مجمع الفكر الإسلامي
١٩

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الأول

تأليف
الشيخ محمد علي الأنصاري

الموسوعة الفقهية الميسرة

١٩

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الأول

تأليف:

الشيخ محمد علي الأنصاري

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ - ٣٧١٨٥ - ت. ٧٣٧١١٧

الكتاب :	الموسوعة الفقهيّة الميسّرة
المؤلّف :	الشيخ محمد علي الأنصاري
الناشر :	مجمع الفكر الإسلامي
الطبعة :	الاولى / ١٤١٥
تنضيد الحروف :	مؤسسة الكلام
ليتوغراف :	مؤسسة الهادي
المطبعة :	باقري
الكمية المطبوعة :	١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

وبعد :

من الواضح أن الثروة الثقافية التي قدمها الإسلام للمجتمع الانساني، تمتاز بالعمق والأصالة، وقد سيطرت هذه الثقافة على قطاعات كبيرة من الثقافات البشرية في فترة طويلة من الزمن، وإن حالت دون اشعاعاتها ـ في فترة أُخرى ـ غيوم من الجهل والجحود البشري، ولكن سرعان ما تبددت هذه الغيوم بفضل ما امتازت به هذه الثقافة من العمق والأصالة، ونحن اليوم أمام طلبات متزايدة لعرض الفكر الاسلامي وخاصة مذهب أهل البيت (ع) بجميع نواحيه، وخاصة الجانب الفقهي الذي يعتبر حلاًّ للمشكلة البشرية في الحياة، ولكن لما كانت الثروة الثقافية الضخمة التي تضمها الكتب الفقهية لا يسهل التوصل إليها إلاّ لمن مارسها كغيرها من الكتب الإختصاصية، فلذلك كانت بحاجة إلى عرض، يسهّل على الطالبين غير الإختصّائيين التوصل إلى ما يرومونه من هذا العلم، ومما كان يؤكد هذا الأمر عدم تمركز

بعض البحوث الفقهية وانتشارها هنا وهناك، ولذلك فإن من أحسن الطرق التي يمكن عرض الفقه به بشكل ميسور وجمع شتاته في كل موضوع هو الطريقة الموسوعية، الطريقة التي اتخذت في جميع العلوم البشرية منهجاً لعرض ما تحتويه من معارف.

وقد اطلعت إدارة مجمع الفكر الاسلامي على جهد موفّق بذله أحد أعضائه، وهو سماحة العلّامة الجليل الشيخ محمد علي الأنصاري، تمهيداً لإعداد موسوعة فقهية ميسّرة تتناول عرض الفكر الفقهي بطريقة جديدة وفق الترتيب الهجائي للموضوعات الفقهية، وقد زاد في فائدة الموسوعة ضمّ الموضوعات الخاصّة بعلم الأُصول أيضاً على شكل ملحق خاص، فطلبت إلى سماحته بمواصلة العمل، ووفّرت له مستلزماته حتّى أنجز -ولله الحمد- قسماً كبيراً من ذلك وما زال يواصل العمل لإكمال الموسوعة بكل أجزائها.

وقد رأت إدارة المجمع أن تقدم للمكتبة الفقهيّة ما أُنجز من هذه الموسوعة سائلة الله سبحانه أن يتقبّل من سماحة المؤلّف جهده القيمّ وأنْ يوفّقه لإكمال المشروع، إنّه سميع مجيب.

٢٠ رجب ١٤١٥

مجمع الفكر الاسلامي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يُحصي نعماءه العادّون، ولا يؤدّي حقّه المجتهدون، الذي لا يدركه بُعد الهِمَم، ولا يناله غوص الفِطَن.

والصلاة والسلام على رسوله المصطفىٰ الذي أرسله ﴿ بالهُدىٰ ودينِ الحقِّ ليُظهِرَهُ على الدينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ المُشرِكُونَ ﴾[1]، وعلى أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً[2].

الحاجة إلى التشريع :

أمّا بعد: فإنّ المجتمعات الإنسانيّة ـمهما كانت، ومتىٰ كانت، وأينما كانت ـ لا تخلو من قواعد تبنىٰ عليها نظمها الاجتماعيّة؛ وذلك لما أُودع في ذات الإنسان من الرغبة نحو الحياة الاجتماعيّة حتّىٰ قيل: «إنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع»، فهذه الرغبة

---

(١) الفتح : ٢٨.

(٢) لقوله تعالى : ﴿ إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً ﴾ الأحزاب / ٣٣.

جعلته يفكّر في تنظيم حياته الاجتماعيّة منذ البداية.

ولم يترك اللّه سبحانه الإنسان وحده في خضمّ الحياة، بل شملته هدايته التكوينيّة والتشريعيّة، فوهب له العقل والفطرة، وأرسل إليه الأنبياء والرسل، ففازت بعض المجتمعات بالهدايتين، وأهملت الأُخرىٰ ما جاء به الأنبياء.

ولولا تعاليم الأنبياء التي أثّرت في المجتمعات بصورةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرة لأصبحت الحياة الإنسانيّة ظلماتٍ في ظلماتٍ؛ إذ لا قدرة للعقل وحده في تسيير الحياة، وترسيم الخطط السليمة، بعد ضعفه عن مقاومة الشهوات والرغبات التي قد تؤثّر في تشخيصه وتشريعه، وهذا ما نشاهده اليوم في المجتمعات التي رفضت التعاليم الإلهيّة، حيث أخذت تحسّ وتواجه ما ولّدته هذه المتاركة من ويلاتٍ ومشاكل.

التشريع الإسلامي:

ولمّا كانت الشريعة الإسلاميّة خاتمة الشرائع الإلهيّة وكان رسول اللّه صلّى الله عليه وآله خاتم النبيّين كما قال تعالى: ﴿ما كانَ مُحَمَّدٌ أبا أحدٍ مِنْ رِجالِكُمْ ولكِنْ رسول اللّهِ وخاتِمِ النبيّين﴾[1]، فإنّ ذلك يقتضي -بطبيعة الحال- أن تتّسم بالكمال، وهذا ما نشاهده بالوجدان؛ فإنّ الشريعة الإسلاميّة امتازت على غيرها من الشرائع الإلهيّة والنظم الوضعيّة بالأُمور التالية:

أوّلاً - الاستيعاب والشمول:

ونقصد بالشمول شمولها:

١ - لجميع أفراد الإنسان.

٢ - لجميع أحوال الإنسان.

---

(١) الأحزاب: ٤٠.

أمّا شمولها لجميع أفراد الإنسان؛ فلأنّها لم تختصّ بزمان دون زمان، ولا بأُمّة دون أُمّة، ولا بشعبٍ دون شعب، ولا بقومٍ دون قوم، ولا بطبقةٍ دون طبقة، بل هي شريعة أنزلها الله لجميع أفراد الإنسان: ﴿وما أرسلناك إلّا كافّةً للناس﴾[1]، وهي خاتمة الشرائع، ومن لوازم الخاتميّة أن لا تختصّ بزمان معيّن ولا بطبقةٍ معيّنة.

وأمّا شمولها لجميع أحوال الإنسان؛ فلأنّها لم تترك جانباً من جوانب حياته إلّا واستوعبته كمال الاستيعاب، لأنّ الإنسان ـ طبقاً لفلسفة التكوين ـ له جانبان:

١ ـ جانب فكريّ، وهو معتقداته.

٢ ـ جانب عمليّ، وهو سلوكه العملي.

ولذلك يحتاج الإنسان إلى شريعة تستوعب الجانبين: الفكري والعملي معاً، والشريعة الإسلاميّة هي الشريعة القادرة على استيعاب هذين الجانبين بصورةٍ كاملة وصحيحة.

أمّا في البعد الفكري؛ فإنّ العقيدة تكوّن قسماً كبيراً من الإسلام، كالاعتقاد بالمبدأ والمعاد وحاجة الإنسان إلى الهداية وسدّ تلك الحاجة عن طريق بعث الأنبياء، وما يتعلّق بذلك من أبحاث ومعتقدات.

وأمّا في البعد العملي والسلوكي، فلم تدع الشريعة تصرّفاً من تصرّفات الإنسان إلّا وأصدرت فيه حكماً إلزاميّاً أو غير إلزامي، سواء في حقل الأخلاق أو في حقول أُخرى.

وأمّا الأديان والمدارس الوضعيّة الأُخرى، فإنّها إمّا أن اعتمدت على الأخلاق وتركت المجتمع هو الذي يبتكر لنفسه نظاماً اجتماعيّاً، وإمّا أن عكست الأمر فتركت الأخلاق رأساً.

ولكنّ الإسلام جمع بين الثلاثة: العقيدة والأخلاق والنظام، وأوجد منها كتلة

---

(١) سبأ: ٢٨.

واحدة، فلم ينفكّ النظام الاقتصادي الإسلامي أو العقابي أو العبادي أو غير ذلك، من الارتباط بالعقيدة من جانب، والأخلاق من جانب آخر، فلذلك لا ينبغي توقّع الاستثمار من النظام الاقتصادي الإسلامي من دون تطعيمه بالأخلاق الإسلاميّة من جانب، وبالعقيدة الإسلاميّة من جانبٍ آخر.

وهذا الأمر قد غفل عنه الكثيرون في دراساتهم واستنتاجاتهم.

ثانياً ـ موافقة الشريعة للفطرة :

حينما نلاحظ الأحكام الإسلاميّة نراها توافق فطرة الإنسان، فالإسلام يحرّم القتل والزنى واللواط والسحق والقذف وشرب الخمر والسرقة والعدوان، ويأمر بالعدل والإحسان والتقوىٰ وعون الضعفاء، ويحترم كيان الإنسان وشخصيّته، فيعترف بحقوقه الإنسانيّة كحقّ الملكيّة إلى الحدّ المعقول، وحريّة العمل ما لم يوجب الفساد أو الضرر على النفس أو المجتمع، وأمثال ذلك. فأيّ حكم من هذه الأحكام مخالفٌ للفطرة الإنسانيّة ؟ !

هذا مع غضّ النظر عن تطابق المعتقدات الإسلاميّة مع الفطرة، ولعلّه إلى ذلك كلّه أشار الذكر الحكيم بقوله : ﴿ فأقِمْ وَجْهَكَ للدينِ حنيفاً فِطرةَ اللّهِ التي فَطَرَ الناسَ عليها لا تَبْديلَ لخلقِ اللّهِ، ذلكَ الدينُ القيّمُ ولكنَّ أكثرَ الناسِ لا يَعْلَمون ﴾[1].

ثالثاً : عمق الثقافة الإسلاميّة :

ومن أبرز خصائص الإسلام في جميع مجالاته هو عمق الثقافة فيه، وسموّها بشكلٍ عام، بمعنىٰ أنّ فيها من الأُسس ما يمكّنها من أن تحتفظ بهذه الخصوصيّة دائماً.

وإثبات ذلك يحتاج إلى دراسة ومقارنة بين الإسلام وغيره ليس هذا محلّها.

رابعاً ـ الدوام والاستمرار :

وممّا امتازت به الشريعة الإسلاميّة ـ في جانب التشريع ـ خصوصيّة الدوام

---

(١) الروم : ٣٠.

والاستمرار؛ فإنّ أحكامها مستمرّة مهما طالت الأزمنة، والسرّ في ذلك يرجع إلى أمرين أساسيّين وهما:

أ ـ موافقة الشريعة للفطرة:

وقد تقدّم البحث عن ذلك، وقلنا: إنّ من مميّزات الشريعة الإسلاميّة موافقة قوانينها للفطرة، وبما أنّ الفطرة غضّة في جميع الأزمنة، فالقوانين الشرعيّة الموافقة لها تكون كذلك، فلا تندرس بمرور الزمان.

ب ـ كيفيّة تركيب قوانين الشريعة:

فإنّ كيفيّة تركيب القوانين الشرعيّة وتنوّعها منحتها مرونة تساير الحضارات المختلفة في أمكنةٍ متعدّدة، وأزمنةٍ مختلفة. وفيما يلي نشير ـ بإيجاز ـ إلى ذلك فنقول:

إنّ القوانين ـ في الشريعة ـ يمكن تقسيمها ـ باعتبارات مختلفة ـ إلى أقسام متعدّدة بحسب اختلاف الإطار الذي تنظر منه إليها.

أوّلاً ـ انقسامها إلى قوانين ثابتة ومتغيّرة:

إذا لاحظنا القوانين الإسلاميّة ـ من زاوية التشريع ـ نرىٰ أنّها تنقسم إلى:

١ ـ قوانين ثابتة.

٢ ـ وقوانين متغيّرة.

فالقوانين الثابتة هي التي لا يطرأ عليها بالذات أيّ تغيّر، بمعنىٰ أنّه لا يمكن رفعها أو تحديدها، وذلك مثل وجوب الصلاة والصوم والحجّ والزكاة واستحقاق الإرث على ما رسمته الشريعة، وحرمة الربا وشرب الخمر والزنى والقتل وأمثال ذلك.

فهذه أحكام ثابتة لا يطرأ عليها أي تغيير، بمعنىٰ أنّه لا يجوز لأحد أن ينسب إلى الشريعة القول بتساوي الذكر والأنثىٰ في الإرث، أو عدم تحريم شرب الخمر، أو عدم وجوب الزكاة.

وأمّا القوانين المتغيّرة فهي التي تتغيّر بحسب المصالح الزمانيّة والمكانيّة، وخير

مثال لذلك ما نقله الشريف الرضي قدّس سرّه في نهج البلاغة: أنّه سُئل علي عليه السلام عن قول الرسول صلّى الله عليه وآله: «غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود»، فقال عليه السلام: «إنّما قال صلّى الله عليه وآله ذلك والدين قُلٌّ، وأمّا الآن وقد اتّسع نطاقُه، وضرب بجِرانه، فامرؤٌ وما اختار»[1].

فإنّ المصلحة كانت تقتضي أن يخضّب المسلمون لحاهم على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله كي لا يبين عليهم الشيب فيستهين بهم العدوّ وهم آنذاك قُلٌّ، أو لكي لا يشتبهون باليهود، وأمّا في زمنه عليه السلام حيث كثر المسلمون ولم يكن مورد لتلك المحاذير فلا ضرورة في ذلك، فامرؤٌ وما اختار من الخضاب أو عدمه.

ومن هذا القبيل المعاهدات والقرارات التي تنعقد بين وليّ أمر المسلمين وغيره، فإنّ قراراً قد يكون في صالح المسلمين في زمان بينما يكون في ضررهم في زمان آخر.

وقد تدخل هذه الموارد في «منطقة الفراغ» التي يكون للاجتهاد فيها دورٌ هامّ جدّاً.

ولا يتوهّم أنّ تحليل مثل الميتة والخمر للمضطرّ من هذا القبيل، فتكون حرمة الميتة ـ مثلاً ـ من القوانين المتغيّرة.

لا، ليس الأمر كذلك؛ لأنّه ما من حرام إلّا ويحلّله الاضطرار، فيكون الاضطرار من القوانين الحاكمة على كلّ القوانين مثل قاعدتي «لا ضرر» و«لا حرج»، فهي تغيّر القوانين الثابتة أيضاً في ظروف خاصّة كما سيأتي بيانه.

ثانياً: انقسامها إلى منصوصة وغير منصوصة:

إنّ الأحكام الشرعيّة قد تكون ورد فيها نصّ خاصّ وقد لا تكون كذلك، والنصّ الوارد تارة يشمل المورد بخصوصه بمعنىٰ أنّ النصّ واردٌ في خصوص ذلك

---

(١) نهج البلاغة: ٤٧١، الحكمة ١٧.

المورد، مثل ما دلّ على وجوب الصيام في رمضان، وهذه الموارد كثيرة.

وتارةً يشمله بعمومه أو بإطلاقه مثل قوله تعالى: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أنْ تكونَ تِجارةً عَنْ تراضٍ مِنكُمْ﴾[1]، الذي يدلّ على حلّيّة كلّ تجارة تكون عن تراضٍ بين الطرفين ـ سواء كانت بيعاً أو غيره ـ إلّا ما خرج بالدليل كالتجارة الربويّة التي دلّ على تحريمها قوله تعالى: ﴿أحلَّ اللهُ البيعَ وحَرّمَ الربا﴾[2].

وأمّا ما لم يرد فيه نصّ خاصّ، ولم يدخل في عموم أو إطلاق نصّ آخر ـ كالمستحدثات سواء كانت من قبيل المأكولات، أو الملبوسات أو غير ذلك، كاستعمال التبغ (أي السيجائر)، واستخدام الوسائل الحديثة كالطائرات والراديو والتلفزيون، أو الطبابة الحديثة كنقل عضو من إنسان إلى إنسانٍ آخر، أو التلقيح الصناعي، أو ما شابه ذلك، وهي كثيرة ـ فقد وضعت لها قوانين يمكن درج كثير من هذه الموارد فيها، وفيما يلي نشير إلى أهمّ نماذجها:

١ ـ أصالة الإباحة (الحلّيّة):

وهي تدلّ على حلّيّة وإباحة كلّ ما لم نعلم حكمه من حيث الحلّيّة والحرمة، فتدلّ ـ مثلاً ـ على حلّيّة استعمال الوسائل الحديثة ما لم تدخل في عنوان آخر كأن توجب الفساد مثلاً، وحلّيّة الطبابة الحديثة ما لم يطرأ عليها عنوان محرّم، وهكذا.

والمصدر الشرعي للقاعدة من الكتاب قوله تعالى: ﴿هُوَ الذي خَلَقَ لَكُم ما في الأرضِ جَميعاً﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿يا أيّها الناسُ كُلوا مِمّا في الأرض حلالاً طيّباً﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿قل لا أجِدُ في ما أُوحِيَ إليَّ محرّماً على طاعمٍ يَطعَمُهُ إلّا أنْ

(١) النساء: ٢٩.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) البقرة: ٢٩.

(٤) البقرة: ١٦٨.

يكون ميتَةً أو دماً مسفوحاً أوْ لَحْمَ خِنزيرٍ﴾[1].

ومن السنّة: مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي»[2].

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّىٰ تعرف الحرام منه»[3].

وموثّقة مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام قال: «كلُّ شيء هو لك حلالٌ حتّىٰ تعلم أنّه حرامٌ بعينه فتدعه من قبل نفسك»[4].

وغير ذلك من النصوص.

٢ ـ أصالة البراءة:

وهي تدلّ على براءة ذمّة المكلّف من التكليف إذا شكّ في وجوده، كما إذا شكّ في وجوب شيء أو حرمته عليه.

والمصدر الشرعي لها عدّة نصوص أهمّها ما روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «رُفِع عن أُمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم يُنطق بشفة»[5]، ويعبّر عنه بـ«حديث الرفع».

فإنّ قوله صلّى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» دالّ على معذوريّة الجاهل بالحكم أو الموضوع، وفيه بحث مشبع يرجع فيه إلى أُصول الفقه.

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) الفقيه ١: ٣١٧، الحديث ٩٢٧.

(٣) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٤) الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٥) الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩، وراجع الوسائل ١١: ٢٩٥.

٣ ـ أصالة الطهارة :

وهي تدلّ على طهارة ما شُكّ في نجاسته ـ سواء كان الشكّ في الحكم أو الموضوع ـ كما إذا شكّ المكلّف في طهارة العقاقير المستوردة من الخارج، أو في نجاسة حيوان لم يكن معروفاً من قبل، أو متولّدٍ من حيوانين أحدهما طاهر والآخر نجس العين كالشاة والكلب.

والمصدر الشرعي لها: الروايات الدالّة على طهارة ما لم يعلم نجاسته، مثل: «كلّ شيء نظيف حتّىٰ تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»[1]، وغيرها.

وهناك قوانين وقواعد أُخرىٰ تذكر في علم الأُصول مثل «الاستصحاب» و«الاشتغال» وغيرهما، وقواعد أُخرىٰ، تذكر في مطاوي الفقه يطلق عليها «القواعد الفقهيّة»، وربّما يبحث عن بعضها في الأُصول أيضاً مثل قاعدة «اليد» و«أصالة الصحّة» و«سوق المسلمين».

فالأوّل يدلّ على استمرار الحالة السابقة ـ سواء كانت حكماً أو حالةً وصفةً لموضوع حكم ـ في صورة الشكّ في بقائها.

والثاني ـ على لزوم الاحتياط وفراغ الذمّة من التكليف بعد اشتغالها به، كما إذا علم بنجاسة أحد الماءين، فعليه أن يريقهما ويتوضّأ بغيرهما.

والثالث ـ على كون اليد علامة لكون صاحبها هو المالك أو ذا الحقّ، فالذي يسكن داراً ويدّعيها هو أحقّ بها ما لم يثبت بدليل أقوىٰ بطلان مدّعاه.

والرابع ـ على أنّ فعل المسلم محمولٌ على الصحيح، أي إذا صدر من مسلمٍ عملٌ ما كمعاملة وشككنا في صحّتها فالأصل يقتضي صحّتها وترتيب آثار الصحيح عليها.

---

(١) الوسائل ١ : ١٠٥٤، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

والخامس ـ على أنّ سوق المسلمين علامة لكون الموجود فيه حلالاً وطاهراً، فلو شككنا في حلّيّة لحم وطهارته ولكن وجدناه يباع في سوق المسلمين فهو محكومٌ بالطهارة والحلّيّة؛ لهذه القاعدة.

وغيرها من القواعد التي يعتمد عليها الفقيه في إصدار الفتوىٰ.

ثالثاً ـ انقسامها إلى حاكمة ومحكومة:

وإذا نظرنا إلى القوانين الشرعيّة من بُعدٍ آخر نراها تنقسم إلى قوانين حاكمة، وقوانين محكومة.

ونقصد بالحاكمة التي يكون لها حقّ النقض والردّ على القوانين الأُخرىٰ، ولكن بشكلٍ محدود وموقّت لا دائماً، وسيتّضح ذلك من خلال التطرّق لأهمّ النماذج من هذا القبيل من القوانين:

أ ـ قاعدة «لا ضرر»:

ومفاد هذه القاعدة: أنّه متىٰ ما كان القانون الشرعي مضرّاً بحال الفرد أو المجتمع فهو يرتفع ما دام الضرر موجوداً لا دائماً. فالصوم الواجب يرتفع وجوبه لو كان مضرّاً ما دام كذلك، فإذا ارتفع الضرر عاد الوجوب.

والمصدر الشرعي للقاعدة هو قول رسول اللّه صلّى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن»[1] في قضيّة سمرة بن جندب مع رجل من الأنصار.

ب ـ قاعدة «لا حرج»:

ومفادها: أنّ كلّ قانونٍ وحكمٍ يكون حرجيّاً على الإنسان ـ بمعنىٰ أن يكون تحمّله شاقّاً عليه لسببٍ ما بحيث لا يتحمّل مثله ـ يرتفع عن المكلّف ما دام فيه حرج ومشقّة، فيرتفع وجوب الصوم ما دام فيه مشقّة، فإذا ارتفعت رجع الوجوب، وكذا في غيره من الواجبات.

---

(١) الكافي ٥: ٢٩٤، الحديث ٨.

والمصدر الشرعي للقاعدة هو قوله تعالىٰ: ﴿هو اجتباكُمْ وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدين مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿يُريد اللّهُ بِكُم اليُسر ولا يُريدُ بِكُم العُسْرَ﴾[2]، ونصوص أُخرىٰ من الروايات.

ج ـ قاعدة «التقيّة»:

ومفادها: أنّ الإنسان إذا خاف على نفسه أو عياله أو على مؤمنٍ من عدوٍّ أو ظالم فله أن يخالف الشريعة في حدود ما يرتفع به الخوف والإكراه، كما إذا أجبره العدوّ أن يُظهر كلمة الكفر، أو يفعل بعض المنكرات كشرب الخمر ـمثلاًـ وهدّده بالقتل أو الضرب الشديد إن لم يفعل، فالقاعدة تجوّز له أن يرتكب ذلك ليدرأ الخطر عن نفسه وعياله والمؤمنين.

والمصدر الشرعي للقاعدة عدّة آيات وروايات، ونكتفي بذكر الآيتين الدالّتين على الموضوع، وهما:

أوّلاً ـ قوله تعالىٰ: ﴿لا يَتَّخِذِ المُؤمِنُونَ الكافِرينَ أولياءَ مِنْ دُونِ المُؤمِنينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذلك فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ في شَيءٍ إلّا أنْ تَتَقوا منهم تُقاةً...﴾[3].

فقد نهت الآية عن إظهار الموالاة والمحبّة للكافرين إلّا في صورة التقيّة كما إذا كان الكفّار غالبين على المؤمنين مثلاً.

قال العلّامة الطبرسي ـبعد نقل الآيةـ: «... وفي هذه الآية دلالةٌ على أنّ التقيّة جائزة في الدين عند الخوف على النفس...»[4].

وقال الإمام الرازي ـبعد نقل الآيةـ: «واعلم أنّ نظير هذه الآية قوله تعالىٰ: ﴿إلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطمَئِنٌ بالإيمان﴾، ثمّ قال: المسألة الرابعة: اعلم أنّ للتقيّة

---

(١) الحجّ: ٧٨.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) آل عمران: ٢٨.

(٤) مجمع البيان ١: ٤٣٠.

أحكاماً كثيرةً، ونحن نذكر بعضها:

الحكم الأوّل ـ أنّ التقيّة إنّما تكون إذا كان الرجل في قوم كفّار، ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان،... إلى أن قال:

الحكم السادس ـ قال مجاهد: هذا الحكم كان ثابتاً في أوّل الإسلام لأجل ضعف المؤمنين فأمّا بعد قوّة دولة الإسلام فلا!! وروى عوف عن الحسن: أنّه قال: التقيّة جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة، وهذا القول أولى؛ لأنّ دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان»[1].

الثاني: قوله تعالى: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّه مِنْ بَعدِ إيمانه إلاّ مَنْ أُكرِهَ وَقَلْبُهُ مطمئِنٌ بالإيمان ولكن مَنْ شَرَحَ بالكفرِ صَدْراً فَعَلَيْهِم غَضَبٌ مِن اللّهَ وَلهُم عذابٌ عَظيم ﴾[2].

والآية نزلت ـ كما هو المعروف ـ في عمّار ووالديه وجماعةٍ من المؤمنين حيث عُذّبوا حتىٰ قُتل والد عمّار، لكنّه أظهر ـ من شدّة التعذيب ـ كلمة الكفر وقلبه مطمئنٌ بالإيمان، فأتىٰ ـ عمّار ـ رسول اللّه صلّى الله عليه وآله باكياً، فجعل رسول اللّه صلّى الله عليه وآله يمسح عينيه ويقول: «ما لك؟ إن عادوا لك فعد لهم بما قلت»[3].

قال الرازي بعد ذكر الواقعة:

المسألة الرابعة: يجب ها هنا بيان الإكراه الذي عنده يجوز التلفّظ بكلمة الكفر، وهو أن يعذّبه بعذابٍ لا طاقة له به، مثل التخويف بالقتل، ومثل الضرب الشديد والإيلامات القويّة»[4].

هذا وقد بحث الفقهاء حول القاعدة، وحدودها، والخوف المجوّز لذلك، وما يستثنىٰ منها كالدماء ونحوها: فقالوا ـ مثلاً ـ: «لا تقيّة في الدماء» بمعنىٰ أنّ التقيّة

---

(١) التفسير الكبير ٨: ١٣.

(٢) النحل: ١٠٦.

(٣) التفسير الكبير ٢٠: ١٢١. ومجمع البيان ٣: ٣٨٨.

(٤) التفسير الكبير ٢٠: ١٢١.

لا تبرّر إراقة دم المسلم، وذلك لما ورد: «... إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»[1].

والنصوص الواردة في التقيّة عن طريق أهل البيت عليهم السلام كثيرة.

د ـ قاعدة «رفع الحكم بالاضطرار»:

ومن القوانين الحاكمة قانون «رفع الحكم بالاضطرار»، فمثلاً نعلم أنّ أكل مال الغير من دون رضاه محرّم، ولكن لو اضطرّ إليه الإنسان كما إذا كان بحاجةٍ لسدّ رمقه إلى ماءٍ أو طعامٍ وانحصر عند شخص فحبسه عنه مع دفع المضطرّ الثمن، فللمضطرّ أن يأخذ الطعام منه ولو بالقتال على بعض الآراء[2].

والمصدر الشرعي للقاعدة قوله تعالى: ﴿فمن اضطُرَّ غيرَ باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه﴾[3]، أو ﴿فإنّ اللّهَ غفورٌ رَحيم﴾[4].

هذا مضافاً إلى حديث الرفع المتقدّم[5] الدالّ بقوله: «... وما اضطرّوا إليه...» على رفع المؤاخذة عن المضطرّ.

رابعاً ـ انقسامها إلى أوّليّة وثانويّة:

ويمكن تقسيم الأحكام الشرعيّة ـ بلحاظٍ آخر ـ إلى أوّليّة وثانويّة:

فالأوّليّة هي الثابتة للأشياء بما هي هي، كالوجوب أو الاستحباب للصلاة والصوم والطهارات والحجّ والزكاة و... والجواز للبيع والإجارة والوكالة والنيابة والمزارعة و... والحرمة للخمر والكذب والغيبة و...

ولكن قد يطرأ على هذه الموضوعات ما يغيّر الحكم فيها كما إذا كان الصوم

---

(1) الوسائل ١١: ٤٨٣، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

(2) راجع الجواهر ٣٦: ٤٣٨.

(3) التوبة: ١٧٣.

(4) النحل: ١١٥.

(5) في الصفحة: ١٤.

مضرّاً بالمكلّف فيحرم، أو كان البيع أو الإيجار في سبيل الباطل، كبيع الدار أو إيجارها ليصنع فيها الخمر، أو إيجار واسطة النقل لينقل فيها الخمر ـ مثلاً ـ فالبيع والإجارة يكونان محرّمَين بسبب طروّ عنوان جديد وهو الإعانة على الإثم ـ على تفصيلٍ في مدىٰ حرمته، مذكورٌ في محلّه ـ أو كتبدّل عنوان الواجب الكفائي إلى الواجب العيني فيما لو انحصر الفرد القادر على إتيانه، كالطبابة ونحوها ممّا يضطرّ إليه النظام الإنساني.

فهذه الأحكام الطارئة يطلق عليها «الأحكام الثانويّة».

والتغيّر يكون ـ غالباً ـ بسبب حصول «الضرر» أو «الحرج» أو «الإكراه» أو «الاضطرار» أو «التزاحم» بين الأهمّ والمهمّ وتقديم الأهمّ، كتقديم وجوب إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك على حرمة التصرّف في مال الغير إذا تزاحما، بأن رأىٰ شخصاً قد أحاطته النار ولا يمكن تخليصه إلّا بالتصرّف في ملك الغير.

خامساً ـ انقسامها إلى مولويّة وإرشاديّة :

فالمولويّة هي الصادرة من الشارع بما أنّ له الولاية على العباد كأمره بالطهارات الثلاث والصلاة والصيام والحجّ و... ونهيه عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير.

والإرشاديّة هي الصادرة منه للإرشاد إلى حكم العقل مثل رفع حرمة الميتة عن المضطرّ، وتحريم الظلم والكذب.

سادساً ـ انقسامها إلى تأسيسيّة وتقريريّة :

فالقوانين التأسيسيّة هي التي أسّستها الشريعة، ولم تكن ـ بمادّتها وهيئتها الفعليّة ـ موجودة قبل الشريعة، كأحكام الطهارات الثلاث والصلاة والصيام والإرث وبعض المعاملات كحرمة الربا، وأحكام العقوبات كالقطع بالسرقة وأمثال ذلك.

والتقريريّة هي التي كانت ثابتة قبل الشريعة ثمّ أقرّتها على حالها أو مع تغيير، مثل قانون «الملكيّة الفرديّة» وقانون «السلطنة» الذي يدلّ على سلطنة الإنسان على

ماله ونفسه، وكالاعتراف بالبيع كوسيلة لنقل الثروة، لكنّها جعلت له شروطاً لم تكن موجودة عند العرف كأن يكون المبيع مملوكاً ومعلوماً، والبائعان عاقلين مختارَين، وأمثال ذلك.

وينبغي أن نلفت النظر إلى أنّ العرف ليس مصدراً للتشريع -كما يتوهّمه البعض- بل التشريع للّه تعالىٰ، ولمن ارتضاه، أحياناً. نعم الشريعة قد تقرّر ما هو الموجود عند العرف، وهذا ليس بمعنىٰ جعل العرف مصدراً للتشريع، بل إرجاع إليه في تشخيص موضوعات الأحكام من ناحية مفهوميّة أو مصداقيّة، مثل معرفة الغناء من الناحيتين المفهوميّة والمصداقيّة، أو تغيّر الماء أو تشخيص الضرر الذي يرتفع به الحكم الأوّلي، وأمثال ذلك.

كانت هذه الملامح العامّة للقواعد التي جعلت الشريعة مَرِنَةً يمكن ادّعاء قدرتها على حلّ مشاكل الإنسان، والتفصيل موكولٌ إلى مجالٍ آخر.

والذي تجدر إليه الإشارة هو: أنّ حدود هذه الانقسامات أمر دقيق جدّاً، وربّما التبس على بعضهم فأخذ يتخبّط تخبّطاً عشوائيّاً حتّىٰ أوقعه ذلك في بعض الشبهات، فادّعىٰ: أنّ غالب الأحكام الشرعيّة متغيّرة ولم يوجد من الأحكام الثابتة إلّا القليل، فاشتبه الأمر عليه بين الأحكام الثابتة والمتغيّرة، وبين الأحكام الأوّليّة والثانويّة، فإنّ الأحكام الإلٰهيّة الثابتة -وهي كثيرة جدّاً- تكون لها أحكام أوليّة وثانوية، فحرمة الخمر من الأحكام الثابتة، ولا يجرأ أحدٌ أن يدّعي -يوماً ما- حليتها شرعاً، ولكن هذه الخمر قد تصير حلالاً بسبب الاضطرار أو الإكراه أو غير ذلك من العوامل التي تغيّر الحكم من الحكم الأولي إلى الثانوي، وقس على ذلك غيرها.

وقد توهّم بعضهم إمكان تغيير الحكم الأوّلي إلى الثانوي بمجرد الاستحسانات الواهية، وهذا فيه من الخطورة ما لا يخفىٰ على من له أدنىٰ معرفة بالشريعة المقدسة، والاعتراف بمثل هذه الرؤية لا يُبقي حجراً على حجر.

والأخطر من ذلك كلّه دعوىٰ بعض المتسلّلين إلى حريم الشريعة: أنّ وظيفة الدين هو بيان ما يرتبط بالجانب الروحي، وأما غير ذلك فلا قدرة له على التشريع فيه، بل لا بدّ من الرجوع إلى العرف الذي يشرع ـ هو ـ ما يحتاجه بحسب ظروفه الزمانيّة والمكانية!!!

أجل، ما أخطر هذه التصريحات ممن يرون أنفسهم أنّهم عاشوا في أحضان الثقافة الإسلامية، لكنهم لم يستوعبوا عمق هذه الثقافة، فقالوا ما قالوا إما من دون إحساس بالمسؤولية الإسلامية، أو مع إحساس بمسؤولية أُخرىٰ.

ومن هنا تعظم مسؤولية العلماء بصورة عامة، والفقهاء بصورة خاصة للقيام بدراسة موضوعيّة لهذه الشبهات وأمثالها، وإثبات قدرة الشريعة في خوض هذا الصراع، والخروج منه بالفوز والنجاح، كما أثبتت التجارب ذلك وليس العهد ببعيد، والله هو الموفق للصواب، وهو القائل: ﴿إنّا نحنُ نزّلنا الذِّكْرَ وإنّا له لَحافظُون﴾[1] ﴿فاللهُ خيرٌ حافظاً وهو أرحم الراحمين﴾[2].

---

(١) الحجر: ٩.

(٢) يوسف: ٦٤.

مذهب أهل البيت عليهم السلام :

انتهينا في أبحاثنا السابقة إلى أمرين :

الأوّل ـ أنّ البشرية بحاجة إلى شريعة إلهية، ولا تكفي التشريعات البشرية .

الثاني ـ أنّ الشريعة الإسلاميّة هي الشريعة المتفوّقة على غيرها من الشرائع .

وفي بحثنا ـ هذا ـ نريد أن نضيف أنّ مذهب أهل البيت عليهم السلام هو المذهب الأفضل والأولىٰ بالاتباع من بين سائر المذاهب الإسلامية، وذلك لتوفّر عناصر مهمة فيه لم تتوفر في غيره من المذاهب، نشير ـ فيما يلي ـ إلى أهم تلك العناصر :

أوّلاً ـ نشأة المذهب في أحضان الرسالة :

لسنا مبدعين أو مبالغين إذا قلنا : إنّ مذهب أهل البيت عليهم السلام قد نشأ في عهد الرسالة، بل وعلى لسان الذكر الحكيم بعد أن قال تعالىٰ : ﴿ **إنّما يُريدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عنكُمُ الرِّجْسَ أهلَ البيتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهيراً** ﴾[1]، وعلى لسان سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله بعد أن صرّح كراراً ـ كما سيأتي ـ بأنه تارك في أُمته ثقلين : كتاب اللّه وعترته أهل

---

(١) الأحزاب : ٣٣ .

بيته، وأنّهما لن يفترقا حتىٰ يردا عليه الحوض، وأنّ المسلمين لن يضلّوا لو تمسكوا بهما من بعده... وأنّ مثَلَ أهل بيته كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق، إلى غير ذلك من الروايات، فإنّها دالة على وجود هويّة مستقلّة تحت عنوان «أهل البيت» لها خصائص كإذهاب الرجس عنها، وتطهيرها، وكونها عِدلاً للكتاب، وأنّ التمسك بها موجب للنجاة من الهلاك كسفينة نوح، وترك التمسك بها موجب للضلال والغرق.

ثانياً ـ ضرورة اتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام:

يكفي في ضرورة اتباع مذهبهم ما ورد عن رسول الله صلّى الله عليه وآله متواتراً من وجوب التمسك بالثقلين: كتاب الله وعترته أهل بيته، فمن ذلك ما رواه مسلم في صحيحه بإسناده عن زيد بن أرقم، قال:

«قام رسول الله صلّى الله عليه وآله يوماً فينا خطيباً بماءٍ يُدعىٰ «خُمّاً»[1] بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنىٰ عليه، ووعظ وذكّر، ثمّ قال:

«أمّا بعد، ألا أيها الناس فإنّما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربّي فأُجيب وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدىٰ»... ورغّب فيه، ثم قال: «وأهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي...»[2].

وقد رواه أكثر من مئتي عالم عن أكثر من ثلاثين صحابيّ وصحابيّة.

وممّا يضطر المؤمن إلى الانقطاع في الدين إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام قوله صلّى الله عليه وآله فيهم: «ألا إنّ مثَلَ أهل بيتي فيكم مثَل سفينة نوحٍ، من ركبها نجا،

---

(١) خم: اسم لغيضة على ثلاثة أميال من الجحفة، غدير مشهور يضاف إلى الغيضة، فيقال: غدير خم. (هامش صحيح مسلم).

(٢) صحيح مسلم، كتاب ٤: ١٨٧٣، فضائل الصحابة، باب فضائل عليّ، الحديث ٣٦، التسلسل العامّ: ٢٤٠٨، وانظر الصواعق المحرقة: ٢٢٨، باب وصيّة النبيّ صلّى الله عليه وآله بهم.

ومن تخلّف عنها غرق».

وورد هذا الحديث بعدّة طرق وبألفاظ متقاربة[1].

والهدف من تشبيههم بسفينة نوح هو: أن من لجأ إليهم في الدين فأخذ فروعه وأصوله عن أئمتهم الميامين نجا من عذاب النار، ومن تخلّف عنهم كان كمن آوىٰ -يوم الطوفان- إلى جبلٍ ليعصمه من أمر اللّه، فيكون نصيبه الهلاك مثله.

والمراد بـ «أهل البيت» هم: عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، كما ذكر ذلك الكثير من المفسرين والحفاظ وأئمّة الحديث[2]، لما دلت عليه الروايات، فقد

---

(١) تجدها في الصواعق المحرقة: ٢٣٦، باب الأمان ببقائهم.

(٢) راجع على سبيل المثال الدرّ المنثور للسيوطي، فإنّه ذكر في ذيل الآية الشريفة ما يقارب اثنتين وعشرين رواية:

أربع منها تدلّ على أن الآية مختصّة بأزواج النبيّ صلّى الله عليه وآله.

وعشر منها تدل على ما سيأتي عن مسلم، وهو قضية جمع النبيّ صلّى الله عليه وآله فاطمة وعلياً والحسنين تحت الكساء والدعاء لهم ثم نزول الآية، وفي بعضها أنّ أمّ سلمة أرادت الدخول معهم فلم يأذن لها رسول صلّى الله عليه وآله وقال: إنك على خير.

وأربع منها تدلّ على أن النبيّ صلّى الله عليه وآله كان -بعد نزول الآية- يمرّ بباب فاطمة إذا خرج إلى صلاة الفجر ويقول: الصلاة يا أهل البيت، الصلاة، إنّما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً.

ورواية واحدة تدل على أنه صلّى الله عليه وآله كان يفعل ذلك بعد زواج علي بفاطمة عليها السلام.

ورواية واحدةٌ عن زيد بن أرقم يفسّر فيها عنوان أهل البيت الوارد في حديث الثقلين بعنوان عام يشمل الخمسة ونساء النبي صلّى الله عليه وآله.

وروايتان تدلان على بيان فضل بيت النبيّ (ص) وأهله من دون تفسير وتطبيق.

أما الروايات الأربع التي تقول: إن المراد إنما هو نساء النبي خاصة فالراوي لثلاث منها عكرمة، لكن روى اثنتين منها عن ابن عباس، وبيّن في الثالثة رأيه الشخصي من دون إسناد إلى ابن عباس، فهو يقول فيها: «ليس بالذي تذهبون إليه، إنما هو نساء النبيّ» صلّى الله عليه وآله.

وأما الرابعة فقد رواها عروة من دون إسناد إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله وإنما أخبر بأن الآية

روىٰ مسلم ـ في صحيحه ـ عن عائشة أنّها قالت:

«خرج النبيّ صلّى الله عليه وآله غداةً وعليه مِرطٌ مرحَّل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء عليٌّ فأدخله، ثمّ قال: ﴿إنّما يُريدُ اللّه لِيُذهِبَ عَنْكُمُ الرِجْسَ أهلَ البيتِ ويُطهِّرَكُمْ تطهيراً﴾[1].

والأحاديث في ذلك كثيرة لا يسعنا التعرّض لها فعلاً، وإنّما كان ذلك إشارة إلى أنّ اتّباع مذهب أهل البيت عليهم السلام مبرىء للذمّة يقيناً، وأما غيره فغير مبرىء للذمة يقيناً، وانشغال الذمة بالتكليف يقيناً يستدعي البراءة اليقينيّة منه.

ثالثاً ـ إحاطة رؤساء المذهب بالدين أكثر من غيرهم:

وممّا يرجّح مذهب أهل البيت عليهم السلام على غيره من المذاهب إحاطة رؤساء المذهب بالدين أكثر من غيرهم في جميع المجالات: من الكلام والتفسير والفقه وغير ذلك، وقد ورد عنهم من المعارف الإسلاميّة ـ رغم كلّ المحاولات للضغط عليهم: من

نزلت في بيت عائشة.

وكل هذه لا قدرة لها للمعارضة مع الروايات المتقدمة؛ لأن عكرمة معروف بعدائه لأهل البيت؛ فإنه خارجي حروري، وكان يكذب على ابن عباس حتى ضربه، هذا بالنسبة إلى ما رواه عن ابن عباس، وأما ما بيّن فيه رأيه الشخصي من دون إسناد إلى أحد، فهو للتأييد أقرب؛ لأن الرواية تدلّ على وجود جوٍّ عام يذهب إلى أن الآية نازلة في غير نساء النبيّ صلّى الله عليه وآله، فكان يحاول ردع هذا الجو بكلامه هذا وأمثاله.

وأما ما رواه عروة فهو معارض بما روته عائشة نفسها ـ كما في المتن ـ من أن الآية نزلت في الخمسة.

وأين هذه من تلك الروايات الكثيرة المصرحة بالمطلوب، والحاكية لفعل الرسول صلّى الله عليه وآله؟!

أنظر الدر المنثور (٥: ١٩٨) ذيل قوله تعالى: «إنما يريد الله...».

(١) صحيح مسلم ٤: ١٨٨٣، كتاب الفضائل، باب فضائل أهل البيت، الحديث ٦١، التسلسل العام: ٢٤٢٤.

التشريد والحبس والقتل ومنع الناس من الاتّصال بهم ـ ما جعل مذهبهم أكثر غناءً من غيره من المذاهب، وهذا ما يجده الناظر فيه بموضوعيّة ومن دون تعصّب، وسنشير إلى بعض النماذج التي تدلّ على ذلك:

١ ـ من ذلك ما شرحته سيّدة النساء فاطمة الزهراء عليها السلام في خطبتها[1] المشهورة من فلسفة التشريع، فقالت ـ فيما بينته من المعارف الإلْهيّة في التوحيد وشرح حال الناس حين بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله، وبيان عظمة النبيّ صلى الله عليه وآله وغير ذلك ـ:

«... فجعل اللّه الإيمان تطهيراً لكم من الشرك، والصلاة تنزيهاً لكم عن الكِبر، والزكاة تزكيةً للنفس، ونماءً في الرزق، والصيام تثبيتاً للإخلاص، والحجّ تشييداً للدين، والعدل تنسيقاً للقلوب، وطاعتنا نظاماً للملّة، وإمامتنا أماناً من الفرقة، والجهاد عزّاً للإسلام، والصبر معونةً على استيجاب الأجر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصلحةً للعامّة، وبرّ الوالدَين وقايةً من السُخط، وصِلة الأرحام منسأةً في العمر، ومنماةً للعدد، والقصاص حقناً للدماء، والوفاء بالنذر تعريضاً للمغفرة، وتوفية المكاييل والموازين تغييراً للبخس، والنهي عن شرب الخمر تنزيهاً عن الرجس، واجتناب القذف حجاباً عن اللعنة، وترك السرقة إيجاباً للعفّة، وحرّم اللّه الشرك إخلاصاً له بالربوبيّة.

فاتّقوا اللّه حقّ تُقاته، ولا تموتُنّ إلّا وأنتم مسلمون، وأطيعوا اللّه فيما أمركم به

---

(١) ذكر الخطبة: أحمد بن أبي طاهر البغدادي المتوفّى عام (٢٨٠ هـ) في بلاغات النساء (ص ١٤، مطبعة النجف الحيدريّة)، والأُستاذ عمر رضا كحّالة في أعلام النساء (٣: ١٢٠٨، طبعة دمشق). وابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة ١٦: ٢١٠، ذيل كتابه عليه السلام إلى واليه عثمان بن حنيف ـ الرسالة ٤٥)، وصرّح بأنّه لم ينقله من كتب الشيعة ورجالهم، بل عن أهل الحديث. فذكره من كتاب أبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري في كتاب «السقيفة وفدك». وذكرها الطبرسي في «الاحتجاج».

ونهاكم عنه، فإنّه إنّما يخشىٰ اللّهَ من عباده العلماءُ».

فهل كان في المسلمين آنذاك من له القدرة على بيان فلسفة التشريع بهـذه المثابة، وهل ورد عن غير أهل البيت مثل ذلك؟!!

هذا مع غضّ النظر عمّا في الخطبة من المعارف الإلهيّة الأُخرىٰ الرفيعة المستوىٰ.

٢ ـ ومن ذلك ما ورد في علم عليّ عليه السلام:

ورد في ذلك كثير نقتصر فيه على حديثٍ واحد، فـ ﴿إنّ في ذلك لذكرىٰ لمن كان له قلب أو ألقىٰ السمع وهو شهيد﴾[1].

فقد ورد عن النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله أنّه قال:

«أنا مدينة العلم وعليّ بابها»، وفي بعضها زيادة: «فمن أراد المدينة فليأتِ الباب»[2].

ألا يعني هذا الحديث: أنّ العلم النبويّ قد أُودع في صدر عليّ عليه السلام، فمَن أراد الوصول إلى منبع الفيض الإلهي فعليه أن يأخذه منه؟

وألا يدلّ على أنّ علم عليّ عليه السلام مأخوذ من النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله فيكون أصوب الطرق للوصول إلى الحكم الشرعي؟

ويؤيّد ذلك ما ورد عن عليّ عليه السلام أنّه قال عن نفسه: «علّمني رسول الله ألف بابٍ من العلم».

وممّن نقل هذا الحديث، الرازي في تفسيره، فقد ذكره عن بعضهم ذيل قوله

---

(١) سورة ق: ٣٧.

(٢) نقل الحديث جمعٌ كثيرٌ من أئمّة السنّة وحفّاظ حديثهم في الصحاح والمسانيد بطرقٍ عديدة، وقد أرسلوه إرسال المسلّمات، وعدّهم المحقّق الأميني في موسوعته القيّمة «الغدير» فزادوا على مائة وأربعين شخصاً، منهم الحاكم في مستدركه، والإمام أحمد في مناقبه والخطيب البغدادي في تاريخه ـ في مواضع عديدة ـ وغير هؤلاء من الشخصيّات الكثيرة.

تعالى: ﴿إنّ اللّه اصطفىٰ آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾[1]، عند ذكره مميّزات الأنبياء، فقال:

«ومنها ـقوّة الذكاءـ قال عليّ: (علّمني رسول اللّه ألف بابٍ من العلم واستنبطت من كلّ بابٍ ألف باب). فإذا كان حال الوليّ هكذا فكيف حال النبيّ صلّى اللّه عليه وآله»[2].

وقال هو عليه السلام عن نفسه:

«واللّه ما نزلت آيةٌ إلّا وقد علمت فيمَ أُنزلت وأين نزلت، إنّ ربّي وهب لي قلباً عقولاً، ولساناً سؤولاً»[3].

وقال عليه السلام:

«سلوني عن كتاب اللّه، فإنّه ليس من آيةٍ إلّا وقد عرفت بليل نزلت أم بنهار، في سهلٍ أم في جبل»[4].

ولم تقتصر التصريحات في هذا الحدّ، بل شملت حتّىٰ أحفاده الميامين رغم كلّ الظروف الصعبة التي كانوا يعيشونها من قِبل السلطات المعاصرة لهم.

فهذان الإمامان الصادقان: محمّد بن عليّ بن الحسين بن علي بن أبي طالب وابنه جعفر الصادق عليهم السلام، اللذان اعتمد الفقه الشيعي على آرائهما؛ لما سنحته الظروف المعاصرة لهما من فسح المجال لبثّ آرائهما ـإلى حد ماـ قد صرّح الكثير بعلمهما وفضلهما وورعهما وتقواهما.

---

(1) آل عمران: ٣٣.

(2) التفسير الكبير ٨: ٢١.

(3) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ١: ٦٧ (ترجمة علي بن أبي طالب عليه السلام)، وذكره المتّقي في كنز العمّال ٦: ٣٩٦، وابن سعد في الطبقات ٢ (القسم الثاني): ١٠١، وفيه: لساناً طلقاً.

(4) ذكره ابن حجر في الإصابة ٢: ٥٠٩ (في ترجمة علي عليه السلام ـحرف العينـ القسم الأوّل)، ورواه في تهذيب التهذيب ٧: ٣٣٧، وابن عبد البر في الاستيعاب ٢: ٤٦٣.

أمّا الإمام الباقر عليه السلام فقد صار مضرباً للمثل في التوسّع في العلم حتّىٰ ذُكر في كتب اللغة:

فقال صاحب القاموس: «والباقر محمّد بن عليّ بن الحسين رضي الله عنهم لتبحّره في العلم»[1].

وقال محمّد بن المكرّم: «التبقّر التوسّع في العلم والمال، وكان يُقال لمحمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ: "الباقر" رضوان الله عليهم؛ لأنّـه بقر العلم أيّ شقّه ودخل فيه مدخلاً عظيماً»[2].

وقال الدميري ـ في حياة الحيوان ـ: «... ومنه قيل لمحمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ: "الباقر"؛ لأنّـه بقر العلم أيّ شقّه ودخل فيه مدخلاً عظيماً»[3].

والمعروف أنّ جدّه الرسول صلّى الله عليه وآله هو الذي لقّبه بهذا اللقب.

وقد صرّح بعلمه وفضله كثيرٌ من العلماء:

فقال عنه عبد الله بن عطاء: «ما رأيت العلماء عند أحدٍ أصغر علماً منهم عند أبي جعفر»[4].

وقال الذهبي: «أبو جعفر الباقر محمّد بن عليّ بن الحسين الإمام الثبت الهاشمي العلوي... وكان سيّد بني هاشم في زمانه، اشتهر في زمانه بالباقر، من قولهم: بقر العلم: أيّ شقّه فصلم أصله وخفيّه، وعدّه النسائي وغيره في فقهاء المدينة»[5].

وقال أبو الفداء: «أبو جعفر الباقر هو محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبو جعفر الباقر، وأمّه أُمّ عبد الله بنت الحسن بن علي، وهو

---

(١) القاموس المحيط: «بَقَرَ».

(٢) لسان العرب: «بَقَرَ».

(٣) حياة الحيوان ١: ١٤٧.

(٤) حلية الأولياء ٣: ١٨٦، ترجمة الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام.

(٥) تذكرة الحفّاظ ١: ١١٧.

تابعي جليل القدر، أحد أعلام هذه الأُمّة علماً وعملاً وسيادةً وشرفاً... وسمّي بالباقر؛ لبقره العلوم واستنباطه الحكم.

كان ذاكراً خاشعاً صابراً وكان من سلالة النبوّة، رفيع النسب عالي الحسب، وكـان عـارفاً بـالخطرات، وكـثير البكـاء والعبرات، معرضاً عن الجدال والخصومات»[1].

وقال عنه ابن خلكان: «... كان الباقر عالماً سيّداً كبيراً، وإنّما قيل له "الباقر" لأنّه تبقّر في العلم، أي توسّع، والتبقّر: التوسّع، وفيه يقول الشاعر:

يـا بـاقر العـلم لأهـل التـقىٰ وخير من لبّىٰ على الأجبُل»[2]

إلى غير ذلك من التصريحات الكثيرة التي لا يسعنا التعرّض لها فعلاً.

وأمّا ولده أبو عبد اللّه الصادق عليه السلام، فقد ورد في حقه من الثناء ما يدلّ على سعة علمه، وعظمته:

فقال عنه المنصور: «إنّ جعفراً كان ممّن قال اللّه فيه: ﴿ثمّ أورثنا الكتابَ الذينَ اصطفينا مِنْ عِبادِنا﴾، وكان ممّن اصطفاه اللّه وكـان مـن السـابقين في الخيرات»[3].

وقال عنه مالك: «جعفر بن محمّد اختلفت إليه زماناً فما كنت أراه إلّا على إحدىٰ ثلاث خِصال، إمّا مصلٍّ وإمّا صائم وإمّا يقرأ القرآن، وما رأت عينٌ ولا سمعَت أُذُن ولا خطر على قلب بشر أفضل من جعفر بن محمّد الصادق علماً وعبادةً وورعاً»[4].

---

(١) البداية والنهاية ٩: ٣٠٩.

(٢) وفيات الأعيان ٤: ١٧٤.

(٣) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٧.

(٤) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ١: ٥٣ نقلاً عن: التهذيب ٢: ١٠٤، والتوسّل والوسيلة (لابن تيمية): ٥٢ (الطبعة الثانية)، والمجالس السنيّة: ٥.

وقال عنه أبو حنيفة: «ما رأيت أفقه من جعفر بن محمّد، لمّا أقدمه المنصور بعث إليّ، فقال: يا أبا حنيفة إنّ الناس قد افتتنوا بجعفر بن محمّد فهيّىء له من المسائل الشداد، فهيّأت له أربعين مسألة، ثمّ بعث إليّ أبو جعفر وهو بالحيرة، فأتيته فدخلت عليه وجعفر بن محمّد جالسٌ عن يمينه، فلمّا أبصرت به دخلتني من الهيبة لجعفر بن محمّد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر، فسلّمت عليه وأومأ إليّ فجلست، ثمّ التفت إليه فقال: يا أبا عبد الله هذا أبو حنيفة.

قال جعفر: نعم، ثمّ أتبعها: قد أتانا ـكأنّه كره ما يقول فيه قوم: إنّه إذا رأى الرجل عرفهـ ثمّ التفت المنصور إليّ فقال: يا أبا حنيفة ألقِ على أبي عبد الله من مسائلك، فجعلت أُلقي عليه فيجيبني فيقول: أنتم تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول كذا، فربّما تابعهم، وربّما خالفنا جميعاً حتّىٰ أتيت على الأربعين مسألة».

ثمّ قال أبو حنيفة: «ألسنا قد روينا: أنّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس»[1].

وقال أيضاً: «لولا السنتان هلك النعمان»[2].

وقال عنه أبو بحر الجاحظ: «جعفر بن محمّد، الذي ملأ الدنيا علمه وفقهه، ويقال: إنّ أبا حنيفة من تلامذته، وكذلك سفيان الثوري، وحسبك بهما في هذا الباب»[3].

وقال عنه ابن حجر الهيثمي: «جعفر الصادق نقل الناس عنه من العلوم ما سارت به الركبان وانتشر صيته في جميع البلدان، وروىٰ عنه الأئمّة الأكابر؛ كيحيىٰ

---

(١) المصدر السابق، نقلاً عن: مناقب أبي حنيفة (للموفّق) ١: ١٧٣، وجامع أسانيد أبي حنيفة ١: ٢٢٢، وتذكرة الحفّاظ (للذهبي) ١: ١٥٧.

(٢) نفس المصدر، عن التحفة الاثنىٰ عشريّة، للآلوسي: ٨.

(٣) نفس المصدر، عن الرسائل الجاحظ (للسندوبي): ١٠٦.

ابن سعيد، وابن جريج، ومالك، والسفيانين، وأبي حنيفة، وشعبة، وأيّوب السجستاني»[1].

وقال الشهرستاني: «جعفر بن محمّد الصادق هو ذو علمٍ غزيز وأدبٍ كامل في الحكمة وزهدٍ في الدنيا وورعٍ تامّ عن الشهوات...»[2].

وقال محمّد بن طلحة الشافعي: «جعفر بن محمّد هو من علماء أهل البيت وساداتهم، ذو علومٍ جمّة، وعبادة موفورة ـ ثمّ أخذ يعدّ صفاته الحميدة ثمّ قال: ـ نقل عنه الحديث واستفاد منه العلم جماعة من أعيان الأُمّة وأعلامهم ـ ثمّ عدّ أسماءهم ثمّ قال: ـ وعدّوا أخذهم منه منقبةً شرّفوا بها وفضيلةً اكتسبوها»[3].

و«عندما يتفرّغ الباحث لدراسة شخصيّة الإمام جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب دراسة صحيحة على ضوء الضمير النقي، والواقع العقلي، والتجرّد العلمي، متّبعاً الأُصول الحديثة، مبتعداً عن العاطفة ومرض التعصّب، وأثر الجنسيّة، فلا يستطيع إلّا الإقرار بأنّها مجموعة فلسفيّة قائمة بذاتها، تزخر بالحيويّة النابضة، والروحيّة المتجسّدة، والعقليّة المبدعة التي استنبطت العلوم، وأبدعت الأفكار، وابتكرت السُنن، وأوجدت النُظُم والأحكام»[4].

كان هذا نزرٌ قليل ممّا قيل في هذا البيت الرفيع بالعلم والتقوىٰ.

هذا مع شدّة الظروف التي كانوا يعيشونها والضغط الشديد الذي كانت تمارسه السلطات الحاكمة معهم، حتّىٰ كان الناس يخشون التحدّث برواياتهم، وكان أصحابهم يذكرونهم أحياناً بألقابٍ وكُنىً لا يعرفها غيرهم مثل: العبد الصالح، العالم ونحو ذلك.

---

(١) الصواعق المحرقة: ٢٠١ (الفصل الثالث في الأحاديث الواردة في بعض أهل البيت).

(٢) الملل والنحل ١: ١٦٥.

(٣) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، نقلاً عن مطالب السؤل ٢: ٥٥.

(٤) المصدر السابق ١: ٦٣، عن مقدّمة كتاب (الهفت والأظلّة: ١٥ و١٦، معهد البحوث الشرقيّة، عارف ثامر، والأب أ. عبده خليفة اليسوعي).

بل وربّما اضطرّوا أن يفتوا بما يخالف رأيهم ويوافق المذاهب السائدة خوفاً على شيعتهم.

رابعاً ـ فتح باب الاجتهاد:

ومن مميّزات مذهب أهل البيت عليهم السلام انفتاح باب الاجتهاد ـبمعناه الصحيحـ عندهم.

والمقصود من الاجتهاد الصحيح هو عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنّة بمعونة القواعد الأصوليّة المستدلّ على صحّتها وفقاً للأسس الموضوعة للمذهب، ولذلك لا يدخل القياس، ولا الاستحسان، ولا الاعتماد على الرأي الشخصي في عمليّة الاستنباط؛ لبطلانها وخروجها بصورة موضوعيّة عن ذلك بعد تأكيد أئمّة أهل البيت عليهم السلام على بطلانها. وللبرهنة على ذلك مجالٌ آخر.

وممّا جعل الاجتهاد ـفي مذهب أهل البيت عليهم السلامـ يمتاز عن غيره، هو صدور القواعد الأصوليّة والفقهيّة الكثيرة التي يعتمد عليها الاجتهاد من الأئمّة عليهم السلام، وخاصّة الإمامين: محمّد بن عليّ بن الحسين الباقر وابنه جعفر بن محمّد الصادق عليهم السلام؛ فإنّ الروايات الدالّة على الاستصحاب، والبراءة الشرعيّة، وقاعدة اليد، والسوق، وأصالة الصحّة (أي حمل فعل المسلم على الصحيح)، وأصالة الطهارة، وأصالة الحلّ (الإباحة)، وقاعدتي لا ضرر ولا حرج، وكيفيّة ترجيح الروايات المتعارضة، وعشرات القواعد الأخر كلّها دالّة على إحاطة الأئمّة عليهم السلام بهذه القواعد، وتعليمهم الفقهاء لها وإن كانت العناوين والتسميات قد ظهرت بعد ذلك، فالاستصحاب تدلّ رواياته على واقع الاستصحاب، وهو جرّ الحالة السابقة (من حيث الحكم أو الموضوع) وإن لم يطلق عليه عنوان الاستصحاب آنذاك.

وكان الأئمّة عليهم السلام يربّون تلاميذهم كلاً في فرعه الخاصّ به، فكانوا يعلّمون الكلاميّين منهم كيفيّة المناظرة، والفقهاء كيفيّة الاستنباط، فقد سأل الإمام الصادق عليه السلام سائل عن المسح على مرارة وضعها على ظفره المقطوع فقال عليه السلام:

يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالىٰ: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1] امسح عليه[2].

وقد ورد عن الرضا عليه السلام قوله: «علينا إلقاء الأُصول، وعليكم التفريع»[3].

وأمّا ما ورد عنهم عليهم السلام من رفض الاجتهاد، فالمقصود منه رفض ما كان متعارفاً عند غيرهم آنذاك من الأخذ بالرأي، والعمل بالقياس والاستحسان، لا الاجتهاد بالمعنىٰ المتقدّم.

وللأئمّة عليهم السلام ـ خاصّة أبي عبد الله الصادق عليه السلام ـ مناظرات في إبطال القياس، منها مناظرته مع أبي حنيفة[4].

كانت هذه مميّزات مذهب أهل البيت عليهم السلام التي تضطرّ الإنسان للالتزام به.

حاصل الأبحاث السابقة:

والذي نستنتجه من الأبحاث السابقة هو:

١ ـ أنّ الإنسان بحاجة إلى نظام اجتماعي، وأنّ فطرته هي التي تهديه إلى هذه الضرورة والحاجة.

٢ ـ وأنّ الإنسان غير قادرٍ على تشريع أُسس الحياة الاجتماعيّة لقصورٍ فيه، فاللازم عليه أن يخضع للتشريع الإلهي.

٣ ـ وأنّ الشريعة الإسلاميّة هي أكمل الشرائع الإلهيّة لأسباب:

---

(١) الحجّ: ٧٨.

(٢) الوسائل ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ١٨: ٤١ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي الحديث ٥٢.

(٤) نقلها أبو نعيم في حلية الأولياء ٣: ١٩٦، ونقل ابن حزم قضيّة أُخرىٰ في كتاب إبطال القياس: ٧١. وراجع مقدّمتنا لكتاب «تاريخ حصر الاجتهاد» للعلّامة الطهراني، وراجع عنوان «الاجتهاد» في القسم الأُصولي من هذا المجلّد.

أ ـ لاستيعابها وشمولها لجميع أفراد الإنسان وجميع أحواله الفكريّة والعمليّة.

ب ـ لموافقتها للفطرة.

ج ـ لعمق الثقافة وسموّها فيها.

د ـ لقابليّتها للدوام والاستمرار.

٤ ـ وأنّ مذهب أهل البيت عليهم السلام أولىٰ بالاتّباع من غيره من المذاهب الإسلاميّة وذلك لأجل:

أ ـ نشأة المذهب في أحضان الرسالة.

ب ـ ورود ما يُلزم ـمن النصوص ـ باتّباع المذهب.

ج ـ تفوّق رؤساء المذهب وشخصيّاته على غيرهم من حيث العلم.

د ـ فتح باب الاجتهاد بالمعنىٰ الصحيح عند التابعين للمذهب.

وهكذا ننتهي إلى ضرورة التعريف بالمذهب إتماماً للحجّة.

لمحة خاطفة عن تاريخ الفقه والأُصول عند الإماميّة

من المناسب أن نشير -إشارة إجماليّة وسريعة- إلى تاريخ الفقه و الأُصول عند الإماميّة، ولنبدأ بالفقه أوّلاً:

تاريخ الفقه في مذهب الإماميّة:

حينما نريد أن نبحث عن الفقه تاريخيّاً، تارة ننظر إليه بما هو أمر متحقّق في الخارج، وتارة ننظر إليه بما هو مدوّن في الكتب.

أمّا الأوّل فلا إشكال في أنّ تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام يساير تاريخ نشوئه، وقد سبق أنّ المذهب ترعرع في أحضان الرسالة، وأخذ ينمو على أيدي الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام.

فهذا عليّ بن أبي طالب وهو أفقه الناس بعد النبيّ صلّى الله عليه وآله، له آراؤه الفقهيّة: سواء أفتىٰ بها في مقام الاستفتاء عنه، أو عمل بها هو وأمر غيره بها أيّام خلافته حيث بسطت يداه إلى حدّ ما، بل كان له رأيه الفقهي حتّىٰ في زمن الرسول صلّى الله عليه وآله وذلك حينما بعثه إلى اليمن ليتولّىٰ شؤون المسلمين فيها، وكان من جملتها القضاء بين الناس.

وهكذا الأئمّة من بعده على ما تقدّمت الإشارة إليه.

وأمّا بالنسبة إلى الأمر الثاني -أي تاريخ بدء تدوين الفقه- فأوّل ما دوّن عندهم عليهم السلام هو «الجامعة»، وهي صحيفة طولها سبعون ذراعاً فيها حتّىٰ أرش «الخدش»، أملاها رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وكتبها عليّ، وهي عند أهل بيته

يتوارثونه[1].

وأمّا بالنسبة إلى أصحابهم، فأوّل من صنّف في علم الفقه ودوّنه هو أبو رافع مولىٰ رسول اللّه صلّىٰ الله عليه وآله[2]. قال النجاشي عنه:

«ولأبي رافع كتاب السنن والأحكام والقضايا، أخبرنا محمّد بن جعفر النحوي قال: حدّثنا... ـ وذكر إسناده ـ عن أبي رافع، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام: أنّه كان إذا صلّىٰ قال في أوّل الصلاة...، وذكر الكتاب إلى آخره باباً باباً: الصلاة والصيام والحجّ والزكاة والقضايا»[3].

ومن بعده ابنه عليّ بن أبي رافع، قال عنه النجاشي:

«عليّ بن أبي رافع: تابعيّ من خيار الشيعة، كانت له صحبة من أمير المؤمنين عليه السلام، وكان كاتباً له، وحفظ كثيراً، وجمع كتاباً في فنونٍ من الفقه: الوضوء والصلاة، وسائر الأبواب.

ثمّ ذكر سنده إليه، وفيه: أنّه ـ أي أمير المؤمنين عليه السلام ـ كان يقول: إذا توضّأ أحدكم للصلاة فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده... ثمّ ذكر الكتاب»[4].

---

(1) وقد أصبح أمرها من الواضحات لدى المسلمين، فقد روى وجودها الكثير من الفريقين، فراجع على سبيل المثال الكافي (1: 238 باب فيه ذكر الصحيفة...) وصحيح البخاري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، الحديث الأوّل، وكتاب الجهاد، باب فكاك الأسير. لكن للبحث مجال في أن الجامعة هل هي الصحيفة نفسها أو هما شيئان؟ ربما نضطر إلى البحث حول ذلك وحول الجفر ومصحف فاطمة عليها السلام في فرصة أُخرىٰ إن شاء الله تعالى.

(2) قال النجاشي: «أبو رافع مولىٰ رسول اللّه صلّىٰ الله عليه وآله، واسمه «أسلم» كان للعبّاس بن عبد المطّلب رحمة الله عليه. فوهبه للنبيّ صلّىٰ الله عليه وآله، فلمّا بشّر النبيّ بإسلام العبّاس أعتقه. (رجال النجاشي: 4).

(3) راجع رجال النجاشي: 4، الترجمة رقم 1.

(4) رجال النجاشي: 6، الترجمة رقم 2.

وهكذا كان أصحاب الأئمّة عليهم السلام يكتبون عنهم الفقه، وقد كثر ذلك أيّام الإمامَين : الباقر والصادق عليهما السلام. قال المحقّق الحلّي في مقدّمة كتابه المعتبر: «... كذا كلّ واحد من الأئمّة حقّ، أنّ محمّد بن علي عليه السلام لاتّساع علمه وانتشاره سمّي باقر العلم: ولم ينكر تسميته أحد، بل شهدوا أنّه وقع موقعه وحلّ محلّه، وكذا الحال في جعفر بن محمّد عليه السلام، فإنّه انتشر عنه من العلوم الجمّة ما بهر به العقول... وروى عنه من الرجال ما يقارب أربعة آلاف رجل، وبرز بتعليمه من الفقهاء الأفاضل جمٌّ غفير كزرارة بن أعين و...»، ثمّ عدّ كثيراً من أصحابهما الفقهاء ثمّ قال: «وكتب من أجوبة مسائله أربعمائة مصنّف سمّوها أُصولاً... وكذا كلّ واحد منهم صلوات الله عليهم»[1].

وهذه الأصول هي المعبّر عنها بـ «الأُصول الأربعمائة» المعتمدة عند الأصحاب في الرواية، وهي وإن لم تكن موجودة بنفسها، لكنها موجودة في الموسوعات الروائيّة مثل: «الكافي» للمحدّث الكليني، المتوفّى (٣٢٨ أو ٣٢٩) و«من لا يحضره الفقيه» للمحدّث محمّد بن عليّ بن بابويه القمّي (الصدوق) المتوفّى (٣٨١) و«التهذيب» و«الاستبصار» لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي المتوفّى (٤٦٠).

وقد برز من بين هؤلاء جماعة كان الاعتماد عليهم في الفقه لدى الشيعة.

قال الكشي في رجاله تحت عنوان «تسمية أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام»:

«أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأوّلين من أصحاب أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأوّلين ستّة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمّد بن مسلم الطائفي.

---

(١) المعتبر: ٤ و٥، الطبعة الحجريّة.

قالوا: وأفقه الستّة: زرارة، وقال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي: أبو بصير المرادي، وهو ليث البختري»[1].

وقال تحت عنوان: «تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام»:

«أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء، وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه، من دون أولئك الستّة الذين عددناهم وسمّيناهم، ستّة نفر: جميل بن دراج، وعبد اللّه بن مسكان، وعبد اللّه بن بكير، وحمّاد بن عيسىٰ، وحمّاد بن عثمان، وأبان بن عثمان. قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه ـ يعني ثعلبة بن ميمون ـ أنّ أفقه هؤلاء جميل بن دراج. وهم أحداث أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام»[2].

وقال أيضاً تحت عنوان: «تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا عليهما السلام»:

«أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم، وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستّة نفر أُخر دون الستّة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام، منهم: يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيىٰ بياع السابري، ومحمّد ابن أبي عُمير، وعبد اللّه بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر.

قال بعضهم مكان الحسن بن محبوب: الحسن بن عليّ بن فضال، وفضالة بن أيّوب. وقال بعضهم مكان ابن فضّال: عثمان بن عيسىٰ. وأفقه هؤلاء: يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيىٰ»[3].

وهؤلاء الثمانية عشر هم المعبّر عنهم بـ«أصحاب الإجماع».

---

(١) رجال الكشي: ٢٣٨، الترجمة رقم ٤٣١.

(٢) رجال الكشي: ٣٧٥، الترجمة رقم ٧٠٥.

(٣) رجال الكشي: ٥٥٦، الترجمة رقم: ١٠٥٠.

كيفيّة تدوين الفقه :

وكان تدوين الفقه ـ غالباً ـ على نحو كتابة الحديث، فكانت الأحاديث تبوّب طبقاً لكيفيّة تبويب الفقه، وتذكر مع أسنادها.

نعم يظهر من بعضها أنّها كانت على نحو المتون الفقهيّة كالكتابَين المنقولَين عن أبي رافع وابنه علي إلّا أنّا لم نطمئنّ إلى ذلك بعدُ.

وكذلك من المحتمل أن تكون بعض كتب الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمان ـ وهما من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام ـ قد كانت مدوّنة كالكتب الفقهيّة، ويشهد لذلك أن الكليني قدس سره ذكر آراءهما في مواطن عديده في الكافي، منها في الطلاق وفي الميراث ـ في أبواب متعدّدة ـ والزكاة وموارد أُخرىٰ، كما أنّ الصدوق نقل في المقنع في كيفيّة استحقاق الزوجة ميراث الزوج قولاً عن الفضل بن شاذان من دون نسبة إلى الرواية، وهذا يشعر بأنّه كان له متن فقهيّ ليس على غرار كتب الروايات.

نعم بدأ تجريد الفقه عن الشكل الروائي بصورة رسميّة وعامّة بيد المحدّث الجليل محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي الملقّب بالصدوق المتوفّىٰ (٣٨١) حيث ألّف كتابيه «المقنع» و«الهداية» على هذا المنوال.

وقد كان لوالده عليّ بن الحسين بن بابويه المتوفّىٰ (٣٢٨) الفضل في ذلك حيث كتب رسالته المعروفة إلى ولده الصدوق، وهي رسالة فقهيّة، وهذه الرسالة وإن لم تصل إلينا، لكن قد نقل عنها الفقهاء، وهذا ممّا يدلّ على الاهتمام بشأنها.

وممّا كتب على هذا النحو :

١ ـ كتاب الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ولكن النسبة غير ثابتة، بل قيل : إنّها من تأليفات عليّ بن بابويه أيضاً.

٢ ـ كتاب المقنعة للشيخ الأجلّ زعيم الطائفة محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالمفيد المتوفّىٰ (٤١٣).

٣ ـ كتاب النهاية لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي المتوفّىٰ (٤٦٠).

وكانت هذه الكتب ـعدا المقنعةـ مؤلّفة من متون الروايات أو مضامينها.

وعاصر هذا التغيير تغيير آخر أكثر أهميّة، وهو: تكثير الفروع وتفريعها؛ وذكر الأقوال فيها ثمّ الاستدلال عليها، أو مناقشتها، وهكذا.

ويبدو أنّ بدء هذا التغيير كان على يد العالم الجليل: «الحسن بن عليّ بن أبي عقيل العماني» ـوهو من أعلام القرن الرابعـ الذي قال عنه النجاشي:

«الحسن بن عليّ بن أبي عقيل أبو محمّد العماني الحذّاء، فقيه، متكلّم، ثقة، له كتب في الفقه والكلام، منها كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول» كتاب مشهور في الطائفة، وقيل: ما ورد الحاجّ من خراسان إلّا طلب واشترى منه نسخ...»[1].

وأثنىٰ عليه كلّ من ذكره من الفقهاء وأصحاب الترجمة كالشيخين: المفيد والطوسي، وابن إدريس والمحقّق والعلّامة الحلّيّين وغيرهم[2].

وممّن ذكره وترجم له: العلّامة بحر العلوم في فوائده الرجاليّة، حيث قال بعد ذكر أقوال العلماء فيه:

«قلت: حال هذا الشيخ الجليل في الثقة والعلم والفضل والكمال والفقه أظهر من أن يحتاج إلى بيان، وللأصحاب مزيد اعتناء بنقل أقواله وضبط فتاواه، خصوصاً الفاضلين، ومن تأخّر عنهما، وهو أوّل من هذّب الفقه واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأُصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرىٰ، وبعده الشيخ الفاضل ابن الجنيد، وهما من كبار الطبقة السابقة، وابن أبي عقيل أعلىٰ طبقة منه، فإنّ ابن الجنيد من مشايخ المفيد، وهذا الشيخ من مشايخ شيخه جعفر بن محمّد بن قولويه رحمه الله»[3].

---

(١) النجاشي: ٤٨، رقم الترجمة: ١٠٠.

(٢) راجع الفوائد الرجاليّة (رجال السيّد بحر العلوم) ٢: ٢١١ ـ ٢٢٠.

(٣) نفس المصدر: ٢٢٠.

ولم يصل ـمع الأسف الشديدـ كتاب هذا العالم الجليل إلينا، ولكن نقل فتاواه ابن إدريس والمحقّق والعلّامة الحلّيين وأخذ منهم من تأخّر.

قال ابن إدريس بعد الثناء عليه: «... وكتابه كتاب حسن كبير، وهو عندي»[1].

وممّن شيّد أركان هذه الطريقة العالم الجليل أبو علي محمّد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي الذي كان ـمن أعلام القرن الرابع أيضاًـ. قال عنه النجاشي:

«محمّد بن أحمد بن الجنيد أبو عليّ الكاتب الإسكافي، وجه في أصحابنا، ثقة، جليل القدر صنّف فأكثر...».

ثمّ ذكر كتبه، ومنها: كتاب تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة، وكتاب الأحمدي للفقه المحمّدي، الذي اختصره من الأوّل.

ثمّ قال في آخر كلامه: «وسمعت شيوخنا الثقاة يقولون عنه، إنّه كان يقول بالقياس»[2].

وهكذا أطروا عليه، لكنّهم أخذوا عليه عمله بالقياس، والمتقدّمون وإن تركوا قوله ـكما قيلـ لكنّ المتأخّرين عن الشيخ قدس سرّه كابن إدريس والمحقّق والعلّامة وغيرهم اعتمدوا على أقواله فنقلوها في كتبهم، وفي ذلك بحث ليس هذا محلّه[3].

وأمّا كتاباه فلم يصلا إلينا، نعم وصل الثاني منهما ـأي كتاب الأحمديـ إلى العلّامة، حيث قال:

«وقع إليّ من كتب هذا الشيخ المعظّم الشأن: كتاب الأحمدي في الفقه المحمّدي، وهو كتاب جيّد يدلّ على فضل هذا الرجل وكماله، وبلوغه الغاية القصوى في الفقه، وجودة نظره ـقالـ: وأنا ذكرت خلافه وأقواله في كتاب مختلف الشيعة في

---

(١) السرائر ٣٨٥: ٤٢٩.

(٢) النجاشي: ٣٨٥، الترجمة رقم: ١٠٤٧.

(٣) راجع الفوائد الرجاليّة (رجال السيّد بحر العلوم) ٣: ٢٠٥ ـ ٢٢٤ لعلّك تجد ما يغنيك.

أحكام الشريعة»[1].

وقال عن كتابه الآخر -تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة-:

«وجدت بخطّ السيّد السعيد صفيّ الدين محمّد بن معد، ما صورته: وقع إليّ من هذا الكتاب مجلّد واحد وقد ذهب من أوّله أوراق، وهو كتاب النكاح، فتصفّحته ولمحت مضمونه، فلم أرَ لأحد من هذه الطائفة كتاباً أجود منه، ولا أبلغ ولا أحسن عبارة، ولا أدقّ معنىً، وقد استوفى فيه الفروع والأُصول، وذكر الخلاف في المسائل، وتحدّث على ذلك واستدلّ بطرق الإماميّة وطرق مخالفيهم.

وهذا الكتاب إذا أُمعن النظر فيه، وحصلت معانيه، وأُديم الإطالة فيه، عُلم قدره وموقعه، وحصل نفعٌ كثيرٌ لا يحصل من غيره، وكتب محمّد بن معد الموسوي»[2].

وممّن اقتفى أثرهما الشيخ المفيد، فإنّه وإن كان كتابه «المقنعة» يقرب -في طريقة التأليف- إلى طريقة الاكتفاء بنقل الروايات مع تجريد الأسانيد وتغييرٍ يسيرٍ تستلزمه كيفيّة التبويب إلّا أنّ طريقته في دراسة القضايا وكيفيّة تفكيره تحكي عن اهتمامه بالطريقة الاستدلاليّة، ولذلك قد تربّى على يديه من حصل الانقلاب في كيفيّة تدوين الفقه على يديه كالسيّد المرتضى علم الهدى المتوفّى (٤٣٦)، وشيخ الطائفة الطوسي المتوفّى (٤٦٠)، فألّف الأوّل على هذه الطريقة كتابيه: الناصريّات والانتصار، والثاني كتابيه: المبسوط والخلاف.

وقد بيّن -الشيخ الطوسي قدس سره- في مقدّمة المبسوط كيفيّة اندفاعه نحو هذا العمل الجبّار فقال:

«أمّا بعد فإنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقّهة والمنتسبين إلى علم

---

(١) إيضاح الاشتباه: ٢٩١ و٢٩٢، الترجمة رقم: ٦٧٣.

(٢) نفس المصدر.

الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإماميّة، ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلّة الفروع وقلّة المسائل، ويقولون: إنّهم أهل حشوٍ ومناقضة، وإنّ مَن ينفي القياس والاجتهاد لاطريق له إلى كثرة المسائل، ولا التفريع على الأُصول، لأنّ جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين.

وهذا جهل منهم بمذاهبنا، وقلّة تأمّلٍ لأُصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جُلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمّتنا الذين قولهم في الحجّة يجري مجرى قول النبيّ صلّى الله عليه وآله، إمّا خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً».

ثمّ استمرّ في بيان الفارق بين ما كتبه الشيعة وما كتبه غيرهم، وأنّه كان مهتمّاً بتأليف كتاب فقهيّ، ثمّ ذكر خصائص الكتاب الغنيّة، ثمّ قال:

«... وأذكر أكثر الفروع التي ذكرها المخالفون، وأقول ما عندي على ما تقتضيه مذاهبنا، وتوجبه أُصولنا بعد أن أذكر جميع المسائل، وإذا كانت المسألة أو الفرع ظاهراً أقنع فيه بمجرّد الفتيا، وإن كانت المسألة أو الفرع غريباً أو مشكلاً أُومىء إلى تعليلها ووجه دليلها، ليكون الناظر فيها غير مقلّد ولا مبخّت، وإذا كانت المسألة أو الفرع ممّا فيه أقوال العلماء ذكرتها وبيّنت عللها والصحيح منها، والأقوى، وأُنبّه على جهة دليلها لا على وجه القياس، وإذا شبّهت شيئاً بشيء فعلى جهة المثال لا على وجه حمل إحداها على الأُخرى، أو على وجه الحكاية عن المخالفين دون الاعتبار الصحيح، ولا أذكر أسماء المخالفين في المسألة لئلّا يطول به الكتاب، وقد ذكرت ذلك في مسائل الخلاف مستوفاً...» ـ إلى أن قال: ـ

«وهذا الكتاب إذا سهّل اللّه تعالىٰ إتمامه يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين، لأنّي ما عرفت لأحدٍ من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأُصول والفروع مستوفياً مذهبنا بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس يشتمل عليها كتاب واحد.

وأمّا أصحابنا فليس لهم في هذا المعنىٰ ما يشار إليه، بل لهم مختصرات، وأوفىٰ ما عمل في هذا المعنىٰ كتابنا النهاية...»[1].

ولكن ـ مع الأسف ـ لم يدم هذا التحرّك حيث حصلت فترة بعد وفاة الشيخ قدس سره فكان الغالب من الفقهاء يعتمدون الاختصار في كتبهم الفقهيّة، وكانت مؤلّفاتهم تشبه المقنع والهداية والمقنعة والنهاية، نعم امتازت الكتب المتأخّرة بعدم الالتزام بنفس المتن الروائي بل توسّعت في ذلك نوعاً ما، ولكن كان الطابع العامّ فيها ما ذكرناه.

ومن امتيازات بعض هذه الكتب أنـّها ذكرت في مقدّمتها بحثاً كلاميّاً حول أُصول الدين، أو بحثاً أُصوليّاً حول أُصول الفقه كالكافي للحلبي والغنية لابن زهرة.

وأهمّ الكتب المدوّنة على هذا النحو هي:

١ ـ الكافي في الفقه: لأبي الصلاح الحلبي، المتوفّىٰ (٤٤٦).

٢ ـ المراسم: لأبي يعلى حمزة بن عبد العزيز المعروف بـ«سلّار»، المتوفّىٰ (٤٦٢).

٣ ـ المهذب: للقاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المتوفّىٰ (٤٨١).

٤ ـ جواهر الفقه: له أيضاً.

٥ ـ إشارة السبق: للشيخ علاء الدين علي بن الحسن الحلبي.

٦ ـ الوسيلة: لابن حمزة محمّد بن عليّ، المتوفّىٰ (٥٧٠).

٧ ـ غنية النزوع: لأبي المكارم حمزة بن علي بن زهرة، المتوفّىٰ (٥٨٥).

وغير هؤلاء ممّن يطول ذكرهم.

وبعد ذلك كلّه جاء دور الفقيه الجريء أبي جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، المتوفّىٰ (٥٩٨).

---

(١) مقدّمة كتاب المبسوط.

فقد قام -هذا الفقيه- على ساقيه، مشمّراً عن ساعديه، ومتمثّلاً بقول علي عليه السلام: «أُنظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال»، وبقول الجاحظ: «ما على الناس شرٌّ أضرّ من قولهم: ما ترك الأوّل للآخر شيئاً»[1]، وبكلام آخرين ممّا يهيج بعزيمة الإنسان نحو التحقيق، فقال: إنّ طريق الحقّ عنده: «إمّا كتاب الله سبحانه أو سنّة رسوله صلّى الله عليه وآله المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، أو العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة: التمسّك بدليل العقل فيها، فإنها مبقاة عليه، وموكولة إليه...»[2]. ثمّ قال في نهاية المطاف:

«فعلىٰ الأدلّة المتقدّمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالىٰ، ولا ألتفت إلى سوادٍ مسطور، وقولٍ بعيدٍ عن الحقّ مهجور، ولا أُقلّد إلّا الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أُعرّج إلى أخبار الآحاد...»[3].

وابن إدريس وإن أعطى زخماً جديداً للحركة الاجتهادية، لكنه لم تدم طريقته؛ لأنه كان يرفض العمل بالخبر الواحد غير المحفوف بالقرينة كما كان يرفضه الشيخ المفيد والسيد المرتضىٰ قدّس سرّهما من قبله، وسديد الدين الحمصي وابن زهرة قدّس سرّهما من معاصريه، فهؤلاء كلهم ما تمكّنوا من تثبيت طريقتهم في الفقه، بل كان النجاح للطريقة المعاكسة التي اتبعها الشيخ الطوسي قدّس سرّه ومن تبعه، وهي الاعتماد على خبر الواحد المعتبر وإن لم يكن محفوفاً بالقرينة، ولا زالت هذه الطريقة هي المتبعة إلى اليوم.

ومهما يكن فقد جاء بعد ابن إدريس الحلّي قدّس سرّه دور المحقّق الحلّي قدّس سرّه المتوفّىٰ (٦٧٦) فكان له الدور الكبير في إحياء الاجتهاد على طريقة الشيخ، والاعتماد

---

(١) السرائر ١: ٤٥.

(٢) السرائر ١: ٤٦.

(٣) السرائر ١: ٥١.

على الخبر الواحد.

ومن أهمّ ما قام به المحقّق هو ترتيب الفقه وتهذيب أبوابه، فهو الذي ابتكر تقسيم الفقه إلى: عبادات وعقود وإيقاعات وأحكام، وإن سبقه سلّار بشكل ناقص فألّف كتابه الشرائع الذي لازال من أحسن المتون الفقهية من حيث الدقة وسلاسة العبارة وعدم الحشو والزيادة.

وجاء من بعده تلميذه العلّامة الحلّي المتوفّىٰ (٧٢٦) ليؤكّد على طريقة أُستاذه، وكان من خصائصه أنه أخذ في توسيع الفقه ـ وخاصة في قسم المعاملات ـ والاستناد إلى القواعد الأُصوليّة أكثر ممن سبقه، فألّف كتباً فقهيّةً كثيرة فيها المطولات والمتوسطات والمختصرات، وكتب أُصوليّة كذلك.

وهكذا استمرت الحركة الاجتهادية على يد الفقهاء الكبار أمثال:

١ ـ فخر الدين (ولد العلّامة الحلّي) المتوفّىٰ (٧٧١)

٢ ـ الشهيد الأوّل المتوفّىٰ (٧٨٦)

٣ ـ الفاضل المقداد المتوفّىٰ (٨٢٦)

٤ ـ ابن فهد الحلّي المتوفّىٰ (٨٤١)

٥ ـ الشهيد الثاني المتوفّىٰ (٩٦٦)

وغيرهم ممن كانوا في هذه العصور.

وفي أواخر هذه الفترة حدث في الفقه تطور آخر، وهو تدليل الفتاوىٰ الفقهية بأدلّة أكثر صلابة وقوّة مما كانت عليه من ذي قبل، وذلك على يد المحقّق الكركي (المحقّق الثاني) المتوفّىٰ (٩٤٠)، كما يظهر للمتأمّل في كتابه جامع المقاصد.

كما وظهر تطور آخر، وهو أن الفقه أخذ طابعاً عملياً أكثر من ذي قبل على أثر دعوة الملوك الصفويين العلماء وخاصة المحقّق الكركي للإشراف على النظام، وقد استرعى هذا الأمر انتباه الفقهاء نحو بعض المسائل الخاصة، أمثال البحث عن ولاية الفقيه وحدودها، والخراج والمقاسمة، وصلاة الجمعة ونحوها.

ومن فقهاء هذه الفترة:

١ ـ الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي المتوفّى (٩٨٤)، وولده

٢ ـ الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي ـ الشيخ البهائي ـ المتوفّى (١٠٣٠)

٣ ـ محمد باقر مير داماد المتوفّى (١٠٤٠)

٤ ـ الحسين بن جمال الدين الخوانساري المتوفّى (١٠٩٨)

٥ ـ جمال الدين بن محمد حسين الخوانساري المتوفّى (١١٢٥)

٦ ـ محمد بن الحسن الإصفهاني ـ الفاضل الهندي ـ المتوفّى (١١٣٧)

وغيرهم.

هذا وعاصر هؤلاء طبقة أُخرى من الفقهاء امتازوا عنهم بأنهم اعتمدوا على آرائهم وأفكارهم الاجتهادية أكثر من أن يعتمدوا على آراء من سبقهم، فأكثروا التدقيق، بل وحتى التشكيك في بعض ما قاله المتقدمون، فكان لهم وجه شبه بابن إدريس من هذه الجهة، بل ومن جهة قبول الخبر الواحد، فإن هؤلاء وإن لم يرفضوا العمل به كلياً، إلّا أنهم ما كانوا يقبلون إلّا ما كان صحيحاً.

وكان رائد هؤلاء المحقّق (المقدس) الأردبيلي المتوفّى (٩٩٣) وتبعه تلامذته الثلاثة:

١ ـ محمد بن علي الموسوي العاملي ـ صاحب المدارك ـ المتوفّى (١٠٠٩)

٢ ـ الحسن بن زين الدين العاملي ـ صاحب المعالم ـ المتوفّى (١٠١١)

٣ ـ عبد الله بن الحسين التستري المتوفّى (١٠٢١)

وتبعهم فقهاء آخرون، منهم:

محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري ـ المحقّق السبزواري ـ المتوفّى (١٠٩٠)

وفي هذه الفترة اشتدّت الحركة الأخباريّة على يد «محمّد أمين الاسترآبادي»

المتوفىٰ (١٠٣٣) ـكما سيأتي توضيحه في تاريخ الأُصول ـ فحصل توقّفٌ ما في الفقه الاجتهادي، وزاج الفقه الأخباري فأُلّفت الموسوعات الروائيّة ـكما سيأتي بيانه ـ كالوافي للمولىٰ محسن الفيض الكاشاني، المتوفىٰ (١٠٩١) والوسائل للمحدّث محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، المتوفىٰ (١١٠٤) والبحار للمولىٰ محمّد باقر المجلسي، المتوفىٰ(١١١١)، كما أُلّفت الموسوعات الفقهيّة الحديثيّة ـأي المبتنية على الحديث ـ كالمفاتيح للفيض الكاشاني، والحدائق للمحدّث الشيخ يوسف البحراني، المتوفىٰ(١١٨٦).

ولكن سرعان ما نهض لها المولىٰ محمّد باقر الملقّب بـ«الوحيد البهبهاني»، المتوفىٰ(١٢٠٨) والذي كان معاصراً للمحدّث البحراني، وأعاد الاجتهاد والفقه الاجتهادي إلى مسيره السابق، وأُلّفت كتبٌ كثيرة على هذا المنوال بيد علماء كبار أمثال:

١ ـ العلّامة السيّد مهدي بحر العلوم، المتوفىٰ(١٢١٢).

٢ ـ والشيخ جعفر كاشف الغطاء، المتوفىٰ(١٢٢٨).

٣ ـ والسيّد علي الطباطبائي ـصاحب الرياض ـ، المتوفىٰ (١٢٣١).

٤ ـ وولده السيّد محمّد بن علي الطباطبائي ـصاحب المناهل ـ، المتوفىٰ(١٢٤١).

٥ ـ والشيخ أحمد بن محمد النراقي، المتوفىٰ(١٢٤٤).

٦ ـ والشيخ محمّد حسن النجفي المعروف بـ«صاحب الجواهر» المتوفىٰ(١٢٦٦) والذي ألّف أكبر كتابٍ فقهيّ سعةً وعمقاً، يبلغ ثلاثة وأربعين مجلّداً.

٧ ـ والشيخ مرتضىٰ الأنصاري، المتوفىٰ (١٢٨١) الذي كان له دورٌ كبيرٌ في إكمال ما قام به الوحيد البهبهاني من ترسيخ الفقه الاجتهادي، وتشييد أركان الأُصول الحديثة.

٨ ـ وجاء تلامذة هؤلاء وتلامذة تلامذتهم إلى يومنا هذا وكلٌّ يأتي بباقة

جديدة من حصيلة أفكاره واجتهاداته المبتنية على الأُسس القويّة.

وهكذا أصبح الفقه الإمامي أغنى المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة، وأوسعها رغم كلّ المعارضات والعراقيل التي أوجدها المخالفون.

ولا بدّ من أن نشير إلى أنّ الفقهاء الذين ألّفوا وكتبوا في الفقه هم أكثر بكثير ممّن ذكرناهم وإنّما اكتفينا بهؤلاء مخافة التطويل.

الفقه المقارن :

ولم يكتف الفقهاء في تدوين الكتب الفقهيّة المتداولة فقط، بل ألّفوا في ما اختلف فيه الفقهاء، وهي على نحوين:

الأوّل ـ ما اختلف فيه فقهاء المسلمين :

وقد تضمّنت هذه الكتب اختلاف فقهاء المسلمين في مسألةٍ ما.

وأوّل من ألّف في ذلك ـ فيما وصلنا ـ هو ما كتبه الشيخ المفيد قدس سرّه في رسالته «الإعلام فيما اتّفقت عليه الإماميّة من الأحكام ممّا اتّفقت العامة على خلافهم».

وألّف بعده تلميذه السيّد المرتضى، قدس سرّه كتابه «الانتصار»، في مجلّد واحد.

ثمّ ألّف تلميذه الثاني الشيخ الطوسي قدس سرّه كتابه «الخلاف» وهو يبلغ عدّة مجلّدات.

وكانت طريقة الأوّل ذكر ما اتّفقت عليه الإماميّة في مقابل ما اتّفق عليه غيرهم.

وطريقة الثاني ذكر ما اتّفقت عليه الإماميّة وذكر خلاف غيرهم وإن لم يتّفقوا عليه.

وطريقة الثالث ذكر كلّ مسألة والأقوال المختلفة فيها، والقول المقبول في المذهب الإمامي ثمّ الاستدلال عليه.

وهناك كتب أُخرىٰ تعرّضت لمذاهب الجمهور وأقوال فقهائهم مثل:

١ ـ «المعتبر في شرح المختصر» للمحقّق الحلّي المتوفّىٰ(٦٧٦)، فقد تعرّض في بعض المسائل إلى مذاهب الجمهور وخلافهم مع الإماميّة.

٢ ـ «منتهىٰ المطلب في تحقيق المذهب» للعلّامة الحلّي المتوفّىٰ (٧٢٦)، قال عنه هو في كتابه «الخلاصة»:

«لم يعمل مثله، ذكرنا فيه جميع مذاهب المسلمين في الفقه، ورجّحنا ما نعتقده بعد إبطال حجج من خالفنا فيه، يتمّ إن شاء اللّٰه، عملنا إلى هذا التاريخ ـ وهو شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وتسعين وستمائة ـ سبع مجلّدات»[1].

٣ ـ «تذكرة الفقهاء» له أيضاً: وتعرّض فيها المؤلّف إلى خلاف الفقهاء، وكتبه بالتماس ولده فخر المحقّقين، كما قال في مقدّمته، ويبدو أنّ كتابه المنتهىٰ أكثر استيعاباً لبيان الخلاف[2].

الثاني ـ ما اختلف فيه فقهاء الشيعة:

إنّ غالب الكتب الفقهيّة المبسّطة تتعرّض لأقوال الفقهاء الآخرين ولكن هناك بعض الكتب قد أُلّفت لغرض بيان اختلاف الفقهاء ونقل أقوالهم فمن ذلك:

١ ـ «مختلف الشيعة» للعلّامة الحلّي قدس سره، والظاهر أنّه أوّل ما أُلّف في هذا المجال، وقد يتجاوز عشرة مجلّدات لو طُبع بالطباعة الحديثة.

٢ ـ «مفتاح الكرامة» للسيّد محمّد جواد الحسيني العاملي قدس سره، المتوفّىٰ حدود (١٣٢٦) قد يصل إلى خمسين مجلّداً لو طبع بالطباعة الحديثة، وهو الآن في عشرة مجلّدات من القطع الكبير.

وهناك كتب أُخرىٰ مؤلّفة في هذا المجال لا يسعنا التعرّض لها الآن.

(١) رجال العلّامة الحلّي (الخلاصة): ٤٥، ترجمة العلّامة نفسه، رقم ٥٢.

(٢) راجع مقدّمة كتاب التذكرة.

تاريخ أُصول الفقه :

ونقصد بأُصول الفقه، القواعد العامّة التي يستعين بها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعيّة، والتي لم يبحث عنها في علوم أُخرىٰ كالمنطق واللغة ونحوهما.

وهنا ـكما في الفقهـ تارة ننظر إلى الأُصول كواقع خارجي، وتارة ننظر إليه بما هو علم مدوّن كسائر العلوم والفنون.

أمّا إذا لاحظناه بما هو أمر له واقع خارجي وأردنا أن نعرف بدء حدوثه فنقول:

إنّ علم الأُصول بدأ على يد الأئمّة عليهم السلام وخاصّة الإمامين: الباقر والصادق عليهما السلام؛ فإنّهما بثّا من القواعد الأُصوليّة ما شاء اللّه، وقد نقلت عنهما بشكل روايات، وهذه الروايات صارت منشأ لكثير من المباحث الأُصوليّة فيما بعد بحيث ألّف بعض العلماء كتباً أُصوليّة على غرار الكتب الأُصوليّة المتداولة ولكن مستندة إلى الروايات المأخوذة عن الأئمّة عليهم السلام، أمثال:

١ ـ الأُصول الأصيلة : المستفادة من الكتاب والسنّة للمحدّث محمّد بن مرتضىٰ المدعو بمحسن والملقّب بالفيض الكاشاني المتوفّ (١٠٩١)[1].

٢ ـ الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة : للمحدّث الجليل محمّد بن الحسن الحرّ العاملي المتوفّ (١١٠٤) مشتمل على القواعد الكلّيّة المنصوصة في الأُصولين ـأي أُصول الفقه وأُصول الدينـ والفقه والطبّ والنوادر[2].

٣ ـ الأُصول الأصليّة والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المرويّة : للسيّد عبد اللّه بن محمّد رضا شبرّ المتوفّ (١٢٤٢) جمع فيه المهمّات من المسائل الأُصوليّة

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢ : ١٧٨.

(٢) نفس المصدر ١٦ : ٢٤٥.

المنصوصة في الآيات والروايات[1].

٤ ـ أُصول آل الرسول صلّى الله عليه وآله: وهو في استخراج أبواب أُصول الفقه من روايات أهل البيت عليهم السلام، للسيّد ميرزا محمّد هاشم الخوانساري المتوفّى (١٣١٨)[2].

وعند ملاحظة هذه الكتب يجد القارىء أنّ كثيراً من القواعد الأُصوليّة قد ورد فيها نصوص من أئمّة أهل البيت عليهم السلام، كالاستصحاب، والبراءة الشرعيّة، وقاعدة الطهارة، وقاعدة الحلّ، وقاعدة اليد، وقاعدة سوق المسلمين، وعلاج الخبرين المتعارضَين وغير ذلك.

وقد كان الأئمّة عليهم السلام يدرّبون أصحابهم على الاستنباط كما تقدّم بيانه عند البحث عن فتح باب الاجتهاد في مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا إذا أردنا أن نلاحظ الأُصول بما هو علم مدوّن وأردنا معرفة تاريخ حدوثه فنقول:

إنّ بعض أصحاب الائمّة كانت لهم تأليفات مختصرة حول بعض المسائل الأُصوليّة مثل هشام بن الحكم ـ وهو تلميذ الإمام الصادق عليه السلام ـ فكان له كتاب الألفاظ ومباحثها[3]، وهو من أهمّ مباحث هذا العلم، ومثل اسماعيل بن أبي سهل النوبختي، وهو من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، وله كتاب «الخصوص والعموم» وكتاب في نقض الاجتهاد بالرأي[4]، ومثل الحسن بن موسى النوبختي، الذي كان له كتاب في خبر الواحد والعمل به، وكتاب «الخصوص والعموم»[5].

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢ : ١٧٨.

(٢) نفس المصدر ٢ : ١٧٧.

(٣) رجال النجاشي : ٤٣٢، الترجمة رقم ١١٦٤، وراجع : الشيعة وفنون الإسلام : ٩٥.

(٤) نفس المصدر : ٣١ الترجمة رقم الترجمة (١٤٨)، وراجع : الشيعة وفنون الإسلام : ٩٥.

(٥) نفس المصدر : ٦٣ الترجمة رقم (١٤٨)، وراجع : الشيعة وفنون الإسلام : ٩٥.

وكان لبعضهم استدلالات فقهيّة مبتنيّة على مسائل أُصوليّة كالفضل بن شاذان[1].

هذا ولكن المعروف أنّ أوّل من دوّن هذا العلم على طريق الإماميّة هو زعيم الطائفة الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، فقد كتب رسالة جامعة مختصرة في الأُصول، سماها «التذكرة بأُصول الفقه» نقل مختصرها تلميذه الشيخ محمّد بن علي بن عثمان الكراجكي الطرابلسي في كتابه «كنز الفوائد»، وطبعت بصورة مستقلّة أيضاً.

وقد سبق أن بيّنا أنّ للعالمَين الجليلَين الحسن بن أبي عقيل العماني، ومحمّد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي المتقدّمين على الشيخ المفيد دوراً هاماً جدّاً في تحرير الفقه الاستدلالي وهو غير منفكّ عن استخدام الأُصول في جميع مجالاته.

ومهما يكن فطريقة الشيخ المفيد العقليّة ربّت ـكما تقدّمـ شخصيّات خامرها العقل الأُصولي أكثر ممّن تقدّمهم كـ «علم الهدىٰ الشريف المرتضىٰ» المتوفّىٰ (٤٣٦) و«شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي» المتوفّىٰ (٤٦٠)، والفقيه سلّار بن عبد العزيز الديلمي المتوفّىٰ (٤٦٣).

فألّف الأوّل «الذريعة في أُصول الشريعة» وكتاب «مسائل الخلاف في الأُصول» ـويظهر منه أنّه كان في الأُصول المقارنـ وعدّة رسائل أُخرىٰ، قال العلّامة بحر العلوم في رجاله:

«... ومن مصنّفاته في أُصول الفقه:

١ ـ كتاب الذريعة إلى أُصول الشريعة، وهو أوّل[2] كتاب صنّف في هذا الباب، ولم يكن للأصحاب قبله إلّا رسائل مختصرة.

٢ ـ كتاب مسائل الخلاف في الأُصول، أثبته الشيخ والنجاشي...

---

(١) أنظر الكافي ٦: ٩٣، حيث تجد استدلاله في فرع من فروعات العدّة في الطلاق بمسألة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

(٢) لم يثبت تقدّمها على «العدّة» كما يظهر من مقدّمتها.

٣ ـ رسالة في طريقة الاستدلال موجودة عندنا...

٤ ـ كتاب المنع عن العمل بأخبار الآحاد، تُعرف بالمسائل التبانيّة...

٥ ـ رسالة أُخرىٰ ـعندناـ في المنع من العمل بخبر الواحد...»[1].

وألّف الثاني كتاب «عدّة الأُصول» الذي قال العلّامة بحر العلوم في شأنه: «وهو أحسن كتاب صنّف في الأُصول»[2].

وألّف الثالث كتاب «التقريب في أُصول الفقه»[3].

ولكن سرعان ما حصل توقّف في هذه النهضة ـكما أومأنا إليه في تاريخ الفقهـ إلى أن جاء دور الفقيه النقّاد محمّد بن أحمد بن إدريس الذي أوجد الحركة الاجتهاديّة من جديد، وقد ذكرنا كلامه في قسم الفقه.

نعم حصل التحرّك الجديد، وسار على منواله آخرون، وأعطوا زخماً آخر للحركة الأُصوليّة، وأهمّ هؤلاء:

١ ـ المحقّق الحلّي المتوفّىٰ (٦٠٢)، حيث ألّف كتابيه «نهج الوصول إلى معرفة الأُصول» و«معارج الأُصول».

٢ ـ العلّامة الحلّي المتوفّىٰ (٧٢٦)، وقد ألّف كتباً عديدة في هذا العلم ذكرها هو في ترجمة نفسه في كتابه «الخلاصة» وهي:

١ ـ تهذيب الوصول إلى علم الأُصول.

٢ ـ مبادىء الوصول إلى علم الأُصول.

٣ ـ النكت البديعة في تحرير الذريعة.

٤ ـ غاية الوصول، وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل.

٥ ـ منتهىٰ الوصول إلى علمَي الكلام والأُصول.

---

(١) رجال السيّد بحر العلوم ٣: ١٤٤.

(٢) نفس المصدر ٣: ٢٣١.

(٣) الخلاصة للعلّامة الحلّي: ٨٦.

٦ ـ نهاية الوصول في علم الأُصول.

٧ ـ نهج الوصول إلى علم الأُصول.

وقد أقبل العلماء وطلبة العلم على هذه الكتب فصارت مداراً للتدريس والتعليق وخاصّة كتابه «نهج الوصول» حيث تصدّىٰ جماعة من العلماء لشرحه والتعليق عليه.

٣ ـ محمّد بن جمال الدين بن مكي العاملي (الشهيد الأوّل) المتوفّىٰ (٧٨٦) حيث كتب مقدّمة أُصوليّة في كتابه الذكرىٰ، وألّف «القواعد والفوائد» المشتمل على بعض القواعد الأُصوليّة والفقهيّة.

٤ ـ زين الدين بن علي الجبعي العاملي (الشهيد الثاني) المتوفّىٰ (٩٦٦) فقد كتب كتاباً في قواعد الاستنباط سمّاه بـ «تمهيد القواعد» وهو في قسمين: الأوّل في تحقيق القواعد الأُصوليّة وتفريع ما يلزمها من الأحكام الفرعيّة، والثاني في تقرير المطالب العربيّة وترتيب ما يناسبها من الفروع.

٥ ـ الحسن بن زين الدين العاملي (نجل الشهيد الثاني) المتوفّىٰ (١٠١١)، حيث ألّف كتابه «معالم الدين» الذي لا زال يُدرّس في المستويات البدائيّة في الحوزات العلميّة بعد أن كان يدرّس في المستويات العالية فيها.

وبعد هذا حصلت فترة في تقدّم علم الأُصول، وركد التقدّم الأُصولي، وذلك بسبب التيّار الذي أوجده الميرزا محمّد أمين الاسترآبادي المتوفى (١٠٣٣) ضدّ الحركة الأُصوليّة، وكانت لهذه الحركة جذورها قبل الاسترآبادي ولكنّها اشتدّت على يديه، فألّف كتابه «الفوائد المدنيّة» الذي شنّع فيه على الأُصوليّين.

وممّن نهج منهج الأخباريّة:

١ ـ المولىٰ محمّد محسن الفيض الكاشاني المتوفّىٰ (١٠٩١).

٢ ـ الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي المتوفّىٰ (١١٠٤).

٣ ـ المولىٰ محمّد باقر المجلسي المتوفّىٰ (١١١١).

٤ ـ السيّد نعمة الله الجزائري المتوفّى (١١١٢).

٥ ـ الشيخ يوسف البحراني المتوفّى (١١٨٦).

وكلّ هؤلاء من علماء الإماميّة ورجالهم، لكنّهم اختاروا الطريقة الأخباريّة.

وفي هذه الفترة اُلّفت الكتب الأُصوليّة المستندة إلى الآيات والروايات، وراج التأليف في الحديث كما سبق بيانها.

ولم يمنع ذلك كلّه من ظهور علماء وكتب في أُصول الفقه، فقد ظهر علماء ذوي أفكار أُصوليّة فائقة أمثال:

١ ـ الفاضل التوني «المولى عبد اللّه بن محمّد البشروي الخراساني» المتوفّى (١٠٧١) الذي ألّف كتابه «الوافية» في أُصول الفقه الذي صار محطّاً للأنظار إلى فترة من الزمن، وكتبت عليه حواش وشروح عديدة، قال صاحب الروضات حول الكتاب:

«... ونُسَخُه متداولة بين الطلّاب، ويظهر منه أنّه كان على مشرب الأخباريّة... ـإلى أن قال ـ:

وله أيضاً في الاستصحاب ومباحث التعادل والتراجيح تفريعات وفوائد نادرة، وتصرّفات كثيرة، لم يسبقه إليها أحد من الأُصوليّين»[1].

ولكن لا يمكن الاطمئنان إلى نسبة الأخباريّة إليه بعد صدور مثل هذا الكتاب منه، والذي يقول فيه ـ في بحث الاجتهاد ـ:

«قد بالغ مولانا المدقّق محمّد أمين الاسترآبادي في إنكار الاجتهاد...»[2].

٢ ـ المحقّق الخوانساري «الآقا حسين بن جمال الدين محمد بن الحسين» المتوفّى (١٠٩٩) الذي أعطى للأُصول لوناً فلسفياً، فهو وإن لم يكن له كتاب أُصولي

---

(١) روضات الجنّات ٤: ١٤٤.

(٢) الوافية: ٢٩٠.

إلّا أن أبحاثه الأُصوليّة في كتابه الفقهي «مشارق الشموس في شرح الدروس» تحكي عن عمق دقّته الأُصوليّة[1].

٣ ـ ولده الآقا جمال الدين الخوانساري المتوفّىٰ (١١٢٥) الذي له حاشية على شرح المختصر للعضدي تبلغ عدّة مجلّدات مشحونة بالتحقيقات الأُصوليّة[2].

٤ ـ السيد صدر الدين القمي الذي كتب شرحاً على الوافية وكان تلميذاً لآقا جمال الدين الخوانساري[3].

٥ ـ المحقّق الكاظمي «السيد محسن الأعرجي» المتوفّىٰ (١٢٢٧) الذي كان له حاشية وشرحان على الوافية، وهما: «الوافي» و«المحصول»[4].

ومهما يكن، كاد أن يعصف هذا التيّار بالأُصول والاجتهاد لولا أن وقف أمامه الوحيد البهبهاني المتوفّىٰ (١٢٠٨) كما أشرنا إلى ذلك في قسم الفقه.

وبعد ذلك اشتدّت الحركة الأُصوليّة أكثر ممّا كانت عليه، فأُلّفت الكتب الأُصوليّة الموسّعة والعميقة أمثال:

١ ـ قوانين الأُصول: للمحقّق الميرزا أبي القاسم القمّي المتوفّىٰ (١٢٣١).

٢ ـ هداية المسترشدين: وهو حاشية على «المعالم» للمحقّق الشيخ محمّد تقي المتوفّىٰ (١٢٤٨).

٣ ـ الفصول: للشيخ محمّد حسين ـ شقيق صاحب الهداية ـ وتلميذه المتوفّىٰ (١٢٦١).

٤ ـ مفاتيح الأُصول: للسيّد محمّد الطباطبائي (نجل صاحب الرياض) المعروف بالمجاهد المتوفّىٰ (١٢٤٢).

وهناك عشرات الكتب الأُصوليّة الأُخرىٰ التي كتبت بصورة مستقلّة،

---

(١) روضات الجنّات ٢: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٢) نفس المصدر: ٢١٥.

(٣) و (٤) أُنظر الذريعة ٦: ٢٣٠، ١٤: ١٦٦، ٢٠: ١٥١، ٢٥: ١٤.

أو كشرح لكتاب أُصوليّ، أو كتعليقٍ عليه، أو كمقدّمة لكتاب فقهي كما في كشف الغطاء للفقيه الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفّى (١٢٢٨).

وهنا حصل انقلابٌ آخر في علم الأُصول على يد الشيخ الأعظم الشيخ مرتضىٰ الأنصاري المتوفّىٰ (١٢٨١). وهذا الانقلاب وإن كانت جذوره موجودة من زمن الوحيد البهبهاني، بل ومن قبله أيضاً لكنّها نمت وترعرعت على يدي هذا العالم الكبير، فمن هذا الحين تولّد الأُصول الحديث، ووضعت أُسسه. فحصل تطوّر في منهجة الأبحاث الأُصوليّة، وموادّها.

وعلى هذا الأساس ألّف كتابه «فرائد الأُصول» ـ الرسائل ـ وهو مجموعة رسائل في القطع وحجّيّة الظنّ والخبر الواحد، وفي الأُصول العمليّة ـ البراءة، والتخيير، والاحتياط، والاستصحاب ـ والبحث عن تعارض الأخبار وأمثال ذلك، وهو اليوم محطّ أنظار العلماء في أبحاثهم الأُصوليّة.

وكتب تلامذته تقريرات أبحاثه، فما كُتب، تقرير بحثه «مطارح الأنظار» الذي كتبه بيد تلميذه الشيخ أبي القاسم الكلانتري.

وعلى منواله مشىٰ من تأخّر عنه، بل للمتأخّرين ـ أيضاً ـ ابتكارات في هذا العلم، ولذلك فقد أخذ يتّسع ويتطوّر إلى زماننا هذا بحيث اشتُكي من شدّة تضخّمه. ومن المقطوع به أنّه لم يكن الآن في مذهب من المذاهب الإسلاميّة أُصول عميق ومتطوّر كما هو موجود ـ فعلاً ـ في المذهب الإمامي.

وعلى أيٍّ فالذين ألّفوا واشتهروا في الأُصول من بعد الشيخ الأنصاري قدس سره هم:

١ ـ تلميذه الشيخ محمّد حسن الآشتياني المتوفّىٰ (١٣١٩)، وله كتاب «بحر الفوائد» وهو شرح للرسائل.

٢ ـ وتلميذه الآخر الميرزا حبيب اللّه الرشتي المتوفّىٰ (١٣١٢) صاحب كتاب «بدائع الأُصول».

٣ ـ وتلميذه الثالث المحقّق المولىٰ محمّد كاظم الخراساني المتوفّىٰ (١٣٢٩) الذي ألّف كتابه «كفاية الأُصول» في مجلّدين، وهما في غاية الدقّة والعمق، ويدرّسان اليوم في المستويات العالية وعليهما مدار بحث العلماء في الأُصول.

ثمّ تلىٰ المحقّق صاحب الكفاية تلامذته، وأهمّهم:

١ ـ الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي المتوفّىٰ (١٣٥٥) مشيّد أركان الحوزة العلميّة في قم المقدّسة في العصر الحاضر، ومن كتبه الأُصوليّة «دُرر الأُصول» ويقال له «دُرر الفوائد» أيضاً.

٢ ـ الشيخ محمّد حسين الغروي النائيني المتوفّىٰ (١٣٥٥)، وهو صاحب مدرسة في الأُصول، قُرِّرَت دروسه وطبعت تحت عنوان «فوائد الأُصول» و«أجود التقريرات»، قرّر الأوّل وكتبه الشيخ محمّد علي الكاظمي، وقرّر الثاني السيّد أبو القاسم الخوئي.

٣ ـ الشيخ أغا ضياء الدين العراقي المتوفّىٰ (١٣٦١)، وهو صاحب مدرسة أُصوليّة أيضاً، ألّف كتابه «مقالات الأُصول»، وكتبت محاضراته الدراسيّة وطبعت باسم «نهاية الأفكار»، وقد قرّرها وكتبها الشيخ محمّد تقي البروجردي.

٤ ـ الشيخ محمّد حسين الغروي الإصفهاني المتوفّىٰ (١٣٦١)، وهو صاحب مدرسة أُصوليّة ـ أيضاً ـ طغت عليها الصبغة الفلسفيّة، ولذلك لم تنجح كثيراً بخلاف مدرسة النائيني، وكانت مدرسة العراقي بينهما كيفيّة وانتشاراً.

٥ ـ السيّد آغا حسين البروجردي المتوفّیٰ (١٣٨٠)، وكان من تلامذة المحقّق صاحب الكفاية، نزل قم المقدّسة بطلبٍ من علمائها، وصار زعيماً للشيعة في زمانه.

ثمّ تلىٰ هؤلاء تلامذتهم، وأهمّهم:

١ ـ السيّد محسن الحكيم المتوفّىٰ (١٣٩٠)، وكان من تلامذة المحقّق العراقي والمختصّين به، وله «حقائق الأُصول» في شرح الكفاية.

٢ ـ الإمام الخميني المتوفّى (١٤٠٩)، وكان من تلامذة الشيخ عبد الكريم الحائري، وقد قرّرت محاضراته الأصوليّة، وهي مطبوعة فعلاً باسم «تهذيب الأُصول».

٣ ـ السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي المتوفّى (١٤١٣)، وكان من المختصّين بالمحقّق النائيني، فلذلك يُحسب من مدرسته وإن استفاد من المحقّقين الآخرين: العراقي والإصفهاني. وقد قُرّرت محاضراته الأُصوليّة وطُبعت في عدّة مجلّدات، واشتهر بتخصّصه الفائق في هذا الفن.

وأخيراً جاء دور الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الذي كان يفكّر ـ دوماً ـ في تطوير الحوزات العلمية بشتى مجالاتها وخاصة في الفقه والأُصول، فمن جملة ما قام به هو تأليف دورة أُصوليّة متناسبة لمختلف مراحل دورة السطوح سميّت بـ «دروس في علم الأُصول»، كما وكتبت تقريرات أبحاثه الأُصوليّة وطبعت في عدّة مجلّدات، ولكن لم يُمهل لينفّذ طموحاته التطويرية الأُخرى.

وهنا لابدّ من أن ننبّه على أنّ هناك الكثير ممّن كان لهم دور في الفقه والأُصول وكان بعضهم من المراجع الكبار لدى الشيعة، ولكن لم نتعرّض لأسمائهم مخافة التطويل، تغمّدهم الله ـ جميعاً ـ برحمته الواسعة، وجزاهم عن الإسلام والمسلمين خيراً؛ لما بذلوه من جهد كثير لا يدركه إلّا من عاش معهم، وذاق ممّا طعموه من مرّ الحياة، ولكن لم يمنعهم ذلك من درك حلاوة العلم والإيمان، فبسعيهم المشكور وصل هذا العلم إلى ذروته، فلم يدانهم فيه أحد، وها هي الحوزات العلميّة مفتوحة بمصراعيها أمام المحقّقين ـ من كافّة المذاهب الإسلاميّة ـ لتؤدّي خدمتها للإسلام وللأُمّة الإسلاميّة كلّها، والله المستعان.

التعريف بالعمل الموسوعي

هناك طرقٌ عديدة للتعريف بفكرةٍ، أو عقيدة، أو نظامٍ، أو علمٍ، أو فنّ، لسنا الآن بصدد بيانها، ولكن الذي نريد أن نقوله هو: أنّ طريقة العمل الموسوعي من الطرق التي أثبتت نجاحها في العصر الحاضر للتعريف بالعلوم، أو العقائد، أو... لأنّ هذه الطريقة تقوم على أساس عرض الفكرة أو النظام بصورةٍ خالية من التعقيد الذي قد يمنع الكثير من فهم تلك الفكرة أو النظام أو غير ذلك.

ولذلك تقوم الطريقة الموسوعيّة على أسس أهمّها:

أوّلاً ـ عرض المطالب:

من خواصّ العمل الموسوعي هو عرض ما هو موجود ـفعلاًـ من المطالب، من دون إراءة الكاتب نظريّاته الشخصيّة واجتهاداته في الموضوع، ولذلك يختلف المقال الذي يكتبه الكاتب ليُكتب في الموسوعة عن المقال الذي يكتبه ليبدي نظرته الشخصيّة، ففي الأوّل ينبغي أن يجتنب الكاتب عن إبداء آرائه الشخصيّة، ولكن لا مانع من ذلك في الثاني.

ثانياً ـ تبسيط المطالب:

ومن مميّزات العمل الموسوعي هو إراءة المطالب بصورة مبسّطة وخالية عن التعقيد، ولكن قد يختلف ذلك باختلاف الهدف الذي تكتب له الموسوعة، فإن كان الهدف كتابتها لعامّة الناس فينبغي الحرص والتأكيد على الاجتناب عن الاستدلالات وكلّ ما يمنع عن فهم تلك الطبقة.

وإن كان الهدف كتابتها للطبقة المثقّفة، فلا بدّ من رفع مستوىٰ المطالب، ومع ذلك ينبغي الحفاظ على خلو الكتابة عن الاستدلالات المعقّدة، نعم لا بأس بالإشارة إلى بعض الاستدلالات أو المطالب التي لا تحتاج إلى تخصّص في الموضوع.

وإن كان الهدف كتابتها للإخصّائيّين فلا بأس في استعراض الاستدلالات والمطالب الدقيقة ولكن إلى حدّ لا يخرج الموضوع عن الحالة الموسوعيّة وإدراجه في الكتب المتداولة في ذلك العلم أو الفنّ.

ثالثاً ـ تجميع المتفرّقات وتفريق المجتمعات :

والعمل المهمّ في الموسوعات هو تفريق المطالب المجتمعة في مكان واحد والتي يستدعي العمل الموسوعي تفريقها، وجمع ما هو متفرّق منها في مواضع مختلفة، فعنوان الصلاة ـ في الفقه مثلاً ـ يحتوي على عشرات العناوين الأُخر مثل: صلاة الجمعة، صلاة الميّت، صلاة الجماعة، صلاة العيد، وصلاة الليل. فكلّ هذه الموضوعات لا يمكن درجها تحت عنوان الصلاة في الموسوعة، بل ينبغي تقسيمها وتفريقها بحسب ترتيب فنّي في مواضع عديدة، ومثل ذلك عنوان الطهارة المشتمل على عناوين كثيرة، كالغسل ـ بأنواعه ـ والوضوء والتيمّم والمطهّرات و...

والعمليّة المعاكسة هي: جمع المتفرّقات، فإنّ بعض العناوين قد تمّ البحث عنها في مواضع عديدة، فاللازم جمع تلك الأبحاث ودرجها في مكان واحد، مثل عنوان «الارتداد» الذي بحث الفقهاء فيه في مواضع عديدة مثل: الطهارة، والبيع والنكاح والإرث والحدود، وغير ذلك، فينبغي جمع تلك الأبحاث ودرجها بصورة فنيّة تحت عنوان الـ «ارتداد».

رابعاً ـ ترتيب المطالب والعناوين :

ونقصد بالترتيب، الترتيب من ناحيتين:

الأُولى ـ ترتيب العناوين والمصطلحات (ألف بائيّاً) بأن يُبدأ بالألف ثمّ الباء وهكذا بالنسبة إلى الحرف الثاني والثالث من كلّ كلمة. وهذا يمكن تصوّره على نحوين:

الأوّل ـ أن يكون الترتيب طبقاً لمادّة الكلمة، فكلمة «الارتداد» ـ مثلاً ـ تُجعل بحسب مادّتها «ردد» في حرف «الراء»، و«الاستصحاب» في «صح»؛ لأنّ مادّتها

«صحب».

الثاني ـ أن يكون الترتيب طبقاً لهيئة الكلمة، فيلاحظ كيفيّة قراءتها فتجعل الكلمتان المتقدّمتان في حرف الألف لابتدائها به، ويقدم الارتداد على الاستصحاب.

ولمّا كانت الطريقة الثانية أسهل من الأُولىٰ بحيث لا يحتاج الفحص عن محل المصطلح المنظور إلى جهد فكري بخلاف الطريقة الأُولىٰ، إذ ينبغي ردّ الكلمة إلى أصلها ثمّ الفحص عن محلّ الأصل، فلذلك اخترنا ها هنا.

الثانية ـ ترتيب المادّة والمطالب المذكورة تحت عنوان واحد بحسب طريقة فنيّة من حيث تقسيم الموضوع إلى أقسام، وكلّ قسم إلى أقسام، وهكذا...

وهذا الترتيب يستدعي تقديماً وتأخيراً من حيث الترتيب عمّا هو موجود في الكتب الفقهيّة أو الأُصوليّة، وخاصّة إذا كانت المطالب متفرّقة في أبواب متفرّقة كالإبراء والإباحة ونحوهما.

السبب في تأليف الموسوعة:

والسبب الذي دعاني للإقدام على تأليف الموسوعة هو: أنّ فقه أهل البيت عليهم‌السلام مع ما له من الأهميّة كان بحاجة ـ كغيره من المذاهب والعلوم ـ إلى عرضٍ للمستوىٰ الثقافي العام في الأُمّة الإسلاميّة، ولم تؤدّ هذه المسؤوليّة لحدّ الآن، رغم تأليف موسوعتين في الفقه الإسلامي، وهما الموسوعة الفقهيّة المسمّاة بموسوعة جمال عبد الناصر، والموسوعة الفقهيّة الكويتيّة.

أمّا الأُولىٰ فإنّها وإن ذكرت فقه الإماميّة ضمن المذاهب الفقهيّة التي استعرضتها ـ وهي مشكورة لذلك ـ لكنّها لم تكن كما هو المطلوب في عرض الفقه الإمامي مع ما له من العمق والشمول.

وأمّا الثانية، فإنّها قد أهملت فقه أهل البيت ـ وهو الفقه الإمامي ـ بالكلّيّة، وكأنّه لم يكن هناك مذهب بهذا الاسم ينتمي إليه مئات الملايين من المسلمين،

ولا يسمح لها الاعتذار بترك المذهبين الآخرين: الزيدي والأباضي، للفرق الكبير بين هذين المذهبين والمذهب الإمامي، كما هو واضحٌ للمتأمّل.

ولا أدري ما الذي دعاهم إلى هذا الإعراض والتجاهل السافر؟!! واللّه أعلم بالسرائر.

هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أُخرىٰ: أنّ الطلّاب الذين يمارسون العلوم الدينيّة هم بحاجةٍ إلى مثل هذه الموسوعة أكثر من غيرهم؛ لأنّه قد تمرّ عليهم أثناء مطالعتهم، أو تدريسهم أو تحقيقهم بعض العناوين وهم بحاجةٍ إلى معرفتها بعجالة، وقد لا يعرفون موطنها في الكتب الفقهيّة المتداولة لتسهل المراجعة، ففي مثل هذه الحالات يمكنهم المراجعة للموسوعة وأخذ ضالتهم منها.

فهذا وذاك وأُمور أُخرىٰ دعتني للقيام بهذه المسؤوليّة العظيمة بانفرادي ومع قلّة الإمكانات من كلّ النواحي.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نضع بعين الاعتبار: أنّ هذا العمل حصيلة بجهودٍ فردي مع عدم الإمكانات، فلا يقاس بغيره من الأعمال التي تسندها الإمكانيات المالية والبشرية.

ومع ذلك فقد أطرىٰ على الكتاب، العلماءُ والفضلاءُ عند إراءتي لهم بعض النماذج، ممّا كان يدفعني نحو العمل، ويجعل فيّ زخماً مضاعفاً نحوه، وكانوا يطالبونني بإنجاز العمل وإصدار جزءٍ منه على الأقلّ، ولكن كثرة الاشتغالات الأُخر كانت تمنعني ـمع الأسفـ عن صرف الوقت الكثير لذلك.

وربّما تدعو الحاجة ـفي المستقبلـ إلى الاستعانة بأفرادٍ آخرين في إنجاز هذا العمل، وهذا ما سوف نقرّره بعدُ، ونعلن عنه في الأجزاء اللاحقة إن شاء اللّه.

وأملنا أن تقوم دائرة المعارف الفقهيّة التي أصدر وليّ أمر المسلمين سماحة آية اللّه السيّد علي الخامنئي دام ظلّه الوارف على رؤوس المسلمين الأمر بتأسيسها عام (١٤١١) بما يسدّ الخلأ الموجود من فقدان الموسوعة الفقهيّة المناسبة لفقه أهل البيت

عليهم السلام، وسوف يكون عملنا هذا مقدّمة لذلك العمل الكبير إن شاء اللّه تعالىٰ.

تاريخ البدء بالعمل:

كنت أُفكّر منذ سنواتٍ بعيدة في ضرورة كتابة موسوعة تشتمل على غالب العلوم الإسلاميّة، وخاصّة العلوم المتداولة في الحوزات والجامعات وأمثالها، كعلم الفقه والأُصول والرجال والفلسفة والكلام ونحوها.

وكلّما كنت أُفكّر في العمل كان يمنعني عن التعمّق فيه سعته وعظمته، فكنت أشغل بالي بغيره، لأنّ كلّ قسمٍ من هذا العمل ممّا لا يقوم به الفرد الواحد، بل يحتاج إلى إمكانيّات ضخمة جدّاً، ولكن كثرة الرغبة إلى العمل، والإحساس بضرورته دفعاني للتورّط فيه شيئاً فشيئاً، فبدأت بالأُصول حوالي سنة (١٤٠٥) وكتبت قسماً منه على حسب ترتيب مادّة الكلمة، فكانت كلمة «الاستصحاب» تأتي في حرف «ص» أي «صحب» لا في الألف، ثمّ رجّحت الكتابة على ترتيب الهيئة ـ بإشارة بعض السادة ـ فبدأت من جديد حتّىٰ كتبت ما يقارب الخمسمائة صفحة ووصلت إلى كلمة «إجمال» أي (ألف ـ جيم)، وكانت الكتابة حينئذٍ أكثر كمالاً وجودة من حيث الكيفيّة والكمّيّة.

وفي كلّ هذه المراحل كنت أُقدّم الأُطروحة أو النماذج المكتوبة للسادة العلماء والمحقّقين، والذين لهم الخبرة بهذا العمل وضرورته، فكانوا يشجّعونني على الاستمرار فيه، ويؤكّدون على ضرورته.

وفي هذه الأثناء بدا لي أن أكتب في الفقه أيضاً، فجمعت ـ في البداية ـ حوالي خمسة آلاف من المصطلحات الفقهيّة، ثمّ بدأت بالكتابة بصورة مختصرة ـ وكانت المصطلحات تزداد في أثناء الكتابة ـ حتّىٰ تمّ حرفا الألف والباء في مجلّد واحد طبع في أعدادٍ يسيرة كنموذج قدّمته للسادة العلماء والأساتذة، وما رأيت منهم إلّا التشجيع والترغيب نحو العمل، والملاحظات التي كانت تسبّب كمال العمل ونضجه.

وفي غضون هذه المرحلة ـأي في تأريخ ١١ شعبان ١٤٠٩ ق ـكان قد تمّ القرار بيني وبين مجمع الفكر الإسلامي على تقديم اطروحة الموسوعة للمجمع، ويكون العمل ـفيما بعد ـ طبقاً لقرار المجمع.

وعندئذ رجحت الكتابة من جديد فبدأت بالكتابة في ربيع الأوّل عام (١٤١١) في الحقلَين الأُصولي والفقهي وانتهيت من كتابة المجلّد الأوّل في ربيع الأوّل عام (١٤١٤).

ويبدأ الفقه من كلمة «آباء» وينتهي في «إذْن» والأُصول من «آية» وينتهي في «أخباريّون».

وقد طبع المجموع في مجلّد واحد، ورأينا من المناسب أن نُفرز الأُصول عن الفقه، فكلّ مجلّد يحتوي على الأُصول بالمقدار الذي يحتوي عليه من الفقه من الناحية الأبجديّة، وإن لم يكن بمقداره من ناحية الكمّيّة كما هو مقتضىٰ الحال.

والذي تجدر الإشارة إليه أنّ ما كتبناه أخيراً هو أكثر كمالاً من حيث الكيفيّة والكمّيّة، وهذه هي سنّة الحياة.

وللّه الحمد على توفيقه.

خصوصيّات الموسوعة:

وأمّا خصوصيّات الموسوعة التي بين أيدينا فهي:

أوّلاً ـ أنّها موسوعة ميسّرة، بمعنىٰ أنّها لم تكن موسّعة جدّاً كالموسوعتين المتقدّمتين (الفقهيّة والكويتيّة) بل إنّها اكتفت بالأهمّ فالأهمّ من المصطلحات التي تكثر الحاجة إليها، والتي تكون موجودة ـكما هي ـ في كتب الفقه من دون اشتقاق أو اختراع مصطلحات جديدة.

ثانياً ـ إنّها اكتفت ـفي الفقه ـ بذكر الأقوال في كلّ مسألة: المشهور ثمّ غيره وهكذا، وتجنّبت عن ذكر الاستدلالات، نعم ربّما أشارت إلى بعض الملامح من

الاستدلالات الدارجة في الفقه.

وأمّا في الأُصول فكانت مضطرّة إلى ذكر بعض الاستدلالات المختصرة حيث إنّه لم يكن بالإمكان التعريف بالمطالب الأُصوليّة إلّا مع التعرّض لبعض الاستدلالات، ولذلك نرىٰ أنّ القسم الأُصوليّ أعلىٰ مستوىً من القسم الفقهي من هذه الجهة.

ثالثاً ـ أنّها تعرّضت لأقوال ثلاثة من كبار الفقهاء المعاصرين ـ لأسباب معلومة ـ وهم: آية اللّه العظمىٰ السيّد محسن الحكيم، وآية اللّه العظمىٰ السيّد روح اللّه (الإمام) الخميني، وآية اللّه العظمىٰ السيّد أبو القاسم الخوئي قدّس اللّه أسرارهم، وفي أثناء العمل فُجعنا بوفاة الإمام الراحل قدّس سرّه (في ١٤٠٩) وبوفاة آية اللّه العظمىٰ الخوئي قدّس سرّه (في صفر ١٤١٣ هـ) وخسر العالم وخاصّة المجالات العلميّة وجودهما المبارك فقدّس اللّه أسرارهما.

رابعاً ـ لمّا كان علم الأُصول قد طوىٰ مراحله في طول تأريخه، واستقرّ على أُسسه الحديثة بيد الشيخ الأعظم الشيخ مرتضىٰ الأنصاري قدّس سرّه وتلميذه الآخوند الخراساني وتلامذة الأخير، أي الأعلام الثلاثة: المحقّق النائيني والمحقّق العراقي والمحقّق الإصفهاني، فلذلك اكتفينا بذكر آراء هؤلاء الأعلام وبعض من تأخّر عنهم.

ونحن نعتقد أنّ آراء مثل هؤلاء يمثّل الرأي الأُصولي للمذهب الإمامي، ولذلك لم نَرَ حاجةً إلى التعرّض لآراء من تقدّمهم إلّا إذا اقتضت الضرورة.

خامساً ـ ذكرنا القواعد الفقهيّة في قسم الفقه مع الإشارة إلى كونها قاعدة فقهيّة، ولم نفرز لها محلاً خاصّاً.

سادساً ـ ذكرنا ملحقاً في كلّ مجلّد للأعلام ترجمنا فيه الفقهاء والأُصوليين الذين ورد ذكرهم في نفس المجلّد؛ ليكون القارىء على بصيرةٍ بما سيمرّ عليه من أسماء الفقهاء أو الأُصوليّين.

وختاماً أرجو أن ينظر العلماء والمحقّقون إلى الكتاب بعين الرضى، وأن يتحفونا

بإرشاداتهم ونظرياتهم.

هذا ونسأل اللّه تعالى أن يرضى عنّا ويوفقنا لخدمة دينه وخاصة فقه أهل بيت نبيه صلى الله عليه وآله إنه قريب مجيب.

محمد علي الأنصاري

٢٠ / ربيع الثاني / ١٤١٤

19

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الأول

تأليف:

الشيخ محمد علي الأنصاري

آبـــاء

لغة :

جمع «أب» وهو : الوالد الذكر، وقد يطلق علىٰ الأجداد والأعمام مجازاً[1]، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ آبائكَ إبراهِيمَ وإسمَاعِيلَ وإسحَاقَ﴾[2].

اصطلاحاً :

الأُصول الذكور ـ الأب والجدّ ـ الشرعيون وإن علوا، ولكن تارة يراد منه خصوص الأب والجدّ من قبل الأب فقط، كما في باب الولاية ـ خاصة في النكاح ـ وتارة يراد منه الأب والجدّ من الطرفين ـ الأب والأم ـ كما في باب التحريم في النكاح[1]، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَآؤُكُم﴾[2].

(1) المصباح المنير : «أب»، مجمع البحرين، ومفردات الراغب : «أبا».

(2) البقرة : ١٣٣ .

الأحكام :

هناك أحكام تترتّب علىٰ عنوان «آباء» سوف يأتي التعرّض لها في مظانّها إن شاء الله تعالى ولكن نشير ـ هنا ـ إلى أبرزها إشارة إجمالية وهي:

أوّلاً ـ تحرم البنت علىٰ الآباء كما

(1) كنز العرفان ٢ : ١٧٩، التبيان ٣: ١٦٠ .

(2) النساء : ٢٢ .

يحرم الآباء عليها في النكاح؛ لقوله تعالىٰ: ﴿حُـرِّمَتْ عَـلَيْكُم أُمَّـهاتُكُم وَبَـنَاتُكُم وأخَوَاتُكُم وَعَمّاتُكُم...﴾[1].

ثانياً ـ تحرم منكوحة الآباء وإن علوا ـ من طرف الأب كانوا أو الأم ـ على الأبناء، كما تحرم منكوحة الأبناء علىٰ الآباء أيضاً، وكذا تحرم لو تجرّد العقد عن الدخول، فتحرم معقودة الآباء علىٰ الأبناء كما تحرم معقودة الأبناء علىٰ الآباء، قال صاحب الجواهر: «يحرم علىٰ الموطوءة أب الواطىء وإن علا لأب أو أم، وأولاده وإن سفلوا لابن أو بنت تحريماً مؤبّداً، نصّاً وإجماعاً من المسلمين فضلاً عن المؤمنين، بل ربما أدرجا في آية حلائل الأبناء، وآية ﴿وَلاَ تَنكِحوا مَا نَكَحَ آبَاؤكُم﴾[2]...

ولو تجرّد العقد عن الوطء حرمت الزوجة علىٰ أبيه وإن علا وولده وإن سفل...»[3].

راجع: أب، أسباب التحريم.

ثالثاً ـ للآباء ـ الأب والجدّ من قِبَله

(1) النساء: ٢٣.

(2) النساء: ٢٢.

(3) الجواهر ٢٩: ٣٥٠.

وإن علا ـ الولاية علىٰ الصغار والمجانين المتّصل جنونهم بصغرهم، ولا ولاية للجدّ من قبل الأم عليهم، قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «...ومن يلي أمر الصغير والمجنون خمسة: الأب والجدّ للأب ووصيّ الأب والجدّ والحاكم ومن يأمره...»[1].

راجع: أب، ولاية.

رابعاً ـ يجوز الأكل من بيوت الآباء من دون إذن لقوله تعالى: ﴿لَيسَ عَلَى الأعمَىٰ حَرَجٌ... وَلاَ عَلَى أنفُسِكُم أنْ تَأكُلُوا مِن بُيُوتِكُم أو بُيُوتِ آبَائِكُم أو بُيوتِ أُمَّهَاتِكُم...﴾[2].

والمراد بالآباء والأُمهات ما يشمل الأجداد والجدّات[3].

(1) المبسوط ٢: ٢٠٠، وراجع المكاسب: ١٥٢.

(2) النور: ٦١.

(3) الجواهر ٣٦: ٤١٣.

آبـار

جمع بئر.

راجع: بئر.

آبِـق

لغة:

بالمدّ وكسر الباء، اسم فاعل من أبق -بكسر الباء وفتحها- إباقاً إذا هرب فهو آبق. والعبد إذا هرب من سيده فهو آبق، وقيّده في العين بما إذا هرب من غير خوف ولا كدّ عمل[1].

اصطلاحاً:

لا يكاد يختلف عن معناه اللغوي،

(1) المصباح المنير، الصحاح، مجمع البحرين، العين: «أبق».

إلّا أنّ الصدوق قال: «والمملوك إذا هرب ولم يخرج من مصره لم يكن آبقاً»[1] وهو مفاد رواية مرفوعة عن أبي عبدالله عليه السلام[2].

الأحكام:

الف ـ حكم الإباق تكليفاً:

يحرم إباق العبد من مولاه[3]، ووردت بذلك روايات مستفيضة، منها ما ورد في وصايا النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا علي ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة: العبد الآبق حتىٰ يرجع إلى مولاه...»[4].

ب ـ حكم الإباق وضعاً:

تترتب علىٰ الإباق أحكام وضعية أهمّها:

أوّلاً ـ عدم جواز بيعه منفرداً:

المشهور بين الفقهاء هو عدم جواز

(1) المقنع: ١٦٢.

(2) الوسائل ١٦: ٥١، الباب ٤٦ من أبواب العتق، الحديث ٣ و٥.

(3) بداية الهداية ولبّ الوسائل ٢: ٢٨٨.

(4) الوسائل ١٦: ٥١، الباب ٤٦ من أبواب العتق، الحديث ٥.

بيع العبد الآبق منفرداً، وقد ادّعي عدم الخلاف في ذلك، بل نُقل عليه الإجماع[1]، وبذلك وردت النصوص[2].

نعم حكي عن الإسكافي أنّه قال: «لا يُشترى الآبق وحده إلّا إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري، أو يضمنه البائع»[3] ولكن فُسّر كلامه بما يرفع الخلاف معه[4].

جوازبيعه في بعض الموارد:

استثني من عدم جواز بيع الآبق بعض الموارد أهمّها:

١ـ بيعه مع الضميمة: المعروف بين الفقهاء هو جواز بيع الآبق لو ضمّ إليه ما يصحّ بيعه منفرداً، كعبد آخر أو حيوان أو غير ذلك، ونقل عليه الإجماع مستفيضاً[5]، ودلّت عليه النصوص[6].

٢ـ إذا كان العبد في يد المشتري:

(١) الجواهر ٢٢: ٣٩٣.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٦٢، الباب ١١ من أبواب عقد البيع.

(٣) الجواهر ٢٢: ٣٩٥.

(٤) الجواهر ٢٢: ٣٩٥.

(٥) الجواهر ٢٢: ٣٩٧.

(٦) الوسائل ١٢: ٢٦٢، الباب ١١ من أبواب عقد البيع.

ذهب إليه العلّامة في القواعد[1] والتذكرة[2]، واختاره بعض من تأخّر عنه كالشهيد الأوّل في الدروس[3] وغيره.

٣ـ إذا كان المشتري قادراً على تسلّمه: وهو مختار السيد المرتضىٰ في الانتصار[4]، والعلّامة في التذكرة[5]، والشهيدين في اللمعة وشرحها[6].

ثانياً ـ الإباق عيب:

لو اشترىٰ عبداً وظهر أنّه كان قد أبق عند مولاه ـ والمفروض أنّه لا زال تحت يده فعلاً ـ فذلك عيب يترتّب عليه خيار العيب.

واشترط البعض تكرّر الإباق منه، كما اشترط بعض آخر ما إذا لم يظهر منه بعد الإباق التوبة الصادقة، وملكة الطاعة[7].

(١) القواعد ١: ١٢٦.

(٢) التذكرة ١: ٤٦٦.

(٣) الدروس ٣: ٢٠٠.

(٤) الانتصار: ٢٠٦.

(٥) التذكرة ١: ٤٦٦.

(٦) اللمعة وشرحها ٣: ٢٥٠.

(٧) الجواهر ٢٣: ٢٨٠.

ثالثاً ـ عتق الآبق:

يجوز عتق الآبق كفّارة إذا لم يُعلم موته، واشترط الشيخ الطوسي في الخلاف العلم بالحياة[1]، كما خصّ الصدوق جواز ذلك في خصوص الظهار[2].

رابعاً ـ تدبير الآبق:

تارة يحصل الإباق بعد التدبير، وتارة يحصل التدبير بعد الإباق.

الف ـ الإباق بعد التدبير: إذا أبق العبد بعد تدبيره بطل تدبيره ورجع رقّاً، وقد ادّعىٰ عليه الإجماع في الجواهر[3].

وأمّا بالنسبة إلى وُلده، فقد فصّلوا بينهم بين من وُلدوا قبل الإباق فهم علىٰ تدبيرهم، ومن وُلدوا بعده فهم أرقّاء[4].

وقالوا: لو جعل سيده خدمته لغيره مدّة حياة المخدوم ثم هو حرّ بعد موت ذلك الغير، لم يبطل تدبيره بإباقه[5].

ب ـ التدبير بعد الإباق: يصحّ تدبير العبد بعد إباقه[1] والظاهر أنّه المشهور.

(1) الجواهر ٣٣: ٢١٠.
(2) المقنع: ١٦٠.
(3) الجواهر ٣٤: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.
(4) الجواهر ٣٤: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.
(5) الجواهر ٣٥: ٢٤٥.

خامساً ـ رد الآبق:

إذا ردَّ الإنسان عبداً آبقاً كان له علىٰ ذلك جُعلٌ، فإن كان وجده في المصر فدينار، وإن وجده في غيره فأربعة دنانير، كذا قال الشيخ المفيد[2] استناداً إلى رواية، وتبعه جماعة، وفي الجواهر: أنّ العمل بذلك هو المشهور[3].

هذا كلّه إذا لم يتوافقا علىٰ جُعلٍ معين.

مظانّ البحث:

١ ـ البيع:

الف ـ اشتراط القدرة علىٰ التسليم

ب ـ الخيارات

٢ ـ الكفارات

٣ ـ العتق

٤ ـ التدبير

٥ ـ اللقطة

٦ ـ الجعالة

(1) الجواهر ٣٥: ٢٤٥.
(2) المقنعة: ٦٤٩.
(3) الجواهر ٣٥: ٢٠٦.

آجــام

لغة :

جمع الجمع، واحده أَجَمَة، وجمعه: أَجَم مثل قَصَبَة وقَصَب . له معان عديدة، والذي يلائم الفقه منها هو: الشجر (أو القصب) الكثير الملتفّ[1].

اصطلاحاً :

لا يختلف عن معناه اللغوي، إلّا أنّ الظاهر من البعض: أنّ المراد من الآجام هو الأرض ذات الأجَمَة لا نفس الأشجار[2].

الأحكام :

١ ـ الآجام من الأنفال :

عدّ الفقهاء الآجام من الأنفال، وعلى هذا يشملها حكمها، وهو كونها للإمام عليه السلام.

(١) المصباح المنير، الصحاح: «أجم».
(٢) المستمسك ٩: ٦٠٩.

والظاهر من إطلاق كلمات الفقهاء هو: أن الآجام من الأنفال سواء كانت في الأرض المختصة بالإمام أو لا، ولكن ابن إدريس خصّ ذلك بالأراضي المختصة به، قال عند عدّ الأنفال: «والآجام التي ليست في أملاك المسلمين، بل التي كانت مستأجمة قبل فتح الأرض»[1].

راجع : أنفال .

٢ ـ بيع سمك الآجام :

اختلفوا في جواز بيع سمك الآجام مع ضميمة القصب أو غيره، فمنعه بعض للجهالة، وفصّل آخرون بين ما إذا كان المقصود بالبيع هو الضميمة فيصحّ، وإلّا فلا[2].

وحلّ الخلاف إنّما هو السمك المملوك المقدور قبضه، غير معلوم العدد، ولا المشاهد، مع الضميمة[3].

مظانّ البحث :

١ ـ الأنفال

٢ ـ البيع : اشتراط معلومية الثمن والمثمن، بيع المجهول منفرداً ومع الضميمة

(١) السرائر ١ : ٤٩٧.
(٢) الجواهر ٢٢ : ٤٤٠، الحدائق ١٨ : ٤٨٧.
(٣) نفس المصدر.

آجــرّ

لغة :

بمدّ الهمزة، وتشديد الراء ـ وهو أشهر من التخفيف ـ واحده آجرّة، فارسيٌّ معرّب، وهو اللَّبِن إذا طُبِخ[1].

اصطلاحاً :

لا يختلف عن المعنى اللغوي.

الأحكام :

أوّلاً ـ الاستنجاء :

المعروف صحّة الاستنجاء بالآجر إلّا أنّ المنقول عن ابن الجنيد عدم اختياره حيث قال: «إني لا أختار الاستنجاء بالآجر والخزَف إلّا أن يلابسه طين أو تراب يابس»[2].

ومن المحتمل أن يكون سلّار كذلك

(1) المصباح المنير، لسان العرب، الصحاح: «أجر».

(2) الجواهر ٢: ٤٠.

فقد قال: «لا يجزي إلّا ما كان أصله الأرض في الاستجمار»[1] بناء على عدم صدق الأرض على الآجر.

ثانياً ـ التيمم :

اختلفوا في جواز التيمم بالآجر وعدمه، فذهب بعضهم إلى جوازه وآخرون إلى عدمه، ومنشأ الخلاف خروج الآجر بالشوي عن صدق الأرض وعدمه[2].

راجع: تيمم/ مايصحّ به التيمم.

ثالثاً ـ السجود :

الف ـ صحّة السجود عليه :

اختلف الفقهاء في صحّة السجود على الآجرّ وعدمه، فقد اختار الشيخ الطوسي في المبسوط[3] والنهاية[4] جواز السجود عليه، ونسبه السيد العاملي في مفتاح الكرامة[5] إلى الأكثر، ويظهر ذلك مِن كلّ مَن قال بجوازه على الخزف، وقد ادّعي عدم الخلاف في جواز السجود

(1) المراسم: ٣٢.

(2) المستمسك ٤: ٣٧٩.

(3) المبسوط ١: ٨٩.

(4) النهاية: ١٠٢.

(5) مفتاح الكرامة ٢: ٢٤٨.

عليه[1].

وفصّل السيد اليزدي في العروة فقال بالجواز عند الضرورة فحسب[2].

وسبب الاختلاف هو خروج الآجر بالشوي عن صدق الأرض وعدمه؛ لأنّ السجود لابدّ وأن يكون على الأرض أو ما أنبتت.

ب ـ تحديد ارتفاع موضع السجود بالآجر:

حُدّد موضع السجود في بعض الروايات بألّا يكون أعلىٰ أو أخفض من آجرّة، كما في موثّقة عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم علىٰ فراشه ويسجد علىٰ الأرض؟ قال: فقال عليه السلام: إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرّة، أو أقلّ، استقام له أن يقوم عليه، ويسجد علىٰ الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا»[3].

وحدّدوا سمكها بأربع أصابع، قال في الحدائق: «والمراد بها (أي اللبنة) ما كانت معتادة في زمن الأئمّة، وقدّرها الأصحاب بأربع أصابع تقريباً، ويؤيّده اللبن الموجود الآن في أبنية بني العباس في سرّ من رأىٰ؛ فإنّ الآجرّ الذي في أبنيتها بهذا المقدار تقريباً»[1].

رابعاً ـ الدفن:

يجوز وضع الآجرّ علىٰ قبر الميت بدل اللبن، فعن أبان بن تغلب قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: جعل علي عليه السلام علىٰ قبر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم لبناً، فقلت: أرايت إن جعل الرجل عليه آجرّاً، هل يضرّ الميت؟ قال: لا»[2].

مظانّ البحث:

١ ـ الاستنجاء

٢ ـ التيمم: ما يصحّ التيمم به

٣ ـ السجود: ما يصحّ السجود عليه، تساوي مواضع السجود

٤ ـ الدفن: آداب الدفن وملحقاته

---

(١) المستمسك ٥: ٤٩١.

(٢) العروة: فصل مسجد الجبهة من مكان المصلي، المسألة ١.

(٣) الوسائل ٤: ٩٦٤، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(١) الحدائق ٨: ٢٨٣.

(٢) الوسائل ٢: ٨٥٤، الباب ٢٨ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

آجَـــرَ

لغة :

أكرىٰ، آجرت الدار: أكريتها

اصطلاحاً :

نفس المعنىٰ

راجع: إجارة.

آجَـــرَ

لغة :

أثاب

اصطلاحاً :

تستعمل لطلب الأجر والثواب من اللّه تعالىٰ للمصاب عند حدوث المصيبة، فيقال له عند إرادة تعزيته: آجرك اللّه.

راجع: دفن ـ تعزية.

آداب

لغة :

جمع «أدب»، وهو محاسن الأخلاق ومحامدها.

اصطلاحاً :

مجموعة أفعال وتروك ندبت إليها الشريعة مقدمة لبعض الأفعال، فتضاف كلمة «الآداب» إلى عنوان ذلك الفعل، مثل: آداب الوضوء، وآداب التخلّي... وأمثال ذلك.

وأهمّ ما ورد بهذا العنوان في كتب الفقه هو:

١ـ آداب الاحتضار، وربما عبّروا عنه بـ«آداب المحتضر»

٢ـ آداب الإحرام

٣ـ آداب البيع

٤ـ آداب التخلّي، أو آداب الخلاء

٥ـ آداب التكفين

٦ـ آداب الجماعة

راجع كلّ عنوان في محلّه .

آفــاق

لغة :

جمع أُفُق وهو: «الناحية من الأرض، ومن السماء، والنسبة إليه أُفُقي لا آفاقي»[1].

اصطلاحاً :

للأُفُـق في مصطلح أهل الهيئة معنيان :

الأوّل ـ الأُفُق الحقيقي : وهو محيط الدائرة العظيمة التي تُنصِّف كرة الأرض

(١) المصباح المنير : «أفق» .

بنصفين متساويين بحيث يمرّ الخطّ القائم المارّ على رؤوس أهل كل ناحية على مركز هذه الدائرة[1].

الثاني ـ الأُفُق المحلّي: وهو أكبر دائرة صغيرة على سطح الأرض يراها أهل كل ناحية موازية للدائرة العظيمة[2].

وتوضيح ذلك: أنّ من يقف على سطح الأرض ـ في صحراء ـ يرى من الجهات الأربع اتصال السماء بالأرض، فهذا المقدار من السماء الذي يراه الرائي متّصلاً بالأرض هو المعبّر عنه بـ «الأُفُق المحلّي».

وأمّا عند الفقهاء فليس له ـ على الظاهر ـ مصطلح جديد، بل هو مستعمل في المعنى الثاني، أي الأفق المحلّي.

الأحكام:

أهمّ حكم يترتّب على عنوان الأفق هو: أنّه لو رُئي الهلال في أُفُقٍ ما فهل يحكم برؤيته في الآفاق الأُخرى أو لا؟

وتترتّب على ذلك ثمرات مهمة تظهر في الصوم إمساكاً وإفطاراً، وفي الحج، وأمثال ذلك.

والمسألة وإن كانت مطروحة عند المتقدّمين لكنّها خالية عن عنوان الأُفق والآفاق، بل كان عنوان المسألة هو: أنّه لو رُئي الهلال في بلد ما فهل يحكم برؤيته في البلدان الأُخرى وإن كانت متباعدة أو لا؟

نعم ورد هذا العنوان في كلمات فقهاء القرن الأخير فقالوا:

هل يكفي ثبوت الهلال في بلد ما لثبوته في البلدان الأُخرى وإن كانت مختلفة الآفاق أو يشترط في ذلك وحدة الأُفق؟ أو ما يقارب هذا المعنى.

وعلى أيٍّ فالموضوع بحاجة إلى دراسة من ناحيتين: من الناحية الهيئوية، ومن الناحية الفقهية.

أوّلاً ـ من الناحية الهيئوية:

ولأجل أن يتّضح الموضوع لابدّ من بيان عدّة أُمور:

الأوّل ـ إنّ علماء الهيئة فرضوا للكرة الأرضية (٣٦٠) خطاً وهمياً بين القطبين: الشمالي والجنوبي وسمّوا هذه الخطوط بـ «خطوط الطول»، وفرضوا لها (١٨٠) خطاً وهمياً أُخر تدور حول الكرة

---

(١) رسالة حول رؤية الهلال: ٢٢ و٢٣.

(٢) نفس المصدر.

أكبرها خط الاستواء الذي يمرّ بوسطها، وأصغرها الخطّان اللذان يحيطان بالقطبين الشمالي والجنوبي، وسمّوا هذه الخطوط بـ«خطوط العرض».

الثاني ـ إنّ البلدان الواقعة على خط طولي واحد، وخطوط عرضية متقاربة يكون مشرقها ومغربها واحداً بينما تكون مشارق ومغارب البلدان الواقعة على خطوط طولية وعرضية متباعدة، مختلفة.

والتفسير الفنّي لذلك هو: أنّ الأرض لمّا كانت كرويّة، وتدور حول نفسها في كلّ (٢٤ ساعة) مرة وتدور مع ذلك حول الشمس في كلّ سنة مرة ـ فتكون مواجهة المدن الواقعة على خطّ طولي واحد للشمس في زمان واحد، بينما تكون مواجهة المدن الواقعة على خطوط طولية مختلفة، مختلفة أيضاً، فإنه كلّما ازدادت الفاصلة بين المدينتين من ناحية الطول، كانت الفاصلة بين شروق الشمس وغروبها فيهما أكثر.

هذا من ناحية خطوط الطول، وأمّا بالنسبة إلى خطوط العرض، فإنها لو كانت متقاربة تقاربت مشارقها ومغاربها، وإذا كانت متباعدة تباعدت، لأنّ المدينة كلما قربت من خط الاستواء طال النهار فيها، وكلّما بعدت قصر، كما أنّ البلدان الواقعة في النصف الشمالي تختلف عن الواقعة في النصف الجنوبي من الكرة في طول النهار وقصره، فإذا كان طويلاً في أحدهما كان قصيراً في الآخر.

وعلى هذا الأساس عرّفوا البلدان المتحدة في الأُفق بأنّها: البلدان المتفقة في مشارقها ومغاربها، أو متقاربة فيها (أي فيما إذا وقعت على خطوط طولية متقاربة لا على خط واحد).

وعرّفوا البلدان المختلفة في الأُفق: بأنّها البلدان المختلفة في مشارقها ومغاربها اختلافاً كثيراً.

الثالث ـ إنّ كيفية تكوّن الشهر القمري بدواً وانتهاءً يتوقف على معرفة وضع القمر بالنسبة إلى الأرض، فنقول:

إنّ القمر كرة صغيرة تابعة للأرض يبعد عنها (٣٨٤,٣٨٢ كم) ويبلغ حجمه $\frac{١}{٥٠}$ حجم الأرض، يكتسب نوره من الشمس، يدور حول نفسه في كلّ شهر مرة، كما يدور في هذه الفترة حول الأرض أيضاً مرة واحدة، لا يرى أهل الأرض إلّا طرفاً واحداً منه بسبب اقتران

الدورتين معاً.

وللقمر -بالنسبة لأهل الأرض- حالات مختلفة بسبب كيفية اقترانه مع الشمس وهي:

أوّلاً- حالة المحاق: وهي الحالة التي يكون القمر فيها بين الشمس والأرض، وبعبارة أُخرى تكون الكرات الثلاثة على خط واحد، ولذلك يكون النصف المظلم للقمر مواجهاً للأرض والنصف الآخر مواجهاً للشمس، فيكون مستنيراً لكنه غير قابل للرؤية لأهل الأرض، ولذلك لا يرى أهل الأرض -في هذه الحالة- شيئاً من القمر.

ثانياً- حالة الهلال: وبعد أن يتحرّك القمر ويخرج عن حالة التوسط بين الشمس والأرض يُرىٰ منه حافة القسم المستنير الذي يسمّى «الهلال».

ثالثاً- ثم يأخذ -القسم المستنير- بالتزايد حتى يصل إلى نصف النصف (أي يُرى نصف البدر) وذلك في الليلة السابعة من الشهر القمري، ويعبّر عنه بـ«التربيع الأوّل».

رابعاً- وهكذا يتزايد الجزء المستنير حتى يُرىٰ نصف القمر تماماً -وذلك في الليلة الرابعة عشرة- وتسمّىٰ هذه الحالة بـ«البدر».

وفي هذه الحالة تتوسّط الأرض بين الشمس والقمر، ولذلك يكون طلوع البدر مقارناً لغروب الشمس.

خامساً- ثم يَقِلّ السطح المستنير للقمر حتى يُرىٰ رُبعه وذلك في الليلة الحادية والعشرين، فيقال لتلك الحالة «التربيع الثاني».

ويكون طلوع القمر في هذه الحالة في منتصف الليل.

سادساً- ثم يستمر في النقصان حتى لا يُرى منه إلّا الهلال، وكلّما قلّ السطح القابل للرؤية من القمر تأخّر طلوعه حتى إذا صار هلالاً كان طلوعه قبل طلوع الشمس بقليل.

سابعاً- وبعد ذلك يدخل في حالة المحاق ولا يُرى منه شيءٌ.

ثم إذا خرج من هذه الحالة ورُئي منه بمقدار الهلال يكون قد تمّ شهر هلالي وبدأ شهر هلالي جديد.

الرابع- هناك بعض العوامل تكون مؤثّرة في إمكان رؤية الهلال في بعض المناطق دون بعض وهي:

أوّلاً ـ اختلاف البلدان في الطول، فإذا فرضنا خروج القمر من المحاق مقارناً للغروب في مدينة ما، بحيث لا يكون الهلال قابلاً للرؤية فيها لضآلته، لكن سوف يُصبح بعد ساعات ممكن الرؤية، لازدياد الجزء المستنير من القمر كلّما بَعد عن المحاق، فإذا غربت الشمس في بلد يقع غرب تلك المدينة ـ بعد ساعات ـ فيكون الهلال قابلاً للرؤية فيها، وتزداد هذه القابلية كلّما ازدادت فاصلة المدينة الثانية طولاً مثل مدينتي طهران ولندن، فـ«طهران» تقع في خط طولي يبلغ (٥١,٥ درجة) ولندن تقع بقرب كرينويج التي هي مبدأ محاسبة خطوط الطول، ولذلك تغرب الشمس في طهران قبل لندن بما يقارب ثلاث ساعات وربع الساعة، فإذا كان خروج القمر من المحاق مقارناً للغروب في طهران بحيث لا يمكن رؤية الهلال لضآلته، لكنه سوف يكون قابلاً للرؤية عند غروب الشمس في لندن؛ لأنه سوف يتضخّم المقدار المستنير من القمر في هذه الساعات لابتعاده فيها عن المحاق كما تقدّم.

ثانياً ـ اختلاف البلدان في العرض؛ فمثلاً إنّ مدينة طهران التي يكون عرضها الشمالي (٣٥ درجة و٤١ دقيقة و٥٩ ثانية) يكون أطول أيام السنة فيها ما يقرب أربع عشرة ساعة ونصف الساعة، بينما يكون النهار في النقطة المقابلة لها الواقعة في النصف الجنوبي من الكرة ـ المتحدة معها في الطول، ويكون عرضها الجنوبي (٣٥ درجة و٤١ دقيقة و٥٩ ثانية) ـ تسع ساعات ونصف ساعة تقريباً[1]، فيكون الاختلاف بينهما خمس ساعات، فتطلع الشمس في طهران قبل تلك النقطة بساعتين ونصف الساعة وتغرب فيه قبلها بساعتين ونصف الساعة أيضاً، فإذا فرضنا أنّ خروج القمر من المحاق في تلك النقطة يكون مقارناً لغروب الشمس بحيث لا يُرى الهلال فيها، فسوف يكون قابلاً للرؤية في طهران عند غروب الشمس فيها؛ لأنّ الهلال ـ في هاتين الساعتين ونصف الساعة ـ يأخذ في التضخّم ويكون قابلاً للرؤية.

ثالثاً ـ البعد والقرب من خطّ الإستواء؛ وذلك لأنّ مسير القمر لمّا كان حول خط الاستواء ـ تقريباً ـ فيكون

---

(١) وذلك بسبب ميلان الكرة بمقدار (٢٣) درجة تقريباً.

الهلال في المناطق الاستوائية (القريبة من خطّ الاستواء) مرتفعاً عند ظهوره، بينما يكون في البلدان البعيدة عن خط الاستواء منبطحاً غير مرتفع، ولذلك تكون الغبارات المجتمعة المانعة من رؤية الهلال في هذه المناطق أكثر من المناطق الاستوائية، فربما يكون بَلَدان متحدان في الطول، ولكن لبعد أحدهما عن خطّ الاستواء، وقرب الآخر له، يُرىٰ الهلال في القريب دون البعيد.

وهناك عوامل أُخرىٰ ربما تكون مؤثّرة في رؤية الهلال وعدمها، كالغيوم وكون المنطقة جبلية وأمثال ذلك، لكنّها لا تؤثّر في البحث، وإنّما المهم من العوامل هو الثلاثة المتقدّمة.

استنتاج :

والذي يمكن أن نستنتجه من الأبحاث السابقة هو:

١ـ أنّ اختلاف مشارق البلدان ومغاربها إنّما يكون بسبب اختلاف خطوط الطول والعرض الواقعة عليها تلك البلدان.

٢ـ يطلق على البلدان التي تتفق مشارقها ومغاربها، أو تكون متقاربة: «البلدان المتحدة في الأُفق»، ويطلق على البلدان التي تختلف مشارقها ومغاربها: «البلدان المختلفة في الأُفق».

٣ـ أنّ بداية الشهر القمري إنّما تكون بخروج القمر من المحاق، وانتهاءه يكون بانتهاء حالة المحاق ثانية، بخروج القمر من المحاق.

٤ـ أنّ خروج القمر من المحاق وإن كان حالة واحدة لجميع أهل الأرض، ولكن هناك عوامل مؤثّرة في إمكان رؤية الهلال في بعض المناطق دون بعض كاختلاف خطوط الطول والعرض، والاقتراب من خط الاستواء وعدمه.

ثانياً ـ من الناحية الفقهية :

وقع البحث ـعند الفقهاءـ في أنّ رؤية الهلال في بلد ما هل تكفي لإثبات الشهر في سائر البلدان أو لا ؟

وفي المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل ـ لزوم اتحاد الآفاق في الحكم بالهلال، بمعنى أنّه لو شوهد الهلال في بلدٍ ما يترتّب الحكم علىٰ أهالي ذلك البلد والبلدان المتقاربة معه في الأفق، ولا يصحّ ترتيب آثار رؤية الهلال في البلدان المتباعدة في الآفاق.

الثاني ـ عدم لزوم ذلك، بل يثبت الهلال في جميع أقطار العالم، ويترتّب عليه أحكام رؤية الهلال بمجرّد رؤيته في قطر واحد.

الثالث ـ التفصيل بين البلدان الواقعة في شرق البلد الذي رُئي الهلال فيه فلا يثبت الهلال فيها، وبين البلدان الواقعة في غربه فيثبت، وقد مرّ التفسير الفنّي لذلك.

ذهب إلى القول الأوّل الشيخ الطوسي في المبسوط حيث قال: «ومتى لم يُرَ الهلال في البلد، ورُئي خارج البلد ـعلى ما بيّناه ـ وجب العمل به إذا كان البلدان التي رُئي فيها متقاربة، بحيث لو كانت السماء مضحية والموانع مرتفعة لرُئي في ذلك البلد أيضاً، لاتفاق عروضها وتقاربها مثل: بغداد وواسط والكوفة، وتكريت والموصل، فأمّا إذا بعدت البلاد مثل: بغداد وخراسان، وبغداد ومصر، فإنّ لكلّ بلد حكم نفسه[1]».

واختار ذلك فقهاء آخرون كالمحقّق في الشرائع[2]، والعلّامة في التذكرة[3]، وصاحب المدارك[1]، والسيد اليزدي في العروة[2] والإمام الخميني في تحرير الوسيلة[3]، بل قيل: إنّه المعروف بين الفقهاء المتأخّرين.

وأمّا القول الثاني فقد اختاره العلّامة في المنتهى أوّلاً، لكنّه شكّك فيه أخيراً، حيث قال: «إذا رأى الهلال أهل بلد وجب الصوم على جميع الناس سواء تباعدت البلاد أو تقاربت، وبه قال أحمد والليث بن سعد، وبعض أصحاب الشافعي...».

ثم قال في آخر بحثه: «... وبالجملة إن علم طلوعه في بعض الصفايح، وعدم طلوعه في بعضها المتباعد عنه لكروية الأرض لم يتساو حكماهما، أمّا بدون ذلك فالتساوي هو الحق»[4].

وهذا يعني أنّه يلتزم بالقول الأوّل ـكما التزم به في التذكرة ـ فيكون عَدُّهُ من

---

(١) المبسوط ١: ٢٦٨.

(٢) الشرائع ١: ٢٠٠.

(٣) التذكرة ١: ٢٦٩.

(١) المدارك ٦: ١٧١.

(٢) العروة الوثقى: طرق ثبوت الهلال مسألة (٤).

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٢٥٤ طرق ثبوت الهلال، مسألة (٥).

(٤) المنتهى ٢: ٥٩٢ ـ ٥٩٣.

أصحاب القول الثاني غير صحيح.

ومن الذين اختاروا هذا القول: صاحب الحدائق[1]، وصاحب الجواهر[2]، والفاضل النراقي ـ الذي كان له يد طولى في علم الهيئة ـ حيث قال: «ثم الحق الذي لا محيص عنه عند الخبير، كفاية الرؤية في أحد البلدين للبلد الآخر مطلقاً سواء كان البلدان متقاربين أو متباعدين»[3].

وممن بحث في هذا الموضوع بحثاً مستوعباً أيضاً واختار هذا القول، كلّ من السيد الخوئي في مستند العروة[4] والسيد الصدر في الفتاوى الواضحة[5]. ولكن السيد الخوئي قيّد الحكم بالمناطق المشتركة في الليلية، وأمّا المناطق المختلفة فيها ـ بأن كان الزمان في أحدهما ليلاً وفي الآخر نهاراً ـ فلا يحكم باتحادهما في الحكم.

وأمّا القول الثالث فقد مال إليه الشهيد الأوّل في الدروس حيث قال: «ويحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية

(1) الحدائق ١٣ : ٢٦٣.

(2) الجواهر ١٦ : ٣٦١.

(3) المستند ١ : ١٣٣.

(٤) مستند العروة : ٢ : ١١٦.

(٥) الفتاوى الواضحة : ٦٢٠.

برؤيته في البلاد المشرقية وإن تباعدت؛ للقطع بالرؤية عند عدم المانع»[1].

وكذلك الشهيد الثاني في المسالك[2] والسيد الحكيم في المستمسك[3].

ملاحظة:

إنّ التخريجات الفقهية لهذه المسألة تختلف بحسب الأُمور التالية:

أوّلاً ـ لمّا كانت رؤية الهلال تختلف بحسب اختلاف طول البلدان وعرضها، فيحكم بعض الفقهاء باختلاف الآفاق.

ثانياً ـ يرى كلّ من الفاضل النراقي والسيد الخوئي: أنّ حالة خروج القمر من المحاق (أي حالة الهلالية) حالة مشتركة لأهل الأرض جميعاً، وإن شوهد في بعض المناطق دون بعض بحسب اختلاف الآفاق، وبناء على ذلك ينبغي اشتراك الجميع في الحكم وهو ثبوت الهلال.

ثالثاً ـ ومع غضّ النظر عن ذلك كلّه والرجوع إلى الروايات، فقد يستفيد بعض الفقهاء منها: أنّ رؤية الهلال في قطر ما

(1) الدروس ١ : ٢٨٥.

(2) المسالك ٢ : ٧٦.

(3) المستمسك ٨ : ٤٧٠.

كافٍ لإثباته في غيره، وقد يستفيد البعض الآخر منهم خلاف ذلك، وأنّه لابدّ من رؤية الهلال في كلّ قطر حتى يحكم بثبوت الهلال فيه.

مظانّ البحث:

كتاب الصوم: ثبوت رؤية الهلال.

آفـــاقي

لغة:

راجع: آفاق

اصطلاحاً:

الحاج الذي يقدم مكة من خارج المواقيت المعينة.

راجع: حج.

آل

لغة:

مقلوب عن الأهل ويصغّر على «أُهيل» إلّا أنّه خُصّ بالإضافة إلى أعلام الناطقين دون النكرات، ودون الأزمنة والأمكنة، يقال: آل فلان، ولا يقال: آل رجل، ولا آل زمان كذا، أو موضع كذا، ولا يقال: آل الخياط، بل يضاف إلى الأشرف الأفضل، يقال: آل الله، وآل السلطان. والأهل يضاف إلى الكلّ، يقال: أهل زمن كذا وبلد كذا... ويستعمل فيمن يختصّ بالإنسان اختصاصاً ذاتياً إمّا بقرابة قريبة أو بموالاة...[1].

---

(١) مفردات الراغب (آل).

آل البـيت

وهم أهل بيت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم

راجع : أهل البيت .

آلات

لغة :

جمع آلة وهي : الأداة[1].

اصطلاحاً :

لم يتغير معناها اللغوي، وإنّما استعملت في موارد عديدة، يظهر معناها مما أُضيفت إليه، مثل : آلات الذبح، وآلات الصيد، وآلات القصاص، وآلات القمار وآلات اللهو... وأمثال ذلك .

وسوف نبحث عن كلّ مورد على حدة فيما يلي :

آلات الذبح

لغة :

راجع : آلات .

اصطلاحاً :

الأدوات، والوسائل التي يتحقّق بها الذبح الشرعي .

الأحكام :

بحث الفقهاء عن الأدوات التي يصحّ الذبح الشرعي بها، وحاصل كلامهم -في هذا المجال- كما يلي :

أوّلاً- في حالة الاختيار : لا يصحّ الذبح، ولا تقع التذكية إلّا بالحديد، وقد ادّعي عدم خلاف الطائفة في ذلك .

ثانياً- في حالة الاضطرار : يصحّ الذبح بما يفري أعضاء الذبيحة، ولو كانت

---

(١) الصحاح : «أول» .

ليطة (القشر الظاهر من القصبة)، أو مروة حادّة (حجر حادّ يقدح منه النار)، أو زجاجة، وقد ادّعي عدم الخلاف في ذلك أيضا.

ثالثاً ـ اختلفوا في جواز الذبح بالظفر والسن، فالمنقول عن جماعة كالإسكافي والشيخ وابن زهرة والشهيد ـ في غاية المراد ـ: عدم الجواز حتى في حال الضرورة. والمعروف بين المتأخرين هو الجواز عند الضرورة خاصة[1].

راجع: تذكية، ذبح.

مظانّ البحث:

الصيد والذباحة

آلات الصيد

لغة:

راجع: آلات.

اصطلاحاً:

الأدوات والوسائل التي يتحقّق بها الصيد بمعناه الحدثي أي الاصطياد.

والاصطياد يقع على معنيين:

الأوّل ـ إثبات اليد على الحيوان الوحشي بالأصالة المحلّل، بآلة ما، حيث يبقى حياً، ولو بمقدار يمكن تذكيته فيه على الوجه الشرعي.

والصيد بهذا المعنى جائز إجماعاً بكلّ آلة يتوصل إليه بها سواء كان حيواناً أو غير حيوان، وسواء كان الحيوان كلباً أو غيره؛ لأنّ المفروض أنّ الصائد سوف يدركه حياً، ويقوم بتذكيته.

الثاني ـ عقر الحيوان المزهق لروحه بآلة الصيد على وجه يحلّ أكله بحيث يكون صيده كذلك تذكيةً له.

وأمّا الصيد بهذا المعنى فلا يصحّ إلّا ببعض الآلات التي اعتبرت الشريعة نفس الاصطياد بها تذكية للحيوان.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرىٰ إنّ الصيد تارة يكون صيد البرّ، وتارة صيد البحر، وفيما يلي نشير إلى كلٍّ منهما بصورة مستقلة:

---

(١) راجع كلّ ذلك: الجواهر ٣٦: ٩٩ ـ ١٠٥.

أوّلاً ـ صيد البرّ:

إنّ صيد الحيوانات البريّة بالمعنى المتقدّم: (أي عقرها المزهق لروحها بآلة الصيد على وجه يحلّ أكلها) إنّما يتحقّق بآلات خاصة في نظر الشريعة، وهذه الآلات إمّا أن تكون حيواناً أو غيره.

الف ـ إذا كانت الآلة حيواناً:

المعروف بين فقهاء الإمامية: أنّه لا يصحّ الصيد بالحيوان إلّا بالكلاب المعلّمة، بل ادعى السيد المرتضىٰ في الانتصار[1]، وابن إدريس في السرائر[2]: الإجماع على ذلك، كما نُقل عن غيرهما أيضاً[3].

وعلى هذا، فما أخذه الكلب المعلّم وجرحه، وأدركه صاحبه ميتاً، أو في حالة حركة المذبوح يحلّ أكله، ويقوم إرسال الصائد وجرح الكلب ـ في أيّ موضع كان ـ مقام الذبح في المقدور عليه.

والكلب إنّما يكون مُعلّماً إذا توفّرت فيه شروط ثلاثة وهي:

١ ـ أن يسترسل إذا أرسله صاحبه، بمعنى أنّه متى أغراه بالصيد هاج عليه إذا لم يكن له مانع.

٢ ـ أن ينزجر بزجره، أي يتوقّف عن الاسترسال إذا زجر عنه، ولكن قيّده جماعة بما إذا لم يكن ذلك بعد إرساله على الصيد، فلا يقدح عدم انزجاره بعده؛ لأنّه من الفروض النادرة.

٣ ـ أن لا يأكل ما يمسكه على وجه الغلبة والاعتياد، فإن أكل نادراً لم يقدح في إباحة ما يقتله[4].

ب ـ إذا كانت الآلة غير الحيوان، وهي على أقسام:

الأوّل ـ ما اشتمل على نصل: مثل السيف، والرمح، والسهم، وأمثال ذلك.

والمعروف بين الفقهاء تحقق الصيد به، وإذا مات الصيد بالآلة قبل إدراكه حياً فيحلّ أكله.

ولكن نقل خلاف ذلك عن سلّار في المراسم، حيث التزم بعدم حلّية الصيد إذا مات بذلك ولم يذك[5].

الثاني ـ ما خلا عن النصل لكنه كان محدّداً صالحاً لأن يخرق الصيد، مثل

---

(١) الانتصار: ١٨٢.

(٢) السرائر ٣: ٨٢.

(٣) الجواهر ٣٦: ٨.

(١) الجواهر ٣٦: ١٩.

(٢) الجواهر ٣٦: ١١، وانظر المراسم: ٢٠٨.

المعراض[1] ونحوه من السهام المحدّدة التي لا نصل فيها.

والمعروف بين الفقهاء -أيضاً- حليّة الصيد -إذا صيد بذلك- بشرط أن تخرق الآلة لحم الصيد، فلو قتلته بعرضها -ومن دون خرق- لم يحل[2].

الثالث- الآلة التي تقتل بثقلها: كالحجر والبندق[3] والخشبة غير المخدّدة وأمثال ذلك.

وهذه لا يحل الصيد بها كما هو المعروف أيضاً، بمعنى أنّه لو صيد بها ومات الصيد قبل تذكيته -سواء أدركه الصائد، أو لم يدركه- فلا يحل أكله[4].

الرابع- الآلات النارية المستحدثة:

وأوّل من تعرّض لحكمها -فيما يبدو- هو المحقّق السبزواري -المتوفى عام (١٠٩٠)- في الكفاية حيث قال: «... وفي مثل الآلة

---

(١) المعراض بالكسر: سهم يرمىٰ به بلا ريش، ولا نصل، يمضي عَرْضاً فيصيب بعرض العود لا بحدّه. «لسان العرب»

(٢) الجواهر ٣٦: ١٧.

(٣) البندق: ما يُعمل من الطين ويُرمىٰ به، الواحدة منها: بندقة، وجمع الجمع: البنادق. «المصباح المنير».

(٤) المسالك ٢: ٢١٨ والجواهر ٣٦: ١٥.

المسماة بـ«التفنك» [ويقصد بذلك البندقية] المستحدثة في قرب هذه الأعصار تردّد، ولو قيل بالحلّ لم يكن بعيداً؛ لعموم أدلّة الحلّ، ودخوله تحت عموم قول أبي جعفر عليه السلام: من قتل صيداً بسلاح ...»[1].

ولكن ناقشه صاحب الجواهر، وادّعىٰ انصراف السلاح إلى السلاح المعهود آنذاك كالسيف والسهم الذي يقتل بحدّه، ولذلك لا بأس بما يتجدّد من هذا النوع من السلاح.

ومفهوم كلامه -وإن لم يصرّح به- هو: أنّ القذيفة لو كانت محدّدة تقطع بحدّها مثل السهم فيحل الصيد بها، أمّا لو لم تكن كذلك وقتلت بثقلها فلا.

وذهب إلى هذا التفصيل كلّ من الإمام الخميني والسيد الخوئي، قال الإمام الخميني في تحرير الوسيلة: «لا يبعد حِلّية ما قتل بالآلة المعروفة المسماة بالبندقية مع اجتماع الشرائط بشرط أن تكون البندقة محدّدة، نافذة»[2].

وقال السيد الخوئي في منهاج الصالحين: «لا يبعد حِلّ الصيد بالبنادق

---

(١) كفاية الأحكام: ٢٤٥.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ١٣٩.

المتعارفة في هذه الأزمنة إذا كانت محدّدة مخروطة...»[1].

ثانياً ـ صيد البحر:

وأمّا صيد البحر فيحل بكلّ آلة؛ لأن الملاك في تذكية الأسماك هو: أخذها وإخراجها من الماء حيّة على أيّ وجه كان، أو هو: وضع اليد عليها حال كونها خارجة عن الماء حية، بأيّ وسيلة كان خروجها منه.

راجع: صيد.

مظانّ البحث:

كتاب الصيد والذباحة

آلات القمار

لغة:

راجع: آلات، قمار.

(١) منهاج الصالحين ٢: ٣٥٧.

اصطلاحاً:

كلّ ما أُعدّ للقمار والمقامرة، مثل: النرد، والشطرنج، والأربعة عشر، وأمثال ذلك[1].

الأحكام:

الف ـ الحكم التكليفي:

يحرم اللعب بآلات القمار إجمالاً، وسوف يأتي تفصيله في البحث عن عنوان «القمار».

ب ـ الحكم الوضعي:

إنّ الآلة تارة تكون ممحّضة في الانتفاع بها في الحرام، أو يكون ذلك غالباً، وتارة لا. ولكلّ منها أحكامه الخاصة به.

أوّلاً ـ إذا كانت الآلة ممحّضة في الحرام:

والأحكام المترتبة عليها في هذه الصورة هي:

حرمة صناعتها:

وقد ادّعى جماعة عدم الخلاف في حرمة صناعتها كالعلّامة في المنتهى[2]،

(١) صرّح بذلك أكثر الفقهاء.

(٢) المنتهى ٢: ١٠١١.

وصاحب الحدائق[1] وكاشف الغطاء[2].

حرمة بيعها وشرائها:

يحرم بيع آلات القمار وشراؤها، بل وجميع التصرّفات فيها المؤدّية بشكل ما إلى الحرام كإجارتها، والصلح عليها، وأمثال ذلك، وقد نقل الإجماع على ذلك كلّ من المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة[3]، وصاحب الحدائق[4]، وكاشف الغطاء[5]، وصاحب الرياض[6]، والشيخ الأعظم[7] وغيرهم.

موارد قيل بجواز بيعها فيها:

ذكر بعض الفقهاء موارد يمكن أن يقال بجواز بيع آلات القمار فيها وهي:

الف ـ إذا كان لمكسورها ثمن عرفاً وباعها بشرط كسرها ممن يوثق بكلامه وديانته، فذكر الشهيد ـ في المسالك ـ وجهين للمسألة، ونقل عن التذكرة تقوية الجواز مع زوال الصفة، واستحسنه، ثم قال: «والأكثر أطلقوا المنع»[1].

ب ـ إذا كان لها ـ على حالتها ـ فائدة واشتراها لتلك الفائدة: ففي هذه الصورة احتمل الجواز في المسالك أيضاً لكنه قال: «إلاّ أنّ هذا الفرض نادر، فالظاهر إنّ ذلك الموضوع المخصوص لا ينتفع به إلاّ في الحرام غالباً، والنادر لا يقدح، ومن ثَمَّ أطلقوا المنع من بيعها»[2].

واقتفى أثر الشهيد ـ في جواز البيع في هاتين الصورتين لو فرض تحققهما ـ كلّ من المحقق الثاني[3]، والمحقق الأردبيلي[4]، وصاحب الكفاية المحقق السبزواري،[5] وصاحب الحدائق[6]، وصاحب الرياض[7]، والشيخ الأنصاري[8]، وبعض من تأخّر عنهم.

ج ـ بيعها بعد كسرها وخروجها عن

---

(1) الحدائق ١٨ : ٢٠٠ .

(2) الجواهر ٢٢ : ٢٥ .

(3) مجمع الفائدة ٨ : ٤١ .

(4) الحدائق ١٨ : ٢٠٠ .

(5) الجواهر ٢٢ : ٢٥ .

(6) الرياض ١ : ٤٩٩ .

(7) المكاسب : ١٥ .

---

(1) المسالك ١ : ١٦٥ .

(2) المسالك ١ : ١٦٥ .

(3) جامع المقاصد ٤ : ١٥ .

(4) مجمع الفائدة ٨ : ٤٢ .

(5) الكفاية : ٨٥ .

(6) الحدائق ١٨ : ٢٠١ .

(7) الرياض ١ : ٤٩٩ .

(8) المكاسب : ١٥ .

صورتها: والظاهر لا إشكال في جواز بيعها كما صرّح بذلك في الحدائق[1] والمكاسب[2].

وجوب إتلافها:

يظهر من كلمات عدّة من الفقهاء أنّه يجب على المكلّفين إتلاف آلات القمار سواء كانت لهم أو لغيرهم، ولو من باب النهي عن المنكر وحسم مادة الفساد، وممن صرّح بذلك الفاضل المقداد حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[3]: «كما يحرم استعمال هذه الأمور الأربعة كذا يحرم اقتناء آلاتها، بل يجب إتلافها وإخراجها عن صورها»[4].

وقال صاحب مفتاح الكرامة: «ظاهر الأمر بكسرها... وعدم ضمان المتلف لها قيمتها، عدم ملكها...»[5].

وقال صاحب الجواهر: «... وأوجب [أي الشارع] على المكلّفين إتلافها بلا ضمان، حتى لو استلزم إتلاف المادة، ويرتفع ضمانها معاً»[1].

صور عدم ضمان إتلافها:

إنّ إتلاف آلات القمار يتصور على أنحاء:

أوّلاً ـ إتلاف صورتها فحسب: وفي هذه الصورة لايضمن المتلف شيئاً؛ لأنّ الشارع لم يجعل لصورها مالية ولم يدخلها في الملك، وهذا رأي عديد من الفقهاء، كالعلّامة والمحقق الأردبيلي والمحقق الثاني (الكركي) والمحقق السبزواري وغيرهم، كما يظهر من العبارات المتقدّمة[2].

والمراد من إتلاف صورتها هو إخراجها عن هيئتها المعدّة للمقامرة، من دون إتلاف المواد التي صنعت منها، واختلفوا في حدّ ذلك[3].

وبناء على هذا لو تجاوز المتلف الحدّ المُجاز ضمن أرش المقدار الزائد.

ثانياً ـ إتلاف صورتها مع مادّتها في صورة استلزام إتلاف الهيئة لذلك، كما إذا

---

(1) الحدائق ١٨ : ٢٠١ .

(2) المكاسب : ١٥ .

(3) المائدة : ٩٠ .

(4) كنز العرفان ٢ : ٢٩ .

(5) مفتاح الكرامة ٤ : ٣٢ .

(1) الجواهر ٢٢ : ٢٧ .

(2) تقدّمت المصادر .

(3) التذكرة ١ : ٤٦٥ .

لم يمكن إخراج الآلة عن كيفيتها المعدّة للقمار إلّا في صورة إحراقها مثلاً، أو ماشابه ذلك مما يؤدّي إلى انعدامها رأساً.

وممن ذهب إلى عدم الضمان في هذه الصورة صاحب الجواهر -كما يظهر من عبارته المتقدّمة[1]- وصاحب مفتاح الكرامة[2] أيضاً.

ثالثاً- إتلاف الصورة والمادة مع عدم الاستلزام: وفي هذه الصورة يضمن المتلف المادة فقط، لأنّه تجاوز عن الحدّ المشروع، نعم قال صاحب الجواهر: «... بل قيل بجواز إتلافهما معاً بلا ضمان من دون استلزام، وإن كان لايخلو من إشكال، أو منع...»[3]

ملكية صاحبها لها:

إنّ متعلّق الملكية إمّا أن يكون المادة والصورة، أو الصورة فقط، أو المادة فقط.

أمّا بالنسبة إلى الصورة فقط فيظهر من بعض العبائر أنّه لا يملكها، وإن كان يبدو أنّهم متّفقون على عدم ماليتها.

(١) الجواهر ٢٢: ٢٧.

(٢)مفتاح الكرامة ٤: ٣١.

(٣) الجواهر ٢٢: ٢٧.

وأمّا بالنسبة إلى المادّة فقط، فالظاهر من كلمات بعض الفقهاء ملكيته لها، كالمحقق الكركي حيث قال في تعليل ضمان ما يبقىٰ بعد الكسر: «لأن الرضاض -وهو ما يبقى بعد الكسر- محترم»[1]، ومعنى كونها محترمة هو: قابليتها للتملك شرعاً، بل صرّح في الجواهر بالملكية حيث قال: «أمّا إذا أتلف الصورة وبقيت المادة فلا إشكال في بقائها على الملك، وحرمة إتلافها، وضمان المتلف لها»[2].

لكن يظهر من آخرين عدم الملكية مثل صاحب مفتاح الكرامة حيث صرّح بذلك في عبارته المتقدّمة.

وأمّا حكم ملكية الصورة والمادّة معاً فيظهر مما تقدّم، بل لاتعد هذه الصورة صورةً مستقلة في مقابل الصورتين المتقدّمتين.

ثانياً- إذا كانت الآلة غير ممحّضة في الحرام، ولم يمكن الانتفاع منها في الحرام غالباً: ففي هذه الصورة، تارة يقصد المتعاملان خصوص المنفعة المحرمة، وتارة

(١) جامع المقاصد ٦: ٣٤٥.

(٢) الجواهر ٢٢: ٢٧.

المحلّلة والمحرمة معاً، وتارة خصوص المحلّلة.

فإذا قصدا خصوص المنفعة المحرمة فالظاهر أنّها ملحقة بما إذا كانت الآلة ممحّضة في الحرام فيحكم بحرمتها.

وإذا قصدا المحلّلة والمحرمة، فالظاهر من بعض الفقهاء الحرمة أيضاً، قال صاحب الجواهر: «ولو فرض أن للشيء منفعتين مقصودتين: إحداهما محلّلة، والأُخرىٰ محرّمة دار الحكم مدار القصد»[1].

ويشمل كلامه ما لو قصدا المنفعتين معاً أيضاً، فتكون المعاملة محرمة من جهة اشتمالها على قصد الحرام.

وقال الشيخ الأنصاري في بحث «ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة» ـ بعد تقسيمه المعاملة إلى ثلاثة أقسام، وأنّ الثاني منها ما إذا كان الحلال مقصوداً مع الحرام بحيث يكون بذل المال بازائهما ـ: «ويحرم المعاوضة على الجارية المغنّية، وكلّ عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك، وقصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلاً في زيادة الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللهو أو السرقة إذا لوحظ فيه هذه الصفة وبذل بازائها شيء من الثمن لا ما كان على وجه الداعي»[1].

وأمّا إذا قصد خصوص الصفة المحلّلة ولم تكن نادرة فلا إشكال ـ ظاهراً ـ في جواز ذلك، كما إذا استخدمت بعض الأشياء في القمار، وكان لها منافع عقلائية أُخرىٰ محللة ووقع البيع على ذلك الشيء بقصد المنفعة المحللة.

مظانّ البحث:

١ ـ التجارة: المكاسب المحرمة

٢ ـ الغصب: إتلاف الآلات المحرمة

آلات اللهو

لغة:

راجع: آلات، لهو.

---

(١) الجواهر ٢٢: ٢٦.

(١) المكاسب ١: ١٦.

اصطلاحاً :

ما أعدّ للّهو وكان وسيلة له، ومعرفة ذلك يتوقّف على معرفة اللّهو (راجع : لهو) إلّا أنّ المتيقن منه ما كان من جنس المزامير وآلات الأغاني، ومن جنس الطُبول.

الأحكام :

يجري في آلات اللهو كلُّ ما ذكر في آلات القمار فراجع.

آلات القصاص

لغة :

راجع : آلات، قصاص.

اصطلاحاً :

الوسيلة التي يقتصّ بها.

الأحكام :

ذكروا للآلة التي يصحُّ القصاص بها أحكاماً وهي :

أوّلاً ـ تحديد نوع الآلة :

المعروف بين الفقهاء هو أنّه ينبغي أنّ تكون الآلة التي يُقتصُّ بها سيفاً لا غير، وإن كانت الجناية متحققة بغيره كالخنق والحرق وإشراب السُمّ والضرب بالحجارة وأمثال ذلك.

قال المحقق الحلي : «ولا يُقتصّ إلّا بالسيف، ولا يجوز التمثيل به، بل يقتصر على ضرب عنقه ولو كانت الجناية بالتغريق، أو التحريق، أو بالمثقل، أو بالرضخ...»[1].

وقال الشهيد في المسالك : «ويتعين الاستيفاء بضرب العنق بالسيف سواء كانت جنايته به أو بغيره... عند أكثر الأصحاب»[2].

نعم، ذهب بعض الفقهاء المعاصرين كالإمام الخميني إلى جواز الاستيفاء بالبندقية وما شابهها إذا كان أسهل من الاستيفاء بالسيف، كإطلاق الرصاصة على مخّه مثلاً[3].

هذا كلّه إذا لم نشترط المماثلة في

(١) شرائع الاسلام ٤ : ٢٢٩.

(٢) المسالك ٢ : ٤٧٨.

(٣) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٨١.

القصاص -من ناحية كيفيّة القتل- كما هو المشهور بين الفقهاء، وأمّا إذا التزمنا بوجوب المماثلة -كما نسب ذلك إلى ابن الجنيد[1]- فينبغي أن يكون الاستيفاء بمثل الآلة التي تحققت بها الجناية، فإذا كانت هي الحجارة فتكون آلة القصاص الحجارة، وإن كانت ناراً فالنار وهكذا...

نعم، استثنى الشهيد في المسالك[2] -بناء على المماثلة- ثلاث صور فقال بعدم وجوب المماثلة فيها، وهي:

١- إذا قتله بالسحر.

٢- إذا قتله باللواط، وكان مما يقتل غالباً، أو قصده.

٣- إذا أوجره خمراً حتى مات، وكان ذلك على وجه يوجب القصاص.

ففي هذه الصور الثلاث يكون الاستيفاء بالسيف، وتسقط المماثلة[3].

والظاهر عدم انحصار الاستثناء في الثلاثة بعد تنقيح المناط وهو: عدم الاستيفاء بما هو محرم في حدّ ذاته.

هذا كلّه بالنسبة إلى قصاص النفس، وأمّا بالنسبة إلى قصاص الطرف فالمشهور: أنّه لا يشترط كون الآلة سيفاً، نعم يشترط أن تكون من حديد، بل أضاف في الجواهر، بأنّه ينبغي أن تكون الآلة مناسبة للجناية، فلو كانت جرحاً صغيراً -مثلاً- فلا يقتصّ بالسيف، بل بالسكين، قال: «ولا يقتص إلّا بحديدة حادّة غير مسمومة، ولا كالّة، مناسبة لاقتصاص مثله كالسكين ونحوها، لا بالسيف والكالّ ونحوهما»[1].

وذهب السيد الخوئي في تكملة المنهاج إلى عدم اشتراط كونها حديداً فقال: «المشهور اعتبار كون آلة القصاص من الحديد، ودليله غير ظاهر، فالظاهر عدم الاعتبار»[2].

ثانياً- اعتبار الآلة:

والمقصود من اعتبار الآلة هو اختبارها لئلّا تكون مسمومة أو كالّة.

ليست هناك صراحة في كلمات الفقهاء حول لزوم اختبار الآلة، نعم قال المحقق الحلي: «ينبغي للإمام أن يحضر

---

(١) المسالك ٢: ٤٧٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(١) الجواهر ٤٢: ٣٦١.

(٢) تكملة المنهاج: ٩٠، مسألة ١٧٢ (القصاص).

عند الاستيفاء شاهدين فطنين احتياطاً... ويعتبر الآلة لئلّا تكون مسمومة...»[1].

ومثله قال العلّامة ـ في القواعد ـ إلّا أنّه قال: «بحيث لا تكون مسمومة أو كالّة ...»[2].

ويبدو من العبارتين وشروحهما أنّ ذلك على وجه الاستحباب، لا الوجوب كما صرّح بذلك صاحب الجواهر حيث قال: «ولا ريب في عدم وجوب الاعتبار»[3].

ثالثاً ـ الاستيفاء بالآلة المسمومة:

يأتي البحث عن هذا بعد البحث عن لزوم الاختبار، فبعد فرض العلم بكون الآلة مسمومة يأتي البحث عن جواز الاستيفاء بها وعدمه. ولمّا كان القصاص تارة قصاصاً في النفس، وتارة دون النفس فلابد من بيان الحكم في الموردين:

الف ـ إذا كان القصاص في النفس:

ذهب عدّة من الفقهاء إلى عدم جواز الاستيفاء بالآلة المسمومة وإن كان قصاصاً في النفس؛ لأنّه يستلزم تقطّع الميت وهتكه، منهم الشيخ الطوسي في المبسوط حيث قال: «...وليس له أن يضرب رقبته إلّا بسيف غير مسموم؛ لما روي عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: "إنّ الله كتب عليكم الإحسان، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وليُحد أحدكم شفرته، وليُرح ذبيحته" فإذا أُمر بذلك في البهائم ففي الآدميين أولى»[1].

وصرّح بذلك أيضاً في موضع آخر من المبسوط[2].

كما وصرّح به الشهيد في المسالك أيضاً حيث قال: «ولا يجوز الاستيفاء بالآلة المسمومة...»[3].

ويظهر من العلّامة وآخرين كصاحب كشف اللثام[4] اختيار ذلك، وإن لم يصرّحوا به، بل عبّروا عن الفاعل بأنّه: «أساء».

وجعل صاحب الجواهر[5] تركه

---

(1) شرائع الاسلام ٤: ٢٢٩.
(2) القواعد ٢: ٣٠١.
(3) الجواهر ٤٢: ٢٩٤.

(1) المبسوط ٧: ٥٦.
(2) المبسوط ٧: ١٠٢.
(3) المسالك ٢: ٤٧٨.
(4) كشف اللثام ٢: ٤٦٨.
(5) الجواهر ٤٢: ٢٩٥.

أولى، بينما خصّ ـ في تحرير الوسيلة[1] ـ الحرمة في قصاص المؤمن إذا استلزم هتكه، وأمّا إذا لم يكن مؤمناً، أو كان ولم يستلزم هتكه كأن دفن بعد قصاصه مباشرة فلا حرمة فيه.

ثم على فرض الحرمة فهل يترتّب على فعله شيء من العقوبة أو لا؟

صرّح الشيخ الطوسي باستحقاق الفاعل التعزير، إذ قال: «وإن استوفاه بصارم مسموم فقد استوفى حقه، وعليه التعزير»[2].

وتابعه صاحب كشف اللثام إلّا أنّه احتمل عدمه في نهاية كلامه.

ب ـ إذا كان القصاص فيما دون النفس:

ويقع البحث حول ذلك من ناحيتين:

أوّلاً ـ من ناحية الحكم التكليفي:

ادّعى صاحب الجواهر[3] عدم الخلاف في حرمة الاستيفاء بالآلة المسمومة إذا كان القصاص فيما دون

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٤٨٠.

(٢) المبسوط ٧: ١٠٧.

(٣) الجواهر ٤٢: ٢٩٥.

النفس، وقال الشهيد في المسالك: «لا إشكال في تحريمه»[1].

ويبدو أنّه المشهور بين الفقهاء.

ثانياً ـ من ناحية الحكم الوضعي:

إذا خالف المقتصّ واقتصّ بالآلة المسمومة فَسَرَتِ الجناية إلى نفسه أو دونها، فالمعروف بين الفقهاء هو الضمان، وتفصيل ذلك هو أنّه إذا أدّى قصاص الطرف إلى تلف نفس المقتصّ منه، ففيه صور:

١ ـ أن يكون المباشر في القصاص هو الولي ويكون عالماً بمسمومية الآلة، فقد صرّح الشهيد في المسالك[2]: «أنّه يقتصّ منه بعد ردّ فاضل الدية عليه»، واختار ذلك الإمام الخميني أيضاً في تحرير الوسيلة[3].

ولكن خيّر العلّامة ـ في القواعد ـ الوليَّ بين ذلك، وبين دفع نصف الدية لولي المقتصّ منه، حيث قال: «ويضمن لو اقتصّ بالآلة المسمومة إذا مات المقتصّ منه في الطرف نصف الدية، أو يقتل بعد

(١) المسالك ٢: ٤٧٨.

(٢) المسالك ٢: ٤٧٨.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٤٨٠.

ردّ نصف الدية عليه»[1].

ووافقه على ذلك صاحب الجواهر فقال: «وحينئذٍ فلو كانت الآلة مسمومة فحصلت منها جناية بسبب السُّم ضمنه الولي المباشر مع العلم، بلا خلاف ولا إشكال، فيدفع نصف الدية إليه؛ لأنّ موته كان من أمرين: أحدهما مضمون والآخر غير مضمون، أو يقتل بعد ردّ نصف الدية إليه»[2].

٢ـ نفس الصورة ولكن إذا لم يكن عالماً بمسمومية الآلة، فقد اختار العلّامة[3] ـفي هذا الفرضـ لزوم تضمينه نصف الدية؛ لأنّ على الولي الفحص عن الآلة كي لا تكون مسمومة، وبتركه الفحص يكون مفرّطاً.

ويبدو من صاحبي كشف اللثام والجواهر إرتضاؤهما ذلك.

٣ـ أن يكون المباشر غير الولي، ولكن الولي هو الذي دفع إليه الآلة المسمومة وكانا يعلمان كلاهما بمسمومية الآلة.

(١) القواعد ٢: ٣٠١.

(٢) الجواهر ٤٢: ٢٩٥.

(٣) القواعد ٢: ٣٠١.

فقد صرّح الشهيد ـفي المسالكـ بأنّهما يشتركان في الضمان[1]، ويظهر ذلك من الجواهر[2] أيضاً.

٤ـ نفس الصورة ولكن فيما إذا لم يكن المباشر عالماً، فقد صرّح العلّامة[3] وصاحب الجواهر[4]: بأنّ الضمان على الولي.

٥ـ أن يكون الولي هو الذي أمر المباشر بالاقتصاص من دون أن يدفع إليه آلة، فاستخدم آلة مسمومة، فهنا إن كان عالماً بمسموميتها فعليه الضمان، وإن لم يعلم بها ولكن استخدمها من دون فحص، فيرى صاحب كشف اللثام[5] أنّ المباشر هو الضامن، ولعله لوجوب الفحص عليه، ولكن استشكل عليه في الجواهر[6].

هذا كلّه إذا أوجب التلف في النفس، وأمّا إذا كان التلف فيما دونه فيظهر حكمه مما سبق أيضاً، لعدم اختلاف

(١) المسالك ٢: ٤٧٨.

(٢) الجواهر ٤٢: ٢٩٥.

(٣) القواعد ٢: ٣٠١.

(٤) الجواهر ٤٢: ٢٩٥.

(٥) كشف اللثام ٢: ٤٦٨.

(٦) الجواهر ٤٢: ٢٩٥.

مـوارد الضمان، ومـوارد صـدق العـمد وعدمه.

رابعاً ـ كون الآلة غير كالّة:

ظاهر عـبارة عـديد مـن الفـقهاء وجوب كون الآلة التي يقتصّ بها غـير كالّة ـ والكالّ هو غير القاطع ـ لئلا يتعذّب المقتصُّ منه، قـال المـحقق في الشرائـع: «... ويمنع من الاستيفاء بـالآلة الكـالّة تجـنّباً للـتعذيب»[1]، وقـال العـلاّمة في القواعد: «ولا يمكَّن من القصاص بالكالّة لئلّا يتعذّب المقتصّ منه»[2]، و مثلها قال في المسالك[3]، وادّعى في الجواهر[4] عدم الخلاف في ذلك.

وفي عبارات الفقهاء: أنّه لو فعل فـقد أسـاء، ولكـن لا شيء عـليه، أي لا شيء عليه من ناحية الضمان وإلّا فقد صرّح بعض هؤلاء بـاستحقاقه التـعزير، كالشهيد في المسالك[5]، والفاضل الهندي في

(١) شرائع الاسلام ٤: ٢٢٩.
(٢) القواعد ٢: ٣٠١.
(٣) المسالك ٢: ٤٧٨.
(٤) الجواهر ٤٢: ٢٩٦.
(٥) المسالك ٢: ٤٧٨.

كشف اللثام[1]، وصاحب الجواهر[2].

مظانّ البحث:

كتاب القصاص: كيفية الاستيفاء

(١) كشف اللثام ٢: ٤٦٨.
(٢) الجواهر ٤٢: ٢٩٦.

آلات الجناية

لغة:

راجع: آلات، جناية.

اصطلاحاً:

الآلات التي تتحقق بها الجناية من جرح، أو قتل.

الأحكام:

يختلف تحديد الجـناية ـ مـن جـهة العمد والخطأ ـ باختلاف الآلة المستخدمة في الجـناية، وتـوضيح ذلك ـ عـلى نحـو الاختصار ـ كما يلي:

أوّلاً ـ إذا كانت الآلة المستخدمة في الجناية مما تقتل غالباً: كالسيف والسكين،

والقذائف النارية بأنواعها وأمثال ذلك كالسموم القاتلة غالباً فالمعروف ـعند عديد من الفقهاءـ تحقّق العمد بذلك، ويكون المستخدم لمثل هذه الآلة عامداً في جنايته وإن لم يقصد تحقق الجناية بفعله، فالذي يرمي شخصاً بالبندقية يكون عامداً وإن لم يقصد قتله، أو جرحه.

ومن الفقهاء الذين اختاروا هذا الرأي: الشيخ الطوسي في المبسوط[1]، والمحقق الحلي في المختصر النافع[2]، والشهيد الثاني في المسالك[3]، والفاضل الهندي في كشف اللثام[4]، والطباطبائي في الرياض،[5] وصاحب الجواهر في الجواهر[6]، والإمام الخميني في تحرير الوسيله[7]، والسيد الخوئي في تكملة المنهاج[8]، ويظهر ذلك من كلام الفاضل

(١) المبسوط ٧: ١٦.
(٢) المختصر النافع: ٢٩٢.
(٣) المسالك ٢: ٣٦١.
(٤) كشف اللثام ٢: ٤٣٩.
(٥) الرياض ٢: ٥٠١.
(٦) الجواهر ٤٢: ١٢.
(٧) تحرير الوسيله ٢: ٤٥٧ و٤٩٧.
(٨) تكملة منهاج الصالحين: ٥٩.

المقداد في التنقيح[1] أيضاً.

ثانياًـ إذا لم تكن الآلة مما تقتل غالباً ولم يقصد القتل بها، ولكن اتّفق الموت بها.

يظهر من كلام الشيخ الطوسي كون هذا المورد عمداً أيضاً، ومثّل له بما إذا كانت الآلة محدّدة الرأس، ومفهومه عدم تحقّق العمد لو لم تكن كذلك، ولكن المعروف بين المتأخّرين عنه هو عدم كونه عمداً، بل شبيهاً به[2].

ومن أمثلة هذا المورد:

١ـ إذا كان الضرب بسوط خفيف، أو حصاة.

٢ـ علاج الطبيب إذا اتّفق منه القتل مع مباشرته العلاج.

٣ـ الختان إذا تجاوز الحدّ.

ويمكن أن يُستنتج من هذه الأمثلة أنّ الآلة وإن كانت في حدّ ذاتها قاتلة لو استخدمت في جرح مَقاتل الإنسان ـأي المواضع الحساسةـ مع القصد، لكنها لو استخدمت في غير العدوان كالعلاج واتفق القتل بها لم يتحقق به العمد، كما في

(١) التنقيح ٤: ٤٠٥.
(٢) راجع المصادر السابقة.

الختان.

ثالثاً ـ إذا تكرّر الضرب بما لا يقتل غالباً ـ كالعصا ـ فأدّىٰ ذلك إلى وفاته فهو عمد عند كثير من الفقهاء ـ كالشيخ ومن دونه ممّن تقدّم ذكره ـ ولكنهم قيّدوه بما إذا كان المضروب لا يتحمّل مثل ذلك عادة، أمّا إذا كان يتحمّله فلم يكن عمداً، ولذلك جُعل للزمان والمكان والشخص المضروب ـ من حيث القوة والضعف ـ دخل في تحقق العمد وعدمه في هذه الصورة.

هذا كلّه بالنسبة إلى جناية القتل، وأمّا ما دونه فيظهر حكمه ممّا تقدّم أيضاً لوحدة الملاك.

راجع: القتل: أقسامه.

مظانّ البحث:

١ ـ القصاص

٢ ـ الديات

آليّ

راجع: الملحق الأُصولي.

آمّة

لغة:

اسم فاعل من «أمّه» أي شجّه، وبعض العرب يقول: مأمومة؛ لأنّ فيها معنى المفعولية في الأصل... وعلى أيّ حال فهي الشجّة التي تصل أُمّ الدماغ، وهي: الخريطة التي تجمع الدماغ[1].

اصطلاحاً:

ليس فيها معنى محدث.

الأحكام:

أوّلاً ـ لا قصاص فيها في صورة العمد؛ لتعذّر الاستيفاء، وللزوم التغرير بأن يزاد عن المقدار اللازم.

ثانياً ـ يجب على الجاني دفع الدية مطلقاً عمداً كان أو شبهه أو خطأً محضاً، غاية الأمر تكون الدية مغلّظة في العمد

---

(١) المصباح المنير، الصحاح، مفردات الراغب: «أمم».

خاصّة.

ثالثاً ـ اختلفوا في مقدار الدية، ولعلّ ذلك من جهة اختلاف التعبيرات في الروايات، فقد ورد في بعضها التعبير بـ«ثلث الدية»، وفي بعضها الآخر بـ«ثلاث وثلاثون من الإبل». وعلى أيٍّ فهناك قولان في المسألة:

١ـ ثلث الدية الكاملة إذا دفعت من غير الإبل، أي البقر والغنم والحلل والنقدين، أو ثلاثة وثلاثون بعيراً إذا دفعها من الإبل، وعندئذٍ يُغضُّ النظر عن ثلث البعير.

وهذا القول هو مختار المفيد[1] والمرتضىٰ والشيخ ـ في النهاية[2] ـ وابن إدريس[3]. وقد علّلوه بإمكان تحديد الثلث فيما سوى الإبل، وعدمه فيها.

٢ـ دفع ثلث الدية الكاملة حتى في الإبل، بحمل ما دلّ على العدد على ما دلّ علىٰ الثلث من دون ذكر العدد.

وهذا القول هو مختار العلّامة[4]

(١) المقنعة: ٧٦٦.

(٢) النهاية: ٧٧٥.

(٣) السرائر ٣: ٤٠٧.

(٤) القواعد ٢: ٣٣٣.

والشهيد الثاني[1] وغيرهما، كما يلوح ذلك من عبارة الشيخ في المبسوط[2] أيضاً.

مظانّ البحث:

كتاب الديات: ديات الشجاج

آمين

لغة:

اختلف اللغويون في معناها فقيل: إنّها بمعنى كذلك فليكن، أو كذلك يكون، أو اللهم استجب لي، أو غير ذلك[3].

اصطلاحاً:

لم يختلف عن المعنى اللغوي، نعم يقال لقول «آمين» بعد الحمد في الصلاة: «التأمين».

(١) المسالك ٢: ٥٥٩.

(٢) المبسوط ٧: ١٢٢.

(٣) النهاية، المصباح المنير، مختار الصحاح، مجمع البحرين: «أمن».

الأحكام :

اختلف فقهاء الإمامية في جواز التأمين (قول آمين بعد الحمد في الصلاة) على أقوال وهي :

١ ـ القول بالجواز على وجه مطلق، وهو المنقول عن ابن الجنيد[1].

٢ ـ القول بالكراهة، وهو الظاهر من كلمات المحقق الحلي في المعتبر؛ فإنّه بعد الجمع بين روايتي المنع والجواز صرّح بالكراهة، لكنّه قال في نهاية كلامه : «والمشايخ الثلاثة منّا يدّعون الإجماع على تحريمها، وإبطال الصلاة بها، ولست أتحقق ما ادّعوه، والأولى أن يقال : لم يثبت شرعيتها، فالأولى الامتناع من النطق بها»[2]. ووافقه على الكراهة الفيض الكاشاني في المفاتيح[3].

٣ ـ التوقّف في الحرمة مع التصريح بعدم البطلان، صرّح بذلك المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة، حيث قال بعد بحث مستوعب : «... ولكن الاحتياط والشهرة يقتضي الترك، وعدم الفتوى بالتحريم أيضاً، وعلى تقدير التحريم لا يثبت البطلان»[1].

٤ ـ الالتزام بالحرمة دون الإبطال، وهو مختار صاحب المدارك، لكنه احتمل القول بالكراهة أيضاً، قال : «... وقد ظهر من ذلك كلّه : أنّ الأجود التحريم دون الإبطال، وإن كان القول بالكراهة محتملاً»[2].

٥ ـ الالتزام بالإبطال دون التحريم، ولم نعثر على من صرّح بذلك، نعم يظهر ذلك من عبارات السيد المرتضى والشيخ، قال السيد في الانتصار : «وممّا انفردت به الإمامية إيثار ترك لفظ "آمين" بعد قراءة الفاتحة، لأنّ باقي الفقهاء يذهبون إلى أنّها سُنّة، دليلنا على ما ذهبنا إليه : إجماع الطائفة على أنّ هذه اللفظة بدعة، وقاطعة للصلاة...»[3].

وقال في جواب المسائل الموصليّات : «قول "آمين" في الصلاة يقطعها... لأنّ من لم يتلفظ بهذه اللفظة لا خلاف في أنّه غير مبتدع ولا قاطع

---

(١) راجع الدروس ١ : ١٧٤ .

(٢) المعتبر ٢ : ١٨٦ .

(٣) المفاتيح ١ : ١٢٩ .

(١) مجمع الفائدة ٢ : ٢٣٥ .

(٢) المدارك ٣ : ٣٧٤ .

(٣) الانتصار : ٤٢ .

للصلاة، وإنّما الخلاف في من تلفظ بها»[1].

نعم، يمكن استظهار التزامه بالحرمة من كلمة «البدعة» التي وردت في العبارتين.

وأمّا الشيخ، فقد قال في المبسوط: «قول آمين يقطع الصلاة سواء كان في خلال الحمد، أو بعده...»[2].

وقال في الخلاف: «قول آمين يقطع الصلاة سواء...»[3].

٦ـ الالتزام بالتحريم والإبطال معاً، وهو المنسوب إلى المشهور، كما صرّح بذلك عديد من الفقهاء كالشهيد الأوّل في الذكرى حيث قال: «المشهور بين الأصحاب تحريم قول آمين عقيب الحمد، حتى أنّه تبطل بعده الصلاة لغير تقية»[4]، والمحقق الثاني[5]، والمحقق الأردبيلي[6] ـوإن خالفهم هوـ والشهيد الثاني[7]

(١) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الاولى): ٢١٩.

(٢) المبسوط ١: ١٠٦.

(٣) الخلاف ١: ٣٣٢.

(٤) الذكرى: ١٩٣.

(٥) جامع المقاصد ٢: ٢٤٨.

(٦) مجمع الفائدة ٢: ٢٣٤.

(٧) روض الجنان: ٢٦٧.

وصاحبي الحدائق[1] والجواهر[2] والسيد الحكيم[3] وغيرهم ممّن صرّحوا بشهرة الحكم بالتحريم والإبطال.

قول آمين ناسياً أو تقية:

لا تبطل الصلاة بقول آمين ـبناء على المانعيّةـ نسياناً للحكم أو الموضوع، أو لأجل التقية كما لا يحرم التلفّظ بها كذلك؛ كلّ ذلك لأدلة النسيان والتقية[4].

مظانّ البحث:

الصلاة: القراءة، مبطلات الصلاة

آنية

لغة:

أهمل أكثر اللغويين تفسير الآنية، نعم قال في المصباح: الإناء والآنية: الوعاء والأوعية وزناً ومعنى، والأواني

(١) الحدائق ٨: ١٩٦.

(٢) الجواهر ١٠: ٢.

(٣) المستمسك ٦: ٥٨٩.

(٤) المستمسك ٦: ٥٩٣.

جمع الجمع[1].

اصطلاحاً:

لقد أثّر اختلاف اللغويين -بل وسكوتهم عن تفسير الآنية- في كلمات الفقهاء، فقد أحال صاحب الجواهر معرفته إلى العرف حيث قال: «والمرجع في الإناء والآنية والأواني إلى العرف...»[2].

بينما قال في المستمسك: «... من الواضح أنّ لفظ الإناء ممّا لا استعمال له في عرفنا اليوم -ولو نادراً- وكتب اللغة لا تجدي في معرفة معناه، إذ هي ما بين ما أهمل ذكره، وما بين ما تضمّن أنّه معروف -كالصحاح والقاموس ومجمع البحرين- وما بين ما يتضمّن تفسيره بالوعاء -كالمصباح- الذي لا ينبغي التأمّل في كونه تفسيراً بالأعم؛ لعدم صدق الإناء على «المخرج» و«القربة»، ونحوها، وصدق الوعاء عليها...»[3].

واشترط الشيخ جعفر كاشف الغطاء في تحديدها أُموراً ثلاثة وهي:

١- الظرفية.

٢- أن يكون المظروف معرضاً للرفع والوضع.

٣- أن تكون موضوعة على صورة متاع البيت الذي يعتاد استعماله عند أهله من أكلٍ أو شربٍ أو طبخٍ أو غسلٍ أو نحوها، وعليه يخرج مثل المكحلة، وقراب السيف، وبيت السهام، والصندوق عن كونه آنية.

٤- أن يكون لها أسفل يمسك ما يوضع فيها وحواشي كذلك، فلو خليت عن ذلك كالقناديل والمشبكات، والمخرمات لم تكن إناء[1].

وقال في منهاج الصالحين: «الظاهر توقف صدق الآنية على انفصال المظروف عن الظرف وكونها معدّة لأن يحرز فيها المأكول أو المشروب، أو نحوها،...»[2]، ثم ذكر ما ذكره كاشف الغطاء ممّا ليس بإناء مثل قراب السيف و...

بينما جعل صاحب الجواهر هذه الموارد داخلة في الإناء ولو حكماً.

وفي الموارد المشكوكة التزم فيها

---

(١) المصباح المنير: «إنى».

(٢) الجواهر ٦: ٣٣٤.

(٣) المستمسك ٢: ١٧٣.

(١) كشف الغطاء: ١٨٣.

(٢) منهاج الصالحين ١: ١٢٨.

السيد الحكيم -في المستمسك[1]- بالإباحة إذا كانت الشبهة موضوعية، والرجوع إلى المجتهد إذا كانت مفهومية ليعلم الحال، بينما التزم صاحب الجواهر[2] بالاحتياط.

الأحكام:

تختلف أحكام الأواني باختلاف أقسامها، ويمكن تقسيمها إلى ثمانية أقسام وهي:

١ـ آنية الذهب والفضة

٢ـ الآنية المذهّبة أو المفضضة

٣ـ الآنية الملبّسة بالذهب أو الفضة

٤ـ الآنية المتّخذة من غير النقدين من الجواهر والمعادن

٥ـ الآنية المتخذة من العظام

٦ـ الآنية المتخذة من الجلود

٧ـ آنية المشركين وأهل الكتاب

٨ـ آنية الخمر

أوّلاً ـ آنية الذهب والفضة:

والأحكام المترتبة عليها كما يلي:

١ـ الأكل والشرب منها:

ذهب فقهاء الإمامية إلى حرمة الأكل والشرب من آنية الذهب والفضة، ويظهر من عديد منهم أنّ ذلك إجماعيٌّ عندهم، منهم العلّامة الحلي في التذكرة[1]، والشهيد الأوّل في الذكرى[2].

نعم، قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «يكره استعمال أواني الذهب والفضة...»[3]، ولكنّه قال في بحث الزكاة: «أواني الذهب والفضة محرم اتخاذها واستعمالها...»[4]، وقال في المبسوط: «أواني الذهب والفضة لا يجوز استعمالها في الأكل والشرب وغير ذلك ...»[5]، ولذلك حمل بعض الفقهاء الكراهة في كلامه على التحريم[6].

هذا، ولكن المحقق الأردبيلي شكّك في التحريم ومال إلى الكراهة -وإن لم يصرّح بها- ومع ذلك يظهر منه أنّ القول بالتحريم إجماعي، لأنّه نسبه إلى

(١) المستمسك ٢: ١٧٤ و١٨٥.

(٢) الجواهر ٦: ٣٣٤.

(١) التذكرة ١: ٦٧.

(٢) الذكرى: ١٨.

(٣) الخلاف ١: ٦٩.

(٤) الخلاف ٢: ٩٠.

(٥) المبسوط ١: ١٣.

(٦) المعتبر ١: ٤٥٤، وكذا المختلف ١: ٦٣.

فتوى الأصحاب[1].

٢ـ حكم سائر استعمالاتها:

وأمّا بالنسبة إلى سائر استعمالاتها، فالظاهر من المشهور هو حرمتها أيضاً، وقد صرّح بالتحريم الشيخ في المبسوط[2]، والمحقق في المعتبر[3]، والعلّامة في التذكرة[4] والقواعد[5]، كما يظهر من الشهيد الأوّل في الذكرى[6]، والمحقق الثاني[7]، وصاحب المدارك[8]، وصاحب الحدائق[9]، وصاحب الجواهر[10]، والسيد اليزدي[11]، والسيد الحكيم[12]، والإمام الخميني[13]، والسيد الخوئي[14] على نحو

(١) مجمع الفائدة ١ : ٣٦٢.

(٢) المبسوط ١ : ١٣.

(٣) المعتبر ١ : ٤٥٤.

(٤) التذكرة ١ : ٦٧.

(٥) القواعد ١ : ٩.

(٦) الذكرى : ١٨.

(٧) جامع المقاصد ١ : ١٨٧.

(٨) مدارك الاحكام ٢ : ٣٧٩.

(٩) الحدائق ٥ : ٥٠٤.

(١٠) الجواهر ٦ : ٣٣٠.

(١١) العروة: المطهرات فصل (حكم الأواني).

(١٢) المستمسك ٢ : ١٦٦.

(١٣) تحرير الوسيلة ١ : ١١٤.

(١٤) منهاج الصالحين ١ : ١٢٨.

الاحتياط.

٣ـ حكم اقتنائها:

المعروف بين فقهاء الإمامية هو حرمة اقتنائها من دون استعمال أيضاً، نعم يظهر من العلّامة في المختلف[1] التشكيك في ذلك والميل إلى الجواز، ووافقه المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة[2]، وبعض المعاصرين كالسيد الحكيم[3] والإمام الخميني[4]، والسيد الخوئي[5].

٤ـ حكم التطهر منها:

اختلف الفقهاء في صحّة التطهّر من آنية الذهب والفضة على أقوال:

الأوّل ـ صحّة الطهارة (الوضوء والغسل):

ذهب إليه الشيخ في المبسوط[6]، والمحقق في المعتبر[7] والعلّامة في القواعد[8]،

(١) المختلف ١ : ٦٣.

(٢) مجمع الفائدة ١ : ٣٦٣.

(٣) المستمسك ٢ : ١٦٧.

(٤) تحرير الوسيلة ١ : ١١٤.

(٥) منهاج الصالحين ١ : ١٢٨.

(٦) المبسوط ١ : ١٣.

(٧) المعتبر ١ : ٤٥٦.

(٨) القواعد ١ : ٩.

والشهيد في البيان[1]، والفاضل الهندي في كشف اللثام[2].

الثاني ـ بطلان الطهارة:

اختاره العلّامة في المنتهى[3]، واستجوده صاحب المدارك[4]، وحكم به العلّامتان: بحر العلوم وكاشف الغطاء، حسبما نقله عنهما صاحب الجواهر ومال هو إلى ذلك[5].

الثالث ـ التفصيل بين أنحاء كيفية الاستعمال بحيث تصحّ الطهارة في بعضها دون بعض وهذه التفصيلات على أنحاء:

أوّلاً ـ إذا انحصر الماء في إناء الذهب أو الفضة وأمكن تفريغه في إناء آخر ليتوضأ منه وجب، وصحّ الوضوء، وإلّا سقطت الطهارة المائية، فلو تطهّر الانسان والحال هذه بطلت طهارته.

وإن كان له ماء آخر، أو أمكن التفريغ ومع ذلك تطهّر منها فالأقوى البطلان أيضاً.

ذهب إلى هذا التفصيل السيد اليزدي في العروة[1].

ثانياً ـ إن الطهارة لو كانت بنحو الرمس في الآنية مطلقاً ـ سواء كان الإناء منحصراً أو لا ـ أو كانت بنحو الاغتراف مع الانحصار فتكون الطهارة باطلة وإلّا فلا.

اختار ذلك الإمام الخميني في التحرير[2].

ثالثاً ـ الصحّة في صورتي الاغتراف والصبّ، والإشكال في صورة الارتماس. وهو مختار السيد الخوئي في المنهاج[3].

٥ ـ حكم زكاتها:

المعروف بين فقهاء الإمامية هو: عدم وجوب الزكاة في أواني الذهب والفضة، قال الشيخ الطوسي: «أواني الذهب والفضة محرّم اتخاذها واستعمالها غير أنّه لا تجب فيها الزكاة»[4].

وقال المحقق: «أواني الذهب

---

(١) البيان: ٤٣.

(٢) كشف اللثام ١: ٦٢.

(٣) المنتهى ١: ١٨٦.

(٤) مدارك الأحكام ٢: ٣٨١.

(٥) الجواهر ٦: ٣٣٢.

(١) العروة، المطهرات فصل (أحكام الأواني)، المسألة ١٣.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ١١٥.

(٣) منهاج الصالحين ١: ٣٥.

(٤) الخلاف ٢: ٩٠.

والفضة محرّمة ولا زكاة فيها»[1].

وقال في الشرائع: «لا تجب الزكاة في الحلي محلّلاً كان... أو محرّماً... كالأواني المتخذة من الذهب والفضة...»، وعلّق عليه صاحب الجواهر قائلاً: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك بيننا إذا لم يكن بقصد الفرار، بل الإجماع بقسميه عليه...»[2].

وقال السيد في العروة: «لا تجب الزكاة في الحلي ولا في أواني الذهب والفضة وإن بلغت ما بلغت»[3].

نعم، نقل المحقق النراقي في المستند[4] عن جماعة القول بوجوب الزكاة إذا قصد الفرار منه، بينما اختار المحقق الأردبيلي الاستحباب في هذه الصورة[5].

وذهب الشيخ الطوسي في رسالة «الجمل والعقود» إلى الاستحباب حتى مع عدم قصد الفرار وأمّا معه فاختار الوجوب حيث قال: «وخامسها [أي

(1) المعتبر ٢ : ٥٣٠ .

(2) الجواهر ١٥ : ١٨٣ .

(3) العروة: زكاة النقدين، المسألة ١ .

(4) المستند ٢ : ٢٧ .

(5) مجمع الفائدة ٤ : ٩٧ .

ما يستحب فيه الزكاة] الحليّ المحرّم لبسه مثل حليّ النساء للرجال، وحليّ الرجال للنساء ما لم يفرّ به من الزكاة، فإن قصد الفرار به من الزكاة، وجبت فيه الزكاة»[1].

وذهب إلى الوجوب في فرض الفرار السيد المرتضى[2] والقاضي ابن البراج[3] أيضاً، ولعلّ هؤلاء هم المراد من الجماعة التي ذكر المحقق النراقي عنهم القول بالوجوب.

٦ـ حكم التكسب بها:

يمكن فرض عدة حالات بالنسبة إلى التكسب بآنية الذهب والفضة وهي:

أوّلاً ـ إذا فرضنا حرمة جميع التصرّفات حتى الاقتناء والتزيين بها، فالظاهر حرمة المعاملة في هذه الصورة، كما يظهر من المسالك[4]، والحدائق[5]،

(1) الجمل والعقود: «الرسائل العشر»: ٢٠٥ .

(2) جمل العلم والعمل: «رسائل الشريف المرتضى» ٣: ٧٥ .

(3) المهذب ١ : ١٥٩ .

(4) المسالك ١ : ١٦٥ .

(5) الحدائق ١٨ : ٢٠١ .

والجواهر[1]، والمكاسب[2] وغيرها.

ثانياً ـ وإذا فرضنا حلّية بعض التصرّفات فيها كالاقتناء والتزيين، فالظاهر صحّة المعاملة فيها، كما يظهر ممّن تقدّم.

ثالثاً ـ إذا باع رضاضها ـ بحيث لا يمكن عودها ـ فالظاهر صحّة البيع والمعاملة، لعدم ما يمنع عنه، كما يظهر من العلّامة[3] وبعض من تأخّر عنه في مسألة بيع آلات اللهو.

رابعاً ـ إذا باعها بشرط كسرها ممّن يوثق بدينه فيبدو من الشهيد ـ في المسالك[4] ـ وبعض آخرين في مسألة بيع آلات اللهو صحّة المعاملة.

٧ ـ حكم إتلافها:

إذا قلنا: إنّ جميع التصرّفات فيها محرّمة، فلا حرمة لصورتها، بل يجب إتلافها ـ كما قيل[5] ـ ولا ضمان على المتلف.

(١) الجواهر ٢٢: ٢٧.

(٢) المكاسب: ١٥.

(٣) التذكرة ١: ٤٦٤.

(٤) المسالك ١: ١٦٥.

(٥) الجواهر ٢٢: ٢٦.

وإذا تعدّى فأتلف المادّة أيضاً فيضمن الزائد، نعم إذا استلزم إتلاف الصورة إتلاف المادة ففي الجواهر[1] وغيره عدم الضمان أيضاً.

وأمّا إذا قلنا: إنّ بعض التصرّفات فيها محلّلة كاقتنائها والتزيين بها فلا يجوز إتلافها، ويضمن المتلف لها.

راجع: آلات القمار / صور عدم ضمان إتلافها.

ثانياً ـ الآنية المفضّضة والمذهّبة:

وهي الأواني المرصّعة بالذهب والفضة، وقد اختلف الفقهاء في حكم استعمالها على أقوال:

الأوّل ـ الحرمة: وهو الظاهر من كلام الشيخ في الخلاف ـ بناء على تفسير الكراهة فيه بالحرمة ـ حيث قال: «يكره استعمال أواني الذهب والفضة، وكذلك المفضض»[2].

الثاني ـ الجواز: وهو الظاهر من كلام الشيخ ـ أيضاً ـ في المبسوط حيث قال: «والمفضّض لا يجوز أن يشرب أو يؤكل من

(١) الجواهر ٣٧: ١١٠.

(٢) الخلاف ١: ٦٩.

الموضع المفضّض، ويستعمل غير ذلك الموضع»[1].

ويظهر من المحقق اختيار ذلك في المعتبر[2].

الثالث ـ الكراهة: يبدو أنّ ذلك قول أكثر الفقهاء ـ قديماً وحديثاً ـ وقال في الحدائق: «عليه عامة المتأخّرين ومتأخّريهم».

الرابع ـ التفصيل بين المفضّض والمذهّب، والالتزام بالكراهة في الأوّل دون الثاني؛ لأنّ الرواية ذكرت المفضّض ولم تتعرّض للمذهّب، وإلحاقه بذلك يحتاج إلى معرفة الملاكات وذلك غير ممكن، ذهب إلى هذا القول السيد الخوئي في التنقيح[3].

ثم على تقدير الجواز أو الكراهة فهل يجب عزل الفم عن موضع الذهب أو الفضة؟

ذهب جمع من الفقهاء إلى وجوب العزل كالشيخ في المبسوط[4]، والعلّامة في

(١) المبسوط ١: ١٣.
(٢) المعتبر ١: ٤٥٧.
(٣) التنقيح ٣: ٣٢٢.
(٤) المبسوط ١: ١٣.

المنتهى[1]، والشهيد في الذكرى[2]، وصاحبي الحدائق[3] والجواهر[4].

بينما اختار المحقق ـ في المعتبر[5] ـ الاستحباب، ونُقل اختياره عن العلّامة الطباطبائي[6]، واستحسنه صاحب المدارك[7] والمحقق السبزواري في الذخيرة[8].

ثالثاً ـ الآنية المموّهة، والملبّسة بالذهب والفضة:

المعروف ممّن تعرّض لهذه المسألة أنّ الإناء المموّه بأحدهما لا بأس به، نعم نقلَ صاحب الذخيرة عن العلّامة ـ في التذكرة ـ أنّه قال: «والمُمَوَّه إن كان يحصل منه شيء بالعرض على النار حرم...»، ثم علّق عليه قائلاً: «وقد سبق في روايتين نفي البأس في المُمَوَّه، لكن مورده غير

(١) المنتهى ١: ١٨٧.
(٢) الذكرى: ١٨.
(٣) الحدائق ٥: ٥١٣.
(٤) الجواهر ٦: ٣٤١.
(٥) المعتبر ١: ٤٥٧.
(٦) الجواهر ٦: ٣٤١.
(٧) المدارك ٢: ٣٨٣.
(٨) الذخيرة: ١٧٤.

الإناء»[1].

وأمّا بالنسبة إلى الملبّس بأحدهما فكذلك، إلّا أنّه قيّده بعضهم بما إذا لم يكن إناءً مستقلاً إذا انفصل عن الإناء الذي تلبس به. قال السيد اليزدي في العروة: «الصفر أو غيره الملبّس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناءً مستقلاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يحرم»[2].

وقال الإمام الخميني في تحرير الوسيلة: «والأحوط حرمة استعمال الملبّس بأحدهما إن كان على وجه لو انفصل كان إناءً مستقلاً دون ما إذا لم يكن كذلك، ودون المفضض، والمُمَوَّه بأحدهما»[3].

وربما يحمل على هذا القيد كلام من كان كلامه مطلقاً كالشيخ الكبير كاشف الغطاء حيث قال: «والمذهَّب والمفضَّض تمويهاً وتلبيساً وتنبيتاً لا بأس به على كراهة، ويجب اجتناب وضع الفم حال

(١) الذخيرة: ١٧٤.

(٢) العروة الوثقى: المطهرات، فصل أحكام الأواني، المسألة ١٦.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ١١٤.

الشرب على موضع التحلية»[1].

ويشهد لذلك كلام السيد الطباطبائي في ارجوزته:

«فإن كساها كلّها فلا تحل
فإنّما الكاسي إناءٌ مستقل»[2]

رابعاً ـ الآنية المتخذة من غير النقدين من الجواهر:

المشهور بين الفقهاء هو عدم حرمة استعمال واتخاذ الآنية المصوغة من غير النقدين (الذهب والفضة) وإن غلا ثمنها، قال صاحب الحدائق: «قد صرّح جملة من الأصحاب ـ من غير خلاف يُعرف ـ بأنّه يجوز استعمال الأواني من غير هذين المعدنين من سائر الجواهر وإن غلا ثمنه، وهو جيد، للأصل وعدم ما يوجب الخروج عنه»[3].

وقال في الجواهر مازجاً لكلام المحقق: «ولا يحرم استعمال غير الذهب والفضة من أنواع المعادن والجواهر ولو تضاعف أثمانها بلا خلاف أجده، بل في كشف اللثام: الاتفاق عليه؛ للأصل

(١) كشف الغطاء: ١٨٤.

(٢) الدرّة النجفية: ٦٢.

(٣) الحدائق ٥: ٥١٥.

المعتضد بالسيرة...»[1].

وقال السيد اليزدي في العروة: «الأواني من غير الجنسين لا مانع منها وإن كانت أعلىٰ وأغلىٰ حتى إذا كانت من الجواهر الغالية، كالياقوت والفيروزج»[2].

خامساً ـ الآنية المتخذة من العظام:

لا خلاف ـ ظاهراً ـ في جواز استعمال الأواني المتخذة من العظام، نعم يشترط الفقهاء طهارة الحيوان المأخوذ منه العظم بأن لا يكون نجس العين كالكلب والخنزير، وأمّا التذكية فلا.

ومع ذلك فقد نقل عن السيد المرتضىٰ عدم اشتراط طهارة الحيوان أيضاً[3].

سادساً ـ الآنية المتخذة من الجلود:

وهي على أقسام:

الف ـ الأواني المتخذة من جلود ما لا نفس سائلة لها مثل جلود الأسماك والحيتان والحيّات ـ إن قلنا بأنّها ليست لها نفس سائلة ـ وأمثال ذلك، والظاهر

(1) الجواهر ٦: ٣٤٣.

(2) العروة الوثقى: المطهرات، فصل أحكام الأواني، المسألة ١٦.

(3) مفتاح الكرامة ١: ١٩٤.

عدم الخلاف في جواز استعمالها، سواء وقعت عليه التذكية كإخراج السمك من الماء حياً، أو لا؛ لأنّ ميتة ما لا نفس له، طاهرة، فلا حاجة ـ في طهارة مثل هذه الجلود ـ إلى التذكية.

ب ـ الأواني المتخذة من جلود ما كان لها نفس سائلة، وهي علىٰ أقسام:

أوّلاً ـ إذا اتخذت من جلود الحيوانات الطاهرة (أي غير الكلب والخنزير) المذكّاة مع كونها مدبوغة.

والظاهر عدم الخلاف في جواز استعمالها مطلقاً سواء في الجامدات أو المائعات.

ثانياً ـ الفرض السابق مع فرض عدم كونها مدبوغة.

والمعروف بين الفقهاء هو جواز الاستعمال، ولكن بعضهم قيّد جواز الاستعمال ـ في خصوص غير المأكول ـ بالدبغ، منهم الشيخ الطوسي في المبسوط[1] والخلاف[2]، والسيد المرتضىٰ ـ حسب ما حكي عنه[3] ـ والشهيد الأوّل

(1) المبسوط ١: ١٥.

(2) الخلاف ١: ٦٤.

(3) المعتبر ١: ٤٦٦.

في البيان[1].

واعتبر المحقق استعماله من دون دباغ مكروهاً[2]، بينما جعل العلّامة الدباغ مستحباً[3]، وعدّه المحقق الأردبيلي[4] أجود.

ثالثاً ـ إذا اتخذت من جلود الحيوانات الطاهرة غير المذكّاة ـ أي الميتة ـ وهذا فيه صورتان:

الأولى ـ أن لا تكون الجلود مدبوغة، والظاهر عدم الخلاف في عدم جواز استعمالها فيما كانت الطهارة شرطاً فيه، مع فرض الرطوبة.

وأمّا في صورة كونها يابسة فقد تردّد العلّامة ـ في التذكرة ـ فقال: «وفي جواز الانتفاع بها في اليابس إشكال، الأقرب عدمه؛ لعموم النهي»[5].

وكلامه مطلق يشمل صورتي ما كانت الطهارة شرطاً فيه وما لم تكن.

وأمّا ما لم تكن الطهارة شرطاً فيه فقد حكى في الجواهر[1] عن جمهور الأصحاب حرمة الانتفاع مطلقاً، الشامل لمثل هذه الصورة أيضاً.

نعم، قال المحقق الأردبيلي: «وأظنّ جواز الانتفاع باليابس من الميتة في ما لا يشترط فيه الطهارة على الظاهر؛ للأصل و...»[2].

ويظهر من بعض المعاصرين[3] قبول ذلك.

الثانية ـ أن يكون الجلد مدبوغاً ـ والمعروف بين الفقهاء هو عدم الجواز ـ أيضاً ـ إلّا أنّ المنقول عن ابن الجنيد[4] هو الجواز في هذه الصورة، ويظهر من صاحب المدارك[5] وصاحب المفاتيح[6] (أي الكاشاني) ارتضاؤهما ذلك.

سابعاً ـ آنية أهل الكتاب والمشركين:

المعروف بين الفقهاء هو طهارة

---

(1) البيان: ٤٣.
(2) المعتبر ١: ٤٦٦.
(3) القواعد ١: ٩.
(4) مجمع الفائدة ١: ٣٧٤.
(5) التذكرة ١: ٦٨.

---

(1) الجواهر ٥: ٣٠٤، ٦: ٣٤٥.
(2) مجمع الفائدة ١: ٣٧٣.
(3) المستمسك ١: ٣٤٠، منهاج الصالحين ١: ١١٤، وراجع التنقيح.
(4) المدارك ٢: ٣٨٦.
(5) المدارك ٢: ٣٨٦.
(6) المفاتيح ١: ٦٨.

أواني المشركين وأهل الكتاب ما لم يعلم نجاستها بمباشرتهم، أو ملاقاة نجاسة أُخرىٰ معها.

وادّعى في الجواهر عدم الخلاف في ذلك، بل نقل عن كشف اللثام الإجماع عليه[1].

نعم، قال الشيخ في الخلاف: «لا يجوز استعمال أواني المشركين من أهل الذمّة وغيرهم»[2].

وقال صاحب الحدائق ـ معلّقاً عليه ـ: «إنّه لم يقل بذلك غيره فيما أعلم»[3].

ويشهد لعدم الخلاف ـ من غير الشيخ ـ أيضاً عدم مناقشة المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك لذلك، مع أنّ دأبهما ذلك.

نعم، قال المحقق الأردبيلي ـ تبعاً للعلّامة في المنتهىٰ ـ: «لا يبعد استحباب التجنّب وكراهة الاستعمال للاحتياط»[4].

(١) الجواهر ٦: ٣٤٤.

(٢) الخلاف ١: ٧٠.

(٣) الحدائق ٥: ٥٠٤.

(٤) مجمع الفائدة ١: ٣٦٥.

ثامناً ـ آنية الخمر:

وهي الأواني التي كانت ظرفاً لأنواع الخمور، والمعروف جواز استعمالها بعد تطهيرها بالكيفية الخاصة.

قال في الحدائق: «المفهوم من كلام الأصحاب أنّ أواني الخمر كلّها قابلة للتطهير سواء في ذلك الصلب الذي لا يشتف كالصفر والرصاص والحجر، والمغضور وغير الصلب كالقرع والخشب والخزف غير المغضور إلّا أنّه يكره استعمال غير الصلب، ونسب الفاضلان في المعتبر والمنتهىٰ إلى ابن الجنيد القول بعدم طهارة غير الصلب بأنواعه المذكورة...»[1].

ثمّ نقل عن المختلف نسبة عدم الجواز إلى ابن البراج أيضاً.

وقال المحقق اليزدي في العروة: «يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها وإن كانت من الخشب أو القرع أو الخزف غير المطليّ بالقير أو نحوه، ولا يضرّ نجاسة باطنها بعد تطهير ظاهرها داخلاً وخارجاً بل داخلاً فقط، نعم يكره استعمال ما نفذ الخمر إلى باطنه إلّا إذا غسل على وجه

(١) الحدائق ٥: ٤٩٩.

يطهر باطنه أيضاً»[1].

وعلّق عليه صاحب المستمسك قائلاً: «على المشهور شهرة عظيمة...»[2].

تطهير الآنية:

يتم تطهير الآنية على النحو التالي:

أوّلاً ـ تطهير الإناء الذي ولغ فيه الكلب:

والتطهير تارة يكون بالماء القليل وتارة بالماء الكثير (العاصم).

الف ـ التطهير بالماء القليل:

وفي كيفية تطهير الإناء الذي ولغ فيه الكلب بالماء القليل عدة أقوال وهي:

١ ـ وجوب الغسل سبع مرات أُولاهن بالتراب، وهو المنسوب إلى ابن الجنيد[3].

٢ ـ الغسل ثلاث مرات إحداهن بالتراب، ذهب اليه السيد المرتضى في

(١) العروة الوثقى: فصل في حكم الأواني، المسألة ٢.

(٢) المستمسك ٢: ١٦٢.

(٣) المعتبر ١: ٤٥٨.

الانتصار[1]، والشيخ في الخلاف[2].

٣ ـ الغسل ثلاث مرات وُسطاهنّ بالتراب ثم تجفيف الإناء، ذهب إليه الشيخ المفيد في المقنعة[3].

٤ ـ الغسل ثلاث مرات أُولاهنّ بالتراب وهو المشهور بين الفقهاء[4].

ب ـ التطهير بالماء الكثير:

وفي ذلك عدة أقوال أيضاً وهي:

١ ـ الاكتفاء بالغسل مرّة ومن دون حاجة إلى التعفير، يظهر ذلك من العلّامة في المختلف[5].

٢ ـ الاكتفاء بالغسل مرّة مع تقديم التعفير، نسبه في الحدائق إلى المشهور[6]

٣ ـ لزوم التعدّد مع سبق التعفير، يظهر ذلك من الشيخ الطوسي[7] وصاحب الجواهر[8].

٤ ـ لزوم التعدد مع سبق التعفير في

(١) الانتصار: ٩.

(٢) الخلاف ١: ١٧٥.

(٣) المقنعة: ٦٥.

(٤) الحدائق ٥: ٤٧٤، الجواهر ٦: ٣٦١.

(٥) المختلف ١: ٦٤.

(٦) الحدائق ٥: ٤٧٤.

(٧) المبسوط ١: ١٤.

(٨) الجواهر ٦: ٣٦٧.

الراكد الكثير، ولزوم تعاقب الجريات مع سبق التعفير في الجاري، وهو الظاهر من كلام المحقق الحلي[1].

ثانياً ـ الإناء الذي ولغ فيه الخنزير:

وفي كيفية تطهيره بالماء القليل ثلاثة أقوال:

١ ـ وجوب غسله ثلاثاً كالكلب، ذهب إليه الشيخ في كتابيه: المبسوط[2] والخلاف[3]، وبعض من تأخّر عنه.

٢ ـ وجوب غسله ثلاثاً واستحبابه سبعاً: وهو مختار المحقق في المعتبر[4].

٣ ـ وجوب غسله سبع مرات من دون تعفير: وهو مختار أغلب الفقهاء من العلّامة وما دون، فقد اختاره العلّامة في أكثر كتبه ـ كما صرّح بذلك في المختلف[5] ـ والشهيدان كما صرّح به ثانيهما في الروضة[6] وصاحب المدارك[7]، وصاحب الجواهر[1]، و صاحب العروة[2] وبعض الشارحين لها[3].

ثالثاً ـ الإناء الذي كان فيه الخمر:

وفي تطهيره بالماء القليل قولان:

١ ـ وجوب الغسل سبع مرات، ذهب إليه الشيخان: المفيد[4] والطوسي[5]، واستقربه الشهيد في الذكرى[6]

٢ ـ وجوب الغسل ثلاثاً واستحباب السبع وأفضليته، ذهب إليه المحقق في الشرائع[7]، وصاحب الجواهر[8]، والسيد اليزدي في العروة[9]، وصاحبا المستمسك[10] والتنقيح[11]، وهو مختار تحرير الوسيلة[12] أيضاً.

---

(١) المعتبر ١ : ٤٦٠ .

(٢) المبسوط ١ : ١٣ .

(٣) الخلاف ١ : ١٨٦ .

(٤) المعتبر ٢ : ٤٦٠ .

(٥) المختلف ١ : ٦٤ .

(٦) الروضة ١ : ٣٠٩ .

(٧) المدارك ٢ : ٣٩٤ .

---

(١) الجواهر ٦ : ٣٥٨ .

(٢) العروة الوثقىٰ : فصل المطهرات ، المسألة ٦ .

(٣) المستمسك ٢ : ٢٨ ، التنقيح ٣ : ٥٨ .

(٤) المقنعة : ٧٣ .

(٥) المبسوط ١ : ١٥ ، النهاية : ٦ .

(٦) الذكرىٰ : ١٥ .

(٧) الشرائع ١ : ٥٦ .

(٨) الجواهر ٦ : ٣٧١ .

(٩) العروة الوثقىٰ : فصل المطهرات ، المسألة ٥ .

(١٠) المستمسك ٢ : ٢١ و٢٩ .

(١١) التنقيح ٣ : ٤٩ و٥٧ .

(١٢) تحرير الوسيلة ١ : ١١٠ ، فصل المطهرات ، المسألة ٢ .

٣ـ كفاية المرّة بعد إزالة النجاسة، ذهب إليه المحقق في المعتبر[1] في نهاية كلامه وإن اختار وجوب الثلاث أوّلاً.

واختاره كلّ من العلّامة في المختلف[2] ونهاية الإحكام[3]، والشهيدين في البيان[4] وروض الجنان[5]، وصاحب المدارك في مداركه[6].

رابعاً ـ الإناء الذي مات فيه الجرذ:

والأقوال فيه ثلاثة أيضاً:

١ ـ وجوب الغسل سبعاً وهو مختار الشيخ في النهاية[7] والشهيد في الذكرى[8] والسيد اليزدي في العروة[9] وهو الظاهر من المستمسك[10] والتنقيح[11]،

(١) المعتبر ١ : ٤٦٢.

(٢) المختلف ١ : ٦٤.

(٣) نهاية الإحكام ١ : ٢٩٥ و٢٩٦.

(٤) البيان : ٤٠.

(٥) روض الجنان : ١٧٢.

(٦) المدارك ٢ : ٣٩٦.

(٧) النهاية : ٥.

(٨) الذكرى : ١٥.

(٩) العروة : فصل المطهرات، الأوّل، المسألة ٦.

(١٠) المستمسك ٢ : ٢٨.

(١١) التنقيح ٣ : ٥٧.

بل نسبه في المستمسك إلى المشهور[1].

٢ـ وجوب الغسل ثلاثاً وهو مختار المحقق في الشرائع[2]، وصاحب الجواهر[3].

٣ـ كفاية المرّة الواحدة بعد إزالة العين وهو مختار المحقق في المعتبر[4] في نهاية كلامه، والعلّامة في المختلف[5] ونهاية الإحكام[6]، وصاحب المدارك[7].

ملاحظة (١):

ألحق بعض الفقهاء الفأرة بالجرذ في هذه المسألة.

ملاحظة (٢):

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى تطهير الإناء ـ في صورة تحقق أحد هذه الأسباب عدا الولوغ ـ بالقليل وأمّا تطهيره بالكثير،

(١) المستمسك ٢ : ٢٨.

(٢) الشرائع ١ : ٥٦.

(٣) الجواهر ٦ : ٣٧١.

(٤) المعتبر ١ : ٤٦١.

(٥) المختلف ١ : ٦٤.

(٦) نهاية الإحكام ١ : ٢٩٥ و٢٩٦.

(٧) المدارك ٢ : ٣٩٦.

فالظاهر من بعضهم هو سقوط التعدد كالمحقق[1]، والعلامة[2] والشهيدين[3][4]، والمحقق الثاني[5]، والسيد اليزدي[6]، بل نسبه في الحدائق[7] إلى المشهور واستجوده.

وذهب بعض آخرون إلى لزوم التعدّد كالشيخ[8] والسيد الحكيم[9] والسيد الخوئي[10] والإمام الخميني[11].

خامساً ـ غسل الإناء من سائر النجاسات:

والأقوال في كيفية تطهيره بالماء القليل بتنجّسه بسائر النجاسات ثلاثة:

١ـ لزوم الغسل ثلاثاً، ذهب إليه

(١) المعتبر ١: ٤٦٠ و٤٦٢.

(٢) المختلف ١: ٦٤، نهاية الإحكام ١: ٢٩٦.

(٣) الذكرى: ١٥.

(٤) الروضة ١: ٣٠٨.

(٥) جامع المقاصد ١: ١٩٠.

(٦) العروة: المطهرات، الماء، المسألة ١٣.

(٧) الحدائق ٥: ٤٨٩.

(٨) المبسوط ١: ١٤.

(٩) المستمسك ٢: ٣٢.

(١٠) التنقيح ٣: ٦٣.

(١١) تحرير الوسيلة ١: ١٠٨.

الشيخ[1] والشهيد الأوّل في الذكرى[2] والدروس[3] والمحقق الثاني[4]، وقوّاه صاحب الجواهر[5]، واختاره السيد اليزدي[6] والسيد الحكيم في المستمسك[7] والسيد الخوئي في التنقيح[8] والإمام الخميني في تحرير الوسيلة[9].

٢ـ كفاية المرّة بعد إزالة العين وهو مختار المحقق في المعتبر[10]، والعلّامة[11] والشهيدين في البيان[12] والروض[13]، وصاحب المدارك[14].

٣ـ لزوم المرّتين، نقله في

(١) المبسوط ١: ١٤.

(٢) الذكرى: ١٥.

(٣) الدروس ١: ١٢٥.

(٤) جامع المقاصد ١: ١٩٢.

(٥) الجواهر ٦: ٣٧٣.

(٦) العروة: المطهرات، الماء، المسألة ٥.

(٧) المستمسك ٢: ٢١.

(٨) التنقيح ٣: ٤٩.

(٩) تحرير الوسيلة ١: ١١٠.

(١٠) المعتبر ١: ٤٦١.

(١١) المختلف ١: ٦٤، نهاية الإحكام ١: ٢٩٥ و٢٩٦.

(١٢) البيان: ٤٠.

(١٣) روض الجنان: ١٧٢.

(١٤) المدارك ٢: ٣٩٦.

المستمسك[1] عن اللمعة والألفية.

هذا كلّه بالنسبة إلى التطهير بالقليل وأمّا التطهير بالكثير، فالمعروف فيه كفاية المرّة الواحدة، بل يظهر من الشهيد في الذكرى[2] أنّ المسألة متسالم عليها، ولكن يظهر من المستمسك[3] ومنهاج الصالحين[4] وتحرير الوسيلة[5] الإشكال في ذلك والميل إلى لزوم التعدد إلّا في ماء المطر.

مظانّ البحث:

١ـ آخر بحث النجاسات

٢ـ الزكاة: زكاة النقدين

٣ـ التجارة: المكاسب المحرّمة.

***

(١) المستمسك ٢: ٢٢.

(٢) الذكرى: ١٥.

(٣) المستمسك ٢: ٣٢.

(٤) منهاج الصالحين ١: ١٢٠، المسألة: ٤٦١.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ١١٠.

آيات

لغة:

جمع آية وهي العلامة، وتأتي بمعنى الجماعة ومن ذلك قولهم: خرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم لم يَدَعوا وراءهم شيئاً[1].

اصطلاحاً:

تطلق الآية على:

١ـ مجموعة من الكلمات من القرآن الكريم متصلة بعضها ببعض إلى محلّ معين.

٢ـ المعجزة: وقد تكرّر إرادة المعجزة من الآية في القرآن الكريم.

٣ـ التغيّرات التكوينية كالخسوف والكسوف والزلزلة...

ولعلّ إطلاق الآية عليها لأجل كونها علامات على أهوال الساعة وأخاويفها[2].

(١) النهاية، الصحاح: «أيا».

(٢) الروضة البهية ١: ٣١١.

الأحكام :

راجع : آيات الأحكام، آيات السجدة، صلاة الآيات.

آيات الأحكام

لغة :

راجع : آيات.

اصطلاحاً :

الآيات القرآنية التي ورد فيها حكم فقهي.

ويتسلسل البحث في ذلك كالآتي :

أوّلاً ـ المعروف أنّ آيات الأحكام نحو خمسمئة آية، ولكن مع المتكرّرات والمتداخلات، قال الفاضل المقداد :

«اشتهر بين القوم أنّ الآيات المبحوث عنها نحو من خمسمئة آية، وذلك إنّما هو بالمتكرّر والمتداخل، وإلّا فهي لا تبلغ ذلك»[1].

ثانياً ـ انقساماتها :

ذكروا لآيات الأحكام عدّة انقسامات من قبيل إنقسامها إلى :

١ـ ما كان زمان نزولها ومكانه والمناسبة التي من أجلها نزلت الآية معلوماً، وما لم يكن كذلك.

٢ـ ما كان منها نازلاً في جواب سؤالٍ، وما لم يكن كذلك بل نزل ابتداءً.

٣ـ ما كان منها علىٰ نحو الأمر والنهي، وما لم يكن كذلك، بل على نحو الجملة الخبرية.

٤ـ ما كان منها صريحاً في بيان حكم ما، وما لم يكن كذلك.

٥ـ ما كان منها مبيّناً لحكم كلّي وقاعدة عامة تجري في جميع أبواب الفقه، وما كان منها مختصّاً بباب وعنوان خاص.

فالأوّل مثل قوله تعالىٰ : ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾[2].

حيث استفيد منها ـومن مثلهاـ

---

(١) كنز العرفان ١ : ٥، (الفائدة الثالثة من المقدّمة).

(٢) الحج : ٧٨.

قاعدة نفي الحرج.

وكذا قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[1].

الذي يستفاد منه قاعدة نفي العسر أيضاً، وربما أُدغمت القاعدتان وسمّيتا بقاعدة «نفي العسر والحرج».

ومثل قوله تعالىٰ: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا﴾[2] وأمثالها التي ربما استفيد منها البراءة.

والقسم الثاني أكثر الآيات التي ورد فيها ذكر حكمٍ ما على نحو الخصوص مثل آيات الإرث، وآيات القصاص وما شابه ذلك، وهذه وإن كان مفادها كلّياً أيضاً إلّا أنّ الفرق بينها وبين القسم الأوّل هو: أنّ القاعدة المستفادة من القسم الأوّل تكون سارية في جميع أبواب الفقه، وبعبارة أُخرى تكون ناظرة إلى سائر الأحكام بخلاف الثاني فالآيات فيه ناظرة إلى باب خاصّ من الفقه كما تقدّم[3].

ثالثاً ـ أوّل من ألّف في هذا المجال:

وأوّل من ألّف في ذلك ـ على ما قيل ـ هو محمد بن السائب الكلبي، قال العلّامة الطهراني في الذريعة: «آيات الأحكام الموسوم بكتاب أحكام القرآن لأبي النضر محمد بن السائب بن بشر الكلبي من أصحاب أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق عليهما السلام، والمتوفىٰ ١٤٦، وهو والد هشام الكلبي النسّابة الشهير وصاحب التفسير الكبير الذي هو أبسط التفاسير كما أذعن به العلّامة السيوطي في «الإتقان»، قال ابن النديم في الفهرست عند ذكره للكتب المؤلّفة في علم أحكام القرآن ما لفظه: "كتاب أحكام القرآن للكلبي رواه عن ابن عباس"».

ثم استمر العلّامة الطهراني فقال: «أقول: هو أوّل من صنّف في هذا الفن كما يظهر من تاريخه لا الإمام الشافعي محمد ابن إدريس المتوفىٰ سنة ٢٠٤، كما ذكره العلّامة السيوطي، وكذا صرّح به في كشف الظنون في عنوان أحكام القرآن، لأنه ولد الإمام الشافعي بعد وفاة الكلبي بتسع سنين، لأنه ولد سنة ١٥٥، ولا القاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف البياني القرطبي الأندلسي الأخباري اللغوي المتوفىٰ سنة

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) أدوار فقه ٢: ٤ ـ ٦، (فارسي للأُستاذ محمود الشهابي).

٣٤٠، والمولود بعد وفاة الإمام الشافعي بثلاث وأربعين سنة، لأنه ولد سنة ٢٤٧، كما ذكره العلّامة السيوطي في بغية الوعاة»[1].

رابعاً ـ الكتب المؤلّفة في هذا الفنّ:

أُلّفت كتب عديدة في هذا الموضوع ـ وفقاً لفقه أهل البيت عليهم السلام ـ ولكن أهمّها كالآتي:

١ ـ فقه القرآن: للفقيه قطب الدين الراوندي المتوفىٰ عام ٥٧٣.

٢ ـ كنز العرفان في فقه القرآن: للشيخ الإمام أبي عبد الله مقداد بن جلال الدين عبد الله السيوري الحلّي، تلميذ الشهيد الأوّل، المتوفى عام ٨٢٦.

٣ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن: للمولىٰ أحمد بن محمد المعروف بالمقدّس الأردبيلي المتوفى عام ٩٩٣.

٤ ـ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: للعلّامة الجواد الكاظمي المتوفى أواسط القرن الحادي عشر، وقد فرغ من تأليفه عام ١٠٤٣.

خامساً ـ طريقة التأليف:

المعروف عند المؤلّفين في آيات الأحكام هو اتخاذ أحد طريقين:

الأوّل ـ أن يتّبع ترتيب الكتب الفقهية فيقدّم كتاب الطهارة ثم الصلاة، ثم الصوم وهكذا...

وهذه الطريقة هي أكثر تداولاً وأعم فائدة، وجميع الكتب المتقدّمة اتخذت هذه الطريقة.

الثاني ـ أن يتّبع ترتيب سور القرآن فيبدأ بالآيات المذكورة في البقرة مثلاً الأوّل منها فالأوّل وهكذا إلى آخر القرآن وهذه الطريقة هي أقلّ تداولاً من الأولىٰ.

* * *

---

(١) الذريعة ١: ٤٠، وراجع: الشيعة وفنون الاسلام: ٥٣، والفهرست لابن النديم: ٥٧.

آيات السجدة

لغة :

راجع : آية، سجدة .

اصطلاحاً :

الآيات التي ينبغي السجدة عند تلاوتها، وجوباً أو استحباباً .

الأحكام :

المعروف بين الإمامية هو: أنّ الآيات التي ينبغي السجود عند تلاوتها إنّما هي خمس عشرة آية، يجب عند أربع منها، ويستحب عند إحدىٰ عشرة .

أوّلاً ـ الآيات التي يجب السجود عند تلاوتها :

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿إنّما يؤمنُ بآياتِنا الّذينَ إذا ذُكّروا بها خرُّوا سُجّداً وسبّحُوا بحَمدِ ربِّهم وَهُم لاَ يستكبِرُون﴾ السجدة/١٥.

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَمِن آيَاتِه الليلُ وَالنّهارُ وَالشّمسُ وَالقمرُ، لاَ تَسجُدُوا للشّمسِ ولاَ للقَمرِ واسجُدُوا لِلّهِ الّذي خَلَقهنّ إن كنتُم إيّاه تعبدُون﴾ فصلت/٣٧.

٣ ـ قوله تعالىٰ: ﴿فَاسجُدُوا للّهِ واعبُدُوا﴾ النجم/٦٢.

٤ ـ قوله تعالىٰ: ﴿كَلّا لاَ تُطِعهُ وَاسجُدْ واقتَرِبْ﴾ العلق/١٩.

ثانياً ـ الآيات التي يستحب السجود عند تلاوتها :

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿إنّ الّذينَ عندَ ربّك لاَ يستكبِرونَ عَن عِبادَتِهِ ويُسبّحُونَهُ وَلَهُ يَسجُدون﴾ الأعراف/٢٠٦.

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلّهِ يَسجُدُ مَن فِي السّمَاوَاتِ وَالأرضِ طَوعاً وَكَرهاً وَظِلاَلُهم بِالغدوّ والآصَال﴾ الرعد/١٥.

٣ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلّهِ يَسجُدُ مَا فِي السّماوَاتِ وَمَا فِي الأرضِ مِن دابّةٍ والمَلاَئكَةُ وَهم لا يَستكبِرون * يَخافونَ ربّهم مِن فَوقِهم ويَفعَلونَ مَا يُؤمَرونَ﴾ النحل/٤٩ ـ ٥٠.

٤ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَيخِرُّون لِلأذقانِ يَبكُونَ وَيَزِيدُهم خُشُوعاً﴾ بني إسرائيل/١٠٩.

٥ـ قوله تعالىٰ: ﴿... إذا تُتلىٰ عليهم آياتُ الرَّحمٰنِ خرّوا سُجّداً وبُكيّاً﴾ مريم/٥٨.

٦ـ قوله تعالىٰ: ﴿ألم تَرَ أنَّ اللّهَ يَسجُدُ لَه مَن في السماوَاتِ وَمَن في الأرضِ وَالشَّمسُ وَالقَمرُ والنّجومُ والجِبالُ والشَّجَرُ والدَّوابُّ وَكثيرٌ مِنَ النّاسِ وَكثيرٌ حقَّ عَليهِ العَذابُ وَمن يُهِنِ اللّهُ فَما لَه مِن مُكرِم إنّ اللّهَ يَفعَلُ مَا يَشآء﴾ الحج/١٨.

٧ـ قوله تعالىٰ: ﴿يَا أيُّهَا الَّذِينَ آمنُوا آرْكَعُوا وَآسجُدُوا وَآعبُدوا رَبَّكم وَآفعَلوا الخَيرَ لعلَّكم تُفلِحونَ﴾ الحج/٧٧.

٨ـ قوله تعالىٰ: ﴿وإذا قيلَ لهم آسجُدُوا لِلرَّحمنِ قَالوا وَمَا الرَّحمنُ أنسجُدُ لِمَا تَأمُرُنَا وَزادَهم نُفوراً﴾ الفرقان/٦٠.

٩ـ قوله تعالىٰ: ﴿ألا يَسجُدوا لِلّه الَّذي يُخرِجَ الخَبءَ في السَماواتِ وَالأرضِ وَيعلَمُ مَا تُخفُونَ وما تُعلِنون﴾ النمل/٢٦.

١٠ـ قوله تعالىٰ: ﴿... وَظنَّ داوُد أنّما فَتنّاه فَاستغفَرَ ربَّهُ وخرَّ رَاكِعاً وأنابَ﴾ ص/٢٤.

١١ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَإذا قُرِئَ عليهم القُرآنُ لاَ يَسجُدُون﴾ الانشقاق/٢١.

كانت هذه مجموعة الآيات التي ينبغي السجود عند تلاوتها وجوباً أو ندباً، وهناك عدّة ملاحظات ينبغي الالتفات إليها:

أوّلاً ـ المعروف بين الفقهاء هو: أنّ محلّ السجدة في الآيات الأربع (العزائم) هو نهايتها، ولكن المحقق رجّح ـ في المعتبر[1] ـ أن يكون موضعها في آية فصّلت عند قوله: ﴿وآسجدوا للّه...﴾ ونقل ذلك عن الشيخ في الخلاف، ومال إليه صاحب الحدائق لكنه تركه لمخالفته للمشهور.

قال في الحدائق: «قد صرّح جملة من الأصحاب بأنّ الظاهر أنّ موضع السجود في هذه الأربعة (العزائم) بعد الفراغ من الآية، وذهب المحقق في المعتبر إلى أنّ موضعه في «حم السجدة» عند قوله تعالىٰ: ﴿وَاسجُدُوا لِلّه﴾ ونقله عن الشيخ في الخلاف...» إلى أن قال: «لا يخفى أنّ ظواهر الأخبار التي قدّمناها هو السجود عند ذكر السجدة... إلّا أنّ ظاهر الأصحاب الاتفاق علىٰ أنّ محلّ السجود بعد تمام الآية كما عرفت»[2].

---

(١) المعتبر ٢: ٢٧٣.

(٢) الحدائق ٨: ٣٣٤ و٣٣٥.

ثانياً ـ إنّ السجدة واجبة ـ في العزائم ـ على القارئ والمستمع (أي المنصت) بلا خلاف ظاهراً كما ادّعاه أكثر من واحد، بل في المدارك: «بإجماع العلماء»[1]. وإنّما الخلاف في وجوبها على السامع غير المنصت حيث نُقل فيه أقوال:

١ ـ عدم الوجوب مطلقاً وهو منقول عن الشيخ في الخلاف[2]، واختاره المحقق في الشرائع[3]، والعلّامة في المنتهى[4] وصاحب الجواهر[5].

٢ ـ الوجوب مطلقاً وهو رأي كثير من الفقهاء منهم ابن إدريس[6] والشهيدان[7] والمحقق الثاني[8] وصاحب المدارك[9] وصاحب الحدائق[10]، والسيد

(١) المدارك ٣: ٤١٩.

(٢) الخلاف ١: ٤٣١.

(٣) الشرائع ١: ٨٧.

(٤) المنتهى ١: ٣٠٤.

(٥) الجواهر ١٠: ٢٢٣.

(٦) السرائر ١: ٢٢٦.

(٧) الذكرى: ٢١٤، المسالك ١: ٢٤.

(٨) جامع المقاصد ٢: ٣١١ و٣١٢.

(٩) المدارك ٣: ٤١٩.

(١٠) الحدائق ٨: ٣٣٢.

اليزدي[1] وغيرهم...

٣ ـ التفصيل بين السماع أثناء الصلاة فلا تجب، والسماع في غيرها فتجب، وهو المحكي عن الشيخ في المبسوط[2].

ثالثاً ـ إنّ وجوب السجدة ـ في العزائم ـ فوري ـ على الظاهر ـ فلا يجوز تأخيرها بناءً على ذلك، قال في الحدائق:

«الظاهر أنه لا خلاف في فوريتها وقد نقلوا الإجماع على ذلك، ولو أخلّ بها حتى فاتت الفورية فهل تكون أداءً أو قضاءً؟ قال في الذكرى: يجب قضاء العزيمة مع الفوات، ويستحب قضاء غيرها، ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف...»[3].

وقال السيد في العروة: «وجوب السجدة فوري فلا يجوز التأخير، نعم لو نسيها أتى بها إذا تذكّر، بل وكذلك لو تركها عصياناً»[4].

(١) العروة؛ فصل سائر أقسام السجود، المسألة ٢.

(٢) أنظر الجواهر ١٠: ٢٢٢، والمبسوط ١: ١١٤.

(٣) الحدائق ٨: ٣٣٩.

(٤) العروة؛ فصل أقسام السجود، المسألة ٥.

ونقل الإجماع -على ذلك- عديد من الفقهاء مثل المحقق الكركي[1] وصاحب المدارك[2].

رابعاً- المعروف بين الفقهاء هو: عدم حاجة هذه السجدة إلى التكبير والتشهد والتسليم والطهارة من الحدث والخبث -وإن نقل عن الشيخ وابن الجنيد الالتزام بها- كما لا يشترط فيها الاستقبال ولا ستر العورة، وفي اعتبار ما يصحّ السجود عليه وعدمه قولان[3].

ثم إنّ هناك أبحاثاً مهمة مثل قراءتها (أي العزائم) أثناء الصلاة، وقراءة ترجمتها، وتكرّر القراءة، وسماعها من مثل النائم والمذياع والمسجّلات وأمثال ذلك، سوف يأتي البحث عنها.

راجع: عزائم.

مواطن البحث:

١- بحث القراءة عند البحث عن جواز قراءة العزائم في الصلاة وعدمه.

(١) جامع المقاصد ٢: ٣١٣.

(٢) المدارك ٣: ٤٢١.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٣١٢ و٣١٣، المدارك ٣: ٤٢٠ و٤٢١، العروة: فصل أقسام السجود، المسألة ١٦.

٢- بحث السجود، فيبحث -كتكملة- عن سائر أقسام السجود ومنها سجود التلاوة، وتتمركز أكثر الأبحاث في هذا الموطن.

آيسة

لغة:

مؤنّث الآيس من أيس الرجل، مقلوب اليأس، وهو القنوط وقطع الأمل، وهو ضد الرجاء[1].

اصطلاحاً:

المرأة التي لا ترىٰ حيضاً فلا ترجو ولداً بسبب كِبَر سنّها[2].

الأحكام:

أوّلاً- اختلفوا في حدّ اليأس (أي السنّ الذي يحصل به اليأس) على أقوال:

(١) القاموس: «يأس».

(٢) المعروف بين الفقهاء ذلك، راجع الجواهر ٣: ١٦٢

١ـ أنّه الخمسون مطلقاً سواء كانت المرأة قرشية أو لا.

ذهب إليه الشيخ في طلاق النهاية[1]، والمحقق في طلاق الشرائع[2].

٢ـ أنّه الستون مطلقاً، نسبه صاحب الحدائق[3] إلى العلاّمة في بعض كتبه، واختاره المحقق في حيض الشرائع[4].

٣ـ التفصيل بين القرشية وغيرها ففيها يحصل اليأس ببلوغ الستين، وفي غيرها ببلوغ الخمسين، وقد ألحق بعضهم النبطية بالقرشية أيضاً.

وهذا هو المعروف بين الفقهاء، حيث اختاره الصدوق[5] والشيخ[6] والمحقق في المعتبر[7] والعلاّمة في التذكرة[8] والقواعد[9] والنهاية[10]

(١) النهاية : ٥١٦ .

(٢) الشرائع ٣ : ٣٥ .

(٣) الحدائق ٣ : ١٧١ .

(٤) الشرائع ١ : ٢٩ .

(٥) من لا يحضره الفقيه ١ : ٩٢ .

(٦) المبسوط ١ : ٤٢ .

(٧) المعتبر ١ : ١٩٩ و ٢٠٠ .

(٨) التذكرة ١ : ٢٦ .

(٩) قواعد الأحكام ١ : ١٤ .

(١٠) نهاية الإحكام ١ : ١١٧ .

والإرشاد[1]، والشهيد في الذكرى[2] والدروس[3] والبيان[4]، وكذا غيرهم ممن تأخّر عنهم[5].

والمراد من القرشية هي المنتسبة إلى النضر بن كنانة ـ أو فهر بن مالك ـ إلاّ أنّه لا يعلم في مثل هذا الزمان المنتسبون إليه إلاّ عن طريق الانتساب إلى هاشم، بل لا يعرف من هؤلاء أيضاً إلاّ المنتسبون إلى أبي طالب والعباس رضي الله عنهما.

وأمّا في صورة الشكّ في القرشية وعدمها فقد وقع الخلاف ـ بين المتأخّرين ـ في جريان أصالة عدم القرشية وإلحاقها بغيرها، وبين عدم جريانها، فحينئذٍ لابدّ من ذريعة أُخرىٰ لبيان حكمها.

وهذا الأصل ـ أي أصالة عدم القرشية ـ المعبّر عنه بـ«أصالة العدم الأزلي» هو من معارك الآراء بين العلماء في مباحث الأُصول والفقه، ولابدّ من الرجوع إلى مظانّه وقد بحث عنه بشكل

(١) الإرشاد ١ : ٢٢٦ .

(٢) الذكرىٰ : ٢٨ .

(٣) الدروس ١ : ٩٧ .

(٤) البيان : ١٦ .

(٥) الجواهر ٣ : ١٦٣ .

إجمالي في المستمسك[1] فراجع، وراجع الملحق الأُصولي أيضاً.

ثانياً ـ لا حيض مع سنّ اليأس:

وقد ادّعىٰ الإجماع على ذلك كلّ من المحقق الحلّي[2] والمحقق الأردبيلي في المجمع[3] وصاحب المدارك[4] وغيرهم. وبدعوى هؤلاء الثلاثة كفاية.

ثالثاً ـ سقوط شرط الاستبراء في الطلاق:

وهذا مما لا خلاف فيه أيضاً، فإنّ اليائسة يجوز تطليقها في طهر واقعها زوجها فيه بخلاف غيرها الذي يجب استبراؤها بعدم مباشرتها في المقدار المقدّر شرعاً.

وقد ادّعى عدم الخلاف كلّ من صاحبي الحدائق[5] والجواهر[6] وغيرهما.

رابعاً ـ سقوط العدّة في الطلاق:

المعروف بين الفقهاء هو: سقوط العدّة عن اليائسة في الطلاق، ونقل عن السيد المرتضى عدم سقوطها بل تعتدّ بثلاثة أشهر، لكن المعروف ـ كما تقدّم ـ هو الأوّل[1].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: الحيض

٢ ـ كتاب الطلاق:

الف ـ شرائط المطلّقة

ب ـ العِدد: عدّة ذات الشهور

❋ ❋ ❋

---

(١) المستمسك ٣: ١٥٦.

(٢) المعتبر ١: ١٩٨.

(٣) مجمع الفائده ١: ١٤٣.

(٤) المدارك ١: ٣٢٣.

(٥) الحدائق ٢٥: ١٧٨.

(٦) الجواهر ٣٢: ٤١.

---

(١) الحدائق ٢٥: ٤٣١، الجواهر ٣٢: ٢٣١ و٢٣٢.

أ

أب

لغة :

الوالد الذكر المتولّد من نطفته شخص آخر.

وقيل : «يسمىٰ كلّ من كان سبباً في إيجاد شيء أو إصلاحه أو ظهوره «أباً» ولذلك يسمىٰ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبا المؤمنين... وروي أنّه صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام : أنا وأنت أبوا هذه الأمة.

ويسمّىٰ العمّ مع الأب أبوين، وكذلك الأُم مع الأب، والجدّ مع الأب...»[1].

راجع : آباء.

(١) مفردات الراغب : «أبا».

اصطلاحاً :

الذكَرُ الذي تولّد منه مولود منتسب إليه شرعاً. وعليه فلو زنى وتولّد من مائه مولود لم تصدق الأُبوة شرعاً وإن صدقت لغة. قال المحقق : «النسب يثبت مع النكاح الصحيح ومع الشبهة، ولا يثبت مع الزنى، فلو زنى فانخلق من مائه ولد على الجزم لم ينتسب إليه شرعاً»[1].

ومراده من النكاح الصحيح هو الوطء الصحيح، وهو أعمّ ممّا كان بعقد دائم أو منقطع، أو بملك يمين.

(١) الشرائع ٢ : ٢٨١.

وربمّا يتوسّع في الإطلاق فيطلق على الأصول الذكور كالأب والجدّ وإن علوا من طرف الأب كانوا أو الأم، كما قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤكُم﴾[1] ولذا تحرم منكوحة الجدّ وإن علا من جهة الأب كان أو الأم. ويعرف ذلك بالقرائن.

الأحكام:

هناك أحكام عديدة تترتّب على هذا العنوان وأهمّها كالآتي:

أوّلاً ـ بماذا تتحقّق الأبوّة؟

تتحقّق الأبوّة ـ كما تقدّم ـ بتولّد الولد من ماء الأب بالنكاح الصحيح أو الشبهة، وسوف يأتي تفصيل ذلك في أحكام الأولاد.

راجع: أولاد.

ثانياً ـ لزوم مراعاة حقوق الأب:

ينبغي للأولاد مراعاة حقوق الأب وأهمّها إطاعته ما لم يلزم منه معصية الله

(1) النساء: ٢٢.

عزّ وجلّ. قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الإنسانَ بوالِدَيهِ حَمَلَتهُ أُمّهُ وَهْناً على وَهْنٍ وَفِصالُه في عامَين أنِ اشكُر لي وَلِوالِدَيكَ إليَّ المَصيرُ * وإن جاهَداكَ على أن تُشرِكَ بي مَا ليسَ لكَ بِه علمٌ فَلا تُطِعْهُما وَصاحِبهُما في الدّنيا مَعرُوفاً...﴾[1].

وقال علي عليه السلام في نهج البلاغة: «إنّ للولد على الوالد حقاً، وإنّ للوالد على الولد حقاً، فحقّ الوالد على الولد أن يطيعه في كلّ شيء إلّا في معصية الله سبحانه، وحقّ الولد على الوالد أن يحسّن اسمه ويحسّن أدبه، ويعلّمه القرآن»[2].

وعلى هذا الأساس أفتى الفقهاء بوجوب طاعة الأب إلّا أن تستلزم فعل الحرام أو ترك الواجب، ولذلك لو نهى عن الحج الواجب أو الصوم الواجب لا تجب طاعته، وهذا ممّا لا خلاف فيه، ولكن إختلفوا في اشتراط إذنه في بعض العبادات المندوبة كالحج المندوب والصوم المندوب وأمثالها، فذهب بعضهم إلى

(1) لقمان: ١٤ و١٥.

(2) نهج البلاغة: ٥٤٦ (الكلمة: ٣٩٩ من الكلمات القصار).

لزومه وذهب آخرون إلى عدمه[1]. وسوف يأتي تفصيل ذلك في أحكام الأولاد.

راجع: أولاد.

ثالثاً ـ تحريم النكاح بالأبوة:

هناك عدّة أحكام ترتبط بالأب في خصوص النكاح أهمّها:

١ ـ يحرم على الأب نكاح البنت للصلب وبناتها وإن نزلن، وبنات الابن وإن نزلن. وبعبارة أخرى: تحرم عليه كلّ أنثى ينتهي نسبها إليه بواسطة أو بغيرها، وذلك بنصّ الكتاب حيث قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيكُم أُمَّهاتُكم وَبَناتُكم وأخواتُكم...﴾[2].

وهو ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين أيضاً[3].

٢ ـ تحرم زوجة كلّ من الأب والابن على الآخر فصاعداً في الأوّل، ونازلاً في الثاني نسباً أو رضاعاً، دواماً أو متعة بمجرّد العقد وإن لم يكن دَخَلَ،

(١) راجع المستمسك ١٠: ١٧. ومستند العروة (الحج) ١: ٢٨ و ٢٩.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) الجواهر ٢٩: ٢٣٨.

ولا فرق في الزوجين والأب والابن بين الحرّ والمملوك[1].

وهذا إجماعي أيضاً، وربما أُدرجا في قوله تعالى: ﴿حُرِّمت عَليكم... وحَلائلُ أبنائِكم الَّذينَ مِن أصلابِكُم﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤكم مِنَ النّساءِ...﴾[3].

والتقييد في الآية الأُولى بالأصلاب لإخراج من لم يكن كذلك كالمتبنّى[4].

٣ ـ لا تحرم مملوكة الأب على الابن بمجرّد الملك، ولا مملوكة الابن على الأب، ولو وطأ أحدهما مملوكته حرمت على الآخر إجماعاً ونصّاً[5].

٤ ـ لا يجوز لكلّ من الأب والابن وطء مملوكة الآخر من غير عقد ولا تحليل وإن لم تكن مدخولة له، وإلّا كان زانياً[6].

(١) العروة: فصل المحرمات بالمصاهرة: المسألة ١.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) النساء: ٢٢.

(٤) الجواهر ٢٩: ٣٥٠.

(٥) الجواهر ٢٩: ٣٥٤، المستمسك ١٤: ١٧٩.

(٦) الجواهر ٢٩: ٣٥٤، العروة: فصل المحرمات بالمصاهرة، المسألة ٥.

رابعاً ـ ولاية الأب:

للأب والجدّ الولاية على الطفل في جميع شؤونه: من بيع وشراء ونكاح وغير ذلك إلى أن يصير بالغاً ورشيداً.

وهذا الحكم ـ بهذا المقدار ـ إجماعي وإنّما هناك موارد للبحث نشير إليها فيما يأتي:

١ ـ المراد من الجدّ ـ هنا ـ هو الجدّ للأب وإن علا لا الجدّ للأُم، فلا ولاية للجدّ من طرف الأم وإن كان جدّاً للأب من طرف الأُم.

قال صاحب الجواهر في كتاب النكاح: «... والمراد من الجدّ للأب ما هو منساق منه عن أب الأب وهكذا فلا يندرج فيه أب أم الأب؛ للأصل وغيره...»[1].

ثم ذكر وجهاً عن التذكرة لثبوت الولاية لجدّ الأب من طرف الأُم في صورة انفراده، لكنه تنظّر فيه.

وقريب منه عبارة السيد اليزدي في العروة في فصل «أولياء العقد»[2] من كتاب النكاح.

(١) الجواهر ٢٩: ١٧٢.

(٢) العروة الوثقى: فصل أولياء العقد.

نعم، نقل في المستمسك عن ابن الجنيد ثبوت الولاية للأُم وآبائها إلّا أنّه قال: «لكن لا مجال لذلك بعد دعوى الإجماع على خلافه»[1].

٢ ـ هل تعتبر العدالة في ولاية الأب والجدّ؟

المعروف بين الفقهاء هو: عدم اعتبار العدالة في الأب والجدّ لإثبات ولايتهما، نعم حكي عن ابن حمزة وفخر المحققين لزومها[2].

وقيّد بعض الفقهاء ثبوت الولاية لهما مع الفسق بصورة عدم ظهور الضرر منهما عليه وإلّا عزلهما الحاكم، ومنعهما من التصرّف حسبة.

ومن الذين التزموا بهذا القيد: المحقق الثاني[3] وصاحب الجواهر[4] والإمام الخميني[5].

٣ ـ هل يجب عليهما مراعاة المصلحة؟

(١) المستمسك ١٤: ٤٣٦.

(٢) المكاسب: ١٥٢.

(٣) المكاسب: ١٥٢.

(٤) الجواهر ٢٦: ١٠٢.

(٥) تحرير الوسيلة: ٤٤٣.

ويقع البحث -هنا- في جهتين:

الأولى- لزوم اعتبار المصلحة في سائر التصرّفات -غير النكاح- وعدمه:

والمعروف هو لزوم اعتبار المصلحة كما يظهر من الشيخ وغيره، قال في المبسوط بعد أن ذكر الأولياء على الطفل: «فكلّ هؤلاء الخمسة لا يصحّ تصرّفهم إلّا على وجه الاحتياط والحظّ للصغير المولّى عليه...»[1].

ومثله قال العلّامة في التذكرة: «الضابط في تصرّف المتولّي لأموال اليتامى والمجانين اعتبار الغبطة، وكون التصرّف على وجه النظر والمصلحة... إلى أن قال: ولا نعلم فيه خلافاً إلّا ما روي عن الحسن البصري»[2].

وقد نسب[3] هذا الرأي إلى ابن إدريس الحلّي، والمحقق الحلّي، والشهيدين والمحقق الكركي وغيرهم، بل يظهر من عبارة التذكرة نفي الخلاف في ذلك حتى زمانه.

وهناك رأي آخر ظهر في القرون المتأخّرة وحاصله: أنّ مقتضى الأدلّة هو النهي عن الفساد لا أكثر فلا دلالة فيها على لزوم اعتبار المصلحة فتبق عمومات الولاية على حالها، ونتيجة ذلك هو عدم لزوم مراعاة المصلحة، نعم ينبغي أن لا يترتّب على التصرّف مفسدة.

وقد رجّح الشيخ الأنصاري هذا الرأي ونسبه إلى أكثر من واحد من الأساطين الذين عاصرهم[1]، واختاره عديد من المتأخرين عنه، منهم الإمام الخميني في تحرير الوسيلة[2] والسيد الخوئي في منهاج الصالحين[3].

الثانية- لزوم مراعاة المصلحة في خصوص النكاح وعدمه:

تأتي الأبحاث المتقدّمة في الجهة الأولى هنا أيضاً، فيعمّ القولان السابقان هذا المورد، إلّا أنّه ربما يلتزم بعض الذين اختاروا الرأي الثاني هناك الرأي الأوّل في هذا المورد بالخصوص من باب

(1) المبسوط ٢: ٢٠٠.

(2) التذكرة ٢: ٨٠.

(3) المكاسب: ١٥٢.

(1) المكاسب: ١٥٢.

(2) تحرير الوسيلة ١: ٤٤٣: شرائط المتعاقدين، المسألة ١٨.

(3) منهاج الصالحين ٢: ٢١: كتاب التجارة، المسألة ٨٠ في شرائط المتعاقدين.

الاحتياط، فقد جاء في تحرير الوسيلة: «يشترط في صحّة تزويج الأب والجدّ ونفوذه عدم المفسدة وإلّا يكون العقد فضولياً كالأجنبي يتوقّف صحّته على إجازة الصغير بعد البلوغ بل الأحوط مراعاة المصلحة»[1].

٤ـ ثبوت ولاية الجدّ مع حياة الأب وموته:

المعروف أنّه لا يشترط في ولاية الجدّ حياة الأب ولا موته، نعم نقل العلّامة في المختلف[2] عن ابن الجنيد وأبي الصلاح وابن البراج والصدوق ـ في الفقيه ـ القول باشتراط حياة الأب، كما اختار ذلك الشيخ في النهاية في ولاية الجدّ على البكر البالغة والصغيرة حيث قال بعد بيان تقديم الجدّ على الأب عند التعارض: «هذا إذا كانت البكر أبوها الأدنى حياً، فإن لم يكن أبوها حياً لم يجز للجدّ أن يعقد عليها إلّا برضاها»[3].

٥ـ ثبوت الخيار للصغير ـ في النكاح ـ إذا بلغ:

قال صاحب الحدائق: «ظاهر الأصحاب الاتفاق على أنّه لا خيار للصبيّة بعد البلوغ إذا عقد عليها الأب أو الجدّ، وإنّما الخلاف في الصبي فإنّ المشهور أنّه كذلك ليس له الخيار.

وقيل: إنّ له الخيار بعد البلوغ ذهب إليه الشيخ في النهاية، ونقله في المختلف أيضاً عن ابن إدريس وابن البراج وابن حمزة، والخلاف هنا ناشىء من اختلاف الأخبار في المسألة»[1].

ولكن جاء في منهاج الصالحين: «... إذا زوّج الأبوان الصغيرين ولاية فالعقد وإن كان صحيحاً إلّا أنّ في لزومه عليهما بعد بلوغهما إشكالاً، فالاحتياط لا يترك»[2].

٦ـ حدود ولاية الأب والجدّ على البنت في خصوص النكاح:

إذا كانت البنت صغيرة فيأتي بالنسبة إليها كلّ ما سبق، وأمّا إذا صارت بالغة فإن كانت رشيدة ثيباً فلا ولاية لهما

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٢٣١ (اولياء العقد، المسألة ٤).

(٢) المختلف: ٥٣٥.

(٣) النهاية: ٤٦٦.

(١) الحدائق ٢٣: ٢٠٤.

(٢) منهاج الصالحين ٢: ٢٦١، المسألة ١٢٣٦، الفصل الثاني الأولياء.

عليها، وأمّا إذا فُقد أحد القيدين فإن كان الرشد فالولاية تكون ثابتة لهما عليها، وإن كان الثيبوبة، بمعنى أنّها كانت بكراً ورشيدة، فقد اختلف الفقهاء في بقاء الولاية عليها وعدمه في خصوص النكاح على أقوال:

الأوّل ـ استقلال الولي في الولاية، وقد حكي هذا القول عن الشيخ في أكثر كتبه، وعن الصدوق وابن أبي عقيل والقاضي وكاشف اللثام والكاشاني وغيرهم[1].

الثاني ـ استقلالها في الولاية وعدم ولاية الأب عليها، وقد نسب ذلك إلى المشهور بين القدماء والمتأخرين[2].

الثالث ـ التفصيل بين الدوام والانقطاع باستقلالها في الأوّل دون الثاني، وقد حكاه في الشرائع قولاً ولم يعرف قائله[3].

الرابع ـ عكس الثالث[4].

الخامس ـ التشريك بمعنى اعتبار إذنهما معاً فلا ينفذ عقدها إلّا بإذن الأب أو الجدّ وإذنها معاً[1].

هذا وقد اختار القول الخامس عديد من الفقهاء المتأخّرين ولكن على وجه الاحتياط كما في العروة وتحرير الوسيلة والمنهاج.

قال في العروة بعد بيان الأقوال: «والمسألة مشكلة فلا يترك مراعاة الاحتياط بالاستئذان منهما»[2].

وقال في تحرير الوسيلة: «والأحوط الاستئذان منهما»[3].

وقال في المنهاج: «الأحوط لزوماً في تزويجها اعتبار إذن أحدهما وإذنها معاً»[4].

السادس ـ وهناك رأي سادس تفرّد به في المستمسك وحاصله:

نفوذ عقد الأب بدون إذن البنت،

---

(1) المستمسك ١٤: ٤٤٠.
(2) نفس المصدر.
(3) نفس المصدر.
(4) نفس المصدر.

---

(1) المستمسك ١٤: ٤٤٠.
(2) العروة: النكاح، فصل أولياء العقد، المسألة ١.
(3) تحرير الوسيلة ٢: ٢٣٠، فصل أولياء العقد.
(4) منهاج الصالحين ٢: ٢٦٠، أولياء العقد، المسألة ١٢٣٦.

ونفوذ عقد البنت بدون إذن الأب.

ومع ذلك فالأفضل أن يكون بإذنهما معاً.

ويجوز للأب نقض العقد إذا لم يكن بإذنه مع كونه صحيحاً.

أمّا الجدّ فلا ولاية له على البكر لا منضمّاً ولا مستقلاً[1].

٧ـ استقلال الأب والجدّ في الولاية:

المعروف والمشهور هو: أن كلّاً من الأب والجدّ مستقل في الولاية، فلا يلزم الاشتراك ولا الاستئذان من الآخر، فأيهما سبق مع مراعاة ما يجب مراعاته لم يبق محلّ للآخر.

والجدّ مقدّم في صورة التشاح، أو تقارن إيقاعهما لعقدين مختلفين[2].

٨ـ الولاية على المجنون:

المجنون إن كان جنونه متّصلاً بما قبل البلوغ فالولاية عليه لأبيه وجدّه، وإن لم يتّصل ففيه خلاف، يظهر ثبوت

(١) المستمسك ١٤: ٤٤٧ و٤٤٨.

(٢) الجواهر ٢٩: ٢٠٨، العروة: فصل أولياء العقد، المسألة ٩، المستمسك ١٤: ٤٦١، مستند العروة: النكاح ٢: ٤٨٨.

الولاية من المحقق في الشرائع[1] والعلّامة في التذكرة[2] والتحرير[3] وقوّاه في الجواهر[4] والعروة[5] واختاره في المستند[6] ولكن استشكل فيه فقهاء آخرون كما في المستمسك[7] وتحرير الوسيلة[8]، فاحتاط الأخير بالجمع بين ولاية الأب والجدّ والحاكم.

خامساً ـ الإرث:

يقع الأب في الطبقة الأُولىٰ من طبقات الإرث فترث معه الأم والأولاد والزوجة أو الزوج علىٰ تفصيل يأتي في عنوان «إرث».

(١) الشرائع ٢: ٢٧٧.

(٢) التذكرة ٢: ٦١٠، الفصل التاسع، المولّى عليه ـ النكاح.

(٣) التحرير ٢: ٨، آخر الفصل الثاني في أولياء العقد.

(٤) الجواهر ٢٩: ١٨٦.

(٥) العروة: النكاح، فصل أولياء العقد، المسألة ١.

(٦) مستند العروة (النكاح) ٢: ٢٤٨.

(٧) المستمسك ١٤: ٤٣٨.

(٨) تحرير الوسيلة ٢: ١٥، المسألة: ١٤، كتاب الحجر.

سادساً ـ الشهادة:

إتّفق الفقهاء على أنّ النسب لا يمنع من الشهادة بأي نحو كانت إلّا في صورة شهادة الولد على الوالد، فقد اختلفوا في قبولها وعدمه على قولين:

الأوّل ـ عدم القبول: ذهب إليه الشيخ وجماعة، قال في المبسوط: «شهادة الوالد لولده وولد ولده وإن نزلوا، عندنا تقبل،... وكذلك شهادة الولد لوالده وجدّه وجدّاته وإن علوا، تقبل عندنا... فأمّا إن شهد الولد على والده فعندنا لا تقبل بحال...»[1].

وتبعه على ذلك كلٌّ من: ابن إدريس[2] وسلّار[3]، واستظهره المحقق[4]، وقوّاه العلّامة في القواعد[5] وجعله الأشهر في التحرير[6]، ووافقهم صاحب الجواهر[7].

(1) المبسوط ٨: ٢١٩.

(2) السرائر ٣: ١٣٤.

(3) المراسم: ٢٣٢.

(4) الشرائع ٤: ١٣٠.

(5) القواعد ٢: ٢٣٧.

(6) التحرير ٢: ٢٠٩.

(7) الجواهر ٤١: ٧٨.

الثاني ـ القبول: اختاره السيد المرتضىٰ وجماعة. قال السيد في الانتصار: «وممّا انفردت به الإمامية في هذه الأعصار ـ وإن روي لهم وفاق قديم ـ القول بجواز شهادات ذوي الأرحام والقرابات بعضهم لبعض إذا كانوا عدولاً من غير استثناء لأحد إلّا ما يذهب إليه بعض أصحابنا معتمداً على خبر يرويه: من أنّه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وإن جازت شهادته له...»[1].

ويظهر من العلّامة في التحرير[2] أنّه مشهور وقوّاه الشهيد في الدروس[3] وعديد ممّن تأخّر عنه كالفاضل المقداد[4] والمحقق الأردبيلي[5] والشهيد الثاني[6] والفاضل الهندي[7]، والسيد الطباطبائي[8] وغيرهم من المعاصرين كما في المنهاج[9].

(1) الانتصار: ٢٤٤.

(2) التحرير ٢: ٢٠٩.

(3) الدروس ٢: ١٣٢.

(4) التنقيح الرائع ٤: ٢٩٥.

(5) مجمع الفائدة ١٢: ٤٠٣.

(6) المسالك ٢: ٤٠٥.

(7) كشف اللثام ٢: ٣٧٥.

(8) الرياض ٢: ٤٣٢.

(9) منهاج الصالحين ٢: التكملة ٢٤.

وتردّد فيه في تحرير الوسيلة[1].

سابعاً ـ الحدود :

الف ـ القذف :

اشترط عدّة من الفقهاء في جريان حدّ القذف على القاذف أن لا يكون القاذف أباً، ومن هؤلاء المحقق[2] والعلّامة[3] والشهيد الثاني[4]، وصاحب كشف اللثام[5]، وصاحب الرياض[6] وصاحب الجواهر[7] والإمام الخميني[8] والسيد الخوئي[9] وغيرهم، بل ادّعىٰ في الرياض عدم الخلاف في ذلك.

نعم، صرّح هؤلاء بلزوم تعزيره لانتهاكه محرماً.

وكذلك لا يحدّ لو قذف زوجته الميّتة ولا وارث لها إلّا ولده، نعم لو كان لها ولد من غيره كان لهم الحدّ تاماً.

وأمّا لو قذف الابن أباه فلا يسقط عنه الحدّ.

وهل يكون الجدّ كالأب أو لا؟ صرّح بعض من تقدّم بكونه كذلك، ولم يصرّح به غيرهم.

ب ـ السرقة :

يشترط في إجراء حدّ السرقة على السارق ألّا يكون أباً للمسروق منه، ويبدو أنّ المسألة متّفق عليها، وقد ادّعىٰ الإجماع عدّة من الفقهاء، منهم: الشهيد في المسالك[1] والفاضل في كشف اللثام[2] وصاحب الجواهر[3] وغيرهم. قال الأخير عند عدّ شروط إجراء حدّ السرقة:

«السابع: أن لا يكون والداً من ولده بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه...»[4].

وهل يشمل هذا الحكم الجدّ وإن علا أو لا؟

(١) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٠٢، الشهادات.
(٢) الشرائع ٤ : ١٦٥.
(٣) القواعد ٢ : ٢٦٠.
(٤) المسالك ٢ : ٣٤٧.
(٥) كشف اللثام ٢ : ٤١٣.
(٦) الرياض ٢ : ٤٨٠.
(٧) الجواهر ٤١ : ٤١٩.
(٨) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٢٨ (القول في القاذف، المسألة ٥).
(٩) منهاج الصالحين ٢ : (التكملة) ٤٢.

(١) المسالك ٢ : ٣٥١.
(٢) كشف اللثام ٢ : ٤٢٢.
(٣) الجواهر ٤١ : ٤٨٧.
(٤) نفس المصدر.

قال في كشف اللثام: «ولا يقطع الأب ولا الجدّ له بالسرقة من مال الولد إجماعاً كما في الخلاف وغيره، ولكن لم ينصّوا على الجدّ»[1].

والظاهر انحصار هذا الحكم بالنسبة إلى الأب فلا يشمل ما لو سرق الابن من الأب أو الأم، ولا الأم لو سرقت من الابن وإن حكىٰ الشهيد[2] عن أبي الصلاح إلحاقها بالأب وحكىٰ عن العلّامة نفي البأس عن ذلك في المختلف.

ثامناً ـ القصاص:

من شرائط الاقتصاص أن لا يكون القاتل أباً للمقتول، ويبدو أنّ المسألة كسابقتها إجماعية، وقد ادّعاه جماعة منهم: الشهيد وصاحب الجواهر. قال الأوّل: «لا قصاص على الوالد بقتل الولد ذكراً أو أنثى إجماعاً منا ومن أكثر العامّة...»[3].

وقال الثاني عند ذكر شرائط القصاص: «الثالث: أن لا يكون القاتل أباً، فلو قتل والد ولده لم يقتل به بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى النصوص من الطرفين...»[1].

ويبدو أنّ الحكم جارٍ حتى بالنسبة إلى الجدّ وإن علا من طرف الأب، قال صاحب الجواهر: «وكذا لو قتله أب الأب وإن علا كما صرّح به غير واحد، بل عن ظاهر الخلاف أو صريحه الإجماع عليه، بل لم أجد فيه خلافاً. نعم، تردّد فيه المصنف [أي المحقق الحلّي] في النافع وبعض الناس...»[2].

أمّا غير هذين (أي الأب والجدّ وإن علا) فلا يشملها هذا الحكم، ولذلك يقتل الابن بالأب وكذا الأم بولدها...[3].

عدم ارتفاع الأحكام الأُخرىٰ:

ثم إنّ ارتفاع حكم القصاص بالخصوص في هذا المورد لا يعني رفع سائر الأحكام المترتّبة على مثل هذا القتل من قبيل:

١ـ الكفّارة

٢ـ الدية

---

(١) كشف اللثام ٢: ٤٢٢.

(٢) المسالك ٢: ٣٥١.

(٣) المسالك ٢: ٣٧٠.

(١) الجواهر ٤٢: ١٦٩.

(٢) الجواهر ٤٢: ١٧٠.

(٣) الجواهر ٤٢: ١٦٩.

٣ـ التعزير بما يراه الحاكم.

قال صاحب الجواهر بعد بيان نفي القصاص:

«... ولكن عليه الكفارة لعموم الأدلّة، بل كفّارة الجمع والدية لمن يرثه والتعزير بما يراه الحاكم»[1].

ملاحظة:

هناك أحكام أُخرى ترتبط بالأب سوف نتعرّض لها في مظانّها من قبيل: الإقرار بالأبوة أو البنوة حيث يأتي البحث عنها في عنوان:

أولاد، إقرار / إقرار بالنسب.

مظانّ البحث:

١ـ النكاح: فصل أولياء العقد، وفصل المحرمات (أسباب التحريم)

٢ـ المكاسب (المتاجر): شرائط المتعاقدين، شرط القبول

٣ـ الحجر (الفلس): من يتولّى أُمور الطفل والمجنون

٤ـ الإقرار: الإقرار بالنسب

٥ـ الإرث: إرث الطبقة الأولى

٦ـ الشهادات: شرائط الشاهد

٧ـ الحدود: حدّ السرقة، وحدّ القذف

٨ـ القصاص: شرائط الاقتصاص

أب رضاعي

لغة:

راجع: أب، رضاع.

اصطلاحاً:

صاحب اللبن الذي ارتضع منه الطفل الذي لم يتولّد من مائه.

راجع: أسباب التحريم، رضاع.

إباحة

راجع: الملحق الأُصولي.

---

(١) الجواهر ٤٢: ١٦٩.

إبراء

لغة :

من بَرِىء أي تنزّه وتباعد وتخلّص، فيكون الإبراء هو التخليص[1] سواء كان من الدّين أو غيره من الحقوق.

اصطلاحاً :

يتوقّف بيان تعريف الإبراء اصطلاحاً على بيان أنّه هل هو إسقاط لما في ذمّة الغير أو تمليك له؟ والمعروف بين فقهاء الإمامية أنّه إسقاط لا تمليك، وقد جاء التعبير بالإسقاط في عبارات كثير من الفقهاء كالشيخ[2] والمحقق الحلّي[3] والعلامة الحلّي[4] وولده[5] والمحقق

(1) لسان العرب: «برىء».

(2) المبسوط ٢: ٤٠٣.

(3) الشرائع ٢: ١٨٨.

(4) القواعد ١: ٢٧٤.

(5) إيضاح القواعد ٢: ٤١١.

الثاني[1] والشهيد الثاني[2] والمحقق السبزواري[3] وصاحب الحدائق[4] وصاحب مفتاح الكرامة[5] وصاحب الجواهر[6] وبعض مَن تأخّر عنه.

ومن التعاريف المذكورة للإبراء هو تعريف الشهيد له بأنّه: «إسقاط ما في ذمّة الغير من الحق»[7].

ويشهد بكون الإبراء إسقاطاً قوله تعالى: ﴿وإنْ طلّقتُموهُنَّ مِنْ قَبلِ أنْ تَمَسّوهُنَّ وقدْ فَرَضْتُم لَهُنَّ فَريضةً فَنصفُ ما فرضتم إلّا أنْ يَعفُونَ أو يَعفُوَ الذي بيده عُقْدَةُ النكاحِ ..﴾[8] حيث عبّر عن الإبراء بالعفو.

ماهيّة الإبراء :

هل الإبراء عقد أو إيقاع؟

المشهور بين فقهاء الإمامية هو: أنّ

(1) جامع المقاصد ٥: ٤١٢.

(2) الروضة البهية ٣: ١٩٣.

(3) الكفاية: ٨٤.

(4) الحدائق ٢٢: ٣٠٩.

(5) مفتاح الكرامة ٥: ٣٨١.

(6) الجواهر ٢٨: ١٦٣.

(7) الروضة البهية ٣: ١٩٣.

(8) البقرة: ٢٣٧.

الإبراء إيقاع لا يحتاج إلى قبول، ولكن يظهر من كلمات بعضهم احتياجه إليه، أو الترديد فيه على الأقلّ، فالأقوال -إذن- ثلاثة:

الأوّل- أنّه عقد فيحتاج إلى القبول وهذا رأي ابن زهرة وابن إدريس والكيدري، ومستندهم -في ذلك- هو: أنّ في الإبراء منّةً على المبرأ، فلابدّ من قبوله لذلك.

قال الأوّل: «وإذا وهب ما يستحقه في الذمّة كان ذلك إبراءً بلفظ الهبة، ويعتبر قبول من عليه الحق؛ لأنّه في إبرائه منّة عليه ولا يجبر على قبول المنّة»[1].

وقال الثاني: «وهل من شروط صحّة الإبراء قبول المبرأ أم لا؟ قال قوم من شرط صحّته قبوله فلا يصحّ حتى يقبل، وما لم يقبل فالحق ثابت بحاله، وهو الذي نختاره ونقول به...»[2]. ثم ذكر مسألة المنّة.

وقال الثالث في إصباح الشيعة: «إذا كان له في ذمّة رجل مال فوهبه له كان ذلك إبراءً بلفظ الهبة، ومن شرط

(1) الغنية (الجوامع الفقهية): ٦٠٣.

(2) السرائر ٣: ١٧٦.

صحّته قبول الموهوب له فإن لم يقبل لم يصحّ»[1].

الثاني- أنّه إيقاع: وهذا هو الرأي المشهور وقد نسبه في مفتاح الكرامة إلى كثيرين، فقال: «وأمّا إنّه لا يشترط في الإبراء القبول فهو خيرة الجامع والشرائع والتذكرة والتحرير والإرشاد والمختلف والإيضاح واللمعة وجامع المقاصد والروض والمسالك والروضة والمفاتيح، وفي المسالك: أنّه مذهب الأكثر، وفيه -أيضاً- وفي الكفاية: أنّه الأشهر»[2].

وقال في الجواهر: «ولا يشترط في الإبراء القبول وفاقاً للأكثر بل المشهور خلافاً للمحكي عن الغنية والسرائر...»[3].

الثالث- الترديد فيه: ويظهر ذلك من الشيخ في المبسوط والراوندي في فقه القرآن.

قال الأوّل: «وهل من شروط صحّة الإبراء قبول المُبرأ أم لا؟ قال قوم: من شرط صحّته قبوله، ولا يصحّ حتى

(1) الينابيع الفقهية ١٢: ٢٠٤.

(2) مفتاح الكرامة ٩: ١٥٨.

(3) الجواهر ٢٨: ١٦٣.

يقبل، وما لم يقبل فالحق ثابت بحاله، وهو الذي يقوىٰ في نفسي؛ لأنّ في إبرائه إياه من الحق الذي له عليه منّة عليه ولا يُجبر على قبول المنّة...» إلى أن قال: «وقال قوم: إنّه يصحّ شاء من عليه الحق أو أبىٰ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَنَظِرَةٌ إلى مَيْسرة وأن تصدَّقوا خيرٌ لكم﴾[1] فاعتبر مجرّد الصدقة ولم يعتبر القبول، وقال تعالىٰ: ﴿... أو دِيَةٌ مسلَّمَةٌ إلى أهلِهِ إلّا أن يصدَّقوا﴾[2] فأسقط الدية بمجرّد التصدّق ولم يعتبر القبول، والتصدّق في هذا الموضع الابراء، وهذا قويّ»[3].

وقال الثاني: «إذا كان للإنسان في ذمّة رجل مال فوهبه له كان ذلك إبراءً بلفظ الهبة، وقال قوم: من شرط صحّته قبوله وهذا حسن ...» ثم ذكر مسألة المنّة ثم قال: «وقال آخرون: انّه يصحّ شاء من عليه الحق أو أبىٰ...» إلى أن قال: «وهذا أيضاً قول قويّ»[4] ولم يرجّح أحد الطرفين كصاحبه.

(١) البقرة: ٢٨٠.

(٢) النساء: ٩٢.

(٣) المبسوط ٣: ٣١٤.

(٤) فقه القرآن ٢: ٢٩٥.

الأحكام:

الأحكام المترتّبة على الابراء كثيرة وأهمّها كالآتي:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي:

الأصل في الابراء ـ من الناحية التكليفية ـ هو الجواز بمعناه الخاص أي الإباحة. فالإبراء بما هو، جائز إلّا أن يطرأ عليه ما يغيّر حكمه إلى الاستحباب أو الكراهة أو الحرمة أو الوجوب، فمثلاً أنّ إبراء المدين العاجز عن الدفع مستحب؛ لعمومات الإعانة على البرّ وإنظار المعسر مضافاً إلى الأولوية، كما لا يبعد أن يكون إبراء الفقير للموسر المليّ مع عدم المرجّح ولزوم المشقة ـ غير المنتهية إلى الحرج ـ على عياله مرجوحاً، كما انّ إبراء من يصرف ماله في الحرام مع قصد المبرىء ذلك واشتراطه عليه حرام، والابراء ممّن التزم به في ضمن عقد لازم أو نذر يكون واجباً.

ثانياً ـ الحكم الوضعي:

وأمّا الأحكام الوضعيّة بالنسبة إلى الابراء فسوف تتضح عند بيان أركان الابراء ولواحقها على النحو التالي:

أركان الإبراء

يتقوّم الإبراء بأمورٍ أربعةٍ وهي: المُبرىء والمُبرأ والمبرأ منه والصيغة، ولابدّ من الكلام حول كلّ واحد منها بصورة مستقلة:

الركن الأوّل ـ المُبرىء:

هو ذو الحق الذي يبرىء ذمّة غيره منه ويشترط فيه:

أوّلاً ـ الأهليّة العامة، وهي: البلوغ والعقل، وعدم المحجوريّة بالسفه والفَلَس إذا استلزم الإبراء تصرّفاً مالياً، وأمّا إذا لم يستلزم ذلك فالظاهر عدم مانعيتها له.

ثانياً ـ المالكيّة أو المأذونيّة: فلا يصحّ إبراء غير المالك وغير المأذون من قبله، قال الشيخ: «وإذا وكّل رجلاً في بيع ماله فباعه كان للوكيل والموكّل المطالبة بالثمن... فأمّا الابراء منه فليس للوكيل ذلك، وإذا أبرأ الوكيل بغير إذن الموكّل لم يصحّ لأنّ الثمن لا يملكه الوكيل فلا يصحّ منه الإبراء...»[1].

وقال ابن إدريس في السرائر: «ولا يصحّ إبراء الوكيل من دون إذن الموكّل من الثمن الذي على المشتري»[1].

الفضولية في الإبراء:

يبدو من العبارتين السابقتين وعبارات أُخرى للشيخ والعلّامة وغيرهما: أنّ الفضولية غير جارية في الإبراء. قال الشيخ: «إذا قال له أبو امرأته طلّقها وأنت بريء من صداقها، فطلّقها، طُلّقت ولم يبرأ من صداقها؛ لأنّها إن كانت رشيدة لم يملك أبوها التصرّف في مالها بغير إذنها، وإن كان يلي عليها لصغر أو سفه أو جنون لم يصحّ؛ لأنه إنّما يملك التصرّف فيما فيه نظر لها ...»[2].

وقال العلّامة: «إذا قال أبوها طلّقها وأنت بريء من صداقها أو بعضه، بمعنى أنّه بذل له ما لها في ذمّته لم يلزمها الإبراء و لا يضمنه الأب الذي هو أجنبيّ بالنسبة إلى ذلك مع بلوغ البنت ورشدها، والفرض عدم وكالته، فلا ضمان عليه للزوج ولا للبنت بعد عدم حصول الخلع والبراءة، نعم لو أجازت هي ذلك وقلنا بصحّة الفضولي في ذلك صحّ البذل وكان

---

(١) المبسوط ٢: ٣٩٥.

(١) السرائر ٢: ٩٨.

(٢) المبسوط ٤: ٣٦٠.

خلعاً»[1].

وقريب منه ما في التحرير[2].

إبراء المريض في مرض الموت:

المعروف عند الإمامية هو: أنّ الإبراء في مرض الموت إسقاط لا وصية، والمنقول عن غيرهم: أنّه وصية، لإخراجه من الثلث.

ومهما يكن فقد اختلف فقهاء الإمامية ـ بعد ذهابهم إلى أنّه إسقاط ـ في أنّه يخرج من الثلث أو من الأصل؟ يظهر من الشيخ والفاضل الهندي التوقّف فيه، ويظهر من الأكثر أنّه من الثلث، بينما نسب إلى بعض الفقهاء أنّه من الأصل.

قال الشيخ حول إبراء المجنيّ عليه الجانيّ: «وأمّا إن كان [أي قول المجنيّ عليه] بلفظ العفو والإبراء، فهل الإبراء والعفو من المريض وصية أم لا؟ قال قوم: هو وصية؛ لأنّه يعتبر من الثلث، وقال آخرون: هو إسقاط وإبراء وليس بوصية؛ لأنّ الوصية نقل ملك فيما يأتي، والإبراء والعفو إسقاط في الحال؛ فلهذا لم يكن العفو كالوصية، وعندنا أنّه ليس بوصية، وهل يعتبر من الثلث؟ لأصحابنا فيه روايتان...»[1].

وقال مثله في كشف اللثام: «... وعندنا ليس بوصية، وهل يعتبر من الثلث؟ لأصحابنا فيه روايتان...»[2].

ويظهر من ابن إدريس والمحقق الحلّي والعلّامة الحلّي وصاحب الجواهر وغيرهم: أنّه من الثلث، قال المحقق: «إذا أعتق مكاتبه في مرضه أو أبرأه من مال الكتابة، فإن برىء فقد لزم العتق والإبراء، وإن مات خرج من ثلثه، وفيه قول آخر أنّه من أصل التركة...»[3].

وقال العلّامة: «التبرّعات المنجّزة كالعتق و... والإبراء من الدَّين... إذا وقعت في حال الصحّة فهي من رأس المال إجماعاً وإن كانت في مرض الموت فهي من الثلث على أقوى القولين عندنا وعند جمهور العلماء، خلافاً لبعض علمائنا حيث

---

(1) القواعد ٢: ٨٢، المطلب الخامس من الخلع.

(2) التحرير ٢: ٣٥١ ـ ٣٥٢، الخلع، المسألة ١١.

(1) المبسوط ٧: ١١٠.

(2) كشف اللثام ٢: ٤٧٥.

(3) الشرائع ٣: ١٣٦.

قال: إنها تمضي من الأصل»[1].

وقال صاحب الجواهر: «إذا أعتق مكاتبه في مرضه أو أبرأه من مال الكتابة فإن برىء فقد لزم العتق والإبراء بلا خلاف ولا إشكال، وإن مات خرج من ثلثه على ما هو الأصح من أنّ منجّزات المريض منه، وفيه قول آخر: أنّه من أصل التركة، قد عرفت الحال فيه في محلّه»[2].

ومن هذه العبارات يظهر أنّ هناك قائلاً بخروجه من أصل التركة.

الركن الثاني ـ المُبرأ:

يشترط في المبرأ استقرار الحق في ذمّته وبناء على ذلك يلزم:

أوّلاً ـ أن تكون له ذمّة، فما لم تكن له ذمّة فلا يتصور في حقه الإبراء، ولذلك ينبغي أن يكون شخصاً أو شخصية حقوقية كالشركات والمؤسسات، على القول بوجود ذمّة واحدة لها.

ثانياً ـ أن يكون هناك حق ثابت في الذمّة، وعلى ذلك فلو أبرأ مَنْ لم يكن الحق ثابتاً في ذمّته عن حق ثابت في ذمّة الغير فلا براءة كما لو أبرأ المجنيُّ عليه ذمّة الجاني خطأً محضاً، لأنّ المجنيَّ عليه وإن كان له حق ثابت، لكنه لم يثبت على ذمّة الجاني، و إنّما هو ثابت على ذمّة العاقلة، ولذلك قال الشهيد: «لمّا كان الإبراء إسقاط ما في الذمّة، اشترط في صحّته تعلّقه بمن يكون الحق في ذمّته، ولمّا كان أرش الجناية في الخطأ المحض متعلّقاً بالعاقلة، وفي شبيه الخطأ متعلّقاً بالقاتل لزم منه صحّة الإبراء إن تعلّق في الأوّل بالعاقلة، وفي الثاني بالقاتل دون العكس فيهما...»[1].

وقال الشيخ حول ما إذا جنى عبد على حرٍّ جناية يتعلّق أرشها برقبته: «ثم إنّ المجنيّ عليه... إن أبرأ العبد فقال: أبرأتك أيها العبد عنها لم يصحّ؛ لأنه إبراء من لا حق له عليه، وإن أبرأ السيد برئ وسقط عن رقبة العبد؛ لأنها وإن كانت متعلّقة برقبة العبد فالعبد يعود على السيد...»[2]

وللفقهاء في خصوص المثال كلام،

(1) التذكرة ٢: ٤٨٨.
(2) الجواهر ٣٤: ٣٦٨.

(1) المسالك ٢: ٤٨٩.
(2) المبسوط ٧: ١١١.

راجع المسالك[1] والجواهر[2].

وقال في المسالك حول إبراء المضمون عنه: «فإنّ الضمان إذا كان ناقلاً موجباً لبراءة المضمون عنه عن حق المضمون له فبراءته لا تفيد شيئاً؛ لعدم اشتغال ذمّته حينئذٍ عندنا»[3].

الركن الثالث ـ المبرأ منه:

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّه لابدّ من أن يكون المُبرأ منه حقاً ـ كما تقدّم في البحث عن المُبرأ وعن تعريف الإبراء ـ وصرّح بعضهم بذلك، منهم: المحقق الأوّل والمحقق الثاني والسيد العاملي وصاحب الجواهر وغيرهم.

قال المحقق الأوّل: «... لأنّ الإبراء لا يتناول إلّا ما هو في الذمم...»[4].

وقال المحقق الثاني والسيد العاملي: «... الإبراء إنّما يسقط به الحق الثابت في الذمّة»[5].

(1) المسالك ٢: ٤٨٨.

(2) الجواهر ٤٣: ٤٣٠.

(3) المسالك ١: ٢٥٣.

(4) الشرائع ٢: ١٨٨.

(5) جامع المقاصد ٥: ١٠٠، مفتاح الكرامة ٥: ١٤٩.

وقال صاحب الجواهر: «إنّ محلّ الإبراء الحقوق التي في الذمم»[1].

وبناء على ذلك:

١ـ يصحّ الإبراء من كلّ مايصدق عليه الحق مثل: الكفالة، والضمان وأمثال ذلك من الحقوق المتعلّقة بالذمم، وفي تعلّقها بمثل القصاص إشكال من جهة الشكّ في صدق الحق عليه، بل هو حكم، نعم يشمله العفو[2].

٢ـ لا يصحّ الإبراء من الأعيان؛ لعدم كون ظرفها الذمّة، وقد صرّح بذلك جماعة منهم:

الحلّي في السرائر حيث قال: «... وإن كان عيناً صحّ بلفظ الهبة إجماعاً، ويفتقر إلى القبول ولا يصحّ بلفظ الإبراء إجماعاً»[3].

والعلّامة كما قال: «لو كان المهر عيناً لم يزل الملك بلفظ العفو والإبراء»[4].

ومنهم الشهيد، قال: «... وكذا لو

(1) الجواهر ٤٢: ٣٤١.

(2) الجواهر ٤٣: ٤٣٢، المسالك ٢: ٤٨٨.

(3) السرائر ٢: ٢٣٨.

(4) القواعد ٢: ٤٢.

أسقطه حقه من عين مملوكة لم يخرج بذلك عن ملكه بخلاف الدَّين فإنه قابل لذلك»[1].

وصاحب الحدائق، قال: «ومن الظاهر أنّ الإبراء لا يتعلّق بالأعيان»[2] وغيرهم من الفقهاء، مثل فخر المحققين[3] والفاضل الهندي[4] والمحقق السبزواري[5].

الإبراء عمّا لم يجب:

يجب أن يكون المُبرأ منه حقاً ثابتاً في ذمّة المُبرأ وهذا معنى وجوبه، فما لم يجب -أي لم يثبت- لم يصحّ الإبراء منه، ويبدو أنّ هذه القاعدة الكلّية متسالم عليها، وقد استدلّ الفقهاء بها على عدم صحّة الإبراء في بعض الموارد، منه ما قال الشيخ في مورد من القصاص: «...ولأنّه إبراء عمّا لم يجب، والإبراء عمّا لم يجب لا يصحّ...»[6] ومثله العلّامة[7] والمحقق الثاني[1] والفاضل الهندي[2] وصاحب الجواهر[3] وغيرهم في موارد عديدة.

الإبراء من المجهول:

المشهور بين أصحابنا جواز الإبراء من المجهول؛ لأنّه إسقاط لما في الذمّة لا معاوضة حتى يعتبر فيه ما يعتبر فيها من الشرائط كالمعلومية، ولكن ذهب الشيخ -في المبسوط- إلى بطلان ذلك، فقد قال حول إبراء الزوجة الزوج من مهر المثل: «... وإن أبرأته من مهر المثل الواجب بالعقد نُظرت فإن كانت تعرف قدره ومبلغه فالبراءة صحيحة؛ لأنها براءة عن أمر واجب معلوم، وإن كانت جاهلة بقدر المثل فالبراءة باطلة... -إلى أن قال-: والبراءة عن المجهول باطلة»[4].

وأمّا غيره من الفقهاء فالمعروف بينهم -كما تقدّم- هو صحّته، قال المحقق: «لو تزوّجها على مال مشار إليه غير معلوم الوزن فتلف قبل قبضه فأبرأته منه صحّ، وكذا لو تزوّجها بمهر فاسد واستقرّ

---

(١) المسالك ١: ٣٦٩.
(٢) الحدائق ٢٢: ٣٠٩.
(٣) الإيضاح ٣: ٢٢٥.
(٤) كشف اللثام ٢: ٨٨.
(٥) كفاية الأحكام: ١٨٣.
(٦) المبسوط ٧: ١١١.
(٧) قواعد الأحكام ١: ١٦١.

(١) جامع المقاصد ٥: ٩٩.
(٢) كشف اللثام ٢: ٩١ و٤٧٥.
(٣) الجواهر ٢٧: ١٤٦.
(٤) المبسوط ٤: ٣١٤.

لها مهر المثل فأبرأته منه أو من بعضه صحّ ولو لم تعلم كميته؛ لأنه إسقاط للحق فلم يقدح فيه الجهالة»[1].

وصرّح العلّامة في موارد عديدة بذلك، منها قوله في القواعد: «ويصحّ الابراء من المجهول»[2].

وقال الشهيد الثاني: «المشهور بين أصحابنا جواز الابراء من المجهول؛ لأنّه إسقاط لما في الذمّة لا معاوضة...»[3].

وممّن صرّح بذلك ـ أيضاً ـ الفاضل الهندي[4] والمحقق السبزواري[5].

نعم، ناقش بعضهم فيما لو كان مَن عليه الحق يعلم المقدار دون من له الحق، وكان ـ من عليه الحق ـ يعلم بأنّه لو علم من له الحق المقدار لما أبرأه، فاستثناه من الحكم بالجواز، قال في المسالك: «فلو كان من عليه الحق عالماً بقدره والمستحق غير عالم بحيث لو علم منه ما يعلمه المديون لما أقدم على براءته، لم يصحّ...»[1].

وقال مثله المحقق السبزواري في الكفاية[2].

الركن الرابع ـ الصيغة:

الظاهر عدم وجود صيغة خاصة للإبراء وإنّما يتحقق بكلّ ما دلّ عليه، كالإبراء والعفو والإسقاط والترك والهبة والتمليك، لاشتراك الجميع في الأثر، وهو: إفراغ الذمّة، قال صاحب الحدائق حول الإبراء من المهر: «وظاهر الأصحاب أنّه لا ينحصر في لفظٍ، بل كلّ ما أدّىٰ هذا المعنى من لفظ الإبراء أو العفو أو الهبة أو الإسقاط أو نحو ذلك؛ فإنّه يحصل به البراءة وفراغ الذمّة، وقد أُطلق عليه لفظ العفو في قوله عزَّ وجلَّ ﴿إلّا أن يعفون أو يعفوَ الذي بيدِهِ عُقْدَةُ النكاحِ﴾»[3].

وقال نحوه غيره من الفقهاء[4].

---

(1) الشرائع 2: 332.

(2) القواعد 1: 178.

(3) المسالك 1: 556 (إبراء الزوجة الزوج من المهر).

(4) كشف اللثام 2: 91.

(5) كفاية الأحكام: 184.

(1) المسالك 1: 556 (إبراء الزوجة الزوج من المهر).

(2) كفاية الأحكام: 184.

(3) الحدائق 22: 308. والآية في سورة البقرة: 237.

(4) المسالك 1: 554.

الرجوع في الإبراء وعدمه:

يبدو أنّ الإبراء لازم لا رجوع فيه، -على المشهور- وممن صرّح بذلك الفاضل المقداد وصاحب الحدائق، قال الأوّل: «إنّ الإبراء لا رجوع فيه كالصدقة»[1]، وقال الثاني: «... والإبراء لازم لا رجوع فيه اتفاقاً»[2].

وقد ذكر عديد من الفقهاء ذلك في مطاوي كلماتهم كالشهيد في المسالك، حيث قال حول إبراء الزوجة الزوج من الصداق: «إذا أبرأته من الصداق قبل الدخول ثم طلّقها قبله، فالمشهور بين الأصحاب -وهو الذي قطع به المصنف- أنّه يرجع عليها بنصف المهر؛ لتصرّفها فيه قبل الطلاق تصرّفاً ناقلاً له عن ملكها بوجه لازم»[3].

والمراد من النقل بوجه لازم هو الإبراء.

خيار الشرط في الإبراء:

المعروف بين فقهاء الإمامية أنّ خيار الشرط لا يثبت في الإبراء، ومعنىٰ ثبوته فيه هو أن يشترط المبرىء الخيار لنفسه أو لغيره، فيحقّ له الرجوع في الإبراء إذا اشترطه. وعلى أيٍّ فالمعروف -كما تقدّم- هو عدم ثبوته، قال المحقق: «... وخيار الشرط يثبت في كلّ عقد عدا النكاح والوقف، وكذا الإبراء والطلاق والعتق إلّا على رواية شاذّة»[1].

وعلّق عليه في المسالك قائلاً: «... وأمّا استثناء ما ذكر؛ فلأنّ النكاح لا يقصد فيه المعاوضة، والوقف إزالة ملك على وجه القربة، ومثله العتق وقريب منه الإبراء، وهذه المواضع محلّ وفاق، وهو الحجة -إلى أن قال-: واعلم أنّ استثناء المصنف الطلاق والعتق من العقود إمّا منقطع... أو محمول على إطلاق العقد على ما يعمّ الإيقاع تجوّزاً، وكذا القول في الإبراء وإن لم يشترط فيه القبول»[2].

وقال العلّامة: «يثبت خيار الشرط في كلّ عقد سوىٰ الوقف... ولا يثبت في الطلاق ولا العتق ولا الإبراء...»[3].

وقال المحقق الثاني: «... وكذا لا

(1) كنز العرفان ٢: ٥٧.

(2) الحدائق ٢٢: ٣٠٧ و٣٠٨.

(3) المسالك ١: ٥٥٤.

(1) الشرائع ٢: ٢٣.

(2) المسالك ١: ١٨١.

(3) القواعد ١: ١٤٣.

يثبت [أي الخيار] في الإبراء؛ لأنّه إسقاط»[1].

وقال الشيخ في المكاسب: «أمّا الإيقاعات فالظاهر عدم الخلاف في عدم دخول الخيار فيها كما يُرشد إليه استدلال الحلّي في السرائر على عدم دخوله في الطلاق بخروجه عن العقود، قيل: لأنّ المفهوم من الشرط ما كان بين إثنين كما ينبّه عليه جملة من الأخبار، والإيقاع إنّما يقوم بواحد... -إلى أن قال-: وإجماع المسالك على عدم دخوله في العتق والابراء... -إلى أن قال-: وممّا ذكرناه في الإيقاع يمكن أن يمنع دخول الخيار فيما تضمّن الإيقاع ولو كان عقداً كالصلح المفيد فائدة الإبراء...»[2].

وجاء في تحرير الوسيلة: «ولا إشكال في عدم جريانه [أي خيار الشرط] في الإيقاعات كالطلاق والعتق والإبراء ونحوها»[3]، وجاء في منهاج الصالحين: «لا يجوز اشتراط الخيار في

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٠٤.

(٢) المكاسب: ٢٣٣.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٥٢٠، البيع.

الإيقاعات كالطلاق والعتق»[1] وإطلاقه يشمل الابراء أيضاً.

الإبراء وهبة الدَّين:

قد سبق أنّ الإبراء -على ما هو المعروف- إيقاع لا يعتبر فيه القبول، بينما الهبة من العقود فتحتاج إليه، ولكن مع ذلك كلّه فقد يتحقق الإبراء بصيغة الهبة فلا يحتاج إلى القبول حينئذٍ، كما لو قال الدائن للمدين: «وهبتك ما كان لي في ذمّتك» وقد صرّح بذلك عديد من الفقهاء كالشيخ الطوسي حيث قال: «إذا كان له في ذمّة رجل مال فوهبه له ذلك، كان ذلك إبراءً بلفظ الهبة»[2] ومثله أو قريب منه عبارات فقهاء آخرين كابن زهرة[3] وابن إدريس[4] والمحقق[5] ويحيىٰ بن سعيد[6] الحلّيّين والراوندي[7] والعلّامة[8] والشهيد

(١) منهاج الصالحين ٢: ٣٠، الخيارات.

(٢) المبسوط ٣: ٣١٤.

(٣) الغنية (الجوامع الفقهية): ٦٠٣.

(٤) السرائر ٢: ٢٢٨، ٣: ١٧٦.

(٥) الشرائع ٢: ٢٢٩.

(٦) الجامع للشرائع: ٣٦٥.

(٧) فقه القرآن ٢: ٢٩٥.

(٨) القواعد ١: ٢٧٤، التذكرة ٢: ٤١٧.

الثاني[1] والمحقق السبزواري[2] وصاحب الجواهر[3] والسيد الخوئي[4] وغيرهم...

نعم، استشكل بعض الفقهاء ـ كالإمام الخميني[5] ـ في ذلك، لأنّ الهبة تمليك وهو يحتاج إلى قبول، بينما الابراء إسقاط لا يحتاج إليه.

الإبراء والصلح:

هناك مبنيان في الصلح:

أحدهما: أنّ الصلح فرع ما يفيده، فإذا أفاد فائدة البيع فهو بيع، وإذا أفاد فائدة الإبراء فهو إبراءٌ وهكذا... وهذا مسلك الشيخ، قال: «الصلح ليس بأصلٍ في نفسه وإنّما هو فرعٌ لغيره، وهو على خمسة أضرب: أحدها في البيع، وثانيها في الإبراء...»[6].

ثانيهما: أنّ الصلح عقد قائم بنفسه لم يتبع غيره، وهذا هو مذهب المشهور، بل قال العلّامة: «الصلح عند علمائنا أجمع عقد قائم بنفسه ليس فرعاً على غيره...»[1].

فعلى المبنى الأوّل يصحّ إيقاع الابراء على وجه الصلح كأن يصالحه على إبراء ما في ذمّته في مقابل شيءٍ ما، فيكون ذلك إبراءً.

وعلى المبنى الثاني لا يقع الإبراء بصورة الصلح وإن أفاد فائدته، بل يكون صلحاً، فالمثال الثاني يكون من الصلح لا الإبراء.

نعم، هناك نوع من الصلح يمكن أن يصدق عليه الإبراء وهو المسمّى بـ«صلح الحطيطة» وهو: أن يصالحه على بعض الدَّين، فإذا كان يطلب ألفاً وقال: صالحتك هذه الألف بخمسمئة جاز وكان إبراءً لذمّة المديون عن الخمسمئة.

قال العلّامة: «القسم الثاني: صلح الحطيطة وهو الجاري على بعض الدَّين المدّعىٰ وهو إبراء عن بعض الدَّين.

ثم لا يخلو إمّا أن يأتي بلفظ الإبراء وما يشبهه مثل أن يقول: أبرأتك عن خمسمئة من الألف الذي لي عليك وصالحتك على الباقي، فإنّه يصحّ قطعاً

(1) المسالك 1: 554.

(2) الكفاية: 143.

(3) الجواهر 28: 165.

(4) منهاج الصالحين 2: 204.

(5) تحرير الوسيلة 2: 56.

(6) المبسوط 2: 288.

(1) التذكرة 2: 177.

ويكون إبراء وتبرأ ذمّة المديون عمّا أبرأه منه، وهل يشترط القبول؟ الأقرب عندي عدم الاشتراط...

وإمّا ألّا يأتي بلفظ الإبراء، ويقتصر على لفظ الصلح فيقول: صالحتك عن الألف التي في ذمّتك على خمسمئة صحّ عندنا أيضاً... وهل يشترط القبول؟ إشكال ينشأ من كونه عقداً مستقلاً، ومن كونه في معنىٰ الإبراء...»[1].

ولعلّه إلى هذا التفصيل يشير ما جاء في تحرير الوسيلة من أنّ «الصلح عقد يحتاج إلى الإيجاب والقبول مطلقاً حتى فيما أفاد فائدة الإبراء والإسقاط على الأقوى، فإبراء الدَّين وإسقاط الحق وإن لم يتوقف على القبول لكن إذا وقعا بعنوان الصلح توقفا عليه»[2].

وقال في مكان آخر: «نعم، لو صالح عن الدَّين ببعضه كما إذا كان له عليه دراهم إلى أجل فصالح عنها بنصفها حالاً فلا بأس به إذا كان المقصود إسقاط الزيادة والإبراء عنها والاكتفاء بالناقص كما هو المقصود المتعارف في نحو هذه المصالحة لا المعاوضة بين الزائد والناقص»[1].

الإبراء والحوالة:

بحث الفقهاء في أنّه إذا أحال الإنسان ما في ذمّته لشخص آخر إلى شخص ثالث هل تبرأ ذمّة المحيل بمجرّد الحوالة فلا يحق للمحال له الرجوع إلى المحيل حتى لو لم يُبرىء ذمّته، أو لا تتحقّق البراءة إلّا بعد إبراء المحال له المحيل؟

ذهب الشيخ إلى الثاني كما يظهر من عبارة المفيد -أيضاً- ونسب إلى جماعة آخرين كابن الجنيد وأبي الصلاح والقاضي ابن البراج، والفاضل المقداد.

قال الشيخ: «من كان له على غيره مال فأحال به علىٰ غيره وكان المحال عليه مليّاً به في الحال، وقَبِلَ الحوالة وأبرأه منه لم يكن له رجوع عليه... ومتى لم يُبرىء المحال له بالمال المحيل في حال ما يحيله كان له -أيضاً- الرجوع عليه أيَّ وقت شاء»[2].

وقال الشيخ المفيد: «وإذا كان

---

(1) التذكرة ٢: ١٧٨.

(2) تحرير الوسيلة ١: ٥٦١.

(1) تحرير الوسيلة ١: ٥٦٤.

(2) النهاية: ٣١٦.

للإنسان علىٰ غيره مال فأحال به علىٰ رجلٍ مليٍّ به فقبل الحوالة وأبرأه منه لم يكن له رجوع عليه...»[1].

بينما ذهب ابن إدريس إلى الأوّل وصار الرأي المشهور من بعده، قال معلّقاً على كلام الشيخ الطوسي المتقدّم: «قوله رضي الله عنه في آخر الكلام والباب: "ومتى لم يُبرئ المحال له بالمال المحيل..." لا وجه له؛ لأنّ الحوالة عقد قائم بنفسه عند أصحابنا، وهي من العقود اللازمة للمتعاقدين، وينتقل المال من ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه مع رضى المحال له وهي مشتقة من تحويل الحق فإذا كان كذلك فقد انعقد العقد وتحوّل الحق، فسواء أبرأه منه بعد الحوالة أو لم يبرئه، لأنّ الذمّة قد برئت بعد عقد الحوالة»[2].

وقال العلّامة: «إذا حصلت الحوالة مستجمعة الشرائط تنقل المال إلى ذمّة المحال عليه وبرىء المحيل سواء أبرأه المحتال أو لا، وهو قول عامّة الفقهاء...»[3] ثم ذكر خلاف الشيخ.

---

(١) المقنعة: ٨١٤.

(٢) السرائر ٢: ٨٠.

(٣) التذكرة ٢: ١٠٦.

وقال الشهيد: «إنّ المحيل بريء من حق المحتال بمجرّد الحوالة سواء أبرأه المحتال أم لا؛ لدلالة التحويل عليه، وهو المشهور، وخالف فيه الشيخ وجماعة...»[1].

وجاء نحو ذلك في جامع المقاصد[2] والكفاية[3] والحدائق[4] والجواهر[5] والعروة[6] وتحرير الوسيلة[7].

الإبراء والضمان:

إذا قلنا في الضمان بأنّه نقل ذمّة إلى ذمّة -كما هو المعروف- لا ضمّ ذمّة إلى أُخرىٰ، فمعناه انتقال الحق من ذمّة المضمون عنه إلى ذمّة الضامن، وبناءً علىٰ هذا إذا أبرأ المضمون له ذمّة المضمون عنه فقط فلا أثر لهذا الإبراء لعدم محلّ له، إذ محلّه -كما تقدّم في البحث عن المُبرأ- هو

---

(١) المسالك ١: ٢٠٥.

(٢) جامع المقاصد ٥: ٣٦٠.

(٣) كفاية الاحكام: ١١٥.

(٤) الحدائق ٢١: ٥٠.

(٥) الجواهر ٢٦: ١٦٣.

(٦) العروة؛ كتاب الحوالة.

(٧) تحرير الوسيلة ٢: ٣٣.

الحق الثابت في الذمّة، وهنا لم يكن حق ثابت في ذمّة المضمون عنه؛ لأن الحقّ قد انتقل -بسبب الضمان- إلى ذمّة الضامن ولذلك يكون إبراؤه لغواً بخلاف ما إذا أبرأ الضامن فإنّ ذمّته تبرأ، وببراءة ذمّة الضامن لا يبق شيء لا في ذمّة الضامن؛ لحصول البراءة، ولا في ذمّة المضمون عنه؛ لانتقال الحق إلى ذمّة الضامن، وهذا هو القول المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع.

قال المحقق: «ولو أبرأ المضمون له المضمون عنه لم يبرأ الضامن على قول مشهور لنا»(١).

وقال صاحب الرياض: «ولو وهبه -أي الضامنَ المضمون له- أو أبرأه عن المضمون لم يرجع الضامن على المضمون عنه بشيء، ولو كان الضمان بإذنه.

وكذا لم يرجع المضمون له عليه [أي المضمون عنه] به عندنا بناء على انتقال الحق من ذمّة إلى أُخرى خلافاً للعامة»(٢).

وقال صاحب الجواهر: «... فلو أبرأ المضمون له المضمون عنه لم يبرأ

(١) الشرائع ٢ : ١٠٨.

(٢) الرياض ١ : ٥٩٥.

الضامن من هذه الحيثية على قول مشهور لنا، بل مجمع بيننا؛ ضرورة عدم المحلّ للبراءة المزبورة بعد ما عرفت من براءة ذمّته بالضمان عندنا، وإنّما محلّها حينئذٍ ذمّة الضامن فإذا أبرأه برئا معاً»(١).

وجاء مثل ذلك في المسالك(٢) والكفاية(٣) والعروة(٤) والمستمسك(٥) وتحرير الوسيلة(٦) ومنهاج الصالحين(٧).

الإبراء والكفالة :

١ لمّا كان مفاد الكفالة هو إحضار الكفيل المكفول عند المكفول له حين المطالبة، ولا يتضمّن انتقال ذمّة المكفول إلى ذمّة الكفيل، بل تبق ذمّته (الكفيل) مشغولة، فلذلك تكون قابلة للإبراء، بخلاف الضمان الذي لم تبق ذمّة المضمون له مشغولة بعده، وبناء على ذلك يصحّ للمكفول له إبراء المكفول، وحينئذٍ تبرأ

(١) الجواهر ٢٦ : ١٢٧.

(٢) المسالك ١ : ٢٠١.

(٣) الكفاية : ١١٤.

(٤) العروة؛ الضمان، الأمر العاشر، المسألة ٣.

(٥) المستمسك ١٣ : ٢٧٦.

(٦) تحرير الوسيلة ٢ : ٢٦.

(٧) منهاج الصالحين ٢ : ١٨٢.

ذمّة الكفيل أيضاً؛ لعدم بقاء مورد الكفالة، بخلاف ما لو أبرأ ذمّة الكفيل فلا تبرأ ذمّة المكفول؛ لبقاء ذمّته مشغولة فتكون الكفالة عكساً للضمان.

قال العلّامة: «وإذا أبرأ المكفول له الكفيل من الكفالة أو اعترف بذلك بأن يقول: أبرأته، أو بريء إليَّ، أو ردَّ إليَّ المكفول به، برئ من الكفالة وإذا برئ الكفيل لم يبرأ المكفول به من الدَّين بخلاف الضمان، ولو أبرأ المكفول به من الحق الذي كفل الكفيل عليه برئ الكفيل أيضاً»[1].

وجاء في مفتاح الكرامة: «إذا أبرأ المكفول له الكفيل من الكفالة كأن يقول: أبرأته، برئ... وإذا أبرأ المكفول به من الحق الذي كفله الكفيل برئ الكفيل أيضاً كما في المبسوط والتذكرة؛ لسقوط الحق المقتضي لبطلان الكفالة»[2].

وإذا ترامت الكفالات بأن كفل شخص ثانٍ الكفيل الأوّل وثالث الثاني وهكذا... فإن أبرأ المكفول له الكفيل الأوّل، برئت ذمّته وذمّة من كفله، وهكذا جميع الكفلاء، وكذا لو أحضر الكفيل المكفول به، وأمّا لو أبرأ الكفيل الثاني خاصة فيبرأ هو والثالث والرابع وهكذا، ولا يبرأ الكفيل الأوّل لبقاء موردها دون الثالث ومن بعده؛ لعدم مورد لها حينئذٍ.

قال في مفتاح الكرامة معلّقاً على قول العلّامة: «لو ترامت الكفالات صحّ، فان أبرأ الأصيل برئوا جميعاً»: «ومعناه: أن المكفول له لو أبرأ الكفيل الأصيل ـ أعني الأوّل ـ برئوا جميعاً لزوال الكفالة بسقوط الحق، ويبرأون جميعا لو أحضر الأصيل مكفوله لأنّهم فروعه...»[1].

ومثله قال في الحدائق[2] وتحرير الوسيلة[3].

مظانّ البحث:

قد تعرض الفقهاء للإبراء في موارد كثيرة على نحو استطرادي أهمّها:

١ ـ في كتب آيات الأحكام عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كانَ ذُو عسرةٍ فَنَظِرَةٌ إلى مَيْسَرَةٍ وَأن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إنْ كُنتُمْ

(١) التذكرة ٢: ١٠٣.

(٢) مفتاح الكرامة ٥: ٤٣٤.

(١) مفتاح الكرامة ٥: ٤٤٤.

(٢) الحدائق ٢١: ٨٠.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٢٧ و٣٨.

تَعلَمُونَ﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿... إلّا أن يَعفُونَ أوْ يَعفُوَ الذي بِيَدِهِ عُقدَةُ النكاحِ﴾[2]

٢ـ الإجارة: إبراء المريض الطبيب

٣ـ البيع: خيار الشرط

٤ـ الصلح

٥ـ الدَّين

٦ـ الهبة

٧ـ الكفالة

٨ـ الضمان

٩ـ الحوالة

١٠ـ النكاح: العفو عن المهر

١١ـ منجزات المريض

١٢ـ الديات: إبراء المجني عليه

وغير ذلك...

---

(١) البقرة: ٢٨٠.

(٢) البقرة: ٢٣٧.

إبضاع

لغة:

من البضاعة بمعنى السلعة أو القطعة من المال الذي يتّجر فيه، وأصلها من البَضْع وهو القطع[1].

اصطلاحاً:

هناك اختلاف في بيان حقيقة الإبضاع اصطلاحاً حيث فُسِّر بعدة تفاسير، منها:

١ـ أنّه: «دفع مال إلى أحد يتّجر له مجّاناً» كما في زبدة البيان للمحقّق الأردبيلي[2].

٢ـ أو أنّه: «أن يدفع الإنسان إلى غيره مالاً يبتاع له به متاعاً ولا حصة له في ربحه» كما في كنز العرفان للفاضل المقداد[3].

---

(١) المصباح المنير، لسان العرب: «بضع».

(٢) زبدة البيان: ٤٦٥.

(٣) كنز العرفان ٢: ٧٥.

٣ـ أو أنّـه: «دفع مال إلى أحـد ليتّجر به مجّاناً من غير حصة في ربحـه، لكن إن تبرّع به فلا أُجرة له وإلّا فـله أُجرة مثله» كما في مسالك الأفهام للفاضل الجواد[1].

ويتركّز الاختلاف في أنّـه: هـل تكون المجّانية دخـيلة في تحـقق عـنوان الإبضاع أو لا؟ بمعنى أنّه هل يجب أن يقوم العامل بالعمل مجّاناً ومـن دون أن يشترك في الربح أو يستحق أُجرة المثل؟ أو هناك تفصيل بين أن يتبرّع بالعمل فلا ربح ولا أُجرة له، أو يُطلق فله أُجرة مثل عمله؟

وأمّا إذا عيّن أُجـرةً مـضبوطة في مقابل عمل مضبوط فهو إجارة، أو غير مضبوط فهو جُعالة.

يظهر من بعض الفقهاء: أنّ المجّانية دخيلة في حقيقته كـالشهيد في المسـالك حيث قال ـ فيما إذا قال المـالك: "خـذه قراضاً والربح لي..." : «وهل يكون بهذه الصيغة بضاعة بمعنى أنّ العامل لا يستحق عـلىٰ عـمله أُجـرة، أم يكـون قِـراضاً فاسداً؟»[1].

وقال في الكفاية: «ولو قال: خذه قـراضاً والربـح لي لم يكـن مـضاربة صحيحة، وهل يكون بـضاعة بـمعنى أنّ العامل لا يستحق على عـمله أُجـرة أم يكون قراضاً فاسداً؟»[2].

ويظهر من فقهاء آخرين أنّ المجّانيّة غير دخيلـة في حقيقتها، كالعلّامـة ـعـلى ما نسب إليهـ والفاضل المقداد والشهيد الثاني في بعض عبارات المسالك والرياض والجواهر وغيرها.

قـال الفـاضل المـقداد: «إذا دفـع الإنسـان إلى غـيره مـالاً ليعمل فـيه بالاسترباح: فإمّا أن يشترط الربح فـيه للـمدفوع إليـه فـذلك قـرض في المـعنى ويكون المال مضموناً عـلى القـابض، أو يشترط الربح لنفسه خاصّة دون العامل فذلك بضاعة، فإن قال: بع ذلك ولا أُجرة لك، فهو توكيل في الاسترباح من غـير رجوع عليه بأجرة، وإن قال: ولك أُجرة كذا، فإن عيّن عملاً مضبوطاً بـالمدة أو العمل فذاك إجارة، وإن لم يعيّن فجعالة،

(١) مسالك الافهام ٣: ٩٤.

(١) المسالك ١: ٢٢٦.

(٢) الكفاية: ١٢٠.

وإن سكت، فإن تبرّع العامل بالعمل فلا أجرة له وإن لم يتبرّع وكان ذلك الفعل له أجرة عرفاً، فله أُجرة مثله، أو يشترط الربح مشتركاً...»[1].

وقال ـأيضاًـ في كنز العرفان: «... إنّ عامل البضاعة حيث لا حصة له في الربح، فإن تبرّع بالعمل فلا أُجرة له أيضاً وإلّا كان له أُجرة مثل عمله في تلك البضاعة»[2].

وقال الشهيد في المسالك: «واعلم أنّ من دفع إلى غيره مالاً ليتّجر به فلا يخلو إمّا أن يشترطا كون الربح بينهما أو لأحدهما أو لا يشترطا شيئاً، فإن اشترطاه بينهما فهو قراض، وإن اشترطاه للعامل فهو قرض، وإن اشترطاه للمالك فهو بضاعة، وإن لم يشترطا شيئاً فكذلك [أي بضاعة] إلّا أنّ للعامل أجرة المثل»[3].

ونقل مثل ذلك عن العلّامة في التذكرة، وقال في الرياض: «وظاهر عبارتها (التذكرة والمسالك) كباقي الأصحاب عدم لزومه للعامل في البضاعة، وهو حسن إن لم يكن هناك قرينة من عرف أو عادة بلزومه [أي الأُجرة عند الاطلاق] وإلّا فالمتّجه لزومه، ولذا فصّل الفاضل المقداد...» ثم نقل عبارته الاولىٰ المتقدّمة ثم قال: «ولنعم ما فصّل، وينبغي تنزيل كلمات الأصحاب عليه»[1].

وأستشكل صاحب الجواهر على كلام العلّامة والشهيد حَيث فصّلا بين ما إذا اشترطا الربح للمالك، فقالا بكونه بضاعة ولا أجرة مثل له، وبين ما إذا لم يشترطا شيئاً فيكون بضاعة إلّا أنّ العامل يستحق أُجرة المثل فقال: «لا يخفى عليك عدم وضوح الفرق بينهما؛ إذ التصريح في الأوّل منهما بكون الربح بأجمعه للمالك أعمّ من التبرّع بالعمل وعدم إرادة الأجر عليه، فالتحقيق حينئذٍ عدم الفرق بينهما، وأنّ العامل يستحق الأجر فيهما...».

إلى أن قال: «ولعلّه إلى ذلك أشار الفاضل المقداد في شرح النافع...»[2] ثم نقل عبارته الأُولىٰ المتقدّمة...

وعكس المحقق الأردبيلي الإشكال

---

(1) التنقيح الرائع ٢: ٢١٣.

(2) كنز العرفان ٢: ٧٥.

(3) المسالك ١: ٢٨١.

(1) الرياض ١: ٦٠٥.

(2) الجواهر ٢٦: ٣٣٦ ـ ٣٣٨.

عليهما، فقال بعد نقل عبارة العلّامة: «فإن لم يشترطا فالربح بأجمعه لصاحب المال، وعليه أُجرة المثل للعامل»: «محلّ التأمّل؛ إذ الأصل عدم لزوم الأُجرة...»[1].

وقال صاحب الحدائق معلّقاً عليه: «وحاصله يرجع إلى قيام احتمال التبرّع، فالحكم بالأُجرة مع الإطلاق يحتاج إلى دليل، وليس فليس، وهو جيّد»[2].

هذا كلّه بالنسبة إلى حقيقة الإبضاع وأمّا

الأحكام:

لم يتطرّق الفقهاء إلى بيان أحكام الإبضاع، بل إنّما اقتصروا على ما ذكرناه بصورة استطرادية في بحث المضاربة (القراض).

نعم، يستفاد من مطاوي كلامهم: أنّه عقد جائز وضعاً ومباح تكليفاً.

مظانّ البحث:

١ ـ أوّل البحث عن المضاربة بالمناسبة

٢ ـ في كتب آيات الأحكام عند تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ﴾[1]

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ٢٢٦.

(٢) الحدائق ٢١: ٢٠٠.

(١) يوسف: ٦٢.

إبط

لغة:

ما تحت الجناح وجمعه آباط مثل حِمْل وأحمال.

اصطلاحاً:

نفس المعنى.

الأحكام:

يستحب إزالة شعر الإبط للرجل والمرأة كما ويستحب اختيار طليه على حلقه، وحلقه على نتفه، ويكره اختيار نتفه[2].

(٢) بداية الهداية ١: ١٩ والذكرىٰ: ١٩.

إبطال

لغة :

مِن أَبْطَلَ أي جاء بالباطل وهو ضد الحق، والفاسد[1].

اصطلاحاً :

إتيان العمل فاسداً إمّا بزيادة أو نقيصة ما يوجب زيادته أو نقصانه البطلان من جزء أو شرط أو غيرهما.

ما يتحقق به الإبطال :

يستحقق الإبطال بأحد الأمور التالية :

الأوّل ـ الإخلال عمداً بجزء أو شرط زيادة أو نقصاناً :

وهذا هو المصداق الأتمّ للإبطال، ولا يختص بعمل دون عمل بل يشمل العباديات والتوصليات.

وأمّا الإخلال نسياناً فهو موجب للبطلان في بعض الصور.

الثاني ـ نية قطع العمل :

بحث الفقهاء حول قطع العمل العبادي وبطلانه بمجرّد نية قطعه من دون إتيان القاطع، ويأتي البحث عنه في محلّه.

راجع : نية.

ولابدّ من التنبيه علىٰ أنّ قاطعية نية القطع ـ علىٰ فرضها ـ مختصّة بالأعمال العبادية ولا تشمل غيرها.

الثالث ـ الرياء :

المشهور بين الفقهاء هو بطلان العمل العبادي بالرياء، قال السيد اليزدي: «يشترط في نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء، فلو نوىٰ بها الرياء بطلت، بل هو من المعاصي الكبيرة؛ لأنّه شرك بالله تعالىٰ...»[1].

وقال السيد الحكيم معلّقاً عليه: «على المشهور المعروف شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن غير واحد دعوىٰ الاتفاق عليه إلّا من المرتضىٰ في الانتصار فذهب إلى عدم بطلان العبادة بالرياء، بل هي مجزئة مسقطة للأمر وإن لم

---

(1) لسان العرب، المصباح المنير: «بطل».

(1) العروة: الصلاة، فصل النية، المسألة ٨.

يترتب عليها الثواب...»[1].

وبحث المؤلّفون في آيات الأحكام حول ذلك عند البحث عن النّية في ذيل قوله تعالىٰ: ﴿قُل إنَّ صَلَاتي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ العَالَمينَ لَا شَرِيكَ لَه وَبِذٰلِك أُمِرتُ وَأنا أوّلُ المُسلِمِينَ﴾[2].

راجع: رياء، نية.

الرابع ـ المَنُّ والأذىٰ:

من الأُمور المبطلة لبعض العبادات مثل العطايا والصدقات هو المَنّ والأذىٰ. قال تعالىٰ: ﴿يَا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذىٰ كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَه رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا يُؤمِنُ بِاللّه وَاليَومِ الآخِرِ فَمَثَلُه كَمَثَلِ صَفْوانٍ...﴾[3].

قال الفاضل المقداد بعد ذكر الآية: «المنّ هو أن يقول له ألم أعطك كذا؟... والأذىٰ أن يقول: أراحني الله منك، أو يعبّس في وجهه... وإنّما كانا مبطلين للصدقة، لأنّ صدورهما يكشف عن كون الفعل لم يقع خالصاً لله تعالى، وهو معنى

(1) المستمسك ٦: ٢٠.

(2) الأنعام: ١٦٢ و١٦٣، راجع كنز العرفان ١: ١٥٧.

(3) البقرة: ٢٦٤.

بطلانه...

ثم إنّه تعالىٰ جعل المانّ بصدقته والمؤذي لمن يتصدّق عليه كالمرائي بنفقته، وكالمنفق الذي لا يؤمن بالله و لا باليوم الآخر، فإنّ قوله ﴿كالَّذِي يُنفِقُ مَالَه﴾ صفة لمصدر محذوف أي إبطالاً كإبطال الذي ينفق ماله، فإنّ كلّ واحد من الرياء والكفر سبب تام لعدم فائدة الإنفاق...»[1].

هذا ولكن ينبغي حمل كلام الفاضل علىٰ ما إذا كان المنّ والأذىٰ مقارناً للعمل (دفع الزكاة مثلاً) بحيث يكونان كاشفين عن عدم خلوص النية لا علىٰ ما إذا تحققا بعده؛ إذ الإبطال بهذا المعنى متوقف على الالتزام بالإحباط، وهذا ما لا يقول به الإمامية كما قال الشيخ بعد تفسير الآية بما يقرب ممّا تقدّم: «وليس فيها ما يدلُّ علىٰ أنّ الثواب المستقر يزول بالمنّ فيما بعد، ولا بالرياء الذي يحصل فيما يتجدّد، فليس في الآية ما يدلُّ علىٰ ما قالوه»[2] أي الإحباط. وهكذا قال الطبرسي أيضاً في مجمع البيان.

(1) كنز العرفان ١: ٢٤٦.

(2) التبيان ٢: ٣٣٦.

راجع : إحباط .

قاعدة
«حرمة إبطال الأعمال العبادية»

من القواعد الفقهية المشهورة قاعدة حرمة إبطال الأعمال العبادية، وربما عبّر عنها بعضهم بوجوب إتمام الأعمال العبادية الواجبة كما فعل الشهيد الأوّل[1].

مفاد القاعدة :

المراد من القاعدة هو: أنّ العمل العبادي المركب التدريجي الوجود لا يجوز إبطاله في الأثناء بمعنى رفع اليد عن إتيانه تماماً أو إتيان ما لا يصحّ معه الإتمام، لخروجه عن قابلية التحاق الأجزاء اللاحقة بسابقتها كي يتم العمل ويتحقق صحيحاً. ومثال ذلك رفع اليد عن إتمام الصلاة ـ في أثنائها ـ أو إتيان أحد قواطعها[2].

حدود القاعدة :

بحث الفقهاء حول حدود القاعدة هل أنّها تشمل جميع الأعمال العبادية أو تختصّ ببعضها كالصلاة ـ مثلاً ـ؟ وأمّا الأعمال غير العبادية فمن المعلوم عدم شمول القاعدة لها إلّا مع طروء عناوين أُخرىٰ.

الموارد الخارجة عن القاعدة :

هناك موارد خارجة عن القاعدة ولكن خروجها تارة يكون علىٰ نحو التخصّص، وتارة علىٰ نحو التخصيص.

أوّلاً ـ الموارد الخارجة تخصّصاً :

كلّ مورد كان الواجب فيه مضيّقاً يحرم إبطاله؛ لأنّـه يؤدّي إلى عدم امتثاله، ولعلّه لا تنحصر حرمة الإبطال ـ في هذه الصورة ـ بالواجبات العبادية بل تشمل غيرها أيضاً.

ثانياً ـ الموارد الخارجة تخصيصاً :

قام الدليل على خروج بعض الموارد عن القاعدة منها :

١ ـ إذا توقّف حفظ نفسٍ محترمة علىٰ قطع العبادة فيجب لوجوب مقدّمة الواجب، كما إذا كان في الصلاة وشاهد إنساناً يغرق فيجب عليه قطع الصلاة لإنقاذ الغريق من الهلاك.

٢ ـ إذا توقف حفظ مال محترم على

---

(١) القواعد والفوائد ١ : ٩٧.

(٢) القواعد الفقهية ٥ : ٢١٤.

قطع العبادة فيجوز القطع إلّا إذا كان حفظ المال واجباً ـ كما إذا كان أمانة ـ فيجب القطع من باب مقدّمة الواجب أيضاً. وموارد حفظ المال التي يجب قطع الصلاة فيها عديدة يجمعها الوجوب من باب المقدمة.

٣ـ إذا تزاحمت العبادة مع ما هو أهمّ منها حتى ولو كانت الأهمية من جهة كونه مضيّقاً، كإزالة النجاسة عن المسجد ـ على تفصيل فيه ـ فيجب قطع الصلاة لإزالة النجاسة(١).

مظانّ البحث:

١ـ الصلاة: النية، تكبيرة الإحرام

٢ـ الصوم: النية

٣ـ الزكاة: النية

أبطح

لغة:

من بطحه أي ألقاه على وجهه فانبطح، والأبطح مسيل واسع فيه دقاق الحصىٰ... والبطحاء مثل الأبطح ومنه بطحاء مكة... وقيل: بطحاء الوادي تراب ليّن ممّا جرّته السيول(١).

اصطلاحاً:

هو مسيل مكة الذي هو مسيل واسع فيه دقاق الحصىٰ، أوّله عند منقطع الشعب بين وادي منى، وآخره متّصل بالمقبرة التي تسمىٰ بـ«المعلّىٰ» عند أهل مكة.

ويطلق عليه «المحصَّب» أيضاً(٢).

---

(١) راجع كلّ ذلك القواعد الفقهية ٥: ٢١٩ و٢٢٠ وراجع عناوين الأُصول للمراغي، عنوان ٢٤.

(١) الصحاح، لسان العرب، معجم البلدان، مجمع البحرين، المصباح المنير: «بطح».

(٢) نفس المصادر.

الأحكام :

هناك حكمان مترتّبان على هذا العنوان وهما :

أولاً ـ استحباب رفع الصوت بالتلبية لمن أشرف على الأبطح إذا أحرم من داخل مكة.

قال صاحب المدارك معلّقاً على قول المحقق : «وإذا أحرم بالحج من مكة رفع صوته بالتلبية إذا أشرف على الأبطح . . .»[1].

المستند في ذلك ما رواه الشيخ في الصحيح عن معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إذا كان يوم التروية ـ إن شاء الله ـ فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافياً وعليك السكينة والوقار، ثم صلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام أو في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة، ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة، فاحرم بالحج، ثم امض وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرقطاء

(1) الشرائع ١ : ٢٤٨.

(2) الوسائل ١٠ : ٢، الباب ١، من أبواب الإحرام، الحديث ١.

دون الردم فلبّ، فإذا انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منىٰ . . .»[1].

ثم إنّ هناك بحثاً حول التلبية قبل الإشراف على الأبطح : فالمعروف استحباب قولها سرّاً سواء كان راكباً أو ماشياً، وعن الشيخ التفصيل بين الراكب والماشي، فالأوّل يقولها سرّاً من حيث صلّى، والثاني يقولها كذلك من عند شعب الدُب، وكلاهما لا يجهران إلّا عند الإشراف على الأبطح[2].

ثانياً ـ استحباب التحصيب : وهو نزول الحاج ـ في النفر الأخير الذي يرجع فيه إلى مكة ـ في المحصَّب وهو ما بين العقبة وبين مكة، أو ما بين الجبل الذي عنده مقابر مكة والجبل الذي يقابله، مصعداً في الشق الأيمن للقاصد مكة، وليست المقبرة منه.

واشتقاق المحصَّب من الحصباء وهي الحصىٰ المحمولة بالسيل[3].

(1) المدارك ٧ : ٣٠٢، وراجع الجواهر ١٨ : ٢٨٢.

(2) نفس المصادر.

(3) المدارك ٨ : ٢٦٢.

وعن الشيخ: أنّ التحصيب هو النزول في مسجد الحصبة[1].

ولكن في السرائر: «ليس لهذا المسجد المذكور في الكتب أثر اليوم، وإنّما المستحب التحصيب، وهو نزول الموضع والاستراحة فيه اقتداءً بالرسول صلّى الله عليه وآله وسلم»[2].

ويدلُّ على الاستحباب مضافاً إلى التأسّي ما رواه الشيخ عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا نفرت وانتهيت إلى الحصبة ـ وهي البطحاء ـ فشئت أن تنزل بها قليلاً فإنّ أبا عبدالله عليه السلام قال: كان أبي ينزلها، ثم يحمل فيدخل مكة من غير أن ينام بها»[3]. وسُئل أبو عبد الله عليه السلام عن الحصبة فقال: «كان أبي ينزل الأبطح قليلاً ثم يجيء فيدخل البيوت من غير أن ينام بالأبطح...»[4].

(1) المدارك ٨: ٢٦٢.

(2) السرائر ١: ٦١٣.

(3) الوسائل ١٠: ٢٢٩، الباب ١٥، العود إلى منى، الحديث ١.

(4) نفس المصدر، الحديث ٢.

مظانّ البحث:

١ـ مندوبات الإحرام

٢ـ أحكام العود إلى مكة: المندوبات

إبل

لغة:

لا واحد له من جنسه، وهو الحيوان المعروف أحد الأنعام الثلاثة.

الأحكام:

أوّلاً ـ طهارتها وطهارة سؤرها:

الإبل من الحيوانات الطاهرة العين كما انّ سؤرها طاهر أيضاً بلا خلاف في شيء من ذلك.

هذا إذا كانت حية، وأمّا إذا كانت ميّتة فهي نجسة؛ لنجاسة ميتة كلّ ذي نفس سائلة.

ثانياً ـ طهارة أبوالها:

لا خلاف ـ ظاهراً ـ في طهارة أبوال

الإبل، وقد نقل[1] الإجماع من الخلاف والناصريات والغنية والتذكرة والبيان على طهارة فضلة مأكول اللحم، مضافاً إلى دلالة جملة من النصوص على ذلك مثل موثّق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ ما أُكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»[2].

ثالثاً ـ حلّية لحومها:

لا خلاف ـكما في الجواهر[3]ـ في حلّية لحوم الأنعام الثلاثة التي منها الإبل، نعم حكي ـفي الدروس[4]ـ عن الحلبي القول بكراهة لحم الإبل.

رابعاً ـ جواز شرب أبوالها:

المعروف أنّه يجوز شرب أبوال الإبل، وقد أجازه حتى من قال بحرمة شرب أبوال الحيوانات المأكولة اللحم كالشيخ[5] وابن حمزة[6] والمحقق[7] والعلّامة[1] والشهيدين[2] وغيرهم ممّن حرّم شرب سائر الأبوال، ولكن قيّدوه بكونه للاستشفاء؛ لما ورد أنّها تفيد لمعالجة «الربو» وهو ضيق النفس الشديد، فقد ورد عن المفضل بن عمر أنّه قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام الرَّبْو الشديد، فقال: «اشرب له أبوال اللقاح» فشربت ذلك فسح الله دائي[3]، وعن موسى بن عبد الله بن الحسن، قال: سمعت أشياخنا يقولون: «ألبان اللقاح شفاء من كلّ داء وعاهة، ولصاحب الرَّبْو أبوالها»[4] واللقاح الإبل. وفي دعائم الإسلام: «قدم على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم قوم من بني ضُبة مرضىٰ فأخرجهم إلى إبل الصدقة وأمرهم أن يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداوون بذلك...»[5].

خامساً ـ جواز التكسّب بأبوالها:

المعروف جواز التكسّب بأبوال

---

(١) المستمسك ١: ٢٨٢، وراجع الجواهر ٥: ٢٨٧.

(٢) الوسائل ٢: ١٠١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٣) الجواهر ٣٦: ٢٦٤.

(٤) الدروس ٣: ٥.

(٥) النهاية: ٥٩.

(٦) الوسيلة: ٣٦٤.

(٧) الشرائع ٣: ٢٢٧.

(١) القواعد ٢: ١٥٨.

(٢) اللمعة وشرحها ٧: ٣٢٤.

(٣) الوسائل ١٧: ٨٧، الباب ٥٩ من أبواب الاطعمة المباحة، الحديث ٨.

(٤) نفس المصدر، الحديث ٤.

(٥) دعائم الإسلام ٢: ٤٧٦ الحديث ١٧١١.

الإبل، والتزم به حتى من قال بحرمة التكسب بأبوال الحيوانات المأكولة اللحم كالمفيد حيث قال: «... وبيع العذرة والأبوال كلّها حرام إلّا أبوال الإبل خاصة، فإنه لا بأس ببيعها والانتفاع بها واستعمالها لضرب من الأمراض»[1] وسلّار حيث قال: «... والتصرّف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والأبوال ببيع وغيره حرام، إلّا بيع بول الإبل خاصة...»[2].

سادساً ـ الصلاة في معاطنها:

المعاطِنُ جمع مَعْطِن، وهو محلُّ نزول الإبل حول الماء لتشرب عَلَلاً بعد نَهَل ـ والنَّهل: الشرب الأوّل، والعلُّ: الشرب الثاني ـ هكذا جاء في تعبير أكثر الفقهاء، ولكن ورد في كلمات آخرين التعبير بـ«المَبارِك» جمع مَبْرَك، وهو مطلق محلّ نزول الإبل للاستراحة سواء كان حول الماء أو لا، و يبدو أنّ موضوع الحكم الشرعي ـ الذي سنبيّنه ـ هو مطلق المبرك سواء كان حول الماء أو لا، وإن عبّر عنه البعض بـ«المَعْطِن» كما صرّح بذلك في جامع المقاصد والجواهر، قال الأوّل معلّقاً على قول العلّامة: "وتكره معاطن الإبل": «هي منازلها حول الماء لتشرب عَلَلاً بعد نَهَل، قال صاحب الصحاح: والعلُّ: الشرب الثاني، والنَّهَلُ: الشرب الأوّل، والفقهاء جعلوه أعمّ من ذلك وهي مبارك الإبل مطلقاً التي يأوي إليها، وكذا قال في المنتهى ...»[1].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد بحثٍ مفصّل حول ذلك ـ: «فالمعاطِن أو الأعطان أو نحوهما حينئذٍ في... ـ ثم ذكر بعض الروايات والكلمات التي ورد فيها هذا التعبير ـ إن لم يكن معناها مطلق المبارك فراد منها ذلك ولو بقرينة ما عرفت...»[2].

وعلى أيّ حال فالمعروف بين الفقهاء هو كراهة الصلاة في معاطن الإبل ولكن نقل عن الحلبي القول بالتحريم.

والظاهر خفّة الكراهة بالكنس والرشّ[3].

---

(1) المقنعة: ٥٨٧.

(2) المراسم: ١٧٠.

(1) جامع المقاصد ٢: ١٣٣.

(2) الجواهر ٨: ٣٤٢ و٣٤٣.

(3) نفس المصدر.

سابعاً ـ تعلّق الزكاة بها:

الإبل من الأُمور التسعة التي يتعلّق بها الزكاة، ونُصُبُه على المشهور ـبل ادعي عليه الإجماع ـ اثنا عشر نصاباً وهي:

١ـ خمس وفيها شاة

٢ـ عشرة وفيها شاتان

٣ـ خمس عشرة وفيها ثلاث شياه

٤ـ عشرون وفيها أربع شياه

٥ـ خمس وعشرون وفيها خمس شياه

٦ـ ست وعشرون وفيها بنت مخاض

٧ـ ست وثلاثون وفيها بنت لبون

٨ـ ست وأربعون وفيها حقّة، وهي التي دخلت في الرابعة

٩ـ إحدى وستون وفيها جَذَعة، وهي التي دخلت في الخامسة

١٠ـ ست وسبعون وفيها بنتا لبون

١١ـ إحدىٰ وتسعون وفيها حقّتان

١٢ـ مئة وإحدىٰ وعشرون، وفيها كلّ أربعين بنت لبون، وكلّ خمسين حقّة

ومحلّ الخلاف فيما يلي:

١ـ أسقط ابن أبي عقيل وابن الجنيد النصاب السادس، قال العلّامة في المختلف: «المشهور أنّ في خمس وعشرين من الإبل خمس شياه فإذا زادت واحدة وجب بنت مخاض أو ابن لبون ذكر، ذهب إليه الشيخان والسيد المرتضى وابن إدريس وابنا بابويه وسلّار وأبو الصلاح وابن البراج وباقي علمائنا إلّا ابن أبي عقيل وابن الجنيد فإنّهما أوجبا في خمس وعشرين بنت مخاض، قال ابن أبي عقيل: "فإذا بلغت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض إلى خمس وثلاثين فإذا زادت واحدة ففيها بنت لبون".

وقال ابن الجنيد: "ثم ليس في زيادتها شيء حتى تبلغ خمساً وعشرين فإذا بلغتها ففيها بنت مخاض أُنثى، فإن لم يكن في الإبل فابن لبون ذكر، فإن لم يكن فخمس شياه، فإذا زاد على الخمس والعشرين واحدة ففيها ابنة مخاض، فإن لم يوجد فابن لبون ذكر إلى خمس وثلاثين، فإن زادت واحدة على خمس وثلاثين ففيها ابنة لبون"[1].

وبعد التأمّل في كلام ابن الجنيد نرى أنّه يوافق المشهور ـفي الحقيقة ـ وإنّما

---

(١) المختلف: ١٧٥.

الخلاف بينه وبينهم هو إبدال الخمس شياه -في الخمس والعشرين- ببنت مخاض لا غير[1].

٢- نسب -في المختلف- إلى الصدوقين (علي بن بابويه وابنه محمد) أنّهما أسقطا نصاب ست وسبعين وأبدلاه بواحد وثمانين وجاء في كلامهما «... إلى أن تبلغ ستين فإذا زادت واحدة ففيها جذعة إلى ثمانين فإن زادت واحدة ففيها ثنيّ» ثم علّق العلّامة على ذلك قائلاً: «ولم يوجب باقي علمائنا في إحدىٰ وثمانين شيئاً أصلاً عدا نصاب ست وسبعين»[2].

٣- وقع الاختلاف في أنّ التخيير في النصاب الأخير (١٢١) وما بعده بين العدّ بالأربعين أو الخمسين هل هو مطلق أو مقيّد بصورة ما إذا لم يؤثّر العدّ بأحدهما دون الآخر مثل المئتين، فإنّه لا فرق بين العدّ بالخمسين أو الأربعين، بمعنى أنّه ليس فيه عفو، أمّا في مثل المئة والواحد والعشرين فإنّ العدّ إن كان بالخمسين يبقىٰ واحد وعشرون، وإن كان بالأربعين يبق واحد. فقد نُسب إلى

(١) راجع الحدائق ١٢: ٤٣.

(٢) المختلف: ١٧٦.

الشهيد في المسالك القول بلزوم مراعاة حق الفقراء مهما أمكن، فلا يعدّ بما يوجب سقوط الزائد، بمعنى أنّه يلزم العدّ بالأربعين في المئة والواحد والعشرين، وبكليهما في المئة والسبعين، ويتخيّر في المئتين[1].

ثامناً- الإبل والهدي:

يجوز ذبح الإبل في الهدي ولا يجزي إلّا الثنيُّ بلا خلاف -كما في الجواهر- والمراد منه هو الذي له خمس ودخل في السادسة[2].

وأفضلها الإناث.

ويستحب أن تُنحر وهي قائمة قد رُبطت بين الخفّ والركبة يطعنها من الجانب الأيمن[3]. قال أبو خديجة: رأيت أبا عبد الله عليه السلام وهو ينحر بدنة معقولة يدها اليسرىٰ ثم يقوم به من جانب يدها اليمنى ويقول: «بسم الله والله أكبر، اللهم هذا منك ولك، اللهم تقبّل منّي» ثم يطعن في لُبّتها، ثم يخرج السكين بيده، فإذا

(١) المسالك ١: ٥٢.

(٢) الجواهر ١٩: ١٣٦.

(٣) نفس المصدر: ١٥٥ و١٥٦.

وجبت قطع موضع الذبح بيده[1].

تاسعاً ـ نحر الإبل:

المعروف بين الفقهاء ـ بل ادّعي عليه عدم الخلاف والإجماع ـ أنّ تذكية الإبل تنحصر بالنحر، فلا تذكّىٰ لو ذبحت، ولكن توقف فيه المحققان: الأردبيلي والسبزواري ـ تبعاً لما يُنقل عن ثاني الشهيدين في بعض الحواشي ـ بدعوى عدم الاطّلاع علىٰ رواية تدلّ على المطلوب.

ومع ذلك فقد ادّعي الإجماع علىٰ اختصاص الإبل بالنحر، كما نقل عن الغنية والخلاف: أنّ النحر في الإبل، والذبح في ما عداها هو السنة الشريفة بلا خلاف ـ إلى أن قالا ـ: «ولا يجوز في الإبل الذبح وفي ما عداها النحر، فإن فعل ذلك لم يحلّ الأكل بدليل إجماع الطائفة».

وكيفية النحر هو: الضرب بما يصلح به التذكية في لُبَّة الإبل[2].

(١) الوسائل ١٠: ١٣٥، الباب ٣٥ من أبواب الذبح الحديث ٣.

(٢) راجع كلّ ذلك في الجواهر ٣٦: ١١٦ ـ ١٢٠، والخلاف: كتاب الصيد والذباحة المسألة رقم (٢٤)، والغنية (الجوامع الفقهية): ٥٥٦ وكفاية الأحكام: ٢٤٧.

ويستحب أن تربط أخفافها إلى آباطها وتطلق رجلاها، أي يُجمع خفا يديها ويربطان ممّا بين الخفين إلى الابطين وتُطلق رجلاها[1].

عاشراً ـ لقطة الإبل:

إذا وجد البعير في كلأ وماء سواء كان صحيحاً أو لا، أو وجد في غيره وكان صحيحاً فلا يجوز أخذه؛ لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: حذاؤه خفه، وسقاؤه كرشه فلا تهجه[2].

وعلى هذا فلو أخذه في هذه الصورة ضمنه فلا يبرأ بإرساله، بل لابدّ من تسليمه إلى صاحبه أو الحاكم.

هذا كلّه ممّا لا خلاف فيه ـ كما يظهر من مفتاح الكرامة[3] والجواهر[4] ـ ومفهوم ذلك: أنّه لو وجده سقيماً في ماء وكلأ فيجوز أخذه.

الحادي عشر ـ الإبل في الدية:

إذا كانت الدية دية عمد ففيها مئة

(١) الجواهر ٣٦: ١٣٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٦٣، الباب ١٣ من أبواب اللقطة، الحديث ١.

(٣) مفتاح الكرامة ٦: ١٢٧.

(٤) الجواهر ٣٨: ٢١٨ ـ ٢٢٣.

بعير من مسانّ الإبل.

وقد ادّعى العديد من الفقهاء الإجماع على ذلك.

وتسمّىٰ هذه الدية بـ«الدية المغلّظة».

وأما إذا كانت دية شبه العمد أو الخطأ، ففيها:

١ـ ثلاث وثلاثون حِقّة، وثلاث وثلاثون جذعة، وأربع وثلاثون ثنيّة، كلّها طروقة الفحل.

٢ـ أو ثلاثون بنت مخاض، وثلاثون بنت لبون، وأربعون خلفة.

٣ـ أو ثلاثون بنت لبون، وثلاثون حقة، وأربعون خلفة.

على اختلاف الأقوال والروايات[1].

وتسمىٰ هذه الدية بـ«الدية المخففة».

راجع: دية.

الثاني عشر ـ أسنان الإبل:

أسنان الإبل من أوّل يوم تطرحه أمّه إلى تمام السنة حوار[2] فإذا دخل في الثانية سمّي ابن مخاض [والأُنثىٰ بنت مخاض] لأن أُمّه قد حملت، فإذا دخلت في السنة الثالثة يسمىٰ ابن لبون [وأُنثاه بنت لبون] وذلك لأنّ أمّه قد وضعت وصار لها لبن، فإذا دخل في السنة الرابعة يسمىٰ الذكر حِقّاً والأُنثىٰ حِقّة؛ لأنّه قد استحق أن يحمل عليه، فإذا دخل في السنة الخامسة يسمىٰ جذعاً [وأُنثاه جذعة] فإذا دخل في السادسة يسمىٰ ثنيّاً [وأُنثاه ثنيّة] لأنّه قد ألقى ثنيّته، فإذا دخل في السابعة ألقى رباعيته ويسمىٰ رباعيّاً، فإذا دخل في الثامنة ألقىٰ السنّ الذي بعد الرباعية وسمي سديساً، فإذا دخل في التاسعة وطرح نابه سمي بازلاً، فإذا دخل في العاشرة فهو مخلف وليس له بعد هذا اسم[1].

وقيل: إنّه إذا دخل في العاشرة فيسمىٰ بازل عام، وفي الحادي عشر بازل عامين وهكذا[2]...

وهناك اصطلاح آخر وهو اصطلاح

---

(١) راجع كلّ ذلك في الجواهر ٤٣: ٤ ـ ٢٠.

(٢) الحوار بالكسر والضم: ولد الناقة ولا يزال حواراً حتى يفصل فإذا فصل عن امه فهو فصيل.

(١) الكافي ٣: ٥٣٣، الفقيه ٢: ٢٥، معاني الأخبار: ٣٢٨، الجواهر ١٥: ١٢٣.

(٢) الجواهر ٤٣: ٥ نقلاً عن المهذّب البارع وغيره.

«المسنّة» ويبدو أنّ المراد منها هي التي دخلت في السادسة (أي الثنيّة) إلى بازل عامها[1]...

الإبل الجلّالة وأحكامها

الف ـ تعريفها:

وهي الإبل التي تتغذّى عذرة الإنسان محضاً إلى أن ينبت لحمها ويشتدّ عظمها عرفاً[2].

ب ـ حكمها من حيث النجاسة والطهارة:

يبدو أنّ المشهور بين الفقهاء هو طهارة الإبل الجلّالة عيناً، قال في الجواهر: «ثم لا يخفى عليك أنّ الجلل إنّما يفيد تحريم الأكل للحيوان دون النجاسة؛ للأصل وغيره، والأمر بالغسل للعرق أعمّ من نجاسة الحيوان، بل ومن العرق نفسه، خصوصاً بعد الشهرة على الطهارة؛ إذ يمكن كون المراد به للصلاة باعتبار صيرورته فضلة ما لا يؤكل لحمه المانعة من الصلاة وإن كانت طاهرة، فما في طهارة كشف اللثام ـ من أنّ الظاهر النجاسة وحكاه عن الفاضل في المنتهى ـ واضح الضعف»[1].

وقال في المستمسك حول عرق الإبل الجلالة: «... والمحكي عن المتأخّرين الكراهة لما دلّ على طهارتها وطهارة سؤرها الملازم لطهارة عرقها...»[2].

ج ـ نجاسة أبوالها وأرواثها:

المعروف ـ ظاهراً ـ نجاسة أبوال وأرواث الإبل الجلّالة، وقد نقل في الجواهر[3] ـ بعد أن ادّعى عدم الخلاف في ذلك ـ الإجماع عليه، ولم ينقل مخالفاً في ذلك، وذلك لشمول إطلاقات نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه للإبل الجلّالة؛ لحرمة أكل لحمها حتى على القول بعدم نجاستها عيناً..

د ـ طهارة سؤرها:

المعروف طهارة سؤر الإبل الجلالة لطهارة عينها، ونسب إلى السيد المرتضى والشيخ وابن الجنيد المنع من سؤرها[4].

---

(1) الجواهر ٤٣: ٥.

(2) الروضة البهية ٧: ٢٩٠، الجواهر ١: ٣٧١ و٣٦: ٢٧٢.

(1) الجواهر ٣٦: ٢٧٥.

(2) المستمسك ١: ٤٣٨.

(3) الجواهر ٥: ٢٨٣، المستمسك ١: ٢٧٩.

(4) الجواهر ١: ٣٧١، المستمسك ١: ٢٧١.

هـ ـ نجاسة عرقها:

اختلفوا في نجاسة عرق الإبل الجلّالة وعدمها على قولين:

١ـ القول بالنجاسة وهو المنسوب إلى الشيخين والصدوقين والقاضي ابن البراج والعلّامة في المنتهىٰ والمحقق الأردبيلي في المجمع، وتلميذه في المدارك، وتلميذه السبزواري في الذخيرة وصاحبي كشف اللثام والحدائق[1].

٢ـ القول بعدم النجاسة، والالتزام بالاستكراه: وهو المنقول عن المراسم والنافع وكشف الرموز والمختلف والذكرىٰ والبيان والدروس والتحرير والمهذّب والتنقيح بل وعامة المتأخرين[2].

و ـ حرمة لحومها:

المشهور بين الفقهاء هو حرمة لحوم الحيوانات الجلّالة ـومنها الإبل ـ حتى تستبرأ، ولكن المنسوب إلى الشيخ والاسكافي هو القول بالكراهة. ومما يهوّن الخطب أنّ الجلّال عند الشيخ ـالذي حكم بكراهته ـ هو الذي يكون أكثر علفه العذرة، بينما المحكوم عليه بالحرمة عند الأصحاب هو الذي ينحصر علفه بالعذرة، وأمّا ما كان أغلب علفه العذرة يعني يتغذّى بالعذرة وغيرها أيضاً، فهم يحكمون بكراهته أيضاً، فينحصر الخلاف في محلّ البحث ـإذن ـ في الإسكافي خاصة، بل عن بعض حمل كلامه على ما يرجع إلى المشهور أيضاً[1].

ز ـ استبراء الإبل الجلالة:

والمقصود من استبرائها هو منعها من الاغتذاء بالعذرة، واغتذاؤها بالعلف الطاهر حتى يزول عنها الجلل.

واختلفوا في المدة التي يتحقق فيها الاستبراء، فذهب بعضهم إلى الالتزام بالمدة المذكورة في النصوص، وهي أربعون يوماً، مثل صاحب الجواهر[2]، ونسبه في المستمسك إلى المشهور[3]، وقال بعض هؤلاء: إنّ الحليّة والحرمة تدوران مدار انقضاء هذه المدّة وعدمها فتحرم قبل انقضائها وإن انتفىٰ عنوان الجلل عنها، كما

---

(١) راجع الجواهر ٦: ٧٧، ٣٦: ٢٧٥ والمستمسك ٢: ٢٨١، ١: ٤٣٨.

(٢) نفس المصادر.

(١) الروضة البهيّة ٧: ٢٩٠ والجواهر ٣٦: ٢٧٢.

(٢) الجواهر ٣٦: ٢٧٦.

(٣) المستمسك ٢: ١٣٤.

أنّه يرتفع التحريم بعد الانقضاء وإن بقي العنوان.

ولكن ناقش صاحب الجواهر هذا الرأي[1]، وذهب آخرون إلى دوران الحرمة مدار زوال العنوان وعدمه وهو ظاهر العروة[2].

واختار الشهيد الثاني لزوم مراعاة أكثر الأمرين من المدّة المقرّرة وزوال العنوان[3]، وتبعه بعضهم.

مظانّ البحث :

١ـ الطهارة :

الف ـ الأعيان النجسة : البول، الإبل الجلّالة

ب ـ الأسآر : سؤر الجلّال

٢ـ الصلاة : الصلاة في معاطن الإبل

٣ـ الزكاة : زكاة الإبل

٤ـ الحج : الهدي

٥ـ المكاسب : المكاسب المحرمة ـ التكتسب بالأعيان النجسة

٦ـ الذباحة : نحر الإبل

(١) الجواهر ٣٦: ٢٧٦.

(٢) العروة؛ فصل المطهرات، المطهر الحادي عشر.

(٣) المسالك ٢ : ٢٣٩.

٧ـ الأطعمة والأشربة : الحيوانات المحلّلة الأكل

٨ـ اللقطة : لقطة الإبل

٩ـ الدية : أقسام الدية

أَبوال

لغة واصطلاحاً :

جمع بول وهو أحد فضلتي الإنسان والحيوان، وثانيهما الغائط.

الأحكام :

إنّ البول تارةً يكون لـ«ما يؤكل لحمه» وتارةً لـ«ما لا يؤكل لحمه» ويختلف حكم كلٍّ منهما.

أوّلاً ـ أبوال ما يؤكل لحمه :

والبحث حول ذلك يقع في الموارد التالية :

١ـ طهارتها ونجاستها :

نقل دعوى الإجماع[1] من العديد

(١) المستمسك ١ : ٢٨١.

من الفقهاء ـ كالشيخ والسيد المرتضى وابن زهرة والعلّامة والشهيد وغيرهم ـ على طهارة فضلة مأكول اللحم، وقد ورد: «كلُّ ما أُكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»[1].

نعم هناك موردان للاختلاف:

الف ـ ذرق الدجاج، وقد حكي عن الصدوق والمفيد والشيخ القول بالاجتناب عنه، مع أنّه نقل عن الشيخ نفسه الحكم بطهارته في الاستبصار كما نقل عنه دعوى الإجماع على القاعدة الكلّيّة: «كلّ ما أُكل لحمه فإنّ روثه وبوله طاهر»[2].

ب ـ أبوال وأرواث الحمار والبغل والخيل، فقد نقل في المستمسك عن ابن الجنيد والشيخ في بعض كتبه والمحقق الأردبيلي وبعض تلامذته وصاحب الحدائق، القول بنجاستها[3].

بينما ذهب المشهور في الموردين إلى الطهارة، خاصة الأوّل[4] ومع ذلك قال

(1) الوسائل ٢: ١٠١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(2) الجواهر ٥: ٢٨٧.

(3) المستمسك ١: ٢٨٣.

(4) التنقيح ١: ٤٥٥.

الشهيد في الذكرىٰ: «وفي بول الدابّة والحمار والبغل قولان، الأقرب الكراهية»[1].

٢ ـ جواز شربها:

اختلفوا في جواز شرب أبوال ما يؤكل لحمه وعدمه على قولين:

الأوّل ـ القول بالحليّة تبعاً لحليّة لحمها وطهارتها. ذهب إليه جماعة كالسيد المرتضىٰ وابني الجنيد وإدريس على ما نقل عنهم[2]، ومال إليه الشهيد في الروضة[3] مقيّداً لذلك بما إذا كان له نفع، واختاره صاحب الجواهر[4]، وقوّاه في تحرير الوسيلة[5].

الثاني ـ القول بالحرمة، ويختلف مستند هؤلاء، فقد ذهب بعضهم إلى القول بالحرمة من باب أنّها نجسة مثل سائر الأبوال ممّا لا يؤكل، كالشيخ في النهاية[6]

(1) الذكرى: ١٣.

(2) المسالك ٢: ٢٤٧.

(3) الروضة ٧: ٣٢٤.

(4) الجواهر ٣٦: ٣٩١.

(5) تحرير الوسيلة ٢: المسألة ٣٢، كتاب الاطعمة.

(6) النهاية: ٣٦٤.

وظاهر ابن حمزة[1].

وذهب آخرون إلى الحرمة من باب أنّها من الخبائث وإن كانت طاهرة في حدّ ذاتها، كما يظهر ذلك من المحقق[2] والعلّامة في بعض كتبه[3] وصاحب الرياض[4] والسيد الخوئي في المنهاج[5].

هذا كلّه في غير الإبل، أمّا فيها فقد تقدّم الكلام فيه مشبعاً في عنوان «إبل» وأنّه جائز شربه وجميع التصرّفات فيه.

٣ـ جواز بيعها :

في جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه ـعدا بول الإبل ـ قولان :

الف ـ تحريم بيع الأبوال مطلقاً ممّا يؤكل وما لا يؤكل إلّا بول الإبل خاصة، وهو مختار المفيد[6] وسلّار[7]، ويظهر من الشيخ في النهاية[8] والعلّامة في التذكرة[9]

(١) الوسيلة : ٣٦٤.

(٢) الشرائع ٣ : ٢٢٧.

(٣) القواعد ١ : ١٥٨.

(٤) الرياض ٢ : ٢٨٩.

(٥) منهاج الصالحين ٢ : ٣٧٩، المسألة ١٦٩٨.

(٦) المقنعة : ٥٨٧.

(٧) المراسم : ١٧٠.

(٨) النهاية : ٣٦٤.

(٩) التذكرة ١ : ٥٨٣.

والقواعد[1].

ب ـ جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه مطلقاً، قال صاحب الجواهر : «... لكن يقوى في النظر جواز التكسّب بها أيضاً وفاقاً للحلّي والفاضل في المختلف والتحرير والآبي والشهيدين والكركي وغيرهم...»[2].

وقال الشيخ الأنصاري في المكاسب : «ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة من القدماء والمتأخرين، بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه، فالظاهر جواز بيعها، وإن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعة أُخرىٰ لاستخباثها ففي جواز بيعها قولان...»[3].

أي بناء على القول بحرمة شربها للاستخباث ففي الجواز وعدمه قولان.

فالقول بعدم الجواز مبنيٌّ على عدم وجود منفعة محلّلة مقصودة، والنادرة لا تبرّر الجواز وإلّا لجاز بيع كلّ شيء.

(١) القواعد ١ : ١٢١.

(٢) الجواهر ٢٢ : ٢١.

(٣) المكاسب : ٣.

والقول بالجواز مبنيٌّ على أنّ المنفعة الظاهرة -ولو عند الضرورة- للشرب كافية في الجواز.

ويبدو أنّ القول بالجواز وعدمه يدور مدار وجود منفعة محلّلة مقصودة وعدمه، فعلى القول بوجودها يُلتزم بجواز البيع وإلّا فلا.

ويظهر من تحرير الوسيلة[1] والمنهاج[2] وجود مثل هذه المنفعة في الأبوال.

ثانياً- أبوال ما لا يؤكل لحمه:

والبحث حول ذلك يقع في الموارد التالية أيضاً:

١- نجاستها:

لا خلاف -ظاهراً في الجملة- في نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه، بل نقل دعوىٰ إجماعات كثيرة على ذلك[3]، وربما ادعي كونه ضرورياً[4].

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٤، كتاب المكاسب، المسألة ٤.

(٢) منهاج الصالحين ٢: ٤، المسألة ٦.

(٣) المستمسك ١: ٢٧٣.

(٤) التنقيح ١: ٤٤٥.

ولا فرق في ما لا يؤكل بين كونه كذلك بالأصالة أو بالعرض كالجلال الجلاّل. نعم، هناك اختلاف في أبوال الطيور المحرّمة، وفيها أقوال ثلاثة:

الف- نجاسة بولها وخرئها مطلقاً كما هو المشهور.

ب- طهارتها مطلقاً كما ذهب إليه العماني والجعفي والصدوق والعلّامة وصاحب الحدائق.

ج- التفصيل بالحكم بطهارة خرئها والتردّد في نجاسة بولها، كما ذهب إليه المجلسي وصاحب المدارك.

ومنشأ الخلاف في ذلك هو اختلاف الأخبار[1]...

٢- عدم جواز شربها:

المعروف -بين الفقهاء- هو الحكم بعدم جواز شربها، بل ربما ادّعي عليه الإجماع، قال صاحب الجواهر: «... الرابع: الأعيان النجسة كالبول ممّا لا يؤكل لحمه نجساً كان الحيوان كالكلب والخنزير أو طاهراً كالأسد والنمر؛ فإنّه لا يجوز شربها اختياراً إجماعاً أو

(١) التنقيح ١: ٤٤٨.

ضرورة»[1].

٣ـ حكم الاكتساب بها:

يحرم الاكتساب ببول غير مأكول اللحم علىٰ ما هو المعروف، قال الشيخ الأنصاري في المكاسب: «يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلاف ظاهر، لحرمته ونجاسته وعدم الانتفاع به منفعة محلّلة مقصودة فيا عدا بعض أفراده كـ«بول الإبل الجلاّلة أو الموطوءة»[2]، ونقل في الجواهر[3] الإجماع من غير واحد على ذلك.

هذا ولكن يبدو من السيد الخوئي جواز المعاوضة عليها لو كان لها منافع مقصودة، كما تجوز المعاوضة على حق الاختصاص الثابت لمن وضع يده عليها[4].

٤ـ كيفية تطهير ما أصابه:

تختلف كيفية تطهير ما أصابه البول باختلاف الأبوال ومايصيبها، فإن كان البول بول غير الآدمي ممّا يكون نجساً، فيكون تطهيره كتطهير غيره من النجاسات كالدم والمني ونحوهما، يكتفى بغسل ما أصابه مرّة بعد زوال النجاسة.

وإن كان بول آدمي ففيه تفصيل بين بول الرضيع وغيره:

ألف ـ بول الرضيع:

والرضيع هو الذي لم يأكل الطعام أكلاً مستنداً إلى شهوته وإرادته أي متغذياً به، فلا عبرة بالأكل نادراً[1]، ومع ذلك فقد قال ابن إدريس: «...وبول الصبي الرضيع، وحدّه من لم يبلغ سنتين...»[2].

ومهما يكن فيكفي في تطهير ما أصابه بول الرضيع صبُّ الماء عليه من غير حاجة إلى العصر، وقد نقل في الجواهر[3] عدم الخلاف في ذلك عن عدّة من الفقهاء.

ب ـ بول غير الرضيع:

وما أصابه بول غير الرضيع تارة يغسل بالقليل وتارة بالكثير.

---

(١) الجواهر ٣٦: ٣٩٠.

(٢) المكاسب: ٣.

(٣) الجواهر ٢٢: ١٧.

(٤) منهاج الصالحين ٢: ٣ (مقدّمة كتاب التجارة)، مصباح الفقاهة ١: ٣٢.

(١) الجواهر ٦: ١٦٧.

(٢) السرائر ١: ١٨٧.

(٣) الجواهر ٦: ١٦٠.

أوّلاً ـ الغسل بالماء القليل:

قال صاحب الحدائق: «المشهور بين الأصحاب رضي الله عنهم وجوب المرّتين في إزالة نجاسة البول عن الثوب والبدن في غير بول الرضيع، بل ظاهر المحقق في المعتبر أنّه إجماعٌ حيث قال بعد ذكر الحكم المذكور: "هذا مذهب علمائنا" إلّا أنّ الشهيد ـ في الذكرىٰ ـ بعد أن اختار التثنية عزا إلى الشيخ في المبسوط عدم مراعاة العدد في غير الولوغ، وهو ظاهر في المخالفة، وما عزاه إلى الشيخ قد جزم به في البيان، فقال: ولا يجب التعدّد إلّا في إناء الولوغ، ونقل في المعالم عن العلّامة أنّه اكتفى فيه بالمرّة صريحاً إذا كان جافّاً، وأنّه يظهر من فحوى كلامه من جملة من كتبه، الاكتفاء بها مطلقاً حيث قال: إنّ الواجب هو الغسل المزيل للعين، قال: ومن البيّن أنّ زوال العين معتبر على كلّ حال وأنّ مسمّى الغسل يصدق بالمرة»[1].

واختار صاحب المعالم ـ حسبما نُقل عنه[2] ـ وصاحب المدارك[3] التعدّد في خصوص الثوب، والاقتصار بالمرة في البدن وغيره.

هذا كلّه بالنسبة إلى الثوب والبدن، وأمّا في غيرهما فيرى بعضهم عدم لزوم التعدّد، لكن المعروف عدم الفرق، ومجرّد ذكر هذين في الروايات وبعض المتون إنّما هو لمجرّد التمثيل لا الحصر، قال في الجواهر: «نعم، قد يُدّعىٰ القطع من إجماع أو غيره بعدم الفرق بين الثوب والبدن وغيرهما ممّا تنجّس بالبول وأمكن تطهيره بالقليل في الحكم المذكور وإن اقتصر في المتن وغيره من عبارات الأصحاب كالنصوص عليهما إلّا أنّ الظاهر إرادة التمثيل... فاحتمال القول بالاتحاد في غيرهما وإن قلنا بالتعدّد فيهما كما في المعالم و الذخيرة بل اختاره في اللوامع... في غاية الضعف»[1].

وقال في المستمسك: «ثم إنّه قد اقتصر في النصوص وكثير من فتاوىٰ الأصحاب على الثوب والبدن، فالتعدّي إلى غيرهما محتاج إلى دعوىٰ إلغاء خصوصيتهما عرفاً كما هو الظاهر، وقد

(١) الحدائق ٥: ٣٥٦.

(٢) الحدائق ٥: ٣٥٨.

(٣) المدارك ٢: ٣٣٦ و٣٣٧.

(١) الجواهر ٦: ١٩٠.

قيل: إنّ التوقف فيه من الخرافات...»[1].

بينما يرى السيد الخوئي أنّه لابدّ من اختصاص التعدّد بالثوب والبدن طبقاً للنصوص[2].

ثانياً ـ الغسل بالكثير:

الكثير تارة يكون جارياً وتارة راكداً.

ألف ـ الكثير الجاري:

إذا كان الماء جارياً فتكفي المرّة الواحدة في التطهير به بناء على الرأي المشهور، بل نسبه في الجواهر إلى اتفاق الأصحاب[3].

نعم، يظهر من المحقق[4] والعلّامة في المنتهى[5] اعتبار التعدد؛ لأنّ الأوّل اكتفى في إناء الولوغ بتعاقب الجري عليه لتحقّق التعدّد كما اعتبر العلّامة وضع الجسم في الماء الراكد ومرور الماء على أجزائه غسلة واحدة، وإذا خضخضه في الماء سوف

(١) المستمسك ٢: ١٤.

(٢) التنقيح ٣: ٣٣.

(٣) الجواهر ٦: ١٩٦.

(٤) المعتبر: ١٢٨، وراجع الصفحة: ١٢٠.

(٥) المنتهى ١: ١٩١.

يكون غسلة ثانية كما لو مرّت عليه جريات من الماء الجاري.

ب ـ الكثير الراكد:

وأمّا إذا كان الكثير راكداً فللفقهاء فيه قولان:

١ ـ أنّه كالجاري لا يحتاج إلى التعدّد؛ نسبه في الجواهر[1] إلى العلّامة والشهيدين والمحقق الثاني، وقال: بل هو المشهور نقلاً وتحصيلاً، وقال في مفتاح الكرامة: «قالوا: ولا قائل بالفرق بين الكثير والجاري»[2]، واحتمل صاحب الحدائق[3] أن يكون ذكر الجاري على سبيل التمثيل، وذهب إلى هذا الرأي السيد الحكيم[4] والإمام الخميني[5] أيضاً.

٢ ـ أنّه بحاجة إلى التعدّد خلافاً للجاري نسبه في الجواهر[6] إلى الصدوق ويحيى بن سعيد الحلّي وصاحب الرياض،

(١) الجواهر ٦: ١٩٦.

(٢) مفتاح الكرامة ١: ١٧٠.

(٣) الحدائق ٥: ٣٦٢.

(٤) المستمسك ٢: ١٤.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ١٢٦، فصل المطهرات.

(٦) الجواهر ٦: ١٩٦.

وذهب إليه السيد الخوئي[1] أيضاً.

مظانّ البحث:

١ـ الطهارة:

الف ـ الأعيان النجسة ـ البول.

ب ـ أحكام النجاسات ـ كيفية التطهير.

٢ـ المكاسب: المكاسب المحرمة ـ التكسّب بالأعيان النجسة.

٣ـ الأطعمة والأشربة: الأشربة المحرمة.

(١) التنقيح ٣: ٨٠.

ابن

لغة:

«أصله بنو... سمّي بذلك لكونه بناء للأب، فإن الأب هو الذي بناه، وجعله الله بناء في إيجاده، ويقال لكلّ ما يحصل من جهة شيء أو من تربيته أو بتفقده أو كثرة خدمته له أو قيامه بأمره: هو ابنه، نحو: فلان ابن حرب، وابن السبيل للمسافر، وابن الليل، وابن العلم... وفلان ابن بطنه وابن فرجه، إذا كان همّه مصروفاً إليهما، وابن يومه إذا لم يتفكّر في غده...

ويقال في مؤنّث ابن: ابنة وبنت، والجمع بنات...»[1].

اصطلاحاً:

وأمّا عند الفقهاء، فبالنسبة إلى الأب هو: الذكر المنتسب إليه شرعاً بوطء صحيح أو شبهه.

والمراد من الوطء الصحيح هو الأعمّ ممّا كان بعقد أو بملك يمين، فيشمل المولود بعقد أو بملك يمين أو تحليل؛ لصدق الوطء صحيحاً ويشمل المولود بوطء شبهة لفساد العقد أو لغيره من أسباب الشبهة.

وبناء على ذلك فلا يكون المتولّد من الزنى إبناً ـبالنسبة للأبـ وإن عُلم تكونه من مائه.

قال المحقق: «النسب يثبت مع النكاح الصحيح ومع الشبهة ولا يثبت مع الزنى، فلو زنى فانخلق من مائه ولدٌ على الجزم لم ينتسب إليه شرعاً»[2].

(١) مفردات الراغب: «بنى».

(٢) الشرائع ٢: ٢٨١.

وأمّا بالنسبة إلى الأم: فكلّ ذكر ولدته امرأةٌ فهو ابن لها سواء كان بوطء صحيح أو شبهة أو زنى.

الأحكام:

هناك أحكام كثيرة تتعلّق بـ«الابن» تقدّم بعضها في عنوان «الأب»، وسيأتي بعضها الآخر في عناوين: «الأولاد» و«الحَبْوَة» و«القضاء».

ابن رضاعي

راجع: رضاع.

ابن الزنى

لغة:

الابن المتولّد من الزنى.

اصطلاحاً:

هو المتولّد من وطء غير شرعي ولا شبهة، ويطلق عليه ولد الزنى أيضاً.

الأحكام:

وردت أحكام متعدّدة تتعلّق بهذا العنوان، أهمّها كما يلي:

أوّلاً ـ إسلامه وطهارته:

المشهور بين الفقهاء القول بطهارة ولد الزنى والحكم بإسلامه، قال صاحب الحدائق:

«المشهور بين الأصحاب سيما المتأخرين القول بطهارة ولد الزنى والحكم بإسلامه ودخوله الجنة، وعن ابن إدريس القول بكفره ونجاسته، ونقل العلّامة في المختلف القول بالكفر عن المرتضىٰ وابن إدريس، ونقل جملة منهم عن الصدوق أيضاً القول بالنجاسة والكفر، قال في المختلف في باب السؤر: قال الشيخ أبو جعفر بن بابويه: لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنى والمشرك، وجعل ولد الزنى كالكافر وهو المنقول عن المرتضى وابن إدريس، وباقي علمائنا حكموا بإسلامه، وهو الحق وسيأتي بيان ذلك.

وقال المحقق في المعتبر: وربّما تعلّل المانع ـيعني من سؤر ولد الزنىـ بأنّه كافر، ونحن نمنع ذلك، ونطالبه بدليل

دعواه، ولو ادّعى الإجماع كما ادّعاه بعض الأصحاب كانت المطالبة باقية، فإنّا لا نعلم ما أفاده.

قال في المعالم ـبعد نقل الأقوال المذكورةـ: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المعتمد عندي هو القول بالطهارة لكونها مقتضى الأصل، والمخرج عنه غير معلوم.

وقال في الذخيرة: ويدلُّ على الطهارة: الأصل، وكونه محكوماً بالإسلام ظاهراً، وأنّ سؤره طاهر لما أشرنا إليه من العمومات، فيلزم العموم؛ لعدم القائل بالفصل...»[1].

وقال السيد الحكيم في المستمسك ـمعلّقاً على قول صاحب العروة: الأقوى طهارة ولد الزنى من المسلمين سواء كان من طرف أو طرفين، بل وإن كان أحد الأبوين مسلماًـ: «كما هو المشهور شهرة عظيمة بل لم يُعرف الخلاف فيها إلّا من الصدوق والسيد والحلّي ـبناء منهم على كفرهـ بل عن الأخير نفي الخلاف فيه؛ وكأنّه للنصوص المتضمّنة للنهي عن الاغتسال من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام: بأنّه يسيل منها ما يغتسل به الجنب وولد الزنى والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم ـثم ذكر الروايات ثم قال:ـ لكن الجميع قاصر عن إثبات النجاسة فضلاً عن الكفر...»[1].

ثانياًـ تقليده:

المعروف بين المتأخرين الذين تبلورت مباحث الاجتهاد والتقليد عندهم هو اشتراط طهارة المولد في المفتي. ولكن لم تتبلور في كلمات المتقدّمين، قال السيد المجاهد الطباطبائي:

«هل يشترط في المفتي طهارة المولد والذكورة كما يشترط في القاضي، فلو كان ولد الزنى أو أُنثىٰ أو خنثىٰ فلا يصحّ تقليده أو لا؟ فيه إشكال من عدم إشارة أحدٍ من علماء الأُصول إلى كون ذلك شرطاً فيه، والعمومات الدالّة على صحّة التقليد: من قوله تعالىٰ ﴿هَل يَستَوِي الَّذِينَ يَعلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعلَمُونَ﴾[2]... ومن الأصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم الراجحة على العمومات السابقة

---

(١) الحدائق ٥: ١٩٠.

(١) المستمسك ١: ٣٨٥.

(٢) الزمر: ٩.

المعارضة لها تعارض العمومين من وجه، وفحوىٰ ما دلّ علىٰ اشتراط القضاء بذلك...»[1].

وقال السيد الحكيم في المستمسك: «وأمّا طهارة المولد فهي داخلة في الإيمان بناء علىٰ كفر المتولّد من الزنى، أمّا بناء علىٰ خلافه فلا دليل على اعتبارها غير الأصل المحكوم ببناء العقلاء، نعم عن الروضة دعوى الإجماع عليه، وعليه فهو المعتمد»[2].

وعلى هذا فالدليل منحصر عنده بالإجماع المنقول، ولكن يبدو من غيره أنّ الدليل تنفّر الطباع عن ذلك، وعدم لياقة مثله لتحمّل مسؤولية الإفتاء.

قال السيد الخوئي في التنقيح عند عدّه شرائط المقلَّد: «وألّا يكون متولّداً من الزنى، وهذا لا للإجماع المدّعىٰ في المقام، لأنّه على تقدير ثبوته ليس من الإجماع التعبّدي، ولا لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجيّة؛ لأنّ المتولد من الزنى كغيره مشمول للأدلة اللفظية، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بينهما كما لا يخفىٰ، وكذلك الحال بالنسبة إلى السيره العقلائية؛ بل لأنّ كون المجتهد متولّداً من الزنى منقصة، وقد تقدّم أنّ الشارع لا يرضىٰ بزعامة من له منقصة بوجه، كيف ولم يرض بإمامة مثله للجماعة فما ظنّك بتصديه للزعامة الكبرىٰ للمسلمين؛ لأنّ منصب الفتوىٰ من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، وإنْ لم يكن المتولّد من الزنى مقصّراً في ذاته كما إذا كان عادلاً بل في غاية التقىٰ والورع إلّا أنّ نقصه من تلك الناحية موجب لحرمانه من التصدي للزعامة العظمىٰ كما عرفت»[1].

ثالثاً ـ إمامته في الصلاة:

المعروف بين فقهاء الإمامية ـ لو لم يكن متّفقاً عليه ـ هو اشتراط طهارة المولد في الإمام. قال في الجواهر: «وكذا يعتبر في الإمام من غير خلاف أجده فيه بيننا، بل عليه الإجماع منقولاً إن لم يكن محصّلاً طهارة المولد، فلا يجوز الائتمام حينئذٍ بولد الزنى؛ لقول أمير المؤمنين عليه‌السلام في خبر ابن نباتة: "ستة لا ينبغي

(1) مفاتيح الاصول: ٦١٢.

(2) المستمسك ١: ٤٥.

(1) التنقيح ١: ٢٣٥.

أن يـؤمّوا النـاس ـوعـدّ منهم ـ ولد الزنى" ...»[1].

وقال في المستمسك ـمعلّقاً عـلى قول السيد في العروة: "وأن لا يكون ابن زنى"ـ: «إجماعاً صريحاً أو ظاهراً حكاه جماعة منهم: السيدان والشيخ والفاضلان والشهيد؛ لعدّه فيمن لا يـؤمّ النـاس في جمـلة مـن النـصوص، كـصحيح زرارة و...»[2].

رابعاً ـ قضاؤه:

المعروف من زمن المحقّق وما دون: أنّ من شرائط القاضي ألّا يكون ولد زنى ولم يذكر لذلك وجه إلّا الأولوية من عدم جواز إمامته وشهادته، والإجماع الذي ادّعاه الشهيد في الروضة كما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن تقليده.

قال المحقق في الشرائع: «ولا ينعقد القضاء لولد الزنى مع تحقق حاله كما لا تصحّ إمامته ولا شهادته في الأشياء الجليلة»[3].

(1) الجواهر ١٣ : ٣٢٤.
(2) المستمسك ٧: ٣١٩.
(3) الشرائع ٤ : ٦٧.

وذكر العلّامة في الإرشاد ضمن شروط القاضي «طهارة المولد»[1].

وقال الشهيد ـمعلّقاً على الكلام السابق للمحقق ـ: «وأمّا طهارة المولد فلقصور ولد الزنى عن تولّي هذه المرتبة حتى أنّ إمامته وشهادته ممنوعتان فالقضاء أولىٰ...»[2].

وقال في الجواهر ـمازجاً لكلام المحقق، السابق ـ: «وكذا لا ينعقد القضاء لولد الزنى مع تحقق حاله كما لا تصحّ إمامته ولا شهادته في الأشياء الجليلة وغيرها كما هو واضح ـبناء علىٰ كفره ـ أمّا على غيره فالعمدة الإجماع المحكي وفحوىٰ ما دلّ على المنع من إمامته وشهادته إن كان وقلنا به، مؤيّداً بنفر طباع الناس منه وإلّا فمقتضى العمومات دخوله»[3].

وقال السيد الخوئي بعد عدّه طهارة المولد من شرائط القاضي:

«بلا خلاف ولا إشكال، ويدلّ عليه: أنّ ولد الزنى ليس له أن يؤمّ الناس

(1) الارشاد ٢ : ١٣٨.
(2) المسالك ٢ : ٢٨٣.
(3) الجواهر ٤٠ : ١٣.

في الصلاة ولا تقبل شهادته كما يأتي فليس له أن يتصدّى للقضاء بين الناس بطريق أولى...»[1].

وقال الإمام الخميني:

«ويشترط في القاضي البلوغ والعقل والإيمان والعدالة والاجتهاد المطلق والذكورة وطهارة المولد والأعلميّة ممّن في البلد...»[2].

خامساً ـ شهادته:

الأقوال في قبول شهادة ولد الزنى وعدمه ثلاثة:

١ ـ القبول مطلقاً بشرط أن يكون عدلاً كغيره من الشهود. ذهب إلى هذا الرأي الشيخ في المبسوط[3] وتبعه الشهيد في المسالك[4]. قال الشيخ: «شهادة ولد الزنى ـ إذا كان عدلاً ـ مقبولة عند قوم في الزنى وفي غيره، وهو قويّ، لكن أخبار أصحابنا تدلّ على أنّه لا تقبل شهادته... ـ إلى أن قال ـ: والأوّل مذهبنا»[1].

٢ ـ القبول في الشيء اليسير فقط، ذهب إليه الشيخ في النهاية ونسب إلى ابن حمزة[2] أيضاً. قال الشيخ: «لا يجوز شهادة ولد الزنى، فإن عرفت منه عدالة قبلت شهادته في الشيء الدون»[3].

٣ ـ عدم القبول مطلقاً وهو المشهور والمعروف بين فقهاء الإمامية ـ عدا من ذكر ـ قال صاحب الجواهر: «الوصف السادس: طهارة المولد، فلا تقبل شهادة ولد الزنى أصلاً على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً بل هي كذلك في محكي الانتصار والخلاف والغنية والسرائر، لا للحكم بكفره شرعاً وإن وصف بالإسلام وصار من عدوله، لعدم الدليل على ذلك... بل للنصوص المعتبرة المستفيضة...»[4].

وقال السيد الخوئي في تكملة المنهاج: «لا تقبل شهادة ولد الزنى مطلقاً

---

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ١١.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٣٦٧، صفات القاضي، المسألة الأولى.

(٣) المبسوط ٨: ٢٢٨.

(٤) المسالك ٢: ٤٠٩.

(١) المبسوط ٨: ٢٢٨.

(٢) الجواهر ٤١: ١٢٠.

(٣) النهاية: ٣٢٦.

(٤) الجواهر ٤١: ١١٧.

إلّا في الشيء اليسير على إشكال...»[1].

ثم علّق على ذلك ـ في مبانيه ـ قائلاً: «على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل ادّعي عليه الإجماع في كلمات غير واحد، خلافاً للشيخ في المبسوط...»[2].

ثم بيّن وجه الإشكال في التفصيل وحاصله: أنّ عنواني اليسير والكثير عنوانان إضافيّان لا يمكن جعل حدّ واضح لهما، ولذلك لا تبقى فائدة للتفصيل[3].

سادساً ـ هل الشرط هو طهارة المولد أو عدم كونه ابن زنى؟

هناك موضوع تعرّض له بعض الفقهاء في بحث إمامة الجماعة ـ يمكن إسراؤه إلى جميع ما اعتبر فيه هذا الشرط ـ وهو:

أنّ الشرط هل هو طهارة المولد أو عدم كونه ولد زنى؟ فإن كان الشرط هو طهارة المولد فلابدّ من إحرازه، ولذلك لا يصحّ الاعتماد على من شُكّ في طهارة مولده؛ لأنّه عنوان وجودي وعند الشكّ في تحققه يجري أصل العدم، فكلّ من شُكّ في طهارة مولده فالأصل يقتضي عدم طهارته، بخلاف ما لو كان «عدم كونه ابن زنى»؛ لأنّه يجري فيه ـ عند الشكّ في تحققه ـ أصالة العدم أيضاً، فكلّ من شُكّ في كونه ابن زنى فالأصل يقتضي عدم كونه ابن زنى، وعندئذٍ يكون الأثر المترتّب على كلّ منهما معاكساً للآخر.

والموجود في النصوص هو الثاني بينما الذي يعبّر عنه الأصحاب ـ غالباً ـ هو الأوّل ـ أي طهارة المولد ـ ولكن يمكن توجيه ذلك بأنّهم يريدون من طهارة المولد عدم كونه ابن زنى، وإذا ثبت ذلك فيرتفع الإشكال، قال في المستمسك: «والمعروف: التعبير عن هذا الشرط بطهارة المولد ومقتضاه: عدم جواز الإئتام مع الشكّ، لأصالة عدم الطهارة، بخلاف التعبير بما في النصوص فيجوز الائتام معه لأصالة عدم كونه عن زنى، بناء على جريان الأصل في العدم الأزلي، ولأجل ذلك يكون اللازم هو التعبير بما في النصوص، إلّا أن يكون بناؤهم على عدم

---

(1) مباني تكملة المنهاج ١: ١٠٩ و١١٠.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر.

الفرق؛ لأصالة طهارة المولد وكونه عن نكاح صحيح؛ فإنها معوّل عليها عند العقلاء والمتشرّعة...»[1].

وقد سبقه بهذه النكتة صاحب الجواهر حيث إنّه بعد أن استشهد بروايات ثلاثة على عدم صلاحية إمامة «ابن الزنى»، قال: «... لكنها كما ترىٰ لا دلالة في شيء منها علىٰ ما عبّر به الأصحاب من «طهارة المولد» بل أقصاها المنع عن ابن الزنى، ولعله لأنّ كلّ من لم يعلم أنّه ابن زنى محكوم عندهم عليه بطهارة مولده شرعاً حتى من كان ولد علىٰ غير الإسلام ثم استبصر، أو التقط في دار الحرب أو الإسلام ممّن لا يُعرف له أبٌ وإن كان هو لا يخلو من إشكال، فالأولىٰ التعبير بأن لا يكون «ابن زنى» بدله، كما هو مضمون الأخبار، فيكفي حينئذٍ في صحّة الائتمام عدم العلم بكونه ابن زنى؛ لإطلاق الأدلّة أو عمومها...»[2].

تبقى نقطتان ينبغي الإشارة إليهما وهما:

(١) المستمسك ٧: ٣٢٠.

(٢) الجواهر ١٣: ٣٢٤.

١ـ قد صرّح الفقهاء بأنّ ولد الشبهة لا ريب في طهارته وإن تناولته الألسن، ومن ذلك ما صرّح به صاحب الجواهر قائلاً: «وأمّا ولد الشبهة فلا ريب في طهارة مولده شرعاً كالمولود على الفراش وإن تناولته الألسن، إلّا أنّه لم يثبت شرعاً كما هو واضح»[1].

هذا ولكن جاء في تحرير الوسيلة ـفي بحث الشهادةـ: «... وأمّا لو جُهلت حاله فإن كان ملحقاً بفراش، تقبل شهادته وإن نالته الألسن، وإن جهلت مطلقاً ولم يعلم له فراش ففي قبولها إشكال»[2].

٢ـ هل يكون من «ابن الزنى» مَن ولد على غير نكاح والديه ثم استبصر وأسلم؟ فيكون ولد اليهوديّين على غير نكاحهما ابن زنى وإن أسلم، أو لا؟

يظهر من صاحب الجواهر أنّه يجري عليه أحكام «ابن الزنى» قال:

«نعم، لا يبعد أن يكون من ابن الزنى من ثبت أنّه تكوّن على غير نكاح

(١) الجواهر ١٣: ٣٢٥.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٣ كتاب الشهادات، صفات الشهود، الشرط ٥.

والديه، فولد اليهوديين على غير نكاحهما «ابن زنى» وإن استبصر إلّا أن يُدّعىٰ شمول قوله صلّى الله عليه وآله وسلم: "إنّ الإسلام يَجبُّ ما قبله" لمثله وإن كان فيه تأمّل أو منع...»[1].

ولكن يظهر من بعض آخرين خلافه.

سابعاً ـ هل يثبت الحدّ بقول «ابن الزنى»؟

لو قيلت هذه الكلمة لشخصٍ ـكأن يقول: يا ابن الزنى ـ فهل يثبت حدّ القذف علىٰ القائل؟ وجهان:

الأوّل ـ عدم ثبوت الحدّ، لأنّ ذلك ليس إثباتاً للزنى بالنسبة للمخاطب، ولا لخصوص الأب، ولا لخصوص الأُم، وعند الشبهة يُدرأ الحدّ.

قال صاحب الجواهر مازجاً لكلام المحقق: «ولو قال: ولدت من الزنى، ففي وجوب الحدّ لأُمّه تردّد؛ لاحتمال انفراد الأب بالزنى والأُم مكرهة أو مشتبهة، فإنه تصدق الولادة من الزنى، ويحتمل انفراد الأم والأب مكره أو مشتبه، ولا يثبت الحدّ مع الاحتمال، لا للمواجه؛ لعدم نسبة شيء إليه، ولا للأُم لاحتمال الأب، ولا للأب لاحتمال الأُم؛ فانه إذا تعدّد الاحتمال في اللفظ بالنسبة إلى كلٍّ منهما لم يُعلم كونه قذفاً لأحدهما بخصوصه ولا المستحق، فتحصل الشبهة الدارئة له...»[1].

الثاني ـ ثبوته لتصريحه بتولّده من الزنى فيكون قذفاً صريحاً يثبت به الحدّ لكن لا ينفذ إلّا مع مطالبة الأب والأُم معاً.

ذكر الشهيد ـفي المسالك ـ ذلك بعنوان الاحتمال ثم استجوده[2].

مظانّ البحث:

١ـ الاجتهاد والتقليد: شرائط المقلَّد

٢ـ الطهارة: الأعيان النجسة ـ ابن الزنى

٣ـ الطهارة: المطهرات ـ الإسلام

٤ـ الصلاة: الجماعة ـ شرائط الإمام

٥ـ الشهادة: شرائط الشاهد

٦ـ القضاء: شرائط القاضي

---

(١) الجواهر ١٣: ٣٢٥.

(١) الجواهر ٤١: ٤٠٥.

(٢) المسالك ٢: ٤٣٥.

ابن السبيل

لغة :

قال ابن الأثير : «وأمّا ابن السبيل فهو المسافر الكثير السفر سُمّي ابناً لها لملازمته إيّاها»[١] ونقل ابن منظور عن ابن سيده أنّ : «ابن السبيل : ابن الطريق، وتأويله : الذي قطع عليه الطريق» ونقل عن ابن بري : أنّ «ابن السبيل الغريب الذي أُتي به الطريق...»[٢].

اصطلاحاً :

القدر المتيقّن من ابن السبيل عند الفقهاء هو المنقطع به ـ بفتح الطاء ـ في الأسفار ويكون محتاجاً في الحال وإن كان له يسار في بلده وموطنه[٣].

وهناك بعض الموارد اختلفوا في دخولها في عنوان «ابن السبيل» وعدمه وهي :

أوّلاً ـ المسافر الذي قصد عشرة أيام فما فوق مع عدم قصد الاستيطان، فالغالب علىٰ أنّه يُعدّ من ابن السبيل لو انقطع به السفر . قال في الجواهر :

«أمّا المقيم عشراً فصاعداً أو المتردّد ثلاثين يوماً أو نحو ذلك ممّا يوجب التمام فغير خارج عن صدق ابن السبيل عرفاً وإن انقطع سفره شرعاً بالنسبة للقصر والإتمام والإفطار والصيام؛ ضرورة عدم التنافي بينهما...»[١]. ثم نقل خلاف الشيخ في المبسوط والعلّامة في التذكرة وابن فهد في المُحرّر.

وكلام الشيخ[٢] ظاهر في ذلك، لأنّه حصر ما يستحق بعنوان ابن السبيل في المجتاز بغير بلده، وقريب منه كلام العلّامة[٣] ولم يكونا صريحين في ذلك، نعم هما ناظران إلى المسألة التالية أكثر.

ثانياً ـ المنشىء للسفر من بلده : ذهب أغلب الفقهاء إلى أنّ عنوان «ابن

(١) النهاية لابن الاثير : «سبل» .

(٢) لسان العرب : «سبل» .

(٣) السرائر ١ : ٤٥٨ .

(١) الجواهر ١٥ : ٣٧٢ .

(٢) المبسوط ١ : ٢٥٢ .

(٣) التذكرة ١ : ٢٣٤ .

السبيل» لم يصدق على المنشىء للسفر المحتاج إليه، ولم يكن له ما يمكنه من ذلك، فلا يعطىٰ من سهم ابن السبيل، نعم قد يعطى من سهم الفقراء إن كان فقيراً، أو من سهم سبيل الله، ومع ذلك فقد نسب إلى الإسكافي ويظهر من الشهيدين في الدروس والروضة: أنّه يصدق عليه ابن السبيل.

قال الأوّل: «وقيل: مُنشىء السفر كذلك وهو حسن مع فقره إلى السفر ولا مال يبلغه وإن كان له كفاية في الحضر»[1].

وقال الثاني: «ومنشىء السفر مع حاجته إليه ولا يقدر على مال يبلغه، ابن سبيل على الأقوىٰ»[2].

وهل المراد بـ«منشىء السفر» هو الذي يريده من دون تلبّس به، أو الذي تلبّس به وإن كان لم يبلغ المسافة بعد؟

الظاهر من الكلمات هو الأوّل، بينما احتمل صاحب الجواهر أن يكون الشهيد ـ الأوّل ـ أراد الثاني؛ ولذلك استحسن صدق العنوان عليه.

(١) الدروس ١: ٢٤٢.

(٢) الروضة ٢: ٥٠.

وقال السيد اليزدي في العروة:

«... وأمّا لو كان في وطنه وأراد إنشاء السفر المحتاج إليه ولا قدرة له عليه فليس من ابن السبيل، نعم لو تلبّس بالسفر على وجه يصدق عليه ذلك يجوز اعطاؤه من هذا السهم، وإن لم يتجدّد نفاذ نفقته بل كان أصل ماله قاصراً فلا يعطىٰ من هذا السهم قبل أن يصدق عليه اسم ابن السبيل، نعم لو كان فقيراً يعطىٰ من سهم الفقراء»[1].

ثالثاً ـ الضيف المحتاج إلى الضيافة:

اختلف الفقهاء في أنّ مثل هذا هل هو فرد آخر من ابن السبيل مقابل المسافر المنقطع به، أو ليس لابن السبيل إلّا مصداق واحد وهو المسافر المنقطَع به، و الضيف المحتاج إلى الضيافة فرد منه، أو أنّه ملحق به حكماً؟

قال صاحب الجواهر ـ مازجاً لكلام المحقق ـ: «"وكذا" الكلام في "الضيف" الذي هو محتاج للضيافة؛ فإنّه لا يخرج بها عن كونه ابن سبيل ضرورة تحقّق الصدق عليه... وكأنّ الداعي إلى نصّ المصنّف

(١) العروة: أصناف المستحقين للزكاة.

عليه بيان أنّه لا يخرج بالضيافة عن كونه ابن سبيل، ودفع توهّم فرد آخر لابن السبيل أو أنّه يلحق به...»[1].

ثم نقل عبارات بعض الفقهاء وأوّلها عبارة المفيد في المقنعة التي قد يستظهر منها انحصار ابن السبيل في الضيف، أو كونه فرداً آخر منه مقابل المنقطع به، أو ملحقاً به حكماً، أو أنّه فرد للمنقطَع به.

الأحكام:

ابن السبيل من ذوي الأسهم الثمانية في الزكاة وهم: الفقراء والمساكين والرقاب (العبيد) وسبيل الله وابن السبيل والعاملون عليها والمؤلّفة قلوبهم. ومن ذوي الأسهم الستة في الخمس وهم: الله ورسوله وذوو القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل.

فإذا تحقّق العنوان أُعطي من أحد الموردين، فإن كان من بني هاشم فمن الخمس وإن كان من غيرهم فمن الزكاة.

وأمّا المقدار الذي يُدفع إليه فهو ما يكفيه من الملبوس والمأكول والمركوب اللائق بحاله أو ثمنها أو أُجرتها، قال السيد اليزدي في العروة:

«الثامن: ابن السبيل وهو المسافر الذي نفدت نفقته أو تلفت راحلته بحيث لا يقدر معه على الذهاب وإن كان غنياً في وطنه، بشرط عدم تمكّنه من الاستدانة أو بيع ما يملكه أو نحو ذلك، وبشرط أن لا يكون سفره في معصية، فيدفع إليه قدر الكفاية اللائقة بحاله من الملبوس والمأكول والمركوب أو ثمنها أو أُجرتها إلى أن يصل إلى بلده بعد قضاء وطره من سفره، أو يصل إلى محلّ يمكنه تحصيلها بالاستدانة والبيع أو نحوهما. ولو فضل ممّا أُعطي شيء ـ ولو بالتضييق على نفسه ـ أعاده على الأقوى من غير فرق بين النقد والدابة والثياب ونحوها، فيدفعه إلى الحاكم، ويُعلمه بأنّه من الزكاة...»[1].

ويظهر من هذا النص وغيره أنّ هناك شرطين لاستحقاق ابن السبيل الزكاة، وهما:

أوّلاً ـ أن يكون سفره مباحاً:

وقد اختلفوا في التعبير عن هذا

(١) الجواهر ١٥: ٣٧٤.

(١) العروة: فصل أصناف المستحقين.

الشرط، فقد قيل: يجب أن يكون سفره طاعة، كما هو مضمون رواية مرسلة، والمنسوب إلى ابن الجنيد، وقيل: ألّا يكون سفره في معصية، كما في العروة وغيرها، والمعروف التعبير عن ذلك بأن يكون مباحاً.

وقد ادّعي[1] عدم الخلاف في هذا الشرط.

ثانياً ـ ألّا يتمكّن من الاستدانة أو بيع ما يملكه أو نحو ذلك:

قال في الجواهر: «يعطىٰ ابن السبيل هذا السهم وإن كان غنياً في بلده إذا لم يمكنه الاعتياض عنه ببيع أو اقتراض أو غيرها وإلّا لم يُعط؛ لعدم صدق الانقطاع به»[2].

وقد تقدّمت عبارة العروة الدالّة على هذا الشرط، ونسب في المستمسك هذا الشرط إلى المشهور.

مظانّ البحث:

الزكاة والخمس: أصناف المستحقين

(١) المستمسك ٩: ٢٦٩ والجواهر ١٥: ٣٧٦.

(٢) الجواهر ١٥: ٣٧٣.

ابن لبون

لغة:

«ولد الناقة يدخل في السنة الثالثة، والأُنثىٰ بنت لبون، سمّي بذلك لأنّ أُمّه ولدت غيره فصار لها لبن، وجمع الذكور والإناث: بنات لبون»[1].

الأحكام:

يجب دفعه في الزكاة ومورده: النصاب السادس من أنصبة الإبل على البدل، أي يجب في هذا النصاب وهو ست وعشرون إلى خمس وثلاثين: «بنت مخاض» فإن لم يكن فـ«ابن لبون» بناء على المعروف[2].

وأمّا بنت لبون فقد ذكرت في عدة مواضع من أنصبة «الإبل» كالسابع والعاشر والثاني عشر.

راجع: إبل: زكاة الإبل ـ أسنان

(١) المصباح المنير: «لبن».

(٢) الحدائق ١٢: ٤٥ والمستمسك ٩: ٦٢.

الإبل.

ابن مخاض

لغة:

«ولد الناقة يأخذ في السنة الثانية، والأنثىٰ بنت مخاض، والجمع فيها بنات مخاض، وقد يقال: ابن المخاض بزيادة اللام، ولا يزال ابن مخاض حتى يستكمل السنة الثانية، فإذا دخل في الثالثة فهو ابن لبون...»[1].

الأحكام:

لم يذكر لابن مخاض مورد في الزكاة، وأمّا بنت مخاض فقد ذكر لها مورد في النصاب السادس في الإبل وهو ما إذا بلغ (٢٦ ـ ٣٥) إبلاً، فإن لم يجد فـ«ابن لبون» على المشهور.

راجع: إبل: زكاة الإبل ـ أسنان الإبل.

ابن الملاعنة

لغة:

راجع: ابن.

اصطلاحاً:

هو الابن الذي لاعَنَ الزوج زوجته في سبيل نفيه عنه.

وعنوان «ولد الملاعنة» أعمّ من ابن الملاعنة لشموله الابن والبنت.

الأحكام:

قال صاحب الجواهر: «ومن المعلوم أيضاً أنّ الولد بعد اللعان لا يُدعىٰ لأبيه ولكن لا يُرمىٰ بأنّه ابن زنى، وفي حديث ابن عباس: «أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم لمّا لاعن بين هلال وامرأته فرّق بينهما، وقضىٰ: لا يُدعىٰ ولدها لأب ولا يُرمىٰ ولدها، ومتى رماها أو رمى ولدها فعليه

---

(١) المصباح المنير: «مخض».

الحدّ...»(1).

وقال ـأيضاً ـ: «ولو أكذب نفسه بعد اللعان لحق به الولد بلا خلاف فيه نصاً وفتوىً لكن فيما عليه لا فيما له؛ لإقراره أوّلاً بالانتفاء منه، ولذا يرثه الولد ولا يرثه الأب ولا من يتقرّب به، وترثه الأُم ومن يتقرّب بها»(2).

راجع: لعان.

إتلاف

لغة:

من التلف وهو الهلاك والعطب في كلّ شيء... وأتلف فلان ماله إتلافاً إذا أفناه إسرافاً(3).

اصطلاحاً:

لا يختلف عن معناه اللغوي.

حكم الإتلاف:

إنّ الحكم الأوّلي للإتلاف هو الحرمة ـتكليفاًـ والضمان ـوضعاًـ إلّا ما خرج بالدليل، فقد يكون حراماً ولا ضمان فيه مثل إتلاف الصيد والأشجار في الحرم، فإنّه حرام ولا ضمان فيه، نعم فيه الكفّارة.

وقد يكون حلالاً وفيه الضمان، مثل أكل مال الغير عند الاضطرار إليه؛ فإنّه حلال ولكن يضمن الآكل ثمنه لصاحبه.

وقد يكون حلالاً ولا ضمان فيه كما في إتلاف صورة آلات القمار والملاهي، وكما في إتلاف المكرَه عليه، فإنه إتلاف حلال ويكون الضمان علىٰ المكرِه.

قاعدة الإتلاف

من جملة القواعد الفقهية المشهورة التي تمسّك بها الفقهاء في موارد الضمان هي قاعدة «من أتلف» التي يُعبَّر عنها بقاعدة «الإتلاف» أيضاً، ومفادها: «أنّ من أتلف مال غيره فهو له ضامن».

وهي قاعدة كلّية مصطادة من الموارد الخاصة التي ذكرت في الروايات الواردة في بعض الأبواب مثل: الغصب والرهن والعارية والمضاربة والإجارة والوديعة وغيرها، وهي روايات كثيرة

---

(1) الجواهر ٣٤: ٦٦.

(2) الجواهر ٣٤: ٦٧، والمسالك ٢: ١١٩.

(3) لسان العرب: «تلف».

دلّت على أنّ إتلاف مال الغير موجب للضمان[1].

وهذه القاعدة ممّا اتّفق عليها الكلّ، بل يمكن أن يقال: إنّها مسلمة بين جميع فرق المسلمين، وربّما يقال: إنّها من ضروريات الدين[2]، ولذلك لا تحتاج إلى ذكر الأدلّة، وكفى ما دلّ من الضرورة والإجماع والنصوص الكثيرة على كون مال المسلم وعمله وعرضه ودمه محترماً مصوناً لا يجوز الاقتحام عليه والاضرار فيه دليلاً على ذلك، مضافاً إلى عموم أدلّة نفي الضرر ونحو ذلك، ولذا استدلّ بها الأصحاب في إتلاف الحقوق الماليّة المجعولة من الشرع كالزكوات والأخماس[3]...

ومع ذلك فقد استدلّ عليها الشيخ وابن إدريس[4] بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيكُم فَاعتَدُوا عَلَيهِ بِمِثلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيكُم﴾[5].

(1) مصباح الفقاهة ٢ : ١٣١ .

(2) القواعد الفقهية ٢ : ١٧ و٢٨ .

(3) عناوين الاصول : ٢٩٣ .

(4) القواعد الفقهية ٢ : ١٧ .

(5) البقرة : ١٩٤ .

عموميّة القاعدة:

ولا تختص قاعدة الإتلاف بالأعيان بل تجري في المنافع أيضاً، فإنّ إتلاف منافع الأبدان والأعيان المملوكة بتفويت أو باستيفاء داخل في باب الإتلاف، وكذا تفويت منافع البضع[1].

الشروط العامّة للضمان في القاعدة:

هناك شروط عامة لابدّ من توفّرها حتى يتحقق الضمان بسبب الإتلاف وهي:

أوّلاً ـ أن يكون المُتلَف مالاً.

إذا لم يكن المتلف مالاً فلا ضمان بحسب القاعدة، وإن أمكن ثبوته بغيرها.

ثمّ إنّ عدم ماليّة الشيء إنّما يكون لأحد سببين:

الأوّل ـ عدم اعتراف العرف بماليته، وهذا يكون على أنحاء أيضاً:

١ ـ أن يكون العرف قد ألغىٰ ماليّته لخسّته كالديدان والحشرات إذا لم يكن لها منفعة معتدٌّ بها.

٢ ـ أن يكون العرف قد ألغىٰ ماليّته لقلّته وإن كان لكثيره ماليّة مثل الحبّة من

(1) عناوين الأُصول : ٢٩٤ .

الحنطة أو السكّر، وأمثال ذلك، فإنّ هذه وأمثالها لو كانت كثيرة كان لها ماليّة.

٣ـ أن يكون إلغاء العرف لماليّته من جهة كثرته، مثل التراب والماء عند الأنهار الكبيرة إذا لم يكن لهما خصوصية أُخرىٰ.

٤ـ أن يكون إلغاؤه لها لغير ذلك، مثل إلغاء ماليّة الإنسان الحرّ، فإنّه لا ماليّة له عرفاً بخلاف ما لو كان عبداً. وقد جاء التصريح بعدم ضمان الحرّ بالغصب في عبارات كثيرٍ من الفقهاء[1]، وعلّلوه بعدم ماليّته، وممّن صرّح بذلك صاحب الجواهر حيث قال: «والحرّ لا يضمن بالغصب ولو كان صغيراً لا عيناً ولا منفعة بلا خلاف محقّقٍ أجده... ضرورة عدم كونه مالاً حتى يتحقق فيه الضمان...»[2].

ومنهم صاحب العناوين فقد قال: «والحرّ لا يضمن بالغصب لا عيناً ولا منفعة لأنّه ليس مالاً فلا يدخل تحت اليد»[3].

الثاني ـ عدم اعتراف الشارع بماليّته وإن كان العرف معترفاً بها، مثل الخمر والخنزير والهيئة التركيبيّة لآلات القمار والملاهي وآنية الذهب والفضة والدراهم والدنانير المغشوشة ـ دون موادّها ـ فهذه وأمثالها ممّا ألغىٰ الشارع ماليّته.

وعلى أيّ حالٍ فالقاعدة لا تشمل جميع هذه الموارد؛ لعدم صدق المال عرفاً في بعضها وشرعاً في بعضها الآخر، ولكن هذا لا يمنع من ثبوت الضمان في بعض الموارد بدليل آخر، كما في الصور الثلاث الأُول ممّا قد ألغىٰ العرف ماليّته لخسّته أو لقلّته أو كثرته، فإنّ هذه الأشياء وإن لم تكن لها ماليّة عرفاً إلّا أنّها قابلة للملك ولو بالدرجة الضعيفة المعبّر عنها بـ«حق الاختصاص» فغصبها مثلاً قد يوجب ضمانها من جهة قيام السيرة العقلائية على ذلك[1]، فعلىٰ الغاصب ردّ العين أو المثل أو القيمة، ولكن ذلك لا يعني شمول القاعدة لها؛ لأنّ موضوعها المال وهذه لا تُعدّ مالاً عرفاً، كما تقدّم.

ثانياً ـ أن يكون مملوكاً:

ومن الشروط العامّة للقاعدة

(١) راجع: الشرائع ٣: ٢٣٦، والقواعد ١: ٢٠٢ وغيرهما.

(٢) الجواهر ٣٧: ٣٦.

(٣) عناوين الأُصول: ٢٩٥.

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٩٦.

هو كون المُتلَف مملوكاً، فإذا لم يكن مملوكاً فلا ضمان، ولذلك لا تشمل القاعدة من أتلف المباحات العامة كالغابات والحيوانات غير المملوكة.

وممّا ألغىٰ الشارع ملكيّة المسلم له هو الخمر والخنزير، فلذلك لا يضمن من أتلفهما، قال في الجواهر: «ولا يضمن الخمر مع تلفها إذا غصبت من مسلم وكان الغاصب مسلماً -إلى أن قال بعد نقل الشهرة والإجماع على ذلك-: لأنّها على كلّ حال غير مملوكة للمسلم وإن سبق ملكه قبل الخمرية، فلا وجه لضمانها...» ثم قال: «نعم، تضمن إذا غصبت من الذمّي متستّراً ولو كان الذي غصبها منه المسلم، بإجماع الفرقة وأخبارها... أمّا المتظاهر فلا ضمان وإن كان الغاصب كافراً قولاً واحداً.

وكذا الكلام في الخنزير بالنسبة إلى ضمانه وعدمه في المسلم والمتستّر والمتظاهر»[1].

ثالثاً ـ أن يكون المتلِف أهلاً للتضمين:

لابدّ أن يكون المُتلِف أهلاً للتضمين حتى يتحقّق الضمان، وهناك موارد لا يكون المتلِف فيها أهلاً للتضمين، وهي:

الف ـ تسليط المالك غيره على الإتلاف مجّاناً:

كلّ مورد سلّط فيه المالك غيره على الإتلاف مجّاناً فلا ضمان فيه ولا تشمله القاعدة، وذلك مثل:

١ـ وضع الطعام أمام الآخرين من دون أمارة علىٰ الضمان.

٢ـ وضع المتاع في الطريق العام مع العلم بتلفه بسبب استطراق العابرين.

٣ـ ومن ذلك دفع العين المستأجرة إلى المستأجر مع العلم بفساد الإجارة على رأي بعض الفقهاء، قال في الجواهر: «لا يخفى عليك أنّ الذي عثرنا عليه من كلام الأصحاب في المقام صريح في عدم ضمان العين المستأجرة في العقد الفاسد...»[1].

وقد علّل الحكم في العروة بأنّه «بتسليمه العين إليه قد هتك حرمة

(١) الجواهر ٣٧: ٤٤ و ٤٥.

(١) الجواهر ٢٧: ٢٥٢.

ماله»[1].

ولكن ناقشه في المستند بعدم إقدام المؤجر على إلغاء الاحترام[2].

ومثل ذلك، الكلام في إتلاف العين المستعارة أو المستودعة مع العلم ببطلان العقد أو مع كون المستعير أو الودعي طفلاً غير مميز، على كلام في ذلك كلّه.

ولكن لم يلتزموا كلّهم بعدم ضمان المبيع في البيع الفاسد حتى مع العلم بالفساد[3].

ومهما يكن فإنّ الاختلاف في المصداق لا يضرّ بالكبرىٰ المتقدّمة وهي: كلّما تحقق تسليط الغير -من قبل المالك- علىٰ إتلاف ماله مجّاناً فلا ضمان علىٰ المُتلِف.

ب- الإكراه على الإتلاف:

ومن موارد عدم الأهليّة للتضمين هو الإكراه على الإتلاف، فإذا أُكره الشخص على إتلاف مال غيره فلا ضمان عليه، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يشمل

(1) مستند العروة (الإجارة): ٢١٣.

(2) مستند العروة (الاجارة): ٢١٣.

(3) الجواهر ٣٧: ٧١ و ١٧٥، ٢٢: ٤١٣، المكاسب: ١٠١.

النفس؛ لما ورد ما مضمونه: من أنّه «لا تقية في الدماء»[1]، وهذا المقدار ممّا لا خلاف فيه حسبما حكاه في الجواهر حيث قال: «ولا يضمن المكرَه المال وإن باشر الإتلاف، والضمان على من أكرهه، بلا خلاف أجده في شيء من ذلك»[2].

وأمّا ما هو الإكراه وما هو الحدّ الذي يرتفع به الضمان فيرجع فيه إلى عنوان «إكراه».

و ربّما يلحق بذلك موارد الغرور.

ج- ترجيح السبب أو المباشر عند اجتماعهما:

ومن موارد عدم الأهليّة للتضمين هو ترجيح السبب أو المباشر -عند اجتماعهما- على الآخر لكونه أقوىٰ، فيكون الآخر غير أهل للتضمين كما إذا أجّج شخص ناراً مع عدم ودفع الآخر شخصاً ثالثاً أو متاعه فيه، فهنا يكون المباشر للإتلاف -وهو الدافع- أقوىٰ من السبب وهو المؤجّج، فيكون الضمان عليه دونه.

(1) الوسائل ٦: ٣٨٤، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي.

(2) الجواهر ٣٧: ٥٧.

هذا، وقد ينطبق هذا العنوان على بعض مصاديق العنوانين السابقين.

د ـ إتلاف الحيوانات:

إنّ الحيوان إذا كان مملوكاً وكان صاحبه مفرّطاً في حفظه ومقصّراً فيه يضمن ما يتلفه؛ لانتساب الإتلاف إليه عرفاً.

وأمّا إذا لم يكن مقصّراً في ذلك فلا ضمان عليه؛ لعدم انتساب الإتلاف إليه عرفاً.

قال صاحب الجواهر مازجاً لكلام المحقق: «يجب حفظ دابّته الصائلة كالبعير المغتلم والكلب العقور الذي اقتناه والفرس العضوض والبغل الرامح ونحو ذلك، بلا خلاف أجده فيه، بل ولا إشكال؛ لقاعدة الضرر وغيرها، بل لو أهمل ضمن جنايتها بلا خلاف ولا إشكال»[1].

وقال السيد الخوئي في تكملة المنهاج: «يجب على صاحب الدابّة حفظ دابّته الصائلة، كالبعير المغتلم، والكلب العقور، فلو أهملها وجنيا على شخص ضمن جنايتها.

(١) الجواهر ٤٣: ١٢٩.

نعم، لو جهل المالك بالحال أو علم ولكنه لم يفرّط فلا ضمان عليه».

ثم علّق على العقد الأوّل من كلامه بقوله: «من دون خلاف ولا إشكال بين الأصحاب، وتدلّ على ذلك عدّة نصوص...» ثم ذكر بعض النصوص الدالّة على الضمان في صورة الإهمال.

وعلّق على العقد الثاني من كلامه قائلاً: «بلا خلاف ظاهر لانصراف إطلاق الروايات المتقدّمة [الدالّة على الضمان] عن الصورة التي لا تقصير للمالك فيها أصلاً، وتدلّ على ذلك معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: «البئر جبار، والعجماء جبار، والمعدن جبار...» ثم ذكر روايات أُخرىٰ بهذا المضمون[1].

ويؤيّد ما تقدّم، ما ذكره الفقهاء: من أنّه لو هجمت دابّة على أُخرىٰ، فجنت الداخلة ضمن صاحبها جنايتها إذا فرّط في حفظها وإلّا فلا، ولو جنت المدخول عليها كانت هدراً[2].

(١) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٤٧.

(٢) الجواهر ٤٣: ١٣٢ ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢٥٠ (موجبات الضمان المسألة ٢٦٠).

رابعاً ـ صحّة نسبة الإتلاف إلى الفاعل:

والشيء المهم الذي ينبغي تحققه للحكم بالضمان هو صحّة نسبة الإتلاف إلى الفاعل، فإن النسبة إنما تصحّ لو تصدّى للإتلاف مباشرة أو فعل ما يؤدّي إليه عادة، ولو لم يقصد الإتلاف، ولذلك لو حفر بئرا في داره، فتردّى فيها شخص من خارج البيت مع فرض ما يمنع من الدخول كالباب ونحوها لا يضمن؛ لعدم صحّة نسبة الإتلاف إليه، بخلاف ما لو حفرها في طريق عام مع عدم وضع ما يمنع من التردّي فيها

وبكلمة واحدة: ينبغي أن يكون الفاعل بحيث ينتسب إليه الفعل عادة حتى يصدق الإتلاف.

وعلى هذا الأساس كلّما تحقق التلف بيد من اعتبره الشارع أميناً من دون تعدٍّ أو تفريط وتقصير منه فلا ضمان عليه؛ لعدم صحّة نسبة الإتلاف إليه.

نعم، لو كانت اليد عادية ـكيد الغاصبـ وتلفت العين فيها فيتحقّق الضمان وإن لم يباشر صاحب اليد الإتلاف أو يقصد فعل ما يؤدّي إليه؛ لأنّ مجرّد وضع يده على العين مع عدم كونه مسموحاً له بذلك من قبل الشارع أو المالك يوجب ضمانه حتى ولو حصل التلف بآفة سماوية.

وفيما يلي نشير إلى أهمّ الموارد التي تكون اليد فيها يداً أمينة:

١ ـ الودعي: ويده أمينة، فلا يضمن الوديعة إلّا بتعدٍّ أو تفريط في حفظها(١).

٢ ـ المستعير: ويده أمينة أيضاً، فلا يضمن العارية إلّا بتعدّ أو تفريط(٢).

٣ ـ الشريك: فكلّ من الشريكين لا يضمن مال الشركة مع القيدين؛ لأنّ يدهما أمينة(٣).

٤ ـ المرتهن: لا يضمن العين المرهونة بالقيدين(٤).

٥ ـ المضارب: لا يضمن مال المضاربة إلّا بتعدٍّ أو تفريط(٥).

٦ ـ المستأجر: لا يضمن مال الإجارة إلّا بتعدٍّ أو تفريطٍ(٦).

---

(١) الجواهر ٢٧ : ١٠٢.
(٢) الجواهر ٢٧ : ١٦٢.
(٣) الجواهر ٢٦ : ٣٠٨.
(٤) الجواهر ٢٥ : ٢٥٨.
(٥) الجواهر ٢٦ : ٣٧٨.
(٦) الجواهر ٢٧ : ٢١٥.

وأمثال ذلك.

هذا، مضافاً إلى موارد الأمانة الشرعية وهي: كلّ ما كان وضع اليد عليه من غير إذن المالك مع الإذن فيه شرعاً مثل[1]:

١ـ العقود السابقة إذا كانت باطلة، فإنّ المال يكون أمانة في يد الطرف الآخر شرعاً.

٢ـ اللقطة في يد الملتقط،

٣ـ ما لو انتزع شخص المغصوب من يد الغاصب حسبة.

٤ـ ما لو أخذ الوديعة من صبيّ أو مجنون عند خوف تلفها.

٥ـ ما لو أطارت الريح شيئاً إلى داره.

أقسام الإتلاف:

يتحقق الإتلاف بالأنحاء التالية:

الأوّل ـ المباشرة:

وهي: أن يباشر الإنسان الإتلاف بنفسه بحيث لم يستند إلى غيره، والمباشرة موجبة للضمان بلا خلاف بين المسلمين إن لم يكن ضروريّاً ـ كما في الجواهر ـ سواء كان المُتلَف عيناً كالحيوان أو منفعة كـ«سكنى الدار».

الثاني ـ التسبيب:

اختلفوا في تعريفه، فقد نقل في الجواهر عدّة تعاريف منها:

١ـ «أنّه كلّ فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غير الملك، وكطرح المعاثر في المسالك».

نقل ذلك عن غصب «الشرائع».

٢ـ «أنّه ما لولاه لما حصل التلف عنده، لكن علّة التلف غيره...».

نقله عن ديات «الشرائع» أيضاً.

٣ـ أنّه «إيجاد ما يحصل التلف عنده إذا كان السبب ممّا يقصد لتوقّع تلك العلة كالحافر وفاتح رأس الظرف».

نقله عن غصب «القواعد».

٤ـ أنّه «كلّ ما يحصل التلف عنده بعلّة غيره إلّا أنّه لولاه لما حصل من العلّة تأثير كالحفر مع التردّي».

نقله عن ديات «القواعد».

٥ـ أنّه «إيجاد ملزوم العلّة قاصداً لتوقّع تلك العلّة».

نقله عن «غاية المراد» للشهيد.

ثم نقل تعاريف أُخرىٰ، ثم قال في

---

(١) راجع: كنز العرفان ٢: ٧٦ والحدائق ٢١: ٤١٣ والجواهر ٢٧: ١٠٧.

نهاية المطاف:

«بل لا يبعد كون المراد لهم ضبط ما استفادوا الضمان به من النصوص المزبورة لا أنّ المراد كون المدار على صدق اسم السبب خصوصاً بعد أن لم يكن له معنى منقّح عرفاً، بل ربما أُطلق اسمه على المعلوم عدم الضمان به، وليس في شيء من النصوص ما يقتضي جعل مفهومه عنواناً، بل السبب المذكور هنا غير موافق لمعنى السبب بمعنى العلّة التامة، ولا السبب الاصطلاحي الذي هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته، بل ليس هو إلّا من الشرائط كما سمعت الاعتراف به من الفاضل.

فالتحقيق ـ حينئذٍ ـ كون المدار على المستفاد من النصوص المزبورة وغيرها ممّا صُرّح فيها بالضمان به، والتعدية منه إلى مشابهه في ذلك بالإجماع أو بفهم عرفيّ ينتقل منه إلى كون المذكور مثالاً لما كان من سنخه...»[1].

بعض نماذج التسبيب:

ولأجل توضيح التسبيب نذكر بعض نماذجه:

١ ـ قال الشيخ في المبسوط: «إذا فتح قفصاً أو حلّ دابّة وهيّج كلّ واحد منها ونفّره حتى ذهب، فعليه الضمان بلا خلاف؛ لأنّه سبب مُلجىء يتعلّق الضمان به، كما لو حفر بئراً ثم دفع فيها بهيمة أو إنساناً كان عليه الضمان لأنّه ألجأه...»[1].

ومثله قال القاضي في جواهر الفقه[2].

وقال في السرائر: «ومن حلّ دابّة فشردت أو فتح قفصاً فذهب ما فيه لزمه الضمان سواء كان ذلك عقيب الحلّ أو الفتح أو بعد أن وقفا؛ لأنّ ذلك كالسبب في الذهاب...»[3].

و جاء قريب من ذلك في الشرائع[4].

وعلّق عليه في الجواهر بأنّه: لم يجد فيه خلافاً، بل عن الكفاية: أنّه المعروف من مذهب الأصحاب[5].

---

(١) راجع كلّ ذلك في الجواهر ٣٧: ٤٦ ـ ٥١، و٤٢: ٢١، و٤٣: ٩٥.

(١) المبسوط ٣: ٨٩.

(٢) جواهر الفقه: ١١٣، المسألة ٤١٣.

(٣) السرائر ٢: ٨٥.

(٤) الشرائع ٣: ٢٣٨.

(٥) الجواهر ٣٧: ٦٦.

٢ـ ومن نماذج التسبيب المعروفة حفر البئر في ملك الغير أو الطريق، فإنه لو وقع فيه شخص فعطب يكون ضامناً، ومثله جعل المعاثر في الطريق العام.

وقد ذُكر هذان كمثالين للتسبيب في عبارات كثير من الفقهاء.

الثالث ـ اجتماع السبب والمباشر:

والنحو الثالث لتحقق الإتلاف هو: اجتماع السبب والمباشر، فإنّه ربّما يجتمع سبب للإتلاف ومباشرٌ له كما إذا حفر شخص بئراً ودفع آخر ثالثاً فيه فتلف، فيكون السبب للإتلاف هو الحافر للبئر والمباشر له هو الدافع.

والمتحصّل من مجموع كلمات الفقهاء هو: أنّ الجناية والتلف تنسب إلى الأقوىٰ من حيث انتساب الفعل إليه، وهو المباشر غالباً إلّا إذا كان ضعيفاً ـ كما سيأتي ـ قال المحقق:

«إذا اجتمع السبب والمباشر، قُدّم المباشر في الضمان على ذي السبب، كمن حفر بئراً في ملك غيره عدواناً، فدفع غَيرُه فيها إنساناً، فضمان ما يجنيه الدفع على الدافع».

وعلّق عليه في الجواهر قائلاً: «لِما عرفته من تقديم المباشرة على التسبيب الذي لم أجد فيه خلافاً بينهم، بل أرسلوه إرسال المسلّمات في المقام وفي القصاص والديات، بل عن كشف اللثام: الإجماع عليه، بل في مجمع البرهان: "أنّ من المعلوم عقلاً ونقلاً اسناد الفعل إلى القريب دون البعيد الذي هو سبب السبب وله مدخليّة ما في ذلك الشيء وهو ظاهر، وكأنّه مجمع عليه"[1].

هذا وقد ذكر في القواعد الفقهية ضابطة أُخرىٰ لتقديم المباشر على السبب ويمكن أن تكون ضابطة للضابطة المتقدّمة، قال: «إنّ المباشر إذا كان فاعلاً مختاراً عاقلاً وكان ملتفتاً إلى أنّ فعله هذا يترتّب عليه التلف فلا شكّ في اختصاصه بكونه ضامناً في هذه الصورة وليس على ذي السبب ضمان أصلاً، وأمّا لو لم يكن المباشر ذا إرادة وشعور فالضمان على ذي السبب، وذلك كمن أجّج ناراً في غير ملكه، والريح نشرت النار فأصابت مال غيره...»[2].

ثم رتّب الضمان على المباشر حتى

---

(١) الجواهر ٣٧: ٥٤.

(٢) القواعد الفقهية ٢: ٢٥.

مع عدم علمه بحصول التلف بسببه أيضاً إذا كان عاقلاً غير مكره؛ لأنّ الضمان لا يدور مدار العلم والجهل.

موارد تقديم السبب على المباشر :

تقدّم أنّ المباشر يُقدّم على السبب في مورد اجتماعهما؛ لأنّه أقوىٰ من حيث انتساب الفعل إليه، وأشرنا إلى أنّ السبب قد يتقدّم على المباشر لو كان أقوىٰ منه، وهذه قاعدة كليّة، ولكن استثنىٰ الفقهاء مورد الإكراه، وبعضهم استثنىٰ مورد الغرور أيضاً، ولكن يبدو أنّ ذلك على سبيل المثال لا الحصر، قال صاحب الجواهر:

«وكيف كان فقد استثنى غير واحد من الأصحاب من قاعدة تقديم المباشر ما إذا ضعف المباشر، وفي الدروس واللمعة الاقتصار على استثناء الغرور والإكراه، بل في القواعد الاقتصار على الثاني منها، كما في الإرشاد الاقتصار على الأوّل منها، إلّا أنّ الظاهر إرادة المثال؛ ضرورة ضعف الريح والشمس والنار والسبع وغيرها ممّا لا عقل له ولا اختيار...»(1).

(1) الجواهر ٣٧: ٥٦.

ونحن نقتصر ـ هنا ـ على بيان مورد الإكراه:

الإكراه على الإتلاف :

إذا أُكره شخص علىٰ الإتلاف فلا ضمان عليه، بل الضمان على المكرِه ـ إلّا في النفس ـ والسرّ في ذلك هو: أنّ السبب وهو المكرِه أقوىٰ من المباشر وهو المكرَه، ولذلك ينسب الفعل إليه عرفاً.

قال المحقق: «ولا يضمن المكرَه المال وإن باشر الإتلاف، والضمان علىٰ من أكرهه؛ لأنّ المباشرة ضعفت مع الإكراه، فكان ذوالسبب هنا أقوىٰ»(1).

وعلّق عليه في الجواهر بقوله: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك»(2).

وقال في العناوين: «... قالوا: إنّ المباشر والسبب لو اجتمعا فالضمان على المباشر إلّا في صورة الإكراه...»(3).

وقال في القواعد الفقهية: «... أمّا إذا أُكره على إتلاف مال الغير فالضمان على المكرِه (بالكسر) لا علىٰ المُتلِف الذي هو مكرَه (بالفتح)؛ لأنّ السبب هنا أقوىٰ

(1) الشرائع ٣: ٢٣٧.
(2) الجواهر ٣٧: ٥٧.
(3) عناوين الأُصول: ٢٩٤.

من المباشر؛ لأنّ المباشر وإن كان فاعلاً ولكن ليس بمختار»[1].

وفي ذلك بحث مستوعب يراجع فيه عنوان «إكراه».

الرابع ـ اجتماع سببين فصاعداً:

إذا اجتمع سببان فصاعداً في إتلاف شيء كما إذا حفر واحد بئراً ووضع آخر عنده حجراً وعثر به إنسان فوقع فيه، فلابدّ من تطبيق الضابطة السابقة، وهي تضمين من ينسب إليه الإتلاف عرفاً، قال في العناوين:

«الذي ينبغي أن يقال: إنّه لا عبرة بكون المتلف مباشراً أو سبباً أو نحو ذلك فإنّهما لا يختصّان بمرتبة بل قد يكون سبباً وسبب سبب، وقد تترامىٰ السلسلة وتتباعد، ولمّا كان منشأ الضمان إنّما هو الإتلاف على ما يظهر من النص والفتوىٰ فالمدار على صدق المُتلِف عرفاً، وتحديدهم بالمباشر والسبب ونحو ذلك إنّما هو لضبط ما يصدق عليه العرف وإلّا لم يدلّ دليل على المباشرة والتسبيب، وتقدّم أحدهما علىٰ الآخر عند الاجتماع، فينبغي أن يجعل المعيار الصدق العرفي، فربّما يصدق على المباشر دون السبب، وقس على ذلك ترامي مسألة الأسباب والمباشرين»[1].

وما قاله هو صفوة القول في هذا المورد وإن كان اختلاف فهو في التطبيق، قال في الجواهر:

«وأمّا اجتماع السببين بأن يحفر واحد بئراً ويضع آخر عنده حجراً فيعثر به إنسان فيقع في البئر ففي المسالك: "إن اتفقا في وقت واحد اشتركا في الضمان؛ لعدم الترجيح، وإن تعاقبا فالضمان على المتقدّم في التأثير، لاستقلاله بالضمان أوّلاً، فكان أولىٰ، وهو سبب السبب فيجب وجود المسبب عنده".

وكأنّه أراد ما في التذكرة قال: "ولو تعدّد السبب فالضمان على المتقدّم منهما إن ترتّبا، كما لو حفر شخص بئراً في محلّ عدواناً ووضع آخر حجراً فيه فعثر إنسان بالحجر فوقع في البئر، فالضمان على واضع الحجر، لأنّه السبب المؤدّي إلى سبب الإتلاف فكان أولىٰ بالضمان؛ لأنّ

---

(1) القواعد الفقهية ٢: ٢٦.

(1) عناوين الأُصول: ٢٩٦.

المسبب يجب مع حصول سببه فيه، فوضع الحجر يوجب التردّي، أمّا لو انتفى الترتّب فالضمان عليهما، كما لو حفر ووضع الحجر فإنّ الضمان عليهما".

قلت: لا يخلو كلامهما من خفاء في الجملة، والذي ذكره غيرهما أنّه يقدّم الأوّل في الجناية وإن تأخّر حدوثه عن الآخر، وربّما احتمل ترجيح الأقوى، كما لو نصب سكيناً في البئر المذكور، وقد يحتمل قوياً تساوي السببين لاشتراكهما في التلف الحاصل خارجاً، وأنّه لولا الحجر لم يحصل التردّي في البئر، كما أنّه لولا البئر لم يؤثّر العثور بالحجر تلفاً، بل لو فرض كون كلّ من السببين مُتلفاً لو استقل إلّا أنّهما اشتركا فيما تحقق في الخارج من التلف يتجه أيضاً فيه الاشتراك في الضمان...»[1].

كان هذا كلام صاحب الجواهر: نقلناه بطوله لاشتماله على فوائد جمّة منها التوصّل إلى ما نقلناه من الضابطة عن صاحب العناوين، وهي: أنّ الضمان يكون على من ينسب إليه الإتلاف عرفاً سواء كان السبب أو المباشر أو السببان معاً.

كانت هذه هي الأمور العامّة المرتبطة بقاعدة الإتلاف، وهناك بعض الموارد الخاصة يأتي البحث عنها في موارد أُخر مثل البحث عن ضمان الطبيب والأجير، والصانع فيما يتلفه بتفريط أو غير تفريط، فسوف يأتي البحث عنه في عنوان «الإجارة» كما أنّ البحث عن إتلاف الصيد يأتي في عنوان «الإحرام» أو «الصيد» وهكذا... كما أنّ البحث عن إتلاف الهيئات المحرّمة كآلات القمار والملاهي وأمثالها قد تقدّم في عنوان آلات القمار وآلات الملاهي والآنية.

وسوف نتعرّض لأهم أبحاث الضمان في عنوان «الضمان».

مظانّ البحث:

عمدة ما يبحث فيه عن الإتلاف هو: الغصب، والديات

ويبحث بصورة جزئية عن ذلك في موارد متفرّقة مثل:

١ ـ المكاسب المحرّمة: بيع آلات الملاهي والقمار والأصنام وآنية الذهب والفضة عند

---

(١) الجواهر ٣٧: ٥٥.

البحث عن عدم ماليّة صور هذه الأشياء.

٢ـ المكاسب المحرّمة: الإكراه على قبول الولاية من قبل الجائر.

٣ـ البيع والإجارة وغيرها من العقود: تلف المقبوض بالعقد الفاسد.

٤ـ البيع: شرائط العوضين ـ أن يكونا لهما مالية ويكونا مملوكين.

٥ـ وغير ذلك.

إتيان

لغة:

إسم من أتىٰ يأتي أتياً بمعنى جاء. وأتىٰ الرجل زوجته إتياناً كناية عن الجماع، والمأتى: موضع الإتيان[1].

اصطلاحاً:

لا يختلف عن المعنى الكنائي اللغوي، أي الجماع.

هذا وقد ورد الإتيان بمعنىٰ الجماع

(١) المصباح المنير: «أتى».

والوطء في موارد عديدة من القرآن الكريم مثل قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَآءِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ العَالَمِينَ﴾[2]، وقوله تعالىٰ: ﴿... فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[3] وقوله تعالىٰ: ﴿... فأتوا حَرْثَكُم أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[4].

قال الطبرسي ذيل قوله تعالىٰ ﴿فاتوهن﴾: «فجامعوهن، وهو إباحة وإن كان صورته صورة الأمر...»[5] وقال ذيل قوله تعالى: ﴿فاتوا حرثكم﴾: «واستدل مالك بقوله ﴿أنّىٰ شئتم﴾ على جواز إتيان المرأة في دبرها. ورواه عن نافع عن ابن عمر، وحكاه زيد بن أسلم عن محمد بن المنكدر، وبه قال كثير من أصحابنا»[6].

وأما استعماله في السنّة بمعنى الوطء والجماع فكثير.

(١) الأعراف: ٨١.

(٢) الشعراء: ١٦٥.

(٣) البقرة: ٢٢٣.

(٤) البقرة: ٢٢٣.

(٥) مجمع البيان ٢: ٣١٩.

(٦) مجمع البيان ٢: ٣٢١.

إتيان البهيمة

لغة :

راجع : إتيان .

والبهيمة هي : «ذات الأربع من حيوان البرّ والبحر» أو «ذات الروح التي لا تميّز»[1].

فعلىٰ الأوّل تخرج الأسماك والطيور عن صدق العنوان عليها بخلاف الثاني .

اصطلاحاً :

وطء البهيمة .

الأحكام :

قال المحقق في الشرائع :

«إذا وطىء البالغ العاقل بهيمة مأكولة اللحم كالشاة والبقر، تعلّق بوطئها أحكام :

١ـ تعزير الواطىء .

(١) المصباح المنير : «بهيمة» .

٢ـ وإغرامه ثمنها إن لم تكن له .

٣ـ وتحريم الموطوءة .

٤ـ ووجوب ذبحها وإحراقها .

أمّا التعزير : فتعزيره إلى الإمام، وفي رواية يضرب خمسة وعشرين سوطاً، وفي أُخرىٰ يقتل، والمشهور الأوّل .

أمّا التحريم : فيتناول لحمها ولبنها ونسلها تبعاً لتحريمها .

والذبح إمّا تلقياً[1]، أو لمّا لا يؤمن من شياع نسلها، وتعذّر اجتنابه .

وإحراقها لئلا تشتبه ـبعد ذبحهاـ بالمحلّلة .

وإن كان الأمر الأهمّ فيها ظهورها لا لحمها ـكالخيل والبغال والحميرـ لم تذبح وأُغرم الواطىء ثمنها لصاحبها، وأُخرجت من بلدة الواقعة، وبيعت في غيره إمّا عبادة[2] لا لعلّة مفهومة لنا، أو لئلا يُعيّر بها صاحبها .

وما الذي يصنع في ثمنها ؟ قال بعض الأصحاب[3]: يتصدّق به، ولم أعرف

(١) أي تلقياً من الشارع وتعبّداً .

(٢) أي تعبّداً .

(٣) أي المفيد وابن حمزة .

المستند، وقال آخرون[1]: يعاد على المغترم، وإن كان الواطىء هو المالك دُفع إليه، وهو أشبه.

ويثبت هذا بشهادة رجلين عدلين، ولا يثبت بشهادة النساء إنفردن أو إنضممن، وبالإقرار ولو مرّة إن كانت الدابّة له، وإلّا ثبت التعزير حسب، وإن تكرّر الإقرار، قيل: لا يثبت إلّا بالإقرار مرتين وهو غلط.

ولو تكرّر مع تخلّل التعزير ثلاثاً قتل في الرابعة»[2].

ولا يخفى أنّ قيد البلوغ والعقل إنّما جيء به لإثبات الحكم بتعزير الواطىء، أمّا سائر الأحكام المذكورة فلا تتوقف على كون الواطىء بالغاً وعاقلاً كما صرّح به في الجواهر[3]، والأحكام المتقدّمة المذكورة ذكرها صاحب الجواهر في كتاب الأطعمة، وادّعىٰ عدم الخلاف فيها[4].

(١) الشيخ وابن إدريس.

(٢) الشرائع ٤: ١٨٧.

(٣) الجواهر ٤١: ٦٣٧.

(٤) الجواهر ٣٦: ٢٨٤ ـ ٢٨٨.

مظانّ البحث:

١ـ الأطعمة والأشربة: الأطعمة المحرّمة

٢ـ الحدود: وطء البهيمة

إجارة

لغة:

من الأجر وهو الثواب، والجزاء علىٰ العمل، والإجارة ما أعطيت من أجر في عملٍ.

اصطلاحاً:

ذكروا للإجارة تعاريف عديدة منها:

١ـ أنّها: «تمليك منفعة معلومة بعوض معلوم»[1].

٢ـ أنّها: «العقد على تملك المنفعة بعوض معلوم»[2].

٣ـ أنّها: «ما شرعت لنقل المنفعة بعوض

(١) المختصر النافع: ١٥٢.

(٢) الروضة ٤: ٣٢٧.

من آخر ولو حكماً»[1].

الأحكام:

للإجارة أحكام كثيرة أهمّها كالآتي:

لزوم عقد الإجارة:

يبدو أنّه لا خلاف في كون الإجارة من العقود اللّازمة، قال في الجواهر: «وكيف كان فالإجارة عقد لازم بلا خلاف ولا إشكال؛ لأصالته المستفادة من الآية وغيرها...»[2]. وقال في مفتاح الكرامة معلّقاً على قول العلّامة: «وهو [أي عقد الإجارة] لازم من الطرفين»: «بلا خلاف أجده في كتب الأصحاب من المقنع إلى الرياض، بل هي بين مصرّح فيه بذلك بجعله مسألة مستقلة كالكتاب [أي القواعد] وبين مصرّح فيه بذلك في مطاوي الباب، وقد حكي عليه الاجماع في جامع المقاصد و المسالك ومجمع البرهان...»[3].

ولزومه من الطرفين كما صرّح بذلك عدّة من الفقهاء كالعلّامة -كما تقدّم- والشهيد في القواعد والفوائد[1] وغيرهما.

ضابط ما يصحّ إجارته:

إنّ الضابطة الكلّيّة التي اعتمد عليها الفقهاء في تشخيص ما يصحّ إجارته هي: أنّ كلّ ما يصحّ إعارته يصحّ إجارته، وما يصحّ إعارته هو ما يصحّ الانتفاع به مع بقاء عينه، قال في الجواهر: «ضابط مورد الإجارة: أنّ كلّ ما صحّ إعارته من حيث كونه عيناً ينتفع به مع بقائه صحّ إجارته بلا خلاف أجده فيه نقلاً وتحصيلاً بل إجماعاً كذلك»[2].

نعم، هناك موارد خرجت من هذه الكلّيّة مثل عارية المنحة (الشاة للحلب) فهي جائزة كما هو المعروف، بينما لا تجوز إجارتها على ما هو المشهور[3] والمعروف، وإن ناقش صاحب الجواهر في صدق العارية على إعطاء المنحة للغير، بل اعتبر ذلك إباحة كغيره من إباحات إتلاف الأعيان.

---

(1) الجواهر ٢٧: ٢٠٤.
(2) الجواهر ٢٧: ٢٠٦.
(3) مفتاح الكرامة ٧: ٧٥.

(1) القواعد والفوائد ٢: ٢٤٣، القاعدة ٢٤٣.
(2) الجواهر ٢٧: ٢١٣.
(3) المستمسك ١٢: ١٣٢.

ومثلها استئجار الحر، فإنه جائز دون إعارته(1).

أركان الإجارة :

أركان الإجارة ثلاثة : العقد، المتعاقدان، العوضان.

الركن الأوّل ـ العقد :

يحتاج عقد الإجارة ـ كسائر العقود ـ إلى إيجاب وقبول.

واللفظ الصريح الدالّ على الإيجاب هو : آجرتك وأكريتك(1)، فيقول : آجرتك هذه الدار أو أكريتك هذه الدابّة وأمثال ذلك، فيقول القابل : قبلت أو استكريت أو استأجرت.

ولا ينحصر لفظ الإيجاب والقبول في ذلك بل يكفي كلّ ما دلّ عليه، نعم يشترط أن يكون دالاً على مفهوم الإجارة أمّا مثل «ملكتك» فلا يقع به الإجارة؛ لأنّه يفيد نقل العين بينما تفيد الإجارة نقل المنفعة، فإذن لا يصحّ قصد الإجارة بمثل «ملّكتك هذه الدار» نعم يصحّ لو قال : ملّكتك سكنى هذه الدار

(1) الجواهر ٢٧ : ٢١٤.

(2) الجواهر ٢٧ : ٢٠٤.

سنة، مثلاً؛ لإفادته نقل المنفعة(1). ومع ذلك فقد احتمل في الجواهر انعقاد الإجارة بذلك ونقله عن التحرير(2).

المعاطاة في الإجارة :

بحث الفقهاء حول جريان المعاطاة في الإجارة وعدمه، ويرجع البحث في ذلك إلى البحث عن جريان المعاطاة في البيع وعدمه، قال في مستند العروة معلّقاً على كلام السيد اليزدي : «ويجري فيها المعاطاة كسائر العقود» : «الكلام في جريان المعاطاة في الإجارة هو الكلام في جريانها في البيع، إذ لا خصوصية فيه؛ فإنّ البحث المذكور هناك سارٍ في كافة المعاملات من العقود والإيقاعات بمناط واحد، وملخصه :

أنّه إن ثبت في مورد بدليل خاصّ اعتبار اللفظ أو اللفظ الخاص في تحقق الإنشاء كما في الطلاق حيث يعتبر فيه لفظ «طالق» بعد ذكر المرأة اسماً أو وصفاً، وكما في النذر وشبهه واليمين، حيث يعتبر فيها ذكر لفظ الجلالة، وكما في الزواج الذي تسالم الفقهاء على اعتبار لفظٍ ما، وإلّا

(1) الجواهر ٢٧ : ٢٠٥.

(2) نفس المصدر.

خرج عن النكاح إلى السفاح فهو المتّبع ولا سبيل معه إلى جريان المعاطاة فيه بوجه، وأمّا ما لم يثبت فيه ذلك فمقتضى الإطلاقات العامّة كوجوب الوفاء بالعقود وكذا إطلاقات نفوذ البيع مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره من أدلّة العقود من الإجارة وغيرها هو الحكم بالصحّة وإن لم يتحقق العقد باللفظ بل بالفعل المعبّر عنه بالمعاطاة»[1].

وقال في المستمسك معلّقاً على كلام السيد، السابق: «كما صرّح به غير واحد بل قيل: لم يُعرف متأمّل في ذلك، ويقتضيه عموم أدلّتها؛ لعدم الفرق فيها بين البيع والإجارة وغيرهما»[2].

نعم، المنقول عن المحقق النائيني هو الاقتصار على إجارة الأموال فلا تجري المعاطاة في إجارة الأعمال إذا كان الأجير حرّاً كالخياطة والبناء و..[3].

الركن الثاني ـ المتعاقدان:

يعتبر في المتعاقدين توفّر الشروط العامّة للأهليّة وهي:

١ـ البلوغ: لا إشكال في اشتراط البلوغ لو كان العاقد عاقداً لنفسه؛ إذ عقده تصرّف في ماله وغير البالغ ممنوع عن التصرّف في ماله على نحو الاستقلال بحيث يكون هو المؤجر[1].

وأمّا لو كان مجرياً للصيغة فقط سواء كان في ماله أو في مال غيره وكالة فقد وقع البحث في صحّته وعدمه، ونسب إلى المشهور عدم الجواز؛ لرفع القلم عن الصبي، بينما اختار في مستند العروة جوازه.

وكذا لو استقل الصبي في البيع والإجارة ولكن وكالة عن الغير، فالمشهور عدم جوازه بينما اختار في مستند العروة الجواز والصحّة أيضاً[2].

٢ـ العقل: لا ينبغي الشك في اشتراط العقل مقابل الجنون المانع من تحقق القصد؛ لتقوّم العقد به ومع فقده لا يتحقق العقد.

وأمّا إذا كان الجنون في حدّ لم يمنع من تحقق القصد فقد جعل في المستمسك

(١) مستند العروة: الإجارة: ١٦.
(٢) المستمسك ١٢: ٥.
(٣) مستند العروة (الإجارة): ١٩، المستمسك ١٢: ٥.

(١) المستمسك ١٢: ٦، مستند العروة: ٢٧.
(٢) مستند العروة: ٢٨.

الكلام فيه كالكلام في عقد الصبي[1].

٣ـ الاختيار: وهو من شرائط الأهليّة العامة أيضاً، فلا يصحّ عقد المكرَه ولا إيقاعه.

هذا إذا كان عاقداً لنفسه، أمّا لو أُكره علىٰ العقد لغيره ولم يكن ـذلك الغيرـ مُكرَهاً على مضمون العقد، ففي مستند العروة: لا وجه للبطلان[2].

٤ـ عدم الحجر: وهو من شرائط الأهليّة العامة ـأيضاًـ فلا تصحّ إجارة المحجور سواء كان سببه الفلس أو السفه أو الرقيّة.

هذا إذا كان عاقداً لنفسه، وأمّا إذا كان عاقداً للغير وكالة فلا وجه للبطلان ـكما في مستند العروة[3]ـ إذ الأدلّة إنّما قامت على منع هؤلاء المحجورين في أموالهم لا في تصرّفاتهم اللفظية التي لا يترتّب عليها تصرّف ماليّ في أموالهم.

(١) المستمسك ١٢: ٦.

(٢) مستند العروة: ٢٧.

(٣) مستند العروة: ٢٦.

الركن الثالث ـ العوضان:

ويشترط فيهما ما يلي:

١ـ ملكيّة العوضين:

ينبغي أن يكون المؤجر مالكاً للمنفعة التي يؤجرها إمّا تبعاً لملك العين أو استقلالاً كالمالك لمنفعة الدار بالإجارة، أو يكون المؤجر مأذوناً من قبل المالك ـكالوكيلـ أو ولياً عنه أو فضولياً يأذن المالك له بعد ذلك، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأُجرة.

٢ـ معلومية العوضين:

ينبغي أن يكون العوضان ـفي الإجارةـ معلومين، وقد ادّعي الإجماع علىٰ ذلك، وعليه فلا يجوز الإجارة علىٰ المنفعة المجهولة فضلاً عن المبهمة[1].

ومعلومية كلّ شيء بحسبه[2].

وتتحقق معلومية المنفعة إمّا بتقدير المدّة كسكنىٰ الدار شهراً والخياطة يوماً... وإمّا بتقدير العمل كخياطة الثوب المعلوم خصوصياته، وإمّا بتقدير العدد مثل استئجار الفحل للضراب، المرة والمرتين وأمثال ذلك[3].

وعلى أي حال فالمعلومية المطلوبة

(١) الجواهر ٢٧: ٢٦١.

(٢) العروة: الإجارة، فصل ١.

(٣) نفس المصدر.

هي الرافعة للجهالة لا الأكثر[1]، فينبغي تعيين المنفعة بحيث ترتفع الجهالة؛ ولذلك ينبغي تعيين العين المستأجرة وتشخيصها فلا يصحّ إجارة أحد الدارين أو الدور مثلاً، وينبغي ذكر مشخصاتها إن كانت كلّيّة أو غائبة على وجه يرتفع الغرر، كما يجب تعيين كيفية الانتفاع إذا كان مؤثّراً في الأُجرة كإجارة الدابّة للحمل أو للحرث أو للسقي وكإجارة البيت للسكنىٰ أو العمل وغير ذلك.

وعلى أيّ حال يجب تشخيص كلّ ما يلزم من عدم تشخيصه غرر أو ضرر على المؤجر أو المستأجر[2].

٣ـ القدرة على التسليم:

يشترط في صحّة الإجارة قدرة المتعاقدين على تسليم العوضين فلا يجوز إجارة ما لم يقدر على تسليمه كالمال المغصوب، وكفاية الضميمة محلّ تأمّل حتى لو قيل به في باب البيع؛ لقيام الدليل فيه دونه وعدم إمكان التعدية.

وممّا يتفرّع على ذلك هو أنّه: لو استأجر داراً فمنعه ظالم ـقبل قبضهاـ عن

(١) مستند العروة: ٣٢.

(٢) الجواهر ٢٧: ٢٧٩ ـ ٢٨٣.

الانتفاع بها كان بالخيار بين الفسخ وبين الالتزام والرجوع على الظالم بأجرة المثل عوضاً عمّا استوفاه، لأنّ العقد قد تمّ مع تحقق الشرط وهو القدرة على التسليم، وإنّما حدث المانع بعده[1].

واحتمل في المستند[2] التفصيل بين ما كان منع الظالم متوجّهاً إلى خصوص المستأجر فليس له الخيار وإنّما له مطالبة الظالم بأُجرة المثل، وبين ما إذا توجّه إليه وإلى غيره، فله أن يفسخ أو يرجع إلى الظالم.

هذا إذا منعه قبل القبض، وأمّا لو منعه بعده فيبقى العقد على لزومه؛ لعدم وجود ما يوجب الفسخ من قبل المالك بل له الرجوع على الظالم بأُجرة المثل فقط[3].

٤ـ إباحة المنفعة:

المعروف بين الفقهاء لزوم إباحة المنفعة في صحّة الإجارة فلا يجوز إجارة البيت أو الحانوت ليعمل فيه الخمر، أو الدابّة والسيارة لتحمل عليها، وأمثال ذلك

(١) الجواهر ٢٧: ٣٠٩.

(٢) مستند العروة: ١٨٩.

(٣) الجواهر ٢٧: ٣١٠، المستمسك ١٢: ٥٦ ومستند العروة: ١٩٠.

كاستجار المغنية للغناء.

ولكن نسب إلى البعض حرمة ذلك تكليفاً وصحّته وضعاً[1].

٥ـ بقاء العين مع استيفاء المنفعة:

ومن شرائط صحّة الإجارة أن تكون العين بحيث تبق مع استيفاء المنفعة، وقد تقدّم في بيان ضابط ما يصحّ إجارته: أنّ كلّ ما يصحّ إعارته يصحّ إجارته، ومن المعلوم أنّ الإعارة لا تصحّ إلّا فيا تبق فيه العين مع استيفاء المنفعة منها، ولذلك فلا يصحّ إعارة الخبز كما لا تصحّ إجارته أيضاً، وكذا إجارة الحطب للإشعال، والشمع للإحراق و...

ويعدّ هذا ـ في الواقع ـ من مقوّمات الإجارة لا من شرائطها[2].

٦ـ إمكان استيفاء المنفعة من العين:

وهذا الشرط له طرفان:

الأوّل ـ إمكان إستيفاء المستأجر المنفعة من العين المستأجرة، فإذا لم يتمكّن المستأجر من ذلك فلا تصحّ الإجارة، كما في استئجار المرأة الحائض لكنس

(١) الجواهر ٢٧: ٣٠٧.

(٢) مستند العروة: ٤٣.

المسجد[1].

الثاني ـ أن تكون العين ممّا يمكن استيفاء المنفعة المقصودة بها، فلا تصحّ إجارة الأرض للزراعة إذا لم يمكن إيصال الماء إليها؛ لعدم إمكان الزراعة، وهي المنفعة المقصودة من مثل تلك الأرض حسب الفرض[2].

موارد بطلان الإجارة وفسخها:

ونقصد بذلك بطلانها بعد انعقادها لا عدم انعقادها رأساً؛ لأنّ من الواضح أنّ عدم انعقادها إنّما يكون في صورة عدم توفّر أحد الشروط اللازمة في انعقادها، وأمّا بطلانها بعد انعقادها فإنّما يتمّ في الموارد التالية:

أوّلاً ـ التقايل: فإذا استقال أحد الطرفين صاحبه فأقاله تنفسخ الإجارة كما في سائر العقود.

راجع: إقالة.

ثانياً ـ جريان أحد الخيارات الجارية في الإجارة كما سيتضح.

(١) العروة: الإجارة، فصل ١، المسألة ١، والمستمسك ١٢: ١٠، ومستند العروة (الإجارة): ٤٨، تحرير الوسيلة: الإجارة، المسألة ٢.

(٢) المصادر السابقة.

ثالثاً ـ الموت: اختلف الفقهاء في بطلان الإجارة بالموت على أقوال:

الف ـ بطلان الإجارة بموت كلّ من المؤجر والمستأجر، وهو منسوب إلى القدماء، قال الشيخ في الخلاف: «الموت يبطل الإجارة سواء كان موت المؤجر أو المستأجر...»[1].

ونسبه في الشرائع[2] إلى المشهور بين الأصحاب.

ب ـ التفصيل بين المستأجر فتبطل بموته والمؤجر فلا تبطل، وهو منسوب إلى الشيخ أيضاً، لكن الذي قاله في المبسوط هو: أنّ «الموت يفسخ الإجارة سواء كان الميت، المؤجر أو المستأجر عند أصحابنا، والأظهر عندهم أنّ موت المستأجر يبطلها وموت المؤجر لا يبطلها، وفيه خلاف»[3].

ولم يظهر منه اختياره.

ج ـ عدم البطلان مطلقاً وهو المعروف بين المتأخّرين، قال في الجواهر: «وقال آخرون: لا تبطل بموت أحدهما

(1) الخلاف ٣: ٤٩١، كتاب الإجارة، المسألة ٧.

(2) الشرائع ٢: ١٧٩.

(3) المبسوط ٣: ٢٢٤.

وهو الأشبه بأُصول المذهب وقواعده، وأشهر بين المتأخّرين، بل هو المشهور بينهم، بل في المسالك نسبته إليهم أجمع، ولعلّه كذلك إلّا ما سمعته من ابن سعيد، وما يظهر من تذكرة الفاضل من الميل إلى الأوّل مع أنّ خيرته في باقي كتبه: الأخير، كابن إدريس والمصنف والفخر والشهيدين...»[1].

ثم ذكر باقي الفقهاءالذين اختاروا عدم البطلان.

نعم، هناك موارد تبطل الإجارة فيها بالموت وهي:

١ ـ إذا كانت العين موقوفة على المؤجر: فإذا مات المؤجر ـ في هذه الصورة ـ بطلت الإجارة؛ لأنّ ملكيّة كلّ بطن للعين الموقوفة محدودة بحياته كملكيّة منافعها إلّا إذا أجاز البطن اللّاحق فتصحّ الإجارة حينئذٍ.

هذا إذا كان المؤجر هو الموقوف عليه، أمّا لو كان الناظر وكانت الإجارة لمصلحة الموقوف عليه لم تبطل[2].

(1) الجواهر ٢٧: ٢٠٧.

(2) الحدائق ٢١: ٥٤٢، الجواهر ٢٧: ٢١٢، والعروة الإجارة، فصل ٢، المسألة ٣، مستند

٢ً- إذا كانت العين موصىً بها للمؤجر مادام حيّاً فتكون هذه الصورة كسابقتها إلّا أنّ بقاء الإجارة بعد موته موقوف على إجازة من بيده الإجازة[1].

٣ً- إذا كان الأجير أجيراً خاصّاً فمات كما إذا استأجر شخصاً معيناً لعمل ما فمات، فتنفسخ الإجارة.

رابعاً- إذا اشترط على المستأجر استيفاء المنفعة بنفسه كما إذا استأجر سيارة واشترط المؤجر عليه استيفاء المنفعة بنفسه، فطرأ عذر منع عن الانتفاع بها. والعذر تارة عام وتارة خاص.

الأوّل- إذا كان العذر عاماً: كما إذا منع الطريق للعموم لسبب ما، ففي العروة والمستمسك[2] والمستند[3] اختيار البطلان، ونقل في المستمسك عن القواعد وجامع المقاصد القول بتخيير المستأجر بين الفسخ والإبقاء.

الثاني- إذا كان العذر خاصاً: فهنا تارة يشترط المباشرة وتارة لا يشترط:

الف- إذا لم يشترط المباشرة: فلا تبطل الإجارة قطعاً، والصورة خارجة عن مورد البحث.

ب- إذا اشترط المباشرة: وهنا تارة يكون الشرط على نحو القيديّة بحيث يكون من باب وحدة المطلوب لا تعدّده، ففي هذه الصورة استظهر في العروة البطلان وارتضاه في المستمسك[1] ثم احتمل -صاحب العروة- الصحّة واستظهرها في المستند[2] أيضاً؛ لأن المصحّح للإجارة هو الحيثيّة القائمة بالعين، وهي أن تكون قابلة للانتفاع، لا الحيثية القائمة بالمستأجر وهي قدرته على الانتفاع، والمفروض حصول الحيثية الأولى.

وتارة لم يكن على نحو القيديّة، ويظهر من مفهوم كلام صاحب العروة عدم البطلان، ولكن بناه في المستند[3] على أنّ الشرط الفاسد مفسد للعقد أو لا؟ فعلى الأوّل يكون العقد باطلاً دون الثاني واختار هو عدم البطلان.

العروة : ١٣٢.

(١) مستند العروة : ١٣٣، تحرير الوسيلة: الإجارة، المسألة ١١.

(٢) المستمسك ١٢ : ٥٨.

(٣) مستند العروة (الإجارة): ١٩٢.

(١) المستمسك ١٢ : ٥٨.

(٢) مستند العروة : ١٩٢.

(٣) نفس المصدر.

خامساً ـ تلف العين المستأجرة:

إنّ تلف العين المستأجرة يتصور علىٰ أنحاء، تبطل الإجارة في بعضها، وهي:

١ـ تلف العين قبل القبض، والظاهر لا إشكال في بطلان الإجارة إذا كانت العين المستأجرة شخصيّة، قال في العروة: «إذا تلفت العين المستأجرة قبل قبض المستأجر بطلت الإجارة...»[1]. وعلّق عليه في المستمسك قائلاً: «بلا خلاف نعلمه، كما في محكي التذكرة، ونحوه في الجواهر...»[2]. وعلّق عليه في المستند قائلاً: «ما ذكره (قده) من البطلان في التلف قبل القبض... هو المعروف والمشهور...»[3].

وأمّا إذا كانت العين المستأجرة كلّيّة فيظهر منهم عدم بطلان الإجارة، بل ينفسخ الوفاء، فعلىٰ المؤجر أن يدفع فرداً آخر، قال في العروة: «إذا آجر دابّة كلّيّة،

(١) العروة: الإجارة، فصل ٣، المسألة ٤ و٨.

(٢) المستمسك ١٢: ٥٠ و٥٣.

(٣) مستند العروة: ١٧٥ و١٨٤، وراجع كلّ ذلك الجواهر ٢٧: ٢٧٧ ـ ٢٧٩، ومفتاح الكرامة ٧: ٩١ ـ ٩٣.

ودفع فرداً منها فتلف، لا تنفسخ الإجارة، بل ينفسخ الوفاء، فعليه أن يدفع فرداً آخر»[1]؛ لتبيين أنّ المدفوع ليس فرداً لموضوع الإجارة،[2] أو لأنّ التلف لم يقع على ما وقعت عليه الإجارة، وهو المنفعة الكلّيّة القائمة بالعين الكلّيّة[3].

٢ـ أن تتلف بعد القبض وقبل استيفاء شيء من المنافع، ففي هذه الصورة تبطل الإجارة أيضاً ولكن بشرط أن يكون التلف بعد القبض بلا فصل، وأمّا إذا انقضت بعض المدة ثم حصل التلف وإن لم يستوف شيئاً من منافعها صحّت الإجارة فيما مضىٰ وبطلت في الباقي[4]، وستأتي الإشارة إلى كيفية التوزيع.

٣ـ أن يكون بعد القبض واستيفاء بعض المنفعة، والحكم في هذه الصورة هو صحّة الإجارة فيما مضىٰ وبطلانها في الباقي، وأمّا كيفية توزيع الأُجرة، ففيه

(١) العروة: الإجارة، فصل ٣، المسألة ٤ و٨.

(٢) المستمسك ١٢: ٥٣.

(٣) مستند العروة: ١٧٥ و١٨٤، وراجع كلّ ذلك الجواهر ٢٧: ٢٧٧ ـ ٢٧٩، ومفتاح الكرامة ٧: ٩١ ـ ٩٣.

(٤) المصادر السابقة.

نظران:

الأوّل- أن يسترجع من المسمّىٰ ما قابل المنفعة غير المستوفاة إن نصفاً فنصف، وإن ثلثاً فثلث، وإن ربعاً فربع، وهذا هو المعروف.

الثاني- استرجاع جميع المسمّىٰ ودفع أُجرة مثل ما قابل المنفعة المستوفاة، وهذا ما قوّاه صاحب العروة؛ لأنّ مقتضىٰ فسخ العقد ذلك[1].

هذا إذا كانت الأجزاء متساوية بحسب الزمان أو غير ذلك، وإلّا لزم مراعاة ما هو المؤثّر في القيمة في كيفية التقسيط.

٤- أن يتلف بعض العين بعد استيفاء بعض المنفعة كما إذا استأجر داراً فتلف بعض بيوتها، فهنا تصحّ الإجارة فيما مضىٰ وتصحّ فيما بقي بالنسبة مع ثبوت خيار تبعّض الصفقة للمستأجر، قال في العروة: «إذا تلف بعض العين المستأجرة تبطل بنسبته ويجيء خيار تبعض الصفقة»[2].

(١) المصادر السابقة والجواهر ٢٧: ٣١٠.

(٢) العروة: الإجارة، فصل ٣ المسألة ٦ والجواهر ٢٧: ٣١٠.

٥- لو لم تتلف العين بل نقصت المنفعة كما إذا نقص ماء الأرض المعدّة للزراعة أو الرحىٰ، أو مرض الأجير أو... قال في الحدائق: يثبت الفسخ للمستأجر كما هو المشهور[1]، ومثله قال في الجواهر أيضاً[2].

٦- ما لو عرض علىٰ العين ما يوجب زوال المنفعة كما لو استأجر أرضاً للزراعة لكنه استولىٰ عليها الماء وخرجت عن الانتفاع ففي الحدائق: لا إشكال في بطلان الإجارة؛ لأنّ من شروط الإجارة أن يكون للعين نفع يترتّب عليها[3]، ومثله في الجواهر[4].

٧- إذا حدث للمستأجر عذر في الاستيفاء كما لو استأجر دابة لتحمله إلى بلد فرض المستأجر ولم يقدر على السفر، أو حدث عذر عام كمنع الطريق مثلاً، وقد تقدّم البحث في ذلك في المورد الرابع.

(١) الحدائق ٢١: ٥٨٥.

(٢) الجواهر ٢٧: ٢٠٦، وراجع مفتاح الكرامة ٧: ٩٢.

(٣) الحدائق ٢١: ٥٨٦.

(٤) الجواهر ٢٧: ٢٠٦، وراجع مفتاح الكرامة ٧: ٩٢.

٨ـ إذا انتفىٰ موضوع الإجارة كما إذا استأجر عاملاً لهدم حائطٍ معيّن فانهدم بنفسه، أو استأجر طبيباً ليعالج مريضاً فبرىء بنفسه أو استأجر امرأة للإرضاع فمات الطفل وهكذا...[1].

هل يرتفع الفسخ بالتعمير؟

إذا بادر المؤجر بتعمير ما تلف فهل للمستأجر الفسخ أو لا؟ المنقول عن المحقق والشهيد الثانيين[2]: أنّه إذا لم تنهدم الدار بحيث ينتفي أصل الانتفاع ثم بادر المؤجر بتعميرها فللمستأجر خيار الفسخ؛ لأنّه ثبت بالانهدام فيستصحب بعد تعميرها ـ بخلاف ما لو انتفىٰ أصل الانتفاع فتبطل الإجارة ولا يثبت خيار حتى يستصحب ـ ولكن يظهر من الجواهر[3] أنّه ليس للمستأجر الفسخ في هذه الصورة، واستقواه في العروة[4]، وقيد في المستمسك والمستند عدم الخيار بما إذا كان التعمير بحيث لا يمنع ولا يزاحم الانتفاع المطلوب من العين كما إذا عمّرها ليلاً وكان الانتفاع بها في النهار، كما في الحانوت[1].

(١) الجواهر ٢٧ : ٢٢٩.

(٢) الجواهر ٢٧ : ٣١٠.

(٣) نفس المصدر.

(٤) العروة : الإجارة، فصل ٣، المسألة ٩.

الرجوع إلى أُجرة المثل في موارد بطلان الإجارة:

إذا بطلت الإجارة بأي سبب كان فالذي عليه الفقهاء هو بطلان أُجرة المسمىٰ ببطلان الإجارة والرجوع إلى أُجرة المثل، قال في الجواهر مازجاً لكلام المحقق:

«كلّ موضع يبطل فيه عقد الإجارة يجب فيه أُجرة المثل مع استيفاء المنفعة أو بعضها سواء زادت عن المسمىٰ أو نقصت عنه بلا خلاف أجده فيه في شيء من ذلك، بل قد يظهر من إرسالهم ذلك إرسال المسلّمات أنّه من القطعيّات»[2].

ومع ذلك فقد فصّل في العروة بين ما إذا كان المؤجر عالماً بالبطلان أو لا؟ فإن كان جاهلاً فالأمر فيه كما تقدّم عن المشهور، وأمّا إن كان عالماً فاستشكل في ضمان المستأجر خاصة إذا كان ـ أي

(١) المستمسك ١٢ : ٥٥، ومستند العروة (الإجارة) : ١٨٥.

(٢) الجواهر ٢٧ : ٢٤٦.

المستأجر ـ جاهلاً بالبطلان[1].

بيع العين المستأجرة:

يجوز بيع العين المستأجرة قبل تمام مدّة الإجارة، ولا تنفسخ الإجارة به، لاختلاف متعلّق البيع والإجارة فإنّ متعلّق البيع هو العين، ومتعلّق الإجارة هو المنفعة، وملكيّة العين وملكيّة المنفعة ملكيّتان مستقلّتان عرضيّتان قابلتان للتفكيك؛ فلذلك يملك المستأجر المنفعة دون العين، وعليه يجوز للمالك تمليك العين لفرد آخر غاية الأمر يملّكه العين مسلوبة المنفعة طول مدة الإجارة، نعم يتخيّر المشتري ـ لو كان جاهلاً بكون العين مستأجرة ـ بين الصبر حتى انتهاء مدة الإجارة وبين الفسخ، قال صاحب الجواهر: «ولا تبطل [أي الإجارة] بالبيع للعين المستأجرة؛ لعدم المنافاة بعد اختلاف متعلّقها، نعم يتخيّر المشتري مع جهله بين الصبر إلى انتهاء مدة الإجارة وبين الفسخ باعتبار اقتضاء إطلاق العقد تعجيل التسليم للانتفاع كما هو الغالب، بخلاف العالم بذلك فإنّه لا خيار له...»[2]

(1) العروة: الإجارة، فصل ٣، المسألة ١٦.

(2) الجواهر ٢٧: ٢٠٦.

وقال مثله في العروة[1]، وعلّق عليه في المستمسك قائلاً: «بلا خلاف ولا إشكال، ويشهد له جملة من النصوص»[2].

إجارة العين المستأجرة:

المعروف بين الفقهاء هو: جواز إجارة العين المستأجرة بأقل ممّا استأجرها به وبالمساوي سواء أحدث فيها شيئاً أو لا؟ وكذا يجوز أن يؤجرها بالأكثر إذا كان أحدث فيها ما يوجب كمالاً فيها، وقد ادّعى في الحدائق[3] عدم الخلاف في ذلك كلّه، وإنّما الخلاف فيما إذا آجرها بأكثر ممّا استأجرها ولم يُحدث فيها شيئاً فالأقوال فيه كما يلي:

١ ـ عدم الجواز: اختاره القدماء كالشيخين والمرتضىٰ وابن الجنيد والصدوق والحلبي والقاضي ـ علىٰ ما حكي عنهم[4] ـ. قال الشيخ المفيد: «ولا بأس أن يستأجر الإنسان داراً أو حانوتاً ويؤاجرهما بأكثر ممّا استأجرهما به إذا كان قد أحدث فيها مصلحة، فإن لم يكن

(1) العروة: الإجارة، فصل ٢، المسألة ١.

(2) المستمسك ١٢: ٢٩.

(3) الحدائق ٢١: ٢٩٢.

(4) نفس المصدر.

أحدث فيه عملاً لم يجز له إجارتها بأكثر ممّا استأجرها»[1].

وقال الشيخ الطوسي: «إذا استأجر داراً أو غيرها من الأشياء وأراد أن يؤجرها بأقلّ ممّا استأجرها أو أكثر منه أو مثله، جاز ذلك إذا أحدث فيها حدثاً، كيفما أراد، وسواء آجرها من المؤجر أو من غيره، كلّ ذلك جائز...»[2].

٢ـ جواز الإجارة إذا اختلف جنس الأُجرتين كما إذا كانت إحداهما ذهباً وفضة والأُخرىٰ حنطة مثلاً. نسب ذلك في المستمسك[3] إلى جماعة كثيرة.

٣ـ الجواز مطلقاً سواء كان أحدث في العين شيئاً أو لا، وسواء اتحد الجنسان أو لا، ولكن في غير البيت والدار والدكان والأجير حيث ورد فيها النص بالخصوص فلا يجوز فيها إلّا مع الشرطين السابقين أي الإحداث وتعدّد الأُجرة. قال المحقق: «ولا يجوز أن يؤجر المسكن ولا الخان ولا الأجير بأكثر ممّا استأجره إلّا أن يؤجر بغير جنس الأجرة أو يحدث فيه ما

(١) المقنعة: ٦٤٠.

(٢) الخلاف ٣: ٤٩٤.

(٣) المستمسك ١٢: ٩٢.

يقابل التفاوت»[1].

ويظهر من الجواهر[2] والعروة[3] والمستمسك[4] والمستند[5] وتحرير الوسيلة[6] اختياره أيضاً.

هذا كلّه في غير الأراضي، أمّا فيها فيظهر من عديد من الفقهاء الجواز حتى مع عدم الشرطين، منهم: صاحب الجواهر[7]، وصاحب العروة[8]، وصاحب المستمسك[9]، وصاحب المستند[10] بل في الأخير: أنّه المشهور.

قال صاحب الجواهر:

«... وبذلك كلّه ظهر لك قوّة القول بالتفصيل المزبور، وهو الحرمة في البيت والدار والحانوت والأجير، لتصريح النصوص السابقة بالفرق بين الأرض

(١) الشرائع ٢: ١٨٠.

(٢) الجواهر ٢٧: ٢٢٢.

(٣) العروة: الإجارة، فصل ٥، المسألة ١.

(٤) المستمسك ١٢: ٩٢.

(٥) مستند العروة: ٢٨٢.

(٦) تحرير الوسيلة: الإجارة، المسألة ٢٥.

(٧) الجواهر ٢٧: ٢٢٤.

(٨) العروة: الإجارة، فصل ٥، المسألة ١.

(٩) المستمسك ١٢: ٩٤.

(١٠) مستند العروة (الإجارة): ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

وبينها...»[1].

هل يحتاج المستأجر الأوّل إلى الإذن من المالك لتسليم العين إلى المستأجر الثاني أو لا ؟

قد تقدّم الكلام -في العنوان السابق- عن جواز إجارة العين المستأجرة للغير في بعض الموارد وعدمه، فإذا قلنا بجواز ذلك يأتي البحث عن أنّه هل يجوز للمستأجر الأوّل تسليم العين إلى المستأجر الثاني أو لا يجوز إلّا بإذنه؟ والواقع إنّ هناك صوراً في المسألة، وهي:

أوّلاً- إذا كانت الإجارة الأُولىٰ مطلقة أي لم يقيد المؤجر فيها أن يكون المستأجر الأوّل هو المباشر في الاستفادة، فالظاهر لا كلام في جواز الإجارة في هذه الصورة، وإنّما الإشكال في جواز تسليم العين للمستأجر الثاني من دون إذن المالك وعدمه، وفيه أقوال:

الأوّل- جواز التسليم من دون إذن المالك، وهو المنسوب إلى المختلف وغاية المراد ومجمع البرهان والمفاتيح والرياض[2]، كما يظهر من المستمسك[1] ذلك أيضاً.

الثاني- عدم الجواز إلّا مع إذن المالك وهو المنسوب إلى النهاية والسرائر والقواعد وجامع المقاصد، ومال إليه صاحب الجواهر[2] والسيد اليزدي في العروة[3].

الثالث- جواز التسليم إلى الأمين، وعدم جوازه للخائن الظالم، وهو مختار ابن الجنيد[4]وصاحب مستند العروة[5].

ومن الظاهر أنّ المستأجر يضمن لو سلّم العين إلى المستأجر في موارد عدم جواز التسليم ولا يضمن في موارد الجواز، أي على القول الأوّل لا يضمن، وعلى الثاني يضمن، وعلى الثالث يضمن لو سلّمها إلى الخائن.

ثانياً- إذا كانت الإجارة الأُولىٰ مقيدة كما إذا استأجر الدابة لركوب نفسه أو اشترط المؤجر استيفاء المنفعة بنفسه لنفسه، أو اشترط عدم إجارة العين

---

(1) الجواهر ٢٧: ٢٢٤.

(2) راجع الجواهر ٢٧: ٢٥٧.

(1) المستمسك ١٢: ٨٨.

(2) راجع الجواهر ٢٧: ٢٥٧.

(3) العروة: الإجارة، الفصل ٥.

(4) الجواهر ٢٧: ٢٥٨.

(5) مستند العروة (الإجارة): ٢٧٤.

المستأجرة.

فعلى القول ببطلان الإجارة في هذه الصور لا كلام لانتفاء الموضوع، وعلى القول بصحّتها ـكما احتمله في العروة[1] والمستمسك[2] بالنسبة إلى الصورتين الأخيرتين حيث احتمل فيهما احتمالان: البطلان، والصحّة مع القول بالحرمة وثبوت خيار تخلّف الشرطـ يأتي البحث عن جواز تسليم العين وعدمه، ولم يظهر من كلامهم في خصوص هذا المورد شيء.

ومن المحتمل إشتراط الإذن؛ لأنّ صحّة الإجارة إنّما جاءت من قبل قاعدة «أنّ التصرّف المخالف للشرط مبطل أو لا» أي بناء على عدم كونه موجباً للبطلان، ولكن الشرط من جهة استيفاء المنفعة بنفسه لنفسه أو عدم إجارة العين المستأجرة باق على حاله من حيث المنع من دفع العين إلى الغير فيحتاج الجواز إلى الإذن.

جريان أنواع الخيارات في الإجارة:

تجرى أنواع الخيارات ـالجارية في البيعـ في الإجارة عدا ما كان خاصاً بالبيع كخيار المجلس والحيوان، وخيار التأخير ثلاثة أيام على احتمال. قال في الجواهر بعد أن ذكر أنّ أقسام الخيارات جارية في الإجارة: «... وأمّا خيار الحيوان فلا يجري فيها وكذا خيار التأخير ثلاثة أيام، مع احتمال جريان الأخير، وبالجملة كلّ خيار في البيع كان دليله أو من أدلّته خبر الضرار ونحوه يتّجه جريانه بخلاف ما اختص بدليل خاص لا يجوز التعدّي عنه...»[1].

ومثله قال في العروة[2] ولم يخالفه صاحبا المستمسك[3] والمستند، بل قال الأخير بعد بحث مشبع: «والضابط في المقام: أنّ في كلّ مورد ثبت الخيار بدليل عام كـ«دليل نفي الضرر» أو «دليل نفوذ الشرط» جرى في البيع وغيره، وفي كلّ مورد ثبت بالتعبّد اقتصر على مورده»[4].

ضمان المستأجر والأجير وعدمه:

المعروف بين الفقهاء بل ادّعي عليه الإجماع[5] هو: أنّه لا يضمن المستأجر

---

(1) العروة: الإجارة، الفصل ٥.

(2) المستمسك ١٢: ٩٠.

---

(1) الجواهر ٢٧: ٢١٨.

(2) العروة: الإجارة، فصل ٢: المسألة ١١.

(3) المستمسك ١٢: ٤٤.

(4) مستند العروة (الإجارة): ١٦٠.

(5) المستمسك ١٢: ٦٩، مستند العروة

العين المستأجرة لو تلفت في يده من دون تفريط، وكذا الأجير كالخياط لو تلف الثوب ـ مثلاً ـ في يده؛ وذلك لقاعدة عدم ضمان المؤتمن (الأمين) مضافاً إلى النصوص الخاصة.

نعم، لو تعدّىٰ أو فرّط فيكون ضامناً.

ثم إذا اشترط صاحب العين علىٰ المستأجر أو الأجير الضمان لو تلفت أو تعيّبت، ففي صحّته وعدمه قولان:

الأوّل ـ عدم الضمان، وهو المعروف.

الثاني ـ الضمان، وهو المنسوب إلى السيد المرتضىٰ والمحققين: الأردبيلي والسبزواري وصاحب الرياض وصاحب العروة[١].

هذا، ويمكن أن يشترط الشرط علىٰ نحو آخر وهو: أن يشترط عليه أنّه لو تلفت العين في يده فعليه أن يدفع مقداراً من المال، ولكن لا بعنوان شرط النتيجة، بل بعنوان شرط الفعل، بمعنى أنّه حينئذٍ يجب عليه تكليفاً أن يدفع مقداراً من المال من دون أن تنشغل ذمّته بشيء، بخلاف الصورة الأُولىٰ حيث تنشغل ذمّته بدفع عوض ما تلفه من باب الضمان[١].

ضمان الأجير والصانع إذا أفسدا عملهما:

يبدو أنّه لا خلاف في أنّ الأجير والصانع ضامنان لما يفسداه في عملها، وقد نقل عدم الخلاف والإجماع في ذلك عن كثيرين. قال الشيخ المفيد: «والقصّار والخيّاط والصبّاغ وأشباههم من الصنّاع ضامنون لما جنته أيديهم علىٰ السلع...»[٢].

وقال السيد المرتضىٰ: «وممّا انفردت به الإمامية بأنّ الصنّاع كالقصّار والخيّاط ومن أشبههما ضامنون للمتاع الذي يُسلّم إليهم... وهم أيضاً ضامنون لما جنته أيديهم على المتاع بتعدٍّ وغير تعدٍّ»[٣].

وقال العلّامة في القواعد: «ويضمن الصانع ما يجنيه وإن كان حاذقاً كالقصّار يخرق الثوب...»[٤] وعلّق عليه المحقق

(الإجارة): ٢٢٢.

(١) مستند العروة (الإجارة): ٢٢٥.

(١) العروة: الإجارة، فصل ٤، مستند العروة (الإجارة): ٢٣١، المستمسك ١٢: ٧٣.

(٢) المقنعة: ٦٤٣.

(٣) الانتصار: ٢٢٥.

(٤) قواعد الأحكام ١: ٢٣٤.

الثاني قائلاً: «للنص والإجماع في ذلك كلّه سواء قصّر أم لا؛ لأنّ إتلاف مال الغير بغير حق ولا إذن لا يسقط وجوب ضمانه عدم التقصير في حفظه»[1].

وهكذا جرىٰ عليه الفقهاء حتى عصرنا هذا حيث قال السيد اليزدي في العروة:

«إذا أفسد الأجير للخياطة أو القصارة أو التفصيل، الثوب ضمن... وكلّ من آجر نفسه لعمل في مال المستأجر إذا أفسده يكون ضامناً إذا تجاوز عن الحدّ المأذون فيه وإن كان بغير قصده؛ لعموم «من أتلف...»، وللصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: "في الرجل يُعطىٰ الثوب ليصبغه [فيفسده][2] فقال عليه السلام: كلّ عامل أعطيته أجراً علىٰ أن يُصلح فأفسد فهو ضامن"[3]، بل ظاهر المشهور ضمانه وإن لم يتجاوز عن الحدّ المأذون فيه ولكنه مشكل ...»[4].

(١) جامع المقاصد ٧: ٢٦٧.

(٢) الوسائل ١٣: ٢٧٥، الباب ٢٩ من أبواب الإجارة، الحديث ١٩ والزيادة من الوسائل.

(٣) نفس المصدر.

(٤) العروة: الإجارة، فصل ٤، المسألة ٤.

هذا وعلّق في المستمسك على كلامه الأخير قائلاً: «بل في محكي التحرير: نفي الضمان، وعن الكفاية: أنّه غير بعيد، ومال إليه في الجواهر، وجزم به بعض المحقّقين؛ للإذن الرافعة للضمان وإن صدق الإتلاف...»[1].

هذا وقد فصّل في مستند العروة بين ما إذا كان الإفساد مستنداً إلى المجيز عرفاً بسبب إذنه وإجازته كما لو قال له: فصّل الثوب كذا وكذا ففصّله فتبين أنّه اشتباه فلا ضمان على الأجير، وبين ما لم يكن كذلك فعليه الضمان، لكن هذا كلّه في غير الدم، أمّا فيه فالظاهر حينئذٍ هو الضمان[2].

ضمان الطبيب:

إذا باشر الطبيب المريض فأتلف فحاله حال سائر الأُجراء والصنّاع في أصل الضمان مع تفصيل في الموضوع وحاصله:

إنّ الطبيب إمّا أن يكون قد أخذ البراءة من المريض أو وليه أو لا؟ ولكلٍّ من القسمين حكمه الخاص:

(١) المستمسك ١٢: ٧٩.

(٢) مستند العروة (الإجارة): ٢٤٦.

أوّلاً ـ إذا لم يأخذ البراءة من المريض أو وليه فهنا:

١ ـ تارة يكون الطبيب هو المباشر في العلاج بأن شرّبه الدواء، أو أجرىٰ عليه عملية جراحية، فالظاهر أنّ المعروف هو الضمان[1] ولا فرق بين أن يكون المريض بالغاً وعاقلاً أو لا؟

٢ ـ وتارة يكون آمراً بشرب الدواء بأن يقول للمريض: اشرب الدواء الفلاني، فشرب، فاستشكل في العروة[2] في ذلك إلّا أن يكون سبباً أقوىٰ بحيث ينتسب التلف إليه لا إلى المباشر وهو شارب الدواء، وتبعه على ذلك صاحبا المستمسك[3] والمستند[4]، ولكن اختار في مفتاح الكرامة[5] الضمان.

٣ ـ وثالثة أن يكون واصفاً للدواء كأن يقول: إنّ دواءك كذا وكذا، فقد مال في العروة[6] إلى عدم الضمان أيضاً، ووافقه

(١) المستمسك ١٢: ٧٩.

(٢) العروة: الإجارة، فصل ٤، المسألة ٥.

(٣) المستمسك ١٢: ٨٠.

(٤) مستند العروة (الإجارة): ٢٤٩.

(٥) مفتاح الكرامة ٧: ٢٦٤.

(٦) العروة: الإجارة، فصل ٤، المسألة ٥:

صاحبا المستمسك[1] والمستند[2]، بينما اختار في مفتاح الكرامة الضمان. قال: «وكذلك ـأي يضمن ـ إذا شرب بوصفه، كما إذا قال له: مرضك كذا ودواؤه النافع له كذا، كما هو المتعارف من أحوال الأطباء يشخص المرض ويصف له الدواء...»[3].

وقال الإمام الخميني في تحرير الوسيلة ـبعد نفي الضمان في صورة توصيف الدواء فقط ـ: «نعم، لا يبعد الضمان في التطبّب على النحو المتعارف»[4] أي المتداول حالياً.

وهناك تفصيل آخر رتّبوا عليه الحكم وحاصله:

إنّ الطبيب:

١ ـ إذا كان قاصراً أي غير عالم بالفنّ.

٢ ـ أو كان مقصراً في العلاج مع علمه في فنّه.

٣ ـ أو كان قد عالج من دون إذن

(١) المستمسك ١٢: ٨٠.

(٢) مستند العروة (الإجارة): ٢٤٩.

(٣) مفتاح الكرامة ٧: ٢٦٤.

(٤) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٠، الديات ـ موجبات الضمان ـ المباشرة، المسألة ٤.

المريض أو وليه، مع علمه وعدم تقصيره، فأدّىٰ علاجه إلى التلف فهو يضمن في هذه الصور الثلاث، وقد نقل السيد العاملي عدم الخلاف في ذلك في مفتاح الكرامة[1].

٤ـ وأمّا إذا كان الطبيب ماهراً ولم يكن قد قصّر في علاجه، وأخذ الإذن من المريض في علاجه، فقد وقع الخلاف بين ابن إدريس وغيره من الفقهاء، فالمنقول عن ابن إدريس هو عدم الضمان، والمعروف من سائر الفقهاء قديماً وحديثاً ـ إلّا من تردّد على أثر كلام ابن إدريس ـ هو الضمان. وعبارته في السرائر هي:

«ومن تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من ولي من يطببه، أو صاحب الدابّة وإلّا فهو ضامن إذا هلك بفعله شيء من ذلك.

هذا إذا كان الذي جنى عليه الطبيب غير بالغ، أو مجنوناً، فأمّا إذا كان عاقلاً مكلفاً فأمر الطبيب بفعل شيءٍ ففعله على ما أمره به، فلا يضمن الطبيب سواء أخذ البراءة من الولي أو لم يأخذ، والدليل عليه ما قلناه: إنّ الأصل براءة الذمّة والولي لا يكون إلّا لغير المكلّف. فأمّا إذا جنى على شيء لم يؤمر بقطعه ولا بفعله، فهو ضامن سواء أخذ البراءة من الولي أو لم يأخذ»[1].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ كلمة «الإذن» قد خلت عنه كثير من العبارات، ولكن ظاهرهم ذلك، قال صاحب مفتاح الكرامة:

«وليعلم: أنّ التقييد بكون العلاج بإذنه قد خلت عنه عبارات القدماء صريحاً، لكنه ظاهرهم ـ كما في غاية المراد ـ وهو الذي فهمه ابن إدريس منهم. والمحقق ومن تأخر عنه جعلوا النزاع بين ابن إدريس والجماعة مع الإذن، وقد قلنا: إنّ الظاهر أنّ ابن إدريس حمل كلام المتقدّمين على صورة عدم الإذن وجعلهم موافقين له...»[2].

ثم ذكر الكتب المصرّحة بالضمان مع عدم التقييد بالإذن، والكتب المصرّحة بالضمان معه.

ثانياً ـ إذا باشر مع أخذ البراءة من المريض أو وليه:

بحث الفقهاء حول صحّة أخذ

(١) مفتاح الكرامة ٧: ٢٦٤.

(١) السرائر ٣: ٣٧٣.

(٢) مفتاح الكرامة ٧: ٢٦٤.

الطبيب البراءة من المريض أو وليه، وفي المسألة قولان:

الأوّل ـ صحّة الاستبراء، فإذا أخذ الطبيب البراءة قبل العلاج وعالج فاتفق التلف فلا ضمان عليه؛ لما في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه‌السلام «من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّه وإلّا فهو ضامن»[1].

ونسب هذا الرأي إلى كثير من أساطين الفقهاء كالشيخين وأتباعهما وأبي الصلاح وابن البرّاج والآبي وفخر المحققين والشهيد وأبي العباس والمقداد والمحقق الأردبيلي وصاحب الرياض[2] واختاره صاحب الجواهر[3] والسيد اليزدي[4] والسيد الحكيم[5] والإمام الخميني[6] والسيد الخوئي[7] وغيرهم.

(١) الوسائل ١٨: ١٩٥، الباب ٢٤ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ١.
(٢) حكى ذلك عنهم في الجواهر ٤٢: ٤٦.
(٣) نفس المصدر.
(٤) العروة: الإجارة، فصل ٤، المسألة ٦.
(٥) المستمسك ١٢: ٨١.
(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦.
(٧) مستند العروة (الإجارة): ٢٥٠.

الثاني ـ عدم صحّته لأنّه إبراء عما لم يجب وإسقاط حق قبل ثبوته، وقيل: إنّ أوّل من قال به هو ابن إدريس، ولكن لم تثبت هذه النسبة وعبارته في السرائر خالية عن ذلك، كما تقدّم. نعم، يظهر من الجواهر: أنّ أوّل من نسب ذلك إلى القول هو المحقق حيث قال:

«وهل يبرأ بالإبراء قبل العلاج؟ قيل: نعم... وقيل: لا يبرأ...»[1] وعلّق عليه في الجواهر قائلاً: «ولكن لم نتحقق القائل قبل المصنف وإن حكي عن ابن إدريس... نعم، يظهر من الفاضل التردّد فيه كالمصنف هنا حيث اقتصر على نقل القولين...»[2].

وهناك بعض المحاولات للتخلّص من المشكلة منها:

١ ـ ما ذكره في مستند العروة[3] وحاصله: أنّ هذا الحكم (أي الإبراء قبل العلاج والتلف) وإن كان مخالفاً للقواعد العامة التي منها: عدم صحّة الإبراء عمّا لم يثبت بعد، ولكن لما ورد النص الخاص في

(١) الجواهر ٤٢: ٤٧.
(٢) نفس المصدر.
(٣) مستند العروة (الإجارة): ٢٥٠.

هذا المورد الخاص فينبغي التعبّد به وإن خالف القاعدة.

٢ـ إنّ الاشتراط ـهناـ إنّما هو بمنزلة شرط السقوط في العقد مثل شرط سقوط الخيار في العقد، وهو وإن كان من قبيل شرط النتيجة، ولكن لا بأس به إذا كان المقصود منه إنشاء النتيجة أي (السقوط) في ضمن العقد[1].

هذا إذا كان الشرط على نحو شرط النتيجة، وأمّا إذا كان على نحو شرط الفعل بأن يشترط الطبيب في ضمن العقد أن يُبرئه الولي أو المريض ـفي صورة عدم الوفاةـ عن الجناية الحاصلة بسبب علاجه فالظاهر لا إشكال فيه لمطابقته للقواعد، وإن لم أعثر على من صرّح به.

من هو المبرىء؟

اختلفت كلمات الفقهاء حول المبرىء للطبيب أهو المريض أو الولي أو كلاهما؟ هذا فيما إذا كان المريض بالغاً وعاقلاً وكاملاً، وأمّا إذا كان صبياً أو مجنوناً (أي مولّىٰ عليه) فلا خلاف في أنّ المبرىء لابدّ وأن يكون الولي لا المريض.

(١) المستمسك ١٢: ٨١، الجواهر ٤٢: ٤٧.

ومهما يكن فقد قال السيد العاملي في مفتاح الكرامة ـبعد نقل عدم الضمان في صورة الاستبراء عن جماعةـ: «... وهذا منهم على اختلاف كلامهم في المبرىء أهو الولي أم المريض أم هما...؟»[1].

وممّن صرّح بلزوم إذن المريض صاحب الجواهر حيث قال: «والظاهر اعتبار إذن المريض في ذلك مع فرض كونه كامل العقل، ولا يكفي إذن الولي؛ إذ لا ولي له في هذا الحال، وإنّما هو أولىٰ بنفسه، وكون الولي هو المطالِب بعد ذلك لا يرفع سلطنته الآن على نفسه، وما في الخبر المزبور محمول على إرادة الولي في ذلك، الشامل للمريض وربّ المال. وقول الشهيد في غاية المراد وغيره باعتبار إذن الولي أو المريض، محمول على التفصيل الذي ذكرناه، لا أنّ المراد الاكتفاء بإذن الولي مع كمال عقل المريض...»[2].

ومع ذلك فقد قال السيد اليزدي في العروة: «إذا تبرّأ الطبيب من الضمان وقبل المريض أو وليه ولم يقصّر في الاجتهاد

(١) مفتاح الكرامة ١٠: ٢٧٢.

(٢) الجواهر ٤٢: ٤٨.

والاحتياط بريء على الأقوى...»[1].

ولم يعلّق صاحب المستمسك ولا صاحب المستند على هذا الترديد، فلابدّ من حمل ذلك إمّا على ما قاله صاحب الجواهر، أو على التخيير.

وللإمام الخميني -في تحرير الوسيلة- تفصيل آخر قال:

«الظاهر براءة الطبيب ونحوه من البيطار والختّان بالابراء قبل العلاج، والظاهر اعتبار إبراء المريض إذا كان بالغاً عاقلاً فيما لا ينتهي إلى القتل، والولي فيما ينتهي إليه، وصاحب المال في البيطار، والولي في القاصر، ولا يبعد كفاية إبراء المريض الكامل العقل حتى فيما ينتهي إلى القتل، والأحوط الاستبراء منهما»[2].

الإجارة على الواجبات:

بحث الفقهاء في صحّة الإجارة على الواجبات وعدمها، ولأجل أن يتضح الموضوع جيداً لابدّ من تحديد محلّ الخلاف بينهم، فنقول.

إنّ البحث عن صحّة الإجارة على الواجبات يمكن فرضه في موردين:

الأوّل - أن يستأجر الشخص لإتيان واجبات نفسه كأن يستأجره ليصلّي أو يصوم أو يحج عن نفسه أو يزيل النجاسة عن المسجد أو يقضي أو يفتي ليسقط الواجب الكفائي عن نفسه.

وهذا هو القسم المهم في بحث الإجارة على الواجبات؛ لابتلائه بالإشكالات العديدة.

الثاني - أن يستأجر الشخص لإتيان واجبات شخص آخر، كأن يستأجر ليحجّ عن الغير أو يصلّي أو يصوم أو يزيل النجاسة أو غير ذلك.

وهذا القسم وإن كان مهماً أيضاً في حدّ نفسه، لكن لم يكن مورداً للمناقشة -كثيراً- كالقسم الأوّل، بل يندرج تحت عنوان النيابة التي يمكن دفع كثير من الإشكالات بها.

أمّا:

القسم الأوّل - وهو استئجار الشخص لإتيان واجباته:

فلابدّ من الإشارة إلى أنّ البحث -هنا- إنّما يتم ويصحّ مع ملاحظة بعض الأمور، وهي:

---

(1) العروة: الإجارة، فصل ٤ المسألة ٦.

(2) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٠ الديات، موجبات الضمان، المباشرة المسألة ٦.

١ـ ينبغي أن لا يكون الفعل الواجب مطلوباً على نحو المجّانية كالأذان والقضاء والإفتاء وأمثال ذلك ـكما قيل ـ فإنّه إذا كان كذلك فلا يكون مورداً للإجارة[1].

٢ـ ينبغي ألّا يكون حقاً للغير على المكلّفين كـ«تجهيز الميت» ـعلى ما قيل ـ فإنّ المستفاد من الأدلّة ـحسبما يقال ـ هو أنّ للميت حقاً على الأحياء، وهو تجهيزه بما فيه من التغسيل والتكفين والتدفين[2].

٣ـ يرى بعض الفقهاء أنّه يلزم أن يكون العمل المستأجر عليه ذا منفعة عائدة إلى المستأجر بنحو ما، فلا يصحّ إجارة الشخص لإتيان الصلاة الواجبة عليه من دون فرض منفعة عائدة إلى المستأجر[3]. بينما لا يرى السيد الخوئي ذلك[4].

٤ـ انّ مورد البحث هو أخذ الأجرة على طبيعي الواجب لا الخصوصية، فإنّه ـلا إشكال ظاهراًـ في جواز الأجرة عليها؛ فلو أخذ الشخص الأُجرة ليصلّي صلاة صبحه في المسجد فلا بأس به[1]

الآن وبعد أن اتّضحت هذه الأُمور نرى ما هي الأقوال في المسألة.

اختلفت الأقوال في المسألة اختلافاً شديداً وعمدتها هي:

١ـ عدم الجواز مطلقاً، وقد نسب ذلك إلى المشهور[2].

٢ـ التفصيل بين التعبّدي فلا يجوز، والتوصّلي فيجوز، وهو منسوب إلى فخر المحققين[3].

٣ـ التفصيل بين الكفائي التوصّلي فيجوز و بين غيره فلا يجوز، وقد حكاه الشيخ عن فخر المحققين في الايضاح أيضاً[4].

٤ـ التفصيل بين ما يجب على الأجير عيناً أو كفاية وجوباً ذاتياً فلا يجوز، وبين الواجبات الكفائية التوصلية

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٦١.

(٢) المكاسب: ٦٣، القضاء للمحقق الرشتي ١: ٨٦.

(٣) المكاسب: ٦١.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ٤٦١.

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٦٨.

(٢) الجواهر ٢٢: ١١٦، والمكاسب: ٦١ (الخامس ممّا يحرم التكسب به)، والمستمسك ٦: ٢٢٧.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤٥٩، والمكاسب: ٦٣.

(٤) نفس المصدر.

الواجبة لانتظام المعاش فيجوز، وهذا القول اختاره صاحب الرياض في رياضه (المتاجر) ويبدو من الإمام الخميني اختياره أيضاً[1].

٥ـ التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الآخرة فلا يجوز وما كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز. فجُعل من أمثلة القسم الأوّل: الفقاهة والأمر بالمعروف وتجهيز الموتیٰ والطبابة وإغاثة المستغيثين، ومن أمثلة الثاني: الحياكة والصناعة والتجارة... ذهب إليه صاحب مفتاح الكرامة[2].

٦ـ عدم الجواز في التعبّدي مطلقاً، والتفصيل في التوصّلي بين الكفائي فيجوز مطلقاً والعيني فيجوز فيما كان وجوبه للضرورة، ولا يجوز فيما كان لحفظ النظام.

وهذا القول منسوب إلى صاحب المصابيح[3].

٧ـ عدم الجواز في العيني التعييني

(١) الرياض ١: ٥٠٥، تحرير الوسيلة: المكاسب المحرمة، المسألة: ١٨، والإجارة، المسألة: ٣٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٩٢، ٧: ١٩٦.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤٦٠.

والكفائي التعبّدي، والجواز في الكفائي التوصّلي والتخييري، والتردّد في التخييري التعبّدي.

وهو مختار الشيخ الأنصاري في المكاسب[1].

٨ـ عدم الجواز في الواجبات العبادية إذا كان الفاعل يفعلها عن نفسه ـكصلاة الظهرـ وجواز ذلك في العبادات التي يفعلها لغيره بشرط قبولها للنيابة، وجواز ذلك ـأيضاًـ في غير العبادات، كإزالة النجاسة عن المسجد.

وهو مختار السيد الحكيم في المستمسك[2].

٩ـ جواز أخذ الأجرة مطلقاً، ذهب إليه السيد الخوئي[3].

المؤاخذات على القول بالجواز:

أهمّ المؤاخذات على القول بالجواز هي كالآتي:

الأولىٰ ـ منافاة أخذ الأجرة على العبادات مع توقّفها على قصد الأمر، فإنّ

(١) المكاسب: ٦٢ ـ ٦٤، مصباح الفقاهة ١: ٤٦٠.

(٢) المستمسك ٦: ٢٢٩.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤٦٠.

الواجب العبادي يحتاج إلى قصد القربة في حين أنّ عقد الإجارة يوجب انقلاب داعي قصد القربة إلى داعي أخذ الأُجرة، وهو مستلزم لفساد العبادة، فصحّة الإجارة -إذن- تستلزم فساد العبادة.

وأجيب عن ذلك:

١- باختصاص هذا التعليل بالواجبات العبادية فلا يشمل التوصّلية، لعدم اشتراط قصد القربة فيها.

٢- اطراد الإشكال في المستحبات العبادية مع أنّ الكثير منهم يلتزم بصحّة الإجارة فيها.

٣- منع المنافاة -عند كثير منهم- إذا كانت الأُجرة ملحوظة بنحو الداعي إلى الداعي[1].

٤- أنّ قصد القربة الخالصة المحضة قد لا تحصل إلّا في المعصومين عليهم السلام وأمّا بالنسبة إلى غيرهم فقد يكون لجلب منفعة دنيوية كقضاء حاجة، أو دفع ضرر دنيوي كدفع البلاء، أو جلب منفعة أو دفع ضرر أُخرويين كطلب الجنة والبعد عن النار، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يضرّ بعبادية العبادة، فمن يصلي طلباً لحاجة دنيوية (كالمال مثلاً) لا تكون صلاته باطلة، ولعلّه إلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً﴾[1] و﴿يَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً﴾[2].

إذن فالغرض من العبادة -غالباً- هو انتفاع العبد، ولا يضرّ ذلك بعبادية العبادة[3].

الثانية- والمؤاخذة الثانية المهمة هي: أنّ الفعل الواجب يكون بوجوبه مستحقاً لله تعالى وملكاً له، وما كان للغير لا يجوز تمليكه لله تعالىٰ.

وقد سجّلت هذه المؤاخذة من الشيخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد.

ولكن نوقشت: بأنّ ملكية الله تعالى للواجبات لا تخلو من صور، وهي:

١- أن تكون ملكيّة حقيقيّة وتكوينيّة وهي المعبّر عنها بالملكيّة الإشراقيّة، وفي هذه الصورة لا تختصّ الواجبات بذلك، بل كلّ ما في الوجود ومنها أفعال الإنسان المتّصفة بالأحكام

---

(١) المستمسك ٦: ٢٢٨.

(١) الأعراف: ٥٦.

(٢) الانبياء: ٩٠.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤٦٣.

الخمسة (الواجب والحرام والمباح...) تكون ملكاً له، وهذه الملكية لا تنافي ملكية الإنسان أيضاً؛ لأنّهما طوليتان، فملكيّة الإنسان في طول ملكيّة الله.

٢ـ أو ملكية اعتبارية، فهي واضحة الفساد، فليس لله تعالى ملكية اعتبارية للأشياء.

٣ـ أو بمعنى أنّ له إلزام المكلّف بإتيان الواجبات واستحقاق العقاب علىٰ المخالفة، فهذا لا يمنع من إمكان تمليك العمل الواجب للغير، ودعوىٰ المنافاة مصادرة[1].

القسم الثاني ـ الاستئجار علىٰ إتيان الواجب عن الغير:

ولابدّ من الالتفات ـهناـ إلى نقطة هامة، وهي: أنّ إتيان العبادات الواجبة وجوباً عينياً عن الغير لا يصحّ فرضه إلّا إذا كان الغير ميتاً، أو في بعض صور الحج كمن ثبت الوجوب عليه ولم يحج وهو عاجز فعلاً عن السفر، أو كمن أفسد طوافه ورجع إلى بلاده، وأمثال ذلك من الموارد المعدودة.

وأمّا غير العبادية (التوصّليّة) سواء كانت كفائية أو عينية فيمكن فرض إتيانها عن الغير مطلقاً، وذلك مثل الاستئجار للجهاد من قبل الغير (المستأجر أو غيره) أو إزالة النجاسة كذلك، فيمكن فرض الاستئجار فيه عن الحيّ أيضاً.

وبعد اتضاح هذه النقطة نقول:

إنّ البحث عن الإجارة لإتيان الواجب عن الغير يدخل في عنوان «النيابة» وسوف يأتي البحث عنه مستوفىٰ إن شاء الله (راجع: نيابة)، ولكن نشير هنا إلى ذلك إجمالاً فنقول:

١ـ أمّا بالنسبة إلى الواجبات العبادية، فأهمّ إشكال يتوجّه علىٰ مسألة النيابة هو مسألة قصد القربة، فالذين يستشكلون في النيابة يقولون: كيف يجتمع قصد النائب الإتيان بالفعل قربة إلى الله مع قصده لإتيانه بداعي الأُجرة؟! ولذلك قالوا بصحّة التبرّع بالصلاة والصوم وغيرها من العباديات عن الميت، وعدم صحّة الاستئجار عليها[1].

والحلّ المعروف للإشكال هو: أنّ

---

(١) مستند العروة (الإجارة): ٣٧٥ ومصباح الفقاهة ١: ٤٧١ والمكاسب: ٦٢ والمستمسك ٦: ٢٢٨.

(١) القضاء (للمحقق الرشتي) ١: ٧٣ و ٨٠.

الإجارة إنّما تقع علىٰ أن يجعل الأجير نفسه نائباً عن المنوب عنه وفي محلّه، وهذا العمل لا يحتاج في تحققه إلى قصد القربة، بل بمجرّد أن ينوي الشخص أن يصير نائباً عن الشخص الآخر تتحقّق النيابة، نعم إنّ متعلّق النيابة ـ وهو الفعل العبادي حسب الفرض ـ يحتاج إلى قصد القربة فهو بعد فراغه عن جعل نفسه نائباً ولو بداعي الأُجرة ينوي إتيان الفعل بداعي القربة، ولا منافاة بينهما[1].

وبتوجيه آخر: إنّ عمل النيابة يمكن أن يقع مع قصد القربة ـ امتثالاً للأوامر الواردة في النيابة عن الأموات بل الأحياء في بعض الأحيان ـ كما يمكن أن يقع من دون ذلك إمّا غفلة عن تلك الأوامر، أو لعدم الاعتناء بها، فيصبح الشخص نائباً عن غيره مع عدم قصد القربة في أصل النيابة. ومن جهة أُخرىٰ قد تجب النيابة بسبب الإجارة، أي إنّ هذا الأمر التبرّعي قد يجب بسبب الإجارة، وعندئذٍ لا يخرج النائب عن عهدته إلّا بامتثال متعلّق الإجارة وهو إتيان الأمر العبادي بقصد القربة، ولا منافاة بين ذلك وبين أخذ الأُجرة[1].

وهناك تقريبات وتوجيهات أُخر لسنا بصدد التعرّض لها فعلاً.

٢ ـ وأمّا بالنسبة إلى الواجبات التوصليّة، فنقول: إنّ الواجب التوصلي تارة يكون عينياً وتارة كفائياً.

فإذا كان توصلياً عينياً فلا إشكال ظاهراً في أخذ الأُجرة عليه، كما إذا وجب إزالة النجاسة عن الثوب مقدمة للصلاة فيجوز استئجار شخص آخر لذلك. ويشهد لذلك السيرة المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام.

وأمّا إذا كان الواجب توصلياً كفائياً، فإمّا أن يجب ذلك على الأجير أيضاً أو لا؟ فإذا فرضنا عدم وجوبه كفاية على الأجير فلا إشكال في استئجاره عليه أيضاً كما إذا وجب الجهاد على القادرين ـ الواجدين للشرائط كالمركوب والعتاد وأمثال ذلك ـ كفاية، وكان الواجد راغباً عن الذهاب فاستأجر من لا عتاد ولا مركب له، ودفع له ما يحتاج إليه، فلا

(١) المكاسب: ٦٥، القضاء ١: ٨٠.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٧٥ نقلاً عن المحقق النائيني.

إشكال ظاهراً في صحّة الاستئجار في هذه الصورة أيضاً[1].

وأمّا إذا كان واجباً علىٰ المستأجر والأجير ـ معاً ـ كفاية، فإن كان المستأجر استأجره لإتيان الواجب من قبل نفس الأجير فيدخل في القسم الأوّل، وإن استأجره لإتيان الواجب من قبله أي المستأجر، فيأتي فيه البحث، وذلك كمن استأجر شخصاً آخر لإزالة النجاسة عن المسجد في حين انّه كان واجباً كفائياً بالنسبة إليهما معاً، أو كمن استؤجر للأمر بالمعروف من قبل المستأجر في حين انّه كان واجباً على الأجير أيضاً.

والظاهر أنّه لا إشكال في هذه الصورة إلّا الإشكال المتقدّم في القسم الأوّل وهو: أنّ الواجب بوجوبه يكون ملكاً لله تعالىٰ، وما كان كذلك فلا يمكن تمليكه للغير، وقد تقدّم الجواب عنه فراجع.

الإجارة علىٰ المحرّمات:

إنّ الإجارة علىٰ العمل المحرّم إنّما تتصور علىٰ أنحاء:

(1) راجع الجواهر ٢١: ٣١.

الأوّل ـ أن يؤجر نفسه للعمل الحرام فيكون متعلّق الإجارة نفس العمل المحرم، كالمرأة تؤجر نفسها للبغاء وسقي الخمور والقيادة، أو كإيجار المساكن والدكاكين محلّاً لإحراز المحرّمات أو بيعها.

وهذا لا خلاف[1] في حرمته تكليفاً وفساده وضعاً.

الثاني ـ أن تقع الإجارة على العين ومن دون أن يكون أصل الاستئجار للحرام ولكن يشترط المؤجر على المستأجر أن ينتفع بالعين بالانتفاعات المحرّمة، كأن يؤجره داراً ويشترط عليه أن يجعله محلاً للدعارة.

وقد ادّعى صاحب الجواهر[2] والشيخ الأنصاري[3] عدم الخلاف في حرمة ذلك كالصورة الأولىٰ.

ومع ذلك فقد استظهر في مصباح الفقاهه[4] ـ مع اعترافه بعدم الخلاف في الحكم ـ عدم البطلان لابتناء المسألة على

(1) مصباح الفقاهة ١: ١٦٤، مستند العروة (الإجارة): ٤٣. وراجع الجواهر ٢٢: ٣٠.
(2) الجواهر ٢٢: ٣٠.
(3) المكاسب: ١٦.
(4) مصباح الفقاهة ١: ١٦٤.

مفسدية الشرط الفاسد للعقد، وهو غير تام.

الثالث ـ أن يكون ترتّب الحرام داعياً لا شرطاً مصرّحاً به في العقد.

والمعروف بين الفقهاء هو القول بحرمته، ونسبه في الجواهر[1] إلى ظاهر الأصحاب، وادّعى الشيخ[2] عدم الخلاف في حرمته.

وظاهر كلامهم وقوع العقد فاسداً أيضاً.

الرابع ـ أن يكون المؤجر عالماً بترتّب الحرام ولم يكن مشروطاً ولا داعياً للانتفاع المحرم، كمن آجر داره ممّن يعلم بأنّه سيجعله محلاً للفسق والفجور، أو آجر دابته ويعلم أنّ المستأجر يحمل عليه الخمر.

والمعروف بين الفقهاء هو عدم الحرمة، فقد نسب في الجواهر[3] إلى المشهور القول بالكراهة، ونسب في المكاسب[4] عدم التحريم إلى الأكثر.

(١) الجواهر ٢٢ : ٣٠.
(٢) المكاسب : ١٦.
(٣) الجواهر ٢٢ : ٣١.
(٤) المكاسب : ١٦.

نعم، حكى في الجواهر[1] عن ظاهر كلام الشيخ في التهذيب، والعلّامة في المختلف، والشهيد في حواشيه والمسالك والروضة، ونهاية الشيخ ـ في خصوص المسكن والحمولات ـ القول بالحرمة مع العلم مطلقاً.

أخذ الأُجرة علىٰ المستحبات:

وهنا تارة يستأجر الشخص لإتيان المستحب من قبل نفسه، وتارة من قبل المستأجر.

أوّلاً ـ إذا استأجر من يأتي بالمستحب من قبل نفسه، وهنا لابدّ من فرض منفعةٍ عائدة إلى المستأجر كما لو فرضنا أنّه استأجر شخصاً ليعيد صلاته ليقتدي به الأجير مثلاً، وأمّا إذا لم تعد منفعة إليه فهي غير صحيحة كما لو استأجره ليصلي صلواته الاستحبابية (النوافل).

وعلى أي حال، فالإشكال المتقدّم في أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات ـ وهو منافاة قصد القربة مع داعي أخذ الأُجرة ـ يأتي هنا أيضاً؛ فإنّ حصول النفع ـ وهو

(١) الجواهر ٢٢ : ٣٣.

صحّة الاقتداء به ـ يتوقّف علىٰ قصد القربة وهو منافٍ لأخذ الأجرة عليه، فمن تخلّص عنه هناك يتخلّص عنه هنا أيضاً.

ثانياً ـ إذا استأجر من يأتي بالمستحب من قبل المستأجر (أي نيابة). وهذا تارة يتوقّف إتيانه على قصد القربة وتارة لا يتوقف.

أمّا غير المتوقف فلا إشكال فيه كمن استأجر من يبني مسجداً، فإنّ نفس بناء المسجد لا يتوقف تحققه على قصد القربة، نعم استحبابه وحصول الثواب عليه يتوقف عليه، فالبنّاء وهو الأجير يأخذ الأجرة على البناء و يتحقق ـ بالفعل ـ بناء المسجد، والمستأجر يحصل على ثواب بناء المسجد لقصده بذلك التقرّب إلى الله تعالىٰ، ومثل ذلك من استأجر من يمشي في قضاء حوائج الناس.

وأمّا المتوقف مثل العبادات القابلة للنيابة كالحج والزيارة ونحوها فيصحّ أيضاً؛ لأنّ النيابة في حدّ ذاتها لا تحتاج إلى قصد القربة، نعم الفعل المنوب فيه يحتاج إلى ذلك، وبذلك يحصل المستأجر (المنوب عنه) على الثواب[1]، وقد تقدّم توجيه ذلك فيما سبق.

راجع: الاستئجار على إتيان الواجب عن الغير.

مظانّ البحث:

١ـ الإجارة

٢ـ المكاسب المحرمة: أنواع ما يحرم المعاملة عليه، أخذ الأجرة على الواجبات

٣ـ القضاء: أخذ الأجرة على القضاء

٤ـ الديات: موجبات الضمان

إجازة

لغة:

بمعنىٰ الإنفاذ، فمعنى: «أجزت العقد» أي جعلته جائزاً نافذاً[2].

اصطلاحاً:

هو إبراز الرضىٰ ممّن يعتبر الشارع

---

(١) راجع المكاسب: ٦٤، مصباح الفقاهة ١: ٤٧٦.

(٢) المصباح المنير: «جوز».

رضاءه شرطاً في تأثير عقد أو إيقاع بعد وقوعها.

والفرق بينه وبين الإذن هو: أنّ الإجازة إظهار للرضى بعد الوقوع، والإذن إظهار له قبله.

الأحكام:

أهمّ مورد للبحث في هذا المصطلح هو البحث عن إجازة المالك أو من بحكمه في العقد الفضولي ـ وهو العقد الواقع من دون إذن من يعتبر رضاه في العقد، سواء كان بيعاً أو غيره ـ حيث بحثوا فيه عن أنواع الإجازة ومدى تأثيرها وشرائط المجيز وبعض الأحكام المترتّبة على الإجازة، ولذلك يكون بحثنا عن ذلك على النحو التالي:

أقسام الإجازة:

تنقسم الإجازة إلى: ناقلة وكاشفة.

الف ـ الإجازة الناقلة:

بعد وقوع العقد ـ أيّ عقد كان ـ فضولياً لم يؤثّر العقد حتى يجيز من له حق الإجازة، أي إنّ الأثر المترتّب على العقد إنّما يتحقق بعد إجازة من له حق الإجازة، فإذا أجاز العقد فسوف تترتّب آثاره من حين الإجازة، تسمّى هذه الإجازة ناقلة لأنّ أثر العقد إنما يترتب من حين الإجازة.

ب ـ الإجازة الكاشفة:

المعنى الجامع لأقسام الكشف المذكورة في كلمات الفقهاء هو: أنّها تكشف عن صحّة العقد من حين وقوعه.

قال الشيخ الأنصاري في توضيح معنى الكشف والنقل:

«اختلف القائلون بصحّة الفضولي بعد إتّفاقهم على توقّفها على الإجازة في كونها كاشفة بمعنى أنّه يحكم بعد الإجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه حتىٰ كأنّ الإجازة وقعت مقارنة للعقد، أو ناقلة بمعنى ترتّب آثار العقد من حينها حتىٰ كأنّ العقد وقع حال الإجازة؟ علىٰ قولين...»[1].

أقسام الكشف:

قسّموا الكشف إلى قسمين: حقيقي وحكمي، وكلاًّ منهما إلى أقسام:

أوّلاً ـ الكشف الحقيقي:

ومعناه كشف الإجازة عن صحّة العقد من حين وقوعه حقيقة، ولكن

---

(١) المكاسب: ١٣٢.

اختلفوا في بيان كيفية هذا الكشف علىٰ أقوال:

١ـ الكشف الحقيقي الصرف بمعنى عدم مدخلية للإجازة في التأثير أصلاً بل هي بمجرّد كاشف عن صحّة العقد.

وهناك تصورات ثلاثة لهذا النوع من الكشف وهي:

الف ـ أن يكون العقد مشروطاً بالرضى المقارن الأعمّ من الفعلي والتقديري بمعنى كون المالك راضياً على فرض التفاته إليه وإلى ما فيه من المصلحة وإن لم يكن بالفعل راضياً.

ب ـ أن يكون العقد مشروطاً بأمر واقعي لا نعرفه، ويكون ذلك الأمر ملازماً للإجازة الاستقبالية، فتكون كاشفة عن حصول ذلك الشرط من غير أن يكون لها دخل في التأثير، وذلك الأمر المكشوف عنه مقارن للعقد.

ج ـ أن لا يكون هناك شرط ـ من ناحية الرضى ـ أصلاً وإنّما رتّب الشارع الأثر ـ من أوّل الأمر ـ على العقد الذي يتعقّبه الرضى في علم الله لا على غيره.

٢ـ الكشف الحقيقي بمعنى إرجاع الشرط إلى التعقب والحكم بكون العقد مشروطاً بأمر اعتباري مقارن، وهو تعقّبه بالرضى، وهو حاصل عند العقد.

٣ـ الكشف الحقيقي بمعنى كون نفس الإجازة المتأخّرة شرطاً، فيكون الشرط وجودها في المستقبل، وهذا ظاهر المشهور.

٤ـ الكشف الحقيقي بالمعنى المتقدّم ولكن مع ادعاء كون الشرط هو الوجود الدهري للإجازة بمعنى أنّه وإن كان بحسب الزمان متأخّراً ولكن بحسب وعائه الدهري مقارن، ويمكن إرجاعه إلى السابق.

ثانياً ـ الكشف الحكمي:

وقد فُسِّر بتفسيرين:

الأوّل ـ الكشف الحكمي بمعنى كون الإجازة شرطاً ومؤثّراً من حين وجودها إلّا أنّ تأثيرها إنّما هو في السابق، بمعنىٰ أنّها تقلب العقد مؤثّراً من الأوّل، ولعلّ ذلك مراد من قال: إنّها ناقلة إلّا أنّه يجري عليها جميع أحكام الكشف.

الثاني ـ الكشف الحكمي بمعنى ترتيب آثار الكشف بقدر الإمكان لا بمعنى القلب، ولا بمعنى ترتيب جميع الآثار[1].

---

(١) راجع ـ هذا وما تقدّمه ـ كلاً من المكاسب: ١٣٢ ـ ١٣٣، وحاشية السيد اليزدي على

الأقوال في المسألة:

اختلفت الأقوال في الإجازة هل أنّها ناقلة أو كاشفة، وإذا كانت كاشفة فمن أيّ نوع وبأيّ تفسير، ونحن نشير إلى ما توصّلنا إليه من الأقوال فيما يلي:

١ـ ما ذهب إليه المشهور[1]، وهو الكشف بمعنى أنّ الشرط في صحّة العقد هو الرضى الأعمّ من الحاصل فعلاً أو ما يحصل في المستقبل، فيكون الشرط في صحّة العقد الفضولي حصول الرضى في المستقبل الذي يحصل بالإجازة.

وقال صاحب الجواهر: «... الثالث وهو التحقيق أن يكون الشرط حصول الرضى ولو في المستقبل الذي يعلم بوقوعه من المالك مثلاً...»[2].

٢ـ ما ذهب إليه صاحب الفصول وأخوه صاحب الحاشية وجماعة، وهو الكشف بمعنى أنّ الشرط في صحّة العقد هو تعقّبه بالرضى[3].

٣ـ ما اختاره الشيخ الأنصاري و هو النقل ثمّ الكشف الحكمي، قال:

«وقد تبيّن من تضاعيف كلماتنا أنّ الأنسب بالقواعد والعمومات هو النقل ثمّ بعده الكشف الحكمي، وأمّا الكشف الحقيقي مع كون نفس الإجازة من الشروط فإتمامه بالقواعد في غاية الإشكال»[1].

٤ـ واختار المحقق الرشتي ـكما نُسب إليهـ الكشف بمعنى أنّ المعتبر هو الرضى الأعم من التقديري، والإجازة كاشفة عنه، أي تكشف عن رضى المالك لو التفت إلى العقد[2].

٥ـ واختار السيد اليزدي النقل ثم الكشف الحقيقي، قال: «ثم إنّ التحقيق عندي هو القول بالنقل بحسب القواعد... وأمّا بحسب الأخبار فالكشف الحقيقي إن تعدّينا عن باب النكاح من أجل الإجماع المركّب أو تنقيح الناط أو تمّ دلالة صحيحة ابن قيس على الكشف كما لا يبعد!...»[3].

٦ـ ويظهر من صاحب الكفاية اختيار الكشف الحكمي بأحد شقّيه، قال:

المكاسب: ١٥٢.

(١) حاشية السيد على المكاسب: ١٥٢.

(٢) الجواهر ٢٢: ٢٨٩.

(٣) حاشية السيد على المكاسب: ١٥٢.

(١) المكاسب: ١٣٣.

(٢) منية الطالب ١: ٢٣٤.

(٣) حاشية السيد على المكاسب: ١٥٢.

«لا يخفىٰ أنّ قضية قاعدة وجوب الوفاء بالعقود بعد التقييد بطيب المالك ورضاء من له الاختيار، وهو تحقق مضمونها بعد تحقق العقد والرضى... فلا وجه للقول بالكشف بمعنى تحقق المضمون قبل ذلك لأجل تحققها فيا بعد، نعم بمعنى الإجازة بتحقق مضمونه حقيقة ممّا لا محيص عنه بحسب القواعد، فلو أجاز المالك مثل الإجارة الفضولية بعد انقضاء بعض مدّتها أو الزوج أو الزوجة عقد التمتع كذلك أي بعد انقضاء بعض المدّة فيصحّ اعتبار الملكية حقيقة للمستأجر، والزوجيّة لهما في تمام المدّة التي قد انقضىٰ بعضها بل ولو انقضىٰ تمامها لتحقق منشأ انتزاعها...

وأمّا كشف الإجازة عن سبق العلّة التامّة كما يظهر من المحقق الثاني، وكذا كشفها عن سبق الأثر مع دخلها في التأثير، وكذا النقل والكشف الحكمي كما أفاده (قده) [أي الشيخ الأنصاري (قده)] فعلىٰ خلاف ما تقتضيه القواعد...»[1].

٧ـ ويظهر من المحقق النائيني اختيار الكشف الحكمي أيضاً حيث قال:

(١) حاشية السيد على المكاسب: ٣٤ ـ ٣٥.

«ولكن أقوىٰ الوجوه هو الواسطة بين الكشف الحقيقي والنقل التي يعبّر عنها بالكشف الحكمي، ولكن لا من باب التعبّد الصرف بأن يكون مقتضى القاعدة هو النقل وإنّما ثبت الكشف بالتعبّد، بل لأنّه هو مقتضى القاعدة...»[1].

٨ـ والمستفاد من مجموع كلمات الإمام الخميني هو القول بالنقل حيث قال ـبعد البحث عن الإجازة من حيث القواعدـ:

«فتحصّل من جميع ما تقدّم أنّ النقل من زمان الإجازة لا مانع منه عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً، فإنّ العقد المسببي باقٍ عرفاً إلى زمان الإجازة، ولحوقها به موجب لإتمامه، ومضمونه ليس إلّا النقل...»[2].

نعم، جعل تنفيذ ما بقي من العقد ـفي مثل الإجارة التي مضىٰ مقدار منهاـ موكولاً إلى العرف والشرع، فإن ساعدا مع تحليل مفاد العقد بحسب الأزمان فيحكم بصحّة مفاده ـفيما بقيـ بعد الإجازة وإلّا فلا. ثم قال بعد ذكر

(١) منية الطالب ١: ٢٤١.

(٢) البيع ٢: ١٧٦.

الروايات ومناقشتها:

«فتحصّل من جميع ذلك أنّـه لا دليل علىٰ الكشف كما أنّ الشهرة علىٰ فرضها حصلت من الاجتهاد في الروايات، ومثل هذه غير حجة والاحتياط مطلوب»[1].

٩ـ ويظهر من كلام السيد الخوئي القول بالكشف الحقيقي بمعنى أنّ البائع والمشتري يملك كلّ منهما ماله إلى ما قبل الإجازة، فالبائع يملك المثمن مثلاً والمشتري يملك الثمن، ولكن بعد الإجازة يصير البائع مالكاً للثمن الآن من حين إنعقاد العقد كما أنّ المشتري يصير مالكاً للمثمن كذلك، وهذا أمر عرضي.

وعلى فرض عدم تمامية ذلك فلابدّ من الالتزام بالكشف الحكمي الذي قاله الشيخ، أي إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان[2].

الثمرة بين القول بالكشف والنقل:

ذكروا ثمرات عديدة تترتّب على القول بالكشف والنقل منها:

أوّلاً ـ جواز تصرّف كلّ من الطرفين فيما انتقل إليه واقعاً تكليفاً ووضعاً، بناءً علىٰ الكشف الحقيقي؛ لأنّ الإجازة تكشف عن انتقال العوضين إلى الطرفين واقعاً من حين العقد[1].

وأمّا ظاهراً فإن عَلِمَ الأصيل بأنّ المالك سوف يجيز العقد الفضولي فيجوز له التصرف تكليفاً ووضعاً ظاهراً أيضاً وإلّا فلا.

وعلىٰ هذا فلو أخذ الأصيل المال الذي اشتراه من الفضولي خفية من المالك ثم أجاز المالك البيع فلا يُعدّ سارقاً، ولا تقطع يده لا من باب درأ الحدود بالشبهات، بل من جهة عدم صدق السارق عليه، لأنّـه أخذ ماله وإن كان فعل حراماً ظاهراً مع عدم علمه بالإجازة.

وأمّا بناءً على الكشف الحكمي بمعنى ترتيب آثار الملكية من حين العقد مهما أمكن فحيث يصير كلّ من الطرفين مالكاً لما انتقل إليه بعد الإجازة ولكن آثار الملكية تترتّب من حين العقد زماناً، فلم يجز للطرفين أن يتصرّفا فيما انتقل إليهما

---

(١) البيع ٢: ١٨٥.

(٢) مصباح الفقاهة ٤: ١٤٥ ـ ١٥٢.

(١) وللمحقق النائيني إشكال في ذلك بناء على تفسير الإجازة ـ في الكشف ـ بالشرط المتأخّر.

قبل الإجازة لا واقعاً ولا ظاهراً، لا تكليفاً ولا وضعاً؛ لعدم تحقق الملكية أصلاً.

وكذا بناءً على النقل أيضاً فلا يجوز التصرّف فيما انتقل إليهما بعد العقد وقبل الإجازة؛ لعدم الملكية لا واقعاً ولا ظاهراً.

وعلىٰ هذا يصدق السارق على الآخذ ما اشتراه فضولة من المالك خفية كما يصدق الزاني علىٰ من وطأ الجارية التي اشتراها فضولة قبل الإجازة بناء علىٰ النقل والكشف الحكمي بمعناه المتقدّم.

نعم، يشكل الأمر بناء على الكشف بمعنى قلب الواقع.

ثانياً ـ إنّ النماء المنفصل يكون لمن انتقل إليه ذو النماء بناء علىٰ الكشف بقول مطلق، ولمن انتقل عنه بناء على النقل.

وعلى هذا فلو ولدت الشاة بين العقد والإجازة يكون الولد للمشتري بناء على الكشف، وللمالك المجيز بناء على النقل.

ثالثاً ـ إنّ فسخ الأصيل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل؛ لأنّه يكون من قبيل فسخ الموجب قبل قبول الطرف الآخر، دون الكشف الحقيقي؛ لأنّه ـبناء عليهـ يكون العقد تاماً بعد إتمامه.

والكشف الحكمي يكون كالنقل في هذه الثمرة.

ولكن نوقشت هذه الثمرة بالنسبة إلى خصوص الفسخ بأنّ الفسخ إذا كان بمعنى حلّ العقد وهدمه فلا فرق بين الكشف الحقيقي وغيره، فإنّ الأصيل لو فسخ العقد فسوف يترتّب عليه آثار الفسخ من حين العقد سواء قلنا بالكشف الحقيقي أو بالنقل.

هذا، وقد قالوا بظهور الثمرة في تعلّق الخيارات، وحق الشفعة، واحتساب مبدأ الخيارات، ومعرفة مجلس الصرف والسلم، والأيمان والنذور المتعلّقة بمال البائع أو المشتري، والعقود المترتّبة على الثمن أو المثمن وأمثال ذلك أعرضنا عنها مخافة التطويل[1].

أحكام الإجازة:

للإجازة أحكام نشير إلى أهمّها فيما

---

(1) راجع كلّ ما تقدّم: الجواهر ٢٢: ٢٨٩، المكاسب: ١٣٣، منية الطالب ١: ٢٤١ والبيع ٢: ١٨٦ ـ ١٩١.

يلي:

أوّلاً ـ فورية الإجازة وعدمها:

بحث الفقهاء حول فوريّة الإجازة وعدمها، والمعروف ـ ظاهراً ـ عدم فوريتها أمّا قبل علم المالك بالبيع فضولة فواضح فلو لم يعلم المالك بالتصرّف الفضولي في ماله إلّا بعد انقضاء مدّة لم ترتفع أهليّة ذلك العقد عن الإجازة.

وأمّا لو علم المالك بالبيع فضولة فلا دليل على فورية الإجازة سوىٰ توهّم قياس ما نحن فيه على فورية القبول بعد الإيجاب، وهو قياس مع الفارق.

أمّا إذا استلزم الضرر ـ من جهة عدم إجازة المالك ـ على الأصيل فيمكن تداركه بالخيار أو إجبار المالك على أحد الأمرين: الردّ أو القبول[1].

ثانياً ـ اشتراط عدم سبق الإجازة بالردّ وعدمه:

اشترط بعض الفقهاء عدم مسبوقية الإجازة بالردّ، فلو ردّ المالك أوّلاً ثم أجاز فلا أثر لهذه الإجازة حينئذٍ، منهم الشيخ في المكاسب حيث استدلّ لذلك بالإجماع، وبقياسه على الإيجاب والقبول حيث يكون الردّ بينهما مبطلاً للعقد، وبقاعدة السلطنة؛ لأنّ للمالك السلطنة على إبطال العقد بالردّ فإذا ردّ بطل العقد وانتفىٰ موضوع الإجازة.

ولكن ناقشه بعض آخرون ـ منهم المحقق النائيني[1] والإمام الخميني[2] والسيد الخوئي[3] ـ بعدم تحقق الإجماع، وبكون قياس الردّ قبل الإجازة على الردّ قبل القبول قياساً مع الفارق، وبأنّ غاية ما تفيده قاعدة السلطنة هو سلطنة الإنسان علىٰ أمواله وما ينتسب إليه، وأمّا سلطنته على غير ذلك فلا، وعقد الفضولي هو فعل الفضولي ومنتسب إليه فلا سلطنة للمالك على هدمه، فالعقد باقٍ على عقديته، نعم له أن يجيز أو لا يجيز ذلك العقد، فعلىٰ هذا يكون أثر العقد باقياً وإن ردّه المالك.

وتظهر الثمرة فيما لو أجاز بعد الردّ، فعلىٰ قول الشيخ لا ثمرة لإجازته ثانياً، وعلىٰ القول الآخر تكون مثمرة.

---

(١) راجع: المكاسب: ١٣٦، منية الطالب ١: ٢٥٨، البيع ٢: ٢٢٦.

(١) منية الطالب: ٢٥٤.

(٢) البيع ٢: ٢١٣.

(٣) مصباح الفقاهة ٤: ٢١٣.

ثالثاً ـ لزوم مطابقة الإجازة مع العقد وعدمه:

ومن المواضيع التي تطرّق لها الفقهاء هو لزوم مطابقة الإجازة مع العقد عموماً وخصوصاً بمعنى أنّه لو باع أرضاً فضولة ثم أجاز المالك نصفها فهل يصحّ البيع في النصف المجاز أو لا؟

يظهر من الشيخ الأعظم التفصيل بين الجزء والشرط، فقال بعدم لزوم المطابقة في الجزء كالمثال المتقدّم، وعليه فيصحّ البيع فيما يجيزه المالك نصفاً كان أو غيره، وأمّا بالنسبة إلى الشرط فقد التزم بلزوم المطابقة كما إذا باع الفضولي الدار بشرط أن يعمّره المالك فأجاز المالك بيع الدار ولم يجز اشتراط تعميره، فهنا لا ثمرة لهذه الإجازة، لعدم مطابقتها لتمام العقد، والشرط غير قابل للتجزئة بحيث يجعل جزء من الثمن بإزائه بخلاف الجزء[1].

وأمّا السيد اليزدي فقد اختار عدم جواز التبعيض بالنسبة إلى الشرط مطلقاً كما اختاره الشيخ، وجوازه بالنسبة إلى الجزء فيما إذا التزم العرف بالتبعيض فيه، ثم ذكر معياراً لرضىٰ العرف، وهو:

إمّا تعدّد المالِكِين كأن يبيع كتاب زيد وكتاب عمرو معاً بصفقة واحدة فضولةً، فيصحّ أن يجيز البيع أحدهما ولا يجيزه الآخر.

وإمّا تعدّد الثمن كما إذا باع أرضاً واحدة نصفها بثمن معين والنصف الآخر بثمن معين آخر[1].

واختار المحقق النائيني جواز المخالفة سواء كانت بالجزء والكلّ، أو بالشرط وعدمه، وسواء كان الشرط ضمن العقد أو خارجه، وسواء كان الشرط بنفع الأصيل أو المالك[2] فقال بصحّة العقد في كلّ منها غاية الأمر يثبت الخيار للأصيل إذا كان الشرط له على المالك فأجاز من دون شرط.

وأمّا الإمام الخميني فقد أحال جواز التبعيض وعدمه إلى العرف مطلقاً سواء في الجزء أو الشرط، فإذا جعل العرف الثمن مقسّطاً علىٰ الأجزاء كما إذا باع فرسين بعشرة دنانير، فيجوز التبعيض وإلّا فلا، كما إذا باع كتاباً بدينارين،

---

(1) المكاسب: ١٣٦.

(1) الحاشية على المكاسب: ١٦٠.

(2) منية الطالب ١: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

وكذلك بالنسبة إلى الشرط، فلو باع الدار التي قيمتها ألف ومئة، بألف، وشرط عليه عملاً يساوي مئة، كان في اللب قد باعها بألف ومئة، فيكون بإزاء الشرط قسط من الثمن، ففي مثله يجوز التبعيض[1].

ويظهر من السيد الخوئي عدم لزوم المطابقة في الجزء والكلّ فتصحّ إجازة البيع في جزء المبيع خاصة، وأمّا بالنسبة إلى الشرط فتصحّ ـ مع عدم المطابقة ـ فيما إذا كان الشرط بنفع المالك، وأمّا إذا كان بنفع الأصيل ولم يجزه المالك فالإجازة تكون باطلة[2].

رابعاً ـ هل الإجازة قابلة للإرث؟:

يظهر من أغلب الفقهاء من زمن الشيخ الأنصاري وما دون ـ حيث تطوّرت في عهدهم هذه الأبحاث ـ أنّ الإجازة حكم من أحكام العقد، وليست حقاً من حقوق المالك، وبناء على ذلك فلا تكون قابلة للإرث ـ كالخيار القابل له لكونه حقاً ـ نعم، إنّ الوارث يرث المال المعقود عليه فضولة، وبعد ذلك يكون هو بالخيار بين ردّ ذلك العقد أو إجازته بناء

(1) البيع ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٤.

(2) مصباح الفقاهة ٤: ٢٢٩ ـ ٢٤٢.

على عدم لزوم اتحاد المالك والمجيز حال العقد كمن باع مال أبيه ثم تبين كونه ميتاً[1].

وأمّا الفرق بين إرث الإجازة، وإرث المال المعقود عليه فظاهر؛ لأنّه على الأوّل يرث الإجازة كلّ وارث حتى من لا يرث المال كالزوجة ـ في بعض الصور على بعض المباني ـ وعلى الثاني إنّما تكون الإجازة حقاً لمن انتقل إليه المال وليس لمن لم ينتقل إليه المال حق التنفيذ أو الردّ[2].

وربّما يظهر الفرق في كيفية الإجازة، فإنّه بناء على إرث المال يكون لكلّ من الوارث حق الإجازة والردّ بمقدار سهمه من الإرث من المال المعقود عليه، وأمّا بناءً على إرث الإجازة فيأتي فيه البحث عن كيفية إرث الخيار وإعماله، لاشتراكهما في ذلك[3].

(1) راجع كلّ ذلك: المكاسب: ١٣٦، حاشية السيد على المكاسب: ١٦٠، منية الطالب ١: ٢٥٦، البيع ٢: ٢١٩ ومصباح الفقاهة ٤: ٢٢٠.

(2) المصادر السابقة.

(3) مصباح الفقاهة ٤: ٢٢١.

أحكام المجيز:

بحث الفقهاء عن أحكام المجيز على النحو التالي:

أوّلاً ـ هل يشترط في المجيز أن يكون جائز التصرّف حال الإجازة أو لا؟

المعروف بين الفقهاء هو لزوم كون المجيز جائز التصرّف، وبعبارة أُخرىٰ ينبغي أن تتوفّر فيه شروط الأهليّة العامّة حال الإجازة، وهذا الأمر من القضايا التي قياساتها معها[1]، وعليه فلو كان المجيز محجوراً عليه أو غير مالك حال الإجازة أو... فلا تصحّ إجازته[2].

ثانياً ـ هل يشترط وجود مجيز جائز الإجازة حال العقد أو لا؟

ومثال ذلك ما لو باع الفضولي مال اليتيم لغير مصلحة فأجاز اليتيم ذلك بعد البلوغ، فهنا وإن كان ذات المجيز وهو اليتيم موجوداً حال العقد، لكنه لم يكن جائز الإجازة؛ لكونه محجوراً عليه ليتيمه وصغره، فهل تصحّ إجازته بعد البلوغ، أو لا؟

(1) منية الطالب ١ : ٢٦٠.

(2) المكاسب : ١٣٧.

استقرب العلّامة في القواعد اشتراط كونه جائز التصرّف، حيث قال: «والأقرب اشتراط كون العقد له مجيز في الحال، فلو باع مال الطفل فبلغ وأجاز لم ينعقد على إشكال، وكذا لو باع مال غيره ثم ملكه وأجاز...».

وعلّق المحقق الثاني على القسم الأوّل من كلامه قائلاً: «... والظاهر عدم الاشتراط؛ لعموم الدليل الدالّ على صحّة الفضولي من غير فرقٍ، فإنّ عموم "أوفوا بالعقود" يتناوله»[1].

واختار الشيخ الأعظم عدم الاشتراط ونسبه إلى الشهيد أيضاً، وقال: «بل لم يرجح القول باللزوم غير العلّامة»[2] وكذلك من تأخّر عن الشيخ؛ فإنّ العديد منهم لم يشترطوا ذلك كالمحقق النائيني[3] والإمام الخميني[4] والسيد الخوئي[5].

(1) جامع المقاصد ٤ : ٧٣.

(2) المكاسب : ١٣٧.

(3) منية الطالب ١ : ٢٦١.

(4) البيع ٢ : ٢٣٨.

(5) مصباح الفقاهة ٤ : ٢٤٥.

مظانّ البحث:

البيع: شرائط المتعاقدين، البيع الفضولي؛ وبالمناسبة في سائر العقود حينما يبحث عن شرائط المتعاقدين.

إجازة الرواية

من مصطلحات علم الدراية، نشير إليه بصورة إجمالية:

تعارف عند العلماء المتقدّمين أنّ يجيزوا لغيرهم ممّن يرون فيهم الأهليّة أن يرووا عنهم ما كتبوه وما صنّفوه وما رووه. وكانت فائدة ذلك صيانة ما كتبوه من الدسّ والتزوير فيه، قال العلّامة الطهراني في «الذريعة» حول الإجازة:

«هو الكلام الصادر عن المجيز المشتمل على إنشائه الإذن في رواية الحديث عنه بعد إخباره إجمالاً بمروياته، ويطلق شائعاً على كتابة هذا الإذن المشتمل على ذكر الكتب والمصنفات التي صدر الإذن في روايتها عن المجيز إجمالاً أو تفصيلاً، وعلى ذكر المشايخ الذين صدر للمجيز الإذن في الرواية عنهم، وكذلك ذكر مشايخ كلّ واحد من هؤلاء المشايخ طبقة بعد طبقة إلى أن تنتهي الأسانيد إلى المعصومين عليهم السلام وهذه الكتابة التي تطلق عليها الإجازة تتفاوت في البسط والاختصار والتوسط، فالكبيرة المبسوطة منها تُعدّ كتاباً مستقلاً... والمتوسطة منها المقتصرة على ذكر بعض الطرق والمشايخ تعدّ رسالة مختصرة أو متوسطة، ويعبّر عنها بـ«رسالة الإجازة»[1].

وأوّل من جمع إجازات عديدة في كتاب واحد هو السيد رضي الدين علي بن طاووس (م ٦٦٤)، قال العلّامة المذكور:

«اعلم أنّ كثيراً من العلماء الأعلام أوّلهم على ما أعلم، السيد الأجل رضي الدين علي بن طاووس المتوفى سنة ٦٦٤، والشيخ الشهيد في سنة ٧٨٦ ثم الشهيد الثاني، ثم جمع من العلماء المتأخّرين قد أفرد كلّ واحد منهم في الإجازات تأليفاً مستقلاً جمعوا فيه ما اطّلعوا عليه منها...»[2].

---

(١) الذريعة ١: ١٣١.

(٢) الذريعة ١: ١٢٣.

ثم ذكر كتب ورسائل عديدة مشتملة على الإجازات.

اجتهاد

راجع: الملحق الأصولي.

أُجرة

لغة:

الكراء والجمع أُجَر مثل غُرفة وغُرَف، وربما جمعت أُجرات بضم الجيم وفتحها[1].

اصطلاحاً:

لا يختلف عن معناه اللغوي، فالأُجرة هي العوض الذي يدفعه المستأجر في مقابل استيفاء المنفعة سواء كان ذلك في إجارة الأعمال أو الأعيان أو الحيوان.

أقسام الأُجرة:

تنقسم الأُجرة إلى: أُجرة المسمّىٰ وأُجرة المثل.

أوّلاً ـ أُجرة المسمّىٰ: وهي الأُجرة التي عُقد عليها العقد، أو كانت منظورة للطرفين حين المعاطاة، بناء على تحقّقها في الإجارة.

ثانياً ـ أُجرة المثل: وهي الأُجرة المتعارفة على عمل أو عين أو حيوان ما من دون تعيين من المتعاقدين أو المتعاطيين، فلو استأجر الإنسان شخصاً للبناء مثلاً، ولم يعيّن له الأُجرة فسوف يستحق ـ هذا العامل ـ أُجرة المثل بعد تحقّق العمل، بمعنى أنّه يقدر عمله عند العرف، فما عيّنوه من الأُجرة على عمله فهو أُجرة المثل، ويجب على المستأجر دفعه إليه.

الأحكام:

تقدّمت الإشارة إلى بعض أحكام الأُجرة في الإجارة ونضيف هنا:

أنّه ذكر الفقهاء قاعدة كلّيّة مطردة

(١) المصباح المنير: «أجر».

وهي: «كلّما بطلت الإجارة انتقلت الأُجرة إلى أُجرة المثل»، قال صاحب الجواهر مازجاً لكلام المحقق:

«وكلّ موضع يبطل فيه عقد الإجارة يجب فيه أُجرة المثل مع استيفاء المنفعة أو بعضها سواء زادت عن المسمّىٰ أو نقصت عنه بلا خلاف أجده فيه، في شيء من ذلك، بل قد يظهر من إرسالهم ذلك إرسال المسلّمات أنّه من القطعيّات»[1].

هذا ولكن فصّل في العروة بين علم المؤجر بالفساد وعدمه، فقال:

«إذا تبيّن بطلان الإجارة رجعت الأُجرة إلى المستأجر واستحق المؤجر أُجرة المثل بمقدار ما استوفاه المستأجر من المنفعة أو فاتت تحت يده، إذا كان جاهلاً بالبطلان خصوصاً مع علم المستأجر، وأمّا إذا كان عالماً فيشكل ضمان المستأجر خصوصاً إذا كان جاهلاً، لأنّه بتسليمه العين قد هتك حرمة ماله»[2].

لكنه لم يذكر هذا التفصيل عندما تطرّق لموارد بطلان الإجارة بسبب

(1) الجواهر ٢٧: ٢٤٦.

(2) العروة: الإجارة، فصل ٣، المسألة ١٦.

جهالة العمل -أي الاستئجار للخياطة المردّدة بين نوعين- حيث قال: «... وعلى ما ذكرناه من البطلان فعلى تقدير العمل يستحق أُجرة المثل»[1].

وعكس السيد الخوئي فاستشكل عليه بالنسبة إلى التفصيل المتقدّم، لعدم صدق إقدامه على هتك حرمة ماله وإن كان أقدم على الإجارة مع علمه بالفساد[2]. واستشكل عليه -في مورد بطلان الإجارة بسبب الترديد- بأنّه لا وجه للرجوع إلى أُجرة المثل دائماً، بل إلى أقلّ الأمرين من المسمّىٰ ومن المثل، فلو كانت الأُجرة المسمّاة -في العقد الفاسد- أقلّ من أُجرة المثل فالمستأجر المتصرّف في العين أو المستفيد من الأجير يضمن المسمّىٰ لا المثل؛ لأنّه مع إقدام المؤجر علىٰ الإجارة بأقلّ من المثل ألغىٰ حرمة ماله[3].

مظانّ البحث:

الإجارة، شرائط العوضين، معلومية الأُجرة، وموارد متفرّقة.

(1) العروة: الإجارة، فصل ١، المسألة ١١.

(2) مستند العروة (الإجارة): ٢١١.

(3) مستند العروة (الإجارة): ٨٧.

أجــل

لغة :

المدّة ـأي القطعة من الزمان ـ، وأجل الشيء مدّته ووقته الذي يحلّ فيه، وجمعه آجال[1].

اصطلاحاً :

لا يختلف عن معناه اللغوي، فالأجل في كلّ مورد هو المدّة المنظورة فيه.

تقيدت بعض الأحكام أو متعلّقاتها بالزمان، ولكن عُبّر في بعضها بـ«الأجل» مثل بيع السلم، والقرض وأمثال ذلك، بينا لم يُعبّر في بعضها الآخر بذلك، مثل البلوغ والصوم والحمل ـأقلّه وأقصاه ـ ومدّة التربّص في اللعان والزمان الذي تجب فيه المضاجعة، والوطء و... التي يعبّر عن هذه غالباً بـ«المدّة» والزمان. ونحن نشير

(1) المصباح المنير (أجَل).

ـهنا ـ إشارة سريعة إلى ما ورد فيه التعبير عن الزمان بـ«الأجل» خاصّة ونحيل التفصيل إلى نفس العناوين.

أهمّ ما ورد فيه التعبير بالأجل :

أوّلاً ـ بيع السلف (السلم) وهو ما كان الثمن فيه حالاً والمثمن مؤجّلاً.

ويجب فيه تعيين الأجل، فإنّه لو ذكر المتعاقدان أجلاً مجهولاً، أو أجلاً يحتمل الزيادة والنقصان معاً يؤدّي إلى الجهالة كان باطلاً[1].

ثانياً ـ بيع النسيئة : وهو ما كان فيه الثمن مؤجّلاً والمثمن حالاً عكس السلف.

ويجب ـهنا أيضاً ـ تعيين الأجل مفهوماً ومصداقاً، فلو لم يعيّن كذلك بطل بلا خلاف ظاهراً[2].

ثالثاً ـ عقد المتعة : ويجب فيه ذكر الأجل وتحديده إجماعاً، فلو لم يذكره لم يكن عقد متعة، وانعقد دائماً على المشهور لما روي عن الصادق عليه السلام: «إن سمّىٰ الأجل فهو متعة وإن لم يسمّ فهو نكاح

(1) الجواهر ٢٤ : ٢٩٩.

(2) المكاسب : ٣٠٣.

ثابت»[1].

وذهب بعض إلى بطلانه[2].

رابعاً- عقد القرض: ولا يشترط فيه الأجل ولو شرط فيه لم يلزم، قال صاحب الجواهر:

«لو شرط التأجيل للقرض في عقد القرض لم يلزم على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة...»[3].

ومعنى ذلك: أنّه لا يلزم الوفاء بشرط الأجل في عقد القرض، فتجوز المطالبة من قبل المقرض، أو الدفع من قبل المستقرض قبل الأجل.

هذا وقد ورد ذكر الأجل -في مسألة الدّين- في قوله تعالىٰ:

﴿إذا تَدايَنْتُم بِدَيْنٍ إلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فاكتُبُوه﴾[4].

خامساً- في عقد الكفالة: فإنّ الكفالة تارة تكون مطلقة أي غير مقيّدة بشيء، وتارة تكون معجّلة أي مقيّدة بالتعجيل -وهي التي يعبّر عنها بـ«الحالّة»-، وتارة تكون مؤجّلة أي مقيّدة بأجلٍ كـ«شهر» مثلاً، فمع الإطلاق والتعجيل، للمكفول له مطالبة الكفيل بالمكفول عنه، ومع التأجيل لا يحق له المطالبة إلّا بعد انقضاء الأجل، وإذا سلّمه بعد انقضائه تاماً فقد برىء، وإلّا فله حبسه حتى يحضره أو يؤدّي ما عليه.

وعلى أيٍّ، فلابدّ من معلوميّة الأجل بما ترتفع معه الجهالة.

قال في الجواهر:

«وكيف كان فتصحّ حالّة ومؤجّلة على الأظهر، بل لا خلاف في الثاني...

وحينئذٍ مع الإطلاق تكون صحيحة معجّلة، وإذا اشترط الأجل فلابدّ أن يكون معلوماً على وجه لا يختلف زيادة ونقصاً بلا خلاف نجده فيه بيننا...

وكيف كان فلا إشكال ولا خلاف في أنّ للمكفول له مطالبة الكفيل بالمكفول عنه عاجلاً إن كانت الكفالة مطلقة أو معجّلة.

وبعد الأجل إن كانت مؤجّلة، فإن سلّمه تسليماً تاماً بحيث يتمكن المستحق منه فقد برئ ممّا عليه...

---

(1) الجواهر ٣٠: ١٧٢.

(2) منهاج الصالحين، كتاب النكاح، فصل «عقد المتعة»، المسألة ١.

(3) الجواهر ٢٥: ٣٠.

(4) البقرة: ٢٨٢.

وإن امتنع الكفيل عن ذلك كان له حبسه ... حتى يحضره أو يؤدّي ما عليه...»[1].

سادساً ـ في عقد الضمان: فإنّ الضمان كالكفالة قد يكون مؤجّلاً أيضاً، بل ربما يظهر من بعض العبارات أنّ الضمان لا يكون إلّا مؤجّلاً، أي لابدّ أنّ يكون متعلّقه وهو المضمون مؤجّلاً، ولذلك قال في الشرائع:

«والضمان المؤجّل جائز إجماعاً وفي الحالّ تردّد أظهره الجواز»[2].

ولكن حاول صاحب الجواهر رفع الخلاف حيث نقل عن السرائر قوله: «وقد يوجد في بعض الكتب لأصحابنا: ولا يصحّ ضمان مال ولا نفس إلّا بأجل، والمراد بذلك إذا اتفقا على التأخير والأجل فلابدّ من ذلك، ولا يصحّ إلّا بأجل محروس، فأمّا إذا اتفقا على التعجيل فيصحّ الضمان من دون أجل، وكذا إذا أطلقا العقد، وإلى هذا القول ذهب شيخنا في مبسوطه وهو حقّ اليقين، لأنّه لا يمنع منه مانع، ومن ادّعىٰ خلافه يحتاج إلى

(١) الجواهر ٢٦: ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) الشرائع ٢: ١٠٨.

دليل ولم نجده»[1].

ثم قال ـ صاحب الجواهر ـ: ومقتضىٰ ذلك خروج المسألة عن الخلاف، إذ هو منحصر فيما سمعت من العبارات المحتمل فيها ذلك، مؤيّداً بعدم العثور على دليل يدلّ على اعتبار الأجل فيه...»[2].

وعلى أي حال لم يطالب الضامن إلّا بعد الأجل[3].

سابعاً ـ عقد الإجارة: وقد جاء ذكر الأجل في عقد الإجارة في القرآن أيضاً ـ في قضية استئجار شعيب موسىٰ عليهما السلام ـ وهو قوله تعالىٰ: ﴿... أيّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليَّ ...﴾[4] وقوله تعالى: ﴿فلمّا قضىٰ موسىٰ الأجَلَ...﴾[5].

إنّ الأُجرة قد تكون مطلقة ـ في عقد الإجارة ـ بمعنى أنّه لا يقدّر زمان معين لدفعها، وقد تكون معجّلة ـ أي يشترط فيها التعجيل ـ وقد تكون مؤجّلة، فمع الإطلاق أو التعجيل يجب دفعها عند

(١) السرائر ٢: ٧٠.

(٢) الجواهر ٢٦: ١٣٠.

(٣) الشرائع ٢: ١٠٨.

(٤) القصص: ٢٨.

(٥) القصص: ٢٩.

تمام العمل، وإذا كانت مؤجّلة فبعد انقضائه، قال صاحب الجواهر:

«...يجب تعجيلها أي الأجرة مع الإطلاق ومع اشتراط التعجيل الذي هو كالشرط المؤكّد دفعها في أوّل أوقات الوجوب، وهو وقت تمام العمل، وتسليم العين الموجرة...

كما أنّه لو شرط المستأجر مثلاً التأجيل في الأجرة، صحّ لعموم «المؤمنون» بشرط أن يكون الأجل معلوماً مضبوطاً بما لا يحتمل الزيادة والنقصان كغيره من الآجال...»[1].

ثامناً ـ المكاتبة: بحث الفقهاء حول اشتراط الأجل في صحّة المكاتبة وعدمها، فنُسب إلى الأشهر الاشتراط، ونسب إلى جماعة عدمه، قال صاحب الجواهر:

«وكيف كان، فلا تصحّ من دون الأجل على الأشهر الأشبه بأُصول المذهب وقواعده التي منها أصالة بقاء العبد على الرقيّة التي لا يعارضها إطلاق الكتابة في الكتاب والسنة بعد دعوى دخول الأجل في مفهومها أو احتماله احتمالاً مساوياً

(١) الجواهر ٢٧: ٢٢١.

لعدمه، أو انسياق المؤجّل منها، خصوصاً بعد ملاحظة النصوص التي تعرّضت لأحكامها... ـإلى أن قال ـ:

فما عن الشيخ في الخلاف وابن إدريس ويحيى بن سعيد من عدم اعتبار الأجل للإطلاق لا يخلو من نظر وإن اختاره الفاضل في القواعد وثاني الشهيدين في المسالك، بل الأولىٰ اعتبار أجل يتمكّن فيه من أداء المال عادة فلا يكفي غيره على الأحوط»[1].

تاسعاً ـ عدّة الطلاق في الحبلىٰ: فإنّ عدّة الحبلىٰ في الطلاق ـبناء على المشهورـ هو وضع الحمل، وبناء علىٰ رأي الصدوق وابن حمزة ومن تبعهما أقرب الأجلين، وهما: العدّة المتعارفة، ووضع الحمل[2]، وربما أيّدته بعض الروايات مثل خبر أبي الصباح عن الصادق عليه‌السلام: «طلاق الحامل واحدة وعدّتها أقرب الأجلين»[3].

عاشراً ـ عدّة الوفاة في الحبلىٰ: وهي أبعد الأجلين من وضع الحمل والعدّة

(١) الجواهر ٣٤: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٢) الجواهر ٣٢: ٢٥٢.

(٣) الوسائل، الباب ٩ من أبواب العدد، الحديث ٣.

المتعارفة. قال في الجواهر مازجاً لكلام صاحب الشرائع: «ولو كانت حاملاً اعتدّت بأبعدالأجلين من وضع الحمل ومضي الأربعة أشهر وعشر، وحينئذٍ فإن وضعت قبل استكمال الأربعة الأشهر والعشرة أيام صبرت إلى انقضائها. وكذا العكس بلا خلاف أجده فيه عندنا، بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص المستفيضة أو المتواترة، بل قيل: إنّه مقتضى الجمع بين آيتي الأحمال والوفاة، لدخول الحامل حينئذٍ تحت عامّين، فامتثالها الأمر فيهما يحصل باعتدادها بأبعد الأجلين...».

ثم استشكل على هذا الجمع لكنّه تخلّص منه، ثم قال: «ولعلّ هذا هو السرّ في اعتدادها بأبعد الأجلين الذي استفاضت به نصوصنا وانعقد عليه إجماعنا خلافاً للعامّة. فأبانوها بالوضع ولو لحظةً بعد وفاته، وهو كما ترى»[1].

الأحكام العامّة للأجل:

هناك أحكام عامة لجميع الموارد التي ذكر فيها الأجل أو لمعظمها، وهي:

أوّلاً ـ لزوم معلومية الأجل:

يجب أن يكون الأجل معلوماً في الموارد التي لم تُحدّد من قبل الشارع، مثل الإجارة والضمان والكفالة وعقد المتعة، وبيع السلف والنسيئة والمكاتبة، فيجب في جميع هذه الموارد تعيين الأجل وضبطه بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان.

وأمّا ما كان محدّداً من قبل الشارع مثل العدّة فلا يأتي فيه هذا البحث.

ثانياً ـ لزوم مراعاة الأجل:

يجب مراعاة الأجل في جميع الموارد المتقدّمة سواء كان محدّداً من قبل الشارع أو المكلّفين، عدا القرض فإنّه لا يلزم الوفاء به وإن اشترط في العقد[1]. نعم، لو اشترط في عقد لازم آخر غير عقد القرض كأن باعَ المستقرض شيئاً واشترط عليه أن يكون الأجل الذي سيذكره في عقد القرض لازماً فقد التزم بعض بلزومه. قال صاحب الجواهر:

«وكيف كان، فقد بان لك أنّه لا محيص عمّا عليه الأصحاب من اللزوم في الشرط بعقد لازم، وعدم اللزوم في

---

(١) الجواهر ٣٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(١) الجواهر ٢٥: ٣٠.

عقدالقرض وإن قلنا بكونه من العقود اللازمة...»[1].

هذا، وقد ذكر عن بعض لزوم الوفاء بالأجل إن اشترط في عقد القرض نفسه[2].

ثالثاً ـ مسقطات الأجل:

يسقط التحديد بالأجل بعدّة أُمور أهمّها:

١ـ انتهاء الأجل المقرّر شرعاً أو بتحديد المكلّفين كانتهاءالعدّة، وانتهاءمدّة الإجارة أو النكاح المنقطع، أو الكفالة أو غيرها...

٢ـ التوافق على الإسقاط، وهو يتحقق فيما كان التحديد والتأجيل فيه بيد المكلّفين لا بيد الشارع، فلا يمكن إسقاط الأجل في العدّة، ولكن يمكن اسقاطه في عقد المتعة، فإذا أسقط الزوج حقّه بأن وهب زوجته ما بقي من الأجل صحّ وينتهي أمد الزوجية، ومثله تعجيل القرض المؤجّل بإسقاط بعض الأجل[3].

٣ـ الأسباب القهريّة للسقوط: من

(١) الجواهر ٢٥ : ٣٣.

(٢) الجواهر ٢٥ : ٣٠.

(٣) الجواهر ٢٥ : ٣٣.

قبيل موت المؤجر أو المستأجر أو كليهما علىٰ الاختلاف المبحوث عنه في عنوان الإجارة[1].

ومن ذلك موت المديون، قال صاحب الحدائق: «الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في أنّه بموت المديون تحل ديونه المؤجلة، وإنّما الخلاف في الحلّ بموت الغريم، فذهب جماعة منهم الشيخ في النهاية وأبو الصلاح وابن البراج والطبرسي إلى ذلك.

والمشهور ـوهو قول الشيخ في الخلاف والمبسوطـ خلافه»[2].

ومثله في الكفالة والضمان و العقد المنقطع وأمثالها؛ فإنّ الموضوع قد ينتفي فيها بالموت.

مظانّ البحث:

المواطن التي تقدّم ذكرها خلال البحث.

(١) الجواهر ٢٧ : ٢٠٧.

(٢) الحدائق ٢٠ : ١٦٤.

أجير

لغة :

هو المستأجَر ـ بالفتح[1] ـ واستأجرت العبد : اتّخذته أجيراً.

اصطلاحاً :

الإنسان الذي يؤجر نفسه أو يؤجره غيره للانتفاع من عمله، وعلى هذا يختص الأجير بـ«إجارة الأعمال».

أقسام الأجير :

ينقسم الأجير إلى الخاص والمشترك :

أوّلاً ـ الأجير الخاص، وقد يطلق عليه «الأجير المقيّد»[2] أو «الأجير المنفرد»[3]. وذكروا له تحديدات عديدة نشير إلى أهمّها فيما يلي :

(١) المصباح المنير، الصحاح، مجمع البحرين . . . : «أجر».

(٢) الحدائق ٢١ : ٥٥٨ .

(٣) الجواهر ٢٧ : ٢٦٣ .

١ ـ «هو الذي يستأجر مدة معينة للعمل بنفسه أو يستأجر عملاً معيناً مع تعيين أوّل زمانه، بحيث لا يتوانى في فعله حتى يفرغ منه»[1].

٢ ـ «هو الذي يستأجر مدة معينة شخصية علىٰ وجه الاستغراق والتقييد للعمل لا الشرطية»[2].

٣ ـ «هو من آجر نفسه على وجه يكون جميع منافعه للمستأجر في مدة معينة، أو على وجه تكون منفعته الخاصة كالخياطة مثلاً له، أو آجر نفسه لعملٍ مباشرةً مدةً معينةً أو كان اعتبار المباشرة أو كونها في تلك المدّة أو كليهما علىٰ وجه الشرطيّة لا القيديّة... ومثل تعيين المدّة تعيين أوّل زمان العمل، بحيث لا يتوانىٰ فيه إلى الفراغ ...»[3].

فالأوّل من صاحب الحدائق، والثاني من صاحب الجواهر، والثالث من صاحب العروة السيد اليزدي.

والأخير أعمّ ـ كما هو ظاهر ـ فإنّه جعل ما لو كان وقوع الفعل في زمان

(١) الحدائق ٢١ : ٥٥٨ .

(٢) الجواهر ٢٧ : ٢٦٣ .

(٣) العروة : الإجارة، فصل ٥، المسألة ٤ .

خاص شرطاً، من مورد الأجير الخاص بينما أخرجه صاحب الجواهر من ذلك وحصره فيما لو كان على نحو القيدية.

ثانياً ـ الأجير المشترك، وقد يطلق عليه «الأجير المطلق» أيضاً، وهو:

«الأجير الذي يستأجر لعمل مجرّداً عن المباشرة ـ مع تعيين المدّة ـ أو عن المدّة مع تعيين المباشرة، أو مجرّداً عنهما»[1].

الأحكام:

«لا ريب في أنّ من آجر نفسه لعمل ساغ له أنّ يأتي بعمل آخر لنفسه أو لغيره بإجارة أو تبرّع فيما إذا لم يكن العمل الثاني منافياً للعمل المستأجر عليه، فلو آجر نفسه للخياطة جاز له أن يؤجرها لقراءة القرآن في نفس الزمان لعدم التنافي، أو لخياطةأخرىٰ ليلاً فيما إذا لم تكن موجبة للضعف المانع عن الوفاء بالأُولىٰ المفروض وقوعها في النهار.

وأمّا إذا كان منافياً فلا يجوز ذلك بلا إشكال للزوم الوفاء بالعقد المستتبع لوجوب تسليم العمل إلى المستأجر، فلا

(1) الحدائق ٢١ : ٥٥٨، الجواهر ٢٧ : ٢٦٨، المستمسك ١٢ : ١٠٥.

يجوز تفويت حق الغير وارتكاب أيّ عملٍ مناف له سواء أكان لنفسه أو لغيره بتبرّع أم إجارة أم جعالة، وهذا واضح»[1].

إنّما الكلام فيما إذا خالف وعمل لغيره فقد ذكروا له صوراً ووجوهاً أربعة، لا يسعنا التعرّض لها[2].

هذا كلّه مع فرض كون الأجير خاصاً أمّا لو كان مطلقاً فيجوز له أن يعمل لغير من استأجره مطلقاً[3].

مظانّ البحث:

الإجارة ـ أقسام الإجارة

إحباط

لغة:

من «الحبط» وهو من باب تعب

(1) مستند العروة (الإجارة) : ٢٩٨.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر : ٣٠٩، والعروة : الإجارة، فصل ٥، المسألة ٥، والحدائق ٢١ : ٥٥٨، والجواهر ٧ : ٢٦٨ كما تقدّم.

ـويأتي شاذاً من باب ضرب ـ بمعنى الفساد والهدر، فيقال: حبط العمل حبطاً، وحبط دم فلان[1].

اصطلاحاً:

الإحباط مصطلح كلامي دخيل في الفقه يبحث عنه في بحث العدالة ومعناه:

«الموازنة بين الأعمال الصالحة والمعاصي، فكلّ ذنب يُحبَط بالطاعة فهو صغيرة، وكلّ ذنب يُحبِط الطاعة هو كبيرة»[2].

والمعروف بين الإمامية هو بطلان القول بالإحباط، بل الذنوب باقية على حالها حتى يجيء ما يزيلها مثل التوبة، أمّا الطاعات الأُخر فلا مدخلية لها في زوالها، كما أنّ الذنوب لا مدخلية لها في إزالة الطاعات.

نعم، ربّما يتوهم أنّ تقسيم الذنوب إلى الصغائر والكبائر ـكما هو المعروفـ ناش من القول بالإحباط، فكلّ ذنب تزيله الطاعات فهو صغيرة، وكلّ ذنب يزيل الطاعات فهو كبيرة.

(1) راجع المصباح المنير «حبط».

(2) الجواهر ٤١: ٢٩.

لكنّه توهم فاسد، فإنّه يمكن الالتزام بهذا التقسيم مع عدم الالتزام بالقول بالإحباط؛ إذ مراد الفقهاء من هذا التقسيم هو عدّ بعض الذنوب صغائر مقابل بعض الذنوب الأُخرىٰ المعدودة من الكبائر سواء قلنا بأنّ الذنوب كلّها كبائر واقعاً أو هي منقسمة كذلك.

قال صاحب الجواهر في ردّ التوهم المذكور: «وهذا بالإعراض عنه حقيق ضرورة أنّ المعروف بين الإمامية عدم القول بالإحباط، كما أنّ المعروف بينهم تقسيم الذنب إلى كبير وصغير، فلا مدخلية للقول المزبور بذلك قطعاً فإنّ إطلاقها أي الصغائر عند الفقهاء بالنسبة إلى غيرها من الكبائر سواء قلنا بكون كلّ معصية كبيرة أو معاصٍ مخصوصة و هو واضح»[1].

مظانّ البحث:

البحث عن العدالة في صلاة الجماعة والشهادات

(1) الجواهر ٤١: ٢٩.

احتشاء

لغة :

من «الحشو» وهو: ما حشوت به فراشاً أو غيره، ومنه الحائض تحتشي بالكرسف[1].

اصطلاحاً :

إدخال المرأة الكرسف (القطن) في فرجها لاختبار مقدار استحاضتها، أو لمنع سيلان الدم على بدنها وأثوابها في الصلاة وغيرها.

الأحكام :

إذا علمت المرأة بالاستحاضة ولم تدر ما مقداره، فعليها أن تحتشي بالكرسف وهو «القطن»، فإن لم تنغمس القطنة بالدم فالاستحاضة صغرىٰ، وإن انغمست ولم يسل عنها الدم فهي وسطىٰ،

(١) الصحاح، المصباح المنير، مجمع البحرين: «حشا».

وإن انغمست وسال عنها الدم فهي كبرىٰ.

وينبغي أن يكون الاحتشاء بالقطن أو ما يشابهه ممّا يمكن انغماسه في الدم. وبعد انكشاف حالها، لها أن تحتشي بغيره، كما لها أن تحتشي من أوّل الأمر به، ولكن تقدّر أنّه لو كان المحتشىٰ به قطناً، لثقبه الدم أو لا ؟

وأمّا مقدار زمان الاحتشاء فلا تقدير له، بل تبقىٰ محتشية حتى تنتقل من حالة إلى أُخرىٰ ـ إن كانت ـ أو تغيرها عند كلّ صلاة، على القول بوجوبه.

وأمّا مقدار القطنة التي تحتشي بها فهو موكول إلى العرف[1].

هذا، وقد تكرّرت هذه الكلمة في روايات الاستحاضة، منها ما ورد عن الصادق عليه السلام: «المستحاضة إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت واحتشت كرسفاً وتنظر، فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفاً وتوضأت وصلّت»[2].

مظانّ البحث :

الطهارة : الحيض

(١) الجواهر ٣: ٣١٢ ـ ٣١٤.

(٢) الوسائل ٢: ٦٠٨ الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٣.

احتشاش

لغة :

جمع الحشيش وهو اليابس من النبات أو العشب أو الكلأ، وقالوا: لا يقال للرطب حشيش[1].

اصطلاحاً :

لا يختلف عن معناه اللغوي في أصله وإنّما ينبغي تقييده بجمعها من المباحات العامّة. كما أنّه لا يختص بكونه يابساً، بل يشمل جمع الحشيش الرطب أيضاً.

الأحكام :

أوّلاً ـ الحكم التكليفي :

إنّ عملية الاحتشاش في حدّ ذاتها عملية مباحة وإنّما يتغير حكمها بطروء عناوين أُخرىٰ عليها كسائر المكاسب، فيصير الاحتشاش حراماً إذا استلزم أمراً محرّماً وهكذا...

ثانياً ـ الحكم الوضعي :

والحكم الوضعي المترتّب على الاحتشاش هو إفادته الملكية، ولكنه يفيد الملكية مع توفّر شرطين وهما :

١ ـ نية التملّك بمعنى أن يجمعه لغرض التملّك لا لغرض آخر كتسطيح الأرض أو اللعب.

٢ ـ المباشرة في العمل بأن يقوم ناوي التملك بفعل الاحتشاش مباشرة.

فإذا توفّر هذان الشرطان فتحصل الملكية، وأمّا إذا لم يتوفّرا كما إذا جمع لا بنية التملّك، أو بنية تملّك غيره ـ كالمستأجر إذا كان الجامع أجيراً، أو الموكل إذا كان وكيلاً، أو الشريك في الآلة إذا كان شريكاً أو صاحب الآلة إذا كان مضارباً ـ ففي تحقق الملكية للمستأجر أو الأجير أو الشريك أو المضارب خلاف.

وينشأ الاختلاف من اشتراط هذين العنصرين في صحّة حيازة

(١) المصباح المنير ومجمع البحرين : «حشش».

المباحات وعدمه[1].

راجع: إحياء الموات، حيازة المباحات.

مظانّ البحث:

الوكالة ـ الإجارة ونحوها عند البحث عمّا يجوز فيه النيابة والتوكيل، وإحياء الموات.

احتضار

لغة:

افتعال من الحضور بمعنى الشهود ويطلق مجازاً علىٰ من حضره الموت أي أشرف عليه، وهي حالة النزع والسوق[2].

اصطلاحاً:

لا يختلف عن معناه اللغوي، وإنّما سمّيت الحالة بذلك أو الشخص محتضراً لحضور الميت الموت أو حضور الملائكة أو

(1) راجع الجواهر ٢٦: ٢٩٠، ٣٢٠، ٣٣٤، ٣٥٨ و ٢٧: ٣٨٠، الحدائق ٢١: ١٩٠، واقتصادنا: ٦٧٤.

(2) أساس البلاغة، المصباح المنير: «حضر».

المؤمنين عنده ليشيّعوه أو لاستحضار عقله، أو لجميع ذلك[1].

الأحكام:

الأحكام المترتّبة على الاحتضار إمّا واجبة أو مندوبة أو مكروهة، وقد يطلق علىٰ مجموعها «آداب الاحتضار».

أوّلاً ـ ما يجب عند الاحتضار:

الشيء الوحيد الذي بحثوا عن وجوبه حالة الاحتضار هو: توجيه الميت نحو القبلة المعبّر عنه بـ«استقبال الميت نحو القبلة».

والمشهور ـ كما ادّعاه الشهيد[2] وصاحب المدارك[3] ـ أو الأشهر ـ كما في الذكرىٰ[4] ـ هو الوجوب.

وفي مقابل المشهور القول بالاستحباب وقد اختاره كلّ من: الشيخ في الخلاف[5] والمحقق في المعتبر[6] والمحقّق

(1) المدارك ٢: ٥٢، الجواهر ٤: ٥.

(2) الروضة ١: ١١٨.

(3) المدارك ٢: ٥٣.

(4) الذكرىٰ: ٣٧.

(5) الخلاف ١: ٢٧٩.

(6) المعتبر: ٦٩.

الأردبيلي في مجمع الفائده[1] والعاملي في المدارك[2]. ولكن بعض هؤلاء جعل الاستقبال (التوجيه) أحوط.

نوع الوجوب:

وهذا الوجوب علىٰ فرض ثبوته كفائي بالنسبة إلى العالم بالحال المتمكّن من الامتثال، فيسقط بقيام الغير به[3].

وقيل بوجوبه علىٰ المحتضِر نفسه مع تمكّنه والتفاته[4].

كيفية التوجيه:

وكيفية التوجيه هي أن يُلقىٰ علىٰ ظهره ويُجعل باطن قدميه ووجهه إلى القبلة بحيث لو جلس لكان مستقبلاً[5]، وادّعىٰ في الجواهر عدم الخلاف فيه، بل نقل الإجماع عن جماعة علىٰ ذلك[6].

زمان التوجيه:

يظهر من كلمات الفقهاء أنّ زمان التوجيه هو قبيل الموت، أي عند الإشراف عليه ـ وهو ما يصدق عليه الاحتضار ـ وهذا الوجوب مستمرّ إلى تحقق الوفاة، أمّا بعدها حتى زمان الاغتسال فقد اختلفوا في وجوب الاستقبال فيه، فذهب جماعة إلى عدمه، منهم: الشهيد الأوّل[1] وصاحب الحدائق[2] وصاحب الجواهر[3] وصاحب المستمسك[4].

ويظهر من بعض آخر ترجيح إبقائه كذلك حتى يغتسل وأولويته، مثل المحقّقين: الأردبيلي[5] والعاملي[6] واليزدي[7].

الميت الذي يجب توجيهه:

لا فرق في الميت الذي يجب توجيهه بين الصغير والكبير والحرّ والعبد بعد فرض الإسلام أو حكمه، نعم يحتمل عدم وجوبه بالنسبة إلى الميت المخالف لعدم

---

(1) مجمع الفائدة ١: ١٧٣.
(2) المدارك ٢: ٥٣.
(3) المدارك ٢: ٥٤، الجواهر ٤: ١٣.
(4) الجواهر ٤: ١٤، المستمسك ٤: ١٩.
(5) المدارك ٢: ٥٣.
(6) الجواهر ٤: ١٢.

(1) الذكرىٰ: ٣٧.
(2) الحدائق ٣: ٣٥٧.
(3) الجواهر ٤: ١١.
(4) المستمسك ٤: ٢٢.
(5) مجمع الفائدة ١: ١٧٣.
(6) المدارك ٢: ٥٤.
(7) العروة: الطهارة، فصل ما يتعلّق بالمحتضر / الثاني.

التزامه به في مذهبه[1].

سقوط وجوب التوجيه:

يسقط وجوب الاستقبال بالتعذّر، ويحتمل القول بوجوب ما تمكّن منه: من الاستقبال جالساً أو مضطجعاً[2]، ويظهر من العروة وجوب ذلك[3].

ويسقط أيضاً باشتباه القبلة؛ لعدم إمكان توجيهه في حالة واحدة إلى الجهات المختلفة[4]. ولكن احتمل في الذكرى[5] الوجوب.

(١) الجواهر ٤: ١٢.

(٢) الجواهر ٤: ١٢.

(٣) العروة: الطهارة، فصل ما يتعلّق بالمحتضر / الأوّل.

(٤) المدارك ٢: ٥٤، الجواهر ٤: ١٢.

(٥) الذكرى: ٣٧.

ثانياً ـ ما يستحب عند الاحتضار:

ذكر الفقهاء أُموراً يستحب مراعاتها حالة الاحتضار وهي:

١ ـ التلقين:

يستحب تلقين المحتضر وهو: تفهيم أحد الحاضرين المحتضر الشهادتين والإقرار بالأئمة عليهم السلام، وادّعى في الجواهر عدم وجدان الخلاف في ذلك، بل نقل الاتفاق عليه من كشف اللثام[1] كما وردت بذلك أخبار مستفيضة، منها خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا حضرت قبل أن يموت فلقنه شهادة أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمداً صلّى الله عليه وآله وسلم عبده ورسوله»[2].

قال صاحب الحدائق ـ بعد أن ذكر روايات الاحتضار ـ: «ظاهر الأخبار المذكورة متابعة المريض للملقّن فيما يقول وهو الغرض المترتّب على التلقين، ولو كان المريض قد اعتقل لسانه عن النطق فالظاهر بقاء الاستحباب؛ لأنّه وإن لم يتيسر له النطق إلّا أنّه يفهم الكلام فيجريه على باله...»[3].

ويظهر من بعض الفقهاء استحباب تكرار التلقين حتى تحقّق الوفاة[4].

وممّا يستحب تلقينه به كلمات الفرج وهي «لا إله إلّا الله الحليم الكريم، لا إله إلّا الله العلي العظيم، سبحان الله ربّ

(١) الجواهر ٤: ١٤.

(٢) الوسائل ٢: ٦٦٢، الباب ٣٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ١.

(٣) الحدائق ٣: ٣٦٦.

(٤) الجواهر ٤: ١٥.

السماوات السبع، وربّ الأرضين السبع، وما فيهنّ وما بينهنّ، وربّ العرش العظيم والحمد لله ربّ العالمين».

وفي رواية الحلبي: «أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم لقنّها لرجل من بني هاشم فلمّا قالها الرجل قال النبي صلّى الله عليه وآله وسلم: الحمد لله الذي استنقذه من النار»[1].

٢ـ نقله إلى مصلّاه:

يستحب نقل المحتضر إلى مصلّاه، وظاهر أكثر الفقهاء أنّ المراد منه هو المكان الذي كان يصلي فيه، ويظهر من ابن حمزة الجمع بين المكان والفراش الذي كان يصلي عليه، أي يحمل إلى مكان صلاته ويفرش تحته ما كان يصلي عليه[2].

ويظهر من الفقهاء أنّ ذلك مختص بصورة شدّة النزع وتعسّر خروج الروح، لكن يظهر من بعضهم كالمحقق أنّ ذلك مستحب مطلقاً[3].

٣ـ الإسراج عنده:

ذكر الشيخان ـ وتابعهما عدّة من الفقهاء ـ: أنّه يسرج عند الميت مصباح

(١) الحدائق ٣: ٣٦٣، الجواهر ٤: ١٦.

(٢) الحدائق ٣: ٣٦٨، الجواهر ٤: ١٩.

(٣) الجواهر ٤: ١٩.

إلى الصباح إن مات ليلاً[1].

٤ـ قراءة القرآن عنده:

قالوا[2]: يستحب أن يكون عنده من يقرأ القرآن ولا يترك وحده، وقيّده بعضهم[3] بسورة يس والصافات، وبعض آخر[4] بالصافات فقط.

٥ـ تغميض عينيه وإطباق فيه:

كذا عدّوهما من آداب الاحتضار، وأضافوا إليه مدّ يديه إلى جنبيه وتغطيته بثوب[5].

٦ـ تعجيل تجهيزه:

صرّح الفقهاء باستحباب تعجيل تجهيز الميت وادّعي عليه الاتفاق[6] بل الإجماع كما نقل ذلك مستفيضاً[7] أيضاً إلّا إذا اشتبه الموت فإنّه لا يستحب حينئذٍ بل يحرم؛ لأنّه إعانة على قتله لو لم يكن

(١) المقنعة: ٧٤، النهاية: ٣٠.

(٢) المقنعة: ٧٤، النهاية: ٣٠، الشرائع ١: ٣٦.

(٣) الحدائق ٣: ٣٦٩، الجواهر ٤: ٢١، العروة: فصل فيما يتعلّق بالمحتضر / الثالث.

(٤) المصادر السابقة.

(٥) المصادر السابقة.

(٦) الحدائق ٣: ٣٧٤.

(٧) الجواهر ٤: ٢٣.

ميتاً، وقد وردت في أصل الحكم والاستثناء روايات، منها ما رواه جابر عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: «يا معشر الناس لا ألفينّ رجلاً مات له ميت ليلاً فانتظر به الصبح، ولا رجلاً مات له ميت نهاراً فانتظر به الليل، لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها عجّلوا بهم إلى مضاجعهم يرحمكم الله تعالى، قال الناس: وأنت يا رسول الله يرحمك الله»[1].

هذا بالنسبة إلى أصل الحكم، وأمّا الاستثناء فقد روىٰ هشام عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال في المصعوق والغريق: «ينتظر به ثلاثة أيام إلّا أن يتغيّر قبل ذلك»[2].

وظاهر الأخبار أنّ مدّة الانتظار ثلاثة أيام إلّا أن يتغيّر قبل ذلك، وأمّا الفقهاء فقد جعلوا غاية التأخير حصول العلم بالأمارات[1] وأمّا الثلاثة أيام ـ في الروايات ـ فهي محمولة على حصول الموت بمضيّها[2].

ثالثاً ـ ما يكره عند الاحتضار:

ذكروا أمرين في هذا المورد، وهما:

١ ـ أن يطرح على بطنه الحديد:

نسب في الجواهر[3] كراهة ذلك إلى المشهور ـ استناداً إلى المختلف والروضة ـ ولكن قال المحقق في المعتبر: «وقيل: لا يترك على بطنه حديد، إنّما قلنا: قيل؛ لأنّه لم يثبت عن أهل البيت به نقل، بل ذكر ذلك الشيخان وجماعة من الأصحاب، وقال الشيخ في التهذيب: سمعنا ذلك مذاكرة، وقال ابن الجنيد: يضع على بطنه شيئاً يمنع من ربوها»[4].

٢ ـ أن يحضره جنب أو حائض:

وقد وردت في ذلك بعض الروايات معلّلة بأنّ الملائكة تتأذّىٰ من حضورهما.

ويظهر من الجواهر أنّ الحكم

---

(١) الوسائل ٢: ٦٧٤، الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٦٧٦، الباب ٤٨ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(١) المدارك ٢: ٥٨، الحدائق ٣: ٣٧٤، الجواهر ٤: ٢٦.

(٢) الجواهر ٤: ٢٥.

(٣) الجواهر ٤: ٢٧.

(٤) المعتبر: ٧٠ ـ ٧١.

مشهور[1]، ولكن قال في المعتبر: «وبكراهة ذلك قال أهل العلم»[2] فإنّه يستفاد منه أكثر من الشهرة.

هذا وقد وردت في تضاعيف عبارات الفقهاء الإشارة إلى كراهة بعض أمور أخرىٰ من قبيل: «تركه وحده»[3] وقد أشرنا إليه فيما سبق، وعللّ في بعض الروايات بأنّ الشيطان يعبث في جوفه، ومن قبيل: «كراهة مسّه»[4].

مظانّ البحث:

الطهارة: غسل الميت، الصلاة ـ صلاة الأموات.

احتطاب

لغة:

من الحَطَب ـ وهو معروف ـ بمعنى جمعه.

اصطلاحاً:

جمع الحطب من المباحات العامّة.

الأحكام:

وهو كالاحتشاش فيجري فيه كلّ ما جرىٰ هناك.

راجع: احتشاش.

احتكار

لغة:

من الحَكْر بمعنى الجمع والإمساك[1]، واحتكار الطعام: حبسه إرادة الغلاء[2]، أو جمعه وحبسه يتربّص به الغلاء[3]، أو اشتراؤه وحبسه ليقلّ فيغلو[4].

فبناء علىٰ الأوّل يشمل الاحتكار كلّ حبس للطعام يراد به الغلاء سواء

---

(1) الجواهر ٤: ٢٨.

(2) المعتبر: ٧٠ ـ ٧١.

(3) الحدائق ٣: ٣٧١ والجواهر ٤: ٣٧١.

(4) الحدائق ٣: ٣٦٩.

(1) النهاية؛ لابن الاثير: «حكر».

(2) المصباح المنير: «حكر».

(3) الصحاح: «حكر».

(4) النهاية؛ لابن الاثير: «حكر».

جمعه أو اشتراه لذلك أو حبسه ممّا زرعه هو.

وأمّا بناءً على الأخيرين فلا يدخل فيه ذلك، لأنّ الاحتكار هو شراء ما في السوق من الطعام أو جمعه لأجل أن يغلو سعره فيبيعه بسعر غالٍ.

ومهما يكن فلا تشمل التعاريف المذكورة ما لو جمع الطعام لا بقصد الغلاء بل بقصد آخر كإحراز قوت من يعوله.

اصطلاحاً:

لم نعثر في كلمات الفقهاء على أكثر ممّا ذكره أهل اللغة في تعريف الاحتكار، نعم هناك نقطتان ينبغي إلفات النظر إليهما وهما:

أوّلاً ـ بحث الفقهاء حول لزوم كون الطعام الذي حبسه المحتكر من الشراء أو لا؟ فإذا كان الشراء دخيلاً في صدق الاحتكار أو حكمه فلا يكون ما جمعه من زرعه احتكاراً أو محكوماً بحكمه.

وسوف يأتي التعرّض لذلك فيما يأتي.

ثانياً ـ قال الشيخ المفيد في المقنعة: «الحكرة احتباس الأطعمة مع حاجة أهل البلد إليها وضيق الأمر عليهم فيها»[1].

وما أفاده في بيان الاحتكار أعمّ من تربّص الغلاء وعدمه، وعليه فيشمل كلّ جمع للطعام وإن لم يقصد به الغلاء.

الأحكام:

الحكم التكليفي للاحتكار:

اختلف الفقهاء في حكم الاحتكار من الناحية التكليفية على قولين:

الأوّل ـ الكراهة: ذهب إليه كلّ من المشايخ: المفيد[2] والطوسي[3] والحلبي[4] والمحقّق الحلي[5] والعلّامة ـ في المختلف[6] والإرشاد[7] ـ ويظهر من المحقق الأردبيلي[8] والسيد العاملي[9] وصاحب الجواهر[10].

---

(1) المقنعة: ٦١٦.
(2) المقنعة: ٦١٦.
(3) المبسوط ٢: ١٩٥.
(4) الكافي في الفقه: ٢٨٣.
(5) الشرائع ٢: ٢١.
(6) المختلف: ٣٤٥.
(7) الإرشاد ١: ٣٦٥.
(8) مجمع الفائدة ٨: ٢٣.
(9) مفتاح الكرامة ٤: ١٠٧.
(10) الجواهر ٢٢: ٤٨١.

الثاني ـ الحرمة: ذهب إليه كلّ من المشايخ: الصدوق[1] والطوسي ـ في الاستبصار[2] ـ وابن إدريس[3] والعلّامة ـ في التحرير[4]، القواعد[5] ـ والشهيدين في الدروس[6] والمسالك[7] والروضة[8]، والمحقّق الكركي[9] وصاحب الحدائق[10] والشيخ الأعظم[11] ومن المعاصرين الإمام الخميني[12] والسيد الخوئي[13].

إمكان الجمع بين القولين:

إنّ أغلب الفقهاء الذين قالوا بتحريم الاحتكار قيّدوه بقيود من قبيل: لزوم الضرر والحرج والضيق على عامّة الناس بحيث ينافي ذلك سياسة الناس وإدارتهم ونظام معيشتهم، ولكن الذين قالوا بكراهته لم يقيّدوه بشيء من ذلك، ولعلّ هذا يكون مبرّراً للجمع بين القولين بأن يقال: إنّ الاحتكار إذا استلزم محذوراً من المحاذير التي ذكرها الفقهاء أمثال: لزوم الإضرار أو الضرر والحرج بحيث ينافي النظام العام للمجتمع فهو حرام، وإن لم يستلزم شيئاً من ذلك فلا، ولذلك فلو اشترىٰ شخص كلّ ما هو موجود في البلد من الزبيب واحتكره على أن يصدّره للخارج مثلاً ولم يستلزم من ذلك أيّ محذور من المحاذير السابقة فهل يحكم عليه بالحرمة؟!

ويحمل علىٰ هذا الجمع أقوال بعض الفقهاء أمثال:

١ ـ المحقق الأردبيلي حيث قال: «إنّ الخلاف مع عدم الضرورة مثل المخمصة، وإلّا فيحرم بالإجماع ظاهراً»[1] وإن كان يظهر منه جمع آخر وهو الحرمة حال الضرورة قولاً واحداً والاختلاف في حرمته أو كراهته في غيرها.

---

(١) المقنع: ١٢٥ (المطبعة الاسلامية ـ ١٣٧٧) والفقيه ٣: ٢٦٥.
(٢) الاستبصار ٣: ١١٥.
(٣) السرائر ٢: ٢٣٨.
(٤) التحرير ١: ١٦٠.
(٥) القواعد ١: ١٢٢.
(٦) الدروس ٣: ١٨٠.
(٧) المسالك ١: ١٧٧.
(٨) الروضة ٣: ٢٩٨.
(٩) جامع المقاصد ٤: ٤٠.
(١٠) الحدائق ١٨: ٥٨.
(١١) المكاسب: ٢١٢.
(١٢) البيع ٣: ٤١٠.
(١٣) مصباح الفقاهة ٥: ٤٩٤.

(١) مجمع الفائدة ٨: ٢٣.

٢ـ صاحب الجواهر إذ قال:

«... وموضوع البحث حبس الطعام انتظاراً لغلو السعر على حسب غيره من أجناس التجارة من حيث كونه كذلك لا مع قصد الإضرار بالمسلمين... والإضرار على وجه ينافي سياسة الناس... أو لغير ذلك من المقاصد التي لا مدخلية لها فيما نحن فيه ممّا هو معلوم الحرمة لأمر خارجي آخر، بل هو كذلك في كلّ حبس لكلّ ما تحتاجه النفوس المحترمة، ويضطرون إليه ولا مندوحة لهم عنه من مأكول أو مشروب أو ملبوس أو غيرها من غير تقييد بزمان دون زمان ولا أعيان دون أعيان... ويمكن تنزيل القول بالتحريم على بعض ذلك كما عساه يوميء إليه بعض كلماتهم فيرتفع الخلاف في المسألة.

وإنّما الكلام في حبس الطعام انتظاراً به غلو السعر على حسب غيره من أجناس التجارة مع حاجة الناس وعدم وصولهم إلى حدّ الاضطرار...»[1].

(١) الجواهر ٢٢: ٤٨١.

هل الاحتكار مقيّد بالشراء؟

بحث الفقهاء حول تقييد الاحتكار (مفهوماً أو حكماً) بكون الطعام المحتكر مشترىً بمعنى أن الاحتكار إنّما يصدق مفهوماً أو إنّما يكون محرّماً أو مكروهاً إذا كان الطعام المحتكر قد اشتراه المحتكر من السوق، وأمّا إذ لم يكن كذلك بأن حصّله من زرعه فلا يصدق عليه الاحتكار أو لا يشمله حكمه.

ويبدو أنّ أوّل من تعرّض لذلك هو العلّامة، فقد حكي عنه ذلك ولم يُحك عمّن قبله، قال في الحدائق: «... هل يشترط في الاحتكار شراء الغلّة بمعنى أن يشتريها ويحبسها لذلك، أو يشمل ما كان من غلّته؟ نقل في ذلك عن العلّامة، الأوّل...»[1].

وقال السيد العاملي في مفتاح الكرامة: «وزاد في نهاية الإحكام أن يكون قد اشتراه، فلو جلب أو ادّخر من غلّته فلا بأس وهو المحكي عن ظاهر المنتهىٰ»[2].

(١) الحدائق ١٨: ٦٣.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ١٠٨، وراجع: نهاية الإحكام ٢: ٥١٤.

ويظهر من المحقق الكركي موافقته للعلّامة؛ لأنّه قال: «ظاهر المصنف في المنتهىٰ: "أنّ الاحتكار إنّما يتحقق إذا اشترى الطعام وحبسه"، وحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام حيث قال: "الحكرة: أن يشتري الطعام ليس في المصر غيره فيحتكره" تدلّ عليه»[1].

هذا، ولكن أغلب الفقهاء الذين تعرّضوا للمسألة عمّموا التحريم لوجود ملاكها وهو «ترك الناس ليس لهم طعام» في صورتي شراء الطعام أو تحصيله له بالزراعة أو عن طريق آخر كالإرث والهبة وغيرها، بل وحتىٰ لو كان قد اشتراه لحاجته فانقضت حاجته فحبسه متربّصاً للغلاء كما صرّح بذلك كلّه الشيخ الأعظم في المكاسب[2].

هل حكم الاحتكار مقيّد بعدم الباذل ؟

قيّد عديد من الفقهاء ـ حتى بعض القائلين بكراهة الاحتكار ـ حكم الاحتكار بقيد زائد وهو: أن لا يكون باذل للطعام غير المحتكر، وإلّا فلا يكره أو فلا يحرم. قال الشيخ المفيد ـ وهو من القائلين بالكراهة ـ: «فإن كانت الغلّات واسعة وهي موجودة في البلد علىٰ كفاية أهله لم يكره احتباس الغلّات»[1] وقال الشيخ الطوسي: «وإنّما يكون الاحتكار إذا كان بالناس حاجة شديدة إلى شيء منها ولا يوجد في البلد غيره...»[2] وقال ابن إدريس ـ وهو من القائلين بالحرمة ـ: «وإنّما يكون الاحتكار منهياً عنه إذا كان بالناس حاجة شديدة إلى شيء منها ولا يوجد في البلد غيره»[3]. وقال في الشرائع ـ بعد بيان حكم الاحتكار وهو الكراهة عنده ـ: «بشرط أن يستبقيها للزيادة في الثمن ولا يوجد بائع ولا باذل»[4] وقال العلّامة في المنتهىٰ: «إنّما يتحقق الاحتكار المحرم أو المكروه علىٰ اختلاف الرأيين عند احتياج الناس إلى طعام وعدم الباذل والبائع»[5].

وهكذا غيرهم من الفقهاء كالمحقق

(1) جامع المقاصد ٤: ٤١، والمنتهىٰ ٢: ١٠٠٧.

(2) المكاسب: ٢١٣.

(1) المقنعة: ٦١٦.

(2) النهاية: ٣٧٤.

(3) السرائر: ٢٣٨.

(4) الشرائع ٢: ٢١.

(5) المنتهىٰ ٢: ١٠٠٧.

الثاني[1] والشهيد الثاني[2] وصاحب الحدائق[3] وصاحب الجواهر[4] والشيخ الأعظم[5] ومن المعاصرين الإمام الخميني[6] والسيد الخوئي[7].

التحديد الزمني لتحقق الاحتكار:

حدّد الشيخ الطوسي مدّة حبس الطعام التي يتحقق فيها الاحتكار بثلاثة أيام في الغلاء وقلّة الأطعمة، وأربعين يوماً في الرخص وتوفرها، قال: «وحدّ الاحتكار في الغلاء وقلّة الأطعمة ثلاثة أيام، وفي الرخص وحال السعة أربعون يوماً»[8].

وقد تبعه القاضي وابن حمزة ـ حسبما حكي عنهما[9] ـ ولكن استقر رأي أكثر الفقهاء ـ تبعاً للشيخ المفيد[10] حسبما يظهر

(1) جامع المقاصد ٤: ٤١.

(2) الروضة ٣: ٢٩٩.

(3) الحدائق ١٨: ٦٥.

(4) الجواهر ٢٢: ٤٨٣.

(5) المكاسب: ٢١٢.

(6) البيع ٣: ٤١٠.

(7) مصباح الفقاهة ٥: ٤٩٤.

(8) النهاية: ٣٧٤.

(9) مفتاح الكرامة ٤: ١٠٩.

(10) المقنعة: ٦١٦.

من عبارته ـ على أنّ المدار هو الحاجة فمتىٰ تحققت حاجة الناس إلى الطعام ولم يوجد فيتحقق الاحتكار من دون تقييد بزمان معين، قال صاحب الحدائق: «حدّ الشيخ الحكرة في الرخص بأربعين يوماً وفي الغلاء والشدة بثلاثة أيام عملاً برواية السكوني... والأشهر العدم؛ لإطلاق الأخبار»[1].

وقد حاول الشهيد الجمع بين الرأيين بحمل التحديد المذكور علىٰ الإشارة إلى أنّ الحاجة تظهر في هذا المقدار من الزمن في الحالتين وإلّا فالمعيار هو الحاجة، قال: «والأظهر تحريمه مع حاجة الناس إليه، ومظنتها الزيادة علىٰ ثلاثةأيام في الغلاء وأربعين في الرخص...»[2] واستحسن الشيخ الأعظم هذا الجمع فقال:

«... وأمّا تحديده بحاجة الناس فهو حسن كما عن المقنعة وغيرها، ويظهر من الأخبار المتقدّمة، وأمّا ما ذكره من حمل رواية السكوني علىٰ بيان مظنة الحاجة فهو جيّد، ومنه يظهر عدم دلالتها

(1) الحدائق ١٨: ٦٢.

(2) الدروس ٣: ١٨٠.

على التحديد بالعددين تعبّداً»[1].

ولكن قال المحقق الكركي ردّاً على التحديد: «ولعلّ رواية السكوني بني فيها الأمر علىٰ مقتضى ذلك الزمان وإلّا فقد تدعو الحاجة إلى الطعام قبل الثلاثة والأربعين إذا لم يوجد بائعٌ أصلاً»[2].

ما يتحقق فيه الاحتكار:

أهمّ شيء يبحث حوله في الاحتكار هو البحث عمّا يتحقق فيه الاحتكار، ففيه ما هو متفق عليه، وفيه ما هو مختلف فيه.

أمّا المتفق عليه فهو: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن، وقد وردت بذلك النصوص ويظهر من بعضها انحصاره فيها مثل رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس الحكرة إلّا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب»[3] وفي روايات أُخرىٰ[4] زيادة «السمن».

ومهما يكن فإنّ هذه الخمسة ممّا اتفق علىٰ تحقق الاحتكار فيها كما صرّح بذلك المحقق الأردبيلي[1] وغيره.

وألحق جماعة «الزيت» بالخمسة المذكورة استناداً إلى رواية السكوني عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم قال: «الحكرة في ستة أشياء: في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت»[2]. ومن هؤلاء: الصدوق[3] والعلّامة في التحرير[4] والشهيدان[5] والمحقق الثاني[6]...

وزاد جماعة آخرون ـ على ما تقدّم ـ «الملح»، منهم الشيخ[7] وابن حمزة[8] والعلّامة[9] والشهيدان[10]، ولعلّه للتعليل الوارد في بعض الأخبار الواردة في الأجناس الخمسة المتقدّمة: من حاجة الناس إليه.

---

(1) المكاسب: ٢١٣.

(2) جامع المقاصد ٤: ٤٢.

(3) الوسائل ١٢: ٣١٢، الحديث ٧.

(4) نفس المصدر، صفحة ٣١٤، الحديث ١٠.

---

(1) مجمع الفائدة ٨: ٢٦.

(2) الوسائل ١٢: ٣١٤، الحديث ١٠.

(3) نسبه إليه في المختلف: ٣٤٦.

(4) تحرير الأحكام ١: ٢٩٩.

(5) الروضة البهية ٣: ٢٩٩.

(6) جامع المقاصد ٤: ٤٠.

(7) المبسوط ٢: ١٩٥.

(8) الوسيلة: ٢٦٠.

(9) التذكرة ١: ٥٨٥.

(10) الدروس ٣: ١٨٠.

وفصّل المحقق الأردبيلي بين القول بالكراهة والقول بالتحريم، فعلى الأوّل يتحقق الاحتكار في الخمسة المذكورة وغيرها، وعلى الثاني يختص بما اتفقّ عليه أو قام عليه الدليل المعتبر أي الخمسة المتقدّمة، فقد قال في هذا المجال: «وبالجملة لا يبعد التعميم في المشترى وغيره والخمسة المذكورة وغيرها بناء على ظهور العلّة في الكلّ إن قلنا بالكراهة، وإن قلنا بالتحريم فينبغي الاقتصار على ما هو المجمع عليه وما عليه الدليل من الخبر المعتبر، فلا يتعدّى في المشترى ولا إلى الملح وغيره ممّا لا دليل عليه»[1].

هذا، وقد ذهب السيد الخوئي إلى أنّ مورد الاحتكار هو الطعام ولا ينحصر في شيء بل يختلف بحسب اختلاف البلدان، بل ربّما يشمل معدّات الطعام أيضاً، فقد جاء في مصباح الفقاهة:

«... والذي يستفاد من المطلقات المتقدّمة: أنّ موضوع الاحتكار هو الطعام فكلّ مايصدق عليه الطعام عرفاً بحيث كان في عرف البلد قوام الناس وحياتهم نوعاً بهذا الطعام فمنعه عن الناس احتكار، وهذا يختلف باختلاف البلدان والعادات... فكلّ ما يصدق عليه الطعام فاحتكاره مع عدم وجوده في السوق حرام وإلّا فلا وجه للحرمة كما إذ احتكر أحد الزبيب في النجف أو التمر في بعض نقاط إيران فلا يقال إنه فعل حراماً...»

ثم أجاب عن الروايات الحاصرة بأنّها ضعيفة السند، ثم أكّد من جديد على أنّ مورد الاحتكار هو الطعام ثم قال:

«... ومن الواضح أنّ هذا ليس مجرد الحنطة والشعير والأُرز، فإنّها ليست بنفسها ممّا يطعم به في الخارج، بل إنّما قوام طعاميتها بالمقارنات من السمن والزيت واللحم والملح والمقدّمات من النار ونحوها، وعلى هذا فلا يبعد أن يكون منع النفط عن الناس واحتكاره عنهم حراماً...»

إلى أن قال:

«وبالجملة فكلّ ما يكون دخيلاً في قوام البشر بحسب عادة نوع الناس بحيث يلزم من منعه الضيق [ووقوع] النوع [الإنساني] في الحرج والمشقة والضرر والعسرة فيكون احتكاره حراماً، وقد قلنا

---

(١) مجمع الفائدة ٨: ٢٧.

ليس لأحد السلطنة علىٰ حبس طعام الناس واحتكاره وإن كان مالاً لنفسه، كما قلنا ليس لأحدٍ حبس الأرض ومنعها عن العمارة...»[1].

ويبدو أنّ ما قاله لم ينفرد به إذا تأملنا في كلمات بعض الفقهاء، من ذلك ما تقدّم من صاحب الجواهر حول الجمع بين القول بالكراهة والقول بالحرمة، وأنّه في صورة الاضطرار لا يختصّ التحريم بالخمسة المذكورة بل يشمل كلّ ما يضطرّ إليه الناس ويحتاجون إليه من مأكول أو مشروب أو ملبوس[2].

وقال صاحب مفتاح الكرامة: «ولولا ما في النهاية والسرائر وغيرهما من نفي الحكرة فيما عدا الخمسة لأمكن تنزيل النص والفتوىٰ علىٰ المثال لا التقييد»[3].

إجبار المحتكر على بذل الطعام:

يظهر من كلمات الفقهاء أنّ ولي المسلمين يجبر المحتكر على بذل طعامه للناس بمعنى جعله في عرضة الشراء بحيث يتمكّن الناس من شرائه، ويبدو أنّه لا خلاف فيه، قال في الحدائق: «لا خلاف بين الأصحاب في أنّ الإمام يجبر المحتكرين علىٰ البيع وعليه تدلّ جملة من الأخبار...»[1]، وقال الشيخ الأعظم: «الظاهر عدم الخلاف ـكما قيل ـ في إجبار المحتكر علىٰ البيع حتى على القول بالكراهة»[2]ثم نقل الإجماع ـعن المهذّب البارع والتنقيح ـ علىٰ ذلك.

ومن هنا يظهر أنّ القول بالإلزام لا يخصّ القائلين بالتحريم، بل يشمل حتى القائلين بالكراهة، قال في الجواهر ـمازجاً لكلام صاحب الشرائع، وهما من القائلين بالكراهة ـ: «وكيف كان، فقد قيل: لا خلاف بين الأصحاب في أنّ الإمام ومن يقوم مقامه ولو عدول المسلمين يجبر المحتكر علىٰ البيع بل عن جماعة الإجماع عليه على القولين»[3].

ومن هنا يظهر أنّه يلزم علىٰ القائلين بالكراهة تخصيص قاعدة «عدم الإجبار على غير الواجب» بهذا الإجماع

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٤٩٧ ـ ٤٩٩.
(٢) في الصفحة: ١٤٤.
(٣) مفتاح الكرامة ٤: ١٠٨.

(١) الحدائق ١٨: ٦٤.
(٢) المكاسب: ٢١٣.
(٣) الجواهر ٢٢: ٤٨٥.

دون القائلين بالتحريم؛ إذ لا يلزم على قولهم تخصيص للقاعدة.

من له حقّ الإجبار:

لا إشكال في أنّ الإمام الأصل عليه السلام أو نائبه الخاص له أن يجبر المحتكر علىٰ بذل الطعام وبيعه، وأمّا بالنسبة إلى غيره فالذي يظهر من كلماتهم أنّ النائب العام ـ أيضاً ـ له أنّ يجبر المحتكر إذا كان له سلطان مطلقاً أو على ذلك، قال الشيخ المفيد في المقنعة: «وللسلطان أن يكره المحتكر علىٰ إخراج غلّته وبيعها...»[1]، وقال الشيخ الطوسي: «... فمتى احتكر والحال على ما وصفناه أجبره الحاكم على البيع»[2]، وقال ابن إدريس: «... كان على السلطان والحكام من قبله أن يجبره على بيعه»[3].

ووسّع في الجواهر هذه الولاية فأدخل فيهم عدول المسلمين أيضاً فضلاً عن عدول المؤمنين ـ إن لم يُرد من أُولئك هؤلاء ـ فقال: «وكيف كان، فقد قيل: لا خلاف بين الأصحاب في أنّ الإمام ومن يقوم مقامه ولو عدول المسلمين يجبر المحتكر على البيع...»[1].

ويظهر من كلامه أن حقّ الإلزام يدور مدار الولاية بمراتبها المشتملة حتى على ولاية عدول المسلمين، ولذلك قال في آخر بحثه عن الاحتكار: «ولو كان المحتكر مجتهداً أجبره المجتهد الآخر وإن كان مفضولاً، فإن لم يكن فعدول مقلّديه فضلاً عن مقلّدي غيره...»[2].

ويظهر ذلك من السيد العاملي في مفتاح الكرامة أيضاً حيث قال: «وهل يختص الإجبار والتسعير أو الأمر بالنزول بالإمام أو نائبه أم يجوز لعدول المسلمين؟ الظاهر الثاني عند عدم التمكّن من الوصول إلى الحاكم»[3].

هذا، وقد ذهب المحقق الأردبيلي إلى أكثر من ذلك فالتزم بأنّ الإلزام حق للجميع، فالكلّ لهم حق إلزام المحتكر على البيع، ولكن بناء على التحريم، قال: «... والظاهر أنّ الأمر بالبيع علىٰ تقدير

---

(١) المقنعة: ٦١٦.

(٢) المبسوط ٢: ١٩٥.

(٣) السرائر ٢: ٢٣٩، هذا إذا لم يريدوا به خصوص المعصوم.

(١) الجواهر ٢٢: ٤٨٥.

(٢) الجواهر ٢٢: ٤٨٧.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ١٠٩.

التحريم للكلّ مع ثبوته عندهم، فتأمّل»[1]

وقال قبل ذلك بالنسبة إلى التسعير: «وعلىٰ تقديره هل التسعير مخصوص بالإمام، أو بالحاكم مطلقاً؟ محتمل، ويحتمل للمسلمين أيضاً، خصوصاً مع الضرورة»[2].

ولعلّ التزامه بالتعميم من جهة كون المورد داخلاً في باب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

جواز التسعير:

اختلف الفقهاء ـ بعد اتفاقهم على إجبار المحتكر على بذل الطعام وبيعه ـ في جواز التسعير عليه وعدمه على أقوال:

الأوّل ـ عدم جواز التسعير من دون تقييد بشيء، بل يجبر على البذل فقط، ذهب إلى ذلك الشيخ الطوسي[3] وابن إدريس[4] والمحقق[5] والعلّامة في التذكرة[6].

(١) مجمع الفائدة ٨: ٢٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) المبسوط ٢: ١٩٥.

(٤) السرائر ٢: ٢٣٩.

(٥) الشرائع ٢: ٢١.

(٦) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٥.

الثاني ـ الجواز مطلقاً ويظهر ذلك من المفيد حيث قال: «وله [أي السلطان] أن يسعّرها علىٰ ما يراه من المصلحة ولا يسعّرها بما يخسر أربابها»[1].

الثالث ـ جواز التسعير إن أجحف في سعره وإلّا فلا، ذهب إليه عديد من الفقهاء بل أكثرهم كابن حمزة[2] والعلّامة في المختلف[3] وابنه في الإيضاح[4] والشهيد الأوّل[5] والحلّي في المقتصر[6] والفاضل المقداد[7] والمحقّق الكركي[8] وصاحب الحدائق[9] وصاحب الجواهر[10] والسيد الخوئي[11].

ولعلّ القائلين بعدم جواز التسعير

(١) المقنعة: ٦١٦.

(٢) الوسيلة: ٢٦٠.

(٣) المختلف: ٣٤٦.

(٤) إيضاح الفوائد ١: ٤٠٩.

(٥) اللمعة الدمشقية: ١١٧.

(٦) المقتصر: ١٦٨.

(٧) التنقيح ٢: ٤٣.

(٨) جامع المقاصد ٤: ٤٢.

(٩) الحدائق ١٨: ٦٥.

(١٠) الجواهر ٢٢: ٤٨٦.

(١١) مصباح الفقاهة ٥: ٥٠٠.

من دون تقييدٍ بشيء يوافقون هذا القيد كما قال في الجواهر: «نعم، لا يبعد ردّه مع الإجحاف كما عن ابن حمزة والفاضل في المختلف وثاني الشهيدين وغيرهم؛ لنفي الضرر والضرار؛ ولأنّه لولا ذلك لانتفت فائدة الإجبار، إذ يجوز أن يطلب في ماله ما لا يقدر على بذله، ويضرّ بحال الناس والغرض رفع الضرر، وليس ذلك من التسعير، ولذا تركه الأكثر فما عن بعضهم من عدم جواز ذلك... واضح الضعف ضرورة تقييد الإطلاق بما عرفت»[1].

الرابع ـ الأمر بتنزيل السعر إن أجحف به حتى يصل إلى المتعارف من دون تعيين سعر خاص، ذهب إليه الشهيد الثاني في الروضة[2]، ويظهر منه في المسالك[3]، ونقل عن الميسي[4] أيضاً.

الخامس ـ عدم جواز التسعير إبتداءً؛ نعم لو أجحف أُلزم بالتنزّل، وإلّا ألزمه الحاكم بسعر البلد أو بما يراه مصلحة؛ لأنّ ما دلّ على عدم التسعير منصرف عن مثل هذا الوجه، فإنّ عدم التسعير عليه قد ينتهي إلى بقاء الاحتكار كما لو سعّر فراراً من البيع بقيمة لا يتمكّن أحد من الاشتراء بها، فلا إشكال في أنّ أمثال هؤلاء أمرهم إلى الولي، والأخبار لا تشملهم[1].

ذهب إلى هذا الرأي الإمام الخميني، فعلى هذا يكون التسعير في بعض الموارد الاستثنائية داخلاً في باب الولاية.

مظانّ البحث :

المكاسب.

احتلام

لغة :

من احتلم أي رأى في منامه رؤيا[2]، وحَلَمَ الصبي واحتلم أي أدرك وبلغ مبالغ الرجال فهو حالم ومحتلم[3].

وقيل ـ أيضاً ـ إنّ الاحتلام هو:

---

(١) الجواهر ٢٢ : ٤٨٦.

(٢) الروضة ٣ : ٢٩٩.

(٣) المسالك ١ : ١٧٧.

(٤) المكاسب : ٢١٣.

(١) البيع ٣ : ٤١٦.

(٢) ومنه قوله تعالى: قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ (يوسف / ٤٤).

(٣) المصباح المنير : «حلم».

رؤية اللذة في النوم أنزل أم لم ينزل، ومنه: احتلمت المرأة أي رأت في النوم أنّها تجامع[1].

اصطلاحاً:

يطلق الاحتلام في لسان الفقهاء على موردين:

الأوّل- رؤية اللذة في النوم مع الإنزال كما جاء في لسانهم: الاحتلام في نهار رمضان لا يضرّ بالصوم، كما سيأتي.

الثاني- خروج المني مطلقاً سواء كان من ذكر الرجل أو قُبُل المرأة في النوم أو اليقظة... قال العلّامة عند ذكر علامات البلوغ -في بحث الحجر-:

«الحلم خروج المني من الذكر أو قُبُل المرأة مطلقاً سواء كان بشهوة أو بغير شهوة، وسواء كان بجماع أو غير جماع وسواء كان في نوم أو يقظة، ولا يختص بالأحلام، بل هو منوط بمطلق الخروج مع إمكانه»[2]. وقال قبل ذلك بقليل أيضاً:

«الاحتلام هو خروج المني وهو

(١) مجمع البحرين: «حلم».

(٢) التذكرة ٢: ٧٤.

الماء الدافق الذي يخرج منه الولد»[1].

وعلّق صاحب الحدائق على عبارته الأُولىٰ قائلاً: «كأنّه يريد أنّ ذلك المعنى المقصود منه شرعاً، وإلّا فإنّ المذكور في كلام أهل اللغة إنّما هو التخصيص بالنوم كما يظهر من القاموس»[2].

وجاء في الروضة[3] ما يشبه العبارة الأُولىٰ للعلّامة.

الاحتلام علامة البلوغ:

من علامات البلوغ المسلّم بها هو الاحتلام، وقد أُشير إليه في الكتاب العزيز والسنة الشريفة، أمّا الكتاب فقوله تعالىٰ: ﴿لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرّاتٍ...﴾[4]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذا بَلَغَ الأَطْفالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِم...﴾[5].

وأمّا السنّة فلما ورد: «أنّ القلم رفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم وعن

(١) نفس المصدر.

(٢) الحدائق ٢: ٣٤٥.

(٣) الروضة البهية ٢: ١٤٤.

(٤) النور: ٥٨.

(٥) النور: ٥٩.

المجنون حتى يفيق وعن النائم حتىٰ يستيقظ»[1].

والأخبار في ذلك كثيرة.

راجع: بلوغ.

عدم اختصاص الاحتلام بالرجال:

إنّ الاحتلام بمعنى رؤية اللذة في النوم مقرونة بالإنزال لا يختص بالرجال، بل يتحقق بالنسبة إلى النساء أيضاً، وإن نسب إلى الصدوق عدم تحققه، ولكن لم ينسب إلى غيره.

قال صاحب الحدائق: «لا ريب أنّه كما يجب على الرجل والمرأة الغسل بالجماع على الوجه المتقدّم كذا يجب عليهما بإنزال الماء الأكبر يقظةً ونوماً على المعروف من مذهب الأصحاب بل لم ينقل فيه خلاف إلّا أنّه يظهر من كلام الصدوق في المقنع الخلاف في المرأة إذا أنزلت بالاحتلام حيث قال: "وإن احتلمت المرأة فأنزلت فليس عليها غسل، وروي أنّ عليها الغسل"»[2].

وقال السيد اليزدي: «المرأة تحتلم كالرجل ولو خرج منها المني حينئذٍ وجب عليها الغسل، والقول بعدم احتلامهنّ ضعيف»[1].

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «سألته عن المرأة ترى في المنام ما يرىٰ الرجل، قال: إن أنزلت فعليها الغسل وإن لم تنزل فليس عليها الغسل»[2]، ورواية أديم بن الحرّ: قال: «سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل، عليها غسل؟ قال: نعم، ولا تحدّثوهنّ فيتخذنه علّة»[3] أي طريقاً للزنى.

السنّ الذي يتحقق فيه الاحتلام:

قال صاحب الجواهر: «... يشترط في خروج المني كونه في الوقت المحتمل للبلوغ، فلا عبرة بما ينفصل بصفته قبل ذلك، كما صرّح به بعض الأساطين، بل في التذكرة: "البلوغ منوط بخروج المني مع إمكانه باستكمال تسع سنين مطلقاً عند الشافعي، وعندنا في المرأة خاصة، وأمّا في جانب الذكر فما

---

(1) الخصال: ٩٣ و ١٧٥.

(2) الحدائق ٣: ١٤.

(1) العروة: فصل غسل الجنابة، المسألة ٦.

(2) الوسائل ١: ٤٧٢ باب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

(3) نفس المصدر، الحديث ١٢.

وقفت على حدّ لأصحابنا". وفي المسالك: "وحدّ الإمكان عندنا في جانب القلّة في الأنثى تسع سنين، وأمّا في الذكر فما وقفت له على حدّ يعتدّ به -إلى أن قال:- ولا يبعد أن يكون ما بعد العشرة محتملاً" ومقتضى كلامه الامتناع فيما دون العشر، وهو كذلك تمسّكاً بمقتضى العادة، وأمّا ما تجاوز العشر فالظاهر فيه الإمكان، فيحكم بالبلوغ مع تحقق الاحتلام فيه عملاً بعموم الأدلّة فيما لم يثبت إمتناعه، بل فيما دلّ على تحديد السنّ في الذكور بعشر سنين ينبّه عليه، وكذا ما دلّ على التفريق بينهم في المضاجع بعشر»، ثم قال: «وقال بعض الأفاضل "ينبغي القطع بالإمكان في الثلاثة عشر فما فوقها؛ لقضاء العادة بالاحتلام في ذلك غالباً"، ولمّا رواه المشايخ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا بلغ أشدّه ثلاث عشرة سنة ودخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين، إحتلم أو لم يحتلم»[1].

(١) الجواهر ٢٦: ١٣.

احتلام الصائم في النهار:

قال السيد اليزدي في العروة: «... لا يبطل مطلق الصوم -واجباً كان أو مندوباً، معيناً أو غيره- بالاحتلام في النهار»[1].

وعلّق عليه في المستمسك قائلاً: «بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه -كما في الجواهر- بل لعلّه ضروري، ويدلّ عليه النصوص المستفيضه كصحيح عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام: "ثلاثة لا يفطّرن الصائم: القيء، والاحتلام والحجامة"، وصحيح العيص: أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم، ثم يستيقظ، ثم ينام قبل أن يغتسل قال عليه السلام: "لا بأس"»[2].

وعلّق عليه في المستند -أيضاً- بقوله: «بلا خلاف ولا إشكال كما تدلّ عليه جملة من النصوص...»[3] ثم ذكر الروايتين المتقدّمتين...

لزوم استئذان المحتلمين عند الدخول على الوالدين:

(١) العروة، الصوم: فصل المفطرات / الثاني.

(٢) المستمسك ٨: ٢٨١.

(٣) مستند العروة، الصوم: ١: ١٨٣.

قال تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1] ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2].

أمر سبحانه وتعالىٰ باستئذان الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم إذا أرادوا الدخول على والديهم في أوقات ثلاثة: وهي قبل صلاة الفجر، وعند الظهيرة حين يضعان ثيابهما، وبعد صلاة العشاء، وذلك لأنّ هذه الأوقات الثلاثة إنّما هي مظنّة لكشف العورة.

وهذا الأمر تمريني وتأديبي بالنسبة إلى الأطفال غير البالغين، وأمّا إذا بلغوا الاحتلام فيظهر من الآية الثانية كون الأمر بالاستئذان تكليفاً[1].

(١) النور: ٥٨.

(٢) النور: ٥٩.

احتياط

لغة:

من التحويط، أي جعل الحائط من التراب أو غيره حول شيء كبستان ونحوه. والإحتياط افتعال منه بمعنى الأخذ بأوثق الوجوه[2].

اصطلاحاً:

العمل بما يوجب القطع بأداء التكليف الواقعي الموجب للأمن من العقاب، أو من حصول ما ينافي الشكر.

للبحث عن الاحتياط جانبان: جانب فقهي، وجانب أُصولي، ينحصر البحث هنا في الجانب الفقهي، أمّا الجانب الأصولي فسوف يأتي البحث عنه في الملحق الأُصولي.

(١) كنز العرفان ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) مصباح المنير: «حوط».

الأحكام :

المقصود من حكم الاحتياط هو بيان مشروعيته وجوازه أوّلاً، ثم بيان وجوبه بعد فرض مشروعيته ثانياً.

أوّلاً ـ مشروعية الاحتياط :

إنّ الاحتياط تارة يكون في المعاملات بالمعنى الأعم أي غير العبادات الشامل لمثل الطهارة والنجاسة ونحوهما، وتارة في المعاملات بالمعنى الأخص الشامل لخصوص العقود والإيقاعات، وتارة في العبادات، والأخير تارة يستلزم التكرار، وتارة لا يستلزم ذلك.

الف ـ الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم :

لم يستشكل أحد في جواز الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعمّ ومشروعيته، فإذا احتاط في تطهير المتنجس فغسله مرّتين لشكّه في أنّه يطهر بالغسل مرّة واحدة أو يعتبر فيه التعدّد؟ فلا بأس فيه ويحصل المطلوب وهو طهارة الثوب.

ب ـ الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأخص :

استشكل بعض في مشروعية الاحتياط في العقود والإيقاعات؛ وذلك لمنافاته للجزم المعتبر في الإنشاء، فلو شك في صحّة الطلاق بصيغة فعليّة كـ«طلّقتك» فأتى بصيغه اسمية كـ«أنت طالق» أيضاً، فإنّ ذلك وإن كان موجباً لإتيان كلّ ما يتحقق به الطلاق، لكنه مناف للجزم المعتبر في العقود والإيقاعات.

ولكن أُجيب بأنّ ذلك ليس من الترديد في نفس العقد أو الإيقاع بل في المبرز لهما، فإنّ المتكلّم قد قصد إبراز ما اعتبره في نفسه من طلاق زوجته وهو جازم في ذلك[1].

ج ـ الاحتياط في العبادات مع عدم استلزام التكرار :

وذلك كما إذا شككنا في وجوب الصلاة عند رؤية الهلال أو استحبابها فالاحتياط يستدعي إتيان المشكوك من دون استلزام لتكرار العمل.

والمعروف صحّة الاحتياط في هذا المورد إلّا أنّ الشيخ الأنصاري استشكل فيه من جهة أنّ العبادة بحاجة إلى قصد الأمر تفصيلاً أو إجمالاً (كما في الشبهة

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد) : ٦٧.

المقرونه بالعلم الإجمالي) ولم يتحقّق ذلك في موارد الشبهة البدوية كما في المثال المتقدّم.

ولكن ناقشه المحقق النائيني بأنّ الامتثال له مراتب أربع.

امتثال تفصيلي، وامتثال إجمالي وامتثال ظني، وامتثال احتمالي، والامتثال الاحتياطي في موارد الشبهة البدوية يكون من قبيل الامتثال الاحتمالي ولا بأس به[1].

وهناك إشكال آخر وهو: أنّ الاحتياط مناف لقصد الوجه والتمييز، إذ لا يمكن -عند الشكّ في أصل الحكم أو نوعه- أن يميّز العبادة بأنّها واجبة أو مستحبة، ويقصد وجهها.

وهذا الإشكال سارٍ في جميع العبادات لكنه مندفع؛ لعدم التزام الفقهاء بلزوم قصد الوجه والتمييز في العبادة[2].

د- الاحتياط في العبادات مع استلزام التكرار:

كما إذا تردّد الواجب بين القصر والتمام أو الظهر والعصر، فهل يجوز الاحتياط بتكرار الفعل مع إمكان الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بالواجب (اجتهاداً أو تقليداً) أو لا يجوز؟

ذهب جماعة ومنهم المحقق النائيني إلى عدم جواز الاحتياط -هنا- وذلك:

١- لأنّه مستلزم لفوات نيّة الأمر؛ لأنّ الفعل حينئذٍ يكون بداعي احتمال الأمر لا بداعي نفس الأمر.

٢- ولأنّه لعب أو عبث بأمر المولىٰ.

ولكن أُجيب عن ذلك:

أوّلاً- بإنّ إتيان كلّ واحد من الأطراف ناش عن داعي الأمر بفعل الواجب، وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المكلّف إنّما ينبعث إلى الإتيان بالواجب المردّد بين الفعلين عن الأمر الجزمي المتعلّق به، غاية الأمر أنّه لا يتمكّن من تطبيق الواجب على المأتي به، لا أنّه ينبعث نحو الفعل عن احتمال الأمر.

ثانياً- وبأنه قد يكون في الفحص وتحصيل العلم بالحكم الشرعي اجتهاداً أو تقليداً من العناء والمشقة ما لا يكون في الاحتياط، فلا يكون عبثاً، مع أنّه لو سُلّم كونه عبثاً في مورد ما بأن استلزم

(١) فوائد الأصول ٣: ٤٠٠.

(٢) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٦٨.

إعادة الفعل مرّات كثيرة فإنّ ذلك لم يمنع من الحكم بصحّة العبادة، لأنّها قد أُتي بها في ضمن الأفراد المتكرّرة، نعم قد يحصل العبث في كيفية الإطاعة والامتثال لا في أصله، ولا يقدح ذلك في تحققه[1].

ثانياً ـ وجوب الاحتياط :

وبعد أن ثبتت مشروعية الاحتياط إجمالاً لابدّ من ملاحظة حكمه هل هو واجب أو جائز ليس إلّا من دون اتصافه بالوجوب؟

يرىٰ المتأخرون أنّه واجب ولكن تخييراً، إذ المكلّف يجب عليه إمّا أن يكون مجتهداً في تحصيل العلم بالأحكام الشرعية أو مقلّداً أو محتاطاً وليس هناك طريق ثالث. قال السيد اليزدي في العروة:

«يجب على كلّ مكلّف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً»[2].

وهل مصدر هذا الوجوب هو الفطرة لمّا يدركه الإنسان بفطرته من «لزوم دفع الضرر المحتمل»؟ أو العقل

(١) المستمسك ١ : ٨، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد) : ٧٤.

(٢) العروة (الاجتهاد والتقليد)، المسألة ١.

بملاك ما يستقلّ به العقل من لزوم شكر المنعم المتحقق ـ هنا ـ بامتثال أوامر الشرع؟ أو الشرع لمّا ورد من الحثّ على السؤال عن أهل الذكر والعلماء فيكون واجباً شرعياً نفسياً، أو بملاك وجوب التعلّم مقدّمة لامتثال التكاليف فيكون واجباً شرعياً غيرياً؟ وجوه بل أقوال.

راجع : الملحق الأُصولي : اجتهاد / حكم الاجتهاد / أوّلاً ـ الحكم التكليفي.

ثالثاً ـ لزوم الاجتهاد أو التقليد في جواز الاحتياط :

قال السيد اليزدي في العروة: «في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً؛ لأنّ المسألة خلافية»[1].

ووافقه السيد الخوئي في أصل الحكم وتعليله[2] ولكن خالفهما السيد الحكيم في التعليل فقال: «لا ريب أنّ الاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل إنّما هو لكونه موجباً للعلم بأداء الواقع المؤدّي إلى الأمن من تبعة مخالفته، فإذا أدرك عقل المكلّف ذلك كان مجتهداً في مسألة جواز الاحتياط حينئذٍ ولزم الاكتفاء به وإلّا

(١) العروة (الاجتهاد والتقليد)، المسألة ٥.

(٢) التنقيح (الاجتهاد والتقليد) : ٧٥.

امتنع الاكتفاء به إلّا أن يدرك عقله حجيّة رأي الغير فيفتي له بجواز الاحتياط فيكتفي به أيضاً. وكون المسألة وفاقية أو خلافية لا يصلح علّة للاكتفاء به وعدمه»[1].

أقسام الاحتياط من حيث المورد:

قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمته كما في الدعاء عند رؤية الهلال، لاحتمال وجوبه مع القطع بعدم حرمته.

وقد يكون في الترك كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه كما في التدخين (استعمال السيجائر) إذ يحتمل حرمته مع القطع بعدم وجوبه.

وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته القصر أو التمام، أو أنّ وظيفته الظهر أو الجمعة...

وما تقدّم قد يكون في عملين مستقلّين ـ كالأمثلة المتقدّمة ـ وقد يكون في عمل واحد كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر والإخفات في صلاة الظهر يوم الجمعة، للأمر بالإجهار بها في جملة من الأخبار. ومقتضى الاحتياط حينئذٍ أن يكرّر القراءة مرتين جهراً وإخفاتاً، إحداهما بنية القرآءة المأمور بها، والأُخرىٰ بنية القرآءة القرآنية لأنّها تجوز في الصلاة.

ومن موارد الاحتياط، الاحتياط في الجمع في الترك، كما إذا علم بحرمة أحد فعلين، فإنّ الاحتياط يقتضي تركهما معاً.

وقد يكون في الجمع بين الإتيان بأحد الفعلين وترك الآخر كما إذا علم إجمالاً بوجوب الأوّل أو حرمة الثاني[1].

أقسام الاحتياط من حيث الإلزام:

ينقسم الاحتياط من حيث الإلزام وعدمه إلى:

١ ـ الاحتياط الوجوبي: وهو الاحتياط الذي يلزم مراعاته، وهذا على نحوين:

الف ـ الاحتياط في الفتوى: ويكون ذلك في الموارد التي لم يصل الفقيه فيها إلى دليل قطعي في المسألة؛ إمّا لتعارض الأدلّة، أو عدم الدليل أصلاً، مع

---

(١) المستمسك ١: ٩.

(١) العروة (الاجتهاد والتقليد)، المسألة ٣ والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٧٢.

كـــون مـبناه في ذلك الرجـوع إلى الاحتياط.

ب ـ الفتوى بالاحتياط: ويـتحقّق ذلك فيما إذا استفاد الفقيه لزوم الاحتياط من الأدلّة كموارد الشبهة المحصورة مثلاً.

والفرق بينهما هو إمكان الرجوع إلى مجتهد آخر في الأوّل دون الثاني؛ لأنّـه إفتاء في الواقع.

٢ـ الاحتياط الاستحبابي: وهـو الاحتياط الذي لا يلزم مراعاته.

ويمكن التميز بين الأنواع المتقدّمة في التعبير، فإنّ الاحتياط الوجوبي يعبّر عنه غـالباً بـتعابير أمـثال: يجب كـذا عـلى الأحوط أو احتياطاً ونحو ذلك. ويـعبّر عـن الفـتوى بـالاحتياط بأمـثال: يجب الاحتياط في كذا (الثوبين المشتبهين مثلاً).

وأمّا الاحتياط الاستحبابي فيكون مسبوقاً أو ملحوقاً ـغالباًـ بالفتوىٰ. وقد يعبّر عن الاستحبابي بمثل: يجـوز عـلى إشكال، أو علىٰ تأمّل. كما أنّـه قد يعبّر عن الوجوبي بمثل: يجب على إشكال، أو علىٰ تأمّل.

مظانّ البحث:

١ـ أوّل الفقه: الاجتهاد والتقليد

٢ـ آخر الأُصول: الاجتهاد والتقليد

٣ـ القطع: الامتثال الإجمالي

٤ـ الأُصول العملية: أصالة الاشتغال (أصالة الاحتياط)

أحداث السنة

لغة:

الأحداث جمع حدث، وهـو: مـا يحدث ويتحقّق.

اصطلاحاً:

عـيوب خـاصة تحـدث في المـبيع توجب خيار فسخه لو حدثت فيما بـين البيع وبين سنة، والقـدر المـتيقّن مـنها: الجنون والجذام والبرص.

الأحكام:

قد وردت روايات عـديدة تخـيّر المشتري ـفيما لو حدثت بعض العيوب في المبيع بعد تحقق البيع إلى سنةـ بين فسخ البيع وإمضائه، منها صحيحة أبي همام عن

الرضا عليه‌السلام قال: سمعته يقول: «يُردُّ المملوك من أحداث السنة: من الجنون، والجذام، والبرص، فقلت: فكيف يُردُّ من أحداث السنة؟ قال: هذا أوّل السنة فإذا اشتريت مملوكاً به شيء من هذه الخصال بينك وبين ذي الحجة فردّه على صاحبه»، ومثله روايات اُخر.

والمستفاد من مجموع الروايات وكلمات الفقهاء هو:

١ـ أنّ ذلك مختصّ بالمماليك كما يظهر من الأمثلة المذكورة للعيوب، فلا يشمل سائر المبيعات وإن كانت من الحيوانات.

٢ـ أنّ هذه العيوب لو كانت حادثة قبل البيع لكان المشتري مخيّراً بين الفسخ والإمضاء كسائر العيوب ولا اختصاص بها، إذن فالمراد هو حدوثها بعد البيع، فإذا حدثت بعد البيع إلى مدة سنة فالمشتري يكون بالخيار، وإن كان ظاهر الصحيحة المتقدّمة هو حدوثها قبل البيع كما يظهر من المحقق الأردبيلي أيضاً.

٣ـ أنّ القدر المتيقّن من العيوب التي تسبب الخيار ـإلى سنةـ هو الثلاثة المتقدّمة: الجنون والجُذام، والبَرَص، إلّا أنّ في بعض الروايات زيادة «القَرَن» وفي بعضها الآخر زيادة «الحدبة»، والأوّل نتوء زائد في الفرج، والثاني نتوء في الصدر يسبب خروجه وظهوره، وفسّر بعضهم القرن بالحدبة.

هذا وقد توقّف الأردبيلي[1] في البَرَص؛ لما ورد: من أنّ العهدة فيه ثلاثة أيام، وكذا استشكل في القرن، كما استشكل الشهيد الثاني ـفي المسالك[2]ـ في الجذام؛ لأنّ ظهوره أيام السنة إن كان مستلزماً لوجوده قبل البيع ـلأنّه يكون مستبطناً سنة ثم يظهرـ فيكون موجباً لانعتاقه على صاحبه الأوّل، وبذلك يبطل البيع، وإن لم يكن مستلزماً لوجوده قبل البيع فيلزم أن ينعتق على المشتري قبل اختياره الفسخ.

وأمّا القَرَن فقد ألحقه الشهيد الأوّل في الدروس ويحيى بن سعيد في الجامع والإسكافي حسبما نقل عنهم، بل نسبه في المسالك إلى الشهرة، ولكن نفى صاحب الجواهر[3] ثبوتها.

---

(١) مجمع الفائدة ٨: ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

(٢) المسالك ١: ١٩٧.

(٣) الجواهر ٢٣: ٣٠٠.

سقوط الخيار بالتصرف:

يظهر من الفقهاء سقوط الخيار بالتصرّف كما في العيوب الأُخرىٰ التي يسقط الخيار فيها بالتصرّف، وقد نقل في الجواهر عن العلّامة والشهيدين: التصريح بذلك بالنسبة إلى الجنون الذي هو أهمّ من الجذام والبرص، مع أنّه يمكن ترك ذكرهما اعتماداً على أحكام العيوب بصورة عامّة، وقد صرّح ابن إدريس[1] بسقوط الخيار بالتصرّف.

ولكن استشكل صاحب الجواهر[2] في ذلك من جهة استبعاد الحكم بثبوت الخيار طوال السنة مع كون التصرّف موجباً لسقوط الخيار، ودفع ذلك بأنّ المسقط إنّما هو التصرّف بعد حصول سبب الخيار لاقبله، والنصوص لو سُلّم ظهورها فهو في الثاني لا الأوّل.

(١) السرائر ٢: ٣٠١.

(٢) الجواهر ٢٣: ٣٠١.

إحْرام

لغة:

مصدر أحْرَمَ الرجل يُحرم إحراماً إذا أدخَلَ نَفْسَه في شيء حَرُم عليه بسببه ما كان حلالاً له[1]... والأصل فيه المنع، فكأنّ المُحرِم يمنع نفسه من عدّة أشياء.

اصطلاحاً:

يأتي بمعنى الدخول في الصلاة، أو في الحج أو العمرة.

وينحصر البحث هنا في إحرام الحجّ.

حقيقة الإحرام:

اختلفوا في حقيقة الإحرام علىٰ أقوال:

الأوّل ـ أنّ الإحرام ماهيّة مركّبة من النية والتلبية ولبس الثوبين، ومقتضاه أنّه ينعدم بانعدام أحد أجزائه.

(١) راجع المصباح المنير ولسان العرب: «حرم».

ذهب إلى ذلك العلّامة في المختلف[1].

الثاني ـ أنّه النيّة والتلبية، ولا مدخل للتجرّد ولبس الثوبين منه.

قاله ابن إدريس[2].

الثالث ـ أنّه أمر بسيط وهو النية فقط.

اختاره الشيخ في المبسوط[3].

الرابع ـ أنّه توطين النفس على ترك المنهيّات المعهودة إلى أن يأتي بالمناسك، والتلبية هي الرابطة لذلك التوطين، نسبتها إليه كنسبة التحريمة إلى الصلاة.

قال ذلك الشهيد في المسالك[4].

الخامس ـ أنّه إيقاع التلبية المقارنة لنية الحجّ أو العمرة.

السادس ـ أنّه لبس الثوبين وإيقاع التلبية المقارنين لنية الحج أو العمرة.

ذكرهما في الجواهر[5].

السابع ـ إنّه صفة اعتبارية تحصل بأحد السببين: إمّا الالتزام بترك المحرّمات، أو نية ترك المحرّمات، لا أنّه نفس ترك المحرّمات، ولا أنّه نفس نية ترك المحرّمات، فإنّ الأوّل خلاف الإجماع، والثاني غير معقول.

قال ذلك السيد الحكيم في المستمسك[1].

الثامن ـ أنّ الإحرام عبارة عن التلبية الموجبة للإحرام والدخول في الحرمة أو عمّا يترتّب على التلبية، فالإحرام اسم للسبب أو للمسبب، فهو نظير الأفعال التوليدية المترتّبة على عناوين خاصة كالطهارة المترتّبة على الوضوء أو الغسل، ولذا قد يؤمر بالغسل، وقد يؤمر بالطهارة... وهكذا المقام، فإنّه قد أمر في الروايات تارة بالإحرام، وأُخرىٰ بالتلبية فهما في الحقيقة شيء واحد.

ذهب إلى ذلك السيد الخوئي في المعتمد[2].

الأحكام:

يتم البحث عن الإحرام في مراحل

(١) المختلف: ٢٦٣.
(٢) السرائر ١: ٥٢٧.
(٣) المبسوط ١: ٣١٦.
(٤) المسالك ١: ١٠٥.
(٥) الجواهر ١٨: ١٩٧ ـ ١٩٩.

(١) المستمسك ١١: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.
(٢) المعتمد ٣: ٣٣٢.

أربع:

أوّلاً ـ مقدّمات الإحرام

والمقصود بها الأُمور المندوبة التي يستحب الإتيان بها قبيل الإحرام وهي على النحو التالي:

الف ـ توفير الشعر:

المشهور[1] بين الأصحاب استحباب توفير شعر الرأس ـ إذا أراد التمتع ـ من أوّل ذي القعدة، ويتأكد عند هلال ذي الحجة. ولكن قال الشيخ في النهاية: «فإذا أراد الإنسان أن يحج متمتعاً فعليه أن يوفّر شعر رأسه ولحيته من أوّل ذي القعدة، وهو لا يَمَسُّ شيئاً منها»[2]، وظاهره الوجوب، ونحوه قال في الاستبصار[3]. وقال الشيخ المفيد في المقنعة: «إذا أراد الحج فليوفّر شعر رأسه في مستهل ذي القعدة، فإن حلقه كان عليه دم يهريقه»[4].

وهناك روايات تنهى عن أخذ الشعر في ذي القعدة، والأمر بإعفائه، حملها المشهور على استحباب التوفير لا وجوبه[1].

ب ـ تنظيف الجسد:

يستحب تنظيف الجسد وقصّ الأظفار والأخذ من الشارب وطلي الجسد والإبطين.

ولا خلاف في استحباب ذلك نصّاً وفتوىً، كما قيل[2].

ج ـ الغسل للإحرام:

والقول باستحبابه مشهور[3] بل قال في المنتهى: «لا نعرف فيه خلافاً»[4]، ووردت في ذلك روايات مستفيضة أو متواترة، ومع ذلك فقد نقل في المختلف[5] عن ابن أبي عقيل القول بوجوبه.

ولو أحرم بغير غسل أو صلاة تدارك ما تركه وأعاد الإحرام استحباباً على المشهور[6].

---

(1) الجواهر ١٨: ١٧٠.

(2) النهاية: ٢٠٦.

(3) الاستبصار ٢: ١٦٠.

(4) المقنعة: ٣٩١.

---

(1) الحدائق ١٥: ١.

(2) الحدائق ١٥: ٩، الجواهر ١٨: ١٧٥.

(3) الحدائق ١٥: ٩، الجواهر ١٨: ١٧٨.

(4) المنتهى ٢: ٩٧٢.

(5) المختلف: ٢٦٤.

(6) الحدائق ١٥: ١٨، الجواهر ١٨: ١٨٥.

د ـ أن يحرم عقيب فريضة:

ويستحب أن يُحرم عقيب فريضة ير أو فريضة أُخرىٰ، وإن لم يتّفق صلّىٰ حرام ست ركعات، وأوسطه أربع، قلّه ركعتان[1].

انياً ـ كيفية الإحرام

وهي تشتمل علىٰ واجبات ومندوبات:

الف ـ واجبات الإحرام:

وهي ثلاثة: النيّة، ولبس ثوبي الإحرام، والتلبية.

أولاً ـ النيّة:

لا خلاف في أصل وجوبها فلا ينعقد الإحرام بدونها، وهذا هو رأي جمهور الفقهاء؛ لأنّ الإحرام عبادة ولا تصحّ بدونها.

ويرى بعض الفقهاء: أنّه لابدّ من أن ينوي ما يحرم به من حج أو عمرة متقرّباً، ونوعه من تمتع أو قران أو إفراد، وصفته من وجوب أو ندب، وما يحرم له من حجّة الإسلام أو غيرها، وكذا سائر الخصوصيات، ككونها استئجارية أو لا ومنذورة أو لا، وغير ذلك من الخصوصيات[1].

ولكن يرى فقهاء آخرون عدم لزوم ذلك، منهم صاحب المدارك حيث قال: «قد تقدّم الكلام في النية مراراً وأنّ المعتبر فيها قصد المنوي طاعة للّه عزّ وجلّ، وما عدا ذلك فلا دليل علىٰ اعتباره وإن كان القصد إلىٰ هذه الأُمور الأربعة أولىٰ وأحوط»[2].

وقال مثله كلٌّ مِن صاحب الحدائق[3] وصاحب الجواهر، قال الأخير: «... لكن قد عرفت في كتاب الطهارة والصلاة حقيقة النيّة، وأنّها الداعي، وأنّه لا يجب فيها أزيد من قصد القربة بمعنى امتثال الأمر، والتعيين مع التعدّد في المأمور به»[4].

---

(1) الحدائق ١٥: ١٩٠، الجواهر ١٨: ١٩٠.

---

(1) راجع: الشرائع ١: ٢٤٥، الحدائق ١٥: ٢٨، الجواهر ١٨: ٢٠٠، العروة: فصل كيفية الإحرام.

(2) المدارك ٧: ٢٥٧.

(3) الحدائق ١٥: ٢٨.

(4) الجواهر ١٨: ٢٠٠.

ثانياً ـ لبس ثوبي الإحرام:

وهو واجب على الرجال خاصّة.

والمراد بـ«ثوبي الإحرام» هو الإزار والرداء، ويعتبر في الإزار ستر ما بين السرّة والركبة، وفي الرداء كونه ممّا يستر المنكبين، ويمكن الرجوع فيه إلى العرف.

والحكم بوجوبه مقطوع به في كلام الأصحاب[1]، بل قال في المنتهى:

«لبس ثوبي الإحرام واجب وقد أجمع العلماء كافة على تحريم لبس المخيط...»[2].

ولا يعتبر في وصفه كيفية مخصوصة، نعم يعتبر فيه ألّا يكون مخيطاً ـ كما سيأتي في تروك الإحرام ـ وأن يكون ممّا يُصلّى فيه، بأن لا يكون حريراً، أو من غير المأكول، أو ما يحكي العورة، أو متنجّساً بنجاسة غير معفوّة في الصلاة[3]...

ثالثاً ـ التلبيات الأربع:

فلا ينعقد الإحرام لمتمتّع ولا لمفرِد إلّا بها أو بالإشارة مع عقد قلبه بها مع عدم التمكّن من النطق بها كما في الأخرس.

(1) المدارك ٧: ٢٧٤، الحدائق ١٥: ٧٥.

(2) المنتهى ٢: ٦٨١.

(3) المصادر السابقة.

والحكم بوجوبها متفق عليه[1].

وهل تجب مقارنة التلبية للنية أو لا؟ ذهب ابن إدريس[2] والشهيد[3] وغيرهما إلى لزوم المقارنة كمقارنة التحريمة لنية الصلاة، بينما صرّح كثير من الفقهاء بعدمها[4].

وأمّا القارن فبالخيار إن شاء عقد إحرامه بها، وإن شاء قلّد أو أشعر[5].

صورة التلبيات: اختلف الفقهاء في صورة التلبيات الأربع ـ بعد اتّفاقهم على أصل وجوبها ـ فذهب المحقق إلى أنّ الواجب هو: «لبّيك اللهم، لبّيك، لبّيك لا شريك لك، لبّيك»[6]، وأضاف المفيد[7] وابنا بابويه[8] وابن أبي عقيل[9] وابن

(1) المنتهى ٢: ٦٧٦.

(2) السرائر: ٥٣٦.

(3) اللمعة: ٦٩.

(4) المدارك ٧: ٢٦٣.

(5) المدارك ٧: ٢٦٦.

(6) شرائع الإسلام ١: ٢٤٦.

(7) المقنعة: ٣٩٧.

(8) الصدوق في المقنع: ٦٩ والهداية: ٥٥، وحكاه عن والده في المختلف: ٢٦٥.

(9) نقله عنه في المختلف: ٢٦٥.

الجنيد[1] وسلّار[2] إلى ذلك: «إنَّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك». وقال الشيخ في المبسوط: «والتلبيات الأربع فريضة، وهي: لبيك اللهم، لبيك، لبيك إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبيك»[3] وبه قال أبو الصلاح[4] وابن البراج[5] وابن حمزة[6] وابن إدريس[7] وأكثر المتأخرين[8].

ب ـ مندوبات الإحرام:

ذكر الفقهاء للإحرام مندوبات نشير إليها فيما يلي:

الأوّل ـ التلبية للرجال وتكرارها عند نوم المحرم واستيقاظه، وعند علوّ الآكام، ونزول الأهضام، وبعد كلّ صلاة، وملاقاة راكب.

ويقطع التلبية عند الزوال يوم عرفة إذا كان حاجّاً، وإن كان معتمراً بمتعة إذا شاهد موضع بيوت مكة القديمة، وحدّها لمن جاء عن طريق المدينة: عقبة المدنيين.

وإن كان معتمراً مُفرِداً، فقيل: عند دخول الحرم إذا جاء من خارج الحرم، وعند مشاهدة الكعبة إن كان قد خرج من مكة لإحرامها، وقيل: كان مخيراً بين فعلها عند دخول الحرم أو مشاهدة الكعبة[1].

وهل القطع واجب أو مستحب؟ قال السيد اليزدي: «وظاهرهم أنّ القطع في الموارد المذكورة على سبيل الوجوب، وهو الأحوط، وقد يقال بكونه مستحباً»[2].

ويظهر من السيد الحكيم أنّ وجوب القطع ـ هنا ـ بمعنى عدم مشروعية التلبية لا الوجوب التكليفي؛ لأنّ النهي بعد الأمر وإن كان ظاهراً في الرخصة، لكن ذلك في غير العبادة، أمّا فيها فظاهر في عدم المشروعية[3].

الثاني ـ رفع الصوت بالتلبية ـ للحجّ على طريق المدينة ـ إذا علت راحلته

---

(1) نفس المصدر.

(2) المراسم: ١٠٨، ولكن حذف من القسم الأوّل: «لبيك لا شريك لك لبيك».

(3) المبسوط ١: ٣١٦.

(4) الكافي في الفقه: ١٩٣.

(5) المهذّب ١: ٢١٥.

(6) الوسيلة (الجوامع الفقهية): ٦٨٧.

(7) السرائر ١: ٥٣٦.

(8) المدارك ٧: ٢٦٨.

---

(1) المدارك ٧: ٢٩٣ ـ ٢٩٦، الجواهر ١٨: ٢٧٣.

(2) العروة: فصل كيفية الإحرام، المسألة ٢١.

(3) المستمسك ١١: ٤٢٢.

البيداء، وإن كان راجلاً فحيث يُحرم[1].

الثالث ـ التلفُّظ بما يعزم عليه من حجّ مفرد أو تمتع أو عمرة مفردة أو متمتع بها، ويقول: لبَّيك بعمرة أو بحج أو بعمرة إلى الحج أو بحج متعة أو عمرة متعة أو بحج وعمرة؛ للأمر به في النصوص[2].

الرابع ـ اشتراط أن يحلّه الله حيث حبسه سواء أحرم بعمرة مفردة أو تمتع أو غيرها، ويقول في خصوص الحج: إن لم تكن حجة فعمرة، بلا خلاف نصاً وفتوىً، كما قيل:

وظاهر النصوص كون الشرط في خلال النية على وجه يكون انعقاد الإحرام على ذلك، ويمكن الاكتفاء بذكره في التلبيات[3].

وعن المحقق الثاني: أنّ محلّه قبيل النية؛ لأنّه منقول في الدعاء الذي يستحب عند إرادة الإحرام[4].

ولا تكفي فيه النية؛ لورود النص

(١) الجواهر ١٨ : ٢٧٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الجواهر ١٨ : ٢٨٠.

(٤) جامع المقاصد ٣ : ١٧٠.

بالقول[1].

راجع: اشتراط / اشتراط التحلّل.

الخامس ـ الإحرام في الثياب القطن، وأفضله البيض[2].

السادس ـ إذا أحرم بالحجّ من مكة رفع صوته بالتلبية إذا أشرف على الأبطح[3].

ثالثاً ـ تُروك الإحرام:

وهي محرّمات ومكروهات.

الف ـ محرّمات الإحرام:

وهي أُمور يحرم علىٰ المحرم فعلها نشير فيما يلي إليها:

أوّلاً ـ صيد البرّ:

يحرم على المحرم صيد البرّ وأكله ـ وإن صاده المحلّ ـ والإشارة إليه ليصاد، والدلالة عليه، وغلق الباب عليه حتى يموت، وذبحه.

وهذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، كما قيل[4].

(١) المدارك ٧ : ٣٠١.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) المدارك ٧ : ٣٠٤، الجواهر ١٨ : ٢٨٦.

ولو ذبح المحرِم الصيد حرم عليه، وهل يحرم على المحلّ أو لا؟ فيه قولان:

١ـ المشهور شهرة عظيمة هو الحرمة مطلقاً على المُحلّ والمُحرم.

٢ـ المنسوب إلى ابن الجنيد والصدوق والمفيد والسيد المرتضىٰ اختصاص الحرمة بالمحرم فيحلّ للمحلّ أكل ما ذبحه المحرم من الصيد[1]، واختاره صاحب المدارك[2].

وكذا يحرم فرخ صيد البرّ وبيضه[3].

ولا بأس بصيد البحر وبذبح الحيوانات الأهليّة[4].

ثانياً ـ النساء:

والذي يحرم منهنّ هو:

الف ـ الوطء والعقد لنفسه أو لغيره:

والحكم مجمع عليه بين الأصحاب، كما ادّعي[5].

ب ـ الشهادة على العقد:

ويحرم تحمّلها على المشهور، بل في

(١) المعتمد ٣: ٣٦٣.
(٢) المدارك ٧: ٣٠٦.
(٣) المدارك ٧: ٣٠٨، الجواهر ١٨: ٢٩٣.
(٤) المصادر السابقة.
(٥) المدارك ٧: ٣١٠، الجواهر ١٨: ٢٩٨.

الجواهر: لا خلاف فيه[1].

وعلى فرض تحمّلها فلا يبطل العقد.

وامّا إقامتها فالمنسوب إلى المشهور حرمتها أيضاً، ولكن نسب إلى الشيخ تقييد الحرمة بما إذا تحمّلها وهو محرم، أمّا إذا تحملها وهو محُلّ وأقامها وهو محرم فلا بأس به، ومال إليه: صاحب المدارك[2] وصاحب الجواهر[3] والسيد الخوئي[4].

ج ـ التقبيل:

يحرم على المحرم تقبيل من كان يحلّ له تقبيله من النساء قبل الإحرام. ولكن قيّد المحقق السبزواري الحرمة بما إذا كان التقبيل عن شهوة، وتبعه في الرياض[5] حاكياً ذلك عن جماعة، وناقشهم في الجواهر[6] لكنه مال إليه أخيراً فاستثنى ما إذا كان التقبيل عن رحمة مثلاً.

(١) الجواهر ١٨: ٣٠١.
(٢) المدارك ٧: ٣١٢.
(٣) الجواهر ١٨: ٣٠١ ـ ٣٠٢.
(٤) المعتمد ٤: ١١٦.
(٥) الرياض ١: ٣٧٤.
(٦) الجواهر ١٨: ٣٠٤.

د ـ النظر إليهنّ بشهوة:

وصرّح به كثير من الفقهاء، ومن ترك ذكره فلعلّه تركه لاندراجه في عنوان «الالتذاذ بالنساء».

ولا فرق بين الزوجة وغيرها[1].

هـ ـ الاستمناء:

و هو استدعاء المني، وقد ادّعىٰ في الجواهر عدم الخلاف في تحريمه، ولا فرق بين أسبابه من الملاعبة، والتخيّل والخضخضة وغير ذلك[2].

هذا إذا كان عن اختيار، وإلّا فلا حرمة كما إذا نظر لا عن شهوة فأمنىٰ.

ثالثاً ـ الطيب:

وهو يحرم على الرجل والمرأة ـ معاً ـ أكلاً وشماً وإطلاءً، وادّعي عليه الإجماع.

ولكن اختلف الفقهاء في المراد منه، وأنّه هل يحرم مطلق الطيب أو نوع خاص منه؟

فقد عرّف الشهيد الثاني الطيب بأنّه: الجسم ذو الريح الطيبة المتخذ للشمّ غالباً غير الرياحين، كالمسك والعنبر والزعفران وماء الورد.

وخصّ الشيخ ـ في التهذيب ـ التحريم بالأربعة: المسك والعنبر والزعفران والورس، وأضاف في النهاية والخلاف: العود والكافور.

والمعروف بين الفقهاء هو التحريم مطلقاً[1].

ولكن يرى السيد الخوئي ـ كالشيخ ـ اختصاصه بالخمسة، وهي الزعفران والمسك والعنبر والورس والعود[2].

استثناء خلوق الكعبة:

يستثنى من الطيب خلوق الكعبة، وهو طيب يخصّ الكعبة، مؤلّف من عدة أشياء منها الزعفران وماء الورد[3].

رابعاً ـ الاكتحال بما فيه طيب:

والقول بحرمته مشهور، بل هو داخل في استعمال الطيب، ولكن نقل في الجواهر عن الاسكافي والشيخ ـ في الجُمل ـ والقاضي القول بالكراهة[4].

---

(1) المدارك ٧: ٣١٢ ـ ٣١٣، الجواهر ١٨: ٣٠٥ ـ ٣٠٧.

(2) نفس المصادر.

(1) راجع كلّ ذلك: المدارك ٧: ٣١٩.

(2) المعتمد ٤: ١١٩.

(3) المدارك ٧: ٣٢٤، الجواهر ١٨: ٣٢١.

(4) الجواهر ١٨: ٣٤٧.

خامساً ـ الاكتحال بالسواد :

وفي حرمته وعدمه أقوال :

١ ـ الحرمة : وهو قول للمفيد والشيخ وسلّار وابن حمزة وابن إدريس وابن سعيد الحلّي وآخرين، بل قيل : إنّه المشهور.

٢ ـ الكراهة : وهو قول للشيخ في الخلاف والاقتصاد والجُمل، وابن زهرة في الغنية، والمحقق في النافع[1].

٣ ـ الحرمة ولكن لا مطلقاً بل إذا اكتحل للزينة، ذهب إليه السيد الخوئي في المعتمد[2]، وهو الظاهر من كلام الصدوق في المقنع والسبزواري في الذخيرة[3].

ومهما يكن فالاكتحال بغيره لا بأس به، كما أنّ الرجل والمرأة مشتركان في الحكم.

سادساً ـ النظر في المرآة :

المشهور بين الفقهاء هو حرمة نظر المحرم ـ سواء كان رجلاً أو امرأة ـ في المرآة، ولكن نقل عن الشيخ في الجُمل وابن حمزة والقاضي وابن زهرة والمحقق

ـ في النافع ـ القول بالكراهة.

وقيّد السبزواري الحكم في الذخيرة بالزينة، فلا يحرم لو كان النظر لغرض غير الزينة[1].

سابعاً ـ لبس المرأة الحلي للزينة :

نسب حرمة لبس المرأة الحلي للزينة إلى المشهور[2]، ونفى في المدارك الإشكال فيه[3].

ولا فرق في ذلك بين أن يكون معتاداً أو لا.

وأمّا إذا لم يكن بقصد الزينة فإن كان معتاداً فلا إشكال فيه، واما إذا لم يكن كذلك، فقال جماعة : إنّه مكروه، كالشيخ وابن سعيد والعلّامة وغيرهم.

بينما عدّ المحقق ذلك من المحرّمات.

وفصّل في الجواهر بين ما إذا كان زينة في حدّ نفسه فهو حرام وإن لم تقصده، وبين ما لم يكن كذلك فلا يحرم إلّا إذا قصدت به الزينة.

ومهما يكن ففي صورة جواز اللبس لهنّ ينبغي أن لا يظهرن ذلك لأزواجهنّ،

---

(١) راجع هذا وما قبله الجواهر ١٨ : ٣٤٦.

(٢) المعتمد ٤ : ١٤٨.

(٣) نقله عنهم صاحب المدارك ٧: ٣٣٥.

(١) الجواهر ١٨ : ٣٤٨.

(٢) الجواهر ١٨ : ٣٧٢.

(٣) المدارك ٧: ٣٤٦.

وهذا لا ينافي حرمة إظهارها لغيرهم قبل الإحرام أيضاً[1].

ثامناً ـ لبس الرجال الخاتم للزينة :

وتحريمه مشهور بين الأصحاب، ويجوز لبسه للسنّة[2].

تاسعاً ـ استعمال الدهن :

الدهن تارة فيه طيب وتارة ليس فيه ذلك. أمّا الذي فيه طيب فيحرم استعماله بعد الإحرام، وادّعىٰ العلّامة ـ في المنتهىٰ[3] ـ الإجماع عليه، نقل ذلك عنه في المدارك[4] والجواهر[5] من دون ردٍّ، بل أقرّه في الجواهر.

وأمّا قبل الإحرام فيحرم إذا كان أثره يبقى بعد الإحرام عند الأكثر، كما قال صاحب المدارك[6].

وأمّا إذا لم يكن فيه طيب ففيه قولان :

الأوّل ـ المنع، وهو رأي الشيخ في النهاية[1] والمبسوط[2]، ونسبه صاحب الجواهر[3] إلى المشهور.

الثاني ـ الجواز، وهو رأي المفيد[4] وسلّار[5] وابن أبي عقيل[6] وأبو الصلاح[7]...

عاشراً ـ لبس المخيط للرجال :

المعروف بين الفقهاء حرمة لبس الثياب المخيطة، على الرجال، بل ادّعي عليه الإجماع[8].

ولكن هل المُحرّم هو مطلق المخيط أو ثياب خاصة؟ ظاهر الأصحاب هو مطلق المخيط. ولكن قال السيد الخوئي في المعتمد : «إنّ الممنوع هو لبس القميص والقباء والسروال والثوب المزرور والدرع، حتى ولو لم يكن مخيطاً كالملبّد، أمّا غير هذه الأشياء فلا بأس بأن يلبسه

---

(١) راجع كلّ ذلك : المدارك ٧ : ٣٤٦ ـ ٣٤٧ والجواهر ١٨ : ٣٧١ ـ ٣٧٤ والمعتمد : ١٨٦ .

(٢) المدارك ٧: ٣٤٥، الجواهر ١٨ : ٣٧٠.

(٣) المنتهىٰ ٢ : ٧٨٧.

(٤) المدارك ٧: ٣٤٨.

(٥) الجواهر ١٨ : ٣٧٤.

(٦) المدارك ٧: ٣٤٨.

(١) النهاية : ٢٢٠ .

(٢) المبسوط ١ : ٣٢١.

(٣) الجواهر ١٨ : ٣٧٥.

(٤) المقنعة : ٤٣٢ .

(٥) المراسم : ١٠٦ .

(٦) نقله عنه في المختلف : ٢٦٩ .

(٧) الكافي في الفقه : ٢٠٣ .

(٨) المدارك ٧: ٣٢٨ والجواهر ١٨ : ٣٣٥.

وإن كان مخيطاً، نعم يكون المنع عن المخيط ـ مطلقاً ـ مبنيّاً على الاحتياط»[1].

ثم نسب إلى الشهيد في الدروس القول بعدم وجدان الدليل على المنع مطلقاً.

هذا بالنسبة إلى الرجال، وأمّا النساء فالمشهور شهرة عظيمة جواز ذلك، نعم خالف فيه الشيخ في النهاية، التي اقتصر فيها على ذكر متون الروايات[2].

الحادي عشر ـ لبس الخفّين والجورب للرجال:

نسب تحريمه في المدارك[3] إلى قطع الأصحاب، وأمّا ستر ظاهر القدم بما لا يسمىٰ لبساً فقد صرّح الشهيدان[4] وصاحب المدارك[5] بعدم تحريمه.

هذا في غير الضرورة، أمّا فيها فقد ذهب الشيخ[6] وجماعة[7] إلى جواز لبسها، ولكن يُشقّ ظهرهما، بينما ذهب ابن إدريس[1] والمحقق[2] وجماعة آخرون[3] إلى عدم وجوبه.

الثاني عشر ـ لبس القفّازين للنساء:

والقفّازان مثنى «القُفّاز» كرُمّان، شيء يعمل لليدين يُحشىٰ بقطن تلبسهما المرأة للبرد، وقيل: إنّ لهما أزراراً تُزرّ على الساعدين وقد تلبسهما للزينة[4].

نقل في الجواهر[5] الإجماع على حرمة لبس القفازين للنساء، وقال في المعتمد: «...إنّ الروايات والأصحاب أطبقوا على جواز لبس أنواع الثياب عدا القفّازين»[6].

الثالث عشر ـ الفسوق:

أجمع العلماء على تحريمه؛ لنصّ الكتاب: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[7].

واختلف كلام الأصحاب في

---

(1) المعتمد ٤: ١٣٢ ـ ١٣٥.
(2) الجواهر ١٨: ٣٤٠.
(3) المدارك ٧: ٣٣٧.
(4) الدروس ١: ٣٧٧، المسالك ١: ١١٠.
(5) المدارك ٧: ٣٣٧.
(6) المبسوط ١: ٣٢٠.
(7) ذكرهم في الجواهر ١٨: ٣٥٢.

---

(1) السرائر ١: ٥٤٣.
(2) الشرائع ١: ٢٥٠.
(3) نفس المصدر.
(4) الجواهر ١٨: ٣٤١، المعتمد ٤: ١٤٢.
(5) المصدر السابق.
(6) نفس المصدر.
(7) البقرة: ١٩٧.

تفسيره: فقال الشيخ وابنا بابويه والمحقق وجماعة: إنّه الكذب، وخصّه ابن البراج بالكذب على الله تعالىٰ وعلى رسوله والأئمة عليهم السلام، وقال السيد المرتضىٰ وابن الجنيد وجمع من الأصحاب: إنّه الكذب والسباب، وقال ابن أبي عقيل: إنّه كلّ لفظ قبيح.

وقد وقع التصريح في صحيحة معاوية بأنّ الفسوق: الكذب والسباب، وفي صحيحة علي بن جعفر، بأنّه: الكذب والمفاخرة[1]...

الرابع عشر ـ الجدال:

وهذا كسابقه في الحكم.

وفسروه: بقول لا والله وبلىٰ والله، ففي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسىٰ عليه السلام أنّه قال: «والجدال قول الرجل: لا والله، وبلىٰ والله»[2]. وفي صحيحة أُخرىٰ لمعاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «إنّما الجدال قول الرجل لا والله، وبلىٰ والله»[1].

ومهما يكن فقد قال في المدارك: «ولو اضطرّ إلى اليمين لإثبات حق أو نفي باطل فالأقرب جوازه ولا كفّارة»[2].

وجاء في متن المعتمد: يستثنى من حرمة الجدال أمران:

الأوّل ـ أن يكون ذلك لضرورة تقتضيه من إحقاق حقّ أو إبطال باطل.

الثاني ـ أن لا يقصد بذلك الحلف، بل يقصد به أمراً آخر كإظهار المحبّة والتعظيم، كقول القائل: لا والله لا تفعل ذلك[3].

الخامس عشر ـ تغطية الرأس:

وهو محرّم للرجال خاصّة، وادّعى في الجواهر الإجماع عليه، ونسب إلى العلّامة في التذكرة والمنتهىٰ دعواه أيضاً[4].

ولا فرق بين أنواع التغطية سواء كان بالثوب أو الطين أو الحنّاء أو حمل متاع أو طبق أو نحو ذلك، ولكن قال في المدارك: «وهو [أي التعميم] غير

---

(١) راجع كلّ ذلك: المدارك ٧: ٣٤٠، الجواهر ١٨: ٣٥٥ ـ ٣٥٩.

(٢) الوسائل ٩: ١٠٩، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام الحديث ٤.

(١) الوسائل ٩: ١٠٩، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

(٢) المدارك ٧: ٢٤٢.

(٣) المعتمد ٤: ١٦٩.

(٤) الجواهر ١٨: ٣٨٢.

واضح»[1].

والمراد بالرأس ـ هنا ـ منابت الشعر خاصة حقيقة وعيناً، وظاهرهم خروج الأذنين، وصرّح به في المسالك[2]، واستوجه العلّامة[3] وصاحب المدارك[4] سترهما.

وفي معنى التغطية الارتماس فيشمله حكمه.

ولو غطّى رأسه ناسياً ألقى الغطاء وجوباً وجدّد التلبية استحباباً[5].

هذا بالنسبة إلى الرجل، أمّا المرأة فيجوز لها ذلك.

السادس عشر ـ لبس المرأة النقاب:

قال في المدارك: «القول بتحريم النقاب للمرأة مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً»[6]. وقال أيضاً: «أجمع الأصحاب على أنّ إحرام المرأة في وجهها، فلا يجوز لها تغطيته، بل قال في

(١) المدارك ٧: ٣٥٤.
(٢) المسالك ١: ١١١.
(٣) التحرير: ١١٤.
(٤) المدارك ٧: ٣٥٥.
(٥) المدارك ٧: ٣٥٩، الجواهر ١٨: ٣٨٩.
(٦) المدارك ٧: ٣٧٨.

المنتهى: «إنّه قول علماء الأمصار، والأصل فيه قول النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم: "إحرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها"»[1].

ومع ذلك كلّه فقد ذكره المحقق في المكروهات لكن مع التردّد[2].

السابع عشر ـ التظليل سائراً:

اشتهر بين الفقهاء القول بحرمة تظليل الرجل المحرم على نفسه حال السير، بأن يجلس في محمل أو سيّارة أو ما شابه ذلك، نعم نقل عن الاسكافي أنّه جعل ترك التظليل مستحباً[3].

هذا في حالة السير أمّا عند النزول فلا بأس بالاستظلال بالخباء أو البيت ونحو ذلك[4].

وترتفع الحرّمة بالضرورة أو المشقة الحاصلتين من تركه[5].

الثامن عشر ـ إزالة الشعر:

وهو حرام لقوله تعالى: ﴿وَلَا

(١) المدارك ٧: ٣٥٩.
(٢) الشرائع ١: ٢٥١.
(٣) المدارك ٧: ٣٦٢، الجواهر ١٨: ٣٩٤.
(٤) المدارك ٧: ٣٦٣، الجواهر ١٨: ٣٩٤.
(٥) المدارك ٧: ٣٦٥، الجواهر ١٨: ٣٩٨.

تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[1].

ولا فرق بين أنواع الإزالة، كما لا إثم مع الضرورة[2].

التاسع عشر ـ إخراج الدم:

قال صاحب الحدائق: «وقد اختلف الأصحاب في ذلك، ويجب أن يُعلم ـأوّلاًـ أنّ أصل الخلاف في المسألة بين المتقدّمين إنّما هو في الحجامة، كما نقل العلّامة في المختلف حيث قال: للشيخ في الحجامة قولان:

أحدهما ـ التحريم إلّا مع الحاجة، وبه قال شيخنا المفيد والسيد المرتضى وسلّار وابن البراج وأبو الصلاح وابن إدريس، وهو الظاهر من كلام ابن بابويه وابن الجنيد.

الثاني ـ أنّه مكروه، ذكره في الخلاف وبه قال ابن حمزة، ثم قال ـأي العلّامةـ: والأقرب الأوّل.

وجملة من المتأخّرين ـوالكلام لصاحب الحدائقـ قد أجروا الخلاف أيضاً في إخراج الدم ولو بحكّ جلده أو بالسواك أو نحو ذلك... ـإلى أن قال:ـ.

(1) البقرة: ١٩٦.

(2) المدارك ٧: ٣٥٠ والجواهر ١٨: ٣٧٧.

«ثم إنّ ممّن اختار القول بالكراهة أيضاً المحقق في الشرائع، والسيد السند في المدارك»[1].

العشرون ـ تقليم الأظفار:

ادّعى جماعة الإجماع على تحريمه كالعلّامة[2] وصاحب الجواهر[3] والسيد الخوئي[4] وغيرهم.

والقلم أعمّ من القصّ، فيشمل القطع أيضاً.

ولو انكسر ظفره وتأذّى ببقائه فقال في التذكرة: «إنّ له إزالته بلا خلاف وإن وجبت الفدية»[5].

الحادي والعشرون ـ قطع الشجر والحشيش:

وحرمته إجماعيّة ـفي الجملةـ كما ادّعاه في المنتهى[6] والمدارك[7] والجواهر[8].

(1) الحدائق ١٥: ٥٢٣.

(2) التذكرة ١: ٣٣٩.

(3) الجواهر ١٨: ٤١١.

(4) المعتمد ٤: ٢٥٢.

(5) التذكرة ١: ٣٣٩.

(6) المنتهى ٢: ٧٩٧.

(7) المدارك ٧: ٣٦٩.

(8) الجواهر ١٨: ٤١٩.

والمراد بـالشجر والحشـيش: همـا النابتان في الحرم.

ويستثنى من ذلك:

١ـ ما ينبت في ملك الإنسان

٢ـ شجر الفواكه

٣ـ شجر الإذخر

٤ـ عودا المحالة: وهمـا العـودان اللذان يجعل عليها المحّالة ليستقىٰ بهـا، والمحّالة: البكرة العظيمة.

وقال في المـدارك: لا بأس بـقطع اليابس من الشجر والحشـيش؛ للأصـل ولأنـّه ميّت لم يبق له حرمة[1].

ويجوز ـأيضاًـ أن يترك إبله لترعىٰ الحشيش وإن حرم عليه قطعه.

وحـرمة القـطع عـامّة للـمحرم والمحلّ.

الثاني والعشرون ـ قتل هوامّ الجسد:

والمـقصود مـن ذلك مـثل القـمّل والبراغـيث وأمـثالها. وحـرمة قـتلها مشهور بين الأصحاب، ولكن المنقول عن الشيخ في المبسوط وابن حمزة أنهما جوّزا قتلها على البدن[2].

(١) المدارك ٧: ٣٧١.

(٢) المدارك ٧: ٣٤٣.

ويجوز نقلها من مكان إلى مكـان آخر.

ويجوز ـأيضاًـ إلقاء القراد والحَلَم ـوهو القراد العظيمـ عن نفسه بلا خلاف كما قال صاحب الجواهر[1].

الثالث والعشرون ـ لبس السلاح لغير ضرورة:

القول بتحريمه مذهب الأكثر[2]، لكن اخـتار بـعضهم الكـراهـة، كـالمحقق في الشرائـع[3] والعـلّامة في بـعض كـتبه[4] وصاحب المدارك[5] وغيرهم.

هذا في غير الضرورة، أمّا فـيها فالجواز قول للجميع.

الرابع والعشرون ـ تغسيل المحرم لو مات بالكافور:

لأنّ الكافور طيب، وكذا لا يجوز تحنيطه به، وقد وردت بـذلك روايـات كثيرة[6]. وادّعى صاحب الجواهر عـدم

(١) الجواهر ١٨: ٣٦٩.

(٢) المدارك ٧: ٣٧٣.

(٣) الشرائع ١: ٢٥١.

(٤) نقله عنه في الجواهر ١٨: ٤٢٢.

(٥) المدارك ٧: ٣٧٣.

(٦) المدارك ٧: ٣٧٢.

الخلاف في ذلك[1].

ب ـ مكروهات الإحرام:

وهي كما يلي:

الأوّل ـ الإحرام في الثياب المصبوغة:

ولا فرق في ذلك بين المصبوغة بالسواد والعُصفر ـ وهو نوع من اللون المركب، من أجزائه الزعفران ـ وغير ذلك.

ولكن استشكل صاحب المدارك في كراهة المعصفر، كما أنّه استثنى الثوب الأخضر[2].

هذا إذا لم يكن فيه طيب وإلّا فيحرم.

الثاني ـ الإحرام في الثياب الوسخة حتى ولو كانت طاهرة.

وقالوا: لو عرض له الوسخ في أثناء الإحرام أخّر غسله إلى أن يُحلّ[3].

الثالث ـ لبس الثياب المُعْلَمة:

والثوب المعْلَم: المشتمل على عَلَم، وهو لون يخالف لونه ليُعرف به[1]، سواء أُضيف اللون الآخر حال الحياكة أو بعدها[2].

نقل في المدارك عن جماعة من الأصحاب القول بالكراهة ولكنه استشكل هو فيها[3].

الرابع ـ استعمال الحنّاء للزينة:

قال في المدارك: «اختلف الأصحاب في استعمال الحنّاء للزينة في حال الإحرام، فذهب الأكثر إلى كراهته، واستوجه العلّامة في المختلف التحريم، واختاره الشارح [أي الشهيد] وهو جيّد؛ لأنّ مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة حريز: "لا تنظر في المرآة وأنت محرم، لأنّه من الزينة، ولا تكتحل المرأة بالسواد، إنّ السواد زينة" تحريم كلّ ما يتحقق به الزينة»[4].

الخامس والسادس ـ دخول الحمام وتدليك الجسد فيه.

نقل في المدارك إجماع العلماء على

---

(1) الجواهر ١٨: ٤٢١.

(2) المدارك ٧: ٣٧٥.

(3) المدارك ٧: ٣٧٦، الجواهر ١٨: ٤٢٨.

(1) المدارك ٧: ٣٧٦.

(2) الجواهر ١٨: ٤٢٨.

(3) المدارك ٧: ٣٧٦.

(4) المدارك ٧: ٣٧٧.

نفي التحريم[1].

السابع ـ تلبية من يناديه:

بأن يقول له: لبّيك، لأنّه في مقام التلبية لله فلا يشرك غيره فيها[2].

الثامن ـ استعمال الرياحين:

اختلفوا في استعمال الرياحين هل هو محرّم أو مكروه؟ فقد عدّه الشيخ[3] وجماعة ـمنهم المحقق[4] وصاحب الجواهر[5]ـ من المكروهات، وكذا كلّ من خصّ المحرّم من الطيب بالأربعة أو الخمسة المحصورة في الروايات[6].

بينا اختار جماعة آخرون حرمته، منهم صاحب المدارك[7] وصاحب الحدائق[8].

كما انّ الفقهاء ـتبعاً للغويينـ اختلفوا في المراد منه، قال في الجواهر:

«والمراد بالرياحين ما هو المتعارف

(1) المدارك: ٣٧٩.
(2) المدارك ٧: ٣٨٠، الجواهر ١٨: ٤٣٢.
(3) المبسوط ١: ٣١٩.
(4) الشرائع ١: ٢٥٢.
(5) الجواهر ١٨: ٤٣٣.
(6) المعتمد ٤: ١٢٤.
(7) المدارك ٧: ٣٨٠.
(8) الحدائق ١٥: ٤١٩.

منها، وعن العين: الريحان اسم جامع للرياحين الطيّبة الريح، قال: "والريحان أطراف كلّ بقلة طيّبة الريح إذا خرج عليه أوائل النَّوْر"، وعن ابن الأثير: "هو كلّ نبت طيّب الريح من أنواع المشموم"، وعن كتابي المطرزي: "عند الفقهاء الريحان ما لساقه رائحة طيبة كما لورده، والورد ما لورقه رائحة طيبة كالياسمين"، وفي القاموس: نبت معروف طيب الرائحة أو كلّ نبت كذلك، أو أطرافه أو ورقه وأصله ذو الرائحة، وخُصَّ بذي الرائحة الطيبة، ثم بالنبت الطيب الرائحة ثم بما عدا الفواكه والأبازير، ثم بما عداها ونبات الصحراء، ومن الأبازير الزعفران، وهو المراد هنا، ثم بالمعروف »[1].

كانت هذه أهمّ المكروهات، وأضاف الشهيد ـفي الدروسـ إلى ذلك: غسل الرأس بالسدر والخَطْمي، وخطبة النساء، والمبالغة في السواك، ودلك الوجه والرأس في الطهارة، والهذر من الكلام، والاغتسال للتبرّد، والاحتباء في المسجد الحرام والمصارعة[2]...

(1) الجواهر ١٨: ٤٣٥.
(2) الدروس ١: ٣٨٨.

إحسان

لغة :

مِن أحسن أي فَعَلَ الحَسَن، فكلُّ من جاء بفعلٍ حَسَنٍ فقد أحسن، والحسن ضد القبيح، وهو أمر اعتباري، فربّ عمل يكون فيه ضرر من جهة لكنه إحسان من جهة أُخرىٰ كالضرب للتأديب[1].

اصطلاحاً :

لا يختلف عن معناه اللغوي.

الأحكام :

ندبت الشريعة إلى الإحسان، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[2]، وقد جاء في تفسيرها عن علي عليه‌السلام: «العدل الإنصاف، والإحسان التفضّل»[1]، وورد: «ثلاث من الذنوب تعجّل عقوباتها ولا تؤخّر إلى الآخرة: عقوق الوالدين، والبغي على الناس، وكفر الإحسان»[2]، وورد عن أبي عبد الله عليه‌السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَراكَ مِنَ المحسنين﴾[3]: أنّه ـ أي يوسف ـ «كان يوسّع المجلس، ويستقرض للمحتاج، ويعين الضعيف»[4]

(١) راجع: المصباح المنير، والصحاح، والفروق اللغوية: مادة «حسن».

(٢) النحل: ٩٠.

قاعدة الإحسان

وهي قاعدة فقهية مقتبسة من الآيات والروايات، ويتم البحث حولها في المراحل التالية:

أوّلاً ـ مفاد القاعدة :

مفاد القاعدة هو: سلب مسؤولية المكلّف ـ تكليفاً ووضعاً ـ عمّا يعمله بقصد الإحسان إلى الغير لو ترتّب عليه ضرر

(١) الوسائل ٨: ٣١٩، الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر الحديث ٥.

(٢) الوسائل ١١: ٥٤١، الباب ٨ من أبواب فعل المعروف الحديث ١٠.

(٣) يوسف: ٣٦.

(٤) الوسائل ٨: ٤٠٥، الباب ٤ من أبواب آداب العشرة الحديث الأوّل.

يرجع إلى المحسن إليه.

ومثال ذلك: ما إذا نقل الودعي الوديعة عن محلّها المأذون في حفظها فيه إلى مكان آخر إذا خاف عليها، فأصابها ـبسبب النقلـ ضرر، فلا يكون الودعي مسؤولاً؛ لأنّه محسن. قال صاحب الحدائق في مورد المثال: «...والظاهر أنّه لا ضمان عليه في الصورة المذكورة حيث انّه مأذون فيه وهو محسن في ذلك فلا سبيل عليه»[1].

ثانياًـ مستند القاعدة:

أهمّ مستند للقاعدة هو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلاَ عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلاَ عَلَى الَّذِين لا يَجِدون ما يُنْفِقُون حَرَجٌ إذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِين مِن سَبِيل وَاللهُ غَفُورٌ رحيم * وَلاَ عَلَى الَّذِين إذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُم قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُم عَلَيْه تَوَلَّوا وأَعْيُنُهُم تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلَّا يَجِدوا ما يُنْفِقُون﴾[2].

والآيتان نزلتا فيمن تخلّف عن الجهاد في غزوة تبوك لعذر مرض أو فقر. قال الشيخ الطبرسي في تفسيرها:

(١) الحدائق ٢١: ٤٢.

(٢) التوبة: ٩٢ ـ ٩٣.

«أي ليس على من فعل الحسن الجميل في التخلّف عن الجهاد طريق للتقريع في الدنيا والعذاب في الآخرة، وقيل: هو عام في كلّ محسن، والإحسان هو: إيصال النفع إلى الغير لينتفع به مع تعرّيه من وجوه القبح، ويصحّ أن يُحسن الإنسان إلى نفسه ويحمد علىٰ ذلك وهو إذا فعل الأفعال الجميلة التي يستحق بها المدح والثواب...»[1].

والمقطع الذي استدل به على القاعدة هو قوله تعالىٰ: ﴿ما علىٰ المُحْسِنين مِن سَبيل﴾ فإنّه بعد رفع اليد عن خصوصية المورد تكون الآية عامّة، لأنّ «المحسنين» جمع محلّىٰ بالألف واللام فيفيد العموم، وكذا «السبيل»، فإنّه نكرة واقعة في سياق النفي فتفيد العموم أيضاً فيكون مدلول الآية عاماً[2].

والإحسان ـكما قال الطبرسيـ: إيصال النفع إلى الغير لينتفع به مع تعرّيه عن وجوه القبح.

وأمّا السبيل فهو الطريق والسبب،

(١) مجمع البيان ٥: ٦٠.

(٢) عناوين الأصول: ٣٠٣ والقواعد الفقهية ٤: ٨.

ونفي السبيل هو نفي الطريق والسبب للتقريع في الدنيا والعذاب في الآخرة.

وعلىٰ هذا فمفاد الآية هو: أنّه لو كان الإنسان محسناً في فعله يريد إيصال النفع إلى الغير فلا طريق إلى لومه وعذابه لو أدّىٰ فعله إلى ضرر.

جاء في القواعد الفقهية: «... فالآية بظاهرها تدلّ على نفي كلّ ما يصدق عليه أنّه سبيل عن كلّ مَنْ هو محسن، فهذه كبرىٰ ثابتة من الآية الشريفة تكون دليلاً وحجة لجميع مواردها في الفقه، ولا يزال الفقهاء يستدلون بها على نفي الضمان في موارد الإحسان»[1].

ويستفاد من بعضهم: أنّ الآية ترشد إلى حكم عقلي، وهو عدم تضمين المحسن، قال صاحب العناوين: «... مع أنّ هذه الآية الكريمة قد سيقت مساق حكم العقل، فإنّه قاضٍ بعدم السبيل على المحسن، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿هَل جَزَاءُ الإحسانِ إلّا الإحْسان﴾[2] فإنّ ظاهره امتناع السبيل على ضرر المحسن، بل ينبغي أن يكون

(١) القواعد الفقهية ٤: ١١.

(٢) الرحمن: ٦٠.

جزاء عمله الإحسان إليه ...»[1].

هذا كلّه مع غض النظر عن الإجماع المدّعىٰ في هذا المورد، قال في العناوين: «الظاهر من تتبع كلمات الأصحاب أيضاً إجماعهم على أنّ المحسن لا يضمن كما هو مدلول الآية، وقد أشرنا أنّ العقل يدلّ على ذلك أيضاً»[2].

ثالثاً ـ حدود القاعدة:

هل تشمل القاعدة جلب النفع ودفع الضرر أو تختصّ بأحدهما دون الآخر؟ قال المراغي: «يخطر بالبال أنّ الشيخ الوحيد[3] الأُستاذ ـ في أثناء الدرس ـ صرّح في أثناء الكلام: أنّ قاعدة الإحسان تختصّ بصورة دفع المضرّة ولا تشمل صورة طلب المنفعة»[4].

لكنّه انتقد هذه الفكرة واستنتج التعميم من القاعدة.

وجاء في القواعد الفقهية: «ثم إنّه لا فرق في صدق الإحسان بين أن يكون فعل المحسن لجلب المنفعة لذلك الذي

(١) عناوين الأُصول: ٣٠٣.

(٢) نفس المصدر: ٣٠٤.

(٣) أي الوحيد البهبهاني قدس سرّه.

(٤) المصدر السابق.

يريد الإحسان إليه أو يكون لدفع المضرّة عنه، فكلاهما إحسان... وربما يكون صدق الإحسان على دفع الضرر في بعض المصاديق والموارد أولىٰ بنظر العرف من صدقه على جلب المنفعة...»[1].

ويؤيّد التعميم تطبيق الفقهاء القاعدة علىٰ الموردين، كما ستأتي الإشارة إليه.

رابعاً ـ هل المعتبر هو الإحسان الواقعي ؟

من الأمور المبحوث عنها في القاعدة هو أنّ الملاك في القاعدة هل هو الإحسان واقعاً، أو الإحسان في نظر الفاعل وإن لم يكن إحساناً واقعاً، أو كلاهما، بمعنى أن يكون إحساناً واقعاً وفي نظر الفاعل معاً ؟

يظهر من صاحب العناوين أنّ المعتبر هو كون الفعل إحساناً واقعاً وفي اعتقاد الفاعل معاً[2]. بينما يظهر من القواعد الفقهيّة أنّ المعتبر هو الإحسان الواقعي ولا دخل لاعتقاد الفاعل[3]، ومن الممكن إرجاع كلامه إلى كلام صاحب العناوين أيضاً. وهو الذي يظهر من الآخرين أيضاً.

خامساً ـ النكتة الأساسيّة في القاعدة :

في القاعدة نكتة أساسية ينبغي الالتفات إليها، وبها يمكن تشخيص موارد تطبيقها بدقّة، وهي : أنّه ينبغي أن يكون تصرّف الفاعل في مصلحة الغير ـ أي المالك أو من هو بمنزلته ـ سواء كان التصرّف على نحو جلب المنفعة أو دفع الضرر، ولذلك فرّقوا بين الودعي وغيره كالمستأجر والعامل في المضاربة والمستعير، فإنّ الودعي إنّما قبض الوديعة لمصلحة المالك، فلو اختلف الودعي والمالك في الردّ وعدمه، فقد التزم الفقهاء بالردّ وترجيح قول الودعي (مدّعي الردّ) خلافاً لقاعدة «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر». وذلك من أجل كونه محسناً، فإنّه قد قبل الوديعة لمصلحة المالك، بخلاف المضارب أو المستأجر أو المستعير، فإنّهم أقدموا على قبض المال أو العين لمصلحة أنفسهم.

قال الشهيد الثاني في الروضة : «ويقبل قوله [أي الودعي] بيمينه في الردّ وإن كان مدّعياً بكلّ وجه على المشهور، لأنّه محسن وقابض لمصلحة

(1) القواعد الفقهية ٤ : ١٣.

(2) عناوين الأصول : ٣٠٤.

(3) القواعد الفقهية ٤ : ١٢.

المالك...»[1].

وقال صاحب الحدائق بالنسبة إلى المستأجر: «... وبهذا فرّقوا بينه وبين الودعي حيث إنّ المشهور في الودعي: أنّ القول قوله في الردّ مع مخالفة الأصل وعلّلوه: بأنّه قبضه لمصلحة المالك فهو محسن محض ﴿وما على المحسنين من سبيل﴾...»[2].

وقال في مفتاح الكرامة: «... وقد قال الأكثر في باب المضاربة في جواب من يدّعي قبول قول العامل بالردّ قياساً على المستودع: بأنّه مع الفارق؛ لكونه قبض لمصلحة المالك فهو إحسان محض، والعامل قبض لمصلحته»[3].

وقال في الجواهر ـ ضمن الاستدلال على قبول قول الودعي ـ: «... ولأنّه أمين محسن قابض لمصلحة المالك...»[4].

وقال في المستمسك للتفرقة بين المستأجر والودعي: «وقبول دعوى الودعي الردّ بالإجماع ـ لو تمّ ـ لا يقتضي

(١) الروضة ٤: ٢٥٠.
(٢) الحدائق ٢١: ٦٣٧.
(٣) مفتاح الكرامة ٦: ٤٧.
(٤) الجواهر ٢٧: ١٤٧.

قياس المقام عليه؛ لاختلافهما في أنّ القبض في المقام لمصلحة القابض بخلاف الودعي فإنّه لمصلحة المالك»[1].

إذن فالنكتة الأساسيّة في القاعدة هي: أن يكون التصرّف لمصلحة الغير، المالك أو من في حكمه.

سادساً ـ نماذج من موارد تطبيق القاعدة:

الأوّل ـ قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى من مات وله صغار ولم يجعل عليهم وصياً: «... كان للحاكم النظر في تركته... ولو لم يكن هناك حاكم جاز أن يتولّاه من المؤمنين من يوثق به على ما هو المشهور بين الأصحاب من ثبوت الولاية لهم على مثل ذلك؛ للمعتبرة المستفيضة المؤيدة بما دلّ على الحسبة وحسن الإحسان، وولاية المؤمنين بعضهم على بعض...»[2]

فجعل القاعدة من مؤيّدات ولاية عدول المؤمنين.

الثاني ـ قال صاحب الحدائق بالنسبة إلى وديعة الطفل والمجنون ـ بمعنى

(١) المستمسك ١٢: ١٦٧.
(٢) الجواهر ٢٨: ٤٣٠.

إيداعها أو قبول وديعتها ـ: «ظاهر جملة من الأصحاب إطلاق الضمان هنا كما ذكرناه، والأقرب ـ كما قوّاه في المسالك ـ أيضاً أنّه لو كان قبضه للوديعة بعنوان استنقاذها من يديها، وخوف هلاكها عندهما بنية الحسبة في الحفظ، فإنّه لا ضمان عليه؛ لأنّه محسن وما على المحسنين من سبيل»[1].

الثالث ـ قال المراغي: «ويندرج تحت هذه القاعدة ارتفاع الضمان عن حكم الشرع وعن عدول المؤمنين وعن سائر الأولياء والأمناء؛ لأنّهم محسنون مع قطع النظر عن الإذن لهم في ذلك»[2].

مظانّ البحث:

١ ـ كتب القواعد الفقهية

٢ ـ موارد متفرقة كالوديعة والوصايا

(١) الحدائق ١: ٤٢١.

(٢) عناوين الأصول: ٣٠٤.

إحصار

لغة:

«قال ابن السكيت وثعلب: حصره العدوّ في منزله: حبسه، وأحصره المرض ـ بالألف ـ: منعه من السفر. وقال الفرّاء: هذا هو كلام العرب وعليه أهل اللغة، وقال ابن القوطية وأبو عمرو الشيباني: حصره العدو والمرض وأحصره، كلاهما بمعنى حبسه»[1].

ويسمىٰ الشخص محصوراً أو مُحصَراً.

اصطلاحاً:

منع المرض الحاج عن الوصول إلى مكة أو عن الموقفين[2]. ولا يطلق ذلك على منع العدو، بل يطلق عليه الصدّ.

قال العلّامة: «الحصر عندنا هو المنع من تتمة أفعال الحج بالمرض خاصّة،

(١) المصباح المنير: «حصر».

(٢) الشرائع ١: ٢٨٢.

والصدّ بالعدو»[1].

راجع: «صدّ».

الأحكام:

الذي ينبغي أن نبحث عنه ـ هنا ـ هو:

أوّلاً ـ بماذا يتحقق الحصر؟

يختلف ما يتحقق به الحصر باختلاف ما باشره الحاج من حج أو عمرة. ومن اللازم أن نشير إلى أنّ الفقهاء ذكروا ما يتحقق به «الصدّ» ثم عطفوا ما يتحقق به الحصر عليه.

الف ـ ما يتحقّق به الحصر في الحج:

يتحقّق الحصر في الحج بالمنع عن الموقفين، أو من أحدهما إذا كان ممّا يفوت بفواته الحج.

وأمّا إذا أدرك الموقفين ثم حُصِرَ فإن كان الحصر عن نزول منىً خاصة استناب في الرمي والذبح، ثم حلق وتحلّل وأتمّ باقي أعماله[2].

وإن لم يمكنه الاستنابة ففيه قولان:

١ـ جواز التحلّل مكانه لصدق

(١) المنتهى ٢: ٨٤٦.

(٢) المدارك ٨: ٢٩٢ والجواهر ٢٠: ١٢٥ـ١٢٧.

الحصر، ذهب إليه بعضٌ، منهم: العلّامة[1] وصاحب الجواهر[2].

٢ـ البقاء على الإحرام، احتمله في المدارك[3] وحكاه في الجواهر[4] عن بعض.

ولو كان المنع عن مكة خاصّة بعد التحلّل بمنى ففيه قولان:

الأوّل ـ عدم تحقق الحصر فيبقى على إحرامه بالنسبة إلى الطيب والنساء والصيد، فإن أتى بالطواف والسعي في ذي الحجة ولو بالاستنابة صحّ، وإلّا بقي على إحرامه، نقل ذلك في الجواهر عن جماعة منهم: الشيخ وابن إدريس والعلّامة والشهيد الأوّل[5].

الثاني ـ ذهب آخرون إلى جواز التحلّل؛ لصدق الحصر، منهم: صاحب المدارك[6] وصاحب الحدائق[7]، وصاحب الجواهر[8].

(١) التذكرة ١: ٣٩٦.

(٢) الجواهر ٢٠: ١٢٦.

(٣) المدارك ٨: ٢٩٣.

(٤) الجواهر ٢٠: ١٢٦.

(٥) الجواهر ٢٠: ١٢٧.

(٦) المدارك ٨: ٢٩٣.

(٧) الحدائق ١٦: ٢٥.

(٨) الجواهر ٢٠: ١٢٨.

ولو كان المنع عن العود إلى منىً لرمي الجمار والنوم فيها فلا يتحقق الحصر بذلك، بل حجّه صحيح وعليه أن يستنيب للرمي إن أمكن وإلّا قضاه في القابل[1].

ب ـ ما يتحقّق به الحصر في العمرة:

قال في المدارك: «ولاريب في تحققه بالمنع من الدخول إلى مكة، وكذا بالمنع من الإتيان بأفعالها بعد الدخول.

ولو مُنع من الطواف خاصة استناب فيه مع الإمكان، ومع التعذّر، قيل: يبقى على إحرامه إلى أن يقدر عليه، أو على الاستنابة، ويحتمل قوياً جواز التحلّل مع خوف الفوات؛ للعموم، ونفي الحرج اللازم من بقائه على الإحرام، وكذا الكلام في السعي وطواف النساء في المفردة»[2].

ثانياً ـ وظيفة المحصور:

يتحلّل المحصور من إحرامه بالهدي (ذبح واحد من النعم) والتقصير، فإذا فعل ذلك حلّ له ما حرم عليه إلّا النساء حتى يحج في القابل إن كان واجباً، أو يطاف عنه طواف النساء إن كان تطوّعاً[3].

(1) المصادر السابقة.

(2) المدارك ٨: ٢٩٣.

(3) الجواهر ٢٠: ١٤٨.

واستشكل في المدارك في النيابة[1]، ومع ذلك فقد ادّعى عدم الخلاف في أصل الحكم[2]، ولكن هناك موارد للبحث وهي:

١ـ هل يذبح أو ينحر الهدي في محلّ الحصر أو يبعثه ليذبح في منى إن كان حاجاً، وفي مكة إن كان معتمراً؟

قال صاحب المدارك: «... قد أجمع العلماء كافة على أنّ المحصر يتحلّل بالهدي، ثم اختلفوا، فذهب أكثر علمائنا إلى أنّه يجب عليه بعثه إلى منى إنْ كان حاجاً، وإلى مكة إن كان معتمراً، ولا يحلّ حتى يبلغ الهدي محلّه، ونقل عن ابن الجنيد: أنّه خيّر المحصر بين البعث وبين الذبح حيث أُحصر، وعن الجُعفي أنّه قال: يذبح مكان الإحصار ما لم يكن ساق، وعن سلّار: أنّ المتطوّع ينحر مكانه و يتحلّل حتى من النساء، والمفترض يبعث ولا يتحلّل من النساء»[3].

٢ـ هل يجب نية التحلّل عند ذبح

(1) المدارك ٨: ٣٠٥.

(2) الجواهر ٢٠: ١٤٨.

(3) المدارك ٨: ٣٠١.

الهدي؟

قال في المدارك: «وهذا الحكم ـأعني توقّف التحلّل على ذبح الهدي ناوياً به التحلل ـ مذهب الأكثر»[1]. لكنه شكّك ـهوـ فيه ثمّ رجحه لاستصحاب حكم الإحرام حتى يحرز التحلّل منه، ومثله قال صاحب الجواهر ولكن احتياطاً[2].

٣ـ هل يجب عليه هدي آخر لو كان قد ساق؟

ولو كان الحاج قد ساق معه هدياً فهل يجب عليه هدي آخر للتحلّل أو يكفيه ما ساقه؟

المنقول عن جماعة ـمنهم الصدوقان والمحقق في النافع والعلّامة في القواعد والشهيد الثاني[3]ـ: القول بالوجوب؛ لاختلاف السبب في وجوب ذبح الهدي والذي كان ساقه.

والأكثر قائلون بعدم الوجوب؛ لكفاية ما ساقه[1].

٤ـ لو بعث هديه ثم زال العارض لحق بأصحابه، فإن أدرك أحد الموقفين في وقته على وجه يصحّ حجّه فقد أدرك الحجّ، وإلّا تحلّل بعمرة وعليه في القابل قضاء الواجب، ويستحب قضاء الندب[2].

إحصان

لغة:

من «الحصن» أي المكان المرتفع الذي لا يقدر عليه لارتفاعه، وحَصُن ـبالضمـ حصانة فهو حصين أي منيع، ويتعدّىٰ بالهمزة والتضعيف، فيقال: أحصنته وحصنته...

وأحصنت المرأة فرجها إذا عفّت فهي محصنة بالفتح[3].

---

(١) المدارك ٨: ٢٨٩ وراجع الجواهر ٢٠: ١١٨.

(٢) الجواهر ٢٠: ١١٩.

(٣) نقل عنهم ذلك في الجواهر ٢٠: ١٢١.

(١) الجواهر ٢٠: ١٢١، المدارك ٨: ٢٩١.

(٢) المدارك ٨: ٣٠٧.

(٣) المصباح المنير: «حصن».

اصطلاحاً:

ورد هذا المصطلح ومشتقاته في القرآن الكريم في عدة موارد، قال الشهيد الثاني: «الإحصان والتحصين في اللغة المنع قال تعالىٰ: ﴿لِتُحْصِنَكُم مِن بَأْسِكُم﴾[1]، وقال: ﴿في قرىً مُحَصَّنة﴾[2]، وورد في الشرع:

١ و٢ـ بمعنى الإسلام، وبمعنى البلوغ والعقل، وكلّ منهما قد قيل في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَإذا أُحْصِنَّ فَإنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ...﴾[3].

٣ـ وبمعنى الحريّة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى المُحْصَنَاتِ مِن العَذَاب﴾[4] يعني الحرائر.

٤ـ وبمعنى التزويج، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿والمُحْصَنَاتُ من النّساء إلاّ ما مَلَكَت أيْمانُكُم﴾[5] يعني المنكوحات.

٥ـ وبمعنى العفّة عن الزنى، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿والذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ﴾[1] أي العفيفات.

٦ـ وبمعنى الإصابة في النكاح، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿مُحْصِنِين غَيْرَ مُسَافِحِين﴾[2] ثم قال: ويقال: أحصنت المرأة عفّت...»[3].

هذا في القرآن، وأمّا في لسان الفقهاء فيطلق على موردين:

الأوّل ـ الإحصان في باب حدّ الزنى:

وفسّروه بأنّه: «إصابة البالغ العاقل الحرّ فرجاً ـ أي قُبُلاًـ مملوكاً له بالعقد الدائم، أو الرقّ متمكّناً بعد ذلك منه بحيث يغدو عليه ويروح، أي يتمكن منه أوّل النهار وآخره إصابة معلومة بحيث غابت الحشفة أو قدرها في القبل».

هذا بالنسبة إلى الرجل، وأمّا بالنسبة إلى المرأة فهو:

«إصابة الحرّة البالغة العاقلة من زوج بالغ دائم في القبل بما يوجب الغُسل إصابة معلومة».

(١) الانبياء: ٨٠.
(٢) الحشر: ١٤.
(٣) النساء: ٢٥.
(٤) النساء: ٢٥.
(٥) النساء: ٢٤.

(١) النور: ٤.
(٢) النساء: ٢٤.
(٣) المسالك ٢: ٤٢٤، وراجع: الروضة البهية ٩: ١٧٨.

وأمّـا التمكّـن مـن الوطء غـدواً ورواحــاً فـهو مـعتبر في حـق الرجـل خاصة[1].

الثاني ـ الإحصان في باب القذف:

وفُـسّـر بأنّــه: «اجـتماع البـلوغ، والعقل، والحريّة، والإسـلام، والعـفّة في شخص» فمن اجتمعت فيه هذه الخـمسة صار محصناً رجلاً كان أو امرأة، واستحق قاذفه الحدّ.

هذا، ولكن قال في الشرائع: «كمال العقل» بدلاً عن العقل[2].

وسيأتي تفصيل ذلك في عنواني: «الزنى» و«القذف».

إحياء

لغة:

من الحياة ضد الممات، أي جعل الميت حيّاً، أو بمعنى الاستبقاء، ومنه قوله تعالى حكاية عن نمرود: ﴿أَنَا أُحْيِي وأُمِيتُ﴾[1] أي أُخلّي من وجب عليه القتل، وأُميت بالقتل.

اصطلاحاً:

يأتي في موردين:

١ـ إحياء الليل

٢ـ إحياء الموات

إحياء الليل

اصطلاحاً:

قال في مجمع البحرين: «... شدّ مئزره وأحيا ليله، أي ترك نومه الذي هو أخ الموت واشتغل بالعبادة...»[2].

وكأنّ مراده: أنّ النوم موت، ولمّا كان الإحياء مقابل الإماته فإحياء الليل عدم النوم فيه.

ويبدو أنّــه لا دخـل للاشـتغال بالعبادة في تحقّق مفهوم الإحياء، ولذلك يقال: إنّ الإحياء في الليالي التي يستحب

---

(١) راجع: الروضة ٩: ٧٢ ـ ٨٠ والشرائع ٤: ١٥٠.

(٢) راجع: الروضة ٩: ١٧٩، الجـواهـر ٤١: ٤١٧، المسالك ٢: ٤٣٦، الشرائع ٤: ١٦٥.

(١) البقرة: ٢٥٨.

(٢) مجمع البحرين: «حيا».

فيها إنّما يستحب لنفسه مع غضّ النظر عن الاشتغال بالعبادة.

الأحكام:

يستحب الإحياء في بعض الليالي، منها:

١ـ ليالي العشر الأواخر من رمضان: فقد روى أبو بصير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم إذا دخل العشر الأواخر شدّ المئزر، واجتنب النساء، وأحيىٰ الليل وتفرّغ للعبادة»[1].

٢ـ ليالي القدر: اشتهر بين الإمامية استحباب الإحياء في ليالي القدر، فقد ورد عن موسىٰ بن جعفر عليه السلام أنّه قال: «من اغتسل ليلة القدر وأحياها إلى طلوع الفجر خرج من ذنوبه»[2].

٣ـ ليالي أُخرىٰ: روىٰ الشيخ في المصباح عن وهب بن وهب، عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن علي عليهم السلام، قال: «كان يعجبه أن يفرغ نفسه أربع ليالي في السنة، وهي: أوّل ليلة من رجب، وليلة النصف من شعبان، وليلة الفطر، وليلة النحر»[1].

ورَوىٰ المحدّث القمّيّ في المفاتيح عن السيد ابن طاووس استحباب إحياء ليلة عاشوراء[2].

(١) الوسائل ٧: ٢٥٧، الباب ٣١، من أبواب أحكام شهر رمضان الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٧: ٢٦٢، الباب ٣٢، من أبواب أحكام شهر رمضان الحديث ١١.

(١) مصباح المتهجد: ٥٩٢، ٧٣٥.

(٢) مفاتيح الجنان: أعمال ليلة عاشوراء.

إحياء الموات

اصطلاحاً:

إخراج الأرض الميتة ـ بسبب انقطاع الماء عنها، أو لاستيلاء الماء عليها، أو لاستئجامها، أو غير ذلك من موانع الانتفاع ـ من موتانها وجعلها قابلة للانتفاع بعد أن لم تكن كذلك.

ويلحق بالأرض كلّ ما يقبل ذلك مثل: الآبار والأنهار والمعادن.

الأحكام:

ولابدّ من بحث الموضوع من النواحي التالية:

أوّلاً ـ ما يقبل الإحياء
ثانياً ـ شروط الإحياء
ثالثاً ـ كيفية الإحياء
رابعاً ـ حكم الإحياء

أوّلاً ـ ما يقبل الإحياء

إنّ ما يقبل الإحياء إنّما هو:

الف ـ الأراضي
ب ـ الأنهار والآبار
ج ـ المعادن

الف ـ الأراضي

للأرض أقسام عديدة، ولكلٍّ قسمٍ حكمه الخاص، وسيأتي استيعاب البحث في عنوان «أرض»، ولكن لابدّ من الإشارة إلى جانب منها كي يتضح حكمها من حيث الإحياء:

أقسام الأرض وحكمها من حيث الإحياء:

١ـ الأرض العامرة وقت الفتح:

وهي الأرض العامرة عند فتحها عنوة (أي بالقهر والغلبة) كأغلب البلدان المفتوحة عنوة في صدر الإسلام كالعراق والشام وإيران وغيرها...

وهذه الأرض هي للمسلمين قاطبة سواء الذين كانوا موجودين حال الفتح أو جاءوا بعدهم.

ولو ماتت هذه الأرض فلا تخرج عن وصفها مِلكاً عاماً، ولا يجوز تملّكها عن طريق الإحياء، وإعادة عمرانها من جديد[1].

٢ـ الأرض الميتة بالأصالة:

وهي الأرض التي لم يسبق فيها العمران سواء كانت في الأرض المفتوحة عنوة أو غيرها.

وهذه الأرض هي ملك للإمام عليه السلام (منصب الإمامة)، ويجوز إحياؤها مع الشرائط، سواء كانت في أرض المسلمين أو أرض الكفّار[2].

٣ـ الأرض الميتة بالعرض:

وهي على قسمين:

الف ـ الميتة المسبوقة بالعمارة الأصلية:

وهذه ملك للإمام عليه السلام أيضاً، فيجوز إحياؤها.

ب ـ الميتة المسبوقة بالعمارة البشرية:

---

(١) الجواهر ٣٨: ١٧ ـ ١٨ واقتصادنا ٢: ٤١٠.
(٢) الجواهر ٣٨: ١٨.

وهذه علىٰ أقسام:

الأوّل ـ ما لا يكون له مالك وذلك كالأراضي الدارسة المتروكة والقرىٰ أو البلاد الخربة والقنوات الطامسة التي لم يبق من أصحابها أحد. وهذا القسم حاله حال الموات بالأصل[1].

الثاني ـ أن يكون مالكها معروفاً، ففي ذلك صورتان:

١ـ إذا كان ملك الأرض بالشراء ونحوه من الإرث والهبة ونحو ذلك ففي هذه الصورة تكون الأرض لمالكها ولا تخرج من يده أو يد ورثته وإن عرض له الموات بعد ذلك، وقد ادّعىٰ عليه الإجماع أكثر من واحد[2].

٢ـ إذا كان ملك الأرض بالإحياء، فهي ـعندئذٍـ له ولورثته مادامت مُحياة، وأمّا إذا ماتت فهل تبقى في ملكه أيضاً أو لا؟ فيه قولان:

الأوّل: أنّها تبقى في ملك المالك الأوّل، ذهب إليه جماعة، منهم: الشيخ[3] وابن إدريس[1] وابن سعيد[2] الحلّيين، والشهيد الأوّل[3] والمحقق الثاني[4] وصاحب الجواهر[5] وغيرهم.

الثاني: أنّها تصير ملكاً لمن أحياها ثانياً؛ إذ تصبح بموتها من المباحات الأصلية، كما كانت أوّلاً فيملكها من يحييها، اختار ذلك بعض الفقهاء منهم العلّامة[6] والشهيد الثاني[7] والمحقق السبزواري[8] والفيض الكاشاني[9].

ثم على فرض عدم خروج الأرض عن ملك الأوّل، فهل يجوز للغير إحياء الأرض أو لا؟ فيه قولان:

الأوّل ـ أن الثاني يصير بالإحياء أحق بالأرض من الأوّل، فلا يملكها، ولكن عليه أن يؤدّي طسقها إلى الأوّل أو وارثه.

---

(١) الروضة ٧: ١٣٧، والجواهر ٣٨: ٢٧.

(٢) الروضة ٧: ١٣٨ ـ ١٣٩، الجواهر ٣٨: ٢٠ ـ ٢١.

(٣) المبسوط ٣: ٢٦٩.

(١) السرائر ٢: ٣٧٥.

(٢) الجامع للشرائع: ٣٧٤.

(٣) الدروس ٣: ٥٦.

(٤) جامع المقاصد ٧: ١٨.

(٥) الجواهر ٣٨: ٢٣.

(٦) التذكرة ١: ٤٠١.

(٧) المسالك ٢: ٢٨٨.

(٨) الكفاية: ٢٣٩.

(٩) المفاتيح ٣: ٢٣.

الثــاني ـ أنّــه يجب عـلى الثـاني استئذان الأوّل، فإن امتنع فيستأذن الحاكم الشرعي، فإن تعذّر أحياها وعليه طسقها، أي أجرتها.

وهذان القولان يجريان حتى فيما إذا كان الأوّل مَلِكَ الأرضَ بالشراء أو الهبة والإرث ونحوه[1].

الثـالث ـ أن يكـون المـالك الأوّل للأرض مجهولاً:

اختلفت كلمات الفقهاء في هذا المورد فقد قال المحقق: «... إن لم يكن لها مالك معروف معيّن فهي للإمام عليه السلام ولا يجوز إحياؤها إلّا بإذنه، فلو بادر مبادر فأحياها من دون إذنه لم تملك، وإن كان الإمام عليه السلام غائباً كان المحيي أحق بها مادام قائماً بعمارتها، فلو تركها فبادت آثارها فأحياها غيره ملكها، ومع ظهور الإمـام عليه السلام يكون له رفع يده عنها...»[2].

وفسّروا قوله «ملكها» بمعنى أنّـه أحق بها؛ لئلّا تقع المنافاة بين ذلك وبين قوله قبل ذلك: «كان المحيي أحق بها»، فيدلُّ كلامه على أنّ الإحياء ـعنده في هذه الصورة ـ مفيد للأولوية لا الملكية.

ولكــن لم يـرتض ذلك صـاحب الجواهر، فقال بالنسبة إلى حال الغيبة:

«... وعلى كلّ حال فالمتجه بناءً على ما ذكرناه سابقاً ملك المحيي لها أوّلاً، وبقاؤها على ملكه وإن تـركها وبـادت آثارها ما لم تكن على جهة الإعـراض عنها بحيث يملكها غيره إن قلنا به...»[1].

ب ـ الأنهار والآبار:

من حفر بئراً أو أجرىٰ نهراً ـمع الشرائط ـ يكن له على وجه الملكيّة، أو الحقيّة عـلى اخـتلاف المـوارد والمـباني، وسيأتي مزيد توضيح.

ج ـ المعادن:

وممّا يقبل الإحياء المعادن، ولكن لا مطلق المعادن بل خصوص الباطنة وهي التي يحتاج الوصول إليها إلى عملٍ كحفر الأرض والتوصّل إلى المعدن وإخراجـه، أمّا المعادن الظاهرة، وهي التي لا يحتاج التوصّل إليها إلى عملٍ وجهدٍ بل يمكـن الوصول إليها بسهولة كالملح، فهي لا تقبل الإحياء بل إنّما تملك بالحيازة.

(١) راجع المصادر السابقة.

(٢) الشرائع ٣: ٢٧٢.

(١) الجواهر ٣٨: ٢٨.

وسيأتي مزيد توضيح.

ثانياً ـ شروط الإحياء:

يشترط في الإحياء بصورة عامة الأمور التالية:

أوّلاً ـ الإذن:

قال في الجواهر: «وأمّا أنّ إذنه شرط في تملّك المحيا فظاهر التذكرة الإجماع، بل عن الخلاف دعواه صريحاً، بل في جامع المقاصد: لا يجوز لأحد الإحياء من دون إذن الإمام عليه السلام وأنّه إجماعي عندنا، وفي التنقيح: الإجماع على أنّها تُملك إذا كان الإحياء بإذن الإمام عليه السلام، وفي المسالك: لا شبهة في اشتراط إذنه في إحياء الموات، فلا يملك بدونه اتفاقاً»[1].

ولا يختصّ ذلك بالأرض بل يشمل إحياء مثل المعدن والآبار التي في ما يملكه الإمام عليه السلام أيضاً.

نعم، قد حصل الإذن العام من الأئمة عليهم السلام بالإحياء حال الغيبة، فقد ورد: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»[2].

(1) الجواهر ٣٨: ١١.

(2) الوسائل ١٧: ٣٢٧، الباب ١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٥.

ثانياً ـ أن لا يكون عليها يدٌ لمسلم:

من شرائط الإحياء عدم كون المحيا تحت يد معروفةٍ لمسلم أو مسالم، ويظهر من الجواهر أنّه لا خلاف فيه بين من تعرّض له، لأنّ اليد أمارة الملكية أو الحق، ومع وجودها لا يصحّ الإحياء، اللهم إلّا أنّ يُعلم فساد اليد ـ بأن كانت عدوانية مثلاً ـ فلا اعتبار بها عندئذٍ[1].

ثالثاً ـ أن لا يكون المُحيا حريماً لعامرٍ:

والمراد بالعامر مثل الدار والقرية والبلد والمزرعة وغير ذلك كالطريق والشرب والبئر والحائط.

والمراد بالحريم ما يتوقّف الانتفاع بالعامر عليه.

والعلّة في ذلك هو أنّ مالك العامر استحق حريمه؛ لأنّه من مرافقه وممّا يتوقف كمال انتفاعه عليه، فلا يحق للغير التصرّف فيه[2].

(1) الجواهر ٣٨: ٣٣ والروضة البهية ٧: ١٥٦.

(2) الجواهر ٣٨: ٣٤، والروضة البهية ٧: ١٥٦.

رابعاً ـ أن لا يكون مشعراً للعبادة :

مثل عرفة، ومِنى، والمشعر، وغيرها من الأماكن المشرّفة التي جعلها الله تعالىٰ شأنه مناسك للعبادة، فهي ليست في الحقيقة من الموات الذي هو بمعنى المعطّل عن الانتفاع، بل هي أعظم من الوقف الذي يتعلّق به حق الموقوف عليهم بجريان الصيغة من الواقف؛ فإنّ الشارع الذي هو المالك الحقيقي قد دلّ على اختصاصها موطناً للعبادة من دون إجراء صيغة.

ومن هذا القبيل ما جعله الله مسجداً كالمسجد الحرام ومسجد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ومسجد الكوفة ومراقد الأئمة عليهم السلام، فالتعرّض لتملّكها منافٍ لذلك؛ لما فيه من تفويت المصلحة المقصودة منها[1].

ومع ذلك فقد قال المحقق: «أمّا لو عمّر فيه ما لا يضرّ ولا يؤدّي إلى ضيقها عمّا يحتاج إليه المتعبّدون كاليسير لم أمنع منه»[2].

(١) الجواهر ٣٨: ٥٤ والروضة البهية ٧: ١٥٦.

(٢) الشرائع ٣: ٢٧٤.

لكنه قول نادر[1].

خامساً ـ أن لا يكون ممّا أقطعه إمام الأصل :

والإقطاع هو ما يدفعه النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم أو الإمام لشخصٍ، وهو يفيد الملكيّة أو الاختصاص (باختلاف المباني)، ولذلك لا يصحّ للغير المبادرة إلى التصرّف فيه بإحياءٍ وغيره[2].

راجع : «إقطاع».

سادساً ـ أن لا يكون محجّراً :

والتحجير هو تحديد مكان بوضع حجر أو بناء حائط أو حفر مِرزٍ، لفصله عن غيره مقدّمة للقيام بإحيائه، وهو يفيد حق الأولوية للمحجِّر ـ على المشهور ـ فلا يجوز للغير التصرّف فيه.

نعم، لو أهمل العمارة أجبره الإمام على أحد أمرين: إمّا الإحياء، وإمّا التخلية بينها وبين غيره (بأن يحييها غيره)، ولو امتنع أخرجها من يده لئلّا

(١) الجواهر ٣٨: ٥٤ والروضة البهية ٧: ١٥٧.

(٢) الجواهر ٣٨: ٥٤، والروضة البهية ٧: ١٥٩.

يعطّلها[1].

راجع: «تحجير».

سابعاً ـ أن لا يكون حمىً:

والحمىٰ هو المكان الذي يخصّص للانتفاع به على وجه مخصوص أو لأفراد مخصوصين، حسب التعيين، فلا يحقّ للغير التصرّف فيه.

وقد بحث الفقهاء في جوازه وعدمه بالنسبة إلى غير النبي والإمام، وهم لا يختلفون في جوازه بالنسبة إلى النبي صلّى الله عليه وآله وسلم وإمام الأصل، كما حمى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم «النقيع» لخيل المجاهدين وإبل الصدقة ونعَم الجزية. نعَم، لم يحمِ صلّى الله عليه وآله وسلم لنفسه وإنّما حمىٰ للمسلمين[2].

راجع: «حمىً».

ثامناً ـ أن يكون المحيي مسلماً:

اختلف الفقهاء في هذا الشرط على قولين:

الأوّل ـ إنّ الإسلام شرط في تملّك المحيي لما أحياه، فلا يملك الكافر ما أحياه وإن كان بإذن الإمام عليه السلام.

ذهب إليه بعض الفقهاء منهم العلّامة، قال في التذكرة:

«إذا أذن الإمام عليه السلام لشخصٍ في إحياء الأرض ملكها المحيي إذا كان مسلماً، ولا يملكها الكافر بالإحياء ولا بإذن الإمام عليه السلام له في الإحياء، فإن أذِنَ له الإمام عليه السلام فأحياها لم يملك عند علمائنا»[1].

وقال مثله في جامع المقاصد[2]، وارتضاه في الجواهر حيث قال: «ولا مانع عقلاً ولا شرعاً في عدم ترتّب الملك على الإحياء للكافر وإن أذن في الإحياء الإمامُ عليه السلام؛ إذ الإذن في أصل إيجاده غير الإذن في تملّكه به»[3].

الثاني ـ إنّ الإمام لو أذن بالتملّك بالإحياء مَلِك الكافر ما أحياه وإلّا فلا، وهذا واضح، وإنّما الكلام في أنّ الإمام هل يصحّ أن يأذن للكافر بالتملّك بالإحياء أو لا؟

هكذا غيَّر الشهيد الأوّل صورة

---

(1) الجواهر ٣٨: ٥٦ ـ ٥٩، والروضة البهية ٧: ١٦٠.

(2) الجواهر ٣٨: ٦١.

(1) التذكرة ٢: ٤٠٠.

(2) جامع المقاصد ٧: ١٠.

(3) الجواهر ٣٨: ١٢.

المسألة، قال في الدروس:

«ثانيها: أن يكون المحيي مسلماً، فلو أحياها الذمّي بإذن الإمام عليه السلام ففي تملّكه نظر، من توهم اختصاص ذلك بالمسلمين، والنظر في الحقيقة في صحّة إذن الإمام عليه السلام له في الإحياء للتملّك، إذ لو أذن لذلك لم يكن بدٌّ من القول بملكه، وإليه ذهب الشيخ نجم الدين»[1].

وتبعه في ذلك المحقّق الثاني في جامع المقاصد، والشهيد الثاني في الروضة والمسالك[2]، قال المحقق الثاني: «يشترط كون المحيي مسلماً، فلو أحياه الكافر لم يملك عند علمائنا وإن كان الإحياء بإذن الإمام عليه السلام ـ إلى أن قال: ـ

والحق: أنّ الإمام عليه السلام لو أذن له بالتملّك قطعنا بحصول الملك له، وإنّما البحث في أنّ الإمام عليه السلام هل يفعل ذلك نظراً إلى أنّ الكافر أهلٌ أم لا؟ والذي يفهم من الأخبار وكلام الأصحاب العدم»[3].

وقال الشهيد الثاني في الروضة:

«وفي ملك الكافر مع الإذن قولان، ولا إشكال فيه لو حصل، إنّما الإشكال في جواز إذنه عليه السلام نظراً إلى أنّ الكافر هل له أهليّة ذلك أم لا؟»[1]

هذا كلّه إذا كانت الأرض في بلاد الاسلام، وأمّا إذا كانت في أرض الكفر فيجوز للكافر إحياؤها بلا إشكال كما يجوز للمسلم إحياؤها أيضاً لو تمكّن.

تاسعاً ـ نيّة التملك:

اختلف الفقهاء في اشتراط نيّة التملّك ـ في التملّك بسبب الإحياء ـ على أقوال:

الأوّل ـ اشتراط نية التملّك:

وهو الظاهر من الشيخ في المبسوط حيث قال بالنسبة إلى تملّك الآبار بعد أن قسّمها إلى ثلاثة:

«وأمّا الضرب الثالث من الآبار، وهو إذا نزل قوم موضعاً من الموات فحفروا فيه بئراً ليشربوا منها ويسقوا بهائمهم ومواشيهم منها مدّة مقامهم، ولم يقصدوا التملّك بالإحياء فإنّهم لا يملكونها؛ لأنّ المحيي لا يملك بالإحياء إلّا إذا قصد تملّكه به، فإذا ثبت أنّه لا يملكه فإنّه

(1) الدروس ٣: ٥٥.

(2) المسالك ٢: ٢٨٧.

(3) جامع المقاصد ٧: ١٠.

(1) الروضة ٧: ١٣٥.

يكون أحقّ به مدّة مقامه، فإذا رحل فكلّ من سبق إليه فهو أحقّ به»[1].

وصرّح بذلك الشهيد في الدروس فقال -عند عدّ شرائط الإحياء-: «تاسعها - قصد التملّك، ولو فعل أسباب الملك لغير قصد التملّك فالظاهر أنّه لا يملك، وكذا لو خلا عن قصد، وكذا سائر المباحات كالاصطياد والاحتطاب والاحتشاش، فلو أتبع ظبياً يمتحن قوته فأثبت يده عليه لا بقصد التملّك لم يملك، وإن اكتفينا بإثبات اليد ملك...»[2].

وصرّح به صاحب مفتاح الكرامة أيضاً في باب الشركة[3].

الثاني - انّه لا يشترط مطلقاً:

وهو الظاهر من صاحب الجواهر[4] في بحث إحياء الموات، والشركة، ويظهر منه في الشركة أنّ الإحياء سبب قهري للملك، لكنه حاول فرض النزاع في المسألة لفظياً[5].

(1) المبسوط ٣: ٢٨١.
(2) الدروس ٣: ٦١.
(3) مفتاح الكرامة ٧: ٤٢٠.
(4) الجواهر ٣٨: ٣٢.
(5) الجواهر ٢٦: ٣٢١ - ٣٢٤.

الثالث - إنّه يشترط أن لا ينو ضدّه:

وهو مختار المحقق الكركي في كتاب الشركة حيث قال:

«ولِمَ لا يجوز أن يقال: إنّه يملك بالحيازة إن نوىٰ التملّك، أو لم ينوِ شيئاً، وإن نوى الضد انتفىٰ الملك؟ وهذا أصحّ»[1].

الرابع - التوقّف في ذلك:

وهو الظاهر من صاحب الحدائق[2] في بحث الشركة -في مسألة ما لو حاش أو اصطاد له ولغيره...- ونسب التوقّف إلى جملة من المحققين كالمحقق في الشرائع والعلّامة في جملة من كتبه.

الخامس - اشتراط قصد الحيازة لا قصد التملّك:

بمعنى أنّه يشترط في حيازة المباحات -ومنها إحياء الموات- نيّة الحيازة ولا يشترط قصد التملّك، وعليه يحمل ما ورد في النص والفتوى: «مِن أنّ مَن اشترى سمكة فأخرج من جوفها درّةً فهي للمشتري دون البائع»؛ لأنّ الصائد لم

(1) جامع المقاصد ٨: ٥٢.
(2) الحدائق ٢١: ١٩٠.

يقصد حيازة الدرّة؛ لعدم العلم بها ولذلك لم يملكها.

وهذا الرأي ذهب إليه السيد الخوئي في المستند[1].

عاشراً ـ المباشرة في الإحياء:

اختلف الفقهاء في اشتراط المباشرة في الإحياء وعدمه، ومنشأ الشك في ذلك هو أنّ الإحياء هل هو قابل للنيابة أو لا، فإن كان قابلاً لها فلا تشترط المباشرة بل يجوز للغير أن يقوم بالإحياء إمّا نيابة أو وكالة أو إجارة أو غير ذلك، وإن لم يكن قابلاً لها فلابدّ من المباشرة كما في الصلاة اليومية، والحج ـ مع القدرة ـ وأمثالها، والملاك لتشخيص ذلك هو أنّ غرض الشارع إن تعلّق بصدور الفعل الخاص من مكلّفٍ خاص فلا تصحّ فيه النيابة، وإن تعلّق بصدوره من أيّ شخص كان فهو قابل للنيابة كما في البيع والإجارة، ونحوهما، ولكن مع ذلك فقد وقع الاختلاف في بعض الأشياء هل أنّها قابلة للنيابة أو لا؟ من قبيل حيازة المباحات وإحياء الموات، وأمثالها، والأقوال التي

(1) مستند العروة (الإجارة): ٣٥٠ ـ ٣٥١.

عثرنا عليها هي:

أوّلاً ـ قابليتها للنيابة والوكالة:

وهو الظاهر من الشيخ في المبسوط حيث عدّه فيما يقبل التوكيل ولكنّه قال في آخر بحثه:

«وأمّا الإحياء فلا يصحّ التوكيل فيه؛ لأنّه يختصّ بفعله»[1]. وقال في مفتاح الكرامة: وفي بعض نسخ المبسوط في آخر كلامه: «المنع من التوكيل في الإحياء ولم أجد ذلك في النسخة الأُخرى»[2].

وتبعه في ذلك بعض الفقهاء، منهم: ابن إدريس[3] والمحقق الكركي في جامع المقاصد[4] والشهيد في المسالك[5] وصاحب الجواهر[6] وصاحب المستمسك[7].

ثانياً ـ عدم قابليتها لذلك:

صرّح المحقق في الشرائع[8] بعدم قابلية الاحتطاب والاحتشاش للوكالة،

(1) المبسوط ٢: ٣٦٣.

(2) مفتاح الكرامة ٧: ٥٦٠.

(3) السرائر ٢: ٨٣.

(4) جامع المقاصد ٨: ٢١٨.

(5) المسالك ٢: ٣٤٦.

(6) الجواهر ٢٧: ٣٨٠.

(7) المستمسك ١٢: ١٢٦.

(8) الشرائع ٢: ١٩٥.

وكذا يحيىٰ بن سعيد في الجامع للشرائع[1]، بينما استشكل العلّامة في ذلك في القواعد حيث قال: «وفي التوكيل بإثبات اليد على المباحات كالالتقاط، والاصطياد، والاحتشاش، والاحتطاب نظر»[2].

ثالثاً ـ التفصيل بين الإجارة وغيرها من النيابة والوكالة :

وحاصل هذا التفصيل هو:

أنّ الإجارة على حيازة المباحات وإحياء الموات صحيحة؛ لأنّ المستأجر يملك عمليّة الحيازة والإحياء بالإجارة، ويكون المباشر كالآلة فإذا كان كذلك فهو يملك نتيجة العملية، أي الحيازة والإحياء، وقد قامت السيرة على ذلك وهو أمر متعارف بين الناس ولا سيما في مثل الاستئجار لصيد الأسماك؛ فإنّ بناء العرف والعقلاء قد استقرّ على اعتبار ملكيّة المحاز لمالك الحيازة لا للحائز المباشر، فيعتبرون المستأجر مالك السمكة دون صائدها.

وأمّا الوكالة فإنّها لمّا كانت تجري في الأُمور الاعتبارية كالعقود والإيقاعات

(1) الجامع للشرائع: ٣١٩.

(2) القواعد ١: ٢٥٤.

وما يلحق بها من القبض والإقباض دون الأُمور التكوينية كالنوم والأكل والشرب ونحوها، فلا تجري في الحيازة وإحياء الموات؛ لأنّها، من الأُمور التكوينية، وبعبارة أُخرىٰ: لو باع الوكيل دار الموكّل يقال: باع فلان (الموكّل) داره، ويكون البيع مسنداً إليه حقيقة لا إلى الوكيل، بخلاف مثل الأكل والشرب وإحياء الأرض؛ فإنّه لا تسند هذه الأُمور إلّا إلى فاعلها.

وأمّا النيابة فلما كان العمل فيها قائماً بالنائب، وأثره ـ من الثواب والإجزاء ونحوهما ـ عائداً إلى المنوب عنه نظير أداء دين الغير فيكون ذلك خلافاً للقواعد لا يلتجأ إليه إلّا بدليل قويّ، وهو مفقود في مثل إحياء الموات والحيازة.

ذهب إلى هذا الرأي السيد الخوئي في المستند[1]، وخالف في ذلك بعض الفقهاء الذين قالوا بدوران جواز الإجارة فيها مدار جواز التوكيل وعدمه، قال المحقّق الكركي: «... إذا عرفت ذلك فاعلم أنّا إذا جوّزنا التوكيل في هذا

(1) مستند العروة (الإجارة): ٣٤٦ ـ ٣٥٦.

والاحتياط بريء على الأقوى...»[1].

ولم يعلّق صاحب المستمسك ولا صاحب المستند على هذا الترديد، فلابدّ من حمل ذلك إمّا على ما قاله صاحب الجواهر، أو على التخيير.

وللإمام الخميني -في تحرير الوسيلة- تفصيل آخر قال:

«الظاهر براءة الطبيب ونحوه من البيطار والختّان بالإبراء قبل العلاج، والظاهر اعتبار إبراء المريض إذا كان بالغاً عاقلاً فيما لا ينتهي إلى القتل، والولي فيما ينتهي إليه، وصاحب المال في البيطار، والولي في القاصر، ولا يبعد كفاية إبراء المريض الكامل العقل حتى فيما ينتهي إلى القتل، والأحوط الاستبراء منهما»[2].

الإجارة على الواجبات:

بحث الفقهاء في صحّة الإجارة على الواجبات وعدمها، ولأجل أن يتضح الموضوع جيداً لابدّ من تحديد محلّ الخلاف بينهم، فنقول.

إنّ البحث عن صحّة الإجارة على الواجبات يمكن فرضه في موردين:

الأوّل ـ أن يستأجر الشخص لإتيان واجبات نفسه كأن يستأجره ليصلّي أو يصوم أو يحج عن نفسه أو يزيل النجاسة عن المسجد أو يقضي أو يفتي ليسقط الواجب الكفائي عن نفسه.

وهذا هو القسم المهم في بحث الإجارة على الواجبات؛ لابتلائه بالإشكالات العديدة.

الثاني ـ أن يستأجر الشخص لإتيان واجبات شخص آخر، كأن يستأجر ليحجّ عن الغير أو يصلّي أو يصوم أو يزيل النجاسة أو غير ذلك.

وهذا القسم وإن كان مهماً أيضاً في حدّ نفسه، لكن لم يكن مورداً للمناقشة -كثيراً- كالقسم الأوّل، بل يندرج تحت عنوان النيابة التي يمكن دفع كثير من الإشكالات بها.

أمّا:

القسم الأوّل ـ وهو استئجار الشخص لإتيان واجباته:

فلابدّ من الإشارة إلى أنّ البحث -هنا- إنّما يتم ويصحّ مع ملاحظة بعض الأمور، وهي:

---

(1) العروة: الإجارة، فصل ٤ المسألة ٦.

(2) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٠ الديات، موجبات الضمان، المباشرة المسألة ٦.

١ـ ينبغي أن لا يكون الفعل الواجب مطلوباً على نحو المجّانية كالأذان والقضاء والإفتاء وأمثال ذلك ـكما قيل ـ فإنّه إذا كان كذلك فلا يكون مورداً للإجارة[1].

٢ـ ينبغي ألّا يكون حقاً للغير على المكلّفين كـ«تجهيز الميت» ـعلى ما قيل ـ فإنّ المستفاد من الأدلّة ـحسبما يقال ـ هو أنّ للميت حقاً على الأحياء، وهو تجهيزه بما فيه من التغسيل والتكفين والتدفين[2].

٣ـ يرى بعض الفقهاء أنّه يلزم أن يكون العمل المستأجر عليه ذا منفعة عائدة إلى المستأجر بنحو ما، فلا يصحّ إجارة الشخص لإتيان الصلاة الواجبة عليه من دون فرض منفعة عائدة إلى المستأجر[3]. بينما لا يرى السيد الخوئي ذلك[4].

٤ـ انّ مورد البحث هو أخذ الأُجرة على طبيعي الواجب لا الخصوصية، فإنّه ـلا إشكال ظاهراً ـ في جواز الأُجرة

(١) مصباح الفقاهة ١ : ٤٦١.

(٢) المكاسب : ٦٣، القضاء للمحقق الرشتي ١ : ٨٦.

(٣) المكاسب : ٦١.

(٤) مصباح الفقاهة ١ : ٤٦١.

عليها، فلو أخذ الشخص الأُجرة ليصلّي صلاة صبحه في المسجد فلا بأس به[1]

الآن وبعد أن اتّضحت هذه الأُمور نرى ما هي الأقوال في المسألة.

اختلفت الأقوال في المسألة اختلافاً شديداً وعمدتها هي:

١ـ عدم الجواز مطلقاً، وقد نسب ذلك إلى المشهور[2].

٢ـ التفصيل بين التعبّدي فلا يجوز، والتوصّلي فيجوز، وهو منسوب إلى فخر المحققين[3].

٣ـ التفصيل بين الكفائي التوصّلي فيجوز و بين غيره فلا يجوز، وقد حكاه الشيخ عن فخر المحققين في الإيضاح أيضاً[4].

٤ـ التفصيل بين ما يجب على الأجير عيناً أو كفاية وجوباً ذاتياً فلا يجوز، وبين الواجبات الكفائية التوصلية

(١) مصباح الفقاهة ١ : ٤٦٨.

(٢) الجواهر ٢٢ : ١١٦، والمكاسب : ٦١ (الخامس مما يحرم التكسب به)، والمستمسك ٦ : ٢٢٧.

(٣) مصباح الفقاهة ١ : ٤٥٩، والمكاسب : ٦٣.

(٤) نفس المصدر.

الواجبة لانتظام المعاش فيجوز، وهذا القول اختاره صاحب الرياض في رياضه (المتاجر) ويبدو من الإمام الخميني اختياره أيضاً[1].

٥ـ التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الآخرة فلا يجوز وما كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز، فجُعل من أمثلة القسم الأوّل: الفقاهة والأمر بالمعروف وتجهيز الموتىٰ والطبابة وإغاثة المستغيثين، ومن أمثلة الثاني: الحياكة والصناعة والتجارة... ذهب إليه صاحب مفتاح الكرامة[2].

٦ـ عدم الجواز في التعبّدي مطلقاً، والتفصيل في التوصّلي بين الكفائي فيجوز مطلقاً والعيني فيجوز فيما كان وجوبه للضرورة، ولا يجوز فيما كان لحفظ النظام.

وهذا القول منسوب إلى صاحب المصابيح[3].

٧ـ عدم الجواز في العيني التعييني

(١) الرياض ١: ٥٠٥، تحرير الوسيلة: المكاسب المحرمة، المسألة: ١٨، والإجارة، المسألة: ٣٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٩٢، ٧: ١٩٦.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤٦٠.

والكفائي التعبّدي، والجواز في الكفائي التوصّلي والتخييري، والتردّد في التخييري التعبّدي.

وهو مختار الشيخ الأنصاري في المكاسب[1].

٨ـ عدم الجواز في الواجبات العبادية إذا كان الفاعل يفعلها عن نفسه ـكصلاة الظهرـ وجواز ذلك في العبادات التي يفعلها لغيره بشرط قبولها للنيابة، وجواز ذلك ـأيضاًـ في غير العبادات، كإزالة النجاسة عن المسجد.

وهو مختار السيد الحكيم في المستمسك[2].

٩ـ جواز أخذ الأُجرة مطلقاً، ذهب إليه السيد الخوئي[3].

المؤاخذات على القول بالجواز:

أهمّ المؤاخذات على القول بالجواز هي كالآتي:

الأُولىٰـ منافاة أخذ الأُجرة على العبادات مع توقّفها على قصد الأمر، فإنّ

(١) المكاسب: ٦٢ ـ ٦٤، مصباح الفقاهة ١: ٤٦٠.

(٢) المستمسك ٦: ٢٢٩.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤٦٠.

الواجب العبادي يحتاج إلى قصد القربة في حين أنّ عقد الإجارة يوجب انقلاب داعي قصد القربة إلى داعي أخذ الأُجرة، وهو مستلزم لفساد العبادة، فصحّة الإجارة ـ إذن ـ تستلزم فساد العبادة.

وأجيب عن ذلك:

١ـ باختصاص هذا التعليل بالواجبات العبادية فلا يشمل التوصّلية، لعدم اشتراط قصد القربة فيها.

٢ـ اطّراد الإشكال في المستحبات العبادية مع أنّ الكثير منهم يلتزم بصحّة الإجارة فيها.

٣ـ منع المنافاة ـ عند كثير منهم ـ إذا كانت الأُجرة ملحوظة بنحو الداعي إلى الداعي[1].

٤ـ أنّ قصد القربة الخالصة المحضة قد لا تحصل إلّا في المعصومين عليهم السلام وأمّا بالنسبة إلى غيرهم فقد يكون لجلب منفعة دنيوية كقضاء حاجة، أو دفع ضرر دنيوي كدفع البلاء، أو جلب منفعة أو دفع ضرر أُخرويين كطلب الجنة والبعد عن النار، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يضرّ بعبادية العبادة، فمن يصلي طلباً لحاجة دنيوية (كالمال مثلاً) لا تكون صلاته باطلة، ولعلّه إلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً﴾[1] و﴿يَدْعُونَنا رَغَباً وَرَهَباً﴾[2].

إذن فالغرض من العبادة ـ غالباً ـ هو انتفاع العبد، ولا يضرّ ذلك بعبادية العبادة[3].

الثانية ـ والمؤاخذة الثانية المهمة هي: أنّ الفعل الواجب يكون بوجوبه مستحقاً لله تعالى وملكاً له، وما كان للغير لا يجوز تمليكه لله تعالى.

وقد سجّلت هذه المؤاخذة من الشيخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد.

ولكن نوقشت: بأنّ ملكية الله تعالى للواجبات لا تخلو من صور، وهي:

١ـ أن تكون ملكيّة حقيقيّة وتكوينيّة وهي المعبّر عنها بالملكيّة الإشراقيّة، وفي هذه الصورة لا تختصّ الواجبات بذلك، بل كلّ ما في الوجود ومنها أفعال الإنسان المتّصفة بالأحكام

(١) المستمسك ٦: ٢٢٨.

(١) الأعراف: ٥٦.

(٢) الانبياء: ٩٠.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤٦٣.

السابلة وغيرهم، وليس له منع الماء الفاضل من حاجته حتى لا يتمكّن غيره من رعي الكلاء الذي يقرب ذلك الماء وإنّما يجب عليه ذلك لشرب المحتاج إليه وشرب ماشيته فأمّا لسقي زرعه فلا يجب عليه ذلك، لكنه يستحب»[1].

وقال ـقريباً من ذلك ـ بالنسبة إلى مياه الأنهار؛ فإنّه بعد أن قسّمها قال بالنسبة إلى النهر المُحيا:

«وأمّا الماء الذي في نهرٍ مملوكٍ فهو أن يحفروا في الموات نهراً صغيراً ليحيوا على مائه أرضاً، فإذا بدأوا بالحفر فقد تحجروا إلى أن يصل الحفر إلى النهر الكبير الذي يأخذون منه الماء، فإذا وصلوا إليه [أي الماء] ملكوه [أي النهر]. ـإلى أن قال ـ:

فإذا تقرّر هذا فالماء إذا جرىٰ فيه لم يملكوه... لكن يكون أهل النهر أولىٰ به؛ لأنّ يدهم عليه...»[2].

هذا واشترط ابن الجنيد الإسكافي في تملّك ماء النهر أن يكون هناك ما يُسَدُّ ويفتح به ماء النهر؛ ولعلّه لتوقف صدق الحيازة التي هي فعل من أفعال المكلّف المقدور له فعلاً وتركاً على ذلك[1].

ثالثاً ـ المعادن :

تقدّم أنّ المعادن التي يتحقّق فيها الإحياء إنّما هي المعادن الباطنة، وهذه تملك بالإحياء، وادّعي عدم الخلاف فيه[2].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «معدن».

مظانّ البحث :

١ ـ إحياء الموات

٢ ـ الجهاد : الغنائم

٣ ـ المكاسب المحرّمة : أحكام الأراضي

٤ ـ الوكالة : ما يصحّ التوكيل فيه

٥ ـ الإجارة : الإجارة على الاحتطاب وإحياء الموات و...

٦ ـ الشركة والمضاربة ونحوها عند البحث عن تحقّقها في مثل الاحتطاب والاحتشاش وإحياء الموات.

---

(١) المبسوط ٣ : ٢٨١، ٢٨٤.

(٢) نفس المصدر.

(١) الجواهر ٣٨ : ١٢٦.

(٢) الجواهر ٣٨ : ١١٠.

أخ

لغة :

المشـارك آخـر في الولادة مـن الطرفين، أو من أحدهما، أو من الرضاع، ويستعار في كلّ مشارك لغيره في القبيلة أو في الدين...[1]

اصطلاحاً :

لا يفرق عن معناه لغـةً إلّا أنـه يـنصرف إلى المشارك في الولادة عـند الإطلاق، ويقيّد إذا كان من الرضاع به.

الأحكام :

أهمّ الأحكام المـترتّبة عـلى الأخ هي:

أوّلاً ـ النكاح :

تحرم الأُخت وإن نزلت على الأخ فلا يجوز له نكاحها.

راجع : «أُخت».

ثانياً ـ الإرث :

يـقع الأخ في الطـبقة الثـانية مـن الميراث، أي يكون مع الأجداد، وعـلى ذلك :

١ ـ فإن كان الأخ أخاً للميّت من الأبوين فهو يرث المال كلّه بالقرابة ـ إن لم يكن له وارث من الطبقة الأُولىٰ (الأولاد والأبوين) ـ وإن كانوا متعدّدين فلهم المال بالسوية[1].

٢ ـ وإن اجـتمعوا مـع الأخـوات ـ للأبـوين ـ فـللذكر مـنهم مـثل حـظّ الأنثيين[2].

٣ ـ وإن اجـتمعوا مـع الأجـداد والجـدّات فـهم كـالأجداد، والأخـوات كالجدّات، فللمتقرّب من قبل الأب الثلثان للذكر مثل حظّ الانثيين، وللمتقرّب بالأمّ الثلث يقسم بينهم بالسوية[3].

٤ ـ ولا يرث الأخ أو الأُخت من

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن للراغب : «أخ».

(١) و(٢) الجواهر ٣٩: ١٤٨.

(٣) الجواهر ٣٩: ١٥٥ ـ ١٥٧.

الأب مع وجود الأخ أو الأُخت من الأبوين. نعم، يقومان مقامها مع فقدهما[1].

٥ـ ولو اجتمع الأخ من الأُم مع الأخ من الأبوين، كان للمتقرّب بالأُم السدس إن كان واحداً أو الثلث إن كانوا أكثر، يقسم بينهم بالسوية، والباقي لمن يتقرّب بالأبوين[2].

٦ـ ولو انفرد الأخ من الأُم (ولا وارث غيره) كان له السدس فرضاً والباقي ردّاً، وإن كان أكثر من واحد فلهم الثلثان فرضاً والباقي ردّاً، يقسّم بينهم بالسوية[3].

٧ـ وأولاد الاخوة يقومون مقام آبائهم عند عدمهم في مقاسمة الأجداد والجدّات[4].

٨ـ ولو كان أحد الزوجين موجوداً فله نصيبه الأعلى، والباقي لمن كان ممّن تقدّم ذكره[5].

(١) الجواهر ٣٩: ١٤٩.

(٢) الجواهر ٣٩: ١٥٠.

(٣) الجواهر ٣٩: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٤) الجواهر ٣٩: ١٦٧.

(٥) الجواهر ٣٩: ١٥٨.

أخ رضاعي

اصطلاحاً:

هو المشترك مع إنسان غيره في الرضاع بما ينشر معه الحرمة، من غير اشتراك في الولادة.

راجع: «رضاع».

إخبار

راجع: الملحق الأُصولي: «أخبار»، «إخبار»، «خبر»، «إنشاء».

أُخت

لغة:

مؤنّث الأخ.

اصطلاحاً:

المراد بالأُخت وبنتها هي: كلّ امرأة ولدها الأبوان أو أحدهما. وبعبارة أخرىٰ: هي كلّ امرأة ولدها الأبوان أو أحدهما، أو انتهىٰ نسبها إليهما أو أحدهما بالتولّد»[1].

الأحكام:

أوّلاً ـ النكاح:

يحرم على الإنسان أن ينكح أُخته وبنتها وإن نزلت، بنص الكتاب: ﴿حرِّمت عليكم أُمّهاتُكم وبناتُكم وأخواتُكم وعمّاتُكم وخالاتُكم وبناتُ الأخِ وبناتُ الأختِ وأُمّهاتُكم اللاتي أرضعْنكم وأخواتُكم من الرضاعةِ...﴾[2].

راجع: «أسباب التحريم».

ثانياً ـ الإرث:

الأُخت كالإخوة في الطبقة الثانية من الإرث، وعليه:

١ ـ فإن كانت واحدة من قبل الأبوين فلها نصف المال فرضاً؛ لقوله تعالى: ﴿يستفتونك قُلِ اللّهُ يفتيكم في الكلالةِ إن امرؤٌ هلكَ ليسَ له ولدٌ وله أُختٌ فلها نصفُ ما تركَ وهو يرثُها إن لم يكنْ لها ولدٌ فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثانِ ممّا ترك...﴾[1] ويُردُّ عليها الباقي؛ لقوله تعالى: ﴿وأُلوا الأرحامِ بعضُهم أولىٰ ببعضٍ في كتابِ اللّهِ﴾[2].

٢ ـ وإن كانتا أُختين فصاعداً كان لهما أوْ لهُنَّ الثلثان فرضاً في كتاب الله، والباقي ردّاً؛ للآيتين السابقتين.

٣ ـ وإن اجتمعت الأخوات مع الإخوة للأبوين فللذكر مثل حظّ الأُنثيين.

٤ ـ وإن كانت أُختاً واحدة من قبل الأم كان لها السدس فرضاً، والباقي يردّ عليها لأجل القرابة.

٥ ـ وإن كنَّ أخوات أو إخوة وأخوات من قبل الأُم كان لهن أو لهم الثلث بالسوية فرضاً، والباقي يردّ عليهم للقرابة.

٦ ـ إذا كان الورثة متفرّقين بعضهم للأب وبعضهم للأبوين كان لمن يتقرّب بالأُم السدس إن كان واحداً، والثلث إن كانوا أكثر، يقسّم بينهم بالسوية سواء كانوا

---

(١) الحدائق ٢٣: ٣٠٨.

(٢) النساء: ٢٣.

(١) النساء: ١٧٦.

(٢) الأحزاب: ٦.

إخوة أو أخوات أو مختلفين، ثم يقسم الباقي (الثلثان) بين من يتقرّب بالأبوين على حسب الفروض المعيّنة، فإن كانت أُختاً فلها النصف، وإن كنَّ أخوات فلهن الثلثان بالتساوي، وكذا لو كانوا إخوة وإن اختلفوا فللذكر مثل حظ الأُنثيين ولو زادت الفريضة فتردّ على المتقربين بالأبوين.

٧ـ ولو كان أحد الزوجين موجوداً فله نصيبه الأعلى، والباقي لمن كان ممّن تقدّم ذكره.

٨ـ أولاد الأخوات يقومون مقام أُمهاتهم مع فقدهن[١].

(١) الجواهر ٣٩: ١٤٧ ـ ١٦٧.

أُختان

لغة:

مثنّى الأُخت.

الأحكام:

أوّلاً ـ النكاح:

لا يجوز الجمع بين الأُختين في النكاح دواماً أو متعةً سواء كانتا نسبيّتين أو رضاعيّتين[١]، وذلك بنص الكتاب لقوله تعالى: ﴿حرّمت عليكم أُمهاتُكم وبناتُكم وأخواتُكم و... وأن تجمعوا بين الأُختينِ...﴾[٢].

راجع: أسباب التحريم.

ثانياً ـ الإرث:

سهم الأُختين فصاعداً في الإرث الثلثان (إن لم يكن معهما إخوة)؛ ذلك بنص الكتاب في قوله تعالى: ﴿إن امرؤٌ هلكَ ليسَ لهُ ولدٌ ولهُ أُختٌ فلها نصفُ ما تركَ وهو يرثُها إن لم يكنْ لها ولدٌ فإن كانتا اثنتينِ فلهما الثلثانِ ممّا تركَ﴾[٣].

راجع: أخت / ثانياً الإرث / ٢.

(١) العروة: فصل المحرّمات بالمصاهرة، المسألة ٣٩.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) النساء: ١٧٦.

أُخت رضاعية

وهي شريكة الإنسان في الرضاع.

راجع: رضاع.

أُخت الزوجة

وهي شريكة الزوجة في الولادة أو الرضاع الموجب لنشر الحرمة.

راجع: أُختان أسباب التحريم، رضاع،

اختصاص

لغة:

معروف.

اصطلاحاً:

راجع: اختصاصات النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، وأسباب الاختصاص، وحق الاختصاص.

اختصاصات النبي (ص)

كان للنبي صلّى الله عليه وآله وسلم أحكامٌ يختص بها ولم يكن يشاركه فيها غيره، وقد جرت عادة الفقهاء بذكرها في كتاب النكاح؛ لأنّها بالنسبة إليه أكثر، وقد ذكر المحقّق في الشرائع منها خمسة عشر، ستة في النكاح وتسعة في غيره، وذكر العلّامة في التذكرة ما يزيد على سبعين، وأفرد بعضهم لها كتابا ضخماً؛ لكثرتها وزيادتها على ما ذكر، وفيما يلي نذكر أهمّها:

أوّلاً ـ جواز العقد زيادة على أربع:

من خصائصه صلّى الله عليه وآله وسلم جواز الزيادة على أربع نسوة في النكاح الدائم، وهذا ما لا خلاف فيه، فقد قبض عن تسع

نسوة، هنّ: عائشة، وحفصة، وأُمّ سلمة المخزومية، وأُمّ حبيبة بنت أبي سفيان، وميمونة بنت الحرث الهلالية، وجويرية بنت الحرث الخزاعية، وسودة بنت زمعة، وصفية بنت حُيي بن أخطب الخيبرية، وزينب بنت جحش. وكان له سواهن: التي وهبت نفسها للنبي صلّى الله عليه وآله وسلم، وخديجة بنت خويلد أُم ولده، وزينب بنت أبي الجون التي خدعت، والكندية.

وجميع من تزوج بهن خمس عشرة، وجَمَعَ بين إحدىٰ عشرة، ودخل بثلاث عشرة، وفارق امرأتين في حياته[1].

ثانياً ـ العقد بلفظ الهبة:

ومن خصائصه صلّى الله عليه وآله وسلم جواز استنكاح امرأة بلفظ الهبة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿... وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبيّ إن أرادَ النبيُّ أن يستنكحَها خالصةً لك من دونِ المؤمنينَ ...﴾[2] إشارة إلى المرأة الأنصارية التي وهبت نفسها للنبي صلّى الله عليه وآله وسلم.

وكما يجوز وقوع الإيجاب منها بلفظ «الهبة» ـ كما هو مقتضى الآية ـ يجوز وقوع القبول منه كذلك، لأنّ موردهما واحدٌ.

ولا يلزم بذلك مهرٌ ابتداءً ولا بالدخول[1].

ثالثاً ـ وجوب تخييره النساء:

ومنها: وجوب تخييره النساء بين إرادته ومفارقته؛ لقوله عزّ وجلّ ﴿يا أيّها النبيُّ قلْ لأزواجِكَ إنْ كنتنَّ تُردْنَ الحياةَ الدنيا وزينَتها فتعالينَ أُمتّعكنَّ وأُسرّحكنَّ سراحاً جميلاً وإن كنتنَّ تُردْنَ اللّهَ ورسولَهُ والدارَ الآخرَة فإنَّ الله أعدّ للمحصناتِ منكنَّ أجراً عظيماً﴾[2].

وكان السبب في نزولها ما قيل: من أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم لمّا حصل علىٰ الغنائم من خيبر قالت له نساؤه: أعطنا من هذه الغنيمة، قال: قسّمتها بين المسلمين بأمر الله، فغضبن وقلن لعلّك تظن إن طلّقتنا لم نجد زوجاً من قومنا غيرك، فأمر اللّه باعتزالهن والجلوس في مشربة أُمّ إبراهيم حتى حضن وطهرن، ثم أنزل الله هذه الآية ..[3].

---

(1) الحدائق ٢٣: ٩٤ والجواهر ٢٩: ١١٩.
(2) الأحزاب: ٥٠.

(1) كنز العرفان ٢: ٢٤٢، الحدائق ٢٣: ٩٨ والجواهر ٢٩: ١٢١.
(2) الأحزاب: ٢٨.
(3) كنز العرفان ٢: ٢٣٨.

وبعد أن خيّرهن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم بين المقام عنده وبين اختيار أنفسهن قامت أمّ سلمة ـ وهي أوّل من قامت ـ وقالت: قد اخترت الله ورسوله فقمن كلّهن فعانقنه وقلن مثل ذلك[1].

المفهوم من مجموع الأخبار: أنّ وجوب هذا التخيير وما يترتّب عليه من وجوب الطلاق لو اخترن أنفسهن وحصول البينونة بهذا الطلاق من دون جواز رجعته لو وقع، ممّا خصّ به رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم ليس لغيره من الناس[2]. وإن كان يظهر من بعض الأخبار أنّ ذلك لعموم الناس لكنّها محمولة على التقية[3].

هل يحتاج الطلاق إلى صيغة؟

والأمر المهم الذي ينبغي توضيحه هو: أنّه لو اخترن أنفسهن فهل تحصل البينونة بمجرّد الاختيار أو لابدّ من الطلاق؟ فيه قولان:

الأوّل ـ أنّ ذلك كناية عن الطلاق فلا يقع به الطلاق، بل لابدّ من التطليق

(1) الحدائق ٢٣: ١٠٠ نقله عن تفسير القمي.

(2) المصدر السابق.

(3) نفس المصدر: ١٠١ والجواهر ٢٩: ١٢٤.

صريحاً؛ لأنّ التخيير ليس له حكم بنفسه، بل ظاهر الآية أنّ من اختارت الحياة الدنيا وزينتها يطلّقها؛ لقوله تعالى: ﴿وإن كنتنّ تردنَ الحياةَ الدنيا وزينتَها فتعالينَ أُمتّعكنّ وأُسرحكنّ سراحاً جميلاً﴾[1].

وهذا رأي أغلب فقهاء الإمامية، بل ادّعي عليه الإجماع في المسالك[2] والحدائق[3].

الثاني ـ أنّ هذا التخيير وإن كان كناية عن الطلاق لكنه يقع به؛ لأنّه من خواصه صلّى الله عليه وآله وسلم فلا يحتاج إلى الصيغة، نُقل ذلك عن الشيخ في المبسوط والعلّامة في القواعد، والتحرير[4]. وصرّح به الفاضل المقداد في كنز العرفان، فقال: «والتخيير هنا كناية عن الطلاق، فمن اختارت الدنيا إنفسخ نكاحها وهو من خواصّه»[5].

وقال ابن الجنيد وابن أبي عقيل بوقوعه طلاقاً مع نيّته واختيارها نفسها

(1) الأحزاب: ٢٨.

(2) المسالك ١: ٤٤٠.

(3) الحدائق ٢٣: ١٠١.

(4) راجع الجواهر ٢٩: ١٢٣.

(5) كنز العرفان ٢: ٢٣٨.

على الفور، فلو تأخّر اختيارها لحظة لم يكن شيئاً[1].

رابعاً ـ تحريم نكاح الإماء عليه بالعقد:

ومن خواصّه صلّى الله عليه وآله وسلم تحريم نكاح الإماء بالعقد بأن يعقد على أمة غيره ويتزوّجها، نعم لا بأس بأن ينكح الإماء بملك اليمين، كما قال تعالى: ﴿وما ملكتْ يمينُك﴾[2] ووقع بالفعل، فإنّه صلّى الله عليه وآله وسلم ملك مارية القبطية وكانت مسلمة، وملك صفية وهي مشركة، فكانت عنده إلى أن أسلمت، فأعتقها وتزوّجها.

وهذا الحكم وإن كان معروفاً بين الفقهاء ولكن يبدو أنّه ليس هناك من النصوص ما يدلُّ عليه، فقد قال صاحب الحدائق: «... ونصوصنا خالية منه»[3].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد ردّ التعليلات المذكورة لتوجيه الحكم ـ: «فالعمدة الإجماع إن تمّ»[4].

خامساً وسادساً ـ حرمة الاستبدال بنسائه والزيادة عليهن:

قيل: حرم على النبي صلّى الله عليه وآله وسلم الاستبدال بنسائه والزيادة عليهن حين نزول قوله تعالى: ﴿لا يحِلُّ لكَ النساءُ من بعد ولا أن تبدل بهنّ من أزواج ولو أعجبكَ حسنهن﴾[1]. مكافأة لهن على حسن صنيعهن معه، حيث أمر بتخييرهن في فراقه، والإقامة معه على الضيق الدنيوي، فاخترن الله ورسوله والدار الآخرة، واستمر ذلك إلى أن نسخ بقوله تعالى: ﴿إنّا أحللنا لكَ أزواجك...﴾[2]

هذا، ولكن صرّح في الحدائق والجواهر بعدم التحريم أصلاً حتى يبحث عن نسخه وعدمه.

قال في الحدائق: «إنّ ما ذكر من التحريم في الموضعين المذكورين هو ظاهر سياق الآيات إلّا أنّ أخبارنا قد شدّدت في إنكاره»[3]

وقال في الجواهر: «قد سمعت ما تقدّم من النصوص الدالّة على عدم وقوع هذا التحريم أصلاً، وأنّه ليس من

---

(١) نفس المصدر: ٢٣٩.
(٢) الأحزاب: ٥٢.
(٣) الحدائق ٢٣: ١٠١.
(٤) الجواهر ٢٩: ١٢٥.

(١) الأحزاب: ٥٣.
(٢) الأحزاب: ٥٠.
(٣) الحدائق ٢٣: ١٠٢.

خواصّه في وقت من الأوقات كصحيح الحلبي وغيره»[1].

ومقصوده من صحيح الحلبي ما رواه الحلبي عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «سألته عن قول اللّه عز وجل: ﴿يا أيّها النبيُّ إنّا أحللنا لك أزواجَك﴾ قلت: كم أحل له من النساء؟ قال: ما شاء، مَن شاء، قلت: ﴿لا يحلُّ لكَ النساءُ من بعد ولا أن تبدلَ بهنَّ من أزواجٍ﴾ فقال: لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلم أن ينكح ما شاء من بنات عمّه وبنات عمّاته وبنات خاله وبنات خالاته وأزواجه اللاتي هاجرن معه، وأُحلّ له أن ينكح من غيرهن المؤمنة بغير مهر، وهي الهبة، ولا تحل الهبة إلّا لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلم... ـ إلى أن قال: ـ

قلت: قوله تعالىٰ: ﴿لا يحلُّ لك النساء من بعد﴾، قال: إنّما عنى به النساء اللاتي حرم عليه في هذه الآية ﴿حرّمت عليكم أُمهاتُكم...﴾ إلى آخرها، ولو كان الأمر كما يقولون كان قد أُحلَّ لكم ما لم يحل له، إنّ أحدكم يستبدل كلّما أراده، ولكن ليس الأمر كما يقولون، إنّ اللّه عزَّ وجلَّ أحلَّ لنبيّه ما أراد من النساء إلّا ما حرم عليه في هذه الآية التي في سورة النساء[1].

سابعاً ـ تحريم زوجاته علىٰ غيره:

ومن خصوصياته تحريم زوجاته على غيره كما نص عليه الكتاب في قوله تعالىٰ: ﴿وما كانَ لكم أن تؤذوا رسولَ اللهِ ولا أن تنكحوا أزواجَه من بعده أبداً﴾[2].

والمسألة إتفاقيّة بالنسبة إلى المدخول بها، أمّا التي فارقها قبل الدخول بها كالعامريّة والكنديّة فالمشهور فيه التحريم أيضاً وإن قيل أنّها لا تحرم مطلقاً؛ لعدم صدق كونها زوجة للرسول أيام حياته ومفارقته لها.

ولا يخفى أنّ تحريم أزواجه إنّما هو للنهي الصريح عنه في الكتاب لا لتسميتهن بـ«أُمهات المؤمنين»[3]، وتسميته صلّى اللّه عليه وآله وسلم والداً، لأنّ هذه التسميّة إنّما وقعت على وجه المجاز لا الحقيقة[4].

---

(1) الجواهر ٢٩: ١٢٥.

(1) الكافي ٥: ٣٨٧ و٣٨٨.

(2) الأحزاب: ٥٣.

(3) في قوله تعالى: ﴿وأزواجُه أمّهاتُهم﴾ الأحزاب: ٦.

(4) الحدائق ٢٣: ١٠٣ ـ ١٠٥ والجواهر ٢٩:

ثامناً ـ عدم وجوب القسمة بين الأزواج:

قال بعض الفقهاء: إنّه لم تكن القسمة بين الأزواج واجبة على النبي صلّى الله عليه وآله وسلم؛ لقوله تعالى: ﴿تُرجي من تشاءُ منهُنّ وتؤوي إليكَ من تشاء ومن ابتغيت ممّن عزلت فلا جناحَ عليك ذلك أدنىٰ أن تقرَّ أعينهنَّ ولا يحزنَّ ويرضين بما آتيتهن كلّهن واللهُ يعلم ما في قلوبكم وكان اللهُ عليماً حكيماً﴾[1].

فالإرجاء هو التأخير.

ذكر الفاضل المقداد إحتمالات أربعة في تفسير الآية، وقال في ثالثها:

«ترجي من تشاء فلا تقسم لهنّ، وتؤوي إليك من تشاء، فتقسم لهن» ثم قال:

«فأرجأ سودة، وجويرية، وصفية، وميمونة، وأُم حبيبة، وكان يقسم بينهن ما شاء، وآوىٰ عائشة، وحفصة، وأُم سلمة، وزينب، فكان يقسم بينهن، فاستدلّ به من قال بعدم وجوب القسمة عليه، وأنّ ذلك من خواصه، وأنّ ما كان يفعله من القسمة تفضّلاً منه، وطلباً للعدل، وأن لا ينسب إليه الجور» ثم قال: «وهذا هو المشهور عند أصحابنا»[1].

ومع ذلك فقد قال المحقّق:

«من الفقهاء من زعم أنّه لا يجب على النبي صلّى الله عليه وآله وسلم القسمة بين أزواجه؛ لقوله تعالى: تُرجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء» ثم قال: «وهو ضعيف»[2].

تاسعاً ـ وجوب إجابة المرأة إذا رغب فيها رسول الله (ص):

استفاد بعض الفقهاء من قضية زينب وزيد ـ بالأولوية ـ أنّه إذا رغب الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم في امرأة وجب عليها الإجابة لو كانت خليّة[3]. لكن الظاهر أنّه لم يتحقق له مورد.

عاشراً ـ وجوب السواك عليه.

الحادي عشر ـ وجوب الوِتر عليه.

الثاني عشر ـ وجوب الأُضحية عليه.

الثالث عشر ـ قيام الليل والتهجّد فيه:

---

١٢٩ ـ ١٣٠.

(١) الأحزاب: ٥١.

(١) كنز العرفان ٢: ٢٤٣.

(٢) شرائع الإسلام ٢: ٢٧٢.

(٣) التذكرة ٢: ٥٦٧.

لقوله تعالى: ﴿ومن الليلِ فتهجدْ به نافلةً لكَ﴾[1].

وبين هذا وبين وجوب الوتر عموم وخصوص مطلق[2].

الرابع عشر- تحريم الصدقة الواجبة عليه:

وهي الزكاة الواجبة؛ للنصوص المتواترة التي منها قوله صلّى الله عليه وآله وسلم: «إنّا أهل بيت لا تحلّ لنا الصدقة»[3].

وفرقه مع غيره من بني هاشم هو:

أنّ الزكاة تحرم عليه مطلقاً سواء كان من غير الهاشمي أو من الهاشمي، وأمّا بالنسبه إلى بني هاشم فالمحرم عليهم هو الصدقة الواجبة من غير بني هاشم أمّا منهم فلا، قيل: إنّ هذه الخصوصية يشترك فيها معه الأئمة عليهم السلام[4].

الخامس عشر- تحريم خائنة الأعين عليه:

وهي الغمز بها بمعنى الايماء بها إلى مباح من ضربٍ وقتلٍ علىٰ خلاف ما تشعر به الحال، وقد ورد عنه صلّى الله عليه وآله وسلم: «ما كان لنبي أن تكون له خائنة الأعين»[1].

أمّا بالنسبة إلى غيره فيحرم إذا كان في محرّمٍ خاصّة، كضرب أو قتل محرم[2].

السادس عشر- إباحة صوم الوصال له:

وهو عبارة عن الجمع بين الليل والنهار في الإمساك بالنيّة عن تروك الصوم، أو تأخير عشائه إلى سحوره بالنية.

وهذا الصوم محرّم على أُمته صلّى الله عليه وآله وسلم لكنه أُبيح له[3].

السابع عشر- وجوب إنكار المنكر إذا رآه.

الثامن عشر- وجوب مشاورة أصحابه في الأمر:

لقوله تعالى: ﴿وشاوِرْهم في

---

(١) الإسراء: ٧٩.

(٢) الجواهر ٢٩: ١٢٦.

(٣) الوسائل ٦: ١١٨٧ الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٦.

(٤) الجواهر ٢٩: ١٢٦.

(١) سنن أبي داود ٢: ٤١، (الباب ٩٢ من الجهاد).

(٢) الجواهر ٢٩: ١٢٧، الحدائق ٢٣: ١٠٦.

(٣) الجواهر ٢٩: ١٢٨، الحدائق ٢٣: ١٠٧.

الأمرِ﴾[1].

التاسع عشر ـ تحريم الخطّ والشعر عليه:

وإن اختلف في أنّه كان يحسنها أو لا؟

العشرون ـ تحريم نزع لامة الحرب إذا لبسها حتى يلقى عدوه ويقاتل.

الحادي والعشرون ـ تحريم أن يمدّ عينيه إلى ما متع الله به الناس:

لقوله تعالى: ﴿ولا تمدّنّ عينيكَ إلى ما متعنا به أزواجاً...﴾[2].

الثاني والعشرون ـ تفضيل زوجاته على غيرهن:

فقد جعل ثوابهن وعقابهن ضعفين في قوله تعالى: ﴿يا نساءَ النبيِّ من يأتِ منكنَّ بفاحشةٍ مبينةٍ يضاعف لها العذابُ ضعفينِ...﴾[3].

الثالث والعشرون ـ جعل زوجاته أمّهات المؤمنين:

وذلك في قوله تعالى: ﴿وأزواجُه

(1) آل عمران: ١٥٩.

(2) الحجر: ٨٨.

(3) الأحزاب: ٣٠.

أُمهاتُهم﴾[1].

الرابع والعشرون ـ تحريم أن يسألهن غيرهن شيئاً إلّا من وراء حجاب:

وذلك لقوله تعالى: ﴿... وإذا سألتموهنَّ متاعاً فاسألوهنَّ من وراءِ حجاب﴾[2].

الخامس والعشرون ـ تحريم رفع صوت غيره عليه ومناداته من وراء الحجرات:

لقوله تعالى: ﴿لا ترفعوا أصواتَكم فوقَ صوتِ النبي﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إنَّ الَّذين ينادونَكَ من وراءِ الحُجراتِ أكثرُهم لا يعقلونَ﴾[4].

السادس والعشرون ـ وجوب الصلاة عليه في الصلاة.

السابع والعشرون ـ أُبيح له دخول مكة بغير إحرام خلافاً لأُمته.

كانت هذه أهمّ مختصات النبي صلّى الله عليه وآله وسلم التي يترتّب عليها أثر فقهي، وهناك مختصات أُخرىٰ لا يترتّب

(1) الأحزاب: ٣٣.

(2) الأحزاب: ٥٣.

(3) الحجرات: ٢.

(4) الحجرات: ٤.

عليها ذلك مثل:

أنّه كان يبصر وراءه كما يبصر أمامه بمعنى التحفّظ والإحساس في الحالتين، وأنّه كان تنام عينه ولا ينام قلبه، وأنّ شريعته نسخت سائر الشرائع، وأنّه خاتم النبيين وأمثال ذلك[1].

مظانّ البحث:

كتاب النكاح: مقدّمات النكاح، خصائص النبي صلّى الله عليه وآله وسلم.

(١) راجع هذا وما قبله: الجواهر ٢٩: ١٢٦ ـ ١٣١، الحدائق ٢٣: ١٠٥ ـ ١٠٧.

اختلاج

لغة:

الاضطراب، اختلج العضو: اضطرب[2].

اصطلاحاً:

حركة أعضاء الحيوان بعد الذبح حركة خفيفة.

الأحكام:

المعروف أنّه يشترط حركة الحيوان بعد الذبح أو النحر فلا يكفي الاختلاج؛ لأنّه قد يحصل في اللحم المسلوخ أيضاً[1].

راجع: «ذباحة».

(٢) المصباح المنير: «خلج».

(١) الروضة البهية ٧: ٢٢٣.

اختلاس

لغة:

الاختطاف بسرعة على غفلة[2]

وقيل: هو الاستلاب[3]، وبين المعنيين فرق واضح، فإنّ الاستلاب لا يشترط فيه السرعة ولا الغفلة بل يتحقّق بالأخذ علناً ومكابرة.

اصطلاحاً:

اختلفت كلمات الفقهاء تبعاً

(٢) المصباح المنير: «خَلَسَ».

(٣) راجع مجمع البحرين، والصحاح: «خَلَسَ».

لاختلاف كلمات اللغويين في ذلك فقال الشيخ في النهاية: «والمختلس هو الذي يستلب الشيء ظاهراً من الطرقات والشوارع»[1] وقال ابن إدريس: «والمختلس هو الذي يسلب الشيء ظاهراً لا قاهراً من الطرقات والشوارع، من غير شهر لسلاحٍ ولا قهراً، بل استلاباً واختلاساً»[2] وقال الشهيد في المسالك: «المستلب هو الذي يأخذ المال جهراً ويهرب مع كونه غير محارِب. والمختلس هو الذي يأخذ خفية كذلك»[3].

وقال في الجواهر بعد ذكر ذلك: «ولعلّ المنساق منه أخذ المال من صاحبه عند صدور غفلة منه»[4].

الأحكام:

وحكم الاختلاس هو: استعادة المال من المختلس، وتعزيره بما يراه الحاكم، ولا يشمله حدّ السرقة وهو القطع، ولا حدّ المحارِب وهو أحد الأربعة

(1) النهاية: ٧٢٢.

(2) السرائر ٣: ٥١٢.

(3) المسالك ٢: ٤٥٠.

(4) الجواهر ٤١: ٥٩٧.

المعروفة[1]؛ وذلك لمّا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لا أقطع في الدغارة المعلنة -وهي الخلسة- ولكن أُعزّره»[2]، وما ورد أيضاً: أنّه قضىٰ أمير المؤمنين عليه السلام في رجل اختلس ثوباً من السوق، فقالوا: قد سرق هذا الرجل، فقال: «لا أقطع في الدّغارة المعلنة ولكن أقطع من يأخذ ثم يخفي».

مظانّ البحث:

الحدود: حدّ السرقة.

اختيار

لغة:

هو الاصطفاء[3]، أو طلب خير الأمرين[4] أو الأُمور.

(1) الجواهر ٤١: ٥٩٧.

(2) الوسائل ١٨: ٥٠٣، الباب ١٢ من أبواب حدّ السرقة الحديث ١ و٢.

(3) لسان العرب، الصحاح: «خير».

(4) النهاية: «خير».

اصطلاحاً:

يرد مصطلح الاختيار في الفقه في موردين: التكليف، النكاح.

أوّلاً ـ الاختيار في باب التكليف

إنّ الاختيار تارة يُطلق ويراد به ما يقابل الجبر، وتارة يطلق ويراد به ما يقابل الإكراه، وتوضيح ذلك هو:

إنّ الأفعال الاختيارية الصادرة من المختار إنّما تستند إلى مقدّمات موجودة في أُفُق النفس مثل: تصور الشيء، والتصديق بفائدته، والرغبة إليه ثم الشوق المؤكّد إليه المعبر عنه بالإرادة، وهي تأثير النفس في حركة العضلات.

وكلّما فقدت بعض المقدّمات مثل الرغبة والإرادة فسوف لا يصدر الفعل من الإنسان المختار إلّا أن يصل إلى حدّ الإلجاء والإجبار كما إذا أُوثق وصُبَّ في فيه المسكر.

والاختيار المفقود في هذا الفرض هو الاختيار المقابل للإجبار.

وأمّا إذا تحقّقت المقدّمات بأسرها ولكن بصورة غير طبيعية، كما إذا أُلزم شخصٌ بشرب الخمر وأُنذر بأنّه إذا لم يشرب سيصيبه ضرر معتدٌّ به، فتناول الإناء بيده وشرب الخمر.

ففي هذه الصورة توفّرت المقدّمات بأسرها إلّا أنّها توفّرت بصورة غير طبيعية.

والاختيار المفقود ـ هنا ـ هو الاختيار المقابل للإكراه.

الأحكام:

هناك أحكام تترتّب على عنوان الاختيار نشير إلى أبرزها هنا بنحو الإجمال ـ وسوف يأتي تفصيل البحث عنها في عنوان الـ«إكراه» ـ وهي:

أوّلاً ـ دوران التكليف مدار الاختيار:

يدور التكليف مدار الاختيار بكلا معنييه:

أمّا الاختيار المقابل للجبر فلحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، إذ المجبور على شرب الخمر، أو الإفطار في شهر رمضان لا يطيق التكليف بالاجتناب، بل يكون ـ أحياناً ـ من

التكليف بالمحال بل قد يكون توجّه التكليف نحوه محالاً.

وأمّا الاختيار المقابل للإكراه فهو مشترط في التكاليف كلّها، بلا خلاف؛ لقوله صلّى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن أُمتي تسع: ... وما أُكرهوا عليه ...» فالتكليف مرتفع عن المكره إلّا في قتل النفس.

ثانياً ـ توقّف صحّة أفعال المكلَّف على الاختيار:

وأمّا بالنسبة إلى صحّة أفعال المكلّف سواء كانت عبادة أو عقداً أو إيقاعاً أو غيرها، فلمّا كان صحّة انتساب الفعل إلى المكلّف متوقفة على قصده وإرادته، فلذلك يكون القصد والإرادة مقوّمين لأفعال المكلّف، ولا يمكن نسبة صلاة، أو بيع، أو طلاق إلى المكلّف إلّا مع قصده إليها، ولهذا السبب يكون الاختيار المقابل للجبر مقوماً لأفعال المكلّفين، لا شرطاً في صحّتها.

نعم، الاختيار المقابل للإكراه شرط في صحّة أفعال المكلّف، فلا يصحّ عقد المكره ولا إيقاعه، ولذلك جعلوا من شرائط صحّة العقود والإيقاعات الاختيار بمعنى عدم الإكراه[1].

راجع: «إكراه».

مظانّ البحث:

١ـ البيع: شرائط صحّة العقد

٢ـ الطلاق: شرائط صحّة الطلاق.

ثانياً ـ الاختيار في باب النكاح

وهو يعني اختيار الزوج الذي أسلم وله أكثر من أربع زوجات، أربعاً منهن، وإطلاق سراح الباقيات، أو اختيار من يصحّ نكاحها لو اجتمعت مع من لا يصحّ الجمع بينهما، كالأُختين أو العمة وبنت أخيها والخالة وبنت أُختها.

الأحكام:

حكم الاختيار تكليفاً:

لمّا كان إبقاء ما زاد على الأربع من النسوة في حبالة النكاح غير جائز شرعاً فيجب مفارقة ما زاد على الأربع من باب المقدّمة، وقد ورد: أنّ النبي صلّى الله عليه وآله

---

(١) راجع: عناوين الأصول: ٣٦١، مصباح الفقاهة ٣: ٢٨١.

وسلم قال لغيلان: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»[1] وفي رواية أُخرىٰ: قال له: «اختر أربعاً...»[2] حيث إنّه أسلم وعنده ثمان نسوة.

ومثله ما لو جمع بين أُختين، فإذا أسلم يجب اختيار إحداهن ومفارقة الأُخرىٰ؛ لحرمة الجمع بينهما كما أمر النبي صلّى الله عليه وآله وسلم فيروز الديلمي ـ حينما أسلم عن أُختين ـ أن يختار ويمسك إحداهما ويفارق الأُخرىٰ[3].

شروط الاختيار:

لابدّ من توفّر بعض الشروط كي يتحقّق الاختيار، وهي:

الف ـ لزوم الزيادة على الأربع:

إنّما يتم الاختيار إذا كانت النسوة أكثر من أربع، وإلّا فلا مورد للاختيار وهذا واضح.

ب ـ يشترط أن تكون الزوجات مسلمات بمعنى أن يكنَّ أسْلَمنَ مع زوجهن، أو كتابيات حتى يصحّ بقاؤهن على عقدهن السابق بناء على جواز نكاح الكتابيات استدامة كما هو المعروف، وأمّا إذا كُنّ مشركات فلا يبقين على النكاح السابق، بل ينفسخ العقد مع عدم الدخول، ومع الدخول انتظر إسلامهن في العدّة[1].

ج ـ يجب أن يكنّ ممّن يجوز نكاحهن في دين الإسلام، بأن لا يكنّ من المحارم للزوج نسباً أو رضاعاً[2] وإلّا انفسخ نكاح التي لا يجوز نكاحها.

كيفية الاختيار:

يتحقّق الاختيار إمّا باللفظ أو بالفعل، أمّا اللفظ فصريحه مثل: اخترتك، أو أمسكتك أو ثبّتك، أو اخترت نكاحك، أو اخترت عقدك أو ما جرىٰ هذا المجرىٰ[3].

والفعل فكالوطء، فلو وطأ أربعاً ثبت عقدهن واندفع البواقي، لاقتضاء ظاهر الحال ذلك؛ لأنّه لا يطأ إلّا من يختار نكاحها، ولأنّ ظاهر حال المسلم صيانته عن الزنى[4].

---

(1) عوالي اللآلي ١: ٢٢٨، الحديث ١٢٣.

(2) سنن البيهقي ٧: ١٨٢.

(3) سنن البيهقي ٧: ١٨٤.

(1) الجواهر ٣٠: ٥٧.

(2) الحدائق ٢٤: ٤٠.

(3) جامع المقاصد ١٢: ٤٥٥ والجواهر ٣٠: ٦٠.

(4) جامع المقاصد ١٢: ٤٦٣ والجواهر ٣٠:

وهل التقبيل واللمس بشهوة اختيار؟ ذكر في جامع المقاصد وجهين في ذلك واستقرب كونه اختياراً[1]. وتوقّف فيه في الجواهر[2].

فوريّة الاختيار:

قال في الجواهر: «وكيف كان، فيجب الفور في الاختيار على وجه لا يستلزم الضرر والتعطيل على الأزواج، فإن امتنع مع ذلك ألزمه الحاكم به، فإن أصرّ على الامتناع، قيل: إنّه يُعزّر حتى يختار، ولا يختار عنه الحاكم لأنّه منوط بالشهوة، قلت: يمكن دعوىٰ تولّي الحاكم مع ذلك؛ لعموم ولايته علىٰ مثله»[3].

اختصاص الاختيار بالأزواج:

من المتّفق عليه: أنّ الاختيار مختص بالأزواج فالزوج يختار من الزوجات ما يصحّ نكاحها في الإسلام، وأمّا لو انعكس الأمر بأن تزوّجت المرأة بزوجين قبل الإسلام فلا حق لها في اختيار أيّها، وأمّا ما هو حكمها عندئذٍ؟ قال المحقّق الكركي

.٦٠

(١) جامع المقاصد ١٢: ٤٦١.

(٢) الجواهر ٣٠: ٦١.

(٣) الجواهر ٣٠: ٦٦.

ـ معلّقاً على كلام العلّامة: «وليس للمرأة اختيار أحد الزوجين بل يبطلان مع الاقتران، والثاني مع الترتيب» ـ:

«لمّا اتفقت الملل على حفظ الفروج وصيانتها عن اختلاط الانساب، امتنع نكاح المرأة الواحدة رجلين، فمتىٰ وقع ذلك في الكفر، فإن تقدّم عقد أحدهما كان الثاني محكوماً ببطلانه عيناً، وإلّا كان كلّ منهما باطلاً»[1].

بعض فروعات الاختيار:

الفرع الأوّل ـ إذا أسلم وكان قد تزوج بامرأة وبنتها ففيه أربع صورٍ:

الأُولىٰ ـ أن يكون قد دخل بهما، فيحرمان معاً ولا اختيار، أمّا البنت فلدخوله بالأم، وأمّا الأم فلأنّه عقد على البنت ودخل بها، وهما سببان في التحريم؛ لقوله تعالى: ﴿... وأُمّهات نسائكم ...﴾ ولكلّ منهما المسمىٰ من المهر إن كانت التسمية صحيحة وإلّا فهر المثل.

الثانية ـ أن يكون قد دَخل بالأُم خاصّة، فيحرمان أيضاً ولا اختيار هنا أيضاً؛ لنفس السبب، ولا مهر للبنت ولكن

(١) جامع المقاصد ١٢: ٤٢٥.

للأمّ المهر المسمىٰ.

الثالثة ـ أن يدخل بالبنت خاصّة، فتحرم الأمّ قطعاً، للعقد على البنت والدخول بها، ولا تحرم البنت، لأنّ العقد على الأمّ من دون الدخول بها لا يوجب تحريم البنت، فلا اختيار هنا أيضاً.

الرابعة ـ أن لا يدخل بواحدة منها، وفيه قولان:

أحدهما ـ أنّ له اختيار أيتهما شاء؛ لأنّ العقد في حال الشرك لا يحكم بصحّته إلّا بانضمام الاختيار في حال الإسلام، فإن اختار نكاح البنت استقر نكاحها وحرمت الأمّ علىٰ التأبيد، بخلاف ما إذا اختار نكاح الأمّ فإنّ نكاح البنت وإن كان ينفسخ بذلك لكنها لا تحرم مؤبّداً؛ لأنّ مجرّد العقد على الأمّ من غير دخول لا يوجب تحريم البنت تحريماً مؤبّداً إلّا إذا دخل بالأمّ.

وهذا الرأي منسوب إلى الشيخ قدّس سرّه.

ثانيهما ـ أنّه يلزمه نكاح البنت؛ لأنّ نكاحها صحيح، فهي ربيبة لم يدخل بأمها فيجوز تزوّجها.

وعلى هذا فلا اختيار أيضاً[1].

الفرع الثاني ـ لو أسلم عن أُختين تخيّر وإن وطأهما؛ لأنّ فيروز الديلمي أسلم عن أُختين فخيّره النبي صلّى الله عليه وآله وسلم في إمساك أيتهما شاء، وحكم على غير المختارة حكم الزائد على العدد[2].

الفرع الثالث ـ لو أسلم عن العمّة مع بنت الأخ، أو الخالة مع بنت الأُخت، فإن اختارت العمّة أو الخالة البقاء على الجمع مع بنت الأخ أو بنت الأُخت صحّ النكاحان، بل ربما اكتفىٰ بعض الفقهاء برضائهما بالجمع حال الكفر أيضاً، وأمّا إذا لم يختارا الجمع فيتخير الزوج أيهما شاء[3].

وهناك فروعات عديده أُخرىٰ لا يمكن التعرّض لها فعلاً.

مظانّ البحث:

النكاح: أسباب التحريم ـ الكفر.

---

(1) راجع كلّ ذلك: جامع المقاصد ١٢: ٤٢٦، الجواهر ٣٠: ٦٧.

(2) جامع المقاصد ١٢: ٤٢٧ والجواهر ٣٠: ٧٠.

(3) جامع المقاصد ١٢: ٤٢٨ والجواهر ٣٠: ٧٠.

أداء

لغة :

من أدّىٰ الأمانة إلى أهلها تأدية إذا أوصلها والاسم «الأداء»[1].

اصطلاحاً :

يطلق الأداء في لسان الفقهاء في الموارد التالية.

١ ـ أداء الدَّين :

ويعني ذلك دفع دينه لصاحب الدَّين.

وهو من الواجبات الفورية يقدّم على غيره مع مزاحمته إذا لم يكن أهمّ منه.

راجع تفصيله في عنوان الـ«دَين».

٢ ـ أداء الشهادة :

وهو الإدلاء بها عند المطالبة بها.

لا خلاف في أصل وجوبها، بل الإجماع بقسميه عليه، ويدلُّ عليه قبل الإجماع قوله تعالى: ﴿ومن يكتمها فإنّه آثمٌ قلبُه﴾[1].

نعم، وقع الخلاف في أمرين :

الأوّل ـ هل أنّ وجوبه على نحو الكفاية أو العين؟ ذهب المشهور إلى الأوّل، ومع ذلك فقد التزموا بأنّه لو انحصر كان واجباً عينياً شأنه شأن سائر الواجبات الكفائية لو انحصرت.

الثاني ـ هل أنّ وجوبه منحصر في صورة دعوة المشهود له الشاهد لتحمّل الشهادة فيجب عليه أداؤها عندما يطالب بها؟ أو لا، فيشمل صورتي الاستدعاء وعدمها؟

ظاهر أكثر الفقهاء عدم الفرق في ذلك خلافاً لمّا حكي عن الشيخ وجماعة حيث لم يوجبوا الأداء مع عدم الاستدعاء.

ولا يخفى أنّ وجوب الأداء مشروط بعدم لحوق ضرر به أو بأحد المؤمنين، فإذا ترتّب الضرر على الأداء سقط الوجوب[2].

---

(١) المصباح المنير : «أدي».

(١) البقرة : ٢٨٣.

(٢) راجع : الشرائع ٤ : ١٣٨، والمسالك ٢ : ٤١٥، والجواهر ٤١ : ١٨٣.

راجع تفصيل ذلك في عنوان الـ«شهادة».

٣ـ الأداء مقابل القضاء:

قد يطلق الأداء ويراد به ما يقابل القضاء، فالأداء على هذا هو: «إيقاع الفعل في وقته المحدود له شرعاً». وفي مقابله القضاء، وهو: «إيقاع الفعل خارج وقته المحدود له شرعاً»[1].

وعلى هذا فالصلاة إذا أُوقعت في وقتها المعين تكون أداءً، وإذا أُتي بها خارج وقتها تصير قضاءً، ومثل ذلك الصوم وصلاة الآيات في خصوص الكسوفين.

وأمّا الواجبات والمندوبات غير الموقتة فلا يصدق عليها الأداء والقضاء كالخمس والزكاة والنوافل المبتدأة وصلاة الآيات في غير الكسوفين كالزلزال وكلّ مخوف سماوي.

وأمّا ما هي حدود الأداء والقضاء فيراجع فيها الموارد الخاصّة.

وراجع: «قضاء».

٤ـ الأداء بمعنى مطلق الإتيان:

وقد يطلق الأداء ويراد به مطلق الإتيان مثل قولهم: أداء الزكاة، وأداء الخمس، وأداء الصلاة، وأداء الحج، وأداء المستحبات ونحو ذلك.

أَدَب

راجع: «آداب».

أَدْنَون

لغة:

من الدنيء، وهو: الساقط الضعيف[1].

---

(١) القواعد والفوائد ٢: ١٠٠، القاعدة ١٨١

(١) لسان العرب: «دنا».

اصطلاحاً :

هم الذين يحاسبون على الشيء الأدون، أو هم الذين لا يسرّهم الإحسان، ولا تسوؤهم الإساءة، أو الذين لا يبالون بما قالوا، ولا ما قيل فيهم[1].

الأحكام :

ذكروا في آداب المعاملة : أنّه تكره معاملة الأدنين[2].

أدواري

لغة :

نسبة إلى أدوار جمع «دَوْر»، وهو عود الشيء إلى ما كان عليه.

اصطلاحاً :

وهو الذي يصيبه الجنون زماناً ويفيق من جنونه زماناً آخر.

ويقابله الإطباقي وهو الذي يستمر في جنونه.

راجع : «جنون».

(1) الروضة البهية ٣ : ٢٩٣.

(2) نفس المصدر.

أَدْوَن

لغة :

أفعل التفضيل من «الدون» الذي من معانيه : الأقلّ والأنقص[1].

اصطلاحاً :

إذا كان لشخص نصيبان في الإرث أحدهما أكثر من الآخر فيسمىٰ الأكثر بـ«النصيب الأعلىٰ» والأقلّ بـ«النصيب الأدون»، مثال ذلك : الزوج والزوجة، فالنصيب الأعلى للزوج هو النصف (إذا لم يكن له ولد)، والأدون هو الربع (إذا كان معه ولد).

والنصيب الأعلى للزوجة هو الربع

(1) لسان العرب : «دون».

(إذا لم يكن لها ولد)، والأدون هو الثمن (إذا كان لها ولد).

أذان

لغة :

قال في الصحاح : «الأذان : الإعلام»[1] وقال في النهاية : «الأذان وهو الإعلام بالشيء، يقال : آذن يؤذن إيذاناً، وأذَّن يؤذِّن تأذيناً، والمشدّد مخصوص في الاستعمال بإعلام وقت الصلاة»[2].

وقال الفاضل المقداد : «... وهو [أي الأذان] لغة إمّا من الإذن بمعنى العلم، أو من الإذن بمعنى الإجازة، وعلى التقديرين الأذان أصله : الإيذان كالأمان بمعنى الإيمان و... وقيل : إنّه فِعال بمعنى التفعيل كالسلام بمعنى التسليم... فأذان المؤذِّن حينئذٍ بمعنى التأذين وهو أقرب»[3].

(١) الصحاح : «أذن».
(٢) النهاية : «أذن».
(٣) كنز العرفان ١ : ١١٢.

وأمّا الإقامة فهي تأتي علىٰ معان والمناسب منها هو «الإدامة»، قال في الصحاح : «أقام الشيء : أدامه، ومنه قوله تعالىٰ ﴿ويقيمون الصلاة﴾ »[1].

وقال في المدارك : الإقامة مصدر أقام بالمكان، والتاء عوض عن عين الفعل، لأنّ أصله إقوام، أو مصدر أقام الشيء بمعنى أدامه، ومنه ﴿يقيمونَ الصلاة﴾ »[2]. ومثله قال في الحدائق والجواهر.

وقال في المصباح : «أقام الرجل الشرع أظهره، وأقام الصلاة أدام فعلها، وأقام لها إقامة نادىٰ لها»[3].

اصطلاحاً :

الأذان : أذكار مخصوصة للإعلام بدخول أوقات الصلاة[4].

والإقامة : الأذكار المعهودة عند

(١) الصحاح : «قوم».
(٢) المدارك ٣ : ٢٥٤.
(٣) المصباح المنير : «قوم».
(٤) جامع المقاصد ٢ : ١٦٧، وراجع المدارك ٣ : ٢٥٤، والتذكرة ١ : ١٠٤، والحدائق ٧ : ٣٢٨، ومفتاح الكرامة ٢ : ٢٥٥.

القيام إلى الصلاة[1].

وقيل: إطلاق الأذان على ما قبل الصبح مجاز[2].

كيفية تشريعها:

اختلف العامّة والخاصّة في كيفيّة تشريع الأذان والإقامة، فالمعروف بين العامّة هو: أنّ تشريعها كان نتيجة رؤيا رآها أحد الصحابة، بينما يرىٰ الخاصّة: أنّ ذلك كان نتيجة الوحي من اللّه تعالىٰ.

قال ابن هشام في سيرته: رأى عبد اللّه بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربّه النداء، فأتىٰ رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلم فقال له: يا رسول الله إنّه طاف بي هذه الليلة طائف، مرّ بي رجل عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً في يده، فقلت له: يا عبد اللّه أتبيع هذا الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟ قال: قلت: ندعو به إلى الصلاة، قال: أفلا أدلّك علىٰ خير من ذلك؟ قال: قلت: وما هو؟ قال: تقول: اللّه أكبر...

ثم ذكر الأذان ثم قال ـأي ابن هشامـ:

فلمّا أخبر بها رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلم قال: «إنّها لرؤيا حق إن شاء الله، فقم مع بلال فألقها عليه فليؤذن بها، فإنّه أندىٰ صوتاً منك».

فلما أذّن بها بلال سمعها عمر بن الخطّاب وهو في بيته، فخرج إلى رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلم وهو يجرّ رداءَه وهو يقول: يا نبي الله والذي بعثك بالحق لقد رأيت مثل الذي رأى، فقال رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلم: «فللّه الحمد»[1].

وفي هذا المعنى وردت روايات من طرق العامّة، ولكن لم يرو الشيخان ـالبخاري ومسلمـ هذه الرؤيا بل قد أهملاها بالمرة فلم يخرجاها في صحيحيهما أصلاً، لا عن ابن زيد، ولا عن ابن الخطّاب، ولا عن غيرهما. وما ذاك إلّا لعدم ثبوتها عندهما، نعم أخرجا في باب بدء الأذان من صحيحهما عن ابن عمر، قال: «كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة وليس ينادي بها أحد. فتكلّموا يوماً في ذلك، فقال بعضهم: اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارىٰ، وقال بعضهم: بل بوقاً مثل

(1) المدارك ٣: ٢٥٤.

(2) المصادر السابقة.

(1) سيرة ابن هشام ٢: ١٢٨.

بوق اليهود، فقال عمر: ألا تبعثون رجلاً ينادي للصلاة؟ فقال رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلم: يا بلال قم فناد: الصلاة، فنادى بالصلاة...»[1].

وقال الحاكم في المستدرك: وإنّما ترك الشيخان حديث عبد الله بن زيد في الأذان والرؤيا لتقدّم موت عبد اللّه[2].

وعلى أيٍّ فقد رفض أئمة أهل البيت استناد تشريع الأذان إلى الرؤيا، وقالوا: إنّه وحي من الله تعالىٰ علىٰ لسان جبرائيل، وفي بعض الروايات: أنّه تلقّاه الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج، ولا منافاة بينهما[3].

وبذلك اتفقت كلمة الفقهاء.

وهناك ما يؤيّد ذلك من طرق العامّة أيضاً، فنه ما رواه ابن هشام أيضاً ـ بعد نقل ما تقدّم ـ حيث قال:

(1) صحيح البخاري ١: ١٥٧، باب بدء الأذان، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب بدء الأذان.

(2) مستدرك الصحيحين ٤: ٣٤٨ باب ردّ الصدقة ميراثاً.

(3) راجع الوسائل ٢: ٦١٢، الباب ١ من أبواب الأذان، الحديث ٢، والصفحة: ٦٤٤، الباب ١٩ من أبواب الأذان، الحديث ٢٨.

«وذكر ابن جريج قال: قال لي عطاء: سمعت عبيد بن عمر الليثي يقول: ائتمر النبي صلّى الله عليه وآله وسلم وأصحابه بالناقوس للاجتماع للصلاة، فبينما عمر بن الخطاب يريد أن يشتري خشبتين للناقوس إذ رأى عمر بن الخطاب في المنام أن لا تجعلوا الناقوس بل أذّنوا للصلاة، فذهب عمر إلى النبي صلّى الله عليه وآله وسلم يخبره بالذي رأى وقد جاء النبي صلّى الله عليه وآله وسلم الوحي بذلك، فما راع عمر إلّا بلال يؤذّن، فقال رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلم حين أخبره بذلك: قد سبقك بذلك الوحي»[1].

وجاء في موسوعة الفقه الإسلامي: «... وقيل: شرع الأذان ليلة المعراج نادىٰ به ملك خرج من سرادقات الحجب، وقيل: علّمه جبرئيل ليلة الإسراء كمواقيت الصلاة»[2].

فضل الأذان والإقامة:

قال الشيخ المفيد في «المقنعة»: «وفي الأذان والإقامة فضل كثير وأجر عظيم،

(1) سيرة ابن هشام ٢: ١٢٩.

(2) موسوعة الفقه الاسلامي (موسوعة جمال عبد الناصر) ٤: ١٨٨ مادة (أذان).

روي عن الصادقين عليهم السلام أنّهم قالوا: "من أذّن وأقام، صلّى خلفه صفّان من الملائكة، ومن أقام بغير أذان صلّى خلفه صفٌّ واحد من الملائكة".

وقالوا ـعليهم السلامـ: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: "يُغفر للمؤذّن مَدّ صوته وبصره، ويصدّقه كلّ رطب ويابس، وله بكلّ من يُصلّي بأذانه حسنة"»[1].

حكم الأذان والإقامة:

لا خلاف في أصل مشروعيتها، قال الفاضل المقداد ـفي تفسير قوله تعالى: ﴿وإذا نادَيْتُم إلى الصلاةِ اتخَذُوها هُزُواً ولَعِباً﴾[2]ـ: «اتفق المفسرون على أنّ المراد بالنداء ـهناـ الأذان، فيستدلّ بذلك على مشروعيته...»[3].

وقال صاحب المدارك: «أجمع العلماء كافة على مشروعية الأذان والإقامة في الصلوات الخمس...»[4].

نعم، وقع الاختلاف في حكمها من جهة كونها واجبين أو مندوبين، وفي المسألة ـبشكل عامّـ قولان:

الأوّلـ القول بالاستحباب، وهو مختار الأكثر من المحقّق الحلي فما دون، واختاره بعض من تقدّم عليه كالشيخ في الخلاف[1] والسيد المرتضىٰ في الناصريات[2] وسلّار في المراسم[3] وابن إدريس في السرائر[4].

الثانيـ الوجوب، وهو مختار المتقدّمين من الفقهاء، وقد اختلف كلامهم في بيانه.

قال العلّامة في المختلف ـمشيراً إلى القولينـ:

«أوجب الشيخان ـرحمهما الله تعالىـ الأذان والإقامة في صلاة الجماعة[5]، واختاره ابن البراج، وابن حمزة، وأوجبها السيد المرتضىٰ ـرحمه

---

(1) المقنعة: ٩٧.
(2) المائدة: ٦١.
(3) كنز العرفان ١: ١١٢.
(4) المدارك ٣: ٢٥٦.

(1) الخلاف ١: ٢٨٤.
(2) الناصريات (الجوامع الفقهية): ٢٢٧ المسألة ٦٥.
(3) المراسم: ٦٧.
(4) السرائر ١: ٢٠٨.
(5) أمّا في غيرها فالظاهر من المقنعة والنهاية وصريح المبسوط عدم الوجوب، راجع: المقنعة: ٩٧، والنهاية: ٦٤، والمبسوط ١: ٩٥.

اللهـ في الجُمَل على الرجال دون النساء في كلّ صلاة جماعة في سفر أو حضر، وأوجبها عليهم في سفر وحضر في الفجر والمغرب، وصلاة الجمعة، وأوجب الإقامة خاصّة على الرجال في كلّ فريضة.

وقال ابن الجنيد: الأذان والإقامة واجب على الرجال للجمع والإفراد، والسفر والحضر، في الفجر والمغرب، والجمعة يوم الجمعة، والإقامة في باقي الصلوات المكتوبات التي تحتاج إلى التنبيه على أوقاتها، وجعلها أبو الصلاح شرطاً في الجماعة.

وللشيخ «ره» قول آخر ـذهب إليه في الخلافـ: إنّهما مستحبان ليسا بواجبين في جميع الصلوات جماعة صُلّيت أو فرادىٰ، وهو الذي اختاره السيد في المسائل الناصرية، قال السيد: اختلف قول أصحابنا في الأذان والإقامة، فقال قوم: إنّهما من السنن المؤكّدة في جميع الصلوات وليسا بواجبين وإن كانا في صلاة الجماعة في الفجر والمغرب وصلاة الجمعة أشدّ تأكيداً.

وهــذا الذي أختاره وأذهب اليه...»

إلى أن قال:

«والحق عندي: اختيار الشيخ في الخلاف والمرتضىٰ في المسائل الناصرية، وهو مذهب ابن إدريس وسلّار»[1].

وقد تقدّم أنّ اختيار هؤلاء هو الاستحباب.

فصول الأذان والإقامة:

فصول الأذان على ما هو المعروف عند الإمامية ثمانية عشر فصلاً:

«التكبير أربع، والشهادة بالتوحيد، ثم بالرسالة، ثم يقول: حيّ على الصلاة، ثم حيّ على الفلاح، ثم حيّ على خير العمل، والتكبير بعده، ثم التهليل، كلّ فصل مرتان».

قال صاحب المدارك ـبعد نقل ذلكـ:

هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً، والمستند فيه ما رواه ابن بابويه والشيخ ـرضي الله عنهماـ عن أبي بكر الحضرمي، وكُليب الأسدي، عن أبي عبد الله عليه السلام: إنّه حكىٰ لهما الأذان فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر،

---

(1) المختلف ٢: ١٢٠ ط مؤسسة النشر الإسلامي.

أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله، أشهد أنّ محمداً رسول الله، حيَّ على الصلاة، حيَّ على الصلاة، حيَّ على الفلاح، حيَّ على الفلاح، حيَّ على خير العمل، حيَّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلّا الله، لا إله إلّا الله...»[1].

وأمّا الإقامة ففصولها سبعة عشر: فهي كالأذان إلّا أنّه يسقط من أوّلها تكبيرتان ويزاد بين حيّ على خير العمل والتكبير «قد قامت الصلاة» مرتين، وتسقط تهليلة واحدة من آخرها[2].

والذي تجدر إليه الإشارة هو أنّ فصل «حي على خير العمل» يختص به الإمامية، قال المحقّق الحلي: «وقول حيّ على خير العمل في الأذان والإقامة سنّة لا يصحّ الأذان مع تركها، وأطبق الجمهور على إنكاره، لنا ما رواه الأصحاب عن أهل البيت...»[3].

ثم نقل الروايات الدالّة على ذلك من طريق أهل البيت.

ونقل العلّامة شرف الدين عن القوشجي -في أواخر مبحث الإمامة من شرح التجريد- عن عمر قوله: «ثلاث كنّ على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم وأنا أنهى عنهن، وأُحرّمهن وأُعاقب عليهن: متعة النساء، ومتعة الحج، وحيّ على خير العمل».

ونقل عن مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الاصفهاني: «إنّ الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام صاحب ثورة «فخّ» لمّا ظهر على المدينة أيّام المهدي العباسي أمر المؤذّن أن ينادي بها [أي حي على خير العمل] ففعل».

ونقل عن سيرة الحلبي: «أنّ الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام وعبد الله بن عمر بن الخطاب كانا يقولان في الأذان -بعد حيّ على الفلاح-: حيّ على خير العمل»[1].

موارد التخفيف في فصول الأذان:

ذكر الفقهاء بعض الموارد يخفف فيها

---

(1) المدارك ٣: ٢٧٩، والرواية في الوسائل ٤: ٦٤٢، الباب ١٩ من أبواب الأذان، الحديث ١.

(2) المدارك ٣: ٢٨٢ والجواهر ٩: ٨٢.

(3) المعتبر: ١٦٤.

(1) راجع: النص والاجتهاد: ٢٠٣، المورد ٢٤، والفصول المهمة: ٩٦.

الأذان والإقامة أهمّها:

أولاً ـ حال السفر:

قال في الجواهر: «وقد رُخّص في السفر الاقتصار فيهما [أي الأذان والإقامة] معاً على كلّ فصلٍ مرّةٍ، قال الصادق عليه السلام في خبر نعمان الرازي: "يجزيك من الإقامة طاق طاق في السفر" وقال الباقر عليه السلام ـ في خبر العجلي ـ: "الأذان يقصر في السفر كما تقصر الصلاة، الأذان واحداً واحداً والإقامة واحدة"...»[1].

ثانياً ـ حال الاستعجال:

قال في الجواهر ـ أيضاً ـ: «وكذا يقصر الأذان حال الاستعجال، ففي خبر الحذّاء رأيت أبا جعفر عليه السلام يكبّر واحدة واحدة في الأذان، فقلت له: لم تكبر واحدة واحدة؟ فقال: لا بأس به إذا كنت مستعجلاً، لكن قد يظهر من مرسل يزيد ـ مولىٰ الحكم ـ أفضلية الإقامة مثنىٰ مثنىٰ على الإقامة واحداً، قال: "سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لأن أقيم مثنىٰ مثنىٰ أحب إليّ من أنْ أؤذّن وأقيم واحداً واحداً" أمّا الأذان تاماً وحده فلا يقوم مقامها مقصّرين لشدة تأكّد الإقامة، ولعلّه إليه أشار الطباطبائي بقوله:

وجاز تقصيرهما حال السفر
وعند الاستعجال حتى في الحضر
وذاك خير من تمام الأوّل
دون الأخير، فله فضلٌ جلي»[1]

ثالثاً ـ التخفيف على النساء:

قال السيد اليزدي في العروة:

«ويجوز للمرأة الاجتزاء عن الأذان بالتكبير والشهادتين، بل بالشهادتين، وعن الإقامة بالتكبيرة وشهادة أنْ لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً عبده ورسوله»[2].

ما يُؤذّن له:

إنّما شُرّع الأذان والإقامة للصلوات اليوميّة فحسب، فلم يُشرّعا لغيرها من الصلوات الواجبة أو المندوبة بإجماع العلماء[3].

قال صاحب المدارك: «أمّا إنّه لا

---

(1) الجواهر ٩: ٨٧ ـ ٨٨، وراجع المستمسك ٥: ٥٤٧.

(1) نفس المصدر، وأنظر الدرّة النجفية: ١٠٨.

(2) العروة: فصل الأذان.

(3) راجع: جامع المقاصد ٢: ١٦٧، مفتاح الكرامة ٢: ٢٥٥.

يؤذَّن لغير الخمس، فقال في المعتبر: إنّه مذهب علماء الإسلام، ويدلُّ عليه: أنّ الأذان وظيفة شرعيّة فتتوقف كيفيته ومحلّه على توقيف الشارع، والمنقول عنه فعله في الصلوات الخمس، فيكون منفيّاً في غيرها»[1].

نعم، يقول المؤذّن ـ كما هو المعروف ـ فيما سواها من الفرائض «الصلاة» ثلاثاً، بالنصب على حذف العامل، أو الرفع على حذف المبتدأ أو الخبر[2].

واستشكل صاحب المدارك في التعميم؛ لأنّ النص ورد في صلاة العيدين ولعلّه مختص به[3]، ولكن حاول صاحب الجواهر إثبات التعميم من جهة كون ذلك من المستحبات فيكون مورداً لقاعدة التسامح في أدلّة السنن[4].

وأمّا في غير الصلوات فقد ذكروا عدّة موارد يستحب فيها الأذان، قال الشهيد في الذكرىٰ: «يستحب الأذان والإقامة في غير الصلاة في مواضع:

(١) المدارك ٣: ٢٦١.

(٢) الجواهر ٩: ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) المدارك ٣: ٢٦٢.

(٤) الجواهر ٩: ٢٤ ـ ٢٥.

١ ـ منها في الفلوات الموحشة: روى ابن بابويه عن الصادق عليه السلام: "إذا تغولت بكم الغول فأذّنوا"، وفي الجعفريات عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم: "إذا تغولت بكم الغيلان فأذّنوا بأذان الصلاة" ورواه العامّة، وفسره الهروي: بأنّ العرب تقول: إنّ الغيلان في الفلوات تراءىٰ للناس تتغول تغوِلاً أي تلون تلوناً فتضلّهم عن الطريق وتهلكهم، وروي في الحديث "لا غول ..." وفيه إبطال كلام العرب، فيمكن أن يكون الأذان لدفع الخيالات التي تحصل في الفلوات وإن لم يكن لها حقيقة.

٢ ـ ومنها: الأذان في أُذُن المولود اليمنى والإقامة في اليسرىٰ، نصّ عليه الصادق عليه السلام.

٣ ـ ومنها: من ساء خلقه يُؤذَّن في أُذنه، فعن الصادق عليه السلام: "من لم يكن يأكل اللحم أربعين يوماً ساء خلقه، ومن ساء خلقه فأذّنوا في أُذُنه".

٤ ـ وفي مضمر سليمان الجعفري: سمعته يقول: أذّن في بيتك فإنّه يطرد الشيطان...»[1].

(١) الذكرى: ١٧٥.

موارد سقوط الأذان :

يسقط الأذان في الموارد التالية :

١ـ قاضي الصلوات الخمس : فيؤذّن ويقيم للأولىٰ، ثم يقيم للبواقي، وقيل : الأفضل الاتيان بالأذان لكلّ صلاة، واستشكل عليه بالمنافاة بين سقوط الأذان وبقائه على الاستحباب[1].

والسقوط ـ هنا ـ على نحو الرخصة كما هو واضح.

٢ـ من صلّىٰ يوم الجمعة الظهر بأذان وإقامة : فيسقط الأذان عن العصر، لو جمع بينهما.

راجع تفصيله : «الأذان الثالث».

٣ـ من صلّىٰ الظهر بأذان وإقامة في عرفات : فيسقط الأذان عن العصر[2]، لو جمع بينهما.

ويظهر من بعض الفقهاء كون السقوط على وجه العزيمة، ولكن اختار الشهيد الأوّل[3] والمحقّق الثاني[4] القول بالكراهة.

٤ـ وكذا من صلّىٰ المغرب بأذان وإقامة ليلة المزدلفة يسقط عنه الأذان للعشاء لو جمع بينهما[1].

راجع : «الأذان الثالث».

٥ـ وجاء في العروة[2] زيادة على ما تقدّم :

الف ـ الأذان للعصر والعشاء للمستحاضة التي تجمعها مع الظهر والمغرب.

ب ـ المسلوس ونحوه من بعض الأحوال التي يجمع فيها بين الصلاتين.

موارد سقوط الأذان والإقامة :

يسقط الأذان والإقامة في موارد :

١ـ الذي يشترك في جماعة قد أذّنوا لها وأقاموا[3].

٢ـ لو صلّىٰ الإمام جماعة وجاء آخرون، لم يؤذنوا ولم يقيموا ما دامت الأولىٰ لم تتفرّق، فإن تفرّقت صفوفهم،

---

(١) راجع : الدروس ١ : ١٦٥، المدارك ٣ : ٢٦٢ والجواهر ٩ : ٢٦.

(٢) المدارك ٣ : ٢٦٦ والجواهر ٩ : ٣٠.

(٣) الدروس ١ : ١٦٥ والذكرى : ١٧٤.

(٤) جامع المقاصد ٢ : ١٧٠.

(١) المستمسك ٥ : ٥٥٥.

(٢) و (٣) العروة : فصل في الأذان والإقامة، المسألة الأولىٰ والثالثة، وراجع المستمسك ٥ : ٥٥٥ و٥٥٦ و٥٦٢ و٥٦٤ و٥٧١ و٥٧٤.

أذّن الآخرون وأقاموا[1].

واستشكل صاحب المدارك في أصل الحكم؛ لضعف مستنده عنده.

هذا، وقال في الشرائع: «ولو صلّىٰ جماعة وجاء آخرون،... لم يؤذّنوا ولم يقيموا علىٰ كراهية،...»[2].

٣ـ إذا سمع الشخص أذان غيره وإقامته[3].

٤ـ إذا حكى أذان الغير وإقامته[4].

ما يشترط في الأذان والإقامة:

١ـ النية ابتداءً واستدامة علىٰ نحو سائر العبادات إذا كان للصلاة لا الإعلام.

٢ـ الترتيب بين الأذان والإقامة بتقديم الأوّل على الثاني، وكذا بين فصول كلٍّ منهما.

٣ـ الموالاة بين الفصول من كلّ منهما على وجه تكون صورتهما محفوظة بحسب عرف المتشرّعة.

٤ـ الإتيان بهما علىٰ الوجه الصحيح بالعربية.

٥ـ دخول الوقت، فلو أتىٰ بهما قبله ولو عن غير عمد لم يجتزأ بهما، وإن دخل الوقت في الأثناء، نعم لا يبعد جواز تقديم الأذان قبل الفجر[1].

ما يشترط في المؤذّن:

لابدّ من توفّر عدّة أُمورٍ في المؤذّن للإعلام أو الجماعة كي يمكن الاعتداد بقوله وهي:

١ و٢ـ الإسلام والعقل:

واشتراط هذين متفق عليه ـعلى الظاهرـ قال المحقّق الكركي: «يشترط في المؤذّن الإسلام والعقل إجماعاً»[2]، وقال صاحب المدارك حول اشتراطها: «هذا مذهب العلماء كافة»[3]، وادّعىٰ صاحب الجواهر[4] استفاضة نقل الإجماع عليه أو تواتره.

٣ـ الذكورة:

اشترط غالب الفقهاء الذكورة في

---

(١) راجع: المدارك ٣: ٢٦٦ والجواهر ٩: ٤١.

(٢) الشرائع ١: ٧٤.

(٣) و (٤) العروة: فصل في الأذان والإقامة، المسألة الثالثة، وراجع المستمسك ٥: ٥٧١ و٥٧٤.

(١) راجع كلّ ذلك: العروة: (فصل شرائط الأذان) والمستمسك ٥: ٥٨١ ـ ٥٩٣.

(٢) جامع المقاصد ٢: ١٧٤.

(٣) المدارك ٣: ٢٦٩.

(٤) الجواهر ٩: ٥٠.

المؤذّن إذا كان مؤذّناً للرجال فلم يعتدّوا بأذان المرأة للأجانب، نعم قالوا بصحّة أذانها للنساء والمحارم بل يظهر منهم الإجماع عليه[1]. ولكن المعروف عن الشيخ القول باعتداد الرجال بأذانها، قال في المبسوط: «وإن أذّنت المرأة للرجال جاز لهم أن يعتدوا به ويقيموا؛ لأنّه لا مانع منه»[2].

وقد وجّه ذلك الشهيد في الذكرىٰ بكونه مستثنى من حرمة إسماع الأجنبية صوتها، قال ـ بعد مناقشة كلام الشيخ ـ: «إلّا أنّ يقال: ما كان من قبيل الأذكار وتلاوة القرآن مستثنىٰ كما استثني الاستفتاء من الرجال وتعلّمهن منهم والمحاورات الضرورية»[3].

٤ـ التمييز:

لا يشترط في الاعتداد بالأذان في الصلاة، وقيام الشعار به في البلد صدوره من بالغ، بل يكفي كونه مميزاً، وقد ادّعي

(١) الذكرىٰ: ١٧٢ وجامع المقاصد ٢: ١٦٨ والمدارك ٣: ٢٦٠ نقلاً عن المعتبر.

(٢) المبسوط ١: ٩٧.

(٣) الذكرى: ١٧٢.

عليه الإجماع[1]، ونقل في الجواهر تواتر نقله[2].

وأمّا غير المميز فلا عبرة بأذانه كما هو المعروف[3].

٥ـ الطهارة:

وربّما اشترط بعض الفقهاء وجوب الطهارة في خصوص الإقامة[4].

ما يستحب في الأذان:

يستحب في الأذان والإقامة مراعاة أُمور، ولا يختص ذلك بالأذان للإعلام بل يشمل أذان المنفرد أيضاً، وتلك الأُمور هي:

١ـ أن يكون المؤذّن مستقبل القبلة.

٢ـ أن يقف علىٰ أواخر الفصول، ويتأنّىٰ في الأذان، ويحدر في الإقامة، والحدر الإسراع، والمراد به تقصير الوقف لا تركه أصلاً.

٣ـ أن يفصل بينهما (الأذان

(١) جامع المقاصد ٢: ١٧٥ والمدارك ٣: ٢٧٠.

(٢) الجواهر ٩: ٥٤.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) المدارك ٣: ٢٧٢، العروة: فصل شرائط الأذان.

والإقامة) بركعتين أو سجدة أو خطوة أو سكتة، وربما خُصّ الأخيران بالمغرب.

٤ـ أن يرفع الصوت إذا كان ذكراً[1].

ما يستحب في المؤذّن:

ذكر الفقهاء أموراً يستحب توفّرها في المؤذّن للإعلام وهي:

١ـ أن يكون عادلاً؛ ليحصل الوثوق بكلامه.

٢ـ أن يكون مبصراً؛ ليتمكّن من معرفة الأوقات.

٣ـ أن يكون بصيراً بالأوقات، أي عارفاً بها.

٤ـ أن يكون صيّتاً لِيَعُمَّ النفع به.

٥ـ أن يكون متطهّراً من الحدثين الأكبر والأصغر.

٦ـ أن يكون على مرتفع، لأنّه أبلغ في رفع الصوت[2].

حكاية الأذان:

يستحب حكاية الأذان، قال في المدارك: «هذا مذهب العلماء كافّة، حكاه

(١) راجع: المدارك ٣: ٢٨٣ ـ ٢٨٨.

(٢) راجع: جامع المقاصد ٢: ١٧٦، المدارك ٣: ٢٧٠ ـ ٢٧٣، الجواهر ٩: ٥٥ ـ ٦٤.

في المنتهى»[1]، ونقل في مفتاح الكرامة[2] الإجماع على ذلك من فقهاء عديدين.

وأمّا الإقامة فقد نُقل[3] عن بعض الفقهاء القول بعدم الدليل على استحباب الحكاية فيها.

والمراد بالحكاية: أن يقول مثل ما قال المؤذّن عند السماع، من غير فصل معتدٍّ به[4].

ما ينبغي تركه في الأذان:

ذكر الفقهاء أموراً يكره تحقّقها في الأذان والإقامة وهي:

أوّلاً ـ التكلّم خلال الأذان والإقامة:

المشهور ـ كما قال في الجواهر[5] ـ كراهة الكلام خلال الأذان والإقامة للمؤذّن.

وتتأكّد الكراهة بالنسبة للإقامة

(١) المدارك ٣: ٢٩٣.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٢٩١، وراجع المستمسك ٥: ٥٧٥ ـ ٥٧٦.

(٣) نفس المصدر.

(٤) العروة الوثقى: فصل الأذان والاقامة، المسألة ٤.

(٥) الجواهر ٩: ٩٧.

وتشتدّ بعد قول المقيم: «قد قامت الصلاة».

ولكن يظهر من الشيخين ـ المفيد[1] والطوسي[2] ـ القول بتحريم الكلام حال الإقامة مع الاختيار مطلقاً.

ثانياً ـ الترجيع في الأذان:

اختلف الفقهاء في تعريف الترجيع وفي حكمه.

فقد قيل: إنّه تكرير الشهادتين مرتين اُخريين.

وقيل: إنّه تكرير الشهادتين مع التكبير.

وقيل: إنّه تكرير فصل من الأذان ـ مهما كان ـ عمّا هو معين.

وفي البيان: أنّه تكرير الشهادتين برفع الصوت بعد فعلها مرتين بخفض الصوت أو برفعين أو بخفضين.

وعن جماعةٍ من أهل اللغة: أنّه تكرير الشهادتين جهراً بعد إخفائها، وعن بعض العامّة: أنّه الجهر في كلمات الأذان مرّة والإخفات اُخرىٰ من دون

(١) المقنعة: ٩٨.

(٢) التهذيب ٢: ٥٥.

زيادة ..»[1].

وفي موسوعة الفقه الاسلامي (جمال عبد الناصر): «الترجيع هو أن يخفض المؤذّن صوته بالشهادتين ثم يرجع فيرفعه بهما»[2].

وأمّا حكمه فقد اختلفوا فيه، قال في المدارك:

«واختلف الأصحاب ـ أيضاً ـ في حكم الترجيع، فقال الشيخ في المبسوط والخلاف: «إنّه غير مسنون» وقال ابن إدريس وابن حمزة: «إنّه محرّم»، وهو ظاهر اختيار الشيخ في النهاية، وذهب آخرون إلى كراهته، والمعتمد التحريم، لأنّ الأذان سنّة متلقّاة من الشارع كسائر العبادات فتكون الزيادة فيه تشريعاً محرّماً كما تحرم زيادة: أنّ محمداً وآله خير البريّة، فإنّ ذلك وإن كان من أحكام الإيمان إلّا أنّه ليس من فصول الأذان»[3].

(١) الجواهر ٩: ١١٠.

(٢) موسوعة الفقه الاسلامي (جمال عبد الناصر): ٤ (أذان).

(٣) المدارك ٣: ٢٨٩.

وقال صاحب الجواهر[1] بالتحريم مع قصد المشروعية، واستشكل حتى في الكراهة مع عدمها.

والظاهر: أنّ الحكم بالتحريم ناظر إلى تفسير الترجيع بالزيادة سواء كان زيادة خصوص الشهادتين أو هما مع التكبير، وأمّا إذا فُسّر بالجهر مرة والإخفات أُخرىٰ من دون زيادة فلا وجه للتحريم؛ لعدم تحقّق التشريع، وإنّما يكون الترجيع كيفية خاصّة في التأذين من بين سائر الكيفيات.

ومهما يكن فلو فسّرنا الترجيع بالزيادة وقلنا بحرمته أو كراهته، فيرتفع الحكم لو دعت الحاجة إليه كما نص الفقهاء على ذلك[2].

ثالثاً ـ التثويب في الأذان:

التثويب هو: قول «الصلاة خير من النوم» بعد الحيّعلتين، من «ثاب» إذا رجع، فإنّ المؤذّن يرجع إلى الدعاء إلى الصلاة به بعد الدعاء بالحيّعلتين. وقد استحبّه جمع من العامّة في أذان الصبح خاصّة.

---

(1) الجواهر ٩: ١١١.

(2) المدارك ٣: ٢٩٠.

وفسّر بعض العامّة التثويب بأن يقول بين الأذان والإقامة: «حيّ على الصلاة، حي على الفلاح مرتين» وفيه معنىٰ الرجوع إلى الدعاء بالحيعلتين[1].

وأمّا بالنسبة إلى حكمه ففيه أقوال:

الأوّل ـ القول بالتحريم: وهو مختار الشيخ في النهاية[2] وابن حمزة[3] وابن إدريس[4] والعلّامة في القواعد[5] والمختلف[6] والمحقّق الثاني[7] وصاحب المدارك[8] وغيرهم.

الثاني ـ القول بالكراهة: وهو مختار السيد المرتضى[9] والشيخ الطوسي[10] والمحقّق الحلّي[11] والشهيد الأوّل[12].

---

(1) جامع المقاصد ٢: ١٨٩.

(2) النهاية: ٦٧.

(3) الوسيلة: ٩٢.

(4) السرائر ١: ٢١٢.

(5) القواعد ١: ٢٦٦.

(6) المختلف ٢: ١٣١.

(7) جامع المقاصد ٢: ١٩٠.

(8) المدارك ٣: ٢٩١.

(9) الانتصار: ٣٩.

(10) المبسوط ١: ٩٥.

(11) الشرائع ١: ٧٦.

(12) الذكرىٰ: ١٧٥.

الثالث ـ التعبير عنه بأنّه بدعة من دون تعرّض لحرمته أو كراهته: فعل ذلك العلّامة في عديد من كتبه والشهيد الثاني في روض الجنان والسبزواري في الذخيرة والكاشاني في الوافي حسبما نقله عنهم في الجواهر[1].

الرابع ـ القول بإباحته: وهو المنقول عن ابن الجنيد[2] والجعفي[3].

أخذ الأُجرة على الأذان:

اختلف الفقهاء في أخذ الأُجرة على الأذان على أقوال:

الأوّل ـ إنّه حرام: وهذا هو الرأي الأشهر بل المشهور بين الفقهاء[4].

الثاني ـ إنّه مكروه: وهو منسوب إلى السيد المرتضىٰ والشهيد الأوّل والمجلسي الثاني والمحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك[5].

(١) الجواهر ٩: ١١٦.
(٢) الدروس ١: ١٦٢.
(٣) نفس المصدر.
(٤) راجع كلّ ذلك: مفتاح الكرامة ٢: ٢٧٥ والجواهر ٩: ٧١ ـ ٧٥. والمستمسك ٥: ٦١٣.
(٥) راجع: مفتاح الكرامة ٢: ٢٧٥، والجواهر ٩: ٧١ - ٧٥.

الثالث ـ الإشكال والتردّد فيه، كما فعل العلّامة في المنتهىٰ والتحرير[1].

الرابع ـ جواز أخذ الأُجرة من بيت المال فقط، أمّا من غيره فلا، وهو رأي القاضي ابن البراج[2].

ويمكن أن يكون مراده من ذلك الارتزاق من بيت المال فيكون واحداً من المشهور.

هذا كلّه إذا كان ما يأخذه المؤذّن على نحو الأُجرة، وأمّا إذا كان على نحو الارتزاق من بيت المال، فقد اتفق الفقهاء ـ على ما صرّح به جماعة ـ على عدم حرمته أو كراهته، لأنّ بيت المال مُعدٌّ لمصالح المسلمين، والأذان منها[3].

والفرق بين الإجارة والارتزاق هو احتياج الأُولىٰ إلى ضبط المقدار والمدّة ونحوهما ممّا يعتبر في الإجارة، بخلاف الارتزاق المنوط بنظر الحاكم[4].

وهل أنّ مورد البحث هو خصوص الأذان الإعلامي فقط؟ أو يشمل الأذان

(١) المنتهىٰ ١: ٢٦٣، والتحرير: ٣٦.
(٢) المهذب ١: ٩٠ - ٩١.
(٣) المصدران السابقان.
(٤) الجواهر ٩: ٧٦.

الصلاتي ـ أي للدخول في الصلاة ـ أيضاً؟ لم يتنقّح الموضوع في كلمات الأصحاب جيّداً.

يظهر من بعضهم أنّ البحث منحصر بالأذان الإعلامي مثل صاحب الحدائق[1] وصاحب مفتاح الكرامة، قال الأخير:

«وتنقيح البحث أن يقال: إنّ مورد الأخبار إنّما هو الأذان الإعلامي؛ لأنّ الأمر لم يتعلّق بشخص بعينه، وإنّما هو من قبيل المستحبات الكفائية، وأمّا أذان الصلاة وإقامتها فالخطاب بهما إنّما توجّه إلى المصلّي نفسه، والاكتفاء بفعل غيره عنه يحتاج إلى دليل، نعم قام الدليل بالنسبة إلى الإمام بأنّه يجوز أن يؤذّن له ويقام...»[2].

وفي كلامه الأخير إشارة إلى المعيار المذكور لصحّة الإجارة على الواجبات، فإنّه إذا كان الفعل مطلوباً من المكلّف على نحو المباشرة، وأنّه يكون للفاعل لا لغيره كالصلوات اليومية فلا يجوز أخذ الأُجرة عليها، وإن لم تكن كذلك كإزالة النجاسة عن المسجد فيجوز.

(1) الحدائق ٧: ٣٥١.

(2) مفتاح الكرامة ٢: ٢٧٥.

ولعلّه يريد أن يقول ـ كصاحب الحدائق ـ: إنّه لا مورد للبحث في جواز أخذ الأُجرة على الأذان الصلاتي وعدمه.

مظانّ البحث:

كتاب الصلاة ـ الأذان ـ صلاة الجمعة وكذا ما سيأتي.

أذان الإعلام

تكلّم الفقهاء حول ما وضع له الأذان هل هو أمر واحدٌ أو أمران؟ واختلفوا في ذلك على أقوال:

الأوّل ـ إنّ الموضوع له هو أمران، وهما: الإعلام بدخول الوقت، والذكر المقدّم للدخول في الصلاة.

ذهب إلى هذا الرأي بعض الفقهاء مثل:

١ ـ الشهيد الأوّل حيث قال بالنسبة إلى عدم سقوط الأذان للصلاة الثانية ـ فيما لو اتفق الجمع بين الصلاتين مع فرض عدم

استحبابه كما في عرفة- «فإنّه يسقط أذان الإعلام ويبقى أذان الذكر والإعظام»[1].

٢- العلّامة الطباطبائي حيث قال في منظومته:

وما له الأذان في الأصل وُسِمْ

شيئان: إعلام وفرضٌ قد عُلم[2]

٣- صاحب الجواهر فقد استجود كلام العلّامة الطباطبائي المتقدّم[3].

٤- السيد اليزدي، لأنّه قال: «إنّ الأذان قسمان: أذان الإعلام، وأذان الصلاة...»[4].

٥- السيد الحكيم[5].

الثاني- إنّ الأذان وُضع للإعلام بدخول الوقت فحسب ولا غير.

ذهب إليه المحقّق الثاني، قال معلّقاً على كلام الذكرىٰ المتقدّم:

«وما ذكره غير ظاهر؛ لأنّ الأذان واحد، وأصل شرعيته لغرض الإعلام بدخول الوقت ... وشرعيته في القضاء لورود النص...»[1].

الثالث- إنّ الأذان موضوع لأمر واحدٍ ولا تعدّد فيه، قال في المدارك ردّاً علىٰ كلام الشهيد الذي احتمل كون الساقط عن الصلاة الثانية في صورة الجمع بين الصلاتين هو الأذان الإعلامي دون الذكري: «وهو احتمال بعيد؛ لأنّ الأذان عبادة مخصوصة مشتملة على الأذكار وغيرها، ولا ينحصر مشروعيته في الإعلام بالوقت، إذ قد ورد في كثير من الروايات أنّ من فوائده دعاء الملائكة إلى الصلاة. وكيف كان فهو وظيفة شرعية فيتوقّف على النقل، ومتى انتفى سقط التوظيف مطلقاً. وأمّا الفرق بين الأذان الذكري وغيره فلا أعرف له وجهاً»[2].

وهذا الرأي يظهر من بعض تعليقات العروة أيضاً[3].

ثم إنّ هناك بعض الفوارق بين الأذانين -الإعلامي والذكري- على فرض

(١) الذكرى: ١٧٤.

(٢) الدرة النجفية: شرائط الأذان، وراجع الجواهر ٩: ٤.

(٣) نفس المصدر.

(٤) العروة، فصل «الأذان»، وكذا يظهر ممّن لم يعلّق على كلامه ومنهم السيد الخوئي.

(٥) المستمسك ٥: ٥٣٨.

(١) جامع المقاصد ٢: ١٧١.

(٢) المدارك ٣: ٢٦٣.

(٣) العروة: فصل «الأذان».

التعدّد من قبيل:

١ـ أنّه يشترط في الأذان الذكري قصد القربة بخلاف الإعلامي.

٢ـ وأنّه يعتبر أن يكون الأذان الإعلامي أوّل الوقت، وأمّا أذان الصلاة فتصل بها وإن كان في آخر الوقت.

قال السيد اليزدي في العروة مشيراً إلى ما تقدّم: «ويشترط في أذان الصلاة كالإقامة قصد القربة، بخلاف أذان الإعلام، فإنّه لا يعتبر فيه، ويعتبر أن يكون أوّل الوقت، وأمّا أذان الصلاة فتصل بها وإن كان في آخر الوقت»[1].

وزاد العلّامة بحر العلوم في منظومته: جواز أخذ الأجرة على الأذان الإعلامي ـعلى إشكال فيهـ دون الصلاتي[2].

الأذان الثالث

ورد في ألسنة الفقهاء التعبير بـ«الأذان الثالث» كما ورد التعبير بـ«الأذان الثاني» أيضاً، وقد اختلفوا في المراد منها، وهل أنّهما بمعنى واحد أو لا؟ وما هو حكمها؟

فلذلك ينبغي أن نعرف ماهيّة الأذانين أوّلاً، ثم حكمها ثانياً:

أوّلاً ـ ماهيّة الأذانين:

والأقوال المعروفة في هذا المجال اثنان:

الأوّل ـ إنّ الأذان الثالث يختلف عن الأذان الثاني، لأنّ المراد من الأذان الثالث هو الأذان لصلاة العصر من يوم الجمعة إذا جمع المصلّي بين الصلاتين، الجمعة والعصر، أو الظهر والعصر.

وكونه ثالثاً إمّا باعتبار أذاني الصبح والزوال، أو باعتبار أذان الزوال، والإقامة للظهر أو الجمعة.

والمراد بالأذان الثاني هو ما أبدعه عثمان كما سيأتي بيانه.

الثاني ـ إنّ الإذان الثالث هو نفس الأذان الثاني فهما أمر واحد، وهو ما أحدثه عثمان أو معاوية بالنسبة إلى صلاة الجمعة، وقد صرّح علماء الجمهور بإبداع عثمان أذاناً آخر يوم الجمعة، فمن ذلك ما رواه البخاري عن السائب بن يزيد، فقد

---

(١) العروة: «فصل الأذان».

(٢) الدرة النجفية: شرائط الأذان.

نقل عنه بإسناده:

«إنّ الذي زاد التأذين الثالث يوم الجمعة عثمان بن عفان... حين يجلس الإمام، يعني على المنبر»[1].

وروىٰ عنه ـ أيضاً ـ: «إنّ الأذان يوم الجمعة كان أوّله حين يجلس الإمام يوم الجمعة على المنبر في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم وأبي بكر وعمر، فلمّا كان في خلافة عثمان وكثروا، أَمَرَ عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث، فأذّن به على الزوراء، فثبت الأمر على ذلك...»[2].

ونقل مثله أمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان، وقال فيه: «... فأمر بالتأذين الأوّل على سطح دار له بالسوق يقال له: "الزوراء" وكان يؤذّن له عليها فإذا جلس على المنبر أذّن مؤذّنه، فإذا نزل أقام للصلاة، فلم يُعب ذلك عليه»[3].

وقال المحقّق في المعتبر: «الأذان الثاني بدعة، وبعض أصحابنا يسميه الثالث؛ لأنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم شرّع للصلاة أذاناً وإقامةً، فالزيادة ثالث على ترتيب الاتفاق، وسمّيناه ثانياً لأنّه يقع عقيب الأذان الأوّل، وما بعده يكون إقامة»[1].

ويظهر من عبارته وجه تسمية الأذانين، فالثاني باعتباره ثانياً لأذان الزوال، والثالث باعتباره ثالثاً لأذان الزوال وإقامة الجمعة ـ باعتبار الجعل وإن كان متقدّماً على الإقامة باعتبار زمان الإيقاع ـ وأمّا إطلاق الأذان على الإقامة فأمر معروف كما في الجواهر[2].

هذا، وقد اختلفوا في أنّ الذي أبدعه عثمان أيّ الأذانين، هل هو الأذان الذي كان يؤذّن له قبل مجيئه إلى المسجد فيكون أوّلاً باعتبار الزمان، أو ما كان يُفعل له حينما كان يجلس على المنبر، فيكون ثاني الأذانين باعتبار الزمان؟

ظاهر الروايتين المنقولتين عن البخاري: أنّ المُبتدع هو أوّل الأذانين زماناً، ولكن قال في الحدائق:

«الثاني ـ في تفسير الأذان الثاني فقيل: هو ما وقع ثانياً بالزمان بعد أذان

(1) صحيح البخاري ٢: ١٠ كتاب الجمعة، باب المؤذّن الواحد يوم الجمعة.
(2) صحيح البخاري ٢: ١١.
(3) مجمع البيان ٥: ٢٨٨.

(1) المعتبر: ٢٠٦.
(2) الجواهر ١١: ٣٠١.

آخر واقع في الوقت من مؤذّن واحد، أو قاصد كونه ثانياً سواء كان بين يدي الخطيب أو على المنارة، أو غيرها.

وقيل: ما وقع ثانياً بالزمان والقصد؛ لأنّ الواقع أوّلاً هو المأمور به، والمحكوم بصحّته فيكون التحريم متوجّهاً إلى الثاني.

وقيل: إنّه ما لم يكن بين يدي الخطيب لأنّه الثاني باعتبار الإحداث سواء وقع أوّلاً أو ثانياً بالزمان»[1].

وقال المحقّق الثاني:

«إذا تقرّر هذا فالمراد بالأذان الثاني: ما يقع ثانياً بالزمان بعد أذان آخر، لأنّ الواقع أوّلاً هو المأمور به؛ لأنّ به تتأدّىٰ وظيفة الوقت.

ويحتمل أن يحرم ما لم يكن بين يدي الخطيب؛ لأنّه الثاني باعتبار الإحداث سواء وقع أوّلاً، أو ثانياً باعتبار الزمان»[2].

ثانياً ـ حكم الأذانين:

إذا قلنا: إنّ الأذان الثالث والأذان الثاني شيء واحد، وهو ما أحدثه عثمان فيكون حكمهما واحداً. والأقوال المهمة في حكم الأذان الثاني أو الثالث يوم الجمعة اثنان:

الأوّل ـ القول بالكراهة: وهو المنسوب إلى الشيخ في المبسوط والمحقّق في المعتبر، ويظهر من الشهيد في الذكرىٰ.

الثاني ـ القول بالتحريم: وهو المنسوب إلى الأكثر.

قال في جامع المقاصد:

«اختلف الأصحاب في الأذان الثاني يوم الجمعة، فقال الشيخ في المبسوط: إنّه مكروه، وتبعه في المعتبر، وقال ابن إدريس: يحرم، وهو ظاهر اختيار المصنف هنا وفي المختلف والنهاية، واختاره الشهيد في الدروس.

والتحريم أقوىٰ؛ لأنّ الاتفاق واقع على أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم لم يفعله، وأنّ الأذان كان على عهده صلّى الله عليه وآله وسلم واحداً، روي عن الباقر عليه السلام أنّه صلّى الله عليه وآله إذا خرج إلى الجمعة قعد على المنبر حتىٰ يفرغ المؤذّنون، ومن ثمّ كان هذا هو الأفضل خلافاً لأبي الصلاح حيث استحب الصعود بعد الأذان... والتأسّي به واجب، ولأنّ العبادات إنّما تستفاد بتوقيف

(1) الحدائق ١٠: ١٨١.

(2) جامع المقاصد ٢: ٤٢٥.

الشارع، وإلّا كانت بدعة...

وقد روي أنّ أوّل من أحدث ذلك عثمان، قال الشافعي: ما فعله النبي صلّى الله عليه وآله وسلم وأبو بكر وعمر أحبّ إليّ، وقال عطاء: أوّل من فعل ذلك معاوية...»[1].

وأمّا إذا قلنا: إنّ الأذان الثالث يختلف عن الأذان الثاني، والمراد من الثاني هو ما أبدعه عثمان، ومن الثالث ما كان لصلاة العصر عندما يجمع المصلي بين الجمعة والعصر، أو الظهر والعصر -في موارد جواز الجمع- فيكون حكم الأذان الثاني ما سبق بيانه، ويبقى حكم الأذان الثالث بهذا المعنى، فنقول:

أوّلاً- ادّعي الإجماع على سقوط الأذان لصلاة العصر إذا جمعت مع صلاة الجمعة[2].

ثانياً- نقل عن كثير من الفقهاء سقوط الأذان للعصر إذا جمع المصلي بينها وبين صلاة الظهر[3].

ثالثاً- يظهر من بعضهم عدم السقوط عن العصر لو لم يجمع بينهما كالمحقّق الأردبيلي[1] وصاحب المدارك[2] وصاحب الجواهر[3].

رابعاً- اختلفت آراء الفقهاء في الحكم التكليفي للأذان في فرض سقوطه كما يلي:

١- حرمة الأذان للعصر لو صلّى جمعة، نقل ذلك عن النهاية، والبيان وكشف اللثام.

٢- إنّه بدعة -من دون بيان أنّه حرام أو مكروه-، نقل ذلك عن العلّامة في التحرير، والشهيد الثاني، ولعلّه يستفاد منه التحريم أيضاً.

٣- إنّه مكروه، نقل عن الشيخ، والعلّامة في بعض كتبه، والشهيد في الذكرى والمحقّق الثاني.

٤- إنّه رخصة لا مكروه ولا حرام، نقل عن الدروس[4].

---

(١) جامع المقاصد ٢: ٤٢٤ وراجع المدارك ٤: ٧٤.

(٢) و(٣) مفتاح الكرامة ٢: ٢٦١.

---

(١) مجمع الفائدة ٢: ١٦٥.

(٢) المدارك ٣: ٢٦٤.

(٣) الجواهر ٩: ٣٢.

(٤) مفتاح الكرامة ٢: ٢٦١.

إِذْخر

لغة :

حشيشة طيبة الرائحة تُسقَّف بها البيوت فوق الخشب، وهمزتها زائدة[1].

الأحكام :

من مستثنيات ما يحرم قطعه من الأشجار في الحرم هو «الإذخر»[2]، وذلك بسبب التماس العباس من النبي صلّى الله عليه وآله وسلم استثناء تحريمه، فقد روى الكليني عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

«لمّا قدم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم مكة يوم افتتحها، فتح باب الكعبة . . . ـ ثم نقل الحديث إلى أن قال حكاية عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم : ـ ألا إنّ الله قد حرّم مكة يوم خلق السماوات والأرض، فهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة، لا ينفر صيدها، ولا يعضد شجرها، ولا يختلي خلاها، ولا

(١) النهاية لابن الأثير ١ : ٣٣.

(٢) الحدائق ١٥ : ٥٣٤.

تحلّ لقطتها إلّا لمنشد، فقال العباس : يا رسول الله إلّا الإذخر؛ فإنّه للقبر والبيوت، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم : إلّا الإذخر»[1].

إِذْن[2]

لغة :

ذكروا له معاني منها : الإباحة[3]، والإطلاق في الفعل[4]، والإعلام بالإجازة والرخصة[5].

اصطلاحاً :

لم يتجاوز معناه الاصطلاحي عن معناه اللغوي، ومع ذلك فقد عُرِّف بأنّه : «رخصة المالك أو من بحكمه في

(١) الكافي ٤ : ٢٢٥.

(٢) استفدنا في هذا المقال من ملاحظات بعض أساتذتنا دام ظله.

(٣) لسان العرب، القاموس : «إذن».

(٤) المصباح المنير : «إذن».

(٥) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الاصفهاني.

التصرّف وإثبات اليد»[1].

والمقصود من المالك هو الأعمّ من الحقيقي ـ وهو الله تعالىٰ ـ والاعتباري ـ وهم سائر الملّاك ـ كما أنّ المقصود من «مَن كان بحكمه» هو النائب عن المالك، كالوكيل والوصيّ وذي الحق، كالأب والزوج وأمثالهما، فللأوّل حق الأبوّة، وللثاني حق الزوجية.

الفرق بين الإذن وما يشابهه:

يوجد تشابه بين الإذن وألفاظ أُخرىٰ كالإجازة والرضى والرخصة والإباحة والوكالة، ولكن ربما كان فرق بين الإذن وبين بعضها نشير إليه فيما يلي باختصار:

الف ـ الإذن والإجازة:

الفرق بين الإذن والإجازة إنّما هو في زمان صدور الرخصة، فإن كان ذلك قبل وقوع التصرّف أو صدور الفعل فهو إذن، وإن كان بعد وقوعها فهو إجازة، ولذلك قد يُعبّر عن الإجازة بالإمضاء أيضاً.

(1) عناوين الأُصول: 310 العنوان 69.

ب ـ الإذن والرضى:

الرضى أمر باطني يمكن التعبير عنه بـ«طيب النفس»[1] فإذا أُبرز صار إذناً أو إجازة بحسب اختلاف زمان إبرازه.

ج ـ الإذن والإباحة:

الإذن من الأحكام الوضعية كالرخصة، بينما الإباحة من الأحكام التكليفية، نعم ربما استفيدت الإباحة من الإذن، كما إذا أذن المالك لغيره بالتصرّف في ماله، ويجوز العكس أيضاً، إذ يمكن استفادة الإذن من الإباحة، كاستفادة الإذن من الإباحة الشرعية.

د ـ الإذن والوكالة:

الإذن من الإيقاعات بينما الوكالة من العقود، فتحتاج إلى إيجاب وقبول، قال في الجواهر: «إنّ الإذن إن أُدّيت بصورة العقد أو معاطاته كانت وكالة، وإلّا فهي إذن، فإذا اتفق عروض ما يفسد العقد من تعليقٍ أو لحن أو عزل أو نحو ذلك تبق [الإذن]؛ لعدم كونه [أي العقد] مشخصاً ذاتياً لها، وإنّما هو مقارن لها سميت بسببها وكالة، ولحقها أحكام رتّبها الشارع

(1) عناوين الأُصول: 311 العنوان 69.

عليها»[1].

ما يشترط في صحّة الإذن:

تشترط في نفوذ الإذن وصحّته شروط في الآذن، والمأذون، والمأذون فيه.

أوّلاً- شروط الآذن:

يشترط في الآذن ما يلي:

١- أن يكون مالكاً أو من في حكمه:

ينبغي أن يكون الآذن مالكاً -سواء كان مالكاً حقيقياً كالله تعالى أو اعتبارياً كسائر الملّاك- أو بمنزلة المالك كسائر ذوي الحقوق، مثل: الأب والجدّ والزوج ومن ينوب عنهم، كالوكيل والوصي والقيم والناظر، وعلىٰ هذا فلا أثر لإذن الغاصب.

٢- أن تكون فيه أهلية التصرّف:

بأن يتوفّر فيه العقل والبلوغ والرشد والحرية، فلا صلاحية لغير البالغ والمجنون للإذن؛ لسلب عباراتهما وقصدهما، كما لا صلاحية للسفيه، لعدم نفوذ تصرّف فاقد الرشد؛ لقوله تعالى: ﴿فإنْ آنستُمْ مِنهُمْ رُشداً فادفعوا إلَيهِم أموالَهُمْ﴾[2].

ويختلف سنّ الرشد باختلاف الموارد كالبيع والشراء والنكاح وأمثال ذلك...

وأمّا المملوك فلا أهلية له للإذن؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلوكاً لا يَقْدِرُ على شيءٍ﴾[1].

٣- أن لا يكون محجوراً عليه:

كالمفلّس، فإنّه -بعد الحكم بتفلّسه من قِبَلِ الحاكم- لا يجوز له التصرّف في أمواله التي يتعلّق بها حق الدُيّان، وأمّا التصرّفات الخارجة عن نطاق الحجر فلا بأس فيها، كالإذن للغير بأن يكون ضيفاً عنده إذا لم يناف حق الديّان، وإذنه لزوجته بالخروج من البيت وأمثال ذلك.

٤- أن يصدر منه الإذن بالاختيار:

لابدّ من أن يكون صدور الإذن عن الاختيار وطيب النفس؛ وذلك إمّا لعدم صدق الإذن على إذن المكرَه باعتبار فقدان الرضى وطيب النفس الذي هو شرط في تحقّق الإذن.

وإمّا لحديث الرفع -لو قلنا بصدق الإذن مع الإكراه- فإنّ قوله صلّى الله عليه وآله:

(١) الجواهر ٢٧: ٣٥٧.

(٢) النساء: ٦.

(١) النحل: ٧٥.

«رفع عن أُمتي تسع: ـإلى أن عدّ منهاـ ما أُكرهوا عليه ...»[1] يـرفع الإذن لو تحقّق في صورة الإكراه.

وهذا بخلاف المضطر؛ فإنّه لو اضطر إلى الإذن صحّ إذنه ـكما لو اضطر إلى دواء فاشترط عليه البائع أن يبيعه بشرط أن يأذن له في مطالعة كتاب يكون عنده، فأذن لهـ ولا يشمله حديث الرفع؛ لأنّـه وارد مورد الامـتنان، فشـموله للـمورد مخالف له، لاستلزامه البطلان.

٥ـ أن يكـون الإذن في حـدود صلاحيات صاحب الحق:

ينبغي أن يكون الإذن متناسباً مع صلاحيات صاحب الحق، فتوليّ الوقف له أن يأذن بالاستفادة من الوقف في حدود مؤدّىٰ الوقف من جهة تحديد المـوقوف عليهم وكيفية الاستفادة منه، فلو أذن لغير الموقوف عليهم بالانتفاع مـن الوقـف لم يصحّ، وكذا لو أذن بالاستفادة منها بكيفية غير منظورة في الوقف، ومثله ما لو أذن الوصي أو القـيّم بـالتصرّف في أمـوال الصغار مـع عدم مـراعـاة غـبطتهم...

وهكذا الأب والجدّ بالنسبة إلى الأولاد.

ثانياًـ شروط المأذون:

يشترط في المأذون صحّة صـدور الفعل المأذون فيه منه شرعاً، وهذا يختلف باختلاف الموارد؛ لأنّ تصرّف المأذون قد يكون من قبيل الإتلاف بالأكل والشرب ونحـوهما، وقـد يكـون غـير ذلك كالتصرّفات العقديّة مثل البـيع والشراء، فالقسم الأوّل من التصرّفات لا يحتاج الإذن فيها ـبما هو إذنـ إلى شرط، فيصحّ الإذن حتى للصبي غير المـميز والمجـنون بأكل الطعام مثلاً، فإنّ أثره رفع الضمان وإن لم يُـؤثّر في رفـع الحكـم التكـليفي (الحرمة)؛ لعدم وجودها من أوّل الأمر.

وأمّا القسم الثاني منها فيشترط فيه صلاحيّة صدور الفعل المأذون فـيه مـن المأذون شرعاً كاشتراط البلوغ في صحّة الإذن بالبيع ـبناء على اشـتراطـه فـيهـ وكاشتراط الإسلام في المشتري في صحّة الإذن ببيع المصحف والعبد المسلم ـبـناء على عـدم صـحّة بـيعهما مـن الكـافرـ وهكذا...

ثالثاًـ شروط المأذون فيه:

وأمّا شرائط المأذون فيه، فهي:

---

(١) الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.

١ـ ينبغي أن يكون المأذون فيه مما يسوغ صدوره شرعاً، فلا عبرة بالإذن بما يكون صدوره مخالفاً للشرع كإذن المالك بصنع عنبه خمراً؛ فإنّ إذنه هذا لا يرفع حرمة صنع الخمر وإن كان يرفع الضمان، ومثله الإذن ببيع المصحف والعبد المسلم للكافر؛ فإنّ مثل هذا الإذن غير مؤثّر مادام بيع المصحف والعبد المسلم للكافر غير صحيح.

٢ـ ألّا يكون المأذون فيه متعلّقاً لحق الغير كالعين المرهونة، والتركة مع وجود الدين للميت، فلا يصحّ إذن المالك للعين المرهونة بالتصرّف فيها، وكذا إذن الورثة بالتصرّف بالتركة مع وجود الدين.

من له حق الإذن:

الذين لهم حق الإذن هم على النحو التالي:

أوّلاً ـ الشارع:

لمّا كان التشريع والأمر والنهي بيد الشارع، فيكون بيده الإذن أيضاً. ويمكن تحديد الإذن الصادر من الشارع كالتالي:

الف ـ موارد الإباحة والتحليل أصالة:

مثل أكل الطيبات كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطيّباتُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنَ الطيّباتِ واعمَلوا صالِحاً﴾[2] ومثل ذلك، الإذن بالنكاح كقوله تعالى: ﴿فانْكِحوا ما طابَ لَكُم من النساءِ﴾[3]، أو الإذن بالأكل من محلّ ما أمسكته الكلاب المعلّمة كقوله تعالى: ﴿فكلوا مِمّا أمسَكْنَ عَلَيكُمْ﴾[4].

وبعض ذلك يكون من موارد الأمر بعد الحظر أو توهمه الذي يفيد الإباحة على ما هو المعروف.

ب ـ موارد التحليل والإباحة بالعرض:

والمقصود منها الموارد المستثناة من التحريم بالأصالة لسببٍ ما كالحرج والضرر والاضطرار ونحو ذلك، مثل:

١ـ قوله تعالى: ﴿هو اجتباكُم وما جَعَلَ عَلَيْكُم في الدينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[5].

---

(١) المائدة: ٤.

(٢) المؤمنون: ٥١.

(٣) النساء: ٣.

(٤) المائدة: ٤.

(٥) الحج: ٧٨.

٢ـ قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[1].

٣ـ قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[2].

٤ـ قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[3].

٥ـ قوله صلّى الله عليه وآله: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار»[4].

فإنّ هذه النصوص كلّها تدلُّ على الإذن في موارد الاضطرار والضرر والحرج.

ج ـ موارد الإباحة الظاهرية:

والمقصود منها الموارد التي حكم الشارع فيها بالإباحة عند الشك في الحكم الواقعي، مثل ما ورد عنهم عليهم السلام: «كلُّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لكَ حلالٌ أبداً حتىٰ تعرفَ الحرام منه بعينه فتَدَعه»[5] و«كلُّ شيءٍ هو لك حلالٌ حتىٰ تعلَم أنّه حرامٌ بعينه فتَدَعه من قِبَلِ نفسِك...»[1] و«كلُّ شيءٍ مطلقٌ حتىٰ يَرِدَ فيه نهيٌ»[2].

د ـ موارد تحليل خاصّة:

وهناك موارد خاصّة صدر فيها الإذن من الشارع، من قبيل الإذن بالأكل ـ من بيوت ـ من سمَّتهم الآية في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾[3].

هـ ـ موارد الإباحة المترتّبة على إذن المالك:

إذا صدر الإذن من المالك أو مَن في حكمه، فإنَّ ذلك يصير سبباً لصدور الإذن

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) البقرة: ١٧٣.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) الوسائل ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٥) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(١) نفس المصدر، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

(٣) النور: ٦١.

من الشارع أيضاً.

ثانياً ـ وليّ الأمر:

لولي الأمر الولاية العامّة، فلذلك تتوقف كثير من التصرّفات على إذنه، وخاصّة إذا كانت من الشؤون العامّة كالصلح والحرب والمعاهدات الهامة، ونصب القضاة أو من يَنْصِبُونه وأئمة الجمعة، ونصب المسؤولين الكبار في الدولة الإسلامية.

وقد تطرّق الفقهاء للموارد الخاصّة في مظانّها، فمثلاً تطرّقوا لإقامة الجمعة من دون إذن الإمام وحكم ذلك في صلاة الجمعة، قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «من شرط انعقاد الجمعة الإمام أو من يأمره الإمام بذلك من قاضٍ أو أمير ونحو ذلك، ومتى أُقيمت بغير أمره لم تصحّ ـ إلى أن قال: ـ قيل: أليس قد رويتم فيما مضى وفي كتبكم أنّه يجوز لأهل القرايا والسواد والمؤمنين إذا اجتمع العدد الذين تنعقد بهم أن يصلوا الجمعة؟

قلنا: ذلك مأذون فيه مرغوب فيه، فجرىٰ ذلك مجرىٰ أن ينصب الإمام من يصلي بهم»[1].

ثالثاً ـ القاضي:

للقاضي الولاية على أُمورٍ خاصّة، ولذلك يتوقف التصرّف فيها على إذنه وهذه الأُمور كثيرة نشير إلى بعضها فيما يلي:

١ ـ اختلف الفقهاء في جواز المبادرة بالقصاص من دون إذن القاضي، فقد اشترط بعضهم إذنه وحكموا بتعزير المبادر من دون إذنه، خاصّة إذا كان قصاصاً في الأطراف[2].

٢ ـ اشترط الفقهاء في إجراء الحدود والتعزيرات إذن القاضي، فلا يجوز أن تجرى من دون إذنه[3].

٣ ـ لا تصحّ القسامة لإثبات القتل إلّا بإذن الحاكم[4].

٤ ـ اختلف الفقهاء في الاقتصاص ـ إذا كان الحق مالياً ـ من دون إذن القاضي، فقد اشترطه بعضهم في بعض

---

(١) الخلاف ١: ٦٢٦ وراجع الجواهر ١١: ١٥١.

(٢) الجواهر ٤٣: ٢٨٦.

(٣) راجع الجواهر ٢١: ٣٩٩ وغيره.

(٤) الجواهر ٤٢: ٢٦١.

صورة كما إذا كان مقرّاً بالحق وغير مدافع عنه[١].

٥ـ اشترط عديد من الفقهاء توقف جواز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا استلزم جرحاً على إذن الإمام أو من نصبه[٢].

٦ـ يتوقف إعلان الحجر على المفلّس وفكّه على إذن القاضي على بعض الآراء[٣].

٧ـ تتوقف صحّة تصرّفات غير الرشيد على ثبوت الرشد عند القاضي على بعض الآراء، فيأذن بالتصرّف بعد ثبوت الرشد عنده، لأنّه ممّا يثبت بالبينة ولابدّ من إقامتها عند القاضي[٤].

٨ـ تتوقف صحّة تصرّفات الذين لا ولاية لغير القاضي عليهم على إذنه كالصغار الذين لا وليّ لهم غيره[٥].

٩ـ لو أمر الحاكمُ المُنفَقَ عليه

(١) الجواهر ٤٠ : ٣٨٨.

(٢) راجع الجواهر ٢١ : ٣٨٣.

(٣) الجواهر ٢٥ : ٣٦١.

(٤) راجع مفتاح الكرامة ٥ : ٢٥٢ والجواهر ٢٦ : ٥١.

(٥) راجع الجواهر ٢٦ : ١٠٣.

بالاستدانة على ذمّة المنفق لغيبته أو مدافعته أو نحو ذلك؛ فاستدان وجب عليه ـأي المنفق ـ القضاء تنزيلاً لأمر الحاكم منزلة أمره لكونه ولياً بالنسبة إلى ذلك، ولو استدان حينئذٍ من غير إذن الحاكم مع إمكانه لم يجب عليه[١].

١٠ـ يتوقف اعتداد المرأة المفقود زوجها على أمر القاضي وإذنه بعد الفحص واليأس عنه ـعلى المشهور ـ ولا أثر لاعتدادها من دون أمره[٢].

وغير ذلك من الموارد العديدة التي تذكر في مظانّها.

رابعاً ـ سائر الأولياء :

كالأب والجدّ للأب والقيّم والناظر والزوج وأمثالهم، فهؤلاء لهم حق الإذن؛ لأنّ لهم نوع ولاية على التصرّف.

ولذلك تتوقف تصرّفات غير البالغ ـسواء كانت مالية أو غيرها ـ على إذن أبيه أو جدّه لأبيه، كما تتوقف تصرّفات الغير بالنسبة إليه ـكاستئجاره مثلاً ـ على إذنهما، ومثلهما القيّم على الصغار.

وكذا الناظر على الوقف، فكلّ

(١) الجواهر ٣١ : ٣٧٩.

(٢) الجواهر ٣٢ : ٢٨٨ ـ ٢٩٣.

تصرّف في العين الموقوفة لابدّ وأن يكون بحسب نظر الناظر عليه.

وأمّا الزوج فتتوقف تصرّفات الزوجة ـ المتوقفة على إذن الزوج ـ على إذنه، مثل خروجها عن البيت وصيامها وحجّها وتصدّقها تطوّعاً.

خامساً ـ المالك:

وممّن له حق الإذن، المالك، فتتوقف صحّة التصرّفات وضعاً وجوازها تكليفاً في ملكٍ ما على إذن مالكه أو الشارع ـ وإن لم يأذن المالك في خصوص بعض الموارد كالمجاعة والمخمصة ـ أو النائب عن المالك، كالوكيل.

أقسام الإذن:

للإذن انقسامات عديدة، ولكنّنا نشير ـ فيما يلي ـ إلى أهمّها:

أوّلاً ـ انقسامه باعتبار شخصية الآذن:

قد يكون الآذن هو الشارع، وقد يكون غيره، فإن كان الشارع فيطلق على الإذن ـ عندئذٍ ـ: «الإذن الشرعي» وقد مرّت أمثلته.

وإن كان غيره، مثل من له الحق أو المالك، فيطلق عليه «الإذن المالكي».

ثانياً ـ انقسامه باعتبار المأذون والمأذون فيه:

ينقسم الإذن بهذا الاعتبار إلى الإذن العامّ والإذن الخاص:

الف ـ الإذن العامّ:

وهو تارة يكون بلحاظ المأذون، وتارة بلحاظ المأذون فيه:

١ ـ الإذن العامّ بلحاظ المأذون:

وهو ما إذا كانت صيغة الإذن فيه عامّة من جهة شمولها لجميع الأفراد، كما في الولائم العامّة حيث تشمل الدعوة ـ سواء كانت صريحة أو بشاهد الحال ـ جميع المدعوّين إلى المأدبة.

٢ ـ الإذن العامّ بلحاظ المأذون فيه:

كما إذا كانت صيغة الإذن عامّة من حيث شمولها للمأذون فيه سواء كان المأذون عامّاً أو خاصاً، كما إذا أذن شخص لآخر أن يتصرّف في جميع أمواله.

٣ ـ الإذن العامّ باعتبار المأذون والمأذون فيه:

وهو ما إذا كانت الصيغة واضحة الشمول من الجهتين مثل أغلب موارد التشريع كما ورد: «من أحيا أرضاً ميتة

فهي له»[1].

ب ـ الإذن الخاص:

وهو ما إذا كانت الصيغة متوجّهة نحو شخص خاص وفي مورد خاص، أي كان خاصاً من الجهتين ـ المأذون والمأذون فيه ـ مثل أن يقول لشخصٍ: أنت مأذون في قراءة كتابي هذا.

ثالثاً ـ انقسامه باعتبار كيفية تحقّقه:

ينقسم الإذن باعتبار كيفية تحقّقه إلى أقسام ثلاثة: إذن صريح، وإذن فحوىٰ، وإذن شاهد الحال.

الف ـ الإذن الصريح:

وهو الإذن المستفاد من مدلول اللفظ أو الكتابة بالمطابقة أو التضمّن، فالأوّل مثل: أذنت لك، أو افعل كذا. والثاني مثل قول صاحب الدار للضيف: «كُلِ الطعامَ» مُريداً بذلك الطعام الموجود على المائدة، فيدلُّ على كلّ صنف منه بالتضمّن.

وليس المقصود من الصراحة هو صراحة الكلام في الدلالة، لأنّ دلالة الالتزام أيضاً قد تكون صريحة، بل المراد منها أن يكون المدلول مستفاداً من اللفظ بمقتضىٰ أوضاع مفرداته فيشمل المطابقة والتضمّن[1].

ب ـ الإذن بالفحوىٰ:

وهو الإذن المستفاد من اللفظ بدلالة الالتزام العقلي أو العرفي أو العادي بحيث يفهم المأذون الرخصة من ذلك، ومثّلوا له بالضيافة فإنّها تدلّ علىٰ الرخصة في الصلاة في بيت المضيف بالالتزام.

ويرىٰ صاحب المدارك أنّ الفحوىٰ هو مفهوم الأولوية فلا بدّ من أن يستفاد الإذن في اللازم من الإذن في الملزوم بطريق أولى[2].

وردّه صاحب الجواهر: بأنّ ذلك مناقشة لفظية، والمراد واضح، فالفحوىٰ عند متشرّعة العصر ليست إلّا حصول القطع بالرضى بسبب صدور فعلٍ أو قولٍ أو غيرهما من المالك، بحيث لم يكن المقصود منه بيان الرضى بهذا القول أو الفعل[3].

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٢٨، الباب ٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث الأوّل.

(١) عناوين الأُصول: ٣١٠.
(٢) المدارك ٣: ٣١٠.
(٣) الجواهر ٨: ٢٨٠.

والذي ينفيه صاحب الجواهر هو الأولوية لا أصل الملازمة، فإنّها مفروضة في كلامه.

ومهما كان فالملازمة -كما تقدّمت- قد تكون عقلية، وقد تكون عرفية، أو عاديّة.

فالعقليّة مثل الإذن في أكل الطعام المستلزم عقلاً للإذن في إتلافه لكن على وجه خاص -وهو الأكل- ومثل الإذن بالصلاة في مكانٍ ما، المستلزم للكون فيه عقلاً بمقدار أداء الصلاة.

والعرفية مثل الإذن في الاشتراك في مجلس ما -بدعوةٍ ونحوها- الملازم عرفاً للتدخين -أي استعمال السيجائر- فيه، أو مثل الإذن بالاشتراك في المجالس العامّة -كالمجالس الحسينية- بدعوة عامّة الملازم للإذن باصطحاب الأطفال إلى المجلس أيضاً.

والعادية مثل إذن الأب لابنه بتحصيل العلم الملازم -غالباً- للهجرة والسفر إلى المحل المناسب له، أو كالإذن بأكل الثمر من البستان الملازم -عادة- لاقتطافه من الشجر[1].

ج- الإذن بشاهد الحال:

وممّا يدلُّ على الإذن «شاهد الحال» والمراد به: «القرينة الحالية الدالّة على الرضى بالتصرّف كالصداقة والقرابة ونظائرها، وبعبارة أُخرىٰ: شاهد الحال رابطة توجب ملاحظتها الاطلاع على رضى المالك [بالتصرف] وعدم منعه عنه»[2]. وبعبارة ثالثة: «المراد بشاهد الحال ما هو منصوب للدلالة على الإذن، لا أنّ المراد به الكناية عن حصول الظن مطلقاً وإن لم يكن بسبب فعل يعتاد التعويل عليه»[3].

وأمثلة ذلك كثيرة مثل: فتح أبواب المضايف والمشاهد والموقوفات العامّة.

طرق إثبات الإذن والكاشف عنه:

يثبت الإذن بطرق عديدة نشير إليها فيما يلي:

---

(١) هذه الأمثلة مبنية على عدم لزوم الأولوية في الإذن بالفحوىٰ.

(٢) عناوين الأُصول: ٣١٠.

(٣) الجواهر ٨: ٢٨١ و٢٨٢.

أوّلاً ـ اللفظ :

وهو يكشف عن الإذن الصريح والإذن بالفحوىٰ، وتكون كاشفيته عن الصريح بالمطابقة تارة وبالتضمّن أُخرىٰ، وأمثلته كالآتي :

١ ـ الصريح بالمطابقة مثل : كُلْ هذا الطعام .

٢ ـ الصريح بالتضمّن مثل : أنت مأذون بمطالعة ما عندي من الكتب، الذي يدلُّ على الإذن بمطالعة كلّ كتاب بانفراده بالتضمّن .

٣ ـ الإذن بالفحوىٰ مثل : أنت مأذون في سكنىٰ داري سنة، فيدلُّ على الإذن بالصلاة فيه بالالتزام .

ولمّا كان اللفظ من الأمارات فيكون كشفه عن الإذن حجة ومعتبراً سواء أفاد علماً أو ظناً .

ثانياً ـ الكتابة :

وهي تقوم مقام اللفظ وتدلّ على ما يدلُّ عليه، فإن كانت الدلالة بأصل المدلول والمنطوق فتدخل في الصريح وإلّا ففي الفحوىٰ .

وحجيّتها كحجيّته، ولكن يرىٰ بعضهم : أنّ الكاشف عن الإذن الصريح والفحوىٰ هو اللفظ فقط فلا يكشف عنهما شيء آخر كالكتابة والإشارة ونحوهما[1] .

ثالثاً ـ الإشارة :

وهي كالكتابة تدلّ على الإذن الصريح والفحوىٰ .

ولكن هل هي معتبرة مطلقاً أو إذا لم يتمكّن من اللفظ أو الكتابة ؟

ربما قيّده بعضهم بذلك .

رابعاً ـ القرينة :

وهي قدتكون حالية وقدتكون قولية :

أمّا القولية فتدخل في اللفظ .

وأمّا الحالية مثل رابطة الصداقة والقرابة كالأُبوّة والبنوّة والأُخوّة ونحوها، ومثل فتح باب المضائف والمرابط العامّة، وفتح أبواب المشاهد المشرّفة والموقوفات العامّة، فهذه ونحوها قرائن حالية تدلّ على الإذن، فرابطة الأُبوة قرينة حالية تدلّ علىٰ إذن الأب بأكل الإبن من طعامه، وكذا العكس، وفتح باب المضيف أو المشهد يكشف عن الإذن باقتحامه وهكذا . . .

ومن هنا تكون القرينة الحالية

---

(١) عناوين الأُصول : ٣١٠ .

كاشفة عن الإذن بشاهد الحال[1].

ثمّ إنّ القرينة هل تكون كاشفة عن الإذن مطلقاً سواء أفادت علماً أو ظناً، أو لابدّ من العلم؟

يظهر من كثير منهم لزوم حصول العلم والقطع بالرضى، بل صرّح بذلك بعضهم كصاحب المدارك[2] وصاحب العروة[3]، وعلّله في المستمسك: بأنّ دلالة الأفعال ليست كدلالة الألفاظ؛ لأنّ دلالة الألفاظ من جهة جعلها لمعانيها، أمّا دلالة الأفعال فمن جهة المقارنة الغالبية بين الفعل والمدلول، وهذه المقارنة غير كافية ما لم يحصل منها العلم، نعم لو كانت بعض الأفعال مجعولة طريقاً إلى شيء كجعل الألفاظ لأمكن الاعتماد عليها وإن لم يحصل العلم بالرضى منها، مثل فتح أبواب المسابل والمضائف[4].

ومع ذلك فقد يظهر من جماعة كالشهيدين[1] والمحقّق السبزواري[2]: عدم اعتبار العلم بالرضى فيها. قال صاحب الجواهر: «... بل بنىٰ بعضهم جواز الصلاة في الأراضي المتسعة على قيام شاهد الحال مصرّحاً بعدم اعتبار العلم فيه»[3].

خامساً ـ السكوت:

السكوت كاشف عن الإذن في مورد واحد وهو استئذان البكر في نكاحها، وقد وردت في ذلك بعض النصوص، منها صحيح البزنطي، قال: قال أبوالحسن عليه السلام ـ في المرأة البكر ـ: «إذنها صماتها، والثيب أمرها إليها»[4]، وصحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل يريد أن يزوّج أُخته؟ قال عليه السلام: «يؤامرها، فإن سكتت فهو إقرارها وإن أبت لم

---

(1) عناوين الأُصول: ٣١٠.

(2) مدارك الأحكام ٣: ١٨٥ و٢١٦.

(3) العروة: فصل مكان المصلي، المسألة ١٦. وراجع بحث تجهيز الميت.

(4) المستمسك ٥: ٤٤١.

(1) راجع الدروس ١: ١٥٢، والبيان: ١٢٩، والمسالك ١: ١٨، وروض الجنان: ٢١٩.

(2) راجع الذخيرة: ٢٣٨، وكفاية الأحكام: ١٦.

(3) الجواهر ٨: ٢٨٢.

(4) الوسائل ١٤: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب عقد النكاح، الحديث الأوّل.

يزوجها»[1].

وقد ادّعي عدم الخلاف في ذلك إلّا من ابن إدريس طرحاً منه للأخبار؛ لأنّها آحاد[2].

هذا، ولكن الفقهاء اختلفوا في حدود كاشفية السكوت عن الإذن وحجيّته على أقوال:

الأوّل ـ أنّه حجة إذا كان سكوتها دالّاً على الرضى جزماً أو اطمئناناً أو كان مقروناً بقرائن ظنية دالّة على الرضى، بل وحتى إذا لم تكن قرينة دالّة على الرضى أصلاً ولكن بشرط عدم وجود قرينة دالّة على عدم الرضى، فيكون السكوت بما هو سكوت كاشفاً عن الإذن.

أمّا إذا كانت قرائن دالّة على عدم الرضى سواء كانت مفيدة للعلم به أو الاطمئنان أو الظن، بل وحتى لو كانت قرائن دالّة على الرضى وقرائن أُخرىٰ دالّة على عدمه فلا يكون حجة.

ذهب إلى هذا القول صاحب الجواهر[1].

الثاني ـ أنّه حجة إذا كان دالّاً علىٰ الرضى قطعاً أو مقروناً بقرائن ظنية دالّة عليه.

ذهب إليه السيد اليزدي في العروة[2] والسيد الحكيم في المستمسك، وعلّله: بأنّ السكوت من الأمارات العرفية، فيتعين حمل الحجيّة فيه على أن تكون إمضاءً لما عند العرف ـ لا تأسيساً لأمارة مستقلة جديدة ـ وهو يختص بالصورتين الأوّلتين[3].

الثالث ـ أنّه حجّة مطلقاً إلّا إذا كان مقروناً بما يدلُّ على عدم الرضى.

ذهب إليه السيد الخوئي واختاره السيد الحكيم في فرض التنزّل عن مختاره الأوّل ورفع اليد عنه، وجعله صاحب الجواهر ضعيفاً.

وعلّله السيد الخوئي ـ في التنقيح ـ بأنّ السكوت إنّما هو منزّل منزلة الإذن الذي هو أمارة وكاشف عن الرضى

(1) الوسائل ١٤ : ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب عقد النكاح، الحديث الثاني.

(2) المستمسك ١٤ : ٤٨٠.

(1) الجواهر ٢٩ : ٢٠٤.

(2) العروة : النكاح، فصل أولياء العقد، المسألة ١٦.

(3) المستمسك ١٤ : ٤٨٠.

الباطني فتكون حجيّته على حدّ حجيّة الإذن الصريح، وحيث إنّه حجّة ما لم يعلم عدم الرضى يكون الأمر في السكوت كذلك أيضاً[1].

سادساً ـ التقرير:

وهو سكوت من يعتبر إذنه وعدم ردعه عن فعلٍ أو قول صادر عن الغير، كما إذا شاهد الأب ولده يأخذ من ماله فلم يمنعه منه.

وقد يراد منه: إمضاء الفعل الصادر عن الغير بلفظ أو كتابة أو اشارة.

ويحتمل اندراجه ـ أي التقرير ـ على الفرض الأوّل في السكوت، وعلى الثاني في اللفظ أو الكتابة أو الإشارة.

ولكن في صورة اندراجه في السكوت يقع الإشكال في حجيّته؛ لانحصارها في سكوت البكر، وفي صورة اندراجه في الكتابة أو اللفظ أو الإشارة يصير إمضاءً؛ لأنّ الإمضاء بعد الفعل إجازة لا إذن.

سابعاً ـ الفعل:

كما إذا صدر ممّن يعتبر إذنه فعلٌ ما يدلُّ على جواز صدوره من غيره، كما إذا شرب النبي صلّى الله عليه وآله الماء واقفاً، فإنّه يدلُّ على إباحته والإذن في فعله بلا إشكال.

ما يترتّب على الإذن:

تترتّب على الإذن آثار مختلفة ـ باختلاف الجهات ـ نشير إلى أهمّها فيما يلي:

أوّلاً ـ من جهة الحكم التكليفي:

لا شك في أنّه يحرم التصرّف في مال الغير إلّا برضاه وطيبة نفسه، فإذا تحقّق الرضى وكشف عنه الإذن ارتفعت الحرمة، وكذا لو توقف جواز تصرّفٍ غير مالي على إذن شخص كتوقف جواز خروج المرأة من المنزل على إذن زوجها؛ فيكون الخروج حراماً ما لم يأذن به الزوج؛ ولذلك يكون ارتفاع حرمة التصرّف في مال الغير من آثار الإذن.

ثانياً ـ من ناحية الحكم الوضعي:

ويمكن البحث حول ذلك من عدة جوانب ولكن نشير إلى أهمّها:

الف ـ من حيث الضمان:

وهنا تارة يكون في الجنايات وتارة في غيرها:

---

(1) التنقيح (النكاح) ٢: ٣٠٦، وراجع المصادر السابقة.

أوّلاً ـ الضمان في غير الجنايات:

إنّ الإذن الصادر إمّا مقيّد بالضمان أو بعدمه، أو غير مقيّد بأحدهما، والأخير تارة يستفاد منه الضمان ـ ولو بحسب القرائن والارتكازات العرفية ـ وتارة يستفاد منه عدمه، وتارة لا يستفاد منه لا هذا ولا ذاك بل يكون مجملاً.

أمّا إذا كان مقيّداً بالضمان كما إذا أذن صاحب البستان للغير أن يتنزّه فيه وقيّده بدفع شيء من المال، فهذا لا إشكال فيه، فإنّ التصرّف ـ في مثله ـ يستتبع الضمان.

وكذا إذا كان مقيّداً بعدمه ـ كما لو دعاه إلى طعام وصرّح بأنّه لا يطلب عليه شيئاً ـ فالأمر فيه واضح.

وأمّا إذا كان مطلقاً غير مقيّد بالضمان ولا بعدمه، ولكن استفيد من القرائن ـ سواء كانت حالية أو مقالية ـ أو الارتكازات العرفيه تقيّد الإذن بالضمان فلا إشكال فيه أيضاً، كالإذن في الاستفادة من الأمكنة العامّة المملوكة كالحمّامات والرباطات ومواقف السيارات وأمثالها.

وكذا لا إشكال في عدم الضمان لو استفيد ذلك بالقرائن والارتكازات العامّة، كالدعوات في الولائم العامّة، أو الماء السبيل الموجود في الطرق، والطعام المبذول في المضائف.

إنّما الإشكال فيما إذا لم يكن مقيّداً بالضمان ولا بعدمه وكان مجملاً، فمقتضى أدلّة الضمان ثبوته؛ لأنّ الخارج من ذلك هو القدر المتيقّن وهو ما قام الدليل عليه، أي ما صُرّح فيه بعدم الضمان أو استفيد ذلك من القرائن والارتكازات العرفية، وما سواه يبقى في عموم أدلّة الضمان[1].

ثانياً ـ الضمان في الجنايات:

يختلف الحال في الجنايات لو تحقّقت بعد الإذن في سببها فقد يوجب الإذن الضمان وقد يوجب عدمه.

١ ـ الإذن الموجب للضمان:

وذلك كما إذا دخل شخص دار قوم بإذنهم فعقره كلبهم، فقد صرّح الفقهاء[2] بضمان صاحب الدار لأنّ الدخول كان بإذنه، فعليه أن يحافظ على الداخل من الحيوان، بخلاف ما إذا لم يؤذن له؛ فإنّه متعدٍّ، وقد نقل السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «قضى أمير المؤمنين

---

(١) عناوين الاصول: ٣١٢، العنوان ٦٩.

(٢) الجواهر ٤٢: ١٣٤.

عليه‌السلام في رجل دخل دار قوم بغير إذنهم فعقره كلبهم، فقال: لا ضمان عليهم؛ فإن دخل بإذنهم ضمنوا»[1]. وفي ذلك أخبار أُخَر.

وأمثلة ذلك كثيرة.

٢ـ الإذن الموجب لعدم الضمان:

وذلك كما لو أذن الشريك في الطريق المرفوع (المسدود) لشريكه بنصب ميزاب أو روشن أو جناح، فوقع وأتلف، فلم يكن موجباً للضمان؛ لأنّ فعله تصرّف مباح ومأذون فيه.

وأما إذا كان الطريق نافذاً (أي مفتوحاً) فقد اختلفوا فيه على قولين:

الأوّل ـ الضمان: ونسبه في الجواهر إلى جماعة، منهم: الشيخ، وابن زهرة، والقاضي ابن البراج، ويحيىٰ بن سعيد، وابن حمزة، والعلّامة في بعض كتبه، وعلّلوه: بأنّ نصبها مشروط بالسلامة.

الثاني ـ عدم الضمان: ونسبه ـ في الجواهر أيضاً ـ إلى المفيد، وسلّار، والحلّي، والمحقّق، والعلّامة في بعض كتبه، والشهيدين، والمقداد، والأردبيلي...

قال صاحب الجواهر بعد نقل القولين: «ولا ريب في أنّ الأوّل [ويقصد به الثاني عندنا أي عدم الضمان] أشبه بأُصول المذهب وقواعده التي منها أصل البراءة بعد الإذن شرعاً في النصب، فهو كمن بنى في دار الغير بإذنه ثم ترتّب عليه ضرر، إذ قد عرفت مكرّراً أنّ الإذن الشرعية أقوىٰ من الإذن المالكية بالنسبة إلى ذلك، وليس ذا من الإباحة الشرعية الصرفة، بل هو ذلك مع الإذن من الولي العامّ فيما للمسلمين فيه حق، كما أنّك قد عرفت مكرّراً عدم الضمان بالشرائط إلّا ما استفيد من النصوص، والمتيقّن منها إن لم يكن المنساق غير المفروض، كما سمعته سابقاً في الحفر ووضع الحجر ونحوهما...

ـ إلى أن قال: ـ وحينئذٍ فضابطه ـ أي الضمان ـ في ذلك ونحوه: أنّ كلّ ما للإنسان إحداثه في الطريق لا يضمن ما يتلفه بسببه، لا لعدم استتباع الجواز الضمان، ضرورة عدم المنافاة عقلاً ولا شرعاً، بل للأصل بعد عدم ما يدلّ على الضمان به مطلقاً حتى مع الإذن من المالك الحقيقي، وذلك لظهور ما عرفت من النص والفتوىٰ في أنّه يضمن ما ليس له إحداثه كوضع

(١) الوسائل ١٩: ١٩٠، الباب ١٧ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.

الحجر وحفر البئر ونحو ذلك ممّا هو متأهّل للضرر في الطريق على وجه لا يجوز له فعله فيه»[1].

ويلحق بذلك إذن الولي للطبيب بالعلاج ولو انتهى إلى الإتلاف.

راجع: إجارة / ضمان الطبيب.

ب ـ من حيث حدود ما يفيده الإذن:

إنّ الإذن ـ في الأمور الماليّة ـ إمّا يفيد الملكية أو الحق، والأوّل إمّا أن يكون عيناً أو منفعة أو انتفاعاً، وأمثلته كالآتي.

أما ملكية العين فمثل الإذن بتملّك ما ينثر في الأعراس والحفلات.

وملكية المنفعة مثل إذن المالك لغيره بتملّك منفعة داره بحيث يتمكّن من السكنىٰ فيه أو إيجاره لغيره.

وملكية الانتفاع ـ التي قد يعبّر عنها بـ«حق الانتفاع» أيضاً ـ فمثل إذن المعير للمستعير أن يستفيد وينتفع من العين المستعارة، لكنه لا يجوز له المعاوضة علىٰ المنفعة، لعدم تملّكه لها.

وأمّا الحق ـ أو حق الاختصاص ـ فمثل إذن الشارع بالتحجير الذي يفيد حق الاختصاص.

الرجوع عن الإذن:

للآذن الرجوع عن إذنه ـ هذا أوّلاً وبالذات ـ لكن هناك حالات ربما لم يصحّ الرجوع فيها مثل رجوع الشخص عن الإذن في دفن ميت في ملكه، فإنّه لا أثر لرجوعه هذا؛ لحرمة نبش قبر الميت المدفون بوجه مشروع إجماعاً.

نعم، لو اتفق جواز نبشه لسبب ما فإنّ إعادته حينئذٍ تحتاج إلى إذن جديدة[1].

ومهما يكن: فإنّ المأذون فيه تارة يكون صلاةً وتارة غيرها.

أوّلاً ـ إذا كان المأذون فيه صلاة:

وهنا تارة يرجع الآذن عن إذنه قبل الصلاة، وتارة أثناءها.

الف ـ الرجوع قبل الصلاة:

لو أذِنَ المالك بالصلاة في ملكه ثم أمر المصلي بالخروج قبل الشروع فيها وجب عليه الخروج، وحينئذٍ فإن كان الوقت متّسعاً صلّىٰ خارج المكان، وإن

---

(1) الجواهر ٤٢: ١١٧ ـ ١٢١.

(1) الجواهر ٢٧: ١٧٨ ـ ١٧٩.

كان ضيّقا فالمشهور وجوب الصلاة حال الخروج مع الإيماء إلى الركوع والسجود، ويُراعي باقي الشرائط من الاستقبال ونحوه مع الإمكان، ولكن يظهر من صاحب الجواهر: أنّه يرىٰ أن يصلي صلاة المختار أي مستقرّاً لا حال الخروج، لكنه يكتفي بالواجبات.

ب ـ الرجوع أثناء الصلاة:

والأقوال فيه ثلاثة:

١ ـ لزوم الإتمام مستقرّاً؛ للاستصحاب، وإنّ الصلاة على ما افتتحت، والمانع الشرعي كالعقلي، مع أنّ المالك إن علم بتلبّسه بها فهو آمر بالمنكر فلا ينفذ أمره؛ لأنّ المصلي دخله بوجه شرعي.

ذهب إلى هذا القول الشهيد الأوّل[1]، وكاشف الغطاء[2]، وصاحب الجواهر[3].

٢ ـ وجوب القطع والصلاة في خارج المكان: وهو مختار جماعة منهم: المحقّق[4]، والشهيد[5] الثانيين، والمحقّق الأردبيلي[1]، وصاحب المدارك[2].

هذا في حال سعة الوقت، وأمّا في صورة الضيق فقد التزموا بلزوم الصلاة حال الخروج.

٣ ـ الصلاة حال الخروج: قال في الجواهر: «إنّه لم يعرف قائلاً لهذا القول غير العلّامة في الإرشاد»[3].

ولكن نسبه الشهيد في روض الجنان إلى جماعة[4].

الرجوع عن الإذن في صلاة الميت:

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى الرجوع عن الإذن في الصلاة في مكان ما، وأمّا إذا أذن الولي لشخص في الصلاة على الميت ثم رجع عن إذنه، فهنا ـ أيضاً ـ تارة يكون رجوعه قبل الشروع في الصلاة،

---

(١) الذكرىٰ: ١٥٠.

(٢) كشف الغطاء: ٢٠٥.

(٣) الجواهر ٨: ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

(٤) جامع المقاصد ٢: ١١٧.

(٥) روض الجنان: ٢٢٠، وله فيه تفصيل قال: «رابعها: الفرق بين ما لو كان الإذن في الصلاة أو في الكون المطلق أو بشاهد الحال أو الفحوى، فيتمها في الأوّل مطلقا ويخرج في الباقي مصلياً مع الضيق، ويقطعها مع السعة، وهذا هو الأجود».

---

(١) مجمع الفائدة ٢: ١١٣ (واحتمل الإتمام لو كان الإذن صريحاً).

(٢) المدارك ٣: ٢٢٠.

(٣) الجواهر ٨: ٢٩٧، وراجع الإرشاد ١: ٢٤٨.

(٤) روض الجنان: ٢٢٠.

وتارة بعدها. لا إشكال في صحّة رجوعه إذا كان قبل الشروع، وأمّا بعده فقد استشكل فيه في الذكرىٰ، قال: «للولي الرجوع عن الإذن ما لم يشرع فيها؛ لأنّه وكالة في المعنىٰ أمّا بعده فالأقرب المنع؛ لما فيه من إخلال نظم الصلاة، ووجه الجواز: أنها صلاة عن إذنه الذي هو جائز في الأصل فيستصحب، وحينئذٍ يصلّون فرادىٰ...»[1].

ويظهر من كاشف الغطاء اختيار عدم تأثير المنع، فيستمر المصلي في الصلاة حتى ولو رجع عن إذنه، قال: «.. ولو حضر الولي أو تجدّدت له الولاية في أثناء العمل وقف عن العمل ولزم الاستئذان إلّا في الصلاة، وكذا لو منعه في الأثناء بعد الإذن، وليس فيها عزل على الأقوىٰ ..»[2].

واستشكل في الجواهر[3] في البطلان وقوّىٰ جواز الرجوع، ويظهر من السيد اليزدي ـ في العروة ـ ذلك أيضاً حيث قال بالنسبة إلى تجهيز الميت: «وإذا رجع الولي عن إذنه في أثناء العمل لا يجوز للمأذون الإتمام»[1]، وقال في بحث الصلاة على الميت: «.. ويجوز قطعها أيضاً اختياراً»[2] ويظهر من المستمسك[3] ارتضاؤه أيضاً.

ثانياً ـ إذا كان المأذون فيه غير الصلاة:

وهنا ـ أيضاً ـ تارة يكون قبل الشروع فيه، وتارة بعده، وتارة يستلزم ضرراً على المأذون له، وتارة لا يستلزم.

الف ـ إذا كان قبل الشروع:

إذا رجع الآذن عن إذنه قبل تصرّف المأذون له فلا إشكال في صحّة رجوعه إلّا إذا استلزم ضرراً على المأذون فيلزم جبره كما سيأتي توضيحه.

ب ـ إذا كان بعد الشروع:

فإن لم يستلزم ضرراً فلا إشكال في صحّة الرجوع أيضاً.

وأمّا إذا استلزم ضرراً كما إذا أذن لغيره بالزرع أو الغرس أو البناء في أرضه

---

(١) الذكرىٰ: ٥٧.

(٢) كشف الغطاء: ١٥٤.

(٣) الجواهر ١٢: ١٧.

(١) العروة الوثقىٰ، فصل مراتب الأولياء، المسألة ٨.

(٢) العروة الوثقىٰ، فصل الصلاة على الميت، المسألة ١٨.

(٣) المستمسك ٤: ٦٢ و٢٢٩.

ثم رجع عن إذنه، فالمعروف أنّه يجب أن يدفع -الآذن- الأرش للمأذون له، وليس له أن يزيل الشجر أو البناء من دون دفع الأرش[1].

وكيفية معرفة الأرش هو: أن يُقوّم الشجر أو البناء مغروساً أو مبنيّاً في الأرض ثم يُقوّم مطروحاً عليها ويستخرج الفاضل منها.

تعارض الإذنين:

والمراد من التعارض هو المنافاة بين دلالة إذنين، أو الإذن والنهي في مقام الثبوت (أي الواقع) ويقابله المنافاة بينها في مقام الإثبات أي مرحلة الامتثال والعمل.

مثال الأوّل: لو قال الآذن: كلّ عالمٍ مأذون في دخول داري، وقال أيضاً: كلّ عدوٍّ لي غير مأذون بالدخول عليّ، فيقع التعارض -في مرحلة الدلالة- بين النصين بالنسبة إلى من كان عالماً وعدوّاً له، فلا يُعلَم هل أنّه يندرج تحت النص الآذن، أو النص المانع؟

ومثال الثاني: لو أذن الأب في زواج بنته مع شخصٍ معين، وأذن الجدّ في زواجها مع شخص معين آخر، فيقع المنافاة بين إذن الأب وإذن الجدّ في مرحلة العمل، وإلّا فالدلالة واضحة.

وبعد اتضاح الفرق بين الموردين نقدّم -فعلاً- البحث عن المورد الأوّل وهو المنافاة في مرحلة الدلالة فنقول:

إنّ الإذن تارة يعارض إذناً، وتارة يعارض نهياً، ولكلٍ بحث خاص.

أوّلاً- تعارض الإذن مع مثله:

وذلك كما إذا أذِن -من له حق الإذن- بفعل ثم أذِن بما ينافيه، كالإذن بالصلاة نحو بيت المقدس ثم الإذن بها نحو البيت الحرام، بناء على صحّة إطلاق الإذن على الأمر أو المستفاد منه.

والذي يترتّب على الإذنين -أوّلاً وبالذات- هو التخيير بين المأذون فيهما، ولكن قد يكون الثاني ناسخاً للأوّل، وهذا يستفاد ممّا يكتنف بالكلام من القرائن.

ثانياً- تعارض الإذن مع النهي:

وفيه عدّة صور نذكر أهمّها:

الأولى- تعارض الصريح مع مثله:

وفيه عدّة فروض:

---

(1) الجواهر ٢٧: ١٧٤.

الف ـ إذا كان الإذن والنهي متساويين:

كما إذا قال: أُدخل داري ثم قال: لا تدخل داري، فيكون المتأخّر ناسخاً، والإذن الأوّل كالعدم من حين صدور الثاني وبلوغه.

ب ـ إذا كان المتأخّر هو النهيُ وكان أخصَّ من المتقدّم، كما إذا قال: كلّ عالم يدخل داري، ثم قال زيدٌ ـ العالم ـ لا يدخل داري، فينبغي فرض عدم الإذن للخاص، لأنّ النهي المتأخّر إمّا مخصّص للإذن العامّ المتقدّم أو ناسخ له، وعلى التقديرين لم يكن زيدٌ مأذوناً.

ج ـ إذا كان المتأخّر (الإذن) أخصّ من المتقدّم (النهي): كما إذا قال: لا يأكل أحدٌ من طعامي، ثم قال لزيد: كُل من طعامي، فإنّه يدلُّ على الإذن الخاص، لأنّه إمّا مخصّص للنهي المتقدّم أو ناسخ له.

د ـ إذا كان بين الإذن والنهي عموم من وجه مثل: كلّ عالم يدخل داري، وكلّ عدوّ لي لا يدخل داري، فتقع المنافاة في زيد العالم إذا كان عدوّاً، ولابدّ من ملاحظة المباني في موارد تعارض العمومين من وجه، والمعروف أنّه إذا كان لأحد الطرفين ما يرجّحه على الآخر فيقدّم وإلّا فيتعارضان ويتساقطان، ولابدّ من الرجوع إلى الأُصول العامّة كالبراءة ونحوها باختلاف الموارد.

الثانية ـ تعارض الصريح والفحوىٰ:

وذلك مثل قوله لجماعة: كونوا ضيوفاً عندي، وقوله: لا يصلِّ في داري من كان عدوّي، وكان في الجماعة من هو عدوٌ له، فالأوّل يكون دالاً على جواز الصلاة بالفحوىٰ، والثاني دالاً على عدمه بالصراحة.

ويأتي فيه كلُّ ما تقدّم من الصور وأحكامها، فيكون المتأخّر ـ في المثال ـ ناسخاً للأول.

الثالثة ـ تعارض الصريح مع شاهد الحال:

كما لو أذن لزيد بالدخول، وكان في الواقع من ألدّ أعدائه لكنه لا يعلم ذلك، أو منع جماعة من دخول داره وكان فيهم صديق له، فإنّ شاهد الحال يدلُّ في الأوّل على المنع، وفي الثاني على الجواز.

وهناك صور عديدة أُخرىٰ أعرضنا

عنها مخافة التطويل[1].

تنافي الإذن في مرحلة العمل:

إنّ المنافاة في مرحلة العمل قد تكون بين الإذنين، وقد تكون بين الإذن والمنع، كما لو صدر من الأب إذن يخالف الإذن الصادر من الجدّ، أو صدر من الأب ما يخالف الإذن الصادر من الشارع.

والآذن أو المانع قد يكون أحدهما الشارع والآخر غيره، وقد يكونان غير الشارع.

أوّلاً ـ إذا كان أحد الطرفين هو الشارع:

وهنا تارة يكون مورد الإذن أو النهي الصادر من الشارع حكماً إلزامياً ـ من وجوب أو حرمة ـ وتارة غيره.

فإن كان الصادر من الشارع حكماً إلزامياً ـ سواء كان في قالب الإذن أو المنع ـ فيقدّم على الإذن الصادر من سائر من له حق الإذن أو منعه.

وأمثلة ذلك كثيرة منها تقديم أمر الشارع بالحج الواجب على نهي الزوج

(1) راجع كلّ ذلك عناوين الأُصول، العنوان ٦٩.

عنه، لعدم طاعة للمخلوق في معصية الخالق، ولما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن امرأة لها زوج وهي صرورة لا يأذن لها في الحج، قال: «تحج وإن لم يأذن لها»[1] وفي رواية أُخرىٰ: «تحج وإن رغم أنفه»[2]، وفي ثالثة: «لا طاعة له عليها في حجة الإسلام ولا كرامة، تحج إن شاءت»[3].

وكذا الولد لو نهاه أبوه عن الحج الواجب المضيّق فلا أثر لنهيه بعد أمر الشارع به.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى النذر واليمين، فلو نذر الولد أو المملوك أو الزوجة من دون إذن الوالد أو المولىٰ أو الزوج أو مع نهيه فإمّا لا ينعقد أو ينفسخ بعد الانعقاد على اختلاف الحالات والمباني، «فقد ذهب جماعة إلى أنّه

(1) الوسائل ٨: ١١١، الباب ٥٩ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٤.

(2) الوسائل ٨: ١١١، الباب ٥٩ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٥.

(3) الوسائل ٨: ١١١، الباب ٥٩ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٣. وراجع الجواهر ٧: ٣٣٤.

يشترط في انعقاد اليمين من المملوك إذن المولىٰ، وفي انعقاده من الزوجة إذن الزوج، وفي انعقاده من الولد إذن الوالد؛ لقوله عليه السلام: "لا يمين لولدٍ مع والده، ولا للزوجة مع زوجها، ولا للمملوك مع مولاه" فلو حلف أحد هؤلاء بدون الإذن لم ينعقد، وظاهرهم الإذن السابق، فلا تكفي الإجازة بعده ...

وذهب جماعة إلى أنّه لا يشترط الإذن في الانعقاد، لكن للمذكورين حَلّ يمين الجماعة إذا لم يكن مسبوقاً بنهي أو إذن، بدعوىٰ: أنّ المنساق من الخبر المذكور يمين مع معارضة المولىٰ أو الأب، والزوج، ولازمه: جواز حَلّهم له... وعلىٰ هذا فمع النهي السابق لا ينعقد، ومع الإذن يلزم، ومع عدمهما ينعقد، ولهم حلّه...»[1].

ومثل ذلك حكم الفقهاء بجواز ـ أو وجوب ـ أكل المضطرّ من طعام الغير بمقدار ما يسدّ به رمقه مع بذل عوضه إن كان المالك ممتنعاً من البذل[1].

وإن كان متعلّق الإذن الصادر من الشارع غير إلزامي، فيقدّم الصادر عن غيره من الأولياء إن كان فيه إلزام وإلّا فقد يترجّح وقد لا يترجّح.

ومن هذا الباب حكم الفقهاء بتقديم أمر الأب أو الزوج أو المولىٰ بترك الصوم الندبي أو نهيه عنه بعد أمر الشارع إيّاه، على تفصيل مذكور في محله[2].

ثانياً ـ إذا كان الطرفان غير الشارع:

وهنا يختلف الحكم باختلاف الطرفين، فالمعروف في مثل الأب والجدّ تقديم الجدّ على الأب في باب النكاح، ولعلّه كذلك في غيره، قال السيد اليزدي:

«... ولو تشاح الأب والجدّ فاختار كلّ منهما واحداً قدّم اختيار الجدّ...»[3].

وعلّق عليه في المستمسك قائلاً:

«كما في الشرائع والقواعد وغيرهما،

---

(1) العروة الوثقى، فصل في الحج الواجب بالنذر والعهد واليمين، المسألة الأولى، وراجع الجواهر ١٧: ٣٣٦ ـ ٣٣٩.

(1) راجع الجواهر ٣٦: ٤٣٢ ـ ٤٣٨.

(2) راجع الجواهر ١٧: ١٣٠ ـ ١٣٢.

(3) العروة الوثقى، فصل أولياء العقد، المسألة ٨.

وفي كشف اللثام حكاية الإجماع عليه عن الانتصار، والخلاف، والمبسوط، والسرائر، ويشهد له النصوص ..»[1].

وفي الأب والزوج يقدّم الزوج.

ولذلك أمثلة كثيرة أُخرىٰ أعرضنا عن ذكرها، كمخالفة المولىٰ مع الزوج في الأمة المزوجة وغير ذلك...

انتهاء أمد الإذن:

إنّ الإذن تارة يكون محدوداً ـ من أوّل الأمر ـ بزمان وقد لا يكون، فإن كان محدوداً فلا إشكال في انتهاء أمده بانتهاء زمانه، كما إذا أذن المالك لغيره بالبقاء في داره مدة شهر مثلاً، وبعد انتهاء المدة ينتهي الإذن فيحتاج البقاء إلى إذن جديد.

وقد لا يكون محدوداً من الناحية الزمنية ولكن هناك عوامل طارئة تجعله محدوداً، وأهمّ هذه العوامل هي:

أوّلاً ـ الموت:

أمّا موت المأذون فهو موجب لبطلان الإذن قطعاً ولا يتعدّاه إلى غيره من الورثة إلّا إذا كان عاماً في حدّ ذاته من أوّل الأمر، كما إذا أذن له ولأولاده أن يسكنوا الدار مثلاً.

وأما موت الآذن فالظاهر بطلان الإذن بسببه أيضاً؛ ولذلك علّل في الجواهر بطلان الوكالة بموت الموكّل بقوله: «ولعلّه لاعتبار استدامة الإذن في صحّة الوكالة وبالموت يخرج عن الأهلية»[1].

ثانياً ـ الجنون والإغماء من كلّ واحد منهما:

قال في الجواهر في تعليل بطلان الوكالة: «نعم، ربما احتمل بقاء جواز التصرّف للوكيل بعد زوال المانع بالإذن العامّ وإن بطلت الوكالة، بناء على مثل ذلك فيما تقدّم من المسائل، وقد يفرّق بين المقام وبينها بأنّ المبطل هنا راجع إلى الإذن نفسها، لا إلى خصوص عقد الوكالة، وإنّما حاصله: خروج المأذون عن قابلية إذن النيابة فتأمل»[2].

ثالثاً ـ طروء الحجر على الآذن:

إذا كان متعلّق الإذن داخلاً في ما تعلّق به الحجر لا ما إذا كان خارجه كإذنه بزواج بنته مثلاً.

---

(1) المستمسك ١٤: ٤٦٥. وراجع: الجواهر ٢٩: ٢٠٩.

(1) الجواهر ٢٧: ٣٦٠.

(2) نفس المصدر: ٣٦٣.

رابعاً ـ انتفاء موضوع الإذن ومتعلّقه:

كما إذا أذن للغير أن يسكن داره فانهدمت وذلك واضح، ويترتّب عليه أنّه ليس له أن يتصرّف في بقاياه بمجرّد الإذن الأوّل بسكناه.

خامساً ـ انتهاء الصفة التي علّق الإذن عليها:

فإذا كان الشريك مأذوناً بالتصرّف من قبل شريكه بما هو شريك فسوف ينتفي هذا الإذن بانتفاء الشركة، وكذا بالنسبة إلى العبد لو أذن له بالتصرّف بما هو عبد مستخدم ثم أُعتق.

مظانّ البحث:

إنّ الموارد التي يتعرّض فيها الفقهاء للإذن بعنوان كونه شرطاً في صحّة شيء أو جوازه تكليفاً كثيرةٌ جدّاً، ولا يسعنا التعرّض لها جميعاً، ولكنّا سنشير إلى مواطن البحث عن جملة منها فيما يلي:

١ـ الطهارة:

الف ـ اشتراط إباحة الماء في الطهارة.

ب ـ ما يرتبط بالميت من الاحتضار والتغسيل والتدفين.

٢ـ الصلاة:

الف ـ اشتراط إباحة مكان المصلي (وعمدة الأبحاث العامّة للإذن تكون في هذا الموطن).

ب ـ اشتراط إباحة لباس المصلي.

ج ـ الصلاة على الميت.

د ـ إقامة الجمعة من دون إذن الإمام.

٣ـ الزكاة:

عدم جواز تفريق الساعي الزكاة على المستحقين إلّا بإذن الإمام عليه السلام.

٤ـ الخمس:

البحث عن تحليل الخمس للشيعة ومقداره، والبحث عن المتولّي لمصرف الخمس.

٥ـ الصوم:

نهي الزوج والسيد والوالد عن الصوم المندوب، ويكون هذا البحث ـ عادة ـ في البحث عن «الصوم المحظور».

٦ـ الحج:

الف ـ عدم صحّة حج المرأة تطوعاً إلّا بإذن زوجها.

ب ـ توقف صحّة نذر الحج على إذن

الزوج والسيد والأب.

٧ـ الجهاد:

الف ـ منع الأبوين الابن من الجهاد، في البحث عن من يجب الجهاد عليه.

ب ـ كراهة المبارزة أو حرمتها من دون إذن الإمام.

ج ـ ثبوت الرضخ للنساء والعبيد والكفّار إن قاتلوا بإذن الإمام.

د ـ عدم جواز الجرح أو القتل في النهي عن المنكر إلّا بإذن الإمام عليه السلام.

هـ ـ عدم جواز إقامة الحدود لأحدٍ في زمن الحضور إلّا الإمام أو من نصبه.

و ـ جواز إقامة الحدود في زمن الغيبة للفقهاء العارفين كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن، ويجب على الناس مساعدتهم.

٨ـ التجارات:

الف ـ العقد الفضولي.

ب ـ إذن الأب والجدّ في معاملات الصبي أو غيره له.

ج ـ عدم صحّة بيع الرهن إلّا مع إذن المالك.

د ـ عدم صحّة بيع العبد إلّا مع إذن سيده.

هـ ـ عدم جواز التصرّف في العين الموقوفة إلّا مع إذن المتولّي.

و ـ عدم جواز التصرّف في الأرض المفتوحة عنوه إلّا مع إذن الإمام.

٩ـ القرض:

إذن السيد للعبد في التجارة وما يرتبط بذلك.

١٠ـ الرهن:

الف ـ عدم جواز التصرّف في العين المرهونة إلّا بإذن المالك.

ب ـ الرجوع عن الإذن في التصرّف.

ج ـ الاختلاف في كون الإذن قبل التصرّف أو بعده.

١١ـ الحجر:

مواضع عديدة، منها توقف إعلان الحجر وفكّه على إذن القاضي.

١٢ـ الصلح:

أحكام النزاع، منها النزاع في الطرق المرفوعة، وفي الأُمور المشتركة كالجدران ونحوها.

١٣ـ الشركة:

الف ـ عدم جواز تصرّف الشريك بدون إذن سائر الشركاء.

ب ـ رجوع الشريك عن الإذن للشريك الآخر بالتصرّف.

ج ـ بطلان الإذن بالجنون والموت.

١٤ ـ المضاربة:

الف ـ الإذن للمضارب بالتصرّف مطلقاً.

ب ـ تصرّفات العامل من دون إذن المالك.

وموارد أُخرىٰ.

١٥ ـ المزارعة والمساقاة:

موارد متعدّدة، منها: عدم التعدّي عن المقدار المأذون فيه.

١٦ ـ الوديعة والعارية:

الف ـ الاختلاف في إذن المالك لدفع الوديعة لغيره (المالك) وعدمه.

ب ـ رجوع ـ المعير أرضه للبناء أو الغرس ـ عن إذنه.

ج ـ إعارة الأرض لدفن الميت.

د ـ توقف إعارة العين المستعارة على إذن المُعير.

هـ ـ لو أذن في الغرس في أرضه ثم زال الغرس فهل يحتاج إلى إذن جديد؟

١٧ ـ الإجارة:

الف ـ هل تتوقف إجارة العين المستأجرة على إذن المالك؟

ب ـ توقف إجارة الأجير الخاص نفسه على إذن المستأجر.

ج ـ اختلاف الخيّاط والمالك في الإذن بقطع القماش ثوباً.

١٨ ـ الوكالة:

الف ـ بقاء الإذن مع بطلان الوكالة وعدمه.

ب ـ اختلاف الوكيل والموكل.

ج ـ اقتصار الوكيل في التصرّف على الإذن المستفاد من عقد الوكالة.

د ـ إطلاق الوكالة يقتضي إطلاق الإذن أو لا؟

هـ ـ إذن العبد بالتصرّف ثم عتقه.

و ـ جواز توكيل العبد مع إذن سيده.

ز ـ ليس للوكيل أن يوكّل عن الموكّل إلّا بإذن منه.

١٩ ـ الوقف:

توقف التصرّفات في العين الموقوفة على إذن الناظر على الوقف. (ويبحث عن ذلك غالباً في بحث التجارة).

٢٠ ـ الوصايا:

الف ـ إذن الموصي للوصي

بالإيصاء.

ب ـ إذن الورثة في الوصية، أي إجازتهم لها إن كانت أكثر من الثلث.

٢١ ـ النكاح:

الف ـ توقف صحّة نكاح البكر على إذن الأب والجدّ.

ب ـ توقف صحّة نكاح العبد والأمة على إذن السيد.

ج ـ توقف صحّة نكاح الأمة على الحرّة على إذن الحرّة.

د ـ توقف صحّة نكاح بنت أُخت الزوجة أو أخيها على إذنها، أي الزوجة.

هـ ـ توقف صحّة فسخ النكاح على إذن الحاكم.

٢٢ ـ الطلاق والخلع:

الف ـ توقف خروج المطلّقة رجعياً ـ في أمر مندوب ـ عن البيت على إذن الزوج.

ب ـ صحّة بذل الفداء ـ في الخلع ـ ممّن يضمنه بإذنها.

٢٣ ـ النذور والأيمان:

البحث عن توقف صحّة نذر الزوجة على إذن زوجها، وكذا نذر الولد والعبد، ويبحث عن ذلك استطراداً في الحج المنذور أيضاً.

٢٤ ـ الحجر:

البحث عن توقف الحجر وفكّه علىٰ إذن الحاكم.

٢٥ ـ الأطعمة والأشربة:

جواز الأكل من مال الغير بقدر سدّ الرمق من دون إذنه عند الاضطرار إليه.

وجواز الأكل ممّن سمّتهم الآية.

٢٦ ـ الغصب:

عدم تأثير إذن الغاصب في رفع حرمة التصرّف في المال المغصوب والضمان فيه، وارتفاعها في صورة إذن المالك الأصلي.

٢٧ ـ الشفعة:

سقوط حق الشفعة إذا كان البيع بإذن الشريك وعدمه.

٢٨ ـ إحياء الموات:

الف ـ اشتراط إذن الإمام في التملّك بالإحياء.

ب ـ اشتراط إذن المالك السابق في إحياء الأراضي البائرة وعدمه.

٢٩ ـ اللقطة:

الف ـ صحّة لقطة العبد إذا كان بإذن مولاه.

ب ـ اعتبار الإذن من الحاكم في الانفاق على اللقيط من ماله.

ج ـ هل يجوز للعبد الالتقاط بدون إذن مولاه؟

٣٠ ـ الإرث:

إن ما تأخذه سريّة بغير إذن الإمام فله خاصّة: يبحث عن ذلك استطراداً عند البحث عن أنّ الإمام وارث من لا وارث له.

٣١ ـ القضاء:

الف ـ شرطية إذن الإمام في ثبوت ولاية الحاكم.

ب ـ توقف بعض أنواع التقاصّ على إذن الحاكم.

ج ـ جواز استخلاف القاضي وعدمه تابع لإذن الإمام عليه السلام.

د ـ الدعوى في حصول الإذن وعدمه.

٣٢ ـ القصاص:

الف ـ توقف القصاص على إذن الإمام.

٣٣ ـ الديات:

يبحث في موجبات الضمان عن:

الف ـ إذن المريض للطبيب بالعلاج ثم حصول التلف بسببه.

ب ـ عدم الضمان عند سقوط الميازيب والرواشن والإتلاف بسببها إذا كانت مأذوناً في نصبها، والضمان عند عدم الإذن.

* * *

المُلحَق الأُصولي

آ

آية

لغة :

العلامة، وتأتي بمعنى الجماعة، ومن ذلك قولهم: خرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم لم يدعوا وراءهم شيئاً[1].

اصطلاحاً :

تطلق على عدة معانٍ، والمناسب منها هو: مجموعة من الكلمات أو الحروف من القرآن الكريم متصلة بعضها ببعض إلى محل معين.

راجع: آيات في المصطلحات الفقهية.

(١) النهاية لـ«ابن الأثير»: «آية».

آية الأُذُن

وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

استدلّ بها على حجيّة الخبر الواحد بتقريب: أنّ اللّه سبحانه وتعالى مدح نبيّه صلّى اللّه عليه وآله وسلم بتصديقه للمؤمنين، ولو لم يكن تصديقهم أمراً حسناً لما مدحه.

ونوقش: بأنّه لا ملازمة بين تصديق المخبر والعلم بإخباره وترتيب الأثر عليه، إذ قد يراد من تصديقه عدم

(١) التوبة: ٦١.

المبادرة إلى تكذيبه، وعدم نسبة الكذب إليه بالمواجهة، وهذا أمر أخلاقي دلّت عليه بعض الروايات[1].

راجع: خبر.

آية الإنذار

راجع: آية النفر.

آية الذِّكْر

وهي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِيَ إِلَيْهِم فَاسأَلُوا أَهْلَ الذِكْرِ إِن كُنتُم لا تَعْلَمُون﴾[2] ويطلق عليها آية السؤال أيضاً.

واستدلّ بها -في الأصول- على حجيّة خبر الواحد أيضاً، بتقريب: أنّ وجوب السؤال يدلُّ على وجوب القبول بالملازمة وإلّا لزم كون وجوب السؤال لغواً، مضافاً إلى عدم تفصيل الآية بين صورتي حصول العلم من الجواب وعدمه.

ونوقش: بأنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر في أنّ الغرض منه هو حصول العلم لا التعبّد بالجواب، فيكون الخبر حجّة فيما إذا أفاد العلم، وحجيّته حينئذٍ ذاتية.

مضافاً إلى أنّ الآية واردة في مقام ردّ منكري نبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله وسلم، والمأمورون بالسؤال هم عوام اليهود، ولا ينافي ذلك ما في الأخبار من أنّ المراد من أهل الذكْر هم الأئمّة عليهم السلام لأنّ أهل الذكْر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوة الخاصة بما وصف اللّه نبيّه في الكتب السماوية المتقدّمة كالتوراة والإنجيل يكون المراد من أهل الذكْر علماء اليهود والنصارى، ولا يصحّ أن يراد في هذا المقام الأئمّة عليهم السلام؛ لأنّ الإمامة فرع النبوة، فكيف يمكن إثبات النبوة بالسؤال عن الذي تثبت إمامته بنص من النبي

(1) مصباح الأُصول ٢: ١٩٠.

(2) النحل: ٤٣.

صلّى الله عليه وآله وسلم[1].

راجع: خبر.

آية السؤال

راجع: آية الذكر.

آية الكتمان

وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مآ أَنزَلْنا مِنَ ٱلبَيِّنات والهُدَىٰ من بَعدِ ما بَيَّنّاه للناسِ في الكِتابِ، أُولَـٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعنهُمُ اللاّعِنُون﴾[2].

واستدلّ بها على حجيّة خبر الواحد ـأيضاًـ بتقريب: أنّ حرمة الكتمان ووجوب الإظهار مستلزم لوجوب القبول وإلّا كان حرمة الكتمان لغواً، وبالإطلاق يستفاد وجوب القبول حتى مع عدم حصول العلم من قول المتكلّم.

ونوقش: بأنّه لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعبّداً حتى مع عدم حصول العلم، بل المراد: أنّه على جميع أهل العلم أن يظهروا علمهم، ولعلّه يحصل من مجموع ما أخبروا به العلم بالواقع، فيكون قبول بجموع قولهم من باب قبول العلم، كما يحصل مع آحاد الأخبار القطع، بسبب التواتر[1].

راجع: خبر.

آية النبأ

وهي قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُم فَاسِقُ بِـنَبإٍ فَتَبَيَّنُوآ أَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ فتُصْبِحُوا عَلَىٰ ما فَعَلْتُم نادِمِين﴾[2].

وقد استدلّ بها ـأيضاًـ على حجيّة

---

(1) مصباح الأصول ٢: ١٨٩.

(2) البقرة: ١٥٩.

(1) مصباح الأصول ٢: ١٨٩.

(2) الحجرات: ٦.

خبر الواحد بعدّة تقاريب منها:

١ـ الاستدلال بمفهوم الوصف باعتبار أنّه تعالى أوجب التبيّن عن خبر الفاسق، ومن الواضح أنّ التبيّن ليس واجباً نفسياً، بل هو شرط لجواز العمل به، ويشهد له التعليل في الآية وهو قوله تعالى: ﴿أن تصيبوا...﴾ فيكون مفاد الآية هو: وجوب التبيّن عن خبر الفاسق عند إرادة العمل طبقه، ويكون مفهومه عدم وجوب التبيّن عن خبر غير الفاسق في مقام العمل به.

٢ـ الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّ وجوب التبيّن عن الخبر قد علّق على مجيء الفاسق به فينتفي عند انتفائه فلا يجب التبيّن عن الخبر عند مجيء غير الفاسق به.

وقد أُورد على هذين الاستدلالين وغيرهما من الوجوه إيرادات عديدة[1].

راجع: خبر.

(١) راجع كلّ ذلك، مصباح الأصول ٢: ١٥٢ ـ ١٥٦.

آية النفر

وهي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] ويطلق عليها آية الإنذار أيضاً.

وقد استدلّ بها ـ أيضاً ـ على حجيّة خبر الواحد، فجعلت مدرسة المحقق النائيني هذه الآية أوضح الآيات دلالة، في مقابل من شدّد على عدم دلالتها.

وقرّبت دلالتها بوجوه عديدة بينها جامع مشترك، وهو: أنّها تدل على وجوب التحذّر مطلقاً حتى في صورة عدم حصول العلم من إخبار المنذر، وهو يلازم الحجيّة، واختلفت الكلمات في كيفية استفادة وجوب التحذّر، ومما قيل في ذلك هو:

(١) التوبة: ١٢٢.

انّ التحذّر جعل في الآية غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة، وبمقتضى التمسك بإطلاق الغاية والمغيّى نثبت وجوبه حتى مع عدم حصول العلم من إخبار المنذر[1].

راجع : خبر .

***

---

(1) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٣٧٤، وراجع مصباح الأُصول ٢ : ١٨٣ وفيه تقريب آخر .

أ

إباحة

لغة :

مأخوذة من المباح، وهو خلاف المحظور، من باحة الدار وسِعَتِها، فكونه مباحاً معناه موسّع فيه غير مضيّق، ومن المحتمل أن يكون بمعنى الإطلاق، فـ«أباح الشيء» أي أطلقه بمعنى جعله مطلقاً غير مقيد بشيء[1].

اصطلاحاً :

إنشاء كون شيء ما مباحاً ممّن له أهليّة الإنشاء.

والمستفاد من كلمات الأصحاب (رض)، أنّ المباح هو: ما لم يكن في فعله مدح ولا في تركه ذمّ، قال السيد المرتضى: «اعلم أنّ حدّ المباح يتضمّن إثباتاً ونفياً وتعلّقاً بالغير، فالإثبات هو حسنه، والنفي هو أن لا مدح فيه ولا ذمّ ولا ضرر، والتعليق هو أن يعلم المكلّف أو يدلّ على ذلك من حاله ...»[1]، وقال المحقق الحلي: «المباح: ما استوى طرفا فعله وتركه في عدم استحقاق المدح والذمّ»[2].

(١) لسان العرب، الصحاح، تاج العروس، مجمع البحرين، معجم مقاييس اللغة: «بوح».

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢ : ٨٠٥.

(٢) معارج الأُصول : ٤٨.

لفظ الإباحة في الروايات:

لم تكن لفظة الإباحة متداولة في معناها المصطلح في عهد الأئمة عليهم السلام، نعم وردت في بعض الروايات، منها ما رواه في الوسائل عن أبي عبد الله عليه السلام في باب إباحة الخمر والخنزير عند الضرورة حيث جاء فيها: «... ولكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه تفضّلاً منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّم عليهم ثم أباحه للمضطرّ وأحلّه في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة...»[1].

من له حق الإباحة:

الذين لهم حق الإباحة هم:

أوّلاً ـ الشارع المقدس: لمّا كان الأمر كلّه لله تبارك وتعالى تكويناً وتشريعاً فحق الإباحة له أوّلاً وبالذات، ثم للذين منحهم حق التشريع كالرسول صلّى الله عليه وآله وسلم ـ بناء على أنّ له ذلك إلى

(1) الوسائل ١٦: ٣٠٩، الباب ١ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

حدٍّ ما ـ كما هو المعروف، ويدلُّ عليه ما رواه في الوسائل ـ في باب خلل الصلاة ـ عن زرارة بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات، وفيهنّ القراءة وليس فيهن وَهْمٌ ـ يعني سهواً ـ فزاد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم سبعاً وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة، فمن شك في الأوّلتين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شك في الأخيرتين عمل بالوهم»[1].

وأما الأئمة عليهم السلام فقد اختلفوا في أنّه هل لهم حق التشريع كما كان لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم أو لا؟ ذهب بعضهم إلى وجود مثل هذا الحق لهم، بينما ذهب البعض الآخر إلى عدمه. وهناك موارد يظهر منها أنّه كان لهم ذلك الحق مثل ما روي عنهم عليهم السلام من إباحتهم حقهم لشيعتهم ـ على اختلاف التفاسير للمراد من حقّهم ـ ومن ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم؛ لأنّهم

(1) الوسائل ٥: ٢٩٩، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ١.

لم يؤدّوا إلينا حقنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ»[1].

وقال صاحب الجواهر حول أموال الإمام عليه السلام في زمن الغيبة:

«... وكيف كان فسبر هذه الأخبار المعتبرة الكثيرة التي كادت تكون متواترة المشتملة على التعليل العجيب والسرّ الغريب يُشرف الفقيه على القطع بإباحتهم عليهم السلام شيعتهم زمن الغيبة -بل والحضور الذي هو كالغيبة في قصور اليد وعدم بسطها- سائر حقوقهم عليهم السلام في الأنفال، بل وغيرها ممّا كان في أيديهم وأمره راجع إليهم ممّا هو مشترك بين المسلمين، ثم صار في أيدي غيرهم...»[2].

وللبحث عن حدود هذه الإباحة وتحديد مصاديقها وما اختلف فيه موضع آخر.

وعلى أيّ حالٍ فمن المحتمل أن تكون إباحتهم حقّهم لشيعتهم من باب الإخبار عن الحكم الإلهي، وهو الإباحة في هذا المورد، أو من باب الإباحة المالكيّة أي بما أنّهم مالكون لهذا الحق فلهم أن يبيحوه لمن شاءوا كسائر المُلّاك، لا من باب التشريع وأنّ لهم حق ذلك، كما يحتمل أن يكون لهم ذلك، والله العالم.

ثانياً- المالك أو من في حكمه: كلّ مالك يحق له أن يبيح للآخرين التصرّف في ملكه مثل إباحة صاحب الدار للضيف أن يتصرّف فيما يقدّم له من طعام ونحوه.

والإباحة المستندة إلى المالك تسمّى «إباحة مالكيّة».

والمقصود من الذين في حكمه هم: الأولياء، والأوصياء، والوكلاء وأمثالهم.

ثالثاً- العقل: وممّن تستند إليه الإباحة، العقل، فيقال: العقل يحكم بالإباحة في كذا وكذا... مثل حكمه بالإباحة في الأشياء قبل الشرع أو حكمه بها في موارد اللاحرجيّة العقليّة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ العقل كاشف عن حكم الشارع لا أنّه حاكم بنفسه، إذ العقل مُدرِكٌ لا حاكم.

ومهما يكن فالإباحة المستندة إلى العقل تسمى «الإباحة العقليّة».

---

(1) الوسائل 6: 378، الباب 4 من أبواب الأنفال، الحديث 1.

(2) الجواهر 16: 141.

أسباب الإباحة:

ونقصد بذلك الأمور التي تستتبع الإباحة سواء كان المبيح هو الشارع، أو المالك، أو العقل... وهي:

أوّلاً ـ إذن الشارع: فكلّ مورد أذن الشارع في فعله أو التصرّف فيه يصير مباحاً، مثل إذنه في حيازة المباحات العامة، وأكل وشرب بعض الأطعمة والأشربة.

والمقصود من الإذن هنا، هو الإذن بالفعل أو التصرّف بما هو هو، لا بما هو مضطرّ إليه.

ثانياً ـ الاضطرار: والاضطرار موجب لإباحة الشيء المضطرّ إليه عقلاً وشرعاً، أمّا عقلاً ـ بناءً على أن يكون حاكماً بالإباحة لا كاشفاً عنها ـ فواضح[1]، وأمّا شرعاً فلقوله تعالى: ﴿... فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ...﴾[1]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن أُمتي تسع... وما اضطروا إليه...»[2]، فكلّ حرام يصير حلالاً بالاضطرار، قال الشهيد في المسالك: «المضطر إذا لم يجد الحلال يباح له أكل المحرمات: من الميتة وغيرها كالدم ولحم الخنزير وما في معناها على ما قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ وغيره من الآيات».

وقال ـ أيضاً ـ: «لا خلاف في أنّ المضطر يستبيح سدّ الرمق وهو بقية الحياة بمعنى أنّه يأكل ما يحفظه من الهلاك، وليس له أن يزيد على الشبع إجماعاً...»[3].

ولا ينحصر ذلك في الأكل والشرب، بل يشمل جميع الأفعال، فكلّ فعل حرام يضطر إليه المكلّف يصير مباحاً بالاضطرار إلّا الدم، وفيه تفصيل.

راجع: اضطرار.

ثالثاً ـ أسباب التمليك: فكلّ ما يوجب التمليك يوجب الإباحة تبعاً، سواء

---

(1) أي إنّ العقل ينتهي إلى إباحة الشيء المضطر إليه إمّا من جهة حكمه بذلك ـ لو قلنا أنّه يحكم ـ أو من جهة دركه وكشفه عن حكم الشارع في ذلك.

(2) البقرة: ١٧٣.

(1) المائدة: ٣.

(2) الخصال: ٤١٧ باب التسعة.

(3) المسالك ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

كان تمليكاً للعين أو المنفعة أو الانتفاع، كالهبة والصدقة والوقف والإجارة والعارية.

رابعاً ـ إذن المالك لغيره في التصرّف في ملكه: فإذا أذن المالك في التصرّف في ملكه صار ذلك سبباً للإباحة في التصرّف فيه.

ما يدلّ على الإباحة:

ما يدلّ على الإباحة إمّا قول أو فعل أو تقرير:

أوّلاً ـ القول: يدلّ على الإباحة من القول ـ إذا صدر ممّن له أهلية الإباحة ـ ما يلي:

١ـ أبحت وما يشابهها من مشتقات الإباحة.

٢ـ أحللت وما يشابهها من مشتقات الحليّة إذا لم تكن مقرونة بقرينة دالّة على أنّ المراد منها الحليّة مقابل الحرمة الشاملة للاستحباب والكراهة والوجوب والإباحة.

٣ـ لا بأس: سواء قيلت ابتداءً أو في جواب سؤال، ولكن إنّما تدلّ على الإباحة لو كان المتكلّم بصدد بيان الحكم التكليفي لا الوضعي وإلّا كانت دالّة على الصحّة. مثال الأوّل ما ورد من أنّه سُئل أبو عبد اللّه عليه السلام عن الشرب في القدح فيه ضبة من فضة، قال: «لا بأس...»[1]، وقوله عليه السلام: «لا بأس أن يشرب الرجل في القدح المفضّض...»[2].

ومثال الثاني قوله عليه السلام: «... وإن كان في حال لا يجد إلّا الطين فلا بأس أن يتيمم منه»[3].

فالمستفاد من الأولين الإباحة ومن الأخير الصحّة.

٤ـ نفي التحريم مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾[4] فإنّ نفي التحريم عن شيء ـ وإن جاء بصورة الاستفهام الإنكاري ـ دالٌّ على إباحته.

٥ـ الاستثناء من التحريم مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا

---

(١) الوسائل ٢: ١٠٨٦، الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) نفس المصدر، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٢: ٩٧٢، الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

(٤) الأعراف: ٣٢.

﴿مَا ٱضْطُرِرْتُم إِلَيْهِ﴾[1].

٦ـ الأمر بعد الحظر أو توهمه إذا كان الحكم قبل الحظر هو الإباحة، أو مطلقاً، بناءً على القولين، وأمّا بناء على عدم دلالته إلّا مع القرينة، فلا يدلُّ من دونها على شيء، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا حَلَلْتُم فَاصْطَادُوا﴾[2]، ومثل ﴿نِسَآؤُكُم حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُم﴾[3].

ثانياً ـ الفعل: إذا فعل المعصوم (النبي أو الإمام) شيئاً فإنّ دلالته على الجواز بالمعنى الأعم المقابل للحرام واضحة؛ لأنّه لا يفعل الحرام، وأمّا دلالته على خصوص كونه واجباً أو مستحبّاً أو مباحاً أو مكروهاً ـبناء على ارتكابه للمكروه ولو لبيان نفي حرمته ـ فغير واضحة، ولذلك يقال: إنّ فعل المعصوم أعم من كونه مباحاً أو مستحبّاً أو مكروهاً أو واجباً، نعم لو كانت هناك قرينة على الإباحة فلا كلام، وإلّا فلا دلالة فيه عليه.

ثالثاً ـ التقرير: إذا أقرّ المعصوم أحداً على ما فعل بأن لم يردعه عنه فهو دالّ على عدم حرمته وأمّا دلالته على خصوص كونه مباحاً فيحتاج إلى قرينة كما مرّ في الفعل.

(١) الأنعام: ١١٩.
(٢) المائدة: ٢.
(٣) البقرة: ٢٢٣.

الإباحة والحظر:

اختلفوا في أنّ الأصل في الأشياء ـقبل التشريع ـ هل هو الحظر أو الإباحة؟

ولابد من الأشارة إلى أنّ الإباحة ـهنا ـ إباحة عقلية سواء قلنا بأنّ العقل مُدرك أو حاكم وليست حكماً شرعياً وإن يظهر من بعض العبارات الخلط بين الإباحتين حيث استدل على الإباحة بما يستند إلى الشرع كالآيات والروايات.

ومهما يكن فقد ذهب الأشاعرة[1] إلى أنّه لا حكم قبل ورود الشرع ـاستناداً إلى نفي الحسن والقبح العقليين ـ واختلف المعتزلة فيا لم يستقل العقل بقبحه أو حسنه هل الأصل فيه الحظر (أي المنع) أو الإباحة (أي الترخيص)؟ وأمّا ما استقل العقل بقبحه أو حسنه فلا نزاع فيه، فإنّه يحكم بحظره في الأوّل وبإباحته في

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٣٠.

الثاني، وذلك مثل حظر الظلم، وإباحة العدل (والإباحة -هنا- بمعنى رفع الحظر)، وما لا يستقل العقل بقبحه أو حسنه مثل حيازة المباحات فبحثوا عن أنّ الأصل في مثل ذلك هل هو الحظر أو الإباحة؟ أو الوقف؟ ذهب إلى كلٍّ جماعة منهم، وكذا فقهاؤنا فخصّوا النزاع في غير المستقلات العقليّة، وذهب إلى كلٍّ من الأقوال الثلاثة جماعة منهم. ويؤيد ذلك كلمات الفقهاء كالشيخ الطوسي في العُدّة، والمحقق الحلي في المعارج، والشيخ الأنصاري في الفرائد، قال المحقق:

«اتفق أهل العدل على قبح التصرّف فيما فيه مضرّة خالية من نفع، وكذا ما لا منفعة فيه، وكذا ما علم وجه قبحه كالظلم، واختلفوا فيما عدا ذلك مما ينتفع به ولا يعلم كونه واجباً ولا مندوباً...»[1].

وقال الشيخ: «... ولذا خصّوا النزاع في الحظر والإباحة في غير المستقلات العقليّة بما كان مشتملاً على منفعة وخالياً عن أمارة المفسدة؛ فإنّ هذا التقييد يكشف عن أنّ ما فيه أمارة المضرّة لا نزاع في قبحه»[1]، وهكذا...

ويمكن تفسير «القبليّة» على نحوين:

١- القبليّة الزمانية: بمعنى أنّه هل يحكم العقل -قبل بعثة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم- بقبح تصرّفات العباد ما لم يستقل العقل بحسنها أو لا؟

٢- القبليّة الرتبيّة: بمعنى أنّ العقل هل يحكم -مع غضّ النظر عن التشريع ولو في زماننا هذا- بقبح تصرّفات العباد ما لم يستقل العقل بحسنها أو لا؟

وبناء على ذلك فما ثبت فيه حكم شرعي -من الوجوب أو الحرمة أو...- يخرج من هذا الأصل، وما لم يثبت يبقى تحته سواء قلنا بالحظر أو الإباحة.

يرى المحقق النائيني أنّ القبليّة -هنا- قبليّة رتبيّة -وسوف يأتي بيانه في موضوع: الفرق بين الإباحة والبراءة- ولكنّ كثيراً من العبارات قد خلطت بين الأمرين، ويبدو أنّ الأرجح هو ما ذهب إليه المحقق النائيني.

---

(١) معارج الأُصول: ٢٠٢.

(١) فرائد الأُصول: ١٧٥ (حجيّة مطلق الظن).

الأقوال في المسألة:

والأقوال في المسألة ثلاثة:

١ـ القول بالحظر: نسبه الشيخ في العدّة والمحقق في المعارج إلى بعض أصحابنا ولكن لم يسمّياه.

٢ـ القول بالتوقف وهو مختار الشيخين المفيد والطوسي والمحدثين من فقهائنا. قال الشيخ المفيد:

«الأشياء في أحكام العقول على ضربين:

أحدهما ـ معلوم حظره بالعقل، وهو ما قبّحه العقل وزجر عنه وبعّد عنه كالظلم والسفه والعبث.

والضرب الآخر موقوف في العقل لا يقضي على حظر ولا إباحة إلّا بالسمع وهو ما جاز أن يكون للخلق بفعله مفسدة تارة ومصلحة أُخرى، وهذا الضرب مختص بالعادات من الشرائع التي يتطرّق إليها النسخ والتبديل، فأمّا بعد استقرار الشرائع فالحكم: إنّ كلّ شيء لا نص في حظره فإنّه على الإطلاق؛ لأنّ الشرائع ثبّتت الحدود وميّزت المحظور على حظره، فوجب أن يكون ما عداه بخلاف حكمه»[1].

وقال الشيخ الطوسي ـبعد أن نفى الخلاف فيما كان معلوم الحسن أو القبح كالعدل والظلم وما كان معلوم الندب كالإحسان ـ:

«... واختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر أو الإباحة أو على الوقف، فذهب كثير من البغداديّين وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء، وذهب أكثر المتكلّمين من البصريّين ـوهو المحكي عن أبي الحسن وكثير من الفقهاءـ إلى أنّها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى.

وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف، ويجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله وهو الذي يقوى في نفسي...»[2].

وقال المحدث البحراني ـوهو من كبار المحدّثينـ بعد نسبة القول بالإباحة إلى معظم فقهائنا الأُصوليين:

---

(١) تصحيح الاعتقاد: ٦٩.

(٢) العدّة ٢: ١١٧ ـ ١١٨، طبع ١٣١٢.

«... وجملة علمائنا المحدّثين وجمع من أصحابنا الأُصوليين على عدم ذلك، بل أوجبوا التوقف والاحتياط، وربما قيل أيضاً: بأنّ الأصل التحريم إلى أن يثبت الإباحة وهو ضعيف...»[1].

وقد سبقه في ذلك صاحب الوسائل حيث بحث حول الموضوع بحثاً مستوعباً في كتابه «الفوائد الطوسيّة» في الفائدة ٩٦ وأصرّ على الوقف.

٣ـ القول بالإباحة: وهو مختار الصدوق ـوهو من قدماء المحدّثين ـ والسيد المرتضى وابن إدريس والمحقق الحلي وأغلب الفقهاء الأُصوليين إلى زماننا هذا، فيكون هذا القول هو القول المشهور بين فقهاء الإمامية وأُصولييهم. قال السيد المرتضى في ذلك:

«... وقد اختلف الناس فيما يصحّ الانتفاع به ولا ضرر على أحد فيه، فمنهم من ذهب إلى أنّ ذلك على الحظر ومنهم من ذهب إلى أنّه مباح، ومنهم من وقف بين الأمرين ...».

ثم بيّن انقسام القائلين بالحظر إلى أقسام، ثم قال: «والصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من القول إلى أنّه في العقل على الإباحة...»[1].

وقال ابن إدريس في أوّل كتاب الأطعمة والأشربة: «... لأنّ الأشياء على الأظهر عند محققي أُصول الفقه على الإباحة ...»[2].

كما يظهر ذلك من المحقق الحلي[3] أيضاً حيث نقل أدلّة القائلين بالإباحة ولم يردّهم.

وقال المحقق الإصفهاني ما مضمونه: إنّ تكاليف الشارع منبعثة عن المصالح والمفاسد، وعليها يبتني منعه وترخيصه، فلو فرض أنّ فعلاً ما خلا عن المنع أو الترخيص ـبمعنى أنّه لم يصل إلينا ذلك وإن لم يخل عنه واقعاًـ لا يكون ارتكابه مخالفاً لحق العبودية وعلى هذا الأساس فالأصل في الأشياء الإباحة، ما لم يصل إلينا فيه منع[4].

---

(١) الحدائق ١: ٤٤، والدرر النجفية: ٢٥.

(١) الذريعة ٢: ٣٢٤.
(٢) السرائر ٣: ١١٨.
(٣) معارج الأُصول: ٢٠٢.
(٤) نهاية الدراية ٢: ٢٠٥.

أصالة الإباحة :

المعروف بين الفقهاء هو التمسك بأصالة الإباحة في موارد الشك بين الحرمة والحليّة، ولكن هناك تشويش بين الإباحة الشرعيّة والعقليّة، فقد يقال: «الأصل إباحة الأشياء» ويراد بها الإباحة العقليّة ـ أي حكم العقل بالإباحة مع غضّ النظر عن الشرع ـ وقد تقدّم البحث عنها في الموضوع السابق (الإباحة والحظر) وقلنا: إنّ المعروف هو القول بالإباحة.

وقد يقال: «الأصل إباحة الأشياء» ويراد بذلك إباحتها شرعاً ـ أي بعد ورود الأوامر والنواهي شرعاً ـ وهذه الإباحة تسمّى «إباحة شرعية».

وقد ثبت من الشريعة نفسها: أنّ الأشياء على الإباحة حتى يرد فيها أمر أو نهيٌ، أو كلّ ما لم يرد فيه أمرٌ أو نهي فهو على الإباحة.

وبعد ثبوت الإباحة الشرعية ينتفي موضوع الإباحة العقلية ـ المبحوث عنها في العنوان السابق: (الإباحة والحظر) ـ وهو الشك في الحكم العقلي قبل ورود البيان الشرعي.

وعلى أيّ حال فقد استدلّوا على الإباحة الشرعيّة بالكتاب والسنة، أمّا الكتاب: فبمثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي ٱلأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾[3].

وأمّا السنة: فبمثل مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام: «كلُّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[4]، وقد استدلّ بها الصدوق[5] على جواز القنوت بالفارسيّة؛ لعدم ورود النهي عن ذلك.

وبمثل صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه»[6].

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) البقرة: ١٦٨.

(٣) الأنعام: ١٤٥.

(٤) الفقيه ١: ٣١٧، الحديث ٩٣٧.

(٥) نفس المصدر.

(٦) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

ومثل موثقة مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام قال: «كلُّ شيءٍ هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك»[1]، وغير ذلك.

هذا، وادّعى بعض الفقهاء ـ مثل كاشف الغطاء ـ قيام السيرة على ذلك حيث قال: «إنّ أصالة الإباحة والخلوّ عن الأحكام الأربعة فضلاً عن مطلق الجواز فيما لم يترتّب عليه ضرر ولم يشتمل عليه تصرّف في حق بشر مما دلّت عليه الأخبار، وظهر ظهور الشمس في رابعة النهار، وعدّه الصدوق من دين الإمامية... وفي جري سيرة المسلمين بل جميع المليين على عدم التوقف في هيئات قيامهم وقعودهم...»[2].

بل وادّعى في الجواهر تطابق العقل والشرع على ذلك، حيث قال: «ومن المعلوم المقرّر في الأصول أنّ العقل والشرع تطابقا على أصالة الإباحة والحِلّ في تناول كلّ ما لم يعلم حرمته من الشرع...»[1].

ثم استدلّ بالآيات والروايات السابقة على ذلك. وهكذا كثير من الفقهاء، وخاصة من كتب منهم في آيات الأحكام، كالفاضل المقداد[2] والمحقق الأردبيلي[3] والفاضل الجواد[4] وغيرهم. وكثيراً ما يبحث عن الموضوع في أوّل كتاب الأطعمة والأشربة.

موقف المحدّثين من أصالة الإباحة:

الذي يظهر من كلماتهم هو: أنّهم يقبلون حجيّة أصالة الإباحة الشرعية ولكن في حدود الشبهات الموضوعية فقط لا الحكمية؛ لأنّ مستند هذا الأصل ودليله هو الروايات المتقدّمة وما يماثلها، وهي كلّها واردة في الشبهات الموضوعية، قال المحدّث البحراني ـ بعد سرد الروايات ـ:

«وظاهر هذه الأخبار بل صريح جملة منها اختصاص الحكم المذكور بما فيه أفراد، بعضها معلوم الحلّ وبعضها معلوم

(1) الوسائل 12: 60، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4.
(2) كشف الغطاء: 34.

(1) الجواهر 36: 236.
(2) كنز العرفان 2: 298.
(3) زبدة البيان: 363، 365، 616.
(4) مسالك الافهام 4: 126.

الحرمة، ولم يميز الشارع بينها بعلامة، واشتبه بعضها ببعض مع كونها غير محصورة، فالجميع حلال حتى يعرف الحرام بعينه على الخصوص، فورد الحكم حينئذٍ هو موضوع الحكم الشرعي دون الحكم الشرعي نفسه، وبهذا التخصيص جزم المحدّث الاسترابادي.

وظاهر جمع ممّن قدّمنا نقل الخلاف عنهم في القاعدة المتقدّمة[1] إجراء ذلك أيضاً في نفس الحكم الشرعي، ومقتضى ذلك أنّه لو وجد حيوان مجهول مغاير للأنواع المعلوم حِلّها وحُرمتها من الحيوانات، فإنه يُحكم بحلّه بناءً على عموم القاعده المتقدّمة...»[2].

ثم اختار هو التوقف، كما تقتضيه طريقته.

ولا يخفى أنّ بعض فقهائنا الأُصوليين يرون أنّ الإباحة المستفادة من الروايات خاصة بالشبهات الموضوعية -كما ذهب اليه السيد الخوئي في مصباح الأُصول[3]- إلّا أنّه لا تلازم بين ذلك وبين اختصاص أصالة الإباحة بالموضوعات لاستفادة التعميم من غير الروايات.

الفرق بين الإباحة والبراءة:

قد يتوهم اتحاد مسألتي الإباحة والبراءة، ولكن قد أكّد عديد من الفقهاء والأُصوليين على التفرقة بينها، منهم المحقق النائيني حيث فرّق بين المسألتين بما يلي:

١- إنّ البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّلية بحسب ما يستفاد من الأدلّة الاجتهادية، والبحث عن البراءة والاشتغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعية المترتّبة على الأشياء بعناوينها الأوّليّة، فللقائل بالإباحة في تلك المسألة أن يختار الاشتغال (الاحتياط) في هذه المسألة وبالعكس.

٢- إنّ البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الانتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونه تصرّفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البراءة والاشتغال راجع إلى المنع والترخيص في

---

(١) يقصد قاعدة الطهارة.

(٢) الحدائق ١: ١٤١.

(٣) مصباح الأُصول ٢: ٢٧٣.

فعل المكلّف من حيث إنّه فعله وإن لم يكن له تعلّق بالأعيان الخارجيّة.

ثم نقل فرقاً آخر وهو:

أنّ مسألة البحث عن الإباحة ناظرة إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع والبحث عن البراءة بعد وروده.

لكنه فسّر القبليّة بالقبليّة الرتبيّة لا الزمانيّة أي ملاحظة الشيء مع غضّ النظر عن ورود البيان الشرعي، لا بمعنى ملاحظة الأشياء قبل التشريع (أي قبل البعثة).

وأمّا إذا أُريد منها القبليّة الزمانيّة فيكون الفرق بظاهره فاسداً.

ثم قال: نعم، من قال في مسألة الحظر والإباحة بالحظر عليه إقامة الدليل على البراءة، ومن قال في تلك المسألة بالإباحة فهو في فسحة عن إقامة الدليل على الاشتغال[1].

ومنهم المحقق الاصفهاني حيث فرّق بين المسألتين بما يلي:

١ـ إنّ الموضوع في الحظر والإباحة هو الفعل في حدّ ذاته مع قطع النظر عن ورود الحكم الشرعي فيه، والموضوع في البراءة هو: قبح العقاب بلا بيان، وفي الاحتياط: لزوم دفع الضرر المحتمل.

وبعبارة أُخرى: إنّ ملاك البراءة هو عدم تنجّز التكليف بعدم وصوله، وملاك الإباحة هو: أنّ الفعل من حيث إنّه لم يمنع عنه المولى لا من حيث الشارعيّة ولا من حيث المالكيّة، لا يكون ارتكابه خروجاً عن زيّ العبودية.

وملاك الاحتياط هو: تنجّز التكليف باحتماله، وملاك الحظر هو: إنّ فعل ما لم يأذن به المالك إذناً مالكيّاً خروج عن زيّ الرقيّة، فيكون قبيحاً مذموماً، وليس الملاك فيه احتمال تنجّز التكليف؛ لأنّ المفروض عدمه.

٢ـ إنّ أثر الحظر من حيث كونه خروجاً عن زيّ العبوديّة لعدم الإذن المالكي، هو استلزام العقاب بخلاف الاحتياط فإنّه مستلزم للعقاب عند استلزامه مخالفة الواقع لا غير[1].

ومع ذلك فقد يظهر من بعضهم الخلط بين الموردين (الإباحة والبراءة)

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٣٢٨.

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٠٥.

منهم المحدّث البحراني (صاحب الحدائق) حيث قال: «اعلم أنّ البراءة الأصليّة على قسمين: أحدهما: إنّها عبارة عن نفي الوجوب في فعلٍ وجوديٍّ إلى أن يثبت دليله بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل، هذا القسم ممّا لا خلاف في صحّة الاستدلال به والعمل عليه.

وثانيهما: إنّها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، بمعنى أنّ الأصل الإباحة وعدم التحريم إلى أن يقوم دليله، وهذه هي البراءة الأصليّة التي وقع النزاع فيها نفياً وإثباتاً، جميع العامة وأكثر الأُصوليين من أصحابنا على القول بها... إلى أن قال:

وجملة علمائنا المحدّثين وجمع من أصحابنا الأُصوليين على عدم ذلك، بل أوجبوا التوقف والاحتياط، وربما قيل ـ أيضاً ـ: بأنّ الأصل التحريم إلى أن يثبت الإباحة وهو ضعيف، وممن صرّح بالتوقف واختاره الشيخ في العدّة ونقله أيضاً عن شيخه المفيد...»[1].

ثم نقل كلام الشيخ في الحظر والاباحة.

أقسام الإباحة:

للإباحة انقسامات عديدة نشير إليها فيما يلي:

أوّلاً ـ انقسامها من حيث المبيح:

تنقسم الإباحة من حيث المبيح إلى الأقسام التالية:

١ ـ الإباحة الشرعية: وهي ما إذا كان المبيح هو الشارع، كما في إباحته لحيازة المباحات وإحياء الموات، فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «من غرس شجراً أو حفر وادياً بديّاً لم يسبقه إليه أحدٌ، أو أحيا أرضاً ميتة فهي له قضاءً من الله ورسوله»[1].

ومثل إباحته لأكل مال الغير في الموارد التي تضمّنته الآية وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى المَرِيضِ حَرَجٌ وَلا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوانِكُمْ

---

(١) الدرر النجفية: ٢٥، الحدائق ١: ٤٤.

(١) الوسائل ١٧: ٣٢٨، الباب ٢ من أبواب إحياء الموات.

أوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أوْ بُيُوتِ أعْمَامِكُمْ أوْ بُيُوتِ عمّاتِكُمْ أوْ بُيُوتِ أخْوالِكُمْ أوْ بُيُوتِ خالاتِكُمْ أوْ ما مَلَكْتُمْ مفاتِحَه أوْ صديقِكُم لَيْسَ عَلَيْكُم جُناح أنْ تَأكُلُوا جَمِيعاً أوْ أشْتَاتاً﴾[1].

ومثل إباحة طعام الغير في حال الاضطرار مع الضمان، وإباحة الأكل للمارّة من ثمار الأشجار، وأكل الطعام الذي وجده الإنسان في مفازة مع ردّ ثمنه إذا جاء صاحبه وطالبه، ومثل إباحة الخمس في بعض الصور، وأمثال ذلك.

فهذه كلّها إباحات شرعية، وهي في الواقع أحكام شرعية.

٢ـ الإباحة العقلية: وهي الإباحة المستندة إلى العقل مثل حكمه بإباحة شرب الماء مع غضّ النظر عن ورود الإباحة الشرعية، أو حكمه بإباحة أكل مال الغير للمضطر ـبمقدار رفع الاضطرار ومع ضمان القيمةـ مع قطع النظر عن الحكم الشرعي وأمثال ذلك، وقد تقدّم الكلام حوله في «الإباحة والحظر» فراجع.

(١) النور: ٦١.

٣ـ الإباحة المالكيّة: وهي الإباحة المستندة إلى إذن المالك[1]، مثل إباحة أكل الطعام للضيف، وتناول ما ينثر في الأعراس للحاضرين، وإباحة التصرّف في العارية، وإباحة التصرّف في العوضين في المعاطاة، على القول بإفادتها لذلك، لا للملك، كما قال الشيخ: «مع أنّ التأمل في كلامهم [أي في المعاطاة] يعطي إرادة الإباحة المالكيّة لا الشرعيّة»[2].

فهذه وأمثالها إباحات مالكيّة يدور وجودها وعدمها مدار إذن المالك ورضاه.

هذا، وقد يراد معنى آخر من الإباحة المالكيّة، وهو استناد الإباحة إلى المالكيّة بمعنى أنّ كلّ مالك يباح له التصرّف في ملكه بأنواع التصرّفات، فهذا الجواز للتصرّف مستند إلى ملكيّة المالك، فيطلق عليه (الإباحة المالكيّة).

ثانياًـ انقسامها من حيث العوض:

تنقسم الإباحة من حيث العوض إلى إباحة مجّانيّة وإباحة مُعوّضة:

١ـ الإباحة المجّانيّة: وهي الإباحة

(١) مصباح الفقاهة ٢: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) المكاسب: ٨٢.

التي لا يكون في مقابلها عوض، مثل أغلب الإباحات الشرعية، كإباحة حيازة المباحات، والأكل من بيوت من سمّتهم الآية[1]، وأكل الثمار للمارّة وأمثال ذلك، ومثل بعض الإباحات المالكيّة كإباحة ما ينثر في الأعراس وإباحة أكل الطعام للضيف وأمثال ذلك.

٢ـ الإباحة المعوّضة: وهي الإباحة التي يشترط في قبالها إباحة أخرى، كما إذا أباح شخص للآخر الانتفاع من أرضه بشرط أن يبيح له الانتفاع من داره مثلاً.

وقد وقع الكلام في صحّة هذه الإباحة وعدمها، وناقشها الشيخ الأنصاري في المكاسب[2]، وحرّر السيد الخوئي النقاش في مصباح الفقاهة فقال:

«محصّل كلامه [أي الشيخ]: أنّ البحث عن الإباحة المعوّضة يقع في ناحيتين: الأولى في صحّتها: فقد نوقش في صحّة الإباحة بالعوض من جهة أنّها خارجة عن المعاوضات المعهودة شرعاً، وأنّ في صدق عنوان التجارة فضلاً عن البيع عليها تأمّلاً.

ولكن يمكن توجيه صحّتها بشمول عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» وعموم «المؤمنون عند شروطهم» لها، وباندراجها في عنوان الصلح.

الثانية في لزومها: إذا قلنا إنّ الإباحة المعوّضة معاملة مستقلة، فهل يحكم بلزومها مطلقاً، أو لزومها من طرف المباح له، أم بجوازها مطلقاً؟ وجوه، أقواها الأوّل ثم الأوسط».

ثم علّق هو ـأي السيد الخوئيـ على ذلك وقال ما حاصله:

إنّ الإباحة المعوّضة تتصور على أنحاء:

١ـ أن تُجعل نفس الإباحة عوضاً في المعاملة بأن يقول أحد لصاحبه: بعتك هذا الكتاب بإزاء أن تبيحني كتابك الآخر، وهذا لا شبهة في صحّته ولزومه؛ للعمومات الدالة على صحّة العقود ولزومها.

٢ـ أن تكون الإباحة مشروطة بالتمليك، بأن يبيح ماله لزيد على أن يُملّكه زيد ماله.

ففي هذه الصورة، إن كان الشرط فيه على نحو شرط النتيجة فينتقل المال إلى المبيح بمجرّد قبول المباح له، وإن كان على

(1) النور: ٦١.

(2) المكاسب: ٩٠.

نحو شرط الفعل فيجب عليه التمليك لوجوب الوفاء بالشرط.

٣ـ أن تكون الإباحة معلّقة على التمليك بأن يبيح ماله لزيد إذا ملّكه زيد ماله.

فتكون الإباحة ـفي هذه الصورةـ حكماً، وما عُلّقت عليه موضوعاً، فإذا تحقّق الموضوع ـوهو تمليك زيد مالهـ تثبت الإباحة.

٤ـ أن يكون التمليك عنواناً للموضوع بأن يقول: أبحتُ مالي هذا لمن يُملّكني عشرة دنانير.

وهذه الصورة كسابقتها.

٥ـ أن يُبيح ماله لزيدٍ بداعي أن يملّك زيدٌ ماله إياه.

وهذه الصورة خارجة عن حريم الإباحة إذ الداعي لا يعتبر عوضاً ولا يضرّ تخلّفه في المعاوضات وغيرها[1].

ثالثاً ـ انقسامها من حيث المتعلّق:

يمكن تقسيم الإباحة باعتبار المتعلّق على نحوين:

الأوّل ـ تقسيمها إلى إباحة التملّك وإباحة التصرّف، فيكون متعلّق الإباحة في الأوّل نفس التملّك، وفي الثاني التصرّف.

الثاني ـ تقسيمها إلى إباحة العين، وإباحة المنفعة، وإباحة الانتفاع، باعتبار أنّ متعلّق الإباحة في الأوّل العين، وفي الثاني المنفعة، وفي الثالث الانتفاع.

وفيما يلي نشير إلى توضيح كلّ واحد منها على حده:

١ـ إباحة التملّك: والمقصود منها الإذن في تملّك شيء ما ممّن له أهليّة ذلك ككثير من الإباحات الشرعيّة الصادرة عن الشارع، من قبيل: إباحة حيازة المباحات، وإحياء الأراضي الموات والمعادن والكنوز، واللقطة مع التعريف في بعضها، وبدونه في بعضها الآخر مثل ما يجده الإنسان في جوف سمكة، أو حيوان لم يسبق لأحد يدٌ عليه، أو ما يجده الإنسان في المفاوز والخرابات التي باد أهلها.

ومنه، ما يبيح إنسان لإنسان آخر أن يتملّكه، كإباحة ما ينثر في الأعراس، أو ما يُعطى في الولائم، أو ما يُعطى ـهذا اليومـ للمسافرين في مثل الطائرات

---

(١) مصباح الفقاهة ٢: ١٨٩ ـ ١٩١.

وغيرها، فيبيحون لهم أكل المأكول وتملك إنائه وما شابهه، فهذه كلّها إباحة للتملّك.

٢ـ إباحة التصرّف: ومفادها الإذن في التصرّف في شيء ما ممّن له أهليّة ذلك، مثل إذن الشارع في التصرّف في المشتركات العامة من قبيل الطرق والمساجد والمشاهد والموقوفات العامة كالمدارس والمقابر مع مراعاة الشرائط اللازمة في كلٍّ منها في مورده.

ومن هذا القبيل إذن المُلاك في التصرّف في أملاكهم بما لا ينافي ملكيتهم كدخول بستانٍ والاستظلال بأشجاره، أو دخول دارٍ والاستفادة منه، أو إذن المالكين في التصرّفات غير المترتبة على الملك في العوضين في المعاطاة بناءً على عدم إفادتها للملك.

وأكثر الإباحات المالكيّة (أي المستندة إلى إذن المُلاّك) تكون من هذا القبيل.

٣ـ إباحة العين: وهي الإباحة المتعلّقة بالأعيان مقابل تعلّقها بالمنافع والانتفاعات، فالعين بما هي هي تتعلّق بها الإباحة كإباحة صاحب الدار الطعام للضيف، فيجوز التصرّف فيه حتى التصرّفات المنتهية إلى انتفاء العين كالمثال المتقدّم، أو حتى التصرّفات المتوقفة على الملك كالإباحة الحاصلة بالمعاطاة بناء على عدم حصول الملك بها، وبناء على جواز التصرّفات المتوقفة على الملك في العوضين في المعاطاة كما هو رأي صاحب الجواهر[1]، لا الشيخ ومن تابعه.

٤ـ إباحة المنفعة: وهي الإباحة المتعلّقة بالمنافع وهي تشكّل طائفة كبيرة من أنواع إباحات التصرّف، مثل إذن الشارع بتملك منفعة بعض المباحات كـ: تملّك القوة الحاصلة من مياه الشلّالات أو حرارة الشمس وتبديلها إلى قوة كهربائية وغير ذلك.

ومثل إذن المُلاك في تملّك منفعة أملاكهم، كما إذا أباح شخص لآخر منفعة داره فله أن يسكنه أو يؤجره لغيره ويتملك منفعته، ومثل إباحة منافع العوضين في المعاطاة ـبناء على عدم إفادتها للملكـ فله أن يبيع السمن الحاصل من لبن الشاة التي اشتراها بالمعاطاة مثلاً، بخلاف إباحة الانتفاع كما سيأتي.

---

(١) الجواهر ٢٢: ٢٢٥.

٥ـ إباحة الانتفاع: وهي الإباحة المتعلّقة بنفس الانتفاع، فالمباح له يملك نفس الانتفاع لا المنفعة، كإباحة الشارع الجلوس في المسجد أو الوقف أو أمثال ذلك، ومثل إباحة المالك لشخص آخر الجلوس على فراشه أو دابّته أو الاستظلال بأشجاره وأمثال ذلك. فالمباح له في هذه الأمثلة يحق له أن ينتفع بذلك المباح شخصياً ولا يحق له أن يُركب شخصاً آخر على الدابّة مثلاً ويأخذ الأجرة لنفسه.

إذن فالفرق بين إباحة المنفعة وإباحة الانتفاع هو: أنّ المباح له يملك المنفعة في إباحة المنفعة فله أن يعاوض عليها، لكنه لا يملكها في إباحة الانتفاع فلا يصحّ له المعاوضة عليها.

مظانّ البحث:

الف ـ الفقه:

١ـ الأطعمة والأشربة

٢ـ الخمس والأنفال

٣ـ المشتركات وإحياء الموات

٤ـ المعاطاة في البحث عن أنّها تفيد ملكاً أو إباحة.

ب ـ الأصول:

١ـ الأدلّة العقلية على البراءة (الحظر والإباحة)

٢ـ حجيّة مطلق الظن لمناسبة

٣ـ عنوان الحظر والإباحة في كتب المتقدّمين الأُصولية كالذريعة والعدّة والمعارج

٤ـ الفرق بين الإباحة والبراءة

اجتماع الأمر والنهي

لغة:

راجع المفردات في مظانّها.

اصطلاحاً:

توجّه الأمر بعنوان كلّي والنهي بعنوان كلّي آخر وانطباق العنوانين على مورد واحد، كعنواني الصلاة والغصب بالنسبة إلى الصلاة في الدار المغصوبة.

ويتم البحث حول ذلك في مراحل:

أوّلاً ـ تحرير محل النزاع:

إنّ عنوان المسألة يوهم كون النزاع في تضاد الأحكام، وأنّ الوجوب والحرمة

الحاصلين من الأمر والنهي هل يجتمعان أو لا؟ فمن قال بعدم التضاد يقول بالاجتماع، ومن قال بالتضاد يقول بالامتناع! في حين أنّه لا يشك أحد في استحالة اجتماع الأمر والنهي؛ لاستحالة اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد.

إذن فالمراد من العنوان أمر آخر وهو: أنّه إذا توجّه الأمر إلى طبيعة الصلاة وتوجّه النهي إلى طبيعة الغصب مثلاً، ثم اتفق انطباق العنوانين على مورد واحد في الخارج كالصلاة في الدار المغصوبة، فعندئذٍ يبحث عن أنّه هل يسري النهي المتعلّق بطبيعة الغصب إلى التصرّف الذي ينطبق عليه الصلاة خارجاً أو لا؟ فمن يقول بالسراية يقول بالاجتماع باعتبار كون مجمع العنوانين موجوداً بوجود واحد، ومن يقول بعدم السراية يقول بعدم الاجتماع باعتبار كون المجمع موجوداً بوجودين، فرجع النزاع إلى كون المجمع عنواناً واحداً أو عنوانين[1].

وبعبارة أُخرى: ليس النزاع في إمكان الاجتماع وعدمه؛ لعدم إمكانه قطعاً وإنّما النزاع في لزومه في مورد البحث وعدمه[1]. ولأجل أن يتضح الموضوع لابد من شرح بعض العناوين الرئيسية.

الف ـ الاجتماع:

إنّ اجتماع شيئين يكون على أحد نحوين:

الأوّل ـ أن يكون متعلّق الأمر شيئاً ومتعلّق النهي شيئاً آخر، ولكلّ واحد منهما وجود مستقل، ولكن تقارن وجودهما زماناً، مثل: النظر إلى الأجنبية والصلاة، إذا اجتمعا في زمان واحد، بأن نظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة.

وهذا ما يسمى بـ«الاجتماع الموردي» وهو خارج عن موضوع البحث؛ لأنّه لا إشكال في جواز الأمر إلى الصلاة والنهي عن النظر إلى الأجنبية في نفس الوقت.

الثاني ـ أن يكون متعلّق الأمر شيئاً ومتعلّق النهي شيئاً آخر، ولكن أمكن اتحادهما وجوداً بأن يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به وللمنهي عنه معاً، مثل الصلاة في الدار المغصوبة حيث تكون

(١) المحاضرات ٤: ١٦٤.

(١) فوائد الأُصول ١: ٣٩٦.

مصداقاً للمأمور به؛ لتعلّق الأمر بالصلاة الكلّيّة وهذه مصداق لها، ومصداق للمنهي عنه؛ لتعلّق النهي بالغصب الكلّي وهذا الغصب الخاص ـ المتحد خارجاً مع الصلاة ـ مصداق له.

وهذا القسم هو الذي وقع البحث حوله ويسمى بـ«الاجتماع الحقيقي».

ب ـ الواحد:

يمكن تفسير الواحد على أنحاء:

الأوّل ـ تفسيره بمعنى الواحد الشخصي كالصلاة الشخصية المعيّنة في الدار المغصوبة المعينة بحيث يمكن الإشارة إليها بإشارة واحدة فيقال: هذه صلاة، وهذا غصب.

الثاني ـ تفسيره بعنوانٍ كلّيّ جامع بين عنوانين كلّيين كعنوان «الصلاة في الدار المغصوبة» الذي هو جامع بين عنواني «الصلاة» و«الغصب» الكلّيين.

الثالث ـ أن يكون المراد منه عنواناً كلّياً جامعاً بمفهومه بين حصص متبائنة كالسجود؛ فإنه مفهوم كلّي لكنه جامع بين حصص متبائنة من السجود، كالسجود لله والسجود للصنم، ولا يصحّ تعلّق الأمر والنهي بحصة واحدة منها، بل يتعلّق الأمر بحصة وهي السجود لله، والنهي بحصة أُخرى وهي السجود للصنم.

والمراد من الواحد ـ هنا ـ هو الأعم من الواحد بالمعنى الأوّل وهو الواحد الشخصي، والثاني وهو الواحد الكلّي الذي لم يشتمل على حصص متبائنة، مثل عنوان «الصلاة في الدار المغصوبة». أمّا الثالث وهو الكلّي الجامع بين حصص متبائنة فهو خارج عن محل البحث؛ لعدم اجتماع عنواني الحصتين المتباينتين في مورد واحد، كالسجود للّه تعالى والسجود لغيره؛ إذ لا يمكن فرض سجود واحد يكون لله ولغيره حتى يكون مأموراً به ومنهياً عنه[1].

هذا، ويظهر من المحقق العراقي أنّ الذي يدخل في النزاع هو خصوص الثاني، أمّا الأوّل فلا يدخل أيضاً؛ لأنّ البحث عن اجتماع الأمر والنهي في الصلاة المشخّصة في الدار المغصوبة المعينة بحث جزئي لا ربط له بأُصول الفقه الذي يبحث عن الكبريات والكلّيات[2].

---

(١) الكفاية: ١٥٠.

(٢) نهاية الأفكار ١: ٤٠٨.

ج ـ الجواز :

والمقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع، ويصحّ أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي، وهو قد يرجع إلى الأوّل باعتبار أنّ القبيح ممتنع على الله تعالى.

وللجواز معانٍ أُخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال، وكلّها غير مرادة قطعاً[1].

ثانياً ـ هل مسألة الاجتماع أُصولية ؟

ذكرت وجوه خمسة في بيان نوع المسألة، وهي :

١ ـ إنّها من المسائل الكلامية؛ لأنّ البحث إنّما هو عن إمكان الاجتماع واستحالته عقلاً.

ورُدّ بأنّ صرف كون المسألة عقلية لا يصيّرها كلامية، لأنّ معيار المسألة الكلامية هو كون البحث فيها عن المبدأ والمعاد.

نعم، يمكن أن تقع كلامية باعتبار حسن توجّه الأمر والنهي نحو شيء وقبحه، ولا تدخل بذلك في مهمة الأُصولي.

٢ ـ إنّها من المسائل الفقهية؛ لأنّ البحث فيها عن عوارض فعل المكلّف وهي صحّة العبادة في المكان المغصوب وفسادها.

ورُدّ بأنّ البحث إنّما هو ابتداءً عن سراية النهي عن متعلّقه إلى متعلّق الأمر وعدمه، ثم على فرض السراية يبحث عن صحّة العبادة وفسادها.

٣ ـ إنّها من المبادئ الأحكامية، والمراد بها ما يكون البحث فيه عن حال الحكم كالبحث عن أنّ وجوب شيء يستلزم ترك ضده أو لا ؟ لأنّ البحث في مسألة الاجتماع عن حال الحكم وهو اجتماع حكمين وعدمه.

ونوقش: بأنّ المبادئ إمّا تصورية أو تصديقية، فالتصورية هي تصور الموضوع والمحمول في كلّ قضية، والتصديقية هي الصغرى والكبرى في كلّ قياس استدلالي حيث يكون التصديق بها مستلزماً للتصديق بالنتيجة ولا ثالث للمبادئ.

٤ ـ إنّها من المبادئ التصديقية لعلم

(١) أُصول الفقه ١ : ٢٨١.

الأُصول؛ لأنّ المسألة بعد إحراز أحد طرفيها (الإمكان أو الامتناع) تقع مقدّمة (صغرى) لقياس استدلالي أُصولي، فعلى فرض التصديق بامتناع الاجتماع مثلاً لابدّ من ضمّ كبرى أُصولية أُخرى، وهي النتيجة الحاصلة من باب التعارض بين الأدلّة؛ لوقوع التعارض بين أدلّة الأمر بالعبادة وأدلّة النهي عنها باعتبار النهي عن الغصب.

وأمّا بناء على القول بالاجتماع فلابدّ من ضمّ نتيجة باب التزاحم؛ لوقوع التزاحم بين الوجوب والحرمة.

ذهب إلى هذا الرأي المحقق النائيني:

٥ـ إنّها من المسائل الأُصولية العقلية:

وهذا رأي عامة المحققين من الأُصوليين المتأخرين كصاحب الكفاية والعراقي والإصفهاني ومن تأخر عنهم، وذلك:

١ـ لأنّ الحاكم بإمكان الاجتماع واستحالته هو العقل، وأنّ المسألة من غير المستقلات العقلية، وهي القياسات التي يكون كبرى القياس فيها عقلياً.

٢ـ ولأنّ ضابط المسألة الأُصولية منطبق على هذه المسألة، وهو: أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي من باب التوسيط لا التطبيق ـ كما في القواعد الفقهية ـ وأن يكون ذلك بدون حاجة إلى ضمّ كبرى أُصولية أُخرى فعلى القول بالجواز يمكن أن يقال:

قد توجّه الأمر والنهي إلى الصلاة في الدار المغصوبة، واجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد جائز، فتوجّه الأمر والنهي ـ في الفرض ـ جائز.

وبعد ثبوت توجّه الأمر إلى الصلاة يثبت صحّتها وإجزاء الإتيان بها[1].

ثالثاً ـ اعتبار قيد المندوحة وعدمه:

المراد من المندوحة هو: إمكان اتيان المأمور به في غير مورد النهي كإتيان الصلاة في غير الدار المغصوبة.

يوجد اتجاهان في اعتبار قيد المندوحة وعدمه:

---

(١) راجع كلّ ذلك: الكفاية ١: ١٥٢، نهاية الأفكار ١: ٤٠٧، نهاية الدراية ١: ٢٦٣، المحاضرات ٤: ١٧٦ ـ ١٨٢، وبحوث في علم الأُصول ٣: ٥١ ـ ٥٢.

الأوّل ـ تقييد البحث بوجود المندوحة؛ لأنّه مع فرض وجودها وإمكان إتيان متعلّق الأمر (الصلاة مثلاً) في غير مورد النهي (الدار المغصوبة) من المعقول أن يتوجّه الأمر بطبيعي المأمور به (طبيعي الصلاة) وعندئذٍ يصحّ البحث عن أنّ المكلّف لو أتى بهذا الكلّي (الطبيعة) في ضمن الفرد المتحقق في مورد النهي (الدار المغصوبة) فهل تصحّ هذه الصلاة أو لا؟

وأمّا إذا لم تكن مندوحة، أي لم يمكن إتيان متعلّق الأمر (الصلاة) في غير مورد متعلّق النهي (الدار المغصوبة)، بل إذا أراد المكلّف إتيان المأمور به فلابدّ له من إتيانه في ضمن الفرد المنهي عنه، وكان ذلك لا بسوء اختياره، فلا يأتي البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي (صحّة الصلاة وعدمها)؛ لأنّ الموجود إمّا هو الأمر أو النهي، لاستحالة توجه الأمر والنهي نحو الشيء الواحد.

الثاني ـ عدم لزوم اعتبار قيد المندوحة: ذهب إليه صاحب الكفاية، ووجّهه: بأنّ الامتناع يتصور من جهتين:

١ ـ من جهة المكلّف نفسه حيث لم يمكنه امتثال الأمر والنهي معاً فيكون التكليف بهما تكليفاً بالمحال، فمن هذه الجهة يكون قيد المندوحة معتبراً.

٢ ـ من جهة نفس صدور الأمر والنهي من شخص واحد نحو شيء واحد، لتضاد الأحكام فيما بينها، فيكون توجّه الأمر والنهي بشيء واحد في نفسه محالاً، فهنا لا يؤثّر قيد المندوحة؛ إذ تحقق الإرادة والكراهة معاً نحو شيء واحد مستحيل.

والمندوحة إنّما تعتبر في جواز الاجتماع من الجهة الأُولى، إذ مع المندوحة يقدر المكلّف على امتثالها معاً، لكنها ليست محلاً للكلام؛ ولذا قيل بالامتناع حتى مع وجود المندوحة[1].

وعلّق عليه في المحاضرات: بأنّه على القول بالامتناع يقع التعارض بين دليل الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع سواء كانت مندوحة أو لا.

وعلى القول بالجواز تقع المزاحمة مع عدم وجود المندوحة، فلابدّ من إعمال قواعد باب التزاحم، وأمّا مع وجود المندوحة فلا بدّ من امتثال التكليفين لعدم

---

(١) حقائق الأُصول ١: ٣٥٦.

التزاحم.

إذن إنّ عدم المندوحة يوجب التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز لا أنّه يوجب عدم صحّة النزاع[1].

رابعاً ـ ملاك القول بالجواز والامتناع:

يستفاد من كلمات الأُصوليين أنّ هناك ملاكات ثلاثة للقول بجواز الاجتماع أو امتناعه، وهي:

الأوّل ـ إنّ الأمر إذا كان متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة في الخارج فيجوز الاجتماع سواء تعلّق النهي بالطبيعة أو الفرد؛ لعدم المنافاة بين تعلّق الطلب بطبيعي الصلاة والنهي عن فرد خاص من أفراده، وأمّا إذا كان الأمر متعلّقاً بالفرد فلابدّ من القول بالامتناع؛ إذ لا يمكن تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي[2].

الثاني ـ إنّ تعدّد العنوان لو كان مستلزماً لتعدّد المعنون فلابدّ من القول بالجواز، وإن لم يكن كذلك فلابدّ من القول بالامتناع. وتوضيح ذلك:

إنّ المقصود من العنوان هو الصورة الذهنية للشيء، ومن المعنون هو وجود ذلك الشيء خارجاً، فالصلاة عنوانها هو الصورة الذهنية لها الحاصلة في الذهن، ومعنونها هو الصلاة المتحققة خارجاً، وكذلك الغصب.

ولما كان محطّ الأمر والنهي هو العنوان، فإذا تعلّق الأمر بعنوانٍ كالصلاة وتعلّق النهي بعنوانٍ آخر كالغصب واجتمعا في مورد واحد وقلنا بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، أي تكون الصلاة في الدار المغصوبة صلاةً وغصباً، فلابدّ من القول بجواز الاجتماع، وإن قلنا: بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون فالمتحقق خارجاً إنّما هو شيء واحد، أي صلاة أو غصب، لأنّ تعدّد عنوانهما لا يوجب تعدّد معنونهما ـ أي ما هو متحقق خارجاً ـ فعلى هذا لابدّ من القول بالامتناع[1].

الثالث ـ إنّ القول بالامتناع يرتكز على أحد أمرين:

أوّلاً ـ أن يكون المجمع لمتعلّقي الأمر والنهي في مورد الاجتماع واحداً حقيقة

(1) المحاضرات ٤: ١٩٠.

(2) بحوث في علم الأصول ٣: ٣٠ ـ ٣٨.

(1) المصدر السابق، الكفاية ١: ١٥٩.

بمعنى أن تكون الصلاة في الدار المغصوبة شيئاً واحداً حقيقة فتكون مصداقاً للصلاة والغصب، بمعنى أن يكون التركيب بينهما اتحادياً.

فعلى هذا الفرض سوف يسري النهي من متعلّقه (وهو الغصب) إلى ما ينطبق عليه المأمور به في الخارج، فيلزم انطباق المأمور به على المنهي عنه فعلاً، وهذا محال؛ لأنّه يستلزم التعارض بين دليلي الأمر والنهي فيتكاذبان في مرحلة الجعل والتشريع.

ثانياً ـ أن يلتزم بسراية الحكم من أحد المتلازمين بحسب الوجود إلى الملازم الآخر، بمعنى أنّنا حتى وإن التزمنا بتعدّد المجمع ولكن قلنا بالسراية فلابدّ من القول بالامتناع؛ لأنّه يلزم سراية النهي من المنهي عنه إلى المأمور به الملازم معه في الوجود، فيقع التعارض بين دليل الأمر ودليل النهي فيتكاذبان في مرحلة الجعل والتشريع أيضاً.

وأمّا القول بالجواز فيبتني على أمرين معاً وهما:

١ ـ أن يكون المجمع لمتعلّقي الأمر والنهي متعدّداً حقيقة.

٢ ـ أن يلتزم بعدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، أي يلتزم بعدم سراية النهي من متعلّقه إلى متعلّق الأمر[1].

خامساً ـ الأقوال في المسألة:

والأقوال المذكورة في المسألة أربعة وهي:

١ ـ الامتناع: وهو رأي أكثر أصحابنا كما صرّح بذلك صاحب المعالم[2] والمحقق القمي[3] ونسبه صاحب الكفاية إلى المشهور[4].

٢ ـ الجواز: وهو المنسوب إلى الفضل بن شاذان من المتقدّمين، وإلى بعض المتأخّرين كالمحقق القمي، وبعض آخرين ممّن تقدّمه[5].

٣ ـ التفصيل بين العقل والعرف: ومفاده الحكم بالجواز عقلاً وعدمه عرفاً، وهو المنسوب إلى السيد الطباطبائي (بحر

---

(١) المحاضرات ٤: ١٨٦.

(٢) المعالم: ٩٧.

(٣) قوانين الأُصول ١: ١٤٠.

(٤) الكفاية: ١٥٨.

(٥) قوانين الأُصول ١: ١٤٠.

العلوم) وسلطان العلماء والمحقق القمي في بعض كلماته والمحقق الأردبيلي[1].

٤ـ التفصيل بين الأوامر النفسيّة فالامتناع والأوامر الغيريّة فالجواز.

ولم نعرف قائله إلّا أنّ المحقق النائيني ذكره قولاً[2].

سادساً ـ أدلّة الطرفين:

نقتصر ـ هنا ـ في بيان أدلّة المجوزين والمانعين فقط.

أوّلاً ـ أدلّة المانعين:

خير ما استدلّ به المانعون هو استدلال صاحب الكفاية على مختاره (الامتناع)، وهو يتكوّن من أربع مقدّمات وحاصلها:

١ـ إنّ الأحكام الخمسة التي منها الوجوب والحرمة متضادّة فيما بينها في مقام فعليتها وإنْ لم تكن كذلك في مرحلة الاقتضاء والإنشاء؛ لعدم إمكان البعث والزجر نحو شيء واحد في زمان واحد.

٢ـ إنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما يصدر منه في الخارج، لا اسمه وعنوانه الانتزاعي الذي ينتزعه الذهن ولا مطابق له في الخارج.

٣ـ إنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون وأصدق مثال له هو تعدّد العناوين المنطبقة على البسيط من جميع الجهات كالواجب تعالى.

٤ـ ليس للموجود بوجود واحد إلّا ماهية واحدة، فلا يوجب تعدّد العنوان في الموجود الواحد تعدّد ماهيّته، فالمجمع بين العنوانين يكون حقيقة ذا ماهية واحدة وإن صدق عليه عنوانان.

إذن فالمجمع للصلاة والغصب مثلاً واحد وله ماهية واحدة يشار إليها بحكم المقدّمة الرابعة، وإنّ هذا الموجود بما هو موجود متعلّق للتكليف (الأمر والنهي) بحكم المقدّمة الثانية، وإنّ البعث والزجر نحو شيء واحد ممتنع بحكم المقدّمة الأُولى فيمتنع توجّه الأمر والنهي نحو هذا الفعل الخارجي الذي ينطبق عليه عنوان الصلاة وعنوان الغصب ولا يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنون بحكم المقدّمة الثالثة.

إذن يمتنع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

وبعد الإمعان في الدليل نرى كيف

(١) حقائق الأُصول ١: ٣٨٧.

(٢) فوائد الأُصول ١: ٤١٨.

ابتنى على وحدة المجمع ماهية وحقيقةً.

ثانياً ـ أدلّة المجوزين:

استدل لجواز الاجتماع بأدلّة عديدة أهمّها ما يلي:

الف ـ ما ذهب إليه المحقق القمي ومفاده:

أنّ متعلّقات الأوامر والنواهي هي الطبائع، والفرد إنّما يكون مقدّمة لوجودها، فالفرد من الصلاة الموجود في الدار الغصبيّة إنّما يكون مقدّمة لوجود طبيعة الصلاة المأمور بها، ومقدّمة الواجب ليست واجبة، فلم يجتمع الوجوب والحرمة، وعلى فرض وجوب المقدّمة فوجوبها يكون غيرياً تبعياً، ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع النهي النفسي، وإنّما المانع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهي النفسي[1].

ب ـ ما ذهب إليه المحقق النائيني وحاصله:

١ ـ أنّ المقولات غير مركبة من مادة وصورة بحيث يكون ما به الاشتراك (أي ما يشتركان بسببه) هو عين ما به الامتياز (أي ما يتمايزان بسببه) فالسواد مثلاً يمتاز بذاته عن البياض، مع أنّهما يشتركان في كون كلٍّ منهما لوناً، وما يمتازان به هو نفس كون كلٍّ منهما لوناً، فليس اللون جنساً يفصل بينهما بفصل، وكذا الحال في سائر المقولات النسبية: من الفعل والانفعال والإضافة وغيرها، وحينئذٍ فلا يعقل التركيب الاتحادي بينها؛ لأنّ التركيب الاتحادي يستدعي أن يكون ما به الامتياز غير ما به الاشتراك حتى يتحدا في الموضوع في مادة الاجتماع، كما في العالم الفاسق الذي هو مجمع للعالم والفاسق.

وعندئذٍ نقول: إنّ أيّ مقولتين فرض اجتماعهما فلا محالة أنّهما يكونان في عين اجتماعهما ممتازين، وما بحذاء أحدهما في الخارج غير ما بحذاء الآخر فيه.

٢ ـ إنّ أيّ مقولتين فُرض اجتماعهما فلا محالة أنّهما تكونان في عين اجتماعهما متمايزتين ويكون ما بحذاء إحداهما في الخارج غير ما بحذاء الأُخرى، وهذه المغايرة تكون بسبب هويتها وذاتها، فكلّ ما تستحق الصلاة من الحقيقة والهوية محفوظة في صورة اجتماعها مع الغصب، وفي صورة افتراقها عنه، وكذا الحال في الغصب

---

(١) فوائد الأُصول ٢: ٤١٩.

من دون أن تكون الصلاة المجامعة مع الغصب مغايرة مع الصلاة المفترقة عنه بجنس أو فصل، وإنّما المغايرة تكون بالخصوصيات الفرديّة، حيث إنّها في صورة الاجتماع متشخصة بالغصب، وفي صورة الافتراق بأمر آخر من كونها في المسجد أو الدار، والخصوصيات الفردية الشخصية لا ربط لها بالحقيقة، وليست ممّا يتعلّق بها الطلب لا أصالة ولا تبعاً. لأنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع بلا سراية إلى الخصوصيات.

٣ـ إنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، وليست هي بمنزلة الجنس للمقولات حتى يلزم التركيب فيها، فالحركة في الصلاة ـمن أي مقولة اعتبرناها ـ غير الحركة في الغصب ـمن أيّ مقولة كانت ـ وإن اتحدا بالعدد، لأنّه لو كانت الحركة حركة واحدة حقيقة وهويّةً لاستلزم عينية الصلاة للغصب وهو غير معقول[1].

وبعد هذه المقدّمات يتضح أنّ التركيب بين الغصب والصلاة تركيب انضمامي لا اتحادي:

وبعبارة أُخرى: إن كان متعلّق الأمر والنهي هو نفس المبادئ مثل الصلاة والغصب ـوهي في حدّ ذاتها متباينة ـ فالتركيب بينها يكون انضمامياً لا اتحادياً، وإن كان متعلّقها هو العناوين الاشتقاقية مثل: المصلّي، والغاصب فهي قابلة للحمل على الذات وغيرها، فيكون التركيب بينهما اتحادياً، إذ يمكن حمل المصلّي على الغاصب، وإذا ثبت التركيب الانضمامي بين مقولتي الصلاة والغصب ـمثلاًـ فلا مانع من تعلّق الأمر بالصلاة والنهي بالغصب حتى في مورد الاجتماع أيضاً[1].

ج ـ ما استدلّ به البعض على جواز الاجتماع وحاصله: أنّه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمّام، والصيام في السفر وفي بعض الأيام، فإنّه لو لم يكن تعدّد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين مع تعدّدهما.

---

(١) فوائد الأُصول ٢: ٤٢٤ ـ ٤٢٧.

(١) من محاضرات بعض مشايخنا تقريراً لما أفاده المحقق النائيني، وراجع بحوث في علم الأُصول ٣: ٤٢.

وهذا في الواقع إشكال لابدّ من التخلّص منه سواء قلنا بالامتناع أو بالجواز، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأجل أنّ القائل بالجواز إنّما يقول به فيما إذا كان متعلّق الأمر عنواناً ومتعلّق النهي عنواناً مستقلاً ثم اجتمعا في مورد واحد كالصلاة والغصب، وأمّا إذا تعلّق النهي بعين ما تعلّق به الأمر فذلك أمر آخر خارج عن مورد البحث.

هذا، وقد أجاب المحقق صاحب الكفاية عن ذلك بجوابين: إجمالي ومفصّل، وخلاصة الجواب الإجمالي هو: أنّه لابدّ من التخلّص عن الإشكال بالتصرّف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة، والصلاة في الحمام، وفي مواضع التهمة، وأمثال ذلك.

سابعاً ـ الفرق بين هذه المسألة ومسألة دلالة النهي على الفساد:

إنّ مسألة الاجتماع تصوغ الصغرى لمسألة دلالة النهي على الفساد في فرض القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، وذلك: لأنّا إذا قلنا بالامتناع وسراية النهي من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به (العبادة) فعندئذٍ تكون العبادة منهياً عنها، ويتحقق موضوع مسألة النهي عن العبادات فيبحث حينئذٍ عن أنّ النهي عن العبادات مستلزم لفسادها أو لا؟

إذن فالبحث هنا صغروي وهناك كبروي.

ثامناً ـ ثمرة المسألة:

ذكر المشهور ثمرة النزاع في مسألة الاجتماع وعدمه بما يلي:

أنّ الثمرة إنّما تظهر فيما إذا كان المأمور به عبادة فهنا:

١ ـ إن قلنا بالامتناع وقدّمنا جانب النهي فتقع العبادة فاسدة، وذلك لعدم الأمر بها، بل ولتعلّق النهي بها.

٢ ـ إن قلنا بالامتناع وقدّمنا جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة حينئذٍ، لوجود الأمر بالعبادة وعدم النهي عنها.

٣ ـ إن قلنا بالجواز وكانت هناك مندوحة للمكلّف ـ بمعنى أنّه كان بإمكانه أن يأتي بمتعلّق الأمر في غير مورد تعلّق

النهي- فالمشهور قائلون بصحّة العبادة لوجود الأمر بها، وخالف المحقق النائيني في ذلك حيث حكم ببطلان عبادة العالم بالغصب؛ لأنّه يلتزم باشتراط القدرة في التكليف من ناحية نفس التكليف -الخطاب الشرعي- لا من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فيكون متعلّق التكليف -دائماً- هو الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً، وأمّا غير المقدورة كذلك فهي خارجة عن التكليف.

وعلى هذا الأساس لا تكون الصلاة في المكان المغصوب مصداقاً للمأمور به وفرداً له، فإنّها وإن لم تكن متحدة مع الحرام في الخارج إلّا أنّها ملازمة له خارجاً فهي مشتملة على القبح الفاعلي، وإن لم تشتمل على القبح الفعلي، فلأجل ذلك لا تكون مقدورة شرعاً وإن كانت مقدورة عقلاً، وإذا لم تكن مقدورة لم يتعلّق بها الخطاب لأنّه يتعلّق بالحصة المقدورة وهي الصلاة خارج المكان المغصوب[1].

٤- إن قلنا بالجواز ولم تكن مندوحة للمكلّف بأن كان مضطرّاً إلى الجمع بين المأمور به والمنهي عنه كما إذا اضطرّ لدخول الأرض المغصوبة لسببٍ ما ثم ضاق وقت الصلاة فهنا:

الف- تارةً يكون الاضطرار لا بسوء اختياره، فلا إشكال عند المشهور في صحّة العبادة؛ لأنّ الاضطرار يرفع الحرمة واقعاً، وبارتفاعها يرتفع الحكم الوضعي وهو البطلان[1].

ب- وتارة يكون الاضطرار بسوء اختياره كمن دخل الأرض المغصوبة باختياره وحاول الخروج منها للتخلّص من الحرام، فقد وقع البحث حول ذلك من جهتين:

الأولى- ما هو حكم هذا التصرّف (الخروج) هل هو الوجوب أو الحرمة؟ أو غيرهما؟

الثانية- ما هو حكم العبادة -كالصلاة مثلاً- حال الخروج لو فرضنا ضيق وقتها؟

أمّا بالنسبة إلى الجهة الأولى ففيها أقوال أهمّها:

---

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٤٢ - ٤٤٣، أجود التقريرات ١: ٢٧٣.

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٤٤.

١ـ القول بالوجوب شرعاً، وهو منسوب إلى الشيخ الأعظم واختاره المحقق النائيني[1] واستدلّ لذلك: بأنّ الخروج إمّا متصف بعنوان وجوب ردّ مال الغير له أو بوجوب التخلّص عن الحرام فيكون واجباً نفسياً، وإمّا متصف بالمقدّمية، لأنّه مقدّمة للتخلّص من الحرام وهو الغصب الزائد فيكون واجباً مقدّمياً.

٢ـ القول بالحرمة، استدلّ القائلون بالحرمة بأنّ الاضطرار كان بسوء اختياره فهنا لا مانع من شمول خطاب الحكم بالنسبة إلى مثل هذا الشخص فيشمله خطاب حرمة التصرّف في مال الغير.

٣ـ إنّه واجب وحرام، وقد نقل ذلك عن أبي هاشم، والمحقق القمي حيث قال: «الثالث: إنّه مأمور به ومنهي عنه أيضاً، ويحصل العصيان بالفعل وللترك كليهما وهو مذهب أبي هاشم وأكثر متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الأقرب»[2]، وهذا القول مبني على دخول مورد البحث في قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار خطاباً وعقاباً.

٤ـ أنّه مأمور به ولكنه عاصٍ بسبب النهي السابق، وهو المنسوب إلى صاحب الفصول قال: «والحق أنّه مأمور بالخروج مطلقاً أو بقصد التخلّص وليس منهياً عنه حال كونه مأموراً به لكنه عاصٍ بالنظر إلى النهي السابق»[1].

٥ـ أنّه غير مأمور به ولا منهي عنه بالنهي الفعلي، ويجري عليه حكم المعصية مع إلزام العقل بالخروج لكونه أقلّ محذوراً، ذهب إليه المحقق الخراساني قال: «والحق أنّه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به» ويظهر اختياره من المحقق الحائري[2].

والقولان الأخيران مبنيان على دخول المقام في قاعدة «إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً».

وأمّا الجهة الثانية فهي مبتنية على

---

(١) فوائد الأُصول ٢: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٢) قوانين الأُصول: ٨٦، التنبيه الثاني.

(١) الفصول: ١٤٠.

(٢) راجع الكفاية: ١٦٨ والدرر ١: ١٢٧ وأجود التقريرات ١: ٢٧٣ وتهذيب الأُصول ١: ٣٢١.

الجهة الأولى؛ فإن قلنا بوجوب الخروج فتكون الصلاة حاله صحيحة لعدم وجود نهي حينئذٍ ولكن بشرط أن لا يستلزم تصرّفاً زائداً على نفس الخروج كالركوع والسجود.

وإن قلنا بحرمة الخروج، فإن كان الوقت متّسعاً فلابدّ من تأخير العبادة حتى يخرج من المكان المغصوب، وإن كان الوقت ضيّقاً فيقع التزاحم بين وجوب العبادة وحرمة الغصب وعندئذٍ لابدّ من إعمال مرجّحات باب التزاحم التي أهمّها تقديم الأهم، فإن كانت العبادة هي الصلاة فتقدّم؛ لأنّها لا تسقط بحال فتكون صحيحة، ولابدّ هنا من الاقتصار على المقدار الذي لا يُعدّ تصرّفاً زائداً على التصرّف الذي يستلزمه الخروج فيؤمي إلى الركوع والسجود مثلاً.

٥ـ إن قلنا بالامتناع وقدّمنا جانب الحرمة ولكن كان المكلّف ناسياً للحكم أو الموضوع عن قصورٍ، فهنا يمكن فرضه على نحوين أيضاً:

أوّلاً ـ أن يكون بسوء اختياره كما إذا غصب داراً وصلّى فيها نسياناً فهنا تكون عبادته باطلة، لأنّ الحرمة وإن ارتفعت بسبب النسيان إلّا أنّ ملاكها وهو مبغوضيّة هذا التصرّف باقٍ، لأنّه كان بسوء اختياره.

ثانياً ـ أن يكون لا بسوء اختياره، فالمشهور حكموا بصحّة العبادة، لأنّ الحرمة قد ارتفعت بالنسيان ولم يبق ملاكها؛ لأنّ المفروض عدم استناد النسيان إلى سوء اختيار المكلّف[1].

٦ـ نفس الصورة ولكن مع فرض الجهل بالموضوع أو الحكم.

فالمنسوب إلى المشهور القول بصحّة الصلاة ـ في هذه الصورة ـ إذا كان الجهل عن قصور، ولكن خالفهم في المحاضرات، واحتمل أن يكون حكمهم بذلك من جهة التزامهم بالجواز وتعدّد عنوان المجمع[2].

اجتهاد

لغة:

مأخوذ من «الجُهد» بالضمّ بمعنى

---

(١) المحاضرات ٤: ٢٣٩.

(٢) نفس المصدر.

الطاقة، أو بالفتح بمعنى المشقة، ويأتي بمعنى الطاقة أيضاً. فالاجتهاد لغة هو: «بذل الوسع والطاقة»[1].

اصطلاحاً:

عرّف بتعاريف عديدة منها: «بذل الوسع لتحصيل الحجة على الواقع أو على الوظيفة الفعليّة الظاهريّة»[2].

ولأجل معرفة هذا المصطلح جيداً لابدّ من بيان تأريخ المراحل التي مرّ بها، فنقول:

إنّ الاجتهاد يطلق على معنيين: عام وخاص[3].

المعنى الخاص للاجتهاد:

أما المعنى الخاص فهو المرادف للقياس عند الشافعي، حيث يقول: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان بمعنى واحد»[1] ونفى أن يكون الاستحسان من الاجتهاد[2]. وقال السيد المرتضى: «وفي الفقهاء من فصّل بين القياس والاجتهاد ما لم يتعيّن... وفيهم من أدخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد أعمّ منه»[3].

وربما جعلوا الاجتهاد مرادفاً للاستحسان والرأي والاستنباط والقياس بجعلها أسماء لمعنى واحد، يقول بعض المتأخرين من العامة: «فالرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية، وهو مرادنا بالاجتهاد والقياس، وهو أيضاً مرادف للاستحسان والاستنباط»[4].

والذي يظهر من تتبع كلمات الباحثين حول هذا الموضوع هو: أنّ الاجتهاد بمعناه الخاص مرادف للرأي، وأنّ القياس والاستحسان والمصالح

---

(١) راجع كلاً من: لسان العرب، الصحاح، النهاية، ومجمع البحرين وغيرها من كتب اللغة: «جهد».

(٢) الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ٩.

(٣) قد عكس بعضهم في التسمية فجعل ما جعلناه خاصاً عاماً وما هو عام خاصاً ولا ضير في التسمية بعد وحدة المراد.

(١) الرسالة للشافعي: ٤٧٧ و٥٠٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢: ١٨٨.

(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية: ١٣٨ كما عن مقدمة النص والاجتهاد.

المرسلة ونظائرها إنّما هي من قبيل المصاديق لهذا المفهوم.

ومهما يكن من أمر فإنّ الاجتهاد بهذا المعنى استمرّ من القرن الأوّل حتى القرن الخامس -تقريباً- فحينما كان يطلق «الاجتهاد» كان يراد منه هذا المعنى الخاص. وفي حوالي القرن الخامس أخذ الاجتهاد مفهوماً أوسع من ذلك.

والذي لابدّ أن نشير إليه هو: أنّ أئمّة الشيعة عليهم السلام كانوا يعارضون الاجتهاد بهذا المعنى، وذلك لبطلان القياس والاستحسان وأمثالها عندهم، وقد استمرت هذه المعارضة من عصر الأئمة عليهم السلام حتى القرن السابع الهجري حيث تغير مفهوم الاجتهاد الخاص إلى مفهوم أوسع منه فتقبّله الشيعة برحابة صدر مع حذف ما يخالف مبادئهم الفقهية -كالقياس والاستحسان وأمثالها- عنه، ولكن قبل ذلك كانت المعارضة -كما قدّمنا- ضد الاجتهاد شديدة جدّاً حتى صنّف العلماء كتباً على ردّ الاجتهاد بهذا المعنى، فقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري كتاباً سمّاه «الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس»[1]، وصنّف أبوالقاسم علي بن أحمد الكوفي كتاباً سمّاه «الردّ على أصحاب الاجتهاد في الأحكام»[2].

وقد أخذت المعارضة تستمر حتى أواخر القرن الرابع حيث ألّف الشيخ المفيد -الذي يعتبر من روّاد الاجتهاد بمعناه المقبول لدى الشيعة- كتاباً سمّاه «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»[3]. وقد كان ابن الجنيد متّهماً بالعمل بالقياس والاجتهاد بالرأي.

ومما يدلّ على ذلك ما نقله صاحب الجواهر -حول جواز قضاء الحاكم بعلمه- عن السيد المرتضى في الانتصار بقوله:

«فإن قيل كيف تستجيزون ادعاء الإجماع وأبو علي ابن الجنيد يصرّح بالخلاف ويذهب إلى أنّه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق والحدود؟ قلنا: لا خلاف بين الإماميّة في هذه المسألة، وقد تقدّم إجماعهم ابن الجنيد وتأخره، وإنّما عوّل ابن الجنيد على ضربٍ

---

(1) رجال النجاشي: ١٥٢ (ترجمة عبد الله بن عبد الرحمن).

(2) نفس المصدر: ١٨٩ (ترجمة علي بن أحمد).

(3) نفس المصدر: ٢٨٧ (ترجمة الشيخ المفيد).

مـــن الرأي والاجـــتهاد، وخــطأه ظاهر...»[1].

هكذا نرى السيد المرتضى ـأيضاًـ يهجم على الاجتهاد بهذا المعنى وإن كان يميل إلى قبوله في الموضوعات الخارجيّة ـلا الأحكامـ مثل الاجـتهاد في تـعيين القبلة وأمثالها[2].

وكذلك نـرى الشيخ الطـوسي في أواسط القرن الخامس يقول عندما يذكر صفات المفتي: «وقد عَدَّ من خـالفنا في هذه الأقسام أنّـه لابدّ أن يكـون عـالماً بالقياس والاجتهاد ... وقد بـيّنّا نحـن فســاد ذلك وأنّـــها ليست من أدلّـة الشرع»[3].

وكذا نرى ابن إدريس ـفي أواخر القــرن الســادسـ يسـتعرض في مسألة تعارض البينتين من كتابه «السرائر» عدداً من المرجّـحات لإحـدى البـيّنتين عـلى الأُخــرى ثم يـعقّب ذلك قـائلاً: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا»[1].

(١) الجواهر ٤٠: ٨٩.

(٢) الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢: ٣٠٨.

(٣) عدة الأُصول: ٢٩٣.

وهكذا استمر هذا الرفض العـنيف للاجتهاد بمفهومه الخاص إلى أوائل القرن السابع، لأنّـه كان يعطي مفهوم القـياس والرأي ـأو كانا من مصاديقه المـمقوتين لدى أئمّة الشيعة عليهم السلام وفقهائهمـ حتى تطوّر مفهومه الخاص إلى مـفهوم أوسـع منه.

المعنى العام للاجتهاد:

وبعد أن كان الاجتهاد عند السنّة منحصراً في الرأي والقياس والاستحسان ـعلى اختلاف في قبول بـعضهاـ تـطور مفهومه وأخذ يعطي معنى أوسع من معناه الأوّل الخاص. فهذا الغزالي المتوفى سـنة (٥٠٥) يُعرّف الاجتهاد بأنّـه: «عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال... ولكن صار اللفظ في عـرف العلماء مخصوصاً ببذل المـجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[2]. وعرّفه الآمدي بأنّـه: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام على وجه يحسّ

(١) السرائر ٢: ١٧٠.

(٢) المستصفى ٢: ٣٥٠.

من النفس العجز عن المزيد فيه»[1]. وعرّفه بعض المتأخرين منهم بأنّه: «بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي مما اعتبره الشارع دليلاً»[2].

ومن خلال هذه النصوص نرى كيف تحوّل مفهوم الاجتهاد من معناه الخاص إلى معنى أوسع منه، وعندما لبس الاجتهاد ثوبه الجديد، وذلك حوالي القرنين الخامس والسادس تقبّله الشيعة.

وأقدم نص يدلُّ على قبول الاجتهاد بمفهومه الجديد لدى علماء الشيعة هو النص الوارد عن المحقق الحلّي المتوفى عام (٦٧٦) في كتابه (معارج الأُصول) حيث كتب تحت عنوان الاجتهاد يقول:

«... وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً، لأنّها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد، فإن قيل: يلزم ـعلى هذاـ أن يكون الإماميّة من أهل الاجتهاد، قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث أنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»[1].

ومن خلال هذا النص نلاحظ أنّ كلمة «الاجتهاد» لم تزل مثقلة بتبعة مفهومها الخاص، ولذلك يحاول المحقق أن يفصل بين المفهومين بفصل القياس وأمثاله من مفهوم الاجتهاد.

ولم يقف الاجتهاد ـبمفهومه الجديد لدى الشيعة عند هذا الحدّ، وهو استخراج الأحكام الشرعية من غير ظواهر النصوص، بل شمل عملية استنباط الحكم من ظاهر النص أيضاً؛ لأنّ عملية استنباط الحكم لا تخلو من الجهد العلمي في سبيل معرفة الظهور وتحديده وإثبات حجيّته وأمثال هذه الأُمور.

ثم أخذ الاجتهاد يتطوّر أيضاً، فشمل كلّ عملية يمارسها الفقيه لتحديد

(١) الإحكام في أُصول الأحكام ٤: ١٤١.

(٢) تأريخ التشريع الاسلامي: ٨٧.

(١) معارج الأُصول: ١٧٩.

الموقف العملي تجاه الشريعة على طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي، أو تعيين الموقف العملي مباشرة، ولذلك عُرِّف بتعاريف أمثال:

١ـ «إنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة».

نقله صاحب الكفاية عن البعض[1] ومراده الشيخ البهائي في زبدة الأصول.

٢ـ «استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي»[2].

وهو مختار صاحب الكفاية.

الآن وبعد أن اتضح لدينا مفهوم الاجتهاد بمعنييه: العام والخاص، حان لنا أن نؤكّد على نقطة هامة جداً غفل عنها الكثير ممن كتب حول هذا الموضوع، وهي: أنّ الاجتهاد بمعناه الخاص وإن كان مرفوضاً لدى أئمة أهل البيت عليهم السلام إلّا أنّ الاجتهاد بمعناه العام لم يكن مقبولاً لدى الأئمة عليهم السلام فحسب، بل كانوا يعلّمون أصحابهم ويدرّبونهم على كيفية ذلك، كما قال الإمام الصادق عليه السلام لسائل سأله عن المسح على مرارةٍ وضعها على ظفره المقطوع: «يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلَّ، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] إمسح عليه»[2]. وقد وصل الأمر إلى أنّهم عليهم السلام كانوا يأمرون بعض أصحابهم بإفتاء الناس، كما أمر الإمام الباقر عليه السلام «أبان بن تغلب» أن يجلس في مسجد الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم ويفتي الناس حيث قال له: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أُحب أن يُرى في شيعتي مثلك»[3].

وعلى أيِّ حالٍ فلو غضضنا النظر عن القياس والاستحسان وأمثالها حيث كان الأئمة عليهم السلام يرفضونها رفضاً باتّاً، كانت عملية استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنّة أمراً رائجاً بين الشيعة، وخاصة الذين تربّوا في مدرسة الإمامين الصادقين عليهما السلام أمثال زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم وأبان بن تغلب وغيرهم

---

(١) و(٢) الكفاية: ٤٦٣ وراجع زبدة الأصول: ١١٥.

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الوسائل ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٣٢٧.

(٣) رجال النجاشي: ٧، ترجمة أبان بن تغلب.

من خريجي هذه المدرسة.

هذا كلّه بالنسبة إلى أصحاب الأئمة عليهم‌السلام، وأمّا نفس الأئمة عليهم‌السلام فكانوا في غنىً عن الاجتهاد؛ لأنّ الأحكام كانت مكشوفة لديهم وهم عالمون بها من دون جهد، وهذا ما تقتضيه الإمامة، وكذا بالنسبة إلى النبي صلّى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، بل هو أولى من غيره بعدم الاجتهاد؛ لاتضاح الأمور كلّها لديه وانكشافها عنده.

تطور الاجتهاد في عصر الغيبة:

وعند بدء الغيبة الكبرى وانقطاع اليد عن الإمام عليه‌السلام وبَدْءِ زعامة الفقهاء، بسبب إرجاع الإمام عليه‌السلام الناس إليهم كما ورد «... وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[1] أخذ الاجتهاد يتطور شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى ذروته في يومنا هذا.

وممّن كان لهم الأثر الكبير في هذا التطور هم:

١ـ الحسن بن أبي عقيل المعروف بالعُماني، والمعاصر للكليني المتوفى (٣٢٨).

٢ـ محمد بن أحمد بن الجنيد، أبو علي الاسكافي.

فكان لهما الدور الأساسي في ترسيخ قواعد الاجتهاد حيث ألّفا كتباً فقهية مستندة إلى هذه الطريقة، فألّف الأوّل كتابة «المتمسّك بحبل آل الرسول»، وألّف الثاني كتابيه: «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» و«الأحمدي في الفقه المحمدي».

٣ـ ومنهم الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد المتوفى سنة (٤١٣)، وتلميذه الشريف السيد المرتضى علم الهدى المتوفى سنة (٤٣٦).

٤ـ وكان أكثرهم جهداً في هذه العمليّة هو شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي المتوفى عام (٤٦٠) فقد ألّف عدّة كتب فقهيّة وروائية وأُصولية، منها: الخلاف والنهاية والمبسوط في الفقه، والتهذيب والاستبصار في الحديث، والعُدّة في الأُصول.

ويشير ـهوـ إلى هذا التطور العظيم في الفقه في مقدّمة كتابه المبسوط فيقول:

«أمّا بعد فإنّي لا أزال أسمع معاشر

---

(١) الوسائل ١٨: ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

مخالفينا من المتفقّهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلّة الفروع وقلّة المسائل، ويقولون: إنّهم أهل حشو ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد[1] لا طريق له إلى كثرة المسائل، ولا التفريع على الأُصول؛ لأنّ جُلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلّة تأمّل لأُصولنا ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا...».

ثم يقول بعد ذلك: «وأمّا ماكثّروا به كتبهم من مسائل الفروع، فلا فرع من ذلك إلّا وله مدخل في أُصولنا ومخرج على مذاهبنا، لا على وجه القياس، بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها ويسوغ الوُصول إليها، من البناء على الأصل، وبراءة الذمّة، وغير ذلك...».

ثم يقول بعد ذلك: «وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتابٍ يشتمل على ذلك، تتوق إليه نفسي، فتقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل، وتُضعّف نيّتي أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطائفة، وترك عنايتهم به؛ لأنّهم أَلِفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتّى أنّ مسألةً لو غُيِّر لفظها وعُبِّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لديهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها...»[1].

وكلامه الأخير إشارة إلى طريقة بعض الطائفة الذين اتخذوا العمل بظاهر الأخبار فحسب طريقاً للاستنباط كما سنشير إليه.

موقف الاجتهاد ـ في مذهب أهل البيت (ع) ـ من العقل:

إنّ المدركات العقلية على نحوين:

الأوّل ـ المدركات العقلية الكاملة: وهي التي لا تحتمل الخطأ، كحكمنا بأنّ اجتماع النقيضين محال، أو أنّ المعدن يتمدّد بالحرارة وأمثال ذلك، سواء كانت هذه المدركات بديهية أو ثابتة بالتجربة.

الثاني ـ المدركات العقلية الناقصة: وهي التي يحتمل فيها الخطأ كحكمنا بأنّ

(١) مقصوده من الاجتهاد ـ هنا ـ هو معناه الخاص الذي يرادف الرأي.

(١) المبسوط ١: ١.

الشيء الفلاني الذي يشبه ذلك الشيء المحرم في بعض الخصائص حرام أيضاً. فهذا وأمثاله أحكام عقلية غير قطعية، بل يحتمل فيها الخطأ.

إذا علمنا ذلك فنقول: إنّ مذهب أهل البيت عليهم السلام لم يرفض الأحكام العقلية كلّيّاً، بل يرفض الأحكام العقليّة الناقصة فقط التي لم يقم عليها دليل قطعي، ولذلك أنكروا القياس والاستحسان، والشاهد على ذلك: أنّهم حينما خاضوا المعركة التي أثيرت بين المعتزلة والأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين صاروا في جانب المعتزلة، وأكّدوا على وجود الحسن والقبح العقليين، وأنّ هناك حقائق يعتبرها العقل حسنة، وحقائق أخرى يعتبرها قبيحة[1].

الموجة الأخبارية:

وفي إبّان القرن الحادي عشر للهجرة ظهرت محاولة جديدة لمنع تدخّل العقل في استنباط الأحكام الشرعية، وكان الداعي لهذه المحاولة الميرزا محمد أمين الاسترابادي (المتوفى عام ١٠٣٣ في مكة المكرمة)، وقد كان يعيش برهة من الزمن في مدينة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم، فألّف فيها كتابه «الفوائد المدنية» وفيها حمل حملة شعواء على من استعمل العقل في استنباط الأحكام الشرعية، فهو وإن كان يُصرّ على أنّ الوسيلة الوحيدة لفهم الأحكام الشرعية هي السنّة فقط؛ لأنّ الكتاب الكريم لم يفهمه إلّا من خوطب به، وهم الأئمة عليهم السلام فلا مجال لأن ندرك منه شيئاً، والإجماع باطل لأنّه من مبتدعات العامة، لكنّه بذل جهده في الحدّ عن تدخّل العقل في الاستنباط أكثر من غيره.

وكانت نظريته تعتمد على أنّ الفقهاء اتبعوا أهل القياس والاجتهاد والمتكلّمين والفلاسفة والمنطقيين في الاستناد على العقل، فلو ثبت أنّ العقل يخطىء فيما عدا المسائل التي تعتمد على الحسّ أو الشبيهة بالحس كالرياضيات، لما اعتمد الفقهاء على الاجتهاد والعقل بعد ذلك.

ومن العلماء الذين نهجوا هذا المنهج تقريباً هم: المولى محمد محسن الفيض الكاشاني (م ١٠٩١) والشيخ محمد بن

---

(١) المعالم الجديدة: ٣٥.

الحسن الحرّ العاملي (م ١١٠٤) والمولى محمد باقر المجلسي (م ١١١١) والسيد نعمة الله الجزائري (م ١١١٢) والشيخ يوسف البحراني (م ١١٨٦) وهم من علماء الشيعة المرموقين، وأصحاب موسوعات في الفقه والحديث، كما أنّهم كانوا مختلفين في الانتصار لهذا المذهب شدّةً وضعفاً، ولكن كلّ هؤلاء امتازوا على الاسترابادي بحفظ حرمة من خالفهم في الطريقة بل شنّع بعضهم عليه كما فعل المحدّث البحراني حيث قال:

«... وهو [أي الاسترابادي] أوّل من فتح باب الطعن على المجتهدين وتقسيم الفرقة الناجية إلى أخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه الفوائد المدنية من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين، وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتّب على ذلك من عظيم الفساد...»[١].

وعلى أيّ حال استمرّت هذه الفكرة حتى أواخر القرن الثاني عشر فوصلت إلى ذروتها، ولكنّها أخذت تنهار

(١) لؤلؤة البحرين: ١١٧.

بعد أن وقف أمامها العلماء الكبار أمثال «المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني» (م ١٢٠٨) و«الشيخ مرتضى الأنصاري» (م ١٢٨١) باني الأُصول الحديثة.

وأمّا لماذا وجدت هذه الموجة، فذلك أمر يحتاج إلى الدقة، فالذي يدّعيه هؤلاء هو: أنّ الروايات الواردة عن الأئمة بكثرة بحيث يستغني معها الفقيه عن العقل، كما كان الفقهاء يكتفون بها في إبّان الغيبة الكبرى.

ويرى بعض المفكرين[١] أنّ للموجة الأخبارية ارتباطاً مع الموجة الحسية التي ظهرت في أُروبا في ذلك الحين.

والذي يبدو لنا هو: أنّ كلمة «الاجتهاد» لما كانت تحمل معنيين: معنى خاصاً ومعنى عاماً. فالخاص هو العمل بالقياس والرأي.

والعام هو مطلق عملية استنباط الأحكام الشرعية ولم يتميز هذان المعنيان إلى مدّة من الزمن: كانت هذه الكلمة

(١) وهو الشهيد مرتضى المطهري تبعاً لأُستاذه آية الله السيد البروجردي، لكنا نقدنا هذه الفكرة في مقدّمتنا لكتاب «تأريخ حصر الاجتهاد» للعلامة الطهراني قدس سره، فراجع.

تحمل في طياتها المعنى الخاص، ولذلك اتّهم الاسترابادي الفقهاء بأنّهم اتبعوا أهل القياس والرأي، فدعا إلى رفضه والعمل بالأحاديث، فكان يعتقد أنّ سيرته امتداد لسيرة الفقهاء في زمن الغيبة الصغرى وما قبلها حيث كان الفقهاء يعتمدون على الأحاديث ويرفضون الاجتهاد، ولكن بعض الفقهاء ـ حسب زعمه ـ أمثال «ابن الجنيد» و«الشيخ المفيد» و«الشيخ الطوسي» و«السيد المرتضى» انحرفوا عن تلك الطريقة وابتدعوا طريقة الاجتهاد.

فهذه الخواطر الذهنية ـ في رأينا ـ أثّرت في نفسية الاسترابادي كي يبدي نظريته، لا أنّه تأثّر بالموجة الحسية، أو كان بين الموجتين ارتباط طبيعي.

هذا كلّه مع غضّ النظر عن استبعاد وجود تلاقٍ بين الفكرتين لتقدّم الاسترابادي وعدم انتشار الموجة الحسية في مناطق مثل الشرق الأوسط آنذاك.

ومهما يكن من أمر لم يدم رفض العقل كلّياً إلّا في مدّة قصيرة من الزمن، وأمّا الذين نهجوا الأخبارية من بعد الاسترابادي فلم يرفضوا حكم العقل كما رفضه الاسترابادي، بل كانوا يعترفون به إلى حدٍّ ما.

ومما تقدّم تظهر لنا نكتة مهمة قد غفل عنها أو اشتبه فيها العديد من الباحثين وهي:

إنّ الأخباريين من أصحابنا لم يرفضوا الاجتهاد بل لا يمكنهم رفضه. نعم، لهم مناقشات ـ مع الأُصوليين ـ في بعض مبادئ الاجتهاد كما سيتضح، ولذلك قال صاحب الكفاية: «قد انقدح أنّه لا وجه لتأبّي الأخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى؛ فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى، غاية الأمر له أن ينازع في حجيّة بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحّة الاجتهاد بذاك المعنى؛ ضرورة أنّه ربما يقع بين الأخباريين كما وقع بين الأُصوليين»[1].

بل يظهر من كلمات بعضهم القول بوجوبه عندهم ولكن على طريقتهم[2].

راجع: أخباريون.

---

(1) الكفاية ٢: ٤٦٤.

(2) راجع هداية الأبرار (للشيخ حسين الكركي): ٢٠٣.

مقدّمات الاجتهاد ومعدّاته :

الآن وبعد أن استعرضنا مختصراً من تاريخ الاجتهاد وتطوره، فلننظر ما هي المقدّمات التي يتوقف عليها الاجتهاد؟

فنقول: إنّ الوُصول إلى رتبة الاجتهاد يحتاج إلى مقدّمات أهمّها هي:

أوّلاً ـ معرفة مبادىء اللغة العربية من النحو والصرف واللغة بالمقدار الذي يتوقف عليه فهم المعنى من الكتاب والسنّة، وما زاد على ذلك فهو فضل.

ثانياً ـ معرفة المنطق بالمقدار الذي يتمكّن معه من الاستدلال والنقض والإبرام.

ثالثاً ـ معرفة علمي الرجال والدراية بمقدار يمكن معه تشخيص السند الصحيح ـ بمعناه العام ـ من الضعيف.

وهذا الشرط من الأُمور التي حذفها الأخباريون من مقدّمات الاجتهاد؛ لأنّهم يعتمدون على المنقولات في الكتب الحديثية من دون تقسيمها إلى صحيح وموثق وحسن وضعيف و... ويعتبرون هذه المصطلحات من مبتدعات المجتهدين.

قال بعضهم: «إعلم أنّ هذا العلم: [أي علم الدراية] عندنا قليل الجدوى بعد ما ظهر لك ما بيّناه من صحّة أحاديثنا وبطلان العمل بالاصطلاح الجديد فيها، وأمّا غير ذلك من مقاصده فإنّما هو كلام مزخرف نسبته إلى المحدّث الماهر كنسبة العروض إلى الشاعر المستقيم الطبع في عدم احتياجه إليه»[1].

رابعاً ـ معرفة علم الأُصول بالمقدار الذي يتوقف عليه الاجتهاد.

وهذا الشرط كسابقه ـ أيضاً ـ رفضه الأخباريون إلى حدّ ما، قال الشخص المتقدّم:

«فاعلم أنّ علم الأُصول ملفّق من علوم عدّة، ومسائل متفرّقة بعضها حق وبعضها باطل، وضعه العامة لقلّة السنن الدالّة على الأحكام عندهم وبنوا عليه استنباط المسائل الشرعية النظرية، ولم يقع في علم من العلوم ما وقع فيه من الخبط والخلاف الذي أكثره أشبه شيء بالهذيان...»[2].

وعلى أيّ حال فإنّهم يشتركون مع

---

(١) هداية الأبرار: ١٠١ (للشيخ حسين الكركي م ١٠٧٦).

(٢) نفس المصدر: ٢٣٤.

غيرهم في قبول قسم من علم الأُصول، ويفترقون عنهم في رفض قسم آخر منه. وللمحدّث البحراني مباحث مفيدة في هذا المجال ذكرها في مقدّمة موسوعته الفقهية (الحدائق).

خامساً ـ معرفة آيات الأحكام والإحاطة ـ نوعاً ما ـ بالسنة الشريفة، والمراد بها ما يصدر من المعصوم ـ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام ـ سواء كان قولاً أو فعلاً أو تقريراً، كما يلزم أن تكون له القدرة على العثور على الروايات في مظانّها بحيث يكون له أُنس بها.

سادساً ـ معرفة آراء الفقهاء في طول تأريخ الفقه؛ فإنّ ذلك له تأثير كبير في استنباط الأحكام.

سابعاً ـ الذوق العرفي السليم البعيد عن التعقيدات العقلية والفلسفية؛ لأنّ الفقه مبنيٌّ على المحاورات العرفية.

وبالتالي إلى توفيق من الله تعالى؛ فإنّ العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده[1].

(١) راجع كلّ ذلك: الروضة البهية ٣: ٦٢، الكفاية: ٤٦٨، الرسائل ٢: ٩٧ (للإمام الخميني)، الرأي السديد: ١٦.

أقسام الاجتهاد:

قسّموا الاجتهاد إلى قسمين:

الأوّل ـ الاجتهاد المطلق: وهو «ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها»[1].

الثاني ـ الاجتهاد المتجزىء: وهو: «ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام»[2].

وتوضيح القسمين هو: أنّ المجتهد تارة يكون من حيث الاجتهاد والقدرة على الاستنباط بحيث يمكنه أن يستنبط حكم أيّ مسألة تعرض عليه ومن أيّ باب كانت، وتارة لم يكن كذلك بل يمكنه أن يستنبط مسائل بعض الأبواب خاصة مثل مسائل الصلاة، أو الحج، أو النكاح... وما شابه ذلك.

فالأوّل مجتهد مطلق والثاني متجزىء.

إمكان القسمين ووقوعها:

المعروف بين الأُصوليين إمكان

(١) الكفاية: ٤٦٤.

(٢) نفس المصدر.

الاجتهاد المطلق ووقوعه، إذ ليس المقصود منه الاستنباط الفعلي حتى يقال: ليس هناك من استنبط حكم جميع المسائل فعلاً، بل المراد منه الملكة والقدرة على الاستنباط بالنسبة إلى كلّ المسائل وهي ممكنة بل حاصلة عند كثير من فقهائنا الذين استنبطوا أحكام أكثر المسائل.

وهذا لا كلام فيه، وإنّما المهم هو البحث في إمكان التجزّئ ووقوعه ففيه أقوال ثلاثة:

الأوّل ـ القول بامتناعه:

نقل ذلك عن بعض بدعوى أنّ ملكة الاستنباط أمر بسيط فإمّا أن تحصل أو لا؟ فإن حصلت فلا يمكن تجزئتها، وبعبارة أُخرى إنّما يدور أمر الملكة بين الوجود والعدم، ولا يعقل أن تتحقق متبعّضة.

وأُجيب عن ذلك:

بأنّ بساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب بحيث يتمكّن بها من الإحاطة بمداركه[1]. أو بأنّ التجزئة

(١) الكفاية: ٤٦٧.

ليست في أجزاء نفس الملكة حتى يقال بأنّها بسيطة بل في أفرادها، وبعبارة أُخرى: ليس المقصود من التجزئ في الاجتهاد هو تجزئة الكيفية، بل المقصود منه هو التجزىء في متعلّقها سعة وضيقاً كملكة الشجاعة وغيرها، فإنّها قد تتسع وقد تتضيق باعتبار متعلّقاتها، وأمّا نفس الملكة فهي واحدة[1].

الثاني ـ لزوم التجزئ:

بمعنى أنّه لا يمكن التوصل إلى الاجتهاد المطلق إلّا باجتياز مرحلة التجزئ، فكلّ مجتهد مطلق لابدّ وأن يكون يوماً مجتهداً متجزئاً، كما ذهب إليه صاحب الكفاية[2].

ويظهر من السيد الخوئي الرغبة إلى ذلك حيث قال: «بل لا يبعد أن يقال: إنّ المطلق من الاجتهاد مسبوق بالتجزئ ـدائماًـ وأنّ أيّ مجتهد مطلق كان متجزئاً في زمان ثم قوي وترقّى شيئاً فشيئاً حتى تمكن من استنباط أكثر الأحكام أو كلّها، وذلك لأنّ دعوى أنّ الرجل قد أصبح

(١) الرأي السديد: ١٥ والأُصول العامة للفقه المقارن: ٥٨٤.

(٢) الكفاية: ٤٦٦.

مجتهداً مطلقاً من ساعته أو ليلته من غير أن يكون مسبوقاً بالتجزئ في زمان مما لا شاهد له، بل هو أمرٌ غير عادي ولا نستعهد وقوعه بوجه، ولعلّه إلى ذلك أشار صاحب الكفاية بقوله: "بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزئ"»[1].

الثالث ـ إمكان التجزئ:

وذهب إليه الأكثر بل نقل عن المحقق الرشتي أنّه نسب القول بعدمه إلى الشذوذ[2].

وهناك محاولة للجمع بين الأقوال ربما كانت قولاً رابعاً في المسألة وحاصلها:

أنّنا لو لاحظنا ملكة الاجتهاد في مرحلة تكوّنها فيستحيل التجزئ؛ لأنّ الملكة تتوقف على مقدّمات ومعدّات إن حصلت حصلت الملكة وإلّا فلا، ولا يعقل حصول بعض مقدّماتها، وإن لاحظناها في مرحلة إعمالها فلابدّ من القول بالتجزئ، بل «التجزئ في مقام إعمال الملكة يكاد يكون من الضروريات، بل لا يوجد في هذا المقام اجتهاد مطلق أصلاً[1].

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٤.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن: ٥٨٣.

حكم الاجتهاد

البحث عن حكم الاجتهاد تارة يكون من الناحية التكليفية، وأُخرى من الناحية الوضعية:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي:

المعروف بين فقهاء الإمامية وجوب الاجتهاد، ونسب إلى الأخباريين منهم القول بتحريمه، ولكن لا يمكن التسليم لهذه النسبة، لأنّ الأخباريين إنّما يرفضون الاجتهاد على طريقة الأُصوليين، أمّا على طريقتهم فلا، بل ربما قالوا بوجوبه أيضاً، قال الشيخ حسين الكركي:

«الفصل الرابع في أنّ الاجتهاد في طلب الدين على النهج الذي قرّره القدماء واجب على كلّ مسلم:

إعلم: أنّ كلّ من سعى في تحصيل مسألة مما كُلّف به وفهمها كما يجب وضبطها، فقد اجتهد في تحصيلها، والسعي في تحصيل ما لا يعذر المكلّف بجهله من

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

العبادات الواجبة والحقوق اللازمة فرض عين لا يعذر أحد في تركه، وليس له حدّ يقف عنده، بل كلّما احتاج إلى حكم يجب عليه السؤال عنه، وهذا معنى قول أصحابنا الحلبيين: إنّ الاجتهاد واجب عيني...»[1].

ومهما يكن فالجامع بين الرأيين هو القول بوجوب الاجتهاد، ولكن مع اختلافٍ في تفسير الاجتهاد لاختلاف مبادئه، كما تقدّمت الإشارة اليه. نعم، اختلف الفقهاء والأُصوليون بصورة عامة في نوع الوجوب.

نوع وجوب الاجتهاد:

إنّ الجهة التي ننظر منها إلى الاجتهاد قد تختلف، وبالنتيجة تختلف نوعية الوجوب، فإنّ هناك لحاظين وحيثيتين للاجتهاد.

الف ـ لحاظ الحاجة إلى الاجتهاد لإحراز فراغ الذمّة من التكاليف الموجّهة إلى المكلّف.

ب ـ لحاظ الحاجة إليه للفتيا أو للحكم والقضاء في كلّ عصر.

(١) هداية الأبرار: ٢٠٣.

أوّلاً ـ وجوبه بلحاظ تفريغ الذمّة:

اعتبره بعض الفقهاء بهذا اللحاظ من قبيل الوجوب التخييري، يقول السيد اليزدي:

«يجب على كلّ مكلّف في عباداته وفي معاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً»[1].

وتوجيه ذلك: إنّ الطرق العاديّة للحصَول على الحكم الشرعي منحصرة في ثلاثة وهي:

١ ـ الاحتياط: بأن يعمل بكلّ محتملات التكليف بحيث يحرز الواقع.

٢ ـ التقليد: بأن يقلّد من كان له علم بالتكليف (أي ما هي الوظيفة الفعلية).

٣ ـ الاجتهاد: بأن يجتهد ويحصل هو على العلم بالتكليف.

ثم إنّهم اختلفوا في مصدر هذا الوجوب على ثلاثة أقوال:

الأوّل ـ إنّ مصدره الفطرة:

وذلك لأنّ الإنسان يدرك بفطرته «لزوم دفع الضرر المحتمل» فهو يبني كثيراً من حساباته اليومية على ذلك.

(١) العروة (أحكام التقليد): المسألة ١.

وبما أنّ المكلّف يعلم إجمالاً بتوجّه التكليف إليه، وأنّه سيستحق على تركه العقاب يندفع بفطرته إلى دفع هذا الضرر بامتثال التكليف، ولا يحرز ذلك إلّا بأحد هذه الأمور الثلاثة[1].

الثاني ـ إنّ مصدره العقل:

وذلك بملاك ما استقل به العقل من لزوم شكر المنعم، وهو يتحقق فيما نحن فيه بامتثال أوامر الشارع المقدس[2].

الثالث ـ إنّ مصدره الشرع:

وعلى هذا يكون وجوباً شرعياً، ولكن تارة يفرض هذا الوجوب نفسياً، وتارة غيرياً.

١ ـ الوجوب الشرعي النفسي: وهذا القول منقول عن المحقق الأردبيلي وبعض من تأخر عنه بلحاظ وجوب تعلّم الأحكام وجوباً نفسياً؛ لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]، وقوله ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[1]، وقوله صلّى الله عليه وآله وسلم: «طلبُ العلم فريضة على كلّ مسلم»[2]، وغير ذلك.

ونوقش: بأنّه لا دلالة في هذه على كون وجوب التعلّم نفسياً، بل هناك ما يدلُّ على خلافه كما ورد من أنّه يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له: هلّا عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال له: هلّا تعلّمت؟

إذ المستفاد منه أنّ المؤاخذة على ترك التكليف لا ترك التعلّم[3].

٢ ـ الوجوب الشرعي الغيري:

ومعناه أنّ التعلّم واجب مقدّمة لامتثاله؛ إذ الامتثال يتوقف على العلم بالتكليف ولا يتم إلّا به، وما لا يتمّ الواجب إلّا به واجب.

ولكن نوقش:

١ ـ بإنكار المقدّمية بين العلم بالأحكام الواقعية وامتثالها؛ لجواز حصول الامتثال من دون العلم بالتكليف؛ إذ ليس

(١) المستمسك ١: ٦.

(٢) المستمسك ١: ٦، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٢.

(٣) الأنبياء: ٧.

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) الوسائل ١٨: ١٦، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

(٣) الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ٧ ـ ٨.

تعلّم وجوب ردّ السلام مقدّمة وجودية له، بل إذا كان جاهلاً به يمكن أن يجيب ويردّ السلام.

نعم، يتوقف وجودها في بعض الموارد ـ كالمركبات التي هي ذات أجزاء مترتّبة بعضها على بعض ـ على التعلّم، ولكن وجود هذه الموارد الجزئية لا يبرّر القول بكون وجوب الاجتهاد وجوباً غيرياً مولوياً[1].

٢ـ بإنكار وجوب مقدّمة الواجب شرعاً، بل وجوبها عقلي كما عليه المحققون من المتأخرين[2].

وإذا انتفى الوجوب الشرعي بشقّيه يبقى الوجوب العقلي أو الفطري.

إذن يكون الاجتهاد واجباً فطرياً أو عقلياً.

والظاهر أنّ هذا الوجوب تخييري كما ذهب إليه السيد اليزدي في العروة والمعلّقون عليها.

ثانياً ـ وجوبه بلحاظ الفتيا:

الظاهر لا خلاف في وجوب الاجتهاد بلحاظ لزوم وجود مجتهد في كلّ عصرٍ لغرض القضاء والإفتاء، ولا أقلّ في كونه كسائر ما يتوقف عليه النظام كالطبابة وغيرها من المهن والفنون والحِرَف.

نعم، اختلفوا في كون ذلك واجباً عيناً أو كفائياً على قولين:

أوّلاً ـ الوجوب الكفائي: وهو الذي يذهب إليه أكثر الإمامية، قال في التنقيح:

«قد ظهر مما سردناه أنّ الاجتهاد الذي هو عديل الاحتياط والتقليد واجب عقلي، وأنّه لا يتصف بالوجوب الشرعي النفسي أو الغيري أو الطريقي...

وأمّا الاجتهاد في نفسه فهو واجب نفسي كفائي لوجوب التحفّظ على الأحكام الشرعية وصيانتها عن الاندراس.

وإنْ شئت قلت: إنّ الاجتهاد بالنظر إلى أعمال نفس المجتهد واجب عقلي، والأمر به إرشادي لا محالة...

وأمّا بالنظر إلى رجوع الغير إليه فهو واجب على المكلّفين وجوباً نفسياً كفائياً؛ لبداهة وجوب حفظ الشريعة المقدّسة عن الانطماس والاندراس، ومن الظاهر أنّ إهمال الأحكام الشرعية وترك

(١) الرأي السديد: ٦.
(٢) الاجتهاد: ١٥٢.

التصدّي لاستنباطها في كلّ عصر يؤدّي إلى انحلالها واضمحلالها...»[1].

ثم بيّن وجه ذلك، لانحصار الطريق حينئذٍ في تقليد الأموات، وهو غير جائز ابتداءً، والاحتياط وهو غير ممكن دائماً.

ثانياً ـ الوجوب العيني: ذهب إليه بعض المتقدّمين ـ كالحلبيين ـ والأخباريون.

قال الشيخ حسين الكركي ـ وهو من الأخباريين ـ: «اعلم: أنّ كلّ من سعى في تحصيل مسألة مما كلّف به وفهمها كما يجب؛ وضبطها فقد اجتهد في تحصيلها، والسعي في تحصيل ما لا يعذر المكلّف بجهله من العبادات الواجبة والحقوق اللازمة فرض عين لا يعذر أحد في تركه وليس له حدّ يقف عنده، بل كلّما احتاج إلى حكم يجب عليه السؤال عنه، وهذا معنى قول أصحابنا الحلبيين: إنّ الاجتهاد واجب عيني، وبهذا فسّر مذهبهم شيخنا البهائي، وذلك إنّهم لم يكونوا يعملون إلّا بالحديث، كما صرّح به ابن زهرة في «الغنية». فالعامي عندهم إذا سأل العالم عن مسألة شرعية فأجابه عنها بلفظ الحديث أو بمعناه، وفهمه العامي كما يجب فقد تساويا في علم تلك المسألة؛ لأنّ المسؤول ناقل لفتوى أهل البيت عليهم السلام والسائل يرويها عنه...»[1].

(1) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٦٥.

(1) هداية الأبرار: ٢٠٣.

ثانياً ـ الحكم الوضعي:

تترتّب على الاجتهاد أحكامٌ وضعية متعدّدة أهمّها:

أوّلاً ـ حجيّة فتواه:

لا إشكال في حجيّة فتوى المجتهد ـ إجمالاً ـ وتتضح حدود هذه الحجيّة في جواب الأسئلة التالية:

الف ـ هل يجوز له الرجوع إلى الغير أو لا؟

المعروف بين الإماميّة حرمة رجوع المجتهد إلى غيره في مقام الامتثال، ولا فرق ـ في ذلك ـ بين المجتهد المطلق والمتجزئ فيما اجتهد فيه؛ وذلك لأنّ مستند جواز التقليد هو لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، ولم يصدق على المجتهد عنوان الجاهل حتى يجوز له الرجوع إلى

الغير[1].

ونقل عن صاحب المعالم ووالده وجدّه القول بوجوب رجوع المتجزئ إلى المطلق[2].

ب ـ هل يجوز للغير الرجوع إليه؟

المعروف أيضاً جواز رجوع الغير إلى المجتهد وتقليده ـ مع تحقق سائر شرائطه ـ لتحقق موضوعه وهو: «رجوع الجاهل إلى العالم»، ولأنّ جواز الرجوع إليه من لوازم حجيّة فتواه.

وهذا لا إشكال فيه بالنسبة إلى المجتهد المطلق، وأمّا بالنسبة إلى المتجزئ فقد استشكل بعضهم في رجوع الغير إليه، كما في الكفاية[3] ومنع منه ـ صريحاً ـ في العروة[4]، ونقل في المستمسك الإجماع على لزوم كون المقلَّد مجتهداً مطلقاً، لكنه ناقش في ذلك واستقرب جواز الرجوع إلى المتجزئ أيضاً؛ لعموم السيرة[5].

وأمّا في التنقيح فقد فصّل بين من استنبط مسألة أو مسألتين فلا يجوز الرجوع إليه، وبين من استنبط مسائل كثيرة فيجوز الرجوع إليه وإن لم يكن مجتهداً مطلقاً؛ لأنّ الموضوع للحكم بجواز التقليد هو عنوان العالم والفقيه ونحوهما وهو لا ينطبق على من استنبط مسألة أو مسألتين.

هذا بحسب الأدلّة اللفظية، وأمّا بحسب السيرة العقلائية فهي تقتضي جواز الرجوع إليه إذ لا فرق بين من استنبط قليلاً أو كثيراً في تحقق عنوان رجوع الجاهل إلى العالم، عندما يرجع إليه فيما اجتهد فيه[1].

ج ـ هل يصحّ قضاؤه؟

المعروف بين فقهاء الإماميّة هو جواز قضاء المجتهد المطلق ونفوذه؛ لأنّ موضوع جواز القضاء في لسان الأدلّة هو: العارف، والعالم، والفقيه ونحوها المنطبق على المطلق، بخلاف المتجزئ فاختلفوا في جواز قضائه، فمنهم من منع منه؛ لعدم صدق عنوان العارف والعالم... عليه وهم الأكثر، ومنهم من أجازه في حدود ما

(1) التنقيح (الاجتهاد): ٢٩.
(2) الأصول العامة للفقه المقارن: ٦١١.
(3) الكفاية ٢: ٤٢٨.
(4) العروة: الاجتهاد والتقليد، المسألة ٢٢.
(5) المستمسك ١: ٤٣ ـ ٤٥.

(1) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٥ ـ ٣٦.

اجتهد فيه مثل صاحب الجواهر[1] والمحقق الرشتي[2]، بل يظهر من كلّ من جوّز قضاء المقلّد كالمحقق القمي[3].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «قضاء».

ثانياً ـ التخطئة والتصويب:

ومن الأحكام الوضعية المترتّبة على الاجتهاد هو الحكم بالتخطئة أو التصويب في الاجتهاد بمعنى أنّ ما يحكم به المجتهد بحسب اجتهاده هل يقع الخطأ فيه أو لا؟ بل كلّ ما أدّى إليه اجتهاد المجتهد فهو الحكم الشرعي الواقعي كما نسب إلى بعض الأشاعرة والمعتزلة مع اختلاف بينهما في تفسير ذلك؟ فالذي يراه عامة الإمامية هو القول بالتخطئة، وأنّ هناك أحكاماً واقعية قد يصيب المجتهد في الوصول إليها وقد يخطىء.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنواني «تخطئة» و«تصويب».

ثالثاً ـ إجزاء الاجتهاد السابق عند تبدّله:

ومن الأحكام الوضعية هو الحكم بإجزاء (كفاية) ما أتى به المجتهد أو مقلّده استناداً إلى فتواه بعد تبدّل رأيه، فلا حاجة إلى الإعادة وفقاً للاجتهاد الجديد، أو الحكم بعدمه، فعلى القول بالإجزاء يكتفى بإتيان الأعمال السابقة وفقاً للاجتهاد السابق، وعلى القول بعدمه لابد من تجديدها وفقاً للاجتهاد اللاحق.

وهذا البحث مترتّب على القول بالتخطئة؛ لأنّه بناءً على التصويب فلابدّ من الالتزام بالإجزاء، إذ كلّ ما يرتئيه المجتهد فهو الحكم الواقعي فإذا تبدّل تبدّل الحكم الواقعي أيضاً فلا معنى ـإذنـ للقول بعدم الإجزاء بخلاف القول بالتخطئة، فإنه يأتي ـبناء عليهـ البحث السابق،وفيه تفصيل يأتي في عنوان «إجزاء»، وراجع أيضاً عنوان «قضاء».

طرق معرفة الاجتهاد (وسائل الإثبات):

يُعرف اجتهاد المجتهد بالطرق التالية:

الف ـ العلم الوجداني: كما إذا علم

---

(1) الجواهر ٤٠: ٣٤.

(2) القضاء ١: ٢٩.

(3) نفس المصدر.

شخص من أهل الخبرة باجتهاد شخص آخر.

ب ـ البيّنة: أي شهادة عدلين من أهل الخبرة إذا لم تكن ـ هذه الشهادة ـ معارضة بشهادة عدلين آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد.

راجع: بيّنة.

ج ـ الشياع المفيد للعلم:

ومن طرق إثبات اجتهاد شخص هو شيوع ذلك بين المتشرّعين.

راجع: شياع.

د ـ إخبار الثقة: أي إخبار شخص واحد ثقةٍ بالاجتهاد.

أمّا كفاية ذلك بناء على حجيّة قول الخبر الواحد ـ إذا كان ثقةً ـ مطلقاً في الأحكام والموضوعات فواضح، كما ذهب إليه في التنقيح[1].

وأمّا بناء على عدم حجيّته في الموضوعات فيمكن القول بحجيّته هنا أيضاً؛ لأنّ المدلول المطابقي للخبر وإن كان هو الاجتهاد، وهو موضوع من الموضوعات، إلّا أنّ مدلوله الالتزامي هو

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١١.

ثبوت الحكم الواقعي الكلّي الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد[1].

وهناك أحكام أُخر للاجتهاد يراجع فيها عناوين:

تقليد، قضاء، ولاية (ولاية الفقيه).

مظانّ البحث:

الف ـ الفقه:

١ ـ الاجتهادوالتقليد.

٢ ـ القضاء.

٣ ـ ولاية الفقيه.

ب ـ الأُصول:

١ ـ الاجتهاد والتقليد.

٢ ـ الإجزاء.

٣ ـ التخطئة والتصويب.

إجزاء

لغة:

من قولهم: أجزأه الشيء أي كفاه وأغناه[2]، فالإجزاء ـ إذن ـ هو الكفاية

(١) المستمسك ١: ٣٨.

(٢) الصحاح، المصباح المنير: «جزأ».

والإغناء.

اصطلاحاً:

كفاية امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي بعد رفع الاضطرار أو انكشاف الخلاف، كما إذا تيمم امتثالاً للأمر الاضطراري بدلاً عن الوضوء ـ المأمور به بالأمر الواقعي ـ ثم ارتفع العذر والاضطرار، أو عمل طبقاً لخبر الثقة ثم انكشف خلافه، أو انكشف عدم كونه ثقة.

مسألة الإجزاء مسألة أُصولية عقلية:

أمّا كونها مسألةً أصولية فلأنّها تقع كبرى للمسألة الفقهية، فإذا كانت النتيجة هي الإجزاء فسوف يقول المجتهد:

إنّ الأمر بالتيمم أمر اضطراري (وهذه صغرى) وإنّ امتثال الأمر الاضطراري يجزي عن امتثال الأمر الواقعي ـ وهو الأمر بالوضوء ـ (وهذه كبرى).

إذن فالنتيجة هي: أنّ امتثال الأمر بالتيمم يجزي عن امتثال الأمر الواقعي أي الأمر بالوضوء.

وأمّا كونها عقلية؛ فلأنّنا نبحث عن أنّ العقل هل يرى ملازمة بين إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري وامتثاله، وبين الإجزاء عن الأمر الاختياري، أو بين إتيان المأمور به بالأمر الظاهري والإجزاء عن الأمر الواقعي، أو لا؟

ولما كان الحاكم في المسألة هو العقل فتكون المسألة عقلية، ومن قسم غير المستقلات العقلية التي يكون ملاكها انضمام مقدمة عقلية إلى أُخرى غير عقلية[1] (فقهية مثلاً) كما تقدّم مثاله آنفاً.

إذن ليست المسألة من مباحث الألفاظ كما توهم، وإن جرى درجها فيها.

مراحل البحث:

للبحث مراحل ثلاث وهي:

١ـ إن إتيان المأمور به بكلّ أمر يقتضي الإجزاء عن أمره عقلاً سواء كان ذلك الأمر واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً.

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٢٠ وأُصول الفقه ١: ٢٢٣.

٢ـ إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يوجب الإجزاء عن الأمر الواقعي الاختياري أو لا؟

٣ـ إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يوجب الإجزاء عن الواقعي إعادةً وقضاءً، أو قضاءً فحسب أو لا؟

المرحلة الأُولى: البحث حول إجزاء إتيان كلّ مأمور به عن أمره:

لا إشكال في أنّ المكلّف لو أتى بما هو مأمور به ـسواء كان مأموراً بالأمر الواقعي الاختياري، أو الاضطراري، أو الظاهري ـ يسقط ذلك الأمر قطعاً. فمن كان مأموراً بالوضوء وأتى به، أو كان مأموراً بالتيمم فأتى به، سقط الأمر الاختياري الواقعي في الأوّل، والاضطراري في الثاني، وهذا أمر عقلي، وعليه فلا يجب إتيانه ثانياً؛ لأنّه امتثال بعد امتثال وهو محال لاستلزامه المعلول بلا علّة، إذ الامتثال معلول للأمر، وبعد الامتثال الأوّل لا يبقى أمرٌ كي يصدق الامتثال.

نعم، هناك موردان قد يتوهم كونهما من الامتثال بعد الامتثال وهما:

١ـ إعادة صلاة من صلّى فرادى جماعة وقد وردت في بعض الروايات.

٢ـ إعادة من صلّى صلاة الآيات ثانياً مع بقاء الآية، كما وردت في ذلك بعض الروايات أيضاً.

قد ذكرت بعض التوجيهات في ذلك أبرزها حمل الأمر بالإعادة في الموردين على الاستحباب[1].

هذا كلّه مما لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال فيما إذا اختلف الأمران، كما إذا كان أحدهما واقعياً اختيارياً والآخر اضطرارياً، أو واقعياً والآخر ظاهرياً، كما سيتضح عن قريب.

المرحلة الثانية: البحث حول إجزاء إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري عن الاختياري الواقعي:

لا يخفى أنّ الأمر الواقعي الاختياري يرتفع بمجرد ارتفاع الاختيار والقدرة، فالأمر بالوضوء يرتفع بمجرّد طروء الاضطرار ـمهما كان سببه، عدم الماء، أو عدم التمكّن من استعماله ـ ولكن الشريعة حرصاً على حفظ مصالح بعض العبادات

(١) راجع في كلّ ذلك، المحاضرات ٢: ٢٢٥.

جعلت بديلاً عن ذلك وهو التيمم، فيكون التيمم مأموراً به بالأمر الاضطراري.

ثم إنّ هذا الأمر الاضطراري يمكن تصويره وفرضه في عالم الثبوت والفرض على أنحاء أربعة كما قال صاحب الكفاية.

الأوّل ـ أن يكون الأمر الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الأمر الاختياري، ولا إشكال في الإجزاء في هذا الفرض لدرك جميع المصلحة المطلوب تحققها[1].

نعم، تبقى مسألة جواز البدار وعدمه، فالذي يظهر من صاحب الكفاية والمحقق العراقي هو: أنّ ذلك يتبع الدليل الفقهي للمسألة، فإن كان موضوع الأمر الاضطراري هو مطلق الاضطرار ـ أي وإن طرأ الاختيار بعده بقليل ـ فيجوز البدار، وأمّا إذا كان مقيّداً بما إذا لم يطرأ الاختيار حتى آخر الوقت، أي كان مقيّداً بصورة بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت فلا يجوز البدار؛ لعدم تحقق الموضوع حينئذٍ للفعل الاضطراري[1].

ولكن صرّح في المحاضرات بجواز البدار حقيقة وواقعاً؛ لعدم الفرق حينئذٍ بين الفرد الاضطراري والاختياري في الوفاء بالملاك والغرض[2].

واما النائيني فيظهر منه أن جواز البدار مقيّد باليأس عن ارتفاع الاضطرار[3].

ويرى السيد الصدر: أنّ الدليل لو كان مشروطاً بعدم البدار لم يجز البدار وصفاً وإلّا جاز في الفروض الثلاثة الأُولى[4].

الثاني ـ أن يكون مشتملاً على بعض المصلحة مع عدم إمكان استيفاء وتدارك المصلحة الباقية.

ولا إشكال في الإجزاء ـ هنا ـ أيضاً[5].

وأمّا بالنسبة إلى البدار فالمختار عندهم هو عدم الجواز[6]؛ لأنّه مستلزم

---

(1) الكفاية: ٨٤، نهاية الأفكار ١: ٢٢٧، المحاضرات ٢: ٢٣٢، وبحوث في علم الأصول ٢: ١٣٧.

(1) الكفاية: ٨٤ ونهاية الأفكار ١: ٢٢٧.
(2) المحاضرات ٢: ٢٣٢.
(3) فوائد الأُصول ١: ٢٤٦.
(4) بحوث في علم الأُصول ٢: ١٣٨.
(5) المصادر السابقة.
(6) المصادر السابقة.

لتفويت بعض المصلحة الواقعية، والمفروض عدم إمكان تداركها.

نعم، قيّد ذلك في الكفاية بما إذا لم تكن هناك مصلحة مرجّحة للبدار وإلّا جاز[1]، وقيّده في نهاية الأفكار بما إذا علم بارتفاع الاضطرار في الوقت، وأمّا إذا علم ببقائه، بل وحتى إذا احتمل ذلك فيجوز له البدار[2].

الثالث ـ الصورة السابقة مع إمكان تدارك المصلحة الفائتة ولكنها لم تكن بحيث يلزم استيفاؤها.

ولا إشكال في الإجزاء في هذه الصورة أيضاً؛ لعدم وجوب تدارك المصلحة الفائتة.

وأمّا البدار فيظهر من كلماتهم أنّه جائز، وقد صرّح بذلك صاحب الكفاية[3].

ولكن المحقق العراقي بنى ذلك على إطلاق الاضطرار وعدمه كما في النحو السابق[4].

(1) الكفاية: ٨٤.
(2) نهاية الأفكار ١: ٢٢٧.
(3) الكفاية: ٨٥.
(4) نهاية الأفكار ١: ٢٢٨.

نعم، يستحب لمن بادر إلى العمل الاضطراري أن يعيده بعد ارتفاع الاضطرار لتدارك المصلحة الفائتة غير الملزمة[1].

الرابع ـ النحو السابق مع فرض كون المصلحة لازمة الاستيفاء.

وقد وقع البحث والكلام في هذا الفرض، فالذي ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقق العراقي والسيد الصدر هو: أنّه يجوز له البدار غاية الأمر يجب عليه إتيان العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار وعلى هذا يكون مخيّراً بين الانتظار حتى يرتفع الاضطرار، ويأتي بالعمل الاختياري ـ في الوقت ـ وبين إتيان العمل الاضطراري وإتيان الاختياري بعد رفع الاضطرار[2].

هذا، ولكن نوقش ذلك في المحاضرات بأنّه غير معقول؛ لأنّه من باب التخيير بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين وهو غير معقول ـ على مبناه ـ وبعبارة أُخرى:

«بعد فرض أنّ الشارع لم يرفع اليد

(1) المصادر السابقة.
(2) الكفاية: ٨٥، ونهاية الأفكار ١: ٢٢٨، وبحوث في علم الأصول ٢: ١٣٨.

عن الواقع وأوجب على المكلّف الإتيان به على كلٍّ من تقديري الإتيان بالعمل الاضطراري الناقص في أوّل الوقت وعدم الإتيان به فعندئذٍ لا معنى لإيجابه الفرد الناقص»[1].

كان ذلك كلّه في عالم الفرض والثبوت.

أمّا عالم الإثبات:

فتارة يكون ارتفاع العذر في أثناء الوقت وتارة في خارجه، ولكلٍّ منهما بحثه الخاص:

أوّلاً ـ ارتفاع العذر في أثناء الوقت:

ولذلك عدة فروض، وهي:

١ ـ أن يكون دليل الأمر الاضطراري الواقعي قد أُخذ في موضوعه استمرار العذر إلى آخر الوقت. وهذا الفرض خارج عن مورد البحث؛ لأنّه بعد ارتفاع الاضطرار ينكشف عدم استمرار الاضطرار إلى آخر الوقت، فلا شك في عدم الإجزاء عندئذٍ.

نعم، لو كان الدليل الدالّ على الأمر الاضطراري ظاهرياً وقد أُخذ في موضوعه استمرار العذر ثم انكشف بطلانه في الوقت فهو داخل في المسألة الآتية (إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي).

٢ ـ أن لا يؤخذ في موضوعه استمرار العذر إلى آخر الوقت، ولهذا الفرض قسمان:

الف ـ أن يكون للأمر الاختياري إطلاق يشمل صورتي إتيان الأمر الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في الوقت وعدمه، أي يكون الاختياري مطلوباً سواء أُتي بالاضطراري أو لا، وعندئذٍ:

فلو تمكّنا من تقييد هذا الإطلاق فسوف تكون النتيجة هي الإجزاء وإلّا فلا، وهناك محاولات عديدة للتقييد، منها:

١ ـ دعوى الدلالة الالتزامية العقلية لدليل الأمر الاضطراري على الإجزاء بتقريب: أنّه قد مضى انحصار المحتملات الثبوتية للواجب الاضطراري في أربعة فروض، كلّها كانت مقتضية للإجزاء وعدم الإعادة إلّا الفرض الرابع، وقد تقدّم أيضاً أنّ لازمه التخيير العقلي بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين وهو غير معقول، فإذا بطل

---

(١) المحاضرات ٢: ٣٣٣.

الفرض الرابع تبق الفروض الثلاثة، وكلّها مقتضية للإجزاء كما تقدّم، وهذا يتم على مبنى بطلان التخيير بين الأقلّ والأكثر[1].

٢ـ إنّ دليل الأمر الاضطراري ظاهر في التصدّي لبيان تمام ما هو وظيفة المكلّف، فلو لم يكن الفعل الاضطراري وحده كافياً في هذا المقام وكان لابدّ عليه أن يعيد العمل إذا ارتفع عذره بعد ذلك لكان ينبغي أن يبيّنه، وهذا يشكّل بحسب الحقيقة إطلاقاً مقامياً في دليل الأمر الاضطراري يقتضي الإجزاء[2].

٣ـ إذا استفيد من لسان دليل الأمر الاضطراري البدلية كان مقتضى إطلاقها البدلية على الإطلاق وهو يقتضي الإجزاء لا محالة[3].

وهناك محاولات أُخرى لا يسعنا التعرّض لها.

ب ـ أن لا يكون للأمر الاختياري إطلاق من هذه الجهة، وهذا قسمان أيضاً:

١ـ أن يكون للأمر الاختياري إطلاق من جهة أُخرى يقتضي الإجزاء كما إذا كان منحلاً إلى دليلٍ يدلُّ على أصل الواجب ـ كالصلاة ـ بالإطلاق، ودليل آخر يقيّده بقيد زائد في الواجب كالقيام مثلاً إلّا أنّه كان منفصلاً وليس له إطلاق يشمل حال الاضطرار ـ كما هو الحال في الأدلّة اللبيّة ـ فإنّه في هذه الحالة يتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات عدم تقيده بالقيد المتعذّر في حق هذا المكلّف.

٢ـ أن لا يكون للأمر الاختياري أيُّ إطلاق بل كان مجملاً لا يقتضي الإجزاء ولا عدمه، فيصل الدور إلى الأصل العملي[1].

ولابدّ قبل بيان الأصل العملي من ذكر ما اختاره كلّ من أعلام الأُصول المتأخرين في هذا القسم من البحث فنقول:

أمّا صاحب الكفاية فقد اختار الإجزاء؛ بتقريب: أنّ أدلّة الاضطرار (البدل) لها إطلاق يشمل صورتي رفع الاضطرار في الوقت وعدمه، وهذا الإطلاق إطلاق مقامي حاكم على إطلاق

---

(١) المحاضرات ٢: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) حقائق الأُصول ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠، بحوث في علم الأُصول ٢: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٣) نفس المصدر.

(١) راجع كلّ ذلك: بحوث في علم الأُصول: ١٤٠ ـ ١٥٠.

أدلّة الحكم الاختياري (المبدل)، وهو إطلاقه من حيث إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري وعدمه.

وبهذا الطريق يُرفع اليد عن إطلاق دليل المبدل، وهو إحدى الطرق التي سبق أن أشرنا إليها لتقييد إطلاق دليل الحكم الاختياري.

وهذا التقريب من حقائق الأُصول.

كما وله تقريب آخر، وهو: إطلاق البدلية الذي يقتضي البدليّة على الإطلاق[1].

واختار القول بالإجزاء، المحقق النائيني أيضاً بتقريب: أننا لو قلنا بجواز البدار وكان ذلك حكماً واقعياً فلا معنى لعدم الإجزاء حينئذٍ؛ لأنّ جواز البدار -على هذا- يرجع إلى سقوط القيد المتعذّر، وعدم ركنيته للواجب، وعدم قوام المصلحة به مطلقاً.

نعم،لو قلنا بعدم جواز البدار أصلاً، فسوف يخرج ذلك عما نحن فيه؛ إذ يكون ما أُتي به غير مأمور به، وعندئذٍ لا معنى للقول بالإجزاء، وكذلك لو قلنا بجواز البدار ولكن اعتبرناه حكماً ظاهرياً؛

(1) حقائق الأُصول ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

لانكشاف عدم كونه مأموراً به كما سيأتي في المسألة الآتية (إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي)[1].

وأمّا المحقق العراقي فقد يظهر من كلامه التفصيل بين أوامر التيمم والتقيّة وبين غيرها من موارد الاضطرار، ولكن بحسب القاعدة الثانوية، وأمّا القاعدة الأولية فهي تقتضي عدم الإجزاء في جميع الموارد؛ لأنّ الموضوع في أدلّة الاضطرار هو الاضطرار إلى الطبيعة، وعندئذٍ فلابدّ من تحقق طبيعيّ الاضطرار وهو لا يتحقق إلّا باستمرار الاضطرار إلى آخر الوقت، فلو ارتفع بمقدار يمكن إتيان العمل الاختياري فيه -بشرائطه- فلا يصدق الاضطرار حتى يبحث عن الإجزاء وعدمه.

وبناء على ذلك فلو ارتفع العذر والاضطرار في الوقت فلابدّ من الإعادة، نعم دلّت الأدلّة الثانوية على عدم وجوب الإعادة -في صورة ارتفاع الاضطرار- في خصوص التيمم وموارد التقية[2].

ويرى المحقق الإصفهاني: أنّه لو

(1) فوائد الأُصول ١: ٢٤٥.

(2) نهاية الأفكار ١: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

كان في البدل إطلاق، مثل إطلاق قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين»، فيكون الإطلاق نافعاً؛ لأنّه يكون بلحاظ جميع الآثار، فيكون التيمم بدلاً عن الوضوء في جميع الآثار، وذلك يستدعي الإجزاء.

وأما إذا كان مثل قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً...﴾[1] ففيه تفصيل:

فإن كان له إطلاق من جهتين: من جهة ارتفاع العذر في الوقت، وعدم تقييد الأمر بالتخيير، فيكون دليلاً على عدم وجوب الإعادة، ومن جهة اشتمال البدل على مصلحة لا يبقى معها مجال للتدارك، فلا يبقى مجال لوجوب القضاء.

وإن لم يكن له إطلاق -ولو من إحدى الجهتين- فلا مجال للإجزاء من حيث الإعادة والقضاء؛ لأنّ تجويز البدار لا ينافي الأمر بما هو تكليف المختار في الوقت على نحو التخيير[2].

وأمّا ما اختاره السيد الخوئي في المحاضرات، فحاصله: أنّ الواجب هو طبيعي الصلاة مثلاً على نحو صرف الوجود كما هو الحال في التكاليف الإيجابية، وعليه فطروء الاضطرار على فرد من الطبيعي لا يوجب ارتفاع الحكم؛ وذلك لأنّ ما طرأ عليه الاضطرار وهو الفرد لا حكم له على الفرض، وما هو متعلّق الحكم وهو الطبيعي الجامع لم يطرأ عليه الاضطرار كما هو المفروض، فلا مقتضي -إذن- لوجوب التيمم أصلاً.

وعلى الجملة فما أتى به المكلّف في الخارج من الفعل الاضطراري لا أمر به، وما كان متعلّقاً للأمر وهو الجامع لم يأت به.

نعم، يستثنى من ذلك ما ثبت فيه جواز البدار واقعاً، وهو:

١- موارد التقية حيث يجوز البدار فيها وإن علم المكلّف بارتفاع الاضطرار.

٢- لو تيمم آخر وقت الظهرين فدخل وقت العشاءين فصلّى بنفس التيمم، فلا حاجة إلى الإعادة[1].

وأمّا الإمام الخميني فإنّ له مبنىً خاصاً في الموضوع وحاصله:

أنّه ليس هناك أمران يتعلّق

---

(١) النساء: ٤٣ والمائدة: ٦.

(٢) نهاية الدراية ١: ١٥١.

(١) المحاضرات ٢: ٢٣٥ - ٢٣٦.

أحدهما بطبيعة الصلاة ـ مثلاً ـ بلحاظ الفرد الاختياري، والآخر بطبيعة أُخرى للصلاة ـ أيضاً ـ بلحاظ الفرد الاضطراري كي يقع البحث عن إجزاء الاضطراري عن الاختياري، بل الموجود أمر واحد بطبيعة الصلاة، وجعل الشارع لها كيفية خاصة في حال الاختيار وكيفية أُخرى حال الاضطرار، وإنّما القيود ـ مثل وجدان الماء أو عدمه ـ من المصاديق.

وعلى هذا يكون إجزاء المأتي به الاضطراري في غاية الوضوح؛ إذ المكلّف يكون مخيراً بين البدار وإتيان المصداق الاضطراري، وبين الانتظار إلى آخر الوقت والإتيان بالفرد الاختياري، وأيها أتى به يسقط به الأمر والمفروض أنـه واحد[1] الذي تعلّق بالصلاة مثلاً.

وأمّا السيد الصدر فيرى: أنّ دليل الأمر الاضطراري إذا استفيد من لسانه اللفظي ـ كما في مثل «التراب أحد الطهورين» ـ أو من مجموعة القرائن المقامية واللفظية المتنوعة «البدلية» وتنزيل الوظيفة الاضطرارية منزلة الوظيفة الاختيارية كان مقتضى إطلاق البدليّة حينئذٍ البدليّة على الإطلاق، أي في كلّ الجهات والمراتب وهو يقتضي الإجزاء لا محالة[1].

مقتضى الأصل العملي:

إذا فرضنا عدم إمكان حلّ المشكلة وتشخيص الوظيفة من خلال ما تقدّم وما قيل في مرحلتي الثبوت والإثبات، فيأتي دور الأصل العملي ليبين لنا ما هي الوظيفة العملية. وهناك نظريتان مهمتان متقابلتان في هذا المورد وهما:

أوّلاً ـ نظرية الآخوند (صاحب الكفاية):

وحاصلها: أنّ الإعادة تكليف زائد على أصل التكليف بالفعل، وعند الشك في تحققه تجري أصالة البراءة؛ لجريانها في كلّ موارد الشك في التكليف، قال صاحب الكفاية:

«وبالجملة فالمتبع هو الإطلاق وإلّا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة؛ لأنّه شك في أصل التكليف»[2].

(1) تهذيب الأُصول ١: ١٣٨، ١٤٢.

(1) بحوث في علم الأُصول ٢: ١٤٥.

(2) الكفاية: ٨٥.

ثانياً ـ نظرية المحقق العراقي:

وحاصلها: أنّ الشك في إجزاء العمل الاضطراري عن الاختياري الواقعي له منشآن:

الأوّل ـ الشك في وفاء العمل الاضطراري بتمام مصلحة العمل الاختياري وعدمه.

والمرجع في مثله هو حكم العقل بعدم الإجزاء ووجوب الاحتياط؛ لأنّ مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ إذ الأمر يدور بين قيام المصلحة بخصوص الاختياري أو الجامع بينه وبين الاضطراري، وفي مثله يجب الاحتياط.

الثاني ـ الشك في تفويت العمل الاضطراري لمصلحة العمل الاختياري ـ في فرض إحراز عدم وفاء الاضطراري ببعض مراتب الاختياري ـ فلا ينبغي الشك في الاحتياط هنا ـ أيضاً ـ لأنّ مرجعه إلى الشك في القدرة على الامتثال وتحصيل الغرض (المصلحة)؛ لأنّ المكلّف بإتيانه العمل الاضطراري يشك في تفويت المصلحة (المخصوصة بالعمل الاختياري) وبالنتيجة يشك في أنّه قادر على تحصيل الغرض الفائت بالإعادة مثلاً أو لا؟ وهذا هو المعبّر عنه بالشك في القدرة على الامتثال، وفي مثله يجب الاحتياط[1].

هذا كلّه بالنسبة إلى ارتفاع العذر داخل الوقت.

ثانياً ـ ارتفاع العذر خارج الوقت:

وأمّا إذا ارتفع العذر خارج الوقت فهل يلتزم بالإجزاء أو لا؟ هناك نظريات:

فالذي يستفاد من كلام صاحب الكفاية هو أنّه لا فرق بين الإعادة والقضاء من جهة ألسِنَة الأدلّة والأصل العملي (البراءة) المستفاد منها الإجزاء الملازم لعدم الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

وأمّا المحقق النائيني فقد اختار الإجزاء وعدم القضاء أيضاً؛ لأنّ الأمر بالمركّب الفاقد للجزء أو الشرط في حالة الاضطرار (كالأمر بالصلاة بالطهارة الترابية مع عدم المائية) يكشف عن عدم كون الطهارة المائية مقوّمة للمصلحة الصلاتية، وإلّا لما كان الشارع يأمر بالصلاة الفاقدة لها، فإذا لم تكن مقوّماً

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٣٠.

فيعني ذلك أنّ المصلحة الصلاتية قد تحققت مع إتيان الصلاة بالطهارة الترابية، ولازم ذلك عدم صدق فوت المصلحة الصلاتية؛ وإذا لم يصدق الفوت فلا يجب القضاء، لأنّ موضوعه هو الفوت ولم يتحقق[1].

ولكن المحقق العراقي لم يتخلّص من هذه المرحلة لعدم تخلّصه من الشك في صدق الفوت ـ أي فوت المصلحة الصلاتية مثلاً ـ بفوت بعض الأجزاء أو الشرائط، ولذلك التجأ إلى الأصل العملي وهو يقتضي الاحتياط تارة والبراءة أُخرى؛ لأننا لو احتملنا قيام المصلحة المتبقية بالفرد الاختياري الواقع في الوقت، فمقتضى الأصل هو البراءة عن وجوب القضاء في خارج الوقت؛ لعدم إحراز بقاء مصلحة ملزمة حينئذٍ في خارج الوقت كي يصدق الشك في القدرة على استيفائها.

وأمّا مع إحراز قيام المصلحة الفائتة بالجامع بين الفرد الاختياري في الوقت والفرد الاختياري في خارجه وتمحض الشك في القدرة على استيفائها فمقتضى الأصل هو الاحتياط لا غير[2].

وأمّا السيد الخوئي فقد التجأ في المحاضرات إلى التمسك بإطلاق أدلّة الاضطرار المقامي، حيث إنّ الشارع لما كان في مقام بيان تمام الوظيفة بأدلّة الاضطرار، ومع ذلك فقد سكت عن بيان وجوب القضاء فيكشف ذلك عن عدم وجوبه وإلّا لكان ينبّه عليه.

وأمّا مع عدم إحراز مثل هذا الإطلاق فالمرجع هو الأصل العملي، وهو البراءة عن وجوب القضاء؛ للشك فيه وعدم الدليل عليه[1].

وأمّا الإمام الخميني فاختار ـ على مبناه من وحدة الأمر ـ الإجزاء لتحقق المصلحة بإتيان متعلّق الأمر الاضطراري، وعندئذٍ فلا يصدق الفوت ليجب القضاء.

وله تفصيل على مبنى تعدّد الأمر وحاصله: ان قام دليل من إجماع أو غيره على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة ـ مثلاً ـ في الوقت المعيّن لها فيتعيّن القول بالإجزاء، وإلّا فإطلاق دليل المبدل ـ أي الصلاة مثلاً ـ يقتضي لزوم إتيانه بعد ارتفاع الاضطرار ولو خارج الوقت[2].

---

(1) فوائد الأُصول ١: ٢٤٤.

(2) نهاية الأفكار ١: ٢٤١.

(1) المحاضرات ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(2) تهذيب الاصول ١: ١٤٣ ـ ١٤٤.

ويرىٰ السيد الصدر: أنّ موضوع القضاء لو كان هو الفوت فلا فوت لمن جاء بوظيفته الاضطرارية داخل الوقت، ولو كان الموضوع فوت الفريضة الشأنية الأوّليّة أي لولا المانع فلا إشكال في وجوب القضاء، وأمّا لو كان خسارة الملاك الموجود في الفعل ـ الصلاة مثلاً ـ فيكون المقام شبهة مصداقيّة للدليل على القضاء، ولا يجوز التمسك بالعام لإثبات شموله لشبهته المصداقيّة، نعم يمكن إحراز عدم حصول الملاك بلحاظ كونه مفهوماً عدمياً بواسطة الاستصحاب.

وأمّا كشف أنّ دليل القضاء على أيّ الأنحاء الثلاثة فهو في ذمّة الفقه.

ومن جهة أُخرى يمكن التمسك بإطلاق دليل البدليّة ـ وشموله لجميع المراتب ـ لتقييد إطلاق دليل القضاء إن تمّ، فيختص القضاء بغير ما ثبتت فيه البدليّة وأتى المكلّف فيه بالبدل[1].

المرحلة الثالثة: البحث حول إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي وعدمه:

ومورد البحث في هذه المسألة هو: ما لو ثبت حكم بأمرٍ ظاهري ـ كالأمارات والأُصول ـ ثم انكشف الخلاف بالعلم كالخبر المتواتر أو بغيره كالأمارات والأُصول... مثل ما إذا قام خبر الواحد على عدم وجوب السورة في الصلاة فأفتى المفتي على طبقه، وعمل هو ومقلّدوه طبقاً له ثم عثر على خبر متواتر قطعيّ يدلُّ على وجوب السورة في الصلاة.

وقد اختلفت الأقوال في المسألة حتى عدَّ في المحاضرات ستة منها[1]، وهي:

١ ـ الإجزاء مطلقاً.

٢ ـ عدم الإجزاء مطلقاً.

٣ ـ التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني، وما إذا انكشف بعلم تعبّدي، فيجزي على الثاني دون الأوّل.

٤ ـ التفصيل بين القول بالسببية والقول بالطريقية، فعلى الأوّل لا مناص من الإجزاء دون الثاني.

٥ ـ التفصيل بين أقسام السببية بالالتزام بالإجزاء في بعضها وبعدمه في

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٢: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(١) المحاضرات ٢: ٢٥٠.

بعضها الآخر.

٦ـ التفصيل بين الأمارات والأُصول بالإجزاء في الأُصول وبعدمه في الأمارات.

كانت هذه خلاصة الأقوال، وأمّا ما اختاره أعلام الأُصول المتأخرين فكما يلي:

أوّلاً ـ صاحب الكفاية:

فصّل بين ما كان من قبيل قاعدتي الطهارة والحِلّ واستصحابها، وبين غير ذلك، فالتزم بالإجزاء في القسم الأوّل دون الثاني، ووجهه هو:

أنّ قاعدة الطهارة ـومثلها قاعدة الحلّـ تكون حاكمة على أدلّة اشتراط الطهارة في الصلاة ـمثلاًـ بحيث تجعل ما هو الشرط فيها هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، ولذلك فإذا أتى المكلّف بالصلاة مع الطهارة الظاهرية يكون قد أتى بما هو التكليف واقعاً ولا يبقى مجال للسؤال عن الإجزاء وعدمه، بل يحصل الإجزاء قطعاً؛ لأنّ المكلّف قد أتى بالصلاة مع ما هو شرط فيها واقعاً وهو الطهارة سواء كانت واقعيّة أو ظاهرية.

ولكن غير ذلك من الأمارات لمّا كان لسانها الكشف عمّا هو شرط واقعاً ولكن تبيّن خطأُها في الكشف فلابدّ من الإعادة والقضاء، وبعبارة أُخرى: إنّ مثل خبر الثقة لمّا يدلُّ على عدم وجوب السورة في الصلاة فهو إنّما يدلُّ على أنّها لم تكن شرطاً فيها واقعاً ومع انكشاف الخلافِ يتبيّن شرطيتها واقعاً، فلذلك ينبغي إعادة الصلاة لإحراز المصلحة الواقعية التي لا تتحقق إلّا بالصلاة مع السورة.

ثانياً ـ المحقق النائيني:

ويظهر منه عدم الإجزاء مطلقاً، وقد استشكل فيما أفاده أُستاذه صاحب الكفاية من القول بالإجزاء في قاعدتي الحلّ والطهارة بأُمورٍ أربعة، ثم تطرّق إلى تبدّل اجتهاد المجتهد وبيان وظيفته ووظيفة مقلّديه، وأنّه يجب الإعادة والقضاء عند تبدّل رأيه، ثم ردّ أدلّة القائلين بعدم وجوب ذلك للعسر والحرج ونحو ذلك، ثم قال في نهاية المطاف:

«إنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء مطلقاً في جميع موارد تبدّل الاجتهاد، وكذا الحال بالنسبة إلى المقلّد إذا عدل من تقليده لموجبٍ من الموت، أو خروج المقلَّد

من أهليّة التقليد أو غير ذلك من موجبات العدول؛ فإنّ حال المقلّد حال المجتهد، غايته إنّ طريق المجتهد هو الأدلّة الاجتهادية والأُصول العملية التي يجريها في الشبهات الحكمية، وطريق المقلّد هو رأي المجتهد، وليس لرأي المجتهد دخل وموضوعية حتى يتوهم الإجزاء، بل إنّما يكون طريقاً صرفاً كطريقية الأدلّة بالنسبة إلى المجتهد، كما لا يخفى»[1].

ثالثاً ـ المحقق العراقي:

وله بحث مستوعب في هذا المجال قال في نهايته:

«وحينئذٍ فصار متحصّل الكلام في الأمارات هو عدم الإجزاء ووجوب الإعادة والقضاء على الطريقية مطلقاً، وعلى الموضوعية أيضاً كذلك إلّا في صورة واحدة وهي صورة كون مفاد دليل الأمارة بلسان تنزيل المؤدّى مع اقتضائه أيضاً لتوسعة الأثر الذي هو موضوع التكليف الواقعي حقيقةً لا عناية وتعبّداً.

هذا كلّه على الطريقية والموضوعية بمعناها الممكن منه، وأمّا على الموضوعية

(1) فوائد الأُصول 1: 259.

بمعناها المستحيل ـ كما يدّعيه القائل بالتصويب ـ فالإجزاء فيها واضح نظراً إلى عدم تصور كشف الخلاف حينئذٍ»[1].

هذا بالنسبة إلى الأمارات، وأمّا الأُصول العملية فله فيها بحث طويل، والذي اختاره في نهاية المطاف هو القول بعدم الإجزاء سواء كان استصحاباً أو براءة أو قاعدة الطهارة أو الحلّ[2].

رابعاً ـ المحقق الإصفهاني:

ويظهر منه التفصيل بين قاعدتي الحلّ والطهارة واستصحابها وبين غير ذلك، فالتزم في الأوّلين بالإجزاء دون غيرهما؛ لأنّ لسان قاعدتي الحلّ والطهارة واستصحابها هو التوسعة في شرطية الطهارة، وأنّ الشرط هو الأعم من الطهارة أو الحلّ الواقعيين أو الثابتين بالقاعدة واستصحابها[3].

خامساً ـ السيد الخوئي:

فصّل ـ كغيره ـ بَين مبنى الطريقية والسببية، فاختار عدم الإجزاء مطلقاً على الطريقية إلّا ما قام الدليل عليه بالخصوص

(1) نهاية الأفكار 1: 246.

(2) نهاية الأفكار 1: 246 ـ 254.

(3) نهاية الدراية 1: 152 ـ 153.

على الإجزاء ـ كما في الصلاة ـ والإجزاء على السببية بجميع أنواعها إلّا ما قام الدليل عليه بالخصوص على عدم الإجزاء[1]. قال في ضمن استنتاجاته:

«إنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في جميع موارد كشف الخلاف وعدم مطابقة العمل المأتي به للواقع سواء أكانت من موارد التبدّل في الرأي، أو من موارد الرجوع إلى مجتهد آخر، بلا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات، والأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية، وموارد الأُصول والأمارات، وموارد كشف الخلاف بالعلم الوجداني، وكشف الخلاف بالعلم التعبّدي إلّا فيما قام دليل خاص على الإجزاء كما في خصوص الصلاة حيث دلّ حديث (لا تعاد) على عدم وجوب الإعادة في غير الخمسة المذكورة فيها»[2].

وقال ـ أيضاً ـ بعد البحث عن أنواع السببية: «إنّ الأمارات على القول بالسببية بتمام أشكالها تفيد الإجزاء، وعدم الإجزاء يحتاج إلى دليل»[1].

سادساً ـ الإمام الخميني:

اختار عدم الإجزاء في الأمارات بناء على الطريقية ـ كما هو الحق ـ لأنّ بناء العقلاء على اعتبار الأمارات لأجل كشفها عن الواقع مع حفظ نفس الأمر على ما هو عليه، فكيف يحكم بالإجزاء مع انكشاف الخلاف؟!

وأمّا الأُصول فقد اختار فيها الإجزاء سواء كانت محرزة أو لا؟

أمّا أصالتا الطهارة والحلّية والاستصحاب فلحكومة أدلّتها على أدلّة الشرائط.

وأمّا البراءة الشرعية، فلأنّ حديث الرفع وإن لم يرفع الحكم واقعاً بل يرفعه ظاهراً امتناناً، ولكن لما كان المكلّف ذا حجة في اختيار الفرد من الصلاة الفاقد للشرط فلا معنى للإعادة حينئذٍ[2].

سابعاً ـ السيد الصدر:

وهو يرى أنّ الإجزاء ملازم للقول بالسببية في حجيّة الأمارات سواء كانت سببية أشعرية أو معتزلية، أمّا بناء

(1) المحاضرات ٢: ٢٦٠.

(2) المحاضرات ٢: ٢٦٦.

(1) نفس المصدر: ٢٧٦.

(2) تهذيب الأُصول ١: ١٤٦ ـ ١٥٢.

على الطريقية أو السببية بمعنى المصلحة السلوكية أو وجود مصلحة في جعل الحكم الظاهري، أو افتراض مصلحة في مؤدّى الأمارة فكلّ ذلك لا يقتضي الإجزاء.

هذا إذا انكشف الخلاف باليقين.

أمّا إذا انكشف الخلاف بالتعبّد، فتارة يكون هذا الانكشاف بأمارة مثبتة لجميع اللوازم، وأُخرى يكون بأصلٍ عملي.

فإذا كان انكشاف الخلاف بالأمارة، كما إذا أفتى بوجوب الجمعة بالاستصحاب ثم عثر على رواية معتبرة تدلّ على وجوب الظهر تعييناً، فالصحيح عدم الإجزاء ولزوم الإعادة والقضاء؛ لأنّ ذلك مدلول التزامي للأمارة نفسها.

وإذا انكشف الخلاف بالأصل فهناك صور عديدة، منها:

١ـ أن ينكشف الخلاف بالاستصحاب فالقاعدة تقتضي عدم الإجزاء سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية.

٢ـ أن ينكشف الخلاف بأصالة الاشتغال فالقاعدة تقتضي عدم الإجزاء أيضاً.

والحاصل: أنّه متى ما كان لدليل الأمر الواقعي إطلاق فمقتضى القاعدة عدم إجزاء الحكم الظاهري ولزوم الإعادة ما لم يرد مخصّص لمقتضى القاعدة ـ أي إطلاق دليل الحكم الواقعي ـ كما ورد في الصلاة حديث «لا تعاد»[1].

إجماع

لغة:

بمعنى الاتفاق، من قولهم: «أجمعوا على الأمر» أي اتفقوا عليه[2].

اصطلاحاً:

بمعنى اتفاقٍ خاص، وهو: إمّا اتفاق الفقهاء من المسلمين على الحكم الشرعي، أو اتفاق أهل الحَلّ والعقد من المسلمين على الحكم، أو اتفاق أُمّة محمد صلّى الله عليه وآله وسلم على الحكم، على اختلاف التعريفات عندهم.

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٢: ١٦٢ ـ ١٧١.

(٢) المصباح المنير: «جمع».

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنّها -على ما يظهر- ترمي إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتّفاقهم شأنٌ في إثبات الحكم الشرعي[1].

تأريخ حدوثه:

إنّما أُثيرت مسألة الإجماع بعد خلافة أبي بكر حيث كان اللازم أن يدلّ دليل على مشروعيتها بعد أن لم يكن هناك ما يدلُّ عليها لا من الكتاب ولا من السنّة النبوية، فكان التوجيه المناسب لها هو: أنّ المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ والعقد منهم اتفقوا على خلافته، وهذا الاتفاق دليل على مشروعيتها[2].

ثم استكشف الأُصوليون من العامة من هذا التوجيه أمراً وهو:

أنّه بما أنّ الإمامة من الفروع -عندهم- لا من الأُصول، وقد ثبتت باتّفاق أهل الحلّ والعقد منهم، وإنّ هذا الاتفاق إنّما تمّ في موردٍ لم يكن فيه نصّ على مشروعيته لا من الكتاب ولا من السنّة، إذن يكون الإجماع (أي اتفاق أهل الحلّ والعقد أو اتفاق أهل المدينة أو...) حجة في الفروع أيضاً فيما إذا لم يكن عليه دليل من الكتاب أو السنة[1].

أمّا الإماميّون فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلّة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية فقط مجاراة للنهج الدراسي في أُصول الفقه عند العامة[2]، أو لأجل التحفّظ على ما جرت سيرة أهل الفنّ من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلّة المعروفة بين الفريقين كالكتاب والسنة والإجماع والعقل[3] كما سيتضح ذلك عن قريب.

ملاك حجيّته:

اختلف الأُصوليون في ملاك حجيّة الإجماع هل هو حجة بما هو إجماع واتفاق، أو بما هو كاشف عن مستندٍ شرعي للحكم؟

فالذي يظهر من بعض العامة أنّه حجة بما هو اتفاق، قال الخضري: «...

(١) أُصول الفقه ٢: ٨٧.

(٢) وللإمامية حجتهم في عدم قبول ذلك والمناقشة فيه من ناحية الصغرويّة والكبرويّة.

(١) أُصول الفقه للمظفر ٢: ٨٩.

(٢) أُصول الفقه للمظفر ٢: ٨٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٨١.

وحكى الآمدي وغيره عن بعض الأصوليين أنّه لا يشترط المستند، بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب»[1].

ويظهر من بعض آخر منهم أنّه لا يكون حجة إلّا بما هو كاشف عن مستند شرعي للحكم. قال الخضري: «لا ينعقد الإجماع إلّا عن مستند؛ لأنّ الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً في الدين بغير علم، والأُمة معصومة عن الخطأ...»[2].

وأمّا الشيعة الإماميّة فإنّهم يشترطون المستند أيضاً، ولكن هناك فرق بين المستند الذي يشترطه العامة والمستند الذي يشترطه الشيعة؛ إذ العامة يجوّزون أن يكون مستند الإجماع كلُّ شيء يكون دليلاً على حكم شرعي عندهم حتى مثل القياس، قال الخضري: «ثم إنّ هذا السند إمّا أن يكون دليلاً قطعياً ـ وأغلب ما علمناه من المسائل التي لم يعلم فيها خلاف، أدلّتها التي استند الإجماع إليها قطعية ـ وإمّا أن يكون دليلاً ظنياً وهو

(١) أُصول الفقه للخضري: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٢) نفس المصدر.

خبر الواحد أو القياس»[1].

وأمّا الإماميّة فإنّهم يشترطون أن يكون المستند رأي المعصوم عليه السلام فلو حصل اتفاق على حكم شرعي، وكان ذلك كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام في ذلك لكان حجة، والحجيّة تكون عندئذٍ للمنكشف لا الكاشف.

وعلى هذا فيكون الإجماع ـ عند الشيعة ـ كاشفاً عن السنة فقط.

وليس المقصود من السنة ـ هنا ـ وجود رواية مرويّة بالتواتر أو الآحاد، لأننا لو كشفنا أنّ اتفاق الفقهاء مستند إلى رواية معينة سواء كانت منقولة بالتواتر أو بالآحاد لم يكن قيمة لذلك الإجماع بما هو إجماع عندئذٍ، بل لابدّ من ملاحظة المستند ـ وهو الرواية ـ، فإن قبلناه فهو وإلّا فلا، ويعبّر عن مثل هذا الإجماع بـ«الإجماع المدركي».

بل المقصود هو كشف الإجماع عن رضى المعصوم عليه السلام برأي المجمعين، وأنّه يرى هذا الرأي أيضاً.

(١) أُصول الفقه للخضري: ٢٨٢.

الدليل على حجيّة الإجماع:

ونحن حينما نستدلّ على الإجماع فتارة نستدلّ عليه ونحن ننظر إليه بمنظار العامة، وتارة بمنظار الخاصة.

أوّلاً ـ الاستدلال على تفسير الجمهور:

استدلّ جمهور العامة على حجيّة الإجماع بالكتاب والسنة والعقل.

الف ـ الكتاب:

استدلّوا له بعدة آيات أهمّها قوله تعالى:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعدِ ما تَبَيَّنَ لَه الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وسَاءَتْ مَصِيراً﴾[1].

ووجه الاستدلال هو الجمع بين مشاقّة الرسول واتّباع غير سبيل المؤمنين في التحريم، فيلزم أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين حراماً، أي إذا اتخذ المؤمنون طريقاً واتفقوا عليه يحرم اتخاذ طريق آخر يخالفه.

(1) النساء: ١١٥.

ونوقش هذا الاستدلال بأنّ تعدّد الشرط مع وحدة الجزاء ظاهر في اشتراكهما في علّة التحريم، فيكون لازمه أنّ اتباع غير سبيل المؤمنين من دون مشاقّة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يكون حراماً.

ولعلّ المراد من الآية: أنّ من يتّبع غير سبيل المؤمنين من سبل الكفر ـ الذي يلازم مشاقّة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم دائماً ـ يولّه الله يوم القيامة ما تولّى، أي يربط مصيره بمصير من تولّاه، فيكون مفاد الآية مفاد قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾[1].

فالآية ـ إذن ـ أجنبية عن جعل الحجيّة للإجماع[2].

وهناك آيات أُخر استدلّوا بها أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُون بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ

(1) الإسراء: ٧١.

(2) راجع الاستدلال والمناقشة الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

(3) البقرة: ١٤٣.

ب ـ السنة :

ذكروا عدّة روايات للاستدلال بها ولكن الغالب منها أجنبي عن الموضوع ويبق منها ما كان مفاده أنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة، وقد وجدت بصيغتين :

١ـ ما روي عن أنس قال : سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم يقول : «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم»[٢].

٢ـ وما نقله شريح عن أبي مالك الأشعري قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم : «إنّ الله أجاركم من ثلاث خصال : أن لا يدعُو عليكم نبيُّكم فتهلكوا... وأن لا تجتمعوا على ضلالة»[٣].

ووجه الاستدلال بها هو : أنّ الأمة الحق.

ولكن نوقشت الروايتان :

١ـ بضعف السند؛ لوجود «أبي خلف الأعمى» في طريق الأولى، وقد شهدوا بضعفه، ووجود «قضمضم» في الثانية، واختلفوا في وثاقته، مضافاً إلى التشكيك في إدراك شريح أبا مالك الأشعري[١].

٢ـ ومن جهة الدلالة؛ لأنّ الموجود في الروايتين هو كلمة الضلالة، وهي أخصّ من الخطأ؛ فإنّها تستبطن الإثم والانحراف دون الخطأ، فإنّ خطأ المجمعين في مسألة فرعية لا يعني ضلالتهم بالمعنى المفهوم من الحديث[٢].

وعلى فرض التسليم فإنّها تدلّان على أنّ الأمة معصومة؛ لأنّ عدم اجتماع جميعها على الخطأ يلازم عصمتها، وأين هذا من عصمة أهل الحلّ والعقد، أو الفقهاء خاصة، أو فقهاء المدينة مثلاً مما

---

(١) آل عمران : ١١٠.

(٢) سنن ابن ماجة ٢ : ١٣٠٣. وجاء فيه : قال في الزوائد : في إسناده أبو خلف الأعمى واسمه «حازم بن عطاء» وهو ضعيف، وقد جاء الحديث بطرق في كلّها نظر.

(٣) سنن أبي داود ٤ : ٩٨.

(١) بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٢) نفس المصدر : ٣٠٨.

عرفوا به الإجماع ؟ !(١)

نعم، إنّ مفادها يلائم مبنى الشيعة القائلين بوجود المعصوم بين الأمة، فلعلّ عصمة الأمّة من قبل وجود المعصوم فيها.

ج ـ العقل:

وهم فيه تقريبان:

الأوّل ـ ما قيل من «أنّ الجمّ الغفير من أهل الفضل والذكاء مع استفراغ الوسع في الاجتهاد وإمعان النظر في طلب الحكم، يمتنع في العادة اتفاقهم على الخطأ»(٢).

وقد استشكل على هذا الدليل بالنقض بإجماع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل على ضلالتهم مع كثرتهم...(٣) وكم اتفق الفلاسفة على أمر برهانيٍّ ثم انكشف خطأه بعد ذلك ؟ !

الثاني ـ ما ذكر من أنّ الإجماع يكشف عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو وصل إلينا لكان معتبراً عندنا.

ونوقش ذلك بأنّ الدليل المعتبر إمّا أن يكون كتاباً أو سنة أو عقلاً، أمّا الأوّل فغير معقول لانحصار آياته ومعلوميتها، وأمّا الثاني فإن كان متواتراً فلا يمكن أن لا نعرفه، وإن كان آحاداً فلا يكون حجة لنا، فكم فهم جماعة من الفقهاء من رواية معنى ثم فهم المتأخرون خلافه، وأمّا الثالث فلا يمكن أيضاً؛ لانحصار الأدلّة العقلية، وهي لا تتوفّر إلّا إذا تطابق عليها العقلاء والمفروض أننا منهم...(١)

إلّا أنّ التوجيه الأوّل قابل للتعديل على حساب الاحتمالات كما سيجيء.

ثانياً ـ الاستدلال على حجيّة الإجماع على التفسير الإمامي:

قلنا: إنّ حجيّة الإجماع على تفسير الإمامية هو من جهة كشفه عن السنّة (أي رأي المعصوم) فتكون حجيّته نابعة من حجيّة رأيه عليه السلام، وهذا مما لا خلاف فيه ـ ظاهراً ـ بين الإماميّة من الناحية الكبروية، نعم اختلفوا من الناحية الصغروية أي من ناحية تحقق هذا الكشف أوّلاً، ومن ناحية كيفيته ثانياً، وقد ذكروا طرقاً للكشف نذكر أهمّها فيما يلي:

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٦٤.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن ـ نقلاً عن رسالة الطوفي ـ: ٢٦٤.

(٣) نفس المصدر.

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

ألف ـ اللطف: والإجماع الحاصل بهذه الكيفية يسمى «إجماعاً لطفياً» والرائد لهذه الطريقة هو شيخ الطائفة الطوسي، وحاصلها:

أنّ هناك ملازمة عقلية بين الإجماع وقول المعصوم عليه السلام وتقريبه هو:

أنّ لطفه تعالى بعباده ـ وهو أرحم الراحمين وأرأف بالإنسان من الأم بولدها ـ يقتضي أن يأخذ بيد الإنسان ويهيّىء له سبل الهداية التي منها إعطاء العقل وإرسال الأنبياء ونصب الأوصياء وعصمتهم من الخطأ وإلّا لما حصلت الهداية، ومنها: أنّه لو اتّفقت الأُمة أو الفقهاء على خطأ أوجد ما يُزيل هذا الاتفاق ويهديهم إلى الصواب، ولو بإلقاء الخلاف من قِبل الإمام عليه السلام، ولذلك فلو رأينا هناك اتفاقاً فبحكم هذه القاعدة نستكشف أنّ ما اتفقوا عليه ليس خطأً بل هو صواب وإلّا لوقع الاختلاف بينهم.

قلنا: إنّ الرائد لهذه الطريقة هو شيخ الطائفة الطوسي، هذا وذكر الشيخ الأعظم الأنصاري أنّ هذه الطريقة يمكن نسبتها إلى كلّ من اشترط ـ في تحقق الإجماع ـ عدم وجود مخالف من فقهاء العصر، قال: «ثم إنّ الاستناد إلى هذا الوجه ظاهرٌ مِن كلّ مَن اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني»، ثم استظهر من الشهيد الأوّل والمحقق الداماد ذلك أيضاً[1].

ولكن نوقشت هذه الطريقة:

أوّلاً ـ بعدم وجوب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً في حقه تعالى عنه، بل كلّ ما يصدر عنه هو تفضّل ورحمة.

ثانياً ـ وعلى فرض تسليم الوجوب فإنّما هو على النحو المتعارف، وقد حصل بإرسال الرسل ونصب الأوصياء، وأمّا عدم وصول بعض الأحكام إلى المكلّفين فإنّما هو من قبل المكلّفين أنفسهم الذين أوجدوا موانع ظهور الإمام عليه السلام بينهم.

ثالثاً ـ إن كان المراد إلقاء الخلاف مع معرفة أنّ المُلقي هو الإمام عليه السلام فهو مقطوع الانتفاء، وإن كان المراد إلقاءه مع عدم معرفة كونه إماماً فلا فائدة فيه[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٥.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ١٣٨.

ب ـ طريق الحدس: وهذا الطريق هو الطريق المتداول عند المتأخرين في دعواهم الإجماع وحاصله:

أنّ الإنسان ليحصل له القطع برأي المعصوم عليه السلام حينما يرى اتفاق فقهاء الإمامية منذ العصور المتقدّمة وحتى الآن حول موضوع ما، إذ لو كان غير ذلك لبان الاختلاف.

وهناك توجيهات ثلاثة لبيان هذه الملازمة:

التوجيه الأوّل: أنّ اتّفاق جميع الفقهاء يستلزم القطع بقول الإمام عليه السلام عادة؛ لأنّه يلزم الظن من قول فقيه واحد ويتقوّى هذا الظن كلّما انضمّ إليه فقيه آخر وهكذا حتى يحصل القطع، كما هو الحال في التواتر.

ونوقش: بأنّ هناك فرقاً بين الإخبار عن الحسّ والإخبار عن الحدس؛ فإنّ الأوّل يتقوّى بانضمام بعض الأخبار إلى بعض حتى يحصل القطع كما في الخبر المتواتر، وهذا بخلاف الإخبار عن الحدس المبنيّ على البرهان كما في المقام، فإنّ نسبة الخطأ إلى الجميع كنسبته إلى الواحد؛ لأنّ برهان الكلّ واحد، وذلك مثل اتفاق الفلاسفة على أمر برهاني ـ كامتناع إعادة المعدوم ـ فإنّ ذلك لا يوجب القطع بما قالوه.

التوجيه الثاني: وجود الملازمة العاديّة بين الإجماع وقول المعصوم عليه السلام بدعوى أنّ العادة تحكم بأنّ اتفاق المرؤوسين على أمر لا ينفكّ عن رأي رئيسهم.

ونوقش: بأنّ ذلك إنّما يتم في حالة الحضور حيث يكون المرؤوسون ملازمين للرئيس، وأنّى ذلك في زمن الغيبة؟

التوجيه الثالث: وجود الملازمة الاتفاقيّة بين اتفاق الفقهاء ورأي المعصوم عليه السلام بمعنى: أنّ اتّفاق الفقهاء يستكشف منه قول الإمام أحياناً من باب الاتفاق، أي قد يتفق أن يحصل للإنسان القطع برأي المعصوم عليه السلام من اتفاق الفقهاء بسبب بعض الملابسات.

ونوقش: بأنّ ذلك ممكن ولا سبيل إلى إنكاره ولكن لا يثبت الملازمة على نحو الإطلاق كما هو المطلوب[1].

وهناك توجيه آخر لتفسير الملازمة

---

(١) راجع كلّ ما تقدّم مصباح الأُصول ٢: ١٣٩ ـ ١٤١.

الاتفاقية ذهب إليه السيد الصدر يبتني على حساب الاحتمالات وهو:

«أنّ احتمال الخطأ في فتوى كلّ فقيه وإن كان وارداً إلّا أنّه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين وإجراء حساب الاحتمالات فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها بالبعض نصل إلى مرتبة القطع أو الاطمئنان -على أقلّ تقدير- بعدم خطإها جميعاً وهو حجة على كلّ حال»[1].

والتطبيق الصحيح لهذه الكاشفية يتمثّل في إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة أو بعيدها، كالصدوق، والمفيد، والمرتضى، والطوسي، فإذا استقرّ فتواهم على شيء ولم يكن ما يدلُّ عليه، بل كان على خلاف القاعدة فنكشف عن أنّ فتواهم مستند إلى ارتكازٍ كان بين الفقهاء المتقدّمين عليهم الذين كانوا حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة عليهم السلام؛ لأنّه لو كان مستندهم في الفتوى رواية فلابدّ من وصولها إلينا، إذ من البعيد جدّاً أن يستندوا جميعاً في فتواهم إلى رواية

(1) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٠٩.

لم يذكروها في كتبهم التي ألّفوها هم في هذا الموضوع.

وهذا الارتكاز مهما كان منشأه سواء كان فعل المعصوم عليه السلام، أو تقريره، أو قوله، هو غير ما وصل إلينا، فهو الحجة وعليه المعوّل[1].

ج- طريق الحسّ: ومعنى ذلك: أن يحصل العلم برأي المعصوم عليه السلام من ضمن رأي المُجمعين عن طريق الحس، وذلك يتصور على أنحاء:

الأوّل- أن يتشرّف شخص أو أشخاص بلقاء الإمام عليه السلام فينقلون عنه الحكم الشرعي بلفظ الإجماع.

ولا إشكال في حجيّته، وإنّما الإشكال في حصوله، ويظهر من المحقق صاحب الكفاية: احتمال حصوله للأوحدي من الفقهاء في زمن الغيبة[2].

ويسمى هذا النوع من الإجماع «إجماعاً تشرّفياً».

الثاني- أن يتفق العلماء أو جماعة منهم على حكم شرعيّ بمرأى ومسمع من الإمام عليه السلام فلم يردعهم، بل يُقرّهم

(1) المصدر السابق: ٣١١ - ٣١٣.

(2) الكفاية: ٢٩١.

على ما اتفقوا عليه، فهذا التقرير لهذا الاتفاق كاشف عن أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه المتّفقون؛ لأنّهم لو كانوا مخطئين لردعهم عن ذلك، لكنه لم يفعل.

ولا إشكال في حجيّة هذا الإجماع بالنسبة إلى من حصل له ذلك، وإنّما الإشكال في تحققه خارجاً في زمن الغيبة.

ويطلق على هذا الإجماع «الإجماع التقريري».

الثالث ـ أن يتّفق الفقهاء بحيث نعلم بدخول الإمام عليه السلام في ضمنهم، ولكن لا نعرفه بشخصه.

ومن المعلوم أنّ مثل هذا الإجماع ـ لو حصل ـ فهو حجة؛ لاحتوائه على رأي المعصوم عليه السلام، ولكن الكلام في تحققه في عصر الغيبة، نعم لا بأس بذلك في عصر الحضور.

وما يقال: من أنّ فلاناً لايتضرّ مخالفته لأنّه معلوم النسب، فهو ناظر إلى هذا النوع من الإجماع.

ويطلق عليه «الإجماع الدخولي» أيضاً.

وهذا النوع من الإجماع هو الذي ذهب إليه السيد المرتضى.

قال السيد: «قد بيّنا في كتاب الشافي: أنّه غير ممتنع أن يلتبس في بعض الأحوال قول إمام الزمان، إمّا لغيبته أو لغيرها، فلا نعرف قوله على التعيين فنفزع في هذا الموضع إلى إجماع الأمة أو إجماع علمائنا لنعلم دخول الإمام المعصوم فيه، وإن كنّا لا نعرف شخصه وعينه، ففي مثل هذا الموضع نفتقر إلى معرفة الإجماع على القول لنعلم دخول الحجة فيه إذا كان قول الإمام هو الحجة ملتبساً أو مشتبهاً، وهذا يجري مجرى قول المحصّلين من مخالفينا: إنّ الإجماع الذي هو الحجة هو إجماع المؤمنين من الأمة دون غيرهم، لأنّ قول المؤمنين لما لم يكن متميزاً وجب اعتبار إجماع الكلّ ليدخل ذلك فيه»[1].

د ـ طريق الكشف: وهو: أن يتفق جماعة من الفقهاء على حكم شرعي بحيث يكون هذا الاتفاق كاشفاً عن دليل معتبر لو وصل إلينا لكان معتبراً عندنا أيضاً.

ولكن نوقشت هذه الطريقة من قبل المحقق الإصفهاني: بأنّه لا يخلو الدليل

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢: ٦٢٤.

المعتبر إمّا أن يكون الكتاب، أو العقل، أو السنة:

أمّا الكتاب فمن البعيد جدّاً أن يستظهروا حكماً من آية خفيت علينا جهة الدلالة فيها، وعلىٰ فرضه فإنّ فهمهم ليس بحجة علينا.

وأمّا العقل، فلا يتصور أن يتوصّل أُولئك إلى دليلٍ عقلي يستكشف منه الحكم الشرعي ولم نصل إليه.

وأمّا السنّة فحيث لا مجال لدعوى سماع قول المعصوم، أو رؤيته لفعله، أو تقريره في عصر الغيبة، إذ لا يحتمل ذلك إلّا للنادر جدّاً، فنحصر الدليل في الخبر الحاكي لقوله عليه‌السلام أو فعله، أو تقريره، وهو لا يخلو من محذور من حيث السند والدلالة.

أمّا السند فمن جهة أنّ المجمعين -وهم الحاكون للخبر- إن كانوا مختلفين من حيث مبناهم في حجيّة الخبر بحيث يرى بعضهم حجيّة خصوص الخبر الصحيح، والبعض الآخر الصحيح والموثّق، وثالث حجيّة ذلك والخبر الحسن، لدلّ اتفاقهم على أنّ مستندهم القدر المتيقن، وهو الخبر الذي يكون في غاية الصحّة.

وإن كانوا متفقين في المبنى بأن كان كلّهم يرون حجيّة الموثّق، فإنّ إجماعهم إنّما ينفع من كان مبناه ذلك أيضاً، ولا ينفع من كان مبناه حجيّة خصوص الصحيح فضلاً إذا كانوا يستندون إلى حجيّة الخبر الحسن.

وأمّا من حيث الدلالة، فإنّ الخبر المفروض إن كان نصّاً في مدلوله صحّ الاستناد إليه منّا أيضاً إلّا أنّه نادر، وإن كان ظاهراً فلا يجدي؛ إذ ظهور الخبر في حكمٍ عند المجمعين لا يستلزم الظهور عندنا، بل إنّ استظهارهم لا يكون حجة بالنسبة إلينا[1].

وقد تقدّم تقرير هذه المناقشة فيما تقدّم أيضاً.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الطريقة قد يطلق عليها طريق الحدس أيضاً كما يظهر من عبارات الشيخ الأنصاري في الفرائد.

---

(١) نهاية الدراية ٢ : ٦٧.

مختار علماء الأُصول :

أوّلاً ـ الشيخ الأنصاري :

فإنّه بعد أن بحث مقداراً حول الموضوع قال ما خلاصته: إنّ مستند الإجماع لا يخلو عن أُمور ثلاثة:

١ ـ السماع من الإمام مع عدم معرفته.

٢ ـ قاعدة اللطف.

٣ ـ حصول العلم من الحدس.

والأوّل غير متحقق عادةً لأحد من علمائنا المدّعين للإجماع، والثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من اعتمد عليها.

ثم بدأ في بيان إبطال الثالث أيضاً وبيان الفرق بين الإخبار عن الحسّ والإخبار عن الحدس، ثم قال في خاتمة بحثه ما خلاصته:

إنّ الإجماع المنقول في حدّ ذاته لا يعتمد عليه، بل لابدّ من تحصيل ما يفيد انضمامه إلى الإجماع الاطمئنان بالحكم، مثل أمارات أُخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك فيحصل من مجموع ما نقل إليه وما حصّله من الأمارات القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل معتبر، وذلك مبنيٌّ على ثبوت الملازمة العادية بين اللازم وهو قول الإمام عليه السلام أو الدليل المعتبر، وبين الملزوم وهو مجموع الإجماع المنقول وما حصّله الفقيه من الأمارات المؤيّدة للإجماع[1].

ثانياً ـ المحقق صاحب الكفاية :

وما أفاده قريب مما أفاده أُستاذه الشيخ الأنصاري، وحاصله:

أنّه إذا كان ناقل الإجماع يعتمد على قاعدة اللطف فلا اعتبار بكلامه، وإن كان يعتمد على الإجماع الدخولي أو التشرّفي فوقوعه قليل جدّاً في الإجماعات المتداولة، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة وإن احتمل تشرّف بعض الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً.

وإن كان من باب الحدس برأيه من فتوى جماعة فهو غير مسلّم، إذ لم يحصل الحدس برأيه من فتوى جماعة[2].

---

(١) الرسائل (فرائد الأُصول): ٨٣ ـ ٨٧ و١٠٢.

(٢) الكفاية ٢: ٢٩١.

ثالثاً ـ المحقق العراقي:

وخلاصة ما أفاده هو أنـّه:

١ ـ إذا كان ناقل الإجماع ممن يعتمد على قاعدة اللطف مثل الشيخ الطوسي فمن المشكل الاعتماد عليه؛ لضعف المبنى.

٢ ـ وأمّا إذا كان يعتمد على الحس كالفقهاء المعاصرين للغيبة الصغرى وما بعدها إلى فترة قصيرة أمثال الصدوقين، والمفيد، والمرتضى فلا بأس بأخذ ما ينقلونه؛ لأنّ إخبارهم عن السبب ـ وهو الاتفاق ـ حسّي، ولا مانع من أن يكون إخبارهم عن المسبّب ـ وهو رأي الإمام عليه السلام ـ إخباراً عن الحس أيضاً.

٣ ـ وأمّا إذا كان ممن يعتمد على الحدس بمعنى أنـّه يرى ملازمة بين رأي المتفقين ورأي المعصوم عليه السلام، للملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين مع رئيسهم على رأي، والكشف عن كون رأي الرئيس ذلك أيضاً، فلا بأس به أيضاً.

هذا كلّه إذا كان الناقل ناقلاً للمسبّب وهو رأي المعصوم عليه السلام، وأمّا إذا كان ناقلاً للسبب وهو الاتفاق، فيختلف الحال باختلاف الحاكي من جهة مقدار اطلاعه وسعة باعه فيؤخذ بالمقدار الذي يمكن في حقه، فإن كان المقدار من الاتفاق الذي نقله ـ وكان ممكناً في حقه ـ بالمقدار الذي يمكن استكشاف رأي المعصوم منه فهو وإلّا فلا[1].

رابعاً ـ المحقق النائيني:

فإنّه ـ بعد أن ذكر أقسام الإجماع وناقشها ـ اختار مسلك «الإجماع الكشفي» الذي أُطلق عليه مسلك «تراكم الظنون»، وقال:

«فالإنصاف: أنّ الذي يمكن أن يدّعى، هو أن يكون اتفاق العلماء كاشفاً عن وجود دليل معتبر عند المجمعين، ولكن هذا إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الاتفاق أحد هذه الأُمور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك. نعم لو كان الاتفاق مستمراً من زمان الصحابة المعاصرين للأئمة عليهم السلام كزرارة ومحمد بن مسلم إلى زمان أرباب الفتوى إلى زمن المتأخرين فهو يكشف كشفاً قطعياً عن رضا المعصوم

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٩٦ ـ ٩٨ وهامش فوائد الأُصول ٣: ١٤٧.

بذلك ولا يلتفت إلى القاعدة أو الأصل الموافق، إلّا أنّ تحصيل مثل هذا الاتفاق مما لا سبيل إليه، بل القدر الممكن هو تحصيل الاتفاق من زمان أرباب الفتوى، وهذا الاتفاق لا يكشف عن رضاه عليه السلام بل أقصاه أنّه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكلّ إذا لم يكن في المورد أصل أو قاعدة، فإنّه لا يمكن الاتفاق في الفتوى اقتراحاً بلا مدرك...».

هذا بالنسبة إلى المحصّل من الإجماع، وأمّا بالنسبة إلى منقوله فقال ما حاصله:

إنّ الحاكي للإجماع إنّما ينقل السبب وهو الاتفاق -عدا مسلك الدخول والتشرّف الذي ينقل فيه المسبب أيضاً- وهذا الإخبار إخبار عن حس، فيندرج تحت حجيّة أخبار الآحاد، فيكون حجة مثلها، فإن كانت الحكاية تحتوي على تمام السبب بحيث يكون نقل الاتفاق سبباً للكشف عن رأي المعصوم عليه السلام أو دليل معتبر فهو وإلّا فلابدّ من التتبع وضمّ ما يفيد الاطمئنان بذلك. وهذا يختلف باختلاف ناقلي الإجماع، فإن كان الحاكي للإجماع من المتقدّمين على المحقق والعلّامة والشهيد الأوّل فلا عبرة بحكايته؛ لأنّ إجماعات أُولئك معتمدة -غالباً- على أصل أو قاعدة مطردة في نظرهم، وذلك ليس بحجة، لعدم حجيّة تطبيق فقيه قاعدة كلّية على مورد خاص لفقيه آخر وإن كانت القاعدة إجماعية، فلابدّ من تطبيق الفقيه القاعدة بنفسه.

وأمّا إذا كان الحاكي من قبيل من ذكر فحكايتهم للإجماع معتبرة؛ لأنّهم يحكون نفس الفتاوى وبلسان الإجماع الكاشف عن وجود دليل معتبر مع عدم وجود أصل أو قاعدة أو دليل في البين[1].

خامساً- السيد الخوئي:

قال -بعد أن ذكر أنواع الطرق وناقشها-:

«فتحصّل مما ذكرناه في المقام: أنّه لا مستند لحجيّة الإجماع أصلاً وإنّ الإجماع لا يكون حجة، إلّا أنّ مخالفة الإجماع المحقق من أكابر الأصحاب وأعاظم الفقهاء مما لا نجترىء عليه، فلا مناص في موارد تحقق الإجماع من الالتزام بالاحتياط اللازم كما التزمنا به في

(1) فوائد الأُصول ٣: ١٥١ و١٥٢.

بحث الفقه»[1].

سادساً ـ الإمام الخميني:

فإنّه قال: «إنّ القوم ذكروا لاستكشاف قول الإمام عليه السلام طرقاً أوجهها دعوى الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورضى الرئيس به، وهذا أمر قريب جدّاً»[2].

سابعاً ـ السيد الصدر:

وهو يرى حجيّة إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بعيدها إلى فترة كالصدوق والمفيد والمرتضى والطوسي، فقد تقدّم تفسيره للملازمة الاتفاقية المبتنية على حساب الاحتمالات، ونضيف ـ هنا ـ إلى أنّه اشترط في حجيّة مثل هذا الإجماع أموراً أربعة وهي:

١ـ أن يكون مشتملاً على فتوى الأقدمين.

٢ـ أن لا يكون قد استندوا في كلماتهم إلى مدرك شرعي موجود.

٣ـ ان لا تكون هناك قرائن تدلّ على عدم وجود ارتكاز ـ موافق لمفاد الإجماع ـ في طبقة أصحاب الأئمة وإلّا كانت معارضة مع كاشفية الإجماع.

٤ـ أن تكون المسألة مما لا يترقّب حلّها إلّا ببيان من الشارع مباشرة لا أن تكون المسألة عقلية أو عقلائية أو تطبيقاً لقاعدة أوّلية واضحة[1].

أقسام الإجماع:

للإجماع أقسام نشير إليها فيما يلي:

١ـ **الإجماع المحصّل**: وهو أن يحصّل الإنسان نفسه الإجماع من دون أن يخبره به أحد، كما إذا فحص كتب الفقهاء جميعها فرآهم اتفقوا على رأي فقهيّ.

ولا يخفى حجيّة هذا النوع من الإجماع بالنسبة إلى هذا الشخص إن كان الطريق ـ الذي حصل به الإجماع ـ حجة عنده.

ويقابله:

٢ـ **الإجماع المنقول**: وهو الإجماع الذي ينقله فقيه عن فقيه آخر.

وحجيّة هذا الإجماع متوقفة على

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٤١.

(٢) تهذيب الأصول ٢: ١٦٨.

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣١٥ ـ ٣١٦.

توفّر عنصرين:

الأوّل ـ حجيّة الطريق الذي ثبت به الإجماع عند المنقول له، كما إذا ادّعى الناقل الإجماع الحدسي وكان ذلك حجة عند المنقول له، وأمّا إذا لم يكن حجة عنده فلا أثر لهذا النقل، كما إذا كان الإجماع المنقول إجماعاً لطفياً ولا يرى المنقول له حجيّته.

الثاني ـ أن يثبت حجيّة خبر الثقة عند المنقول له، فإذا لم يثبت فلا قيمة للإجماع أيضاً وإن كان طريق حصول الإجماع حجة عنده.

ثم إذا عرفنا أنّ طريق المنقول عنه متحد مع طريق المنقول إليه في نقل الإجماع فلا إشكال في الحجيّة ـعلى فرض حجيّة خبر الثقةـ وإذا ثبت عدمه فلا إشكال في عدمها، وإنّما الإشكال فيما إذا لم نحرز وحدة الطريق، فماذا نصنع حينئذٍ؟

وللإجابة على ذلك لابدّ من تمهيد مقدمة وهي:

أنّ الإخبار عن شيء يمكن أن يقع بأحد أنحاء ثلاثة:

١ـ الإخبار عن حسّ، ومعناه: أنّ المخبر قد أحسَّ ما أخبر عنه ولابس ظروفه كإخبار شخص بنزول المطر إذا كان قد رأى نزوله، ومنه إخبار الراوي بما سمعه من الإمام عليه السلام.

٢ـ الإخبار عن حدس، ومعناه: أنّ المخبر يخبر استناداً إلى رأيه ومعتقده لا عما أحسّه بالمشاهدة أو السماع، كمن أخبر بنزول المطر استناداً إلى قواعد وقوانين الأنواء الجويّة، ومثل ذلك إخبار الفقيه عن الحكم الشرعي استناداً إلى أدلّة شرعيّة أو عقليّة يراها.

٣ـ الإخبار عن حدس قريب من الحس، وهو أن لا يكون المخبر قد استند في إخباره إلى ما أحس به، بل استند إلى إحساس ما يلازمه، كمن أخبر عن نزول المطر استناداً إلى سماع صوت الرعد ورؤية ضوء البرق، وسماع صوت يشبه نزول المطر.

ولا يخفى أنّ أدلّة حجيّة الخبر تشمل الأوّل (أي الإخبار عن حس) قطعاً ولا تشمل الثاني (أي الإخبار عن حدس) قطعاً، وفي شمولها للثالث (أي الحدس القريب من الحس) خلاف.

فإن علمنا أنّ نقل الإجماع على أي النحوين فهو وإلّا فالمعروف أنّ مقتضى

الأصل هو الإخبار عن الحس، ولكن فيما إذا احتملنا ذلك في حق الناقل.

وبناء على ذلك، فالذي يخبر عن الإجماع التشرّفي أو الدخولي أو التقريري فهو يخبر في الواقع عن أمر محسوس، فيكون إخباره إخباراً عن حس.

وأمّا الذي يُخبر عن الإجماع اللطفي أو الكشفي أو الحدسي فإن كان مخبراً عن السبب وهو اتفاق الفقهاء في مسألة ما فيكون إخباره إخباراً عن حس؛ لأنّ نفس الاتفاق يكون أمراً محسوساً.

وأمّا إذا كان مخبراً عن المسبّب وهو رأي المعصوم عليه السلام فسوف يكون إخباراً عن حدس، لأنّ نفس رأي المعصوم عليه السلام لم يكن محسوساً وإنّما المحسوس هو اتفاق الفقهاء.

هذا كلّه لو علمنا بما أخبر به، وأمّا إذا شككنا في ذلك كلّه وأجرينا أصالة الحسّ، فإمّا أن يثبت أنّ الإجماع المدّعى تشرّفي أو دخولي أو تقريري، فيكون حجة مع الشرط المذكور، ولكن ثبوته في عصر الغيبة مشكل كما صرّح بذلك العلماء.

وإمّا أن يثبت السبب في الثلاثة الباقية: الكشفي والحدسي واللطفي وهو اتفاق العلماء، ولكن مجرّد إثبات ذلك لا يكون مجدياً إذا لم يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، والمفروض أنّ الإخبار عنه يكون إخباراً عن حدس فلا تشمله أدلّة حجيّة الخبر.

اللهم إلّا أن نقول: أنّ هناك ملازمة بين اتفاق الفقهاء ورأي المعصوم عليه السلام، أو نثبت رأي المعصوم عليه السلام بهذا الاتفاق عن طريق حساب الاحتمالات.

٣ـ الإجماع التعبّدي: وهو الإجماع الذي نعلم عدم استناد فتوى الفقهاء فيه إلى دليل نعرفه، وهو الإجماع المصطلح الذي وقع البحث حول حجيّته، وقد تقدّم تفصيله.

وإنّما اصطلح عليه التعبّدي لعدم معرفة مستنده، ولذلك يقابله:

٤ـ الإجماع المدركي: وهو الاجماع الذي نعرف المستند الذي استند إليه الفقهاء في فتواهم، مثل إجماع المتقدّمين على انفعال ماء البئر الذي كان مستندهم فيه روايات معينة فخالفهم المتأخرون لبطلان المستند عندهم.

ومن هنا نستنتج عدم حجيّة

الإجماع المدركي.

٥ـ الإجماع البسيط: وهو الاتفاق على قولٍ واحدٍ بالمطابقة، كالإجماع على نجاسة فضلة ما لا يؤكل لحمه، فالمدلول المطابقي له هو نجاسة الفضلة مما لا يؤكل لحمه، وأكثر الإجماعات من هذا القبيل، ويقابله:

٦ـ الإجماع المركب: وهو عبارة عن الاستناد إلى رأي مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم.

وهنا تارة يفرض أنّ كلّاً من القولين ينفي قائله القول الآخر مع غضّ النظر عن قوله، وأُخرىٰ يفرض أنّه ينفيه بلحاظ قوله، لأنّ قوله يستلزمه.

أمّا الأوّل فالإجماع حجّة فيه بالنسبة إلى نفي القول الآخر على جميع المباني والتفاسير في الإجماع.

وأمّا الثاني فهو حجّة بناء على قاعدة اللطف، لأنّ نفي قول آخر بسبب الاتفاق على قولين أو أكثر يكشف عن عدم حجيّة ذلك القول بقاعدة اللطف؛ لأنّه لو كان حجة لهيّأ الله من يقول به.

وكذا بناء على دخول الإمام عليه السلام في المجمعين؛ فإنّه يكون داخلاً في أحد الفريقين أو إحدى الفرق، وهو يعني عدم قوله بالقول المنفي.

وأمّا بناء على حجيّة الإجماع من جهة تراكم الاحتمالات وتكاثرها بسبب اجتماع أقوال المجمعين فلا يكون حجة؛ لضعف القيم الاحتمالية من جهتين:

١ـ لأنّ الطائفة المصيبة ـ في الواقع ـ هي واحدة، وأمّا غيرها فغير مصيبة قطعاً.

٢ـ إنّ القيمة الاحتمالية في كلّ مجموعة تكون منفيّة بالقيمة الاحتمالية للقول أو الأقوال الأُخر.

وعلى أساس هذين العنصرين تضعف القيم الاحتمالية الموجودة في مجموع أقوال المجمعين[1].

(١) بحوث في علم الأُصول ٤: ٣١٧.

إجمال

لغة :

من أجملت الشيء إجمالاً أي : جمعته من غير تفصيل[1]، أو من أجملت الحساب إذا رددته عن التفصيل إلى الجملة[2].

اصطلاحاً :

لا يكاد يختلف معناه الاصطلاحي عن اللغوي، فيراد منه عدم تفصيل الكلام الذي ينتهي إلى غموضه وعدم وضوح المراد منه.

أسباب الإجمال :

للإجمال في الكلام أسباب عديدة أهمّها :

١ـ احتفاف الكلام ـأثناء صدورهـ بقرينة قد فُقدت عند وصولها إلى من يهمّه ذلك الكلام، سواء كانت القرينة حالية أو مقالية.

٢ـ تقطيع الكلام : فإنّه قد يكون الكلام الواحد واضحاً لا غموض فيه، لكنه يصير مجملاً بسبب تقطيعه إلى قسمين أو أكثر، يكون كلاهما أو أحدهما غير مبين وغير واضح، وقد وقع مثل ذلك في الأحاديث.

٣ـ نقل الكلام بالمضمون وبوسائط عديدة، فإنّ ذلك قد يؤدّي إلى إجمال الكلام الصادر أوّلاً.

٤ـ تعدّد القراءات مثل قراءة «يطهرن» بالتشديد أي «يطّهرن» وبدونه أي «يطْهرن» في قوله تعالى : ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[1]، فعلى الأوّل يحرم الدخول بهنّ حتى يغتسلن، وعلى الثاني حتى ينقين من الحيض وإن لم يغتسلن.

٥ـ اختلاف النسخ الناشيء من اختلاف النسّاخ في الكتابة أو ما شابه ذلك، وهو غير عزيز في الأحاديث والكتب الفقهيّة.

٦ـ اختلاف أهل اللغة في تفسير

---

(١) المصباح المنير : «جمل».

(٢) مجمع البحرين : «جمل».

(١) البقرة : ٢٢٢.

الكلمة، كاختلافهم في تفسير «الغناء».

٧ـ وضع الكلمة لمعانٍ مشتركة والشك في تشخيص المراد منها، مع فقد القرينة مثل «الرطل» الموضوع عند أهل المدينة لمقدار معين، وعند أهل مكة لمقدار آخر، وعند أهل العراق لمقدار ثالث.

٨ـ عدم معرفة مرجع الضمير، مثل قول القائل لمّا سُئل عن أفضل أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله، فقال: «من بنته في بيته».

٩ـ عدم إمكان ظهور الإعراب في بعض الكلمات مثل: «قدّم موسى عيسى».

١٠ـ اشتمال الكلام على مراتب من دون تعيين المراد بالخصوص، كما في قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1] حيث لم يُعلم المراد من اليد هل هي من أصل الأصابع، أو الزند، أو المرفق، أو المنكب. ومثله الشك في اختصاص حرمة الخمر بالمسكر أو شموله لغيره أيضاً، ومثلهما ما ورد من قبيل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة إلّا بطهور» و«لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»؛ إذ لا يُعلم ـلولا القرائن الخارجية المنفصلة ـ أنّ المنفي هل هو صحّة الصلاة، أو كمالها الذي هو مرتبة أعلى من الصحّة.

وهناك عوامل أُخرى للإجمال لا يسعنا التعرّض لها بهذه العجالة، والذي ينبغي أن تنبّه عليه هو: أنّ تحقق هذه العوامل ليس اختيارياً للمتكلّم على الغالب. نعم، قد يكون المتكلّم هو السبب في الإجمال إمّا بسبب عدم تسلّطه على الكلام، وإمّا بتعمّده لذلك، والأوّل غير متصور فيمن صدرت منهم الأحكام الشرعية، والثاني وإن كان ممكناً، إلّا أنّه قد وقع البحث في تحققه خارجاً بمعنى أنّه هل يتعمّد الشارع ـأو من ينوب عنه ـ في بيان الأحكام بالإجمال أو لا؟

يرى بعضهم أنّه لا مانع من ذلك لو كان بصدد بيان تشريع أصل الحكم لا بيان خصوصياته كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...﴾[2]، فإنّ الصلاة والزكاة والصيام في هذه الآيات ـمع غضّ النظر

---

(١) المائدة: ٣٨.

(١) البقرة: ٤٣ و١١٠.

(٢) البقرة: ١٨٣.

عما ورد فيها من البيان القولي والعملي عن النبي صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام ـ فيها إجمال من حيث الكيفية والمقدار.

حكم الإجمال:

يرى الأُصوليون أنّ إجمال النص سبب لسقوطه عن الحجيّة، ولذلك يعتبر أحد الموارد التي يمهّد الطريق لجريان البراءة.

راجع: براءة.

الإجمال في حكم العقل

المعنى المتصور من ذلك هو: أن يكون حكم العقل غير معلوم الحدود والمشخّصات فيكون مجملاً.

ولكن قيل: إنّ العقل ليس له حكم حتى يكون مُجمِلاً في حكمه، بل إنّه مُدرك لا غير، ولا معنى للإجمال في الإدراك.

إجمال النصّ

وهو: أن يكون النصّ الوارد المتضمّن للحكم الشرعي مُجمَلاً في مفاده.

وقد جعل الشيخ الأنصاري أحد الموارد التي تجري فيه البراءة مورد إجمال النصّ كما سيأتي في عنوان «براءة».

وأمّا أمثلته فقد مرّت في عنوان «إجمال» فراجع.

إجمالي

يقع صفة للعلم، فيقال: العلم الإجمالي في مقابل العلم التفصيلي.

ويقع صفة للامتثال، فيقال: الامتثال الإجمالي، في مقابل الامتثال التفصيلي.

راجع: علم، امتثال، قطع.

احتياط

تقدّم أن تكلّمنا حول الاحتياط من الجانب الفقهي، وأحلنا البحث عنه من الجانب الأُصولي إلى الملحق الأُصولي للموسوعة، ونزيد هنا إيضاحاً بأنّ الاحتياط إنّما يبحث عنه في الفقه باعتباره أحد الطرق الثلاثة -أي الاجتهاد والتقليد والاحتياط- لامتثال التكليف، فيبحث عن إمكانه، ثم عن جوازه مع فرض التمكّن من الاجتهاد أو التقليد، ثم عما يترتّب على ذلك من مباحث، وأمّا في الأُصول فباعتباره علماً يبحث عن دليل الحكم الشرعي فإنّما يبحث عنه باعتباره سبباً لتنجّز التكليف من دون نظر إلى نوع المكلّف هل هو مجتهد أو مقلّد أو محتاط -من المنظار الفقهي- فحينا يبحث في الأُصول عن وجوب الموافقة القطعية والاجتناب عن جميع أطراف الشبهة -وهو عبارة أُخرى عن فردٍ من الاحتياط الأُصولي- فلا فرق في النتيجة المأخوذة -أي وجوب الاحتياط- بين كون المكلّف مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً، فعليهم جميعاً الالتزام بهذه النتيجة.

نعم، قد يبحث حول الجانب الفقهي في الأُصول أيضاً عند البحث عن الاجتهاد والتقليد في الخاتمة، ولكن المعروف أنّه يبحث عنه في الفقه عند البدء به.

ومهما يكن فالاحتياط المبحوث عنه في الأُصول إمّا أن يكون عقلياً أو شرعياً، ولكلٍّ منهما بحثه الخاص.

ولكن قبل ذلك ينبغي أن نذكر المفهوم اللغوي والاصطلاحي للاحتياط.

الاحتياط لغة:

وهو الأخذ بأوثق الوجوه وأحزمها[1].

الاحتياط اصطلاحاً:

ورد تعريف الاحتياط في لسان

---

(1) المصباح المنير وغيره من كتب اللغة: «حوط».

الفقهاء والأُصوليين بألسنة مختلفة، فقد عُرِّف بأنّه: «العمل بما يوجب القطع بأداء الواقع، الموجب للأمن من العقاب، أو من حصول ما ينافي الشكر»[1] وسيأتي تعريف الاحتياط العقلي والاحتياط الشرعي، ولكن يجمعها عنوان جامع، وهو العمل بما تفرغ معه الذمّة من التكليف.

أوّلاً ـ الاحتياط العقلي

«وهو: حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجّز إذا كان ممكناً».

والهدف من ذكر قيد «الإمكان» هو خروج ما لم يكن الاحتياط فيه ممكناً؛ لعدم إمكان الجمع بين الأطراف، كموارد دوران الأمر بين المحذورين كالحرمة والوجوب[2].

ويدخل ضمن هذا التحديد موارد ثلاثة:

١ ـ الشبهة البدوية قبل الفحص.

٢ ـ العلم التفصيلي بتكليف ما، والشك في الخروج عن عهدته بالامتثال؛ لبعض الجهات[1].

٣ ـ العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية إذا كان الاحتياط ممكناً ولو بالإتيان بجميع المحتملات أو تركها.

المورد الأوّل ـ الشبهات البدوية قبل الفحص.

سوف يأتي التعرّض للموضوع في عنوان الـ«براءة» عند البحث عن شروط جريانها، ولكن نشير ـ هنا ـ إلى ذلك إجمالاً فنقول:

ذهب الأُصوليون إلى عدم جواز جريان البراءة في الشبهات الحكمية البدوية قبل الفحص، فإذا شك المكلّف في وجوب شيء فلا يجوز له التمسك بالبراءة لإسقاط التكليف عن ذمّته قبل أن يفحص في الأدلّة الشرعية، إذ لعلّه يكون فيها ما يدلُّ على الوجوب، فلا مجال للتمسك بالبراءة عندئذٍ؛ لانتفاء موردها الذي هو الشك في الحكم، فلابدّ إذن من الاحتياط حتى يتم الفحص، فإن تمّ ولم يكن ثمّة ما يثبت الحكم فيتوسل بالبراءة، واستدلّوا

(١) كما يظهر ذلك من المستمسك ١: ٦.

(٢) الاصول العامة للفقه المقارن: ٥٢١.

(١) المصدر السابق.

لذلك بوجوه:

١ـ إنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ـ الذي هو مفاد البراءة ـ إنّما هو عدم البيان، فما لم يحرز ذلك بالفحص لا يستقلّ العقل بقبح العقاب؛ إذ ليس المراد من البيان إيصال التكليف إلى العبد قهراً، بل المراد منه بيانه على الوجه المتعارف، فلو كان التكليف مبيّناً من قبل المولى ولم يفحص عنه العبد لصحّ العقاب على مخالفته، ولا يكون عقابه عقاباً بلا بيان[1].

٢ـ إنّ كلّ من التفت إلى المبدأ والشريعة يعلم إجمالاً بثبوت أحكام فيها، ومقتضى العلم الإجمالي هو الفحص عن تلك الأدلّة[2].

وعلى التقرير الثاني يدخل الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص في العلم الإجمالي الذي سيأتي البحث عنه في القريب.

هذا، وقد جرت ـ هنا ـ بعض المناقشات يرجع فيها إلى المطوّلات، كما أنّ البحث عن حدود الفحص وما يترتّب عليه يرجع فيه إلى عنوان «براءة».

المورد الثاني ـ العلم التفصيلي بالتكليف والشك في الخروج عن عهدته.

وذلك كالمكلّف بالصلاة إذا شكّ بعد إتيانها بأنّها كانت مقرونة بالطهارة أو لا؟ فالعقل يحكم بلزوم إتيانها مرة ثانية ـ مع الطهارة ـ ليحصل له العلم بالفراغ اليقيني بعد اشتغال ذمّته بالصلاة مع الطهارة يقيناً.

وهذا أظهر موارد الاحتياط، والشبهة فيه من الشبهة الموضوعية لا الحكمية؛ فإنّ الشك لم يكن في أصل الحكم، وإنّما هو في تحقق مصداقه في الخارج، كما هو واضح.

المورد الثالث ـ العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي.

المورد الثالث الذي يحكم العقل بوجوب الاحتياط فيه هو العلم الإجمالي بوجود تكليف إلزامي لا يمكن التخلّص

(١) كفاية الأُصول: ٣٤٣ و٣٧٤، مصباح الأُصول ٢: ٤٨٩، وراجع نهاية الأفكار ٣: ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٢٧٨، وراجع نهاية الأفكار ٣: ٤٧٠.

وفراغ الذمّة منه إلّا بإتيان جميع محتملات التكليف -إذا كان ممكناً- وذلك كما إذا علم إجمالاً بحرمة إحدى المرأتين، أو بوجوب أحد الفعلين عليه، فالاحتياط في الأوّل يقتضي ترك الزواج بالمرأتين معاً، وفي الثاني إتيان الفعلين معاً.

ولا يدخل في هذا الإطار ما لو علم إجمالاً بوجوب فعلٍ أو حرمته، فإنّه لا يمكن الاحتياط بإتيان محتملات التكليف -أي الوجوب والحرمة- إذ يستلزم إتيان الفعل وتركه معاً وهو غير ممكن، فلذلك يطلق على مثل هذا المورد «دوران الأمر بين المحذورين» الذي هو مورد أصالة التخيير حيث يتخير فيه المكلّف بين إتيان الفعل وتركه.

ومهما يكن فالبحث عن العلم الإجمالي مفصّل جدّاً، وإنّما نشير إلى خطوطه العريضه، وسوف نتعرّض لبعض أبحاثه في عناوين أُخرى.

والمنهج الذي نتبعه في البحث عن العلم الإجمالي يكون كالآتي:

أوّلاً- قابلية العلم الإجمالي للتنجيز.

ثانياً- هل أنّ استلزام العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية على نحو العلّية أو الاقتضاء.

ثالثاً- هل أنّ استلزام العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية على نحو العلّية أو الاقتضاء.

ويستتبع ذلك أبحاث أُخرى كوقوع الترخيص -في جميع الأطراف أو بعضها بناء على القول بالاقتضاء- وعدمه.

رابعاً- أركان العلم الإجمالي.

خامساً- فقد العلم الإجمالي للتنجيز.

سادساً- انحلال العلم الإجمالي.

أوّلاً- قابلية العلم الإجمالي للتنجيز:

والمراد بالقابلية -هنا- هو صلاحيته لأن يكون بياناً يتّكل عليه الشارع في إيصال تكاليفه -من دون حاجة إلى جعل منه- وحاله حال العلم التفصيلي في تنجيز متعلّقه.

والذي يبدو أنّ القول بقابليته -بمقدار حرمة المخالفة القطعية- موضع اتفاق الجميع، وإن ذكرت بعض الوجوه لنفي القابلية إلّا أنّه لا قائل بها[1].

نعم، قد نسب القول بعدم اقتضائه

(1) الأُصول العامة للفقه المقارن: ٥٢٣.

لذلك إلى بعض، ووُجِّه بأنّه: لعلّه كان في عصر لم يميّز فيه بعد بين البراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان، وبين البراءة الشرعية والترخيص، فلعلّ مقصود القائل هو إمكان جريان الترخيص الشرعي في أطرافه[1].

وجاء في حقائق الأُصول: أنّه «حكي الخلاف فيه عن المحقق القمي والمحقق الخوانساري، والوجه في حكاية ذلك عبارتها المحكيّة في رسائل شيخنا الأعظم في الشبهة الوجوبية، لكن في استظهار ذلك منها تأمل»[2].

إذن فالعلم الإجمالي كالتفصيلي من ناحية أصل التنجيز، فلا فرق بين العلم التفصيلي بوجوب الجمعة، أو العلم الإجمالي بوجوبه أو وجوب الظهر، فعلى المكلّف أن يُفرغ ذمّته من التكليف في الحالتين، بإتيان الجمعة في الحالة الأُولى، وبإتيان الظهر والجمعة في الحالة الثانية.

ثانياً ـ استلزام العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية:

تقدّم أنّه لا إشكال في أنّ العلم الإجمالي يقتضي تنجيزه بمقدار حرمة المخالفة القطعية، وأنّه لا خلاف فيه بهذا المقدار، ولكن هنا يأتي دور البحث عن كيفية هذا الاستلزام هل هو على نحو العلّية؟ أو الاقتضاء؟

والمقصود من العلّية هو: أنّ العلم الإجمالي في حدّ ذاته علّة لحرمة المخالفة القطعية كالعلم التفصيلي، فكما إذا علمنا بحرمة شيء تفصيلاً يكون علمنا هذا علّة لحرمة المخالفة فكذا لو علمنا بحرمته إجمالاً، وبناء على ذلك لا يمكن ـ عقلاً ـ جعل الترخيص في ارتكاب ذلك المحرّم من دون فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي.

وبعبارة أُخرى: إنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي في كشفه عن الواقع، فإراءته له إراءة كاملة لا قصور فيها، بل هو في الحقيقة علم تفصيلي بوجود التكليف، ولمّا كان العلم التفصيلي علّة تامة لتنجيز متعلّقه، كان العلم الإجمالي كذلك، ولا فرق بينهما في هذه الجهة أصلاً.

والتردّد في مقام تطبيق الحكم على كلٍّ من الأطراف لا يسري إلى التردّد في أصل الحكم، فأصل الحكم واصل على كلّ

---

(1) بحوث في علم الأُصول ٥: ١٧٠.

(2) حقائق الأُصول ٢: ٤٧.

حال[1].

والمقصود من الاقتضاء هو: أنّ هذا الترديد في مجال التطبيق يُضعِّف تأثير العلم الإجمالي، وينزّل رتبته عن العلم التفصيلي، فهو لا يزيد على أن يكون فيه اقتضاء التأثير، وتأثير المقتضي فيه موقوف على عدم وجود مانع، وهو وجود المرخِّص من قبل الشارع في ارتكاب الأطراف[2] فإذا لم يرخّص الشارع في ارتكاب أطراف الشبهة فتحرم المخالفة القطعية أمّا إذا رَخّص في ذلك فلا موجب للحرمة.

آراء الأُصوليين في نوعيّة الاستلزام:

وبعد بيان المقصود من العلّية والاقتضاء نستعرض فيما يلي أهمّ الآراء في هذا الخصوص:

أوّلاً ـ الشيخ الأنصاري:

يظهر من بعض عباراته أنّه قائل بالعلّية، ولكن يظهر من بعضها الآخر أنّه قائل بالاقتضاء، فما يستظهر منه العلّية قوله ـ في أوّل بحث الدوران بين المتباينين ـ:

«الظاهر حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّها عند العقلاء معصية، فإنّهم لا يفرّقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته، وعدّها معصية»[1].

فإذا كانت المخالفة القطعية معصية فالترخيص فيها ترخيص في المعصية ولا إشكال في قبحها.

والعبارة لم تكن صريحة في العليّة.

ومما يستظهر منه القول بالعليّة، قوله في الجواب عن التفرقة بين المخالفة القطعية وموافقتها بُعيد العبارة السابقة:

«العلم الإجمالي كالتفصيلي علّة تامة لتنجّز التكليف بالمعلوم، إلّا أنّ المعلوم إجمالاً يصلح لأن يُجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر...»[2].

وقد استفاد المحقق العراقي من هذه العبارة بالخصوص القول بالعلّية[3].

ومن الغريب أنّ بعضهم استفاد منها

---

(1) الأُصول العامة للفقه المقارن: ٥٢٥.

(2) المصدر السابق.

(1) فرائد الأُصول: ٤٤٢ ـ ٤٤٣ (المسألة الاولى من مسائل دوران الأمر بين المتباينين).

(2) المصدر السابق.

(3) نهاية الأفكار ٣: ٣١٠.

التزام الشيخ القول بالاقتضاء[1].

ومما يستظهر منه القول بالاقتضاء ما قاله في تعارض الاستصحابين، وسيأتي بيانه.

ثانياً ـ المحقق الخراساني:

وأمّا صاحب الكفاية فيظهر منه ـ في مبحث القطع ـ القول بالاقتضاء حيث قال:

«... نعم، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا العلّية التامة.. ـ إلى أن قال: ـ: وأمّا احتمال أنّه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلّية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً»[2].

ولكن يظهر منه في مبحث الاشتغال أنّه علّة تامة له كالعلم التفصيلي به، قال:

«لا يخفى أنّ التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ـ ولو كانا فعل أمر وترك آخر ـ إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن يكون واجداً لما هو العلّة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجّزه وصحّة العقوبة على مخالفته، وحينئذٍ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعمّ أطراف العلم مُخصَّصاً عقلاً، لأجل مناقضتها معه.

وإن لم يكن فعلياً كذلك ـ ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصحّ العقاب على مخالفته ـ لم يكن مانع عقلاً، ولا شرعاً عن شمول أدلّة البراءة الشرعية للأطراف»[1].

وحاصل ما أفاده ـ هنا ـ هو: أنّ الحكم إذا وصل إلى مرحلة الفعلية ـ أي مرتبة البعث والزجر ـ يمكن أن يتصور على نحوين:

الأوّل ـ أن يكون الغرض الداعي إلى جعله واصلاً إلى مرتبة من الأهمية بحيث لا يرضى الشارع بفواته أصلاً، بل يكون مطلوباً له على كلّ حال سواء علم به المكلّف تفصيلاً أو لم يعلم.

ففي هذه الصورة يجب إيصال التكليف إلى العبد ورفع موانع تنجّزه إمّا برفع جهله بجعله عالماً بالحكم تكويناً،

---

(1) منتهى الدراية ٦: ٢٧.

(2) الكفاية: ٢٧٢ ـ ٢٧٣ ط آل البيت (ع).

(1) الكفاية: ٣٥٨.

وإمّا بنصب طريق مصيب، وإمّا بإيجاب الاحتياط عليه، لمنجزية نفس الاحتمال.

الثاني - أن لا يكون الغرض كالأوّل، بل يكون مطلوباً على تقدير وصول الخطاب تفصيلاً، بحيث يكون العلم التفصيلي به موجباً لتمامية فعليته أوّلاً، ولتنجّزه ثانياً، ومن المعلوم أنّ إيصال الحكم الناشيء من مثل هذا الغرض ليس من وظيفة المولى، فكما لا يجب -على الحاكم- رفع موانع تنجّزه، فكذلك يجوز له إيجاد المانع من وصوله إلى المكلّف بنصب طريق غير مصيب، أو أصل مرخّص.

والخلاصة: أنّ التكليف المعلوم بالإجمال إنْ كان من القسم الأوّل فهو يتنجّز بالعلم الإجمالي، لوصول البعث أو الزجر إلى العبد الرافع لعذره من حيث الجهل، فيستحق العقوبة على المخالفة.

وإن كان من الثاني فهو لا يتنجّز بالعلم الإجمالي -لا لقصور في العلم- بل لخلل في المعلوم، وهو عدم تحقق شرط تمامية فعليته أي العلم التفصيلي به[1].

ثالثاً - المحقق النائيني:

وأمّا المحقق النائيني فيظهر من كلماته في فوائد الأصول القول بالعلّية، لأن عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي عنده إنما هو لأحد أسباب ثلاثة:

١ - إمّا لارتفاع موضوع الأصل -بسبب العلم الإجمالي- كما في أصالة الإباحة عند دوران الأمر بين المحذورين. فلو علم إجمالاً بوجوب فعل شيء أو تركه، فأصالة الإباحة في الفعل تقتضي الرخصة في كلٍّ من الفعل والترك، وأصالة الإباحة في الترك تقتضي ذلك أيضاً، وهذا ينافي العلم بوجوب الفعل أو الترك، فإذن لا تجري أصالة الإباحة في كلٍّ من طرفي الفعل والترك؛ لأنّ مفادها يضادّ المعلوم بالإجمال، فلا موضوع لها إذن.

٢ - وإمّا لأنّ المجعول في الأصل معنى لا يعقل ثبوته في جميع الأطراف، وذلك كما في الأُصول التنزيلية المحرزة كالاستصحاب، لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي، وفرض أحد طرفي الشك هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشك فيه كالعدم، ولكن لا يمكن تطبيق ذلك في

---

(١) راجع منتهى الدراية ٦: ١٠ - ١٢ ونهاية الدراية ٢: ٢٤٠.

طرفي العلم الإجمالي، إذ لا يُعقل فرض هذا الطرف هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، ثم جعل الطرف الثاني هو الواقع وإلغاء هذا الطرف.

٣ـ وإمّا للزوم المخالفة القطعية كما في الأُصول غير التنزيلية كأصالة الطهارة، والبراءة، والحِلّ، ونحو ذلك، فلا مانع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي إلّا المخالفة القطعية العملية[1].

وقد صرّح بعلّية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية في بحثه عن الموافقة القطعية، كما سيأتي بيانه.

وأمّا في أجود التقريرات، فقد جاء فيه ـحسب التقريرـ:

«... فتحصّل أنّ المحذور في جريان الأُصول في تمام أطراف العلم أحد أمرين:

الأوّل ـ لزوم التناقض من جريانها كما في موارد الأُصول التنزيلية مطلقاً.

الثاني ـ لزوم الترخيص في المعصية كما في موارد الأُصول النافية للتكليف مطلقاً.

وحيث إنّ هذين المحذورين عقليان، فعدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي يكون مستنداً إلى مانع ثبوتي مع قطع النظر عن مقام الإثبات»[1].

رابعاً ـ المحقق العراقي:

وهو من القائلين بالعلّية التامة، بل ليس كمثله من يؤكّد على ذلك من دون أن يكون في كلامه شائبة تردّد، قال ـحسب التقريراتـ:

«لا إشكال في أنّه لا قصور في منجّزية العلم الإجمالي لما تعلّق به من التكليف، وأنّه بنظر العقل بالإضافة إلى ما تعلّق به كالعلم التفصيلي في حكمه بوجوب الامتثال، إذ لا فرق بينهما إلّا من حيث إجمال المتعلّق وتفصيله، وهو غير فارق في المقام بعد كون مناط التحميل بنظر العقل إحراز طبيعة أمر المولى بلا دخل خصوصية فيه، فمع فرض انكشاف ذلك لدى العقل يتحقق موضوع حكمه فيحكم بالاشتغال ووجوب الامتثال.

بل التحقيق: أنّ حكمه بذلك يكون على نحو التنجيز بحيث يأبى عن الردع عنه

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٢ـ ١٨.

(١) اجود التقريرات ٢: ٢٤١.

بالترخيص على خلاف معلومه في تمام الأطراف كإبائه عنه في العلم التفصيلي؛ لكون ذلك بنظره ترخيصاً من المولى في معصيته وترك طاعته، ومثله مما لا يصدّقه وجدان العقل بعد تصديقه خلافه»[1].

خامساً ـ المحقق الإصفهاني :

وأمّا المحقق الإصفهاني فالمستفاد من مجموع كلماته هو القول بالعلّية، لأنّه يرى : أنّ ملاك استحقاق العقاب ليس هو مخالفة التكليف بما هو، ولا ارتكاب المبغوض بما هو، ولا تفويت الغرض ونقضه بما هو؛ لوجود كلّ ذلك في صورة المخالفة عن جهل، وإنّما الملاك هو مخالفة ما قامت عليه الحجة، فإنّه هتك لحرمة المولى وظلم فيكون حينئذٍ مذموماً وقبيحاً عقلاً ومعاقباً عليه، فبمجرّد قيام الحجة على التكليف ومخالفة المكلّف له يتحقق موضوع القبح العقلي، وعندئذٍ يترتّب عليه الحكم ـ وهو القبح ـ لاستحالة تخلّف الحكم عن موضوعه التام.

ولا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والإجمالي، ففي الإجمالي تكون الحجة قائمة أيضاً، وبمخالفتها يتحقق موضوع القبح العقلي[1].

سادساً ـ الإمام الخميني :

وحاصل ما أفاده هو : أنّ ترخيص الشارع المكلّف بترك ما علم بكونه مكلّفاً به علماً وجدانياً قبيح، بل مستحيل ذاتاً؛ لاستلزامه تعلّق إرادتين إحداهما بفعل شيء والأُخرى بتركه.

وأمّا ترخيصه لما قامت عليه الحجة ـ لمصلحة ما ـ فليس قبيحاً؛ لاحتمال مصادفة الحجة للواقع، واحتمال عدمها، فالترخيص ترخيص في مخالفة الحجة (الأصل أو الأمارة) لا الواقع، وقد وقع الخلط بين المقامين.

وعليه فلو ثبت شمول الأدلّة المرخّصة لمثل أطراف العلم الإجمالي ـ من الناحية الإثباتية ـ فلا مانع من العمل بها[2].

وهكذا يظهر أنّه من القائلين ـ هنا ـ بالاقتضاء.

سابعاً ـ السيد الخوئي :

استدلّ على حرمة المخالفة أوّلاً

---

(١) نهاية الأفكار ٣ : ٣٠٦.

(١) راجع نهاية الدراية ٢ : ٢٤٢.

(٢) تهذيب الأُصول ٢ : ٣١٢.

بلزوم الترخيص في المعصية، وثانياً بلزوم التناقض بين الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع مع العلم الوجداني. ثم قال ما حاصله:

إنّه لو قامت أمارة في كلّ من الأطراف على خلاف المعلوم بالإجمال -كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين وقامت البينة على طهارة أحدهما المعين، وأُخرى على طهارة الآخر- فلا ريب في عدم حجيّة شيء من الأمارتين؛ لأنّ كلاًّ منهما يدلُّ على طهارة الإناء الذي دلّ على طهارته بالمنطوق، كما يدلُّ على نجاسة الإناء الآخر بالمفهوم، فينتهي ذلك إلى تعارضهما ثم تساقطهما، كما هو الأصل في باب التعارض.

هذا بالنسبة إلى الأمارات، وأمّا بالنسبة إلى الأُصول فلخص ما أفاده هو: أنّه لا مانع من جريانها لو لم يستلزم مخالفة قطعية، وأمّا لو استلزم فلا؛ لقبحه كما تقدّم، والفارق بين الأمارات والأُصول هو: أنّ لوازم الأمارات حجة دون لوازم الأُصول، فلازم الأمارة القائمة على طهارة أحد الإناءين نجاسة الآخر، وكذا العكس، فيحصل التعارض، بخلاف الأُصول فإنّ لوازمها لا يعتنى بها؛ فلذلك لا يلزم من جريانها تعارض، فيبقى المانع عن جريانها هو لزوم المخالفة القطعية وعدمه[1].

ثامناً- السيد الصدر:

يرى السيد الصدر أنّه لا مانع -من الناحية الثبوتية- من جريان الأُصول المرخّصة في أطراف العلم الإجمالي وذلك لعاملين:

الأوّل- أنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة وقبح المعصية حكم تعليقي مشروط بعدم الترخيص الشرعي والإذن من قبل المولى في المخالفة؛ لأنّ هذا الحكم من أجل المولى وليس عليه.

الثاني- إنّ مرتبة الحكم الظاهري في تمام الأطراف محفوظة، بناء على تفسيره للحكم الظاهري وكيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، وبأنّه إعمال الشارع قوانين التزاحم بين أغراضه وتقديم الأهم منها على غيرها في موارد الاشتباه والتردّد التي منها العلم الإجمالي، فإذا كان الغرض الإلزامي المعلوم بالإجمال المشتبه بين

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣٤٦ - ٣٤٨.

الطرفين أهمّ ـ في مقام الحفظ ـ من الغرض الترخيصي المحتمل والمعلوم بالإجمال أيضاً في أحد الطرفين جعل إيجاب الاحتياط، وإلّا جعل الترخيص والتسهيل الظاهري في تمام الأطراف تماماً كما هو الحال في موارد الشبهة البدوية[1].

وبملاحظة هذه الآراء ومقايسة بعضها ببعض تتضح النسبة بينها.

والحاصل:

أنّ كلّ من قال بالعلّية يقول بعدم إمكان جعل الأُصول والأمارات في جميع الأطراف، وكلّ من قال بالاقتضاء يقول بإمكان جعلها. هذا ما يعبّر عنه بمقام الثبوت.

شمول أدلّة الأمارات والأُصول لأطراف العلم الإجمالي وعدمه.

ويبقى مقام الإثبات وهو أن نلاحظ أدلّة نفس الأمارات والأُصول هل تشمل جميع الأطراف أو لا؟

اختلفت وجهات نظر الأُصوليين في ذلك كالآتي:

أمّا الشيخ فقد تقدّم: أنّه يظهر من بعض كلماته أنّ نفس الأدلّة لا تشمل الأطراف؛ لتعارض صدر أدلّتها مع ذيلها كما في: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر» و«كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»قال في باب تعارض الاستصحابين:

«إذا لم يكن مرجّح [أي في صورة التعارض بين الاستصحابين في أطراف العلم الإجمالي] فالحقّ التساقط دون التخيير... لأنّ العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول: لا تنقض، لأنّ قوله: "لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله" يدلُّ على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فُرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاءُ كلٍّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعيّن، لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجّح، وأمّا أحدهما المخيّر فليس من أفراد العام، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين

(١) بحوث في علم الأُصول ٥: ١٧٦.

في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء.

وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأنّ قوله عليه السلام: "كلّ شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام" لا يشمل شيئاً من المشتبهين»[1].

ولكن استشكلوا عليه بأنّ ذلك إن دلَّ فإنّما يدلُّ على أنّ المانع من إجراء الأُصول التي تحتوي أدلّتها على صدر وذيل هو المانع الإثباتي، وهو المنافاة بين التمسك بصدرها والتمسك بذيلها، وذلك مثل ما دلّ ـ من الروايات ـ على الاستصحاب والإباحة، أمّا غيرها فلا.

وأمّا المحقق النائيني، فيظهر منه: أنّه لا مانع من جريان الأُصول المرخّصة ـ بقسميها التنزيلية وغيرها ـ في أطراف العلم الإجمالي؛ لشمول قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشك، وقوله صلّى الله عليه وآله: رفع ما لا يعلمون، وكلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، وكلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر»[2].

فإذا لم يكن في مقام الثبوت مانع عن الجعل، لم يكن في مقام الإثبات مانع من ذلك.

وأمّا المحقق العراقي، فقد صرّح في المقالات بعدم وجود مانع عن جريان الأُصول في حدّ ذاتها؛ لشمول أدلّتها للأطراف، لولا مؤثّرية العلم الإجمالي ومنعه من ذلك، فيكون المانع ـ في نظره ـ ثبوتياً لا إثباتياً أيضاً[1].

ويرى السيد الخوئي: أنّه لا مانع من شمول أدلّة الأُصول لجميع الأطراف لولا المانع الثبوتي، ولذا يلتزم بجريانها فيما لم يلزم منه المخالفة القطعية (العملية)، كما إذا كان مفاد الأصل حكماً إلزامياً والمعلوم بالإجمال حكماً غير إلزامي.

وأمّا الأمارات فيستحيل شمول أدلّتها لجميع الأطراف بلا فرق بين أن يكون مؤدّى الأمارات حكماً إلزامياً والمعلوم بالإجمال حكماً غير إلزامي، أو بالعكس؛ وذلك للزوم تعارضهما وتكاذبهما، كما سبق بيانه[2].

وأمّا الإمام الخميني والسيد الصدر فحاصل مدّعاهما: أنّه لا مانع من شمول الأدلّة المرخّصة ـ في حدّ ذاتها ـ لأطراف

---

(1) فرائد الأُصول: ٧٤٤.

(2) فوائد الأُصول ٤: ١٨.

(1) مقالات الأُصول ٢: ٨٥.

(2) مصباح الأُصول ٢: ٣٥٠ ـ ٣٥١.

العلم الإجمالي، ولكن يجب رفع اليد عن ذلك بسبب ارتكاز العقلاء، وأمّا كيفية تفسير هذا الارتكاز فيختلفان فيه.

فالإمام الخميني يرى: أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجمالي الذي ثبت الحكم فيه بالحجة يُعدّ عند ارتكاز العقلاء ترخيصاً في المعصية وتفويتاً للغرض، وهذا وإن كان ترخيصاً في مخالفة الأمارة لا في المعصية، لكن ذلك بحسب الدقّة العقلية، أمّا بالنظر العرفي العقلائي ترخيص في المعصية أيضاً. فهذا الارتكاز ـ الذي لم يثبت الردع عنه ـ يوجب انصراف الأخبار [المرخّصة] عامة عن العلم الإجمالي المنجّز إلى غيره مما هو غير منجّز كالشبهات الإجمالية غير المحصورة أو غيرها، مما لا يكون الإذن فيه إذناً في ارتكاب الحرام[1].

وأمّا السيد الصدر فيرى: أنّ الارتكاز العقلائي لا يساعد على جعل الترخيص الظاهري في جميع الأطراف، ويرى فيه نحو مناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال رغم كونه ممكناً عقلاً، لأنّ الأغراض الإلزامية في التكاليف لا يرفع اليد عنها ـ بعد إحرازها ـ لمجرّد غرض ترخيصي آخر محتمل أو معلوم مشتبه معه؛ إذ الأغراض الترخيصية ـ في ارتكاز العقلاء ـ لا يمكن أن تبلغ درجة بحيث تتقدّم على غرض إلزامي معلوم، وهذا الارتكاز يكون بمثابة قرينة لبّية متصلة بالخطاب تمنع عن انعقاد إطلاق في أدلّة الأُصول لأطراف العلم الإجمالي معاً[1].

ثالثاً ـ استلزام العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية:

وبعد أن تبين حرمة المخالفة القطعية ومنع جريان الأُصول والأمارات المرخّصة في أطراف العلم الإجمالي ثبوتاً أو إثباتاً، يأتي دور البحث في الموافقة القطعية. والمقصود من الموافقة القطعية هو: الإتيان بجميع الأطراف إذا كان المطلوب فعلاً، وتركها إذا كان تركاً ليحصل القطع بموافقة التكليف.

والسؤال المطروح هو: أنّه هل

---

(1) تهذيب الأُصول ٢: ٣١٦.

(1) بحوث في علم الأُصول ٥: ١٨١.

تجب الموافقة القطعية أو لا تجب، بمعنى أنّه يجوز جعل الترخيص في بعض الأطراف؟ ويرجع هذا السؤال -في الواقع- إلى السؤال عن أنّ العلم الإجمالي هل هو علّة لوجوب الموافقة، أو مقتضٍ له لا أكثر؟ فعلى الأوّل تجب الموافقة ولا يجوز الترخيص في بعض الأطراف، وعلى الثاني تجب أيضاً ولكن يجوز الترخيص فيها.

وهنا مسلكان ذهب إلى كلٍّ منهما بعضٌ:

الأوّل- مسلك العلّية ووجوب الموافقة القطعية:

وهو الذي ذهب إليه المحققان صاحب الكفاية وتلميذه العراقي، قال الأوّل: «وقد انقدح أنّه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها؛ ضرورة أنّ التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلّا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً»[1].

وقال الثاني: «وأمّا الجهة الثانية: فالتحقيق فيها أيضاً هو علّية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية على وجه يمنع عن مجيء الترخيص على الخلاف ولو في بعض الأطراف»[1].

الثاني- مسلك الاقتضاء وإمكان جعل الترخيص:

وهو الذي ذهب إليه المحقق النائيني والسيد الخوئي والإمام الخميني والسيد الصدر.

قال المحقق النائيني: «وأمّا الجهة الثانية -أعني وجوب الموافقة القطعية فالأقوى وجوبها أيضاً؛ لأنّه يجب عقلاً الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، وهو لا يحصل إلّا بالاجتناب عن جميع الأطراف.

نعم، للشارع الإذن في ارتكاب البعض والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر كما سيأتي بيانه...»[2].

ثم بدأ في بيان مختاره إلى أن قال: «والحاصل: أنّ الذي لابدّ منه عقلاً هو القطع بالخروج عن عهدة التكليف والعلم بحصول المؤمّن من تبعات مخالفته، وهذا كما يحصل بالموافقة القطعية الوجدانية

---

(1) كفاية الأُصول: ٣٥٩.

(1) نهاية الأفكار ٣: ٣٠٧.

(2) فوائد الأُصول ٤: ٢٤.

بترك الاقتحام في جميع الأطراف، كذلك يحصل بالموافقة القطعية التعبّدية بترك الاقتحام في بعض الأطراف مع الإذن الشرعي في ارتكاب البعض الآخر، ولو بمثل أصالة الإباحة والبراءة إذا فرض جريانها في بعض الأطراف بالخصوص ولم يجريا في الطرف الآخر، ليقع المعارضة بينهما»[1].

وقال السيد الخوئي:

«فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام [أي في مناقشة صاحب الكفاية]: أنّه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت»[2].

وقال الإمام الخميني:

«... وعليه فلا مانع من أن يقال: إنّ العلم الاجمالي علّة تامة لحرمة المخالفة القطعية في نظر العقلاء، بحيث يرى العقلاء الإذن في الأطراف ترخيصاً في المعصية لكنه مقتضٍ لوجوب الموافقة أي يحكم بلزومها مع عدم ورود رخصة من المولى، ولا يستنكر ورودها، كما لا يستنكر ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم

(1) فوائد الأُصول ٤: ٣٥.

(2) مصباح الأُصول ٢: ٣٥٠.

التفصيلي، كالشك بعد الفراغ ومضي الوقت»[1].

وقال السيد الصدر:

«فالصحيح عدم علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ حكم العقل بالتنجيز معلّق على عدم ورود ترخيص شرعي مهما كان لسانه، والترخيص الشرعي في بعض الأطراف -بل وفي كلّ الأطراف على ما عرفت- له نفس الحيثيات المصحّحة لجعله في سائر الموارد»[2].

كلّ ما تقدّم كان من الناحية الثبوتية، أي نحن والواقع ومن دون ملاحظة نفس الأدلّة.

وأمّا من الناحية الإثباتية -أي ملاحظة نفس الأدلّة- فالمعروف عدم إمكان شمول أدلّة الأُصول والأمارات المرخّصة لبعض الأطراف دون بعض؛ لأنّ جريانها في بعض في ضمن جريانها في كلّ الأطراف باطل لاستلزامه المخالفة القطعية، وجريانها في البعض المعين دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح؛ لتساوي

(1) تهذيب الأُصول ٢: ٣٢٢.

(2) بحوث في علم الأُصول ٥: ١٨٦.

نسبة دليل الأصل إلى كلّ الأطراف، وجريانها في البعض المردّد أي أحدها غير المعين غير معقول؛ إذ لا معنى للفرد المردّد؛ لأنّه لا وجود له.

شبهة التخيير:

أورد المحقق صاحب الكفاية[1] ـوتبعه تلميذه المحقق العراقيـ[2] شبهة على القول بالاقتضاء في وجوب الموافقة القطعية يستفاد منها التخيير ومفادها ـبحسب بيان المحقق العراقيـ:

أنّه لو كان العلم الإجمالي مقتضياً للموافقة القطعية وليس علّةً له، بمعنى أنّ تنجيزه ـبالنسبة للموافقة القطعيةـ متوقف على عدم ورود ترخيص في بعض أطرافه، لكان إطلاق دليل الأصل وافياً لإثبات مثل هذا الترخيص وموجباً لعدم تنجيزه، لأنّ إطلاق «رفع ما لا يعلمون» يثبت الترخيص في أحد الطرفين ـالذي أُجري فيه الأصلـ سوآء أتى المكلّف بالطرف الآخر أو لا؟ وكذا إطلاقه في الطرف الآخر يثبت الترخيص فيه سواء أتى المكلّف بالطرف الآخر أو لا، وعندئذٍ يقع التعارض بين الإطلاقين، فنرفع اليد عن الإطلاق بمقدار ما يندفع به محذور التعارض، فنقيد جريان «ما لا يعلمون» في أحد الطرفين بقيدٍ وهو عدم ارتكاب الطرف الآخر، وهكذا بالنسبة إلى الطرف الثاني، فينتج ذلك الترخيص في ارتكاب كلّ طرف بشرط عدم ارتكاب الطرف الآخر، وهذا معنى التخيير. فلابدّ للقائل بالاقتضاء أن يلتزم بالتخيير، ولم يلتزم به أحد.

وهناك محاولات للإجابة عن هذه الشبهة منها:

ما ذكره المحقق النائيني: من أنّ التخيير إمّا أن يكون لأجل اقتضاء الدليل ـالكاشف عن الحكمـ لذلك، كما إذا ورد عام كقوله: «أكرم العلماء» وعُلم بخروج زيد وعمرو عن العام، ولكن شُك في أنّ خروجها هل هو على نحو الإطلاق، بحيث لا يجب إكرام كلٍّ منهما في حالٍ من الأحوال؟ أو أنّ خروج كلٍّ منهما مقيّد بعدم خروج الآخر، بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كلٍّ منهما مقيّداً بحال إكرام

(1) درر الفوائد: ٢٣٥، ط وزارة الإرشاد. ذيل قوله: «فلا يبق مجال للإذن في أحدهما...».

(2) نهاية الأفكار ٣: ٣١٧.

الآخر؟

ولكن لما كان الثاني هو القدر المتيقّن فيلتزم به ويحكم بخروج كلٍّ منهما مقيّداً بعدم خروج الآخر.

وإمّا أن يكون لأجل اقتضاء المدلول (أي المنكشف) كما في موارد التزاحم بين الواجبين في مقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإذا فرض تساوي الصلاة المنذورة مع صلاة الآيات ولم يسع الوقت لإتيانهما معاً، فيحكم العقل بالتخيير، أمّا دليل كلٍّ منهما -أي دليل وجوب الآيات ودليل وجوب الصلاة المنذورة- مطلق غير مقيد بصورة إتيان الآخر أو عدمه.

وما نحن فيه ليس من قبيل الأوّل؛ لأنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الأصول العملية إنّما يقتضي جريانه عيناً سواء عارضه أصل آخر أو لا.

ولا من قبيل الثاني؛ لأنّ المدلول -وهو المنكشف والمجعول- في باب الأصول ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل بشرط الجهل بالواقع وإمكان الحكم على مؤدّى الأصل بأنّه الواقع، وعدم لزوم المخالفة العملية، ولكن لما كان جريان الأُصول في جميع الأطراف مستلزماً للمخالفة العملية (القطعية) فلا يمكن جعل الأُصول في جميع الأطراف حتى حصل التزاحم ثم يحكم بالتخيير على أثره.

نعم، يمكن أن يكون المجعول أحدها تخييراً، إلّا أنّه لا دليل على ذلك لا من ناحية أدلّة الأُصول، ولا من ناحية المجعول فيها[1].

رابعاً- أركان منجّزية العلم الإجمالي:

لابدّ من توفّر عدّة عناصر في العلم الإجمالي كي يكون منجّزاً فتحرم مخالفته وتجب موافقته القطعيتين، وتلك العناصر هي:

أوّلاً- العلم بجامع التكليف، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كلّ طرف شبهة بدوية تجري فيها البراءة.

ولا فرق بين أن يكون العلم -بالجامع- علماً وجدانياً أو تعبّدياً.

ثانياً- عدم سراية العلم بالجامع إلى أحد الفردين -مثلاً- إذ لو كان الجامع

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٨ - ٣١.

معلوماً ضمن فرد خاص لكان علماً تفصيلياً لا إجمالياً، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين معيناً، ثم حصل له العلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فالعلم الإجمالي ينحلّ إلى علم تفصيلي بنجاسة الإناء المعين -المعلوم نجاسته سابقاً- وشك بدوي في نجاسة الإناء الآخر، فتجري فيه أصالة الطهارة وأصالة الإباحة وما شابه ذلك.

ثالثاً- أن يكون كلُّ طرف من أطراف العلم الإجمالي مشمولاً -في حدّ ذاته- لدليل الأصل الترخيصي مع غضّ النظر عن مسألة التعارض بين الأصول الجارية في الأطراف؛ لأنّ منجّزية العلم الإجمالي إنّما تكون بعد تساقط الأصول في أطراف العلم، فلو كان أحد الأطراف غير مشمول لدليل الأصل المؤمّن -لسببٍ أو لآخر- جرى الأصل في الطرف الآخر من دون محذور.

هذا على مسلك الاقتضاء.

وأمّا على مسلك العلّية فلابدّ من تغيير التعبير بأن يقال: إنّه لا بدّ أن يكون العلم الإجمالي صالحاً للتنجيز على جميع التقادير، فإذا لم يكن كذلك في أحد الأطراف فلا يكون منجّزاً؛ لأنّه لا يصلح للتنجيز حينئذٍ إلّا على بعض التقادير، فيكون كالشبهة البدوية بالنسبة إلى الطرف الآخر فتجري فيه الأُصول المرخّصة فلا يكون منجّزاً بالنسبة إليه، كما أنّه لو كان الطرف الأوّل مورداً للأصل أو الأمارة الإلزامية لكان منجّزاً في حدّ ذاته، ولا يمكن أن يتنجّز بالعلم الإجمالي ثانية.

رابعاً- أن يكون جريان الأُصول في أطراف العلم مؤدّياً إلى الترخيص في المخالفة القطعية بحيث يمكن تحققها في الخارج إمّا بإذن من الشارع أو باختيار من المكلّف، وأمّا لو لم تكن المخالفة القطعية ممكنة حتى مع الإذن فيها، لعدم قدرة المكلّف عليها كما في موارد الشبهة غير المحصورة، وخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ونحو ذلك، فلا محذور من إجراء البراءة[1].

خامساً- فقد العلم الإجمالي أثره التنجيزي:

هناك موارد يفقد العلم الإجمالي

(١) راجع: بحوث في علم الأُصول ٥: ٢٠٢ - ٢٠٣.

منجّزيته فيها، نشير إليها فيما يلي باختصار، ونحيل البحث التفصيلي إلى مظانّه، البحث عن العلم الإجمالي وموارد أخرى مناسبة.

أوّلاً ـ كثرة الأطراف:

لو كثرت أطراف العلم الإجمالي بحيث لم يمكن المخالفة القطعية عادة ـ وإن أمكن ذلك عقلاً ـ فالمعروف أنّه لا تجب الموافقة القطعية كما إذا علمنا بحرمة شاة من شياه البلد، فلا يجب الاجتناب من جميع الشياه، نعم يكفي الاجتناب عن بعضها.

ولكن لم يرتض صاحب الكفاية[1] ذلك وإنّما جعل المدار في عدم المنجّزية حصول العسر والحرج والضرر بلزوم الاجتناب عن جميعها، فإذا كانت كثرة الأطراف تستلزم ذلك فلا يكون العلم الإجمالي فعلياً وإلّا فهو فعلي وإن كثرت أطرافه.

ثانياً ـ الخروج عن القدرة أو عن محل الابتلاء:

والمراد من الخروج عن محل الابتلاء هو أن يكون الطرف غير مقدور عادة للمكلّف، أو منصرفاً عنه بحيث لا يفكر في ارتكابه، كما لو علم بحرمة أكل الطعام الذي بيده أو الطعام الذي بيد المَلِك أو الصعلوك الذي لا يرغب في الأكل منه ولا يفكّر فيه يوماً ما.

وقيل[1]: إنّ الشيخ الأنصاري هو أوّل من اعتبر هذا الشرط مضافاً إلى الشرائط العامة في كلّ تكليف ـ كالبلوغ والعقل والقدرة و... ـ حيث قال:

«وجوب الاجْتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعي على كلّ تقدير... وكذا ـ يعني لا يجب الاجتناب عن الآخر ـ لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكن المكلّف أجنبيّ عنه، وغير مبتلى به بحسب حاله...»[2].

واختار المشهور عدم منجّزية العلم الإجمالي فيه، وخالفهم السيد الخوئي[3] فقال: إنّ المعتبر كون جميع الأطراف

(١) الكفاية: ٣٥٩، ٣٦٢ ط آل البيت.

(١) منتهى الدراية ٦: ٧٧.
(٢) فرائد الأُصول ٢: ٤٢٠ التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة المحصورة.
(٣) مصباح الأُصول ٢: ٣٩٦.

مقدوراً للمكلّف لا عدم كون بعضها خارجاً عن محل الابتلاء، وأنّ الغالب في الأمثلة التي ذكروها لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء إنّما هي أمثلة لخروج بعض الأطراف عن القدرة.

ثالثاً ـ الاضطرار إلى بعض الأطراف:

إذا اضطر المكلّف إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي، فلا إشكال في رفع الحرمة عما اضطر إليه، ولكن هل ترتفع بالنسبة إلى الطرف الآخر، أو يبقى العلم الإجمالي على منجّزيته ويوجب حرمة الطرف الآخر؟

وللإجابة على هذا السؤال قسموا الاضطرار ـ هنا ـ إلى قسمين: الاضطرار إلى فرد معين من الطرفين، والاضطرار إلى فرد غير معين، وكلّ منهما قد يكون الاضطرار فيه حادثاً بعد العلم بالتكليف، وتارة قبل التكليف، وتارة بعد التكليف وقبل العلم به. ولكن لا يفترق الحال بالنسبة إلى ما كان فيه الاضطرار إلى فرد غير معين، فتكون الحالات المبحوث عنها أربعاً نشير إليها فيما يلي:

١ ـ أن يكون الاضطرار إلى المعين بعد العلم بالتكليف:

كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة في الإناء الذي فيه ماء، أو في الإناء الذي فيه دواء، ثم اضطر إلى شرب الدواء، فالمعروف ـ كما ذهب إليه الشيخ والمحققان النائيني والعراقي ومن تأخر عنهما ـ هو أنّ الاضطرار لا يمنع من منجّزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر فيجب الاجتناب عنه وان اختلفت تعليلاتهم في ذلك.

وأمّا صاحب الكفاية فقد خالفهم في الكفاية[1] فالتزم بعدم منجّزية العلم الإجمالي بسبب الاضطرار، لكنّه وافقهم في حاشيته على الفرائد[2].

٢ ـ أن يكون الاضطرار إلى المعين قبل التكليف:

كما إذا اضطر إلى شرب الدواء ثم علم إجمالاً بوقوع نجاسة إمّا في الإناء الذي فيه الدواء وإمّا في غيره، فالمعروف بينهم عدم منجّزية هذا العلم، لأنّه لا يوجب تكليفاً جديداً بالنسبة إلى الإناء الذي فيه الدواء إذ هو مباح بالاضطرار، وأمّا الإناء الآخر فوقوع النجاسة فيه

---

(١) كفاية الأصول: ٣٦٠.

(٢) درر الفوائد: ٢٤٥.

مجرّد احتمال بدوي تجري فيه البراءة.

٣ـ أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف وقبل العلم به في المعين:

كما إذا اضطر إلى شرب الدواء أوّلاً ثم علم إجمالاً بوقوع النجاسة في أحد الإناءين قبل حصول الاضطرار.

والمعروف في هذه الصورة عدم منجّزية العلم الإجمالي أيضاً إلّا أنّ المحقق النائيني كان قد اختار في دورته السابقة المنجّزية؛ لأنّه قد تعلّق العلم بثبوت التكليف قبل الاضطرار، فلو كان في الطرف المضطر إليه فهو ساقط بسبب الاضطرار، ولو كان في الطرف الآخر فهو باقٍ لعدم عروض المُسقط له؛ لأنّ الشك ـهنا ـ شك في سقوط التكليف بعد ثبوته وهو مورد لقاعدة الاشتغال.

لكنه رجع عنه في دورته الأخيرة، وأقام وجوهاً على بطلانه، منها:

إنّ هذا خلط بين الشك في تحقق الاضطرار المسقط للتكليف الثابت، وبين الشك في ثبوت التكليف وسقوطه بالاضطرار، وما نحن فيه من قبيل الثاني، والذي هو مورد لقاعدة الاشتغال هو الأوّل[1].

٤ـ الاضطرار إلى غير المعين:

كما إذا اضطر إلى شرب أحد الإناءين بشكل غير معين، وهنا لا فرق بين أن يكون الاضطرار قبل العلم أو بعده، فللمكلّف أن يشرب أحد الإناءين للاضطرار، ولكن هل يحرم شرب الآخر للعلم الإجمالي أو لا؟

المعروف هو وجوب الاحتياط، وحرمة تناول الآخر؛ لأنّ الاضطرار إنّما تعلّق بالجامع بين الفردين (الحلال والحرام)، والمحرّم ـواقعاًـ هو أحدهما المعين، فما هو المحرّم غير مضطر إليه لترتفع حرمته بالاضطرار وما هو مضطر إليه (أي الجامع) غير محرّم، وبعد شرب أحد الإناءين يرتفع الاضطرار ويبقى الطرف الآخر على حرمته.

ولكن خالف صاحب الكفاية المشهور ـفي ذلكـ فالتزم بعدم منجّزية العلم الإجمالي بسبب الاضطرار[2].

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٦٥.

(٢) الكفاية: ٣٦٠.

سادساً ـ انحلال العلم الإجمالي :

وهو بمعنى تبدّل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكٍّ بدويٍّ بحيث يفقد العلم الإجمالي خصائصه، كما إذا علم المكلّف بوقوع نجاسة في أحد الإناءين ثم قامت بينة على أنّها وقعت في أحدهما المعيّن، فحينئذٍ يجب الاجتناب عن ذلك المعين لحصول العلم ـ ولو علماً تعبّدياً ـ بوقوع النجاسة فيه، أمّا الآخر فلا؛ لأنّ الشك بالنسبة إليه يكون ابتدائياً.

وأهمّ عوامل الانحلال هي :

١ ـ خروج بعض الأطراف عن قدرة المكلّف.

٢ ـ خروج بعضها عن محلّ الابتلاء.

٣ ـ الاضطرار إلى بعض الأطراف على التفصيل المتقدّم.

٤ ـ حصول علم ثانوي تفصيلي يوجب تعيين التكليف (الاجتناب) في أحد الأطراف كالمثال السابق.

٥ ـ وبعض فروض أُخرى مختلف في كونها سبباً للانحلال.

ويأتي تفصيل ذلك في عنوان «العلم الإجمالي».

ثانياً ـ الاحتياط الشرعي

وهو حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها مع الإمكان، عند الشك والعجز عن تحصيل الواقع[1].

مواردهِ :

من الواضح أنّ الاحتياط الشرعي هو الذي يحكم به الشرع مع غضّ النظر عن حكم العقل به أو بعدمه، نعم قد يحكم الشرع بالاحتياط ولكن يكون ناظراً في حكمه هذا إلى حكم العقل، فيكون حكمه تنبيهاً وإرشاداً إلى حكم العقل، ولذلك يعبّر عنه بالحكم الإرشادي، وعليه فإن دلّ دليل شرعي ـ من كتابٍ أو سنّةٍ مثلاً ـ على لزوم الاحتياط في موارد العلم الإجمالي، أو في الشك في الفراغ بعد العلم بالتكليف تفصيلاً، أو في الشبهات البدويّة قبل الفحص فيحمل ـ ذلك الدليل ـ على الإرشاد إلى حكم العقل بالاحتياط في ذلك المورد، كما ستأتي الإشارة إليه.

نعم، يبقى مورد واحد يكون

---

(١) الأُصول العامة : ٤٩٥.

موضوعاً للاحتياط الشرعي بالاتفاق، ومورد واحد مختلف فيه بين الأُصوليين والأخباريين.

أمّا الأوّل فهو الاحتياط في الأمور ذات الأهمية كالدماء، ولافرق في ذلك بين الشبهتين: الحكميّة والموضوعية.

وأمّا الثاني فهو الاحتياط في الشبهات البدويّة الحكمية التحريمية بعد الفحص. وسنشير إلى إجمال ذلك فيما يلي:

أوّلاً ـ الاحتياط في الأمور المهمة:

لا يشك من له أدنى معرفة بمذاق الشريعة وأُسلوبها ومعاملتها مع القضايا، أنها رغّبت في الاحتياط في الأُمور ذات الأهمية مثل الدماء، فلا يُعذر من قتل إنساناً من دون تروٍّ وتأمّل بمجرّد احتمال كونه مهدور الدم، فإنّه يلام على ذلك.

وهذا الأمر وإن لم يبحثوا حوله في الأُصول إلّا أنّهم التزموا به عملاً في الفقه، وربما أشارت إلى ذلك بعض الروايات.

ثانياً ـ الاحتياط في الشبهات التحريمية:

اختلف الأُصوليون والأخباريون ـ كما تقدّم ـ في لزوم الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية بعد الفحص ـ بعد اتفاقهم على لزومه قبله بحكم العقل ـ فذهب الأخباريون إلى لزومه، ولكن اختار الأُصوليون عدمه، واستدلّ الأخباريون بالكتاب والسنة على لزوم الاحتياط، فلذلك يكون هذا الاحتياط ـ لو ثبت بتلك الأدلّة ـ احتياطاً شرعياً، ولكن الأُصوليين ناقشوا تلك الأدلّة وفنّدوها، وإليك الأدلّة ومناقشاتها باختصار:

الاستدلال بالكتاب:

أمّا الكتاب، فقد استدلّوا بعدّة آيات منه، كلّها لا تنهض بالمطلوب وهي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1].

بتقريب: أنّ القول بالبراءة في الشبهة الحكمية التحريمية قول بغير علمٍ.

ونوقش[2]:

بأنّ حرمة القول بغير علم مما لا

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) هذه المناقشات عامة ذكرها غالبهم، وإنّما نشير إلى بعض المصادر لمزيّة في البيان أو زيادة في الدليل.

خلاف فيه بين الأُصولي والأخباري، وإنّما الخلاف في الواقع الخارجي، فإنّ الأُصولي يقول: إنّ الالتزام بالبراءة بعد الفحص عن الدليل واليأس عنه ليس قولاً بغير علم، بل إنّه مستند إلى دليل وهو ما يدلُّ على البراءة. كما أنّ الأخباري لا يرى القول بالاحتياط قولاً بغير علم، بل قولاً مستنداً إلى ما يدلُّ على الاحتياط[1].

٢ـ قوله تعالى: ﴿وَلا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾[2].

بتقريب: أنّ الاقتحام في الشبهة يجعل الإنسان في معرض الهلاك. ولكن رُدّ ذلك:

أوّلاًـ من جهة أنّ الاحتمالات المتصورة في الآية ثلاثة:

الفـ أن تكون الآية خطاباً مستقلاً غير مرتبط بما تقدّمه، فيكون مفادها ما تقدّم وتدلّ على المطلوب.

بـ أن تكون الآية مرتبطة بما تقدّمها من الآيات حيث دلّت على الترغيب إلى الإنفاق ـكما جاء في صدرها: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٩٨.

(٢) البقرة: ١٩٥.

تُلقُوا...﴾ فتكون الآية شرطاً للإنفاق وتقييداً له، فيكون مفادها مفاد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾[1]. أي أنفقوا ولكن لا تنفقوا كلّ أموالكم بحيث تلقون أنفسكم إلى الهلاك والفقر.

جـ أن تكون الآية تكراراً سلبياً لما سبقها من الأمر بالإنفاق من قبيل: «صِل أرحامك ولا تشغل نفسك بخصومتهم...» فيكون المقصود من الآية، إنّ ترك الإنفاق في سبيله تعالى يؤدّي إلى الهلاك.

كانت هذه هي الاحتمالات المتصورة، وإنّما يتم الاستدلال على الاحتمال الأوّل فقط، ومع هذه الاحتمالات وعدم تعيّن الأوّل منها لم يتم الاستدلال.

ثانياًـ وعلى فرض تعينه، فإنّها سوف تكون إرشاداً إلى الحذر من الوقوع فيما فيه الهلاك، ولابدّ من تحقق عنوان الهلاك أوّلاً لتشمله الآية. وذلك إنّما يتحقق مع تنجّز التكليف كما في موارد العلم التفصيلي بالتكليف والشك في الفراغ، وموارد العلم الإجمالي، أمّا في صورة الشك في أصل التكليف ـكما في الشبهات

(١) الإسراء: ٢٩.

البدوية بعد الفحص ـ فلا تتنجّز كي يتحقق الهلاك بمخالفته الذي هو موضوع الآية[1].

ثالثاً ـ قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[3].

ووجه الاستدلال بها هو:

أنّ غاية التقوى تقتضي الاجتناب في الشبهات، وعدم الاقتحام فيها أو عدم المبالاة بها.

والجواب عن ذلك هو:

أنّ اقتحام الشبهة مع وجود المؤمّن الشرعي لا ينافي التقوى بحال، ومع قيام أدلّة البراءة، فالمؤمّن حاصل من الشارع، وأيّ محذور في اتباع رخص الشارع بعد ثبوتها عنه؟

نعم، حق التقوى هو إتيان المندوبات وترك التعرّض للمكروهات والمشتبهات، وذلك مما لا إشكال في رجحانه عقلاً وشرعاً، فيكون مفاد الآية مفاد قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[4]

(1) بحوث في علم الأصول ٥: ٨٣.

(2) آل عمران: ١٠٢.

(3) التغابن: ١٦.

(4) الحجرات: ١٣.

حيث تدلّ على استحباب التقوى[1].

فاتضح إذن أنّ شيئاً من الآيات لا يدلُّ على لزوم الاحتياط في الشبهات البدوية، وإن دلّ فإنّما يدلُّ على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاحتياط في الموارد التي يكون التكليف فيها منجّزاً كموارد العلم الإجمالي، أو على حسن الاحتياط ورجحانه في ما لم يستنجّز فيه التكليف كالموارد المبحوث عنها، وهو مما لا شك فيه، وذلك غير لزوم الاحتياط فيه.

الاستدلال بالسنة:

أمّا السنة فهناك أربع طوائف من الروايات ـ كما ذكر الشيخ ـ استدلّ بها على لزوم الاحتياط وهي كالآتي.

الطائفة الأُولى:

وهي الأخبار الدالّة على حرمة القول بغير علم، كقوله عليه‌السلام في خبر زرارة: قال: «سألت أبا جعفر عليه‌السلام ما حق الله على العباد؟

قال: أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون»[2].

(1) نهاية الأفكار ٣: ٢٤٢.

(2) الكافي ٣: ٤٢، كتاب فضل العلم، باب

ويظهر الجواب عنها مما ذكر في الجواب عن الآيات[1]، إذ القول بالبراءة استناداً إلى الدليل ليس قولاً بغير علم.

الطائفة الثانية:

وهي الأخبار الدالّة على وجوب التوقف عند الشبهة مثل:

١ـ ما جاء في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: «... فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكات»[2].

٢ـ خبر مسعدة بن زياد عن جعفر الصادق عليه‌السلام عن آبائه عن رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة ـ إلى أن قال: ـ فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[3].

٣ـ رواية أبي سعيد عن أبي جعفر عليه‌السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه»[1].

والجواب عنها:

أوّلاً ـ إنّ الوقوف ـ في هذه الروايات ـ قد جعل فيها مقابلاً للاقتحام الذي هو عبارة عن الإقدام بلا تريّث وبلا رويّة، فيكون النهي عن الاقتحام نهياً عن الدخول بلا تريّث ومبالاة ومدرك شرعي، وإذا كان الدخول مع التأنّي والتريّث مستنداً إلى دليل شرعي فلا يكون اقتحاماً، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المقدم على البراءة يستند إلى حكم العقل والنقل[2].

ثانياً ـ إنّ هذه الطائفة علّلت التوقف بأنّه خير من الاقتحام في الهلكة ولا يصحّ هذا التعليل إلّا أن تكون الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن هذه الأخبار الآمرة بالتوقف، فيختص موردها بالشبهة البدوية قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وبذلك يتضح: أنّ الأمر فيها للإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاحتياط في الموردين

النهي عن القول بغير علم، الحديث (٧).

(١) فرائد الأُصول ١: ٣٤٠.

(٢) الوسائل ١٨: ١١٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٣) نفس المصدر، الحديث ١٥.

(١) نفس المصدر، الحديث ٢.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٥: ٩١.

المذكورين[1].

الطائفة الثالثة:

أخبار التثليث، ومفاد هذه الأخبار تقسيم الأمور إلى ثلاثة: معلوم الحرمة، ومعلوم الحلّية ومشكوك الحلّية والحرمة. والأمر باجتناب المشكوك، ومن هذه الروايات:

١ـ رواية جميل بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله في حديث طويل: «الأمور ثلاثة: أمر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه، فَرُدَّهُ إلى الله عزّوجلّ»[2].

وأهمّ ما يرد عليها هو: أنّه بعد قيام أدلّة البراءة عقلاً وشرعاً سوف تكون الشبهة البدوية بعد الفحص داخلة فيما هو بيّن رشده كما هو الحال في الشبهات الموضوعية حيث تكون خارجة عن هذه الروايات؛ لجريان أدلّة البراءة فيها، والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع عن صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة، وإن صحّ إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردّد في حكمه الواقعي[1].

٢ـ مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيُتّبع، وأمرٌ بَيّنٌ غيّه فيُجتنب، وأمر مشكل يُردّ علمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: حلالٌ بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم...»[2].

ويرد على هذه الرواية من الإشكال ما ورد على الأولى منها.

الطائفة الرابعة:

وهي الأخبار الآمرة بالاحتياط كقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»[3]، وقوله عليه السلام: «خذ بالاحتياط

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٤٣، ومصباح الأصول ٢: ٢٩٩.

(٢) الوسائل ١٨: ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٠١.

(٢) الوسائل ١٨: ١١٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٣) الوسائل ١٨: ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

في جميع أُمورك ما تجد إليه سبيلاً»[1].

والاستدلال بها واضح ولكن ناقشوها:

أوّلاً ـ بأنّ هذه الأخبار تشمل ـ بإطلاقها ـ الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية الوجوبية أيضاً، مع أنّه لا يجب فيها الاحتياط باعتراف الأخباريين فلابدّ إمّا من تخصيصها بالشبهات التحريمية، والحال أنّها تأبى عن التخصيص، وإمّا من حملها على الاستحباب أو على مطلق رجحان الاحتياط الشامل للوجوب والاستحباب.

ثانياً ـ إنّ حسن الاحتياط مما استقل به العقل، وظاهر هذه الأخبار هو الإرشاد إلى هذا الحكم العقلي، فيكون تابعاً لما يُرشد إليه، وهو يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها يكون الاحتياط واجباً، كما في الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الإجمالي، وفي بعضها يكون مستحباً كما في الشبهة البدوية بعد الفحص[2].

إذن، إنّ أخبار الاحتياط لو تمت دلالتها على اللزوم فإنّما تدلّ على لزوم الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والشبهات البدوية قبل الفحص، ودلالتها على هذا المقدار يكون إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم الفراغ، ولا تدلّ على لزوم الاحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص مطلقاً سواء في الشبهات الوجوبية أو التحريمية.

حسن الاحتياط شرعاً:

بعد الفراغ عن عدم تمامية شيء مما استدلّ به على لزوم الاحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص، يقع البحث عن مجرّد حسنه واستحبابه، والكلام تارة يقع في حكم الاحتياط في الشبهة البدوية عموماً، وتارة في خصوص العبادات.

أوّلاً ـ حسن الاحتياط مطلقاً:

ذهب المشهور إلى حسن الاحتياط عقلاً واستحبابه شرعاً ـ في العبادات والتوصليات مطلقاً ـ تمسكاً بالأخبار التي استدلّ بها الأخباريون، فإنّها لا إشكال في دلالتها على أصل الرجحان والاستحباب في نفسها أو بعد الجمع بينها

---

(1) الوسائل ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤.

(2) مصباح الأصول ٢: ٣٠١.

وبين أدلّة البراءة.

نعم، يظهر من الشيخ التردّد بين كونها كذلك ـ أي دالّة على الاستحباب الشرعي ـ أو كونها إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، واختار المحقق النائيني كونها إرشاداً إلى حكم العقل. قال الشيخ:

«لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً كما يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها.

وهل الأوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وإن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي، أو غيره، بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرّز عن الهلكة المحتملة والاطمئنان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتّب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتّبة على الفعل أو الترك، نظير أوامر الطبيب، ونظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلّا يقع التنازع؟ وجهان...».

ثم ذكر تفصيل الوجهين ورجّح كون الأوامر بالاحتياط إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط. ثم قال بعد ذلك:

«ولا يبعد التزام ترتّب الثواب عليه، من حيث إنّه انقياد وإطاعة حكمية، فيكون حينئذٍ حال الاحتياط والأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقية والأمر بها، في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لولا الأمر.

هذا، ولكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدّمة مثل قوله عليه‌السلام: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرّمات»... هو كون الأمر به للاستحباب، وحكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرّمات المعلومة، ولازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافاً إلى الخاصية المترتّبة على نفسه»[1].

وقال المحقق النائيني قدس‌سره: «لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً في جميع أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية.

وفي استحبابه الشرعي من جهة أوامر الاحتياط إشكال، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة في الباب ـ على كثرتها ـ للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الاحتياط تحرّزاً عن الوقوع في

(١) فرائد الأصول: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأمرية، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه إنّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنّه نشأ عن مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنّه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفاؤها عقلاً»[1].

وأمّا عند غير هذين العَلَمين فالمعروف هو القول بالاستحباب الشرعي، قال صاحب الكفاية:

«الثاني ـ إنّه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية والتحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي»[2].

وهكذا أو قريب منه قال غيره ممن اختار القول باستحباب الاحتياط.

ثانياً ـ الاحتياط في العبادات:

بعد أن تبيّن حسن الاحتياط شرعاً ـ بصورة عامة ـ يأتي دور البحث عن إمكان تحققه خارجاً في العبادات، إذ هناك إشكال أورده الشيخ على الاحتياط في العبادات وحاصله:

أنّ العبادة لابدّ فيها من نية التقرّب وهي متوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً كما في كلٍّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة، فإذا لم يكن أمر كذلك فلا يمكن قصد التقرّب ولا يقع الفعل المأتي به عبادة[3].

وقد أُجيب عن الإشكال بأنحاء مختلفة حتى قال المحقق النائيني ـ حسب ما ورد في التقريرات ـ: «لكن الإنصاف: أنّه ما كان ينبغي أن يجري هذا الإشكال على قلم الشيخ فضلاً عن أن يختاره ويقوّيه»[4].

والجامع بين الأجوبة هو:

أنّ العلم الجزمي بالأمر ـ سواء كان تفصيلاً أو إجمالاً ـ وإتيان المأمور به بداعي ذلك الأمر ليس شرطاً في عبادية العبادة؛ إذ يكفي في عبادية الشيء مجرّد إضافته إلى المولى، ومن الواضح أنّ

---

(1) فوائد الأُصول ٣: ٣٩٨.
(2) كفاية الأُصول: ٣٥٠.

(1) فرائد الأُصول: ٣٨١، التنبيه الثاني من المسألة الأُولى من المطلب الثاني (دوران الأمرين بين الوجوب وغير الحرمة).
(2) فوائد الأُصول ٣: ٤٠٠.

الإتيان بالعمل برجاء المحبوبية واحتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافة، والحاكم بذلك هو العقل والعرف، بل هو أعلى وأرقى من امتثال الأمر الجزمي، إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والإتيان بالعمل برجاء المطلوبية.

هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار الجزم بالأمر ـ على تقدير التسليم ـ مختص بصورة التمكن.

راجع: الاحتياط في القسم الفقهي.

أحكام

لغة:

جمع حكم.

راجع: حكم.

أخبار

لغة:

جمع خبر، وهو: اسم لما يُنقل ويتحدّث عنه[1].

اصطلاحاً:

لا يختلف عن معناه اللغوي إلّا أنّه يكون غالباً محتوياً على بيان حكم شرعي أو بيان موضوع لحكم شرعي.

وسيأتي البحث عنه مفصّلاً في عنوان الـ«خبر».

أخبار من بلغ

وهي الأخبار الدالّة على أنّ من بلغه ثواب من الله سبحانه على عمل فعمل ذلك العمل رجاء ذلك الثواب أُوتيَه وإن لم يكن الحديث كما بلغه[2].

---

(١) المصباح المنير: «خبر».

(٢) الوسائل ١: ٥٩ ـ ٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات.

وقد استفيد منها قاعدة «التسامح في أدلّة السنن».

وسيأتي البحث عنها في عنوان الـ«تسامح».

أخبار التخيير

وهي الأخبار الدالّة على التخيير فيما إذا لم يكن مرجّح من المرجّحات المنصوصة في أحد الخبرين المتعارضين، منها:

رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه‌السلام «قال: سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال: يُرجئه حتى يلقى من يُخبره فهو في سعة حتى يلقاه»[1].

فقوله عليه‌السلام «فهو في سعة حتى يلقاه» دالّ على التخيير.

راجع: تعارض.

أخبار الترجيح

وهي الأخبار الدالّة على الترجيح على أساس بعض المرجحات المنصوصة فيها، وهي على طوائف:

١ـ ما يدلُّ على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة[1].

٢ـ ما يدلُّ على الترجيح بالشهرة[2].

٣ـ ما يدلُّ على الترجيح بالأحدثية[3].

٤ـ ما يدلُّ على الترجيح بصفات الراوي كالأعدلية والأوثقية[4].

راجع: تعارض.

أخبار التوقف والإرجاء

وهي الأخبار الدالّة على التوقف في موارد تعارض الخبرين، وعدم الأخذ بشيء منهما، وردّ علمه إلى الأئمة، منها ما جاء في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١: ٦٦، الباب ٦ من أبواب المقدمات.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

ورد فيه بعد افتراض السائل تساوي الخبرين المتعارضين في جميع المرجحات: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلق إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الملكات»[1].

الأخبار التوقيفية

وهي الأخبار الدالّة على لزوم التوقف والاحتياط عند الشبهات وقد مرّت الإشارة إليها في عنوان «الاحتياط».

الأخبار العلاجية

وهي الأخبار الواردة لعلاج تعارض الخبرين المتعارضين وهي على طوائف. مرّت الإشارة إليها.

راجع: تعارض.

(١) نفس المصدر.

إخبار

وهو نقل الخبر إلى الغير.

راجع: خبر.

ونشير ـ هنا ـ إجمالاً إلى أنّ الإخبار تارة يستند إلى الحسّ فيسمّى إخباراً حسّياً أو إخباراً عن الحس، وتارة يستند إلى الحدس والاجتهاد فيسمّى إخباراً حدسياً.

فالأوّل مثل إخبار الشخص الذي شاهد نزول المطر بنفسه بذلك، والثاني مثل إخبار من رأى مجرّد البرق وسمع الرعد، بنزول المطر في حين أنّه لم يشاهد ذلك بنفسه، والذي يمكن الاعتماد عليه ويبحث عن حجيّته هو الإخبار الحسي لا الحدسي.

إخبار ذي اليد

أي إخبار صاحب اليد ـ وهو مَنْ بيده شيء ما ـ بطهارته أو نجاسته وأمثال

ذلك.

والمعروف حجيّة إخباره فيؤخذ بقوله ويرتّب عليه آثار ما أخبر به من الطهارة والنجاسة.

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «يد».

أخباريّون

وهم المعتمدون في استنباط الأحكام على الأخبار فقط.

تمتّد فكرة الاستناد إلى الأخبار في استنباط الأحكام إلى عصر الأئمة عليهم السلام فإنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يكتفون ـ غالباً ـ بما يرد عليهم من النصوص عن أئمتهم، فلم يكونوا بحاجة إلى بذل جهد كبير في التوصّل إلى الحكم الشرعي، ولكن لم يمنع ذلك بعضهم ممّن له أهلية الاستنباط من الاجتهاد كالفضل بن شاذان ويونس ابن عبدالرحمن وأضرابهم ممّن نقلت فتاواهم في الفقه.

وبعد انتهاء دور الحضور والابتعاد عن عصر النصوص ظهر اتجاهان رئيسيان في كيفية التوصّل إلى الأحكام الشرعية، كان الأول منهما امتداداً لما كان عليه غالب أصحاب الأئمة(ع) من الاقتصار على النصوص، وكان الرائد لهذا الاتجاه شخصيات أمثال محمد بن يعقوب الكليني قدّس سرّه الشريف المتوفى(٣٢٨) وعلي بن بابويه القمي المتوفى(٣٢٨) ومحمد بن علي بن بابويه القمي المتوفى(٣٨١) المعبرّ عنهما بالصدوقين قدّس سرّهما.

وكان الاتجاه الآخر داعياً إلى الاجتهاد وتفريع الفروع على الأُصول، وإن كان يرفض كلمة «الاجتهاد» لما كانت تحمله من معنى مرفوض لدى أئمة أهل البيت(ع) وهو العمل بالرأى الشخصي والقياس والاستحسان وما شابهها، وكان الرائد لهذا الاتجاه القديمين: الحسن بن أبي عقيل العماني، وابن الجنيد الإسكافي، وهما من أعلام القرن الرابع. وقد تبعهما الشيخ المفيد المتوفى (٤١٣) ثم تلميذاه، السيد المرتضى المتوفى (٤٣٦) والشيخ الطوسي المتوفى(٤٦٠) قدّس سرّهم. وكان دور الشيخ الطوسي قدّس سرّه أكثر من غيره في عملية

التطوير، كما أشبعنا الكلام في ذلك في مقدمتنا للكتاب وعنوان (اجتهاد) فراجع.

هذا، وقد قُدّر بأن يستمر الاتجاه الثاني ويتوقف الاتجاه الأول كطريق للاستنباط، وإن كان له أنصار أحياناً هنا وهناك.

ولكن بعد مرور عدة قرون، وفي إبّان القرن الحادي عشر وُجد تحرّك جديد في هذا الاتجاه الفقهي، ووصل إلى ذروته بيد المولى محمد أمين الاسترابادي المتوفى (١٠٣٣ أو ١٠٣٦).

وتلخّصت نظريته في الأمور التالية:

١ـ القول بتحريم الاجتهاد والتقليد ولزوم الرجوع إلى الروايات، لأنها متضمّنة لقواعد قطعية ترتفع الحاجة معها إلى علم الأُصول والدراية والمعاني والبيان. والروايات مشتملة على قرائن حاليّة أو مقاليّة جعلتها قطعية ـ بخلاف كتاب اللّه وسنة رسوله (ص) !! ـ. وعند تعارض الروايات لابدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في روايات الترجيح من الأعدلية والأوثقية ونحوهما، وعند فقدها فاللازم هو التوقّف والاحتياط.[1]

٢ـ رفض حجية الكتاب بما هو، ولزوم الرجوع في الأخذ به إلى الروايات مطلقاً[2].

٣ـ رفض حجية الإجماع إلّا مع القطع بدخول المعصوم (ع) في المجمعين، فلذلك لاحجية للإجماعات المنقولة في كتب الفقهاء؛ لعدم القطع بدخول قول المعصوم (ع) في أقوال المجمعين[3]، وأما الإجماع بنحو آخر ـ كاتفاق مجتهدي عصر واحد ـ فهو غير حجة أيضاً[4].

٤ـ وأما العقل؛ فإنّ كلامه فيه مضطرب، وربما يظهر من بعض عباراته أنّ ما قطع به العقل فهو حجة، لكن لا يحصل القطع إلّا من العلوم المبتنية على الإحساس، وتوضيح ذلك:

إنّ العلوم النظرية قسمان: قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الحسّ مثل علوم الرياضيات والمنطق وما شابه ذلك، وقسم ينتهي إلى مادة بعيدة عن الحسّ كالحكمة

---

(١) أنظر الفوائد المدنية: ٤٠ و٤٧ و٥٥ و٢٧٣.

(٢) نفس المصدر: ١٧ و٤٧.

(٣) نفس المصدر: ١٧ و١٣٣.

(٤) نفس المصدر: ١٣٣.

(الفلسفة) وعلم الكلام وأُصول الفقه والمسائل الفقهيّة النظرية.

أما القسم الأوّل فلايقع فيه الاختلاف والخطأ؛ لأنّ مواد الأقيسة قريبة من الحسّ فلا خطأ فيها، وصورها ـ أي نوع الأقيسة من الحملي والاستثنائي ونحوهما ـ يقينية يعرفها العلماء، فلذلك لايقع الاختلاف في نتائجها.

نعم، يقع الاختلاف في القسم الثاني؛ لأنّ صور الأقيسة وإن كانت يقينية ولا اختلاف فيها عند العلماء إلّا أن موادّها لمّا كانت نظريّة وبعيدة عن الإحساس فلذلك يقع فيها الاختلاف، وهو يسبب الاختلاف في النتيجة، ولا عاصم من هذا الاختلاف إلّا التمسك بالأئمة المعصومين(ع).[1]

وعلى هذا الأساس رفض القواعد الأُصولية التي لم يرد فيها عنهم (ع) نص خاص، لأنّها لا تفيد إلّا الظنّ وهو لا يغني عن الحق شيئاً، وماورد فيه نص، فيقتصر فيه على مورده، ولذلك كانت نظريته تجاه الأُصول المهمة كالآتي.

١ـ أما أصالة البراءة فإنها لا مورد لها بعد إكمال الدين ووجوب التوقف عند عدم العلم بحكم الواقعة.[1] وكلامه صريح في عدم حجيتها في الشبهتين الحكميتين الوجوبية والتحريمية، بينما يرى الأُصوليون حجيتهما معاً.

٢ـ وأما الاستصحاب فلا يكون حجة إلّا في موردين قام الدليل عليهما هما:

الف ـ استصحاب ما جاء به النبي(ص) حتى يثبت الناسخ له.

ب ـ استصحاب موضوعات الأحكام الشرعية، مثل كون الرجل مالكاً لأرض معيّنة، أو زوجاً لامرأة معيّنة، أو كونه على طهارة، أو عدالة ونحو ذلك، ثم شكّ في بقائه فهو كذلك حتى يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً لنقض تلك الأمور[2].

٣ـ إنّ أصالة الطهارة تختص بالشبهات الموضوعية كالدم لا نعلم أنّه من النوع الطاهر كدم البق أو النجس كدم الشاة، أو كإناء نجس اختلط بأواني طاهرة

(١) الفوائد المدنية: ١٢٩ ـ ١٣١.

(١) الفوائد المدنية: ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) الفوائد المدنية: ١٤١ ـ ١٤٣.

أُخرى، أما الشبهات الحكمية كالشك في طهارة نطفة الشاة فلا تجرى فيها[1].

ويجمع كلَّ ذلك عدم جواز الاعتماد في استنباط الأحكام الشرعية على الاستنباطات الظنية كالقياس والاستحسان والاستصحاب وأصالة البراءة، وغيرها من القواعد الظنية[2]، بل إنّ ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية ـ أصلية كانت أو فرعيّة ـ ينحصر مدركه في السماع من الصادقين(ع)[3].

كانت هذه أهم العناصر التي تكوّن نظريّة الاسترابادي، وقد تمكّن من التأثير على المراكز العلمية والثقافية الشيعية، فقد تسرّبت أفكاره ـ في العقد الرابع من القرن الحادي عشر ـ في النجف، ومنها إلى سائر البلاد التي يقطنها الشيعة، وتمركزت في البحرين.

وكان السائرون على خطّه مختلفين في الانتصار له شدّة وضعفاً، وكان من أبرزهم:

١ـ محمد تقي المجلسي المتوفى(١٠٧٠)، وكان شديد التأثر به.

٢ـ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي المتوفى (١١١١)، وكان معتدلاً.

٣ـ محمد بن مرتضى المعروف بملا محسن الكاشاني المتوفى(١٠٩١)، وكان في أوّله شديد التأثر به، وجمع بين الأخبارية والحكمة.

٤ـ محمد بن الحسن الحر العاملي المتوفى (١١٠٤).

٥ـ السيد نعمة اللّه الجزائري المتوفى (١١١٢).

٦ـ الشيخ يوسف البحراني المتوفى (١١٨٦)، وكان من أهم رجال الفكر الأخباري، وكان في غاية التقى والورع، سليم النفس، معتدلاً في الطريقة، منتقداً للمتصلّبين حتى الاسترابادي نفسه، حيث قال عنه: «... وهو أول من فتح باب الطعن على المجتهدين وتقسيم الفرقة الناجية إلى أخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه الفوائد المدنية من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين، وما أحسن وما أجاد ولا وافق الصواب والسداد لما قد ترتّب على ذلك

---

(١) الفوائد المدنية: ١٤٨.

(٢) نفس المصدر: ٩٠ و١١٤.

(٣) نفس المصدر: ١٢٨.

من عظيم الفساد...»[1].

أسباب ظهور الأخبارية :

وأما الأُمور التي سببت ظهور الأخبارية ودفعت بالإسترابادي لإظهار عقيدته فهي على الإجمال كما يلي :

أوّلاً ـ التوجه الكثير نحو علم الأُصول من قبل العلّامة الحليّ والشهيدين قدس سرّهم؛ ولذلك كان يجعل الاسترابادي اللائمة الكبيرة على هؤلاء بعد القديمين ـ ابن أبي عقيل وابن الجنيد ـ والشيخ المفيد وتلميذيه السيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن إدريس، واتهمهم بأنّهم غيّروا الطريقة التي كان عليها أصحاب الأئمة عليهم السلام[2].

ثانياً ـ شياع الفقه التحليلي العقلي على يدي المحقق الكركي والمحقق الأردبيلي قدس سرّهما؛ فإنهما اعتمدا على الاستدلالات العقلية أكثر من الروايات.

ثالثاً ـ اعتناء تلامذة المحقق الأردبيلي ـ كالسيد عبد اللّه التستري، وصاحبي المدارك والمعالم ـ بالروايات الصحيحة، وحذف كثير من الروايات

(1) لؤلؤة البحرين : ١١٧ .

(2) الفوائد المدنية : ٣٠.

الضعيفة، بل وحتى الموثّقة، كما يظهر من كتابي منتقى الجمان والمدارك، وهذا ممّا دعا الاسترابادي لانتقادهما[1].

رابعاً ـ تأثر الاسترابادي بأساتذته ـ وهو الأهم ـ؛ فإنّه قد تأثّر بصاحب المدارك في رفضة الإجماع من جهة، كما وتأثر بأُستاذه الآخر وهو الميرزا محمد علي الاسترابادي صاحب «الرجال» حيث أمره بإحياء الطريقة الأخبارية ودفع الشبهات عنها، وقال له : إنّه كان بصدد ذلك لكنه لم يوفّق له، ورجا لتلميذه ـ الاسترابادي ـ التوفيق لذلك[2].

خامساً ـ ويمكن أن نعدّ من الأسباب ترك الاسترابادي للمراكز العلمية التي كانت مشجّعة للفقه العقلي والأُصولي كالنجف وإصفهان، واستيطانه مكة المكرمة والمدينة المنوّرة، وهما بعيدتان عن أجواء الفكر الأُصولي الشيعي.

وذكروا عوامل أُخرى كتشجيع السلاطين الصفويين لوجود هذا الاختلاف

(1) الفوائد المدنية : ٥١ .

(2) أُنظر الفوائد المدنية : ١٧، وروضات الجنّات ١ : ٢٠ نقلاً عن دانشنامه شاهي (بالفارسية) للاسترابادي .

بعد أن كانت الشخصيات العلمية هي المسيطرة على مراكز السلطة، لكنا لم نطمئن إلى هذا الأمر بعدُ.

وفي نهاية القرن الثاني عشر بدأت الحركة في الأُفول بعد محاولات الأُستاذ الأكبر السيد محمد باقر المعروف بالوحيد البهبهاني قدس سره في بهبهان وكربلاء وخاصة في الأخيرة حيث تحقق الاصطدام العلمي بين الاتجاهين الأخباري والأُصولي بين قطبيها الوحيد البهبهاني والمحدّث البحراني قدس سرهما، وكان الانتصار حليف الوحيد، ومن هنا بدأت الأخبارية بالانزواء، حتى صار تلامذة المحدّث البحراني قدس سره إلى جانب الوحيد البهبهاني وتركوا طريقة الأخبارية في حين أنهم صاروا من أعلام الفكر الأُصولي الشيعي كالسيد مهدي بحرالعلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء والمحقق القمّي، والمحقق محمد مهدي النراقي قدس الله أسرارهم إلى أن وصل الدور إلى الشيخ الأنصاري قدس سره الذي بنى أُسس علم الأُصول الحديث على قواعد رصينة أمكنت هذا العلم من السير في طريقه من دون توقف.

أدلّة

راجع : دليل.

* * *

ملحق

تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين .

وبعد : فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأصوليين الذين ذكرت آراؤهم في هذا الجزء من الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء فقهاء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً .

١ ـ ابن أبي عقيل = العُماني

الحسن بن علي بن أبي عقيل العُماني الحذّاء قدس سرّه

أحد القديمين ومن أعاظم فقهاء الإمامية ومتكلّميهم في القرن الرابع، ومن مؤسسي الاجتهاد الصحيح.

اهتم بآرائه وخلافاته المتأخرون عنه، خاصة مثل ابن إدريس والمحقّق والعلّامة الحلّيين ومن تأخر عنهم، وعدّه المحقّق الحليّ ممّن اختار النقل عنه، وأنّه ممّن اشتهر فضله، وعُرف تقدمه في نقد الأخبار وجودة الاعتبار.

وقال عنه السيد بحر العلوم: «هو أوّل من هذّب الفقه واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأُصول والفروع ...»

له كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول» في الفقه مشهور بين الفقهاء لكنه مفقود ـ مع الأسف ـ إلّا أنّ جماعة من الفقهاء نقلوا آراءه عنه، كابن إدريس والمحقّق والعلّامة والشهيد الأوّل قدس سرّهم.(١)

٢ ـ ابن إدريس = الحلّي

محمد بن أحمد بن إدريس الحلّي العجلي قدس سرّه

(٥٤٣ ـ ٥٩٨)(٢)

جدّد الحركة الاجتهادية بعد خمولها، وناقش آراء الشيخ الطوسي قدس سرّه بعد أن لم يتجرأ الفقهاء على ذلك، فألّف كتابه «السرائر» بأُسلوب استدلالي مبسّط، وله كتب ورسائل أُخرىٰ.

والمعروف عنه أنّه لم يعمل بخبر الآحاد.

دُفن بالحلة، ومرقده معروف(٣).

---

(١) راجع ترجمته:

١ ـ النجاشي: ٤٨ الترجمة رقم (١٠٠)

٢ ـ روضات الجنات ٢: ٢٥٩ الترجمة رقم (١٩٣)

٣ ـ الفوائد الرجالية ٢: ٢١١

٤ ـ معجم رجال الحديث ٥: ٢٢ الترجمة رقم (٢٩٣٣)

(٢) في تاريخ ولادته ووفاته اختلاف.

(٣) راجع ترجمته:

١ ـ روضات الجنات ٦: ٢٧٤، الترجمة رقم

٣ـ ابن بابويه

علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي قدس سرّه

(حدود ٢٦٠ ـ ٣٢٩)

كـان شيخ القمّيّين في عصره، ومتقدّمهم، وفقيههم، وثقتهم، قدم العراق واجتمع مع أبي القاسم الحسين بن روح رحمه الله وله كتب كثيرة، ربما وصلت إلى مئتي كتاب، لكن أصاب أكثرها الضياع[1].

قيل: هو أوّل من ابتكر طرح لأسانيد من الأخبار وألّف متناً فقهيّاً بتكوّن من متون الروايات، وجمع بين لنظائر، وأتى بالخبر مع قرينه في رسالته إلى ابنه[1].

٤ ـ ابن البرّاج

عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز بن البرّاج القاضي قدس سرّه (٤٠٠ ـ ٤٨١)

وُلِدَ ونشأ في مصر، وتتلمّذ على السيد المرتضىٰ والشيخ الطوسي قدس سرّهما، وكان قاضياً في طرابلس الشام مدة عشرين سنة، وهو المراد بـ«القاضي» عند الإطلاق في كتب الفقهاء.

له كتب فقهيّة عديدة، منها: المهذّب، والمعتمد، والكامل، والجواهر، والمقرب، وشرح الجمل (جمل العلم والعمل للسيد المرتضىٰ)، وعماد المحتاج في مناسك الحاج، وغيرها.[2]

---

(٥٨٤)

٢ـ لؤلؤة البحرين: ٢٧٦، الترجمة رقم (٩٧)

٣ـ معجم رجال الحديث ١٥: ٦٢، الترجمة رقم (١٠١٨٨)

(١) راجع ترجمته:

١ـ رجال النجاشي: ٢٦١، الترجمة رقم (٦٨٤).

٢ـ الفهرست للشيخ الطوسي: ٢١٨، الترجمة رقم (٤٧١).

٣ـ الفهرست لابن النديم: ٢٧٧ ولؤلؤة البحرين: ٣٨١، الترجمة رقم (١٢٢) وغيرها من كتب التراجم.

---

(١) هامش لؤلؤة البحرين: ٣٨١ للسيد محمد صادق بحر العلوم.

(٢) راجع ترجمته:

١ـ روضات الجنات ٤: ٢٠٢، الترجمة رقم (٣٧٩)

٢ـ لؤلؤة البحرين: ٣٣١، الترجمة رقم (١٠٧)

٣ـ الفوائد الرجالية ٣: ٦٠

٥ ـ ابن الجنيد

أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد البغدادي الإسكافي قدّس سرّه

من أعلام القرن الرابع وثاني القديمين اللذين أرسيا قواعد الاجتهاد، قال عنه النجاشي: «... وجه في أصحابنا ثقة، جليل القدر، صنّف فأكثر» ثم ذكر له كتباً كثيرة ثم قال: «... وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه: إنه كان يقول بالقياس».

وانتقده لذلك الشيخان: المفيد والطوسي، قال الأخير: «... كان جيد التصنيف حسنه إلاّ أنّه كان يرى القول بالقياس، فتركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها ...»، ومع ذلك فقد ذكر أقواله ابن إدريس والمحقّق والعلّامة ومن تأخر عنهم، قال السيد بحر العلوم بعد الإطراء الكثير عليه: «وأما المتأخرون من أصحابنا كالشهيدين والسيوري وابن فهد والصيمري والمحقّق الكركي وغيرهم فقد أطبقوا على اعتبار أقوال هذا الشيخ والاستناد إليها في الخلاف والوفاق».

ومن أهم كتبه:

١ ـ تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة وهو كتاب كبير.

٢ ـ المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي، وهو الذي وصل إلى المتأخرين كالعلّامة، ومنه انتشرت آراؤه.[1]

٦ ـ ابن حمزة

محمد بن علي بن حمزة الطوسي المشهدي قدّس سرّه

(٥٨٥)

كان من الفقهاء التابعين لطريقة الشيخ الطوسي.

له كتب فقهيّة أهمها الوسيلة إلى نيل الفضيلة.[2]

---

(١) أنظر ترجمته:

١ ـ رجال النجاشي: ٣٥، الترجمة رقم (١٠٤٧)

٢ ـ المسائل السروية: المسألة الثامنة

٣ ـ الفهرست: ٢٦٧، الترجمة رقم (٥٩٢)

٤ ـ الفوائد الرجالية ٣: ٢١٢

٥ ـ وأُنظر روضات الجنات ٦: ١٤٥، الترجمة رقم (٥٧٥)

(٢) راجع ترجمته في معجم رجال الحديث ١٦: ٣٢٧، الترجمة رقم (١١٢٩٥)

٧ـ ابن زهرة

أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي قدس‌سره (٥١١ ـ ٥٨٥)

وبنو زهرة بيت رفيع في حلب ينتهي نسبهم باثنتي عشرة واسطة إلى الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه‌السلام، خرج منهم علماء كثيرون.

والمُتَرجَمْ من الشخصيات البارزة في الفقه الإمامي بحيث يُشار إلى خلافاته في كلماتهم، ولا ينصرف عنوان «ابن زهرة» في كلمات الفقهاء إلّا إليه.

له كتب ورسائل عديدة أهمها كتاب «غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع» وهو يبحث عن العلمين: أصول الفقه، والفقه، كان يعتمد على الإجماع ويدّعيه كثيراً، ولا يرى حجية خبر الواحد الخالي عن القرينة.(١)

---

(١) راجع ترجمته:

١ـ لؤلؤة البحرين: ٣٥٠، الترجمة رقم (١١٩)

٢ـ روضات الجنات ٢: ٣٧٤، الترجمة رقم (٢٢٥)

٨ـ الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي = المقدّس الأردبيلي

أحمد بن محمد الأردبيلي قدس‌سره (ـ ٩٩٣)

اشتهر بالتحقيق والقدسية فأُطلق عليه عنوان: المحقّق تارة، والمقدّس أُخرى، قال عنه المحدّث البحراني: «كان المولى الأردبيلي عالماً عاملاً محقّقاً مدقّقاً زاهداً عابداً ورِعاً، لم يُسمع بمثله في الزهد والورع، له كرامات ومقامات ...».

أوجد مدرسة خاصة امتازت بالتحقيق والتشكيك تخرّج على يديه صاحبا المدارك والمعالم، والمولى عبد الله التستري.

كانت له حرمة ومنزلة لدى سلاطين الصفوية، لكنه لم يغادر النجف رغم الطلب المتزايد منه للهجرة إلى إيران.

له تأليفات قيّمة منها:

١ـ مجمع الفائدة والبرهان: وهو شرح لإرشاد الأذهان للعلّامة الحلّيّ لكنه غير كامل، فطُلب من تلميذه صاحب المدارك أن يُتمه لكنه امتنع احتراماً لأُستاذه،

٣ـ معجم رجال الحديث ٦: ٢٧٣، الترجمة رقم (٤٠٤٦)

فكتب «نهاية المرام» شرحاً على المختصر النافع من أوّل النكاح إلى آخر ما نقص من مجمع الفائدة.

٢ـ زبدة البيان في شرح آيات الأحكام.

وله كتب كلامية وفلسفية وأُصولية وتأريخية أُخرىٰ.[١]

٩ـ الإصفهاني

الشيخ محمدحسين بن الحاج محمدحسن معين التجار الإصفهاني الشهير بالكمپاني قدس‌سره

(١٢٩٦ ـ ١٣٦١)

من مشاهير الفقهاء والأُصوليين في القرن الأخير، وصاحب مدرسة أُصولية اتسمت بالدقة الفلسفية، تخرّج من مدرسة المحقّق الخراساني، وتخرّج على يديه عديد من العلماء. له كتب ورسائل في الفقه والأُصول وغيرها، من جملتها: حاشيته على المكاسب (للشيخ الأنصاري) في الفقه، وحاشيته على الكفاية (للمحقّق الخراساني) في الأُصول، والأُصول على النهج الحديث، حيث حاول فيه إراءة الأبحاث الأُصولية على نسقٍ حديث، لكنه لم يكمل.[١]

(١) راجع ترجمته:

١ـ لؤلؤة البحرين: ١٤٨، الترجمة رقم (٦١)

٢ـ روضات الجنات ١: ٧٩، الترجمة رقم (١٩)

٣ـ الذريعة ٢٠: ٣٥

١٠ـ الأنصاري

الشيخ مرتضىٰ بن محمد أمين الدزفولي الأنصاري قدس‌سره

(١٢١٤ ـ ١٢٨١)

من أعاظم فقهاء الإمامية وأُصوليهم، أعطىٰ رونقاً جديداً للفقه من حيث الدقة والعمق في الاستدلال، وخاصة في قسم المعاملات، وأسّس المدرسة الأُصولية الحديثة، ولذلك يعتبر الجميع ـحتى عصرنا الحاضرـ عيالاً عليه في الفقه والأُصول.

قرأ على عمّه في دزفول، ثم هاجر مع والده إلى العتبات للزيارة فالتقى ـفي كربلاءـ مع السيد محمد المجاهد وشريف العلماء، فآثر الأوّل بقاءه هناك، فبقي زهاء أربع سنوات استفاد فيها منها، ثم عاد إلى

(١) راجع ترجمته:

نقباء البشر ٢: ٥٦٠.

موطنه فبقي سنة، ثم هاجر إلى النجف ثانية فحضر درس الشيخ موسىٰ بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء حوالي سنتين، ثم عزم على زيارة الإمام الرضا عليه‌السلام في مشهد، وفي طريقة إلى مشهد فاز بلقاء أُستاذه النراقي في كاشان، فطلب منه الإقامة عنده، فبقي ثلاث سنوات لا يملّ أحدهما الآخر، وبعد زيارته للإمام عليه‌السلام مرّ في رجوعه بإصفهان فالتقى حجة الإسلام السيد محمد باقر الشفتي، فأصرّ على بقائه هناك، لكنه امتنع واتجه نحو موطنه «دزفول» فأقام فيها خمس سنوات (١٢٤٤ ـ ١٢٤٩) ثم اتجه نحو النجف أيام رئاسة الشيخ علي بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، والشيخ حسن صاحب الجواهر، فتردد على كاشف الغطاء شهوراً، ثم انتقلت إليه الرئاسة العامّة بعد صاحب الجواهر.

له مؤلّفات كثيرة، منها:

١ ـ الطهارة: وهو، شرح مزجي لقسم من الشرائع وقسم من الإرشاد، وهو كتاب كبير.

٢ ـ الصلاة: وهو متقطع غير متصل، وفيه سقط كثير.

٣ ـ المكاسب: وهو من أهم كتب الشيخ في الفقه، يمتاز بقوة الاستدلال والاستيعاب في موضوعه، ولم يسبق له مثيل في الفقه المعاملي.

٤ ـ الرسائل: وهو ثاني كتاب له من حيث الأهمية؛ إذ هو مجموعة رسائل أُصولية في القطع، والظن، والأُصول العملية ـ: البراءة والاشتغال، والاستصحاب ـ والتعادل والتراجيح، وقد تجلّت فيه قدرته وابتكاراته الأُصولية.

وهذان الكتابان لا زالا يشكّلان المحور الأساسي للأبحاث الفقهيّة والأُصولية على المستوى الدراسي العالي في الحوزات العلمية، وشذّ من لم يعلّق عليهما من مشاهير العلماء.

٥ ـ الزكاة ٦ ـ الخمس ٧ ـ الصوم
٨ ـ النكاح ٩ ـ الوصايا ١٠ ـ القضاء والشهادات ومجموعة رسائل فقهية وأُصولية أُخرىٰ.

وهذه الكتب كلّها قيد التحقيق والطبع.[1]

---

(١) راجع على سبيل المثال:
أعيان الشيعة ١٠: ١١٧.

١١ ـ البجنوردي

السيد حسن بن آغا بزرك البجنوردي قدس سره

(١٣١٦ ـ ١٣٩٥).

من العلماء المعاصرين، ومن خريجي مدرستي العراقي والنائيني قدس سرهما في النجف الأشرف.

له عدّة مؤلّفات، أهمها: «منتهى الأُصول إلى علم الأُصول» و«القواعد الفقهية» وهو في سبع مجلّدات، بحث فيها حول أهم القواعد الفقهية.[1]

١٢ ـ البحراني

الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن عصفور...الدرازي البحراني قدس سره

(١١٠٧ ـ ١١٨٦)

من فقهاء الإمامية ووجهائهم، وكان ورعاً مخلصاً سليم النفس، وعلى طريقة الأخباريين، لكنه رجع إلى الطريقة الوسطى التي كان يقول: إنها كانت طريقة العلّامة المجلسي قدس سره صاحب البحار، استفحل في زمانه الصراع بين الطريقتين: الاجتهادية والأخبارية، وكانت الطريقة الأخبارية هي الغالبة آنذاك، لكن لماورد العلّامة الوحيد البهبهاني في الصراع داعياً إلى الاجتهاد رجع أكثر تلاميذ المحدّث البحراني ـوهم من كبار العلماء كالسيد مهدي بحر العلوم، والسيد علي الطباطبائي، والمحقّق الميرزا أبوالقاسم القمي، وغيرهم ـ واختاروا الطريقة الاجتهادية.

له مؤلّفات كثيرة، أهمها موسوعته الفقهية الكبيرة «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة» تبلغ خمسة وعشرين مجلّداً، ذكر في أوّلها اثنتي عشرة مقدمة تبينّ اتجاهاته الأُصولية والاختلافات بين الطريقتين الأخبارية والاجتهادية.

وله «الدرر النجفية» وهو في القواعد الأُصولية المستخرجة من الأحاديث.

وله ـأيضاًـ «لؤلؤة البحرين» في الإجازات وتراجم رجال الحديث.[1]

---

(١) راجع:

الكرام البررة ١: ٣٨٥.

(١) راجع ترجمته:

١٣ ـ بحر العلوم

السيد مهدي بن السيد مرتضى بن السيد محمد الطباطبائي قدس سره

(١١٥٥ ـ ١٢١٢)

من كبار فقهاء الإمامية، تجسّدت شخصيته في الرئاستين العلمية والاجتماعية العامة للشيعة، وحُظي بالاحترام الوافر بين كافة الطبقات، كان تلميذاً للمحدّث الشيخ يوسف البحراني والوحيد محمد باقر البهبهاني، ولذلك عاشر الصراع المرير بين المدرستين: الأصولية والأخبارية، فاختص بأستاذه الوحيد البهبهاني، وتخرّج على يديه العشرات من الشخصيات العلمية البارزة، أهمهم: الشيخ أحمد النراقي صاحب المستند، والشيخ أسد اللّه التستري صاحب المقابيس، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والسيد العاملي صاحب مفتاح الكرامة، والسيد علي الطباطبائي صاحب الرياض، وولده السيد محمد المجاهد صاحب المناهل وغيرهم.

جاور مكة المكرمة قرابة ثلاثة أعوام، وكان يدرّس فيها المذاهب الأربعة، يقال: إنّه كان يدقق كثيراً في أمر التصنيف، ولذا بقيت أغلب آثاره ـ وهي كثيرة ـ بشكل مسوّدات، وأهمها:

١ ـ المصابيح في الفقه، وقيل: إنه من تقريرات بعض تلامذته.

٢ ـ الدرة النجفية، وهي أُرجوزة في الفقه.

٣ ـ الفوائد الرجالية، وهو كتاب في الرجال في ثلاثة مجلّدات وطبع الأخيران.[1]

١٤ ـ البروجردي

السيد حسين بن السيد علي... الطباطبائي البروجردي قدس سره

(٢٩٢ ـ ١٣٨٠)

من مشاهير الفقهاء المعاصرين، استقر في قم المقدّسة، انتقلت إليه الزعامة الدينية بعد وفاة السيد أبي الحسن الإصفهاني، أعطى رونقاً للحوزة العلمية في قم، وابتكر فكرة التقريب بين المذاهب

---

*١ ـ لؤلؤة البحرين: ٤٤٢ آخر من ترجم له

*٢ ـ روضات الجنات ٨: ٢٠٣، الترجمة رقم (٧٥٠)

(١) ترجم له الكثيرون وما كتبناه اقتبسناه من مقدمة كتابه الفوائد الرجالية، ومن كتاب روضات الجنات (٧: ٢٠٣، الترجمة (٦٢٥)

الإسلامية، وفي أيام زعامته أُسّست دار التقريب في مصر، اهتم بعلم الرجال والحديث فسعى لإيجاد معجم حديثي موحّد، فأوجد مشروع كتاب «جامع أحاديث الشيعة» الذي لا زال العمل عليه مستمراً. وله مؤلّفات في الأُصول والفقه والرجال.[1]

١٥ ـ البهائي

الشيخ بهاء الدين محمد بن الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي الجباعي قدس‌سره

(٩٥٣ ـ ١٠٣٠ أو ٣١)

كان جامعاً لعلوم شتى، قلّما وجد مثله من هذه الجهة، فجمع بين الفقه والأُصول والدراية والحديث والتفسير واللغة والرياضيات والهيئة وغير ذلك من متفرّقات العلوم، وكان شيخ الإسلام في إصفهان أيام الشاه عباس الصفوي، له مؤلّفات كثيرة نشير إلى نماذج منها: الحبل المتين، ومشرق الشمسين، والجامع العباسي في الفقه، والزبدة في أُصول الفقه، والوجيزة في الدراية، والأربعين حديثاً، والعروة الوثق في الحديث، وعين الحياة في التفسير، والصمَديّة في النحو، وخلاصة الحساب، وبحر الحساب في الرياضيات، ورسالة الاسطرلاب، ورسالة في أنّ أنوار سائر الكواكب مستفادة من الشمس في الهيئة، وكتب كثيرة أُخرىٰ في المواضيع المتقدمة وغيرها، توفيّ في إصفهان، ونقل جثمانه إلى المشهد الرضوي، فدفن عند الإمام الرضا عليه‌السلام يزوره المؤمنون.[1]

١٦ ـ الحائري

الشيخ عبد الكريم ابن المولى محمد جعفر اليزدي قدس‌سره (١٢٧٦ ـ ١٣٥٥)

من العلماء الكبار، حضر أبحاث المجدد الشيرازي، والسيد محمد الفشاركي الإصفهاني، والميرزا محمد تقي الشيرازي

---

(١) راجع :
نقباء البشر ٢ : ٦٠٩.

(١) راجع :
١ ـ لؤلؤة البحرين : ١٦، الترجمة رقم (٥)
٢ ـ روضات الجنات ٧ : ٥٦، الترجمة رقم (٥٥٩)
٣ ـ أعيان الشيعة ٩ : ٢٣٤
وترجم له آخرون، وأكثروا في ترجمته

في سامراء، وأبحاث صاحب الكفاية (الآخوند الخراساني) في النجف، ثم سكن كربلاء، ثم هاجر إلى إيران عام (١٣٣٣) فسكن مدينة «أراك»، بطلب من وجوهها، واجتمع حوله الطلاب وأهل العلم، ثم هبط مدينة «قم» في (١٣٠٤)؛ لتزايد الطلبات لإقامته فيها، فأجابهم وبقي هناك مشتغلاً بالتدريس، فأسس الحوزة العلمية الموجودة فعلاً، وقرّر الامتحان السنوي والإشراف على تعليم الطلبة، ورجع إليه عامة الناس، خصوصاً بعد وفاة الميرزا محمد تقي الشيرازي في سنة (١٣٢٨).

واشتهر أنّه كان يدبّر أُمور الناس بهدوء وحكمة وكياسة.

من مؤلّفاته القيّمة «درر الأُصول» وهو دورة أُصولية[1]

١٧ ـ الحرّ العاملي = صاحب الوسائل

الشيخ محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن الحسين الحرّ العاملي المشغري قدس سره

(١٠٣٣ ـ ١١٠٤)

كان على منهج الأخباريين والمحدّثين في الفقه والحديث، هاجر من لبنان إلى إيران، وأُعطي منصب قاضي القضاة وشيخ الإسلام من قبل الصفويين، وتوفي في مشهد الإمام الرضا عليه السلام.

له تأليفات كثيرة في مجالات شتى، أهمها في الحديث: «كتاب وسائل الشيعة» الذي جمع فيه أحاديث الكتب الأربعة وغيرها، وحظي باستقبال وافر، وهو اليوم أكثر استقبالاً من غيره من الموسوعات الحديثية.

وفي الرجال: كتاب «أمل الآمل» الذي ترجم فيه علماء جبل عامل وغيرهم بالتبع.

وفي الأُصول: كتاب «الأُصول المهمّة في أُصول الأئمة» وقد حاول فيه إسناد القواعد الأُصولية إلى الأحاديث

---

(١) أنظر ترجمته:

١ ـ أعيان الشيعة ٨: ٤٢

٢ ـ نقباء البشر ٣: ١١٥٨

واستخراجها منها.[1]

١٨ ـ الحكيم

السيد محسن بن السيد مهدي الحكيم قدس سره

(١٣٠٦ ـ ١٣٩٠)

كان من تلامذة الآخوند محمد كاظم الخراساني وتلميذيه: الشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمد حسين النائيني، لكنه تأثّر بمدرسة المحقّق العراقي أكثر من غيره.

وعندما قاد السيد الحبوبي الجماهير المسلمة ضد الاحتلال الإنجليزي شارك معه السيد الحكيم فاستصفاه الحبوبي لنفسه واختص به.

انقسمت المرجعية الشيعية بينه وبين السيد حسين البروجردي بعد وفاة السيد أبي الحسن الإصفهاني، لكنه استقل بها

(١) راجع ترجمته:

١ـ أمل الآمل ١: ١٤١

٢ـ لؤلؤة البحرين: ٧٦، الترجمة رقم (٢٨)

٣ـ روضات الجنات ٧: ٩٦، الترجمة رقم (٦٠٥)

٤ـ أعيان الشيعة ٩: ١٦٧

بعد وفاة السيد البروجردي.

وأهم آثاره:

١ـ مستمسك العروة الوثقى: وهو شرح للعروة الوثقى للسيد محمد كاظم اليزدي، وقيل: إنه أوّل شرح لها برز للأوساط العلمية، وقد طبع في أربعة عشر مجلداً.

٢ـ نهج الفقاهة، وهو تعليق على المكاسب للشيخ الأنصاري قدس سره.

٣ـ منهاج الصالحين: رسالة عملية لعمل المقلّدين، طبع في مجلّدين.

٤ـ حقائق الأُصول: وهو شرح على كفاية الأُصول للآخوند الخراساني طبع في مجلّدين.[1]

١٩ ـ الحكيم

السيد محمد تقي بن السيد سعيد الطباطبائي الحكيم

(١٣٤١ ـ)

ولد في النجف ونشأ بها، فوجّهه والده إلى دراسة العلوم العربية، فدرس المقدمات على بعض الأفاضل ودرس

(١) راجع:

١ـ أعيان الشيعة ٩: ٥٦

٢ـ مقدمة الناشر لكتاب مستمسك العروة

الفقه والأُصول ـ في المستوى العالي (الخارج) ـ على السيد محسن الحكيم والشيخ حسين الحليّ، وأكثر من مطالعة الكتب قديمها وحديثها، وألّف كتباً عديدة، ثم اتصل بجمعية «منتدى النشر» التي أسّسها الشيخ محمد رضا المظفّر، ثم صار عميدها بعد وفاة الأخير، ومن خلال تدريسه في كلية الفقه ـ بمنتدى النشر ـ ألّف كتابه الأُصول العامة للفقه المقارن.[1]

٢٠ ـ الحلبي

أبو الصلاح تقي بن نجم الحلبي قدّس سرّه

(٣٤٧ ـ ٤٤٧)

كان من مشايخ الإمامية، أخذ العلم عن السيد المرتضىٰ والشيخ الطوسي قدّس سرّهما، وكان خليفة المرتضىٰ في حلب، ويُذكر قوله مع أُستاذيه غالباً، ولا يُغفل عنه.

ترجم له أغلب أصحاب التراجم حتى أُستاذه وشيخه الشيخ الطوسي قدّس سرّه، بل وحتى غير الشيعة منهم.

له عدّة تأليفات، منها: كتابه القيّم «الكافي في الفقه»، وهو يشتمل على أُصول الدين وفروعه.[1]

(١) راجع ترجمته :
نقباء البشر ١ : ٢٥٧

٢١ ـ الحلّي (المحقّق الحلّي)

الشيخ جعفر بن الحسن بن يحيىٰ بن الحسن بن سعيد الحلّي الهذلي قدّس سرّه (٦٠٢ ـ ٦٧٦)

قال عنه تلميذه العلّامة: «كان أفضل أهل عصره في الفقه»، وعلّق عليه الشيخ حسن بن الشهيد الثاني صاحب المعالم: «لو ترك التقييد بأهل زمانه كان أصوب؛ إذ لا يُرى في فقهائنا مثله».

فهو من أكابر الفقهاء المشار إليهم ـ في الفقه ـ بالبنان، كان له الأثر البالغ في تطوير الفقه، فحاول إحياء طريقة الشيخ الطوسي في الاستنباط بعد أن عارضها ابن

(١) أنظر ترجمته :
١ ـ كتاب «الرجال» باب من لم يرو عنهم عليه السلام
٢ ـ لؤلؤة البحرين : ٣٣٢، الترجمة رقم (١٠٨)
٣ ـ أعيان الشيعة ٣ : ٦٣٤

إدريس الحلّيّ، وجمع بين الدقة والاستدلال، وبين الاختصار.

وهو أوّل من قسّم الفقه إلى أربعة أقسام: العبادات، العقود، الإيقاعات، الأحكام، لو لم نعتبر سلّار هو المتقدّم في ذلك، لأنه تطرّق له بشكل ناقص.

وكانت الحلّة في عصره معهد الثقافة العالية للشيعة، وكان يحضرها علماء وفقهاء كثيرون، فكان للمحقّق آنذاك دور القطب من الرحى، زارها الخواجة نصير الدين الطوسي، فحضر حلقة درس المحقّق.

تمتاز مؤلّفاته بالدقة والمتانة وسلاسة التعبير، فمن كتبه:

١ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: قال عنه صاحب الذريعة: «وكتابه هذا من أحسن المتون الفقهيّة ترتيباً وأجمعها للفروع، وقد ولع به الأصحاب من لدن عصر مؤلّفه إلى الآن، ولا يزال من الكتب الدراسية في عواصم العلم الشيعية، وقد اعتمد عليه الفقهاء خلال هذه القرون العديدة فجعلوا أبحاثهم وتدريساتهم فيه، وشروحهم وحواشيهم عليه ...».

٢ـ المختصر النافع: وهو مختصر الشرائع المتقدم، وقد صار مدار الشرح والتعليق بين الفقهاء كالشرائع، وطبع طبعات كثيرة، منها في القاهرة، سنة ١٣٧٦ حيث قرّرت وزارة الأوقاف آنذاك تدريسه في جامع الأزهر.

٣ـ المعتبر: وهو كتاب استدلالي مقارن كتبه شرحاً على المختصر النافع، ولكن ليس شرحاً مزجياً.

٤ـ نكت النهاية: وهو تعليق على كتاب النهاية للشيخ الطوسي.

وعدّة رسائل فقهية أُخرىٰ.

٥ـ معارج الأُصول: وهو كتاب أُصولي وكان ذا أهمية بالغة في وقته.

٦ـ نهج الوصول إلى معرفة الأُصول.[1]

---

(١) أنظر ترجمته:

١ـ لؤلؤة البحرين: ٢٢٧، الترجمة رقم (٢٢٧)

٢ـ روضات الجنات ٢: ١٨٧، الترجمة رقم (١٧٠)

٣ـ الذريعة ١٣: ٤٧

٤ـ مقدمة نكت النهاية.

٢٢ ـ الحلّي (العلّامة الحلّي)

أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي قدس‌سره (٦٤٨ ـ ٧٢٦)

أطرى عليه كل من ذكره بعبارات أمثال: «وحيد عصره وفريد دهره الذي لم تكتمل حدقة الزمان له بمثل ولا نظير» أو «شيخ الطائفة وعلّامة وقته، صاحب التحقيق والتدقيق، كثير التصنيف، انتهت إليه رئاسة الإمامية في المعقول والمنقول» أو ما شابه ذلك.

سبق في فقه الشريعة، وألّف فيه المؤلّفات المتنوعة من مطوّلات ومتوسطات ومختصرات، فألّف من المطوّلات:

١ ـ المختلف: ذكر فيه خلافات فقهاء الشيعة

٢ ـ التذكرة: وذكر فيه خلافات غير الشيعة

٣ ـ المنتهى: وذكر فيه خلاف الشيعة وغيرهم

ولذلك يكون من المبادرين إلى كتابة الفقه المقارن بعد الشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي.

ومن المتوسطات:

١ ـ القواعد: وهو مشتمل على فتاواه، وصار محطّاً لأنظار الفقهاء إلى يومنا هذا.

٢ ـ التحرير: امتاز بكثرة الفروع، قال: إنّه ذكر فيه ما لم يسبق إليه من الفروعات الفقهية.

ومن المختصرات:

١ ـ إرشاد الأذهان.

٢ ـ إيضاح الأحكام.

٣ ـ تبصرة المتعلّمين.

وهي متدرّجة في الاختصار، وقد شرحها وعلّق عليها أكثر الفقهاء.

وألّف في علم الأُصول مطوّلات ومتوسطات ومختصرات أيضاً:

فمن المطوّلات: نهاية الوصول إلى علم الأُصول.

ومن المتوسطات:

١ ـ تهذيب الوصول إلى علم الأُصول

٢ ـ شرح مختصر ابن الحاجب، وقد أعجب به الخاصة والعامة

ومن المختصرات: مبادىء الوصول إلى علم الأُصول.

وبرع في الحكمة العقلية حتى أنّه باحث الحكماء السابقين في مؤلّفاته، وأورد عليهم، وحاكم بين شرّاح الإشارات لابن

سينا، وناقش معاصره الخواجه نصير الدين الطوسي، والرئيس ابن سينا، وألّف في علم أُصول الدين، وفنّ المناظرة والجدل، وعلم الكلام، والمنطق، والنحو، والحديث، والدراية وغير ذلك ممّا شاء الله.

ذكروا من تآليفه عشرات الكتب، وقد أنهاها بعضهم إلى أكثر من مئة كتاب ورسالة، وعلى يديه استتشيع السلطان محمد خدابنده المغولي إثر قضية يطول شرحها.[1]

٢٣ ـ الحلّي (يحيى بن سعيد) قدّس سرّه

الشيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي (٦٠١ ـ ٦٨٩)

وهو ابن عمّ المحقّق (نجم الدين) الحلّي، اشتهر نسبته إلى جدّه، فيقال: يحيى ابن سعيد، كان من فقهاء الإمامية، قال عنه العلّامة الحلّي: «كان زاهداً ورعاً».

من تأليفاته «الجامع للشرائع» في الفقه، و«المدخل» في أُصول الفقه[1].

٢٤ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند قدّس سرّه

الشيخ محمد كاظم الهروي الخراساني

(ـ ١٣٢٩)

من كبار العلماء الأُصوليين صاحب فكر ومدرسة أُصولية، ويُعدّ أعظم شخصيّة أُصوليّة بعد أُستاذه الشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

هاجر من خراسان إلى النجف لإتمام دراساته العالية فوصلها (١٢٧٨) وأدرك الشيخ الأنصاري فيها، فحضر دروسه فقهاً وأُصولاً، ثم اختص بالمجدّد الشيرازي بعد وفاة الشيخ الأنصاري (١٢٨١)، ولمّا خرج السيد الشيرازي

---

(١) أُنظر ترجمته:
١ ـ الخلاصة: ٤٥، الترجمة رقم (٥٢)
٢ ـ لؤلؤة البحرين: ٢١٠، الترجمة رقم (٢١٠)
٣ ـ روضات الجنات ٢: ٢٦٨، الترجمة رقم (١٩٧)
٤ ـ أعيان الشيعة ٥: ٣٩٦
وغير ذلك من كتب الترجمة.

(١) راجع ترجمته:
١ ـ لؤلؤة البحرين: ٢٥٢، الترجمة رقم (٨٨)
٢ ـ أعيان الشيعة ١٠: ٢٨٧

وخرج معه أكثر الطلّاب إلى سامراء بـقي هو في النجف واستقلّ بـالتدريس فـيه، وعاصره في التدريس الميرزا حبيب اللّـه الرشتي، وبعد وفـاته (١٣١٣) أصـبح المدّرس الوحيد الذي يرحل إليه الطلّاب من الأقطار المختلفة، فتخرّج عـلى يـديه كثير من أصحاب الفكر الأصولي، أمثال الشيخ ضياء الدين العراقي والشيخ محمد حسين الإصفهاني وغيرهم.

تـوفي فـجأة فـجر الثلاثاء (٢٠ ذي الحجة ١٣٢٩) في النـجف عندما تهيّأ للرحيل مع جماعة من العلماء إلى إيران وإعلان الجهاد ضد الاحتلال الروسي لإيران.

له كتب عديدة في الفقه والأصول، أهمها:

١ـ كفاية الأصول ـوهو مجلّدانـ: يحتوي على دورة أصولية كاملة في غاية الإغلاق والاختصار، لا زال يدرّس في السطوح العالية، وعليه مدار أبحاث مستوى الخارج في الأصول.

٢ـ حـاشية عـلى مكـاسب الشـيخ الأنصاري، وحاشية على فرائده[١].

٢٥ـ الخميني

السيد روح اللّه بن مصطفى الموسوي الخميني

قدس سرّه (١٣٢٠ - ١٤٠٩)

قائد الثورة الإسلامية في إيـران، ومؤسّس الجمهورية الإسلامية فيها، تزعّم الحركة الإسلامية بعد ارتحـال المرجـع الديني السيد حسين البروجردي، وأُبعد من قبل الشاه (محمد رضا البهلوي) إلى تركيا وعنها إلى النجف الأشرف، وأقـام فيه مشـتغلاً بـالتدريس، ومـشرفاً عـلى الحركة الإسلامية وتطوّراتها إلى أن هـيّأ اللّه أسباب الثورة فعاد إلى إيران ـبعد مكثه في ضواحي باريس مدّة قصيرة من الزمنـ إثر مغادرة الشـاه مـنها؛ وبـعد عشرة أيام انتصرت الثورة، فكان عـلى رأسها ومرشداً لها، وقد لاقى في سبيل اللّه الكثير من المحن حتى بعد الانتصار إلى أن توفي في ١٤ خرداد[٢] عام (١٤٠٩)، وقد

---

(١) أُنظر ترجمته:

أعيان الشيعة ٩: ٥

(٢) وفي أثناء كتابتي للترجمة التفتّ إلى أنّ

حضر تشييعه ما لم يشهد مثله التأريخ.

له مؤلّفات عديدة في الفقه والأُصول والعرفان عدا ما كتب من تقريرات أبحاثه، ومن أهمها:

١ـ البيع، وهو كتاب فقهي استدلالي، محور أبحاثه كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري.

٢ـ تحرير الوسيلة: وهو يحتوي على فتاواه، يقع في مجلّدين.

٣ـ وقد قُررت أبحاثه الأُصولية وطبعت باسم تهذيب الأُصول.

وله رسائل أُصوليّة أُخرىٰ.

٢٦ـ الخوانساري

الآقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري

قدّس سرّه (١٠١٦ ـ ١٠٩٨)

قال عنه معاصره الحرّ العاملي: «إنّه فاضل عالم حكيم متكلّم محقّق مدقّق ثقة جليل القدر عظيم الشأن، له مؤلّفات، منها شرح الدروس، حسن لم يتمّ، وعدّة كتب في الكلام والحكمة وترجمة القرآن الكريم، وترجمة الصحيفة، وغير ذلك. من المعاصرين أطال اللّه بقاءه»[1].

ومقصوده من شرح الدروس كتابه مشارق الشموس في شرح الدروس.

وكذا ترجم له غيره.[2]

٢٧ـ الخوئي

السيد أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي

قدّس سرّه (١٣١٧ - ١٤١٢)

كان من الفقهاء والأُصوليين المعاصرين ومن مراجع التقليد.

تخرّج على يديه عدد كبير من العلماء وباتت آراؤه محطّاً لوجهات نظر الفقهاء والأُصوليين والرجاليّين في نوادي العلم وحلقات التدريس، وكتب كثير من تلامذته تقريرات أبحاثه الأُصولية والفقهية.

ومن مؤلّفاته:

كتابتي للترجمة قد صادفت الذكرى الخامسة من يوم وفاته ـ فيا سبحان اللّه ـ وهاأنا ذا مشغول بالترجمة صبيحة يوم السبت ١٤ / خرداد / ١٣٧٣ المصادف ٢٣/ذي الحجة/١٤١٤ وهو يوم توفي فيه.

(١) و (٢) أُنظر روضات الجنات ٢: ٣٤٩، الترجمة رقم (٢١٩).

١ـ أجود التقريرات: وهو تقرير لأبحاث أُستاذه الشيخ محمد حسين النائني في الأُصول يقع في مجلّدين.

٢ـ معجم رجال الحديث: وهو محاولة لجمع الجاميع الرجالية، يقع في ثلاثة وعشرين مجلّداً.

٣ـ البيان في تفسير القرآن: وهو محاولة لتفسير القرآن، صدر منه الجزء الأوّل لكنه توقّف عنه لكثرة مشاغله.

٤ـ منهاج الصالحين وهو يمثّل مجموعة فتاواه لعمل المقلّدين.

٥ـ مباني تكملة المنهاج: بيّن فيه مستندات فتاواه في التكملة التي كتبها للمنهاج، وهي في القضاء والشهادات والحدود والديات.

وأما تقريرات أبحاثه فكثيرة منها:

أوّلاً ـ في الفقه

١ـ تنقيح العروة الوثقى.

٢ـ مصباح الفقاهة.

٣ـ مستند العروة الوثقى.

٤ـ فقه الشيعة.

٥ـ محاضرات في فقه الشيعة.

ومجموع هذه التقريرات قد تصل إلى أربعين مجلّداً أو أكثر.

ثانياً ـ في الأُصول:

١ـ محاضرات في أُصول الفقه في أربع مجلّدات.

٢ـ مصباح الأُصول في مجلّدين.

وتقريرات أُخرى.

٢٨ـ الراوندي

أبوالحسين سعيد بن هبة اللّه بن الحسن الراوندي قدس‌سره (ـ ٥٧٣)

قال عنه المحدّث البحراني: «فقيه عين ثقة، له تصانيف رائقة...» ثم عدّ تصانيفه وهي كثيرة، منها: شرح نهاية الشيخ الطوسي في عشر مجلّدات سمّاه «المغني» وكتاب فقه القرآن، وهو شرح آيات الأحكام، وخلاصة التفاسير في عشر مجلّدات، ومنهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، وهو أوّل شرح للنهج ـ على ما قيل ـ ينقل عنه ابن أبي الحديد كثيراً، وتفسير القرآن في مجلّدين، وحلّ المعقود في الجمل والعقود للشيخ الطوسي، وعشرات الكتب والرسائل الأُخرىٰ في

شقّ المجالات.[1]

٢٩ـ الرشتي

الميرزا حبيب الله بن محمد علي خان الجيلاني

قدس سرّه (١٢٣٤ ـ ١٣١٢)

كان فقيهاً أصولياً محقّقاً. تخرّج على يده مئات من العلماء.

وكان والده من الملّاكين الكبار في گيلان، ومع ذلك كان معروفاً بالصلاح والصفاء، هاجر إلى النجف لتكميل دراساته، فحضر على صاحب الجواهر (محمد حسن النجفي) وعلى الشيخ مرتضى الأنصاري، فوجد بغيته فيه فلازم درسه إلى أن وافاه الأجل، فخلّفه الميرزا محمد حسن الشيرازي في الرئاسة العامة، وخلّفه الميرزا حبيب الله الرشتي في التدريس، فصار وحيد عصره في أبكار الأفكار، ومع ذلك فقد تجنّب الرئاسة والزعامة؛ لما كان عليه من الزهد والورع، وكان دائم الصلاة، فقد قضى فرائض والديه ثلاث مرّات، مرّة تقليداً ومرّتين اجتهاداً.

له مؤلّفات كثيرة في الفقه والأصول منها:

١ـ بدائع الأصول

٢ـ عدّة رسائل أصولية في مقدّمة الواجب والمفهوم والمنطوق والإجزاء والتعادل والتراجيح والمشتق

٣ـ حاشية المكاسب

٤ـ شرح الشرائع: مبسوط خرج منه مجلّدات في الطهارة والصلاة والزكاة، وبعض كتب أُخرىٰ غير تامة

٥ـ خلل الصلاة

٦ـ التجارة

٧ـ القضاء والشهادات

٨ـ الغصب

٩ـ الوقف والرهن واللقطة

١٠ـ تقريرات أبحاث أستاذه الشيخ الأنصاري

وبعض هذه الكتب مطبوعة وبعضها

---

(١) أنظر ترجمته في:

١ـ لؤلؤة البحرين: ٣٠٤، الترجمة رقم (١٠٣)

٢ـ روضات الجنات ٤: ٥، الترجمة رقم (٣١٤)

٣ـ أعيان الشيعة ٧: ٢٠٤

الآخر لا زال مخطوطاً.[1]

٣٠ـ السبزواري

محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني السبزواري

قدس سره (- ١٠٩٠)

قال عنه الخوانساري في الروضات: «كان فاضلاً عالماً حكيماً متكلّماً، فقيهاً أُصولياً، محدّثاً نبيلاً... وقد ورد العراق بعد فوت والده، وسكن إصبهان إلى أن اعتلى أمره عند السلطان الشاه عباس الصفوي الثاني، ففاز بإمامة الجمعة والجماعة، ومنصب شيخوخة الإسلام...».

كان من مشايخه الشيخ البهائي، ومن تلامذته المحقّق آقا حسين الخوانساري الذي كان صهره على أُخته.

وكان متأثّراً بالمحقّق الأردبيلي، ومحسوباً على طريقته.

ومن أهم تآليفه في الفقه: «ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد» وهو إلى آخر الحج، و«كفاية الأحكام» وهو إلى آخر المواريث، ومشتمل على القضاء والشهادات، وله شرح على «زبدة الأُصول» للشيخ البهائي، ورسالة في الغناء يفصّل فيها بين موارده.

وكان معاصراً للمحدّث الكاشاني، وكانت بينهما أُلفة تامة، ولعلّ ذلك كان مؤثراً في تماثل ما ذهبا إليه في بعض المسائل كالغناء، توفي عام (١٠٩٠) ونقل جثمانه إلى مشهد الإمام الرضا عليه السلام.[1]

٣١ـ سلّار = سالار

الشيخ أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي

قدس سره (- ٤٤٨ أو ٤٦٣)

من الفقهاء المتقدمين، كان أصله من (ديلم) وهي مقاطعة (رشت) الحاليّة في إيران، هاجر إلى بغداد فالتقى بالمفيد والسيد المرتضىٰ واختص بالأخير، وكان موضع اعتماده، فربمّا نابه في التدريس، وكان من وكلائه ونوّابه في مدينة حلب،

---

(١) أنظر ترجمته:

١ـ أعيان الشيعة ٤: ٥٥٩

٢ـ نقباء البشر ١: ٣٥٧

٣ـ مقدمة كتاب القضاء للمحقّق الرشتي

(١) أنظر:

روضات الجنات ٢: ٦٨، الترجمة رقم (١٤١)

قال عنه العلّامة في الخلاصة: «سلّار بن عبد العزيز الديلمي أبو يعلى قدّس الله روحه شيخنا المتقدم في الفقه والأدب وغيرهما، كان ثقة وجهاً، له: المقنع في المذهب، والتقريب في أُصول الفقه، والمراسم في الفقه، والرد على أبي الحسن البصري في «نقض الشافي»، والتذكرة في حقيقة الجوهر، قرأ على المفيد رحمه الله وعلى السيد المرتضىٰ رحمه الله».

وأكثر آرائه منقولة من كتابه المراسم، وقيل: إنّه أوّل من قال بحرمة إقامة الجمعة في زمن الغيبة.[1]

٣٢ـ السيد

راجع: المرتضىٰ، اليزدي.

(١) راجع ترجمته:

١ـ الخلاصة: حرف السين باب الآحاد رقم (١٠)

٢ـ لؤلؤة البحرين: ٣٢٩، الترجمة رقم (١٠٦)

٣ـ روضات الجنات ٢: ٣٧٠، الترجمة رقم (٢٢٤)

٣٣ـ الشهيد الأوّل

محمد بن مكي بن محمد الجزّيني العاملي قدّس سرّه

(٧٣٤ ـ ٧٨٦)

من كبار فقهاء الإمامية، قال عنه المحدّث البحراني: «... فضله أشهر من أن يذكر، ونبله أعظم من أن يُنكر، كان عالماً ماهراً، فقيهاً، مجتهداً، متبحّراً في العقليّات والنقليات، زاهداً عابداً ورعاً، فريد دهره...».

واعتبره في الروضات: أفقه جميع فقهاء الآفاق بعد المحقّق الحليّ، وله أساتذة كثيرون وشيوخ إجازة من العامّة والخاصّة، من أساتذته فخر المحقّقين ولد العلّامة الحليّ.

قال عنه أُستاذه فخر المحقّقين: «الإمام الأعظم، أفضل علماء العالم، وسيد فضلاء بني آدم، مولانا شمس الحق والدين محمد بن مكي بن حامد أدام الله أيّامه...».

وكذا أثنى عليه كلّ من ذكره.

له كتب ورسائل فقهيّة عديدة، منها:

الذكرىٰ والبيان والدروس وغاية

المـراد، والألفـية، والنـفلية، واللـمعة الدمشقية، وقد ألّفها بالتماس شمس الدين محمد الآوي من أصحاب علي بن مؤيد الذي كان من سلاطين «السربدارية» الذين حكموا خراسان وما والاها، وكانوا من الشيعة.

وله القواعد والفوائد ـفي مجلّدين ـ وهو مجموعة من القواعد الأصولية والفقهية العامة.

استشهد بفتوى القاضي برهان الدين المالكي وعبّاد بن جماعة الشافعي فقتل بالسيف، ثم صُلب، ثم رُجم، ثم أُحرق بالنار ببلدة دمشق ـرحمة الله عليه ـ بعد ما حُبس سنة كاملة في قلعة الشام، وقيل: إنّه ألّف اللمعة في سبعة أيام عند ما كان محبوساً.[1]

(١) ترجم له كثير من أهل التراجم، وراجع على سبيل المثال:

١ ـ لؤلؤة البحرين: ٢٨، الترجمة رقم (٧)

٢ ـ روضات الجنات ٣: ٣٥٢، الترجمة رقم (٣٥٢)

٣ ـ تكملة أمل الآمل، القسم الأوّل: ٢١٣، الترجمة رقم (١٨٣)

٤ ـ مقدمة الروضة البهية.

٣٤ ـ الشهيد الثاني

الشيخ زين الدين بن علي بن أحمد الجُبَعي العاملي (٩١١ ـ ٩٦٦)

كان ـكالشهيد الأوّل ـ من أعاظم فقهاء الإمامية المشار إليهم بالبنان في التحقيق والتدقيق.

كان يدرّس المذاهب الخمسة، وقرأ على جماعة من علماء العامة ـفي القاهرة ومكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق وغيرها ـ الفقه والحديث على مذاهبهم، وسافر إلى العراق لزيارة العتبات المقدسة.

له مؤلّفات كثيرة ومتنوعة تمتاز بالدقة، أهمها:

١ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، للشهيد الأوّل.

٢ ـ المسالك، وهو شرح لشرائع الإسلام للمحقّق الحليّ.

٣ ـ روض الجنان، وهو شرح لإرشاد الأذهان للعلّامة الحليّ.

٤ ـ شرح الألفية، وهي للشهيد الأوّل.

٥ ـ شرح النفلية، وهي للشهيد الأوّل أيضاً.

٦ ـ حاشية على إرشاد الأذهان.

٧ـ حاشية على شرائع الإسلام.

٨ـ حاشية على قواعد الأحكام للعلّامة الحليّ.

٩ـ تمهيد القواعد الأُصولية والعربية، وهو كتاب بحث فيه عن امهات القواعد الأُصولية والعربية.

١٠ـ الرعاية في علم الدراية.

وكتب عديدة أُخرىٰ في الأخلاق والكلام وغيرهما.

كل ذا مع ما كان يقوم به من مرمّة معاشه بنفسه، ومع ما كان يعيشه من الخوف والتستر اللذين لا يسع للإنسان معهما أن يفكر في مسألة من الضروريات فكيف في النظريات.

وهكذا عاش إلى أن استشهد ـ وهو عائد من الحج ـ أيام السلطان سليمان العثماني بمؤامرة حيكت ضده.[1]

---

(١) ترجم له كثير من أهل التراجم، وراجع على سبيل المثال:

١ـ لؤلؤة البحرين: ٢٨، الترجمة رقم (٧)

٢ـ روضات الجنات ٣: ٣٥٢، الترجمة رقم (٣٥٢)

٣ـ تكملة أمل الآمل، القسم الأوّل: ٢١٢، الترجمة رقم (١٨٣)

٤ـ مقدمة الروضة البهية.

٣٥ـ الشيخ

راجع: الأنصاري، الطوسي.

٣٦ـ صاحب الجواهر

راجع: النجفي.

٣٧ـ صاحب الحدائق

راجع: البحراني.

٣٨ـ صاحب الرياض

راجع: الطباطبائي.

٣٩ـ صاحب العروة

راجع: اليزدي.

٤٠ـ صاحب القوانين

راجع: القمي.

٤١ـ صاحب كشف اللثام

راجع: الفاضل الهندي.

٤٢ـ صاحب الكفاية

راجع: الخراساني.

٤٣ـ صاحب مفتاح الكرامة

راجع : العاملي .

٤٤ـ صاحب المدارك

راجع : العاملي .

٤٥ـ صاحب المعالم

الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين الشهيد الثاني

كان الشيخ حسن صاحب المعالم، وابن أُخته السيد محمد صاحب المدارك متآخيين في الله بحيث إذا سبق أحدهما المسجد وجاء الآخر اقتدى به، هاجرا إلى النجف واشتركا في الدرس على المقدّس الأردبيلي، وكانا سألاه أن يعلّمهما ما هو دخيل في الاجتهاد فحسب، فأجابهما إلى ذلك .

تأثّرا بمدرسة المحقّق الأردبيلي التي امتازت بالتدقيق والتحقيق، ولذلك نراهما قليلي التأليف؛ لاهتمامهما بالتدقيق فيما كتباه، قال عنه حفيده الشيخ علي في الدر المنثور :

«إن الشيخ حسن رحمه الله كان فاضلاً محقّقاً متقناً مدقّقاً زاهداً تقياً وعالماً رضياً ... إلى أن قال :

كان لا يحوز قوت أكثر من أسبوع أو شهر ـ الشك مني فيما نقلته عن الثقات ـ لأجل القرب إلى مواساة الفقراء ... إلى أن قال :

كان ينكر كثرة التصنيف مع عدم تحريره، ويبذل جهده في تحقيق ما ألّفه وتحبيره ...» .

له تآليف قيّمة على قلّتها منها :

١ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين، وهو في قسمين : الأُصول والفقه، وقد حظي قسم الأُصول منه مكاناً مرموقاً في الحوزات العلمية ولا زال يدرّس فيها .

٢ـ حاشية على مختلف الشيعة للعلّامة الحلّي .

٣ـ التحرير الطاوسي في الرجال .

وكتب ورسائل أُخرىٰ، منها ديوان شعر .[1]

٤٦ـ صاحب المناهل

راجع : الطباطبائي .

---

(١) نقلنا ترجمته من تكملة أمل الآمل القسم الأوّل : ١٣٨، الترجمة رقم (٩٣) .

٤٧ـ صاحب الوسائل

راجع: الحرّ العاملي.

٤٨ـ الصدر

السيد محمد باقر بن السيد حيدر بن السيد إسماعيل الصدر قدس سره (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠)

عرف بالنبوغ المبكّر، واتسم بالأصالة والحرية الفكرية، ووصل إلى مرتبة الأساتذة الكبار في سنٍّ لم يعهد مثله عادة في الحوزات العلمية.

أسّس مدرسة فكرية إسلامية أصيلة اتسمت بالشمول، استقطب القدرات والطاقات العلمية الشابة، وأوجد فيها حركة إسلامية قوّية، قضت عليه السلطة الحاكمة في العراق بعد ملاحقته عدّة سنين، فاستشهد في ٢٤ جمادي الآخرة ١٤٠٠.

حضر دروس الخارج عند خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين، والمرجع الكبير السيد أبي القاسم الخوئي.

له تأليفات قيّمة، منها:

١ـ معالم الأصول: محاولة لطرح الأصول في منهج دراسي حديث، ثم تبدّل إلى كتاب دروس في علم الأصول في ثلاث مراحل.

٢ـ الفتاوى الواضحة، وهو مجموعة فتاواه، كتبه لمقلّديه، لكنه لم يتعدّ العبادات، وقد اتخذ فيه طريقة جديدة في تقسيم الفقه، وكتب في مقدمته رسالة في الاعتقادات طبعت مستقلّة باسم: «الرسول، المرسل، الرسالة».

٣ـ اقتصادنا: قام فيه بمحاوله لمعالجة المشكلة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام وتفنيد الطريقة الماركسية والرأسمالية.

٤ـ فلسفتنا: ناقش فيه المدارس الإلحاديّة وخاصة الماركسية من حيث الايديولوجية.

٥ـ البنك اللاربوي في الإسلام: وهو يمثّل طرحاً للبنك الإسلامي الذي لم يعتمد على الربا.

٦ـ الأسس المنطقيّة للاستقراء: دعم فيه مباني المنطق الاستقرائي، أي المنطق المبتني على الاستقراء.

٧ـ بحوث في العروة الوثقى: وهو في بحث الطهارة، في ثلاث مجلّدات.

هذا، وكتب تلامذته تقريراته الأصوليّة طبع اثنان منها، أحدهما باسم: بحوث في علم الأصول في ثماني

مجلّدات للسيد محمود الهاشمي، والآخر باسم مباحث الأُصول، طبع منه حتى الآن ثلاث مجلّدات للسيد كاظم الحائري.

٤٩ـ الصدوق

أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن موسى بن بابويه القمي قدس سره (ـ ٣٨١)

قال عنه النجاشي: «شيخنا وفقيهنا ووجه الطائفة بخراسان، وكان ورد بغداد سنة خمس وخمسين وثلاثمئة وهو حدث السن...».

وقال عنه الشيخ الطوسي: «كان جليلاً حافظاً للأحاديث بصيراً بالرجال ناقداً للأخبار، لم يُر في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه، له نحو من ثلاثمئة مصنّف...».

وهو من المبادرين إلى تأليف الفقه من متون الروايات مجرّدة عن الأسانيد، فألّف كتابيه الفقهيّين: المقنع، والهداية، وألّف موسوعته الحديثية: «من لا يحضره الفقيه» في بلاد الغربة ـكما قال ـ أي في قصبة «إيلاق» من أراضي «بلخ»، وذلك بطلبٍ من الشريف أبو عبد اللّه المعروف بـ«نعمة»، الذي كان من أحفاد الإمام موسى بن جعفر عليه السلام. حيث طلب منه أن يؤلّف له كتاباً في الحلال والحرام على غرار كتاب «من لا يحضره الطبيب» لمحمد ابن زكريا الرازي.

وهذه الموسوعة تُعدُّ من الموسوعات الحديثية الأربع، وهي: الكافي، والفقيه، والتهذيب، والاستبصار.

وقيل: كانت له موسوعة حديثية أُخرى أكبر من «الفقيه»، ولكن لم يصل إلينا منها شيء.

توفي في العقد الثامن من عمره في سنة (٣٨١) بالري، ودفن فيها، وعلى قبره قبة عالية يزار من قبل المؤمنين.[1]

---

(١) راجع ترجمته على سبيل المثال:
١ـ رجال النجاشي: ٣٨٩، الترجمة رقم (١٠٤٩)
٢ـ الفهرست للشيخ الطوسي: ٣٠٤، الترجمة رقم (٦٦١)
٣ـ لؤلؤة البحرين: ٣٧٢، الترجمة رقم (١٢١)
٤ـ روضات الجنات ٦: ١٣٢، الترجمة رقم (٥٧٤)
٥ـ الفوائد الرجالية ٣: ٢٩٢

٥٠ـ الطباطبائي = صاحب الرياض قدس سره

السيد علي بن محمد علي بن أبي المعالي الصغير ابن أبي المعالي الكبير الطباطبائي (١١٦١ ـ ١٢٣١)

كان من الفقهاء الكبار وابن أُخت الوحيد البهبهاني قدس سره وصهره، وتلميذه، تربى على يديه، فاشتهر في الأوساط العلمية، وتخرج على يديه الفقهاء، أمثال: ولده السيد محمد المجاهد «صاحب المناهل»، والسيد العاملي «صاحب مفتاح الكرامة»، والشيخ أسد اللّه التستري «صاحب المقابيس».

وأما مؤلّفاته فكثيرة منها:

١ـ رياض المسائل وهو شرح كبير للمختصر النافع للمحقّق الحليّ

٢ـ مختصر الرياض الموسوم بالشرح الصغير

وحوالي سبع عشرة رسالة وكتب أُخرىٰ.(١)

---

(١) راجع:

١ـ روضات الجنات ٤: ٣٩٩، الترجمة رقم (٤٢٢)

٢ـ أعيان الشيعة ٨: ٣١٤

٥١ـ الطباطبائي = صاحب المناهل قدس سره

السيد محمد بن السيد علي بن السيد محمد علي الطباطبائي (حدود ١١٨٠ ـ ١٢٤٢)

درس عند والده السيد علي الطباطبائي (صاحب الرياض)، وعند السيد مهدي بحر العلوم، هاجر ـ في حياة والده ـ كربلاء إلى إصفهان وكان بها إلى أن توفي والده فرجع إلى كربلاء، استدعاه فتحعلي شاه القاجاري ليواكب جيشه لمحاربة الروس فقبل ذلك، ولذلك لقّب بالسيد محمد المجاهد. ولكن أُصيب الجيش بالفشل؛ لخيانة بعض قواده فاعتلّ عند رجوعه، وبقي في قزوين أياماً كذلك حتى وافاه الأجل ونُقل جثمانه إلى كربلاء.

حضر درسه الشيخ مرتضىٰ الأنصاري

وله مؤلّفات، منها:

١ـ المناهل في فقه آل ياسين، وقد طبع القسم الأخير وبقي القسم الأوّل منه مخطوطاً.

٢ـ مفاتيح الأُصول، وهو في علم الأُصول، مبسوط لكنه لم يحتو على جميع مطالبه كاجتماع الأمر والنهي ومسألة الضد

ومقدمة الواجب ونحوها.[1]

٥٢ـ الطوسي

أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي قدس سره (٣٨٥ ـ ٤٦٠)

قال عنه معاصره النجاشي: «أبو جعفر جليلٌ في أصحابنا، ثقة، عين، من تلامذة شيخنا أبي عبد الله».

وقال عنه العلّامة الحليّ: «... شيخ الإمامية قدس الله روحه رئيس الطائفة، جليل القدر عظيم المنزلة، ثقة، عين، صدوق، عارف بالأخبار والرجال، والفقه، والأُصول، والكلام، والأدب، وجميع الفضائل تنسب إليه، صنّف في كل فنون الإسلام، وهو المهذّب للعقائد في الأُصول، والفروع، والجامع لكمالات النفس في العلم والعمل».

له الفضل الكبير على الطريقة الاجتهادية في الاستنباط حيث ألّف كتابه المبسوط، وفرّع فيه الفروع على الأُصول، وبذلك صار كتابه نقطة عطف في تأريخ الفقه.

وألّف «الخلاف» في الفقه المقارن، و«النهاية» في الفقه المعتمد على متون الروايات، ولذلك قالوا: إنها أوّل مؤلّفاته الفقهية، كما أنّ المبسوط آخرها.

وألّف في الأُصول كتاب «العُدّة»، وفي الرجال كتابي «الرجال» و«الفهرست»، وهذّب كتاب الرجال للكشّي، وعُرف بـ«اختيار معرفة الرجال».

وكتب موسوعتين روائيتين من الموسوعات الروائية الأربع، وهما: التهذيب والاستبصار.

وله كتب كثيرة أُخرىٰ، منها «التبيان» في التفسير.

كانت له طريقة معتدلة في قبول الخبر الواحد، فكان يعتمد على خبر الثقة ولم يشترط احتفافه بالقرينة كالمفيد والسيد المرتضىٰ وابن إدريس، وقد باتت طريقته الطريقة المعتمدة حتى العصر الحاضر.

وكان له كرسيّ للتدريس في دار الخلافة ببغداد، لكنه هاجر إلى النجف بعد إثارة الفتن الطائفية وإحراق مكتبته

---

(١) راجع:
روضات الجنات ٧: ١٤٥ الترجمة (٦١٤)

الضخمه، فجاور الإمام علي بن أبي طالب عليه‌السلام وأسّس حوزة النجف الأشرف العلمية.[1]

٥٣ـ العاملي = صاحب المدارك

السيد محمد بن علي بن الحسين بن أبي الحسن الموسوي قدس‌سره (٩٤٦ ـ ١٠٠٩)

كان سبط الشهيد الثاني وزميل خاله صاحب المعالم في الدرس.

تخرّجا من مدرسة المحقّق الأردبيلي وتأثّرا بأفكاره، كان لهما طريقة خاصة في قبول الأخبار، فلم يقبلا إلّا الصحيح والحسن، ولذلك انتقدهما المحدّث البحراني حيث قال: «إنهّما قد سلكا في الأخبار مسلكاً وعراً ونهجا منهجاً عسراً ...».

وكان صاحب المدارك ـكصاحب المعالمـ يكره كثرة التأليف من دون تحقيق، قال المحدّث البحراني: «...كان يكره كثرة التصنيف مع عدم تحريره، ويبذل جهده في تحقيق ما ألّفه وتحبيره، وهو حقيق بالاتباع ...».

ومن أهم مؤلّفاته:

١ـ مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ولكن لم يخرج منه إلّا إلى الحج، وهو كتاب يجمع بين الدقة وعدم التعقيد.

٢ـ نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام: وُجد منه من أوّل النكاح إلى آخر النذر، كتبه تتميماً لنقائص كتاب مجمع الفائدة والبرهان لأُستاذه الأردبيلي.

٣ـ حاشية الاستبصار.

٤ـ حاشية التهذيب.

٥ـ حاشية على ألفية الشهيد.[1]

---

(١) أُنظر ترجمته على سبيل المثال:

١ـ النجاشي: ٤٠٣، الترجمة رقم (١٠٦٨)

٢ـ الفهرست: ٢٨٥، الترجمة رقم (٦٢٠)

٣ـ الخلاصة: القسم الأوّل باب (محمد) رقم (٤٦)

٤ـ لؤلؤة البحرين: ٢٩٣، الترجمة رقم (١٠٢)

٥ـ الفوائد الرجالية ٣: ٢٢٧

٦ـ روضات الجنات ٦: ٢١٦، الترجمة رقم (٥٨٠)

(١) راجع ترجمته:

١ـ لؤلؤة البحرين: ٤٤، الترجمة رقم (١٠ ـ ١٢)

٢ـ روضات الجنات: ٤٥، الترجمة رقم (٥٩٨)

٣ـ أعيان الشيعة ١٠: ٦

٥٤ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة

السيد جواد بن محمد الحسيني العاملي قدس سره

(حدود ١١٦٤ ـ ١٢٢٦)

كان تلميذاً للسيد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سرهما، وألّف كتابه مفتاح الكرامة بطلب من الأخير، كما قال في مقدمته: «وقد امتثلت أمر سيدي وأُستاذي ومن عليه بعد الله سبحانه وأوليائه صلى الله عليهم معوّلي واعتمادي، الإمام العلّامة المعتبر المقدّس الأعظم الشيخ جعفر جعلني الله تعالى فداه وأطال الله تعالى للمؤمنين بقاه...» ثم ذكر أنّه طلب منه أن ينظر في كتاب قواعد الأحكام للعلّامة الحليّ ويلاحظ كلّ مسألة مسألة ويذكر ما اتفق فيه وما اختلف، وما ذكر من الاستدلال ممّا لم يذكره الآخرون وأن يذكر مذهب العامة عند اختلاف الأخبار.

والكتاب وإن لم يكتمل؛ لعدم شرح بعض الكتب منه كالزكاة والخمس والأمر بالمعروف والنكاح وتوابعه ونحو ذلك، لكنّه كتاب عديم النظير في موضوعه إلّا كتاب المختلف للعلّامة الحليّ إلّا أن فروعات المختلف أقلّ بكثير، كما أنّ الأخير امتاز بنقل أقوال المتأخرين عن العلّامة حتى العصور المقاربة لحياة المؤلّف. وكل من جاء بعده استفاد من كتابه في نقل الأقوال، وخاصة تلميذه صاحب الجواهر قدس سره، وللسيد العاملي مؤلّفات أُخر غير مفتاح الكرامة.[1]

٥٥ـ العراقي

الشيخ ضياء الدين علي بن محمد العراقي

(١٢٧٨ ـ ١٣٦١)

كان من أبرز تلامذة الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني ـ في الأُصول ـ وقد رقى منبر التدريس مدّة خمسين سنة متواصلة، لكنه استقلّ بالتدريس على مستوى الخارج بعد وفاة شيخه عام (١٣٢٩)، وأوجد مدرسته الأُصولية

---

(١) أُنظر ترجمته:

١ـ تكملة أمل الآمل: ١٢٦، الترجمة رقم (٨٠)

٢ـ أعيان الشيعة ٤: ٢٨٨

وراجع مقدمة مفتاح الكرامة.

الخاصة به التي اتسمت بالدقة العقلية الوافرة من غير إفراط، وتخرّج من مدرسته كثير من مراجع، ومجتهدي العصر الحاضر، وقيل: إنّه كان يمثّل الحرية الفكرية في حلقة درسه، فكان يسمع كلّ مناقشة ثم يجيب عنها بدقّة.

وهو وإن لم يكن مكثراً في التأليف، لكن له عدّة كتب فقهية وأُصولية، أهمها:

١ـ المقالات الأُصولية في علم الأُصول يقع في مجلّدين

٢ـ شرح التبصرة وهو شرح لكتاب التبصرة للعلّامة الحلّيّ يقع في عدّة مجلّدات

٣ـ وقد كتبت محاضراته الأُصولية فطبعت باسم «نهاية الأفكار».[1]

٥٦ـ العلّامة

راجع: الحلّيّ.

٥٧ـ العماني

راجع: ابن أبي عقيل.

(١) راجع:
نقباء البشر ٣: ٩٥٦
أعيان الشيعة ٧: ٣٩٢

٥٨ـ الفاضل الجواد

راجع: الكاظمي.

٥٩ـ الفاضل المقداد

بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلّيّ (ـ ٨٢٦)

كان عالماً، فاضلاً، متكلّماً، محقّقاً، له كتب، منها:

١ـ التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرائع، كتاب فقهيّ استدلالي يمتاز بالاختصار والدقة، وهو شرح للمختصر النافع للمحقّق الحلّيّ.

٢ـ كنز العرفان في فقه القرآن: وهو شرح لآيات الأحكام.

٣ـ شرح «مبادىء الأُصول»: للعلّامة الحلّيّ.

٤ـ شرح «نهج المسترشدين»: للعلّامة الحلّيّ في علم الكلام.

٥ـ شرح «الباب الحادي عشر»: وهو في الكلام أيضاً.[1]

(١) أُنظر ترجمته:
أ ـ لؤلؤة البحرين: ١٧٣، الترجمة رقم (٦٩)

٦٠ـ الفاضل الهندي

محمد بن تاج الدين حسن بن محمد الإصفهاني

قدس سره (١٠٦٢ ـ ١١٣٧)

نشأ في صغره بالهند ثم رجع إلى إصفهان، وكانت حياته مقارنة لأواخر دولة الصفويين.

وقيل: إنّه صنّف ودرّس من أوائل دخوله في العقد الثاني من عمره، له تأليفات عديدة، منها:

١ـ كشف اللثام عن قواعد الأحكام: وهو شرح كبير لقواعد الأحكام للعلّامة الحليّ، لكنه غير تام.

٢ـ المناهج السوية في شرح الروضة البهيّة ـللشهيد الثاني ـ وهو مخطوط بعدُ ولم يطبع.

والكتابان اعتمد عليها الفقهاء المتأخرون عنه كثيراً.(١)

٢ـ روضات الجنات ٧: ١٧١، الترجمة رقم (٦٢٢)

(١) راجع:

روضات الجنات ٧: ١١١، الترجمة رقم (٦٠٨)

٦١ـ القاضي

راجع: ابن البرّاج.

٦٢ـ القميّ = المحقّق القميّ

الشيخ الميرزا أبوالقاسم بن المولى محمد حسن الجيلاني القمي قدس سره (١١٥١ ـ ١٢٣١)

من كبار الفقهاء والأُصوليين، كان له باع طويل فيها، كما كان له تبحّر في الحديث والرجال والتأريخ والحكمة، معروفاً بالزهد والتقوى والاحتياط.

نزل كربلاء أيام رئاسة الأُستاذ الوحيد البهبهاني فأخذ عنه ومنحه إجازة الاجتهاد، فرجع إلى موطنه (ضواحي رشت) في إيران ومنه إلى إصفهان ثم إلى شيراز أيام أمارة «كريم خان زند» ثم عاد إلى إصفهان ومنها إلى موطنه ومنه إلى قم فاستقرّ بها وعظم شأنه ولُقّب بالمحقّق القميّ، وتوجّه الناس إليه.

تخرّج على يديه جماعة من أقطاب العلم ورجال الدين، أمثال: الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي، والشيخ أسد اللّه الدزفولي، والسيد محمد باقر حجة الإسلام الإصفهاني، والسيد عبد اللّه شبرّ، والسيد

محسن الأعرجي، والسيد جواد العاملي، وغيرهم.

له مؤلّفات كثيرة منها:

١ـ قوانين الأُصول: وهو من أمتن وأقوى الكتب الأُصولية كان يدرّس في الحوزات العلميّة حتى الآونة الأخيرة.

٢ـ الغنائم في الفقه.

٣ـ المناهج في الفقه.

٤ـ جامع الشتات: وهو مجموعة أجوبته عن المسائل التي استفتيت منه، وهو كتاب مفيد ونافع جداً؛ لأنّه يعالج مشاكل مطروحة.

وله كتب أُخرىٰ.[1]

٦٣ـ الكاشاني

محمد محسن بن مرتضى بن محمود الفيض الكاشاني قدس سره (١٠٠٧ ـ ١٠٩١)

جمع بين الطريقة الأخبارية، والحكمة (الفلسفة)، فكان محدّثاً أخبارياً صُلباً حتى انتقده المحدّث البحراني ونسبه إلى التفريط، ومن جهة أُخرىٰ توغّل في الفلسفة والعرفان.

أخذ الحديث عن السيد ماجد البحراني، والحكمة عن صدر الدين محمد ابن إبراهيم الشيرازي (ملا صدرا)، وتزوّج ابنته.

نقل المحدّث البحراني عن تلميذه السيد نعمة اللّه الجزائري: أنّه كان له ممّا يقارب مئتي كتاب ورسالة، منها:

١ـ الوافي: وهو إحدى الموسوعات الحديثية يشتمل على نحو خمسين ألف حديث.

٢ـ مفاتيح الشرائع: وهو في ثلاث مجلّدات، بوّب فيه الفقه بتبويب غير ما هو المألوف، وقد شرحه وعلّق عليه جمع من الفقهاء، منهم: الأستاذ الأكبر الوحيد البهبهاني.

٣ـ الصافي في تفسير القرآن: وهو تفسير رواني مختصر يقع في أربع مجلّدات.

٤ـ المحجة البيضاء في إحياء الإحياء: وهو تكييف لكتاب «الإحياء» للغزالي وفقاً لمذهبه.

وغير ذلك.[1]

---

(١) راجع ترجمته:
الكرام البررة ١ : ٥٢.

(١) أنظر ترجمته:

٦٤ ـ كاشف الغطاء

الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناجي الحلّي

قدس سره (١١٥٤ ـ ١٢٢٨)

من كبار الفقهاء المتأخّرين المشار إليهم بالبنان انتهت إليه الرئاسة العامة في الدين والدينا.

تخرّج على يديه جماعة من العلماء، منهم: السيد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة، والسيد محمد باقر الشفتي صاحب مطالع الأنوار، والشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر، وأصهاره الثلاثة: الشيخ أسد اللّه التستري صاحب المقابيس، والشيخ محمد تقي صاحب حاشية المعالم، والسيد صدرالدين العاملي، وأبناؤه الثلاثة: الشيخ موسىٰ والشيخ علي والشيخ حسن.

وله تأليفات عديدة أهمها:

١ ـ كشف الغطاء: وهو كتاب كبير يشتمل على مقدمة في الأُصولين: أُصول العقائد، وأُصول الفقه.

٢ ـ شرح القواعد للعلّامة الحلّيّ، وهو شرح للبيع إلى أوّل الخيارات، لا زال مخطوطاً، وهو كتاب عميق.

٣ ـ كتاب كبير في الطهارة لم يفرغ منه كتبه لجمع الأقوال والأحاديث.

٤ ـ رسالة في ردّ الميرزا محمد الأخباري الداعي إلى الأخبارية، وله معه موقف شديد.

وله عدّة رسائل وكتب أُخرىٰ في الاعتقادات وغيرها.[1]

---

١ ـ لؤلؤة البحرين: ١٢١، الترجمة رقم (٤٦)

٢ ـ روضات الجنات ٦: ٧٩، الترجمة رقم (٥٦٥)

٦٥ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد

الشيخ جواد بن سعد اللّه بن جواد الكاظمي

قدس سره (ـ ١٠٦٥)

قال عنه الخوانساري في الروضات: «وهو من العلماء المعتمدين والفضلاء المجتهدين صاحب تحقيقات أنيقة، وتدقيقات رشيقة في الفقه والأُصول والمعقول والمنقول والرياضي والتفسير».

---

(١) راجع ترجمته:

١ ـ روضات الجنات ٢: ٢٠٠

٢ ـ أعيان الشيعة ٤: ٩٩

كان من تلامذة الشيخ البهائي

من مؤلّفاته:

١ـ شرح الدروس لم يتم

٢ـ غاية المأمول في شرح «زبدة الأُصول» لشيخه البهائي

٣ـ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، وهو شرح لآيات الأحكام، وجاء في أعيان الشيعة: أنّه «من أكبر ما كتب في بابه وأتمها فائدة».[1]

٦٦ـ الكركي = المحقّق الثاني

الشيخ علي بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد العالي الكركي-العاملي قدّس سرّه (　ـ ٩٤٠)

قال عنه معاصره الشهيد الثاني: «الإمام المحقّق نادرة الزمان، ويتيمة الأوان...»، وقد أكثر الإطراء عليه العلماء وأرباب التراجم. أخذ عن علماء الشام ثم هاجر إلى مصر وأخذ عن علمائها، ثم سكن الغري (النجف) فدرّس وصنّف، ولمّا ظهرت دولة الصفويين توجه إلى إيران والتحق بالشاه إسماعيل الأوّل فأكرمه، وكانت له عنده المنزلة العظيمة، فأجرى له الأموال الكثيرة لإدارة المجتمعات العلمية، وبقي مدّة فيها، لكنه رجع إلى النجف، وبعد وفاة الشاه إسماعيل قام مقامه الشاه طهماسب فكان محترماً ومقرّباً له كثيراً، وقد اشتهر أنّه أصدر قراراً بأنّ صاحب الملك حقيقة هو الشيخ علي؛ لأنّه نائب الإمام عليه‌السلام فعلى الجميع إطاعته؛ ولذلك كان له دورٌ كبير في إزالة الفسق والفجور، ومنع شرب الخمور، وتنفيذ الحدود والتعزيرات، ومحو القوانين المبدعة، وإقامة الفرائض والواجبات، والمحافظة على إقامة الجمعة والجماعات، وكان يرغّب عامة الناس في تعلّم شرائع الدين، بل يُلزمهم على ذلك حتى لُقّب بـ«مروّج المذهب».

وتربّى على يديه ـفي مدّة يسيرةـ ما يزيد على أربعمئة مجتهد، كما قيل.

امتاز على من تقدمه بقوة الاستدلال؛ ولذلك كان له على تطوّر الفقه أثر لا يستهان به، واعتنى ببعض المسائل الفقهيّة التي كانت مهملة قبله، أمثال:

---

(١) راجع ترجمته:

١ـ روضات الجنات ٢: ٢١٥، الترجمة رقم (١٧٨)

٢ـ أعيان الشيعة ٤: ٢٧١

ولاية الفقيه، والقضاء، وإجراء الحدود، والخراج، وصلاة الجمعة وما شابه ذلك.

له كتب عديدة في الفقه، منها:

١ـ جامع المقاصد: وهو شرح لقواعد الأحكام للعلّامة الحليّ يمتاز عما سبقه بقوة الاستدلال، وقد وصل إلى ثلاثة عشر مجلّداً بالطباعة الحديثة إلى آخر الوصايا

٢ـ حاشية على الشرائع للمحقّق الأوّل

٣ـ حاشية على الإرشاد للعلّامة الحليّ

٤ـ شرح الألفية للشهيد الثاني

٥ـ رسالة الجعفرية، وعليها هوامش عديدة

٦ـ رسالة في الرضاع

٧ـ رسالة في الخراج

٨ـ رسالة في أقسام الأرضين

٩ـ رسالة في صيغ العقود والإيقاعات

وعدّة كتب ورسائل أُخرى[1]

---

(١) راجع ترجمته:

١ـ لؤلؤة البحرين: ١٥١، الترجمة رقم (٦٢)

٢ـ روضات الجنات ٤: ٣٦٠، الترجمة رقم (٤١٤)

٣ـ تكملة أمل الآمل: ٢٩١، الترجمة رقم (٢٧٠)

٤ـ أعيان الشيعة ٨: ٢٠٨

٦٧ـ الكليني

أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني

(ـ ٣٢٨ أو ٣٢٩)

أشهر من أن يُعرّف، فقد عرفه العام والخاص، قال عنه النجاشي: «شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم، كان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم».

وقال ابن الأثير في (جامع الأُصول) ـ كما جاء في الفوائد الرجالية ـ: «... أبو جعفر بن محمد بن يعقوب الرازي الفقيه الإمام على مذهب أهل البيت عليهم السلام، عالم في مذهبهم كبير فاضل عندهم مشهور».

عاصر الغيبة الصغرىٰ وألّف كتابه الكافي في عشرين سنة، ومجموع أحاديثه ستة عشر ألف حديث ومئة وتسعة وتسعين حديثاً.

توفي في بغداد عام (٣٢٨) أو (٣٢٩) وعلى قبره قبه عالية إلى اليوم، يزوره المؤمنون.[1]

---

(١) أُنظر ترجمته:

١ـ رجال النجاشي: ٣٧٧، الترجمة

٦٨ـ المحقّق

راجع: الحليّ.

٦٩ـ المحقّق الثاني

راجع: الكركي.

٧٠ـ المحقّق الحلّي

راجع: الحليّ.

٧١ـ المحقّق القميّ

راجع: القميّ.

٧٢ـ المراغي

السيد المير عبد الفتاح المراغي قدس سره

(ـ ١٢٤٦)

كان من علماء وفقهاء القرن الثالث

رقم (١٠٢٦)

٢ـ الفهرست: ٣٢٦، الترجمة رقم (٧٠٩)

٣ـ لؤلؤة البحرين: ٣٨٦، الترجمة رقم (١٢٣)

٤ـ الفوائد الرجالية ٣: ٣٢٥

٥ـ روضات الجنات ٦: ١٠٨، الترجمة رقم (٥٦٨)

عشر، درس على ابني الشيخ جعفر كاشف الغطاء (الشيخ موسىٰ والشيخ علي)، وله تقريرات أبحاثهما في الفقه والأُصول.

وله أيضاً كتاب «عناوين الأُصول»، يشتمل على أُمهات القواعد الفقهية، وهو كتاب جامع تظهر عليه آثار الدقة والتحقيق، اعتمدنا عليه في أبحاثنا خاصة في قسم القواعد الفقهية.[1]

٧٣ـ المرتضىٰ = السيد المرتضىٰ = علم الهدىٰ

علي بن الحسين بن موسىٰ بن محمد بن موسىٰ بن إبراهيم بن الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السلام

(٣٥٥ ـ ٣٣٦)

وهو أشهر من أن يُعرّف، قال عنه تلميذه النجاشي: «حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلّماً، شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا ...».

(١) راجع ترجمته:

١ـ الكرام البررة ٢: ٧٥٥

٢ـ أعيان الشيعة ٨: ٣١

وقال تلميذه الآخر الشيخ الطوسي:

«... متوحّد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدّم في العلوم مثل علم الكلام، والفقه، وأُصول الفقه، والأدب، والنحو، والشعر، ومعاني الشعر، واللغة، وغير ذلك، له ديوان شعر يزيد على عشرين ألف بيت، وله من التصانيف ومسائل البلدان شيء كثير...».

كان هو وأخوه السيد الرضي تلميذي الشيخ المفيد، فتأثّر بأفكاره الاجتهادية وسار على منهجه، وازدهرت نوادي العلم أيامه حيث كان يجُري على الطلبة الأموال الكثيرة، وكان قد أوقف قرية على تأمين كاغذ الفقهاء، وتولّى النقابة وإمارة الحاج والمظالم بعد أخيه الرضي، وكان ذلك منصب والدهما.

ومن مؤلّفاته:

١ـ الانتصار فيما اختلف فيه الإمامية وغيرهم.

٢ـ الناصريات

٣ـ مجموعة رسائل فقهيّة طبعت باسم رسائل السيد المرتضى

٤ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة، في أُصول الفقه.[1]

٧٤ـ المظفّر

الشيخ محمد رضا بن الشيخ محمد بن الشيخ عبد الله آل مظفّر (١٣٢٣ ـ ١٣٨٣)

من العلماء والمفكّرين الذين ساهموا في الحركة الفكرية الحديثة ـ على صعيد الحوزة العلمية وغيرها ـ حضر دروس الأعلام الثلاثة: النائيني والعراقي والإصفهاني قدس سرهم، وأضاف إلى دراسة العلوم الدينية العلوم الرياضية العالية، ومبادىء العلوم الطبيعية، كما برع في الأدب والشعر.

أسّس جمعيّة منتدى النشر الثقافية عام (١٣٥٤) وهي مؤسسة ثقافية إسلامية تشمل مختلف المراحل الدراسية

---

(١) راجع:

١ـ رجال النجاشي: ٢٧٠، الترجمة رقم (٧٠٨)

٢ـ الفهرست: ٢١٨، الترجمة رقم (٤٧٢)

٣ـ روضات الجنات ٤: ٢٩٤، الترجمة رقم (٤٠٠)

وغيرها من كتب الترجمة.

من الابتدائية حتى مستوى الكلية. وكان حصيلة تدريسه في الكلية كتابين كان لهما دور مهم في تطوير الدراسات الحوزوية (مرحلة السطح) وهما المنطق وأُصول الفقه، الذي اشتهر الأوّل بـ«منطق المظفّر»، والثاني بـ«أُصول الفقه للمظفّر».

وله تأليفات كلامية وفلسفية أُخرى، مثل:

١ـ السقيفة

٢ـ عقائد الإمامية (الشيعة)

٣ـ فلسفة ابن سينا، في ترجمته ونقض بعض آرائه.[1]

٧٥ـ المفيد

الشيخ محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٣٣٦ ـ ٤١٣)

قال عنه تلميذه النجاشي: «فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم».

وقال عنه تلميذه الآخر الشيخ الطوسي: «... من أجلّة متكلّمي الإمامية انتهت رئاسة الإمامية في وقته إليه في العلم، وكان مقدّماً في صناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدّماً فيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب ...».

وقال عنه ابن كثير ـكما في اللؤلؤةـ: «... بارع في الكلام والجدل والفقه، وكان يناظر كلّ عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية، وكان كثير الصدقات، عظيم الخشوع، وكثير الصلاة والصوم، خشن اللباس، وكان عضد الدولة ربمّا زار الشيخ المفيد...».

كذا أطرى عليه كل من ترجم له من الشيعة وغيرهم، وكيف لا يستحق ذلك، وله الأيادي العظيمة على الفقه والكلام، فهو الذي أحكم قواعد الاجتهاد بعد القديمين: ابن أبي عقيل العُماني، وابن الجنيد. وأوّل من دوّن الأُصول في رسالة مستقلّة، ولعلّه أوّل من ألّف في الفقه المقارن حيث كتب كتابه الإعلام فيما اتفقت عليه الإمامية وأجمع العلماء على خلافه.

وتربىّ على يديه أساطين الفقه والكلام، أمثال السيد المرتضىٰ والشيخ الطوسي، وغيرهم.

وأما تصانيفه فقد أُنهيت إلى حوالي

---

(١) راجع ترجمته:

نقباء البشر ٢: ٧٧.٢

مئتي كتاب ورسالة، أهمها في الفقه كتابه «المقنعة».

توفي ليلة الجمعة لثلاث خلون من رمضان سنة ثلاث عشرة وأربعمئة، وكان يوم وفاته يوماً لم يُر أعظم منه من كثرة الناس للصلاة عليه، وكثرة البكاء من المخالف والمؤالف، ونقل عن ابن كثير: أنّه حضر تشييعه ثمانون ألفاً.[1]

(١) ترجم له أغلب أرباب التراجم، فراجع على سبيل المثال:
١ـ رجال النجاشي: ٣٩٩، الترجمة رقم (١٠٦٧)
٢ـ الفهرست: ٣١٤، الترجمة رقم (٦٨٥)
٣ـ الخلاصة: ١٤٧ ـ القسم الأوّل ـ حرف الميم الترجمة رقم (٤٥)
٤ـ لؤلؤة البحرين: ٣٥٦، الترجمة رقم (١٢٠)
٥ـ روضات الجنات ٦: ١٥٣، الترجمة رقم (٥٧٦)
٦ـ أعيان الشيعة ٩: ٤٢٠، ونقل فيه ترجمته من كتب غير الشيعة، فراجع.

٧٦ـ النائيني = المحقّق النائيني

الشيخ محمد حسين ابن عبد الرحيم النائيني

(١٢٧٧ ـ ١٣٥٥)

من العلماء الكبار، صاحب مدرسة أُصولية، درس على العلماء الكبار في إصفهان ثم هاجر إلى العراق، فحضر درس السيد إسماعيل الصدر، والسيد محمد الفشاركي في سامراء، ثم حضر درس المجدد الشيرازي ولازمه إلى أن توفي (١٣١٢)، فلازم السيد الصدر وهاجر معه إلى كربلاء (١٣١٤) وبقي معه ثم غادرها متوجّهاً إلى النجف، فاختص بالمحقّق الخراساني (الآخوند) الذي قد استقل بالتدريس هناك، فصار من أعضاء مجلس فتياه، ولم يحضر درسه العام؛ لاستغنائه عنه، ونهض مع أُستاذه الخراساني لمبارزة الاستبداد في إيران، واستقل بالتدريس بعد وفاة شيخه الخراساني، وغادر العراق متوجهاً إلى إيران مع السيد أبي الحسن الإصفهاني اعتراضاً على إبعاد الشيخ مهدي الخالصي إليها ـ في عهد الملك فيصل الأوّل، والملك أحمد شاه القاجاري ـ فاحتفلت بقدومها حوزة قم بقيادة

مؤسسها الشيخ عبد الكريم الحائري، فبقيا يدرّسان فيها إلى أن رجعا إلى العراق، وتزعّما الرئاسة العامة فيها.

كان لا يحضر درسه إلّا أهل النظر؛ لدقة آرائه، وقد تخرّجت على يديه شخصيات علمية معروفة، أمثال السيد أبي القاسم الخوئي، والشيخ حسين الحلّيّ، والسيد حسن البجنوردي، والميرزا باقر الزنجاني ونحوهم.

وقرّر السيد الخوئي دورة كاملة لأبحاثه الأُصولية سميت بـ«أجود التقريرات»، كما وقرّر الشيخ محمد علي الكاظمي دورة كاملة ثانية سميت بـ«فوائد الأُصول». وقرّر الشيخ موسى الزنجاني أبحاثه الفقهية التي كان محورها أبحاث الشيخ الأنصاري في المكاسب، وسماها بـ«منية الطالب».[1]

٧٧ـ النجفي = صاحب الجواهر

الشيخ محمد حسن بن الشيخ باقر بن الشيخ عبد الرحيم النجفي (حدود ١٢٠٢ ـ ١٢٦٦)

من أركان الطائفة وأكابر فقهاء الإمامية انتهت إليه الرئاسة العامة في الدين والدنيا، وانقادت له المجتمعات الشيعية.

أخذ العلم عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وولده الشيخ موسىٰ، والسيد العاملي (صاحب مفتاح الكرامة)، وغيرهم من تلامذة الوحيد البهبهاني والسيد محمد مهدي بحر العلوم.

له دور كبير في الفقه الحاضر؛ إذ هو صاحب الموسوعة الفقهية العظيمة «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» التي تبلغ ثلاثة وأربعين مجلّداً، وهي دورة فقهيّة استدلالية كاملة، لم يكتب مثلها، لا قبله ولا بعده، وعليه مدار رحى الفقه إلى يومنا الحاضر، وقد اعتمدنا عليه في موسوعتنا أكثر من غيره.

تخرّج على يديه كثير من العلماء،

---

(١) أُنظر ترجمته:

١ـ نقباء البشر ٢: ٥٩٣

٢ـ أعيان الشيعة ٦: ٥٤

وممّن عاصره الشيخ مرتضى الأنصاري.[1]

٧٨ـ يحيىٰ بن سعيد

راجع: الحليّ.

٧٩ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

الشيخ الآغا محمد باقر ابن المولىٰ محمد أكمل الإصفهاني البهبهاني قدس‌سره.

(١١١٨ ـ ١٢٠٥ وقيل غيرهما)

أُستاذ الفقهاء والأُصوليين في القرن الثالث عشر، تربى على يديه كبار علماء الشيعة، أمثال: المولىٰ مهدي النراقي، والميرزا أبي القاسم القميّ، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والسيد مهدي بحر العلوم، والشيخ أسد الله الدزفولي، والسيد محمد باقر حجة الإسلام الشفتي، وغيرهم.

نشأ بإصبهان ثم هاجر مع والده إلى بهبهان، ثم منها إلى كربلاء، فاستقرّ بها، وثنيت له الوسادة ـ وسادة التدريس والرئاسة ـ واستفحلت في أيامه الحركة الأخبارية، فقام لها عن قدم وساق، وشمّر لها عن ساعديه، وكان يعاصره من الأخباريين في كربلاء المحدّث البحراني، فانتقل أكثر تلامذته إلى درس الوحيد، ومع ذلك كان للبحراني موقف وزين تجاه القضية، بل وكان لا تزانه دور هام في انتصار الوحيد على الحركة.

وبكلمة واحدة هو أُستاذ الكل، والأُستاذ الأكبر لكل الفقهاء في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بالواسطة أو بدونها.

له تأليفات عديده أُنهيت إلى حدود ستين كتاباً ورسالة، أهمها:

١ـ شرح المفاتيح: وهو شرح كبير على كتاب المفاتيح للفيض الكاشاني، من الطهارة إلى الخمس.

٢ـ الفوائد الحائرية: وقد ألحق به فوائد جديدة، فسمّي الأوّل بالفوائد القديمة، والثاني بالفوائد الجديدة.[1]

---

(١) أُنظر ترجمته:

١ـ روضات الجنات ٢: ٣٠٤، الترجمة رقم (٢٠٦)

٢ـ الكرام البررة ١: ٣١٠

٣ـ أعيان الشيعة ٩: ١٤٩

(١) أُنظر ترجمته:

١ـ روضات الجنات ٢: ٩٤

٨٠ـ اليزدي = السيد اليزدي

السيد محمد كاظم بن السيد عبد العظيم الطباطبائي اليزدي قدس سره (١٢٤٧ ـ ١٣٣٧)

من كبار فقهاء الإمامية في العصور المتأخرة، درس في يزد وإصبهان، وغادرها متوجهاً إلى النجف، فوصلها بعد وفاة الشيخ الأنصاري (١٢٨١) فأخذ عن الشيخ مهدي الجعفري والشيخ راضي النجفي والميرزا الشيرازي قبل هجرته إلى سامراء، وكان لغويّاً متقناً فصيحاً قيّماً بالعربية والفارسية، جيّد النقد قويّ التمييز ـكما قيل ـ أقبلت إليه الزعامة بعد وفاة الميرزا الشيرازي (١٣١٢) واختص بها بعد وفاة قرينه الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩). وظهرت في أيامه فتنة المشروطة في إيران ـأي الدعوة إلى إقامة الحكم على طبق الدستور ـ فكان من المخالفين لها بينما كان قرينه الخراساني من المؤيّدين لها.

له مؤلّفات فقهيّة عديدة أهمها: العروة الوثقى، وهو كتاب فقهي يحتوي على فروعات كثيرة، لكنه لم يكن كاملاً بل اشتمل على الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والوصايا والإجارة والنكاح.

حظي بإقبال وافر، وأخذ يعلّق عليه كلّ من رأى لنفسه أهليّة التقليد.(١)

ترجمة مختصره لأصحاب التراجم

إتماماً للفائدة نذكر ترجمة المترجمين الذين استفدنا من تراجمهم بصورة مختصرة:

١ـ رجال النجاشي:

لأحمد بن علي بن أحمد بن العباس (٣٧٣ـ٤٥٠)، يصل نسبه إلى النجاشي والي أهواز الذي كتب إليه الإمام الصادق عليه‌السلام رسالته المعروفة، يأمره فيها بمراعاة الإخوان.

كان تلميذاً للشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد، ومن طبقة السيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وهو من أقدم أصحاب التراجم، وكتابه الرجال من أهم المصادر

٢ـ أعيان الشيعة ٩: ١٨٢

٣ـ الكرام البررة ١: ١٧١

(١) راجع ترجمته:
أعيان الشيعة ١٠: ٤٣

الرجالية لدى الشيعة يحتوى على ألف ومئتين وتسع وستين ترجمة، وهو في مجلّد واحد.

٢ـ الفهرست:

للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مرت ترجمته برقم (٥٢).

٣ـ الخلاصة:

للعلّامة أبي منصور الحسن بن يوسف الحليّ، مرت ترجمته برقم (٢٢).

٤ـ لؤلؤة البحرين:

للمحدّث الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، مرت ترجمته برقم (١٢).

٥ـ الفوائد الرجالية:

للفقيه السيد محمد مهدي بحر العلوم، مرّت ترجمته برقم (١٣)

٦ـ روضات الجنات:

للسيد محمد باقر الموسوي الخوانساري (١٢٢٦ ـ ١٣١٣)، درس في إصفهان على السيد صدر الدين العاملي، والشيخ محمد تقي ـصاحب الحاشية على المعالمـ والسيد محمد باقر الشفتي، والحاج محمد إبراهيم الكرباسي وغيرهم.

هاجر إلى النجف وحضر دروس السيد إبراهيم القزويني ـصاحب الضوابطـ والشيخ حسن صاحب الجواهر، ثم رجع إلى إيران.

٧ـ تكملة أمل الآمل:

للسيد حسن الصدر (١٢٧٢ ـ ١٣٥٤)، نشأ في بيت علمي في الكاظمية ـفي العراقـ ثم هاجر إلى النجف فبقي مدّة لأخذ العلم، ثم هاجر مع المجدّد الشيرازي إلى سامراء (١٢٩٧) ثم سكن الكاظمية (١٣١٤) بعد وفاة أُستاذه الشيرازي.

له تأليفات كثيرة في فنون مختلفة أُنهيت إلى ثمانين مؤلّفاً، منها:

١ـ تكملة أمل الآمل ٢ـ الشيعة وفنون الإسلام ٣ـ تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام

٨ـ أعيان الشيعة:

للعلّامة السيد محسن أمين العاملي (١٢٨٤ ـ ١٣٧١)، كان من الدعاة إلى الإصلاح، هاجر إلى النجف من جبل عامل عام (١٣٠٨) ثم رجع إلى دمشق بطلب من أهلها (١٣١٩) لإصلاح الأُمور فيها، سافر إلى مصر في طريقه إلى الحج وبيت المقدس، وهاجر في (١٣٥٢) إلى العراق وإيران لزيارة الإمام الرضا عليه‌السلام، وكان مشغولاً في حينه في تأليف

أعيان الشيعة الذي بلغ عشر مجلّدات من القطع الكبير، ربما يصل إلى مئة مجلّد لو طبع بالطبعة الوزيرية. كما احتمله المصنف.

٩ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة:

للعلّامة الشيخ محمد محسن الرازي المعروف بـ«آغا بزرگ الطهراني» (١٢٩٣ـ١٣٩٨) الذي كان نزيل سامراء وأخذ العلم عن الزعيم المجاهد الميرزا محمد تقي الشيرازي ثم عن المحقّق الشيخ محمد كاظم الخراساني، وصاحب العروة السيد محمد كاظم اليزدي في النجف. قام مشمّراً عن ساعديه ليرد على القائلين «بأنّ الشيعة ليس لها مؤلّفات...» فبدأ بتأليف كتاب «الذريعة» عام (١٣٢٩) فألّفه أولاً في مجلّد واحد، ثم في ستّ مجلّدات عرضه على السيد الصدر فسمّاه بالاسم المتقدم ثم أخذ يتوسع فيه حتى بلغ ما يقارب ثمانية وعشرين مجلّداً. وله أيضاً كتاب طبقات أعلام الشيعة، وهو حسب القرون، لكلّ قرن اسم، وقد سمّى القرن الثالث عشر باسم «الكرام البررة في القرن الثالث بعد عشرة» والقرن الرابع عشر بـ«نقباء البشر في القرن الرابع عشر».

***

فهرس المصادر

١ـ أجود التقريرات (ط: مكتبة المصطفوي، مكتبة المفيد) تقريرات أبحاث السيد الخوئي، ر: ٢٧[١].

٢ـ الأُصول العامة للفقه المقارن (ط: الأندلس): للسيد محمد تقي الحكيم، ر: ١٩.

٣ـ أُصول الفقه (ط: دانش إسلامي): للشيخ محمد رضا المظفر، ر: ٧٣.

٤ـ الانتصار (ط: منشورات الشريف الرضي): للسيد المرتضى، ر: ٧٢.

٥ـ بحوث في علم الأُصول (ط: المجمع العلمي للشهيد الصدر): تقرير أبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قرّره السيد محمود الهاشمي، ر: ٤٨.

٦ـ بداية الهداية (ط: مؤسسة آل البيت عليه‌السلام: للمحدث الحرّ العاملي، ر: ١٧.

٧ـ البيان (مجمع الذخائر الإسلامية): للشهيد الأول، ر: ٣٣.

---

(١) إشارة إلى رقم الترجمة في ملحق الأعلام..

٨ـ البيع (ط: مطبعة مهر): للإمام الخميني، ر: ٢٥.

٩ـ تحرير الأحكام (ط: مؤسسة آل البيت): للعلّامة الحلي، ر: ٢٢.

١٠ـ تحرير الوسيلة (ط: مطبعة الآداب في النجف): للإمام الخميني، ر: ٢٥.

١١ـ تذكرة الأحكام (ط: المكتبة المرتضوية): للعلامة الحليّ، ر: ٢٢.

١٢ـ تصحيح الاعتقاد (ط: مكتبة الداوري): للشيخ المفيد، ر: ٧٤.

١٣ـ التنقيح الرائع (ط: مكتبة آية الله المرعشي): للفاضل المقداد بن عبد الله السيوري، ر: ٥٩.

١٤ـ جامع المقاصد (مؤسسة آل البيت): المحقّق الكركي، ر: ٦٦.

١٥ـ الجامع للشرائع (ط: مؤسسة سيد الشهداء): يحيى بن سعيد الحليّ، ر: ٢٣.

١٦ـ جواهر الكلام (ط: مكتبة الآخوندي): الشيخ محمد حسن النجفي، ر: ٧٦.

١٧ـ الحدائق الناضرة (ط: مكتبة الآخوندي، جماعة المدرسين): للشيخ يوسف البحراني، ر: ١٢.

١٨ـ حقائق الأُصول (ط: مكتبة بصيرتي): للسيد محسن الحكيم، ر: ١٨.

١٩ـ الخلاف (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): للشيخ أبي جعفر الطوسي، ر: ٥٢.

٢٠ـ دُرر الفوائد (ط: مؤسسة الطبع والنشر): للآخوند الخراساني، ر: ٢٤.

٢١ـ دُرر الأُصول (ط: مطبعة مهر): للشيخ عبد الكريم الحائري، ر: ١٦.

٢٢ـ الدرر النجفيّة (ط: مؤسسة آل البيت عليه‌السلام): للشيخ يوسف البحراني، ر: ١٢.

٢٣ـ الدرّة النجفية (ط: مكتبة المفيد): للسيد محمد مهدي بحرالعلوم، ر: ١٣.

٢٤ـ الدروس (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): للشهيد الأول، ر: ٣٣.

٢٥ـ الذكرى (ط: مكتبة بصيرتي): للشهيد الأول، ر: ٣٣.

٢٦ـ الرسائل (ط: مطبعة مهر): للإمام الخميني، ر: ٢٥.

٢٧ـ رسالة ابن بابويه: لعلي بن الحسين بن موسى بن بابويه، ر: ٣.
٢٨ـ روض الجنان (ط: مؤسسة آل البيت): للشهيد الثاني، ر: ٣٤.
٢٩ـ الروضة البهية (ط: جامعة النجف): للشهيد الثاني، ر: ٣٤.
٣٠ـ الرياض (ط: مؤسسة آل البيت (ع)): للسيد علي الطباطبائي، ر: ٥٠.
٣١ـ زبدة الأُصول: للشيخ البهائي، ر: ١٥.
٣٢ـ السرائر (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): محمد بن إدريس الحليّ، ر: ٢.
٣٣ـ شرائع الإسلام (ط: مطبعة الآداب في النجف): للمحقق الحليّ، ر: ٢١.
٣٤ـ عدة الأُصول (ط: الحجرية): للشيخ الطوسي، ر: ٥٢.
٣٥ـ العروة الوثقى: للسيد محمد كاظم اليزدي، ر: ٧٩.
٣٦ـ عناوين الأُصول (الطبعة الحجرية): للسيد المير فتاح المراغي، ر: ٧١.
٣٧ـ الغنية (ضمن الجوامع الفقهية، ط:): للسيد ابن زهرة، ر: ٧.
٣٨ـ الفتاوى الواضحة (ط: دار التعارف): للسيد محمدباقر الصدر، ر: ٤٨.
٣٩ـ فرائد الأُصول (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): للشيخ الأعظم الأنصاري، ر: ١٠.
٤٠ـ فقه القرآن (ط: مكتبة آية الله المرعشي): للشيخ قطب‌الدين الراوندي، ر: ٢٨.
٤١ـ القضاء (ط: مؤسسة دار القرآن الكريم): للشيخ حبيب‌الله الرشتي، ر: ٢٩.
٤٢ـ قواعد الأحكام (ط: منشورات الرضي): للعلّامة الحليّ، ر: ٢٢.
٤٣ـ القواعد الفقهية (ط: مؤسسة اسماعيليان): للسيد حسن البجنوردي، ر: ١١.
٤٤ـ قوانين الأُصول (ط: الحجرية): للمحقق القميّ، ر: ٦٢.
٤٥ـ الكافي (ط: دار الكتب الإسلامية): للمحدّث الكليني، ر: ٦٧.
٤٦ـ الكافي (ط: مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان): لأبي الصلاح الحلبي، ر: ٢٠.
٤٧ـ كشف الغطاء (ط: انتشارات مهدوي): للشيخ جعفر الكبير، ر: ٦٤.

٤٨ـ كشف اللثام (ط: مكتبة آية الله المرعشي): للفاضل الهندي، ر: ٦٠.

٤٩ـ كفاية الأحكام (ط: مدرسة الصدر مهدوي): لمحمدمؤمن السبزواري، ر: ٣٠.

٥٠ـ كفاية الأُصول (ط: مؤسسة آل البيت): للآخوند محمد كاظم الخراساني، ر: ٢٤.

٥١ـ كنز العرفان (ط: المكتبة الرضوية): للفاضل المقداد، ر: ٥٩.

٥٢ـ المبسوط (ط: المكتبة المرتضوية): للشيخ أبي جعفر الطوسي، ر: ٥٢.

٥٣ـ مجمع الفائدة (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): للمحقّق الأردبيلي، ر: ٨.

٥٤ـ المحاضرات (ط: مكتبة الداوري): تقريرات أبحاث السيد الخوئي، ر: ٢٧.

٥٥ـ المختصر النافع (ط: مكتبة المصطفوي): للمحقق الحليّ، ر: ٢١.

٥٦ـ مختلف الشيعة (ط: مكتبة نينوى الحديثة): للعلّامة الحليّ، ر: ٢٢.

٥٧ـ مدارك الأحكام (ط: مؤسسة آل البيت): للسيد محمد العاملي، ر: ٥٣.

٥٨ـ المراسم (ط: جمعيّة منتدى النشر): لأبي يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي، ر: ٣١.

٥٩ـ مسالك الأفهام (ط: الحجرية بدون عنوان): للشهيد الثاني، ر: ٣٤.

٦٠ـ مسالك الأفهام (ط: المكتبة الرضوية): للفاضل الجواد الكاظمي، ر: ٦٥.

٦١ـ مستمسك العروة (ط: مطبعة الآداب في النجف): للسيد محسن الحكيم، ر: ١٨.

٦٢ـ مستند العروة (ط: مكتبة الآداب في النجف): تقريرات أبحاث السيد أبي القاسم الخوئي، ر: ٢٧.

٦٣ـ مشارق الشموس (ط: مؤسسة آل البيت): للسيد حسين الخوانساري، ر: ٢٦.

٦٤ـ مصباح الأُصول (ط: مطبعة النجف): تقريرات أبحاث السيد أبي القاسم الخوئي، ر: ٢٧.

٦٥ـ مصباح الفقاهة (ط: المطبعة الحيدرية في النجف): تقريرات أبحاث

أبي القاسم الخوئي، ر: ٢٧.
٦٦ـ معارج الأُصول (ط: مؤسسة آل البيت): للمحقق الحليّ، ر: ٢١.
٦٧ـ معالم الأُصول (ط: المكتبة العلمية الإسلامية): للشيخ حسن بن الشهيد الثاني، ر: ٤٥.
٦٨ـ المعالم الجديدة (ط: مكتبة النجاح): للشهيد السيد محمد باقر الصدر، ر: ٤٨.
٦٩ـ المعتبر (ط: مجمع الذخائر): للمحقّق الحليّ، ر: ٢١.
٧٠ـ المعتمد (ط: المطبعة العلمية): تقريرات أبحاث السيد أبي القاسم الخوئي، ر: ٢٧.
٧١ـ مفاتيح الأُصول (ط: مؤسسة آل البيت): للسيد محمد المجاهد، ر: ٥١.
٧٢ـ مفاتيح الشرائع (ط: مجمع الذخائر الإسلامية): للمحدّث الفيض الكاشاني، ر: ٦٣.
٧٣ـ مفتاح الكرامة (ط: موسسة آل البيت): للسيد محمد جواد العاملي، ر: ٥٤.
٧٤ـ المقنع (ط: المكتبة الإسلامية): لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه، ر: ٤٩.
٧٥ـ المقنعة (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): للشيخ المفيد، ر: ٧٤.
٧٦ـ المكاسب (ط: الإطلاعات ـ تبريز طبعة الشهيدي): للشيخ الأعظم الأنصاري، ر: ١٠.
٧٧ـ المناهل (ط: مؤسسة آل البيت): للسيد محمد المجاهد، ر: ٥١.
٧٨ـ منتهى المطلب (ط: الحجرية): للعلّامة الحليّ، ر: ٢٢.
٧٩ـ من لايحضره الفقيه (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): لمحمد ابن علي بن بابويه الصدوق، ر: ٤٩.
٨٠ـ المهذّب (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): للقاضي ابن البرّاج، ر: ٤.
٨١ـ النهاية (ط: دار الكتاب العربي): لأبي جعفر الطوسي، ر: ٥٢.
٨٢ـ نهاية الإحكام (ط: مؤسسة اسماعيليان): للعلّامة الحليّ، ر: ٢٢.

٨٣ـ نهاية الأفكار (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): للشيخ ضياء الدين العراقي، ر: ٥٥.

٨٤ـ وسائل الشيعة (ط: دار إحياء التراث العربي): للشيخ الحر العاملي، ر: ١٧.

٨٥ـ الوسيلة (ط: مكتبة آية الله المرعشي): لمحمد بن علي بن حمزة العلوي، ر: ٦.

فهرس المواضيع

أولاً ـ الفقه

آباء

(٧٧ـ٧٨)

آبار

(٧٩)

ر : بئر

آبق

(٧٩ ـ ٨١)

آجام

(٨٢)

آجرّ

(٨٣ ـ ٨٤)

آجَرَ

(٨٥)

آجَرَ

(٨٥)

آداب

(٨٥)

آفاق

(٨٦ ـ ٩٤)

آفاقي

(٩٤)

آل

(٩٤)

آل البيت

(٩٥)

ر : أهل البيت

آلات

(٩٥ـ٩٦)

آلات الذبح

(٩٥)

ر : التذكية ، الذبح

آلات الصيد

(٩٦ ـ ٩٩)

ر: صيد

آلات القمار

(٩٩_١٠٣)

آلات اللهو

(١٠٣_١٠٤)

آلات القصاص

(١٠٤ـ١٠٩)

آلات الجناية

(١٠٩ـ١١١)

آليّ

(١١١)

ر : الملحق الأُصولي

آمّة

(١١١ ـ ١١٣)

آمين

(١١٢ ـ ١١٤)

آنية

(١١٤ ـ ١٣٠)

آيات

(١٣٠ ـ ١٣١)

آيات الأحكام

(١٣١ـ١٣٣)

آيات السجدة

(١٣٤ـ١٣٧)

آيسة

(١٣٧ ـ ١٣٩)

أب

(١٤١ ـ ١٥٢)

أب رضاعي

(١٥٢)

ر: اسباب التحريم، الرضاع

إباحة

(١٥٢)

ر: الملحق الأصولي

إبراء

(١٥٣ ـ ١٦٩)

إبضاع

(١٦٩ ـ ١٧٢)

إبط

(١٧٢)

إبطال

(١٧٣ ـ ١٧٦)

أبطح

(١٧٦ ـ ١٧٨)

إبل

(١٧٨ ـ ١٨٥)

الإبل الجلّالة

(١٨٥ ـ ١٨٧)

أبوال

(١٨٧ ـ ١٩٤)

ابن

(١٩٤ـ١٩٥)

ابن رضاعي

(١٩٥)

ابن الزنى

(١٩٥ـ٢٠٣)

ابن السبيل

(٢٠٣ ـ ٢٠٦)

ابن لبون

(٢٠٦ ـ ٢٠٧)

ابن مخاض

(٢٠٧)

ابن الملاعنة

(٢٠٧ـ٢٠٨)

إتلاف

(٢٠٨ـ٢٢١)

إتيان

(٢٢١)

إتيان البهيمة

(٢٢٢ـ٢٢٣)

إجارة

(٢٢٣_٢٥٣)

إجازة

(٢٥٣ ـ ٢٦٤)

إجازة الرواية

اجتهاد

أُجرة

أَجَل

(٢٦٧ ـ ٢٧٢)

أجير

(٢٧٣ ـ ٢٧٤)

إحباط

(٢٧٤ ـ ٢٧٥)

احتشاء

(٢٧٦)

احتشاش

(٢٧٧ـ٢٧٨)

احتضار

(٢٧٨ـ٢٨٣)

احتطاب

احتكار

(٢٨٣ـ ٢٩٤)

احتلام

(٢٩٤ـ ٢٩٨)

احتياط

(٢٩٨_٣٠٣)

أحداث السنة

(٣٠٣_٣٠٥)

إحرام

(٣٠٥ـ٣٢٢)

إحسان

(٣٢٣ـ٣٢٨)

إحصار

(٣٢٨ـ٣٣١)

إحصان

(٣٣١ ـ ٣٣٢)

إحياء

(٣٣٣)

إحياء الليل

(٣٣٣ ـ ٣٣٤)

إحياء الموات

(٣٣٤_٣٤٩)

أخ

(٣٥٠ـ٣٥١)

أخ رضاعي

(٣٥١)

إخبار

(٣٥١)

أُخت

(٣٥١ـ٣٥٣)

أُختان

(٣٥٣)

أُخت رضاعية

(٣٥٤)

ر : رضاع

أُخت الزوجة

(٣٥٤)

ر : أسباب التحريم، رضاع

اختصاص

(٣٥٤)

اختصاصات النبي (ص)

(٣٥٤ ـ ٣٦٢)

اختلاج

(٣٦٢)

اختلاس

(٣٦٢ ـ ٣٦٣)

اختيار

(٣٦٣ـ٣٦٨)

أداء

(٣٦٩ـ ٣٧٠)

أدب

(٣٧٠)

أدنون

(٣٧٠ـ ٣٧١)

أدواري

(٣٧١)

أدْوَن

(٣٧١ ـ ٣٧٢)

أذان

(٣٧٢ ـ ٣٨٧)

أذان الإعلام

(٣٨٧ ـ ٣٨٩)

الأذان الثالث

(٣٨٩ ـ ٣٩٢)

إذخر

(٣٩٣)

إذْن

(٣٩٣ـ٤٢٢)

ثانياً ـ الملحق الأُصولي

آية

آية الأُذُن

آية الإنذار

آية الذكر

آية السؤال

آية النبأ

آية النفر

إباحة

(٤٣١ـ٤٤٩)

اجتماع الأمر والنهي

(٤٤٩ ـ ٤٦٣)

اجتهاد

(٤٦٣ ـ ٤٨٤)

إجزاء

(٤٨٤ـ٥٠٠)

إجماع

(٥٠٠ ـ ٥١٧)

إجمال

(٥١٨ ـ ٥٢٠)

الإجمال في حكم العقل

(٥٢٠)

إجمال النص

(٥٢٠)

إجمالي

(٥٢٠)

ر: امتثال، علم

احتياط

(٥٢١ ـ ٥٥٢)

أدلّة

(٥٦٠)

ر : دليل

مجمع الفكر الإسلامي

٢٦

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الثاني

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

الموسوعة الفقهية الميسرة

٢٦

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الثاني

تأليف:

الشيخ محمد علي الأنصاري

مجمع الفكر الإسلامي

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ ـ ٣٧١٨٥ ـ ت : ٧٤٤٨١٠

الكتاب :	الموسوعة الفقهية الميسّرة / ج ٢
المؤلّف :	الشيخ محمّد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)
الناشر :	مجمع الفكر الإسلامي
الطبعة :	الأُولى / ١٤١٨
تنضيد الحروف :	مجمع الفكر الإسلامي
ليتوغراف :	نگارش
المطبعة :	مؤسسة الهادي
الكميّة المطبوعة :	١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهمَّ إنّي أعوذُ بِكَ أنْ أفْتَقِرَ في غِناك، أوْ أضِلَّ في هُداك، أوْ أضامَ في سلطانِكَ، أوْ أُضطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ.

اللهمَّ اجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَريمةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائـمي، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائعِ نِعَمِكَ عِنْدي.

اللهمَّ إنّا نَعوذُ بِكَ أنْ نَذْهَبَ عَنْ قَوْلِكَ، أوْ أنْ نُفْتَتَنَ عَنْ دِينِكَ، أوْ تَتَابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الّذي جاءَ مِنْ عنْدِكَ.

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة: قسم الخطب، رقم ٢١٥

إرادة

راجـع : اخـتيار، قـصد، نـيّة، والملحق الأُصولي : إرادة.

أراك

لغة :

١ ـ شجر معروف، له حمل كحمل عناقيد العنب، يُستاك بقضبانه، الواحدة «أراكة»[١].

٢ ـ موضع بعرفة، من ناحية الشام قرب «نَمِرة»، وكأنّه حدّ من حدود عرفة[٢].

---

(١) لسان العرب، المصباح المنير : «أرك».

(٢) المصباح المنير، مجمع البحرين : «أرك»، «نمر».

اصطلاحاً :

ليس له معنىً فقهيّ خاص.

الأحكام :

ذكر الفقهاء أحكاماً للأراك بعنبيه نشير إلى أهمّها فيما يلي :

أولاً ـ تفضيل السواك بعود الأراك :

فضّل الفقهاء السواك بعود الأراك. قال السيّد اليزدي ـ عند عدّه سنن الوضوء ـ: «الثاني : الاستياك بأيّ شيءٍ كان، ولو بالإصبع، والأفضل عود الأراك»[١]. وكذا قال كثير من الفقهاء.

---

(١) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل مستحبّات الوضوء.

ثانياً ـ حرمة قطع شجر الأراك في الحرم :

يحرم قطع شجر الأراك ـ كسائر الأشجار ـ في الحرم، ولم يذكره الفقهاء في مستثنيات حرمة قطع الشجر.

والحرمة عامّة تشمل المُحلّ والمحرم[١].

وأمّا كفّارته فقد اختلفوا فيها لاختلافهم في كفّارة قلع الشجرة هل هي بقرة أو شاة أو ثمن الشجرة ؟[٢] لكن وردت في خصوص شجر الأراك روايتان، وهما :

١ ـ ما رواه منصور بن حازم : «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الأراك : يكون في الحرم فأقطعه ؟ قال : عليك فداؤه»[٣].

٢ ـ ما رواه سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقطع من الأراك الذي بمكّة ؟ قال : عليه ثمنه يتصدّق به، ولا ينزع من شجر مكّة شيئاً إلّا النخل وشجر الفواكه»[٤].

ثالثاً ـ عدم إجزاء الوقوف تحت الأراك :

صرّح الفقهاء بأنّه لا يجزىء الوقوف بعرفة تحت الأراك[٥]؛ للنهي عنه ـ إذ هو ليس من عرفة، بل من حدودها ـ فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام :

(١) و (٢) أنظر الحدائق ١٥ : ٥٢٨ ـ ٥٣٧، والجواهر ٢٠ : ٤٢٥، والمعتمد ٤ : ٢٦٤ ـ ٢٧٤، وغيرها.

(٣) و (٤) الوسائل ١٣ : ١٧٤، الباب ١٨ من أبواب بقية كفّارات الإحرام، الحديثان ١ و ٢.

(٥) أنظر الجواهر ١٩ : ١٨، والحدائق ١٦ : ٣٧٧.

«إنّ أصحاب الأراك الذين ينزلون تحت الأراك لا حجّ لهم»[١].

قال الشيخ معلّقاً على الرواية : «يعني مَن وقف تحته، فأمّا إذا نزل تحته ووقف بالموقف فلا بأس به، والدليل عليه الخبر الأوّل»[٢]. ويقصد به ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال «لا ينبغي الوقوف تحت الأراك، فأمّا النزول تحته حتّى تزول الشمس وتنهض إلى الموقف فلا بأس»[٣].

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة : الوضوء، سنن الوضوء

٢ ـ كتاب الحج :

أ ـ الإحرام، ما يحرم على المحرم.

ب ـ الوقوف بعرفة.

أرباح التجارات

لغة :

أرباح : جمع رِبح، وهو النماء في التجارة[٤].

(١) و (٢) و (٣) التهذيب ٥ : ١٨١، باب الغدوّ إلى عرفات، الحديثان ٦٠٦ و ٦٠٥، وانظر الوسائل ١٣ : ٥٣٢ ـ ٥٣٣، الباب ١٠ من أبواب الإحرام والوقوف بعرفة، الحديثان ٣ و ٧.

(٤) لسان العرب : «ربح».

والتجارة معروفة.

اصطلاحاً :

ليس له في الفقه معنىً مغاير للمعنى اللغوي، إلّا أنّ هناك عنوانين آخرين مماثلين له من حيث تعلّق الحكم الشرعي بهما، فتكون العناوين ثلاثة، وهي :

١ ـ أرباح التجارات : وهي الأرباح الحاصلة من خصوص التجارة.

٢ ـ أرباح المكاسب : وهي الأرباح الحاصلة من الكسب، وهو طلب الرزق[1]، سواء كان عن طريق التجارة أو غيرها.

٣ ـ الفاضل عن المؤونة : وهو ما يزيد عمّا يحتاجه الإنسان من مؤونة نفسه وعياله في طول السنة ممّا صار في يده، سواء عن طريق التجارة أو الكسب أو غيرهما.

فالثالث أعمّ من الثاني، والثاني أعمّ من الأوّل.

الأحكام :

جُعلت هذه العناوين الثلاثة إحدى الموارد السبعة التي يجب فيها الخمس، قال السيّد اليزدي :

«السابع : ما يفضل عن مؤونة سنته ومؤونة عياله من أرباح التجارات، ومن سائر التكسّبات من : الصناعات، والزراعات، والإجارات، حتّى الخياطة، والكتابة، والنجارة، والصيد، وحيازة المباحات، وأُجرة العبادات الاستئجارية ...»[1].

أمّا أصل الوجوب فقد نقل عليه الإجماع[2]، وإذا كانت مناقشةٌ ففي العفو عنه، قال صاحب المدارك : «... وبالجملة، فالأخبار الواردة بثبوت الخمس في هذا النوع مستفيضة جدّاً، بل الظاهر أنّها متواترة ـ كما ادّعاه في المنتهى ـ وإنّما الإشكال في مستحقّه، وفي العفو عنه في زمن الغيبة وعدمه؛ فإنّ في بعض الروايات دلالة على أنّ مستحقّه مستحقّ خمس الغنائم، وفي بعضٍ آخر إشعاراً باختصاص الإمام عليه السلام بذلك ...»[3].

راجع تفصيل ذلك في عنوان «خمس».

مظانّ البحث :

كتاب الخمس : ما يجب فيه الخمس، ما يفضل عن مؤونة السنة.

---

(١) الصحاح : «كسب».

(١) العروة الوثقى : كتاب الخمس، فصل ما يجب فيه الخمس، السابع (ما يفضل عن مؤونة سنته).

(٢) أُنظر الجواهر ١٦ : ٤٥، المستمسك ٩ : ٥١٥، وغيرهما.

(٣) المدارك ٥ : ٣٨٣.

أربعة عشر

لغة :

قال الطريحي : «لعلّ المراد بالأربعة عشر الصفّان من النُّقَر يوضع فيها شيء يلعب فيه، في كلّ صفّ سبع نُقَر محفورة»[١].

وقال الشيخ : «الأربعة عشر تسمّى الجِرّة، وهي قطعة من خشب فيها حُفَر في ثلاثة أسطر، ويُجعل في الحفر حصى صغار ـ مثلاً ـ للّعب بها»[٢].

الأحكام :

ورد النهي عن اللعب بها، فعن أبي الحسن عليه السلام، قال : «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر»[٣].

وعدّها بعض الفقهاء من آلات القمار، فيترتّب عليها كلّ ما يترتّب على آلات القمار من الأحكام التكليفية، كحرمة اللعب بها، والوضعية، كحرمة بيعها وشرائها، وحصول الفسق للّاعب بها، وعدم قبول شهادته، ونحو ذلك[١].

راجع : آلات القمار، قمار.

مظانّ البحث :

١ ـ المكاسب المحرّمة : آلات القمار.

٢ ـ الشهادات : مَن لا تُقبل شهادته.

إربـــة

لغة :

الإرْب والإرْبة : الحاجة، والدهاء والبصر بالأمور، والعقل. ومنه : الأريب، أي العاقل[٢].

وقال الراغب الإصفهاني : «الأرب فرط الحاجة المقتضي للاحتيال في دفعه، فكلّ أرب حاجة، وليس كلّ حاجةٍ أرباً. ثمّ يستعمل تارةً في الحاجة المفردة، وتارةً في الاحتيال وإن لم تكن حاجة... قال تعالى ـ حكايةً عن موسى عليه السلام ـ : ﴿ وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ﴾[٣]، وقال تعالى : ﴿ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾[٤] كناية عن الحاجة إلى

---

(١) مجمع البحرين : «عشر».

(٢) أنظر المبسوط ٨ : ٢٢٢، والجواهر ٤١ : ٤٣.

(٣) الوسائل ١٧ : ٣٢٣، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل، وانظر الباب ٣٥، الحديث ١١.

---

(١) أنظر الروضة البهية ٣ : ٢١٠ ـ ٢١١، والجواهر ٤١ : ٤٣، وغيرهما.

(٢) لسان العرب : «أرب».

(٣) طه : ١٨.

(٤) النور : ٣١.

النكاح»[١].

اصطلاحاً :

تستعمل كلمة «إربة» مع كلمة «أُولو» و «أُولي» غالباً، ولكن لمّا وردت في الآية منفيّة، وترتّب الحكم عليها كذلك، فاللازم معرفة المراد منها كما وردت في القرآن الكريم.

فنقول: وردت تفاسير عديدة لـ «غير أُولي الإربة»، فقيل: هو التابع الذي يتبعك لينال من طعامك ولا حاجة له في النساء، وهو الأبله المولّى عليه، وقيل: هو العنّين الذي لا أرب له في النساء لعجزه، وقيل: إنّه الخصيّ المجبوب الذي لا رغبة له في النساء، وقيل: إنّه الشيخ الهِمّ لذهاب إربه، وقيل: هو العبد الصغير[٢].

والذي ورد في تفسيره من أخبار أئمّة أهل البيت عليهم السلام هو:

١ ـ ما رواه زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ... ﴾، قال: الأحمق الذي لا يأتي النساء»[٣].

٢ ـ ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألته عن ﴿ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾، قال: الأحمق المولّى عليه الذي لا يأتي النساء»[١].

٣ ـ ما رواه زرارة ـ أيضاً ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن ﴿ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾، قال: هو الأحمق الذي لا يأتي النساء»[٢].

اشتركت هذه الروايات في تفسير ﴿ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ ﴾ بالأحمق الذي لا يأتي النساء، فلا بدّ من توفّر عنصرين لتحقّق عنوان ﴿ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ ﴾، وهما: الحمق ـ وهو نقصان العقل ـ وعدم إتيان النساء، أي عدم الرغبة فيهنّ.

والسؤال في الروايتين الأخيرتين وإن كان عن «أُولي الإربة» إلّا أنّ الجواب تفسير لـ ﴿ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ ﴾.

وأمّا في لسان الفقهاء، فالمعروف هو ما ذكرته الروايات، إلّا أنّ لبعضهم زيادات، ففي جامع المقاصد: «الأبله الذي لا يحتاج إلى النساء، ولا يعرف شيئاً من أُمورهنّ»[٣]، وأدرج المحقّق السبزواري فيه الخصيّ[٤]، ويظهر ذلك من المحدّث

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أرب».

(٢) مجمع البيان ٧: ١٣٨، وانظر: كنز العرفان ٢: ٢٢٣، ومسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٣: ٢٨٤.

(٣) الكافي ٥: ٥٢٣، باب أُولي الإربة، الحديث الأوّل.

(١) الكافي ٥: ٥٢٣، باب أُولي الإربة، الحديث ٢.

(٢) التهذيب ٧: ٤٦٨، الحديث ١٨٧٣، وانظر الوسائل ٢٠: ٢٠٤، الباب ١١١ من أبواب مقدّمات النكاح.

(٣) جامع المقاصد ١٢: ٣٦.

(٤) كفاية الأحكام: ١٥٤.

البحراني أيضاً[1]، وقال صاحب الجواهر: «إنّ المراد بغير أُولي الإربة: مَن لا يشتهي النكاح؛ لكِبَر سنٍّ ونحوه، شبه القواعد من النساء التي لا ترجو نكاحاً ولا تطمع فيه»[2].

ولسائر الفقهاء مناقشات فيما ذكره المحقّق السبزواري وصاحب الجواهر، يراجع فيها الكتب المطوّلة[3].

الأحكام:

من المتسالم عليه أنّ ﴿ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ ﴾ لا يحرم عليهم النظر إلى النساء، ولا يجب على النساء التستّر منهم؛ لقوله تعالى: ﴿ ... وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ... أَوِ التّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ ﴾[4].

ويرى السيّد الخوئي اختصاص الحكم بالتابعين ـ وهم مَن لا استقلال لهم ـ لا مطلق غير أُولي الإربة، وقال: إنّه لم ينتبه له مَن سبقه[5].

راجع: نظر.

(١) الحدائق ٢٣: ٧٨.

(٢) الجواهر ٢٩: ٩٥.

(٣) أنظر المستمسك ١٤: ٤٥، ومستند العروة (النكاح) ١: ٩٥، وغيرهما.

(٤) النور: ٣١.

(٥) مستند العروة (النكاح) ١: ٩٥.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب النكاح: مقدّمات النكاح، حكم النظر إلى الأجنبية.

٢ ـ كتب آيات الأحكام عند التعرّض لقوله تعالى: ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ ... ﴾[1].

٣ ـ كتب التفسير عند تفسير الآية المتقدّمة.

ارتـــداد

لغة:

الارتداد في اللغة هو الرجوع، ومنه المرتدّ[2].

اصطلاحاً:

وعند الفقهاء يطلق على الكفر بعد الإسلام[3]، فالمرتدّ هو الذي يكفر بعد الإسلام[4].

الأحكام:

الارتداد من أفحش أنواع الكفر وأغلظها حكماً، قال الله تعالى: ﴿ ... وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ

(١) النور: ٣١.

(٢) الصحاح: «ردد»، ويقرب منه غيره.

(٣) اللمعة الدمشقية (ضمن الروضة البهية) ٩: ٣٣٣.

(٤) شرائع الإسلام ٤: ١٨٣.

دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾(٢)، وعن النبي صلى الله عليه وآله قال: «مَن بدّل دينه فاقتلوه»(٣)، وعن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمداً صلى الله عليه وآله نبوّته، وكذّبه فإنّ دمه مباح...»(٤).

ما يثبت به الارتداد:

أوّلاً ـ الإقرار:

يثبت الارتداد بالإقرار به والخروج عن الإسلام، وإن لم يظهر منه ما يدلّ على ذلك.

وهل يكفي الإقرار مرّة واحدة أو لا بدّ من التعدّد؟ صرّح الشهيد الأوّل(٥) بكفاية المرّة، وربما يظهر ذلك من غيره أيضاً، كصاحب الجواهر(٦)، حيث أطلق ولم يقيّده بالمرّة أو المرّتين، نعم قيّده الإمام الخميني بالمرّتين من باب الاحتياط(٧).

---

(١) البقرة: ٢١٧.

(٢) آل عمران: ٨٥.

(٣) صحيح البخاري ٤: ١٩٦، باب حكم المرتدّ، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ٢٨: ٣٢٤، الباب الأوّل من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٣.

(٥) الدروس ٢: ٥٢.

(٦) جواهر الكلام ٤١: ٦٠٠.

(٧) تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٦، كتاب الحدود، الارتداد، المسألة ٩.

ثانياً ـ البيّنة:

صرّح بعض الفقهاء بثبوت الارتداد بالبيّنة، ويظهر ذلك من بعضٍ آخرين ـ في موضوع دعوى الإكراه على الارتداد بعد قيام البيّنة عليه ـ أيضاً(١)، ولم يتعرّضوا لتفاصيله، نعم قال الشهيد الأوّل: «وتثبت الردّة بالإقرار بها ولو مرّة، وبشهادة عدلين»(٢). ونفى الإمام الخميني ثبوته بشهادة النساء منفردات أو منضمّات(٣).

ثالثاً ـ صدور فعلٍ دالٍّ عليه:

وممّا يثبت به الارتداد صدور فعلٍ دالٍّ صريحاً على الاستهزاء بالدين ورفع اليد عنه.

رابعاً ـ صدور قولٍ دالٍّ عليه:

ويثبت أيضاً بصدور قولٍ يدلّ عليه صراحة أو بالاستلزام، كما سيأتي بيانه.

ما يتحقّق به الارتداد:

يتحقّق الارتداد بإنكار الله تعالى، أو توحيده، أو الرسالة، أو الرسول، أو تكذيبه، أو جحْد ما علم ثبوته أو نفيه من الدين ضرورة، سواء كان عناداً، أو استهزاءً، أو اعتقاداً.

ويتحقّق ـ أيضاً ـ بإهانة المصحف الكريم،

---

(١) أنظر الجواهر ٤١: ٦١٠.

(٢) الدروس ٢: ٥٢.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٦، كتاب الحدود، الارتداد، المسألة ٩.

كإلقائه في القاذورات وتمزيقه ووطئه، وإهانة الكعبة، كتلويثها، ونحو ذلك ممّا يدلّ على إهانة الدين والاستهزاء به، ورفع اليد عنه.

المراد من الضروري :

مثّلوا للضروري بوجوب الصلاة والصوم والحجّ والزكاة وحرمة الزنا والخمر والسرقة ونحو ذلك[١].

ولكنّ المحقّق الأردبيلي وسّع في دائرته، فقال : «والظاهر أنّ المراد بالضروري الذي يكفر منكره : الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدين ولو كان بالبرهان ولم يكن مجمعاً عليه...»[٢].

إنكار المجمع عليه :

وأمّا ما وصل إلى حدّ الإجماع ولم يصل إلى حدّ الضروري، فقد صرّح بعض الفقهاء بعدم الارتداد بإنكاره، منهم الشهيد الثاني، وعلّله بخفاء كثير من الإجماعات على آحاد الناس؛ لأنّها تصدر من أهل الحلّ والعقد[٣]، ومنهم المحقّق الأردبيلي، وعلّله : بأنّ المدار في حصول الارتداد هو حصول العلم ثمّ الإنكار، وهذا إنّما يتحقّق ـ غالباً ـ في الضروريات، أمّا الإجماعيّات فلا، ولذلك جعلوا المدار إنكار الضروري، فالمجمع عليه ما لم يكن ضرورياً لم يؤثّر[٤].

(١) أُنظر مفاتيح الشرائع ٢ : ١٠٢، المفتاح ٥٥٥.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ١٩٩.

(٣) الروضة البهية ٩ : ٣٣٥.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ١٩٩.

إنكار ضروري المذهب :

المشهور[١] عدم حصول الارتداد بإنكار ضروري المذهب، كإنكار إمامة الأئمّة أو أحدهم عليهم السلام، وذهب صاحب الحدائق[٢] إلى حصول الارتداد بذلك، وفصّل صاحب الجواهر ـ في كتاب الحدود[٣] ـ بين الإمامي وغيره، بمعنى أنّ إنكار ضروري المذهب إنّما يوجب الارتداد إذا صدر ممّن يعتنق المذهب، وأمّا إذا صدر من المخالف فلا يوجبه.

هل يشترط العلم بضرورية ما أنكره ؟

ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط العلم بكون ما أنكره ضرورياً، فلو أنكر الضروري مع عدم علمه بكونه ضرورياً لم يتحقّق الارتداد، كما صرّح

(١) أُنظر على سبيل المثال : النهاية : ٤ ـ ٥، المعتبر : ٢٤، الشرائع ١ : ١٦ و ٥٣، التذكرة ١ : ٦٨، وغيرها من كتب العلّامة، الذكرى : ١٣، جامع المقاصد ١ : ١٦٤، المسالك ١ : ٢٤، مجمع الفائدة ١ : ٢٨٣، رياض المسائل ٢ : ٣٥٩، الجواهر ٦ : ٥٥ ـ ٦٧، الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٣٥٣، النجاسات، الثامن (الكافر)، مصباح الفقيه ١ : ٥٦٤، العروة : كتاب الطهارة، فصل النجاسات، الثامن (الكافر)، المستمسك ١ : ٣٩١، التنقيح ٢ : ٨٣، تحرير الوسيلة ١ : ١٠٢، كتاب الطهارة، فصل في النجاسات، العاشر (الكافر).

(٢) الحدائق ٥ : ١٨٩.

(٣) الجواهر ٤١ : ٦٠٢.

به الفاضل الإصفهاني[1] وصاحب الجواهر[2] والسيّد اليزدي[3]، ويظهر من المحقّق الأردبيلي[4] والسيّدين الحكيم[5] والخوئي[6]؛ حيث لم يعلّقا على كلام السيّد اليزدي.

هل يعدّ إنكار الضروري سبباً مستقلّاً للارتداد؟

لا شكّ في أنّ إنكار الباريء تعالى ووحدانيته، أو الرسول والرسالة، أو تكذيب الرسول صلى الله عليه وآله سبب مستقلّ للارتداد، لكن هل يعدّ إنكار الضروري سبباً مستقلاً للارتداد أيضاً، أو لا يوجب الارتداد إلّا إذا استلزم إنكار إحدى الأمور السابقة؟

ذهب بعضهم إلى الأوّل، وذهب آخرون إلى الثاني، وفصّل قسم ثالث.

فمن القائلين بالاستلزام وعدم كونه سبباً مستقلاً:

المحقّق الأردبيلي[7]، والفاضل الإصفهاني[8]، وكاشف الغطاء[9] ـ لكن نسب إليه السيّد العاملي[10] عدم رغبته في مخالفة الأصحاب باتّخاذ هذا الرأي ـ والمحقّق الهمداني[1]، والسيّد اليزدي[2]، والإمام الخميني[3].

وأمّا القول بالسببيّة فقد نسبه السيّد العاملي[4] إلى ظاهر الأصحاب، وأكّده صاحب الجواهر[5].

والقول بالتفصيل يظهر من الشيخ الأنصاري والسيّدين الحكيم والخوئي.

أمّا الشيخ الأنصاري فحاصل ما أفاده بعد بحثٍ طويل هو:

١ ـ أنّه يُكفَّر منكر الاعتقادات الضرورية كالاعتقاد بالله تعالى ووحدانيته وبالرسالة و... ولا فرق في ذلك بين القاصر والمقصّر.

٢ ـ وأمّا الاعتقادات النظرية، فلا إشكال في عدم كفر منكرها إذا لم يرِد دليل على كفره بالخصوص، وأمّا إذا ورد فهل يشمل القاصر أو لا؟ فيه إشكال، والأقوى الأوّل ـ أي الشمول ـ إذا كان الدليل ممّا يصلح الركون إليه في الخروج عن

(١) و (٨) كشف اللثام ٢ : ٤٣٥.

(٢) الجواهر ٦ : ٤٩.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل النجاسات، الثامن (الكافر).

(٤) و (٧) مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ١٩٩.

(٥) المستمسك ١ : ٣٧٨.

(٦) التنقيح ٢ : ٥٨.

(٩) كشف الغطاء : ١٧٣.

(١٠) مفتاح الكرامة ١ : ١٤٣.

(١) مصباح الفقيه ١ : ٥٦٥ ـ ٥٦٧.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل النجاسات، الثامن (الكافر).

(٣) تحرير الوسيلة ١ : ١٠٢، كتاب الطهارة، فصل النجاسات، العاشر (الكافر).

(٤) مفتاح الكرامة ١ : ١٤٣.

(٥) الجواهر ٦ : ٤٨.

أصالة الإسلام وعموماته. ثمّ قال: فتأمل، والمسألة من المشكلات.

٣ ـ وأمّا الأحكام العملية الضرورية ـ كالصلاة مثلاً ـ فإن انتهى إنكارها إلى إنكار النبي ﷺ أو تكذيبه فهو يوجب الارتداد مطلقاً، وإن لم ينتهِ ففصّل فيها بين القاصر والمقصّر، فحكم بارتداد المقصّر دون القاصر[١].

واستقرب في فرائد الأُصول ـ بمناسبة البحث حول كفاية الظنّ في الأُمور الاعتقادية ـ: أنّ إنكار الضروري إنّما يكون مضرّاً ـ أي موجباً للكفر ـ فيما إذا حصل العلم للمنكر بكونه من الدين[٢].

ثمّ نسب ذلك إلى المقدّس الأردبيلي، وقد تقدّم أن أشرنا إليه[٣].

وخلاصة ما أفاده السيّد الحكيم هو:

١ ـ أنّ الحكم بكفر منكر الأُمور الاعتقادية ـ ضروريّة كانت أو نظريّة ـ يتوقّف على قيام الدليل على وجوب الاعتقاد بها تفصيلاً، على وجهٍ يكون تركه كفراً، ومجرّد كونه ضرورياً لا يوجب كفر منكره، إلّا بناءً على كون إنكار الضروري سبباً مستقلاً للكفر، ولم يثبت، فالمتّبع الدليل الوارد فيه بالخصوص.

(١) الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٣٥٦، النجاسات، الثامن (الكافر).

(٢) فرائد الأُصول ١: ٢٨٠.

(٣) في الصفحة ١٦.

٢ ـ وأمّا الأُمور العملية فإنّما يحكم بكفر منكرها إذا كانت ضرورية وكان إنكارها مستلزماً لإنكار النبوّة في الجملة[١].

وأمّا ما أفاده السيّد الخوئي فهو:

أنّ انكار أيّ حكم يستلزم تكذيب النبيّ ﷺ فهو يوجب الكفر، سواء كان الحكم ضرورياً أو نظرياً[٢].

وربما يظهر ذلك من المحقّق العراقي[٣].

دعوى الشبهة:

تعرّض الفقهاء لدعوى الشبهة بعد إنكار الضروري في بعض المواطن، كالصلاة والزكاة ونحوهما، حيث تطرّقوا لموضوع ترك المكلّف لهما مستحلاً، فقالوا: إذا ادّعى شبهةً محتملةً في حقّه قُبلت منه.

قال العلّامة ـ بعد الحكم بارتداد منكر وجوب الزكاة ـ: «... وإن كان ممّن يخفى وجوبها عليه؛ لأنّه نشأ بالبادية، أو كان قريب العهد بالإسلام عُرّف وجوبها ولم يحكم بكفره»[٤].

وكذا قال في المنتهى[٥].

(١) المستمسك ١: ٣٧٨ ـ ٣٨٠.

(٢) التنقيح ٢: ٦٠.

(٣) نهاية الأفكار ٣ (القسم الأوّل): ١٩٠ ـ ١٩١، آخر بحث الظنّ.

(٤) التذكرة ٥: ٧ ـ ٨.

(٥) المنتهى (الحجرية) ١: ٤٧٠.

وقال الشهيد في الدروس : «ويكفّر مستحلّ ترك الزكاة المجمع عليها إلّا أن يدّعي الشبهة الممكنة ...»[١].

وقال الشهيد الثاني في مستحلّ ترك الصلاة : «... ولو أبدى المستحلّ شبهة محتملة في حقّه، لعدم علمه بالوجوب، كقرب عهده بالإسلام أو سكناه في بادية بعيدة عن أحكام الإسلام قُبل ...»[٢].

وقال الوحيد البهبهاني ـ حسبما نقل عنه الشيخ الأنصاري ـ: «إنّ كلّ من أنكر ضروري الدين يكون خارجاً عنه ـ عند الفقهاء ـ إذا لم يحتمل فيها الشبهة ...»[٣].

ويظهر ذلك من المحقّق الأردبيلي[٤]، وصاحب المدارك[٥]، والفاضل الإصفهاني[٦]، وكاشف الغطاء[٧] وغيرهم في مواطن مختلفة: كالطهارة والصلاة والزكاة وبحث الارتداد في الحدود ونحوها، مع اختلاف في بعض قيودها.

وفصّل الشيخ الأنصاري بين القول بسببية إنكار الضروري للكفر، وبين القول بالاستلزام، فعلى القول بالاستلزام لا بدّ من استثناء صورة الإنكار بسبب الشبهة الحاصلة عن قصور بل عن تقصير؛ لعدم رجوع إنكاره إلى تكذيب الرسول ﷺ قطعاً، غاية الأمر يعاقب المقصّر على ترك التديّن بما قصّر فيه.

وأمّا على القول بعدم الاستلزام، وأنّ إنكار الضروري سبب مستقلّ، ففي استثناء صورة الشبهة وجهان:

١ ـ الاستثناء؛ لأنّ القاصر غير مكلّف بالتديّن بذلك المجهول.

٢ ـ عدم الاستثناء؛ لإطلاق النصوص وفتاوى الفقهاء[١].

وقال العلّامة في القواعد: «لو قال: حُلّوا شبهتي، احتمل الإنظار إلى أن تحلّ شبهته و [يحتمل] إلزامه التوبة في الحال ثمّ يُكشف له»[٢].

وقال الفاضل الإصفهاني: «وإن اعتذر بالشبهة أوّل ما استُتيب قبل انقضاء الثلاثة الأيام أو الزمان الذي يمكن فيه الرجوع أُمهل إلى رفعها، وإن أخّر الاعتذار عن ذلك لم يُمهل، لأدائه إلى طول الاستمرار على الكفر، ولمضيّ ما كان يمكن فيه إيداء العذر وإزالته ولم يُبده فيه»[٣].

---

(١) الدروس ١ : ٢٢٩.

(٢) روض الجنان : ٣٥٤.

(٣) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٣٥٤، النجاسات، الثامن (الكافر)، نقلاً عن شرح المفاتيح.

(٤) مجمع الفائدة ٣ : ١٩٨.

(٥) مدارك الأحكام ٥ : ٧.

(٦) كشف اللثام ٢ : ٤٣٥.

(٧) كشف الغطاء : ١٧٣.

---

(١) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٣٥٧، النجاسات، الثامن (الكافر).

(٢) القواعد ٢ : ٢٧٥.

(٣) كشف اللثام ٢ : ٤٣٦.

مَن ثبت ارتداده :

صرّح الفقهاء ـ ممّن تعرّض للمسألة ـ بكفر طائفتين، وهما : النواصب والغُلاة.

أمّا النواصب، فهم : المتديّنون ببغضة عليّ عليه‌السلام ؛ لأنّهم نصبوا له، أي : عادوه[1]. ويشمل هذا التحديد كلّ من جعل بغض عليّ عليه‌السلام ديناً يتديّن به، فيدخل فيه الخوارج، ولا حاجة إلى إفرادهم.

وأدرج بعض الفقهاء بغض سائر أهل البيت عليهم‌السلام أو شيعتهم في الناصب أيضاً، ولعلّ مراد الجميع ذلك.

وأمّا الغُلاة، فهم الذين زادوا في الأئمّة عليهم‌السلام فاعتقدوا فيهم، أو في أحدٍ منهم أنّه إله[2]، أو استلزم الغلوّ فيهم إنكار نبوّة النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله[3] ونحو ذلك.

وأمّا في غير هذه الصورة فاستشكل بعضهم في الحكم بالكفر وإن غلا في صفات الأئمّة عليهم‌السلام[4].

ولبعضهم تفصيلات يراجع فيها الكتب المطوّلة[5].

ولا يخفى أنّ الغلوّ الموجب للارتداد هو مطلق الغلوّ وإن كان في غير الأئمّة عليهم‌السلام .

من اختُلف في ارتداده :

وهناك فِرق أُخرى اختلفوا في ارتدادها، منها :

أ ـ المجسّمة :

وهم القائلون بأنّ الله جسم ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ وهم طائفتان :

١ ـ القائلون بالتجسيم على وجه الحقيقة، وأنّه ـ تعالى ـ جسم حقيقة كسائر الأجسام.

٢ ـ القائلون بالتجسيم على وجه التسمية فقط، وأنّه جسم لا كالأجسام.

فقد صرّح العلّامة في التذكرة[1] ونهاية الإحكام[2] بطهارة الطائفتين، ويظهر ذلك من المحقّق في المعتبر[3]، والشهيد في الذكرى[4]. والقول بطهارتهم يلازم القول بعدم ارتدادهم.

وقيّد بعضهم الطهارة بما إذا لم يلتزموا بلوازم التجسيم، كالقول بالحدوث والحاجة ونحو ذلك، مثل صاحب الجواهر[5]، والشيخ

---

(١) القاموس : « نصب ».
(٢) جامع المقاصد ١ : ١٦٤.
(٣) تحرير الوسيلة ١ : ١٠٢، كتاب الطهارة، فصل النجاسات، العاشر (الكافر).
(٤) أنظر التنقيح ٢ : ٧٣ ـ ٧٥ وتحرير الوسيلة : ١٠٢.
(٥) راجع على سبيل المثال : المستمسك ١ : ٣٨٦ ـ ٣٨٧، التنقيح ٢ : ٧٣ ـ ٧٥.

(١) التذكرة ١ : ٦٨.
(٢) نهاية الإحكام ١ : ٢٣٩.
(٣) المعتبر : ٢٤.
(٤) الذكرى : ١٣.
(٥) الجواهر ٦ : ٥١ ـ ٥٢.

الأنصاري[١]، والمحقّق الهمداني[٢]، والسيّد اليزدي[٣]، والسيّد الحكيم[٤]، والسيّد الخوئي[٥].

ويظهر من بعض آخرين القول بنجاستهم على الإطلاق، كالشيخ[٦]، والعلّامة في المنتهى[٧] والتحرير[٨]، والشهيد الأوّل في الدروس[٩]، والمحقّق الثاني[١٠]، والشهيد الثاني في الروض[١١] ـ وقد صرّحا بذلك ـ والفاضل الاصفهاني[١٢]، وغيرهم.

وفصّل آخرون بين المجسّمة بالحقيقة، والمجسّمة بالتسمية، فحكموا بنجاسة الطائفة الأُولى دون الثانية، كالشهيدين في البيان[١٣] والمسالك[١٤].

(١) الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٣٥٨، النجاسات، الثامن (الكافر).

(٢) مصباح الفقيه ١: ٥٦٩.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل النجاسات، الثامن (الكافر)، المسألة ٢.

(٤) المستمسك ١: ٣٨٨.

(٥) التنقيح ٢: ٧٧.

(٦) المبسوط ١: ١٤.

(٧) المنتهى ٣: ٢٢٤.

(٨) تحرير الأحكام ١: ٢٤.

(٩) الدروس ١: ١٢٤.

(١٠) جامع المقاصد ١: ١٦٤.

(١١) روض الجنان: ١٦٣.

(١٢) كشف اللثام ١: ٤٨.

(١٣) البيان: ٩١.

(١٤) المسالك ١: ٢٤.

ب ـ المشبّهة:

وهم الذين يشبّهون الله ـ تعالى ـ بمخلوقاته، ولم يذكرهم إلّا بعض الفقهاء ملحقاً لهم بالمجسّمة.

ج ـ المجبّرة:

وهم القائلون بالجبر المستلزم إبطال النبوّات والتكاليف، وقد ذكرهم أغلب من ذكر المجسّمة، ولم يصرّح بكفرهم إلّا القليل، كالشيخ[١]، والفاضل الإصفهاني[٢]، وكاشف الغطاء[٣]، وأمّا غير هؤلاء، فبين مستضعِفٍ لقول الشيخ، ومستظهِرٍ للطهارة. ولعل عدم تكفير الفقهاء إيّاهم من جهة عدم التزامهم بما يستلزمه مذهبهم، وإلّا فإن اعترفوا والتزموا به، فالفقهاء يلتزمون بكفرهم أيضاً، وقد صرّح بعض الفقهاء بهذه النكتة، كصاحب الجواهر[٤]، والسيّد اليزدي[٥]، والسيّد الخوئي[٦]، بل قال المحقّق الهمداني: «... وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في أنّه ليس شيء من مثل هذه العقائد التي ربما يعجز الفحول عن إبطالها، مع مساعدة بعض ظواهر الكتاب والسنّة عليها إنكاراً

(١) المبسوط ١: ١٤.

(٢) كشف اللثام ١: ٤٨.

(٣) كشف الغطاء: ١٧٣.

(٤) الجواهر ٦: ٥٥.

(٥) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل النجاسات، الثامن (الكافر)، المسألة ٢.

(٦) التنقيح ٢: ٧٩.

للضروري، والله العالم»[١].

د ـ المفوّضة :

وهـم الذيـن يـقابلون المجـبّرة، ويـقولون بتفويض أمر العباد إليهم، وحال هؤلاء حال المجبّرة أيضاً، فإنّهم إذا التزموا بما يلزم مذهبهم من إعطاء السلطان للعبد في مقابل سلطانه ـ تعالى ـ فلا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم؛ لأنّه شرك لا محـالة، وأمّا إذا لم يلتزموا بذلك فلا يحكم بكـفرهم[٢]، ولم يتعرّض أكثر الفقهاء لهم.

شروط الارتداد :

يعتبر في تحقّق الارتداد الشروط العـامّة في التكليف، وهي : العقل والبلوغ والقصد والاختيار.

١ ـ العقل :

لا عبرة بارتداد المجنون، نعم لو سبقت ردّته الجنون واستقرّت أحكامها عليه فهي تستمرّ حـال الجنون أيضاً، إلّا أنّ الشيخ قال في المبسوط : «إذا ارتدّ وهو مفيق ثمّ جُنّ لم يُقتل حـال جـنونه؛ لأنّ القتل بالردّة والمقام، فإذا جـنّ لم يكـن مـن أهـل الإقامة عليها، فلهذا لم يقتل»[٣].

٢ ـ البلوغ :

لا أثر لارتداد غير البالغ، إلّا أنّ الشيخ اعتبر ـ في الخلاف[١] ـ إسلام المراهق وارتـداده كـإسلام البالغ وارتداده، فتترتّب آثارهما عليه، ولم يـنقل ذلك عن غيره، نعم قالوا : إذا ارتدّ المراهق فيؤدّب بما يرتدع به[٢].

٣ ـ القصد :

لا عبرة بما يـصدر مـن الغـافل والسـاهي والنـائم والمـغمى عـليه، مـن الأقـوال والأفـعال المقتضية للكفر لو وقعت من غيرهم.

وزاد الشهيد الثـاني[٣] : مَـن رفَـع الغـضب قَصْدَه، وزاد العلّامة وصاحب الجواهر[٤] : الحاكي موجب الكفر عن الغير.

والمعروف بـين مَـن تـعرّض للـمسألة مـن الفقهاء : أنّ مَن ادّعى عدم القصد إلى ما تلفّظ بـه؛ لغفلة عن معناه، أو عن أدائه إلى ما يقتضي الكفر، أو ادّعى السهو في ذلك، تـقبل دعـواه، ويـصدّق بلا يمين[٥]، إلّا أنّ الشهـيد الثـاني تـوقّف في ذلك؛

---

(١) مصباح الفقيه ١ : ٥٧٠.

(٢) التنقيح ٢ : ٧٩.

(٣) المبسوط ٧ : ٢٨٨.

(١) الخلاف ٣ : ٥٩١، كتاب اللقطة، المسألة ٢٠.

(٢) أنظر الجواهر ٤١ : ٦٠٩.

(٣) الروضة البهيّة ٩ : ٣٤٢.

(٤) القواعد ٢ : ٢٧٤، والجواهر ٤١ : ٦١٠.

(٥) أنظر على سبيل المثال : القواعـد ٢ : ٢٧٤، وإيـضاح الفوائد ٤ : ٥٤٨ حيث لم يعلّق عـلى القـواعـد شـيئاً، والدروس ٢ : ٥٢، والمسـالك (الحـجرية) ٢ : ٤٥٢، ومفاتيح الشرائع ٢ : ١٠٣، المفتاح ٥٥٦، وكشف اللثام ٢ : ٤٣٥، والجواهر ٤١ : ٦١٠، وتحـرير الوسـيلة ٢ : ٤٤٥، كتاب الحدود، الارتداد، المسألة ٣.

لأنّ هذه الدعوى ـ مع تحقّق الكمال ـ خلاف الظاهر[١].

أمّا السكران: فالمعروف بين الفقهاء عدم اعتبار ردّته كعدم اعتبار إسلامه، غير أنّ الشيخ فصّل في السكران بين عقوده وإيقاعاته فلا تصحّ لو وقعت منه، وبين جناياته وما يترتّب عليه الحدّ بشكلٍ عامّ ومنه الارتداد فتتعلّق جميع الأحكام المنظورة[٢]، ولكن رجع عنه في الخلاف[٣].

٤ ـ الاختيار:

لا أثر للارتداد إذا كان عن إكراه وصدر تقيّةً، كما صدر من عمّار ونزل فيه قوله تعالى: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ ﴾[٤].

ولا يفتقر المكرَه على الارتداد إلى تجديد الإسلام، ولا يجب عرضه عليه؛ لعدم تحقّق الردّة[٥].

دعوى الإكراه:

لو ادّعى الإكراه على الارتداد، ودلّت أمارة على صدقه قبلت دعواه، ونسب السيّد الخوئي[٦] إلى جماعة سماع الدعوى مع احتمال صدق المدّعي للإكراه وإن لم تدلّ عليه أمارة.

ولو شهد اثنان بردّته، فإن كذّب البيّنة وقال: إنّي لم أرتدد، لم يُقبل قوله، وإن شهدا بصدور ما يدلّ على الارتداد، ولم يكذّبهما لكن ادّعى الإكراه، قُبلت دعواه مع وجود الأمارة، كالأسر بين الأعداء، وأمّا مع عدمها، فقد توقّف العلّامة[١] في القبول واستقرب المنع، وتبعه ولده فخر المحقّقين[٢]، وربما يظهر ذلك من الفاضل الإصفهاني[٣] وصاحب الجواهر[٤] أيضاً، نعم قوّى الأخير القبول لو أسند الإكراه إلى أمرٍ خفيٍّ لم تعلم به البيّنة.

أقسام المرتدّ:

قسّم الفقهاء المرتدّ إلى قسمين:

الأوّل ـ المرتدّ الفطري:

وقد اختلفوا في تحديده، فقد حدّده بعضهم بأنّه: «مَن ولد على فطرة الإسلام» كالشيخ[٥]، وابن حمزة[٦]، وابن إدريس[٧]، والعلّامة في

---

(١) الروضة البهية ٩: ٣٤٢.

(٢) المبسوط ٧: ٢٨٧.

(٣) الخلاف ٥: ٥٠٤، المسألة ٥.

(٤) النحل: ١٠٦، وانظر مجمع البيان (٥ ـ ٦): ٣٨٧، والتفسير الكبير (١٩ ـ ٢٠): ١٢١.

(٥) أنظر الجواهر ٤١: ٦٠٩.

(٦) تكملة المنهاج ١: ٣٢٨.

(١) قواعد الأحكام ٢: ٢٧٤.

(٢) إيضاح الفوائد ٤: ٥٤٨.

(٣) كشف اللثام ٢: ٤٣٥.

(٤) الجواهر ٤١: ٦١١.

(٥) المبسوط ٧: ٢٨٢.

(٦) الوسيلة: ٤٢٤.

(٧) السرائر ٣: ٥٣٢.

التحرير[١]، والشهيد الأوّل[٢]، وغيرهم.

وأسقط بعضٌ آخر كلمة «فطرة» من التحديد، كالمحقّق[٣] والعلّامة في الإرشاد[٤].

وحدّده الشهيد الثاني بأنّه: «مَن انعقد حال إسلام أحد أبويه»[٥].

وحدّده يحيى بن سعيد بأنّه: «مَن ولد بين المسلِمَين»[٦].

وحدّده الفاضل الإصفهاني بأنّه: «مَن لم يحكم بكفره قطّ؛ لإسلام أبويه أو أحدهما حين ولِد، ووصفه الإسلام حين بلغ»[٧].

فعلى التحديد الثالث لا يحكم على مَن انعقدت نطفته حال كفر والديه بكونه فطرياً وإن كان أحدهما مسلماً حال ولادته.

وعلى الأوّل والثاني يكفي إسلام أحد أبويه حال الانعقاد أو الولادة للحكم بكونه فطرياً؛ لما هو المرتكز من أنّ الطفل يتبع أشرف الأبوين.

وعلى تحديد يحيى بن سعيد لابدّ من إسلام الأبوين معاً حين الولادة كي يتحقّق عنوان الفطري، إلّا أنّه خلاف المرتكز كما تقدّم.

(١) تحرير الأحكام ٢: ٢٣٥.

(٢) الدروس ٢: ٥٢.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ١٨٣.

(٤) إرشاد الأذهان ٢: ١٨٩.

(٥) المسالك (الحجرية) ٢: ٤٥١.

(٦) الجامع للشرائع: ٥٦٧.

(٧) كشف اللثام ٢: ٤٣٥.

وأمّا على تحديد الفاضل الإصفهاني فلابدّ من تحقّق عنصرين: أحدهما: إسلام أبويه أو أحدهما حال الولادة، والآخر: وصفه الإسلام حين البلوغ، فلو ولد على الإسلام ولكن شبّ على الكفر وبلغ كافراً لم يصدق عليه الفطري بحسب هذا التحديد، وربما يقال: إنّه لا يصدق عليه عنوان «المرتدّ» بصورة مطلقة[١].

اختار هذا الرأي جملة من الفقهاء، كما سيأتي.

راجع: أولاد المرتدّ.

وأمّا النصوص، فقد ورد التعبير في بعضها بـ«رجل ولد على الإسلام» مثل ما رواه الحسين ابن سعيد، قال: «قرأت بخطّ رجلٍ إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام ثمّ كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب، أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل»[٢].

والمستفاد من مجموع كلمات الفقهاء: أنّه لا يصدق على المولود من أبوين كافرين عنوان «الفطري» وإن أسلما بعد ولادته.

الثاني ـ المرتدّ الملّي:

وهو مَن أسلم عن كفرٍ أصلي ثمّ ارتدّ. ويبدو أنّه لا اختلاف في تحديده بذلك.

ويدخل في الملّي المولود من كافرين أسلما بعد ولادته.

(١) أُنظر المستمسك ٢: ١٢١.

(٢) الوسائل ٢٨: ٣٢٥، الباب الأوّل من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٦.

توبة المرتدّ :

لا خلاف ـ ظاهراً ـ في قبول توبة المرتدّ الملّي، والمرتدّة الملّية، فإنّ توبتها تقبل ظاهراً وباطناً، بمعنى أنّه تترتّب عليها أحكام الإسلام بحسب الظاهر، ويغفر لهما ويدخلان الجنّة إن كانت توبتها واقعية.

نعم، اختلف الفقهاء في قبول توبة المرتدّ الفطري، وأهمّ الأقوال فيه خمسة :

الأوّل ـ عدم القبول مطلقاً، لا ظاهراً ولا باطناً. وهذا القول هو المعروف بين المتقدّمين على الشهيد الأوّل؛ فإنّ كلامهم وإن لم يكن صريحاً في ذلك إلّا أنّه ظاهر فيه، كالشيخ[1]، وابن إدريس[2]، والمحقّق[3]، والعلّامة[4] وغيرهم كبعض من تأخّر عن الشهيد الأوّل[5]، بل نسب هذا القول إلى المشهور[6]، تمسّكاً منهم بظواهر بعض النصوص الدالّة على ذلك، مثل موثّقة عمّار، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوّته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، ويقسّم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه»[1].

الثاني ـ القبول مطلقاً، وهو المشهور عن ابن الجنيد، فإنّه اشتهر عنه القول بقبول توبة المرتدّ مطلقاً، ملّياً كان أو فطرياً، ورجلاً كان أو امرأة، ظاهراً وباطناً، وبالنسبة إلى جميع الأحكام[2].

الثالث ـ التفصيل بين الأحكام المنصوص عليها : كوجوب قتله، وبينونة زوجته، واعتدادها عدّة الوفاة، وتقسيم أمواله فلا تقبل توبته فيها، وغيرها فتقبل فيه، بمعنى أنّه تصحّ عباداته ويطهر بدنه ويملك ما يكتسبه ـ بعد التوبة ـ ويجوز له نكاح المسلمة ونحو ذلك، إلّا أنّه يجب على الحاكم إجراء حدّ المرتدّ ـ وهو القتل ـ عليه، وأنّه تبين منه زوجته، وتعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها، وتقسّم أمواله بين ورثته، فلا ترتفع هذه الأحكام بالتوبة.

وحجّة القائلين بالتفصيل، هي : الجمع بين الروايات الدالّة على عدم قبول التوبة من المرتدّ الفطري، والعمومات والإطلاقات الدالّة على قبول

---

(١) المبسوط ٧ : ٢٨٢.

(٢) السرائر ٣ : ٥٣٢.

(٣) شرائع الإسلام ٤ : ١٨٣.

(٤) أنظر : إرشاد الأذهان ٢ : ١٨٩، وقواعد الأحكام ٢ : ٢٧٥، وتحرير الأحكام ٢ : ٢٣٥.

(٥) مثل الفاضل الاصفهاني في كشف اللثام ٢ : ٤٣٥.

(٦) أنظر : المسالك (الحجرية) ٢ : ٣١٢، وروض الجنان : ٣٥٥، وذخيرة الأحكام : ٣٨٣، ومفتاح الكرامة ٨ : ٣٥.

---

(١) الوسائل ٢٨ : ٣٢٤، الباب الأوّل من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٣.

(٢) أنظر الحدائق ١١ : ١٥، ومفتاح الكرامة ٨ : ٣٥، والمستمسك ٢ : ١٢٠.

التوبة بصورة مطلقة، كقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثاماً * يُضاعَفْ لَهُ العَذابُ يَوْمَ القِيامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهاناً * إِلَّا مَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُولئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَكانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً ﴾[1]. وبعض الروايات الدالّة على قبول توبة الفطري، مثل ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: مَن كان مؤمناً فعمل خيراً في إيمانه ثمّ أصابته فتنة فكفر ثمّ تاب بعد كفره، كتب له وحسب له كلّ شيء كان عمله في إيمانه، ولا يبطله الكفر إذا تاب بعد كفره»[2].

وأوّل مَن عثرنا ـ في كلامه ـ على هذا التفصيل هو الشهيد الأوّل في الدروس، حيث قال ـ بعد بيان وجوب قتله ـ: «ولا تقبل منه التوبة ظاهراً، وفي قبولها باطناً وجهٌ قويّ»[3]، وتبعه الشهيد الثاني، فإنّه قال: «ولا خلاف في عدم قبول توبته بالنسبة إلى جريان هذه الأحكام عليه، بمعنى أنّها تجري عليه، سواءً تاب أو لا، وأمّا عدم قبولها مطلقاً، فالمشهور ذلك؛ عملاً بإطلاق الأخبار، والحقّ قبولها فيما بينه وبين الله تعالى حذراً من التكليف بما لا يطاق، والجمع بين الأدلّة الدالّة على قبولها مطلقاً، وعدمه هنا...»[1].

وقد رجّح هذا الرأي كثير ممّن تأخّر عن الشهيد الأوّل، منهم: ابن فهد الحلّي[2]، والمحقّق الأردبيلي[3]، والسيّد العاملي[4]، والمحدّث الكاشاني[5]، وصاحب الحدائق[6]، والمحقّق القمّي[7]، والشيخ الأنصاري[8]، والمحقّق الهمداني[9]، والسيّد اليزدي[10]، والسيّد الحكيم[11]، والسيّد الخوئي[12]، ويظهر من الإمام الخميني أيضاً؛ حيث حكم بطهارته بالتوبة ـ في بحث

---

(١) الفرقان: ٦٨ ـ ٧٠.

(٢) الوسائل ١٦: ١٠٤، الباب ٩٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٣) الدروس ٢: ٥٢.

---

(١) المسالك (الحجرية) ٢: ٣١٢. وانظر الروضة البهية ٩: ٣٣٧.

(٢) المهذّب البارع ٤: ٣٤٣.

(٣) مجمع الفائدة ٣: ٢٠٢.

(٤) المدارك ٤: ٢٩٢ ـ ٢٩٣، ٦: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٥) مفاتيح الشرائع ٢: ١٠٤.

(٦) الحدائق ١١: ١٥ ـ ١٦.

(٧) جامع الشتات (الحجرية) ٢: ٧١٣.

(٨) الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٣٨٨، المطهّرات، الإسلام.

(٩) مصباح الفقيه ١: ٦٣٩.

(١٠) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل المطهّرات، الثامن (الإسلام)، المسألة الأولى.

(١١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٨٣، كتاب الإرث، الفصل الثاني (موانع الإرث)، المسألة ٨.

(١٢) التنقيح ٣: ٢٢٤.

المطهّرات[١] ـ وحكم بعدم قبول إسلامه ظاهراً ووجوب قتله في بحث الارتداد في الحدود[٢].

ملاحظة

اختلفت عبارات القائلين بهذا التفصيل، فقد عبّر بعضهم بقبول التوبة من الفطري باطناً وعدم قبولها ظاهراً، كما تقدّم عن الشهيدين وصاحب الحدائق، وعبّر بعضٌ آخر بقبولها منه ظاهراً وباطناً ولكن مع استثناء الأحكام الثلاثة أو الأربعة المتقدّمة، كالسيّدين اليزدي والخوئي، وكلّهم يريد معنىً واحداً، وهو ما قدّمناه من قبولها في غير الموارد المنصوصة، بل حمل السيّد الخوئي كلام المشهور القائلين بعدم قبول توبته على هذا المعنى أيضاً.

الرابع ـ التفصيل بين قبول التوبة فيما بينه وبين الله ـ فتقبل توبته ويغفر الله له ويدخل الجنّة ـ وعدم قبولها بحسب الظاهر، بمعنى عدم طهارته، ومعاملته معاملة الكافر، وعدم السماح له بنكاح المسلمة وإجراء الأحكام المنصوصة عليه.

ذهب إلى ذلك صاحب الجواهر[٣].

الخامس ـ التفصيل بين من كان ارتداده بإنكار بعض الضروريات مع سبق بعض الشبهات، وكان داخلاً في عنوان «المسلمين» مثل الجبريّة والمفوّضة والصوفيّة، فتقبل توبته ظاهراً وباطناً، ومن لم يكن كذلك فلا تقبل توبته مطلقاً.

ذهب إلى هذا التفصيل كاشف الغطاء[١] وتبعه صاحب الجواهر[٢].

وهناك تفصيلات أُخر ذكرها المحقّق الهمداني[٣] عن بعضهم.

وأمّا المرتدّة الفطريّة فلم ينقل فيها الخلاف صريحاً، إلّا أنّ في كلام العلّامة والشهيد الثاني ما يشعر بوجوده، فقد جاء في التحرير: «المرتدّة عن الإسلام لا تقتل سواء ارتدّت عن فطرة أو لا، بل تُحبس دائماً وتُضرب أوقات الصلاة، ولو تابت فالوجه قبول توبتها وسقوط ذلك عنها وإن كانت عن فطرة»[٤].

وعلى كلٍّ فإنّ بعض الفقهاء لم يتعرّض لموضوع التوبة ـ فيها ـ نهائياً كابن إدريس[٥] والمحقّق[٦] الحلّيّين، بينما تعرّض له آخرون، وهؤلاء منهم مَن قدّم الاستتابة على إجراء الحدّ ـ وهو

---

(١) تحرير الوسيلة ١ : ١١٣، كتاب الطهارة، المطهّرات، السابع (الإسلام).

(٢) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٤٥، كتاب الحدود، الارتداد، المسألة الأُولى.

(٣) الجواهر ٦ : ٢٩٨.

(١) كشف الغطاء : ١٧٣.

(٢) الجواهر ٦ : ٢٩٨.

(٣) مصباح الفقيه ١ : ٦٣٨.

(٤) تحرير الأحكام ٢ : ٢٣٥، وانظر المسالك (الحجرية) ٢ : ٤٥١، ومفاتيح الشرائع (للكاشاني) ٢ : ١٠٥.

(٥) السرائر ٣ : ٥٣٢.

(٦) الشرائع ٤ : ١٨٣.

السجن ـ كالعلّامة في القواعد[١]، والمحقّق الأردبيلي[٢]، والفاضل الإصفهاني[٣]، والمحدّث الكاشاني[٤]، والمحدّث البحراني[٥]، والسيّد الخوئي[٦] وغيرهم، ومنهم مَن قدّم الحكم بالسجن وعلّق دوامه على عدم التوبة، كما يظهر من الشيخ[٧] وابن حمزة[٨] والعلّامة في التحرير[٩]، والشهيدين في الدروس[١٠] والروضة البهيّة[١١]، وصاحب الجواهر[١٢] والإمام الخميني[١٣] وغيرهم.

ويظهر من الشهيد الثاني في المسالك[١٤]، والمحدّث الكاشاني في المفاتيح[١٥]، الميل إلى عدم قبول توبة الفطريّة؛ وفاقاً لظاهر بعض الروايات، إلّا أنّ الكاشاني جعل ما هو المشهور من قبول توبتها هو الأولى والأحوط.

حكم الاستتابة ومدّتها :

يختلف حكم الاستتابة باختلاف نوع الارتداد وشخص المرتدّ، فإن كان الارتداد عن ملّة، فالمعروف بين فقهائنا وجوب الاستتابة فيه إذا كان المرتدّ رجلاً، بل ادُّعي عدم الخلاف فيه؛ للأمر بها ـ في الروايات ـ والاحتياط في الدماء[١].

أمّا المرتدّ الفطري فاستتابته غير واجبة على أغلب الأقوال؛ لأنّه تُجرى عليه الأحكام الثلاثة أو الأربعة على أيّ تقدير، تاب أو لم يتب، نعم على فرض قبول توبته ووقوعها منه تترتّب عليه بعض الآثار.

وأمّا المرتدّة ـ سواء كانت فطريّة أو ملّيّة ـ فلم يظهر من الفقهاء التعرّض لوجوب استتابتها، نعم على القول بتقديم استتابتها على إجراء الحدّ ـ أي السجن ـ فتجب الاستتابة؛ لتوقّف إجراء الحدّ عليها، وأمّا إذا جعلت التوبة غاية للسجن، بمعنى أنّها تسجن حتى تتوب، فلم يظهر منه لزوم الاستتابة، وإنّما يحكم عليها بالسجن، لكن يعفى عنها لو تابت.

وأمّا مدّة الاستتابة، فلم يتعرّضوا لها إلّا

---

(١) القواعد ٢ : ٢٧٥.
(٢) مجمع الفائدة ٣ : ١٩٩.
(٣) كشف اللثام ٢ : ٤٣٦.
(٤) مفاتيح الشرائع ٢ : ١٠٤.
(٥) الحدائق ١١ : ١٤.
(٦) مباني تكملة المنهاج ١ : ٣٣٠.
(٧) المبسوط ٧ : ٢٨٢.
(٨) الوسيلة : ٤٢٥.
(٩) تحرير الأحكام ٢ : ٢٣٥.
(١٠) الدروس ٢ : ٥٢.
(١١) الروضة البهيّة ٩ : ٣٤٣.
(١٢) الجواهر ٤١ : ٦١١ ـ ٦١٢.
(١٣) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٤٥، كتاب الحدود، الارتداد، المسألة الأولى.
(١٤) المسالك ٢ : ٤٥١.
(١٥) مفاتيح الشرائع ٢ : ١٠٥.

---

(١) الجواهر ٤١ : ٦١٣.

بالنسبة إلى المرتدّ الملّي، فذكروا فيها أقوالاً:

الأوّل ـ أنّها ثلاثة أيام؛ لما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: المرتدّ تُعزل عنه امرأته، ولا تُؤكل ذبيحته، ويُستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب، وإلّا قُتل يوم الرابع»[1].

ذكره الشيخ[2] ولم يذكر قائله إلّا أنّه جعله أحوط القولين؛ لأنّه ربما دخلت عليه شبهة فيتأمّلها ويتنبّه عليها، واستحسنه المحقّق الحلّي[3]، ولم يذكر العلّامة غيره في الإرشاد[4]، ونفى عنه البأس الشهيد الثاني[5]، ورجّحه صاحب الجواهر[6]، واختاره السيّد الخوئي[7]، والإمام الخميني[8].

والرواية وإن كانت مطلقة إلّا أنّها حملت على الملّي خاصّة.

الثاني ـ يمهل القدر الذي يمكن معه الرجوع ـ وهو لا يستلزم الوقت الكثير ـ؛ لإطلاق الأدلّة، وعدم قابلية الخبر السابق لتقييدها.

(١) الوسائل ٢٨: ٣٢٨، الباب ٣ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٥.

(٢) المبسوط ٧: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣) الشرائع ٤: ١٨٤.

(٤) إرشاد الأذهان ٢: ١٨٩.

(٥) المسالك (الحجرية) ٢: ٤٥١.

(٦) الجواهر ٤١: ٦١٣.

(٧) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٨) تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٥، كتاب الحدود، الارتداد، المسألة الأولى.

وقوّى الشيخ هذا القول في المبسوط[1]، وتبعه فخر المحقّقين[2] والشهيد الأوّل[3].

هذا، واكتفى جماعة بذكر القولين ولم يرجّحوا واحداً منهما، كالعلّامة في القواعد[4] والتحرير[5]، والفاضل الإصفهاني[6]، والمحدّث الكاشاني[7]، إلّا أنّه زاد قولاً ثالثاً، وهو عدم وجود حدّ لذلك؛ لعدم الدليل عليه.

الثالث ـ أنّه لا حدّ له، نسب ذلك إلى الشيخ في الخلاف[8] ـ لكن في النسبة تأمّل ـ، وذكره المحدّث الكاشاني كما تقدّم.

طهارة المرتدّ بالتوبة:

الظاهر أنّه لا خلاف بين الفقهاء ـ كما ادُّعي ـ في طهارة المرتدّ الملّي، والمرتدّة ـ سواء كانت ملّية أو فطريّة ـ بالتوبة والرجوع إلى الإسلام، وإنّما اختلفوا في طهارة المرتدّ الفطري بالتوبة، فلهم فيه قولان:

(١) المبسوط ٧: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) إيضاح الفوائد ٤: ٥٥٠.

(٣) الدروس ٢: ٥٢.

(٤) قواعد الأحكام ٢: ٢٧٥.

(٥) تحرير الأحكام ٢: ٢٣٥.

(٦) كشف اللثام ٢: ٤٣٦.

(٧) مفاتيح الشرائع ٢: ١٠٤.

(٨) الخلاف ٥: ٥٠٤.

الأوّل ـ القول بطهارته بالتوبة :

وهذا القول لازم كلّ من قال بقبول توبته في غير الموارد الأربعة المنصوص عليها، كما هو ظاهر أو صريح جماعةٍ، منهم : الشهيد الأوّل[1]، وابن فهد الحلّي[2]، والشهيد الثاني[3]، والفاضل الإصفهاني[4]، والعلّامة الطباطبائي[5]، والمحقّق القمّي[6]، والشيخ الأنصاري[7]، والمحقّق الهمداني[8]، والسيّد اليزدي[9]، والسيّد الحكيم[10]، والسيّد الخوئي[11]، والإمام الخميني[12]، وغيرهم.

الثاني ـ القول بعدم طهارته :

وهو لازم للقول بعدم قبول توبة الفطري مطلقاً، أو بعدم قبولها في مثل إنكار الذات المقدّسة والرسالة، دون إنكار بعض الضروريات مع سبق الشبهة والدخول في اسم «المسلمين» كما هو رأي الشيخ جعفر كاشف الغطاء[1] وصاحب الجواهر[2].

(١) الذكرى : ١٥.

(٢) المهذب البارع ٤ : ٣٤٣.

(٣) الروضة البهيّة ٩ : ٣٣٨.

(٤) و (٥) نقله عنهما الشيخ الأنصاري في طهارته : ٣٨٨.

(٦) جامع الشتات (الحجرية) ٢ : ٧١٣.

(٧) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٣٨٨، المطهّرات، الإسلام.

(٨) مصباح الفقيه ١ : ٦٣٨ ـ ٦٣٩.

(٩) العروة الوثقى : كتاب الطهارة ـ فصل المطهّرات، الثامن (الإسلام)، المسألة الأُولى.

(١٠) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ١٧٣، كتاب الطهارة، الفصل الرابع (المطهّرات)، الثامن (الإسلام).

(١١) التنقيح ٣ : ٢٢٤.

(١٢) تحرير الوسيلة ١ : ١١٣، كتاب الطهارة، المطهّرات، السابع (الإسلام).

قضاء ما فات حال الارتداد من العبادات :

يجب على المرتدّ أن يقضي ـ إن تاب ـ ما فاته من الصلوات، وقد ادّعى جماعة من الفقهاء عدم الخلاف، بل الإجماع على ذلك، منهم : العلّامة في المنتهى[3]، والمحقّق الأردبيلي[4]، والمحدّث الكاشاني[5]، والسيّد الطباطبائي[6]، ونقل السيّد العاملي الإجماع عن آخرين أيضاً[7].

والظاهر أنّ هذا الحكم جارٍ في جميع العبادات، كما يظهر من مطاوي كلمات الفقهاء في القضاء عن العبادات الأُخر، كالصوم والحجّ ونحوهما، وقد صرّح بهذا التعميم بعضهم، كالشيخ الطوسي، وابن إدريس الحلّي[8]، وغيرهما.

قال الشيخ في المبسوط : «مَن كان مسلماً

(١) كشف الغطاء : ١٧٣.

(٢) الجواهر ٦ : ٢٩٨.

(٣) المنتهى (الحجرية) ١ : ٤٢١.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ٢٠٢.

(٥) مفاتيح الشرائع ١ : ١٨٢.

(٦) الرياض ٤ : ٢٨٨.

(٧) مفتاح الكرامة ٣ : ٣٨١.

(٨) السرائر ١ : ٣٦٦.

فارتدّ فإنّه يلزمه قضاء جميع ما يفوته في حال ردّته من العبادات»[1].

وقال في الخلاف: «اذا حجّ حجّة الإسلام، ثمّ ارتدّ، ثمّ عاد إلى الإسلام، اعتدّ بتلك الحجّة ولم يجب عليه غيرها. وكذلك كلّ ما فعله من العبادات، يعتدّ بها، وعليه أن يقضي جميع ما تركه قبل عوده إلى الإسلام، سواء تركه حال إسلامه أو حال ردّته»[2].

غير أنّه استشكل في المبسوط في لزوم قضاء الحجّ؛ لأنّ إسلامه السابق لم يكن إسلاماً، لأنّه لو كان كذلك لما جاز أن يكفر، لكنه اعترف بأنّ ذلك خلاف المعهود من المذهب[3].

وظاهر عبارة الفقهاء وجوب القضاء مطلقاً سواء كان المرتدّ ملّياً أو فطرياً، إلّا أنّ الظاهر من بعضهم اختصاص الحكم بغير الفطري، كما يظهر من بعض عبارات الشيخ؛ حيث قال: «أمّا المرتدّ الذي يستتاب فإنّه يقضي كلّ ما يفوته من الصلاة والصوم والزكاة...»[4].

وقال صاحب المدارك ـ في قضاء الصلاة ـ: «وقد يحصل التوقّف في وجوب القضاء على المرتدّ عن فطرة، بل وفي غيره من العبادات إن قلنا بعدم

---

(١) المبسوط ١: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) الخلاف ٢: ٤٣٤.

(٣) المبسوط ١: ٣٠٥.

(٤) المبسوط ١: ١٢٧.

قبول توبته باطناً، لكنّه بعيد»[1].

ومثله قال في الجواهر[2]، لكن قد تقدّم أنّه اختار عدم قبول توبته.

الارتداد أثناء العمل العبادي:

تعرّض الفقهاء لحكم الارتداد أثناء العمل العبادي ثمّ الرجوع إلى الإسلام حينه، وفيما يلي نشير إلى إجمال ذلك:

أولاً ـ الارتداد أثناء الأذان:

لو ارتدّ المؤذّن أثناء الأذان ثمّ رجع فهل يستأنف أو يبني على أذانه السابق؟ فيه قولان:

الأوّل ـ القول بالاستئناف، ذهب إليه الشيخ[3]، والقاضي ابن البرّاج[4]، والعلّامة في التذكرة[5] والنهاية[6].

الثاني ـ أنّه يبني على أذانه السابق ـ كما يجوز لغيره أن يبني عليه ـ وهذا الرأي يظهر من المحقّق[7]، وصرّح به العلّامة في بعض كتبه[8].

---

(١) المدارك ٤: ٢٩٢.

(٢) الجواهر ١٣: ١٤.

(٣) المبسوط ١: ٩٦.

(٤) المهذّب ١: ٩٠.

(٥) التذكرة ٣: ٥٢.

(٦) نهاية الإحكام ١: ٤١٤.

(٧) المعتبر: ١٦٣.

(٨) المنتهى (الحجرية) ١: ٢٥٧.

والشهيدان[١]، والمحقّق الكركي[٢]، وصاحب المدارك[٣]، وصاحب الجواهر[٤]، والسيّد اليزدي[٥] ـ وقيّده بالملّي ـ والسيّد الحكيم[٦]، والسيّد الخوئي[٧].

وصرّح بعض من قال بجواز البناء باشتراط عدم فصل يوجب الإخلال بالموالاة، وهو مراد غير المصرّحين أيضاً.

ولو تمّ أذانه ثمّ ارتدّ جاز لغيره أن يبني عليه ويدخل في صلاته، وقد صرّح به كثير من الفقهاء ممّن تقدّم ذكرهم ـ حتّى الشيخ وابن البرّاج والعلّامة ـ وغيرهم، بل ادّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف فيه[٨].

ثانياً ـ الارتداد أثناء الصوم:

اختلف الفقهاء في صحّة الصوم إذا ارتدّ الصائم أثناء النهار ثمّ تاب ورجع إلى الإسلام ولم يرتكب مفطراً، والأقوال في المسألة ثلاثة:

الأوّل ـ صحّة الصوم وعدم إفساده بالارتداد: ذهب إليه الشيخ[١]، وابن إدريس[٢] والمحقّق[٣]، ونسبه صاحب المدارك[٤] إلى جماعة.

الثاني ـ فساد الصوم؛ لأنّ الصوم عبادة واحدة فلا يتبعّض، وإذا بطل جزء منه لفوات شرطيّة الإسلام[٥] أو استدامة النيّة[٦] فيه بطل الكلّ أيضاً. ذهب إلى هذا القول العلّامة في بعض كتبه[٧]، والشهيد في الدروس[٨]، وصاحب المدارك[٩]، وصاحب الجواهر[١٠]، والسيّد اليزدي[١١]، والسيّد الحكيم[١٢]، والسيّد الخوئي[١٣]،

---

(١) البيان: ١٤٦، المسالك ١: ١٩٠.
(٢) جامع المقاصد ٢: ١٨٠.
(٣) المدارك ٣: ٢٩٣.
(٤) الجواهر ٩: ١٢٠.
(٥) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، الفصل ١٨ ما يستحبّ في الأذان ـ العاشر، المسألة ٦.
(٦) المستمسك ٥: ٦١١.
(٧) مستند العروة (الصلاة) ٢: ٤١١.
(٨) الجواهر ٩: ١٢٠.

(١) المبسوط ١: ٢٦٦.
(٢) السرائر ١: ٣٦٦.
(٣) المعتبر: ٣١٣.
(٤) المدارك ٦: ٢٠٥.
(٥) المصدر نفسه، والمختلف كما سيأتي.
(٦) الجواهر ١٦: ٣٢٧.
(٧) أُنظر المختلف ٣: ٤٥٨.
(٨) الدروس ١: ٢٦٩.
(٩) المدارك ٦: ٢٠٥.
(١٠) الجواهر ١٦: ٣٢٧.
(١١) العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل شرائط صحّة الصوم، الأمر الأوّل.
(١٢) المستمسك ٨: ٤٠٣، حيث لم يعلّق على كلام صاحب العروة في هذا المورد.
(١٣) مستند العروة (الصوم) ١: ٤٢٣، ولم يعلّق على كلام صاحب العروة أيضاً.

والإمام الخميني[١].

الثالث ـ التوقّف: اختاره صاحب الحدائق[٢]؛ لعدم ورود نصّ فيه بالخصوص أو بالعموم.

ثالثاً ـ الارتداد أثناء الحجّ:

لو أحرم مسلماً، ثمّ ارتدّ، ثمّ تاب لم يبطل إحرامه على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب ـ كما قال صاحب المدارك[٣] ـ إلّا على ما احتمله الشيخ من أنّ الإسلام لا يتعقّبه كفر، فلو كفر بعد إسلامه كشف عن عدم إسلامه واقعاً، فلا يقع ما أحدثه من الإحرام صحيحاً[٤].

ولكن قد تقدّم أنّه صرّح هو بكون ذلك خلاف مذهب الأصحاب.

رابعاً ـ الارتداد أثناء الطهارة والصلاة:

لم يتعرّض أكثر الفقهاء للارتداد أثناء الطهارات الثلاث والصلاة. نعم، تعرّض بعضهم لذلك بالمناسبة عند تطرّقهم للارتداد أثناء ما تقدّم، فالذي يظهر من صاحب الجواهر أنّ الارتداد في الأثناء والعود إلى الإسلام مبطل للصلاة ـ كالصوم ـ دون الوضوء، قال:

«ولو أحرم مسلماً، ثمّ ارتدّ ثمّ تاب، لم يبطل إحرامه على الأصحّ؛ لما عرفته في الحجّ من الأصل وغيره بعد عدم دخول الزمان في مفهومه كالصوم، كي يتّجه بطلانه بمضيّ جزء منه ـ ولو يسيراً ـ وعدم ثبوت اشتراط الاتّصال فيه كالصلاة كي يتّجه بطلانه حينئذٍ بحصول المنافي للارتباط، بل هو أشبه شيء بالوضوء والغسل ونحوهما ممّا لا تُبطل الردّة ما وقع من أجزائها إذا حصلت في أثنائها، فإذا عاد إسلامه بنى حينئذٍ ما لم يحصل مبطل خارجي كالجفاف ونحوه...»[١].

ولكن يظهر من السيّد اليزدي عدم الإخلال حتّى في الصلاة، قال:

«لو أحرم مسلماً، ثمّ ارتدّ ثمّ تاب، لم يبطل إحرامه على الأصحّ، كما هو كذلك لو ارتدّ في أثناء الغسل ثمّ تاب، وكذا لو ارتدّ في أثناء الأذان أو الإقامة أو الوضوء، ثمّ تاب قبل فوات الموالاة، بل وكذا لو ارتدّ في أثناء الصلاة، ثمّ تاب قبل أن يأتي بشيء أو يفوت الموالاة، على الأقوى من عدم كون الهيئة الاتّصالية جزءاً فيها، نعم لو ارتدّ في أثناء الصوم بطل وإن تاب بلا فصل»[٢].

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٢٥٠، كتاب الصوم، شرائط صحّة الصوم، المسألة الأُولى.

(٢) الحدائق ١٣: ٢٩٨.

(٣) المدارك ٧: ٧١.

(٤) المبسوط ١: ٣٠٥.

(١) الجواهر ١٧: ٣٠٤، وانظر ٩: ١٢١، بحث الارتداد أثناء الأذان.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط وجوب الحجّ، المسألة ٧٦.

نكاح المرتدّ :

تارةً يراد من النكاح العلقة الزوجيّة الموجودة فعلاً، وتارةً يراد منه تجديدها :

أوّلاً ـ حكم النكاح الموجود :

يختلف الحكم فيه باختلاف المرتدّ ونوع ارتداده إجمالاً، فنقول :

إن كان المرتدّ هو الزوج، فله حالتان :

الأُولى ـ أن يكون ارتداده عن فطرة : فإنّه تبين منه زوجته ـ في الحال ـ وتعتدّ عدّة الوفاة؛ لأنّه محكوم عليه بالقتل، ولا فرق بين ارتداده قبل الدخول أو بعده[1].

هذا إذا قلنا بعدم قبول توبته مطلقاً، وأمّا لو قلنا بقبولها فيما عدا الأحكام المنصوصة، فلو تاب ولم يقتل، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى إمكان رجوعه إلى زوجته بعقدٍ جديد؛ لأنّ البينونة بينهما لم تكن على وجه الحرمة الأبديّة، بل المراد منها ارتفاع العلقة الزوجية الموجودة فعلاً، وقد حصل.

وممّن ذهب إلى هذا الرأي : الشهيد الثاني[2] ـ على احتمال ـ والسيّد اليزدي[1] والسيّد الحكيم[2] والسيّد الخوئي[3] والإمام الخميني[4].

الثانية ـ أن يكون ارتداده عن ملّة : ويلحق به ما لو كانت المرتدّة هي الزوجة ـ سواء كان ارتدادها عن فطرة أو ملّة ـ ففيه حالتان أيضاً :

أ ـ إذا كان الارتداد قبل الدخول انفسخ النكاح في الحال، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه؛ لعدم جواز نكاح الكافر مسلمة أو المسلم كافرة، ابتداءً أو استدامة.

ب ـ وإن كان الارتداد بعد الدخول، توقّف فسخ الزوجية على انقضاء العدّة، فإن تاب المرتدّ في العدّة ـ سواء كان الزوج أو الزوجة ـ رجعت الزوجية بنفس التوبة والرجوع إلى الإسلام، وإن كان بعد انقضائها، فهو خاطب كسائر الخطّاب. وهذا هو المعروف أيضاً.

لكن يظهر من صاحب الحدائق ـ استناداً إلى رواية ـ : أنّ المرتد إذا كان هو الزوج تبين منه زوجته بمجرّد الارتداد وإن كان ارتداده عن ملّة، ولو تاب فهو خاطب من الخطّاب، بلا فرق بين

---

(١) أنظر هذا وما بعده ممّا يخصّ الموضوع، المصادر التالية : المبسوط ٤ : ٢٣٨، السرائر ٢ : ٧٠٧، الشرائع ٢ : ٢٩٤، قواعد الأحكام ٢ : ١٩، الدروس ٢ : ٥٥، جامع المقاصد ١٢ : ٤١٠ ـ ٤١١، المسالك (الحجرية) ١ : ٤٩٠ و ٤٩٤، نهاية المرام ١ : ١٩٣، كشف اللثام ٢ : ٤٦، الحدائق ٢٤ : ٢٥، الجواهر ٣٠ : ٤٧، النكاح (للشيخ الأنصاري) : ٤٠١.

(٢) المسالك (الحجرية) ٢ : ٤٥١.

(١) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، المطهّرات، الثامن (الإسلام)، المسألة الأُولى.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٣٨٣، كتاب الإرث، الفصل الثاني (موانع الإرث)، المسألة ٨.

(٣) التنقيح ٣ : ٢٣٠.

(٤) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٣٢، كتاب الإرث، موانع الإرث، الكفر، المسألة ١٠.

توبته أثناء العدّة أو بعدها.

وأمّا المهر:

فإن كان الارتداد من قِبَلها وكان قبل الدخول، فليس لها من المهر شيء؛ لأنّ الفسخ جاء من ناحيتها.

وإن كان الارتداد من قِبل الزوج ووقع قبل الدخول، ففيه قولان:

الأوّل ـ أنّ لها نصف المهر ـ إمّا المهر المسمّى إن كان، أو مهر المثل ـ حملاً له على الطلاق، حيث يكون موجباً لاستحقاق نصف المهر إن وقع قبل الدخول.

الثاني ـ أنّ لها جميع المهر؛ لثبوته بمجرّد العقد، وإنّما قيل بالنصف في الطلاق للدليل الخاصّ، وحمل الارتداد عليه قياس، ويتأكّد هذا الحكم في الفطري؛ لأنّه بحكم الميّت، والموت قبل الدخول موجب لاستحقاق جميع المهر على بعض الآراء.

وأمّا إذا تحقّق الارتداد بعد الدخول فلا يسقط من المهر شيء؛ لاستقراره بالدخول[1].

ثانياً ـ تجديد النكاح:

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى العلقة الزوجية الموجودة فعلاً، وأمّا بالنسبة إلى تجديدها، فلا يجوز للمرتدّ التزويج بمسلمة، ولا للمرتدّة التزويج بمسلم؛ لاشتراط المساواة في الدين في النكاح، بل صرّح بعض الفقهاء ـ كالشيخ[2] والمحقّق الحلي[1]، والعلّامة[2]، والشهيد الأوّل[3] وابن فهد[4] ـ بعدم جوازه حتّى مع الكافر والكافرة أيضاً سواء كان الارتداد عن فطرة أو ملّة، وسواء كان المرتدّ هو الزوج أو الزوجة. نعم استشكل بعضهم، كالشهيد الثاني[5]، وصاحب الجواهر[6]، في عدم جواز تزويج المرتدّ بالكتابية بناءً على جواز تزويج المسلم بها، ولذلك استظهر السيّد الخوئي الجواز[7].

هذا كله قبل التوبة، أمّا بعدها فيصحّ من الملي. وأمّا الفطري، فكلّ مَن قال بعدم قبول توبته، فمقتضاه عدم تجويزه تجديد النكاح، وكلّ مَن قال بقبولها، فقد يقول بعدم جواز تجديد النكاح ـ ولو بغير زوجته ـ كالحلي ابن فهد[8]، وقد يقول بالجواز كالسيّد اليزدي[9]، والسيّد الحكيم[10] والسيّد الخوئي[11]، والإمام الخميني[12].

(١) أنظر المصادر السابقة.
(٢) المبسوط ٧: ٢٨٩.

(١) شرائع الإسلام ٤: ١٨٥.
(٢) القواعد ٢: ٢٧٦.
(٣) الدروس ٢: ٥٥.
(٤) المهذّب البارع ٤: ٣٤٣.
(٥) المسالك (الحجرية) ٢: ٤٥٢، وانظر الروضة البهية ٩: ٣٣٨.
(٦) الجواهر ٤١: ٦٢٨.
(٧) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٥، المسألة ٢٧٦.
(٨) المهذّب البارع ٤: ٣٤٣.
(٩) و (١٠) و (١١) و (١٢) تقدّمت الإشارة إلى مصادر أقوالهم في الصفحة السابقة.

أولاد المرتدّ :

كلّ مولود انعقدت نطفته أو وُلِد قبل ارتداد والديه فهو بحكم المسلم، وكلّ مَن ارتدّ أحد والديه والآخر مسلم فهو بحكم المسلم أيضاً، كلّ ذلك لاستصحاب حاله السابق الذي لا دليل على تغيّره بارتداد أحد والديه[١]، ولقاعدة «التبعية» الدالّة على تبعية الأولاد لأشرف الأبوين (وهو المسلم)[٢].

وأمّا لو انعقدت نطفته من أبوين مرتدّين، فهو بحكم المرتدّ، واحتمل الشهيد في الدروس أن يكون كافراً؛ لأنّه لم يسبق له إسلام ولا تبعيّة إسلام، واحتمل ـ ضعيفاً ـ أن يكون مسلماً؛ لبقاء علاقة الإسلام، وحديث الولادة على الفطرة[٣].

ومَن كان بحكم المسلم وبلغ ووصف الإسلام واعتقد به ثمّ ارتدّ، فارتداده يكون عن فطرة.

وأمّا إذا بلغ مرتدّاً ولم يصف الإسلام فهل يكون ارتداده عن فطرة أو لا؟ فيه قولان :

الأوّل ـ أنّه بحكم الارتداد عن ملّة، فيجب استتابته، فإن تاب فهو، وإلّا أُجريت عليه أحكام المرتدّ.

ذهب إلى هذا الرأي جماعة، منهم : الشيخ[١] والمحقّق الحلّي[٢]، والفاضل الإصفهاني[٣]، وصاحب الجواهر[٤]، والإمام الخميني[٥]، والسيّد الخوئي[٦].

ويظهر ذلك من السيّد الحكيم؛ بناءً على اشتراطه وصف الإسلام عند البلوغ في صدق الارتداد[٧].

الثاني ـ أنّه بحكم الارتداد عن فطرة، وهو الظاهر من الشهيد الثاني[٨]، ونسبه في الجواهر[٩] إلى العلّامة والشهيد الأوّل.

أموال المرتدّ :

يختلف حكم مال المرتدّ باختلاف نوع الارتداد :

أولاً ـ إن كان الارتداد عن فطرة، زالت عنه أمواله الموجودة حال الارتداد، وانتقلت إلى ورثته بعد إخراج الديون والحقوق الواجبة، وإن لم يكن له وارث فيرثه الإمام كسائر موارد الإرث، و لا فرق

---

(١) الجواهر ٤١ : ٦١٦.

(٢) التنقيح ٣ : ٢٣٨.

(٣) الدروس ٢ : ٥٤، ولعلّ مراده من حديث الولادة على الفطرة ما ورد عن النبي ﷺ : «كلّ مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوّدانه، وينصّرانه، ويمجّسانه» أنظر عوالي اللآلي ١ : ٣٥، الحديث ١٨.

(١) المبسوط ٧ : ٢٨٥.

(٢) شرائع الإسلام ٤ : ١٨٤.

(٣) كشف اللثام ٢ : ٤٣٧.

(٤) الجواهر ٤١ : ٦١٦ـ ٦١٧.

(٥) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٤٦، كتاب الحدود، الارتداد، المسألة ٤، وانظر موانع الإرث، الكفر، المسألة ١٠.

(٦) مباني تكملة المنهاج ١ : ٣٢٩، المسألة ٢٧٠.

(٧) المستمسك ٢ : ١٢١.

(٨) المسالك (الحجرية) ٢ : ٤٥١.

(٩) الجواهر ٤١ : ٦١٧.

في ذلك بين توبته وعدمها.

وأمّا ما يكتسبه بعد الارتداد ـ بالحيازة والاحتطاب وإجارة نفسه والاتّهاب ونحو ذلك ـ فهل يدخل في ملكه أو لا؟ اختلف الفقهاء فيه على أقوال:

الأوّل ـ أنّه لا يملك؛ لعدم قابليته للتملّك؛ لأنّه بحكم الميّت لوجوب قتله، ويظهر هذا الرأي من الشيخ[1] والعلّامة[2] وولده فخر الدين[3] وابن فهد[4].

الثاني ـ أنّه يملكه ولكن ينتقل إلى ورثته، وعلى هذا لا ينقطع إرثه ما دام حيّاً، احتمله العلّامة في التحرير[5] بعد ترجيح الأوّل، واحتمل الأوّل والثاني الشهيدان[6] والفاضل الإصفهاني[7]، إلّا أنّ الشهيدين استبعدا عدم انقطاع إرثه ما دام حيّاً.

الثالث ـ أنّه يملكه ولا ينتقل إلى ورثته، وهو الظاهر من السيّد الحكيم[8]، والسيّد الخوئي[9].

(١) المبسوط ٧: ٢٨٣ (يستفاد من ذيل كلامه).
(٢) قواعد الأحكام ٢: ٢٧٦، تحرير الأحكام ٢: ٢٣٦.
(٣) إيضاح الفوائد ٤: ٥٥٤.
(٤) المهذّب البارع ٤: ٣٤٢.
(٥) تحرير الأحكام ٢: ٢٣٦.
(٦) الدروس ٢: ٥٤، والروضة البهيّة ٩: ٣٤٠.
(٧) كشف اللثام ٢: ٤٣٧.
(٨) المستمسك ٢: ١٢٠.
(٩) هذا ما يقتضيه صدر كلامه، لكن يظهر من تتمّة كلامه القول الرابع، ولعلّه وقع الخلط من المقرّر، فراجع التنقيح ٣: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

الرابع ـ التفصيل بين زمان ردّته وعدم توبته وزمان توبته، فلا يملك قبل التوبة لكنّه يملك بعدها. اختاره السيّد اليزدي[1]، ويظهر من الإمام الخميني[2].

ثانياً ـ وإن كان الارتداد عن ملّة لم تزل عنه أملاكه، بل يملك ما يكتسبه عن طريق مشروع، نعم يكون محجوراً عليه كالسفيه، فيمنعه الحاكم من التصرّف في أمواله، لكن يقضي عنه ديونه، ويؤدّي عنه الحقوق الواجبة عليه، بل وحتّى نفقة أقاربه غير واجبي النفقة، فإن تاب رُفع الحجر عنه، وإن قتل أو مات انتقلت أمواله إلى ورثته المسلمين بعد قضاء ديونه وأداء الحقوق الواجبة عليه، ولا تؤدّى نفقة أقاربه غير واجبي النفقة حينئذٍ.

كلّ ذلك هو المعروف من مذهب الإمامية، وإن كان يظهر من كلام الشيخ في المبسوط[3] بقاء ملك المرتدّ الملي موقوفاً، بمعنى أنّه إن تاب تبيّنّا أنّ ملكه كان باقياً وإلّا فلا، لكن قوّى بعد ذلك عدم زوال ملكه أصلاً، ونقل عن الخلاف وجود قولين في المسألة[4]، لكنّ الموجود فيه موافق للمشهور[5].

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، المطهّرات، الثامن (الإسلام)، المسألة الأولى.
(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٣٣٢، كتاب الإرث، موانع الإرث، الكفر، المسألة ١٠.
(٣) المبسوط ٧: ٢٨٣.
(٤) كشف اللثام ٢: ٤٣٧.
(٥) أنظر الخلاف ٥: ٣٥٨، المسألة ٧.

وهل يعامل معه معاملة المحجور، بنفس الارتداد، أو يتوقّف على حكم الحاكم عليه بالحجر؟ قوّى العلّامة[١] والشهيد الأوّل[٢] الحجر بنفس الارتداد، واحتمل الفاضل الإصفهاني الثاني؛ لأنّ الارتداد مسألة اجتهادية ولا بدّ للحاكم من إعمال رأيه فيها[٣]، وفصّل ابن فهد بين ما كان سبب الارتداد أمراً اجتهادياً، فيتوقّف الحجر على رأي الحاكم، وما لم يكن كذلك، بل كان أمراً قطعياً فلا يتوقّف[٤].

ثالثاً ـ حكم المرأة المرتدّة ـ وإن كان ارتدادها عن فطرة ـ حكم المرتدّ الملّي.

ولاية المرتدّ:

لا ولاية للمرتدّ على أولاده إذا كانوا مسلمين أو بحكمهم، ولذلك لا يصحّ تزويجه بنته المسلمة وإن كان الزوج مسلماً؛ لعدم ولاية غير المسلم على المسلم[٥].

---

(١) القواعد ٢ : ٢٧٦.

(٢) الدروس ٢ : ٥٤.

(٣) كشف اللثام ٢ : ٤٣٨.

(٤) المهذّب البارع ٤ : ٣٤٣.

(٥) أنظر : المبسوط ٧ : ٢٨٩، والقواعد ٢ : ٢٧٦، والدروس ٢ : ٥٥، والمهذّب البارع ٤ : ٣٤٠، والروضة البهيّة ٩ : ٣٤٧، والجواهر ٤١ : ٦٢٩، والعروة : كتاب النكاح، فصل أولياء العقد، المسألة ١٦، والمستند (النكاح) ٢ : ٣١١.

تصرّفات المرتدّ:

التصرّفات إمّا ماليّة أو غيرها.

أمّا الماليّة، فإن كان الارتداد عن فطرة، فالظاهر من القائلين بعدم قبول توبته وزوال ملكه عدم نفوذ تصرّفاته أيضاً، وقد صرّح بذلك بعضهم : كالشيخ[١] والعلّامة[٢] والفاضل الإصفهاني[٣]، ويظهر من ابن فهد الحلي[٤] ـ وإن قال بقبول توبته إجمالاً ـ وغيره. لكن صرّح بعض الفقهاء ـ كالشهيد الثاني[٥] والمحدّث الكاشاني[٦] ـ بصحّة معاملاته بعد التوبة، كما يظهر ذلك من بعضٍ آخرين؛ لأنّهم قالوا بقابليّته للتملّك وعدم انتقال ما يملكه من جديد إلى الورثة، ولم يتطرّقوا إلى مسألة الحجر عليه[٧].

وإن كان الارتداد عن ملّة، فلا كلام في صحّة تصرّفاته بعد التوبة، وأمّا قبلها، فقد قال الشيخ في الخلاف[٨]: «إنّ ملكه لا يزول، وتصرّفه صحيح»،

---

(١) المبسوط ٧ : ٢٨٣.

(٢) القواعد ٢ : ٢٧٦، والتحرير ٢ : ٢٣٦.

(٣) كشف اللثام ٢ : ٤٣٨.

(٤) المهذّب البارع ٤ : ٣٤٢.

(٥) الروضة البهيّة ٩ : ٣٣٨.

(٦) مفاتيح الشرائع ٢ : ١٠٤.

(٧) أنظر المستمسك ٢ : ١٢٠، والتنقيح ٣ : ٢٢٩ ـ ٢٣٠، وتحرير الوسيلة ٢ : ٣٣٢، كتاب الإرث، موانع الإرث، الكفر، المسألة ١٠.

(٨) الخلاف ٥ : ٣٥٨، كتاب المرتدّ، المسألة ٧.

وقال الشهيد في الدروس: «وفي فساد تصرّفاته في أمواله مطلقاً أو بشرط الموت على الردّة وجهان»[١].

ويرى بعض الفقهاء: أنّ تصرّفاته موقوفة، فإن تاب نفذت، وإلّا فلا، كما يظهر من الشيخ في المبسوط[٢]، والعلّامة في القواعد[٣]، والفاضل الإصفهاني[٤]، وصاحب الجواهر[٥].

وفصّل العلّامة في التحرير بين ما قبل حجر الحاكم وما بعده، فالتزم بالوقف في الأوّل والبطلان في الثاني[٦].

وأمّا التصرّفات غير الماليّة، فلم أُوفّق للعثور على كلام صريح لهم بالنسبة إلى الفطري.

وأمّا بالنسبة إلى الملّي، فقد صرّح بعض الفقهاء بنفوذها، كالعلّامة في القواعد[٧]، والفاضل الإصفهاني[٨] وصاحب الجواهر[٩].

ضمان المرتدّ:

كلّ ما يتلفه المرتدّ ـ سواءً كان فطرياً أو

(١) الدروس ٢: ٥٤.

(٢) المبسوط ٧: ٢٨٣، ٢٨٤.

(٣) القواعد ٢: ٢٧٦.

(٤) كشف اللثام ٢: ٤٣٨.

(٥) الجواهر ٤١: ٦٢٠ ـ ٦٢١.

(٦) التحرير ٢: ٢٣٦.

(٧) القواعد ٢: ٢٧٦.

(٨) كشف اللثام ٢: ٤٣٨.

(٩) الجواهر ٤١: ٦٢١.

ملّياً ـ من المسلم، سواءً كان الإتلاف في النفس أو الطرف أو المال، يضمنه؛ لعموم الأدلّة، سواءً أتلفه في دار الحرب أو دار الإسلام حال الحرب وبعد انقضائها[١].

ميراث المرتدّ:

لا يرث المرتدُّ المسلمَ بلا خلافٍ فيه بين المسلمين ـ كما في الجواهر ـ نعم يرث المسلمُ المرتدّ، بل يحجب المسلم سائر ورثة المرتدّ غير المسلمين عن الإرث، فالمرتدّ عن فطرة تنتقل أمواله إلى ورثته المسلمين، ولا يرثه غير المسلم، وكذا المرتدّ عن ملّة لو اُقيم عليه الحدّ، أو مات قبل أن يتوب.

وإن لم يكن للمرتدّ وارث مسلم أو مَن بحكمه ورثه الإمام عليه السلام[٢].

عقوبة المرتدّ:

أمّا الفطري فعقوبته القتل، سواءً تاب أو لم يتب. ولو تاب بينه وبين الله فقد صرّح السيّد اليزدي بأنّه: لا يجب تعريض نفسه للقتل، بل يجوز له الممانعة منه، قال في العروة: «لا يجب

(١) أُنظر: المبسوط ٨: ٧٢، والشرائع ٤: ١٨٥، والقواعد ٢: ٢٧٧، والتحرير ٢: ٢٣٦، والدروس ٢: ٥٥، وكشف اللثام ٢: ٤٣٨، والجواهر ٤١: ٦٢٥، وغيرها.

(٢) راجع الجواهر ٣٩: ١٥ ـ ١٧، وغيره من الكتب الفقهية في هذا الموضوع.

على المرتدّ الفطري بعد التوبة تعريض نفسه للقتل، بل يجوز له الممانعة منه وإن وجب قتله على غيره»[١].

ووافقه السيّدان الحكيم[٢] والخوئي[٣]، إلّا أنّ الأخير حمل كلامه على ما إذا تاب بينه وبين الله قبل أن يثبت عند الحاكم، فعندئذٍ لا يجب عليه إظهار ارتداده عند الحاكم؛ لوجوب حفظ النفس، بل له ردّ الشاهدين وإنكار شهادتها، أو الفرار قبل إقامة الدعوى عند الحاكم؛ ولأنّه إظهار للمعصية وإفضاح لنفسه، وهو حرام.

وأمّا بعد ثبوت الارتداد عند الحاكم فلا يبعد القول بوجوب تسليم نفسه للقتل؛ لوجوب تنفيذ حكم الحاكم الشرعي وحرمة الفرار منه.

وأمّا المرتدّ الملّي فعقوبته القتل ـ أيضاً ـ إلّا أن يتوب، فإن تاب رفع عنه القتل.

وأمّا المرتدّة ـ فطريّة كانت أو مليّة ـ فعقوبتها السجن حتى تتوب، أو تموت، ويضيّق عليها فيه.

وربما يظهر من الشهيد الثاني[٤] التفصيل بين الفطريّة وغيرها، فتخلّد الفطريّة ولا تقبل توبتها، بينما تقبل توبة الملّية ويفرّج عنها بعد التوبة؛ جمعاً بين بعض الروايات، إلّا أنّ المشهور ما ذكرناه أوّلاً.

واختلفوا في من يتولّى القتل في مورد وجوبه، فذهب بعضهم إلى أنّ المتولي هو الإمام أو مَن ينوبه. ولو بادر غيره إلى قتله فلا ضمان؛ لأنّه مباح الدم، لكنّه يأثم ويعزّر. واختار هذا الرأي الشيخ[١] والشهيد الأوّل[٢] وابن فهد[٣] ـ إلّا أنّه لم يذكر التعزير ـ والفاضل الإصفهاني[٤].

وذهب آخرون إلى أنّه يجوز لكلّ من سمع الفطريّ، أو رأى منه ما يوجب الارتداد أن يقتله، مثل يحيى بن سعيد[٥] والعلّامة[٦] الحلّيّين.

ولا بدّ من إثبات ارتداد المقتول لو طولب بدمه.

ولو تاب الملّي فبادر أحد فقتله ولم يعلم بتوبته، فقد رجّح الشيخ[٧] ثبوت القصاص فيه،

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، المطهّرات، الثامن (الإسلام)، المسألة ٤.

(٢) المستمسك ٢: ١٢٥.

(٣) التنقيح ٣: ٢٣٧.

(٤) المسالك (الحجرية) ٢: ٤٥١، وربما يظهر ذلك من كلّ مَن كان له تأمّل في قبول توبة الفطريّة، كالمحدّث الكاشاني.

(١) المبسوط ٧: ٢٨٤.

(٢) الدروس ٢: ٥٣.

(٣) المهذّب البارع ٤: ٣٤٢.

(٤) كشف اللثام ٢: ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٥) الجامع للشرائع: ٥٦٧.

(٦) القواعد ٢: ٢٧٥.

(٧) المبسوط ٨: ٧٢، وكلامه مطلق لا يختصّ بالملّي، لكن ينبغي حمل كلامه عليه؛ لتحتّم قتل الفطري وإن تاب وقبلت توبته فضلاً عن عدم قبولها كما هو مبناه.

وتردّد فيه المحقّق[1]؛ لعدم صدق عنوان «القصد إلى قتل المسلم» الذي هو موضوع القصاص، وجعله صاحب الجواهر[2] من قبيل الشبيه بالعمد الذي عقوبته جعل الدية في ماله.

الارتداد الجماعي :

وهو أن يرتدّ جماعة، ويكونوا في منعة.

لم يتطرّق أغلب الفقهاء لهذا النوع من الارتداد، نعم تطرّق له الشيخ بصورةٍ مستقلّة تحت عنوان «قتال أهل الردّة»، فقال ضمن كلامه :

«إذا كان المرتدّون في منعة، فعلى الإمام أن يبدأ بقتالهم قبل قتال أهل الكفر الأصلي من أهل الحرب، لإجماع الصحابة على ذلك، وإذا قوتل أهل الردّة، فمَن وقع منهم في الأسر، فإن كان عن فطرة الإسلام قتلناه على كلّ حال، وإن لم يكن كذلك استتبناه... فإن تاب وإلّا قتلناه...»[3].

ثمّ ذكر أحكاماً عديدة تشارك الردّة الانفرادية.

إلى هنا نكتفي في بحثنا عن موضوع «الارتداد»، وبقيت بعض الفروع، أهملناها لعدم اتّساع المجال.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة :

أ ـ النجاسات، نجاسة الكافر.

ب ـ المطهّرات، مطهّرية الإسلام، الأسآر.

٢ ـ كتاب الصلاة : حكم تارك الصلاة مستحلاً، الارتداد أثناء الأذان، قضاء ما فات المرتدّ قبل ارتداده وحينه.

٣ ـ كتاب الصوم : حكم تارك الصوم مستحلاً، والارتداد أثناء الصوم.

٤ ـ كتاب الزكاة : حكم تارك الزكاة مستحلاً.

٥ ـ كتاب الحجّ : حكم تارك الحجّ مستحلاً، والارتداد أثناء الحجّ.

٦ ـ كتاب البيع : بيع العبد المرتدّ.

٧ ـ كتاب النكاح : أسباب التحريم، الكفر.

٨ ـ كتاب الإرث : موانع الإرث، الكفر.

٩ ـ كتاب الحدود : حدّ الارتداد.

وربما يتعرّض له في مواطن أُخرى، كالقصاص ونحوه.

وقد أفرد كلٌّ من الشيخ ـ في المبسوط والخلاف ـ والشهيد ـ في الدروس ـ كتاباً مستقلاً للبحث عن المرتدّ سمّياه بـ«كتاب المرتدّ»، وأضاف الشيخ كتاباً سمّاه «كتاب قتال أهل الردّة».

---

(١) الشرائع ٤ : ١٨٦.

(٢) الجواهر ٤١ : ٦٣٥.

(٣) المبسوط ٨ : ٧١.

ارتزاق

لغة :

طلب الرزق وأخذه[١]، والرزق : العطاء الجاري دنيوياً وأُخروياً، والنصيب، وما يصل إلى الجوف ويتغذّى به[٢].

اصطلاحاً :

الرزق هو : ما يأخذه المستحقّ من بيت المال، سواءً كان من عمّال الدولة، كالقضاة والولاة والجند وغيرهم، أو لا، كالمحاويج الذين لا طريق لهم للارتزاق غيره.

والذي نقصده بالبحث ـ فعلاً ـ هو ارتزاق عمّال الدولة؛ ولذلك عرّف الشهيد الأوّل الرزق بـ: أنّه إحسان ومعروف وإعانة من الإمام على قيامٍ بمصلحة عامّة، وليس فيه معاوضة[٣].

الأحكام :

ذكروا للارتزاق أحكاماً عديدة نشير إلى أهمّها، ونحيل الجزئيات إلى المواطن التي نضطرّ إلى التعرّض للموضوع فيها، كالقضاء والأذان ونحوهما، وقد تقدّم الأذان، ويبقى القضاء.

(١) لسان العرب، الصحاح : «رزق».
(٢) مفردات ألفاظ القرآن : «رزق».
(٣) القواعد والفوائد ٢ : ١٢٦، القاعدة ١٩٠.

الفرق بين الإجارة والارتزاق :

أهمّ الفروق بين الإجارة والارتزاق هي :

١ ـ إنّ الإجارة عقد لازم لا يجوز فسخه إلّا بسبب، والارتزاق مقابل العمل جائز لا لزوم فيه، فيجوز فسخه.

٢ ـ ينبغي ضبط الأُجرة والمدّة ونوع العمل ونحو ذلك في الإجارة، في حين لا يشترط ذلك في الارتزاق فيجوز زيادته ونقصه وتغيير جنسه وتبديله بحسب المصلحة بخلاف مال الإجارة[١]، بل كلّ ذلك يناط بنظر وليّ المسلمين، فيدفع إلى المرتزق ما يرفع به حاجته، سواء كان أكثر من أُجرة مثل عمله أو أقلّ أو مساوياً، ولا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام بالعمل أو قبله[٢].

وللمحقّق الأردبيلي في بعض هذه الفروق تأمّل[٣].

الضابطة في استحقاق الرزق :

نسب إلى جمع كثير من أعاظم أصحابنا : أنّه

(١) القواعد والفوائد ٢ : ١٢٦، القاعدة ١٩٠.
(٢) المكاسب ٢ : ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٣) مجمع الفائدة ٨ : ٩٢ ـ ٩٣.

يعتبر الفقر والاحتياج في استحقاق الرزق[١]. والمراد من الحاجة هي المتعارفة وعلى حسب العادة، لا مقدار الضرورة التي لا يعيش بدونها[٢]، فيعطى للمحتاج ما يرفع حاجته المتعارفة والمطابقة لشأنه، ولكن يوهم كلام الشيخ الأنصاري لزوم الاقتصار على الضروريات[٣].

والحاجة إمّا منشؤها الفقر، أو الاشتغال بأمور يتوقّف عليها نظام المجتمع، فيمنعه من القيام بتحصيل ما يحتاجه لنفسه وعياله[٤].

ولكن يرى بعض الفقهاء: أنّ الحاجة غير معتبرة في استحقاق الرزق، بل يجوز للمتصدّين للأعمال غير الواجبة الامتناع عن القيام بها بدون الارتزاق[٥].

ويظهر من الشيخ والمحقّق الحلي: أنّ الضابطة في استحقاق الرزق هي: إمّا الحاجة، أو التصدّي لعمل غير متعيّن عليه وإن كان الأفضل عدم أخذ الرزق مع وجود كفاية له[٦].

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٨٢، وانظر الجواهر ٤٠: ٥١ ـ ٥٢، والروضة البهيّة ٣: ٧١، وغيرها.

(٢) مجمع الفائدة ٨: ٩٤.

(٣) المكاسب ٢: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٤) المبسوط ٨: ٨٥، الجواهر ٤٠: ٥١ ـ ٥٢، و ٢٢: ١٢٣، المكاسب ٢: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ٤٨٢، وانظر القضاء للمحقّق الرشتي ١: ٦٩.

(٦) المبسوط ٨: ٨٤ ـ ٨٥، شرائع الإسلام ٤: ٦٩.

ولهم فيها تفصيلات يراجع فيها العنوانان: «أذان»، «قضاء»، ونحوهما.

حكم الارتزاق تكليفاً:

الارتزاق جائز لمن يستحقّه، وتشخيص المستحقّ مع مَن له الأمر؛ فإنّ بيت المال معدّ لمصالح المسلمين، وكلّما اقتضت مصلحتهم الصرف من بيت المال فيه فهو جائز، لكن اشترط بعضهم في جواز الارتزاق للقائمين بالأعمال العامّة عدم وجود متبرّع بالعمل، فلو وجد المتبرّع مع فرض التساوي في الكفاءة فلا يجوز الارتزاق؛ لأنّه بخلاف مصلحة المسلمين[١].

وصرّح الشيخ الأنصاري: بأنّه لا فرق في أن يأخذ الرزق من السلطان العادل أو الجائر؛ لحلّية بيت المال لأهله ولو خرج من يد الجائر[٢]. ومن المعلوم أنّ ذلك بعد فرض حلّية نفس العمل الذي يقوم به من قبل الجائر إذا كان ارتزاقه لأجل اشتغاله بالعمل.

أمّا الروايات، فإنّها بين مجوّزة لأخذ شيء على القيام ببعض الأعمال، وناهية، لكن حملت الناهية على أخذ الأجرة مقابل العمل لا الارتزاق، أو على محامل أُخرى.

---

(١) أُنظر: الذكرى: ١٧٣، والحدائق ٧: ٣٥١، والجواهر ٩: ٧٣.

(٢) المكاسب ١: ٢٤٥.

أمّا الروايات الناهية، فمنها:

١ ـ ما رواه عبد الله بن سنان، قال: «سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين، يأخذ من السلطان على القضاء الرزق، فقال: ذلك السحت»(١).

وحملها الفقهاء على ما إذا كان قاضياً من قبل الجائر من دون عذر مقبول، فيكون عمله حراماً وأخذ المال بإزائه سحتاً، أو على كون ما يأخذه أجراً لا ارتزاقاً(٢).

٢ ـ ما روي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن قال: يا علي، إذا صلّيت فصلّ صلاة أضعف من خلفك، ولا تتخذنّ مؤذّناً يأخذ على أذانه أجراً»(٣).

وأمّا الروايات المجوّزة، فمنها:

١ ـ ما روي عن علي عليه السلام أنّه قال: «لا بدّ من إمارة ورزق للأمير، ولا بدّ من عريف ورزق للعريف، ولا بدّ من حاسب ورزق للحاسب، ولا بدّ من قاضٍ ورزق للقاضي، وكره أن يكون رزق القاضي على الناس الذين يقضي لهم، ولكن من بيت المال»(٤).

(١) الوسائل ٢٧: ٢٢١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢٦٩.

(٣) الوسائل ٥: ٤٤٧، الباب ٣٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث الأوّل.

(٤) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٨، كتاب آداب القضاء، الحديث ١٩١٢.

٢ ـ وعن العبد الصالح عليه السلام ـ في حديث طويل في الخمس والأنفال والغنائم والأرض، ذكر فيه الزكاة وحصّة العمّال... ـ: «ويؤخذ الباقي، فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله، وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الإسلام، وتقوية الدين في وجوه الجهاد، وغير ذلك ممّا فيه مصلحة العامّة...»(١).

٣ ـ وجاء في عهد عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر حينما ولّاه مصر:

«واعلم أنّ الرعيّة طبقات: منها جنود الله، ومنها كتّاب العامّة والخاصّة، ومنها قضاة العدل» إلى أن قال: «ولكلٍّ على الوالي حقّ بقدر ما يصلحه»، ثمّ قال بعد أمره باختيار أفضل رعيّته للقضاء: «وأكثر تعاهد قضائه، وافسح له في البذل ما يزيح علّته، وتقلّ معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره»(٢).

المرتزقون:

ذكر بعض الفقهاء جملةً ممّن يستحقّون الرزق لقيامهم بأعمال يتوقّف عليها النظام، منهم الشهيد الثاني، قال ـ مازجاً لكلام الشهيد الأوّل ـ:

(١) الوسائل ٢٧: ٢٢١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢.

(٢) نفس المصدر: ٢٢٣، الحديث ٩، وراجع نهج البلاغة: ٤٢٦، قسم الرسائل، الرسالة ٥٣.

«والمرتزقة من بيت المال: المؤذّن، والقاسم، والكاتب للإمام، أو لضبط بيت المال، أو الحجج، ونحوها من المصالح، ومعلّم القرآن والآداب، كالعربية وعلم الأخلاق الفاضلة ونحوها، وصاحب الديوان الذي بيده ضبط القضاة والجند وأرزاقهم ونحوها من المصالح، ووالي بيت المال الذي يحفظه ويضبطه ويعطي منه ما يؤمر به ونحوه، وليس الارتزاق منحصراً في من ذكر، بل مصرفه كلّ مصلحة من مصالح الإسلام ليس لها جهة غيره، أو قصرت جهتها عنه»[1].

ولبعضهم مناقشات في عدّ بعض هؤلاء من جملة المرتزقة، ولكن الخطب سهل بعد إعطاء القاعدة العامّة.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة: الأذان، أخذ الأجرة على الأذان.

٢ ـ كتاب البيع: المكاسب المحرّمة، أخذ الأجرة على الواجبات.

٣ ـ كتاب الإجارة: أخذ الأُجرة على الواجبات.

٤ ـ كتاب القضاء، أخذ الأُجرة على القضاء.

٥ ـ وموارد متفرّقة أُخرى، كالأمر بالمعروف والأجر عليه، والشهادة والأجر عليها، أو منافاة أخذ الأُجرة على الواجبات للعدالة المعتبرة في الشاهد، ونحو ذلك.

---

(١) الروضة البهيّة ٣: ٧١ ـ ٧٢.

ارتماس

لغة:

من الرمس، وهو: الستر والتغطية.

وارتمس في الماء: إذا انغمس فيه حتّى يغيب رأسه وجميع جسده فيه[1].

اصطلاحاً:

وهو قسم من قسمي الغسل ـ من حيث كيفية الاغتسال ـ حيث ينقسم إلى ترتيبي وارتماسي.

فالترتيبي: يحصل بغسل الرأس والرقبة، ثمّ الطرف الأيمن من البدن، ثمّ الأيسر.

والارتماسي: يحصل بالارتماس في الماء، بأن ينغمس فيه حتّى يغيب رأسه وجميع جسده، وفي حينه ينوي الاغتسال.

راجع: غسل.

والوضوء يمكن أن يكون ترتيبياً، كما هو المتعارف، وارتماسياً برمس كلّ عضو في الماء. لكن لبعضهم إشكال في رمس اليد اليسرى.

راجع: وضوء.

---

(١) لسان العرب: «رمس»، وانظر الصحاح، والعين، ومعجم مقاييس اللغة، المادّة نفسها.

إرث

لغة :

الأصل، القديم، البقيّة من الأصل أو الشيء، وأصل الألف فيه واو. والإرث والميراث بمعنىً واحد. وأصل الياء في الميراث واو أيضاً[١].

قال الراغب الإصفهاني : «الوراثة والإرث : انتقال قُنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد. وسُمّي بذلك المنتقلُ عن الميّت، فيقال للقُنية الموروثة : ميراث وإرث»[٢].

فعلى ما قاله قد يطلق الإرث على نفس المعنى المصدري، وهو الانتقال، ويقال له : الورث والوراثة أيضاً. وقد يطلق على المعنى الإسمي، وهو المنتقِل، ويقال له : الميراث أيضاً.

اصطلاحاً :

عُرِّف الميراث بمعناه المصدري ـ المرادف للإرث ـ أنّه : «استحقاق إنسان بموت آخر ـ بنسب أو سبب ـ شيئاً بالأصالة»[٣]، وعُرِّف بمعناه الإسمي أنّه : «ما يستحقّه إنسان بموت آخر ـ بنسب أو سبب ـ بالأصالة»[١].

وقد يطلق على المواريث عنوان «الفرائض» أيضاً، وهو لغة : جمع «الفريضة» من الفرض بمعنى الإيجاب والإلزام والتقدير والتحديد[٢]. واصطلاحاً : ما فرضه الله تعالى في كتابه الكريم من سهام الإرث.

وبهذا الترتيب تكون الفرائض أخصّ من المواريث؛ لأنّ المواريث تشمل ما فرضه الله تعالى في كتابه، وما بيّنه رسوله صلى الله عليه وآله[٣].

الإرث عند الأمم قبل الإسلام[٤] :

للإرث جذور فطريّة، ولذلك يمتدّ تأريخه مع تأريخ الإنسان نفسه، ولا يمكن معرفة بدئه بالتحديد؛ نعم تطوّرت كيفيّته ـ كتطوّر سائر جوانب حياة الإنسان ـ باختلاف الأزمنة والأمكنة. والحالة المشتركة التي كانت تجمع بين قوانين الإرث المعهودة آنذاك هي : أنّ الإرث كان حقّاً للقوي، وأمّا الضعيف فكان يحرم ـ غالباً ـ منه.

فمثلاً كان الرومانيون يفرضون للبيت

---

(١) أُنظر : لسان العرب، والصحاح : «إرث» و «ورث».
(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني) : «ورث».
(٣) الروضة البهيّة ٨ : ١١ ـ ١٢.

---

(١) الروضة البهيّة ٨ : ١١ ـ ١٢.
(٢) لسان العرب، والصحاح، والمصباح المنير : «فرض».
(٣) أُنظر الروضة البهيّة ٨ : ١٣.
(٤) اقتبسنا هذا المقطع ـ وهو القسم التأريخي للإرث ـ من تفسير الميزان ٤ : ٢٢٢ ـ ٢٣٢، للعلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي رحمه الله.

ولربّه استقلالاً ذاتياً، فكان ربّ البيت هو الوليّ والقيّم عليه، وهو المالك دون غيره من أفراد البيت. وإذا مات ورثه في الولاية أحد أبنائه أو إخوانه ممّن كان في وسعه ذلك، وورثه في المال سائر أبنائه، فإن بقوا في البيت كانت نسبتهم إلى ربّ البيت الجديد كنسبتهم إلى ربّ البيت القديم، وإن انفصلوا وأسّسوا بيوتاً جديدة كانوا أربابها.

أمّا النساء: كالزوجة والبنت والأُخت والأُمّ، فلم يكنّ يرثن لئلّا ينتقل مال البيت بانتقالهنّ إلى بيوت أُخرى بالزواج.

وكان اليونانيون يورّثون أرشد الأولاد الذكور، ويحرمون غيره من الأولاد الضعاف والإناث مطلقاً ـ سواء كنّ زوجات أو بنات أو أخوات أو أُمّهات ـ من الإرث.

وكانت لهم ـ كالرومانيين ـ حِيَل تشريعية لكيفية توريث مَن أحبّوه من النساء والأطفال.

وأمّا المصريون والصينيون والهنود، فكانت طريقتهم في التوريث تشبه طريقة الرومانيين واليونانيين في حرمان النساء والأطفال من الإرث وإبقائهم تحت القيمومة.

وأمّا الفرس فكانوا يحرمون الزوجات ـ غير الكبيرة ـ والبنت المزوّجة، ويورّثون الزوجة الكبيرة والابن والدعيّ والبنت غير المزوّجة، وربما جعل الزوج أحبّ نسائه إليه مقام الابن، فكانت ترثه كما يرثه الابن والدعيّ.

وأمّا العرب فكان الإرث يبتني عندهم على أُسس ثلاثة، وهي:

أوّلاً ـ النسب: فإنّهم كانوا يورّثون من ذوي الأنساب العصبة ـ وهم الذكور من الأولاد، أو الإخوة أو الأعمام ـ مَن كان قادراً منهم على الذبّ عن الحريم، أمّا الاناث والأطفال فكانوا يحرمون من الإرث.

ثانياً ـ التبنّي: كانت عادة التبنّي ـ أي أن يجعل الإنسان مَن ليس ابنه ابناً (دعاءً) ـ جارية عند العرب، وبذلك كان يصير الدعيّ أحد أبناء الشخص، فيرثه كما يرثه سائر أبنائه.

ثالثاً ـ الولاء: وهو عقد بين شخصين، مفاده: التحالف والتعاهد على أن يدافع أحدهما عن الآخر ويذبّ عنه ويدفع عنه جريرته، وفي مقابل ذلك يكون وارثه بعد موته.

وأمّا الإسلام ـ وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ـ فقد بنى الإرث على أُسس ثلاثة، وهي:

أوّلاً ـ النسب: وجعل المنتسبين إلى الميّت في طبقات ثلاث:

١ ـ الوالدان والأولاد ذكوراً وإناثاً.

٢ ـ الأجداد والجدّات والإخوة والأخوات.

٣ ـ الأعمام والعمّات والأخوال والخالات.

ثانياً ـ الزوجيّة: فجعل كلاً من الزوجين وارثاً للآخر يشترك مع بقية الورثة.

ثالثاً ـ الولاء بأقسامه: لكن حدّده بصورة عدم وجود من تقدّم من الورثة.

وبذلك رفع الحرمان عن النساء والأطفال والضعفاء، وأعطاهم شخصية حقوقية كغيرهم، كما أبطل التوارث بالتبنّي؛ لأنّ الدعيّ ليس ابناً حقيقةً.

التدرّج في تشريع الإرث :

لم يستقرّ الإرث[1] على الأسس المتقدّمة إلّا بعد اجتياز عدّة مراحل في التشريع، فإنّ المسلمين أقرّوا ـ أوّل أمرهم ـ على ما كانوا يتوارثون به في الجاهلية، وهو الحلف والنصرة، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ﴾[2]

ثمّ نسخ ذلك[3]، فكانوا يتوارثون بالإسلام والهجرة، وقد روي: أنّ النبيّ ﷺ لمّا قدم المدينة آخى بين المهاجرين والأنصار، فكان المهاجر يرث الأنصاري وبالعكس، ولم يرث القريب إذا لم يهاجر، ونزل في ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ... ﴾[1].

ثمّ نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ ... وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً... ﴾[2] وبآيات الإرث.

ويبدو أنّ أوّل ما نزل في ذلك هو قوله تعالى: ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً ﴾[3].

وسبب النزول ـ كما قيل ـ: أنّ أوس بن ثابت الأنصاري مات وترك زوجة وثلاث بنات، فقام ابنا عمّه ـ وهما وصيّاه ـ وأخذا ماله ولم يعطيا زوجته وبناته شيئاً ـ وكانوا كما قلنا لا يورّثون النساء ولا الصغار ـ فشكت زوجته أمرها إلى رسول الله ﷺ، فدعاهما فقالا: يا رسول الله، ولدها لا يركب فرساً ولا ينكأ عدوّاً. فنزلت الآية وأثبت لهنّ الميراث في الجملة، ولم يتبيّن كيفية التوارث، فقال لهما رسول الله ﷺ: لا تحدثا في مال أوس شيئاً حتّى أنظر ما ينزل الله، فإنّ الله جعل لهنّ ميراثاً ولم يبيّن كم هو.

وبعد ذلك نزلت الآيات المبيّنة للإرث:

---

(١) أنظر ـ في هذا المقطع ـ: المبسوط ٤ : ٦٧، والسرائر ٣ : ٢٢٦، وكنز العرفان ٢ : ٣٢٣ وما بعدها.

(٢) النساء : ٣٣.

(٣) لم ينسخ عندنا كلياً، بل المنسوخ انحصار التوارث به، ولذلك يجوز التوارث به عند انعدام موجبات الإرث الأخرى كالرحمية والزوجية كما سيأتي.

(١) الأنفال : ٧٢.

(٢) الأحزاب : ٦.

(٣) النساء : ٧.

﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ وَإِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَها النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُما السُّدُسُ مِمّا تَرَكَ إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِها أَوْ دَيْنٍ آباؤُكُمْ وَأَبْناؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً * وَلَكُمْ نِصْفُ ما تَرَكَ أَزْواجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِها أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِها أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُما السُّدُسُ فَإِنْ كانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصىٰ بِها أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ * تِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ... ﴾[1].

ومن ذلك قوله تعالى ـ في آخر السورة ـ: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُها إِنْ لَمْ يَكُنْ لَها وَلَدٌ فَإِنْ كانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُما الثُّلُثانِ مِمّا تَرَكَ وَإِنْ كانُوا إِخْوَةً رِجالاً وَنِساءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[2].

(١) النساء: ١١ ـ ١٣.

(٢) النساء: ١٧٦.

الحقوق المتعلّقة بتركة الميّت:

تتعلّق بتركة الميّت حقوق تتقدّم بعضها على بعض رتبةً، نشير إليها بصورة إجماليّة:

أوّلاً ـ حقّ الغير المتعلّق بأحد أعيان التركة:

لا خلاف في أنّه يجب التخلّص من حقّ الغير لو تعلّق بأحد أعيان التركة، قبل قسمة الإرث كسائر الحقوق، لكن اختلفوا في تقديمه على مؤونة تجهيز الميّت عند عدم وفاء التركة بهما معاً، كما لو كانت العين الموروثة مرهونة، أو كان العبد الموروث جانياً بحيث تعلّق به حقّ الجناية، فإنّ للمرتهن ـ حينئذٍ ـ حقّاً يتعلّق بالعين المرهونة، ولوليّ المجنيّ عليه حقّ يتعلّق برقبة العبد.

وفي المسألة أقوال:

الأوّل ـ تقديم حقّ الجناية على الكفن دون حقّ الرهانة.

ووجهه أنّ حقّ المجني عليه ـ أو وليّه ـ قد تعلّق بعين رقبة الجاني، وأمّا حقّ المرتهن وإن تعلّق بالعين المرهونة أيضاً إلّا أنّه يمكن استيفاء حقّه عن طريق آخر.

وهذا القول رجّحه أكثر من تعرّض للمسألة كالشهيد الأوّل في البيان[1]، والمحقّق الثاني[2] وصاحب الجواهر[3]، والسيّد الحكيم[4]، وربما يظهر

(١) البيان: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) جامع المقاصد ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٣) الجواهر ٤: ٢٥٩.

(٤) المستمسك ٤: ١٧٦.

من الإمام الخميني[١] أيضاً.

الثاني ـ تقديم حقّ الرهانة وحقّ الجناية على الكفن :

نسب ذلك إلى الشهيد الأوّل في البيان وحواشيه على القواعد[٢]، إلّا أنّ الموجود في البيان هو التفصيل كما سبق.

الثالث ـ تقديم الكفن على حقّ الرهانة وحقّ الجناية :

هذا لو أمكن بيع العبد الجاني، وإلّا فلا مال للميّت كي يُصرف في الكفن.

يظهر ذلك من السيّد الخوئي[٣].

الرابع ـ تقديم حقّ الرهانة مع عدم التعرّض لحقّ الجناية :

ذهب إليه الشهيد الأوّل في الذكرى[٤].

الخامس ـ تقديم الكفن على حقّ الرهانة مع عدم التعرّض لحقّ الجناية :

ذهب إليه السيّد العاملي في المدارك[٥].

السادس ـ التردّد في التقديم بصورة مطلقة :

وهو يظهر من الفاضل الإصفهاني[٦]، والسيّد الطباطبائي[١]، والسيّد اليزدي[٢].

ثانياً ـ مؤونة تكفين الميّت وتجهيزه :

من المتسالم عليه أنّ مؤونة تكفين الميّت وتجهيزه تخرج من أصل تركة الميّت لا من ثلثه، لكن ينبغي أن يكتفى بالواجب، وأمّا الزائد فيتوقّف على رضا الورثة الكبار، فيخرج من سهمهم.

ويظهر من بعضهم جواز إخراجه من الأصل إذا كان عدمه موجباً لإهانة الميّت وهتكه[٣]، وإذا كان قد أوصى بالزائد فيخرج من ثلث المال كسائر وصاياه.

راجع : تجهيز، تكفين، ميّت.

ثالثاً ـ الدين :

لا إشكال في أنّ الدين مقدّم على الوصيّة والحبوة والإرث، ومؤخّر عن تجهيز الميّت، سواء كان حقاً للناس أو حقاً لله، كالمال الذي تعلّقت به الزكاة والخمس، إلّا أنّهم اختلفوا في أنّه لو وجد الدائن عين ماله في تركة الميّت فهل له أخذها، أو يشترك مع سائر الغرماء ؟ فيه قولان :

---

(١) تحرير الوسيلة ١ : ٦٦، كتاب الطهارة، أحكام الأموات، تكفين الميّت، المسألة ٤.

(٢) نسبه إليه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ١ : ٤٦٠.

(٣) التنقيح ٨ : ٤٠٥.

(٤) الذكرى : ٥٠.

(٥) المدارك ٢ : ١١٩.

(٦) كشف اللثام ١ : ١٢٢.

(١) الرياض ٢ : ٢٤٤.

(٢) العروة : فصل تكفين الميّت، المسألة ٢١.

(٣) أنظر العروة : فصل تكفين الميّت، المسألة ١٩ و ٢٠، والمستمسك ٤ : ١٧٣ ـ ١٧٥، والتنقيح ٨ : ٤٠٢ ـ ٤٠٤، وتحرير الوسيلة ١ : ٦٦، كتاب الطهارة، أحكام الأموات، فصل تكفين الميّت، المسألة ٤.

الأوّل ـ يجوز له أخذه فيما لو ترك الميّت بمقدار ما عليه من الدين فصاعداً بحيث لا تقصر التركة عن أداء حقّ الغرماء الآخرين، وهذا الرأي هو المشهور كما ادّعاه الشهيد الثاني[1] وصاحب الحدائق[2] وصاحب الجواهر[3].

الثاني ـ أنّه يختصّ به سواء وَفَت التركة بسائر الديون أو لا، وهذا الرأي منسوب إلى ابن الجنيد[4].

وفيه تفصيلات تراجع فيها مواطنها.

راجع: حجر، دين، مفلس.

رابعاً ـ الوصايا:

تخرج الوصايا النافذة من ثلث تركة الميّت، وأمّا لو زادت فيتوقّف تنفيذ الزائد من أصل التركة على رضا الورثة.

راجع: وصيّة.

خامساً ـ الحُبْوَة:

وهي لغة: إعطاء الشيء بلا عوض، واصطلاحاً: ما يختصّ به الولد الأكبر من الميراث دون سائر الورثة، والمعروف اختصاصه بثياب بدن الميّت وخاتمه وسيفه ومصحفه، وقد تظافرت بها

(١) المسالك (الحجرية) ١: ٢٤٠.

(٢) الحدائق ٢٠: ٣٩٥.

(٣) الجواهر ٢٥: ٢٩٦.

(٤) تراجع المصادر السابقة.

النصوص عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام[1]، وهي من متفرّدات مذهبهم.

والمشهور أنّها على سبيل الوجوب لا الاستحباب[2].

وفي تقدّمها على الدين والوصيّة، أو تقدّمها عليها ـ في صورة المنافاة أو التفصيل ـ وجوه، بل أقوال[3].

راجع: حُبْوَة.

سادساً ـ الإرث:

والحقّ الأخير الذي يتعلّق بتركة الميّت هو حقّ الورثة، أمّا تأخّره عن الدين والوصيّة فلصريح قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ... فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِها أَوْ دَيْنٍ... ﴾[4]، وأمّا تأخّره عن الكفن وما شابهه فللنصوص، ومنها معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: أوّل شيء يبدأ به من المال الكفن، ثمّ الدين، ثمّ الوصيّة، ثمّ الميراث»[5]، وأمّا الحبوة، فقد تقدّم أنّه وردت فيها

(١) أُنظر الوسائل ٢٦: ٩٧، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد.

(٢) و (٣) راجع على سبيل المثال: الروضة البهيّة ٨: ١٠٧ و ١١٤، والجواهر ٣٩: ١٢٨ و ١٣٤.

(٤) النساء: ١١، وانظر الآية: ١٢.

(٥) الوسائل ١٩: ٣٢٩، الباب ٢٨ من أبواب الوصايا، الحديث الأوّل.

روايات متظافرة بتقدّمها، لكن اختلفوا فيما لو انحصر الميراث فيها.

أركان الإرث :

للإرث ـ بمعناه المصدري ـ أركان ثلاثة، وهي :

أوّلاً ـ المورّث :

وهو الشخص الذي تنتقل عنه التركة إلى غيره.

ثانياً ـ الوارث :

وهو الذي تنتقل إليه التركة، سواء كان موجوداً فعلاً أو تقديراً، كالحمل.

ثالثاً ـ التركة :

وهي ما يتركه المورّث، سواء كان مالاً أو حقّاً، عيناً أو في الذمّة.

الشروط العامّة للإرث :

للإرث شروط لا بدّ من توفّرها كي يحصل الانتقال من المورّث إلى الوارث، وهذه الشروط بعضها يتعلّق بالمورّث، وبعضها الآخر بالوارث، وقسم ثالث بالتركة.

أوّلاً ـ شروط المورّث :

١ ـ أن تكون له أهليّة التملّك :

لا بدّ أن تكون للمورّث أهليّة التملّك في حياته كي يورّث ما تركه لغيره، أمّا إذا لم تكن له أهليّة ذلك فلا يورّث، كالمرتدّ الفطري بالنسبة إلى ما يكتسبه بعد ارتداده، فإنّه ـ على بعض الآراء الفقهيّة ـ لا أهليّة له لتملّك ما يكتسبه بعد ارتداده، وأمّا ما ملكه قبل الارتداد فيقسّم بين ورثته المسلمين، كما تقدّم في عنوان «ارتداد».

ومن هذا القبيل الحمل الذي سقط ميّتاً، فإنّ شرط استحقاق الحمل للإرث وأهليّته لتملّكه ثبوت حياته بعد الولادة، ولذلك لا ينتقل سهمه من الإرث إلى ورثته، بل ينتقل إلى ورثة الميّت الأوّل.

٢ ـ أن يكون مالكاً لما تركه بالفعل في حياته :

وبهذا القيد يخرج ما لم يكن مالكاً له بالفعل قبل الوفاة، إمّا لكونه مال الغير كالمغصوب، وإمّا لعدم تحقّق شرائط فعليّة التملّك، كما لو أرسل شخص هديّة إلى آخر، فمات المُهدي أو المُهدى إليه قبل وصولها إلى المهدى إليه وقبضه لها، فليس للرسول دفعها إلى المُهدى إليه في صورة موت المُهدي، ولا إلى ورثة المُهدى إليه في صورة وفاته؛ لعدم تحقّق شرائط الملكية حينئذٍ، وهي ـ هنا ـ قبض المهدى إليه الهدية والهبة[1].

٣ ـ موت المورّث حقيقة أو حكماً :

يشترط في تقسيم التركة إحراز موت صاحبها حقيقة أو حكماً. أمّا حقيقة فواضح، وأمّا حكماً، فمثل : إحراز موت الغائب غيبة منقطعة استناداً إلى قيام أمارات شرعيّة ـ كالخبر المتواتر أو

(١) أنظر : جامع المقاصد ٩ : ١٥١، والجواهر ٢٨ : ١٦٩.

البيّنة أو الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيد للعلم ـ على موته، أو إلى انقضاء مدّة لا يعيش مثله إليها غالباً؛ لأصالة بقاء حياته وبقاء ماله على ملكه إلّا مع قيام أمارة على خلاف الأصل المزبور[1].

٤ ـ ثبوت أحد موجبات الإرث :

لا بدّ من وجود أحد أسباب الإرث بين الوارث والمورِّث، وهي العلقة النسبية أو السببية، والسببية هي إمّا الزوجية أو أحد أنواع الولاء، وهي : ضمان الجريرة، أو العتق، أو الإمامة.

وسوف يأتي توضيحها تحت عنوان «أسباب الإرث».

٥ ـ أن لا تكون فيه بعض موانع الإرث :

والموانع المعروفة ثلاثة : الكفر والقتل والرقّ، أمّا الكفر والقتل فلا يمنعان من قابلية المورِّث للتوريث ـ كما يأتي بيانه ـ وأمّا الرقّ فهو مانع في الوارث والمورِّث.

وعدّ بعض الفقهاء من الموانع : اللعان والزنا وغيرهما، كما سيأتي توضيحه، فالملاعن لا يرث ولا يورِّث ولده الذي لاعن زوجته؛ لنفيه عن نفسه، كما أنّ الزاني لا يرث ولا يورِّث المولود منه من الزنا.

ثانياً ـ شروط الوارث :

١ ـ أن يكون أهلاً للتملّك :

ممّن لا أهلية له للتملّك : الحمل إذا مات مورّثه، ثمّ سقط ميّتاً؛ فإنّه لا يستحقّ إرثاً[1].

٢ ـ أن يكون حيّاً عند موت المورِّث :

لا بدّ من إحراز حياة الوارث عند موت المورِّث حقيقة أو حكماً، أمّا حقيقة فعلوم، وأمّا حكماً فكما لو كان الوارث حملاً ولو نطفة، ففي هذه الصورة يفرز الحدّ الأعلى من نصيبه، فإن ولد حيّاً استحقّ نصيبه وإلّا فلا يستحقّ شيئاً[2].

وبناءً على هذا الشرط لو ماتا دفعة أو اشتبه المتقدّم منهما بالمتأخّر أو اشتبه السبق والاقتران فلا إرث، سواء كان الموت حتف الأنف أو بسبب. إلّا أن يكون السبب الغرق أو الهدم فيتوارثان على الأشهر، كما جاء في الروضة البهيّة[3].

٣ ـ ثبوت أحد موجبات الإرث :

لا بدّ من وجود أحد موجبات الإرث ـ من النسب أو السبب ـ في الوارث، كما سيأتي توضيح ذلك.

٤ ـ عدم وجود أحد موانع الإرث :

الموانع المتقدّمة ـ في المورِّث ـ كلّها يمكن تصوّرها في الوارث، ويمكن إضافة موارد أُخرى، منها : الزوجيّة؛ حيث تمنع الزوجة من العقار على

---

(١) الجواهر ٣٩ : ٦٣.

(١) و (٢) الروضة البهيّة ٨ : ٤٦ و ٢٠٩. وانظر الجواهر ٣٩ : ٧٠ ـ ٧٣.

(٣) الروضة البهيّة ٨ : ٢١٣، وانظر : الدروس ٢ : ٣٥٢، والجواهر ٣٩ : ٣٠٨.

المشهور، كما سيأتي بيانه.

ثالثاً ـ شروط التركة (الموروث):

١ ـ أن تكون قابلة للملك شرعاً:

فلو ترك المسلم ما لا قابلية له للملك فلا يورَّث، كالخمر والخنزير والكلب الذي لا يجوز بيعه وشراؤه، إلّا إذا قلنا: إنّ المسلم وإن لم يملك هذه الأشياء إلّا أنّ له حقّ الاختصاص بها، فيورّث هذا الحقّ.

٢ ـ أن لا يتعلّق بها حقّ الغير:

لو تعلّق بالتركة حقّ الغير ـ كما إذا كان الميّت مديوناً ـ منع الورثة ممّا تعلّق به الحقّ؛ لأنّ حقّ الغرماء مقدّم على حقّ الورثة، والظاهر أنّ هذا المقدار لا خلاف فيه، لكن اختلفوا في كيفية هذا المنع، هل هو قبل الانتقال أو بعده، بمعنى أنّه هل يمنع الدين من أصل انتقال التركة إلى الورثة، أو يمنع الورثة من التصرّف في التركة بعد الانتقال؟

راجع: موانع الإرث، السادس: الدين.

٣ ـ أن تكون في ملك المورِّث حين وفاته:

فلو كان دخول شيء في ملك المورِّث معلّقاً على شرط لم يتحقّق قبل الوفاة ـ كالقبض في الهبة ـ لم يدخل في التركة، ولذلك لو أُرسلت إلى شخص هديّة، لكن مات قبل قبضها لم تدخل في تركته ولم تنتقل إلى ورثته، بل ترجع إلى ملك المُهدي، كما تقدّم. ومثل ذلك ما لو أُوصي له ـ وقلنا بتوقّف حصول الملك في الوصيّة على قبول الموصى له، كما هو المشهور ـ ومات قبل القبول[1].

لكن يستثنى من ذلك بعض الموارد، منها:

أ ـ الدية:

فإنّ دية المقتول تدخل في تركته وإن لم تكن في ملكه حين وفاته ـ لتأخّرها عنه ـ فيدفع منها الدين، ويرثها كلّ مَن يرث المال عدا من يتقرّب بالأمّ على المشهور.

ولا فرق بين دية الخطأ ودية العمد بعد التصالح عليها عوضاً عن القصاص[2].

وأمّا دية قطع رأس الميت فإنّها لا تدخل في التركة، بل تصرف في وجوه البرّ، نعم يدفع منها الدين أيضاً[3].

راجع: دية.

ب ـ ما يقع في شبكة الصائد بعد موته:

وممّا جعلوه من جملة تركة الميّت ما يقع بعد موته في شبكته التي هيّأها هو للصيد؛ لوجود سببه قبل الوفاة.

لكن لم ينقّح الموضوع، وإنّما ذكره بعض الفقهاء استطراداً في بحث الدين المستوعب للتركة في المواريث والوصايا[4].

---

(١) الجواهر ٢٨: ٢٥٠.

(٢) الجواهر ٣٩: ٤٤ ـ ٤٨، و ٤٢: ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

(٣) الجواهر ٤٣: ٣٨٤ ـ ٣٨٨.

(٤) أنظر: مفتاح الكرامة ٨: ٩٠، والجواهر ٢٨: ٢٩٣، وغيرها.

اندراج الحقوق في التركة :

من الواضح أنّ التركة لا تختصّ بالمال، بل يمكن أن تكون حقّاً أيضاً، فكلّ حقٍّ قابل للانتقال من شخص إلى آخر يكون قابلاً للتوارث أيضاً، مثل: حقّ الخيار وحقّ الشفعة، وحقّ القصاص وحقّ المطالبة بالحدّ، كحدّ القذف، فهذه الحقوق وأمثالها تنتقل إلى الورثة كأموال الميّت، لكن للفقهاء كلام في كيفية انتقالها إلى الورثة، سوف نتعرّض له عند التطرّق لهذه العناوين.

موجبات الإرث :

ويطلق عليها أسباب الإرث أيضاً، وهي التي يوجب تحقّقها استحقاق التوارث، وهي قسمان :

الأوّل ـ النسب :

وهو الاتّصال بالولادة بانتهاء أحد الشخصين إلى الآخر، كالأب والابن، أو بانتهائهما إلى ثالث مع صدق النسب عرفاً على الوجه الشرعي أو ما في حكمه[1].

وبناءً على ذلك لا يستحقّ المتولّد من الزنا إرثاً؛ لعدم ثبوت النسب الشرعي أو ما في حكمه، بخلاف المتولّد من النكاح شبهة أو من نكاح أهل الملل الفاسدة، فإنّهما يرثان ويورّثان؛ لأنّ الشارع رتّب آثار النكاح الصحيح على هذين

(١) الجواهر ٣٩ : ٧.

النكاحين.

طبقات الأنساب :

للأنساب ـ من حيث استحقاق الإرث ـ طبقات ثلاث :

الطبقة الأولى :

ويدخل في هذه الطبقة :

١ ـ الأبوان، ولا يدخل معهما الأجداد والجدّات.

٢ ـ الأولاد، ويقوم أولاد الأولاد مقام آبائهم، وذلك فيما إذا لم يكن من الأولاد المباشرين أحد، فلو كان للميّت ابن وابن ابن، كان الميراث للابن ولا يستحقّ ابن الابن شيئاً، وكذا لو كان له بنت وابن ابن، فالميراث للبنت.

والمعروف عند الإمامية أنّ أولاد الأولاد يرثون مع وجود الأبوين، فلو كان الورثة الأبوان أو أحدهما مع ابن ابن اشتركوا في الميراث، خلافاً للصدوق، فحكم بعدم توريث ابن الابن حينئذٍ، وقد تفرّد باشتراط توريث أولاد الأولاد بعدم وجود الأبوين[1].

الطبقة الثانية :

وتشمل هذه الطبقة :

١ ـ الأجداد والجدّات من طرف الأب

(١) المقنع : ١٦٩، مَن لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٦٩، باب ميراث الأبوين مع ولد الولد. وانظر الجواهر ٣٩ : ١١٧، وغيره.

والأُمّ، سواء كانوا بلا واسطة أو معها، فيدخل الجدّ وأبوه وجدّه وهكذا.

٢ ـ الإخوة والأخوات، سواء كانوا من الأبوين أو من أحدهما، ويقوم أولاد الإخوة والأخوات مقام آبائهم واُمّهاتهم.

والقريب يمنع البعيد من الإرث، فلا يرث أب الجدّ مع وجود الجدّ أو الجدّة، كما لا يرث أولاد الإخوة والأخوات مع وجود واحد من الإخوة والأخوات.

نعم، يرث أولاد الإخوة والأخوات مع وجود الجدّ أو الجدّة المباشرين.

وإنّما تستحقّ هذه الطبقة الإرث لو لم يكن من الطبقة الاُولى أحد.

الطبقة الثالثة :

وتشمل هذه الطبقة :

١ ـ الأعمام والعمّات وأولادهم.

٢ ـ الأخوال والخالات وأولادهم.

وهؤلاء هم اُولو الأرحام؛ إذ لم يرد على إرثهم نصّ في القرآن بخصوصهم، وإنّما دخلوا في آية اُولي الأرحام[١]، وهم يرثون مع فقد الإخوة والأخوات وبنيهم، والأجداد فصاعداً[٢].

هذا هو المشهور، لكن نقل الصدوق عن الفضل بن شاذان : أنّه لو ترك خالاً وجدّةً لأُمّ، فالمال يقسّم بينهما نصفين، ونقل عن يونس بن عبد الرحمن : أنّه لو ترك عمّاً وابن أخ، فالمال يقسّم بينهما نصفين أيضاً، ثمّ خطّأهما[١].

وإنّما يقوم الأولاد مقام الآباء إذا لم يكن منهم أحد، إلّا في مسألة إجماعية، وهي ما إذا اجتمع ابن عمّ لأب واُمّ مع عمّ لأب، فابن العمّ أولى بالإجماع كما ادّعاه جماعة[٢].

ولو لم يكن للميّت أعمام وأخوال وعمّات وخالات أو أولادهم، انتقل الإرث إلى أعمام أبيه واُمّه وأخوالهما وعمّاتهما، وخالاتهما وأولادهم ـ وإن نزلوا ـ مرتّبين على قاعدة : أولوية الأقرب من الأبعد[٣].

وهذه الطبقات الثلاث مرتّبة، فلا يرث أهل الطبقة الثانية مع وجود واحد من الاُولى، ولا الثالثة مع وجود واحد من الثانية.

الثاني ـ السبب :

القسم الثاني من موجبات الإرث هو السبب، وهو على قسمين :

---

(١) أي قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ ﴾ الأنفال : ٧٥، الأحزاب : ٦.

(٢) الروضة البهية ٨ : ١٥٢.

(١) مَن لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٩٢ ـ ٢٩٣، باب ميراث ذوي الأرحام.

(٢) منهم : الشهيد في الدروس ٢ : ٣٧٤، والشهيد الثاني في الروضة ٨ : ٥٤ و ١٦٧، وصاحب الجواهر في الجواهر ٣٩ : ١٧٦.

(٣) الجواهر ٣٩ : ١٨٨.

الأوّل ـ الزوجيّة :

يرث كلّ من الزوجين الآخر بالعلقة الزوجية، وهما يجتمعان مع جميع الطبقات النسبية والسببية إلّا الإمام عليه السلام، ففيه خلاف كما سيأتي.

والمطلّقة طلاقاً رجعيّاً بحكم الزوجة ما دامت في العدّة، بخلاف البائن إلّا أن يطلّقها الزوج في مرض موته، فإنّها ترثه إذا مات الزوج في فترة بين الطلاق والوفاة لا تتجاوز السنة؛ وهو لا يرثها[1].

ولو برئ من مرضه ـ ومات بسبب آخر ـ أو تزوّجت بآخر لم تستحقّ إرثاً[2].

ولا يشترط التوارث بين الزوجين بالدخول إلّا إذا تزوّج في مرضه الذي مات فيه، فإنّ التوارث حينئذٍ مشروط بالدخول، فلو مات قبل الدخول، لم تستحقّ الزوجة إرثاً[3].

هذا في النكاح الدائم، وأمّا النكاح المنقطع فالأقوال في توارث الزوجين فيه أربعة :

١ ـ ثبوت التوارث بينهما، ولو اشترطا سقوطه لم يسقط، ذهب إليه القاضي ابن البرّاج[4].

٢ ـ عدم ثبوت التوارث حتّى مع اشتراطه ضمن العقد، ذهب إليه الحلبي[1]، وابن إدريس[2] والعلّامة[3]، وولده[4] والفاضل المقداد[5]، والمحقّق الثاني[6]، وصاحب الجواهر[7]، واستشكل فيه الإمام الخميني[8]، وهو الظاهر من الصدوق[9] والمفيد[10].

٣ ـ ثبوت التوارث فيه كالدائم إلّا مع اشتراط سقوطه في العقد، نسب ذلك إلى ابن أبي عقيل[11] والسيّد المرتضى[12].

٤ ـ عدم ثبوت التوارث إلّا مع اشتراطه في العقد فيثبت حينئذٍ، ذهب إليه الشيخ[13] وأتباعه ـ إلّا القاضي كما تقدّم ـ والشهيدان[14]، وصاحب

---

(١) أُنظر : الجواهر ٣٢ : ١٥٢، والروضة البهية ٦ : ٤٨.

(٢) الجواهر ٣٢ : ١٥٢.

(٣) أُنظر : الروضة البهية ٨ : ١٧٢، والجواهر ٣٩ : ١٩٦ و ٢٢٠.

(٤) المهذّب ٢ : ٢٤٣.

---

(١) الكافي في الفقه : ٢٩٨.

(٢) السرائر ٢ : ٦٢٤.

(٣) القواعد ٢ : ٢٦، المختلف (الحجرية) : ٥٦١.

(٤) إيضاح الفوائد ٣ : ١٣٢.

(٥) التنقيح الرائع ٣ : ١٣٠ ـ ١٣٢.

(٦) جامع المقاصد ١٣ : ٣٧.

(٧) الجواهر ٣٠ : ١٩٥.

(٨) تحرير الوسيلة ٢ : ٢٦١، كتاب النكاح، النكاح المنقطع، المسألة ١٥.

(٩) المقنع : ١١٤.

(١٠) المقنعة : ٤٩٨.

(١١) و (١٢) المختلف (الحجرية) : ٥٦١، وانظر الانتصار : ١١٤.

(١٣) النهاية : ٤٩٢.

(١٤) اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٥ : ٢٩٦، والمسالك ٧ : ٤٧٠.

الحدائق[١]، والسيّد الحكيم[٢]، والسيّد الخوئي[٣]، وقوّاه الفاضل الإصفهاني[٤].

الثاني ـ الوَلاء :

بفتح الواو أصله القرب، والمراد هنا : قرب أحد شخصين فصاعداً إلى آخر على وجه يوجب الإرث بغير نسب ولا زوجيّة[٥].

ويمكن أن يقال : إنّه علقة بين شخصين فصاعداً غير علقة الزوجية والنسب، ومن آثارها استحقاق الإرث.

وأسبابه ـ على المشهور ـ ثلاثة :

أ ـ ولاء العتق :

وهو أن يعتق المولى عبده في سبيل الله، ويستحقّ بذلك ولاء عبده، بمعنى أنّه لو مات العبد ولم يكن له وارث ورثه المولى الذي أنعم عليه بعتقه.

وإن عُدم المولى ـ المنعم ـ قام مقامه أبواه وأولاده، وإن لم يكونوا فالإخوة والأجداد، وإن لم يكونوا فالأعمام والأخوال بحسب الطبقات.

وهل تشترك الإناث ـ كالبنات والأخوات والخالات والعمّات ـ في الإرث ؟ فيه أقوال.

ويشترط في استحقاق المنعم الإرث شروط ثلاثة :

أوّلاً ـ أن يكون المعتِق متبرّعاً بالعتق، فلو أعتق في واجب كالكفّارة والنذر وشبههما لم يثبت للمنعم حقّ الإرث.

ثانياً ـ أن لا يتبرّأ المعتِق ـ المنعم ـ من ضمان جريرته، فلو تبرّع بالعتق لكن تبرّأ من ضمان جريرة العبد، بأن لم يجعل نفسه مسؤولاً عمّا يصدر منه من جنايات، فلا يرثه.

ثالثاً ـ أن لا يكون للمُعتَق وارث نسبي في جميع الطبقات، أمّا السببي ـ كالزوجين ـ فلم يمنع من الاستحقاق، فيأخذ الوارث من الزوجين حصّته ويكون الباقي للمنعم[١].

ب ـ ولاء ضمان الجريرة :

والجريرة هي الجناية، ومعنى ذلك : أن يضمن شخص جنايات شخصٍ آخر، فيدفع من قبله ما يترتّب عليه من الجرائم المالية كالديات، في مقابل أن يصير وارثه بعد موته.

والضمان قد يكون من طرف واحد، وقد يكون من الطرفين، فإذا كان من طرف واحد، فيقول الموجب : «عاقدتك على أن تنصرني وتمنع عني وتعقل عني وترثني»، فيقول الآخر : «قبلت».

---

(١) الحدائق ٢٤ : ١٨١.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٢٨٩، عقد المتعة.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢ : ٢٧٥، عقد المتعة، المسألة ١٣١٩.

(٤) كشف اللثام ٢ : ٥٧.

(٥) الروضة البهية ٨ : ١٨١.

---

(١) الروضة البهيّة ٨ : ١٨١، وانظر الجواهر ٣٩ : ٢٢٣ وما بعده.

وإذا كان من الطرفين فيقول الموجب: «عاقدتك على أن تنصرني وأنصرك وتمنع عني وأمنع عنك، وتعقل عني وأعقل عنك وترثني وأرثك»، فيقول الآخر: «قبلت»[١].

لكن استشكل بعض الفقهاء في كونه عقداً كسائر العقود[٢].

ولا يرث ضامن الجريرة إلّا مع فقد الوارث النسبي والمُعتِق، وأمّا الزوجان فيجتمعان معه، فيأخذ الوارث ـ منهما ـ نصيبه الأعلى ويكون الباقي للضامن.

ج ـ ولاء الإمامة:

وإذا عدم الوارث النسبي والمنعم وضامن الجريرة يكون الوارث هو الإمام عليه السلام؛ لأنّه وارث مَن لا وارث له ـ كما ورد في النصوص[٣] ـ وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما وقع الإشكال والخلاف في مشاركة الزوجين للإمام عليه السلام وعدمه، وفيه أقوال:

أوّلاً ـ الزوج، وفيه قولان:

١ ـ أنّه يرث النصف بالتسمية ـ أي ما فرضه الله له مع عدم الأولاد ـ ويُردّ عليه النصف الباقي.

(١) الجواهر ٣٩: ٢٥٥، والروضة البهية ٨: ١٨٩، وغيرهما.

(٢) الجواهر ٣٩: ٢٥٧.

(٣) الوسائل ٢٦: ٢٤٦، الباب ٣ من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة.

وهذا هو المشهور، بل ادّعى عليه الإجماع جماعة من الفقهاء[١]، وعليه فلا يرث الإمام عليه السلام مع وجود الزوج.

٢ ـ أنّه يرث النصف بالتسمية فقط، والنصف الباقي يرثه الإمام عليه السلام، قال السيّد العاملي: «وهذا القول لم أقف عليه مصرّحاً به لأحد من الأصحاب»[٢] وكذا صرّح غيره.

نعم، تُوهم ذلك عبارات الشيخ في المبسوط ورسالة «الإيجاز في الفرائض» وعبارة سلّار في المراسم. قال الشيخ في المبسوط: «فأمّا ذوو الأسباب فهم الزوج والزوجة، لهما حالتان: حالة انفراد بالميراث وحالة اجتماع، فإن انفردوا كان لهم سهمهم المسمّى: إن كان زوجاً له النصف، وإن كانت زوجة فلها الربع، والباقي للإمام عليه السلام، وقال أصحابنا: إنّ الزوج وحده يردّ عليه الباقي لإجماع الفرقة عليه»[٣]، ووردت العبارة بنصّها في الإيجاز[٤].

وقال سلّار ـ بعد أن قال: «قد بيّنا أنّ النصف

(١) كالشيخ المفيد في الإعلام (عدّة رسائل للشيخ المفيد): ٣٣٦، والسيّد المرتضى في الانتصار: ٣٠٠، والشيخ الطوسي في المبسوط ٤: ٧٤، وابن إدريس في السرائر ٣: ٢٤٢ و ٢٨٤، وغيرهم.

(٢) مفتاح الكرامة ٨: ١٨٠.

(٣) المبسوط ٤: ٧٤.

(٤) الإيجاز في الفرائض (الرسائل العشر): ٢٧١.

للزوج مع عدم الولد...» ـ: «وفي أصحابنا مَن قال: إذا ماتت امرأة ولم تخلّف غير زوجها فالمال كلّه له بالتسمية والردّ»[١].

فنسب دفع الباقي للزوج إلى بعض الأصحاب.

ثانياً ـ الزوجة، وفيها ثلاثة أقوال:

١ ـ الردّ عليها مطلقاً، وهذا الرأي منسوب إلى المفيد، قال: «وإذا لم يوجد مع الأزواج قريب ولا نسيب للميّت ردّ باقي التركة على الأزواج»[٢]، ومن المحتمل أن يريد بذلك خصوص الأزواج دون الزوجات، وإن كان سياق العبارة يأباه.

٢ ـ عدم الردّ عليها مطلقاً، بل يدفع إلى الإمام عليه‌السلام، وهذا هو الرأي المشهور الذي ذهب إليه أغلب الفقهاء.

٣ ـ الردّ عليها حال الغيبة وعدمه حال الحضور، فيدفع إلى الإمام عليه‌السلام، اختاره الصدوق في الفقيه[٣]، واستقربه الشيخ في النهاية[٤]، واختاره يحيى بن سعيد[٥]، والعلّامة في التحرير[٦]

(١) المراسم: ٢٢٢.

(٢) المقنعة: ٦٩١.

(٣) الفقيه ٤: ٢٦٢، باب ميراث الزوج والزوجة، ذيل الحديث ٥٦١٢.

(٤) النهاية: ٦٤٢.

(٥) الجامع للشرائع: ٥٠٢.

(٦) التحرير ٢: ١٦٨.

والإرشاد[١]، والشهيد في اللمعة[٢]، وقوّاه المحقّق الثاني في حاشية النافع[٣] جمعاً بين الأخبار.

موانع الإرث:

وهي ما يمنع وجودها عن التوارث، وقد أنهاها الشهيد في الدروس إلى عشرين[٤]، لكن ذكر أغلبها سائر الفقهاء خلال أبحاث الإرث تحت عناوين أُخرى، ونحن نذكر أهمّها هنا:

الأوّل ـ الكفر:

وهو ما يخرج به معتقده أو قائله أو فاعله عن سمة الإسلام.

فلا يرث ـ على هذا ـ ذمّي ولا حربيّ ولا مرتدّ ولا غيرهم من أصناف الكفّار مسلماً، نعم يرث المسلمُ الكافرَ أصلياً ومرتدّاً، بل يمنع الوارث المسلم سائر ورثة الكافر من الإرث فيختصّ هو به، فلو كان للكافر ورثة بعضهم مسلمون وبعضهم كفّار ورثه المسلمون ـ وإن كان الوارث المسلم وليّ نعمة أو ضامن جريرة ـ دون الكفّار.

نعم، لو لم يكن للكافر وارث مسلم أصلاً ولو حكماً ـ كالمتولّد من كافر ومسلمة ولمّا يبلغ ـ وكان له ورثة كفّار، ورثوه، ولم يمنع وجود الإمام عليه‌السلام

(١) الإرشاد ٢: ١٢٥، وفيه: على رأي.

(٢) اللمعة (المطبوعة ضمن الروضة البهية) ٨: ٨٢.

(٣) نقله عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٨: ١٨٢.

(٤) الدروس ٢: ٣٤٢.

عن توارثهم؛ لثبوت التوارث بينهم، إلّا إذا كان الكافر مرتدّاً ـ أي كان كفره عن ارتداد، لا كفراً أصلياً ـ فحينئذٍ لا يرثه الوارث الكافر وإن لم يكن له وارث مسلم، بل يرثه الإمام عليه السلام؛ لأنّه وارث من لا وارث له، ولأنّ المرتدّ متحرّم بالإسلام، ولذا لا يجوز استرقاقه ولا يصحّ نكاحه لكافرة ـ على المشهور ـ كما تقدّم في عنوان «ارتداد».

والمسلمون يتوارثون فيما بينهم إلّا مَن انطبق عليه منهم عنوان المرتدّ. وقد تقدّم بيانه في عنوان «ارتداد» فراجع[1].

الثاني ـ القتل:

القتل يمنع إرث القاتل من المقتول ـ إجمالاً ـ إذا كان ظلماً وبغير حقّ، فلا يمنع ما لو كان حقّاً، كالقتل قصاصاً أو دفاعاً أو حدّاً ونحو ذلك. وفي ذلك تفصيل نشير إلى إجماله فيما يلي:

أ ـ إذا كان القتل عمداً:

وهذا هو القدر المتيقّن من مانعيّة القتل، فلو قتل الولد والده عمداً وبغير حقّ منع القاتل من الإرث، وانتقل حقّه من الإرث إلى سائر الورثة كوالدي المقتول وأولاده الآخرين، فإن لم يكن له أولاد آخرون انتقل الإرث إلى أولاد القاتل، ولا يمنعهم منع أبيهم من الإرث أن يرثوا.

والحكمة في ذلك: مقابلة القاتل بنقيض مطلوبه، وعقوبة على فعله، واحتياطاً في عصمة الدم؛ كيلا يقتل أهل المواريث بعضهم بعضاً طمعاً في الميراث[1].

ب ـ إذا كان القتل خطأً محضاً:

وفي منع هذا القتل عن الإرث أقوال:

١ ـ المنع مطلقاً من الدية وغيرها: نسبه في المختلف[2] إلى ابن أبي عقيل.

٢ ـ عدم المنع مطلقاً: وهو مختار المفيد[3]، وسلّار[4]، والمحقّق في النافع[5]، ويحيى بن سعيد[6].

٣ ـ المنع من خصوص الدية: فلا يرث القاتل من خصوص ما دفعه من الدية، نعم يرث من سائر التركة. وهذا هو المشهور ـ كما في الدروس[7] ـ بل ادّعي في الانتصار[8] والخلاف[9] والغنية[10] والسرائر[11] عليه الإجماع.

---

(١) أنظر ذلك كلّه: الجواهر ٣٩: ١٥ وما بعدها، والروضة ٨: ٢٦ وما بعدها، ومفتاح الكرامة ٨: ١٧ وما بعدها.

---

(١) المهذّب البارع ٤: ٣٤٧، والحكمة منقولة عن القدماء، إلّا أنّا نقلنا النصّ من المهذّب لكونه أجمع.

(٢) المختلف: ٧٤٢، وانظر الدروس ٢: ٣٤٧.

(٣) المقنعة: ٧٠٣.

(٤) المراسم: ٢١٨.

(٥) المختصر النافع: ٢٦٤.

(٦) الجامع للشرائع: ٥٠٤.

(٧) الدروس ٢: ٣٤٧.

(٨) الانتصار: ٣٠٧.

(٩) الخلاف ٤: ٢٨ ـ ٣٠.

(١٠) الغنية: ٣٣٠.

(١١) السرائر ٣: ٢٧٤.

ج ـ إذا كان شبيهاً بالعمد :

ظاهر معظم الفقهاء ـ حيث قابلوا العمد بالخطأ ـ : أنّ المراد بالخطأ ما يشمل شبيه العمد، وعن جماعة التصريح به[١]، لكن المنقول عن الفضل ابن شاذان[٢] وابن الجنيد[٣] : أنّه كالعمد، وذهب إليه العلّامة في القواعد[٤]، وولده[٥]، والشهيد الثاني[٦] وغيرهم.

وفيه تفصيل يراجع فيه العناوين : «إتلاف»، «ضمان»، «قتل»، «دية».

الثالث ـ الرقّية :

الرقّية تمنع من التوارث في الوارث والموروث منه، فلو كان الموروث منه رِقّاً انتقل ماله إلى مالكه، وإن كان الوارث رقّاً ففيه صورتان :

الأُولى ـ أن يكون معه وارث حرّ فينتقل الإرث إليه وإن بعُد الحرّ وقرب العبد، ولا يمنع الرقّ من يتقرّب به إلى الميّت، فلو كان الوارث رقّاً وله ولد حرّ، انتقل الإرث إليه.

الثانية ـ أن لا يكون له وارث سوى المملوك، فيشترى من التركة ـ ولو قهراً ـ ويعتق ويعطى باقي التركة.

(١) أُنظر الجواهر ٣٩ : ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) الكافي ٧ : ١٤٢، باب ميراث القاتل.

(٣) أُنظر المختلف : ٧٤٣.

(٤) القواعد ٢ : ١٦٣.

(٥) إيضاح الفوائد ٤ : ١٨٢.

(٦) الروضة البهية ٨ : ٣٥.

واختلفوا في مَن يجري عليه هذا الحكم :

١ ـ فقيل : إنّه خصوص الأبوين.

٢ ـ وقيل : إنّهم الأبوان والأولاد.

٣ ـ وقيل : إنّهم جميع مَن يتقرّب إلى الميّت.

٤ ـ وقيل : إنّ الحكم يشمل حتّى الزوج والزوجة أيضاً.

والقدر المتيقّن من هذه الأقوال هو القول الأوّل؛ إذ لا خلاف فيه ظاهراً، ثمّ تتدرّج سائر الأقوال من حيث الاشتهار[١].

الرابع ـ اللعان :

وهو أن يلاعن الزوج زوجته في سبيل نفي ولده عن نفسه، وهو مانع من التوارث بين الزوجين، وبين الأب وولده المنفي، وترثه أُمّه وكلّ من يتقرّب بها، كالإخوة من قِبَلها والأخوال والخالات، ويرثهم إلّا على رأيٍ للشيخ في الاستبصار[٢]؛ حيث قيّد إرثه عنهم باعتراف الأب لولده بعد نفيه عنه.

ولو كذّب الأب نفسه ورثه الولد ولم يرثه هو، وأمّا أقارب الأب ففيهم أقوال :

١ ـ إرث الولد منهم وعدم إرثهم منه، اختاره أبو الصلاح الحلبي[٣].

(١) أُنظر : الروضة البهية ٨ : ٤٠ ـ ٤٢، والجواهر ٣٩ : ٤٨ ـ ٥٨.

(٢) الاستبصار ٤ : ١٨١، الباب ١٠٤، ذيل الحديث ٨.

(٣) الكافي في الفقه : ٣٧٥.

٢ ـ التوارث بينه وبينهم إذا اعترفوا به وكذّبوا الأب في نفيه عنه، ذكره العلّامة في القواعد[١] وجهاً.

٣ ـ عدم التوارث مطلقاً، وهذا هو الرأي المشهور[٢]، بل ادّعي عليه الإجماع[٣].

الخامس ـ الزنا:

الزنا يقطع النسب من الأبوين، فلا يرثان الولد، ولا يرثهما، ولا مَن يتقرّب بهما، وإنّما يرثه وِلْده وزوجته، فإن لم يكونوا فالمعتِق وإلّا فضامن الجريرة وإلّا فالإمام عليه السلام.

وعن ابن الجنيد[٤] والصدوق[٥] والحلبي[٦] أنّه ترثه أُمّه ومن يتعلّق بنسبها.

ولا بدّ من التنبيه على أنّ جعل اللعان والزنا من الموانع إنّما هو من باب التسامح والتوسّع؛ لأنّ المانعية إنّما تتحقّق إذا تحقّق المقتضي، وهو ثبوت النسب أو السبب الشرعي، وهما غير ثابتين في هذين الموردين.

السادس ـ الدين:

اختلف الفقهاء في مانعية الدين عن استحقاق الورثة للإرث وعدمها، ومنشؤه اختلافهم في انتقال التركة إلى الورثة في صورة وجود الدين على الميّت وعدمه، وفي ذلك قولان:

الأوّل ـ أنّ الدين إن كان مستغرقاً بقي المال على ملك الميّت ولم ينتقل إلى الورثة، وكذا إن لم يكن مستغرقاً لكن بالنسبة إلى ما قابل الدين. ذهب إليه الصدوق[١]، والشيخ[٢]، وابن إدريس[٣]، والمحقّق[٤]، والعلّامة ـ في الإرشاد[٥] ـ والشهيد الأوّل[٦]، ونسبه الشهيد الثاني في المسالك[٧] إلى الأكثر.

وبناءً على هذا القول يكون الدين مانعاً عن الإرث.

الثاني ـ أنّ التركة تنتقل إلى الورثة، لكن يُمنعون عن التصرّف فيها ـ لتعلّق حقّ الغرماء بها كالرهن ـ حتّى يقضى الدين منها أو من غيرها، اختاره الشيخ في المبسوط[٨] ـ في أحد رأييه، لكن

---

(١) القواعد ٢ : ١٨١.

(٢) الجواهر ٣٩ : ٢٧١.

(٣) أُنظر : السرائر ٣ : ٢٧٥، ومفتاح الكرامة ٨ : ٢١٠.

(٤) أُنظر المختلف (الحجرية) : ٧٤٤.

(٥) المقنع : ١٧٧ ـ ١٧٨، حيث جعل ميراث ولد الزنا كولد الملاعنة.

(٦) الكافي في الفقه : ٣٧٧.

---

(١) المقنع : ١٦٧.

(٢) المبسوط ١ : ٢٤٠، و ٨ : ١٤٣، والخلاف ٢ : ١٤٤.

(٣) السرائر ٢ : ٤٧، و ٣ : ٢٠٢ ـ ٢٠٣، لكن فيه : أنّ التركة لا تدخل في ملك الغرماء، ولا في ملك الورثة، ولا في ملك الميّت ـ لانقطاع ملكه بالموت ـ فتبقى موقوفة على قضاء الدين.

(٤) الشرائع ٤ : ١٦.

(٥) الإرشاد ٢ : ١٣١.

(٦) الدروس ٢ : ٣٥٢.

(٧) المسالك (الحجرية) ٢ : ٣١٦.

(٨) المبسوط ٨ : ١٩٢ ـ ١٩٣.

يبدو أنّه رجع عنه في آخر كلامه ووافق قوله الأوّل ـ ويحيى بن سعيد[١]، والعلّامة في بعض كتبه[٢]، وولده[٣]، والمحقّق الثاني[٤]، والشهيد الثاني[٥]، والفاضل الإصفهاني[٦]، وصاحب الجواهر[٧]، ومال إليه الشيخ الأنصاري[٨].

وبناءً على ذلك لا يكون الدين مانعاً عن الإرث. نعم، يجب على الوارث قضاء الدين من التركة أو من غيرها.

وتظهر الثمرة بين القولين في نماء التركة، فعلى القول الأوّل تكون الثمرة للغرماء وعلى القول الثاني تكون للورثة.

السابع ـ الحمل :

وهو يَمنع غيره ويُمنع هو عن الإرث :

أمّا منعه غيره ففيه صورتان :

الأُولى ـ أن يكون مع الحمل وأُمّه ورثة آخرون من الطبقة الثانية، كالإخوة والأجداد؛ فإنّ وجود الحمل يمنعهم من أصل الإرث حتّى يتبيّن حاله، فإن انفصل حيّاً حُرموا من الإرث، وإن انفصل ميّتاً ورثوا من التركة.

الثانية ـ أن يكون مع الحمل وأُمّه الأبوان أو أحدهما، فيُمنعان عمّا زاد على فرضهما، وهو السدسان، أو السدس إن كان أحدهما، كما تمنع الزوجة ـ وهي أمّ الحمل ـ في الصورتين عن نصيبها الأعلى وهو الربع، وينزّله إلى الثمن.

وأمّا منعه نَفْسَه :

فلأنّه لا يرث ما لم ينفصل حيّاً، ولذلك يعزل له نصيبه، ويقدّر له أعلى فرض ممكن عادة، وهو نصيب ذكرين ـ لكن لا يدخل في ملكه فعلاً ـ ويقسّم الباقي بين سائر الورثة إن لم يكونوا ممنوعين عن أصل الإرث مع وجود الحمل كالإخوة، كما يُعطى للممنوعين عن الزائد ـ كالزوجة والأبوين ـ النصيب الأدنى، فإن انفصل الحمل حيّاً أُعطي سهمه وقُسّم الباقي ـ لو كان، كما لو كان الحمل ذكراً واحداً أو ذكراً وأُنثى أو أُنثيين ـ بين الورثة.

ولو انفصل ميتاً، رُدّ ما عزل من سهمه إلى سائر الورثة.

ولو انفصل حيّاً ثمّ مات قسّم سهمه بين ورثته خاصّة[١].

---

(١) الجامع للشرائع : ٣٦٣.

(٢) أنظر : المختلف (الحجرية) : ٧٢٧، والقواعد ٢ : ١٦٧.

(٣) إيضاح الفوائد ٢ : ٦٣ ـ ٦٤، وانظر ٤ : ٢٠٥، حيث ذكر أصل المسألة لكن أحال الكلام فيها إلى الوصايا، إلّا أنّا لم نوفّق للعثور على كلامه فيها.

(٤) جامع المقاصد ٥ : ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٥) المسالك (الحجرية) ٢ : ٣١٦.

(٦) كشف اللثام ٢ : ٢٨٦.

(٧) الجواهر ٣٩ : ٧٤، و ٢٦ : ٨٨.

(٨) الوصايا والمواريث : ٢١٠ و ٢١٩.

---

(١) أُنظر : الروضة البهية ٨ : ٤٦ ـ ٤٨، والجواهر ٣٩ : ٧٠ ـ ٧٤.

الثامن ـ الغيبة المنقطعة :

الغائب غيبة منقطعة هو الذي لا يعرف له في مدّة غيبته خبر موت ولا حياة، ويسمّى المفقود أيضاً، ويقع الكلام عنه في مقامين :

الأوّل ـ في توريث الغير منه :

وفيه أربعة أقوال :

١ ـ يحبس ماله عن ورثته بقدر ما يطلب في الأرض ويفحص عنه، وهو أربع سنين. ذهب إليه الصدوق[1]، والسيّد المرتضى[2]، والحلبي[3]، وابن زهرة[4]، ونفى العلّامة عنه البأس في المختلف[5]، وقوّاه الشهيدان في الدروس[6] والروضة[7]، ومال إليه صاحب الكفاية[8] والمحدّث الكاشاني[9]، واختاره السيّد الطباطبائي[10] والسيّد الحكيم[11]

(١) الفقيه ٤ : ٣٣٠، باب ميراث المفقود، ذيل الحديث ٥٧٠٧.

(٢) الانتصار : ٣٠٧.

(٣) الكافي : ٣٧٨.

(٤) الغنية : ٣٣٢.

(٥) المختلف : ٧٤٩.

(٦) الدروس ٢ : ٣٥٢.

(٧) الروضة البهية ٨ : ٥٠.

(٨) الكفاية : ٢٩٢.

(٩) المفاتيح ٣ : ٣١٩.

(١٠) الرياض (الحجرية) ٢ : ٣٧٣.

(١١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٤١٢، كتاب الارث، ميراث المفقود، المسألة ١٠.

والسيّد الخوئي[1]، لكنّه استظهر جواز التقسيم بعد مضيّ عشر سنوات بلا حاجة إلى الفحص.

٢ ـ الانتظار أربع سنين فيمن فُقد في عسكر شُهدت هزيمته، وقُتل مَن كان فيه أو أكثرهم.

والمأسور في قيد العدوّ يوقف ماله ما جاء خبره، فإذا انقطع ينتظر عشر سنين من زمن الانقطاع.

وأمّا مَن لا يُعرف مكانه في غيبته ولا خبر له فيُنتظر عشر سنين أيضاً.

ذهب إلى هذا الرأي ابن الجنيد[2].

٣ ـ لا بأس ببيع دار المفقود بعد عشر سنين من فقده، ويكون البائع ضامناً للثمن والدَرَك.

ذهب إلى هذا الرأي الشيخ المفيد[3].

٤ ـ إنّ الغائب لا تُقسّم تركته حتّى يعلم موته ـ بالتواتر أو بالبيّنة أو بالخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم ـ أو تنقضي مدّة لا يعيش مثله إلى تلك المدّة غالباً؛ لأنّ الأصل بقاء حياة الغائب وبقاء التركة على ملكه حتّى يثبت ما يزيل ذلك.

وهذا هو رأي الشيخ[4] وتابعيه[5]،

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢ : ٣٧٩، كتاب الارث، ميراث المفقود، المسألة ١٨٢٧.

(٢) المختلف : ٧٤٩.

(٣) المقنعة : ٧٠٦.

(٤) المبسوط ٤ : ١٢٥.

(٥) أنظر : الدروس ٢ : ٣٥٢.

والمحقّق[1]، والعلّامة[2]، وولده[3]، بل ادّعى أنّه المشهور، وأنّه رأي أكثر الفقهاء[4].

الثاني ـ في توريثه من الغير:

لو مات للمفقود قريب ففي كيفية توريثه منه أقوال:

١ ـ يدفع إلى كلّ وارث أقلّ ما يصيبه، ويوقف الباقي حتّى يُعلم حاله.

قال بذلك الشيخ[5]، واختاره العلّامة[6] وولده[7] وغيرهم[8].

وزاد الشيخ في المبسوط: أنّه يجوز تسليم نصيبه إلى الورثة الحاضرين وأخذ الضمان منهم[9].

٢ ـ يعزل ميراث الغائب المفقود حتّى يعرف خبره، فإن تطاولت المدّة في ذلك وكان للميّت ورثة سوى الولد ملاء ـ أي: ليسوا فقراء ـ لا بأس باقتسام المال، وهم ضامنون له إن عرف للغائب خبر بعد ذلك، اختار ذلك الشيخ المفيد[1].

٣ ـ يُعزل جملة الإرث حتّى يكشف السلطان خبره، أربع سنين، فيحكم بعدها طبقاً لما استبان له من موت أو حياة.

اختار ذلك أبو الصلاح[2].

٤ ـ يكون حكم ميراثه حكم سائر أمواله، فلا يكون موقوفاً، ويتصرّف فيه الولي الشرعي كما يتصرّف في سائر أمواله، فينفق منه على زوجته وأولاده، فإذا بان خلاف ذلك عمل طبقاً لما تقتضيه القواعد الشرعية.

اختار ذلك صاحب الجواهر[3].

والأغلب لم يتعرّضوا لهذه المسألة، وإنّما تعرّضوا للمسألة المتقدّمة، ولعلّه لأجل كونهما من باب واحد[4].

التاسع ـ الزوجيّة:

اتّفق الفقهاء ـ قديماً وحديثاً[5] ـ على أنّ الزوجة تمنع من بعض الإرث، إلّا ابن الجنيد[6]،

---

(١) الشرائع ٤: ١٦.
(٢) القواعد ٢: ١٦٧.
(٣) إيضاح الفوائد ٤: ٢٠٦.
(٤) أنظر: الروضة البهية ٨: ٤٩، والكفاية: ٢٩٢، والمفاتيح ٣: ٣١٨، والجواهر ٣٩: ٦٣.
(٥) الخلاف ٤: ١١٩.
(٦) نسبه إليه ولده في الإيضاح، ولم أعثر على تصريح له في ذلك.
(٧) إيضاح الفوائد ٤: ٢٠٧.
(٨) أنظر: كشف اللثام ٢: ٢٨٦، ومفتاح الكرامة ٨: ٩٧.
(٩) المبسوط ٤: ١٢٥.

---

(١) المقنعة: ٧٠٦.
(٢) الكافي في الفقه: ٣٧٨.
(٣) الجواهر ٣٩: ٦٨ ـ ٧٠.
(٤) مفتاح الكرامة ٨: ٩٧.
(٥) ادّعى الاتّفاق كثير من الفقهاء كما تجده في المصادر الآتية وغيرها.
(٦) وقد تواتر نقل ذلك عنه، كما تجده في المصادر الآتية وغيرها.

حيث قال : إنّها ترث من جميع ما تركه الزوج كما أنّ الزوج يرث من جميع ما تركته الزوجة.

والمسألة ممّا تفرّدت بها الإماميّة[١]، وهي من مشكلات بحث الإرث.

نعم اختلف الفقهاء في أمرين :

الأوّل ـ أنّ الحرمان هل هو عامّ يشمل الزوجة ذات الولد وغيرها، أو يختصّ بغير ذات الولد ؟

يمكن حصر آراء الفقهاء وكلماتهم فيما يلي :

١ ـ التصريح باختصاص المنع بغير ذات الولد، وهذا ما نجده في كلام المشهور، من الشيخ[٢] فما دون، واختاره الصدوق أيضاً[٣].

٢ ـ التصريح بعموم المنع، كما فعل ابن إدريس[٤] والفاضل الآبي[٥] وصاحب الجواهر[٦]، ويظهر من المحقّقين الأردبيلي[٧] والسبزواري[٨]، ومن المحدّث الكاشاني[٩].

٣ ـ إطلاق المنع وعدم تقييده بغير ذات الولد، كما فعل الشيخ المفيد[١]، والسيّد المرتضى[٢]، والشيخ الطوسي في الاستبصار[٣]، والحلبي[٤]، والمحقّق الحلي في المختصر[٥]، والسيّد الحكيم[٦]، والسيّد الخوئي[٧]، والإمام الخميني[٨].

واستظهر بعض الفقهاء من كلام المُطلقين : أنّهم قائلون بعموم الحرمان أيضاً.

الثاني ـ في كمّية المحروم منه وكيفيّته :

اختلف الفقهاء في المقدار الذي تحرم منه وكيفيّته على ثلاثة أقوال تقريباً :

١ ـ إنّها تحرم من أرض الرباع[٩]، وأرض المزارع عيناً وقيمة، وتعطى من قيمة ما ثبت فيها من بناء وآلات وأشجار ونحوها، فعلى سائر الورثة

---

(١) الانتصار : ٣٠١.
(٢) المبسوط ٤ : ١٢٦، وتجد دعوى الشهرة في أكثر المصادر.
(٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٤٩، ذيل المسألة ٥٧٥٤.
(٤) السرائر ٣ : ٢٥٩.
(٥) كشف الرموز ٢ : ٤٦٤، وجعل هذا القول هو الأشهر.
(٦) الجواهر ٣٩ : ٢١٢.
(٧) مجمع الفائدة ١١ : ٤٤٣ ـ ٤٤٩، وانظر ٤٤٥ بالخصوص.
(٨) الكفاية : ٣٠٤.
(٩) المفاتيح ٣ : ٣٢٩.

---

(١) المقنعة : ٦٨٧.
(٢) الانتصار : ٣٠١.
(٣) الاستبصار ٤ : ١٥٥، باب أنّ المرأة لا ترث من العقار والدور، ذيل الحديث ١٢.
(٤) الكافي في الفقه : ٣٧٤.
(٥) المختصر النافع : ٢٧٢.
(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٤٠٧، الميراث بالسبب، المسألة ٦.
(٧) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢ : ٣٧٢، الميراث بالسبب، المسألة ١٧٨٨.
(٨) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٥٨، كتاب الإرث، الميراث بسبب الزوجية، المسألة ٥.
(٩) الرِّباع : جمع رَبْع، وهو المنزل ودار الإقامة، لسان العرب «ربع».

أن يدفعوا حصّتها من قيمتها.

هذا هو الرأي المشهور بين الفقهاء من زمن الشيخ حتّى اليوم[1]، إلّا أنّه يظهر من الشهيد الثاني أنّ المرأة ترث من عين الأشجار أيضاً[2].

٢ ـ إنّها تحرم من أرض الرباع خاصّة عيناً وقيمة، وتعطى من قيمة الأبنية والآلات المثبتة في أرض الرباع، ولا تحرم من أرض البساتين والمزارع والضياع لا عيناً ولا قيمة.

وهذا رأي الشيخ المفيد[3] وابن إدريس[4] والمحقّق في المختصر النافع[5].

٣ ـ إنّها تحرم من خصوص عين الرباع، لا من قيمتها، فيجب على الوارث دفع قيمة الرباع بما فيها الأرض والآلات والأبنية، أمّا غيرها من المزارع والضياع، فترث منها عيناً وقيمة.

نسب الفقهاء هذا الرأي إلى السيّد المرتضى، والموجود في الانتصار هو: «أنّ الزوجة لا ترث من رباع المتوفّى شيئاً، بل تعطى بقيمة حقّها من البناء والآلات دون قيمة العِراص[6]»[7]، وكلامه ظاهر في منع الزوجة من عين العَرْصة وقيمتها.

والحكمة في هذا المنع ـ كما ورد في الروايات وكلمات الفقهاء ـ هي: أنّ الزوجة ربما تزوّجت فأسكنت هذه الرباع مَن كان ينافس المتوفّى أو يغيظه أو يحسده، فيثقل ذلك على أهله وعشيرته[1].

العاشر ـ العلم باقتران موت المتوارثين:

ومن موانع الإرث هو العلم باقتران موت المتوارثين ـ كالأب والابن والزوجين ـ أو اشتباه المتقدّم والمتأخّر منهما في الموت، فإنّهما لا يتوارثان، بل ينتقل إرثهما إلى سائر الورثة، فلو مات الزوجان دفعة انتقل إرثهما إلى أولادهما وأبوي كلٍّ منهما، ولا يرث كلّ منهما الآخر.

هذا إذا كان موتهما حتف الأنف أو بسبب غير الهدم والغرق، على بعض الآراء، أمّا إذا كان بسببهما فيتوارثان، كما سوف يأتي تفصيله في ميراث الغرق.

وهناك موانع أُخرى سنذكر أهمّها تحت عنوان «الحجب».

الحجب:

وهو لغة: المنع[2]، واصطلاحاً: منع من كان

---

(١) ادّعى الشهرة كثيرون.

(٢) الروضة البهية ٨: ١٧٤.

(٣) المقنعة: ٦٨٧.

(٤) السرائر ٣: ٢٥٨.

(٥) المختصر النافع: ٢٧٢.

(٦) العِراص، جمع عَرْصة، وهي: «كلّ بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء»، أنظر لسان العرب: «عرص».

(٧) الانتصار: ٣٠١.

---

(١) أُنظر: الوسائل ٢٦: ٢٠٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، والانتصار: ٣٠١.

(٢) المصباح المنير: «حجب».

فيه إحدى موجبات الإرث، عن أصل الإرث أو عن بعضه، والأوّل يسمّى: حجب الحرمان، والثاني: حجب النقصان[1]. وفيما يلي نشير إلى توضيح كلٍّ منهما:

أوّلاً ـ حجب الحرمان:

كلّ طبقة من طبقات الإرث تمنع ما بعدها عن أصل الإرث، فالأبوان والأولاد يمنعون الإخوة والأجداد عن أصل الإرث، وهؤلاء ـ أي الإخوة والأجداد ـ يمنعون الأعمام والأخوال، وطبقات النسب تمنع طبقات السبب ـ عدا الزوجين ـ فما دامت القرابة النسبية موجودة لا يستحقّ المسابب كوليّ النعمة أي: المعتِق، وضامن الجريرة والإمام عليه السلام.

والأقرب في كلّ طبقة يمنع الأبعد، فالأولاد يمنعون أولادهم، فما دام يوجد واحد من البطن الأوّل من الأولاد ـ أي الأولاد المباشرين للميّت ـ لم يرث البطن الثاني منهم ـ أي أولاد الأولاد ـ فلا يرث ابن الابن أو بنته أو ابن البنت أو بنتها مع وجود الابن أو البنت المباشرين، كما لا يرث الجدّ البعيد مع وجود الجدّ القريب ـ من طبقة الأجداد ـ ولا أولاد الإخوة مع وجود الإخوة، ولا أولاد الأعمام والأخوال مع وجودهم[2].

ثانياً ـ حجب النقصان:

وفيه موردان: حجب الأولاد وحجب الإخوة.

المورد الأوّل ـ حجب الأولاد:

وهم يحجبون الأبوين والزوجين:

أ ـ حجب الأبوين:

يحجب الأولاد الأبوين من أن يُردّ عليهما ما زاد على سهمهما ـ وهو السدسان ـ من الفريضة، إلّا إذا كانت بنت واحدة معهما أو مع أحدهما، أو بنتان فصاعداً مع أحدهما؛ فإنّه تزداد التركة عمّا فرض للأبوين والبنت أو البنات، فيردّ عليهم الزائد بالنسبة، كما سيتبيّن في تفصيل السهام.

ب ـ حجب الزوجين:

إنّ نصيب الزوج إذا لم يكن له ولد النصف، ونصيب الزوجة مع عدم الولد أيضاً الربع، هذا هو الحدّ الأعلى لنصيبهما، أمّا إذا كان لهما ولد فيصير نصيب الزوج الربع، ونصيب الزوجة الثمن، وهكذا نجد أنّ الأولاد يحجبون الزوجين عن نصيبهما الأعلى، وينزّلونهما إلى الحدّ الأدنى.

وأولاد الأولاد يقومون مقام الأولاد في الحجب.

المورد الثاني ـ حجب الإخوة:

إنّ الأُمّ وإن كانت من الطبقة الأُولى، والإخوة من الطبقة الثانية، والأُولى تحجب الثانية عن أصل الأرث ـ كما تقدّم ـ فلا يرث الإخوة مع

---

(١) الجواهر ٣٩: ٧٥.

(٢) أُنظر: الروضة البهية ٨: ٥١ وما بعدها، والجواهر ٣٩: ٧٥ وما بعدها.

وجود الأُمّ، إلّا أنّ وجودهم يحجب الأُمّ ـ أيضاً ـ عن أن تأخذ عمّا زاد على السدس من الفريضة.

ويشترط في حجبهم أُمور[1]:

١ ـ أن يكون الأب موجوداً؛ لأنّ الحكمة في الحجب ـ هنا ـ توفير المال على الأب عن طريق ردّ الزائد من الفريضة عليه لينفقه على عياله، وهم إخوة الميّت وأخواته، فلو لم يكن الأب موجوداً ردّ الزائد على الأُمّ.

٢ ـ أن يكون الإخوة ذكرين فصاعداً، أو ذكراً وأُنثيين، أو أربع إناث، وهذا هو الحدّ الأدنى للحاجبين، فلو كانوا أقلّ من ذلك ـ مثل ذكر واحد أو ذكر وأُنثى واحدة أو ثلاث إناث ـ لم يحجبوا.

٣ ـ أن يكونوا إخوة للميّت من قبل الأب والأُمّ أو الأب فقط، فلا يحجب الإخوة لو كانوا من قبل الأُمّ فقط.

٤ ـ ألّا يكون فيهم أحد موانع الإرث، فلو كان فيهم أحدها لم يحجبوا.

أمّا الكفر والرقّية، فللإجماع على ذلك، والحكمة فيه: أنّ الكافر أو الرقّ لا تجب نفقته على الأب كي يعطى الزائد للأب ليوفّر عليه.

وأمّا القتل فعلى المشهور بين الفقهاء، والمخالف فيه هو ابن أبي عقيل والصدوق ـ حسبما نسبه إليهما العلّامة[1] ـ ويظهر من الفاضل الآبي[2] والمحقّق السبزواري[3]، ونفى عنه العلّامة البأس[4].

وأمّا ولد اللعان وولد الزنا، فلانتفاء النسب بينهما وبين الملاعن والزاني، فلا يثبت كونهما أخوين للميّت من طريق الأب، بل غايته ثبوت الأُخوّة من قبل الأُمّ، وهي غير حاجبة، لكن لم يصرّح بذلك إلّا بعض الفقهاء[5].

وأمّا الحمل، فالمشهور عدم كونه حاجباً، وعليه فلا بدّ من كون الإخوة منفصلين ليحجبوا.

٥ ـ أن يكونوا أحياءً، فلا يكفي وجود الإخوة الأموات، بل لا يكفي لو علم تقارن موتهم مع موته أو اشتبه الحال، كما تقدّم في الموانع.

أنواع الاستحقاق:

إنّ استحقاق الإرث يكون على أحد أنحاء ثلاثة:

---

(١) راجع تفاصيل ذلك في المصادر التالية:
الروضة البهية ٨: ٥٨ ـ ٦٤، مفتاح الكرامة ٨: ٩٩ ـ ١٠٧، الجواهر ٣٩: ٧٥ ـ ٩١.

(١) نقله عنهما العلّامة في المختلف: ٧٤٣، إلّا أنّ الموجود في الفقيه عبارة طويلة للفضل بن شاذان، في ذيلها عبارة تشعر بالمطلوب، وهي التي نقلها العلّامة في المختلف ونسبها إلى الصدوق، أُنظر الفقيه ٤: ٣٢١، باب ميراث القاتل.

(٢) كشف الرموز ٢: ٤٥٢.

(٣) الكفاية: ٢٩٣.

(٤) المختلف: ٧٤٣.

(٥) أُنظر على سبيل المثال: الدروس ٢: ٣٥٧، الروضة البهية ٨: ٦٢، مفتاح الكرامة ٨: ١٠٥.

أوّلاً ـ الاستحقاق بالفرض :

وهو استحقاق الإرث طبقاً لنصّ الكتاب العزيز، فإنّه قد ورد التنصيص على بعض السهام، ويطلق عليها : السهام المفروضة، كما يطلق على هذا النوع من الاستحقاق : الاستحقاق بالفرض.

ثانياً ـ الاستحقاق بالقرابة :

وهو استحقاق الإرث لاندراج مستحقّه في قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾[1] كما في الأعمام والأخوال، فإنّه لم يرد نصّ بالخصوص بالنسبة إليهم، وكالأب لو لم يجتمع مع الأولاد، أمّا لو اجتمعوا معه فقد نُصّ على سهمه وهو السدس، ويقال لهذا النوع من الاستحقاق : الاستحقاق بالقرابة.

ثالثاً ـ الاستحقاق بالردّ :

وهو استحقاق الإرث الزائد على الفريضة بسبب أقربيّة الوارث إلى الميّت من غيره، كالبنت الواحدة، فإنّها تستحقّ النصف بالفرض، والنصف الآخر بالردّ لو لم يكن في طبقتها وارث آخر أو أحد الزوجين، ولا يدفع الزائد إلى الطبقة الثانية كالأخ مثلاً، ويقال لهذا النوع من الاستحقاق : الاستحقاق بالردّ.

مقادير السهام المفروضة :

السهام المفروضة والمقدّرة في كتاب الله تعالى

(١) الأنفال : ٧٥، والأحزاب : ٦.

ستّة :

الأوّل ـ النصف :

وهو سهم ثلاثة أصناف :

١ ـ سهم البنت الواحدة لو لم يكن معها ابن، وقد دلّ عليه قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ... ﴾[1].

٢ ـ سهم الأُخت الواحدة إذا كانت للأبوين أو للأب، ويدلّ عليه قوله تعالى : ﴿ ... إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ... ﴾[2].

٣ ـ سهم الزوج إذا لم يكن للزوجة المتوفاة ولد، ويدلّ عليه قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ﴾[3].

الثاني ـ الثلثان :

وهو سهم صنفين :

١ ـ للبنات إن كنّ أكثر من واحدة؛ لقوله تعالى : ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾[4].

٢ ـ للأخوات إن كنّ أكثر من واحدة؛ لقوله تعالى : ﴿ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾[5].

(١) النساء : ١١.

(٢) النساء : ١٧٦.

(٣) النساء : ١٢.

(٤) النساء : ١١.

(٥) النساء : ١٧٦.

الثالث ـ الثلث :

وهو سهم صنفين أيضاً :

١ ـ سهم الأُمّ إن لم يكن لها حاجب من الولد والإخوة؛ لقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾[1].

٢ ـ سهم كلالة الأُمّ، وهم مَن يتقرّبون من جهتها، كالأخ والأُخت من قِبلها؛ لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ ، فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ﴾[2].

الرابع ـ الربع :

وهو سهم صنفين أيضاً :

١ ـ سهم الزوجة ـ وإن تعدّدت ـ إذا لم يكن للزوج المتوفّى ولد، لقوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ﴾[3].

٢ ـ سهم الزوج إذا كان للزوجة المتوفّاة ولد؛ لقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ﴾[4].

الخامس ـ السدس :

وهم سهم ثلاثة أصناف :

١ ـ سهم الأب إن كان معه ولد ـ ذكراً كان أو أُنثى ـ لقوله تعالى : ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ﴾[5].

---

(١) و (٥) النساء : ١١.

(٢) و (٣) و (٤) النساء : ١٢.

٢ ـ سهم الأُمّ إن كان معها ولد للميّت، أو كان معها مَن يحجبها، من الإخوة؛ لما سبق ولقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾[1].

٣ ـ للواحد من كلالة الأُمّ، وهم من يتقرّبون من جهتها كالأخ والأُخت من قبلها؛ لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ ﴾[2].

السادس ـ الثمن :

وهو سهم الزوجة ـ وإن تعدّدت ـ إذا كان للزوج المتوفّى ولد؛ لقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ ﴾[3].

العول والتعصيب :

إنّ نسبة التركة إلى مجموع السهام (الفروض) لها ثلاث حالات :

الأُولى ـ التساوي :

بأن تكون التركة إذا قسمت بحسب الفروض لم يزد ولم ينقص منها شيء، كما إذا ترك الميّت أبوين وبنتين، فللأبوين السدسان (الثلث)، وللبنتين الثلثان، ومجموع السهام يساوي التركة.

$$\frac{١}{٦} + \frac{١}{٦} = \frac{١+١}{٦} = \frac{٢}{٦} = \frac{١}{٣} \text{ سهم الأبوين}$$

$$\frac{٢}{٣} \text{ (سهم البنتين)} + \frac{١}{٣} \text{ (سهم الأبوين)} = \frac{٢+١}{٣} = \frac{٣}{٣} \; \frac{\text{مجموع السهام}}{\text{مجموع التركة}}$$

---

(١) النساء : ١١.

(٢) و (٣) النساء : ١٢.

الثانية ـ زيادة السهام على التركة :

كما إذا اجتمعت البنتان مع الزوج والأبوين، فللبنتين الثلثان، وللزوج الربع، وللأبوين السدسان (الثلث). في هذه الصورة يكون مجموع السهام أكثر من مجموع التركة.

$$\frac{٢}{٣}\text{(سهم البنتين)} + \frac{١}{٤}\text{(سهم الزوج)} + \frac{١}{٣}\text{(سهم الأبوين)} = \frac{٨+٣+٤}{١٢} = \frac{١٥ \text{ مجموع السهام}}{١٢ \text{ مجموع التركة}}$$

الثالثة ـ زيادة التركة على السهام :

كما إذا مات عن بنت واحدة مع الزوجة، فللبنت النصف، وللزوجة الثمن، فيكون مجموع السهام أقلّ من مجموع التركة.

$$\frac{١}{٢}\text{(سهم البنت)} + \frac{١}{٨}\text{(سهم الزوجة)} = \frac{١+٤}{٨} = \frac{٥ \text{ مجموع السهام}}{٨ \text{ مجموع التركة}}$$

كانت هذه حالات ثلاث للتركة، أمّا الحالة الأُولى، فلا كلام ولا إشكال فيها. وأمّا الحالتان الثانية والثالثة، فقد وقع الخلاف في كيفية حلّ المشكلة بين مذهب أهل البيت عليهم‌السلام وغيرهم.

أمّا الحلّ الذي انتهجه غير أهل البيت عليهم‌السلام فهو :

أنّهم في صورة زيادة السهام على التركة يقسّمون النقص على جميع الورثة، كما إذا كان على الميّت ديون، فإنّها تقسّم على جميع التركة أيضاً.

ففي المثال السابق يرفع مجموع التركة إلى مجموع السهام وتقسم بحسب $\frac{١٥}{١٥}$، فيكون سهم البنتين $\frac{٨}{١٥}$ بعد أن كان $\frac{٨}{١٢}$ فينزل من الثلثين إلى قريب النصف، وسهم الزوج $\frac{٣}{١٥}$ بعد أن كان $\frac{٣}{١٢}$ أي ينزل من الربع إلى الخمس، وسهم كلّ واحد من الأبوين $\frac{٢}{١٥}$ بعد أن كان $\frac{٢}{١٢}$ ومجموعهما $\frac{٤}{١٥}$ بعد أن كان $\frac{٤}{١٢}$، أي يصبح مجموعهما قريباً من الربع بعد أن كان ثلثاً.

وقد سمّيت هذه الحالة بـ«العول» أي : عول الفريضة؛ لزيادة السهام ونقصان التركة؛ لأنّ العول في اللغة هو : الزيادة والنقصان، والخروج عن حدّ الاعتدال[1].

وأمّا إذا زادت التركة عن مجموع السهام، فإنّهم يدفعون الزائد إلى عصبة الميّت، وهم أقرباؤه من قبل الأب، كالابن والأخ والعمّ وأولادهم[2]. ففي المثال المتقدّم يدفع الزائد وهو $\frac{٣}{٨}$ إلى عصبة الميّت وإن كانوا في الطبقة الثانية، والورثة ذوو الفروض في الطبقة الأُولى.

وسمّيت هذه الحالة بـ«التعصيب»، أي : توريث العصبة[3].

كانت هذه طريقة الحلّ عند غير

---

(١) أُنظر لسان العرب : «عول».

(٢) المصدر نفسه : «عصب».

(٣) والعصبة عندهم قسمان :

أ ـ عصبة بنفسه، وهم الذكور المنتسبون إلى الميت بلا واسطة، كالابن والأخ، أو مع الواسطة، كالعم، وأولاد هؤلاء.

ب ـ عصبة بغيره، وهنّ البنات، وبنات الابن، والأخوات من الأبوين أو من الأب.

أهل البيت عليهم السلام، وأمّا الطريقة التي انتهجها أهل البيت عليهم السلام، فهي على النحو التالي:

أوّلاً ـ إذا كانت السهام أكثر من التركة، فيُدخلون النقص على البنت أو البنات والأُخت أو الأخوات دون الأبوين والزوجين.

والسبب في ذلك هو:

أنّ الفرائض على قسمين:

الأوّل ـ الفرائض التي ذُكر لها فرضان في كتاب الله تعالى، فإذا أُزيلت عن الفرض الأوّل استقرّت في الفرض الثاني، ولم يقع عليها أيّ تغيير، وهذه الفرائض هي:

١ ـ فريضة الزوج، فإنّ له النصف لو لم يكن للميّت (الزوجة) ولد، وله الربع لو كان له ولد.

٢ ـ فريضة الزوجة، فإنّ لها الربع لو لم يكن للميّت (للزوج) ولد، ولها الثمن لو كان له ولد.

٣ ـ الأُمّ، فإنّ لها الثلث لو لم يكن للميّت ولد، ولها السدس لو كان له ولد.

الثاني ـ الفرائض التي لم يذكر لها إلّا فرض واحد، فإذا أُزيلت عنه لم يكن لصاحب الفرض إلّا الباقي، وهي:

١ ـ البنت، أو الأُخت للأبوين أو الأب خاصّة، فإنّ لها النصف.

٢ ـ البنات، أو الأخوات للأبوين أو الأب خاصّة، فإنّ لهنّ الثلثين.

وأمّا الأب فله مع الولد فرض واحد وهو السدس، ومع عدمه لا فرض له، بل يأخذ بالقرابة.

فإذا ورد النقص في الفريضة فهو يرد على البنت والبنات أو الأُخت والأخوات، لأنّهنّ إذا تغيّرت الفريضة الأُولى يكون لهنّ الباقي؛ لعدم فرض آخر ينتقلن إليه.

وقد ورد هذا التوجيه بنحوٍ طريف في رواية وردت عن عليّ عليه أفضل الصلاة والسلام، نستعرضها في عنوان «عول» إن شاء الله تعالى.

ثانياً ـ وأمّا إذا كانت التركة أكثر من السهام، فلا يدفع الزائد للعصبة ما دام يوجد من يتقدّمهم في الرتبة، بل إن كان الموجودون ذوي فرض فيردّ الزائد عليهم بنسبة سهامهم إلّا الزوجين؛ لأنّهما لا يزاد نصيبهما على الحدّ الأعلى ولا ينقص عن الحدّ الأدنى، إذا كانا مع وارث غيرهما[1]، وكذا لا يُردّ على الأُمّ لو كان من يحجبها من الإخوة والأولاد.

وإن كان في الورثة مَن يأخذ بالقرابة لا بالفرض فيردّ الباقي عليه خاصّة.

مثال الأوّل: إذا كان الوارث بنتاً واحدة وزوجة فيردّ الزائد على البنت خاصّة، وإذا كان بنتاً واحدة وأبوين ـ ولم يكن للأُمّ حاجب ـ ردّ الزائد على الجميع حسب السهام.

ومثال الثاني: إذا كان الورثة أبوين وزوجة،

---

(١) وإن لم يكن معها وارث في جميع الطبقات عدا الإمام عليه السلام ففي الردّ عليها أو على الزوج خاصّة كلام وتفصيل، تقدّم البحث فيه في موجبات الإرث ـ ولاء الإمامة.

فللزوجة الربع، وللأُمّ الثلث إذا لم يكن لها حاجب والسدس إن كان، والباقي للأب خاصّة، وكذا لو كان الورثة أبوين وزوجة وابناً، فللأبوين السدسان، وللزوجة الثمن، والباقي للابن. وهكذا[1].

وعلى هذا فلا عول ولا تعصيب عند أهل البيت عليهم‌السلام.

وفي ذلك تفصيل، راجع فيه مصطلحي: «تعصيب» و «عول».

تفصيل السهام:

نشير فيما يلي إلى سهم كلّ واحد من الورثة بصوره المختلفة، من الاجتماع والافتراق بشكل إجمالي:

أوّلاً ـ الطبقة الأُولى:

وهم الأبوان والأولاد ـ أو أولادهم إن عدموا ـ وتفصيل الإرث فيهم كالآتي:

١ ـ الأب إذا انفرد، فالمال كلّه له بالقرابة؛ إذ لا فرض مقدّراً له في هذه الصورة.

٢ ـ الأمّ إذا انفردت، فلها ثلث المال بالفرض، والباقي بالردّ.

٣ ـ البنت إذا انفردت، فلها النصف بالفرض، والباقي بالردّ.

٤ ـ البنتان أو أكثر إذا انفردن، فلهنّ الثلثان بالفرض والباقي بالردّ، يقسّمنه بينهنّ بالتساوي.

٥ ـ الابن إذا انفرد، فله المال كلّه بالقرابة؛ إذ لا فرض له، ولو تعدّد الأبناء، فلهم المال يقسمونه بينهم بالتساوي.

٦ ـ وإذا اجتمع الأولاد ذكوراً وإناثاً فيقسم المال بينهم، للذكر سهمان وللأُنثى سهم واحد.

٧ ـ وإذا اجتمع الأبوان، فللأمّ الثلث بالفرض إن لم يكن لها حاجب، وإلّا فلها السدس، والباقي على التقديرين للأب بالقرابة.

٨ ـ وإذا اجتمع الأبوان مع البنت، فللبنت النصف بالفرض، ولكلّ من الأبوين السدس بالفرض ـ أيضاً ـ ويردّ الباقي عليهم حسب السهام.

٩ ـ وإذا اجتمع الأبوان مع البنتين فصاعداً، فللبنتين الثلثان بالفرض، وللأبوين السدسان بالفرض أيضاً.

١٠ ـ وإذا اجتمع الأبوان مع الابن أو الأبناء، فللأبوين السدسان بالفرض، وللابن أو الأبناء الباقي بالقرابة، يقسّمونه بينهم بالسوية.

١١ ـ وإذا اجتمع الأبوان مع الأولاد ذكوراً وإناثاً، فللأبوين السدسان بالفرض والباقي للأولاد، يقسمونه بينهم، للذكر مثل حظّ الأُنثيين، كما قال الله تعالى.

١٢ ـ وإذا اجتمع مع الأبوين الزوج أو الزوجة، أخذ نصيبه الأعلى مع عدم الأولاد والأدنى مع وجودهم، حسب فرض المسألة.

١٣ ـ وكلّما زادت الفريضة على السهام، رُدّ

---

(١) راجع في هذا الموضوع: الروضة البهية ٨: ٧٩ ـ ٩٢، والجواهر ٣٩: ٩٩ ـ ١١٠.

الزائد على غير الزوجين والأمّ مع الحاجب، وإن نقصت فيردّ النقص على البنات خاصّة لا على غيرهنّ، كما تقدّم.

ثانياً ـ الطبقة الثانية :

وهي تتضمّن الإخوة والأجداد، وتفاصيل إرثهم كما يلي :

١ ـ للجدّ المنفرد ـ لأب كان أو لأمّ ـ المال كلّه بالقرابة، وكذا الجدّة.

٢ ـ ولو اجتمع الأجداد والجدّات من قبل الأب والأمّ، كان للمتقرّب من قبل الأب الثلثان، للذكر مثل حظّ الأنثيين، ولمن يتقرّب بالأمّ الثلث، يقسّم بينهم بالسوية على المشهور.

٣ ـ للأخ المنفرد إن كان من الأبوين المال كلّه بالقرابة، وإن تعدّد الإخوة فالمال بينهم بالسوية.

٤ ـ وللأخت الواحدة إذا كانت من الأبوين نصف المال بالفرض، والباقي بالردّ.

٥ ـ وللأختين فصاعداً إذا كنّ من الأبوين ثلثا المال بالفرض، والباقي بالردّ، ولا يعطى للعصبة شيء.

٦ ـ وإذا اشترك الإخوة والأخوات، فللذكر مثل حظّ الأنثيين.

٧ ـ يقوم كلالة الأب ـ وهم الإخوة والأخوات من قبل الأب فقط ـ مقام كلالة الأبوين ـ الإخوة والأخوات من قبلهما ـ إذا لم يكن منهم أحد.

٨ ـ ولو كان الوارث واحداً من كلالة الأمّ ـ أي كان أخاً للميت من قبل الأمّ أو أختاً له ـ فله السدس بالفرض، والباقي بالردّ.

٩ ـ وإن كانوا أكثر فلهم الثلث بالفرض، والباقي بالردّ، يقسّم بينهم بالسوية.

١٠ ـ ولو اجتمع الكلالات من قبل الأب والأمّ، ومن قبل الأب فقط، ومن قبل الأمّ فقط، حرم كلالة الأب خاصّة من الإرث، وأُعطي كلالة الأمّ السدس أو الثلث ودفع الباقي لكلالة الأبوين؛ لأنّ مع وجود كلالة الأبوين ـ وهم ذوو سببين ـ لا يرث كلالة الأب فقط ـ لأنّهم ذوو سبب واحد ـ أمّا كلالة الأمّ فيأخذون فرضهم على كلّ تقدير.

١١ ـ وإذا اشترك الأجداد والجدّات مع الإخوة والأخوات، كان الأجداد من قبل الأب كالإخوة من قبله، والجدّات من قِبله كالأخوات من قِبله، والأجداد والجدّات من قِبل الأمّ كالإخوة والأخوات من قِبلها، فيقسّم الثلث بين الطائفة الثانية بالتساوي، والثلثان بين الطائفة الأُولى للذكر مثل حظّ الأُنثيين إذا اختلفوا في الذكورية والأُنوثية وإلّا فبالتساوي أيضاً، كما إذا كان جدّ وإخوة أو جدّة وأخوات.

١٢ ـ وإذا اشترك مع الإخوة والأجداد والأخوات والجدّات الزوج أو الزوجة أخذ نصيبه الأعلى؛ لعدم وجود الأولاد، وقسّم الباقي حسبما تقدّم.

١٣ ـ وإذا زادت الفريضة رُدّ الزائد على مَن يتقرّب بالأب والأمّ، دون مَن يتقرّب بالأمّ، ودون

الزوج أو الزوجة.

وإن كان بعض الورثة يتقرّب بالأب خاصّة وبعضهم بالأمّ خاصّة، ففي اختصاص الردّ بمن يتقرّب بالأب خاصّة، أو اشتراكهما في الردّ قولان.

١٤ ـ وإذا نقصت الفريضة جعل النقص على مَن يتقرّب بالأب والأمّ، أو الأب دون مَن يتقرّب بالأمّ، والزوج أو الزوجة.

١٥ ـ يقوم أولاد الإخوة والأخوات مقام الآباء والأمّهات إن عدموا، ويأخذون حسب سهامهم، فإن كانوا تقرّبوا من قبل الأب فللذكر مثل حظّ الأنثيين، وإن كانوا تقرّبوا من قبل الأمّ فيقتسمون سهمهم بالتساوي.

١٦ ـ يقوم أب الجدّ مقام الجدّ إن عدم وهكذا بالنسبة إلى الجدّات، كلّ ذلك من الطرفين.

ثالثاً ـ الطبقة الثالثة:

وهم الأعمام والعمّات والأخوال والخالات، وهؤلاء يرثون بالقرابة، وبآية ﴿ وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ ﴾[1]. ولم يرد لهم أو لبعضهم فرض خاصّ في كتاب الله تعالى، وعلى أيّ حال فتفصيل سهامهم كالآتي:

١ ـ إذا انفرد كلّ من الأربعة فالمال كلّه له.

٢ ـ وإذا اشترك الأعمام فقط أو العمّات فقط أو الأخوال فقط أو الخالات فقط، فالمال بينهم بالسويّة.

٣ ـ إذا اشترك أعمام الميّت وعمّاته وتساووا في جهة القرابة ـ بأن كان كلّهم إخوة وأخوات لأب الميّت من قِبَل أبيه وأمّه، أو أبيه فقط ـ فللذكر منهم مثل حظّ الأنثيين. وإن كانوا من أمّه فقط، ففيه قولان:

أ ـ القول بالتسوية.

ب ـ القول بالتقسيم طبقاً لقوله تعالى: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ﴾.

ولعلّ المشهور القسمة بالتسوية[1].

٤ ـ وإذا اشترك الأعمام والعمّات بأن كان بعضهم للأب والأمّ أو الأب، وبعضهم للأمّ فقط، فللمتقرّب بالأمّ السدس إن كان واحداً، والثلث إن كان أكثر، يقسّم بينهم بالسويّة ذكوراً وإناثاً، والباقي للمتقرّب بالأبوين، وإن فقدوا فالمتقرّب بالأب فقط، يقسم بينهم للذكر مثل حظّ الأنثيين.

٥ ـ إذا اشترك الخال والخالات وتساووا في جهة القرب إلى أمّ الميّت، فالمال يقسم بينهم بالسويّة.

٦ ـ وإذا اختلفوا في جهة القرب فللمتقرّب بالأمّ ـ بأن كان أخاً أو أختاً لأمّ الميّت من قِبَل الأمّ فقط ـ السدس إن كان واحداً، والثلث إن كان أكثر، يقسّم بينهم بالتساوي، والباقي للمتقرّب إليها بالأب والأمّ أو بالأب فقط يقسّم بينهم بالتساوي أيضاً.

(١) الأنفال: ٧٥، الأحزاب: ٦.

(١) أنظر: الجواهر ٣٩: ١٧٤.

وفيه قول بأنّه يقسّم للذكر مثل حظّ الأنثيين.

٧ ـ إذا اشترك الأعمام والعمّات والأخوال والخالات، فللخال أو الخالة السدس إن انفرد، والثلث إن تعدّد الأخوال والخالات، والباقي للعمّ والعمّات انفردوا أو تعدّدوا، والتقسيم كما سبق.

٨ ـ المتقرّبون بالأب والأمّ مقدّمون على المتقرّبين بالأب فقط كما تقدّم.

٩ ـ يقوم الأبناء مقام الآباء والأمّهات ويأخذون سهمهم.

١٠ ـ لا يرث ابن عمّ مع عمّ ولا ابن خال مع خالٍ ولا ابن عمّ مع خال ولا ابن خال مع عمّ، إلّا في مسألة إجماعية وهي: ما لو اجتمع ابن عمّ لأب وأمّ مع عمّ لأب، فابن العمّ أولى.

١١ ـ يأخذ الزوج أو الزوجة إذا اجتمع مع هذه الطبقة الحدّ الأعلى لسهمه؛ لعدم الأولاد.

ميراث الغرقى والمهدوم عليهم:

الأصل أنّه لا يرث إنسان من آخر إلّا مع تحقّق حياة الوارث بعد الموروث، ومع عدم إحراز ذلك، كالعلم باقتران موت المتوارثين أو الشكّ فيه ـ بأن يُشكّ في أصل التقدّم والتأخّر أو في المتقدّم والمتأخّر بعد إحراز أصل التقدّم ـ فلا يتحقّق التوارث إلّا في بعض الصور، فيتبع ذلك كيفية الموت، وهي لا تخلو من إحدى حالات ثلاث:

الأولى ـ أن يكون الموت بالهدم والغرق:

اتّفق الفقهاء على أنّ المتوارثين يتوارثان لو ماتا بالهدم أو الغرق بشروط ـ ستأتي الإشارة إليها ـ منها عدم العلم بالتقارن في الموت. وهذه الصورة هي القدر المتيقّن ممّا خرج عن الأصل المتقدّم، حيث يرث كلّ واحدٍ من المهدوم عليهم والغرقى من الآخر، مع الشكّ في أصل التقدّم أو المتقدّم في الموت.

الثانية ـ أن يكون الموت بحتف الأنف:

ادّعى بعض الفقهاء الإجماع على عدم التوارث في هذه الصورة، منهم الشهيد الثاني[1].

وهل يختصّ ذلك بصورة العلم بتقارن موت المتوارثين، أو يشمل حتّى صورة الشكّ بالاقتران؟

استظهر السيّد العاملي[2] من كلام بعض الفقهاء أنّ ذلك مختصّ بصورة العلم بالاقتران، وأمّا لو اشتبه الحال فيتوارثان كالغرقى والمهدوم عليهم، وقد صرّح بذلك كلّ من السيّد الخوئي[3] والإمام الخميني[4] أيضاً.

---

(١) المسالك (الحجرية) ٢ : ٣٤٣، والروضة البهيّة ٨ : ٢٢١.

(٢) مفتاح الكرامة ٨ : ٢٦٠، وانظر الجواهر ٣٩ : ٣٠٨.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢ : ٣٨١، فصل في ميراث الغرقى، المسألة ١٨٣٣.

(٤) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٦١، كتاب الإرث، الفصل الثاني في ميراث الغرقى، المسألة ٣.

ومع ذلك فقد ادّعى الشهيد الثاني الإجماع على عدم التوارث في صورة الاشتباه أيضاً، ويلوح من صاحب الجواهر دعواه كذلك[١].

وممّن صرّح بعدم التوارث السيّد الحكيم[٢]، إلّا أنّه اختار العمل بالقرعة؛ لتعيين المتقدّم في الموت في صورة العلم بعدم التقارن.

الثالثة ـ أن يكون الموت بسبب غير ما تقدّم :

وذلك كالموت بسبب الأوبئة والطاعون والقتل وغيره، وعبارات الفقهاء في ذلك مختلفة، حصرها السيّد العاملي في ثلاث طوائف :

أ ـ إلحاق كلّ مشتبه في التقديم والتأخير بالهدم والغرق :

نسب ذلك إلى جماعة من الفقهاء، منهم : ابن الجنيد[٣]، والشيخ المفيد[٤]، والشيخ الطوسي[٥]، والحلبي[١]، وسلّار[٢]، وابن حمزة[٣]، وابن إدريس[٤]، وابن سعيد[٥]، وممّن اختاره من المعاصرين : السيّد الخوئي[٦] والإمام الخميني[٧].

ب ـ عدم الإلحاق :

نسب ذلك إلى بعض القدماء وجمهور المتأخرين[٨]، ومنهم : العلّامة[٩] وولده[١٠]، والشهيدان[١١].

ج ـ التوقّف :

وهو مذهب المحقّق[١٢]، ويظهر من ابن فهد[١٣]

---

(١) الجواهر ٣٩ : ٣٠٨، وادّعاه ابن فهد أيضاً في المهذّب البارع ٤ : ٤٣٠.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٤١٣، فصل في ميراث الغرق، المسألة ٢.

(٣) المختلف (الحجرية) : ٧٥٠.

(٤) المقنعة : ٦٩٨، وليس فيه ما يدلّ على ذلك بصراحة إلّا ما أُضيف عن بعض النسخ، فإنّ الإضافة صريحة في المطلوب، وقد استفاد العلّامة في المختلف من كلامه : تخصيص الحكم بالهدم والغرق.

(٥) النهاية : ٦٧٤، المبسوط ٤ : ١١٩، وعبارته فيهما ظاهرة في المطلوب وليست صريحة.

---

(١) الكافي : ٣٧٦.

(٢) المراسم : ٢٢٥.

(٣) الوسيلة : ٤٠٠.

(٤) السرائر ٣ : ٣٠١، وعبارته كعبارة الشيخ في المبسوط حيث قال : «ومتى ماتا حتف أنفهما في وقت واحد لم يورث بعضهم من بعض؛ لأنّ ذلك إنّما يجوز في الموضع الذي يشتبه الحال فيه، فيجوز تقديم موت أحدهما على صاحبه».

(٥) الجامع للشرائع : ٥٢٠.

(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢ : ٣٨١، ميراث الغرق، المسألة ١٨٣٣.

(٧) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٦١، كتاب الإرث، ميراث الغرق، المسألة ٣.

(٨) نسبه إليهم السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٨ : ٢٦٠.

(٩) المختلف (الحجرية) : ٧٥٠.

(١٠) إيضاح الفوائد ٤ : ٢٧٤.

(١١) الدروس ٢ : ٣٥٢، والروضة البهيّة ٨ : ٢٢١.

(١٢) الشرائع ٤ : ٥٠، المختصر النافع : ٢٧٥.

(١٣) المهذّب البارع ٤ : ٤٣١ ـ ٤٣٢.

والفاضل المقداد[1]؛ لأنّهما ذكرا القولين ولم يرجّحا.

د ـ العمل بالقرعة :

وهناك رأي رابع ذهب إليه السيّد الحكيم، وهو العمل بالقرعة لمعرفة المتقدّم ليرثه المتأخّر، فيما إذا لم نحتمل التقارن، وإلّا فلا ميراث[2].

شروط توريث الغرقى :

يشترط في توريث الغرقى والمهدوم عليهم وأمثالهم ـ بناءً على تعدية الحكم إليهم ـ أمور، وهي :

١ ـ أن يكون لهما أو لأحدهما مال، وهذا واضح؛ إذ لا معنى للتوريث مع عدم المال.

٢ ـ أن يكون بينهما أحد أسباب التوارث من النسب أو السبب، ولم يكن مانع من التوارث، فلو مات أخوان ولكلٍّ منهما ولد لم يتوارثا؛ لأنّ الولد يحجب الأخ عن الإرث.

٣ ـ أن يشتبه المتقدّم والمتأخّر منهما في الموت، أو يشكّ في أصل التقدّم والتأخّر، أمّا لو علم اقتران موتهما لم يتوارثا، ولو علم المتقدّم ورث المتأخّر دون المتقدّم.

كيفيّة التوريث :

وطريقة توريث كلٍّ من المتوارثين هي :

١ ـ أن نفرض أحدهما ميّتاً ونورّث الآخر، ثمّ نفرض هذا الآخر ميّتاً ونورّث الأوّل منه، فإذا مات أب وابن ـ مع الشرائط المتقدّمة ـ وكان للأب زوجة ـ هي أمّ الابن المتوفّى ـ وابن آخر، وكان للابن زوجة وابن أيضاً، فكيفية توريثهما : أن نفرض الابن ـ مثلاً ـ متوفّى أوّلاً، فيكون سدس مال الابن لأبيه، وسدسه لأمّه، وثمنه لزوجته، والباقي لابنه.

ثمّ نفرض الأب متوفّى أوّلاً، فيكون ثمن ماله لزوجته ـ وهي أمّ الابن المتوفّى ـ والباقي بين الأخوين ـ وهما الابن الحيّ والابن الميّت ـ بالمناصفة.

٢ ـ المشهور أنّهما لا يتوارثان ممّا ورثه كلٌّ منهما من الآخر، بل يقتصر التوارث على ما هو موجود قبل التوارث، وينتقل ما ورثه كلٌّ من الطرفين إلى سائر ورثة كلٍّ منهما، إلّا أنّ الشيخ المفيد[1] وسلّار[2] ذهبا إلى التوريث ممّا توارثاه أيضاً.

٣ ـ المعروف أنّه لا فرق في تقديم أيٍّ منهما في التوريث، إلّا أنّ بعض الفقهاء قالوا بتقديم توريث الأضعف نصيباً، بمعنى : فرض الأقوى نصيباً ميّتاً أوّلاً، اتّباعاً للأثر الوارد[3].

---

(١) التنقيح الرائع ٤ : ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٤١٤، ميراث الغرقى، المسألة ٣.

(١) المقنعة : ٦٩٩.

(٢) المراسم : ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) أنظر الوسائل ٢٦ : ٣١٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الغرقى.

قالوا : وتظهر الثمرة ـ بناءً على قول المفيد ـ بتوريث كلّ منهما ممّا ورثه الآخر[١].

هذا وبقيت طوائف أُخرى ذكر الفقهاء كيفية توريثها، وقد تعرّضنا لبعضها فيما سبق، وسوف يأتي التعرّض لبعضها الآخر في المواطن المناسبة.

فقد تكلّمنا ـ مثلاً ـ في ميراث «ولد الملاعنة» و«الغائب» عند البحث في موانع الإرث.

وسيأتي التعرّض لميراث «الخنثى» و«المجوس» في هذين العنوانين، إن شاء الله تعالى.

إرجاف

لغة :

الرّجْف هو الاضطراب الشديد، يقال : رجفت الأرض والقلب. ويقال : البحر رجّاف؛ لاضطرابه. وقال تعالى : ﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الأَرْضُ وَالجِبالُ ﴾[٢].

والإرجاف : إيقاع الرجفة، إمّا بالفعل وإمّا بالقول، وأرجف الناس في الشيء : إذا خاضوا فيه واضطربوا، وأرجف القوم : إذا خاضوا في الأخبار السيّئة، من الفتنة ونحوها[١].

اصطلاحاً :

الإرجاف وإن كان عامّاً يشمل كلّ خبر يوجب الاضطراب في المجتمع، إلّا أنّ المراد منه ـ في الفقه ـ هو نشر الأخبار الكاذبة المضعفة لقلوب المسلمين، من جهة سياسية أو عسكرية، بأن يقال : اجتمع المشركون في موضع كذا قاصدين لحرب المسلمين ونحو ذلك، أو يقال بالنسبة لسرايا المسلمين : إنّهم قُتلوا وهُزموا[٢].

الأحكام :

أوّلاً ـ الحكم التكليفي :

لا إشكال في حرمة الإرجاف ـ تكليفاً ـ لنصّ الكتاب، قال تعالى : ﴿ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ المُنافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالمُرْجِفُونَ فِي المَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجاوِرُونَكَ فِيها إلّا قَلِيلاً * مَلْعُونِينَ أَيْنَما ثُقِفُوا

---

(١) أنظر هذا الموضوع وسابقه في : الروضة البهية ٨ : ٢١٣ ـ ٢٢١، والجواهر ٣٩ : ٣٠٦ ـ ٣١٩، ومفتاح الكرامة ٨ : ٢٦٠ ـ ٢٦٢.

(٢) المزّمّل : ١٤.

(١) أنظر : معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ومعجم مقاييس اللغة، والعين، ولسان العرب : «رجف».

(٢) أنظر : تفسير مجمع البيان (٧ ـ ٨) : ٣٧٠، وتفسير التبيان ٨ : ٣٦١.

أخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً ﴾[١].

فقد جاء في تفسير علي بن إبراهيم القمّي: أنّها نزلت في قومٍ منافقين كانوا في المدينة يرجفون برسول الله ﷺ إذا خرج في بعض غزواته، يقولون: قُتل وأُسر، فيغتمّ المسلمون لذلك ويشكون إلى رسول الله ﷺ، فأنزل الله في ذلك: ﴿ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ... ﴾[٢].

ومعنى ﴿ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ﴾: لنسلّطنّك عليهم بالأمر بقتالهم[٣].

وربما يظهر من عبارات بعض المفسّرين عدم اختصاص الإرجاف في الآية الكريمة بالإرجاف في الأُمور العسكرية والسياسية، وأنّ المراد من الإرجاف فيها مطلق إشاعة الباطل؛ للاغتمام به[٤].

ولعلّه يساعده سياق الآيات السابقة على هذه الآية، الدالّة على استحقاق الذين يؤذون الله ورسوله والمؤمنين والمؤمنات ونساء النبيّ خاصّة، اللعنَ والعذابَ المهين.

ثانياً ـ سائر الأحكام:

١ ـ إذا عرف الإمام من رجلٍ الإرجاف

(١) الأحزاب: ٦٠ ـ ٦١.

(٢) تفسير القمّي ٢: ١٧١.

(٣) أنظر التبيان ٨: ٣٦١، ومجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٧١.

(٤) أنظر التبيان ٨: ٣٦١، والميزان ١٦: ٣٤٠.

فينبغي أن يمنعه من الغزو معه.

٢ ـ وإذا خالف وغزا لم يُسهم له ولا لفرسه، ولا يرضخ له؛ لأنّه ليس من المجاهدين، بل هو عاصٍ.

والسهم: هو المقدار المعيّن الذي يأخذه المجاهد من الغنيمة، ويختلف باختلاف كونه فارساً أو راجلاً[١].

والرضخ: هو المقدار الذي يدفعه الإمام لمن يحضر مع المقاتلين لغرضٍ غير القتال، كحضور النساء للطبخ ومداواة الجرحى، أو لمن يحضر للقتال ولم يكن واجباً عليه، كالعبيد والمراهقين. وليس له قدر معيّن، بل هو منوط برأي الإمام[٢].

مظانّ البحث:

كتاب الجهاد: قسمة الغنيمة.

(١) أُنظر: المبسوط ٢: ٧ و ٨، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٤٦، ٩٤٨ و ٩٥٠.

(٢) أُنظر المصدرين السابقين.

أرحام

لغة :

جمع رَحِمْ، وهي رحم المرأة ومنبت الولد، استعير للقرابة؛ لكونهم خارجين من رحم واحدة، فالأرحام هم الأقارب، ويطلق على كلّ من يجمع بينك وبينه نسب[١].

اصطلاحاً :

للفقهاء في ذلك إطلاقان :

الأوّل ـ في باب المواريث : فيطلق على الأقارب الذين لم يذكر لهم فرض ـ أي نصيب ـ خاصّ في كتاب الله تعالى، كالأولاد البنين والإخوة والأجداد والجدّات والأعمام والعمّات والأخوال والخالات وأولادهم، حيث يرثون استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ أُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾[٢] فيقال : إنّهم يرثون بالرحميّة والقرابة، في مقابل الذين يرثون بالفرض[٣]، كما تقدّم في عنوان «إرث»، فراجع.

الثاني ـ في غير المواريث : فالمعروف أنّه يراد به : كلّ من يعرف في العادة أنّه من القرابة سواء كان وارثاً أو غير وارث، يجوز نكاحه أو لا يجوز، فالملاك هو الصدق العرفي[١].

وقال الشهيد الثاني في موضوع الهبة : «إنّ المراد بالرحم في هذا الباب وغيره ـ كالرحم الذي تجب صلته ويحرم قطعه ـ : مطلق القريب المعروف بالنسب وإن بعدت لحمته وجاز نكاحه، وهو موضع نصّ ووفاق»[٢].

وهذا رأي الشيخ في المبسوط[٣] أيضاً إلّا أنّه اختار في النهاية : أنّ قرابة الإنسان هم جميع ذوي نسبه الراجعين إلى آخر أب وأمّ له في الإسلام[٤]، وقد تقدّمه الشيخ المفيد في ذلك[٥].

ونقل عن ابن الجنيد : أنّهم من تقرّب من جهة الولد أو الوالدين، قال : ولا أختار أن يتجاوز بالتفرقة ولد الأب الرابع؛ لأنّ النبيّ ﷺ لم يتجاوز ذلك في تفرقة سهم ذوي القربى من الخمس[٦].

---

(١) أنظر : مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب، والصحاح، والنهاية : «رحم».

(٢) الأنفال : ٧٥، والأحزاب : ٦.

(٣) أنظر الروضة البهيّة ٨ : ١٥٢.

(١) أنظر : جامع المقاصد ١٠ : ٥٧ ـ ٥٨، والجواهر ٢٨ : ١٨٣.

(٢) المسالك ٦ : ٣١.

(٣) المبسوط ٤ : ٤٠، وانظر الخلاف ٤ : ١٥٠.

(٤) النهاية : ٦١٤.

(٥) المقنعة : ٦٧٥.

(٦) أنظر جامع المقاصد ١٠ : ٥٨.

هذا، وقد تضاف إلى الأرحام كلمة «أُولو» و «ذوو»، فيقال: أُولو الأرحام، وذوو الأرحام.

وفيما يلي نبحث في الأرحام بالمعنى الثاني، أمّا الأوّل فقد تقدّم البحث فيه في عنوان: «إرث». وسوف يأتي البحث في «الرحم» ـ بمعنى رحم المرأة ـ تحت عنوان «رَحِمٌ».

الأحكام:

تتعلّق بالأرحام أحكام عديدة متفرّقة نشير ـ فيما يلي ـ إلى أهمّها:

حرمة قطع الأرحام:

ندبت الشريعة إلى صلة الأرحام وأكّدتها، ونهت عن قطيعة الرحم بشدّة، وقد وردت بذلك النصوص المتظافرة كتاباً وسنّة:

أمّا الكتاب فمثل:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾[1].

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ﴾[2].

٣ ـ ﴿ وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴾[1].

وتشبهها آية أُخرى[2].

وأمّا السنّة، فمنها:

١ ـ ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ في الجنّة درجة لا يبلغها إلّا إمامٌ عادل، أو ذو رحم وصول، أو ذو عيالٍ صبور»[3].

٢ ـ وما روته سالمة مولاة أبي عبد الله عليه السلام، قالت: «كنت عند أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام حين حضرته الوفاة وأُغمي عليه، فلمّا أفاق قال: أعطوا الحسن بن علي بن علي بن الحسين ـ وهو الأفطس[4] ـ سبعين ديناراً، وأعطوا فلاناً كذا، وفلاناً كذا، فقلت: أتعطي رجلاً حمل عليك بالشفرة يريد أن يقتلك؟ قال: تريدين أن لا أكون من الذين قال الله عزّ وجلّ ﴿ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ﴾؟ نعم، يا سالمة إنّ الله خلق الجنّة فطيّبها وطيّب ريحها، وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة ألفي عام، فلا يجد ريحها عاقّ ولا قاطع رحم»[5].

٣ ـ وما ورد عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «في كتاب عليّ عليه السلام: ثلاث خصال لا يموت صاحبهنّ

---

(١) محمد صلى الله عليه وآله: ٢٢.

(٢) الرعد: ٢١.

(١) الرعد: ٢٥.

(٢) البقرة: ٢٧.

(٣) البحار ٧١: ٩٠، باب صلة الرحم، الحديث ٩.

(٤) وهو ابن عمّ أبي عبد الله الصادق عليه السلام.

(٥) البحار ٧١: ٩٦، باب صلة الرحم، الحديث ٢٩.

أبداً حتّى يرى وبالهنّ: البغي، وقطيعة الرحم، واليمين الكاذبة يبارز الله بها، وإنّ أعجل الطاعة ثواباً لصلة الرحم...»[1].

٤ ـ وما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في إحدى خطبه: «أعوذ بالله من الذنوب التي تعجّل الفناء» فقام إليه عبد الله بن الكوّاء اليشكري[2]، فقال: يا أمير المؤمنين أوَ تكون ذنوب تعجّل الفناء؟ فقال: نعم، ويلك، قطيعة الرحم، إنّ أهل البيت ليجتمعون ويتواسون وهم فَجَرَة فيرزقهم الله، وإنّ أهل البيت ليتفرّقون ويقطع بعضهم بعضاً فيحرمهم الله وهم أتقياء»[3].

حكم صلة الأرحام:

إنّ صلة الأرحام قد تكون واجبة أو مستحبّة:

أمّا الواجبة فهي التي يخرج بها عن قطيعة الرحم التي لا إشكال في حرمتها كما تقدّم.

وأمّا المستحبّة فهي ما زاد على ذلك[4].

بماذا تتحقّق الصلة؟

الصلة من الأمور العرفيّة، فيرجع فيها إلى العرف، لكن ورد في بعض الروايات: أنّ من الصلة السلام وردّ الجواب، بل عُدّ في بعضها من الصلة كفّ الأذى أيضاً، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «صلوا أرحامكم ولو بالتسليم، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَٱتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾»[1]، وعن أبي عبد الله عليه السلام ـ أيضاً ـ: «قال: إنّ صلة الرحم والبرّ ليهوّنان الحساب ويعصمان من الذنوب، فَصِلوا أرحامكم، وبرّوا بإخوانكم ولو بحسن السلام وردّ الجواب»[2]، وعن الرضا عليه السلام قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صِل رحمك ولو بشربة من ماء، وأفضل ما يوصل به الرحم كفّ الأذى عنها»[3].

قال الشهيد الأوّل: «ولا ريب أنّه مع فقر بعض الأرحام ـ وهم العمودان ـ تجب الصلة بالمال، ويستحبّ لباقي الأقارب، ويتأكّد في الوارث، وهو قدر النفقة، ومع الغنى فبالهديّة في بعض الأحيان بنفسه أو رسوله.

وأعظم الصلة ما كان بالنفس ـ وفيه أخبار كثيرة ـ ثمّ بدفع الضرر عنها، ثمّ بجلب النفع إليها، ثمّ بصلة مَن يُحبّ وإن لم يكن رحماً للواصل ـ كزوجة الأب والأخ ومولاه ـ وأدناها السلام بنفسه، ثمّ

---

(١) الكافي ٢: ٣٤٧، باب قطيعة الرحم، الحديث ٤.

(٢) كان من رؤساء الخوارج.

(٣) الكافي ٢: ٣٤٧، باب قطيعة الرحم، الحديث ٧.

(٤) القواعد والفوائد ٢: ٥٣، القاعدة ١٦٣.

(١) الكافي ٢: ١٥٥، باب صلة الرحم، الحديث ٢٢. والآية في سورة النساء: ١.

(٢) الكافي ٢: ١٥٧، باب صلة الرحم، الحديث ٣١.

(٣) البحار ٧١: ٨٨، باب صلة الأرحام، الحديث الأوّل.

برسوله، والدعاء بظهر الغيب، والثناء في المحضر»[١].

وقال الشهيد الثاني: «وإنّما يستحبّ عطية الرحم حيث لا يكون محتاجاً إليها، بحيث لا يندفع حاجته بدونها، وإلّا وجبت عيناً؛ لأنّ صلة الرحم واجبة عيناً على رحمه، وليس المراد منها مجرّد الاجتماع البدني، بل ما يصدق معه الصلة عرفاً، وقد يتوقّف ذلك على المعونة بالمال حيث يكون الرحم محتاجاً والآخر غنيّاً لا يضرّه بذل ذلك القدر الموصول به، بل قد يتحقّق الصلة بذلك وإن لم يسعَ إليه بنفسه، كما أنّ السعي إلى زيارته بنفسه غير كافٍ فيها مع الحاجة على الوجه المذكور»[٢].

ووافقه على ذلك المحقّق السبزواري[٣]، لكن خالفها صاحب الجواهر، واستشكل عليها فيما لو لم يكن المورد من موارد وجوب الإنفاق[٤].

استحباب إعطاء الزكاة للأرحام:

يستحبّ إعطاء الزكاة للأرحام، بمعنى أنّ الدفع إليهم أفضل من غيرهم إذا كانوا فقراء ولم تجب نفقتهم على الدافع، قال السيّد اليزدي:

(١) القواعد والفوائد ٢: ٥٣، القاعدة ١٦٣.

(٢) المسالك (الحجرية) ١: ٣٧٤.

(٣) كفاية الأحكام: ١٤٥.

(٤) الجواهر ٢٨: ١٩٠.

«يستحبّ إعطاء الزكاة للأقارب مع حاجتهم وفقرهم، وعدم كونهم ممّن تجب نفقتهم عليه...»[١].

ولا فرق بين الوارث منهم ـ كالأخ أو العمّ مع فقد الولد ـ وغيره[٢].

وقد دلّت على الاستحباب نصوص، منها ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «قلت له: لي قرابة أُنفق على بعضهم وأُفضّل بعضهم على بعض، فيأتيني إبّان الزكاة، أفأُعطيهم منها؟ قال: مستحقّون لها؟ قلت: نعم، قال: هم أفضل من غيرهم، أعطهم...»[٣].

راجع: زكاة.

استحباب تقديم الأرحام في زكاة الفطرة:

قال السيّد اليزدي ـ بصدد المستحقّين لزكاة الفطرة ـ: «يستحبّ تقديم الأرحام على غيرهم، ثمّ الجيران، ثمّ أهل العلم والفضل والمشتغلين، ومع التعارض تلاحظ المرجّحات والأهمّية»[٤].

راجع: زكاة، فطرة.

(١) العروة الوثقى: كتاب الزكاة ـ فصل أوصاف المستحقّين، المسألة ١٦.

(٢) الجواهر ١٥: ٤٠٣.

(٣) الوسائل ٩: ٢٤٥، الباب ١٥ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٤) العروة الوثقى: كتاب الزكاة، فصل مصرف زكاة الفطرة، المسألة ٥. وانظر الجواهر ١٥: ٥٤٢.

استحباب تقديم الأرحام في مطلق الصدقات :

يستحبّ تقديم الأرحام في إعطاء الصدقات[1]، وقد وردت في ذلك عدّة روايات، منها :

١ ـ ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سئل رسول الله صلى الله عليه وآله : أيّ الصدقة أفضل ؟ قال : على ذي الرحم الكاشح»[2].

والكاشح : المتولي عنك بودّه، أو العدوّ الذي يضمر عداوته ويطوي عليها كشحه، والكشح : ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلف، كأنّه يولّيك كشحه ويُعرض عنك بوجهه، أو يضمر لك العداوة في كشحه الذي فيه كبده، وهو بيت العداوة والبغضاء[3].

٢ ـ ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سئل عن الصدقة على من يسأل على الأبواب، أو يمسك ذلك عنهم ويعطيه ذوي قرابته ؟ قال : لا، بل يبعث بها إلى مَن بينه وبينه قرابة، فهذا أعظم للأجر»[4].

٣ ـ ما أرسله الصدوق قال : قال عليه السلام : «لا صدقة وذو رحم محتاج»[1].

(١) أنظر : الدروس ١ : ٢٥٥ ـ ٢٥٦، والجواهر ٢٨ : ١٣١، و ١٥ : ٥٤٢.

(٢) الوسائل ٩ : ٤١١، الباب ٢٠ من أبواب الصدقة، الحديث الأوّل.

(٣) لسان العرب : «كشح».

(٤) الوسائل ٩ : ٤١٢، الباب ٢٠ من أبواب الصدقة، الحديث ٦.

استحباب الهبة لذوي الأرحام :

قال صاحب الجواهر ـ مازجاً لكلام صاحب الشرائع ـ : «وتستحبّ العطيّة لذي الرحم وإن لم يكن فقيراً، بلا خلاف ولا إشكال في شيءٍ من ذلك، وتتأكّد في الوالد والولد الذين هم أولى من غيرهم من الأرحام؛ لأنّها من صلة الرحم المعلوم ندبها كتاباً وسنّة وإجماعاً، بل لعلّه من الضروري ...»[2].

ثمّ نقل كلام الشهيد الثاني في المسالك ـ المتقدّم ـ الذي قال فيه بوجوب العطيّة لو توقّف صلة الرحم عليها، ثمّ استشكل عليه.

لزوم الهبة لذوي الأرحام :

المشهور أنّ الهبة لو كانت لذوي الأرحام فلا يجوز للواهب الرجوع فيها، فتكون من الهبة اللازمة، ونقل الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد والسيّد المرتضى والشيخ، فقالوا بجواز الرجوع فيها.

هذا في غير الوالدين والأولاد، أمّا فيهم فقد نقل الإجماع على اللزوم وعدم جواز الرجوع، وإن نقلوا في الأولاد بعضَ الخلاف أيضاً[3].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان : «هبة».

(١) المصدر نفسه : الحديث ٤.

(٢) الجواهر ٢٨ : ١٨٩.

(٣) أنظر : جامع المقاصد ٩ : ١٥٧، والحدائق ٢٢ : ٣٢٧، والجواهر ٢٨ : ١٨١.

الوقف على ذوي الأرحام :

لا يبعد استحباب الوقف على ذوي الأرحام؛ لأنّه من الصلة المأمور بها، وإن لم يصرّح الفقهاء بذلك.

وعليه فإذا أوقف على ذوي أرحامه، فيكون الملاك في الاستحقاق صدق الرحمية عرفاً، وعندئذٍ يشترك الذكور والإناث ويستوون في القسمة، إلّا مع التصريح بخلافه.

وإذا قيّده بالأقرب فالأقرب، فيكون الاستحقاق على حسب طبقات الإرث، فلا يرث الأبعد مع وجود الأقرب.

ويجوز الوقف على الذمّي إذا كان رحماً على المشهور؛ فإنّ في الوقف على الذمّي أقوالاً، هي: المنع مطلقاً والجواز مطلقاً والتفصيل بين الرحم وغيره.

ولا يجوز الوقف على الحربي على المشهور أيضاً[1].

راجع : وقف.

الوصيّة على ذوي الأرحام :

المعروف عند فقهائنا أنّ الوصيّة تجوز لذوي الأرحام، سواء كانوا من الورثة أو لا، ولا يبعد استحبابها، فقد جاء في الروضة : « تستحبّ الوصيّة لذوي القرابة، وارثاً كان أم غيره؛ لقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾[1]، ولأنّ فيه صلة الرحم، وأقلّ مراتبه الاستحباب »[2].

وأحكامها شبيهة بالوقف.

راجع : وصيّة.

قيام الأرحام بتجهيز الميّت :

قال الفقهاء : إنّ أولى الناس بالميّت أولاهم بميراثه؛ لما روي عن عليّ عليه السلام أنّه قال : « يغسّل الميّت أولى الناس به »[3]، واختلفوا في الوليّ مَن هو ؟ فقيل : إنّه المحرم من الوارث، كما نسب إلى بعض علماء البحرين[4]، وقيل : إنّه أشدّهم علاقة به، كما يظهر من صاحب المدارك[5] الميل إليه، واحتمل صاحب الجواهر أنّه مطلق الأرحام، ولكن صرّح بأنّه لم يقل به أحد[6]. والمشهور أنّه الوارث حسب طبقات الإرث[7].

راجع : دفن، غسل، كفن، ولاية.

---

(١) أنظر : جامع المقاصد ٩ : ٤٩ ـ ٥٢، والجواهر ٢٨ : ٣٠ ـ ٣٣ و ٥٠ ـ ٥١.

(١) البقرة : ١٨٠.

(٢) الروضة البهيّة ٥ : ٥٥، وانظر : جامع المقاصد ١٠ : ٥٣، والجواهر ٢٨ : ٣٦٥.

(٣) الوسائل ٢ : ٥٣٥، الباب ٢٦ من أبواب غسل الميّت، الحديث الأوّل.

(٤) الجواهر ٤ : ٤٤.

(٥) المدارك ٢ : ٦٠.

(٦) الجواهر ٤ : ٤٣.

(٧) الجواهر ٤ : ٤١.

حكم إنزال الأرحام الميّت في القبر :

ذكر الفقهاء[1]: أنّه يكره أن يتولّى الأقارب إنزال الميّت في القبر إلّا في المرأة، فإنّ زوجها ومحارمها أولى بها؛ لأنّها عورة، وقد ورد عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «مضت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ المرأة لا يدخل قبرها إلّا مَن كان يراها في حياتها»[2].

كراهة إهالة الأرحام التراب على الميّت :

وقال الفقهاء[3] ـ أيضاً ـ: إنّه يكره أن يهيل ذو الرحم التراب على رحمه، فقد ورد: أنّه مات لبعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ولدٌ، فحضر أبو عبد الله عليه السلام، فلمّا أُلحد تقدّم أبوه فطرح عليه التراب فأخذ أبو عبد الله عليه السلام بكفّيه وقال: لا تطرح عليه التراب، ومَن كان منه ذا رحم فلا يطرح عليه التراب، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يطرح الوالد أو ذو رحم على ميّته التراب، فقلنا: يا بن رسول الله، أتنهانا عن هذا وحده؟ فقال: أنهاكم أن تطرحوا التراب على ذوي أرحامكم؛ فإنّ ذلك يورث القسوة في القلب، ومَن قسا قلبه بَعُد من ربّه»[1].

قبول شهادة الأرحام :

النسب ـ وإن قرب ـ لا يمنع قبول الشهادة كالأب لولده وعليه، والولد لوالده، والأخ لأخيه وعليه، وقد ادّعى في الجواهر[2] قيام الإجماع بقسميه: المحصّل والمنقول عليه، إلّا أنّ الشيخ قيّد ذلك ـ في النهاية[3] ـ بانضمام غيره من أهل الشهادة معه.

وأمّا شهادة الولد على والده ففيه قولان: القبول وعدمه، وقد تقدّم تفصيله في عنوان «أب» فراجع، وسوف يأتي في عنوان «شهادة» أيضاً.

وهناك أحكام مشابهة يستثنى فيها الأب فقط، كما في حدّي السرقة والقذف، وكما في القصاص أيضاً، فإنّ المعروف عدم إجراء حدّ القذف وحدّ السرقة فيما لو كان القاذف أو السارق أباً، وكذا لا يُقتصّ من القاتل لو كان أب المقتول أيضاً، وقد تقدّم البحث في ذلك كلّه في عنوان «أب»، وسوف يأتي في عناوين: «سرقة»، «قذف»، «قتل»، «قصاص».

---

(١) أنظر: المدارك ٢: ١٣١، والجواهر ٤: ٢٨٥ ـ ٢٨٨.

(٢) الوسائل ٣: ١٨٧، الباب ٢٦ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٣) أنظر: المدارك ٢: ١٤٨، والجواهر ٤: ٣٣٤.

(١) الوسائل ٣: ١٩١، الباب ٣٠ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٤١: ٧٤.

(٣) النهاية: ٣٣٠.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة : غسل الميّت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه.

٢ ـ كتاب الزكاة : زكاة المال وزكاة الفطرة، أوصاف المستحقّين.

٣ ـ كتاب الصدقات والهبات.

٤ ـ كتاب الوقف : الوقف على الأرحام.

٥ ـ كتاب الوصيّة : الوصيّة للأرحام.

٦ ـ كتاب الشهادة : قبول شهادة ذوي الأرحام.

٧ ـ كتاب الحدود : حدّ السرقة وحدّ القذف، إجراء الحدّ على الأرحام إلّا على الأب لو كان قاذفاً أو سارقاً.

٨ ـ كتاب القصاص : القصاص من الأرحام إلّا الأب، موارد متفرّقة أُخرى.

أُرْز

لغة :

حبٌّ. وفيه ستّ لغات : «أَرُزٌّ» و «أُرُزٌّ» و «أُرْزٌ» و «أُرُزٌ» و «رُزٌّ» و «رُنْزٌ»[١]، وهو نبات حَوليّ من الفصيلة النجيلية لا غنية له عن الماء، يحمل سنابل ذوات غُلُف صُفرٍ تُقشّر عن حبٍّ أبيض صغير يطبخ ويؤكل، وهو من الأغذية الرئيسة في كثير من أنحاء العالم[١].

اصطلاحاً :

لا يراد منه معنى جديد.

الأحكام :

استحباب الزكاة فيه :

المشهور بين الفقهاء استحباب الزكاة في الأرز[٢]، ونقل عن يونس بن عبد الرحمن[٣] وابن الجنيد[٤] القول بالوجوب، وسبب الاختلاف هو الاختلاف في الروايات الواردة؛ فإنّ في بعضها نفي الزكاة عن غير الغلّات الأربع من النباتات، وفي بعضها وجوبها في كلّ الحبوب وكلّ ما كيل بالصاع.

فمن القسم الأوّل ما رواه عبد الله بن بكير عن محمد بن الطيّار، قال : «سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عمّا تجب فيه الزكاة؟ فقال : في تسعة أشياء : الذهب والفضّة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم، وعفا رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله عمّا

---

(١) لسان العرب، والصحاح : «أرز».

(١) المعجم الوسيط : «أرز».

(٢) أنظر : المدارك ٥ : ٤٨، والحدائق ١٢ : ١٠٨، والجواهر ١٥ : ٦٩، وغيرها.

(٣) نقله عنه الكليني، أنظر الكافي ٣ : ٥٠٩، باب ما وضع رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله الزكاة عليه، الحديث ٢.

(٤) نقله عنه العلّامة، أنظر المختلف : ١٨٠.

سوى ذلك. فقلت: أصلحك الله، فإنّ عندنا حبّاً كثيراً؟ قال: فقال: وما هو؟ قلت: الأرز. قال: نعم ما أكثره، فقلت: أفيه الزكاة؟ قال: فزبرني. قال: ثمّ قال: أقول لك إنّ رسول الله ﷺ عفا عمّا سوى ذلك، وتقول لي: إنّ عندنا حبّاً كثيراً أفيه الزكاة؟»[1].

ومن القسم الثاني ما رواه محمد بن مسلم قال: «سألته عن الحبوب ما يزكّى منها؟ فقال: البرّ والشعير والذرة والدخن والأرز والسُّلت والعدس والسمسم، كلّ هذا يزكّى وأشباهه»[2].

الترغيب في الأكل منه:

وردت روايات في الترغيب في الأكل من الأرز، وأنّه يفيد لبعض أوجاع البطن، فروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «نعم الطعام الأرز، وإنّا لندّخره لمرضانا»[3]. وعن حمران، قال: كان بأبي عبد الله عليه السلام وجع بطن، فأمر أن يطبخ له الأرز، ويجعل عليه السمّاق، فأكل فبرىء[4].

---

(١) الوسائل ٩: ٥٨، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل ٩: ٦٢، الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٢٥: ١٢٤، الباب ٦٦ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

(٤) الوسائل ٢٥: ١٢٤، الباب ٦٦ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الزكاة: ما تجب فيه الزكاة.

٢ ـ كتاب الأطعمة والأشربة في كتب الحديث.

إرسال

لغة:

يأتي الإرسال في اللغة على معانٍ، كالإهمال والإطلاق، والبعث، والتسليط. فيقال: أرسل الطائر، وأرسل الكلام، وأرسل الرسول، وأرسل الكلب على الصيد. ويأتي بمعنى الإرخاء، وتشترك معه في هذا المعنى كلمتا «الإسبال» و«الإسدال»، فيقال: أسبل الثوب وأسدله بمعنى أرخاه وأرسله[1].

اصطلاحاً:

للفقهاء عدّة إطلاقات لهذه الكلمة تنشأ من إطلاقاتها اللغوية، ولهم إطلاق آخر يشترك معهم فيه علماء الحديث والأصول، حيث يقع وصفاً للحديث والمحدّث، فيقال: في الحديث إرسال، وفلان أرسل في حديثه.

وفيما يلي نستعرض الإطلاقات الفقهيّة

---

(١) أنظر: المعجم الوسيط، ولسان العرب، والمصباح المنير: «رسل» و«سبل» و«سدل».

للإرسال، ونحيل البحث فيه من حيث كونه وصفاً للحديث على عنوان «حديث»، فإنّه أنسب للبحث.

اطلاقات الإرسال في الفقه :

١ ـ إرسال اليدين في الصلاة :

جاء مصطلح «إرسال» في الصلاة في أكثر من مورد، وأهمّها :

أ ـ إرسال اليدين حال القيام :

ذكروا أنّ من مستحبّات القيام ـ في الصلاة ـ إرسال اليدين بمعنى إهمالها وإرخائها، واستخدم بعضهم[١] عنوان «إسبال» مكان «إرسال» والكلّ يريد معنىً واحداً، وهو الإرخاء.

وممّا ورد في هذا المجال صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : «إذا قمت في الصلاة فلا تلصق قدمك بالأُخرى، دع بينهما فصلاً ـ إصبعاً أقلّ ذلك، إلى شبرٍ أكثره ـ وأسدل منكبيك، وأرسل يديك، ولا تشبّك أصابعك، وليكونا على فخذيك قبالة ركبتيك...»[٢].

ومن فقهائنا مَن خصّ ذلك بالرجال؛ لاستحباب ضمّ المرأة يديها إلى صدرها لأجل تدييها[٣].

ويتعلّق بالموضوع أبحاث أُخرى نستعرضها في عنوان «تكفير».

ب ـ إرسال اليدين بعد التكبير للركوع :

عدّ الفقهاء من مسنونات الركوع : «أن يكبّر له رافعاً يديه محاذياً بهما وجهه، ثمّ يركع بعد إرسالهما»[١].

ج ـ إرسال (إسدال) المنكبين حال القيام :

عدّ الفقهاء من مسنونات القيام إسدال المنكبين بمعنى إرسالهما وإرخائهما[٢]، وقد ورد ذلك في صحيحة زرارة المتقدّمة.

٢ ـ إرسال ماء غسل الميّت إلى الكنيف :

قال الشهيد بالنسبة إلى غسل الميّت : «أجمعنا على كراهيّة إرسال الماء في الكنيف دون البالوعة»[٣].

والفرق بينهما هو أنّ الكنيف معدّ للتخلي والقاذورات، والبالوعة معدّة لغير ذلك، كماء المطر والغسالات ونحوهما.

٣ ـ إرسال طرف العمامة لصاحب الميّت :

قال الشيخ : «يجوز لصاحب الميّت أن يتميّز من غيره، بإرسال طرف العمامة أو أخذ مئزر فوقها، على الأب والأخ، فأمّا على غيرهما فلا يجوز على حال»[٤].

---

(١) كالقاضي في المهذّب ١ : ٩٨.

(٢) الوسائل ٥ : ٤٦١، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٣.

(٣) أنظر : الحدائق ٨ : ٨٧، والجواهر ٩ : ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(١) المختصر النافع : ٣٢.

(٢) أُنظر المستمسك ٦ : ١٤٦.

(٣) الذكرى : ٤٥، وانظر الجواهر ٤ : ١٤٧.

(٤) المبسوط ١ : ١٨٩.

وتبعه بعض الفقهاء[1]، ولكن خالفه ابن إدريس وقال: «لا يجوز اعتقاد ذلك وفعله، سواء كان على الأب أو الأخ أو غيرهما»[2].

وأمّا إرسال طرف العمامة في غير هذه الحالة فسوف نذكره في عنوان «تحنّك».

٤ ـ إرسال الصيد في الحرم:

قال المحقّق: «مَن دخل بصيد إلى الحرم وجب عليه إرساله»[3]، وادّعى عليه الاجماع جماعة، منهم: صاحب المدارك[4] وصاحب الجواهر[5].

٥ ـ إرسال آلة الصيد:

والمراد ـ هنا ـ إطلاق آلة الصيد سواء كانت حيواناً كالكلب المعلّم، أو جماداً كالسهم ونحوه. وأكثر ما يستعمل في إرسال الكلب المعلّم للصيد، وذكروا لجواز الصيد به شروطاً ثلاثة:

١ ـ أن يسترسل إذا أرسله صاحبه.

٢ ـ أن ينزجر إذا زجره.

٣ ـ أن لا يأكل ممّا يمسكه.

وذكروا للمرسِل شروطاً أربعة:

١ ـ أن يكون مسلماً.

٢ ـ أن يرسله للاصطياد، فلو استرسل من قبل نفسه لا يحلّ صيده.

٣ ـ أن يسمّي عند إرساله.

٤ ـ أن لا يغيب الصيد عنه وحياته مستقرّة؛ لاحتمال استناد القتل إلى غير الآلة[1].

راجع: آلات الصيد، والصيد.

٦ ـ إرسال الطير عند ذبحه:

ذكر الفقهاء من جملة آداب الذباحة: أنّه يستحبّ في الطير أن يُرسل بعد الذباحة[2]، وورد في الحديث: «الإرسال للطير خاصّة»[3].

٧ ـ إرسال الماء في الملك:

قال الفقهاء: لو أرسل في ملكه ماءً فأغرق مال غيره، أو أجّج ناراً فيه فأحرق، لم يضمن ما لم يتجاوز قدر حاجته اختياراً، ولم يعلم أو يظنّ التعدّي[4].

٨ ـ إرسال الماء في أرض العدوّ:

ذكر الفقهاء من جملة آداب الحرب أنّه: «يكره إرسال الماء، وإضرام النار، وقطع الأشجار إلّا مع الضرورة»[5].

---

(١) مثل ابن حمزة في الوسيلة: ٦٩، والعلّامة في المختلف ٢: ٣٢١ وغيرهما.

(٢) السرائر ١: ١٧٣.

(٣) الشرائع ١: ٢٩٢.

(٤) المدارك ٨: ٣٨٤.

(٥) الجواهر ٢٠: ٣٠٦.

---

(١) الجواهر ٣٦: ١٩ ـ ٣٧.

(٢) الجواهر ٣٦: ١٣٣.

(٣) الوسائل ٢٤: ١١، الباب ٣ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

(٤) الجواهر ٣٧: ٥٩.

(٥) القواعد ١: ١٠٣.

وعبّر بعضهم بدلاً من الإرسال بالتسليط(١).

راجع : جهاد، حرب.

٩ ـ إرسال الطلاق :

وهو إجراء صيغة الطلاق ثلاثاً في مجلسٍ واحد، وبلفظٍ واحد ـ كأن يقول : طلّقتك ثلاثاً ـ وهو باطل بمعنى أنّه لا يقع ثلاثاً، ولكن اختلف الفقهاء في وقوعه واحدة، والمشهور وقوعه كذلك.

ويقابل إرسال الطلاق ترتيبه بأن يكرّر صيغة الطلاق ثلاث مرّات وفي مجلسٍ واحد، وبدون رجعة، كأن يقول : أنتِ طالق، أنتِ طالق، أنتِ طالق، ويقع طلاقاً واحداً(٢).

راجع : طلاق.

١٠ ـ إرسال الرسول للفحص عن الغائب :

ذكر الفقهاء : أنّ زوجة الغائب إذا رفعت أمرها إلى الحاكم فعليه أن يستخبر حاله، إمّا بإرسال الرسل إلى النواحي والأطراف، أو إنفاذ الكتب إليها(٣).

راجع : غائب.

١١ ـ إرسال الهديّة :

من مصاديق صلة الأرحام إرسال الهديّة إليهم، كما تقدّم في عنوان «أرحام».

راجع : أرحام، هديّة.

(١) الشرائع ١ : ٣١٢، وانظر الجواهر ٢١ : ٦٦.

(٢) الجواهر ٣٢ : ٨١ ـ ٨٢، ١١٦، ١٣٥ و ١٤٠.

(٣) الجواهر ٣٢ : ٢٩٣، والحدائق ٢٥ : ٤٧٩.

١٢ ـ ضمان ما تتلفه الدابّة الصائلة بإرسالها :

قال الفقهاء : يجب حفظ الدابّة الصائلة، كالبعير المغتلم، والكلب العقور، والهرّة الضارية، فإن أهمل صاحبها ضمن.

وأمّا قوله عليه‌السلام في مرسلة يونس : «بهيمة الأنعام لا يغرم أهلها شيئاً ما دامت مرسلة»(١) فلعلّ المراد من الإرسال فيها كونها غير صائلة، أو مجهولة الحال، أو المراد ما دامت من شأنها الإرسال، بأن لا تكون صائلة(٢).

مظانّ البحث :

يعلم مظانّ البحث حول الإرسال ممّا تقدّم.

أرْش

لغة :

أصله من «أرّش»، أي : «حرّش»، يقال : أرّش بين القوم إذا حمل بعضهم على بعض، وأفسد بينهم.

وقيل : أصل الأرش الخدش، ثمّ قيل لما يؤخذ دية لها : «أرش».

(١) الوسائل ٢٩ : ٢٤٦، الباب ١٣ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٤٢ : ١٢٩ ـ ١٣٠.

وله في اللغة عدّة إطلاقات، منها: الدية، والرشوة، وما يدفع بين السلامة والعيب في السلعة.

وقيل: إنّما أُطلق على هذه الأمور «الأرش»؛ لأنّها سبب الاختلاف والنزاع غالباً[1].

اصطلاحاً:

وللفقهاء في الأرش عدّة إطلاقات ربما ترجع إلى معنى واحد، وقد انتزع منها الشيخ الأنصاري تعريفاً جامعاً، وهو أنّه: «مالٌ يؤخذ بدلاً عن نقصٍ مضمونٍ في مالٍ أو بدنٍ ولم يُقدّر له في الشرع مقدَّر»[2].

وسوف تأتي موارد إطلاقاته في مطاوي الكلام.

الأحكام:

تعرّض الفقهاء للأرش في عدّة مواطن نذكر أهمّها:

أوّلاً ـ أرش البكارة:

وهو عوض النقص الوارد على الأمة بسبب إزالة بكارتها، لو كان المزيل غير المالك أو مَن هو بمنزلته، كما لو غصب جارية غيره وافتضّها بإصبعه، فعليه أن يدفع التفاوت بين قيمة الأمة باكرة وقيمتها ثيّبة.

هذا أحد الأقوال في المسألة، وفيه قولان آخران:

أحدهما: دفع عشر قيمتها، وهو المشهور ـ على ما قيل ـ ووردت به رواية.

ثانيهما: أكثر الأمرين من الأرش وعشر القيمة[1].

ثانياً ـ أرش الجناية:

وهو مال يستحقّه المجنيّ عليه من الجاني بسبب جنايته، إذا لم يكن له مقدّر شرعي، ويطلق عليه الحكومة أيضاً، قال المحقّق الحلي: «كلّ موضع قلنا فيه: الأرش أو الحكومة، فهما واحد»[2] وكذا قال غيره[3].

راجع: حكومة.

وطريقة الحساب هي: أن يفرض المجنيّ عليه عبداً، ثمّ يقوّم صحيحاً، ويقوّم معيباً، ثمّ تؤخذ النسبة بين الفاضل والصحيح[4]، ويستخرج بهذه

---

(١) أُنظر: لسان العرب، والصحاح، والمصباح المنير: «أرش».

(٢) المكاسب (الحجرية): ٢٧١، ونقل عن الشهيد: أنّه مشترك لفظي بين عدّة معان.

---

(١) أُنظر: المسالك (الحجرية) ٢: ٤٣٢، والروضة البهيّة ٩: ١٢٤، والجواهر ٤١: ٣٧١، و ٣٧: ١٨٨، وموارد أُخرى.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ٢٧٩.

(٣) أُنظر الروضة البهيّة ١٠: ٢٨٥.

(٤) هذه المعادلة مطويّة في كلمات الفقهاء هنا وفي نظائرها ـ فيما يأتي ـ ذكرناها توضيحاً.

النسبة من دية النفس لا دية العضو[١].

مثاله: إذا أورد الجاني نقصاً على إحدى شفتي المجنيّ عليه، ولم يكن فيه مقدّر شرعي، فيفرض المجنيّ عليه عبداً، ويقوّم صحيحاً تارة، ومعيباً أُخرى، فإذا قوّم بـ(٨٠٠ دينار) صحيحاً و٦٠٠ دينار معيباً، فيكون الفاضل ٢٠٠ دينار، ثمّ تؤخذ النسبة بين ٢٠٠ دينار و٨٠٠ دينار، فتكون ربعاً ($\frac{١}{٤}$)، ويؤخذ بهذه النسبة من دية النفس وهي ١٠٠٠ دينار، أي: ٢٥٠ ديناراً، فهذا هو أرش العيب الوارد على الشفة مثلاً، فيكون الحساب كالآتي:

٨٠٠ ــ ٦٠٠ = ٢٠٠ الفاضل بين قيمة المجني عليه (المفروض عبداً) صحيحاً ومعيباً

$\frac{٢٠٠}{٨٠٠} = \frac{١}{٤}$ النسبة بين الفاضل وبين قيمة الصحيح

$١٠٠٠ \times \frac{١}{٤} = ٢٥٠$ أرش الجناية على الشفة

وإذا حصل اختلاف في التقويم فيؤخذ المعدّل، وله طرق يأتي توضيحها في «أرش العيب».

هذا هو المعروف، لكن يظهر من السيّد الخوئي: أنّ التقدير بيد الحاكم، استناداً إلى إخبار العدول من ذوي الخبرة من المؤمنين، من دون تحديد في الحساب، قال في تكملة المنهاج: «... وتعيين الأرش بنظر الحاكم بعد رجوعه في ذلك إلى ذوي عدل من المؤمنين»[١]. واستند في ذلك إلى صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، «قال: دية اليد إذا قطعت خمسون من الإبل، وما كان جرحاً دون الاصطلام فيحكم به ذوا عدل منكم، ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الكافِرونَ ﴾»[٢].

ثالثاً ـ أرش العيب:

وهو مال يستحقّه مَن له خيار العيب؛ لتدارك العيب إذا لم يمكن ردّ المعيب على صاحبه، أو أمكن ولكن لم يختره صاحب الخيار، كما إذا اشترى متاعاً فظهر فيه عيب، فللمشتري الخيار بين فسخ العقد وإبقائه وأخذ التفاوت بين المتاع صحيحاً ومعيباً، وهو الأرش.

وفيما يلي نشير إلى بعض ما يتعلّق بالموضوع:

أ ـ ثبوت الأرش في العوضين:

لا فرق في ثبوت الخيار بين الردّ، والإمساك مع استحقاق الأرش عند ظهور العيب بين الثمن

(١) أنظر: الروضة البهيّة ١٠: ٢٨٥، والجواهر ٤٣: ٣٥٣ وغيرهما.

(١) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢١٢، المسألة ٢١٨.

(٢) الوسائل ٢٩: ٣٨٩، الباب ٩ من أبواب ديات الشجاج والجراح، الحديث الأوّل، والآية في سورة المائدة: ٤٤.

والمثمن (العوض والمعوّض)، كما إذا باع كتاباً بكتاب آخر أو داراً بسيّارة ـ مثلاً ـ فظهر العيب في أحدهما، ولكن لمّا كان الغالب في الثمن أن يكون من النقود، فلذلك تداول على ألسنة الفقهاء البحث في ظهور العيب في المثمن.

ب ـ الأرش جزء من الثمن أو غرامة؟

إذا قلنا: إنّ الأرش جزء من الثمن، فمعناه: تقسيط الثمن على العين ووصفها بالصحّة، فإذا انتفى وصف الصحّة، فللمشتري استرداد ما قابله من الثمن.

استظهر الشيخ الأنصاري هذا الرأي من الأكثر[1]؛ لأنّهم عرّفوا الأرش ـ هنا ـ بأنّه: «جزء من الثمن نسبته إليه مثل نسبة التفاوت بين القيمتين»[2].

أمّا إذا قلنا: إنّ الأرش غرامة، فمعناه: أنّ الثمن كلّه انتقل إلى البائع لكن للمشتري أخذ الغرامة منه؛ لانعدام وصف الصحّة في المبيع.

وتوضيحه: أنّ وصف الصحّة لا يقابل بالثمن، إذ هو أمر معنوي كسائر الأوصاف، ولذلك لو بيع الجنس الربوي ـ كالحنطة ـ بمثله وكان أنقص منه وصفاً لا مقداراً لا يلزم منه الربا، إلّا أنّ الدليل دلّ على ضمان هذا الوصف ـ أي وصف الصحّة ـ من بين سائر الأوصاف، وأنّه يكون في عهدة

(١) المكاسب (الحجرية): ٢٧١.

(٢) الروضة البهيّة ٣: ٤٧٤.

البائع.

وهذا رأي جماعة من الفقهاء، منهم: صاحب الجواهر[1]، والشيخ الأنصاري[2]، والسيّد الخوئي[3]، والإمام الخميني[4]، ونسبه الشيخ الأنصاري إلى جماعة أيضاً[5].

وتظهر الثمرة بين القولين في وجوب دفع الأرش من نفس الثمن وعدمه، فعلى الأوّل يجب وعلى الثاني لا يجب، بل يجوز دفعه من غيره أيضاً، كما سيأتي توضيحه.

وللسيّد اليزدي رأي آخر وهو: أنّ المعاملة لها صورتان: صورة لبّية (واقعيّة) وصورة ظاهرية، ففي الظاهر لم يجعل المتعاقدان لوصف الصحّة سهماً من الثمن، إلّا أنّهما في اللبّ يفرضان له نصيباً منه[6]، لكن صرّح في مكان آخر بأنّه غرامة[7].

(١) الجواهر ٢٣: ٢٩٤.

(٢) المكاسب (الحجرية): ٢٧١.

(٣) مصباح الفقاهة ٧: ٢٧٥.

(٤) البيع ٥: ١٢٩.

(٥) المكاسب (الحجرية): ٢٧١.

(٦) حاشية المكاسب، قسم الخيارات (للسيّد اليزدي): ١٠١.

(٧) المصدر نفسه: ١٠٣.

ج ـ هل الواجب دفع التفاوت بين قيمة الصحيح والمعيب واقعاً أو بينهما بحسب المسمّى[١] ؟

يمكن فرض قيمتين للمتاع: قيمة واقعية ـ وهي القيمة السوقية ـ، وقيمة معاوضية ـ وهي ما اتّفق عليه المتعاقدان ـ وهاتان القيمتان قد تتّفقان ـ كما هو الغالب ـ وقد تختلفان، فربما تزيد المعاوضية على السوقية وربما تنقص. وعندئذٍ يصحّ السؤال عمّا يجب دفعه في الأرش: هل هو التفاوت بين قيمة الصحيح والفاسد واقعاً، أو بحسب المسمّى ؟

المعروف بين الفقهاء ـ بل ادّعى الشيخ الأنصاري عدم الخلاف فيه[٢] ـ أنّ الواجب هو دفع التفاوت بحسب المسمّى لا بحسب الواقع، فلو كانت قيمة المتاع السوقية مئة لو كان صحيحاً، وخمسين لو كان معيباً، فالتفاوت بين المعيب والصحيح خمسون، ولو فرضنا أنّ المشتري اشترى نفس هذا المتاع بخمسين وظهر فيه نفس العيب، فعلى رأي الفقهاء يجب دفع خمسة وعشرين، وأمّا لو قلنا بوجوب دفع التفاوت بين الصحيح والمعيب واقعاً، فيجب دفع خمسين، وبذلك يكون المشتري قد جمع بين العوض ـ وهو الخمسون ـ وبين المعوّض ـ وهو المتاع الذي اشتراه بخمسين ـ وهذا خلاف المرتكز العرفي، وإن كان للسيّد اليزدي كلام في هذا الإشكال، إلّا أنّه التزم بأصل المطلب كغيره.

أمّا الروايات فربما يكون ظاهر بعضها هو المحاسبة طبق القيمة الواقعية، إلّا أنّ الفقهاء صرفوها عن ظاهرها وحملوها على ما هو الغالب من تطابق القيمة السوقية مع القيمة المعاوضية، أمّا في صورة الاختلاف فلا إشكال في المحاسبة طبق القيمة المعاوضية[١].

د ـ اللازم محاسبة القيمة يوم العقد أو القبض ؟

ذكر العلّامة احتمالات ثلاثة في محاسبة القيمة، وهي: قيمة يوم العقد، وقيمة يوم التقابض ـ أي قبض البائع الثمن والمشتري المثمن ـ وأقلّ الأمرين[٢].

واختار الشهيدان[٣] والمحقّق الثاني[٤] والمحقّق

(١) في التعبير تسامح؛ لاختصاص المسمّى بالصحيح، لكن لا مناص منه.

(٢) المكاسب (الحجرية): ٢٧١.

(١) أنظر: التذكرة (الحجرية) ١: ٥٢٨، الروضة ٣: ٤٧٤، المكاسب (الحجرية): ٢٧١، وحاشية المكاسب، قسم الخيارات (للسيّد اليزدي): ١٠١، وحاشية المكاسب (للإصفهاني) ٣: ١٣١ ـ ١٣٢، ومصباح الفقاهة ٧: ٢٧٢ ـ ٢٧٥، والبيع ٥: ١٢٦ ـ ١٢٩.

(٢) التذكرة (الحجرية) ١: ٥٢٨.

(٣) أمّا الشهيد الأوّل فقد نقله عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٦٣٢، وأمّا الشهيد الثاني ففي المسالك (الحجرية) ١: ١٩٦.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

الأردبيلي[1] والسيّد اليزدي[2] محاسبة القيمة يوم العقد، واختار الشيخ الطوسي أقلّ الحالين من وقت العقد ووقت القبض[3]، وأطلق أكثر الأصحاب ولم يعيّنوا، كما قال السيّد العاملي[4].

واختار صاحب الجواهر القول الأوّل، إلّا أنّه رجّح أن يكون المدار قيمة يوم اختيار الأرش من بين ردّ المعاملة وقبول الأرش؛ لأنّه وقت استحقاقه[5].

هـ ـ عدم وجوب دفع الأرش من نفس الثمن :

صرّح بعض الفقهاء بأنّه لا يجب على البائع أن يدفع الأرش من نفس الثمن الذي قبضه من المشتري، لأنّ البائع تملّك الثمن بمجرّد العقد، والأرش غرامة، لا جزء من الثمن يقابل وصف الصحّة كي يستحقّه المشتري عند فقده، وبناء على ذلك يجوز أن يدفعه من غيره[6]، لكن تردّد فيه المحقّق الثاني[7]، ويظهر من السيّد اليزدي الميل إلى لزوم الدفع من نفس الثمن لو طالبه المشتري[1].

و ـ هل يجب أن يكون الأرش من النقود :

بعد أن اتّضح أنّ الأرش لا يجب دفعه من الثمن، فهل يجب دفعه من النقود أو يجوز إبداله بالعروض ؟

صرّح الشيخ الأنصاري بلزوم كونه من النقدين، لأنّهما الأصل في ضمان المضمونات، إلّا أن يتراضيا على غير النقدين من باب الوفاء والمعاوضة[2]، ووافقه المحقّق الإصفهاني[3] والسيّد الخوئي[4] والإمام الخميني[5].

ونسب الشيخ الأنصاري[6] إلى المحقّق الكركي بأنّه استظهر من كلمات العلّامة[7] ـ بل الشهيد[8] ـ: أنّه لا يتعيّن أن يكون الأرش من النقدين، ثمّ استشكل ـ أي الكركي ـ على ذلك : «بأنّ الحقوق المالية إنّما يرجع فيها إلى النقدين»[9].

هذا إذا كان الثمن نقداً، وأمّا إذا كان عروضاً،

---

(١) مجمع الفائدة ٨ : ٤٢٦.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ٣ : ١٠٣.

(٣) المبسوط ٢ : ١٣٢.

(٤) مفتاح الكرامة ٤ : ٦٣٢.

(٥) الجواهر ٢٣ : ٢٨٩.

(٦) أُنظر : مفتاح الكرامة ٤ : ٦٣٢، والجواهر ٢٣ : ٢٩٤، والمكاسب (الحجرية) : ٢٧١ ـ ٢٧٢، وحاشية المكاسب (للمحقّق الإصفهاني) ٣ : ١٣٢، ومصباح الفقاهة ٧ : ٢٧٥ ـ ٢٧٦، والبيع ٥ : ١٢٩.

(٧) جامع المقاصد ٤ : ١٩٤.

---

(١) حاشية المكاسب، قسم الخيارات (للسيّد اليزدي) : ١٠٢.

(٢) المكاسب (الحجرية) : ٢٧٢.

(٣) حاشية المكاسب (للمحقّق الإصفهاني) ٣ : ١٣٣.

(٤) مصباح الفقاهة ٧ : ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٥) البيع ٥ : ١٣٢.

(٦) المكاسب (الحجرية) : ٢٧٢.

(٧) القواعد ١ : ١٣٢، والتحرير ١ : ١٧٢.

(٨) الدروس ٣ : ٣٠٤.

(٩) أُنظر جامع المقاصد ٤ : ١٩٢ ـ ١٩٤.

فقد صرّح الإمام الخميني بجواز دفع الأرش من مثله أيضاً[١]، ولا بدّ من تقييده بصورة عدم استلزامه للربا.

ز ـ استغراق الأرش لجميع الثمن :

اختلف الفقهاء في إمكان استغراق الأرش لجميع الثمن وعدمه، والمعروف عدم إمكانه؛ لأنّ المبيع لم تبقَ له ماليّة بعد ظهور العيب واستغراق الأرش، فيكون كالمتلف ينفسخ به العقد، وإذا بقيت له ماليّة فيعني ذلك عدم استغراق الأرش.

هذا إذا كان زمان حدوث العيب قبل العقد، أمّا لو كان بعده وقبل القبض أو في زمان الخيار، فقد صوّر بعضهم فيه استغراق الأرش لجميع الثمن.

واشتهر عن العلّامة تصوير الأرش المستغرق للقيمة في بيع العبد الجاني إذا استغرقت جنايته قيمته[٢].

ح ـ طريق معرفة الأرش :

وطريقة حساب الأرش هي : أن تقدّر قيمة المعيب صحيحاً تارةً ومعيباً أُخرى، ثمّ تؤخذ النسبة بين الفاضل منها وقيمة الصحيح[٣]، ثمّ يستخرج من القيمة المعاوضية ـ أي : القيمة التي اتّفق عليها المتعاقدان ـ بتلك النسبة، مثاله :

إذا اشترى متاعاً بـ ٩٠ ديناراً، وكانت قيمته صحيحاً ١٢٠ ديناراً، وقيمته معيباً ٨٠ ديناراً، فتؤخذ النسبة بين الفاضل من القيمتين ـ وهو ٤٠ ديناراً ـ وقيمة الصحيح، فتكون $\frac{١}{٣}$، ثمّ تؤخذ من القيمة المعاوضية بتلك النسبة، فتكون ٣٠ ديناراً.

١٢٠ ديناراً (قيمة الصحيح) - ٨٠ ديناراً (قيمة المعيب) = ٤٠ ديناراً

$$\frac{\text{٤٠ (الفاضل من قيمة الصحيح والمعيب)}}{\text{١٢٠ (قيمة الصحيح)}} = \frac{١}{٣}$$

٩٠ (القيمة المعاوضية) ÷ ٣ = ٣٠ ديناراً وهو الأرش.

ط ـ اختلاف المقوّمين :

هذا إذا لم يكن اختلاف في تقويم المتاع، وأمّا إذا اختلف المقوّمون، فهل يؤخذ بالأكثر، أو الأقلّ، أو يؤخذ المعدّل بين التقويمات المختلفة؟ وجوه[١]، والمعروف هو الأخير؛ لما فيه من الجمع بين الحقوق.

وذكروا طرقاً ثلاثة لكيفية الجمع، وهي على النحو التالي :

الطريقة الأُولى :

أن يؤخذ المعدّل لقيم الصحيح، والمعدّل لقيم

---

(١) البيع ٥ : ١٣٢.

(٢) أنظر : المكاسب (الحجرية) : ٢٧٢، وحاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) : ١٠٢ ـ ١٠٣، وحاشية المكاسب (للمحقّق الإصفهاني) ٢ : ١٣٣، ومصباح الفقاهة ٧ : ٢٧٧ ـ ٢٨٥، والبيع ٥ : ١٣٤.

(٣) هذه المعادلة مطويّة في كلمات الفقهاء، كما تقدّم. وانظر : التذكرة (الحجرية) ١ : ٥٤٠، والقواعد ١ : ١٤٦.

(١) أنظر : الجواهر ٢٣ : ٢٩٠، والمكاسب (الحجرية) : ٢٧٣، فإنّهما ذكرا وجوهاً أُخر، كالرجوع إلى القرعة والمصالحة ونحوها.

المعيب، ثمّ تؤخذ النسبة بين الفاضل منها والمعدّل لقيم الصحيح، ثمّ يستخرج بهذه النسبة من القيمة المعاوضية، فإذا كانت قيم الصحيح ١٢٠ و ١٠٠، وقيم المعيب ٦٠ و ٥٠، والقيمة المعاوضية ٩٠ فيكون حساب الأرش كالآتي:

١٢٠ + ١٠٠ = ٢٢٠ مجموع قيم الصحيح

٢٢٠ ÷ ٢ = ١١٠ المعدّل لقيم الصحيح

٦٠ + ٥٠ = ١١٠ مجموع قيم المعيب

١١٠ ÷ ٢ = ٥٥ المعدّل لقيم المعيب

١١٠ - ٥٥ = ٥٥ الفاضل من المعدّلين

$\frac{\text{٥٥ (الفاضل من المعدّلين)}}{\text{١١٠ (المعدّل لقيم الصحيح)}} = \frac{١}{٢}$ نسبة الفاضل من المعدّلين ومعدّل قيم الصحيح

٩٠ (القيمة المعاوضية) ÷ ٢ = ٤٥ وهو الأرش

الطريقة الثانية:

أن تجمع قيم الصحيح وتعتبر قيمة واحدة، وتجمع قيم المعيب وتعتبر قيمة واحدة، ثمّ تؤخذ النسبة بين الفاضل منها وبين مجموع قيم الصحيح، ثمّ يستخرج بهذه النسبة من القيمة المعاوضية، فتكون طريقة الحساب في المثال السابق كالآتي:

١٢٠ + ١٠٠ = ٢٢٠ مجموع قيم الصحيح (قيمة الصحيح الفرضي)

٦٠ + ٥٠ = ١١٠ مجموع قيم المعيب (قيمة المعيب الفرضي)

٢٢٠ - ١١٠ = ١١٠ الفاضل من القيمتين الفرضيّتين

$\frac{\text{١١٠ (الفاضل من القيمتين)}}{\text{٢٢٠ (قيمة الصحيح الفرضي)}} = \frac{١}{٢}$ النسبة بين الفاضل وقيمة الصحيح الفرضي

٩٠ (القيمة المعاوضية) ÷ ٢ = ٤٥ الأرش

الطريقة الثالثة:

أن تؤخذ النسبة بين قيمة الصحيح والمعيب في كلّ تقدير، ثمّ يؤخذ المعدّل لهذه النسب، ثمّ يستخرج من القيمة المعاوضية بهذه النسبة، فتكون طريقة الحساب في المثال المتقدّم كالآتي:

$\frac{٦٠}{١٢٠} = \frac{١}{٢}$ النسبة في التقويم الأوّل

$\frac{٥٠}{١٠٠} = \frac{١}{٢}$ النسبة في التقويم الثاني

$\frac{١}{٢} + \frac{١}{٢} = \frac{١ + ١}{٢} = \frac{٢}{٢}$ مجموع النسب

$\frac{٢}{٢} \div ٢ = \frac{١}{٢}$ المعدّل بين النسب

٩٠ (القيمة المعاوضية) ÷ ٢ = ٤٥ الأرش

وهذه الطريقة منسوبة إلى الشهيد الأوّل، غير أنّ عبارته لا تدلّ عليها، لا في الدروس ولا في اللمعة، كما صرّح به الشهيد الثاني[1].

ي ـ حكم عدم إمكان التقويم:

ولو لم يمكن معرفة القيمة إمّا لفقد أهل الخبرة، أو لعدم توفّر الشروط اللازمة فيهم، أو توقّفهم، فهل يكتفى بمطلق الظنّ أو يجب دفع الأكثر، أو يكفي

(١) أنظر: الدروس ٣: ٢٨٧، والروضة البهيّة ٣: ٤٧٥ ـ ٤٨٠، والجواهر ٢٣: ٢٩٠ ـ ٢٩٥، والمكاسب: ٢٧٣ ـ ٢٧٥.

الأقلّ؟ وجوه، يظهر من السيّد اليزدي[1]، والمحقّق الإصفهاني[2]، والإمام الخميني[3]، والسيّد الخوئي[4] الاكتفاء بالأقلّ، ولم يرجّح الشيخ الأنصاري[5] شيئاً منها، نعم ضعّف وجوب دفع الأكثر، ويظهر من صاحب الجواهر لزوم الرجوع إلى الصلح بما يراه الحاكم[6].

ك ـ صفات المقوّم :

اشترط بعض الفقهاء في المقوّم شروطاً، منهم الشهيد الأوّل؛ حيث قال : «ويشترط في المقوّم العدالة والمعرفة والتعدّد والذكورة وارتفاع التهمة»[7].

واستشكل عليه صاحب الجواهر : بأنّ ذلك مبتنٍ على كون التقويم من باب الشهادة، ومع الغضّ عن ذلك فاشتراط بعضها لا يخلو من نظر[8].

هذا، وقسّم الشيخ الأنصاري المقوّمين إلى ثلاثة أصناف :

الأوّل ـ أن يخبر عن القيمة المتعارفة المعلومة والمضبوطة عند أهل البلد وأهل الخبرة منهم، وهذا الإخبار داخل في عنوان الشهادة، فيعتبر فيه ما يعتبر فيها من التعدّد والعدالة والإخبار عن الحسّ ونحو ذلك.

الثاني ـ أن يخبر عن نظره وحدسه بالنسبة إلى قيمة هذا الشيء من جهة كثرة ممارسته لأمثاله وإن لم يعلم مدى رغبة الناس في شرائه فعلاً، ومثّلوا له بمن له خبرة بالكتب المخطوطة، أو بالأحجار الكريمة ونحوهما[1]. وهذا داخل في عنوان أهل الخبرة. ويحتاج زيادة على ما تقدّم من الصفات إلى الخبروية أيضاً.

الثالث ـ أن يخبر عن خصوصيات المبيع مع كون القيمة معلومة في السوق، كالصائغ يخبر عن عيار الذهب هل هو ١٨ أو ٢٠، مع أنّ قيمة كلّ منهما معلومة في السوق. وهذا داخل في عنوان أهل الخبرة أيضاً، لكن لم يصرّح الشيخ بذلك.

ثمّ قال : إنّ مرادهم من المقوّم هو الثاني، وأمّا من حيث الشرائط فالأظهر عدم التفرقة بين الأقسام وإن احتمل اختصاص شرط تعدّد المقوّمين بالصنف الأوّل، لأنّه من باب الشهادة دون الأخيرين[2].

---

(١) حاشية المكاسب، قسم الخيارات (للسيّد اليزدي) : ١٠٣، لكن قيّده بالبناء على كون الأرش غرامة، وأمّا إذا كان مقابلاً لوصف الصحّة فالأقوى هو وجوب دفع الأكثر.

(٢) حاشية المكاسب (للمحقّق الإصفهاني) ٢ : ١٣٦.

(٣) البيع ٥ : ١٣٨.

(٤) مصباح الفقاهة ٧ : ٢٨٧.

(٥) المكاسب : ٢٧٣.

(٦) الجواهر ٢٣ : ٢٩٠.

(٧) الدروس ٣ : ٢٨٨.

(٨) الجواهر ٢٣ : ٢٩٠.

---

(١) أنظر : مصباح الفقاهة ٧ : ٢٨٦، والبيع ٥ : ١٣٦.

(٢) المكاسب (الحجرية) : ٢٧٣.

ويرى السيّد اليزدي[1] أنّ الأوّل لا يجب فيه التعدّد أيضاً؛ لأنّه ليس من باب الشهادة.

ويرى السيّد الخوئي[2] والإمام الخميني[3] أنّ الأوّل من باب الشهادة والأخيرين من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، فيشترط التعدّد في الأوّل دون الأخيرين، ويظهر ذلك من المحقّق الإصفهاني أيضاً، مع تصريحه بأنّ الرجوع إلى الشاهدين ليخبرا عن القيمة السوقية ليس من باب التقويم[4].

هذا، وبقيت بحوث أُخرى في الأرش، كثبوته في خيار الغبن وعدمه، وفي الهبة المعوّضة، وموارد سقوطه وملك العبد لأرش جنايته وعدمه وغير ذلك، وسوف نتطرّق إلى أهمّها في المواطن المناسبة كعنوان: «عيب» و«غبن» و«هبة» ونحوها.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب البيع: خيار العيب، الأرش بين المعيب والصحيح.

٢ ـ كتاب الديات: أرش البكارة وأرش الحكومة.

---

(١) حاشية المكاسب، قسم الخيارات (للسيّد اليزدي): ١٠٣.

(٢) مصباح الفقاهة ٧: ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

(٣) البيع ٥: ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٤) حاشية المكاسب (للمحقّق الإصفهاني) ٣: ١٣٥ ـ ١٣٦.

إرشاد

لغة:

الدلالة والهداية[1].

اصطلاحاً:

تـرد كـلمة «الإرشـاد» بهـذا المـعنى في موردين:

الأوّل ـ تـرد صـفةً لقسمٍ من الأوامـر والنواهي، فيقال: الأوامر الإرشادية، والنواهـي الإرشادية ـ في مقابل الأوامر والنواهي المولوية ـ وذلك إذا تضمّن الأمر أو النهي دلالة على أمر آخر هو المقصود بالذات، مثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2]، فإنّ وجوب إطاعة هؤلاء عقليّة، والآية ترشد إلى هذا الحكم العقلي، ومثل الروايات الدالّة على الاحتياط، من قبيل قول عليّ عليه السلام لكميل بن زياد: «أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»[3]، فـإنّها ـ عـلى أحد الاحتمالات ـ إرشاد إلى حكم العقل بالاحتياط،

---

(١) أُنظر: العين، ولسان العرب: «رشد».

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

ومثل قول أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سهوت في الأوّلتين فأعدهما حتّى تثبتهما»[1]، فإنّه إرشاد إلى سببيّة الشكّ في عدد الركعات في الركعتين الأُوليين لبطلان الصلاة، أو مثل ما ورد من النهي عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه، فإنّه إرشاد إلى مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه عن صحّة الصلاة[2]، وغيرها من الأوامر والنواهي الدالّة على جزئيّة شيء لشيء أو شرطيّته أو مانعيّته.

والفرق بين الأوامر والنواهي الإرشادية والمولوية هو: أنّ المولوية يترتّب على امتثالها الثواب، وعلى عصيانها العقاب ـ لو كانت إلزامية ـ بخلاف الإرشادية فإنّه لا يترتّب على العمل بها ثواب ولا على مخالفتها عقاب، نعم هما يترتّبان على امتثال وعصيان الأمر المتعلّق بما أُرشد إليه، كالأمر بالصلاة مثلاً، فإنّ النهي عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه إرشاد إلى بطلانها، وذلك يعني عدم امتثال الأمر بالصلاة، فاستحقاق العقاب من جهة عدم امتثال الأمر بالصلاة، لا من جهة عدم امتثال النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه.

وقد وردت كلمة «الإرشاد» بهذا المعنى في كلمات الفقهاء والأُصوليين كثيراً.

الثاني ـ ترد مضافة إلى كلمة «الجاهل»، فيقال: إرشاد الجاهل، ويريدون به: هدايته ودلالته إلى ما هو الصواب والصلاح.

والإرشاد بهذا المعنى لم يتطرّق له إلّا بعض الفقهاء بعناوين أُخرى، كـ«إعلام» و«تعليم» و«تبليغ»، كما ستأتي الإشارة إليه.

والذي نخصّه بالبحث ـ هنا ـ هو الثاني، وأمّا الأوّل فموطنه الملحق الأُصولي في عنواني «أمر» و«نهي».

النسبة بين إرشاد الجاهل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إنّ مورد إرشاد الجاهل هو الجاهل بالحكم الشرعي أو موضوعه ـ كما سيأتي توضيحه ـ وأمّا مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو العالم بالحكم والموضوع؛ لأنّ الفقهاء يعدّون من شرائط الأمر بالمعروف تنجيز الحكم في حقّ مَن يؤمر بالمعروف أو يُنهى عن المنكر، والحكم لا يكون منجّزاً إلّا مع العلم بالحكم والموضوع معاً.

فالذي لا يعلم أنّ الخمر حرام، أو يعلم ذلك ولكن لا يعلم أنّ ما يشربه خمر لا يكون النهي عن شرب الخمر منجّزاً في حقّه، فمثل هذا الشخص لا يُنهى عن المنكر؛ لعدم صدق المنكر على ما يفعله، وذلك بسبب عدم تنجّز الحكم ـ أي: الحرمة ـ في حقّه، بل يُرشد إلى ما تعلّق جهله به من الحكم أو الموضوع أو كليهما، فيقال له: الخمر حرام، أو هذا خمر.

---

(١) الوسائل ٨: ١٩١، الباب الأوّل من أبواب الخلل، الحديث ١٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي.

نعم، لو كان عالماً بحرمة الخمر وبأنّ ما يشربه خمر وجب نهيه عن المنكر؛ لصدق المنكر على ما يفعله؛ لمخالفته لتكليف منجّز في حقّه.

الأحكام :

قبل بيان أحكام إرشاد الجاهل من اللازم أن نبيّن مواطن الإرشاد؛ لأنّ حكم الإرشاد يختلف باختلاف موطنه.

مواطن الإرشاد :

يتحقّق إرشاد الجاهل في موطنين :

الأوّل ـ في الأحكام الكلّية الإلهية :

ويقصدون بذلك تعليم الجاهل بالأحكام الشرعيّة الكلّية، كتعليمه أصل وجوب الصلاة وكيفيّتها وأحكامها، وكذا سائر العبادات والمعاملات.

الثاني ـ في الموضوعات الخارجيّة :

ويقصدون بذلك تنبيه الجاهل لما يرتكبه خطأً، لا من حيث جهله بأصل الحكم، بل من جهة جهله بالموضوع، كمن يعلم ببطلان الوضوء بالماء المتنجّس، ولكن لا يعلم بأنّ الماء الذي يتوضّأ به متنجّس فعلاً، أو كمن يعلم بحرمة شرب الخمر، ولكن لا يعلم أنّ ما يشربه فعلاً خمر، أو كمن يعلم بحرمة قتل المؤمن، ولكن يقتل مؤمناً بعنوان أنّه كافر، ونحو ذلك.

وربما يستشعر من كلمات بعض الفقهاء أنّ «الإرشاد» يطلق على الموطن الأوّل، وأمّا الثاني فيطلق عليه «الإعلام».

الحكم التكليفي للإرشاد :

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّ إرشاد الجاهل بالأحكام الكلّية الإلهية واجب في الجملة، قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلى تعليم الجاهل :

«نعم، وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم، لكنّه من حيث وجوب تبليغ التكاليف ليستمرّ التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب، فالعالم في الحقيقة مبلّغ عن الله؛ ليتمّ الحجّة على الجاهل ويتحقّق فيه قابلية الإطاعة والمعصية»[1].

وقال السيّد الخوئي :

«وأمّا الأحكام الكلّية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها؛ لوجوب تبليغ الأحكام الشرعيّة على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة، وقد دلّت عليه آية النفر والروايات الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلّمه»[2].

ومقصوده من آية النفر قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[3].

---

(١) المكاسب ١ : ٧٧.

(٢) مصباح الفقاهة ١ : ١٢١.

(٣) التوبة : ١٢٢.

ومن جملة الروايات الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلّمه:

١ ـ ما رواه الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قرأت في كتاب عليّ: إنّ الله لم يأخذ على الجهّال عهداً بطلب العلم حتّى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهّال؛ لأنّ العلم كان قبل الجهل»[١].

٢ ـ وما رواه ـ أيضاً ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ... إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يَسألون»[٢].

٣ ـ وما رواه عنه عليه السلام أيضاً: «قال: لا يسع الناس حتّى يسألوا ويتفقّهوا»[٣].

هذا وقد صرّح بعض الفقهاء بوجوب تعليم الأحكام عند بحثهم في حكم أخذ الأُجرة على الواجبات، حيث عدّوا من جملتها تعليم الأحكام، قال الشهيد الأوّل: «ومن الواجب الذي يحرم أخذ الأُجرة عليه تعليم الواجب ـ عيناً أو كفاية ـ من القرآن العزيز والفقه، والإرشاد إلى المعارف الإلهية بطريق التنبيه»[٤].

وبهذا المضمون قال غيره أيضاً[٥].

هذا كلّه في الأحكام الكلّية، وأمّا الموضوعات، فهل يجب فيها إرشاد الجاهل أو لا؟ فيها قولان:

الأوّل ـ الوجوب، وهو الظاهر من العلّامة حيث قال ـ في جواب السيّد مهنّا بن سنان عندما سأله عمّن رأى غيره قد أخلّ بشيء من وضوئه أو غسله، هل عليه أن يعرّفه ذلك أم لا؟ ـ: «نعم، يجب عليه إعلامه؛ لأنّه من باب الأمر بالمعروف»[١].

ونسب في الحدائق هذا الرأي إلى بعض الفضلاء، ونقل عن صاحب المعالم أنّه نسبه إلى بعض الأصحاب أيضاً[٢].

ولكن ناقش بعض الفقهاء العلّامة الحلّي ومن ارتأى رأيه: بأنّ أدلّة وجوب النهي عن المنكر مختصّة بما إذا كان صدور الفعل من الفاعل منكراً، وفي المقام ليس كذلك؛ لأنّا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع، فلم يكن ما صدر منه منكراً في حقّه[٣].

الثاني ـ عدم الوجوب، وهو الظاهر من جماعة من الفقهاء ـ بل صرّح به بعضهم ـ ك: صاحب المعالم[٤]، وصاحب الحدائق[٥]، والشيخ

(١) الكافي ١: ٤١، باب بذل العلم، الحديث الأوّل.
(٢) الكافي ١: ٤٠، باب سؤال العالم وتذاكره، الحديث ٢.
(٣) الكافي ١: ٤٠، باب سؤال العالم وتذاكره، الحديث ٤.
(٤) الدروس ٣: ١٧٢.
(٥) أُنظر على سبيل المثال: مفتاح الكرامة ٤: ٩٢، والجواهر ٢٢: ١٢٤.

(١) الرسالة المهنّائية: ٤٨، المسألة ٥٢.
(٢) الحدائق ٥: ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٣) أُنظر: مصباح الفقاهة ١: ١١٩، والحدائق ٥: ٢٦١.
(٤) نقله عنه صاحب الحدائق، أُنظر الحدائق ٥: ٢٦٠.
(٥) المصدر نفسه: ٢٦١.

الأنصاري[1]، والسيّد اليزدي[2]، والسيّد الحكيم[3]، والسيّد الخوئي[4]، والإمام الخميني[5].

وهناك بعض النصوص تدعم هذا الرأي، منها:

١ ـ ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي؟ قال: لا يؤذنه حتّى ينصرف»[6].

٢ ـ ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكتّ، ثمّ مسح تلك اللمعة بيده»[7].

٣ ـ ما رواه عبد الله بن بكير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه وهو لا يصلي فيه، قال: لا يُعلمه...»[1].

بل يرى بعض الفقهاء أنّ الإعلام يحرم لو أدّى إلى إيذاء الجاهل أو إلقائه في العسر والحرج[2].

ثمّ، إنّ بعض الفقهاء استثنى من ذلك الأُمور المهمّة، كالنفوس والأعراض والأموال الخطيرة، فأوجب الإعلام فيها.

فمثلاً: لو اعتقد الجاهل أنّ شخصاً مهدور الدم شرعاً، فتصدّى لقتله، وكان محترم الدم في الواقع، فيجب إعلامه؛ لأنّ إنقاذ النفس المحترمة واجب بأيّة طريقة كانت، ومنها إعلام الجاهل بجهله.

وكذا لو اعتقد أنّ امرأة معيّنة يجوز له نكاحها، فأراد أن يتزوّجها وكانت محرّمة عليه في الواقع؛ لأنّها كانت أُخته من الرضاعة وهو لا يعلم.

أو اعتقد في مالٍ كثير أنّه مال الحربي الذي يجوز إتلافه، فهمّ بإتلافه، في حين أنّه كان مالاً لمؤمن لا يجوز إتلافه.

ففي هذه الموارد وأمثالها يجب إعلام الجاهل؛ لأنّ في عدم إعلامه مفسدة وإن كان معذوراً لو فعل.

وعدّ بعضهم من هذا القبيل منع الصبي عن اللواط أو الزنا وعن شرب المسكرات إلى غير ذلك من الموارد التي نعلم باهتمام الشارع بها وعدم رضاه بوقوعها في الخارج.

---

(١) المكاسب ١: ٧٧.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل إزالة النجاسة عن ثوب المصلي وبدنه، المسألة ٣٢.

(٣) المستمسك ١: ٥٢٣.

(٤) التنقيح ٢: ٣٣٣، ومصباح الفقاهة ١: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٤٠١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القول في شرائط وجوبها، الشرط الأوّل، المسألة ٤.

(٦) الوسائل ٣: ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٧) الوسائل ٣: ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

---

(١) الوسائل ٣: ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) التنقيح ٢: ٣٣٣.

صرّح بهذا الاستثناء الشيخ الأنصاري[١] والسيّد الخوئي[٢]، والإمام الخميني[٣]، ولا نستبعد أن يكون سائر الفقهاء يعتقدون ذلك وإن لم يصرّحوا به؛ لأنّه مستنبط من روح الشريعة، ويساعده الذوق الفقهي.

هذا، ويظهر من السيّد الحكيم استثناء آخر، وهو: استثناء المأكول والمشروب، فيجب فيهما إعلام الجاهل بنجاستهما[٤] كي لا يأكل ولا يشرب النجس أو المتنجّس؛ لقوله عليه‌السلام ـ عند السؤال عن حكم الزيت الذي وقع فيه الجرذ ـ: «تبيعه، وتبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»[٥]، والأمر ببيان نجاسة الزيت للمشتري، لأجل أن لا يأكله.

ويتعدّى من الزيت إلى غيره من المأكولات والمشروبات بقرينة التعليل؛ فإنّ مقتضاه عدم الفرق بين الزيت وغيره.

لكن لمّا كان يشكل التعدّي عنهما إلى غيرهما، لعدم مساعدة الارتكاز العرفي لذلك، فيتعيّن الاقتصار عليهما[١].

تنبيه:

وردت كلمة «الإرشاد» بمعنى الهداية في مورد آخر، وهو إرشاد الحاضر للبادي، وقد تعرّض له بعض الفقهاء في مسألة «بيع الحاضر للبادي»، منهم العلّامة في نهاية الإحكام، قال:

«ولو استرشد البدوي الحضري، فهل له إرشاده إلى الادّخار والبيع على التدريج؟ الأقرب جوازه»[٢].

مظانّ البحث

أكثر ما يتطرّق لهذا الموضوع في الموارد التالية:

١ ـ كتاب الطهارة: أحكام النجاسات، إعلام الغير بالنجاسة.

٢ ـ كتاب البيع:

أ ـ بيع الدهن المتنجّس ولزوم الإخبار بنجاسته.

ب ـ أخذ الأجرة على الواجبات.

---

(١) المكاسب ١: ٧٦.

(٢) أنظر: التنقيح ٢: ٣٣٥، ومصباح الفقاهة ١: ١٢٠ و ١٢٢.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٠١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القول في شرائط وجوبها، المسألة ٤.

(٤) ولا يختصّ وجوب الإعلام بصورة التسبيب، كالبيع والإعارة ونحوهما، بل يجب على غير المسبّب أيضاً على هذا الرأي خلافاً للسيّد الخوئي حيث خصّ ذلك بصورة التسبيب.

(٥) التهذيب ٩: ٨٥، باب الذبائح، الحديث ٩٤.

---

(١) المستمسك ١: ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٢) نهاية الإحكام ٢: ٥١٧.

أرْض

لغة :

الكرة التي نعيش عليها.

اصطلاحاً :

للفقهاء إطلاقان بالنسبة إلى الأرض :

الأوّل ـ إطلاقهم بلحاظ تكوّنها من التراب وما يشتقّ منه، كالحجر والرمل والآجر والجصّ والنورة، ونحو ذلك ممّا هو على وجه الأرض.

وبهذا المعنى يكون مرادفاً للصعيد على بعض معانيه، ويبحث فيه في موضوع المطهّرات والتيمّم والسجود.

الثاني ـ إطلاقهم بلحاظ أنّها الكرة التي نعيش عليها، وبلحاظ ما تشتمل عليه بحسب ظاهرها وباطنها من أشجار ومعادن ونحوها، مع اختلاف في سعة العنوان وضيقه في بعض المصاديق.

وبهذا اللحاظ يبحث فيه في موضوع البيع وإحياء الموات والخمس والغنيمة والوقف والعارية ونحوها.

الأحكام :

للأرض أحكام كثيرة يمكن تحديدها في قسمين :

١ ـ أحكام الأرض بما هي أرض.

٢ ـ أحكام الأرض بحسب أقسامها إسلامياً.

وهذا التقسيم يخضع لاعتبار آخر فنّيّ غير الاعتبار الأوّل الذي ذكرنا فيه إطلاقات الفقهاء، فإنّه قد يحصل تداخل في التقسيمين.

أوّلاً ـ أحكام الأرض بما هي أرض :

أ ـ طهارة الأرض :

الأرض طاهرة في حدّ ذاتها؛ لأنّ الأصل طهارة الأشياء، فهي على الطهارة حتّى يعلم نجاستها.

ب ـ مطهّرية الأرض :

تكون الأرض مطهّرة في موردين :

١ ـ تطهير الآنية إذا ولغ فيها كلب أو خنزير، بالماء والتراب، وقد تقدّم الكلام حوله في عنوان «آنية»، ويأتي في عنوان «ولوغ».

٢ ـ تطهير باطن الخفّ والقدم بالمشي عليها إذا أصابتها نجاسة.

وأمّا بالنسبة إلى هذا، فنقول : قد ادّعى عليه الإجماع عدد من الفقهاء[1]، وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله قوله : «إذا وطأ أحدكم الأذى بخفّيه، فطهورهما التراب»[2]، وورد عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال : «جعلت لي

---

(١) أنظر : جامع المقاصد ١ : ١٧٩، والمدارك ٢ : ٣٧٢، والجواهر ٦ : ٣٠٣.

(٢) عوالي اللآلي ٣ : ٦٠، وانظر سنن أبي داود ١ : ١٠٥، باب في الأذى يصيب النعل، تسلسل الحديث ٣٨٥ و ٣٨٦.

الأرض مسجداً وطهوراً»[١] بناءً على تفسير الطهور بالطاهر المطهّر، وورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً»[٢].

وهي تطهّر باطن القدم والخفّ والنعل ونحوها، وفي تطهير غيرها من: أسفل خشبة الأقطع وعصا الأعرج وعكاز الأعمى، ويدي وركبتي من يمشي عليهما خلاف، ولم يتعرّض لها كثير من الفقهاء، وأكثر من تعرّض لها يرى منع تطهيرها بالأرض.

وذكروا لتطهير الأرض شروطاً بعضها متّفق عليه، وبعضها مختلف فيه، وهي:

١ ـ زوال عين النجاسة: وهذا متّفق عليه، إذ لا تحصل الطهارة مع بقاء عين النجاسة.

٢ ـ طهارة الأرض: ذهب إليه بعضهم، كابن الجنيد[٣]، والشهيد الأوّل[٤]، والمحقّق[٥] والشهيد[٦] الثانيين، وصاحب المدارك[١]، وصاحب الحدائق[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، والسيّد اليزدي[٤]، والسيّد الحكيم[٥]، والسيّد الخوئي[٦]، والإمام الخميني[٧].

٣ ـ جفاف الأرض: واشترطه الفقهاء المتقدّم ذكرهم إلّا الشهيد الأوّل في الذكرى[٨]، والثاني في الروضة[٩]، فإنّهما لم يشترطاه، وقد تقدّمهما العلّامة، لكن اشترط أن لا تكون الأرض وحلاً[١٠].

واستثنى بعض مشترطي الجفاف الرطوبة القليلة غير المسرية، كالسيّد اليزدي[١١]، والسيّد الخوئي[١٢]، وصرّح بذلك الشهيد الثاني ـ أيضاً ـ في الروض[١٣].

---

(١) الوسائل ٣: ٣٥٠، الباب ٧ من أبواب التيمّم، الحديث ٢، ٣ و٤.

(٢) الوسائل ٣: ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٣) نقله عنه المحقّق في المعتبر، وربما يلوح منه قبوله أيضاً، إذ لم يردّه، راجع المعتبر: ١٢٤.

(٤) الذكرى: ١٥.

(٥) جامع المقاصد ١: ١٧٩.

(٦) المسالك ١: ١٣٠، لكن نُسب إليه أنّه استحسن عدم اشتراطها في روض الجنان، وهو غير واضح، أُنظر روض الجنان: ١٧٠، نعم يظهر من الروضة عدم اشتراطها، أُنظر الروضة البهيّة ١: ٦٦.

---

(١) المدارك ٢: ٣٧٤.

(٢) الحدائق ٥: ٤٥٧.

(٣) الجواهر ٦: ٣٠٨.

(٤) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل المطهّرات، الثاني: الأرض.

(٥) المستمسك ٢: ٦٩ ـ ٧٠.

(٦) التنقيح ٣: ١٢٨.

(٧) تحرير الوسيلة ١: ١١١، كتاب الطهارة، فصل المطهّرات، ثانيها: الأرض.

(٨) الذكرى: ١٥، حيث اقتصر على اشتراط الطهارة.

(٩) الروضة البهيّة ١: ٦٦.

(١٠) نهاية الإحكام ١: ٢٩١.

(١١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، المطهّرات، الثاني: الأرض.

(١٢) التنقيح ٣: ١٣٠.

(١٣) روض الجنان: ١٧٠.

والمراد من الأرض ما يشمل التراب والرمل والحجر والآجر والجصّ والنورة، أمّا المطليّ بالقار والخشب ونحوهما فقد استشكل فيه العلّامة[1] والسيّد اليزدي[2]، والسيّدان الحكيم[3] والخوئي[4]؛ لانصراف الأرض إلى الأرض المعهودة، كما ادّعى المحدّث البحراني[5] عدم الخلاف فيه.

ج ـ تطهير الأرض :

يمكن تطهير الأرض بمطهّرين : الماء والشمس.

١ ـ التطهير بالماء :

تختلف كيفية التطهير بالماء بحسب نوع الماء وحالات الأرض؛ فإنّ الأرض إمّا صُلبة وإمّا رخوة، والماء إمّا قليل أو كثير، فهنا أربع صور :

الأُولى ـ إذا كانت الأرض صُلبة وكان التطهير بالماء الكثير، كالكرّ والجاري وماء المطر، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في حصول الطهارة مع زوال العين في هذه الصورة.

الثانية ـ إذا كانت الأرض صلبة، وكان التطهير بالماء القليل، فقد صرّح صاحب الجواهر بأنّه لا بحث في إمكان طهارتها، لكن يبقى المحلّ الذي تجتمع فيه الغسالة نجساً[1]. فإمّا أن يكون طريق لخروج الغسالة أو تحفر حفيرة لتجتمع فيها، ثمّ تُطمّ بالتراب الطاهر. كما صرّح بذلك السيّد اليزدي[2]. ولم يعلّق عليه السيّدان الحكيم[3] والخوئي[4].

الثالثة ـ إذا كانت الأرض رخوة وكان الماء كثيراً ـ بأن كان جارياً أو كرّاً أو غيثاً ـ فالمعروف بين الفقهاء حصول الطهارة بذلك، لكن ينبغي وصول الماء بكثرته إلى ما لاقته النجاسة في عمق الأرض.

الرابعة ـ إذا كانت الأرض رخوة وكان الماء قليلاً، فالمعروف ـ أيضاً ـ عدم حصول الطهارة بذلك[5]؛ بناءً على نجاسة الغسالة ـ كما هو المشهور ـ لعدم إمكان انفصالها عنها حينئذٍ، وهو شرط في التطهير بالماء القليل.

نعم، استُظهر من المحقّق الحلي إمكان ذلك إذا كانت الأرض منحدرة وأمكن إجراء الغسالة عن محلّ الغسل[6].

---

(١) نهاية الإحكام ١ : ٢٩١.

(٢) تقدّم تخريجه.

(٣) المستمسك ٢ : ٦٧ ـ ٦٨.

(٤) التنقيح ٣ : ١٢٦.

(٥) الحدائق ٥ : ٤٥٨.

---

(١) الجواهر ٦ : ٣٢٦.

(٢) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل المطهّرات، الأوّل : الماء، المسألة ٢٦.

(٣) المستمسك ٢ : ٥١.

(٤) التنقيح ٣ : ٩٢.

(٥) أنظر المصادر المتقدّمة.

(٦) استظهره من كلامه صاحب الجواهر، أنظر الجواهر ٦ : ٣٢٦، والمعتبر : ١٢٤ ـ ١٢٥.

كما ويظهر من الشيخ إمكان ذلك أيضاً ولو لم تكن الأرض منحدرة، فيما إذا أُلقي عليها ذنوب[١]، لما روي أنّ أعرابياً بال في المسجد، فأمر النبيّ صلى الله عليه وآله أن يُلقى عليه ذنوب[٢]. لكن لم يرتض ذلك أغلب الفقهاء[٣]، نعم ارتضاه ابن إدريس[٤].

واستثنى السيّد اليزدي[٥] من الأرض الرخوة الأرض الرملية إذا كان الماء يرسب فيها إلى الداخل، فيطهر الظاهر منها ويبقى الباطن نجساً، إلّا أنّه استشكل فيه، ولكنّ السيّدين الحكيم[٦] والخوئي[٧] دفعا الإشكال عنه.

٢ ـ التطهير بالشمس :

تطهر الأرض بالشمس على المشهور؛ لقول أبي جعفر عليه السلام : «ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر»[٨] أو «كلّ ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر»[٩].

(١) المبسوط ١ : ٩٢.

(٢) صحيح مسلم ١ : ٢٣٦، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الطهارة، رقم تسلسل الحديث : ٢٨٤ ـ ٢٨٥. والذنوب : الدلو الملأى، وقيل : الدلو العظيمة (لسان العرب).

(٣) أُنظر على سبيل المثال : المعتبر : ١٢٤ ـ ١٢٥، والمسالك ١ : ١٣١، والحدائق ٥ : ٣٨٠ وغيرها.

(٤) السرائر ١ : ١٨٨.

(٥) و (٦) و (٧) تقدّم تخريج أقوالهم.

(٨) الوسائل ٣ : ٤٥٢، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٩) الوسائل ٣ : ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

ونسب الخلاف إلى ابن الجنيد والراوندي وابن حمزة والمحقّق الحلي[١].

ويشترط في ذلك : عدم وجود عين النجاسة، وأن تكون الأرض رطبة، وأن يحصل الجفاف بإشراق الشمس خاصّة؛ لا بها وبعامل آخر كالريح[٢].

راجع تفصيل ذلك في عنوان «شمس».

د ـ التيمّم بالأرض :

لا إشكال في أنّ محلّ التيمّم هو الأرض؛ لقوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[٣]. والصعيد هو إمّا مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب منه على اختلاف التفسيرين، ولقوله صلى الله عليه وآله : «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»[٤]، والطهور هو الطاهر المطهّر، ولقول الصادق عليه السلام ـ في جواب من سأله عن الوضوء باللبن ـ : «لا، إنّما هو الماء والصعيد»[٥].

نعم، اختلف الفقهاء في أنّ التيمّم هل يصحّ

(١) أُنظر المعتبر : ١٢٤.

(٢) أُنظر : الجواهر ٦ : ٢٥٣، والمستمسك ٢ : ٧٥، والتنقيح ٣ : ١٣٩.

(٣) النساء : ٤٣، والمائدة : ٦.

(٤) الوسائل ٣ : ٣٥٠، الباب ٧ من أبواب التيمّم، الحديث ٢، ٣ و ٤.

(٥) الوسائل ٣ : ٣٥١، الباب ٧ من أبواب التيمّم، الحديث ٦.

بمطلق ما يصدق عليه الأرض أو ببعضه، بعد اتّفاقهم على عدم جواز التيمّم بالمعدن والنبات ونحوهما ممّا لا يصدق عليه اسم الأرض قطعاً؟ ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في صدق الصعيد على مطلق الأرض أو خصوص بعض أجزائه، والأقوال فيه ـ إجمالاً ـ كما يلي:

١ ـ جواز التيمّم بمطلق ما يصدق عليه الأرض من التراب والحجر والرمل والجصّ والنورة ـ قبل إحراقها ـ وهذا هو المشهور[١].

٢ ـ اختصاص الجواز بالتراب فقط، وهذا رأي السيّد المرتضى في شرح الرسالة ـ كما نسبه إليه المحقّق[٢] ـ وأبي الصلاح الحلبي[٣]، بحيث يكون الفاقد للتراب فاقداً للطهورين.

٣ ـ اختصاص الجواز بغير الحجر من التراب والرمل ونحوهما عند التمكّن منها، والجواز بالحجر عند عدم التمكّن. هذا إذا لم يكن على الحجر تراب ونحوه، وإلّا فهو بحكم التراب، وهذا رأي الشيخ المفيد[٤]، والشيخ الطوسي في النهاية[٥]، وسلّار[٦]، وابن حمزة[١]، وابن إدريس[٢].

٤ ـ جواز التيمّم بالأرض وبكلّ ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ، نسب ذلك إلى ابن أبي عقيل[٣].

وفيه تفصيلات يراجع فيها عنوان «تيمّم».

هـ ـ السجود على الأرض:

أجمع فقهاء الإمامية على أنّ السجود لا يصحّ إلّا على الأرض أو ما أنبتته ممّا لم يكن مأكولاً أو ملبوساً، فكلّ ما صدق عليه اسم الأرض يصحّ السجود عليه، سواء كان تراباً أو حجراً أو رملاً أو غير ذلك، وما لم يصدق لم يصحّ وإن خرج منها، كأغلب المعادن مثل: الذهب والفضّة والعقيق والفيروزج والقير ونحوها[٤].

راجع تفصيله في عنوان «سجود».

و ـ ثبوت الخمس في الأرض التي يشتريها الذمّي من المسلم:

نسب إلى المشهور القول بثبوت الخمس على الذمّي في الأرض التي يشتريها من المسلم، ونسب إلى بعض المتقدّمين من الأصحاب كابن أبي عقيل،

---

(١) أُنظر: الحدائق ٤: ٢٩٣، والجواهر ٥: ١١٨.

(٢) نسبه إليه المحقّق في المعتبر، ونسب إليه رأياً آخر وافق فيه المشهور، أُنظر المعتبر ١: ١٠٢.

(٣) الكافي في الفقه: ١٣٦.

(٤) المقنعة: ٦٠.

(٥) النهاية: ٤٩.

(٦) المراسم: ٥٣، وفيه خفاء إلّا أن يختصّ الصعيد بالتراب.

(١) الوسيلة: ٧١.

(٢) السرائر ١: ١٣٧.

(٣) نسبه إليه المحقّق، أُنظر المعتبر ١: ١٠٢.

(٤) أُنظر على سبيل المثال: المستمسك ٥: ٤٨٧، مستند العروة ٢: ١٤٢، وللسيّد الخوئي إشكال في عدم صدق الأرض على الأحجار الكريمة، كالعقيق والفيروزج.

وابن الجنيد، والشيخ المفيد، وسلّار، وأبي الصلاح عدمه؛ لأنّهم لم يتطرّقوا إلى ذلك عند ذكرهم ما يثبت فيه الخمس[1].

وفي المسألة تفصيلات يراجع فيها عنوان «خمس».

ز ـ بيع الأرض:

تختلف الأراضي من حيث جواز بيعها وعدمه، وسوف نبيّن ذلك عند بيان أقسام الأرض، ولكن نشير هنا إلى أمرين:

الأوّل ـ أنّه يجوز بيع الأرض بالوصف وبالمشاهدة، ولكن ينبغي أن يكون الوصف بحيث يرفع الغرر، كما يأتي تفصيله في إجارة الأرض.

الثاني ـ إذا كان في عقد البيع ما يدلّ على دخول بعض الأشياء مع الأرض عند بيعها فلا كلام فيه، وإلّا فقد صرّح الفقهاء[2] بأنّه لا بدّ من متابعة اللغة والعرف في تشخيص ذلك كسائر المبيعات. ومن المعلوم أنّ الأعراف تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة.

هذا، وقد ذكر الفقهاء بعض الأمثلة والنماذج في هذا المجال لا يسعنا التعرّض لها، وإنّما نشير إلى مورد واحد لكثرة أهمّيّته، وهو: أنّه لو باع أرضاً فهل يدخل فيها المعدن الموجود فيها أو لا؟

للفقهاء ـ بشكل عام ـ فيه قولان:

الأوّل ـ أنّه يدخل ضمن الأرض، وهذا هو الرأي السائد، وممّن التزم به ـ على سبيل المثال ـ الشيخ[1]، والعلّامة[2]، والشهيد الأوّل[3]، وصاحب الجواهر[4]، والسيّد الحكيم[5]، والإمام الخميني[6]، وعلّلوه بأنّه جزء الأرض.

الثاني ـ أنّه لا يدخل، وهؤلاء على قسمين؛ لاختلاف وجهة نظر بعضهم تجاه ملكية المعدن عن وجهة نظر سائر الفقهاء.

فبعضهم يرى عدم الدخول؛ لأنّ المعدن حقيقة أُخرى غير الأرض، فلذلك لا يدخل ضمن بيع الأرض، ومفهوم كلامهم أنّه يبقى على ملك المالك الأوّل. وهذا الرأي استقربه العلّامة في القواعد[7] وولده في الإيضاح[8]، واختاره المحقّق[9]

---

(١) أنظر على سبيل المثال: الحدائق ١٢: ٣٥٩، والجواهر ١٦: ٦٥، والمستمسك ٩: ٥٠٦.

(٢) أنظر: شرائع الإسلام ٢: ٢٧، والقواعد ١: ١٤٨، والمسالك ٣: ٢٢٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٦٨، والجواهر ٢٣: ١٣٦.

(١) المبسوط ٢: ١١٠.

(٢) التذكرة (الحجرية) ١: ٥٧٢.

(٣) الدروس ٣: ٢٠٦.

(٤) الجواهر ٢٣: ١٤٣.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٤، كتاب التجارة، الفصل السادس، المسألة ٥.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٤٥٩، كتاب البيع، ما يدخل في المبيع، المسألة ٤.

(٧) القواعد ١: ١٥٠.

(٨) إيضاح الفوائد ١: ٥٠٥.

(٩) جامع المقاصد ٤: ٣٨٥.

والشهيد[1] الثانيان.

ويرى بعض آخر عدم الدخول لا من جهة أنّ المعدن حقيقة أُخرى، بل لأنّ رقبة المعدن لا تدخل في ملك الأفراد، نعم يملك المعدن مَن يستخرجه، فعلى هذا لا يكون المعدن ـ ما لم يستخرج ـ ملكاً لا للمالك الأوّل ولا للثاني، بل يملكه مَن يستخرجه. وهذا ما ذهب إليه السيّد الخوئي[2] والسيّد الصدر[3]، وزاد الأخير: أنّه ينبغي مراعاة حقّ صاحب الأرض إذا أراد غيره الاستثمار من المعدن، وهو أمر واضح.

ح ـ إعارة الأرض:

لا إشكال ظاهراً في جواز إعارة الأرض في الجملة، سواء كانت لدفن ميّت أو غرس وزرع وبناء ونحوها[4]، وإنّما وقع الخلاف في بعض جزئيات هذه الموارد، نشير إليها فيما يلي:

١ ـ إعارة الأرض للدفن:

تجوز إعارة الأرض للدفن، ولا يجوز رجوع

(١) المسالك ٣: ٢٣٦.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤٥، كتاب التجارة، الفصل السادس، المسألة ١٧٦، لكن خصّ ذلك بالمعادن الباطنة، أمّا الظاهرة فهي تدور مدار صدق التبعية للأرض عرفاً.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٤، كتاب التجارة، الفصل السادس، هامش المسألة ٥. وانظر اقتصادنا ٢: ٤٤٨.

(٤) الجواهر ٢٧: ١٧٠.

المعير عن الإعارة بعد الدفن إذا كان الميّت مسلماً أو بحكمه إجماعاً ـ كما ادّعاه عدد من الفقهاء[1] ـ؛ لعدم جواز نبش قبر المسلم إجماعاً، أمّا قبل الدفن فيجوز الرجوع، واختلفوا في جوازه بعد وضع الميّت في القبر وقبل طمّه؛ للشكّ في تحقّق النبش بإخراجه الناشئ من الشكّ في صدق الدفن بمجرّد وضعه دون طمّه.

راجع: إذن.

٢ ـ إعارة الأرض لغير الدفن:

تجوز إعارة الأرض للزرع والغرس والبناء ـ كما تقدّم ـ ويجوز رجوع المعير عن إعارته قبل تحقّق ذلك بلا إشكال؛ لأنّ العارية عقد جائز، وإنّما الإشكال في رجوعه بعد التحقّق، فقد اختلف الفقهاء فيه على أقوال:

١ ـ إذا كانت العارية للبناء والغرس، وكانت مطلقة ـ أي من دون تعيين مدّة ـ فيجوز الرجوع فيها، وادّعى فخر المحقّقين عليه الإجماع[2].

٢ ـ وإن كانت إلى مدّة فالمشهور جواز الرجوع فيها أيضاً، لكن المنقول عن ابن الجنيد: أنّه لا يجوز الرجوع قبل انقضائها[3].

٣ ـ وإذا كانت العارية للزرع، فلا يجوز رجوع المعير قبل إدراك الزرع، ولا يجبر المستعير

(١) أنظر: مفتاح الكرامة ٦: ٦١، والجواهر ٢٧: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) و (٣) إيضاح الفوائد ٢: ١٢٦.

على الإزالة، بل يجبر المعير على التبقية؛ لأنّ له أمداً معيّناً، وهذا مذهب الشيخ[١] وابن إدريس[٢].

وحيث يجوز الرجوع والمطالبة بالإزالة ـ كما هو المشهور ـ فلا بدّ من دفع الأرش على المشهور، بل يظهر من بعضهم أنّه لا خلاف فيه[٣].

وكيفية معرفة الأرش هي أن يقوّم الشجر أو الزرع أو آلات البناء قائمة في الأرض وهي مغروسة ومزروعة، ثمّ تقوّم وهي مطروحة على الأرض، فالفائض من القيمتين هو الأرش[٤]. كما تقدّم في عنوان «أرش».

وهناك رأي آخر وهو: أن تقدّر قيمة الآلات بما هي مستعملة في البناء من دون ملاحظة أنّها باقية كذلك، وتقدّر بما هي مقلوعة، فما يحصل فيها من النقص بسبب هدم البناء ـ وهو الفاصل من القيمتين ـ هو الأرش. اختار هذا الرأي صاحب الجواهر[٥].

ط ـ إجارة الأرض:

١ ـ لا إشكال ولا خلاف في جواز إجارة الأرض إجمالاً، لكن ينبغي تعيين الأرض إمّا

(١) المبسوط ٣: ٥٦.

(٢) السرائر ٢: ٤٣٣.

(٣) أنظر: الحدائق ٢١: ٤٩٧، والجواهر ٢٧: ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٤) أنظر: المسالك (الحجرية) ١: ٣١٦، والمصدرين السابقين وغيرهما.

(٥) الجواهر ٢٧: ١٧٦ ـ ١٧٧.

بالمشاهدة أو بالوصف بما يرفع الغرر[١]، أمّا إجارتها على نحو الكلي في الذمّة، بحيث تكون قابلة للانطباق على عدّة موارد فاستشكلوا فيه[٢]، واستثنى السيّد اليزدي ما إذا كانت قابلةً للوصف بحيث يرفع الغرر، ووافقه السيّدان الحكيم والخوئي[٣].

وينبغي تعيين المنفعة المطلوبة من الأرض، كالغرس والزرع والبناء ونحو ذلك[٤].

وإذا استؤجرت الأرض للزرع فلا بدّ من وجود الماء، إمّا فعلاً أو في وقت يمكن استفادته للزرع، فلو لم يكن لها ماءٌ ولم يمكن إجراؤه إليها بطلت الإجارة[٥].

٢ ـ ويجوز إجارة الأرض لتعمل مسجداً، لكنّهم اختلفوا في ثبوت أحكام المسجد عليها، فقد

(١) أنظر: جامع المقاصد ٧: ٢١١، ومفتاح الكرامة ٧: ٢١٨.

(٢) أنظر: جامع المقاصد ٧: ٨٨ و ٩٤، والجواهر ٢٧: ٢٨٩، ومفتاح الكرامة ٧: ٩٤.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الإجارة، الفصل ٦، المسألة الأولى. وانظر المستمسك ١٢: ١١٨، ومستند العروة (الإجارة): ٣٤٠.

(٤) جامع المقاصد ٧: ٢١١، ومفتاح الكرامة ٧: ٢١٨.

(٥) أنظر: جامع المقاصد ٧: ٢١٥ ـ ٢١٨، والحدائق ٢١: ٥٨٦، ومفتاح الكرامة ٧: ٢٢٢، والمستمسك ١٢: ١٠، ومستند العروة (الإجارة): ٤٨، بما فيهما العروة الوثقى.

نفى العلّامة ـ كما نسب إليه[1] ـ والمحقّق[2] والشهيد[3] الثانيان ذلك، وعلّله المحقّق: بأنّ إطلاق المسجد عليها مجاز باعتبار ثبوت مقصود المسجد لها، وهو إعدادها للصلاة، وعلّله الشهيد: بأنّ شرط المسجد أن يكون موقوفاً، والوقف شرطه التأبيد، والإجارة ينافيها التأبيد.

وظاهر كلٍّ من السيّد العاملي[4] وصاحب الجواهر[5] موافقتهما لذلك.

هذا، واستظهر المحقّق الأردبيلي ثبوت أحكام المسجد؛ لعدم ثبوت اشتراط الوقفية في أصل المسجد، وإن كان ظاهر العبارات ذلك[6].

وفصّل السيّد اليزدي بين ما إذا كان الاستئجار لمجرّد الصلاة، فالأقوى عدم ترتّب آثار المسجدية، وبين ما إذا كان بعنوان المسجدية وكانت المدّة طويلة ـ كمئة سنة أو أزيد ـ، فلا يبعد ترتّب آثار المسجدية[7].

وارتضى السيّد الخوئي هذا التفصيل لو صحّت الإجارة، وعندئذٍ لا فرق بين المدّة القصيرة والطويلة، لكنّ الإشكال في صحّتها؛ لأنّ المسجدية تساوي تحرير الأرض لله، وهذا شيء يعتبر فيه الدوام والاستمرار، والإجارة تنافيه[1].

ويظهر ذلك من السيّد الحكيم أيضاً[2].

٣ ـ لا يجوز ـ على المشهور[3] ـ إجارة الأرض للزرع وجعل العوض ما يحصل منها؛ لورود النهي عنه، وعُلّل في بعضها بأنّه غير مضمون، فإنّه قد لا تنتج الأرض شيئاً، بخلاف الذهب والفضّة، فإنّهما مضمونان[4].

وكلام المحقّق في المختصر والعلّامة في التبصرة يشعر بالجواز على كراهة، فقد قال الأوّل: «وتكره إجارة الأرض للزراعة بالحنطة أو الشعير»[5]، وقال الثاني: «ويكره إجارة الأرض بالحنطة والشعير»[6]، ونُسب إلى العلّامة القول بالكراهة في المختلف أيضاً، لكن كلامه ظاهر في المنع، فقال: «ويجوز أن يستأجر الأرض بالحنطة ويزرعها حنطة على الأشهر، لا ممّا يخرج منها...»[7].

---

(١) نسبه إليه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٧: ٢٤١.
(٢) جامع المقاصد ٧: ٢٤٣.
(٣) المسالك ٥: ٢١١ ـ ٢١٢.
(٤) مفتاح الكرامة ٧: ٢٤١.
(٥) الجواهر ٢٧: ٣٠١.
(٦) مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ٢١ ـ ٢٢.
(٧) العروة الوثقى: كتاب الإجارة، الفصل ٦، المسألة ٢.

(١) مستند العروة (الإجارة): ٣٤٠ ـ ٣٤٣.
(٢) المستمسك ١٢: ١١٩.
(٣) أنظر: مفتاح الكرامة ٧: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.
(٤) الوسائل ١٩: ٥٤، الباب ١٦ من أبواب المزارعة، الحديث ٢.
(٥) المختصر النافع: ١٤٨ (المزارعة).
(٦) تبصرة المتعلّمين: ١٣٥ (المزارعة).
(٧) المختلف (الحجرية): ٤٧٠.

ويمكن حمل كلام المجوّزين على أن تكون الأُجرة حنطة أو شعيراً معيّناً من حيث الكيل أو الوزن، لا أن يكون من حاصل نفس الأرض بحيث يكون غير مضمون الحصول.

لكن صرّح المحدّث الكاشاني بالكراهة حتّى إذا كان ممّا يخرج منها[١].

هذا، إذا اشترطا على أن تكون الأجرة ممّا يخرج من الأرض، وأمّا إذا لم يشترطا ذلك بأن أطلقا، أو اشترطا كونه من أرض أُخرى، فقد نسب الشهيد إلى المشهور القول بالجواز على كراهة[٢]، وتبعه في هذه النسبة غيره[٣]، لكن يظهر من بعض الفقهاء عدم الجواز ـ أيضاً ـ لو كان من جنس ما يزرع فيها وإن كان من حاصل أرض أُخرى، كصاحب الجواهر[٤]، والسيّدين الحكيم[٥] والخوئي[٦]، بل نسبه السيّد الحكيم إلى ظاهر الجميع عدا القائلين بالكراهة.

هذا، ونسب الفقهاء إلى القاضي ابن البرّاج القول بحرمة إجارة الأرض بالطعام مطلقاً، سواء كان من حاصل هذه الأرض أو أرض أُخرى أو

(١) مفاتيح الشرائع ٣ : ١١٠، المفتاح ٩٧٥.

(٢) المسالك ٥ : ١٣.

(٣) مفاتيح الشرائع ٣ : ١١٠.

(٤) الجواهر ٢٧ : ١٤.

(٥) المستمسك ١٢ : ١١٦.

(٦) مستند العروة (الإجارة) : ٣٣٧.

كان نقداً أو نسيئة[١].

ولو كان العوض في الذمّة واشترط دفعه من الأرض المستأجرة، لم يستبعد بعضهم جوازه كصاحب الجواهر[٢]، والسيّد الحكيم[٣]، بل صرّح السيّد الخوئي[٤] بالجواز.

وخصّ السيّد اليزدي المنع بالحنطة والشعير[٥]، لكن صرّح السيّدان الحكيم[٦] والخوئي[٧] بعدم الاختصاص، بل قال الأخير: لم يصرّح بالاختصاص غيره.

٤ ـ قال السيّد اليزدي: «خراج الأرض المستأجرة في الأراضي الخراجية على مالكها، ولو شرط كونه على المستأجر صحّ على الأقوى. ولا يضرّ كونه مجهولاً من حيث القلّة والكثرة، لاغتفار مثل هذه الجهالة عرفاً»[٨].

ويبدو من المستند[٩] والمستمسك[١٠] أنّ الحكم مشهور أو متسالم عليه، إلّا أنّ الشهيد الثاني

(١) أنظر: المسالك ٥ : ١٤، والمهذّب ٢ : ١٠.

(٢) الجواهر ٢٧ : ١٢.

(٣) المستمسك ١٢ : ١١٧.

(٤) مستند العروة (الإجارة) : ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(٥) العروة الوثقى: الإجارة، الفصل ٦.

(٦) المستمسك ١٢ : ١١٨.

(٧) مستند العروة (الإجارة) : ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٨) العروة الوثقى: الإجارة ـ خاتمة ـ المسألة الأُولى.

(٩) مستند العروة (الإجارة) : ٤٥١.

(١٠) المستمسك ١٢ : ١٩٠.

اشترط معلوميّته عند الاشتراط، ولو زاد السلطان على المقدار المشترط فهو على المالك[1]، واستشكل صاحب الرياض في أصل الحكم؛ لاقتضاء القاعدة كونها على المستأجر[2].

والمراد من المالك ـ كما نبّه عليه السيّد الحكيم ـ هو الذي فوّض إليه التصرّف في الأرض من قبل السلطان؛ لأنّ الأراضي الخراجية ـ كما سيأتي ـ لم يكن لها مالك خاصّ، وإنّما يملكها المسلمون.

والأغلب ذكروا هذه المسألة في المزارعة إلّا صاحب العروة والمعلّقين عليها فإنّهم ذكروها في الإجارة.

ثانياً ـ أحكام الأرض بحسب أقسامها إسلامياً:

قسّم الفقهاء الأرض من لحاظين وبُعدين: الأوّل من حيث لحاظ الأرض بما هي أرض مع غضّ النظر عن كونها في بلاد إسلامية أو في بلاد كفر، والثاني من حيث لحاظها أرضاً إسلامية.

وقد بحث الفقهاء ـ عادة ـ في موضوع الأرض من حيث اللحاظ الأوّل في كتاب إحياء الموات، ومن حيث اللحاظ الثاني في كتاب الجهاد، وربما ذكروا القسمين معاً، خاصّة في كتاب البيع.

(١) المسالك ٥: ٣٤.

(٢) الرياض (الحجرية) ١: ٦١٣.

أ ـ تقسيم الأرض بما هي أرض:

قسّم الفقهاء الأرض ـ مطلقاً سواء كانت في بلاد إسلامية أو غيرها ـ إلى أربعة أقسام: عامرة بالأصالة، وميّتة بالأصالة، وعامرة بالعرض، وميّتة بالعرض.

١ ـ الأراضي العامرة بالأصالة:

وهي الأراضي العامرة طبيعياً، من دون تدخّل الإنسان في عمارتها، كالغابات وحافّة الشطوط والأنهار ورؤوس الجبال وبطون الأودية لو كانت عامرة وفيها أشجار.

وهذه الأراضي من الأنفال[1] فيشملها حكمها، فتكون للإمام عليه السلام، لكن استظهر صاحب الجواهر من كلام الفقهاء أنّها ليست من الأنفال، قال: «أمّا غير الموات الذي لم يكن لأحد يد عليه ـ ومنه ما نحن فيه ـ فلا دلالة في كلامهم على اندراجه في الأنفال، بل ظاهره العدم، فيكون من المباحات الأصلية حينئذٍ»[2].

ويرى كثير من الفقهاء أنّ الحكم عام يشمل أراضي بلاد الكفر وأراضي بلاد الإسلام، بل وحتّى ما كان منها عامراً طبيعياً عند فتحها عنوة. في حين يرى بعضهم ـ كالسيّد الصدر ـ أنّ ما كان منها عامراً طبيعياً وقت الفتح يدخل في الأراضي المفتوحة

(١) أنظر: المكاسب (الحجرية): ١٦١، ومصباح الفقاهة ٥: ١٣٣ ـ ١٣٤، والبيع ٣: ٢٤.

(٢) الجواهر ١٦: ١٢٠.

عنوة، ويشملها حكمها، وهو كونها للمسلمين[١].

وهل تملك هذه الأراضي بالحيازة؟ ذكر الشيخ الأنصاري وجهين لذلك:

١ ـ عدم حصول الملك؛ لأنّها مال الإمام عليه السلام.

٢ ـ حصول الملك، لأنّ كونها للإمام عليه السلام لا ينافي جواز حيازتها، كما لا ينافي الإحياء في الأرض الميتة كونها للإمام عليه السلام أيضاً[٢].

وأكّد السيّد الخوئي الوجه الأوّل، وزاد في التعليل: بأنّ الحيازة إنّما تكون في المباحات الأصلية، كالطيور والأسماك والبحار ونحوها، لا فيما كان له مالك معيّن، كأراضي الأنفال. نعم، يمكن أن يشملها حكم الإحياء فيما إذا وضع الإنسان يده عليها وعمل فيها بما يصلحها، والإحياء عنده يفيد حقّ الاختصاص لا الملكية خلافاً للمشهور[٣].

٢ ـ الأراضي الميتة بالأصالة:

وهي الأراضي التي لا ينتفع بها، إمّا لانقطاع الماء عنها، أو لاستيلاء الماء عليها، أو لاستجامها، أو غير ذلك ممّا يمنع من الانتفاع بها.

وهذه الأراضي من الأنفال أيضاً، فهي ملك للإمام عليه السلام، سواء كانت في بلاد الإسلام أو بلاد الكفر.

(١) اقتصادنا ٢: ٤٢١.

(٢) المكاسب (الحجرية): ١٦١.

(٣) مصباح الفقاهة ٥: ١٣٦ ـ ١٣٧.

وفي تملّك هذه الأراضي بالإحياء وعدمه قولان:

الأوّل ـ حصول الملكية بالإحياء لو تحقّقت شروطه، وهذا هو الرأي المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع[١].

الثاني ـ حصول حقّ الاختصاص والأولوية دون الملكية، ذهب إلى هذا الرأي كلّ من السيّد الخوئي[٢]، والسيّد الصدر[٣]، ونسب إلى الشيخ الطوسي أيضاً، حيث استفيد ذلك من كلامه في باب الجهاد، قال: «فأمّا الموات فإنّها لا تغنم وهي للإمام خاصّة، فإن أحياها أحد من المسلمين كان أولى بالتصرّف فيها، ويكون للإمام طسقها[٤]»[٥].

وكلامه في إحياء الموات موهم للملكية والاختصاص[٦].

وهل يجب على المحيي دفع الخراج في مقابل تملّكه أو استحقاقه للأرض؟ فيه تفصيل يراجع فيه

(١) المكاسب (الحجرية): ١٦١، حيث نقل الإجماع عن عدّة من الفقهاء.

(٢) مصباح الفقاهة ٥: ١٢٨ ـ ١٣٣.

(٣) اقتصادنا ٢: ٤١٦ ـ ٤٢١.

(٤) قال الجوهري: «الطسق: الوظيفة من خراج الأرض، فارسي معرّب». الصحاح: «طسق».

(٥) المبسوط ٢: ٢٩.

(٦) المبسوط ٣: ٢٧٨.

عنوان «خراج»، كما يراجع في كيفية الإحياء وشرائطه عنوان «إحياء».

٣ـ الأراضي العامرة بالعرض :

وهي الأراضي التي طرأ عليها العمران بعد الموت، وهذه على أقسام؛ لأنّ الأرض التي طرأ عليها العمران إمّا أن تكون ميتة بالأصالة أو بالعرض، والعمران إمّا أن يكون طبيعياً أو بشرياً ؛

أ ـ فإن كانت الأرض ميتة بالأصالة وكان العمران طبيعيّاً فتكون من الأنفال كأصلها.

ب ـ وأمّا إذا كان العمران بشريّاً فتكون الأرض الحياة ملكاً للمحيي على المشهور، أو يكون له حقّ الاختصاص والأولوية على الرأي الآخر كما تقدّم.

ج ـ وأمّا إذا كانت الأرض التي طرأ عليها العمران ميتة بالعرض ـ بمعنى أنّها كانت مسبوقة بالحياة ثمّ طرأ عليها الموت ـ فسيأتي حكمها.

ثمّ إنّ المحيي إمّا أن يكون مسلماً أو كافراً، والأرض قد تكون في بلاد الإسلام أو في بلاد الكفر.

فإن كان المحيي مسلماً وبقيت الأرض عامرة، فلا يزول ملكه عنها إلّا بناقل، كبيع وهبة وإرث ونحوها، أو بالإعراض عنها. وأمّا إذا تركها حتّى ماتت فتدخل في القسم الرابع الذي سنتعرّض له، ولا فرق في ذلك بين أن تكون في بلاد الإسلام أو الكفر.

وإن كان كافراً، فلو كان في بلاد الإسلام وقلنا بعدم اشتراط الإسلام في التملّك بالإحياء، فيملك بالإحياء ولا يزول ملكه إلّا بسببٍ ناقل أو بالإعراض، وكذا لو كان في بلاد الكفر إلّا أنّه يزول ملكه أيضاً بوقوع الأرض غنيمة في يد المسلمين.

٤ـ الأراضي الميتة بالعرض :

وهي الأراضي التي طرأ عليها الموت بعد أن كانت عامرة. وهذه على قسمين :

الأوّل ـ ما كان منها مسبوقاً بالعمران الأصلي، كما إذا صارت الأرض الحياة طبيعياً ميتة، فلا إشكال في بقائها على حكمها الأوّل، وهو كونها من الأنفال على الرأي المشهور، أو من المباحات الأصلية على رأي صاحب الجواهر، كما تقدّم في القسم الثالث.

الثاني ـ ما كان منها مسبوقاً بالعمران العرضي، كما إذا كانت الأرض محياة بشرياً ثمّ طرأ عليها الموات، وهي على قسمين أيضاً :

أ ـ ما إذا لم يعرف لها مالك : وذلك كالأراضي الدارسة والمتروكة التي باد أهلها ولم يبقَ من أصحابها أحد.

وهذا القسم كالموات بالأصل، فهو من الأنفال، عند المشهور، لكن يرى صاحب الجواهر : أنّه لو بقي منهم أحد ولم يكونوا معروفين فتكون أرضهم من مجهول المالك، فيشملها حكمه، وأمّا إذا لم يبقَ فهي للإمام عليه السلام ؛ لكونه وارث مَن لا وارث

له[1]. لكن صرّح الشهيد الثاني بأنّ الأرض إنّما تكون من مجهول المالك إذا كانت حيّة، وأمّا إذا كانت ميتة فتدخل في ملك الإمام عليه السلام[2].

ب ـ ما إذا كان لها مالك معروف:

وفي ذلك صورتان أيضاً:

الأولى ـ إذا كان ملك الأرض بالأسباب المملّكة غير الإحياء كالشراء والإرث والهبة ونحوها.

والمشهور في هذه الصورة ـ بل ادّعي عليه الإجماع[3] ـ: أنّ الأرض تبقى في يد مالكها ولا تخرج عن ملكه وإن أصابها الموات.

الثانية ـ إذا كان ملك الأرض بالإحياء، والمعروف أنّها تبقى له ولورثته ما دامت محياة، وأمّا إذا صارت مواتاً فهل تبقى في ملكه أيضاً أو لا؟ فيه أقوال:

الأوّل ـ أنّها تبقى في ملك مالكها، ولا تنتقل إلى ملك الآخر لو قام بإحيائها، ذهب إلى هذا القول جماعة، منهم: الشيخ[4]، والقاضي ابن البرّاج[5]، وابن إدريس[1]، وابن سعيد[2]، والعلّامة في التحرير[3]، والشهيد الأوّل[4]، والمحقّق الثاني[5]، وصاحب الجواهر[6].

الثاني ـ أنّها تصير ملكاً لمن أحياها ثانياً ـ لو توفّرت الشروط اللازمة في الإحياء ـ لأنّها تصير بموتها من الأنفال، وأوّل من اختار هذا الرأي ـ فيما يبدو ـ هو العلّامة في التذكرة[7]، وتبعه بعض الفقهاء كالشهيد الثاني[8]، والمحقّق السبزواري[9]، والمحدّث الكاشاني[10]، والمحدّث البحراني[11].

الثالث ـ إذا كان خراب الأرض ناشئاً من امتناع المحيي الأوّل عن عمارتها فيزول ملكه أو حقّه ـ على اختلاف المبنى ـ عن الأرض، وإن كان لسبب آخر فلا؛ إذ مجرّد الخراب لا يوجب زوال الملك أو الحقّ.

---

(١) الجواهر ٣٨: ٢٧.

(٢) المسالك (الحجرية) ٢: ٢٨٨.

(٣) أنظر: المسالك (الحجرية) ٢: ٢٨٨، والروضة البهية ٧: ١٣٨ ـ ١٣٩، والمفاتيح ٣: ٢٣، والجواهر ٣٨: ٢٠ ـ ٢١.

(٤) المبسوط ٣: ٢٦٩.

(٥) المهذّب ٢: ٢٨.

---

(١) السرائر ٢: ٣٧٥.

(٢) الجامع للشرائع: ٣٧٤.

(٣) تحرير الأحكام ٢: ١٣٠.

(٤) الدروس ٣: ٥٦.

(٥) جامع المقاصد ٧: ١٧ ـ ١٨.

(٦) الجواهر ٣٨: ٢٣.

(٧) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤٠١.

(٨) المسالك (الحجرية) ٢: ٢٨٨.

(٩) الكفاية: ٢٣٩.

(١٠) المفاتيح ٣: ٢٣، بناءً على وجود عبارة: «وهو الأصحّ» كما في بعض النسخ وإلّا فيشكل نسبته إليه.

(١١) الحدائق ١٨: ٣١٦ ـ ٣١٧.

اختار هذا الرأي المحقّق الإصفهاني[١].

الرابع ـ إذا كان الخراب ناتجاً من منع الظالم أو الغاصب من عمرانها، أو كان ناشئاً من غلبة الماء ونحو ذلك فلا يزول حقّ المحيي الأوّل، وإلّا فيزول حقّه.

وهذا رأي السيّد الخوئي[٢]، ولعلّه يرجع إلى السابق، وعدّه في الجواهر قولاً[٣].

الخامس ـ إذا أعرض المالك الأوّل عن الأرض فترجع إلى أصلها ـ أي: ملكية الإمام عليه السلام ـ؛ لأنّها تصبح من الأنفال، فيجوز لغير المالك الأوّل إحياؤها، وفي غير ذلك تبقى على ملك مالكها ولا يجوز لغيره أن يتصرّف فيها إلّا بإذنه.

وهذا رأي الإمام الخميني[٤]، لكن يبدو أنّ هذا ليس رأياً جديداً أيضاً، لو قلنا بأنّ الإعراض موجب لزوال الملك على القاعدة، فيندرج هذا القول في القول الأوّل.

ثمّ على فرض عدم خروج الأرض عن ملك الأوّل أو حقّه، فهل يجوز لغيره إحياء الأرض أو لا؟ فيه أقوال:

١ ـ لا يجوز الإحياء إلّا بإذن المالك الأوّل، ومفهومه أنّه لو تصرّف كان ضامناً.

نسب الشهيد الثاني[١] هذا القول إلى بعض الفقهاء ولم يسمّهم، ويظهر من الإمام الخميني[٢] اختياره، كما أنّه الظاهر من كلام المحقّق الإصفهاني في صورة عدم الامتناع من عمارة الأرض[٣]، ومن كلام السيّد الخوئي في صورة الخراب القهري[٤].

٢ ـ يجوز ذلك، ويصير الثاني ـ بسبب الإحياء ـ أحقّ بالأرض من الأوّل وإن لم يملكها، لكن عليه أن يؤدّي طسقها[٥] إلى الأوّل.

نسب الشهيد الثاني هذا القول إلى الأكثر، وقال: «ولم يفرّقوا في ذلك بين المنتقلة بالإحياء وغيره من الأسباب المملّكة، حيث يعرض لها الخراب وتصير مواتاً»[٦].

وهذا القول يظهر من المحقّق الإصفهاني في صورة امتناع المالك من العمارة[٧]، كما يظهر من السيّد الخوئي في صورة الخراب غير القهري[٨].

٣ ـ ما ذكره الشهيد الأوّل من التفصيل،

---

(١) الحاشية على المكاسب (للمحقّق الإصفهاني) ١: ٢٤٦.

(٢) مصباح الفقاهة ٥: ١٤٠ ـ ١٤٦.

(٣) الجواهر ٢١: ١٨١.

(٤) البيع ٣: ٣١ ـ ٣٢.

---

(١) المسالك (الحجرية) ٢: ٢٨٨.

(٢) البيع ٣: ٣١ ـ ٣٢.

(٣) و (٤) تقدّم تخريجها.

(٥) تقدّم معنى الطسق في الصفحة ١٢٠.

(٦) المسالك (الحجرية) ٢: ٢٨٨، وانظر الروضة البهيّة ٧: ١٤١.

(٧) و (٨) تقدّم تخريجها.

قال: «... نعم، لو تعطّلت الأرض وجب عليه أحد الأمرين: إمّا الإذن لغيره، أو الانتفاع، فلو امتنع فللحاكم الإذن، وللمالك طسقها على المأذون، فلو تعذّر الحاكم فالظاهر جواز الإحياء مع الامتناع من الأمرين، وعليه طسقها»[1].

ب ـ تقسيم الأرض من حيث كونها أرضاً إسلامية:

قسّم الفقهاء الأرض الإسلامية ـ أي الواقعة في بلاد الإسلام ـ إلى الأقسام التالية:

١ ـ أرض أسلم عليها أهلها طوعاً.

٢ ـ أرض الصلح.

٣ ـ الأرض المفتوحة عنوةً.

٤ ـ أرض الأنفال.

وفيما يلي نتكلّم عن كلٍّ منها باختصار:

١ ـ أرض أسلم عليها أهلها طوعاً:

الظاهر أنّه لا خلاف بين الفقهاء في أنّه لو أسلم الكفّار طوعاً فتكون أراضيهم لهم كسائر أموالهم ما داموا قائمين بعمارتها، وليس عليهم شيء سوى الزكاة مع تحقّق شرائطها.

نعم، اختلفوا فيما إذا تركوا عمارتها، ففيه أقوال:

١ ـ تبقى على ملك أربابها ولا تخرج عن ملكهم، ذهب إليه ابن إدريس[2].

(١) الدروس ٣: ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) السرائر ١: ٤٧٧.

٢ ـ تكون للمسلمين، وأمرها إلى الإمام عليه السلام، يدفعها لمن يقوم بعمارتها بحسب ما يراه من النصف أو الربع أو غير ذلك.

وهذا القول ذهب إليه القاضي ابن البرّاج[1]، وابن حمزة[2]، والشهيد الثاني[3]، والمحدّث الكاشاني[4].

٣ ـ يدفعها الإمام عليه السلام إلى مَن يقوم بعمارتها إزاء حصّة معيّنة، ثمّ يدفع لصاحب الأرض طسقها.

وهذا قول الشيخ[5]، والحلبي[6]، واختاره العلّامة[7]، والمحقّق الثاني[8].

قال الأوّل في المبسوط: «فإن تركوا عمارتها وتركوها خراباً جاز للإمام أن يقبّلها ممّن يعمّرها بما يراه من النصف أو الثلث أو الربع، وكان على المتقبّل بعد إخراج حقّ القبالة ومؤونة الأرض إذا بقي معه النصاب العشر أو نصف العشر، ثمّ على الإمام أن يعطي أربابها حق الرقبة».

(١) المهذّب ١: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) الوسيلة: ١٣٢.

(٣) المسالك ٣: ٥٨، وانظر الروضة ٧: ١٤١.

(٤) المفاتيح ٣: ٢٢، المفتاح ٨٦٣.

(٥) المبسوط ١: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، وانظر النهاية: ١٩٤.

(٦) الكافي: ٢٦٠.

(٧) أنظر: المختلف ٤: ٤٢٥ ـ ٤٢٦، والتذكرة (الحجرية) ١: ٤٢٧، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٢٥.

(٨) رسائل المحقّق الكركي ١: ٢٤٠.

وقال الثاني في الكافي: «فإن تركها حتّى بارت ثلاثاً أُخذت منه وسلّمت إلى من يعمرها ويخرج منها الحقّ».

وليس من المعلوم أنّ مراده من «الحقّ» هل هو حقّ قبالة الأرض الذي يُدفع إلى الإمام، أو حقّ رقبة الأرض الذي يدفع إلى صاحبها الأوّل، أو الزكاة؟ نعم، إذا كان المراد هو الأعمّ فهو يشبه كلام الشيخ، كما أنّ قيد «الثلاث» لم يرد في كلام الشيخ أيضاً.

٤ ـ إنّ المحيي الثاني أحقّ بالأرض، ولكن لا تخرج عن ملك الأوّل، بل على المحيي الثاني دفع الطسق للأوّل، ولم يتعرّض في هذا القول لحقّ القبالة.

وقد تقدّم عند بحثنا في ترك الأرض المحياة المؤدّي إلى خرابها أن جعلنا هذا الرأي أحد الأقوال الثلاثة في المسألة، ونقلنا عن الشهيد الثاني نسبته إلى الأكثر، فلو قلنا: إنّ مورد مسألتنا هذه داخل في ذلك العنوان ومصداق له ـ كما يظهر من بعض الفقهاء حيث قالوا ـ بعد التعرّض لذكر هذا القسم ـ: «كلّ أرضٍ ترك أهلها عمارتها كان للإمام عليه‌السلام تقبيلها ممّن يقوم بها، وعليه طسقها لأربابها»[1] ـ فيمكن نسبة هذا الرأي في هذا المورد إلى الأكثر أيضاً، ويؤيّده أنّهم جعلوا رأي الشهيد الأوّل في الدروس ـ الذي كان أحد الأقوال الثلاثة ـ في تلك المسألة؛ أحد الأقوال في هذه المسألة أيضاً.

(١) أنظر: الشرائع ١: ٣٢٣، والروضة البهيّة ٧: ١٣٩، والحدائق ١٨: ٣١٦، والجواهر ٢١: ١٧٦.

٢ ـ أرض الصلح:

ويعبّر عنها بـ«أرض الذمّة» و«أرض الجزية» أيضاً، وهي الأرض التي صولح أهلها على أن تكون لهم وأنّهم يُقرّون على دينهم، ولكن عليهم الجزية... إمّا على رؤوسهم أو على أرضهم، حسب ما يراه الإمام عليه‌السلام.

ومعنى جعلها على الأرض: هو أن يصالحهم على ثلث الحاصل أو ربعه أو نصفه مثلاً.

وهذه الأرض ملك لهم يتصرّفون فيها بما شاؤوا من بيع وغيره، وعليهم الجزية المقرّرة.

ويملكها المسلم بوجه مملّك كالبيع والهبة والإرث ونحوها. ولا ينتقل ما على الأرض من الجزية ـ لو كانت عليها ـ إلى المسلم؛ لأنّ المسلم لا جزية عليه، بل تكون على البائع الذمّي على المشهور، وذهب أبو الصلاح الحلبي إلى أنّها تكون بعاتق المشتري[1].

ولو أسلم صاحب الأرض سقطت الجزية عنه؛ لما تقدّم من أنّ المسلم لا جزية عليه، وكانت أرضه له كسائر المسلمين.

ولو وقع الصلح بأن تكون الأرض للمسلمين خاصّة، ويكون للكفّار السكنى خاصّة، كان حكم

(١) الكافي في الفقه: ٢٦٠.

هذه الأرض حكم المفتوحة عنوةً[١].

٣ ـ الأراضي المفتوحة عنوة[٢]:

وهي الأراضي المأخوذة بالجهاد المسلّح، ويطلق عليها: «الأراضي الخراجية» أيضاً. وهي على قسمين: ميتة وعامرة.

أمّا الميتة، فهي من الأنفال، وادّعى بعضهم الإجماع عليه[٣].

وأمّا العامرة، فحكمها كما يلي:

١ ـ إنّها للمسلمين قاطبة، من وجد منهم ومن سوف يوجد إلى يوم القيامة، وليس للغانمين منها إلّا مثل ما لغيرهم من المسلمين.

٢ ـ يظهر من بعض الفقهاء[٤] أنّ ذلك ـ أي: كونها للمسلمين ـ بعد إخراج الخمس منها ودفعه لمستحقّيه، وخصّ بعضهم إخراج الخمس بحال الحضور دون الغيبة[٥].

(١) أُنظر على سبيل المثال: المبسوط ١: ٢٣٥، والمنتهى ٢: ٩٣٥، والتذكرة ١: ٤٢٧، والمسالك ٣: ٥٧ ـ ٥٨، والحدائق ١٨: ٣١٨، والجواهر ٢١: ١٧١ ـ ١٧٤.

(٢) بفتح العين وسكون النون: الخضوع والتذلّل، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ﴾ (طه: ١١١)، والمراد هنا: القهر والغلبة بالسيف. أُنظر: السرائر ١: ٤٧٧، والجواهر ٢١: ١٥٧.

(٣) الجواهر ٢١: ١٦٩.

(٤) أُنظر: المبسوط ٢: ٣٤، والسرائر ١: ٤٧٧.

(٥) حكاه المحدّث البحراني عن بعضهم، أُنظر الحدائق ١٨: ٢٩٤.

٣ ـ اتّفق الفقهاء على أنّه لا يصحّ بيع شيء من هذه الأراضي ولا هبته ولا وقفه ولا رهنه ولا إرثه ولا غير ذلك ممّا هو متوقّف على الملك، نعم اختلفوا في هذه التصرّفات لو كانت بتبع آثارها من البناء والغرس ونحو ذلك على أقوال:

أ ـ المنع مطلقاً، استفيد ذلك من كلام الشيخ[١].

ب ـ الجواز، نسب ذلك إلى ابن إدريس[٢]، ويظهر من العلّامة موافقته في المختلف[٣]، وصرّح به الشهيد الثاني[٤]، والمحقّق السبزواري[٥] وإن كان يشعر كلامه بالجواز مستقلاً لا بتبع الآثار. ونسبه السيّد الخوئي إلى المشهور[٦].

ج ـ عدم جواز بيع الأرض مطلقاً ولو بتبع الآثار، نعم يجوز بيع حقّ الاختصاص الحاصل للفرد بالنسبة إلى هذه الأرض، أو بيع نفس الآثار من بناء وغرس ونحو ذلك. ويظهر من العلّامة اختيار هذا الرأي في التذكرة[٧] والمنتهى[٨]، كما

(١) المبسوط ٢: ٣٤.

(٢) السرائر ١: ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

(٣) المختلف ٤: ٤٢٩.

(٤) المسالك ٣: ٥٦.

(٥) كفاية الأحكام: ٨٠.

(٦) مصباح الفقاهة ٥: ١٤٨، وانظر الجواهر ٢٢: ٣٤٩.

(٧) التذكرة (الحجرية) ١: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٨) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٣٦.

يظهر من الشيخ الأنصاري[١]، والسيّدين الخوئي[٢] والخميني[٣]، وربما حمل بعضهم -كصاحب الجواهر[٤]- كلام ابن إدريس على هذه الصورة، وليس ببعيد؛ لأنّه قال: «فإن قيل: نراكم تبيعون وتشترون وتقفون أرض العراق وقد أُخذت عنوة؟ قلنا: نبيع ونقف تصرّفاتنا وتحجيرنا وبناءنا، فأمّا نفس الأرض لا يجوز ذلك فيها»[٥]. ولعلّه يستفاد ذلك من كلام الشيخ أيضاً، وعليه يرتفع الخلاف بينه وبين غيره.

د - التفصيل بين زماني الحضور والغيبة، فتجوز هذه التصرّفات حال الغيبة دون حال الحضور؛ إذ يجب تحصيل موافقة الإمام عليه السلام، ذهب إلى هذا الرأي الشهيد الأوّل[٦] والمحقّق الثاني[٧].

هـ - وقال صاحب الجواهر -بعد مناقشة هذه الأقوال-: «يقوى في النظر أنّ الأرض المفتوحة عنوة يختصّ بها مَن أحياها من المسلمين، ويكون أحقّ بها من غيره، وعليه خراج المسلمين، بل قد يقوى في النظر عدم اعتبار الإذن في إحيائها زمن الغيبة من حاكم الشرع أو حاكم الجور...»[١]، ثمّ علّله بحصول الإذن منهم عليهم السلام.

ولا بدّ من حمل كلامه على ما إذا كانت الأرض ميتة فعلاً ومعمورة حال الفتح؛ فإنّها لا تخرج عن ملك المسلمين على المشهور -كما سيأتي- لكنّه اختار ملك المحيي لها كما تدلّ عليه عبارته؛ لأنّ البحث ليس في الميتة بالأصالة قطعاً إذ هي من الأنفال.

و - أجمل بعض الفقهاء وأطلق المنع من التصرّف، منهم المحقّق الحلّي[٢]، ولكن يمكن حمل كلامهم على صورة وقوع هذه التصرّفات بنحو الاستقلال.

٤ - للإمام أن يقبّل الأرض -أي: يعطيها- لمن يعمرها ويقوم بشؤونها وإدامة عمرانها، في قبال سهم معيّن من حاصل الأرض، كالربع والثلث والنصف، وله أن يأخذ الأرض من المتقبّل بعد انتهاء المدّة المقرّرة ويقبّلها لغيره.

٥ - يصرف الحاصل من هذه الأرض -وهو ما يأخذه من له الأمر في مقابل دفع الأرض،

---

(١) المكاسب (الحجرية): ١٦٢ - ١٦٣.

(٢) مصباح الفقاهة ٥: ١٤٨ - ١٤٩، وانظر منهاج الصالحين ٢: ٢٦، كتاب التجارة، الفصل الثالث، المسألة ٩٩، ولعلّه يستفاد ذلك من كلام السيّد الحكيم في هذه المسألة، أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٦، كتاب التجارة، الفصل الثالث، المسألة ١٣.

(٣) البيع ٣: ٥٦.

(٤) الجواهر ٢٢: ٣٤٩.

(٥) السرائر ١: ٤٧٨.

(٦) الدروس ٢: ٤١.

(٧) رسائل المحقّق الكركي ١: ٢٥٢.

---

(١) الجواهر ٢٢: ٣٥١ - ٣٥٢.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٣٢٢.

المسمّى بالخراج ـ في مصالح المسلمين العامّة.

٦ ـ اختلف الفقهاء في مَن يجب الاستئذان منه في زمن الغيبة؛ للتصرّف في الأرض المفتوحة عنوة على أقوال، ذكرها كلّ من الشيخ الأنصاري والسيّد اليزدي، ونحن نذكرها كما ذكرها السيّد:

أ ـ لا يجوز التصرّف إلّا بإذن السلطان الجائر. نسب ذلك إلى الشهيد الأوّل في الدروس[١]، واختاره المحقّق الكركي في فوائد الشرائع[٢] وجامع المقاصد[٣]، بل نسبه الشهيد الثاني إلى الأصحاب[٤]، ولصاحب الجواهر[٥] مناقشة في هذه النسبة؛ لأنّ الموجود في كلامهم هو عدم جواز التصرّف في الخراج والمقاسمة بدون إذن الجائر المتسلّط، وهذا لا يعني تسلّطه على الأرض وتوقّف التصرّف فيها على إذنه.

ب ـ لا بدّ من استئذان الجائر أوّلاً، فإن

(١) نسبه إليه المحقّق الكركي، والشيخ الأنصاري في المكاسب ٢ : ٢١٤، ٢١٥، وانظر الدروس ٣ : ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) فوائد الشرائع (مخطوط) : الورقة ٩٣، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم ٧٨٤٩٩، وانظر الجواهر ٢١ : ١٦٤.

(٣) جامع المقاصد ٤ : ٤٥، وفيه : «أنّه لا يجوز أخذها ـ أي الخراج والمقاسمة ـ بغير أمر الجائر قطعاً».

(٤) المسالك ٣ : ٥٥، وعبارته تقرب من عبارة المحقّق الكركي.

(٥) الجواهر ٢١ : ١٦٤.

لم يمكن ـ كما إذا لم يكن، أو كان ولم يكن متسلّطاً، أو لم يمكن مراجعته ـ فالحاكم الشرعي. نسب الشيخ الأنصاري هذا الرأي إلى بعض الأساطين، ويقصد به كاشف الغطاء[١].

ج ـ لا بدّ من استئذان الحاكم الشرعي أوّلاً، فإن لم يمكن فالحاكم الجائر. اختار هذا الرأي الشهيد الثاني[٢]، والسيّد العاملي[٣]، واختاره السيّد الصدر أيضاً[٤].

د ـ إنّ الأمر بيد الحاكم الشرعي، لكن إذا تصرّف الجائر وطالب بالخراج كان نافذاً من غير حاجة إلى استئذان الحاكم الشرعي. نسب السيّد اليزدي ذلك إلى ظاهر كثير من متأخّري المتأخّرين[٥]. وممّن يظهر منه ذلك صاحب الجواهر في كتاب الجهاد[٦].

هـ ـ يجب استئذان الحاكم الشرعي إن أمكن، وإلّا فيجوز لآحاد الشيعة التصرّف فيها، نعم لو لم يمكن إلّا مع استئذان الجائر كان جائزاً.

ذكره السيّد اليزدي ولم ينسبه إلى أحد.

(١) المكاسب ٢ : ٢٢٣.

(٢) المسالك ٣ : ٥٥.

(٣) مفتاح الكرامة ٤ : ٢٤٥.

(٤) منهاج الصالحين ٢ : ٣٦، كتاب التجارة، الفصل الثالث، شروط العوضين، هامش المسألة ١٣.

(٥) الحاشية على المكاسب (للسيّد اليزدي) : ٤٧.

(٦) الجواهر ٢١ : ١٦٤.

و ـ يجوز التصرّف لآحاد الشيعة من غير توقّف على استئذان أحد، لا الحاكم الشرعي ولا الحاكم الجائر، اختاره صاحب الحدائق[١]، ونسبه السيّد اليزدي إلى الفاضل النراقي[٢]، وهو الظاهر من صاحب الجواهر في كتاب التجارة[٣]، وعلّله بحصول الإذن العام.

ز ـ أن يكون الأمر بيد كلٍّ من الحاكم الشرعي والجائر، فيجزىء الرجوع إلى كلّ منهما. احتمل السيّد اليزدي نفسه هذا الرأي إلّا أنّه صرّح بأنّه لم يقل به أحد، لكن يمكن استفادته من كلام المحقّق الكركي في رسالته الخراجية[٤].

ح ـ لا بدّ من الاستئذان من الحاكم الشرعي، وعدم الاكتفاء بالاستئذان من الحاكم الجائر وإن توقّف عليه خارجاً. لكن نقل السيّد اليزدي عن الشيخ الأنصاري أنّه لم يقل به أحد.

هذا ما ذكره السيّد اليزدي من الأقوال، وأمّا هو فقد رجّح الرأي الخامس وبعده الرابع وبعده السادس[٥]. وأمّا الشيخ الأنصاري فلم نحرز رأيه بصورة قطعيّة، فإنّه يحتمل أن يكون هو الخامس أو السادس[١].

ويستفاد من كلام السيّد الحكيم[٢] والسيّد الخوئي[٣] والإمام الخميني[٤]: أنّ الجائر لو كان مدّعياً للخلافة العامّة[٥]، وآخذاً للخراج والمقاسمة بهذا العنوان، وكان يصرفها في مواردهما المقرّرة شرعاً وهو حفظ مصالح المسلمين[٦]، فيكفي استئذانه، واستشكل السيّدان الحكيم والخوئي في الاكتفاء باستئذان الفقيه حينئذٍ. وإن لم يكن مدّعياً للخلافة العامة فلا يشترط استئذانه، بل اللازم استئذان الحاكم الشرعي.

٧ ـ إذا ماتت الأرض الحياة بشرياً عند الفتح تبقى على أصلها ملكاً للمسلمين على المشهور،

(١) الحدائق ١٨ : ٣٠١.

(٢) الحاشية على المكاسب (للسيّد اليزدي) : ٤٧، وانظر مستند الشيعة (الحجرية) ٢ : ٣٥٧.

(٣) الجواهر ٢٢ : ٣٥٢.

(٤) رسائل المحقّق الكركي ١ : ٢٧٠، وانظر الخراجيات : ٧٣ ـ ٧٤.

(٥) الحاشية على المكاسب (للسيّد اليزدي) : ٤٦ ـ ٤٧.

(١) المكاسب ٢ : ٢٢٢، وانظر (الحجرية) : ١٦٣.

(٢) منهاج الصالحين ٢ : ٣٦، كتاب التجارة، الفصل الثالث (شرائط العوضين)، المسألة ١٣.

(٣) منهاج الصالحين ٢ : ٢٦، كتاب التجارة، الفصل الثالث (شرائط العوضين)، المسألة ٩٩.

(٤) البيع ٣ : ٧٧.

(٥) كما في كلام السيّدين الحكيم والخوئي. وللشيخ الأنصاري ـ كغيره ـ كلام في هذا المجال، قال: «ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدّعي للرئاسة العامّة وعمّاله، فلا يشمل من تسلّط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ...»، ثمّ تكلّم في شمول الحكم للسلطان المؤمن والكافر أيضاً. أُنظر المكاسب ٢ : ٢٢٧.

(٦) كما في كلام الإمام الخميني.

ولا تصير من الأنفال.

٨ ـ اختلف الفقهاء في تعيين الأراضي المفتوحة عنوة: فبين قائل بأنّها أرض مكّة والشام وأكثر بلاد الإسلام[١]، أو العراق ومصر وإيران وسورية وأجزاء كثيرة من العالم الإسلامي[٢]، وبين قائل باختصاصها بأرض مكّة والعراق[٣].

وهناك من يقول: إنّ غالب بلاد الإسلام فتحت صلحاً[٤].

وبين هذه الأقوال أقوال متوسّطة[٥]، والقدر المتيقّن منها: أنّ العراق مفتوح عنوة، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه إلّا ما يظهر من المحقّق الأردبيلي من التشكيك في ذلك ـ ناسباً نفي كونها من المفتوحة عنوة إلى الشيخ في المبسوط ـ لعدم توفّر بعض الشروط المعتبرة في كون الأرض مفتوحة عنوة، مثل كون الجهاد بإذن الإمام عليه السلام[١].

وللفقهاء توجيهات في دفع هذه الشبهة، مثل أنّ فتحها في خلافة عمر كان برضا الإمام عليه السلام ونحو ذلك.

بقيت هناك مسائل أُخرى ترتبط بالموضوع، من قبيل شرائط، ومقدار ما يؤخذ بعنوان الخراج والمقاسمة، وموارد مصرفها وأُمور أُخرى تركنا البحث فيها إلى عنوان «خراج» فراجع.

٤ ـ أراضي الأنفال:

وهذه الأراضي ملك للإمام عليه السلام ولكن لا بمعنى أن تكون ملكاً لشخصه، بل بمعنى أنّها ملك لمنصب الإمامة، وبتعبير آخر تكون ملكاً للدولة، وسوف نستوفي البحث في الأنفال بصورة عامة، وعن أراضي الأنفال بصورة خاصّة في عنوان «أنفال»، وإنّما نشير ـ هنا ـ إلى أراضي الأنفال بصورةٍ إجمالية.

عدّ الفقهاء أراضي الأنفال كما يلي:

١ ـ كلّ أرض لم يوجف عليها بخيلٍ ولا ركاب، أي ملكها المسلمون من غير قتال، سواء انجلى عنها أهلها وتركوها للمسلمين أو سلّموها طوعاً مع بقائهم فيها.

٢ ـ كلّ أرض ميتة بالأصالة سواء كانت في الأراضي المفتوحة عنوة أو غيرها، في بلاد الإسلام أو الكفر.

---

(١) هو قول المحدّث الكاشاني في المفاتيح ٣: ٢١، المفتاح ٨٦٣.

(٢) وهو قول الشهيد الصدر في اقتصادنا ٢: ٤٠١.

(٣) أمّا مكّة، ففي الجواهر (٢١: ١٦٦): «أنّه المعروف بين الأصحاب»، وأمّا العراق، ففي المكاسب (٢: ٢٤٠): «أنّه المعروف بين الإمامية بلا خلاف ظاهر». وانظر الحدائق ١٨: ٣١٠.

(٤) الجواهر ٢١: ١٦٧.

(٥) أنظر المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٣٧، والتذكرة (الحجرية) ١: ٥٢٨، والخراجيات (مجموعة رسائل في الخراج)، رسالة المحقّق الكركي: ٦١، ورسالة الفاضل القطيفي: ٧٧، ورسالة المحقّق الأردبيلي: ١٨، وغيرها.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٧٣.

٣ ـ كلّ أرضٍ باد أهلها وانمحوا، سواء بزلزال أو ببلاء، كمرض ونحوه.

٤ ـ رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام سواء كانت في الأراضي الموات بالأصالة أو غيرها على المشهور ـ وخصّها ابن إدريس بما إذا لم تكن في ملك مسلم، بل كانت مستأجمة قبل الفتح[١] ـ ومن ذلك سيف البحار.

٥ ـ كلّ أرض غنمها المسلمون بقتال غير مأذون من قبل الإمام عليه السلام[٢].

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة :

أ ـ المطهّرات، مطهّرية الأرض، مطهّرية الشمس للأرض.

ب ـ كيفية تطهير المتنجّسات، تطهير الأرض.

ج ـ التيمّم، ما يتيمّم به.

٢ ـ كتاب الصلاة : السجود، ما يصحّ السجود عليه.

٣ ـ كتاب الخمس : ثبوت الخمس في الأرض التي اشتراها الذمّي من المسلم.

٤ ـ كتاب البيع : ما يدخل ضمن المبيع.

٥ ـ كتاب العارية :

أ ـ إعارة الأرض للدفن.

ب ـ إعارة الأرض للزراعة والبناء...

٦ ـ كتاب الإجارة : إجارة الأرض.

٧ ـ كتاب الجهاد : قسمة الغنائم، الأرض وبالمناسبة أقسام الأرض.

٨ ـ كتاب المكاسب والبيع :

أ ـ بيع وشراء الأراضي الخراجية.

ب ـ شرائط العوضين، أن يكون المبيع ملكاً طلقاً، وبالمناسبة البحث عن الأراضي الخراجية وعن سائر أقسام الأرضين.

ج ـ إحياء الموات، ما يقبل الإحياء وبالمناسبة أقسام الأرضين.

٩ ـ هذا وتطرّق الشيخ وتبعه ابن إدريس لأقسام الأرض في كتاب الزكاة.

---

(١) السرائر ١ : ٤٩٧.

(٢) أنظر على سبيل المثال : المصدر السابق، والحدائق ١٢ : ٤٧٤، والجواهر ١٦ : ١١٦، وحاشية السيّد اليزدي : ٥٠.

أرنب

لغة :

وهو الحيوان المعروف، يطلق على الذكر والأنثى، وقيل : اسم للمؤنّث، واسم الذكر : خُزَز، والجمع : أرانب[١].

---

(١) أنظر : لسان العرب : «رنب».

اصطلاحاً :

المراد به هو الحيوان المعروف ـ مطلقاً ـ ذكراً كان أو أنثى.

الأحكام :

للأرنب أحكام عديدة متفرّقة في مواطن كثيرة، نشير إليها فيما يلي :

حكمه من حيث الطهارة :

اختلف الفقهاء في طهارة الأرنب ونجاسته على قولين :

الأوّل ـ القول بالنجاسة :

وهو يظهر من بعض المتقدّمين من فقهائنا، كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والحلبي، والقاضي، وابن حمزة، وابن زهرة.

قال الشيخ المفيد ـ في لباس المصلي ـ : «ولا يجوز في جلود سائر الأنجاس من الدوابّ : كالكلب، والخنزير، والثعلب، والأرنب، وما أشبه ذلك، ولا تطهر بدباغ، ولا تقع عليها ذكاة»[١].

وقال الشيخ الطوسي في النهاية : «وإذا أصاب ثوب الإنسان كلب، أو خنزير، أو ثعلب، أو أرنب، أو فأرة، أو وزغة، وكان رطباً، وجب غسل الموضع الذي أصابه»[٢]. وقال مثله في المبسوط في باب أحكام النجاسات[١].

لكن يظهر منه في بيع المبسوط القول بالطهارة؛ لأنّه قسّم غير الآدمي من الحيوان إلى نجس العين وطاهر العين، ومثّل للأوّل بالكلب والخنزير والفأرة وجميع المسوخ، ثمّ قسّم طاهر العين إلى ما ينتفع به، وما لا ينتفع به، وقسّم ما ينتفع به إلى مأكول اللحم وغير مأكول، ثمّ مثّل لغير المأكول وقال : «ما لا يؤكل لحمه، مثل : الفهد، والنمر، والفيل، وجوارح الطير ـ مثل : البزاة، والصقور، والشواهين، والعقبان ـ والأرانب، والثعالب، وما أشبه ذلك، وقد ذكرناه في النهاية، فهذا كلّه يجوز بيعه»[٢].

ويستفاد من كلامه هذا : أنّ الأرنب والفيل ليسا من المسوخ، لكنّه قال في الخلاف : «لا يجوز بيع شيء من المسوخ مثل : القرد، والخنزير، والدبّ، والثعلب، والأرنب، والذئب، والفيل...»[٣]، واستدلّ قبله على عدم جواز بيع القرد بأنّه من المسوخ، والمسخ نجس، والنجس لا يجوز بيعه[٤].

وقال أبو الصلاح الحلبي في كيفية تنجيس المتنجّسات : «والثاني : أن يماسّ الماء وغيره حيوان نجس، كالكلب، والخنزير، والثعلب، والأرنب،

---

(١) المقنعة : ١٥٠.

(٢) النهاية : ٥٢.

(١) المبسوط ١ : ٣٧.

(٢) المبسوط ٢ : ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣) و (٤) الخلاف ٣ : ١٨٣ ـ ١٨٤، المسألة ٣٠٦ و ٣٠٨.

والكافر»[١].

وجعل القاضي ولوغ الأرنب منجّساً لما وقع فيه[٢].

وعدّ سلّار لعاب المسوخ ممّا يجب إزالته، ـ كثيراً كان أو قليلاً ـ كالبول والخمر...[٣].

وعدّ ابن حمزة الأرنب ممّا يجب الغسل بمسّه مع الرطوبة في جملة تسعة أشياء[٤].

وذكره ابن زهرة في جملة الأعيان النجسة[٥].

الثاني ـ القول بالطهارة:

وهو الرأي المشهور والسائد بين الفقهاء المتأخّرين عمّن تقدّم، مثل ابن إدريس[٦]، والمحقّق[٧]، والعلّامة[٨]، ومَن تأخّر عنهم، بل كاد أن يكون مجمعاً عليه عندهم[٩]، بل هو الذي استقرّ عليه المذهب من زمن الحلّي ـ ابن إدريس ـ إلى

(١) الكافي في الفقه: ١٣١.

(٢) المهذّب ١: ٥١.

(٣) المراسم: ٥٥.

(٤) الوسيلة: ٧٧.

(٥) الغنية: ٤٤.

(٦) السرائر ١: ٨٥ (في بحث الأسآر).

(٧) أنظر: المعتبر (الحجرية): ١٤٨ (في لباس المصلي)، والشرائع ١: ١٦ (في بحث الأسآر).

(٨) أنظر: المنتهى ١: ١٤٨ (في بحث الأسآر)، والتذكرة ١: ٤٣ (في بحث الأسآر).

(٩) أنظر: الجواهر ٦: ٨١، والمستمسك ١: ٤٤١.

يومنا، كما قال صاحب الجواهر[١].

حكم سؤره:

اختلفوا في سؤر الأرنب على قولين أيضاً، والمشهور طهارته، فإنّ السؤر يتبع ذا السؤر في النجاسة والطهارة، إلّا أنّه يظهر من الشيخ الطوسي القول بطهارة سؤره مع قوله بنجاسته، قال في المبسوط: «وسؤر غير الآدمي على ضربين: أحدهما سؤر الطيور، والآخر سؤر البهائم والسباع ـ إلى أن قال ـ: فأمّا غير الطيور، فكلّ ما كان منه في البرّ، فلا بأس بسؤره إلّا الكلب والخنزير، وما عداهما فرخّص فيه»[٢].

هذا ولكنّ الترخيص أعمّ من الحكم بالطهارة.

راجع: أسآر.

ما ينزح من البئر بوقوعه فيها:

اختار جماعة من الفقهاء[٣] نزح أربعين دلواً بوقوع الأرنب والثعلب وشبههما في البئر وموتهما فيها ـ وجوباً عند القدماء، واستحباباً عند غيرهم ـ لكن اكتفى صاحب المدارك بنزح دلاء[٤].

(١) الجواهر ٥: ٣٧١.

(٢) المبسوط ١: ١٠.

(٣) أنظر: مفتاح الكرامة ١: ١١١، والجواهر ١: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٤) مدارك الأحكام ١: ٨٠.

راجع : بئر.

حرمة لحمه :

يحرم أكل لحم الأرنب عند الفقهاء كافّة، وقد ادّعى الإجماع عليه جماعة، منهم : السيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، وصاحب الجواهر.

قال الأوّل : «وممّا انفردت به الإمامية : تحريم أكل الثعلب، والأرنب، والضبّ»، ثمّ قال : «والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه، الإجماع المتردّد»[١].

وقال الثاني : «الأرنب حرام عندنا»[٢].

وقال الثالث : «لا خلاف ـ بل الإجماع بقسميه عليه ـ في أنّه يحرم الأرنب والضبّ...»[٣].

قابليّته للتذكية :

اختلف الفقهاء في قابليّة الأرنب للتذكية وعدمها على قولين :

الأوّل ـ أنّه غير قابل للتذكية :

ذهب بعض الفقهاء إلى عدم قابلية الأرنب للتذكية، ولكن يختلف منشأ حكمهم هذا، فقد يكون أحد أمورٍ ثلاثة :

١ ـ إذ ربما يكون المنشأ هو الحكم بنجاسة الأرنب وعدّه كالكلب والخنزير.

وهذا يظهر من الشيخين : المفيد في المقنعة، والطوسي في موضع من الخلاف، أمّا الأوّل فقد تقدّمت عبارته عند الكلام حول طهارة الأرنب، وأمّا الثاني، فإنّه قال ـ بعد ذكر ما يجوز استعمال جلده بعد التذكية ـ : «فأمّا ما عدا ذلك من الكلب والأرنب والذئب والخنزير والثعلب فلا يجوز استعماله على حال»[١].

ويمكن أن نلحق بهما كلّ من قال بنجاسة الأرنب، وإن لم يصرّح بعدم قابليّته للتذكية.

٢ ـ وربما يكون السبب هو كونه ممّا لا يؤكل لحمه، إذا كان المبنى عدم قابلية غير مأكول اللحم للتذكية مطلقاً، وقد التزم بهذا المبنى الشهيد الثاني في المسالك، وربما يظهر من المحقّق في المعتبر أيضاً، إلّا أنّهما التزما ـ أيضاً ـ بعدم قابلية المسوخ للتذكية ـ كما سيأتي ـ وهو منشأ ثالث.

٣ ـ وقد يكون السبب هو كونه من المسوخ، بناءً على عدم قابليتها للتذكية، إمّا لكونها نجسة، أو لأنّها في حدّ ذاتها غير قابلة للتذكية.

ويرى الشهيد الأوّل : أنّ أكثر القائلين بعدم وقوع الذكاة على المسوخ علّلوه بنجاستها[٢].

ومهما يكن، فمن القائلين بعدم قابلية المسوخ للتذكية ـ من جهة كونها مسوخاً ـ هم :

(١) الانتصار : ١٨٦.

(٢) المبسوط ٦ : ٢٨٠.

(٣) الجواهر ٣٦ : ٢٩٦.

(١) الخلاف ١ : ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) نقله عنه الشهيد الثاني في الروضة البهيّة ٧ : ٢٣٧.

المحقّق في الشرائع[1] والمعتبر[2]، والشهيد الثاني في المسالك[3]، والإمام الخميني[4]، ولم يصرّح هؤلاء بكون الأرنب من المسوخ أو لا، نعم، ذكر الأوّلان بعض الروايات الذاكرة للمسوخ، ومنها الأرنب.

وما قاله المحقّق هنا قد يخالف ما سيأتي منه من القول بجواز الصلاة في وبر الأرنب وجلده، وهو مشعر بكونه قابلاً للتذكية.

الثاني ـ أنّه قابل للتذكية:

نسب ذلك إلى السيّد المرتضى[5]، ويظهر من الشيخ ـ في المبسوط[6] والنهاية[7] ـ والقاضي ابن البرّاج[8]، وابن إدريس[9]، ويحيى بن سعيد[10]، حيث استثنى هؤلاء الكلب والخنزير فقط ممّا يجوز استعمال جلده في غير الصلاة إذا ذكّي ودُبغ.

(١) شرائع الإسلام ٣: ٢١٠.

(٢) المعتبر: ١٤٨.

(٣) المسالك (الحجرية) ٢: ٢٣١.

(٤) تحرير الوسيلة ٢: ١٣٨، كتاب الصيد والذباحة، القول في الذباحة، المسألة ٢٣.

(٥) أنظر شرائع الإسلام ٣: ٢١٠.

(٦) المبسوط ١: ٨٢.

(٧) النهاية: ٥٨٦ ـ ٥٨٧.

(٨) المهذّب ١: ٣٠ ـ ٣١.

(٩) السرائر ٣: ١١٣ ـ ١١٤.

(١٠) الجامع للشرائع: ٦٦.

واختاره كلّ من العلّامة[1]، وولده فخر المحقّقين[2]، والشهيد الأوّل[3]، والفاضل الإصفهاني[4]، والمحدّث الكاشاني[5]، والسيّد العاملي[6]، وصاحب الجواهر[7]، والسيّد الحكيم[8]، والسيّد الخوئي[9].

ومن الذين يظهر منهم اختيار ذلك: الشهيد الثاني في الروضة[10].

حكم لبس وبره وجلده:

يقع الكلام في لبس جلد الأرنب ووبره في مقامين:

(١) المختلف (الحجرية): ٦٨٤ ـ ٦٨٥، والقواعد ٢: ١٥٤.

(٢) إيضاح الفوائد ٤: ١٢٩ ـ ١٣١.

(٣) أنظر: الدروس ٢: ٤١٠، والذكرى: ١٤٣، واللمعة (ضمن الروضة البهية) ٧: ٢٣١.

(٤) كشف اللثام ٢: ٢٥٧.

(٥) مفاتيح الشرائع ١: ٦٩.

(٦) مفتاح الكرامة ٤: ٤٥.

(٧) أنظر الجواهر ٢٢: ٣٥، و ٣٦: ١٩٨.

(٨) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٦٣، كتاب الصيد والذباحة، فصل الذباحة، المسألة ٣٥، ويظهر من السيّد الصدر موافقته له، لأنّه لم يعلّق عليه.

(٩) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤١، المسألة ١٦٦٩.

(١٠) الروضة البهية ٧: ٢٣٧.

الأوّل ـ لبسها في غير الصلاة :

أمّا بناءً على القول بطهارة الأرنب وقابليته للتذكية فيترتّب عليه طهارة جلده ووبره، فيجوز لبسها في غير الصلاة، فكلّ من يقول بقابليته للتذكية يقول بذلك، بل قال صاحب مفتاح الكرامة : «... كيف وقد أطبقوا على جواز استعمال جلود الأرانب والثعالب، حتّى قيل بالجواز في الصلاة، وإنّما اختلفوا في احتياجه إلى الدبغ، والأصحاب فيه على قولين، منقول على كلٍّ منهما الشهرة»[١]، وقال صاحب الجواهر : «... كما أنّه لا شكّ في جواز الانتفاع بعظم الفيل منها ـ أي : المسوخ ـ المسمّى بالعاج، وجلود الثعالب والأرانب مع التذكية، بشرط الدباغ أو مطلقاً»[٢].

وأمّا بناءً على نجاسته وعدم قابليته للتذكية فيبتني جواز الاستفادة من جلده ووبره على جواز الانتفاع بالنجس، والمعروف بين القدماء هو القول بعدم الجواز، بينما اختار جماعة من المتأخرين الجواز فيما لا يشترط فيه الطهارة[٣].

الثاني ـ لبسها في الصلاة :

المشهور[٤] عدم جواز الصلاة في وبر الأرنب وجلده ـ بعد القول بطهارته وقابليته للتذكية ـ، لكن يظهر من بعض الفقهاء رغبتهم في الفتوى بالجواز. منهم : المحقّق الحلّي، وصاحب المدارك، أمّا الأوّل فقال : «وفي الثعالب والأرانب روايتان، أشهرهما المنع»، ومقصوده من الروايتين طائفتان منها، ثمّ ذكر المانعة، ثمّ قال : «واعلم أنّ المشهور في فتوى الأصحاب المنع ممّا عدا السنجاب، ووبر الخزّ، والعمل به احتياط في الدين». ثمّ ذكر روايتين دالّتين على الجواز، ثمّ قال : «وطريق هذين الخبرين أقوى من تلك الطريق، ولو عمل بهما عامل جاز، وعلى الأوّل عمل الظاهرين من الأصحاب، منضمّاً إلى الاحتياط للعبادة»[١].

وقال صاحب المدارك بعد نقل ذلك كلّه : «والمسألة قويّة الإشكال من حيث صحّة أخبار الجواز واستفاضتها، واشتهار القول بالمنع، بل إجماعهم عليه ـ بحسب الظاهر ـ وإن كان ما ذكره في المعتبر لا يخلو من قرب»[٢].

ويظهر ذلك أيضاً من المحقّق الأردبيلي ـ وهو أستاذ صاحب المدارك ـ حيث قال بعد ذكر الطائفتين من الروايات : «واعلم أنّ المصنّف[٣] رجّح عدم الجواز في الثعالب والأرانب؛ بالشهرة،

---

(١) مفتاح الكرامة ٤ : ٤٥.

(٢) الجواهر ٢٢ : ٣٥.

(٣) أنظر : المكاسب ١ : ٩٧ ـ ١٠٧، والمستمسك ١ : ٣٤٠ ـ ٣٤٣، والتنقيح ١ : ٥٦٠ ـ ٥٦١ وغيرها.

(٤) ادّعى الشهرة كثير من الفقهاء : تجدهم في مفتاح الكرامة ٢ : ١٤٢، وانظر الرياض ٣ : ١٧٢.

(١) المعتبر (الحجرية) : ١٥٠.

(٢) المدارك ٣ : ١٧٣.

(٣) ويقصد به العلّامة الحلّي في إرشاد الأذهان.

وكثرة الأخبار، والاحتياط، وهو غير ظاهر. نعم، لا بأس بالاحتياط مع الإمكان»[١].

واستضعف المحدّث الكاشاني روايات المنع عن الصلاة في جلد مطلق ما لا يؤكل لحمه، بعضها من حيث السند وبعضها من حيث الدلالة[٢].

راجع: لباس، لباس المصلي.

كفّارة قتله حال الإحرام:

ادّعى عدد من الفقهاء[٣] عدم الخلاف في أنّ كفّارة قتل الأرنب حال الإحرام هي شاة، لكنّهم اختلفوا في حكمها مع عدم التمكّن على أقوال:

١ ـ فقيل: يجب عليه تقويم الشاة وفضّ ثمنها على الفقراء، ولكلٍّ منهم نصف صاع، فإن عجز صام عن كلٍّ نصف صاع يوماً، فإن عجز صام ثلاثة أيام، وإذا زادت قيمة الشاة على إطعام العشرة لا يجب ما زاد، وإذا نقصت لا يجب التدارك. وممّن ذهب إلى هذا الرأي الشيخ الطوسي[٤]، والحلبي[٥]، وابن إدريس[٦]، ويحيى بن سعيد[٧]، وصاحب

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٠٠.

(٢) مفاتيح الشرائع ١: ١٠٩.

(٣) أنظر: المدارك ٨: ٣٢٩، والحدائق ١٥: ١٩٨، والجواهر ٢٠: ٢٠٩.

(٤) المبسوط ١: ٣٤٠.

(٥) الكافي في الفقه: ٢٠٥.

(٦) السرائر ١: ٥٥٧.

(٧) الجامع للشرائع: ١٨٩.

المدارك[١]، والسيّد الطباطبائي[٢]، وصاحب الجواهر[٣].

٢ ـ وقيل: يجب عليه إطعام عشرة مساكين، فإن لم يتمكّن فصيام ثلاثة أيام، كما هو مقتضى قاعدة البدلية عن الشاة إذا لم يرد نصّ على البدل. وممّن اختار هذا الرأي كلّ من الشيخ المفيد[٤]، والسيّد المرتضى[٥]، والشهيد الثاني[٦].

٣ ـ وقيل: ليس عليه شيء، بل يستغفر الله. نسبه الشهيد الثاني في المسالك إلى جماعة، وذهب إليه الفاضل الإصفهاني[٧]، وصاحب الحدائق[٨]، نعم قال الأخير: الأوّل أحوط، أي: ما اختاره الشهيد.

٤ ـ وسكت جماعة عن حكم البدل، كما نقل ذلك عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد وابن بابويه[٩]، وحمل صاحب الحدائق كلامهم على ما ذهب إليه من

(١) المدارك ٨: ٣٢٩.

(٢) الرياض ٧: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٣) الجواهر ٢٠: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٤) المقنعة: ٤٣٥.

(٥) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ـ ٣): ٧١، ونسب إليه القول الأوّل، وهو سهو.

(٦) المسالك ٢: ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٧) كشف اللثام ١: ٣٩٣.

(٨) الحدائق ١٥: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٩) أنظر: المختلف ٤: ٩٩، والمدارك ٨: ٣٢٩، مع اختلاف في كيفية النقل.

وجوب الاستغفار.

ثمّ إنّ القائلين بثبوت البدل اختلفوا ـ في أنّه على الترتيب أو التخيير ـ على قولين.

راجع: كفّارة.

ثبوت الضمان في قتله أو جرحه:

قالوا: إن أتلف المتلف ما لا يؤكل من الحيوان، وكان ممّا يصحّ ذكاته، ففيه صورتان:

الأُولى ـ أن يتلفه بالتذكية، فحينئذٍ يستحقّ المالك الأرش، وهو تفاوت قيمة الحيوان بين كونه حيّاً ومذبوحاً، وهل يتعيّن على المالك أخذ الأرش، أو يتخيّر بينه وبين دفع الحيوان وأخذ قيمته؟ فيه قولان.

الثانية ـ أن يتلفه لا بالتذكية، فحينئذٍ يضمن قيمته، لكن بعد استثناء ما ينتفع به حتّى مع عدم تذكية الحيوان، مثل عظم الفيل ونحوه، بلا خلاف ولا إشكال كما قال في الجواهر[1].

وإنّما الإشكال في كون المسوخ قابلة للتذكية أو لا، وقد تقدّم الكلام حول ذلك.

لكن عدم قابليّتها للتذكية لا يخرجها عن الماليّة ـ يعني: شيئاً قابلاً للتموّل ـ إلّا إذا عدّت ممّا لم يجعل له الشارع ماليّة أصلاً ـ كالخنزير وبعض أفراد الكلب ـ وهو خلاف المشهور.

هذا في الجناية على نفسه، وأمّا في الجناية على

(١) أُنظر: الجواهر ٤٣: ٣٩٢، وكشف اللثام ٢: ٥٢٣.

أطرافه، فيكون الضمان بالنسبة.

حكم المعاوضة عليه:

اختلف الفقهاء في حكم المعاوضة على الأرنب، لكن عباراتهم عامّة تحوم حول المسوخ والسباع غالباً، ويزيد الإشكال تفرقة بعضهم بينهما في الحكم في حين أنّه لم ينقّح أنّ الأرنب من المسوخ أو من السباع التي لم تكن من المسوخ، لكنّ الذي يهوّن الخطب اشتراكهما في الحكم عند أكثر الفقهاء وخاصّة المتأخّرين.

وعلى أيّ حال، فيمكن تقسيم آراء الفقهاء إلى طائفتين:

الطائفة الأُولى ـ الذين صرّحوا بتحريم التجارة بالمسوخ والسباع، أو يظهر منهم ذلك، وهؤلاء هم:

ابن أبي عقيل، وابن الجنيد ـ حسبما نقل عنهما العلّامة في المختلف[1] ـ والشيخ المفيد[2]، والشيخ الطوسي في النهاية[3] والخلاف[4]، وسلّار[5]،

(١) المختلف ٥: ١٠، لكن لا يدلّ كلام ابن الجنيد على التحريم صريحاً، بل يدلّ على التنزّه عن ثمنه في المطعم والمشرب.

(٢) المقنعة: ٥٨٩.

(٣) النهاية: ٣٦٤.

(٤) الخلاف ٣: ١٨٤، المسألة ٣٠٨.

(٥) المراسم: ١٧٠.

والمحقّق الحلي في خصوص المسوخ(١)، والعلّامة في المنتهى(٢).

الطائفة الثانية ـ الذين صرّحوا بالجواز أو يظهر منهم ذلك، وأهمّ هؤلاء:

الشيخ الطوسي في المبسوط(٣)، وابن إدريس(٤)، والمحقّق الحلي ـ في خصوص السباع(٥) ـ والعلّامة في المختلف(٦)، وولده في الإيضاح(٧)، والمحقّق الثاني(٨)، والمحقّق الأردبيلي(٩)، والمحدّث البحراني(١٠)، والسيّد الطباطبائي(١١)، والسيّد العاملي(١٢)، وصاحب الجواهر(١٣)، والشيخ الأنصاري(١٤)، والسيّد الحكيم(١٥)، والسيّد

(١) الشرائع ٢ : ١٠.
(٢) المنتهى (الحجرية) ٢ : ١٠١٦.
(٣) المبسوط ٢ : ١٦٦.
(٤) السرائر ٢ : ٢٢٠ ـ ٢٢٢.
(٥) الشرائع ٢ : ١٠.
(٦) المختلف ٥ : ١٠.
(٧) إيضاح الفوائد ١ : ٤٠٣ ـ ٤٠٤.
(٨) جامع المقاصد ٤ : ٢٠.
(٩) مجمع الفائدة ٨ : ٥٣.
(١٠) الحدائق ١٨ : ٩٤ ـ ٩٥.
(١١) الرياض (الحجرية) ١ : ٥٠٠ ـ ٥٠١.
(١٢) مفتاح الكرامة ٤ : ٤٥.
(١٣) الجواهر ٢٢ : ٣٥.
(١٤) المكاسب ١ : ٤٣ ـ ٤٤، ١٥٥ ـ ١٦١.
(١٥) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٨، كتاب التجارة، المسألة ١١.

الخوئي(١)، والإمام الخميني(٢).

وعلّق الشهيدان(٣) جواز بيع المسوخ على قبولها للتذكية.

والذي يبدو من مجموع كلمات الفقهاء: أنّ السبب المانع من جواز المعاوضة بالحيوان ـ مهما كان ـ هو عدم وجود المنفعة المحلّلة المقصودة فيه، ولذلك قال المتقدّمون بعدم جواز المعاوضة بالمسوخ؛ لالتزامهم بنجاستها، ومن ثمّ قالوا بعدم قابليتها للتذكية، وإذا لم تكن قابلة للتذكية لم تكن فيها منفعة محلّلة مقصودة.

وأمّا غيرهم فلمّا التزموا بطهارة المسوخ والسباع ـ عدا الكلب والخنزير ـ وقالوا بقابليتها للتذكية، قالوا بجواز المعاوضة عليها.

وقد صرّح بهذه النكتة بعض من تقدّم من الفقهاء، والفاضل المقداد في التنقيح(٤). وعلّقوا جواز المعاوضة على وجود منفعة محلّلة مقصودة في المبيع.

ولمّا كان المشهور طهارة الأرنب وقابليته للتذكية، فتكون المعاوضة عليه جائزة على المشهور.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢ : ٥، كتاب التجارة، المسألة ١١.
(٢) تحرير الوسيلة ١ : ٤٢٦، كتاب المكاسب، المسألة ٧.
(٣) أُنظر: الدروس ٣ : ١٦٧، والمسالك ٣ : ١٢٤.
(٤) التنقيح ٢ : ٩ ـ ١٠.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة :

أ ـ الأعيان النجسة.

ب ـ الأسآر.

ج ـ حكم الجلود (في كتب القدماء).

د ـ منزوحات البئر.

٢ ـ كتاب الصلاة : لباس المصلي، ما يصلّى فيه.

٣ ـ كتاب الحجّ : كفّارات الإحرام، الصيد.

٤ ـ كتاب المكاسب : المكاسب المحرّمة (ما يحرم التكسّب به).

٥ ـ كتاب الصيد والذباحة : التذكية، (ما يقبل التذكية).

٦ ـ كتاب الأطعمة والأشربة : ما يحرم أكله من الحيوانات.

٧ ـ كتاب الديات : الجناية على الحيوانات.

إزالة

لغة :

بمعنى الإذهاب، من الزوال بمعنى الذهاب والاضمحلال[1].

(١) لسان العرب : «زول».

اصطلاحاً :

ليس فيها اصطلاح جديد، وإنّما يتّضح المراد منها مع ما تضاف إليه، مثل إزالة النجاسة، وإزالة الرقّ، ونحو ذلك، لكن إذا أُطلقت وحدها ـ في كتابي الطهارة والصلاة ـ ربما تنصرف إلى خصوص إزالة النجاسة.

الأحكام :

نقتصر ـ هنا ـ على البحث في بيان أحكام إزالة النجاسة، وأمّا غيرها ممّا تضاف إليه «الإزالة» فسوف نتعرّض له في مظانّه، فنقول :

إنّ إزالة النجاسة قد تكون واجبة، وقد تكون مندوبة.

أوّلاً ـ موارد وجوب الإزالة :

تجب إزالة النجاسة في الموارد التالية :

الأوّل ـ الإزالة عن الثوب والبدن :

تجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن في المواطن الآتية :

١ ـ للدخول في الصلاة :

لا فرق في وجوب الإزالة عن الثوب للدخول في الصلاة بين الساتر وغيره، عدا ما يستثنى ممّا لا تتمّ الصلاة فيه، كما لا فرق في الصلاة بين الواجبة والمندوبة، بل تجب الإزالة حتّى في توابع الصلاة، مثل صلاة الاحتياط، وقضاء التشهّد والسجدة المنسيّين.

وقد ادّعى عدد من الفقهاء[١] الإجماع على ذلك.

ولا فرق في النجاسة بين قليلها وكثيرها إلّا الدمّ؛ فإنّه عفي عمّا دون الدرهم منه.

والمنقول عن ابن الجنيد: استثناء ما دون الدرهم في جميع النجاسات[٢]، وهو مخالف للإجماع[٣].

راجع عناوين: لباس، لباس المصلي، دم.

٢ ـ للدخول في الطواف:

المشهور[٤] وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن في الطواف الواجب والمندوب، إلّا أنّ المعروف عن ابن الجنيد[٥] وابن حمزة[٦] أنّهما كرها الطواف في الثوب النجس، ورجّح صاحب المدارك[٧] قولهما، لكن قال: الأولى اجتناب ما لم يعف عنه في الصلاة.

راجع: طواف.

٣ ـ للدخول في المساجد:

تجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للدخول في المسجد، على المشهور إجمالاً.

وهل يشترط في وجوب الإزالة أن تكون النجاسة متعدّية ويستلزم من إدخالها التلويث، أو لا يشترط، فيحرم الإدخال وتجب الإزالة مطلقاً وإن لم يلزم التلويث؟ فيه قولان.

وبناءً على لزوم الإزالة في صورة عدم التلويث، فهل تجب مطلقاً أو إذا استلزم عدم الإزالة الهتك؟ فيه قولان أيضاً[١].

راجع: مسجد.

٤ ـ للشروع في الطهارات الثلاث:

اختلف الفقهاء في وجوب إزالة النجاسة عن جميع البدن في الغسل، وعن مواضع الوضوء والتيمّم فيهما، ولهم في ذلك تفصيلات وأقوال عديدة لا يسعنا التعرّض لها فعلاً، وسوف نتعرّض لها في مواطنها إن شاء الله تعالى[٢].

راجع: تيمّم، غسل، وضوء.

الثاني ـ الإزالة عن محلّ السجود:

وممّا تجب إزالة النجاسة عنه، محلّ سجود

---

(١) أُنظر: المعتبر: ١٢٠، والتذكرة ١: ٧١، والحدائق ٥: ٢٩٠، والرياض ٢: ٣٧١ ـ ٣٧٢، والجواهر ٦: ٨٩، والمستمسك ١: ٤٨٨، وغيرها.

(٢) أُنظر: المعتبر: ١١٨، والتذكرة ١: ٧١.

(٣) الجواهر ٦: ٨٩.

(٤) أُنظر: الحدائق ١٦: ٨٦ ـ ٨٧، والجواهر ١٩: ٢٧١.

(٥) نقله عنه العلّامة في المختلف ٤: ١٩٨.

(٦) الوسيلة: ١٧٣.

(٧) المدارك ٨: ١١٧، وانظر ٢: ٣٠٤.

---

(١) أُنظر: الجواهر ٦: ٩٣ ـ ٩٦، والمستمسك ١: ٤٩٤ ـ ٤٩٥، والتنقيح ٢: ٢٧٨ ـ ٢٨٢.

(٢) أُنظر: الجواهر ٣: ١٠١، والمستمسك ٤: ٤١٩ ـ ٤٢٠، و ٢: ٤٢٣ ـ ٤٢٤، والتنقيح ٤: ٣٥٤.

الجبهة، وقد ادعي عليه الإجماع مستفيضاً[1]، وأمّا مواضع سائر المساجد، فالمشهور عدم وجوب طهارتها، لكنّ المنقول عن السيّد المرتضى[2] اعتبار طهارة ما يلاقيه البدن، واشترط الحلبي[3] طهارة مساقط الأعضاء السبعة.

راجع: سجود.

الثالث ـ الإزالة عن المساجد:

لا إشكال في وجوب إزالة النجاسة عن المساجد، وقد نقل عليه الإجماع مستفيضاً[4].

نعم، وقع الكلام في أُمور:

الأوّل ـ هل الوجوب فوريّ، أو لا؟

المعروف بين مَن تعرّض للمسألة أنّ الوجوب فوريّ، ونسبه صاحب المدارك إلى قطع الأصحاب، فقال: «وقد قطع الأصحاب بوجوب إزالة النجاسة عن المساجد على الفور كفاية»[5].

الثاني ـ هل الوجوب كفائي، أو لا؟

الظاهر من عبارات الفقهاء: أنّ الوجوب كفائي ـ كما هو صريح العبارة السابقة ـ؛ لحصول الغرض بفعل كلّ من خوطب بالإزالة، إلّا أنّ الشهيد الأوّل قال في الذكرى: «لو كان في المساجد نجاسة ملوّثة وجب إخراجها كفاية، ولو أدخلها مكلّف تعيّن عليه الإخراج»[1].

فيظهر من العبارة أنّ إزالة النجاسة تكون واجباً عينيّاً على من أدخلها، فلو لم يزلها ـ لعصيان ونحوه ـ وجب على غيره الإزالة كفاية.

لكن استظهر صاحب المدارك من كلام الشهيد: أنّه لم يخاطب غير من أدخل النجاسة بإزالتها، وقال بعد نقل عبارته: «وهو محتمل»[2].

الثالث ـ حكم التزاحم بين وجوب إزالة النجاسة ووجوب الصلاة:

تقع المزاحمة بين وجوب الصلاة ووجوب الإزالة بناءً على فوريّته، وهنا حالتان:

الأُولى ـ أن يكون الوقت مضيّقاً:

فإذا كان وقت الصلاة مضيّقاً، فلا إشكال في تقديمها على الإزالة؛ لأنّ الصلاة أهمّ من الإزالة، والأهميّة من المرجّحات في باب التزاحم.

الثانية ـ أن يكون الوقت موسّعاً:

وإذا كان وقت الصلاة موسّعاً، فلا بدّ من تقديم الإزالة على الصلاة؛ لأنّ الإزالة تكون فوريّة، والصلاة غير فوريّة، والفوري مقدّم على غيره عند التزاحم.

والظاهر أنّه لا كلام في هذا المقدار، وإنّما وقع

---

(١) أنظر: المستمسك ١: ٤٩٠.

(٢) أنظر المصدر نفسه.

(٣) الكافي في الفقه: ١٤٠.

(٤) أنظر المستمسك ١: ٤٩٣.

(٥) المدارك ٢: ٣٠٦، وانظر الجواهر ٦: ٩٧.

---

(١) الذكرى: ١٥٧.

(٢) المدارك ٢: ٣٠٦.

الكلام عند الفقهاء في أنّه لو عصى المكلّف ـ في هذه الصورة ـ ولم يقدّم الإزالة، بل قدّم الصلاة مع أنّها ليست فوريّة؛ لعدم ضيق وقتها، فهل تكون صلاته صحيحة أو لا؟

وهذه المسألة طويلة الذيل حتّى جعلها الأُصوليون إحدى ثمرات مسألة «الضدّ»، ونحن نكتفي ـ هنا ـ بالإشارة الإجمالية إلى أصل الموضوع ونحيل البحث التفصيلي على مظانّه، فنقول:

١ ـ إذا التزمنا في مسألة «الضدّ» بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ[1]، والتزمنا بأنّ النهي عن العبادة موجب لفسادها، فلا مناص من الالتزام ببطلان الصلاة في هذه الصورة[2].

٢ ـ وإذا لم نلتزم المسألتين معاً ـ سواء التزمنا إحداهما، أو لا ـ فالصلاة تقع صحيحة؛ لأنّ مع عدم النهي عن الصلاة، أو عدم اقتضائه للفساد مع فرض وجوده، لا وجه لفسادها[3].

(١) الضدّ الخاصّ هو كلّ فعل ينافي فعلاً آخر، كالأكل والنوم والاشتغال بعمل آخر بالنسبة إلى الصلاة. ويقابله الضدّ العامّ، وهو مطلق ترك الفعل سواء اشتغل بفعل آخر أو لا.

(٢) أُنظر على سبيل المثال: كفاية الأُصول: ١٣٣، الأمر الرابع من مسألة «الضدّ» حول ثمرة المسألة، ومحاضرات في أُصول الفقه ٣: ٥٠، ومنتهى الدراية ٢: ٤٦٣، وبحوث في علم الأُصول ٢: ٣١٩، والتنقيح ٢: ٢٨٤.

(٣) راجع المصادر المتقدّمة.

٣ ـ لكن نقل عن الشيخ البهائي[1] إشكال يمنع عن الالتزام بصحّة الصلاة في هذا الفرض أيضاً، وحاصله:

أنّ الصلاة وإن لم تكن منهيّاً عنها[2]، إلّا أنّه لا أمر بها أيضاً؛ لأنّه لا يعقل أن تكون مأموراً بها مع وجود الأمر بالإزالة.

هذا، وقد ذكرت عدّة وجوه وطرق للتخلّص من الإشكال، نشير إليها على نحو الإجمال:

الطريق الأوّل ـ قصد الأمر بالجامع:

وخلاصة هذا الطريق ـ وهو منسوب إلى المحقّق الثاني[3] ـ هو: أنّه لا مانع من الالتزام بوجود

(١) زبدة الأُصول (الحجرية): ٨٢، وانظر كفاية الأُصول: ١٣٣، والموجود في الزبدة هو بهذا المضمون: أنّه لو أبدل في موضوع «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ أو لا» بالعبارة التالية لكان أقرب، بأن يقال: «الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضدّه الخاصّ أو لا».

(٢) إنّ الشيخ البهائي بصدد أن يقول بأنّ الصلاة باطلة وإن لم نقل باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ؛ لأنّ مع الأمر بأحد الضدّين لا أمر بالضدّ الآخر، وعدم الأمر كافٍ لعدم صحّة العبادة ولا حاجة إلى النهي، ووجه عدم الأمر هو المنافاة بين الأمر بالصلاة مع الأمر بالإزالة.

(٣) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ٣: ٥٢ ـ ٥٣، وبحوث في علم الأُصول ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠، أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ٢٧٣، وانظر كلام المحقّق الكركي في جامع المقاصد ٥: ١٢ ـ ١٤، فإنّ الجواب استفيد من كلامه، لا أنّه كان بصدد الإجابة عن إشكال الشيخ البهائي لتقدّم الكركي عليه.

الأمر بجامع الصلاة الموسّعة، والتي لها أفراد طوليّة وعرضيّة عديدة في ذلك الوقت الموسّع؛ لأنّه لا تزاحم بين هذا الأمر وبين الأمر بالإزالة، وإنّما المزاحمة بين أحد أفراد هذا الواجب الموسّع ـ وهو الفرد من الصلاة الواقع في خصوص وقت الإزالة ـ مع وجوب الإزالة، فإذا فرضنا عدم تعلّق النهي بهذا الفرد ـ لعدم قبول المقدّمتين السابقتين أو إحداهما ـ فيمكن أن يكون فرداً للمأمور به، فيجزىء عن الجامع المأمور به لو أُتي به، نعم، لو قلنا بتعلّق النهي به لم يكن فرداً للمأمور به.

ويظهر من السيّد الخوئي ارتضاؤه هذا الطريق ـ ونسبه إلى جماعة من المحقّقين ـ لكنّه يرى أنّ هذا الحلّ صحيح بالنسبة إلى المتزاحمين، ولا مزاحمة بين الواجب الموسّع (الصلاة) والواجب المضيّق (الإزالة)؛ لأنّ الفرد المزاحم للإزالة من الصلاة غير مأمور به أصلاً، نعم هو مصداق للمأمور به وهو طبيعي الصلاة، فإذا أتى به المكلّف يصدق عليه أنّه أتى بالمأمور به وإن كان عاصياً بترك الإزالة[1].

الطريق الثاني ـ الترتّب :

ومفاد هذا الطريق هو : إثبات وجود الأمر بالأهمّ والمهمّ معاً، لكن على نحوٍ طوليّ وترتّبي لا عرضيّ، بمعنى : أن يكون وجوب إتيان المهمّ مقيّداً بصورة عدم الإتيان بالأهمّ.

فإذا ثبت هذا الطريق، أمكن تصحيح الصلاة بها؛ لأنّه مع عدم الإتيان بالإزالة تكون الصلاة مأموراً بها، فتقع صحيحة مع قصد هذا الأمر.

قيل : إنّ أوّل من ابتكر هذه الطريقة هو الشيخ جعفر الكبير[1] وتبعه جماعة، كالميرزا الشيرازي (الكبير)[2]، والمحقّق النائيني[3]، ومنهم السيّد الحكيم أيضاً[4].

ولكن أنكر الشيخ الأعظم الأنصاري[5] صحّة الترتّب، وتبعه تلميذه المحقّق الخراساني[6].

راجع تفصيل ذلك في عنوان : «ترتّب».

الطريق الثالث ـ قصد الملاك :

ومفاده هو : أنّه لا تتوقّف صحّة العبادة وإمكان التقرّب بها على وجود الأمر بها فعلاً، بل

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٣ : ٦٤ وما قبله، وانظر التنقيح ٢ : ٢٨٤، هذا مع غضّ النظر عن إمكان تصحيح الصلاة عن طريق الترتّب وإلّا فهو يقول به أيضاً. أُنظر المحاضرات ٣ : ١٢٥.

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٣ : ١٠٢، وانظر كشف الغطاء : ٢٧، البحث الثامن عشر، لكن يلوح القول بالترتّب من كلام المحقّق الكركي أيضاً، راجع جامع المقاصد ٥ : ١٤.

(٢) نقله عنه تلميذه المحقّق الخراساني، أُنظر كفاية الأُصول : ١٣٦.

(٣) أُنظر فوائد الأُصول ١ : ٣٧٣.

(٤) المستمسك ١ : ٤٩٦ ـ ٥٠٠.

(٥) مطارح الأنظار : ١١٩.

(٦) كفاية الأُصول : ١٣٤.

يكفي مجرّد رجحانها ومحبوبيّتها، ووجود ملاك العبادة الصحيحة فيها؛ لصحّة التقرّب بها، فالصلاة المزاحمة للإزالة، مع فرض عدم النهي عنها ـ لأنّه مفروض البحث ـ لا يرتفع عنها إلّا الأمر بها، وأمّا ملاكها ـ وهو المصلحة الموجودة فيها ـ ومحبوبيّتها فهما باقيان؛ لعدم كون الصلاة منهيّاً عنها، ولا مبغوضة للشارع، وإذا ثبت ذلك فيصحّ التقرّب بها.

وهذه الطرق الثلاثة عامّة الفائدة؛ لأنّ الذين لا يقولون باقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه الخاصّ، يصبح بإمكانهم حينئذٍ تصحيح العبادة الواقعة ضدّاً بأحد الطرق الثلاثة، وموارد‌ها كثيرة جدّاً.

ولا بدّ من مراعاة الترتيب في العلاج والحلّ بها، فإن أمكن العلاج بالطريق الأوّل فلا يصل الدور إلى غيره، وإلّا فيصل الدور إلى الثاني، فإن لم يمكن، فيصل الدور إلى الثالث، فإنّ السيّد الخوئي مع أنّه قائل بصحّة الترتّب، صحّح الصلاة بالطريق الأوّل، وهو الأمر بالجامع.

ولكلّ من المحقّق العراقي[1] والإمام الخميني[2] طريق خاصّ لإثبات بقاء الأمر بالمهمّ في قبال الأمر بالأهمّ ـ أو فقل الأمر بالموسّع في مقابل الأمر

(١) نهاية الأفكار ١ ـ ٢ : ٣٦٧ ـ ٣٧٠.

(٢) تهذيب الأصول ١ : ٢٣٨ ـ ٢٤٧، وانظر تحرير الوسيلة ١ : ١٠٣، كتاب الطهارة، أحكام النجاسات، المسألة الأولى.

بالمضيّق ـ مع غضّ النظر عن الترتّب، وبه يمكنهما الحكم بصحّة الصلاة مع ترك الإزالة.

كما أنّ في الفقهاء مَن صرّح بصحّة الصلاة ولم يتّضح لنا أنّه بنى الصحّة على أيٍّ من الطرق الثلاثة، منهم السيّد اليزدي في العروة الوثقى[1].

الرابع ـ الإزالة عمّا يلحق بالمساجد :

ألحق بعض الفقهاء أُموراً بالمساجد نشير إليها فيما يلي :

١ ـ آلات المسجد :

والمقصود من آلاته ما كان من قبيل أبوابه وشبابيكه، وما يعدّ منسوباً إليه، ويتشرّف بشرفه، وأضاف كثيرٌ من الفقهاء إليه فرشه أيضاً.

وممّن ألحق آلات المسجد به : المحقّق الكركي[2]، والشهيد الثاني[3]، وصاحب المدارك[4]، وصاحب الجواهر[5]، والمحقّق الهمداني[6]، والسيّد الحكيم[7]، والسيّد الخوئي[8]،

(١) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل إزالة النجاسة عن الثوب والبدن في الصلاة، المسألة ٤.

(٢) جامع المقاصد ١ : ١٦٩.

(٣) المسالك ١ : ٣٢٧.

(٤) المدارك ٤ : ٣٩٩، و ٢ : ٣٠٥.

(٥) الجواهر ٦ : ٩٧.

(٦) الطهارة (للهمداني) : ٥٨٦.

(٧) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ١٥٧، كتاب الطهارة، أحكام النجاسات، المسألة ٤٤.

(٨) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ١١٥، كتاب الطهارة، أحكام النجاسات، المسألة ٤٣٤.

والإمام الخميني[١]، وغيرهم.

٢ ـ المصاحف :

ألحق الشهيد الأوّل المصاحف بالمساجد في حرمة التنجيس ووجوب إزالة النجاسة عنها، وتبعه كثير ممّن تأخّر عنه، منهم : المحقّق الكركي[٢]، والشهيد الثاني[٣]، وصاحب المدارك[٤]، وصاحب الجواهر[٥]، والشيخ الأنصاري[٦]، والسيّد اليزدي[٧]، والسيّد الحكيم[٨]، والسيّد الخوئي[٩]، والإمام الخميني[١٠]، وغيرهم.

وهؤلاء بين من قيّد وجوب الإزالة بصورة استلزام عدمها الهتك ـ كالسيّد اليزدي ـ وبين من أطلق. وبين مقتصر للحكم على خطّ المصحف، وبين معمّم له حتّى الجلد وسائر آلاته، وهم الأكثر.

راجع : مصحف.

٣ ـ الضرائح المقدّسة :

ألحق الشهيدان[١] والمحقّق الكركي[٢] وكثير ممّن تأخّر عنهم[٣] الضرائح المقدّسة للنبيّ صلى الله عليه وآله أو أحد المعصومين عليهم السلام بالمساجد في حرمة التنجيس ولزوم الإزالة، إلّا أنّ السيّد اليزدي فصّل في العروة بين حرمة التنجيس ولزوم الإزالة، فألحقها بالمساجد من حيث حرمة التنجيس، فيحرم ذلك مطلقاً سواء استلزم الهتك أو لا، أمّا وجوب الإزالة فقيّده بصورة استلزام عدمها الهتك.

ومال السيّدان الحكيم[٤] والخوئي[٥] إلى هذا التفصيل في شرحهما على العروة، بل صرّح به الأخير، إلّا أنّهما لم يذكراه في منهاج الصالحين[٦]، بل أطلقا القول بوجوب الإزالة.

ويلحق بالضرائح ما هو بحكمها عرفاً ممّا يحيطها.

---

(١) تحرير الوسيلة ١ : ١٠٣، كتاب الطهارة، أحكام النجاسات، المسألة ٢.

(٢) جامع المقاصد ١ : ١٦٩.

(٣) المسالك ١ : ١٢٤.

(٤) المدارك ٢ : ٣٠٦.

(٥) الجواهر ٦ : ٩٨.

(٦) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٣٦٩.

(٧) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، أحكام النجاسات، المسألة ٢١.

(٨) المستمسك ١ : ٥١٦، ومنهاج الصالحين ١ : ١٥٨، أحكام النجاسات، المسألة ٥٢.

(٩) التنقيح ٢ : ٣١٤، ومنهاج الصالحين ١ : ١١٦، أحكام النجاسات، المسألة ٤٤٢.

(١٠) تحرير الوسيلة ١ : ١٠٣، كتاب الطهارة، أحكام النجاسات، المسألة الأولى.

---

(١) و (٢) و (٣) تقدّمت الإشارة إلى المصادر.

(٤) المستمسك ١ : ٥١٥.

(٥) التنقيح ٢ : ٣١١.

(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ١٥٨، أحكام النجاسات، المسألة ٥٢، منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ١١٦، أحكام النجاسات، المسألة ٤٤٢.

٤ ـ كلّ ما علم وجوب تعظيمه، وحرمة إهانته:

وألحق بعضهم بالمساجد كلّ موردٍ علم حاله من الشريعة من وجوب تعظيمه وحرمة إهانته وتحقيره. واستناداً إلى هذه القاعدة ألحق بعضهم[١] التربة الحسينية، وبعض آخر كتب الحديث[٢] بالمساجد.

والوجوب في كلّ هذه الموارد فوري وكفائي كما في نفس المسجد.

الخامس ـ الإزالة عن الطعام والشراب وعن ظروفها:

إنّ وجوب إزالة النجاسة عن المأكول والمشروب ممّا لا خلاف فيه ـ كما في التنقيح[٣] ـ، بل من الضروريات ـ كما في المستمسك[٤] ـ؛ لحرمة أكل النجس وشربه، وكذا تجب إزالتها عن ظروفها؛ لاستلزام وجودها فيها نجاسة المأكول والمشروب.

السادس ـ الإزالة عن بدن الميّت:

يجب إزالة النجاسة عن بدن الميت قبل تغسيله، وكذا لو خرجت في أثنائه، أو بعده. وأصل الحكم لا خلاف فيه ـ كما ادّعي ـ وإن اختلفوا في بعض جزئيّاته[١].

راجع: غسل، غسل الميّت.

السابع ـ الإزالة عن كفن الميّت:

إذا تنجّس كفن الميّت بنجاسة منه أو من غيره وجب إزالتها ـ ولو بعد الوضع في القبر ـ بغسل أو بقرض إذا لم يفسد الكفن، وإن لم يمكن ذلك، فقد قال بعضهم: يجب تبديله مع الإمكان[٢].

ويبدو أنّ أصل الحكم معروف بين الأصحاب، لكن اختلفوا في تقديم الغسل على القرض مطلقاً، أو قبل وضع الميّت في القبر، أو تقديم القرض مطلقاً، على أقوال[٣].

راجع: تجهيز، تكفين.

هل الوجوب نفسي أو شرطي؟

يختلف نوع الوجوب في الموارد المتقدّمة، ففي بعضها نفسي، وفي بعضها الآخر شرطي.

والمقصود من النفسي: ما كان الوجوب فيه لنفسه، يعني أنّ الشيء يكون مطلوباً في حدّ ذاته.

والمقصود من الشرطي: ما كان الوجوب فيه

---

(١) كبعض من تقدّمت أسماؤهم.

(٢) كالإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ١٠٣.

(٣) التنقيح ٢: ٣٢٧، وانظر الجواهر ٦: ٩٩.

(٤) المستمسك ١: ٥٢١.

(١) أنظر: المدارك ٢: ٧٨، والجواهر ٤: ١١٥، والمستمسك ٤: ١٢١.

(٢) العروة الوثقى: فصل في تكفين الميّت، المسألة ٧، وانظر المدارك ٢: ١١٦، والجواهر ٤: ٢٥١، والمستمسك ٤: ١٦٢.

(٣) أنظر: المدارك ٢: ١١٦، والجواهر ٤: ٢٥١، والمستمسك ٤: ١٦٢.

لغيره، أي: شرطاً لعملٍ آخر.

ويمكن أن نمثّل للأوّل بوجوب إزالة النجاسة عن المصحف الكريم، وعن المساجد، وعمّا يلحقها من المشاهد المشرّفة ونحوها.

كما يمكن أن نمثّل للثاني بوجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة والطواف والطهارات الثلاث، وعن محلّ السجود، ونحوها.

وتبقى موارد قابلة للتأمّل، مثل: إزالة النجاسة عن الطعام والشراب وظروفها، ولعلّه يمكن الاطمئنان بأنّ الوجوب في الظروف شرطي[1]، وأمّا في نفس المأكول والمشروب، فإن قلنا: إنّ التكليف هو حرمة أكل النجس وشربه، فيكون إزالة النجاسة عن المأكول والمشروب مقدّمة لعدم ارتكاب هذا المحرّم، وعلى هذا يكون الوجوب غيرياً وشرطياً، ولذلك فلا تجب الإزالة لو لم يُرد أكل ذلك المتنجّس أو شربه، ومن المحتمل أن يكون كذلك كما صرّح به السيّد الخوئي في التنقيح[2]، وإلّا فيكون نفسيّاً أيضاً.

وبناءً على ما تقدّم، لا مانع من اتّصاف الإزالة بالوجوب فيما لو كانت مقدّمة وشرطاً للمندوب، كالطواف والصلاة المندوبين، وكالطهارة المندوبة؛ لأنّ المراد من الوجوب هو الوجوب الشرطي الذي لا ينافي مندوبيّة المشروط؛ ولذلك

(١) كما صرّح به في الجواهر ٦: ٩٩.

(٢) التنقيح ٢: ٣٢٧.

عبّر بعضهم بدلاً من الـ«وجوب» أو «يجب» بـ«اشتراط» أو «يشترط» كما فعل صاحب العروة[1].

وجوب إزالة العين دون غيرها:

صرّح الفقهاء في مواطن وجوب إزالة النجاسة، وخاصّة عن الثوب والبدن: بأنّ الواجب هو إزالة عين النجاسة، دون اللون والرائحة، فلا يجب إزالتها وإن كان العلّامة يرى وجوب إزالتها مع عدم العسر، أو إزالة خصوص اللون دون الرائحة[2].

ثانياً ـ موارد استحباب الإزالة:

كلّ مورد ورد الأمر فيه بالإزالة ولم يثبت وجوبها تكون الإزالة مستحبّة. وقد ذكر المحدّث الكاشاني جملة منها في المفاتيح[3].

بماذا تتحقّق الإزالة؟

تتحقّق الإزالة بنحوين:

الأوّل ـ الإزالة بالمزيل الشرعي:

وهي إزالة النجاسة العينيّة أو الحكميّة بما

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل اشتراط إزالة النجاسة عن الثوب والبدن في الصلاة.

(٢) أُنظر: المنتهى ٣: ٢٤٣، ونهاية الإحكام ١: ٢٧٩.

(٣) أُنظر: مفاتيح الشرائع ١: ٧٨، المفتاح ٨٨.

جعله الشارع مزيلاً مطلقاً، كالماء ـ فإنّه مطهّر لأغلب النجاسات ـ أو في ظروف خاصّة، كالشمس، والأرض، والاستحالة، والانقلاب ونحوها ممّا سوف نذكره في عنوان «مطهّرات».

الثاني ـ الإزالة بالمزيل العقلي:

وهي إزالة النجاسة عن طريق إعدامها بإعدام موضوعها، كقرض المحلّ المتنجّس، أو إحراقه، وقد تقدّم في إزالة النجاسة عن الكفن: أنّ فيه قولاً بقرض المقدار المتنجّس من الكفن[1].

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ قسم الفقه:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ أحكام النجاسات.

ب ـ الوضوء، الغسل، التيمّم.

ج ـ غسل الميّت وتكفينه.

٢ ـ كتاب الصلاة: أحكام المساجد.

٣ ـ كتاب الحجّ: الطواف.

ثانياً ـ قسم الأصول:

١ ـ البحث في الثمرة المترتّبة على مسألة الضدّ، أي: «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه».

٢ ـ النهي في العبادات موجب لفسادها.

(١) أنظر الجواهر ٦: ٨٩.

أسآر

لغة:

قال ابن الأثير: «إذا شربتم فاسئروا، أي: أبقوا منه بقيّة، والاسم السؤر ـ إلى أن قال: ـ ويستعمل في الطعام والشراب وغيرهما»[1].

وقال ابن منظور: «السؤر بقيّة الشيء، وجمعه: أسآر»[2].

وقال الجوهري: «يقال: إذا شربت فاسئر، أي: أبقِ شيئاً من الشراب في قعر الإناء»[3].

ونقل في مجمع البحرين عن المغرب وغيره: «أنّ السؤر بقيّة الماء التي يبقيها الشارب في الإناء، أو في الحوض، ثمّ استعير لبقيّة الطعام»[4].

اصطلاحاً:

إنّ معرفة المعنى المصطلح من «السؤر» تتوقّف على معرفة عدّة أُمور، وهي:

أوّلاً ـ هل السؤر المبحوث عنه هو مطلق ما باشره الحيوان، سواء كان بالفم أو بغيره من أعضاء

(١) النهاية (لابن الأثير): «سأر».

(٢) لسان العرب: «سأر».

(٣) الصحاح: «سأر».

(٤) مجمع البحرين: «سأر».

جسده، أو يختصّ بما باشره بفمه ؟

صرّح بعض الفقهاء بالتعميم، منهم :

القاضي ابن البرّاج، فإنّه قال : «وأسآر الحيوان : هي فضلة ما شربوا منه واستعملوه وماسّوه بأجسامهم»[١]. وابن إدريس، حيث قال : «والسؤر : عبارة عمّا شرب منه الحيوان، أو باشره بجسمه، من المياه وسائر المائعات»[٢]. والشهيد الأوّل، فإنّه قال : «وهو ما باشره جسم حيوان»[٣]. والشهيد الثاني الذي قال : «وهو لغة : ما يبقى بعد الشرب، وشرعاً : ماء قليل باشره جسم حيوان وإن لم يشرب منه»[٤]. ونحوه قال في المسالك[٥].

واختار هذا المعنى بعض من تأخّر عنهم، منهم : المحقّق الأردبيلي[٦]، والمحدّث البحراني[٧]، والسيّد الطباطبائي[٨]، وصاحب الجواهر[٩]، والسيّد الخوئي[١٠].

(١) المهذّب ١ : ٢٥.
(٢) السرائر ١ : ٨٥.
(٣) الذكرى : ١٢.
(٤) الروض : ١٥٧.
(٥) المسالك ١ : ٢٣.
(٦) مجمع الفائدة والبرهان ١ : ٢٨٣.
(٧) الحدائق ١ : ٤١٨ ـ ٤١٩.
(٨) الرياض ١ : ١٨٧.
(٩) الجواهر ١ : ٣٦٦.
(١٠) التنقيح ١ : ٤٣٧.

واستظهر بعضهم[١] ذلك من الشيخ المفيد[٢] أيضاً، إلّا أنّه ذكر التعميم بعد «الكافر»، ولعلّه يكون مختصّاً به، لأنّه نجس العين فينجس ما لاق بدنه مع الرطوبة، سواء كان الملاقي هو الفمّ أو غيره.

وعبارة الشيخ الطوسي[٣] تشبه عبارته من هذه الجهة.

لكن صرّح بعض الفقهاء ـ كما يظهر من آخرين ـ بأنّ السؤر هو خصوص ما باشره الحيوان بفمه، منهم : صاحب المدارك[٤]، والفاضل النراقي[٥]، والشيخ الأنصاري[٦]، ولعلّه يظهر من السيّد الحكيم[٧].

ثانياً ـ هل ذلك مخصوص بالماء، أو يشمل مطلق المائع ؟

صرّح بالإطلاق ابن إدريس، وصاحب الحدائق، والسيّد الخوئي، ويظهر ذلك من القاضي ابن البرّاج، والشهيد الأوّل[٨].

ثالثاً ـ هل يشترط في السؤر أن يكون قليلاً ؟

(١) كصاحب الجواهر، أنظر الجواهر ١ : ٣٦٦.
(٢) المقنعة : ٦٥.
(٣) المبسوط ١ : ١٠.
(٤) المدارك ١ : ١٢٨.
(٥) المستند ١ : ١١٠.
(٦) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٦٠، الأسآر.
(٧) المستمسك ١ : ٢٦٨.
(٨) تقدّم تخريج أقوالهم.

صرّح بعض الفقهاء باشتراط القلّة في السؤر، كالشهيد الثاني، وصاحب المدارك، والسيّد الطباطبائي، وصاحب الجواهر، ونسبه السيّد الطباطبائي إلى جملة من الفقهاء[١].

ولعلّ وجه اشتراط القلّة هو: أنّ الماء المطلق لو كان كثيراً لم ينجس بمجرّد الملاقاة.

ولذلك يثمر هذا الاشتراط في خصوص الماء المطلق، ومن حيث النجاسة فقط؛ لأنّ المضاف ينجس بمجرّد الملاقاة، سواء كان قليلاً أو كثيراً، وأمّا الكراهة فلا تتوقّف على القلّة، فلا مانع من اتّصاف الماء الكثير بالكراهة لو قلنا بالتعميم.

الأحكام:

يمكن تقسيم الأسآر من لحاظين وجهتين: من جهة الحكم الوضعي، ومن جهة الحكم التكليفي.

الجهة الأُولى ـ انقسام الأسآر من حيث الحكم الوضعي:

تنقسم الأسآر من حيث الحكم الوضعي إلى أسآر طاهرة وأسآر نجسة.

أوّلاً ـ الأسآر الطاهرة:

وهي ما عدا الأسآر النجسة ممّا سوف نذكرها، وهي أسآر أكثر الحيوانات بناءً على المشهور، وبناءً على ما وردت به النصوص، ففي صحيحة أبي العباس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرّة، والشاة، والبقرة، والإبل، والحمار، والخيل، والبغال، والوحش، والسباع، فلم أترك شيئاً إلّا سألته عنه؟ فقال: لا بأس به، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال: رجسٌ نجس، لا تتوضّأ بفضله، واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أوّل مرّة، ثمّ بالماء»[١].

واستفاد الفقهاء قاعدة عامّة من مجموع النصوص، وهي: أنّ السؤر يتبع ذا السؤر في الطهارة والنجاسة.

ثانياً ـ الأسآر النجسة:

القدر المتيقّن من الأسآر النجسة هو: سؤر نجس العين، وهو: الكلب، والخنزير، والكافر ـ سواءً كان أصلياً أو مرتدّاً ـ للقاعدة العامّة المتقدّمة.

هذا المقدار لا كلام فيه إجمالاً، وإنّما وقع الكلام في أمرين:

١ ـ في صدق عنوان «الكافر» على بعض الفرق المنسوبة إلى الإسلام وعدمه، وقد تقدّم أنّ القدر المتيقّن هو صدقه على فرقتين: النواصب والغلاة.

راجع: ارتداد.

٢ ـ ذهب بعض الفقهاء المتقدّمين إلى لزوم اجتناب سؤر بعض الحيوانات، إمّا من جهة القول

---

(١) تقدّم تخريج أقوالهم.

(١) الوسائل ١: ٢٢٦، الباب الأوّل من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

بنجاستها عيناً، أو من جهة لزوم الاجتناب عن سؤرها تعبّداً، فمن تلك الحيوانات :

١ ـ المسوخ :

منع ابن الجنيد[1] عن سؤر المسوخ، وعدّ سلّار[2] لعابها ضمن الأعيان النجسة، وقال الشيخ[3] بنجاسة المسوخ، وعليه ينبغي أن يقول بنجاسة أسآرها؛ للقاعدة المتقدّمة، أي : تبعيّة السؤر لذي السؤر طهارة ونجاسة.

والمشهور قائلون بطهارتها عيناً وسؤراً.

راجع : مسوخ.

٢ ـ الجلّال :

وهو الحيوان الذي اعتاد أكل عذرة الإنسان، فالمشهور قائلون بطهارته، لكن منع ابن الجنيد[4]، والشيخ[5]، والقاضي[6] من سؤره.

راجع : جلّال.

٣ ـ آكل الجيف :

وهو الحيوان الذي يأكل الميتات، والمشهور قائلون بعدم نجاسته، في حين منع الشيخ[7] والقاضي[8] عن سؤره.

٤ ـ ما يمكن التحرّز منه ممّا لا يؤكل لحمه من حيوانات الحضر :

منع الشيخ عن سؤر حيوانات الحضر ممّا لا يؤكل لحمه من البهائم، ويمكن التحرّز منه، دون ما لا يمكن، كالهرّة والفأرة[1].

وتبعه في ذلك ابن إدريس[2]، وصرّح بنجاسته.

الجهة الثانية ـ انقسام الأسآر من حيث الحكم التكليفي :

تنقسم الأسآر من حيث الحكم التكليفي إلى : محرّمة، ومكروهة، ومستحبّة، ومباحة.

ولم يتعرّض الفقهاء لهذه الأقسام إلّا المكروه منها، والسبب الذي دعاهم إلى ذكره هو بيان حمل النهي الوارد فيها على الكراهة دون النجاسة، نعم تعرّض له بعضهم، منهم القاضي ابن البرّاج على نحو الإجمال[3].

أوّلاً ـ الأسآر المحرّمة :

وهي الأسآر النجسة، كسؤر الكلب والخنزير والكافر؛ لحرمة شرب النجس وأكله، وأمّا استعمالها في غير الأكل والشرب ـ كالتطهير فيما يشترط فيه الطهارة ـ فليس له حكم تكليفي في حدّ

---

(١) نقله عنه العلّامة، أنظر المختلف ١ : ٢٢٩.

(٢) المراسم : ٥٥، ذكر : تطهير الثياب.

(٣) الخلاف ٣ : ١٨٣ ـ ١٨٤، المسألة ٣٠٦ و ٣٠٨.

(٤) نقله عنه العلّامة، أنظر المختلف ١ : ٢٢٩.

(٥) و (٧) المبسوط ١ : ١٠.

(٦) و (٨) المهذّب ١ : ٢٥.

---

(١) المبسوط ١ : ١٠.

(٢) السرائر ١ : ٨٥.

(٣) المهذّب ١ : ٢٥.

ذاته، إلّا من جهة استلزامه بطلان المشروط بالطهارة وتركه.

ثانياً ـ الأسآر المكروهة :

حكم كثير من الفقهاء بكراهة بعض الأسآر تخلّصاً من النهي الوارد في بعضها بحمله على التنزّه، وتخلّصاً من مخالفة بعض المتقدّمين القائلين بلزوم اجتنابها، وهذه الأسآر هي :

١ ـ سؤر الجلّال :

تقدّم تعريفه، وقلنا : إنّ المشهور قائلون بطهارة سؤره إلّا أنّهم قالوا بكراهته أيضاً.

هذا، إذا لم تكن عين النجاسة موجودة على فمه أو منقاره، وإلّا فينجس ملاقيه إذا كان ماءً قليلاً أو مضافاً.

٢ ـ آكل الجيف :

تقدّم تعريفه أيضاً، فقد حكم بعض الفقهاء بكراهة سؤره بعد أن نفى النجاسة عنه.

ويأتي فيه القيد المتقدّم.

٣ ـ سؤر ما لا يؤكل لحمه :

نسب القول بكراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه إلى جمهور الأصحاب، واستثنوا من ذلك سؤر المؤمن، كما استثنى بعضهم سؤر الهرّة أيضاً.

٤ ـ سؤر مكروه اللحم :

كالخيل، والبغال، والحمير، فإنّ لحوم هذه الحيوانات مكروهة وليست محرّمة، فيتبعها سؤرها.

٥ ـ سؤر الحائض غير المأمونة :

وهي التي لا تبالي بالطهارة والنجاسة، ويوجد في بعض العبارات عنوان «المتّهمة» بدل «غير المأمونة».

والموجود في النصوص : النهي عن التوضّؤ بسؤر غير المأمونة، وليس فيها النهي عن الشرب[1].

هذا، وسرّى بعضهم الحكم إلى مطلق «المتّهم»، وهو الذي لا يراعي الطهارة والنجاسة.

٦ ـ سؤر الحيّة والفأرة :

والحكم بطهارة سؤرهما وكراهته هو المشهور، وعن بعضهم عدم الكراهة، كما أنّ بعضهم قيّد عدم المنع من سؤر الحيّة بعدم موتها في الماء.

٧ ـ ما وقع فيه الوزغ والعقرب :

وقيّد بعضهم الحكم بالموت فيه.

هذا، وقد نقل خلاف الشيخين في بعض ما تقدّم.

٨ ـ قال الشيخ : «ويكره سؤر ما شرب منه الدجاج خاصّة، على كلّ حال»[2] أي سواء كان جلّالاً أو لا.

وقال المحقّق ـ بعد نقله ذلك عن الشيخ ـ : «وهو حسن إن قصد المهملة؛ لأنّها لا تنفكّ من الاغتذاء بالنجاسة»[3].

---

(١) الوسائل ١ : ٢٣٧، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٥، وانظر الباب كلّه.

(٢) المبسوط ١ : ١٠.

(٣) المعتبر : ٢٥.

ويظهر من العلّامة قبول ذلك(١).

هذا ما عثرنا عليه في كلمات الفقهاء(٢).

ثالثاً ـ الأسآر المستحبّة :

ليس في الأسآر ما يتّصف بالاستحباب سوى سؤر المؤمن، ولم يتعرّض له إلّا بعض الفقهاء استطراداً، وذلك حينما يستثنونه من سؤر ما لا يؤكل لحمه، حيث يحكمون عليه بالكراهة(٣).

ووجه الاستحباب ما ورد من النصوص في ذلك، منها ما ورد عن علي عليه السلام ـ في حديث الأربعمئة ـ قال : « سؤر المؤمن شفاء »(٤).

رابعاً ـ الأسآر المباحة :

وهي سائر الأسآر، أي: غير المحرّمة

(١) المنتهى ١ : ١٦٣.

(٢) أنظر المصادر التالية :

١ ـ المقنعة : ٦٥.

٢ ـ المبسوط ١ : ١٠.

٣ ـ المدارك ١ : ١٣٠ ـ ١٣٨.

٤ ـ الجواهر ١ : ٣٧١ ـ ٣٨٨.

٥ ـ المستمسك ١ : ٢٧١ ـ ٢٧٢.

٦ ـ التنقيح ١ : ٤٣٩ ـ ٤٤٤.

(٣) أنظر على سبيل المثال :

١ ـ الحدائق ١ : ٤٢١.

٢ ـ المستمسك ١ : ٢٧١.

٣ ـ التنقيح ١ : ٤٤٠.

(٤) الوسائل ٢٥ : ٢٦٣، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٣.

والمكروهة والمستحبّة، مثل سؤر المسلم، وسؤر الحيوانات المحلّلة الأكل التي لا ينطبق عليها عنوان « الجلّال » ونحوه ممّا يسبّب كراهته.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة : بحث الأسآر.

٢ ـ كتاب الأطعمة والأشربة أحياناً.

أُسارى

لغة :

قال ابن منظور : « الإسار : ما شدّ به، والجمع : أُسُر... »، وقال : « الإسار : القيد، ويكون حبل الكتاف، ومنه سمّي الأسير، وكانوا يشدّونه بالقِدّ، فسمّي كلّ أخيذٍ أسيراً وإن لم يشدّ به، يقال : أسرت الرجل أسراً وإساراً، فهو أسير ومأسور، والجمع : أسرى وأُسارى »، وقال : « ويقال للأسير من العدوّ : أسير؛ لأنّ آخذه يستوثق منه بالإسار، وهو القدّ لئلّا يفلت »(١).

اصطلاحاً :

المستفاد من كلمات الفقهاء : أنّ الأسير هو الآدمي الذي يستولي عليه المسلمون، من الكفّار أو

(١) لسان العرب : « أسر »، وانظر الصحاح : المادّة نفسها.

البغاة، حال الحرب أو بعدها. وكذا المسلم الذي يستولي عليه الكفّار أو البغاة، حال الحرب أو بعدها.

ولا فرق في ذلك بين الذكر والأُنثى، والصغير والكبير، إلّا أنّ النساء والذراري ـ وهم الصغار ـ يطلق عليهم «السبي» أيضاً.

الأحكام :

الكلام تارة يكون حول الأُسارى الذين يقعون بأيدي المسلمين، وتارة حول الأُسارى المسلمين الذين يقعون بأيدي الكفّار، فيكون الكلام في مقامين :

المقام الأوّل
حكم الأُسارى الذين يقعون بأيدي المسلمين

الذين يقعون أُسارى في أيدي المسلمين على قسمين؛ لأنّهم :

١ ـ إمّا أُسارى من الكفّار الأصليّين.

٢ ـ وإمّا أُسارى من المسلمين البغاة.

ولكلٍّ من الطائفتين حكمه الخاصّ به.

القسم الأوّل ـ الأُسارى من الكفّار الأصليّين :

ونعني بهم الذين يقعون في الأسر وهم كفّار أصليّون غير معتصمين بذمّة أو عهد أو أمان؛ لأنّهم لو كانوا معاهدين أو أُعطي لهم الأمان وهم على عهدهم وأمانهم لم تقع حرب معهم ولم يجز أسرهم.

وحكم هؤلاء يختلف باختلاف شخص الأسير من حيث الذكوريّة والأُنوثيّة، وباختلاف حالات الأسر. وفيما يلي نشير إلى كلٍّ منهما :

أوّلاً ـ حكم الأُسارى الإناث وغير البالغين من الذكور :

إذا كان الأُسارى من الإناث ـ مطلقاً ـ أو من الذكور غير البالغين، فحكمهم هو الاسترقاق لا غير، فيحرم قتلهم، وعلّله العلّامة : بأنّ النبيّ ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان، وكان يسترقّهم إذا سباهم[١].

وقد ادّعى بعض الفقهاء الإجماع على ذلك[٢].

ولا فرق في ذلك بين وقوعهم في الأسر بعد انتهاء الحرب أو قبل ذلك.

ولو اشتبه الطفل بالبالغ اختبر من حيث إنبات الشعر الخشن على العانة، إمّا باللمس، أو النظر، فإن لم ينبت وجُهل سنّه، ولم يحصل العلم ببلوغه ـ ولو من أمارات متعدّدة غير منصوصة ـ أُلحق بالذراري.

وقيل : إنّ سعد بن معاذ حكم بذلك في بني

---

(١) أُنظر : التذكرة (الحجرية) ١ : ٤٢٣، والمنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٢٦، وانظر الوسائل ١٥ : ٦٤، الباب ١٨ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر المصدرين المتقدّمين، ومجمع الفائدة والبرهان ٧ : ٤٦٣، والرياض ٧ : ٥٣٠، والجواهر ٢١ : ١٢٠.

قريظة، وأجازه النبيّ صلى الله عليه وآله[١].

ولو أقرّ بالاحتلام، قال بعضهم: يقبل منه كغيره من الأقارير[٢]، وتأمّل فيه السيّد الطباطبائي[٣].

ولو ادّعى استعجال الإنبات بالدواء، قال بعضهم: يقبل منه؛ للشبهة الدارئة للحدّ[٤]، لكن تأمّل فيه صاحب الجواهر[٥].

ثانياً ـ حكم الأسارى الذكور البالغين:

إنّ للأسارى الذكور البالغين حالتين: لأنّهم تارة يؤسرون والحرب قائمة ولم تضع بعدُ أوزارها، وتارة يؤسرون بعد انتهاء القتال:

الحالة الأُولى ـ أن يقعوا في الأسر قبل انقضاء الحرب:

وحكم هؤلاء هو القتل، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه إلّا من الإسكافي[٦] لأنّه يرى ـ حسب ما نقل عنه ـ: أنّ الإمام يتخيّر بين استرقاقهم، أو قبول الفدية منهم في مقابل إطلاق سراحهم، أو المنّ عليهم، بإطلاق سراحهم من دون فدية.

وقال صاحب الجواهر ـ بعد نقل ذلك عنه ـ

(١) المبسوط ٢ : ٢٠.

(٢) أُنظر الجواهر ٢١ : ١٢١.

(٣) و (٤) الرياض ٧ : ٥٣١، وانظر المصدر المتقدّم.

(٥) أُنظر الجواهر ٢١ : ١٢١.

(٦) الجواهر ٢١ : ١٢٢، وانظر المنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٢٧، والتذكرة (الحجرية) ١ : ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

«ومقتضاه عدم القتل؛ ولكنّه معلوم البطلان نصّاً وفتوىً...»[١].

وفي كلام الحلبي ما يدلّ على الخلاف أيضاً، حيث قال: «فالإمام مخيّر بين قتله وصلبه حتّى يموت، وقطعه من خلاف... أو الفداء به»[٢].

كيفية القتل:

المشهور ـ كما قيل[٣] ـ: أنّ الإمام مخيّر في كيفية القتل بين ضرب الأعناق، وقطع الأيدي والأرجل وتركهم ينزفون حتّى يموتوا.

وأضاف أبو الصلاح الحلبي[٤] إلى ذلك «الصلب»، ولم يعيّن القاضي نوعاً خاصّاً من القتل، بل قال: يتخيّر الإمام في قتلهم أيّ نوع أراده[٥].

الحالة الثانية ـ أن يقعوا في الأسر بعد انقضاء الحرب:

إذا وقع الأسر بعد انقضاء الحرب، فالحكم هو: تخيير الإمام أو نائبه بين أُمور ثلاثة: المنّ عليهم بإطلاق سراحهم، أو قبول الفدية منهم في مقابل إطلاق سراحهم، أو استرقاقهم.

وهذا الحكم هو المشهور ـ كما قيل[٦] ـ بل

(١) الجواهر ٢١ : ١٢٢، وانظر المنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٢٧، والتذكرة (الحجرية) ١ : ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٢) الكافي في الفقه : ٢٥٧.

(٣) الجواهر ٢١ : ١٢٦.

(٤) الكافي في الفقه : ٢٥٧.

(٥) المهذّب ١ : ٣١٧.

(٦) الجواهر ٢١ : ١٢٦.

نسبه العلّامة إلى علمائنا أجمع(١).

وزاد القاضي ابن البرّاج «القتل»، فقال: «يكون الإمام أو مَن نصبه الإمام مخيّراً فيهم، إن شاء قتلهم، وإن شاء فاداهم، وإن شاء منّ عليهم، وإن شاء استرقّهم، ويفعل في ذلك ما يراه صلاحاً في التدبير والنفع للمسلمين»(٢).

وظاهر القائلين بالتخيير هو التخيير بالتشهّي، إلّا أنّ بعضهم كالشيخ(٣)، والقاضي(٤)، والعلّامة(٥)، والشهيد الثاني(٦) قيّدوه بمراعاة الأصلح فالأصلح، فعلى الإمام ـ وهو وليّ أمر المسلمين ـ أو نائبه أن يراعي ما هو الأصلح للمسلمين.

وهل التخيير المتقدّم شامل لجميع الأسراء، كتابيّين كانوا أو غيرهم، أو يختصّ بالكتابيّين ومن لهم شبهة الكتاب كالمجوس، أمّا غيرهم ـ كالوثنيّين والمشركين ـ فالإمام أو نائبه مخيّر فيهم بين المنّ والفداء فقط؛ لأنّهم لا يقرّون على دينهم في بلاد الإسلام ولا تؤخذ منهم الجزية، فلا يجوز استرقاقهم؟

اختار الشيخ(١) الرأي الثاني، وتابعه ابن حمزة(٢)، والعلّامة في المختلف(٣)، فإنّه ـ بعد ما نقل عبارة الشيخ الدالّة على ما تقدّم ـ قال: «وهو حقّ».

إسلام الأسير:

إنّ لإسلام الأسير عدّة صور:

الصورة الأُولى ـ أن يسلم قبل وقوعه في الأسر:

في هذه الحالة يكون كسائر أفراد المسلمين يُحقن دمه وماله وأولاده الصغار التابعين له، فلا يجوز قتله، ولا استغنام ماله، ولا استرقاق نسائه وذراريه، قال العلّامة:

«لو أسلم الأسير قبل الظفر به ووقوعه في الأسر لم يجز قتله إجماعاً، ولا استرقاقه، ولا مفاداته؛ لأنّه أسلم قبل أن يقهر بالسبي، فلا يثبت فيه التخيير، ولا فرق بين أن يسلم وهو محصور في حصن أو مصبوز أو رمى نفسه في بئرٍ وقد قرب الفتح، وبين أن يسلم في حال أمنه»(٤).

---

(١) التذكرة (الحجرية) ١: ٤٢٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٢٧.

(٢) المهذّب ١: ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٣) المبسوط ٢: ٢٠.

(٤) المهذّب ١: ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٥) التذكرة (الحجرية) ١: ٤٢٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٢٨.

(٦) المسالك ٣: ٤٠ و ٤١.

---

(١) المبسوط ٢: ٢٠.

(٢) الوسيلة: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٣) المختلف ٤: ٤٢٣.

(٤) التذكرة ١: ٤٢٤، وانظر: المنتهى ٢: ٩٢٨، والمبسوط ٢: ٢٠، والمهذّب ١: ٣١٧، والدروس ٢: ٣٦، وكشف الغطاء: ٣٩٨.

الصورة الثانية ـ أن يسلم بعد وقوعه في الأسر والحرب قائمة :

إذا أسلم الأسير بعد الأسر سقط عنه القتل وإن كانت الحرب قائمة بعدُ، وادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه[١]؛ لأنّ الدماء تحقن بالإسلام الذي هو الغاية من جواز القتال، كما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتّى يقولوا : لا إله إلّا الله، فإذا قالوا : لا إله إلّا الله، عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها، وحسابهم على الله»[٢]، وفي خبر الزهري عن علي بن الحسين عليهما السلام : «الأسير إذا أسلم فقد حقن دمه، وصار فيئاً»[٣].

لكن اختلف الفقهاء في حكمه بعد نفي القتل عنه على قولين :

١ ـ فنهم من قال : إنّ الإمام مخيّر بين استرقاقه، وأخذ الفداء منه، والمنّ عليه، كالشيخ[٤] والعلّامة[٥]، والشهيد الثاني[٦]، والمحقّق الأردبيلي[٧]،

(١) التذكرة (الحجرية) ١ : ٤٢٤، والمنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٢٨، والجواهر ٢١ : ١٢٤.
(٢) صحيح مسلم ١ : ٥٢، كتاب الايمان، الباب ٨، الحديث ٣٥.
(٣) الوسائل ١٥ : ٧٢، الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.
(٤) المبسوط ٢ : ٢٠.
(٥) التذكرة (الحجرية) ١ : ٤٢٤، والمنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٢٨.
(٦) المسالك ٣ : ٣٩ ـ ٤٠، والروضة البهيّة ٢ : ٤٠٠.
(٧) مجمع الفائدة والبرهان ٧ : ٤٦٤.

ويظهر من كاشف الغطاء أيضاً[١].

٢ ـ ومنهم من قال : يتعيّن المنّ عليه وإطلاق سراحه، نسب الشهيد الثاني[٢] ذلك إلى بعض الأصحاب، واختاره السيّد الطباطبائي[٣]، وجعله صاحب الجواهر[٤] أحوط القولين بعد أن قوّى الأوّل، ويظهر من أبي الصلاح الحلبي[٥] اختياره.

الصورة الثالثة ـ أن يسلم بعد وقوعه في الأسر وبعد انتهاء الحرب :

وفي المسألة قولان أيضاً :

١ ـ التخيير بين الأُمور الثلاثة : الاسترقاق، والمنّ، والفداء، ويبدو أنّ هذا القول هو المشهور، بل لم ينقل فيه مخالف إلّا من نسب إليه القول الثاني[٦]، كما سيأتي.

٢ ـ التخيير بين المنّ والفداء وسقوط الاسترقاق؛ لأنّ عقيلاً أسلم بعد الأسر ففاداه النبيّ ولم يسترقّه. نسب الشيخ هذا القول إلى بعضهم، ولم يسمّ قائله[٧].

(١) كشف الغطاء : ٣٩٨.
(٢) المسالك ٣ : ٣٩، وانظر الروضة البهيّة ٢ : ٤٠٠، ولعلّ مراده من بعض الأصحاب المحقّق الكركي أُنظر : حاشيته على الشرائع (مخطوط : ١٨٦).
(٣) الرياض ٧ : ٥٣١ ـ ٥٣٢.
(٤) الجواهر ٢١ : ١٢٥ ـ ١٢٦.
(٥) الكافي في الفقه : ٢٥٧.
(٦) أُنظر الجواهر ٢١ : ١٢٨.
(٧) المبسوط ٢ : ٢٠، وكان ذلك في واقعة بدر الكبرى.

وأورد عليه الفقهاء: أنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية هو: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما أخذ بأحد أفراد التخيير، ولا دلالة فيها على عدم جواز الاسترقاق[1].

أحكام الأطفال:

أهمّ الأحكام التي تترتّب على الأطفال الأُسارى هي كالآتي:

أوّلاً ـ إذا أُسر الطفل مع والديه أو أحدهما، فهو يتبعهما من حيث الدين، وهو الكفر، وتترتّب عليه أحكام الكفر: كالنجاسة وعدم وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه لو مات، ونحو ذلك.

ثانياً ـ إذا أُسر منفرداً من دون والديه، فهل يتبع السابي في الدين ـ وهو الإسلام هنا ـ فترتّب عليه أحكام الإسلام مطلقاً، أو لا يتبع مطلقاً، أو يفصّل في الأحكام، أو يتوقّف في ذلك؟ فيه أقوال:

١ ـ عدم التبعية مطلقاً: نسبه صاحب الجواهر إلى غير واحد ولم يسمّهم[2]، ويظهر ذلك من الإمام الخميني[3].

(١) أنظر: الدروس ٢: ٣٩، والرياض ٧: ٥٣٥، والجواهر ٢١: ١٢٨.

(٢) الجواهر ٢١: ١٣٦.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ١١٣، كتاب الطهارة، المطهّرات، الثامن: التبعية.

٢ ـ التبعية مطلقاً: فيكون بحكم المسلم، ذهب إليه ابن الجنيد[1]، والشيخ[2]، والقاضي[3]، والشهيد الأوّل في الدروس[4]، والمحدّث الكاشاني[5].

٣ ـ التفصيل بين الطهارة فيحكم فيها بالتبعية، وبين غيرها، كوجوب التغسيل والتكفين ونحوهما فلا يحكم بالتبعية فيه. استقرب هذا الرأي العلّامة في القواعد[6]، واختاره ولده فخر الدين في الإيضاح[7]، والمحقّق الكركي[8]، والشهيد الثاني[9] ـ لكن مع تأمّل وترديد في المسألة ـ وصاحب المدارك[10]، والشيخ الأنصاري[11]، والمحقّق الهمداني[12]، والسيّد اليزدي[13]، والسيّد الحكيم في

(١) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٤: ٤٢١.

(٢) المبسوط ٢: ٢٣.

(٣) المهذّب ١: ٣١٨.

(٤) الدروس ٢: ٣٩.

(٥) مفاتيح الشرائع ٣: ٥٩، المفتاح ٥٠١.

(٦) القواعد (الحجرية) ١: ١٠٥.

(٧) إيضاح الفوائد ١: ٣٦٤، ٢: ١٤١.

(٨) جامع المقاصد ٦: ١٢٢.

(٩) المسالك ٣: ٤٣ ـ ٤٦.

(١٠) المدارك ٢: ٢٩٨.

(١١) الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٣٥٠ ـ ٣٥١، النجاسات، الثامن: الكافر.

(١٢) الطهارة (للهمداني): ٥٦٣.

(١٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، المطهّرات، التاسع: التبعية.

المنهاج[1] ـ وإن استشكل في أصل التبعية في المستمسك[2] ـ والسيّد الخوئي[3]، ويظهر من السيّد الطباطبائي في الرياض[4]، بل يظهر من المحقّق الأردبيلي[5] الإجماع عليه، ونقل عن شرح المفاتيح[6] نسبة ذلك إلى ظاهر الأصحاب.

٤ ـ التوقّف: وهو الظاهر من المحقّق[7]، والعلّامة[8]، والشهيد الأوّل في الذكرى[9]، وصاحب الجواهر[10].

ثالثاً ـ قال الشيخ: «إذا وقعت المرأة وولدها في السبي فلا يجوز للإمام أن يفرّق بينهما فيعطي الأُمّ لواحد والولد لآخر...» إلى أن قال:

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٧٤، كتاب الطهارة، المطهّرات، التاسع، التبعية.

(٢) المستمسك ٢: ١٢٦.

(٣) التنقيح ٣: ٢٣٩.

(٤) الرياض ٧: ٥٤٣.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٦٦.

(٦) أنظر: الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٣٥٠، النجاسات، الثامن: الكافر، والمستمسك ٢: ١٢٦.

(٧) شرائع الإسلام ١: ٣١٨.

(٨) المختلف ٤: ٤٢١، التذكرة (الحجرية) ١: ٤٢٥، المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٣٢، وكان هذا رأيه القديم، وأمّا الذي استقرّ عليه فهو الذي تقدّم منه في القواعد، كما صرّح بذلك ولده في الإيضاح والمحقّق الكركي في جامع المقاصد.

(٩) الذكرى: ١٤.

(١٠) الجواهر ٢١: ١٣٨.

«فإن بلغ الصبيّ سبعاً أو ثمان سنين فهو السنّ الذي يخيّر فيه بين الأبوين، فيجوز أن يفرّق بينهما... وكذلك لا يفرّق بينه وبين الجدّة أُمّ الأُمّ؛ لأنّها بمنزلة الأُمّ في الحضانة، وأمّا التفرقة بينه وبين الوالد فإنّه جائز...»[1].

وإن كان كلامه خليطاً بين مسألتي الأسر والبيع إلّا أنّ الملاك ـ عنده ـ واحد.

والمنقول عن ابن الجنيد: أنّه لا يختار التفرقة بين الطفل وأحد أبويه أو مَن يقوم مقامهما في الخير والشفقة عليه من جدّ أو جدّة أو أخ أو أُخت، إذا كان الطفل بحاجة إلى من يقوم بأُموره، فإن استغنى بعضهم عن بعض، وطابت نفس الأصغر بذلك، أو بلغ سبع سنين فلا بأس بذلك، والمرأة أحقّ بطفلها بالجمع من الوالد[2].

واستنبط العلّامة[3] والشهيد الأوّل[4] الكراهة من كلامه دون التحريم.

ويرى ابن إدريس كراهة التفرقة بين الطفل وأُمّه دون سائر أقاربه حتّى الوالد[5]، في حين يرى العلّامة كراهة التفرقة بين الجميع[6]، واختاره

(١) المبسوط ٢: ٢١.

(٢) المختلف ٤: ٤١٩.

(٣) المختلف ٤: ٤٢١.

(٤) الدروس ٢: ٣٨.

(٥) السرائر ٢: ١٣.

(٦) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٣١، وانظر المختلف ٤: ٤١٩.

الشهيد في الدروس[1].

وفي النصوص ما يدلّ على النهي عن التفرقة بين الأمّ وولدها، لكن حملت على الكراهة، من قبيل ما ورد:

١ ـ عن الصادق عليه السلام أنّه: «أُتي رسول الله صلى الله عليه وآله بسبي من اليمن، فلمّا بلغوا الجحفة نفدت نفقاتهم، فباعوا جارية من السبي كانت أُمّها معهم، فلمّا قدموا على النبيّ صلى الله عليه وآله سمع بكاءها، فقال: ما هذه؟ قالوا: يا رسول الله احتجنا إلى نفقة فبعنا ابنتها، فبعث بثمنها فأُتي بها، وقال: بيعوهما جميعاً أو امسكوهما جميعاً»[2].

٢ ـ وعنه أيضاً: «أنّه اشتريت له جارية من الكوفة، فذهبت لتقوم في بعض الحاجة، فقالت: يا أُمّاه، فقال لها أبو عبد الله عليه السلام: ألكِ أمّ؟ قالت: نعم، فأمر بها فردّت، وقال: ما أمنت ـ لو حبستها ـ أن أرى في ولدي ما أكره»[3].

ونحوهما روايات أُخر.

أحكام الأزواج:

للزوجين عدّة حالات حين الأسر:

١ ـ إذا أُسرت الزوجة فقط، انفسخ النكاح

(١) الدروس ٢: ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) الوسائل ١٨: ٢٦٤، الباب ١٣ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٦٤، الباب ١٣ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٣.

بنفس الأسر؛ لأنّ المرأة تسترقّ بنفس الأسر.

٢ ـ إذا أُسر الزوجان معاً، فالحكم كذلك؛ لانفساخ النكاح بسبب أسر الزوجة.

٣ ـ إذا أُسر الزوج فقط، فإن تخيّر الإمام استرقاقه انفسخ النكاح أيضاً، وإن تخيّر المنّ أو المفاداة لم ينفسخ.

ادّعي الإجماع على الموارد المتقدّمة[1]، إلّا أنّ العلّامة قال بالنسبة إلى أسر الزوجة في المختلف: «... ولو قيل: يتخيّر الإمام أو من جعلت في نصيبه بين إبقاء العقد وفسخه، كان وجهاً»[2].

وقال في المنتهى بالنسبة إلى أسرهما معاً ـ بعد أن حكم بانفساخ النكاح ـ: «والوجه أنّه إذا سباهما واحد ملكهما معاً؛ لأنّ النكاح باقٍ، وله فسخه»[3].

٤ ـ ولو أُسر الزوجان معاً، وكانا مملوكين قبل الأسر، ففيه قولان:

أ ـ بقاء الزوجية؛ لعدم حدوث رقّ جديد، ذهب إليه الشيخ[4]، وابن إدريس[5].

(١) أُنظر: المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٢٨ ـ ٩٢٩، والتذكرة (الحجرية) ١: ٤٢٦، والجواهر ٢١: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) المختلف ٤: ٤١٨.

(٣) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٢٩، وانظر التذكرة (الحجرية) ١: ٤٢٦.

(٤) المبسوط ٢: ٢١.

(٥) السرائر ٢: ١٤.

ب ـ تخيير من جُعلا في نصيبه بين إبقاء الزوجيّة وفسخها، ذهب إليه المحقّق الحلي[1]، والعلّامة الحلي[2]، والشهيد الثاني[3].

أحكام متفرّقة :

بقيت أحكام متفرّقة للأسير الواقع في أيدي المسلمين، نشير إليها ـ فيما يلي ـ على نحو الإجمال:

أوّلاً ـ وجوب إطعام الأسير :

المعروف بين من تعرّض لهذا الموضوع : أنّه يجب أن يطعم الأسير ويسق وإن أُريد قتله[4]، لما ورد عن عليّ عليه السلام، أنّه قال : «إطعام الأسير والإحسان إليه حقّ واجب وإن قتلته من الغد»[5]، وما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : «الأسير يطعم وإن كان يقدّم للقتل»[6]، وما ورد عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال : «إطعام الأسير حقٌّ على مَن أسره وإن كان يراد من الغد قتله ؛ فإنّه ينبغي أن يطعم

(١) الشرائع ١ : ٣١٨.

(٢) المنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٢٩، والتذكرة (الحجرية) ١ : ٤٢٧.

(٣) المسالك ٣ : ٤٧.

(٤) أُنظر على سبيل المثال : النهاية : ٢٩٦، والسرائر ٢ : ١٢، وشرائع الإسلام ١ : ٣١٨، والمنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٣٢، والدروس ٢ : ٣٧، والمسالك ٣ : ٤٢.

(٥) و (٦) الوسائل ١٥ : ٩٢، الباب ٣٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديثان ٣ و ٢.

ويسق ويرفق به كافراً كان أو غيره»[1].

لكن حمل صاحب الجواهر هذه الروايات على الاستحباب، نعم قال : «قد يقال بإطعامه لبقاء حياته حتّى يصل إلى الإمام عليه السلام»[2].

ثانياً ـ حكم عجز الأسير عن المشي :

لو عجز الأسير عن المشي، ولم يكن محملٌ لحمله، فقد صرّح بعض فقهائنا : أنّه لا يجوز قتله[3]؛ لأنّه لا يُدرى ما هو نظر الإمام عليه السلام في حقّه، كما ورد في خبر الزهري عن عليّ بن الحسين عليه السلام، حيث جاء فيه : «إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل فأرسله ولا تقتله، فإنّك لا تدري ما حكم الإمام فيه»[4].

هذا، وبدّل بعض الفقهاء ـ كالمحقّق والعلّامة ـ عبارة «لا يجوز قتله» بعبارة «لا يجب قتله»؛ ولعلّه لدفع شبهة وجوب قتله من جهة احتمال قدرته بعد إطلاق سراحه، والتحاقه بالعدوّ.

ثمّ إنّ الشهيد الثاني قال في المسالك : «والمراد بالأسير ـ هنا ـ المأخوذ والحرب قائمة،

(١) الوسائل ١٥ : ٩١، الباب ٣٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٢١ : ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٤ في العمود السابق. وانظر الجواهر ٢١ : ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٤) الوسائل ١٥ : ٧٢، الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

لا بعد انقضائها؛ لأنّ القتل عن الثاني مرتفع أصلاً، والتعليل ـ أي: الوارد في الرواية ـ يشعر بذلك؛ للعلم بأنّ الإمام لا يحكم بقتل هذا النوع...»[١].

لكن يرد عليه: أنّ الأوّل يتعيّن قتله.

ثالثاً ـ عدم جواز قتل الأسير مع الأمان:

لا يجوز قتل الأسير بعد إعطاء الأمان له، وقد ادّعى صاحب الرياض عدم الخلاف فيه[٢].

راجع: أمان، ذمام.

رابعاً ـ كراهة قتل الأسير صبراً:

صرّح الفقهاء[٣] بأنّه يكره قتل الأسير صبراً إن أُريد قتله؛ لما روي عن الصادق عليه السلام أنّه: «لم يقتل رسول الله صلى الله عليه وآله صبراً قطّ غير رجلٍ واحد، عقبة بن أبي معيط، وطعن ابن أبي خلف، فمات بعد ذلك»[٤].

واختلفوا في معناه، فقيل: هو أن يحبس للقتل، ذكره العلّامة، ونقل صاحب الجواهر عن بعضهم نسبة ذلك إلى المشهور، وقيل: هو أن تقيّد يداه ورجلاه حال قتله، اختاره صاحب الجواهر، وحمل التفسير المتقدّم عليه، وقيل: هو أن يعذّب حتّى يموت، أو يقتل جهراً بين الناس، أو يهدّد بالقتل ثمّ يقتل، أو يقتل وينظر إليه شخص آخر، أو هو عدم إطعامه وسقيه حتّى يموت عطشاً وجوعاً[١].

وقال بعضهم: لا بأس بالقول بكراهة كلّ ذلك[٢].

خامساً ـ جناية الأسير والجناية عليه:

أمّا بالنسبة إلى جنايته على غيره، فلم يتعرّض له إلّا بعضهم، كالقاضي ابن البرّاج حيث قال: «وإذا جنى الأسير جناية تحيط بنفسه قبل القسمة، سُلّم إلى مستحقّ ذلك بنفسه وخرج عن القسمة، وإن كانت الجناية دون النفس بيع في الجناية، ودفع إلى المجني عليه قيمة الجناية، وترك الباقي في المغنم»[٣].

ولا بدّ من فرض ذلك في الأسير الذي لا يتحتّم فيه القتل؛ لأنّ مع تحتّمه لا مورد لبيعه.

وأمّا بالنسبة إلى الجناية عليه: فقد صرّح عدد من الفقهاء بأنّه لا شيء على الجاني، لا الدية، ولا الكفّارة؛ لأنّه كافر لا أمان له. قال صاحب الجواهر: «فلو بدر مسلم أو كافر فقتله ـ أي: الأسير بفرديه ـ كان هدراً بلا خلاف أجده بيننا؛ لعدم احترامه، فلا يترتّب عليه دية ولا كفّارة...»[٤].

---

(١) المسالك ٣: ٤١.

(٢) الرياض ٧: ٥٣٧.

(٣) أُنظر المصادر المذكورة في الصفحة السابقة: الهامش رقم ٤ (العمود الأوّل)، ورقم ٣ (العمود الثاني).

(٤) الوسائل ١٥: ١٤٨، الباب ٦٦، الحديث الأوّل.

(١) و (٢) أُنظر: المنتهى ٢: ٩٣٢، والمسالك ٣: ٤٢، والرياض ٧: ٥٣٨، والجواهر ٢١: ١٣١.

(٣) المهذّب ١: ٣١٩.

(٤) الجواهر ٢١: ١٣٠، وانظر المسالك ٣: ٤٢.

نعم، قال بعضهم: يعزّر القاتل، مسلماً كان أو كافراً[1].

القسم الثاني ـ الأُسارى من المسلمين البغاة:

والمقصود من البغاة هم الخارجون ـ من المسلمين ـ على الإمام العادل، وهؤلاء على طائفتين أيضاً:

الأُولى ـ أن يكون لهم فئة يرجعون إليها:

بمعنى أن يكون لهم رئيس يعدّ لهم العُدّة، ويجهّز لهم الجيوش، ومثّلوا لهؤلاء بأصحاب صفّين؛ فإنّهم كان لهم رئيس مطاع ـ وهو معاوية ـ يمدّهم بما يحتاجون إليه.

فحكم هؤلاء هو: أنّه يجوز الإجهاز على جريحهم، واتّباع مدبرهم، وقتل أسيرهم.

الثانية ـ أن لا يكون لهم فئة يرجعون إليها:

بأن يجتمعوا على الخروج من دون أن يكون لهم رئيس مطاع، وجهة تمدّهم بما يحتاجون إليه من القوّة والعتاد، ومثّلوا لهؤلاء بالخوارج، ومثّل أكثر من تعرّض للمسألة من الفقهاء لهم بأصحاب الجمل أيضاً؛ لأنّهم وإن كان لهم رئيس مطاع ـ وهما طلحة والزبير ـ إلّا أنّهما قتلا، فبقوا من دون رئيس، ومع ذلك فقد عدّهم الشهيد الثاني[2] في الطائفة الأُولى.

(١) أنظر المسالك ٣: ٤٢، والرياض ٧: ٥٣٧.

(٢) الروضة البهيّة ٢: ٤٠٧.

وحكم هؤلاء: أنّه لا يجوز الإجهاز على جريحهم، ولا اتّباع مدبرهم، ولا قتل أسيرهم؛ لأنّ الهدف من قتالهم هو تفريق جمعهم بعد أن لم يرجعوا ولم يلبّوا نداء الإمام عند دعوته إيّاهم إلى الحقّ.

وقد ادّعى الإجماع على ذلك عدد من الفقهاء[1]، واستدلّوا له بما ورد من سيرة علي أمير المؤمنين عليه السلام في أهل صفّين، والجمل، والنهروان، فمن ذلك ما ورد عن أبي حمزة الثمالي، قال: «قلت لعلي بن الحسين عليه السلام: إنّ عليّاً عليه السلام سار في أهل القبلة بخلاف سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله في أهل الشرك، قال: فغضب، ثمّ جلس، ثمّ قال: سار فيهم بسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الفتح، إنّ عليّاً عليه السلام كتب إلى مالك وهو على مقدّمته في يوم البصرة: بأن لا يطعن في غير مقبل، ولا يقتل مدبراً، ولا يجيز على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن، فأخذ الكتاب فوضعه بين يديه على القربوس من قبل أن يقرأه، ثمّ قال: اقتلوا، فقتلهم حتّى أدخلهم سكك البصرة، ثمّ فتح الكتاب فقرأه ثمّ أمر منادياً فنادى بما في الكتاب»[2].

وعن عبد الله بن شريك، عن أبيه، قال: «لمّا

(١) أنظر: التذكرة (الحجرية) ١: ٤٥٦، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٨٧، والجواهر ٢١: ٣٢٨.

(٢) الوسائل ١٥: ٧٤، الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

هُزم الناس يوم الجمل قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا تتبعوا مولّياً، ولا تجيزوا على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن، فلمّا كان يوم صفّين قتل المقبل والمدبر، وأجاز على الجريح.

فقال أبان بن تغلب لعبد الله بن شريك : هذه سيرتان مختلفتان ؟ فقال : إنّ أهل الجمل قتل طلحة والزبير، وإنّ معاوية كان قائماً بعينه وكان قائدهم»[1].

وهناك روايات أُخرى بهذا المضمون.

وفي الحالتين : إذا وقع أسير من أهل البغي في أيدي أهل العدل، فلا يخلو : إمّا أن يكون من أهل القتال أو لا :

١ ـ فإن كان من أهل القتال، وهو الشاب الجلد الذي يقاتل، تعرض عليه المبايعة، فإن بايع على الطاعة والحرب قائمة، قُبل ذلك منه وأُطلق، وإن لم يبايع ترك في الحبس حتّى تنقضي الحرب.

فإذا انقضت الحرب، ففيه حالتان:

أ ـ فإن أتى الذين كان يقاتل هذا الأسير معهم تائبين، أو طرحوا السلاح وتركوا القتال، أو ولّوا مدبرين إلى غير فئة، أُطلق سراحه.

ب ـ وإن ولّوا مدبرين إلى فئة لا يطلق سراحه، بل يبقى في السجن، وقد ادّعى بعض الفقهاء الإجماع على ذلك[1].

٢ ـ وإن كان الأسير من غير أهل القتال : كالنساء والصبيان والمراهقين والعبيد ونحوهم، فيرى بعض الفقهاء ـ كالشيخ[2] ـ: أنّ حكمهم السجن أيضاً حتّى تنتهي الحرب فيطلق سراحهم، ويرى بعض آخر ـ كالعلّامة[3] والشهيد الأوّل[4] ـ أنّهم لا يحبسون، واختاره الشيخ في الخلاف[5].

ولا يجوز سبي ذراري الفريقين من أهل البغي، ولا تُملك نساؤهم، بلا خلاف بين الأُمّة ـ كما قاله العلّامة في التذكرة[6] ـ وإجماعاً كما صرّح به آخرون[7].

ونقل في المختلف عن بعض الشيعة ـ ولم يسمّهم ـ: أنّ الإمام بالخيار إن شاء أسرهم وإن شاء منّ عليهم فلم يأسرهم، وما كان من عليّ عليه السلام يوم البصرة إنّما كان منّاً منه، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله بأهل مكّة[8].

---

(١) الوسائل ١٥ : ٧٤، الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٣.

---

(١) أُنظر : التذكرة (الحجرية) ١ : ٤٥٦، المنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٨٧.

(٢) المبسوط ٧ : ٢٧١.

(٣) المختلف ٤ : ٤٥٤. التذكرة (الحجرية) ١ : ٤٥٦.

(٤) الدروس ٢ : ٤٢.

(٥) الخلاف ٥ : ٣٤١، كتاب الباغي، المسألة ٧.

(٦) التذكرة (الحجرية) ٢ : ٤٥٦، وانظر المنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٨٨.

(٧) أُنظر : الشرائع ١ : ٣٣٧، والجواهر ٢١ : ٣٣٤ وغيرهما.

(٨) المختلف ٤ : ٤٥٣.

ونسب الشهيد ـ في الدروس[١] ـ هذا الرأي إلى الحسن بن أبي عقيل، لكنّ الذي نسبه إليه العلّامة هو القول المعروف.

ومهما يكن فهذا القول شاذّ. نعم، هناك بعض النصوص تدلّ على هذا المعنى، منها ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لولا أنّ علياً سار في أهل حربه بالكفّ عن السبي والغنيمة، للقيت شيعته من الناس بلاءً عظيماً، ثمّ قال: والله لسيرته كانت خيراً لكم ممّا طلعت عليه الشمس»[٢].

وقال صاحب الجواهر معلّقاً ـ بعد سرد بعض هذه الروايات ـ: «... على أنّه عليه السلام مع منّه عليهم بما منّ، وكانت سيرته معلومة لديهم وقد فعلوا في كربلاء ما فعلوا»[٣].

والذي يراه الفقهاء من الوظيفة الفعليّة هو عدم جواز التعرّض للنساء والذراري من البغاة وعدم سبيهم.

المقام الثاني
حكم الأسارى المسلمين الذين في أيدي الكفّار

ذكر الفقهاء للأسارى المسلمين الذين يقعون في أيدي الكفّار أحكاماً في مواطن متفرّقة، نشير إلى أهمّها فيما يلي:

أوّلاً ـ النهي عن الاستئسار:

ورد النهي في بعض الروايات عن أن يستأسر المجاهد من دون أن يغلب عليه أو تحصل فيه جراحة مثقلة، فقد ورد عن علي عليه السلام قال: «لمّا بعث رسول الله صلى الله عليه وآله بالراية معي، بعث معي ناساً، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: من استأسر من غير جراحة مثقلة فليس منّا»[١]، وورد عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «حرّض رسول الله صلى الله عليه وآله الناس يوم خيبر، فقال: من استأسر من غير جراحة مثخنة فليس منّا»[٢]، وورد عن عليّ بن الحسين عن أبيه الحسين عليهما السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يقول: من استأسر من غير أن يغلب، فلا يفدى من بيت مال المسلمين، ولكن يفدى من ماله إن أحبّ أهله»[٣].

ثانياً ـ حكم الشروط التي يعقدها الكفّار مع الأسير لإطلاق سراحه:

قال الشيخ في المبسوط: «إن أسر المشركون مسلماً ثمّ أطلقوه على أن يكونوا منه في أمان ويقيم عندهم ولا يخرج إلى دار الإسلام كانوا منه في أمان وعليه أن يخرج إلينا متى قدر، ولا يلزمه الإقامة بالشرط؛ لأنّه حرام...»[٤].

---

(١) الدروس ٢: ٤٢.

(٢) الوسائل ١٥: ٧٩، الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٨.

(٣) الجواهر ٢١: ٣٣٧.

(١) و(٢) و(٣) المستدرك ١١: ٧٠، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدوّ، الأحاديث ١، ٣ و٢.

(٤) المبسوط ٢: ٢٤.

ونحوه قال بعض آخر كالقاضي[١]، والمحقّق الحلي[٢]، والعلّامة الحلي[٣]، وصاحب الجواهر[٤].

وقال الشيخ أيضاً: «وإن أطلقوه على مال يحمله إليهم من دار الإسلام فإن لم يفعل وإلّا عاد، فلا يلزمه الوفاء بذلك، لا بحمل المال ولا بالعود، وأمّا الفداء، فإنّهم إن كانوا أكرهوه على الضمان لم يلزمه الوفاء به؛ لأنّه أمر مكروه محرّم، وإن تطوّع ببذل الفداء فقد عقد عقداً فاسداً، لا يلزمه الوفاء به»[٥].

ونحوه قال آخرون[٦].

ثالثاً ـ عقد الأسير الأمان للكفّار:

قال العلّامة: «الأسير من المسلمين إذا عقد أماناً باختياره نفذ»[٧]. يعني إذا كان المسلم أسيراً في أيدي المشركين وطلبوا منه أن يعقد لهم الأمان، فإن كان مختاراً غير مكره في ذلك صحّ أمانه، وإن كان مكرهاً لم يصحّ.

رابعاً ـ جعل الأسير حَكَماً:

قال الشيخ ما مضمونه: إذا جعل الكفّار الأسير المسلم حَكَماً بينهم وبين المسلمين بحيث ينزلون على حكمه إذا حكم، فإن كان حسن الرأي جاز النزول على رأيه، لكن على كراهة[١].

خامساً ـ تترّس الكفّار بالأُسارى المسلمين:

لو تترّس الكفّار بأُسارى المسلمين ـ بأن جعلوهم كالترس يحمون به أنفسهم من المسلمين ـ ففيه حالتان:

١ ـ أن يمكن دفع الكفّار أو التسلّط عليهم من دون قتل المسلمين، فيحرم في هذه الحالة قتل المسلمين، ولو قتلهم أحد من المسلمين، فإن كان عمداً فعليه القود والكفّارة، وإن كان خطأً فعليه الكفّارة، والدية على عاقلته، بلا خلاف ولا إشكال، كما قال في الجواهر[٢].

٢ ـ أن لا يمكن ذلك إلّا بقتل المسلمين، فالرأي المشهور هو جواز قتلهم، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[٣]، لكن اشترط بعضهم ـ كالمحقّق[٤]

---

(١) المهذّب ١: ٣٢٠.
(٢) شرائع الإسلام ١: ٣١٥.
(٣) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٧. التذكرة (الحجرية) ٢: ٤١٧ ـ ٤١٨.
(٤) الجواهر ٢١: ١٠٧.
(٥) المبسوط ٢: ٢٥.
(٦) أنظر المصادر المتقدّمة.
(٧) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٤، والتذكرة (الحجرية) ١: ٤١٥.

(١) المبسوط ٢: ١٧.
(٢) الجواهر ٢١: ٧٢.
(٣) الرياض ٧: ٥٠٧.
(٤) الشرائع ١: ٣١٢.

والعلّامة[١] ـ أن تكون الحرب ملتحمة، فإذا كانت غير ملتحمة بل كانت منتهية لكن تترّس الكفّار بالمسلمين فلا يجوز قتلهم.

اختلفوا في ثبوت الكفّارة في الصورة الثانية ـ وهي حالة الاضطرار ـ بعد نفي القود والدية، على أقوال:

١ ـ القول بثبوتها، وهو المشهور[٢].

٢ ـ القول بعدم ثبوتها، وهو منسوب إلى الشيخ في النهاية[٣].

٣ ـ التردّد، وهو الظاهر من المحقّق الحلّي[٤] والعلّامة الحلّي[٥].

وهل الكفّارة ـ هنا ـ كفّارة عمد أو خطأ؟ فيها وجهان:

أ ـ إنّها كفّارة عمد؛ نظراً إلى الواقع، حيث إنّ القاتل كان قاصداً لقتل المسلم، استوجه الشهيد الثاني[٦] هذا الوجه، وقوّاه صاحب الجواهر[٧].

(١) أنظر: المنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٠، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٤١٣.

(٢) أُنظر: الرياض ٧: ٥٠٦، والجواهر ٢١: ٧١.

(٣) النهاية: ٢٩٣.

(٤) و (٥) نسب إليهما السيّد الطباطبائي وصاحب الجواهر، أُنظر الرياض ٧: ٥٠٦، والجواهر ٢١: ٧١، وانظر الشرائع ١: ٣١٢، والمختصر النافع: ١١٢، والتحرير ١: ١٣٦.

(٦) المسالك ٣: ٢٦، والروضة البهيّة ٢: ٣٩٤.

(٧) الجواهر ٢١: ٢٢.

ب ـ إنّها كفّارة خطأ؛ لأنّ مطلوبه هو الكافر[١].

واختلفوا في أنّ الكفّارة ـ هنا أيضاً ـ على القاتل أو على بيت المال؟

١ ـ استظهر صاحب الجواهر من المحقّق والعلّامة والشهيد والمقداد: الأوّل[٢].

٢ ـ وصرّح الشهيد الثاني بأنّها على بيت المال؛ لأنّه معدّ لمصالح المسلمين، وهذا من أهمّها، ولأنّ إيجابها على المسلم يستلزم تخاذل المسلمين عن حرب المشركين[٣]، وتبعه السيّد الطباطبائي[٤]، ويظهر من صاحب الجواهر اختيار ذلك أيضاً[٥].

سادساً ـ إقامة الأحكام (الحدود والقصاص) على الأُسارى:

قال ابن البرّاج: «إذا كان قوم من المسلمين أُسارى في دار الحرب، وقتل بعضهم بعضاً أو تحاربوا ثمّ صاروا إلى دار الإسلام، أُقيمت عليهم الأحكام في ذلك...»[٦].

(١) لم أعثر على من نسب إليه هذا الرأي، وإنّما اكتفى من تعرّض للمسألة بذكره.

(٢) الجواهر ٢١: ٧٢.

(٣) المسالك ٣: ٢٦.

(٤) الرياض ٧: ٥٠٧.

(٥) الجواهر ٢١: ٧٢.

(٦) المهذّب ١: ٣١٩، وانظر المبسوط ٢: ٣٥.

سابعاً ـ حكم تزوّج المسلم الأسير بالكافرة :

قال الشيخ في النهاية : «والمسلم إذا أسره المشركون، لم يجز له أن يتزوّج فيما بينهم، فإن اضطرّ جاز له أن يتزوّج في اليهود والنصارى، فأمّا غيرهم فلا يقربهم على حال»[١].

ووافقه ابن إدريس[٢]، والشهيد الأوّل[٣].

ثامناً ـ حكم أولاد المسلمة الحرّة الأسيرة المتولّدين من الكفّار :

وقال القاضي أيضاً : «إذا أسر مشرك امرأة حرّة مسلمة، ووطأها بغير نكاح، ثمّ ظفر المسلمون بها، لم يسترقّ أولادها، وكانوا مسلمين بإسلامها، وكذلك الحكم إن كان لها زوج في دار الإسلام، إلّا أنّ أولادها من المشرك لا يلحقون بزوجها المسلم، وإنّما يلحقون بالمشرك وإن كان نكاحها فاسداً؛ للشبهة»[٤].

تاسعاً ـ حقّ الأسير في الغنيمة :

إذا انفلت أسير من يد المشركين ولحق الغانمين، فقد ذكر الشيخ في المبسوط له ثلاث حالات :

(١) النهاية : ٢٩٦.

(٢) السرائر ٢ : ١٥.

(٣) الدروس ٢ : ٣٧.

(٤) المهذّب ١ : ٣١٩، وانظر المبسوط ٢ : ٣٥.

إحداها ـ أن يلحق بهم قبل انقضاء القتال وحيازة المال، ويحضر معهم القتال ويشهد الواقعة، فهذا يسهم له؛ لأنّ الاعتبار بحال الاستحقاق.

ثانيتها ـ أن يلحق بهم قبل انقضاء الحرب وقبل حيازة المال، فهذا يسهم له أيضاً.

ثالثتها ـ أن يلحق بهم بعد انقضاء القتال وبعد حيازة الغنيمة؛ فإنّه يسهم له ما لم تقسّم الغنيمة[١].

ومفهوم كلامه أنّها لو قسّمت ثمّ التحق لم يكن له شيء.

وادّعى العلّامة الإجماع على عدم الاستحقاق في هذه الصورة[٢]، ويظهر من صاحب الجواهر ذلك أيضاً[٣].

عاشراً ـ عبادات الأسير :

أ ـ الصلاة :

إذا خاف الأسير من إقامة الصلاة أمام العدوّ جهاراً صلّى إيماءً؛ لما رواه سماعة، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الرجل يأخذه المشركون فتحضره الصلاة فيخاف منهم أن يمنعوه، فيومئ؟ قال : يومئ إيماءً»[٤]، وفي روايته الأُخرى : «سألته

(١) المبسوط ٢ : ٧٢.

(٢) المنتهى ٢ : ٩٥٣.

(٣) الجواهر ٢١ : ٢٠٠.

(٤) الوسائل ٨ : ٤٤٨، الباب ٥ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ٢.

عن الأسير يأسره المشركون...»[١].

وإن صدق على الأسير عنوان «المسافر» قصّر وإلّا فالذي استظهره صاحب الجواهر[٢] من عبارات القدماء هو عدم التخفيف في عدد الركعات بسبب الخوف، بل يقتصر على القصر في الكيفية، وهو أن يومئ إيماءً كما تقدّم. وقد صرّح بذلك الشهيد في الذكرى[٣].

ويصدق «المسافر» عليه بقصد المسافة ولو عن إكراه وتبعاً لقصد من استأسره، فإن لم يعلم بذلك بقي على التمام حتّى يحصل له العلم به[٤].

ب ـ الصوم:

قال السيّد اليزدي: «الأسير والمحبوس إذا لم يتمكّنا من تحصيل العلم بالشهر[٥]، عملا بالظنّ، ومع عدمه تخيّرا في كلّ سنة بين الشهور، فيعيّنان شهراً له، ويجب مراعاة المطابقة بين الشهرين في سنتين، بأن يكون بينهما أحد عشر شهراً...»[٦].

ونقل السيّد الحكيم عدّة إجماعات على ذلك[٧].

(١) الوسائل ٨: ٤٤٨، الباب ٥ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ٣.

(٢) الجواهر ١٤: ١٨٨.

(٣) الذكرى: ٢٦٤.

(٤) أُنظر المستمسك ٨: ٢٩ ـ ٣٠.

(٥) أي شهر رمضان.

(٦) و (٧) المستمسك ٨: ٤٧٦، وانظر الجواهر ١٦: ٣٨١.

حادي عشر ـ زوجة الأسير:

جاء في منهاج الصالحين للسيّدين الحكيم والخوئي: «الغائب إن عرف خبره وعلمت حياته صبرت امرأته، وكذا إن جهل خبره وأنفق عليها وليّه من مال الغائب أو من مال نفسه، وإن لم يكن للغائب مال ولم ينفق الوليّ عليها من مال نفسه، فإن صبرت المرأة على ذلك فهو، وإن لم تصبر فالمشهور: أنّها ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي فيؤجّلها أربع سنين، ثمّ يفحص عنه في الجهات التي فُقد فيها، فإن علم حياته صبرت، وإن علم موته اعتدّت عدّة الوفاة، وإن جهل حاله وانقضت الأربع سنين أمر الحاكم وليّه بأن يطلّقها، فإن امتنع أجبره، فإن لم يكن له وليّ أو لم يمكن إجباره طلّقها الحاكم، ثمّ اعتدّت عدّة الوفاة وليس عليها فيها حداد، فإذا خرجت من العدّة صارت أجنبيّة عن زوجها وجاز لها أن تتزوّج من شاءت، وإذا جاء زوجها حينئذٍ، فليس له عليها سبيل، وما ذكره المشهور قريب وإن منعه بعض»[١].

وبهذا المضمون قال الإمام الخميني أيضاً، إلّا أنّه قال: «وفي اعتبار بعض ما ذكر تأمّل ونظر، إلّا

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠، كتاب الطلاق، فصل في العدّة، المسألة ٨، منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٠٠، كتاب الطلاق، فصل في العدّة، المسألة ١٤٥٩.

أنّ اعتبار الجميع هو الأحوط»[1].

وجاء في منهاج الصالحين أيضاً: «ذكر بعض الأكابر: أنّ المفقود المعلوم حياته مع عدم تمكّن زوجته من الصبر يجوز للحاكم أن يطلّق زوجته، وكذلك المحبوس الذي لا يمكن إطلاقه من الحبس أبداً إذا لم تصبر زوجته على هذه الحال.

وما ذكره ﷺ بعيد. وأبعد منه ما ذكره أيضاً، من أنّ المفقود إذا أمكن إعمال الكيفيات المذكورة، من ضرب الأجل والفحص، لكن كان ذلك موجباً للوقوع في المعصية، تجوز المبادرة إلى طلاقها من دون ذلك.

ولازم كلامه جواز المبادرة إلى طلاق الزوجة بلا إذن من الزوج إذا علم كون بقائها على الزوجية موجباً للوقوع في المعصية! وهو كما ترى!»[2].

وعلّق الشهيد الصدر على قوله: «وما ذكره بعيد» بقوله: «ولكنّه قريب فيما إذا علم بأنّه قد أهمل زوجته في النفقة وقصّر في ذلك ولم يمكن تحصيله لإجباره على الإنفاق، فإنّ حاله حينئذٍ حال الحاضر الممتنع عن الإنفاق على زوجته مع تعذّر إجباره على الإنفاق أو الطلاق»[3].

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٣٠٤، كتاب الطلاق، القول في عدّة الوفاة، المسألة ١١. وانظر الجواهر ٣٢: ٢٨٨ وما بعده.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣١٩ـ ٣٢٠، كتاب الطلاق، فصل في العدّة، المسألة ٨ و ٩، منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٠٠، كتاب الطلاق، فصل في العدّة، المسألة ١٤٦٨.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٢٠.

لكن هل يشمل كلامه مثل الأسير الذي لا يؤمن خلاصه، ولا يمكن للمرأة الصبر؟

ثاني عشر ـ ميراث الأسير:

الأسير إن عرف خبره من الحياة أو الممات فيترتّب عليه أثره، فهو يرث من قريبه ويفرز له نصيبه حتّى يأتي، وقيل: يجوز لسائر الورّاث التصرّف فيه مع الضمان[1]، ويرث منه أقرباؤه لو علموا بموته.

وأمّا لو لم يعلم بحياته ولا مماته فيدخل تحت عنوان «المفقود»، والأقوال في كيفية الإرث منه، أربعة[2]، وهي:

١ ـ تحبس أمواله عن ورثته بقدر ما يطلب في الأرض ـ أربع سنين ـ ويفحص عنه. ذهب إليه الصدوق[3]، والسيّد المرتضى[4]، والحلبي[5]، والعلّامة[6]، والشهيدان[7]، وصاحب الكفاية[8]،

---

(١) المبسوط ٤: ١٢٥.

(٢) تقدّمت هذه الأقوال في ميراث المفقود في عنوان «إرث»، وإنّما ذكرناها تيسيراً للقارئ.

(٣) الفقيه ٤: ٣٣٠، باب ميراث المفقود، ذيل الحديث ٥٧٠٧.

(٤) الانتصار: ٣٠٧.

(٥) الكافي: ٣٧٨.

(٦) المختلف (الحجرية): ٧٤٩.

(٧) الدروس ٢: ٣٥٢، والروضة البهية ٨: ٥٠.

(٨) كفاية الأحكام: ٢٩٢.

والمحدّث الكاشاني[١]، والسيّد الطباطبائي[٢]، والسيّد الحكيم[٣]، والسيّد الخوئي[٤]، واستظهر الأخير جواز التقسيم بعد مضيّ عشر سنوات بلا حاجة إلى الفحص.

٢ ـ الانتظار أربع سنين فيمن فُقد في عسكر شُهدت هزيمته، وقتل من كان فيه أو أكثرهم. والمأسور في قيد العدوّ يوقف ماله ما جاء خبره؛ فإذا انقطع ينتظر عشر سنين من زمن الانقطاع. وأمّا من لا يعرف مكانه في غيبته ولا خبر له، فينتظر عشر سنين أيضاً.

ذهب إلى هذا الرأي ابن الجنيد[٥].

٣ ـ إن كان الورثة مُلاّءً ـ أي : ليسوا فقراء ـ اقتسموا المال بينهم، وهم ضامنون له إن عرف خبره بعد ذلك، ولا بأس ببيع دار المفقود بعد عشر سنين من فقده.

ذهب إلى هذا الرأي الشيخ المفيد[٦].

٤ ـ لا تقسّم أمواله إلّا مع العلم بموته ـ بالتواتر، أو بالبيّنة، أو بالخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم ـ أو انقضاء مدّة لا يعيش مثله إليها غالباً؛ لأصالة بقاء حياة الغائب وبقاء التركة على ملكه حتّى يثبت ما يزيل ذلك.

وهذا رأي الشيخ[١] وتابعيه، بل ادّعي أنّه المشهور، وأنّه رأي أكثر الفقهاء[٢].

مفاداة الأسرى ومبادلتهم :

لم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع ـ مع ما فيه من الأهمية ـ بصورة مستقلّة، نعم جعل له العلّامة عنواناً مستقلاً في المنتهى، وتعرّض له ضمن موضوع آخر في التذكرة.

أنواع الفداء :

إنّ التفدية ـ كما يستفاد من كلام الفقهاء ـ على نحوين :

الأوّل ـ تفدية الأسارى بالأُسارى :

وهو ما يعبّر عنه بتبادل الأسرى، وقد فعله رسول الله ﷺ، وجرت السيرة من بعده، ففادى رجلين من المسلمين برجل من المشركين[٣]، وذكروا قضايا أُخرى تتضمّن مبادلة الأُسارى أيام

---

(١) المفاتيح ٣ : ٣١٩.

(٢) الرياض (الحجرية) ٢ : ٣٧٣.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٤١٢، كتاب الإرث، ميراث المفقود، المسألة ١٠.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢ : ٣٧٩، كتاب الإرث، ميراث المفقود، المسألة ١٨٢٧.

(٥) نقله عنه العلّامة في المختلف (الحجرية) : ٧٤٩.

(٦) المقنعة : ٧٠٦.

---

(١) المبسوط ٤ : ١٢٥.

(٢) أُنظر الروضة البهية ٨ : ٤٩، وكفاية الأحكام : ٢٩١، والمفاتيح ٣ : ٣١٩، والجواهر ٣٩ : ٦٣.

(٣) أُنظر : الخلاف ٤ : ١٩٣، وسنن الدارمي ٢ : ٢٢٣، باب فداء الأسرى، وسنن الترمذي ٤ : ١٣٥، باب ما جاء في قتل الأُسارى والفداء، الحديث ١٥٦٨.

رسول الله صلى الله عليه وآله[(١)].

الثاني ـ تفدية الأُسارى بالمال :

والأُسارى تارة كفّار وتارة مسلمون :

أ ـ تفدية الأُسارى الكفّار بالمال :

بمعنى أن يؤخذ منهم المال في مقابل إطلاق سراحهم، فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وآله في بدر، والقضية ـ كما قال الشيخ ـ مشهورة، فقيل : إنّه فادى كلّ رجل بأربعمئة، وقيل : بأربعة آلاف، وفيهم نزل قوله تعالى : ﴿ ما كانَ لِنَبِيٍّ أنْ يَكُونَ لَهُ أسْرىٰ حَتّىٰ يُثْخِنَ فِي الأرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[(٢)].

وروي أنّ أبا العاص زوج زينب كان ممّن وقع في الأسر، وكانت هي بمكّة، فأنفذت مالاً لتفكّه من الأسر، وكانت فيه قلادة لأُمّها خديجة أدخلت بها زينب على أبي العاص. فلمّا رآها رسول الله صلى الله عليه وآله عرفها، فرقّ لها رقّة شديدة، فقال : «لو خلّيتم أسيرها ورددتم مالها، قالوا : نعم، ففعلوا ذلك»[(٣)].

فالقضيّة تدلّ على جواز المفاداة بالمال، وأمّا ردّ رسول الله صلى الله عليه وآله القلادة على زينب، فلعلّه لحرمة خديجة ـ سلام الله عليها ـ ومكانتها وما قامت به من خدمات للإسلام. وفي بعض الروايات : أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله اشترط على أبي العاص ـ وكان ابن أُخت خديجة ـ أن يبعث إليه زينب ولا يمنعها من اللحوق به، فعاهده على ذلك ووفى له[(١)].

ب ـ تفدية الأُسارى المسلمين بالمال :

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لهذا النوع، نعم تعرّض له بعضهم كالشيخ في المبسوط[(٢)]، والعلّامة في المنتهى[(٣)] والتذكرة[(٤)] والتحرير[(٥)]. قال في المنتهى :

«يجب فداء الأُسارى المسلمين مع المكنة، روى ابن الزبير : أنّه سأل الحسن بن علي عليهما السلام : على من فكاك الأسير؟ قال : على الأرض الذي يقاتل عليها[(٦)]، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله : أطعموا

---

(١) أُنظر على سبيل المثال : صحيح مسلم ٣ : ١٣٧٥، كتاب الجهاد، باب فداء المسلمين الأُسارى، الحديث ٤٦، المسلسل ١٧٥٥.

(٢) الأنفال : ٦٧.

(٣) الخلاف ٤ : ١٩٣ ـ ١٩٤.

(١) مجمع البيان ٣ ـ ٤ : ٥٥٩.

(٢) المبسوط ٢ : ٥٢.

(٣) المنتهى (الحجرية) ٢ : ٩٥٨.

(٤) التذكرة (الحجرية) ١ : ٤٣٧.

(٥) التحرير (الحجرية) ١ : ١٤٨.

(٦) لم نعثر على ذلك، نعم جاء في دعائم الإسلام للقاضي النعمان : «وعن الحسين بن علي أنّه قال : فكاك ... الخ» أُنظر دعائم الإسلام ١ : ٣٧٧، ورواه عنه الشيخ النوري في المستدرك ١١ : ١٢٨، باب نوادر ما يتعلّق بأبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢٠، وبهامشه : في نسخة «الحسن»، أي بدل «الحسين».

الجائع، وعودوا المريض، وفكّوا العاني[١]. وروى حنان بن أبي حبلة: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنّ على المسلمين في فيئهم أن يفادوا أسيرهم، ويعودوا عن غازيهم[٢]، وكتب صلى الله عليه وآله كتاباً بين المهاجرين والأنصار: أن يعقلوا معاقلهم، وأن يكفوا عامهم بالمعروف[٣]، وقد فادى النبيّ صلى الله عليه وآله رجلين من المسلمين برجلين أخذهما من بني عقيل[٤]».

على مَن الفداء؟

لم يصرّح الفقهاء بذلك، لكن يستفاد من الروايات التي ذكرها العلّامة أنّه على المسلمين، إمّا مطلقاً كما يستفاد من غير الأُولى، وإمّا على مسلمي الأرض التي كان يقاتل عليها كما يستفاد من الرواية الأُولى، لكن لا يبعد أن يكون على بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين؛ ولعلّه لأجل هذا عدّ ابن الجنيد فكّ الأُسارى من جملة مصارف سهم «الرقاب» الذي هو من سهام الزكاة، لكن قيّده بما إذا لم يقدر على فدية نفسه[٥]. ويمكن إدخاله تحت عنوان «سبيل الله» بناءً على شموله لكلّ سبل الخير المضافة إليه تعالى.

ويؤيّد كون الفداء على بيت المال مفهوم ما ورد عن علي بن الحسين عليه السلام عن أبيه الحسين عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: من استأسر من غير أن يغلب، فلا يفدى من بيت مال المسلمين، ولكن يفدى من ماله إن أحبّ أهله»[١].

كان هذا أهمّ ما يتعلّق بموضوع الأُسارى، وبقيت أُمور أُخرى أعرضنا عن الإشارة إليها مخافة التطويل.

مظانّ البحث:

يتضمّن كتاب الجهاد أكثر أبحاث هذا الموضوع. ويأتي التطرّق إليه في كتب أُخرى: كالصلاة بمناسبة مسألتي صلاة الخوف أو الصلاة الإيمائية، والقصر في الصلاة، وفي كتاب الصوم ـ أيضاً ـ بمناسبة الكلام في إحراز شهر رمضان، وفي كتاب الخمس بمناسبة ما يتعلّق به الخمس من الغنائم، وفي كتاب الطلاق في أحكام العدد في عدّة المفقود، وفي كتاب الميراث في ميراث المفقود، ونحو ذلك من الموارد المتفرّقة.

---

(١) مسند أحمد ٤: ٣٩٤، نقله عن أبي موسى الأشعري، وانظر سنن الدارمي ٢: ٢٢٣، باب في فكاك الأسير.

(٢) و (٣) لم نعثر على مصدره.

(٤) أُنظر الصفحة ١٧٢، الهامش رقم ٣ (العمود الثاني).

(٥) المختلف ٣: ٢٠١.

---

(١) مستدرك الوسائل ١١: ٧٠، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

أسباب

لغة :

جمع سبب، وهو : الحبل، والحبل : ما يتوصّل به إلى الاستعلاء، ثمّ استعير لكلّ شيء يتوصّل بـه إلى أمرٍ من الأُمور[١].

اصطلاحاً :

عرّف الشهـيد الأوّل السـبب بأنّـه : «كـلّ وصفٍ ظاهر منضبط دلّ الدليل على كـونه مـعرّفاً لإثبات حكمٍ شرعيٍّ، بحيث يـلزم مـن وجـوده الوجود، ومن عدمه العدم، ويمتنع الحكم بدونه»[٢].

وتقييده بكونه معرّفاً مبتنٍ على كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لا مؤثّرات، كما يأتي توضيحه.

ولهم إطلاق آخر للسبب ـ وهو إطـلاقه في مقابل المباشرة ـ قد مرّ في عنوان «إتلاف» فراجع.

لعنوان السـبب بحـوث كـثيرة سـوف يأتي التطرّق إليها في عنوان «سبب»، لكن لمّا كانت كلمة «أسباب» مـضافة إلى أُمـورٍ كـثيرة، وقـد انـتهى إطلاقها في بعض الموارد إلى أن تكون اصـطلاحاً، ولمّـا لم يمكـننا التـعرّض لجـميع المـوارد؛ لبـلوغها العشرات، فلذلك اكتفينا بذكر ما رأينا مناسباً ذكره ـ هنا ـ وتركنا الكلام حول ما تـبقّ مـنها إلى مـا يناسبها، وهـو العـنوان الذي أُضـيفت إليـه كـلمة «الأسباب»، فأسباب الإباحة وأسباب الارتـداد وأسباب الإرث تقدّم البـحث فـيها تحت عـناوين «إباحة» و «ارتداد» و «إرث»، وأسباب التيمّم والغسل والوضوء سـوف يأتي البـحث فـيها تحت عناوين : «تيمّم» و «غسل» و «وضوء»، وهكذا أسباب التلف، وأسباب الضمان، وأسـباب العـتق، وأسباب إزالة العتق، و....

أسباب الاختصاص

وهي الأُمور التي تسبّب اختصاص الأرض ـ أو ما يراد إحياؤه ـ بشخصٍ معيّنٍ أو طبقة خاصّة، وتمنع الغير عن القيام بإحيائها. وهذه الأسباب كما ذكرها العلّامة في القواعد ستّة :

١ ـ العمارة : فلا يُملك معمور بالإحياء، بـل هو لمالكه.

٢ ـ حريم العامر : لا يصحّ إحياء حريم العامر لاختصاصه بأصحاب المعمور.

٣ ـ اليد : كلّ أرض عليها يد مسلم لا يصحّ إحياؤها لغير المتصرّف، بل هي مختصّة به.

٤ ـ التحجير : كلّ من حجّر أرضاً فهي مختصّة به، ما لم يخالف شرطاً من شروطه.

(١) المصباح المنير : «سبب». وانظر لسان العرب : المادّة نفسها.

(٢) القواعد والفوائد ١ : ٣٩، القاعدة ٩.

٥ ـ المشـعريّة : كـلّ أرضٍ تكـون مشـعراً للعبادة كـ«عرفة» و «منى»، فهي تختصّ بالعبادة والمتعبّدين فيها.

٦ ـ الإقـطاع : وهـو إعـطاء النـبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام أرضاً لشخصٍ على أن يقوم بـعمارتها، كما أقطع النبيّ ﷺ بعض الصحابة[1]، وهو يسبّب اختصاص الأرض بالمُقطع له.

وفي حكـم الإقـطاع «الحـمى» وهـو مـنع النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام الناس عـن رعـي كـلأ الحمي من الأرض المباحة، ليختصّ به دونهم، كما حمى النبي ﷺ «النقيع»[2].

يراجع تفصيل هذه الموارد في نفس العناوين المذكورة، ويراجع ـ أيضاً ـ عنوان «إحياء» حيث تكلّمنا فيه حولها تحت عنوان : «شروط الإحياء».

الأسباب الاختيارية

راجع : أسباب الانتقال.

أسباب الانتقال

المقصود من الانتقال : انتقال ملك أو حقٍّ من شخصٍ إلى آخر، وأسباب الانتقال هي الأُمور التي يستلزم وجودها انتقال مـلكٍ أو حـقٍّ. وهـي قـد تكون اختياريّة، وقد تكون قهريّة :

أوّلاً ـ أسباب الانتقال القهريّة :

وهي التي يؤدّي وجودها إلى انتقال الملك أو الحقّ من شخصٍ إلى آخـر مـن دون اخـتيارهما. وهذه الأسباب هي :

١ ـ الموت : وهو سبب للـتوارث الذي هـو سبب قهريّ للانتقال.

٢ ـ الارتداد الفطري : وهـو بحكـم المـوت، فيكون سبباً للإرث الذي هو سبب قهري لانـتقال أموال المرتدّ وحقوقه إلى ورثته، والحكـم مخـتصّ بالرجل.

راجع : إرث، ارتداد.

ثانياً ـ أسباب الانتقال الاختيارية :

وهي التي يستلزم وجودها انـتقال مـلك أو حقٍّ من شخص إلى آخر، باختيارهما أو بـاختيار أحدهما ـ على الأقلّ ـ وهي :

١ ـ أسباب تفيد ملك العين بـعقد مـعاوضة : كـالبيـع، والصـلح، والمـزارعـة، والمسـاقاة، والمضاربة.

---

(١) كما أقطع النبيّ عبد الله بن مسعود «الدور» ـ وهي اسم موضع بالمدينة ـ، والزبير مـقدار حـضر فـرسه ـ أي بمقدار عدوه ـ، وبلال بن الحارث «العقيق»، ووابل بن حجر أرضاً بحضرموت. أنظر الجواهر ٣٨ : ٥٥.

(٢) أُنظر : القواعد (الحجرية) ١ : ٢١٩ ـ ٢٢١، وجـامع المقاصد ٧ : ١٩ ـ ٣٣، ومفتاح الكرامة ٧ : ٦ ـ ٣٢.

والنقيع : موضع قرب المدينة كان لرسـول الله ﷺ حماه لخيله. معجم البلدان ٥ : ٣١٠، «نقيع».

٢ ـ أسباب تفيد ملك العين بعقد لا معاوضة فيه: كالهبة، والصدقة، والوصيّة بالعين.

٣ ـ أسباب تفيد ملك العين بغير عقد: كالحيازة، وإحياء الموات[١]، والاغتنام، والالتقاط.

٤ ـ أسباب تفيد ملك المنفعة بعقد معاوضة: كالإجارة.

٥ ـ أسباب تفيد ملك المنفعة بعقد لا معاوضة فيه: كالوصيّة بالمنفعة، وكبعض أنواع الوقف، كوقف بستان على طبقة خاصة على أن تكون منافعه لهم.

٦ ـ أسباب تفيد ملك المنفعة لا بعقد: كفتح الأراضي عنوة، فإنّ فتح الأراضي عنوة سبب لملك المسلمين المنفعة الحاصلة منها من دون عقد[٢].

٧ ـ أسباب تفيد ملك الانتفاع بعقد معاوضة: مثل ملكيّة انتفاع الزوج ببضع الزوجة؛ فإنّ الزوج لا يملك العين ولا المنفعة، لكن يملك الانتفاع.

٨ ـ أسباب تفيد ملك الانتفاع بعقد لا معاوضة فيه: كما في ملكيّة الموقوف عليهم في الأوقاف العامّة ـ كالمساجد، والمشاهد، والمدارس، ونحوها ـ فإنّ الموقوف عليهم يملكون الانتفاع بعقد الوقف ـ وهو لا معاوضة فيه ـ ولا يملكون العين ولا المنفعة.

٩ ـ أسباب تفيد ملك الانتفاع لا بعقد: كما في تملّك الضيف الانتفاع بالأكل في دار المضيف؛ فإنّ الضيف يملك حقّ الانتفاع بالأكل والشرب وبالمكان، ولا يملك العين ولا المنفعة.

راجع: انتفاع، منفعة، حقّ، ملك.

أسباب التحريم

وهي الأُمور التي تستلزم حرمة المرأة على الرجل، وهي:

أوّلاً ـ النسب:

يحرم على الرجل سبعة أصناف من النساء حسبما تضمّنته الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ ﴾[١].

والمراد بالأُمّ: كلّ أُنثى ينتهي إليها نسبك بالولادة، بواسطة أو بغيرها.

والمراد بالبنت: كلّ أُنثى وَلَدتها أو وَلَدْت مَن وَلَدَها ـ ذكراً كان أو أُنثى ـ بواسطة أو بغير واسطة،

---

(١) بناءً على إفادته الملكية لا حقّ الاختصاص.

(٢) ذكر الشهيد الأوّل ﷺ هذه الأُمور في القواعد والفوائد (١: ٣٦، القاعدة ٧) تحت عنوان «أسباب تفيد الملك» وجعل مثال القسم السادس «إرث المنافع»: لكن لمّا جعلنا الإرث من الأسباب غير الاختيارية ذكرنا مكانه المثال المتقدّم، كما أنّه لم يتطرّق لأسباب ملك الانتفاع، وما ذكرناه إنّما استفدناه من محاضرات أساتذتنا، ودراساتنا في الفقه.

---

(١) النساء: ٢٣.

فيشمل هذا التحديد بنات البنت وإن نزلن، وبنات الابن كذلك.

والمراد بالأُخت: كلّ امرأة وَلَدَها أبواك أو أحدهما.

والمراد بالعمّة: كلّ أُنثى هي أُخت ذكرٍ وَلَدَك بواسطة أو بغيرها، سواء كانت الأُخوّة من جهة الأب أو الأمّ أو منهما. ويشمل التحديد عمّات الأب وعمّات الأمّ فصاعداً، أي: عمّات الجدّ والجدّة، وهكذا.

والمراد بالخالة: كلّ أُنثى هي أُخت أُنثى ولدتْكَ بواسطة أو بغير واسطة، فيشمل التحديد خالة الأب، وخالة الأمّ، وخالة الجدّ، وخالة الجدّة، وهكذا.

والمراد من بنات الأخ: كلّ أُنثى ولدها الأخ بواسطة أو بغير واسطة.

والمراد من بنات الأُخت: كلّ أُنثى ولدتها الأُخت بواسطة أو بغيرها.

والضابطة الكلّية هي: أنّه يحرم على الإنسان ـ رجلاً كان أو امرأة ـ كلّ قريب عدا أولاد العمومة والخؤولة، والحرمة من الطرفين، فكما تحرم بنت الأُخت على الخال، يحرم الخال على بنت الأُخت أيضاً[١].

راجع: نسب.

(١) أُنظر: الحدائق ٢٣: ٣٠٨ ـ ٣١٠، والجواهر ٢٩: ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

ثانياً ـ الرضاع:

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، بمعنى أنّ كلّ امرأة حرمت بالنسب حرمت نظيرتها الواقعة موقعها في الرضاع[١].

راجع: رضاع.

ثالثاً ـ المصاهرة:

وهي علاقة تحدث بين الزوجين وأقرباء كلٍّ منهما بسبب النكاح توجب الحرمة، فكلّ من وطئ امرأة بالعقد الصحيح ـ الدائم أو المنقطع ـ أو الملك حرمت على الواطئ أبداً أمّ الموطوءة وإن علت، لأب أو لأمّ، وبناتها وإن سفلن، لابن أو بنت. ويحرم على الموطوءة أب الواطئ وإن علا، لأب أو لأمّ، وأولاده وإن سفلوا، لابن أو بنت تحريماً مؤبّداً[٢].

وكذا يوجب التحريم ـ في الموارد المتقدّمة ـ العقد المجرّد عن الدخول، نعم يستثنى من ذلك بنت الزوجة، فإنّه إذا عقد الرجل على امرأة ولم يدخل بها جاز له أن يعقد على بنتها لو فارق الأمّ؛ وذلك بنصّ الكتاب العزيز، حيث قيّد التحريم بالدخول في قوله تعالى: ﴿ وَرَبائِبُكُمُ اللاتي في حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاتي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ ﴾[٣].

(١) أُنظر: الحدائق ٢٣: ٣١٧، والجواهر ٢٩: ٢٦٤.

(٢) أُنظر: الحدائق ٢٣: ٤٤٥، والجواهر ٢٩: ٣٤٨.

(٣) النساء: ٢٣.

ولم يشمل هذا الاستثناء الأمّ ما لو عقد على البنت ولم يدخل بها، فلذلك تحرم الأمّ بمجرّد العقد على البنت بناءً على المشهور. نعم، المنقول عن ابن أبي عقيل القول بعدم التحريم بمجرّد العقد، وأنّ التحريم متوقّف على الدخول هنا أيضاً[١]. ونقل العلّامة وصاحب المدارك بعض الروايات الصحيحة الدالّة على ذلك، ولذلك توقّف العلّامة في الحكم، لكن رجّح القول بالتحريم؛ احتياطاً وموافقة للأكثر[٢]، وقال صاحب المدارك: والمسألة قويّة الإشكال[٣].

ويلحق بالمصاهرة أُمور:

الأوّل ـ تحرم أُخت الزوجة جمعاً لا عيناً: بمعنى أنّه لا يجوز الجمع بين الأُختين في عقد النكاح، سواء كان في عقد دائم أو منقطع؛ لقوله تعالى: ﴿... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾[٤].

ولو أراد نكاح الأُخت الأُخرى بعد أن نكح الأُولى فليس له ذلك، حتّى يفارق الأُولى وتخرج من العدّة، أو يكون الطلاق بائناً[٥].

ولو عقد عليهما معاً:

(١) أنظر: الحدائق ٢٣: ٤٤٥ ـ ٤٥٧، والجواهر ٢٩: ٣٥٠.

(٢) المختلف (الحجرية): ٥٢٢.

(٣) نهاية المرام ١: ١٣٣، وانظر الحدائق ٢٣: ٤٤٨.

(٤) النساء: ٢٣.

(٥) الحدائق ٢٣: ٢٦٤.

فإن كان ذلك في عقدين متتاليين، بطل عقد الثانية بناء على المشهور، بل ادّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف في ذلك، قال: «لو تزوّج أُختين نسباً أو رضاعاً لأب وأُم، أو لأحدهما، كان العقد للسابقة، وبطل عقد الثانية بلا إشكال ولا خلاف، سواء دخل بالثانية أو لا، وسواء دخل بالأُولى أو لا»[١].

والمنقول عن ابن الجنيد: التفصيل بين ما إذا لم يدخل بالثانية فيفرّق بينهما، وبين ما إذا دخل بها فيتخيّر بين الأُختين[٢].

وإن كان ذلك في عقد واحد، فعن ابن الجنيد: القول بتخيير العاقد بينهما[٣]، وتابعه الشيخ في النهاية[٤]، وابن البرّاج[٥]، والعلّامة في المختلف[٦]، لكن اختار ابن إدريس[٧]، وابن حمزة[٨]، والمحقّق[٩]، وأكثر المتأخّرين[١٠] بطلان العقد.

ويجوز الجمع بين الأُختين في مجرّد الملك،

(١) الجواهر ٢٩: ٣٨٠، وانظر المستمسك ١٤: ٢٤٣.

(٢) و (٣) المختلف (الحجرية): ٥٢٦.

(٤) النهاية: ٤٥٤، واختار في المبسوط القول المشهور، المبسوط ٤: ٢٠٦.

(٥) المهذّب ٢: ١٨٤.

(٦) المختلف (الحجرية): ٥٢٦.

(٧) السرائر ٢: ٥٢٢ و ٥٣٦.

(٨) الوسيلة: ٢٩٣.

(٩) شرائع الإسلام ٢: ٢٩٠.

(١٠) نسبه إليهم المحدّث البحراني في الحدائق ٢٣: ٥٢٣.

ولا يجوز له وطؤهما، فلو وطئ إحداهما حرم عليه وطء الأُخرى حتّى تخرج الأُولى من ملكه[1].

الثاني ـ تحرم بنت أُخت الزوجة وبنت أخيها إلّا برضاها؛ فإذا أراد أن يعقد على بنت أُخت الزوجة أو بنت أخيها فعليه أن يستأذنها، فإن أذنت جاز نكاحها، وإن لم تأذن فلا يجوز، ولو عقد على إحداهما من غير استئذان زوجته، ففيه أقوال:

١ ـ بطلان عقد الداخلة، ذهب إليه المحقّق الحلي[2]، وصاحب الحدائق[3].

٢ ـ بطلان عقد الداخلة ـ ولا أثر للرضا المتأخّر ـ وتزلزل عقد المدخول عليها، فلها أن تفسخ نكاح نفسها من غير طلاق، ولها أن تبقى على نكاحها، ذهب إليه ابن إدريس[4].

٣ ـ تخيير العمّة أو الخالة بين فسخ عقد الداخلة، وبين إمضائه، وبين فسخ عقد نفسها فتنعزل وتفارق زوجها من دون طلاق، نسب ذلك إلى الشيخين ومن تبعهما[5].

(١) الحدائق ٢٣ : ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(٢) شرائع الإسلام ٢ : ٢٨٨.

(٣) الحدائق ٢٣ : ٤٧٤ ـ ٤٧٩.

(٤) السرائر ٢ : ٥٤٥.

(٥) أُنظر : المقنعة : ٥٠٥، والنهاية : ٤٥٩، والمراسم : ١٥٠، والوسيلة : ٢٩٣، لكن الموجود في النهاية : تخيير العمّة أو الخالة بين إمضاء العقد وبين الاعتزال....

٤ ـ بقاء عقد المدخول عليها صحيحاً، وتزلزل عقد الداخلة، فيتوقّف على إذن المدخول عليها ـ أي : العمّة أو الخالة ـ فإن أذنت صحّ العقد وإن ردّته بطل، نسب ذلك إلى العلّامة وكثير ـ أو جمع ـ من المتأخّرين[1].

الثالث ـ المشهور أنّ الوطء بشبهة يوجب التحريم كالوطء الصحيح[2]، فما يحرّمه الوطء الصحيح يحرّمه وطء الشبهة أيضاً، إلّا أنّ ابن إدريس[3] والمحقّق[4] الحلّيين اختارا عدم التحريم، وتوقّف صاحب الحدائق في الحكم[5].

هذا إذا كان سابقاً على العقد، وأمّا إذا كان لاحقاً فلا يوجب التحريم.

الرابع ـ هناك أسباب اختلف في استلزامها التحريم تختصّ بالإماء ـ على ما هو المعروف ـ كالنظر[6] بشهوة واللمس، حيث قال بعضهم باستلزامها حرمة الملموسة والمنظورة على أب اللامس والناظر وابنه، بل قيل : إنّه المشهور[7].

(١) أُنظر : المختلف ٢ : ٥٢٨، والحدائق ٢٣ : ٤٧٨، والجواهر ٢٩ : ٣٦١ ـ ٣٦٣، والمستمسك ١٤ : ٢٠٤.

(٢) الحدائق ٢٣ : ٥٠٦، والجواهر ٢٩ : ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(٣) السرائر ٢ : ٥٣٥.

(٤) شرائع الإسلام ٢ : ٢٨٩.

(٥) الحدائق ٢٣ : ٥٠٧.

(٦) أي النظر إلى ما لا يحلّ لغير المالك النظر إليه كالفرج.

(٧) راجع الحدائق ٢٣ : ٥٠٧، والجواهر ٢٩ : ٣٧٤.

رابعاً ـ الزنا :

وهو موجب للتحريم من جهتين :

الأُولى ـ من جهة الزنا بالمرأة نفسها، وذلك يوجب التحريم المؤبّد فيما إذا زنى بها وهي ذات بعل أو في العدّة الرجعيّة[1].

الثانية ـ من جهة الزنا بأُمّ المرأة أو بنتها قبل العقد عليها، فالمشهور ـ أو الأشهر ـ قائلون بأنّ ذلك موجب للتحريم، وفي مقابله قول بعدم التحريم، وخصّ بعضهم التحريم ببنت العمّة والخالة لو زنى بأُمّها.

وأمّا الزنا بأُمّ المرأة أو بنتها بعد العقد والوطء، فلا يوجب التحريم إجماعاً ـ كما في الحدائق والجواهر ـ وأمّا الزنا بها بعد العقد وقبل الوطء ففيه خلاف[2].

راجع : زنا.

خامساً ـ العقد على المرأة في عدّتها :

وفيه صور :

الأُولى ـ أن يكون الرجل والمرأة عالمين بكونها في العدّة وبتحريم العقد عليها في العدّة، ومع ذلك يعقد عليها الرجل ويدخل بها.

الثانية ـ أن يكونا عالمين بذلك ومع ذلك يعقد عليها ولا يدخل بها.

الثالثة ـ أن يكونا جاهلين بذلك ويعقد عليها ويدخل بها.

الرابعة ـ أن يكونا جاهلين بذلك ويعقد عليها ولا يدخل بها.

الخامسة ـ أن يكون أحدهما جاهلاً والآخر عالماً بكونها في العدّة، وبتحريم العقد عليها.

ادّعي في الحدائق والجواهر عدم الخلاف في لزوم التحريم في الصور الثلاث الأُوَل، فتحرم المرأة على ذلك الرجل.

وأمّا في الرابعة فيبطل العقد، فإذا خرجت من العدّة جاز أن يعقد عليها.

وأمّا في الخامسة ففيه كلام، ويظهر من بعضهم أنّه يلحق كلّ واحد منها حكمه الخاصّ به، فالعالم يحرم عليه النكاح، والجاهل يحلّ له ذلك ظاهراً[1].

راجع : عدّة.

سادساً ـ العقد على المرأة ذات البعل :

نسب صاحب الجواهر إلى جماعة من المتأخّرين ـ بل استظهره من الجميع ـ أنّ حكم ذات البعل حكم ذات العدّة من حيث استلزام

---

(١) أنظر الحدائق ٢٣ : ٥٨٠، والجواهر ٢٩ : ٤٤٦.

(٢) أنظر : الحدائق ٢٣ : ٤٧٩ وما بعدها، والجواهر ٢٩ : ٣٦٣ وما بعدها.

(١) أنظر : الحدائق ٢٣ : ٥٨٥ ـ ٥٩٠، والجواهر ٢٩ : ٤٢٨ ـ ٤٣٤.

العقد عليها ـ مع العلم ـ أو الدخول التحريم؛ لأنّ ذات العدّة الرجعية بحكم الزوجة، فيشمل حكمها ذات البعل أيضاً[١].

سابعاً ـ العقد حال الإحرام :

فلو عقد المحرم على امرأة عالماً بالحرمة حرمت عليه أبداً وإن لم يدخل بها، ولو كان جاهلاً فسد العقد ولم تحرم، إجماعاً كما قيل[٢].

راجع : إحرام.

ثامناً ـ الفجور بالغلام :

من فجر بغلام فأوقبه حرم أبداً على الواطئ العقد على أمّ الموطوء وأخته وبنته إجماعاً، إذا كان ذلك قبل العقد، وأمّا إذا كان بعد العقد، فالمشهور أنّه لا يوجب التحريم[٣].

راجع : لواط.

تاسعاً ـ الطلاق :

وهو موجب للحرمة في الطلقة الثالثة حتّى ينكحها زوج آخر ثمّ يفارقها، فتحلّ على الأوّل،

وبعد الطلاق التاسع تحرم مؤبّداً[١].

راجع : طلاق.

عاشراً ـ اللعان :

وهو ملاعنة الرجل زوجته بعد قذفه لها بالزنا، أو نفي ولدها عن نفسه، وهو موجب للفرقة بين الزوجين والحرمة الأبدية بينهما[٢].

حادي عشر ـ قذف الصمّاء والخرساء بما يوجب اللعان :

تحصل الفرقة بمجرّد قذف الزوجة الصمّاء والخرساء وعدم إقامة البيّنة، من دون حاجة إلى اللعان[٣].

راجع : لعان.

ثاني عشر ـ الكفر :

لا خلاف في تحريم غير الكتابية على المسلم، لكن اختلفوا في الكتابية على أقوال نذكرها حسب ما ذكرها صاحب المدارك، ونحيل التفصيل إلى محلّه، وهو عنوان «كفر».

قال صاحب المدارك : «أجمع علماؤنا كافّة

---

(١) الجواهر ٢٩ : ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٢) أنظر : الحدائق ٢٣ : ٦٠٢، والجواهر ٢٩ : ٤٥٠.

(٣) أنظر : الحدائق ٢٣ : ٥٩٦، والجواهر ٢٩ : ٤٤٧، وانظر المستمسك ١٤ : ١٦٠.

(١) الجواهر ٣٠ : ١٤ ـ ١٨، و ٣٢ : ١٢٢ ـ ١٢٨.

(٢) راجع : الحدائق ٢٣ : ٦٤١، والجواهر ٣٠ : ٢٤، و ٣٤ : ٢ و ٦٥.

(٣) راجع المصادر المتقدّمة، والجواهر ٣٤ : ٣٠.

على أنّه لا يجوز للمسلم أن ينكح غير الكتابية من أصناف الكفّار على ما نقله جماعة، واختلفوا في الكتابيّة على أقوال ستّة:

الأوّل ـ التحريم مطلقاً، اختاره المرتضى والشيخ في أحد قوليه، وهو أحد قولي المفيد، وقوّاه ابن إدريس.

الثاني ـ جواز متعة اليهود والنصارى اختياراً، والدوام اضطراراً، وهو اختيار الشيخ في النهاية، وابن حمزة، وابن البرّاج.

الثالث ـ عدم جواز العقد بحالٍ، وجواز ملك اليمين، وهو أحد أقوال الشيخ ﷺ.

الرابع ـ جواز المتعة وملك اليمين لليهودية والنصرانية، وتحريم الدوام، وهو اختيار أبي الصلاح، وسلّار، وأكثر المتأخّرين.

الخامس ـ تحريم نكاحهنّ مطلقاً اختياراً، وتجويزه مطلقاً اضطراراً، وتجويز الوطء بملك اليمين، وهو اختيار ابن الجنيد.

السادس ـ التجويز مطلقاً، وهو اختيار ابن بابويه، وابن أبي عقيل...»[1].

وقال صاحب المدارك بعد ذلك كلّه: «وقد ظهر أنّ القول بالجواز مطلقاً لا يخلو من رجحان، وإن كان الأولى والأحوط التنزّه عنه»[2].

ووافقه في ذلك السيّد الحكيم، حيث قال:

(١) و (٢) نهاية المرام ١: ١٨٩ ـ ١٩٢.

«وفي الكتابية قولان، أظهرهما الجواز في المنقطع، وأمّا في الدائم إشكال، والأظهر الجواز»[1].

وقال السيّد الخوئي: «وفي الكتابية قولان: أظهرهما الجواز في المنقطع، بل في الدائم أيضاً وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه»[2].

وقال الإمام الخميني ـ بعد نقل الأقوال ـ: «والأقوى الجواز في المنقطع، وأمّا في الدائم فالأحوط المنع»[3].

راجع: أهل الكتاب، وكفر.

وفي التحريم بالارتداد تفصيل تقدّم في عنوان «ارتداد»، فراجع.

ثالث عشر ـ استيفاء العدد:

لا خلاف بين الأصحاب بل بين علماء الإسلام ـ على ما قيل ـ في أنّه لا يجوز للحرّ أن يجمع بين ما زاد على أربع حرائر بالعقد الدائم، أمّا بملك اليمين والعقد المنقطع فله ما شاء.

ولا خلاف بين أصحابنا في أنّه لا يجوز للحرّ الزيادة على أمتين على أن تكونا من جملة الأربع،

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٨٥، كتاب النكاح، الفصل الثالث في المحرّمات، الرابع.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٧٠، كتاب النكاح، الفصل الثالث في المحرّمات، الرابع.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٦، كتاب النكاح، أسباب التحريم، القول في الكفر.

فتحلّ له حرّتان وأمتان، ولا يحلّ له أربع إماء ولا ثلاث إماء مع حرّة وبدونها، ولا أمتان مع ثلاث حرائر.

ولا خلاف في أنّه لا تجوز للعبد الزيادة على أربع إماء، أو حرّتين، أو حرّة وأمتين.

كلّ ذلك بالعقد الدائم دون المنقطع أو ملك اليمين، فإنّ له ما شاء[1].

وإذا ماتت واحدة من العدد المتعيّن أو طُلّقت جاز نكاح أُخرى مكانها، لكن يشترط في المطلّقة خروجها من العدّة إذا كان الطلاق رجعياً؛ لأنّ المطلّقة رجعيّاً بحكم الزوجة أيام العدّة، وأمّا إذا كان بائناً فلا يشترط فيها ذلك على المشهور[2].

رابع عشر ـ الإفضاء قبل التسع :

يحرم الدخول بالأنثى قبل بلوغها تسعاً، أمّا العقد عليها فلا يحرم، فلو عقد عليها لا يجوز له الدخول بها، ولو دخل بها فأفضاها حرم على الزوج وطؤها من دون أن تبين منه، وفي المسألة تفصيل[3].

راجع : إفضاء.

(١) أنظر : الحدائق ٢٣ : ٦١٧ ـ ٦٢٠، والجواهر ٣٠ : ٢ ـ ٩.

(٢) أنظر : الحدائق ٢٣ : ٦٢٦ ـ ٦٢٧، والجواهر ٣٠ : ٩.

(٣) أنظر : الحدائق ٢٣ : ٦٠٧، والجواهر ٢٩ : ٤١٦.

أسباب التسلّط على ملك الغير

وهي على أقسام :

الأوّل ـ ما يسلّط عليه بالتملّك قهراً :

وأمثلة ذلك :

١ ـ الشفعة : فإنّ الشفيع له أن يتسلّط على حصّة شفيعه بحقّ الشفعة فيتملّكها قهراً بالشراء منه.

٢ ـ المقاصّة : فإنّ المماطل بدفع الدين مع القدرة يجوز لغريمه أن يتملّك ماله قهراً مقاصّةً.

٣ ـ الامتناع عن أداء الحقّ الواجب : فمن امتنع عن أداء الحقّ الواجب عليه ـ كالنفقة ـ جاز بيع ماله بقدر ما يجب عليه الإنفاق.

٤ ـ التفليس : يجوز لصاحب المال أن يرجع على المفلّس، ويأخذ عين ماله لو وجده عنده، ولا يشترك معه سائر الغرماء.

٥ ـ الموت : يجوز لصاحب المال أن يرجع على الورثة ويأخذ عين ماله لو وجده، إذا كان الباقي من الأموال كافياً لتسديد سائر الديون، وأمّا إذا لم يكن كافياً ففيه كلام.

٦ ـ الفسخ : لو فسخ صاحب الخيار واسترجع ما دفعه، فقد تسلّط على مال الغير، هذا بناءً على تحقّق الانتقال بمجرّد العقد.

الثاني ـ ما يسلّط على ملك الغير بالتصرّف لمصلحة المتصرّف خاصّة :

كالعارية؛ فإنّ المستعير يتسلّط على ملك الغير ـ المعير ـ بالتصرّف فيه لمصلحة نفسه.

الثالث ـ ما يسلّط على ملك الغير بالتصرّف لمصلحة المالك خاصّة :

كالوديعة المأذون في نقلها وإخراجها، والوكالة المتبرّع بها.

الرابع ـ ما يسلّط على ملك الغير بمجرّد وضع اليد :

كالوديعة غير المأذون له فيها، إذا لم يحتج إلى النقل.

الخامس ـ ما يسلّط لمصلحتها :

كالشركة، والقِراض، والوكالة بجُعل[1].

الأسباب التعبّدية

راجع : الأسباب الشرعيّة.

الأسباب الشرعيّة

وهي الأُمور التي جعلها الشارع سبباً لحكم شرعي ـ تكليفي أو وضعي ـ بحيث يلزم من وجودها وجود الحكم الشرعي، ومن عدمها عدمه، كالوضوء والغسل والتيمّم بالنسبة إلى الطهارة، والملاقاة للأعيان النجسة بالنسبة إلى النجاسة، ودلوك الشمس إلى وجوب الصلاة، والبيع إلى الملكيّة، والنكاح إلى حلّية الوطء، ونحوها.

وقد اختلفوا في المراد من السببية ـ هنا ـ هل هي بمعنى السببية الحقيقية كما في الأُمور التكوينية، كسببية النار للإحراق ؟ أو بمعنى الأماريّة والعلاميّة، بمعنى أن تكون علامات وأمارات للحكم الشرعي، فوجودها يدلّ على الحكم الشرعي وانتفاؤها يدلّ على انتفائه ؟ أو لها حالة وسطى، فإنّها تارة تكون سبباً كالأسباب التكوينية، وتارة كالعلامات والأمارات أو غير ذلك ؟ على أقوال :

الأوّل ـ أنّها كالعلل التكوينية :

وهذا ما يظهر من بعض كلمات العلّامة، حيث قال في المختلف ـ راداً على مَن قال بتداخل أسباب سجدتي السهو لو تعدّدت ـ : «والأقرب عدم التداخل مطلقاً، لنا : إنّ التداخل ملزوم لأحد محالات ثلاثة، وهو : إمّا خرق الإجماع، أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة لغير مانع، أو تعدّد العلل المستقلّة على المعلول الواحد الشخصي، وكلّ واحد منها محال، فالملزوم محال»[1].

---

(١) أنظر القواعد والفوائد ١ : ٣٧.

(١) المختلف ٢ : ٤٢٨.

الثاني ـ أنّها علامات ومعرّفات :

وقد قال بهذا كثير منهم حتّى قيل : إنّه المشهور[١]. وممّن صرّح بذلك :

١ ـ فخر المحقّقين : فإنّه صرّح بذلك في أكثر من موطن، من جملتها قوله : «والأسباب الشرعيّة علامات، فلا يستحيل تعدّدها»[٢]. وقد اشتهر عنه[٣] أنّه بنى مسألة تداخل الأسباب وعدمها على هذه المسألة، فقال في تداخل أسباب سجود السهو : «والتحقيق : أنّ هذا الخلاف يرجع إلى أنّ الأسباب الشرعيّة هل هي مؤثّرة أو علامات»[٤]. لكن يظهر من ذيل كلام العلّامة المتقدّم ـ وهو في هذه المسألة ـ أنّ هناك مَن بنى مسألة التداخل على هذه المسألة قبل العلّامة أيضاً.

ومهما يكن فقد ناقش المتأخّرون هذا البناء كما سوف نتعرّض له في عنوان «تداخل الأسباب».

٢ ـ المحقّق الثاني : فإنّه قال ـ معلّقاً على كلام العلّامة حول ما إذا باع وكيلان لشخصٍ ماله لشخصٍ آخر ووكيله، أو لوكيليه : «فإن اتّفق الثمن جنساً وقدراً صحّ» ـ : «لأنّه لا مانع من الصحّة إلّا كونهما سببين تامّين في انتقال الملك، ولا امتناع في اجتماعهما؛ لأنّ الأسباب الشرعية معرّفات للأحكام»[١].

٣ ـ المحقّق الأردبيلي : فقد قال : «... وعلل الشرع معرّفات، ومعنى المعرّفية : العلامة التي نصبها الشارع دليلاً على الحكم، بمعنى كلّ مَن له أهلية معرفة الحكم، إذا عرفها يعرف ثبوت الحكم من الله في تلك الواقعة...»[٢].

٤ ـ صاحب المدارك : فإنّه قال في أكثر من موطن : «إنّ علل الشرع علامات ومعرّفات لا علل حقيقية»[٣]. وقال : «... تطبيق المسائل الشرعية على القواعد الحِكَميّة لا يخلو من تعسّف»[٤].

٥ ـ الإمام الخميني : فإنّه قال ـ في مسألة اجتماع خيار الحيوان والمجلس، ودفع إشكال اجتماعهما ـ : «إنّ الأسباب الشرعية ليست كالعقلية مؤثّرات وموجدات، بل هي معرّفات كالمعرّفات المنطقية، كقولهم : "الإنسان حيوان ناطق"، و "الإنسان حيوان ضاحك"، و "هو ماشٍ مستقيم القامة" إلى غير ذلك، وجميعها معرّفات لموضوع واحد بجهات مختلفة. فالأسباب والتعليلات

(١) حقائق الأُصول ١ : ٤٦٧.

(٢) إيضاح الفوائد ١ : ٤٨.

(٣) أنظر الكفاية : ٢٠٥، ذيل مفهوم الشرط، وحواشيها وشروحها.

(٤) إيضاح الفوائد ١ : ١٤٥.

(١) جامع المقاصد ٤ : ٨٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢ : ٢٠٧.

(٣) و (٤) المدارك ١ : ١٩٣، وانظر ١ : ١٤١ و ٩٨، و ٣ : ٣٢٣، و ٦ : ١١٢، ونسب فيه القول بالمعرفية إلى الأصحاب.

الشرعيّة معرّفات للموضوعات، أو حِكَم ونكات للجعل، لا مؤثّرات وعلل واقعية حتّى يمتنع اجتماعها على مسبّب ومعلول واحد...»[١]، ثمّ استمرّ في توضيح ذلك.

الثالث ـ أنّها قد تكون عللاً حقيقية، وقد تكون معرّفات:

ذهب جملة من المحقّقين المتأخّرين إلى أنّ الأسباب الشرعيّة قد تكون عللاً حقيقية، مثل حصول الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، فإنّه متى حصلت الاستطاعة بجميع جهاتها وجب الحجّ، ومثل الوضوء والغسل والتيمّم بالنسبة إلى الطهارة الحاصلة منها، فإنّه متى حصلت إحدى الطهارات الثلاث حصلت الطهارة المترتّبة عليها، وغيرها من الموارد الكثيرة.

وقد تكون علامات ومعرّفات، مثل خفاء الجدران الذي هو علامة وأمارة على قطع المسافة اللازمة لوجوب القصر، وكذا خفاء الأذان، وإلّا فنفس خفاء الأذان والجدران ليس علّة لوجوب القصر، وإنّما العلّة هي قطع المسافة المعيّنة.

وهذا التفصيل موجود في الأمور التكوينية أيضاً، فإنّ طلوع الشمس علّة لوجود النهار، لكنّ ضوء العالم أمارة على طلوع الشمس، وعلامة تدلّ عليه، وليس علّة له[١].

وممّن ذهب إلى هذا التفصيل هو:

١ ـ الفاضل النراقي: حيث قال في العوائد ـ في بحث تداخل الأسباب ـ: «وينكشف منه أنّ الأصل الأوّلي في جميع الأسباب الشرعية التداخل إلّا ما شذّ وندر[٢] وإن جوّزنا كون بعضها مؤثّرات حقيقية ومقتضيات بأنفسها؛ إذ لا يمكن العلم بالعلّة الحقيقية غالباً...»[٣].

٢ ـ المحقّق المراغي: فإنّه قال في العناوين: «لا ريب أنّ الأحكام الشرعية أيضاً ناشئة عن علل حقيقية، ويحتمل أن يكون ما نصّ عليه الشارع من العلل عللاً حقيقيّة، ويحتمل كونها كاشفة عن علل واقعية، وعلى الثاني يحتمل تعدّد الكواشف مع كون العلّة في الواقع واحدة، ويحتمل التعدّد في العلّة أيضاً...»[٤].

٣ ـ المحقّق الخراساني: فإنّه قال راداً على فخر المحقّقين: «... فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء المسألة[٥] على أنّها معرّفات أو مؤثّرات، مع أنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال غيرها في كونها معرّفات تارة ومؤثّرات أُخرى»[٦].

---

(١) البيع ٤: ١٨٩، وانظر تهذيب الأصول ١: ٣٤٩.

(١) أُنظر منتهى الدراية ٣: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٢) هذا حسب ما يراه.

(٣) عوائد الأيام: ١٠١.

(٤) عناوين الأُصول (الحجرية): ٨٧، العنوان ٨.

(٥) يقصد بها مسألة تداخل الأسباب.

(٦) كفاية الأُصول: ٢٠٥، ذيل مفهوم الشرط.

ويظهر من فقهاء آخرين اختيار هذا الرأي وإن لم يصرّحوا به، منهم:

١ ـ صاحب الجواهر: فإنّه قال: «الظاهر جريانها[1] مجرى العلل الحقيقية حتّى يعلم خلافه»[2].

وشبّه الأسباب الشرعية بالأسباب العقلية في عدّة مواطن، كما نفى التشبيه بينهما في مواطن أُخرى، كما سنشير إلى بعضها.

٢ ـ المحقّق العراقي: حيث قال في مسألة التداخل: «إنّ حال العلل والأسباب الشرعية من هذه الجهة إنّما هو كالعلل والأسباب التكوينية العقليّة، فكما أنّ قضيّة السببية والمؤثّرية الفعليّة في العلل التكوينية لا تختصّ بصرف الوجود المنطبق على أوّل وجود، بل جارٍ في الوجود الساري في ضمن الأفراد المتعاقبة، ومع فرض قابلية المحلّ يكون كلّ وجود منه مؤثّراً فعليّاً ـ كما في النار ـ حيث إنّ كلّ وجود منها كانت مؤثّرة في الإحراق، كذلك الأمر في العلل الشرعية ...»[3].

لكنّ إسناد هذا الرأي إليه بمجرّد هذه العبارة مشكل؛ لأنّه في مقام تشبيه الأسباب الشرعية بالعقلية من جهة خاصّة، لا أنّ بعضها كالعقلية وبعضها معرّفات.

نعم، ربما يظهر ممّا قاله حول الشرط المتأخّر ـ من أنّ الشروط الشرعية ليست من باب المؤثّرية والمتأثّرية ـ حيث نفى كونها كالأسباب العقلية؛ فإنّه قال: «فلا محيص حينئذٍ ـ بعد اللتيا والتي ـ من المصير إلى كون دخل الشرائط في المعلول من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري، ودخل ما تقوم به الحدود في الحدود لا من باب المؤثّرية والمتأثّرية كما لا يخفى»[1].

٣ ـ السيّد الحكيم: فإنّه قال في ردّ كون الإجازة ناقلة: «... لكنّ المرتكزات العرفية تستوجب حمل الأسباب الشرعيّة على الأسباب العقليّة، وكما أنّ آثار الأسباب العقليّة كائنة في زمان أسبابها، كذلك مضمون العقد كائن في زمانه، فكأنّه السبب والإجازة دخيلة في سببيّته، فالبناء على أنّه كائن في زمان الإجازة المتأخّرة خلاف الارتكاز المذكور...»[2].

ويؤيّده ارتضاؤه تفصيل صاحب الكفاية في كتابه حقائق الأُصول[3]، واستبعاد أن يريد الحمل من جميع الجهات.

الرابع ـ أنّ الأسباب الشرعيّة ليست عللاً بمعنى المقتضيات:

بل هي علل بمعنى شروط مصحّحة لفاعلية

(١) أي الأسباب الشرعيّة.

(٢) الجواهر ١: ٢٦٠.

(٣) نهاية الأفكار ١: ٤٨٩.

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٧٩.

(٢) المستمسك ١٤: ٤٩٥.

(٣) حقائق الأُصول ١: ٤٦٧.

الفاعل.

هذا ما اختاره المحقّق الإصفهاني، حيث قال معلّقاً على كلام صاحب الكفاية ـ المتقدّم ـ: «لا يخفى عليك أنّ نفي العلّية عن العلل الشرعيّة وجعلها معرّفات، إن أُريد منه نفي الاقتضاء والتأثير ـ كما هو ظاهر لفظ «السبب» ـ فهو حقّ؛ بداهة أنّ التكاليف والاعتبارات الشرعية كلّها قائمة بالشارع قيام الفعل بفاعله، لا أنّها قائمة بشيء قيام المقتضى بالمقتضي حتّى يمكن جعل ما يسمّى عللاً وأسباباً مقتضيات لها.

وإن أُريد نفي العلّية بقول مطلق ـ حتّى الشرطية الراجعة إلى تصحيح فاعلية الفاعل، وتتميم قابلية القابل ـ فلا وجه له، إذ كما أنّ القدرة والإرادة والشعور مصحّحة لفاعليّة الفاعل، ومخرجة لها من القوّة إلى الفعل، كذلك الجهات الموجبة لاتّصاف الفعل بالمصلحة والدخيلة في ترتّب فائدته عليه، متمّمة لقابليّة الفعل لتعلّق الإرادة به، ولا مانع من كون المسمّى بالسبب والعلّة في الشرع من هذا القبيل، وليس إلى منعه سبيل»[1].

الخامس ـ الأسباب الشرعيّة كالأسباب العقليّة من حيث عدم تأخّر مسبّباتها عنها:

ذهب إليه المحقّق النائيني، حيث قال في مسألة تداخل الأسباب: «إنّ قضيّة كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أو مؤثّرات ممّا لا محصّل لها، فإنّه إن كان المراد من الأسباب الشرعيّة هي موضوعات التكاليف، فدعوى كونها مؤثّرة أو معرّفة ممّا لا ترجع إلى محصّل؛ لأنّ موضوع التكليف ليس بمؤثّر ولا معرّف إلّا إذا كان المراد من المؤثّر عدم تخلّف الأثر عنه، فيستقيم؛ لأنّ الحكم لا يتخلّف عن موضوعه، إلّا أنّ إطلاق «المؤثّر» على هذا الوجه ممّا لا يخلو عن مسامحة.

وإن كان المراد من الأسباب المصالح والمفاسد فهي مؤثّرة باعتبارٍ، [أي:] من حيث تبعية الأحكام لها، ومعرّفة باعتبارٍ [أي:] من حيث إنّها لا تقتضي الاطراد والانعكاس. كما هو شأن الحكمة إن كان المراد من المعرّف هذا المعنى، أي: عدم الاطراد والانعكاس»[1].

ويظهر من تلميذه السيّد الخوئي أنّه يرى هذا الرأي أيضاً، حيث قال في مسألة اجتماع خيار الحيوان وخيار المجلس ودفع إشكال اجتماع سببين على مسبّب واحد:

«... لو كان غرضهم من كون الأمر الخارجي سبباً [سبباً] اصطلاحياً أو معرّفاً، فهو باطل من أصله.

وإن كان غرضهم من كون الأُمور الخارجية سبباً للحكم الشرعي هو أن يكون موضوعاً له تمام الموضوع، كالنجاسة والطهارة، بأن يكون نسبة

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(١) فوائد الأصول ١: ٤٩٢.

الحكم إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى العلّة، بأن لا ينفكّ الحكم عن ذلك الأمر الخارجي، كما لا ينفكّ المعلول عن علّته، فلا شبهة أنّ الأمور الخارجية حقيقةً أسباب للأحكام الشرعية؛ لا أنّها معرّفات»[١].

فهما يشتركان في قبول السببية بين الموضوعات وأحكامها، بمعنى عدم تخلّف الموضوعات عن الأحكام، كما لا يتأخّر المعلول عن العلّة.

الخصائص المشتركة للأسباب الشرعيّة :

يمكن أن نستخلص من مطاوي كلمات الفقهاء عدّة خصائص مشتركة بين الأسباب الشرعيّة، ربما يكون بعضها متسالماً عليه ولو بحسب القواعد العامّة، وتلك الخصائص هي :

أوّلاً ـ أنّها موقوفة على وضع الشارع :

لا إشكال في توقّف السببية ـ في الأسباب الشرعية ـ على جعل الشارع ووضعه[٢]، فسببية أفعال الطهارات الثلاث لحصول الطهارة[٣]، وسببية الملاقاة للأعيان النجسة لحصول النجاسة، وسببية الاستطاعة لوجوب الحجّ، أو بلوغ النصاب لوجوب الزكاة، أو عقد البيع لنقل الملك، أو النكاح لحلّ الوطء، أو الطلاق للفراق، مجعولة بوضع الشارع، لكن يكون الجعل في بعضها استقلاليّاً وتأسيسيّاً، وفي بعضها الآخر امضائيّاً وتقريريّاً لما هو موجود عند العرف، فالأوّل مثل : الطهارات الثلاث، والزكاة، ونحوهما، والثاني مثل : عقد البيع ونحوه.

ثانياً ـ أنّها موقوفة على مورد النصّ :

إنّ الأسباب الشرعيّة كما أنّها موقوفة على وضع الشارع، موقوفة على مورد النصّ أيضاً، فلا يصحّ التعدّي عنه إلى غيره[١].

ثالثاً ـ أنّها كالعقلية تؤثّر في القابل دون غيره :

قال صاحب الجواهر مستدلاً على صحّة بيع ما يملك خاصة إذا باع ما يملك وما لا يملك، وتوقّف صحّة بيع ما لا يملك على إجازة المالك؛ بناء على صحّة الفضولي : «... لإطلاق الأدلّة وعمومها السالمين عن المعارض، خصوصاً بعد ملاحظة ما يظهر من النصّ والفتوى من كون الأسباب الشرعيّة كالعقليّة تؤثّر في القابل دون غيره...»[٢].

---

(١) مصباح الفقاهة ٦ : ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) أنظر على سبيل المثال : إيضاح الفوائد ١ : ٢٣٦، وجامع المقاصد ٥ : ٣٨٦، و ٩ : ١٤١، و ١٠ : ٢٠، والمسالك (الحجرية) ٢ : ٣٠، والجواهر ١٠ : ٣٠٩ وموارد أخرى، والمكاسب : ١٠٠.

(٣) بناءً على أنّ الطهارة هي الحالة المعنوية الحاصلة من أفعال الطهارة.

(١) أنظر : إيضاح الفوائد ٣ : ٧٥ تقريراً عن والده العلّامة، و ٤ : ٤٤٧، وجامع المقاصد ٩ : ١٤١.

(٢) الجواهر ٢٢ : ٣١٠.

رابعاً ـ لا تمانع بين الأسباب الشرعيّة :

لا مانع من اجتماع سببين شرعيّين أو أكثر على مسبّبٍ واحد؛ بناءً على جميع الأقوال في تفسير السببية الشرعية، إلّا على القول الأوّل الذي جعل السببية الشرعية كالعقلية من جميع الجهات، ولـمّا كانت الأسباب العقلية لا تجتمع على مسبّبٍ واحد فالأسباب الشرعية كذلك، فلذلك استنبط العلّامة القول بعدم تداخل الأسباب على هذا المبنى الذي اختاره. أمّا على سائر الأقوال فلا تمانع بينها وإن ذهب قسم من المحقّقين إلى أنّ الأصل عدم التداخل حتّى يثبت بدليل[1]، فإنّ هذا يثبت عدم التمانع أيضاً؛ لأنّه لو كان تمانع لما أمكن الاجتماع مطلقاً.

وسوف يأتي توضيح ذلك في عنوان «تداخل» فراجع.

خامساً ـ لا تتوقّف سببيّة الأسباب الشرعية على العلم بسببيّتها :

تشترك الأسباب الشرعية مع العقلية في أنّ تأثيرها لا يتوقّف على العلم بسببيّتها، فهي تؤثّر مع الجهل بالسببية أيضاً، قال صاحب الجواهر في ردّ الاستدلال على وجوب نيّة «الاستباحة» أو «رفع الحدث» في الوضوء ونحوه: «... لأنّ كون الوضوء مشروعاً لذلك لا يقضي بوجوب نيّته وقصده، بل لو كان جاهلاً بما شرّع له لم يؤثّر في وضوئه فساداً، فلو فرض شخص لم يعرف تسبيب الأحداث لهذه الأفعال ومانعيّتها للصلاة بدون فعل الوضوء، لكن علم أنّ هذه الأفعال مطلوبة للشارع فجاء بها بعنوان الإطاعة، إمّا على وجه الوجوب أو الندب، كان وضوءُه صحيحاً، وارتفعت مانعيّتها؛ لما يظهر من الأدلّة أنّها سبب رافع له، ومن المعلوم أنّ السبب لشيءٍ غير موقوف تأثيره على العلم بسببيّته؛ إذ الأسباب الشرعيّة كالأسباب العقليّة لا تتوقّف على ذلك، فمن ادّعى أنّ قصد ذلك من تمام السببيّة شرعاً كان عليه الدليل، بل هو خلاف ظاهر الأدلّة من الكتاب والسنّة...»[1].

سادساً ـ لا يصحّ التعليق في الأسباب الشرعيّة :

تشترك الأسباب الشرعية مع العقلية في أنّها لا تؤثّر مع التعليق، إلّا ما دلّ الدليل على خروجه من القاعدة، ولهم بحوث كثيرة في مسألة التعليق في العقود والإيقاعات سوف تأتي في مواطنها إن شاء الله تعالى[2].

كانت هذه أهمّ الخصائص المشتركة، وهناك خصائص أُخرى ذكرت في مطاوي كلمات الفقهاء نذكرها مع نسبتها إلى أصحابها :

---

(١) أُنظر: السرائر ١: ٢٥٨، وإيضاح الفوائد ١: ٤٨، ١٣٦ و ١٤٥، والقواعد والفوائد ١: ٤٣، وجامع المقاصد ٤: ٨٨، والمدارك ١: ٩٨ و ١٩٤ وغيرهما، وكشف اللثام ١: ٣٧٧، و ٢: ٩١ و ٢٤٦، والجواهر ٢: ١٣١ و ١٣٧ وغيرها.

(١) الجواهر ٢: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) أُنظر الجواهر ٢١: ٢٦٨، و ٣٢: ٧٨ ـ ٧٩ وغيرها.

١ ـ الأسباب الشرعيّة إنّما تؤثّر مع العلم بوجودها :

تفترق الأسباب الشرعية عن التكوينية من جهة أنّ الأسباب الشرعية يتوقّف تأثيرها على العلم بوجودها خلافاً للأسباب التكوينية، قال ذلك فخر المحقّقين في مسألة ما لو نذر أن لا يخرج من الدار إلّا بإذن شخصٍ آخر، فأذن ذلك الشخص وهو لا يعلم، قال : «... وإن أذِن ولم يسمع إذنه ولو بقول مخبرٍ، ولا علم به وخرج احتمل عدم الحنث؛ لوجود الإذن والرضا منه، وهو السبب أو الشرط المساوي في انحلال اليمين، ولأنّه حرّم خروجاً لم يوافق إذنه وإرادته، وهذا الخروج قد وافق إذنه وإرادته، فلا يحنث. ويحتمل الحنث؛ لأنّ الإذن سبب في إباحة الخروج شرعاً ـ هنا ـ والأسباب الشرعية إنّما تؤثّر مع العلم بوجودها؛ لأنّ الخطاب الشرعي متعلّق بها، وخطاب الغافل محال، وإذا لم يعلم به فلا يؤثّر...»[1].

وهل هو كذلك مطلقاً ؟ فيه تأمّل.

٢ ـ عدم مدخلية قصد الصحّة في آثار الأسباب الشرعية :

تشترك الأسباب الشرعية مع الأسباب العقلية في أنّ تأثيرها لا يتوقّف على قصد الصحّة فيها، فالبيع يؤثّر أثره لو تحقّق بشرائطه، سواء قصد البائع البيع الصحيح أو لم يقصد، وكذا في النكاح

(١) إيضاح الفوائد ٤ : ٣٣.

والطلاق ونحوهما، ذكر ذلك صاحب الجواهر[1].

٣ ـ إمكان تأخّر الأسباب الشرعية عن مسبّباتها :

للفقهاء والأُصوليين أبحاث مهمّة في موضوع الشرط المتأخّر، فقد نفاه بعضهم وقال باستحالته، وأثبته بعضٌ آخر، ومثّلوا له بغسل المستحاضة في الليل بالنسبة إلى صحّة صوم اليوم المتقدّم عليه، فعلى القول بثبوته يصحّ القول بإمكان تأخّر الأسباب الشرعية عن مسبّباتها؛ بناءً على صدق السبب على الشرط[2].

راجع : شرط.

وفي الختام نشير إلى أنّ للأُصوليين بحثاً في جريان البراءة وعدمه عند الشكّ في حصول الأسباب الشرعيّة؛ للشكّ في تحقّق جزئها أو شرطها[3]، يراجع فيه عنوان «براءة».

الأسباب القهريّة

راجع : أسباب الانتقال

(١) الجواهر ٣٢ : ٩٠.

(٢) أُنظر على سبيل المثال : المستمسك ٣ : ٤١١، والتنقيح ٧ : ١٤٤، وفوائد الأُصول ١ : ٢٧١، ونهاية الأفكار ١ : ٢٧٩.

(٣) أُنظر على سبيل المثال : فوائد الأُصول ٣ : ٣٦٠، ونهاية الأفكار ٣ : ٤٠١.

الأسباب المبيحة

راجع: أسباب الانتقال

الأسباب المملّكة

راجع: أسباب الانتقال

إسباغ

لغة:

يأتي بمعنى الإكمال والإتمام، يقال: شيء سابغ، أي: كامل وافٍ، وسبغ الشيء: اتّسع، وأسبغ الله عليه النعمة: أكملها وأتمّها ووسّعها، وإسباغ الوضوء: المبالغة فيه وإتمامه[1]، أو إبلاغه مواضعه، وإيفاء كلّ عضوٍ حقّه[2].

اصطلاحاً:

قال العلّامة المجلسي: «إسباغ الوضوء كماله والسعي في إيصال الماء إلى أجزاء الأعضاء ورعاية الآداب والمستحبّات فيه من الأدعية وغيرها»[3].

(١) لسان العرب، والمصباح المنير: «سبغ».

(٢) مجمع البحرين: «سبغ».

(٣) البحار ٧٧: ٣٠٢، كتاب الطهارة، باب ثواب إسباغ الوضوء، ذيل الحديث ٢.

وقال صاحب الحدائق: «الإسباغ هو الغَسْل الواجب بماء كثير يتيقّن استيعابه للعضو، ولا يستلزم تعدّد الغرفات، بل قد يكون بغرفة واحدة مملوءة، فالإسباغ حينئذٍ يحصل إمّا بملء الكفّ من الماء مرّة واحدة... أو بالمرّتين غير المملوءتين...»[1].

ويمكن أن يقال: إنّ الإسباغ قد يحصل في الغسل الواجب، وهو المرّة الواحدة، وقد يحصل في الغسل المستحبّ، وهو المرّة الثانية، بمعنى أنّه يمكن أن يكتفي بالغسل مرّة مع الإسباغ أو أن يغسل مرّة ثانية ـ بعنوان الغسل المستحبّ ـ ويُحقّق الإسباغ فيها.

والظاهر من كلمات الفقهاء هو المعنى الجامع.

ولا يختصّ الإسباغ بالوضوء، بل يشمل الغسل أيضاً[2].

الأحكام:

قال السيّد اليزدي في العروة: «الإسراف في ماء الوضوء مكروه، لكنّ الإسباغ مستحبّ»[3].

(١) الحدائق ٢: ٣٣٩، وانظر الجواهر ٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٢) الحدائق ٣: ١١٦ ـ ١١٧. والجواهر ٣: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) المستمسك ٢: ٤١٩، وانظر التنقيح ٤: ٣٣٧. والرواية في الوسائل ١: ٤٨٧، الباب ٥٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

وقال السيّد الحكيم معلّقاً عليه: «بلا خلاف ولا إشكال ظاهر، والنصوص به متواترة، أو قريبة من التواتر، ففي صحيح ابن جعفر عليه‌السلام عن أخيه عليه‌السلام عن أبيه عليه‌السلام: «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: مَن أسبغ وضوءه، وأحسن صلاته، وأدّى زكاة ماله، وكفّ غضبه، وسجن لسانه، واستغفر لذنبه، وأدّى النصيحة لأهل بيت نبيّه صلى‌الله‌عليه‌وآله، فقد استكمل حقيقة الإيمان، وأبواب الجنان مفتّحة له»[1].

مقدار الماء الذي يحصل به الإسباغ:

قالوا: إنّ المقدار الذي يحصل به الإسباغ من الماء هو مدٌّ في الوضوء، وصاعٌ في الغسل[2].

راجع: وضوء، غسل.

مظانّ البحث:

كتاب الطهارة:

أ ـ سنن الوضوء.

ب ـ سنن الغسل.

استئجار

لغة:

طلب إجارة الشيء.

راجع: إجارة.

استئذان

لغة:

طلب الإذن، وقد تقدّم معنى الإذن، فراجع.

اصطلاحاً:

لا يتعدّى المعنى اللغوي.

الأحكام:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي:

الاستئذان قد يكون واجباً وقد يكون مستحبّاً.

أ ـ الاستئذان الواجب:

يجب الاستئذان تكليفاً في التصرّف في ملك الغير أو حقّه أو ولايته، وبعبارة أُخرى: كلّ ما لم يحلّ التصرّف فيه من دون إذن صاحبه فيجب فيه

---

(١) المستمسك ٢: ٤١٩، وانظر التنقيح ٤: ٣٣٧. والرواية في الوسائل ١: ٤٨٧، الباب ٥٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) الحدائق ٣: ١١٦ ـ ١١٧، والجواهر ٣: ١١٩ ـ ١٢٠. والصاع ثلاثة أمداد، والمدّ ما يعادل الكيلو تقريباً. أنظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٢١، زكاة الفطرة، المسألة ١١٧٨.

استئذانه، كما ستأتي الإشارة إلى بعض نماذجه.

ب ـ الاستئذان المستحبّ :

يستحبّ الاستئذان في الموارد التي يجب فيها ذلك لكن كان مندوباً إليه شرعاً، إمّا بعنوانه الخاصّ، وإمّا باعتبار كونه من الآداب العامّة، مثل استئذان المرأة الثيّب أو البنت الباكرة الرشيدة أباهما أو جدّهما في النكاح[1].

ثانياً ـ الحكم الوضعي :

يشترط الاستئذان في صحّة بعض الأفعال، وبدونه لا يقع صحيحاً، مثل الصلاة في ملك الغير، نعم ربما يكون الإذن اللاحق مصحّحاً للفعل وإن لم يكن استئذان من قبل، مثل إذن المالك أو من في حكمه في العقد الفضولي.

محلّ الاستئذان :

إنّ محلّ الاستئذان قد يكون تصرّفاً في ملك الغير أو حقّه أو ولايته :

١ ـ الاستئذان للتصرّف في ملك الغير :

من أظهر موارد لزوم الاستئذان هو التصرّف في ملك الغير، كأرضه وبيته وطعامه ومركوبه ودابّته ولباسه ونحو ذلك.

٢ ـ الاستئذان للتصرّف في حقّ الغير :

لا يجوز لغير ذي الحقّ أن يتصرّف في حقّ الغير إلّا مع إذن ذي الحقّ، فمن كان له حقّ الانتفاع بمكان خاصّ ـ بعوض أو بغيره، كمن كانت له غرفة في مدرسة، بمعنى: أنّه مُنح حقّ الانتفاع بها بالسكنى فيها ـ لا يجوز لغيره أن ينتفع به إلّا بإذنه إذا كان مأذوناً في أن يأذن لغيره بالانتفاع، وهكذا في سائر موارد الحقوق: كحقّ الحِمى وحقّ التحجير وحقّ الاختصاص ونحوها.

٣ ـ الاستئذان للتصرّف في ولاية الغير :

لا يجوز التصرّف في ولاية الأولياء على اختلاف رتبهم، كالإمام، والحاكم، والوالي من قبله، والأب، والناظر على الوقف، والوصي، ووليّ الميّت، ونحو هؤلاء، فمن أراد تصرّفاً في ولاية أحد هؤلاء فعليه أن يستأذنه، فمن يريد إقامة الجمعة[1] أو عقد صلح أو مهادنة أو ذمّة ـ على العموم ـ مع العدوّ أو نحو ذلك ممّا يرتبط بولاية الإمام عليه‌السلام أو نائبه فعليه أن يستأذنه[2]. وكذا بالنسبة إلى سائر الأولياء، كاستئذان وليّ الميّت في تجهيز الميّت والصلاة عليه.

شروط المستأذَن :

تعتبر في الآذن شروط لا بدّ من توفّرها كي يصحّ منه الإذن، وقد تقدّم تفصيلها في عنوان «إذن» نشير إليها إجمالاً :

١ ـ أن يكون مالكاً أو من في حكمه،

---

(١) المستمسك ١٤ : ٤٧٨.

(١) الخلاف ١ : ٦٢٦. وراجع الجواهر ١١ : ١٥١.

(٢) الجواهر ٢١ : ٣١٢. والرياض ٧ : ٤٩٧.

كصاحب الحقّ، وصاحب الولاية.

٢ ـ أن يكون فيه أهليّة التصرّف.

٣ ـ أن لا يكون محجوراً عليه.

٤ ـ أن يصدر منه الإذن عن اختيار وطيب نفس.

٥ ـ أن يكون الإذن في حدود صلاحيّاته.

راجع: إذن، شروط الآذن.

موارد سقوط الاستئذان:

يسقط الاستئذان في الموارد التالية:

١ ـ موارد التزاحم:

إذا تزاحم حرمة التصرّف في مال الغير مع ما هو أهمّ، كوجوب إنقاذ نفسٍ محترمة رُجّح وجوب الإنقاذ؛ لأنّه أهمّ ـ والأهميّة من مرجّحات باب التزاحم ـ وعندئذٍ يسقط وجوب استئذان صاحب المال لو لم يمكن أو أمكن ولم يأذن.

وأمثلة هذا الباب كثيرة، ولعلّ منها سقوط وجوب استئذان الطبيب المريض أو استئذان وليّه إذا لم يكن ممكناً وكان المريض مُشرفاً على الهلاك.

٢ ـ خروج من يجب استئذانه عن الأهليّة للإذن:

إذا خرج من يجب استئذانه عن الأهليّة بسبب الجنون أو الإغماء أو الارتداد يسقط وجوب الاستئذان، هذا إذا لم يكن في رتبة متأخّرة من يجب استئذانه، كالحاكم، وإلّا وجب.

مثال الأوّل: ما لو كان محلّ الإذن النكاح، فالبنت الباكرة حيث يجب عليها استئذان أبيها أو جدّها يسقط عنها وجوب ذلك لو خرجا ـ إذا كانا، أو أحدهما لو لم يكن الآخر ـ عن الأهلية بجنون أو إغماء أو ارتداد، ولا يجب استئذان شخصٍ آخر كالحاكم والأخ والعمّ، قال صاحب الحدائق: «لا خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في استقلال البكر البالغة بالولاية على مالها، وكذا لا خلاف في ولايتها في النكاح مع فقد الأب والجدّ، أو وجودهما وانتفاء شرائط الولاية عنهما...»[١].

ومثال الثاني: ما لو كان محلّ الإذن هو المال فيسقط وجوب استئذان المالك لو ارتدّ، لكن يجب استئذان ورثته حينئذ، فإن لم يكونوا فالحاكم الشرعي.

راجع: ارتداد.

٣ ـ استلزام وجوب الاستئذان الضرر والحرج:

إذا استلزم وجوب الاستئذان الضرر أو العسر والحرج سقط الوجوب، كما إذا عَضَل الوليّ البنت الباكرة ـ أي: امتنع من تزويجها من الكفؤ مع رغبتها ودفع مهر المثل لها ـ فحينئذٍ يسقط وجوب استئذانه[٢].

---

(١) الحدائق ٢٣: ٢١٠ و ٢٦٩، وانظر المستمسك ١٤: ٤٨١.

(٢) الجواهر ٢٩: ١٨٣ ـ ١٨٤، وانظر المستمسك ١٤: ٤٤٨.

وفي حكم العضل الغيبة المنقطعة التي لا يمكن معها الاستئذان، فلو غاب الولي ولم يعلم خبره سقط وجوب استئذانه[١].

٤ ـ موارد الاقتصاص:

يسقط وجوب الاستئذان في موارد التقاصّ مع توفّر شروطه؛ لأنّ مورده هو الامتناع عن دفع الحقّ، وهو لا يجتمع مع الاستئذان، كما هو واضح.

ومن أمثلته: امتناع المديون عن أداء دينه[٢]، وامتناع الزوج عن دفع النفقة الواجبة بعد استقرارها ووجوبها عليه[٣]، وامتناع الورثة عن أداء الحقّ الواجب على الميّت ـ كالحجّ ـ إذا كان للميّت مال عند غير الورثة وديعة ـ مثلاً[٤] ـ ومنها ما إذا كان الفقير المستحقّ للزكاة مديوناً لمن تجب عليه[٥].

ففي كلّ هذه الموارد يسقط وجوب استئذان المالك ونحوه، فيجوز للحاكم[٦] أن يأخذ من مال الزوج بمقدار النفقة الواجبة، وأن يأخذ الدين من مال المديون، كما يجوز أن يدفع الودعي الحقّ من قِبل الميّت من ماله، وأن يقتصّ المالك من المستحقّ للزكاة دينه، فيجعل ما في ذمّة الفقير بعنوان الزكاة.

وفي هذه الأمثلة تفصيلات يراجع فيها مواطنها.

٥ ـ كلّ موردٍ صدر فيه الإذن:

يسقط لزوم الاستئذان في كلّ موردٍ صدر فيه الإذن ممّن له أهليّة ذلك، كالأكل من بيوت مَن سمّتهم الآية، والأكل ممّا ينثر في الأعراس ونحو ذلك، وقد تقدّم ما يتّصل بالموضوع في عنوان «إذن» فراجع.

صيغة الاستئذان:

ليس للاستئذان صيغة خاصّة، بل يتحقّق بكلّ ما يدلّ عليه، لفظاً أو كتابة أو إشارة إذا لم يكن المورد مهمّاً جدّاً، كتلف نفس أو مال كثير أو جرح، ونحو ذلك، لأنّ ارتكاب هذه الموارد يحتاج إلى حجّة قويّة وصريحة لا تحتمل التأويل.

نعم، ورد في بعض النصوص أنّ الصيغة للاستئذان في دخول البيوت والدخول على الأبوين ونحوهم هي التسليم، فقد قال تعالى: ﴿ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ﴾[١]، وورد: أنّ الاستئناس وَقْعُ النعْل والتسليم[٢]. وعن أبي عبد الله عليه السلام ـ في

---

(١) الحدائق ٢٣: ٢٣٢.

(٢) الجواهر ٤٠: ٣٨٨.

(٣) الجواهر ٣١: ٣٨٨.

(٤) الجواهر ١٧: ٤٠٢.

(٥) الجواهر ١٥: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٦) بناءً على اشتراط إذن الحاكم في التقاصّ، وإلّا فالمباشر يكون صاحب الحقّ، كالزوجة والدائن.

---

(١) النور: ٢٧.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢١٩، الباب ١٢٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

حديث ـ أنّه قال: «ومن بلغ الحُلم فلا يلج على أُمّه ولا على أُخته ولا على خالته ولا على سوى ذلك إلّا بإذن، ولا تأذنوا حتّى يسلّموا، والسلام طاعة لله عزّ وجلّ»(١).

وقد تقدّم في عنوان «الإذن» أقسام ما يتحقّق به الإذن، فقد يتحقّق صراحةً، أو بشاهد الحال، أو بالفحوى، ولكلٍّ منها أقسام يراجع تفصيله هناك.

كانت هذه الأُمور العامّة المرتبطة بالاستئذان، وبقي علينا أن نستعرض الموارد التي يجب فيها الاستئذان أو يستحبّ، لكن لمّا كانت هذه الموارد كثيرة جدّاً ـ وقد أشرنا إلى مواطنها في عنوان «إذن» ـ فلا يسعنا استعراض جميعها، لكن نذكر ما جاء التصريح بلزوم الاستئذان فيه في الكتاب العزيز؛ لكثرة الابتلاء به، وأمّا غيره من الموارد فيرجع فيه إلى مواطنه.

المواطن التي ورد الأمر بالاستئذان فيها في الكتاب العزيز:

١ ـ استئذان العبيد والذين لم يبلغوا الحلم ثلاث مرّات باليوم:

ورد الأمر باستئذان العبيد للدخول على مواليهم، والذين لم يبلغوا الحلم للدخول على آبائهم وأُمّهاتهم في اليوم ثلاث مرّاتٍ: قبل صلاة الفجر، وحين الاستراحة والنوم بعد الظهر، وبعد العشاء، لأنّ هذه الأوقات هي مظنّة كشف العورة حيث يضع الإنسان ثيابه، قال تعالى:

﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاةِ الفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاةِ العِشاءِ ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُناحٌ بَعْدَهُنَّ طَوّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلىٰ بَعْضٍ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآياتِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾(١).

وأمّا غير الأوقات الثلاثة فلا جناح في الدخول من دون استئذان، لاستلزام الاستئذان الحرج؛ لكثرة الدخول، وهذا ما أشارت إليه الآية بكلمة «طوّافون»(٢).

والحكم مختصٌّ بالمميّزين، أمّا غيرهم فلا مورد لاستئذانهم؛ لانتفاء الحكمة ـ وهي التستّر منهم ونحوه ـ لعدم تشخيصهم العورة من غيرها، وما يترتّب عليه من القبح وتهييج الشهوة.

وهل الأمر باستئذانهم حكم تكليفي؟ فيه كلام، إذ يحتمل أن يكون الخطاب متوجّهاً للآباء بأن يأخذوا الأبناء على ذلك، ويحتمل أن يكون

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢١٥، الباب ١٢٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢، وانظر مسالك الأفهام في آيات الأحكام ٣: ٢٩١.

(١) النور: ٥٨.

(٢) أنظر كنز العرفان ٣: ٢٢٥.

للإرشـــاد وتـعليم المـعاشرة والتمـرين، ويحـتمل غيره(١).

٢ ـ استئذان البالغين الأحرار مطلقاً :

ورد الأمر بلزوم استئذان البالغين الأحـرار من دون تقييد بالأوقات الثلاثة، قال تـعالى بـعد الآية المـتقدّمة: ﴿ وَإِذا بَـلَغَ الأَطْـفالُ مِـنْكُمُ الحُـلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَما اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آياتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾(٢).

وعن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «ومن بلغ الحُلُم منكم فلا يـلج على أمّه ولا على أُخته ولا على ابنته ولا على مَـن سوى ذلك إلّا بإذن، ولا يؤذن لأحد حتّى يسـلّم، فإنّ السلام طاعة الرحمن»(٣).

٣ ـ الاستئذان للدخول في بيوت الغير :

قال تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَـدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلىٰ أَهْـلِها ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيها أَحَداً فَلا تَدْخُلُوها حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُـمْ وَإِنْ قِـيلَ لَكُـمُ ارْجِـعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكىٰ لَكُمْ وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ عَـلِيمٌ * لَـيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيها مَـتاعٌ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَما تَكْتُمُونَ ﴾(١).

دلّت الآية الكريمة على عدّة أُمور :

١ ـ النهي عن الدخول في بيوت الآخرين من دون استئذان، وهو يحصل بأُمورٍ أحسنها وأفضلها السلام، وأمّا قوله: «تستأنسوا» فـقد ذكـروا له معاني، منها أن يكون استفعال من آنس الشيء إذا أبصره ظاهراً مكشوفاً(٢)، والمعنى: حتّى تستكشفوا وتستعلموا الحال: هل في الدار أحـد، وهـل يـراد دخولكم أو لا؟ وبعد إحراز ذلك يأتي دور التسليم.

ويحصل الاستئناس بكلّ ما يستعلم به الحال كالتنحنح، أو وقع النـعل، أو السـلام، أو التكـبير والتهليل، ونحو ذلك ممّا وضـع له، كـطرق البـاب بوسائله المختلفة.

فعن أبي عبد الله عليه السلام: «الاسـتئناس وقـع النعل والتسليم»(٣).

وعـنه عليه السلام: «الاسـتئذان ثـلاثة: أوّلهـن يسمعون، والثانية يحذرون، والثالثة إن شاؤوا أذنوا وإن شاؤوا لم يفعلوا، فيرجع المستأذن»(٤).

---

(١) أنظر كنز العرفان ٣: ٢٢٤، ومسالك الأفهام في آيات الأحكام ٣: ٢٩١.

(٢) النور: ٥٩.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢١٦، الباب ١٢٠ من أبواب مـقدّمات النكاح، الحديث ٤.

(١) النور ٢٧ ـ ٢٩.

(٢) الكشّاف ٣: ٥٩، في تفسير الآيـة الشريـفة، وانـظر مجمع البيان ٧: ١٣٥.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢١٩، الباب ١٢٢ من أبواب مـقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢١٩، الباب ١٢٢ من أبواب مـقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

فالأولى التي لسماع أهل البيت من الاستئناس الذي أشارت إليه الرواية الأولى.

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه، قال: «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يريد فاطمة وأنا معه، فلمّا انتهينا إلى الباب وضع يده عليه فدفعه، ثمّ قال: السلام عليكم، فقالت فاطمة عليها السلام: وعليك السلام يا رسول الله، قال: أدخل؟ قالت: ادخل يا رسول الله، قال: أدخل أنا ومَن معي؟ قالت: ليس عليّ قناع، فقال: يا فاطمة خذي فضل ملحفتك فقنّعي به رأسك، ففعلت، ثمّ قال: السلام عليك، فقالت: وعليك السلام يا رسول الله، قال: أدخل؟ قالت: نعم يا رسول الله، قال: أنا ومن معي؟ قالت: ومن معك، قال جابر: فدخل رسول الله صلى الله عليه وآله ودخلت وإذا وجه فاطمة عليها السلام أصفر كأنّه بطن جرادة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما لي أرى وجهك أصفر؟! قالت: يا رسول الله، الجوع، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللّهم مشبع الجَوعَة ودافع الضَيعَة أشبع فاطمة بنت محمّد، قال جابر: فوالله لنظرت إلى الدم يتحدّر من قصاصها حتّى عاد وجهها أحمر، فما جاعت بعد ذلك اليوم»[1].

٢ ـ النهي عن الدخول إن لم يوجد في البيت أحد.

٣ ـ الأمر بالرجوع إذا لم يأذن صاحب البيت بالدخول.

٤ ـ جواز دخول البيوت غير المسكونة من دون استئذان، وجاء في روايات أهل البيت عليهم السلام: أنّها الحمّامات والخانات[1]، ولعلّه من باب التمثيل لا الحصر، فكلّ ما كان مظنّة للاستطراق العام فلا يحتاج إلى الإذن، ومنه المضائف العامّة والمشاهد المشرّفة التي يدلّ شاهد الحال على وجود الإذن العامّ فيها.

مظانّ البحث:

تقدّم في عنوان «إذن» مواطن البحث في «الإذن»، وهي بنفسها تكون موطناً للبحث في الاستئذان أيضاً.

استئسار

لغة:

الاستسلام للأسر[2].

اصطلاحاً:

لا يتعدّى المعنى اللغوي.

راجع: أسارى.

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢١٥، الباب ١٢٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

(١) الوسائل ٢٠: ٢١٩، الباب ١٢٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

(٢) المعجم الوسيط: «أسر».

استئمار

لغة :

الائتمار والاستئمار والمؤامرة كلّها تأتي بمعنى المشاورة[١].

اصطلاحاً :

لا يتعدّى المعنى الاصطلاحي المعنى اللغوي، فالاستئمار : طلب أمر المستأمَر -بالفتح- ولكن لا يكون أمره مولويّاً، بل إرشادياً إلى ما هو الأصلح في نظر الآمر[٢].

وقد استعمل الفقهاء هذا المصطلح في موردين وكلاهما بهذا المعنى، هما : خيار الشرط، وتزويج الثيّب كما سيأتي توضيحه.

الأحكام :

ورد استعمال هذا المصطلح في موردين -كما تقدّم- نشير إليهما فيما يلي :

أوّلاً -الاستئمار في البيع :

ذكر الفقهاء من جملة أحكام خيار الشرط :

(١) لسان العرب، الصحاح : «أمر».

(٢) أُنظر البيع ٤ : ٢٢٠.

أنّه يجوز للمتبايعين أو أحدهما اشتراط الاستئمار -أو اشتراط المؤامرة- في العقد، بمعنى أن يستأمر البائع أو المشتري أو كلاهما شخصاً معيّناً في البيع أو الشراء، كأن يشترط الولد في العقد استئمار والده، أو الأخ استئمار أخيه، أو الأجنبي استئمار الأجنبي ونحو ذلك[١].

ويترتّب على ذلك :

١ - أنّه إن أمر المستأمَر بإبقاء العقد صار العقد لازماً، ولا خيار للمشترط في الفسخ.

٢ - وإن أمر بالفسخ فللمشترط الفسخ وعدمه، ولا يتعيّن عليه الفسخ؛ لأنّ المتّفق عليه في العقد هو أن يكون للمشترط خيار الفسخ، لا أنّه يتعيّن عليه الفسخ؛ ولذلك لا يثبت خيار الفسخ للمشترط إلّا بعد الاستئمار.

٣ - إذا فسخ المشترط قبل الاستئمار لا ينفذ فسخه؛ لأنّه لا خيار له قبل الاستئمار، لكن جاء في التحرير : أنّ له الفسخ حينئذٍ[٢]، وهو قول نادر.

٤ - يظهر من بعض الفقهاء أنّه إذا أمر المستأمَر بالفسخ قبل الاستئمار فلا خيار للمشترط؛ لعدم تحقّق الاستئمار، نعم لو اشترط في العقد الائتمار بأمره ابتداءً، كان للمشترط خيار الفسخ بعد أمره، وممّن يرى ذلك الشيخ الأنصاري[٣].

(١) أُنظر جامع المقاصد ٤ : ٢٩٢، والجواهر ٢٣ : ٣٥.

(٢) تحرير الأحكام ١ : ١٦٦.

(٣) المكاسب (الحجرية) : ٢٢٩.

ولكن يرى بعض آخر أنّه لا خصوصيّة لنفس الاستئمار، بل المهمّ هو أمر الشخص المستأمَر ونظره، فإن أبداه من دون استئمارٍ وطلب منه فهو يؤثّر في ثبوت حقّ الخيار في صورة اشتراطه، وممّن يرى هذا الرأي صاحب الجواهر[1]، والسيّد الخوئي[2]، وقد نزّل الأوّل عبارات الفقهاء على الغالب من ترتّب الأمر على الاستئمار وحصوله بعده.

٥ ـ اشترط أغلب الفقهاء تحديد المدّة وضبطها، وقالوا: مع الإطلاق وعدم التعيين يبطل العقد، لكن قال الشيخ: «ومتى لم يذكر زماناً كان له ذلك أبداً حتّى يستأمره»[3].

٦ ـ وهل تعتبر مراعاة المصلحة في أمر الآمر أو لا ؟ قولان:

أ ـ اعتبار المراعاة: وممّن ذهب إليه المحقّق الكركي، قال: «وينبغي أن يقال: يجب على المشروط استئماره اعتماد المصلحة؛ لأنّه مؤتمن، فلو أمره بخلاف ما فيه مصلحه لم يجب عليه امتثاله[4]، لكن لو أمره بعدم الفسخ وكان الأصلح الفسخ، فهل له الفسخ ؟ فالظاهر العدم؛ لانتفاء المقتضي، إذ لم يشترط لنفسه خياراً»[1].

ب ـ عدم اعتبارها: وممّن ذهب إليه الشيخ الأنصاري، قال: «... أوجههما العدم إن لم يستفد الاعتبار من إطلاق العقد بقرينة حاليّة أو مقاليّة»[2].

٧ ـ الفرق بين استئمار الغير وجعل الخيار له هو: أنّ الغرض من الاستئمار الانتهاء إلى أمره، فليس للمستأمَر الفسخ أو الالتزام، وإنّما إليه الأمر والرأي خاصّة، بخلاف من جُعل له الخيار فإنّه بإمكانه الأخذ بالخيار مباشرة[3].

ثانياً ـ الاستئمار في النكاح:

يجب على مَن يريد إنكاح امرأة لا ولاية له عليها شرعاً أن يستأمرها، بمعنى أن يستشيرها في ذلك، فإن أمرت ـ أي: رضيت ـ به صحّ النكاح وإلّا فلا، والموارد التي تستأمر فيها المرأة في النكاح هي:

١ ـ الثيّب إذا كانت ثيبوبتها بالوطء، وكانت بالغة، فتسقط ولاية الأب والجدّ عنها، فاللازم عليها ـ فضلاً عن غيرها ـ استئمارها في إنكاحها.

---

(١) الجواهر ٢٣: ٣٥.

(٢) مصباح الفقاهة ٦: ٢٢٣.

(٣) المبسوط ٢: ٨٦، وانظر مفتاح الكرامة ٤: ٥٦٣.

(٤) ينبغي أن يكون مراده أنّه لا يكون للمشترط خيار الفسخ حينئذٍ؛ لأنّ عدم وجوب امتثال أمر الآمر ثابت على أيّ تقدير سواء كان في أمره مصلحة أو لا كما تقدّم.

(١) جامع المقاصد ٤: ٢٩٢.

(٢) المكاسب (الحجرية): ٢٢٩.

(٣) الحدائق ١٩: ٤٠.

٢ ـ البكر البالغة الرشيدة إذا أراد غير الأب والجدّ أن يُنكحها، أو أرادا هما وقلنا بسقوط ولايتها عنها.

٣ ـ البكر البالغة غير الرشيدة إذا أراد غير الأب والجدّ أن يُنكحها، أمّا الأب والجدّ فلا تسقط ولايتها عنها في هذا الفرض، إلّا مع عدم أهليّتهما[١].

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء، ألها مع أبيها أمر؟ فقال: ليس لها مع أبيها أمر ما لم تثيب»[٢].

وفي صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا تستأمر الجارية إذا كانت بين أبويها، ليس لها مع الأب أمر، وقال: يستأمرها كلّ أحد ما عدا الأب»[٣].

وفي نكاح البكر الرشيدة روايات وأقوال في أنّ المناط رضا أبيها أو رضاها أو رضاهما معاً أو غير ذلك، تقدّمت الإشارة إليها في عنوان «إذن» فراجع.

---

(١) أنظر: الجواهر ٢٩: ١٧٠ ـ ١٨٨، والحدائق ٢٣: ٢١٠ ـ ٢٣٠.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٧١، الباب ٣ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الحديث ١١.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٧٣، الباب ٤ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الحديث ٣.

استئمان

لغة:

طلب الأمان.

اصطلاحاً:

طلب الكافر الأمان حال الحرب لدخول بلاد الإسلام[١].

راجع: أمان.

استئناس

لغة:

هو طلب الأُنس. والأَنَس والأُنْس والإِنس بمعنى الطمأنينة. ويأتي الاستئناس بمعنى الاستعلام[٢]، ولعلّه لأجل طلب الطمأنينة.

اصطلاحاً:

يأتي بمعنى الاستئذان واستعلام حال مَن في البيت قبل الدخول فيه، كما في قوله تعالى:

---

(١) أنظر الجواهر ٢١: ٩٢.

(٢) لسان العرب: «أنس».

﴿ لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ﴾[١].

راجع : استئذان.

استئناف

لغة :

من استأنف الشيء، أي : أخذ أوّله وابتدأه[٢].

اصطلاحاً :

فعل الشيء من جديد وإعادته.

راجع : إعادة.

استباحة

لغة :

من استباح الشيء بمعنى استحلّه، أي عدّه حلالاً ومباحاً[٣].

اصطلاحاً :

الظاهر أنّ المراد منها عند فقهائنا هو طلب الإباحة، وهو يختلف باختلاف الموارد، فاستباحة الصلاة : طلب إباحة الدخول فيها بفعل ما تتوقّف عليه، كالطهارة، واستباحة الطواف : طلب إباحة الدخول فيه بفعل ما يتوقّف عليه، كالطهارة أيضاً، واستباحة الطعام : طلب إباحة أكله بسبب خاصّ، كالإذن من المالك أو مَن بحكمه كالشارع أو مَن هو مأذون من قِبَله، ونحو ذلك.

الأحكام :

تطرّقوا إلى موضوع الاستباحة في مواطن الكلام عمّا يرتبط بها، كالنيّة في الطهارات الثلاث، حيث تكلّموا حول اشتراط نيّة الاستباحة وعدمه، وكذا البحث عمّا يستباح به الدخول في الطواف من الطهارة المائية والترابيّة، ونحو ذلك.

وفيما يلي نشير إلى خصوص مسألة الاستباحة في الطهارة لأهميّتها، ونحيل البحث في غيرها على مواطنه.

نيّة الاستباحة في الطهارة :

اختلف الفقهاء في لزوم قصد استباحة الفعل المشروط بالطهارة عند إتيانها، والمعروف بين المتقدّمين لزومه تعييناً أو تخييراً بينه وبين قصد رفع الحدث أو لزوم قصدهما معاً، ولكن ذهب المتأخّرون إلى عدمه.

---

(١) النور : ٢٧.

(٢) لسان العرب : « أنف ».

(٣) محيط المحيط، المعجم الوسيط : « بَوَح ».

قال السيّد اليزدي: «لا يجب في الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى».

وعلّق عليه السيّد الحكيم قائلاً: «كما نسب إلى جماعة من المتأخّرين؛ لما عرفت من عدم الدليل على وجوبها، فقاعدة البراءة العقليّة محكّمة مضافاً إلى الإطلاق المقامي، فإنّه يقتضي عدمه.

خلافاً لما عن ظاهر الكافي، والغنية، وموضع من الوسيلة، وغيرها من اعتبار نيّتها معاً.

ولما عن المبسوط، والسرائر، والتحرير، والمنتهى، والمختلف، والتذكرة من الاكتفاء بنيّة أحدهما تخييراً، وظاهر محكيّ السرائر الإجماع عليه.

ولما عن بعض كتب الشيخ ﵀ من لزوم نيّة رفع الحدث.

ولما عن السيّد ﵀ من لزوم نيّة الاستباحة.

والكلّ ضعيف، مخالف لقاعدة البراءة، وللإطلاق المقامي»[1].

راجع: طهارة، نيّة.

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن الاستباحة في موضوع النيّة من الطهارات الثلاث وخاصّة في نيّة الوضوء؛ لأنّه أوّل ما يبحث عنه من الطهارات.

(١) المستمسك ٢: ٤٦٩ ـ ٤٧٠، وانظر الجواهر ٢: ٨٩. ومفتاح الكرامة ١: ٢١٤.

ويأتي الكلام حولها في موارد متفرّقة أُخرى كالطواف، حيث يبحث عن اشتراطه بالطهارة، وكالاضطرار إلى أكل وشرب المحرّم حيث يبحث فيه عن كيفية الاستباحة ومقدار ما يبيحه الاضطرار ونحو ذلك.

راجع: اضطرار، طواف.

استباق

راجع: سباق، وسبق.

استبانة

لغة:

الاستبانة من «استبان الشيءُ» أي: ظهر واتّضح، واستبنت الشيءَ، أي: عرفته واستوضحته، فهو يأتي لازماً ومتعدّياً، ومثله التبيّن، فيقال: تبيّن الشيءُ، أي: ظهر، وتبيّنت الشيءَ، أي: عرفته واستوضحته[1].

اصطلاحاً:

لم يتعدّ ما ورد في الروايات ولسان الفقهاء

(١) أُنظر: لسان العرب، المعجم الوسيط: «بين».

المعنى اللغوي، ومنه قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة:

«كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة... والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[١].

وقال السيّد الخوئي معلّقاً على الرواية:

«... فإنّ المراد بالبيّنة هي مطلق الحجّة الشرعيّة، في قبال الاستبانة التي هي بمعنى الوضوح بالعلم الوجداني...»[٢].

الأحكام:

تقدّم أنّ الاستبانة والتبيّن بمعنى واحد، وما جاء في الفقه بعنوان التبيّن أكثر ممّا جاء بعنوان الاستبانة بكثير، ونحن نكتفي ـ هنا ـ بذكر ما ورد بعنوان الاستبانة، ونحيل ما ورد بعنوان التبيّن إلى موضعه.

١ ـ اشتراط استبانة النجاسة في تنجّس الماء بالدم:

اختلف الفقهاء في تنجّس الماء القليل بالدم القليل غير القابل للرؤية، فقد ذهب الشيخ إلى عدم تنجّسه، وربما مال إليه بعضهم[١]، والمشهور قائلون بنجاسته، قال الشيخ بالنسبة إلى الماء القليل:

«وذلك ينجس بكلّ نجاسة تحصل فيها، قليلة كانت النجاسة أو كثيرة، تغيّرت أوصافها أو لم تتغيّر، إلّا ما لا يمكن التحرّز منه، مثل رؤوس الإبر من الدم وغيره؛ فإنّه معفوّ عنه، لأنّه لا يمكن التحرّز منه»[٢].

ومستنده صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن رجل امتخط فصار بعض ذلك الدم قطراً صغاراً، فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضّأ منه»[٣].

لكن حمل المشهور الصحيحة على ما إذا علم بإصابة الدم الإناء لكنّه شكّ في إصابته الماء، قال الشهيد الثاني في المسالك بعد ذكر الرواية: «ويحمل على الشكّ في إصابة الماء مع تيقّن إصابة الإناء كما هو ظاهر الرواية، ويكون التعبير بالاستبانة وعدمها بمعنى تحقّق وصول الدم الماء وعدمه»[٤].

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣، باب النوادر من كتاب المعيشة، الحديث ٤٠.

(٢) مستند العروة (الصلاة / ٢) ٥: ٤٤٠.

---

(١) كالمحقّق الحلي (الشرائع ١: ١٦)، والسيّد العاملي (المدارك ١: ١٤٠)، والمحقّق السبزواري (الذخيرة: ١٢٥)، لكن جعل الأوّلان القول بالتنجيس أحوط.

(٢) المبسوط ١: ٧.

(٣) الوسائل ١: ١٥٠، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل، وفي نسخة «الرباني»: قطعاً صغاراً.

(٤) المسالك ١: ٢٥.

ومن المؤاخذات الأُخرى على الشيخ إسراؤه الرواية الواردة في الدم إلى غيره من النجاسات(١).

٢ ـ استبانة السنّ في الشيخوخة :

والمقصود من استبانة السنّ في الإنسان كبر السنّ الذي يلازم الضعف بحيث يحتاج بقاء الصحّة إلى تعدّد الأكل والشرب في أزمنة متقاربة، وهو علامة للشيخوخة التي يجوز معها الإفطار في صوم رمضان.

قال صاحب الجواهر : «هذا، والتحقيق أنّ المراد بالشيخ والشيخة من توقّف بقاء صحّة مزاجها على تعدّد الأكل والشرب في أزمنة متقاربة للاستبانة لا لمزيد الهضم ...»(٢).

ولم يتعرّض أكثر الفقهاء للاستبانة في هذا الموضع.

٣ ـ استبانة الحمل :

المقصود من استبانة الحمل هو ظهوره، وقد تطرّقوا له في موردين :

الأوّل ـ في الحيض : حيث تكلّموا عن إمكان اجتماع الحيض مع الحمل وعدمه، وذكروا في ذلك عدّة أقوال، من جملتها التفصيل بين استبانة الحمل وعدمه، بمعنى أنّه لو كانت المرأة مستبينة الحمل فلا تحيض، وإن لم تكن مستبينة الحمل فيمكن أن تحيض.

ذهب إلى هذا القول الشيخ(١)، وابن إدريس الحلي(٢).

ويظهر من الشيخ ـ في الاستبصار ـ أنّ الاستبانة إنّما تحصل بتأخّر الحيض عن وقت العادة لعشرين يوماً(٣).

والفترة التي شُرّعت للعدّة هي صالحة لاستبانة الحمل، وهي الحكمة من تشريعها، كما صرّح بذلك في بعض الروايات(٤).

الثاني ـ في الطلاق : فإنّهم عدّوا من جملة شروط الطلاق أن تكون الزوجة مستبرأة، فلو طلّقها في طهر واقعها فيه لم يقع الطلاق، واستثنوا من ذلك : اليائسة، ومَن لم تبلغ المحيض، والحامل.

ثمّ تكلّم بعضهم في أنّه هل يشترط في صحّة طلاق الحامل استبانة حملها، أو يكفي كونها حاملاً في الواقع وإن لم تتحقّق الاستبانة ؟

---

(١) الجواهر ١ : ٣٩٠.

(٢) الجواهر ١٧ : ١٥٠ ـ ١٥١.

(١) الخلاف ١ : ٢٣٩.

(٢) السرائر ١ : ١٥٠.

(٣) الاستبصار ١ : ١٤٠، ذيل الحديث ٤٨١.

(٤) منها رواية محمد بن حكيم عن العبد الصالح عليه السلام التي جاء فيها : «... رفع الطمث ضربان : إمّا فساد من حيضة، فقد حلّ لها الأزواج وليس بحامل، وإمّا حامل فهو يستبين في ثلاثة أشهر، لأنّ الله عزّ وجلّ جعله وقتاً يستبين فيه الحمل». الوسائل ٢٢ : ٢٢٤، الباب ٢٥ من أبواب العدد، الحديث ٤.

نقل صاحب الجواهر عن مصابيح العلّامة الطباطبائي أنّه اشترط الاستبانة، وأنّه نسب ذلك إلى الشيخين ومن تابعهما، ولكن استظهر هو ـ أي: صاحب الجواهر ـ الحرمة التكليفية دون الوضعية، بمعنى أنّه يحرم ـ تكليفاً ـ إيقاع الطلاق في طهر المواقعة قبل استبانة الحمل؛ لأصالة عدم الحمل، لكن لو فعل فبان حصول الحمل كان الطلاق صحيحاً.

ثمّ ذكر عبارات مَن نُسب إليهم الاشتراط وقال: إنّها لا دلالة فيها على الاشتراط.

ثمّ اعتذر عن المصابيح بأنّها جُمعت بعد وفاته، وفيها المنسوخ وغيره[1].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ انفعال الماء القليل، وربما تعرّضوا له بعد البحث في الأسآر، كما في الشرائع وشروحه.

ب ـ إمكان اجتماع الحيض مع الحمل.

٢ ـ كتاب الصوم: جواز الإفطار للشيخ والشيخة.

٣ ـ كتاب الطلاق: اشتراط عدم كون الطلاق في طهر المواقعة واستثناء الحامل من ذلك.

(١) الجواهر ٣٢: ٤١ ـ ٤٣.

استبراء

لغة:

الاستبراء هو طلب البراءة، ويختلف باختلاف المستبرأ والمستبرأ منه، فتارة يكون لطلب براءة الذكر من البول، وتارة لطلب براءة الرحم من الحمل أو من دم الحيض، ونحو ذلك ممّا سنتعرّض له[1].

وقال الزمخشري: «استبرأت الشيء: طلبت آخره لأقطع الشبهة عني»[2].

اصطلاحاً:

لم يتعدّ المعنى اللغوي، نعم قد استعمل في فقهنا في الموارد التالية:

١ ـ استبراء الذكر من البول.

٢ ـ استبراء الذكر ومجاري المني من المني بعد خروجه.

٣ ـ استبراء الرحم، أو الفرج من دم الحيض.

٤ ـ استبراء الرحم من النطفة والحمل.

(١) لسان العرب: «برأ»، وانظر المصباح المنير وغيره من كتب اللغة، المادّة نفسها.

(٢) أساس البلاغة: «برأ».

٥ ـ استبراء الحيوان الجلّال من الجلل.

٦ ـ استبراء اللحم المجهول من كونه ميتةً.

الأحكام:

وفيما يلي نبيّن حكم كلّ مورد من الموارد المتقدّمة بالخصوص:

أوّلاً ـ الاستبراء من البول

ذكروا من جملة آداب التخلي الاستبراء من البول، وفيما يلي نتعرّض لأهمّ أحكامه:

الحكم التكليفي للاستبراء:

اختلفوا في حكم الاستبراء من الناحية التكليفية على قولين:

١ ـ القول بالوجوب، وهو المعروف عن الشيخ[١]، وابني حمزة وزهرة في الوسيلة[٢] والغنية[٣].

(١) ليس في كلام الشيخ ما يدلّ على الوجوب، بل الموجود في المبسوط ١: ١٧ مشعر بخلافه، نعم عنون في الاستبصار الباب الذي ذكر فيه روايات الاستبراء بما يستفاد منه الوجوب، فقال: باب وجوب الاستبراء قبل الاستنجاء من البول، أنظر الاستبصار ١: ٤٨، الباب ٢٨ من أبواب المياه وأحكامها.

(٢) الوسيلة: ٤٧، فقد عدّ الاستبراء من المقدّمات الواجبة للطهارة.

(٣) الغنية: ٣٦.

٢ ـ القول بالاستحباب، وهو المشهور بين سائر الفقهاء[١].

هذا ويرى السيّد الخوئي: أنّ الأخبار الواردة في الاستبراء لا دلالة فيها، لا على الوجوب ولا على الاستحباب، بل هي واردة للإرشاد ولبيان ما يتخلّص به من انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه؛ لأنّه ناقضٌ للطهارة ومحكومٍ بالنجاسة[٢].

ما يترتّب على الاستبراء:

يترتّب على الاستبراء من البول أمران:

الأوّل ـ طهارة البلل الخارج من الذكر بعد الاستبراء؛ لعدم اشتباهه بالبول حينئذٍ.

الثاني ـ عدم نقض الوضوء الحاصل بعد الاستبراء بخروج البلل المشتبه؛ لعدم العلم بتحقّق الناقض، وهو خروج البول.

وأمّا إذا لم يستبرىء فيكون البلل الخارج من الذكر مشتبهاً بالبول، فيجب الاجتناب عنه، كما أنّه يوجب إعادة الاستنجاء والوضوء اتّفاقاً كما قيل[٣].

الحكمة في الاستبراء:

تبيّن وجه الحكمة في الاستبراء ممّا تقدّم، إذ من المحتمل أن يبقى بعد البول قطرات منه في المجرى،

(١) المدارك ١: ١٧٥.

(٢) التنقيح ٣: ٤٣٦.

(٣) الجواهر ٢: ٥٨، وانظر المستمسك ٢: ٢٢٨.

وبخروجه يوجب نجاسة ما لاقاه ونقض الوضوء، أمّا لو استبرأ فيندفع هذا الاحتمال، فلا يجب الاستنجاء ولا الوضوء بذلك، ويحمل البلل على كونه وديأ.

اختصاص الاستبراء بالرجال :

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّ استحباب الاستبراء مختصّ بالرجال، وأمّا النساء فليس عليهنّ استبراء، بمعنى أنّه لا يترتّب على استبرائهنّ أو عدمه أثر، ممّا هو مترتّب على استبراء الرجل.

نعم، قال العلّامة ـ في المنتهى ـ: الرجل والمرأة في ذلك سواء[١].

وقال بعضهم: الأولى أن تصبر قليلاً وتتنحنح وتعصر فرجها عرضاً[٢].

وعلى أيّ حالٍ، فالرطوبة الخارجة منها محكومة بالطهارة وعدم كونها ناقضة، إلّا إذا علمت بكونها بولاً[٣].

كيفيّة الاستبراء :

اختلف الفقهاء في كيفية الاستبراء على أقوال :

(١) المنتهى ١ : ٢٥٦.

(٢) العروة الوثق : كتاب الطهارة، فصل الاستبراء.

(٣) أنظر : العروة الوثق، وبهامشها المستمسك ٢ : ٢٢٩. والتنقيح ٣ : ٤٣٧، وانظر الجواهر ٢ : ٥٨.

الأوّل ـ أن تكون المسحات تسعاً : بأن يمسح من المقعد (مخرج الغائط) إلى أصل القضيب ثلاثاً، ومنه إلى رأس الحشفة ثلاثاً، وينتره ثلاثاً.

هذا هو الرأي المشهور كما قيل[١].

الثاني ـ أن تكون المسحات ستّاً : بأن يمسح من المقعد إلى الأُنثيين ثلاث مرّات، ثمّ ينتر الذكر ثلاث مرّات.

ذهب إلى هذا الرأي الصدوق[٢]، وسلّار[٣]، وابن حمزة[٤]، وابن زهرة[٥]، وابن إدريس[٦].

وكلام الشيخ[٧] يحتمل هذا وسابقه، لكنّ المعروف نسبة الأوّل إليه[٨].

الثالث ـ أن تكون المسحات ثلاثاً : بأن ينتر الذكر من أصله إلى طرفه ثلاثاً.

وهذا الرأي منسوب إلى السيّد المرتضى[٩].

الرابع ـ أن يكون المسح بما يحصل به

(١) التنقيح ٣ : ٤٣١.

(٢) الفقيه ١ : ٣١.

(٣) المراسم : ٣٢.

(٤) الوسيلة : ٤٧.

(٥) الغنية : ٣٦، لكن فيه : «أمّا البول فيجب الاستبراء منه أوّلاً بنتر القضيب، والمسح من مخرج النجو إلى رأسه ثلاث مرّات».

(٦) السرائر ١ : ٩٦.

(٧) المبسوط ١ : ١٧.

(٨) أُنظر : المدارك ١ : ٣٠٠، والجواهر ٣ : ١١٣.

(٩) المعتبر : ٣٥.

الاطمئنان بالنقاء من دون تحديده بمقدارٍ معيّن.

وهذا هو رأي المفيد، فإنّه قال في المقنعة:

«... فليمسح بإصبعه الوسطى تحت أُنثيه إلى أصل القضيب مرّتين أو ثلاثاً، ثمّ يضع مسبّحته تحت القضيب وإبهامه فوقه، ويُمِرُّهما عليه باعتماد قويّ من أصله إلى رأس الحشفة مرّتين أو ثلاثاً، ليخرج ما فيه من بقيّة البول»[1].

ما يقوم مقام الاستبراء:

صرّح بعض الفقهاء بأنّه يقوم مقام الاستبراء طول المدّة بعد البول، على وجه يقطع بعدم بقاء شيء من البول في المجرى، ولا يكفي الظنّ بعدم البقاء.

والسرّ في ذلك أنّ المسحات التسع أو الستّ لا خصوصيّة فيها؛ لأنّ الروايات إنّما وردت للإرشاد إلى ما يُتخلّص به من انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه بعد البول والوضوء[2].

عدم لزوم المباشرة في الاستبراء:

ولا تجب المباشرة في الاستبراء، فيكفي في ترتّب الفائدة إن باشره غيره، كزوجته ومملوكته.

وعلّته تظهر ممّا تقدّم[3].

(١) المقنعة: ٤٠.

(٢) أُنظر: الجواهر ٣: ١١٦، والمستمسك ٢: ٢٢٨، والتنقيح ٣: ٤٣٦.

(٣) أُنظر: الجواهر ٣: ١١٦، والمستمسك ٢: ٢٣٠، والتنقيح ٣: ٤٤١.

عدم حرمة الاستبراء مستقبلاً للقبلة:

يظهر ممّن تعرّض للمسألة من الفقهاء أنّ الاستبراء لا يلحق بالتبوّل من حيث حرمة استقبال القبلة واستدبارها، قال صاحب الجواهر:

«والظاهر خروج الاستبراء والاستنجاء عن هذا الحكم»[1]، أي: حرمة الاستقبال والاستدبار، ولم ينقل خلافاً عمّن تقدّمه. نعم، قال السيّد الحكيم في المستمسك: «فقد حكي عن الدلائل والذخيرة عموم الحكم لهما»[2].

كراهة الاستبراء باليمين:

ويكره الاستبراء باليمين لقول أبي جعفر عليه السلام: «إذا بال الرجل فلا يمسّ ذكره بيمينه»[3]. وعن عائشة أنّها قالت: «كانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله اليمنى لطهوره وطعامه، وكانت يده اليسرى لخلائه وما كان من أذى»[4].

(١) الجواهر ٢: ١١.

(٢) المستمسك ٢: ١٩٧، وانظر التنقيح ٣: ٣٧٣.

(٣) الوسائل ١: ٣٢٢، الباب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦، وروى مسلم في صحيحه عن أبي قتادة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا دخل أحدكم الخلاء فلا يمسّ ذكره بيمينه»، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، الحديث ٢.

(٤) سنن أبي داود ١: ١٦، كتاب الطهارة، الباب ١٨ باب كراهية مسّ الذكر باليمنى في الاستبراء، الحديث ٣٣.

هذا وقد عدّ السيّد اليزدي ـ في العروة ـ من جملة مستحبّات التخلي: «أن يكون الاستنجاء والاستبراء باليد اليسرى»[١].

ثانياً ـ الاستبراء من المني

والمقصود منه استبراء مجاري البول والمني من وجود المني قبل الاغتسال.

الحكم التكليفي للاستبراء من المني:

اختلف الفقهاء في حكم الاستبراء من المني على قولين:

الأوّل ـ القول بالوجوب: وهو قول المتقدّمين من فقهائنا، كالشيخ[٢] وأصحابه: أبي الصلاح[٣] وسلّار[٤] وابن حمزة[٥]، وعدّه كلٌّ من الشهيد الأوّل[٦]، والمحقّق الكركي[٧]، وصاحب المدارك[٨] أحوط القولين، واختاره صاحب الحدائق[١]، بل نسبه الشهيد والكركي إلى معظم الأصحاب.

الثاني ـ القول بالاستحباب: وهو المشهور بين المتأخّرين، كما صرّح بذلك بعضهم[٢].

وعلى أيّ تقدير لم يكن الاستبراء شرطاً في صحّة الغسل، بل لو اغتسل من دون استبراء، ثمّ صلّى، ثمّ خرج منه بلل مشتبه كانت صلاته صحيحة وعليه أن يغتسل للصلاة الآتية، كما سيأتي توضيحه[٣].

كيفيّة الاستبراء:

اختلفت عبارات الفقهاء في كيفيّة الاستبراء من المني ـ سواء قلنا بوجوبه أو استحبابه ـ على أقوال:

الأوّل ـ أنّ المراد من الاستبراء ـ هنا ـ هو البول: وأمّا الاستبراء بمسح الذكر ـ كما تقدّم في الاستبراء من البول ـ فإنّه من آداب التخلي لا من آداب الغسل. نعم تترتّب بعض الآثار على العمل به أو تركه.

ويبدو أنّ هذا التفسير هو المشهور بين الفقهاء المتأخّرين.

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل مستحبّات التخلي ومكروهاته. وانظر: المستمسك ٢: ٢٤٠، والتنقيح ٣: ٤٥٥.

(٢) المبسوط ١: ٢٩.

(٣) الكافي: ١٣٣.

(٤) المراسم: ٤١.

(٥) الوسيلة: ٥٥.

(٦) الدروس ١: ٩٦، والذكرى: ١٠٣.

(٧) جامع المقاصد ١: ٢٦٥.

(٨) المدارك ١: ٣٠٠.

---

(١) الحدائق ٣: ١٠٥.

(٢) أنظر: المدارك ١: ٣٠٠، والحدائق ٣: ١٠٣، والجواهر ٣: ١٠٩.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في مستحبّات غسل الجنابة، المسألة ٢.

الثاني ـ أنّ المراد منه هو البول ثمّ الاستبراء منه : وهو منسوب إلى الجعفي[١]، واختاره سلّار[٢]، والمحقّق الحلي[٣]، ويظهر من فقهاء آخرين كالشهيدين[٤].

الثالث ـ أنّ المراد منه هو البول أوّلاً، فإن لم يتيسّر فالاجتهاد بالاستبراء بالتمسّح : وهو مختار الشيخ المفيد[٥]، والشيخ الطوسي في النهاية[٦]، وابن حمزة[٧]، وابن إدريس[٨]، وابن سعيد[٩]، والعلّامة[١٠].

الرابع ـ أنّ المكلّف مخيّر بين البول وبين الاجتهاد : وهو مختار الشيخ[١١] في المبسوط، وابن

(١) أنظر الجواهر ٣ : ١٠٩.

(٢) المراسم : ٤١.

(٣) كذا نسب إليه، لكن الموجود في الشرائع أمران : استحباب البول قبل الغسل، واستحباب الاستبراء منه، لا أنّه فسّر الاستبراء بالتبوّل والتمسّح معاً، أنظر شرائع الإسلام ١ : ٢٨.

(٤) أنظر : الدروس ١ : ٩٦، والروضة البهية ١ : ٩٤.

(٥) المقنعة : ٥٢.

(٦) النهاية : ٢١، وفيها : «فإذا أراد الغسل من الجنابة فليستبرئ نفسه بالبول، فإن تعذّر عليه فليجتهد»، لكن يحتمل أن يريد بالاجتهاد أن يجتهد بأن يبول.

(٧) الوسيلة : ٥٥، وعبارتها كالنهاية.

(٨) السرائر ١ : ١١٨.

(٩) الجامع للشرائع : ٣٩، وعبارته كالنهاية أيضاً.

(١٠) القواعد ١ : ١٣، والتذكرة ١ : ٢٣٢.

(١١) المبسوط ١ : ٢٩.

زهرة[١].

الخامس ـ أنّ الاستبراء المطلوب ـ هنا ـ هو الاستبراء من البول : اختار ذلك المحقّق الحلي في المختصر[٢]، والعلّامة في التحرير[٣] والمنتهى[٤].

وهناك أقوال أُخر يطول ذكرها.

ما يترتّب على الاستبراء :

يترتّب على الاستبراء معلوميّة حكم البلل المشتبه الخارج بعد الغسل، وصور المسألة ـ كما ذكرها صاحب المدارك ـ خمس :

الأُولى ـ أن يكون قد بال واستبرأ من البول؛ فلا إعادة عليه إجماعاً، كما قال صاحب المدارك.

لكن فصّل السيّد اليزدي بين ما إذا كانت الرطوبة مردّدة بين البول والمني وغيرهما ـ كالمذي مثلاً ـ فلا تجب الإعادة، وبين ما إذا لم يحتمل غيرهما، بأن كانت الرطوبة مردّدة بين البول والمني، فأوجب الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء[٥].

(١) الغنية : ٦١، وفيها : «... الاستبراء بالبول أو الاجتهاد فيه ... ثمّ الاستبراء من البول»، فيكون أقرب إلى القول الثاني.

(٢) المختصر النافع : ٨.

(٣) التحرير ١ : ١٣.

(٤) المنتهى ٢ : ٢٠٦.

(٥) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل مستحبّات غسل الجنابة، المسألة ٣، وفي عبارته غموض، راجع التنقيح ٦ : ١٢ ـ ٢٣، والمستمسك ٣ : ١٢١.

وذلك للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما، ومعارضة استصحاب عدم خروج البول باستصحاب عدم خروج المني، ومع تساقطهما لا بدّ من الجمع بين الوضوء والغسل لقاعدة الاشتغال حتّى يقطع بالفراغ[١].

واختار ذلك كلٌّ من السيّد الحكيم[٢]، والسيّد الخوئي[٣]، والإمام الخميني[٤].

الثانية ـ أن لا يكون قد بال ولا استبرأ. قال صاحب المدارك: «والأظهر فيه وجوب إعادة الغسل، وهو المعروف من مذهب الأصحاب». ونقل في المستمسك[٥] عدّة إجماعات على ذلك، إلّا أنّ المنقول عن الصدوق[٦] الاكتفاء بالوضوء. كما أنّ المنقول عن الشيخ في الاستبصار[٧] التفصيل بين ترك البول عمداً فتجب إعادة الغسل، وتركه نسياناً فلا تجب إعادته.

الثالثة ـ أن يكون قد اقتصر على الاستبراء

(١) التنقيح ٦: ١٢ ـ ٢٣.

(٢) المستمسك ٣: ١٢١.

(٣) التنقيح ٦: ١٢ ـ ٢٣.

(٤) تحرير الوسيلة ١: ٤٠، كتاب الطهارة، فصل غسل الجنابة، القول في واجبات الغسل، المسألة ١٦.

(٥) المستمسك ٣: ١١٨.

(٦) المصدر نفسه، وانظر المدارك ١: ٣٠٥، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٨٥، ذيل الحديث ١٨٨.

(٧) أُنظر المصدرين السابقين، وانظر الاستبصار ١: ١٢٠، كتاب الطهارة، الباب ٧٢.

ولم يبل مع إمكانه. قال صاحب المدارك: «والحكم فيه كالثانية» ثمّ استظهر من كلام المحقّق في الشرائع[١] والمختصر النافع[٢] عدم وجوب الإعادة في هذه الصورة، ثمّ استبعده.

الرابعة ـ أن يكون قد اقتصر على الاستبراء ولم يبل لعدم إمكانه، قال صاحب المدارك: «فيه قولان، أظهرهما أنّه كالذي قبله». ثمّ نقل عن الشيخ في الاستبصار[٣] القول بعدم الإعادة.

ونسب صاحب الجواهر القول بعدم الإعادة إلى المقنعة، والمراسم، والسرائر، والجامع، والتذكرة والدروس، والبيان، والذكرى، وجامع المقاصد، ونسب القول بالإعادة إلى الشيخ في الخلاف وجماعة من متأخري المتأخرين، ثمّ قوّاه[٤].

نعم، يظهر من السيّد الحكيم[٥] والإمام الخميني[٦] أنّ الخرطات إذا كانت توجب القطع بعدم بقاء شيء في المجرى فهي تقوم مقام البول، ولعلّه يقول به غيرهما ممّن لم يصرّح بذلك، وخاصة من

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٨.

(٢) المختصر النافع ١: ٩.

(٣) الاستبصار ١: ١٢٠، كتاب الطهارة، الباب ٧٢، ذيل الحديث ٧، لكن في النسبة تأمّل، نعم يظهر ذلك من التهذيب ١: ١٤٥، ذيل الحديث ١٠٣ فراجع.

(٤) الجواهر ٣: ١٢٤.

(٥) المستمسك ٣: ١٢٤.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٣٩، كتاب الطهارة، فصل في غسل الجنابة، القول في واجبات الغسل، المسألة ١٥.

يقول بكفاية الخرطات في الاستبراء.

الخامسة ـ أن يكون قد اقتصر على البول ولم يستبرئ منه بالخرطات، قال صاحب المدارك: «والظاهر إعادة الوضوء خاصّة»[١]. وقال في الجواهر: «هو المعروف بين الأصحاب بل يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه، كما هو صريح بعضهم»[٢].

هذا وقيّد السيّد الخوئي وجوب الوضوء بما إذا احتملنا كون البلل بولاً، وأمّا إذا دار أمره بين كونه منيّاً أو مذياً، فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّ الظاهر من الروايات الآمرة بالوضوء هو من جهة احتمال كون البلل بولاً[٣].

هذا كلّه إذا لم يحصل له العلم بكون الخارج منه بولاً أو منيّاً، وإلّا فيترتّب عليه حكمه.

اختصاص الاستبراء بصورة الإنزال:

نسب إلى المشهور[٤] القول باختصاص الاستبراء بصورة الجنابة بالإنزال، أمّا الجنابة بمجرّد الجماع ومن دون إنزال فلا استبراء فيه؛ لأنّ الحكمة من الاستبراء هو إخراج ما تبقّى من أجزاء المني، وهو إنّما يكون في صورة الإنزال دون غيره.

(١) أنظر المدارك ١: ٣٠٤ـ٣٠٦.

(٢) الجواهر ٣: ١٢٣.

(٣) التنقيح ٦: ١٧.

(٤) الجواهر ٣: ١١١.

نعم يظهر من المحقّق السبزواري القول بتعميم الحكم[١].

واحتمل الشهيد في الذكرى استحبابه ـ في صورة عدم الإنزال ـ مع احتمال خروج المني؛ أخذاً بالاحتياط[٢].

اختصاص الاستبراء بالرجل:

المشهور بين الفقهاء اختصاص الاستبراء ـ سواء قلنا بوجوبه أو استحبابه ـ بالرجل دون المرأة، وعلّله العلّامة في المختلف بقوله: «لأنّ المراد منه استخراج المتخلّف من بقايا المني في الذكر بالبول، وهذا المعنى غير متحقّق في طرف المرأة؛ لأنّ مخرج البول ليس هو مخرج المني فلا معنى للاستبراء هنا»[٣].

وشرّك الشيخ في النهاية المرأة مع الرجل في لزوم الاستبراء بالبول أو الاجتهاد[٤]، في حين خصّ المفيد الاستبراء بالبول بما إذا تيسّر لها ذلك، وإلّا فلا شيء عليها[٥].

وعلى أيّة حالة فالرطوبة الخارجة منها محكومة بالطهارة، استبرأت أو لم تستبرئ، على

(١) الذخيرة: ٥٨.

(٢) الذكرى: ١٠٣.

(٣) المختلف ١: ٣٣٥ـ٣٣٦.

(٤) النهاية: ٢١.

(٥) المقنعة: ٥٤.

ما هو المعروف[١]، إلّا إذا علمت أنّها من منيّ الرجل أو من بولها أو منيّها فيترتّب عليه حكمه[٢]، أو حصل لها العلم الإجمالي بكونه إمّا من بولها أو منيّها، فوظيفتها كوظيفة الرجل حسبما تقدّم.

وبقيت هناك أُمور يظهر حكمها ممّا ذكرناه في الاستبراء من البول.

ثالثاً ـ استبراء الرحم من الدم

والمراد منه طلب براءة الرحم من دم الحيض، والكلام فيه يكون كالآتي:

الحكم التكليفي للاستبراء من الدم:

إذا انقطع الدم في الظاهر واحتملت المرأة بقاءه في الداخل عند إمكان كونه حيضاً ـ بأن كان الانقطاع لدون عشرة أيام ـ فمقتضى الأصل عدم وجوب الفحص عليها وجواز اعتمادها على استصحاب بقاء الدم ما لم تستيقن بانقطاعه من أصله، كما في غيره من الشبهات الموضوعية[٣].

ومع ذلك لم يلتزم الفقهاء بهذا الاستصحاب، لكن لا من جهة الإشكال عليه بأنّه استصحاب في الأُمور التدريجية، وهي لا تنحفظ فيها الوحدة بين المتيقّن والمشكوك ـ الذي هو شرط في الاستصحاب ـ إذ الوحدة العرفية كافية وإن لم تتحقّق الوحدة العقليّة، بل من جهة قيام الدليل على وجوب الاستبراء في هذه الحالة، فلو كان الاعتماد على الاستصحاب جائزاً لكان بيّنه الإمام عليه‌السلام، لكن لم يبيّنه واعتمد على خصوص الاستبراء، فقد جاء في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه‌السلام: «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وإن لم ترَ شيئاً فلتغتسل»[١]. وفي موثّقة سماعة عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال: «قلت له: المرأة ترى الطهر وترى الصفرة أو الشيء، فلا تدري أطهرت أم لا؟ قال: فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط، وترفع رجلها على حائط ـ كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول ـ ثمّ تستدخل الكرسف، فإذا كان ثمّة من الدم مثل رأس الذباب خرج، فإن خرج دم فلم تطهر، وإن لم يخرج فقد طهرت»[٢].

---

(١) أُنظر: الجواهر ٣: ١١٢، والمستمسك ٣: ١٢٣.

(٢) فإن كان من منيّ الرجل، فلا يجب عليها إلّا غسل ما مسّه من ظاهر الفرج ونحوه، وإن كان من بولها، فعليها الوضوء خاصّة؛ لانتقاض الطهارة الصغرى بالبول، وإذا كان من منيّها فعليها الغسل؛ لانتقاض الطهارة الكبرى.

(٣) الطهارة (للمحقّق الهمداني): ٢٧٦.

---

(١) الوسائل ٢: ٣٠٨، الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٣٠٨، الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

ولذلك فالقول بوجوب الاستبراء هو المشهور بين الفقهاء، وإن عبّر عنه الشيخ الطوسي ـ في الاقتصاد[١] ـ بـ« ينبغي » المشعر بالاستحباب، ونفى عنه الشيخ الأنصاري الوجوب لولا فتوى الأصحاب بذلك؛ حيث قال ﷺ : « والإنصاف أنّه لولا فتوى الأصحاب بالوجوب كانت استفادته من هذه الأخبار مشكلة »[٢].

وهل هذا الوجوب نفسي، أو شرطي، أو إرشادي ؟ فيه احتمالات :

١ ـ الوجوب النفسي :

بمعنى أن يكون استبراء الرحم عند انقطاع الدم ظاهراً واجباً في حدّ نفسه، لكن استبعد السيّد الخوئي أن يكون مراد القائلين بالوجوب هذا النحو منه، قال : « إنّ القائل بالوجوب النفسي في الاستبراء صريحاً غير معلوم، فمراد القائل بالوجوب إنّما هو الوجوب الشرطي »[٣].

نعم ظاهر عبارة الشيخ الأنصاري المتقدّمة نسبة الوجوب النفسي إليهم.

٢ ـ الوجوب الشرطي :

بمعنى أنّ الاستبراء شرط لصحّة الغسل؛ تحصيلاً للجزم ببراءة الرحم تعبّداً[٤]، فلو اغتسلت

(١) الاقتصاد : ٢٤٥.

(٢) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٢٢٦، الحيض.

(٣) التنقيح ٦ : ٢٨٥.

(٤) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٢٢٧، الحيض.

الحائض من دون استبراءٍ بطل غسلها.

وقد تقدّم أنّه نسب هذا القول إلى القائلين بالوجوب، كما أنّ صاحب الجواهر استظهره من عبارات الأصحاب وقوّاه[١]، وجعله الشيخ الأنصاري محتملاً[٢].

٣ ـ الوجوب المقدّمي :

بمعنى أنّ الاستبراء مقدّمة للعبادة المشروطة بالطهارة، قال الشيخ الأنصاري : « ثمّ وجوب الاستبراء إنّما هو من باب المقدّمة للعبادة المشروطة بالطهارة، فلا تجب إلّا بوجوبها، وليس شرطاً في صحّة الغسل إلّا لأجل أنّ الأمر بالغسل إنّما يتوجّه على الطاهر من الحيض، ويتوقّف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء »[٣].

٤ ـ الوجوب الإرشادي :

بمعنى أنّ العقل يحكم بلزوم الاستبراء، والروايات الآمرة به إنّما هي إرشاد إلى حكم العقل.

ويظهر من السيّدين الحكيم والخوئي اختيار هذا الرأي، إلّا أنّ لكلٍّ منهما توجيهاً يختصّ به، واحتمله الشيخ الأنصاري[٤].

أمّا السيّد الحكيم فخلاصة ما أفاده هو :

أنّ ما ورد في الروايات إرشاد إلى أحد

(١) الجواهر ٣ : ١٩١.

(٢) و (٣) و (٤) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٢٢٧، الحيض.

أمرين :

١ ـ إمّا إلى أنّ الحجّة في معرفة النقاء الواقعي هي خصوص الاستبراء، لا انقطاع الدم.

٢ ـ وإمّا إلى عدم جواز الاعتماد على بقاء الحيض على الأصل ـ أي : الاستصحاب ـ ولا على عدم بقاء الدم بمجرّد الانقطاع، فلا يجوز البناء على بقاء الحيض ـ استناداً إلى استصحاب بقاء الدم ـ ولا على عدمه ـ استناداً إلى ظاهر الانقطاع ـ فيكون وجوب الاستبراء نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكمية.

ثمّ نسب هذا التفسير للوجوب إلى الأصحاب[1]، وهو يخالف ما نسبه إليهم السيّد الخوئي وصاحب الجواهر من القول بالوجوب الشرطي.

وأمّا السيّد الخوئي فحاصل ما أفاده هو :

أنّ المرأة تعلم بأنّ عليها تكاليف إلزاميّة، وتعلم إجمالاً أنّ هذه التكاليف الإلزامية إمّا مترتّبة على الحيض، كوجوب ترك العبادات وحرمة الوطء، وإمّا مترتّبة على الطهر، كوجوب العبادات ووجوب التمكين عند مطالبة الزوج، فلا بدّ من تعيين حالتها كي تتخلّص من التكاليف الإلزامية التي كُلّفت بها، وحكم العقل بلزوم التخلّص من التكليف الإلزامي في موارد العلم الإجمالي أمر واضح.

وطرق التخلّص تنحصر في ثلاثة :

الأوّل ـ استصحاب بقاء الدم (الحيض) : وتترتّب عليه الأحكام الإلزاميّة المترتّبة على الحائض.

لكن قد تقدّم أنّ هذا الطريق وإن كان في حدّ ذاته ممكناً إلّا أنّه مرفوض؛ لعدم أمر الإمام عليه‌السلام به، وإرشاده إلى طريق آخر.

الثاني ـ الاحتياط : بمعنى أن تغتسل وتأتي بما عليها من العبادات الواجبة على الطاهر، وتترك الأُمور المحرّمة على الحائض، كالوطء ودخول المسجد ونحو ذلك.

لكنّ هذا الطريق إنّما يتمّ في موردين :

١ ـ أن لا تكون الحرمة في عبادات الحائض حرمة ذاتيّة، لأنّه لو كانت العبادة محرّمة ذاتاً على الحائض لما أمكن لها قصد القربة، ولو على فرض احتمال مصادفة كونها طاهراً واقعاً؛ لأنّ مجرّد احتمال كون العبادة محرّمة ذاتاً ـ بسبب احتمال كونها حائضاً واقعاً ـ يمنع من قصد التقرّب بها.

٢ ـ أن لا يكون المورد مثل الوطء، فإنّه يدور الأمر فيه بين المحذورين؛ لأنّه لو طلب الزوج منها التمكين فيجب عليها الإجابة على فرض كونها طاهراً، ويحرم عليها ذلك على فرض كونها حائضاً، وهذا لا يمكن الاحتياط فيه؛ لدوران الأمر فيه بين المحذورين كما تقدّم.

الثالث ـ الاستبراء : وهو الطريق المأمور به في الروايات، ولم تترتّب عليه المحاذير المتقدّمة.

---

(١) المستمسك ٣ : ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

إذن يجب على التي انقطع دمها أن تستبرئ ليحصل لها العلم بما هي فيه من حالتي الطهر والحيض؛ لتأتي بما يجب عليها من الأحكام الإلزامية.

وهذا الوجوب وجوب عقلي وما ورد في الروايات من الأمر به إرشاد إليه[١].

كيفية الاستبراء:

إنّ أصحّ الروايات الواردة في استبراء الحائض هي صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة، وهي لم تتضمّن كيفيّة خاصّة في الاستبراء. نعم، تضمّنت روايات أُخرى كيفيّات مختلفة، منها: موثّقة سماعة المتقدّمة أيضاً، وأمّا غيرها فهي ضعاف، وقد جاء في الموثّقة: «فلتلصق بطنها إلى حائط، وترفع رجلها على حائط... ثمّ تستدخل الكرسف...».

وقد استنتج المشهور من الجمع بين الروايتين: أنّه لا تجب كيفية خاصّة في الاستبراء، لكنّ الأفضل أن تصنع كما ورد الأمر به في هذه الموثّقة[٢].

وظيفة مَن لا تتمكّن من الاستبراء:

إذا لم تتمكّن الحائض من الاستبراء ـ إمّا

(١) أنظر التنقيح ٦: ٢٨٧.

(٢) أنظر: الجواهر ٣: ١٩٠، والمستمسك ٣: ٢٦٠، والتنقيح ٦: ٢٩١ ـ ٢٩٣.

لشللٍ أو عميً أو فقد ما تستبرئ به ونحو ذلك ـ فقد صرّح بعض الفقهاء بأنّه لا يجوز لها الاعتماد على استصحاب بقاء الدم، ولا الاعتماد على انقطاعه، بل يجب عليها الاحتياط فيما يمكنها، وأمّا فيما لا يمكنها فيدور الأمر فيه بين المحذورين، ووظيفتها حينئذٍ التخيير، فلها أن تعمل بأيّ الطرفين[١].

ما يترتّب على الاستبراء:

إنّ ما يترتّب على الاستبراء فيه تفصيل نحيل بيانه على موطنه وهو مصطلح «حيض»، لكن نشير إلى ذلك على نحو الإجمال بما ذكره السيّد اليزدي في العروة، قال:

«إذا انقطع الدم قبل العشرة، فإن علمت بالنقاء وعدم وجود الدم في الباطن، اغتسلت وصلّت، ولا حاجة إلى الاستبراء، وإن احتملت بقاءه في الباطن، وجب عليها الاستبراء واستعلام الحال بإدخال قطنة وإخراجها بعد الصبر هنيئة، فإن خرجت نقيّة اغتسلت وصلّت، وإن خرجت ملطّخة ـ ولو بصفرة ـ صبرت حتّى تنق أو تنقضي عشرة أيّام إن لم تكن ذات عادة أو كانت عادتها عشرة.

وإن كانت ذات عادة أقلّ من عشرة فكذلك، مع علمها بعدم التجاوز عن العشرة، أمّا إذا احتملت التجاوز فعليها الاستظهار بترك العبادة ـ استحباباً ـ

(١) التنقيح ٦: ٢٩٠، وانظر المستمسك ٣: ٢٥٩.

بيوم أو يومين أو إلى العشرة مخيّرة بينها، فإن انقطع الدم على العشرة أو أقلّ، فالمجموع حيض في الجميع، وإن تجاوز فسيجيء حكمه»[1].

وما ذكره هو المشهور بين الفقهاء كما صرّح بذلك بعضهم[2]، إلّا أنّ السيّد الخوئي يرى أنّ الصفرة في غير أيّام العادة ليست حيضاً، نعم إذا كانت في أيام العادة فهي حيض للروايات[3].

رابعاً ـ استبراء الرحم من الحمل

والمقصود من ذلك طلب براءة الرحم من الحمل.

الفرق بين الاستبراء والاعتداد:

فرّق صاحب الجواهر بينها: بأنّ الاستبراء ـ وهو طلب البراءة لغة ـ معناه: التربّص عن وطء الأمة مدّة بسبب إزالة مِلك أو حدوثه، شرعاً.

وأمّا الاعتداد ـ وهو مأخوذ من العدّة المأخوذة من العدد ـ فمعناه شرعاً: تربّص المرأة الحرّة[1] بسبب مفارقة الزوج، أو ذي الوطء المحترم بفسخ أو طلاقٍ أو موتٍ أو زوال اشتباه، بل والأمة إذا كانت الفرقة عن نكاح أو وطء شبهة.

وعلّل وجه تسمية كلٍّ منهما بأنّ الاستبراء ـ وهو طلب البراءة ـ يحصل من دون حاجة إلى تعدّد الأقراء، بخلاف العدّة المأخوذة من العَدَد، حيث يكون المطلوب فيها تعدّد الأقراء.

ثمّ قال: هذا ولكن قد تطلق العدّة على الاستبراء وبالعكس[2].

والمقصود بالبحث ـ هنا ـ هو المعنى المعروف للاستبراء، وهو التربّص عن وطء الأمة بسبب إزالة الملك أو حدوثه، وسوف يأتي البحث عن الاعتداد في عنوان «عدّة».

والبحث في الاستبراء يكون كالآتي:

حكم استبراء الرحم تكليفاً:

قال صاحب الحدائق: «لا خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في أنّه يجب استبراء الأمة على البائع قبل البيع إذا وطأها، وكذا المشتري...»[3].

ومثله قال صاحب الجواهر[4]، ومفهومه: أنّه

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل الحيض، المسألة ٢٣.

(٢) كالسيّد الحكيم في المستمسك ٣: ٢٥٦ ـ ٢٧١، والسيّد الخوئي في التنقيح ٦: ٢٨٣ وما بعدها.

(٣) التنقيح ٦: ٢٩٤.

---

(١) أي انتظارها وامتناعها عن النكاح.

(٢) أنظر الجواهر ٣٢: ٢١١ و ٣٠٥، نقلناه بتصرّف.

(٣) الحدائق ١٩: ٤٢٤.

(٤) الجواهر ٢٤: ١٩٣.

إذا لم يطأها البائع فلا يجب عليه الاستبراء.

الحكمة في استبراء الرحم :

الحكمة في استبراء الرحم ـ كما في الاعتداد ـ هي المنع من اختلاط المياه واشتباه الأنساب، لأنّ حفظ الأنساب من الأهداف التي تحرص عليها الشريعة.

عدم اختصاص الاستبراء بالبيع :

المشهور بين الأصحاب أنّه لا فرق في وجوب الاستبراء بين البيع وغيره من الوجوه الناقلة للملك، وكذا الشراء، فيجب الاستبراء بكلّ ملكٍ زائل وحادث[١]. لكن خصّ ابن إدريس ذلك بالبيع دون الوجوه المملّكة الأخرى[٢]، إلّا أنّه يظهر منه التراجع عنه في موضعٍ آخر، حيث قال: «ومتى ملك الرجل جارية بأحد وجوه التمليكات من بيع، أو هبة، أو سبي، أو غير ذلك، لم يجز له وطؤها في قُبلها إلّا بعد أن يستبرئها...»[٣].

ويظهر من صاحب الكفاية موافقته لابن إدريس باختصاص الحكم بالبيع[٤].

(١) الحدائق ١٩ : ٤٢٤، والجواهر ٢٤ : ٢٠٠.

(٢) السرائر ٢ : ٣٤٦.

(٣) السرائر ٢ : ٦٣٤.

(٤) الكفاية : ١٧٥.

وجوب الاستبراء على من انتقلت إليه الأمة :

يجب على كلٍّ من البائع والمشتري ومن بحكمها استبراء الأمة، فلا يختصّ الوجوب بمن انتقلت منه، وقد ادّعى عدم الخلاف فيه، كما تقدّم.

نعم هناك موارد يستثنى فيها وجوب الاستبراء سنشير إليها.

موارد سقوط وجوب الاستبراء :

ذكر الفقهاء موارد يسقط فيها وجوب الاستبراء عن البائع والمشتري ـ أو مَن بحكمها ـ أو عن أحدهما بالخصوص، وهي ـ على نحو الإجمال ـ كما يلي :

١ ـ إخبار العدل أو الثقة ـ على اختلاف المباني ـ بالاستبراء، فإذا أخبر العدل أو الثقة باستبراء المالك ـ أو كان المخبر هو المالك وكان عدلاً أو ثقة ـ سقط وجوب الاستبراء عن المشتري؛ لتحقّق الغرض[١].

وأوجب ابن إدريس[٢] وفخر الدين[٣] الاستبراء وإن أخبر الثقة بحصوله.

٢ ـ إذا كانت الأمة صغيرة أو يائسة بحيث لا يتوقّع منها الحمل، فيسقط الاستبراء عن البائع

(١) الحدائق ١٩ : ٤٢٦، والجواهر ٢٤ : ٢٠٢.

(٢) السرائر ٢ : ٦٣٤.

(٣) إيضاح الفوائد ٣ : ١٦٥.

والمشتري[١].

٣ ـ إذا كان المالك غير قادر على الوطء؛ لعدم قابليّته؛ لكونه صغيراً، أو كبيراً، أو مجبوباً، أو عنّيناً، أو نحو ذلك[٢].

٤ ـ إذا كان المالك امرأة، لكن يظهر من بعضهم اشتراط عدم العلم بكون الأمة موطوءة في ملك المرأة عن طريق التحليل أو التزويج، بل يظهر من بعض آخر اشتراط عدم احتمال ذلك، فيجب الاستبراء بمجرّد احتمال الوطء إذا لم تخبر بعدمه[٣].

٥ ـ إذا كانت الأمة حائضاً، فيكتفى في جواز وطئها بإتمام حيضتها[٤]، خلافاً لابن إدريس حيث لم يكتفِ بإتمام الحيضة، بل أوجب حيضة اُخرى[٥].

٦ ـ إذا كانت حاملاً؛ لعدم فائدة للاستبراء المفسَّر بترك الوطء حتّى يتبيّن حالها، نعم لو فسّر بترك الوطء حتّى يبرأ رحمها ممّا فيه من ماءٍ أو حمل، أمكن القول بأنّ استبراءها هو ترك وطئها حتّى تضع، أو إلى مضيّ المدّة[٦].

واختلف الأصحاب في جواز وطء الجارية الحبلى المشتراة وعدمه على أقوال، أهمّها:

أ ـ تحريم وطئها حتّى تمضي عليها أربعة أشهر، فإذا مضى ذلك عليها وطأها إن أحبّ دون الفرج، فإن وطئها فيه فليعزل عنها، واجتناب وطئها أحوط حتّى تضع ما في بطنها، ذهب إلى ذلك الشيخ المفيد[١].

ب ـ تحريم وطئها حتّى تضع الحمل أو تمضي عليها أربعة أشهر وعشرة أيّام، فإن أراد وطأها قبل ذلك وطئها فيما دون الفرج، ذهب إلى هذا الرأي الشيخ في النهاية[٢].

ج ـ تحريم وطئها حتّى تمضي عليها أربعة أشهر، وكراهة الوطء بعد ذلك، ذهب إليه المحقّق، ونُسب إلى جماعة[٣].

د ـ كراهة وطئها وعدم حرمته، ذهب إليه الشيخ في الخلاف[٤]، وابن إدريس[٥].

هـ ـ تحريم الوطء إلى زمن وضع الحمل، إلّا إذا كان الحمل من زنا فيكره ولا يحرم، ذهب إليه العلّامة في المختلف[٦].

وهناك تفصيلات اُخر أعرضنا عنها.

٧ ـ لو كانت زوجة الإنسان أمةً لغيره

---

(١) الجواهر ٢٤ : ٢٠٧.
(٢) الجواهر ٢٤ : ٢٠٦.
(٣) الجواهر ٢٤ : ٢٠٥.
(٤) الجواهر ٢٤ : ٢١٠.
(٥) السرائر ٢ : ٦٣٥.
(٦) الجواهر ٢٤ : ٢١١.

---

(١) المقنعة : ٥٤٤.
(٢) النهاية : ٤٩٦.
(٣) شرائع الإسلام ٢ : ٥٩، وانظر الجواهر ٢٤ : ٢١١.
(٤) الخلاف ٥ : ٨٥.
(٥) السرائر ٢ : ٦٣٥.
(٦) المختلف (الحجرية) : ٥٧٢.

فابتاعها، بطل نكاحها وحلّ له وطؤها بملك اليمين من غير استبراء؛ بلا خلاف، كما قال صاحب الجواهر[1].

كيفيّة الاستبراء :

المعروف بين الفقهاء هو : أنّ الاستبراء إنّما يتحقّق بأحد أمرين :

الأوّل ـ بانتظار حيضتها المتعقّبة للطهر الذي واقعها فيه، إن كانت ممّن تحيض.

الثاني ـ ترك وطئها خمسة وأربعين يوماً، إن كان مثلها تحيض وهي لم تحض[2].

وهل يجب التحرّز عن وطء الدبر أيضاً، أم يكفي التحرّز عن وطء القبل فقط ؟

وهل تحرم سائر الاستمتاعات أم لا ؟

فيها كلام يرجع فيه إلى المطوّلات.

خامساً ـ استبراء الحيوان الجلّال

لمّا كان بيان الاستبراء ـ هنا ـ يتوقّف على بيان مفهوم الجلل وأحكام الجلّال، فنشير إليها إجمالاً، ونحيل التفصيل على محلّه وهو عنوان « جلّال »، فنقول :

الحيوان الجلّال هو الحيوان المأكول اللحم المتعوّد على أكل عذرة الإنسان، ومثله يحرم أكله وينجس بوله وروثه بالعرض، ويحلّ أكله ويطهر بوله وروثه بعد استبرائه.

كيفية الاستبراء :

وهي أن يمنع الحيوان عن التغذّي بالعذرة، ويُعلف علفاً طاهراً في مدّة الاستبراء.

وهذا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في مدّة الاستبراء، والغاية التي ينتهي عندها، وفيها عدّة أقوال :

الأوّل ـ المدّة التي يستبرأ فيها كلّ حيوان هي ما ورد في خصوصه في الروايات، فينبغي مراعاة تلك المدّة، سواء بقي عنوان « الجلّال » على الحيوان أو لم يبقَ.

وهذا القول منسوب إلى ظاهر المشهور[1] ـ وإن شكّك في النسبة السيّد الخوئي[2] ـ وبناءً عليه، يحرم أكل لحم الحيوان قبل انقضاء المدّة المنصوصة وإن انتفى عنه عنوان « الجلّال »، كما يجوز أكل لحمه بعد تلك المدّة وإن بقي العنوان.

وسنذكر المدّة المنصوصة عن قريب.

الثاني ـ يجب مراعاة أكثر الأمرين، من انتفاء عنوان « الجلّال » والمدّة المنصوصة، استضعافاً للنصوص وأخذاً بالاحتياط.

---

(١) الجواهر ٣٢ : ٣٢٧.

(٢) أنظر : الجواهر ٢٤ : ١٩٥، والحدائق ١٩ : ٤٢٦.

(١) المستمسك ٢ : ١٣٤.

(٢) التنقيح ٣ : ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

نسب ذلك إلى الشهيد الثاني وجماعة[1]، لكنّ الموجود في المسالك: الأخذ بأكثر التقديرات فيما إذا وردت نصوص متفاوتة في الحيوان، لا ما نسب إليه[2]. نعم، جعل في الروضة[3] المعيار «غلبة الظنّ بزوال الجلل» على فرض رفع اليد عن النصوص لضعفها، فتكون الموارد المنصوصة وغير المنصوصة على حدّ سواء.

وبناءً على هذا القول إذا انتفى عنوان «الجلّال» قبل انقضاء المدّة فلا بدّ من انتظار قضائها، وإذا انتفت المدّة قبل انتفاء عنوان «الجلّال» فلا بدّ من انتظار انتفائه.

الثالث ـ يجب العمل طبق المدّة المنصوصة، إلّا إذا علمنا ببقاء العنوان فيجب استمرار الاستبراء حتّى يزول الجلل، ويترتّب عليه أنّه لو زال العنوان قبل انتهاء المدّة يجب الاجتناب أيضاً.

استظهر بعضهم هذا الرأي من صاحب الجواهر، وذيل كلامه ظاهر فيما نسب إليه إلّا أنّ صدره مشعر بالقول الآتي[4].

(١) نسبه إليهم صاحب الجواهر والسيّد الحكيم، أنظر الجواهر ٣٦: ٢٨٠، والمستمسك ٢: ١٣٤.

(٢) المسالك (الحجرية) ٢: ٢٣٩.

(٣) الروضة البهيّة ٧: ٢٩٣.

(٤) أنظر: الجواهر ٣٦: ٢٧٦، والمستمسك ٢: ١٣٤، والتنقيح ٣: ٢٦١.

الرابع ـ يجب منع الحيوان عن أكل العذرة حتّى يزول عنه اسم «الجلّال»، فإذا زال حلّ أكله وإن لم تمضِ المدّة المنصوصة؛ لأنّ الموضوع في الحكم بحرمة أكل الجلّال هو الجلل، وبما أنّ الحكم يتبع موضوعه بحسب الحدوث والبقاء فمع ارتفاعه لا يحتمل بقاء الأحكام المترتّبة عليه.

نعم، الأحوط ـ مع زوال الاسم ـ مراعاة مضيّ المدّة المنصوصة في كلّ حيوان.

ذهب إلى هذا الرأي السيّد اليزدي[1]، وتابعه السيّد الخوئي[2].

ويظهر من الإمام الخميني اختيار هذا الرأي إلّا أنّ الاحتياط عنده وجوبي لا استحبابي[3].

وللسيّد الخوئي محاولة للجمع بين الأقوال الثلاثة الأخيرة[4].

هذا كلّه بالنسبة إلى الحيوانات التي ورد فيها نصّ خاصّ، وأمّا ما لم يرد فيه نصّ فالمعيار فيه هو صدق العنوان وعدمه؛ كما هو واضح، فيجب الاستبراء إلى أن يزول عنوان «الجلّال» عن الحيوان.

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، المطهّرات، الحادي عشر: استبراء الحيوان الجلّال.

(٢) التنقيح ٣: ٢٥٩.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٤، كتاب الأطعمة، القول في الحيوان، المسألة ١٩.

(٤) التنقيح ٣: ٢٦١.

الموارد المنصوصة :

الموارد التي ورد النصّ في مدّة الاستبراء فيها ـ كما هو المشهور ـ كالآتي :

١ ـ في الإبل أربعون يوماً.

٢ ـ في البقر ثلاثون يوماً.

٣ ـ في الغنم عشرة أيام.

٤ ـ في البطّة خمسة أو سبعة أيام.

٥ ـ في الدجاجة ثلاثة أيام.

وفي بعض منها روايات أُخر.

سادساً ـ استبراء اللحم المجهول

المقصود من استبراء اللحم المجهول هو اختبار كون اللحم مذكّى أو ميتة، وقد وردت رواية تبيّن كيفية هذا الاختيار، وعمل طبقها المشهور، ومفادها : أنّه يطرح اللحم على النار، فإن انقبض فهو مذكّى وإن انبسط فهو ميتة[١].

والرواية موصوفة بالضعف : ولذلك نقل صاحب الجواهر[٢] عن جماعة عدم الاعتداد بهذا الاختبار ؛ لأنّ الأصل عدم تذكية الحيوان حتّى يحصل العلم بتذكيته، من هؤلاء الفاضل المقداد، والشهيد الثاني.

(١) أنظر الوسائل ٢٤ : ١٨٨، الباب ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٣٦ : ٤٠٢.

قال الأوّل : « والأولى اجتنابه، لأصالة موت الحيوان حتف أنفه، وأن لا يحكم بالتذكية إلّا مع يقين حصول شرائطها »[١].

وقال الثاني : « والأقوى تحريمه مطلقاً »[٢].

ونسب المحقّق[٣] والعلّامة[٤] هذا الاختبار إلى القول، فقالا : « قيل ... »، وهو مشعر بتضعيفهما له.

مظانّ البحث :

كتاب الطهارة :

أ ـ آداب التخلي.

ب ـ سنن الوضوء.

ج ـ سنن الغسل.

د ـ الأعيان النجسة، الحيوان الجلّال.

هـ ـ الحيض.

كتاب البيع : بيع الإماء.

كتاب الطلاق : العِدد، استبراء الأمة عند بيعها أو شرائها.

كتاب الأطعمة والأشربة :

أ ـ الأطعمة المحرّمة، الحيوان الجلّال وكيفية استبرائه.

ب ـ استبراء اللحم المجهول.

(١) التنقيح الرائع ٤ : ٥٧.

(٢) الروضة البهيّة ٧ : ٣٣٧.

(٣) شرائع الإسلام ٣ : ٢٢٧.

(٤) إرشاد الأذهان ٢ : ١١٣.

استبصار

لغة :

استبصر الشيء : استبانه، واستبصر : تبيّن ما يأتيه من خير وشرّ، واستبصر في دينه : صار ذا بصيرة فيه، والبصيرة : الحجّة[1].

وقال الطريحي : البصيرة هي الدلالة التي يستبصر بها الشيء على ما هو به[2].

اصطلاحاً :

يطلق في عرف الفقهاء على مَن اهتدى ـ من سائر الفرق الإسلامية ـ إلى مذهب الإماميّة اعتقاداً وعملاً، وأمّا إذا كان كافراً ثمّ أسلم واختار مذهب الإمامية فهو وإن كان مستبصراً واقعاً، لكن لا يلحقه ما ذكروه من أحكامٍ للاستبصار، وكذا لو ارتدّ ثمّ رجع إلى الحقّ.

الأحكام :

تترتّب على الاستبصار آثار عديدة يختصّ بعضها بالعبادات وبعضها بغيرها :

(١) أُنظر : لسان العرب، والمعجم الوسيط : «بصر».

(٢) مجمع البحرين : «بصر».

أوّلاً ـ آثار الاستبصار في العبادات :

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّ المخالف إذا فاته شيءٌ من العبادات ثمّ استبصر فعليه قضاء ما فاته؛ لأنّه كان مكلّفاً بها وقد فاتته، وبذلك يتحقّق موضوع القضاء، وهو فوت العبادة المأمور بها، لكن يظهر من صاحب الجواهر ترجيح القول بعدم وجوب القضاء في هذه الصورة، حيث قال : «... فالإنصاف أنّ احتمال سقوط القضاء أصلاً ورأساً، فعلوا أو لم يفعلوا، فضلاً عن أن يخلّوا بترك شرطٍ ونحوه لا يخلو من وجه»[1].

وهل يجب عليه قضاء العبادات التي أتى بها قبل الاستبصار أو لا ؟

المعروف بين فقهائنا (رضوان الله عليهم) أنّ المخالف إذا استبصر لا يجب عليه قضاء ما أتى به من العبادات إلّا الزكاة كما سيجيء؛ لما ورد في ذلك من النصوص، منها :

١ ـ صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام : «أنّهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء : الحروريّة، والمرجئة، والعثمانيّة، والقدرية ثمّ يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كلّ صلاة صلّاها أو صوم أو زكاة أو حجّ، أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك ؟ : ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، لا بدّ أن يؤدّيها؛

(١) الجواهر ١٣ : ٨.

لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية»[1].

٢ ـ وعن عمر بن أذينة، قال: كتب إليّ أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ كلّ عملٍ عمله الناصب في حال ضلاله أو حال نصبه، ثمّ مَنَّ الله عليه وعرّفه هذا الأمر، فإنّه يؤجر عليه ويكتب له إلّا الزكاة، فإنّه يعيدها؛ لأنّه وضعها في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية، وأمّا الصلاة والصوم فليس عليه قضاؤهما»[2].

هذا كلّه إذا استبصر بعد خروج الوقت، وأمّا إذا استبصر والوقت باقٍ، ففيه قولان:

الأوّل ـ القول بالإعادة:

اختاره السيّد اليزدي[3]، والإمام الخميني[4]، ولعلّه لعموم أدلّة التكليف بالعبادة، واختصاص نصوص الإجزاء بالقضاء.

الثاني ـ القول بعدم الإعادة:

يظهر من صاحب الجواهر[5] اختياره، ولم

---

(١) الوسائل ٩: ٢١٦، الباب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٢) المصدر نفسه، الحديث ٣.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في صلاة القضاء، المسألة ٥.

(٤) تحرير الوسيلة ١: ١٨٩، كتاب الصلاة، القول في صلاة القضاء، المسألة ١.

(٥) الجواهر ١٣: ٩.

يستبعده السيّد الحكيم[1]، وقوّاه السيّد الخوئي[2]؛ ولعلّه لعدم اختصاص نصوص الإجزاء بالقضاء، وأمّا ورود لفظ «القضاء» في بعضها فهو لا يصير قرينة لإرادة خصوص القضاء؛ لأنّ المراد منه مطلق الإعادة، فهو أعمّ من القضاء المصطلح عند الفقهاء.

وجوب إعادة الزكاة بعد الاستبصار:

لا خلاف ظاهراً ـ كما قيل[3] ـ في أنّه لو أعطى المخالف زكاته أهل نحلته ثمّ استبصر فعليه الإعادة.

وأمّا لو دفعها إلى أهل الولاية ثمّ استبصر، فقد نسب في الجواهر إلى غير واحد القول بعدم الإعادة، لكنّه قال: وفيه بحث، ثمّ قال: فتأمّل.

ومقصوده من البحث، وقوع التعارض بين ظاهر التعليل ـ وهو: وقوع الزكاة في غير موضعها، لو دفعها المخالف إلى غير أهل الحقّ، فتجب الإعادة بعد الاستبصار، ومفهومه: أنّه لو دفعها إلى أهل الحقّ فلا تجب الإعادة ـ وإطلاق المعلّل ـ وهو: وجوب دفع الزكاة ثانية لأهل الولاية، سواء دفعها أوّلاً لأهل نحلته أو لأهل الولاية ـ لكنّ أمره بالتأمّل

---

(١) المستمسك ٧: ٦٠، ويظهر منه في المنهاج القول بالإعادة احتياطاً، أنظر منهاج الصالحين ١: ٢٧٦، فصل قضاء الصلوات، المسألة ٢.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٥ / ١: ١٣٢.

(٣) أنظر الجواهر ١٥: ٣٨٦ ـ ٣٨٨.

ـ كما قال في المستمسك[١] ـ لعلّه إشارة إلى تقديم ظاهر التعليل على إطلاق المعلّل، وينتج عدم وجوب الإعادة[٢].

ولذلك اختار السيّد اليزدي[٣] عدم الإعادة، وربما يلوح ذلك من السيّد الحكيم في المستمسك[٤]، لكن اختاره صريحاً في المنهاج[٥]، كما اختاره السيّد الخوئي في منهاجه[٦] أيضاً.

ما يشترط في عدم وجوب القضاء :

اشترط بعض الفقهاء في عدم وجوب القضاء أن يكون ما أتى به من العبادة موافقاً لمذهبه الذي كان عليه، واعتبر في خصوص الحجّ أن لا يكون قد أخلّ بركنٍ منه.

وهذا يحتاج إلى شيءٍ من التوضيح، فنقول :

أمّا بالنسبة إلى غير الحجّ فالاحتمالات المتصوّرة ثلاثة :

(١) المستمسك ٩ : ٢٨٠.

(٢) أُنظر أيضاً الجواهر ١٥ : ٣٨٦ ـ ٣٨٨.

(٣) العروة : كتاب الزكاة، فصل أوصاف المستحقّين، الأوّل : الإيمان، المسألة ٥.

(٤) المستمسك ٩ : ٢٨٠.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ٤٣٧، الزكاة، أوصاف المستحقّين، الأوّل : الإيمان، المسألة ١٢.

(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ٣١٤، الزكاة، أوصاف المستحقّين للزكاة، الأوّل : الإيمان، المسألة ١١٤٥.

الأوّل ـ أن يأتي بالفعل مطابقاً لمذهبه وإن خالف فيه المذهب الذي اهتدى إليه.

وهذا هو القدر المتيقّن ممّا شملته الروايات، وأفتى به الفقهاء من القول بعدم وجوب القضاء.

الثاني ـ أن يأتي بالفعل مخالفاً لمذهبه والمذهب الحقّ الذي اهتدى إليه.

وهذا هو القدر المتيقّن ممّا هو خارج عن الروايات وفتوى الفقهاء؛ لأنّهم اشترطوا في عدم وجوب القضاء عدم كون ما أتى به فاسداً طبق مذهبه، وهذا المورد هو القدر المتيقّن من مخالفة هذا الشرط.

الثالث ـ أن يأتي بالفعل مخالفاً لمذهبه وموافقاً للمذهب الحقّ.

وهذا المورد قد تأمّل بعض الفقهاء في شمول الروايات له؛ لأنّ القدر المتيقّن منها أن يكون ما أتى به موافقاً لمعتقده.

وممّن يظهر منه التأمّل : الشهيد الأوّل في الذكرى[١] حيث احتمل وجوب الإعادة، وصاحب الجواهر ـ في بحث قضاء الصلاة[٢] ـ والسيّد اليزدي[٣].

وممّن صرّح أو يظهر منه القول بعدم وجوب

(١) الذكرى : ١٣٥.

(٢) الجواهر ١٣ : ٩ ـ ١٠.

(٣) العروة الوثقى : كتاب الصلاة، فصل القضاء، المسألة ٥

الإعادة: الشهيد الثاني[١]، وصاحب الجواهر ـ في كتاب الحجّ[٢] ـ والمحقّق الهمداني[٣]، والسيّدان الحكيم[٤] والخوئي[٥].

لكن قيّده بعضهم ـ كصاحب الجواهر والسيّد الخوئي ـ بإمكان قصد التقرّب، بحيث يمكنه ـ أي المخالف ـ أن يأتي بالعبادة وفقاً لمذهب الإماميّة متقرّباً به إلى الله.

ومثّل له السيّد الخوئي ـ بعد أن قال بعض الفقهاء بعدم إمكانه[٦] ـ بما إذا اعتقد المخالف صحّة العبادة المأتيّ بها وفقاً لمذهب الإمامية، وهذا ممكن كما أفتى فضيلة الشيخ محمود شلتوت ـ شيخ الجامع الأزهر بمصر في وقته ـ بصحّة العمل وفق مذهب الإماميّة.

هذا كلّه بالنسبة إلى غير الحجّ، وأمّا بالنسبة إلى الحجّ ففيه أقوال:

الأوّل ـ وجوب الإعادة مطلقاً، سواء أتى به صحيحاً أو فاسداً، عندنا أو عندهم.

(١) روض الجنان: ٣٥٦.

(٢) الجواهر ١٧: ٣٠٦.

(٣) نُقل عنه ذلك في مستند العروة (الصلاة) ٥ / ١: ١٣٢، وانظر مصباح الفقيه ٣: ١٠٦، آخر كتاب الزكاة.

(٤) المستمسك ٧: ٥٩ و ٦٠.

(٥) مستند العروة (الصلاة) ٥ / ١: ١٣٢.

(٦) كالسيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٢: ٣٨٢، والسيّد الخوئي نفسه في معتمد العروة ١: ٢٧٤.

وهذا القول منسوب إلى ابن الجنيد[١] واختاره ابن البرّاج[٢].

الثاني ـ وجوب الإعادة إذا أخلّ بركن.

نسب صاحب المدارك هذا القول إلى الشيخ وأكثر الأصحاب[٣].

هذا واختلف الأصحاب في المراد من الركن هل هو ما كان ركناً عندنا أو عندهم؟

نصّ المحقّق[٤] والعلّامة[٥] والشهيد الأوّل[٦] على أنّ المراد بالركن ما يعتقده أهل الحقّ ركناً.

وقال الشهيد الثاني: «... وأطلق الأكثر» أي: لم يقيّدوه بكونه ركناً عندنا أو عنده[٧].

الثالث ـ وجوب الإعادة إذا كان فاسداً عنده ـ مهما كان سبب الفساد ـ وعدم وجوبها إذا كان صحيحاً عنده وإن كان فاسداً عند الإمامية.

اختار هذا الرأي السيّد اليزدي[٨]، والسيّد

(١) أنظر المختلف ٤: ١٩.

(٢) المهذّب ١: ٢٦٨.

(٣) المدارك ٧: ٧٤، وانظر المبسوط ١: ٣٠٣.

(٤) المعتبر (الحجرية): ٣٣١.

(٥) المنتهى (الحجرية) ٢: ٨٦٠.

(٦) الدروس ١: ٣١٥.

(٧) المسالك ٢: ١٤٧.

(٨) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، شرائط وجوب حجّة الإسلام، الاستطاعة، المسألة ٧٨.

الحكيم[1]، والسيّد الخوئي[2]، والإمام الخميني[3].

ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ الروايات الدالّة على عدم الإعادة والقضاء منصرفة إلى صورة السؤال عن أنّ مجرّد تبدّل المذهب هل يوجب الإعادة والقضاء أو لا ؟ وهذا إنّما يتمّ في صورة فرض صحّة العمل المأتي وفق المذهب السابق، وأمّا مع فرض عدم صحّته أو عدم إتيانه فهو ما زال مكلّفاً بالعمل بالتكليف، تبدّل مذهبه أو لم يتبدّل وإن كان يظهر من صاحب الجواهر سقوط القضاء في هذه الصورة أيضاً[4]، فإذا ثبت ذلك يصير قولاً رابعاً في المسألة.

وهل يجب القضاء لو أتى به المخالف مطابقاً لمذهب الإماميّة ومخالفاً لمذهبه ؟

يظهر من صاحب الجواهر[5] والسيّدين الحكيم والخوئي القول بعدم الوجوب، لكن قيّده صاحب الجواهر والسيّد الخوئي بما إذا أمكن قصد التقرّب، كما تقدّم توضيحه في الصلاة.

هل عدم الإعادة تفضّل أو لصحّة العمل ؟

اختلف الفقهاء في أنّ عدم إعادة العمل هل

(١) المستمسك ١٠ : ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
(٢) معتمد العروة (الحجّ) ١ : ٢٧٤.
(٣) تحرير الوسيلة ١ : ٣٢٨، كتاب الحجّ، شرائط وجوب حجّة الإسلام، المسألة ٥١.
(٤) الجواهر ١٣ : ٨.
(٥) الجواهر ١٧ : ٣٠٥، وانظر ١٣ : ٩.

هو تفضّل من الله تعالى، أو لصحّة العمل، أو لغير ذلك ؟ فيه أقوال :

الأوّل ـ أنّ عدم الإعادة إنّما هو تفضّل منه تعالى، لأنّ العمل في نفسه غير صحيح؛ لفقده شرط الإيمان بالمعنى الأخصّ، أي : الولاية.

اختار ذلك الشهيد الثاني وقال : «ظاهر النصوص وأكثر الفتاوى لا يدلّ إلّا على عدم الإعادة، وهي أعمّ من الصحّة»[1]، واختاره أيضاً سبطه صاحب المدارك[2]، وصاحب الحدائق[3]، والمحدّث الكاشاني[4]، والسيّد الطباطبائي[5].

الثاني ـ أنّ شرط صحّة العمل هو الإسلام لا الإيمان بالمعنى الأخصّ، وهو حاصل، نعم تترتّب على الإيمان بالمعنى الأخصّ آثار أُخرى كالثواب.

اختار هذا الرأي المحقّق[6] والعلّامة[7] الحلّيان، والشهيد الأوّل[8] ـ ونسبه إلى المشهور ـ والفاضل المقداد[9].

(١) المسالك ٢ : ١٤٨.
(٢) المدارك ٧ : ٧٥.
(٣) الحدائق ١٤ : ١٦٤.
(٤) مفاتيح الشرائع ١ : ٣٠٠.
(٥) الرياض ٦ : ٨٥.
(٦) المعتبر (الحجرية) : ٣٣١.
(٧) المختلف ٤ : ٢٠ ـ ٢١.
(٨) الدروس ١ : ٣١٥.
(٩) التنقيح الرائع ١ : ٤٢٤.

الثالث ـ أنّ الإيمان شرط متأخّر في صحّة العمل، بمعنى أنّ العمل الصادر من المخالف إنّما يكون صحيحاً إذا تعقّبه الإيمان.

ذهب إلى هذا الرأي صاحب الجواهر[1]، ولعلّ به يمكن الجمع بين القولين الأوّلين، كما صرّح بذلك المحقّق الأردبيلي[2].

ثانياً ـ آثار الاستبصار في غير العبادات:

لم يتعرّض الفقهاء ـ مع الأسف ـ إلى الجوانب الأُخرى غير العبادات إلّا على نحو الإشارة من قِبل بعضهم، ونحن نشير إليها ـ تبعاً ـ حسب منهجنا فنقول:

إنّ غير العبادات ـ أو بالأحرى غير الموارد المنصوصة ـ يمكن تقسيمه إلى العناوين التالية:

١ ـ غسل المتنجّسات.

٢ ـ الطهارات الثلاث.

٣ ـ النكاح والطلاق.

٤ ـ المواريث ونحوها.

٥ ـ حقوق الناس.

١ ـ غسل المتنجّسات:

الظاهر أنّه لا إشكال في أنّ المخالف لو غسل المتنجّسات وفقاً لمذهب الإماميّة، ثمّ استبصر واهتدى لم يكن بحاجة إلى إعادة الغسل؛ لأنّه من الأُمور التوصّلية التي لا تحتاج إلى النيّة كالعبادات، ولا مانع آخر منه إلّا إذا كان من الفرق المحكوم بكفرها ونجاستها كالنواصب والغلاة، فإنّ تطهيره للمتنجّس لا يفيد لو كان مباشراً؛ لاستلزامه تنجيسه مرّة ثانية بمباشرته له.

وإنّما الإشكال فيما إذا غسل المخالف المتنجّس وفقاً لمذهبه، بأن غسل ما يحتاج في غسله إلى مرّتين مرّة واحدة، فهل يجزئ ذلك بعد استبصاره، أو يجب غسله وفقاً لمذهب الإماميّة؟

ذكر صاحب الجواهر وجهين، ثمّ قوّى وجوب إعادة الغسل؛ لاستصحاب بقاء النجاسة بعد الشكّ في زوالها، ولقصور الأدلّة الدالّة على عدم الإعادة عن شمول هذا المورد، قال:

«وفي وجوب إعادة غسل المتنجّسات إذا كان فاسداً عندنا وجهان، أقواهما ذلك؛ للأصل، وقصور الأدلّة عن التناول»[1].

٢ ـ الطهارات الثلاث:

إنّ الطهارات الثلاث: وإن كان فيها جانب عبادي، لكن لم ندرجها في قسم العبادات لعدم شمول النصوص لها بصراحة، كالصلاة والحجّ ونحوهما.

---

(١) الجواهر ١٧: ٣٠٦، وانظر ٣: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٦: ١٠٠.

(١) الجواهر ١٣: ٩.

وعلى أي حال فهل تلحق بالعبادات فتسقط عن المخالف إذا أتى بها وفق مذهبه ثمّ استبصر، أو تجب عليه الإعادة بعد الاستبصار؟ فإذا اغتسل أو توضّأ وفق مذهبه ثمّ استبصر، فهل تجب عليه إعادة الغسل أو الوضوء أو لا؟

ذكر صاحب الجواهر فيه وجهين:

١ ـ سقوط الإعادة؛ إلحاقاً لها بسائر العبادات إلّا الزكاة.

٢ ـ عدم السقوط؛ لأنّ وصف الجنابة يحصل بسببه الخاصّ ولا يزول إلّا بما جعله الشارع مزيلاً في نظر المذهب الذي اهتدى إليه، وبعبارة أُخرى: إنّ الصلاة من خطاب التكليف، والغسل من خطاب الوضع، والأحكام الوضعية تابعة لأسبابها ثبوتاً وسقوطاً.

لكنّه قوى الوجه الأوّل[1].

هذا ما قاله في باب الطهارة، وأمّا في باب الصلاة فاستشكل في المسألة وإن كان يظهر منه أنّه رجّح القول الأوّل أيضاً[2].

٣ ـ النكاح والطلاق:

رأينا من المناسب أن نذكر ـ هنا ـ خلاصة ما كتبه السيّد الحكيم جواباً عن استفتاءٍ وُجّه إليه:

السؤال:

بسم الله الرحمن الرحيم

ما يقول مولانا حجّة الإسلام والمسلمين آية الله العظمى في العالمين السيّد محسن الحكيم دام ظلّه العالي في رجل من أهل السنّة طلّق زوجته طلاقاً غير جامع للشرائط عندنا، وجامعاً للشرائط عندهم، ثمّ استبصر، وكذا إذا طلّقها ثلاثاً بإنشاءٍ واحد، فهل له الرجوع بزوجته بعد الاستبصار، أو لا؟ أفتونا مأجورين، مع بيان الدليل على المسألة.

الجواب:

بسم الله الرحمن الرحيم

الظاهر في مفروض السؤال جواز الرجوع بزوجته المذكورة، ويقتضيه العمل بالأدلّة الدالّة على بطلان الطلاق الفاقد للشرائط المقرّرة عندنا، لعدم ما يوجب الخروج عنها، إلّا ما قد يتوهّم من دلالة النصوص على بينونة المرأة المذكورة، إذا كان الزوج من المخالفين حسب ما يقتضيه مذهبه، لكنّ التوهّم المذكور ضعيف، إذ النصوص الواردة في الباب على طوائف ثلاث:

الأُولى ـ ما دلّ على قاعدة الإلزام: مثل رواية عبد الله بن جبلة عن غير واحد عن علي بن أبي حمزة: «أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلّقة على غير السنّة أيتزوّجها الرجل؟ فقال عليه السلام:

---

(١) الجواهر ٣: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) الجواهر ١٣: ٩.

ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم وتزوّجوهنّ، فلا بأس بذلك»[١].

ومن المعلوم أنّ جواز الإلزام أو وجوبه لا يدلّ على صحّة الطلاق المذكور، وإنّما يدلّ على مشروعيّة الإلزام بما ألزم به نفسه، ومن الواضح أنّ الإلزام بذلك إنّما يصحّ مع بقائه على الخلاف لا مع تبصّره، فإنّه مع تبصّره لا يلزم نفسه بالطلاق وإنّما يلزم نفسه بالزوجيّة، فلا يقتضي عدم مشروعيّة الرجوع بها.

ثمّ ذكر روايات أُخر تتضمّن الأمر بتزويج المطلّقات التي طُلّقن على غير الشرائط المعتبرة عندنا، ثمّ قال:

الطائفة الثانية ـ ما تضمّنت اللزوم دون الإلزام، مثل ما في رواية عبد الله بن طاوس: «... قلت أليس قد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إيّاكم والمطلّقات ثلاثاً في مجلسٍ، فإنّهنّ ذوات الأزواج؟ فقال: ذلك من إخوانكم لا من هؤلاء، إنّه من دان بدين قومٍ لزمته أحكامهم»[٢].

ثمّ ذكر رواية أُخرى، ثمّ قال:

ودلالتها ـ أي: هذه الطائفة ـ على صحّة الطلاق أيضاً غير ظاهرة، فإنّ اللزوم أعمّ ولا سيّما بملاحظة لزوم التعارض بين تطبيق الحديث فيما لو كان أحد الزوجين مخالفاً والآخر مستبصراً، فإنّ المستبصر يدين بفساد الطلاق والمخالف يدين بصحّته، ولا يمكن الجمع بين الحكمين؛ لأنّ الطلاق لا يقبل الوصف بالصحّة والفساد من جهتين، فلا بدّ أن يكون المراد مجرّد الحكم على مَن دان منهما بما دان، فإذا تبصّر المخالف وصارا معاً متبصّرين، كان مقتضى الحديث جواز ترتيب أحكام الزوجيّة منهما؛ لأنّهما معاً يدينان بذلك.

الطائفة الثالثة ـ ما تضمّن تحريم المطلّقة ثلاثاً على الزوج إذا كان يعتقد ذلك، كرواية الهيثم بن أبي مسروق عن بعض أصحابه[١]...

ثمّ ناقش الرواية سنداً ودلالة، ثمّ قال:

والذي يتحصّل من هذه الأخبار: لزوم العمل على من تديّن بدينه على حسب دينه، وجواز إلزامه بذلك، وكلا الأمرين لا يقتضيان التحريم في مورد السؤال المذكور.

نعم في صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع: «سألت الرضا عليه السلام عن ميّت ترك أُمّه وإخوة وأخوات، فقسّم هؤلاء ميراثه، فأعطوا الأُمّ السدس، وأعطوا الإخوة والأخوات ما بقي، فمات بعض الأخوات، فأصابني من ميراثه، فأحببت أن

---

(١) الوسائل ٢٢: ٧٤، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٥.

(٢) المصدر نفسه، الحديث ١١.

(١) المصدر نفسه، الحديث ٢.

أسألك هل يجوز لي أن آخذ ما أصابني من ميراثها على هذه القسمة، أم لا؟ فقال: بلى، فقلت: إنّ أمّ الميّت ـ فيما بلغني ـ قد دخلت في هذا الأمر، أعني الدين، فسكت قليلاً، ثمّ قال عليه السلام: خذه»[١].

فقد يتوهّم منها أنّ الاستبصار لا يوجب تغيّر الحكم.

وفيه، أنّه لا ريب في أنّ مقتضى قاعدة الإلزام جواز أخذ الأخوات من الأمّ إلزاماً لها بما تدين[٢]، وبعد الأخذ والتملّك لا يستوجب الاستبصار تبدّل الحكم؛ فإنّ من تزوّج المطلّقة ثلاثاً على غير السنّة كان تزويجه صحيحاً، وتخرج به عن الزوجيّة للمطلّق، فإذا استبصر لا يبطل التزويج الثاني. وكذا إذا أخذ الأخ بالعصبة، فاستبصرت البنت أو الأمّ أو الأخوات، لا يوجب استبصارهنّ رجوع المال إلى ملكهنّ، غاية الأمر أنّ مفاد الرواية عموم القاعدة لإلزام المخالف المخالف الآخر... إلى أن قال:

ومن ذلك تعرف: أنّ الطلاق الواقع منهم ليس صحيحاً، وإنّما اقتضى إلزامهم به بما أنّه مذهبهم، فإذا تبصّروا خرج عن كونه مذهبهم، فلا موجب للإلزام به.

ثمّ ذكر أموراً أخر لتوضيح وترسيخ ما قاله قدس سره[١].

وإنّما التزمنا بهذا التطويل لندرة مَن تعرّض للمسألة وعموم الفائدة.

ويراجع ـ مزيداً للتوضيح ـ مصطلح «إلزام» حيث يبحث فيه عن «قاعدة الإلزام».

٤ ـ الميراث ونحوه:

يظهر حكم الميراث ونحوه، كالوصيّة والوقف ونحوهما ممّا سبق في النكاح، فإن اكتسب مالاً عن طريق الميراث ولم يكن مستحقّاً وفق المذهب الإمامي ثمّ استبصر فلا يخرج عن ملكه؛ لقاعدة الإلزام، نعم لا يبعد لزوم التخلّص من حقّ الغير لو استبصر المأخوذ منه والمدفوع إليه معاً، وأمّا أمر

---

(١) الوسائل ٢٦: ١٥٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الإخوة، الحديث ٦.

(٢) توضيح ذلك: أنّ الأمّ ـ حسب فقه الإماميّة ـ تكون في الطبقة الأُولى من الميراث، والإخوة والأخوات في الطبقة الثانية، وما دام يوجد في الطبقة الأُولى أحد من الورثة فلا يصل الدور إلى أفراد الطبقة الثانية، خلافاً لمن يورّثون الإخوة والأخوات مع الأمّ.

فمراده من أخذ الأخوات من الأمّ هو الأخذ من حقّها.

---

(١) أُنظر المستمسك ١٤: ٥٢٤ ـ ٥٣٠. وراجع أيضاً: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣١٣، فصل أقسام الطلاق، المسألة ٢، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٩٥، فصل أقسام الطلاق، المسألة ١٤٣٤، وتحرير الوسيلة ٢: ٢٩٥، كتاب الطلاق، القول في الصيغة، المسألة ٨.

الإمام عليه السلام بأخذ الميراث ـ في صحيحة البزنطي المتقدّمة ـ ممّن زاحم الأمّ في ميراثها من ابنها وإن استبصرت الأمّ بعد ذلك، فإنّما هو لأجل أنّ الأخت إنّما ورثت الميّت بناءً على مذهبه الذي كانت الأمّ تدين به أيضاً، فلكت ما أخذته بناء على قاعدة الإلزام، فلا يخرج من ملكها بسبب استبصار الأمّ، ومن ثمّ صحّ إرث ابن بزيع من الأخت المتوفّاة.

والمسألة ـ كما قلنا ـ غير محرّرة[1].

٥ ـ حقوق الناس :

وأمّا حقوق الناس فقد استفيد من التعليل الوارد في الزكاة لزوم التخلّص وبراءة الذمّة منها؛ فإنّ قوله عليه السلام ـ تعليلاً لوجوب إعادة دفع الزكاة ـ: «لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية»[2] مشعر بلزوم التخلّص من حقوق الآدميّين، بل إنّ بعضها أولى من الزكاة.

قال صاحب الجواهر: «... نعم استثنى المحقّق الثاني ممّا يسقط عن الكافر بعد إسلامه حكم الحدث كالجنابة، وحقوق الآدميين، فلعلّه هنا[3] كذلك أيضاً، مع أنّه يمكن منعه عليه هنا في الأوّل خاصّة؛ لعموم الأدلّة؛ بخلاف الثاني؛ لإشعار تعليل الزكاة به، بل بعضها أولى من الزكاة...»[1].

شمول أحكام الاستبصار لجميع الفرق :

الظاهر من عبارات الفقهاء عدم اختصاص الأحكام المتقدّمة بفرقة دون أُخرى، فتشمل جميع المخالفين حتّى مَن حكمنا بكفره، كالنواصب والغلاة[2]، وربما يظهر من العلّامة وجوب القضاء على الناصب ونحوه لكفره[3].

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة : الطهارات الثلاث، غسل الجنابة.

٢ ـ كتاب الصلاة : قضاء الصلوات الفائتة.

٣ ـ كتاب الزكاة : أوصاف المستحقّين للزكاة.

٤ ـ كتاب الحجّ : شرائط وجوب الحجّ.

ويراجع أيضاً كتاب الطلاق.

---

(١) أُنظر على سبيل المثال : الجواهر ٣٩ : ١٣٣.

(٢) الوسائل ٩ : ٢١٦، الباب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٣) أي في الاستبصار.

---

(١) الجواهر ١٣ : ٨ ـ ٩، وانظر جامع المقاصد ١ : ٢٧٠، وقد ذكر فيه جنابة الكافر ولم يتعرّض لحقوق الناس، ولعلّه تعرّض له في مكان آخر أو في كتاب آخر.

(٢) أُنظر : المسالك ٢ : ١٤٧، والمدارك ٧ : ٧٤.

(٣) المختلف ٤ : ٢١.

استبضاع

لغة :

الاستبضاع من البَضْع، وهو ـ في اللغة ـ بمعنى القطع، فيقال : بضّع اللحم، إذا جعله قطعاً، والبَضْعَة القطعة منه، ومنه حديث «فاطمة بضعة منّي» أي : جزء منّي.

وبَضَع المرأة بضعاً : جامعها.

وعن الأزهري : اختلف الناس في البُضع، فقال قوم : هو الفرج، وقال قوم : هو الجماع، وقد قيل : هو عقد النكاح.

والاستبضاع : طلب البضع.

والاستبضاع ـ أيضاً ـ : جعل الشيء بضاعة، ومنه قولهم : «كمستبضع التمر إلى هجر».

والبضاعة أصلها القطعة من المال الذي يتّجر به[1].

اصطلاحاً :

أمّا الاستبضاع بمعنى طلب البُضع فيراد منه ما كان من أنواع النكاح في الجاهلية، قال ابن الأثير :

«... والاستبضاع : نوع من نكاح الجاهلية، وهو استفعال من البُضع : الجماع، وذلك أن تطلب المرأة جماع الرجل لتنال منه الولد فقط، كان الرجل منهم يقول لأمته أو امرأته : أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها، فلا يمسّها حتّى يتبيّن حملها من ذلك الرجل، وإنّما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد»[1].

وأمّا الاستبضاع بمعنى جعل الشيء بضاعة، فيراد منه ـ هنا ـ دفع المال لشخصٍ ليتّجر به مجّاناً، وقد مرّ تحت عنوان «إيضاع» فراجع.

الأحكام :

تعرّضنا لحكم الاستبضاع بالمعنى الثاني في مصطلح «إيضاع»؛ لأنّ المبحوث عنه في فقهنا هو هذا العنوان لا عنوان الاستبضاع.

وأمّا الاستبضاع بالمعنى الأوّل فلم يتعرّض له فقهاؤنا (رضوان الله تعالى عليهم)، ولعلّه لمعلوميّة بطلانه وحرمته.

---

(١) أُنظر : لسان العرب، النهاية (لابن الأثير)، معجم مقاييس اللغة، مجمع البحرين : «بَضَع».

(١) النهاية (لابن الأثير) : «بضع». وانظر : لسان العرب أيضاً، المادة نفسها. وانظر أيضاً : البخاري ٣ : ٢٤٨، كتاب النكاح، باب مَن قال : لا نكاح إلّا بوليّ.

استتابة

لغة :

بمعنى طلب التوبة، يقال : استتبت فلاناً : عرضت عليه التوبة ممّا اقترف، أي الرجوع والندم على ما فرط منه[١].

اصطلاحاً :

ليس لها معنى خاص غير المعنى اللغوي.

الأحكام :

تقدّم في عنوان الارتداد حكم استتابة المرتدّ، فكلّ مورد يدخل في هذا العنوان موضوعاً يشمله حكمه، فيقتل مستحلّ الحرام الذي ثبتت حرمته بالضرورة ولا يستتاب إذا كان فطرياً، ويستتاب إذا كان مليّاً أو امرأةً مطلقاً.

نعم قيل : يلزم استتابة مَن ترك الصلاة غير مستحلٍّ لتركها، بعد تعزيره ثلاث مرّات وعوده، فإن لم يتب قتل، سواء كان فطرياً أو مليّاً[٢].

وقالوا : مَن باع الخمر مستحلاً يستتاب، فإن تاب وإلّا قتل، وإن لم يكن مستحلاً عُزّر.

(١) لسان العرب : « توب ».

(٢) الجواهر ١٣ : ١٣٣.

وقيل : يستتاب شاربها مستحلاً أيضاً، فإن لم يتب أُقيم عليه الحدّ ـ أي حدّ الشرب ـ ثمّ قتل، من غير فرق بين الفطري وغيره.

وفرّق بعضهم بين شربه وبيعه، فإنّ حرمة شربه ضرورية ومنكرها منكر للضروري بخلاف حرمة بيعها، فلذلك لا يستتاب شاربها مستحلاً إذا كان عن فطرة بخلاف بائعها فإنّه يستتاب[١].

مظانّ البحث :

كتاب الحدود : استتابة من فعل شيئاً من المحرّمات ومن جملتها شرب الخمر وبيعها.

استتار

لغة :

بمعنى التغطّي والاختفاء، يقال : استتر وتستّر، أي : تغطّى واختفى[٢].

اصطلاحاً :

لا يختلف عن معناه اللغوي، نعم يختلف من حيث مورده، إذ قد يكون هو العورة، وقد يكون

(١) أُنظر الجواهر ٤١ : ٤٦٤ ـ ٤٦٧، والروضة البهيّة ٩ : ٢٠٦.

(٢) أُنظر : لسان العرب، والمعجم الوسيط : « ستر ».

البدن، وقد يكون غير ذلك.

الأحكام :

تتعلّق بعنوان الاستتار أحكام تختلف باختلاف مورده، نشير فيما يلي إلى أهمّها :

أوّلاً ـ الاستتار حال التخلّي :

الاستتار حال التخلّي قد يكون واجباً أو مستحبّاً.

أ ـ الاستتار الواجب :

يجب ستر العورة حال التخلّي ـ بل وغيرها ـ وقد ادّعى عليه الإجماع عدد من الفقهاء[١]، بل قيل : إنّه ـ في الجملة ـ من ضروريّات الدين[٢].

ويشهد له ما ورد من الأمر بالائتزار في الحمّام، وما دلّ على حرمة النظر إلى عورة الغير، كما ستأتي الإشارة إلى بعضها.

وبيان ذلك يحتاج إلى توضيح بعض الأُمور :

١ ـ من يجب الاستتار منه :

يجب الاستتار من الناظر المحترم ـ وهو من عدا الطفل غير المميّز ـ سواء كان من المحارم أو لا، رجلاً كان أو امرأة، بل وحتّى من المجنون والصبي المميّز.

ويستثنى من الناظر المحترم : الزوج والزوجة، والمملوكة بالنسبة إلى المالك، والمحلّلة بالنسبة إلى المحلّل له، فيجوز نظر كلٍّ من الزوجين إلى عورة الآخر، وهكذا في المملوكة ومالكها والمحلّلة والمحلّل له، ولا يجوز نظر المالكة إلى عورة مملوكها أو مملوكتها وبالعكس[١].

ويراجع تفصيله في عنوان «نظر».

٢ ـ المراد من العورة :

المراد من العورة ـ على ما هو المشهور ـ هو القُبُل (القضيب) والبيضتان والدبر في الرجل، والقُبُل والدبر في المرأة[٢].

وقيل : العورة هي ما بين السرّة والركبتين[٣].

ولهم إطلاق آخر للعورة بالنسبة إلى خصوص النساء، حيث يطلق على جميع البدن عدا ما استثني.

راجع : عورة.

٣ ـ هل يختصّ وجوب التستّر بصورة العلم بوجود الناظر ؟

المنقول عن المحقّق الهمداني : أنّ الوجوب

---

(١) و (٢) أُنظر المستمسك ٢ : ١٨٥.

---

(١) أُنظر : العروة الوثقى، كتاب الطهارة، فصل أحكام التخلّي، المسألة ١ و ٣، وانظر المستمسك ٢ : ١٨٦ و ١٨٩، والتنقيح ٣ : ٣٥١ ـ ٣٦١، والجواهر ٢ : ٢ ـ ٤، هذا وفسّر في العروة الناظر المحترم بمن عدا الطفل غير المميّز والزوج والزوجة... ولكن الظاهر أنّ الزوج والزوجة وأمثالهما مستثنون من الناظر المحترم، لا أنّهم خارجون تخصّصاً. (أُنظر الجواهر ٢ : ٤، والتنقيح ٣ : ٣٦١).

(٢) و (٣) أُنظر المصادر السابقة.

مختصّ بصورة العلم بوجود الناظر المحترم، وأمّا مع الشكّ أو الظنّ في وجوده فلا يحرم كشف العورة؛ لأصالة البراءة عن حرمة الكشف، وإن كان الأحوط عدم الكشف[١].

وقال صاحب الجواهر: «وليعلم أنّه لا إشكال في وجوب التستّر مع العلم بالناظر، ويقوى إلحاق الظنّ، وفي الشكّ وجهان»[٢] ويظهر منه ترجيح القول بوجوب التستّر في صورة الشكّ أيضاً، وأمّا في صورة الوهم فقد قوّى العدم.

وقال السيّد اليزدي: «لو شكّ في وجود الناظر، أو كونه محترماً، فالأحوط الستر»[٣].

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «مقتضى المحافظة التستّر في كلّ مورد احتمل فيه الناظر المحترم، فمع الشكّ لا مناص من الاحتياط، بل يمكن الجزم بوجوب التستّر»[٤].

ومثله قال السيّد الحكيم[٥].

٤ـ بماذا يتحقّق الاستتار:

يتحقّق الاستتار بكلّ ما يمنع عن رؤية لون البشرة، وكذا شبح العورة ـ وهو ما يتراءى عند كون الساتر رقيقاً ـ دون حجمها[١].

ب ـ الاستتار المستحبّ:

يستحبّ الاستتار ـ أي: ستر البدن ـ عند إرادة التخلّي، إمّا بأن يُبعد المذهب، أو يلج في حفيرة، أو يدخل بناءً[٢]؛ ففي خبر حمّاد بن عيسى عن الصادق عليه السلام، قال: «قال لقمان لابنه: إذا سافرت مع قوم فأكثر استشارتهم ـ إلى أن قال: ـ وإن أردت قضاء حاجتك فأبعد المذهب في الأرض»[٣].

وعنه عليه السلام قال: «ما أُوتي لقمان الحكمة لحسبٍ، ولا مالٍ، ولا بسطٍ في جسمٍ، ولا جمال، ولكنّه كان رجلاً قويّاً في أمر الله، متورّعاً في الله، ساكناً، سكّيتاً ـ إلى أن قال: ـ ولم يره أحد من الناس على بولٍ ولا غائط قطّ، ولا اغتسال؛ لشدّة تستّره وتحفّظه في أمره ـ إلى أن قال: ـ فبذلك أُوتي الحكمة، ومُنح القضيّة»[٤].

---

(١) نقله عنه السيّد الخوئي، أُنظر التنقيح ٣: ٣٦٥، وانظر الطهارة (للمحقّق الهمداني): ٨٢.

(٢) الجواهر ٢: ٦.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل أحكام التخلّي، المسألة ١٠.

(٤) التنقيح ٣: ٣٦٦.

(٥) المستمسك ٢: ١٩١.

---

(١) أُنظر: الجواهر ٢: ٢، والعروة الوثقى، كتاب الطهارة، فصل أحكام التخلّي، المسألة ٦، والمستمسك ٢: ١٩٠، والتنقيح ٣: ٣٦٣.

(٢) أُنظر: الجواهر ٢: ٦. العروة: كتاب الطهارة، فصل مستحبّات التخلّي، والمستمسك ٢: ٢٣٥، والتنقيح ٣: ٤٤٨. لكن الأخير تأمّل في الحكم بالاستحباب لضعف المستند وعدم القول بقاعدة التسامح في أدلّة السنن.

(٣) و (٤) أُنظر الوسائل ١: ٣٠٥، الباب ٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديثين ١ و ٢.

وروي: أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يُرَ على بولٍ ولا غائط(١).

وعن جنيد (جندب) بن عبد الله ـ في حديث ـ قال: «نزلنا النهروان، فبرزت عن الصفوف وركزت رمحي، ووضعت تُرسي إليه، واستترت من الشمس، فإنّي لجالس إذ ورد عليّ أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أخا الأزد، معك طهور؟ قلت: نعم، فناولته الإدواة، فمضى حتّى لم أره، وأقبل وقد تطهّر، فجلس في ظلّ الترس»(٢).

ثانياً ـ الاستتار حال الاغتسال:

يجب ستر العورة من الناظر المحترم حال الاغتسال، بل الاستحمام مطلقاً.

ويحصل الاستتار بكلّ ما يتحقّق به، كالانفراد في محلٍّ خاصّ أو وضع اليد على العورة أو الائتزار، ونحو ذلك. وقد وردت بذلك السنّة، واستمرّت عليه السيرة.

فعن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ في حديث المناهي ـ قال: «إذا اغتسل أحدكم في فضاءٍ من الأرض فليحاذر على عورته.

وقال: لا يدخل أحدكم الحمّام إلّا بمئزر، ونهى أن ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم»(٣).

(١) و (٢) أُنظر الوسائل ١: ٣٠٥ ـ ٣٠٦، الباب ٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديثين ٣ و ٥.

(٣) الوسائل ١: ٢٩٩، الباب الأوّل من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

وعن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يا علي، إيّاك ودخول الحمّام بغير مئزر، ملعون، ملعون، الناظر والمنظور إليه»(١).

وعن حنّان بن سدير عن أبيه، قال: «دخلت أنا وأبي وجدّي وعمّي حمّاماً بالمدينة، فإذا رجل في بيت المسلخ، فقال لنا: ممّن القوم؟ ـ إلى أن قال: ـ ما يمنعكم من الأزر؟ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: فبعث أبي إلى كرباسة فشقّها بأربعة، ثمّ أخذ كلّ منّا واحداً، ثمّ دخلنا فيها ـ إلى أن قال: ـ سألنا عن الرجل؟ فإذا هو علي بن الحسين عليه السلام»(٢).

ثالثاً ـ الاستتار حال الصلاة:

يجب على المصلّي ـ رجلاً كان أو امرأة ـ الاستتار حال الصلاة سواء كان هناك ناظر محترم أو لا، وقد ادّعى عليه الإجماع جماعة من الفقهاء(٣).

والوجوب ـ هنا ـ شرطي بمعنى أنّه لا تصحّ الصلاة بدون الستر، لكن مع التمكّن(٤).

(١) الوسائل ٢: ٣٣، الباب ٣ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٢: ٣٩، الباب ٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٤.

(٣) أُنظر المستمسك ٥: ٢٥٠.

(٤) أُنظر المصدر السابق، والجواهر ٨: ١٧٥، والمدارك ٣: ١٩٠.

مقدار ما يجب فيه الاستتار :

اختلف الفقهاء في مقدار ما يجب فيه الاستتار بالنسبة إلى كلّ من الرجل والمرأة على أقوال :

أ ـ ما يجب ستره على الرجل :

وفيه قولان :

الأوّل ـ أنّ ما يجب ستره هو القبل والدبر، والمقصود من القبل هو القضيب والبيضتان، ومن الدبر حلقة الدبر ـ أي المخرج ـ دون الأليين والفخذين، فلذلك يرى بعضهم[1] كفاية ستر القضيب والبيضتين؛ لأنّ الدبر مستور بالأليين، لكن بشرط عدم ظهور المخرج عند الركوع والسجود وإلّا وجب ستره أيضاً.

وهذا هو المشهور[2]، وقالوا : الأفضل ستر ما بين السرّة إلى الركبة.

الثاني ـ الواجب هو ستر ما بين السرّة والركبة، ذهب إلى هذا الرأي القاضي[3]، والحلبي[4].

ب ـ ما يجب ستره على المرأة :

وفيه ثلاثة أقوال :

الأوّل ـ الواجب ستر القبل والدبر، كما في الرجل.

وهذا القول منسوب إلى ابن الجنيد، حيث نقل عنه قوله : «الذي يجب ستره من البدن العورتان، وهما القبل والدبر من الرجل والمرأة»[1]، لكن نقل عنه ـ أيضاً ـ قوله : «لا بأس أن تصلّي المرأة الحرّة وغيرها وهي مكشوفة الرأس حيث لا يراها غير ذي محرم لها»[2].

الثاني ـ الواجب ستر جميع الجسد دون الوجه والكفّين والقدمين.

وهو قول الأكثر ومنهم الشيخ[3]، وقد حكي الإجماع على الوجه والكفّين، أمّا القدمان فهو المشهور على ما قيل[4].

الثالث ـ الواجب ستر جميع الجسد إلّا الوجه.

وهو قول الشيخ في الاقتصاد[5]، ويظهر من المحدّث البحراني اختياره أيضاً، واستظهره من أبي الصلاح وابن زهرة[6].

هذا كلّه بالنسبة إلى جسد المرأة، وأمّا شعرها فقد قال صاحب المدارك ـ معلّقاً على عبارة الشرائع ـ :

---

(١) أُنظر : الذكرى : ١٣٩، والمهذّب البارع ١ : ٣٢٩ ـ ٣٣٠، وجامع المقاصد ٢ : ٩٤ و ٩٥، والمدارك ١ : ١٥٦، و ٣ : ١٩١، والمستمسك ٥ : ٢٥٢.

(٢) أُنظر المصادر السابقة وغيرها.

(٣) المهذّب ١ : ٨٣.

(٤) الكافي في الفقه : ١٣٩.

---

(١) المختلف ٢ : ٩٨، وانظر المدارك ٣ : ١٨٨.

(٢) المختلف ٢ : ٩٦، والحدائق ٧ : ٧.

(٣) أُنظر المدارك ٣ : ١٨٨.

(٤) المستمسك ٥ : ٢٥٤ ـ ٢٥٨.

(٥) الاقتصاد : ٢٥٨.

(٦) الحدائق ٧ : ٧ ـ ٨.

«واعلم أنّه ليس في العبارة كغيرها من عبارات أكثر الأصحاب تعرّض لوجوب ستر الشعر، بل ربما ظهر منها أنّه غير واجب، لعدم دخوله في مسمّى الجسد، ويدلّ عليه إطلاق الأمر بالصلاة، فلا يتقيّد إلّا بدليل ولم يثبت، إذ الأخبار لا تعطي ذلك».

ثمّ قال: «واستقرب الشهيد في الذكرى الوجوب»[١].

وقال صاحب الكفاية: «ولم يذكر في أكثر عبارات الأصحاب وجوب ستر الشعر، وأوجبه الشهيد رحمه الله، وفيه تأمّل»[٢].

ولكن صرّح بوجوب الستر عديد من الفقهاء، منهم السادة: اليزدي[٣]، والحكيم[٤]، والخوئي[٥]، والخميني[٦] (رحمة الله عليهم أجمعين).

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى المرأة الحرّة، وأمّا المملوكة فلا يجب عليها ستر رأسها إجماعاً محصّلاً

(١) المدارك ٣: ١٨٩.

(٢) كفاية الأحكام: ١٦.

(٣) و (٤) أنظر: المستمسك ٥: ٢٥٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٨٨، كتاب الصلاة، المقصد الثالث في الستر، الفصل الأوّل، المسألة ٢.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٣٦، كتاب الصلاة، المقصد الثالث في الستر، الفصل الأوّل، المسألة ٥١٨.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ١٢٣، كتاب الصلاة، المقدّمة الثالثة في الستر، المسألة ٣.

ومنقولاً، كما قيل[١].

وسوف تأتي تتمّة هذه الأبحاث في العناوين: «ساتر» و «ستر» و «لباس ـ لباس المصلّي».

رابعاً ـ الاستتار عند الجماع:

إنّ الاستتار حين الجماع يكون من جهتين:

١ ـ من جهة تعرّي الجامعين.

٢ ـ من جهة وجود الناظر.

الأولى ـ الاستتار من جهة تعرّي الجامعين:

ورد النهي عن التعرّي حين الجماع، لكن حمل على الكراهة، فلذلك عدّ الفقهاء من جملة مكروهات الجماع: التعرّي حينه[٢].

ومن جملة ما ورد في ذلك:

١ ـ ما رواه محمد بن العيص: أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال له: «أُجامع وأنا عريان؟ فقال: لا، ولا مستقبل القبلة ولا مستدبرها»[٣].

٢ ـ وما رواه الحسين بن زيد العلوي عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «إذا تجامع الرجل والمرأة فلا يتعرّيان فِعل

(١) المستمسك ٥: ٢٦١.

(٢) أنظر على سبيل المثال: الحدائق ٢٣: ١٣٧، والجواهر ٢٩: ٥٧ ـ ٥٨، والعروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ١١.

(٣) الوسائل ٢٠: ١١٩، الباب ٥٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

الحمارين، فإنّ الملائكة تخرج من بينهما إذا فعلا ذلك»[١].

هذا إذا لم يستلزم فعلهما إراءة عورتيهما للناظر المحترم وإلّا فيحرم كما تقدّم في نظائره.

الثانية ـ الاستتار من جهة وجود الناظر :

وورد النهي أيضاً عن الجماع مع وجود ناظر ينظر إلى المجامعين، وحمل الفقهاء هذا النهي على الكراهة، فلذلك عدّوا من جملة مكروهات الجماع، الجماع مع وجود ناظر ينظر إليهما[٢]. لكن ينبغي أن يكون مرادهم صورة عدم اقترانه بما يوجب الحرمة، ككون الناظر غير محْرَم بحيث يرى ما يحرم عليه النظر إليه، أو النظر إلى عورتي المجامعين وإن كان الناظر مَحْرَماً، ونحو ذلك.

وممّا ورد في ذلك :

١ ـ ما رواه الحسين بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : والذي نفسي بيده لو أنّ رجلاً غشي امرأته وفي البيت صبيّ مستيقظ، يراهما ويسمع كلامهما ونَفَسَهما ما أفلح أبداً، إن كان غلاماً كان زانياً، أو جارية كانت زانية، وكان علي بن الحسين عليهما السلام إذا أراد أن يغشى أهله أغلق الباب، وأرخى الستور، وأخرج الخدم»[١].

٢ ـ وعن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : تعلّموا من الغراب خصالاً ثلاثاً : استتاره بالسفاد، وبكوره في طلب الرزق، وحذره»[٢].

وخصّ المحقّق الكركي الكراهة بكون الناظر مميّزاً[٣]، واستحسنه بعض الفقهاء[٤]، وأطلق آخرون[٥]، بل صرّح بعضهم بشمول الحكم للرضيع أيضاً[٦].

خامساً ـ الاستتار في غير الموارد المتقدّمة :

تقدّم الكلام حول حكم الاستتار في حالات التخلّي والاغتسال والصلاة، وأمّا الاستتار في غيرها من الحالات فيكون حكمه

---

(١) الوسائل ٢٠ : ١٢٠، الباب ٥٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

(٢) أُنظر على سبيل المثال : الحدائق ٢٣ : ١٣٥ ـ ١٣٧، والجواهر ٢٩ : ٥٧ ـ ٥٨، والعروة الوثقى : كتاب النكاح، المسألة ١.

---

(١) الوسائل ٢٠ : ١٣٣، الباب ٦٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٠ : ١٣٣، الباب ٦٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٦.

(٣) جامع المقاصد ١٢ : ٢٥.

(٤) كالشهيد الثاني وسبطه صاحب المدارك، أُنظر المسالك ٧ : ٣٨، ونهاية المرام ١ : ٤٩.

(٥) كالمحقّق وصاحب الجواهر، بل صرّح الأخير بالتعميم، أُنظر الجواهر ٢٩ : ٥٨.

(٦) كالمحدّث البحراني، أُنظر الحدائق ٢٣ : ١٣٦.

كالآتي:

أوّلاً ـ يجب على الرجل ستر العورتين إذا كان ناظر محترم، ويستثنى من ذلك الزوجة، والمملوكة، والطفل غير المميّز، فلا يجب التستّر منهم، وهذا لا خلاف فيه ظاهراً.

ثانياً ـ يجب على المرأة ستر جميع بدنها من غير الزوج والمحرم. وهذا ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه.

نعم، اختلفوا في وجوب ستر الوجه والكفّين وقد وقع ـ مع الأسف ـ تداخل في بحوث الفقهاء بين مسألتي وجوب الستر وحرمة النظر، وعلى أي حال فالأقوال في وجوب الستر اثنان: الوجوب، وعدمه، في حين الأقوال في حرمة النظر ثلاثة: الجواز، والحرمة، والتفصيل بين النظرة الأُولى فالجواز، وغيرها فالحرمة.

فمن القائلين بعدم وجوب الستر: الشيخ الطوسي[1]، والشيخ الأنصاري[2]، والسيّد اليزدي[1]، والسيّد الحكيم[2].

ومن القائلين بالوجوب: السيّد الخوئي[3].

وأكثر من تعرّض للمسألة إنّما تعرّض لها من حيث النظر، وكثير من القائلين بحرمة النظر إنّما قالوا بها من جهة الاحتياط وإنّ الاجتناب طريق السلامة، لا من حيث الاقتناع بالأدلّة[4].

وممّن قال بالحرمة: العلّامة في التذكرة[5]، وصاحب الجواهر[6]، والسيّد اليزدي[7]، والسيّد الخوئي[8].

---

(١) المبسوط ٤: ١٦٠، فإنّه عدّ الوجه والكفّين ـ في المرأة ـ خارجين عن العورة.

(٢) النكاح: ٤٤ ـ ٥٢، كذا نسب إليه، لكن كلامه في جواز النظر إلى وجه المرأة وكفّيها، لا في عدم وجوب التستّر عليها إلّا أن يقال: إنّ جواز النظر يلازم عدم وجوب التستّر دون العكس، إذ قد لا يجب التستّر ولكن يحرم النظر.

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في الستر والساتر، فهنا قال بعدم وجوب الستر، لكن التزم في كتاب النكاح (المسألة ٣١) بحرمة النظر احتياطاً، وهذا ما قلناه من إمكان القول بعدم وجوب الستر على المرأة والقول بحرمة النظر على الرجل.

(٢) المستمسك ٥: ٢٤١، وإن كان له إشكال في آخر بحثه، وانظر منهاج الصالحين ٢: ٢٧٦، كتاب النكاح، الفصل الأوّل، المسألة ٤.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٦٠، كتاب النكاح، المسألة ١٢٢٣.

(٤) أنظر على سبيل المثال: جامع المقاصد ١٢: ٤٠، المسالك ٧: ٤٨، نهاية المرام ١: ٥٦، وانظر ما يأتي من المصادر.

(٥) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٧٣.

(٦) الجواهر ٢٩: ٨٠.

(٧) العروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ٣١.

(٨) مستند العروة (النكاح) ١: ٦٤.

وممّن صرّح بجواز النظر: الشيخ الطوسي[١]، وصاحب الحدائق[٢]، والشيخ الأنصاري[٣]، والسيّد الحكيم[٤].

وممّن قال بالتفصيل: المحقّق[٥]، والعلّامة[٦].

وأمّا الإمام الخميني فالذي اختاره في التحرير[٧] هو القول بالاحتياط وعدم النظر، ونقل عنه غير ذلك لكن لم نعثر على مستند لهذا النقل.

كلّ ما تقدّم كان في صورة عدم قصد الالتذاذ بالنظر وإلّا فلا إشكال ولا خلاف في حرمته.

وتفصيل هذه الأمور يأتي في عنوان: «ستر» و«عورة» و«نظر».

سادساً ـ ترغيب العاصي بالاستتار وعدم فضح نفسه:

ورد ترغيب العاصي وحثّه على الاستتار من معصيته وعدم فضح نفسه عند الناس، بل وحتّى

(١) المبسوط ٤: ١٦٠.

(٢) الحدائق ٢٣: ٥٣ ـ ٥٨، ويظهر من ذيل كلامه إباحة النظرة الأُولى خاصة.

(٣) النكاح: ٤٤ ـ ٥٢.

(٤) المستمسك ١٤: ٢٦ ـ ٢٨، ومنهاج الصالحين ٢: ٢٧٥، كتاب النكاح، الفصل الأوّل، المسألة ٣.

(٥) شرائع الإسلام ٢: ٢٦٩.

(٦) قواعد الأحكام (الحجرية) ٢: ٣، وتحرير الأحكام ٢: ٣.

(٧) تحرير الوسيلة ٢: ٢٢١، كتاب النكاح، المسألة ١٨.

عند الحاكم أيضاً، فعن أمير المؤمنين عليه السلام ـ في حديث الزاني الذي أقرّ أربع مرّات ـ أنّه قال لقنبر: «احتفظ به ـ ثمّ غضب وقال ـ: ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ؟! أفلا تاب في بيته، فوالله لتوبته فيما بينه وبين الله أفضل من إقامتي عليه الحدّ»[١].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى النبي صلى الله عليه وآله رجل، فقال: إنّي زنيت ـ إلى أن قال ـ: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو استتر، ثمّ تاب كان خيراً له»[٢].

وقال صاحب الجواهر في مسألة تلقين الحاكم الغريم التوقّف عن الإقرار:

«... وكذا لا يجوز إيقاف غريم الغريم عن الإقرار بالحقّ، لأنّه ظلم لغريمه، ولكن يجوز ذلك في حقوق الله، فإنّ الرسول صلى الله عليه وآله قال لماعز ـ عند اعترافه بالزنا ـ: "لعلّك قبّلتها، لعلّك لمستها" في الخبر المشهور، وهو تعريض منه بإيثار الاستتار، وحمل له على عدم الإتمام بتكرار الإقرار أربع مرّات، كلّ ذلك من الرأفة بعباده ورحمتهم، ولذا درأ عنهم حدوده بالشبهات»[٣].

(١) الوسائل ٢٨: ٣٦، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٨: ٣٦، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٥.

(٣) الجواهر ٤٠: ١٢٩ ـ ١٣٠.

وقال السيّد الخوئي معلّقاً على كلام السيّد اليزدي: «لا يجب على المرتدّ الفطري بعد التوبة تعريض نفسه للقتل، بل يجوز له الممانعة منه...»:

«قد يفرض الكلام قبل ثبوت الارتداد عند الحاكم، وأخرى بعد ثبوته:

أمّا الصورة الأولى: فلا ينبغي التردّد في حرمة تعريض المرتدّ نفسه إلى القتل بإظهاره عند الحاكم أو بغيره، لوجوب حفظ النفس عن القتل، بل له ردّ الشاهدين وإنكار شهادتهما أو الفرار قبل إقامة الدعوى عند الحاكم، وعلى أنّه إظهار للمعصية، وإفضاح لنفسه، وهو حرام»[1].

والشاهد في الجملة الأخيرة حيث قال بحرمة إظهار المعصية وفضح النفس بذلك.

وأمّا بالنسبة إلى الصورة الثانية ـ أي: بعد ثبوت الحكم عند الحاكم ـ فلم يستبعد فيها وجوب تعريض المرتدّ نفسه للقتل، بل ربما يستفاد من قضية «ماعز» نهي الغير عن ترغيب العاصي بالإقرار بالمعصية وإظهارها للحاكم أو لغيره. قال ابن فهد بعد نقل القضية:

فقد استفيد من هذا الحديث أُمور:

أ ـ تعدّد مجالس الإقرار...

ب ـ جواز تعريض الحاكم المقرّ بالرجوع...

ج ـ جواز الرجوع للمقرّ إذا نوى التوبة.

(١) التنقيح ٣: ٢٣٧.

ثمّ قال: ويعلم من الواقعة رابع أيضاً، وهو: استحباب الإشارة بذلك لمن علم منه، ويكره حثّه على الإقرار؛ لأنّ «هزالاً» قال لماعز: بادر إلى رسول الله ﷺ قبل أن ينزل فيك قرآن، فقال رسول الله ﷺ: «ألا سترته بثوبك كان خيراً لك؟!»[1].

كان هذا أهمّ ما يتعلّق بـ«الاستتار» وهناك موارد أُخرى يأتي البحث فيها في مواطن أنسب من هذا العنوان، مثل استتار المصلّي من المارّ حيث نبحث فيه تحت عنوان «سترة» أي سترة المصلّي، واستتار قرص الشمس في تحقّق الغروب وعدمه فنبحث فيه تحت عنوان «غروب»، واستتار البيوت في تحقّق حدّ الترخيص للمسافر، واستتار من عليه الحدّ من الإمام وعدم حضوره الجمعة، واستتار المحرم من الشمس، ولزوم استتار أهل الذمّة فيما هو مباح عندهم وحرام عندنا كشرب الخمر، ونحو ذلك.

(١) المهذّب البارع ٥: ٢٢.

وأمّا قضية «ماعز» فانظر فيها: الوسائل ٢٨: ١٠١، الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأوّل.

لكن لم توجد فيه الزيادة التي نقلها ابن فهد، نعم هي موجودة في مسند أحمد في حديث هزال.

أُنظر مسند أحمد ٥: ٢٥٧، رقم الحديث ٢١٩٤٩ وما بعده.

مظانّ البحث :

كتاب الطهارة :

١ ـ التخلّي.

٢ ـ الغسل.

كتاب الصلاة : لباس المصلّي.

كتاب النكاح : آداب الخلوة بالزوجة (آداب النكاح)

كتاب الحدود : الإقرار بالزنا ونحوه.

وموارد أُخرى متفرّقة.

استثفار

لغة :

مأخوذ من ثَفَر الدابة الذي يجعل تحت ذنبها، وهو : أن يدخل الإنسان إزاره بين فخذيه ملويّاً ثمّ يخرجه، واستثفر الرجل بثوبه إذا ردّ طرفه بين رجليه إلى حجزته، واستثفر الكلب إذا أدخل ذنبه بين فخذيه حتّى يلزقه ببطنه[1].

اصطلاحاً :

هو ما تفعله المستحاضة للمنع عن تلوّث ثيابها بالدم. قال الشهيد الثاني في تفسير الاستثفار :

«والمراد به ـ هنا ـ : التلجّم بأن تشدّ على وسطها خرقة كالتكّة، وتأخذ خرقة أُخرى وتعقد أحد طرفيها بالأُولى من قدّام وتدخلها بين فخذيها، وتعقد الطرف الآخر من خلفها بالأُولى، كلّ ذلك بعد غسل الفرج وحشوه قطناً قبل الوضوء»[1].

الأحكام :

ذكر الفقهاء أنّه يجب على المستحاضة الاستظهار في منع خروج الدم منها بحسب الإمكان ـ كما إذا لم تتضرّر ـ بحبسه بحشو الفرج بقطن أو غيره بعد غسله، فإنّ انحبس فهو وإلّا فبالتلجّم والاستثفار[2].

وورد في أكثر من رواية الأمر بالاستثفار[3].

أنظر : «استحاضة»، «استذفار»، «استظهار».

مظانّ البحث :

كتاب الطهارة : الاستحاضة.

(١) أُنظر : لسان العرب، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير) : «ثَفَرَ».

(١) روض الجنان : ٨٨.

(٢) أُنظر المصدر السابق والذكرى : ٣٢، والمدارك ٢ : ٤٢، والحدائق ٣ : ٣٠٥، والجواهر ٣ : ٣٤٨، والعروة : كتاب الطهارة، فصل الاستحاضة، المسألة ٩.

(٣) أُنظر الوسائل ٢ : ٣٧١، الباب الأوّل من أبواب الاستحاضة.

استثناء

تتعلّق بعنوان «استثناء» أبحاث فقهيّة وأصوليّة عديدة، تعرّض لبعضها الفقهاء في الفقه، وتعرّض الأُصوليّون لبعضها الآخر في الأُصول، ونحن نتبع أثرهم فنذكر ما ذكروه في الفقه هنا، ونحيل ما ذكروه في الأُصول على الملحق الأُصولي.

الاستثناء لغة :

قال الفيّومي : «الاستثناء : استفعال من ثنيت الشيء تنياً من باب رمى إذا عطفته ورددته، وثنيته عن مراده إذا صرفته عنه»[1].

وقال ابن منظور : «يقال : حلف فلان يميناً ليس فيها ثُنيا ولا ثنوى ولا ثنيّة ولا مثنويّة ولا استثناء، كلّه واحد. وأصل هذا كلّه من الثني والكفّ والردّ؛ لأنّ الحالف إذا قال : والله لا أفعل كذا وكذا إلّا أن يشاء الله غيره، فقد ردّ ما قاله بمشيئة الله غيره»[2].

الاستثناء اصطلاحاً :

يستفاد من كلمات بعض الفقهاء : أنّ

(١) و (٢) أُنظر المصباح المنير، ولسان العرب : «ثني».

الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في اللفظ[1].

وعلى هذا يكون المستثنى والمستثنى منه متناقضين دائماً، فإذا كان أحدهما مثبتاً كان الآخر منفيّاً.

الأحكام :

قبل بيان الأحكام المترتّبة على الاستثناء لا بدّ من بيان القواعد العامّة للاستثناء التي يبتني عليها بعض الأحكام الشرعيّة.

القواعد العامّة للاستثناء :

ذكر الفقهاء والأُصوليّون عدّة قواعد ترتبط بالاستثناء، نذكر أهمّها :

القاعدة الأُولى ـ الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات :

فإذا قيل : جاء القوم إلّا زيداً، معناه : أنّ زيداً لم يجئ، وإذا قيل : ما جاء القوم إلّا زيد، فمعناه : أنّ زيداً قد جاء.

والظاهر أنّ الأوّل لا خلاف فيه بين علماء الإسلام ـ كما قيل[2] ـ نعم، نقل الخلاف عن أبي حنيفة في الثاني، وأنّه يعتقد أنّ هناك واسطة بين

(١) أُنظر : الذريعة إلى أُصول الشريعة ١ : ٢٤٥، والروضة البهيّة ٦ : ٤٠٩.

(٢) أُنظر : جامع المقاصد ٩ : ٢٩٥ ـ ٢٩٦، والروضة البهية ٦ : ٤١٠، والجواهر ٣٥ : ٨٦.

النفي والإثبات وهي عدم الحكم، لكنّه محجوج بكلمة التوحيد؛ لأنّه لولا صحّة ذلك لم يتمّ التوحيد بقول: «لا إله إلّا الله»[١].

القاعدة الثانية ـ الاستثناء المستغرق باطل:

يعتبر في صحّة الاستثناء أن تبق بعد الاستثناء بقيّة، فلو لم يبقَ منه شيء لم يكن صحيحاً[٢].

وهل يشترط أن يكون الباقي أكثر أو يصحّ أن يكون مساوياً، أو أقلّ؟ نقل اشتراطه عن غير فقهاء الإماميّة[٣]. نعم استقبح المحقّق في المعارج أن يقال: له عندي مئة إلّا تسعة وتسعين درهماً ونصفاً[٤].

القاعدة الثالثة ـ الاستثناء المجهول باطل:

لا يصحّ الاستثناء المجهول ـ عند الفقهاء ـ فيبطل في المبيعات وسائر العقود، كقوله: بعتك هذه الصبرة إلّا جزءاً منها[٥].

نعم، قال الشهيدان: وربما جاء في الإيقاعات، كقوله: عبيدي أحرار إلّا واحداً، أو أعطوه نخلي إلّا نخلة[٦].

القاعدة الرابعة ـ يجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره:

الاستثناء من الجنس مثل قول المقرّ: له عليّ عشرة دراهم إلّا درهماً، والاستثناء من غير الجنس مثل قوله: له عليّ مئة درهم إلّا ثوباً.

أمّا الأوّل فجائز إجماعاً[١]، وأمّا الثاني فإنّه وإن تردّد فيه المحقّق في الشرائع[٢]، لكن يبدو أنّ الأكثر قائلون بجوازه، بل صرّح في الجواهر: بأنّه لم يجد فيه خلافاً[٣]. وقد ورد في الذكر الحكيم، مثل قوله تعالى: ﴿ لا يَسْمَعُونَ فِيها لَغْواً إِلّا سَلاماً ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلّا اتِّباعَ الظَّنِّ ﴾[٥]، فقد استثني السلام من اللغو، وهو من غير جنسه كاستثناء الظنّ من العلم.

نعم صرّح بعضهم: بأنّ ذلك على نحو المجاز لا الحقيقة، فيكون معنى: له عليّ مئة درهم إلّا ثوباً، إلّا ثوباً قيمته عشرة دراهم مثلاً[٦].

القاعدة الخامسة ـ يشترط اتّصال المستثنى منه بالمستثنى:

(١) أنظر: جامع المقاصد ٩: ٢٩٦، والروضة البهية ٦: ٤١٠.
(٢) أنظر: القواعد والفوائد ١: ٢٣٥، القاعدة ٧٤، وتمهيد القواعد: ٢٠٠، القاعدة ٧٠، والروضة البهية ٦: ٤١٧.
(٣) أنظر: إيضاح الفوائد ٢: ٤٥٣، والتنقيح الرائع ٣: ٤٩٤، والجواهر ٣٥: ٨٧، ومفاتيح الأصول: ١٧١.
(٤) معارج الأصول: ٩٤.
(٥) أنظر: القواعد والفوائد ١: ٢٣٧، القاعدة ٧٦، وتمهيد القواعد: ٢٠١، القاعدة ٧١.
(٦) المصدران المتقدّمان.

(١) أنظر: التذكرة ٢: ١٦٣، والجواهر ٣٥: ٨٦.
(٢) شرائع الإسلام ٣: ١٤٩.
(٣) الجواهر ٣٥: ٨٦.
(٤) مريم: ٦٢.
(٥) النساء: ١٥٧.
(٦) أنظر: الذريعة ١: ٢٤٥، والتذكرة ٢: ١٦٣ و ١٦٤، وجامع المقاصد ٩: ٢٩٨، والروضة البهية ٦: ٤١٦، والجواهر ٣٥: ٨٦.

اشترط الفقهاء والأُصوليون اتّصال المستثنى منه بالمستثنى اتّصالاً عادياً، بأن لا يفصل بينهما بأجنبي، ولا سكوت طويل يخرج عن الاتّصال عادة[1].

وذكر الفقهاء هذا الشرط في الاستثناء في اليمين[2]، لكنّه عام.

القاعدة السادسة ـ حكم الاستثناءات المتعدّدة:

لو تعدّدت الاستثناءات ففيها حالات:

أوّلاً ـ إذا كانت متعاطفة مثل قول المقرّ: له عليّ عشرة إلّا أربعة وإلّا ثلاثة، فهنا يستثنى مجموع الاستثناءات من المستثنى منه، فيكون الباقي في المثال ثلاثة. نعم، لو حصل الاستغراق فيبطل ما حصل به الاستغراق، مثل قوله: له عليّ عشرة إلّا خمسة وإلّا ستة، فيكون الباقي خمسة؛ لبطلان استثناء الستّة.

ثانياً ـ إذا كانت غير متعاطفة، وكانت متساوية أو كان الثاني أزيد من الأوّل، مثل قوله: له عليّ عشرة دراهم إلّا أربعة إلّا أربعة، أو إلّا أربعة إلّا خمسة، ففي هذه الصورة ترجع الاستثناءات إلى المستثنى منه، وحكمه في صورة الاستغراق كالصورة الأُولى.

ثالثاً ـ إذا كانت غير متعاطفة وكان الثاني أنقص من الأوّل، ففيه ضابطان لمعرفة الحاصل يبتنيان على القاعدة الأُولى، وهي: أنّ الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات، فإذا كان المستثنى منه مثبتاً، كان المستثنى الأوّل منفيّاً، والمستثنى الثاني مثبتاً؛ لأنّه مستثنى من المنفي، والثالث منفيّاً؛ لأنّه مستثنى من المثبت، والرابع مثبتاً؛ لأنّه مستثنى من المنفي، وهكذا...

الضابط الأوّل ـ أن يستثنى المستثنى الأوّل من المستثنى منه، ثمّ يجمع الفاضل مع الثاني ـ لأنّ المستثنى منه إثبات، والمستثنى الثاني إثبات أيضاً ـ ثمّ يستثنى من الحاصل المستثنى الثالث، ثمّ يجمع الحاصل مع المستثنى الرابع، ثمّ يستثنى منه الخامس، وهكذا...

الضابط الثاني ـ أن تجمع كلّ الأعداد المثبتة على حدة، ثمّ المنفيّات على حدة، ثمّ يستخرج الفاضل منها، وهو المراد من مجموع الاستثناءات.

فمثلاً لو قال: له عليّ عشرة إلّا تسعة إلّا ثمانية إلّا سبعة إلّا ستّة إلّا خمسة إلّا أربعة إلّا ثلاثة إلّا اثنين إلّا واحداً.

فعلى الطريقة الأُولى تستثنى التسعة من العشرة، فيبقى واحد؛ ثمّ يجمع مع الثمانية فيصير تسعة، ثمّ ينقص منها سبعة فيبقى اثنان، ثمّ يجمع مع الستّة فيصير ثمانية، ثمّ ينقص منها خمسة فتبقى ثلاثة، ثمّ تجمع مع الأربعة فتصير سبعة، ثمّ ينقص منها ثلاثة فتبقى أربعة، ثمّ تجمع مع الواحد فتصير خمسة.

وعلى الطريقة الثانية لا بدّ من جمع الأعداد

---

(١) أنظر تمهيد القواعد: ١٩٥.

(٢) أنظر الجواهر ٣٥: ٢٤٣.

المثبتة على حدة، وهي العشرة، والثمانية، والستة، والأربعة، والاثنان، فيكون المجموع ثلاثين، وتجمع الأعداد المنفية، وهي التسعة، والسبعة، والخمسة، والثلاثة، والواحد، فيكون المجموع خمساً وعشرين، والفاصل بين المجموعين هو خمسة أيضاً[1].

١٠ + ٨ + ٦ + ٤ + ٢ = ٣٠

٩ + ٧ + ٥ + ٣ + ١ = ٢٥

٣٠ − ٢٥ = ٥

القاعدة السابعة ـ حكم الاستثناء الواقع عقيب جمل متعدّدة:

تكلّم الفقهاء والأصوليون حول حكم الاستثناء إذا وقع عقيب جمل متعدّدة: هل يرجع إلى خصوص الأخيرة أو إلى الجميع أو يتوقّف فيه إلّا إذا قامت قرينة على مورد خاصّ؟

ومثاله: قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَقْبَلُوا لَـهُمْ شَهَادَةً أَبَداً، وَأُولئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾[1].

وتفصيله موكول إلى الملحق الأُصولي، لأنّ الأكثر تعرّضوا للمسألة في أُصول الفقه.

أقسام الاستثناء:

ينقسم الاستثناء إلى قسمين:

الأوّل ـ الاستثناء المتّصل: وهو الذي يكون فيه المستثنى داخلاً في المستثنى منه لولا الاستثناء، مثل جاء الطلّاب إلّا زيداً.

الثاني ـ الاستثناء المنقطع: وهو الذي لايكون فيه المستثنى داخلاً في المستثنى منه لولا الاستثناء، سواء كان من جنسه أو لا.

فالأوّل مثل قولك: جاء بنو زيد إلّا ابن عمرو، والثاني مثل قوله تعالى: ﴿ ما لَـهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّباعَ الظَّنِّ ﴾[2]، ومثل قول المقرّ: له عليَّ مئة درهم إلّا ثوباً.

وهل إطلاق الاستثناء عليه إطلاق حقيقي

---

(١) أنظر: التنقيح الرائع ٣: ٤٩٤، وجامع المقاصد ٩: ٢٩٦، وتمهيد القواعد: ٢٠٤، والروضة البهية ٦: ٤١٤، والجواهر ٣٥: ٩٠.

ويتبادر إلى الذهن طريق آخر، وهو: أن يُبدأ بالاستثناء من الأخير، ففي المثال: يستثنى الواحد من الاثنين فيبق واحد، ويستثنى هذا الواحد من الثلاثة فيبق اثنان، ويستثنى الاثنان من الأربعة فيبق اثنان أيضاً، ويستثني الاثنان من الخمسة فتبق ثلاثة، وتستثنى الثلاثة من الستّة فتبق ثلاثة أيضاً، وتستثنى الثلاثة من السبعة فتبق أربعة، وتستثنى الأربعة من الثمانية تبق أربعة، وتستثنى الأربعة من التسعة فتبق خمسة، وتستثنى الخمسة من العشرة فتبق خمسة أيضاً.

ولعلّ هذا الطريق يبيّن حقيقة الاستثناء في هذه الأمثلة بشكلٍ أوضح.

(١) النور: ٤ ـ ٥.

(٢) النساء: ١٥٧.

أو مجازي؟ فيه مذهبان، أصحّهما الثاني عند الشهيد الثاني[١].

صيغ الاستثناء:

للاستثناء صيغ لغوية، وصيغة شرعية خاصة:

١ ـ الصيغ اللغوية:

وأهمّها: إلّا، وغير، وسوى، وليس، وحاشا، وخلا، وعدا.

٢ ـ الصيغة الشرعية:

أمر الله نبيّه صلى الله عليه وآله أن لا يقول: إنّي سأفعل كذا على نحو الجزم، بل ينبغي أن يستثني، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ولا تقولَنَّ لِشَيْءٍ إنّي فاعِلٌ ذلِكَ غداً إلّا أنْ يَشاءَ اللهُ ﴾[٢].

والصيغة المعروفة هي: «إن شاء الله».

ووصف هذه الصيغة بكونها شرعيّة من حيث كون واضعها هو الشارع، لا أنّ غيرها غير شرعيّ لا يترتّب عليه أثر شرعي.

ويعبّر عن هذا النوع من الاستثناء بـ«الاستثناء بالمشيئة».

الأحكام الفقهية المترتّبة على الاستثناء:

الاستثناء تارة يكون بالمشيئة، وتارة بغيرها، ولكلٍّ منها حكمه:

أوّلاً ـ الاستثناء بالمشيئة:

المعروف بين فقهاء الإماميّة أنّ الاستثناء بالمشيئة لا يصحّ إلّا في اليمين[١]، لكن للشيخ قول بصحّته في غير اليمين ـ أيضاً ـ كالطلاق والعتق والنذر والإقرار[٢]، ويبدو منه أنّه رجع منه، حيث قال ـ أيضاً ـ بعدم صحّته في غير اليمين[٣].

هذا إذا جاء به بنيّة الاستثناء واقعاً، وأمّا إذا كان بنيّة التبرّك فالظاهر لا خلاف في صحّته في الموارد المتقدّمة، ولم تترتّب عليه آثار الاستثناء الواقعي.

ويترتّب على صحّة مجيئه في اليمين أنّه يوقف اليمين عن الانعقاد إجماعاً ـ كما قال في الجواهر[٤] ـ فلا يحنث بترك المحلوف عليه.

نعم، قال العلّامة في القواعد: «وضابط التعليق بمشيئة الله تعالى: أنّ المحلوف عليه إن كان واجباً أو مندوباً انعقدت، وإلّا فلا»[٥].

---

(١) تمهيد القواعد: ١٩٦، القاعدة ٦٧.

(٢) الكهف: ٢٣ و ٢٤.

(١) أُنظر: السرائر ٣: ٤١ ـ ٤٢، وإيضاح الفوائد ٤: ٨، والتنقيح الرائع ٣: ٣١٠ ـ ٣١١، وكشف اللثام ٢: ٢٢١، والجواهر ٣٢: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) المبسوط ٥: ٦٦، و ٦: ٢٠٠، والخلاف ٤: ٤٨٣.

(٣) الخلاف: كتاب الأيمان، المسألة ٢٦.

(٤) الجواهر ٣٥: ٢٤٢.

(٥) قواعد الأحكام ٢: ١٣٠.

فإنّه فصّل في الانعقاد بين ما إذا كان المحلوف عليه ممّا يشاؤه الله قطعاً كالواجب والمندوب ـ ومنه ترك الحرام ـ فإنّه ينعقد مع الاستثناء بالمشيئة أيضاً، وبين غيره كالمباح، فلا ينعقد.

ويظهر من الفاضل الإصفهاني موافقته له[1].

راجع: يمين.

ثانياً ـ الاستثناء بغير المشيئة:

والمقصود منه الاستثناء بأدوات الاستثناء مثل: إلّا، وغير، وعدا، وحاشا، ونحوها. ويختلف الاستثناء باختلاف الموارد. ونشير فيما يلي إلى أهمّها:

أ ـ الاستثناء في الإقرار:

يبدو أنّه لا خلاف في جريان الاستثناء في الإقرار، قال صاحب الجواهر: «لا خلاف في جريانه في الإقرار، بل الإجماع بقسميه عليه، بل وعند غيرنا عدا ما يحكى عن مالك، فمنعه، ولا ريب في فساده»[2].

نعم، لا بدّ من ملاحظة القواعد المتقدّمة عند جريانه. وذكر الفقهاء فروعاً كثيرة مترتّبة عليها، ولذلك تطرّق الفقهاء إلى معظم أبحاث الاستثناء وقواعده في موضوع الإقرار.

ب ـ الاستثناء في الطلاق:

الظاهر أنّ فقهاءنا لم يتكلّموا حول الاستثناء في الطلاق إلّا من حيث الاستثناء بالمشيئة، وقد تقدّم أهمّ أحكامه. نعم، يظهر منهم: أنّ الاستثناء بجميع أنواعه لا يجري في الطلاق، إذا كان متضمّناً لتعليق الصيغة على صفة أو شرط، لأنّه باطل ومبطل للعقد على ما هو المعروف[3].

ج ـ الاستثناء في اليمين:

تقدّم أنّه لا يصحّ الاستثناء بالمشيئة إلّا في اليمين، هذا بالنسبة إلى مشيئة الله تعالى. وأمّا بالنسبة إلى مشيئة غيره فقد صرّح صاحب الجواهر أنّه: لا إشكال ولا خلاف في جوازها أيضاً، فإن قال: والله لأدخلنّ الدار اليوم إن شاء زيد ـ مثلاً ـ فقد علّق عقد اليمين على مشيئة زيد على وجه تكون المشيئة شرطاً فيه، فإن قال: شئت، انعقدت اليمين؛ لتحقّق الشرط، فإن ترك حنث، وإن قال: لم أشأ لم تنعقد[4].

وللفقهاء كلام حول لزوم التلفّظ بالاستثناء بالمشيئة في اليمين، فهم إمّا مشترط، وإمّا غير مشترط، وإمّا مفصّل[5].

د ـ الاستثناء في البيع والإجارة:

يصحّ الاستثناء في البيع والإجارة بأن يقول مثلاً: بعتك هذه الأرض إلّا عشرها بكذا[6]، أو

---

(١) كشف اللثام ٢: ٢٢١.

(٢) الجواهر ٣٥: ٨٥.

(١) الجواهر ٣٢: ٨٠.

(٢) الجواهر ٣٥: ٢٤٨.

(٣) الجواهر ٣٥: ٢٤٦.

(٤) أنظر مفتاح الكرامة ٤: ٣٠٠.

آجرتك هذه الدار بما فيها من الغرف إلّا غرفة واحدة بكذا.

ويشترط في ذلك:

١ ـ أن لا يكون الاستثناء موجباً لتعليق الصيغة على صفة أو شرط، كأن يقول: بعتك الكتاب إلّا إذا خالف أبي، فإنّ هذا يؤدّي إلى تعليق البيع على أمر لا يعلم حصوله، في حين أنّه يشترط فيه التنجيز.

٢ ـ أن لا يوجب الجهالة والغرر في العقد؛ كأن يقول: بعتك هذه الأرض إلّا جزءاً منها.

٣ ـ أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنّة.

وما تقدّم مستلّ من القواعد العامّة المذكورة في هذين البابين.

وهناك موارد أُخرى ربما يأتي بحثها في مواطنها، كالوقف، والوصيّة والهبة ونحوها.

مظانّ البحث:

عمدة ما يبحث في الفقه عن الاستثناء وأحكامه إنّما هو في موضوع الإقرار، فيبحث ثمّة عن القواعد العامّة للاستثناء، ثمّ عن الفروع الكثيرة المترتّبة عليها. ويبحث أيضاً عنه في:

١ ـ كتاب الطلاق: عند البحث في تجرّد الصيغة من التعليق على الشرط والصفة.

٢ ـ كتاب اليمين: عند البحث في جواز دخول الاستثناء بالمشيئة في اليمين.

٣ ـ وفي موارد متفرّقة أُخرى من أبواب الفقه، كالبيع في استثناء جزء من المبيع، وأحياناً في الوصيّة والوقف في استثناء جزء من الموصى به أو الموقوف، ونحو ذلك.

وأمّا في الأُصول فيبحث فيه في موردين:

١ ـ في المفاهيم: مفهوم الاستثناء.

٢ ـ في العموم والخصوص: بعنوان الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة.

هذا في كتب المتأخّرين، وأمّا في كتب القدماء فبُحث بصورة مستقلّة.

ويبحث فيه أيضاً في الكتب المعدّة للبحث في القواعد العامّة ـ فقهية كانت أو أُصولية ـ مثل «القواعد والفوائد» للشهيد الأوّل، و «تمهيد القواعد» للشهيد الثاني.

استجمار

لغة:

استجمر الإنسان في الاستنجاء: قلع النجاسة بالجَمَرات والجمار، وهي الحجارة[1].

راجع: استنجاء.

---

(١) المصباح المنير: «جمر».

استحاضة

لغة:

قال ابن الأثير: الاستحاضة أن يستمرّ بالمرأة خروج الدم بعد أيام حيضها المعتادة، يقال: استحيضت فهي مستحاضة، وهو استفعال من الحيض[١].

ويقرب منه ما قاله الجوهري[٢] وابن منظور[٣].

ويبدو أنّ بناءه للمعلوم غير مسموع، فلا يقال: استحاضت، ولا تستحيض، بل يقال: استحيضت، وتستحاض[٤].

اصطلاحاً:

الاستحاضة عند أكثر الفقهاء: كلّ دم يخرج من الرحم وليس بحيض ولا نفاس ولا دم عذرة ولا قرح ولا جرح؛ لانحصار الدماء الخارجة من المرأة في ذلك بناء على المشهور كما سيجيء.

ولا فرق ـ عند الفقهاء ـ بين أن يكون الدم متّصلاً بالحيض، كالدم المتجاوز أكثر أيام الحيض ـ وهو عشرة أيام ـ أم لا، كالدم الذي تراه الصغيرة واليائسة، والذي تراه البالغة في سائر الأيام.

ولم يستثن بعض الفقهاء ـ في تعريف الاستحاضة ـ دم العذرة، ولم يستثنِ بعض آخر دم النفاس ودم العذرة، مع أنّ استثناءهما لازم لتشخيص دم الاستحاضة؛ ولعلّهم تركوا ذلك لوضوحه[١].

وهل يجب العلم بعدم كونه دم جرح أو قرح، أو يكفي عدم العلم بذلك ؟

استظهر صاحب الجواهر من بعض الفقهاء الأوّل[٢]، لكن قوّى ـ هو ـ الثاني[٣]، وقال به بعض من تأخّر عنه من الفقهاء[٤]. وبناءً على هذا فكلّ دم ليس بحيض ولا نفاس ولا دم عذرة فهو استحاضة

---

(١) النهاية: «حيض».

(٢) الصحاح: «حيض».

(٣) لسان العرب: «حيض».

(٤) روض الجنان: ٨٢ وغيره، وانظر المصادر المتقدّمة.

---

(١) أنظر: جامع المقاصد ١: ٣٣٧. وروض الجنان: ٨٢. والعروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة.

(٢) استظهره صاحب الجواهر من جماعة كالعلّامة في القواعد، والشهيد في البيان، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد وغيرهم، أُنظر الجواهر ٣: ٢٦٠.

(٣) الجواهر ٣: ٢٦١.

(٤) كالسيّد الخوئي في التنقيح ٧: ٢٥ اعتماداً على أصالة السلامة ـ ونسبه إلى أكثر الفقهاء ـ، وقال به السيّد اليزدي والإمام الخميني احتياطاً، أُنظر العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، وتحرير الوسيلة ١: ٥١، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، وللسيّد الحكيم تفصيل آخر.

حتّى يُعلم أنّه من قرح أو جرح.

وأمّا انتفاء الحيضية ـ وكذا النفاس والعذرة ـ فالظاهر لزوم العلم به[١].

هذا، وقد ناقش بعضهم في كلّية القاعدة المتقدّمة[٢].

أقسام الدم الخارج من المرأة :

المعروف بين الفقهاء ـ كما يستفاد من تعريفهم السابق للاستحاضة ـ أنّ الدماء الخارجة من المرأة منحصرة في خمسة، وهي :

١ ـ دم الحيض : وهو الذي تراه المرأة أيام عادتها.

٢ ـ دم الاستحاضة : وهو غير الدماء الأخرى.

٣ ـ دم النفاس : وهو الذي تراه المرأة عند الولادة.

٤ ـ دم العذرة : وهو الذي تراه عند إزالة بكارتها.

٥ ـ دم القرح أو الجرح : وهو الدم الخارج من الجرح أو القرح الموجود في فضاء الفرج أو داخل الرحم[١].

ويظهر من بعض الفقهاء ـ كالسيّد الحكيم ـ المناقشة في انحصار الدماء في ذلك[٢].

المراد من دم الجروح والقروح :

قلنا : إنّ دم الاستحاضة هو ما لم يكن حيضاً ولا نفاساً، ولا دم جرح أو قرح. وقد تحدّث بعض الفقهاء عن المراد من الجرح والقرح : هل هو مطلقهما سواء كانا في فضاء الفرج أو في داخل الرحم، أو يختصّ بالأوّل ؟

يرى السيّد الحكيم أنّ المراد من الجرح والقرح الواقعين في التعريف هما الواقعان في فضاء الفرج، ولا يعمّ الكائنين في داخل الرحم؛ فإنّ ذلك خلاف إطلاق النصوص، ولذلك لو كانا في داخل الرحم وعُلم بكون الدم منهما يُحكم باستحاضته[٣].

في حين يرى السيّد الخوئي : أنّ مطلق دم الجروح والقروح ليس باستحاضة وإن كان الجرح في داخل الرحم؛ لانحصار الدم في الخمسة المتقدّمة[٤].

ولعلّ إطلاق كلمات الفقهاء ـ في تعريف الاستحاضة ـ يرشد إليه أيضاً.

---

(١) أنظر الجواهر ٣ : ٢٦٠، ويستفاد ذلك من التعريف أيضاً.

(٢) أنظر : مدارك الأحكام ٢ : ٩، والمستمسك ٣ : ٣٧٨ ـ ٣٨٣، وتحرير الوسيلة ١ : ٥١، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة.

(١) أنظر التنقيح ٧ : ٢٢.

(٢) المستمسك ٣ : ٣٧٨.

(٣) المستمسك ٣ : ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٤) التنقيح ٧ : ٢٠.

صفات دم الاستحاضة :

قال السيّد اليزدي في صفات دم الاستحاضة : «وهو في الأغلب أصفر بارد رقيق يخرج بغير قوّة ولذع وحرقة، بعكس الحيض، وقد يكون بصفة الحيض»[١].

وتقييده بالأغلب ـ كما فعله كثير من الفقهاء ـ لأجل أنّ هذه الصفات قد تجتمع مع غير الاستحاضة، كالحيض؛ فإنّ كلّ دمٍ تراه المرأة أيام عادتها فهو حيض، سواء كان بصفات الحيض أو الاستحاضة[٢].

والصفات التي اعتبرها الفقهاء ـ كما ذكرها السيّد ـ أربع، وهي :

١ و ٢ ـ الصفرة والبرودة : ويبدو أنّه ذكرها أكثر الفقهاء، وإن كان بينهم اختلاف في التعبير.

٣ ـ الرقّة : ذكرها جماعة من الفقهاء[٣] أيضاً إلّا أنّ المحقّق[٤] والشهيد[٥] نسباها إلى الشيخين[٦]، وهو مشعر بتردّدهما فيها.

(١) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة.

(٢) ذكر ذلك كثير من الفقهاء، أُنظر : التذكرة ١ : ٢٧٩، والمسالك ١ : ٦٦، والجواهر ٣ : ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٣) أُنظر المستمسك ٣ : ٢٧٦.

(٤) المعتبر : ٦٤.

(٥) الذكرى : ٢٩.

(٦) أُنظر المقنعة : ٥٦، وأمّا الشيخ الطوسي فلم نعثر في كتبه الثلاثة على كلام يدلّ على ذلك، بل اقتصر فيها على الوصفين : الصفرة والبرودة.

٤ ـ الخروج بغير قوّة : وقد يعبّر عنه بالفتور أيضاً، ونسب في المستمسك[١] إلى بعضٍ القول بنفي الخلاف فيه، لكن أهمل ذكره بعض الفقهاء، ويظهر من صاحب المدارك نفيه[٢].

ولعلّ نسبته إلى الفقهاء ـ وإن لم يذكروه ـ من جهة ذكر مقابله في الحيض، وهو الخروج بدفع وقوّة[٣].

وأمّا عدم اللذع والحرقة، فقد ذكرها بعضهم، وهما يرجعان إلى البرودة كما قيل[٤].

الأحكام :

قبل بيان أحكام الاستحاضة ينبغي أن نبيّن أقسامها ليتّضح حكم كلّ قسمٍ منها.

أقسام الاستحاضة :

قسّم المشهور من الفقهاء الاستحاضة إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ الاستحاضة القليلة :

نجد في عبارات الفقهاء عدّة تعبيرات لتوضيح هذا القسم :

(١) المستمسك ٣ : ٣٧٧.

(٢) المدارك ٢ : ٨.

(٣) أُنظر : روض الجنان : ٨٣، والجواهر ٣ : ٢٥٨ ـ ٢٥٩، والطهارة (للمحقّق الهمداني) : ٢٩٥.

(٤) المستمسك ٣ : ٣٧٧.

ففي المقنعة: أن لا يرشح الدم على الخرق ولا يظهر عليها(١)، وفي المبسوط: أن لا يرشح على القطنة(٢)، وفي بعضها: أن لا يثقب الكرسف أو القطنة(٣)، وفي بعض آخر: أن يظهر على القطنة كرؤوس الابر ولا يغمسها(٤)، وفي قسم منها: أن تتلوّث القطنة من غير غمس فيها(٥).

وقال الشهيد في المسالك: «المراد بثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهراً وباطناً»(٦).

وقال المحقّق الثاني ـ مفسّراً للغمس ـ: «بمعنى شموله باطنها وظاهرها جميعاً». ثمّ قال ـ بعد ذكر الثقب والظهور والغمس ـ: «ومرادهم واحد قطعاً»(٧).

وقال السيّد الحكيم: «والظاهر أنّ مراد الجميع واحد»(٨).

والظاهر أنّ مرادهم من القليلة هو: أن تتلوّث القطنة بالدم ولكن لا يظهر من طرفها الآخر.

٢ ـ الاستحاضة المتوسّطة:

وهي التي يغمس فيها الدم القطنة، أو يثقبها، أو يظهر من طرفها الآخر ـ على اختلاف التعابير ـ ولا يسيل منها(١).

٣ ـ الاستحاضة الكثيرة:

وهي التي يسيل فيها الدم من الجانب الآخر من القطنة ويصل إلى الخرقة التي تشدّها المرأة على القطنة(٢).

هذا كلّه بناءً على المشهور، لكن يظهر من بعض الفقهاء أنّ الاستحاضة ـ عندهم ـ قسمان: قليلة وكثيرة؛ لأنّهم اقتصروا على بيان حكمها، وأمّا المتوسّطة فهي عندهم كالكثيرة. وهؤلاء هم: ابن أبي عقيل(٣)، وابن الجنيد(٤)، والمحقّق الحلّي في المعتبر(٥)، والعلّامة في المنتهى(٦)، والمحقّق الأردبيلي(٧)، وتلميذاه صاحب المدارك(٨) وصاحب المعالم(٩)، والشيخ البهائي(١٠).

---

(١) المقنعة: ٥٦.

(٢) المبسوط ١: ٦٧ وغيره.

(٣) كما في الخلاف ١: ٢٤٩، والشرائع ١: ٣٤، والدروس ١: ٩٩، والمدارك ٢: ٢٩، والحدائق ٣: ٢٧٧، وغيرها.

(٤) كما في التذكرة ١: ٢٧٩، والقواعد ١: ١٦.

(٥) كما في العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة الأولى.

(٦) المسالك ١: ٧٤.

(٧) جامع المقاصد ١: ٣٤٠.

(٨) المستمسك ٣: ٣٨٤.

---

(١) و (٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) و (٤) أُنظر المختلف ١: ٣٧٢.

(٥) المعتبر: ٦٥.

(٦) المنتهى ٢: ٤١٢.

(٧) مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٥٥.

(٨) المدارك ٢: ٣١ ـ ٣٢.

(٩) نقله عنه في المستمسك ٣: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(١٠) الحبل المتين: ٥٣.

أحكام كلّ قسم من الاستحاضة :

١ ـ حكم الاستحاضة القليلة :

وحكمها هو أنّه يجب عليها أمران :

الأوّل ـ الوضوء لكلّ صلاة : وهو المشهور[١]، بل ادّعي عليه الإجماع[٢]، والمخالف فيه القديمان ابن أبي عقيل وابن الجنيد.

أمّا الأوّل فقد نفى وجوب الوضوء والغسل معاً ؛ لأنّه نفى أن تكون الاستحاضة القليلة من الأحداث.

وأمّا الثاني، فقد أوجب عليها الغسل لكلّ يوم وليلة.

قال المحقّق الثاني ـ بعد نقل قوليهما ـ : «وهما نادران ؛ لإجماع الأصحاب بعدهما على خلافهما، مع دلالة الأخبار على الوضوء متكرّراً»[٣].

الثاني ـ إبدال القطنة لكلّ صلاة : وهذا الحكم مشهور بين الفقهاء، بل ادّعي عليه الإجماع[٤]، إلّا أنّ بعض الفقهاء ناقش فيه كصاحب المدارك[٥]، والفاضل الإصفهاني[١]، والمحدّث البحراني[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، والسيّدان الحكيم[٤] والخوئي[٥]، لكن اختار الأخيران في كتابيهما في الفتوى وجوب الإبدال احتياطاً[٦]، ومثلهما الإمام الخميني[٧].

٢ ـ حكم الاستحاضة المتوسّطة :

والمشهور أنّها يجب عليها أمران :

الأوّل ـ العمل بما تقدّم في الاستحاضة القليلة، من تبديل القطنة والوضوء لكلّ صلاة.

الثاني ـ غسلٌ واحد لكلّ يوم تقدّمه على صلاة الفجر ؛ لتصلّي به جميع صلوات يومها.

وبعض من استشكل ـ ممّن ذكرناهم ـ في تبديل القطنة في القليلة لم يستشكل فيه هنا،

---

(١) أُنظر : المختلف ١ : ٣٧١، والجواهر ٣ : ٣١٥.

(٢) نقله في الجواهر ٣ : ٣١٥ عن الناصريات والخلاف والغنية، وسيأتي عن جامع المقاصد.

(٣) جامع المقاصد ١ : ٣٤٠، وانظر المختلف ١ : ٣٧٢، والذكرى : ٣٠.

(٤) أُنظر : المنتهى ٢ : ٤٠٩، والجواهر ٣ : ٣١٣.

(٥) المدارك ٢ : ٣٠.

---

(١) كشف اللثام ١ : ١٠٠، وقال : لم يذكره الصدوقان ولا القاضي، وعلّق وجوب التبديل على ثبوت الإجماع عليه، إذ لا دليل غيره.

(٢) الحدائق ٣ : ٢٧٨.

(٣) الجواهر ٣ : ٣١٥.

(٤) المستمسك ٣ : ٣٨٨.

(٥) التنقيح ٧ : ٢٨ ـ ٣١.

(٦) أُنظر : منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ٩٢، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٢٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ٦٥، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٢٣٩.

(٧) تحرير الوسيلة ١ : ٥١، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة.

كالفاضل الاصفهاني[١]، وصاحب الجواهر[٢] والسيّد الحكيم[٣]، بل نقلوا الإجماع على وجوب التبديل.

هذا بناءً على المشهور، وأمّا بناءً على جعل حكم المتوسّطة كالكثيرة فسوف يأتي حكمها.

٣ ـ حكم الاستحاضة الكثيرة :

والمعروف بين الفقهاء أنّه يجب عليها الأمور التالية :

الأوّل ـ أغسال ثلاثة : أحدها للفجر، والثاني للظهرين تجمع بينهما، والثالث للعشاءين تجمع بينهما أيضاً.

وقد ادّعى الإجماع على وجوب الأغسال الثلاثة عدّة من الفقهاء[٤].

وأمّا الجمع بين الصلاتين، فقيل : إنّه لا كلام فيه[٥]. ويجوز لها الفصل بين الصلوات، لكن عليها أن تغتسل لكلّ صلاة حينئذٍ، إلّا أنّ صاحب الجواهر استظهر من بعضهم وجوب الجمع بين الصلاتين[١].

الثاني ـ تبديل القطنة : وقيل : إنّه لا خلاف فيه[٢]. وزاد بعضهم تبديل الخرقة التي تلفّها على القطنة. وقيل : لا خلاف فيه أيضاً[٣]. لكن يرى السيّد الخوئي أنّه لا دليل على وجوب إبدال القطنة والخرقة ـ هنا ـ نعم وجوبه مبنيّ على الاحتياط[٤].

الثالث ـ الوضوء : والأقوال في وجوب الوضوء وعدمه ثلاثة :

أ ـ وجوب الوضوء لكلّ صلاة : نسب ذلك إلى المشهور[٥]، ويبدو من بعضهم أنّ أوّل مَن قال ذلك ابن إدريس، وإليه ذهب عامّة المتأخّرين[٦].

ب ـ وجوب الوضوء مع كلّ غسل : فإذا جمعت بين الصلاتين بغسل واحد اكتفت بوضوءٍ واحد أيضاً : ويظهر هذا الرأي من الشيخ المفيد[٧]، والسيّد المرتضى في الجمل[٨]، والمحقّق الحلّي[٩]، وجعله

---

(١) كشف اللثام ١ : ١٠١.

(٢) الجواهر ٣ : ٣١٩.

(٣) المستمسك ٣ : ٣٨٨.

(٤) أُنظر : الخلاف ١ : ٢٣٣، والمعتبر : ٦٥، والمنتهى ٢ : ٤١٢ ـ ٤١٣، وجامع المقاصد ١ : ٣٤١، والمدارك ٢ : ٣٤، والجواهر ٣ : ٣٢٩.

(٥) أُنظر المستمسك ٣ : ٣٩٣.

(١) الجواهر ٣ : ٣٤١.

(٢) أُنظر : الجواهر ٣ : ٣٢٦، والمستمسك ٣ : ٣٩٢.

(٣) المستمسك ٣ : ٣٩٣.

(٤) التنقيح ٧ : ٧٦ ـ ٧٨.

(٥) المختلف ١ : ٣٧١، المستمسك ٣ : ٣٩١.

(٦) أُنظر : المدارك ٢ : ٣٤، والسرائر ١ : ١٥٢.

(٧) المقنعة : ٥٧.

(٨) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣ : ٢٧.

(٩) المعتبر : ٦٦.

الشيخ الأنصاري خير الأقوال[١]، ونُسب إلى جماعة من متأخّري المتأخّرين[٢].

ج ـ عدم وجوب الوضوء والاقتصار على الأغسال: وهذا القول يظهر من الصدوق[٣]، والسيّد المرتضى في الناصريات[٤]، والشيخ الطوسي[٥] وتابعيه[٦]، حيث لم يذكروا إلّا وجوب الغسل ولم يتعرّضوا لوجوب الوضوء.

وممّن نفى وجوب الوضوء: المحقّق الأردبيلي[٧] وتلميذه صاحب المدارك[٨]، والمحقّق السبزواري[٩]، والمحدّث البحراني[١٠]، والسيّد الخوئي[١١].

(١) الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٢٥١، المقصد الثالث في الاستحاضة، قبيل التنبيهات.

(٢) أنظر المستمسك ٣: ٣٩١.

(٣) المقنع: ١٥.

(٤) الناصريات (ضمن الجوامع الفقهية): ١٨٨، المسألة ٤٥.

(٥) أنظر: النهاية: ٢٨ ـ ٢٩، والخلاف ١: ٢٣٣ و ٢٤٩. وكلامه في المبسوط ١: ٦٧ يحتمل هذا القول والقول المشهور.

(٦) كالحلبي في الكافي: ١٢٩، والقاضي في المهذّب ١: ٣٧ ـ ٣٨، وغيرهما.

(٧) مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٦٠، لكنّه قال بإتيان الوضوء قبل الغسل احتياطاً.

(٨) المدارك ٢: ٣٤ ـ ٣٥.

(٩) الكفاية: ٥.

(١٠) الحدائق ٣: ٢٨٤ ـ ٢٨٧.

(١١) التنقيح ٧: ٧٨ ـ ٨٣.

الأحكام العامّة للاستحاضة:

ذكرنا فيما سبق الأحكام الخاصّة لكلّ قسم من أقسام الاستحاضة، وفيما يلي نذكر الأحكام العامّة التي تشمل جميع الأقسام:

أوّلاً ـ وجوب الاختبار:

صرّح جماعة من الأصحاب ـ على ما قال صاحب الجواهر[١] ـ بوجوب اختبار المستحاضة حالها؛ لتعرف نوع استحاضتها وترتّب عليه أحكامه.

وهل هذا الوجوب نفسي أو شرطي أو طريقي (أو إرشادي)[٢]؟ فيه احتمالات.

وبناءً على ذلك فلو أخلّت باختبار حالها وعملت بما تحتمله وصلّت فطابق الواقع:

فعلى الأوّل تصحّ صلاتها لكنّها تكون قد تركت واجباً، وهو الاختبار والفحص.

وعلى الثاني تبطل صلاتها؛ لعدم إتيان شرطها وهو الاختبار، لكن لم تستحقّ عقاباً؛ لأنّ وجوب الاختبار شرطي لا نفسي، ولا عقوبة في ترك الواجب الشرطي، نعم تستحقّ العقاب على ترك الصلاة المشروطة بالاختبار؛ لعدم إتيانها مع شرطها.

وعلى الثالث تصحّ صلاتها ولم تستحقّ

(١) الجواهر ٣: ٣١٠.

(٢) فقد جاء التعبير بالطريقي في التنقيح، والإرشادي في المستمسك.

العقاب، لا على ترك الاختبار؛ لعدم وجوبه وجوباً نفسياً، ولا على الصلاة؛ لصدق الامتثال بإتيانها مع شرائطها وليس من شرائطها الاختبار حسب الفرض.

والاحتمال الثالث هو الظاهر من كلمات صاحب الجواهر[1]، والسيّد اليزدي[2]، والسيّد الحكيم[3]، والسيّد الخوئي[4].

هذا في حال التمكّن من الاختبار، وأمّا في صورة عدمه، فقال بعضهم: تأخذ بالقدر المتيقّن، فإذا احتملت الاستحاضة القليلة والمتوسّطة فتعمل عمل المتوسّطة، وإذا احتملت المتوسّطة والكثيرة تعمل عمل الكثيرة، وهكذا[5].

ثانياً ـ حكم وطء المستحاضة:

الأقوال في وطء المستحاضة خمسة:

١ ـ توقّف جواز الوطء على أفعالها مطلقاً، قليلةً كانت أو كثيرة، اغسالاً كانت أو غيرها

ذهب إلى هذا الرأي ابن الجنيد[1]، والشيخ المفيد[2]، والشيخ الطوسي في النهاية[3]، والحلبي[4]، وابن إدريس[5]، ونسبه العلّامة إلى ظاهر الأصحاب[6]، والسيّد الطباطبائي إلى الشهرة العظيمة بعد أن اختاره[7].

٢ ـ توقّف الجواز على الغسل فقط.

نسبه السيّد الطباطبائي إلى الصدوقين[8]، ويظهر ذلك من الإمام الخميني[9].

٣ ـ توقّف الجواز على الغسل والوضوء.

ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط[10].

٤ ـ توقّف الجواز على الغسل والاحتشاء بدل الوضوء.

---

(١) الجواهر ٣: ٣١١.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ٤.

(٣) المستمسك ٣: ٤٠٠ ـ ٤٠١، وانظر منهاج الصالحين ١: ٩٢، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٢٦.

(٤) التنقيح ٧: ١٠٥ ـ ١٠٧، وانظر منهاج الصالحين ١: ٦٥، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٢٣٨.

(٥) أنظر المصادر المتقدّمة، وانظر تحرير الوسيلة ١: ٥٢، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ١.

---

(١) نقل عنه ذلك المحقّق في المعتبر: ٦٦.

(٢) المقنعة: ٥٧.

(٣) النهاية: ٢٩.

(٤) الكافي: ١٢٩.

(٥) السرائر ١: ١٥٣.

(٦) أنظر: المنتهى ٢: ٤١٨، والتذكرة ١: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٧) الرياض ٢: ١٢٢.

(٨) أنظر: الرياض ٢: ١٢٢، والفقيه ١: ٩١، كتاب الطهارة، باب غسل الحيض والاستحاضة، ذيل المسألة ١٩٥، والهداية: ٢٢. لكن في النسبة تأمّل.

(٩) تحرير الوسيلة ١: ٥٣، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ٨.

(١٠) المبسوط ١: ٦٧.

ذهب إليه سلّار(١).

٥ ـ عدم توقّف جواز الوطء على أمرٍ فيجوز الوطء بدون فعل شيءٍ، لكن على كراهية.

ذهب إليه القاضي(٢)، والمحقّق في المعتبر(٣)، والعلّامة(٤)، والشهيد الأوّل(٥)، والسيّد الخوئي(٦)، واستظهره صاحب المدارك(٧)، وقوّاه المحقّق الثاني(٨) وصاحب الجواهر(٩) والسيّد الحكيم(١٠) ـ إلّا أنّه اختار في كتاب فتواه وجوب الغسل احتياطاً ـ ولم يستبعده المحقّق الأردبيلي(١١)، واستقربه المحقّق السبزواري(١٢).

وقيّد المحقّق الكراهة بالمغلّظة، ولم يتعرّض لأصل الكراهة بعضهم.

ثالثاً ـ حكم دخول المسجدين والمكث في سائر المساجد:

اختلف الفقهاء في جواز دخول (أو اجتياز) المستحاضة المسجدين والمكث في سائر المساجد قبل الاغتسال على قولين.

وظاهر كلامهم أنّ الاختلاف إنّما هو في المتوسّطة والكثيرة لا القليلة، فإنّها يجوز لها الدخول مطلقاً(١).

ومهما يكن فالقولان هما:

١ ـ القول بالجواز: يظهر ذلك من الشيخ في النهاية(٢)، والشهيد في الروض(٣)، والمحقّق الأردبيلي(٤)، وصاحب المدارك(٥)، والمحقّق السبزواري(٦)، والسيّد الطباطبائي(٧)، والسيّد الحكيم(٨)، والسيّد الخوئي(٩)، والإمام الخميني(١٠)

---

(١) المراسم: ٤٥.

(٢) المهذّب ١: ٣٨.

(٣) المعتبر: ٦٦.

(٤) التذكرة ١: ٢٩١، والمنتهى ٢: ٤١٨.

(٥) أنظر: الدروس ١: ٩٩، والبيان: ٦٦.

(٦) التنقيح ٧: ١٧٦، وقال باستحباب الغسل في منهاج الصالحين ١: ٦٨، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٢٥٢.

(٧) المدارك ٢: ٣٧.

(٨) جامع المقاصد ١: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٩) الجواهر ٣: ٣٥٦ ـ ٣٦١.

(١٠) المستمسك ٣: ٤٢٥، وانظر منهاج الصالحين ١: ٩٧، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٤٠.

(١١) مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٦٤.

(١٢) الذخيرة: ٧٦.

---

(١) أنظر المستمسك ٣: ٤٢٢، ولاحظ أيضاً عبارة السيّد اليزدي في المسألة ١٨.

(٢) النهاية: ٢٩.

(٣) روض الجنان: ٨٥.

(٤) مجمع الفائدة ١: ١٦٤.

(٥) المدارك ٢: ٣٧.

(٦) الذخيرة: ٧٦.

(٧) الرياض ٢: ١٢٠.

(٨) المستمسك ٣: ٤٢٣.

(٩) التنقيح ٧: ١٧٨.

(١٠) تحرير الوسيلة ١: ٥٣، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ٨.

٢ ـ القول بعدم الجواز: نقل في الجواهر عن المصابيح نسبته إلى المشهور(١)، ولكن تأمّل بعضهم في هذه النسبة(٢).

رابعاً ـ حكم قراءة العزائم:

يظهر من كلمات بعض الفقهاء أنّ حكم قراءة العزائم حكم دخول المساجد(٣).

خامساً ـ حكم مسّ القرآن:

لا يجوز للمستحاضة أن تمسّ كتابة القرآن قبل أن تعمل ما يجب عليها من وضوء أو غسل؛ لقوله تعالى: ﴿ لا يَمَسُّهُ إلّا المُطَهَّرُون ﴾(٤). فإذا عملت بما وجب عليها جاز لها المسّ، وفي المستمسك: «الظاهر منهم التسالم على الجواز»(٥) و «أنّ الجواز عندهم من الواضحات»(٦)، أي: بعد العمل بوظائفها.

وفصّل السيّد الخوئي بين المسّ الواجب والمستحبّ، فالتزم بوجوب التطهّر والمسّ لو اضطرّت إليه، كما إذا أرادت إزالة ما يستلزم وجوده الهتك، وإن كان وجوده في مدّة التطهّر مستلزماً للهتك أيضاً فيجب المسّ وإن لم تفعل ما وجب عليها. أمّا المسّ المستحبّ فاستشكل فيه وإن فعلت ما وجب عليها من الطهارة(١).

وقال السيّد اليزدي ـ بعد أن بيّن توقّف المسّ على الوضوء والغسل، أو الغسل فقط للصلاة ـ: «بل الأحوط ترك المسّ لها مطلقاً»(٢).

ولهم كلام في لزوم تعدّد الوضوء أو الغسل بتعدّد المسّ وعدمه يرجع فيه إلى المطوّلات.

سادساً ـ حكم صوم المستحاضة:

المعروف بين فقهائنا هو: أنّ المستحاضة إذا عملت بما وجب عليها من الأغسال صحّ صومها، وأمّا إذا أخلّت بها فلا يصحّ منها الصوم إجمالاً(٣)، إلّا أنّه يظهر من بعضهم التوقّف فيه، كالشيخ في المبسوط؛ لأنّه نسب وجوب القضاء في صورة الإخلال إلى رواية، فقال: «وإن لم تفعل ما يجب عليها وصامت فقد روى أصحابنا أنّ عليها القضاء»(٤). وصرّح صاحب المدارك بالتوقّف، فقال بعد مناقشته في الرواية: «ويظهر من الشيخ في المبسوط التوقّف في هذا الحكم، حيث أسنده إلى رواية الأصحاب، وهو في محلّه»(٥).

---

(١) الجواهر ٣: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٢) أنظر: المصدر المتقدّم، والمستمسك ٣: ٤٢٢، والتنقيح ٧: ١٧٨.

(٣) أنظر: المستمسك ٣: ٤٢٥، والتنقيح ٧: ١٧٨.

(٤) الواقعة: ٧٩.

(٥) و (٦) المستمسك ٣: ٤٢٧.

---

(١) التنقيح ٧: ١٨٤.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ١٨.

(٣) أنظر: الجواهر ٣: ٣٦٥، والمستمسك ٣: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٤) المبسوط ١: ٦٨.

(٥) المدارك ٢: ٣٩.

والرواية وإن كانت صحيحة ـ على ما قيل ـ إلّا أنّها من مشكلات الأخبار، ولذلك التزم بعض الفقهاء بالبطلان احتياطاً لا فتوىً[١].

ثمّ، إنّ القائلين ببطلان صوم المستحاضة بالإخلال بوظيفتها اختلفوا في أنّ الصحّة تتوقّف على الأغسال فقط، أو على جميع ما يجب عليها حتّى الوضوء وتبديل القطنة؟

يظهر من الشيخ[٢] وابن إدريس الحلّي[٣] اختيار الرأي الثاني.

واختلف أصحاب الرأي الأوّل في أنّ الذي يتوقّف عليه صحّة الصوم هو جميع الأغسال النهارية والليلية، أو النهارية فقط، أو الفجر خاصّة؟ وإذا كانت الليلية معتبرة فهل هي غسل الليلة الماضية أو اللاحقة أو كلاهما؟ وجوه تعرّض لها بعض الفقهاء، والعبارات ـ هنا ـ غير منقّحة.

ولهم اختلاف آخر في وجوب تقديم غسل الفجر عليه وعدمه[٤].

سابعاً ـ حكم قضاء الصلوات:

اختلف الفقهاء في جواز قضاء المستحاضة صلواتها اليومية التي فاتتها، إذا عملت بوظيفتها من الغسل والوضوء وسائر الأعمال.

فالذي يستفاد من كلمات بعض الفقهاء: أنّ أصل الجواز من الواضحات[١] وإن لم يصرّح به كثير من الفقهاء، لكن يرى السيّد الخوئي[٢]: أنّ الاستحاضة حدث، وإنّما يجوز للمستحاضة الصلاة مع فعل ما يجب عليها من باب الاضطرار، ولذلك لا تكون هذه الطهارة كافية للعبادات الموسّعة، كقضاء الصلوات الفائتة.

ثمّ، على فرض القول بالجواز فهل تحتاج المستحاضة ـ حينئذٍ ـ إلى طهارة مستقلّة غير ما فعلته لفرائضها، أو يكفيها ذلك؟ فيه قولان.

والكلمات غير منقّحة، والمتعرّضون له قليلون، قال الشهيد الثاني: «... ليس للمستحاضة أن تجمع بين صلاتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل، بل لا بدّ لكلّ صلاة من وضوء. أمّا غسلها فللوقت، تصلّي به ما شاءت من الفرض والنفل أداءً وقضاءً مع الوضوء لكلّ صلاةٍ، وتغيير القطنة والخرقة، وغسل المحلّ إن أصابها الدم...»[٣].

وقال السيّد اليزدي: «يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء والغسل وسائر الأعمال لكلّ صلاة، ويحتمل جواز اكتفائها بالغسل

---

(١) كالسيّد اليزدي في العروة: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ١٢، والسيّد الخوئي في التنقيح ٧: ١٤٣.

(٢) المبسوط ١: ٦٨.

(٣) السرائر ١: ١٥٣.

(٤) راجع في ذلك كلّه: الجواهر ٣: ٣٦٦، والمستمسك ٣: ٤١٠ ـ ٤١٢، والتنقيح ٧: ١٤٤ ـ ١٤٦.

(١) المستمسك ٣: ٤٢٧.

(٢) التنقيح ٧: ١٨٦.

(٣) روض الجنان: ٨٨.

للصلوات الأدائية، لكنّه مشكل، والأحوط ترك القضاء إلى النقاء»[١].

ثامناً ـ وجوب صلاة الآيات على المستحاضة:

قال السيّد اليزدي: «المستحاضة تجب عليها صلاة الآيات، وتفعل لها كما تفعل لليوميّة، ولا تجمع بينهما بغسل وإن اتّفقت في وقتها»[٢].

وعلّق السيّد الحكيم على الفقرة الأخيرة بقوله: «هذا لا يخلو من إشكال؛ للإجماع على عدم الاحتياج إلى التجديد في الوقت...»[٣].

وبناءً على ما قاله السيّد الحكيم فلا تحتاج إلى تجديد الغسل، نعم تحتاج إلى تجديد الوضوء بناءً على لزوم الوضوء لكلّ صلاة.

ويظهر هذا الرأي من السيّد الخوئي أيضاً[٤].

تاسعاً ـ حكم النوافل:

تكفي للنوافل أغسال الفرائض، وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[٥]. وأمّا الوضوء فيجب لكلّ صلاة على المشهور، كما تقدّم في الفريضة، وفيه أقوال أُخر تراجع ثمّة.

ولمّا كانت النوافل يؤتى بها ركعتين ركعتين، فينبغي أن تتوضّأ المستحاضة لكلّ ركعتين من النوافل.

لكن قال الشيخ في المبسوط: «إذا توضّأت المستحاضة للفرض جاز أن تصلّي معه ما شاءت من النوافل؛ لأنّه لا مانع فيه»[١]. وتبعه بعض من تأخّر عنه، كالقاضي[٢].

وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «لكنّه ينبغي حينئذ اختصاص إرادته النوافل لكلّ فرض، لا مطلق النوافل، ويؤيّده سهولة الملّة وسماحتها، إذ في التجديد لكلّ ركعتين كما يقتضيه التعميم المتقدّم من المشقّة ما لا يخفى»[٣].

عاشراً ـ وجوب الاستثفار:

يجب على المستحاضة ـ بعد الوضوء والغسل ـ الاستظهار بمعنى التحفّظ من خروج الدم، ومن طرق ذلك الاستثفار[٤]، وقد يعبّر عنه بالاستذفار.

راجع عناوين: استثفار، استذفار، استظهار.

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ١٩، وانظر المستمسك ٣: ٤٢٧، والتنقيح ٧: ١٨٦.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ٢٠.

(٣) المستمسك ٣: ٤٢٨.

(٤) التنقيح ٧: ١٨٩.

(٥) أُنظر المستمسك ٣: ٣٩٤.

---

(١) المبسوط ١: ٦٨.

(٢) المهذّب ١: ٣٩.

(٣) الجواهر ٣: ٣١٨.

(٤) أُنظر المستمسك ٣: ٤٠٦.

حكم انقطاع دم الاستحاضة :

إنّ انقطاع دم الاستحاضة قد يكون انقطاع بُرء أو انقطاع فترة. والمقصود من الأوّل هو انقطاع الدم كليّاً وبرء المستحاضة من استحاضتها، ومن الثاني انقطاع الدم مؤقتاً واحتمال عوده ثانياً.

وعلى كلّ تقدير، فقد يكون الانقطاع قبل الإتيان بما يجب على المستحاضة من الأعمال، كالغسل والوضوء والصلاة، وقد يكون في أثناء تلك الأعمال، وقد يكون بعدها.

ولكلٍّ من هذه الأقسام حكمه نشير ـ فيما يلي ـ إلى بعضها إجمالاً :

أ ـ انقطاع الدم للبرء قبل الإتيان بالأعمال :

وفيه قولان :

الأوّل ـ لا يجب عليها شيء غير الوضوء، وإن كانت استحاضتها كثيرة أو متوسّطة.

وهذا القول يظهر من الشيخ[1] والعلّامة[2].

الثاني ـ يجب عليها ما هو وظيفتها قبل الانقطاع، من الوضوء أو هو مع الغسل.

ذهب إلى هذا القول جماعة، منهم : الشهيد الأوّل[3]، والشهيد الثاني[4]، والمحقّق الثاني[5]، وصاحب المدارك[1]، وصاحب الجواهر[2]، والسيّد اليزدي[3]، والسيّد الحكيم[4]، والسيّد الخوئي[5]، والإمام الخميني[6].

ب ـ انقطاع الدم للبرء أثناء الصلاة :

وفيه قولان أيضاً :

الأوّل ـ أنّها تتمّ صلاتها، ولا تعيد.

ذهب إلى هذا القول الشيخ[7]، وتبعه جماعة، كيحيى بن سعيد[8]، والعلّامة[9]، والشهيد الأوّل[10]، وصاحب المدارك[11]، ونُسب إلى المحقّق ـ في المعتبر ـ

---

(١) أنظر المبسوط ١ : ٦٨.

(٢) أنظر : المنتهى ٢ : ٤٢٢، والقواعد ١ : ١٦، وانظر التذكرة ١ : ٢٩٢.

(٣) أنظر : الذكرى : ٣١، والبيان : ٦٦.

(٤) روض الجنان : ٨٦.

(٥) جامع المقاصد ١ : ٣٤٥.

---

(١) المدارك ٢ : ٤٠.

(٢) الجواهر ٣ : ٣٣٢.

(٣) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ١٤.

(٤) المستمسك ٣ : ٤١٤.

(٥) التنقيح ٧ : ١٥٤.

(٦) تحرير الوسيلة ١ : ٥٣، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ٧.

(٧) أنظر : المبسوط ١ : ٦٨، والخلاف ١ : ٢٥٠.

(٨) الجامع للشرائع : ٤٥.

(٩) أنظر المختلف ١ : ٣٧٧، والمنتهى ١ : ٢٠٥، هذا ما اختاره في نواقض الوضوء، ولكنّه احتمل في بحث الاستحاضة وجوب الإتمام والإعادة، والإبطال، ثمّ قوّى الأوّل، واقتصر في التذكرة على نقل كلام الشيخ. أنظر المنتهى ٢ : ٤٢٣، والتذكرة ١ : ٢٨٩.

(١٠) البيان : ٦٧.

(١١) المدارك ٢ : ٤١.

الميل إليه[1].

الثاني ـ أنّها تستأنف الطهارة والصلاة.

ويظهر هذا القول من ابن إدريس[2]، والشهيد الأوّل في الدروس[3]، والشهيد الثاني في الروض[4]، وصاحب الجواهر[5]، والشيخ الأنصاري[6]، والسيّد اليزدي[7]، والسيّد الحكيم[8] والسيّد الخوئي[9] والإمام الخميني[10].

ج ـ انقطاع الدم للبرء بعد الصلاة :

وفيه قولان أيضاً :

الأوّل ـ لا تجب إعادة الصلاة.

(١) أنظر المعتبر : ٢٨.

(٢) السرائر ١ : ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٣) الدروس ١ : ٩٩.

(٤) روض الجنان : ٨٦.

(٥) الجواهر ٣ : ٣٣٦.

(٦) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٢٥٤، المقصد الثالث في الاستحاضة.

(٧) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ١٤.

(٨) المستمسك ٣ : ٤١٤ ـ ٤١٥، وانظر منهاج الصالحين ١ : ٩٤، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٣٢.

(٩) التنقيح ٧ : ١٥٤، وانظر منهاج الصالحين ١ : ٦٦، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٢٤٤.

(١٠) تحرير الوسيلة ١ : ٥٣، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ٧.

قوّاه صاحب الجواهر[1]، والشيخ الأنصاري[2]، واختاره السيّد الخوئي في التنقيح[3]، والإمام الخميني[4].

الثاني ـ تجب إعادة الصلاة.

اختاره السيّد اليزدي[5]، والسيّد الحكيم[6]، والسيّد الخوئي في المنهاج[7].

د ـ انقطاع الدم للبرء بعد الطهارة وقبل الصلاة :

وفيه قولان أيضاً :

الأوّل ـ استئناف الطهارة : نسب ذلك إلى المشهور[8].

الثاني ـ عدم استئناف الطهارة : ذهب إليه يحيى بن سعيد الحلّي لكنّه قيّده بما إذا فرغت من

(١) الجواهر ٣ : ٣٣٢.

(٢) الطهارة (للشيخ الأنصاري) : ٢٥٤، المقصد الثالث في الاستحاضة، التنبيه الثاني.

(٣) التنقيح ٧ : ١٥٥.

(٤) تحرير الوسيلة ١ : ٥٣، كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ٧.

(٥) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ١٤.

(٦) المستمسك ٣ : ٤١٤ ـ ٤١٦، وانظر منهاج الصالحين ١ : ٩٤، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٣٢.

(٧) منهاج الصالحين ١ : ٦٦، كتاب الطهارة، المقصد الثالث في الاستحاضة، المسألة ٢٤٤.

(٨) أنظر المستمسك ٣ : ٤١٥ ـ ٤١٦.

الوضوء وانقطع الدم في وقت واحد[١]، ونسب إلى المحقّق في المعتبر[٢].

هذا كلّه إذا كان الانقطاع انقطاع البرء، وأمّا إذا كان انقطاع فترة، فإن كانت الفترة واسعة فيبدو من كلماتهم أنّه بحكم انقطاع البرء، والمقصود من الفترة الواسعة هو إمكان تجديد الطهارة والصلاة.

وإن كانت الفترة غير واسعة فيكون حكمها حكم من لم ينقطع منها الدم[٣].

ولهم تفاصيل اُخرى حول ما إذا شكّت في كون الانقطاع للبرء أو الفترة، أو شكّت في كون الفترة واسعة أو لا، يرجع فيها إلى المطوّلات.

كان هذا خلاصة ما أردنا إيراده حول الاستحاضة، وبقيت موضوعات اُخر لا يسعنا التعرّض لها فعلاً مخافة التطويل.

مظانّ البحث :

يبحث في هذا الموضوع غالباً في كتاب الطهارة حيث يعقد له فصل خاصّ، وقد يبحث فيه أيضاً في كتاب الحجّ بمناسبة الطواف ودخول المسجد، وفي كتاب الصوم بمناسبة اشتراط الطهارة من الجنابة ونحوها حين الإصباح، وتطرّق له بعضهم في بحث نواقض الوضوء أيضاً.

(١) الجامع للشرائع : ٤٥.

(٢) اُنظر المستمسك ٣ : ٤١٥ ـ ٤١٦.

(٣) اُنظر : الجواهر ٣ : ٣٣٤، والتنقيح ٧ : ١٥٦، والمستمسك ٣ : ٤١٦ وغيرها.

استحالة

لغة :

من «حال»، وأصله «الحول» بمعنى التحرّك في دور، ولذلك يقال للعام : حول؛ لأنّه يحول، أي يدور، ويقال لكلّ متحوّلٍ عن حالة : حالَ[١].

واستحال الشيء : إذا تغيّر عن طبعه ووصفه.

واستحال الشيء ـ أيضاً ـ : إذا صار محالاً، والمحال غير ممكن الوقوع[٢].

اصطلاحاً :

ورد استعمال المعنيين في الفقه، لكن لم يكن للفقهاء مصطلح خاصّ بالنسبة إلى المعنى الثاني، بل استعملوه ـ كغيرهم ـ في معناه اللغوي.

وأمّا المعنى الأوّل فلهم فيه اصطلاح خاصّ، وتترتّب عليه أحكام، وقد عرّفوا الاستحالة بذلك المعنى بعدّة تعريفات، نشير إلى أهمّها :

١ ـ الاستحالة : «تغيير الأجزاء وانقلابها من حالٍ إلى حال».

٢ ـ إنّها : «تبدّل حقيقة الشيء وصورته

(١) معجم مقاييس اللغة : «حول».

(٢) المصباح المنير : «حول». وانظر غيره من كتب اللغة : المادّة نفسها.

النوعيّة إلى صورة أُخرى».

نقل عن الشهيد الأوّل أنّه نسب التعريف الأوّل إلى الفقهاء، والثاني إلى الأُصوليّين[١].

٣ ـ إنّها: «تبدّل الحقيقة عرفاً».

ذكره الفاضل النراقي[٢].

٤ ـ إنّها: «تبدّل جسم بجسم آخر مباين للأوّل في صورته النوعيّة عرفاً وإن لم تكن بينهما مغايرة فعلاً».

ذكره السيّد الخوئي، ثمّ أخذ في توضيح ما أفاده، فقال ما خلاصته:

إنّ التبدّل قد يفرض في الأوصاف الشخصية أو الصنفية ـ مع بقاء الحقيقة النوعية بحالها ـ وذلك كتبدّل الحنطة دقيقاً، والدقيق خبزاً، والقطن خيوطاً والخيوط ثوباً. فإنّ الحقيقة باقية في هذين المثالين وإنّما حصل التغيّر في الصفات.

وقد يفرض في الصورة النوعية أيضاً، كما إذا تبدّلت الصورة بصورة نوعيّة أُخرى مغايرة للأُولى عرفاً، كتغيّر الخشب أو العظم رماداً.

وهذه الصورة هي المرادة بالاستحالة في كلمات الفقهاء، سواء حصل تغيّر عقلاً أيضاً ـ كتبدّل الكلب الواقع في مملحة ملحاً، أو تبدّل الخمر الذي شربه الحيوان نطفة ثمّ حيواناً آخر ـ أو لم يحصل تغيّر عقلاً وإن حصل تغيّر عرفاً، كما إذا تبدّلت الخمر خلّاً[١].

الأحكام:

عدّ الفقهاء الاستحالة من جملة المطهّرات، ولكن يرى بعضهم ـ ومنهم السيّد الخوئي ـ: أنّ ذلك نوع من التسامح؛ لأنّ الاستحالة تستلزم تبدّل الموضوع، وإذا تبدّل الموضوع تبدّل الحكم أيضاً، فمثلاً: إنّ البول ممّا لا يؤكل لحمه موضوع من موضوعات النجاسة، بمعنى أنّ الحكم بالنجاسة يترتّب عليه. فإذا شرب حيوان مأكول اللحم بول ما لا يؤكل لحمه فاستحال نطفة وتولّد منه الحيوان المأكول اللحم يكون طاهراً؛ لأنّ البول كان موضوعاً للنجاسة، والحيوان المأكول اللحم موضوع للطهارة، لأنّ كلّ حيوان مأكول اللحم طاهر. إذن فقد تبدّل ما هو موضوع للنجاسة إلى ما هو موضوع للطهارة، فيكون تبدّل الحكم لتبدّل الموضوع.

ويشهد لذلك أنّ الاستحالة قد تسبّب النجاسة، كما إذا استحال الطاهر إلى أحد الأعيان النجسة.

ولذلك كلّه ينبغي ملاحظة عنوان المستحال إليه، فإن كان من العناوين التي ثبتت لها الطهارة في حدّ ذاتها، فتثبت الطهارة لهذا العنوان، كتبدّل النجس إلى حيوان طاهر أو شجر، ونحو ذلك.

وإن كان من العناوين المشكوكة بحيث

---

(١) أنظر: الجواهر ٦: ٢٧٨ و ٢٨١، والمستمسك ٢: ٨٨.

(٢) مستند الشيعة ١: ٣٢٥.

(١) التنقيح ٣: ١٦٧.

لا ندري أنّه طاهر أو لا ؟ فنتمسّك بقاعدة الطهارة لإثبات طهارة ذلك الشيء.

ولذلك تكون الطهارة في الصورة الأُولى طهارة واقعيّة، وفي الثانية طهارة ظاهريّة[1].

موارد الاستحالة :

ولمّا كانت موارد الاستحالة مختلفة من حيث اتّفاق الفقهاء وعدمه، فلذلك رأينا ـ تبعاً لبعض الفقهاء ـ من المناسب أن نفرد كلّ مورد ـ ممّا ذكروه ـ مستقلاً ليتّضح حكمه.

أوّلاً ـ الاستحالة بالنار رماداً أو دخاناً :

اتّفق الفقهاء ـ كما قيل ـ على أنّ النار لو أحالت النجس رماداً صار طاهراً، وقد ادّعى عليه الإجماع جماعة من الفقهاء[2].

نعم، ربما يظهر من المحقّق الحلّي ـ في المعتبر ـ التردّد في حصول الطهارة؛ لأنّه ناقش استدلال الشيخ على الطهارة بالإجماع، وبرواية الحسن بن محبوب الواردة في الجصّ الذي يوقد عليه النار بالعذرة، لكنّه قال بعد ذلك :

«ويمكن أن يستدلّ بإجماع الناس على عدم

(١) التنقيح ٣ : ١٦٨، وانظر المستمسك ٢ : ٨٨.

(٢) كالشيخ الطوسي في المبسوط ٦ : ٢٨٣، والخلاف ١ : ٤٩٩ ـ ٥٠٠، والحلّي في السرائر ٣ : ١٢١، والعلّامة في التذكرة ١ : ٧٥، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١ : ١٧٩.

التوقّي من دواخن السراجين النجسة، ولو لم يكن طاهراً بالاستحالة لتورّعوا منه»[1].

واقتنى أثره العلّامة في الإشكال على استدلال الشيخ والاستدلال عليه «بأنّ الناس بأسرهم لا يتوقّون منه» وهو عبارة أُخرى عن سيرة المسلمين[2].

وهذا ليس إشكالاً في أصل الحكم بل في مستنده.

ومثل ذلك ما لو استحال النجس دخاناً، فقد ادّعى عليه الإجماع بعض[3].

لكن نسب الشيخ في المبسوط إلى الأصحاب أنّهم رووا : أنّه يستصبح بالزيت النجس تحت السماء دون السقف، ثمّ استنبط منه نجاسة الدخان، وفرّع عليه وجوب إزالة ما علق منه على الثوب إذا كان كثيراً، لكنّه قوّى هو عدم النجاسة ونسبه إلى جماعة من الأصحاب.

وعبارة المحقّق في الشرائع مشوّشة؛ فإنّه قال في كتاب الأطعمة :

«ولو كان المائع دهناً، جاز الاستصباح به

(١) المعتبر (الحجرية) : ١٢٥.

(٢) المنتهى ٣ : ٢٨٧.

(٣) أُنظر : المبسوط ٦ : ٢٨٣ (لكن في كلامه تأمّل)، والسرائر ٣ : ١٢١، والمنتهى ٣ : ٢٩٢، والتذكرة ١ : ٧٤ ـ ٧٥، وجامع المقاصد ١ : ١٧٩، وانظر الشرائع ٣ : ٢٢٦.

تحت السماء ولا يجوز تحت الأظلّة، وهل ذلك لنجاسة دخانه؟ الأقرب لا، بل هو تعبّد». ثمّ قال:

«ودواخن الأعيان النجسة عندنا طاهرة، وكذا كلّ ما أحالته النار فصيّرته رماداً أو دخاناً، على تردّد»[1].

وفي العبارة التي نقلها عنه صاحب الجواهر ـ في كتاب الطهارة ـ والسيّد الحكيم في المستمسك زيادة: «أو فحماً» بعد «أو دخاناً»، وعلى هذا فمن المحتمل أن يكون تردّده بالنسبة إلى خصوص الفحم، فلا يكون مخالفاً في صورة استحالته «دخاناً» أو «رماداً»، كما استظهره صاحب الجواهر[2]، والسيّد الحكيم[3].

ثانياً ـ الاستحالة بالنار فحماً:

أهمل المتقدّمون ذكر الفحم، ولعلّ أوّل من تعرّض له ـ إذا لم تصحّ النسبة المتقدّمة إلى المحقّق ـ هو الشهيد الأوّل في البيان[4]، واختار فيه طهارة الفحم؛ لتحقّق الاستحالة، وتبعه المحقّق الثاني[5]، والمحدّث الكاشاني[6]، والفاضل النراقي[7]، ولكنّ الأغلب ـ ممّن تعرّض للمسألة ـ بين نافٍ للطهارة ـ ولعلّ أوّلهم الشهيد الثاني[1] ـ لعدم تحقّق الاستحالة، وبين متوقّف؛ للشكّ في تحقّقها.

ثالثاً ـ الاستحالة بالنار بخاراً:

المعروف بين الفقهاء طهارة البخار المستحيل من النجس، بل يظهر من كلام بعضهم: أنّه لا كلام فيه؛ للسيرة المستمرّة على عدم التوقّي منه: كما في بخار الحمّام والبول[2]، لكن قال العلّامة الحلّي: «... أمّا البخار المتصاعد من الماء النجس إذا اجتمعت فيه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فإنّه نجس، إلّا أن يُعلم تكوّنه من الهواء، كالقطرات الموجودة على طرف إناءٍ في أسفله جمَد نجس، فإنّها طاهرة»[3].

وقد تنبّه بعض الفقهاء ـ كالسيّدين الحكيم والخوئي ـ لتفصيل دقيق وهو:

أنّ الشيء لو استحال بخاراً، ثمّ استحال عرقاً، فإن كان متنجّساً فهو طاهر، وإن كان نجساً فكذلك، إلّا إذا صدق على العرق نفسه عنوان إحدى النجاسات، كعَرَق الخمر؛ فإنّه يصدق عليه عنوان «المسكر»[4].

---

(١) الشرائع ٣: ٢٢٦.
(٢) الجواهر ٦: ٢٦٨.
(٣) المستمسك ٢: ٨٩.
(٤) البيان: ٩٢.
(٥) جامع المقاصد ١: ١٧٩.
(٦) مفاتيح الشرائع ١: ٨٠، المفتاح: ٩٢.
(٧) مستند الشيعة ١: ٣٢٦.

(١) المسالك ١: ١٣٠.
(٢) المستمسك ٢: ٩٠.
(٣) المنتهى ٣: ٢٩٢.
(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٧٢، المطهّرات، الرابع الاستحالة، المسألة ٣٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي): المطهّرات، الرابع الاستحالة، المسألة ٤٨٨.

رابعاً ـ استحالة نطفة الحيوان غير مأكول اللحم حيواناً:

فإنّ نطفة غير مأكول اللحم نجسة فإذا صارت حيواناً صارت طاهرة، لكن هذا في غير الكلب والخنزير والكافر التي هي من الأعيان النجسة؛ فإنّ الاستحالة في نطفهم لا تؤثّر شيئاً.

وكذا لو شرب الحيوان الطاهر العين مائعاً نجساً فتبدّل إلى العرق أو اللعاب، أو تبدّل إلى البول، لكن في خصوص مأكول اللحم؛ لأنّ بول ما لا يؤكل لحمه نجس في حدّ ذاته.

والظاهر عدم الخلاف في ذلك[1].

خامساً ـ استحالة النجس إلى الدود والتراب:

والمعروف فيها الطهارة أيضاً، إلّا أنّ المحقّق نقل ـ في المعتبر ـ عن الشيخ قولين في خصوص التراب: قول بالطهارة وقول بعدمها، ثمّ رجّح القول بالطهارة[2].

لكن بعد التأمّل في كلامي الشيخ يظهر عدم الاختلاف بينهما؛ لأنّه قال بالنسبة إلى التيمّم بتراب القبر: «فأمّا تراب القبر فإنّه يجوز التيمّم به سواء كان منبوشاً أو غير منبوش، إلّا أن يعلم فيه شيئاً من النجاسة»[3].

(١) أنظر: مستند الشيعة ١: ٣٣١، والمستمسك ٢: ٩٠.

(٢) المعتبر (الحجرية): ١٢٥.

(٣) المبسوط ١: ٣٢.

وقال في موضع آخر: «فأمّا إذا نبش قبر وأُخذ ترابه وقد صار الميّت رميماً واختلط بالتراب فلا يجوز السجود على ذلك التراب؛ لأنّه نجس...»[1].

ولا منافاة بين الكلامين؛ لأنّ مفروض الكلام الأوّل هو عدم العلم باختلاط تراب القبر مع النجاسة، ومفروض الكلام الثاني هو العلم باختلاطه معها؛ لأنّ الرميم هو العظم البالي[2]، وذلك يعني أنّه لم يصر تراباً بعدُ.

ويشهد لذلك كلام المحقّق، حيث قال ـ بعد نسبة القولين إلى الشيخ ـ: «ويمكن أن يكون قوله بالطهارة أرجح بتقدير أن تصير النجاسة تراباً»[3].

وممّن تردّد في المسألة، العلّامة في التذكرة[4].

سادساً ـ استحالة الكلب والخنزير ملحاً، لوقوعها في المملحة:

وفي حصول الطهارة بهذه الاستحالة قولان:

١ ـ القول بعدم الطهارة: وهو الظاهر من المحقّق في المعتبر[5]، والعلّامة في بعض كتبه[6]، ويظهر منه التردّد في بعض كتبه الأُخرى[7].

(١) المبسوط ١: ٩٣.

(٢) المصباح المنير: «رمم».

(٣) المعتبر (الحجرية): ١٢٥.

(٤) التذكرة ١: ٧٥.

(٥) المعتبر (الحجرية): ١٢٥.

(٦) المنتهى ٣: ٢٨٧.

(٧) التذكرة ١: ٧٥.

٢ ـ القول بالطهارة: وهو المشهور بين المتأخّرين عن المحقّق والعلّامة، كما قال صاحب الحدائق[١].

سابعاً ـ استحالة الطين النجس خزفاً:

اختلف الفقهاء في طهارة الطين النجس لو طبخ فصار آجرّاً أو خزفاً على أقوال:

١ ـ القول بالطهارة: وهو قول الشيخ[٢]، والعلّامة[٣]، وقوّاه الشهيد الأوّل في البيان[٤]، وصاحب المعالم[٥]، بل نسب إلى الأكثر[٦]، وادّعى عليه الشيخ الإجماع[٧].

٢ ـ القول بعدم الطهارة: وهو قول فخر المحقّقين[٨]، والشهيد الثاني[٩]، ويظهر من المحقّق الثاني[١٠]، وصاحب الجواهر[١١]، والسيّد اليزدي[١]، والسيّدين الحكيم[٢] والخوئي[٣]، والإمام الخميني[٤]، بل نسبه المحقّق الهمداني إلى جمع من المتأخّرين[٥].

٣ ـ التوقّف: نسب إلى المحقّق في المعتبر[٦] وهو مذهب العلّامة في بعض كتبه[٧]، والشهيد في الذكرى[٨] والدروس[٩]، وصاحب المدارك[١٠]، وآخرين.

وهناك موارد أُخرى لم نتعرّض لها مخافة التطويل.

والمعيار في الجميع ـ كما قاله المحقّقون ـ هو: أنّه كلّما تبدّلت الصورة النوعية للشيء تحقّقت الاستحالة وإلّا فلا، ولذلك لم يحكموا بتحقّقها في مثل تبدّل الحنطة طحيناً أو خبزاً، واللبن جبناً ونحو ذلك؛ لأنّ العرف لا يرى فرقاً حقيقياً بين اللبن

---

(١) الحدائق ٥: ٤٧١، وانظر مستند الشيعة ١: ٣٣٠.

(٢) المبسوط ١: ٩٤.

(٣) نهاية الإحكام ١: ٢٩١.

(٤) البيان: ٩٢.

(٥) نقله عنه المحقّق الهمداني في مصباح الفقيه ١: ٦٣٤.

(٦) أُنظر: المستمسك ٢: ٩٥ حيث نقل القول بنسبته إلى الأكثر، لكن لا يساعده التحقيق.

(٧) الخلاف ١: ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

(٨) إيضاح الفوائد ١: ٣٢.

(٩) أُنظر: المسالك ١: ١٣٠، والروضة ١: ٦٧.

(١٠) جامع المقاصد ١: ١٨٦.

(١١) الجواهر ٦: ٢٧١ ـ ٢٧٣.

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، المطهّرات الرابع، الاستحالة.

(٢) المستمسك ٢: ٩٥.

(٣) التنقيح ٣: ١٧٤.

(٤) تحرير الوسيلة ١: ١١٢، كتاب الطهارة، المطهّرات، الرابع: الاستحالة.

(٥) الطهارة (للمحقّق الهمداني): ٦٣٤.

(٦) المعتبر (الحجرية): ١٢٥.

(٧) أُنظر: المنتهى ٣: ٢٨٨، والتذكرة ١: ٧٩.

(٨) الذكرى: ١٥.

(٩) الدروس ١: ١٢٥.

(١٠) المدارك ٢: ٣٦٩.

والجبن، أو بين الحنطة والخبز مثلاً، كما يراه بين الخشب والرماد أو بين النطفة والحيوان.

ويراجع لتكملة الموضوع عنواني: «استهلاك» و «انقلاب».

شمول حكم الاستحالة للمتنجّس:

أطلق المتقدّمون حكم الاستحالة، ولم يفصّلوا بين النجس والمتنجّس، وأغلب أمثلتهم تدور حول الأعيان النجسة، نعم بعضها يكون من المتنجّس من قبيل ما ذكروه: من أنّ اللبن إذا كان ماؤه نجساً أو متنجّساً فهل يطهر بصيرورته خزفاً أو آجرّاً بالطبخ بالنار أو لا[1]؟

ومن المعلوم أنّ اللبن ـ في مفروض المسألة ـ متنجّس، لا نجس.

وقيل[2]: إنّ أوّل مَن أثار الموضوع هو الفاضل الإصفهاني صاحب كشف اللثام[3]، لكن نقل صاحب المعالم ـ وهو متقدّم على الفاضل الإصفهاني بكثير ـ عن بعض الفقهاء التنبّه لهذه المسألة، فإنّه قال ـ حسب ما نقله عنه صاحب الحدائق ـ:

«إنّ مورد الحديث ـ كما علمت ـ هو استحالة عين النجاسة، وقد وقع في كلام أكثر الأصحاب

(١) أنظر مصادر العنوان السابق.

(٢) قاله السيّد الخوئي في التنقيح ٣ : ١٧.

(٣) كشف اللثام ١ : ٥٧.

فرض المسألة كما في النصّ، وعمّم بعضهم الحكم على وجه يتناول المتنجّس أيضاً؛ نظراً إلى أنّ ثبوت ذلك في أعيان النجاسات يقتضي ثبوته في المتنجّس بها بطريق أولى، وهو جيّد...»[1].

وقال المحقّق السبزواري ـ وهو معاصر للفاضل الإصفهاني ـ: «وعمّم بعضهم الحكم بحيث يتناول المتنجّس أيضاً تعويلاً على أنّ ثبوت ذلك في أعيان النجاسات يقتضي ثبوته في المتنجّس هنا أيضاً بطريق أولى، وللتأمّل فيه مجال، والحكم بأحد الطرفين لا يخلو عن إشكال»[2]، وهو مشعر بعدم قبول التعميم.

نعم، صرّح بالتفصيل الفاضل النراقي في المستند، حيث قال ـ بعد بيان الاستحالة في النجاسات ـ: «... دون المتنجّسات على الأقوى؛ للاستصحاب وعدم تغيّر الموضوع، كما أشرنا إليه، وبيّنّا تفصيله في موضعه من الأُصول»[3].

ولعلّ الشيخ الأنصاري ـ وهو تلميذ النراقي ـ تأثّر بأُستاذه، حيث طرح المسألة في الأُصول أيضاً، عند الكلام في شرطية بقاء الموضوع في الاستصحاب[4].

(١) نقله عنه المحدّث البحراني، أُنظر الحدائق ٥ : ٤٦٢، وليس لديّ كتاب المعالم ـ قسم الفقه.

(٢) ذخيرة الأحكام : ١٧٢.

(٣) مستند الشيعة ١ : ٣٢٦.

(٤) فرائد الأُصول ٢ : ٦٩٤.

والسبب الذي دعا بعضهم للتشكيك هو :

أنّ الاستحالة تؤدّي إلى تغيّر الموضوع، فيصير الكلب ملحاً ـ مثلاً ـ، والموضوع الجديد يتبع حكمه ـ وهو الطهارة هنا ـ ولا يجري فيه استصحاب النجاسة الثابتة للكلب، لانعدام الموضوع وتبدّله، فإنّ الموجود هو الملح لا الكلب.

وهذا واضح في الأعيان النجسة. وأمّا المتنجّسات، فلمّا كان الموضوع فيها : الشيء المتنجّس، فيكون عنوان «الشيء» باقياً بعد الاستحالة أيضاً، فيجري في حقّه استصحاب النجاسة، فالخشب المتنجّس شيء متنجّس، وهذا العنوان باقٍ بعد صيرورته رماداً، فيقال له : شيء أيضاً، فيجري فيه استصحاب النجاسة، فيثبت أنّه شيء متنجّس.

وقد أُجيب عن الشبهة بما حاصله :

أنّ الميزان لجريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع، أو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، والمشخّص لهذه الوحدة هو العرف، فكلّما شخّص العرف بقاء الموضوع يجري فيه الاستصحاب وإلّا فلا، وهو لا يرى فرقاً من هذه الناحية بين الأعيان النجسة والمتنجّسة، فيرى أنّ الموضوع يتبدّل فيهما، فكما أنّ الملح غير الكلب، فكذا رماد الخشب المتنجّس غير الخشب نفسه، فلا يصحّ استصحاب النجاسة المترتّبة على الخشب لإثباتها للرماد، لأنّه موضوع آخر، وهذا بخلاف مثل القطن إذا نسج فصار ثوباً، أو الحنطة إذا طحنت فصارت دقيقاً، فإنّ العرف لا يرى تعدّداً بينهما، فلذلك يجري الاستصحاب في مثل هذه الموارد.

ويؤيّد ذلك ما جرت عليه سيرة المتديّنين من عدم اجتنابهم الحيوانات الطاهرة، إذا أكلت أو شربت شيئاً متنجّساً[1].

هذا وقد جعل صاحب المعالم الاستحالة مطهّرة في المتنجّسات بطريق أولى كما تقدّم.

حكم الشكّ في الاستحالة :

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لحالة الشكّ في الاستحالة، نعم تعرّض لها السيّد اليزدي وعلّق على الموضوع السيّدان الحكيم والخوئي، ولكلٍّ منهم رأي خاصّ نشير إليه فيما يلي :

أوّلاً ـ رأي السيّد اليزدي : قال السيّد اليزدي : «... ومع الشكّ في الاستحالة لا يحكم بالطهارة»[2]؛ ولعلّ وجهه ـ كما قال السيّد الحكيم ـ الشكّ في تحقّق المطهّر، وهو الاستحالة فيوجب الرجوع إلى أصالة عدم تحقّقه، وهو يوافق أصالة بقاء النجاسة.

---

(١) أنظر : فرائد الأُصول ٢ : ٦٩٥، ومصباح الفقيه ١ : ٦٣٣ ـ ٦٣٤، والمستمسك ٢ : ٩١ ـ ٩٢، والتنقيح ٣ : ١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، المطهّرات، الرابع : الاستحالة.

ثانياً ـ رأي السيّد الحكيم: أمّا السيّد الحكيم فيظهر منه القول بالطهارة، سواء كانت الشبهة موضوعية أو مفهوميّة، فالأوّل مثل الشكّ في صيرورة الكلب ملحاً والخشب رماداً ونحو ذلك، بعد الفراغ عن تحقّق الاستحالة بذلك. والثاني مثل الشكّ في طهارة العذرة إذا صارت فحماً؛ للشكّ في صدق الاستحالة بسبب الشكّ في بقاء صدق العذرة على العذرة المحروقة.

في كلّ هذه الموارد لا يجري الاستصحاب بمختلف أقسامه، للشكّ في بقاء الموضوع، بل يرجع فيها إلى قاعدة الطهارة[1].

ثالثاً ـ رأي السيّد الخوئي: ويرى السيّد الخوئي أنّه لا مانع من جريان استصحاب بقاء عين النجس أو المتنجّس عند الشكّ في الاستحالة، إلّا إذا كان المورد من الأعيان النجسة وكان الشكّ في تحقّق الاستحالة من جهة الشكّ في المفهوم، فإنّه يحكم فيه بالطهارة. فلو شُكَّ في صدق الاستحالة على العذرة المحترقة من جهة الشكّ في صدق العذرة عليها بعد الاحتراق، فلمّا لم يكن هناك أصل يعيّن سعة المفهوم أو ضيقه، فلا بدّ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة، وبها يحكم بطهارة الموضوع المشكوك في استحالته[2].

(١) المستمسك ٢ : ٩٥.

(٢) التنقيح ٣ : ١٧٤.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: المطهّرات، الاستحالة.

٢ ـ كتاب الصلاة: السجود، ما يصحّ السجود عليه.

٣ ـ كتاب الأطعمة والأشربة.

استحباب

راجع: الملحق الأُصولي.

استحسان

راجع: الملحق الأُصولي.

استحلاف

لغة:

طلب الحلف.

راجع: حلف.

استحلال

لغة :

استحلّ الشيء، بمعنى : اتّخذه وعدّه حلالاً، واستحلّه الشيءَ إذا سأله أن يحلّه له[1].

ويقال : تحلّلته واستحللته : إذا سألته أن يجعلك في حلٍّ من قِبَله[2].

إذن فالاستحلال في اللغة على معانٍ :

١ ـ عدّ الشيء حلالاً.

٢ ـ الطلب من الغير أن يحلّ له شيئاً.

٣ ـ طلب التحلّل من الغير، بأن يجعله في حلٍّ ممّا له عليه.

اصطلاحاً :

استعمل الفقهاء الاستحلال في المعاني الثلاثة :

أمّا بالمعنى الأوّل فكقولهم : مَن استحلّ شيئاً من المحرّمات المجمع عليها يقتل.

ويمكن أن نعبّر عنه بالاستحلال بغير سبب شرعي.

وأمّا بالمعنى الثاني، فقد ورد في النكاح كثيراً : أنّ استحلال الفرج يكون بالعقد أو بملك اليمين.

ويمكن أن نعبّر عنه بالاستحلال بسبب شرعي.

وأمّا بالمعنى الثالث فقد استعمله الفقهاء فيما إذا كانت على شخص مظلمة لشخص آخر من مال أو حقّ كغيبة ونحوها، فعليه أن يستحلّه، أي يطلب منه أن يجعله في حلٍّ ممّا له عليه.

الأحكام :

ورد لكلّ واحد من المعاني الثلاثة أحكام تذكر في مظانّها، وإنّما نشير ـ هنا ـ إلى بعض الأمور بصورةٍ كلّية.

أوّلاً ـ حكم استحلال الحرام بغير سببٍ شرعي :

صرّح الفقهاء ـ في كتاب الحدود ـ بأنّه : مَن استحلّ شيئاً من المحرّمات التي ثبتت حرمتها بالضرورة فهو محكوم بالارتداد. وكذا لو كانت الحرمة مجمعاً عليها، لكن مع كلام في الأخير.

وصرّحوا في أوائل كتب «الصلاة» و «الصوم» و «الزكاة» و «الحجّ» بأنّه : من أنكر وجوبها، أو استحلّ تركها فهو محكوم بالكفر.

وقد تقدّم الكلام حول ذلك في عنوان «ارتداد»، وتكلّمنا حول اشتراط علم المنكر بضرورية ما أنكر وجوبه أو حرمته، أو علمه بكونه مجمعاً عليه، فراجع.

وتكلّم الفقهاء حول استحلال المحرّمات التي

---

(١) محيط المحيط : «حلل».

(٢) النهاية لابن الأثير : «حلل».

لم تقم الضرورة أو الإجماع على حرمتها، مثل بيع الخمور؛ فإنّه لم تكن حرمته ضرورية أو مجمعاً عليها، نعم قامت الضرورة وتمّ الإجماع على حرمة شرب الخمر؛ لذلك قالوا: من باع الخمر مستحلاً يستتاب، فإن تاب فهو، وإلّا يقتل[1].

راجع: استتابة.

ثانياً ـ حكم استحلال الحرام بسبب شرعي:

ورد الاستحلال بهذا المعنى على ألسنة الفقهاء، وخاصة في كتاب النكاح، حيث صرّحوا: بأنّ الفروج المحرّمة إنّما تُستحلّ بسبب العقد، أو ملك اليمين.

وبهذا المعنى روي عنه ﷺ قوله في خطبة حجّة الوداع: «... فاتّقوا الله في النساء، فإنّكم أخذتموهنّ بأمانة الله، واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله ...»[2].

ومنه ما ورد في الدعاء بعد صلاة ركعتين عند إرادة التزويج، ومن جملته أن يقول ـ بعد أن يضع يده على ناصية الزوجة ـ: «اللّهم على كتابك تزوّجتها، وفي أمانتك أخذتها، وبكلماتك استحللت فرجها، فإن قضيت في رحمها شيئاً فاجعله مسلماً

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٦٩ و ٤٦٧.

(٢) أُنظر: سنن ابن ماجة ٢: ١٠٢٥، كتاب المناسك، باب حجّة رسول الله ﷺ، وتحف العقول: ٢٣، مواعظ النبيّ ﷺ، خطبته ﷺ في حجّة الوداع.

سويّاً، ولا تجعله شَرَك شيطان»[1].

ومن هذا القسم قولهم: لا يجوز استحلال مال الغير إلّا بسبب شرعي.

ومنه أيضاً استحلال الصلاة بالطهارة ـ وقد يعبّر عنه بالاستباحة أيضاً ـ وإن كان في الإطلاق مسامحة.

وموارد أُخرى يرجع فيها إلى مواطنها.

والأصل في الاستحلال بهذا المعنى أن يكون مباحاً، وقد يكون واجباً أو مستحبّاً أو مكروهاً باختلاف الموارد.

ثالثاً ـ حكم الاستحلال بمعنى طلب الحلّية من الغير:

ورد الأمر بالاستحلال بهذا المعنى في الموارد التي تكون للغير مظلمة على الإنسان[2]، سواء كانت

(١) الوسائل ٢٠: ١١٣، الباب ٥٣ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) من ذلك ما رواه ابن إدريس عن صاحب غريب القرآن (الهروي) عن النبيّ ﷺ: «من كانت عنده مظلمة من أخيه فليستحلله»، ورواه الشهيد في كشف الريبة.

أُنظر السرائر ٢: ٦٩، وكشف الريبة: ١١٠، وانظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٣٧.

وبهذا المعنى مراسيل أُخرى ذكر بعضها الشيخ الأنصاري في المكاسب في بحث الغيبة ولكن استضعفها، وقال: إنّها غير نقيّة السند، ثمّ قال: «والأحوط الاستحلال إن تيسّر وإلّا فالاستغفار» أُنظر ←

مالاً أو حقّاً.

فالأوّل مثل الغصب، ومثل زيادة ونقصان الموازين والمكاييل، وما يسقط من الذهب والفضّة في تراب الصاغة، ونحو ذلك.

والثاني مثل الغيبة ونحوها.

وفي هذه الموارد تارة يكون الاستحلال واجباً، وتارة مستحبّاً، وتارة مباحاً، وربما يقيّد الحكم ـ كما في الغيبة ونحوها ـ بما إذا لم يوجب إثارة الفتنة، وإلّا فقد ينعكس الحكم.

مظانّ البحث :

أمّا المعنى الأوّل فيتعرّض له في :

١ ـ كتاب الحدود، حدّ من استحلّ شيئاً من المحرّمات.

٢ ـ أوائل كتب الصلاة والصوم والحجّ والزكاة والخمس.

٣ ـ كلّ مورد يتعرّض فيه لموضوع الارتداد.

وأمّا المعنى الثاني ففي :

١ ـ كتاب النكاح وملك اليمين.

٢ ـ كتاب الطهارة : بمناسبة قصد استباحة الصلاة بها.

٣ ـ موارد متفرّقة في العقود والإيقاعات.

وأمّا المعنى الثالث، ففي :

١ ـ كتاب الغصب واللقطة وما يتبعهما.

٢ ـ كتاب التجارة : بيع تراب الصاغة.

٣ ـ كتاب الدين والشركة ونحوهما.

٤ ـ موارد الأمانات، كالعارية والقرض ونحوهما.

٥ ـ كتاب التجارة : المكاسب المحرّمة، موضوع الغيبة.

٦ ـ كتاب الشهادات : موضوع عدالة الشهود، ما يوجب فسقهم، التوبة.

→ المكاسب ١ : ٣٤٠ ـ ٣٤١، وانظر الجواهر ٢٢ : ٧٢.

هذا بالنسبة إلى الغيبة وأمثالها، وأمّا في موارد الغصب ونحوه ممّا تكون ذمّة الإنسان مشغولة للغير، فقد ادّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف في وجوب التخلّص وفراغ الذمّة، إمّا بردّ المال إن أمكن أو الاستحلال، أنظر الجواهر ٢٤ : ٥٠، وانظر ٤١ : ١٠٩ ـ ١١٦.

استخارة

لغة :

الاستخارة طلب الخِيَرَة في الشيء، والخِيْرَة بسكون الياء : الاسم من ذلك. واستخار الله : طلب منه الخِيَرَة، ومنه : اللّهم خِر لي، أي اختر لي أصلح الأمرين، واجعل لي الخِيْرَة فيه[1].

اصطلاحاً :

يظهر من بعض الفقهاء أنّ الاستخارة وردت

---

(١) أُنظر : لسان العرب، والنهاية (لابن الأثير)، ومجمع البحرين : «خير».

في الروايات بعدّة معانٍ، وهي :

١ ـ بمعنى طلب الخيرة من الله تعالى، بأن يسأل الله في دعائه أن يجعل له الخير ويوفّقه في الأمر الذي يريده.

٢ ـ بمعنى طلب تيسّر ما فيه الخيرة.

وهذا المعنى قريب من المعنى الأوّل.

٣ ـ بمعنى طلب العزم على ما فيه الخير، بمعنى أن يسأل الله تعالى أن يوجد فيه العزم على ما فيه الخير.

٤ ـ بمعنى طلب تعرّف ما فيه الخيرة.

وهذا هو المعروف في العصور المتأخّرة[١].

لكن يرى صاحب الجواهر أنّ للاستخارة معنيين لا غير :

أحدهما ـ أن يسأل الله سبحانه أن يجعل الخير فيما أراد إيقاعه من الأفعال.

ثانيهما ـ أن يوفّقه الله لما يختاره له وييسّره له.

ولمعرفة الثاني طرق تتبع إرادة المستخير، مثل : أن يطلب من الله أن يعرّفه ذلك بأن يوجد فيه العزم على الفعل، أو بأن يوقع ما يختاره له على لسان المستشار، أو يعيّنه بالرقاع أو البنادق أو السُّبحة أو المصحف ونحو ذلك[٢].

(١) أُنظر : الحدائق ١٠ : ٥٢٤ ـ ٥٢٦، ومفتاح الكرامة ٣ : ٢٧٢.

(٢) الجواهر ١٢ : ١٦٢ ـ ١٦٣.

الأحكام :

مشروعية الاستخارة :

الظاهر أنّه لا خلاف في أصل مشروعيّة الاستخارة، فقد ورد عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال : «كنّا نتعلّم الاستخارة كما نتعلّم السورة من القرآن»[١].

وورد عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعلّمنا الاستخارة في الأُمور كلّها كما يعلّمنا السورة من القرآن»[٢].

حكم الاستخارة تكليفاً :

وردت عدّة روايات في الحثّ على الاستخارة[٣] ـ ستأتي الإشارة إلى بعضها ـ وذكر صلاتها ضمن الصلوات المندوبة كثير من الفقهاء، بل صرّح باستحبابها بعضهم :

قال صاحب الحدائق : «المستفاد من الأخبار استحباب الاستخارة لكلّ شيء وتأكّدها حتّى في المستحبّات...»[٤].

(١) الوسائل ٨ : ٦٦، الباب الأوّل من أبواب الاستخارات، الحديث ٩.

(٢) أُنظر سنن النسائي ٦ : ٨٠، كتاب النكاح، كيفية الاستخارة.

(٣) أُنظر : البحار ٨٨ : ٢٢٢، كتاب الصلاة، أبواب الاستخارات، الباب الأوّل. والوسائل ٨ : ٦٣، الباب الأوّل من أبواب الاستخارة.

(٤) الحدائق ١٠ : ٥٣١.

وقال كاشف الغطاء: «إنّها مستحبّة حتّى بالنسبة إلى الأعمال المندوبة»[1].

وقال تلميذه السيّد العاملي: «المستفاد من الأخبار استحباب الاستخارة لكلّ شيء، بل يستفاد استحبابها حتّى في العبادات المندوبات»[2].

وجعل صاحب الوسائل عنوان الباب الأوّل من أبواب صلاة الاستخارة هكذا: «باب استحبابها حتّى في العبادات المندوبات»[3].

والضمير وإن كان بحسب الظاهر يرجع إلى صلاة الاستخارة، لكنّ الظاهر أنّ استحباب الصلاة لاستحباب الاستخارة نفسها، ويشهد له أنّ السيّد العاملي نقل كلام صاحب الوسائل استشهاداً لاستحباب الاستخارة نفسها.

الحكمة في تشريع الاستخارة:

الحكمة الظاهرية في تشريع الاستخارة واضحة، لأنّها ترفع حيرة المستخير وتوجد فيه العزم على الفعل أو الترك، وهو مؤثّر في حياة الإنسان، لأنّ التردّد والتذبذب يوجبان الاضطراب والملل النفسيين.

ولعلّ الحكمة الواقعية هي تقوية روح التوكّل على الله والتسليم لأمره والرضا بما يختاره

(١) كشف الغطاء: ٢٦٢.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٢٧٢.

(٣) الوسائل ٨: ٦٣، أبواب صلاة الاستخارة.

للإنسان[1]، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما أبالي إذا استخرت الله على أيّ جنبيّ وقعت»[2]، وقال أيضاً: «من استخار الله راضياً بما صنع الله له خار الله له حتماً»[3].

مورد الاستخارة:

لا إشكال في أنّه لا تصحّ الاستخارة على فعل الحرام أو تركه وترك الواجب أو فعله، وأمّا غيرهما من الأحكام فلا مانع من الاستخارة في مواردها[4]. قال صاحب الحدائق: «المستفاد من الأخبار استحباب الاستخارة لكلّ شيء وتأكّدها حتّى في المستحبّات»[5]. وقال كاشف الغطاء: «إنّها مستحبّة حتّى بالنسبة إلى الأعمال المندوبة»[6]، وقال أيضاً: «لا بأس بالاستخارة على ترك مندوب أو فعل مكروه مع الشكّ في بقاء الرجحان»[7].

(١) أنظر البحار ٨٨: ٢٨٧، آخر أبواب الاستخارة تحت عنوان «فذلكة».

(٢) الوسائل ٨: ٦٧، الباب الأوّل من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل ٨: ٦٣، الباب الأوّل من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث ٢.

(٤) أنظر: فتح الأبواب (للسيّد ابن طاووس): ١٦٧ و ١٧٦ ـ ١٧٧، ورسالة الاستخارة للكلباسي (ضمن مجموعة رسائل الاستخارة): ٦٢.

(٥) الحدائق ١٠: ٥٣١.

(٦) و (٧) كشف الغطاء: ٢٦٢.

وعن أبي جعفر الباقر عليه‌السلام قال: «كان علي بن الحسين عليه‌السلام إذا همّ بأمر حجّ أو عمرة أو بيع أو شراء أو عتق تطهّر، ثمّ صلّى ركعتي الاستخارة فقرأ...»(١).

ولا بدّ من حمل الحجّ على غير الواجب، أو على بعض أفراد الواجب، كالحجّ ماشياً أو راكباً أو عن طريق معيّن، ونحو ذلك.

وهل يعتبر أن يكون المستخير متردّداً في فعله أو لا؟

الظاهر من الروايات عدم اعتبار ذلك، وخاصّة في بعض أنواع الاستخارة، وإن كان الأغلب إنّما يستخير الإنسان إذا كان متردّداً في الفعل والترك.

كيفية الاستخارة:

ذكر الفقهاء أنواعاً عديدة للاستخارة، نذكر أهمّها باختصار:

١ ـ الاستخارة بالصلاة والدعاء:

وردت عدّة روايات ترشد إلى كيفية الاستخارة بالصلاة والدعاء، فبعضها يتضمّن المعنى الأوّل الذي ذكرناه للاستخارة، وبعضها يتضمّن المعنى الثاني، وبعضها الثالث، وسنذكر فيما يلي لكلّ واحدة منها رواية:

(١) الوسائل ٨: ٦٣، الباب الأوّل من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث ٣.

أ ـ عن عمرو بن حريث، قال: «قال أبو عبد الله عليه‌السلام: صلّ ركعتين واستخر الله، فوالله ما استخار الله مسلم إلّا خار له البتّة»(١).

وحملت هذه الرواية على المعنى الأوّل، وهو: أن يسأل الله في دعائه أن يختار له الخير ويوفّقه في الذي يريده(٢).

ب ـ عن جابر، عن أبي جعفر عليه‌السلام، قال: «كان علي بن الحسين عليه‌السلام إذا همّ بأمر حجّ أو عمرة أو بيع أو شراء أو عتق تطهّر ثمّ صلّى ركعتي الاستخارة، فقرأ فيهما بسورة (الحشر)، وسورة (الرحمن)، ثمّ يقرأ (المعوّذتين) و(قل هو الله أحد) إذا فرغ وهو جالس في دبر الركعتين، ثمّ يقول: اللّهم إن كان كذا وكذا خيراً لي في ديني ودنياي وعاجل أمري وآجله، فصلّ على محمد وآله، ويسّره لي على أحسن الوجوه وأجملها. اللّهم وإن كان كذا وكذا شرّاً لي في ديني أو دنياي وآخرتي وعاجل أمري وآجله فصلّ على محمد وآله واصرفه عنّي. ربّ صلّ على محمد وآله واعزم لي على رشدي وإن كرهت ذلك أو أبته نفسي»(٣).

ويستفاد من هذه الرواية المعنى الثاني

(١) الوسائل ٨: ٦٣، الباب الأوّل من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث الأوّل.

(٢) الحدائق ١٠: ٥٢٤.

(٣) الوسائل ٨: ٦٣، الباب الأوّل من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث ٣.

للاستخارة، وهو : أن ييسّر الله للمستخير ما فيه الصلاح والرشد[١]، وإن كان ذيلها يومئ إلى المعنى الثالث.

ج ـ عن علي بن أسباط، قال : «قلت لأبي الحسن الرضا عليه‌السلام : جعلت فداك، ما ترى، آخذ برّاً أو بحراً، فإنّ طريقنا مخوف شديد الخطر ؟ فقال : اخرج برّاً، ولا عليك أن تأتي مسجد رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله وتصلّي ركعتين في غير وقت فريضة، ثمّ تستخير الله مائة مرّة ومرّة، ثمّ تنظر فإن عزم الله لك على البحر، فقل الذي قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللهِ مَجْرَيٰهَا وَمُرْسَٰهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ »[٢].

ويستفاد منها المعنى الثالث، وهو : أن يوجد الله فيه العزم على ما فيه الصلاح، فإذا فعل ذلك ووجد في نفسه العزم على الفعل أو الترك، فقد خار الله له ذلك[٣].

٢ ـ الاستخارة بالصلاة والدعاء والرقاع :

وردت بعض الروايات تتضمّن الاستخارة بالصلاة والدعاء والرقاع، منها :

ما رواه هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : «إذا أردت أمراً فخذ ستّ رقاع فاكتب في ثلاث منها : بسم الله الرحمن الرحيم، خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة : (افعل)، وفي ثلاث منها : بسم الله الرحمن الرحيم، خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة : (لا تفعل)، ثمّ ضعها تحت مصلّاك، ثمّ صلّ ركعتين، فإذا فرغت فاسجد سجدة وقل فيها مائة مرّة : أستخير الله برحمته خيرة في عافية، ثمّ استوِ جالساً، وقل : اللهمّ خِر لي واختر لي في جميع أُموري في يسرٍ منك وعافية، ثمّ اضرب بيدك إلى الرقاع فشوّشها وأخرج واحدة واحدة، فإن خرج ثلاث متواليات : (افعل) فافعل الأمر الذي تريده، وإن خرج ثلاث متواليات : (لا تفعل) فلا تفعله، وإن خرجت واحدة : (افعل) والأُخرى : (لا تفعل) فاخرج من الرقاع إلى خمس، فانظر أكثرها فاعمل به، ودع السادسة، لا تحتاج إليها»[١].

وقد ذكر السيّد ابن طاووس أهمّية هذه الاستخارة في كتاب الاستخارات : «فتح الأبواب»[٢].

والمستفاد من هذه الرواية وأمثالها المعنى الرابع للاستخارة، وهو طلب تعرّف ما فيه الخيرة، وهذا قد يكون بالرقاع وقد يكون بغيرها، كالمصحف والسُّبحة، ونحوهما كما سنشير إليه[٣].

---

(١) الحدائق ١٠ : ٥٢٥.

(٢) المصدر نفسه : الحديث ٥، والآية في سورة هود : ٤١.

(٣) الحدائق ١٠ : ٥٢٥.

(١) الوسائل ٨ : ٦٨، الباب ٢ من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث الأوّل.

(٢) فتح الأبواب : ١٧٩.

(٣) أنظر الحدائق ١٠ : ٥٢٦.

٣ ـ الاستخارة بالدعاء والاستشارة :

ومن أنواع الاستخارات التي ورد فيها النصّ الاستخارةُ عن طريق الدعاء والاستشارة، فقد روى المفيد في المقنعة عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً حتّى يبدأ فيشاور الله عزّ وجلّ، فقيل له: وما مشاورة الله عزّ وجلّ؟ فقال: يستخير الله تعالى فيه أوّلاً، ثمّ يشاور فيه، فإنّه إذا بدأ بالله أجرى الله له الخير على لسان من شاء من الخلق»[1].

وبهذا المعنى وردت روايات أُخرى.

٤ ـ الاستخارة بالصلاة والنظر في المصحف :

ورد بعض الروايات الدالّة على الاستخارة بالمصحف مع الصلاة، مثل رواية أبي علي اليسع القمّي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أُريد الشيء فأستخير الله فيه فلا يوفّق فيه الرأي، أفعله أو أدعه؟ فقال: أُنظر إذا قمت إلى الصلاة، فإنّ الشيطان أبعد ما يكون من الإنسان إذا قام إلى الصلاة، فانظر إلى أيّ شيء يقع في قلبك فخذ به، وافتتح المصحف فانظر إلى أوّل ما ترى فيه فخذ به إن شاء الله»[2].

هذا بناء على ما قاله المجلسي: من أنّ الظاهر أنّ «الواو» في قوله «وافتتح المصحف» بمعنى «أو»[1]، وأمّا بناءً على عدم ذلك فيشكل الجمع بين العمل بما يقع في القلب، والنظر في المصحف.

وهذه الاستخارة توافق المعنى الثالث للاستخارة.

٥ ـ الاستخارة بالدعاء وحده :

أمّا الاستخارة بالدعاء وحده، فقد روى معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أبو جعفر عليه السلام يقول: ما استخار الله عبد قطّ مائة مرّة إلّا رمي بخيرة الأمرين، يقول: اللّهم عالم الغيب والشهادة، إن كان أمر كذا وكذا خيراً لأمر دنياي وآخرتي وعاجل أمري وآجله فيسّره لي، وافتح لي بابه ورضّني فيه بقضائك»[2].

وهذه الاستخارة من النوع الثاني من الأنواع الأربعة للاستخارة.

٦ ـ الاستخارة بالدعاء والسُّبحة :

قال ابن طاووس في كتاب الاستخارات: «وجدت بخطّ أخي الصالح ... محمد بن محمد بن محمد الحسيني... ما هذا لفظه: عن الصادق عليه السلام: مَن أراد أن يستخير الله تعالى فليقرأ (الحمد) عشر مرّات، و (إنّا أنزلناه) عشر مرّات، ثمّ يقول: "اللهمّ

---

(١) المقنعة: ٢١٦. وانظر البحار ٨٨: ٢٥٢، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب الاستخارات.

(٢) الوسائل ٨: ٧٨، الباب ٦ من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث الأوّل.

(١) البحار ٨٨: ٢٤٤، كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الاستخارات، ذيل الحديث ٥ في قوله: «بيان».

(٢) الوسائل ٨: ٧٦، الباب ٥ من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث ٩.

إنّي أستخيرك لعلمك بعاقبة الأُمور، وأستشيرك لحسن ظنّي بك في المأمول والمحذور. اللهمّ إن كان أمري هذا قد نيطت بالبركة أعجازه وبواديه، وحُفّت بالكرامة أيّامه ولياليه، فخِر لي اللهمّ فيه خيرة تردّ شموسه ذلولاً وتقعص أيّامه سروراً، يا الله، إمّا أمر فأأتمر، وإمّا نهي فأنتهي.

اللهمّ خِر لي برحمتك خيرة في عافية"، ثلاث مرّات. ثمّ يأخذ كفّاً من الحصى أو سُبحة.

ثمّ قال: ولعلّ المراد بأخذ الحصى والسبحة أن يكون قد قصد بقلبه إن خرج عدد الحصى والسبحة فرداً، كان (افعل)، وإن خرج زوجاً، كان (لا تفعل)»[١].

قال الشهيد ـ بعد ذكر ذلك ـ: «لم تكن هذه مشهورة في العصور الماضية قبل زمان السيّد الكبير العابد رضي الدين محمد بن محمد الآوي الحسيني، المجاور بالمشهد المقدّس الغروي»[٢].

وهناك أنواع أُخرى للاستخارة يرجع فيها إلى المطوّلات، والمتداول ـ أكثر من غيره ـ في زماننا هو الاستخارة بالمصحف أو السُّبحة مع قراءة سورة قصيرة، كالحمد ودعاء مختصر مثل «أستخير الله برحمته خيرة في عافية» ونحوها، والصلاة على النبي وآله.

هذا، وقد نفى ابن إدريس الاستخارة بغير الصلاة والدعاء بشدّة، فقال: «فأمّا الرقاع والبنادق والقرعة فمن أضعف أخبار الآحاد وشواذّ الأخبار»[١].

وتبعه المحقّق في المعتبر[٢].

لكن شدّد من تأخّر عنهما النكير عليهما في هذا الإنكار، وخاصّة على ابن إدريس[٣].

أقول: ذكر العلماء والصلحاء أسراراً عجيبة للاستخارة كاد بعضها أن يكون نافذةً إلى الغيب، وخاصّة الاستخارة بالمصحف الشريف، وكأنّه يتكلّم مع المستخير ويفصح عن مراده وما يترتّب على ما يهمّ به ـ فعلاً أو تركاً ـ من آثار[٤].

---

(١) انظر: فتح الأبواب: ٢٧٢، والوسائل ٨: ٨٢، الباب ٨ من أبواب صلاة الاستخارة، الحديث ٢، والذكرى: ٢٥٢.

(٢) الذكرى: ٢٥٢.

(١) السرائر ١: ٣١٣.

(٢) المعتبر: ٢٢٧.

(٣) أنظر على سبيل المثال: فتح الأبواب: ٢٨٩، والمختلف ٢: ٣٥٥، والذكرى: ٢٥٢، والجواهر ١٢: ١٦٦.

(٤) وقد اتّفق لي ذلك مراراً منذ كنت مراهقاً وحتّى يومي هذا وأنا أطوي الخامسة والأربعين، وأرى من المناسب أن أذكر قضية واحدة منها:

كان المؤمنون في العراق يهتمّون بقضايا عاشوراء وواقعة الطفّ؛ للأوامر الكثيرة الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في ذلك، ومن جملة الشعائر التي كانوا يهتمّون بها شعيرة المشي على الأقدام لزيارة الإمام الحسين عليه السلام من جميع مدن العراق ومنها النجف الأشرف، وقد تشوّقت أن أمشي مع ركب من أقربائي ـ وكان ←

النيابة في الاستخارة :

قلّما تعرّض الفقهاء لهذا الموضوع في كتبهم الفقهيّة، نعم نقل المجلسي في البحار عن السيّد ابن طاووس في كتابه «فتح الأبواب» أنّه قال : «اعلم أنّي ما وجدت حديثاً صريحاً أنّ الإنسان يستخير لسواه».

ثمّ أخذ يستدلّ على الجواز بكون الاستخارة من أنواع الدعاء والتوسّلات، وقد وردت أحاديث عديدة تتضمّن الحثّ على [طلب] قضاء حوائج الإخوان من الله تعالى بالدعوات والتوسّلات.

وعلّق عليه المجلسي بقوله : «ما ذكره السيّد من جواز الاستخارة للغير لا يخلو من قوّة...» ـ إلى أن قال ـ : «لكنّ الأولى والأحوط أن يستخير صاحب الحاجة لنفسه ؛ لأنّا لم نرَ خبراً ورد فيه التوكيل في ذلك».

ثمّ ذكر أنّه لم يرد في رواية : أنّ أصحاب الأئمّة كانوا يلتمسون منهم أن يستخيروا لهم[1].

وقال صاحب الحدائق : «المفهوم من ظواهر الأخبار الواردة في الاستخارة : أنّ صاحب الحاجة هو المباشر للاستخارة، ولم أقف على نصّ صريح أو ظاهر في الاستنابة فيها، إلّا أنّ مَن عاصرناهم من العلماء كلّهم على العمل بالنيابة»[2].

وقال الشيخ الكبير كاشف الغطاء : «لا بأس بالتوكيل عليها كسائر التوكيلات»[3].

ومع ذلك كلّه فقد استشكل صاحب الجواهر في النيابة، ثمّ أنكر أن يكون ما هو متداول، من النيابة، قال : «... بل قد يقال : إنّه ليس من النيابة

← ذلك في أوان بلوغي ـ فاستخرت الله عند المرحوم السيّد الخوئي تغمّده الله برحمته الواسعة، فاستخار لي بالمصحف الشريف ـ ولا أذكر الآية بالخصوص إلّا أنّها كانت من سورة يوسف ـ فقال لي : إنّ الذي تقصده فيه مشاكل وصعوبات إلّا أنّ عاقبته جيّدة.

فتوكّلت على الله وسرت مع الركب، وبعد سويعات من خروجنا من الكوفة ـ وقد اخترنا طريق الماء على طريق البرّ ـ واجهنا عاصفة شديدة ومطراً غزيراً كأفواه القرب، وكان قد أقبل علينا الليل، ومع ذلك فقد جهدنا أن نسير لكن لم نتمكّن فتوقّفنا في سقيفة قرب «العباسية» ـ وهي تبعد عن الكوفة نحو فرسخين ـ وقد حطّمتها العاصفة، ثمّ رجعنا إلى الكوفة راكبين، وبقينا تلك الليلة في بيت أحد أقربائنا. ولمّا أصبحنا ذهب جماعة ليتفحّصوا ويجدوا الطريق هل يمكن السير فيه أو لا ؟ لكنّي تردّدت في أصل السير، فاستخرت الله بالمصحف الشريف فخرجت هذه الآية الشريفة : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... ﴾ ـ البقرة : ١٩٦ ـ فذكرت ذلك للرفقة فصمّم الجميع على المسير، فسرنا على بركة الله سالمين آمنين، والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) أنظر : فتح الأبواب : ٢٨١، والبحار ٨٨ : ٢٨٥، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الاستخارات، باب النوادر، الحديث الأوّل.

(٢) الحدائق ١٠ : ٥٣٢.

(٣) كشف الغطاء : ٢٦٢.

ما لو دعا المستخير لنفسه وسأل من ربّه صلاحه واستناب غيره في قبض السُّبحة أو فتح المصحف أو نحوهما وإن دعا هو معه، ولعلّ الاستنابة المتعارفة في أيدينا من هذا القبيل»[١].

هذا ونقل في الحدائق عن الشريف ملّا أبي الحسن العاملي ـ وهو جدّ صاحب الجواهر ـ والشيخ أبي الحسن سليمان البحراني كلاماً حول جواز النيابة في الاستخارة يتضمّن التصريح بعدم وجود النصّ على ذلك[٢].

تكرار الاستخارة:

المقصود من تكرار الاستخارة إمّا الاستخارة على الاستخارة، بمعنى أن يستخير ليستخير، وإمّا بمعنى أن يستخير على فعل شيء مثلاً، ثمّ يستخير على فعله مرّة ثانية.

وما عثرت ـ فيما بيدي من الكتب ـ على مَن تعرّض للقسمين قبل كاشف الغطاء، قال ﷺ في كشف الغطاء ـ بعد عدّه أُموراً ترتبط بالاستخارة ـ: «لا مانع من الاستخارة على الاستخارة والاستشارة، والاستشارة على الاستشارة والاستخارة»[٣].

هذا بالنسبة إلى المعنى الأوّل للتكرار، وأمّا بالنسبة إلى المعنى الثاني فقد قال: «إذا استخار مقيّداً بوقت كانت له الإعادة بعد مضيّه وإلّا فلا»[١].

والظاهر أنّ مراده من ذلك هو: أنّه لو استخار أن يسافر يوم الخميس فخرجت نهياً ولم يسافر حتّى مضى يوم الخميس، فله أن يستخير بعد ذلك للسفر، وأمّا إذا كانت الاستخارة للسفر من دون تقييد بيوم الخميس فلا معنى لتجديد الاستخارة.

وقال الميرزا أبو المعالي الكلباسي الإصفهاني في رسالة الاستخارة:

«لا مجال للاستخارة بعد الاستخارة بدون اختلاف في المنوي أوّلاً وثانياً، وبعبارة أُخرى: لا مجال للإعادة في باب الاستخارة بدون التغيير، كما صرّح به العلّامة النجفي والوالد ...»[٢].

ثمّ نقل عن المحقّق القمّي أنّه كان يقول: ربما استخرت على فعلٍ فنُهيت عنه، ثمّ استخرت عليه ثانية فأُمرت به، فأصابني ضرر من ذلك.

مخالفة الاستخارة:

قال كاشف الغطاء: «لا يجب العمل بها إلّا مع احتمال وقوع مفاسد عظيمة وحصول التجربة المؤدّية إلى حصول المظنّة»[٣].

---

(١) الجواهر ١٢: ١٧٦.
(٢) الحدائق ١٠: ٥٣٢.
(٣) كشف الغطاء: ٢٦٢.

(١) كشف الغطاء: ٢٦٢.
(٢) رسالة الاستخارة: ٦٤.
(٣) كشف الغطاء: ٢٦٢.

وفصّل الكلباسي بين الضرر المالي والنفسي، فأوجب العمل بالاستخارة إذا كان في مخالفتها مظنّة الضرر بالنفس، لوجوب دفع الضرر المظنون عن النفس، وأمّا إذا كانت في المخالفة مظنّة الضرر بالمال، فهو مبني على وجوب دفع الضرر عن المال وعدم جواز إضرار الشخص بماله[1].

جواز الاستخارة جمعاً وانفراداً :

قال كاشف الغطاء : «الاستخارة على مجموع أشياء لا تنافي الاستخارة على الآحاد بخلاف الجميع»[2].

ومقصوده : أنّه لو استخار شخص على إطعام عشرة ـ مثلاً ـ فورد الأمر بذلك، فله أن يستخير على عدم إطعام كلّ واحد منهم بخصوصه، فإن ورد النهي عنه فلا يطعمه.

وقال أيضاً : «لو استخار جماعة على فعل فخرجت نهياً، فلهم الاستخارة على الآحاد. وإذا خرجت نهياً على استقلال الآحاد صحّت الاستخارة على مجموع الآحاد»[3].

ومقصوده : أنّه لو استخار عشرة ـ استخارة واحدة ـ على فعل فخرجت نهياً، فيجوز أن يستخير كلٌّ واحدٍ منهم بانفراده، فإذا خرجت أمراً جاز العمل به. وإذا استخار كلّ واحدٍ منهم على إتيان فعل مستقلاً فخرجت نهياً، جاز أن يستخيروا لإتيان الفعل جماعة، فإذا خرجت أمراً جاز العمل به.

آداب الاستخارة :

ذكرت الكتب والرسائل المعدّة للاستخارة آداباً لها، جمعها العلّامة كاشف الغطاء في عبارة موجزة، قال :

«إنّه ينبغي أن يكون على أفضل الأحوال من طهارة ـ بقسميها ـ وشرف زمان ومكان واستقبال، ونحوها ووقوعها بعد العبادات، ويختلف حالها باختلافها واختلاف مباشريها»[1].

ونحوه قال صاحب الجواهر[2].

مظانّ البحث :

تطرّق الفقهاء للاستخارة بمناسبة ذكر الصلوات المندوبة التي منها صلاة الاستخارة.

وقد أُلّفت كتب ورسائل في هذا الموضوع ذكر العلّامة الطهراني اثني عشر منها، أهمّها كتاب «فتح الأبواب بين ذوي الألباب وربّ الأرباب» للسيّد علي بن موسى بن طاووس الحلّي رحمه الله.

---

(١) رسالة الاستخارة : ٦٣.

(٢) و (٣) كشف الغطاء : ٢٦٢.

(١) كشف الغطاء : ٢٦٢.

(٢) الجواهر ١٢ : ١٦١ ـ ١٦٢.

استخلاف

لغة :

مصدر استخلف، يقال : استخلف فلاناً من فلان : جعله مكانه، ويقال : خلّفت فلاناً واستخلفته أنا، أي : جعلته خليفتي، واستخلفه : جعله خليفة، والخليفة : الذي يُستخلف ممّن قبله[1].

اصطلاحاً :

ورد الاستخلاف على لسان الفقهاء بمعناه اللغوي في عدّة مواطن، كإمامة الجماعة والجمعة والقضاء.

الأحكام :

أوّلاً ـ الاستخلاف في الإمامة :

لو عرض لإمام الجمعة أو الجماعة ما لا يمكن معه إتمام الصلاة، كما إذا سبقه الحدث أو الرعاف أو الأذى في بطنه ونحوها جاز له أن يستخلف من تتمّ به صلاة المأمومين. قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى صلاة الجماعة مازجاً لكلام المحقّق :

« "إذا عرض للإمام ضرورة" بأن سبقه الحدث أو الرعاف أو الأذى في بطنه، أو ذكر أنّه كان على غير طهارة أو تمّت صلاته لسفر، "جاز أن يستنيب" عنه من يتمّ الصلاة بالمأمومين بلا خلاف أجده في هذه الأعذار، بل في الذكرى : يجوز الاستخلاف عند علمائنا أجمع للإمام إذا أحدث أو عرض له مانع »[1]، ثمّ نقل إجماعات أخرى على المسألة.

وقال نحو ذلك في صلاة الجمعة، إلّا أنّه قال بعد ذلك : « والمتّجه أنّه إن كان للمنصوب إذن في النصب جاز وإلّا فلا »[2]. والوجه فيما قاله هو : أنّ إمامة الجمعة ليست كإمامة الجماعة، فإنّ الأُولى تحتاج إلى إذن خاصّ دون الثانية.

وتفصيله في العنوانين : « جماعة » و « جمعة ».

ثانياً ـ الاستخلاف في القضاء :

أ ـ تكلّم الفقهاء حول جواز استخلاف القاضي المنصوب قاضياً آخر مكانه. قال صاحب الجواهر مازجاً لكلام المحقّق :

« "إذا أذن الإمام عليه‌السلام له في الاستخلاف" مطلقاً أو على وجه خاصّ، عنه نفسه أو عن الإمام عليه‌السلام "جاز، ولو منع" عنه "لم يجز" وإن صعب عليه القيام بما فوّض إليه لسعته، بلا خلاف في شيء من ذلك، بل ولا إشكال؛ لأنّ الحكومة حقّ له، فهو مسلّط عليها تسلّط المالك على ملكه من غير فرق

---

(١) لسان العرب : « خلف ».

(١) الجواهر ١٣ : ٣٦٩.

(٢) الجواهر ١١ : ١٩٥.

بين الاحتياج لذلك لسعة الولاية أو لا، كما لو أذن للوكيل في التوكيل أو نهاه.

ومع إطلاق التولية نظر إن كان هناك أمارة تدلّ على الإذن في ذلك، مثل سعة الولاية التي لا تضبطها اليد الواحدة جاز الاستنابة لشهادة الحال بالإذن فيها.

وهل يستخلف حينئذٍ في القدر الزائد على ما يمكنه القيام به أو في الكلّ؟ وجهان تقدّما في توكيل الوكيل»[1].

ويراجع تفصيله في العنوانين: «قاضي» و«قضاء».

ب ـ إذا مات القاضي الذي استخلف خليفة للقضاء، ففي بطلان نيابة الخليفة وزوال منصبه وعدمه أقوال:

١ ـ عدم انعزال الخليفة عن منصبه، لأنّ النائب عن القاضي كالنائب عن الإمام لا ينعزل بموت الواسطة.

٢ ـ انعزال الخليفة عن منصبه كسائر الوكلاء.

٣ ـ التفصيل بين ما إذا استخلف القاضي الأوّل قاضياً ثانياً استناداً إلى القرائن العامة الدالّة على الإذن، فينعزل الخليفة بموت الذي استخلفه، وما إذا استخلفه استناداً إلى الإذن الخاصّ من الإمام فلا ينعزل بموت القاضي الأوّل ولا بانعزاله.

مال إلى الأخير الشهيد الثاني[2]، وصاحب

(١) الجواهر ٤٠: ٤٧.

(٢) المسالك (الحجرية) ٢: ٣٥٦.

الجواهر[1].

ومال المحقّق الحلّي إلى الثاني بعد أن ذكر الأوّل[2].

ويراجع تفصيله في العنوانين: «قاضي» و«قضاء».

مظانّ البحث:

كتاب الصلاة:

١ ـ صلاة الجمعة.

٢ ـ صلاة الجماعة.

كتاب القضاء: صفات القاضي.

استدامة

لغة:

مصدر استدام، واستدام الشيء بمعنى طلب دوامه[3].

اصطلاحاً:

لم يرد لفظ «الاستدامة» في الفقه إلّا بمعناه اللغوي، نعم ربما أعطى معنىً خاصاً فيما إذا أُضيف

(١) الجواهر ٤٠: ٦٧.

(٢) الشرائع ٤: ٧١.

(٣) أنظر: المعجم الوسيط، ولسان العرب: «دوم».

إلى غيره، كما في استدامة النيّة، وهو أهمّ مورد من هذا القبيل.

والمراد من استدامة النيّة ـ إجمالاً ـ هو: استمرار المكلّف ـ المأمور بأمر عباديّ ذي أجزاء ـ بنيّته إلى إتيان آخر جزء ممّا كلّف به.

وهذا شيء يحتاج إلى توضيح:

أقسام الاستدامة:

الاستدامة على قسمين:

١ ـ الاستدامة الفعلية:

والمقصود منها أن يقترن كلّ جزء من أجزاء الفعل العبادي بالنيّة مضافاً إلى النيّة التي اقترنت بالشروع فيه، بمعنى أن يستحضر ما في نيّته فعلاً عند إتيان كلّ جزءٍ من العبادة.

٢ ـ الاستدامة الحكمية:

اختلف الفقهاء في تفسيرها على أقوال:

الأوّل ـ ما ذكره أغلب الفقهاء[1]، وهو: أن لا يأتي بنيّة تنافي النيّة الأُولى. قال الشيخ في المبسوط: «ولا يلزم استدامتها إلى آخر الغسل والوضوء، بل يلزمه استمراره على حكم النيّة، ومعنى ذلك: ألّا ينتقل من تلك النيّة إلى نيّة تخالفها...»[2].

(١) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٢٠٠، ومدارك الأحكام ١: ١٩٢، والجواهر ٢: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) المبسوط ١: ١٩، وانظر الخلاف ١: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

وهناك بعض العبارات توهم غيره إلّا أنّ المقصود منها هو ما تقدّم، كعبارة ابن إدريس، حيث قال: «والفرض الثالث: استمرار حكم هذه النيّة إلى حين الفراغ من العبادة، وذلك بأن يكون ذاكراً لها غير فاعل لنيّة تخالفها»[1].

فإنّ قوله: «غير فاعل لنيّة تخالفها» تفسير لقوله: «ذاكراً لها»؛ لأنّ استمرار الذكر لا يناسب الاستدامة الحكمية، بل التزامه موجب لبطلان عبادة الذاهل بعد صدور أصل النيّة منه، وهو خلاف ما قام الإجماع عليه من القول بصحّة عبادته، كما قال صاحب الجواهر[2].

وبناءً على هذا التفسير تكون الاستدامة أمراً عدمياً، وهو عدم الإتيان بنيّة تخالف النيّة الأُولى.

الثاني ـ ما ذكره السيّد اليزدي، وهو: «عدم حصول الغفلة بالمرّة، بحيث يزول الداعي على وجه لو قيل له: ما تفعل؟ يبقى متحيّراً. وأمّا مع بقاء الداعي في خزانة الخيال فلا تضرّ الغفلة ولا يلزم الاستحضار الفعلي»[3].

ويظهر من السيّدين الحكيم[4] والخوئي[5]

(١) السرائر ١: ٩٨.

(٢) الجواهر ٢: ١٠٦.

(٣) أُنظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في النيّة، المسألة ١٥.

(٤) أُنظر: المستمسك ٦: ٣٦، و ٢: ٤٦٥.

(٥) أُنظر مستند العروة (كتاب الصلاة) ٣: ٥٨، والتنقيح ٤: ٤٨٣.

موافقتها له.

وبهذا المعنى أيضاً تكون الاستدامة أمراً عدمياً، وهو عدم حصول الغفلة بالمرّة.

الثالث ـ ما ذكره الشهيد في الذكرى، وهو: البقاء على حكم النيّة الأُولى والعزم على مقتضاها.

وبناءً على هذا التفسير تكون الاستدامة أمراً وجودياً، وهو: العزم على مقتضى النيّة الأُولى.

وبنى ذلك على مسألة كلامية، وهي: أنّ الممكن هل يحتاج في بقائه إلى مؤثّر أو لا؟ فعلى القول بالاحتياج فلا بدّ في بقاء النيّة من سبب وجودي وهو «العزم»؛ لأنّ العدمي لا يؤثّر في البقاء، قال في الذكرى ـ في نيّة الصلاة ـ:

«ويجب استدامة النيّة، بمعنى البقاء على حكمها والعزم على مقتضاها؛ لأنّ الاستدامة فعلاً ممّا يمتنع أو يعسر، فاكتفي بالحكم دفعاً للحرج.

وفسّر كثير من الأصحاب الاستمرار على النيّة بما قاله في المبسوط، وهو: أن لا ينتقل من تلك النيّة إلى نيّة تخالفها، وكأنّه بناء منهم على أنّ الباقي مستغنٍ عن المؤثّر»[1].

وقد انتقده بعض من تأخّر عنه، قال المحقّق الثاني: «والبناء المذكور مع بعده غير مستقيم في نفسه»[2]. وقال صاحب المدارك: «وفيه نظر من وجوه»، ثمّ ذكر وجوهاً ثلاثة:

الأوّل ـ أنّ ما قاله هو عين الاستدامة الفعليّة التي نفاها أوّلاً.

الثاني ـ أنّ مقتضى ذلك بطلان عبادة الذاهل، وهو باطل قطعاً.

الثالث ـ أنّ قياس العلل الشرعيّة على العقليّة غير صحيح؛ لأنّ الأسباب الشرعيّة معرّفات وعلامات، لا علل حقيقيّة[1].

وللفقهاء كلام في الأسباب الشرعيّة، يراجع فيه عنوان: «أسباب».

ولعلّه لما يرد عليه عدل الشهيد نفسه في نيّة الصلاة في الذكرى نفسها، حيث قال: «يجب استدامة حكم النيّة إلى آخر الصلاة إجماعاً، ولا يجب استحضاره الفعلي؛ لعسره، بل ولا يستحبّ لتحقّق انعقاد الصلاة، ومعنى الحكم: أن لا ينوي المنافي في باقي الصلاة»[2].

هذا، وقد حاول الشيخ الأنصاري أنّ يجمع بين كلام المشهور وكلام الشهيد، وحمله على أنّه: إذا توجّه ذهن المكلّف إلى الفعل وذكره أثناء الاشتغال به فيجب عليه أن يبقى على حكم النيّة الأُولى ويعزم على مقتضاها. وهذا لا ينفكّ عمّا قاله المشهور من عدم نيّة الخلاف[3].

---

(١) الذكرى: ٨١.

(٢) جامع المقاصد ١: ٢٠٠.

(١) المدارك ١: ١٩٣.

(٢) الذكرى: ١٧٧.

(٣) الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٩٨.

الأحكام :

صرّح كثير من الفقهاء بوجوب استدامة النيّة في كلّ عمل عباديّ متقوّم بالنيّة، كالطهارات الثلاث والصلاة والصوم ونحوها، بل قال صاحب الجواهر : «لا خلاف على الظاهر في اعتبارها»[١].

والوجه في الوجوب : أنّه لمّا كان كلّ جزء من الأجزاء عبادة، فلا بدّ له من النيّة، ولكن لمّا كانت الاستدامة الحقيقيّة غير ممكنة عادة أو متعسّرة ـ على الأقلّ ـ اقتصروا على الاستدامة الحكميّة.

ولا فرق في وجوب الاستدامة بين القول بكونها أمراً وجودياً أو عدمياً، ولا بين كون النيّة هي الإخطار أو الداعي، فعلى جميع الفروض تجب الاستدامة.

ومن المعلوم أنّ الوجوب ـ هنا ـ شرطي بمعنى أنّ صحّة العبادة متوقّفة على استدامة النيّة.

هذا، وهناك فروع تترتّب على وجوب الاستدامة، من قبيل نيّة الخلاف والرجوع إلى النيّة الأُولى، وغيرها يراجع فيها عنوان «نيّة».

مظانّ البحث :

يتطرّق لموضوع استدامة النيّة في المواطن التي يتطرّق فيها لأصل النيّة، كالطهارات الثلاث والصلاة والصوم والحجّ ونحوها، وأكثر ما يتطرّق إليه في نيّة الوضوء، ثمّ نيّة الصلاة.

(١) الجواهر ٢ : ١٠٥.

استدانة

لغة :

مصدر استدانه، أي : طلب منه الدين واستقرض منه[١].

راجع العنوانين : دين، وقرض.

استدبار

لغة :

الاستدبار خلاف الاستقبال، وكلّ شيء جعلته تلقاء وجهك فقد استقبلته.

وهو ـ أي الاستدبار ـ : استفعال من الدُبُر، ودُبُر كلّ شيءٍ عقبه ومؤخّره[٢].

اصطلاحاً :

ليس للفقهاء فيه اصطلاح خاصّ، وإنّما استعمل في معناه اللغوي، نعم كثيراً ما يراد منه استدبار القبلة، كما في الاستقبال، فاستدبار القبلة

(١) لسان العرب : «دين».

(٢) أُنظر : لسان العرب، والمصباح المنير : «دُبُر»، «قُبُل».

جَعْلها خلف الظهر، خلاف استقبالها.

الأحكام:

تترتّب على الاستدبار أحكام عديدة متفرّقة سوف تذكر تفاصيلها في مظانّها، وإنّما نشير إلى عناوين أهمّها:

١ ـ حرمة استقبال القبلة واستدبارها حال التخلّي[١].

٢ ـ كراهة استقبال الشمس والقمر والريح واستدبارها حال التخلّي[٢].

٣ ـ بطلان الفريضة بالاستدبار، بمعنى جعل القبلة خلف ظهره[٣].

٤ ـ استحباب استقبال جمرة العقبة واستدبار الكعبة في الرمي، واستقبال غيرها من الجمرات والكعبة معاً، فيه[٤].

٥ ـ كراهة الجماع حال كونه مستقبل القبلة ومستدبرها[٥].

٦ ـ جواز دفن الذمية في مقابر المسلمين إذا كانت حاملاً بمسلم، فتدفن مستدبرة القبلة، وقيل: على يسارها؛ ليستقبل الجنين المسلم القبلة[١].

٧ ـ جواز التحرّف في القتال لاستدبار الشمس[٢].

٨ ـ من آداب الزيارة استقبال وجه المزور واستدبار القبلة حال الزيارة[٣].

وللفقهاء كلام في بعض هذه الموارد.

٩ ـ ومن آداب صلاة الاستسقاء أن يستقبل الإمام القبلة بعد الفراغ من الصلاة ثمّ يذكر الأذكار المذكورة، ثمّ يستدبر القبلة ويستقبل المصلّين ويذكر الأذكار المعهودة أيضاً[٤].

راجع: استقبال.

استدلال

لغة:

الاستدلال طلب الدليل، والدليل هو المرشد، والذي يدلّك، وما يستدلّ به[٥].

راجع: دليل.

---

(١) أنظر الجواهر ٢: ٧.

(٢) أنظر الجواهر ٢: ٦٢ ـ ٦٦.

(٣) أنظر الجواهر ١١: ٢٨.

(٤) أنظر الجواهر ١٩: ١١٢ ـ ١١٣.

(٥) أنظر الجواهر ٢٩: ٥٩.

---

(١) أنظر الجواهر ٤: ٢٩٧ ـ ٢٩٩.

(٢) أنظر الجواهر ٢١: ٥٩.

(٣) أنظر الجواهر ٢٠: ١٠٢.

(٤) أنظر التذكرة ٤: ٢١٥.

(٥) أنظر: لسان العرب، المصباح المنير والمعجم الوسيط: «دلل».

استذفار

لغة :

من الذَفَر ـ بالتحريك ـ يقع على الطيّب والكريه، ويفرّق بينهما بما يضاف إليه ويوصف به[١].

اصطلاحاً :

لم يتحدّد معناه اصطلاحاً لعدم استعمال الفقهاء له إلّا نادراً، نعم ورد في بعض الروايات بمعناه اللغوي، منها :

١ ـ ما أورده الكليني في الكافي عن أبي عبد الله عليه‌السلام : «قال : ادّعت امرأة على زوجها ـ على عهد أمير المؤمنين صلوات الله عليه ـ أنّه لا يجامعها وادّعى أنّه يجامعها، فأمرها أمير المؤمنين عليه‌السلام أن تستذفر بالزعفران، ثمّ يغسل ذكره، فإن خرج الماء أصفر صدّقه وإلّا أمره بطلاقها»[٢].

٢ ـ وما أورده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : «سألته عن المرأة تستحاض، فقال : قال أبو جعفر عليه‌السلام : سُئل رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله عن المرأة تستحاض، فأمرها أن تمكث أيّام

---

(١) النهاية (لابن الأثير) : «ذفر».

(٢) الكافي ٥ : ٤١٢، الحديث ١١، وانظر الوسائل ٢١ : ٢٣٤، الباب ١٦ من أبواب العيوب، الحديث ٣.

حيضها، لا تصلّ فيها، ثمّ تغتسل وتستدخل قطنة وتستثفر بثوب، ثمّ تصلّي حتّى يخرج الدم من وراء الثوب، قال : تغتسل المرأة الدمية بين كلّ صلاتين.

والاستذفار أن تطيّب وتستجمر بالدخنة وغير ذلك، والاستثفار أن تجعل مثل ثفر الدابة»[١].

وليس من المعلوم أنّ هذا التفسير من ضمن الرواية أو من الكليني قدس‌سره نفسه، وقد أورده صاحب الوسائل أيضاً، لكن يحتمل أن يكون من الكليني، كما احتمل ذلك المحدّث الكاشاني وقال : «ربما يقال باتّحاد معنييهما، وأنّه قلب الثاء ذالاً»[٢].

الأحكام :

قال صاحب الجواهر : «إنّ الأقوى عدم وجوب الاستذفار إن فسّر بغير الاستثفار، بل ينبغي القطع به»[٣].

راجع : استثفار، استحاضة.

مظانّ البحث :

كتاب الطهارة : الاستحاضة.

---

(١) الكافي ٣ : ٨٩، الحديث ٣، وانظر الوسائل ٢ : ٣٧٢، الباب الأوّل من أبواب الاستحاضة، الحديث ٢.

(٢) نقله عنه صاحب الجواهر في الوافي، أُنظر الجواهر ٣ : ٣٥١، وانظر الوافي ٤ : ٤٧١، باب الاستحاضة، ذيل الحديث ٢.

(٣) الجواهر ٣ : ٣٥٠.

استراق السمع

لغة :

قال ابن فارس : «السين والراء والقاف أصل يدلّ على أخذ الشيء في خفاء وستر... واسترق السمع : إذا تسمّع مختفياً»[1].

ومنه قوله تعالى : ﴿ ... وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ ﴾[2].

لم أعثر على استعمال الفقهاء لهذا العنوان. نعم، ربما يمكن أن يستفاد حكمه من العنوانين : «استماع»، و «سماع» ونحوهما.

استرجاع

لغة :

يقال : استرجعت منه الشيء، إذا أخذت منه ما دفعته إليه[3]، وقد يطلق عليه : الاسترداد.

(١) معجم مقاييس اللغة : «سرق».

(٢) الحجر : ١٨.

(٣) أنظر لسان العرب : «رجع».

اصطلاحاً :

استعمل الاسترجاع على لسان الفقهاء في معنيين :

١ ـ في معناه اللغوي، وهو الاسترداد.

٢ ـ في قول : «إنّا لله وإنّا إليه راجعون».

الأحكام :

تكلّم الفقهاء حول الاسترجاع بمعنييه، أمّا الاسترجاع بمعنى الاسترداد فسوف نشير إليه إجمالاً في عنوان «استرداد».

وأمّا الاسترجاع بالمعنى الثاني فنشير إلى أهمّ أحكامه فيما يلي :

أوّلاً ـ مشروعيّة الاسترجاع ومورده :

شرّع الاسترجاع في مورد المصيبة بنصّ القرآن الكريم، قال تعالى : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴾[1].

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : «أربعٌ من كنّ فيه كان في نور الله الأعظم : مَن كان عصمة أمره شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله، ومَن إذا أصابته مصيبة قال : إنّا لله وإنّا إليه راجعون، ومَن إذا

(١) البقرة : ١٥٥ ـ ١٥٧.

أصاب خيراً قال: الحمد لله ربّ العالمين، ومَن إذا أصاب خطيئة قال: أستغفر الله وأتوب إليه»[١].

وعن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «من صبر واسترجع وحمد الله عزّ وجلّ فقد رضي بما صنع الله ووقع أجره على الله، ومن لم يفعل ذلك جرى عليه القضاء وهو ذميم، وأحبط الله أجره»[٢].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أُلهم الاسترجاع عند المصيبة وجبت له الجنّة»[٣].

والمصيبة ـ هنا ـ مطلقة، فيراد منها مطلق المصيبة سواءً كانت فقد عزيز أو مال أو غيرهما، نعم أظهر مصاديقها فقد الأعزّة والأحبّة.

كما لا فرق بين أن يقولها صاحب المصيبة نفسه أو يقولها غيره عند تسليته له.

ومن موارد الاسترجاع بالخصوص هو عندما يهال التراب على الميّت بعد الدفن، إذ يستحبّ أن يهيل الحاضرون التراب على الميّت قائلين: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون»[٤].

(١) الوسائل ٣: ٢٤٨، الباب ٧٣ من أبواب الدفن، الحديث ٨.

(٢) الوسائل ٣: ٢٤٨، الباب ٧٣ من أبواب الدفن، الحديث ٧.

(٣) الوسائل ٣: ٢٤٨، الباب ٧٣ من أبواب الدفن، الحديث ٩.

(٤) أنظر الجواهر ٤: ٣١٠.

ثانياً ـ الحكمة في الاسترجاع:

ينبغي للمسترجع أن يفهم معنى الاسترجاع ويعقد قلبه عليه، فلا يقتصر على تلفّظه، فينبغي أن يعترف بأنّا مملوكون لله تعالى، وأنّ ملكيّته لنا ملكيّة حقيقيّة لا اعتباريّة كملكيّتنا للأشياء، والمالك الحقيقي له أن يفعل بملكه ما يشاء، ولا يفعل إلّا ما يراه صلاحاً.

فإذا اعترف الإنسان بذلك هانت عليه المصائب، فلا يجزع ولا يفزع[١].

ثالثاً ـ الحكم التكليفي للاسترجاع:

يظهر حكم الاسترجاع ممّا تقدّم؛ لأنّ أقلّ ما يستفاد من الأمر به في النصوص هو الاستحباب.

استرداد

لغة:

طلب الردّ، يقال: استردّ الشيء، أي: طلب ردّه عليه[٢].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه.

(١) تفسير الميزان ١: ٣٥٤.

(٢) لسان العرب: «ردد».

الأحكام:

تكرّر عنوان «الاسترداد» بلفظه أو بمعناه ـ كاسترجاع ونحوه ـ في مواطن عديدة يرجع إليها لمعرفة تفاصيل الأحكام، وإنّما نشير إلى أهمّ المواطن التي تعرّضوا له فيها:

١ ـ فساد العقد.

٢ ـ فسخ العقد أو إقالته.

٣ ـ عدم إجازة المالك الأصلي في البيع الفضولي.

ففي هذه الموارد يستردّ الطرفان العوضين، فالبائع يستردّ المثمن، والمشتري الثمن.

٤ ـ انتهاء مدّة الإجارة.

٥ ـ في موارد الأمانات العامّة، كالعارية والوديعة واللقطة ونحوها.

٦ ـ في موارد الغصب وما يماثله.

٧ ـ في الهبة إذا لم تكن لازمة بأن كانت معوّضة أو لذي رحم.

٨ ـ في ما إذا كان الميّت مديوناً، وكان عين المال موجوداً وكذا المفلّس، لكن على كلام فيهما تقدّمت الإشارة إليه في عنوان «إرث» فراجع.

ففي هذه الموارد ونحوها يستردّ صاحب العين عين ماله، فيستردّ المؤجر العين المستأجرة، والمعير أو المودع العين المستعارة أو المستودعة، وكذا في سائر الموارد.

ثمّ إنّ الاسترداد قد يتعلّق بالمال وقد يتعلّق بالحقّ، كما في البيع إذا كان العوضان أو أحدهما حقّاً وقلنا بإمكانه، فلو فسخ البيع أو وقع فاسداً، فيُستردّ العوضان.

كما أنّ الاسترداد قد يتحقّق بردّ العين إن كانت، وإن لم تكن فبمثلها لو كانت مثليّة كالكتاب، أو قيمتها إذا كانت قيميّة كالخاتم.

استرسال

لغة:

ورد الاسترسال في اللغة على عدّة معان أهمّها:

١ ـ الاستئناس والطمأنينة والانبساط والثقة بالطرف الآخر، فيقال: استرسل إليه، أي: انبسط واستأنس به.

٢ ـ سبط الشعر وتدلّيه ونزوله، فيقال: استرسل الشعر، أي: صار سبطاً وتدلّى ونزل، والسبط غير الجعّد والمعقّد.

٣ ـ طلب الإرسال، والإرسال: الإطلاق والإهمال والتسليط[1].

اصطلاحاً:

ورد الاسترسال في كلمات الفقهاء بالمعاني الثلاثة كما سيتبيّن ذلك.

---

(١) أنظر: لسان العرب ومحيط المحيط: «رَسَل».

الأحكام :

تعرّض الفقهاء لعنوان «الاسترسال» و«المسترسل» بمعانيه الثلاثة في عدّة مواطن نشير إلى أهمّها :

أوّلاً ـ في خيار الغبن ، فإنّه ورد النهي عن غبن المسترسل ، فعن أبي عبد الله عليه‌السلام : «غبن المسترسل سحت»[١] ، وقال عليه‌السلام لمن استشاره في التجارة : «عليك بصدق اللسان في حديثك ، ولا تكتم عيباً يكون في تجارتك ، ولا تغبن المسترسل ، فإنّ غبنه لا يحلّ ...»[٢].

والاسترسال ـ هنا ـ استعمل بالمعنى الأوّل ، فالمسترسِل في معاملته هو من يثق بالطرف الآخر الذي يعامله[٣].

ويراجع تفصيل الموضوع في العنوانين : «خيار» ، و«غبن».

ثانياً ـ في الوضوء ، حيث قال بعض الفقهاء باستحباب غسل الشعر المسترسل من اللحية الخارج عن حدود الوجه[٤].

وقال بعض الفقهاء : إنّه لو جفّ ما على يدي المتوضّئ أخذ من لحيته ولو من المسترسل منها ...[١].

والاسترسال والمسترسل ـ هنا ـ إنّما بالمعنى الثاني.

ثالثاً ـ في الصيد ـ ويتبعه في الإحرام ـ حيث يقولون : إنّه يشترط في الكلب المعلّم للصيد ، أن يسترسل إذا أرسله صاحبه ، بمعنى أنّه متى أغراه بالصيد هاج عليه إذا لم يكن له مانع[٢].

والاسترسال ـ هنا ـ استعمل بالمعنى الثالث.

أنظر : «إرسال».

استرقاق

لغة :

يقال : استرقّ المملوك بمعنى أدخله في الرقّ ، ورَقّ فلان ، أي : صار عبداً[٣].

اصطلاحاً :

لم يتعدّ ـ على لسان الفقهاء ـ المعنى اللغوي.

يراجع في معرفة أحكامه العنوانان : «أسارى» ، «رقّ» ونحوهما ممّا يناسب الموضوع.

---

(١) الوسائل ١٨ : ٣١ ، الباب ١٧ من أبواب الخيار ، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٧ : ٣٨٥ ، الباب ٢ من أبواب آداب التجارة ، الحديث ٧.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٣ : ٤١ ـ ٤٢.

(٤) أُنظر الجواهر ٢ : ١٥٥.

---

(١) أُنظر الجواهر ٢ : ١٨٩.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٦ : ١٩.

(٣) انظر لسان العرب : «رقق».

استسعاء

لغة :

طلب السعي، واستسعى العبد : كلّفه من العمل ما يؤدّي به عن نفسه إذا عُتق بعضه، ليعتق به ما بقي، وبعبارة أُخرى هو : أن يسعى العبد في فكاك ما بقي من رقّه، فيعمل ويكسب ويصرف ثمنه إلى مولاه[1].

اصطلاحاً :

ورد في تعبير الفقهاء بهذا المعنى.

يراجع لمعرفة أحكامه العنوان : «عتق».

استسقاء

لغة :

الاستسقاء : استفعال من طلب السقيا، أي : إنزال الغيث على البلاد والعباد، والاسم : السُّقيا بالضمّ، واستسقيت فلاناً : إذا طلبت منه أن يسقيك[2].

(١) لسان العرب : «سعى».

(٢) لسان العرب : «سق».

اصطلاحاً :

الاستسقاء طلب السقيا من الله تعالى عند الحاجة إليها[1].

الأحكام :

مشروعيّة الاستسقاء :

مشروعية الاستسقاء ثابتة بالكتاب والسنّة والإجماع.

أمّا الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾[2].

وقوله تعالى : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا ﴾[3].

وأمّا السنّة فقد ورد فيها مستفيضاً استسقاء النبيّ صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وغيرهما[4].

وأمّا الإجماع، فقد قال العلّامة : «وأجمع المسلمون كافّة على مشروعيّة الاستسقاء وإن اختلفوا في كيفيّته»[5].

(١) أُنظر : روض الجنان : ٣٢٤، والمدارك ٤ : ١٩١.

(٢) البقرة : ٦٠.

(٣) نوح : ١٠ ـ ١٢.

(٤) أُنظر الوسائل ٨ : ٥، أبواب صلاة الاستسقاء.

(٥) التذكرة ٤ : ٢٠٣.

الحكم التكليفي للاستسقاء :

الظاهر أنّه لا كلام في استحباب الاستسقاء إجمالاً، لأنّهم عدّوا صلاة الاستسقاء من جملة الصلوات المندوبة مدّعين على مندوبيّته الإجماع[١]، ويكفي في استحباب الاستسقاء ما ورد فيه من السنّة القوليّة والفعليّة.

الحكمة في تشريع الاستسقاء :

تظهر الحكمة في تشريع الاستسقاء إذا عرفنا السبب المؤدّي إلى الجدب وقلّة الأمطار، والسبب الذي يؤدّي إلى نزول البركات ورفع الجدب، فنقول :

إنّ المستفاد من الآيات والروايات : أنّ للمعاصي أثراً كبيراً في نزول البلاء وقطع البركات ومنها الأمطار، كما أنّ للاستغفار والتوبة من المعاصي والتوجّه إلى الله تعالى أثراً بالغاً في نزول البركات ودفع البلاء. ويمكن أن نعدّ ذلك من السنن الإلهيّة.

قال تعالى : ﴿ ظَهَرَ الفَسادُ في البَرِّ وَالبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أيْدِي النّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[٢].

وقال تعالى : ﴿ وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذاقَها اللهُ لِباسَ الجُوعِ وَالخَوْفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ ﴾[١].

وقال تعالى : ﴿ وَأَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً ﴾[٢].

وقال تعالى : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفّاراً * يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً ﴾[٣].

وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ القُرى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[٤].

وعن رسول الله ﷺ، أنّه قال : «إذا غضب الله على أُمّة ثمّ لم ينزل بها العذاب غلت أسعارها، وقصرت أعمارها، ولم تربح تجّارها، ولم تزك ثمارها، ولم تغزر أنهارها، وحُبس عنها أمطارها، وسلّط الله عليها أشرارها»[٥].

فإذا كانت المعاصي من المؤثّرات في جدب الأنهار وقلّة الأمطار، والتوجّه إلى الله تعالى، والاستغفار والتوبة والإنابة إليه مؤثّراً في دفع البلاء وفي نزول البركات فيتّضح ما للاستسقاء من الحكمة؛ لأنّ الاستسقاء من طرق التقرّب إلى الله

(١) أُنظر الحدائق ١٠ : ٤٧٩، والجواهر ١٢ : ١٢٧.

(٢) الروم : ٤١.

(١) النحل : ١١٢.

(٢) الجنّ : ١٦.

(٣) نوح : ١٠ ـ ١١.

(٤) الأعراف : ٩٦.

(٥) الوسائل ٨ : ١٣، الباب ٧ من أبواب صلاة الاستسقاء، الحديث ٢.

تعالى والتوجّه إليه، ومن آدابه ـ كما سيأتي ـ الاستغفار والتوبة إليه تعالى، وهما من أسباب نزول البركات كما دلّت عليه الآيات المتقدّمة.

مورد الاستسقاء :

القدر المتيقّن من موارد تشريع الاستسقاء هو حصول الجدب وقلّة الأمطار، قال الشيخ الطوسي : «إذا أجدبت البلاد وقلّت الأمطار استحبّ صلاة الاستسقاء»[١].

لكن قال المحقّق في الشرائع : «... وهي مستحبّة عند غور الأنهار وفتور الأمطار»[٢].

وقال العلّامة في التذكرة : «ويستحبّ فيه الصلاة عند قلّة الأمطار وغور الأنهار والآبار عند علمائنا كافّة»[٣].

فزاد الأوّل غور الأنهار، والثاني غور الآبار.

وقال الشيخ الكبير كاشف الغطاء : «وإنّما تشرع لغور الأنهار في مقام يكون الاعتماد عليها، وقلّة الأمطار أو البرف[٤]، حيث يكون الاعتماد عليها، ومع الغلاء والرخاء، مع عموم العارض لأهل تلك الناحية بحيث لا يختصّ بقليل منهم. ولا يجوز لغير المياه»[١].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل الإجماع عن العلّامة : «وهو الحجّة»[٢].

أنواع الاستسقاء :

المعروف بين فقهاء الإماميّة أنّ الاستسقاء يتمّ بالصلاة والدعاء، وتسمّى هذه الصلاة بصلاة الاستسقاء، ولذلك عدّوها من جملة الصلوات المستحبّة وتطرّقوا لموضوع الاستسقاء عند ذكرها.

نعم يجوز بغير الصلاة أيضاً، قال الشهيد في الذكرى : «يجوز الاستسقاء بغير صلاة إمّا في خطبة الجمعة والعيدين، أو في أعقاب المكتوبات، أو يخرج الإمام إلى الصحراء فيدعو والناس يتابعونه»[٣].

ولكنّ هذه دون الأُولى ـ أي صلاة الاستسقاء ـ في الفضل[٤].

كيفيّة صلاة الاستسقاء :

المعروف بين فقهاء الإماميّة أنّ صلاة

---

(١) المبسوط ١ : ١٣٤.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٠٨.

(٣) التذكرة ٤ : ٢٠٣، وانظر الذكرى للشهيد الأوّل : ٢٤٩.

(٤) البرف، كلمة فارسية يراد بها الثلج النازل من السماء.

---

(١) كشف الغطاء : ٢٥٩.

(٢) الجواهر ١٢ : ١٥٢.

(٣) الذكرى : ٢٥١، وانظر المعتبر : ٢٢٣، والجواهر ١٢ : ١٢٧، حيث صُرّح فيها بجواز الاستسقاء بالدعاء من دون صلاة، عند الردّ على أبي حنيفة القائل باختصاص الاستسقاء بالدعاء.

(٤) التذكرة ٤ : ٢٢١.

الاستسقاء كصلاة العيد ركعتان، قال الشيخ المفيد: «... فصلّ بالناس ركعتين، يجهر فيهما بالقراءة على صفة صلاة العيد»[١]. وقال الشيخ الطوسي: «... فإذا انتهى إلى الصحراء قام فصلّى بهم ركعتين من غير أذان وإقامة يقرأ فيها ما شاء من السور، ويكون ترتيب الركعتين كترتيب صلاة العيدين سواء»[٢].

وكذا قال من تأخّر عنهما، بل ادّعى بعض الفقهاء الإجماع على المماثلة، كالشيخ[٣] نفسه والعلّامة[٤].

وتشمل «المماثلة» عدد الركعات والتكبيرات والقنوتات. فتكون صلاة الاستسقاء ركعتين: في الأُولى ـ على المشهور ـ خمس تكبيرات وخمسة قنوتات، وفي الثانية أربع تكبيرات وأربعة قنوتات، لكن يستغفر ـ هنا ـ في القنوتات ويستعطف الله ويطلب منه نزول الرحمة وإرسال الغيث.

ولا أذان ولا إقامة لصلاة الاستسقاء، لأنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله صلّاها ركعتين بغير أذان ولا إقامة، بل يقول المؤذّن: «الصلاة» ثلاثاً، وقد ادّعي عليه الإجماع[١].

وتصلّى جماعة وفرادى، وادّعي عليه الإجماع أيضاً[٢].

الخطبة في صلاة الاستسقاء:

قال العلّامة: «إذا فرغ من الصلاة، خطب عند علمائنا أجمع»[٣].

وهل يخطب خطبتين كصلاة العيد، أو يكتفي بخطبة واحدة؟

صرّح بعض الفقهاء بلزوم خطبتين، منهم: المحقّق[٤]، والعلّامة[٥]، والشهيد الأوّل[٦]، والثاني[٧]، وتقتضيه «المماثلة» بين صلاتي العيد والاستسقاء، فإنّ صلاة العيد لها خطبتان.

واستظهر صاحب الجواهر من عبارة المحقّق في الشرائع ومَن تقدّم عليه، ومِن الروايات: الاقتصار على الواحدة؛ لأنّهم قالوا: «يخطب»، ولم يذكروا التعدّد[٨].

---

(١) المقنعة: ٢٠٧.

(٢) المبسوط ١: ١٣٤.

(٣) أُنظر الخلاف ١: ٦٨٥، والاستبصار ١: ٤٥٢، ذيل الحديث ٢ من الباب ٢٨١.

(٤) أُنظر التذكرة ٤: ٢٠٤، والمنتهى: ٣٥٥.

---

(١) أُنظر: المعتبر: ٢٢٤، والتذكرة ٤: ٢١١، والجواهر ١٢: ١٥٢.

(٢) أُنظر: المعتبر: ٢٢٤، والتذكرة ٤: ٢١٢.

(٣) التذكرة ٤: ٢١٣.

(٤) المعتبر: ٢٢٤.

(٥) التذكرة ٤: ٢١٥.

(٦) الذكرى: ٢٥٠.

(٧) روض الجنان: ٣٢٥.

(٨) الجواهر ١٢: ١٥٠.

وهل الخطبة أو الخطبتان قبل الصلاة أو بعدها ؟

ادّعى بعض الفقهاء الإجماع على أنّ الخطبة بعد الصلاة، وتقتضيها المماثلة بين صلاة الاستسقاء وصلاة العيد.

نعم في رواية إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام : «أنّ الخطبة في الاستسقاء قبل الصلاة».

لكن قال الشيخ في الاستبصار : «إنّها شاذّة مخالفة لإجماع الطائفة»[1].

وقت صلاة الاستسقاء :

قال الشهيد في الذكرى : «ووقتها وقت العيد في ظاهر كلام الأصحاب، وصرّح ابن أبي عقيل بأنّ الخروج في صدر النهار، وأبو الصلاح عند انبساط الشمس، وابن الجنيد بعد صلاة الفجر، والشيخان لم يعيّنا وقتاً، إلّا أنّهما حكما بمساواتها العيد»[2].

وقال العلّامة : «وفي أي وقت خرج جاز، وصلّاها في أيّ زمان؛ إذ لا وقت لها بلا خلاف»، ثمّ قال : «والأقرب عندي إيقاعها بعد الزوال؛ لأنّ ما بعد العصر أشرف»[3].

(١) الاستبصار ١ : ٤٥٢، ذيل الحديث ٢ من الباب ٢٨١.

(٢) الذكرى : ٢٥٠، وانظر المختلف ٢ : ٣٤٠.

(٣) التذكرة ٤ : ٢١٢.

آداب صلاة الاستسقاء وسننها :

ذكر الفقهاء آداباً وسنناً لصلاة الاستسقاء نذكر أهمّها :

١ ـ يستحبّ الصيام ثلاثة أيام قبل الخروج، والخروج في اليوم الثالث، وليكن يوم الاثنين[1]، وقيل : إن لم يتيسّر فيوم الجمعة[2].

٢ ـ الإصحار بها، فلا يستسق في المساجد إلّا بمكّة؛ فإنّه يصلّى في المسجد الحرام[3]، وقد روي عن علي عليه السلام أنّه قال : «مضت السنّة أنّه لا يستسق إلّا بالبراري، حيث ينظر الناس إلى السماء، ولا يستسق في المساجد إلّا بمكّة»[4].

٣ ـ قال العلّامة : «يستحبّ الخروج لكافّة الناس؛ لأنّ اجتماع القلوب على الدعاء مظنّة الإجابة.

ويُخرِج الإمام من كان ذا دين وصلاح وشرف وعفاف وعلم وزهد؛ لأنّ دعاءهم أقرب إلى الإجابة.

ويخرج الشيوخ والعجائز والأطفال؛ لأنّهم أقرب إلى الرحمة وأسرع للإجابة....

(١) المبسوط ١ : ١٣٤، وغيره.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٠٩.

(٣) أنظر المبسوط ١ : ١٣٤، والمعتبر : ٢٢٤، والتذكرة ٤ : ٢٠٧، والذكرى : ٢٥٠ وغيرها.

(٤) الوسائل ٨ : ١٠، الباب ٤ من أبواب صلاة الاستسقاء، الحديث الأوّل.

ولا تخرج الشوابّ من النساء؛ ليؤمن الافتتان بهنّ»[١].

وبهذا المضمون قال غيره، إلّا أنّ الأخير لم يصرّح به إلّا بعض الفقهاء، لكن استظهره صاحب الجواهر من عبارات الفقهاء؛ لأنّهم اقتصروا على ذكر خروج الشيوخ والعجائز والأطفال[٢].

٤ ـ اختلف الفقهاء في خروج أهل الذمّة والفسّاق من المسلمين على أقوال:

أ ـ لا يُخرجون؛ لأنّهم مغضوب عليهم. وليسوا أهلاً للإجابة، ولقوله تعالى: ﴿ وَما دُعاءُ الكافِرِينَ إلّا في ضَلال ﴾[٣].

قاله المحقّق في المعتبر[٤]، وقال العلّامة في التذكرة: «ويمنع الكفّار من الخروج معهم، وإن كانوا أهل ذمّة»[٥] ثمّ ذكر التعليل المتقدّم، ومثله قال الشهيد في الذكرى[٦].

ب ـ يكره إخراجهم للعلل المتقدّمة.

قاله الشيخ في المبسوط[٧].

ج ـ لا يمنعون من الخروج؛ لأنّهم إذا خضعوا واعترفوا بذنوبهم كانت الإجابة لهم أقرب من غيرهم، وقد خرج المنافقون مع النبيّ ﷺ للاستسقاء.

وعن الصادق عليه السلام، أنّه: «جاء أصحاب فرعون إلى فرعون فقالوا له: غار ماء النيل وفيه هلاكنا، فقال: انصرفوا اليوم، فلمّا كان الليل توسّط النيل ورفع يديه إلى السماء وقال: اللّهم إنّك تعلم أنّي أعلم أنّه لا يقدر على أن يجيء بالماء إلّا أنت، فجئنا به، فأصبح النيل يتدفّق»[١].

قال العلّامة بعد ذكر الرواية في المنتهى: «فعلى هذه الرواية لو خرجوا جاز أن لا يمنعوا؛ لأنّهم يطلبون أرزاقهم من الله، وقد ضمنها لهم في الدنيا، فلا يمنعون من طلبها، فلا يبعد إجابتهم...»[٢].

ويظهر من صاحب الجواهر الميل إلى هذا الرأي[٣]، واكتفى صاحب المدارك بنقل ما قاله العلّامة ولم يعلّق عليه[٤].

٥ ـ ويستحبّ أن يخرجوا على سكينة ووقار وخشوع[٥].

٦ ـ ويستحبّ أن يفرّقوا بين الأطفال وأُمّهاتهم لما فيه من الهيبة بكثرة البكاء والضجيج.

---

(١) التذكرة ٤: ٢٠٩، وانظر المصادر الفقهيّة المتقدّمة.
(٢) الجواهر ١٢: ١٤٢.
(٣) الرعد: ١٤.
(٤) المعتبر: ٢٢٤، وأنظر الشرائع ١: ١٠٩.
(٥) التذكرة ٤: ٢٠٩.
(٦) الذكرى: ٢٥٠.
(٧) المبسوط ١: ١٣٥.

(١) الفقيه ١: ٣٣٤، الحديث ١٤٩٩.
(٢) المنتهى (الحجرية) ١: ٣٥٥.
(٣) الجواهر ١٢: ١٤٣.
(٤) المدارك ٤: ١٩٦ ـ ١٩٧.
(٥) التذكرة ٤: ٢٠٨، والذكرى: ٢٤٩، وغيرهما.

نسب ذلك في الكفاية إلى المشهور[1]، إلّا أنّ المحقّق ـ في المعتبر ـ نسب ذلك إلى السيّد المرتضى[2]، ولعلّ الشهرة حصلت بعده.

وزاد صاحب الجواهر: أنّه ينبغي مراعاة حفظ الأطفال لأنّه واجب، فيفرّقونهم حينئذٍ بأن يدفع كلّ واحد إلى غير أُمّه، أو غير ذلك إذا أُمن الضرر معه[3].

٧ ـ ويستحبّ للإمام إذا فرغ من صلاته أن يحوّل رداءه، بمعنى أن يجعل ما على اليمين على اليسار وبالعكس.

وهل يختصّ الاستحباب بالإمام أو يشمل المأمومين؟ فيه قولان.

صرّح الشيخ في المبسوط[4]، والشهيد الثاني[5]، والمحقّق الثاني[6] بالشمول، وقوّاه الشهيد الأوّل[7]، ويظهر من العلّامة في التذكرة[8].

ويظهر من الشيخ في الخلاف[9]، والمحقّق[10]، والعلّامة في المنتهى[1]، وصاحب الجواهر[2] اختصاص الحكم بالإمام.

٨ ـ ويستحبّ أن يستقبل الإمام القبلة ويكبّر مائة تكبيرة رافعاً بها صوته، ثمّ يسبّح الله ملتفتاً إلى الناس عن يمينه مائة تسبيحة كذلك، ثمّ يهلّل الله مائة تهليلة ملتفتاً إلى الناس عن يساره كذلك، ثمّ يستقبل الناس بوجهه ويحمد الله مائة مرّة كذلك.

وهناك اختلاف في الأذكار وكيفيّة تقسيمها.

ونصّ بعض الفقهاء على متابعة المأمومين الإمام في الأذكار ورفع الصوت[3].

واحتمل بعضهم التخيير بين المتابعة والتأمين على دعائه[4].

وهل الأذكار متقدّمة على الخطبة بحيث تكون الخطبة آخر ما يفعل من صلاة الاستسقاء، أو تكون متأخّرة عنها بحيث تكون الأذكار هي آخر ما يفعل؟ فيه أقوال:

الأوّل ـ تقديم الأذكار على الخطبة، وممّن ذهب إليه: الشيخ في المبسوط[5]، والمحقّق في الشرائع[6]، ونقل عن ابن أبي عقيل[7]، بل قال في

---

(١) كفاية الأحكام: ٢٣.

(٢) المعتبر: ٢٢٤.

(٣) الجواهر ١٢: ١٤٤.

(٤) المبسوط ١: ١٣٥.

(٥) المسالك ١: ٢٧٥.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٤٨٤.

(٧) الذكرى: ٢٥٠.

(٨) التذكرة ٤: ٢١٦.

(٩) الخلاف ١: ٦٨٨.

(١٠) أُنظر: الشرائع ١: ١٠٩، والمعتبر: ٢٢٤.

---

(١) المنتهى (الحجرية) ١: ٣٥٦.

(٢) الجواهر ١٢: ١٤٤.

(٣) و (٤) أُنظر الجواهر ١٢: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٥) المبسوط ١: ١٣٤.

(٦) الشرائع ١: ١٠٩.

(٧) نقله عنه الشهيد في الذكرى: ٢٥١.

الحدائق: إنّه المشهور بين المتأخّرين[١].

الثاني ـ تقديم الخطبة على الأذكار، وممّن ذهب إليه: الشيخ الصدوق[٢]، والشيخ المفيد[٣]، والسيّد المرتضى[٤] وابن إدريس[٥]، بل ادّعى الشهيد في الذكرى أنّه المشهور[٦].

الثالث ـ التخيير، ذهب إليه العلّامة في التذكرة[٧]، والشهيد في البيان، وقال فيه: انّ التقديم أشهر[٨].

٩ ـ يستحبّ الجهر في القراءة في الصلاة وفي القنوت، كما في صلاة العيد[٩].

١٠ ـ ويستحبّ رفع الأيدي في دعاء الاستسقاء؛ للتأسّي بالنبي صلى الله عليه وآله[١٠].

١١ ـ ويستحبّ لأهل الخصب أن يستسقوا لأهل الجدب بالدعاء ونحوه، وأمّا الجواز بالصلاة والخطبة ونحوهما كما لو كانوا هم أهل الجدب فلا يخلو من إشكال[١١].

١٢ ـ لو تأهّبوا للخروج فسقوا قبل خروجهم لم يخرجوا، وكذا لو سقوا قبل الصلاة لم يصلّوا، لحصول الغرض، نعم يستحبّ صلاة الشكر، ويسألون زيادته[١].

وقال الشهيد: «ولو سقوا أثناء الصلاة أتمّوها، والظاهر سقوط باقي الأفعال»[٢].

١٣ ـ إذا تأخّرت الإجابة استحبّ الخروج ثانياً وثالثاً، وهكذا[٣].

١٤ ـ وإذا زادت الأمطار فخيف منها الضرر جاز الدعاء بإزالة مضرّته وتخفيفه؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله فعل ذلك[٤]، وقال في الذكرى: «ولو صُلّي ركعتان للحاجة كان حسناً»[٥]، وربما يعبّر عنه بـ«صلاة الاستصحاء»[٦].

استسقاء النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة:

وردت في استسقاء النبيّ صلى الله عليه وآله عدّة روايات

(١) الحدائق ١٠: ٤٩١.

(٢) الفقيه ١: ٥٢٦، الحديث ١٤٩٩، باب صلاة الاستسقاء.

(٣) المقنعة: ٢٠٨.

(٤) و (٥) أنظر السرائر ١: ٣٢٦.

(٦) الذكرى: ٢٥١.

(٧) التذكرة ٤: ٢١٦.

(٨) البيان: ٢٢٠.

(٩) الذكرى: ٢٥١، والجواهر ١٢: ١٥٢.

(١٠) الذكرى: ٢٥١، والجواهر ١٢: ١٥٣.

(١١) أنظر الذكرى: ٢٥١، والجواهر ١٢: ١٥٣.

(١) أنظر المعتبر: ٢٢٥، والتذكرة ٤: ٢٢٠.

(٢) الذكرى: ٢٥١.

(٣) أنظر المعتبر: ٢٢٥، والتذكرة ٤: ٢١٩، والمنتهى (الحجرية) ١: ٣٥٦.

(٤) أنظر التذكرة ٤: ٢٢٠، والمنتهى (الحجرية) ١: ٣٥٧.

(٥) الذكرى: ٢٥١.

(٦) المسالك ١: ٢٧٥، لكن فيه: الاستضحاء، وفي الوسائل (٨: ١٥): باب استحباب الدعاء للاستصحاء عند زيادة المطر.

يظهر منها أنّه ﷺ استسقى أكثر من مرّة، نذكر نموذجين منها:

أوّلاً ـ روى الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «أتى قوم رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله إنّ بلادنا قد قحطت وتوالت السنون علينا فادعُ الله تبارك وتعالى يرسل السماء علينا. فأمر رسول الله ﷺ بالمنبر فأُخرج واجتمع الناس، فصعد رسول الله ﷺ ودعا وأمر الناس أن يؤمّنوا، فلم يلبث أن هبط جبرئيل فقال: يا محمّد أخبر الناس أنّ ربّك قد وعدهم أن يمطروا يوم كذا وكذا وساعة كذا وكذا. فلم يزل الناس ينتظرون ذلك اليوم، وتلك الساعة، حتّى إذا كانت تلك الساعة أهاج الله عزّ وجلّ ريحاً فأثارت سحاباً وجلّلت السماء وأرخت عزاليها فجاء أولئك النفر بأعيانهم إلى النبيّ ﷺ فقالوا: يا رسول الله ادعُ الله لنا أن يكفّ السماء عنّا؛ فإنّا كدنا أن نغرق. فاجتمع الناس ودعا النبي ﷺ وأمر الناس أن يؤمّنوا على دعائه، فقال له رجل من الناس: يا رسول الله، أسمِعنا فإنّ كلّ ما تقول ليس نسمع، فقال: قولوا: اللهمّ حوالينا ولا علينا، اللّهم صبّها في بطون الأودية وفي نبات[1] الشجر وحيث يرعى أهل الوبر، اللهمّ اجعلها رحمة ولا تجعلها عذاباً»[2].

ثانياً ـ وروى ـ أيضاً ـ عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الاستسقاء، فقال: مثل صلاة العيدين يُقرأ فيها، ويكبّر فيها، كما يُقرأ ويُكبّر فيها، يخرج الإمام ويبرز إلى مكان نظيف في سكينة ووقار وخشوع ومسكنة، ويبرز معه الناس فيحمد الله ويمجّده ويثني عليه ويجتهد في الدعاء ويكثر من التسبيح والتهليل والتكبير ويصلّي مثل صلاة العيدين ركعتين في دعاء ومسألة واجتهاد، فإذا سلّم الإمام قلب ثوبه وجعل الجانب الذي على المنكب الأيمن على الأيسر، والذي على الأيسر على الأيمن، فإنّ النبيّ ﷺ كذلك صنع»[1].

فإنّ عبارة «فإنّ النبيّ ﷺ كذلك صنع» إن رجعت إلى جميع الرواية دلّت على كيفية استسقاء النبي ﷺ كذلك، وأمّا إذا رجعت إلى الفقرة الأخيرة ـ أي: كيفية تقليب الثوب ـ فلم تدلّ إلّا على حكاية فعل النبي ﷺ في خصوص كيفية التقليب.

هذا وقد وردت أحاديث أُخرى تبيّن استسقاء أمير المؤمنين عليه السلام، وتذكر بعض خطبه البليغة في الاستسقاء، واستسقاء الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أيّام المأمون، واستسقاء محمّد بن خالد ـ والي المدينة ـ بعد استشارته الإمام الصادق عليه السلام وتعليم الصادق عليه السلام إيّاه كيفية الاستسقاء

---

(١) كذا في الكافي، ولعلّه مصحّف: منابت.

(٢) الكافي (الروضة) ٨: ٢١٧، الحديث ٢٦٦.

(١) الكافي ٣: ٤٦٢، كتاب الصلاة، باب صلاة الاستسقاء، الحديث ٢.

وآدابه، يُراجع كلّ ذلك في البحار[١] والوسائل[٢].

مظانّ البحث :

كتاب الصلاة : الصلوات المندوبة، صلاة الاستسقاء.

استسلام

لغة :

الاستسلام : الانقياد، ويأتي بمعنى السلام وهو ضدّ الحرب[٣].

راجع : أسارى واستئسار.

استشارة

لغة :

يقال : شاورته في كذا واستشرته : راجعته لأرى رأيه فيه، فأشار عليّ بكذا : أراني ما عنده فيه من المصلحة... والاسم : المشورة، وفيه لغتان : سكون الشين وفتح الواو (مشْوَرة)، والثانية ضمّ الشين وسكون الواو (مشُوْرَة)[١].

اصطلاحاً :

استعمل الفقهاء الاستشارة بالمعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

قلّما تعرّض الفقهاء للاستشارة، نعم يمكن استفادة كثيرٍ ممّا يرتبط بها من الروايات، وفيما يلي نشير إلى بعض جوانبها، ونحيل بعض جوانبها الأُخرى على عنوان «شورى».

مشروعية الاستشارة وتأكيد أهمّيتها :

إنّ مشروعيّة الاستشارة ثابتة كتاباً وسنّةً وعقلاً، بل ربما لا خلاف في مشروعيّة أصل الاستشارة مع الغضّ عن موردها :

١ ـ أمّا الكتاب : فقد قال تعالى مادحاً المؤمنين : ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[٢]. وقال تعالى آمراً نبيّه ﷺ : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾[٣].

٢ ـ وأمّا السنّة : فقد وردت روايات كثيرة عن النبيّ وآله (عليهم صلوات الله) تحثّ على

---

(١) البحار ٨٨ : ٢٨٩، كتاب الصلاة، أبواب الصلوات التي يتوصّل بها إلى حصول المقاصد والحاجات، باب صلاة الاستسقاء وآدابها وخطبها وأدعيتها.

(٢) الوسائل ٨ : ٥، أبواب صلاة الاستسقاء.

(٣) أنظر : الصحاح، ولسان العرب : «سلم».

---

(١) المصباح المنير : «شور».

(٢) الشورى : ٣٨.

(٣) آل عمران : ١٥٩.

الاستشارة في الأُمور، نذكر بعضها :

أ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : «فيما أوصى به رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام، قال : لا مظاهرة أوثق من المشاورة، ولا عقل كالتدبير»[1].

ب ـ وعنه عليه السلام أيضاً : «قيل : يا رسول الله ما الحزم ؟ قال : مشاورة ذوي الرأي واتّباعهم»[2].

ج ـ وعن عليّ عليه السلام : «لا غنى كالعقل، ولا فقر كالجهل، ولا ميراث كالأدب، ولا ظهير كالمشاورة»[3].

د ـ وعنه عليه السلام أيضاً : «من استبدّ برأيه هلك، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها»[4].

٣ ـ وأمّا العقل : فلا شكّ في حكمه بحسن الاستشارة.

حكم الاستشارة :

يظهر الحكم التكليفي للاستشارة ممّا تقدّم، إذ بعد ورود الحثّ عليها في الكتاب والسنّة لا يبق

(١) الوسائل ١٢ : ٣٩، الباب ٢١ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٢.

(٢) المصدر نفسه، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر نفسه : الحديث ٥، وانظر نهج البلاغة : قسم الحِكَم، الحكمة ٥٤.

(٤) المصدر نفسه : الحديث ٦، وانظر نهج البلاغة : قسم الحِكَم، الحكمة ١٦١.

مجال للشكّ في استحبابها، ولو من باب التأسّي، نعم ربما تجب أو تحرم أو تكره لعارضٍ.

مورد الاستشارة :

الاستشارة مشروعة في كلّ الأُمور وتتأكّد في الأُمور الخطيرة : مثل الافتاء والقضاء وتدبير أُمور المجتمع ونحو ذلك.

هذا بالنسبة إلى غير النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، وأمّا بالنسبة إليهم فلم يستشيروا أحداً فيما يرتبط بالتشريع؛ لأنّهم هم الطريق إليه، وأمّا ما يرتبط بغير التشريع فقد وردت نصوص تؤيّد أنّهم كانوا يستشيرون فيه أصحابهم، ولكن كانت هناك مصالح وراء هذه المشورة، مثل أن يستنّ بهم غيرهم وترتفع معنوياتهم وأقدارهم، أو لمصالح أُخرى، ولم ينقص ذلك من علمهم.

وأمّا النصوص الدالّة على استشارة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة أصحابهم فمنها :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[1].

وقد ذكر المفسّرون حكمة استشارته أصحابه مع إمكان استغنائه عن ذلك بالوحي، وفي الآية إشارة إلى جهة مهمّة منها، وهي : أنّ استشارته لهم

(١) آل عمران : ١٥٩.

كانت من لينه وعدم غلظته؛ ولو كان فظّاً غليظاً لانفضّوا من حوله وتركوه، ومع ذلك كلّه جعل (تعالى) الاختيار النهائي له بقوله: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ﴾.

٢ ـ ما رواه معمّر بن خلّاد، قال: «هلك مولى لأبي الحسن الرضا عليه السلام يقال له: "سعد" فقال: أشِر عليَّ برجلٍ له فضل وأمانة، فقلت: أنا أُشير عليك؟! فقال شبه المغضب: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستشير أصحابه ثمّ يعزم على ما يريد»[1].

٣ ـ وما رواه الحسن بن جهم، قال: «كنّا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام فذكر أباه عليه السلام فقال: كان عقله لا توازن به العقول، وربما شاور الأسود من سودانه، فقيل له: تشاور مثل هذا؟! فقال: إنّ الله تبارك وتعالى ربما فتح على لسانه، قال: فكانوا ربما أشاروا عليه بالشيء، فيعمل به من الضيعة والبستان»[2].

٤ ـ وما رواه الفضيل بن يسار، قال: «استشارني أبو عبد الله عليه السلام مرّة في أمرٍ، فقلت: أصلحك الله، مثلي يشير على مثلك؟! قال: نعم، إذا استشرتك»[3].

(١) الوسائل ١٢: ٤٤، الباب ٢٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٢: ٤٤، الباب ٢٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٢: ٤٤، الباب ٢٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

صفات المستشار:

الصفات المعتبرة في المستشار بعضها إيجابية وبعضها سلبيّة، ودلّت عليها الروايات:

أ ـ الصفات الإيجابية:

ونقصد بالصفات الإيجابية الصفات التي ينبغي وجودها في المستشار، وهي:

العقل، والتديّن، والورع، والمعرفة بما يستشار فيه، والنصح، وكتمان السرّ.

وهذه الأُمور مستفادة من مجموعة من الروايات، وممّا يدلّ على أهمّها ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال ـ أي: أبو عبد الله عليه السلام ـ: إنّ المشورة لا تكون إلّا بحدودها، فمن عرفها بحدودها، وإلّا كانت مضرّتها على المستشير أكثر من منفعتها له، فأوّلها أن يكون الذي تشاوره عاقلاً، والثانية أن يكون حرّاً متديّناً، والثالثة أن يكون صديقاً مؤاخياً، والرابعة أن تطلعه على سرّك فيكون علمه به كعلمك بنفسك ثمّ يسرّ ذلك ويكتمه، فإنّه إذا كان عاقلاً انتفعت بمشورته، وإذا كان حرّاً متديّناً أجهد نفسه في النصيحة لك، وإذا كان صديقاً مؤاخياً كتم سرّك إذا أطلعته عليه، وإذا أطلعته على سرّك فكان علمه به كعلمك، تمّت المشورة، وكملت النصيحة»[1].

(١) الوسائل ١٢: ٤٣، الباب ٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨.

ب ـ الصفات السلبيّة :

ونقصد بها الصفات التي ينبغي أن لا توجد في المستشار، وأهمّها : الجبن، والبخل، والحرص، والسفالة، والفجور.

وممّا يدلّ على ذلك ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : يا عليّ، لا تشاورنّ جباناً فإنّه يضيّق عليك المخرج، ولا تشاورنّ بخيلاً فإنّه يقصر بك عن غايتك، ولا تشاورنّ حريصاً فإنّه يزيّن لك شرّها. واعلم أنّ الجبن والبخل والحرص غريزة يجمعها سوء الظنّ»[1].

وعن عمّار الساباطي، قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام : يا عمّار، إن كنت تحب أن تستتبّ لك النعمة وتكمل لك المروءة وتصلح لك المعيشة، فلا تستشر العبيد والسفلة في أمرك، فإنّك إن ائتمنتهم خانوك، وإن حدّثوك كذبوك، وإن نكبت خذلوك، وإن وعدوك بوعدٍ لم يصدقوك»[2].

وعن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ : «... ولا تصحب الفاجر، ولا تطلعه على سرّك، ولا تأتمنه على أمانتك، واستشر في أُمورك الذين يخشون ربّهم»[3].

(١) الوسائل ١٢ : ٤٦، الباب ٢٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر نفسه : الحديث ٢.

(٣) المصدر نفسه : الحديث ٣.

وورد النهي في بعض الروايات عن مشاورة النساء والعبيد، وهو محمول على الكراهة.

ويمكن القول بارتفاع الكراهة إذا اتّصفا بالصفات الإيجابية المتقدّمة، بأن كانت المرأة عاقلة متديّنة، عارفة بالأمور، حافظة للسرّ، ولم تكن بخيلة أو جبانة أو حريصة، وكذا العبد.

وقد تقدّم أنّه روى الحسن بن جهم، فقال : «كنّا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام فذكر أباه عليه السلام فقال : كان عقله لا توازن به العقول، وربما شاور الأسود من سودانه، فقيل له : تشاور مثل هذا؟! فقال : إنّ الله تبارك وتعالى ربما فتح على لسانه، قال : فكانوا ربما أشاروا عليه بالشيء فيعمل به من الضيعة والبستان»[1].

النهي عن مخالفة المستشار :

ورد النهي عن مخالفة المستشار إذا كان أهلاً للمشورة، فن ذلك :

١ ـ ما رواه سليمان بن خالد، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : استشر العاقل من الرجال الورع؛ فإنّه لا يأمر إلّا بخير، وإيّاك والخلاف؛ فإنّ مخالفة الوَرِع العاقل مفسدة في الدين والدنيا»[2].

(١) الوسائل ١٢ : ٤٤، الباب ٢٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١٢ : ٤٢، الباب ٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

٢ ـ وما رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه‌السلام أنّه قال : «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله : مشاورة العاقل الناصح رشد ويُمْن وتوفيق من الله ، فإذا أشار عليك الناصح العاقل فإيّاك والخلاف ؛ فإنّ في ذلك العطب»[1].

لزوم نصح المستشير :

ينبغي على المستشار أن يجهد في النصيحة فلا يكتمها ، وقد دلّت بعض الروايات على ذلك ، منها :

١ ـ ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه‌السلام : «قال : من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عزّ وجلّ رأيه»[2].

٢ ـ ما جاء في رسالة أبي عبد الله عليه‌السلام إلى النجاشي ـ حينما وُلّي على الأهواز واستشار الإمام عليه‌السلام في ذلك ـ : «أخبرني ـ يا عبد الله ـ أبي ، عن آبائه ، عن عليّ بن أبي طالب عليه‌السلام ، عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ، أنّه قال : من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحة سلبه الله لبّه»[3].

(١) الوسائل ١٢ : ٤٢ ، الباب ٢٢ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ٦.

(٢) الوسائل ١٢ : ٤٤ ، الباب ٢٣ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ١٧ : ٢٠٨ ، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث الأوّل.

استثناء مورد المشورة من حكم الغيبة :

استثنى الفقهاء من حرمة الغيبة عدّة موارد ، منها نصح المستشير. قال الشيخ الأنصاري ـ عند عدّ موارد الرخصة ـ :

«منها ـ نصح المستشير ، فإنّ النصيحة واجبة للمستشير ، فإنّ خيانته تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب ، وكذلك النصح من غير مشورة ...»[1].

ثمّ استظهر من بعض الروايات وجوب نصح المؤمن ، ولم يذكرها ولعلّ منها ما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه‌السلام : «قال : يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب»[2] ، وما رواه سماعة ، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه‌السلام يقول : أيّما مؤمن مشى في حاجة أخيه فلم يناصحه ، فقد خان الله ورسوله»[3].

كانت هذه أهمّ الأمور التي ترتبط بالاستشارة ، وبقيت أمور أُخرى ، مثل استشارة القاضي والمفتي غيرهما من أهل العلم والفضل قبل القضاء والافتاء ، ودور الشورى في نظام الحكم الإسلامي ، سوف نتعرّض لها في عنوان «شورى».

(١) المكاسب ٢ : ٣٥١.

(٢) الوسائل ١٦ : ٣٨١ ، الباب ٣٥ من أبواب فعل المعروف ، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ١٦ : ٣٨٣ ، الباب ٣٦ من أبواب فعل المعروف ، الحديث ٢.

إن شاء الله تعالى.

مظانّ البحث:

لم يتعرّض الفقهاء لموضوع الاستشارة، وإنّما أُشير إليه في بعض الموارد، كموضوع الغيبة والاستخارة، ومقدّمات النكاح وآدابه، وآداب القضاء ونحوها.

استشفاء

لغة:

طلب الشفاء، والشفاء: الدواء[1]، أو البُرء من المرض[2].

اصطلاحاً:

لا يتجاوز المعنى اللغوي، لكن قد يستفاد من بعض استعمالاته أنّه يراد به طلب شفاء خاصّ، وهو اقترانه بأُمور معنوية خارجة عن نطاق التداوي بالأُمور المادّية، كما يظهر ذلك ممّا يأتي.

الأحكام:

الأصل في الاستشفاء أن يكون مباحاً، لكن قد يصير واجباً، كما إذا توقّفت حياة الإنسان عليه، وقد يكون مستحبّاً، كالاستشفاء بالقرآن والدعاء، وقد يكون حراماً، كالاستشفاء بالمحرّمات مع عدم الاضطرار إليها، وربّما يكون مكروهاً، كالاستشفاء بالمياه الحارّة.

ولذلك تقسّم الاستشفاء إلى قسمين: جائز وحرام. ونقصد بالجائز غير الحرام، فيشمل المستحبّ، والواجب، والمكروه، والمباح.

أوّلاً ـ الاستشفاء الجائز:

إذا قلنا: الاستشفاء بمعنى التداوي، فهما مترادفان، والاستشفاء الجائز بهذا المعنى كثير، وإن قلنا بتميّزه عن التداوي فهو محدود. ومهما كان، فقد ورد الاستشفاء في الحديث وكلمات الفقهاء في الموارد التالية:

١ ـ الاستشفاء بالقرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾[1].

ذكر شيخ الطائفة الطوسي[2]، وأمين الإسلام الطبرسي[3] في تفسيريهما وجوهاً لكون القرآن شفاءً للمؤمنين يجمعها: أنّ للإنسان بعدين: بعدٌ جسمي

---

(١) أُنظر: القاموس، ولسان العرب: «شفى».

(٢) المعجم الوسيط: «شفى».

(١) الإسراء: ٨٢.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ٦: ٥١٣.

(٣) مجمع البيان (٥ ـ ٦): ٤٣٦.

وبعدٌ روحي، ولكلٍّ منهما صحّة وسُقم، والقرآن كما هو سبب لصحّة الروح؛ لما فيه من البيان الذي يزيل الجهل والشكّ، فهو يمكن أن يكون سبباً لصحّة الجسم إذا استشفي به. فقد وردت نصوص متظافرة في الاستشفاء بالقرآن[1]، من جملتها ما رواه الطبرسي[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: تضع يدك على موضع الوجع وتقول: "اللّهم إنّي أسألك بحقّ القرآن العظيم الذي نزل به الروح الأمين، وهو عندك في أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم، أن تشفيني بشفائك، وتداويني بدوائك وتعافيني من بلائك" ثلاث مرّات، وتصلّي على محمّد وأهل بيته»[3].

٢ ـ الاستشفاء بالتربة الحسينية:

يجوز الاستشفاء بتراب قبر الإمام الحسين ابن علي عليهما السلام بإجماع الإماميّة، للنصوص المستفيضة التي ادّعي تواترها[4]، ومن جملتها ما رواه سعد بن سعد، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الطين؟ فقال: أكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير إلّا طين الحائر [قبر الحسين]؛ فإنّ فيه شفاءً من كلّ داء، وأمناً من كلّ خوف...»[1].

النهي عن أكلها بدون قصد الاستشفاء:

ورد النهي عن أكل التربة الحسينية بدون قصد الاستشفاء، وأفتى طبقه الفقهاء[2]، فقد روى حنان بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من أكل من طين قبر الحسين عليه السلام غير مستشفٍ به، فكأنّما أكل من لحومنا»[3]، وفي حديث آخر: «من أكله بشهوة لم يكن له فيه شفاء»[4].

لكن نقل عن الشيخ الطوسي جواز أكله يومي العيدين، وعصر عاشوراء تبرّكاً[5]، إلّا أنّ بعض الفقهاء ردّ ذلك، قال الشهيد في المسالك: «واحترز المصنّف بقوله: للاستشفاء بها، عن أكلها بمجرّد التبرّك، فإنّه غير جائز على الأصحّ، وإنّما يجوز تناولها للاستشفاء بها من المرض الحاصل»[6]، وقال سبطه في المدارك في أعمال يوم العيد: «ولا يجوز الإفطار على التربة الحسينية إلّا بقصد الاستشفاء لمن كان به علّة، كغيره من

---

(١) مكارم الأخلاق: ٣٦٣، الباب الحادي عشر، الفصل الثاني: في الاستشفاء بالقرآن.

(٢) وهو ولد الطبرسي صاحب مجمع البيان المتقدّم ذكره.

(٣) مكارم الأخلاق: ٣٩٠.

(٤) الجواهر ٣٦: ٣٥٨.

(١) الوسائل ٢٤: ٢٢٦، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢، وانظر سائر الأحاديث في هذا الباب، وفي الباب ٧٠ من أبواب المزار في المجلّد ١٤: ٥٢١.

(٢) أنظر: كشف اللثام ٢: ٢٦٨، والجواهر ٣٦: ٣٦٨.

(٣) و (٤) المصدر المتقدّم، الحديثان ٦ و ١.

(٥) ممّن نقله عنه صاحب الجواهر، أنظر الجواهر ٣٦: ٣٦٨.

(٦) المسالك (الحجرية) ٢: ٢٤٤.

الأيام»[١]، وقال صاحب الجواهر ـ بعد بيان عدم جواز الأكل في الأوقات الثلاثة بغير قصد الاستشفاء ولو للتبرّك ـ: «خلافاً للمحكي عن الشيخ في المصباح، فجوّزه لذلك في الأوقات الثلاثة، لكن لم نقف له على حجّة...»[٢].

مقدار ما يستشفى به :

والمقدار الذي يستشفى به هو مقدار حمّصة لا أكثر، كما صرّحت بذلك الروايات وأفتى به الفقهاء[٣].

وهنا يظهر الفرق بين التداوي المتعارف والاستشفاء، حيث لا يتحدّد التداوي بشيء بمقدار خاصّ منه، بل يتداوى بالمقدار الذي يستلزمه التداوي، بخلاف الاستشفاء فيكتفى فيه حتّى باليسير منه، إمّا لزوماً، كما في التربة الحسينية، وإمّا جوازاً، كما في غيرها.

الموضع الذي يؤخذ منه التراب :

قال الشهيد في المسالك ـ محدّداً الموضع الذي يؤخذ منه التراب ـ: «... وهي تراب ما جاور قبره الشريف عرفاً أو ما حوله إلى سبعين ذراعاً، وروي إلى أربعة فراسخ. وطريق الجمع : ترتّبها في الفضل، وأفضلها ما أُخذ بالدعاء المرسوم، وختمها تحت القبّة المقدّسة بقراءة سورة القدر...»[١].

وكذا قال فقهاء آخرون.

آداب الاستشفاء بالتربة الحسينية :

وردت آداب وأدعية في كيفية الأخذ من تراب قبر الحسين عليه‌السلام، وكيفية استعماله، وربما جعلها بعضهم شرطاً في جواز الاستشفاء به[٢]، لكن حملها الأكثر على الأفضليّة وسرعة التأثير، ونحو ذلك[٣].

النهي عن بيع التربة الحسينية :

ورد النهي عن بيع التربة الحسينية، فعن الصادق عليه‌السلام: «من باع طين قبر الحسين عليه‌السلام فإنّه يبيع لحم الحسين ويشتريه»[٤].

الاستشفاء بتربة النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله وسائر الأئمة عليهم‌السلام :

ورد النهي عن الاستشفاء ـ أكلاً ـ بتربة سائر الأئمة عليهم‌السلام، ويظهر منه أنّ الاستشفاء بالتربة ـ أكلاً ـ مخصوص بتربة الإمام الحسين عليه‌السلام، فمن ذلك ما ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليه‌السلام :

---

(١) المدارك ٤ : ١١٤.
(٢) الجواهر ٣٦ : ٣٦٨.
(٣) أنظر : المسالك (الحجرية) ٢ : ٢٤٤، وكشف اللثام ٢ : ٢٦٨، والجواهر ٣٦ : ٣٥٨، والوسائل ١٤ : ٥٢٩، الباب ٧٢ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

(١) المسالك (الحجرية) ٢ : ٢٤٤.
(٢) أُنظر كشف اللثام ٢ : ٢٦٨.
(٣) أُنظر الجواهر ٣٦ : ٣٦٤.
(٤) الوسائل ٢٤ : ٢٢٨، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

«قال: ... ولا تأخذوا من تربتي شيئاً لتتبرّكوا به، فإنّ كلّ تربة لنا محرّمة إلّا تربة جدّي الحسين بن علي عليه السلام، فإنّ الله عزّ وجلّ جعلها شفاء لشيعتنا وأوليائنا»(١).

وعن سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الطين الذي يؤكل، فقال: كلّ طين حرام، كالميتة والدم وما أُهلّ لغير الله به، ما خلا طين قبر الحسين عليه السلام فإنّه شفاء من كلّ داء»(٢).

ومع ذلك فقد ورد في بعض الروايات جواز الاستشفاء بطين قبر رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، لكنّه حُمل على صورة الاستشفاء بغير الأكل.

قال الحرّ العاملي بعد ذكر بعض هذه الروايات: «أقول: الاستشفاء بما عدا تربة الحسين عليه السلام مخصوص بغير الأكل»(٣).

وقال المجلسي بعد ذكر بعضها أيضاً: «أقول: هذا الخبر يدلّ على جواز الاستشفاء بطين قبر الرسول صلى الله عليه وآله وسائر الأئمّة عليهم السلام، ولم ينقل به أحد من الأصحاب، ومخالف لسائر الأخبار عموماً وخصوصاً، ويمكن حمله على الاستشفاء بغير الأكل، كحملها، والتمسّح بها، وأمثال ذلك»(١).

وقال صاحب الجواهر: «وعلى كلّ حال فظاهر الفتاوى الاقتصار على استثناء قبر الحسين عليه السلام من بين قبورهم عليهم السلام حتّى النبيّ صلى الله عليه وآله، بل المعروف كون ذلك من خواصّه عليه السلام، كما ورد به بعض النصوص، لكن قد سمعت ما في خبر الثمالي،

---

(١) و (٢) الوسائل ١٤: ٥٢٩، الباب ٧٢ من أبواب المزار، الحديثان ٢ و ٣.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٢٨، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ذيل الحديث ٣.

(١) البحار ٥٧: ١٥٦، كتاب السماء والعالم، باب تحريم أكل الطين، ذيل الحديث ٢٢.

أقول: روى المجلسي في البحار كيفية استشفاء أحمد ابن ربيعة الأنباري الكاتب وقد اعتلّت يده وأكلتها الخبيثة وأُشير عليه بقطعها، ولم يشكّ أحد ممّن رآه في تلفه، فأمر فحُمل ـ بعد أن غسّلوه وطيّبوه وطرحوا عليه ثياباً نظيفة طاهرة ـ إلى قبر موسى بن جعفر صلوات الله عليه، فلاذ به وأخذ من تربته وطلى يده إلى زنده وكفّه، وشدّها، فلمّا كان من الغد حلّها وقد تساقط كلّ لحم وجلد عليها حتّى بقيت عظاماً وعروقاً مشبّكة وانقطعت الرائحة. وبلغ خبره وزير المقتدر علي بن [محمّد بن] موسى [بن] الفرات فحُمل إليه حتّى رآه، ثمّ عولج وبرأ، ورجع إلى الديوان، فكتب بها كما كان يكتب....

البحار ٩١: ٣٣ ـ ٣٤، كتاب الذكر والدعاء، باب الاستشفاع بمحمّد وآل محمّد صلى الله عليه وآله في الدعاء، ذيل الحديث ٢٢.

ونماذج ذلك كثيرة جداً تطلب من مظانّها، وراجع العنوانين: «توسّل»، «شفاعة»، ونحوهما.

ولا غرو في ذلك بعد أن جعل الله كرامةً لأهل هذا البيت لما بذلوه في سبيله من كلّ غالٍ ونفيس.

وقوله عليه السلام لمحمّد بن مسلم: "الشراب الذي شربته فيه طين قبور آبائي" ولكن لم نجد عاملاً بذلك على وجه يحلّ أكله كحلّ أكل طين القبر...» أي قبر الحسين عليه السلام.

ثمّ بيّن أنّه لا بأس بالاستشفاء به بغير الأكل[1].

٣ ـ الاستشفاء بالصدقة والدعاء والصلاة:

ورد الأمر بالاستشفاء بالصدقة والدعاء والصلاة، فعن الصادق عليه السلام: «داووا مرضاكم بالصدقة»[2]. وعن أبي الحسن موسى عليه السلام: «عليكم بالدعاء، فإنّ الدعاء والطلب إلى الله عزّ وجلّ يردّ البلاء وقد قُدّر وقُضي فلم يبقَ إلّا إمضاؤه، فإذا دعي الله وسئل، صرف البلاء صرفاً»[3]. وعن اسماعيل بن عبد الله بن محمد ابن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «مرضت مرضاً شديداً حتّى يئسوا منّي، فدخل عليّ أبو عبد الله عليه السلام فرأى جزع اُمّي عليّ، فقال: توضّئي وصلّي ركعتين، وقولي في سجودك: "اللّهم أنت وهبته لي ولم يك شيئاً فهبه لي هبة جديدة" ففعلت، فأصبحتُ وقد صنعت هريسةً، فأكلت منها مع القوم»[4].

(١) الجواهر ٣٦ : ٣٦٨.

(٢) و (٣) و (٤) مكارم الأخلاق : ٣٨٨ و ٣٩٥.

٤ ـ الاستشفاء بماء زمزم وماء الميزاب ونحوهما:

وردت روايات مستفيضة ـ إجمالاً ـ في الاستشفاء بعدّة أمور، من قبيل: ماء زمزم، وماء ميزاب الكعبة، وماء السماء (المطر) قبل أن يصل إلى الأرض، وسؤر المؤمن[1]، والعسل؛ لقوله تعالى: ﴿ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ﴾[2] ونحو ذلك، تطلب تفاصيلها من مظانّها.

٥ ـ الاستشفاء بالمياه الحارّة:

المقصود من المياه الحارّة هي العيون الكبريتية التي تكون مياهها حارّة، ويقصد إليها للتداوي والاستشفاء بها، وقد ورد النهي عن ذلك، فروى مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله عن الاستشفاء بالحمات، وهي العيون الحارّة التي تكون في الجبال التي يوجد فيها رائحة الكبريت»[3].

لكن حمل الفقهاء النهي على الكراهة[4].

(١) أنظر الوسائل ٢٥ : الأبواب ١٦، ١٧، ١٨، ٢١ و ٢٣ وغيرها من أبواب الأشربة المباحة.

(٢) النحل : ٦٩، وانظر الوسائل ٢٥ : ٩٧، الباب ٤٩ من أبواب الأطعمة المباحة.

(٣) الوسائل ١ : ٢٢١، الباب ١٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

(٤) الجواهر ٣٦ : ٤٢٤، وانظر النهاية : ٥٩٢، والسرائر ٣ : ١٣٢، والقواعد ٢ : ١٥٩، وغيرها.

٦ ـ الاستشفاء بأبوال الإبل:

يجوز الاستشفاء بأبوال الإبل[١]، لما ورد: أنّ النبيّ ﷺ أمر قوماً اعتلّوا بالمدينة أن يشربوا أبوال الإبل[٢]. وأنّها تفيد «الربو»، فعن المفضّل ابن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه شكا إليه الربو الشديد، فقال: اشرب له أبوال اللقاح، فشربت ذلك، فمسح الله دائي»[٣]، وعن موسى ابن عبد الله بن الحسن، قال: «سمعت أشياخنا يقولون: ألبان اللقاح شفاء من كلّ داءٍ وعاهة، ولصاحب الربو أبوالها»[٤].

راجع: إبل، تداوي.

تنبيه:

ورد في بعض الروايات جواز التداوي بالطين الأرمني، وهو طين كان يُجلب من أرمينية يتداوى به، خصوصاً من الإسهال والوباء[٥]، لكن لـمّا كانت ألفاظ الروايات وكلمات الفقهاء وردت بعنوان «التداوي» لا «الاستشفاء» فلذلك آثرنا ذكره في العنوانين: «تداوي» و «طين».

(١) الجواهر ٣٦: ٣٦١.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٤٧٦، الحديث ١٧١١.

(٣) الوسائل ٢٥: ١١٥، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٨.

(٤) الوسائل ٢٥: ١١٤، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٣.

(٥) المسالك (الحجرية) ٢: ٢٤٤.

ثانياً ـ الاستشفاء بالحرام:

لا يجوز الاستشفاء بالمحرّم والتداوي به إذا لم ينحصر الدواء فيه، وقد ادّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف فيه[١]؛ لما ورد من النهي عن التداوي بالخمر ونحوه، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «قال: لا ينبغي لأحدٍ أن يستشفي بالحرام»[٢]، ونحوه غيره.

وأمّا في صورة انحصار الدواء في الحرام، فيكون من مصاديق الاضطرار[٣]، وهو رافع للتكليف بصريح الكتاب في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[٤]، وغيره.

وفيه تفصيل يراجع فيه العنوانان: «اضطرار»، و «تداوي».

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن هذه الموارد في كتاب الأطعمة والأشربة، ويأتي البحث عن بعضها بالمناسبة في موارد أُخرى مثل:

المكاسب المحرّمة: البحث عن أبوال الإبل.

وأعمال يوم العيد: البحث عن بعض جهات التربة الحسينية.

(١) الجواهر ٣٦: ٤٤٥.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٤٥، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤٢٤.

(٤) البقرة: ١٧٣.

والطهارة : بمناسبات مختلفة، كحرمة تنجيس التربة الحسينية، وكراهة غسل الميت بالماء الساخن ونحو ذلك.

استشفاع

لغة :

من استشفعه : طلب منه الشفاعة، أي قال : كن لي شافعاً. والشافع : الطالب لغيره.. والشفع من الأعداد : الزوج، مقابل الفرد[1].

فكأنّ الشفيع ينضمّ إلى الوسيلة الناقصة التي مع المستشفع، فيصير به زوجاً بعدما كان فرداً، فيقوى على نيل ما يريده[2].

اصطلاحاً :

لا يتعدّى المعنى اللغوي.

الأحكام :

سوف يأتي في عنوان « شفاعة » الكلام عن عدّة أمورٍ، من جملتها :

١ ـ جواز الاستشفاع إلى الله تعالى بأنبيائه، وأوليائه، وعباده الصالحين، وبالقرآن ونحوه، وبيان المعنى الصحيح للاستشفاع الذي نقول بجوازه.

٢ ـ عدم جواز الشفاعة في الحدود.

٣ ـ كراهة شفاعة القاضي إلى المستحقّ لإسقاط الحقّ.

٤ ـ استحباب شفاعة المؤمن لأخيه المؤمن في قضاء حوائجه.

وغير ذلك ممّا يرتبط بالاستشفاع، والشفاعة.

(١) لسان العرب، وغيره : « شفع ».

(٢) الميزان في تفسير القرآن ١ : ١٥٧.

استشهاد

لغة :

مصدر استشهد، ويأتي على معنيين :

١ ـ طلب الشهادة، فيقال : استشهدت فلاناً، أي : سألته أن يشهد.

٢ ـ القتل في سبيل الله، فيقال : اُستُشهد فلان، أي : قُتل في سبيل الله[1].

اصطلاحاً :

يستعمل الاستشهاد بالمعنى الأوّل في تحمّل الشهادة وأدائها، ويأتي توضيح ذلك كلّه في عنوان « شهادة ».

وأكثر ما يستعمل الفقهاء هذا المعنى بعنوان « إشهاد ».

وأمّا الاستشهاد بالمعنى الثاني فسوف يأتي بعنوان « شهيد ».

(١) أُنظر : الصحاح، ولسان العرب : « شهد ».

استصباح

لغة :

مصدر استصبح، بمعنى : أوقد المصباح، واستصبح بالزيت ونحوه : أمدّ به مصباحه[1].

اصطلاحاً :

ورد «الاستصباح» في كلمات الفقهاء بالمعنى الثاني، وهو : إمداد المصابيح، وأمّا بمعنى إيقادها فهو مذكور عندهم بلفظ «إسراج» أو «إيقاد».

الأحكام :

ذكر الفقهاء عنوان «الاستصباح» في عدّة مواطن كلّها ترتبط بموضوع واحد، وهو الاستصباح بالدهن النجس أو المتنجّس، فقد تكلّموا حول ذلك بمناسبة ذكر الأعيان النجسة في كتاب الطهارة، وفي أوّل المكاسب المحرّمة بمناسبة بيع الميتة والدهن النجس، وفي كتاب الأطعمة بمناسبة عنوان «أكل الميتة»، و «المائعات النجسة».

وفيما يلي نشير إلى إجمال ما ذكروه فنقول :

(١) المعجم الوسيط : «صبح».

أوّلاً ـ الاستصباح بالدهن النجس :

إذا كان الدهن من الأعيان النجسة، كأليات الغنم الميّتة وشحومها، أو شحوم سائر الحيوانات الميتة، فالمعروف بين الفقهاء هو حرمة استعماله من جميع الوجوه، ومنها الاستصباح[1].

لكن يظهر من بعض الفقهاء جواز ذلك، منهم : العلّامة، فقد نقل عنه في حلقة الدرس : أنّه جوّز الاستصباح بأليات الغنم المقطوعة، تحت السماء[2].

ومنهم : السيّد اليزدي[3] والسيّدان الحكيم[4] والخوئي[5]، حيث خصّ هؤلاء تحريم الانتفاع بالميتة بالانتفاع المشروط بالطهارة والتذكية[6]، كالأكل واللبس في الصلاة ونحوهما، وأمّا ما لا يشترط فيه شيء منها ـ كالتسميد

(١) أنظر : الجواهر ٢٢ : ١٦، ٣٦ : ٣٤١، والمكاسب ١ : ٣٩، والتنقيح ١ : ٥٦٠.

(٢) نقل الشهيد الأوّل في حواشيه على القواعد أنّه نُقل عنه ذلك، جاء ذلك في مفتاح الكرامة ٤ : ١٩.

(٣) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في النجاسات، الرابع : الميتة، المسألة ١٩.

(٤) المستمسك ١ : ٣٤٠ ـ ٣٤٢.

(٥) التنقيح ١ : ٥٦٠ ـ ٥٦١.

(٦) اقتصر السيّد اليزدي على ذكر الطهارة، ولم يزد السيّد الحكيم عليها شيئاً، وإنّما زاد السيّد الخوئي قيد التذكية، ولعلّه لأجل عدم الملازمة ـ عنده ـ بين عدم التذكية والنجاسة كما هو عند المشهور.

والاستصباح ونحوهما ـ فلا يحرم الانتفاع بها.

ثانياً ـ الاستصباح بالدهن المتنجّس :

ونقصد بذلك ما كان طاهراً في حدّ ذاته ـ كالأدهان المتّخذة من النباتات والأليات الطاهرة ـ لكن أصابه النجس.

والظاهر أنّ المشهور يقولون بجواز الاستصباح بهذه الأدهان[1]، كما صرّحت به الروايات، بل ادّعي عليه الإجماع[2].

لكن يبقى أمران لا بدّ من التنبيه عليهما، وهما :

أ ـ هل يجب أن يكون الاستصباح به تحت السماء، فلا يجوز تحت السقف، أو لا يجب ؟

المشهور بين الفقهاء وجوب كون الاستصباح تحت السماء[3]. وعن بعضهم عدم وجوب ذلك[4]، وفصّل العلّامة بين ما إذا عُلم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن ـ مع الدخّان ـ وما إذا لم يعلم، فوافق المشهور في الأوّل[5].

(١) أُنظر الوسائل ١٧ : ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٦ : ٣٨٥، و ٢٢ : ١٣.

(٣) أُنظر : الجواهر ٣٦ : ٣٨٥، و ٢٢ : ١٣، والمكاسب ١ : ٧٨.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٢ : ١٥، فإنّه حكي عن بعضهم جواز الاستصباح مطلقاً سواءً كان تحت السقف أو لا.

(٥) المختلف (الحجرية) : ٦٨٦.

ب ـ المعروف بين فقهائنا جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس، لكن اختلفوا في أنّ صحّة البيع هل هي مشروطة باشتراط المتبايعين الاستصباح به صريحاً ـ في العقد ـ أو يكفي قصدهما لذلك، أو لا يشترط شيءٌ منهما ؟ أو يشترط قصد الاستصباح إذا كان الاستصباح منفعة نادرة للدهن ـ كدهن اللوز والبنفسج ـ وكانت منحصرة فيه، أمّا إذا كانت المنفعة منفعة غالبة ـ كالأدهان المعدّة للإسراج ـ فلا يعتبر في صحّة البيع قصد الاستصباح ؟

فيه أقوال[1].

استصحاب

راجع : الملحق الأُصولي.

استصلاح

راجع : الملحق الأُصولي.

(١) أُنظر المكاسب ١ : ٦٨ ـ ٧٢.

استصناع

لغة :

مصدر استصنع الشيء، أي : دعا إلى صنعه[١].

اصطلاحاً :

لم يتعرّض فقهاؤنا لهذا العنوان إلّا القليل منهم، كالشيخ، وابن حمزة، وابن سعيد، فلذلك لم تتّضح حقيقته هل هو عقد أو لا ؟ وإذا كان عقداً هل هو صحيح أو لا ؟ وإذا كان عقداً صحيحاً هل هو لازم أو لا ؟ وإن كان لازماً هل هو بيع أو إجارة ؟

ويظهر من كلام الشيخ أنّه عقد فاسد، قال في الخلاف : «استصناع الخفاف، والنعال، والأواني من الخشب والصفر والرصاص والحديد، لا يجوز...».

ثمّ قال :

«دليلنا على بطلانه : أنّا أجمعنا على أنّه لا يجب تسليمها، وأنّه بالخيار بين التسليم وردّ الثمن، والمشتري لا يلزمه قبضه، فلو كان العقد صحيحاً لما جاز ذلك؛ ولأنّ ذلك مجهول غير معلوم بالمعاينة، ولا موصوف في الذمّة، فيجب المنع منه»[١].

وقال في المبسوط : «واستصناع الخفّ والنعل والأواني من خشب أو صفر أو حديد أو رصاص لا يجوز، فإن فعل لم يصحّ العقد، وكان بالخيار إن شاء سلّمه وإن شاء منعه، فإن سلّمه كان المستصنع بالخيار إن شاء ردّه وإن شاء قبله»[٢].

لكن يظهر من ابن حمزة وابن سعيد أنّ الاستصناع عقد صحيح جائز من الطرفين، فلكلّ منهما الفسخ.

قال ابن حمزة في الوسيلة : «ومن استصنع شيئاً قبلُ، وفَعَل الصانعُ، كان مخيّراً بين التسليم والمنع، والمستصنع بين القبول والردّ»[٣].

وقال ابن سعيد في الجامع للشرائع : «واستصناع شيء كالخفّ، وفعلة[٤] الصانع، غير لازم للمستصنع، وله ردّه»[٥].

ويمكن توجيه كلام الشيخ ـ وخاصّة ما ذكره في المبسوط ـ بما يمكن جمعه مع كلام الأخيرين.

هذا، ويحتمل أن يكون الاستصناع مواعدة ابتدائية.

---

(١) لسان العرب : «صنع».

(١) الخلاف ٣ : ٢١٥، المسألة ٣٣.

(٢) المبسوط ٢ : ١٩٤.

(٣) الوسيلة : ٢٥٧.

(٤) في نسخة : وفعل الصانع.

(٥) الجامع للشرائع : ٢٥٩.

الأحكام :

لا يجب الوفاء على الطرفين في الاستصناع سواء قلنا بأنّه عقد أو مواعدة، لأنّه على فرض كونه عقداً فهو عقد جائز ـ على ما يظهر من غير الخلاف من الكتب المتقدّمة ـ والعقد الجائز لا يجب الوفاء به.

هذا بناءً على كونه عقداً صحيحاً، وأمّا بناء على كونه عقداً فاسداً ـ كما يظهر من الخلاف ـ فلا موجب للزوم الوفاء أصلاً.

وأمّا بناء على كونه مواعدة ابتدائية، فلا يجب الوفاء به أيضاً؛ لأنّه لا يجب الوفاء بالوعد الابتدائي. نعم، يجب الوفاء بالوعد لو كان ضمن عقد لازم.

وأحسب أنّ هناك محاولات جديدة للبحث عن هذا العقد وإعطائه صيغاً مقبولة.

استطابة

لغة :

الاستطابة مصدر استطاب، بمعنى وجده طيّباً.

والطيب ـ كما قال الطريحي في مجمع البحرين ـ يأتي على معانٍ أربعة :

١ ـ المستلَذّ.

٢ ـ ما حلّله الشارع.

٣ ـ ما كان طاهراً.

٤ ـ ما خلا من الأذى في النفس والبدن.

وهو حقيقة في الأوّل لتبادره إلى الذهن عند الإطلاق. والخبيث يقابل الطيّب.

وقال ـ أيضاً ـ : «والإطابة والاستطابة كنايتان عن الاستنجاء بغَسلٍ أو مسحٍ بحجر ـ وقيل : بمسحٍ فقط ـ لأنّ الإنسان يطيّب جسده بإزالة الخبث عنه، أي : يطهّره»[1].

ويطلق على إزالة الشعر ـ أيضاً ـ لأنّه تنظيف وإزالة أذى[2].

اصطلاحاً :

تأتي الاستطابة بمعنى التنظيف بمعناه العامّ، وبمعنى الاستنجاء.

الأحكام :

سوف يأتي الكلام عن الاستنجاء في محلّه، كما يأتي الكلام عن كلّ مورد من موارد الاستطابة كإزالة الشعر، وتقليم الأظفار، والاستحمام ونحوها في موطنه. لكن لا بأس بذكر ما يرتبط بالاستطابة بنحوٍ عام، كما ذكره الشهيد في الذكرى، فإنّه جعل الاستطابة نوعين، وذكر الاستطابة العامّة في النوع

---

(١) مجمع البحرين : «طيب».

(٢) أنظر لسان العرب، والمصباح المنير، والنهاية لابن الأثير : المادّة نفسها.

الأوّل، والاستطابة بمعنى الاستنجاء في النوع الثاني.

وقال في النوع الأوّل ـ ما خلاصته ـ:

«الأوّل ـ المطلقة: وقد مرّ بعضها كالخضاب، وإزالة الشعر، ومنها: الطيب، وتقليم الأظفار يوم الجمعة وأخذ الشارب، وعن الصادق عليه السلام: أنّهما أبلغ في استنزال الرزق من التعقيب إلى طلوع الشمس، وروى هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام: القلم يوم الجمعة أمان من الجذام والبرص والعمى... وعن الصادق عليه السلام: أربعة من أخلاق الأنبياء: التطيّب، والتنظيف بالموسى، وحلق الجسد بالنورة، وكثرة الطروقة... وقال عليه السلام: ليتزيّن أحدكم يوم الجمعة، ويغتسل، ويتنظّف، ويسرّح، ويلبس أنظف ثيابه، وليتهيّأ للجمعة، وليكن عليه في ذلك السكينة والوقار... وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: حفّوا الشوارب واعفوا اللحى، ولا تشبّهوا باليهود... وقال رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء: أتركن من أظافيركنّ؛ فإنّه أزين لكنّ، وقال الصادق عليه السلام: لا ينبغي للمرأة أن تعطّل نفسها ولو أن تعلّق في عنقها قلادة... وروي: أنّ السنن الحنيفية خمس عشرة، خمس في الرأس: المضمضة، والاستنشاق، والسواك، وفرق الشعر، وقصّ الشارب. وخمس في البدن: قصّ الأظفار، وحلق العانة، والإبطين، والختان، والاستنجاء. ويتأكّد السواك عند الوضوء والصلاة والسَحَر، وقراءة القرآن وتغيير النكهة»[1].

(١) الذكرى: ١٩.

ثمّ ذكر النوع الثاني، وهو الاستطابة بمعنى الاستنجاء.

راجع: استنجاء.

استطاعة

لغة:

الاستطاعة: القدرة على الشيء[1].

اصطلاحاً:

ورد عنوان «الاستطاعة» في كلمات المتكلّمين، والأُصوليين، والفقهاء، وكلّهم يريد بها: القدرة.

أمّا المتكلّمون فيريدون بها: قدرة الإنسان علىٰ أفعاله، فالقائلون منهم بالاستطاعة ـ وهم الشيعة والمعتزلة ـ يقولون: إنّ الإنسان قادر على أن يفعل أو لا يفعل، وهذه القدرة موجودة قبل التكليف[2].

(١) لسان العرب: «طوع».

(٢) وردت روايات عديدة في تفسير الاستطاعة بالقدرة، وممّا جاء في ذلك ما رواه ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: لا يكون العبد فاعلاً إلّا وهو مستطيع وقد يكون مستطيعاً غير فاعل، ولا يكون فاعلاً أبداً حتّى يكون معه الاستطاعة». ←

وأمّا الأُصوليون والفقهاء، فتارةً يريدون بالقدرة القدرة العقلية، وتارة القدرة الشرعية.

ومرادهم من القدرة العقليّة: قدرة المكلّف تكويناً على إتيان الفعل المأمور به. ويقولون: إنّ التكاليف مشروطة ـ عقلاً ـ بالقدرة على إتيان متعلّقاتها، إمّا من جهة قبح تكليف الإنسان بما لا يطيقه، أو من جهة أنّ نفس الخطاب والتكليف بشيء يقتضي القدرة عليه.

ومرادهم من القدرة الشرعية: قدرة المكلّف على إتيان المكلّف به مع جميع قيوده وشروطه المأخوذة فيه شرعاً بنفس الخطاب أو بخطابٍ آخر

فالتكليف بالوضوء ـ في الآية الشريفة[1] ـ مقيّد عقلاً بالقدرة على تحصيل الماء، لكن وردت شروط ـ ضمن خطابات شرعيّة أُخر ـ للماء الذي يتوضّأ به، مثل: طهارته، وإباحته، وإطلاقه، ونحوها. ولذلك لو وجد الماء لكن لم يتّصف بالصفات المطلوبة شرعاً، فالقدرة العقلية متحقّقة، لكنّ القدرة الشرعية غير متحقّقة[1].

وأغلب ما استعملت «الاستطاعة» بمعنى القدرة الشرعية في خصوص الحجّ، وأمّا في غيره فالمتداول استعمال «القدرة» بدل «الاستطاعة»، ولذلك نكتفي ـ هنا ـ ببيان أحكام الاستطاعة في خصوص الحجّ، ونترك الكلام في غيره إلى عنوان «قدرة».

الأحكام:

لا إشكال في اشتراط وجوب الحجّ بالاستطاعة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[2]، وللسنّة المتواترة، ولإجماع المسلمين كما قال صاحب الجواهر[3]، وقال السيّد اليزدي ـ عند عدّ شرائط وجوب الحجّ ـ:

«الثالث ـ الاستطاعة من حيث المال، وصحّة البدن وقوّته، وتخلية السرب وسلامته، وسعة الوقت، وكفايته؛ بالإجماع والكتاب

← ومن ذلك ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ ما يعني ذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه، مخلّى سربه، له زاد وراحلة».

أُنظر التوحيد (للصدوق): ٣٥٠، باب الاستطاعة، الحديث ١٣ و ١٤. وانظر تصحيح الاعتقاد (للمفيد): ٢٣، معنى الاستطاعة، ودلائل الصدق ١: ٣٤٠، وغيرها، والآية في سورة آل عمران: ٩٧.

(١) وهو قوله تعالى: ﴿ يا أيُّها الَّذينَ آمَنوا إذا قُمتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلوا وُجوهَكُمْ... فَلَمْ تَجِدوا ماءً فَتَيَمَّموا صَعيداً طَيِّباً ﴾ المائدة: ٦.

(١) أُنظر فوائد الأُصول ١: ٣١٤ ـ ٣١٥، والتنقيح ٩: ٣٥٧.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) الجواهر ١٧: ٢٤٨.

والسنّة»(١).

واحتمل صاحب الجواهر أن يكون اشتراط وجوب الحجّ بالاستطاعة ضرورياً مثل وجوب أصل الحجّ(٢).

هذا المقدار ممّا لا كلام فيه، لكن ينبغي بيان أقسام الاستطاعة وما يرتبط بها من أحكام على سبيل الاختصار.

أقسام الاستطاعة:

ذكروا للاستطاعة أقساماً ربما يتداخل بعضها، وهي: الاستطاعة العقلية، والاستطاعة الشرعية، والاستطاعة البذلية، والاستطاعة البدنية، والاستطاعة الزمانية، والاستطاعة السربية، والاستطاعة المالية.

القسم الأوّل ـ الاستطاعة العقليّة:

ويقصد بها القدرة على إتيان أعمال الحجّ في الموسم المقرّر، عقلاً، سواء تحقّق ذلك بالمشي أو الركوب، وسواء كان فيه حرج شديد أو لا، وسواء كان مستلزماً لمهانته أو لا؟

فالغرض من الاستطاعة العقلية هو مجرّد التمكّن من إتيان المناسك في الموسم بأيّ وسيلةٍ كانت.

والمعروف بين فقهاء الإمامية: أنّ هذه الاستطاعة غير كافية لوجوب الحجّ، بل لا بدّ من تحقّق الاستطاعة الشرعيّة ـ كما سيأتي بيانها ـ لكن استشكل صاحب المدارك وصاحب الحدائق فيما ذهب إليه المشهور كما سيتّضح.

القسم الثاني ـ الاستطاعة الشرعيّة:

والمقصود بها الاستطاعة التي اعتبرها الشارع إضافة إلى الاستطاعة العقليّة؛ فإنّ هناك روايات دلّت على اشتراط وجود الزاد والراحلة في تحقّق الاستطاعة، فمن لم يجد الزاد والراحلة ولا ثمنها فليس بمستطيع، وكذا من وجدهما لكن كان السفر شاقاً وحرجياً بالنسبة إليه، كما تقتضيه قاعدة «نفي الحرج».

فالمستطيع بحسب جملة من الروايات: هو الذي يمتلك زاداً وراحلة، ولم يكن السفر وأداء المناسك موجبين للمشقّة والحرج عليه، بل يمكن أن نقول: إنّ الاستطاعة الشرعية متضمّنة للاستطاعات التي سوف نذكرها.

تقدّم أن قلنا: إنّ المعروف بين الفقهاء هو اعتبار الاستطاعة الشرعية في وجوب الحجّ، فلا تكفي الاستطاعة العقليّة، وقد خالف في ذلك صاحب المدارك وصاحب الحدائق.

أمّا الأوّل فقد قال ـ بعد نقل كلمات القائلين باعتبار الاستطاعة الشرعية (الزاد والراحلة)،

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الشرط الثالث.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٤٨.

وبعد ذكر بعض الروايات الدالّة على عدم اعتبارها ـ:

«وبالجملة فالمسألة قويّة الإشكال، إذ المستفاد من الآية الشريفة تعلّق الوجوب بالمستطيع، وهو القادر على الحجّ، سواء كانت استطاعته بالقدرة على تحصيل الزاد والراحلة أو بالقدرة على المشي، كما اعترف به الأصحاب في حقّ القريب»[1].

وقال الثاني ـ بعد نقل كلام المحقّق والعلّامة في اعتبار الاستطاعة الشرعية ـ:

«أقول: وعلى هذه المقالة اتّفقت كلمتهم (رضوان الله عليهم) كما سمعته من كلام العلّامة، ومقتضى ذلك ـ كما صرّحوا به ـ: أنّه لا يجزئ الحجّ ماشياً مع الإمكان لو لم يملك الراحلة. وعندي فيه إشكال، حيث إنّ الآية قد دلّت على أنّ شرط الوجوب الاستطاعة، والاستطاعة لغة وعرفاً: القدرة، وتخصيصها بالزاد والراحلة يحتاج إلى دليل واضح»[2].

تنبيهات:

وهنا لا بدّ من التنبيه على أُمور:

الأوّل ـ اختلف الفقهاء في اشتراط الراحلة للمكّي ونحوه ممّن يمكنه إتيان المناسك ماشياً، فاشترط بعضهم وجودها أيضاً، ونفاه بعض آخر،

(١) المدارك ٧: ٣٧.

(٢) الحدائق ١٤: ٨٢.

وأطلق آخرون.

فممّن اشترط وجودها: الفاضل الاصفهاني[1]، والسيّد اليزدي[2]، والسيّد الخوئي[3]. واشترط الشهيد الثاني وجودها في صورة عدم التمكّن من إتيان المناسك بدونها[4].

وممّن نفى اشتراطها أو يظهر منه ذلك: الشيخ في المبسوط[5]، والمحقّق[6]، والعلّامة[7]، وصاحب المدارك[8]، وصاحب الجواهر[9].

وأطلق الأكثر ـ كما قال صاحب الجواهر[10] ـ ولم يقيّدوا اشتراط الزاد والراحلة بالبعيد.

ولعلّه يمكن الجمع بين الجميع بأن نحمل كلام القائلين بالاشتراط للقريب على صورة حصول المشقّة والحرج من أداء مناسك عرفة ومنى ماشياً، لكنّ الاشتراط عندئذٍ ليس من جهة توقّف صدق

(١) كشف اللثام ١: ٢٨٩.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الشرط الثالث، المسألة ٢.

(٣) معتمد (مستند) العروة الوثقى ١: ٨٥.

(٤) المسالك ٢: ١٢٩.

(٥) المبسوط ١: ٢٩٨.

(٦) شرائع الإسلام ١: ٢٢٥.

(٧) المنتهى (الحجرية) ٢: ٦٥٢، التذكرة ٧: ٥١، وغيرهما.

(٨) المدارك ٧: ٣٦.

(٩) الجواهر ١٧: ٢٥٢.

(١٠) المصدر نفسه.

الاستطاعة على وجود الراحلة للمكّي، بل من جهة اقتضاء قاعدة «لا حرج» ذلك[١].

الثاني ـ المراد بالزاد ـ هنا ـ المأكول والمشروب وسائر ما يحتاج إليه المسافر ـ من الأوعية التي يتوقّف عليها حمل ما يحتاج إليه ـ وجميع ضروريات السفر بحسب حاله: قوّة وضعفاً، وزمانه: حرّاً وبرداً، ذهاباً وإياباً[٢].

والمراد بالراحلة مطلق ما يُركب.

واللازم وجود ما يليق بحاله قوّة وضعفاً بحيث لا يكون موجباً للمشقّة عليه. وأمّا مراعاة اللياقة بحسب الضعة والشرف، فقد اشترطها بعضهم، كالسيّد اليزدي[٣]، وصاحب الجواهر[٤]، والسيّد الحكيم[٥]، والسيّد الخوئي[٦]، والإمام الخميني[٧]. واستظهره صاحب المدارك[٨] من المحقّق والعلّامة، لكن استشكل صاحب الحدائق[٩] في هذا الاستظهار.

وقيّده بعض المشترطين بما إذا استلزم عدم المراعاة العسر والحرج.

وممّن نفى اشتراطها: الشهيد الأوّل[١]، وصاحب المدارك[٢]، والمحقّق السبزواري[٣]، والفاضل الإصفهاني[٤]، وصاحب الحدائق[٥].

الثالث ـ لا يشترط وجود الزاد والراحلة عيناً، بل يكفي وجود ما يمكن صرفه في تحصيلها من المال سواء كان من النقود أو من العقارات أو من الضياع أو غيرها ممّا هو زائد على ما يحتاج إليه.

وقال السيّد الحكيم: «... وهو ممّا لا إشكال فيه، وينبغي عدّه من الضروريات؛ فإنّ مقتضى الجمود على ما تحت قوله عليه السلام: "له زاد وراحلة" وإن كان هو اعتبار وجودهما عيناً، لكنّ المراد منه ما ذكر، ويقتضيه قوله عليه السلام: "ما يحجّ به"»[٦].

الرابع ـ قال السيّد اليزدي: «قد عرفت أنّه لا يشترط وجود أعيان ما يحتاج إليه في نفقة الحجّ

---

(١) المصدر نفسه، وانظر كلام المشترطين والنافين.
(٢) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الشرط الثالث، المسألة ٤.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) الجواهر ١٧: ٢٥٦.
(٥) المستمسك ١٠: ٧٥ ـ ٧٦.
(٦) معتمد العروة الوثقى ١: ٩٠.
(٧) تحرير الوسيلة ١: ٣١٩، كتاب الحجّ، شرائط وجوب حجّة الإسلام، المسألة ١١.
(٨) المدارك ٧: ٤٠، واستظهره غيره أيضاً.
(٩) الحدائق ١٤: ٩٨.

---

(١) الدروس ١: ٣١٢، فإنّه قال: «ولا يكفي علوّ منصبه في اعتبار المحمل أو الكنيسة، فإنّ النبيّ والأئمّة عليهم السلام حجّوا على الزوامل».
(٢) المدارك ٧: ٤٠.
(٣) الذخيرة: ٥٥٩.
(٤) كشف اللثام ١: ٢٨٩.
(٥) الحدائق ١٤: ٩٨.
(٦) المستمسك ١٠: ٧٣ ـ ٧٤.

من الزاد والراحلة، ولا وجود أثمانها من النقود، بل يجب عليه بيع ما عنده من الأموال لشرائها، لكن يستثنى من ذلك ما يحتاج إليه في ضروريات معاشه، فلا تباع دار سكناه اللائقة بحاله، ولا خادمه المحتاج إليه، ولا ثياب تجمّله اللائقة بحاله ـ فضلاً عن ثياب مهنته ـ ولا أثاث بيته من الفراش والأواني وغيرهما ممّا هو محلّ حاجته، بل ولا حليّ المرأة مع حاجتها بالمقدار اللائق بها بحسب حالها في زمانها ومكانها، ولا كتب العلم لأهله التي لا بدّ له منها فيما يجب تحصيله؛ لأنّ الضرورة الدينية أعظم من الدنيوية، ولا آلات الصنائع المحتاج إليها في معاشه، ولا فرس ركوبه مع الحاجة إليه، ولا سلاحه، ولا سائر ما يحتاج إليه؛ لاستلزام التكليف بصرفها في الحجّ العسر والحرج، ولا يعتبر فيها الحاجة الفعليّة ...»[1].

هذا، وقد ناقش بعض الفقهاء قسماً من هذه الموارد، نشير إليها فيما يلي:

١ ـ قال الشهيد الأوّل: «ويصرف في الاستطاعة ما عدا داره وثيابه وخادمه ودابّته وكتب علمه»، ثمّ قال: «في استثناء ما يضطرّ إليه من أمتعة المنزل والسلاح وآلات الصنائع عندي نظر»[2].

(١) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الشرط الثالث، المسألة ١٠.

(٢) الدروس ١: ٣١١.

٢ ـ لم يصرّح باستثناء الحلي المتعارف بحسب حال المرأة إلّا بعض الفقهاء، كالشهيد الثاني[1]، ويظهر ذلك من السيّد الحكيم[2] ـ حيث لم يعلّق على كلام السيّد اليزدي ـ، والسيّد الخوئي، لكنّه قيّده بما إذا كان بيع الحليّ موجباً للحرج، كما إذا كانت المرأة شابّة[3].

لكن استشكل صاحب المدارك[4] وصاحب الحدائق[5] وصاحب الجواهر[6] في هذا الاستثناء.

٣ ـ استشكل الفاضل الإصفهاني في استثناء فرس الركوب، قال: «في التذكرة الإجماع على استثناء فرس الركوب، ولا أرى له وجهاً؛ فإنّ فرسه إن صلح لركوبه فهو من الراحلة وإلّا فهو في مسيره إلى الحجّ لا يفتقر إليه وإنّما يفتقر إلى غيره، ولا دليل على أنّ له حينئذٍ أن لا يبيعه في نفقة الحجّ إذا لم يتمّ إلّا بثمنه»[7].

٤ ـ استثنى المحقّق في الشرائع «ثياب المهنة»[8] وهي ما يبتذل منها غالباً، ونسب الشهيد

(١) المسالك ٢: ١٢٩.

(٢) المستمسك ١٠: ٨٣.

(٣) معتمد العروة ١: ٩٩.

(٤) المدارك ٧: ٣٨.

(٥) الحدائق ١٤: ٩٤.

(٦) الجواهر ١٧: ٢٥٣.

(٧) كشف اللثام ١: ٢٨٩.

(٨) شرائع الإسلام ١: ٢٢٥.

إلى الأكثر استثناء الثياب مطلقاً إذا كانت لائقة بحاله زماناً ومكاناً وشرفاً، سواء كانت ثياب تجمّل أو ثياب مهنة، ولا يستثنى الزائد على ذلك وإن كان ثياب مهنة[١].

ولعلّ هذا مراد من قال: بأنّ المعيار في ذلك كلّه لزوم العسر والحرج، فما يلزم من بيعه العسر لا يباع سواء كان ثياب مهنة أو ثياب تجمّل، وما لم يلزم من بيعه ذلك يباع[٢]؛ لأنّ الحجّ الواجب المطلوب من المكلّف في العمر مرّة واحدة مشروط بعدم العسر، فإذا استلزم العسر فلا يجب[٣].

الخامس ـ قال الشهيد ـ بعد ذكر المستثنيات ـ:

«لو لم يكن له هذه المستثنيات وملك مالاً يستطيع به، صُرِف فيها، ولا يجب الحجّ إذا لم يتّسع المال»[٤].

وتابعه بعض من تأخّر عنه، منهم: الشهيد الثاني[٥]، وسبطه صاحب المدارك[٦]، وصاحب الجواهر[١]، والسيّد اليزدي[٢]، والسيّد الحكيم[٣]، والسيّد الخوئي[٤]، والإمام الخميني[٥]، إلّا أنّ صاحب المدارك ومن تأخّر عنه قيّدوه بصورة الضرورة، ولزوم الحرج لو لم يصرف المال في شراء المستثنيات.

السادس ـ ومن جملة ما هو شرط في تحقّق الاستطاعة وجود نفقة عياله مدّة ذهابه وإيابه؛ لأنّ النفقة حقّ لآدمي سابق على وجوب الحجّ، فيكون مقدّماً عليه.

وادّعى بعضهم عدم الخلاف في ذلك إجمالاً[٦].

وهل يختصّ الحكم بواجبي النفقة شرعاً، أو يشمل كلّ من يعوله عرفاً وإن لم يكن واجب النفقة شرعاً؟ فيه قولان:

١ ـ الاختصاص بواجبي النفقة، وممّن ذهب إليه: العلّامة[٧]، والشهيدان[٨]، وصاحب

---

(١) المسالك ٢: ١٢٩.

(٢) أُنظر: المدارك ٧: ٣٨، والحدائق ١٤: ٩٤، والجواهر ١٧: ٢٥٣.

(٣) معتمد العروة ١: ٨٩، ٩٧ـ ٩٩.

(٤) الدروس ١: ٣١١.

(٥) المسالك ٢: ١٣٠.

(٦) المدارك ٧: ٣٩.

---

(١) الجواهر ١٧: ٢٥٤.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ١٣.

(٣) المستمسك ١٠: ٨٧.

(٤) معتمد العروة الوثقى ١: ١٠٥.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٣٢٠، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٧.

(٦) أُنظر: الحدائق ١٤: ١٢٣ ـ ١٢٤، والجواهر ١٧: ٢٧٣، ومعتمد العروة ١: ٢٠٠.

(٧) المنتهى (الحجرية) ٢: ٦٥٣، وانظر التذكرة ٧: ٥٧.

(٨) الدروس ١: ٣١٣، والمسالك ٢: ١٣٦.

المدارك(١)، والفاضل الإصفهاني(٢)، وصاحب الحدائق(٣). ويظهر من المحقّق الثاني ـ أيضاً ـ اختياره(٤).

٢ ـ الشمول لكلّ من يعوله عرفاً وإن لم يكن واجب النفقة شرعاً، وممّن ذهب إليه: صاحب الجواهر(٥)، والسيّد اليزدي(٦)، والسيّد الحكيم(٧)، والسيّد الخوئي(٨)، والإمام الخميني(٩).

السابع ـ اختلف الفقهاء في اشتراط الاستطاعة بوجود ما يكفيه ـ له ولعياله عند الرجوع إلى وطنه ـ من مال أو تجارة أو صنعة، أو نحوها على قولين:

١ ـ القول بالاشتراط، فلو كان بحيث لو أنفق ماله في الحجّ، لم يبقَ له من المال ما يموّن به عياله، ولم تكن له صنعة، أو تجارة أو سبب آخر يدرّ عليه الرزق، لم يكن مستطيعاً.

ذهب إلى هذا القول الشيخان(١)، وأبو الصلاح(٢)، وابن البرّاج(٣)، وابن حمزة(٤)، وابن زهرة(٥)، وابن سعيد(٦)، والسيّد الطباطبائي(٧)، والسيّد اليزدي(٨)، والسيّد الحكيم(٩)، والسيّد الخوئي(١٠)، والإمام الخميني(١١).

هذا، وقيّد بعض هؤلاء الاشتراط بصورة لزوم الحرج؛ لأنّ دليل الاشتراط منحصر عنده بقاعدة «نفي الحرج» فلو لم يلزم حرج ومشقّة من الحجّ مع عدم وجود كفاية يرجع إليها لم يشترط وجودها.

٢ ـ القول بعدم الاشتراط، ذهب إليه ابن أبي

---

(١) المدارك ٧: ٥١.

(٢) كشف اللثام ١: ٢٩١.

(٣) الحدائق ١٤: ١٢٣.

(٤) جامع المقاصد ٣: ١٣٠، حيث لم يعلّق على تقييد العلّامة النفقة بالواجبة.

(٥) الجواهر ١٧: ٢٧٤.

(٦) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ٥٧.

(٧) المستمسك ١٠: ١٦٠ ـ ١٦١.

(٨) معتمد العروة الوثقى ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١

(٩) تحرير الوسيلة ١: ٣٢٥، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ٣٨.

(١) أنظر: المقنعة: ٣٨٤. والمبسوط ١: ٢٩٧. والخلاف ٢: ٢٤٥.

(٢) الكافي في الفقه: ١٩٢.

(٣) شرح جمل العلم والعمل: ٢٠٥.

(٤) الوسيلة: ١٥٥.

(٥) الغنية: ١٥٣.

(٦) الجامع للشرائع: ١٧٣.

(٧) الرياض ٦: ٥٦ ـ ٥٧.

(٨) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ٥٨.

(٩) المستمسك ١٠: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(١٠) معتمد العروة الوثقى ١: ٢٠١ ـ ٢٠٣.

(١١) تحرير الوسيلة ١: ٣٢٥، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ٣٩.

عقيل[1]، وابن الجنيد[2]، والسيّد المرتضى[3]، وابن إدريس[4]، والمحقّق[5]، والعلّامة[6]، وولده[7]، والشهيدان[8]، والمحقّق الأردبيلي[9]، وصاحب المدارك[10]، والمحقّق السبزواري[11]، والفاضل الإصفهاني[12]، وصاحب الحدائق[13]، وصاحب الجواهر[14].

الثامن ـ إذا لم يكن للإنسان مال يحجّ به، وكان له دين على شخص، فهل يجب اقتضاؤه والحجّ به، أو لا ؟

(١) و (٢) نقله عنهما العلّامة في المختلف ٤ : ٦.

(٣) الناصريات (ضمن الجوامع الفقهية) : ٢٤٣، المسألة ١٣٦، وانظر جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣ : ٦٢، فهو لم يتعرّض لهذا الشرط ضمن الشروط التي ذكرها.

(٤) السرائر ١ : ٥٠٨.

(٥) المعتبر : ٣٢٩.

(٦) المختلف ٤ : ٦، وانظر القواعد (الحجرية) ١ : ٧٥، والتذكرة (الحجرية) ١ : ٣٠٢.

(٧) إيضاح الفوائد ١ : ٢٦٩.

(٨) الدروس ١ : ٣١٥، والمسالك ٢ : ١٤٩، وانظر غاية المراد (للشهيد الأوّل) وبهامشه حاشية الإرشاد (للشهيد الثاني) ١ : ٢٧٢.

(٩) مجمع الفائدة ٦ : ٥٣.

(١٠) المدارك ٧ : ٧٦ ـ ٧٧.

(١١) كفاية الأحكام : ٥٦.

(١٢) كشف اللثام ١ : ٢٩١.

(١٣) الحدائق ١٤ : ١٢٦.

(١٤) الجواهر ١٧ : ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

للمسألة صور يختلف الحكم فيها، للاختلاف في صدق الاستطاعة فيها، وتوضيح ذلك هو :

أنّ وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعة، فمتى تحقّقت وجب الحجّ، ومتى لم تتحقّق لم يجب كما لم يجب تحصيلها أيضاً؛ لأنّ شرط الوجوب لا يجب تحصيله بخلاف شرط الواجب[1].

وصور المسألة هي :

١ ـ أن يكون الدين حالاً، والمديون باذلاً للدين غير مماطل فيه، ولا إشكال في صدق الاستطاعة في هذه الصورة[2].

٢ ـ أن يكون الدين حالاً والمديون جاحداً ـ وإن كان موسراً ـ ولم يمكن تخليصه بوجهٍ.

٣ ـ أن يكون الدين حالاً والمديون معسراً وإن كان معترفاً.

٤ ـ أن يكون الدين مؤجّلاً والمديون غير باذل حتّى مع المطالبة.

ولا إشكال في عدم صدق الاستطاعة في هذه الصور الثلاث، ويجمعها عدم القدرة على اقتضاء الدين[3].

(١) أنظر : المدارك ٧ : ٤٢، والمستمسك ١٠ : ٩٠.

(٢) قاله كلّ من تعرّض للمسألة ممّن راجعت كلامه، أُنظر المبسوط ١ : ٢٩٨، والشرائع ١ : ٢٢٦، والمنتهى (الحجرية) ٢ : ٦٥٣، وغيرها.

(٣) قاله كلّ من تعرّض للمسألة ممّن راجعت كلامه، أُنظر المبسوط ١ : ٢٩٨، والشرائع ١ : ٢٢٦، والمنتهى (الحجرية) ٢ : ٦٥٣، وغيرها.

٥ ـ أن يكون الدين مؤجّلاً، ويكون المديون باذلاً للدين، ولهذه الصورة فرضان:

أ ـ أن يكون باذلاً من دون مطالبة.

يرى بعض الفقهاء حصول الاستطاعة في هذه الصورة، كالفاضل الإصفهاني[1] والسيّد الحكيم[2]، والإمام الخميني[3]. ويظهر من العلّامة في التذكرة[4]، وهو يلزم كلّ من يقول بالفرض الآتي، لكن استشكل صاحب الجواهر في وجوب أخذ الدين، نعم لو أخذه صار مستطيعاً[5].

ب ـ أن يكون باذلاً مع المطالبة.

ويرى بعض الفقهاء حصول الاستطاعة في هذه الصورة ـ أيضاً ـ فتجب المطالبة، كالسيّد اليزدي[6]، والسيّد الخوئي[7]، ولكن استشكل فيه السيّد الحكيم[8]، والإمام الخميني[9]، وقالا بعدم وجوب المطالبة.

٦ ـ أن يكون الدين حالاً، والمديون مماطلاً غير باذل للدين، لكن يمكن تخليصه منه بالرجوع إلى الحاكم.

يرى بعض الفقهاء صدق الاستطاعة حينئذٍ، منهم: الشهيد الثاني[1]، وسبطه صاحب المدارك[2]، وصاحب الجواهر[3] ـ لكن قيّد الحاكم بغير الجائر ـ والسيّد اليزدي[4]، والسيّد الخوئي[5]، والإمام الخميني[6].

لكن استشكل فيه السيّد الحكيم[7] ـ ونقل ذلك عن بعض الأعاظم أيضاً ـ لأنّ شرط وجوب الحجّ هو الاستطاعة الفعلية، فلا يجب تحصيلها لو لم توجد فعلاً، والرجوع إلى الحاكم من قبيل تحصيل الاستطاعة، فلا يجب.

التاسع ـ لا يجب الاقتراض للحجّ إذا لم يكن له مال، وإن كان قادراً على وفائه بعد ذلك بسهولة؛ لأنّه تحصيل للاستطاعة، وهو غير واجب.

---

(١) كشف اللثام ١: ٢٨٩.

(٢) المستمسك ١٠: ٩١.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٣٢١، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٨.

(٤) التذكرة ٧: ٥٩.

(٥) الجواهر ١٧: ٢٥٨.

(٦) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ١٥.

(٧) معتمد العروة الوثقى ١: ١١٠.

(٨) المستمسك ١٠: ٩٢.

(٩) تحرير الوسيلة ١: ٣٢١، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٨.

---

(١) المسالك ٢: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) المدارك ٧: ٤٢.

(٣) الجواهر ١٧: ٢٥٨.

(٤) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ١٥.

(٥) معتمد العروة الوثقى ١: ١٠٩.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٣٢١، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٨.

(٧) المستمسك ١٠: ٩٠.

لكن هل يجب عليه الاستدانة للحجّ لو كان له مال غائب لا يمكن صرفه في الحجّ فعلاً، أو مال حاضر لا يرغب في شرائه أحد فعلاً، أو دين مؤجّل لا يكون المديون باذلاً له قبل الأجل ؟

فيه اختلاف، ومنشؤه الاختلاف في صدق الاستطاعة، فيرى بعضهم أنّها صادقة في هذا الفرض، مثل الشهيد الأوّل[١] والثاني[٢] ـ إلاّ أنّهما لم يذكرا الدين المؤجّل ـ وسبطه صاحب المدارك[٣]، وصاحب الجواهر[٤]، والسيّد اليزدي[٥]، وقد احتمله الفاضل الإصفهاني في الدين المؤجّل[٦].

لكن استشكل فيه السيّد الحكيم[٧]، والإمام الخميني[٨]، وعلّله السيّد الحكيم : بأنّ الاستطاعة تتحقّق بأمور ثلاثة : ملك المال الوافي للحجّ، ووجوده عنده، وكونه ممّا يمكن الاستعانة به ـ فعلاً ـ على السفر. فإذا لم يملك مالاً كافياً للحجّ، أو ملك ولكن لم يكن عنده ـ كالدين المؤجّل ـ أو كان ولكن لا يمكن صرفه في الحجّ ـ كالمال الذي لا يرغب في شرائه أحد فعلاً ـ لم تتحقّق الاستطاعة.

وفصّل السيّد الخوئي بين ما يمكن تبديله إلى ما يمكن صرفه في الحجّ وما لا يمكن، فقال بوجوب الاستدانة في الصورة الأُولى دون الثانية[٩].

العاشر ـ إذا كان له مال وكان عليه دين، فإن كان المال يفي بالدين والحجّ معاً فلا إشكال في وجوب الحجّ؛ لتحقّق الاستطاعة، وإن لم يفِ بهما فهل يمنع الدين من حصول الاستطاعة، أو لا ؟

اختلف الفقهاء في ذلك على أقوال :

١ ـ إنّ الدين يمنع وجوب الحجّ مطلقاً سواء كان حالاً ـ مع المطالبة وعدمها ـ أو مؤجّلاً، وسواء كان واثقاً من الأداء بعد الحجّ أو لا ؟

ذهب إلى هذا القول جماعة كالشيخ[١٠]، والمحقّق[١١]، والعلاّمة[١٢]، والشهيد الأوّل[١٣]، والسيّد الحكيم[١٤].

٢ ـ إنّ المانع من وجوب الحجّ هو الدين

---

(١) الدروس ١ : ٣١١.

(٢) المسالك ٢ : ١٣٢.

(٣) المدارك ٧ : ٤٤.

(٤) الجواهر ١٧ : ٢٦٠.

(٥) العروة الوثقى : كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ١٦.

(٦) كشف اللثام ١ : ٢٨٩.

(٧) المستمسك ١٠ : ٩٣ ـ ٩٥.

(٨) تحرير الوسيلة ١ : ٣٢١، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٨.

(٩) [(١) في العمود الثاني] معتمد العروة الوثقى ١ : ١١٣ ـ ١١٤.

(١٠) [(٢)] المبسوط ١ : ٢٩٨.

(١١) [(٣)] شرائع الإسلام ١ : ٢٢٦.

(١٢) [(٤)] المنتهى (الحجرية) ٢ : ٦٥٣، والتذكرة ٧ : ٥٦.

(١٣) [(٥)] الدروس ١ : ٣١١.

(١٤) [(٦)] المستمسك ١٠ : ٩٧.

الحالّ المطالب به، أمّا المؤجّل أو الحالّ غير المطالب فلا يمنع من وجوب الحجّ.

اختار هذا القول صاحب المدارك[١].

٣ ـ إنّ الدين مانع مطلقاً إلّا المؤجّل الذي يسع أجله للحجّ والعود.

اختار هذا القول الفاضل الإصفهاني[٢]، لكن قال السيّد الخوئي: كان عليه أن يزيد صورة أُخرى، وهي: ما إذا كان الدين حالاً وأذن المديون بتأخير دينه؛ لعدم الفرق بينهما[٣]. فيكون حينئذٍ القول الثاني نفسه.

٤ ـ إنّ الدين إذا كان حالاً، أو كان مؤجّلاً، لكن لا يثق المديون بقدرته على أدائه بعد الحجّ فلا يجب الحجّ؛ لعدم صدق الاستطاعة أو لشمول خطاب الحجّ لمثل هذا الشخص ووقوع التزاحم بين الحجّ وقضاء الدين وترجيح الثاني.

أمّا إذا كان حالاً غير مطالب وأذن له الدائن بالتأخير، أو كان مؤجّلاً وكان المديون يثق بنفسه أنّه قادر على الأداء بعد الحجّ ـ في الصورتين ـ فيجب الحجّ؛ لصدق الاستطاعة حينئذٍ.

اختار هذا القول السيّد اليزدي[٤]، والسيّد الخوئي[١]، والإمام الخميني[٢].

وذكرت تفصيلات أُخر.

الحادي عشر ـ إذا كان له من المال قدر ما يحجّ به، فنازعته نفسه إلى النكاح، فهل يصرف المال في الحجّ، أو في النكاح؟

لا إشكال في أنّه يجب صرف المال في الحجّ لو لم يلزم من ترك النكاح ضرر أو حرج أو مشقّة.

وأمّا في غير هذه الصورة، فالموجود في كلام الشيخ تقديم الحجّ على النكاح وإن لزم من تركه العَنَت، قال: «وإن قدر على زاد وراحلة، ولا زوجة له لزمه فرض الحجّ وتقديمه على النكاح؛ لأنّه فرض والنكاح مسنون، سواء خاف العنت أو لم يخف، ويلزمه الصبر»[٣].

وقال المحقّق: «ولو كان معه قدر ما يحجّ به فنازعته نفسه إلى النكاح، لم يجز صرفه في النكاح وإن شق تركه، وكان عليه الحجّ»[٤].

ومثلها قال العلّامة في التذكرة[٥] والإرشاد[٦].

---

(١) المدارك ٧: ٤٣.

(٢) كشف اللثام ١: ٢٨٩.

(٣) معتمد العروة الوثقى ١: ١١٦.

(٤) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ١٧.

---

(١) معتمد العروة الوثقى ١: ١١٧.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٣٢١، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٩.

(٣) المبسوط ١: ٢٩٨.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٢٢٦.

(٥) التذكرة ٧: ٥٦.

(٦) إرشاد الأذهان ١: ٣١٠.

لكن قيّده العلّامة في المنتهى[١] والتحرير[٢]، وكثيرٌ ممّن تأخّر عنه بما إذا لم يستلزم من ترك النكاح ضرر شديد لا يتحمّل مثله عادة، أو خشي حدوث مرض، أو الوقوع في الزنا.

قال الشهيد الثاني ـ معلّقاً على كلام المحقّق ـ: «قيّد ذلك جماعة من الأصحاب بما إذا لم يلزم من تركه ضرر شديد لا يتحمّل مثله في العادة، أو خشي حدوث مرض، أو الوقوع في الزنا وإلّا قدم النكاح، ولا بأس به»[٣].

وقال صاحب الحدائق ـ بعد نقل وجوب الحجّ عن الشيخ والمحقّق والعلّامة ـ: «ولا يبعد تقييد كلام الموجبين لتقديم الحجّ بذلك[٤] أيضاً، وإن صرّحوا بوجوب تقديمه، وإن حصلت المشقّة بترك النكاح، بحمل ذلك على مشقّة لا يترتّب عليها الضرر»[٥].

وممّن صرّح ـ أيضاً ـ بهذا التقييد الشهيد الأوّل[٦] والمحقّق الثاني[٧]، وصاحب المدارك[٨]، وصاحب الجواهر[١]، والسيّد اليزدي[٢]، والسيّد الحكيم[٣]، والسيّد الخوئي[٤]، والإمام الخميني[٥]. لكن نفى بعضهم أن يكون الخوف من الزنا مبرّراً لترجيح النكاح على الحجّ.

القسم الثالث ـ الاستطاعة البذليّة:

وهي النوع الثالث من أنواع الاستطاعة، والمراد بها: الاستطاعة الحاصلة من بذل الغير الزاد والراحلة ونفقة العيال أو ثمنها. وإذا حصلت هذه الاستطاعة وجب الحجّ، وادّعي الإجماع على ذلك مستفيضاً[٦].

والمراد بالبذل: الإباحة التي تحصل بأيّ صيغةٍ اتّفقت، من غير حاجة إلى صيغة معيّنة، من هبة ونحوها[٧].

ويتوقّف توضيحها على عدّة أُمور:

١ ـ المعروف بين الفقهاء ـ على ما يظهر ـ عدم

---

(١) المنتهى (الحجرية) ٢: ٦٥٣.
(٢) التحرير (الحجرية) ١: ٩١.
(٣) المسالك ٢: ١٣٣.
(٤) أي إذا لم يستلزم ضرراً.
(٥) الحدائق ١٤: ١٠٧.
(٦) الدروس ١: ٣١١.
(٧) جامع المقاصد ٣: ١٢٨.
(٨) المدارك ٧: ٤٤.

(١) الجواهر ١٧: ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٢) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ١٤.
(٣) المستمسك ١٠: ٨٨.
(٤) معتمد العروة ١: ١٠٧.
(٥) تحرير الوسيلة ١: ٣٢٠ ـ ٣٢١، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٧.
(٦) أنظر الجواهر ١٧: ٢٦١ فإنّه نقل الإجماع عن عدّة منهم، وانظر المدارك ٧: ٤٥، والحدائق ١٤: ٩٩.
(٧) أنظر: ذخيرة المعاد: ٥٦٠، والجواهر ١٧: ٢٦٨.

تقييد هذه الاستطاعة بشيء، لكن قيّدها بعض الفقهاء ببعض الحالات:

فمثلاً قيّدها ابن إدريس بما إذا كان الباذل مملّكاً لما بذله للمبذول له[1]، وقيّدها الشهيد بما إذا كان الباذل مملّكاً أو كان موثوقاً به[2]، وقيّدها بعضهم بما إذا كان البذل واجباً على الباذل، كما إذا كان ناذراً مثلاً[3]، وقيّدها جماعة ـ كما قال صاحب الحدائق ـ بأحد الأمرين: التمليك أو وجوب البذل[4]، وقيّدها صاحب المدارك بما إذا كان الباذل موثوقاً به[5].

٢ ـ لو كان له بعض النفقة وبُذل له متمّمها وجب الحجّ؛ لصدق الاستطاعة. وقال في المستمسك: «كذا ذكر جماعة مرسلين له إرسال المسلّمات...»[6] ثمّ ذكر جماعة من الفقهاء.

٣ ـ المعروف بين الفقهاء ـ كما يظهر ـ: أنّ وجوب الحجّ يستقرّ بمجرّد البذل، لكن يظهر من بعضهم توقّفه على قبول المبذول له، فلو لم يقبل لم يستقرّ الوجوب، مثل العلّامة[1] وتوقّف فيه الشهيد الأوّل[2]، لكن استظهر منه الشهيد الثاني أنّ الوجوب يحصل بمجرّد البذل[3]. ونسب إلى ابن إدريس الاشتراط، لكنّ كلامه خالٍ منه إلّا أن يستفاد من اشتراطه تمليك المبذول للمبذول له المتوقّف ـ قهراً ـ على القبول[4].

٤ ـ صرّح كثير من الفقهاء بأنّ من وُهب له مال لم يجب عليه قبوله، وعلّله الشهيد الثاني: بأنّ القبول نوع اكتساب، وهو غير واجب؛ لأنّ الاكتساب محقّق لشرط الوجوب وهو الاستطاعة، فلا يجب تحصيله[5]، وقد تقدّم بيانه.

هذا إذا كانت الهبة مطلقة، وأمّا إذا كانت مقيّدة بصرفها في الحجّ، بأن وُهب له مالٌ ليحجّ به، فقد صرّح جملة من الفقهاء بوجوب القبول في هذه الصورة ولم يفرّقوا بين البذل والهبة للحجّ، وقال الشهيد الأوّل ـ معلّقاً على القول بعدم وجوب القبول ـ: «وفي الفرق نظر»[6].

وممّن صرّح أو يظهر منه عدم الفرق: المحقّق

---

(١) السرائر ١: ٥١٧.

(٢) الدروس ١: ٣١٠.

(٣) نسب ذلك في المدارك (٧: ٤٦) إلى العلّامة في التذكرة، لكنّ الموجود فيها هو البحث عن أنّ البذل هل يجب على الباذل أو لا؟ فعلّق وجوب الحجّ على ما إذا كان وفاء الباذل ببذله واجباً عليه. أُنظر التذكرة ٧: ٦١ ـ ٦٢، نعم قاله المحقّق الثاني، أُنظر جامع المقاصد ٣: ١٢٩.

(٤) الحدائق ١٤: ١٠٠.

(٥) المدارك ٧: ٤٦.

(٦) المستمسك ١٠: ١٣١.

---

(١) التذكرة ٧: ٦١.

(٢) الدروس ١: ٣١٠.

(٣) المسالك ٢: ١٣٤.

(٤) السرائر ١: ٥١٧.

(٥) المسالك ٢: ١٣٤.

(٦) الدروس ١: ٣١٠.

الأردبيلي[١]، وصاحب المدارك[٢]، والمحقّق لسبزواري[٣]، والفاضل الإصفهاني[٤]، والمحدّث البحراني[٥]، والسيّد اليزدي[٦]، والسيّد الحكيم[٧]، والسيّد الخوئي[٨]، والإمام الخميني[٩].

هذا ويظهر من بعض الفقهاء: أنّ مطلق الهبة لا يجب قبولها، كالمحقّق الحلّي[١٠]، والشهيد الثاني[١١]، وصاحب الجواهر[١٢].

وربما يستفاد من كلام المحقّق السبزواري وجوب القبول في مطلق الهبة حيث استشكل في التعليل المذكور؛ لعدم وجوب القبول في الهبة المطلقة[١٣].

(١) مجمع الفائدة ٦ : ٥٧.
(٢) المدارك ٧ : ٤٧.
(٣) ذخيرة المعاد : ٥٦٠.
(٤) كشف اللثام ١ : ٢٩٠.
(٥) الحدائق ١٤ : ١٠٤.
(٦) العروة الوثق : كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ٣٧.
(٧) المستمسك ١٠ : ١٣٥.
(٨) مستند العروة ١ : ١٦٧.
(٩) تحرير الوسيلة ١ : ٣٢٣، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ٣١.
(١٠) شرائع الإسلام ١ : ٢٢٦.
(١١) المسالك ٢ : ١٣٤.
(١٢) الجواهر ١٧ : ٢٦٨، وكلامه صريح في التعميم.
(١٣) ذخيرة المعاد : ٥٦١.

٥ ـ لا يشترط الرجوع إلى كفاية في الاستطاعة البذليّة إلّا إذا لزم من قبول البذل والذهاب إلى الحجّ حرج، فلا يجب.

وكأنّ ذلك لا خلاف فيه كما قال في المستمسك[١].

٦ ـ قال السيّد اليزدي: «الحجّ البذلي مجزٍ عن حجّة الإسلام، فلا يجب عليه إذا استطاع مالاً بعد ذلك، على الأقوى»[٢].

وقال السيّد الحكيم معلّقاً عليه: «كما هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، إذ لم يعرف الخلاف في ذلك إلّا من الشيخ في الاستبصار»[٣].

القسم الرابع ـ الاستطاعة البدنيّة :

قال السيّد اليزدي: «يشترط في وجوب الحجّ الاستطاعة البدنيّة، فلو كان مريضاً لا يقدر على الركوب، أو كان حرجاً عليه... لم يجب»[٤].

وعلّق عليه السيّد الحكيم قائلاً: «بلا خلاف

(١) المستمسك ١٠ : ١٣٤.
(٢) العروة الوثق : كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ٤٠.
(٣) المستمسك ١٠ : ١٣٩، وانظر الاستبصار ٢ : ١٤٣، الباب ٨٣.
(٤) العروة الوثق : كتاب الحجّ، فصل شرائط الوجوب، الثالث، المسألة ٦١.

أجده فيه، بل عن المنتهى: كأنّه إجماعي، وعن المعتبر: الاتفاق عليه، كذا في الجواهر وغيرها. ويقتضيه ما دلّ على اعتبار صحّة البدن في الاستطاعة زائداً على اعتبار الزاد والراحلة»[1].

القسم الخامس ـ الاستطاعة الزمانية:

وقال السيّد اليزدي ـ أيضاً ـ: «ويشترط ـ أيضاً ـ الاستطاعة الزمانية فلو كان الوقت ضيّقاً لا يمكنه الوصول إلى الحجّ، أو أمكن لكن بمشقّة شديدة لم يجب»[2].

ونقل السيّد الحكيم عن بعض الفقهاء الإجماع على ذلك[3]، مضافاً إلى أنّ الاستطاعة الزمانية داخلة في الاستطاعة العقلية التي هي شرط في جميع الواجبات، فيما لو قصر الزمان بحيث لا يمكن الوصول إلى المناسك وإتيانها في أوقاتها، وأمّا لو أمكن لكن كان حرجياً، فيرتفع الوجوب بقاعدة الحرج[4].

القسم السادس ـ الاستطاعة السربيّة:

وقال السيّد اليزدي ـ أيضاً ـ: «ويشترط ـ أيضاً ـ الاستطاعة السربيّة بأن لا يكون في الطريق مانع لا يمكن معه الوصول إلى الميقات أو إلى تمام الأعمال، وإلّا لم يجب. وكذا لو كان غير مأمون بأن يخاف على نفسه، أو بدنه، أو عرضه، أو ماله، وكان الطريق منحصراً فيه، أو كان جميع الطرق كذلك»[1].

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «بلا خلاف ولا إشكال، وفي المستند: اشتراطها مجمع عليه محقّقاً ومحكيّاً، ويقتضيه ـ مضافاً إلى ذلك ـ الآية والنصوص المتضمّنة لتخلية السرب»[2].

نعم، هناك اختلاف في أنّ الحكم بعدم الوجوب في صورة عدم إحراز الأمن حكم ظاهري أو واقعي، فيرى السيّد الحكيم أنّه حكم ظاهري[3]، ويرى السيّد الخوئي أنّه حكم واقعي[4].

وتظهر الثمرة في صورة انكشاف الخلاف وأنّ الطريق كان مأموناً واقعاً، فبناءً على كونه حكماً ظاهرياً يتبيّن أنّ الاستطاعة كانت موجودة واقعاً، ويترتّب على ذلك وجوب حفظها إلى السنة القادمة. وأمّا بناء على كونه حكماً واقعياً يظهر أنّ

---

(١) المستمسك ١٠: ١٦٨.

(٢) العروة الوثقى: المسألة ٦٢.

(٣) المستمسك ١٠: ١٦٩.

(٤) معتمد العروة الوثقى ١: ٢١٢.

---

(١) أنظر العروة الوثقى: المسألة ٦٣.

(٢) المستمسك ١٠: ١٧٠.

(٣) المستمسك ١٠: ١٧٠، واستثنى من ذلك صورة احتمال تلف النفس، حيث يصير موضوعاً للحكم الظاهري، وهو حرمة السفر، وهو يصير موضوعاً للحكم الواقعي بعدم الاستطاعة، إذ الاستطاعة لا تتحقّق بالسفر الحرام.

(٤) معتمد العروة ١: ٢١٤.

الاستطاعة لم تكن موجودة من أوّل الأمر فلا وجوب كي يتحفّظ عليه إلى العام المقبل، فيكون كالوضوء إذا احتملنا الضرر من استعمال الماء ثمّ تيمّمنا، فظهر عدم كونه مضرّاً، فهنا لا تجب الإعادة ولا القضاء؛ لأنّ موضوع التيمّم احتمال الضرر، كذا بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ موضوع عدم الاستطاعة ـ واقعاً ـ خوف الضرر واحتماله، لا العلم به جزماً.

القسم السابع ـ الاستطاعة الماليّة :

ويقصدون بها قدرة الإنسان الماليّة على تأمين الزاد والراحلة وجميع مستلزمات السفر ونفقة الأهل والعيال ونحو ذلك ممّا يعتبر في الاستطاعة الشرعيّة. فالاستطاعة الماليّة محقّقة للاستطاعة الشرعيّة، بل هي نفسها.

كانت هذه أنواع الاستطاعة المعتبرة في الحجّ، ولا فرق فيها بين الرجل والمرأة، ولا يشترط في تحقّق الاستطاعة بالنسبة إلى المرأة وجود الزوج أو المحرم، قال العلّامة : «شرائط وجوب الحجّ على الرجل هي بعينها شرائطه في حقّ المرأة من غير زيادة، فإذا كملت الشرائط وجب عليها الحجّ وإن لم يكن لها محرم، ذهب إليه علماؤنا أجمع»[١].

نعم يظهر منهم اعتبار كونها مأمونة.

(١) المنتهى ٢ : ٦٥٨.

مظانّ البحث :

كتاب الحجّ : شرائط وجوب الحجّ، الاستطاعة.

استظلال

لغة :

استظلّ وتظلّل بمعنى واحد، وتظلّل بالشيء كان في ظلّه[١]، والظلّ : الفيء الحاصل من الحاجز بينك وبين الشمس أيّ شيء كان، وقيل : هو مخصوص بما كان منه إلى زوال الشمس، وما كان بعده فهو فيء[٢]. لكن جاء في الفروق اللغويّة: أنّ الظلّ يكون ليلاً ونهاراً، ولا يكون الفيء إلّا بالنهار[٣].

اصطلاحاً :

ورد الاستظلال في عدّة موارد، أُريد في بعضها المعنى اللغوي، وفي بعضها الآخر نوع خاصّ منه، كما في الإحرام.

وفيما يلي نبحث كلّ مورد بما يناسبه.

(١) المعجم الوسيط : «ظلل».

(٢) النهاية لابن الأثير : «ظلل».

(٣) معجم الفروق اللغويّة : الفرق بين الظلّ والفيء.

الاستظلال في الإحرام

المراد من الاستظلال :

لم يتّضح المراد من الاستظلال ـ دقيقاً ـ في كلمات الفقهاء، وإنّما اقتصروا بالمثال له بالركوب في المحمل والهودج ونحوهما، وزاد المتأخّرون الركوب في السيارة والطائرة.

ويرى السيّد الخوئي : أنّ المراد من الاستظلال التستّر من الشمس أو البرد أو الحرّ أو المطر ونحو ذلك، فإذا لم يكن شيء من ذلك بحيث كان وجود المظلّة كعدمها فلا بأس بها[1].

وقوّى الإمام الخميني جواز الاستظلال بالليل[2]، وربما يظهر من بعض الفقهاء ذلك أيضاً، لتعليلهم حرمة الاستظلال بكونه منافياً للاضحاء الذي هو البروز للشمس[3].

حكم الاستظلال تكليفاً :

المعروف من مذهب الإماميّة أنّ الاستظلال حال الإحرام حرام، لكنّ المنقول عن ابن الجنيد أنّه

(١) المعتمد ٤ : ٢٤٠.

(٢) تحرير الوسيلة ١ : ٣٦٥، كتاب الحجّ، تروك الإحرام، المسألة ٣٨.

(٣) منهم صاحب الحدائق ١٥ : ٤٨٥ ـ ٤٨٦، وانظر الجواهر ١٨ : ٤٠١ ـ ٤٠٢.

يرى استحباب عدم الاستظلال[1]، واستشكل السبزواري في الحرمة[2].

وقد بلغ معروفيّة هذا الحكم من مذهب أهل البيت عليهم السلام حتّى ناظر بعضهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام في هذا الموضوع، ومن جملة ذلك، ما رواه محمد بن الفضيل : «قال : كنّا في دهليز يحيى بن خالد بمكّة، وكان هناك أبو الحسن موسى عليه السلام وأبو يوسف، فقام إليه أبو يوسف وتربّع بين يديه، فقال : يا أبا الحسن ـ جعلت فداك ـ المُحرم يظلّل ؟ قال : لا، قال : فيستظلّ بالجدار والمحمل ويدخل البيت والخباء ؟ قال : نعم، قال : فضحك أبو يوسف شبه المستهزىء، فقال له أبو الحسن عليه السلام : يا أبا يوسف إنّ الدين ليس يقاس كقياسك وقياس أصحابك، إنّ الله عزّ وجلّ أمر في كتابه بالطلاق، وأكّد فيه شاهدين، ولم يرضَ بهما إلّا عدلين، وأمر في كتابه بالتزويج وأهمله بلا شهود، فأتيتم بشاهدين فيما أبطل الله، وأبطلتم شاهدين فيما أكّد الله عزّ وجلّ، وأجزتم طلاق المجنون والسكران، حجّ رسول الله صلى الله عليه وآله فأحرم ولم يظلّل، ودخل البيت والخباء واستظلّ بالمحمل والجدار، فقلنا (فعلنا) كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله . فسكت»[3].

(١) أُنظر المختلف ٤ : ٨٣.

(٢) أُنظر : ذخيرة المعاد : ٥٩٨، وكفاية الأحكام : ٦١.

(٣) أُنظر الوسائل ١٢ : ٥٢١، الباب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٢، ونقلت القضيّة مع غير أبي يوسف وبمحضر المهدي أو هارون الرشيد.

هذا بالنسبة إلى أصل الحكم بصورة إجماليّة، لكن هناك بعض الاختلافات نشير إليها فيما يلي:

أوّلاً ـ هل يختصّ الحكم بحال الركوب؟

يظهر من بعض الفقهاء أنّ حرمة الاستظلال مختصّة بحال الركوب، فلو كان حال السير ماشياً في الظلّ فلا إشكال فيه، كما إذا مشى في ظلّ المحمل أو السيارة.

وممّن يظهر منهم ذلك الشهيد الثاني في المسالك[1]، وسبطه في المدارك[2]. قال الشهيد: «... وإنّما يحرم حالة الركوب، فلو مشى تحت الظلّ، كما لو مرّ تحت الحمل والمحمل جاز».

ولا بدّ من حمل كلامهما على ما إذا كان الظلّ متحرّكاً مع حركة المحرم ـ كما في المثال ـ وأمّا إذا لم يكن كذلك فالظاهر من كلمات الفقهاء هو الجواز أيضاً كما صرّح بذلك جملة منهم، وعلى هذا المعنى يحمل كلام الشيخ: «ويجوز له أن يمشي تحت الظلال»[3]، وإذا كان الشهيد وسبطه يريدان هذا المعنى فلا خلاف حينئذٍ، ولا فرق فيه بين الراكب والماشي.

ثانياً ـ هل تختصّ الحرمة بالتظليل فوق الرأس؟

القدر المتيقّن من حرمة الاستظلال هو التظليل فوق الرأس، وأمّا لو ظلّل على نفسه من أحد الجانبين بحيث لم تكن المظلّة فوق رأسه فهل يحرم أو لا؟ فيه أقوال:

الأوّل ـ اختصاص التحريم بما كان فوق الرأس.

ذهب إليه الشيخ[1] وتبعه جماعة، مثل: ابن زهرة[2]، والعلّامة[3]، وتبعهم بعض من تأخّر عنهم[4]، كالشهيد الثاني[5] والمحقّق الأردبيلي[6] وقوّاه الإمام الخميني[7].

قال الشيخ: «للمحرم أن يستظلّ بثوب ينصبه ما لم يكن فوق رأسه، بلا خلاف».

وقال العلّامة ضمن عدّ موارد جواز الاستظلال: «... وأن يستظلّ بثوب ينصبه إذا كان سائراً ونازلاً، ولكن لا يجعله فوق رأسه سائراً خاصّة لضرورة وغير ضرورة عند جميع أهل العلم».

وقال الشهيد: «يتحقّق التظليل بكون

---

(١) المسالك ٢ : ٢٦٥.

(٢) المدارك ٧ : ٣٦٤.

(٣) المبسوط ١ : ٣٢١.

(١) الخلاف ٢ : ٣١٨، كتاب الحجّ، المسألة ١١٨.

(٢) الغنية : ١٥٩.

(٣) المنتهى (الحجرية) ٢ : ٧٩٢.

(٤) قال ذلك صاحب الجواهر، أُنظر الجواهر ١٨ : ٤٠٠.

(٥) المسالك ٢ : ٢٦٤.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان ٦ : ٣٢١.

(٧) تحرير الوسيلة ١ : ٣٦٥، كتاب الحجّ، تروك الإحرام، المحرّم التاسع عشر.

ما يوجب الظلّ فوق رأسه كالمحمل، فلا يقدح فيه المشي في ظلّ المحمل ونحوه عند ميل الشمس إلى أحد جانبيه، وإن كان قد يطلق عليه التظليل لغة».

الثاني ـ شمول التحريم للتظليل من جميع الجهات.

قال بعض الفقهاء بتعميم التحريم لجميع أنحاء الاستظلال، سواء كان من جهة فوق الرأس أو من جهة أُخرى. لكن قال بذلك بعضهم من باب الفتوى، وآخرون من باب الاحتياط.

وممّن أفتى بذلك صاحب الحدائق[1]، والسيّد الخوئي[2]، لكنّهما استثنيا ما ورد في صحيحة ابن بزيع، وهو المشي تحت ظلّ المحمل فيجوز، أمّا مثل نصب الثوب في أحد الجانبين فلا.

وممّن اختار التحريم احتياطاً: المحقّق الكركي[3]، والفاضل الاصفهاني[4]، والسيّد الطباطبائي[5]، وصاحب الجواهر[6].

الثالث ـ التردّد والتوقّف.

وهو الظاهر من الشهيد الأوّل في الدروس[7].

(١) الحدائق ١٥ : ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

(٢) المعتمد ٤ : ٢٣٧، وانظر ٢٣٦.

(٣) جامع المقاصد ٣ : ١٨٧.

(٤) كشف اللثام ١ : ٣٣٢.

(٥) الرياض ٦ : ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٦) الجواهر ١٨ : ٤٠١.

(٧) الدروس ١ : ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

ثالثاً ـ هل يشمل التحريم الاستظلال بالأشياء الثابتة ؟

ذكر بعض الفقهاء الاستظلال بالأشياء الثابتة، كالجبال والأشجار والجدران وسقوف الأسواق ونحوها.

وهذه الأشياء تارةً تكون في مسير المحرم في طريقه إلى مكّة، أو منها إلى عرفة ومنى، وتارةً تكون في المنزل الذي نزل فيه، كمكّة ومنى وعرفات أنفسها.

أمّا إذا كان في الطريق فيرى بعض الفقهاء جواز الاستظلال بذلك، وممّن يظهر منه ذلك أو صرّح به: الشيخ[1]، وابن إدريس[2]، والعلّامة[3]، وولده فخر الدين[4]، والمحقّق الأردبيلي[5]، وصاحب الجواهر[6]، والسيّد الخوئي[7].

وربما يظهر من الشهيد الثاني[8]، وسبطه صاحب المدارك[9] أيضاً.

(١) المبسوط ١ : ٣٢١.

(٢) السرائر ١ : ٥٤٧.

(٣) القواعد ١ : ٨٢.

(٤) حكاه عنه الفاضل الاصفهاني في كشف اللثام ١ : ٣٣٣.

(٥) مجمع الفائدة ٦ : ٣٢١.

(٦) الجواهر ١٨ : ٤٠٣.

(٧) المعتمد ٤ : ٢٣٨.

(٨) المسالك ٢ : ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٩) المدارك ٧ : ٣٦٤.

ولكن يظهر من الفاضل الإصفهاني[١]، وصاحب الجواهر التوقّف في ذلك، إذا لم تكن ضرورة في المشي تحت الظلّ، وأمّا إذا كانت ضرورة فيدخل تحت المستثنيات كما سيأتي. قال الفاضل الاصفهاني: «وأمّا جواز المشي في الطريق في ظلّ الجمال والمحامل والأشجار اختياراً ففيه الكلام خصوصاً تحتها، ولم يتعرّض لذلك الأكثر».

وأمّا إذا كان الاستظلال في المنزل فيدخل في المستثنيات، وسوف نبحث في شمول الاستثناء للاستظلال أثناء السير في المنزل كمكّة ومنى.

مستثنيات حرمة الاستظلال:

استثنى الفقهاء من حرمة الاستظلال بعض الموارد نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

أوّلاً ـ النساء والأطفال:

قال صاحب الحدائق: «الظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال في جواز تظليل النساء والصبيان، كما تقدّم في جملة من الأخبار السابقة...»[٢].

وقال صاحب الجواهر: «... أمّا المرأة فيجوز لها التظليل بلا خلاف محقّق أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه...»[٣].

وقال أيضاً: «وكذا لا بأس بالتظليل على الصبيان؛ لما سمعته في صحيح حريز السابق الذي أفتى به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً بينهم، ولعلّه لضعفهم عن مقارفة الحرّ والبرد»[١].

وإطلاق بعض الفقهاء وعدم تقييدهم المحرم بالرجل منزّل على هذا التفصيل[٢].

ثانياً ـ حالة الاضطرار:

قال صاحب الحدائق: «لا خلاف ولا إشكال في أنّه لو اضطرّ المحرم إلى الظلال جاز له التظليل، وقد تقدّم في جملة من الأخبار»[٣].

وقال صاحب الجواهر: «نعم، لو اضطرّ لم يحرم بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، وهو الحجّة»[٤].

وفسّر الشهيد الثاني الضرورة والاضطرار بالمرض ونحوه، وبحصول مشقّة في تركه لا تتحمّل عادة[٥].

وتثبت الفدية في هذه الصورة بخلاف الموارد المستثناة الأُخرى، كما سيأتي توضيحها.

---

(١) كشف اللثام ١: ٣٣٣.

(٢) الحدائق ١٥: ٤٨٨.

(٣) الجواهر ١٨: ٤٠٥.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٠٦.

(٢) أنظر: المقنعة: ٤٣٢، والمبسوط: ٣٢١، فإنّ عبارة الأوّل ـ بعد أن جعل العنوان: «ما يجب على المحرم اجتنابه في إحرامه» ـ: «ولا يظلّل على نفسه»، وعبارة الثاني: «ولا يجوز للمحرم أن يظلّل على نفسه إلّا عند الضرورة»، وكذا غيرهما من المتقدّمين.

(٣) الحدائق ١٥: ٤٧٩.

(٤) الجواهر ١٨: ٣٩٨.

(٥) المسالك ٢: ٢٦٥.

ثالثاً ـ حال النزول :

المعروف بين الفقهاء جواز التظليل حال النزول، بل ادّعي عليه الإجماع[١]، وتدلّ عليه الروايات الحاكية لسيرة النبيّ صلى الله عليه وآله كما مرّ بعضها[٢]، فيجوز الجلوس في البيوت والأخبية ونحوها.

نعم، اختلف بعضهم فيما إذا استظلّ المحرم ماشياً حال النزول، كما إذا حمل مظلّة في مكّة أو منى، فاستشكل فيه بعضهم وأجازه آخرون، ولم يتطرّق له كثيرون.

وممّن استشكل فيه : الفاضل الإصفهاني[٣]، وصاحب الجواهر[٤].

وممّن صرّح بالجواز أو يظهر منه ذلك : العلّامة[٥]، والمحقّق الأردبيلي[٦]، والسيّد الخوئي[٧]، والإمام الخميني[٨].

وربما يظهر ذلك من الشهيد الثاني[٩]، وسبطه

(١) أُنظر : المنتهى (الحجرية) ٢ : ٧٩٢، والتذكرة ٧ : ٣٤٢، وكشف اللثام ١ : ٣٣٣، والرياض ٦ : ٣٣٢.

(٢) أُنظر الوسائل ١٢ : ٥٢٠، الباب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام.

(٣) كشف اللثام ١ : ٣٣٣.

(٤) الجواهر ١٨ : ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٥) المنتهى (الحجرية) ٢ : ٧٩٢.

(٦) مجمع الفائدة ٦ : ٣٢١.

(٧) المعتمد ٤ : ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

(٨) تحرير الوسيلة ١ : ٣٦٥، كتاب الحجّ، تروك الإحرام، المسألة ٣٧.

(٩) المسالك ٢ : ٢٦٤.

صاحب المدارك[١]؛ لأنّهما جوّزا للمحرم السير ماشياً تحت الظلال.

رابعاً ـ التظليل ببعض البدن :

صرّح جملة من الفقهاء بجواز ستر المحرم رأسه بيده أو بعض أعضائه، منهم : الشيخ[٢]، والعلّامة في المنتهى[٣] والتذكرة[٤]، وصاحب المدارك[٥]، والفاضل الإصفهاني[٦]، وصاحب الحدائق[٧]، والسيّد الطباطبائي[٨]، وصاحب الجواهر[٩]، والسيّد الخوئي[١٠]، والإمام الخميني[١١].

واستشكل في ذلك العلّامة في التحرير[١٢]، والشهيد الثاني في المسالك[١٣]، وجعل الشهيد الأوّل في الدروس المنع أولى[١٤].

(١) المدارك ٧ : ٣٦٤.

(٢) المبسوط ١ : ٣٥١.

(٣) المنتهى (الحجرية) ٢ : ٧٩٠.

(٤) التذكرة ٧ : ٣٣١، لكنّه استشكل فيه في الصفحة ٣٣٥.

(٥) المدارك ٧ : ٣٥٤.

(٦) كشف اللثام ١ : ٣٣١.

(٧) الحدائق ١٥ : ٤٨٧.

(٨) الرياض ٦ : ٣٣١.

(٩) الجواهر ١٨ : ٣٨٦ و ٤٠١.

(١٠) المعتمد ٤ : ٢٣٩.

(١١) المناسك : المحرم ١٧ من محرمات الإحرام، المسألة ٣.

(١٢) التحرير ١ : ١١٤.

(١٣) المسالك ٢ : ٢٦٢.

(١٤) الدروس ١ : ٣٧٩.

وبعض هؤلاء ـ بل وغيرهم ـ ذكر ذلك في موضوع ستر المحرم رأسه، وهو غير التظليل، والنتيجة واحدة.

فدية الاستظلال:

المعروف بين فقهاء الإماميّة وجوب الفدية بالتظليل، وخالفهم ابن الجنيد[1]؛ لما تقدّم من قوله بعدم حرمة الاستظلال.

اختلف القائلون بوجوب الفدية في نوعها على أقوال:

١ ـ مذهب الأكثر أنّها شاة[2]، وقيل: إنّه المشهور[3].

٢ ـ ونسب إلى ابن أبي عقيل أنّه قال بالتخيير بين صيام ثلاثة أيام، والصدقة بثلاثة أصوع من طعام بين ستّة مساكين، والنسك، أي دم شاة[4].

٣ ـ وقال الصدوق: إنّ الفدية هي مدّ من طعام عن كلّ يوم[5].

٤ ـ وقال أبو الصلاح وابن زهرة الحلبيان: يجب على المختار لكلّ يوم شاة، وعلى المضطرّ لجملة المدّة شاة[6].

(١) و (٢) المدارك ٧: ٤٤٢.

(٣) الجواهر ٢٠: ٤١٥.

(٤) المصدران المتقدّمان.

(٥) المقنع: ٧٤.

(٦) أنظر: الكافي في الفقه: ٢٠٤، والغنية: ١٦٧.

وقال الفاضل، المقداد السيوري: «والأولى قول الحلبي، وبه أفتى الشهيد ﷺ بحضورنا»[1].

هل تتعدّد الفدية بتعدّد السبب؟

الظاهر لم يقل أحد من الفقهاء بتعدّد الفدية لتعدّد السبب في الاستظلال، بمعنى أنّه لو استظلّ مثلاً ثمّ رفع المظلّة ثمّ استظلّ ثانية وهكذا... فعليه أن يكفّر عن كلّ استظلال بكفّارة مستقلّة، فلذلك قال الشهيد الثاني: «ولم نقف لأحد على قول بتعدّدها بتعدّد الفعل مع اختلاف الزمان»[2]. وادّعى السيّد الخوئي التسالم على عدم تعدّد الكفّارة بذلك[3].

لكن احتمل صاحب الجواهر تعدّد الكفّارة بتعدّد السبب كما إذا استظلّ يوماً للصداع، واستظلّ يوماً آخر لسبب آخر، أو كما إذا استظلّ اختياراً وعصياناً ثمّ تاب ثمّ استظلّ كذلك. نعم لو استمرّ العذر فله كفّارة واحدة مهما كان زمانه[4].

ويستفاد من كلام الصدوق تداخل الأسباب في يوم واحد، فلو استظلّ مراراً في يوم واحد فعليه كفّارة واحدة.

ويستفاد من كلام أبي الصلاح وابن زهرة أنّ لكلّ يوم شاة وإن تعدّدت الأسباب لمن استظلّ اختياراً، ولجميع مدّة الإحرام شاة إذا كان

(١) التنقيح الرائع ١: ٥٦٥.

(٢) المسالك ٢: ٤٨٦.

(٣) المعتمد ٤: ٢٤٧.

(٤) الجواهر ٢٠: ٤١٧.

الاستظلال من اضطرار وإن تعدّدت الأسباب أيضاً[1].

وصرّح جماعة بأنّ لكلّ إحرام كفّارة واحدة، فلإحرام العمرة كفّارة، ولإحرام الحجّ كفّارة، وممّن صرّح بذلك: الشيخ في التهذيب[2]، والشهيد الثاني ـ ونسبه إلى جماعة[3] ـ وسبطه صاحب المدارك[4]، وصاحب الحدائق[5]، وصاحب الجواهر[6]، والسيّد الخوئي[7]، والإمام الخميني[8].

واستظهر المحقّق الكركي التعدّد أيضاً[9].

ونسب إلى العلّامة القول بوجوب دم واحد[10]، لكن يظهر أنّ مراد العلّامة إنّما هو بالنسبة إلى عمرة التمتّع فقط، لا هي مع حجّ التمتّع، وكأنّه فهم هذا من كلام الشيخ. قال العلّامة: «لا فرق بين أن يقع التظليل في إحرام العمرة المتمتّع بها أو إحرام الحجّ، وقال الشيخ في بعض كتبه: لو وقع التظليل في إحرام العمرة المتمتّع بها لزمه كفّارتان، لما رواه أبو علي بن راشد...»، وقال بعد ذكر الرواية: «ومع صحّة السند نحمله على الاستحباب»[1].

تنبيهان:

الأوّل ـ لا فرق في ثبوت الكفّارة بين حالتي الاختيار والاضطرار، نعم، استظهر بعض الفقهاء من كلام المفيد والمرتضى وسلّار اختصاص وجوب الفدية على الاستظلال اختياراً[2]، قال المفيد: «... فإن ظلّل على نفسه مختاراً فعليه فداء»[3]. وقال السيّد المرتضى: «وممّا يظنّ انفراد الإماميّة به، ولهم فيه موافق القول بأنّ المحرم لا يجوز له أن يستظلّ في محمله من الشمس إلّا عن ضرورة، وذهبوا إلى أنّه يفدي ذلك إذا فعله بدم...»[4]. وقال سلّار: «ومن ظلّل على نفسه مختاراً فعليه دم»[5].

الثاني ـ لا كفّارة في موارد الاستثناء عدا مورد الضرورة والاضطرار، كما تقدّم بيانه.

---

(١) الكافي في الفقه: ٢٠٤، والغنية: ١٦٧.
(٢) التهذيب ٥: ٣١١، باب تفصيل فرائض الحجّ، ذيل الحديث ٦٤ (التسلسل العامّ ١٠٦٦).
(٣) المسالك ٢: ٤٨٦.
(٤) المدارك ٨: ٤٤٣.
(٥) الحدائق ١٥: ٤٨٢.
(٦) الجواهر ٢٠: ٤١٧.
(٧) المعتمد ٤: ٢٤٧.
(٨) تحرير الوسيلة ١: ٣٦٦، كتاب الحجّ، تروك الإحرام، المسألة ٤٠.
(٩) جامع المقاصد ٣: ٣٥٨.
(١٠) أنظر المصدر المتقدّم.

---

(١) التذكرة ٧: ٣٤٥، وانظر المنتهى (الحجرية) ٢: ٧٩٢.
(٢) أنظر الجواهر ٢٠: ٤١٧.
(٣) المقنعة: ٤٣٢.
(٤) الانتصار: ٩٧.
(٥) المراسم: ١٢١.

مظانّ البحث :

كتاب الحجّ :

١ ـ الإحرام، تروك الإحرام.

٢ ـ قسم الكفّارات.

الاستظلال في الطريق

المراد من الاستظلال في الطريق هو جعل ما يستظلّ به ـ من سقف ونحوه ـ في الطريق.

والطريق إمّا عامّ أو خاصّ :

فإن كان خاصّاً لفردٍ أو جماعة جاز لهم التصرّف فيه مع توافقهم، ومن ذلك تظليل الطريق وتسقيفه.

وأمّا إذا كان عامّاً، فقد صرّح جملة من الفقهاء : أنّه يجوز التصرّف فيه بما لا ينافي حقّ العابرين؛ لأنّ الأصل في وضع الطريق أن يكون للاستطراق، لكن يجوز التصرّف فيه بما لا ينافي حقّ المارّة.

وممّن صرّح بذلك : العلّامة[١]، والشهيدان[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، والسيّد الخوئي[٤]، والإمام الخميني[١].

لكن فرّق الشهيد الأوّل بين التظليل والتسقيف، فجوّز الأوّل ومنع الثاني، قال : « وأمّا الطرق ففائدتها في الأصل الاستطراق، ولا يمنع من الوقوف فيها إذا لم يضرّ بالمارّة، وكذا القعود ... » إلى أن قال : « ... وله أن يظلّل لنفسه بما لا يضرّ بالمارّة، وليس له تسقيف المكان، ولا بناء دكّة ولا غيرها فيه ... ».

وقال الشهيد الثاني : « ... وله أن يظلّل عليه موضع جلوسه بما لا يضرّ بالمارّة من ثوب وبارية ونحوها، لا ببناء دكّة إلّا مع سعة الطريق بحيث لا تضرّ المارّة به أصلاً فيتّجه الجواز ».

لكن علّق صاحب الجواهر على كلامهما بقوله : « وتحقيق ذلك هو : أنّ الأصل والسيرة القطعيّة يقتضيان جواز سائر وجوه الانتفاع بالمنافع المشتركة إذا لم تعارض أصل المنفعة المقصودة منه، الذي أعدّ لها بإحياء المحيي أو بوقف الواقف أو بتسبيل المسبّل أو بغير ذلك، من غير فرق بين ما يدوم أثر التصرّف كالبناء ونحوه وبين ما لا يدوم مع فرض عدم إخراجه بذلك عمّا أعدّ له ... » إلى أن قال : « وكذلك الكلام في السقف، ولا ينافي ذلك ثبوت حقّ الاستطراق بعدما سمعت من الإجماع على جواز الارتفاق بغير المضرّ به ».

---

(١) القواعد ١ : ٢٢١.

(٢) الشهيد الأوّل في الدروس ٣ : ٧٠، والشهيد الثاني في المسالك (الحجرية) ٢ : ٢٩٢.

(٣) الجواهر ٣٨ : ٨١.

(٤) منهاج الصالحين ٢ : ١٦١، كتاب المشتركات، المسألة ٧٥٣.

(١) تحرير الوسيلة ٢ : ١٩١، القول في المشتركات، المسألة ٩.

مظانّ البحث :

كتاب إحياء الموات : المشتركات.

كتاب الصلح.

الاستظلال بجدار الغير

يتحقّق الاستظلال بجدار الغير بأن يجلس في ظلّه، وفيه صور :

الأولى ـ أن يكون الجلوس في مكان مباح مع عدم الاستناد إلى جدار الغير.

والظاهر أنّه لا إشكال في جواز ذلك، وليس لمالك الجدار منع الجالس؛ لأنّ ذلك لا يعدّ في العرف تصرّفاً في مال الغير، وربما يدّعى قيام السيرة على جوازه حتّى مع منع المالك[1].

الثانية ـ أن يكون الجلوس في مكان مباح مع الاستناد إلى جدار الغير.

وهنا تارةً يمنع المالك من الاستناد، وتارةً لا يمنع :

فإذا لم يمنع، فالظاهر لا مانع من جواز الاستظلال؛ للإذن الحاصلة بشاهد الحال.

وأمّا إذا منع منه ففيه قولان :

١ ـ القول بعدم الجواز. ذهب إليه العلّامة[2]، والشهيد الثاني[1]، وصاحب الجواهر[2]، والإمام الخميني[3].

٢ ـ القول بالجواز إذا لم يصل ضرر بالاستناد إلى الجدار. ذهب إليه الشهيد الأوّل، قال : «وهل لمالك الجدار منع المستند أو المستظلّ إذا كان المجلس مباحاً؟ الأقرب المنع مع عدم التضرّر»[4].

الثالثة ـ أن لا يكون المجلس مباحاً للجالس، وقد ادّعي الإجماع على عدم الجواز فيه، قال الشهيد الثاني : «وموضع الخلاف ما إذا كان المجلس للمستند وإلّا لم يجز إجماعاً»[5].

والظاهر أنّ المنع في غير الصورة الأولى من جهة التصرّف في مال الغير بالاستناد أو الجلوس ونحوهما، لا من جهة الاستظلال في نفسه.

وقد تقدّم في عنوان «إذن» ما ينفع هذا الموضوع، فراجع.

مظانّ البحث :

كتاب إحياء الموات : المشتركات.

كتاب الصلح.

---

(١) أنظر الجواهر ٢٦ : ٢٦٦، فإنّ كلامه ظاهر في قيام السيرة على جواز مماسّة جدار الغير ـ من دون استناد ـ حتّى مع منع المالك، فإذا لم تكن مماسّة فبطريق أولى.

(٢) التذكرة (الحجرية) ٢ : ١٨٥.

(١) المسالك ٤ : ٢٨٩.

(٢) الجواهر ٢٦ : ٢٦٦.

(٣) تحرير الوسيلة ١ : ٤٩١، كتاب الصلح، المسألة ٢٧.

(٤) الدروس ٣ : ٣٤٤.

(٥) المسالك ٤ : ٢٨٩.

استظهار

لغة :

ورد الاستظهار في اللغة على عدّة معانٍ، أهمّها : طلب ظهور الحال، والغلبة، والاستعانة، والاحتياط، والقراءة على ظهر القلب[1].

وأرجع ابن فارس جميع هذه المعاني إلى معنيين، وهما : البروز، والقوّة، فقال : «الأصل كلّه ظهر الإنسان، وهو خلاف بطنه، وهو يجمع البروز والقوّة»[2].

اصطلاحاً :

لم يتعدّ استعمال الفقهاء لهذه الكلمة استعمالات اللغويين.

الأحكام :

وردت كلمة «الاستظهار» في موارد عديدة في الفقه وبمعانٍ متعدّدة نشير ـ إجمالاً ـ إلى أهمّها :

(١) أنظر : لسان العرب، والقاموس المحيط، والمصباح المنير : «ظهر».

(٢) معجم مقاييس اللغة : «ظهر».

أوّلاً ـ استظهار الحائض

إذا انتهت عادة المرأة ـ وهو الزمان الذي تحيض فيه ـ فلها عدّة حالات :

١ ـ أن ينقطع عنها الدم. فهذه طاهرة تغتسل وتصلّي.

٢ ـ أن لا ينقطع عنها الدم. وهذه :

أ ـ إمّا ان تكون عادتها عشرة أيام، فتجعل العشرة حيضاً، وما زاد استحاضة.

ب ـ وإمّا أن تقلّ عن عشرة أيام، وتعلم أنّ الدم يستمرّ بها إلى بعد العشرة، فهذه تجعل عادتها حيضاً والباقي استحاضة.

ج ـ وإمّا أن تقلّ عن عشرة أيام، ولا تعلم أنّ الدم سيستمرّ إلى بعد العشرة أو لا ؟

في هذه الحالة تستظهر المرأة، بمعنى : أنّها تطلب ظهور حالها[1]، بأن تستصحب حالة الحيضيّة

(١) ورد الاستظهار ـ هنا ـ بهذا المعنى في كلمات كثير من الفقهاء، منهم صاحب المدارك (١ : ٣٣٢)، وصاحب الحدائق (٣ : ٢١٦) وصاحب الجواهر (٣ : ١٩٦) وغيرهم، لكن ورد في بعض الأخبار بمعنى الاحتياط، كما ورد عن أبي جعفر عليه السلام : «المستحاضة تقعد أيام قرئها، ثمّ تحتاط بيوم أو يومين، فإن هي رأت طهراً اغتسلت ...».

الوسائل ٢ : ٣٠٢، الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٧.

السابقة، فتعمل عمل الحائض إلى مدّة معيّنة ـ سنتكلّم عنها ـ فإنّ انقطع الدم لعشرة أيام أو دونها جعلت الكلّ ـ مقدار العادة وما بعده ـ حيضاً، وإن تجاوز العشرة، جعلت مقدار العادة حيضاً، وما سواه استحاضة.

يبدو من بعض الفقهاء أنّ هذا ممّا لا خلاف فيه[1]، وإنّما وقع الاختلاف في موردين:

١ ـ في حكم الاستظهار، هل هو واجب، أو مستحبّ، أو مباح؟

٢ ـ في مدّة الاستظهار، هل هو يوم أو يومان، أو ثلاثة، أو أكثر؟

ولذلك يكون كلامنا في هذين الأمرين:

حكم الاستظهار:

الظاهر أنّ الأقوال في حكم الاستظهار ثلاثة:

١ ـ القول بالوجوب، نسبه المحقّق الحلّي إلى السيّد المرتضى[2]، واستظهره من كلام الشيخ الطوسي في الجُمل[3]، واختاره كلّ من ابن إدريس[4]،

(١) الحدائق ٣: ٤١٦.

(٢) المعتبر: ٥٧.

(٣) المصدر المتقدّم وانظر الجمل والعقود (الرسائل العشر): ١٦٣، واستظهره بعضهم من كلامه في النهاية أيضاً. أنظر النهاية: ٢٤، والمدارك ١: ٣٣٣.

(٤) السرائر ١: ١٤٩.

وصاحب الحدائق[1]، وصاحب الجواهر[2]، والسيّد الحكيم[3]، والسيّد الخوئي[4]، والإمام الخميني[5]، لكن على نحو الاحتياط الوجوبي عند الأخير.

٢ ـ القول بالاستحباب، وهو منسوب إلى عامّة من تأخّر عن المحقّق الحلّي[6]، منهم: العلّامة[7]، والشهيدان[8]، والمحقّق الكركي[9].

٣ ـ القول بالإباحة، وهو الظاهر من المحقّق الحلّي[10]، والأردبيلي[11]، والسبزواري[12].

مدّة الاستظهار:

اختلفوا في مدّة الاستظهار ـ لاختلاف الأخبار ـ على أقوال:

(١) الحدائق ٣: ٢١٨.

(٢) الجواهر ٣: ١٩٨، ونسبه إلى الفاضل الطباطبائي في منظومته.

(٣) المستمسك ٣: ٢٧٠، واستظهره من جماعة.

(٤) التنقيح ٦: ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٤٥، كتاب الطهارة، فصل في الحيض، المسألة ١٨.

(٦) نسبه إليهم صاحب المدارك.

(٧) أنظر: المنتهى ١: ٣٢٠، والتذكرة ١: ٢٧٨.

(٨) أنظر: الذكرى: ٢٩، وروض الجنان: ٧٣.

(٩) جامع المقاصد ١: ٣٣٢.

(١٠) المعتبر: ٥٧.

(١١) مجمع الفائدة ١: ١٤٩.

(١٢) ذخيرة المعاد: ٧٠.

١ ـ إنّه يوم أو يومان، نسبه المحقّق الحلّي إلى المشايخ الثلاثة: ابن بابويه، والمفيد، والطوسي[١]، واختاره العلّامة في بعض كتبه[٢].

٢ ـ إنّه ثلاثة أيام، وهو موجود في كلام ابن بابويه في المقنع[٣].

٣ ـ إنّه من انتهاء العادة إلى إكمال عشرة أيام، وهو المنسوب إلى السيّد المرتضى[٤]، واختاره صاحب الجواهر[٥]، ويظهر من المحقّق الأردبيلي[٦].

٤ ـ التخيير بين اليوم واليومين والثلاثة، اختاره ابن إدريس[٧]، وهو الظاهر من الشهيد الأوّل في الذكرى[٨]، والشهيد الثاني في روض الجنان[٩]، والمحقّق الكركي[١٠]، واختاره صاحب المدارك[١١]، وصاحب الذخيرة[١٢]، وصاحب الحدائق[١]، والسيّد اليزدي[٢].

وبعض هؤلاء جعل التخيير بين الأمور المتقدّمة وإكمال عشرة أيام.

٥ ـ إحالة الأمر على المرأة نفسها، فهي أعرف بنفسها وبمزاجها، فتجتهد لتعرف مدى ما تحتاجه من المدّة إلى الاستظهار، هل هو يوم أو يومان أو ثلاثة أو أكثر، والترديد في الروايات محمول على هذا، وهو ليس من التخيير في شيء.

اختار هذا الرأي العلّامة في المنتهى[٣]، ويظهر من السيّد الحكيم[٤]، ولعلّه يمكن حمل كلام الشيخ المفيد في المقنعة ـ حيث قال: «فلتترك الصلاة حتّى تنق»[٥] ـ على هذا، وكذا كلام الشيخ الطوسي في الجمل: «تصبر حتّى تنق»[٦].

٦ ـ يجب عليها الاستظهار بيوم واحد، وبعد ذلك فهي مخيّرة بين الاستظهار بيوم، أو يومين، أو ثلاثة أيام، أو إلى آخر العشرة أيام، وعدم الاستظهار أصلاً.

(١) أنظر المعتبر: ٥٧، وهو موجود في كلام الشيخ في النهاية: ٢٤.
(٢) التذكرة ١: ٢٧٧.
(٣) المقنع: ١٦، قاله بالنسبة إلى استظهار النفساء.
(٤) المعتبر: ٥٧.
(٥) الجواهر ٣: ١٩٥ ـ ١٩٦، ١٩٨.
(٦) مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٤٩.
(٧) السرائر ١: ١٤٩.
(٨) الذكرى: ٢٩.
(٩) روض الجنان: ٧٣.
(١٠) جامع المقاصد ١: ٣٣٢.
(١١) المدارك ١: ٣٣٥.
(١٢) الذخيرة: ٧٠.

(١) الحدائق ٣: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(٢) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الحيض، المسألة ٢٣.
(٣) المنتهى ١: ٣٣١.
(٤) المستمسك ١: ٢٧٠ ـ ٢٧١.
(٥) المقنعة: ٥٥.
(٦) الجمل والعقود (الرسائل العشر): ١٦٣.

ذهب إلى هذا الرأي السيّد الخوئي[١].

وللإمام الخميني ما يقرب من هذا الرأي، وحاصله: الأحوط وجوباً الاستظهار بيوم، أمّا بعد ذلك فستحبّ، لكن لا ينبغي ترك الاستظهار[٢].

تنبيه:

إذا استظهرت المرأة ثمّ تبيّن أنّها كانت حائضاً أيام الاستظهار فتجري عليها أحكام الحائض في تلك المدّة، فتقضي ما فاتها من الصيام دون الصلاة، وأمّا إذا تبيّن أنّها كانت طاهرة فتقضي ما فاتها من الصلاة والصيام.

وتتمّة الكلام في عنوان: «حيض».

معنى آخر للاستظهار:

وردت كلمة «الاستظهار» في أعمال الحائض بمعنىً آخر، وهو: اختبار حالها من حيث انقطاع الدم وعدمه، بأن تستدخل قطنة، فإن خرجت ملوّثة فهي بعدُ حائض وإلّا فهي طاهر[٣].

وبهذا المعنى يكون الاستظهار مرادفاً للاستبراء، وقد تقدّم الكلام فيه في عنوان «استبراء».

(١) التنقيح ٦: ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٦، كتاب الطهارة، فصل في الحيض، المسألة ١٨.

(٣) أنظر: المستمسك ٣: ٢٤٠ و ٢٥٦، والتنقيح ٧: ٢٤٦.

ثانياً ـ استظهار المستحاضة

وردت كلمة «الاستظهار» في أعمال المستحاضة بمعنيين أيضاً:

أحدهما ـ بمعنى الاستبراء، كما تقدّم في الحيض[١].

ثانيهما ـ بمعنى منع الدم من أن يتعدّى الموضع إلى سائر أجزاء البدن أو الثياب بقدر الإمكان[٢].

والاستظهار بالمعنى الأوّل يكون بمعنى طلب ظهور الحال، وبالمعنى الثاني بمعنى الاحتياط.

وقد مرّ الكلام عن الأوّل في عنوان «استبراء»، وعن الثاني في العناوين: «استثفار»، «استحاضة»، «استذفار».

ثالثاً ـ استظهار النفساء

حكم النفساء حكم الحائض في أغلب الأحكام، فكلّما قيل في استظهار الحائض

(١) المتداول عند الفقهاء استخدام كلمة «الاختبار» في هذا الموضع، بدلاً من «الاستظهار». أنظر: العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستحاضة، المسألة ٤، وانظر المستمسك ٣: ٣٩٩، والتنقيح ٧: ١٠٢.

(٢) أنظر: الحدائق ٣: ٣٠٥، والجواهر ٣: ٣٤٨.

ـ بمعنييه ـ يقال في استظهار النفساء أيضاً[1].

راجع : نفاس.

رابعاً ـ استظهار المسلوس والمبطون

ذكر جماعة من الفقهاء بعد بيان وجوب الاستظهار على المستحاضة وجوب الاستظهار على المسلوس والمبطون بصورة استطرادية[2].

والمراد من المسلوس : من كان به سلس البول، وهو استرساله وعدم استمساكه لمرض، ومن المبطون : من كان عليل البطن، ويشتكي بطنه[3]، ولعلّ المراد منه، من لم يتمكّن من أن يمسك نفسه، ويمنع من خروج الريح أو الغائط، كالمسلوس.

ومهما كان فقد أُلحق بهما من يتقاطر منه الدم أيضاً.

وكيفية استظهار هؤلاء هو : أن يشدّوا على أنفسهم ما يمنع من تعدّي النجاسة، وقد ورد في خصوص المسلوس وما شابهه : أن يجعل قطناً في كيس ويجعل ذكره فيه ويعلّقه على نفسه، فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام : «إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم، إذا كان حين الصلاة اتّخذ كيساً، وجعل فيه قطناً، ثمّ علّقه عليه، وأدخل ذكره فيه، ثمّ صلّى...»[1].

ويأتي الكلام عن أحكام المسلوس والمبطون في العنوانين أنفسهما.

والاستظهار هنا بمعنى التحفّظ والاحتياط.

خامساً ـ الاستظهار في الوضوء والغسل

ذكر جملة من الفقهاء : أنّه يستحبّ الاستظهار في الغسل والوضوء بمعنى إمرار اليد على البشرة، وفتح العين عند غسل الوجه؛ ليصل الماء إلى أطراف العين ـ وليس المراد وصوله إلى نفس العين؛ لما فيه من المشقّة والضرر المنفيّين شرعاً ـ وتخليل ما يصل إليه الماء بدون التخليل، كالشعر الخفيف، ومعاطف الأُذنين، والإبطين، والسرّة، وما تحت ثدي المرأة، ونحو ذلك.

---

(١) أنظر : المستمسك ٣ : ٤٦٠، وتحرير الوسيلة ١ : ٥٦، كتاب الطهارة، فصل في النفاس، المسألة ٥، والتنقيح ٧ : ٢٤٦ ـ ٢٥١، إلّا أنّ السيّد الخوئي استشكل في كلية قاعدة الاشتراك بين الحيض والنفاس، ولذلك قال بوجوب الاستظهار ـ بمعنى الاختبار ـ في حقّ الحائض، ولم يقل به في حقّ النفساء. هذا في التنقيح إلّا أنّه صرّح في المنهاج بوجوب الاستظهار ـ بمعنى الاختبار ـ على النفساء أيضاً، أنظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ٧١، كتاب الطهارة، النفاس، المسألة ٢٥٧.

(٢) أنظر : الحدائق ٣ : ٣٠٧، والجواهر ٣ : ٣٥٠.

(٣) أنظر : المصباح المنير، والقاموس المحيط، ولسان العرب : «سلس» و «بطن».

(١) أنظر الوسائل ١ : ٢٩٧، الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

وأمّا ما يتوقّف وصول الماء إليه على تخليله، فيجب مقدّمة للعلم بحصول الغسل الواجب[١].

والاستظهار هنا بمعنى الاحتياط والتحفّظ على الواقع أيضاً.

سادساً ـ الاستظهار من النصوص

وردت كلمة «الاستظهار» ومشتقّاتها في كلمات الفقهاء كثيراً، وهم يريدون بها معنىً آخر غير ما ذكر من المعاني المتقدّمة، فيقولون: يمكن أن نستظهر من النصوص كذا، ومن كلمات الفقهاء كذا، وإنّ فلاناً استظهر من الرواية كذا... الخ.

ويريدون بذلك: المفهوم من ظاهر النصّ، الذي استظهروا منه.

والاستظهار هنا بمعنى طلب الظهور.

والظهورات حجّة عند العقلاء، وسوف يأتي الكلام حولها وما يتعلّق بها في عنوان «ظاهر» و «ظهور» في الملحق الأُصولي.

مظانّ البحث:

كتاب الطهارة: الوضوء، الغسل، الحيض، الاستحاضة، النفاس.

---

(١) أُنظر: المعتبر ١: ٤٤، والحدائق ٢: ١٩٥، و ٣: ١١٣، والجواهر ٢: ١٨٩، و ٣: ١٠٧ـ١٠٨.

استعاذة

لغة:

طلب العوذ، والعوذ: الالتجاء[١] والاعتصام[٢]. وقيل: الاستعاذة هي الاستجارة[٣].

اصطلاحاً:

قول «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» ونحوه ممّا يدلّ على الاستعاذة بالله والالتجاء إليه من الشيطان الرجيم.

والشيطان: كلّ متمرّد من الجنّ والإنس والدوابّ، ولذلك قد يستعاذ بالله من شرّ كلّ ذي شرّ.

ويجمع الكلّ تعريف الاستعاذة بأنّها: «استدفاع الأدنى بالأعلى على وجه الخضوع والتذلّل»[٤].

الأحكام:

قبل بيان أحكام الاستعاذة نرى من

---

(١) لسان العرب: «عوذ».

(٢) المصباح المنير: «عوذ».

(٣) مجمع البيان ١: ١٨.

(٤) أُنظر: مجمع البيان ١: ١٨، وكنز العرفان ١: ١٤٨، ومسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ٢١٤.

اللازم الإشارة إلى حكمة تشريع الاستعاذة، وأركانها.

حكمة تشريع الاستعاذة:

المستفاد من مجموع آيات الاستعاذة: أنّ الاستعاذة إلتجاء إليه تعالى وتحصّن به، وتوكّل عليه. فهي من جهة إقرار بالعبوديّة وإظهار لها، لأنّ التوكّل معيار لصدق العبوديّة، ومن جهة أُخرى يستدفع العبد بالاستعاذة بالله شرّ كلّ ذي شرّ، ومن أعظم الشرور شرّ الشيطان الذي يوسوس في صدور الناس. قال الله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ ﴾[1].

وقد استفاد السيّد الطباطبائي من هذه الآيات: أنّ المطلوب هو إيجاد حالة الاستعاذة في نفس المستعيذ، وأنّ التلفّظ بلفظ الاستعاذة إنّما هو سبب لإيجاد هذه الحالة[2].

أركان الاستعاذة:

للاستعاذة أركان ثلاثة:

١ ـ المستعيذ: وهو الإنسان، سواء كان مكلّفاً أو غير مكلّف.

٢ ـ المستعاذ به: وهو الله تبارك وتعالى، ولا فرق في مقام اللفظ بين أسمائه وصفاته.

وأمّا الاستعاذة بغيره تعالى، فلم أعثر على من تطرّق له من الفقهاء، لكن يمكن أن يقال: إن كان التعوّذ بالجنّ، فإنّه غير جائز؛ لقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴾[1]، ولدخوله في أنواع السحر المنهيّ عنه. وإن كان بغيره، فالظاهر جوازه ما لم ينتهِ إلى محرّم، كالشرك ونحوه. وعلى أيّ حال لم تتداول الاستعاذة بغير الله تعالى عندنا بلفظ الاستعاذة.

٣ ـ المستعاذ منه: وهو كثير، وأهمّ أفراده الشيطان بمعناه العامّ الشامل لكلّ متمرّد من الجنّ والإنس والدوابّ. وقد مُلئت الأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام بذكر ما يستعاذ منه، ومن جملة ذلك ما ورد في الصحيفة السجادية ـ للإمام علي بن الحسين السجّاد عليه السلام ـ في الاستعاذة، وقد جاء فيه:

«اللهمّ إنّي أعوذ بك من هيجان الحرص، وسَوْرَة الغضب، وغلبة الحسد، وضعف الصبر، وقلّة القناعة، وشكاسة الخلق، وإلحاح الشهوة، ومَلَكة الحميّة، ومتابعة الهوى، ومخالفة الهدى...» إلى أن يقول:

«ونعوذ بك من سوء السريرة، واحتقار الصغيرة، وأن يستحوذ علينا الشيطان، أو ينكبنا

---

(١) النحل: ٩٨ ـ ١٠٠.
(٢) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٣٤٣.

(١) الجنّ: ٦.

الزمان، أو يتهضّمنا السلطان، ونعوذ بك من تناول الإسراف، ومن فقدان الكفاف، ونعوذ بك من شماتة الأعداء، ومن الفقر إلى الأكفاء، ومن معيشة في شدّة، وميتة على غير عدّة، ونعوذ بك من الحسرة العظمى والمصيبة الكبرى، وأشق الشقاء، وسوء المآب، وحرمان الثواب، وحلول العقاب، اللهمّ صلّ على محمّدٍ، وأعذني من كلّ ذلك برحمتك، وجميع المؤمنين والمؤمنات، يا أرحم الراحمين»[١].

حكم الاستعاذة :

الاستعاذة ـ بصورة عامّة ـ مستحبّة بلا خلاف ظاهراً، نعم حُكي فيه قول بالوجوب في بعض الموارد لكنّه شاذّ، كما سنشير إليه.

صيغ الاستعاذة :

تختلف صيغ الاستعاذة بحسب مواطنها كما سيتّضح.

مواطن الاستعاذة :

أوّلاً ـ الاستعاذة قبل تلاوة القرآن :

ورد الأمر بالاستعاذة قبل تلاوة القرآن، في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾[١].

والمعروف بين الفقهاء والمفسّرين : أنّ الأمر هنا للاستحباب لا اللزوم، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[٢]. نعم نُقل عن الشيخ أبي علي ـ ولد الشيخ الطوسي ـ القول بالوجوب[٣]، لكنّه شاذّ وإن مال إليه العلّامة المجلسي[٤].

ومحلّ الاستعاذة قبل القراءة، وأمّا قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ... ﴾ فمعناه : إذا أردت القراءة، مثل : إذا أكلت فاغسل يديك[٥].

وأمّا صيغتها، فالمشهور : «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»[٦]، وروي : «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم»[٧]. واختار هذه الصيغة الشيخ المفيد[٨]، والقاضي[٩]،

---

(١) الصحيفة السجّادية : الدعاء الثامن، دعاؤه في الاستعاذة.

(١) النحل : ٩٨.

(٢) ادّعاه شيخ الطائفة في التبيان (٦ : ٤٢٥)، وأمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان (٥ ـ ٦ : ٣٨٥).

(٣) نقله عنه الشهيد في الذكرى : ١٩١.

(٤) البحار ٨٢ : ٦، كتاب الصلاة، الباب ٢٣.

(٥) التبيان ٦ : ٤٢٤، ومجمع البيان (٥ ـ ٦) : ٣٨٥.

(٦) نسبها إلى المشهور المحدّث البحراني، ونقل عن الشهيد الأوّل : أنّها محلّ وفاق، أنظر الحدائق ٨ : ١٦٢.

(٧) الوسائل ٦ : ١٣٥، الباب ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٨) المقنعة : ١٠٤.

(٩) المهذّب ١ : ٩٢، ونسب إليه صيغة أخرى.

ورجّحها صاحب الحدائق[١]، وكاشف الغطاء[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، ورويت صور أُخرى غير مشهورة[٤].

ثانياً ـ الاستعاذة قبل القراءة في الصلاة :

الاستعاذة قبل القراءة في الصلاة كالاستعاذة قبل تلاوة القرآن في غير الصلاة، من حيث الحكم التكليفي والصيغة[٥].

ومحلّها على المشهور الركعة الأُولى قبل القراءة[٦]، لكن يظهر من بعضهم عدم اختصاصها بالركعة الأُولى، كصاحب الحدائق[٧]، والفاضل النراقي[٨]، وصاحب الجواهر[٩].

ويستحبّ الإسرار (الإخفات) بها على المشهور[١]، ونقل عن بعضهم الميل إلى القول بالإجهار[٢]؛ لما روي الإجهار بها[٣].

وتستحبّ في كلّ صلاة فريضة كانت أو نافلة[٤].

وكلّما سقطت القراءة في الصلاة سقطت الاستعاذة أيضاً؛ لأنّها تتبعها كما في المأموم إذا لم يقرأ[٥]، وصلاة الميّت[٦].

ثالثاً ـ الاستعاذة عند قراءة آية النقمة :

تستحبّ الاستعاذة عند قراءة آية فيها نقمة أو عذاب أو تخويف[٧]، بل قيل : إنّها تستحبّ للمأموم أيضاً إذا قرأها الإمام[٨]، لما رواه الحلبي

---

(١) الحدائق ٨ : ١٦٤.

(٢) كشف الغطاء : ٢٣٨.

(٣) الجواهر ٩ : ٤٢١.

(٤) أنظر الحدائق ٨ : ١٦٢ ـ ١٦٤، والجواهر ٩ : ٤٢١، والوسائل ٦ : ١٣٣، الباب ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة، و ١٩٧، الباب ١٤ من أبواب قراءة القرآن.

(٥) أنظر المصادر المتقدّمة واللاحقة.

(٦) أنظر : الخلاف ١ : ٣٢٦، والتذكرة ٣ : ١٢٧، والذكرى : ١٩١، وكنز العرفان ١ : ٤٩.

(٧) الحدائق ٨ : ١٦٢.

(٨) مستند الشيعة ٥ : ١٧٥.

(٩) الجواهر ٩ : ٤٢٠، وعلّقه على عدم قيام إجماع على خلافه.

---

(١) نسبه إلى المشهور النراقي في المستند ٥ : ١٧٥، وانظر المصادر المتقدّمة، فقد ادّعى عليه الشيخ في الخلاف الإجماع.

(٢) نقله صاحب الجواهر، أنظر الجواهر ٩ : ٤٢٠.

(٣) أنظر الوسائل ٦ : ١٣٤، الباب ٥٧ من أبواب القراءة، الحديثان ٤ و ٥.

(٤) أنظر : الخلاف ١ : ٣٢٤ ـ ٣٢٥، والتذكرة ٣ : ١٢٥، والذكرى : ١٩١.

(٥) أنظر : التذكرة ٤ : ٣٤٢، وكنز العرفان ١ : ١٤٩، والحدائق ١١ : ١٣٦.

(٦) أنظر : التذكرة ٢ : ٧٤، والبيان : ٧٧، وكنز العرفان ١ : ١٤٩، وروض الجنان : ٣٠٩.

(٧) أنظر : الخلاف ١ : ٤٢٢، والمعتبر : ١٩٩، والدروس ١ : ١٧٤، والمدارك ٣ : ٢٧١.

(٨) الجواهر ٩ : ٤٢٠.

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون مع الإمام فيمرّ بالمسألة أو بآية فيها ذكر جنّة أو نار؟ قال: لا بأس بأن يسأل عند ذلك، ويتعوّذ من النار، ويسأل الجنّة»[1].

والظاهر عدم اختصاص الاستحباب بالقراءة في الصلاة وإن ذكره الفقهاء فيها؛ لما رواه سماعة، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ينبغي لمن قرأ القرآن إذا مرّ بآية من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو، ويسأل العافية من النار ومن العذاب»[2].

وروى الرجاء بن الضحّاك، قال: «كان الرضا عليه السلام في طريق خراسان يكثر بالليل في فراشه من تلاوة القرآن، فإذا مرّ بآية فيها ذكر جنّة أو نار بكى وسأل الله الجنّة، وتعوّذ به من النار»[3].

رابعاً ـ الاستعاذة عند التخلّي:

من آداب التخلّي الاستعاذة، والدعاء بالمأثور[4]؛ لما روى معاوية بن عمّار، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا دخلت المخرج فقل: بسم الله، اللهمّ إنّي أعوذ بك من الخبيث المخبث، الرجس النجس، الشيطان الرجيم...»[1].

وروى الصدوق مرسلاً، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد دخول المتوضّأ قال: اللهمّ إنّي أعوذ بك من الرجس النجس، الخبيث المخبث الشيطان الرجيم...»[2].

وهناك موارد أُخرى ذكر استحباب الاستعاذة فيها، مثل: الاستعاذة عند دفن الميّت[3]، وعند المخاوف[4]، وغيرها.

راجع: تعويذ، عوذة، رقية، حرز.

مظانّ البحث:

تظهر مواطن البحث عن الاستعاذة ممّا تقدّم، فأكثرها في كتاب الصلاة بمناسبة القراءة فيها.

---

(١) و (٢) الوسائل ٦: ٦٩، الباب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ و ٢.

(٣) البحار ٨٩: ٢١٠، كتاب القرآن، الباب ٢٥ أدعية التلاوة، الحديث ٣.

(٤) أُنظر: المعتبر: ٣٥، والذكرى: ٢٠، وروض الجنان: ٢٥.

(١) و (٢) الوسائل ١: ٣٠٦، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١ و ٥.

(٣) كشف اللثام ١: ١٣٦.

(٤) الوسائل ١١: ٣٩٤، الباب ٢٣ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢، والباب ٢٤، الحديث الأوّل، وراجع البحار ٩٠ و ٩١: كتاب الذكر والدعاء.

استعارة

لغة:

طلب العارية.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

راجع: إعارة، وعارية.

استعانة

لغة:

طلب العون[1].

اصطلاحاً:

لا يتعدّى المعنى اللغوي إلّا أنّه قد يطلق على قبول الإعانة من دون مطالبتها، كما ستأتي الإشارة إليه.

الأحكام:

يختلف حكم الاستعانة باختلاف المستعان، والغرض من الاستعانة، فقد يكون حلالاً ـ بمعناه العامّ ـ وقد يكون حراماً، وفيما يأتي نشير إلى كلٍّ منهما:

أوّلاً ـ الاستعانة المحلّلة:

ونقصد بالمحلّل معناه العامّ المقابل للمحرّم، فيشمل الواجب والمستحبّ والمكروه والمباح، ومن أهمّ موارد الاستعانة المحلّلة ما يلي:

١ ـ الاستعانة بالله تعالى:

ندبت الشريعة إلى الاستعانة بالله تعالى وبكلّ ما يرجع إلى الاستعانة به في المآل. فممّا دلّ على الأوّل قوله تعالى: ﴿ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[2]. وممّا دلّ على الثاني قوله تعالى: ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾[3].

قال الطبرسي: «وكان النبيّ ﷺ إذا حزنه أمر استعان بالصلاة والصوم»[4].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان عليّ عليه السلام

---

(١) محيط المحيط: «عون».

(١) الأعراف: ١٢٨.

(٢) الفاتحة: ٥.

(٣) البقرة: ٤٥.

(٤) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٩٩.

إذا هاله شيء فزع إلى الصلاة، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿ وَٱسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ ﴾»[١].

وفُسّر الصبر في بعض الأحاديث بالصوم، فعن أبي عبد الله عليه‌السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَٱسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ... ﴾ «قال: الصبر الصيام. وقال: إذا نزلت بالرجل النازلة الشديدة فليصم، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ وَٱسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ... ﴾ يعني الصيام»[٢].

حكمة الاستعانة بالله تعالى:

حكمة الاستعانة بالله تعالى واضحة، لأنّه لا معين في الحقيقة إلّا الله سبحانه. وممّا يؤدّي ـ في المآل ـ إلى الاستعانة به تعالى هو الصبر والصلاة اللذان أمر الله بالاستعانة بهما؛ لأنّ الصبر ـ مهما فسّرناه ـ يقوّي عزيمة الإنسان وإرادته فيصغر عنده كلّ أمرٍ عظيم ونازلةٍ تنزل به.

وأمّا الصلاة؛ فإنّ المصلّي حينما يقول في صلاته: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ فيعني أنّه أقبل إلى الله تعالى والتجأ وانقطع إليه، ومثل هذه الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر.

فالصبر والصلاة عاملان لتربية الروح الإنسانية للصمود أمام الرغبات والشهوات التي هي أساس أكثر المشاكل التي تواجه الإنسان[١].

٢ ـ الاستعانة بغير الله تعالى:

الاستعانة بغير الله تعالى قد تكون محرّمة، كالاستعانة بالسحر والشعبذة، وهذا سوف يأتي بيانه.

وقد تكون محلّلة، كالاستعانة بالإنسان، وبغيره.

أ ـ الاستعانة بالإنسان:

الأصل جواز استعانة إنسان بإنسان آخر، لقوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ... ﴾[٢] إلّا إذا استلزم محرّماً، كإذلال المستعين والاستهانة به وتحقيره، أو إذلال مؤمن آخر، ومن ذلك الاستعانة بالكفّار فيما يحرم مباشرتهم له، كتعمير المساجد، والمصاحف، والذبح، والصيد ونحو ذلك. ويستثنى من ذلك موارد الاضطرار الرافع للحرمة.

قال الطبرسي: «إنّ الاستعانة بالعباد في رفع المضارّ والتخلّص من المكاره جائز غير منكر ولا قبيح، بل ربما يجب ذلك، وكان نبيّنا صلى‌الله‌عليه‌وآله يستعين فيما ينوبه بالمهاجرين والأنصار وغيرهم، ولو كان قبيحاً لم يفعله»[٣].

---

(١) الكافي ٣: ٤٨٠، باب صلاة من خاف مكروهاً، الحديث الأوّل.

(٢) الكافي ٤: ٦٣، كتاب الصيام، باب ما جاء في فضل الصوم، الحديث ٧.

(١) أنظر على سبيل المثال: مجمع البيان (١ ـ ٢): ٩٩، والميزان ١: ١٥٢.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) مجمع البيان (٥ ـ ٦): ٢٣٥، ذيل قوله تعالى: ﴿ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ ﴾ يوسف: ٤٢.

وقد وردت روايات عديدة في إعانة المستعين، فعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أيّما رجل من شيعتنا أتى رجلاً من إخوانه فاستعان به في حاجته، فلم يعنه وهو يقدر إلّا ابتلاه الله بأن يقضي حوائج غيره من أعدائنا، يعذّبه عليها يوم القيامة»[1].

وعنه عليه السلام، قال: «لم يَدَع رجل معونة أخيه المسلم حتّى يسعى فيها ويواسيه إلّا ابتلي بمعونة من يأثم، ولا يؤجر»[2].

راجع: إعانة.

ب ـ الاستعانة بغير الإنسان:

الاستعانة المحلّلة بغير الإنسان كثيرة، كاستعانته بالأدوية على دفع الأمراض، واستعانته بالحيوانات، ونحو ذلك.

ثانياً ـ الاستعانة المحرّمة:

كلّ استعانة تبتني على حرام أو تنتهي إليه فهي محرّمة إلّا في صورة الاضطرار الرافع للحرمة، ومن أمثلة ذلك: الاستعانة بالسحر والكهانة والشعبذة ونحوها، وكالاستعانة بالمؤمن لإيذاء مؤمن آخر، وإن علم المستعان بالغاية كان شريكاً. وكالاستعانة بالحاكم الجائر على إنقاذ حقٍّ مع وجود طريق مشروع لإنقاذه.

راجع: سحر، شعبذة، كهانة، ونحوها.

كان هذا حكم الاستعانة بصورة عامّة. وهناك بعض الموارد من الاستعانة وقع البحث في حكمها نشير إليها فيما يلي:

١ ـ الاستعانة في الطهارة:

أ ـ المعروف كراهة الاستعانة في الوضوء حال الاختيار[1]، لكن الظاهر أنّ الحكم يشمل الغسل والتيمّم أيضاً[2].

ومرادهم من الاستعانة هو الأعمّ من طلب العون وقبوله من دون طلب[3].

وخالف كلّ من صاحب المدارك[4]، وصاحب الحدائق[5]، والسيّد الخوئي[6] في ذلك، فلم يحكموا بالكراهة؛ لعدم تماميّة مستندها.

وهناك عنوان آخر، وهو «التولية»، ومعناها: أن يباشر المعين في غسل أعضاء المتوضّئ

---

(١) و (٢) الكافي ٢: ٣٦٦، باب من استعان به أخوه فلم يعنه، الحديثان ٢ و ٣.

---

(١) المدارك ١: ٢٥١.

(٢) أنظر: المدارك ١: ٣١٠، والحدائق ٢: ٣٦٢، والجواهر ٣: ١٣٤.

(٣) المسالك ١: ٤٤، والمدارك ١: ٢٥١، والجواهر ٢: ٣٤٤.

(٤) المدارك ١: ٢٥٢.

(٥) الحدائق ٢: ٣٦٤.

(٦) التنقيح ٤: ٤٣٢.

أو المغتسل أو يشاركه في ذلك[١].

والتولية محرّمة ـ في حال الاختيار ـ بناءً على ما هو المعروف، فتبطل الطهارة معها.

والقدر المتيقّن من الاستعانة المكروهة هو صبّ الماء في كفّ المتوضّئ ليباشر هو غسل جوارحه أو مسحها.

وأمّا صبّ الماء على العضو ـ مع فرض تولّي المتوضّئ الغَسل بنفسه ـ فهو من التولية المحرّمة عند المحقّق الكركي[٢]، والشهيد الثاني[٣]، وسبطه صاحب المدارك[٤]، والفاضل الاصفهاني[٥]، لكنّه من الاستعانة المكروهة عند صاحب الجواهر[٦]، والسيّد اليزدي[٧]، وعلّله السيّد الحكيم بـ: «أنّ صبّ الماء في الفرض المذكور لا ينافي صحّة نسبة الغسل إلى المكلّف مستقلاً»[٨].

وأمّا الاستعانة في المقدّمات البعيدة، مثل تحضير الماء وتسخينه ونحوهما، فقوّى الشهيد الثاني كونها من الاستعانة المكروهة[١]، واستظهرها سبطه صاحب المدارك[٢]، إلّا أنّ بعضهم صرّح بعدم كونها من الاستعانة المكروهة، كالمحقّق الكركي[٣]، والسيّد اليزدي[٤]، ويظهر ذلك من صاحب الجواهر[٥].

ب ـ تجب الاستعانة في الطهارة لو اضطرّ إليها بحيث لم يمكنه الطهارة إلّا معها. وقد ادّعي الإجماع على وجوب التولية إذا توقّفت الطهارة عليها[٦]، فالاستعانة بطريق أولى.

٢ ـ الاستعانة في الصلاة :

تجوز الاستعانة حال القيام في الصلاة عند الاضطرار كأن يتّكئ على إنسان أو حائط أو عصا ونحوها، بل تجب إذا توقّف القيام عليها[٧].

وأمّا حال الاختيار، فالمشهور عدم جوازه،

(١) الحدائق ٢ : ٣٦٢.
(٢) جامع المقاصد ١ : ٢٣١.
(٣) روض الجنان : ٤٢.
(٤) المدارك ١ : ٢٥١.
(٥) كشف اللثام ١ : ٧٤.
(٦) الجواهر ٢ : ٣٤٤.
(٧) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في شرائط الوضوء، التاسع : المباشرة.
(٨) المستمسك ٢ : ٤٤٨.

(١) روض الجنان : ٤٢، المسالك ١ : ٤٤.
(٢) المدارك ١ : ٢٥١.
(٣) جامع المقاصد ١ : ٢٣١.
(٤) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في شرائط الوضوء، التاسع : المباشرة.
(٥) الجواهر ٢ : ٣٤٤ ـ ٣٤٥.
(٦) أنظر المستمسك ٢ : ٤٤٩، فإنّه نقل الإجماع عن العلّامة والاتّفاق عن المعتبر على وجوب التولية مع الاضطرار إليها.
(٧) الجواهر ٩ : ٢٥٠، والمستمسك ٦ : ١٠٥.

لكن اختار بعضهم الكراهة، كالحلبي[١]، ولم يستبعده صاحب المدارك[٢]، وقوّاه صاحب الكفاية[٣]، وصاحب الحدائق[٤]، والفاضل النراقي[٥]، والسيّد الخوئي[٦].

٣ ـ الاستعانة بالظالم لإنقاذ الحقّ :

المستفاد من كلمات الفقهاء في مواطن عديدة : أنّ المال أو الحقّ المغصوب إذا توقّف إنقاذه على الاستعانة بالظالم بحيث لا يمكن بدونها، جازت. بل ربما يقال بوجوبها إذا توقّف أداء واجب على ذلك المال أو الحقّ، كما تقدّمت الإشارة إليه في عنوان «استطاعة»[٧].

لكن توقّف في ذلك بعضهم، كصاحب الكفاية، حيث أجازه إذا كانت العين المغصوبة

(١) الكافي في الفقه : ١٢٥

(٢) المدارك ٣ : ٣٢٨.

(٣) الكفاية : ١٨.

(٤) الحدائق ٨ : ٦٢.

(٥) مستند الشيعة ٥ : ٤٤.

(٦) مستند العروة (الصلاة) ٣ : ٢٠٧.

(٧) أنظر : المسالك ٢ : ١٣١ ـ ١٣٢، والمسالك (الحجرية) ٢ : ٣٥٢، والمدارك ٧ : ٤٢، والجواهر ٤٠ : ٣٥، و ١٧ : ٢٥٨، و ١٥ : ٥٢، والعروة الوثقى (الحجّ) ١ : ١٠٩، وتحرير الوسيلة ١ : ٣٢١، كتاب الحجّ، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٨، و ٢ : ٣٦٦، كتاب القضاء، المسألة ٤.

موجودة، أمّا في غير ذلك فلا يخلو من إشكال[١].

والظاهر أنّ مورد التوقّف هو ما إذا كان الرجوع إلى الظالم بعنوان كونه حاكماً؛ للنهي عن التحاكم إلى قضاة الجور، الذي حمله المشهور على صورة عدم توقّف إنقاذ الحقّ عليه.

٤ ـ الاستعانة في الحرب :

الاستعانة في الحرب يمكن أن تكون على أنحاء مختلفة، نشير إلى أهمّها في ما يلي :

١ ـ الاستعانة بأهل الذمّة على أهل الحرب :

قال العلّامة : «يجوز للإمام أن يستعين على أهل الحرب بأهل الذمّة» ثمّ ذكر استعانة رسول الله صلى الله عليه وآله بصفوان بن أُميّة عام الفتح، وأنّه خرج معه إلى هوازن، وكان مشركاً. ثمّ قال :

«وإنّما يجوز بشرطين :

أحدهما ـ أن يكون حسن الرأي في الإسلام.

الثاني ـ أن يكون مع الإمام قوّة يمكنه الدفع لو صار أهل الشرك الذين معه مع أهل الحرب في مكان واحد»[٢].

٢ ـ الاستعانة بأهل الذمّة على أهل البغي :

قال العلّامة أيضاً : «وللإمام أن يستعين

(١) كفاية الأحكام : ٢٦٢.

(٢) المنتهى ٢ : ٩٨٦.

بأهل الذمّة على حرب أهل البغي... وقال الشيخ ﷺ في المبسوط: ليس له ذلك، وهو خلاف ما عليه الأصحاب...»[1].

٣ـ الاستعانة بأهل البغي على أهل البغي:

قال العلّامة أيضاً: «إذا افترق أهل البغي طائفتين، ثمّ اقتتلوا، فإذا كان للإمام قوّة على قهرهما فعل، ولم يكن له معاونة إحداهما على الأخرى؛ لأنّ كلّ واحدة على خطأ والإعانة على الخطأ من غير حاجة خطأ، بل يقاتلهما معاً حتّى يعودوا إلى طاعته، وإن لم يتمكّن من ذلك تركهما، فأيّهما قهرت الأُخرى دعاها إلى الطاعة، فإن أبت قاتلهم.

وإن ضعف عنهما وخاف من اجتماعهما عليه جاز أن يضمّ إحداهما إليه ويقاتل الأُخرى... ولم يجز له قتال الطائفة الأُخرى التي ضمّها إليه إلّا بعد دعائها إلى طاعته؛ لأنّ ضمّها إليه يجري مجرى أمانه إيّاها»[2].

وذكر العلّامة صوراً أُخرى من الاستعانة كاستعانة أهل البغي بنسائهم وصبيانهم وعبيدهم، وكاستعانتهم بالمشركين، ونحو ذلك ممّا يطول التعرّض له، وسوف نتعرّض له في مظانّه، كالعنوانين: «باغي» و «بغي» ونحوهما.

وللفقهاء كلام في استحقاق المستعان بهم من الغنيمة، أو استحقاقهم للأُجرة إذا عقد معهم عقد الإجارة، يراجع فيه العنوانان «رضخ» و «غنيمة»[1].

٥ـ موارد أُخرى من الاستعانة:

ذكر الفقهاء موارد أُخرى من الاستعانة في مواطن متفرّقة، من قبيل وجوب استعانة الملتقط بالمسلمين في الإنفاق على اللقيط[2]، واستعانة العبد المكاتب في أداء ما عليه[3]، ونحو ذلك يرجع فيها إلى مظانّها.

ويراجع: إعانة.

مظانّ البحث:

ورد البحث عن الاستعانة في مواطن متفرّقة، أهمّها:

١ـ كتاب الطهارة:

أـ الوضوء.

ب ـ الغسل.

٢ـ كتاب الصلاة:

أـ القيام.

ب ـ الركوع والسجود.

٣ـ كتاب الحجّ:

---

(١) المنتهى ٢: ٩٨٥، وانظر الجواهر ٢١: ٣٤٦.

(٢) التذكرة ١: ٤٥٥.

(١) أنظر الجواهر ٢١: ١٩٣.

(٢) الجواهر ٣٨: ١٦٥.

(٣) الجواهر ٣٤: ٣١٦.

صدق الاستطاعة مع وجود مال عند مديون مماطل فيما إذا أمكن تخليصه ولو بظالم.

٤ ـ كتاب الجهاد:

استعانة المسلمين بالكفّار.

٥ ـ كتاب المتاجر:

حرمة الاستعانة بالسحر والكهانة والشعبذة ونحوها.

٦ ـ كتاب القضاء:

وجوب الرجوع إلى حاكم العدل وعدم جواز الرجوع إلى حاكم الجور إلّا في صورة توقّف إنقاذ الحقّ عليه.

استعطاء

لغة:

طلب العطاء والعطيّة، وهما اسم لما يعطى، واستعطى الناس بكفّه وفي كفّه: سألهم[1].

اصطلاحاً:

لم يرد بهذا العنوان أو بعنوان «المستعطي» في كلمات الفقهاء إلّا نادراً، نعم ورد بعنوان «السائل بكفّه»، وهو الذي يباشر السؤال والأخذ بنفسه[1]، أو الذي يدور على الأبواب، وعلى الناس في سؤال الشيء اليسير من الخبز ونحوه[2].

ومن المعلوم أنّ الاستعطاء أعمّ من ذلك.

الأحكام:

أوّلاً ـ ورد النهي الشديد عن السؤال وإظهار الحاجة بصورة عامّة، فمن جملة ذلك:

١ ـ ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: اتّبعوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فإنّه قال: من فتح على نفسه باب مسألة فتح الله عليه باب فقر»[3].

٢ ـ ما رواه محمّد بن مسلم ـ أيضاً ـ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا محمّد، لو يعلم السائل ما في المسألة ما سأل أحد أحداً، ولو يعلم المعطي ما في العطيّة ما ردّ أحد أحداً، ثمّ قال: يا محمّد، إنّه من سأل وهو بظهر غنى لقي الله مخموشاً وجهه يوم القيامة»[4].

٣ ـ ما رواه هارون بن خارجة عن أبي

---

(١) لسان العرب: «عطا».

---

(١) المسالك (الحجرية) ٢: ٤٠٦.

(٢) الجواهر ٤١: ٨٢.

(٣) الوسائل ٩: ٤٣٧، الباب ٣١ من أبواب الصدقة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ٩: ٤٣٧، الباب ٣١ من أبواب الصدقة، الحديث ٤.

عبد الله عليه السلام، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من سأل الناس شيئاً وعنده ما يقوت يومه فهو من المسرفين»[١].

ثانياً ـ جعل المحدّث الحرّ العاملي عنوان الباب الذي ذكر فيه الروايات المتقدّمة هكذا: «باب تحريم السؤال من غير احتياج»، وهو صريح في الحكم بحرمة السؤال من دون حاجة.

لكن قال صاحب الجواهر: «ثمّ إنّه قد يستفاد من النصوص المزبورة، بل والفتاوى عدم حرمة السؤال بالكفّ، فضلاً عن غيره».

وقال أيضاً ـ معلّقاً على القول بالحرمة ـ: «... وهو وإن كان مغروساً في الذهن، والنصوص مستفيضة بالنهي عن سؤال الناس، لكنّ كثيراً منها محمول على بعض مراتب الأولياء، وهو الغنى عن الناس والالتجاء إلى الله تعالى، وآخر محمول على المدلّس بإظهار الحاجة والفقر لتحصيل المال من الناس بهذا العنوان، وهم الذين يسألون الناس إلحافاً، عكس الذين يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفّف[٢]، وأمّا حرمة السؤال من حيث كونه سؤالاً ولو بالكفّ، فلا دليل مطمئن به على حرمته وإن كان ذلك مغروساً في الذهن، فتأمّل فإنّه لم يحضرني كلام للأصحاب فيه منقّح»[١].

ويستفاد من كلامه أنّه لا إشكال في حرمة الاستعطاء لو كان المستعطي مدلّساً، كما هو الغالب في السائلين بالكفّ.

ويستفاد من كلامٍ آخر له: أنّه لا إشكال في عدم حرمة السؤال لو كان عن طريق الوقار وإن صرّح بالحاجة وطلب الإعانة وكان مستحقّاً واقعاً[٢].

ثالثاً ـ المشهور عدم قبول شهادة السائل بكفّه ـ وهو الذي يتّخذ السؤال مهنة ـ بل ادّعي عليه الإجماع[٣]؛ لأنّه يسخط إذا مُنع، ولأنّ السؤال يدلّ على مهانة النفس، فلا يؤمن على المال، لاحتمال انخداعه، فقد روى محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ردّ رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة السائل الذي يسأل في كفّه. قال أبو جعفر عليه السلام: لأنّه لا يؤمن على الشهادة، وذلك لأنّه إن أُعطي رضي، وإن مُنع سخط»[٤].

واستثنى ابن إدريس[٥] ما إذا كان السؤال عن ضرورة، وتبعه جماعة، وقيل: إنّه الأشهر بين

---

(١) الوسائل ٩: ٤٣٧، الباب ٣١ من أبواب الصدقة، الحديث ١٠.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ... ﴾ البقرة: ٢٧٣.

(١) الجواهر ٤١: ٨٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أنظر المسالك (الحجرية) ٢: ٤٠٦.

(٤) الوسائل ٢٧: ٣٨٢، الباب ٣٥ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

(٥) السرائر ٢: ١٢٢.

المتأخّرين[١].

راجع عنوان «شهادة».

استعلاء

راجع: الملحق الأُصولي.

استعمال

لغة:

يأتي على معانٍ، فيقال: استعملته، أي: جعلته عاملاً، واستعملته: سألته أن يعمل، واستعملت الثوب ونحوه، أي: أعملته فيما يُعدّ له[٢].

اصطلاحاً:

لا يتعدّى المعنى اللغوي.

الأحكام:

وردت كلمة «الاستعمال» في مواطن عديدة يمكن العثور على حكمها بمراجعة العناوين التي أُضيفت إليها كلمة الاستعمال، مثل: استعمال آنية الذهب والفضّة، واستعمال جلود الميتة، ونحو ذلك.

وراجع: الملحق الأُصولي: استعمال.

---

(١) الجواهر ٤١: ٨٢.

(٢) المصباح المنير: «عمل»

الملحق الأصولي

إرادة

مقدّمة :

قبل بيان حقيقة الإرادة وما يتعلّق بها من أبحاث نرى من اللازم أن نشير إلى سبب تعرّض الأصوليين لهذا الموضوع في كتبهم الأصوليّة فنقول :

لمّـا ينتهي الأُصوليّون في البحث عن موضوع «الأمر» وأنّه يدلّ على الطلب إجمالاً ـ مع غضّ النظر عن أنّه يدلّ على مطلق الطلب، أو الطلب المطلق أو الطلب الخاصّ ـ يبحثون عن حقيقة الطلب وهل هو متّحد مع الإرادة ـ أي أنّهما شيء واحد ـ أو هما مختلفان ؟

وبهذه المناسبة تورّطوا في البحث فيما ذهب إليه الإشاعرة من اتّحادهما وما ترتّب على ذلك من القول بالكلام النفسي، ثمّ البحث في الجبر والاختيار بمناسبة البحث عن الإرادة.

وفيما يلي نشير إلى إجمال هذه الموضوعات بالمقدار الذي تسعه الموسوعة، فنقول :

الإرادة لغة :

بمعنى «المشيئة»، وقد تستعمل مشتقّاتها بمعنى «الطلب»، مثل : ارتاد الماء، أي : طلبه، ومنه الرائد، وهو الذي يُرسَل في طلب الماء والكلأ. وروّاد العلم : طالبوه[1].

الإرادة اصطلاحاً :

اختلف الأُصوليّون ـ تبعاً لاختلاف الفلاسفة والمتكلّمين ـ في تفسير الإرادة، ويتجلّى هذا الخلاف في الإرادة الإلهية، وفيما يلي نشير إلى أهمّ الآراء في الموردين: الإرادة في الله تعالى، والإرادة في الإنسان:

---

(١) أُنظر الصحاح، لسان العرب : «رَوَد».

أوّلاً ـ معنى الإرادة فيه تعالى :

أهمّ الآراء في تفسير إرادته تعالى ثلاثة :

الأوّل ـ تفسيرها بمعنى العلم بما هو أصلح وأكمل :

فسّر بعض المتكلّمين والفلاسفة الإرادة فيه تعالى بمعنى : علمه بالنظام الأصلح والأكمل والأتمّ.

وممّن يظهر منه اختيار هذا التفسير المحقّق نصير الدين الطوسي، حيث نقل عنه تفسيره لها بـ« أنّها العلم بنظام الكلّ على الوجه الأتمّ »[١].

ويظهر من صدر المتألّهين الشيرازي ارتضاؤه لذلك، حيث قال : « إرادته بعينها، هي علمه بالنظام الأتمّ، وهو بعينه هو الداعي والغاية ... »[٢]، وقال : « الإرادة... في الواجب تعالى ـ لبراءته عن الكثرة والنقص، ولكونه تامّاً وفوق التمام ـ يكون عين الداعي، وهو نفس علمه ـ الذي هو عين ذاته ـ بنظام الخير في نفس الأمر المقتضي له »[٣].

وممّن تبعهم من الأُصوليين المحقّق الخراساني، حيث فسّر إرادته تعالى التكوينية بأنّها : « العلم بالنظام على النحو الكامل التامّ »[١]، ومنهم المحقّق الإصفهاني في أحد تفسيريه[٢].

ويظهر أنّ هذا الرأي هو المشهور بين متكلّمي الإمامية، قال المحدّث المجلسي : « اعلم أنّ إرادة الله سبحانه عند متكلّمي الإمامية هي العلم بالخير، والنفع، وما هو الأصلح، ولا يثبتون فيه تعالى وراء العلم شيئاً »[٣].

الثاني ـ تفسيرها بمعنى الابتهاج :

يرى قسم آخر من الحكماء أنّ إرادته تعالى بمعنى ابتهاجه، وهو على نحوين :

١ ـ ابتهاجه بذاته؛ لأنّ ذاته صرف الوجود، وصرف الخير، فهو مبتهج بذاته أتمّ ابتهاج، وذاته مرضيّة لذاته أتمّ الرضا.

٢ ـ ابتهاجه بما يصدر منه في مرحلة الفعل ـ أي الخلق ـ فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، ولمّا كان تعالى مبتهجاً بذاته فهو مبتهج بما يصدر منه من الفعل.

وتفترق الإرادتان :

١ ـ بأنّ الإرادة الثانية من رشحات وآثار الإرادة الأُولى.

٢ ـ وأنّ متعلّق الإرادة الأُولى الذات، ومتعلّق الثانية الفعل.

---

(١) نقله عنه صدر الدين الشيرازي في الأسفار ٦ : ٣٣١ (الجزء الأوّل من السفر الثالث ـ الموقف الرابع ـ الفصل السادس). لكن يبدو من الأسفار أنّه قال ذلك بياناً لمذهب الحكماء، ولعلّ له معنى أدقّ من ذلك عنده.

(٢) المصدر نفسه : ٣٣٣.

(٣) المبدأ والمعاد : ٩٩.

(١) كفاية الأُصول : ٦٧.

(٢) نهاية الدراية ١ : ٢٧٨.

(٣) أُنظر : مرآة العقول ٢ : ١٥، والبحار ٤ : ١٣٧.

٣ ـ وبأنّ الأولى ذاتيّة وقديمة، فهي من صفات الذات، والثانية حادثة، فهي من صفات الفعل.

ويرى هؤلاء أنّ الروايات المفسّرة للإرادة بما يوافق حدوثها محمولة على الإرادة بالتفسير الثاني.

اختار هذا الرأي الحكيم الأصولي، المحقّق الإصفهاني، ونسبه إلى أهل النظر وبعض الأعيان[١].

الثالث ـ تفسيرها بمعنى إعمال القدرة والسلطة:

ويرى بعض آخر أنّ الإرادة فيه تعالى ليست إلّا قدرته وسلطته في خلقه، ولمّا كانت سلطته تامّة من جميع الجهات، ولا يتصوّر فيها النقص؛ فلذلك يتحقّق الفعل في الخارج بمجرّد إعمال هذه السلطة.

ويظهر من الشيخ المفيد اختيار هذا التفسير حيث قال: «إنّ إرادة الله لأفعاله هي نفس أفعاله»[٢]، واختاره السيّد الخوئي[٣]، وربما تسنده ظواهر بعض الآيات والروايات، أمّا الآيات فمثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[٤]، وأمّا الروايات، فمثل ما رواه عاصم ابن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلّا لمراد معه، لم يزل عالماً قادراً ثمّ أراد»[١].

وعن بكير بن أعين، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: علم الله ومشيئته هما مختلفان أو متّفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله، ولا تقول: سأفعل كذا إن عَلِم الله، فقولك: إن شاء الله دليل على أنّه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، وعلم الله السابق للمشيئة»[٢].

وروى سليمان الجعفري، قال: «قال الرضا عليه السلام: المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالى لم يزل مريداً شائياً، فليس بموحّد»[٣].

وهذه النصوص فُسّرت من قِبل أصحاب الرأي الأوّل بما لا يتنافى مع تفسيرهم للإرادة، وحُملت من قِبل أصحاب الرأي الثاني على الابتهاج في مرحلة الفعل.

وعلّق السيّد الطباطبائي ـ صاحب تفسير «الميزان» ـ على كلام العلّامة المجلسي الذي نقلناه

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٧٨.

(٢) أوائل المقالات: ١٩.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٧.

(٤) يس: ٨٢.

(١) أصول الكافي ١: ١٠٩، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل، الحديث الأوّل.

(٢) أصول الكافي ١: ١٠٩، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل، الحديث ٢.

(٣) التوحيد (للصدوق): ٣٣٧، باب المشيئة والإرادة، الحديث ٥.

آنفاً في التفسير الأوّل للإرادة قائلاً: «هذا الذي ذكروه تصوير للإرادة الذاتيّة التي هي عين الذات -إن صحّ تصويرهم- وأمّا الإرادة التي في الأخبار فهي الإرادة التي هي من الصفات الفعليّة، كالرزق، والخلق، وهي نفس الموجود الخارجي: من زيد، وعمرو، والأرض، والسماء، كما ذكره شيخنا المفيد رحمه الله. ط»[1].

ثانياً - معنى الإرادة في الإنسان:

ذكروا عدّة تفاسير للإرادة في الإنسان، نذكر أهمّها، وما هو المعروف عندنا منها:

الأوّل - تفسير الأشاعرة:

فسّر الأشاعرة الإرادة -حسبما نقل عنهم-: بأنّها صفة مخصّصة لأحد طرفي المقدور، وهي مغايرة للعلم والقدرة[2].

الثاني - تفسير المعتزلة:

وفسّرها المعتزلة: بأنّها اعتقاد النفع، وفسّروا الكراهة باعتقاد الضرر؛ لأنّ نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك بالسويّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجّح بسببه ذلك الطرف، ويصير الفاعل مؤثّراً مختاراً[3].

(١) البحار ٤: ١٣٧، الهامش رقم (٣).

(٢) و (٣) الأسفار ٨: ٣٣٧ (الجزء الأوّل من السفر الثالث - الموقف الرابع - الفصل السابع)، وانظر المعجم الفلسفي ١: ٥٨، «إرادة».

الثالث - التفسير المعروف:

لعلّ المعروف -وخاصّة بين المتأخّرين منّا- تعريف الإرادة بأنّها: الشوق الأكيد المحرّك للعضلات لتحصيل المراد، قال صدر المتألّهين الشيرازي: «الإرادة فينا شوق متأكّد -يحصل عقيب داعٍ هو تصوّر الشيء الملائم تصوّراً علميّاً أو ظنّياً أو تخيّلياً- موجب لتحريك الأعضاء الآليّة لأجل تحصيل ذلك الشيء»[1].

لكن يظهر منه -في الأسفار- ومن غيره: أنّ الإرادة ليست بهذا المعنى دائماً[2]؛ لأنّه قد يُقدم الإنسان على شيء ويريده من دون اشتياق إليه، كشرب الدواء المرّ.

وفي هذا المجال بحوث كثيرة لا يسعنا الدخول فيها.

مبادئ الإرادة:

ذكروا للإرادة مبادئ ومقدّمات لا بدّ من توفّرها كي تتحقّق الإرادة، واختلفوا في تعدادها،

(١) المبدأ والمعاد: ٩٩، وانظر القبسات (للمحقّق الداماد): ٣٣٥ حيث نقل عن ابن سينا ذلك ولم يعلّق عليه، وشرح المنظومة (للسبزواري): ١٨٤ غُرر في الإرادة، وكفاية الأُصول: ٦٥، ونهاية الدراية ١: ٢٧٩ وغيرها.

(٢) أُنظر: الأسفار ٦: ٣٤٣ (الجزء الأوّل من السفر الثالث - الموقف الرابع - الفصل السابع)، ورسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني (المطبوعة مع الترجمة): ٣٩.

لكنّ المتّفق عليه منها اثنان :

١ ـ تصوّر الشيء وتصوّر فائدته.

٢ ـ التصديق بثبوت هذه الفائدة والنفع لذلك الشيء.

فإذا حصل هذان المبدآن يحصل عقيبها الشوق إلى ذلك الشيء، فإذا تأكّد هذا الشوق، تحصل الإرادة وتتحرّك العضلات نحو المراد عندئذٍ[١].

هل الإرادة اختيارية، أو لا ؟

سؤال واجه الإنسان منذ زمن بعيد، وتضاربت فيه الأفكار، وانزلقت به الأقدام، وقد تورّط فيه الأُصوليون عند تورّطهم في البحث عن اتّحاد الطلب والإرادة، ونحن ندخل في الموضوع في حدود ما تعرّض له الأُصوليون المتأخّرون باختصار، فنقول :

تبلورت شبهة عدم اختيارية الإرادة في أذهان بعض الناس ـ سواء كانوا إلـهيين أو غير إلـهيين، ومسلمين أو غير مسلمين ـ واستدلّ بعضهم على ذلك : بأنّ الإرادة إمّا أن تكون اختيارية، أو لا. فإن كانت اختيارية فهي بحاجة إلى إرادة أُخرى، وننقل الكلام إلى الإرادة الثانية ونتساءل هل هي اختيارية أو لا ؟ ... وهكذا، فيلزم التسلسل وهو باطل، إذن لا يبقى إلّا الالتزام بكونها غير اختيارية.

ولو حلّلنا السؤال المتقدّم فهو ينحلّ في الواقع إلى ثلاثة أسئلة حول الإرادة، كلٌّ منها ينظر إليها من جهة، وهذه الأسئلة هي[١] :

١ ـ هل الإرادة ـ في حدّ ذاتها ـ ضروريّة الوجود بعد تحقّق مقدماتها ؟

٢ ـ وهل يجب وجود الفعل الذي تعلّقت به إرادة الإنسان من حيث كونه إنساناً وفاعلاً مباشراً ؟

٣ ـ وهل يجب وجود فعل العبد من حيث كونه متعلّقاً لإرادة الباري تعالى ؟

وفيما يلي نشير إلى خلاصة نظريات الأُصوليين في هذا المجال :

أوّلاً ـ نظريّة المحقّق الخراساني :

وحاصل ما أفاده هو : أنّ الإرادة إذا تحقّقت مبادئها ومقدّماتها فلا تتخلّف، وإذا تحقّقت الإرادة فيتحقّق ما تعلّقت به ـ أي : المراد ـ لكن يرى أنّ مقدّمات الإرادة لم تكن جميعها خارجة عن الاختيار، بل بعضها اختياري، كالتفكّر في عاقبة الفعل وما يترتّب عليه من آثار حسنة أو سيّئة، وبهذه النكتة يتخلّص من الشبهة المتقدّمة.

وأمّا بالنسبة إلى السؤال الثالث فهو يقول :

---

(١) أُنظر المصادر السابقة.

(١) إنّما طرح هذه الأسئلة المحقّق الإصفهاني، وهي محاور الأبحاث عند أغلبهم، ويمكن استخراجها واستخراج أجوبتها من كلامهم. أُنظر نهاية الدراية ١ : ٢٨٤.

إنّ إرادة الباري تعالى قد تعلّقت بصدور الفعل عن الفاعل عن إرادته المسبوقة ببعض مقدّماتها الاختيارية، ولذلك لو لم يصدر الفعل عن اختيار العبد للزم تخلّف إرادته ـ تعالى ـ عمّا تعلّقت به، وهو صدور الفعل عن الفاعل عن اختيار[١].

لكنّه تورّط ـ بعد ذلك ـ في شبهة لم يكد يتخلّص منها، ولا يسعنا ـ فعلاً ـ التعرّض لها.

ثانياً ـ نظرية المحقّق الإصفهاني :

وهي تشبه نظريّة أُستاذه من حيث المحتوى وإن افترقت عنه من حيث التدليل والتعبير، فإنّه قال جواباً عن السؤال الأوّل : إنّ الفعل الاختياري ما كان نفس الفعل ـ فيه ـ بالإرادة، لا ما كان إرادته بالإرادة، فإنّ القادر المختار مَن إذا شاء فعل، لا مَن إذا شاء شاء، وإلّا لم يكن فعل اختياريٌّ في العالم، حتّى فعله ـ تعالى عمّا يقول الظالمون ـ لأنّه لو كانت إرادته تعالى بإرادته، فيلزم زيادة الثانية على الأُولى التي هي متّحدة مع ذاته تعالى[٢].

وحاصل ما أفاده هو : أنّ الإرادة تتحقّق بمجرّد تحقّق مقدّمات الإرادة، ولا تتوقّف على إرادة أُخرى.

وقال جواباً عن السؤال الثاني : إنّ وجوب الفعل بالإرادة يؤكّد إراديّته، ودعوى لزوم بقاء الإرادة على حال بحيث لو شاء فعل، ولو لم يشأ لم يفعل فاسدةٌ؛ لأنّ الإرادة ما لم تبلغ حدّاً يستحيل تخلّف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل؛ لأنّ معناه صدور المعلول بلا علّة تامّة، وإذا بلغت ذلك الحدّ امتنع تخلّفها عنه، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن علّته[١].

وقال جواباً عن السؤال الثالث : إنّ الفعل لم تتعلّق به إرادة الباري بما هو هو، بل به بمبادئه الاختياريّة[٢].

ثالثاً ـ نظرية المحقّق العراقي :

نرى من المناسب أن نذكر نظرية المحقّق العراقي كما ذكرها هو من دون تحليلها لاستخراج أجوبة الأسئلة الثلاثة المتقدّمة؛ لأنّ في كلماته بعض الإبهامات تمنعنا من ذلك، وحاصل ما أفاده هو :

١ ـ إنّ من الممكن أن تكون صفة الاختيار من لوازم وجود الإنسان، بحيث لا يحتاج في جعله إلى أزيد من جعل الإنسان نفسه ـ كالحرارة بالنسبة إلى النار ـ بخلاف العلم والقدرة؛ فإنّهما غير مجعولين فيه بنفس جعله، بل هما بحاجة إلى جعل آخر مستقلّ.

٢ ـ إنّ صفة الاختيار تغاير صفة الإرادة، بل يمكن أن نعدّ الاختيار من مبادئ الإرادة، فتكون للعمل الصادر عن إرادة، مبادئ متعدّدة، منها : كونه ممّا تعلّق به الاختيار.

---

(١) أنظر كفاية الأُصول : ٦٧ ـ ٦٨ (مباحث الأمر)، و ٢٦٠ ـ ٢٦١ (مباحث التجرّي).

(٢) نهاية الدراية ١ : ٢٨٨.

(١) و (٢) المصدر نفسه : ٢٨٤.

٣ـ إنّ الفعل الاختياري الصادر من الإنسان له جهتان: فمن جهة مستند إلى الإرادة الأزليّة، وهي إرادة الباريء تعالى، ومن جهة أخرى مستند إلى ذات الإنسان؛ وذلك لأنّ مبادئ الإرادة على قسمين: فبعضها مستندة إلى إرادة الله تعالى الأزليّة كعلم الإنسان وقدرته ونحوهما، وبعضها مستندة إلى ما تقتضيه ذات الإنسان، وهو الاختيار، فلا يكون فعل الإنسان مفوّضاً إليه بقولٍ مطلق، ولا مستنداً إليه تعالى كذلك. وعندئذٍ يصدق: لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين الأمرين[1].

رابعاً ـ نظريّة المحقّق النائيني:

وحاصل ما أفاده هو:

١ ـ إنّ الإرادة ومقدّماتها غير اختيارية، ويستنبط منه: أنّ الإرادة متى ما تحقّقت مقدّماتها وجدت بالضرورة.

٢ ـ إنّ الفعل الذي تعلّقت به الإرادة لا يصير ضروريّ الوجود بمجرّد تعلّق الإرادة به، بل للنفس قدرة وسلطة على اختيار إيجاده وعدمه. وبعبارة أخرى: إنّ هناك أربع مراحل لتحقّق الفعل الاختياري، وهي: تصوّر الفعل، والتصديق بفائدته، والشوق المؤكّد بالنسبة إليه ـ المعبّر عنها بالإرادة ـ والاختيار، وهو تأثير النفس في حركة العضلات نحو تحقّق الفعل، فالنفس هي الفاعل المباشر لحركة العضلات المستلزم لوجود الفعل،

(١) مقالات الأصول ١: ٢١٢ ـ ٢١٣.

وهذه الفاعليّة ذاتيّة، وليست خارجيّة، وهي التي نعبّر عنها بـ«الطلب».

٣ ـ إنّ الفعل من حيث إنّه يصدر عن اختيار العبد، فهو منتسب إليه، وبما أنّ إفاضة الوجود والقدرة وغيرهما من مبادئ الفعل مستمرّة من قِبَله تعالى، فالفعل منتسب إليه، له جهتان واقعيّتان، بكلّ جهة ينتسب إلى فاعل، فيثبت الأمر بين الأمرين[1].

خامساً ـ نظرية السيّد الخوئي:

وقد أسهب في الموضوع، وحاصل ما يستفاد منه هو:

١ ـ إنّه لم يناقش في حتميّة تحقّق الإرادة بعد تحقّق مقدّماتها.

٢ ـ إنّه ركّز نقاشه في ضرورة وجود الفعل الذي تعلّقت به الإرادة بعد تحقّقها، وصرّح بأنّ الإرادة مهما بلغت ذروتها لا يترتّب عليها الفعل كترتّب المعلول على علّته التامّة، بل الفعل على الرغم من وجود الإرادة وتحقّقها يكون تحت اختيار النفس وسلطانها، فلها أن تفعل، ولها أن لا تفعل[2].

وقال: إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ خلق النفس الإنسانية واجدة لهذه السلطنة والقدرة، وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج

(١) أجود التقريرات ١: ٨٨ ـ ٩٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٥٤.

النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة وقدرة أُخرى[١].

٣ ـ إنّه صرّح بأنّ إرادة الباري ـ تعالى ـ ليست ذاتيّة له، بل هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة والسلطنة، ومعنى تماميّة سلطنته وقدرته من جميع الجهات: عدم افتقار ذاته ـ سبحانه ـ إلى غيره؛ وأنّه سلطان بالذات، وليس معناه وجوب صدور الفعل منه[٢].

٤ ـ إنّ للفعل الصادر من الإنسان نسبتين واقعيّتين:

إحداهما ـ نسبته إلى فاعله بالمباشرة ـ وهو الإنسان ـ باعتبار صدوره منه باختياره، وإعمال قدرته وسلطته.

والأُخرى ـ نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنّه معطي الحياة، والقدرة ـ للإنسان ـ في كلّ آن وبصورة مستمرّة.

ويوضّح ذلك: أنّا لو فرضنا شخصاً مشلولاً لا تتحرّك يده، ثمّ ربطناها بآلة كهربائية بإمكانها أن تمنح القوّة الكافية لليد الشلّاء بحيث يصبح بإمكانها أن تتحرّك باختيار صاحب اليد، لكانت حركة اليد مستندة إلى صاحبها من جهة؛ لأنّه الفاعل المباشر، ومستندة إلى معطي القوّة من جهةٍ أُخرى؛ لأنّه الذي منح القدرة لذلك.

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٦٠.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٧٠.

وهذا هو واقع «الأمر بين الأمرين» الذي جاء في روايات أهل البيت عليهم السلام، وعليه تحمل الآيات أمثال قوله تعالى: ﴿وَما تَشاؤُونَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾[١].

سادساً ـ نظرية الإمام الخميني:

وتتلخّص نظريّته في النقاط التالية:

١ ـ ناقش في كون الإرادة هي الشوق الأكيد، أو كون ذلك من مقدّماتها؛ لأنّ الإنسان قد يقدم على ما لا يريد، فإنّه يقدم على شرب الدواء المرّ، ويرضى بقطع عضوه الفاسد، ولكن لم تظهر منه مناقشة ضرورة تحقّق الإرادة إذا تحقّقت مقدّماتها[٢].

٢ ـ فرض حالة وسطى بين الإرادة وتحقّق الفعل، وهي حالة الاختيار؛ لأنّه بعد تحقّق الشوق الأكيد نحو الفعل ـ أو بعد أن رأى العقل صلاحية تحقّق الفعل وإن لم يحصل الشوق بالنسبة إليه كما في شرب الدواء المرّ ـ تختار النفس الفعل وتتحرّك العضلات نحو تحقّقه[٣].

٣ ـ وقال في دفع الجبر في الإرادة:

إنّ الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس نوعان:

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٩٣ ـ ٩٤، وانظر الصفحة ٨٨، والآية من سورة الإنسان: ٣٠.

(٢) و (٣) رسالة الطلب والإرادة (المطبوعة مع الترجمة): ٣٨.

الأوّل ـ ما يحتاج في تحقّقه إلى آلات جسميّة، كالكتابة والصياغة ونحوهما، ففي هذه الأفعال تقوم النفس بفاعليّتين:

الأُولى ـ فاعليّة مباشرة: وهي فاعلية النفس في تحريك العضلات لتحقّق الفعل. وهنا تقع بين النفس وحركة العضلات مبادئ الإرادة من التصوّر والتصديق والعزم ونحو ذلك.

الثانية ـ فاعلية غير مباشرة: وهي فاعلية النفس بواسطة العضلات التي تقوم بعمليّة الكتابة والصياغة ونحوهما.

الثاني ـ ما لا يحتاج في تحقّقه إلى واسطة جسميّة، إمّا لعدم احتياجه إلى واسطة أصلاً أو لاحتياجه إلى واسطة غير جسميّة، مثل اختراع النفس الصور الذهنيّة، كما يخترع المهندس ـ مثلاً ـ صورة هندسية في نفسه، فإنّ تصوّر هذه الصورة لا يحتاج إلى وسائط ومقدّمات ـ كتصوّر هذه الصورة المتصوَّرة والتصديق بفائدتها والشوق والعزم في تحريك العضلات، بل قد لا يمكن ذلك، لعدم كون التصوّر مبدأً للتصوّر ـ بل الصورة الهندسية تحصل بخلّاقيّة النفس، فالنفس فاعلة وموجدة لهذه الصورة.

ثمّ قال: إنّ العزم والإرادة والقصد كلّ ذلك من أفعال النفس، وما هذا شأنه لم يقع بينه وبين النفس إرادة أُخرى، ليلزم التسلسل، أو الجبر في الإرادة[1].

(١) رسالة الطلب والإرادة: ١٠٨.

٤ ـ وأمّا بالنسبة إلى نسبة الأفعال الصادرة منّا إلى إرادة الله تعالى فقد بيّن المذهب الحقّ، وهو الأمر بين الأمرين بما هو معروف وتقدّم بيانه[1].

سابعاً ـ نظرية السيّد الصدر:

والذي يمكن أن نستخلصه ممّا قاله هو:

١ ـ إنّه لم يناقش في حتميّة تحقّق الإرادة بعد وجود مقدّماتها.

٢ ـ إنّه ركّز نقاشه في عموميّة قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، ثمّ في وجوب وجود الفعل بعد تحقّق الإرادة، وقد تأثّر في ذلك بالمحقّق النائيني والسيّد الخوئي، وحاصل ما أفاده هو:

أ ـ أنّ قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» ليست قاعدة عقليّة مبرهنة، حتّى لا يجوز تخصيصها، بل هي قاعدة وجدانية من المدركات الأوّلية للعقل.

ب ـ أنّ الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود، بل يحتاج إلى أمر آخر، وهو ـ بحكم العقل ـ أحد أمرين:

١ ـ الوجوب بالغير، فإذا وجب الشيء بالغير وجب وجوده.

٢ ـ السلطنة، فإذا اتّصفت ذاتٌ بالسلطنة أمكن صدور الفعل منها[2]، إلّا أنّ صدوره لم يكن

(١) المصدر نفسه: ٧٢.

(٢) إنّ كلام المقرّر مشوّش في هذا المقام، حيث لم يتّضح فيه أنّ السلطنة صفة لأيّ شيء؟ هل هي صفة للشيء الذي يريد أن يوجد، أو للذي يصدر منه الوجود، أي: الفاعل؟

ضرورياً وواجباً، كما في الوجوب بالغير.

وهذه السلطنة يمكن إثباتها في الله تعالى وإقامة البرهان عليها، ويرجع البحث فيها إلى قدرته تعالى.

وأمّا في الإنسان، فينحصر إثباتها عن طريق الوجدان أو الشرع، فإنّنا نعلم بالوجدان أنّه لو حصل فينا شوق أكيد نحو شيء، لا نقدم عليه مقهورين، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة ـ التي فينا ـ فلنا أن نفعل ولنا ألّا نفعل.

٣ ـ وأمّا بالنسبة إلى صدور الفعل من الإنسان أو منه تعالى، وصحّة نسبة الفعل إليهما أو إلى أحدهما فقال ما خلاصته:

إنّ الفروض المتصوّرة خمسة: أن يكون الفاعل هو الله تعالى فقط، أو يكون الإنسان فقط، أو يكون كليهما والإنسان هو المباشر، أو يكون كليهما والمباشر هو الله تعالى لكنّ الإنسان لا يعدو عن كونه مقدّمة إعدادية، أو يكون الفعل له فاعل واحد، لكن يكون من جهة هو الله تعالى، ومن جهة أُخرى هو الإنسان، فبلحاظ أنّ نسبة العبد إلى الله نسبة الربط والفناء والاندكاك يكون فعله فعل الله تعالى، وبلحاظ عدم اندكاكه يكون الفعل فعله.

ثمّ قال: إنّ الأوّل مذهب الأشاعرة، وهو باطل بالوجدان، والثاني مذهب المعتزلة وهو باطل بالبرهان، والخامس مذهب عرفاء الفلاسفة، وهو معنى لا نفهمه، فيبقى المعنيان الثالث والرابع، وهما محتملان.

ولكن إذا ثبت وجود مفهوم السلطنة في الإنسان فيبطل الوجه الرابع ويبقى الوجه الثالث هو الصحيح، وهو أن يكون الفاعل المباشر ـ والمختار ـ هو الإنسان، والله ـ تعالى ـ هو الفاعل غير المباشر من باب أنّ هذه القوى مخلوقة ـ حدوثاً وبقاء ـ له تعالى، ومفاضة آناً فآناً ومعطاة من قبله تعالى[1].

الإرادة تكوينية وتشريعية:

قسّموا الإرادة إلى إرادتين: تكوينيّة وتشريعيّة، واختلفت التعابير في كيفية التفرقة بينهما:

١ ـ قال صاحب الكفاية: إنّ الإرادة التكوينية هي العلم بالنظام على النحو الكامل التامّ.

وأمّا التشريعية، فهي العلم بالمصلحة في فعل المكلّف[2].

وإنّما ذكر هذا التفسير بالنسبة إلى إرادته تعالى، وأمّا بالنسبة إلى إرادة الإنسان فلم يذكر شيئاً.

٢ ـ وقال المحقّق الإصفهاني: إنّ تقسيم الإرادة إلى تكوينية وتشريعية باعتبار تعلّق الأُولى بفعل المريد نفسه، وتعلّق الثانية بفعل الغير، أي المراد منه.

---

(١) أُنظر: بحوث في علم الأُصول ٢: ٢٧ ـ ٣٨، مع تقديم وتأخير.

(٢) كفاية الأُصول: ٦٧.

وقال في توضيح ذلك: إنّ فعل الغير إذا كان له فائدة عائدة إلى الشخص فسوف ينبعث من الشوق إلى تلك الفائدة شوق إلى فعل الغير، وبتبعه يحصل الشوق إلى ما يوجب حصول الفعل من الغير اختياراً، وهو تحريكه إلى الفعل.

فالإرادة التشريعية ليست هي المتعلّقة بتحريك الغير ـ لأنّ هذه تكوينية، إذ التحريك من فعله ـ بل هي الشوق المتعلّق بفعل الغير الصادر منه اختياراً؛ لما فيه فائدة عائدة إلى المريد.

فالإرادة التشريعية ـ عنده ـ لها عنصران:

١ ـ أن يكون متعلّقها فعل الغير، الصادر منه اختياراً.

٢ ـ أن يترتّب على ذلك الفعل فائدة عائدة إلى المريد.

فإذا انتفى أحد العنصرين لم تكن الإرادة تشريعية عندئذ.

ولمّا لم يعقل عود النفع إليه تعالى فلا تعقل فيه الإرادة التشريعية، بل تكون إرادته تكوينية دائماً، ومتعلّقها النظام التامّ في عالم الإمكان، نعم، من جملة هذا النظام إرسال الرسل وتحريك العباد لما فيه صلاحهم، وزجرهم عمّا فيه فسادهم.

لكن لا بأس بإطلاق الإرادة التشريعية على نفس البعث والزجر، كما ورد في الخبر الشريف عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إنّ لله إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم، وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء»[١].

وعلى هذا الأساس لا تتحقّق الإرادة التشريعية في نفس النبي صلى الله عليه وآله والوليّ عليه السلام أيضاً، وذلك لعدم وجود نفع عائد من فعل المكلّفين إليهما، بل إنّما تكون إرادتهما تكوينية، وهي تحريك العباد وبعثهم بداعي انبعاثهم نحو الفعل[٢].

٣ ـ وقال المحقّق العراقي في الفرق بينهما: إنّ كلّ آمرٍ ومريد لفعل من الغير، تارة تتعلّق إرادته بوجود العمل منه مطلقاً، شاء أو أبى، بحيث يكون مسلوب الاختيار، وتارة تتعلّق بوجوده على نحو يصدر منه باختياره.

ويمكن أن نمثّل ـ من قِبله ـ للأوّل بما إذا أخذ شخص بيد شخص آخر ليختم في الورقة، مع أنّه لا يريد ذلك، بل يكرهه، وللثاني بأمر ذلك الشخص أو استدعائه أو التماسه لأن يقوم بالختم باختياره.

فالإرادة على النحو الأوّل تكوينيّة، وعلى النحو الثاني تشريعية[٣].

٤ ـ وأمّا المحقّق النائيني فلم يظهر منه فرق دقيق بين الإرادتين إلّا ما قاله: من أنّه لا فرق في تفسير الطلب بالتحريك نحو المطلوب وتأثير النفس

---

(١) الكافي ١: ١٥١، الحديث ٤.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢٨٠.

(٣) أنظر: نهاية الأفكار ١: ١٦٨، ومقالات الأصول ١: ٢١٦.

في الحركة بين أن تكون الحركات مباشرية، كما في الإرادة التكوينية، أو منزّلة منزلة المباشرة، كما في التشريعية؛ فإنّ عضلات العبد وحركاتها منزّلة منزلة عضلات المولى وحركاتها[1].

٥ ـ وأمّا السيّد الخوئي فيظهر من تعليقته على الكلام المتقدّم لأُستاذه المحقّق النائيني: أنّ الإرادة التشريعية هي ما تعلّقت فيها الإرادة بفعل الغير، وهذا يتحقّق بنفس الإنشاء المُظهر لاعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف، فلا حاجة إلى ما تكلّف به الأُستاذ[2].

وعلى كلّ تقدير، فالفارق الجوهري بين الإرادتين هو: أنّ التكوينية إذا تعلّقت بشيء ـ وتعقّبها الاختيار على بعض المباني ـ لم تتخلّف، أمّا التشريعية حيث تتعلّق بصدور الفعل عن الغير عن اختياره، فتحقّق المراد فيها منوط باختيار الغير، فلا يلزم تحقّقه قطعاً.

اتّحاد الطلب والإرادة:

ممّا تورّط فيه علماء الأُصول ـ أيضاً ـ هو البحث في موضوع وحدة الطلب والإرادة وتعدّدهما، وهل هما متّحدان مفهوماً وخارجاً أو متعدّدان؟

والسبب في ذلك هو ما أبدعه الأشاعرة من القول بوجود الكلام النفسي في الواجب تعالى، الذي عبّروا عنه بالطلب أيضاً، وقالوا: إنّه غير العلم والإرادة.

وتوضيح ذلك: أنّه أُثيرت في القرن الثاني مسائل كلاميّة مهمّة، منها: ما أُثير حول كلام الله: هل هو قديم أو حادث؟ فذهب إلى كلٍّ فريق، حتّى أُريقت في سبيله الدماء، فقال الأشاعرة: إنّه قديم، وقال المعتزلة والإماميّة: إنّه حادث.

فالذين قالوا: إنّه قديم ـ وهم الأشاعرة ـ عبّروا عنه بالكلام النفسي، وسمّوه في خصوص النسب الإنشائية ـ كالأمر ـ بالطلب، وقالوا: إنّه ـ أي الطلب ـ غير العلم والإرادة.

وأمّا الذين قالوا بحدوث كلامه تعالى، فقد قالوا: إنّهم لا يعرفون شيئاً قديماً غير العلم والإرادة يعبّر عنه بالكلام النفسي أو الطلب.

وهناك من الإماميّة مَن يرى تعدّد الطلب والإرادة، ولكن ينكر شيئاً باسم الكلام النفسي.

وفيما يلي نشير إلى وجهات نظر كلٍّ من هذه الفرق الثلاث:

نظرية الأشاعرة:

تتلخّص نظرية الأشاعرة فيما يلي:

١ ـ لا شكّ في أنّ المتكلّم عندما يريد أن يتكلّم، يهيّئ الكلام ـ المؤلّف من تصوّرات، وتصديقات والنسب الموجودة بينها ـ في نفسه، وبعدها يجري ذلك الكلام في قالب الألفاظ، فالأوّل كلام نفسي، والثاني كلام لفظيّ.

٢ ـ إنّ الكلام النفسي في الواجب تعالى قديم

(١) و (٢) أجود التقريرات ١: ٩٢.

كذاته، وأمّا اللفظي فحادث يحدثه في موجوداته، فهو متدرّج الوجود ومنصرم فلا يكون قديماً.

٣ ـ إنّ هذا الكلام النفسي في الأمر ـ الذي هو من النسب الإنشائية ـ اسمه الطلب.

٤ ـ إنّ الطلب غير الإرادة، وذلك:

أ ـ لأنّ الله تعالى قد يأمر بشيء ـ أي: يطلبه ـ ولا يريده واقعاً، كما في الأوامر الامتحانيّة، من قبيل أمره ـ تعالى ـ إبراهيم بذبح ولده اسماعيل، فإنّ الذبح لم يكن مراداً لله واقعاً ـ لأنّه لو كان مراداً لوقع حتماً ولما تخلّف ـ مع أنّه كان مطلوباً من ابراهيم عليه السلام.

ب ـ ولأنّ الله تعالى يأمر العاصي بالطاعة، والكافر بالإيمان مع أنّه لم يكن ـ واقعاً ـ مراداً له؛ لأنّه لو تعلّقت إرادته ـ تعالى ـ بإيمان الكافر وإطاعة العاصي لما تخلّفت هذه الإرادة، ولتحقّقت خارجاً، ولمّا لم تتحقّق، فيتبيّن أنّها لم تكن مرادة، ومع ذلك فقد طلب من العاصي الطاعة ومن الكافر الإيمان.

إذن الطلب غير الإرادة(1).

نظرية المعتزلة:

وتتلخّص نظرية المعتزلة ومَن وافقهم من الإمامية بما يلي:

١ ـ إنّ الطلب والإرادة هما واحد بحكم الوجدان.

٢ ـ وأمّا ما قالوه من أنّ المتكلّم يهيّئ في نفسه ـ قبل التكلّم ـ النسب الخبريّة، وذلك هو الكلام النفسي، فجوابه: أنّ ما يهيّئه إنّما هو مجموعة من التصوّرات والتصديقات والنسب الموجودة بين التصديقات ـ كما تقدّم ـ وليس ذلك إلّا العلم بتلك الأُمور، إذ ليس العلم إلّا التصوّر والتصديق، ولا يُعقل معنىً آخر ـ للكلام النفسي ـ وراء ذلك.

٣ ـ إنّ الكلام إن كان بمعنى العلم ـ كما تقدّم ـ فهو قديم كذاته تعالى وإلّا فلا نفهم ما هو حتّى نحكم عليه بالقدم أو الحدوث.

٤ ـ وأمّا الأوامر الامتحانية فالمراد والمطلوب فيها هو نفس المقدّمات ـ كإلقاء اسماعيل ووضع السكّين على منحره ونحو ذلك في المثال ـ وأمّا ذو المقدّمة فغير مراد واقعاً، فلم يتعلّق بها طلب ولا إرادة واقعاً وإن تعلّق بها الأمر صورة.

٥ ـ وأمّا موضوع أمر العاصي بالطاعة مع عدم تعلّق إرادته تعالى بتحقّقها، وكذا بالنسبة إلى أمر الكافر بالإيمان، فجوابه: أنّه قد وقع خلط بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، فالإرادة التي تعلّقت بتكليف العاصي بالطاعة والكافر بالإيمان إنّما هي الإرادة التشريعية، وأمّا الإرادة التي لم تتعلّق بطاعة العاصي وإيمان الكافر فهي الإرادة التكوينية، ولا منافاة بينهما.

---

(1) أنظر: محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٨ ـ ٣٣، ونهاية الدراية ١: ٢٦٢، وكفاية الأُصول: ٦٤ ـ ٦٧، وبدائع الأفكار: ٢٠٦، وهداية المسترشدين: ١٣٣، ودلائل الصدق ١: ١٤٥، ورسالة الطلب والإرادة (للإمام الخميني): ٣٧.

وبعبارة أُخرى: إنّ إرادته ـ تعالى ـ إذا تعلّقت بفعل نفسه لم تتخلّف، وأمّا إذا تعلّقت بفعل غيره ـ أي بصدور فعلٍ من غيره كما في موارد التشريع ـ فهي منوطة بصدور ذلك الفعل عن هذا الغير ـ وهو المكلّف ـ عن اختيار، فإن أراد يتحقّق، وإلّا فلا[1].

نظرية القائلين بالتعدّد من الإماميّة:

قلنا: ذهب بعض الإمامية إلى القول بتعدّد الطلب والإرادة، منهم: المحقّق الخوانساري[2]، والسيّد الأعرجي ـ صاحب المحصول[3] ـ، والشيخ محمد تقي ـ صاحب الحاشية على المعالم[4] ـ، والمحقّق النائيني[5]، والمحقّق الإصفهاني[6]، والسيّد الخوئي[7].

ولكلٍّ منهم توجيهه، وإنّما نشير إلى بعضها:

الأوّل ـ ما أفاده المحقّق الإصفهاني:

وحاصله: أنّ البحث في الموضوع يختلف باختلاف كيفية الرؤية إليها، فإنّه قابل لأن يبحث فيه من زاوية لغويّة، أو كلاميّة، أو أُصوليّة[8].

(١) أنظر المصادر السابقة.

(٢) نقل عنه ذلك في منتهى الدراية ١: ٣٨٢.

(٣) نقله عنه المحقّق الرشتي في بدائع الأُصول: ٢٠٧.

(٤) هداية المسترشدين: ١٣٣ ـ ١٣٥.

(٥) و (٦) و (٧) ستأتي الإشارة إلى المصادر.

(٨) نهاية الدراية ١: ٢٦١.

فإذا نظرنا إليه نظرة لغويّة، فأغلب الظنّ أنّ الطلب عنوان لمُظهر الإرادة بقولٍ أو فعل، كما يظهر من قولهم: طلبت زيداً فما وجدته، فإنّ الطلب ـ هنا ـ عنوان لفعله الخارجي، وليس المراد أنّه أراده قلباً فحسب ولم يطلبه خارجاً[1].

وإذا نظرنا إليها نظرة عقليّة وكلاميّة، فيقع الكلام في ثبوت صفة نفسانيّة، أو فعل نفساني في مقابل الإرادة، عند الأمر بشيء.

والحقّ: إمكان ذلك، لكن لا يكون كلاماً نفسيّاً مدلولاً عليه بالكلام اللفظي[2].

والوجدان الصحيح شاهد على وجود النسبة الخبريّة في نفس الإنسان وإن لم ينظر إلى ما يطابق هذه النسبة في الخارج، وهذه النسبة مخلوقة للنفس، ووجودها وجود نوري، وهي ما تسمّى بحديث النفس.

وهذا الوجود النوري غير قابل لأن يقع مدلولاً للكلام اللفظي؛ لأنّ ذلك شأن الماهيّات، لا الوجود الحقيقي سواء كان عينيّاً أو إدراكيّاً[3].

وأمّا إذا نظرنا إليها نظرة أُصوليّة، فيقع البحث في أنّ مدلول صيغة «إفعل» وأشباهها ماذا؟ هل هو الطلب أو الإرادة أو أمر آخر؟

والتحقيق: أنّ مدلولها هو بعث المأمور

(١) المصدر نفسه: ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦٣.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

وتحريكه نحو المأمور به، لا الطلب ولا الإرادة، نعم يمكن البحث في أنّها هل تكشف عن إرادة قبليّة للبعث الإنشائي أو الإرادة الإنشائية أو الطلب الإنشائي أو لا؟ وهذا المعنى لا يتوقّف ـ إثباتاً ونفياً ـ على كون مدلول الصيغة أيّ شيء، نعم البحث الكلامي المتقدّم ينفع الطرفين إثباتاً ونفياً[1].

الثاني ـ ما ذكره المحقّق النائيني:

وحاصله: أنّه جعل البحث في موردين:

المورد الأوّل ـ البحث في أنّ الطلب والإرادة متّحدان مفهوماً أو لا؟

فقال في الجواب:

إن كان المراد من الاتّحاد هو ترادفهما، فالإنصاف أنّ الإرادة ـ باتّفاق الجميع ـ عبارة عن الكيف النفساني القائم بالنفس، وأمّا الطلب فهو عبارة عن التصدّي لتحصيل شيء في الخارج، لا الشوق لتحصيله فقط. هذا في التكوينيات.

وأمّا في التشريعيات فهو عبارة عن نفس إيجاد الصيغة، فإنّه بها يتصدّى الآمر لتحصيل مطلوبه في الخارج.

وإن كان المراد تغايرهما مفهوماً واتّحادهما مصداقاً، فهو فاسد أيضاً؛ لأنّ الإرادة من مقولة الكيف، والطلب من مقولة الفعل، ويستحيل صدق المقولتين على أمرٍ واحد باعتبارين.

فالصحيح: هو التغاير بين الطلب والإرادة.

(١) نهاية الدراية: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

المورد الثاني ـ هل الموجود في النفس ـ والذي تترتّب عليه حركة العضلات ـ أُمور ثلاثة: التصوّر، والتصديق، والشوق المؤكّد المعبّر عنه بالإرادة، أو أنّ هناك أمراً آخر يتوسّط بين الإرادة وحركة العضلات؟

الحقّ: أنّ هناك أمراً آخر وراء الإرادة تترتّب عليه حركة العضلات، وهو الطلب والاختيار[1]، وفاقاً لجماعة من محقّقي المتأخّرين، ومنهم صاحب الحاشية.

والبرهان على ذلك: أنّ مقدّمات الإرادة من التصوّر والتصديق كلّها غير اختياريّة، فإن كانت حركة العضلات مترتّبة عليها من غير تأثير النفس فيها، وبلا اختيارها، للزم صدور الأفعال من دون اختيار.

هذا كلّه في إرادات العباد وأفعالهم التكوينية، وقس عليه الطلب والإرادة التشريعية، فإنّ الآمر يتصدّى بأمره لتحريك عضلات المأمور نحو تحقّق المأمور به[2].

الثالث ـ ما ذكره السيّد الخوئي:

وخلاصته: أنّ الإرادة من الصفات النفسانية، ومن مقولة الكيف القائم بالنفس،

(١) وسمّاه في فوائد الأُصول بـ: حملة النفس، أو حركة النفس، أو تصدّي النفس.

(٢) أنظر: أجود التقريرات ١: ٨٨ ـ ٩٢، وفوائد الأُصول ١: ١٣٠ ـ ١٣٤.

وأمّا الطلب، فهو من الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان بالإرادة والاختيار، وهو عبارة عن التصدّي لتحصيل شيء في الخارج، ومن هنا لا يقال: طالب الضالّة، أو طالب العلم إلّا لمن تصدّى خارجاً لتحصيلها، وأمّا من اشتاق إليها وأرادها فحسب، فلا يصدق عليه أنّه طالب لها.

وبعبارة موجزة: إنّ الطلب عنوان للفعل ـ سواء كان فعلاً نفسانيّاً أو خارجيّاً ـ فلا يصدق على مجرّد الشوق والإرادة النفسانية[1].

هذا بالنسبة إلى اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه. وأمّا بالنسبة إلى وجود صفة أُخرى غير العلم والإرادة باسم الكلام النفسي أو الطلب فقد ذكر أدلّة الأشاعرة وناقشها، وحاصل ما أفاده هو:

١ ـ إنّ التكلّم من الصفات الفعلية دون الصفات الذاتية، وذلك لوجود ملاك الصفات الفعلية فيه، حيث يصحّ أن يقال: إنّه تعالى كلّم موسى ولم يكلّم غيره، بخلاف العلم، فإنّه صفة ذاتيّة حيث لا يصحّ أن يقال: إنّه ليس عالماً بالشيء الفلاني.

وإذا كان التكلّم من صفات الفعل فهو حادث ولم يكن قديماً كما ادّعته الأشاعرة.

٢ ـ إنّ ما يتصوّره المتكلّم قبل التكلّم لا ينحصر بالتكلّم، بل جارٍ في كلّ فعلٍ؛ فإنّ كلّ فعلٍ اختياريّ مسبوق بالتصوّر، فهل يطلق عليه الأشاعرة الفعل النفسي؟

نعم، هو نوع من العلم؛ لأنّه تصوّر للكلام الملفوظ.

وأُمور أُخرى يطول ذكرها[1].

محاولة الصلح بين المتنازعين:

حاول المحقّق الخراساني إيقاع الصلح بين المتنازعين في وحدة الطلب والإرادة وتعدّدهما، وتتركّز عمليّة المصالحة بفرض معنيين لكلٍّ من الطلب والإرادة: معنىً حقيقي، ومعنىً إنشائي، فالحقيقي ما يتحقّق في أُفق النفس، والإنشائي ما يظهر بصورة الإنشاء والطلب اللفظي. وقال: إنّ المعنى الحقيقي لكلٍّ من الطلب والإرادة أمر واحد، فهما متّحدان واقعاً، كما أنّ المعنى الإنشائي لهما واحد أيضاً، نعم هناك اختلاف بين الإرادة الحقيقية، والطلب الإنشائي كما تقدّم.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى أنّ الإرادة عندما تُطلق تنصرف غالباً إلى الإرادة الحقيقية لا الإنشائية، خلافاً للطلب؛ فإنّه عندما يطلق ينصرف إلى الإنشائي.

وعلى هذا الأساس، فمَن قال بتعدّد الإرادة والطلب قصد بذلك تعدّدهما من حيث الإنشاء والواقع، فحمل الطلب على الإنشائي منه، والإرادة على الحقيقي منها، ومن المعلوم أنّهما متعدّدان.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٦.

(١) أنظر محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٣ ـ ٢٧.

ومن قال باتّحادهما نظر إلى المعنى الحقيقي والإنشائي لهما، فالطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية بمعنى واحد كما تقدّم، كما أنّ الإنشائي فيهما كذلك أيضاً[١].

لكنّ بعضهم لم يرتضِ هذه المصالحة؛ لأنّ النزاع أعمق من ذلك[٢].

وهناك أُمور أُخرى تتعلّق بالإرادة يراجع فيها العناوين: «اختيار»، «استعمال»، «قصد»، «نيّة».

مظانّ البحث:

الموطن الأصلي للبحث عن هذا الموضوع في علم الأُصول هو أوّل بحث الأوامر، وللمحقّق الخراساني بحث عن الإرادة في موضوع التجرّي أيضاً.

(١) كفاية الأُصول: ٦٦.

(٢) أنظر منتهى الدراية ١: ٣٩٢.

ارتكاز

لغة:

من «رَكَزَ»، يقال: رَكَزْتُ الرمح، أي: غرزته في الأرض، وركز شيئاً في شيء: أقرّه وأثبته فيه، ولذلك يقال للمعدن: «رُكاز» لأنّه ثابت ومستقرّ في باطن الأرض، ويقال للثابت في العقول: مركوز فيها[١].

والارتكازي: الأمر المركوز في العقول.

اصطلاحاً:

تمهيداً لمعرفة المعنى الاصطلاحي للارتكاز لا بدّ من بيان عدّة أُمور؛ لأنّ الأُصوليّين لم يبحثوا في ذلك وإن اعتبروه من الأدلّة ـ إجمالاً ـ في كتبهم الفقهية والأُصولية:

أولاً ـ المعنى الإجمالي للارتكاز:

معنى الارتكاز إجمالاً هو ثبوت مفهوم خاصّ في ذهن طائفة من الناس أو أغلبهم أو كلّهم. مثل: ارتكاز أنّ الاثنين أكثر من الواحد، وأنّ خبر الثقة ممّا يعتمد عليه عند الناس كافّة، وارتكاز حرمة القرآن والكعبة عند المسلمين قاطبة، وحرمة الأئمة عليهم السلام عند الإمامية.

ثانياً ـ منشأ الارتكاز:

يمكن أن يكون منشأ الارتكاز أحد الأمرين التاليين:

١ ـ الفطرة والغريزة:

هناك أُمور فطرية وغريزية مركوزة في أذهان جميع أفراد الإنسان، قال الشيخ الطوسي:

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب، ومعجم مقاييس اللغة، ومجمع البحرين: «ركز».

«الطريق إلى معرفة الأشياء أربعة لا خامس لها : أوّلها ـ أن يعلم الشيء ضرورة؛ لكونه مركوزاً في العقول، كالعلم بأنّ الاثنين أكثر من واحد ...»[١].

وجعل في مكان آخر قبح التكليف بما لا يطاق ممّا هو مركوز في الأذهان أيضاً[٢].

وقال الشهيد بالنسبة إلى النيّة : «... إنّها مركوز في جبلّة العقلاء، حتّى أنّ الإنسان لا يكاد يفعل فعلاً خالياً عن القصد والداعي ...»[٣].

وقيل : «إنّ العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس حتّى الحيوانات ...»[٤].

ومن ذلك قبول خبر الثقة وترجيح الأوثق عند تعارضه مع الثقة؛ لأنّه مركوز في أذهان الناس[٥].

٢ ـ القوّة التشريعية :

وربما يحصل الارتكاز على أثر القوّة التشريعية، ومهما كانت هذه القوّة أكثر نفوذاً في القلوب كان الارتكاز أكثر عمقاً ودواماً، وأمّا لو كانت قوّة قهرية غير نافذة في القلوب فلا تتحقّق الأرضيّة المناسبة للارتكاز، بل ربما يسير الناس وفق القوّة القهرية لكن من دون حصول ارتكاز أصلاً.

قال المحقّق النائيني بالنسبة إلى الطريقة العقلائية، وهي مبتنية على المرتكزات الذهنيّة : «... إنّ مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو : إمّا أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتّخذها العقلاء في الزمان المتأخّر طريقة لهم واستمرّت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإمّا أن يكون مبدؤها أمر نبيّ من الأنبياء بها في عصر حتّى استمرّت، وإمّا أن تكون ناشئة من فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام.

ولا يخفى بُعد الوجه الأوّل، بل استحالته عادةً، وكذا الوجه الثاني، فالمتعيّن هو الوجه الثالث ...»[١].

ومقصوده من نفي أن يكون النبيّ سبباً للارتكاز إنّما هو بالنسبة للمرتكزات العقلائية لا المرتكزات الشرعية فإنّها لا بدّ من أن تنتهي إلى تشريع الأنبياء ـ وسوف يأتي مزيد توضيح للفرق بينهما ـ ولذلك قال السيّد محمّد تقي الحكيم بالنسبة إلى تكوين ارتكاز المتشرّعة : «... وتكوين الارتكاز في نفوس الرأي العام لا يحتاج من وجهة نفسيّة إلى أكثر من إمرار فتوىً ما في جيلين أو ثلاث على الحرمة مثلاً، ليصبح ارتكازاً في نفوس العاملين عليها»[٢].

---

(١) الاقتصاد : ٩.

(٢) الاقتصاد : ٦١.

(٣) روض الجنان : ٢٥٩.

(٤) فرائد الأُصول ٢ : ٥٨٢.

(٥) فرائد الأُصول ٢ : ٧٧٩.

---

(١) فوائد الأُصول ٣ : ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٢٠١.

ثالثاً ـ تحقّق الارتكاز في الأمور النظرية والعملية :

المفهوم المرتكز في الأذهان قد يكون مفهوماً نظرياً صرفاً، مثل ارتكاز أنّ الاثنين أكثر من الواحد، وقد يكون مفهوماً نظرياً يبتني عليه العمل، مثل ارتكاز حجّية قول الثقة وإخباره عند عقلاء العالم، فإنّهم يبنون حياتهم المعيشية وأعمالهم على هذا الأصل المرتكز في أذهانهم. ومثل ارتكاز حرمة الكعبة والقرآن عند المسلمين، فإنّهم يعملون طبقاً لهذا الارتكاز، ويلومون أشدّ اللوم من يهتك حرمتها ولم يحفظها.

والذي نستخلصه ممّا تقدّم هو: أنّ الارتكاز عبارة عن رسوخ بعض المفاهيم في ذهن الناس، وتارة تقوم على وفقه سيرة عملية وتارة لا تقوم ـ لأنّها مفاهيم نظرية ـ ومنشأ الارتكاز تارة يكون الفطرة والغريزة، وتارة القدرة التشريعية.

لكن الذي يعدّه الأُصوليون من جملة الأدلّة ـ إجمالاً ـ هو الارتكاز الذي قامت طبقها سيرة عملية، فيكون الارتكاز رصيداً فكرياً للسيرة العملية.

هذا ما يستفاد من كلمات الفقهاء والأُصوليين في موارد استعمالاتهم لهذا الاصطلاح.

لكن يظهر من الشهيد الصدر أنّ الارتكاز هو الرصيد الفكري سواء وجدت على وفقه سيرة عملية أو لا، قال بالنسبة إلى السيرة العقلائية: «ونقصد بها ما هو أعمّ من السلوك الخارجي، فهي تشمل أيضاً المرتكزات العقلائية، وإن لم يصدر منهم بالفعل سلوك خارجي على طبقها لعدم تحقّق موضوعها بعد»[1].

ويقابله السيّد محمد تقي الحكيم حيث قال بالنسبة إلى ارتكاز المتشرّعة: «... والظاهر أنّهم يريدون به بالإضافة إلى توفّر السيرة على الفعل أو الترك بالنسبة إلى شيءٍ ما، شعور معمّق بنوع الحكم الذي يصدر عن فعله أو تركه المتشرّعون لا يُعلم مصدره على التحقيق»[2].

أقسام الارتكاز :

ينقسم الارتكاز ـ بحسب مَن يتحقّق فيهم ـ إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ ارتكاز العقلاء :

وذلك إذا كان مَن تحقّق فيهم الارتكاز هم العقلاء بما هم عقلاء، مع غضّ النظر عن دينهم كارتكاز قبول خبر الثقة عندهم.

٢ ـ ارتكاز المسلمين :

ويتحقّق ذلك فيما إذا كان المرتكز عندهم، هم المسلمون بما هم مسلمون مع غضّ النظر عن مذاهبهم الخاصّة بهم، كارتكاز لزوم استقبال القبلة عند الصلاة عندهم، فهذا الارتكاز موجود مع غضّ النظر عن الأدلّة القائمة على ذلك، وكارتكاز حرمة هتك القرآن والكعبة، كما تقدّم.

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٣٤ .

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٢٠٠ .

٣ ـ ارتكاز المتشرّعة :

ويقصد به ما هو المرتكز عند خصوص الملتزمين بالمذهب والمتشرّعين، كارتكاز مطلوبيّة إستقبال القبلة حالة النوم، ومذموميّة حلق اللحية عندهم.

حجّية الارتكاز :

حكم الارتكاز حكم السيرة من حيث الحجّية، فإذا كان الارتكاز متّصلاً بزمان أحد المعصومين وكان بمرأى ومسمع منه ولم ينه عنه مع تمكّنه منه يكون حجّة، وإلّا فالارتكاز الحاصل بعد زمان المعصومين لا يكون حجّة إلّا إذا أُحرز رضاه بذلك بطريق ما، وهو بعيد عادة.

وشأن الارتكاز شأن سائر الأدلّة اللبّية ـ كالإجماع والسيرة ـ من حيث إنّها لا تدلّ إلّا على القدر المتيقّن، وليس فيها إطلاق.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان : «سيرة» فراجع.

مظانّ البحث :

ليس للبحث عن الارتكاز موطن خاصّ، وإنّما يُتطرّق له بالمناسبة، ومن جملة ذلك البحث عن دليليّة السيرة على حجّية الخبر الواحد، لكن فتح السيّد الصدر باباً مستقلاً لحجّية السيرة في مبحث الظنّ. كما فتح السيّد الحكيم عنواناً صغيراً مستقلاً للبحث في ارتكاز المتشرّعة.

أسباب

راجع : قسم الفقه.

استثناء

تقدّم في قسم الفقه معنى الاستثناء لغة واصطلاحاً، وذكرنا بعض القواعد العامّة وأهمّ ما يرتبط به من أحكام فقهيّة، وأحلنا ما يرتبط به من الناحية الأُصوليّة إلى الملحق الأُصولي، فنقول :

قد تطرّق الأُصوليون إلى الكلام عن الاستثناء في موردين :

الأوّل ـ في قسم المفاهيم، حيث تكلّموا حول مفهوم الاستثناء.

الثاني ـ في العموم والخصوص، حيث تطرّقوا فيه إلى موضوع تعقيب الاستثناء للجمل المتعاطفة.

وفيما يلي نشير إلى الموضوعين :

أوّلاً ـ مفهوم الاستثناء :

تارة يكون الاستثناء راجعاً إلى موضوع الحكم، كما في قولنا : «لا تكرم العالم غير العادل»، أو : «أكرم العالم إلّا الفاسق»، إذا فرضنا «إلّا» بمعنى

«غير»، ومنه قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[١].

وتارة يكون راجعاً إلى الحكم، كما هو الظاهر في أغلب موارد استعمالات «إلّا» مثل قولنا: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم».

لا إشكال في عدم المفهوم للنحو الأوّل، فمعنى «لا تكرم العالم غير العادل»: النهي عن إكرام العالم الموصوف بكونه غير عادل، فلا يدلّ على وجوب إكرام العالم العادل.

ففي مثل هذه الموارد تكون أداة الاستثناء مع ما بعدها صفة لما قبلها.

وأمّا النحو الثاني، فلا إشكال في دلالته على انتفاء الحكم الوارد على «المستثنى منه» عن «المستثنى»، ففي مثل: أكرم العلماء إلّا الفسّاق، تدلّ الجملة على نفي وجوب الإكرام عن فسّاق العلماء، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

نعم، وقع الخلاف في أنّ هذه الدلالة هل هي بالمفهوم أو بالمنطوق، أو فيها تفصيل؟ فالأقوال ثلاثة:

الأوّل ـ أنّ الدلالة إنّما هي بالمفهوم، وهذا هو الظاهر من المشهور ـ كما قيل[٢] ـ بل قال بعضهم: «إنّه من شدّة وضوحه اشتبه على بعضٍ فتوهّم: أنّ الدلالة المزبورة كانت من جهة المنطوق»[١].

وتقريب ذلك: أنّ أداة الاستثناء تضيّق دائرة موضوع سنخ الحكم ـ أي: طبيعة الحكم ـ المتعلّق بالمستثنى منه، ولازم هذا التضييق انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى، فليس مفاد أداة الاستثناء نفي شخص حكم المستثنى منه عن المستثنى، حتّى تكون الدلالة بالمنطوق[٢].

وبعبارة أُخرى: إنّ المقدار الذي يتكفّله منطوق القضية، إنّما هو مجرّد إثبات الحكم ـ سلباً أو إيجاباً ـ للمستثنى منه، وأمّا إثبات نقيض ذلك الحكم الثابت، للمستثنى فهو إنّما يكون بالمفهوم، من جهة كونه من لوازم انحصار سنخ الحكم بالمستثنى منه[٣].

الثاني ـ أنّ الدلالة بالمنطوق، نسب ذلك إلى بعضهم، وممّن عثرنا على موافقته لهذا الرأي هو: الفاضل التوني[٤]، والسيّد المجاهد[٥].

الثالث ـ التفصيل: هناك تفصيلات ذكرت في المسألة، مثل:

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) أنظر: حقائق الأُصول ١: ٤٧٨، ومنتهى الدراية ٣: ٤٣٤.

---

(١) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٠١.

(٢) أنظر: حقائق الأُصول ١: ٤٧٨، ومنتهى الدراية ٣: ٤٣٤.

(٣) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٠١.

(٤) الوافية: ٢٣١.

(٥) مفاتيح الأُصول: ٢١٣، ويرى بعض المعاصرين هذا الرأي أيضاً، انظر أنوار الأُصول ٢: ٧٢.

١ ـ التفصيل بين ما إذا كانت «إلّا» حرفاً، وبين ما إذا كانت متضمّنة معنى الفعل، وهو: «أستثني»، فعلى الأوّل تكون الدلالة بالمفهوم، وعلى الثاني تكون الدلالة بالمنطوق، لأنّ الدالّ على نفي الحكم عن المستثنى هو ذلك الفعل حقيقة، لا الأداة القائمة مقامه[١].

٢ ـ التفصيل بين مثل «ليس» و«لا يكون» ونحوهما، وبين مثل «إلّا» و«غير» ونحوهما، فعلى الأوّل تكون الدلالة بالمنطوق، وعلى الثاني تكون بالمفهوم[٢].

والظاهر أنّ مردّ التفصيلين إلى أمر واحد، وهو أنّ أداة الاستثناء إن كانت فعلاً أو متضمّنة معنى الفعل، فتكون الدلالة على الاستثناء بالمنطوق، وإن كانت حرفاً، فتكون الدلالة بالمفهوم.

ويراجع تفصيل ذلك في مصطلح: «مفهوم».

ثانياً ـ تعقيب الاستثناء للجمل المتعدّدة:

تكلّم الأصوليون في موضوع العامّ والخاصّ عمّا إذا تعدّدت الجمل وتعاطفت ثمّ تعقّبها استثناء، فهل يرجع إلى خصوص الجملة الأخيرة فتبقى سائر الجمل على عمومها وسالمة من التخصيص، أو يرجع إلى جميع الجمل فيسقط عمومها عن الحجّية، أو يحتمل الأمران، أو فيه تفصيل؟ وجوه، بل أقوال.

وقبل بيان الأقوال، لا بدّ من الإشارة إلى أمرين:

الأوّل ـ أنّ هذا البحث إنّما يصحّ بعد فرض إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، وأمّا إذا لم يمكن ذلك ـ لأيّ سببٍ كان ـ فلا يأتي هذا البحث.

الثاني ـ الظاهر أنّه لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الأخيرة من باب القدر المتيقّن، وإنّما الكلام في رجوع الاستثناء إلى الجميع أو خصوص الأخيرة من باب الظهور.

ومهما يكن فالأقوال في المسألة كالآتي:

الأوّل ـ أنّ الاستثناء يرجع إلى الجميع، نسب هذا القول إلى الشيخ[١].

الثاني ـ أنّه يرجع إلى خصوص الأخيرة، نسب ذلك إلى بعضٍ، منهم المحقّق القمي، فإنّه يرى أنّ الاستثناء ـ بصورة عامّة ـ موضوع للإخراج الكلّي، وكلٌّ من الإخراج من خصوص الجملة الأخيرة، والإخراج من جميع الجمل قابل لأن

---

(١) أنظر منتهى الدراية ٣: ٤٣٥.

(٢) حقائق الأُصول ١: ٤٧٩.

وانظر تفصيل الموضوع في المصادر التالية:
كفاية الأُصول: ٢٠٩، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٠٥، وأجود التقريرات ١: ٤٣٨، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٠١، والمحاضرات ٥: ١٤٠، وحقائق الأُصول ١: ٤٧٦، وتهذيب الأُصول ١: ٣٦٦، وبحوث في علم الأُصول ٣: ٢١٣، ومنتهى الدراية ٣: ٤٢٥، وغيرها.

---

(١) نسبه إليه المحقّق الحلّي في معارج الأُصول: ٩٤، وانظر عدّة الأُصول (الحجرية): ١٢٣ ـ ١٢٤، الفصل ٣٨.

يكون فرداً لهذا الكلّي، ولمّا لم يمكن إرادة إخراجين باستعمال واحد من جهة، وكان الإخراج من الجملة الأخيرة أقرب من الإخراج من الجميع، فلذلك يحمل على الإخراج من خصوص الأخيرة[1].

الثالث ـ أنّه يُحتمل الأمران، ويتوقّف تعيينه على القرينة، إمّا من جهة الاشتراك، كما يظهر ذلك من السيّد المرتضى، وإمّا لتعليلات أُخرى كما يظهر من صاحب المعالم، وصاحب الكفاية، والمحقّق العراقي.

قال السيّد المرتضى: «والذي أذهب إليه أنّ الاستثناء إذا تعقّب جملاً، وصحّ رجوعه إلى كلّ واحدة منها لو انفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل، كما قال الشافعي، وتجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبو حنيفة، وألّا يُقطع على ذلك إلّا بدليل منفصل، أو عادة، أو أمارة، وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيءٍ يرجع إلى اللفظ»[2].

وقال صاحب المعالم: «والذي يقوى في نفسي: أنّ اللفظ محتمل لكلٍّ من الأمرين، لا يتعيّن لأحدهما، إلّا بالقرينة»[3].

وقال صاحب الكفاية: أنّه «... لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة، وإن كان الرجوع إليها متيقّناً على كلّ تقدير»[1].

وقال المحقّق العراقي: «قد عرفت أنّ الأخيرة هي القدر المتيقّن في المرجعيّة، لأنّه على كلّ تقدير يعلم بتخصيصها، وأمّا غير الأخيرة فلا ظهور للكلام يقتضي رجوعه إليه...»[2].

الرابع ـ التفصيل بين ما إذا تعدّدت الجمل موضوعاً ومحمولاً، وما إذا لم تكن كذلك، سواء تعدّد الموضوع فقط أو المحمول فقط، ففي الأوّل يرجع إلى الأخيرة، وفي الثاني إلى الجميع.

وهذا الرأي تبنّته مدرسة المحقّق النائيني، بل قيل: إنّه المعروف بين المحقّقين[3]. وبيانه يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

إنّ الصور المحتملة في المسألة خمس:

الأُولى ـ أن يتكرّر الموضوع والمحمول معاً، كأن يقول: أكرم العلماء وأكرم الشيوخ وأكرم الهاشميين إلّا الفسّاق.

ففي هذه الصورة يرجع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لظهوره في ذلك؛ لأنّ الاستثناء إخراج من الموضوع، وهو موجود في الجملة الأخيرة فيأخذ مأخذه، ولا يتوقّف على إرجاعه إلى جميع الجمل.

لكن يرى الإمام الخميني أنّ الأمرين

---

(١) القوانين (طبعة ١٣٠٣) ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٢) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٢٤٩.

(٣) معالم الدين (الحجرية): ١٢٦.

(١) كفاية الأُصول: ٢٣٥.

(٢) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٤٢.

(٣) بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٩٤.

محتملان معاً؛ لأنّ الاستثناء إن اشتمل على ضمير ـ كما إذا قال: إلّا الفسّاق منهم ـ فيكون الاستثناء تابعاً له في السعة والضيق، وبما أنّ كلّ جملة مشتملة على الاسم الظاهر، فيكون الضمير قابلاً للعود إلى الأخيرة وإلى الجميع، فيتبعه الاستثناء، ولو لم يشتمل على الضمير فيحتمل الأمران أيضاً؛ لانطباق عنوان المستثنى منه على الجميع[1].

الثانية ـ أن يتكرّر المحمول فقط، ولا يتكرّر الموضوع، كما إذا قال: أكرم العلماء وأحسن ضيافتهم واحترمهم إلّا الفسّاق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾[2].

ففي هذه الصورة يرجع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ الاستثناء ـ كما تقدّم ـ إنّما هو من الموضوع، وهو مذكور في الجملة الأُولى، فيرجع إليه وإلى ما بعده.

الثالثة ـ الصورة نفسها، ولكن مع تكرّر الموضوع أيضاً في بعض الجمل، كما إذا قال: أكرم العلماء وأحسن ضيافتهم، وجالس العلماء واستشرهم إلّا الفسّاق، فالظاهر رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة التي تكرّر فيها الموضوع، وإلى ما بعدها.

ففي المثال يرجع الاستثناء إلى جملة «جالس العلماء» وما بعدها.

الرابعة ـ أن يتكرّر الموضوع فقط، مثل ما إذا قال: أكرم العلماء والأشراف والسادة إلّا الفسّاق، أو أكرم الفقهاء والأُصوليين والمتكلّمين إلّا الفسّاق.

ففي هذه الصورة يرجع الاستثناء إلى الجميع أيضاً؛ لأنّ ثبوت حكم واحد لموضوعات متعدّدة قرينة عرفاً على أنّ الجميع في مقام اللحاظ موضوع واحد.

الخامسة ـ الصورة نفسها، ولكن مع تكرّر المحمول أيضاً في بعض الجمل، كما إذا قال: «أكرم الفقهاء والأُصوليين، وأكرم المتكلّمين إلّا الفسّاق». فالظاهر رجوع الاستثناء إلى خصوص المتكرّر فيها المحمول وما بعدها من الجمل ـ لو كانت ـ؛ لأنّ تكرار عقد الحمل قرينة عرفاً على أنّها جملة مستقلّة منفصلة عمّا تقدّمها من الجمل، فيأخذ الاستثناء مأخذه.

هذا كلّه بالنسبة إلى مدرسة المحقّق النائيني والتابعين لها في خصوص هذه المسألة[1].

---

(١) تهذيب الأُصول ٢: ٦١.

(٢) النور: ٤ ـ ٥.

(١) أنظر: أجود التقريرات ١: ٤٩٦، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٥٤، ومحاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٠٦، وبحوث في علم الأُصول ٣: ٣٩٤.

وهناك آراء أُخرى يرجع فيها إلى المطوّلات.

ما يترتّب على هذه الأقوال من الثمرة :

الثمرة المترتّبة على هذه الأقوال تظهر في إمكان تخصيص عموم الجمل المتعدّدة أو إطلاقها وعدمه، فنقول :

لا إشكال في أنّ الجملة الأخيرة تفقد عمومها ـ أو إطلاقها ـ بسبب الاستثناء؛ لأنّه قد تقدّم أنّه لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الأخيرة ولو من جهة أنّها القدر المتيقّن ممّا يرجع إليه الاستثناء، أو لا أقلّ من احتمال ذلك، وهو يمنع من انعقاد العموم أو الإطلاق فيها.

وأمّا غيرها، فإن قلنا برجوع الاستثناء إليها أيضاً، فهو يمنع من انعقاد العموم أو الإطلاق فيها أيضاً.

وإن قلنا بعدم رجوعها إليها قطعاً فهي تبقى على عمومها أو إطلاقها.

وإن قلنا باحتمال رجوعه إليها، فلا ينعقد لها ظهور في العموم أو الإطلاق؛ لأنّ الاستثناء بمنزلة قرينة محتملة على الخلاف، ومحتمل القرينة يمنع من انعقاد الظهور كالقرينة القطعيّة[1].

ويرى بعضهم : أنّه يمكن أن تجري أصالة الحقيقة، أو أصالة العموم في غير الجملة الأخيرة فيما إذا توفّر شرطان :

الأوّل ـ أن نقول بحجية أصالة الحقيقة أو أصالة العموم من باب التعبّد، وأنّهما تجريان حتّى مع احتمال الخلاف، نعم لا تجريان مع العلم به، فحينئذٍ يمكن جريانهما في غير الجملة الأخيرة وإن احتملنا رجوع الاستثناء إليه.

وأمّا لو قلنا بحجّيتهما من باب حجيّة الظهورات فلا تجريان، لوجود الاستثناء، واحتمال رجوعه إلى الجمل يمنع من انعقاد ظهورها في العموم.

الثاني ـ أن يكون عموم الجمل بالوضع ـ أي فيها ما يدلّ على العموم بالوضع ـ لا بالإطلاق ومقدّمات الحكمة؛ لأنّ من جملة مقدّمات الحكمة عدم وجود قرينة ـ أو ما يصلح للقرينيّة ـ على الخلاف، والاستثناء صالح لأن يكون قرينة على الخلاف وإن لم نحرز أنّه كذلك فعلاً[1].

مظانّ البحث :

١ ـ بحث المفاهيم : مفهوم الاستثناء.

٢ ـ بحث العامّ والخاصّ : الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة.

---

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(١) أنظر : كفاية الأُصول : ٢٣٥، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢) : ٥٤٢ ـ ٥٤٤، ومنتهى الدراية ٣ : ٦٣٤.

استحباب

لغة :

قال الجوهري في الصحاح : «الاستحباب كالاستحسان»[1]، وعلّق عليه في مختار الصحاح بقوله : «قلت : استحبّه عليه أي آثره عليه واختاره، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَحَبُّوا العَمىٰ عَلَىٰ الهُدىٰ ﴾[2]، واستحبّه : أحبّه، ومنه المستحبّ»[3].

اصطلاحاً :

يظهر من استعمالات الفقهاء والأُصوليين لكلمتي «الاستحباب» و «الندب» ترادفهما.

واشتهر تعريف الاستحباب أو الندب بأنّه : طلب الفعل مع عدم المنع من الترك، أو رجحان الفعل مع عدم المنع من الترك، في مقابل الوجوب الذي هو : طلب الفعل مع المنع من الترك.

لكن لم يرتضِ المتأخّرون هذا التعريف؛ لأنّ الحكم ـ الوجوب والاستحباب وغيرهما ـ عندهم أمرٌ بسيط غير مركّب، وهو إمّا الإرادة نفسها، فإن كانت شديدة فتفيد الوجوب وإن كانت ضعيفة فتفيد الاستحباب، وإمّا منتزع من مقام إبراز الإرادة، فإن كان منشأ الانتزاع إرادة شديدة فينتزع منها الوجوب، وإن كانت إرادة ضعيفة فينتزع منها الاستحباب، إلى آخر ما ذكروه من المباني في بيان حقيقة الحكم والوجوب.

نعم، قالوا : إنّ المنع من الترك لازم للإرادة الشديدة في الوجوب، وعدم المنع لازم للإرادة الضعيفة في الاستحباب، وإنّما ذكرا في التعريف تقريباً للأذهان، ولبعضهم كلام في ذلك أيضاً[1].

الاستحباب في النصوص :

وردت مشتقّات كلمة «الاستحباب» مثل «يستحبّ» و «تستحبّ» في النصوص، ولكن أُريد منها في الأغلب المعنى اللغوي، كما في قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَحَبُّوا العَمىٰ عَلَىٰ الهُدىٰ ﴾، و ﴿ اسْتَحَبُّوا الكُفْرَ عَلَىٰ الإيمانِ ﴾، و ﴿ الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الحَياةَ الدُّنْيا عَلَىٰ الآخِرَةِ ﴾[2]، وكما في قوله عليه السلام : «تُستحبُّ عرامة

---

(١) الصحاح : «حبب»، وانظر لسان العرب، والمصباح المنير : المادّة نفسها.

(٢) فصّلت : ١٧، ومنه قوله تعالى : ﴿ اسْتَحَبُّوا الكُفْرَ عَلَىٰ الإيمانِ ﴾ التوبة : ٢٣.

(٣) مختار الصحاح : «حبب»، وانظر المعجم الوسيط، المادّة نفسها.

(١) أُنظر : القوانين (طبعة ١٣٠٣) ١ : ١٢٨ و ١٤٢، وكفاية الأُصول : ١٣٣، وأجود التقريرات ١ : ٩٤ و ٢٥٢، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢ : ١٢٣ و ٣ : ٤٧، ومنتهى الدراية ٣ : ٤٦٠.

(٢) إبراهيم : ٣.

الصبيّ في صغره، ليكون حليماً في كبره»[1]؛ فإنّ عرامة الصبيّ ـ وهي شراسته ـ أمر تكويني خارج عن إرادة الإنسان، فلا معنى لتعلّق التكليف به.

لكن هناك روايات أُخرى لا يبعد أن تكون قد استعمل فيها الاستحباب في المعنى الاصطلاحي، مثل ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير أيام التشريق أواجب هو أم لا؟ قال: يستحبّ، فإن نسي فليس عليه شيء»[2]؛ فإنّ المقابلة بين الواجب والمستحبّ قرينة على إرادة واقع المعنى الاصطلاحي وإن فرضنا عدم اصطلاحه في هذا المعنى آنذاك؛ ويؤيّده أنّ المعنى اللغوي ـ وهو حبّ الشيء واستحسانه وإيثاره على غيره ـ لا ينافي الوجوب[3].

ما يدلّ على الاستحباب:

لا إشكال في أنّ مادّة الأمر مثل «آمرك» ونحوه، وصيغته مثل «اضرب» تدلّان على الاستحباب لو اقترنتا بما يصرفهما عن الوجوب، سواء كانت القرينة لفظيّة أو حاليّة أو حاصلة من جهة تعارض النصوص والأدلّة.

وأمّا إذا لم تقترنا بذلك، فإن اقترنتا بما يدلّ على الوجوب دلّتا عليه، وإن خلتا من القرينة فالمعروف بين المحقّقين المتأخّرين حملها على الوجوب، والمنقول عن صاحبي المعالم والمدارك، والمحقّقين الخوانساري والسبزواري التوقّف في ذلك فيما إذا كان في كلام الأئمة ـ لا القرآن وكلام النبيّ صلى الله عليه وآله ـ؛ لكثرة ورود الأمر في كلامهم في الاستحباب[4].

الاستحباب نفسي وغيري:

الاستحباب قد يكون نفسياً أو غيرياً، لأنّ المستحبّ قد يكون مستحبّاً لنفسه لا لغاية أُخرى، كالكثير من المستحبّات، مثل النوافل اليومية والصوم المستحبّ في المناسبات الخاصّة كيوم عرفة، والطهارات الثلاث بناءً على استحبابها ذاتاً، وقد يكون مستحبّاً لغيره، مثل الطهارات الثلاث التي تستحبّ لأجل غاياتها بناءً على عدم استحبابها ذاتاً، كالوضوء للصلاة المندوبة، ولدخول المسجد،

---

(١) الكافي ٦: ٥١، باب التفرّس في الغلام، الحديث ٢. والرواية مرويّة عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام.

(٢) الوسائل ٧: ٤٦١، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠.

(٣) تأمّل في الموارد التالية لترى هل الاستحباب ومشتقّاته استعملت في المعنى اللغوي أو الاصطلاحي:

الوسائل ٢: ٥٢٥، الحديث ٢٨١٤، و: ٥٣٩، الحديث ٢٩٤٩، و ٣: ١٥، الحديث ٢٨٩٨، والصفحة ١٩٢، الحديث ٣٣٧٩، و ٥: ٩٢، الحديث ٦٠١٦، وغيرها من الموارد.

(٤) [(١) in original] نقل ذلك عنهم المحدّث البحراني في الدرر النجفيّة: ١٣٢، وانظر معالم الدين (الحجرية): ٤٨، قال ذلك تحت عنوان «فائدة» في آخر بحث الأوامر.

وغسل الجنابة للصلاة المندوبة، وكقطع المسافة للحجّ المندوب، ونحو ذلك.

اجتماع الوجوب والاستحباب :

يمكن أن يجتمع الوجوب والاستحباب في موضع واحد ولكن باعتبارين، وهذا يمكن تصوّره في موردين :

الأوّل ـ الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي وعكسه :

وذلك مثل غسل الجنابة بناءً على استحبابه وعدم وجوبه كما هو المشهور، فإنّه قد يجب للصلاة الواجبة بعد دخول وقتها ـ بناءً على وجوب مقدّمة الواجب ـ ولكن وجوبه غيري، ومع ذلك فهو مستحبّ نفساً؛ بناءً على استحباب الطهارات ذاتاً.

وأمّا عكسه فمثل المثال نفسه ولكن بناءً على وجوب خصوص غسل الجنابة مطلقاً ـ سواء كان لما يشترط فيه الطهارة أو لا ـ فإنّه يكون واجباً نفسياً ومستحبّاً غيرياً إذا كان لصلاة مندوبة[١].

الثاني ـ الوجوب التخييري مع الاستحباب :

فإنّه قد يتّفق أن يكون بعض أفراد الواجب التخييري أفضل من غيره، كالعتق من بين كفّارات الإفطار العمدي في صوم رمضان، وهي : عتق رقبة

(١) أنظر : المستمسك ٢ : ٦٨، والتنقيح ٥ : ٤٣٥، والعروة الوثقى فيها، وأنظر كفاية الأصول : ١١١ وشروحها، مثل منتهى الدراية ٢ : ٢٦٠ وغيرها.

أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً؛ جمعاً بين الروايات الدالّة على التخيير ـ وهي أكثر عدداً وأصحّ سنداً على ما قيل ـ وبين الدالّة على الترتيب[١].

هل يجب المستحبّ بالشروع فيه ؟

قال الشهيد الأوّل في القواعد : «لا يجب عندنا النفل بالشروع فيه إلّا الحجّ والاعتمار، وفي الاعتكاف للأصحاب ثلاثة أوجه : الوجوب بالشروع، والوجوب بمضيّ يومين، وعدم الوجوب، وأوسطها وسطها.

نعم، يكره قطع العبادة المندوبة بالشروع فيها، وتتأكّد الكراهية في الصلاة، وفي الصوم بعد الزوال»[٢].

هل ترك المستحبّ مكروه ؟

الظاهر من كلمات بعض الفقهاء أنّ فيه قولين :

الأوّل ـ القول بأنّه مكروه :

لم أعثر على مصرّح بذلك، نعم يمكن استظهاره من بعض الفقهاء، كالمحقّق الحلّي، فإنّه يستفاد من بعض عباراته أنّه يرى ذلك،

(١) أنظر : الجواهر ١٦ : ٢٦٧ ـ ٢٧٠، والمستمسك ٨ : ٣٤٤، وانظر تمهيد القواعد : ٣٥، القاعدة الثانية.

(٢) القواعد والفوائد ١ : ٩٩، القاعدة ٣٩.

فمن جملة عباراته ما قاله في المعتبر مستدلاً على كراهة التكتّف بقوله: «... من حيث هي مخالفة لما دلّت عليه الأحاديث من أهل البيت عليهم السلام من استحباب وضعهما على الفخذين، محاذيين للركبتين»[1].

ومن ذلك ما استفاده الشهيد من كلامه، قال الشهيد في المسالك ـ معلّقاً على كلام المحقّق في الشرائع: «ويكره له[2] الأكل والشرب، وتخفّ الكراهة بالمضمضة والاستنشاق» ـ:

«مقتضاه عدم زوال الكراهة معهما، والمشهور زوالها... ولعلّ إطلاق الخفّة بسبب ذلك؛ بناءً على كراهة ترك المستحبّ»[3].

الثاني ـ القول بعدم الكراهة:

ويبدو أنّه رأي المحقّقين من العلماء، قال السيّد الطباطبائي في الرياض ضمن كلامه حول استحباب تباعد البئر والبالوعة: «... إلّا على القول بأنّ ترك المستحبّ مكروه، وهو خلاف التحقيق»[4]. وقال في موضع آخر: «... ولا دلالة فيه على الكراهة إلّا على تقدير كون ترك المستحبّ مكروهاً، وهو خلاف التحقيق»[5].

ونفى صاحب الجواهر في مواطن عديدة أن يكون ترك المستحبّ مكروهاً، فمن ذلك قوله:

«ودعوى أنّ ترك المستحبّ مكروه... فيه ما لا يخفى»[1]. ومنه قوله: «... وهو كما ترى مبنيٌّ على كراهة ترك المستحبّ، وفيه نظر أو منع»[2].

مقدّمة المستحبّ:

لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحبّ مستحبّة كما أنّ مقدّمة الواجب واجبة لو قلنا بالملازمة بين المقدّمة وذيها، بخلاف مقدّمة الحرام أو المكروه، فإنّها لا تكون محرّمة أو مكروهة إلّا إذا كان ذوها يترتّب عليها بحيث يحصل الحرام بمجرّد فعل مقدّمته[3].

وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

راجع: مقدّمة.

وهناك أبحاث أُخرى سوف نتطرّق لها في مظانّها إن شاء الله تعالى.

راجع العناوين: ندب، نفل، سنّة، مسنون.

---

(١) المعتبر: ١٩٦.

(٢) أي الجنب.

(٣) المسالك ١: ٥٢.

(٤) رياض المسائل ١: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٥) رياض المسائل ٢: ٢٠٤.

---

(١) الجواهر ٢: ٣٤٥.

(٢) الجواهر ١٣: ٢٦٦، وانظر ١: ٣٨٨، و ١٠: ١١٧، و ١٤: ١١٣.

(٣) أنظر كفاية الأُصول: ١٢٨.

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ الوضوء.

ب ـ الغسل.

٢ ـ كتاب الصوم: كفّارة الإفطار العمدي، وموارد أُخرى متفرّقة.

ثانياً ـ الأُصول:

١ ـ أوّل مبحث الأوامر: البحث عن مادّة الأمر وعن صيغته.

٢ ـ أوّل مبحث الضدّ.

٣ ـ مقدّمة الواجب: مقدّمة المستحبّ، دفع الإشكال عن كيفية حصول الثواب على الطهارات الثلاث مع أنّها واجبة لغيرها؛ لأنّها مقدّمة للغير.

٤ ـ الاستصحاب: تفسير الأحكام التكليفية والوضعيّة.

استحسان

لغة:

هو: عدّ الشيء حسناً[1].

(١) لسان العرب: «حسن».

اصطلاحاً:

لـمّا كان الأصل في هذا الاصطلاح هم غير أهل البيت عليهم السلام، فلا بدّ من ملاحظة معناه عندهم، لكن لـمّا لم تتّحد تعاريفهم فيه، فلذلك نشير إلى أهمّها:

ذكر الغزالي في المستصفى معاني ثلاثة للاستحسان، وقال:

الأوّل ـ «ـ وهو الذي يسبق إلى الفهم[1] ـ: ما يستحسنه المجتهد بعقله»[2].

الثاني ـ «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره»[3].

ونسب الآمدي هذا التعريف إلى بعض أصحاب أبي حنيفة[4].

الثالث ـ «أنّه ليس قولاً بغير دليل، بل هو بدليل، وهو أجناس، منها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاصّ من القرآن... ومنها أن

(١) توهّم بعضهم أنّ هذه العبارة من جملة التعريف، في حين أنّه أراد بذكرها أن يلوّح بأنّ المعنى المتبادر والمنساق إلى الذهن من الاستحسان هو هذا المعنى، فتأمّل جيّداً، وانظر الموسوعة الفقهية (المصرية) ٦: ٣٧.

(٢) المستصفى ١: ٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨١.

(٤) الإحكام في أُصول الأحكام ٤: ٣٩١.

يعدل بها عن نظائرها بدليل السنّة»[1].

ونسب هذا التعريف إلى الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة.

وهناك تعاريف أخرى ذكرها الآمدي وغيره، منها:

١ ـ «إنّه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه»[2].

٢ ـ «إنّه تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه»[3].

٣ ـ «إنّه العمل بأقوى الدليلين»[4].

٤ ـ «إنّه العمل بالدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمّل فيه، وبعد إنعام التأمّل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أنّ الدليل الذي عارضه فوقه في القوّة فإنّ العمل به هو الواجب»[5].

٥ ـ «إنّه العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى آرائنا، نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى: ﴿ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴾»[6].

(١) المستصفى ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٤: ٣٩١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٩٢، وانظر إرشاد الفحول: ٣٥٦.

(٤) الموافقات للشاطبي ٤: ١٥٠، نقلاً عن أحكام القرآن، وانظر الأصول العامّة للفقه المقارن: ٣٦٢.

(٥) و (٦) أصول السرخسي ٢: ٢٠٠، والآية في سورة البقرة: ٢٣٦.

كانت هذه صفوة التعاريف التي ذكروها، ولكن يمكن إرجاع بعضها إلى بعض [illegible]

أقسام الاستحسان:

ذكروا للاستحسان أقساماً يمكن استنباطها من التعاريف المتقدّمة، وخاصّة من تعريفه بالعمل بأقوى الدليلين وما يوافقه من التعاريف، وأهمّ هذه الأقسام هي:

١ ـ الاستحسان بالنصّ:

وهو رفع اليد عن الدليل ـ أو القياس ـ لنصّ خاصّ في المورد، ومثّلوا له بما ذكروه من أنّ القياس يقتضي عدم صحّة عقد السَلَم، لأنّ المبيع فيه معدوم، وقد نُقل عن الرسول ﷺ أنّه قال: «لا تبع ما ليس عندك»[1]. فالنصّ عام يشمل مورد السَلَم أيضاً، إلّا أنّه رُفع اليد عنه لورود نصّ يُرخّص فيه بيع السَلَم[2].

ومن ذلك ما أشار إليه أبو حنيفة في أكل الناسي للصوم بقوله: «لولا قول الناس، لقلت: يقضي» بناءً على أنّ مقصوده من قول الناس: ما رووه عن النبيّ ﷺ[3]، من عدم القضاء في

(١) سنن الترمذي ٣: ٥٣٤، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك.

(٢) المصدر نفسه: ٦٠٢، باب ما جاء في السلف.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٠، كتاب الصوم، باب ما جاء في الصائم يأكل ويشرب ناسياً.

صورة الأكل ناسياً[١].

٢ ـ الاستحسان بالإجماع :

وهو رفع اليد عن الدليل ـ أو القياس ـ بالإجماع، ومثّلوا له بالاستصناع، وهو أن يطلب من الصانع أن يصنع له شيئاً ـ كخفّ أو باب ـ ويعطيه مواصفاته. فالقياس يأبى مثل هذه المعاملة، لاحتمال وقوع الغلط والخطأ فيها، إلّا أنّ الإجماع قام على التعامل به بين الناس، من لَدُن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا[٢].

٣ ـ الاستحسان بالضرورة :

وهو ترك العمل بالدليل ـ أو القياس ـ لاقتضاء الضرورة ذلك، ومثّلوا له بأمثلة، منها: أنّ القياس يقتضي نجاسة سؤر سباع الطير مثل سؤر سباع الوحش، باعتبار حرمة أكل لحومها، ولعابها كلحومها، إلّا أنّهم رفعوا اليد عن ذلك؛ لأنّ التحرّز منها صعب وفيه مشقّة، فهي تشبه الهرّة من حيث استثناء سؤرها مع كونها غير مأكولة اللحم.

ولهم استحسان آخر في هذا المورد، وهو أنّ سباع الوحش تشرب بفمها وهي ملطّخة بلعابها غالباً، وأمّا سباع الطير فهي تشرب بمنقارها، وهو غير ملطّخ غالباً، بل هو من جنس العظم الذي لم يكن نجساً في الميّت فكيف بالحيّ ؟ !

وممّا ذكروه نموذجاً للاستحسان بالضرورة، الحكم بطهارة الثوب النجس إذا غُسل في الإجانات، فإنّ القياس يأبى جوازه، لأنّ ما يرد على النجاسة يتنجّس بملاقاته، والنجس لا يطهّر، لكن ترك هذا القياس للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس؛ فإنّ الحرج مدفوع بالنصّ[١].

٤ ـ الاستحسان بالعرف :

وهو ترك العمل بالدليل ـ أو القياس ـ لما تعوّد عليه العرف، ومثّلوا له بمثل التعاقد على شيء يكون محلّ العقد فيه جهالة، لكنّ الناس قد تعوّدوا عليه وتعارفوا على الرضا به، وذلك مثل دخول الحمّام وإعطاء أُجرة معيّنة، مع أنّه ليس من المعلوم مقدار المكث فيه، ولا مقدار الماء الذي يصرف في هذه المدّة[٢].

٥ ـ الاستحسان بالمصلحة :

وهو ترك الدليل ـ أو القياس ـ لمصلحة عامّة، ومثّلوا له بتضمين الصنّاع، مع أنّ القياس يقتضي عدم تضمينهم؛ لأنّ الأمين لا يضمّن، وليس ذلك إلّا مراعاة للمصلحة العامة؛ لأنّهم لو لم يضمنوا

---

(١) أُصول السرخسي ٢ : ٢٠٢ ـ ٢٠٣، وانظر الموسوعة الفقهية ٦ : ٤٤.

(٢) أُصول السرخسي ٢ : ٢٠٣، وانظر الموسوعة الفقهية ٦ : ٤٤.

(١) أُصول السرخسي ٢ : ٢٠٣، وانظر الموسوعة الفقهية ٦ : ٤٤.

(٢) انظر أُصول السرخسي ٢ : ٢٠٨. والإحكام (للآمدي) ٤ : ٣٩١.

لتساهلوا في حفظ ما بأيديهم من متاع الناس[(١)].

الأقوال في الاستحسان :

اختلفوا في حجيّة الاستحسان على قولين : يتضمّن أحدهما نفي الحجية عنه، والآخر إثباتها له.

فالمثبتون هم : الحنفيّة، والمالكية، والحنابلة. وهم مختلفون فيه من حيث التمسّك به شدّة وضعفاً، وقد اهتمّ به الحنفيّة، واعتبره مالك تسعة أعشار العلم[(٢)].

والنافون هم : الشافعية، وقد اشتهر عن الشافعي كلمته المعروفة فيه : «من استحسن فقد شرّع»[(٣)].

والمعروف عن الشيعة والزيدية والظاهرية أنّهم من النفاة أيضاً[(٤)].

حجّة المثبتين للاستحسان :

استدلّ القائلون بالحجيّة بالأدلّة التالية :

أوّلاً ـ من الكتاب :

وأهمّ ما استدلّوا به من الكتاب هو :

(١) الاجتهاد : ١٠٤، عن المدخل للفقه الإسلامي : ٢٤١.

(٢) و (٣) أُصول السرخسي ٢ : ١٩٩، فصل في بيان القياس والاستحسان، وإرشاد الفحول : ٣٥٦، البحث الرابع من الفصل السابع، والموسوعة الفقهية ٦ : ٤٠ ـ ٤٤، والموافقات (للشاطبي) ٤ : ١٥١.

(٤) الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٣٦٣، والاجتهاد : ١٠١ ـ ١٠٢.

١ ـ قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾[(١)].

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ﴾[(٢)].

بتقريب أنّه تعالى مدحهم على اتّباع أحسن ما يستمعونه من القول في الآية الأُولى، وألزمهم باتّباع أحسن ما أُنزل إليهم من ربّهم في الآية الثانية، والمدح والإلزام أمارة جعل الحجيّة له.

ويرد على الاستدلال بهاتين الآيتين ونظائرها :

١ ـ إنّ هذه الآيات استعملت كلمة «الأحسن» في مفهومه اللغوي، وهو أجنبيّ عمّا ذكروا له من المعاني الاصطلاحية، ولو سُلّم فعلى أنّها ينزل ليصلح للدليلية عليه، وحمله على بعضها دون بعض مصادرة واضحة.

نعم، إنّها تكون دليلاً لمن قال : الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين.

٢ ـ إنّ الآية الأُولى وإن مدحت هؤلاء المستمعين على اتّباع أحسن الأقوال، إلاّ أنّها افترضت أنّ هناك أقوالاً بعضها أحسن من بعض، وترجيح بعض الأقوال على بعض إذا كانت صادرة من الشارع إنّما هو من شؤون الكتاب والسنّة، وهو يرجع في واقعه إلى الترجيح في بابي التعارض

(١) الزمر : ١٨.

(٢) الزمر : ٥٥.

والتزاحم، وهذا ليس دليلاً مستقلاً، بل هو اختيار أحد الدليلين.

كذا يقال بالنسبة إلى الآية الثانية، مضافاً إلى أنّها مدحت الذين اتّبعوا أحسن ما أُنزل إليهم، وهي لا تدلّ على أنّ «أحسن ما أُنزل» ما هو، هل الاستحسان منه أو لا؟[1].

ثانياً ـ من السنّة:

استدلّوا بالسنّة بما روي عن عبد الله بن مسعود من أنّه قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

وتقريبه بما تقدّم في الآيتين.

ورُدّ الاستدلال ببعض ما تقدّم وبأنّ الرواية موقوفة على ابن مسعود ولم يروِها عن الرسول ﷺ، ومثلها لا حجّية فيها، قال ابن حزم:

«واحتجّوا في الاستحسان بقولٍ يجري على ألسنتهم، وهو: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، وهذا لا نعلمه يسند إلى رسول الله ﷺ من وجه أصلاً، وأمّا الذي لا شكّ فيه، فإنّه لا يوجد البتة في مسند صحيح، وإنّما نعرفه عن ابن مسعود»[2] ثمّ ذكر سنده إليه.

وعلى فرض صحّة النسبة فهي تدلّ على أنّ ما رآه المسلمون حسناً لا آحادهم، فتكون من أدلّة الإجماع[1].

ثالثاً ـ الإجماع:

واستدلّ المثبتون بإجماع المسلمين على استحسانهم دخول الحمّام وشرب الماء من أيدي السقّائين من دون تقدير لزمان المكث في الحمّامات ومقدار ما يصرف من الماء ونحو ذلك.

وأُجيب: بأنّ الإجماع ـ إن تمّ ـ فإنّما هو قائم على هذه الأحكام بالخصوص لا على استحسانها، فضلاً عن قيامه على كلّ استحسان، ولا أقلّ من اقتصاره على هذه الموارد بحكم كونه من الأدلّة اللبّية التي يقتصر فيها على القدر المتيقّن[2].

والظاهر أنّ هذه الأمور ممّا قامت عليها السيرة المستمرّة إلى زمن النبي ﷺ مع علمه وتقريره لها، فيكون الدليل عليها هو تقرير النبيّ ﷺ كما قال الآمدي[3].

حجّة النفاة للاستحسان:

قلنا: إنّ النفاة للاستحسان هم: الشافعية، والظاهرية، والزيدية، وفيما يلي ننقل عن كلٍّ منهم ما يناسب الموضوع باختصار ومن دون تعليق:

---

(١) أنظر الاستدلال والمناقشة فيه الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٧٣ ـ ٣٧٤، وانظر أيضاً: الإحكام (للآمدي): ٣٩٣ ـ ٣٩٤، والمستصفى ١: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (لابن حزم) ٥: ١٩٧.

(١) أنظر: الإحكام في أصول الأحكام (للآمدي) ٤: ٣٩٤، والأصول العامّة للفقه المقارن: ٣٧٥.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٣) الإحكام (للآمدي) ٤: ١٦٦.

أوّلاً ـ الشافعية :

وردت نصوص عديدة عن الإمام الشافعي حول عدم إعتبار الاستحسان، ويظهر منها أنّه كان من المتشدّدين عليه. فمن تلك النصوص هو قوله : «إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة ليس فيها نصّ خبر ولا قياس : استحسن، فلا بدّ أن يزعم أنّ جائزاً لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول كلّ حاكم في بلدٍ ومُفتٍ بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا. فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم، فحكموا حيث شاؤوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه»[1].

وقال : «إنّ حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر»[2].

وناقش الغزالي ـ وهو من الشافعية ـ أدلّة المثبتين، وقد تقدّم بعضها، ومن جملة ما ناقش به الاستحسان بناءً على أنّه : «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعد العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره» هو قوله :

« هذا هَوَس، لأنّ ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنّه وهم وخيال أو تحقيق ؟ ولا بدّ من ظهوره ليعتبر بأدلّة الشريعة لتصحيحه الأدلّة أو تزييفه، أمّا الحكم بما لا يدرى ما هو فمن أين يعلم جوازه، أبضرورة العقل، أو نظره، أو بسمع متواتر، أو آحاد ؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك، كيف ؟ وقد قال أبو حنيفة : إذا شهد أربعة على زنا شخص، لكنّ عيّن كلّ واحد منهم زاوية من زوايا البيت، وقال : زنى فيها، فالقياس أن لا حدّ عليه، لكنّا نستحسن حدّه، فيقال له : لِمَ يستحسن سفك دم مسلم من غير حجّة إذا لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحدٍ ؟ وغايته أن يقول : تكذيب المسلمين قبيح، وتصديقهم وهم عدول حسن، فنصدّقهم، ونقدّر دورانه في زنية واحدة على جميع الزوايا، بخلاف ما لو شهدوا في أربع بيوت، فإنّ تقدير التزاحف بعيد، وهذا هَوَس... »[1].

ثانياً ـ الظاهرية :

قال ابن حزم الظاهري : «ومن المحال أن يكون الحقّ فيما استحسنّا دون برهان؛ لأنّه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلّفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق ولتضادّت الدلائل، وتعارضت البراهين، ولكان تعالى يأمرنا بالاختلاف الذي قد نهانا عنه، وهذا محال؛ لأنّه لا يجوز أصلاً أن يتّفق استحسان العلماء كلّهم على قول واحد... ونحن نجد الحنفيّين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون، ونجد المالكيّين قد استحسنوا قولاً قد استقبحه الحنفيّون، فبطل أن يكون الحقّ في دين الله عزّ وجلّ مردوداً إلى استحسان بعض الناس، وإنّما كان يكون هذا ـ وأعوذ بالله ـ لو كان الدين ناقصاً، فأمّا وهو تامّ

---

(١) كتاب الأمّ ٧ : ٣٠١، كتاب الاستحسان.

(٢) الموسوعة الفقهية ٦ : ٤٣، عن الرسالة للشافعي.

(١) المستصفى ١ : ٢٨١ ـ ٢٨٢.

لا مزيد فيه، مبيّن كلّه منصوص عليه، أو مجمع عليه، فلا معنى لمن استحسن شيئاً منه أو من غيره، ولا لمن استقبح أيضاً شيئاً منه أو من غيره. والحقّ حقّ وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس، فصحّ أنّ الاستحسان شهوة واتّباع للهوى وضلال، وبالله نعوذ من الخذلان»[1].

ثالثاً ـ الزيدية :

المنقول عنهم عدم اعتباره[2]، وقال الشوكاني بعد أن ذكر الآراء في الاستحسان : «... فعرفت بمجموع ما ذكرنا أنّ ذكر الاستحسان في بحث مستقلّ لا فائدة فيه أصلاً؛ لأنّه إن كان راجعاً إلى الأدلّة المتقدّمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادّها أخرى»[3].

رابعاً ـ الإمامية :

والمعروف بينهم عدم حجّيّته، لأنّ بعض ما ذُكر من المعاني للاستحسان وإن كان صحيحاً في حدّ ذاته، كالأخذ بأقوى الدليلين إلّا أنّ عدّه دليلاً مستقلاً بعنوان الاستحسان غير صحيح، كما أنّ البعض الآخر ممّا ذكروه لم يقم دليل على اعتباره وحجّيّته. وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، وقد قام به السيّد محمد تقي الحكيم في الأُصول العامّة نشير ـ فيما يلي ـ إلى خلاصته :

الأوّل ـ الاستحسان وأقوى الدليلين :

إنّ تعريف الاستحسان بـ«أقوى الدليلين» يشمل ما كان فيه الدليلان لفظيّين أو غير لفظيّين، أو أحدهما لفظياً، والآخر غير لفظي.

١ ـ الاختلاف في الأدلّة اللفظية :

والاختلاف في الأدلّة اللفظية قد تكون له مناشئ، أهمّها :

أ ـ التزاحم :

ويراد بالتزاحم ـ هنا ـ صدور حكمين من الشارع المقدّس لا يمكن امتثالها معاً، لعدم قدرة المكلّف على ذلك كما هو الغالب، كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد، والأمر بالصلاة في وقت واحد.

وفي هذه الصورة لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التزاحم، وقد ذكر الأُصوليون ـ من الإمامية ـ هذه المرجّحات بتفصيل، وعدّوا منها :

ـ الترجيح بالأهمّيّة، كتقديم الصلاة على أيّ واجب عبادي لو وقع التزاحم بينهما بحيث لم يمكن الجمع بينهما، وكترجيح إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك على غيره من الواجبات حتّى الصلاة.

ـ ترجيح المضيّق على الموسّع، كترجيح الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد على الأمر بالصلاة لو كانت موسّعة.

(١) الإحكام في أصول الأحكام (لابن حزم) ٦ : ١٩٦.

(٢) الاجتهاد : ١٠٢.

(٣) إرشاد الفحول : ٣٥٨.

ـ ترجيح المعيّن على المخيّر، كما لو نذر عتق رقبة، ووجبت عليه كفّارة إفطار شهر رمضان عن عمد التي أحد أفرادها عتق رقبة ولم يمكنه إلّا عتق رقبة واحدة، فيقدّم العتق للنذر، لأنّه معيّن، وأمّا العتق للكفّارة فله بدلان آخران وهما: إطعام ستّين مسكيناً، وصوم ستّين يوماً.

ـ ترجيح المقيّد بالقدرة العقليّة على المقيّد بالقدرة الشرعيّة، كتقديم الأمر بوفاء الدين ـ وهو من حقوق الناس ـ على الأمر بالحجّ ـ وهو من حقوق الله تعالى ـ لأنّ القدرة المنظورة في الأمر بوفاء الدين عقليّة، والقدرة المنظورة في الأمر بالحجّ شرعيّة؛ لأنّها مأخوذة في لسان الدليل.

وغير ذلك من المرجّحات.

راجع: تزاحم.

ب ـ التعارض:

ويراد بالتعارض تخالف الدليلين من حيث الدلالة، والتعارض قد يكون بدوياً يزول بأدنى تأمّل، مثل تعارض العامّ والخاصّ، والناسخ والمنسوخ، والحاكم والمحكوم، ونحو ذلك.

وقد يكون مستقرّاً، كتعارض المتباينين والعامّين من وجه.

ويرجع في ذلك إلى مرجّحات باب التعارض، وهي مرجّحات من حيث سند الرواية، ويعبّر عنها بالمرجّحات السنديّة، ومرجّحات من حيث مضمون الرواية ودلالتها، ويعبّر عنها بالمرجّحات الدلاليّة.

فمن الأوّل أعدليّة الراوي وأوثقيّته، ومن الثاني موافقة الكتاب العزيز.

وعند فقد المرجّحات بنوعيها يتساقط الدليلان على ما هو المبنى المعروف، أو يتخيّر بينهما على غيره.

راجع: تعارض.

٢ ـ الاختلاف في الأدلّة غير اللفظية:

والمقصود منها الأُصول العمليّة، وهذه مختلفة، وبعضها مقدّم رتبةً على بعض، فلو كان المتخالفان مختلفين رتبةً قدّم الأقوى رتبة، كالاستصحاب بالنسبة إلى سائر الأُصول العمليّة ـ على ما هو المعروف ـ وإن كانا في رتبةٍ واحدة تساقطا.

٣ ـ الاختلاف بين الأدلّة اللفظيّة وغيرها:

وهنا يقدّم الدليل اللفظي قطعاً؛ لأنّه لا مجال لغيره مع وجوده.

إذن إذا كان الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين، فهو صواب، لكن لا معنى لعدّه دليلاً مستقلاً مقابل الكتاب والسنّة.

الثاني ـ الاستحسان والعرف:

وينتظم فيه ما أُخذ في الاستحسان من رجوعه إلى العرف، كالاستحسان في عقد الاستصناع، وهو عقد على معدوم، وصحّ استحساناً لأخذ العرف به.

وهذا النوع من الاستحسان من صغريات مسألة «العرف» وحجيّته، وهو غير حجّة إلّا

إذا وصل الحكم الذي يقوم عليه إلى زمن المعصومين عليهم‌السلام وأقرّوه، وعندئذٍ يكون الدليل هو إقرار المعصوم ـ وهو من السنّة ـ لا الاستحسان.

راجع: عرف.

الثالث ـ الاستحسان والمصلحة:

ويدخل ضمن هذا النوع ما يرجع منه إلى إدراك العقل لمصلحة توجب جعل حكم من الشارع له على وفقها، وهذا ما يرجع إلى «الاستصلاح»، وسوف يأتي في محلّه: أنّه ليس من الأُصول القائمة بذاتها، وسوف نقول: إنّه ليس حجّة إلّا إذا تمكّن العقل من إدراك المصلحة بصورة قطعية.

راجع: استصلاح.

الرابع ـ الاستحسان وبعض الحالات النفسيّة:

وينتظم فيه من تعاريف الاستحسان أمثال قولهم: «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه».

ومثل هذا النوع من الاستحسان لا يمكن عدّه من مصادر التشريع؛ لكونه عرضة لتحكّم الأهواء فيه بسبب عدم ذكر الضوابط له، حتّى في أنفس المستحسنين اللهمّ إلّا أن يدّعى حصول القطع منه أحياناً، إلّا أنّ حجيّته حينئذٍ مقصورة على مدّعي القطع به من الفقهاء ومقلّديهم خاصة[1].

(١) أنظر الأُصول العامة للفقه المقارن: ٣٦٣ ـ ٣٧٣.

إلى هنا تمّ ما أردنا اختصاره ونقله من كلام السيّد الحكيم، ولعلّ إلى ذلك كلّه يشير كلام المحقّق القمّي، حيث قال:

«... واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع إلى ما يمكن أن يكون محلاً للنزاع، ولا حاجة لنا إلى ذكرها، وأظهرها: أنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه، أو أنّه العدول من حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. والمناسب لطريقهم أن يوجّه بأن يكون مرادهم: أن ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير أن يكون مستنداً إلى دليل شرعي، أو أنّه العدول عن حكم الدليل الشرعي إلى العادة التي لم تعتبر شرعاً، وإلّا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعاً ليس باستحسان مردود، مثل العدول عمّا تقتضيه قاعدة الإجارة في دخول الحمّام من غير تعيين مدّة المكث ومقدار الماء المسكوب، وشرب الماء من السقّاء من غير تعيين؛ لأنّ تلك العادة كالإجماع، بل هو إجماع.

والحاصل: أنّ الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه، أو بعادته أو نحو ذلك، من دون أمارة شرعيّة، وهو باطل لعدم الدليل عليه ...»[1].

ثمّ ذكر استدلاله وناقش استدلال المثبتين للحجيّة كما تقدّم سابقاً.

(١) القوانين (طبعة ١٢٨٧) ٢: ٢٩٨.

استصحاب

لغة :

استصحب الرجلَ : أي دعاه إلى الصحبة، وكلّ ما لازم شيئاً فقد استصحبه[١]، واستصحبت الكتاب : حملته صحبتي، ومن هنا قيل : استصحبت الحال، إذا تمسّكت بما كان ثابتاً، كأنّك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة[٢].

اصطلاحاً :

اختلف الأُصوليون في تعريف الاستصحاب، فعرّفه الشيخ البهائي في الزبدة بأنّه : «إثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الأوّل»[٣].

ونسب المحقّق الخوانساري إلى القوم تعريفه بأنّه : «إثبات حكم شرعي في زمان؛ لوجوده في زمان سابق عليه»[٤].

---

(١) لسان العرب : «صحب».

(٢) المصباح المنير : «صحب»، وانظر مجمع البحرين، المادّة نفسها.

(٣) زبدة الأُصول : ٧٢ ـ ٧٣، وانظر فرائد الأُصول ٢ : ٥٤١.

(٤) مشارق الشموس : ٧٦، وانظر فرائد الأُصول ٢ : ٥٤١.

ومؤدّاهما واحد.

واختار الشيخ الأنصاري ما قيل في تعريفه بأنّه : «إبقاء ما كان»، وقال : إنّه أسدّ التعاريف وأخصرها، ثمّ قال : «والمراد بالإبقاء : الحكم بالبقاء، ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليّته للحكم، فعلّة الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج[١] إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله».

ثمّ نقل تعريف المحقّق القمّي له بأنّه : «كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق»[٢] وقال : بأنّه أزيف التعاريف؛ لأنّه بيان لمحلّ الاستصحاب لا نفسه[٣].

وقال صاحب الكفاية : «إنّ عباراتهم ـ في تعريفه ـ وإن كانت شتّى، إلّا أنّها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شُكّ في بقائه»[٤].

وعرّفه المحقّق النائيني بأنّه : «عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلّق بالحكم أو الموضوع، من حيث الأثر والجري العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين»، ثمّ قال : «وهذا المعنى ينطبق على ما هو

---

(١) أي يخرج عن التعريف.

(٢) القوانين (طبعة ١٢٨٧) ٢ : ٢٧٦، وانظر فرائد الأُصول ٢ : ٥٤١.

(٣) فرائد الأُصول ٢ : ٥٤١.

(٤) كفاية الأُصول : ٣٨٤.

مفاد الأخبار»[1].

وعرّفه السيّد الخوئي بناءً على كونه من الأمارات المفيدة للظنّ النوعي ـ كخبر الثقة ـ بأنّه: «كون الحكم متيقّناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق» فإنّ كون الحكم متيقّناً في الآن السابق أمارة على بقائه، ومفيد للظنّ النوعي في البقاء.

أمّا بناء على كونه مفيداً للظنّ الشخصي ـ كالظنّ في تشخيص القبلة ـ فعرّفه بأنّه: «الظنّ ببقاء حكم يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق».

وأمّا بناءً على كونه من الأصول العمليّة فعرّفه بأنّه: «حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشكّ من حيث الجري العملي»[2].

تأريخ الاستصحاب:

إذا أخذنا بعين الاعتبار الروايات الدالّة على مفاد الاستصحاب، فيكون بدء تأريخ مفاد الاستصحاب من زمن الأئمة عليهم السلام ـ وهو زمن صدور الروايات ـ وإن لم يصطلح عليه فيها عنوان الاستصحاب.

وأمّا لو غضضنا النظر عن ذلك، وجعلنا المقياس الكتب الأُصوليّة، فأوّل نصٍّ أُصوليٍّ عثرنا

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٠٧.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٥ ـ ٦.

عليه يتضمّن الكلام حول الاستصحاب: هو ما ورد في رسالة الشيخ المفيد الأُصولية المختصرة التي ذكرها تلميذه الكراجكي في كنز الفوائد، حيث قال:

«والحكم باستصحاب الحال واجب؛ لأنّ حكم الحال يثبت باليقين، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلّا بواضح الدليل»[1].

وتبعه تلميذاه السيّد المرتضى والشيخ الطوسي، فتعرّضا له ـ في كتابيهما الأُصوليين: الذريعة، والعدّة ـ بصورة أوسع، لكن نفى السيّد المرتضى حجيّته، فقال: «وأمّا استصحاب الحال فعند التحقيق لا يرجع المتعلّق بها إلّا إلى أنّه أثبت حكماً بغير دليل»[2]، وأثبته الشيخ الطوسي في نهاية بحثه، حيث قال: «... والذي يمكن أن ينصر به طريقة استصحاب الحال: ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيّرة للحكم الأوّل، لكان على ذلك دليل، وإذا تتبّعنا جميع الأدلّة فلم نجد فيها ما يدلّ على أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأُولى، دلّ على أنّ حكم الحالة الأُولى باقٍ على ما كان»[3]. وقال في مقدّمة الخلاف مبيّناً طريقته: «وأن أقرن كلّ مسألة بدليل نحتجّ به على من خالفنا موجب للعلم من: ظاهر قرآن، أو سنّة مقطوع بها،

(١) كنز الفوائد ٢: ٣٠.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٨٢٩ ـ ٨٣٠.

(٣) عُدّة الأصول (الحجرية) ٢: ١٢٥.

أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا...»[1].

وتعرّض له السيّد ابن زهرة في كتابه الغنية، لكن نفى حجيّته[2]، وتمسّك به ابن إدريس في مواضع عديدة، وعلّله بما يشبه التعليل الوارد في روايات الاستصحاب، من قبيل: «فلا يرجع عن اليقين إلّا بيقين مثله»[3]، أو «فلا يخرج عن ذلك اليقين إلّا بيقين مثله»[4]، لكنّه قال في موضع آخر: «... وعندنا أنّ استصحاب الحال غير صحيح»[5].

وقسّمه المحقّق الحلّي ـ في مقدّمة المعتبر ـ إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ استصحاب حال العقل، وهو التمسّك بالبراءة الأصلية.

٢ ـ استصحاب عدم الدليل.

٣ ـ استصحاب حال الشرع، وهو الاستصحاب المصطلح عندنا.

ثمّ استدلّ على نفي حجيّة استصحاب حال الشرع[6].

وأمّا في كتابه الأُصولي «معارج الأُصول» فقد أكّد حجيّته فيما إذا كان للدليل على الحكم اقتضاء الاستمرار، وإنّما حصل الشكّ في الرافع[1].

وبهذا يكون المحقّق هو أوّل من فصّل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع، فمنع من جريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني[2].

وبحثه العلّامة في كتبه، وقال بحجيّته[3].

وتطرّق له الشهيدان في القواعد والفوائد[4]، وتمهيد القواعد[5]، وذكرا له أقساماً أربعة، بعضها لا يرتبط بالاستصحاب المصطلح عندنا ـ كما تقدّم ـ وقالا بحجيّة ما هو المصطلح عندنا. وقال الشهيد الثاني ـ بعد أن ذكر فروعاً كثيرة تترتّب على الاستصحاب ـ: «فهذه نبذة من الفروع المترتّبة على القاعدة، وألحِق بها ما يحضرك منها، فإنّه كثير جدّاً، وهي من أشرف القواعد».

إلى هنا لم نعثر على مَن استدلّ على حجيّة الاستصحاب بالروايات، بل يظهر من الأُصوليين أنّه كان من الأدلّة العقلية عندهم، ولكنّ الشيخ

---

(١) الخلاف ١: ٤٥.

(٢) الغنية (ضمن الجوامع الفقهيّة): ٤٨٦.

(٣) السرائر ١: ٦٢.

(٤) المصدر نفسه: ١١٥ ـ ١١٦.

(٥) المصدر نفسه: ١٥٣.

(٦) المعتبر (الحجرية): ٦ ـ ٧.

---

(١) معارج الأُصول: ٢٠٦ ـ ٢١٠، وانظر الصفحة ٢٠٩ من قوله: «والذي نختاره نحن...».

(٢) سوف يأتي توضيح الفرق بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٢٥٠، ونهاية الوصول إلى علم الأُصول (مخطوط): ٤٠٧.

(٤) القواعد والفوائد (للشهيد الأوّل) ١: ١٣٢، القاعدة الثالثة.

(٥) تمهيد القواعد: ٢٧١.

الأنصاري قال: إنّ والد الشيخ البهائي العاملي كان أوّل من استدلّ على حجّيته بالروايات في العقد الطهماسبي[١].

وتطرّق له ولده الشيخ البهائي في زبدة الأُصول[٢] والحبل المتين[٣] وقال بحجّيته.

وخصّص صاحب المعالم فصلاً مستقلاً للاستصحاب في «معالم الدين»[٤]، وذكر استدلال المانعين والمثبتين، ثمّ استقرب قول السيّد المرتضى بالمنع، ولم نرَ أثراً من الاستشهاد بروايات الاستصحاب في كلامه.

ونفى زميله صاحب المدارك حجّيته أيضاً، فقال: «والحقّ: أنّ الاستصحاب ليس بحجّة إلّا فيما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه»[٥].

وربما يستفاد من مجموع كلام صاحب المعالم وصاحب المدارك أنّهما يريدان أن يفصّلا بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع كالمحقّق الحلّي، بل ربما يستظهر ذلك من السيّد المرتضى أيضاً.

ونفى الاسترابادي حجّية الاستصحاب إلّا في موردين:

١ ـ استصحاب ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله حتّى يجيء بنسخه.

٢ ـ استصحاب الأُمور الشرعيّة مثل كون رجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة ونحو ذلك، حتّى يقطع بوجود ما هو سبب لنقضها.

واستدلّ على المورد الثاني بروايات الاستصحاب[١].

وبحث الفاضل التوني الاستصحاب في «الوافية» بأُفق جديد أوسع ممّا في المعالم وغيره، ففصّل بين الأحكام الوضعية كالسببية والشرطيّة والجزئية ونحوها، وبين الأحكام التكليفية، كالوجوب والحرمة و... فالتزم بجريان الاستصحاب في الوضعية دون التكليفية إلّا إذا كانت منتزعة من الوضعية[٢].

ثمّ استدلّ على حجّيته بالروايات رغم أنّه جعله من الأدلّة العقليّة، ثمّ ذكر شروطاً للعمل بالاستصحاب تتضمّن إبداعات علميّة نفيسة[٣].

ولا بدّ أن لا تنسى دور المحقّقين: السبزواري والخوانساري حيث تعرّضا للموضوع خلال أبحاثهما الفقهية في ذخيرة المعاد[٤] ومشارق

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٥٤٣، وانظر العقد الطهماسبي (مخطوط): الورقة ٣٨، رقم الإيداع في مكتبة السيّد المرعشي ١٢٥٩.

(٢) زبدة الأُصول (الحجرية): ٧٢.

(٣) الحبل المتين (الحجرية): ٣٦.

(٤) معالم الدين (الحجرية): ٢٢٧ ـ ٢٣٢.

(٥) مدارك الأحكام ١: ٤٦.

(١) الفوائد المدنية (الحجرية): ١٤١ ـ ١٤٤.

(٢) ويبدو أنّ من هذا التأريخ بدأ بحث الأحكام الوضعية ـ بالمناسبة ـ في هذا المقام.

(٣) الوافية: ١٧٨ و ٢٠٠ ـ ٢١٨.

(٤) ذخيرة المعاد: ١١٥ ـ ١١٦.

الشموس[1] وقد ضيّقا في جريان الاستصحاب، مستندين في ذلك إلى الأخبار.

وأمّا الوحيد البهبهاني، فقد كتب رسالة مستقلّة في الاستصحاب، وتطرّق له في كتابه الفوائد الحائرية[2] مؤكّداً حجيّته، ومستنداً في ذلك إلى العقل والنقل.

وجعل تلميذه المحقّق القمّي فصلاً مشبعاً خاصّاً بالاستصحاب في قوانين الأُصول[3] ذكر فيه أقسامه والأقوال فيه، واختار الحجيّة مطلقاً، ثمّ استدلّ عليه بالعقل والنقل.

وهكذا تعرّض له صاحب الفصول في الفصول الغرويّة[4]، والسيّد محمد الطباطبائي في مفاتيح الأُصول[5] بصورة مستقلّة وغيرهما من معاصريهم الذين كانوا بكثرة ـ والحمد لله ـ بفضل جهود الوحيد البهبهاني قدّس الله نفسه الزكية.

وأخيراً جاء الشيخ الأنصاري ليجمع شمل ما تفرّق في الكتب حول الموضوع، ورتّب أبحاثه ترتيباً فنيّاً، فبحث في تعريف الاستصحاب، وعن كونه أصلاً أو أمارة، وأنّه مسألة أُصولية أو لا؟ وعن أقسامه، والأقوال فيه، والاستدلال على كلّ قول ومناقشته، وذكر في التنبيهات بعض الأُمور المهمّة، كالاستصحاب الكلّي، والتعليق، والاستصحاب في الزمان، ونحو ذلك، ثمّ ذكر شروط الاستصحاب ثمّ ما يعارضه من الأُصول والأمارات، ومعارضته مع نفسه.

وهكذا بدأ الاستصحاب بسطرين في كلام الشيخ المفيد، وانتهى في كلام الشيخ الأنصاري إلى رسالة كبيرة، بل كتاب مستقلّ يتضمّن أبحاثاً أُصوليّة في غاية الدقّة والعمق[1].

وأمّا بعد الشيخ الأنصاري، فلم يطرأ عليه تغيير جوهريّ.

الاستصحاب أصل أو أمارة ؟

ذكروا للفرق بين الأُصول العملية والأمارات وجوهاً، منها:

١ ـ إنّ الأمارات لم يؤخذ في موضوعها الشكّ بخلاف الأُصول، فإنّها أُخذ الشكّ في موضوعها، فلذلك تكون الأُصول العملية وظائف تعبّدية في حالة الشكّ، فإنّ أصل البراءة يكون حجّة عند الشكّ في أصل التكليف مثلاً، وأمّا خبر الثقة ـ وهو من الأمارات ـ فلا تتوقّف حجّيته على صورة الشكّ، فلو قلنا بحجّيته يكون حجّة مطلقاً، سواء كنّا شاكّين أو لا.

٢ ـ إنّ الأمارات بنفسها ومع قطع النظر عن

---

(١) مشارق الشموس: ٧٦.

(٢) الفوائد الحائرية: ٢٧٣، (الفوائد القديمة) الفائدة ٢٧.

(٣) القوانين (طبعة ١٢٨٧) ٢: ٢٧٦.

(٤) الفصول الغرويّة: ٣٦٦.

(٥) مفاتيح الأُصول: ٦٣٤.

(١) فرائد الأُصول ٢: ٥٤١ ـ ٧٤٨.

حجّيتها تكون كاشفة عن الواقع، فهي كالعلم من هذه الجهة، إلّا أنّ كاشفيّة العلم تامّة، لكن كاشفيّة الأمارة ناقصة، فيتمّم الشارع كاشفيّتها بجعل الحجّية لها، بخلاف الأُصول، فإنّها لم تكن كاشفة عن الواقع، فليس فيها جهة الكاشفيّة حتّى بالمقدار الناقص إلّا في الأُصول المحرزة كما سوف نشير إليه[1].

وهناك فوارق أُخرى يرجع فيها إلى العنوانين: «أصل» و «أمارة».

وبعد بيان هذه المقدّمة نقول:

اختلف الأُصوليون في أنّ الاستصحاب هل هو أصل أو أمارة؟ ويبدو من الشيخ الأنصاري أنّ ظاهر أكثر المتقدّمين عليه حتّى زمان صاحب المعالم أنّه أمارة عندهم، وأمّا هو فقد اختار كونه أصلاً، وبذلك صار قدوة لمن بعده.

وقد جعل المعيار في كون الاستصحاب أمارة أو أصلاً، كيفيّة الاستدلال عليه، فإن استدلّ عليه بالعقل وكان حجّة من باب إفادته الظنّ، كان دليلاً ظنّياً اجتهادياً كالقياس والاستقراء ـ بناءً على القول بحجّيتها ـ وإن استدلّ عليه بالأخبار واستفيد منها حكم ظاهري ثابت للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، كالبراءة والاشتغال والتخيير كان أصلاً.

ولمّا كان الأكثر من زمن السيّد المرتضى حتّى زمن صاحب المعالم لم يتمسّكوا في حجّيته بالأخبار، فهو أمارة عندهم. نعم، تمسّك بها بعضهم، كوالد الشيخ البهائي، وابن إدريس الحلّي، على احتمال.

وأمّا المتأخّرون عنهم فلمّا كان عمدة الأدلّة على الاستصحاب عندهم هي الأخبار، واستفيد منها حكم ظاهري ثابت للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، وهو التعبّد ببقاء ما كان، والجري والعمل طبقه، وعدم جواز نقضه، فيكون عندهم من الأُصول.

هذا بناءً على ما ذكره الشيخ من المعيار لكون الاستصحاب أصلاً أو أمارة، وكذا بناء على المعايير الأُخرى التي ذكرها غيره وذكرنا بعضها، فيكون الاستصحاب أصلاً؛ لأنّه:

أوّلاً ـ لم تلاحظ في دليله الطريقية والكاشفية وإن كانت موجودة إلى حدٍّ ما، والأخبار لم تجعل حجّيته من حيث كاشفيّته ـ كما في خبر الثقة ـ ليكون أمارة، بل من باب التعبّد بالبقاء ـ كما تقدّم ـ ولعلّ هذا صار سبباً للتعبير عن الاستصحاب بكونه «أصلاً إحرازياً»، وتقديمه على سائر الأُصول، وذلك لوجود نوع كشف وإحراز فيه وإن لم يلحظ في لسان الدليل.

ولعلّ هذا الجانب جعل السيّد الخوئي يميل إلى كونه من الأمارات، وإن كانت الأمارات الأُخر تتقدّم عليه، فإنّ الأمارات قد يتقدّم بعضها على بعض.

---

(١) أنظر: فوائد الأُصول ٤: ٤٨١، ونهاية الأفكار (القسم الثاني): ٢٠.

ثانياً ـ قد أُخذ في لسان دليله عنوان «الشكّ»، وهو معيار آخر لكون الاستصحاب أصلاً[١].

هل الاستصحاب مسألة أُصولية ؟

إنّ الاستصحاب تارة يكون في الأحكام الكلية الأُصولية، كاستصحاب حجيّة العامّ.

وتارة يكون في الأحكام الكلّية الفرعية كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر الذي زال تغيّره من قبل نفسه.

وثالثة في الأحكام الجزئية، كاستصحاب نجاسة الثوب المتنجّس بالبول بعد غسله مرّة واحدة، أو في الموضوعات الخارجية، كاستصحاب حياة زيد أو عدالته.

أمّا القسم الثالث فليس من المسائل الأُصولية، لعدم انطباق الضوابط المذكورة لعلم الأُصول عليها، من قبيل: كون إجرائها بيد المجتهد، أو كونها من القواعد الممهّدة للاستنباط، أو كونها من العناصر المشتركة في استنباط كلّ المسائل الفقهية أو أكثرها وغير مختصّة بباب دون باب، ونحو ذلك.

ويبدو أنّ ذلك متسالم عليه.

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٥٤٣، ومصباح الأُصول ٣: ١٥٠ ـ ١٥٤، وخاصّة الصفحة الأخيرة، والمصادر السابقة.

أمّا القسمان الأوّل والثاني، فقد فصّل الشيخ الأنصاري فيهما بين أن تكون حجيّة الاستصحاب فيهما من باب إفادته الظنّ، فيكون من المسائل الأُصولية، كالقياس والاستقراء ونحوهما، وبين أن تكون حجيّته من باب دلالة الأخبار على لزوم التعبّد بالبقاء، فيكون من قبيل سائر القواعد العامّة المستفادة من الكتاب والسنّة، كالبراءة، والاشتغال، والضرر، والحرج، ونحوها المتعلّقة بعمل المكلّف، نعم استشكل من حيث إنّ إجراء الاستصحاب في الشبهة الحكمية الكلّية إنّما هو بيد المجتهد، وهذه خصوصية المسألة الأُصولية[١].

لكن يرى المحقّقون المتأخّرون عن الشيخ أنّه من المسائل الأُصولية[٢]؛ لانطباق الضوابط المتقدّمة لعلم الأُصول عليه.

نعم يظهر من المحقّق الإصفهاني[٣] عدم كونه

(١) فرائد الأُصول ٢: ٥٤٤ ـ ٥٤٦.

(٢) أُنظر: كفاية الأُصول: ٣٨٥، وفوائد الأُصول ٤: ٣٠٧ ـ ٣٠٨، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ٦ ـ ٨ إلّا أنّه استشكل في أُصولية الاستصحاب بناءً على استفادته من الأخبار، وبناءً على تعريف علم الأُصول بأنّه: «القواعد الممهّدة ...» لخروج أكثر المسائل ومنها الاستصحاب عنه، لكنّه لم يرتضِ التعريف.

وانظر أيضاً: الرسائل (للإمام الخميني): ٧٤ ـ ٧٦، وبحوث في علم الأُصول ٦: ١٤.

(٣) نهاية الدراية ٥: ١٦.

من المسائل الأُصولية عنده.

وفصّل السيّد الخوئي بين ما إذا قلنا بحجّية الاستصحاب في الأحكام الكلّية الإلهيّة، فيكون من المسائل الأُصوليّة، وما إذا لم نقل بذلك، فيكون من القواعد الفقهيّة؛ لانحصاره حينئذٍ في الأحكام الجزئية والأُمور الخارجية[1].

قواعد مشابهة للاستصحاب :

قد تبيّن من تعريف الاستصحاب أنّ مورده هو : أن يتيقّن الإنسان بثبوت شيء في زمان ثمّ يحصل له الشكّ في بقائه في زمان آخر، فيستصحب بقاءه. وهناك قواعد مشابهة للاستصحاب لكنّها ليست منه، نشير إليها فيما يلي :

١ ـ قاعدة المقتضي والمانع :

وموردها أن يتعلّق اليقين بوجود المقتضي للتأثير، ويتعلّق الشكّ بوجود المانع من التأثير، فيكون متعلّق اليقين غير متعلّق الشكّ، بخلاف الاستصحاب حيث يكونان متّحدين فيه.

ومثاله : كما إذا صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلاً، وشككنا في تحقّق الغسل؛ لاحتمال وجود مانع من وصول الماء، فمتعلّق اليقين هو صبّ الماء على الجسم المتنجّس، وهو مقتضٍ لحصول الطهارة، ومتعلّق الشكّ هو وجود المانع من وصول الماء إلى الجسم وحصول الطهارة فيها.

والمعروف عدم حجّية هذه القاعدة، بمعنى عدم ترتّب الأثر، وهو حصول الطهارة، بمجرّد تحقّق المقتضي، وهو مجرّد صبّ الماء، لاحتمال عدم تحقّق الغسل لوجود المانع[1].

٢ ـ قاعدة اليقين :

وتسمّى بقاعدة «الشكّ الساري» أيضاً، وموردها : أن يسري الشكّ المتأخّر إلى اليقين السابق فيزيله، كما إذا تيقّنا يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الخميس، ثمّ شككنا يوم السبت في عدالته يوم الخميس أيضاً، فكأنّه يسري هذا الشكّ إلى اليقين فيزيله.

والمعروف عدم حجيّة هذه القاعدة أيضاً، بمعنى عدم ترتّب الأثر على اليقين السابق من حين الشكّ فيه. قال الشيخ الأنصاري في نهاية بحثه عن القاعدة : «وحاصل الكلام في هذا المقام هو : أنّه إذا اعتقد المكلّف قصوراً أو تقصيراً بشيء في زمان، موضوعاً كان أو حكماً، اجتهادياً أو تقليدياً، ثمّ زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتّب آثار

---

(١) مصباح الأُصول ٣ : ٦ ـ ٨.

(١) أُنظر : فوائد الأُصول ٤ : ٣١٣ ـ ٣١٤، ومصباح الأُصول ٣ : ٨ و ٢٤٠ ـ ٢٤٢، وبحوث في علم الأُصول ٦ : ١٦، وأُصول الفقه (للمظفّر) ٢ : ٢٤٥، وأُصول الفقه المقارن : ٤٥٥، وللسيّد المروّج بحث مشبع حول القاعدة، أُنظر منتهى الدراية ٧ : ١٢٩.

المعتقَد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما تقتضيه الأُصول بالنسبة إلى المعتقَد وإلى الآثار المترتّبة عليه سابقاً أو لاحقاً»[١].

٣ ـ الاستصحاب الاستقبالي:

وهو من أفراد الاستصحاب المصطلح حيث يكون فيه زمان اليقين فعليّاً، وزمان الشكّ استقبالياً، كما إذا علم بطهارة ثوبه فعلاً وشكّ في بقائه على الطهارة في اليوم الآتي، فيستصحب فعلاً طهارة الثوب ليثبتها الآن ليوم غد، ومن موارده جواز البدار لذوي الأعذار، فمن كان معذوراً ولم تمكنه الطهارة المائية أوّل الوقت وشكّ في بقاء عذره إلى آخر الوقت، فله أن يستصحب بقاءه ويدخل في الصلاة بالتيمّم[٢].

٤ ـ الاستصحاب القهقري:

ويعبّر عنه بـ«أصالة الثبات» أيضاً، وهو أن يتعلّق اليقين بشيء فعلاً، ثمّ يحصل الشكّ فعلاً بذلك الشيء نفسه في الزمان السابق، فيكون المتيقّن متأخّراً زماناً عن المشكوك عكس الاستصحاب[٣].

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٦٩٧ ـ ٧٠٢، والمصادر السابقة، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ٨ و ٢٤٢، والرسائل (للإمام الخميني) ١: ٢٢٩ ـ ٢٣٦.

(٢) أُنظر: مصباح الأُصول ٣: ٨٩ ـ ٩١.

(٣) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٥٤٧، وفوائد الأُصول ٤: ٣١٦.

قالوا: إنّ هذا الاستصحاب ليس بحجّة إلّا في مورد واحد، وهو إثبات اللغة، كما إذا علمنا فعلاً بدلالة «الصعيد» على مطلق وجه الأرض، وشككنا في دلالته على ذلك في زمان التشريع، فنثبت ذلك بهذا الاستصحاب، وهو أصل عقلائي في هذا المورد وحجّيته ثابتة ببناء العقلاء، ولولاه لما أمكن الاستنباط[١].

ما يعتبر في الاستصحاب:

ذكر الأُصوليون أُموراً تعتبر في أصل جريان الاستصحاب أو في حجّيّته بعد جريانه، ولم يذكروها في مكان واحد، بل ذكروها في مواطن متعدّدة وتحت عناوين مختلفة من قبيل: أركان الاستصحاب، ومقوّمات الاستصحاب، وشرائط جريان الاستصحاب، ونحو ذلك، ونحن جمعناها في مكان واحد تحت العنوان المتقدّم، وهذه الأُمور هي:

١ ـ اليقين بالحالة السابقة:

سواء كانت حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعي، والمستفاد من أدلّة الاستصحاب: أنّ هذا اليقين هو العلّة لإبقاء المتيقّن السابق في الزمان اللاحق.

والمراد باليقين هو الأعمّ من اليقين

(١) أُنظر: نهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ٢٩، ومصباح الأُصول ٣: ٩، وبحوث في علم الأُصول ٦: ١٤.

الوجداني، وما جعله الشارع يقيناً تعبّداً[1].

٢ ـ الشكّ في بقاء اليقين السابق :

ولا معنى للاستصحاب إلّا في فرض الشكّ في بقاء الحالة المتيقّنة سابقاً.

والمقصود من الشكّ هو الأعمّ من الشكّ بمعناه المصطلح ـ أي : تساوي الطرفين ـ ومن الظنّ غير المعتبر شرعاً، كالحاصل من القياس الباطل مثلاً[2].

٣ ـ بقاء الموضوع في الزمان اللاحق :

هكذا عبّر الشيخ الأنصاري عن هذا الشرط وقال : «المراد به معروض المستصحب»، فإذا أُريد استصحاب قيام زيد، فزيد هو الموضوع، لأنّه معروض للقيام وهو المستصحب.

لكن ربما يرد عليه إشكال وهو : أنّه لا يمكن استصحاب وجود زيد، إذا شككنا فيه في الزمان اللاحق.

وقد أجاب عنه الشيخ : بأنّ الوجود نوعان : ذهنيّ وخارجي، فزيد معروض للقيام؛ بوصف وجوده الخارجي، ومعروض للوجود بوصف وجوده وتقرّره في الذهن.

ولذلك عدل صاحب الكفاية عن هذا التعبير لكي لا يضطرّ إلى دفع الإشكال، فقال : «لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى اتّحاد القضية المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً كاتّحادهما حكماً»[1].

وهذا التعبير صادق في مثل : زيد قائم، وزيد موجود، لأنّنا في ظرف الشكّ نقول : هل زيد قائم، وهل زيد موجود؟ فنستصحب القيام في القضية الأُولى والوجود في الثانية.

والحاكم بلزوم بقاء الموضوع هو العقل؛ لأنّه مع ارتفاع الموضوع ـ أي : زيد مثلاً ـ فلا معنى لاستصحاب قيامه، لكن مَن هو المشخّص لبقاء الموضوع؟

ذكر الشيخ الأنصاري موازين ثلاثة لتشخيص بقاء الموضوع، وهي :

١ ـ **العقل** : فلو ترتّب الحكم على موضوع ذي قيود، ثمّ شككنا في زوال بعضها فالعقل يحكم بعدم بقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب بناءً على هذا الميزان، إلّا إذا لم يطرأ على الموضوع والحكم أيّ تغيير لكن حصل الشكّ من جهة تغيّر الزمان المجعول ظرفاً للحكم، كما في خيار الفسخ، فلم يقدح في جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب مبنيّ على إلغاء خصوصية الزمان الأوّل.

٢ ـ **لسان الدليل** : فإذا كان الدليل مثل قوله : «الماء المتغيّر نجس»، وشككنا في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر، لم يمكن استصحاب نجاسة الماء؛ لأنّ

(١) و (٢) أُنظر : فرائد الأُصول ٢ : ٥٤٧ ـ ٦٨٧، وكفاية الأُصول : ٣٨٥ و ٤٢٥ ـ ٤٢٦، وفوائد الأُصول ٤ : ٤٠٣ و ٥٦٣، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل) : ١٠٥، وبحوث في علم الأُصول ٦ : ١١١، وأُصول الفقه (للمظفّر) ٢ : ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(١) كفاية الأُصول : ٤٢٧.

الحكم ـ وهو النجاسة ـ ترتّب على «الماء المتغيّر» وقد زال جزؤه، وهو المتغيّر، فلم يبقَ الموضوع، بخلاف ما إذا قال: «الماء يتنجّس إذا تغيّر»؛ فإنّ الموضوع فيه هو «الماء» وهو باقٍ بعد زوال التغيّر فنستصحب نجاسته.

٣ ـ العرف: فكلّ مورد يصدق فيه أنّ المشكوك عين المتيقّن عرفاً، وأنّ نقض اليقين فيه نقض له بالشكّ، فيجري فيه الاستصحاب. وإن لم يكن عينه عرفاً وصدق نقض اليقين باليقين فلا يجري فيه الاستصحاب. مثال ذلك: حكم العرف ببقاء الزوجية بعد الموت، وببقاء الكرّية بعد أخذ شيءٍ قليل ـ ككفٍّ من الماء ـ ونحو ذلك، فإنّه يرى بقاء الموضوع في الموضعين.

ويظهر من أكثر المتأخّرين عن الشيخ الأنصاري، أنّ الميزان في تشخيص بقاء الموضوع عندهم هو الفهم العرفي ـ على اختلاف بينهم في كيفيّة تفسير وتوجيه ذلك ـ، فإذا كان العرف يرى أنّ الزائل من مقوّمات الموضوع بحيث يرتفع بزواله، فلا يجري فيه الاستصحاب، وإلّا فيجري[1].

(١) أُنظر في هذا الموضوع: فرائد الأُصول ٢: ٦٩٠ ـ ٦٩٣، وكفاية الأُصول: ٣٨٥ ـ ٣٨٦، ٤٢٦ ـ ٤٢٨، وفوائد الأُصول ٤: ٥٦٤ ـ ٥٨٦، وخاصّة ٥٨٤ ـ ٥٨٦، وانظر الهوامش في هذه الصفحات للمحقّق العراقي، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٣ ـ ١٥، ومصباح الأُصول ٣: ٢٢٧ ـ ٢٤٠، والرسائل (للإمام الخميني): ٢١٥ ـ ٢٢٩، وبحوث في علم الأُصول ٦: ١١٤ ـ ١٢١.

٤ ـ اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد:

بمعنى أن يتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين، ولا يتخلّل بينهما يقين آخر، سواء كان زمان حدوث اليقين قبل زمان حدوث الشكّ، كما هو في الاستصحابات المتعارفة، أو كان زمان حدوث الشكّ متقدّماً، كما إذا شكّ في طهارة شيءٍ يوم الخميس، واستمرّ الشكّ إلى يوم الجمعة، ثمّ حصل له يقين يوم الجمعة بطهارته يوم الأربعاء، أو كان زمان حدوث الشكّ واليقين متقارناً، كما إذا تيقّن يوم الجمعة بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس الوقت شكّ في بقائه على الطهارة إلى يوم الجمعة، بل يشمل حتّى ما لو كان اليقين فعلياً والشكّ استقبالياً، كما تقدّم بيانه في الاستصحاب الاستقبالي.

ففي كلّ هذه الموارد قد اتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين. ولو لم يتّصل، لم يكن مورداً للاستصحاب، ويرى بعضهم أنّنا في غنىً عن ذلك؛ لأنّ مع تخلّل يقين آخر يصدق نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، في حين أنّ مورد الاستصحاب هو عدم نقض اليقين بالشكّ، لا باليقين[1].

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٤٢٠، وفوائد الأُصول ٤: ٣١٦، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ٢٠٩، ومصباح الأُصول ٣: ١٨٥ و ٨٩، والرسائل (للإمام الخميني): ١٩٣، وبحوث في علم الأُصول ٦: ٣١٢، ومنتهى الدراية ٧: ٦١٧ ـ ٦١٨، وأُصول الفقه ٢: ٢٤٤، وأُصول الفقه المقارن: ٤٥٤، وانظر قاعدة اليقين.

٥ ـ تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك :

لأنّـه مـع فـرض اتّحـاد زمـان الشكّ واليقين واتّحاد المتيقّن والمشكوك يستحيل أن يتّحد زمـان المـتيقّن والمشكوك، لاستلزامه تعلّق اليقين والشكّ بشيء واحد في زمان واحد.

ومـن هـذا الشرط وسابقه يستفاد : أنّ الاستصحاب إنّما يفرض فيما إذا اتّحد زمان اليقين والشكّ وتعدّد زمان المتيقّن والمشكوك، كما في الأمثلة المعهودة للاستصحاب.

وأمّا لو انعكس الأمر فكان زمان اليقين والشكّ متعدّداً، وزمان المتيقّن والمشكوك واحداً، لم يكن من الاستصحاب، بل من مصاديق قاعدة اليقين، وقد تقدّم الكلام حولها[١].

٦ ـ وحدة متعلّق اليقين والشكّ :

بمعنى أن يتعلّق اليقين بحدوث الشيء، والشكّ في بقاء الشيء نفسه، وأمّا لو تعدّد، فلا يكون من الاستصحاب، كما في قاعدة «المقتضي والمانع» حيث يتعلّق اليقين بحدوث المقتضي، والشكّ بحدوث المانع، وقد تقدّم الكلام حولها أيضاً فراجع.

والمراد من الوحدة هي الوحدة العرفية ـ كما في المثال ـ، لا الدقيّة العقلية، وإلّا لكانت من قاعدة اليقين؛ للزوم تعلّق اليقين والشكّ بشيء واحد، وهو حدوث الشيء[١].

٧ ـ سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك :

الظاهر من مفهوم الاستصحاب وأدلّته لزوم سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك ـ كالأمثلة المعهودة ـ فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقّن متأخّراً عن زمان المشكوك، بأن يشكّ في مبدأ حدوث ما هو متيقّن الوجود فعلاً لم يكن مورداً للاستصحاب المصطلح، نعم هو مورد لما يصطلح عليه الاستصحاب القهقري، وقد تقدّم أنّه ليس بحجّة إلّا في إثبات اللغات[٢].

٨ ـ فعليّة الشكّ واليقين :

لا بدّ من أن يكون كلّ من اليقين والشكّ فعليّاً لكي يجري الاستصحاب، فلو كان كلاهما أو أحدهما تقديرياً فلا يجري، وذلك كما إذا التفت بعد الصلاة إلى أنّه كان محدثاً قبلها لكنّه غفل عن ذلك فصلّى، ثمّ شكّ في أنّه تطهّر للصلاة أو لا ؟ فعلى تقدير أنّه كان ملتفتاً قبل الصلاة إلى حالته، كان استصحاب الحدث جارياً في حقّه، فإن قلنا بكفاية الشكّ واليقين التقديريين، فالمكلّف يجري بعد

---

(١) تقدّمت المصادر في ذيل عنوان «قاعدة اليقين».

(١) ربما اكتفى بعضهم بشرطية بقاء الموضوع عن هذا الشرط، راجع المصادر المذكورة هناك والمصادر التالية: نهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ٨ ـ ٩، ومصباح الأصول ٣: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٢) تقدّمت المصادر في ذيل عنوان «الاستصحاب القهقري».

الصلاة ـ وهو زمان التفاته ـ استصحاب الحدث قبل الدخول في الصلاة، ويثبت أنّه دخل فيها من دون طهارة، فعليه الإعادة، وإن قلنا بعدم كفايته ولا بدّ من كونهما فعليين فلا يمكنه إجراء الاستصحاب، لأنّ الشكّ في بقاء الحدث قبل الصلاة تقديريّ لا فعليّ، فتكون صلاته صحيحة لجريان قاعدة الفراغ ـ كما قيل ـ لوجود الشكّ الفعلي في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة.

نعم، استصحاب بقاء الحدث إنّما ينفع بالنسبة إلى الصلوات المستقبلة.

هذا، ولبعضهم كلام في المثال المتقدّم، كما أنّ السيّد الصدر نفى أصل الشرط[1].

٩ ـ عدم إحراز البقاء أو الارتفاع بدليل مقدّم على الاستصحاب:

فلو أُحرز بقاء المستصحب أو ارتفاعه بدليل مقدّم على الاستصحاب رتبة ـ سواء كان وجدانياً، كالقطع، أو تعبّدياً، كسائر الأمارات ـ لم يبقَ مورد لجريان الاستصحاب، وبعبارة أُخرى ينتفي موضوعه ـ وهو الشكّ في البقاء ـ وجداناً أو تعبّداً، وذلك كما إذا تيقّنّا بطهارة الثوب ثمّ شككنا في بقاء طهارته، ولكن قامت البيّنة على بقاء طهارته أو على عدم البقاء، فلا مجال حينئذٍ لاستصحاب الطهارة، لارتفاع موضوع الاستصحاب وهو الشكّ في الطهارة ـ هنا ـ ولو تعبّداً، إذ البيّنة حجّة وإن لم تفد علماً وكان العامل بها شاكّاً بعدُ[1].

ومن هذا المنطلق بحث الأُصوليّون موضوع تقدّم الأمارات على الاستصحاب؛ لأنّها ترفع موضوعه، وهو الشكّ[2]، فمع وجودها لا يصل الدور إلى الاستصحاب، ثمّ بحثوا قاعدة اليد وقاعدة القرعة، وأصالة الصحّة ونحوها ـ ضمن أبحاث الاستصحاب ـ وهل هي من الأمارات لتتقدّم على الاستصحاب أو لا؟

وسوف تأتي الإشارة إلى هذا الموضوع أيضاً في العنوانين «أصل» و «أمارة» فراجع.

١٠ ـ أن يكون للمستصحب أثر عملي شرعي:

يظهر من مطاوي كلمات الفقهاء والأُصوليين أنّ الاستصحاب إنّما يكون حجّة لو ترتّب على

---

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٥٤٧، وكفاية الأُصول: ٤٠٤، وفوائد الأُصول ٤: ٣١٧ ـ ٣١٨، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١٣ ـ ١٤، ومصباح الأُصول ٣: ٩١ ـ ٩٥، والرسائل (للإمام الخميني) ١: ١٢١ ـ ١٢٣، وبحوث في علم الأُصول ٦: ٢١١.

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٧٠٣ ـ ٧٠٥، وكفاية الأُصول: ٤٢٨ ـ ٤٢٩، وفوائد الأُصول ٤: ٥٩١ ـ ٦٠١، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ١٦ ـ ١٩، ومصباح الأُصول ٣: ٢٤٧ ـ ٢٥٣، والرسائل (للإمام الخميني) ١: ٢٣٦، وبحوث في علم الأُصول ٦: ٣٤١.

(٢) واختلفوا في كيفيّة ذلك، هل هو على نحو الورود أو الحكومة؟

المستصحب أثر شرعي، فإذا لم يترتّب عليه ذلك لم يكن حجّة، وكأنّهم أرسلوه إرسال المسلّمات، وقد أشاروا إليه في الأُصول في تنبيهات الاستصحاب عند بحثهم الأصل المثبت، الذي سوف يأتي البحث عنه تحت عنوان «الأصل المثبت».

وقد صرّح بعضهم بركنيّته في الاستصحاب.

ووجهه: أنّ الشارع لمّا نزّل الاستصحاب منزلة اليقين، فله غرض في هذا التنزيل، وهو إثبات الآثار المترتّبة على المتيقّن، للمشكوك، ولمّا كان التنزيل من قبل الشارع، فلا بدّ من أن يكون ناظراً في تنزيله إلى الآثار الشرعيّة.

هذا وبدّل السيّد الصدر هذه الصياغة بصياغة أُخرى، وهي: أن يكون للاستصحاب أثر عملي وإن لم يكن شرعياً، وله فيه بيان لا يسعنا التعرّض له فعلاً[1].

انقسامات الاستصحاب:

ذكر الشيخ الأنصاري ـ وتبعه مَن تأخّر عنه ـ انقسامات ثلاثة للاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب، والدليل الدالّ عليه، وباعتبار الشكّ المأخوذ فيه:

أوّلاً ـ تقسيمه باعتبار المستصحب:

١ ـ إنّ المستصحب تارة يكون أمراً وجودياً، وأُخرى عدمياً. فالأوّل مثل الطهارة والنجاسة والوجوب والحياة ونحو ذلك، والثاني مثل عدم اشتغال الذمّة بالتكليف، الذي يعبّر عنه بـ«البراءة الأصليّة» أو أصالة النفي، ومثل عدم القرينة، وعدم الموت، وعدم التذكية ونحو ذلك.

٢ ـ وعلى التقديرين تارة يكون حكماً شرعياً، وأُخرى موضوعاً ذا حكم شرعي.

٣ ـ وعلى فرض كونه حكماً شرعياً، فإمّا أن يكون حكماً كلّياً، أو جزئياً.

٤ ـ وعلى التقديرين تارة يكون حكماً تكليفياً وتارة وضعياً.

فالحكم الشرعي التكليفي الكلّي مثل: وجوب الصلاة والصوم، وحرمة الخمر والغصب.

والحكم الشرعي التكليفي الجزئي مثل: وجوب الصلاة المعيّنة على زيد، وحرمة شرب الخمر المعيّن عليه.

والحكم الشرعي الوضعي الكلّي مثل: بطلان الصوم بالأكل والشرب، وصحّة الوضوء بماء البحر، وطهارة العصير العنبي، ونجاسة الكلب، ونحو ذلك.

والحكم الشرعي الوضعي الجزئي مثل: بطلان الصلاة الخاصّة لعروض المبطل لها، وصحّة الصوم الخاصّ، وطهارة هذا الماء، ونجاسة هذا

---

(١) أنظر: فرائد الأُصول ٢: ٦٥٩، وكفاية الأُصول: ٤١٤، وفوائد الأُصول ٤: ٤٨١، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١٧٧، ومصباح الأُصول ٣: ١٥٠، وحقائق الأُصول ٢: ٤٧٩، والرسائل (للإمام الخميني) ١: ١٧٧، وبحوث في علم الأُصول ٦: ١٢٢، ومنتهى الدراية ٧: ٥١١.

الحيوان مثلاً، فإنّ الصحّة والبطلان والطهارة والنجاسة ونحوها من الأحكام الوضعيّة.

والموضوع ذو الحكم الشرعي مثل: الكرّية، والرطوبة، والحياة، والنهار، والليل.

ثانياً ـ تقسيمه باعتبار الدليل:

١ ـ إنّ الدليل الدالّ على المستصحب ـ أي المتيقّن ـ تارة يكون عقليّاً وتارة شرعيّاً.

٢ ـ وعلى فرض كونه شرعيّاً، فتارة يكون لفظيّاً كالكتاب والسنّة، وأُخرى لبيّاً كالإجماع.

فالعقلي مثل حكم العقل بأنّ الصدق الضارّ قبيح، الدالّ بالملازمة العقليّة على أنّ الصدق من حيث إنّه ضارّ حرام.

وأمّا الشرعي ـ بأقسامه الثلاثة ـ فأمثلته كثيرة وواضحة.

٣ ـ وعلى كلّ حال، فقد يدلّ دليل المستصحب على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية، وإمّا أن لا يدلّ.

وحصول الغاية مثل قوله تعالى: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[1] وفي الآية حكمان مستمرّان إلى غاية معيّنة، وهما: جواز الأكل والشرب حتّى طلوع الفجر، ووجوب الصيام والكفّ عن المفطرات حتّى دخول الليل.

وحصول الرافع مثل قول أبي جعفر عليه السلام: «نعم، ما لم يحدث» في جواب زرارة حيث سأله: «يصلّي الرجل بوضوء واحد صلاة الليل والنهار كلّها؟»[1]، فالدليل في حدّ ذاته دالّ على استمرار الطهارة الحاصلة من الوضوء إلى أن يأتي الرافع له، وهو الحدث.

ثالثاً ـ تقسيمه باعتبار الشكّ:

١ ـ إنّ الشكّ قد ينشأ من الأمر الخارجي، كالشكّ في حدوث البول أو كون الحادث بولاً أو وَذْياً، سواء كان المستصحب حكماً شرعيّاً جزئياً، كالطهارة في المثالين، أو موضوعاً كالرطوبة والكرّية، ويسمّى بالشبهة الموضوعية.

وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعيّ الكلّي، كالشكّ في بقاء المكلّف على الطهارة بعد خروج المذي منه، ويعبّر عنه بالشبهة الحكمية.

٢ ـ الشكّ قد يكون مع تساوي الطرفين، وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع.

٣ ـ إنّ الشكّ قد يكون من جهة المقتضي، والمراد به الشكّ من حيث استعداده وقابليّته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل والنهار، وخيار الغبن بعد الزمان الأوّل.

وقد يكون من جهة طروء الرافع بعد القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام:

لأنّ الشكّ إمّا في وجود الرافع، كالشكّ

---

(١) البقرة: ١٨٧.

(١) الوسائل ١: ٣٧٥، الباب ٧ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

في حـدوث البـول، وإمّا في رافعية الموجود، كصلاة الظهر يوم الجمعة، حيث يُشكّ في كونها رافعة لاشتغال الذمّة بالتكليف من جهة تردّده بين الظهر والجمعة، وكالرطوبة المردّدة بين البول والوديّ[1].

الأقوال في حجيّة الاستصحاب :

إنّ الأقوال في حجيّة الاستصحاب كثيرة، وصفوتها ما يلي :

الأوّل ـ القول بالحجيّة مطلقاً :

وهو ما يظهر من الشيخ المفيد[2]، والشيخ الطوسي[3]، والمحقّق الحلّي في بدء بحثه في المعارج[4]، والعلّامة[5]، والشهيدين[6]، والشيخ البهائي[7]، بل نسبه الوحيد البهبهاني[8] إلى المشهور، والمحقّق القمّي[1] إلى أكثر المتأخّرين، والشيخ الأنصاري إلى أكثر المحقّقين[2]، واختاره صاحب الكفاية[3]، والمحقّق العراقي[4]، والسيّد الصدر[5]، ويظهر ذلك من مجموع كلمات الإمام الخميني[6].

الثاني ـ القول بعدم الحجيّة مطلقاً :

ذهب إليه السيّدان المرتضى[7] وابن زهرة[8]، واختاره المحقّق الحلّي في مقدّمة المعتبر[9]، وصاحبا المعالم[10] والمدارك[11].

الثالث ـ التفصيل بين الأحكام الشرعية الكلّية، وبين غيرها :

فلا يعتبر في الأحكام الكلّية ويعتبر في غيرها كالأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية.

اختار هذا القول المحدّث الاسترابادي[12]،

---

(١) أُنظر هذه التقسيمات في : فرائد الأُصول ٢ : ٥٤٩ ـ ٥٥٩، وفوائد الأُصول ٤ : ٣١٩، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل) : ١٧، ومصباح الأُصول ٣ : ١٠.

(٢) كنز الفوائد ٢ : ٣٠، لكن من الصعب نسبته إليه؛ لأنّ هذه التفصيلات لم تكن آنذاك.

(٣) عدّة الأُصول (الحجرية) : ٣٠٤.

(٤) معارج الأُصول : ٢٠٦.

(٥) مبادئ الوصول إلى علم الأُصول : ٢٥٠.

(٦) القواعد والفوائد ١ : ١٣٢، القاعدة ٣، وتمهيد القواعد : ٢٧١، القاعدة ٩٦.

(٧) زبدة الأُصول : ٧٣.

(٨) الفوائد الحائرية : ٢٧٤ (الفوائد القديمة)، الفائدة ٢٧.

---

(١) القوانين ٢ : ٢٧٩.

(٢) أُنظر الحاشية على القوانين للشيخ الأنصاري : ٦٧.

(٣) كفاية الأُصول : ٣٨٧.

(٤) نهاية الأفكار (القسم الأوّل) ٤ : ٣٣.

(٥) بحوث في علم الأُصول ٦ : ١٢٧ ـ ١٦٤، وخاصّة الصفحة الأخيرة.

(٦) الرسائل (للإمام الخميني) ١ : ٧٦ ـ ١٢٠.

(٧) الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢ : ٨٢٩ ـ ٨٣٠.

(٨) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية) : ٤٨٦.

(٩) المعتبر : ٦ ـ ٧.

(١٠) معالم الدين (الحجرية) : ٢٢٧ ـ ٢٣٢، وخاصّة الصفحة الأخيرة.

(١١) مدارك الأحكام ١ : ٤٦.

(١٢) الفوائد المدنية : ١٤١ ـ ١٤٣.

وتبعه بعض مَن تأخّر عنه من المحدّثين[١].

واختاره من غير المحدّثين السيّد الخوئي[٢] ونسبه إلى النراقي في المستند.

لكن هناك فرق جذري بين الفريقين في كيفية توجيه هذا القول، كما أنّ السيّد الخوئي خصّ المنع بالأحكام الكلّية التكليفية الإلزامية، أمّا غير الإلزامية كالإباحة والكراهة، والوضعية فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها.

الرابع ـ التفصيل بين الأحكام التكليفية غير المنتزعة من الأحكام الوضعية، وبين غيرها:

فلا يكون حجّة في القسم الأوّل، ويكون حجّة في الثاني الشامل للأحكام الوضعية نفسها وللأحكام التكليفية المنتزعة منها.

اختاره الفاضل التوني[٣].

الخامس ـ التفصيل بين الشكّ في المقتضي، والشكّ في الرافع:

فإن كان الشكّ في اقتضاء المستصحب للبقاء فلا يجري الاستصحاب وإن كان الشكّ في الرافع للاستمرار بعد ثبوت أصل الاقتضاء للبقاء أو في حصول الغاية للحكم فيجري.

اختار هذا التفصيل الشيخ الأنصاري[١] واستظهره من آخر كلام المحقّق الحلّي في المعارج[٢]، وتبعه المحقّق النائيني[٣]، لكن أضاف: أنّ الشكّ في غاية الحكم تارة من قبيل الشكّ في المقتضي الذي لا يجري فيه الاستصحاب، وتارةً من قبيل الشكّ في الرافع الذي يجري فيه الاستصحاب، فيختلف باختلاف الموارد.

أقول: الذي يبدو لي من خلال مراجعتي لكلام من نُسب إليه عدم الحجّية مطلقاً، كالسيّد المرتضى والمحقّق الحلّي، وصاحب المعالم والمدارك هو: أنّ هؤلاء يريدون أن يفصّلوا بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع أيضاً فيكون حجّة في الثاني دون الأوّل، وقد تنبّه الشيخ الأنصاري لخصوص المحقّق الحلّي وصاحب المعالم، فقال بعد اختيار هذا التفصيل وحكايته عن المحقّق الحلّي: «ويظهر من صاحب المعالم اختياره»[٤]، لكن صاحب المعالم نفسه وحّد بين مختاره ومختار المحقّق والسيّد المرتضى، حيث نقل عن المحقّق قوله: «...والذي نختاره نحن أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب القضاء باستمرار الحكم، كعقد النكاح مثلاً...»، ثمّ قال:

---

(١) منهم المحدّث البحراني في الحدائق ١: ٥١، الفائدة الثالثة، وفي الدرر النجفية: ٣٤.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٦ و ٤٧.

(٣) الوافية: ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٦١.

(٢) معارج الأصول: ٢٠٩.

(٣) فوائد الأصول ٤: ٣٣١.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٥٦١.

«وهذا كلام جيّد لكنّه عند التحقيق رجوع عمّا اختاره أوّلاً...»[١]، ويقصد بما اختار: القول بالحجّية.

وهذا المعنى نفسه موجود في كلام السيّد المرتضى، فإنّه قال: «لا بدّ من اعتبار الدليل الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة الأُولى وكيفيّة إثباته، وهل أثبت ذلك في حالة واحدة، أو على سبيل الاستمرار»[٢].

وهو موجود في كلام صاحب المدارك أيضاً؛ حيث قال: «والحقّ أنّ الاستصحاب ليس بحجّة إلّا فيما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه...»[٣].

وتعليلهم للحجّية حينئذٍ هو: أنّ الحكم يكون طبقاً للدليل الدالّ على الحكم السابق، وليس من دون دليل.

السادس ـ التفصيل بين ما لو ثبت الحكم في المستصحب بدليل عقليّ، وما لو ثبت بدليل شرعيّ:

فإن ثبت بدليلٍ عقليّ وتوصّلنا إلى الحكم الشرعي فيه بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فلا يجري فيه الاستصحاب، وأمّا لو ثبت بدليل شرعي خالص فيجري فيه.

اختار هذا التفصيل الشيخ الأنصاري[٤] أيضاً، وقال: إنّه لم يجد من فصّل كذلك، وعلى هذا فيكون له تفصيلان في المسألة.

ونسب إلى السيّد الخوئي موافقته له في الجملة[١].

هذا، وذكر الشيخ الأنصاري تفصيلات أُخرى عن المحقّقين الخوانساري والسبزواري يطول التعرّض لها.

أدلّة الاستصحاب:

استدلّوا على حجّية الاستصحاب بأدلّة مختلفة، وجرى البحث فيها وما يرد عليها من المناقشات والجواب عنها، وبما أنّنا لا يسعنا التعرّض لها كلّها، فلذلك نكتفي بذكر أصل الأدلّة تاركين التفصيل إلى الكتب المطوّلة. والأدلّة كالآتي:

أوّلاً ـ العقل:

وقرّره المظفّر كما يلي:

المقصود منه هو حكم العقل النظري لا العملي، فهو يحكم بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق، وبين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشكّ في بقائه، فإذا علم الإنسان بثبوت شيءٍ في زمان ثمّ طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق، فإنّ العقل يحكم برجحان بقائه، وبأنّه مظنون البقاء.

---

(١) معالم الدين (الحجرية): ٢٣٢.

(٢) الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢: ٨٣١.

(٣) مدارك الأحكام ١: ٤٦.

(٤) فرائد الأُصول ٢: ٥٥٤.

(١) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٦: ١٥١.

لكن أقصى ما يدلّ عليه هذا الدليل هو حصول الظنّ ـ النوعي أو الشخصي ـ بالبقاء في مورد الاستصحاب ـ وإن نوقش في حصوله ـ فلا بدّ من إثبات حجيّة مثل هذا الظنّ شرعاً، ولا دليل عليه[1].

ويبدو أنّ هذا الدليل كان مستند المتقدّمين في حجيّة الاستصحاب، فلذلك ذهب بعضهم إلى عدم حجيّته؛ لعدم تاميّة الدليل.

ثانياً ـ السيرة العقلائية:

والاستدلال بها يتقوّم بمقدّمتين:

الأُولى ـ أنّه لا شكّ في أنّ العقلاء من الناس ـ على اختلاف مذاهبهم وأذواقهم ـ جرت سيرتهم في عملهم، وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقّن السابق عند الشكّ في بقائه، وعلى ذلك قامت الحياة الاجتماعية، ولولاه لاختلّ النظام الاجتماعي.

الثانية ـ لمّا كان الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، ولم يظهر منه ردع لهذه السيرة، فيحصل الاطمئنان برضائه بالعمل وفقها، وهو يعني حجيّة الاستصحاب.

وممّن ارتضى هذا الدليل الشيخ الأنصاري والمحقّق النائيني، وأكّده الأخير حيث نقل عنه السيّد الخوئي قوله: «بأنّ عملهم على طبق الحالة السابقة هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام»، وقد نقل الشيخ الأنصاري شبه هذا الكلام عن بعض الأجلّاء أيضاً.

هذا، ولكن ناقش بعضهم في المقدّمتين، فنفى أن تكون السيرة قائمة من حيث التعبّد ببقاء الحالة السابقة، بل من حيث جهات أُخر، كحصول الاطمئنان بالبقاء بالقرائن الحافّة، أو برجاء البقاء، أو احتياطاً، أو غفلة عن البقاء وعدمه. كما نفى أن تكون هذه السيرة ـ على فرض قيامها ـ غير مردوعة من قبل الشارع، فإنّها يمكن أن تكون مردوعة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ.

وقد أجاب بعضهم عن هذه المناقشات بما يطول شرحه[1].

ثالثاً ـ الاستقراء:

وحاصله: أنّا إذا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق من أوّل الفقه إلى آخره، لم نجد مورداً إلّا وحكم الشارع فيه بالبقاء إلّا مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف، فلا يحكم بالبقاء حينئذٍ.

اعتمد على هذا الدليل، الوحيد البهبهاني،

---

(١) أُصول الفقه ٢ : ٢٥٥، وأُنظر: الحاشية على استصحاب القوانين: ٩٣، وكفاية الأُصول: ٣٨٨، ومصباح الأُصول ٣ : ١٢، وبحوث في علم الأُصول ٦ : ١٩.

(١) أُنظر: الحاشية على استصحاب القوانين: ٨٧، وكفاية الأُصول: ٣٨٧، وفوائد الأُصول ٤ : ٣٣١، ونهاية الدراية ٥ : ٢٩، ومصباح الأُصول ٣ : ١٠، وبحوث في علم الأُصول ٦ : ٢٠.

حيث قال: «... والحاصل أنّ هذا الاستقراء والأخبار الظاهرة في حجيّة الاستصحاب المشيرة إلى ما حصل من الاستقراء تكفي للحكم»[1].

وتابعه المحقّق القمّي[2] والشيخ الأنصاري[3]، وقال الأخير: «والإنصاف أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع...».

هذا، ولم يتعرّض أكثر المتأخّرين عن الشيخ لهذا الاستدلال، نعم قد حصل خلط ـ في بعض الكلمات ـ بين هذا الدليل والدليل الآتي.

رابعاً ـ الإجماع:

ادّعى بعضهم إجماع الفقهاء على العمل طبق الحالة السابقة.

ولكن نوقش في ثبوت أصل الإجماع أوّلاً؛ للاختلاف في أصل حجيّة الاستصحاب، وفي حجيّة مثل هذا الإجماع ثانياً؛ لأنّه ليس إجماعاً تعبّدياً[4].

خامساً ـ الأخبار:

تقدّم في تأريخ الاستصحاب أنّ الشيخ الأنصاري قال: أوّل مَن استدلّ بالروايات لحجيّة الاستصحاب بالصراحة هو والد الشيخ البهائي ثمّ شاع من بعده الاستدلال بها، وقد صار في عصرنا من أهمّ الأدلّة، بل ربما انحصر عند بعضهم الدليل على الاستصحاب فيها، وهي عديدة نذكر أهمّها، وهي: مضمرة[1] زرارة الأُولى:

وقد عبّر عنها الشيخ الأنصاري بصحيحة زرارة، وقال: «لا يضرها الإضمار»، ووجّهوه بأنّ زرارة أجلّ من أن يسأل غير الإمام عليه السلام، فالرواية إذن إمّا من الإمام الباقر أو الصادق عليهما السلام، والرواية هي:

«قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن والقلب فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه،

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٧٧، (الفوائد القديمة)، الفائدة ٢٧.

(٢) القوانين ٢: ٢٧٩، وانظر الحاشية على استصحاب القوانين: ١٠٥ و ٢٧٣.

(٣) فرائد الأُصول ٢: ٥٦٣.

(٤) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٥٦٢، وكفاية الأُصول: ٣٨٨، وفوائد الأُصول ٤: ٣٣٤، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ٣٣، ومصباح الأُصول ٣: ١٣.

(١) المضمرة: هي الرواية التي لا يذكر الراوي الأخير ـ فيها ـ اسم المرويّ عنه بالصراحة، بل يذكره مضمراً، مثل: سألته، قلت له... ونحو ذلك.

وتختلف المضمرات ـ من حيث الحجيّة وعدمها ـ باختلاف المضمِرين، فمثل زرارة تكون مضمراته معتبرة؛ لأنّه لم يسأل غير الإمام عليه السلام لجلالته ومنزلته العلميّة.

ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ. ولكن ينقضه بيقين آخر»[1].

ومورد الاستدلال قوله عليه السلام: «... وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه...»، وهو جملة شرطية، الشرط فيها: «وإلّا» أي: وإن لم يستيقن أنّه قد نام، والجزاء فيها مقدّر، وهو: فلا يجب عليه الوضوء، ويكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» تعليلاً للجزاء قام مقامه[2]. فتكون الجملة هكذا:

وإن لم يستيقن أنّه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء؛ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر.

هكذا قال الشيخ الأنصاري، ويرى بعض آخر أنّ الجزاء نفس قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه...».

وهناك توجيهات أُخر والنتيجة واحدة.

يبقى تجريد الرواية من خصوص الوضوء وإسراؤها إلى سائر أبواب الفقه، ولهم في ذلك طرق، أهمّها: أنّ التعليل: «فإنّه على يقين من وضوئه» ظاهر ـ بمعونة مناسبة الحكم والموضوع وقرائن أُخر من قبيل ورود هذا التعليل في روايات أُخر واردة في غير باب الوضوء ـ في مطلق اليقين والشكّ؛ إذ لا خصوصية في الوضوء حتّى يختصّ عدم نقض اليقين بالشكّ به، فتكون الرواية مشيرة إلى قاعدة كلّيّة جارية في جميع أبواب الفقه[1].

وهناك روايتان أُخريان لزرارة، وروايات أُخر أيضاً استدلّوا بها.

جريان الاستصحاب في مؤدّيات الأمارات والأُصول:

لمّا كان الموجود في لسان أدلّة الاستصحاب هو النهي عن نقض اليقين بالشكّ، فذلك يعني أنّ المستصحب ينبغي أن يكون ثابتاً ثبوتاً يقينياً، وأمّا لو كان ثبوته بالأمارة أو الأصل ـ كما إذا ثبت وجوب شيء أو حرمته بالخبر الواحد، أو ثبتت طهارة الثوب بالبيّنة أو بأصالة الطهارة ـ ثمّ حصل الشكّ في بقاء مؤدّى الأمارة أو الأصل، فهل يشمله دليل الاستصحاب أو لا؟

والكلام في مرحلتين:

(1) التهذيب ١: ٨، باب الأحداث الموجبة للوضوء، الحديث ١١، وانظر الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل، وفيه بعض الاختلاف مع التهذيب.

(2) قال الشيخ الأنصاري في ضمن استدلاله: «... وإقامة العلّة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ طه: ٧» ثمّ ذكر آيات أُخر.

(1) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٥٦٣، وكفاية الأُصول: ٣٨٩، وفوائد الأُصول ٤: ٣٣٤، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ٣٧، ومصباح الأُصول ٣: ١٣، وبحوث في علم الأُصول ٦: ٢٥، وغيرها.

المرحلة الأُولى ـ الأمارات :

هناك عدّة أجوبة للسؤال تختلف باختلاف المباني في الأمارات، نشير إلى بعضها :

أوّلاً ـ جواب المحقّق الخراساني :

وحاصله : أنّ موضوع الاستصحاب ـ كما يستفاد من أدلّته ـ ليس هو الشكّ في البقاء الفعلي حتّى يتوقّف حصوله على اليقين بالثبوت فعلاً، بل موضوعه هو البقاء التقديري، أي : البقاء على تقدير الثبوت، وهذا حاصل ولو لم يحصل اليقين بالثبوت، فإذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة حال الظهور وشككنا في بقاء الوجوب حال الغيبة نستصحب الوجوب حال الغيبة على تقدير ثبوته حال الظهور، فإذا ألزمتنا الأمارة بوجوبها حال الظهور فتلزمنا ـ أيضاً ـ بوجوبها حال الغيبة بمعونة الاستصحاب[1].

ثانياً ـ جواب المحقّق النائيني :

وحاصله : أنّه لا حاجة إلى ما أجاب به المحقّق الخراساني؛ لأنّه إنّما التجأ إلى ذلك حيث أنكر قيام الأمارات والأُصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية، فقال : إنّ المجعول فيها هو المنجّزية إن صادفت الواقع، والمعذّرية إن لم تصادف، لا الطريقية والكاشفية، وأمّا بناءً على صحّة جعل الأمارات والأُصول مقام القطع الطريقي الموضوعي فلم يبقَ إشكال في البين أصلاً؛ لأنّ اليقين المأخوذ في أدلّة الاستصحاب إنّما هو ملحوظ بما هو كاشف وطريق إلى ما تعلّق به، لا بما هو صفة قائمة بالنفس، فإذا كان كذلك، فكلّ ما كان له هذه الخاصّية ـ وهي خاصيّة الكشف والإراءة ـ يمكن أن يقوم مقام اليقين، ولمّا كانت حجّيّة الأمارات من باب كشفها عن الواقع، فيمكن أن تكون كاليقين من هذه الجهة، فتشملها أدلّة الاستصحاب.

واختار هذا الجواب السيّد الخوئي، وجعله المحقّق العراقي أحد الأجوبة، وله أجوبة أُخرى عن الإشكال، ولا يؤثّر في الجواب كون مبناه في حجّيّة الأمارات تتميم كشفها بسبب جعل الحجّيّة لها من قبل الشارع، وربما يظهر من السيّد الحكيم اختيار هذا الجواب أيضاً[1].

ثالثاً ـ جواب الإمام الخميني :

وحاصله : أنّ التعبير الوارد في الروايات وإن كان هو : «عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين» ولكنّ العرف ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ يفهم أنّ الموضوع في الاستصحاب هو «الحجّة» مقابل «اللاحجّة»، فلذلك يلحق الظنّ المعتبر شرعاً باليقين، والظنّ غير المعتبر بالشكّ، فيكون المقصود من الروايات هو : عدم جواز نقض الحجّة بغير

---

(١) كفاية الأُصول : ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(١) أنظر : فوائد الأُصول ٤ : ٤٠٣، وأجود التقريرات ٢ : ٣٨٧، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل) : ١٠٥، ومصباح الأُصول ٣ : ٩٩، وحقائق الأُصول ٢ : ٤٤٩.

الحجّة، وهذا ينطبق على الأمارات، بل وحتّى على الأُصول[1].

رابعاً ـ جواب السيّد الصدر:

والذي يستفاد من مجموع كلامه هو: أنّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب ليس هو اليقين بالحالة السابقة والشكّ في الحالة اللاحقة، بل المأخوذ فيه هو ثبوت الحالة السابقة، لأنّ المستفاد من بعض الروايات كفاية ثبوت الشيء سابقاً في التعبّد الظاهري ببقائه، فتكون الأمارة على الحدوث منقّحة لموضوع الاستصحاب[2].

المرحلة الثانية ـ الأُصول:

والمستفاد من كلمات المحقّق النائيني ومَن تأخّر عنه هو: أنّ الأُصول ـ بصورة عامّة ـ يمكن أن تكون على نحوين:

أوّلاً ـ أن يكون دليل الأصل متكفّلاً للحكم بالبقاء أيضاً إضافة للحكم بالحدوث، وذلك كالاستصحاب، وقاعدتي الحلّ والطهارة، ففي هذه الصورة لسنا بحاجة إلى استصحاب مؤدّى الاستصحاب، أو قاعدتي الحلّ والطهارة في صورة الشكّ في بقائه؛ لأنّ دليل الاستصحاب أو القاعدتين يشمل صورة الشكّ الثانية أيضاً، فإذا شككنا في طهارة ثوبٍ فأثبتنا طهارته بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة، ثمّ شككنا في بقاء تلك الطهارة، فلا حاجة إلى استصحابها؛ لأنّ دليل حجيّة الاستصحاب الذي ألزمنا بإثبات الطهارة في صورة الشكّ الأوّل، يلزمنا بها في صورة الشكّ الثاني أيضاً، وبعبارة أُخرى: إنّ تأثير الاستصحاب الأوّل موجود بعدُ من دون حاجة إلى استصحاب مؤدّى الاستصحاب الأوّل؛ لأنّ موضوعه: الشكّ في بقاء المتيقّن السابق، وهو موجود في كلّ لحظة يحصل الشكّ في بقاء الطهارة الأُولى.

ثانياً ـ ألّا يكون دليل الأصل متكفّلاً للحكم بالبقاء ثانياً ـ كقاعدتي الصحّة والفراغ ـ فهنا يجري الاستصحاب، فلو حكمنا بطهارة شيء متنجّسٍ مغسولٍ بالماء، استناداً إلى إحدى القاعدتين، ثمّ شككنا في بقاء الطهارة لاحتمال عروض النجاسة، فلا مانع من استصحاب الطهارة الثابتة بالقاعدتين[1].

استصحاب الكلّي:

المستصحب قد يكون جزئيّاً كالحدث الصادر من شخص معيّن، وقد يكون كلّياً، ككلّي

---

(1) الرسائل (للإمام الخميني) ١: ١٢٤.

(2) بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٢١، ٢٢٤ و ٢٢٥.

(1) أُنظر: أجود التقريرات ٢: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، وفوائد الأُصول ٤: ٤٠٤، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١١٢، لكنّه لم يذكر القسم الثاني، ومصباح الأُصول ٣: ١٠٠ و ١٠١، وانظر الرسائل (للإمام الخميني): ١٢٥، فإنّ في كلامه إشارة إلى ذلك، وبحوث في علم الأُصول ٦: ٢٣٠ ـ ٢٣٥، ففيه تفصيل.

الحدث، فالأوّل لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، وأمّا الثاني فقد وقع الكلام في بيان أقسامه وحجيّة كلّ قسمٍ منها. وفيما يلي نشير إلى ذلك بصورة إجمالية:

لاستصحاب الكلّي أقسام، أهمّها ثلاثة:

القسم الأوّل:

ما إذا وجد الكلّي ضمن فردٍ معيّن، ثمّ شكّ في ارتفاعه، كما إذا وجد كلّي الحدث ضمن خروج المني من شخصٍ معيّن، ثمّ شكّ في ارتفاع ذلك الحدث؛ لاحتمال تطهّره، فيجوز أن يستصحب كلّي الحدث، ويرتّب عليه آثاره، كما يجوز أن يستصحب نفس الفرد ويرتّب عليه آثار الفرد، فالاستصحابان جاريان[1]، فلا إشكال في حجيّة هذا القسم.

القسم الثاني:

ما إذا وجد الكلّي ضمن فرد مردّد بين شخصين، عُلم ببقاء أحدهما ـ على تقدير وجوده ـ وعلم بارتفاع الآخر ـ على فرض وجوده أيضاً ـ كما لو خرج من شخص بلل مردّد بين البول والمني، ثمّ توضّأ، فإنّه في هذا الحال يتيقّن بحصول الحدث الكلّي ضمن هذا الفرد المردّد ـ أي البلل المشتبه ـ فإن كان بولاً فقد ارتفع الحدث بالوضوء يقيناً، وإن كان منيّاً فهو باقٍ قطعاً أيضاً؛ لأنّ حدثه حينئذٍ حدث أكبر لا يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلّي، يستصحب ـ هنا ـ كلّي الحدث، فتترتّب عليه آثار كلّي الحدث، مثل حرمة مسّ المصحف الذي يترتّب على الحدث الأكبر والحدث الأصغر معاً، لكن لا يترتّب عليه آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر، فلا يحرم عليه دخول المسجد أو قراءة العزائم المترتّبان على خصوص الحدث الأكبر.

والمعروف حجيّة مثل هذا الاستصحاب أيضاً وإن أورد الشيخ الأنصاري عن المحقّق القمّي بعض الإشكالات عليه، فإنّها قد أُجيب عنها.

ويترتّب على هذا الاستصحاب وجوب الجمع بين الطهارتين: الغسل والوضوء، ليستيقن برفع الحدث.

القسم الثالث:

وهو ما إذا علم بوجود الكلّي ضمن فرد خاصّ، ثمّ علم بارتفاعه واحتمل وجود فرد آخر له غيره، وهذا على نحوين:

الأوّل ـ أن يحتمل حدوث الفرد الثاني مع حدوث الفرد الأوّل، أو في ظرف وجوده.

الثاني ـ أن يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأوّل، وهذا على نحوين أيضاً:

أ ـ أن يكون الفرد الحادث مبايناً للفرد المعدوم، كما لو علمنا بوجود كلّي الإنسان ضمن

(١) والمثال الآخر الذي يوضّح ذلك، هو: أن نفرض زيداً موجوداً في الدار، ثمّ نشكّ في خروجه، فهنا يجوز استصحاب بقاء شخص زيد في الدار، كما يجوز استصحاب بقاء كلّي الإنسان فيه، لأجل بقاء فرده، وهو زيد.

وجود زيد، ثمّ علمنا بخروجه وشككنا بمجيء عمرو مقارناً لخروج زيد.

ب ـ أن يكون الحادث متبدّلاً من الفرد الزائل، وهذا على صورتين أيضاً:

١ ـ فتارة لا يُعدّ الثاني من مراتب الأوّل عند العرف ـ وإن عُدّ منه عقلاً ـ كالصفرة المتبدّلة من الحمرة.

٢ ـ وتارة يُعدّ من مراتبه عرفاً، كالسواد الضعيف الذي يعدّه العرف من مراتب السواد الشديد.

والمعروف عدم حجّية هذا القسم بجميع فروعه إلّا الأخير، حيث يرى العرف وحدة ما تعلّق به اليقين والشكّ، وهو السواد ـ مثلاً ـ وإنّما الاختلاف في المرتبة، فإذا علمنا بوجود السواد الشديد، ثمّ علمنا بارتفاعه وشككنا في أنّه ارتفع كلّياً أو بقيت منه مرتبة ضعيفة، فنجري استصحاب بقاء السواد ونثبت بقاءه على نحو ضعيف، ويمكن تطبيق ذلك على مثل الوجوب والاستحباب، فإذا علمنا بوجوب شيء ثمّ علمنا بارتفاعه، لكن شككنا هل ارتفع الوجوب كلّياً أو تبدّل إلى الاستحباب؟ فنستصحب كلّي الطلب الذي كان ضمن الوجوب فنثبت به الاستحباب.

وقد ألحق بعضهم هذا القسم باستصحاب الفرد.

هذا وتفرّد الشيخ الأنصاري في القول بحجيّة القسم الأوّل من هذا القسم أيضاً، بتصوّر انحفاظ وحدة متعلّق اليقين والشكّ؛ لأنّ الكلّي وجد ضمن الفرد المعلوم الوجود، والمفروض احتمال اقتران ذلك الفرد بفرد آخر، فكأنّما نحتمل بقاء الكلّي ضمن الفرد الآخر فنستصحبه.

ولكن أخذ عليه المتأخّرون عنه بأنّ الكلّي الموجود ضمن الفرد المعلوم الزوال غير الكلّي الموجود ضمن الفرد المشكوك الحدوث؛ لأنّ الكلّي الطبيعي إنّما يوجد ويتحصّص بوجود أفراده؛ إذن فما تعلّق به اليقين هو الكلّي الموجود والمتحصّص ضمن الفرد الزائل قطعاً، وما تعلّق به الشكّ هو الكلّي الموجود ضمن الفرد المشكوك الحدوث، فيكون ما تعلّق به اليقين غير ما تعلّق به الشكّ، فلذلك لم يتمّ أحد أركان الاستصحاب، ولهم بيانات مختلفة في بيان الإشكال تنشأ من اختلاف آرائهم في تفسير الكلّي الطبيعي.

ويظهر من الإمام الخميني: أنّه جعل الملاك لصحّة الاستصحاب في هذه الأقسام صدق البقاء عرفاً، ولا ضابطة له، نعم لا يبعد أن يكون الضابط كيفية نظر العرف إلى المتيقّن، فإن نظر إليه بما هو كلّي فيجري استصحاب الكلّي بما هو كلّي، وإن نظر إليه بلحاظ خصوصيّاته الشخصيّة والفردية فلا يجري فيه الاستصحاب.

وفي كلام السيّد الصدر ما يشعر بذلك أيضاً، حيث استثنى من القسم الثالث ـ غير ما استثناه الجميع، وهو ما لو اختلف المتيقّن والمشكوك شدّةً وضعفاً، كما في اللون ـ ما إذا كان المستصحب حالة

وصفة للنوع، كما إذا افترضنا أنّ سواد بشرة الإنسان الإفريقي كان من اقتضاءات نوع الإنسان الإفريقي، وشكّ في بقاء ذلك في هذا الجيل منهم، فإنّه يمكن إجراء استصحاب سواد بشرة الإنسان الإفريقي؛ لأنّ العرف حاكم ببقاء نوع الإنسان الإفريقي رغم تبدّل أفراده[1].

استصحاب الأُمور التدريجية :

إنّ المستصحب تارة لم يكن تدريجيّاً كما في استصحاب طهارة الثوب وعدالة زيد، ويسمّى بالأُمور القارّة، وتارة يكون تدريجيّاً، وهو على ثلاثة أقسام :

١ ـ الزمان، مثل الليل، والنهار، ونحوهما.

٢ ـ الزمانيات، مثل الحركة، والنبع، والسيلان، والتكلّم ونحوها.

٣ ـ الأُمور المقيّدة بالزمان، مثل الإمساك في النهار، والوقوف عند الزوال ونحو ذلك.

والكلام ـ هنا ـ يقع في الأقسام الثلاثة :

أوّلاً ـ استصحاب الزمان :

إنّ استصحاب الزمان قد يكون بنحو مفاد «كان» التامّة، وقد يكون بنحو مفاد «كان» الناقصة.

أ ـ استصحاب الزمان بنحو مفاد «كان» التامّة :

وذلك كما إذا علمنا بوجود الليل قبل ساعة، ثمّ شككنا في ارتفاعه الآن فنستصحب بقاءه، ونقول : كان الليل قبل ساعة، فالآن باقٍ أيضاً.

ولا إشكال في هذا الاستصحاب عدا ما يتوهّم من أنّ الزمان أمرٌ متجدّد ومنصرم، فلا بقاء له كي يستصحب، وبعبارة أُخرى : إنّ الجزء المتيقّن هو الجزء المتقدّم من الليل الذي علمنا بوجوده قبل ساعة، وهو الآن منعدم يقيناً، والجزء المشكوك من الزمان هو الذي نحن فيه، وهو غير المتقدّم، فيكون ما تعلّق به اليقين غير ما تعلّق به الشكّ.

وهذا الإشكال مندفع بما قالوا : من أنّ الزمان وإن كان متجدّداً ومتصرّماً إلّا أنّ لمثل الليل والنهار ونحوهما وحدة عرفية تشمل ما بين المبدأ والمنتهى من تلك القطعة من الزمان وإن تكوّنت من آنات وأجزاء مختلفة ومنصرمة، وهذه الوحدة كافية لما نحتاجه في الاستصحاب من وحدة متعلّق اليقين والشكّ، فيكون ما تعلّق به اليقين ـ في المثال

---

(١) أنظر في هذا الموضوع : فرائد الأُصول ٢ : ٦٣٨ ـ ٦٤١ (الأمر الأوّل)، وكفاية الأُصول : ٤٠٥ ـ ٤٠٧، وفوائد الأُصول ٤ : ٤١٢ ـ ٤٢٩، ونهاية الأفكار ٤ : ١٢١ ـ ١٣٦، ونهاية الدراية ٥ : ١٣٦ ـ ١٥٣، ومصباح الأُصول ٣ : ١٠١ ـ ١١٦، وزاد في الأقسام الثلاثة الرئيسية قسماً رابعاً، وحقائق الأُصول ٢ : ٤٤٩ ـ ٤٥٦، والرسائل (للإمام الخميني) ١ : ١٢٥ ـ ١٣٥، وبحوث في علم الأُصول ٦ : ٢٣٩ ـ ٢٦٨، ومنتهى الدراية ٧ : ٣٣٤ ـ ٣٧٠، وأُصول الفقه ٢ : ٢٧٩ ـ ٢٨٤، والأُصول العامّة للفقه المقارن : ٤٦٨.

السابق ـ هو الليل، وما تعلّق به الشكّ هو الليل أيضاً.

وإذا استصحبنا الليل، فيترتّب عليه الأثر الشرعي لو كان.

ب ـ استصحاب الزمان بنحو مفاد «كان» الناقصة:

كما إذا علمنا بأنّ الآنات السابقة كانت متّصفة بالليلية أو النهارية، والآن نشكّ في بقاء هذا الاتّصاف بالنسبة إلى الآن الذي نحن فيه، فنقول: كان الزمان قبل ساعة نهاراً والآن نشكّ في بقائه متّصفاً بالنهارية فنستصحب هذا الاتّصاف ونقول: هذا الآن نهار.

والمعروف عدم جريان هذا الاستصحاب؛ لأنّ اتّصاف هذا الآن بالنهارية لم يكن له حالة سابقة، وإنّما المتّصف بالنهارية هو الآنات المتصرّمة، وأمّا استصحاب النهار وإثبات كون هذا الآن من النهار من الأصل المثبت الذي لم يُلتزم بحجيّته، نظير استصحاب بقاء الكرّ لإثبات كريّة هذا الماء.

لكن ذهب المحقّق العراقي إلى جريانه فيه بنفس النكتة التي التزموا بها في جريان الاستصحاب في نفس الزمان، وهي أنّ مجموع الآنات السابقة واللاحقة تكوّن وحدة زمنيّة متّصلة وممتدّة بحسب النظرة العرفيّة، وهذا يعني أنّ هذا الآن متّصل عرفاً بما قبله من الآنات، ولمّا كانت الآنات السابقة متّصفة بالنهارية فنستصحب هذا الاتّصاف لهذا الآن، فيتمّ كونه نهاراً[1].

واختار هذا الرأي كلّ من الإمام الخميني[2] والسيّد الصدر[3] أيضاً.

ثانياً ـ استصحاب الزمانيّات:

وهي الأُمور المتدرّجة ذاتاً كالزمان، مثل: الحركة، والتكلّم، والسيلان، والنبع وما شابهها. فلو علمنا بنبع الماء قبل ساعة ثمّ شككنا في استمرار نبعه، فهل يجري استصحاب النبع لإثبات نبعه فعلاً؟ وكذا في سيلان دم الحيض ونحوه؟

المعروف أنّه يجري، وأمّا شبهة الانصرام وعدم الوحدة في متعلّق اليقين والشكّ فندفعة بما اندفعت به في نفس الزمان.

وللمحقّق النائيني تفصيل، حاصله: أنّه منع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشكّ في الزماني لأجل احتمال قيام مبدأ آخر مقام المبدأ الأوّل بعد العلم بارتفاعه، كما إذا شكّ في بقاء جريان الماء من جهة احتمال وجود منبع آخر له مع العلم بارتفاع المنبع الأوّل، ووجه المنع هو: أنّ هذا يرجع إلى القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي الذي قد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه[4].

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٢) الرسائل (للإمام الخميني) ١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٧٢.

(٤) فوائد الأُصول ٤: ٤٣٩.

وفصّل المحقّق العراقي في هذا التفصيل أيضاً، وقال ما حاصله: إنّ المستصحب إذا تغيّر عرفاً مع تبدّل المبدأ بحيث لم تحفظ الوحدة العرفية بين المتيقّن والمشكوك، فلا يجري الاستصحاب، مثل تغيير التكلّم بسبب تغيّر الداعي من قراءة القرآن إلى الدعاء، فلو علمنا بتكلّم زيد ضمن قراءة القرآن، ثمّ شككنا في بقائه على التكلّم بعد العلم بارتفاع التكلّم القرآني، وكان منشأ الشكّ احتمال وجود داعٍ آخر غير الداعي الأوّل ـ كداعي الدعاء مثلاً ـ فلا يصحّ استصحاب تكلّمه؛ لأنّ التكلّم القرآني وبداعي قراءة القرآن، غير التكلّم الدعائي وبداعي الدعاء.

نعم، لو لم يكن كذلك جرى فيه الاستصحاب، ولا يبعد أن يكون جريان الماء مع احتمال تبدّل منبع جريانه من هذا القبيل[1].

ثالثاً ـ استصحاب الأمور المقيّدة بالزمان:

وذلك كما إذا وجب الإمساك، أو الجلوس، أو الوقوف في زمان معيّن، وبعد ذلك شككنا في بقاء الوجوب، فهل يجري استصحاب الوجوب أو لا؟

أطلق الشيخ الأنصاري عدم الجريان[2]؛ لأنّ المقيّد بالزمان لا يعقل فيه البقاء، وربما يظهر من ذيل كلامه ـ كما نسب إليه أيضاً[3] ـ أنّ الزمان إن كان ظرفاً جرى فيه الاستصحاب، وإن كان قيداً فلا يجري.

وفصّل المحقّق الخراساني في ذلك، وحاصله:

أنّ منشأ الشكّ في بقاء الحكم المقيّد متعلّقه بزمان خاصّ يتصوّر على وجهين:

الأوّل ـ أن يكون الشكّ ناشئاً من الشكّ في بقاء القيد ـ أي نفس الزمان ـ كما إذا شكّ في بقاء النهار وكان وجوب الإمساك مقيّداً به، سواء كان الشكّ في بقاء القيد على نحو الشبهة الموضوعية كما إذا علمنا بانتهاء النهار باستتار القرص مثلاً، وشككنا في تحقّق الاستتار وعدمه، أو على نحو الشبهة الحكمية، كما إذا لم نعلم أنّ انتهاء النهار هو استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقية؟

الثاني ـ أن يكون الشكّ ناشئاً من أحد أمرين:

١ ـ من احتمال كون قيد الزمان[1] على نحو وحدة المطلوب، مع احتمال وجود ملاك مُلزِم لبقاء الحكم في الزمان اللاحق، كما إذا وجب الجلوس في المسجد نهاراً، بحيث كان المطلوب هو الجلوس النهاري، لكن احتملنا وجود ملاك وجوب الجلوس في الليل أيضاً.

٢ ـ من احتمال كون القيد على نحو تعدّد المطلوب، بحيث يكون الجلوس في المسجد في حدّ

(١) نهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٦٤٦، وانظر ٦٤٨.

(٣) أنظر مصباح الأصول ٣: ١٣١.

(١) التعبير بالقيد ـ هنا ـ فيه نوع تساع؛ لأنّه سوف يأتي أنّ الزمان المأخوذ تارة يكون قيداً وتارة ظرفاً.

ذاته مطلوباً، وإيقاعه نهاراً مطلوباً آخر، فلا يمنع من احتمال كون الجلوس مطلوباً في الليل.

كان هذا مجموع ما استفيد من كلامه لمنشئيّة الشكّ في بقاء الحكم، وقد التزم بجريان الاستصحاب إذا كان منشأ الشكّ هو الوجه الأوّل ـ وإن كان في شمول كلامه للشبهة الحكمية غموض ـ فيجوز استصحاب نفس القيد، وهو النهار، فيترتّب عليه وجوب الامساك، كما يجوز استصحاب المقيّد، وهو الامساك، فيقال: إنّ الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن نشكّ في ذلك، فنستصحب كونه واقعاً في النهار، فيجب.

وأمّا بالنسبة إلى الوجه الثاني، فقد التزم بجريان الاستصحاب في قسميه إذا كان الزمان ظرفاً، وأمّا إذا كان قيداً، فقد التزم بجريان الاستصحاب في القسم الثاني منه فقط، وهو ما إذا كان القيد والمقيّد مطلوبين فيه على نحو تعدّد المطلوب، أمّا القسم الأوّل، وهو ما إذا كانا مطلوبين فيه على نحو وحدة المطلوب، فلم يلتزم بجريان الاستصحاب فيه[1].

والوجه في هذه التفصيلات ملاحظة اعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة بحسب العرف، فإنّه لا يرى وحدة بينهما إذا كان الزمان مأخوذاً على وجه القيدية؛ لأنّه يصير ما هو مقيّد بالزمان الخاصّ غير ما هو في زمان آخر، وكأنّه يكون من

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

قبيل إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، بخلاف ما إذا كان ظرفاً، فإنّه لا يوجب تعدّد ما أُخذ فيه.

أمّا المحقّق النائيني فقد صرّح ـ كما في فوائد الأُصول[1] ـ بالفرق بين أن يكون الزمان مأخوذاً على نحو القيديّة أو على الظرفيّة، فقال بعدم جريان الاستصحاب على النحو الأوّل دون الثاني، كما قال به صاحب الكفاية، لكن اختار في أجود التقريرات ـ ونسب إليه في مصباح الأُصول ـ القول بعدم الجريان مطلقاً سواء كان القيد مأخوذاً على نحو القيدية أو الظرفيّة. أمّا الأوّل فلما تقدّم في كلام المحقّق الخراساني من استلزام أخذ الزمان قيداً تبدّل الموضوع مع ارتفاع القيد، وأمّا الثاني فلأنّ مبنى النائيني عدم جريان الاستصحاب في صورة الشكّ في المقتضي ـ الذي فسّره بمقدار استعداد وجود الشيء في الزمان من دون عروض مانع عن ذلك ـ والشكّ في الزمان من هذا القبيل، فلا يجري فيه الاستصحاب[2].

ووافقه السيّد الخوئي في عدم الجريان، لكن خالفه في التعليل؛ لأنّه يرى أنّه لا معنى لأخذ الزمان ـ في لسان الدليل ـ بمعنى الظرفيّة؛ إذ الفعل على أيّ تقدير يحصل في ظرف الزمان، فعليه متى ما

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٤٢.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٠٣ ـ ٤٠٤، ومصباح الأُصول ٣: ١٣١.

أخذ الزمان في لسان الدليل فهو مأخوذ على نحو القيدية، وقد تقدّم أنّه لا يجري الاستصحاب مع أخذ الزمان قيداً.

نعم استثنى من ذلك ما لو احتملنا كون القيد والمقيّد مطلوبين على نحو تعدّد المطلوب، فالتزم بجريان الاستصحاب فيه كالمحقّق الخراساني[1].

وعكس السيّد الحكيم، فقال بجريان الاستصحاب وإن كان الزمان قيداً، لأنّه لا فرق بين قيد الزمان وسائر القيود في عدم انثلام الوحدة العرفية بين القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة بانعدامه[2].

وأمّا المحقّق العراقي فله تفصيلات وتشقيقات عديدة، والحاصل من بعضها: أنّ الاستصحاب يجري سواء كان الزمان قيداً أو ظرفاً، ثمّ دفع شبهة كون الاستصحاب من القسم الثاني من القسم الثالث من الاستصحاب الكلّي الذي قالوا بعدم جريان الاستصحاب فيه[3].

وللسيّد الصدر تشقيقات عديدة يطول التعرّض لها[4].

وأمّا الإمام الخميني فقد نفى أن يكون هذا المورد من صميم البحث، ومناط الإشكال فيه ليس هو مناط الاشكال في الزمان والزمانيات حتّى

(١) مصباح الأُصول ٣: ١٣١ ـ ١٣٤.

(٢) حقائق الأُصول: ٤٦٤.

(٣) نهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١٥٣ ـ ١٥٥.

(٤) بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٧٣ ـ ٢٧٩.

يقال: إنّ الزمان إذا أُخذ قيداً لا يجري فيه الاستصحاب بعد ارتفاعه، وإذا أُخذ ظرفاً يجري؛ «لأنّ ذلك خروج عن محطّ البحث ومورد النقض والإبرام»[1].

الاستصحاب التعليقي:

نرى من الضروري أن نمهّد مقدّمة لتوضيح هذا القسم من الاستصحاب الذي صار ميداناً لتضارب الآراء، فنقول:

إنّ الشكّ تارةً يكون في بقاء موضوع الحكم الشرعي، مثل بقاء زيد نفسه الذي يكون موضوعاً لأحكام كثيرة، وتارةً في الحكم الشرعي نفسه، وهذا يتصوّر على وجهين:

١ ـ الشكّ في بقاء الحكم الجزئي، مثل طهارة زيد، وطهارة هذا الماء، ونحو ذلك.

٢ ـ الشكّ في بقاء الحكم الكلّي، وهو يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

أ ـ الشكّ في بقاء الحكم الكلّي من جهة احتمال نسخه، كالشكّ في بقاء حلّية لحم الإبل من جهة احتمال نسخها.

ب ـ الشكّ في بقائه من جهة تغيّر بعض حالات موضوع الحكم، كالشكّ في بقاء حرمة وطء الحائض عند انقطاع دمها لاحتمال أن يكون موضوع حرمة الوطء هو المرأة حال رؤيتها الدم، واحتمال

(١) الرسائل (للإمام الخميني): ١٥٦.

أن يكون الموضوع: المرأة الحدِثة بحدث الحيض. فعلى الأوّل تختصّ الحرمة بحال رؤية الدم، فيحلّ وطؤها عند انقطاعه ولو قبل الغسل، وعلى الثاني لا يحلّ إلّا بعد الغسل.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذه الأقسام، عدا استصحاب بقاء الحكم وعدم نسخه؛ فإنّ لبعضهم فيه كلاماً.

ج ـ الشكّ في بقاء الحكم الكلّي من جهة كون موضوعه مركّباً من جزأين تحقّق منها جزء واحد ثمّ تغيّرت بعض حالات هذا الجزء قبل تحقّق الجزء الثاني منها، كالمثال المعروف: «العصير العنبي إذا غلى يحرم» فالحكم هو الحرمة، والموضوع مركّب من جزأين وهما: العصير العنبي، والغليان. فإذا تبدّل العنب وصار زبيباً قبل الغليان، يأتي دور الاستصحاب التعليقي، فيقال: الزبيب حينما كان عنباً كان يحرم عصيره على تقدير الغليان، والآن ـ بعد أن صار زبيباً ـ نشكّ هل يحرم على تقدير الغليان أيضاً؟ فنستصحب الحرمة التقديرية[1].

الأقوال في المسألة:

يبدو أنّ هذا الموضوع أُثير من قِبل العلّامة السيّد مهدي الطباطبائي[2]؛ حيث حاول إثبات حرمة عصير الزبيب إذا غلى بالاستصحاب، وردّه الطباطبائيان صاحب الرياض[1] وولده صاحب المناهل[2].

وجاء دور الشيخ الأنصاري[3] ليشيّد أركان هذا الاستصحاب ويثبت إمكان جريانه، فتبعه المحقّق الخراساني[4] والمحقّق العراقي[5] وغيرهما، فصار المشهور من بعد الشيخ جريانه، لكن لمّا جاء دور المحقّق النائيني[6] حاول إثبات عدم جريانه، وتبعه السيّد الخوئي[7]، وقيل: إنّه صار مشهوراً بعد النائيني[8].

وهناك تفصيلان:

الأوّل: ما نسبه السيّد الصدر إلى السيّد اليزدي والسيّد الحكيم من أنّ القيد إذا كان راجعاً إلى الموضوع، كما في: «العنب المغلي يحرم» فلا يجري الاستصحاب، وأمّا إذا كان راجعاً إلى الحكم فيجري، كما في «العنب إذا غلى يحرم»[9].

---

(١) أنظر: منتهى الدراية ٧: ٤٤٦ ـ ٤٤٧، وبحوث في علم الأُصول ٦: ٢٨٠، ومصباح الأُصول ٣: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) نقله عنه الشيخ الأنصاري، أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٦٥٣.

---

(١) و (٢) نقله عنهما الشيخ الأنصاري، أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٦٥٣.

(٣) فرائد الأُصول ٢: ٦٥٣.

(٤) كفاية الأُصول: ٤١١.

(٥) نهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١٦٢.

(٦) فوائد الأُصول ٤: ٤٥٨ و ٤٦٦، وأجود التقريرات ٢: ٤١٢.

(٧) مصباح الأُصول ٣: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٨) بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٨١.

(٩) بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٨١ ـ ٢٨٢، وانظر حقائق الأُصول ٢: ٤٦٨، والمستمسك ١: ٤١٥.

الثاني : ما ذهب إليه السيّد الصدر نفسه وهو : التفصيل بين ما إذا كانت قيود الموضوع مأخوذة في عرض واحد، وبين ما إذا كان بعضها مأخوذاً في موضوع البعض الآخر، فلا يجري الاستصحاب في الأوّل ويجري في الثاني.

مثال الأوّل، ما إذا قيل : «العنب إذا غلى حَرُم»، أو قيل : «العنب يحرم المغليّ منه».

ومثال الثاني، ما إذا قيل : «العنب المغليّ حرام»[1].

حجّة القائلين بجريان الاستصحاب :

استدلّ الشيخ الأنصاري على صحّة الاستصحاب بدليلين :

الأوّل ـ أنّ المعتبر في الاستصحاب هو تحقّق المستصحب سابقاً، والشكّ في ارتفاع ذلك المحقّق، ومن المعلوم أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه. فإذا قيل : «العنب يحرم ماؤه إذا غلى»، فهناك لازم، وملزوم، وملازمة، أمّا الملازمة، وهي سببيّة الغليان لتحريم ماء العصير، فهي متحقّقة بالفعل وليس فيها أيّ تعليق. وأمّا اللازم وهي الحرمة، فله وجود مقيّد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري أمر متحقّق في نفسه أيضاً. وحينئذٍ فإذا شككنا في أنّ وصف العنبيّة له دخل في تأثير الغليان في حرمة ماء العنب بحيث لا يكون للغليان أثر في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، فنستصحب الحرمة على تقدير الغليان، فيثبت أنّ الزبيب يحرم ماؤه إذا غلى[1].

الثاني ـ تقدّم أنّ سببية الغليان لحرمة ماء العنب أمر متحقّق بالفعل وليس تقديرياً، فإذا شككنا في بقاء هذه السببيّة بعد صيرورة العنب زبيباً نستصحب بقاءها، فتثبت سببية الغليان لحرمة ماء الزبيب أيضاً[2].

لكن من المعلوم أنّ هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزي وليس من الاستصحاب التعليقي، مضافاً إلى أنّ السببية أمر عقلي غير قابل للجعل على بعض الآراء، فلم يكن قابلاً للتعبّد به شرعاً حينئذٍ، فمع ذلك كيف يجري فيه الاستصحاب ؟

حجّة القائلين بعدم الجريان :

وهي ما أورده منكرو حجيّة هذا الاستصحاب على القول بحجيّته، وأهمّها هي :

أوّلاً ـ إنّ القضيّة الشرطيّة «العصير العنبي إذا غلى يحرم» لها ثبوتان حقيقيّان تشريعاً، وهما :

١ ـ الثبوت في مرحلة الجعل والتشريع، أي حينما يصدر الشارع هذا الحكم ويصير قانوناً كليّاً.

وهذا الثبوت مستمرّ لا نشكّ في ارتفاعه إلّا إذا شككنا في نسخه، وهو غير منظور فيما نحن فيه.

٢ ـ الثبوت في مرحلة المجعول، أي : التحقق

---

(١) بحوث في علم الأصول ٦ : ٢٨٨.

(١) و (٢) أنظر فرائد الأصول ٢ : ٦٥٤.

الخارجي، بأن يكون هناك عصير عنبي واقعاً وخارجاً ثمّ يغلي، فإذا لم يتحقّق أحد القيود لم يصر الحكم فعليّاً.

وهذا الثبوت لم يتحقّق بعد ـ حسب الفرض ـ لأنّ البحث في استصحاب الحرمة للعنب الجافّ على فرض غليانه.

والشكّ في الشيء فرع تحقّقه، فإذا لم يثبت تحقّقه لا معنى للشكّ فيه.

إذن هذه القضيّة «العصير العنبيّ إذا غلى يحرم» لا نشكّ في بقائها من حيث أصل الجعل والتشريع، ولم نتيقّن بحدوثها وتحقّقها خارجاً حتّى نشكّ في بقائها، فأين الحكم الشرعي المتيقّن سابقاً، والمشكوك لاحقاً، حتّى يستصحب؟

وأمّا الحرمة على فرض الغليان فهي أمر عقلي منتزع من جعل الحرمة على موضوعها المقدّر الوجود، و هو غير قابل للاستصحاب والتعبّد.

وهذا الإشكال تبنّته مدرسة المحقّق النائيني[1].

وقد ناقش ذلك بعضهم، منهم المحقّق العراقي[2].

ثانياً ـ إذا ترتّب الحكم على موضوع مركّب من جزأين ووجد أحد جزأيه، فالعقل يحكم بأنّه لو وجد جزؤه الآخر لترتّب الحكم، وهذا مع كونه حكماً عقليّاً، فهو معلوم البقاء في كلّ مركّب وجد أحد أجزائه فلا معنى لاستصحابه[1].

ونوقش ذلك من قبل بعضهم أيضاً[2].

ثالثاً ـ في نفس الوقت الذي نجري فيه استصحاب الحرمة المعلّقة، نجري استصحاب الحليّة الفعلية المنجّزة؛ لأنّنا نعلم بحليّة العنب قبل جفافه وغليانه، فنشكّ في بقائها بعد الجفاف والغليان فنستصحب الحليّة، وهذه الحليّة مطلقة غير معلّقة على شيء، فتقع المعارضة بين الاستصحابين ويتساقطان ثمّ يرجع في المورد إلى أصالة الحليّة.

لكن أجاب الشيخ الأنصاري عن ذلك بأنّ استصحاب الحرمة المعلّقة حاكم على استصحاب الحليّة؛ لأنّه بعد جريان الأوّل يرتفع الشكّ تعبّداً ولم يبقَ مجال للثاني حتّى تقع المعارضة، وتبعه المحقّق النائيني[3] والإمام الخميني[4].

ولصاحب الكفاية بيان آخر، مفاده: أنّه كما لا معارضة بين قولنا: «العصير العنبي حلال حتّى يغلي» بأن يجعل الغليان غاية للحلّية، وبين قولنا: «العصير العنبي إذا غلى يحرم» بأن تُعلّق الحرمة على

---

(١) أنظر: أجود التقريرات ٢: ٤١٢، وفوائد الأصول ٤: ٤٦٦، والتنقيح ٢: ١٢٤، ومصباح الأصول ٣: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) نهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١) و (٢) أنظر المصادر المتقدّمة في الهامشين رقم (١) و (٢) في العمود السابق.

(٣) فوائد الأُصول ٤: ٤٧٣.

(٤) الرسائل (للإمام الخميني): ١٦٧.

الغليان، كذلك لا معارضة بين استصحابيها فنستصحب الحلّية المغيّاة بالغليان، والحرمة المعلّقة على الغليان.

إذن لا يعارض استصحاب الحلّية استصحاب الحرمة التعليقية عند فرض العنب زبيباً[1].

وتبعه السيّد الخوئي، لكن له بيان آخر خلاصته: أنّا نشكّ في حدوث حلّية أُخرى للزبيب غير الحلّية الثابتة للعنب قبل الغليان والأصل عدم حدوثها ـ فتكون حلّية الزبيب مثل حلّية العنب ـ وهي مغيّاة بالغليان، وهي لا تنافي الحرمة المعلّقة على الغليان[2].

وللسيّد الصدر بيان آخر، حاصله: أنّه لو جرى استصحاب الحرمة التعليقية فلا يجري استصحاب الحلّية التنجيزية، لعدم تمامية أركانه بحسب النظر العرفي[3].

ملاحظة (١):

ناقش المحقّق النائيني في المثال الذي ذكروه للاستصحاب التعليقي، وتبعه السيّد الخوئي، والسيّد الصدر، وحاصل المناقشة:

أنّ الوارد على لسان الدليل: أنّ العصير العنبي إذا غلى يحرم، والعصير ما يعصر ويتّخذ من الشيء، فالعصير العنبي ما يعصر من العنب، والزبيب ليس فيه ما يعصر منه، وأمّا لو نقع في الماء ثمّ عُصر، فالخارج ماء خارجي لا عصير العنب، فلم يبقَ موضوع الحرمة بعد الجفاف.

نعم لو كان موضوع الحرمة العنب نفسه، فكان للاستصحاب مجال، حيث نقول: إنّ الزبيب هو العنب نفسه لكن تغيّرت بعض حالاته وأنّه صار جافّاً، لكن ليس كذلك[1].

ملاحظة (٢):

للأُصوليين كلام في جريان الاستصحاب في الموضوعات لم نتعرّض له مخافة التطويل.

استصحاب أحكام الشرائع السابقة:

وردت عناوين ثلاثة على ألسنة الأُصوليين، وهي:

١ ـ عنوان «استصحاب أحكام الشرائع السابقة»، يعني: إذا شككنا في بقاء حكمٍ من أحكام إحدى الشرائع السابقة، فهل يجوز استصحاب بقائه إلى زماننا هذا أو لا؟

٢ ـ عنوان «شرع مَنْ كان قبلنا» ويقصدون به: أنّه هل يجب التعبّد بأحكام الشرائع السابقة إذا لم يعلم نسخها؟

وهذا العنوان ذكره الأُصوليون من أهل

---

(١) كفاية الأُصول: ٤١٢، وانظر: بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٩٠، ومنتهى الدراية ٧: ٤٦٢.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٤٢.

(٣) بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٩٢.

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٧٢، ومصباح الأُصول ٣: ١٣٦، وبحوث في علم الأُصول ٦: ٢٩٣.

السنّة، وقلّ من تعرّض له من الشيعة، وهو متّحد من حيث المفاد والمحتوى مع العنوان الأوّل[1].

٣ ـ عنوان «استصحاب عدم النسخ» والمقصود منه: استصحاب عدم نسخ الحكم الثابت عند الشكّ في نسخه. وهذا المعنى أعمّ من المعنيين السابقين؛ لأنّه يجري هذا الاستصحاب بالنسبة إلى أحكام شريعتنا وأحكام الشرائع السابقة، ولا يختصّ بالشرائع السابقة، فلذلك لو شككنا في نسخ حكم من أحكام شريعتنا يأتي دور استصحاب عدم النسخ أيضاً.

هذا وقد دمج كثير من الأُصوليين بين الموردين، لكن فصّل بعضهم بينهما، كالسيّد الصدر[2] ونحن نفصل بينهما أيضاً.

أوّلاً ـ استصحاب أحكام الشرائع السابقة:

ومفاده ـ كما تقدّم ـ: أن نستصحب بقاء حكم الشريعة السابقة عند الشكّ في نسخه.

وقد أُوردت عدّة إشكالات ومناقشات على هذا الاستصحاب نشير إلى أهمّها:

١ ـ إنّ لنا علماً إجمالياً بنسخ بعض أحكام الشرائع السابقة، فإذا جاز استصحاب بقاء الحكم وعدم نسخه في كلّ حكم، لاستلزم المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي المتقدّم.

وأُجيب عن الإشكال: بأنّ العلم الإجمالي منحلٌّ بما قام الدليل على نسخه، فإنّ جملة من الأحكام التي كانت في الشرائع السابقة قد نسخت في هذه الشريعة قطعاً، فهذا المقدار المعلوم يسبّب انحلال العلم الإجمالي، وعندئذ يجوز التمسّك في الموارد المشكوك نسخها باستصحاب بقائها[1].

ولتوضيح ذلك راجع عنوان: «احتياط».

٢ ـ يشترط في صحّة الاستصحاب بقاء الموضوع ـ كما تقدّم ـ والموضوع لأحكام الشريعة السابقة هم المكلّفون آنذاك، وأمّا الموضوع في هذه الشريعة، فهم المكلّفون الآن، فلم يتّحد الموضوع.

نقل الشيخ الأنصاري هذا الإشكال من الفاضل النراقي، ثمّ أجاب عنه بجوابين:

أ ـ إنّنا نفرض شخصاً مدركاً للشريعتين، فيكون الموضوع متّحداً، وعندئذٍ نتساءل ما المانع من جريان الاستصحاب في حقّ هذا الشخص؟

لكن لم يرتضِ غير الشيخ هذا الجواب، لعدم كونه حاسماً للإشكال.

ب ـ إنّ الأحكام الشرعيّة تُبيَّن عادة بشكل قضايا حقيقية، لا خارجيّة، والقضايا الحقيقيّة لا تتوقّف على وجود موضوعاتها، بل يفرض الموضوع فيها موجوداً، ثمّ يرتّب الحكم على

---

(١) أنظر الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٢٩ ـ ٤٣٥.

(٢) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٩٤ ـ ٣٠٠.

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٦٥٦، وكفاية الأُصول: ٤١٣، وفوائد الأُصول ٤: ٤٧٨، وأجود التقريرات ٢: ٤١٤، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١٧٤ و ١٧٦، وبحوث في علم الأُصول ٦: ٢٩٨.

الموضوع المفروض الوجود، فلذلك لا يؤثّر عدم وجود المكلّفين في هذه الشريعة عند صدور الأحكام في تلك الشريعة، كما هو كذلك بالنسبة إلى أفراد هذه الشريعة المعدومين عند صدور الأحكام في زمان تشريعها[١].

ولكلٍّ من المحقّق النائيني والسيّد الخوئي إشكال على هذا الجواب.

أمّا إشكال السيّد الخوئي فحاصله: أنّ النسخ هو: بيان لأمد الحكم، والشكّ في النسخ معناه الشكّ في سعة الحكم المجعول وشموله للمعدومين، أو ضيقه واختصاصه بالموجودين، فيكون الشكّ بالنسبة إلى من لم يدرك الشريعة السابقة شكاً في أصل التكليف وثبوته لا في بقائه كي يستصحب.

وأمّا بيان الأحكام بصورة القضايا الحقيقية، فهو أمر صحيح، لكن يتمّ بالنسبة إلى من شملهم التكليف، وهم المدركون للشريعة السابقة، فلا يرفع الإشكال[٢].

وأمّا إشكال المحقّق النائيني فحاصله:

أنّ الشريعة اللاحقة إمّا أن تنسخ جميع أحكام الشريعة السابقة أو بعضها؟

فعلى الأوّل، لا مورد للاستصحاب؛ لأنّنا لا نشكّ في بقاء شيء منها حتّى نستصحبه، نعم إذا رأينا حكماً يشبه حكم الشريعة السابقة، مثل إباحة الماء، فهو من جهة جعل حكمٍ ـ في هذه الشريعة ـ مماثلٍ للحكم المجعول في الشريعة السابقة.

وأمّا على الثاني، فإنّ بقاء حكم الشريعة السابقة وإن كان محتملاً إلّا أنّه يحتاج إلى إمضاء جديد من هذه الشريعة، ولا أثر لمجرّد استصحاب حكم الشريعة السابقة، وأمّا استصحابه لإثبات كونه ممّا أمضاه الشارع فهو من الأصل المثبت، وليس بحجّة[١].

ووافقه على هذا الإشكال السيّد الخوئي أيضاً[٢].

٣ ـ وذكر الإمام الخميني إشكالاً آخر على جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة، حاصله: أنّنا نحتمل أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقة عنوان على نحو القضية الحقيقية لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين فعلاً، كعنوان: «اليهود» و«النصارى» كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هادُوا حَرَّمْنا كُلَّ ذي ظُفُرٍ وَمِنَ البَقَرِ وَالغَنَمِ حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ شُحومَهُما...﴾[٣]، ومع احتمال تعدّد الموضوع كيف يجري الاستصحاب؟[٤]

---

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٦٥٥، كفاية الأُصول: ٤١٣، نهاية الأفكار ٤ (القسم الأوّل): ١٧٤ ـ ١٧٦، فوائد الأُصول ٤: ٤٧٨ ـ ٤٧٩، مصباح الأُصول ٣: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٤٨.

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٨٠، أجود التقريرات ٢: ٤١٥.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٤٩، وانظر بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٩٩.

(٣) الأنعام: ١٤٧.

(٤) الرسائل (للإمام الخميني): ١٧٥ ـ ١٧٦.

ثانياً ـ استصحاب أحكام هذه الشريعة :

المعروف جريان هذا الاستصحاب، وقد قال بجريانه حتّى الأمين الاسترابادي الذي أنكر جريان الاستصحاب[١].

ويرد عليه إشكال تعدّد الموضوع، من جهة أنّ المخاطبين بالتكليف هم الذين كانوا موجودين عند التشريع، والذين يتمسّكون بالاستصحاب لم يكونوا موجودين.

والجواب نفس الجواب، وهو : أنّ الأحكام تصدر على نحو القضايا الحقيقية.

وهنا لم يرد إشكال المحقّق النائيني؛ لأنّ الأحكام أحكام شريعة واحدة لا شريعتين حتّى تحتاج إلى إمضاء. ولم يرد إشكال الإمام الخميني؛ لعدم وجود عنوان مغاير للعنوان المنطبق على الموجودين فعلاً؛ لأنّهم متّحدون في كونهم مسلمين.

نعم، يرد إشكال السيّد الخوئي؛ ولذلك قال بعد ذكر الإشكال المتقدّم الذي أورده على استصحاب عدم نسخ أحكام الشريعة السابقة :

« فالتحقيق : أنّ هذا الإشكال لا دافع له، وأنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم فهو المتّبع، وإلّا فإن دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم، كقوله عليه‌السلام : "حلال محمّد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة" فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ »[١].

ولا بدّ لمن أراد التمسّك باستصحاب عدم النسخ من دفع هذا الإشكال.

(١) الفوائد المدنية : ١٤١ ـ ١٤٣.

استصلاح

لغة :

قيل : هو من استصلح الشيء، أي : عدّه صالحاً[٢]، وقيل : هو طلب الأصلح[٣]، وقيل : هو طلب المصلحة؛ لأنّ السين والتاء للطلب[٤].

لكنّ الأنسب أن يقال : هو طلب الصلاح، لأنّ السين والتاء إنّما تدلّان على طلب ما دخلا عليه، وهو « الصلاح » هنا.

اصطلاحاً :

لمّا كان الأصل في هذا المصطلح هم العامّة، فنحن ننقل كلامهم في هذا الموضوع :

(١) مصباح الأُصول ٣ : ١٤٩، وانظر الرواية في أُصول الكافي ١ : ٥٨، باب البدع والرأي، الحديث ١٩.

(٢) المعجم الوسيط : « صلح ».

(٣) معجم لغة الفقهاء : « استصلاح ».

(٤) الموسوعة الفقهية (المصريّة) ٧ : ٦٨ « استصلاح ».

قالوا: إنّ الاستصلاح هو: «العمل بمقتضى المصالح المرسلة إذا لم يصادم نصّاً»[١]، أو هو: «بناء الحكم على المصلحة المرسلة»[٢].

واختلفوا في تعريف «المصلحة المرسلة»:

١ ـ فقيل: «إنّها ما لا تستند إلى أصلٍ كلّي ولا جزئي»[٣].

٢ ـ وقيل: «إنّها كلّ منفعة داخلة في مقاصد الشرع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء»[٤].

٣ ـ وقيل: «إنّها المصلحة التي لا نصّ على اعتبارها، ولا على منعها من الشارع»[٥].

وقريب من هذا المعنى تفسير المحقّق الحلّي والمحقّق القمّي ـ من فقهائنا ـ للمصلحة المرسلة[٦]، فإنّهما قسّما المصلحة إلى معتبرة، وملغاة، ومرسلة؛ فالمرسلة هي التي لم يعتبرها الشارع ولم يلغها.

هذا، وقد وهم بعضهم[٧] فحسب أنّ الاستصلاح والمصالح المرسلة كالمترادفين، وهو خطأ كما يظهر ممّا تقدّم[١].

(١) معجم لغة الفقهاء: «استصلاح».

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٨٢.

(٣) إرشاد الفحول: ٣٥٨، نقلاً عن ابن برهان.

(٤) الاجتهاد (للسيّد محمّد بحر العلوم): ١٠٥، نقلاً عن ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٣٣٠.

(٥) معجم لغة الفقهاء: «استصلاح».

(٦) أنظر: معارج الأُصول: ٢٢١، والقوانين (طبعة ١٢٨٧): ٢٩٨.

(٧) أنظر الموسوعة الفقهية (المصريّة) ٧: ٦٨.

مراتب المصلحة:

ذكر الأُصوليون من العامّة ـ تمهيداً لما يجري فيه الاستصلاح ـ أنواع المصلحة فحصروها في ثلاثة، وهي:

أوّلاً ـ الضروريّ:

وهو المتضمّن لحفظ مقصودٍ من المقاصد الخمسة التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل[٢].

قال الغزالي: «وهذه الأُصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات، فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله: قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإنّ هذا يفوّت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص، إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حدّ الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حدّ الزنا؛ إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصّاب والسرّاق؛ إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرّون إليها». ثمّ قال:

(١) أنظر الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٨٢.

(٢) إرشاد الفحول: ٣٢٠، وانظر أُصول الفقه (للخضري): ٣٠٠.

«وتحريم تفويت هذه الأُصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليها ملّة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أُريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر»[١].

ثانياً ـ الحاجيّ :

ويريدون به «ما يقع في محلّ الحاجة لا الضرورة»[٢]، ومثّل له الغزالي بتسليط الولي على تزويج الصغير والصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه، لكنّه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقييد الأكفّاء؛ خيفةً من الفوات، وطلباً للصلاح المنتظر في المآل[٣].

ومن جملة ما مثّل له الخضري : إباحة الصيد، والتمتّع بالطيّبات، وجواز المساقاة، والقراض، والسلم، وتضمين الصنّاع، ونحو ذلك[٤].

ثالثاً ـ التحسيني :

وقد يعبّر عنه بـ«الكمالي»[٥] أيضاً، وعرّفه الغزالي بقوله : «هو ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات»[١].

ومثّل له الغزالي بسلب العبد أهليّة الشهادة مع قبول فتواه، ومن جملة ما مثّل له الخضري : أخذ الزينة والتقرّب بالنوافل، وآداب الأكل والشرب وتجنّب الإسراف... ونحوها[٢].

وهذه المصالح مرتّبة حسب الأهمّيّة كما هو معلوم.

الأقوال في الاستصلاح :

اختلف الأُصوليون ـ بشكلٍ عام ـ في حجيّة الاستصلاح على قولين، فذهب بعضهم إلى الحجية مطلقاً، وآخرون إلى عدمها.

أوّلاً ـ المثبتون للاستصلاح :

المثبتون لحجية الاستصلاح بصورة مطلقة هم المالكيّة، والحنابلة، فذهب مالك وأحمد ومن تابعهما إلى أنّ الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه ولا إجماع، وأنّ المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدلّ على اعتبارها، ولا على إلغائها، مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط[٣].

ونُقل عن مالك : أنّه جوّز ضرب المتّهم

---

(١) المستصفى ١ : ٢٨٧.

(٢) إرشاد الفحول : ٣٢١.

(٣) المستصفى ١ : ٢٨٩.

(٤) أُصول الفقه (للخضري) : ٣٠١.

(٥) المصدر نفسه : ٣٠١.

(١) المستصفى ١ : ٢٩٠.

(٢) أُصول الفقه (للخضري) : ٣٠١.

(٣) الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٣٨٤، عن مصادر التشريع : ٧٣، وانظر إرشاد الفحول : ٣٥٨.

بالسرقة للاستنطاق؛ فإنّها مصلحة لم يأمر بها الشارع ولم يلغها[1].

وغالى الطوفي ـ وهو من علماء الحنابلة ـ في الاستصلاح، فاعتبره الدليل الشرعي الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات، وقدّمه على ما يعارضه من النصوص عند تعذّر الجمع بينهما[2].

ثانياً ـ النافون للاستصلاح:

ونقصد بالنافين الأعمّ من الذين لا يعتبرون الاستصلاح مطلقاً، أو يشترطون فيه شرطاً. وهؤلاء هم: الإمامية، والزيدية، والشافعية، والظاهرية، والحنفية.

١ ـ أمّا الإماميّة: فإنّهم لم يعملوا طبق المصلحة المرسلة، نعم، لو حصل القطع باعتبار المصلحة شرعاً ـ بأيّ طريق كان ولو عن طريق العقل ـ فيجوز العمل طبقها، ولكن لا تكون المصلحة مرسلةً حسب الاصطلاح حينئذٍ. وإلى هذا المعنى يشير كلام المحقّق الحلّي[3]، والمحقّق القمّي[4]، ولمّا كان الكلامان متقاربين نكتفي بنقل كلام المحقّق القمّي؛ لأنّه أجمع للفائدة، قال:

«المراد بالمصلحة دفع ضرر أو جلب منفعة للدين والدنيا».

ثمّ قسّم المصالح إلى ثلاثة أقسام، فقال:

«والمصالح: إمّا معتبرة في الشرع، ولو بالحكم القطعي من العقل، من جهة إدراك مصلحة خالية عن المفسدة، كحفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدّي إلى فسادها.

وإمّا ملغاة، كإيجاب صيام الشهرين لأجل الكفّارة على الغني حتماً؛ لكونه أزجر له.

وإمّا مرسلة، يعني لم يعتبرها الشارع ولا ألغاها، وكانت راجحة وخالية عن المفسدة.

وهذا هو الذي ذهب إلى حجيّته بعض العامّة، ونفاها أصحابنا وأكثر العامّة، وهو الحقّ...».

ثمّ أخذ يستدلّ على نفي الحجّية عن هذا القسم، ويناقش حجّة القائلين به.

٢ ـ أمّا الزيدية: فالمنقول عنهم: أنّهم أخذوا بالمصلحة إذا كانت متّفقة مع مقصد الشارع الذي يؤخذ من مجموع النصوص، ويسمّون ذلك: «المناسب المرسل الملائم»[1].

٣ ـ وأمّا الشافعيّة: فيعتقدون: «أنّه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرّع،

---

(١) أنظر المستصفى ١: ٢٩٧.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن: ٣٨٤، عن مصادر التشريع: ٨١.

(٣) معارج الأصول: ٢٢١.

(٤) القوانين (طبعة ١٢٨٧) ٢: ٢٩٨، نهاية المقصد الرابع (الأدلّة العقليّة)، وانظر الأصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠٣.

(١) الاجتهاد: ١٠٩، نقلاً عن الإمام زيد لأبي زهرة: ٤٤٩، وانظر إرشاد الفحول: ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى»[1].

٤ ـ وأمّا الحنفيّة: فيرون أنّه إذا كان للمصلحة نصّ يمكن ردّها إليه، فيمكن العمل بها، وإلّا فإنّها ملغاة لا تعتبر[2]. وهذا يعني إرجاع الاستصلاح إلى القياس.

ونقل الشوكاني عن إمام الحرمين أنّه: «ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأُصول»[3].

٥ ـ وأمّا الظاهريّة: فالظاهر أنّهم من النفاة أيضاً، لأنّ ابن حزم وإن لم يتعرّض للاستصلاح بصورة مستقلّة، إلّا أنّه يمكن أن تستنبط نظريّته حول الاستصلاح من كلامه حول الاستحسان والرأي[4].

وللغزالي ـ من الشافعية ـ تفصيل لا بأس في بيانه، وخلاصته:

أنّه اعتبر في جواز التمسّك بالمصلحة أُموراً ثلاثة، وهي:

(١) أُنظر: الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٨٥، عن مصادر التشريع: ٧٤، والإحكام (للآمدي) ٤: ٣٩٤.

(٢) الاجتهاد: ١٠٧، عن أُصول أبي زهرة: ٢٦٨.

(٣) إرشاد الفحول: ٣٥٩.

(٤) أُنظر آراءه في الاستحسان في الاحكام ٦: ١٩٥، الباب ٣٥، وآراءه في القياس في ٨: ٥١٥.

١ ـ أن تكون المصلحة ضرورية.

٢ ـ أن تكون قطعيّة.

٣ ـ أن تكون كليّة.

فإن وجدت هذه الصفات في مصلحةٍ ما كشفت عن وجود الحكم فيها، وأمّا إذا لم توجد، بأن كانت المصلحة حاجية، أو تحسينية، لا ضرورية، ولم تكن قطعية، بل محتملة، ولم تكن كلّية بحيث تشمل العموم، بل كانت شخصية، لم تكشف عن الحكم فيها.

نعم، نقل عنه التمسّك بالمصلحة الحاجية أيضاً في «شفاء الغليل»[1].

وذكر مثالاً لما يجري فيه الاستصلاح فقال: «ومثاله أنّ الكفّار إذا تترّسوا بجماعة من أُسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافّة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلّطنا الكفّار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثمّ يقتلون الأُسارى أيضاً. فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكلّ حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأنّا نعلم أنّ مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٨٦، عن محاضرات في أسباب الاختلاف: ٢٤٤.

بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معيّن، بل بأدلّة خارجة عن الحصر. لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معيّن.

فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معيّن، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: إنّها ضروريّة، قطعيّة، كلّية.

وليس في معناها ما لو تترّس الكفّار في قلعة بمسلم، إذ لا ضرورة، فبنا غُنية عن القلعة، فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها، لأنّها ليست قطعيّة، بل ظنّية»[1].

(١) المستصفى ١: ٢٩٤.

أدلّة المثبتين للحجيّة:

استدلّ المثبتون لحجيّة الاستصلاح بالعقل والسيرة.

أوّلاً ـ العقل:

١ ـ «إنّ الأحكام الشرعية إنّما شُرِّعت لتحقيق مصالح العباد، وإنّ هذه المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة معقولة، أي ممّا يدرك العقل حسنها، كما أنّه يدرك قبح ما نهي عنه، فإذا حدثت واقعة لا نصّ فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع، ولذلك لم يفتح باب الاستصلاح إلّا في المعاملات ونحوها ممّا تعقل معاني أحكامها، فلا تشريع فيها بالاستصلاح».

قال السيّد محمد تقي الحكيم معلّقاً على هذا الدليل:

«وهذا الاستدلال لا يتمّ إلّا على مبنى من يؤمن بالتحسين والتقبيح العقليين... وقد سبق أن قلنا: إنّ العقل قابل للإدراك، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجّة قطعاً؛ لكشفه عن حكم الشارع، ولكنّ الإشكال، كلّ الإشكال، في جزمه بذلك»[1].

٢ ـ «إنّ الوقائع تحدث والحوادث تتجدّد، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال مع أنّها الشريعة العامّة لكافة الناس، وخاتمة الشرائع السماوية كلّها».

وعلّق عليه السيّد الحكيم قائلاً:

«إنّ أحكام الشريعة بمفاهيمها الكليّة لا تضيق عن مصالح العباد، ولا تقصر عن حاجاتهم، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، وبخاصّة إذا لوحظت

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٦ ـ ٣٨٧، ونقل الاستدلال عن مصادر التشريع: ٧٥.

مختلف المفاهيم بعناوينها الأوّلية والثانوية، وأُحسن تطبيقها والاستفادة منها[1].

والحقيقة: أنّ تأثير الزمان والمكان، والأحوال إنّما هو في تبدّل مصاديق هذه المفاهيم»[2].

ثمّ مثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾[3]، وتطبيقه في كلّ زمان على ما يلائم ذلك الزمان وينسجم مع شرائطه.

ثانياً ـ السيرة:

قالوا: «إنّ أصحاب رسول الله ﷺ لمّا طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدّت لهم طوارئ شرعوا لها ما رأوا أنّ فيه تحقيق المصلحة، وما وقفوا عن التشريع لأنّ المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا أنّ ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة، واعتبروه كافياً لأن يبنوا عليه التشريع والأحكام، فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، وحارب مانعي الزكاة، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الثلاث بكلمة واحدة، ووقّف تنفيذ حدّ السرقة في عام المجاعة، وقتل الجماعة في الواحد، وعثمان جدّد أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة... الخ».

قال السيّد الحكيم معلّقاً على هذا الدليل:

«والغريب أن تنزّل هذه التصرّفات وأمثالها على القياس تارة والاستحسان أُخرى والمصالح المرسلة ثالثة، وتعتبر على ألسنة البعض أدلّة عليها، وما أدري هل تتّسع الواقعة الواحدة لمختلف هذه الأدلّة مع تباينها مفهوماً، أم ماذا؟»

ثمّ ناقش الدليل من جهتين: من جهة صغروية، ومن جهة كبرويّة.

أمّا من الجهة الصغروية، فلعدم تحقّق أصل السيرة، وأنّ ما حدث كان تصرّفات فردية لا غير.

وأمّا من الجهة الكبروية: فلأنّ هذه السيرة ـ على فرض تحقّقها ـ لم تكن معلّلة حتّى نعلم وجهها، وما يدرينا أنّ الباعث على صدورها هو إدراك المصالح من قِبلهم؟!

وعلى فرض حجية مثل هذه السيرة فإنّما تكون حجّة بالنسبة إلى خصوص ما قامت عليه، فلا تشمل كلّ موارد الاستصلاح حتّى تكون دليلاً عليه.

على أنّ هذه التصرّفات جارٍ أكثرها على مخالفة النصوص، لأُمور اجتهادية لا نعرف اليوم عواملها وبواعثها الحقيقية[1].

---

(١) أُنظر في هذا الموضوع مقدّمتنا للموسوعة في المجلّد الأوّل، الصفحة: ١٣ ـ ٢٤.

(٢) الأُصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، ونقل الاستدلال عن مصادر التشريع: ٧٥.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(١) الأُصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٩، ونقل الاستدلال عن مصادر التشريع: ٧٥.

أدلّة النافين للاستصلاح :

وأهمّ ما استدلّ به النفاة هو :

١ ـ «إيمانهم بكمال الشريعة، واستيفائها لحاجات الناس؛ ولو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر ممّا شرّعه وممّا أرشد إلى الاهتداء به، لبيّنه ولم يتركه؛ لأنّه سبحانه قال على سبيل الاستنكار: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنْسانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً ﴾[1]».

وأجاب السيّد الحكيم عن ذلك :

«بأنّ مثبتي الاستصلاح لا ينكرون وفاء الشريعة بحاجات الناس وإن أنكروا وفاء النصوص بها، فهم يعتبرون العقول من وسائل إدراكها كالنصوص على حدّ سواء، واهتداء العقول إليها إنّما هو بهداية من الله عزّ وجلّ لها، فالعقول ـ إذن ـ كاشفة وليست بمشرّعة»[2].

٢ ـ ما ذكره الآمدي في كتابه «الإحكام»: من أنّ المصالح منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه إلغاؤها، والمرسلة متردّدة بين ذينك القسمين، وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر، فامتنع الاحتجاج بالمرسل دون شاهد بالاعتبار، يبيّن أنّه من قبيل المعتبر دون الملغى[3].

(١) القيامة : ٣٦.

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٤٠٠، ونقل الاستدلال عن مصادر التشريع : ٧٨.

(٣) الإحكام في أُصول الأحكام (٣ ـ ٤) : ٣٩٥.

وأجاب السيّد الحكيم عن ذلك بما خلاصته :

أنّ اعتبار الشارع لمصلحةٍ قد يكشف عنه بطريق النصّ، وقد يكشف عنه بطريق العقل، وفي الاستصلاح يكشف عنه بطريق العقل. فعدم كشفه اعتبار المصلحة عن طريق النصّ لا يدلّ على إلغائها[1].

٣ ـ وقال الغزالي ـ وهو يردّ على مَن يريد اعتبار الاستصلاح أصلاً خامساً ـ :

«مَن ظنّ أنّه أصل خامس فقد أخطأ، لأنّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنّة والإجماع، فكلّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرّفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرّع، كما أنّ من استحسن فقد شرّع، وكلّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأُصول، لكنّه لا يسمّى قياساً، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معيّن، وكون هذه المعاني مقصودة، عُرفت لا بدليل واحد، بل بأدلّة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنّة، وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، تسمّى لذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٤٠٢.

للخلاف في اتّباعها، بل يجب القطع بكونها حجّة»[1].

والذي نفهمه من هذا النصّ هو: أنّ المصلحة إذا كانت مهمّتها المحافظة على مقصود شرعي مستفاد من الكتاب أو السنّة أو الإجماع فهي معتبرة وإلّا فهي ملغاة.

ولكن قد تقدّم أنّ درك المصلحة لا ينحصر بالطرق الثلاثة المتقدّمة ـ أي: الكتاب والسنّة والإجماع ـ بل العقل طريق آخر يمكن به إدراك بعض المصالح أيضاً[2].

والمناسب أن ننقل كلام الأُستاذ الخضري في نهاية دراسته لهذا الموضوع، حيث قال:

«إن كان جمهور الأُصوليين ينفون القول بالمصالح المرسلة، فإنّ معظم الفقهاء ـ في استنباطهم ـ كثيراً ما يعوّلون عليها، وسلفهم في ذلك عمر بن الخطّاب؛ فإنّه اعتبر هذه المصالح في كثيرٍ من اجتهاداته، فهو الذي أسقط سهم المؤلّفة قلوبهم، مع أنّ القرآن عدّهم من المستحقّين، وأسقط الحدّ عن السارق عام المجاعة، وترك التغريب في الزنى بعد أن لحق أحد المغرّبين بالروم وتنصّر، وجعل الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً، بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، وعهد أبي بكر، وصدرٍ من إمارته، كما روى ذلك مسلم في صحيحه، وله من ذلك كثير. وقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميع الفقهاء، ووافقه بعضهم في شيءٍ منها، ولكنّا نرى ـ كما يقول الغزالي ـ: أنّ الاسترسال في هذا الباب حرج، ونقول: إنّ المصالح المرسلة يجب أن تعتبر ما دامت لا تعود على نصٍّ بالإبطال، وإن أبطلت، أو خصّصت فلا تعتبر إلّا عند الضرورات الكلّيّة المتيقّنة. أمّا إذا كان الوصف لا يشهد له أصل معيّن بأيّ اعتبار ولا إلغاء، فلا يعتبر، قولاً واحداً، وهذا هو الذي يسمّونه المناسب المرسل الغريب، ومثله ما إذا دلّت الأُصول على إلغاء الشارع اعتباره»[1].

ثمّ مثّل للأخير بإفتاء يحيى بن يحيى الليثي، خليفة الأندلس بصوم ستّين يوماً حينما جامع في نهار رمضان ولم يفته بالتخيير استصلاحاً؛ لأنّ ذلك أزجر له.

ومن هذا القبيل ما نقله الشوكاني عن ابن دقيق العيد، حيث قال: «لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحدّ، وقد نقلوا عن عمر: أنّه قطع لسان الحطيئة بسبب الهجو، فإن صحّ ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة، وحمله على التهديد الرادع؛ للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع؛ للمصلحة، وهذا يجرّ إلى النظر في ما يسمّى مصلحة مرسلة».

---

(١) المستصفى ١: ٣١٠ وما بعدها.

(٢) أُنظر الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠١.

(١) أُصول الفقه (للخضري): ٣١٦.

ثمّ نقل عنه أنّه قال: «وشاورني بعض القضاة في قطع أنملة شاهد، والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها. وكلّ هذا منكرات عظيمة الموقع في الدين واسترسال قبيح في أذى المسلمين»[1].

موقف الإمامية من الاستصلاح:

يمكن تلخيص نظريّة الإماميّة حول الاستصلاح ممّا ذكره السيّد محمد تقي الحكيم، فإنّ ما قاله مأخوذ من الأصول والقواعد المسلّم بها عند الأصوليين من الإمامية، وإن لم يتعرّض أغلبهم لموضوع الاستصلاح.

قال السيّد الحكيم ما خلاصته:

إن كانت المصلحة مستفادة من النصوص والقواعد العامّة، بحيث تكون من صغرياتها ـ كما يظهر ذلك من بعض التعاريف والكليات ـ فتكون هذه المصلحة مستفادة من السنّة، ومصداقاً من مصاديقها، فلا وجه لعدّها في مقابل السنّة.

وإن كانت يدركها العقل ـ كما هو ظاهر بعض التعاريف والكليات الأخر ـ فإن كان إدراك العقل لها كاملاً ـ إدراكاً للمصلحة بجميع ما يتعلّق في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل الشارع ـ فهي حجّة، إذ ليس وراء القطع مجال لتساؤلٍ أو استفهام.

ثمّ ذكر كلام المحقّق القمّي ـ الذي قدّمناه سابقاً ـ ثمّ قال:

ولكنّ القول بحجيّتها هنا لا يجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل العقل. ثمّ قال:

«وإن لم يكن إدراكه لها كاملاً بأن كان قد أدرك المصلحة، واحتمل وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم، أو احتمل أنّها فاقدة لبعض شرائط الجعل ـ كما هو الغالب فيها، بل لا يتوفّر الإدراك الكامل إلّا في حالات نادرة، وهي التي تكون المصلحة ذاتيّة، كما سبق ـ فإنّ القول بحجيّتها ـ أعني هذا النوع من المصالح المرسلة ـ ممّا يحتاج إلى دليل، وليس لدينا من الأدلّة ما يصلح لإثبات ذلك. لما قلناه: من أنّ الإدراك الناقص ـ وهو الذي لا يشكّل الرؤية الكاملة ـ ليست حجّيته ذاتيّة، بل هي محتاجة إلى الجعل، والأدلّة غير وافية بإثباته.

والشكّ في الحجيّة كافٍ للقطع بعدمها، لتقوّمها بالعلم.

وبهذا يتّضح أنّ الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلّا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل العقل، وما عداه فهو ليس بحجّة»[1].

أقول: وإذا حصل الجزم بالمصلحة عقلاً فلا تكون مرسلة، لأنّها معتبرة حينئذٍ شرعاً بحكم الملازمة.

---

(١) إرشاد الفحول: ٣٦٠.

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠٢ ـ ٤٠٤، وانظر القوانين (طبعة ١٢٨٧) ٢: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

استعلاء

لغة :

طلب العلوّ، وهو : الارتفاع، والعظمة، والتكبّر[١].

اصطلاحاً :

إظهار العلوّ، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا.

تكلّم الأُصوليون حول اعتبار «العلوّ» في دلالة الأمر على الوجوب وعدم كفاية صدوره على وجه الاستعلاء، لأنّ الصادر من الداني يسمّى «التماساً» ومن المساوي «طلباً» وإن صدر على نحو الاستعلاء[٢].

استعمال

تقدّم الكلام عن الاستعمال بصورة مجملة في قسم الفقه، وأحلنا الكلام فيه على قسم الأُصول، فنقول :

تكلّم الأُصوليون حول الاستعمال في عدّة مواطن من مباحث الألفاظ، جمعها السيّد الصدر في مكان واحد، وأُطلق عليها عنوان «نظرية الاستعمال» وفيما يلي نشير إلى خلاصتها :

نظرية الاستعمال

ذكر السيّد الصدر ـ توضيحاً للنظرية ـ عدّة أُمور نشير إلى إجمالها :

أوّلاً ـ علاقة اللفظ بالمعنى :

علاقة اللفظ بالمعنى ـ حين استخدام لفظ في معناه ـ لها جانبان :

أ ـ جانب يرتبط بالسامع، وهو انتقال ذهنه من أحدهما ـ اللفظ والمعنى ـ إلى الآخر. وهذا ما يرتبط بالجانب الدلالي.

ب ـ جانب يرتبط بالمتكلّم، وهو أنّ المتكلّم يستعمل اللفظ في معناه، ويتّخذه أداة لتفهيمه، ويعبّر عن هذه العلاقة بالاستعمال.

ثانياً ـ حقيقة الاستعمال :

الاستعمال ليس مجرّد استعمال اللفظ في معناه، بل لا بدّ من اقترانه بالإرادة الاستعمالية.

وتوضيح ذلك : أنّ الإرادة ـ في مقام التكلّم والتخاطب ـ على أنحاءٍ ثلاثة :

---

(١) لسان العرب، والمصباح المنير : «علوّ».

(٢) راجع نهاية الأفكار ١ ـ ٢ : ١٦٠، محاضرات في أصول الفقه ٢ : ١٣.

١ ـ الإرادة الاستعمالية :

اختلف الأُصوليون في تفسيرها؛ لاختلافهم في تفسير الاستعمال على أقوال :

أ ـ فالمنسوب إلى المشهور هو : أنّ الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ، وجعل اللفظ فانياً فيه، ووجهاً وعنواناً له[١].

ب ـ الاستعمال هو : إيجاد المعنى في الخارج باللفظ إيجاداً عرضياً.

وهذا ما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني[٢].

ج ـ الاستعمال هو : العمل بالتعهّد والالتزام النفساني بإبراز المعنى بلفظ خاصّ عند قصد التفهيم.

ذهب إلى هذا الرأي السيّد الخوئي[٣].

د ـ الاستعمال هو : التلفّظ باللفظ بما أنّه دالٌّ بحسب طبعه وصالح في ذاته لإيجاد صورة المعنى في الذهن.

اختار هذا السيّد الصدر[٤].

٢ ـ الإرادة التفهيمية :

وهي إرادة تفهيم المعنى تصوّراً باللفظ، وإخطاره فعلاً. ومتعلّق هذه الإرادة الإخطار الفعلي في حين أنّ متعلّق الإرادة الاستعمالية هو الإخطار الشأني. أي الإعداد للإخطار الملائم مع الفعليّة وعدمها.

٣ ـ الإرادة الجدّية :

إنّ من يريد إخطار المعنى تصوّراً في ذهن السامع قد يكون جادّاً وقد يكون هازلاً، فإذا كان جادّاً تكون الإرادة الجدّية متحقّقة حينئذٍ وإلّا فلا.

وبناءً على ذلك لا تتحقّق الإرادة الجدّية إلّا في الجمل التركيبية التامّة دون التركيبية الناقصة أو الكلمات الإفرادية، إذ هذه لا يتصوّر فيها إلّا الإرادة الاستعماليّة والتفهيمية.

وقد اتّضح ممّا تقدّم : أنّ الاستعمال عمليّة إراديّة متقوّمة بالإرادة الاستعمالية، ولا بدّ في الاستعمال من لحاظ اللفظ والمعنى معاً[١].

ثالثاً ـ مقوّمات الاستعمال وشروطه :

ذكرت للاستعمال مقوّمات وشروط كالآتي :

١ ـ أن يكون في اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى.

٢ ـ أن يكون بين المستعمل والمستعمل فيه تغاير، فلا يعقل وحدتها.

٣ ـ ينبغي أن يكون لحاظ اللفظ لحاظاً آلياً، بمعنى أن يكون مرآة للمعنى، فلا ينظر إلى اللفظ بما هو، بل بما هو مرآة للمعنى، كما ينبغي أن يكون لحاظ المعنى لحاظاً استقلالياً، بمعنى أن يكون مستقلاً

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) نهاية الدراية ١ : ١٥٢.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٢١٩، وراجع الصفحة ٤٨.

(٤) بحوث في علم الأُصول ١ : ١٣٢.

(١) بحوث في علم الأُصول ١ : ١٣٣.

في مقابل اللفظ، ولا ينافي أن يكون مرآة لمعنونه، فلفظ «زيد» يلحظ آلة لمعناه، ومعناه يلحظ مستقلاً بالنسبة إلى اللفظ، ويلحظ مرآة لمعنونه، وهو زيد الموجود في الخارج.

ويرى السيّد الصدر أنّ الآلية ـ أي آلية اللفظ للمعنى ـ أمر يقتضيه طبع المطلب، لكنّها ليست من مقوّمات تفهيم المعنى باللفظ[1].

٤ ـ استحضار المستعمِل الجهة المصحّحة لدلالة اللفظ على المعنى، والجهة المصحّحة في المعنى الحقيقي هي الوضع، فالعلقة الوضعيّة هي المصحّحة لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له. والجهة المصحّحة في المعنى المجازي هي العلقة الوضعيّة مضافاً إلى القرينة.

وكأنّه لا إشكال عندهم في عدم لزوم استحضار الجهة المصحّحة للاستعمال الحقيقي. وأمّا المصحّحة للاستعمال المجازي، فقد ادّعي لزوم استحضارها، لكن يرى السيّد الصدر عدم لزوم ذلك[2].

٥ ـ ادّعي اشتراط وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه إمّا بوضع شخصي، كما في الاستعمال الحقيقي، وإمّا بوضع نوعي، كما في الاستعمال المجازي.

لكن يظهر من السيّد الصدر عدم قبول هذا الشرط أيضاً[1].

كانت هذه خلاصة «نظرية الاستعمال».

ثمّ إنّ هناك موارد وقع البحث فيها من جهة احتمال فقدان بعض الشروط والمقوّمات المتقدّمة، نشير إلى أهمّها فيما يلي:

أوّلاً ـ استعمال اللفظ في شخصه:

إذا استعمل لفظ «زيد» في شخص هذا اللفظ، كأن يقال: «زيد لفظ» وأريد منه «زيد» الذي نطق به المتكلّم، فربما يرد عليه إشكال عدم تغاير المستعمل والمستعمل فيه (الدالّ والمدلول). وقد تقدّم لزوم تغايرهما.

وهناك بعض المحاولات للإجابة عن ذلك، منها:

١ ـ ما ذكره صاحب الكفاية، وحاصله: أنّ هناك اختلافاً اعتبارياً بين المستعمل والمستعمل فيه، فاللفظ بما هو صادر من المتكلّم يكون دالاً، وبما هو مراد المتكلّم يكون مدلولاً[2].

٢ ـ ما ذكره السيّد الخوئي، وحاصله: أنّ هذا ليس من باب الاستعمال، بل من باب الإيجاد. توضيح ذلك: أنّ الألفاظ وضعت لنقل المعاني؛ لأنّ المعاني لا يمكن إحضارها في الأذهان من دون واسطة الألفاظ، أمّا إحضار اللفظ في الذهن

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٢.

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٤٣ و ١٢٣.

(٢) كفاية الأصول: ١٤.

فلا يحتاج إلى واسطة، فيمكن إحضاره بنفسه ولا يحتاج إلى لفظ آخر[١].

ثانياً ـ استعمال اللفظ في نوعه وصنفه :

النوع مثل : «زيد ثلاثي» فيما إذا أُريد من «زيد» الكلّي منه، لا شخصه، والصنف مثل : «زيد في ضرب زيد فاعل».

والظاهر أنّ المعروف عدم الإشكال فيه وأنّه من باب الاستعمال[٢]، نعم، على مبنى السيّد الخوئي أنّه من باب الإيجاد أيضاً[٣].

ثالثاً ـ استعمال اللفظ في أكثر من معنى :

وممّا وقع البحث فيه، وقيل بفقدان شروط الاستعمال فيه، استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كأن يقول : «رأيت عيناً» ويريد بذلك العين بمعنى الجاسوس، والعين بمعنى آلة البصر.

ومحلّ النزاع : إرادة أكثر من معنى واحد بصورة مستقلّة من استعمال واحد.

والكلام يقع في مقامين :

الأوّل ـ استعمال اللفظ المفرد، ومثاله ما تقدّم.

الثاني ـ استعمال المثنّى والجمع، كأن يقول : «رأيت عينين» ويريد به الجاسوس والعين الباصرة، ونحوه الجمع.

المقام الأوّل ـ استعمال اللفظ المفرد :

المعروف بين الأُصوليين امتناع استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى بصورة مستقلّة، لكن ذهب بعضهم إلى إمكانه، منهم : صاحب المعالم[١]، والسيّد الخوئي[٢]، والإمام الخميني[٣]، والسيّد الصدر[٤].

ومع ذلك فيرى السيّد الخوئي والسيّد الصدر : أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وإن كان جائزاً ولا مانع منه عقلاً، إلّا أنّه مخالف للظهور العرفي، فلا يمكن حمل اللفظ عليه بلا نصب قرينة ترشد إليه[٥].

ويرى صاحب المعالم : أنّ هذا الاستعمال على نحو المجاز لا الحقيقة؛ لأنّ الموضوع له في المفرد هو المعنى مقيّداً بكونه واحداً (قيد الوحدة) فإذا استعمل في الأكثر فقد استعمل في غير ما وضع له، ولذلك يكون مجازاً ويحتاج إلى قرينة[٦].

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١ : ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) أُنظر : كفاية الأُصول : ١٤، بحوث في علم الأُصول ١ : ١٤٧، وتهذيب الأُصول ١ : ٣٣.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه ١ : ١٠٢ و ١٠٧.

---

(١) معالم الدين (الحجرية) : ٣٢.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٢١٦ ـ ٢٢١.

(٣) تهذيب الأُصول ١ : ٦٩.

(٤) بحوث في علم الأُصول ١ : ١٥٠ ـ ١٥٥.

(٥) أُنظر : محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٢٢١ ـ ٢٢٢، وبحوث في علم الأُصول ١ : ١٥٥.

(٦) معالم الدين (الحجرية) : ٣٣.

واستدلّ المانعون بوجوه، أهمّها:

١ ـ ما أفاده صاحب الكفاية، وحاصله: أنّ حقيقة الاستعمال هي جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى، ولذا يسري حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ. ولا يمكن أن يكون شيء عنواناً لشيئين في آنٍ واحد وعلى نحو الاستقلال، وعليه فلا يمكن أن يصير اللفظ عنواناً لمعنيين في استعمال واحد[1].

٢ ـ ما أفاده المحقّق النائيني، وحاصله: أنّ الاستعمال هو إيجاد المعنى في الخارج. والملحوظ أوّلاً وبالذات هو المعنى، وثانياً وبالعرض وبالتبع هو اللفظ، فلازم استعمال اللفظ في المعنيين، تعلّق اللحاظ الاستعمالي في آن واحد بمعنيين، ولازمه الجمع بين اللحاظين في آن واحد، وهو ممتنع عقلاً[2].

٣ ـ ما أفاده المحقّق الاصفهاني، وخلاصته: أنّ الاستعمال هو إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، ووجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ووجود لطبيعي المعنى بالتبع بواسطة الوضع وبالعرض لا بالذات، وحيث إنّ الموجود الخارجي بالذات واحد ـ حسب الفرض ـ فلا مجال لأن يقال: إنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً، ووجود لمعنى آخر خارجاً أيضاً[3].

(١) كفاية الأصول: ٣٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٥١.

(٣) نهاية الدراية ١: ١٥٢.

وللمجوّزين مناقشات لهذه الأدلّة.

المقام الثاني ـ في التثنية والجمع:

يرى المانعون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى: أنّه لا فرق بين المفرد والمثنّى والجمع. ووجهه: أنّ المستفاد من كلمات اللغويين: أنّ علامة التثنية والجمع إنّما تدلّ على تعدّد ما يراد من المفرد الذي دخلت عليه، فكلمة «عينان» لا تدلّ إلّا على تثنية «عين»، فما دلّت عليه هذه الكلمة، تدلّ علامة التثنية على تعدّده[1].

وأمّا المجوّزون: فمثل صاحب المعالم يرى أنّ الاستعمال في المفرد على نحو المجاز وفي التثنية والجمع على نحو الحقيقة، لأنّه يرى: أنّ الموضوع له في المفرد هو المعنى مع اعتبار قيد الوحدة، فعند التثنية والجمع لا بدّ من حذف هذا القيد، وعندئذ يكون المثنّى في قوّة تكرار المفرد، فـ«عينان» يعني «عين» و«عين»، وكذا في الجمع، فلا مانع من إرادة معنيين ـ الباصرة والجاسوس ـ من «عينين»[2].

وأمّا السيّد الخوئي فيرى ـ طبقاً للقاعدة المتقدّمة من أنّ علامة التثنية تدلّ على تعدّد ما دخلت عليه ـ: أنّ المقصود من المفرد إن كان معنى واحداً ـ كالباصرة ـ فيكون المثنّى تعدّداً لذلك المعنى الواحد ـ أي عينين من الباصرة مثلاً ـ وإن

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٣٧، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٣، ومنتهى الدراية ١: ١٩١.

(٢) معالم الدين (الحجرية): ٣٢ ـ ٣٣.

كان معنيين ـ الباصرة والجاسوس ـ فيكون المثنّى تعدّداً لكلٍّ من المعنيين، فـ«عينان» تدلّ على تعدّد الباصرة والجاسوس، فيكون معنى «رأيت عينين»: رأيت عينين باصرتين، وعينين جاسوسين..

ثمّ قال: إنّ الأخير ليس من باب استعمال المثنّى في أكثر من معنى واحد، بل هو استعمال للمفرد في أكثر من معنى، فيكون من قبيل تثنية ما يدلّ على المتعدّد، مثل «رأيت طائفتين»[1].

وللسيّد الصدر مناقشة في هذا التشبيه[2].

ولهم كلام حول توجيه استعمال التثنية والجمع في الأعلام وأسماء الإشارة مع إرادة المتكلّم التعدّد قطعاً[3].

كان هذا أهمّ ما يرتبط بالاستعمال، وهناك أُمور أُخرى يرجع فيها إلى مواطنها، مثل: انقسام الاستعمال إلى حقيقي ومجازي، وأنّ مجرّد الاستعمال لا يدلّ على كونه على نحو الحقيقة، وأمثال ذلك، يرجع فيها إلى العناوين: «حقيقة»، «مجاز»، «وضع» ونحوها.

مظانّ البحث:

يبحث أغلب ما تقدّم في أوائل علم الأُصول: مثل مباحث الوضع، والاشتراك ونحوهما.

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٢٢٣.

(٢) بحوث في علم الأُصول ١ : ١٥٦.

(٣) أُنظر بحوث في علم الأُصول ١ : ١٥٦ ـ ١٥٩.

مُلحق

تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأُصوليين الذين ذكرت آراؤهم في هذا الجزء من الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء فقهاء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً.

١ ـ ابن أبي عقيل

راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ١)

٢ ـ ابن إدريس الحلي

راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ٢)

٣ ـ ابن بابويه

راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٣)

٤ ـ ابن البرّاج

راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٤)

٥ ـ ابن الجنيد

راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٥)

٦ ـ ابن حمزة

راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٦)

٧ ـ ابن زهرة

راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٧)

٨ ـ ابن طاووس

علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد
ابن طاووس الحلّي (٥٨٩ ـ ٦٦٤ هـ ق)

ينتهي نسبه إلى الإمام الحسن السبط عليه السلام.

قال السيّد الأمين : « آل طاووس أُسرة عراقية جليلة أخرجت جملة من الأعلام في المائتين السابعة والثامنة، تولّوا شؤون النقابة والزعامة الروحية في أواخر عصور الدولة العباسيّة، ثمّ الدولة الإيلخانية المغوليّة... »[١].

وقال المحدّث الحرّ العاملي في خصوص المترجم له : « ... حاله في العلم، والفضل، والزهد، والعبادة، والثقة، والفقه، والجلالة، والورع، أشهر من أن يذكر، وكان أيضاً شاعراً، أديباً مُنشِئاً بليغاً... »[٢].

وقال ـ أيضاً ـ عن أخيه أحمد بن موسى : « كان عالماً فاضلاً، صالحاً، زاهداً، عابداً، ورعاً، فقيهاً، محدّثاً، مدقّقاً، ثقة ثقة، شاعراً جليل القدر عظيم الشأن، من مشائخ العلّامة وابن داود »[٣].

وقال المحدّث البحراني عنهما : « وأمّهما ـ على ما ذكره بعض علمائنا ـ بنت الشيخ مسعود ورّام بن أبي الفراس بن فراس بن حمدان، وأمّ أمّها

---

(١) أعيان الشيعة ٨ : ٣٥٨.

(٢) أمل الآمل (القسم الثاني) : ٢٠٥، الترجمة رقم ٦٢٢.

(٣) المصدر نفسه : ٢٩، الترجمة رقم ٧٩.

بنت الشيخ الطوسي، أجاز لها ولأُختها أمّ الشيخ محمد بن إدريس جميع مصنّفاته ومصنّفات الأصحاب»[1].

وأمّا مصنّفات عليّ بن موسى فكثيرة، منها:

الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرّة في السنة، والأمان من أخطار الأسفار والأزمان، والدروع الواقية من الأخطار، وجمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، وسعد السعود، وغياث سلطان الورى، وفتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب (في الاستخارات)، وغير ذلك، ربما يبلغ مجموعها نحو خمسين عنواناً، واقتصر في الفقه على كتاب واحد، وهو: غياث سلطان الورى.

وأمّا مصنّفات الثاني فكثيرة أيضاً، منها: البشرى في الفقه، والملاذ في الفقه أيضاً، والعدّة في أُصول الفقه، والثاقب للسحر في أُصول الدين، وشواهد القرآن، وغيرها.

(١) لؤلؤة البحرين: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، الترجمة رقم ٨٤ و ٨٥.

وانظر المصادر التالية أيضاً:

منتهى المقال ١: ٣٥٢، الترجمة رقم ٢٥٧، ٥: ٧٣، الترجمة رقم ٢١١٩، وروضات الجنات ٤: ٣٢٥، الترجمة رقم ٤٠٥، ومعجم رجال الحديث ١٢: ١٨٨، الترجمة رقم ٨٥٣٢، وغير ذلك من المصادر الكثيرة التي قامت بترجمة هاتين الشخصيّتين.

٩ ـ ابن فهد
أبو العباس أحمد بن محمد بن فهد الحلّي
(٧٥٧ ـ ٨٤١ هـ ق)

قال عنه الحرّ العاملي: «فاضل، عالم، ثقة، صالح، زاهد، عابد، ورع، جليل القدر...»[1].

كان في الحلّة، ثمّ غادرها إلى كربلاء، وكان بها إلى أن توفّي فيها، وقبره معروف يزار لحدّ الآن.

روى عن ولد الشهيد الأوّل وبعض تلامذته كالفاضل المقداد.

ذكروا في جملة أحواله: أنّه ناظر العلماء ممّن خالفه في المذهب بمحضر والي العراق الميرزا اسبند التركماني، فغلبهم، فانتقل الوالي إلى مذهبه وخطب باسم أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام، وضرب النقود باسمهم.

له عدّة كتب ورسائل ربما يبلغ مجموعها ٢٥ عنواناً، أهمّها:

١ ـ المهذّب البارع في شرح المختصر النافع، قال عنه السيّد العاملي: «... جيّد مشهور ينقل عنه العلماء كثيراً»[2]. طبع في خمسة مجلّدات نقلنا عنه في

(١) أمل الآمل (القسم الثاني): ٢١، الترجمة رقم ٥٠.

(٢) أعيان الشيعة ٣: ١٤٨، وانظر أيضاً:

أ ـ لؤلؤة البحرين: ١٥٥، ضمن الترجمة ٦٢.

ب ـ روضات الجنّات ١: ٧١، الترجمة رقم ١٧.

وانظر مقدّمة الطبعة الحديثة لكلّ من المهذّب البارع وكشف الالتباس.

الموسوعة.

٢ـ المقتصر في شرح الإرشاد، في الفقه أيضاً.

٣ـ الموجز الحاوي، وهو في الفقه أيضاً، شرحه الشيخ مفلح بن حسن الصيمري، وسمّاه «كشف الالتباس عن موجز أبي العباس».

٤ـ المحرّر، في الفقه أيضاً.

١٠ ـ الأردبيلي = (المحقّق الأردبيلي)

راجع: (١: ٥٦٦، رقم ٨)

١١ ـ الاسترآبادي

المولى محمّد أمين بن محمّد شريف الاسترآبادي

(ـ ١٠٣٣ هـ ق)[١]

مشيّد أركان الطريقة الأخباريّة في استنباط الأحكام الشرعيّة. قال عنه الحرّ العاملي ـ وكان على طريقته ـ: «مولانا محمد أمين الاسترآبادي، فاضلٌ محقّق، ماهر، متكلّم، فقيه، محدِّث، ثقة، جليل...»[٢].

وقال عنه المحدّث البحراني ـ وكان على طريقته أيضاً ـ: «... كان فاضلاً، محقّقاً، ماهراً في الأُصولين والحديث، أخبارياً صُلباً. وهو أوّل من فتح باب الطعن على المجتهدين، وتقسيم الفرقة الناجية إلى أخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه "الفوائد المدنيّة" من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين، وما أحسن وما أجاد ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتّب على ذلك من عظيم الفساد...»[١].

وقال السيّد الأمين: «رأس الأخباريّين في القرن الحادي عشر، وأوّل من حارب المجتهدين، وتجرّد للردّ عليهم، داعياً إلى العمل بمتون الأخبار طاعناً على الأُصوليين بلهجة شديدة، زاعماً أنّ اتّباع العقل والإجماع وأنّ اجتهاد المجتهد وتقليد العامي بدع ومستحدثات...»[٢].

كان أوّل أمره في النجف الأشرف، وتتلمذ لصاحبي المعالم والمدارك، ونال منهما إجازة الاجتهاد على ما نقله صاحب الروضات، وقال: إنّه رأى ذلك بنفسه[٣].

هاجر إلى مدينة الرسول ﷺ، ثمّ إلى مكّة المكرّمة، فالتقى بالميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الاسترآبادي صاحب كتب الرجال (الكبير

---

(١) كذا في لؤلؤة البحرين: ١١٩، وفي أمل الآمل نقلاً عن سلافة العصر في سنة ١٠٣٦، ونقله في الروضات ١: ١٣٨ عنه أيضاً في سنة ١٠٢٦، وجاء في أعيان الشيعة: «توفّي سنة ١٠٢٣»، ويبدو أنّ الصحيح ما ذكره صاحب اللؤلؤة.

(٢) أمل الآمل (القسم الثاني): ٢٤٦، الترجمة رقم ٧٢٥.

---

(١) لؤلؤة البحرين: ١١٧، الترجمة رقم ٤٤.

(٢) أعيان الشيعة ٩: ١٣٧.

(٣) روضات الجنّات ١: ١٣٨، الترجمة رقم ٣٣.

والأوسط والصغير) وتأثّر به، ولعلّ ذلك كان أهمّ عامل لتأثّره بالطريقة الأخبارية، كما صرّح بذلك محمد أمين الاسترآبادي نفسه.

توفّي في مكّة سنة ١٠٣٣ ودفن في مقبرة خديجة سلام الله عليها.

له عدّة كتب ورسائل، منها:

الفوائد المدنيّة: مطبوع طبعة رديئة.

الفوائد المكّية: غير مطبوع.

ذكرنا طريقته وآراءه وعوامل وجودها في عنوان «أخباريّون» في المجلّد الأوّل من الموسوعة.

١٢ ـ الإصفهاني (الشيخ محمد حسين)
= المحقّق الإصفهاني

راجع: (١: ٥٦٧، رقم ٩)

١٣ ـ الإصفهاني
= الفاضل الهندي

وردت ترجمته تحت عنوان «الفاضل الهندي»؛ لأنّنا ذكرناه بهذا اللقب في المجلّد الأوّل، لكنّا آثرنا في المجلّد الثاني استخدام لقبه الآخر وهو الفاضل الإصفهاني تبعاً لبعض الفقهاء كصاحب الجواهر.

راجع: (١: ٥٩٤، رقم ٦٠)

١٤ ـ الأنصاري
= الشيخ الأعظم

راجع: (١: ٥٦٧، رقم ١٠)

١٥ ـ البجنوردي

راجع: (١: ٥٦٩، رقم ١١)

١٦ ـ البحراني

راجع: (١: ٥٦٩، رقم ١٢)

١٧ ـ بحر العلوم
= العلّامة الطباطبائي

راجع: (١: ٥٧٠، رقم ١٣)

١٨ ـ البروجردي

راجع: (١: ٥٧٠، رقم ١٤)

١٩ ـ البهائي

راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٥)

٢٠ ـ التوني = الفاضل التوني

المولى عبد الله بن محمّد التوني البشروي(١)

(ـ قيل: في ١٠٧١ هـ ق)(٢)

قال عنه معاصره الحرّ العاملي: «مولانا عبد الله بن محمد التوني البشروي ساكن المشهد: عالم، فاضل، ماهر، فقيه، صالح، زاهد، عابد، معاصر...»(٣).

له عدّة كتب ورسائل من جملتها:

١ ـ الوافية في الأُصول: وهو كتاب تفرّد في تسويبه وترتيبه في عصره، وله فيه تحقيقات وتدقيقات لطيفة. قال صاحب الروضات: «له في الاستصحاب ومباحث التعادل والتراجيح تفريعات وفوائد نادرة، وتصرّفات كثيرة، لم يسبقه إليها أحد من الأُصوليّين»(٤).

نقل الشيخ الأنصاري نظريات التوني الأُصوليّة من هذا الكتاب وعبّر عنه بـ: «الفاضل التوني»(٥)، وبهذا اللقب يعرف الآن في الأوساط الأُصوليّة.

(١) نسبة إلى تون، وهي منطقة في مقاطعة خراسان، قال في معجم البلدان: إنّها قرب «قائن»، وهي مدينة في جنوب شرق مشهد الإمام الرضا عليه السلام.

(٢) الفوائد الرضوية: ٢٥٥.

(٣) أمل الآمل ٢: ١٦٣، الترجمة رقم ٤٧٧.

(٤) روضات الجنّات ٤: ٢٤٤، الترجمة رقم ٣٨٩.

(٥) أُنظر مثلاً: فرائد الأُصول ٢: ٥٩٨ (حجّة القول السابع في الاستصحاب)، ٦٤١ (ذيل الاستصحاب الكلّي).

للعلماء شروح وحواشٍ عديدةٌ على هذا الكتاب، أهمّها:

أ ـ شرح الوافية، للسيّد صدر الدين القمي(١).

ب ـ شرح الوافية، للسيّد محسن الأعرجي المعروف بالمقدّس الكاظمي، وله شرح آخر عليه لخّص فيه الشرح الأوّل وسمّاه بـ: «المحصول في شرح الوافية»(٢).

٢ ـ شرح الإرشاد في الفقه.

٣ ـ فهرس تهذيب الشيخ الطوسي. وقال هو ـ بالمناسبة ـ في الوافية: «ولم يسبقني إليه أحد»(٣). وعلّق عليه صاحب الروضات بقوله: «وهو كما قال، وفوق ما نقول»(٤).

٤ ـ حاشية على المعالم.

٥ ـ حاشية على المدارك.

وعدّة رسائل أُخر.

سكن أوّل أمره في إصفهان ثمّ استقرّ في مشهد الإمام الرضا عليه السلام بخراسان، ومنها قصد زيارة العتبات المقدّسة في العراق، فأدركته المنيّة في طريقه إليها في بلدة كرمانشاه(٥).

(١) و(٢) أُنظر الذريعة ١٤: ١٦٧.

(٣) الوافية: ١٣٣.

(٤) روضات الجنّات ٤: ٢٤٥.

(٥) روضات الجنّات ٤: ٢٤٥، نقلاً عن رياض العلماء.

وأُنظر ترجمته في المصادر التالية أيضاً:

أعيان الشيعة ٨: ٧٠، ومقدّمة الطبعة الجديدة للوافية.

٢١ ـ الحائري

راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٦)

٢٢ ـ الحرّ العاملي

راجع: (١: ٥٧٢، رقم ١٧)

٢٣ ـ الحكيم = السيّد محسن

راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٨)

٢٤ ـ الحكيم = السيّد محمّد تقي

راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٩)

٢٥ ـ الحلبي

راجع: (١: ٥٧٤، رقم ٢٠)

٢٦ ـ الحلّي = المحقّق الحلّي

راجع: (١: ٥٧٤، رقم ٢١)

٢٧ ـ الحلّي = العلّامة الحلّي

راجع: (١: ٥٧٦، رقم ٢٢)

٢٨ ـ الحلّي = يحيى بن سعيد

راجع: (١: ٥٧٧، رقم ٢٣)

٢٩ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند

راجع: (١: ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٠ ـ الخميني = الإمام الخميني

راجع: (١: ٥٧٨، رقم ٢٥)

٣١ ـ الخوانساري

راجع: (١: ٥٧٩، رقم ٢٦)

٣٢ ـ الخوئي = السيّد الخوئي

راجع: (١: ٥٧٩، رقم ٢٧)

٣٣ ـ الراوندي

راجع: (١: ٥٨٠، رقم ٢٨)

٣٤ ـ الرشتي

راجع: (١: ٥٨١، رقم ٢٩)

٣٥ ـ السبزواري

راجع: (١: ٥٨٢، رقم ٣٠)

٣٦ ـ سلّار

راجع: (١: ٥٨٢، رقم ٣١)

٣٧ ـ السيّد

راجع: المرتضى، اليزدي

٣٨ ـ الشهيد الأوّل

راجع: (١: ٥٨٣، رقم ٣٣)

٣٩ ـ الشهيد الثاني

راجع: (١: ٥٨٤، رقم ٣٤)

٤٠ ـ الشيخ

راجع: الأنصاري، الطوسي

٤١ ـ صاحب الجواهر

راجع: النجفي

٤٢ ـ صاحب الحاشية

الشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم الطهراني الإصفهاني[1] (ـ ١٢٤٨ ه‍ ق)

قال عنه العلّامة الطهراني: «... أحد رؤساء الطائفة ومحقّقي الإماميّة المؤسّسين في هذا القرن.

هاجر ـ في أوائل شبابه ـ إلى العراق بعد تكميل المبادئ والمقدّمات، فحضر في الكاظميّة على السيّد محسن الأعرجي، وفي كربلاء على الأُستاذ الوحيد محمد باقر البهبهاني، وفي النجف على السيّد مهدي بحر العلوم والشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء، لازم الأخير زماناً، وصاهره أخيراً على كريمته، واستمرّ على الاكتساب من معارف الشيخ وأقرانه حتّى فاز بدرجة عالية من العلم والعمل معقولاً ومنقولاً، فقهاً وأُصولاً...»، إلى أن قال:

«وللمترجم آثار هامّة جليلة أشهرها حاشية المعالم، سمّاها "هداية المسترشدين" في شرح أُصول معالم الدين... وقد حظي هذا الكتاب بالقبول، ولاقى استحسان الأكابر والفحول من المحقّقين والأعلام، حتّى اشتهر المترجم بصاحب الحاشية، وبذلك يلقّب آله حتّى التأريخ، وإذا أُطلق بين العلماء في عصرنا لم يتبادر الذهن إلى غير هذا

---

(١) أصله من «إيوان كيف» من توابع مدينة «ورامين» التي تقع قرب طهران.

الكتاب...»[١].

وقال السيّد الأمين: «... وله شرح طهارة الوافي من تقرير أُستاذه بحر العلوم... وله كتاب الفقه، في الفقه الاستدلالي رئي منه مجلّد الطهارة، في غاية المتانة والتحقيق»[٢].

استقرّ في إصفهان وحضر درسه جماعة كبيرة من العلماء إلى أن توفّي فيها.

٤٣ ـ صاحب الحدائق

راجع: البحراني

٤٤ ـ صاحب الرياض

راجع: الطباطبائي

٤٥ ـ صاحب العروة

راجع: اليزدي

(١) الكرام البررة ١: ٢١٥ ـ ٢١٧.

(٢) أعيان الشيعة ٩: ١٩٨.

وراجع: روضات الجنّات ٢: ١٢٣، الترجمة رقم ١٤٨، وكان صاحب الروضات من تلامذته في إصفهان، وله أبيات في رثائه.

٤٦ ـ صاحب الفصول

الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الإصفهاني الحائري (ـ ١٢٦١ هـ ق)[١]

المترجم أخو صاحب الحاشية ـ المتقدّم ذكره ـ وأصغر منه سنّاً.

قال عنه العلّامة الطهراني: «... مؤسّس معروف من كبار العلماء. ولد في "إيوان كيف"[٢] ونشأ بها وأخذ مقدّمات العلوم في طهران عن لفيف من الأفاضل، ولمّا عاد إلى إصفهان شقيقه الحجّة الكبير الشيخ محمّد تقي وانتهت إليه المرجعيّة في التدريس ونشر العلم، كان المترجم من الذين اكتسبوا من معارفه وانتهلوا من نمير فضله، فقد حضر عليه مدّة طويلة استفاد منه خلالها كثيراً، ثمّ هاجر إلى العراق، فسكن كربلاء، وأخذت شهرته بالاتّساع تدريجاً حتّى عُدّ في مصاف علماء عصره، وفي الرعيل الأوّل منهم... وقد تخرّج من معهده جمع من كبار العلماء وأجلّاء الفقهاء...»[٣].

وقال عنه السيّد الأمين: «الفقيه الأُصولي الشهير أخذ عن أخيه الشيخ محمّد تقي صاحب

(١) كذا ذكره الخوانساري في الروضات (٢: ١٢٦)، والسيّد الأمين في الأعيان (٩: ٢٣٣) لكن جعل الطهراني سنة وفاته ١٢٥٤.

(٢) تقدّم شرح الموضع في هامش ترجمة أخيه.

(٣) الكرام البررة ١: ٣٩٠.

هداية المسترشدين، وعن الشيخ علي بن الشيخ جعفر، واختار الإقامة في كربلاء، فرحل إليه الطلّاب وأخذ عنه جماعة من العلماء...

وله مؤلّفات في الأُصول، منها "الفصول" وهي من كتب القراءة في هذا الفنّ. أورد فيه مطالب القوانين وحلّها واعترض عليها، وهو مشهور عند أهل هذا النوع...»[1].

٤٧ ـ صاحب القوانين

راجع: القمّي

٤٨ ـ صاحب كشف اللثام

راجع: الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٤٩ ـ صاحب الكفاية

راجع: الخراساني

٥٠ ـ صاحب مفتاح الكرامة

راجع: العاملي

٥١ ـ صاحب المدارك

راجع: العاملي

٥٢ ـ صاحب المعالم

راجع: (١: ٥٨٦، رقم ٤٥)

٥٣ ـ صاحب المناهل

راجع: الطباطبائي

٥٤ ـ صاحب الوسائل

راجع: الحرّ العاملي

٥٥ ـ الصدر = السيّد الصدر

راجع: (١: ٥٨٧، رقم ٤٨)

٥٦ ـ الصدوق

راجع: (١: ٥٨٨، رقم ٤٩)

٥٧ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض

راجع: (١: ٥٨٩، رقم ٥٠)

---

(١) أعيان الشيعة ٩: ٢٣٣.

وانظر روضات الجنّات ٢: ١٢٦، الترجمة رقم ١٤٨، فقد ترجمه ضمن ترجمة أخيه الشيخ محمّد تقي.

٥٨ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل

راجع: (١: ٥٨٩، رقم ٥١)

٥٩ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان

السيّد محمّد حسين بن محمّد بن محمّد حسين ابن علي أصغر شيخ الإسلام القاضي (١٣٢١ ـ ١٤٠٢ هـ ق)

ولد المترجم في أُسرة علميّة عريقة في تبريز، فأخذ شطراً من المعارف والعلوم هناك، ثمّ غادرها ـ لاستكمال الدراسات العالية ـ إلى النجف الأشرف، فحضر في الفقه والأُصول عند العلَمَين: الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، والشيخ محمّد حسين النائيني. وفي الرجال عند الحجّة الكوه‌كمري. وفي الحكمة والفلسفة عند السيّد حسين البادكوبي. وفي الرياضيات العالية، والعلوم الهندسية ـ المسطّحة والفضائية ـ والجبر الاستدلالي عند السيّد أبي القاسم الخوانساري.

اضطرّ ـ لسوء المعيشة ـ إلى العودة إلى تبريز، فاشتغل فيها بالفلاحة والزراعة طوالة عشر سنوات، ثمّ تركها مهاجراً إلى قم، فاستقرّ بها، فقام بتربية جيل من العلماء خدموا الثقافة الإسلاميّة بصورة عامّة، وكان أبرزهم المرحوم الشهيد مرتضى المطهّري ﵀.

له مؤلّفات كثيرة، كتبها في النجف وقم وتبريز، أهمّها:

١ ـ تفسير الميزان: في عشرين جزءاً، وهو تفسير القرآن بالقرآن، يشتمل على بحوث في الفلسفة والتأريخ والاجتماع، وغيرها. وقد تمّت ترجمته إلى الفارسيّة.

٢ ـ أُصول الفلسفة الواقعيّة (أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي) دحض فيه الفلسفة المادّية، ولتلميذه الشهيد المطهّري حواش وتعليقات ثمينة عليه، بلغ المجموع خمسة أجزاء، وقد قام بتعريبه أحد الأصدقاء الفضلاء.

٣ ـ تعليق على «كفاية الأُصول» للآخوند الخراساني.

٤ ـ تعليق على «الأسفار» لصدر المتألّهين.

وله كتب ورسائل عديدة أُخرى، إضافة إلى مناظرات مع البروفسور «كربن» حول الشيعة، ومقالات ألقاها ـ في التعريف بالشيعة ـ على «كنت موركان» أُستاذ جامعة هارفرد الأمريكية[١].

توفّي في ١٨ محرّم الحرام سنة ١٤٠٢، وقد حضر تشييعه الآلاف من العلماء والطلبة وسائر الطبقات، وكنت ممّن حضر تشييعه.

---

(١) أُنظر ترجمته في:
أ ـ أعيان الشيعة ٩: ٢٥٤.
ب ـ نقباء البشر ٢: ٦٤٥.
ج ـ گنجينهٔ دانشوران: ٢٢٦.
د ـ مهر تابان، وهو ممّا ألّفه أحد تلامذته في حالاته.

٦٠ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان

أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي[١]

(ـ ٥٤٨ هـ ق)

«أمين الإسلام... راية العلم وآية الهدى، وفي الجبهة والسنام، من زعماء الدين وعمد المذهب...»[٢].

كذا قال عنه العلّامة الأميني في شهداء الفضيلة، وبمثل ذلك ـ أو ما يقاربه ـ قال عنه كلّ من ترجمه، وهم كثيرون.

سكن المشهد الرضوي المقدّس، ثمّ هاجر إلى سبزوار سنة ٥٢٣، وكان بها إلى أن توفّي ـ أو استشهد ـ ليلة عيد الأضحى سنة ٥٤٨ عن عمرٍ يقارب التسعين عاماً، ثمّ نقل جثمانه إلى مشهد الإمام الرضا عليه السلام، وقبره الآن معروف في جوار مرقد الإمام عليه السلام.

له كتب عديدة، أهمّها:

١ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن: قال عنه السيّد الأمين: «فسّر به القرآن الكريم في عشرة مجلّدات، المستمدّ من «البيان» لشيخ الطائفة محمّد ابن الحسن بن علي الطوسي ـ كما ألمحَ إلى ذلك في مقدّمة مجمع البيان ـ والفائق عليه في الترتيب والتهذيب والتحقيق والتنميق واختصار الفروع الفقهية التي أكثر الشيخ من ذكرها، وهو من أحسن التفاسير وأجمعها لفنون العلم، وأحسنها ترتيباً، فرغ من تأليفه في منتصف ذي القعدة سنة ستّ وثلاثين وخمسمائة...»[١].

٢ ـ الكاف الشاف من كتاب الكشّاف: في التفسير أيضاً.

٣ ـ جامع الجوامع أو جوامع الجامع: في التفسير أيضاً. ألّفه بعد اطّلاعه على تفسير الكشّاف للزمخشري، ليكون جامعاً بين فوائد الكتابين مجمع البيان والكشّاف على نحو مختصر.

٤ ـ الوافي: في التفسير أيضاً.

ومؤلّفات أُخرى عديدة في موضوعات شتّى[٢].

---

(١) نسبة إلى طبرس، والمراد منها: إمّا «طبرستان»، وهي «مازندران» الحالية الواقعة على حافّة بحر الخزر (بحر قزوين)، وإمّا «تفرش»، وهي فعلاً ضمن مقاطعة «أراك» في مركز إيران، وكانت تحسب من ضواحي «قم»، فيكون ضبط الكلمة على الأوّل «الطَّبَرْسي»، وعلى الثاني «الطَّبْرِسي» معرّب «تفرش».

(٢) شهداء الفضيلة: ٤٥.

---

(١) أعيان الشيعة ٨: ٣٩٩.

(٢) أُنظر ترجمته إضافة إلى ما سبق في المصادر التالية:

أ ـ أمل الآمل (القسم الثاني): ٢١٦، الترجمة رقم ٦٥٠.

ب ـ لؤلؤة البحرين: ٣٤٦، الترجمة رقم ١١٦.

ج ـ روضات الجنّات ٥: ٣٥٧، الترجمة رقم ٥٤٤.

د ـ الفوائد الرضوية: ٣٥٠.

ومصادر أُخرى كثيرة.

٦١ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأخلاق

أبو نصر الحسن بن الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي (القرن السادس)

هو نجل الطبرسي ـ صاحب مجمع البيان ـ المتقدّم ذكره، قال عنه صاحب رياض العلماء ضمن ترجمة والده: «كان ﷺ، وولده رضيّ الدين حسن بن الفضل صاحب كتاب مكارم الأخلاق، وسبطه أبو الفضل علي بن الحسن صاحب مشكاة الأنوار، وسائر سلسلته وأقربائه من أكابر العلماء»[1].

وقال عنه الحرّ العاملي: «كان فاضلاً محدّثاً، له كتاب مكارم الأخلاق...»[2].

وكتابه مكارم الأخلاق مشهور، قال عنه السيّد الأمين: «أوّل ما طبع هذا الكتاب، طبع في مصر، في مطبعة محمّد عبد الواحد الطوبي وعمر حسين الخشّاب، في شعبان سنة ١٣٠٣، وانتشر واشتهر وكثر الإقبال عليه ثمّ أعيد طبعه مراراً، فطبع في مطبعة بولاق، وفي مطبعة أحمد البابي الحلبي سنة ١٣٠٦، لكنّه حُرّف في جميع الطبعات تحريفاً قبيحاً، وغُيِّر تغييراً شنيعاً، ولم يخشَ محرّفه الله وقاراً...».

ثمّ ذكر أنّه أُعيد طبعه بأمر الإمام الميرزا السيّد محمّد حسن الشيرازي طبق النسخ المصحّحة الخطّية الموجودة في إيران.

ثمّ ذكر موارد تحريف الكتاب، وهي كثيرة جدّاً فيها: إبدال أسماء الأئمّة عليهم السلام وفاطمة الزهراء عليها السلام بأسماء غيرهم، وحذف بعض أقسام الكتاب، وإضافة مطالب أُخرى إليه[1].

والكتاب من مصادر موسوعة بحار الأنوار، وترجم إلى الفارسية أيضاً.

وللمترجم كتب أُخرى.

(١) لم يحضرني كتاب رياض العلماء، لكن نقل ذلك عنه جماعة منهم السيّد الخوانساري في روضات الجنّات ٥ : ٣٥٧، ضمن ترجمة والده.

(٢) أمل الآمل (القسم الثاني) : ٧٥، الترجمة رقم ٢٠٣.

(١) أعيان الشيعة ٥ : ٢٢٣.

٦٢ ـ الطوسي

راجع: (١ : ٥٩٠، رقم ٥٢)

٦٣ ـ العاملي = صاحب المدارك

راجع: (١ : ٥٩١، رقم ٥٣)

٦٤ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة

راجع: (١ : ٥٩٢، رقم ٥٤)

٦٥ ـ العراقي

راجع: (١: ٥٩٢، رقم ٥٥)

٦٦ ـ العلّامة

راجع: الحلّي

٦٧ ـ العماني

راجع: ابن أبي عقيل

٦٨ ـ الفاضل الجواد

راجع: الكاظمي

٦٩ ـ الفاضل المقداد
= السيوري

راجع: (١: ٥٩٣، رقم ٥٩)

٧٠ ـ الفاضل الهندي
= الفاضل الإصفهاني

راجع: (١: ٥٩٤، رقم ٦٠)

٧١ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين
محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي
(٦٨٢ ـ ٧٧١ هـ ق)

تربّى في أحضان والده العلّامة الحلّي، وكان يثني عليه كثيراً. وقد ألّف عدّة من كتبه بالتماسه كما صرّح بذلك في مقدّماتها، منها كتاب «الألفين في إمامة أمير المؤمنين» فإنّه قال فيها:

«أمّا بعد... أجبت سؤال ولدي العزيز محمّد أصلح الله له أمر داريه كما هو برّ بوالديه، ورزقه أسباب السعادات الدنيويّة والأُخرويّة، أطاعني في استعمال قواه العقليّة والحسّية، وأسعفه ببلوغ آماله كما أرضاني بأقواله وأفعاله، وجمع له بين الرياستين، كما أنّه لم يعصني طرفة عين...».

وقال ما يقرب ذلك في مقدّمة التذكرة والإرشاد والقواعد. وله وصيّة له في آخر القواعد.

وقد أثنى عليه جملة من المشايخ بأبلغ المدح والثناء، منهم الشهيد الأوّل، وكان من تلامذته[1]، وقال عنه معاصره ابن القوطي: «فخر الدين أبو الفضائل محمّد بن جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهّر الأسدي الحلّي، الفقيه الحكيم الأُصولي. اشتغل على والده بالفقه والأُصول، وبحث المنطق،

---

(١) البحار ١٠٤: ١٩٥، إجازة الشهيد الأوّل لمحمّد بن عبد العلي بن نجده.

وقرأ أكثر تصانيفه. ولمّا توجّه إلى الحضرة السلطانيّة على عزم الإمامة كان في خدمته من سنة (٧١٠). وهو كريم الأخلاق، فصيح العبارة، مليح الإشارة، رأيته في حضرة والده وله ذهن حادّ، وخاطر نقّاد، وفخر الدين ذو الفخر الفخم، والعلم الجمّ، والنفس الأبيّة، والهمّة العليّة...»[١].

كان بمحضر والده عند التقائه بالشاه محمّد خدابنده واستبصار الشاه على يديه، وكان بمنزلته العلميّة إلى حدّ بحيث كان ينقد آراء والده، وربما صار ذلك سبباً لعدول والده عن بعض آرائه.

له آثار فقهيّة وأصوليّة وكلاميّة، وأغلبها شروح وحواشٍ على كتب والده، منها :

١ ـ إيضاح الفوائد في شرح القواعد : وقد نقلنا آراءه الفقهيّة من كتابه هذا.

٢ ـ حاشية الإرشاد : مخطوط، لم يطبع.

٣ ـ شرح كتاب مبادئ الوصول : مخطوط، لم يطبع أيضاً[٢].

---

(١) نقله عنه السيّد محمّد صادق بحر العلوم في هامش لؤلؤة البحرين : ١٩١.

(٢) أنظر ترجمته على سبيل المثال في المصادر التالية :

أ ـ أمل الآمل (القسم الثاني) : ٢٦٠، الترجمة رقم ٧٦٨.

ب ـ لؤلؤة البحرين : ١٩٠، الترجمة رقم ٧٣.

ج ـ روضات الجنّات ٦ : ٣٣٠، الترجمة رقم ٥٩١.

د ـ مقدّمة كتاب إيضاح الفوائد.

٧٢ ـ الفضل بن شاذان

كان من أصحاب الأئمّة عليهم السلام ومن الفقهاء، قال عنه النجاشي : «الفضل بن شاذان بن الخليل أبو محمّد الأزدي النيسابوري (النيشابوري) كان أبوه من أصحاب يونس، وروى عن أبي جعفر الثاني، وقيل : الرضا أيضاً عليهما السلام وكان ثقة، أحد أصحابنا الفقهاء والمتكلّمين. وله جلالة في هذه الطائفة، وهو في قدره أشهر من أن نصفه»[١].

ونقل عنه ابن النديم ترتيب القرآن في مصحف أُبيّ بن كعب[٢].

وذكره الشيخ الطوسي ـ في رجاله ـ في أصحاب الإمامين : علي بن محمّد الهادي، والحسن ابن علي العسكري عليهما السلام، وذكر أباه «شاذان» في أصحاب الإمام الجواد عليه السلام.

أمّا مصنّفاته فقد نقل النجاشي عن الكنجي : «أنّه صنّف مائة وثمانين كتاباً»[٣]، ثمّ عدّ منها ما وصل إليه.

توفّي الفضل في أيّام أبي محمّد العسكري عليه السلام، وقبره بنيسابور (نيشابور) في مقاطعة

---

(١) أنظر : رجال النجاشي : ٣٠٦، الترجمة ٨٤٠.

(٢) الفهرست (لابن النديم) : ٤٠، باب ترتيب القرآن في مصحف أُبي.

(٣) أنظر : رجال النجاشي : ٣٠٦، الترجمة ٨٤٠.

خراسان شمال شرق إيران[1].

٧٣ ـ القاضي

راجع: ابن البرّاج

٧٤ ـ القمي = المحقّق القمي

راجع: (١: ٥٩٤، رقم ٦٢)

٧٥ ـ الكاشاني

راجع: (١: ٥٩٥، رقم ٦٣)

٧٦ ـ كاشف الغطاء

راجع: (١: ٥٩٦، رقم ٦٤)

٧٧ ـ الكاظمي
= الفاضل الجواد

راجع: (١: ٥٩٦، رقم ٦٥)

(١) الرجال (للشيخ الطوسي): ٤٢٠ و ٤٣٤.

وانظر: الفهرست (للشيخ الطوسي): ٢٥٤، الترجمة رقم ٥٥٩، ومعجم رجال الحديث ١٣: ٢٨٩، الترجمة رقم ٩٣٥٥، وسفينة البحار ٧: ١٠٠، مادّة «فضل».

٧٨ ـ الكرباسي = الكلباسي
الميرزا أبو المعالي بن إبراهيم الإصفهاني
(١٢٤٧ ـ ١٣١٥ هـ ق)

قال عنه السيّد الأمين: «عالم، عامل، فاضل، متجرّد، دقيق النظر، كثير التتبّع، حسن التحرير، كثير التصنيف، كثير الاحتياط، شديد الورع، عالم ربّاني، منقطع إلى العلم لا يفتر عن التحصيل ساعة...» إلى أن قال:

«له جملة مؤلّفات ذكر كثيراً منها ولده الميرزا أبو الهدى في "البدر التمام"...»[1]. ثمّ ذكر نحو خمسة وستين كتاباً ورسالة في الفقه والأُصول والرجال والتفسير وغيرها. منها:

كتاب الاستخارات الذي استفدنا منه في عنوان «استخارة»، ورسالة في حكم التداوي بالمسكر، ورسالة في التربة الحسينية، ورسالة في الإسراف سمّاها بالرسالة الإسرافية، ورسالة في أصوات النساء، إلى غير ذلك.

٧٩ ـ الكركي

راجع: (١: ٥٩٧، رقم ٦٦)

(١) أعيان الشيعة ٢: ٤٣٣.

وانظر نقباء البشر ١: ٨١.

٨٠ ـ الكليني

راجع : (١ : ٥٩٨، رقم ٦٧)

٨١ ـ المجلسي

المولى محمّد باقر بن المولى محمّد تقي المجلسي

(١٠٣٧ ـ ١١١٠ هـ ق)

ولد في إصفهان، ونشأ بها، وتوفّي فيها.

قال عنه معاصره الحرّ العاملي :

«عالم، فاضل، ماهر، مدقّق، علّامة، فهّامة، فقيه، متكلّم، محدّث، ثقة ثقة، جامع للمحاسن والفضائل، جليل القدر، عظيم الشأن، أطال الله بقاءه...»[١].

وقال عنه المحدّث البحراني :

«كان إماماً في وقته في علم الحديث وسائر العلوم، شيخ الإسلام بدار السلطنة إصفهان، رئيساً فيها بالرئاستين الدينية والدنيوية، إماماً في الجمعة والجماعة، وهو الذي روّج الحديث ونشره لا سيّما في الديار العجميّة، وترجم لهم الأحاديث العربية ـ بأنواعها ـ بالفارسية، مضافاً إلى تصلّبه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...»[٢].

وهكذا أطرى عليه كلّ من ترجم له. والحقّ أنّ له فضلاً كبيراً، فهو من مشيّدي المذهب رحمه الله.

له تأليفات كثيرة باللغتين العربية والفارسية، أهمّها :

١ ـ بحار الأنوار : موسوعة روائية كبيرة تقع في مئة وعشرة مجلّدات بالطباعة الحديثة. جمع فيه ما ورد من الأحاديث والروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في أُصول الاعتقادات والفقه والأخلاق والأدعية، وتواريخ النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، ومجموعة من إجازات العلماء التي تضمّ تراجم جمعٍ غفيرٍ منهم أيضاً.

وله في ذيل بعض الروايات بيان يرفع فيه غوامض الأخبار وما يصيبها من العلل، كالتعارض ونحوه.

٢ ـ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول : وهو شرح لكتاب الكافي للكليني في ستّة وعشرين مجلّداً.

٣ ـ ملاذ الأخيار في شرح تهذيب الأخبار : وهو شرح لكتاب التهذيب للشيخ الطوسي يقع في ستة عشر مجلّداً.

وله كتب ورسائل أُخرى كثيرة باللغتين العربيّة والفارسيّة[١].

---

(١) أمل الآمل (القسم الثاني) : ٢٤٨، الترجمة رقم ٧٣٣.

(٢) لؤلؤة البحرين : ٥٥.

---

(١) ترجمه كثيرون، أُنظر ـ إضافة إلى ما تقدّم ـ على سبيل المثال :

أ ـ روضات الجنّات ٢ : ٧٨، الترجمة رقم ١٤٢.

ب ـ الفوائد الرضوية : ٤١٠.

ج ـ أعيان الشيعة ٩ : ١٨٢.

٨٢ ـ المحقّق

راجع: الحلّي

٨٣ ـ المحقّق الثاني

راجع: الكركي

٨٤ ـ المحقّق القمّي

راجع: القمّي

٨٥ ـ المراغي

راجع: (١: ٥٩٩، رقم ٧٢)

٨٦ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى

راجع: (١: ٥٩٩، رقم ٧٣)

٨٧ ـ المروّج

السيّد محمّد جعفر الموسوي الجزائري

(١٣٢٨ هـ ق ـ)

ولد في تستر (شوشتر) وأخذ العلم عن علمائها، ثمّ هاجر سنة ١٣٤٨ هـ ق إلى النجف الأشرف، فأخذ العلم من فطاحلها.

ومن جملة من أخذ عنهم: الشيخ ضياء الدين العراقي، والسيّد أبو الحسن الإصفهاني، والسيّد محمود الشاهرودي، والسيّد محسن الحكيم.

كانت له حلقة تدريس حضرها جملة من الأفاضل.

هاجر إلى إيران بعد التهجير العام سنة ١٣٩١ هـ ق.

له مؤلّفات عديدة ربما تتجاوز أربعة عشر مؤلّفاً في عشرات المجلّدات، فيها تقريرات أبحاث أساتذته المشار إليهم، وفيها ما كتبه هو في الفقه والأُصول والكلام. والمطبوع منها:

١ ـ منتهى الدراية في توضيح الكفاية: وهو شرح لكفاية الأُصول للآخوند الخراساني، يقع في ثمانية مجلّدات.

وهو كتاب أُصولي متين، حظي باستقبال وافر من قبل العلماء والفضلاء، وقد استفدنا منه في قسم الأُصول من موسوعتنا هذه.

٢ ـ هدى الطالب: وهو شرح لكتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، من أوّل البيع إلى بحث بيع المكرَه، ألّفه على غرار منتهى الدراية. صدر منه ـ حديثاً ـ الجزء الأوّل، وهو مليء بالتحقيقات المهمّة. وربما لا يقلّ مجموع أجزاء الكتاب عن خمسة عشر جزءاً[1].

---

(١) اقتبسنا ما كتبناه من الترجمة التي أتحفنا بها أخونا سماحة السيّد محمّد علي المروّج نجل المترجم له (أدام الله ظلّه ومنحه الصحّة والعافية).

٨٨ ـ المظفّر

راجع: (١: ٦٠٠، رقم ٧٤)

٨٩ ـ المفيد

راجع: (١: ٦٠١، رقم ٧٥)

٩٠ ـ النائيني = المحقّق النائيني

راجع: (١: ٦٠٢، رقم ٧٦)

٩١ ـ النجفي = صاحب الجواهر

راجع: (١: ٦٠٣، رقم ٧٧)

٩٢ ـ النراقي

المولى أحمد بن مهدي بن أبي ذر الكاشاني النراقي (١١٨٥ ـ ١٢٤٤ هـ ق)[١]

ولد في نراق ـ من توابع كاشان[٢] ـ ونشأ بها في حضن والده، وكان من العلماء المعروفين.

سافر إلى العراق سنة ١٢٠٥ هـ ق لزيارة العتبات المقدّسة والالتقاء بكبار العلماء، قال السيّد الأمين:

«قرأ على والده في كاشان كثيراً، وعلى بعض أفاضل العراق يسيراً، مثل بحر العلوم الطباطبائي، والشيخ جعفر النجفي صاحب كشف الغطاء، والشهرستاني، ويقال: إنّه لقي البهبهاني[١]»[٢].

عاد إلى كاشان، وانتهت إليه الرئاسة بعد وفاة والده سنة ١٢٠٩ هـ.

سافر إلى العراق للمرّة الثانية سنة ١٢١٢ هـ ق.

قال عنه السيّد الأمين أيضاً: «كان عالماً فاضلاً جامعاً لأكثر العلوم لا سيّما الأُصول والفقه، والرياضي، شاعراً بليغاً بالفارسية، لكن أكثر تحصيله كان من الكتب لا أفواه الرجال...».

إلى أن قال:

«... وكانت له شفقة عظيمة على الضعفاء والفقراء، وهمّة عالية في تحمّل أعبائهم، وسدّ حاجاتهم، وقضاء حوائجهم»[٣].

قصده الشيخ الأعظم الأنصاري أيّام تجوّله في المدن الإيرانية لكسب العلوم، واستفاد منه ـ بل ربما كانت الاستفادة من الطرفين ـ وكثيراً ما يعبّر عنه بـ«بعض مشايخنا».

---

(١) وقيل: كانت ولادته سنة ١١٨٦، ووفاته سنة ١٢٤٥.

(٢) بينها وبين كاشان عشرة فراسخ.

(١) ولعلّه كان يحضر مع والده درس الوحيد البهبهاني.

(٢) أعيان الشيعة ٣: ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه.

توفّي بالوباء العام الذي اجتاح منطقة كاشان آنذاك[1].

٩٣ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني
آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني النجفي
(ـ ١٣٢٢ هـ ق)

قال عنه تلميذه السيّد الأمين: «كان عالماً فقيهاً أُصوليّاً محقّقاً مدقّقاً، من أفضل تلاميذ الميرزا السيّد محمّد حسن الشيرازي، مشغولاً ليله ونهاره بالمطالعة والتأليف والتدريس في الفقه والأُصول. يأتي صباحاً من داره التي تقرب مسجده الذي كان يؤمّ فيه، فنسمع درسه في الفقه الذي كان يلقيه من كتابه مصباح الفقيه، وقد كتبه في اليوم الماضي والليلة الماضية...».

وقال عن زهده وتواضعه وكراهته الشهرة وانعزاله أُموراً كثيرة، وقال فيما قال عنه: «... وبعد وفاة الميرزا الشيرازي قُلِّد وكان قد كتب حاشية على نجاة العباد، ورجع إليه جماعة من الخواصّ معتقدين أعلميّته، ولم تطل أيّامه، وعرض له مرض النسيان فامتنع عن الفتيا وقبض الحقوق، وخرج من النجف لتغيير الهواء، وأقام بسامراء فازداد فيها ضعفه ومرضه، وتوفّي فيها في سنّ الكهولة».

من مؤلّفاته:

١ ـ مصباح الفقيه: شرح على الشرائع، خرج منه ثلاثة مجلّدات (الطهارة = طهارة الهمداني)، و(الصلاة = صلاة الهمداني)، و(الزكاة والخمس والصوم)، والثلاثة الأخيرة في مجلّد واحد.

٢ ـ حاشية الرسائل.

٣ ـ حاشية المكاسب.

٤ ـ تقريرات أبحاث الميرزا الشيرازي في الفقه والأُصول[1].

٩٤ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع: (١: ٦٠٤، رقم ٧٩)

٩٥ ـ يحيى بن سعيد

راجع: الحلّي

٩٦ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع: (١: ٦٠٥، رقم ٨٠)

---

(١) أُنظر ترجمته في:
أ ـ أعيان الشيعة ٣: ١٨٣.
ب ـ روضات الجنّات ١: ٩٥، الترجمة رقم ٢٣.
ج ـ الفوائد الرضويّة: ٤١.
د ـ مقدّمة مستند الشيعة ـ الطبعة الحديثة.

(١) أعيان الشيعة ٧: ٢١ ـ ٢٣.

٩٧ ـ يونس بن عبد الرحمن

كان من الفقهاء المعاصرين للأئمة عليهم السلام، المشار إليهم بالبنان، قال عنه النجاشي: «يونس بن عبد الرحمن، مولى علي بن يقطين... كان وجهاً في أصحابنا، متقدّماً، عظيم المنزلة، وُلد في أيام هشام ابن عبد الملك، ورأى جعفر بن محمّد عليه السلام بين الصفا والمروة ولم يروِ عنه. وروى عن أبي الحسن موسى والرضا عليهما السلام، وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا...».

وقال عنه ابن النديم: «... علّامة زمانه، كثير التصنيف على مذاهب الشيعة».

وقال الإمام الرضا عليه السلام لوكيله عبد العزيز ابن المهتدي ـ حينما سأله عمّن يأخذ معالم دينه ـ: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن». وهذه منزلة عظيمة كما قال النجاشي.

وحينما رأى الإمام الحسن العسكري عليه السلام كتابه «كتاب يوم وليلة» قال: «أعطاه الله بكلّ حرفٍ نوراً يوم القيامة».

وأمّا تصانيفه فقد قال عنها النجاشي: «وكانت له تصانيف كثيرة، منها...» ثمّ ذكر نحو ثلاثة وثلاثين كتاباً[1].

---

(١) أنظر ترجمته في:

أ ـ رجال النجاشي: ٤٤٦، الترجمة رقم ١٢٠٨.

ب ـ الفهرست (للشيخ الطوسي): ٣٦٦، الترجمة رقم ٨٠٣.

ج ـ الفهرست (لابن النديم): ٣٠٩ (الفنّ الخامس من المقالة السادسة).

د ـ معجم رجال الحديث ٢٠: ١٩٨، الترجمة رقم ١٣٨٣٤.

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ نهج البلاغة.

« الفقه »

٣ ـ إرشاد الأذهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧[1].
٤ ـ اقتصادنا (ط : دار الفكر، الطبعة الثانية) : السيّد محمّد باقر الصدر، ر : ٥٥.
٥ ـ الأمّ (ط : دار المعرفة) : محمّد بن إدريس الشافعي = الإمام الشافعي.
٦ ـ الانتصار (ط : منشورات الشريف الرضي) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ٨٦.
٧ ـ إيضاح الفوائد (ط : مؤسسة كوشانبور ـ اسماعيليان) : محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي = فخر المحقّقين، ر : ٧١.
٨ ـ بداية الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر : ٢٢.
٩ ـ البيان (ط : المؤسسة الثقافية للإمام المهدي عليه السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٣٨.
١٠ ـ البيع (ط : مطبعة مهر) : الإمام الخميني، ر : ٢٥.
١١ ـ تبصرة المتعلّمين (ط : مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
١٢ ـ تحرير الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
١٣ ـ تحرير الوسيلة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الإمام الخميني، ر : ٣٠.

---

(١) إشارة إلى رقم الترجمة في ملحق الأعلام.

١٤ ـ تذكرة الفقهاء (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
١٥ ـ تذكرة الفقهاء (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
١٦ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط : دار الهادي) : تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٢.
١٧ ـ التنقيح الرائع (ط : مكتبة المرعشي) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر : ٦٩.
١٨ ـ جامع الشتات (ط : شركة الرضوان) : الميرزا أبو القاسم القمّي، ر : ٧٤.
١٩ ـ الجامع للشرائع (ط : مؤسسة سيّد الشهداء) : يحيى بن سعيد الحلّي، ر : ٢٨.
٢٠ ـ جامع المقاصد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر : ٧٩.
٢١ ـ جواهر الكلام (ط : مكتبة الآخوندي) : الشيخ محمّد حسن النجفي، ر : ٩١.
٢٢ ـ حاشية الآخوند على المكاسب (ط : الحجرية) : محمّد كاظم الخراساني = الآخوند الخراساني، ر : ٢٩.
٢٣ ـ حاشية السيّد اليزدي على المكاسب (ط : مؤسسة دار العلم) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي، ر : ٩٦.
٢٤ ـ حاشية المحقّق الإصفهاني على المكاسب (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : الشيخ محمّد حسين الإصفهاني = المحقّق الإصفهاني، ر : ١٢.
٢٥ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ١٩.
٢٦ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي ـ جماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني = المحدّث البحراني، ر : ١٦.
٢٧ ـ الخلاف (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن = الشيخ الطوسي، ر : ٦٢.
٢٨ ـ الدرّة النجفيّة (ط : مكتبة المفيد) : السيّد محمّد مهدي الطباطبائي = بحر العلوم، ر : ١٧.
٢٩ ـ الدروس (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٣٨.
٣٠ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ر : ٣٥.
٣١ ـ الذكرى (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٣٨.
٣٢ ـ الرسائل (ط : مطبعة مهر) : الإمام الخميني، ر : ٣٠.
٣٣ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة آية الله المرعشي) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر : ٧٩.
٣٤ ـ رسائل السيّد المرتضى (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ٨٦.
٣٥ ـ رسالة ابن بابويه : علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، ر : ٣.
٣٦ ـ رسالة الاستخارة (ط : مؤسسة الإمام المهدي عليه‌السلام) : أبو المعالي الكلباسي، ر : ٧٨.
٣٧ ـ روض الجنان (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٣٩.
٣٨ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٣٩.

٣٩ ـ الرياض (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد علي الطباطبائي، ر : ٥٧.
٤٠ ـ الرياض (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد علي الطباطبائي، ر : ٥٧.
٤١ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي، ر : ٢.
٤٢ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٢٦.
٤٣ ـ الطهارة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٤.
٤٤ ـ العروة الوثق : السيّد محمّد كاظم اليزدي، ر : ٩٦.
٤٥ ـ غنية النزوع (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، ر : ٧.
٤٦ ـ فتح الأبواب (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد علي بن موسى بن طاووس الحلّي، ر : ٨.
٤٧ ـ قواعد الأحكام (ط : منشورات الرضي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
٤٨ ـ الكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان) : أبو الصلاح الحلبي، ر : ٢٥.
٤٩ ـ كشف الغطاء (ط : انتشارات مهدوي) : الشيخ جعفر الكبير، ر : ٧٦.
٥٠ ـ كشف اللثام (ط : مكتبة آية الله المرعشي) : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني، ر : ٤٨.
٥١ ـ كفاية الأحكام (ط : مدرسة الصدر ـ مهدوي) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ر : ٣٥.
٥٢ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضوية) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر : ٦٩.
٥٣ ـ المبسوط (ط : المكتبة المرتضوية) : محمّد بن الحسن = الشيخ الطوسي، ر : ٦٢.
٥٤ ـ مجمع الفائدة والبرهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد = المحقّق الأردبيلي، ر : ١٠.
٥٥ ـ المختصر النافع (ط : مكتبة المصطفوي) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٢٦.
٥٦ ـ مختلف الشيعة (ط : مكتبة نينوى الحديثة) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
٥٧ ـ مختلف الشيعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
٥٨ ـ مدارك الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد بن علي العاملي، ر : ٥١.
٥٩ ـ المراسم (ط : جمعية منتدى النشر) : أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي (سلّار)، ر : ٣٦.
٦٠ ـ مسالك الأفهام (ط : الحجريّة) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٣٩.
٦١ ـ مسالك الأفهام (ط : مؤسسة المعارف الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٣٩.
٦٢ ـ مسالك الأفهام (ط : المكتبة الرضوية) : الفاضل الجواد الكاظمي، ر : ٦٥.
٦٣ ـ مستمسك العروة الوثق (ط : مطبعة الآداب في النجف) : السيّد محسن الحكيم، ر : ٢٣.
٦٤ ـ مستند الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : أحمد بن محمّد بن مهدي = الفاضل النراقي، ر : ٩٢.

٦٥ ـ مستند العروة الوثق (ط : مكتبة الآداب في النجف) : تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٢.
٦٦ ـ مشارق الشموس (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الآقا حسين بن محمّد الخوانساري، ر : ٢٦.
٦٧ ـ مصباح الفقاهة (ط : المطبعة الحيدرية في النجف) : تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٢.
٦٨ ـ مصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وزكاته (ط : مطبعة الحيدري) : الآغا رضا بن هادي = المحقّق الهمداني، ر : ٩٣.
٦٩ ـ المعتبر (ط : مجمع الذخائر) : جعفر بن الحسن = المحقق الحلّي، ر : ٢٦.
٧٠ ـ المعتمد (ط : لطفي ـ المطبعة العلمية) : تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٢.
٧١ ـ مفاتيح الشرائع (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : المولى محمّد محسن = الفيض الكاشاني، ر : ٧٥.
٧٢ ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : السيّد محمّد جواد العاملي، ر : ٦٤.
٧٣ ـ المقنع (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن بابويه = الصدوق، ر : ٥٦.
٧٤ ـ المقنعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ٨٩.
٧٥ ـ المكاسب (ط : مطبعة اطلاعات ـ تبريز = طبعة الشهيدي) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٤.
٧٦ ـ المكاسب (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٤.
٧٧ ـ المناهل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : السيّد محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد، ر : ٥٨.
٧٨ ـ منتهى المطلب (ط : الحجرية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
٧٩ ـ منتهى المطلب (ط : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
٨٠ ـ منهاج الصالحين (ط : دار التعارف) : السيّد محسن الحكيم مع تعليقات للسيّد محمّد باقر الصدر، ر : ٢٣ ـ ٥٥.
٨١ ـ منهاج الصالحين (ط : مدينة العلم، الطبعة ٢٨) : السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٢.
٨٢ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : وزارة الأوقاف المصرية) : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
٨٣ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : ذات السلاسل ـ الكويت) : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.
٨٤ ـ المهذّب (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر : ٤.
٨٥ ـ المهذّب البارع (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ر : ٩.
٨٦ ـ الناصريات (ضمن الجوامع الفقهية) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ٨٦.
٨٧ ـ النهاية (ط : دار الكتاب العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٢.
٨٨ ـ نهاية الإحكام (ط : مؤسسة إسماعيليان) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٢٧.
٨٩ ـ نهاية المرام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد محمّد العاملي، ر : ٦٣.
٩٠ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط : مكتبة آية الله المرعشي) : محمّد بن علي الطوسي = ابن حمزة، ر : ٦.

«الأُصول»

٩١ ـ الاجتهاد (ط : دار الزهراء عليها السلام) : السيّد محمّد بحر العلوم، ر : ١٧.
٩٢ ـ أجود التقريرات (ط : مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه) : تقريرات أبحاث الشيخ محمّد حسين النائيني، ر : ٩٠.
٩٣ ـ الإحكام في أُصول الأحكام (ط : دار الكتب العلميّة) : علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري.
٩٤ ـ الإحكام في أُصول الأحكام (ط : دار الكتب العلميّة) : علي بن أبي علي بن محمّد الآمدي.
٩٥ ـ إرشاد الفحول (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن علي بن محمّد الشوكاني.
٩٦ ـ أُصول السرخسي (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي.
٩٧ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط : دار الأندلس) : السيّد محمّد تقي الحكيم، ر : ٢٤.
٩٨ ـ أُصول الفقه (ط : دانش إسلامي) : الشيخ محمّد رضا المظفّر، ر : ٨٨.
٩٩ ـ أُصول الفقه (ط : المكتبة التجارية بمصر) : الشيخ محمّد الخضري بك.
١٠٠ ـ بحوث في علم الأُصول (ط : المجمع العلمي للشهيد الصدر) : تقرير أبحاث الشهيد السيّد الصدر، ر : ٥٥.
١٠١ ـ بدائع الأفكار (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الميرزا حبيب الله الرشتي، ر : ٣٤.
١٠٢ ـ تهذيب الأُصول (ط : مطبعة مهر) : تقرير أبحاث الإمام الخميني، ر : ٣٠.
١٠٣ ـ تمهيد القواعد (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٣٩.
١٠٤ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٤.
١٠٥ ـ حقائق الأُصول (ط : مكتبة بصيرتي) : السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، ر : ٢٣.
١٠٦ ـ الدرر النجفيّة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الشيخ يوسف البحراني، ر : ١٦.
١٠٧ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط : جامعة طهران) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ٨٦.
١٠٨ ـ الرسائل (ط : مطبعة مهر) : الإمام الخميني، ر : ٣٠.
١٠٩ ـ زبدة الأُصول (ط : الحجريّة) : محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ١٩.
١١٠ ـ الطلب والإرادة (ط : مركز الانتشارات العلميّة) : الإمام الخميني، ر : ٣٠.
١١١ ـ عدّة الأُصول (ط : الحجريّة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٢.
١١٢ ـ عناوين الأُصول (ط : الحجريّة) : السيّد مير عبد الفتّاح الحسيني المراغي، ر : ٨٥.
١١٣ ـ عوائد الأيّام (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : أحمد بن محمّد مهدي النراقي = الفاضل النراقي، ر : ٩٢.

١١٤ ـ فرائد الأُصول (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ مرتضى الأنصاري ، ر : ١٤.
١١٥ ـ الفصول الغرويّة (ط : دار إحياء العلوم الإسلاميّة) : الشيخ محمّد حسين الإصفهاني ، ر : ١٢.
١١٦ ـ فوائد الأُصول (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ محمّد حسين النائيني ، ر : ٩٠.
١١٧ ـ الفوائد الحائريّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : الشيخ محمّد باقر بن محمّد أكمل = الوحيد البهبهاني ، ر : ٩٤.
١١٨ ـ الفوائد المدنيّة (ط : الحجريّة) : محمّد أمين الاسترآبادي ، ر : ١١.
١١٩ ـ القواعد والفوائد (ط : مكتبة المفيد) : محمّد بن مكي = الشهيد الأوّل ، ر : ٣٨.
١٢٠ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧) : أبو القاسم القمّي = المحقّق القمّي ، ر : ٤٧.
١٢١ ـ كفاية الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد كاظم الخراساني = الآخوند الخراساني ، ر : ٢٩.
١٢٢ ـ كنز الفوائد = رسالة المفيد في الأُصول (ط : دار الأضواء) : محمّد بن علي الكراجكي.
١٢٣ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأُصول (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي ، ر : ٢٧.
١٢٤ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط : مكتبة الداوري) : تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي ، ر : ٣٢.
١٢٥ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط : دار صادر) : أبو حامد الغزالي.
١٢٦ ـ مصباح الأُصول (ط : مطبعة النجف) : تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي ، ر : ٣٢.
١٢٧ ـ معارج الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي ، ر : ٢٦.
١٢٨ ـ معالم الدين في الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة) : حسن بن زين الدين (الشهيد الثاني) ، ر : ٣٩.
١٢٩ ـ مفاتيح الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : السيّد محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد ، ر : ٥٨.
١٣٠ ـ مقالات الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : الشيخ ضياء الدين العراقي ، ر : ٦٥.
١٣١ ـ منتهى الدراية (ط : مطبعة النجف وغيرها) : السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج ، ر : ٨٧.
١٣٢ ـ الموافقات في أُصول الشريعة (ط : دار الكتب العلميّة) : أبو إسحاق الشاطبي.
١٣٣ ـ نهاية الأفكار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ ضياء الدين العراقي ، ر : ٦٥.
١٣٤ ـ نهاية الدراية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الشيخ محمّد حسين الغروي الإصفهاني ، ر : ١٢.
١٣٥ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (مخطوط رقم الإيداع في مكتبة السيّد الگلپايگاني ٣٤٩٥ / ١٨ / ١٥) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي ، ر : ٢٧.
١٣٦ ـ هداية المسترشدين (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد تقي الإصفهاني ، ر : ٤٢.
١٣٧ ـ الوافية (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : عبد الله بن محمّد البشروي = الفاضل التوني ، ر : ٢٠.

« الحديث »

١٣٨ ـ الاستبصار (ط : دار الكتب الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٢.
١٣٩ ـ البحار (ط : دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة الوفاء) : المولى محمّد باقر المجلسي، ر : ٨١.
١٤٠ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٢.
١٤١ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : القاضي أبو حنيفة، النعمان بن محمّد.
١٤٢ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : الشيخ عبّاس القمّي.
١٤٣ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة.
١٤٤ ـ سنن الدارمي (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن عبد الله الدارمي.
١٤٥ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري.
١٤٦ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري.
١٤٧ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني، ر : ٨٠.
١٤٨ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : المولى محمّد باقر المجلسي، ر : ٨١.
١٤٩ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الميرزا حسين النوري.
١٥٠ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي، ر : ٦٠.
١٥١ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الصدوق، ر : ٥٦.
١٥٢ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر : ٢٢.

« التفسير »

١٥٣ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٢.
١٥٤ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي، ر : ٦٠.
١٥٥ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسسة الأعلمي) : السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ر : ٥٩.

« الكلام »

١٥٦ ـ الاقتصاد (ط : دار الأضواء) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٢.

١٥٧ ـ أوائل المقالات (ط : مكتبة الداوري) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ٨٩.
١٥٨ ـ تصحيح الاعتقاد (ط : مكتبة الداوري) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ٨٩.
١٥٩ ـ التوحيد (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمد بن علي القمّي = الشيخ الصدوق، ر : ٥٦.
١٦٠ ـ دلائل الصدق (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد حسن المظفّر.

« الفلسفة »

١٦١ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة = الأسفار (ط : دار إحياء التراث العربي) : صدر الدين الشيرازي = صدر المتألّهين.

« اللغة »

١٦٢ ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري.
١٦٣ ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري.
١٦٤ ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي.
١٦٥ ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري.
١٦٦ ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي.
١٦٧ ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرّم بن منظور الافريقي.
١٦٨ ـ مجمع البحرين (ط : مكتبة بوذرجمهري) : فخر الدين الطريحي.
١٦٩ ـ محيط المحيط (ط : مكتبة لبنان) : بطرس البستاني.
١٧٠ ـ مختار الصحاح (ط : عيسى البابي ـ مصر) : محمّد بن أبي بكر الرازي.
١٧١ ـ المصباح المنير (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن محمّد الفيّومي.
١٧٢ ـ معجم لغة الفقهاء (ط : دار النفائس) : محمّد روّاس قلعهجي، وحامد صادق قنيبي.
١٧٣ ـ معجم مقاييس اللغة (ط : دار الجيل) : أحمد بن فارس.
١٧٤ ـ المعجم الوسيط (ط : مجمع اللغة العربيّة) : لجنة معجم الوسيط.
١٧٥ ـ مفردات ألفاظ القرآن الكريم (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني.
١٧٦ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط : المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت) : المبارك بن محمّد الجزري = ابن الأثير.

فهرس المحتويات

أوّلاً ـ الفقه

إرادة

(٩)

أراك

(٩ ـ ١٠)

أرباح التجارات

(١٠ ـ ١١)

أربعة عشر

(١٢)

إربة

(١٢ ـ ١٤)

ارتداد

(١٤ ـ ٤١)

ارتزاق

(٤٢ـ٤٥)

ارتماس

(٤٥)

إرث

(٤٦ ـ ٨٠)

إرجاف

(٨١ ـ ٨٢)

أرحام

(٨٣ ـ ٩٠)

أُرز

(٩٠ـ٩١)

إرسال

(٩١ ـ ٩٤)

أرش

(٩٤ ـ ١٠٣)

إرشاد

(١٠٣ـ١٠٨)

أرض

(١٠٩ـ١٣١)

أرنب

(١٣١ ـ ١٤٠)

إزالة

(١٤٠ ـ ١٤٩)

أسآر

(١٤٩ ـ ١٥٤)

أُسارى

(١٥٤ ـ ١٧٤)

أسباب

(١٧٥ ـ ١٩٣)

إسباغ

(١٩٣ـ١٩٤)

استئجار

(١٩٤)

استئذان

(١٩٤ـ٢٠٠)

استثسار

(٢٠٠)

استثمار

(٢٠١ـ٢٠٣)

استثمان

(٢٠٣)

استئناس

(٢٠٣ ـ ٢٠٤)

استئناف

(٢٠٤)

استباحة

(٢٠٤ ـ ٢٠٥)

استباق

(٢٠٥)

استبانة

(٢٠٥ ـ ٢٠٨)

استبراء

(٢٠٨ ـ ٢٢٥)

استبصار

(٢٢٦ ـ ٢٣٥)

استبضاع

(٢٣٦)

استتابة

(٢٣٧)

استتار

(٢٣٧ ـ ٢٤٧)

استثفار

(٢٤٧)

استثناء

(٢٤٨ ـ ٢٥٤)

استجار

(٢٥٤)

ر: استنجاء

استحاضة

(٢٥٥ـ٢٦٩)

استحالة

(٢٦٩ـ٢٧٧)

استحباب

(٢٧٧)

ر: الملحق الأُصولي

أستحسان

(٢٧٧)

ر: الملحق الأُصولي

استحلاف

(٢٧٧)

ر : حلف

استحلال

(٢٧٨ ـ ٢٨٠)

استخارة

(٢٨٠ ـ ٢٨٩)

استخلاف

(٢٩٠ـ ٢٩١)

استدامة

(٢٩١ـ ٢٩٤)

استدانة

(٢٩٤)

ر: دين، قرض

استدبار

(٢٩٤ـ٢٩٥)

استدلال

(٢٩٥)

ر: دليل

استذفار

(٢٩٦)

استراق السمع

(٢٩٧)

استرجاع

(٢٩٧ـ٢٩٨)

استرداد

(٢٩٨)

استرسال

(٢٩٩ـ٣٠٠)

استرقاق

(٣٠٠)

استسعاء

(٣٠١)

استسقاء

(٣٠١ ـ ٣١٠)

استسلام

(٣١٠)

استشارة

(٣١٠ـ٣١٤)

استشفاء

(٣١٥ـ٣٢١)

استشفاع

(٣٢١)

استشهاد

(٣٢١)

استصباح

(٣٢٢ـ٣٢٣)

استصحاب

(٣٢٣)

ر : الملحق الأُصولي

استصلاح

(٣٢٣)

ر : الملحق الأُصولي

استصناع

(٣٢٤ـ٣٢٥)

استطابة

(٣٢٥ـ٣٢٦)

استطاعة

(٣٢٦_٣٤٢)

استظلال

(٣٤٢ ـ ٣٥١)

استظهار

(٣٥٢ـ٣٥٧)

استعاذة

(٣٥٧ـ٣٦١)

استعارة

(٣٦٢)

استعانة

(٣٦٢ـ٣٦٨)

استعطاء

(٣٦٨ ـ ٣٧٠)

استعلاء

(٣٧٠)

استعمال

(٣٧٠)

ثانياً ـ الملحق الأُصولي

إرادة

(٣٧٣ ـ ٣٨٩)

ارتكاز

(٣٨٩ـ ٣٩٢)

أسباب

(٣٩٢)

ر: قسم الفقه

استثناء

(٣٩٢ـ٣٩٧)

استحباب

(٣٩٨ـ٤٠٢)

استحسان

(٤٠٢ـ٤١٠)

استصحاب
(٤١١ ـ ٤٤٧)

استصلاح

(٤٤٧ـ٤٥٦)

استعلاء

(٤٥٧)

استعمال

(٤٥٧ ـ ٤٦٢)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الثالث

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

٢٩

الموسوعة الفقهية الميسرة

(٢٩)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الثالث

تأليف:
الشيخ محمد علي الأنصاري

انصاري، محمد علي، ۱۳۳۰ -
الموسوعة الفقهية الميسرة . ويليها الملحق الاصولي، ملحق تراجم الفقهاء و الاصوليين / تاليف محمد علي الانصاري . ـ قم : مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۳ -
ج ـ (مجمع الفكر الاسلامي؛ ۱۹
فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي.
ج. ۳ (چاپ اول ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۸).
ISBN 964 - 5662 - 23 - 0 (ج ۳)
۱. فقه ـ ـ دائرة المعارفها. ۲. اصول فقه ـ ـ دائرة المعارفها. ۳. فقيهان ـ ـ سرگذشتنامه و كتابشناسي. الف. عنوان. ب. عنوان الملحق الاصولي. ج. عنوان : تراجم الفقها والاصوليين.
۸ م ۸ الف / ۲ / ۱۴۷ BP ۲۹۷ / ۳۰۳
كتابخانه ملی ايران ۸۲۴۵ـ۷۵ م

قم ـ ص. ب ۳۷۱۸۵ ـ ۳٦٥٤ ـ ت : ۷٤٤٨۱۰

الموسوعة الفقهية الميسرة / ج ۳

المؤلف : الشيخ محمد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)
الناشر : مجمع الفكر الاسلامي
الطبعة : الاولى / شهر رمضان المبارك ۱٤۲۰ هـ. ق
تنضيد الحروف : مجمع الفكر الإسلامي
الليتوغراف : نگارش ـ قم
المطبعة : شريعت ـ قم
الكمية المطبوعة : ۱۰۰۰ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهمَّ إنِّي أعُوذُ بِكَ أنْ أفْتَقِرَ في غِناك، أوْ أضِلَّ في هُداك، أوْ أُضامَ في سُلطانِكَ، أوْ أُضْطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ.

اللهمَّ اجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَرِيمَةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمِي، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائِعِ نِعَمِكَ عِنْدي.

اللهمَّ إنَّا نَعوذُ بِكَ أنْ نَذْهَبَ عَنْ قَوْلِكَ، أوْ أنْ نُفْتَتَنَ عَنْ دِينِكَ، أوْ تَتَابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الَّذي جَاءَ مِنْ عِنْدِكَ.

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة: قسم الخطب، رقم ٢١٥

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على صفوة خلقه الرسول الأمين وأهل بيته المنتجبين.

يسرّنا أن نقدّم إلى السادة العلماء وأصحاب الفضيلة الجزء الثالث من الموسوعة الفقهيّة الميسّرة في فاصلة زمنيّة قصيرة نسبيّاً بحسب نوع العمل وسعته، مع قلّة العِدّة والعُدّة، وليس ذلك إلّا بفضلٍ من الله وعنايته، فنسأله تعالى أن يمنّ علينا بمزيدٍ من التوفيق لإنجاز هذا المشروع الكبير والشاقّ، بحوله وقوّته.

ورعايةً لحقوق من ساعدنا من الإخوة، سوف نقوم بذكر أسمائهم مع ما قدّموه، وفقاً للسير الطبيعي للعمل.

وختاماً نشكر إدارة مجمع الفكر الإسلامي الموقّرة لما بذلته من جهود محمودة، سائلين الله تعالى أن يوفّقنا جميعاً لما فيه الخير والصواب.

محمّد علي الأنصاري

المساعدون في الجزء الثالث

١ ـ السيّد هادي عظيمي : تهيئة بطاقات الفقه والأُصول من الكومبيوتر.

٢ ـ صلاح العبيدي : تهيئة بطاقات اللغة من مصادرها ، والمراجعات اللغويّة المستجدّة.

٣ ـ محمّد الخازن : صفّ الحروف.

٤ ـ صلاح العبيدي ورعد المظفّر : المقابلة الأُولى والثانية والثالثة.

٥ ـ الشيخ محمّد باقر حسن پور : مراجعة المصادر والاستخراجات ، بعد صفّ الحروف.

٦ ـ الشيخ صادق الكاشاني : المراجعة العامّة قبل الفلم والزنك.

استغاثة

لغة :

طلب الغوث، أي النصرة. يقال: استغاث به فأغاثه. والإغاثة: الإعانة والنصرة[1].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

لعنوان الاستغاثة وأمثالها جانب كلامي وجانب فقهي، والأوّل يرتبط بعلم الكلام، والثاني بعلم الفقه. ونحن نبحث هنا عن الجانب الفقهي، وإن كانت فيه إشارة إلى الجانب الكلامي أيضاً.

الحكم التكليفي للاستغاثة :

تنقسم الاستغاثة بحسب الحكم التكليفي إلى أقسامٍ خمسة :

١ ـ الاستغاثة الواجبة : وهي التي يتوقّف عليها حفظ النفس أو المال المحترم ونحوهما. فمن تعرّض لهجوم العدوّ وكان بإمكانه صدّه بالاستغاثة بالآخرين، وجب عليه ذلك؛ دفاعاً عن النفس والمال، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك.

٢ ـ الاستغاثة المحرّمة : وهي الاستغاثة بغير اللّه تعالى على أنّه هو المغيث واقعاً ـ كما سيأتي توضيحه ـ والاستغاثة بالباطل، كاستغاثة قاتل النفس المحترمة بالآخرين، وكاحتواء الاستغاثة على محرَّم، مثل أن يستغيث المصاب باللّه تعالى بنحو يتضمّن اعتراضاً عليه.

٣ ـ الاستغاثة المندوبة : وهي الاستغاثة باللّه واستمداده في جميع الأُمور المشروعة، والاستغاثة

---

(١) المصباح المنير : « غوث ».

بمن ترجع استغاثته إلى استغاثة اللّه تعالى.

٤ ـ الاستغاثة المكروهة: وهي الاستغاثة المرجوحة، ولعلّ منها الاستغاثة بالغير لقضاء الحاجة مع تمكّن المستغيث من قضائها بنفسه؛ لأنّ طلب الحوائج من الناس أمر مرغوبٌ عنه في الشريعة.

٥ ـ الاستغاثة المباحة: وهي سوى ما تقدّم.

أقسام الاستغاثة بحسب المستغاث به وأحكامها:

المستغاث به إمّا أن يكون هو اللّه تعالى، أو أنبياءه وأولياءه، أو غيرهم:

أوّلاً ـ الاستغاثة باللّه تعالى:

لا إشكال في جواز الاستغاثة باللّه تعالى، بل الأصل الأوّلي في الاستغاثة هو أن تكون باللّه تعالى، فإنّه هو المحيي والمميت، وهو المجيب لمن دعاه، وهو الكاشف كرب المكروبين، وهو غياث المستغيثين.

وما أكثر الأدعية المأثورة عن النبي وآله ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ التي تشتمل على استغاثات باللّه تعالى، فقد ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴾[1]: أنّ النبيّ ﷺ لمّا نظر إلى كثرة المشركين وقلّة المسلمين استقبل القبلة

(١) الأنفال: ٩.

وقال: «اللهمّ أنجز لي ما وعدتني، اللهمّ إن تهلك هذه العصابة لا تُعبد في الأرض» فما زال يهتف ربّه مادّاً يديه حتّى سقط رداؤه من منكبيه، فنزلت الآية[1].

ولسبطه الإمام الحسين عليه السلام استغاثات عديدة يوم عاشوراء حينما حاصره أعداء اللّه. وقد جاء في بعضها:

«اللهمّ أنت ثقتي في كلّ كربٍ، ورجائي في كلّ شدّةٍ، وأنت لي في كلّ أمرٍ نزل بي ثقةٌ وعُدّة. كم من همٍّ يضعف فيه الفؤاد، وتقلّ فيه الحيلة، ويخذل فيه الصديق، ويشمت فيه العدوّ، أنزلته بك وشكوته إليك؛ رغبةً منّي عمّن سواك، ففرّجته وكشفته، فأنت وليُّ كلّ نعمة، وصاحب كلّ حسنة، ومنتهى كلّ رغبة»[2].

وقد تضمّنت الصحيفة السجّادية خالص الأدعية، وهي من إنشاء الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام. وممّا جاء فيها قوله عليه السلام: «اللهمّ يا من برحمته يستغيث المذنبون، ويا من إلى ذكر إحسانه يفزع المضطرّون، ويا من لخيفته ينتحب الخاطئون، يا أُنس كلّ مستوحشٍ غريب،

(١) أنظر مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٥٢٥.

(٢) أنظر: مقتل الحسين عليه السلام (لأبي مخنف لوط بن يحيى، المطبوع باسم «وقعة الطفّ» بتحقيق الشيخ محمّد هادي اليوسفي الغروي): ٢٠٥، والإرشاد (للشيخ المفيد) ٢:

ويا فَرَجَ كلِّ مكروبٍ كئيب، ويا غوث كلِّ مخذولٍ فريد...»[1].

ثانياً ـ الاستغاثة بالأنبياء والأولياء المقرّبين:

الاستغاثة بالأنبياء والأولياء تكون على أنحاء:

١ ـ أن يُستغاث بهم على أنّهم قادرون على تنفيذ ما سُئلوا بنحو الاستقلال عن إرادة اللّه تعالى، بأن تكون إرادتهم وقدرتهم مستقلّة وفي عرض إرادة اللّه وقدرته[2].

وهذا النوع من الاستغاثة حرام؛ لاستلزامه الشرك، نعوذ باللّه تعالى منه.

٢ ـ أن يستغاث بهم على أن تكون إرادتهم مؤثّرة مع إرادة اللّه تعالى، بحيث يكون المستغاثُ به هو اللّهَ تعالى والأنبياءَ والأولياءَ في عرضٍ واحد، ويكون التأثيرُ مستنداً إليهم على نحو الاشتراك.

وهذا كسابقه.

٣ ـ أن يستغاث باللّه تعالى ويجعل هؤلاء وسيلة إليه لقبول الاستغاثة.

وهذه الاستغاثة صحيحة وجائزة بلا ريبٍ ولا إشكال. وما أكثر الأدعية الواردة عن النبيّ ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام بهذا النحو. فقد جاء في بعض أدعية الصحيفة السجّادية: «اللهمّ يا منتهى مطلب الحاجات، ويا من عنده نيل الطلبات ـ إلى أن يقول: ـ وصلّ على محمدٍ وآله صلاةً دائمةً ناميةً لا انقطاع لأبدها، ولا منتهى لأمدها، واجعل ذلك عوناً لي وسبباً لنجاح طلبتي إنّك واسعٌ كريم ـ إلى أن يقول: ـ فأسألك بك وبمحمّدٍ وآله صلواتك عليهم أن لا تردّني خائباً»[1].

وأورد ابن ماجه والترمذي عن عثمان بن حنيف ـ وصحّحاه ـ: «أنّ رجلاً ضرير البصر أتى النبي ﷺ فقال: أُدع اللّه أن يعافيني، قال: إنْ شئتَ دعوتُ، وإن شئتَ صبرتَ فهو خيرٌ لك. قال: فادعه، قال: فأمره أن يتوضّأ فيُحسن وضوءَه ويدعو بهذا الدعاء: اللهمّ إنّي أسألك وأتوجّه إليك بنبيّك نبيّ الرحمةِ، إنّي توجّهت بك إلى ربّي في

---

(١) الصحيفة السجّادية: دعاؤه عليه السلام في الاستقالة، الدعاء رقم ١٦.

(٢) أنظر هذا الموضوع في المصدرين التاليين:

أ ـ منهج الرشاد لمن أراد السداد: ٥٨ و ١٠٦ و ١٥٨، للفقيه الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله (١١٥٤ ـ ١٢٢٨ هـ. ق)، وقد كتبه جواباً لما أرسله إليه عبد العزيز بن محمّد بن سعود، الذي كان هو ووالده من الدعاة إلى محمّد بن عبد الوهاب.

وقد وقع الكتاب بيدي بعد كتابة المقال، ويمتاز بأنّه صدر من يراعة فقيهٍ كبير.

ب ـ كشف الارتياب (للسيّد محسن الأمين): ٢٢٧ ـ ٢٥١.

(١) الصحيفة السجّادية: دعاؤه عليه السلام في طلب الحاجات، الدعاء رقم ١٣.

حاجتي هذه لتقضى لي، اللهمّ فشفّعه فيّ»[١].

٤ ـ أن يستغاث بهؤلاء أنفسهم ليسألوا الله أن يغيث المستغيث ويقضي حوائجه.

وهذا النوع صحيحٌ أيضاً؛ لأنّ المسؤول الواقعي هو الله تعالى. قال كاشف الغطاء: «إنّ نداء النبي وآله عليهم السلام وسائر أولياء الله عليهم السلام وترجّيهم والاستغاثة بهم والالتجاء إليهم والاعتماد عليهم والتعويل عليهم ونحوها، مرجعها إلى الله تعالى»[٢].

وقال أيضاً: «إنّ خطاب النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بصورة الدعاء والاستغاثة والاستجارة والالتجاء من العارفين ذكرهم، مرجعه إلى خطاب ربّ العالمين»[١].

ويدلّ على صحّة هذا المعنى وما قبله قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً ﴾[٢].

وما ورد في الزيارات المأثورة، منها زيارة النبي صلى الله عليه وآله: «أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله... اللهمّ إنّك قلت: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً ﴾ وإنّي أتيت نبيّك مستغفراً تائباً من ذنوبي، وإنّي أتوجّه إليك بنبيّك نبيّ الرحمة محمدٍ صلى الله عليه وآله، يا محمّد إنّي أتوجّه إلى الله ربّي وربّك ليغفر لي ذنوبي»[٣].

وجاء في صحيح مسلم عن عمر بن الخطاب، قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: يأتي عليكم أُويس بن عامر مع أمداد أهل اليمن من مراد، ثمّ من قَرَن. كان به بَرَص، فبرأ منه إلّا موضع درهم. له والدة هو بها برٌّ، لو أقسم على الله لأبرّه، فإن

---

(١) أُنظر: سنن الترمذي ٥: ٥٦٩، كتاب الدعوات، الباب ١١٩، الحديث ٣٥٧٨، وسنن ابن ماجه ١: ٤٤١، كتاب إقامة الصلاة، باب صلاة الحاجة، الحديث ١٣٨٥، وانظر البحار ٩١: ٥، كتاب الذكر، باب الاستشفاع بمحمّد وآل محمّد صلى الله عليه وآله، الحديث ٦. ونماذج هذا الباب كثيرة حتّى من طرق الجمهور، فقد أورد البخاري: «أنّ عمر بن الخطّاب كان إذا قحطوا استسق بالعباس بن عبد المطّلب، فقال: اللهمّ إنّا كنّا نتوسّل إليك بنبيّنا فتسقينا، وإنّا نتوسّل إليك بعمّ نبيّنا فاسقنا. قال: فيسقون». وأخرج فيه عن ابن عمر: أنّه كان يتمثّل بشعر أبي طالب عندما كانوا يُسقون باستسقاء النبي صلى الله عليه وآله فيقول:

وأبيض يستسق الغمام بوجهه ... ثِمال اليتامى عصمة للأرامل

أُنظر صحيح البخاري ١: ١٧٨ ـ ١٧٩، كتاب الجمعة، أبواب الاستسقاء.

(٢) كشف الغطاء: ٣١٢.

(١) كشف الغطاء: ٣١٢.

(٢) النساء: ٦٤.

(٣) كامل الزيارات: الباب الثالث، زيارة قبر رسول الله صلى الله عليه وآله، وانظر: الكافي ٤: ٥٥٠، باب زيارة النبي صلى الله عليه وآله، الحديث الأوّل، والوسائل ١٤: ٣٤١، باب زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله، الحديث الأوّل.

استطعت أن يستغفر لك فافعل»(١).

ولم يخالف جواز الاستغاثة بالمعنيين المتقدّمين أحد من المسلمين سوى ابن تيميّة ومن سار على نهجه من المتأخّرين(٢).

وأهمّ ما تمسّكوا به هو :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ما يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ * إِنْ تَدْعُوهُمْ لا يَسْمَعوا دُعاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعوا ما اسْتَجابوا لَكُمْ وَيَوْمَ القِيامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴾(٣).

لكن رُدّ الاستدلال : بأنّ المراد من «الدعاء» في الآية هو العبادة(٤)، وواضحٌ أنّ عبادة غير اللّه تعالى شركٌ بأيّ نحوٍ كانت. لكن ليس كلُّ دعاءٍ عبادةً، فما أكثر مَن دعا الرسول ﷺ في حياته بمرأى ومسمعٍ منه.

فالآية فيها توبيخ للذين يعبدون غير اللّه تعالى من الأشخاص والأوثان والأصنام. والاستغاثة بمعناها الصحيح لا تتضمّن عبادة المستغاث به حتّى تشملها الآية.

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعوا مِنْ دونِ اللّه مَنْ لا يَسْتَجيبُ لَهُ إلى يَوْمِ القِيامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعائِهِمْ غافِلونَ ﴾(١).

---

(١) صحيح مسلم ٤ : ١٩٦٨، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أُويس القرني، الحديث ٢٢٥.

(٢) أُنظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٤ : ٢٦، عنوان «استغاثة».

(٣) فاطر : ١٣ ـ ١٤.

(٤) قال السيّد الأمين : «... إنّ الدعاء في اللغة مطلق النداء، قال اللّه تعالى : ﴿ لا تَجْعَلُوا دُعاءَ الرَّسولِ بَيْنَكُمْ كَدُعاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً ﴾ [النور : ٦٣]، ويطلق الدعاء على سؤال اللّه تعالى والرغبة إليه وطلب حوائج الدنيا والآخرة منه باعتقاد أنّه مالك أمر الدنيا والآخرة... وإطلاق الدعاء على ذلك إمّا لأنّه أحد أفراد المعنى اللغوي، أو لصيرورته حقيقةً عرفيّةً في ذلك، أو مجازاً مشهوراً. وقد ورد في الشرع الحثُّ على دعاء اللّه تعالى وطلب حوائج الدنيا والآخرة منه وسمّي عبادةً. قال اللّه تعالى : ﴿ ادْعوني أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ ﴾ [غافر : ٦٠] =

= وقال زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام في دعائه بعد ذكر الآية : "فسمّيت دعاءك عبادةً وتركه استكباراً وتوعّدت عليه دخول جهنّم داخرين". حتّى ورد : أنّ الدعاء مخّ العبادة...

ولا شكّ أنّ مطلق الدعاء والمناداة وطلب الحاجة من غير اللّه لا يكون عبادةً ولا ممنوعاً منه... فقوله تعالى : ﴿ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللّه أَحَداً ﴾ [الجنّ : ١٨] لا يراد به مطلق الدعاء قطعاً، بل دعاء خاص، وهو الدعاء المساوي لدعاء اللّه تعالى باعتقاد أن المدعوّ قادر مختار مساوٍ للّه في ذلك...

إذا عرفت ذلك ظهر لك : أنّ من دعا نبيّاً واستغاث به فذلك لا يدخل في الدعاء المنهيّ عنه في الآية؛ لأنّ هذا الدعاء والاستغاثة لا يخرج عن طلبه منه أن يدعو اللّه له أو يشفع له عنده...».

كشف الارتياب : ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(١) الأحقاف : ٥.

وأُجيب عن الاستدلال بهذه الآية أيضاً بما تقدّم؛ فإنّ الدعاء هنا بمعنى العبادة، والمستغيث لا يعبد المستغاث به[١].

٣ ـ وما رواه الطبراني عن عبادة بن الصامت: أنّه قال أبو بكر: «قوموا بنا نستغيث برسول اللّه ﷺ من هذا المنافق، فقال رسول اللّه ﷺ: إنّه لا يستغاث بي وإنّما يستغاث باللّه تعالى»[٢].

وأُجيب عنه:

أوّلاً ـ أنّ المراد من الرواية ـ على فرض قبولها ـ هو: أنّ النبيّ ﷺ أراد أن ينبّههم على أنّ المستغاث به الواقعي هو اللّه تعالى، فيكون مثل قوله تعالى: ﴿ وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمىٰ ﴾[٣]، فلا يعارض ذلك ما دلّ على جواز الاستغاثة ووقوعها[٤].

ثانياً ـ أنّ الذي يمنعه مانعو الاستغاثة هو الاستغاثة بالحيّ في ما لا يقدر عليه، ودفع شرّ المنافق كان مقدوراً للنبيّ ﷺ كما دفع شرّ من هو أعظم منه بقدرة اللّه تعالى[١].

ثالثاً ـ لو كان شركاً لنبّه النبيّ ﷺ أبا بكر عليه وأمره بالتوبة، ونهاه عن إعادته[٢].

رابعاً ـ كلّ ذلك مع فرض صحّة سند الرواية، لكن لم تثبت، بل الثابت عدمها؛ لأنّ في السند «ابن لهيعة» وقد ضعّفوه[٣].

خامساً ـ جاء كلام النبيّ ﷺ في مسند أحمد بلفظٍ آخر، وهو: «لا يقام لي، إنّما يقام للّه تبارك وتعالى»[٤] وهو لا ربط له بموضوع الاستغاثة.

جواز الاستغاثة في حياة المستغاث به وبعد مماته:

لا فرق في جواز الاستغاثة بين حياة المستغاث به ومماته، لكن فرق ابن تيميّة والسائرون على نهجه في ذلك، فمنعوا الاستغاثة بالنبيّ ﷺ بعد مماته، متمسّكين بقوله تعالى: ﴿ وَما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتىٰ وَلا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعاءَ ﴾[٦].

---

(١) أنظر هذا الاستدلال وما قبله والجواب عنه في كشف الارتياب: ٢٣٢، وقد ذكر العلّامة الأميني عدّة مصادر من العامّة قامت بالردّ على هذه الاستدلالات، أنظر موسوعة الغدير ٥: ١٤٥، عند الكلام عن التوسّل والاستشفاع بقبره الشريف ﷺ.

(٢) أنظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٤: ٢٦، عنوان «استغاثة».

(٣) الأنفال: ١٧.

(٤) كشف الارتياب: ٢٥١.

---

(١) كشف الارتياب: ٢٥١.

(٢) الإغاثة بأدلّة الاستغاثة (للسقّاف): ٣٠.

(٣) أنظر المصدرين المتقدّمين، ومجمع الزوائد ٨: ٤٠.

(٤) مسند أحمد ٥: ٣٧٣، مسند الأنصار، حديث عبادة بن الصامت، رقم ٢٢٧٧٢.

(٥) فاطر: ٢٢.

(٦) النمل: ٨٠.

وأُجيب عنه: بأنّ المراد من الآيتين وأمثالها هو: أنّ الكفّار المصرّين على الباطل لن ينتفعوا بالتذكير والموعظة، كما أنّ الأموات الذين صاروا إلى قبورهم لن ينتفعوا بالتذكير والموعظة بعد أن خرجوا من الدنيا على كفرهم[1].

هذا وقد استفاضت الروايات من الطرفين ـ الشيعة والسنّة ـ بأنّ الأموات يسمعون كلام الأحياء ويأنسون بهم، فقد روى الكليني في الكافي بسندٍ صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في زيارة القبور، قال: «إنّهم يأنسون بكم، فإذا غبتم عنهم استوحشوا»[2].

وروى عنه عليه السلام بسندٍ صحيح أيضاً، قال: «إنّ المؤمن ليزور أهله فيرى ما يحبّ ويستر عنه ما يكره، وإنّ الكافر ليزور أهله فيرى ما يكره ويستر عنه ما يحبّ، قال: ومنهم من يزور كلّ جمعة، ومنهم من يزور على قدر عمله»[1].

وروى أيضاً في كيفية زيارة قبور المؤمنين عن عبد الله بن سنان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف التسليم على أهل القبور؟ فقال: نعم، تقول: السلام على أهل الديار من المسلمين والمؤمنين، أنتم لنا فرط، ونحن إن شاء الله بكم لاحقون»[2].

وقد ورد في صحيح مسلم عن عائشة: أنّها قالت: «كان رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ـ كلّما كان ليلتها من رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ـ يخرج من آخر الليل إلى البقيع، فيقول: السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وأتاكم ما توعدون غداً مؤجّلون، وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون، اللهمّ اغفر لأهل بقيع الغرقد»[3].

وروى البخاري ومسلم في صحيحيهما ـ واللفظ للثاني ـ: «أنّ رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ترك قتلى بدر ثلاثاً، ثمّ أتاهم فقام عليهم فناداهم فقال: يا أبا جهل بن هشام، يا أُميّة بن خلف، يا عتبة بن

---

(١) أنظر الإغاثة بأدلّة الاستغاثة (للسقّاف): ٦، ونقل ذلك عن مختصر تفسير ابن كثير (للصابوني) أيضاً.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المراد من الإسماع في الآية هو التذكير المؤثّر في القلب لا الإسماع الحسّي، وإلّا فإنّ الكفّار كانوا يسمعون كلام الله وكلام النبيّ صلى الله عليه وآله، لكن كان بعضهم يتأثّر بكلامه ولا يتأثّر بعضهم الآخر، فالذي تأثّر فكأنّما سمع كلام النبيّ صلى الله عليه وآله والذي لم يتأثّر لم يسمع. فالتشبيه بين هذا القسم من الكفّار وبين الأموات من حيث عدم تأثير التذكير والموعظة لا من حيث عدم إمكان الإسماع، فإنّه يمكن أن يتحقّق في الأحياء الكفّار بإسماعٍ حسّي وفي الأموات ـ مسلمين كانوا أو كفّاراً ـ بإسماعٍ برزخي كما دلّت عليه الروايات المشار إليها في المتن.

(٢) الكافي ٣: ٢٢٨، باب زيارة القبور، الحديث الأوّل.

(١) الكافي ٣: ٢٣٠، باب أنّ الميّت يزور أهله، الحديث الأوّل.

(٢) الكافي ٣: ٢٢٨، باب زيارة القبور، الحديث ٥.

(٣) صحيح مسلم ٢: ٦٦٩، كتاب الجنائز، باب ما يقال عند دخول القبور، الحديث ٩٧٤.

ربيعة، يا شيبة بن ربيعة، أليس قد وجدتم ما وعد ربُّكم حقّاً؟ فإنّي وجدت ما وعدني ربّي حقّاً. فسمع عمر قول النبي صلّى‌الله‌عليه [وآله] وسلّم فقال: يا رسول اللّه كيف يسمعوا وأنّى يجيبوا وقد جيّفوا؟! قال: والذي نفسي بيده ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، ولكنّهم لا يقدرون أن يجيبوا، ثمّ أمر بهم فسحبوا فألقوا في قليب بدر»(١).

وروى البخاري أيضاً عن أنس بن مالك، قال: «إنّ رسول اللّه صلّى‌الله‌عليه [وآله] وسلّم قال: إنّ العبد إذا وضع في قبره وتولّى عنه أصحابه ـ وإنّه ليسمع قَرْعَ نِعالهم ـ أتاه ملكان فيقعدانه...»(٢).

والخلاصة: أنّ الروايات ـ من الطرفين ـ متظافرة على أنّ الأموات يسمعون كلام الأحياء ويأنسون بهم.

نعم، سماعهم ليس سماعاً حسيّاً بآلة السمع، بل هو سماع برزخي. وتوضيحه يتكفّله علم الكلام(٣).

لا فرق بين ما يكون المستغاث به قادراً عليه وبين غيره:

فرّق ابن تيميّة وأصحابه بين ما يكون المستغاث فيه مقدوراً للمستغاث به وبين ما لا يكون كذلك، فجوّزوا الاستغاثة في الأوّل دون الثاني، لكن المعروف عند سائر المسلمين عدم

---

(١) رواه البخاري في صحيحه (١: ٢٣٨، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر) عن عبد اللّه بن عمر، ورواه مسلم في صحيحه (٤: ٢٢٠٣، كتاب الجنّة، باب إثبات عذاب القبر، الحديث ٢٨٧٤) عن أنس بن مالك.

(٢) صحيح البخاري ١: ٢٣٨، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر.

(٣) العوالم التي يمرّ بها الإنسان أربعة:

أ ـ العالم الجنيني.

ب ـ العالم الدنيوي.

ج ـ العالم البرزخي.

د ـ العالم الأُخروي.

فالأوّلان عشناهما، والآخران أخبرتنا بهما الشريعة. وقد دلّ كثير من الآيات والروايات على العالم البرزخي. فمن جملة الآيات:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلا تَقُولوا لِـمَنْ يُقْتَلُ في سَبيلِ اللّهِ أمْواتٌ بَلْ أحْياءٌ وَلٰكِنْ لا تَشْعُرُونَ﴾. البقرة: ١٥٤. ومثلها الآية ١٦٩ من سورة آل عمران.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إذا جاءَ أحَدَهُمُ المَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعونِ * لَعَلِّي أعْمَلُ صالِحاً فيما تَرَكْتُ كَلّا إنَّها كَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها وَمِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾. المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَحاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سوءُ العَذابِ * النّارُ يُعْرَضونَ عَلَيْها غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقومُ السّاعَةُ أدْخِلوا آلَ فِرْعَوْنَ أشَدَّ العَذابِ﴾. غافر: ٤٥ ـ ٤٦.

فإنّ الآخرة ليس فيها غدوٌّ وعَشيّ، بل إنّما ذلك في البرزخ وقبل يوم القيامة كما هو صريح الآية.

وأمّا السنّة فقد ورد فيها مستفيضاً ما يدلّ على الحياة البرزخيّة كما أشرنا إلى بعضها في المتن، وانظر هذا الموضوع في كتاب الميزان في تفسير القرآن (للعلامة الطباطبائي) ٢: ٣٤٧.

الفرق، فيجوز طلب الرزق والعافية وطول العمر ونحوها ممّا لا يقدر عليه العبد من مثل النبيّ ﷺ والولي، لكن على نحو ما مرّ، بأن يكون المستغاث به وسيلة إلى اللّه تعالى، أو يستغاث باللّه ويجعل المستغاث به شفيعاً إليه تعالى، ونحو ذلك ممّا مرّ.

وهذا لا يستلزم شركاً ولا حرمة؛ فقد أسند اللّه تعالى الإحياء وشفاء المرضى إلى عيسى عليه السلام، فقال: ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي ﴾[(1)] ونحوها آية أخرى[(2)].

فإنّ الخالق والمبرىء والمحيي الحقيقي هو اللّه تعالى، لكن جعله ـ لمصلحةٍ ما ـ على يد عيسى عليه السلام وأسنده إليه مجازاً، فيكون من قبيل: «جرى الميزاب» و ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾[(3)] فإنّ الجاري هو الماء لكن أُسند إلى الميزاب مجازاً، كما أنّ المسؤول هو أهل القرية لكن أُسند إلى القرية مجازاً.

وبعبارة أخرى: كلّ شيءٍ يكون مقدوراً للعبد بإذن اللّه تعالى، فإذا كان العبد مقرّباً إليه تعالى، وسأله حاجة وأذن بقضائها، فيكون ذلك الشيء مقدوراً لذلك الشخص، بمعنى سؤاله قضاءها منه تعالى[(4)].

وأمّا الفرق بين الحياة والممات فقد تقدّم الجواب عنه.

صيغ الاستغاثة باللّه تعالى والأنبياء والأولياء:

أمّا الاستغاثة باللّه تعالى فصيغتها واضحة، وهي أن يقول: إلهي أغثني، أو أستغيث بك يا اللّه، أو يا اللّه ارحمني، أو ارزقني، أو تب عليَّ... وهكذا فكلّ ذلك لا إشكال فيه.

وأمّا الاستغاثة بالأنبياء والأولياء فيمكن أن تكون على أحد أنحاء ثلاثة:

١ ـ أن يقول: يا رسولَ اللّه ـ أو يا وليَّ اللّه ـ أدعُ اللّه أن يرزقني، ويشفي مريضي، و... وهذا لا إشكال فيه، كما تقدّم.

٢ ـ أن يقول: أسألك يا اللّه بحقّ رسولك ونبيّك، أو وليّك أن ترزقني، أو تشفي مريضي...

وهذا لا إشكال فيه أيضاً على ما تقدّم.

---

(١) المائدة: ١١٠.

(٢) آل عمران: ٤٩.

(٣) يوسف: ٨٢.

(٤) أُنظر كشف الارتياب: ٢٤٨. وروي في الوسائل عن الكراجكي: «أنّ أبا حنيفة أكل مع أبي عبد اللّه = الصادق عليه السلام، فلمّا رفع الصادق عليه السلام يده من أكله، قال: الحمد للّه ربّ العالمين، اللهمّ هذا منك ومن رسولك ﷺ، فقال أبو حنيفة: يا أبا عبد اللّه! أجعلت مع اللّه شريكاً؟ فقال له: ويلك، إنّ اللّه يقول في كتابه: ﴿ وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾، ويقول في موضع آخر: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ ﴾، فقال أبو حنيفة: واللّه لكأنّي ما قرأتهما قطّ». الوسائل ٢٤: ٣٥١، الباب ٥٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٩. والآيتان ٧٤ و ٥٩ من سورة التوبة.

٣ـ أن يقول: يا رسول الله ـ أو يا وليّ الله ـ أسألك الرزق والشفاء و...

وهذا صحيح أيضاً إذا كان يعتقد أنّ الرازق والشافي و... هو الله تعالى لا غير، أو كان غير ملتفت إلى هذا المعنى أصلاً، لكن لو التفت إليه لالتزم به، كما هو عليه عامّة الناس.

أمّا إذا كان معتقداً بأنّ النبيّ أو الوليّ هو الرازق والشافي واقعاً دون الله تعالى، فغير صحيح وغير جائز، بل هو شِركٌ، كما تقدّم.

نعم، ينبغي إرشاد الناس وتعليمهم كيفية الاستغاثة بغير الله تعالى لتكون أبعد عن الشبهة.

ثالثاً ـ الاستغاثة بغير الأنبياء والأوصياء والأولياء عليهم السلام:

تجوز الاستغاثة بغير الأنبياء والأوصياء والأولياء إذا لم تستلزم عنواناً ثانوياً محرّماً، كالاعتقاد برازقيّة المستغاث به أو قدرته المطلقة على شفاء المريض، ونحو ذلك ممّا يستلزم الاعتقاد بقدرة المستغاث به استقلالاً أو اشتراكاً مع الله، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فإذا استلزمت الاستغاثة هذا المعنى مع التفات المستغيث صارت محرّمة.

ومن موارد الاستغاثة المحرّمة استغاثة الظالم بغيره في ظلمه، وتحرم إغاثته أيضاً.

وإذا لم تستلزم الاستغاثة بالمخلوقين المحذورين المتقدّمين ونحوهما فهي جائزة، فيجوز أن يستغيث إنسان بإنسان آخر لدفع الظالم عن نفسه أو غيره، بل قد تجب في ظروف خاصّة، وسيأتي بيان ذلك. وقد ورد الحثّ على إغاثة المستغيثين والملهوفين، كما سنشير إليه.

ولا يشترط في جواز الاستغاثة أن يكون المستغاث به مسلماً إذا دعت الضرورة إليها، فتجوز الاستغاثة بالكافر، كما إذا دهم المسلمين عدوّ لا يقدرون على دفعه إلّا بالاستغاثة بالكافرين، ولا يشترط في وجوب الإغاثة أن يكون المستغيث مسلماً، فتجب إغاثة الكافر إذا استغاث بالمسلم ولم يكن هناك عنوان طارئ يجعل إغاثته محرّمة[1].

وقد تقدّم ما يتّصل بالموضوع في عنوان «استعانة» فراجع.

رابعاً ـ الاستغاثة بالملائكة:

حكم الاستغاثة بالملائكة حكم الاستغاثة بالأنبياء والأولياء، فما يجوز هناك يجوز هنا، وما لا يجوز هناك لا يجوز هنا. ومن موارد عدم الجواز،

---

(١) قال الشهيد في المسالك بالنسبة إلى من اضطرّ إلى الطعام: «... وإن لم يكن المالك مضطرّاً إليه فعليه إطعام المضطرّ مسلماً كان أم ذمّياً أم مستأمناً ...». المسالك ١٢: ١١٨. أنظر عنوان: «اضطرار».

هذا بالنسبة إلى وجوب الإغاثة وأمّا جوازها فدائرته أوسع من ذلك، إذ ربما شملت غير هؤلاء من أقسام الكفّار.

استغاثة الساحر واستعانته بهم في سحره، إن قلنا بإمكانه[(١)].

خامساً ـ الاستغاثة بالجنّ :

المستفاد من الآيات والروايات وكلمات الفقهاء ـ في موضوع السحر ونحوه ـ : أنّ الاستغاثة بالجنّ والاستعانة بهم غير جائزة[(٢)]، قال تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقاً ﴾[(٣)].

حكم إغاثة المستغيث :

حثّت الشريعة على إغاثة المستغيثين والملهوفين بصورة عامّة، وندبت إليها كثيراً. ومن جملة ما ورد في ذلك :

١ ـ ما رواه زيد الشحّام، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : من أغاث أخاه المؤمن اللهفان اللهثان عند جهده، فنفّس كربته وأعانه على نجاح حاجته كتب الله عزّ وجلّ له بذلك ثنتين وسبعين رحمة من الله...»[(٤)].

٢ ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كلّ معروف صدقة، والدالّ على الخير كفاعله، والله عزّ وجلّ يحبّ إغاثة اللهفان»[(١)].

٣ ـ وجاء في رسالة الإمام الصادق عليه السلام إلى النجاشي حينما وُلّي من قبل السلطة على الأهواز : «... وحدّثني أبي عن آبائه، عن عليٍّ، عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال : من أغاث لهفاناً من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظلّ إلّا ظلّه، وآمنه يوم الفزع الأكبر، وآمنه من سوء المنقلب»[(٢)].

٤ ـ وجاء في آثار الذنوب، المرويّة عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام : «... والذنوب التي تنزل البلاء ترك إغاثة الملهوف، وترك معاونة المظلوم، وتضييع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...»[(٣)].

٥ ـ وعن أمير المؤمنين عليه السلام : «من كفّارات الذنوب العظام إغاثة الملهوف والتنفيس عن المكروب»[(٤)].

٦ ـ وعنه أيضاً : «زكاة السلطان إغاثة اللهفان»[(٥)].

---

(١) و (٢) أنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١ : ٢٥٧ ـ ٢٧٣.

(٣) الجنّ : ٦.

(٤) الكافي ٢ : ١٩٩، باب تفريج كرب المؤمن، الحديث الأوّل.

(١) الكافي ٤ : ٢٧، باب فضل المعروف، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ١٧ : ٢٠٧، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٦ : ٢٨١، الباب ٤٠ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٨.

(٤) نهج البلاغة : ٤٧٢، قسم الحِكَم، الحِكْمة ٢٤.

(٥) مستدرك الوسائل ٧ : ٤٦، الباب ١٦ من كتاب الزكاة، الحديث ٦.

هذا كلّه بالنسبة إلى الإغاثة بصورة عامّة، وقد تجب أو تحرم أو تصير مندوبة أو مكروهة لعوارض خارجيّة.

ومن موارد وجوبها ما إذا توقّف عليها إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك، أو إنقاذ عرضٍ أو مالٍ محترمٍ، ومن ذلك أيضاً إغاثة الحاكم الشرعي لـمَن استغاثه واستدعاه على خصمه.

ومن موارد حرمتها ما إذا كان المستغيث استغاث في باطل، كما إذا كان ظالماً واستغاث في ظلمه، ونحو ذلك.

الإغاثة من فروض الكفايات :

كلّما وجبت الإغاثة فهي غالباً على نحو الواجب الكفائي[1]، ما لم تصر واجباً عينيّاً لظروفٍ طارئة.

حكم ترك الإغاثة :

إذا كان المستغاث به غير قادر على الإغاثة عقلاً أو شرعاً، فلا كلام، وإن كان قادراً عليها وتركها، فإن لم يترتّب على ذلك تلف نفس أو مال أو نحوهما، فليس عليه إلّا الحرمة التكليفيّة؛ لأنّه ترك واجباً، وهو إغاثة المستغيث على فرض وجوبها.

وإن ترتّب عليها شيءٌ من ذلك، فهل يضمن

(١) أُنظر : القواعد ١ : ١٠٠، وكفاية الأحكام : ٧٣.

شيئاً أو لا ؟

قال الشهيد الثاني ما حاصله : أنّه لو منع مالك الطعام ـ إذا لم يكن هو مضطرّاً إليه ـ الشخص المضطرّ من طعامه، فمات جوعاً، ففي ضمانه وعدمه وجهان :

من أنّه لم يحدث فيه فعلاً مهلكاً.

ومن أنّ الضرورة أثبتت للـمضطرّ في ماله حقّاً، فكأنّه منع المضطرّ من طعامه.

لكن ضعّف صاحب الجواهر الوجه الثاني[1].

العلاقة بين الاستغاثة والدفاع :

يظهر من بعض الفقهاء : أنّ أدنى مراتب الدفاع هو الاستغاثة، فلو هجم العدوّ على أهل دارٍ، فالواجب دفعه أوّلاً بالصياح والاستغاثة إن كان بحيث يلحقه الغوث، ولا ينتقل إلى المرتبة الأعلى وهي الدفاع باليد وما فوقها إلّا مع عدم ترتّب أثرٍ على الاستغاثة. قال الشيخ الطوسي :

«إذا قصد رجل دمَ رجلٍ أو مالَه أو حريمه فله أن يدفعه بأيسر ما يمكن دفعه به، فإن كان في موضعٍ يلحقه الغوث إذا صاح، دَفَعه عن نفسه بالصياح، وإن كان في موضعٍ لا يلحقه الغوث دفعه باليد، فإن لم يندفع باليد دفعه بالعصا، وإن لم يندفع بالعصا دفعه بالسلاح ...»[2].

(١) أُنظر : المسالك ١٢ : ١١٨، والجواهر ٣٦ : ٤٣٤.

(٢) المبسوط ٨ : ٧٥.

وقال العلّامة: «... فلو كفاه الصياح والاستغاثة في موضعٍ يلحقه المنجد، اقتصر عليه ...»[١].

وهكذا قال آخرون.

ومثل ذلك ما لو اطّلع شخص على أهل المنزل وأرادوا دفعه، فيبدأون بالأدنى فالأدنى مثل: رمي شيءٍ خفيف، والصياح، والاستغاثة، ثمّ اليد والعصا ...[٢].

لكن لم يلتزم بعضهم بهذا التدرّج في الموردين[٣].

وتفصيل ذلك في عنوان «دفاع» إن شاء اللّه تعالى.

العلاقة بين الاستغاثة والحكم:

لـمّا كان الغرض الأصلي من الحكم والقضاء بين الناس هو إحقاق الحقوق وإغاثة المستغيثين، فلذلك لو استعدى شخصٌ الحاكمَ واستغاث به ليأخذ بحقّه من خصمه فيجب عليه أن يعديه ويغيثه فيحضر خصمه ويأخذ حقّه منه[٤].

(١) القواعد ٢: ٢٧٣، وانظر كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٣٣.

(٢) أُنظر: المبسوط ٨: ٧٧، والقواعد ٢: ٢٧٣، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٣٣.

(٣) أُنظر: الجواهر ٤١: ٦٥١ و ٦٦٢، وتكملة منهاج الصالحين ١: ٣٤٨ و ٣٥٠، المسألة ٢٦٩ و ٢٩٩.

(٤) أُنظر: المبسوط ٨: ٢٥٧، والقواعد ٢: ١٩ و ٢٠٧، وجامع المقاصد ١٢: ٣٩٩، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٥ و ٣٣٤، والجواهر ٤٠: ١٣٤، والقضاء (للشيخ الأنصاري): ١٦١.

ولهم كلام في كيفية الإحضار، يأتي تفصيله في عنوان «قضاء» وما يناسبه إن شاء اللّه تعالى.

العلاقة بين الاستغاثة والإكراه:

عدّ بعضهم من شروط الإكراه عدم إمكان دفع ما توعّد به المكرِه بالاستغاثة ونحوها، فلو أمكن ذلك لم يصدق الإكراه[١].

صلاة الاستغاثة:

ذكروا في كتب الأدعية والزيارات أنواع الاستغاثات بشكل أدعية وصلوات، منها ما ذكره الطبرسي، وحاصله: أنّه يتهيّأ ـ بعد مقدّمات ـ لصلاة رَكعتين في آخر الليل، يقول في الركوع: «يا غياث المستغيثين» خمساً وعشرين مرّة، ثمّ يرفع رأسه فيقول مثل ذلك، ثمّ يسجد ويقول مثل ذلك، ثمّ يجلس ويقوله، ويسجد ويقوله، ويجلس ويقوله، ثمّ ينهض إلى الركعة الثانية فيفعل كالركعة الأُولى، ثمّ يسلّم وقد أكمل ثلاثمئة مرّة، ثمّ يرفع رأسه إلى السماء ويقول ثلاثين مرّة: «من العبد الذليل إلى المولى الجليل» ثمّ يذكر حاجته، فإنّ الإجابة تسرع بإذن اللّه[٢].

مظانّ البحث:

قلّما تطرّق الفقهاء إلى هذا الموضوع وبهذا

(١) أُنظر: الحدائق ٢٥: ١٥٩، والجواهر ٣٢: ١١.

(٢) مكارم الأخلاق: ٣٣٠.

العنوان، نعم تعرّض إليه المتأخّرون الذين كتبوا في علم الكلام وما يناسبه.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ مواطن البحث عن الاستغاثة في الفقه بصورة إجماليّة، هي: الأطعمة والأشربة بمناسبة الاضطرار إلى أكل مال الغير، والقضاء بمناسبة وجوب إحضار الخصم إذا استدعاه خصمه، وتعرّض لها بعضهم بهذه المناسبة في كتاب النكاح أيضاً، بمناسبة تخاصم أهل الذمّة عندنا في النكاح. وفي كتابي البيع والطلاق بمناسبة الإكراه. وفي كتاب الحدود بمناسبة البحث عن الدفاع.

استغراق

لغة :

الاستيعاب[1].

اصطلاحاً :

لا يتعدّى المعنى اللغوي، وكلّما ذكره الفقهاء والأُصوليون أرادوا به الاستيعاب، فقولهم: العموم الاستغراقي، أي العموم المستوعب لجميع الأفراد. واستغراق العضو ـ في الوضوء ـ أي استيعابه بالغَسْل بالماء. واستغراق الدين، أي استيعاب الدين لجميع تركة الميّت، فيقال للدين: الدين المستغرق. واستغراق الوقت، أي استيعابه. واستغراق أرش الجناية، أي استيعاب مقدار أرش الجناية في عضوٍ مقدارَ دية ذلك العضو، ونحو ذلك.

راجع: إرث، أرش، تركة، وضوء. وأنظر الملحق الأُصولي: عموم.

(١) أُنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط، وغيرهما: «غرق».

استغفار

لغة :

طلب الغَفْر، وهو الستر[1]. قال الراغب الاصفهاني: «الغفر: إلباس ما يصونه عن الدَّنس. ومنه قيل: اغفر ثوبك في الوعاء، واصبُغ ثوبك؛ فإنّه أغفر للوسخ»[2].

اصطلاحاً :

طلب المغفرة من اللّه تعالى، وهو: إمّا بمعنى «أن يصون العبد من أن يمسّه العذاب»[3]، أو بمعنى «أن يستره عن الأغيار؛ كي لا يعلمه أحد،

(١) أُنظر: معجم مقاييس اللغة، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط: «غفر».

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «غفر».

(٣) المصدر نفسه.

ولا يكون عليه شاهد»[١].

والمقصود هنا طلب المغفرة بالقول، وأمّا طلبها بالعمل ـ كفعل بعض الطاعات وأفعال الخير الموجبة لمغفرة الذنوب ـ فذلك باب واسع لسنا الآن بصدده.

الفرق بين الاستغفار والتوبة :

أمّا من الناحية اللغويّة، فقد فُرّق بينهما بـ: «أنّ الاستغفار طلب المغفرة بالدعاء والتوبة، أو غيرهما من الطاعة. والتوبة الندم على الخطيئة مع العزم على ترك المعاودة»[٢].

وأمّا من الناحية الفقهيّة، فقد قال الشهيد الثاني ـ بمناسبة الكلام عن وجوب الاستغفار على من لا يقدر على الكفّارة في الظهار ـ:

«واعلم أنّ المراد بالاستغفار في هذا الباب ونظائره أن يقول: "أستغفر الله"، مقترناً بالتوبة التي هي الندم على فعل الذنب، والعزم على ترك المعاودة إلى الذنب أبداً، وإنّما جعله الشارع كاشفاً عمّا في القلب، كما جعل الإسلام باللفظ كاشفاً عن القلب»[٣].

لكن علّق عليه صاحب الجواهر بقوله :

«... قد يقال: إنّ الاستغفار هو طلب المغفرة من الله تعالى، وليست التوبة من مقوّماته، نعم ظاهر الموثّق المزبور اعتبارها معه، لكن الفتاوى مطلقة ...»[١].

ثمّ ناقشه في كاشفية الاستغفار عن التوبة.

وقال الشيخ الأنصاري في رسالة العدالة، عند الكلام عن التوبة: «... ثمّ إنّ ظاهر بعض الآيات والروايات مغايرة التوبة للاستغفار...»، ثمّ استشهد بقوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾[٢]، وبالصيغة المعروفة للاستغفار: «أستغفر الله ربّي وأتوب إليه»، وبالنصوص الأُخرى التي قابلت بين الاستغفار والتوبة، ثمّ قال:

«وممّا يظهر منه الاتحاد: الجمع بين ما دلّ على أنّ "دواء الذنوب الاستغفار" و"أنّ التائب من الذنب يغفر له، وأنّه كمن لا ذنب له"، ويؤيده غير ذلك من الأخبار التي تظهر للمتتبّع»، ثمّ قال:

«ويمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار

---

(١) مرآة العقول ١١ : ٣٠٦.

(٢) الفروق اللغوية : الفرق بين الاستغفار والتوبة. لكن اعتبار ذلك فرقاً لغوياً فيه نوع من التسامح؛ بل هو مستفاد من المعنيين: اللغوي والاصطلاحي.

(٣) المسالك ٩ : ٥٣٥.

(١) الجواهر ٣٣ : ١٦٣، ومقصوده من الموثّق، هو موثّق اسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام الذي جاء فيه ـ بالنسبة إلى مَن ظاهر ولم يجد ما يكفّر به ـ: «... وإلّا يجد ذلك فليستغفر ربّه، وينوي أن لا يعود، فحسبه بذلك ـ والله ـ كفارةً». أُنظر الوسائل ٢٢ : ٣٦٨، الباب ٦ من أبواب الكفّارات، الحديث ٤.

(٢) هود : ٩٠.

في الآيات والأخبار على الإنابة، أعني التوجّه إلى اللّه بعد طلب العفو عمّا سلف، وهذا متأخّر من التوجّه إليه لطلب العفو، الذي هو متأخّر عن الندم، الذي هو توجّهٌ أيضاً إلى اللّه؛ لكونه رجوعاً من طريق البطلان، وعودةً إلى سلوك الطريق المستقيم الموصل إلى جناب الحقّ، فهي كلّها توجّهات وإقبالات إلى الحقّ يمكن إطلاق "التوبة" التي هي لغةً "الرجوع" على كلٍّ منها.

وقد يطلق على المجموع اسم "الاستغفار" كما في الخبر المروي في نهج البلاغة في تفسير الاستغفار...»[١].

وسنذكر هذا الخبر في آداب الاستغفار، وسوف نبحث عن التوبة وحقيقتها وما يستتبعها في عنوان «توبة» إن شاء اللّه تعالى.

الأحكام :

قبل بيان أحكام الاستغفار نشير إلى بعض ما يرتبط به بصورة عامّة :

حكمة تشريع الاستغفار :

بنيت الشريعة على أُسس وقواعد قويمة، منها قواعد نفسيّة، مثل : الحبّ والبغض والخوف والرجاء.

(١) رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري) : ٥٦ ـ ٥٧، رسالة العدالة.

وللأخير دور مهمّ في إبقاء الحيويّة المعنوية في الفرد المسلم، فالشريعة لم تقطع رجاءه على أثر ارتكابه بعض الذنوب، بل فتحت مصراعيها للمذنبين ليعودوا، وجعلت لذلك طرقاً، منها :

الشفاعة والتوبة والاستغفار. قال تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّهَ تَوّاباً رَحِيماً ﴾[١].

وقال تعالى أيضاً : ﴿ وَالَّذِينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلّا اللّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلىٰ ما فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ * أُولٰئِكَ جَزاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَنِعْمَ أَجْرُ الْعامِلِينَ ﴾[٢].

وعن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : «العبد المؤمن إذا أذنب ذنباً أجّله اللّه سبع ساعات، فإن استغفر اللّه لم يكتب عليه شيء، وإن مضت الساعات ولم يستغفر كتبت عليه سيّئة، وإنّ المؤمن ليذكر ذنبه بعد عشرين سنة حتّى يستغفر ربّه فيغفر له، وإنّ الكافر لينساه من ساعته»[٣].

الترغيب في الاستغفار :

رغّبت الشريعة المؤمنين في الاستغفار،

(١) النساء : ٦٤.

(٢) آل عمران : ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣) أُصول الكافي ٢ : ٤٣٧، باب الاستغفار من الذنب، الحديث ٣.

والنصوصُ الواردة في ذلك مستفيضة جداً، كتاباً وسنّة، قولاً وعملاً، حيث كان النبي ﷺ والأئمّة من ذرّيته يُكثرون من الاستغفار، وقد روي: أنّ رسول الله ﷺ كان يتوب إلى الله في كل يوم سبعين مرّةً من غير ذنب[1].

وما أكثر الأدعية المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام والمتضمّنة لأنواع الاستغفار، منها دعاء الإمام علي عليه السلام الذي علّمه كميلَ بن زياد، وقد جاء فيه: «اللهمّ اغفر لي الذنوب التي تهتك العِصَم، اللهمّ اغفر لي الذنوب التي تنزل النِقَم، اللهمّ اغفر لي الذنوب التي تغيّر النِّعَم، اللهمّ اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء، اللهمّ اغفر لي الذنوب التي تنزل البلاء، اللهمّ اغفر لي كلّ ذنب أذنبته...»[2].

آثار الاستغفار:

يستفاد من مجموع الآيات والروايات الواردة في الاستغفار أنّ للاستغفار آثاراً مهمّة، نشير فيما يلي إلى بعضها:

أوّلاً ـ أنّ هناك ارتباطاً بين الاستغفار وبين صلاح المجتمع ونزول البركات والحياة الطيّبة[3].

قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام وهو يخاطب قومه: ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً ﴾[1]. وقال تعالى حكاية عن هود عليه السلام: ﴿ وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ ﴾[2]. ويؤيّد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾[3].

وعن الإمام الرضا عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: من أنعم الله عزّ وجلّ عليه نعمة فليحمد الله، ومن استبطأ الرزق فليستغفر الله، ومن حزنه أمر فليقل: لا حول ولا قوّة إلّا بالله»[4]. وعن الإمام عليٍّ عليه السلام قال: «الاستغفار يزيد في الرزق»[5].

ثانياً ـ ومن آثار الاستغفار رفع العذاب عن هذه الأمّة. قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ

---

(١) البحار ٩٠: ٢٨٢، كتاب الذكر والدعاء، الباب ١٥، الحديث ٢٥.

(٢) مصباح المتهجّد (للشيخ الطوسي): ٨٤٤، وانظر الصحيفة السجّاديّة، فإنّها مليئة بالاستغفار وطلب التوبة.

(٣) أنظر الجواهر ١٢: ١٣٢.

(١) نوح: ١٠ ـ ١٢.

(٢) هود: ٥٢، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعاً حَسَناً إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾. هود: ٣.

(٣) الأعراف: ٩٦.

(٤) البحار ٩٠: ٢٧٧، كتاب الذكر والدعاء، الباب ١٥، الحديث ٢.

(٥) البحار ٩٠: ٢٧٧، كتاب الذكر والدعاء، الباب ١٥، الحديث ٤.

فِيهِمْ وَما كانَ اللّه مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرونَ ﴾[1].

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله والاستغفار لكم حِصنين حَصينين من العذاب، فمضى أكبر الحِصنين وبقي الاستغفار، فأكثروا منه، فإنّه ممحاة للذنوب...»[2] ثمّ تلا الآية المتقدّمة.

وعنه عن عليّ عليه السلام، قال: «كان في الأرض أمانان من عذاب اللّه سبحانه، وقد رُفع أحدهما، فدونكم الآخر فتمسّكوا به، أمّا الأمان الذي رفع فهو رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وأمّا الأمان الباقي فالاستغفار، قال اللّه عزّ مِن قائل: ﴿ وَما كانَ اللّه لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَما كانَ اللّه مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرونَ ﴾»[3].

آداب الاستغفار:

وردت في بعض النصوص أمورٌ تلزم مراعاة بعضها في الاستغفار، وتحسن مراعاة بعضها الآخر؛ وقد جمعت في كلام أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال:

«... الاستغفار درجة العلّيّين، وهو اسم واقعٌ على ستّة معانٍ: أوّلها: الندم على ما مضى، والثاني: العزم على ترك العود إليه أبداً، والثالث: أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتّى تلقى اللّه أملس ليس عليك تبعة، والرابع: أن تعمد إلى كلّ فريضةٍ عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها، والخامس: أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السُحت فتذيبه بالأحزان، حتّى تلصق الجلد بالعظم، وينشأ بينهما لحم جديد، والسادس: أن تذيق الجسم ألم الطاعة، كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول: أستغفر اللّه»[1].

أمّا الأوّلان؛ فلأنّ المستغفر لو لم يندم على ما صدر منه، ولم يعزم على ترك العود إليه، فهو كالمستهزىء باللّه، فقد ورد: «المستغفر من ذنب ويفعله كالمستهزىء بربّه»[2].

وقد تقدّم ما يرتبط بالموضوع في بيان المعنى الاصطلاحي للاستغفار.

وأمّا الثالث؛ فلأنّ الذنب لو كان سببه انتهاك حقوق المخلوقين فيبقى ما دام الحقّ منتهكاً، ولا أثر للاستغفار من دون أداء الحقّ.

وأمّا الرابع؛ فلأنّ الذنب لو كان لأجل تفويت فريضة، وكانت ممّا يجب قضاؤه، كالصلاة والصوم ونحوهما، فيجب قضاؤها. وإن لم يجب قضاؤها وكان القضاء مندوباً فيندب القضاء، وإن لم

---

(١) الأنفال: ٣٣.

(٢) البحار ٩٠: ٢٧٩، كتاب الذكر والدعاء، الباب ١٥، الحديث ١٣.

(٣) البحار ٩٠: ٢٨٤، كتاب الذكر والدعاء، الباب ١٥، الحديث ٣١.

(١) نهج البلاغة (قسم الحكم): الحكمة ٤١٧، وانظر البحار ٦: ٢٧، كتاب العدل، باب التوبة، الحديث ٢٧، و ٩٠: ٢٨٥، كتاب الذكر والدعاء، باب الاستغفار، الحديث ٣٣.

(٢) الكافي ٢: ٥٠٤، كتاب الدعاء، باب الاستغفار، الحديث ٣.

تكن قابلة للقضاء فلا موضوع للقضاء.

ويحتمل إرادة معانٍ أُخر، كإعادة ما أُتي به غير مستوفٍ لشرائط الكمال وإن كان مستكملاً لشرائط الامتثال والإجزاء، ونحو ذلك.

وأمّا الخامس والسادس؛ فهما من الكمالات في تحقّق الاستغفار.

استغفار المعصومين عليهم السلام :

ثبت أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يستغفر كثيراً، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوب إلى الله عزّ وجلّ في كلّ يوم سبعين مرّةً، فقلت: أكان يقول: أستغفر الله وأتوب إليه؟ قال: لا، ولكن كان يقول: أتوب إلى الله[1]. قلت: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتوب ولا يعود، ونحن نتوب ونعود؟! فقال: الله المستعان»[2].

وما أكثر الأدعية المرويّة عن الأئمة عليهم السلام والمتضمّنة للاعتراف بالذنب وطلب المغفرة من الله تعالى.

وهنا إشكال نذكره مع جوابه:

قال الإربلّي في كشف الغمّة ـ على ما نقله عنه المجلسي في البحار ـ: «كنت أرى الدعاء الذي كان يقوله أبو الحسن عليه السلام في سجدة الشكر، وهو: "ربِّ عصيتك بلساني ولو شئت وعزّتك لأخرستني، وعصيتك ببصري ولو شئت وعزّتك لأكمهتني[1]، وعصيتك بسمعي ولو شئتَ وعزّتك لأصممتني، وعصيتك بيدي ولو شئتَ وعزّتك لكنعتني[2]، وعصيتك بفرجي ولو شئت وعزّتك لأعقمتني، وعصيتك برجلي ولو شئت وعزّتك لجذمتني، وعصيتك بجوارحي التي أنعمت بها عليَّ ولم يكن هذا جزاك منّي...".

فكنت أُفكّر في معناه وأقول: كيف يتنزّل على ما تعتقده الشيعة من القول بالعصمة؟».

ثمّ نقل كلاماً عن لقائه مع السيّد رضي الدين بن طاووس وبحثه الموضوع معه، إلى أن قال في الجواب:

«وتقريره: أنّ الأنبياء والأئمة عليهم السلام تكون أوقاتهم مشغولة بالله تعالى، وقلوبهم مملوءة به، وخواطرهم متعلّقة بالملأ الأعلى، وهم أبداً في المراقبة، كما قال عليه السلام: "اعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك"؛ فهم أبداً متوجّهون إليه ومُقبلون بكلّهم عليه، فمتى انحطّوا عن تلك الرتبة

---

(١) أي كان يقول صلى الله عليه وآله: «أستغفر الله، وأتوب إلى الله»، كما فُسّر ذلك في حديث آخر، وإن كان يظهر منه أنّه كان يقول: «أستغفر الله» سبعين مرّة، و«أتوب إلى الله» سبعين مرّة أيضاً.

(٢) الكافي ٢ : ٤٣٨، كتاب الإيمان والكفر، باب الاستغفار من الذنب، الحديث ٤، وانظر ٢ : ٥٠٤، كتاب الدعاء، باب الاستغفار، الحديث ٥.

(١) الأكمه: الذي يولد أعمى. مجمع البحرين: «كمه».

(٢) الأكنع: مَن رجعت أصابعه إلى كفّه وظهرت دواجيه، وهي مفاصل أُصول الأصابع. مجمع البحرين: «كنع».

العالية والمنزلة الرفيعة إلى الاشتغال بالمأكل والمشرب والتفرّغ إلى النكاح وغيره من المباحات عدّوه ذنباً واعتقدوه خطيئة، واستغفروا منه...»[١].

وذكر المجلسي أيضاً وجوهاً لدفع الإشكال، ربما يرجع بعضها أو أكثرها إلى ما قاله الإربلّي[٢].

استغفار الملائكة لجملة من الناس :

ورد في الأحاديث أنّ الملائكة تستغفر لجملة من الناس، منهم : من يسرج في المسجد[٣]، ومن مشى إلى المسجد يطلب فيه الجماعة[٤]، وطالب العلم[٥].

صيغ الاستغفار :

وردت صيغ عديدة للاستغفار، منها : «اللهمّ اغفر لي» و «أستغفر اللّه» و «أستغفر اللّه وأتوب إليه» و «أستغفر اللّه ربّي وأتوب إليه» و «أستغفرك اللهمّ».

وقد تقدّم : أنّ رسول اللّه ﷺ كان يقول : «أستغفر اللّه» و «أتوب إلى اللّه». ولكن هل كان يقول ذلك متوالياً كالاستغفار المعهود ـ أي يقول : «أستغفر اللّه وأتوب إلى اللّه» ـ أو يقول كلاً منهما بانفراد ؟ يحتمل الأمران.

وهناك نصوص تضمّنت زيادات على الصيغ المتقدّمة، منها على سبيل المثال :

ما رواه جابر بن عبد اللّه الأنصاري عن النبي ﷺ أنّه قال : «تعلّموا سيّد الاستغفار : اللهمّ أنت ربّي لا إله إلّا أنت خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك، وأبوءُ بنعمتك عليّ وأبوءُ لك بذنبي فاغفر لي إنّه لا يغفر الذنوب إلّا أنت»[١].

ومن جملة ذلك ما روي عن أبي عبد اللّه عليه السلام، وهو أن يقول المستغفر : «أستغفر اللّه الذي لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم، بديع السماوات والأرض، ذا الجلال والإكرام، وأسأله أن يتوب عليّ...»[٢].

الحكم التكليفي للاستغفار :

الأصل في الاستغفار أن يكون مندوباً، لكن قد يجب أو يحرم أو يكره لعارض، كما سيأتي توضيح ذلك.

---

(١) كشف الغمّة ٢ : ٢٥٢ ـ ٢٥٣، وعنه في البحار ٢٥ : ٢٠٣، كتاب الإمامة، باب عصمتهم عليهم السلام، الحديث ١٦.

(٢) البحار ٢٥ : ٢٠٩، كتاب الإمامة، باب عصمتهم، تذنيب. وانظر هذا وما قبله في سفينة البحار، مادّة «عصم».

(٣) الوسائل ٥ : ٢٤١، الباب ٣٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ٨ : ٢٨٧، الباب الأوّل من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

(٥) الكافي ١ : ٣٤، باب ثواب العالم والمتعلّم، الحديث الأوّل.

---

(١) معاني الأخبار : ١٤٠.

(٢) الخصال : ٥٤٠، أبواب الأربعين، الحديث ١٢.

أقسام الاستغفار من حيث الحكم التكليفي :

ينقسم الاستغفار بحسب الحكم التكليفي ـ كما تقدّم ـ إلى المندوب والواجب والحرام والمكروه :

أوّلاً ـ الاستغفار المندوب :

يستحبّ الاستغفار في حدّ ذاته وفي جميع الحالات، وقد وردت في ذلك روايات عديدة، من جملتها ما رواه أبو عبد اللّه عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال : «خير الدعاء الاستغفار»[١]، وروي عنه صلى الله عليه وآله قوله : «الاستغفار، وقول "لا إله إلّا اللّه" خير العبادة»[٢]، وعن أبي عبد اللّه عليه السلام أيضاً قال : «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله كان لا يقوم من مجلسٍ وإن خفّ حتّى يستغفر اللّه عزّ وجلّ خمساً وعشرين مرّة»[٣].

هذا، وقد ورد التصريح باستحبابه بالخصوص في الموارد التالية :

١ ـ الاستغفار في الصلاة :

يستحبّ الاستغفار في الصلاة المفروضة وغيرها. وهو تارة يكون بعنوان الذكر المطلق، وأُخرى بعنوان الذكر الخاصّ. أمّا الأوّل فيجوز[٤] في جميع الحالات، وأمّا الثاني فيُستحبّ في الموارد التالية :

أ ـ الاستغفار بين السجدتين :

ذكر الفقهاء من جملة مستحبّات السجود : أنّه يستحبّ أن يستغفر المصلّي بعد رفع رأسه من السجدة الأُولى واستقراره. قال السيّد اليزدي عند عدّه لمستحبّات السجود :

«السادس عشر : أن يقول في الجلوس بين السجدتين : أستغفر اللّه ربّي وأتوب إليه»[١].

وقال أيضاً : «الخامس والعشرون : أن يقول بين السجدتين : اللهمّ اغفر لي وارحمني وأجرني وادفع عنّي، فإنّي لِما أنزلت إليّ من خيرٍ فقير، تبارك اللّه ربّ العالمين»[٢].

---

(١) الكافي ٢ : ٥٠٤، كتاب الدعاء، باب الاستغفار، الحديث الأوّل.

(٢) الكافي ٢ : ٥٠٥، كتاب الدعاء، باب الاستغفار، الحديث ٦.

(٣) الكافي ٢ : ٥٠٤، كتاب الدعاء، باب الاستغفار، الحديث ٤.

(٤) الجواز هنا بمعناه العامّ الذي يجتمع مع الاستحباب.

---

(١) العروة الوثقى : كتاب الصلاة، فصل في مستحبّات السجود، وانظر : منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ٢٤٧، كتاب الصلاة، الفصل السادس في السجود، المسألة ٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ١٧٦، كتاب الصلاة، الفصل السادس في السجود، المسألة ٦٥٣، وتحرير الوسيلة ١ : ١٥٩، كتاب الصلاة، القول في السجود، المسألة ٩.

(٢) العروة الوثقى : كتاب الصلاة، فصل في مستحبّات السجود، وانظر : منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ٢٤٧، كتاب الصلاة، الفصل السادس في السجود، المسألة ٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ١٧٦، كتاب الصلاة، الفصل السادس في السجود، المسألة ٦٥٣، وتحرير الوسيلة ١ : ١٥٩، كتاب الصلاة، القول في السجود، المسألة ٩.

ب ـ الاستغفار بعد التسبيحات الأربع :

يستحبّ الاستغفار بعد التسبيحات الأربع في الركعتين الثالثة والرابعة، ولو بأن يقول : اللهمّ اغفر لي[1].

ولهم كلام في دفع توهّم وجوبه[2]، سوف نتعرّض له في موطنه المناسب إن شاء اللّه تعالى.

ج ـ الاستغفار في قنوت الوتر :

من الأدعية التي رُغّب فيها عند القنوت بصورة عامة، وفي قنوت الوتر بصورة خاصة هو الاستغفار. قال تعالى مادحاً المتّقين : ﴿ كانُوا قَليلاً مِنَ اللَيْلِ ما يَهْجَعُونَ * وَبِالأَسْحارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾[3] قال الطبرسي في تفسيرها : «قال أبو عبد اللّه عليه‌السلام : كانوا يستغفرون اللّه في الوتر سبعين مرّة في السحر»[4].

ولذلك صرّح الفقهاء : بأنّه يستحبّ

(١) انظر : العروة الوثقى : كتاب الصلاة، فصل في الركعات الأخيرة، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ٢٣٤، كتاب الصلاة، المبحث الثاني، الفصل الرابع في القراءة، المسألة ٥٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ١٦٧، كتاب الصلاة، المبحث الثاني، الفصل الرابع في القراءة، المسألة ٦٢٥، وتحرير الوسيلة ١ : ١٥٢، كتاب الصلاة، القول في القراءة، المسألة ١٧.

(٢) أنظر : المستمسك ٦ : ٢٦٠، ومستند العروة الوثقى ٣ : ٥٠٧.

(٣) الذاريات : ١٧ ـ ١٨.

(٤) مجمع البيان (٩ ـ ١٠) : ١٥٥.

الاستغفار في قنوت الوتر[1]. وروي : أنّ رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله كان يستغفر اللّه في الوتر سبعين مرّة، وروي ذلك عن الأئمة عليهم‌السلام أيضاً[2].

وأمّا صيغة الاستغفار في الوتر، فقد وردت مختلفة، ومن جملة ذلك أن يقول : «أستغفر اللّه ربّي وأتوب إليه» سبعين مرّة، ثمّ يقول : «أستغفر اللّه الذي لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم، ذو الجلال والإكرام، لجميع ظلمي وجرمي، وإسرافي على نفسي وأتوب إليه» سبع مرّات[3].

وذكروا : أنّه يستحبّ الاستغفار لأربعين مؤمناً، أحياءً وأمواتاً[4].

ومن جملة ما ورد من أدعية أئمّة أهل البيت عليهم‌السلام المشتملة على الاستغفار ما كان يدعو به الإمام موسى بن جعفر عليه‌السلام في الوتر، حيث كان يقول : «هذا مقام من حسناته نعمة منك، وشكره ضعيف، وذنبه عظيم، وليس لذلك إلّا رفقك

(١) أُنظر على سبيل المثال : الذكرى : ١١٥، والجواهر ٧ : ١٩٦ ـ ١٩٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) و (السيّد الخوئي) كما سيأتي.

(٢) أُنظر الوسائل ٦ : ٢٧٩، الباب ١٠ من أبواب القنوت.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ٢٥٦، كتاب الصلاة، المبحث الثاني، الفصل الحادي عشر في القنوت، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ١٨٣، كتاب الصلاة، المبحث الثاني، الفصل الحادي عشر في القنوت.

(٤) المصدران المتقدّمان.

ورحمتك، فإنّك قلت في كتابك المنزل على نبيّك المرسل صلى الله عليه وآله: ﴿ كانُوا قَليلاً مِنَ الليلِ ما يَهْجَعُونَ * وَبِالأسحارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾[1] طال والله هجوعي، وقلّ قيامي، وهذا السحر، وأنا أستغفرك لذنوبي استغفار من لا يملك لنفسه ضرّاً، ولا نفعاً، ولا موتاً، ولا حياة، ولا نشوراً»[2].

د ـ اشتملت بعض خطب الجمعة المرويّة عن الإمام عليّ عليه السلام على الاستغفار للمؤمنين[3]، وورد عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً في توصيف الخطبة: «ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات»[4]، لكن اختلفوا في أنّه واجب أو مستحبّ، فقد استظهر الشهيد في الذكرى عن السيّد المرتضى الوجوب[5]، وهو الظاهر من المحقق الحلّي في المعتبر أيضاً[6]، ولم ينقل عن أحد التصريح بوجوبه، ولذلك لم يذكروه في واجبات خطبة الجمعة، بل نفاه بعضهم صريحاً، وإن جعل الإتيان به أولى[7].

(١) الذاريات: ١٧ ـ ١٨.
(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٢٥٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٨٣.
(٣) أنظر كشف اللثام ٤: ٢٥١.
(٤) الوسائل ٧: ٣٤٢، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٢.
(٥) الذكرى ٤: ١٣٨.
(٦) المعتبر: ٢٠٣؛ لأنّه قال: «والذي اعتمده ما رواه سماعة ...».
(٧) أنظر: المسالك ١: ٢٣٨، والمدارك ٤: ٣٣، ومستند الشيعة ٦: ٦٦، والجواهر ١١: ٢١٥.

٢ ـ الاستغفار للميّت:

يستحبّ الاستغفار للميّت في المواطن التالية:

أ ـ عند تشييعه: فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ينبغي لأولياء الميّت منكم أن يؤذنوا إخوان الميّت بموته، فيشهدون جنازته، ويصلّون عليه، ويستغفرون له، فيكتب لهم الأجر ويكتب للميّت الاستغفار، ويكتسب هو الأجر فيهم وفيما اكتسب له من الاستغفار»[1].

ب ـ عند الصلاة عليه: الصلاة على الميّت خمس تكبيرات: يقرأ المصلّي بعد الأُولى الشهادتين، ويصلّي على النبيّ وآله بعد الثانية، ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة، ثمّ يستغفر للميّت بعد الرابعة، ثمّ ينصرف بعد الخامسة.

هذا إذا كان مؤمناً، وإذا كان غير مؤمن أو منافقاً فلا يستغفر له. وأمّا إذا كان مستضعفاً فيدعو له بدعائه الخاصّ[2].

راجع: صلاة الميّت.

ج ـ حين دفنه: يستحبّ الدعاء للميّت بالمأثور عند وضعه في القبر، وهو يتضمّن الاستغفار له، فقد جاء في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا أتيت بالميّت القبر فسلّه من قِبل رجليه،

(١) الوسائل ٣: ٥٩، الباب الأوّل من أبواب صلاة الجنازة، الحديث الأوّل، وانظر الجواهر ٤: ٢٧٩.
(٢) أنظر الجواهر ١٢: ٨٨.

فإذا وضعته في القبر فاقرأ آية الكرسي، وقل: "بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله ﷺ اللهمّ افسح له في قبره وألحقه بنبيّه" وقل ـ كما قلت في الصلاة عليه ـ مرّةً واحدةً من عند "اللهمّ إن كان محسناً فزد في إحسانه، وإن كان مسيئاً فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه" واستغفر له ما استطعت...»(١).

د ـ عند زيارة قبره: تستحبّ زيارة قبور المؤمنين والشهداء والاستغفار والدعاء لهم، فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ فاطمة عليها السلام كانت تأتي قبور الشهداء في كلّ غداة سبت، فتأتي قبر حمزة وتترحّم عليه وتستغفر له»(٢).

هـ ـ الاستغفار للميّت مطلقاً:

يستحبّ الاستغفار للأموات في كلّ وقت، لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ ﴾(٣)، وعن الصادق عليه السلام: «إنّ الميّت يفرح بالترحّم عليه والاستغفار له كما يفرح الحيّ بالهديّة تهدى إليه»(٤).

(١) الوسائل ٣: ١٧٧، الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل، وانظر الجواهر ٤: ٢٨٩ و ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٢) الوسائل ٣: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب الدفن، الحديث ٢، وانظر الذكرى ١: ٦٢ ـ ٦٣، والجواهر ٤: ٣٢٣.

(٣) الحشر: ١٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ١٨٣، أحكام الأموات، باب التعزية، الحديث ٥٥٤، وانظر: الذكرى ٢: ٦٦، والتذكرة ٢: ١٢١.

٣ ـ الاستغفار في صلاة الاستسقاء:

تقدّم بيان أهمّيّة الاستغفار في صلاة الاستسقاء، وأنّ الأذكار في قنوتاتها هو الاستغفار.

راجع: استسقاء.

٤ ـ الاستغفار ردّاً على المسمّت(١):

يستحبّ للعاطس إذا سمّته أحد أن يقول له: «يغفر الله لكم»، فقد ورد عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «إذا عطس أحدكم فسمّتوه، فإن قال: يرحمكم الله، فقولوا: يغفر الله لكم ويرحمكم، فإنّ الله قال: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾»(٢).

ومعنى الحديث: إذا قال المسمّت للعاطس: يرحمكم الله، فليقل العاطس للمسمّت: يغفر الله لكم ويرحمكم.

٥ ـ الاستغفار في شهر رمضان:

ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام الحثّ على الاستغفار في شهر رمضان، فعن الإمام عليّ عليه السلام، قال: «عليكم في شهر رمضان بكثرة الاستغفار والدعاء، فأمّا الدعاء فيدفع البلاء عنكم، وأمّا الاستغفار فتُمحى به ذنوبكم»(٣).

(١) التسميت ـ أو التشميت ـ هو الدعاء، وتسميت العاطس: الدعاء له.

(٢) البحار ٧٣: ٥١، الباب ١٠٣ من أبواب العشرة، الحديث الأوّل، والآية ٨٦ من سورة النساء.

(٣) الوسائل ١٠: ٣٠٤، الباب ١٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديثان ٤ و ١١، وغيرهما.

٦ـ الاستغفار كفّارة :

يستحبّ الاستغفار كفّارة عن ترك بعض الآداب وارتكاب بعض التخلّفات الأدبيّة، وهي كثيرة، لا مجال لذكرها هنا.

ثانياً ـ الاستغفار الواجب :

١ ـ إذا أخذنا التوبة من المعاصي والندم عليها ممّا يشترط تحقّقه في الاستغفار، فيكون الاستغفار من الذنوب ـ بمعنى التوبة منها ـ واجباً في جميع الأحوال؛ لوجوب التوبة من الذنوب[1]، وإن فرّقنا بين الاستغفار والتوبة وقلنا بعدم دخل التوبة في الاستغفار ـ كما يراه بعض الفقهاء[2] ـ فلا يجب الاستغفار من الذنوب بصورة عامّة إلّا في الموارد الخاصّة المصرّح بها.

وقد تقدّم في المعنى الاصطلاحي للاستغفار ما يرتبط بالموضوع.

٢ ـ يجب الاستغفار إذا وقع كفّارةً واجبةً، أو بدلاً من كفّارةٍ واجبةٍ، فالأوّل مثل الاستغفار كفّارةً عن جدال المحرِم للمرّة الأُولى إذا كان صادقاً في جداله ـ بناءً على بعض الآراء[3] ـ والثاني مثل الاستغفار كفّارة عن الإفطار العمدي إذا لم يتمكّن من الإتيان بالكفّارة الأصليّة ـ وهي الخصال الثلاث: الصوم ستّين يوماً، أو إطعام ستّين مسكيناً، أو عتق رقبة[1] ـ أو بدلها، وهي: الصوم ثمانية عشر يوماً أو التصدّق بما يطيق، أو بالممكن منها مع العجز عنها.

وقد ورد: «إنّ الاستغفار توبة وكفّارة لكلّ من لم يجد السبيل إلى شيءٍ من الكفّارة»[2].

وسوف يأتي البحث عن ذلك إن شاء اللّه تعالى في عنوان «كفّارة».

٣ ـ اختلف الفقهاء في وجوب الاستغفار في الغيبة على أقوالٍ ذكرها السيّد الخوئي، نشير إليها إجمالاً ونحيل التفصيل على موضعه المناسب :

أ ـ وجوب الاستحلال من المغتاب وعدم وجوب الاستغفار له.

ب ـ وجوب الاستغفار له فقط وعدم وجوب الاستحلال.

ج ـ وجوب كلا الأمرين.

د ـ وجوب أحدهما على سبيل التخيير.

هـ ـ التفصيل بين وصول الغيبة إلى المغتاب، فكفّارتها الاستحلال منه، وبين عدم وصولها إليه،

---

(١) أُنظر: كشف المراد: ٢٨٢، المسألة ١١ في وجوب التوبة، والذخيرة: ٣٠٢، وفيها: «الظاهر أنّ التوبة من الذنب واجبة اتّفاقاً من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة».

(٢) أُنظر الجواهر ٣٣: ١٦٠ ـ ١٦٣.

(٣) الجواهر ٢٠: ٤٢٤.

(١) العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في ما يوجب الكفّارة، المسألة ١٩، وانظر: المستمسك ٨: ٣٦٦ ـ ٣٦٩، ومستند العروة (الصوم) ١: ٣٥٠ ـ ٣٥٤.

(٢) الوسائل ٢٢: ٣٦٨، الباب ٦ من أبواب الكفّارات، الحديث ٣.

فكفّارتها الاستغفار له فقط.

و ـ التفصيل بين إمكان الاستحلال منه، وبين عدمه لموتٍ أو بُعد مكانٍ، أو كون الاعتذار موجباً لإثارة الفتنة والإهانة، فعلى الأوّل يجب الاستحلال منه، وعلى الثاني يجب الاستغفار له.

ز ـ عدم وجوب شيءٍ منها في جميع الصور، بل الواجب على المغتاب الاستغفار لنفسه والتوبة من ذنبه.

واختار هو القول السابع، ونسب الخامس إلى العلّامة والشهيد الثاني والمجلسي، والسادس إلى الشهيد الثاني أيضاً[1].

والذي يظهر من صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري اختيار القول السابع ابتداءً إلّا أنّهما رجّحا الاستغفار للمغتاب أيضاً احتياطاً. قال صاحب الجواهر بعد مناقشة أدلّة وجوب الاستحلال من المغتاب والاستغفار له: «إلّا أنّه مع ذلك، الاحتياط لا ينبغي تركه»[2]، وقال الشيخ الأنصاري: «والأحوط الاستحلال إن تيسّر، وإلّا فالاستغفار»[3].

راجع: غيبة، كفّارة.

ثالثاً ـ الاستغفار المحرّم:

يحرم الاستغفار للمشركين بنصّ الكتاب

(١) مصباح الفقاهة ١: ٣٣١ ـ ٣٣٦.

(٢) الجواهر ٢٢: ٧٢.

(٣) المكاسب ١: ٣٤١.

العزيز، قال تعالى: ﴿ ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كانُوا أُولِي قُرْبىٰ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحيمِ ﴾[1].

فالآية صريحة في نفي الجواز وإن كان بلسان نفي الحقّ؛ فإنّها نفت أن يكون للنبيّ والمشركين حقّ الاستغفار للمشركين، وهو يعطي معنى نفي جوازه أيضاً.

والظاهر أنّ سائر الكفّار بحكم المشركين من هذه الجهة.

فقد روى عليّ بن جعفر عن أخيه الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن رجلٍ مسلمٍ وأبواه كافران، هل يصلح له أن يستغفر لهما في الصلاة؟ قال: إن كان فارقهما صغيراً لا يدري أسلما أم لا؟ فلا بأس، وإن عرف كفرهما فلا يستغفر لهما، وإن لم يعرف فليدع لهما»[2].

وأمّا المنافقون، فالمستفاد من كيفية صلاة الأموات عليهم: أنّ الاستغفار لهم غير جائز؛ لأنّ الفقهاء أسقطوا الدعاء للميّت والاستغفار له من الصلاة على المنافق، بل أوجب بعضهم لعنه فيها[3].

راجع العنوانين: «صلاة الميّت»، و «ميّت».

(١) التوبة: ١١٣.

(٢) الوسائل ٧: ١٨١، الباب ٢٨ من أبواب الذكر، وفيه حديث واحد.

(٣) أنظر الجواهر ١٢: ٤٧.

رابعاً ـ الاستغفار المكروه:

لم أعثر على مثالٍ للاستغفار المكروه مصرَّحٍ به في كلمات الفقهاء، إلّا أنّهم قالوا: يكره أن ينادي خلف الجنازة: «استغفروا له» أي للميّت، ولعلّه لأجل ما فيه من التعريض به، والإشعار بكونه مذنباً، وهو منافٍ لحرمة المؤمن وهتك لها[1].

والكراهة هنا ليست لنفس الاستغفار، بل لقول القائل: «استغفروا له».

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

١ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ القراءة: تسميت العاطس، والقراءة في الركعتين الأخيرتين.

ب ـ السجود: آداب السجود.

ج ـ القنوت: قنوت الوتر.

د ـ صلاة الوتر.

هـ ـ صلاة الاستسقاء.

٢ ـ كتاب الطهارة: أحكام الأموات:

أ ـ تشييع الميّت.

ب ـ الصلاة عليه.

ج ـ دفنه.

٣ ـ كتاب الصوم: كفّارة الافطار العمدي.

(١) أنظر الجواهر ٤: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٤ ـ كتاب الحجّ: كفّارات الإحرام.

وبقيّة الكفّارات في كتاب الكفّارات.

ثانياً ـ الحديث:

١ ـ كتاب الإيمان والكفر: أبواب التوبة والاستغفار.

٢ ـ كتاب الذكر والدعاء: باب الاستغفار.

ثالثاً ـ التفسير:

في تفسير الآيات الواردة في الاستغفار، خاصة ما ورد ذكرها في الموسوعة.

استفاضة

لغة:

مصدر استفاضَ، من فاضَ، يقال: فاض ـ أو أفاض ـ السيل، بمعنى كثر حتى سال من ضفة الوادي. واستفاض الخبر: ذاع وانتشر، وحديث مستفيض، ذائع ومنتشر[1].

اصطلاحاً:

اختلف الأُصوليون والفقهاء في معنى الاستفاضة المصطلحة عند كلٍّ منهما.

فالاستفاضة عند الأُصوليين وأهل الحديث

(١) أُنظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «فيض».

والدراية هي: نقل الخبر بطرق تزيد على الثلاثة، أو تبلغ ثلاثة فما فوقها؛ لأنّهم عرّفوا المستفيض بأنّه: «ما زادت رواته عن ثلاثة في كلّ مرتبة، أو زادت عن اثنين عند بعضهم»[١].

واشترط بعضهم: أن يقصر عدد المخبرين عمّا يحصل به التواتر[٢].

وأمّا الفقهاء فقد اختلفت كلماتهم في تعريفها، ولعلّ منشأ ذلك، الخلطُ بين ما يحقّق الاستفاضة وبين ما هو حجّة منها. وعلى أيّ حالٍ، فما قيل في تعريفها هو:

١ ـ أن يكثر السماع من جماعة حتّى يبلغ حدّ العلم بالمخبر عنه.

نسبه الشهيد الثاني إلى بعض[٣].

٢ ـ محصِّل العلم. أي ما يحصل به العلم.

نسبه الشهيد الأوّل إلى بعض الأصحاب[٤].

ولعلّ المعنيين متّحدان.

٣ ـ ما يتاخم العلم، أي ما يقاربه.

ونسبه الشهيد الأوّل في القواعد إلى كثيرٍ من الأصحاب، واختاره في الدروس[٥]، وصرّح الآشتياني: بأنّ مراد الأصحاب من الاستفاضة ذلك[١].

٤ ـ كثرة السماع من جماعة حتّى يبلغ ما يوجب الظنّ الغالب المقارب للعلم.

نسبه الشهيد الثاني إلى بعض[٢]، واختاره في الروضة، حيث قال: «والمراد بها هنا: شياع الخبر إلى حدٍّ يفيد السامع الظنّ [الغالب] المقارب للعلم»، ثمّ قال: «ولا تنحصر في عدد، بل يختلف باختلاف المخبرين. نعم يعتبر أن يزيدوا عن عدد الشهود المعدّلين؛ ليحصل الفرق بين خبر العدل وغيره»[٣].

والظاهر أنّ هذين المعنيين متّحدان أيضاً.

٥ ـ واستظهر المحقّق الرشتي ـ عند استعراض تعاريف الاستفاضة ـ عن بعض مشايخه: أنّ خبر جماعة من المسلمين بنفسه حجّة تعبّداً وإن لم يفد ظنّاً[٤].

٦ ـ معنى عامّ يشمل ما يفيد العلم أو الظنّ المتاخم له، أو مطلق الظنّ، وإنّما الاختلاف في حجّيّة بعض مراتبها.

وهذا ما نستظهره من جماعة، منهم: الشيخ الطوسي، والعلّامة، وصاحب الجواهر، والشيخ

---

(١) الرعاية في علم الدراية: ٦٩ ـ ٧٠، وانظر: مقباس الهداية ١: ١٢٨، والقضاء (للآشتياني): ٤١.

(٢) القضاء (للرشتي): ٩٤.

(٣) المسالك ١٤: ٢٢٩.

(٤) القواعد والفوائد ١: ٢٢١، القاعدة ٦٥.

(٥) القواعد والفوائد ١: ٢٢١، القاعدة ٦٥، والدروس ٢: ١٣٤.

---

(١) القضاء (للآشتياني): ٤٢.

(٢) المسالك ١٤: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٣) الروضة البهيّة ٣: ١٣٥.

(٤) القضاء (للرشتي): ٩٤.

الأنصاري:

قال الشيخ الطوسي في ثبوت ولاية القاضي بالشياع: «إنّ الاستفاضة إن بلغت إلى حدٍّ يوجب العلم، فإنّه يثبت الولاية بها، وإن لم تبلغ ذلك لم يثبت». ثمّ قال بالنسبة إلى النكاح، والوقف، والعتق: «ويقوى في نفسي في هذه المسائل أنّها تثبت بالاستفاضة وعليه تدلّ أخبارنا»[١]. ومقصوده عدم لزوم حصول العلم في هذه المسائل.

وقال العلّامة بالنسبة إلى مستند علم الشاهد: «... ما يثبت بالاستفاضة، وهو النسب والموت... ويشترط فيه توالي الاخبار عن جماعة يغلب على الظنّ صدقهم أو يشتهر اشتهاراً يتاخم العلم»[٢].

وقال صاحب الجواهر: «نعم، قد يقال: إنّ الشياع المسمّى بالتسامع مرّةً وبالاستفاضة أُخرى، معنى وحدانيّ وإنْ تعدّدت أفراده بالنسبة إلى حصول العلم بمقتضاه، والظنّ المتاخم له، ومطلق الظنّ، إلّا أنّ الكلّ شياع وتسامع واستفاضة...»[٣].

وقال الشيخ الأنصاري: «... وتثبت أيضاً بالاستفاضة، وهو شياع الاخبار عن طائفة يمتنع عادةً تواطؤهم على الكذب، ولا إشكال في ذلك؛ لأنّ حصول العلم منتهى دلالة كلّ دليل». ثمّ قال:

«ولو أفادت الظنّ ففي حجّيتها وعدمها وجوهٌ، بل أقوالٌ، ثالثها: الحجّيّة إن بلغ الظنّ إلى حدٍّ يقرب العلم بحيث تثق به النفس وتطمئن...».

إلى أن قال:

«... ومن هنا يقوى ثبوت النسب والوقف والنكاح بالاستفاضة، كما تقدّم من الشيخ»[١].

الفرق بين الاستفاضة والشياع والشهرة:

الظاهر من عبارات الفقهاء واستعمالاتهم اتّحاد الاستفاضة والشياع في المعنى[٢].

وأمّا الاستفاضة والشهرة، فربما يقال باتحادهما، وربما يفرّق بينهما. قال الشهيد الثاني ـ بعد تعريفه الاستفاضة ـ:

«ويقال له: المشهور أيضاً، حين تزيد رواته عن ثلاثة أو اثنين؛ سمّي بذلك لوضوحه.

وقد يغاير بينهما ـ أي المستفيض والمشهور ـ بأن يجعل المستفيض ما اتّصف بذلك في ابتدائه وانتهائه على السواء، والمشهور أعمّ من ذلك.

(١) المبسوط ٨: ٨٦.

(٢) القواعد ٢: ٢٤٠، وانظر إرشاد الأذهان ٢: ١٦٠، ولعلّه يمكن استظهار ذلك من المحقّق، أُنظر شرائع الإسلام ٤: ١٣٣.

(٣) الجواهر ٤١: ١٣٤.

(١) القضاء والشهادات (للشيخ الأنصاري): ٧٣ـ ٧٤.

(٢) أُنظر: الجواهر ٤٠: ٥٥، و ٤١: ١٣١ وما بعدها، والقضاء والشهادات (للشيخ الأنصاري): ٧٣، والرواشح السماويّة (للمحقّق الداماد): ١٢٢.

فحديث "إنّما الأعمال بالنيّات"(١) مشهور غير مستفيض؛ لأنّ الشهرة إنّما طرأت له في وسطه...

وقد يطلق المشهور على ما اشتهر على الألسنة، وإن اختصّ بإسناد واحد، بل ما لا يوجد له إسناد أصلاً»(٢).

والظاهر أنّ الاختلاف بين الشهرة والاستفاضة إنّما هو في الحديث، وأمّا في الفقه ـ حيث تكون الاستفاضة من طرق الإثبات ـ فلا فرق بينهما ظاهراً.

الأحكام :

حجّيّة الاستفاضة :

أمّا الاستفاضة بمعناها الأُصولي فحجّيّتها تدور مدار حجّيّة خبر الواحد؛ لأنّ المستفيض قسم منه(٣)، فإن قلنا بحجّيّة خبر الواحد ـ كما هو المشهور ـ نقول بحجّيّة المستفيض أيضاً وإلّا فلا.

وأمّا الاستفاضة بمعناها الفقهي فقد اختلفوا في حجّيّتها :

(١) حديث «إنّما الأعمال بالنيّات» مُرسَل عن النبيّ ﷺ، أُنظر : الهداية (للصدوق) : ١٢، باب النيّة، والتهذيب ١ : ٨٣، باب صفة الوضوء، الحديث ٦٧، و ٤ : ١٨٦، باب نيّة الصيام، الحديث ٢، وغيرهما.

(٢) الرعاية في علم الدراية : ٧٠، وانظر مقباس الهداية ١ : ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٣) الرعاية في علم الدراية : ٦٩، وانظر مقباس الهداية ١ : ١٣١.

١ ـ فإن أفادت علماً، فهي حجّة قطعاً؛ لأنّ العلم والقطع حجّيّتها ذاتية، ولا تنحصر بموردٍ دون مورد.

لكن يرى بعضهم : أنّ مثل ذلك خارجٌ عن حدّ الاستفاضة وإلّا لما خصّوا حجّيّتها بموارد معدودة كما سيأتي(١).

٢ ـ وإن أفادت ظنّاً، ففيها أقوال ـ على ما قاله الشيخ الأنصاري ـ : الحجّيّة مطلقاً، وعدمها مطلقاً، والتفصيل بين ما أفادت ظنّاً يقارب العلم، بحيث تثق النفس وتطمئنّ به، فتكون حجّةً، وبين ما لم يُفد، فلا تكون حجّة فيه(٢).

المناط في حجّيّة الاستفاضة :

تختلف وجهات النظر في مناط حجّيّة الاستفاضة، فيرى بعضهم : أنّ المناط هو إفادتها العلم، والعلم حجّيّته ذاتية، وهذا يظهر من الذين اشترطوا في الاستفاضة حصول العلم.

ويرى بعضهم : أنّ المناط هو عسر حصول العلم أو ما يقوم مقامه شرعاً كالبيّنة. فكلّ موردٍ يعسر فيه حصول العلم أو ما يقوم مقامه شرعاً يثبت بالاستفاضة، مثل : النسب، والملك المطلق، والوقف، والنكاح؛ لأنّ الشهود قد يموتون أو

(١) أُنظر : القضاء (للآشتياني) : ٤٢، والقضاء (للرشتي) : ٩٤.

(٢) القضاء والشهادات (للشيخ الأنصاري) : ٧٣.

لا يمكن الوصول إليهم، فلا يمكن الإثبات إلّا بالشياع والاستفاضة، ولو لم تكن الاستفاضة حجّة للزم تضييع الحقوق.

وقد صرّح بهذا التعليل بعض الفقهاء، ويمكن أن يستنبط من كلام آخرين. فممّن صرّح بذلك: الشهيد الثاني[1]، والشيخ الأنصاري[2].

ويرى بعض آخر: أنّ المناط قيام الدليل، فما قام الدليل على حجّيّة الاستفاضة فيه من نصٍّ أو إجماع أو سيرة ونحوها، فيكون حجّة فيه، سواء أفاد علماً أو ظنّاً متاخماً له أو ظنّاً دون ذلك.

صرّح بذلك صاحب الجواهر[3].

ما يثبت بالاستفاضة:

ذكر الفقهاء جملة من الموارد التي تثبت بالاستفاضة ـ على فرض حجّيّتها ـ لكن اختلفوا في عددها، فهم بين من حصرها في ثلاثة ـ وهي النسب والموت والملك المطلق ـ وبين من زاد حتّى بلغت اثنين وعشرين. ومن جملة ما زيد: الرضاع والنكاح، والوقف، والإسلام، والكفر، والدين والإعسار، والولاية، والعزل، وتضرّر الزوجة، ونحوها[4].

(١) الروضة البهيّة ٣: ١٣٥.

(٢) القضاء والشهادات (للشيخ الأنصاري): ٧٤.

(٣) الجواهر ٤٠: ٥٥، و ٤١: ١٣٤.

(٤) أُنظر: الجواهر ٤١: ١٣٢، والقواعد والفوائد ١: ٢٢١، القاعدة ٦٥.

هذا بناءً على عدم اشتراط العلم فيها، وأمّا إذا اشترطناه فيثبت بها غير ما ذكروه أيضاً.

وممّا صرّحوا بثبوته بالشياع والاستفاضة ولم يدرجوه في جملة المذكورات «الهلال»، لكن اشترط بعضهم فيه حصول العلم ـ: كصاحب الجواهر[1] والسيّد اليزدي[2] والسيّدين الحكيم[3] والخوئي[4] والإمام الخميني[5] ـ وصرّح العلّامة بكفاية حصول الظنّ الغالب؛ وعلّله بأنّ الظنّ الحاصل من البيّنة (الشاهدين العادلين) حاصلٌ من الشياع أيضاً[6]، وأطلق بعضٌ آخر ولم يقيّده بشيء، كالشهيد الأوّل[7].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «هلال» إن شاء الله تعالى.

ولصاحب الجواهر تفصيل في ما يثبت بالاستفاضة يبدو أنّه تفرّد به ـ حسبما يظهر من عبارته ـ وحاصله:

أنّ العمل بالاستفاضة على أنحاء ثلاثة:

(١) الجواهر ١٦: ٣٥٣.

(٢) و (٣) و (٤) أُنظر: المستمسك ٨: ٤٥٢، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٦٤، وبمتنهما العروة الوثقى: فصل في طرق ثبوت هلال رمضان وشوّال.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٢٧٠، كتاب الصوم، القول في طرق ثبوت هلال شهر رمضان وشوّال.

(٦) التذكرة ٦: ١٣٦.

(٧) الدروس ١: ٢٨٤.

الأوّل ـ العمل على طبق الشائع المستفيض بين الناس وإجراء الأحكام الظاهرية عليه.

وفي هذا النحو، قامت السيرة على العمل بمقتضى الاستفاضة في موارد أكثر ممّا ذكره الفقهاء، فإنّ الناس ما زالوا يأخذون الفتوى بشياع الاجتهاد، ويصلّون بشياع العدالة، ويجتنبون بشياع الفسق، وغير ذلك ممّا هو في أيدي الناس.

الثاني ـ القضاء طبقاً لما هو الشائع والمستفيض بين الناس. ففي هذه الحالة: إن أفادت الاستفاضة علماً فيجوز القضاء طبقه، وإن لم تفد فالأولى الاقتصار على السبعة، وهي: النسب، والموت، والملك المطلق، والنكاح، والوقف، والعتق والولاء، بل الخمسة الأُول من السبعة، بل الثلاثة الأُول منها، بل الأوّل خاصّة، وهو النسب؛ لأنّه المتّفق عليه بين الأصحاب.

الثالث ـ الشهادة طبقاً لما هو مستفيض بين الناس، فإن أفادت الاستفاضة هنا علماً، جازت الشهادة طبقها، وإن لم تفد فلا تجوز[1].

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

١ ـ كتاب الصوم: ثبوت الهلال.

٢ ـ كتاب القضاء: ثبوت ولاية القاضي.

٣ ـ كتاب الشهادات: جواز الشهادة استناداً إلى الاستفاضة.

ثانياً ـ الأصول:

حجّيّة خبر الواحد.

ثالثاً ـ الدراية وعلم الحديث:

أقسام خبر الواحد.

استفتاء

راجع: إفتاء، فتوى.

استفتاح

راجع: افتتاح.

استفصال

راجع: الملحق الأُصولي.

استقالة

لغة:

طلب الإقالة.

راجع: إقالة.

---

(١) الجواهر ٤١: ١٣٥.

استقبال

لغة :

من استقبل الشيء، أي : جعله تلقاء وجهه[١]، أو حاذاه بوجهه[٢]. قال ابن فارس : «القاف والباء واللام أصل واحد صحيح، تدل كَلِمُهُ على مواجهة الشيء للشيء...»[٣].

اصطلاحاً :

لكلمة «الاستقبال» عدّة إطلاقات في الفقه، لعلّ جميعها يرجع إلى معنى المواجهة، مثل :

١ ـ استقبال القبلة، أي جَعْلُ نفسِهِ مواجِهاً للقبلة (الكعبة)، كما في الصلاة ونحوها.

٢ ـ استقبال الشمس والقمر، أي مواجهتها بعورته عند التخلّي، وهو مكروه، كما سيتّضح في محلّه.

٣ ـ استقبال الحيض، أي مواجهة الحيض بالدخول فيه ـ أي أوائله ـ ويتكلّم عنه في موضوع جماع الحائض وثبوت الكفّارة فيه.

٤ ـ استقبال الشهر أو السنة، أي مواجهة السنة الجديدة أو الشهر الجديد، بمعنى الدخول فيه. ويرد ذلك في الصوم والزكاة والحجّ.

٥ ـ استقبال الصلاة، أي مواجهتها بإعادتها من جديد. ويرد ذلك في أحكام الخلل في الصلاة.

٦ ـ وموارد أُخرى مشابهة يعثر عليها المتتبّع في كتب الفقه.

الأحكام :

الكلام عن أحكام هذه الموارد كلّها سوف يكون في مواطنها المناسبة إن شاء اللّه تعالى، لكن لـمّا كان الاستقبال بمعنى جعل القبلة تلقاء الوجه أكثرها أهميّة بحيث صار «الاستقبال» كالعَلَمِ فيه تقريباً، فلذلك أفردنا البحث عنه هنا بالمقدار الذي يناسب الاستقبال نفسه ـ أي عمليّة مواجهة القبلة ـ وأمّا ما يرتبط بالقبلة نفسها مثل بيان حقيقتها هل هي الكعبة لمن في المسجد، ثمّ المسجد لمن كان خارجاً عنه، ثمّ الحرم للخارج عنه، أم هي الكعبة للقريب، وجهتها للبعيد ؟ وما هو معنى الجهة ؟ وكيف يمكن معرفة القبلة ؟ وما هو حكم غير المتمكّن من معرفتها ؟ ونحو ذلك، فيأتي البحث عنه في عنوان «قبلة» إن شاء اللّه تعالى.

وبناءً على ذلك يقتصر بحثنا هنا على حكم الاستقبال إجمالاً، فنقول :

إنّ حكم الاستقبال يختلف باختلاف ما يُستقبل لأجله، فتارةً يكون واجباً، وأُخرى يكون محرّماً، وثالثة مستحبّاً، ورابعة مكروهاً. ولم يذكروا

---

(١) المصباح المنير : «قبل».

(٢) لسان العرب : «قبل».

(٣) معجم مقاييس اللغة : «قبل».

للاستقبال المباح مورداً، بل نفاه صريحاً بعضهم، كالشهيد الأوّل، وصاحب المدارك، فقال الأوّل: «ولا تكاد الإباحة بالمعنى الأخصّ تتحقّق هنا»[١]، وقال الثاني: «ولا تكاد تتحقّق فيه الإباحة بالمعنى الأخصّ»[٢].

ولعلّ وجهه: أنّ الاستقبال إن تحقّق مع القصد، فإن لم يدخل في الواجب والحرام والمكروه فهو داخل في المستحبّ، وإن تحقّق من دون قصد، فلا يكون موضوعاً لحكم الاستقبال[٣].

ومع ذلك فقد قسّم ابن فهد الاستقبال بحسب الأحكام الخمسة، وقال بعد ذكر الموارد الأربعة ـ أي ما عدا المباح ـ: «... والمباح، وهو ما عدا ما ذكرناه»[٤].

وفيما يلي نذكر الاستقبال بحسب الأحكام الأربعة ـ الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة ـ:

أوّلاً ـ الاستقبال الواجب:

يجب الاستقبال في الموارد التالية:

(١) الذكرى ٣: ١٨٨.

(٢) مدارك الأحكام ٣: ١٤٦.

(٣) لكن يمكن فرضه في الاستقبال التعليمي والتمريني، أو الاستقبال لغرض غير عبادي، كالأغراض الطبّيّة ونحوها، فإنّ القصد فيه حاصل، غير أنّه ليس قصداً عبادياً، فيكون استقبالاً مباحاً.

(٤) المهذّب البارع ١: ٣٠٦.

المورد الأوّل ـ الصلوات الواجبة:

يجب الاستقبال مع التمكّن في الصلوات المفروضة كتاباً، وسنّة، وإجماعاً.

أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[١].

وأمّا السنّة، فهي كثيرة، منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة»[٢]، وما رواه زرارة أيضاً عنه عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع والسجود»[٣].

وأمّا الإجماع، فقد ادّعي مستفيضاً[٤]، بل ادّعي كونه ضروريّاً بين المسلمين[٥].

وصرّح بعض الفقهاء: بأنّ الحكم مطلق يشمل اليوميّة وغيرها، والأداء والقضاء، والحضر والسفر، بل حتّى صلاة الاحتياط والأجزاء المنسيّة من الصلاة اليوميّة، وسجدتي السهو أيضاً، وإن كان

(١) البقرة: ١٤٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٠٠، الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ٩٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث الأوّل.

(٤) انظر: التذكرة ٣: ١٥، وجامع المقاصد ٢: ٥٩، ومستند الشيعة ٤: ٢٠٢، ومفتاح الكرامة ٢: ٩٨، والجواهر ٨: ٢، والمستمسك ٥: ٢١٣، وغيرها.

(٥) انظر: مستند الشيعة ٤: ٢٠٢، والجواهر ٨: ٢، والمستمسك ٥: ٢١٣.

لبعضهم كلام في الأخير[١].

ولو تبدّل عنوان الصلاة الواجبة وصارت مندوبة، فإن كانت من قبيل الصلاة المعادة استحباباً احتياطاً، أو المعادة جماعة ـ بعد إتيانها فرادى ـ فقد صرّح بعض الفقهاء بوجوب الاستقبال فيها أيضاً. وإن كانت من قبيل غيرها فيشملها حكم النوافل[٢]، كما سيأتي.

حكم النوافل:

أمّا النوافل فقد اختلفت فيها الأقوال، وإجمالها هو:

أنّ النافلة تارةً تصلّى حالة الاستقرار، وتارة حالة المشي أو الركوب. والحالة الثانية تارة تكون في السفر، وتارة تكون في الحضر:

الحالة الأولى ـ حالة الاستقرار: للفقهاء في وجوب الاستقبال عند الاستقرار قولان:

١ ـ عدم الوجوب: ذهب إليه بعض الفقهاء، منهم: ابن حمزة[٣]، والمحقّق في الشرائع[٤]، والعلّامة في الإرشاد[٥]، وابن فهد[٦]، والأردبيلي[٧]، والنراقي[١].

٢ ـ الوجوب: قيل: إنّه المشهور[٢]، بل قيل: إنّه المصرّح به في كتب الأصحاب إلّا ما قلّ[٣]. ويدلّ عليه: ارتكاز المتشرّعة؛ فإنّهم يقطعون ببطلان صلاة من يستدبر القبلة في صلاته حالة الاستقرار[٤].

الحالة الثانية ـ حالة المشي والركوب:

قلنا: لهذه الحالة صورتان:

١ ـ إتيان النافلة حالة المشي أو الركوب في السفر: صرّح كثير من الفقهاء بعدم وجوب الاستقبال فيها إجمالاً، بل ادّعي عدم وجود خلافٍ ظاهرٍ بين الأصحاب فيه[٥].

٢ ـ إتيان النافلة حالة المشي أو الركوب في الحضر: قيل: المشهور عدم وجوب الاستقبال فيها أيضاً[٦] إلّا أنّ هناك قولين آخرين، هما:

أ ـ وجوب الاستقبال: ذهب إليه ابن أبي عقيل؛ لأنّه قائل بوجوب الاستقبال مطلقاً إلّا في موضعين: حال الحرب، والمسافر يصلّي على راحلته، على ما نُقل عنه[٧]. وهو الظاهر من ابن

---

(١) أُنظر: الجواهر ٨: ٢، والمستمسك ٥: ٢١٣ ـ ٢١٥، وبتنه العروة الوثقى.
(٢) أُنظر المصدرين المتقدّمين.
(٣) الوسيلة: ٨٦.
(٤) شرائع الإسلام ١: ٦٧.
(٥) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٤.
(٦) المهذّب البارع ١: ٣٠٥.
(٧) مجمع الفائدة ٢: ٦٠ ـ ٦٢.

(١) مستند الشيعة ٤: ٢٠٤.
(٢) كشف اللثام ٣: ١٥٠.
(٣) مفتاح الكرامة ٢: ٩٨.
(٤) المستمسك ٥: ٢١٥.
(٥) أُنظر المستمسك ٥: ٢١٩.
(٦) المستمسك ٥: ٢٢٠.
(٧) نقله عنه العلّامة في المختلف ٢: ٧٣.

إدريس؛ لأنّه أوجب الاستقبال حال الاختيار إلّا النافلة في السفر فيصلّيها على الراحلة أينما توجّهت بعد أن يكبّر مستقبلاً[١].

ب ـ وجوب الاستقبال في خصوص تكبيرة الإحرام: ذهب إليه يحيى بن سعيد الحلّي[٢].

كيفيّة الاستقبال في الصلاة:

تختلف كيفيّة الاستقبال في الصلاة باختلاف حال المصلّي؛ فإن كان قائماً، فيتحقّق الاستقبال بأن يكون وجهه ومقاديم بدنه إلى القبلة، وإن كان جالساً، فبأن يكون وجهه وصدره وبطنه ورأس ركبتيه إلى القبلة، وإن كان مضطجعاً، فالاستقبال فيه كهيئة المدفون، وإن كان مستلقياً فكهيئة المحتضَر[٣].

وسوف يأتي بيان كيفية استقبال المحتضر والمدفون.

حكم الإخلال بالاستقبال:

الإخلال بالاستقبال أثناء الصلاة فيه حالات مختلفة نشير فيما يلي إليها إجمالاً:

الأُولى ـ الإخلال عمداً:

إذا أخلّ المصلّي بالاستقبال عمداً بطلت صلاته مطلقاً، والمسألة إجماعيّة ـ كما قيل[٤] ـ لفوات المشروط بفوات شرطه.

الثانية ـ الإخلال خطأً:

لو أخلّ المصلّي بالاستقبال خطأً، بأن تحرّى القبلة واجتهد في معرفتها لكنّه أخطأ، فإمّا أن يتبيّن له الخطأ، أو لا. فإن لم يتبيّن فلا تكليف عليه. وإن تبيّن، فإمّا أن يكون في أثناء الصلاة، أو بعدها. وعلى الثاني، فإمّا أن يتبيّن داخل الوقت أو خارجه.

وفي جميع الحالات، إمّا أن يكون الانحراف عن القبلة قليلاً، بحيث لا يصل إلى المشرق أو المغرب ـ أي يمين المصلّي أو يساره سواء كان اليمين هو المشرق أو المغرب باختلاف الجهات ـ أو يصل إليهما، أو يتجاوزهما إلى أن يتحقّق الاستدبار، بأن يجعل القبلة في دبُره، أي خلفه.

وفيما يأتي نشير إلى هذه الحالات إجمالاً:

١ ـ إذا تبيّن الانحراف أثناء الصلاة وكان قليلاً:

إذا تبيّن الخطأ أثناء الصلاة وكان الانحراف قليلاً بحيث لا يصل إلى حدّ المشرق أو المغرب، فالمعروف بين الفقهاء صحّة الصلاة، فيجب على المصلّي تعديل جهة قبلته والاستمرار في صلاته. وقد ادّعي على ذلك الاجماع[١].

---

(١) السرائر ١: ٢٠٨.

(٢) الجامع للشرائع: ٦٤.

(٣) أُنظر المستمسك ٥: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٤) أُنظر: مستند الشيعة ٤: ٢٠٦، والمستمسك ٥: ٢٢٧.

---

(١) المدارك ٣: ١٥٤، وانظر: الحدائق ٦: ٤٣٠، والرياض ٣: ١٤٢، ومستند الشيعة ٤: ٢١٣ ـ ٢١٤، والمستمسك ٥: ٢٣١.

٢ ـ إذا تبيّن وكان كثيراً :

إذا تبيّن الخطأ أثناء الصلاة وكان كثيراً، بأن كان إلى المشرق أو المغرب أو إلى الخلف، فتجب إعادة الصلاة. وقد ادّعي عدم الخلاف في ذلك أيضاً[١].

٣ ـ إذا تبيّن الانحراف بعد الصلاة داخل الوقت وكان قليلاً :

إذا تبيّن الخطأ بعد الصلاة داخل الوقت وكان قليلاً ـ أي ما بين اليمين واليسار ـ صحّت صلاته ولا إعادة عليه، وقد ادّعي عليه الاجماع أيضاً[٢]. إلّا أنّ بعضهم[٣] استظهر وجوب الإعادة من كلام المتقدّمين، كالشيخ المفيد[٤]، والسيّد المرتضى[٥]، والشيخ الطوسي[٦]، وسلّار[٧]، وابن حمزة[٨]، وابن زهرة[١]، وابن إدريس[٢]؛ لأنّهم قالوا بوجوب إعادة الصلاة على من تبيّن خطأه في الوقت، ولم يفصّلوا بين كون الخلاف كثيراً أو قليلاً، أي واصلاً إلى المشرق أو المغرب أو لا.

٤ ـ الصورة نفسها لكن مع كون الانحراف إلى اليمين أو اليسار :

والمعروف لزوم إعادة الصلاة في هذه الصورة، بل ادّعي عليه الإجماع[٣].

٥ ـ الصورة نفسها مع تبيّن الانحراف خارج الوقت :

والمعروف عدم وجوب الإعادة، بل ادّعي عليه الإجماع أيضاً[٤].

٦ ـ إذا تبيّن الانحراف داخل الوقت وكان إلى حدّ الاستدبار :

وفي هذه الصورة تجب الإعادة إجماعاً[٥]، بل هي القدر المتيقّن من أدلّة وجوب الإعادة عند تبيّن الخلاف.

٧ ـ الصورة نفسها ولكن مع كون التبيّن خارج الوقت :

وفي المسألة قولان :

---

(١) أُنظر : مستند الشيعة ٤ : ٢١٣ ـ ٢١٥، والمستمسك ٣ : ٢٣١، وغيرهما ممّا سبق.

ولا بدّ أن يعلم أنّ عبارات الفقهاء بالنسبة إلى المشرق والمغرب أنفسهما ـ أو اليمين واليسار ـ مختلفة، فيظهر من بعضها أنّ حكمها حكم ما بين المشرق والمغرب، ويظهر من بعضها الآخر أنّ حكمها حكم الاستدبار.

(٢) أُنظر : المدارك ٣ : ١٥١، والحدائق ٦ : ٤٣٤، وغيرهما.

(٣) أُنظر : مستند الشيعة ٤ : ٢٠٧، والمستمسك ٥ : ٢٢٨.

(٤) المقنعة : ٩٧.

(٥) الناصريات (الجوامع الفقهيّة) : ١٩٤.

(٦) المبسوط ١ : ٨٠.

(٧) المراسم : ٦١.

(٨) الوسيلة : ٩٩.

---

(١) الغنية : ٦٩.

(٢) السرائر ١ : ٢٠٥.

(٣) أُنظر : المدارك ٣ : ١٥١، والرياض ٣ : ١٣٨، ومستند الشيعة ٤ : ٢٠٩، حيث نقل فيه الإجماع عن جماعة.

(٤) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٥) أُنظر الرياض ٣ : ١٣٨.

أ ـ وجوب القضاء: نسب[١] ذلك إلى: المفيد[٢] والطوسي[٣]، والحلبي[٤]، وسلّار[٥]، والقاضي[٦]، وابن حمزة[٧]، وابن زهرة[٨]، والعلّامة في الإرشاد[٩] والقواعد[١٠]، والشهيد في اللمعة[١١]، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد[١٢]، بل نسبه في الروضة إلى المشهور[١٣].

لكن الموجود في كلام المفيد هو: «من أخطأ القبلة أو سها عنها، ثمّ عرف ذلك والوقت باقٍ أعاد الصلاة، وإن عرفه بعد خروج الوقت لم يكن عليه إعادة فيما مضى، اللهمّ إلّا أن يكون قد صلّى مستدبر القبلة، فيجب عليه حينئذٍ إعادة الصلاة، كان الوقت باقياً، أو متقضّياً، وعلى كلّ حال».

وكذا قال غيره ممّن ذكرنا.

نعم، إذا قلنا: إنّ حكمَ من صلّى إلى نقطتي المشرق والمغرب ـ اليمين واليسار ـ حكمُ من صلّى مستدبراً، صحّت النسبة المتقدّمة، وإلّا فلا تصحّ.

ب ـ عدم وجوب القضاء: وهذا القول هو المعروف بين غير من تقدّم ذكره، ونُسب إلى معظم المتأخّرين[١]، بل ادُّعي عليه الاجماع[٢]، وهو يتمّ مع التفسير المتقدّم لكلام مَن ذكرناهم آنفاً.

الثالثة ـ الإخلال نسياناً:

ألحق جماعة من الفقهاء الناسي للقبلة بالظانّ بها إذا كان ظنّه طبق الأمارة المعتبرة وتبيّن الخلاف، من حيث وجوب الإعادة والقضاء وعدمهما، من قبيل: الشيخ المفيد[٣]، والشيخ الطوسي[٤]، والمحقّق الحلّي في المختصر[٥]، والعلّامة الحلّي في التبصرة[٦]، والشهيد الأوّل في الذكرى[٧] والدروس[٨]، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة[٩]، والسيّد اليزدي[١٠] ـ في

---

(١) أنظر مستند الشيعة ٤ : ٢١١.
(٢) المقنعة : ٩٧.
(٣) المبسوط ١ : ٨٠.
(٤) الكافي في الفقه : ١٣٩.
(٥) المراسم : ٦١.
(٦) المهذّب ١ : ٨٧.
(٧) الوسيلة : ٩٨.
(٨) الغنية : ٦٩.
(٩) الإرشاد ١ : ٢٤٥.
(١٠) القواعد ١ : ٢٧.
(١١) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١ : ٢٠٢.
(١٢) جامع المقاصد ٢ : ٧٤ ـ ٧٥.
(١٣) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١ : ٢٠٢.

---

(١) مستند الشيعة ٤ : ٢١١.
(٢) أنظر: الحدائق ٦ : ٤٣٥، والرياض ٣ : ١٣٨.
(٣) المقنعة : ٩٧.
(٤) النهاية : ٦٤.
(٥) المختصر النافع : ٢٤.
(٦) تبصرة المتعلّمين : ٣٩.
(٧) الذكرى ٣ : ١٨١.
(٨) الدروس ١ : ١٦٠.
(٩) مجمع الفائدة ٢ : ٧٦.
(١٠) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، أحكام الخلل في الاستقبال، المسألة الأولى.

بعض الصور ـ وكذا السيّدان الحكيم[١] والخوئي[٢]، لكن الأوّل منها ألحق خصوص ناسي الموضوع دون الحكم، حيث أوجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

واستشكلت جماعة أُخرى في الإلحاق، من قبيل: المحقّق في المعتبر[٣]، والعلّامة في المنتهى[٤] والتحرير[٥] والتذكرة[٦]، والشهيد الأوّل في البيان[٧]، وصاحب الحدائق[٨].

وقال آخرون بعدم الإلحاق ـ إمّا تصريحاً أو ظهوراً ـ مثل: العلّامة في المختلف[٩] ونهاية الإحكام[١٠]، وصاحب المدارك[١١]، والفاضل الإصفهاني[١٢]، وصاحب الجواهر[١٣].

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم): كتاب الصلاة، المقصد الثاني في القبلة، المسألة ٢، وانظر المستمسك ٥: ٢٢٧.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي): كتاب الصلاة، المقصد الثاني في القبلة، المسألة ٥١٦.

(٣) المعتبر: ١٤٦.

(٤) المنتهى (الحجريّة) ١: ٢٢٤.

(٥) التحرير ١: ٢٩.

(٦) التذكرة ٣: ٣٣.

(٧) البيان: ١١٨.

(٨) الحدائق ٦: ٤٤٠.

(٩) المختلف ٢: ٧٢ ـ ٧٣.

(١٠) نهاية الإحكام ١: ٤٠٦.

(١١) المدارك ٣: ١٥٣.

(١٢) كشف اللثام ٣: ١٨٢.

(١٣) الجواهر ٨: ٣٥ ـ ٣٦.

وسكت بعض آخر عن حكم الإلحاق ولم يذكره، منهم الإمام الخميني في تحرير الوسيلة[١].

الرابعة ـ الإخلال جهلاً:

لم يتعرّض كثير من الفقهاء لحكم الإخلال بالقبلة جهلاً، نعم تعرّض له بعضهم. قال الشهيد الأوّل في الذكرى ـ بعد بيان ترجيح إلحاق الناسي بالظانّ: أي المجتهد المخطئ ـ: «... أمّا جاهل الحكم، فالأقرب أنّه يعيد مطلقاً إلّا ما كان بين المغرب والمشرق، لأنّه ضمّ جهلاً إلى تقصير، ووجه المساواة: "الناس في سعة ما لم يعلموا"»[٢].

وقال صاحب المدارك بعد ذكر «الناسي»: «وكذا الكلام في جاهل الحكم، والأقرب الإعادة في الوقت خاصّة؛ لإخلاله بشرط الواجب، دون القضاء، لأنّه فرض مستأنف»[٣].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد بيان عدم إلحاق الناسي بالظانّ ـ: «وأضعف منه إلحاق الجاهل بالحكم، كما وقع من بعضهم...»[٤].

ويمكن نسبة القول بعدم الإلحاق ـ بالأولويّة ـ إلى كلّ من استشكل في إلحاق الناسي بالظانّ.

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ١٢٧، كتاب الصلاة، فصل في مقدّمات الصلاة، المقدّمة الثانية في القبلة.

(٢) الذكرى ٣: ١٨١.

(٣) المدارك ٣: ١٥٣.

(٤) الجواهر ٨: ٣٦.

وممّن صرّح بالإلحاق المحقّق الأردبيلي[١].

وفصّل السيّد اليزدي بين ما إذا كان الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب، فألحق الجاهل بالظانّ، وبين ما إذا كان أكثر من ذلك، فحكم بوجوب الإعادة والقضاء على الجاهل، لكن حكم بوجوب الإعادة في الوقت فقط على من صلّى إلى المشرق أو المغرب أو صلّى مستدبراً للقبلة مخطئاً وإن احتاط في الأخير فأوجب القضاء فيه أيضاً[٢].

وفصّل السيّدان الحكيم[٣] والخوئي[٤] بين الجهل بالحكم والجهل بالموضوع، فألحقا الثاني بالظانّ دون الأوّل حيث حكما عليه بالإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

المورد الثاني ممّا يجب فيه الاستقبال ـ حال الاحتضار :

يجب على المكلّفين ـ وجوباً كفائياً ـ توجيه المحتضر المسلم نحو القبلة، بأن يجعل على قفاه وتُمدّ رجلاه نحو القبلة بحيث لو جلس لكان متوجّهاً

(١) مجمع الفائدة ٢ : ٧٦.

(٢) العروة الوثقى : كتاب الصلاة، فصل في أحكام الخلل في القبلة، المسألة الأُولى.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ١٨٧، كتاب الصلاة، المقصد الثاني في القبلة، المسألة ٢.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ١٣٥، كتاب الصلاة، المقصد الثاني في القبلة، المسألة ٥١٦.

نحوها[١]. هذا على المشهور، وفيه قول بالاستحباب.

وقد مرّ تفصيل ذلك في عنوان «احتضار»، فراجع.

المورد الثالث ـ عند الصلاة على الميّت :

يجب أن يجعل الميّت المسلم نحو القبلة عند الصلاة عليه، بأن يكون مستلقياً، ورأسه إلى يمين المصلّي حينما يستقبل القبلة ورجلاه إلى يساره، وبعبارة أُخرى يكون رأس الميّت نحو المغرب، ورجلاه نحو المشرق إذا كانت القبلة في ذلك المكان في طرف الجنوب، وأمّا إذا كانت في طرف الشمال ـ كما في الأماكن الواقعة جنوب مكّة ـ فيكون رأس الميّت نحو المشرق، ورجلاه نحو المغرب[٢]، وهكذا.

راجع : صلاة الميّت.

المورد الرابع ـ وضع الميّت حال الدفن :

المعروف بين الفقهاء وجوب جعل الميّت المسلم في القبر مستقبل القبلة[٣]، بأن يكون مضطجعاً على جانبه الأيمن، رأسه إلى المغرب،

(١) أُنظر : المستمسك ٥ : ٢٢٥، و ٤ : ١٦، والجواهر ٤ : ٦ ـ ١٢ و ٨ : ٣.

(٢) أُنظر : المستمسك ٥ : ٢٢٥، و ٤ : ٢٤٢، والجواهر ١٢ : ٥٢ و ٥٦.

(٣) أُنظر الجواهر ٨ : ٣، و ٤ : ٢٩٦.

ورجلاه إلى المشرق، ووجهه وبطنه ومقاديم بدنه إلى القبلة.

هذا بالنسبة إلى من كانت قبلته نحو الجنوب، وأمّا لو كانت نحو الشمال، فيكون رأسه نحو المشرق ورجلاه إلى المغرب، ووجهه ومقاديم بدنه نحو القبلة، ولو كانت نحو المشرق، فيكون رأسه نحو الجنوب...، ولو كانت نحو المغرب، فيكون رأسه نحو الشمال ورجلاه إلى الجنوب ومقاديم بدنه نحو القبلة، وهكذا[١].

ويظهر من ابن حمزة عدم وجوب الاستقبال حال الدفن؛ لأنّه اقتصر في واجبات الدفن على ذكر الدفن خاصّة، وأمّا الكيفية المتقدّمة فذكرها في المندوبات[٢].

واستظهر صاحب الجواهر ذلك من بعض آخرين أيضاً[٣].

ولو حملت الكافرة من مسلم فماتت، دفنت في مقابر المسلمين لأجل ولدها، ويستدبر بها القبلة مضجعةً على جانبها الأيسر؛ ليستقبل ولدها القبلة[٤].

راجع: استدبار، دفن.

(١) أنظر: المستمسك ٤: ٢٥١، و٥: ٢٢٥، والتنقيح (الصلاة) ٩: ١٦٤.

(٢) الوسيلة: ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) الجواهر ٤: ٢٩٦.

(٤) الجواهر ٤: ٢٩٧.

المورد الخامس ـ حال الذبح والنحر:

يجب الاستقبال بالمذبوح والمنحور حال الذبح، وقد ادّعي عليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً[١].

وعن جماعة وجوب استقبال الذابح أيضاً[٢].

ويتحقّق الاستقبال بأن يكون مذبح الحيوان أو منحره ـ أي موضع ذبحه أو نحره ـ ومقاديم بدنه إلى القبلة مع الإمكان.

وسوف يأتي تفصيل ذلك وبيان أحكام الخلل الواقع في الاستقبال عند الذبح في عنوان «ذباحة» إن شاء اللّه تعالى.

سقوط وجوب الاستقبال مع عدم التمكّن منه:

قال المحقّق: «ويسقط فرض الاستقبال في كلّ موضع لا يُتمكّن منه، كصلاة المطاردة، وعند ذبح الدابّة الصائلة والمتردّية بحيث لا يمكن صرفها إلى القبلة»[٣].

وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله: «هذا الحكم ثابت بإجماع العلماء، والأخبار به مستفيضة»[٤].

والظاهر أنّ المذكورات إنّما هي على سبيل

(١) أنظر: الجواهر ٣٦: ١١٠، والمستمسك ٥: ٢٢٥.

(٢) المستمسك ٥: ٢٢٦.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٦٧.

(٤) المدارك ٣: ١٤٩.

المثال لا الحصر؛ ولذلك يشمل الحكم المسافر إذا لم يتمكّن من النزول من الدابّة ونحوها ممّا يركبه؛ للخوف أو لأيّ سبب آخر. قال المحقّق أيضاً:

«والمسافر يجب عليه استقبال القبلة، ولا يجوز له أن يصلّي شيئاً من الفرائض على الراحلة إلّا عند الضرورة، ويستقبل القبلة، فإن لم يتمكّن استقبل القبلة بما أمكنه من صلاته، وينحرف إلى القبلة كلّما انحرفت الدابّة، فإن لم يتمكّن استقبل بتكبيرة الإحرام، ولو لم يتمكّن من ذلك، أجزأته الصلاة وإن لم يكن مستقبلاً، وكذا المضطرّ إلى الصلاة ماشياً مع ضيق الوقت...»[١].

هذا هو المعروف بين فقهائنا، بل ادّعي عليه الإجماع إجمالاً[٢]، لكن قال العلّامة: «إذا لم يتمكّن من الاستقبال جعل صوب الطريق بدلاً عن القبلة...»[٣]، واستحسنه صاحب المدارك، وقال: «وهو حسن إلّا أنّ وجهه لا يبلغ حدّ الوجوب»[٤].

ثانياً ـ الاستقبال المحرّم:

يحرم الاستقبال حال التخلّي للبول أو الغائط، على المشهور. وأمّا الاستقبال حال الاستبراء والاستنجاء فالمعروف عدم حرمته، وإن

(١) شرائع الإسلام ١: ٦٦.

(٢) أُنظر: المعتبر: ١٤٧، وكشف اللثام ٣: ١٥٩، والجواهر ٧: ٤٢٤ ـ ٤٢٥ و ٤٢٧.

(٣) نهاية الإحكام ١: ٤٠٥.

(٤) المدارك ٣: ١٤١.

كان الأحوط عند بعضهم تركه[١].

راجع: استبراء، استنجاء، تخلّي.

ثالثاً ـ الاستقبال المستحبّ:

قال السيّد اليزدي: «يستحبّ الاستقبال في مواضع: حال الدعاء، وحال قراءة القرآن، وحال الذكر، وحال التعقيب، وحال المرافعة عند الحاكم، وحال سجدة الشكر وسجدة التلاوة، بل حال الجلوس مطلقاً»[٢].

رابعاً ـ الاستقبال المكروه:

وقال السيّد اليزدي أيضاً: «يكره الاستقبال حال الجماع، وحال لبس السراويل، بل كلّ حالة تنافي التعظيم»[٣].

ويبدو عدم انحصار موارد المستحبّ والمكروه من الاستقبال في ما ذكر، كما يظهر للمتتبّع.

وأمّا الاستقبال المباح فقد تقدّم الكلام عن أصل وجوده في مقدّمة البحث عن أحكام الاستقبال، فراجع.

(١) أُنظر: الجواهر ٢: ٧ و ١١، والعروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل فيما يستقبل له، المسألة ٢، والمستمسك ٢: ١٩٤ ـ ١٩٧.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل فيما يستقبل له، المسألة ٣.

(٣) المصدر نفسه: المسألة ٤.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة :

أ ـ أحكام التخلّي.

ب ـ أحكام الأموات : الاحتضار، الصلاة على الميّت، الدفن.

٢ ـ كتاب الصلاة : الاستقبال في الصلاة.

٣ ـ كتاب النكاح : آداب الجماع.

٤ ـ كتاب الصيد والذباحة : واجبات الذبح أو النحر.

استقراء

راجع الملحق الأُصولي : استقراء.

استقرار

لغة :

التمكّن[1]، والسكون والثبات[2].

اصطلاحاً :

أُضيفت كلمة «استقرار» في كتب الفقه إلى

(١) المصباح المنير : «قرر».

(٢) أنظر : مجمع البحرين، والقاموس المحيط : «قرر».

أُمورٍ كثيرة، وأُريد منها المعنى اللغوي، وفيما يلي نشير إلى أهمّها :

١ ـ استقرار الشريعة : وهو ثباتها وعدم تغيّرها بنسخ وشبهه.

٢ ـ استقرار سيرة العقلاء والمتشرّعة وبنائهم : وهو ثبات سيرتهم وبنائهم وعدم تغيّرهما بحسب الظروف، ومثل هذه السيرة هي التي تطمئنّ إليها النفس بخلاف السيرة المتغيّرة.

٣ ـ استقرار الدين : وهو ثبوته في ذمّة المدين.

٤ ـ استقرار الوجوب : وهو ثبوته في ذمّة المكلّف بعد توفّر شروطه، مثل الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، وبهذا المعنى قولهم : استقرار الحجّ.

٥ ـ استقرار المهر : يعني ثبوته في ذمّة الزوج، وهو يحصل بدخول الزوج بالزوجة[1]، أو بموت أحد الزوجين قبل الدخول على المشهور[2].

٦ ـ استقرار الجناية : يعني ثباتها وعدم توسّعها وسرايتها.

٧ ـ استقرار البيع : وهو ثباته وعدم تغيّره،

(١) أُنظر : الجواهر ٢٩ : ٣٢٥، و ٣٠ : ٧٦، وعن بعض القدماء : استقراره بمجرّد الخلوة، أُنظر : جامع المقاصد ١٣ : ٣٦٤، والجواهر ٣١ : ٧٧ و ١٤٢.

(٢) أُنظر : جامع المقاصد ١٣ : ٣٦٤ و ٣٧٠، والجواهر ٢٩ : ٣٢٦ و ٣٣٠.

وهو يحصل بعد تمام العقد إذا لم يكن لأحد الطرفين خيار وإلّا فالاستقرار يحصل بعد انتهاء مدّة الخيار أو بعد إسقاطه.

٨ ـ استقرار الملك: وهو ثباته بعد تمام العقد إذا لم يكن خيار لأحد الطرفين، وإلّا فبعد انتهاء مدّة الخيار أو إسقاطه. ويقابله تزلزل الملك، فيقال: ملك مستقرّ، وملك متزلزل.

٩ ـ استقرار العادة: ويأتي على معنيين:

أ ـ ثبات عادة الناس ـ أو طبقة خاصّة منهم ـ على شيءٍ، وبهذا يكون قريباً من السيرة من حيث المعنى.

ب ـ ثبات عادة المرأة في زمان الحيض والطهر عدداً ووقتاً، أو أحدهما. ويقال لمثل هذه المرأة: «ذات عادة مستقرّة»، وتقابلها من لا ثبات لعادتها، وهي المضطربة. ومحلّ البحث عن هذا الموضوع عنوان «حيض».

١٠ ـ استقرار الحياة: أي ثبات حياة الإنسان أو الحيوان إجمالاً، وهو يحصل:

بإمكان بقاء الحيوان يوماً، أو يومين، أو يوماً ونصفه[1].

أو بإمكان بقاء النطق والحركة الاختياريين في الإنسان[2].

أو بإمكان بقاء الإدراك والنطق والحركة

(١) أنظر الجواهر ٣٦: ١٤١.

(٢) أنظر الجواهر ٣٩: ٤١.

الاختياريين فيه[1].

وهناك عبارات أُخرى متقاربة في المضمون.

ويقابل ذلك ما لا حياة مستقرّة له، فلا إدراك له، ولا نطق ولا حركة اختياريين، ولا يبق يوماً أو أيّاماً.

وقد جرى البحث عن ذلك في الموارد التالية:

أ ـ الذباحة والنحر: حيث اشترط بعضهم في صحّتها استقرار الحياة في الحيوان، فإذا كان الحيوان مشرفاً على الهلاك فلا يصح ذبحه أو نحره[2] على تفصيل يأتي في عنوان «ذباحة».

ب ـ الوصيّة: حيث يبحث الفقهاء عن صحّة وصيّة من لم تستقرّ حياته، ويُستشكل فيها، كما يستشكل في صحّة إسلام الكافر وتوبة الفاسق، وتصرّفات من لم تكن له حياة مستقرّة، كالبيع ونحوه[3].

ويأتي تفصيله في عنوان «وصيّة».

ج ـ الإرث: ذكر الفقهاء استقرار الحياة فيه في موردين:

أحدهما ـ أسباب المنع من الميراث: حيث بُحث عن اشتراط حرمان القاتل من إرث المقتول

(١) أنظر الجواهر ٤٢: ٥٨.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٦: ١٤١.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٨: ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

باستقرار حياة المقتول عند وقوع الجناية عليه. فمن قال باشتراط الحياة المستقرّة في صدق عنوان «القتل» لم يمنع الجاني من الإرث لو وقعت جنايته على من لم تستقرّ حياته؛ لعدم صدق «القتل»، ومن لم يشترط ذلك، قال بحرمان الجاني من الإرث؛ لصدق «القتل». وربما يؤثر تفسير الحياة المستقرّة في استنتاج الحكم المترتّب عليها[1].

والآخر ـ لواحق أسباب المنع: حيث تكلّموا في اشتراط استحقاق الحمل للإرث ـ إضافة إلى انفصاله حيّاً ـ استقرارَ حياته أيضاً[2].

د ـ القصاص والديات: بحث الفقهاء فيها عن صدق عنوان «القاتل» على من أوقع ما يؤدّي إلى قتل من لم تكن له حياة مستقرّة، كما في المثال المتقدّم[3].

١١ ـ استقرار المصلّي: ويراد به سكون المصلّي وثباته. وعبّر عنه الفقهاء بـ«الطمأنينة» أيضاً، وتكلّموا عن وجوبه في التكبير والقراءة والركوع والسجود، والقيام المتّصل بالركوع، بل في سائر أفعال الصلاة حتّى المندوب منها[4]. وسوف يأتي تفصيله تحت عنوان «طمأنينة» إن شاء اللّه تعالى.

مظانّ البحث:

يعلم ممّا تقدّم.

(١) أُنظر الجواهر ٣٩: ٤١.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٩: ٧٠.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٢: ٥٨.

(٤) أُنظر: الجواهر ٩: ٢٦٠، و ١٠: ٨٢ و ١٦٦، والمستمسك ٦: ٦٢ و ١٠٢ و ١٤٣، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ١٢٧ و ٢٠٣.

استقراض

لغة:

طلب القرض، والقرض: القطع، يقال: قرضت الشيء بالمقراض، والقرض أيضاً: «ما تعطيه الإنسان من مالك لتُقْضاه[1]، وكأنّه شيءٌ قد قطعته من مالك»[2].

اصطلاحاً:

أخذ القرض سواء كان بطلب أو بغيره.

والقرض في الاصطلاح: هو إعطاء شيءٍ ليستعاد عوضه وقتاً آخر[3].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «قرض».

(١) أي تسترجعه.

(٢) معجم مقاييس اللغة: «قرض».

(٣) كنز العرفان ٢: ٥٨، وانظر مجمع البحرين: «قرض».

استقسام

لغة :

طلب القِسْم الذي قُسِمَ له وإفرازه. والقِسْم : النصيب والحظّ[1].

اصطلاحاً :

لا يختلف معناه عن المعنى اللغوي، لكن لما ورد «الاستقسام» في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ﴾[2]، اختلفوا في المراد من الآية، وذكروا له وجهين :

الأوّل ـ أنّ «الأزلام» جمع «زَلَم» ـ بفتح الزاي وضمّها، كجَمَل وصُرَد ـ وهي قِداح ـ أي سهام ـ لا ريش بها ولا نصل، كانوا يتفاءلون بها لاستعلام الخير والشرّ في أسفارهم وأفعالهم، مكتوب على بعضها : «أمرني ربّي»، وعلى بعضها : «نهاني ربّي»، وبعضها غُفْل لم يُكتب عليها شيء. فإذا أرادوا أمراً أجالوا تلك القداح ثمّ أخرجوا منها واحداً، فإن خرج الذي عليه : «أمرني ربّي» مضى الرجل لحاجته، وإن خرج الذي فيه النهي لم يمضِ، وإن خرج ما ليس عليه شيء أعادوها. فهذا هو الاستقسام بالأزلام[1].

وقيل : إنّ السهام كانت عند سادن الكعبة، وكان هو الذي يتولّى ذلك[2].

الثاني ـ أنّ الاستقسام بالأزلام نوع من القمار والميسر، فكان يجتمع عشرة ويشترون جزوراً، ثمّ يجعلون عشرة قداح ـ وهي الأزلام ـ سبعة لها أنصباء، وثلاثة غُفْل لا أنصباء لها، ثمّ تعطى السهام لرجل آخر ليستخرج باسم كلّ واحد من العشرة سهماً، فإن خرج بماله نصيب فيكون له من الجزور بذلك النصيب، وإن خرج غُفْلاً، فلا سهم له. وقيمة الجزور على من خرج سهمه غُفْلاً، وهم ثلاثة.

وأمّا أسماء السهام فكانت هكذا : الفذّ، والتوأم، والمسبّل، والنافس، والحلس، والرقيب، والمعلّى. فالأوّل له سهم واحد، والثاني سهمان، والثالث ثلاثة أسهم، والرابع أربعة أسهم، والخامس خمسة، والسادس ستّة، والسابع سبعة. والثلاثة الباقية هي : السفيح، والمنيح، والوغد.

---

(١) أُنظر : معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب، وغيرهما : «قسم».

(٢) المائدة : ٣.

(١) أُنظر : لسان العرب، ومجمع البحرين : «قسم»، وتفسير التبيان ٣ : ٤٣٣، وتفسير مجمع البيان ٣ ـ ٤ : ١٥٨، وتفسير البيضاوي ١ : ٢٥٥، وكنز العرفان ٢ : ١٨، وغيرها من كتب التفسير وآيات الأحكام العامّة والخاصّة.

(٢) أُنظر لسان العرب : «زلم».

وهي لا سهم لها[١].

وقد ذكروا ترتيباً آخر لأسمائها[٢].

والمعروف بين فقهاء العامّة ـ حسب ما نُقل عنهم[٣] ـ هو المعنى الأوّل، أمّا الإماميّة فالظاهر من مجمع البحرين أنّ المشهور بينهم هو المعنى الثاني[٤]، وقد جاءت به بعض النصوص، بل أصرّ العلّامة الطباطبائي في تفسيره على أنّ المتعيّن إرادة المعنى الثاني وإن كان المعنى الأوّل متداولاً بينهم أيضاً، وذلك:

لأنّ الآية في مقام عدّ محرّمات الأطعمة، وهي: الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أُهِلّ لغير الله به، والمنخنقة، والموقوذة، والمتردّية، والنطيحة، وما أكل السبع، وما ذُبح على النُصُب، والاستقسام بالأزلام. فكيف يشك بعد هذا السياق الواضح والقرائن المتوالية في تعيّن حمل اللفظ على استقسام اللحم قماراً؟ وهل يرتاب عارف بالكلام في ذلك؟[١]

الأحكام:

لا إشكال في حرمة الاستقسام بالأزلام، وذلك لنصّ الكتاب المجيد، وهو قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَما أَكَلَ السَّبُعُ إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ وَما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ ... ﴾[٢].

والحرمة واضحة بناء على المعنى الثاني ـ وهو الاستقسام بالأزلام لتقسيم لحم الجزور وجعل قيمته على من لا سهم له ـ لأنّه نوع من القمار.

وأمّا على المعنى الأوّل، فلأنّه ضرب من التفوّل والتكهّن من غير إذن من الله فيه[٣].

وأمّا الاستخارة والقرعة، فشروعيّتها ثابتة[٤]، وقد تقدّم الكلام عن الأوّل في عنوان

---

(١) تفسير القمّي ١: ١٦٩.

(٢) أنظر كنز العرفان ٢: ١٩ ـ ٢٠، والهامش أيضاً.

(٣) أنظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٤: ٨٠، «استقسام».

(٤) قال الطريحي ـ في مجمع البحرين مادّة «زلم» ـ بعد نقل المعنى الأوّل: «والمراد بها في المشهور ودلالة الرواية ...» ثمّ ذكر المعنى الثاني، لكن لم يتطرّق الشيخ الطوسي في التبيان ٣: ٤٣٣ إلى المعنى الثاني، وذكر الطبرسي في مجمع البيان (٣ ـ ٤): ١٥٨ المعنيين، وكذا الفاضل المقداد في كنز العرفان ٢: ١٨.

(١) الميزان في تفسير القرآن ٦: ١٦٦، ولنعم ما قال، ويؤيّده قوله تعالى في آخر السورة نفسها: ﴿ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾. المائدة: ٩٠، فإنّ التعبير بالرجس يلائم المعنى الثاني لا الأوّل. أنظر تفسير الميزان ٧: ١١٨.

(٢) المائدة: ٣، وانظر الآية ٩٠ من السورة نفسها.

(٣) أنظر كنز العرفان ٢: ٢٠ ـ ٢٩.

(٤) أنظر المصدر نفسه.

«استخارة»، وسوف يأتي الكلام عن الثاني في عنوان «قرعة» إن شاء اللّه تعالى، فراجع.

مظانّ البحث :

أوّلاً ـ الفقه :

قلّما تعرّض الفقهاء إلى ذلك، ومن تناوله منهم فإمّا في البحث عن نجاسة الخمر ـ كالشيخ البهائي في الحبل المتين ـ وإمّا في البحث عن آلات اللهو في المكاسب المحرّمة، وهو الموطن المناسب، وإمّا في البحث عن الأطعمة المحرّمة، مثل يحيىٰ بن سعيد الحلي.

ثانياً ـ التفسير وآيات الأحكام :

تعرّض المفسّرون ومؤلفو آيات الأحكام للموضوع عند الكلام عن الآيتين : ٣ و ٩٠ من سورة المائدة.

استقلال

لغة :

من معانيه : الارتفاع والاستبداد بالشيء، بمعنى الانفراد به، ويرادفه : الإقلال[١].

(١) أُنظر : لسان العرب، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط : «قلل».

اصطلاحاً :

عدم اعتماد المصلّي واتّكائه على شيءٍ عند القيام في الصلاة. وقيّد بعضهم الاعتماد المنهيّ عنه : بما إذا كان بحيث يسقط المصلّي إذا أُزيل عنه العماد[١].

وقد استعمل الفقهاء الاستقلال والإقلال بمعنى واحد.

واستعملوا أيضاً الاستقلال في معنييها اللغويين أيضاً.

الأحكام :

المشهور بين الفقهاء ـ كما قيل[٢] ـ هو وجوب الاستقلال في الصلاة وعدم الاعتماد على شيء والاستناد إليه حال الاختيار. وخالفهم في ذلك أبو الصلاح الحلبي[٣] ووافقه جماعة، منهم : صاحب المدارك[٤]، والمحدّث الكاشاني[٥]، وصاحب الذخيرة[٦]، والمحدّث البحراني[٧]، والسيّد

(١) أُنظر : المدارك ٣ : ٣٢٧، والجواهر ٩ : ٢٤٦.
(٢) أُنظر : الحدائق ٨ : ٦٢، والمستمسك ٦ : ١٠٣، وغيرهما.
(٣) الكافي في الفقه : ١٢٥.
(٤) المدارك ٣ : ٣٢٨.
(٥) مفاتيح الشرائع ١ : ١٢١.
(٦) ذخيرة المعاد : ٢٦١.
(٧) الحدائق ٨ : ٦٢.

الخوئي(١).

وقال هؤلاء بكراهة الاعتماد؛ جمعاً بين الروايات الناهية عن الاعتماد والروايات المجوّزة له، لكن احتاط بعضهم ـ كالمحدّث الكاشاني وصاحب الذخيرة ـ في المسألة خوفاً من مخالفة المشهور.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «قيام» إن شاء الله تعالى.

استلام

لغة:

مأخوذ إمّا من السَّلَام بمعنى التحيّة، وإمّا من السِّلام بمعنى الحجر.

قال ابن الأثير: «وفي حديث الطواف: "أنّه أتى الحجر فاستلمه" هو افتعل من السَّلَام: التحيّة، وأهل اليمن يسمّون الركن الأسود "المُحيّا" أي أنّ الناس يحيّونه بالسَّلَام، وقيل: هو افتعل من السِّلَام، وهي الحجارة، واحدتها سَلِمَة بكسر اللام، يقال: استلم الحجر: إذا لمسه وتناوله»(٢).

وقال الجوهري: «استلم الحجر: لمسه إمّا بالقُبلة أو اليد. ولا يُهمز؛ لأنّه مأخوذ من السِّلَام، وهو الحجر»(١).

اصطلاحاً:

ورد الاستلام عند الفقهاء بمعنى التقبيل واللمس باليد وسائر أجزاء البدن، لكن لا مطلقاً بل في خصوص الكعبة والحجر الأسود.

وورد بمعنى القبض أيضاً، والموجود في اللغة بهذا المعنى هو «تسلّم».

الأحكام:

نذكر هنا أحكام الاستلام بالمعنى الأوّل، ونحيل أحكامه بالمعنى الثاني على محلّه.

قلنا: تطرّق الفقهاء إلى الاستلام بالمعنى الأوّل في موردين: استلام الحجر الأسود، واستلام الكعبة.

أوّلاً ـ استلام الحجر الأسود:

صرّح الفقهاء باستحباب استلام الحجر الأسود في موردين:

١ ـ عند الطواف:

قال المحقّق الحلّي عند عدّ مندوبات الطواف: «والندب خمسة عشر: الوقوف عند الحجر، وحمد الله، والثناء عليه، والصلاة على النبيّ وآله عليهم السلام، ورفع اليدين بالدعاء، واستلام الحجر ـ على

---

(١) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٣: ٢٠٤، وانظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٦٠، المسألة ٥٩١.

(٢) النهاية (لابن الأثير): «سلم».

(١) الصحاح: «سلم»، وانظر: لسان العرب، ومجمع البحرين: المادّة نفسها.

الأصحّ ـ وتقبيله، فإن لم يقدر فبيده، ولو كانت مقطوعة استلم بموضع القطع، ولو لم يكن له يد اقتصر على الإشارة...»[١].

ونبّه بقوله: «على الأصحّ» إلى خلاف سلّار، حيث نُسب إليه القول بوجوب الاستلام[٢].

وروى معاوية بن عمّار عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «إذا دنوت من الحجر الأسود فارفع يديك، واحمد اللّه، وأثنِ عليه، وصلّ على النبيّ صلى الله عليه وآله واسأل اللّه أن يتقبّل منك، ثمّ استلم الحجر وقبّله، فإن لم تستطع أن تقبّله فاستلمه بيدك، فإن لم تستطع أن تستلمه بيدك فأشر إليه، وقل: اللهمّ أمانتي أدّيتها، وميثاقي تعاهدته، لتشهد لي بالموافاة، اللهمّ تصديقاً بكتابك، وعلى سنّة نبيّك، أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، آمنت باللّه، وكفرت بالجبت والطاغوت، وباللات والعزّى وعبادة الشيطان، وعبادة كلّ ندٍّ يُدعى من دون اللّه»[٣].

٢ ـ قبل السعي:

قال المحقّق الحلّي عند ذكر مقدّمات السعي:

«ومقدّماته عشرة كلّها مندوبة: الطهارة، واستلام الحجر والشرب من زمزم...»[١].

وفي رواية معاوية بن عمّار: «إذا فرغت من الركعتين فأت الحجر الأسود فقبّله أو استلمه أو أشر إليه...»[٢].

ومقصوده من الركعتين ركعتا الطواف.

ثانياً ـ استلام الأركان:

قال صاحب المدارك: «اختلف الأصحاب في استلام الأركان، فذهب الأكثر إلى استحباب استلام الأركان كلّها وإن تأكّد استحباب استلام العراقي واليماني، وأسنده العلّامة ـ في المنتهى ـ إلى علمائنا مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، وأوجب سلّار استلام اليماني، ومنع ابن الجنيد من استلام الشامي، والمعتمد: الأوّل»[٣].

ثمّ نقل ما رواه الشيخ عن جميل بن صالح، قال: «رأيت أبا عبد اللّه عليه السلام يستلم الأركان كلّها»[٤].

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٦٨، وانظر: المدارك ٨: ١٥٨، والجواهر ١٩: ٣٤٠.

(٢) أنظر المراسم: ١١٠.

(٣) الوسائل ١٣: ٣١٣ ـ ٣١٤، الباب ١٢ من أبواب الطواف، الحديث الأوّل.

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٧٢، وانظر: المدارك ٨: ٢٠٢، والجواهر ١٩: ٤١١.

(٢) الوسائل ١٣: ٤٧٣، الباب ٢ من أبواب السعي، الحديث الأوّل.

(٣) المدارك ٨: ١٦٥.

(٤) الوسائل ١٣: ٣٣٧، الباب ٢٢ من أبواب الطواف، ذيل الحديث الأوّل.

ثمّ قال: «وإنّما تأكّد استلام العراقي واليماني لمواظبة النبيّ ﷺ على استلامهما»[١].

ثالثاً ـ استلام المستجار:

والمستجار ـ كما قيل ـ جزء من حائط الكعبة بحذاء الباب، دون الركن اليماني بقليل، ويسمّى: «الملتزَم» أيضاً.

وقد وردت روايات كثيرة تؤكّد استحباب التزامه واستلامه في الشوط السابع والدعاء عنده[٢].

مظانّ البحث:

اتّضح ممّا تقدّم أنّ موطن البحث لهذا المصطلح هو كتاب الحجّ في بحث الطواف والسعي.

استلحاق

لغة:

من استلحقه، أي ادّعاه، والـمُلْحَق: الدعيّ الـمُلْصَق[٣].

(١) المدارك ٨: ١٦٥، وانظر الجواهر ١٩: ٣٥٧ ـ ٣٦٠.

(٢) أُنظر المدارك ٨: ١٦٣، والجواهر ١٩: ٣٥٣ ـ ٣٥٥، والوسائل ١٣: ٣٤٤، الباب ٢٦ من أبواب الطواف.

(٣) أُنظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «لحق».

اصطلاحاً:

ادّعاء شخص لحوق شخص آخر به نسباً. فهو مرادف للإقرار بالنسب[١].

الأحكام:

أكثر ما تطرّق الفقهاء إلى هذا العنوان في موضوع الإقرار بالنسب وفي موضوع اللقطة عند البحث عن اللقيط. ولذلك نحيل البحث التفصيلي عن هذا العنوان على العناوين: «إقرار»، و«لقيط»، و«نسب»، ونشير هنا إجمالاً إلى شروط ثبوت النسب بالاستلحاق.

ذكر الفقهاء لثبوت النسب بالإقرار (الاستلحاق) شروطاً، وهي ـ إضافة إلى الشروط العامّة في الإقرار ـ:

١ ـ إمكان ذلك النسب المدّعى، كالبنوّة والأُخوّة ونحوهما.

٢ ـ عدم ادّعاء شخص آخر لتلك العلقة النسبيّة.

٣ ـ جهل نسب المقرّ به، فلو كان معلوم النسب لا يصحّ أن يدّعيه شخص آخر.

٤ ـ تصديق المقرّ به (المستلحَق).

هذا في غير الإقرار بالبنوّة، وأمّا فيه: فإن كان المدّعى إلحاقه صغيراً، فلا يعتبر تصديقه، وإن

(١) أُنظر: المسالك ١١: ١٢٥ ـ ١٢٦، و ١٢: ٤٨٣، والجواهر ٣٥: ١٥٦.

كان كبيراً في اعتبار تصديقه، أو عدم تكذيبه قولان.

ويبدو أنّ المشهور هو الأوّل، والثاني يظهر من صدر كلام العلّامة في القواعد وإن كان ذيله يوافق المشهور[1].

(١) أُنظر: المبسوط ٣: ٣٨، والقواعد ١: ٢٨٧، والمسالك ١١: ١٢٥، و ١٢: ٤٨٣، والجواهر ٣٥: ١٥٤، و ٣٨: ١٩٩.

استماع

لغة:

الإصغاء[2]، وقيل: الإنصات[3]. والإصغاء هو: الإمالة. تقول: «أصغيتُ إلى فلان، إذا مِلْتَ بسمعك نحوه»[4]. والإنصات هو: «السكوت لاستماع شيء»[5].

والفرق بين الاستماع والسمع ـ على ما يستفاد من كلمات اللغويين ـ هو: أنّ الاستماع لا يكون إلّا مع القصد، أمّا السمع، فيكون مع القصد وبدونه[1].

اصطلاحاً:

لا يريد منه الفقهاء غير معناه اللغوي، نعم اختلفوا في أنّ «السكوت» هل هو دخيل في مفهوم الاستماع أو لا؟

وتترتّب على ذلك حرمة التكلّم في صورة وجوب الاستماع لو قلنا بكونه دخيلاً، وإلّا فلا يحرم إلّا بدليل آخر[2].

الأحكام:

ترتّبت أحكام كثيرة على الاستماع[3]؛ لكثرة متعلّقه، نشير فيما يلي إلى أهمّ موارده:

أوّلاً ـ استماع القرآن:

استماع القرآن الكريم قد يكون خارج الصلاة، وقد يكون فيها.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين: «صغو»، والصحاح، والقاموس المحيط: «سمع» و «صغا».

(٣) المصباح المنير: «نصت».

(٤) الصحاح، ولسان العرب: «صغا»، وانظر القاموس المحيط: المادّة نفسها.

(٥) ترتيب كتاب العين: «نصت»، وانظر: الصحاح، ولسان العرب: المادّة نفسها.

(١) المصباح المنير: «سمع». وقال مقداد السيوري في ذيل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾. الأعراف: ٢٠٤: «... والذي يظهر لي أنّ استمع بمعنى: سمع، والإنصات: توطين النفس على الاستماع مع السكوت ...». كنز العرفان ١: ١٩٥.

(٢) أُنظر الجواهر ١١: ٢٩٢.

(٣) رتّب الفقهاء هذه الأحكام على «الاستماع» تارةً وعلى «الإصغاء» أو «الإنصات» أُخرى.

١ ـ استماع القرآن خارج الصلاة :

المعروف بين الفقهاء عدم وجوب استماع القرآن في غير الصلاة سواء كان القارىء في الصلاة أو خارجها. نعم صرّح بعضهم بمندوبيّة الاستماع؛ لقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[١].

قال الشيخ الطوسي في التبيان ـ بعد أن اختار وجوب الاستماع على المأموم في الصلاة ـ : «... فأمّا خارج الصلاة، فلا خلاف أنّه لا يجب الإنصات والاستماع. وعن أبي عبد اللّه عليه السلام : "أنّه في حال الصلاة وغيرها"؛ وذلك على وجه الاستحباب»[٢].

ولعلّ مقصوده ممّا نقله عن أبي عبد اللّه عليه السلام هو ما رواه زرارة، قال : «سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول : يجب الإنصات للقرآن في الصلاة وغيرها، وإذا قرئ عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع»[٣].

لكن الرواية محمولة كغيرها على الاستحباب كما قال الشيخ.

وقال مقداد السيوري ـ عند الكلام عن الآية الشريفة ـ : «... وقال الصادق عليه السلام : المراد استحباب الاستماع في الصلاة وغيرها، وهو المختار؛ لإطلاق اللفظ وأصالة البراءة من الوجوب»[١].

وقال كاشف الغطاء ـ عند عدّه أحكام القرآن ـ : «السابع والثلاثون : أنّه يستحبّ استماع قراءته، فعن الصادق عليه السلام : أنّه من استمع حرفاً منه من غير قراءةٍ كتب اللّه له حسنة ومحا عنه سيّئة، ورفع له درجة ...»[٢].

وقال البيضاوي ـ من العامّة ـ في تفسير الآية، وبيان حكم الاستماع والإنصات :

«وظاهر اللفظ يقتضي وجوبهما حيث يقرأ القرآن مطلقاً، وعامّة العلماء على استحبابهما خارج الصلاة ...»[٣].

ولم أعثر على من صرّح بوجوب الإنصات والاستماع إلى قراءة القرآن خارج الصلاة.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك وما يستتبعه في عنوان «قرآن» إن شاء اللّه تعالى، فراجع.

---

(١) الأعراف : ٢٠٤.

(٢) التبيان ٥ : ٦٨، في تفسير الآية الكريمة، وانظر مجمع البيان (٣ ـ ٤) : ٥١٥.

(٣) تفسير العياشي ٢ : ٤٧، الحديث ١٣٢، وانظر الوسائل ٦ : ٢١٥، الباب ٢٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٦.

(١) كنز العرفان ١ : ١٩٥. ولست أفهم ما هو مراده من قوله : «قال الصادق عليه السلام»، وقد أشار المعلّق في الهامش إلى الرواية المتقدّمة عن تفسير العياشي، لكن ليس فيها لفظ «يستحبّ» بل فيها «يجب».

(٢) كشف الغطاء : ٣٠٠.

(٣) تفسير البيضاوي ١ : ٣٧٣.

٢ ـ استماع القرآن في الصلاة :

تكلّم الفقهاء في وجوب الإنصات على المأموم واستماع ما يقرأه الإمام من الحمد والسورة، إذا كان يسمع القراءة في أوليي الصلاة الجهريّة. ولهم في المسألة قولان :

الأوّل ـ لا يجب، بل يستحبّ، وهذا هو الرأي المعروف، بل ادّعي عليه الإجماع إلّا من ابن حمزة. قال الشهيد الأوّل ـ بعد أن حكى سقوط القراءة خلف الإمام في أوليي الجهريّة، عن الكلّ ـ: «... فبعض أوجب الإنصات كابن حمزة، والأكثرون سنّوه»[١]، ومثله قال تلميذه المقداد في التنقيح[٢]. وقال السيّد الحكيم : «والإنصات مندوب إجماعاً إلّا من ابن حمزة ...»[٣].

الثاني ـ يجب، واشتهرت نسبته إلى ابن حمزة؛ لأنّه عدّ من جملة واجبات الجماعة : الإنصات لقراءة الإمام إذا سمعه[٤].

لكن هناك من صرّح بالوجوب أو يظهر منه ذلك أيضاً غير ابن حمزة، مثل المشايخ الثلاثة، وصاحب الحدائق، وكاشف الغطاء، والسيّد الخوئي.

قال الشيخ الصدوق : «... وروي : أنّ على القوم في الركعتين الأوّلتين أن يستمعوا إلى قراءة الإمام... وهذا أحبّ إليّ»[١].

(١) غاية المراد ١ : ٢١١.

(٢) التنقيح الرائع ١ : ٢٧٢.

(٣) المستمسك ٧ : ٢٥٤.

(٤) الوسيلة : ١٠٦.

وقال الشيخ المفيد بالنسبة إلى صلاة الجمعة : «ومن صلّى خلف إمام بهذه الصفات وجب عليه الإنصات عند قراءته»[٢].

وقال الشيخ الطوسي : «وإذا صلّى خلف من يقتدى به لا يجوز أن يقرأ خلفه، سواء كانت الصلاة يجهر فيها أو لا، بل يسمع وينصت إذا سمع القراءة ...»[٣].

وقال في التبيان عند تفسير قوله تعالى : ﴿ إذا قُرِئَ القُرْآنُ... ﴾ بعد أن ذكر عدّة أقوال، كان أوّلها إنصات المأموم خلف الإمام : «... وأقوى الأقوال الأوّل؛ لأنّه لا حال يجب فيها الإنصات لقراءة القرآن إلّا حال قراءة الإمام في الصلاة، فإنّه على المأموم الإنصات لذلك، والاستماع له ...»[٤].

وقال صاحب الحدائق ـ بعد ذكر رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام : «إذا كنت خلف إمام تأتمّ به، فأنصت وسبّح في نفسك»[٥] ـ: «أقول : دلّ هذا الخبر على وجوب الإنصات في الصلاة الجهريّة،

(١) المقنع : ٣٦.

(٢) المقنعة : ١٦٤.

(٣) المبسوط ١ : ١٥٨.

(٤) التبيان ٥ : ٦٨، والآية ٢٠٤ من سورة الأعراف، وقد تقدّم شطر من العبارة في الصفحة ٦٣.

(٥) الوسائل ٨ : ٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

والأمر بالتسبيح سرّاً وإخفاتاً محمول على الاستحباب، وبذلك صرّح أيضاً جملة من الأصحاب»[1].

وقال كاشف الغطاء في أحكام الجماعة: «ومنها عدم جواز قراءة المأموم مع الإمام في الجهريّة مع سماع قراءة الإمام ولو للهمهمة، ويجب الإنصات عليه»[2].

ومثله قال في أحكام قراءة القرآن من الكتاب نفسه[3].

وقال السيّد الخوئي ردّاً على القول باستحباب الإنصات: «أقول: ظاهر الأمر بالإنصات في الآية المباركة المفسّرة بالفريضة خلف الإمام في الصحيحة المتقدّمة هو الوجوب. والإجماع المدّعى ليس إجماعاً تعبّدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام البتة، فلا يصلح لرفع اليد به عن ظاهر الأمر...»[4].

لكنّه قال في منهاج الصالحين: «... بل الأحوط الأولى الإنصات لقراءته...»[5]، وهو ظاهر في الاستحباب.

(١) الحدائق ١١: ١٢٨، وانظر الصفحة ١٣٤ و ١٣٥.

(٢) كشف الغطاء: ٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه: ٣٠٠.

(٤) مستند العروة (كتاب الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٢٤١، وانظر الصفحة: ٢٤٤.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢١٩، المسألة ٨١٢.

ويظهر من السيّد الحكيم القول باستحبابه في المستمسك[1]، إلّا أنّه قال في منهاج الصالحين: «... بل الأحوط وجوباً الإنصات لقراءته»[2].

هذا في صورة سماع القراءة ولو الهمهمة، وأمّا إذا لم يسمعها، فقد ادّعي عدم الخلاف في جواز القراءة، ولكن هل تجب أو تستحبّ أو تباح؟

فيها أقوال، يأتي الكلام عنها في موضعه إن شاء اللّه تعالى.

هذا كلّه بالنسبة إلى استماع المأموم قراءة الإمام، وأمّا استماع الإمام قراءة غيره للقرآن، فلم يتطرّق إليه الفقهاء. نعم، ورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كان في صلاة الصبح، فقرأ ابن الكوّا[3] وهو خلفه: ﴿ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾[4]. فأنصت علي عليه السلام تعظيماً للقرآن، حتّى فرغ من الآية، ثمّ عاد في قراءته، ثمّ أعاد ابن الكوّا الآية فأنصت علي عليه السلام أيضاً، ثمّ قرأ، فأعاد

(١) المستمسك ٧: ٢٥٤.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٣٠٦، المقصد التاسع من الجماعة، المسألة ٤١.

(٣) هو عبد اللّه بن الكوّا اليشكري، أحد رجال الخوارج، وجّه أسئلة كثيرة إلى الإمام علي عليه السلام بقصد التعجيز على ما يبدو. أنظر: سفينة البحار: مادة «كوا»، وتأريخ الطبري ٤: ٦٨.

(٤) الزمر: ٦٥.

ابن الكوّا، فأنصت علي عليه السلام ثمّ قال: ﴿ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ ﴾[1] ثمّ أتمّ السورة ثمّ ركع ...»[2].

ثانياً ـ استماع آيات السجدة:

تقدّم في عنوان «آيات» أنّ آيات السجدة على نحوين: بعضها يجب السجود عند تلاوته، وبعضها الآخر يستحبّ، وقلنا: لا إشكال في اشتراك المستمع مع القارىء في الأحكام[3]. وأمّا السامع ـ وهو الذي يسمع القراءة من دون أن ينصت لها ـ فقد اختلف فيه الفقهاء، هل يجب عليه السجود إذا سمع العزائم أو لا ؟

وقلنا: إنّ في المسألة أقوالاً:

١ ـ القول بأنّه لا يجب، بل يستحبّ، وهو مذهب جماعة من الفقهاء، منهم: الشيخ الطوسي في الخلاف[4]، والمحقّق الحلّي[5]، والعلّامة الحلّي[6]، والشهيد الأوّل في البيان[7]، والفاضل الإصفهاني[1]، والفاضل النراقي[2]، وصاحب الجواهر[3]، والسيّد الخوئي[4]، واستظهره الإمام الخميني، إلّا أنّه قال: «ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط»[5].

٢ ـ القول بالوجوب، وهو مذهب جماعة أُخرى، منهم: ابن إدريس الحلّي[6]، والفاضل مقداد السيوري[7]، والمحقّق الثاني[8]، والشهيد الثاني[9]، ومال إليه صاحب الحدائق[10]، واستظهره السيّد اليزدي[11].

٣ ـ القول بالتفصيل بين الصلاة وغيرها، بأن يجب خارج الصلاة، وأمّا إذا كان فيها، فليس عليه شيء.

نسب هذا التفصيل إلى الشيخ الطوسي في

---

(١) الروم: ٦٠.

(٢) الوسائل ٨: ٣٦٧، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٣) أُنظر المصادر الآتية.

(٤) الخلاف ١: ٤٣١، المسألة ١٧٩.

(٥) شرائع الإسلام ١: ٨٧.

(٦) أنظر: المنتهى (الحجريّة) ١: ٣٠٤، والتذكرة ٣: ٢١٣.

(٧) البيان: ١٧٢.

---

(١) كشف اللثام ٤: ١١١ ـ ١١٢.

(٢) مستند الشيعة ٥: ٣١٥.

(٣) الجواهر ١٠: ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٤) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٠٨.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ١٦٠، كتاب الصلاة، القول في سجدتي التلاوة والشكر، المسألة الأُولى.

(٦) السرائر ١: ٢٢٦.

(٧) كنز العرفان ١: ١٩٦.

(٨) جامع المقاصد ٢: ٣١١ ـ ٣١٢.

(٩) المسالك ١: ٢٢٢.

(١٠) الحدائق ٨: ٣٣٢.

(١١) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في سائر أقسام السجود، المسألة ٢.

المبسوط، لكن في النسبة تأمّل؛ لأنّ عبارته هكذا: «... ويجب سجدة العزائم على القارئ والمستمع، ويستحبّ للسامع إذا لم يكن مُصغياً، فإذا كان خارج الصلاة وقرأ وسمع شيئاً من العزائم وجب عليه السجود...»(1).

وممّن يظهر منه هذا التفصيل السيّد الحكيم في المنهاج، حيث قال: «وكذا يجب على المستمع، بل السامع على الأحوط وجوباً إذا لم يكن في حال الصلاة، فإن كان في حال الصلاة أومأ إذا كان منتصباً، ولا شيء عليه»(2).

لكن قال في بحث القراءة: «إذا سمع آية السجدة وهو في الصلاة أومأ برأسه وأتمّ صلاته، والأحوط وجوباً السجود أيضاً بعد الفراغ، وكذا الحكم في الاستماع»(3).

٤ ـ التردّد في الحكم، نُسب ذلك إلى الشيخ(4)، ويظهر من الشهيد الأوّل في الذكرى(5)، ونُسب(1) إلى العلّامة في المختلف(2) وصاحب المدارك(3).

---

(1) المبسوط ١: ١١٤.

(2) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٢٤٩، كتاب الصلاة، الفصل السادس في السجود، المسألة ٩، وانظر المستمسك ٦: ٤١٥.

(3) المصدر نفسه: ٢٢٧، كتاب الصلاة، الفصل الرابع في القراءة، المسألة ٣٣، وانظر المستمسك ٦: ١٧١.

(4) نسبه إليه العلّامة في المنتهى (الحجريّة) ١: ٣٠٤.

(5) الذكرى ٣: ٤٧٠، لأنّه ذكر القولين: الوجوب والاستحباب ولم يرجّح أحدهما، نعم، قال: «ولا شكّ عندنا في استحبابه على تقدير عدم الوجوب».

(1) نسبه صاحب الجواهر، أُنظر الجواهر ١٠: ٢٢٢.

(2) المختلف ٢: ١٦٨.

(3) لأنّه قال: «أمّا الوجوب على القارئ والمستمع فثابت بإجماع العلماء، وإنّما الخلاف في السامع بغير إنصات، فقيل: يجب السجود عليه أيضاً، وبه قطع ابن إدريس مدّعياً عليه الاجماع. ويدلّ عليه إطلاق كثير من الروايات...»، ثمّ ذكر بعض الروايات الدالّة على ذلك من دون أن يناقشها، ثمّ قال: «وقال الشيخ في الخلاف: لا يجب عليه السجود، واستدلّ بإجماع الفرقة، وبما رواه عن عبد اللّه بن سنان...»، ثمّ ذكر الرواية، ثمّ قال: «وهذه الرواية واضحة الدلالة لكن في طريقها محمّد بن عيسى، عن يونس، وقد نقل الصدوق رحمه الله عن شيخه ابن الوليد أنّه قال: ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه، قال: ورأيت أصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون: من مثل أبي جعفر محمّد بن عيسى؟! وأنا في هذه المسألة من المتوقّفين». المدارك ٣: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

فإن جعلنا قوله: «وأنا في هذه المسألة...» إشارة إلى هذه المسألة الرجالية ـ أي عدم توثيق ما ينفرد به محمّد ابن عيسى عن كتب يونس ـ فلا يصدق أنّه توقّف في الوجوب؛ لأنّه لم يناقش أدلّته، ولم يثبت عنده المعارض، وإن قلنا: إنّ قوله ذلك إشارة إلى أصل المسألة، فيكون من المتوقّفين فيها.

ولا يخفى أنّ أصل الخلاف في هذه المسألة بين الفقهاء ينشأ من هذا الأمر.

ما يشترط في وجوب السجود أو استحبابه :

هناك شروط ـ يمكن انتزاعها من كلمات الفقهاء ـ لوجوب السجود، أو استحبابه على السامع أو المستمع، أهمّها :

أن تكون القراءة بقصد القرآنيّة، فلو تلفّظ شخص بالآية لا بقصد القرآنية لا يجب ـ أو لا يستحبّ ـ السجود على السامع أو المستمع[1].

ويترتّب عليه عدم السجود عند استماع آية السجدة من النائم[2]، والصبي غير المميّز، والمجنون[3] ـ إذا لم يتحقّق منها القراءة بقصد القرآنيّة ـ والمسجّلات، ونحوها من الأجهزة[4].

وأمّا الإذاعات فقد صرّح بعض الفقهاء بأنّه :

إن كان البثّ مباشراً، بأن يكون الصوت الصادر عنها هو الصوت الصادر عن القارئ نفسه، فيجب السجود، وإلّا فلا؛ لأنّ حكمه حينئذٍ حكم المسجّلات.

قال السيّد الخوئي : «وأمّا حكم الإذاعات، فإن كان المذيع شخصاً يقرأ القرآن فعلاً، فلا ينبغي الشكّ في وجوب السجود عند سماع الآية كما في السماع من حاضر؛ إذ لا فرق بين القريب والبعيد في ذلك، فهو نظير السماع من شخص آخر بواسطة التليفون الذي يجب السجود حينئذٍ بلا إشكال...

وأمّا إذا لم يكن في دار الإذاعة شخص حاضر بالفعل، وإنّما الموجود في محطّتها مسجّلة تلقي الصوت، فحكمه حكم صندوق الصوت الذي عرفت فيه عدم الوجوب...»[1].

وسوف تأتي تتمّة الكلام في عنوان «سجدة التلاوة» إن شاء اللّه تعالى.

ثالثاً ـ استماع الخطبة في صلاة الجمعة :

اختلف الفقهاء في وجوب الإنصات والاستماع إلى الخطيب في صلاة الجمعة، وتبع هذا الاختلاف اختلاف آخر، وهو حرمة الكلام في أثناء الخطبة، وسنشير هنا إلى الاختلاف الأوّل ونترك الثاني إلى موطنه إن شاء اللّه تعالى.

وفي المسألة أقوال :

١ ـ القول بوجوب الإنصات : وهو المنسوب إلى أكثر الفقهاء[2]، كالشيخ الطوسي في النهاية[3]،

---

(١) أُنظر : العروة الوثقى : كتاب الصلاة، فصل في سائر أقسام السجود، المسألة ١٣، وتحرير الوسيلة ١ : ١٦٠، كتاب الصلاة، القول في سجدتي التلاوة والشكر، المسألة ٤، والمصدرين الآتيين : المستمسك والمستند.

(٢) و (٣) احتمل السيّد الحكيم إمكان تحقّق القصد منها.

(٤) احتمل السيّد الحكيم وجوب السجود بالسماع منها إذا كان المسموع عين الصوت لا مثاله. أُنظر هذا وما قبله في المستمسك ٦ : ٤٢٠.

---

(١) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤ : ٢٣١.

(٢) نسبه إليهم الشهيد في الذكرى ٤ : ١٤٠، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢ : ٤٠١، والسبزواري في الكفاية : ٢١.

(٣) النهاية : ١٠٥.

والحلبي[١]، وابن حمزة[٢]، وابن إدريس[٣]، ويحيى بن سعيد[٤]، والعلّامة في نهاية الإحكام[٥] والمنتهى[٦]، والشهيد الأوّل[٧] وابن فهد الحلّي[٨]، والمحقّق الثاني[٩]، والشهيد الثاني[١٠]، وصاحب المدارك[١١] ـ على ما يظهر منه ـ وصاحب الحدائق[١٢]، والسيّد الطباطبائي[١٣] ـ حيث جعل الوجوب أظهر ـ وجعله صاحب الجواهر أحوط، ثمّ قال: «إنّ وجوبه مقدّمة للسماع، لا تعبّداً لنفسه، فلو فرض حصوله له بلا إصغاء لم يكن عليه إثم»[١٤]، والسيّد الخوئي، إلّا أنّه أضاف: «والأحوط الإصغاء إليها لمن يفهم معناها»[١٥].

والإمام الخميني حيث قال: «الأحوط، بل الأوجه وجوب الإصغاء إلى الخطبة»[١].

وعلّلوه بما ورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «إنّما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، فهي صلاة حتّى ينزل الإمام»[٢] فتكون الخطبة بمنزلة الصلاة في حرمة التكلّم فيها؛ وبأنّ الغاية من الخطبة لا تحصل إلّا بالإنصات[٣]، وبغير ذلك.

٢ ـ القول بعدم الوجوب: ذهب إليه بعض الفقهاء، مثل الشيخ في موضع من الخلاف[٤] والمبسوط[٥]، والمحقّق في المعتبر[٦]، والعلّامة في المنتهى[٧] والقواعد[٨]، والمحقّق الأردبيلي[٩]، والمحقّق السبزواري[١٠]، والفاضل الاصفهاني[١١].

---

(١) الكافي: ١٥٢.

(٢) الوسيلة: ١٠٤.

(٣) السرائر ١: ٢٩١ و ٢٩٥.

(٤) الجامع للشرائع: ٩٥.

(٥) نهاية الإحكام ٢: ٣٧.

(٦) المنتهى (الحجريّة) ١: ٣٢٧.

(٧) البيان: ١٨٩، والذكرى ٤: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٨) المهذّب البارع ١: ٤٠٨ ـ ٤١٠.

(٩) جامع المقاصد ٢: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

(١٠) المسالك ١: ٢٤٤، وروض الجنان: ٢٩٦.

(١١) المدارك ٤: ٦٣.

(١٢) الحدائق ١٠: ١٠٠.

(١٣) الرياض ٤: ٦٥.

(١٤) الجواهر ١١: ٢٩٠.

(١٥) منهاج الصالحين ١: ١٨٧، الفصل الثالث عشر في صلاة الجمعة، التاسع.

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٢١٣، كتاب الصلاة، القول في شرائط صلاة الجمعة، المسألة ١٤.

(٢) الوسائل ٧: ٣١٣، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤.

(٣) أنظر غاية المراد ١: ١٧٠.

(٤) الخلاف ١: ٦٢٥، المسألة ٣٩٦، وانظر الصفحة ٣١٥، المسألة ٣٨٣.

(٥) المبسوط ١: ١٤٨.

(٦) المعتبر: ٢٠٦.

(٧) المنتهى (الحجرية) ١: ٣٣١.

(٨) قواعد الأحكام ١: ٣٧.

(٩) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

(١٠) ذخيرة المعاد: ٣١٥.

(١١) كشف اللثام ٤: ٢٥٨.

ويظهر من فقهاء آخرين كابن زهرة[١].

٣ ـ القول بالتفصيل : ذهب إليه العلّامة في التذكرة، وقال : إنّ الأقرب وجوب الإنصات إن لمْ يسمع العدد اللازم لانعقاد الجمعة، وإلّا فيستحبّ[٢].

٤ ـ التردّد : كما في الشرائع[٣]، وظاهر التحرير[٤]، والإيضاح[٥]، وغاية المراد[٦]، والمفاتيح[٧].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك وعن حكم الكلام أثناء الخطبة في عنوان «صلاة / صلاة الجمعة».

رابعاً ـ استماع صوت المرأة :

استماع صوت المرأة إن كان مقروناً بخوف الافتتان والوقوع في المفسدة من جهة تحريك القوى الشهويّة، فهو حرامٌ بلا إشكال، ويبدو أنّه متّفق عليه[٨].

والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين الأجنبيّة

(١) غنية النزوع : ٩١.

(٢) التذكرة ٤ : ٧٦.

(٣) شرائع الإسلام ١ : ٩٧.

(٤) تحرير الأحكام ١ : ٤٤.

(٥) إيضاح الفوائد ١ : ١٢٣.

(٦) غاية المراد ١ : ١٦٧ ـ ١٧١.

(٧) مفاتيح الشرائع ١ : ٢١ ـ ٢٢، المفتاح ١٠.

(٨) أنظر المصادر الآتية في خصوص هذا الموضوع.

وذات المحرم وإن لم يصرّح به أغلب الفقهاء؛ لاقتضاء القواعد العامّة ذلك.

وأمّا إذا لم يكن مقروناً بخوف الفتنة فلا إشكال في جوازه بالنسبة إلى المحارم قطعاً، وأمّا بالنسبة إلى غيرهم ففي تحريمه قولان :

١ ـ القول بالتحريم : والذين يمكن نسبة هذا القول إليهم صريحاً، هم : المحقّق الحلّي[١]، والعلّامة الحلّي في غير التذكرة[٢]، والشهيد الأوّل[٣] ـ إلّا أنّه يظهر من كلامه في الذكرى استثناء الأذكار والكلام الضروري[٤] ـ والشهيد الثاني في روض الجنان[٥] والروضة البهيّة[٦].

قال المحقّق الحلّي : «الأعمى لا يجوز له سماع صوت الأجنبيّة؛ لأنّه عورة». فإذا كان الأعمى كذلك، فالبصير بطريق أولى.

وقال العلّامة في التحرير : «لا يجوز للأعمى سماع صوت المرأة الأجنبية».

(١) شرائع الإسلام ٢ : ٢٦٩.

(٢) أنظر : القواعد ٢ : ٣، والمختلف ٢ : ١٢٤، والإرشاد ٢ : ٥، والتحرير ٢ : ٣، ونهاية الإحكام ١ : ٤٢١، والمنتهى (الحجرية) ١ : ٢٥٧، والطبعة الجديدة ٣ : ٣٩٨.

(٣) أنظر : البيان : ١٣٩، والدروس ١ : ١٦٣ و ١٧٣.

(٤) أنظر الذكرى ٣ : ٢١٩.

(٥) روض الجنان : ٢٣٩ و ٢٦٥.

(٦) الروضة البهيّة ١ : ٢٦٠.

ومثله قال في الإرشاد والقواعد.

وعلّل في المنتهى والمختلف ونهاية الإحكام عدم جواز أذان النساء للرجال: بأنّ «صوت المرأة عورة» فيكون الأذان منهيّاً عنه، فلا يقع عبادة.

وقال الشهيد في الذكرى: «... إلّا أن يقال: ما كان من قبيل الأذكار وتلاوة القرآن مستثنى، كما استثني الاستفتاء من الرجال وتعلّمهن منهم، والمحاورات الضروريّة». وقال أيضاً: «... فإنّ صوت كلٍّ منهما بالنسبة إلى الآخر عورة».

وقال الشهيد الثاني ـ مازجاً كلامه بكلام الشهيد الأوّل ـ: «ولا جهر على المرأة وجوباً، بل تتخيّر بينه وبين السرّ في مواضعه إذا لم يسمعها من يحرم استماعه صوتها».

ويمكن استظهار هذا القول من جملة من الفقهاء، حيث منعوا النساء من الجهر بالأذان لئلّا يسمع الرجال أصواتهن.

قال الشيخ المفيد: «وليس على النساء أذان ولا إقامة، لكنّهن يتشهّدن بالشهادتين عند وقت كلّ صلاةٍ ولا يجهرن بهما، لئلّا يسمع أصواتهن الرجال...»[1].

وقال الشيخ الطوسي في النهاية: «وليس على النساء أذان ولا إقامة، بل يتشهّدن الشهادتين بدلاً من ذلك، وإن أذّنّ وأقمن كان أفضل لهنّ إلّا أنّهنّ لا يرفعن أصواتهنّ أكثر من إسماع أنفسهن، ولا يُسمعن الرجال»[1].

وقال في المبسوط ما يقرب من عبارة النهاية إلّا أنّه أضاف إليها: «... وإن أذّنت المرأة للرجال جاز لهم أن يعتدّوا به ويقيموا، لأنّه لا مانع منه»[2].

وهذه العبارة جعلت الفقهاء يعدّون الشيخ من المجوّزين، وستأتي منه عبارة أُخرى صريحة في الجواز.

وذكر كلٌّ من القاضي[3] وابن زهرة[4] وابن إدريس[5] كلاماً يشبه كلام الشيخ في النهاية، ويظهر ذلك من الحلبي في بحث التلبية أيضاً، حيث منع من رفع النساء أصواتهن بها[6].

وعلّل هؤلاء المنع ـ أو عُلّل لهم ذلك ـ:

أ ـ بأنّ صوت المرأة عورة كبدنها.

ب ـ وبما ورد من النهي عن ابتداء الرجال بالسلام عليهن، مثل رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبدأوا النساء بالسلام ولا تدعوهنّ إلى الطعام؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: النساء عيٌّ وعورة،

---

(١) المقنعة: ٩٩.

(١) النهاية: ٦٥.
(٢) المبسوط ١: ٩٦ ـ ٩٧.
(٣) المهذّب ١: ٨٩ ـ ٩٠.
(٤) الغنية: ٧٢.
(٥) السرائر ١: ٢١٠.
(٦) الكافي في الفقه: ٢١٧.

فاستروا عيّهن بالسكوت، واستروا عوراتهن بالبيوت»[١].

٢ ـ القول بعدم التحريم : صرّح كثير من الفقهاء بعدم تحريم استماع صوت المرأة، إمّا مع التصريح بنفي كون صوتها عورة، كما ذهب إليه الشيخ الطوسي في موضوع «النفقة» من كتاب المبسوط، وكثيرٌ من المتأخّرين، وإمّا مع التصريح بكون صوتها عورة لكن مع تخصيص الحرمة بصورة التلذّذ وخوف الافتتان، كالعلّامة في التذكرة والمحقّق الثاني وبعض من تأخّر عنهما.

قال الشيخ الطوسي في بحث النفقة ـ بعد أن ذكر قضيّة مجيء هند زوجة أبي سفيان إلى رسول اللّه ﷺ واشتكائها إليه بخل أبي سفيان وشحّه، وجوابه ﷺ لها ـ : «وفي الخبر فوائد : منها أنّ للمرأة أن تبرز في حوائجها عند الحاجة وتستفتي العلماء فيما يحدث لها، وأنّ صوتها ليس بعورة؛ لأنّ النبي ﷺ سمع صوتها فلم ينكره»[٢].

وقال العلّامة الحلّي في التذكرة : «وصوت المرأة عورة يحرم استماعه مع خوف الفتنة، لا بدونه»[٣].

وقال المحقّق الكركي : «صوت المرأة عورة يحرم استماعه مع خوف الفتنة، لا بدونه»[١].

وقال الشهيد الثاني في المسالك ـ بعد مناقشة القول بالتحريم مطلقاً ـ : «وقيل : إنّ تحريم سماع صوتها مشروط بالتلذّذ أو خوف الفتنة، لا مطلقاً، وهو أجود، وبه قطع في التذكرة»[٢].

وممّن صرّح بعدم التحريم ـ غير من ذكرناهم ـ : المحقّق الأردبيلي[٣]، والمحدّث الكاشاني[٤]، والفاضل الإصفهاني[٥]، والمحدّث البحراني[٦]، والسيّد الطباطبائي[٧]، والفاضل النراقي[٨]، وصاحب الجواهر[٩]، والشيخ

(١) الوسائل ٢٠ : ٢٣٤، الباب ١٣١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) المبسوط ٦ : ٣.

(٣) التذكرة (الحجرية) ٢ : ٥٧٣.

(١) جامع المقاصد ١٢ : ٤٣، وله عبارات مماثلة إلّا أنّها مطلقة لم يقيّدها بخوف الفتنة.

(٢) المسالك ٧ : ٥٦.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ١٦٤ و ٢٢٨.

(٤) مفاتيح الشرائع ١ : ١٣٤، المفتاح ١٥٦.

(٥) كشف اللثام (الحجرية) ٢ : ٩ ـ ١٠ في بحث النكاح، لكنّه لم يصرّح بذلك في بحث الأذان والقراءة. أُنظر الطبعة الجديدة ٣ : ٢٥٢ و ٤ : ٣٨.

(٦) الحدائق ٧ : ٣٣٥.

(٧) الرياض (الحجرية) ٢ : ٧٥، وانظر ٣ : ٣٠٣ و ٤٠٥ من الطبعة الجديدة في بحث الأذان والقراءة.

(٨) مستند الشيعة ١٦ : ٦٦ ـ ٧٠ في بحث النكاح، وانظر بحث الأذان والقراءة في ٤ : ٥١١، و ٥ : ١٦٦؛ فربما يظهر منه خلافه.

(٩) الجواهر ٩ : ٢٢ و ٣٨٣، و ٢٩ : ٩٨ ـ ٩٩.

الأنصاري(١)، والمحقّق الهمداني(٢)، والسيّد اليزدي(٣)، والمحقّق النائيني(٤)، والسيّد الحكيم(٥)، والسيّد الخوئي(٦)، والإمام الخميني(٧)، وغيرهم ممّن لم نتقيّد بذكر أسمائهم في الموسوعة.

وربما يظهر ذلك من بعض آخر، كالمحقّق السبزواري، حيث قال في بحث الجهر في القراءة ـ مشيراً إلى كون صوت المرأة عورة ـ: «ولم يظهر لي إلى الآن دليله»(٨) نعم، يظهر منه القول بالحرمة في بحث الأذان(٩).

وعلّل هؤلاء عدم التحريم بأمور، منها:

أ ـ قوله تعالى: ﴿ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ ﴾(١٠).

فإنّه تعالى نهى النساء المؤمنات عن الخضوع في القول ـ وهو: ترقيقه وتليينه(١) ـ ولم ينه عن أصل القول والكلام.

ب ـ قيام السيرة المستمرّة إلى زمان النبي ﷺ، حيث إنّ النساء كنّ يتكلّمن مع الرجال بمحضر من النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام بأكثر من الكلام الضروري على وجه لا يمكن تنزيله على الاضطرار إلى أمرٍ ديني أو دنيوي.

ج ـ عمل الصديقة الزهراء عليها السلام، حيث خرجت إلى المسجد وخطبت بمحضر من الأصحاب، وكذا بناتها في وقائع ما بعد عاشوراء.

د ـ عدم قيام الدليل على كون صوت المرأة عورة.

هـ ـ حمل الروايات الناهية عن البدء بالسلام على صورة خوف الفتنة، ويشهد لذلك ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله يسلّم على النساء ويرددن عليه، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يسلّم على النساء وكان يكره أن يسلّم على الشابّة منهن، ويقول: أتخوّف أن يعجبني صوتها فيدخل عليّ أكثر ممّا طلبت من الأجر»(٢).

و ـ وقال صاحب الجواهر ـ بعد ذكر أدلّة الجواز ـ: «بل بملاحظة ذلك يحصل للفقيه القطع

---

(١) كتاب النكاح: ٦٦ ـ ٦٨.

(٢) مصباح الفقيه ٢: ٣٠٣.

(٣) العروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ٣٩، وانظر: كتاب الصلاة، مبطلات الصلاة، المسألة ٣١، وبحث الأذان والقراءة.

(٤) كتاب الصلاة ٢: ١٣٥، بحث الجهر والإخفات.

(٥) المستمسك ١٤: ٤٨، وانظر ٦: ٢١٠ و ٥٦٨، ومنهاج الصالحين ٢: ٢٧٦، كتاب النكاح، الفصل الأوّل، المسألة ٥.

(٦) مستند العروة (كتاب النكاح) ١: ٩٩ ـ ١٠١، وانظر: مستند العروة (كتاب الصلاة) ٣: ٤٢٨، ومنهاج الصالحين ٢: ٢٦٠، كتاب النكاح، المسألة ١٢٣٤.

(٧) تحرير الوسيلة ٢: ٢١٩، كتاب النكاح، المسألة ٢٩.

(٨) ذخيرة المعاد: ٢٧٥.

(٩) ذخيرة المعاد: ٢٥٢، وكفاية الأحكام: ١٧.

(١٠) الأحزاب: ٣٢.

(١) أنظر مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٥٦.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٣٤، الباب ١٣١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

بالجواز...»[١]. وقال المحقّق النائيني: «لم يقم دليل على كون صوت المرأة عورة يحرم عليها إظهارها مع قيام السيرة المستمرّة على خلافه... فدعوى كون صوت المرأة عورة يحرم عليها إظهارها دون إثباتها خرط القتاد»[٢]. وقال السيّد الحكيم بالنسبة إلى الجواز بعد ذكر أدلّته: «... بل كاد يكون من الواضحات التي لا يحسن الكلام فيها والاستدلال عليها»[٣].

ملاحظتان:

الأُولى ـ صرّح كثير من الفقهاء بحرمة ترقيق المرأة صوتها وتليينه بحيث يستلزم إثارة الشهوة في السامع، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾[٤] والخطاب وإن كان لنساء النبيّ ﷺ لكن الحكم عام[٥].

الثانية ـ نقل السيّد الخوئي عن الشهيد الأوّل في اللمعة قوله: «وكذا يحرم على المرأة أن تنظر إلى الأجنبي أو تسمع صوته إلّا لضرورة»[٦] ثمّ استغرب من إفتائه بحرمة استماع المرأة صوت الأجنبي، فقال: «... ولم يعلّق عليه الشهيد الثاني مع أنّه من غرائب الفتاوى؛ حيث لم يقل بذلك أحد، بل هو مقطوع البطلان، ومن الغريب عدم انتباه المحشّين عليها، بل ولا من تأخّر عنهما من الأعلام عدا صاحب المستند[١]»[٢].

ثمّ احتمل أن تكون العبارة ـ واقعاً ـ هكذا «... أو تُسمع صوتها».

لكن يردّ هذا الاحتمال ما نقلناه عن الشهيد نفسه في الذكرى حيث قال: «فإنّ صوت كلٍّ منهما بالنسبة إلى الآخر عورة»[٣].

نعم، ما ذكره من الغرابة في محلّه.

خامساً ـ استماع الغيبة:

الظاهر أنّه لا خلاف ـ كما ادّعاه بعضهم[٤] ـ في حرمة استماع الغيبة إجمالاً. لكن استشكل السيّد الخوئي في ذلك، فقال: «الظاهر أنّه لا خلاف بين الشيعة والسنّة في حرمة استماع الغيبة، ولكنّا لم نجد دليلاً صحيحاً يدلّ عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرّمات، فضلاً عن كونه من الكبائر»[٥].

---

(١) الجواهر ٢٩: ٩٨.
(٢) كتاب الصلاة (تقريرات الكاظمي) ٢: ١٣٥.
(٣) المستمسك ١٤: ٤٨.
(٤) الأحزاب: ٣٢.
(٥) راجع مباني العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١: ١٠٢.
(٦) اللمعة (ضمن الروضة البهيّة) ٥: ٩٩.

---

(١) مستند الشيعة ١٦: ٦٩.
(٢) مستند العروة (النكاح) ١: ١٠٢.
(٣) الذكرى: ١٧٢.
(٤) أنظر الجواهر ٢٢: ٧١، والمكاسب ١: ٣٥٩، بل قال السيّد العاملي: «وقد ترك ذكره الأصحاب لظهوره...». مفتاح الكرامة ٤: ٦٧.
(٥) مصباح الفقاهة ١: ٣٥٧.

ثمّ إنّ لاستماع الغيبة ـ بناءً على حرمته ـ عدّة حالات، يختلف الحكم فيها:

١ ـ فقد يكون الاستماع محرّماً قطعاً، كما إذا كانت حرمة الغيبة ـ في المورد الخاصّ ـ معلومة لدى المغتاب والمستمع، كاستغابة المؤمن من دون أيّ مسوّغ من مسوّغات الغيبة.

٢ ـ وقد يكون محلّلاً، كما في موارد استماع المفتي الاستفتاء المشتمل على ذكر أشخاص كالزوج أو الزوجة، واستماع الحاكم شهادة الشهود، وجرحهم، واستماع تظلّم المظلوم من الظالم المحرز كونه ظالماً، وكاستماع غيبة المتجاهر بالفسق المعلوم تجاهره لدى المغتاب والمستمع، ونحو ذلك.

٣ ـ وربما يكون استماع الغيبة محلّلاً، والغيبة نفسها محرّمة، كما في استماع الغيبة المحرّمة ـ المعلوم حرمتها لدى المغتاب والمستمع ـ للردّ عليها.

٤ ـ وربما يكون الاستماع محرّماً، والغيبة نفسها محلّلة، كما إذا اغتاب شخصاً يعتقد أنّه تجوز غيبته، لكن كان المستمع يعتقد أنّه مؤمن صالح لا تجوز غيبته، فلا يجوز استماع الغيبة هنا إلّا لردّها، كما في الصورة السابقة.

٥ ـ وأمّا إذا كان المستمع شاكّاً في حلّية الغيبة بالنسبة إلى المغتاب، ففيه وجهان:

أ ـ الجواز، حملاً لفعل المسلم على الصحيح، بمعنى أنّه يغتاب غيبة جائزة في حقّه.

ب ـ عدم الجواز؛ لأنّه يحرم استماع الغيبة ما لم يحرز حلّيته[1].

وهناك تفصيلات أُخرى سوف نستوفي البحث عنها في عنوان «غيبة» إن شاء اللّه تعالى.

سادساً ـ استماع الغناء وآلات اللهو:

كلّما كان الغناء حراماً في نفسه كان استماعه حراماً، وما كان مستثنىً من الحرمة، فاستماعه مستثنىً أيضاً في حدود ما استثني، كغناء المغنّيات في الأعراس للنساء خاصّة، بناءً على استثنائه.

ولم أعثر على من فصّل بين الغناء نفسه واستماعه من جهة الحكم، إلّا من حيث العناوين الثانوية كالإكراه ونحوه، فإنّه قد يكون المستمع مكرهاً فلا يحرم عليه، دون المغنّي نفسه فيحرم عليه[2].

ومثله آلات اللهو[3].

---

(١) لم تذكر هذه التفصيلات في كلمات الفقهاء، وإنّما استنبطناها من كلام بعضهم. أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥٩، ومصباح الفقاهة ١: ٣٦١، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٤٥٣.

(٢) تعرّض الفقهاء لموضوع الغناء في مقدّمة البيع، عند البحث عن المكاسب المحرّمة، وفي الشهادات عند الكلام عن عدالة الشاهد. أُنظر: القواعد ٢: ٢٣٦، والمسالك ١٤: ١٧٩، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٣٧٣، والجواهر ٢٢: ٤٤ و ٤١: ٤٧، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٥.

(٣) أُنظر المصادر المتقدّمة.

وسوف يأتي تفصيله في العنوانين: «غناء»، و «لهو» إن شاء اللّه تعالى.

سابعاً ـ استماع الهجاء والتشبيب:

الهجاء[١] قد يكون حلالاً، وقد يكون حراماً، فما كان حلالاً، مثل هجاء الكفّار وأهل البدع، فاستماعه حلال أيضاً. وما كان حراماً، مثل هجاء المؤمنين، فاستماعه حرام أيضاً حالة الاختيار[٢].

والتشبيب[٣] حكمه كذلك، فما كان حراماً، كالتشبيب بالمرأة الصالحة المعروفة، والتشبيب بالغلام ونحو ذلك، فاستماعه حرام أيضاً ـ إلّا مع الإكراه ونحوه ـ وما كان حلالاً كالتشبيب بالمرأة المبهمة وغير المعروفة فاستماعه حلال أيضاً[٤].

وسوف يأتي تفصيله في العنوانين: «تشبيب»، و «هجاء» إن شاء اللّه تعالى.

كان هذا أهمّ ما أردنا ذكره تحت عنوان «استماع»، وهناك موارد أُخرى تركناها فعلاً، مثل استماع الحاكم للدعوى، وشهادة الشاهدين، واستماع الشاهدين لمورد الشهادة، كصيغة الطلاق والظهار، ونحو ذلك، فإنّها سوف تذكر في ما هو أنسب من هذا الموضع.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ الأذان والإقامة.

ب ـ بحث القراءة في الصلاة: الجهر والإخفات، وقراءة سور العزائم.

ج ـ صلاة الجماعة: القراءة خلف الإمام.

د ـ صلاة الجمعة: استماع خطبة الجمعة.

٢ ـ كتاب البيع:

المكاسب المحرّمة: موضوع الغيبة، والغناء، والهجاء، والتشبيب ونحو ذلك.

٣ ـ كتاب الشهادات: ما يوجب الفسق / الغناء والغيبة...

استمتاع

لغة:

الانتفاع. يقال: استمتعت بكذا وتمتّعت به، أي انتفعت[١].

اصطلاحاً:

يأتي بمعنى الالتذاذ الجنسي، سواء كان عن

(١) هجاه: وَقَعَ فيه بالشعر وسبّه وعابه، والاسم الهِجاء. المصباح المنير: «هجا».

(٢) و (٤) تعرّض الفقهاء لموضوع الهجاء والتشبيب في المكاسب المحرّمة. أُنظر: الجواهر ٢٢: ٦٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ١١٧ ـ ١١٨، و ١: ١٧٧.

(٣) شبب الشاعر بفلانة تشبيباً: قال فيها الغزل، وعرّض بحبّها. المصباح المنير: «شبب».

(١) المصباح المنير: «متع». وانظر غيره من كتب اللغة.

طريق مشروع أو غير مشروع[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ... ﴾[2].

وبهذه المناسبة ـ أي لما تضمّن معنى الالتذاذ الجنسي ـ أُطلق على نوع من الحجّ، وهو حجّ التمتع الذي تتقدّم فيه العمرة على الحجّ، فيتحلّل المحرِم من إحرام العمرة ويحلّ له كلّ ما حرم عليه، ومن جملته الاستمتاع بالنساء، ثمّ يحرم للحجّ من جديد[3]، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾[4].

وبالمناسبة نفسها أُطلق على نوع من النكاح، وهو ما كان مؤجّلاً إلى أمد معيّن، وهو المسمّى بالنكاح المؤجّل، أو المنقطع، أو المتعة، في مقابل النكاح الدائم، وإليه يشير قوله تعالى المتقدّم: ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ ... ﴾.

الأحكام:

الاستمتاع إمّا أن يكون محلّلاً، أو محرّماً، ولكلٍّ منها تفصيل يختصّ به:

(١) أنظر الكافي في الفقه: ٢٨٤، فقد أُطلق فيه الاستمتاع على المباشرة الجنسية سواء كانت بمحل النكاح المشروع أو غيره، كالزنا واللواط، وحتّى التقبيل وإتيان البهائم والاستمناء.

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) أنظر المدارك ٧: ١٥٦، وانظر غيره في الموضوع نفسه.

(٤) البقرة: ١٩٦.

أوّلاً ـ الاستمتاع المحلّل:

ونقصد بالمحلّل معناه العامّ الشامل للواجب والمستحبّ والمكروه والمباح. وفيما يلي نشير إلى كلّ واحدٍ منها:

١ ـ الاستمتاع الواجب:

قد يجب الاستمتاع لعارضٍ، ومن جملة العوارض:

أ ـ مرور أربعة أشهر على الزوجين من دون أن يقع بينهما وطء، فيجب على الزوج الوطء حينئذٍ، وكأنّ ذلك حقّ للزوجة[1].

ب ـ إذا توقّف تجنّب الاستمتاع المحرّم على الاستمتاع المحلّل ـ بحيث يقع في الحرام إذا لم يستمتع بالحلال ـ فيجب أن يستمتع بزوجته الموجودة، أو يتزوّج[2].

ج ـ إذا نذر الاستمتاع المحلّل، كما إذا نذر أن يستمتع بزوجته الموجودة فعلاً، أو يتزوّج مقدّمة للاستمتاع[3].

٢ ـ الاستمتاع المستحبّ:

رغّبت الشريعة في الاستمتاع المحلّل ترغيباً شديداً، كالاستمتاع بالأهل والمملوكة، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: جُعل قرّة

(١) أُنظر المستمسك ١٤: ٧٢.

(٢) أُنظر العروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ٤.

(٣) المصدر نفسه.

عيني في الصلاة، ولذّتي في النساء»[١]، وعنه عليه السلام قال: «ألذّ الأشياء مباضعة النساء»[٢]، وعنه عليه السلام أيضاً، قال: «العبد كلّما ازداد للنساء حبّاً ازداد في الإيمان فضلاً»[٣].

وربما يتأكّد الاستحباب عند شدّة رغبة كلٍّ من الزوجين إلى الاستمتاع ما لم يصل إلى حدّ الضرورة وإلّا فيجب كما تقدّم، فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا نظر أحدكم إلى المرأة الحسناء فليأتِ أهله، فإنّ الذي معها مثل الذي مع تلك...»[٤]. وجاء في نهج البلاغة: أنّ الإمام علياً عليه السلام كان جالساً في أصحابه، فمرّت بهم امرأة جميلة، فرمقها القوم بأبصارهم، فقال عليه السلام: «إنّ أبصار هذه الفحول طوامح[٥]، وإنّ ذلك سبب هِبابها[٦]، فإذا نظر أحدكم إلى امرأة تعجبه فليُلامِس أهله، فإنّما هي امرأة كامرأته»[١].

٣ ـ الاستمتاع المكروه:

تكره بعض الاستمتاعات المحلّلة في ظروف خاصّة، من جملتها:

أ ـ الاستمتاع بالوطء في أزمنة وأمكنة خاصّة، كالليالي التي يقع فيها خسوف القمر، والأيام التي يقع فيها كسوف الشمس، ونحوهما من الآيات المخوفة، وعند الزوال، وعند الغروب، ومستقبل القبلة، ومستدبرها، وعلى السطوح، وغير ذلك ممّا ذكر في آداب الزفاف[٢].

ب ـ الاستمتاع بالحائض بغير الوطء فيما بين السرّة والركبة، وأمّا الاستمتاع بالوطء بالقبل فحرّم كما سيأتي بيانه[٣].

ج ـ الاستمتاع بالوطء في دبر الزوجة، بناءً على المشهور، وهناك قول بالحرمة[٤].

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢٢، الباب ٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٣، الباب ٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٦.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٣، الباب ٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١٠.

(٤) الكافي ٥: ٤٩٤، كتاب النكاح، باب أنّ النساء أشباه، الحديث ٢.

(٥) جمع «طامح»، من طمح بصره إلى الشيء: إذا ارتفع لسان العرب «طمح».

(٦) الهباب: النشاط والهيجان، وهبَّ التيس: هاج للسِّفاد. النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «هبب».

---

(١) نهج البلاغة: قسم الحكم، الحكمة ٤٢٠، وجاء في ذيل هذا النص: أنّه قال رجل من الخوارج: «قاتله الله كافراً ما أفقهه»، فوثب القوم ليقتلوه، فقال عليه السلام: «رويداً إنّما هو سبٌّ بسبٍّ، أو عفوٌ عن ذنب».

(٢) أنظر العروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ١١.

(٣) أنظر: المستمسك ٣: ٣١٧ ـ ٣٢٠، والتنقيح ٦: ٤٤٤.

(٤) أنظر: المستمسك ١٤: ٦١، ومباني العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١: ١٣١ ـ ١٣٥.

٤ ـ الاستمتاع المباح :

وهو ما سوى الاستمتاعات المحرّمة والواجبة والمستحبّة والمكروهة.

ثانياً ـ الاستمتاع المحرّم :

حرمة الاستمتاع تارة تكون بالذات، وتارة بالعرض، أي لعامل آخر :

١ ـ الاستمتاعات المحرّمة بالذات :

الاستمتاعات المحرّمة ذاتاً مثل :

أ ـ الاستمتاع بغير الزوجة والمملوكة، سواء كانت مَحْرَماً أو غير محرم، وسواء كان الاستمتاع بالوطء أو التقبيل أو اللمس أو النظر، وإن اختلفت هذه الأمور في الحرمة شدّةً وضعفاً.

ب ـ استمتاع الذكر بالذكر، والأنثى بالأنثى.

ج ـ الاستمتاع بوطء البهيمة.

د ـ الاستمتاع بالاستمناء، وهو استدعاء خروج المني باليد ونحوه، وأمّا الاستمناء عن طريق ملاعبة الزوجة وملامستها فلم يصرّح بحرمته إلّا بعضهم، وسوف يأتي البحث عنه في عنوان «استمناء».

وحرمة الموارد المتقدّمة من المسلّمات.

٢ ـ الاستمتاعات المحرّمة بالعَرَض :

وهذه كثيرة، نذكر أهمّها، وهي :

أ ـ الاستمتاع بالزوجة ومن بحكمها إذا كانت حائضاً أو نفساء. والمحرّم منه يقيناً الوطء في القبل، أمّا في الدبر، فقد نسب إلى المشهور جوازه، وأمّا الاستمتاعات الأُخر فجائزة، إلّا أنّ الاستمتاع بما بين السرّة والركبة مكروه على المشهور إذا كان على نحو الملامسة الجسدية، وأمّا ما كان منه من وراء الثياب فلا كراهة فيه أيضاً[1].

راجع : حيض، نفاس.

ب ـ الاستمتاع بالزوجة حال الإحرام، سواء كان بالوطء، أو التقبيل أو النظر بشهوة[2].

راجع : إحرام.

ج ـ استمتاع الصائم بزوجته بالوطء، أو بغيره من التقبيل واللمس ونحوهما إذا علم بأدائها إلى إنزال المنيّ؛ لأنّه مفسدٌ للصوم[3]، ولهم في ذلك تفصيل.

راجع : استمناء، صوم.

د ـ استمتاع المعتكف بزوجته بوطئها والاستمناء بها عن طريق اللمس والتقبيل والتفخيذ ونحوها[4]. ولهم فيه تفصيل أيضاً.

راجع : اعتكاف.

---

(١) أُنظر : الجواهر ٣ : ٢٢٥ ـ ٢٢٨، والمستمسك ٣ : ٣١٧ ـ ٣٢٠، والتنقيح ٦ : ٤٤٠ ـ ٤٤٧.

(٢) أُنظر المدارك ٧ : ٣١٠ ـ ٣١٣.

(٣) أُنظر العروة الوثقى : كتاب الصوم، فصل في ما يجب الإمساك عنه (المفطرات) الثالث والرابع.

(٤) أُنظر العروة الوثقى : كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، المحرّم الأوّل والثاني.

هـ ـ الاستمتاع وطئاً بالزوجة التي لم تبلغ تسع سنين. وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك[1].

راجع: أسباب التحريم.

و ـ الاستمتاع بالزوجة المظاهَرَة، والظهار هو أن يشبّه زوجته بأُمّه من جهة تحريم نكاحها، فيحرم وطؤها. وله أحكامه الخاصّة[2].

راجع: ظهار.

ومن قبيل الظهار الإيلاء، وهو الحلف على ترك وطء الزوجة[3].

راجع: إيلاء.

ما يترتّب على الاستمتاع:

تترتّب على الاستمتاع آثار كثيرة، نشير إلى أهمّها فيما يلي:

أوّلاً ـ العقوبة:

من أهمّ الآثار المترتّبة على الاستمتاع المحرّم هي العقوبة، وهي أُخرويّة ودنيوية، والعقوبة الدنيويّة تارة تكون ماليّة، وأُخرى بدنيّة، والبدنيّة: إمّا حدّ أو تعزير.

فالعقوبة الأُخروية مترتّبة على ارتكاب الحرام إلّا أن يتوب مرتكبه، فكلّ استمتاع محرّم ـ سواء كان محرّماً ذاتاً أو عرضاً ـ تترتّب عليه العقوبة الأُخرويّة إلّا مع التوبة ونحوها.

وأمّا العقوبة الدنيوية الماليّة، فهي تترتّب على الاستمتاعات المحرّمة بالعرض، مثل الاستمتاع بالزوجة الحائض والنفساء، والمظاهَرَة ونحوها، وفي حال الإحرام والصوم. ففي كلّ هذه الحالات تترتّب العقوبة الماليّة، وهي الكفّارة، وتختلف باختلاف الموارد.

راجع تفصيلها في العناوين: «حيض»، و «نفاس»، و «ظهار»، و «إحرام»، و «صوم»، و «كفّارة»، ونحوها.

وأمّا العقوبة البدنيّة فهي تترتّب على الاستمتاعات المحرّمة ذاتاً، كالزنا واللواط والمساحقة ونحوها، فهذه يترتّب عليها الحدّ، وهناك ما يترتّب عليه التعزير، كالتفخيذ ـ وهو عمل دون الزنا واللواط والمساحقة ـ والنوم تحت لحاف واحد، ونحوهما.

راجع تفصيل ذلك في العناوين: «زنا»، و «لواط»، و «مساحقة»، و «تفخيذ»، و «تعزير»، و «حدّ»، ونحوها.

ثانياً ـ فساد العبادة ولزوم القضاء:

بعض الاستمتاعات تفسد العبادة وتوجب القضاء لو كانت واجبة، مثل الوطء ـ سواء كان حلالاً أو حراماً ـ فإنّه إجمالاً يفسد الصوم[1]

---

(١) أنظر الجواهر ٢٩: ٤١٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٣: ٩٦.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٣: ٢٩٧.

---

(١) أُنظر الجواهر ١٦: ٢١٩.

والحجّ[1] والاعتكاف[2]، ولبعضهم كلام في بطلان الأخير.

راجع: اعتكاف، حجّ، صوم.

ثالثاً ـ حصول الحدث ولزوم الطهارة:

الاستمتاع بالدخول ـ سواء كان محلّلاً أو محرّماً وسواء كان في القبل أو في الدبر ـ يوجب الحدث إجمالاً، فمن كان متطهّراً فوطئ امرأة، بطلت طهارته، وصار محدثاً.

ويترتّب على ذلك لزوم الطهارة لما تشترط فيه، كالصلاة ونحوها.

راجع: جنابة.

رابعاً ـ تحريم النكاح:

الوطء يوجب تحريم النكاح إجمالاً[3]، وقد مرّ تفصيله في عنوان «أسباب التحريم».

خامساً ـ ثبوت المهر أو استقراره:

يثبت مهر المثل بالوطء غير المقترن بالعقد إذا زالت به البكارة من دون رضا المرأة[4]. وكذا إذا أُزيلت بغير الوطء[5].

(١) أنظر الجواهر ٢٠: ٣٤٩.

(٢) أُنظر الجواهر ١٧: ٢٠٠.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٩: ٣٤٩، ٤١٦ و ٤٣٠.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٦٦.

(٥) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٧٠، و ٤٣: ٢٩٠.

وتستقر ملكيّة الزوجة للمهر كلّه بعد الوطء، أمّا قبله فيكون متزلزلاً بالنسبة إلى نصفه؛ لأنّه إذا طلّقها الزوج قبل الدخول بها، فإنّها تستحقّ نصف المهر فقط[1].

راجع: مهر.

سادساً ـ ثبوت النفقة:

من شرائط وجوب النفقة على الزوج في العقد الدائم هو تمكين الزوجة الزوج من نفسها ليستمتع بها متى شاء، فالشرط هو التمكين لا الاستمتاع الفعلي، وقيل: تجب النفقة بالعقد نفسه[2].

وفيه تفصيل يُراجع العنوانان: «تمكين»، و «نفقة».

تقديم حقّ الاستمتاع على غيره:

إذا تعارض حقّ الزوج في الاستمتاع مع سائر الحقوق والتكاليف، فيقدّم حقّ الاستمتاع، ما لم يلزم منه محذور شرعي ـ كترك واجبٍ أو فعل حرامٍ ـ أو عقلي، كمرضٍ ونحوه؛ ولذلك قالوا: «يجب على الزوجة التمكين من الاستمتاع مع عدم المانع عقلاً أو شرعاً ولو كانت على ظهر قتب»[3].

(١) أنظر الجواهر ٣١: ٧٥، ٨٠ و ١٠٧.

(٢) أُنظر الجواهر ٣١: ٣٠٣ـ٣٠٤.

(٣) أنظر الجواهر ٣١: ١٤٨.

وهناك أبحاث أُخرى سوف نتعرّض لها في مواضعها المناسبة إن شاء اللّه تعالى، من جملتها البحث عن الاستمتاع بالزوجة المؤقّتة في عنوان «متعة».

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة :

أ ـ الجنابة.

ب ـ الحيض.

ج ـ النفاس.

٢ ـ كتاب الصوم : ما يفسد الصوم.

٣ ـ كتاب الاعتكاف : أحكام الاعتكاف.

٤ ـ كتاب الحجّ :

أ ـ محظورات الإحرام.

ب ـ كفّارات الإحرام.

٥ ـ كتاب النكاح :

أ ـ مقدّمات النكاح وآدابه.

ب ـ أسباب التحريم.

ج ـ المهر : التمكين، النفقة.

٦ ـ كتاب الحدود :

أ ـ ما يوجب الحدّ.

ب ـ ما يوجب التعزير.

استمناء

لغة :

مصدر استمنى، أي طلب خروج المني[١]، والمني ماء الإنسان[٢]. وقد يعبّر عن الاستمناء بالخضخضة[٣] أيضاً، وهي في الأصل : الحركة من دون صوت[٤].

والإمناء : إنزال المني، يقال : أمنى الرجل، أي أنزل المني[٥].

اصطلاحاً :

قال صاحب المدارك : «المراد بالاستمناء : طلب الإمناء بغير الجماع مع حصوله، لا مطلق طلبه، وإن كان محرّماً أيضاً، إلّا أنّه لا يترتّب عليه حكم سوى الإثم»[٦].

---

(١) لسان العرب، والقاموس المحيط : «مني».

(٢) معجم مقاييس اللغة : «مني»، وفي اللسان : «المني ماء الرجل».

(٣) لسان العرب : «خضض»، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين : «خضخض».

(٤) ترتيب كتاب العين : «خضّ».

(٥) أُنظر: مجمع البحرين، والمعجم الوسيط : «منا» و«مني».

(٦) المدارك ٦ : ٦١، وكذا قال غيره، أُنظر الروضة البهيّة ٢ : ٨٩، والجواهر ١٦ : ٢٥٢.

والفرق بينه وبين الإمناء هو: أنّ الاستمناء يكون بقصد الإنزال، أمّا الإمناء فيكون مع قصد الإنزال وبدونه، ولذلك يكون الإمناء أعمّ من الاستمناء، لكن الأغلب يستعمل الفقهاء مصطلح الإمناء في ما لا يقترن بالقصد[1].

وقد يعبّر عن الاستمناء في كلمات الفقهاء بالخضخضة أيضاً.

الأحكام:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي للاستمناء:

ادّعي الإجماع على حرمة الاستمناء[2]، وقد عدّه بعضهم من الكبائر[3]؛ لما ورد من النهي الشديد عنه، فقد روي أنّه: «سئل الصادق عليه السلام عن الخضخضة، فقال: إثمٌ عظيمٌ قد نهى اللّه عنه في كتابه، وفاعله كناكح نفسه. ولو علمت بمن يفعله ما أكلت معه. فقال السائل: فبيّن لي يا بن رسول اللّه من كتاب اللّه فيه، فقال: قول اللّه: ﴿ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴾[4] وهو ممّا وراء ذلك. فقال الرجل: أيّما أكبر؟ الزنا أو هي؟ فقال: هو ذنب عظيم...»[1].

وعن أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: ثلاثة لا يكلّمهم اللّه يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكّيهم، ولهم عذاب أليم: الناتف شيبه، والناكح نفسه، والمنكوح في دبره»[2].

اختلاف الحكم باختلاف وسائل الاستمناء:

الاستمناء تارة يكون بملامسة شيءٍ للذكر، أو بملامسة بدن رجلٍ أو امرأةٍ لبدن رجلٍ آخر أو امرأةٍ أُخرى، وتارة برؤية منظرٍ مهيّجٍ مثيرٍ للشهوة، أو بسماع ما يثير الشهوة.

والاستمناء أكثر ما يتحقّق بالأوّل ـ بل يظهر من بعضهم اختصاصه باليد، كما سيأتي في بحث العقوبة ـ أمّا غيره، فالغالب أنّه يتحقّق به إنزال المني من دون قصدٍ ـ وهو الذي يعبّر عنه بالإمناء غالباً ـ لكن لا يبعد أن يقصد الملامس أو المستمع أو الناظر الإنزالَ أيضاً.

والأوّل تارة يكون مع غير الزوجة، وتارة معها.

---

(١) هذا ما نستظهره من كلمات الفقهاء واللغويين.

(٢) أنظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٧٧، والرياض (الحجرية) ٢: ٥٠٠.

(٣) أنظر: كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤١١، والجواهر ٤١: ٦٤٧، ومباني تكملة المنهاج ١: ٣٤٦، المسألة ٢٩٢.

(٤) المؤمنون: ٧.

---

(١) الوسائل ٢٨: ٣٦٤، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم... والاستمناء، الحديث ٤.

(٢) أنظر الوسائل ٢٠: ٣٥٣، الباب ٢٨ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ٧، والبحار ١٠١: ٣٠، كتاب العقود والإيقاعات والأحكام، الباب ٣٢.

أمّا الاستمناء بغير الزوجة فحرام بشتّى أقسامه، سواء كان الاستمناء بيد المستمني، أو بيد إنسانٍ غيره أو بسائر أعضائه، أو بغير الإنسان.

وأمّا الاستمناء بالزوجة والمملوكة فلم يتعرّض له صراحةً إلّا بعض الفقهاء.

قال العلّامة الحلّي: «... كما يحرم أن يستمني بيده، كذا يحرم أن يستمني بيد زوجته وجاريته؛ لأنّ المقتضي للتحريم آتٍ هنا»[1].

وقال الشهيد الثاني في الروضة: «وفي تحريمه بيد زوجته ومملوكته المحلّلة له وجهان:

من وجود المقتضي للتحريم، وهو إخراج المني وتضييعه بغير جماع، وبه قطع العلّامة في التذكرة.

ومن منع كون ذلك هو المقتضي...».

ثمّ قال: «وفي تعدّي التحريم إلى غير أيديهما من بدنهما غير الجماع احتمال»[2].

لكنّه قال في المسالك: «الاستمناء باليد وغيرها من أعضاء المستمني وغيره عدا الزوجة والأمة محرّم تحريماً مؤكّداً»[3].

وقال المحدّث الكاشاني: «ومن استمنى بشيءٍ من أعضائه أو أعضاء غيره سوى الزوجة والأمة عُزّر...»[4].

(١) التذكرة ٢: ٥٧٧.

(٢) الروضة البهيّة ٩: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٣) المسالك ١٥: ٤٨.

(٤) مفاتيح الشرائع ٢: ٧٧، المفتاح ٥٢٥.

وقال السيّد الطباطبائي: «ومن استمنى، أي استدعى إخراج المني بيده أو بشيءٍ من أعضائه أو أعضاء غيره سوى الزوجة والأمة المحلّلة له، عُزّر...»[1].

وقال صاحب الجواهر: «... نعم الظاهر عدم البأس به في تفخيذ الزوجة والأمة ونحوه من الاستمناء بين أليتيها ونحوها؛ للأصل، وقوله تعالىٰ: ﴿ إلّا علىٰ أزْواجِهِمْ ﴾[2] وغيره، وإن كان الأولى تركه أيضاً»[3].

ويمكن استفادة الجواز من كلام كلّ مَن صرّح بجواز استمتاع كلٍّ من الزوجين بأيّ جزءٍ من بدن الآخر، حتّى النظر إلى الفرج وتقبيله ونحوه، ممّا ينتهي إلى الإمناء أحياناً ـ بل وفي بعضها غالباً ـ من دون أن يقيّدوا الحكم بالجواز بعدم الإمناء[4].

راجع: استمتاع.

وأمّا الإمناء ـ بمعنى إنزال المني من دون قصد إليه ـ فإن كان فاعله ارتكب سبباً محرّماً وكان

(١) الرياض (الحجريّة) ٢: ٥٠٠.

(٢) المؤمنون: ٦.

(٣) الجواهر ٤١: ٦٤٩.

(٤) أُنظر على سبيل المثال: الروضة البهيّة ٥: ١٠١، والجواهر ٢٩: ٧٢ ـ ٧٣، والعروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ١٩، ولم يعلّق عليها ـ في هذه المسألة ـ كلّ من السيّد الحكيم والسيّد الخوئي، أُنظر: المستمسك ١٤: ١١، ومباني العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١: ٢٠، وانظر ما تقدّم في عنوان «استمتاع».

قاصداً له، فهو محرّم من جهة ارتكابه السبب المحرّم، كما إذا لمس غير زوجته بشهوة فأمنى.

وإن لم يكن قاصداً لارتكاب الحرام، بل حصل السبب من دون قصدٍ ثمّ استتبعه الإمناء، فلا حرمة؛ لعدم القصد إلى الحرام، ومنه ما إذا نظر إلى محارمه من دون ريبة فأمنى، وإن كان فرضه بعيداً؛ لتوقّف الإمناء على تحريك القوى الشهوية المتوقّف على قصد الالتذاذ غالباً.

ثانياً ـ الحكم الوضعي للاستمناء (أثر الاستمناء):

تترتّب على الاستمناء والإمناء عدّة أحكام وضعيّة نشير إلى أهمّها فيما يلي:

أثر الاستمناء والإمناء في حصول الجنابة:

لا إشكال في حصول الجنابة بإنزال المني سواء كان باستمناء أو بإمناء؛ لأنّ الجنابة تحصل بأمرين لا غير: إنزال المني، والجماع[١]. ويترتّب على الجنابة آثارها الخاصّة من وجوب الغسل وحرمة مسّ كتابة القرآن واللبث في المساجد، وقراءة سور العزائم، ونحو ذلك.

راجع: جنابة.

أثر الاستمناء والإمناء في الصوم:

ادّعي الإجماع مستفيضاً على أنّ الاستمناء مفسد للصوم. قال صاحب المدارك: «قد أجمع العلماء كافّة على أنّ الاستمناء مفسدٌ للصوم»[١].

ويترتّب على إفساد الصوم وجوب القضاء والكفّارة؛ لأنّ الإفساد عمدي. وهذا ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه ـ كما قيل[٢] ـ إضافة إلى ورود النصوص في ذلك[٣].

وأمّا الإمناء، فتارة يكون بسبب القُبلة والملامسة والملاعبة، وتارة يكون بسبب النظر، وللفقهاء في كلٍّ منها تفصيلات:

أوّلاً ـ الإمناء بسبب القبلة ونحوها:

وفي ذلك عدّة حالات:

١ ـ فإن كان قاصداً لإنزال المني فيشمله حكم الاستمناء، وقد نقل عليه الإجماع مستفيضاً[٤].

٢ ـ وإن لم يكن قاصداً للإنزال، لكن كان من عادته ذلك فأنزل، فقد ادّعي الإجماع على كونه بحكم الاستمناء[٥].

---

(١) أنظر الجواهر ٣: ٣ و ٢٥.

(١) المدارك ٦: ٦١، وانظر: المعتبر: ٣٠١، والتذكرة ٦: ٢٤، ومفاتيح الشرائع ١: ٢٤٧، المفتاح ٢٧٥.

(٢) أُنظر المدارك ٦: ٧٧، والمستمسك ٨: ٢٣٩، ومستند العروة (الصوم) ١: ١١٧ ـ ١١٨.

(٣) أُنظر الوسائل ١٠: ٣٩، الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

(٤) الرياض ٥: ٣١٢، فإنّه نقل عدّة إجماعات على ذلك، وانظر مستند العروة (الصوم) ١: ١١٧، بل إنّ نفس قصد الإمناء مفطر وإن لم ينزل، بناءً على أنّ قصد إتيان المفطّر مفسد للصوم.

(٥) مستند الشيعة ١٠: ٢٤٢.

لكن ثبوت مثل هذا الإجماع مع عدم تعرّض المتقدّمين لصورة «الاعتياد» مشكل، مع أنّ صاحب المدارك ـ وهو من المتأخّرين ـ صرّح بأنّ ذلك إنّما يفسد الصوم إذا تعمّد الإنزال[١].

٣ ـ وإن لم يكن قاصداً للإنزال، ولا كان من عادته ذلك عند الملامسة ونحوها، فالمنقول عن جماعة من المتقدّمين حتّى زمان العلّامة القول بالإفساد[٢]، وعن جماعة أُخرى منهم القول بعدمه[٣].

فممّن نسب إليه القول بالإفساد: الشيخ الطوسي، والمحقّق، والعلّامة. قال الشيخ: «إذا باشر امرأته فيما دون الوطء فأمنى، لزمته الكفّارة، سواء كان قبلة أو ملامسة أو أيّ شيء كان...»[٤]. وقال المحقّق: «من أمنى بالملاعبة والملامسة أو استمنى ولو بيده لزمه الكفّارة... لنا: أنّه أجنب مختاراً مستعمّداً، فكان كالجامع»[٥]. وقال العلّامة: «المشهور أنّه إذا أمنى عند الملامسة وجب عليه القضاء والكفّارة»[٦].

(١) المدارك ٦: ٦١ ـ ٦٢.

(٢) أُنظر: مستند الشيعة ١٠: ٢٤٢، والمستمسك ٨: ٢٥٠.

(٣) أُنظر المصدرين السابقين.

(٤) الخلاف ٢: ١٩٠.

(٥) المعتبر: ٣٠٥.

(٦) المختلف ٣: ٤٣٥.

وعبارة المفيد شبيهة بعبارات هؤلاء وإن لم ينسب إليه القول بالإفساد، فإنّه قال بالنسبة إلى من قبّل زوجته: «... فإن أمنى وجب عليه الكفّارة كما تجب على المجامع ووجب عليه القضاء»[١].

ولكن إيجاب الكفّارة قرينة على إرادة صورة قصد الإنزال ـ وقد ادّعي الإجماع على اعتبار قصد إتيان المفطر في وجوب الكفّارة[٢] ـ فلا يشمل كلامهم الصورة المبحوث عنها، إلّا أن نقول بكفاية القصد إلى الفعل المؤدّي إلى الإنزال، ولعلّ ذلك يستفاد من كلام بعضهم[٣].

وممّن نسب إليه القول بعدم الإفساد: السيّد المرتضى وابن زهرة وابن إدريس.

قال السيّد المرتضى: «فأمّا الوطء، فلا خلاف في أنّه يفسد الصيام، فأمّا دواعيه التي يقترن بها الإنزال فأنزل غير مستدع للإنزال لم يفطر»[٤].

وعلّق ابن زهرة وجوب القضاء والكفّارة على صدور المفطرات عن عمد واختيار[٥].

وجعل ابن إدريس من أمنى بالملامسة في حكم الجامع من دون أن يفصّل في ذلك[٦]، فلا يوافق كلامه ما نسب إليه.

(١) المقنعة: ٣٥٩.

(٢) أُنظر المستمسك ٨: ٢٥٠.

(٣) المهذّب البارع ٢: ٤٣.

(٤) الناصريات (الجوامع الفقهيّة): ٢٠٧.

(٥) الغنية: ١٣٨.

(٦) السرائر ١: ٣٨٩.

لكن عدم تعرّض هؤلاء لعنوان «الاعتياد» يوجب الشكّ في ما نسب إليهم، إلّا أن يستفاد ذلك من إطلاق كلامهم وعدم استفصالهم.

نعم تطرّق المتأخّرون عن العلّامة إلى عنوان «الاعتياد»:

فقال بعضهم: بأنّ الإمناء بالملامسة ونحوها مفسدٌ للصوم، سواء كان معتاداً للإمناء في هذه الصورة أو لا.

وهذا القول يظهر من المحقّق الثاني[1]، والشهيد الثاني في المسالك[2]، وصاحب الكفاية[3]، والفاضل النراقي[4]، والسيّد الحكيم[5]، بل صرّح بعض هؤلاء بذلك.

وقال بعض آخر: إنّ الإمناء بالملامسة إنّما يفسد الصوم إذا كان معتاداً.

وهذا يظهر من الشهيد الثاني[6] والأردبيلي[7]،

(١) جامع المقاصد ٣: ٦٣.

(٢) المسالك ٢: ١٨.

(٣) كفاية الأحكام: ٤٦، وذخيرة المعاد: ٤٩٩.

(٤) مستند الشيعة ١٠: ٢٤٢.

(٥) أنظر: المستمسك ٨: ٢٥٠، والمنهاج ١: ٣٧٨، كتاب الصوم، الفصل الثاني في المفطرات، الثامن، والصفحة ٣٨٧، ما يجب فيه القضاء، السابع، فإنّ ظاهر كلامه فيها تعليق الإفساد على مجرّد الإمناء، أمّا الكفّارة فإنّما تجب في صورة قصد الإمناء أو اعتياده باللمس ونحوه.

(٦) الروضة البهيّة ٢: ٩٨.

(٧) مجمع الفائدة ٥: ٣٥، إلّا أنّه احتمل القضاء.

وصاحب الجواهر[1]، والسيّد اليزدي[2]، والإمام الخميني[3].

وقال صاحب المدارك: إنّ الإمناء إنّما يفسد إذا تعمّد الفاعل الإنزال بذلك، ومفهومه عدم الإفساد حتّى في صورة اعتياد الإمناء[4].

وقال صاحب الحدائق بالإفساد في صورة قصد الإمناء، أو عدم الوثوق من نفسه بعدم الإمناء عند الملامسة، فلو لم يقصد الإنزال، وكان واثقاً بعدمه، فلا يفسد الصوم لو أنزل[5].

وهذا هو الظاهر من السيّد الخوئي أيضاً[6].

وقال الشيخ الأنصاري: «إنّ سبق المني عقيب التعرّض له مفسد ـ سواء كان بالملامسة أو بالنظر أو بالتكلّم، وسواء مع الاعتياد وعدمه ـ نعم يستثنى منه ما لو اعتاد العدم ولم يقصد الإنزال»[7].

ثانياً ـ الإمناء بسبب النظر:

وللفقهاء في ذلك أقوال وتفصيلات أيضاً:

(١) الجواهر ١٦: ٣٥٣، و ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٢) العروة الوثقى، كتاب الصوم، فصل في ما يجب الإمساك عنه، الرابع.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٢٥٦، كتاب الصوم، القول في ما يجب الإمساك عنه، الرابع.

(٤) المدارك ٦: ٦١ ـ ٦٢.

(٥) الحدائق ١٣: ١٢٩.

(٦) أنظر: مستند العروة (الصوم) ١: ١٢٤ ـ ١٢٦، ومنهاج الصالحين ١: ٢٦٧.

(٧) كتاب الصوم: ٥٣.

١ ـ عدم الإفساد، ذهب إليه الشيخ في الخلاف، قال: «إذا كرّر النظر فأنزل أثِمَ ولا قضاء عليه ولا كفّارة، فإن فاجأته النظرة لم يأثم...»[١].

ووافقه ابن إدريس[٢]، ويحيى بن سعيد[٣]، والمحقّق[٤]، والعلّامة في بعض كتبه[٥]، وولده فخر الدين[٦]، وعلّله: بأنّ النظر من الأسباب النادرة للإمناء، فلا يلحق بالأسباب الأكثريّة وإلّا للزم الحرج.

ولم يقيّد ذلك بعدم قصد الإنزال والاعتياد ونحوهما.

لكن حمل بعض الفقهاء كلامهم على صورة عدم القصد، فيتّحد مع القول الآتي.

٢ ـ الإفساد في صورة استدعاء إنزال المني بالنظر، وعدم الإفساد في غيره، وهو المستفاد من كلام السيّد المرتضى[٧] وصاحب الذخيرة[٨].

٣ ـ التفصيل بين النظر إلى ما يحلّ النظر إليه، وبين ما يحرم. فإن نظر إلى ما يحلّ فأمنى، فلا يجب عليه القضاء وإن نظر إلى ما لا يحلّ، فيجب القضاء. ذهب إليه الشيخ المفيد[١] ـ وقيّد النظر إلى ما يحلّ النظر إليه بكونه سليماً ـ والشيخ الطوسي في المبسوط[٢]، وسلّار[٣]، وابن حمزة[٤]، ونُسب إلى السيّد المرتضى، والقاضي، والعلّامة في التحرير[٥].

٤ ـ التفصيل بين قصد الإنزال، فيجب القضاء والكفّارة ـ من دون فرق بين النظر المحلّل والمحرّم ـ وبين عدم قصده، فلا يجب شيء إلّا إذا كرّر النظر حتّى أمنى، فيجب القضاء خاصّة. ذهب إليه العلّامة في المختلف[٦].

٥ ـ التفصيل بين اعتياد الإمناء بالنظر وعدمه، فيفسد الصوم في صورة الاعتياد، سواء قصد الإمناء أو لا. ذهب إليه المحدّث البحراني[٧].

٦ ـ وجوب القضاء والكفّارة في صورة قصد الإمناء واعتياده عند النظر، ذهب إليه المحقّق الثاني[٨]، وصاحب المدارك[٩]، وصاحب الرياض[١٠]. واستظهره المحقّق الخوانساري من كلام

---

(١) الخلاف ٢: ١٩٨.
(٢) السرائر ١: ٣٨٩.
(٣) الجامع للشرائع: ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٤) المعتبر: ٣٠٥، والشرائع ١: ١٩٢.
(٥) القواعد ١: ٦٤.
(٦) إيضاح الفوائد ١: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٧) الناصريات (الجوامع الفقهيّة): ٢٠٧.
(٨) الذخيرة: ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

---

(١) المقنعة: ٣٥٩.
(٢) المبسوط ١: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.
(٣) المراسم: ٩٨.
(٤) الوسيلة: ١٤٣.
(٥) نُسب إليهم ذلك في المستمسك ٨: ٢٤٥.
(٦) المختلف ٣: ٤١١.
(٧) الحدائق ١٣: ١٣٣.
(٨) جامع المقاصد ٣: ٦٣.
(٩) المدارك ٦: ٦٣.
(١٠) الرياض ٥: ٣٨٥.

الشهيد الأوّل في الدروس، لكن يظهر منه التفصيل المتقدّم (رقم ٥)[١].

٧ ـ وجوب القضاء والكفّارة في صورة اعتياد الإمناء أو قصده. ذهب إليه الشهيد الثاني[٢]، والمحقّق الأردبيلي[٣]، والمحقّق الخوانساري[٤]، والفاضل النراقي[٥]، والسيّد اليزدي[٦]، والإمام الخميني[٧].

٨ ـ الإمناء مفسد للصوم مطلقاً، مهما كان سببه، سواء كان قاصداً للإمناء أو لا، وسواء كان معتاداً له أو لا. ذهب إليه كلٌّ من صاحب الجواهر[٨] والسيّد الحكيم[٩].

(١) أُنظر: الدروس ١: ٢٧٣، وشرحها مشارق الشموس: ٤٠٠.

(٢) أُنظر: المسالك ٢: ١٩، والروضة البهيّة ٢: ٩٨.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٣٥.

(٤) مشارق الشموس: ٤٠٠.

(٥) مستند الشيعة ١٠: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٦) العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في ما يجب الإمساك عنه، الرابع.

(٧) تحرير الوسيلة ١: ٢٥٦، كتاب الصوم، القول في ما يجب الإمساك عنه، الرابع، و ٢٦٣، القول في ما يترتّب على الإفطار.

(٨) الجواهر ١٦: ٢٩٣.

(٩) المستمسك ٨: ٢٥٠ ـ ٢٥١، وانظر منهاج الصالحين ١: ٢٧٨، الفصل الثاني المفطرات، الثامن، والصفحة ٣٨٧، الفصل الثاني، المسألة ١٧، موارد وجوب القضاء خاصّة، السابع.

نعم، يظهر من الأوّل وجوب الكفّارة إذا كان قاصداً للإمناء فأمنى وكان من عادته ذلك، أمّا الثاني فيظهر منه الاكتفاء بأحدهما.

٩ ـ وذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الموجب لإفساد الصوم وترتّب القضاء والكفّارة هو: إنزال المني بفعل ما يؤدّي إلى نزوله مع احتمال ذلك وعدم الوثوق بعدم نزوله، وأمّا إذا كان واثقاً بعدم الإنزال فنزل اتّفاقاً، أو سبقه المني بلا فعل شيء، لم يبطل صومه؛ جمعاً بين الروايات، فإنّ بعضها مجوّزة للقُبلة وما شابهها ـ إذا كانت من حلال ـ مطلقاً، وبعضها مانعة مطلقاً، وثالثة مفصّلة بين خوف خروج المني، وبين الوثوق بعدم خروجه، فلا يجوز في الأوّل ويجوز في الثاني[١].

وأمّا صورة القصد إلى الإنزال، فجعله ممّا لا خلاف في إفساده، ولذلك نزّل كلام المحقّق وغيره ـ ممّا دلّ على عدم الإفساد بالإنزال بالنظر ـ على صورة عدم قصد الإنزال؛ لندرة الإنزال بمجرّد النظر[٢].

ملاحظة (١):

كلّ ما تقدّم كان مع غضّ النظر عن القول بإفساد الصوم بمجرّد قصد الإفطار، وإلّا فيشكل الأمر فيما إذا قصد الإنزال ولم يُنزل؛ لتحقّق قصد

(١) مستند العروة (الصوم) ١: ١٢٤، ومنهاج الصالحين ١: ٢٦٧، كتاب الصوم، المفطرات، الثامن.

(٢) مستند العروة (الصوم) ١: ١١٧ ـ ١١٨.

إتيان المفطر، وهو موجب للإفساد بناءً على مفسديّة نيّة إيجاد المفطر[١].

ملاحظة (٢):

إنّ الإنزال مفسد للصوم في الرجل والمرأة، وهذا واضح وإن لم يتعرّض له الفقهاء إلّا القليل كالعلّامة حيث قال: «لو تساحقت امرأتان فأنزلتا أفسدتا صومهما»[٢].

لكنّهم صرّحوا في بحث الجنابة: بأنّ الإنزال موجب للجنابة في الرجل والمرأة على السواء[٣].

أثر الاستمناء في الاعتكاف:

صرّح الفقهاء: بأنّ كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار؛ لأنّ الصوم شرط في صحّة الاعتكاف، فإذا فسد الصوم فسد الاعتكاف أيضاً[٤].

ولـمّا كان الاستمناء مفسداً للصوم، فهو مفسد للاعتكاف أيضاً.

وأمّا إذا وقع في الليل، فإن ألحقناه بالجماع فهو يفسد الاعتكاف أيضاً؛ لأنّ الجماع مفسد له سواء وقع في الليل أو في النهار.

وإن لم نلحقه به، فتارة نقول بحرمته من حيث الاعتكاف وإن كان حلالاً في أصله كالاستمناء بالزوجة، وتارةً لا نقول بها.

وإذا قلنا بحرمته، فتارة نقول بإفساد مطلق المحرّمات، وتارةً نخصّ الإفساد بالجماع.

فهذه احتمالات ولكلٍّ منها قائل:

١ ـ القائلون بالإلحاق:

صرّح بإلحاق الاستمناء بالجماع كلٌّ من الشيخ الطوسي، وابن حمزة، والسيّد الخوئي.

قال الشيخ في المبسوط: «الاعتكاف يفسده الجماع، ويجب به القضاء والكفّارة. وكذلك كلّ مباشرة تؤدّي إلى إنزال الماء عمداً يجري مجراه»[١].

وقال في الخلاف: «المعتكف إذا وطئ في الفرج نهاراً أو استمنى بأيّ شيء كان لزمته كفّارتان، وإن فعل ذلك ليلاً لزمته كفّارة واحدة وبطل اعتكافه»[٢].

وجعل ابن حمزة إنزال المني كالجماع في إيجاب القضاء والكفّارة[٣].

وكلامه مطلق يشمل كلّ إنزال وإن لم يكن بمباشرة النساء.

واستفاد السيّد الخوئي من بعض الروايات تنزيل الاستمناء منزلة الجماع[٤].

---

(١) أُنظر: مستند العروة (الصوم) ١: ١٢٤، والمستمسك ٨: ٢٤٨.

(٢) المنتهى (الحجريّة) ٢: ٥٦٤.

(٣) أُنظر الجواهر ٣: ٣.

(٤) أُنظر: المدارك ٦: ٣٤٨، والرياض ٥: ٥٢٦، وغيرهما.

---

(١) المبسوط ١: ٢٩٤.

(٢) الخلاف ٢: ٢٣٨، المسألة ١١٣.

(٣) الوسيلة: ١٥٣.

(٤) مستند العروة (الصوم) ٢: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

وربما يظهر الإلحاق من بعضهم: كالمحقّق، والعلّامة، والشهيد الأوّل، وصاحب الجواهر.

قال المحقّق في المعتبر: «يحرم على المعتكف الاستمتاع بالنساء جماعاً وتقبيلاً ولمساً بشهوة، ويبطل به الاعتكاف سواء أنزل أو لم ينزل»[1].

فإنّ الإفساد باللمس والتقبيل بشهوة وإن كان من جهة النهي عن مباشرة النساء في الاعتكاف، لكن يشمل الاستمناء الحاصل بالملامسة والقُبلة أيضاً قطعاً.

ولم يذكر الاستمناء الخالي من مباشرة النساء، كالاستمناء باليد. نعم جعل في الشرائع استدعاء المني محرّماً على المعتكف ليلاً ونهاراً[2].

وقال العلّامة في المنتهى: «كلّ مباشرة تستلزم إنزال الماء فحكمها حكم الجماع... على إشكال»[3].

وعبارته لا تشمل الاستمناء الخالي من المباشرة أيضاً.

وقال الشهيد الأوّل: «ويُفسد الاعتكافَ نهاراً مفسدُ الصوم، ومطلقاً الاستمتاع بالنساء»[4] وهو يشمل صورتي الإنزال وعدمه، نعم لا يشمل الاستمناء الخالي من مباشرة النساء.

(١) المعتبر: ٣٢٥.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٢١٩.

(٣) المنتهى (الحجريّة) ٢: ٦٤١، وانظر: التذكرة ٦: ٢٥٧ و ٢٥٤، والتحرير ١: ٨٨.

(٤) الدروس ١: ٣٠٢.

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلى الإلحاق: «... نعم قد يلحق به استدعاء المني، بناءً على فساد الاعتكاف به»[1].

لكن يظهر منه التشكيك في أصل التحريم كما سيأتي.

٢ ـ القائلون بتحريم الاستمناء وبإبطال جميع محرّمات الاعتكاف:

وممّن قال بذلك: السيّد اليزدي والسيّدان الحكيم والخوئي في المنهاج، ويظهر من الإمام الخميني.

أمّا السيّد اليزدي فقد جعل الاستمناء من المحرّمات التي لا فرق في حرمتها بين الليل والنهار من جهة، وقال ببطلان الاعتكاف بارتكاب كلّ واحد من المحرّمات من جهةٍ أُخرى[2].

وأمّا السيّدان الحكيم والخوئي فقد صرّحا في منهاجيهما: بأنّ الاستمناء من محرّمات الاعتكاف ـ على الأحوط وجوباً ـ وصرّحا بأنّ المحرّمات تفسد الاعتكاف سواء وقعت ليلاً أو نهاراً[3].

(١) الجواهر ١٧: ٢٠٨.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، ما يحرم على المعتكف، الثاني، والمسألة ٣.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٤٠٦، كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ١١ و ١٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢٩٢، المسألة ١٠٧٨ و ١٠٨٠، كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف.

وكذا الإمام الخميني إلّا أنّه قال بإتمام الاعتكاف وقضائه في بعض فروضه على تفصيل[1].

٣ ـ القائلون بالتحريم وعدم الإفساد:

وممّن قال بتحريم الاستمناء على المعتكف، ولم يقل بإفساده للاعتكاف أو استشكل فيه: الشهيد الثاني، والمحدّث الكاشاني، والمحقّق السبزواري، والسيّد الطباطبائي، والفاضل النراقي.

أمّا الشهيد فقد جعل المسّ والتقبيل ـ إذا كانا بشهوة ـ حراماً لكن لا يفسد بهما الاعتكاف، وكلامه مطلق يشمل صورتي الإنزال وعدمه. ولم يعلّق على كلام المحقّق حيث جعل الاستمناء من المحرّمات[2].

وقال المحدّث الكاشاني بعد ذكر اللمس والتقبيل: «ألحق بهما في التحريم الاستمناء»[3].

وقال المحقّق السبزواري بالنسبة إلى استدعاء المني: «لا أعرف في ذلك نصّاً على الخصوص، وربما يفهم من بعض عباراتهم عدم منافاته لأصل الاعتكاف بل للصوم، وكيف ما كان فلا ريب في التحريم مطلقاً، إنّما الكلام في منافاته للاعتكاف»[4]. وقال أيضاً: «ولا أعلم خلافاً في فساد الاعتكاف بالجماع، وفي فساده بالتقبيل واللمس قولان»[1].

وقال السيّد الطباطبائي بعد نقل الإجماع عن الشيخ في الإلحاق: «... ولا بأس به إن أُريد من حيث التحريم، سيّما مع تحريم أصله إن لم يكن مع حلاله، ويشكل إن أُريد من حيث البطلان ووجوب الكفّارة به»[2].

ومثله قال الفاضل النراقي[3].

وربما يظهر ذلك من المحقّق في الشرائع[4]، والعلّامة في القواعد[5]، حيث صرّحا بالتحريم نهاراً وليلاً، ولم يصرّحا بالإفساد ليلاً.

٤ ـ المشكّكون في أصل التحريم[6]:

وممّن شكّك في تحريم الاستمناء: صاحب المدارك، وصاحب الجواهر، والسيّد الحكيم.

قال صاحب المدارك معلّقاً على كلام المحقّق حيث جعل استدعاء المني من المحرّمات: «لم أقف في ذلك على نصٍّ بالخصوص، وربما كان وجهه أنّه أشدّ منافاة للاعتكاف من التقبيل واللمس المحرّمين، فيكون تحريمه أولى»[7].

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣، كتاب الاعتكاف، القول في أحكام الاعتكاف، المسألة ٢.

(٢) المسالك ٢: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٣) مفاتيح الشرائع ١: ٢٧٩، المفتاح ٣١٤.

(٤) ذخيرة المعاد: ٥٤٢.

---

(١) ذخيرة المعاد: ٥٤٢.

(٢) الرياض ٥: ٥٢٤.

(٣) مستند الشيعة ١٠: ٥٦٨.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٢١٩.

(٥) القواعد ١: ٧١.

(٦) أي: تحريم الاستمناء من حيث الاعتكاف، لا من حيث نفسه.

(٧) المدارك ٦: ٣٤٤.

وعلّق صاحب الجواهر على الأولويّة التي ذكرها صاحب المدارك بقوله: «إلّا أنّه كما ترى»[١] مشيراً إلى ضعف الأولويّة.

وقال السيّد الحكيم: «وأولويّته من اللمس والتقبيل بشهوة، غير قطعيّة»[٢]، وقد تقدّم[٣] أنّه قائل بالتحريم ـ في المنهاج ـ على نحو الاحتياط الوجوبي.

هذا ما عثرنا عليه في كلمات الفقهاء بشأن أثر الاستمناء والإمناء في الاعتكاف من جهة الإفساد وعدمه، وكثير منهم لم يتعرّضوا للموضوع أصلاً، أو تعرّضوا له بصورة مجملة. وأمّا القضاء والكفّارة فسوف نتعرّض لهما في موضوع «اعتكاف» إن شاء اللّه تعالى.

ملاحظة:

تشترك المرأة مع الرجل في كلّ ما تقدّم من الأحكام؛ لقاعدة الاشتراك[٤].

أثر الاستمناء في الحجّ:

لا إشكال في حرمة الاستمناء على المحرِم وإن كان عن طريق الحلال، كاستمنائه بزوجته.

كما لا إشكال في وجوب الكفّارة عليه، وهي بدنة، إذا أنزل.

وإنّما الإشكال في إفساد الحجّ بذلك، وفيه أقوال:

الأوّل ـ القول بإفساد الحجّ لو تحقّق قبل الوقوف بالمشعر الحرام، كما في الجماع. ذهب إلى هذا القول الشيخ في المبسوط[١] والنهاية[٢]، اعتماداً على موثّق إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قلت: ما تقول في محرمٍ عبث بذكره فأمنى؟ قال: أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم: بدنة والحجّ من قابل»[٣].

ومورد السؤال: «محرمٌ عبث بذكره»، وهو مطلق سواء كان بقصد الإمناء أو لا، كما أنّ الاستمناء ـ وهو طلب خروج المني ـ أعمّ منه؛ لأنّه قد يحصل بالعبث بالذكر وقد يحصل بغيره.

وتبع الشيخَ جملةٌ من الفقهاء إلّا أنّ بعضهم اقتصر على تعبير الشيخ ـ وهو التعبير الوارد في الرواية ـ وبعضهم عمّم الحكم للاستمناء بمعناه العامّ الشامل للعبث بالذكر وغيره.

فالذين عمّموا الحكم أو يظهر منهم ذلك،

---

(١) الجواهر ١٧: ٢٠٢.

(٢) المستمسك ٨: ٥٨٧ ـ ٥٨٨، مع أنّه قد استشكل هو في اللمس والتقبيل أيضاً.

(٣) في الصفحة ٩١.

(٤) المستمسك ٨: ٥٨٧.

(١) المبسوط ١: ٣٣٧.

(٢) النهاية: ٢٣١.

(٣) الوسائل ١٣: ١٣٢، الباب ١٥ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث الأوّل.

هم: القاضي[١]، وابن حمزة[٢]، وابن سعيد[٣]، والشهيدان[٤]، والفاضل مقداد السيوري[٥]، والإمام الخميني[٦].

والذين اقتصروا في الحكم على ما عبّر به الشيخ أو يظهر منهم ذلك، هم: العلّامة في المختلف[٧]، وابن فهد الحلّي[٨]، والمحقّق الثاني[٩]، وصاحب الحدائق[١٠]، والسيّد الطباطبائي[١١]، والفاضل النراقي[١٢]، والسيّد الخوئي[١٣].

الثاني ـ عدم الإفساد، وهو الظاهر من الشيخ المفيد؛ لأنّه خصّ الإفساد بالجماع في الفرج[١٤]، والشيخ الطوسي في الاستبصار؛ لأنّه ـ بعد أن ذكر روايتين لمعاوية بن عمّار عن أبي عبد اللّه عليه السلام يستفاد منها عدم البطلان في غير الجماع، ثمّ ذكر رواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة، التي استفيد منها البطلان ـ قال:

«فلا ينافي الخبرين الأوّلين؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون حكم من عبث بذكره أغلظ من حكم من أتى أهله فيما دون الفرج ـ إلى أن قال: ـ ويمكن أن يكون هذا الخبر محمولاً على ضرب من التغليظ وشدّة الاستحباب دون أن يكون ذلك واجباً»[١].

والذين اتّبعوا الشيخ في رأيه هذا أو يظهر منهم ذلك، هم: الحلبي[٢]، وسلّار[٣]، وابن إدريس[٤]، والمحقّق الحلّي[٥]، والعلّامة الحلّي في بعض كتبه[٦]، وولده فخر الدين[٧]، والمحقّق الأردبيلي[٨]، وصاحب المدارك[٩]، والمحدّث

---

(١) المهذّب ١ : ٢٢٢.

(٢) الوسيلة : ١٦٦.

(٣) الجامع للشرائع : ١٨٨، وفيه: «والمستمني بيده بحكم المجامع».

(٤) الدروس ١ : ٣٧١، والمسالك ٢ : ٤٧٨، واللمعة وشرحها (الروضة) ٢ : ٣٥٨.

(٥) التنقيح الرائع ١ : ٥٦١.

(٦) تحرير الوسيلة ١ : ٣٨٥، كتاب الحجّ، القول في تروك الإحرام، الرابع.

(٧) المختلف ٤ : ١٥٤.

(٨) المهذّب البارع ٢ : ٢٨٢.

(٩) جامع المقاصد ٣ : ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(١٠) الحدائق ١٥ : ٣٩٥.

(١١) الرياض ٧ : ٣٧٧.

(١٢) مستند الشيعة ١٣ : ٢٥١.

(١٣) المعتمد ٤ : ١١٠ ـ ١١٢.

(١٤) المقنعة : ٤٣٣.

---

(١) الاستبصار ٢ : ١٩٣، باب من جامع في ما دون الفرج، ذيل الحديث ٣.

(٢) الكافي في الفقه : ٢٠٣.

(٣) المراسم : ١١٨، فإنّه خصّ الإفساد بالجماع قبل الوقوف بعرفة.

(٤) السرائر ١ : ٥٥٢.

(٥) شرائع الإسلام ١ : ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٦) القواعد ١ : ٩٨.

(٧) إيضاح الفوائد ١ : ٣٤٥.

(٨) مجمع الفائدة ٧ : ١٣ ـ ١٤.

(٩) المدارك ٨ : ٤١٦ ـ ٤١٧.

الكاشاني[١]، والفاضل الإصفهاني[٢]، وصاحب الجواهر[٣].

الثالث ـ التوقّف في الحكم. ذهب إليه العلّامة في بعض كتبه[٤]، والمحقّق السبزواري[٥].

هذا كلّه في الاستمناء بمعنى استدعاء المني بأيّ سببٍ كان.

وأمّا الإمناء، وهو إنزال المني من دون استدعاء، فهو لا يفسد الحجّ، بل تجب فيه الكفّارة خاصّة، وهي مختلفة باختلاف الموارد والآراء.

فإذا نظر إلى أهله بغير شهوة فأمنى فليس عليه شيء، وإذا نظر بشهوة فعليه بدنة.

وإذا نظر إلى غير أهله فأمنى فعليه بدنة إن كان موسراً، وبقرة إن كان متوسّطاً، وشاة إن كان معسراً. وفيه قولان آخران.

ولو أمنى بسبب الملاعبة فعليه جزور[٦].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «كفّارة» إن شاء اللّه تعالى.

ملاحظة (١):

الحكم في إفساد الحجّ هو إتمامه والإتيان به في السنة المقبلة.

ملاحظة (٢):

إنّما يفسد الاستمناء الحجّ ـ بناءً على إفساده كالجماع ـ إذا تحقّق قبل الوقوف بالمشعر الحرام، أمّا بعده فلا، بل تجب الكفّارة وحدها[١] إلّا إذا جاوز نصف طواف النساء أو الشوط الخامس ـ على اختلاف المباني ـ فلا شيء عليه[٢].

وذهب بعضهم ـ مثل يحيى بن سعيد ـ إلى أنّ الاستمناء إنّما يُفسد إذا وقع قبل الوقوفين: الوقوف بعرفة والمشعر الحرام[٣].

والثمرة هي إفساد الحجّ بالاستمناء بعد الوقوف بعرفة وقبل الوقوف بالمشعر على القول المعروف، وعدمه على قول يحيى بن سعيد.

ملاحظة (٣):

يفسد الاستمناء ـ بناءً على إفساده الحجّ ـ

---

(١) مفاتيح الشرائع ١: ٣٢٩، المفتاح ٣٦٦.

(٢) كشف اللثام ٦: ٤٣٧.

(٣) الجواهر ٢٠: ٣٦٧ ـ ٣٦٩.

(٤) كالمنتهى (الحجريّة) ٢: ٨٣٨، والتحرير ١: ١١٩.

(٥) ذخيرة المعاد: ٦١٩، وكفاية الأحكام: ٦٤.

(٦) أنظر ذلك كلّه في المدارك ٨: ٤٢٦ ـ ٤٢٨، والرياض ٧: ٣٩٠ ـ ٣٩٦.

---

(١) أنظر: المدارك ٨: ٤١٣ ـ ٤١٤، والجواهر ٢٠: ٣٦٣.

(٢) أنظر: المدارك ٨: ٤١٩، والجواهر ٢٠: ٣٧٦، والمعروف عن ابن إدريس: أنّ حكمه أثناء الطواف ـ ولو قبل إتمامه بشوط ـ كحكمه قبل الطواف. أنظر السرائر ١: ٥٥٢.

(٣) الجامع للشرائع: ١٨٨، وهناك من قال بإفساد الجماع قبل الموقفين، لكن لم يقل بإفساد الاستمناء للحجّ، مثل المفيد والحلبي وسلّار، كما تقدّم، أنظر: المقنعة: ٤٣٣، والكافي في الفقه: ٢٠٣، والمراسم: ١١٨.

العمرة المفردة لو تحقّق قبل السعي[١].

وأمّا عمرة التمتّع، فالمعروف أنّها كذلك، إلّا أنّه يظهر من بعضهم الإشكال في إفساد الاستمناء إجمالاً[٢].

ولو تحقّق ـ في العمرتين ـ بعد السعي فلا يُفسد بناءً على المعروف[٣]، بل تجب فيه الكفّارة فقط، لكن يرى بعضهم اختصاص عدم الإفساد بعمرة التمتّع[٤].

ما يثبت به الاستمناء:

المعروف بين من تطرّق إلى موضوع الاستمناء وطرق إثباته: أنّ الاستمناء يثبت بشهادة عدلين، وبالإقرار ولو مرّة واحدة[٥].

لكن قال ابن إدريس: «ويثبت الفعل بذلك بإقرار الفاعل مرّتين، أو شهادة عدلين مرضيين»[٦].

(١) أُنظر: المدارك ٨: ٤٢٢، والجواهر ٢٠: ٣٨٠.

(٢) أُنظر: القواعد ١: ٩٩، والحدائق ١٥: ٣٩١، والجواهر ٢٠: ٣٨٢ـ٣٨٣، والمعتمد ٤: ٧٠ـ٧٤.

(٣) المعتمد ٤: ٩٠، وأُنظر الجواهر ٢٠: ٣٨٣.

(٤) أُنظر: المدارك ٨: ٤٢٤، والحدائق ١٥: ٣٩١.

(٥) أُنظر مثلاً: شرائع الإسلام ٤: ١٨٩، والتحرير ٢: ٢٢٦، وإيضاح الفوائد ٤: ٤٩٩، والمهذّب البارع ٥: ١٢٩، والروضة البهيّة ٩: ٣٣٣، والمسالك ١٥: ٤٩، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤١١.

(٦) السرائر ٣: ٤٧١.

واستفيد من كلامه أنّه قائل بعدم ثبوته بالإقرار مرّةً واحدة، ولذلك نسبه المحقّق إلى الوهم[١].

ويظهر من بعض الفقهاء الميل إليه[٢].

أمّا شهادة النساء، فقد صرّح بعضهم[٣] بعدم الاكتفاء بها، إلّا أنّ الأكثر لم يتطرّقوا إلى ذلك. نعم قالوا: «ويثبت بشهادة عدلين أو...» وكلمة «عدلين» ظاهرة في لزوم كون الشاهدين رجلين.

عقوبة الاستمناء:

عقوبة الاستمناء هي التعزير بلا إشكال، والتعزيرات بصورة عامّة أمرها بيد الحاكم الشرعي ـ الإمام عليه السلام أو نائبه ـ لكن ينبغي أن لا تصل إلى مقدار الحدّ، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «تعزير» إن شاء اللّه تعالى.

وورد: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أُتي برجلٍ

(١) شرائع الإسلام ٤: ١٨٩.

(٢) أُنظر: القواعد ٢: ٢٥٩، وجاء فيه: «... وبالإقرار على رأي»، والرياض (الحجريّة) ٢: ٥٠٠، والجواهر ٤١: ٦٤٩.

(٣) من قبيل الشيخ المفيد في المقنعة: ٧٩١، والعلّامة في القواعد ٢: ٢٥٩، والفاضل الإصفهاني في كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤١١، وصاحب الجواهر في الجواهر ٤١: ٦٤٩.

عبث بذكره، فضرب يده حتّى احمرّت، ثمّ زوّجه من بيت المال»[١].

وقد حاول بعض الفقهاء أن يتبع الرواية في تعيين مقدار التعزير. قال الشيخ المفيد: «وإذا استمنى الرجل بيده ـ وهو أن يعبث بذكره حتّى يمني ـ كان عليه التعزير. وتضرب يده التي فعل بها ذلك، ولا ينتهى في تعزيره بالضرب إلى الحدّ في الفجور»[٢].

وقال السيّد المرتضى: «... من استمنى بيده وجب عليه أن يُضرب بالدِّرّة على يده الضرب الشديد حتّى تحمرّ...»[٣].

وقال ابن حمزة: «ومن استمنى بيده عزّر بما دون التعزير في الفجور، أو ضربت يده بالدِّرّة حتّى تحمرّ»[٤].

وصرّح بعض آخر بأنّ الرواية خاصّة بموردها، وأنّ ما فعله الإمام عليه السلام كان مصلحة رآها فعمل بها[٥].

(١) الوسائل ٢٨: ٣٦٣، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم والاستمناء، الحديث الأوّل.

(٢) المقنعة: ٧٩١.

(٣) الانتصار: ٢٥٤.

(٤) الوسيلة: ٤١٥.

(٥) وممّن صرّح بذلك: المحقّق في الشرائع ٤: ١٨٩، والعلّامة في التحرير ٢: ٢٢٦، والشهيد الثاني في الروضة البهيّة ٩: ٣٣٢، والمسالك ١٥: ٤٩، والسيّد الطباطبائي في الرياض (الحجريّة) ٢: ٥٠٠.

ملاحظة:

جعل أكثر الفقهاء الذين تعرّضوا لعقوبة المستمني موضوع الحكم: «من استمنى بيده»، كما تقدّمت بعض عباراتهم، ولم يتطرّقوا إلى الاستمناء بسائر أعضاء المستمني أو أعضاء شخصٍ آخر. لكن صرّح بعض الفقهاء بعموم العقوبة للاستمناء ـ الحرام ـ بمختلف أساليبه، مثل الشهيد الثاني[١]، والفاضل الإصفهاني[٢]، والسيّد الطباطبائي[٣]، وصاحب الجواهر[٤].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: ما يوجب الجنابة.

٢ ـ كتاب الصوم:

أ ـ مفطرات الصوم.

ب ـ كفّارات الإفطار.

٣ ـ كتاب الاعتكاف: ما يحرم على المعتكف.

٤ ـ كتاب الحجّ:

أ ـ محرّمات الإحرام.

ب ـ كفّارات الإحرام.

٥ ـ كتاب الحدود: الاستمناء.

(١) الروضة البهيّة ٩: ٣٣١، والمسالك ١٥: ٤٨.

(٢) كشف اللثام ٢: ٤١١.

(٣) الرياض ٢: ٥٠٠.

(٤) الجواهر ٤١: ٦٤٧.

استمهال

لغة :

الاستنظار[١] وطلب النظرة والمهلة، وهما التأخير[٢]. والإمهال: الإنظار والتأخير[٣].

وفُرِّق بين الإمهال والإنظار بـ: «أنّ الإنظار مقرون بمقدار ما يقع فيه النظر، والإمهال مبهم. وقيل: الإنظار تأخير العبد لينظر في أمره، والإمهال: تأخيره ليسهل ما يتكلّفه من عمله»[٤].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

لكن قد يستتبع الاستمهال الإمهال فيجتمعان، وقد لا يستتبعه فلا يجتمعان، فيتحقّق الاستمهال ولا يتحقّق الإمهال، أو بالعكس.

وسنشير إلى موارد الاستمهال والإمهال وأحكامها بصورة إجماليّة ونحيل التفصيل على مواضعه إن شاء اللّه تعالى.

(١) أنظر: الصحاح، لسان العرب، مجمع البحرين: «مهل».

(٢) أُنظر: الصحاح: «نظر»، والمصباح المنير: «مهل».

(٣) المصباح المنير: «مهل».

(٤) الفروق اللغويّة: ١٦٦، الفرق بين الإمهال والإنظار.

الأحكام :

ورد الاستمهال والإمهال في الفقه في موارد عديدة نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

أوّلاً ـ الاستمهال في الحقوق الزوجيّة :

الاستمهال تارة يكون من قبل الزوج، وتارة من قبل الزوجة، وتارة يكون إمهال من قبل الزوج بلا استمهال من قبل الزوجة.

وسوف نذكر ذلك فيما يأتي:

١ ـ استمهال الزوجة لاستعدادها للاستمتاع :

إذا دفع الزوج المهر كاملاً للزوجة فيجب عليها تمكين نفسها للاستمتاع، لكن لو استمهلت لتستعدّ للاستمتاع، كالتنظيف وإزالة الشعر ونحو ذلك، فهل يجب على الزوج إمهالها أو لا؟ فيه قولان[١].

راجع: تمكين.

٢ ـ استمهال الزوجة لتهيئة الجهاز :

لو استمهلت الزوجة الزوج لتهيئة الجهاز ـ وهو ما تحتاجه العروس ـ فقد صرّح عدّة من

(١) أُنظر: المبسوط ٤: ٣١٤، والقواعد ٢: ٣٧، وجامع المقاصد ١٣: ٣٦٢، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٧٩، والجواهر ٣١: ٤٦.

الفقهاء بعدم وجوب إمهالها، وكأنّهم جعلوه مفروغاً منه[١].

راجع : تمكين، مهر.

٣ ـ استمهال الصغيرة والمريضة :

لو كانت الزوجة صغيرة لا تطيق الجماع ـ وإن بلغت تسع سنين ـ فقد صرّح بعض الفقهاء بأنّه لا يجب تسليم نفسها ووجب إمهالها زماناً تطيق فيه ذلك، وكذا لو كانت مريضة لا تطيق الجماع[٢]. وفيه تفصيل بين أقسام الاستمتاعات[٣].

راجع : تمكين، مهر.

٤ ـ استمهال الزوج في دفع المهر :

إذا كان المهر حالاً ولم يكن الزوج قادراً على أدائه واستمهل الزوجة في دفعه، فهل يجب على الزوجة إمهاله وتمكين نفسها للاستمتاع أو لا ؟ فيه قولان، والمشهور الثاني[٤].

راجع : تمكين، مهر.

(١) أُنظر : القواعد ٢ : ٣٧، وجامع المقاصد ١٣ : ٣٦٢ ـ وقد ادّعي فيه الإجماع على ذلك ـ والجواهر ٣١ : ٤٧.

(٢) أُنظر : المبسوط ٤ : ٣١٤ ـ ٣١٧، والقواعد ٢ : ٣٧، وجامع المقاصد ١٣ : ٣٦٣.

(٣) أُنظر الجواهر ٣١ : ٤٥.

(٤) أُنظر : جامع المقاصد ١٣ : ٣٥٣، ونهاية المرام ١ : ٤١٣ ـ ٤١٤، والحدائق ٢٤ : ٤٦٩، والجواهر ٣١ : ٤٢ ـ ٤٣.

٥ ـ استمهال الزوج في النفقة :

قال الشيخ الطوسي في المبسوط : «إذا أعسر الرجل بنفقة زوجته فلم يقدر عليها بوجه، كان على المرأة الصبر إلى أن يوسع الله تعالى عليه؛ لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾[١]، وذلك عامّ، ولا يفسخ عليه الحاكم وإن طالبته المرأة بذلك، هذا عندنا منصوص»[٢].

راجع : نفقة.

٦ ـ استمهال الزوج في الإيلاء :

إذا آلى الرجل من زوجته ـ أي حلف على ترك وطئها إضراراً بها ـ وراجعت الحاكم الشرعي، أمهله الحاكم أربعة أشهر، فإن فاء ـ أي رجع ـ فهو، وإلّا ألزمه بالفئة والتكفير ـ لأجل الحلف ـ أو الطلاق. وفئة القادر النكاح ـ أي الدخول ـ وفئة العاجز إظهار ذلك، ويمهل إلى زوال عذره.

ولو طلب الإمهال مع القدرة أُمهل ما جرت العادة به، كالأكل والنوم مع الحاجة إليها، والفراغ من الواجبات الشرعيّة المنافية للجماع، كالصوم والصلاة والإحرام ونحوها. ولا يتقدّر مقداره بيوم أو ثلاثة عندنا[٣].

راجع : إيلاء.

(١) البقرة : ٢٨٠.

(٢) المبسوط ٦ : ٢١.

(٣) أُنظر : نهاية المرام ٢ : ١٧٩، والجواهر ٣٣ : ٣٣٠.

٧ ـ استمهال الزوج في الظهار :

لو ظاهر الزوج من زوجته ـ بأن قال لها : أنت عليّ كظهر أمّي ـ فإن صبرت الزوجة على ترك الزوج لوطئها، فلا اعتراض، وإلّا رفعت أمرها إلى الحاكم، فيخيّر الحاكم الزوج بين التكفير والرجوع إلى زوجته وبين الطلاق، ويمهله للتفكّر في ذلك ثلاثة أشهر، فإن اختار أحد الأمرين فهو وإلّا ضيّق عليه حتّى يختار[1].

راجع : ظهار.

٨ ـ إمهال الزوج العنّين :

إذا ثبتت إصابة الزوج بالعنن ـ وهو عدم قدرته على الجماع لعدم انتشار الآلة ـ فإن صبرت الزوجة على ذلك عالمةً بالموضوع والحكم راضيةً به، فلا كلام، وإن رفعت أمرها إلى الحاكم، أمهل الزوج سنة من حين المرافعة، فإن واقعها ـ أو واقع غيرها ـ فلا خيار للزوجة في الفسخ؛ لعدم ثبوت إصابته بالعنن، وإلّا كان لها الفسخ[2].

راجع : عيب، عنن.

ثانياً ـ الاستمهال في العقوبات :

الأصل في العقوبات عدم جواز الإمهال والتأخير؛ لما ورد عن عليّ عليه السلام : «ليس في الحدود

(١) أنظر الجواهر ٣٣ : ١٦٤.

(٢) أنظر الجواهر ٣٠ : ٣٥٩.

نظر ساعة»[1].

لكن خرج عن ذلك ما قام الدليل على جواز الإمهال فيه، ومن ذلك :

١ ـ إمهال المرتدّ :

يمهل المرتدّ ـ الملّي ـ المدّة التي يمكن فيها الرجوع إلى الإسلام.

ولو ادّعى الشبهة واستمهل لرفعها فهل يمهل أو لا ؟ فيه وجهان. وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «ارتداد» فراجع.

٢ ـ إمهال المريض حتّى يبرأ :

يمهل المريض المحكوم عليه بالجلد ـ لا بالرجم ـ حتّى يبرأ توقّياً من سراية المرض إلى جميع بدنه مع عدم مصلحة في التقديم وإلّا فيضرب بالضغث، وهو هنا : القبضة من القضبان، المشتملة على العدد اللازم[2].

٣ ـ إمهال من وجب عليه حدّان أو قصاصان:

من وجب عليه الجلد والرجم قدّم الجلد على الرجم جمعاً بين الحدّين، وهل يترك بعد الجلد ويمهل ثمّ يرجم أو لا ؟ فيه قولان[3].

(١) الوسائل ٢٨ : ٤٧، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل، وانظر الجواهر ٤١ : ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢) أنظر : المسالك ١٤ : ٣٧٧، والجواهر ٤١ : ٣٤٠.

(٣) أنظر الجواهر ٤١ : ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

وكذا يأتي الكلام لو كان عليه قصاصان، مثل قطع يد وقطع رجل[١].

وسوف يأتي الكلام عنه في العنوانين: «حدّ»، «قصاص» وما يرتبط بهما، إن شاء اللّه تعالى.

٤ ـ إمهال الحامل حتّى تضع:

يجب إمهال الحامل ـ في الجلد والرجم ـ حتّى تضع، بل حتّى ترضع طفلها إن لم توجد له مرضع[٢].

راجع: حدّ، رجم، زنا.

٥ ـ إمهال السكران حتّى يفيق:

لا يقام الحدّ على السكران، بل يمهل حتّى يفيق؛ لتحصل فائدة الحدّ التي هي الانزجار عنه ـ أي شرب المسكر ـ ثانياً[٣].

راجع: مسكر.

٦ ـ استمهال القاذف لإقامة البيّنة:

لا يسقط حدّ القذف عن القاذف إلّا بقيام بيّنة تصدقه على ما قذف به، أو بتصديق المقذوف ـ أي إقراره بما قُذِف به ـ، أو عفوه[٤]. فإذا قذف ثمّ قال: لي بيّنة غائبة أمهلوني حتّى تحضر، فهل يمهل أو لا؟ قال الشيخ: لا يمهل؛ لعدم جواز التأخير في الحدّ[١].

راجع: قذف.

ثالثاً ـ استمهال المستدين:

لو استمهل المستدين المعسر الدائن في أداء الدين وجب إمهاله، وإن لم يكن معسراً استحبّ له ذلك، لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾[٢]، وللروايات المستفيضة في ذلك[٣].

راجع: دين، قرض.

رابعاً ـ استمهال الكفيل:

إذا استمهل الكفيل الحاكم لإحضار المكفول الغائب، أمهله بمقدار ما يمكنه الذهاب إليه والعود به[٤].

راجع: كفالة.

خامساً ـ استمهال محيي الأرض:

من أخذ أرضاً ليحييها فتركها ولم يحيها،

---

(١) أنظر الجواهر ٤١: ٥٩٦.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٣٧.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٦١، ذكروا ذلك في حدّ السكر.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٢٨.

---

(١) الخلاف ٥: ٤٦، اللعان، المسألة ٦٣.

(٢) البقرة: ٢٨٠.

(٣) أُنظر: الوسائل ١٨: ٣٦٦، الباب ٢٥ من أبواب الدين، والحدائق ٢٠: ١٨٦ ـ ١٨٧، والجواهر ٢٥: ٣٢٣.

(٤) أُنظر: المسالك ٤: ٢٤٧، والجواهر ٢٦: ٢٠١.

فيلزمه الإمام: إمّا بالمبادرة إلى إحيائها أو تركها، إلّا إذا اعتذر بعذرٍ واستمهل مدّةً لرفعه، فيمهله[1].

كانت هذه أهمّ الموارد التي ورد فيها عنوان «الاستمهال» أو «الإمهال»، وهناك بعض الموارد الأُخرى، مثل: إمهال الإمام المأمومين للوصول إليه في الركوع، وإمهال المشتري لإحضار الثمن إذا كان غائباً، وإمهال المدّعي أو المدّعى عليه في بعض الموارد.

وقد يأتي الإمهال بلفظ «التأخير» كتأخير الحدّ لأجل شدّة الحرّ أو البرد، أو بلفظ «الإنظار» أو «التأجيل» ونحو ذلك ممّا يصعب تحديده في محلٍّ واحد.

مظانّ البحث:

تُعلم ممّا تقدّم.

استنابة

لغة:

مصدر استناب، بمعنى: أناب[2]، وهو من نابَ. يقال: ناب عنه فلان في هذا الأمر: إذا قام مقامه[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

ولمّا كانت أحكام الاستنابة مذكورة في الفقه تحت عنوان «نيابة» لذلك نترك بيانها إلى ذلك العنوان.

(١) أُنظر الجواهر ٣٨: ٥٩.

(٢) المعجم الوسيط: «ناب».

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين: «ناب»، والصحاح، ولسان العرب، ومجمع البحرين: «نوب».

استناد

لغة:

مصدر استنَدَ، بمعنى: سند[2]، يقال: سند إليه، أي اعتمد عليه واتّكأ[3].

اصطلاحاً:

يأتي الاستناد في فقهنا على أحد معنيين:

١ ـ بمعنى الاعتماد على الشيء خارجاً حال الصلاة، كأن يعتمد في قيامه على عصا أو حائط أو نحو ذلك.

(٢) أُنظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «سند».

(٣) المعجم الوسيط: «سَنَد».

وقد تقدّمت الإشارة إلى حكمه في عنوان «استقلال» وسوف يأتي تفصيله في عنوان «قيام» إن شاء اللّه تعالى.

٢ ـ بمعنى الاستدلال والاحتجاج. وكثيراً ما نرى الفقهاء يستخدمون الاستناد ومشتقّاته في هذا المعنى. وسوف يأتي تفصيل أحكامه في العنوانين: «حجّة»، و «دليل»، ونحوهما.

استنباط

لغة:

مصدر استنبط، والنَبَطُ: الماءُ الذي ينبُط من قعر البئر إذا حُفِرت، وأنبطنا الماءَ، أي استنبطناه، يعني: انتهينا إليه.

فالاستنباط: الاستخراج[1].

اصطلاحاً:

عرّفه السيّد المرتضى بأنّه: «استخراج الحكم من فحوى النصوص»[2]، لكنّه عند المتأخّرين هو: استخراج الحكم من مطلق الدليل سواء كان نصّاً أو غيره كالأُصول العمليّة[1].

فالاستنباط والاجتهاد مترادفان تقريباً[2]، ولذلك أُخذ الاستنباط في تعريف الاجتهاد غالباً[3].

ولعلّ الفرق بينهما هو: أنّ الاجتهاد هو القدرة على استخراج الحكم الشرعي من أدلّته، والاستنباط هو الاستخراج الفعلي[4].

راجع: اجتهاد.

استنتار

لغة:

مصدر استنتر، والنَتْر: الجذب بجفاء. واستنتر الرجل من بوله: اجتذبه واستخرج بقيّته من الذكر عند الاستنجاء[5].

(١) أنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمصباح المنير: «نَبَط».

(٢) رسالة الحدود والحقائق (رسائل السيّد المرتضى) ٢: ٢٦٢.

(١) أُنظر: دروس في علم الأُصول ١: ١٥٣ ـ ١٦٠، وأُصول الاستنباط: ٧ و ٢٤٨.

(٢) أُنظر دروس في علم الأُصول ١: ١٦٠.

(٣) أُنظر كفاية الأُصول: ٤٦٣.

(٤) يمكن أن يستفاد ذلك من تعريف الشيخ البهائي للاجتهاد بأنّه: «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوّة قريبة». زبدة الأُصول: ١١٥.

(٥) أُنظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «نتر».

اصطلاحاً :

يريد به الفقهاء خصوص الاستنتار من البول عند الاستنجاء. وقد تقدّم ما يتّصل بالموضوع في عنوان «استبراء» فراجع.

استنثار

لغة :

مصدر استنثر، بمعنى : استنشق الماء ثمّ استخرج ذلك بِنَفَسِ الأنف[١].

اصطلاحاً :

قلّ من تعرّض له من الفقهاء، ومن ذكره أراد به المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

ممّن ذكره المحدّث الكاشاني في المفاتيح، وجعله من مستحبّات الوضوء زائداً على الاستنشاق[٢].

راجع : استنشاق، وضوء.

(١) أُنظر : ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والقاموس المحيط : «نثر».

(٢) مفاتيح الشرائع ١ : ٥٠، المفتاح ٥٦.

استنجاء

لغة :

مصدر استنجى، أي طلب النجو، أو النجوة.

ومن معاني النجو : الخلاص[١]، والقطع[٢].

والنجوة : المكان المرتفع الذي ينجو فيه الإنسان من السيل[٣].

والاستنجاء : تنظيف الموضع ممّا يخرج من البطن بالماء أو الحجر ونحوه[٤].

وهو : إمّا باعتبار طلب الخلاص من القذارة، أو طلب محلٍّ مرتفع يقضي حاجته فيه أو في ظلّه، أو باعتبار قطع الأذى والقذارة عن نفسه[٥].

وقيل : النجو هو ما يخرج من البطن من ريحٍ أو غائط. والاستنجاء : غسل موضع النجو أو مسحه بالحجارة[٦].

(١) القاموس المحيط : «نجا».

(٢) المصباح المنير : «نجا».

(٣) الصحاح : «نجا».

(٤) أُنظر : ترتيب كتاب العين : «نجو»، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين : «نجا».

(٥) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٦) الصحاح : «نجا».

وقيل: الاستنجاء استخراج النجو من البطن[1].

اصطلاحاً:

إزالة ما يبق من أحد الخبثين[2] بعد خروجها من المحلّين الأصليّين ـ أو المعتادين العارضين في وجهٍ ـ عن ظاهر الموضع الذي خرجا منه.

والظاهر عدم مدخليّة قصد الإزالة في حقيقته[3].

والاستجمار ـ وهو قلع النجاسة بالجمار، وهي الحجارة ـ أخصّ من الاستنجاء.

والاستطابة ـ وهي تشمل مطلق التنظيف، والتنظيف بالاستنجاء ـ أعمّ من الاستنجاء.

راجع: استجمار، استطابة.

الأحكام:

حكم الاستنجاء:

المعروف بين فقهاء الإماميّة وجوب

(١) النهاية (لابن الأثير): «نجا».

(٢) يرى بعض الفقهاء: أنّ الاستنجاء عند أهل اللغة خاصّ بموضع الغائط، أمّا عند الفقهاء، فهو يشمل موضع البول أيضاً، ولذلك تحمل هذه الكلمة ـ لو وردت في الروايات ـ على ما هو المستفاد من كلام أهل اللغة، لا كلام الفقهاء.

أنظر: التنقيح ٣: ٣٩٠، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥١.

(٣) أنظر: الجواهر ٢: ١٣.

الاستنجاء من البول والغائط. وادّعى عليه الإجماع كلّ من الشيخ[1] والعلّامة[2]، ونقل عن غيرهما[3]. إضافة إلى الإجماعات المنقولة على وجوب الاستنجاء من كلٍّ من البول والغائط[4].

هل الوجوب نفسي أو شرطي؟

المراد من الوجوب هنا هو الوجوب الشرطي لا النفسي، بمعنى أنّ الاستنجاء وإن كان مطلوباً في حدّ ذاته ومرغوباً فيه إلّا أنّه لا يجب إلّا لما تشترط فيه الطهارة من الخبث، كالصلاة، دون ما لا تشترط فيه كالوضوء[5].

حكم الطهارات الثلاث والصلاة قبل الاستنجاء:

١ ـ لو ترك المكلّف الاستنجاء فصلّى، فإن كان تركه عن عمدٍ بطلت صلاته؛ لتركه شرطاً من شروط الصلاة عن عمد؛ وهي طهارة جميع

(١) الخلاف ١: ١٠٣ ـ ١٠٤، المسألة ٤٩.

(٢) التذكرة ١: ١٢٣، وجاء فيها: «الاستنجاء واجب من البول والغائط. ذهب إليه علماؤنا».

(٣) أُنظر مفتاح الكرامة ١: ٤١ ـ ٤٢.

(٤) كالذي ادّعاه المحقّق، فإنّه قال بالنسبة إلى الاستنجاء من البول: «... أمّا وجوب غسله فهو مذهب علمائنا»، وقال بالنسبة إلى الاستنجاء من الغائط: «... الاستنجاء واجب عند علمائنا». المعتبر: ٣٢ و ٣٣، وانظر الجواهر ٢: ١٤ و ٢٢.

(٥) أُنظر الجواهر ٢: ١٤.

البدن من النجاسة الخبثيّة. وقد ادّعي عليه الإجماع[١].

وإن كان تركه عن نسيانٍ، فالمشهور بطلان الصلاة أيضاً[٢].

لكن خالف في ذلك بعض الفقهاء، مثل: ابن الجنيد، والشيخ الصدوق، والمحقّق الخوانساري، والمولى مهدي النراقي.

أمّا ابن الجنيد، فقد نُقل عنه أنّه قال: «إذا ترك غَسل البول ناسياً حتّى صلّى يجب الإعادة في الوقت ويستحبّ بعد الوقت»[٣].

فإنّه فصّل في وجوب إعادة الصلاة بين داخل الوقت وخارجه.

وأمّا الشيخ الصدوق، فإنّه قال: «ومن صلّى فذكر بعدما صلّى أنّه لم يغسل ذكره فعليه أن يغسل ذكره ويعيد الوضوء والصلاة، ومن نسي أن يستنجي من الغائط حتّى صلّى لم يعد الصلاة»[٤].

فقد فصّل بين ترك الاستنجاء من البول وترك الاستنجاء من الغائط، فقال بإعادة الوضوء والصلاة في الأوّل دون الثاني.

وتبعه المولى مهدي النراقي على ما نقل عنه ولده في المستند[١].

وتبع المحقّق الخوانساري الصدوق في خصوص الاستنجاء من الغائط، أمّا الاستنجاء من البول فقد تبع فيه المشهور[٢].

٢ ـ وأمّا الوضوء، فالمشهور صحّته ـ لو تحقّق قبل الاستنجاء ـ سواء كان ترك الاستنجاء عن سهوٍ أو عمد؛ لعدم اشتراط طهارة جميع البدن في صحّته، بل تشترط إجمالاً طهارة مواضع الوضوء[٣].

لكن قد تقدّم ـ قبل قليل ـ عن الصدوق: أنّه يعيد الوضوء لو ترك الاستنجاء من البول وتوضّأ.

والمنقول عن ابن أبي عقيل أنّه قال: «الأولى إعادة الوضوء بعد الاستنجاء»[٤].

٣ ـ أمّا التيمّم، فيظهر من الشيخ في النهاية[٥] والمبسوط[٦]: أنّه يجب تقديم الاستنجاء عليه ـ واستُظهر ذلك من بعض آخر[٧] ـ ويظهر منه في

(١) ادّعاه النراقي، أُنظر مستند الشيعة ٢: ٢٣٩.

(٢) أُنظر: الحدائق ٢: ٢٢، والجواهر ٢: ٣٦٤.

(٣) نقل ذلك عنه في المختلف ١: ٢٦٩.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١، أحكام التخلّي، ذيل الحديث ٥٩، وقال في المقنع: «وإن بلت، فذكرت بعدما صلّيت أنّك لم تغسل ذكرك فاغسل ذكرك، وأعد الوضوء للصلاة». المقنع: ٤.

(١) مستند الشيعة ٢: ٢٤٢.

(٢) مشارق الشموس: ٨٧.

(٣) أُنظر: المستمسك ٢: ٤٢٣، والتنقيح ٤: ٣٥٤.

(٤) نقله عنه في المختلف ١: ٢٧١.

(٥) النهاية: ٥٠.

(٦) المبسوط ١: ٣٤.

(٧) أُنظر: مفتاح الكرامة ١: ٥٨ و٥٥٤، والجواهر ٥: ٢٢٢، فإنّهما استظهرا ذلك من المفيد والقاضي ونسباه إلى المحقّق في المعتبر. أُنظر المقنعة: ٦١ ـ ٦٢، والمهذّب ١: ٤٨.

الخلاف[١] وموضع آخر من المبسوط[٢] عدم لزوم تقديمه، وأنّه كالوضوء.

وقال العلّامة: «وعندي: أنّ التيمّم إن كان لعذرٍ لا يمكن زواله، كذلك»[٣] أي كالوضوء يجوز تقديمه على الاستنجاء.

وقال الشهيد: «وأمّا التيمّم فبنيّ على توسعته. مع إمكان صحّته مطلقاً؛ لأنّ زمانه[٤] مستثنى كزمان التيمّم»[٥].

وفي كلامه إشارة إلى المباني الموجودة في التيمّم، من جهة جواز البدار إليه حتّى في سعة الوقت مطلقاً، أو مع عدم رجاء زوال العذر، أو عدم جواز البدار مطلقاً إلى أن يتضيّق الوقت، وغير ذلك.

ثمّ احتمل صحّة التقديم على جميع المباني؛ لأنّ زمان إزالة النجاسة عن الثوب والبدن من مقدّمات الصلاة، وهي مستثناة.

وتبعه بعض من تأخّر عنه، كالمحقّق الثاني[٦] والشهيد الثاني[٧] وغيرهما؛ للسبب المتقدّم، ولأن المراد من التضيّق هو العادي لا العقلي، وهو يجتمع مع فترة الاستنجاء.

راجع: تيمّم، والملحق الأُصولي: إجزاء.

٤ ـ وأمّا الغسل، فلم يتطرّق إليه في هذا الموضع إلّا القليل، نعم لهم بحث في موضعه في لزوم طهارة البدن قبل الغسل وعدمه، فعلى القول باللزوم ينبغي تقديم الاستنجاء على الغُسل، وأمّا بناءً على عدمه وكفاية غسلة واحدة لإزالة الخبث والحدث ـ ولو بالماء المعتصم، كالجاري والكرّ، الذي لا يستلزم انفعال الماء وتنجّسه بسبب ملاقاته للخبث ـ فلا يجب تقديم الاستنجاء، على تفصيل في ذلك أيضاً[١].

وعلى فرض لزوم التقديم لو اغتسل والحال هذه صحّ غُسله إلى ما قبل مواضع الاستنجاء، ولابدّ من إكمال ما بعده. فيصحّ غسل الرأس والرقبة وعوالي البدن ـ بناءً على عدم الترتيب بين اليمين واليسار ـ فيكمل غسل مواضع الاستنجاء وما يتبعها بعد الاستنجاء.

وإلى هذا المعنى يشير كلام الشهيد في الذكرى: «أمّا الغسل فصحيح إلى موضع النجاسة»[٢].

راجع: غسل.

---

(١) الخلاف ١: ٩٨، المسألة ٤٥.

(٢) المبسوط ١: ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) القواعد ١: ٤، والتذكرة ١: ١٣٧.

(٤) أي زمان الاستنجاء.

(٥) الذكرى ١: ١٧٣، وانظر ٢: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٦) جامع المقاصد ١: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٧) المسالك ١: ١١٥، وروض الجنان: ١٢٧.

---

(١) أُنظر: المستمسك ٢: ٤٢٤ و ٣: ٩٥، والتنقيح ٤: ٣٥٤.

(٢) الذكرى ١: ١٧٣. لكن هذا بناءً على عدم اشتراط طهارة جميع البدن قبل الغسل، أُنظر المصدرين المتقدّمين.

ما يستنجى منه وما لا يستنجى :

أمّا ما يستنجى منه، فهو البول والغائط، سواء خرجا مستقلّين أو مع شيءٍ آخر، كالدود والحصى ونحوهما.

وأمّا ما لا يستنجى منه، فهو :

١ ـ الريح : وهو لا يستنجى منه إلّا إذا خرج معه ما يوجبه.

٢ ـ الرطوبات الطاهرة : كالمذي، وهو ما يخرج بعد الملاعبة، والودي، وهو ما يخرج بعد البول، والوذي، وهو ما يخرج بعد المني.

فهذه الرطوبات طاهرة وغير ناقضة للطهارة.

٣ ـ كلّ شيءٍ غير البول والغائط، وغير الريح والرطوبات الطاهرة، كالدود والحصى ونحوهما. فإذا خرجت الدودة أو الحصاة غير ملطّخة بالخبث، لم تكن حاجة إلى الاستنجاء.

نعم، يستثنى من ذلك خروج الدم، فإنّ خروجه من أحد المخرجين كخروجه من سائر البدن يحتاج إلى التطهير بالماء، ولا تترتّب عليه أحكام الاستنجاء[١].

الخارج من غير الموضع المعتاد :

إذا خرج البول أو الغائط من غير الموضع المعتاد، فإن لم يصر ذلك المحلّ معتاداً، فالظاهر عدم جريان أحكام الاستنجاء فيه، بل يكون حكمه كسائر أجزاء البدن. ولم أعثر على من جعله كالموضع الأصلي في ترتّب أحكام الاستنجاء.

وأمّا إذا صار الموضع معتاداً، فهل يشمله حكم الاستنجاء ؟

اختار العلّامة في القواعد شمول الحكم له، حيث قال : «الأقرب جواز الاستنجاء في الخارج من غير المعتاد إذا صار معتاداً»[١].

ومقصوده من «جواز الاستنجاء» ترتيب آثار الاستنجاء : من الاستجمار بالحجر، وعدم تنجيس غسالته، ونحوهما.

ووافقه جماعة، من قبيل : ولده فخر الدين[٢]، والشهيد الأوّل[٣]، والمحقّق الثاني[٤]، والشهيد الثاني[٥]، وسبطه صاحب المدارك[٦]، والمحقّق السبزواري[٧]، والفاضل الإصفهاني[٨]، وصاحب الجواهر[٩]، والشيخ الأنصاري[١٠]،

---

(١) أُنظر : المستمسك ٢ : ٢٢٢، والتنقيح ٣ : ٤١٨.

---

(١) القواعد ١ : ٤.

(٢) إيضاح الفوائد ١ : ١٥، ونسبه إليه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ١ : ٥٨.

(٣) الذكرى ١ : ١٦٩.

(٤) جامع المقاصد ١ : ١٠٨ و ١٢٩.

(٥) روض الجنان : ١٦٠.

(٦) المدارك ١ : ١٢٤.

(٧) ذخيرة المعاد : ١٤٣.

(٨) كشف اللثام ١ : ٢٤٧، لكنّه احتمل عدمه أيضاً.

(٩) الجواهر ١ : ٣٥٧، وانظر ٢ : ٢٢.

(١٠) الطهارة ١ : ٣٥١ و ٤٣٨.

والسيّد اليزدي[١]، والسيّد الحكيم[٢].

لكن قيّده الشهيد الأوّل بما إذا صار ما يخرج من المخرج الجديد ناقضاً للوضوء. وقيّده السيّد الحكيم بما إذا صار الجديد مُعَدّاً للخروج وإن لم تحصل العادة بعدُ.

ويظهر من الشيخ الأنصاري عدم لزوم اشتراط الاعتياد، ولم يقيّده بشيءٍ آخر.

وصرّح صاحب الجواهر بالتعميم في بحث طهارة ماء الاستنجاء، لكنّه تردّد فيه عند بحث الاستنجاء.

وتردّد العلّامة ـ نفسه ـ في المنتهى[٣] والتحرير[٤] بعد أن جعل مفروض الكلام ما إذا انسدّ المخرج الأصلي وانفتح مخرج آخر.

وصرّح الفاضل النراقي ـ في بحث الاستنجاء ـ بعدم الإلحاق حتّى في صورة انسداد المخرج الطبيعي، لكنّه قال ـ في بحث طهارة ماء الاستنجاء ـ بالإلحاق في صورة انسداد المخرج الطبيعي[٥].

وصرّح السيّد الخوئي بعدم الإلحاق أيضاً[٦].

(١) العروة الوثقى : كتاب الطهارة ، فصل في الماء المستعمل ، المسألة ٦.

(٢) المستمسك ١ : ٢٣٩.

(٣) المنتهى ١ : ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٤) التحرير ١ : ٨٧.

(٥) مستند الشيعة ١ : ٣٨٢ و ٩٨.

(٦) التنقيح ١ : ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

وللفقهاء كلام آخر في إلحاق ما صار معتاداً بالأصلي من حيث إيجاب ما يخرج منه الوضوء؛ لاستلزامه الحدث[١].

ما يصحّ الاستنجاء به، وما لا يصحّ :

أوّلاً ـ ما يصحّ الاستنجاء به :

ما يصحّ الاستنجاء به إمّا أن يكون مائعاً أو جامداً :

أمّا المائع، فليس إلّا الماء المطلق الطاهر؛ لأنّه المزيل للنجاسات والمطهّر الأصلي للمتنجّسات، ولا يقوم مقامه إلّا بعض الأشياء الخاصّة في موارد معيّنة[٢].

وأمّا الجامد، فهو ـ على المشهور ـ : كلّ جسمٍ طاهرٍ قالعٍ للنجاسة ومزيلٍ لها، مثل الحجر والكُرسُف والخِرَق والخشب والجلد ونحو ذلك، عدا ما سنذكره ممّا لا يصحّ الاستنجاء به[٣].

ونسب الخلاف إلى جماعةٍ : كابن الجنيد،

(١) أنظر : الحدائق ٢ : ٨٦، والجواهر ١ : ٣٩٦، والمستمسك ٢ : ٢٥٢.

(٢) على ما هو المعروف من المذهب إلّا ما ينقل عن بعض الأصحاب : من جواز إزالة النجاسات بالماء المضاف. وعن بعضهم : جوازه بسائر المائعات أيضاً. أنظر الناصريات (ضمن الجوامع الفقهيّة) : ٢١٩، والمراسم : ٥٦، والمختلف ١ : ٢٢٢.

(٣) أنظر : الحدائق ٢ : ٢٩، ومفتاح الكرامة ١ : ٤٤، ومستند الشيعة ١ : ٣٧٢، والجواهر ٢ : ٣٩.

والسيّد المرتضى، وسلّار، والقاضي، وصاحب المعالم، وصاحب الحدائق. لكن كلمات أكثرهم لا تدلّ على الخلاف بعد التأمّل.

قال ابن الجنيد ـ على ما نقل عنه ـ: «إن لم تحضر الأحجار تمسّح بالكُرْسُف أو ما قام مقامه ـ ثمّ قال: ـ ولا أختار الاستطابة بالآجر والخزف إلّا ما لابسه طين أو تراب»[1].

وقال السيّد المرتضى ـ على ما نُسب إليه ـ: «يجوز الاستنجاء بالأحجار وما قام مقامها كالمَدَر والخِرق»[2].

وقال سلّار: «ولا يجزئ إلّا ما كان أصله الأرض في الاستجمار»[3].

وقال القاضي: «ويجوز استعمال الخرق والقطن في ذلك عوضاً عن الأحجار إذا لم يتمكّن منها»[4].

وقال صاحب الحدائق ـ بعد مناقشة القول المشهور ـ: «وكيف كان فطريق الاحتياط الاقتصار على ما وردت به الأخبار»[5].

والوارد في الأخبار هو: الحجر والخَزَف والخِرَق والمَدَر والكُرْسُف.

وقال السيّد العاملي ـ في مفتاح الكرامة ـ بعد أن نقل العبارة المتقدّمة عن ابن الجنيد: «وإليه ذهب صاحب المعالم في اثني عشريّته»[1].

صفات ما يصحّ الاستنجاء به (آلة الاستنجاء):

اشترط الفقهاء في ما يستنجى به صفاتاً:

أمّا الماء، فلا يشترط فيه إلّا الإطلاق والطهارة، فلا يصحّ الاستنجاء بالماء المضاف ولا بالنجس. وهذان شرطان في كلّ تطهير بالماء[2].

وأمّا غير الماء، فاشترطوا فيه عدّة أُمورٍ، وهي:

١ ـ الطهارة: فلا يصحّ الاستنجاء بالنجس، وادّعي الإجماع عليه[3].

٢ ـ البكارة: اشترط بعض الفقهاء أن يكون ما يستنجى به بكراً، أي غير مستعمل في الاستنجاء قبل ذلك ـ ومصبّ كلامهم في الأحجار ـ لكن نفاه آخرون، وقالوا بعدم اشتراط البكارة، نعم تشترط الطهارة ـ كما تقدّم ـ فإذا كان الحجر طاهراً وإن كان مستعملاً في الاستنجاء، فهو يكفي في الاستنجاء به. كما إذا نقي محلّ الاستنجاء بحجرين واستنجى بثالث

---

(١) ورد بهذا النصّ في الحدائق ٢: ٢٩، وبهذا المضمون في الذكرى ١: ١٧١.

(٢) نقله عنه في المعتبر: ٣٤.

(٣) المراسم: ٣٢ ـ ٣٣.

(٤) المهذّب ١: ٤٠.

(٥) الحدائق ٢: ٣١.

(١) مفتاح الكرامة ١: ٤٤.

(٢) أنظر: العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في المطهّرات، والمستمسك ٢: ٧.

(٣) أنظر: المنتهى ١: ٢٧٦، ومفتاح الكرامة ١: ٤٧، والمستمسك ٢: ٢١٨.

فلم يتأثّر بالنجاسة، فاستنجى به شخص آخر، أو كما إذا كُسر الحجر وأُخذ منه الجانب الطاهر، أو كما أُزيلت عنه النجاسة بتطهيرها.

أمّا الذين يرون الرأي الأوّل، أو يظهر منهم ذلك، فهم: الشيخ في النهاية[1]، والقاضي ابن البرّاج[2]، وابن حمزة[3]، وابن إدريس[4]، والمحقّق[5]، ويحيى بن سعيد[6]، والعلّامة في القواعد[7]، وصاحب الرياض[8]، وكاشف الغطاء[9].

وأمّا الذين يرون الرأي الثاني، فالظاهر أنّهم أغلب الفقهاء.

ويبدو ـ بعد التأمّل ـ أنّه لا خلاف بين الطائفتين، ويشهد لذلك كلام المحقّق في المعتبر، حيث قال: «وأمّا الحجر المستعمل، فرادنا بالمنع: الاستنجاء بموضع النجاسة منه، وإلّا لنجس المحلّ بغير نجاسته المخفّفة، أمّا لو كُسِر واستعمل المحلّ الطاهر منه جاز، وكذا لو أُزيلت النجاسة بغسل أو غيره»[1].

نعم، صرّح بعضهم بعدم كفاية المستعمل حتّى بعد تطهيره، كالشيخ جعفر كاشف الغطاء[2].

٣ ـ أن يكون قالعاً للنجاسة: فلا يجزي الجسم الصقيل[3] الذي يزلق عن النجاسة. واشتراطه واضح[4].

٤ ـ الجفاف: اشترط العلّامة في بعض كتبه[5] جفاف آلة الاستنجاء؛ لأنّها لو كانت رطبة تنجّست بالنجاسة. وتبعه بعضهم كالشهيد الثاني[6]، ويظهر ذلك من السيّد اليزدي[7]، والسيّد الحكيم[8]، والسيّد الخوئي[9]، والإمام الخميني[10]، لكنّهم

---

(١) النهاية: ١٠.

(٢) المهذّب ١: ٤٠.

(٣) الوسيلة: ٤٧.

(٤) السرائر ١: ٩٦.

(٥) الشرائع ١: ١٩.

(٦) الجامع للشرائع: ٢٧.

(٧) القواعد ١: ٣.

(٨) الرياض ١: ٢٠٧.

(٩) كشف الغطاء: ١١٣.

---

(١) المعتبر: ٣٤، وانظر الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٦٧ حيث احتمل ذلك أيضاً.

(٢) كشف الغطاء: ١١٣.

(٣) الصقل هو الجلاء، يقال: صقل الشيء فهو مصقول وصقيل، أي جلاه. لسان العرب: «صقل».

والمراد به هنا ما كان أملس مثل الزجاج ونحوه.

(٤) أُنظر: المدارك ١: ١٧٣، والجواهر ٢: ٥٣.

(٥) أُنظر: المنتهى ١: ٢٨٠، والتذكرة ١: ١٢٧، والنهاية ١: ٨٨. إلّا أنّه احتمل في الأخير الإجزاء بالرطب أيضاً.

(٦) الروضة البهيّة ١: ٨٣، وانظر روض الجنان: ٢٣.

(٧) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء.

(٨) المستمسك ٢: ٢٢٢.

(٩) التنقيح ٣: ٤١٨.

(١٠) تحرير الوسيلة ١: ١٥، فصل في الاستنجاء، المسألة الأُولى.

اشترطوا عدم الرطوبة المسرية، لا الجفاف. ونفاه آخرون، كالشهيد الأوّل[1]، والمحقّق الأردبيلي[2]، وصاحب الحدائق[3] ـ إلّا أنّه قال: إنّ الاحتياط يقتضي المصير إلى ما ذكروه من الاشتراط ـ والفاضل النراقي[4].

ثانياً ـ ما لا يصحّ الاستنجاء به:

وهي أشياء ذكرها الفقهاء، ورد في بعضها نصوص خاصّة، واستفيد بعضها الآخر من القواعد الفقهيّة المسلّمة. وهذه الأشياء هي:

١ ـ الأعيان النجسة: كالميتة، وتلحق بها الأعيان المتنجّسة، كالحجر المتنجّس بالاستعمال في الاستنجاء وغيره. وقد ادّعي الإجماع على ذلك[5].

٢ ـ العظم: وهو يشمل مطلق العظم من جميع الحيوانات حتّى الطاهرة. وادّعي عليه الاتّفاق والإجماع أيضاً[6]. نعم صرّح المحدّث العاملي

(١) الذكرى ١ : ١٧٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١ : ٩١.

(٣) الحدائق ٢ : ٣١ ـ ٣٢، ونسب الاشتراط إلى الأكثر.

(٤) مستند الشيعة ١ : ٢٧٩، ونسب الاشتراط إلى والده.

(٥) أُنظر: المنتهى ١ : ٢٧٦، والتحرير ١ : ٧، والمدارك ١ : ١٧٢، وغيرها.

(٦) أُنظر: المعتبر: ٣٤، والمنتهى ١ : ٢٧٨، وروض الجنان: ٢٤، وغيرها.

بكراهة الاستنجاء به وبالروث[1]، واستظهر ـ بعضهم ـ ذلك من العلّامة في التذكرة أيضاً[2].

٣ ـ الروث: وهو كسابقه[3]، واستظهر صاحب الجواهر من النصوص والفتاوى اختصاص الحكم بالروث، وهو رجيع ذات الحافر ـ الخيل والبغال والحمير ـ دون رجيع ذات الظلف والخفّ، وهي الأنعام الثلاثة؛ لإطلاق الروث على رجيع ذات الحافر[4].

٤ ـ المطعوم: وهو كلّ ما كان طعاماً للإنسان. وادّعي عليه الإجماع أيضاً[5]، لكن خصّ بعض الفقهاء التحريم بما كان محترماً منه ـ كالخبز مثلاً ـ لحرمة إهانة المحترمات، وليس كل المطعومات من المحترمات، فما ثبت احترامه لا يجوز الاستنجاء به[6].

٥ ـ المحترمات:

وهي: كلّ ما كان محترماً في نظر الشارع، قال صاحب الجواهر: «... ثمّ إنّه يفهم من كثيرٍ من

(١) أُنظر الوسائل ١ : ٣٥٧، الباب ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة.

(٢) أُنظر التذكرة ١ : ١٢٨، والتذكرة (الحجريّة) ١ : ١٣.

(٣) أُنظر: المعتبر: ٣٤، والمنتهى ١ : ٢٧٨، وروض الجنان: ٢٤، وغيرها.

(٤) الجواهر ٢ : ٤٩.

(٥) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٣.

(٦) أُنظر: المدارك ١ : ١٧٣، والجواهر ٢ : ٥١.

الأصحاب، بل لم أعثر فيه على مخالف جريان الحكم في كلّ محترم، كالتربة الحسينية وغيرها، وما كتب اسم اللّه والأنبياء والأئمّة، أو شيء من كتاب اللّـه عليه، بل قد يلحق به كتب الفقه والحديث ونحوها، بل قد يتمشّى الحكم في المأخوذ من قبور الأئمّة: من ترابٍ أو صندوق أو غيره، بل قد يلحق بذلك المأخوذ من قبور الشهداء والعلماء بقصد التبرّك والاستشفاء، دون ما لا يقصد؛ إذ الأشياء منها ما ثبت وجوب احترامها من غير دخلٍ للقصد فيه، ومنها ما لا يثبت له جهة الاحترام إلّا بقصد أخذه متبرّكاً به أو مستشفياً به، ومنها ما يؤخذ من الإناء من طين كربلاء وغيرها، فإنّه لا يجري عليه الحكم إلّا إذا أخذ بقصد الاستشفاء والتعظيم والتبرّك، لكن هل استمرار القصد شرط في ذلك، أو يكفي تحقّق القصد أو لا ؟ إشكال.

هذا ولا يخفى أنّه لا يليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع العارف للسانه أن يتطلّب الدليل على كلّ شيءٍ شيء بخصوصه من رواية خاصّة ونحوها، بل يكتفي بالاستدلال على جميع ذلك بما دلّ على تعظيم شعائر اللّه، وبظاهر طريقة الشرع المعلومة لدى كلّ أحد. أترى أنّه يليق به أن يتطلّب رواية على عدم جواز الاستنجاء بشيء من كتاب اللّه ؟»[1].

(١) الجواهر ٢: ٥١ ـ ٥٢، نقلنا كلامه بطوله لما اشتمل على فوائد جمّة.

هذا كلّه إذا لم يقترن الاستنجاء بالمحترم بقصد الإهانة وإلّا فربما يصل فاعله إلى حدّ الكفر باللّه تعالى، كما إذا استنجى بالقرآن الكريم استهانةً به أو عناداً للدين[1].

راجع: ارتداد، استهانة، استهزاء، إهانة.

الاستنجاء بما يحرم الاستنجاء به:

اختلف الفقهاء في إجزاء الاستنجاء بما يحرم الاستنجاء به، وفي حصول الطهارة إذا كان مثل العظم والروث والمطعوم والمحترم وزالت به النجاسة، على أقوال:

الأوّل ـ عدم الإجزاء: اختاره الشيخ الطوسي[2]، وابن إدريس[3]، والمحقّق[4]، ويظهر من ابن زهرة[5] والفاضل الإصفهاني[6]، والسيّد الطباطبائي[7]، والسيّد الخوئي[8]، ويظهر ذلك من الإمام الخميني[9].

(١) الجواهر ٢: ٥١ ـ ٥٢.

(٢) المبسوط ١: ١٧.

(٣) السرائر ١: ٩٦.

(٤) المعتبر: ٣٤، والشرائع ١: ١٩.

(٥) الغنية: ٣٦.

(٦) كشف اللثام ١: ٢١٤.

(٧) الرياض ١: ٢٠٧.

(٨) التنقيح ٣: ٤١٧، وانظر منهاج الصالحين ١: ٢٢، أحكام الخلوة، الفصل الثاني، المسألة ٦١.

(٩) تحرير الوسيلة ١: ١٥، كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء، المسألة ٤.

الثاني ـ الإجزاء: اختاره ابن سعيد[١]، والعلّامة[٢]، والشهيد الأوّل[٣]، والمحقّق الثاني[٤]، والشهيد الثاني[٥]، وصاحب المدارك[٦]، والمحقّق السبزواري[٧]، والسيّد اليزدي[٨]، ويظهر من السيّد الحكيم في المستمسك، لكن احتاط ـ وجوباً ـ في المنهاج وقال بعدم الإجزاء[٩].

وبناءً على هذا القول يكون الفاعل قد ارتكب محرّماً، لكن تحصل به الطهارة.

واستثنى الشهيد الثاني الاستنجاء بالمحترمات ـ كالقرآن والحديث ونحوهما ـ مع العلم، فإنّه موجب للكفر، فكيف يكون مطهّراً؟!

الثالث ـ التفصيل: فقد فصّل جماعة بين ما ورد النهي فيه بخصوصه، مثل العظم والروث، فلا يجزي، وبين غيره كالمحترمات فيجزي، ويظهر

(١) الجامع للشرائع: ٢٧.

(٢) التذكرة ١: ١٢٧ ـ ١٢٨، والمنتهى ١: ٢٧٩ ـ ٢٨٠، والقواعد ١: ٣.

(٣) الذكرى ١: ١٧١، والبيان: ٤١.

(٤) جامع المقاصد ١: ٩٨.

(٥) روض الجنان: ٢٤.

(٦) المدارك ١: ١٧٣.

(٧) ذخيرة المعاد: ١٨.

(٨) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء، المسألة الأولى.

(٩) أُنظر: المستمسك ٢: ٢٢١، ومنهاج الصالحين ١: ٢٩، أحكام الخلوة، الفصل الثاني، المسألة ٧.

ذلك من العلّامة في التحرير[١]، والفاضل النراقي[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، واحتمله الفاضل الإصفهاني[٤].

الرابع ـ التوقّف: وهو الظاهر من صاحب الحدائق[٥].

كيفيّة الاستنجاء من البول:

يجب الاستنجاء من البول بالماء خاصّة، ولا يصحّ بغيره. قال صاحب المدارك: «أجمع علماؤنا كافّة على وجوب غسل مخرج البول بالماء، وأنّه لا يطهر بغيره»[٦]. ثمّ نقل دعوى الإجماع على ذلك عن المحقّق والعلّامة[٧].

وينبغي أن يكون الماء طاهراً ومطلقاً كما سبق[٨].

وذكر الفقهاء هنا أُموراً ينبغي البحث عنها، وهي:

أوّلاً ـ ما هي الوظيفة مع فقد الماء؟

لا إشكال في أنّ وجوب التطهير بالماء إنّما هو

(١) التحرير ١: ٨.

(٢) مستند الشيعة ١: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٣) الجواهر ٢: ٥٤.

(٤) كشف اللثام ١: ٢١٤.

(٥) الحدائق ٢: ٤٧.

(٦) المدارك ١: ١٦١.

(٧) أُنظر: المعتبر: ٣٢، والتذكرة ١: ١٢٤، والمنتهى ١: ٢٥٦.

(٨) في الصفحة ١١٠.

مع القدرة عليه بصفاته المشروطة فيه. وأمّا لو فقدت أو فقد الماء أصلاً، فيسقط الوجوب، لكن هل هناك تكليف آخر أو لا؟

يرى بعض الفقهاء: أنّه يجب حينئذٍ تخفيف النجاسة بإزالة عين البول عن المخرج بحجرٍ ونحوه، لتزول النجاسة العينيّة وإن بقيت النجاسة الحكميّة، وممّن صرّح بذلك أو يظهر من كلامه هم: الشيخ المفيد[1]، والشيخ الطوسي[2]، والحلبي[3]، وابن حمزة[4]، والمحقّق[5]، والعلّامة[6]، والشهيد الأوّل[7]، والشهيد الثاني[8]، وصاحب الجواهر[9]، والمحقّق الهمداني[10]، وقيل: إنّه المشهور[11].

وعلّله المحقّق بقوله: «لأنّ إزالة عين النجاسة وأثرها واجب، فإذا تعذّر إزالتها، تعيّن إزالة العين».

(١) المقنعة: ٦١.

(٢) المبسوط ١: ١٧ و ٣٤.

(٣) الكافي: ١٣٦.

(٤) الوسيلة: ٧٨.

(٥) المعتبر: ٣٢.

(٦) التذكرة ١: ١٢٥، والمنتهى ١: ٢٦٣.

(٧) الذكرى ١: ١٦٩.

(٨) المسالك ١: ٢٩.

(٩) الجواهر ٢: ١٥ـ١٦.

(١٠) مصباح الفقيه ١: ٨٧.

(١١) الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٣٥، وانظر الجواهر ٢: ١٦.

واعتبر الشهيد الثاني المسح بالحجر ونحوه بدلاً اضطرارياً من الغسل بالماء، كما أنّ التيمّم بدل اضطراري من الوضوء والغسل، وقال بعد ذلك: «وهو من خواصّ هذا الكتاب» أي لم يقله أحد قبله.

ويرى البعض الآخر: أنّه لا يجب شيءٌ بعد سقوط التكليف بالغَسل. وقيل: إنّ هذا الرأي هو الظاهر من المتأخّرين[1]، وإن كان الرأي الأوّل موافقاً للاحتياط، كما صرّح به بعضهم[2].

نعم، لو كان بقاء عين النجاسة موجباً لانتشارها وتنجّس محلٍّ آخر، بحيث لا يتيسّر تطهيره أيضاً. فقد صرّح بعضهم بوجوب إزالتها بالتمسّح[3].

ثانياً ـ كم عدد الغسلات الواجبة؟

اختلف الفقهاء في عدد الغسلات الواجبة في الاستنجاء من البول، هل هي مرّة، أو مرّتين، أو غير ذلك ـ مع قولهم بغسل ما أصابه البول مرّتين في غير الاستنجاء ـ على أقوال:

(١) أي المتأخّرين عن الشهيدين، أُنظر: مفتاح الكرامة ١: ٤١، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٣٥.

(٢) أُنظر الحدائق ٢: ٢١.

(٣) أُنظر: ذخيرة المعاد: ١٧، والجواهر ٢: ١٦، لكن الأخير قائل بوجوب التخفيف وإن كان مؤكّداً في الصورة المذكورة.

١ ـ صرّح جماعة من الفقهاء، أو يظهر منهم القول بوجوب الغسل مرّتين، من قبيل: الصدوق[١]، ويحيى بن سعيد[٢]، والشهيدين[٣]، والمحقّق الكركي[٤]، والمحقّق الأردبيلي[٥]، والفاضل الإصفهاني[٦]، والسيّد الطباطبائي[٧]، والفاضل النراقي[٨]، والشيخ الأنصاري[٩]، والمحقّق الهمداني[١٠] ـ على نحو الاحتياط الوجوبي ـ والسيّد اليزدي[١١]، والسيّدين الحكيم[١٢] والخوئي[١] ـ على نحو الاحتياط الوجوبي أيضاً ـ والإمام الخميني[٢] في خصوص المرأة، أمّا الرجل فتكفي فيه المرّة لو خرج البول من الموضع المعتاد.

٢ ـ وأطلق جماعة أُخرى من الفقهاء وجوب الغسل بالماء، من دون تعيين عدد الغسلات، مثل: السيّد المرتضى[٣]، وسلّار[٤]، وابن حمزة[٥]، وابن زهرة[٦].

٣ ـ ومنهم من قيّد الغَسْلَ بأن يكون مثلي ما على المخرج من دون تعرّض لعدد الغسلات، كالشيخين[٧]، والقاضي[٨]، والمحقّق[٩]، والعلّامة[١٠] في بعض كتبه.

٤ ـ ومنهم من قيّده بزوال النجاسة، أي قال بوجوب الغسل إلى أن تزول عين النجاسة، من دون

---

(١) الهداية: ١٦.

(٢) الجامع للشرائع: ٢٧.

(٣) أمّا الشهيد الأوّل ففي الذكرى ١: ١٦٩، حيث قال: «ويجزي مثلاه مع الفصل»، وهو يفيد التعدّد، وقال في البيان: ٤١: «أقلّه مثلاه مع زوال العين»، وقال في الدروس ١: ٨٨ ـ ٨٩: «ويجب غسل موضع البول بالماء المزيل للعين الوارد بعد الزوال»، ويفهم منها التعدّد أيضاً، وأمّا الشهيد الثاني ففي المسالك ١: ٢٩.

(٤) جامع المقاصد ١: ٩٣.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٨٩.

(٦) كشف اللثام ١: ٢٠٣.

(٧) الرياض ١: ٢٠٣.

(٨) مستند الشيعة ١: ٣٦٨.

(٩) الطهارة ١: ٤٤٣ ـ ٤٤٥.

(١٠) مصباح الفقيه ١: ٨٧.

(١١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء.

(١٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٢٨، كتاب الطهارة، المبحث الثاني، الفصل الثاني، لكن يظهر منه نفيه في المستمسك ٢: ٢٠٧.

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢٢، كتاب الطهارة، المبحث الثاني، الفصل الثاني، وانظر التنقيح ٣: ٣٨٩.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ١٥، كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء، المسألة الأُولى.

(٣) الانتصار: ١٦، ورسائل السيّد المرتضى ٣: ٢٣.

(٤) المراسم: ٣١.

(٥) الوسيلة: ٤٧.

(٦) الغنية: ٣٦.

(٧) المقنعة: ٤٢، والمبسوط ١: ١٧.

(٨) المهذّب ١: ٤١.

(٩) المعتبر: ٣٢.

(١٠) أُنظر: التذكرة ١: ١٢٥، والقواعد ١: ٣.

إشارة إلى عدد الغسلات، كالحلبي[1]، والعلّامة في بعض كتبه الأُخرى[2]. ولعلّ من هؤلاء كلّ من ناقش في وجوب تعدّد الغسلات، كالسيّد الحكيم في المستمسك[3].

٥ ـ ومنهم من استقرب أو استظهر الغسل مرّةً واحدة بعد مناقشة القول بتعدّد الغسلات، مثل: صاحب المدارك[4]، والمحقّق السبزواري[5]، والمحدّث البحراني[6]، وصاحب الجواهر[7].

٦ ـ وقال ابن إدريس بكفاية الغسل بما يكون جارياً، ويسمّى غسلاً[8]، ووافقه المحدّث الكاشاني[9].

ولا يخفى على المتأمّل إمكان تداخل بعض هذه الأقوال.

ملاحظة:

صرّح بعض الفقهاء ـ ممّن لم يلتزم بتعدّد الغسل ـ: أنّ الغسل مرّتين أولى وأحوط[10].

(١) الكافي: ١٢٧.

(٢) أُنظر: المنتهى ١: ٢٦٤، والمختلف ١: ٢٧٣.

(٣) المستمسك ٢: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٤) المدارك ١: ١٦٤.

(٥) ذخيرة المعاد: ١٧.

(٦) الحدائق ٢: ١٩ ـ ٢٠.

(٧) الجواهر ٢: ٢١.

(٨) السرائر ١: ٩٧.

(٩) المفاتيح ١: ٤٢، المفتاح ٤٤.

(١٠) أُنظر: المدارك ١: ١٦٤، والجواهر ٢: ٢١.

ثالثاً ـ ما هو المقدار اللازم من الماء؟

اختلف الفقهاء في المقدار اللازم من الماء الذي يصبّ لإزالة البول، وقد اختلط هذا الخلاف مع الخلاف المتقدّم، ومنشأ ذلك ما ورد في رواية نشيط عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول؟ فقال: مِثلا ما على الحشفة من البلل»[1].

والاختلاف في هذه العبارة والتفاسير العديدة لها أوجب الاختلاف في مقدار ما يصبّ من الماء، وأنّه هل المراد وجوب صبّ مثلي ما على الحشفة في غسلة واحدة، أو في كلّ غسلة، أو مثل ما على الحشفة في كلّ غسلة، فتكون الرواية دليلاً على وجوب الغسل مرّتين، أو غير ذلك؟[2]

رابعاً ـ استثناء بول الرضيع:

قال صاحب الجواهر: «الظاهر استثناء بول الرضيع الغير المتغذّي بالطعام؛ بناءً على اشتراط التعدّد؛ لخفّة نجاسته كما يظهر من الأدلّة»[3].

ولم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع في هذا المحلّ، وإنّما تعرّضوا له في كيفيّة تطهير المتنجّسات،

(١) الوسائل ١: ٣٤٤، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٢) أُنظر: المدارك ١: ١٦٢، والحدائق ٢: ١٩، والجواهر ٢: ١٧، وغيرها.

(٣) الجواهر ٢: ٢١ ـ ٢٢.

والمعروف عندهم ـ ظاهراً ـ كفاية صبّ الماء مرّةً واحدة[1].

كيفيّة الاستنجاء من الغائط :

إذا لم يتلوّث المخرج بالغائط، فقد صرّح بعض الفقهاء : بأنّه لا يجب الاستنجاء؛ لأنّ حكمه حكم سائر النجاسات، واستظهر صاحب الجواهر من المنتهى لزوم الاستنجاء وإن خرجت من الإنسان بعرة يابسة، ثمّ ضعّفه[2].

وأمّا إذا تلوّث المخرج، فإمّا أن يتعدّى المخرج أو لا، فهنا حالتان :

الحالة الأولى ـ أن يتعدّى المخرج :

وفي هذه الحالة لا يطهر الموضع إلّا بالماء، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه ـ بل الإجماع ـ مستفيضاً[3]. وهذا المقدار ممّا لا إشكال ولا كلام فيه، وإنّما الكلام في أمرين :

الأوّل ـ في معنى التعدّي :

أهمل كثير من الفقهاء ـ وخاصّة المتقدّمين منهم ـ تفسير التعدّي، واكتفوا باشتراطه في وجوب الاستنجاء بالماء. واختلف المتعرّضون له في تفسيره على أقوال :

١ ـ فالمستفاد من كلام بعضهم : أنّ التعدّي هو الانتشار، مثل ابن إدريس[1]، والشهيد الأوّل[2].

٢ ـ وعن بعضهم : أنّه التعدّي عن حواشي الدبر وإن لم يبلغ الأليين، كالشهيد في الروض[3]، والمسالك[4].

٣ ـ وفي المدارك : أنّه وصول النجاسة إلى محلٍّ لا يعتاد وصولها إليه، ولا يصدق على إزالتها اسم الاستنجاء[5].

واختار هذا المعنى جملة ممّن تأخّر عنه، مثل المحدّث البحراني[6]، والسيّد الطباطبائي[7]، وصاحب الجواهر[8]، والسيّد اليزدي[9]، وغيرهم.

الثاني ـ في المقدار الواجب من الغسل :

الحدّ الواجب في الاستنجاء ـ بصورة عامّة ـ

---

(١) أُنظر : الجواهر ٦ : ١٨٨، والمستمسك ٢ : ١٥.

(٢) أُنظر : المنتهى ١ : ٢٨٢، والجواهر ٢ : ٢٢، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ١ : ٤٤٦، وفيما نسبه صاحب الجواهر إلى العلّامة تأمّل.

(٣) أُنظر : الانتصار : ١٦، والمعتبر : ٣٣، والتذكرة ١ : ١٢٥، والجواهر ٢ : ٢٨.

---

(١) السرائر ١ : ٩٦.

(٢) الذكرى ١ : ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣) روض الجنان : ٢٣.

(٤) المسالك ١ : ٢٩.

(٥) المدارك ١ : ١٦٦.

(٦) الحدائق ٢ : ٣٧.

(٧) الرياض ١ : ٢٠٣.

(٨) الجواهر ٢ : ٢٩ ـ ٣٠.

(٩) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء.

هو النقاء، كما ورد. فعن ابن المغيرة عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قلت له: للاستنجاء حدٌّ؟ قال: لا، ينقي ما ثَمَّة، قلت: فإنّه ينقي ما ثَمَّة ويبقى الريح؟ قال: الريح لا يُنظر إليها»[1].

والمعروف بين الفقهاء: أنّ النقاء المطلوب في الاستنجاء بالماء هو إزالة عين النجاسة وأثرها، والمطلوب في الاستنجاء بغيره ـ كالأحجار ونحوها ـ هو إزالة العين دون الأثر[2].

واختلفوا في تفسير الأثر ما هو؟

١ ـ فقيل: إنّه اللون[3].

٢ ـ وقيل: إنّه ما يتخلّف على المحلّ عند مسح النجاسة وتنشيفها[4].

٣ ـ وقيل: إنّه الأجزاء التي لا تحسّ[5].

٤ ـ وقيل: إنّه الأجزاء اللطيفة العالقة بالمحلّ، التي لا تزول إلّا بالماء[6].

(١) الوسائل ١: ٣٢٢، الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: مجمع الفائدة والبرهان ١: ٩١، والجواهر ٢: ٢٣ ـ ٢٤، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٤٧.

(٣) قاله الفاضل مقداد السيوري، أُنظر التنقيح الرائع ١: ٧٢.

(٤) قاله المحقّق الكركي، أُنظر جامع المقاصد ١: ٩٤.

(٥) قاله كاشف الغطاء والسيّد اليزدي، أُنظر كشف الغطاء: ١١٥، والعروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء.

(٦) نقله في مفتاح الكرامة عن بعضهم، أُنظر: مفتاح الكرامة ١: ٤٣، والمسالك ١: ٣٠.

وهناك أقوال أُخر لا ضرورة في نقلها[1]. ويبدو أنّ الأخير أكثر مقبوليّة من غيره[2].

هذا وشكّك بعض الفقهاء في أصل وجوب إزالة الأثر ـ لعدم وروده في النصوص، وعدم وضوح معناه ـ مثل المحقّق الأردبيلي[3]، وصاحب المدارك[4]، وصاحب الذخيرة[5]، وصاحب الحدائق[6].

الحالة الثانية ـ أن لا يتعدّى المخرج:

إذا لم يتعدّ الغائط المخرج، فالإنسان مخيّر بين غسل المحلّ بالماء، والاستجمار بالحجر ونحوه. وقد ادّعي على ذلك الإجماع ـ محصّلاً ومنقولاً ـ مستفيضاً[7]، كما وردت بذلك السنّة المستفيضة أيضاً[8].

(١) أُنظر: مفتاح الكرامة ١: ٤٣، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٢) أُنظر: الرياض ١: ٢٠٣، والجواهر ٢: ٢٤.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٩١.

(٤) المدارك ١: ١٦٥.

(٥) ذخيرة المعاد: ١٧.

(٦) الحدائق ٢: ٢٨.

(٧) أُنظر: المدارك ١: ١٦٧، والرياض ١: ٢٠٤، والجواهر ٢: ٣٣، وغيرها.

(٨) أُنظر الوسائل ١: ٣٤٨، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، وغيره.

أفضليّة الاستنجاء بالماء :

صرّح الفقهاء : بأنّ الاستنجاء بالماء أفضل من الاستجمار مع إمكانهما، وقد ادّعي الإجماع على ذلك[١]. وإنّما كان الماء أفضل؛ لأنّه أبلغ في التنظيف، فيزيل العين والأثر، بخلاف الحجر ونحوه الذي لا يزيل الأثر، وقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال لأهل قبا : «ماذا تفعلون في طهركم؛ فإنّ اللّه تعالى قد أحسن عليكم الثناء ؟ قالوا : نغسل أثر الغائط، فقال : أنزل اللّه فيكم ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[٢]»[٣].

أكمليّة الجمع بين الماء والأحجار :

صرّح جماعة من الفقهاء : بأنّ الجمع بين الماء والأحجار أكمل[٤]، بل استظهر بعضهم الإجماع فيه؛ لأنّ فيه جمعاً بين المطهّرين، والاستظهار بإزالة النجاسة، مع ما فيه من حفظ اليد من الاستقذار[١]، مضافاً إلى العمل بما ورد ـ مرسلاً ـ عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : «جرت السنّة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار، ويتبع بالماء»[٢].

وهل يشمل ذلك المتعدّي أو لا ؟ استظهر صاحب الجواهر من كلمات الفقهاء اختصاصه بصورة عدم التعدّي ـ لأنّ مع التعدّي يتعيّن الماء ـ ثمّ نقل عن المحقّق تصريحه بالتعميم، وعن العلّامة اختصاصه بالمتعدّي[٣].

وعلّق صاحب المدارك على تعميم المحقّق بقوله : «ولولا الإجماع المنقول على هذا الحكم لكان للمناقشة فيه من أصله مجال»[٤].

وعند الجمع ينبغي تقديم الأحجار وإن أُطلق الحكم في كثيرٍ من العبارات ولم يُصرَّح بذلك؛ لما تقدّم في تعليل الجمع[٥].

مقدار ما يكفي من الأحجار :

تكلّم الفقهاء في المقدار الواجب من الأحجار

---

(١) ادّعاه الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ١ : ٢٠٧.

(٢) التوبة : ١٠٨، وتمام الآية هو : ﴿ لا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ ﴾.

(٣) أنظر : مجمع البيان (٥ ـ ٦) : ٧٣، وتفسير العياشي ٢ : ١١٨، وكنز العرفان ١ : ٣٦. ووردت عدّة روايات بهذا المضمون ذيل آية ٢٢٢ من سورة البقرة، وفيها : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾، أنظر : تفسير العياشي ١ : ١٢٨، والوسائل ١ : ٣٥٤، الباب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوة.

(٤) الجواهر ٢ : ٣٤، والمستمسك ٢ : ٢١٣.

---

(١) الجواهر ٢ : ٣٤.

(٢) الوسائل ١ : ٣٤٩، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.

(٣) أنظر : الجواهر ٢ : ٣٤، والمعتبر : ٣٥، والقواعد ١ : ٣.

(٤) المدارك ١ : ١٦٨.

(٥) الجواهر ٢ : ٣٤.

ونحوها لمسح الموضع في الاستنجاء، بعد اتّفاقهم على كفايتها فيه، كما تقدّم. والمتّفق عليه بينهم أمران:

١ ـ أنّه لو تحقّقت الإزالة والإنقاء بالتمسّح بثلاثة أحجارٍ ونحوها، فيكفي، ولا تجب الزيادة على ذلك.

٢ ـ أنّه لو لم يتحقّق النقاء بالثلاثة وجب التمسّح بما تتحقّق به الإزالة وإن زاد على الثلاثة[1].

وهناك أُمور اختلفوا فيها نشير إليها إجمالاً في ما يلي:

الأوّل ـ لو حصل النقاء بالأقلّ:

اختلف الفقهاء في لزوم إكمال الثلاثة لو حصل النقاء بالأقلّ، على قولين:

١ ـ وجوب الإكمال تعبّداً، نسب ذلك إلى المشهور[2].

٢ ـ الاكتفاء بما حصل به النقاء، ولو كان واحداً. اختاره العلّامة في المختلف[3]، والمحقّق الأردبيلي[4]، وصاحب المدارك[5]، والسبزواري[6]، والكاشاني[1].

ونُسب إلى بعض من تقدّم على العلّامة، كالشيخ المفيد[2]، والشيخ الطوسي[3]، والقاضي[4]، وابن حمزة[5]، وابن زهرة[6]، وابن سعيد[7].

لكن في أكثر هذه النسب تأمّلٌ، لإمكان حمل كلامهم على ما لا ينافي وجوب الإكمال[8].

الثاني ـ الاستنجاء بذي الشعب:

اختلف الفقهاء في إجزاء الاستنجاء بالحجر الواحد لو كان له شعب ثلاث، على أقوال:

١ ـ عدم الإجزاء: وممّن اختاره أو يظهر منه

---

(١) أُنظر الجواهر ٢: ٣٥.

(٢) نسبه إلى المشهور جماعة، أُنظر: المدارك ١: ١٦٨، والحدائق ٢: ٣٤، والجواهر ٢: ٣٦.

(٣) المختلف ١: ٢٦٨.

(٤) مجمع الفائدة ١: ٩٢.

(٥) المدارك ١: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٦) ذخيرة المعاد: ١٩.

---

(١) مفاتيح الشرائع ١: ٤٢، المفتاح ٤٣.

(٢) نسبه إليه ابن إدريس في السرائر ١: ٩٦، لكن ليس في المقنعة ما يدلّ عليه، بل الموجود عكسه. أُنظر المقنعة: ٦٢.

(٣) نسبه إليه العلّامة في المختلف ١: ٢٦٨، وصاحب المدارك في المدارك ١: ١٦٨، والموجود في كتبه: «إنّ استعمال الثلاثة عبادة» المبسوط ١: ١٦، أو «سنّة» النهاية: ١٠، الخلاف ١: ١٠٤، المسألة ٥٠.

(٤) المهذّب ١: ٤٠، وفيه: «ينبغي أن يستعمل آخرين سنّة».

(٥) الوسيلة: ٤٧، وفيها: «... استعمل تمام الثلاثة سنّة».

(٦) الغنية: ٣٦، وفيها: «ومن السنّة أن تكون ثلاثة».

(٧) الجامع للشرائع: ٢٧، وفيه: «فإن زالت النجاسة بحجرٍ واحد كفى وأتمّ الثلاثة سنّة». لكن قد يعبّر عن الواجب الذي سنّه الرسول ﷺ بالسنّة أيضاً.

(٨) أُنظر الجواهر ٢: ٣٥.

ذلك: الشيخ المفيد[1]، والشيخ الطوسي[2]، والمحقّق[3]، والشهيد الثاني[4]، والفاضل الإصفهاني[5]، والفاضل النراقي[6]، والشيخ الأنصاري[7]، والسيّد الحكيم[8]، والسيّد الخوئي[9].

٢ ـ الإجزاء: وممّن اختاره أو يظهر منه ذلك: القاضي[10]، وابن سعيد[11]، والعلّامة[12]، والشهيد الأوّل[13]، والمحقّق الكركي[14]، وصاحب الجواهر[15]، والسيّد اليزدي[16]، ونسبه الشيخ

(١) المقنعة: ٦٢.
(٢) المبسوط ١: ١٧. اختاره احتياطاً.
(٣) المعتبر: ٣٤، والشرائع ١: ١٩.
(٤) الروضة البهيّة ١: ٨٤.
(٥) كشف اللثام ١: ٢٠٨.
(٦) مستند الشيعة ١: ٣٧٨.
(٧) الطهارة ١: ٤٦٥.
(٨) المستمسك ٢: ٢١٧.
(٩) التنقيح ٣: ٤٠٧ ـ ٤٠٩.
(١٠) المهذّب ١: ٤٠، لكن قيّده بصورة عدم القدرة على الثلاث.
(١١) الجامع للشرائع: ٢٧.
(١٢) أُنظر: المختلف ١: ٢٦٨، والتذكرة ١: ١٢٩، والمنتهى ١: ٢٧٤، وسائر كتبه.
(١٣) الذكرى ١: ١٧٠ و ١٧٣، والبيان: ٤٣.
(١٤) جامع المقاصد ١: ٩٦.
(١٥) الجواهر ٢: ٤٤.
(١٦) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء.

الطوسي إلى بعض الأصحاب[1].

٣ ـ وبناه بعض الفقهاء على جواز الاكتفاء بالحجر الواحد في صورة حصول النقاء به وعدمه، فعلى القول بالجواز هناك يجوز هنا أيضاً وإلّا فلا، مثل صاحب المدارك[2]، وصاحب الحدائق[3].

ولو كان الحجر كبيراً، أو الخرقة كبيرة، فقد صرّح بعضهم بكفايته حتّى على القول بعدم الجواز[4].

الثالث ـ إمرار كلّ حجر على جميع المحلّ:

المشهور[5] بين الفقهاء عدم وجوب إمرار كلّ حجر ـ ونحوه ـ على جميع الموضع، بل يكفي إمرار كلّ حجر على طرف منه، وإن قال بعضهم: الأحوط[6] أو الأفضل[7] إمرار الجميع على جميع المحلّ.

نعم، قال المحقّق في الشرائع: «يجب إمرار كلّ

(١) المبسوط ١: ١٧.
(٢) المدارك ١: ١٧٢، ورجّح هناك الاجتزاء بالواحد.
(٣) الحدائق ٢: ٣٥ ـ ٣٧، ورجّح هناك القول المشهور، وهو عدم الاجتزاء بالواحد.
(٤) أُنظر: المدارك ١: ١٧٢، والجواهر ٢: ٤٤، والتنقيح ٣: ٤٠٩، لكن كلامه في الحجر الكبير جدّاً كالجبل.
(٥) نسبه إلى الشهرة أو الوفاق ونحو ذلك كثيرون، أُنظر: مفتاح الكرامة ١: ٤٦، ومستند الشيعة ١: ٣٧٧ ـ ٣٧٨، والجواهر ٢: ٤١.
(٦) المبسوط ١: ١٧، والتذكرة ١: ١٣٠.
(٧) المعتبر: ٣٤.

حجرٍ على موضع النجاسة»[1] لكنّه وافق المشهور في المعتبر[2].

طهارة المحلّ بعد الاستجمار :

صرّح جملة من الفقهاء : بأنّ المحلّ يطهر بعد الاستجمار، لا أنّه يبقى نجساً لكنّ النجاسة معفوّ عنها، وممّن صرّح بذلك أو يظهر منه : المحقّق[3]، والعلّامة[4]، والشهيدان[5]، والمحقّق الثاني[6]، والمحقّق الأردبيلي[7]، والشيخ الأنصاري[8]، والسيّد اليزدي[9]، والسيّدان الحكيم[10] والخوئي[11].

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٩.

(٢) المعتبر : ٣٤.

(٣) المعتبر : ٣٣.

(٤) التذكرة ١ : ١٣٣، والمنتهى ١ : ٢٨١.

(٥) الشهيد الأوّل في الذكرى ١ : ١٧٢، والثاني في روض الجنان : ٢٤، حيث أطلق عنوان «المطهّر» على الحجر والماء، وقال بالنسبة إلى الاستنجاء بالمحرّمات : «فعل حراماً وطهر المحلّ»، وانظر الروضة البهيّة ١ : ٨٤ ويمكن التوصّل إلى هذا الاستنباط من كلام كثير من الفقهاء.

(٦) جامع المقاصد ١ : ٩٧ ـ ٩٨، حيث يستفاد من كلامه حصول الطهارة.

(٧) مجمع الفائدة ١ : ٩٠.

(٨) الطهارة ١ : ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٩) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء، المسألة ٢.

(١٠) المستمسك ٢ : ٢٢٢، مع ملاحظة متن العروة.

(١١) التنقيح ٣ : ٤١٧.

واستظهره الشيخ الأنصاري من الشيخين المفيد والطوسي، بل استظهر من كلام الفاضلين ـ العلّامة والمحقّق ـ انحصار المخالف في غير فقهاء الإماميّة.

لكن يظهر من صاحب الجواهر إمكان القول بالأمرين معاً : طهارة المحلّ، والعفو عن النجاسة الباقية[1]. واستشكل الإمام الخميني في حصول الطهارة بالاستجمار[2]، كما أنّ جماعة من الفقهاء لم يتعرّضوا لذلك أصلاً.

طهارة أدوات الاستنجاء بالتبعيّة :

تطهر أدوات الاستنجاء ـ سواء كانت اليد أو غيرها ـ مع طهارة المحلّ إذا كان الاستنجاء بالماء، وذلك بحكم التبعيّة؛ فإنّ من موارد التبعيّة المطهّرة، تبعيّة يد الغاسل وآلات الغسل في تطهير النجاسات، وهي ـ على ما يبدو ـ من الواضحات[3]، ولكن يرى السيّد الخوئي أنّ طهارتها إنّما تحصل بانغسالها مستقلاً لا بتبع غسل المخرج[4].

راجع : مطهّرات، تبعيّة.

(١) الجواهر ٢ : ٢٦.

(٢) تحرير الوسيلة ١ : ١٥، كتاب الطهارة، فصل في الاستنجاء، المسألة ٤.

(٣) أنظر : العروة الوثقى : المطهّرات، التبعيّة، الثامن. والمستمسك ٢ : ١٢٩.

(٤) التنقيح ٣ : ٢٤٢.

حكم الاستنجاء حال استقبال القبلة واستدبارها :

المشهور بين الفقهاء حرمة استقبال القبلة حالة التخلّي، وتكلّم المتأخّرون في شمول الحكم لخصوص حالة الاستنجاء، واختلفوا فيه، فقد صرّح جملة منهم بعدم الحرمة أو يظهر منهم ذلك، مثل : الفاضل النراقي[١]، وصاحب الجواهر[٢]، والمحقّق الهمداني[٣]، والسيّد اليزدي[٤]، والسيّدين الحكيم[٥] والخوئي[٦]، والإمام الخميني[٧].

ويظهر من جملة منهم الحرمة ـ ولو احتياطاً ـ كالفاضل الإصفهاني[٨]، وصاحب الحدائق[٩]، والسيّد الطباطبائي[١٠]، والشيخ الأنصاري[١١].

واحتمل صاحب المدارك التحريم، وجعل ترك الاستقبال أولى[١٢]. واحتمله صاحب الذخيرة[١] أيضاً.

ونقل في مفتاح الكرامة التردّد فيه عن الشهيد في الذكرى، وعدم التحريم عن اُستاذه[٢].

حكم غسالة الاستنجاء :

يقع الكلام في غسالة الاستنجاء ـ وهي الماء المنفصل عند غسل المَخْرجين بعد قضاء الحاجة ـ في مراحل :

أوّلاً ـ لا خلاف بين الفقهاء في أنّ الملاقي لغسالة الاستنجاء لا يصير نجساً بالملاقاة[٣]. وقد صرّحت عدّة روايات بذلك، منها حسنة ـ بل صحيحة ـ محمّد بن النعمان، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام : أخرج من الخلاء فأستنجي بالماء، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به ؟ فقال : لا بأس به»[٤].

ثانياً ـ اختلفوا في أنّ ماء الاستنجاء هل هو طاهر، أم نجسٌ معفوٌّ عنه ؟

نسب إلى أكثر الأصحاب القول بالطهارة[٥]،

---

(١) مستند الشيعة ١ : ٣٦٦.

(٢) الجواهر ٢ : ١١.

(٣) مصباح الفقيه ١ : ٨٣.

(٤) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، أحكام التخلّي، المسألة ١٤.

(٥) المستمسك ٢ : ١٩٧.

(٦) التنقيح ٣ : ٣٧٣.

(٧) تحرير الوسيلة ١ : ١٤، كتاب الطهارة، أحكام التخلّي، المسألة ٥.

(٨) كشف اللثام ١ : ٢١٦.

(٩) الحدائق ٢ : ٤١.

(١٠) الرياض ١ : ١٩٩.

(١١) الطهارة ١ : ٤٣١.

(١٢) المدارك ١ : ١٥٩.

---

(١) ذخيرة المعاد : ١٦.

(٢) مفتاح الكرامة ١ : ٥٠.

(٣) دعوى عدم الخلاف والإجماع في ذلك مستفيضة، اُنظر مستند الشيعة ١ : ٩٦.

(٤) الوسائل ١ : ٢٢١، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث الأوّل.

(٥) اُنظر : مستند الشيعة ١ : ٩٧، ومفتاح الكرامة ١ : ٩٣ ـ ٩٤، فإنّه نقله عن كثير من الأصحاب.

بل نقل الإجماع عليه[١].

وصرّح جماعة بالعفو، كالعلّامة في المنتهى[٢]، والشهيد في الذكرى[٣] والبيان[٤].

وكلام السيّد المرتضى[٥] والشيخ الطوسي في المبسوط[٦] والنهاية[٧]، وابن إدريس[٨] يحتمل الأمرين[٩].

وأمّا الشيخ الأنصاري، فقد قوّى أن يكون نجساً لكنّه غير منجّس[١٠].

ثالثاً ـ اختلف القائلون بطهارة الغسالة في أنّها مطهِّرة ومزيلة للخبث والحدث أو لا؟ أي هل يمكن تطهير الأشياء النجسة والتوضّؤ والغسل بها أم لا؟

ذهب جماعة إلى إمكان إزالة خصوص الخبث بها. ولعلّ هذا هو المعروف بين القائلين بالطهارة؛ لدعوى الإجماع على عدم جواز رفع

(١) المدارك ١ : ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) المنتهى ١ : ١٤٣.

(٣) الذكرى ١ : ٨٣.

(٤) البيان : ١٠٢.

(٥) نقله عنه في المعتبر : ٢٢.

(٦) المبسوط ١ : ١٦.

(٧) النهاية : ١٦ و ٥٤.

(٨) السرائر ١ : ٩٧.

(٩) أنظر أيضاً : كشف اللثام ١ : ٣٠٠، ومفتاح الكرامة ١ : ٩٤.

(١٠) الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١ : ٣٤٦.

الحدث بما أُزيلت به النجاسة[١].

وذهب آخرون إلى جواز إزالة الخبث والحدث معاً بذلك، مثل المحقّق الأردبيلي[٢]، وصاحب المدارك[٣]، والفاضل الإصفهاني[٤] ـ على ما يظهر منه ـ والمحدّث البحراني[٥]، والسيّد الطباطبائي[٦]، والفاضل النراقي[٧]، والسيّد الخوئي[٨]، وهو الظاهر من العلّامة في القواعد[٩].

ثمّ إنّ القائلين بطهارة ماء الاستنجاء وبجواز استعماله اشترطوا فيه شروطاً من قبيل:

١ ـ عدم تغيّر الماء بالاستنجاء.

٢ ـ عدم وصول نجاسة خارجيّة إلى الماء.

٣ ـ أن لا يخالط البول والغائط نجاسة أُخرى، كالدم مثلاً.

(١) أُنظر: المنتهى ١ : ١٤٢، والحدائق ١ : ٤٦٩.

(٢) مجمع الفائدة ١ : ٢٨٩.

(٣) المدارك ١ : ١٢٦.

(٤) كشف اللثام ١ : ٣٠١.

(٥) الحدائق ١ : ٤٧٤.

(٦) الرياض ١ : ١٨٢.

(٧) مستند الشيعة ١ : ٩٧.

(٨) التنقيح (الطهارة) ١ : ٣٦٩، إلّا أنّه قال: «... وإن كان الأحوط مع التمكّن من ماءٍ آخر عدم التوضّؤ والاغتسال منه ...».

(٩) القواعد ١ : ٥، حيث قال: «والمستعمل في غسل النجاسة نجس ... عدا ماء الاستنجاء؛ فإنّه طاهرٌ مطهِّر ...».

٤ ـ أن لا تنفصل مع الماء أجزاء متميّزة من النجاسة.

٥ ـ أن لا يتعدّى الغائط عن الموضع بحيث لا يصدق غسله استنجاءً.

وزاد الشهيد في الذكرى عدم زيادة وزنه[١].

ولبعضهم كلام في قسمٍ من هذه الشروط، خاصّة ما ذكره الشهيد.

آداب الاستنجاء:

ذكروا للاستنجاء آداباً نشير إليها في ما يلي:

أوّلاً ـ ما يستحبّ في الاستنجاء:

١ ـ تعجيل الاستنجاء: فلا يفصل بين قضاء الحاجة والاستنجاء منها[٢].

٢ ـ ترجيح الماء على الأحجار: وقد مرّ تفصيله، فراجع[٣].

٣ ـ الجمع بين الأحجار والماء: مرّ تفصيله أيضاً[١].

٤ ـ القطع على وِتر: بمعنى أنّه لو حصل النقاء بالثلاثة فهو، وإن حصل بأربعة فيستحبّ أن يزيد حجراً ليقطع على الوتر وهو الخمسة[٢].

٥ ـ تقديم الاستنجاء من الغائط على الاستنجاء من البول: فقد ورد في موثّق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل إذا أراد أن يستنجي بالماء يبدأ بالمقعدة أو بالإحليل؟ قال: بالمقعدة ثمّ بالإحليل»[٣].

٦ ـ أن يقرأ الأدعية المأثورة: فيقول عند رؤية الماء: «الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً ولم يجعله نجساً»، ويقول عند الاستنجاء: «اللهمّ حصّن فرجي وأعفّه، واستر عورتي، وحرّمني على النار، ووفّقني لما يقرّبني منك، يا ذا الجلال والإكرام»، ويقول عند الفراغ من الاستنجاء: «الحمد لله الذي عافاني من البلاء، وأماط عنّي الأذى»[٤]... وغيرها من الأدعية التي سوف نذكر بعضها في عنوان «تخلّي» إن شاء الله تعالى.

---

(١) أنظر: الذكرى ١: ٨٣، وروض الجنان: ١٦٠، والمدارك ١: ١٢٤، والحدائق ١: ٤٧٥ ـ ٤٧٦، والجواهر ١: ٣٥٧ ـ ٣٥٨، والمستمسك ١: ٢٣٧، والتنقيح ١: ٣٨١ ـ ٣٨٤، وبعتنها العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الماء المستعمل، المسألة ٢.

(٢) الحدائق ٢: ٦٤.

(٣) أنظر الصفحة ١٢٠.

---

(١) أنظر الصفحة ١٢٠.

(٢) الجواهر ٢: ٤٢.

(٣) الوسائل ١: ٣٢٣، الباب ١٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل. وانظر العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في مستحبّات التخلّي.

(٤) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في مستحبّات التخلّي.

ثانياً ـ ما يكره في الاستنجاء :

١ ـ الاستنجاء باليمين : ففي مرسلة يونس عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : « نهى رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أن يستنجي الرجل بيمينه »[1].

٢ ـ الاستنجاء باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله : وقد أُلحقت به أسماء الأنبياء والأئمّة وفاطمة الزهراء عليهم‌السلام[2].

هذا إذا لم يستلزم تلويثاً وهتكاً للأسماء الشريفة، وإلّا فيحرم من هذه الجهة[3].

وألحق بعضهم بذلك ما إذا كان فيها خاتمٌ فصُّه من حجر زمزم[4].

مظانّ البحث :

عمدة مباحث هذا الموضوع في كتاب الطهارة، في بحث التخلّي. ويأتي البحث عن بعض مسائله في بحث الوضوء والغسل والتيمّم والصلاة.

(١) الوسائل ١ : ٣٢١، الباب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل. وانظر العروة الوثقى : فصل في مستحبّات التخلّي ومكروهاته. ونُقل عن بعضهم عدم جواز ذلك، أُنظر الجواهر ٢ : ٧٠.

(٢) أُنظر الجواهر ٢ : ٧٢.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم.

(٤) نقله عن جماعة صاحب الجواهر، أُنظر الجواهر ٢ : ٧٢.

استنزاه

لغة :

استفعال من التنزّه، بمعنى التباعد، والاسم النزهة، ومنه قيل : فلان يتنزّه عن الأقذار وينزّه نفسه عنها، أي يباعد نفسه عنها[1].

اصطلاحاً :

يأتي بمعنى التباعد عن النجاسة والقذارة.

وأكثر ما يستعمل بعنوان « تنزّه »، ولذلك نحيل بحثه على ذلك العنوان.

استنشاق

لغة :

مصدر استنشق. يقال : استنشقت الريح، أي : شممتها، واستنشقت الماء، أي : جعلته في الأنف وجذبته بالنَّفَس ليزول ما في الأنف من القذى[2].

والاستنثار : إخراج ما جذبته بالاستنشاق

(١) المصباح المنير : « نزه ».

(٢) أُنظر : ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والمصباح المنير، ومجمع البحرين : « نشق ».

من الماء، فيكون متأخّراً عنه[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن في خصوص الماء.

الأحكام:

المعروف بين فقهائنا: أنّ الاستنشاق من سنن الوضوء والغسل وآدابهما، لا من فروضهما، وقد ادّعي إجماع الفقهاء على ذلك[2] ما عدا ابن أبي عقيل، حيث نسب إليه القول بعدم كونه من فروض الوضوء ولا من سننه.

قال صاحب المدارك ـ مشيراً إلى المضمضة والاستنشاق ـ: «... والقول باستحبابهما هو المعروف من المذهب، والنصوص به مستفيضة. وقال ابن أبي عقيل: "إنّهما ليسا بفرض ولا سنّة". وله شواهد من الأخبار، إلّا أنّها ـ مع ضعفها ـ قابلة للتأويل[3]. نعم، روى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: "المضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء" ونحن نقول بموجبها، فإنّهما ليسا من أفعال الوضوء وإن استحبّ فعلهما قبله، كالسواك والتسمية ونحوهما...»[1].

هذا واختلفوا في عدد مرّات الاستنشاق وتقديم المضمضة عليه أو بالعكس، يراجع كلّ ذلك في العنوانين «وضوء» و «غسل».

استنفار

لغة:

مصدر استنفر، إذا طلب نَفْرَ قومِهِ وإسراعهم إليه[2] لنجدته ونصرته[3]. واستنفر الإمام الناس

(١) مجمع البحرين: «نثر»، وانظر الجواهر ٢: ٣٣٦، وعنوان: «استنثار».

(٢) أنظر: التذكرة ١: ١٩٦ و ٢٣٣، ومستند الشيعة ٢: ١٦٧ ـ ١٦٨، والجواهر ٢: ٣٣٥.

(٣) وتأويلها ما ذكره الشهيد في الذكرى: من أنّ السنّة قد يراد بها ما فرضه النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّه قد استعمل ذلك في الروايات أيضاً، ولذلك حمل الروايات النافية لأن يكون الاستنشاق من السنّة على هذا المعنى، مثل ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ليس المضمضة والاستنشاق = فريضة ولا سنّة، وإنّما عليك أن تغسل ما ظهر». وصرّح بهذا بعض من تأخّر عنه، ومن جملتهم المحدّث العاملي صاحب الوسائل بعد ذكر الرواية المتقدّمة.

وفي مقابل هذه الرواية وما يماثلها روايات أُخر، صرّحت بكونه من السنّة مثل ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «المضمضة والاستنشاق ممّا سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله».

أنظر: الذكرى ٢: ١٧٧، والوسائل ١: ٤٣٠ ـ ٤٣١، الباب ٢٩ من أبواب الوضوء، الحديثين ٦ و ١.

(١) المدارك ١: ٢٤٧ و ٣٠٢، وانظر مفتاح الكرامة ١: ٢٧٠ و ٣٢٠.

(٢) المصباح المنير: «نفر».

(٣) النهاية (لابن الأثير)، لسان العرب: «نفر».

لجهاد العدوّ إذا حثّهم على النفر ودعاهم إليه[١].

ويقال للنافرين لحربٍ أو غيرها: نفيرٌ؛ تسمية بالمصدر[٢].

وأصل النفر: التباعد[٣].

اصطلاحاً:

يستعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

يتعرّض الفقهاء لأحكام الاستنفار ـ بصورة عامّة ـ في بحث الجهاد؛ حيث يتكلّمون عن وجوب إجابة الإمام لو استنفر الناس للجهاد أو الدفاع أو لقتال البغاة ونحو ذلك.

ويتكلّمون أيضاً عن نوع الوجوب، هل هو كفائي أو عيني؟ وهل يحتاج إلى إذن الأبوين والغريم ـ مع استنفار الإمام عليه السلام ـ أو لا؟

وسوف نتعرّض لذلك كلّه في العناوين: «جهاد»، «دفاع»، «بغي» ونحوها إن شاء اللّه تعالى.

ويراجع باقي ما يرتبط بالاستنفار، كالنفر للتفقّه والنفر من منى في الحجّ تحت العنوانين: «نفر» و«حجّ».

(١) النهاية (لابن الأثير)، لسان العرب: «نفر».

(٢) المصباح المنير: «نفر».

(٣) معجم مقاييس اللغة: «نفر».

وما يرتبط بآية النفر[١] تحت عنوان «آية» في الملحق الأصولي.

استنقاء

لغة:

طلب النقاء، وهو النظافة[٢].

راجع: استنجاء.

استنقاع

لغة:

القرار في الماء لأجل التبريد، فقولهم: استنقع في الماء: إذا ثبت فيه يتبرّد[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

المعروف جواز استنقاع الرجل الصائم في

(١) وهي قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائفَةٌ لِيَتَفَقَّهوا في الدِّينِ ... ﴾. التوبة: ١٢٢.

(٢) لسان العرب: «نقا».

(٣) لسان العرب: «نقع».

الماء ـ بمعنى إباحته ـ وكراهته للمرأة الصائمة. وعن بعضهم القول بحرمته[١].

راجع : صوم.

استهانة

راجع : إهانة.

استهزاء

لغة :

السخرية، يقال : هزىء واستهزأ إذا سخر[٢]. والسخرية تتضمّن الاحتقار والاستذلال[٣].

وقد يفرّق بينها : بأنّ السخرية إنّما تكون بعد صدور فعلٍ من الشخص، وأمّا الاستهزاء فلا يلزم أن يكون كذلك[٤].

(١) الجواهر ١٦ : ٢٦٢ و ٣٢٣.

(٢) أُنظر : ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب : «هزأ».

(٣) معجم مقاييس اللغة : «هزأ»، ومجمع البحرين : «هزا».

(٤) معجم الفروق اللغوية : الفرق بين الاستهزاء والسخرية.

وقيل : الاستهزاء : المزح في خفية[١].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

يختلف حكم الاستهزاء باختلاف موارده، نشير إليها إجمالاً :

أوّلاً ـ الاستهزاء باللّه وبالرسول وبالرسالة :

تقدّم في بحث الارتداد : أنّ الاستهزاء باللّه وبالرسول وبالرسالة موجب للارتداد والكفر[٢].

وأمّا الاستهزاء بالأئمة ـ سلام اللّه عليهم أجمعين ـ فإن انتهى إلى الاستهزاء باللّه أو بالرسول أو بالرسالة، فحكمه ما تقدّم بلا إشكال، وإلّا فالظاهر من كلمات بعضهم أنّه موجب للارتداد أيضاً. قال صاحب الجواهر في تحقّق الارتداد :

«ويتحقّق بالبيّنة عليه... وبكلّ فعلٍ دالٍّ صريحاً على الاستهزاء بالدين والاستهانة به ورفع

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني) : «هزأ»، ولعلّ الصحيح : المزح في خفيّةٍ.

(٢) أُنظر : القواعد ٢ : ٢٧٤، والإرشاد ٢ : ١٨٩، والتحرير ٢ : ٢٣٦، ومجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٣١٤، والجواهر ٤١ : ٦٠٠، وغيرها.

اليد عنه، كإلقاء المصحف في القاذورات وتمزيقه واستهدافه ووطئه وتلويث الكعبة أو أحد الضرائح المقدّسة بالقاذورات...»[١].

ومقصوده من الضرائح المقدّسة ضرائح الأئمة عليهم السلام.

وقد تقدّم الاختلاف في تحقّق الارتداد بإنكار أحد الأئمة عليهم السلام، وأنّ المشهور عدم حصول الارتداد به، وكان صاحب الجواهر يميل إلى حصول الارتداد به إذا صدر من المعتقد بالمذهب.

نعم، ادّعي عدم الخلاف في أنّ من سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام فحدّه القتل[٢]، فإذا اشتمل الاستهزاء على سبٍّ فيكون حدّه القتل، لكن لا من باب الارتداد، ولذلك لا تترتّب عليه آثار الارتداد، بل لأنّه موضوع مستقلّ حكمه القتل[٣].

راجع: ارتداد، سبّ.

ثانياً ـ الاستهزاء بالمؤمنين:

لا إشكال في حرمة الاستهزاء بالمؤمنين والسخرية منهم؛ لقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ المُطَّوِّعِينَ مِنَ المُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَلا نِساءٌ مِنْ نِساءٍ عَسىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلا تَنابَزُوا بِالأَلْقابِ بِئْسَ الاسْمُ الفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[٢].

وقد عدّوه من الكبائر؛ لأنّ الله تعالى أوعد عليه النار، ولذلك يكون فعله مخلّاً بالعدالة[٣].

والروايات الواردة في حرمة احتقار المؤمن وإهانته وإذلاله وإيذائه كثيرةٌ جدّاً نأتي على جملة منها في عنوان «إهانة» إن شاء الله تعالى ونكتفي هنا بذكر بعضها:

١ ـ روى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تحقّروا مؤمناً فقيراً؛ فإنّ من حقّر مؤمناً أو استخفّ به حقّره الله ولم يزل ماقتاً له حتّى يرجع عن محقرته أو يتوب»[٤].

وقال: «من استذلّ مؤمناً أو احتقره لقلّة ذات يده شهره الله يوم القيامة على رؤوس الخلائق»[٥].

(١) الجواهر ٤١: ٦٠٠.
(٢) المصدر نفسه: ٤٣٢ و ٤٣٥.
(٣) لكن يظهر من صاحب الجواهر ـ في الجهاد ـ أنّه يوجب الارتداد إذا كان السابّ مستحلاً للسبّ، بل استظهر كفره وإن لم يكن مستحلاً؛ لأنّه فعل ما يقتضي الكفر كهتك الكعبة. أنظر الجواهر ٢١: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(١) التوبة: ٧٩.
(٢) الحجرات: ١١.
(٣) الجواهر ١٣: ٣١٤، و ٤١: ٥٩.
(٤) و (٥) الوسائل ١٢: ٢٦٧، الباب ١٤٦، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨.

٢ ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً قال: «من حقّر مؤمناً مسكيناً أو غير مسكين، لم يزل الله عزّ وجلّ حاقراً له ماقتاً حتّى يرجع عن محقرته إيّاه»[1].

٣ ـ وقال الطبرسي ذيل قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾: روي عن ابن عباس أنّه قال: يفتح لهم[2] وهم في النار باب من الجنّة فيقبلون من النار إليه مسرعين حتّى إذا انتهوا إليه سُدّ عليهم فيضحك المؤمنون منهم، فلذلك قال الله عزّ وجلّ ﴿ فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴾[3].

ثالثاً ـ ما يستثنى من حرمة الاستهزاء بالمؤمنين:

لم أعثر على تصريح للفقهاء في ذلك، نعم لهم كلام في موضوع «السبّ» و«الغيبة» ربما ينفع المقام.

قال الشيخ الأنصاري عند كلامه عن حرمة السبّ: «ثمّ إنّه يستثنى من المؤمن، المظاهر بالفسق، لما سيجيء في الغيبة: من أنّه لا حرمة له.

(١) الوسائل ١٢: ٢٧٠، الباب ١٤٧، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

(٢) أي للمستهزئين من المنافقين في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾. البقرة: ١٤ ـ ١٥.

(٣) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٥٢، والآية ٣٤ من سورة المطفّفين.

وهل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر، فيشترط بشروطه، أم لا؟ ظاهر النصوص والفتاوى ـ كما في الروضة ـ الثاني، والأحوط الأوّل.

ويستثنى منه المبتدع أيضاً؛ لقوله صلى الله عليه وآله: "إذا رأيتم أهل [الريب] والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، [والقول فيهم]، والوقيعة..."[1]»[2].

وقال عند الكلام عن مستثنيات حرمة الغيبة: «أحدها ـ ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق؛ فإنّ من لا يبالي بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق، نعم لو كان في مقام ذمّه كرهه من حيث المذمّة، لكن المذمّة على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه».

ثمّ استدلّ بروايات من قبيل: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»[3]، و«ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بفسقه»[4].

ثمّ صرّح: بأنّه لا يشترط في الجواز أن يكون

(١) الوسائل ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

(٢) المكاسب ١: ٢٥٥.

(٣) الوسائل ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٥.

الاغتياب بقصد النهي عن المنكر وإن اشترط الشهيد ذلك في سبّ المتجاهر بالفسق.

ثمّ تكلّم عن جواز اغتياب الفاسق المعلن بفسقه في غير ما أعلن به، فنقل فيه قولين: الجواز وعدمه[1].

حكم الاستهزاء إذا توقّف عليه النهي عن المنكر:

ذكر الفقهاء مراتب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدءاً بالقلب، ثمّ اللسان، ثمّ اليد. وقالوا بلزوم التدرّج في هذه المراتب وبلزوم التدرّج في كلّ مرتبة بنفسها، ففي مرتبة القول ينبغي التدرّج باللين، ثمّ بالقول الغليظ، ثمّ بالأغلظ[2] وهكذا.

لكن الأغلب لم يبيّنوا المراد من الكلام الغليظ، وهل يشمل مثل الاستهزاء أم لا؟

نعم، قال الإمام الخميني: «لا يجوز إشفاع الإنكار بما يحرم وينُكر، كالسبّ والكذب والإهانة، نعم لو كان المنكر ممّا يهتمّ به الشارع ولا يرضى بحصوله مطلقاً، كقتل النفس المحترمة وارتكاب القبائح والكبائر الموبقة جاز، بل وجب المنع والدفع ولو مع استلزامه ما ذُكر، لو توقّف المنع عليه»[3].

لكن ربما يظهر من كلام الفقهاء: أنّ وجه التدرّج هو الاكتفاء بالأقلّ إيذاءً، فلو فرضنا أنّ بعض الاستهزاء أقلّ إيذاءً من الكلام الغليظ مع حصول الغرض ـ وهو الردع ـ به، فينبغي تقديمه.

راجع: أمر.

وهناك أبحاث أُخرى تتعلّق بالاستهزاء، مثل دعوى صدور الإقرار استهزاءً، وعدم نفوذ العقود والإيقاعات لو صدرت استهزاءً، وعدم دلالة ما يدلّ على الإسلام لو صدر من فاعله استهزاءً، أو احتملنا في حقّه ذلك، ونحوها تأتي في مواطنها إن شاء اللّه تعالى.

مظانّ البحث:

تُعلم ممّا تقدّم.

استهلاك

لغة:

مصدر استهلك، يقال: استهلك المال، إذا أنفقه وأنفده[1].

اصطلاحاً:

للفقهاء عدّة إطلاقات بالنسبة إلى الاستهلاك:

(١) أنظر المكاسب ١: ٣٤٣ و ٣٤٥.

(٢) أنظر الجواهر ٢١: ٣٨٠، والمصدر الآتي.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٣٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القول في مراتب الأمر بالمعروف، المسألة ٥.

(١) أنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «هلك».

الأوّل ـ إطلاقه بمعناه اللغوي، وهو إهلاك الشيء وإنفاده. وهذا الإطلاق كثيرٌ في كلمات المتقدّمين[١].

الثاني ـ إطلاقه بمعنى الاستحالة، وهي تبدّل الصورة النوعيّة للجسم، كتبدّل الخشب إلى رماد. وإطلاق الاستهلاك بهذا المعنى قليل.

قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى ما يشكّ في حرمته من جهة الاستخباث مع فرض استهلاكه في غيره خصوصاً إذا كان من الحيوان: «... فإنّه حينئذٍ يكون من الميتة المحرّمة نصّاً وإجماعاً على وجه لا يرتفع بالاستهلاك الذي مرجعه إلى عدم التمييز لا إلى الاستحالة»[٢]. وفيه إشارة إلى المعنى الثالث الآتي.

وقال المحقّق الهمداني عند الكلام في جواز استعمال الماء المستعمل: «وليس العبرة هنا الاستهلاك المرادف للاستحالة...»[٣].

الثالث ـ إطلاقه بمعنى تفرّق أجزاء المستهلك في المستهلك فيه، كتفرّق أجزاء الدم أو البول في الماء.

وهذا على نحوين:

١ ـ تارة تكون أجزاء المستهلك قابلة للحسّ، كتفرّق أجزاء الذهب أو الفضّة في التراب ـ كما في تراب الصاغة ـ بحيث لا يصدق عليه التراب الخالص، كما لا يطلق عليه الذهب أو الفضّة أيضاً، وكتفرّق عظام الموتى في التراب، بحيث يمنع عن صدق التراب الخالص على ذلك عرفاً.

وإطلاق الاستهلاك بهذا المعنى قليل أيضاً.

٢ ـ وتارةً تكون أجزاء المستهلك غير قابلة للحسّ والتمييز، وهذا أيضاً:

أ ـ إمّا لقلّة المستهلك وكثرة المستهلك فيه، كاستهلاك قطرةٍ من الدم في ماءٍ كثير.

وأكثر ما يراد من الاستهلاك ـ خاصّة عند المتأخّرين ـ هذا المعنى.

ب ـ وإمّا لتجانس المستهلك والمستهلك فيه، كقطرة من الماء في إناء من الماء أيضاً.

ويبدو أنّهم استشكلوا في صدق عنوان «الاستهلاك» على هذا النوع، وإن كان يشبهه من حيث الحكم أحياناً. قال السيّد الحكيم في بحث تأثير رطوبة الماسح في الممسوح وعدم وجود رطوبة أُخرى عليه: «... إلّا أن يكون المراد صورة استهلاك رطوبة الممسوح، بحيث لا يكون المسح إلّا ببلل الوضوء، وإن كان فرض الاستهلاك مع اتّحاد الجنس لا يخلو من إشكال»[١].

وقال السيّد الخوئي في موضوع جواز استعمال الماء المستعمل في الغسل، وبيان حكم ما لو

---

(١) أنظر: المبسوط ١: ٢٣٣، و ٢: ١٢٢، و ٣: ٧٩ و ٢١٦ و ٣٥٠، والسرائر ٢: ٣٣٩ و ٤٧٥ وغيرهما.

(٢) الجواهر ٣٦: ٣١٩، وانظر الصفحة ٢٧٦ أيضاً.

(٣) مصباح الفقيه ١: ٧٠.

(١) المستمسك ٢: ٣٩٢.

وقعت قطرات من ماء الغسل في الإناء الذي يغتسل منه: «ومن البديهي أنّ نضح قطرات يسيرة في ماء الإناء لا يوجب صدق عنوان "الماء المستعمل" عليه؛ لاستهلاك القطرات في ضمنه، وهذا لا بمعنى استهلاك الماء في الماء، فإنّ الشيء لا يستهلك في جنسه ـ بل يوجب ازدياده ـ بل بمعنى أنّه يوجب ارتفاع عنوانه، فلا يصدق على ماء الإناء أنّه ماءٌ مستعمل»[1].

والمقصود بالبحث هنا هو الاستهلاك بالمعنى الثالث، وهو تفرّق أجزاء المستهلَك في المستهلك فيه، وأهمّ موارده هو الاستهلاك الناشئ من غلبة المستهلك فيه على المستهلك، بل هذا هو القدر المتيقّن الذي ينصرف إليه لفظ «الاستهلاك».

وأمّا بالمعنى الأوّل، فقد تقدّم الكلام عنه إجمالاً في عنوان «إتلاف» وسوف يأتي في العناوين: «ضمان» و«غصب» ونحوهما.

وأمّا بالمعنى الثاني، فقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «استحالة».

الفرق بين الاستحالة والاستهلاك:

لا إشكال في أنّ هناك فرقاً أساسيّاً بين الاستحالة والاستهلاك ـ بالمعنى المقصود ـ وقد فرّق بعض الفقهاء بينهما بما حاصله:

أنّ الاستحالة عبارة عن: تبدّل حقيقة الشيء وصورته النوعيّة[1] ـ وإن كانت المادّة المشتركة باقية ـ كتبدّل الخشب بالإحراق إلى الرماد، أو كتبدّل الحيوان بوقوعه في المملحة إلى الملح، أو كتبدّل القطرة من الدم إلى التراب، ونحو ذلك.

فيقال: كان هذا الرماد خشباً، وكان هذا الملح كلباً، وكان هذا التراب دماً.

وأمّا الاستهلاك، فهو عبارة عن: انعدام الشيء عرفاً، وإن كان موجوداً واقعاً، مثل انعدام القطرة من الدم في إناءٍ كبيرٍ من الماء، فإنّه لا يبقى شيءٌ من الدم بحسب الظاهر حتّى يشار إليه، وإن كانت أجزاؤه متفرّقة بين أجزاء الماء.

ولذلك لو تمكّنا من استخراج هذه القطرة من الماء بآلة أو بمادّة كيمياويّة، فسوف يكون حكمها النجاسة أيضاً، لأنّ أجزاء نفس الدم السابق اجتمعت وكوّنت هذا الدم. بخلاف ما إذا استحالت القطرة من الدم تراباً ثمّ تمكّنا من استخراج الدم من التراب، فإنّ هذا الدم ليس هو الدم السابق، بل هو نوع جديد من الدم، ولذلك لا تشمله أدلّة نجاسة

---

(١) التنقيح ١: ٣٧٩، وانظر مصباح الفقيه ١: ٧٠.

(١) المراد من الصورة النوعيّة هو ما يصير به الشيء شيئاً وتترتّب عليه آثاره الخاصّة به مقابل المادّة المشتركة بين الأشياء المعبّر عنها بـ «الهيولى»، كالصورة الإنسانية، فإنّ الشيء إنّما يصير إنساناً إذا وجدت فيه الصورة الإنسانيّة ـ وهو كونه ناطقاً مثلاً ـ وترتّبت عليه آثار الإنسانيّة.

أنظر: الأسفار ٢: ١٤٦، وشرح المصطلحات الفلسفيّة: «صورة».

الدم؛ لاختصاصها بدم الحيوان الذي له نفس سائلة، وهذا دم متكوّن من التراب[1].

الأحكام :

الحكم الإجمالي للاستهلاك هو: أنّ المستهلك يفقد حكمه الأوّلي ويتّصف بحكم المستهلك فيه، إلّا إذا طرأت ظروف خاصّة.

وفيما يلي نشير إلى أهمّ أحكام الاستهلاك بحسب موارده :

الاستهلاك من حيث الطهارة والنجاسة :

إنّ المستهلك والمستهلك فيه تارة يكونان طاهرين، وتارة نجسين ـ أو متنجّسين ـ وتارة مختلفين، أي الأوّل طاهر والثاني نجس، أو بالعكس. فمجموع الصور أربع :

الصورة الأولى ـ استهلاك الطاهر في الطاهر :

والاستهلاك في هذه الصورة لا يزيد حكماً في المستهلك أو المستهلك فيه إلّا إذا اختلفا رتبة في الطهارة أو في أمرٍ آخر، كحلّية الأكل وحرمته، وأمثلة ذلك كثيرة، منها :

١ ـ المعروف أنّه يجوز استعمال الماء الذي استعمل في الوضوء مرّةً ثانيةً، في الغسل أو الوضوء أو إزالة النجاسة، لكن اختلفوا في الماء الذي استعمل في الغسل ـ مع فرض طهارة بدن المغتسل ـ هل يجوز استعماله ثانية في الوضوء أو الغسل، أو لا[1]؟

فعلى فرض القول بعدم الجواز، لو وقعت قطرات من الماء المستعمل في الغسل في ماءٍ آخر، ثمّ استهلكت فيه، فيجوز الاغتسال أو الوضوء منه ثانية؛ لعدم صدق عنوان «الماء المستعمل» على الماء؛ لأنّ المستعمل استهلك فيه[2].

٢ ـ إذا كان في الحِصرِم عدّة حبّات من العنب، ثمّ اعتصر ماؤه واستهلك ماء العنب في ماء الحصرم، ثمّ غلى فلا ينجس ـ بناءً على نجاسة العصير العنبي بالغليان ـ ولا يحرم، لأنّ موضوع النجاسة والحرمة هو العصير العنبي المغلي، ولا عصير عنبياً هنا، لاستهلاكه في عصير الحصرم[3].

٣ ـ الدم المستخلّف في الذبيحة طاهر ـ بشروطه ـ لكن في حرمة أكله قولان[4]، فعلى

---

(١) أنظر: التنقيح ٣: ١٩٣ ـ ١٩٥، والمستمسك ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥. وبمتنهما العروة الوثقى، فصل في المطهّرات، الخامس (الإنقلاب)، المسألة ٧.

(١) أُنظر: المستمسك ١: ٢١٩، والتنقيح ١: ٣٣٩.

(٢) أُنظر: المستمسك ١: ٢٣٦، والتنقيح ١: ٣٥٩ و ٣٧٩، والاستهلاك هنا من قسم الاستهلاك في الجنس الذي تقدّم الكلام عنه.

(٣) أُنظر: المستمسك ٢: ١١٠، والتنقيح ٣: ٢٠٦، وبمتنهما العروة الوثقى، فصل في المطهّرات، السادس (ذهاب الثلثين)، المسألة ٢.

(٤) أُنظر: المستمسك ١: ٣٥٣، والتنقيح ٢: ١٩، وبمتنهما العروة الوثقى، فصل في النجاسات، الخامس (الدم)، المسألة ٢.

القول بالحرمة، لو وقع منه مقدارٌ في قدر المرق ـ مثلاً ـ ثمّ استهلك فيه بالغليان ونحوه، فيجوز أكل المرق؛ لاستهلاك الدم فيه وارتفاع موضوع حرمة الأكل[1].

الصورة الثانية ـ استهلاك النجس في النجس:

والاستهلاك في هذه الصورة لا يزيد حكماً أيضاً إلّا إذا اختلف المستهلَك والمستهلَك فيه في النجاسة رتبة. ومن أمثلته:

المعروف بين الفقهاء عدم وجوب الاجتناب عن غسالة الاستنجاء ـ إمّا لطهارتها أو للعفو عنها ـ بشروط، منها أن لا يخرج مع الغائط أو البول نجاسة أخرى كالدم، فإن خرجت وجب الاجتناب حينئذٍ إلّا أن يستهلك في ما خرج معه، فينتفي حينئذٍ موضوع وجوب الاجتناب[2].

راجع: استنجاء.

الصورة الثالثة ـ استهلاك الطاهر في النجس:

وفي هذه الصورة يتّصف الطاهر المستهلك بحكم المستهلك فيه، وهو النجاسة، ومن أمثلة ذلك:

(١) أنظر: الجواهر ٣٦: ٣٨٢، والمستمسك ١: ٣٦٢، وتحرير الوسيلة ١: ١٠٥، فصل في النجاسات، الدم.

(٢) أنظر: المستمسك ١: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، والتنقيح ١: ٣٨٣، ويتنهيا العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل (الماء المستعمل)، المسألة ٢.

١ ـ ما إذا ألقينا على كرٍّ من الماء مقداراً من الدم النجس بحيث استهلك فيه الماء ولم يصدق عليه عنوان «الماء»، فيحكم عليه بالنجاسة[1].

٢ ـ ما إذا اختلط التراب الطاهر بالتراب النجس فاستهلك فيه ـ بناءً على صدق الاستهلاك في اختلاط المتجانسين ـ فيترتّب عليه حكم النجاسة، فلا يجوز التيمّم به ولا السجود عليه، لاشتراط الطهارة فيهما[2].

لكن في هذين المثالين ونحوهما نوع من التسامح؛ أمّا الأوّل، فلأنّ الماء المعتصم ـ كالكرّ والجاري ونحوهما ـ ينجس بمجرّد تغيّر أحد أوصافه بالنجاسة وإن لم يستهلك في النجس.

وأمّا الثاني، فلأنّ وجود مقدار من التراب النجس في التراب الطاهر يمنع من جواز السجود عليه والتيمّم به وإن لم يستهلك الطاهر في النجس.

الصورة الرابعة ـ استهلاك النجس في الطاهر:

وهذه هي الصورة الأصليّة التي وقع معظم أبحاث الاستهلاك فيها. وهي على أنحاء أيضاً:

١ ـ استهلاك القليل النجس في القليل الطاهر:

لو باشر النجسُ ـ سواء كان جامداً أو مائعاً، قليلاً أو كثيراً ـ المائعَ القليل الطاهر نجّسه، سواء

(١) وهذا ما يعبّر عنه بـ «الماء المتغيّر بالنجاسة»، والحكم بنجاسته إجماعي. أُنظر المستمسك ١: ١١٩.

(٢) أُنظر الجواهر ٥: ١٣٦ ـ ١٣٧.

استهلك فيه أو لا؛ لأنّ المائع القليل ينجس بمجرّد الملاقاة مع النجس، ولا يؤثّر فيه الاستهلاك المتأخّر.

وأمثلة ذلك كثيرة ـ مثل وقوع قليل من الخمر في قدر المرق واستهلاكه فيه، أو وقوعه في الخلّ واستهلاكه فيه[١] ـ لكن هناك مورد تكلّم الفقهاء فيه، وهو ما لو وقع في قدر المرق قليل من الدم، فعلى ما تقدّم ينجس المرق بمجرّد ملاقاته مع الدم وإن استهلك الدم فيه، لكن هناك قول بطهارته استناداً إلى بعض النصوص رميت بالضعف[٢].

٢ ـ استهلاك القليل الطاهر في القليل الطاهر:

وفي هذه الصورة لا يتغيّر حكم المستهلك إلّا إذا كان له حكم آخر، ومن أمثلته: استهلاك الدم الخارج من الأسنان ونحوها في ماء الفم ـ بناءً على طهارة الدم في الباطن ـ فإنّه لو اجتمع الدم في فضاء الفم ولم يستهلك في مائه حرم بلعه؛ لاستخباثه لا لنجاسته، أمّا لو استهلك فيه فترتفع الحرمة[٣].

(١) أنظر: المستمسك ٢: ١٠١، والتنقيح ٣: ١٩٠، وبمتنها العروة الوثقى: فصل المطهّرات، الرابع، المسألة ٤.

(٢) أنظر: الجواهر ٣٦: ٣٨١، والمستمسك ١: ٣٦٠، والتنقيح ٢: ٢٧، وبمتنها العروة الوثقى: فصل النجاسات، الخامس (الدم)، المسألة ١١.

(٣) أنظر: المستمسك ١: ٣٦٢، والتنقيح ٢: ٣٠، وبمتنها العروة الوثقى: فصل النجاسات، الخامس (الدم)، المسألة ١٣.

٣ ـ استهلاك النجس في الكثير الطاهر:

إذا كان الماء المستهلك فيه مطلقاً وطاهراً وكثيراً، فالنجس المستهلك يصير طاهراً، سواء كان جامداً أو مائعاً، كثيراً أو قليلاً، مضافاً أو مطلقاً. وهذه الصورة أهمّ صور الاستهلاك، وموارده كثيرة، منها:

١ ـ أنّ المضاف المتنجّس ـ سواء كان قليلاً أو كثيراً ـ لا يطهر إلّا باستهلاكه في الماء الكثير المطلق الطاهر؛ فإنّه يرفع إضافته ويصيّره طاهراً. وقد قيل: «كان بناء الأصحاب على عدم طهارة المائعات غير الماء إلّا بالاستهلاك»[١].

لكن ربما يقال: إطلاق الطهارة بالاستهلاك، فيه نوع من التسامح؛ لأنّ النجس لا يبقى موضوعه بعد الاستهلاك كي يحكم عليه بالطهارة، بل ينعدم حكم النجاسة لأجل انعدام موضوعها بالاستهلاك[٢].

ومن أمثلته: استهلاك الخلّ المتنجّس، أو اللبن، أو ماء الورد في الماء الكثير.

٢ ـ الأعيان النجسة، مثل الدم والبول والمني ونحوها، إذا استهلكت في الماء الكثير المطلق الطاهر تطهر بالمعنى المتقدّم، أي انعدام موضوع النجاسة[٣].

(١) المستمسك ٢: ٤٨.

(٢) أنظر: المستمسك ١: ١١٧، و ٢: ٤ و ٤٨ و ٥١، والتنقيح ١: ٦٣، و ٣: ٧.

(٣) أنظر: المستمسك ٢: ١٠٥، والتنقيح ٣: ١٩٣.

٣ ـ الماء المتنجّس ـ سواء كان كثيراً أو قليلاً ـ يطهر بالاستهلاك في الكثير المطلق الطاهر، بناءً على صدق الاستهلاك في المتجانسين، وبناءً على اشتراط الامتزاج المرادف للاستهلاك في ذلك، وأمّا بناءً على كفاية الاتّصال بالكثير فلا يشترط الاستهلاك، وإن كان يطهر به قطعاً[1].

وأمّا إذا كان المستهلك فيه مضافاً، فهو ينجس؛ لأنّ المضاف ينجس بمجرّد الملاقاة مع النجس مهما كان كثيراً كما إذا ألقينا قطرة من الخمر في مقدارٍ كثيرٍ من الخلّ واستهلكت فيه، فينجس الخلّ وإن استهلك فيه الخمر[2].

الاستهلاك من حيث الإضافة والإطلاق:

والكلام هنا من هذه الحيثية فقط مع غضّ النظر عن الطهارة والنجاسة، فنقول:

١ ـ تارة يستهلك المضاف في المطلق، كاستهلاك الخلّ، أو اللبن، أو ماء الورد، أو ماء الفواكه في الماء المطلق بحيث لا يصدق إلّا عنوان «الماء» خالياً من كلّ إضافة، ففي هذه الصورة يصير المضاف مطلقاً، وتترتّب عليه أحكامه، مثل جواز التوضّؤ والاغتسال منه، وعدم انفعاله، وتنجّسه بمجرّد الملاقاة إذا كان كثيراً[1].

٢ ـ وتارة يستهلك المطلق في المضاف، كاستهلاك الماء المطلق في المائعات المتقدّمة أو غيرها، فيصبح المطلق مضافاً ويترتّب عليه حكمه، مثل عدم جواز التوضّؤ والاغتسال منه، وانفعاله بمجرّد الملاقاة بالنجاسة وإن كان كرّاً أو أكثر[2].

٣ ـ وتارة يستهلك المضاف في المضاف الآخر، فهنا يكتسب المستهلك عنوان المستهلك فيه وحكمَه إذا اختلفا في بعض الأحكام، كما إذا قلنا بجواز التوضّؤ بماء الورد[3]، ثمّ استهلك فيه مضاف آخر لا يجوز التوضّؤ به ـ كبعض العطور السائلة ـ فيجوز التوضّؤ بماء الورد في هذا الفرض أيضاً.

الاستهلاك في الطهارات الثلاث:

١ ـ الاستهلاك في الوضوء:

يشترط في الوضوء أن يكون مسح الرأس والقدمين بالبلل الباقي في اليدين من غسل الوجه واليدين، ولذلك استشكلوا في ما إذا كان على محلّ المسح بلل يمنع من وصول بلل اليد إلى الممسوح، نعم صرّح بعضهم بجواز ذلك لو كان البلل قليلاً جدّاً بحيث يستهلك في بلل اليد، بل استُظهر ذلك من

---

(١) أنظر: ذخيرة المعاد: ١٢٠، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ١٤٠، ومصباح الفقيه ١: ٢٠.

(٢) أنظر: الجواهر ٦: ٢٨٧، والمستمسك ٢: ١٠١، والتنقيح ٣: ١٩٠.

(١) أنظر الجواهر ١: ٣٣٠.

(٢) أنظر: المستمسك ١: ١١٤، والتنقيح ١: ٥١.

(٣) كما هو المعروف عن الصدوق، أنظر الهداية (للصدوق): ١٣، باب الوضوء.

الأصحاب وإن لم يصرّح كلّهم به.

لكن صدق الاستهلاك في ذلك يتوقّف على صدقه في المتجانسين[١].

راجع : وضوء.

٢ ـ الاستهلاك في التيمّم :

أ ـ يشترط في التيمّم أن يكون بالتراب، فإذا خالطه غيره ممّا لا يصحّ التيمّم به ـ مثل أنواع المعادن والجصّ والنورة[٢] ونحوها ـ فلا يصحّ التيمّم به إلّا أن يكون مستهلكاً في التراب، فيصحّ[٣].

ب ـ ويشترط أيضاً أن يكون التراب طاهراً، فإذا مازجته نجاسة، فإن استهلكت فيه، بمعنى استحالت إلى التراب، فيجوز التيمّم به، وإلّا فاستشكلوا فيه حتّى مع فرض صدق الاستهلاك بمعنى تفرّق أجزاء المستهلك في المستهلك فيه، من جهة صدق ضرب اليد على بعض الأجزاء النجسة[٤].

وسوف يأتي الكلام عن الموردين في عنوان «تيمّم» إن شاء اللّه تعالى.

(١) أُنظر : الجواهر ٢ : ١٨٧، والمستمسك ٢ : ٣٩٢.

(٢) بناءً على عدم صحّة التيمّم بالجصّ والنورة بعد الطبخ.

(٣) أُنظر : الجواهر ٥ : ١٣٧، والمستمسك ٤ : ٣٨٩، والتنقيح ١٠ : ٧٨.

(٤) أُنظر : الجواهر ٥ : ١٣٤ و ١٣٧.

الاستهلاك في ما يتعلّق بالصلاة :

١ ـ يشترط في لباس المصلّي أن لا يكون حريراً محضاً، نعم تجوز الصلاة في الخليط من الحرير وغيره بشرط أن لا يكون غير الحرير مستهلكاً في الحرير إلى حدٍّ لا يصدق عليه عنوان «الممزوج» و «الخليط»[١].

راجع : لباس المصلّي.

٢ ـ يشترط في ما يسجد عليه أن يكون ممّا يصدق عليه عنوان «الأرض»، ولذلك لا يصحّ السجود على المعدن، وإذا اختلط المعدن بالتراب، فإن كان مستهلكاً في التراب فيجوز السجود عليه وإلّا فلا.

٣ ـ لا يجوز السجود على الوحل الذي لا تتمكّن منه الجبهة، نعم إذا كان بحيث يمكن أن تستقرّ الجبهة عليه جاز، ولا يضرّ وجود الأجزاء المائيّة فيه؛ لاستهلاكها حينئذٍ في الأجزاء الترابيّة[٢].

الاستهلاك في ما يتعلّق بالصوم :

لو بلّ الخيّاط الخيط بريقه ثمّ ردّه إلى الفم، وابتلع ما عليه من الرطوبة، بطل صومه، إلّا إذا استهلك ما كان عليه من الرطوبة على وجه

(١) أُنظر : الجواهر ٨ : ١٣٨، والمستمسك ٥ : ٣٧٣ ـ ٣٧٤ و ٣٨٥، وبمتنه العروة الوثقى : فصل شرائط لباس المصلّي، السادس، المسألة ٣٣.

(٢) أُنظر الجواهر ٨ : ٤٢٦.

لا تصدق عليه الرطوبة الخارجيّة، وكذا في مثل السواك[1].

وقال السيّد اليزدي: «إذا امتزج بريقه دم واستهلك فيه يجوز بلعه على الأقوى، وكذا غير الدم من المحرّمات والمحلّلات، والظاهر عدم جواز تعمّد المزج والاستهلاك بالبلع، سواء كان مثل الدم ونحوه من المحرّمات أو الماء ونحوه من المحلّلات، فما ذكرناه من الجواز إنّما هو إذا كان ذلك على وجه الاتّفاق»[2].

ووافقه على ذلك السيّد الحكيم[3]، والسيّد الخوئي[4]، إلّا أنّ الأوّل استشكل في المنع في صورة تعمّد الاستهلاك.

الاستهلاك في ما يتعلّق بالحجّ:

يحرم على المحرم استعمال الطيب أكلاً، وشمّاً، وإطلاءً. لكن صرّح جملة من الفقهاء: بأنّه لو استهلك الطيب في المأكول أو الممسوس بحيث زالت

(١) أنظر: الجواهر ١٦: ٢٩٩، والمستمسك ٨: ٢٣٥ و ٣٢٩، ومستند العروة (الصوم) ١: ٩٦ـ٩٨ و ٢٧٩، وبمتنها العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في ما يجب الإمساك عنه، الأوّل والثاني، وفصل في أمور لا بأس بها للصائم.

(٢) و (٣) و (٤) أنظر المستمسك ٨: ٣٣٠، ومستند العروة (الصوم) ١: ٢٨٠، وبمتنها العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في أمور لا بأس بها للصائم، المسألة الأولى.

أوصافه: من الطعم والرائحة واللون، فيجوز استعماله[1].

الاستهلاك في ما يتعلّق بالحلف:

لو حلف أن لا يأكل شيئاً، ثمّ مزجه بغيره حتّى استهلك فيه، فقد صرّح جملة من الفقهاء بأنّه: جاز له أكله ولم يحنث بذلك[2].

الاستهلاك في ما يتعلّق بالأطعمة والأشربة:

تقدّم الكلام عمّا يتعلّق بالموضوع في بحث الاستهلاك في الطهارة ـ من حيث الطهارة والنجاسة ومن حيث الإطلاق والإضافة ـ والآن نتكلّم عمّا يتعلّق به من حيث الحلّية والحرمة مع غضّ النظر عن الإضافة والإطلاق، والطهارة والنجاسة، فنقول:

لو استهلك الشيء الحرام في الشيء الحلال، مثل استهلاك لعاب الحيوان الطاهر أو فرثه في لبنه، أو مثل استهلاك بعض الحشرات والديدان في الأطعمة المحلّلة فهل يجوز الأكل منها أو لا؟

قلّما وجدت من تعرّض لذلك، نعم تعرّض له

(١) أنظر: التذكرة ٧: ٣١٤، والمدارك ٧: ٣٢٦، والحدائق ١٥: ٤٢٤، والجواهر ١٨: ٣٢٣.

(٢) أنظر: المبسوط ٦: ٢٤٠ و ٢٤١، والمهذّب ٢: ٤١٩، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٢٤، والجواهر ٣٥: ٢٩٩.

بعضهم على نحو الإجمال، قال صاحب الجواهر في موضع ـ مشيراً إلى عدم صدق أكل الخبيث لو استهلك في غيره ـ: «ولعلّ من ذلك[١] ما يقع من فرث الغنم مثلاً في لبنها وإن بقي أجزاءٌ منه بعد إخراجه منه استهلكت فيه»[٢].

وقال في موضع آخر ـ عند الكلام عن حرمة العصير العنبي وحرمة ما يمازجه ـ: «... بل الظاهر حرمة الممتزج بالطاهر منها إذا لم تتحقّق استحالته إلى غيره من المحلّل أو استهلاكه على وجه يلحق بها، ... ضرورة عدم حلّية المحرّم بالاستهلاك بمعنى عدم التمييز بين أجزاء المحلّل والمحرم، كما هو واضح»[٣].

ومحلّ الاستشهاد العبارة الأخيرة، حيث أطلق القول فيها بعدم حلّية المحرّم بالاستهلاك بمعنى تفرّق الأجزاء وعدم التمييز بينها وبين أجزاء المحلّل. نعم لو كان بمعنى الاستحالة أو ما يقرب منها فهو يرفع الحرمة. ولكن مثال الفرث واللبن من القسم الأوّل مع أنّه قال بارتفاع الحرمة فيه.

وجاء في رسائل المحقّق الكركي:

«مسألة: لو اتّفق وقوع لعاب حيوان طاهر في الماء الذي في إناء، هل شرب ذلك الماء جائز أم لا؟ وكذا القول في مائعٍ غير الماء؟

الجواب: إن بقي اللعاب متميّزاً عن المائع لم يحرم سوى اللعاب دون المائع، وإن استهلك ولم يبقَ إلّا المائع فقط، ففي حلّه وجه ليس ببعيد»[١].

وجاء في بعض رسائل الشهيد الثاني:

«مسألة: لو وقع قطرة من بول مأكول اللحم أو بعض فضلاته في المائع كالحليب، ما حكمه؟

الجواب: إن استهلك فيه حلّ الجميع على الظاهر»[٢].

وتقدّم عن السيّد اليزدي جواز أكل ما استهلك في الفم من المحرّمات كالدم ونحوه، وتقرير السيّدين الحكيم والخوئي له[٣].

كانت هذه أهمّ الموارد التي يتحقّق فيها الاستهلاك وبيان أحكامها، وبقيت موارد أُخرى، مثل مسألة استهلاك اللبن بغيره عند الرضاع وما يترتّب عليه من نشر الحرمة ـ أو عدمه ـ واستهلاك المغصوب في غيره، وحصول الضمان بسبب خلط مال الغير مع ماله واستهلاكه فيه، وإن لم يكن غاصباً، ونحوها من الموارد.

---

(١) ولعلّ منه أيضاً استهلاك النحل في العسل، وقد قامت السيرة على أكل العسل مع العلم بوجود أجزاء من النحل مستهلكة فيه.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٦: ٣٥١.

(٣) الجواهر ٣٦: ٢٧٦.

(١) رسائل المحقّق الكركي ٢: ٢٧٧.

(٢) الأسئلة المازحية (المطبوعة مع حقائق الإيمان): ٢٣٤، المسألة ٨٦.

(٣) أُنظر الصفحة ١٤٠، الاستهلاك في ما يتعلّق بالصوم.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة : وأكثر مباحث الاستهلاك وردت في مواطن متعدّدة منه، تعلم ممّا سبق.

٢ ـ كتاب الصلاة : لباس المصلّي.

٣ ـ كتاب الصوم : المفطرات.

٤ ـ كتاب الأيمان.

٥ ـ كتاب الأطعمة والأشربة.

وموارد أُخرى وبمناسبات مختلفة.

استهلال

لغة :

مصدر استهل. يقال : استَهلّ[١] الهلال، إذا ظهر. واستهلّ الصبي، إذا رفع صوته بالبكاء عند ولادته[٢].

وقيل : كلّ شيءٍ ارتفع صوته فقد استهلّ، ومنه : استهلّت السماء إذا ارتفع صوت وقعها، واستهلّ الهلال إذا رُفع الصوت بالتكبير عند رؤيته، واستهلّ الطفل إذا ارتفع صوته عند الولادة[١]، وأهلّ المحرِم بالحجّ إذا رفع صوته بالتلبية[٢].

اصطلاحاً :

ورد الاستهلال في كلمات الفقهاء بمعنى استهلال الهلال أي ظهوره، واستهلال الصبي أي ارتفاع صوته بالبكاء ـ أو مطلق تصويته ـ عند الولادة.

والمقصود بالبحث هنا هو المعنى الثاني، وسوف نتعرّض للأوّل في العنوانين : «صوم» و «هلال» ونحوهما إن شاء اللّه تعالى.

وأمّا استهلال المحرِم فيذكره الفقهاء بعنوان «إهلال» غالباً، وسوف يأتي الكلام عنه في موضعه إن شاء اللّه تعالى.

الأحكام :

وقبل بيان أحكام الاستهلال نشير إلى أُمور ثلاثة :

---

(١) قرأه بعضهم بالبناء للمفعول، أي استُهِلَّ الهلال.

(٢) أُنظر : النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط : «هلل»، والانتصار : ١٠٢.

(١) وفي الرياض : «سمّي ذلك استهلالاً إمّا لتصويته عند ولادته، أو للصوت الحاصل عندها ممّن حضر عادةً، كتصويت من رأى الهلال» الرياض (الحجريّة) ٢ : ٤٤٥، وانظر الروضة البهيّة ٣ : ١٤٤.

(٢) أُنظر : النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط : «هلل»، وانظر الانتصار : ١٠٢.

الأوّل ـ هل الأحكام مترتّبة على الاستهلال أو الحياة ؟

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّ الأحكام مترتّبة على الحياة ولا خصوصيّة للاستهلال، ولإثبات الحياة أمارات، منها : الاستهلال، ومنها : التنفّس، والتثاؤب، والعطاس، والبكاء، والرضاع، والحركة الإرادية ـ دون التقلّص غير الإرادي؛ لأنّه قد يتحقّق في لحم المذبوح أيضاً ـ ونحوها.

قال الشيخ الطوسي : «... وإن خرج وفيه حياة مستقرّة ولم يستهلّ فإنّه يرث أيضاً، ويصلّى عليه استحباباً. ويعلم أنّ فيه حياة مستقرّة بأن يعطس، أو يمصّ اللبن، أو يبقى يومين وثلاثة ...»[١].

وقال المحقّق : «الحمل يرث إن سقط حيّاً، وتعتبر حركة الأحياء كالاستهلال والحركات الإرادية دون التقلّص»[٢].

وقال الشهيد الثاني : «وتعلم الحياة بصراخه ـ وهو الاستهلال ـ وبالبكاء، والعطاس، والتثاؤب، وامتصاص الثدي، ونحوها من الحركة الدالّة على أنّها حركة حيّ، دون التقلّص في العصب والاختلاج ...»[٣].

وقال الفاضل الإصفهاني بالنسبة إلى دية الجنين : «... مع يقين الحياة باستهلاله، أو تنفّسه، أو عطاسه، أو ارتضاعه»[١].

(١) المبسوط ٤ : ١٢٤.

(٢) المختصر النافع : ٢٦٦.

(٣) المسالك ١٣ : ٦٠.

الثاني ـ بماذا يتحقّق الاستهلال ؟

يتحقّق الاستهلال بصراخ الطفل أو صياحه، أو رفع صوته عند ولادته[٢].

هذا بناءً على أنّ الاستهلال هو صراخ المولود أو تصويته، وأمّا لو قلنا : بأنّه صوت من حضر عند الولادة وعند رؤية المولود، فالاستهلال يتحقّق بتصويتهم الدالّ على ولادته حيّاً[٣].

الثالث ـ بماذا يثبت الاستهلال ؟

يثبت الاستهلال بالاُمور التالية :

١ ـ برجلين : وهو الأصل في كلّ شهادة. لكن يظهر من القاضي ابن البرّاج عدم جوازه هنا لأنّه جعل شهادة النساء على ثلاثة أقسام :

ما لا يجوز قبولها على كلّ حال.

وما تجوز الشهادة إذا كان معهن غيرهن من الرجال.

وما لا يجوز أن يكون معهن أحد من الرجال. ثمّ جعل موردِ القسم الثالث : ما لا يجوز

(١) كشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٥١٨.

(٢) أنظر : المبسوط ٧ : ٢٠٠، والمسالك ١٣ : ٦٠، والسرائر ٣ : ٢٧٦، وجامع المقاصد ١ : ٤٠٦، وروض الجنان : ٣٠٦.

(٣) كما تقدّم عن الروضة والرياض في الصفحة السابقة.

للرجال النظر إليه، ومنه الاستهلال[1].

٢ ـ برجل وامرأتين: والكلام فيه كالسابق.

٣ ـ بأربع نسوة: كلّ اثنتين في مقابل رجل واحد.

ويثبت بما تقدّم، الحقّ المترتّب على الاستهلال كلّه، كالميراث والدية بلا يمين[2].

٤ ـ ويرى بعضهم ثبوت الحقّ كلّه برجلٍ واحدٍ مع يمينه؛ لأنّه ممّا يترتّب عليه المال[3].

٥ ـ وقال المفيد بثبوته بامرأتين مسلمتين مستورتين، ويقبل بامرأة واحدة مأمونة إذا لم يكن معها غيرها[4]. وكذلك قال الحلبي إلّا أنّه ذكر بدل المرأة الواحدة: القابلة[5].

٦ ـ ويظهر من سلّار ثبوت الحقّ كلّه بالمرأة الواحدة إذا كانت مأمونة[6]، والمنقول عن ابن أبي عقيل قبول شهادة القابلة وحدها إذا كانت حرّة مسلمة عدلة[7].

٧ ـ المشهور بين الفقهاء ثبوت ربع ميراث المستهلّ بامرأة واحدة بلا يمين، ونصفه بامرأتين، وثلاثة أرباعه بثلاث، وكلّه بأربع نسوة[8].

لكن المنقول عن ابن الجنيد: أنّ ذلك لا يختصّ بالميراث، بل يشمل جميع الحقوق الماليّة المترتّبة على الاستهلال، كالدية مثلاً. ويظهر ذلك من الحلبي وابن زهرة، قال الأوّل: «وتقبل شهادة القابلة المأمونة في الولادة والاستهلال، ويحكم بربع الدية أو الميراث»[9].

وقال الثاني: «وتقبل شهادة القابلة وحدها إذا كانت مأمونة في الولادة والاستهلال، ويحكم لأجلها بربع الدية أو الميراث»[10].

٨ ـ المشهور قبول شهادة النساء في الاستهلال والوصيّة وإن وجد الرجال، لكن قيّده الشيخ بصورة عدم وجود الرجال، قال: «وتقبل شهادة امرأة واحدة في ربع الوصيّة، وشهادة امرأتين في نصف ميراث المستهلّ ونصف الوصيّة، ثمّ على هذا الحساب، وذلك لا يجوز إلّا عند عدم الرجال»[11].

---

(١) المهذّب ٢: ٥٥٩.

(٢) هذا هو المعروف بين فقهائنا، أنظر: كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٣٧٩ ـ ٣٨٠، والجواهر ٤١: ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٣) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٣٨٠.

(٤) المقنعة: ٧٢٧.

(٥) الكافي: ٤٣٩.

(٦) المراسم: ٢٣٣.

(٧) المختلف ٨: ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(١) أنظر: المهذّب البارع ٤: ٥٤١، بل الظاهر أنّ أصل ثبوت الميراث بذلك لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في ثبوت غير الميراث به أيضاً. أنظر: كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٣٨٠، والجواهر ٤١: ١٧٣.

(٢) الكافي في الفقه: ٤٣٩.

(٣) الغنية: ٤٣٩.

(٤) النهاية: ٣٣٣.

ويظهر ذلك من ابن البرّاج[1]، وابن حمزة[2]، وابن إدريس[3].

٩ ـ استقرب بعضهم ثبوت ربع الميراث بالرجل الواحد بلا يمين كما يثبت بالمرأة الواحدة، بل احتمل ثبوت نصفه بالرجل الواحد؛ لأنّه بمنزلة امرأتين. هذا مع عدم اليمين وأمّا معه فيثبت الحقّ كلّه[4] كما تقدّم، لأنّ الاستهلال ممّا يترتّب عليه المال فتقبل فيه شهادة الرجل الواحد مع يمينه. لكن استشكل فيه بعض آخر[5].

أثر الاستهلال في الغسل :

لا أثر لاستهلال المولود في وجوب تغسيله لو مات؛ لأنّ الجنين لو تمّت له أربعة أشهر أو استوت خلقته ـ على اختلاف الروايات ـ وجب تغسيله لو مات، ولا أثر للاستهلال وعدمه في ذلك[6].

راجع : غسل، ميّت.

أثر الاستهلال في الصلاة :

المعروف من مذهب الإماميّة أنّه لا تجب

(١) المهذّب ٢ : ٥٥٩.

(٢) الوسيلة : ٢٢٢.

(٣) السرائر ٢ : ١٣٨.

(٤) أنظر : القواعد ٢ : ٢٣٩، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٣٨٠.

(٥) أنظر مستند الشيعة (الحجريّة) ٢ : ٦٦٣.

(٦) أنظر الجواهر ٤ : ١١٠.

الصلاة على من لم يبلغ ستّ سنين[1] من الأطفال لو مات، لكن أوجبها ابن الجنيد إذا استهلّ[2]، وهو موافق لمذهب العامّة.

نعم، اختلفوا في أنّها مندوبة أو لا ؟

فقد صرّح جماعة بكونها مندوبة[3]، بل قيل : إنّه المشهور[4].

ونسب إلى الكليني والمشايخ الثلاثة ـ الصدوق والمفيد والطوسي ـ : عدم الندبيّة[5]، واختاره صاحب الحدائق[6]، والفاضل النراقي[7] وجعله صاحب الكفاية أحوط[8]، واستشكل في

(١) وفي بعض العبارات : حتّى يعقل الصلاة.

(٢) المختلف ٢ : ٢٩٩.

(٣) أنظر : النهاية : ١٤٣، والسرائر ١ : ٣٥٦، والمعتبر : ٢١٩، والتذكرة ٢ : ٢٧، والبيان : ٧٥، وجامع المقاصد ١ : ٤٠٦، وروض الجنان : ٣٠٦، ومجمع الفائدة ٢ : ٤٣٠، وكشف اللثام ٢ : ٣١١، والرياض ٤ : ١٤٩، والجواهر ١٢ : ٩، وغيرها.

(٤) أنظر : الجواهر ١٢ : ٩، والمستمسك ٤ : ٢١٤.

(٥) أنظر : الكفاية : ٢٢، والمستند ٦ : ٢٧٨، وانظر المقنع : ٢١، والمقنعة : ٢٣١، والمبسوط ١ : ١٨٠.

(٦) الحدائق ١٠ : ٣٧٠.

(٧) مستند الشيعة ٦ : ٢٧٩.

(٨) الكفاية : ٢٢، وجاء فيها : «... والمشهور خصوصاً بين المتأخّرين أنّه تستحبّ على من لم يبلغ الستّ، وظاهر المفيد والكليني والصدوق نفي الاستحباب، وهو أحوط».

النّدبيّة صاحب المدارك[١]، والسيّدان الحكيم[٢] والخوئي[٣]، وقال الأخيران بإتيانها برجاء المطلوبيّة، لا النّدب.

هذا إذا ولد حيّاً ودلّت أمارة على ذلك، كالاستهلال والرضاع ونحوهما، وأمّا إذا ولد سقطاً ميّتاً فلا يصلّى عليه، لا وجوباً ولا ندباً[٤].

ولو خرج بعضه ثمّ استهلّ ثمّ مات قبل أن يخرج كلّه، فالذي اختاره المحقّق[٥] والعلّامة[٦] والشهيد في الذكرى[٧] استحباب الصلاة عليه، وهو الظاهر من المحقّق الثاني[٨] أيضاً.

أثر الاستهلال في الميراث :

يتوقّف استحقاق الحمل للإرث على سقوطه حيّاً سواء استهلّ أو لا ؛ لأنّه قد يكون أخرس ـ كما

(١) المدارك ٤ : ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١ : ١١٧، كتاب الطهارة، المقصد الخامس، الفصل السابع.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١ : ٨٣، كتاب الطهارة، المقصد الخامس، الفصل السابع.

(٤) أنظر : مفتاح الكرامة ١ : ٤٦٢، والجواهر ١٢ : ٩، وكأنّه لم ينقل فيه خلاف.

(٥) المعتبر : ٢١٩.

(٦) المنتهى (الحجريّة) ١ : ٤٤٨، والتذكرة ٢ : ٢٧، ونهاية الإحكام ٢ : ٢٥٢.

(٧) الذكرى ١ : ٤١٦.

(٨) جامع المقاصد ١ : ٤٠٦.

في بعض النصوص ـ نعم، إذا استهلّ فيستحقّ الإرث قطعاً.

قال صاحب الجواهر : «الحمل يرث بشرط انفصاله حيّاً، إجماعاً بقسميه ونصوصاً مستفيضة إن لم تكن متواترة، منها الصحيحان وغيرهما، قال في أحدهما : "سأل الحكم بن عتيبة أبا جعفر عليه السلام عن الصبيّ يسقط من اُمّه غير مستهلّ أيورث ؟ فأعرض عنه، فأعاد عليه، فقال : إذا تحرّك تحرّكاً بيّناً ورث، فإنّه ربما كان أخرس"»[١] إلى أن قال :

«ومنها يعلم إرادة المثال من نصوص الاستهلال، كالصحيح : "لا يصلّى على المنفوس ـ وهو المولود الذي لم يستهلّ ولم يصح ـ ولا يورث من الدية ولا غيرها، فإذا استهلّ يصلّى عليه، وورثه"»[٢] إلى أن قال :

«وإن أبيت، فلا مناص عن حملها على التقيّة ممّن يرى اعتبار الاستهلال في ميراثه من العامّة»[٣].

وقد تقدّم الكلام عمّا يثبت به من الميراث بالاستهلال، كما تقدّم الكلام عن كيفيّة توريث الحمل في عنوان «إرث» فراجع.

(١) الوسائل ٢٦ : ٣٠٤، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٨.

(٢) المصدر نفسه، الحديث ٥.

(٣) الجواهر ٣٩ : ٧٠

أثر الاستهلال في الوصيّة :

تصحّ الوصيّة للحمل الموجود فعلاً، وتستقرّ بانفصاله حيّاً، وممّا تعلم به حياته الاستهلال، ومتى وضعته أمّه ميّتاً بطلت الوصيّة. ولو وقع حيّاً ثمّ مات كانت الوصيّة لورثته.

راجع : حمل، وصيّة.

أثر الاستهلال في الجناية :

المعروف بين فقهائنا : أنّ الجنين لو تمّت خلقته ولم تلجه الروح فديته مئة دينار، وإن ولجته فدية كاملة، أي ألف دينار.

ولا فرق ـ على المشهور ـ بين موت الجنين في بطن أمّه أو بعد خروجه مع تيقّن حياته عند الجناية عليه[١].

نعم، جعل أبو الصلاح[٢] وابن زهرة[٣] الحلبيّان دية موته في بطن أمّه نصف الدية الكاملة.

وممّا تثبت به حياة الجنين استهلاله عند خروجه من بطن أمّه[٤].

فإن جُني على الأمّ أو على جنينها ثمّ سقط واستهلّ ثمّ مات على أثر الجناية فتثبت الدية

(١) أنظر : مفتاح الكرامة ١٠ : ٥٠٤، والجواهر ٤٣ : ٣٦٤ـ ٣٦٥.

(٢) الكافي في الفقه : ٣٩٣.

(٣) الغنية : ٤١٥.

(٤) أنظر : المبسوط ٧ : ٢٠٠، ومفتاح الكرامة ١٠ : ٥٠٥، والجواهر ٤٣ : ٣٦٥.

الكاملة على الجاني[١].

وهل يثبت القود ـ القصاص ـ لو كان متعمّداً في جنايته ؟

نسب السيّد الخوئي إلى المشهور القول بثبوته، لكنّه استشكل فيه[٢].

وسوف تأتي بقية أحكامه من نوع الدية والكفّارة ونحوهما في العنوانين : «جنين» و «دية» إن شاء اللّٰه تعالى.

اختلاف الجاني والوارث في الاستهلال :

لو اختلف الجاني ووارث الجنين المجني عليه في الاستهلال ـ أو في ما يدلّ على حياته غير الاستهلال ـ فادّعى الوارث استهلاله وأنكر الجاني، فإن أقام الوارث بيّنة على مدّعاه فيقدّم قوله[٣]، وإن لم يُقم، فالقول قول الجاني مع يمينه؛ لأنّه منكِر، لمطابقة قوله للأصل وهو أصالة عدم تحقّق الاستهلال[٤].

(١) أُنظر : المبسوط ٧ : ٢٠٠، ومفتاح الكرامة ١٠ : ٥٠٥، والجواهر ٤٣ : ٣٦٥.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٤١٧، المسألة ٣٩٣، وانظر الجواهر ٤٣ : ٣٨١، إلّا أنّ مفروض الكلام عندهم «ما لو ضرب الأمّ فألقت الجنين فمات عند سقوطه»، وهو يشمل ما نحن فيه بطريق أولى.

(٣) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٤١٧، المسألة ٣٩٢.

(٤) أُنظر : المبسوط ٧ : ٢٠١، والقواعد ٢ : ٣٣٨، وكشف اللثام ٢ : ٥٢٢، والجواهر ٤٣ : ٣٨٠، ومباني تكملة المنهاج ٢ : ٤١٧، المسألة ٣٩٢.

وإذا أقام كلٌّ منهما بيّنة على مدّعاه، فقد صرّح جملة ممّن تعرّض للمسألة: بأنّ الترجيح لبيّنة الوارث، لأنّها تدّعي زيادة الحياة التي قد تخفى على بيّنة الجاني[1].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: غسل الميّت.

٢ ـ كتاب الصلاة: الصلاة على الميّت، وربما يذكر في كتاب الطهارة بمناسبة غسل الميّت.

٣ ـ كتاب الميراث: في ميراث الحمل، أو في موانع الإرث.

٤ ـ كتاب الوصيّة: الوصيّة للحمل.

٥ ـ كتاب الديات: الجناية على الحمل.

استواء

لغة:

يأتي على معانٍ منها: الاعتدال، والمماثلة.

اصطلاحاً:

واستعمله الفقهاء بهذا المعنى في موارد عديدة من قبيل الاستواء في الركوع، قال الشهيد في الذكرى: «يستحبّ في الركوع زيادة الانحناء حتّى يستوي الظهر والرأس والعنق، وهو يحصل بالمبالغة في ذلك، وبردّ الركبتين إلى خلفه ومدّ العنق... وروي: أنّ النبيّ ﷺ كان يستوي في الركوع بحيث لو صُبَّ الماء على ظهره لاستمسك... وأنّ عليّاً عليه السلام كان يعتدل في الركوع مستوياً حتّى يقال: لو صبّ الماء على ظهره لاستمسك»[1].

فالاستواء هنا بمعنى المماثلة، أي يكون جميع الظهر مماثلاً، ليس فيه تقويس ونحوه.

ومنه قولهم: «مستوي الخلقة» أي معتدل الخلقة، ليس فيه شذوذ.

ومنه قولهم في الفحص عن الماء في بحث التيمّم: «الأرض المستوية» أي المتماثلة، في مقابل «الأرض الحزنة» أي التي فيها صعود وهبوط.

استياك

لغة:

مصدر استاك، وهو مشتقّ من ساك، يقال: ساك الشيء، أي دَلَكه. وساك فمه بالعود، أي دَلَكه به. وإذا قيل: استاك، فلا يذكر الفَم ولا العود[2].

---

(١) أُنظر: المبسوط ٧: ٢٠١، والقواعد ٢: ٣٣٨، وكشف اللثام ٢: ٥٢٢، والجواهر ٤٣: ٣٨٠.

(١) الذكرى ٣: ٣٧١.

(٢) أُنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «ساك».

اصطلاحاً :

لا يتعدّى المعنى اللغوي.

راجع : سواك.

استيجام

لغة :

يقال : استأجمت الأرض، أي صارت ذات أجمة. والأجمة : الشجر الملتفّ، والجمع أجمات، وجمع الجمع آجام[1].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

راجع : آجام.

استيداع

لغة :

يقال : استودعته وديعة، بمعنى استحفظته إيّاها[2]. أي طلبت منه أن يحفظها.

(١) أُنظر : لسان العرب، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين : «أجم».

(٢) أُنظر : لسان العرب، ومجمع البحرين : «ودع».

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

راجع : وديعة.

استيطان

لغة :

مصدر استوطن، يقال : استوطنَ البلَدَ، أي اتّخذه وطناً[1]، ومثله توطّن.

والوطن : محلّ الإنسان[2]، ومكانه ومقرّه[3]، والمنزل الذي يقيم فيه[4].

اصطلاحاً :

أُطلقت كلمة «الاستيطان» في عبارات الفقهاء على معنيين :

الأوّل ـ اللبث، ومنه قولهم : «استيطان المساجد» أي اللبث فيها.

الثاني ـ اتّخاذ الوطن.

والوطن في عرف الفقهاء على أقسامٍ ثلاثة إجمالاً :

(١) المصباح المنير : «وطن».

(٢) الصحاح : «وطن».

(٣) المصباح المنير : «وطن».

(٤) لسان العرب : «وطن».

١ ـ الموضع الذي وُلِد ونشأ وترعرع فيه الإنسان، وهو المعبّر عنه بـ «مسقط الرأس»، ويقال له: «الوطن الأصلي» أيضاً[١].

وعلى هذا لا يكون للإنسان إلّا موطن أصليّ واحد.

٢ ـ الموضع الذي يتّخذه الإنسان مقرّاً ومحلاً لنفسه على الدوام، ولم يحدّد له وقتاً محدوداً وإن كان كثيراً. ويعبّر عنه بـ «الوطن الاتخاذي»، أو «دار الإقامة» أو «الوطن المستجدّ».

وبناءً على ذلك يمكن أن يكون للإنسان عدّة مواطن مستجدّة واتّخاذية، يكون في كلّ قسم من السنة في واحد منها، لكن على نحو الدوام والاستمرار. إلّا أنّ الإمام الخميني استشكل في أن يكون للإنسان أكثر من وطنين فعليّين، فإنّه قال: «يمكن أن يكون للإنسان وطنان فعليّان في زمان واحد، بأن جعل بلدين مسكناً له دائماً، فيقيم في كلٍّ منهما ستّة أشهر مثلاً في كلّ سنة، وأمّا الزائد عليهما فحلّ إشكال لا بدّ من مراعاة الاحتياط»[٢].

وقد ورد الوطن بهذا المعنى في كلمات العلّامة ومن تأخّر عنه ـ كما قيل ـ وعبّروا عنه بـ «دار الإقامة» أو «دار المقام». قال صاحب المدارك: «وألحق العلّامة ومن تأخّر عنه بالملك اتّخاذ البلد دار مقامه على الدوام، ولا بأس به؛ لخروج المسافر بالوصول إليها عن كونه مسافراً عرفاً». ثمّ قال:

«قال في الذكرى: وهل يشترط هنا استيطان الستّة الأشهر؟ الأقرب ذلك ليتحقّق الاستيطان الشرعي مضافاً إلى العرفي، وهو غير بعيد»[١].

إلّا أنّ بعض الفقهاء اكتفوا باشتراط صدق الوطن عرفاً، فلم يشترطوا ستّة الأشهر. نعم، قالوا بعدم كفاية مجرّد العزم على الاستيطان.

ومن جملة هؤلاء: المحقّق السبزواري[٢]، وصاحب الحدائق[٣]، والفاضل النراقي[٤]، والسيّد اليزدي[٥]، والسيّد الخوئي[٦]، والإمام الخميني[٧].

لكن قوّى صاحب الجواهر الاكتفاء بنيّة

---

(١) أُنظر ـ هذا وقسيميه الآخرين ـ: الرياض ٤: ٤١٩، ومفتاح الكرامة ٣: ٥٦٤، والعروة الوثقى: كتاب الصلاة، صلاة المسافر، فصل في قواطع السفر، والمستمسك ٨: ١٠٤، ومستند العروة ٨: ٢٣٦.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٤، كتاب الصلاة، القول في قواطع السفر، المسألة ٢.

---

(١) المدارك ٤: ٤٤٥، وانظر: تذكرة الفقهاء ٤: ٣٩٢، والذكرى ٤: ٣٠٩، وروض الجنان: ٣٨٦.

(٢) ذخيرة المعاد: ٤٠٨.

(٣) الحدائق ١١: ٣٧٨.

(٤) مستند الشيعة ٨: ٢٤١.

(٥) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، الأوّل: الوطن.

(٦) مستند العروة ٨: ٢٣٨، وانظر منهاج الصالحين ١: ٢٤٨، كتاب الصلاة، قواطع السفر، المسألة ٩٢٥.

(٧) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٣، كتاب الصلاة، القول في قواطع السفر.

الإقامة، ونقله عن شيخه في بغية الطالب[١]، وتبعه السيّد الحكيم[٢].

ويختلف الصدق العرفي بحسب الظروف الزمانيّة والمكانيّة وشخصيّة المقيم ونحو ذلك. قال السيّد اليزدي: «والظاهر أنّ الصدق المذكور يختلف بحسب الأشخاص والخصوصيّات، فربما يصدق بالإقامة فيه بعد القصد المزبور شهراً أو أقلّ»[٣].

٣ـ الموضع الذي يكون للإنسان فيه ملك، أو خصوص المنزل ـ على بعض الآراء ـ وقد استوطنه ستّة أشهر، وهو الذي يعبّر عنه بـ«الوطن الشرعي» في مقابل الوطنين المتقدّمين اللذين يعبّر عنهما بـ«الوطن العرفي».

ووجه التسمية: أنّ الأوّلين إنّما هما وطنان بحسب العرف، أمّا الأخير فهو وطن بحسب الشرع ـ على فرض ثبوت ذلك ـ وإن لم يصدق عليه الوطن بحسب العرف.

ثمّ إنّ هناك أُموراً ترتبط بالوطن وخاصّة الشرعي منه، نشير إليها إجمالاً:

الأوّل ـ أنّ بعض الفقهاء أنكر الوطن الشرعي، وأرجع مفاد الروايات التي استُفيد منها الوطن الشرعي إلى الوطن العرفي. من قبيل: صاحب المدارك[١]، وصاحب الذخيرة[٢] وصاحب الرياض[٣]، والسيّد اليزدي[٤]، والسيّد الحكيم[٥]، والإمام الخميني[٦].

الثاني ـ لا يشترط في صدق الوطن الأصلي أن يكون للإنسان فيه ملك: لا ضيعة، ولا منزل، ولا غير ذلك.

والظاهر من كلماتهم أنّ الوطن الاتّخاذي كذلك، فلا يشترط أن يكون له فيه ملك أيضاً[٧]، لكن ربما يظهر من بعضهم اشتراطه[٨].

وأمّا الوطن الشرعي، فالمعروف بينهم أنّه يشترط أن يكون له فيه ملك، واكتفى بعضهم بأن يكون له منزل، سواء كان ملكاً له أو لا؛ لأنّ اللام

---

(١) الجواهر ١٤: ٢٤٥.

(٢) المستمسك ٨: ١٠٥، وانظر منهاج الصالحين ١: ٣٥١، كتاب الصلاة، قواطع السفر، المسألة ٤٥.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، الأوّل: الوطن.

---

(١) المدارك ٤: ٤٤٤.

(٢) ذخيرة المعاد: ٤٠٨.

(٣) الرياض ٤: ٤١٩.

(٤) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، المسألة الأولى.

(٥) المستمسك ٨: ١٠٨.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٣، القول في قواطع السفر، المسألة الأولى.

(٧) قال صاحب الرياض: «... إنّهم ألحقوا بالملك اتّخاذ البلد أو البلدين دار إقامة على الدوام، معربين عن عدم اشتراط الملك فيه ...». الرياض ٤: ٤١٩.

(٨) كالمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٣: ٣٧٦.

في قولهم: «له منزل» تفيد الاختصاص وهو أعمّ من الملك. وسيأتي الكلام عن ذلك.

ثمّ إنّ القائلين باشتراط الملك اختلفوا في أنّه يكفي مجرّد الملك، أو لا بدّ أن يكون منزلاً؟

ذهب بعضهم ـ ولعلّه المشهور ـ إلى كفاية مجرّد الملك، فتكفي الضيعة في صدق الوطن الشرعي، بل نُقل عن بعضهم صدق الوطن الشرعي حتّى مع ملك شجرة واحدة.

واشترط بعض آخر كون الملك منزلاً، كي تصدق الإقامة. قال صاحب المدارك ـ بعد قول المحقّق: «والوطن الذي يتمّ فيه، هو كلّ موضع له فيه ملك قد استوطنه ستّة أشهر» ـ:

«إطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في الملك بين المنزل وغيره، وبهذا التعميم جزم العلّامة ومن تأخّر عنه، حتّى صرّحوا بالاكتفاء في ذلك بالشجرة الواحدة...» إلى أن قال:

«والأصحّ اعتبار المنزل خاصّة كما هو ظاهر الشيخ في النهاية[1]، وابن بابويه[2]، وابن البرّاج[1]، وأبي الصلاح[2]، والمصنّف في النافع[3]؛ لإناطة الحكم به في الأخبار الصحيحة»[4].

وممّن يظهر منه اعتبار المنزل: الشيخ في التهذيب[5] والاستبصار[6]، وابن حمزة[7]، وابن إدريس[8]، والمحقّق الأردبيلي[9]، والمحدّث الكاشاني[10]، وصاحب الذخيرة[11]، وصاحب الحدائق[12]، وصاحب الرياض[13]، ونقل ذلك ـ في

---

(١) النهاية: ١٢٤، وجاء فيها: «ومن خرج إلى ضيعة له، وكان له فيها موضع ينزله ويستوطنه، وجب عليه التمام. فإن لم يكن له فيها مسكن، وجب عليه التقصير».

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٥١، ذيل الحديث ١٣٠٧، وجاء فيه: «... ومتى لم يرد المقام بها [أي قراه وأرضه] عشرة أيام قصّر إلّا أن يكون له بها منزل يكون فيه في السنة ستّة أشهر، فإن كان كذلك أتمّ متى دخلها».

(١) المهذّب ١: ١٠٦، وجاء فيه: «ومن مرّ في طريقه على مالٍ له أو ضيعة يملكها، أو كان له في طريقه أهل أو من جرى مجراهم ونزل عليهم ولم ينوِ المقام عندهم عشرة أيام كان عليه التقصير»، ولعلّه استفاد من عدم ذكر المنزل: أنّه لو نزل في منزل له لم يقصّر.

(٢) الكافي في الفقه: ١١٧، وجاء فيه: «فإن دخل مصراً له فيه وطن فنزل فيه فعليه التمام».

(٣) المختصر النافع: ٥١، وفيه: «فلو عزم مسافة وله في أثنائها منزل قد استوطنه ستّة أشهر، أو عزم في أثنائها إقامة عشرة أيام، أتمّ».

(٤) المدارك ٤: ٤٤٣.

(٥) التهذيب ٣: ٢١٢، ذيل الحديث ٥١٤.

(٦) الاستبصار ١: ٢٣٠، ذيل الحديث ٨١٦.

(٧) الوسيلة: ١٠٩.

(٨) السرائر ١: ٣٣١.

(٩) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٣٧٥.

(١٠) المفاتيح ١: ٢٥، المفتاح ١٧.

(١١) ذخيرة المعاد: ٤٠٨.

(١٢) الحدائق ١١: ٣٦٥.

(١٣) الرياض ٤: ٤١٧ ـ ٤١٨.

مفتاح الكرامة ـ عن آخرين أيضاً[١]، ولعلّه الظاهر من صاحب الجواهر[٢]، ونحوه ممّن احتاط في المسألة.

الثالث ـ ظاهر كلام الأصحاب[٣] ـ كما قال في الحدائق[٤] ـ اشتراط الملكيّة، فلو كان المنزل إجارة أو عارية ونحو ذلك لم تترتّب عليه أحكام الوطن الشرعي.

لكن استشكل فيه بعضهم، فقال بكفاية كون المنزل إجارة، أو عارية، كصاحب الذخيرة[٥]، والفاضل النراقي[٦].

وفصّل صاحب الحدائق بين الضياع والقرى فاشترط الملك فيها، وبين المنزل فلم يشترط؛ لأنّ المنزل ـ في اللغة ـ هو موضع النزول، وهو أعمّ من أن يكون مملوكاً أو لا، ولأنّ اللام في «له منزل» للاختصاص وهو أعمّ من الملكيّة، فيشمل مثل الإجارة ونحوها[٧].

ورتّب بعضهم على ما تقدّم عدم الاكتفاء بالنزول في الأوقاف العامّة، كالخانات والمدارس ونحوها، لعدم صدق العنوان المتقدّم أي «المنزل»، أو لعدم تبادر هذا النوع من الاختصاص منه[١].

نعم، لو كان وقفاً خاصّاً[٢]، أو وقفاً لعنوان محصور هو من مصاديقه[٣] كان كافياً.

الرابع ـ تقدّم أنّ الوطن الشرعي: ما يكون للإنسان فيه ملك قد استوطنه ستّة أشهر، لكن اختلف الفقهاء في كفاية الاستيطان ستّة أشهر مرّة واحدة، فقال بعضهم ـ بل قيل: إنّه المستفاد من كلام الأكثر[٤] ـ: يكفي ذلك مرّة واحدة، لكن اشترط بعض آخر فعليّة الاستيطان واستمراره بمعنى أن يستوطن ملكه أو منزله في كلّ سنة ستّة أشهر، كما يظهر من الصدوق[٥]، والشيخ الطوسي في النهاية[٦]، وابن البرّاج[٧]، وصاحب المدارك[٨]،

---

(١) مفتاح الكرامة ٣: ٥٦٠.

(٢) الجواهر ١٤: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٣) بل صرّح به بعضهم: كالعلّامة في نهاية الإحكام ٢: ١٧٧، والتذكرة ٤: ٣٩١، والشهيد الأوّل في الذكرى ٤: ٣٠٩، والشهيد الثاني في روض الجنان: ٣٨٦.

(٤) الحدائق ١١: ٣٧٣.

(٥) ذخيرة المعاد: ٤٠٨.

(٦) مستند الشيعة ٨: ٢٤١.

(٧) الحدائق ١١: ٣٧٣.

(١) أُنظر: البيان: ٢٦٢، والدروس ١: ٢١١، وذخيرة المعاد: ٤٠٨، ومستند الشيعة ٨: ٢٤١.

(٢) أُنظر: الدروس ١: ٢١١، وروض الجنان: ٣٨٦، وذخيرة المعاد: ٤٠٨.

(٣) مستند الشيعة ٨: ٢٤٢.

(٤) الحدائق ١١: ٣٧١.

(٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٥١، ذيل الحديث ١٣٠٧.

(٦) النهاية: ١٢٤.

(٧) نقله صاحب المدارك عن كتاب «الكامل»، أُنظر المدارك ٤: ٤٤٥.

(٨) المدارك ٤: ٤٤٤.

والمحدّث الكاشاني[١]، وصاحب الرياض[٢].

ويظهر من صاحب الذخيرة: أنّ المناط صدق الاستيطان عرفاً من دون تقييد بمدّة، بحيث يصدق أنّه من أهل ذلك البلد[٣]. وتبعه بعض من تأخّر عنه، كما قال المحدّث البحراني في الحدائق[٤].

أقول: كلّ هؤلاء الذين اشترطوا فعليّة الاستيطان ستّة أشهر، أو جعلوا المناط صدق الاستيطان عرفاً، هم الذين استظهرنا منهم إنكار الوطن الشرعي، لأنّ اشتراط ذلك ـ يعني فعليّة الاستيطان ـ يستلزم إرادة الوطن العرفي كما تقدّم، ولذلك يمكن أن نستظهر هذا الشرط من كلّ مَن أنكر الوطن الشرعي وإن لم يذكره بعنوان الشرط، كالسيّد اليزدي[٥]، والسيّد الحكيم[٦]، والإمام الخميني[٧]، كما هو ظاهر كلامهم أيضاً.

الخامس ـ الظاهر من كلماتهم ـ بل صرّح

(١) المفاتيح ١: ٢٥، المفتاح ١٧.

(٢) الرياض ٤: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

(٣) ذخيرة المعاد: ٤٠٨، وكفاية الأحكام: ٣٤.

(٤) الحدائق ١١: ٣٧١.

(٥) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، المسألة ٢.

(٦) المستمسك ٨: ١١١.

(٧) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٤، القول في قواطع السفر، المسألة ٢.

بعضهم[١] ـ: أنّه يشترط دوام الملك في الوطن الشرعي، وإذا خرج المنزل أو الضيعة أو نحوهما عن الملكيّة زال عنوان الاستيطان، والوطن الشرعي؛ لعدم بقاء علقة بين الشخص وبين ذلك المحلّ.

ويأتي هذا الشرط حتّى على القول بكفاية الإجارة والعارية ـ كما صرّح بذلك صاحب الحدائق[٢] ـ فإذا انتفت علقة الإجارة انتفى عنوان الاستيطان أيضاً.

السادس ـ صرّح بعض الفقهاء: بأنّه لا يجب الاستيطان في نفس الملك أو المنزل، بل يكفي الاستيطان في البلد الذي فيه الملك، ومن هؤلاء: العلّامة[٣]، والشهيدان[٤]، والمحقّق الثاني[٥]، وصاحب الذخيرة[٦]، والفاضل النراقي[٧].

واشترط صاحب الحدائق السكنى في المنزل،

(١) أنظر: التذكرة ٤: ٣٩١، ونهاية الإحكام ٢: ١٧٧، والبيان: ٢٦٢، والذكرى ٤: ٣٠٩، وروض الجنان: ٣٨٦، ومجمع الفائدة ٣: ٣٧٦، وجاء في مفتاح الكرامة: «وفي المصابيح وبعض نسخ المدارك: أنّ الظاهر الاتفاق على اعتبار دوام الملك». مفتاح الكرامة ٣: ٥٦٢.

(٢) الحدائق ١١: ٣٧٥.

(٣) أنظر: التذكرة ٤: ٣٩١، والمختلف ٣: ١٤٣، وغيرهما من كتبه.

(٤) أنظر: الذكرى ٤: ٣٠٨، وروض الجنان: ٣٨٦.

(٥) أنظر جامع المقاصد ٢: ٥١١ ـ ٥١٢.

(٦) ذخيرة المعاد: ٤٠٨.

(٧) مستند الشيعة ٨: ٢٤٢.

ولم يشترطه في مثل الضيعة ونحوها، وقد تقدّم أنّ الملاك عنده هو ملك المنزل، لا مطلق الملك[1].

السابع ـ صرّح بعض الفقهاء: بأنّه لا يشترط في الوطن الشرعي البقاء ستّة أشهر على التوالي، بل تكفي ستّة ملفّقة، وممّن صرّح بذلك العلّامة[2]، والشهيدان[3]، والمحقّق الأردبيلي[4]، وصاحب الذخيرة ـ ونسبه إلى جماعة[5] ـ وصاحب الحدائق[6].

واشترطه بعض آخر من قبيل: الفاضل النراقي ـ واستظهره من المحقّق في المعتبر، ونقل تقويته عن بعض الأجلّة[7] ـ والسيّد الخوئي[8]، ويظهر من صاحب الجواهر الميل إليه[9]؛ لتبادر ذلك من الاستيطان.

الثامن ـ اشترط بعضهم أن تكون الصلاة في الأشهر الستّة بنيّة الإقامة؛ لأنّه المتبادر من قوله عليه السلام: «منزل يقيم فيه ستّة أشهر»[1] فلا يكفي الاتمام لأجل البقاء ثلاثين يوماً متردّداً، أو لكونه كثير السفر، أو عاصياً بسفره.

وممّن صرّح بذلك: الشهيد الثاني[2]، وصاحب الحدائق[3]، ونسبه صاحب الذخيرة إلى جماعة[4].

ونفاه المحقّق الأردبيلي[5]، والفاضل النراقي ـ بالنسبة إلى ستّة الأشهر الماضية[6] ـ وربما يظهر من صاحب الجواهر[7].

التاسع ـ اشترط الشهيد الأوّل ـ في البيان ـ أن تكون الإقامة للدوام، فلو نوى الإقامة لا على الدوام لم يتحقّق الاستيطان الشرعي. قال: «ولو استوطنه تبعاً لحاجة كطلب علم، أو متجرٍ، أو استيطاناً محدوداً، فلا حكم له وإن طالت المدّة»[8].

---

(١) الحدائق ١١: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٢) التذكرة ٤: ٣٩١.

(٣) الشهيد الأوّل في الذكرى ٤: ٣٠٨، والثاني في روض الجنان: ٣٨٦.

(٤) مجمع الفائدة ٣: ٣٧٦، ولكن فيه: السابع: الظاهر عدم اشتراط التوالي؛ للصدق.

(٥) ذخيرة المعاد: ٤٠٨.

(٦) الحدائق ١١: ٣٧٢.

(٧) مستند الشيعة ٨: ٢٤٢.

(٨) مستند العروة ٨: ٢٥١.

(٩) الجواهر ١٤: ٢٥٥.

---

(١) الوسائل ٨: ٤٩٤، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٢) روض الجنان: ٣٨٦.

(٣) الحدائق ١١: ٣٧٣.

(٤) ذخيرة المعاد: ٤٠٨.

(٥) مجمع الفائدة ٣: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٦) مستند الشيعة ٨: ٢٤٣، والظاهر أنّ مراده: لو مضت ستّة أشهر من دون قصد الإتمام يتحقّق الشرط أيضاً، وأمّا لو كان مراده من الأوّل الاستيطان ولكن لم تتحقّق شروط الإتمام لم يتحقّق الشرط، والله العالم.

(٧) الجواهر ١٤: ٢٥٥.

(٨) البيان: ٢٦٢.

ويظهر من الفاضل النراقي(١) وصاحب الجواهر(٢) اشتراطها ذلك أيضاً.

ونفاه السيّد الخوئي(٣).

العاشر ـ الإعراض عن الوطن الأصلي أو المستجدّ (دار الإقامة) يوجب انتفاء عنوان «الوطنيّة» إلّا إذا كان له ملك ـ أو منزل على بعض الآراء ـ فلا ينتفي ما دام الملك موجوداً؛ لتحقّق الوطن الشرعي إضافة إلى الوطن العرفي، فإذا انتفى العرفي بقي الشرعي.

وبناءً على ذلك لا يخرج الوطن الشرعي بالإعراض عن الوطنيّة؛ لاشتراط صدق عنوان الوطن الشرعي ببقاء الملك، فما دام الملك باقياً يصدق الوطن الشرعي وإن أعرض عن المقام فيه على الدوام(٤).

الحادي عشر ـ قال السيّد اليزدي: «لا يبعد أن يكون الولد تابعاً لأبويه أو أحدهما في الوطن ما لم يعرض بعد بلوغه عن مقرّهما...»(١).

وقال السيّد الحكيم في المنهاج: «يكفي في صدق الوطن قصد التوطّن ولو تبعاً كما في الزوجة والعبد والولد المميّز. نعم يشكل الحكم في الولد الصغير غير المميّز(٢)»(٣).

وقال السيّد الخوئي في المنهاج أيضاً: «يكفي في صدق الوطن قصد التوطّن ولو تبعاً كما في الزوجة والعبد والأولاد»(٤).

وقال الإمام الخميني: «الظاهر أنّ التابع الذي لا استقلال له في الإرادة والتعيّش تابع لمتبوعه في الوطن، فيعدّ وطنه وطنه سواء كان صغيراً ـ كما هو الغالب ـ أو كبيراً شرعاً. كما قد يتّفق للولد

---

(١) مستند الشيعة ٨: ٢٤٠، حيث اشترط المقام ستّة أشهر والعزم على الإقامة بعدها.

(٢) الجواهر ١٤: ٢٥٤، وجاء فيه: «بل الأحوط الاقتصار فيه على الملك المزبور الذي قصد فيه الاستيطان مدّة العمر وجلس فيه ستّة أشهر بهذه النيّة إلّا أنّه عدل عنه إلى غيره، لا الذي قصد من أوّل الأمر الجلوس فيه ولو لغرضٍ أو تجارة أو نحوهما...».

(٣) مستند العروة (الصلاة) ٨: ٢٥٠، ونقل نسبة هذا الشرط إلى المشهور، ثمّ قال: «ولكن هذه النسبة لم نتحقّقها ولم يثبت ذهاب المشهور إليها» وهو كذلك.

(٤) أنظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، المسألة الأولى، والمستمسك ٨: ١٠٦، ومستند العروة (الصلاة) ٨: ٢٣٩، والجواهر ١٤: ٢٤٥.

(١) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، المسألة ٣.

(٢) لأنّه يعتبر القصد في الاستيطان حتّى في صورة التبعيّة، ولو قصداً إجمالياً ارتكازياً حاصلاً من التبعيّة، وغير المميّز لم يحصل منه ذلك.

(٣) منهاج الصالحين ١: ٣٥١، كتاب الصلاة، قواطع السفر، المسألة ٤٦، وانظر المستمسك ٨: ١١١.

(٤) منهاج الصالحين ١: ٢٤٨، كتاب الصلاة، قواطع السفر، المسألة ٩٢٧، وانظر مستند العروة (الصلاة) ٨: ٢٥٢، حيث يرى أنّ قصد غير البالغ كعدمه، فلو قصد الاستيطان قبل البلوغ لا يترتّب عليه الأثر، ولعلّ مراده نفي القصد استقلالاً لا تبعاً.

الذكر، وكثيراً ما للأنثى، خصوصاً في أوائل البلوغ. والميزان هو التبعيّة وعدم الاستقلال، فربما يكون الصغير المميّز مستقلاً في الإرادة والتعيّش، كما ربما لا يستقلّ الكبير الشرعي»[١].

الأحكام:

تترتّب على الاستيطان آثار عديدة، بعضها يتعلّق بالاستيطان بمعنى اللبث، مثل استيطان الجنب أو الميّت في المسجد، وبعضها يتعلّق به بمعنى اتخاذ الوطن، إمّا العرفي والشرعي، أو العرفي فقط. وفيما يلي نشير إلى أحكام الاستيطان بالمعنى الثاني، أمّا الأوّل فنحيله على العناوين: «جنب»، «لبث»، «مسجد»، «ميت» ونحوها ممّا يناسب الموضوع.

أثر الاستيطان في الصلاة والصوم:

من قواطع السفر المرور على الوطن، سواء كان أصليّاً، أو مستجدّاً، أو شرعيّاً؛ بناءً على القول به.

فإذا وصل المسافر إلى وطنه أتمّ الصلاة وصام وإن لم يبقَ فيه إلّا يوماً واحداً[٢].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في العنوانين: «سفر» و«قصر» إن شاء اللّه تعالى.

(١) تحرير الوسيلة ١ : ٢٣٤، كتاب الصلاة، القول في قواطع السفر.

(٢) أنظر: الجواهر ١٤ : ٢٤٠، والمستمسك ٨ : ١٠٣، ومستند العروة ٨ : ٢٣٥ وغيرها.

أثر الاستيطان في صلاة الجمعة والعيد:

نسب إلى الأكثر القطع بوجوب صلاة الجمعة على القاطنين في الخيم وبيوت الشعر من أهل البادية وما شابههم بشرط الاستيطان فيها[١].

ونسب إلى الشيخ التردّد في وجوبها عليهم[٢].

ونسب إلى ابن أبي عقيل اشتراط استيطان المصر أو القرية في الوجوب[٣].

وأمّا صلاة العيد، فقد صرّحوا: بأنّ شرائطها مثل شرائط صلاة الجمعة[٤].

راجع: صلاة الجمعة، وصلاة العيد.

أثر الاستيطان في صلاة الكسوف:

لا أثر للاستيطان في وجوب صلاة الكسوف والآيات بصورة عامّة، فهي تجب عند حصول سببها على المسافر والحاضر وعلى المستوطن وغيره. قال في المعتبر: «صلاة الكسوف تلزم الرجال

(١) أنظر: مفتاح الكرامة ٣ : ١٤٤، والجواهر ١١ : ٢٧٩.

(٢) أنظر: المختلف ٢ : ٢٣٣، والمبسوط ١ : ١٤٤، وجاء فيه: «... يجب على أهل القرى والسواد إذا كان فيهم العدد، الجمعة. ومن شرط ذلك أن يكون قراهم مواضع استيطان، فأمّا أهل بيوت مثل البادية والأكراد فلا يجب عليهم ذلك؛ لأنّه لا دليل على وجوبها عليهم، ولو قلنا: إنها تجب عليهم إذا حضر العدد لكان قويا، لعموم الأخبار في ذلك».

(٣) أنظر: المختلف ٢ : ٢٣٣.

(٤) أنظر: المدارك ٤ : ٩٦، والجواهر ١١ : ٣٤٥.

والنساء والمسافر والحاضر وليس الاستيطان شرطاً، ولا المصر، ولا الإمام؛ لعموم الأمر...»[١].

وكأنّه مفروغ منه، ولذلك لم يتعرّض له الأكثر.

راجع: صلاة الآيات.

أثر الاستيطان في الزكاة:

صرّح بعض الفقهاء: بأنّه لو قصد ابن السبيل ـ في طريقه ـ استيطان مكانٍ ما، خرج عن كونه ابن السبيل، فلا يعطى من الزكاة بهذا العنوان. نعم، يمكن أن يعطى بعنوان آخر، كعنوان «الفقير» و«المسكين» مع صدق العنوانين عليه[٢].

وهو الظاهر من صاحب الذخيرة[٣] ونحوه ممّن ناقش الشيخ[٤] حيث قال بخروج ابن السبيل عن هذا العنوان بقصد المقام أكثر من عشرة أيام، ولم يناقشوا ابن إدريس القائل بخروجه بالاستيطان، مع تعرّضهم لكلامه أيضاً.

راجع: ابن السبيل.

أثر الاستيطان في الحجّ:

للاستيطان أثر في الحجّ من عدّة جهات:

(١) المعتبر: ٢١٧.

(٢) أُنظر: السرائر ١: ٤٥٨، والجواهر ١٥: ٣٧٢.

(٣) ذخيرة المعاد: ٤٥٧.

(٤) المبسوط ١: ٢٥٧.

أوّلاً ـ من جهة نوع الحجّ:

إنّ الآفاقي ـ وهو من كان مستوطناً خارج مكّة[١] ـ وظيفته التمتّع، والمكّي ـ وهو من كان مستوطناً في مكّة وما جاورها ـ وظيفته الإفراد أو القران[٢].

فمن كان مستوطناً في غير مكّة ثمّ استوطنها بنيّة الدوام، انقلب فرضه من التمتّع إلى الإفراد أو القران، وكذا العكس، فمن كان مستوطناً في مكّة، ثمّ استوطن غيرها بنيّة الدوام انقلب فرضه من الإفراد أو القران إلى التمتّع[٣].

وفي كلّ ذلك تفصيل يأتي في عنوان «حجّ» إن شاء اللّه تعالى.

(١) في تحديد ذلك قولان: أحدهما ١٢ ميلاً من كلّ جانب من مكّة، والآخر ٤٨ ميلاً. انظر شرائع الإسلام ١: ٢٣٧.

(٢) التمتّع هو: أن يحرم من الميقات بالعمرة، ثمّ يدخل مكّة، فيطوف سبعاً بالبيت ويصلّي ركعتي الطواف، ثمّ يسعى بين الصفا والمروة سبعاً، ثمّ يقصّر. ثمّ ينشئ إحراماً آخر للحجّ من مكّة، والإفراد هو: أن يحرم للحجّ من الميقات، أو ممّا يسوغ له ثمّ يأتي بحجّة، ثمّ يحرم لعمرة مفردة بعد الإحلال من الحجّ، والقران كالإفراد، إلّا أنّ القارن يسوق معه الهدي عند إحرامه. أُنظر شرائع الإسلام ١: ٢٣٦ ـ ٢٤٠.

(٣) أُنظر: المدارك ٧: ٢٠٩ ـ ٢١٠، والجواهر ١٨: ٩٠، والمستمسك ١١: ١٦٨ و ١٧٧، ومستند العروة (الحجّ) ٢: ٢٠٦، وبمتنها العروة الوثق: فصل في أقسام الحجّ، المسألة ٣.

ثانياً ـ من جهة الاستطاعة :

تختلف استطاعة الآفاقي عن استطاعة المكّي، فلو استوطن الآفاقي مكّة وانقلب فرضه من التمتّع إلى الإفراد، فهل تنقلب الاستطاعة في حقّه بانقلاب الفرض، أو لا ؟ لهم فيه كلام.

هذا لو استقرّ عليه الحجّ ـ بحصول الاستطاعة ـ قبل الاستيطان، أمّا لو استوطن ثمّ حصلت له الاستطاعة، فالمعتبر الاستطاعة بالنسبة إلى البلد الذي استوطن فيه[١].

ثالثاً ـ من جهة أخذ النائب :

إذا مات من قصد الحجّ في الطريق، فهل يجب أخذ النائب عنه من محلّ موته، أو من محلّ استيطانه، أو يكفي من الميقات ؟

لهم فيه كلام أيضاً[٢].

راجع هذا وما تقدّمه في العنوانين : «حجّ»، و «نيابة».

---

(١) أنظر : المدارك ٧ : ٢١٠، والجواهر ١٨ : ٩٠، والمستمسك ١١ : ١٧٥، ومستند العروة (الحجّ) ٢ : ٢١٤، وبمتنها العروة الوثقى : كتاب الحجّ، فصل أقسام الحجّ، المسألة ٣.

(٢) أنظر : المدارك ٧ : ٨٧، والجواهر ١٧ : ٣٢٦، والمستمسك ١٠ : ٢٦٥ ـ ٢٦٦، ومستند العروة (الحجّ) ١ : ٣٢٤، وبمتنها العروة الوثقى : كتاب الحجّ، فصل في شرائط وجوب الحجّ، الاستطاعة الماليّة، المسألة ٩١.

أثر الاستيطان في الأمان :

لو عقد الكافر الأمان لنفسه وماله ثمّ التحق بدار الحرب، فإن كان لتجارة أو نحوها، وكان في نيّته العود إلى دار الإسلام، فالأمان باقٍ. وإن كان للاستيطان بها انتقض أمانه لنفسه خاصّة دون ماله[١].

راجع : أمان.

النهي عن استيطان أهل الذمّة والمشركين أرض الحجاز :

قال المحقّق في أحكام أهل الذمّة : «ولا يجوز لهم استيطان الحجاز على قولٍ مشهور، وقيل : المراد به مكّة والمدينة... ولا جزيرة العرب، وقيل : المراد بها مكّة والمدينة واليمن ومخاليفها، وقيل : هي من عدن إلى ريف عبّادان طولاً، ومن تهامة وما والاها إلى أطراف الشام عرضاً»[٢].

والحكم شامل للمشركين بطريق أولى[٣].

راجع العنوانين : «إشراك»، و «أهل الذمّة».

أثر الاستيطان في اللقيط :

اللقيط في دار الإسلام حرّ وفي دار الكفر

---

(١) أنظر : المبسوط ٢ : ١٥، وشرائع الإسلام ١ : ٣١٥، والمختلف ٤ : ٤٠٠، والجواهر ٢١ : ١٠٤.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ٣٣٢، وانظر الجواهر ٢١ : ٢٨٩ ـ ٢٩١.

(٣) أنظر المبسوط ٢ : ٤٧.

رقّ إلّا إذا استوطنها مسلم ولو كان أسيراً عند الكفّار بحيث يحتمل كون اللقيط متولّداً منه، فيحكم بحرّيته.

ويبدو من كلمات بعض الفقهاء أنّ ذلك هو المعروفُ بينهم، وإن استشكل فيه بعضهم، قال صاحب الجواهر: «ثمّ لا يخفى عليك أنّ التغليب المزبور للإسلام ـ ولو بوجود واحد أسير أو محبوس في بلاد الكفر يمكن كون الولد منه ـ منافٍ لمقتضى قاعدة "إلحاق المشكوك فيه بالأعمّ الأغلب"...

وما أدري ما الذي دعاهم إلى ذلك مع اقتضاء الأُصول العقليّة عدم الحكم بإسلامه وكفره»[1].

راجع: لقطة.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ صلاة المسافر.

ب ـ صلاة الجمعة.

ج ـ صلاة العيد.

د ـ صلاة الآيات.

٢ ـ كتاب الصوم: شرائط وجوب الصوم.

٣ ـ كتاب الحجّ:

أ ـ أقسام الحجّ.

ب ـ شرائط وجوب الحجّ: الاستطاعة المالية.

٤ ـ كتاب الجهاد:

أ ـ إعطاء الأمان للمشركين.

ب ـ المنع عن استيطان المشركين وأهل الذمّة الحجاز.

٥ ـ كتاب اللقطة: حكم لقيط دار الكفر.

استيعاب

لغة:

مصدر استوعب. يقال: استوعب المكانُ والوعاءُ الشيءَ، أي وسعه ـ بمعنى شمله ـ ويأتي بمعنى الاستقصاء، والاستئصال أيضاً[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء ـ غالباً ـ بمعنى الشمول، كما في استيعاب أعضاء الوضوء غَسلاً ومسحاً، واستيعاب البدن غَسلاً في الغُسل، واستيعاب أعضاء التيمّم مسحاً، واستيعاب العذر عن الوضوء تمام الوقت وانتقال الوظيفة إلى التيمّم، واستيعاب الفحص عن الماء تمام الوقت وانتقال الوظيفة إلى

---

(١) الجواهر ٣٨: ١٨٦، وانظر المبسوط ٣: ٣٤٣، وشرائع الإسلام ٣: ٢٨٦، ومفتاح الكرامة ٦: ١١٤.

(١) أنظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «وعب».

التيمّم، واستيعاب الجنون والسكر والإغماء تمام وقت الصلاة والصوم، واستيعاب الدَين التَركةَ في بحثي تجهيز الميّت والإرث، وموارد كثيرة أُخرى: كالزكاة والحجّ والصدقات ونحوها ربما يصعب إحصاؤها.

وسوف يأتي الكلام عن كلّ موردٍ في موطنه المناسب إن شاء اللّه تعالى.

استيفاء

لغة :

مصدر استوفى. والمستفاد من كلمات اللغويين أنّ مادّة «وفى» تدلّ على الإكمال والإتمام. قال ابن فارس: «الواو والفاء والحرف المعتلّ كلمة تدلّ على إكمال وإتمام. منه الوفاء: إتمام العهد وإكمال الشرط... وأوفيتك الشيء واستوفيته إذا أخذته كلّه حتّى لم تترك منه شيئاً. ومنه يقال للميّت: توفّاه اللّه»[1].

اصطلاحاً :

يبدو من كلمات الفقهاء أنّ لهم عدّة إطلاقات للاستيفاء، لكن لا تتعدّى المعنى المتقدّم، وهي:

١ ـ الاستيفاء بمعنى الأخذ كاملاً ومن دون نقص، وهو من أظهر معانيه وأكثرها تداولاً في كتب الفقه. فيقال: استوفى حقّه أي أخذه كاملاً، واستوفى دينه، كذلك. واستوفى الحاكم الحدّ، أي نفّذه وأجراه على مستحقّه كاملاً، واستوفى وليّ الدم القصاص، أي اقتصّ ممّن عليه القصاص، واستوفت المرأة مهرها، أي أخذته كاملاً.

٢ ـ الاستيفاء بمعنى إتيان العمل كاملاً وتامّاً، فيقال: استوفى عمله، أو تعذّر استيفاء عمله، ونحو ذلك[1].

٣ ـ الاستيفاء بمعنى إكمال العدد وإتمامه. ومنه: استيفاء العدد في النكاح، أي إكمال أربع نسوة[2]، واستيفاء عدد أيام السنة[3]، ومنه قولهم: تجب متابعة الذبح حتّى يستوفي الأعضاء الأربعة[4].

٤ ـ الاستيفاء بمعنى الاستقصاء. ومنه قولهم: استوفى أقسام الصوم، أي استقصاها وذكرها كاملةً[5].

وسوف يأتي الكلام عن أحكام هذه الموارد في مواطنها إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) معجم مقاييس اللغة: «وفى». وانظر سائر الكتب اللغوية مثل: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط ونحوها، المادّة نفسها.

(١) أُنظر الجواهر ٧: ٣١٣ و ٤٢٨ و ٤٣٢، و ٨: ١٩٤، و ٩: ٢٨، و ٢٧: ٢٦١.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٠: ٢ و ١٤.

(٣) أُنظر الجواهر ٣: ٣٩١ و ٣٩٣، وانظر الوسائل ٢٠: ٥١٧، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد.

(٤) أُنظر الجواهر ٣٦: ١٨٦.

(٥) أُنظر الجواهر ١٧: ٦٣.

استيلاء

لغة :

مصدر استولى، يقال : استولى فلان على الشيء : إذا صار في يده، واستولى الفَرَس على الغاية[١]، أي بلغها[٢].

واستولى عليه : غلب عليه وتمكّن منه[٣].

فالاستيلاء إذن : الغلبة على الشيء، والتمكّن منه، ووضع اليد عليه، أو صيرورته في يده[٤].

والظاهر : أنّ مردّها جميعاً إلى الغلبة.

اصطلاحاً :

يستعمله الفقهاء في المعاني المتقدّمة :

فمن موارد استعماله بمعنى الغلبة قولهم : يطهر الماء النجس باستيلاء الماء الكثير الطاهر عليه، وقولهم : استيلاء النوم على العين في الكلام عن نواقض الوضوء، واستيلاء الماء على الأرض الحياة وصيرورتها مواتاً في بحث الإحياء، ونحو ذلك.

ومن موارد استعماله بمعنى وضع اليد، قولهم : «الغصب هو الاستيلاء على حقّ الغير عدواناً»[١]، ومثله الاستيلاء في حيازة المباحات كالطيور والأسماك ونحوها.

ومن موارد استعماله بمعنى التمكّن، قولهم : استيلاء المسلمين على أرض المشركين، فإنّ الاستيلاء هنا بمعنى القدرة على الشيء والتمكّن منه، وأمّا قولهم : استيلاء المسلمين على المشركين، فهو بمعنى القهر والغلبة.

وربما يأتي الاستيلاء في كلماتهم بمعنى التسلّط، مثل : استيلاء الحاكم والسيّد على من له الولاية عليه.

الأحكام :

تترتّب على الاستيلاء ـ بمعانيه ـ أحكام كثيرة سوف نتعرّض لها في مواطنها إن شاء اللّه تعالى. ولكن نشير هنا إلى العناوين العامّة التي يرد فيها عنوان «الاستيلاء»، فنقول :

الاستيلاء إمّا أن يكون مستنداً إلى الإنسان مباشرة أو لا.

---

(١) الغاية : «هي قصبة تنصب في الموضع الذي تكون المسابقة إليه ليأخذها السابق». لسان العرب : «غيا».

(٢) ترتيب كتاب العين : «ولي».

(٣) المصباح المنير : «ولي»، وانظر : لسان العرب، والقاموس المحيط، المادّة نفسها.

(٤) ولعلّ الاستيلاء لا يصدق على مجرّد الصيرورة في اليد ما لم يكن فيه نوع من السلطة والتغلّب، كما يستفاد ذلك من موارد استعمالاته.

(١) أُنظر الجواهر ٣٧ : ٨.

أوّلاً ـ الاستيلاء المستند إلى الإنسان مباشرة :

وهذا على قسمين :

١ ـ الاستيلاء بعوض :

وهو يشمل جميع الاستيلاءات الحاصلة بالعقود المشتملة على العوض والمعوّض، كالبيع، والإجارة والهبة المعوّضة، ونحوها.

٢ ـ الاستيلاء بغير عوض :

وهذا على نحوين أيضاً :

أ ـ الاستيلاء العدواني :

مثل الغصب وما يجري مجراه. وسوف يأتي الكلام عنه في الغصب إن شاء اللّه تعالى.

ب ـ الاستيلاء غير العدواني :

وهذا على أقسام أيضاً، مثل :

١ ـ الاستيلاء الحاصل من العقود غير المشتملة على العوض والمعوّض، مثل : الهبة غير المعوّضة، والعارية، وبعض الإيقاعات، مثل : الإبراء والإعتاق، والاستيلاء الحاصل بسبب الإرث، أو بسبب استحقاق القصاص أو الدية لأجل الجناية.

٢ ـ استيلاء الحاكم على أموال اليتامى والغُيّب والقُصّر.

٣ ـ استيلاء الأب والجدّ على الأولاد الصغار.

٤ ـ استيلاء السيّد على منافع مولاه.

٥ ـ استيلاء المسلمين على الغنائم.

٦ ـ استيلاء المحيي على ما أحياه.

٧ ـ استيلاء الحائز على ما حازه.

٨ ـ استيلاء الملتقط على ما التقطه.

ثانياً ـ الاستيلاء المستند إلى غير الإنسان :

وموارده كثيرة نشير إلى بعضها :

١ ـ استيلاء الماء الطاهر على النجس.

٢ ـ استيلاء النجاسة على الماء الطاهر.

٣ ـ استيلاء الشكّ على الإنسان في الشكّيات.

٤ ـ استيلاء النوم على العين في نواقض الوضوء.

٥ ـ استيلاء الماء على جميع البدن في الغسل الارتماسي.

٦ ـ استيلاء الماء على الأرض وصيرورتها مواتاً في إحياء الموات وموارد كثيرة أُخرى.

ويمكن تقسيم الاستيلاء بلحاظات أُخرى، مثل :

١ ـ تقسيمه إلى مملّك وغير مملّك :

فالمملّك مثل حيازة المباحات كالاصطياد والاحتطاب والاحتشاش، والاستيلاء الحاصل من العقود المملّكة عيناً أو منفعةً.

وأمّا غير المملّك، فتارة يوجب الحقّ وتارة لا يوجبه، فالأوّل مثل التحجير حيث إنّه استيلاءٌ ناشئٌ من حقّ الاختصاص الحاصل من التحجير، وكذا في مثل الوقف.

وتارة لا يوجب حقّاً أيضاً، مثل استيلاء الحاكم والأب والجدّ والسيّد على من لهم الولاية عليه، فإنّ الاستيلاء لم يوجب لهم حقّاً، بل الاستيلاء نفسه ناشئ من حقّ الولاية التي تكون لهم.

٢ ـ تقسيمه إلى ما يوجب الضمان وما لا يوجبه:

فالأوّل مثل الغصب، والثاني كغيره ممّا تقدّم.

٣ ـ تقسيمه إلى حقيقي وحكمي:

فالحقيقي مثل حيازة المباحات مع قصد تملّكها، كوضع الشبكة لصيد السمك أو الطائر، فلا إشكال في كون الاستيلاء هنا مملّكاً.

والحكمي هو أن يأتي الشيء المباح كالصيد، أو الماء، أو نحوهما إلى ملك الإنسان من دون أن يقصد تملّكه، فللفقهاء كلام في كونه سبباً للملك أو لا. نعم هو موجب للحقّ، فمالك الأرض أو الشبكة أحقّ من غيره بذلك الماء أو الصيد قطعاً[١].

مظانّ البحث:

تُعلم ممّا تقدّم.

(١) أنظر القواعد الفقهية ١ : ١٥٤، قاعدة اليد.

استيلاد

لغة:

مصدر استولد، يقال: استولد الرجل المرأة، أي أحبلها. فالاستيلاد هو الإحبال[١].

ولا فرق ـ على الظاهر ـ في هذا الإطلاق بين أن تكون المستولدة حرّة أو أمة.

اصطلاحاً:

يأتي الاستيلاد في كلمات الفقهاء بمعنيين:

الأوّل ـ بمعنى قابليّة الإحبال، فيكون مقابلاً للعقم، وبهذا الإطلاق يستعمل في الحرّة والأمة، والرجل والمرأة. ومنه قولهم في أحكام النكاح: لو شرط الزوج استيلاد الزوجة فخرجت عقيماً[٢]...

الثاني ـ بمعنى الإحبال فعلاً، وبهذا الإطلاق يستعمل في خصوص الأمة، فيقال: استيلاد الأمة أو الأمة المستولدة ونحو ذلك، ولذلك أحكام جعلوها في موضع خاصٍّ تحت عنوان «الاستيلاد» أو «أمّ الولد».

وقد عرّفوا الاستيلاد بهذا المعنى بتعاريف عديدة، أهمّها:

(١) المصباح المنير: «ولد».

(٢) أنظر قواعد الأحكام ٢ : ٣٣.

١ ـ علوق[1] الأمة من سيّدها في ملكه[2].

٢ ـ وطء السيّد أمَته وحبلها منه في ملكه[3].

فالاستيلاد هو: أن تكون للسيّد أمَة ـ فعلاً ـ فيطأها فتحمل منه. وإذا حملت صارت «أمّ ولد».

ولا فرق في تحقّق الاستيلاد ـ بهذا المعنى ـ بين أن يكون الوطء محلّلاً أو محرّماً بالعارض، كالوطء أيّام الحيض والنفاس، وحالة الإحرام ونحو ذلك[4].

ولو وطئ أمة الغير فولدت ولداً مملوكاً ـ كما إذا كان زانياً؛ فإنّ الولد يكون لسيّد الأمة ولا يلحق بالزاني؛ لعدم ثبوت النسب شرعاً، وكما لو عقد عليها واشترط السيّد عليه أن يكون الولد له لا للعاقد كما سيأتي ـ ثمّ ملك الأمة وولدها، لم تصر بذلك أمّ ولد على المشهور[5]، ويظهر من الشيخ في الخلاف صيرورتها أمّ ولد بذلك[1].

ولو وطئها فولدت ولداً حرّاً ـ كما إذا وطئها شبهة ـ ثمّ ملكها، فالمشهور أيضاً عدم صيرورتها أمّ ولد[2]، ولكن قوّى الشيخ في المبسوط صيرورتها أمّ ولد[3]، وتبعه ابن حمزة[4].

ولو تزوّج أمة غيره، واشترط مولاها أن يكون الولد ملكاً له، ثمّ ملكها، فإنّها لا تصير أمّ ولد بذلك على المشهور[5]، وبه قال الشيخ في المبسوط أيضاً[6]، لكن قال في الخلاف بصيرورتها أمّ ولد[7]، وتبعه ابن حمزة أيضاً[8].

الأحكام :

للاستيلاد بالمعنى الثاني ـ أي استيلاد الأمة ـ أحكام كثيرة سوف نتعرّض لها في عنوان «أمّ ولد»

---

(١) العلوق : الحبل. المصباح المنير : «علق».

(٢) شرائع الإسلام ٣ : ١٣٨.

(٣) قواعد الأحكام ٢ : ١٢٧.

(٤) أنظر الجواهر ٣٤ : ٣٧٢، وقد استظهر من القواعد والمبسوط تحقّق الاستيلاد مع الوطء المحرّم ذاتاً، كما لو ملك أُخته فوطئها عالماً بالتحريم، لكن استشكل هو فيه، ثمّ نقل عن الدروس وغيره عدم تحقّق الاستيلاد بذلك.

(٥) أنظر : شرائع الإسلام ٣ : ١٣٨، وقواعد الأحكام ٢ : ١٢٧، والدروس ٢ : ٢٢١، والمسالك ١٠ : ٥٢٥ ـ ٥٢٦، والروضة البهيّة ٦ : ٣٧٠، ونهاية المرام ٢ : ٣١٥، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٢١٨، والجواهر ٣٤ : ٣٧٣.

---

(١) الخلاف ٦ : ٤٢٦، كتاب أمّهات الأولاد، المسألة ٣.

(٢) و (٥) أنظر : شرائع الإسلام ٣ : ١٣٨، وقواعد الأحكام ٢ : ١٢٧، والدروس ٢ : ٢٢١، والمسالك ١٠ : ٥٢٥ ـ ٥٢٦، والروضة البهيّة ٦ : ٣٧٠، ونهاية المرام ٢ : ٣١٥، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٢١٨، والجواهر ٣٤ : ٣٧٣.

(٣) المبسوط ٦ : ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٤) الوسيلة : ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٦) المبسوط ٦ : ١٨٥.

(٧) الخلاف ٦ : ٤٢٦، كتاب أمّهات الأولاد، المسألة ٣.

(٨) الوسيلة : ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

إن شاء اللّه تعالى، ولذلك نكتفي هنا بذكر أحكام الاستيلاد بالمعنى الأوّل، وهو قابليّة كلٍّ من الزوجين للإحبال.

اشتراط الاستيلاد في العقد:

قال العلّامة في القواعد: «لو شرط الاستيلاد فخرجت عقيماً فلا فسخ؛ لإمكان تجدّد شرطه في الشيخوخة، وعدم العلم بالعقم من دونه، وجواز استناده إليه»[1].

وفُسّر كلامه[2]: بأنّه لو شرط الزوج استيلاد الزوجة، أي عدم كونها عقيماً، فلم تلد بعد النكاح إلى مدّة طويلة، فليس للزوج حقّ الفسخ؛ لأُمورٍ ثلاثة:

١ ـ إمكان الاستيلاد في المستقبل حتّى في الشيخوخة، كما في قصّة إبراهيم عليه السلام.

٢ ـ عدم حصول العلم بالعقم بمجرّد عدم الولادة؛ لأنّه قد يستند إلى أمر آخر.

٣ ـ إمكان استناد عدم الولادة إلى الزوج لا الزوجة.

ويظهر من المحقّق الثاني موافقته له[3].

وقال الفاضل الإصفهاني معلّقاً على كلامه:

«والتحقيق: أنّه إن شرط الولادة، لم يصحّ؛ لأنّها من أفعال اللّه الحادثة بعد النكاح، وليست باختيار أحدهما، ولا من صفاتها الآن[1]. وإن شرط انتفاء العقم، أمكن صحّة الشرط؛ لأنّه من صفاتها وعيوبها، لكن لا يعلم بوجه، فلا يفيد اشتراط انتفائه؛ فإنّ انتفاء الولادة لا يدلّ على العقم لما ذُكر»[2].

واستشكل عليهم صاحب الجواهر بما حاصله:

١ ـ أنّ مفروض المسألة اشتراط الاستيلاد وخروجها عقيماً، وهو ينافي احتمال تحقّق الاستيلاد في الشيخوخة، كما ينافي جعل سبب عدم الولادة أمراً غير العقم.

٢ ـ أنّ المراد من الاستيلاد ما يرجع إلى صفاتها، وهو عدم كونها عقيماً، لا ما يرجع إلى فعل اللّه تعالى، وهو عدم الولادة فعلاً مع عدم العقم، فإنّه لا يجوز اشتراطه، لعدم كونه من الصفات ولا من أفعال العباد المقدورة.

٣ ـ يمكن حصول العلم بالعقم من عدم الولادة لو أفادت القرائن العادية الاطمئنان بذلك[3].

والذي يظهر من كلام العلّامة والمعلّقين عليه:

---

(١) قواعد الأحكام ٢: ٣٥.

(٢) أنظر جامع المقاصد ١٣: ٣١٦، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٧٦.

(٣) جامع المقاصد ١٣: ٣١٦.

(١) أي إنّ عدم الولادة فعلاً ليس كالعقم من صفات المرأة، بل ربما لم تكن عقيماً ومع ذلك لم تلد، لبعض الموانع.

(٢) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٧٦.

(٣) الجواهر ٣٠: ٣٨٣.

أنّه لو حصل العلم بالعقم جاز الفسخ لعدم تحقّق الشرط، وإنّما الكلام في حصول العلم، فهو لا يحصل بما تقدّم من الأُمور التي ذكروها.

كلّ ما ذكر يمكن فرضه بالنسبة إلى كلٍّ من الزوجين، كما صرّحوا به.

راجع: تدليس، عقم، عيب.

مظانّ البحث:

أمّا الاستيلاد بالمعنى الأوّل فهو يأتي في كتاب النكاح، في باب التدليس.

وأمّا بالمعنى الثاني فيأتي في كتاب الاستيلاد، أو أُمّهات الأولاد، وفي مواطن متفرّقة من الفقه.

أسر

أنظر: أُسارى.

إسراج

لغة:

إيقاد السراج وهو المصباح[1].

راجع: إسراف / الإسراف في الإسراج.

(١) لسان العرب: «سرج».

إسرار

لغة:

مصدر أسرَّ، يقال: أسررت الشيء، أي كتمته وأخفيته[1].

اصطلاحاً:

يأتي بمعانٍ يجمعها الإخفاء والكتمان، مثل:

١ ـ الإسرار في أقوال الصلاة وأذكارها، وأطلقوا عليه: الإخفات والإخفاء أيضاً.

والإسرار بهذا المعنى يقابل الإجهار.

وللفقهاء كلام في تعريف الإسرار (الإخفات) والإجهار سوف نتعرّض له في عنوان «جهر» إن شاء اللّه تعالى، لكن نقول إجمالاً:

أ ـ الجهر هو أن يسمعه القريب الصحيح السمع إذا استمع. وهذا أقلّ الجهر.

ب ـ الإسرار هو أن يُسمع نَفْسَه إن كان يسمع.

كذا قال المحقّق في الشرائع[2]، ونقل صاحب

(١) أنظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مقاييس اللغة، ولسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «سرر».

(٢) شرائع الإسلام ١: ٨٢.

الجواهر الإجماع عليه عن المحقّق والعلّامة[1].

٢ ـ الإسرار في الأفعال، وهو بمعنى كتمانها عن الآخرين؛ إمّا لتكون أقرب إلى الإخلاص، كما في العبادات وخاصّة المندوبات؛ أو لمصالح أخرى، كما في غيرها.

والإسرار بهذا المعنى يقابل الإعلان.

٣ ـ الإسرار بمعنى إيداع السرّ عند الآخرين، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً ﴾[2].

٤ ـ الإسرار بمعنى المُسارّة والمناجاة، ومنه قولهم: سارّه، أي ناجاه في أُذُنه.

والكلام هنا يقتصر على الإسرار بالمعنيين الأوّلين، وأمّا الأخيران فسوف يأتي الكلام عنهما في العناوين: «إفشاء» و«سِرّ» و«نجوى» إن شاء اللّٰه تعالى.

الأحكام:

تترتّب على الإسرار ـ بالمعنيين الأوّلين ـ أحكام كثيرة نشير إلى أهمّها فيما يلي:

إسرار الذكر حال التخلّي:

قال صاحب الجواهر بعد أن استثنى من

(١) الجواهر ٩: ٣٧٦، وانظر المعتبر: ١٧٥، والتذكرة ٣: ١٥٣.

(٢) التحريم: ٣.

الكلام حال التخلّي، ذكر اللّٰه تعالى: «لكن قيّده بعضهم فيما بينه وبين نفسه، ولعلّه للمرسل: كان الصادق عليه السلام إذا دخل الخلاء يقنّع رأسه، ويقول في نفسه: بسم اللّٰه وباللّٰه[1]...»[2].

راجع: تخلّي.

إسرار التلقين حال التقيّة:

قال ابن البرّاج في تلقين الميّت: «... وينادي الميّت بأعلى صوته إن لم يكن على تقيّة: يا فلان بن فلان اذكر العهد... وإن كان عليه تقيّة جاز له أن يقول ذلك سرّاً»[3]، ووجه التقيّة ما فيه من ذكر الأئمّة عليهم السلام.

وتبعه بعض من تأخّر عنه[4].

ولا يختصّ الإسرار حال التقيّة بهذا المورد، بل يشمل كلّ مورد يكون الإجهار فيه خلافاً للتقيّة[5].

راجع: تقيّة، تلقين.

(١) الوسائل ١: ٣٠٤، الباب ٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٢) الجواهر ٢: ٧٣.

(٣) المهذّب ١: ٦٤.

(٤) أنظر: الجامع للشرائع: ٥٥، وجامع المقاصد ١: ٤٤٥، وروض الجنان: ٣١٨، والحدائق ٤: ١٢٩.

(٥) أنظر المهذّب ١: ٢٣٦، وانظر ـ فيما يأتي ـ عنوان الإسرار بالبسملة عند التقيّة.

الإسرار في الأذان والإقامة :

ذكر بعض الفقهاء جملةً من الموارد التي يُسَرُّ فيها في الأذان والإقامة، على اختلافٍ فيها بحسب الوجوب والاستحباب والإباحة، وهذه الموارد هي :

١ ـ الأذان والإقامة للمرأة :

قال العلّامة : «قال علماؤنا : إذا أذّنت المرأة أسرّت بصوتها لئلّا يسمعه الرجال، وهو عورة»(١).

ومقتضى التعليل جواز الإجهار لو لم يكن أجنبيٌّ، أو كان ولم يسمع صوتها، كما صرّح بذلك بعضهم(٢)، بل هو ظاهر أكثر العبارات.

ولكن قال الشهيد في شرائط المؤذّن في البيان : «... فيجوز أذان المميّز وإن كان للرجال، وأذان المرأة سرّاً للنساء أو محارم الرجال...»(٣).

وفي مقابل هؤلاء من يظهر منه جواز الأذان جهراً حتّى مع سماع الأجانب؛ لجواز سماع صوت الأجنبيّة عندهم مطلقاً أو في خصوص الأذكار مثل : الشيخ في المبسوط(٤)، والشهيد في الذكرى(٥)، والمحقّق الأردبيلي(١)، وصاحب الحدائق(٢).

وقد تقدّم ما يتّصل بالموضوع في عنوان : «استماع» فراجع.

٢ ـ الأذان والإقامة للمريض :

قال المحقّق الثاني : «ولو كان مريضاً جاز له الإسرار به؛ لقوله عليه السلام : "لا بدّ للمريض أن يؤذّن ويقيم، إذا أراد الصلاة، ولو في نفسه إن لم يقدر على أن يتكلّم به"(٣)»(٤).

٣ ـ الأذان والإقامة للمنفرد بعد انقضاء الجماعة :

من موارد سقوط الأذان، ما لو انعقدت جماعة بأذان، وبعد إتمامها أراد بعض آخر أن يصلّي في المكان نفسه. لكن قال الشيخ في المبسوط : «إذا أُذّن في مسجد دفعة لصلاة بعينها كان ذلك كافياً لكلّ من يصلّي تلك الصلاة في ذلك المسجد، ويجوز له أن يؤذّن ويقيم فيما بينه وبين نفسه، فإن لم يفعل

(١) المنتهى ٤ : ٣٩٨، وانظر التذكرة ٣ : ٦٢ ـ ٦٣.
(٢) أُنظر : الروضة البهيّة ١ : ٢٤١، والمسالك ١ : ١٨١، والمدارك ٣ : ٢٦٠، وغيرها.
(٣) البيان : ١٣٩.
(٤) المبسوط ١ : ٩٦ ـ ٩٧، و ٦ : ٣.
(٥) الذكرى ٣ : ٢١٩.

(١) مجمع الفائدة ٢ : ١٦٤.
(٢) الحدائق ٧ : ٣٦٤ و ٣٣٥، لكن توقّف فيه من جهة أُخرى وهي : أنّ الأذان عبادة توقيفيّة ولم يعهد تحقّق الأذان الإعلامي من النساء في زمن الشارع.
(٣) التهذيب ٢ : ٢٨٢، الحديث ١١٢٣، والاستبصار ١ : ٣٠٠، الحديث ١١٠٩.
(٤) جامع المقاصد ٢ : ١٨٦.

فلا شيء عليه»[١].

واستفاد بعضهم ـ كالشهيد[٢] والمحقّق الثاني[٣] وصاحب الحدائق[٤] وصاحب الجواهر[٥] ـ من كلامه استحباب الأذان للمنفرد حينئذٍ سرّاً.

لكن استشكل عليه المحقّق وصاحبا الحدائق والجواهر، واستظهروا من الأدلّة خلافه.

٤ ـ حكاية الأذان والإقامة :

المعروف استحباب حكاية الأذان لمن سمعه، لكن نقل صاحب الجواهر عن جماعة ـ منهم الشيخ والمحقّق الحلّي ـ استحباب أن يحكي الإنسان ذلك في نفسه، واستظهر منه إرادة الإسرار في ذلك، ثمّ ناقشه بعدم الدليل عليه، ثمّ نقل عن المحقّق الثاني قوله : «وسمعت من بعض من عاصرنا من الطلبة استحباب الإسرار بالحكاية، ولا يظهر لي وجهه الآن»[٦].

الإسرار في أقوال الصلاة وأذكارها :

١ ـ الإسرار في تكبيرات الافتتاح :

صرّح جملة من الفقهاء : بأنّه ينبغي للإمام أن يجهر بتكبيرة الإحرام ويسرّ بالتكبيرات الستّ المستحبّة المقرونة معها؛ ليميّز المأمومون تكبيرة الإحرام ليتابعوه فيها.

وأمّا المأموم فيسرّ بالتكبيرات السبع كلّها، لأنّه لا ينبغي لمن خلف الإمام أن يُسمع الإمامَ.

وأمّا المنفرد فقد ذهب عديد من الفقهاء إلى كونه مخيّراً بين الإسرار والإجهار بها[١].

وذهب بعضهم إلى استحباب الإسرار بالستّ له أيضاً[٢].

وعن ابن أبي عقيل : استحباب الجهر مطلقاً[٣].

راجع : تكبير.

---

(١) المبسوط ١ : ٩٨.

(٢) الذكرى ٣ : ٢٢٧.

(٣) جامع المقاصد ٢ : ١٧٣.

(٤) الحدائق ٧ : ٣٨٩.

(٥) الجواهر ٩ : ٤٥.

(٦) الجواهر ٩ : ١٢٧ ـ ١٢٨، وانظر المبسوط ١ : ٩٧، وشرائع الإسلام ١ : ٧٦.

---

(١) انظر : الذكرى ٣ : ٢٦١، والدروس ١ : ١٦٧، والمدارك ٣ : ٣٢٣ ـ ٣٢٤، والحدائق ٨ : ٣٦، والرياض ٣ : ٣٦٥، ومستند الشيعة ٥ : ٢٩، والجواهر ٩ : ٢٢٨ ـ ٢٢٩، والصلاة (للشيخ الأنصاري) ١ : ٣٠٣ ـ ٣٠٤، والعروة الوثقى : فصل في تكبيرة الإحرام، المسألة ١٣، والمستمسك ٦ : ٨١، ومستند العروة ٢ : ١٦٧، وبعض هؤلاء لم يذكر حكم المنفرد لكن يظهر من كلامه ذلك، كما أنّ بعضهم ذكر التفصيل المتقدّم بالنسبة إلى تكبيرة الإحرام ثمّ عطف عليه التكبيرات الستّ. ومنه يعلم حكمها أيضاً، وأكثرهم صرّح بالحكمين.

(٢) كالشهيد الثاني في الروضة ١ : ٢٨١، وروض الجنان : ٢٦٠ و ٢٨٢.

(٣) الذكرى ٣ : ٢٦١.

٢ ـ الإسرار في الاستعاذة :

يستحبّ الإسرار في الاستعاذة قبل القراءة في الصلاة على المشهور ـ كما قيل ـ ونقل عن بعضهم الميل إلى الإجهار بها[1].

راجع : استعاذة.

٣ ـ الإسرار بالبسملة عند التقيّة :

المشهور استحباب الجهر بالبسملة حتّى في موارد الإخفات بالقراءة ويرتفع الاستحباب عند التقيّة فيسرّ بها؛ لعمومات التقيّة، ولا يعارضها ما دلّ على عدم التقيّة في شرب المسكر، والمسح على الخفّين، والجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم[2].

راجع : بسملة، جهر.

٤ ـ الإسرار في القراءة :

المشهور بين فقهائنا[3] وجوب الجهر في القراءة ـ أي قراءة الحمد والسورة ـ في صلاة الصبح وأُوليي المغرب والعشاء. ووجوب الإسرار في

(١) أُنظر : مستند الشيعة ٥ : ١٧٥، والجواهر ٩ : ٤٢٠، والمستمسك ٦ : ٢٧٣.

(٢) أُنظر : البحار ٨٢ : ٧٧ و ٨١، كتاب الصلاة، باب الجهر والإخفات، ذيل الحديث ١١ و ٢٢، والجواهر ٩ : ٣٩١.

(٣) صرّح بالشهرة جماعة منهم : العاملي في المدارك ٣ : ٣٥٦، والسبزواري في الذخيرة : ٢٧٤، والبحراني في الحدائق ٨ : ١٢٩، وصاحب الجواهر في الجواهر ٩ : ٣٦٥.

الباقي، أي أُوليي الظهر والعصر.

ونسب إلى ابن الجنيد[1] والسيّد المرتضى[2] جواز الإسرار فيما أوجب المشهور الجهر فيه، ومال إليه المحقّق الأردبيلي[3]، وصاحب المدارك[4]، والمجلسي[5]، وصاحب الذخيرة[6]، وربما اختاره بعض هؤلاء.

وأمّا الثالثة والرابعة من الظهرين والعشاءين، فإن قرأ فيهما الحمد أيضاً، فالحكم كما تقدّم من الاختلاف[7].

وإن سبّح بدلاً من القراءة، فقد صرّح كثير من الفقهاء بوجوب الإسرار، بل نسب إلى المشهور[8]؛ تسوية بين البدل والمبدل. لكن خالف بعض الفقهاء في ذلك وقالوا بعدم وجوب الإخفات، منهم : ابن إدريس[9]، والعلّامة الحلّي ـ في بعض كتبه[10] ـ

(١) المعتبر : ١٧٥.

(٢) المصدر المتقدّم.

(٣) مجمع الفائدة ٢ : ٢٢٧.

(٤) المدارك ٣ : ٣٥٨.

(٥) البحار ٨٢ : ٧١، كتاب الصلاة، باب الجهر والإخفات.

(٦) ذخيرة المعاد : ٢٧٤.

(٧) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٨) أُنظر : الحدائق ٨ : ٤٣٧، ومستند الشيعة ٥ : ١٥٩ ـ ١٦٠، والجواهر ٩ : ٣٧٢.

(٩) السرائر ١ : ٢٢٢.

(١٠) التذكرة ٣ : ١٤٥.

والعلّامة المجلسي[١]، والمحقّق السبزواري[٢]، وصاحب الحدائق[٣]، والفاضل النراقي[٤]، وآخرون ذكرهم صاحب الجواهر[٥]، وربما يظهر من صاحب المدارك أيضاً[٦].

هذا كلّه بالنسبة إلى الرجل، أمّا المرأة، فلا يجب عليها الجهر في ما يجب فيه الجهر على الرجل، وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[٧].

أمّا في ما يجب على الرجل الإسرار فيه، فنسب إلى المشهور ـ أو استظهر من كثير منهم أو أكثرهم[٨] ـ وجوبه عليهن أيضاً، إلّا أنّ بعض الفقهاء قال بعدم وجوبه عليهن، لعدم الدليل عليه، فتتخيّر في الموردين بين الجهر والإخفات. فممّن صرّح بذلك: المحقّق الأردبيلي[٩]، وتبعه المحقّق

(١) البحار ٨٢: ٩٥، كتاب الصلاة، باب التسبيح والقراءة في الأخيرتين، التنبيه الثاني، لكن جعل الإخفات أحوط.

(٢) كفاية الأحكام: ١٨.

(٣) الحدائق ٨: ٤٣٨.

(٤) مستند الشيعة ٥: ١٦٠ ـ ١٦١.

(٥) الجواهر ٩: ٣٧٥.

(٦) المدارك ٣: ٣٨١ ـ ٣٨٢، وجعل الإخفات أحوط.

(٧) أنظر: المعتبر: ١٧٥، والتذكرة ٣: ١٥٤، والذكرى ٣: ١٦٦، والجواهر ٩: ٣٨٣.

(٨) البحار ٨٢: ٨٣، كتاب الصلاة، باب الجهر والإخفات، ذيل الحديث ٢٦، والحدائق ٨: ١٤٢، والرياض ٣: ٤٠٤، والجواهر ٩: ٣٨٥.

(٩) مجمع الفائدة ٢: ٢٢٨.

السبزواري[١]، والعلّامة المجلسي[٢]، والسيّد الطباطبائي[٣]، والفاضل النراقي[٤]، إلّا أنّ السبزواري يظهر منه وجوب الاحتياط؛ لقوله بعد تأييد الأردبيلي: «... لولا أنّ اليقين بالبراءة يقتضي وجوب إخفاتها»، وقال المجلسي: «... إلّا أنّ الأحوط موافقة المشهور».

ثمّ إنّ القائلين بجواز الجهر على المرأة ـ في ما يجوز لها ذلك ـ اشترطوا عدم سماع الأجنبيّ صوتها، وإلّا فيجب عليها الإسرار.

نعم، لم يلتزم بهذا الشرط بعضٌ ممّن لم يقل بكون صوت المرأة عورة، كالمحقّق الأردبيلي[٥] وصاحب الحدائق[٦] ونحوهما.

وسوف يأتي تفصيل ذلك وما بقي من أحكام الجهر والإخفات مثل: تبعيّة القضاء للأداء في وجوب الجهر والإخفات، واستحباب الجهر في صلاة الجمعة أو ظهر الجمعة، وأحكام الخلل في الجهر والإخفات ونحو ذلك في عنوان «جهر» إن شاء الله تعالى.

(١) ذخيرة المعاد: ٢٧٥.

(٢) البحار ٨٢: ٨٣، كتاب الصلاة، باب الجهر والإخفات، ذيل الحديث ٢٦.

(٣) الرياض ٣: ٤٠٤.

(٤) مستند الشيعة ٥: ١٦٦.

(٥) مجمع الفائدة ٢: ٢٢٨.

(٦) الحدائق ٨: ١٤١.

٥ ـ الإسرار في الأذكار :

ادّعي عدم الخلاف في جواز الجهر والإخفات في أذكار الصلاة[1] كذكر الركوع، والسجود، والتشهّد، ونحوها للإمام والمأموم والمنفرد. نعم صرّح بعضهم : بأنّه يستحبّ للإمام أن يجهر وللمأموم أن يُسِرَّ بها[2].

أمّا القنوت فقد اختلفوا فيه، فقيل : المشهور استحباب الجهر فيه مطلقاً، للإمام والمأموم والمنفرد، خلافاً لآخرين حيث جعلوه تابعاً للفريضة[3].

راجع : جهر، قنوت.

٦ ـ الإسرار في سائر الفرائض :

سوف يأتي الكلام عن حكم سائر الفرائض كالجمعة والعيدين، والآيات، وصلاة الميّت، في عنوان «جهر» إن شاء اللّه تعالى ؛ لأنّ الغالب فيها الجهر.

٧ ـ الإسرار في النوافل :

قال العلّامة : «المستحبّ في نوافل النهار المخافتة[1]، وفي نوافل الليل الجهر بالقراءة، وهو مذهب علمائنا أجمع»[2].

ونقل ذلك عنه بعض الفقهاء أيضاً[3].

الإسرار في إتيان الصلاة[4] :

المشهور بين فقهائنا ـ كما قيل[5] ـ : أنّ الإسرار بالنوافل وإتيانها في المنزل أفضل من الإعلان بها وإتيانها في المسجد، خلافاً للفرائض ؛ لأنّ فعلها في السرّ أبلغ في الإخلاص وأبعد من وساوس الشيطان[6] ؛ ولما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال : «... فصلّوا أيّها الناس في بيوتكم ؛ فإنّ أفضل صلاة المرء في بيته إلّا الصلاة المكتوبة»[7]، وورد : أنّه : «كان عليّ عليه السلام قد اتّخذ بيتاً في داره ليس بالكبير ولا بالصغير، وكان إذا أراد أن يصلّي من

(١) أنظر : الحدائق ٨ : ١٤٣، والرياض ٣ : ٤٠١، ومستند الشيعة ٥ : ١٦٩.

(٢) أُنظر : جامع المقاصد ٢ : ٢٦١، والمسالك ١ : ٢٠٧، والمدارك ٣ : ٣٢٣ ـ ٣٢٤ ـ وكلامه في تكبيرة الإحرام، لكن لا خصوصيّة لها على الظاهر من بين سائر الأذكار ـ والحدائق ٨ : ١٤٣.

(٣) الجواهر ١٠ : ٣٧٢.

(١) أي إسرار المنطق، الصحاح : «خفت».

(٢) المنتهى (الحجريّة) ١ : ٢٧٨.

(٣) أُنظر : مجمع الفائدة ٢ : ٢٢٨، وذخيرة المعاد : ٢٧٥، والحدائق ٨ : ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٤) الإسرار هنا بمعنى الإخفاء مقابل الإعلان.

(٥) قاله المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٢ : ١٤٧، والمحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد : ٢٤٨، والفاضل النراقي في مستند الشيعة ٤ : ٤٧٣ وغيرهم، بل في المعتبر : ١٥٧، والمنتهى (الحجريّة) ١ : ٢٤٤ نسبته إلى علمائنا.

(٦) قاله كثير ممّن تعرّض للموضوع.

(٧) سنن النسائي ٣ : ١٩٧، كتاب قيام الليل وتطوّع النهار، باب الحثّ على الصلاة في البيوت.

آخر الليل أخذ معه صبيّاً لا يحتشم منه، ثمّ يذهب إلى ذلك البيت فيصلّي»[١].

إلّا أنّ صاحب المدارك نقل عن جدّه الشهيد الثاني ـ في بعض فوائده ـ رُجْحان فعلها في المسجد أيضاً كالفريضة، ثمّ قال: «وهو حسن، خصوصاً إذا أمن على نفسه الرياء ورجا اقتداء الناس به ورغبتهم في الخير، وتدلّ عليه روايات كثيرة، منها: ما رواه الشيخ في الصحيح عن معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام: "أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يصلّي الليل في المسجد"[٢]»[٣] ثمّ ذكر روايات أُخر.

ومال إلى ذلك بعض من تأخّر عنه، كصاحب الذخيرة[٤] وصاحب الجواهر[٥]، وجعل الأخير الأفضليّة نسبيّة تختلف باختلاف الموارد، فربما يكون البيت أفضل وربما يكون المسجد أفضل.

هذا كلّه بالنسبة إلى الرجل، أمّا المرأة فقد نسب إلى المشهور[٦] القول بأفضليّة صلاتها في البيت فريضة كانت أو نافلة.

لكن قال في الرياض: «ولم أقف على مفتٍ بها من الأصحاب عدا قليل»[١].

وما أبعد ما بينه وبين صاحب الجواهر الذي قال: «... لكن لا نعرف خلافاً بينهم، بل ظاهرهم الاتّفاق عليه في أفضليّة صلاتها في المنزل من صلاتها فيها[٢] رعاية للستر المطلوب منهنّ، وحذراً من الافتتان بهن»[٣].

الإسرار في الصدقة:

ادّعي الإجماع مستفيضاً على أفضليّة صدقة السرّ من صدقة العلانية، قال العلّامة: «وصدقة السرّ أفضل من صدقة العلانية، بالنصّ والإجماع، قال اللّه تعالى: ﴿ إِنْ تُبْدوا الصَّدَقاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفوها وَتُؤْتُوها الفُقَراءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئاتِكُمْ ﴾[٤] ولا خلاف بين المسلمين في ذلك»[٥].

والروايات في أفضليّة الإسرار في الصدقة مستفيضة، منها:

---

(١) الوسائل ٥: ٢٩٥، كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٣، ووجه أخذ الصبيّ معه هو دفع كراهة الوَحدة، ووجه كونه لا يحتشم منه هو تحقّق الإسرار في النافلة.

(٢) الوسائل ٤: ٢٦٩، كتاب الصلاة، الباب ٥٣ من أبواب المواقيت، الحديث الأوّل.

(٣) المدارك ٤: ٤٠٧.

(٤) ذخيرة المعاد: ٢٤٨.

(٥) الجواهر ١٤: ١٤٦.

(٦) أُنظر: مجمع الفائدة ٢: ١٥٩، وذخيرة المعاد: ٢٤٦، ونسبه إلى أكثر الأصحاب.

(١) الرياض ٣: ٢٦٩.

(٢) أي المساجد.

(٣) الجواهر ١٤: ١٤٩.

(٤) البقرة: ٢٧١.

(٥) المنتهى (الحجريّة) ١: ٥٤٢، وانظر المسالك ٥: ٤١٣.

١ ـ ما استفاض نقله عن رسول الله ﷺ: من أنّ «صدقة السرّ تطفئ غضب الربّ تبارك وتعالى»[١].

٢ ـ ما رواه عمّار الساباطي، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا عمّار، الصدقة والله في السرّ أفضل منها في العلانية»[٢].

٣ ـ ما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام: من أنّهم كانوا يتصدّقون بالليل فيحملون الجراب من الطعام على ظهورهم لينفقوه على الفقراء، فكان أثره ظاهراً على أبدانهم[٣].

والقدر المتيقّن من النصوص وأقوال الفقهاء: أنّ دفع الصدقة المندوبة سرّاً أفضل من دفعها جهاراً.

أمّا الواجبة، ففيها أقوال:

الأوّل ـ أنّها كالمندوبة، والسرّ فيها أفضل. وهو قول الشيخ في التبيان[٤] والطبرسي في مجمع البيان[٥]؛ لعموم قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ...﴾[١] ومال إليه صاحب الجواهر[٢]، ونسبه إلى الذين أطلقوا استحباب صدقة السرّ ولم يقيّدوها بالمندوبة.

الثاني ـ أنّ الإجهار فيها أفضل، صرّح بذلك يحيى بن سعيد[٣]، والشهيد الأوّل[٤]، والفاضل المقداد[٥]، والمحقّق الثاني[٦]، والشهيد الثاني[٧] وكاشف الغطاء[٨]، والإمام الخميني[٩].

وتشهد لهذا القول عدّة روايات، منها:

١ ـ ما ورد عن ابن عباس: من أنّ «صدقة السرّ في التطوّع تفضل علانيتها بسبعين ضعفاً، وصدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرّها بخمسة وعشرين ضعفاً»[١٠].

---

(١) الوسائل ٩: ٣٩٥، الباب ١٣ من أبواب الصدقة، الحديث ١، ٢، و ٧.

(٢) الوسائل ٩: ٣٩٥، الباب ١٣ من أبواب الصدقة، الحديث ٣.

(٣) أنظر: الوسائل ٩: ٣٩٩، الباب ١٤ من أبواب الصدقة، ومستدرك الوسائل ٧: ١٨٥، الباب ١٢ من أبواب الصدقة.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ٢: ٣٥١.

(٥) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٣٨٤، وانظر تفسير القمّي ١: ١٠٠.

---

(١) البقرة: ٢٧١.

(٢) الجواهر ٢٨: ١٣١.

(٣) الجامع للشرائع: ١٤٦.

(٤) الدروس ١: ٢٥٦.

(٥) كنز العرفان ١: ٢٤٠.

(٦) جامع المقاصد ٩: ١٣٠.

(٧) المسالك ٥: ٤١٣ ـ ٤١٤، وانظر الروضة البهيّة ٣: ١٩٢.

(٨) كشف الغطاء: ٣٤١.

(٩) تحرير الوسيلة ٢: ٨١، كتاب الوقف، القول في الصدقة، المسألة ٦.

(١٠) مستدرك الوسائل ٧: ١٣٣، الباب ٣٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣، ونقله عن عوالي اللآلي ٢: ٧٢، رقم الحديث ١٨٩.

٢ ـ ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه‌السلام في قول اللّه عزّ وجلّ : ﴿ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾، فقال : «هي سوى الزكاة، إنّ الزكاة علانية غير سرّ»[١].

وبهذا المضمون عدّة روايات.

ويمكن نسبة هذا القول إلى الذين أطلقوا القول باستحباب صدقة السرّ، لكن ذكروا ذلك عند الكلام في الصدقة المستحبّة، فيحمل كلامهم بقرينة المقام عليها ـ خلافاً لما استظهره صاحب الجواهر ـ مثل : المحقّق في الشرائع[٢]، والعلّامة في عدّةٍ من كتبه[٣]، والأردبيلي[٤]، وغيرهم، بل نسبه صاحب الحدائق إلى المشهور[٥].

الثالث ـ الإحالة فيها على المرجّحات الخارجيّة، فإنّها قد توجب أولويّة الإسرار، وقد توجب أولويّة الإجهار فيها، ذهب إلى ذلك السيّدان الحكيم[٦] والخوئي[١]، وربما يظهر من ذيل كلام كاشف الغطاء[٢].

الرابع ـ واقتصر بعضهم على نقل الآراء ولم يرجّح كالمحقّق السبزواري[٣].

واستثنى الفقهاء من استحباب التصدّق سرّاً، ما لو اتُّهم الإنسان بعدم مواساته للفقراء، فيتصدّق علانية لدفع التهمة؛ فإنّ ذلك أمرٌ مطلوب شرعاً، وكذا لو قصد بالإظهار متابعة الناس له فيها؛ لما فيه من التحريض على نفع الفقراء[٤].

الإسرار في سائر الأعمال المندوبة :

قال كاشف الغطاء : «يستحبّ التظاهر في العبادات الواجبات والمندوبات لمن كان قدوة الناس يقتدون به؛ لرياسته في الدين أو الدنيا؛ ليكون باعثاً على عملهم؛ فإنّ الداعي إلى الخير قولاً أو فعلاً كفاعله، ولمن أراد أن يجبّ الغيبة عن نفسه، فلا يُرمى بالتهاون والتكاسل في العبادة، وربما وجب لذلك، ولمن أراده ترغيب الناس إلى الطاعات وإيقاعهم في الغيرة ليرغبوا في العبادات، ولمن أراد تنبيه الغافلين وإيقاظ النائمين.

---

(١) الوسائل ٩ : ٣١٠، الباب ٥٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢. وعنوان الباب : «باب استحباب إخراج الزكاة المفروضة علانية والصدقة المندوبة سرّاً، وكذا سائر العبادات».

(٢) شرائع الإسلام ٢ : ٢٢٢.

(٣) القواعد ١ : ٢٧٣، والمنتهى (الحجريّة) ١ : ٥٤٢، والتذكرة ٥ : ٤٠٣، والتحرير ١ : ٢٩١.

(٤) مجمع الفائدة ٤ : ٢٨٦.

(٥) الحدائق ٢٢ : ٢٧٤.

(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢ : ٢٧١، كتاب الوقف، الصدقة، المسألة ٢٠.

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢ : ٢٥٧، كتاب الوقف، الصدقة، المسألة ١٢٢٦.

(٢) كشف الغطاء : ٣٤١.

(٣) كفاية الأحكام : ١٤٣.

(٤) تجد ذلك في أغلب المصادر المتقدّمة.

ويستحبّ الإسرار في المندوبات[١]؛ لظاهر الروايات، إلّا ما ورد فيه استحباب الجهر. ولولا دلالة الأخبار لقلنا بإطلاق أفضليّة الاجتهاد[٢]؛ لأنّ إظهار العبوديّة عبوديّة ثانويّة.

ويتأكّد الإسرار في حقّ من خاف على نفسه من الرياء...»[٣].

وممّا ورد في استحباب الإسرار في أعمال البرّ:

١ ـ ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: من أنّ «كلّ ما فرض الله عليك فإعلانه أفضل من إسراره، وكلّ ما كان تطوّعاً فإسراره أفضل من إعلانه. ولو أنّ رجلاً يحمل زكاة ماله على عاتقه فقسّمها علانية كان ذلك حسناً جميلاً»[٤].

٢ ـ ما روي عنه عليه السلام أيضاً: من أنّ «ما كان من الصدقة، والصلاة، والصوم، وأعمال البرّ كلّها، تطوّعاً، فأفضلها ما كان سرّاً، وما كان من ذلك واجباً مفروضاً، فأفضله أن يُعلن فيه»[٥].

---

(١) أي لغير من تقدّم ذكره.

(٢) كذا في المصدر، ولعلّ الصحيح: الإجهار.

(٣) كشف الغطاء: ٦٧.

(٤) الوسائل ٩: ٣٠٩، الباب ٥٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل، وعنوان الباب: «باب استحباب إخراج الزكاة المفروضة علانية، والصدقة المندوبة سرّاً، وكذا سائر العبادات».

(٥) مستدرك الوسائل ٧: ١٣٣، الباب ٣٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل، وعنوان الباب كما في الوسائل.

الإسرار في التلبية:

الأفضل للنساء أن يلبّين التلبيات الأربع ـ في الحجّ ـ سرّاً[١]، وأمّا الرجال، ففي تلبيتهم أقوال:

وجوب الإجهار، واستحبابه، واستحباب الإسرار.

والأوّل منسوب للشيخ في التهذيب[٢]، والثاني للمشهور[٣]، والثالث للصدوقين[٤].

راجع: تلبية.

الإسرار في النكاح:

يجوز إيقاع عقد النكاح سرّاً، فلا يجب الإشهاد والإعلان.

نعم، إنّهما مستحبّان مؤكّدان، بل رُوي: أنّه صلى الله عليه وآله كان يكره نكاح السرّ[٥].

وأمّا عند النكاح بمعنى الدخول، فالمستحبّ فيه الإسرار، بل يجب الإسرار بمعنى الاستتار عن الناظر المحترم.

راجع: استتار.

---

(١) المسالك ٢: ٢٤٤.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٩٢، باب صفة الإحرام، ذيل الحديث ٣٠٠، ووافق المشهور في غيره.

(٣) المختلف ٤: ٥٤، والحدائق ١٥: ٦١.

(٤) المصدران المتقدّمان، وانظر الهداية: ٤٥.

(٥) أُنظر: نهاية المرام ١: ٤٠ ـ ٤١، والحدائق ٢٣: ٣٣، والجواهر ٢٩: ٣٩ ـ ٤٠.

النهي عن المواعدة سرّاً في العدّة :

يحرم التصريح بخطبة النساء قبل انقضاء عدّتهن إجمالاً[١]، نعم يجوز التعريض بالخِطبة ـ بمعنى أن يذكر كلاماً فيه دلالة على النكاح وليس فيه ذكر له[٢] ـ ولا تجوز مواعدتهن سرّاً؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ في أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلٰكِنْ لا تُواعِدوهُنَّ سِرّاً إِلّا أَنْ تَقولوا قَوْلاً مَعْروفاً ﴾[٣].

وذكر المفسّرون والفقهاء أقوالاً في تفسير المواعدة سرّاً، أهمّها :

١ ـ أنّ السرّ بمعنى الخفاء، أي لا تواعدوهنّ في الخفاء؛ لأنهنّ أجنبيات، والاجتماع معهنّ في الخفاء يدعو إلى ما لا يحلّ.

٢ ـ أنّ السرّ بمعنى الجماع، أي لا تصفوا لهنّ أنفسكم بكثرة الجماع ونحوه ليرغبن فيكم.

٣ ـ ويجمع ذلك وغيره ما ورد أنّ : «... من السرّ أن يقول لها : موعدك بيت آل فلان»[٤].

فقد روى العياشي في تفسير الآية عن أبي عبد الله عليه السلام : «هو قول الرجل للمرأة قبل أن تنقضي عدّتها موعدك بيت آل فلان، ثمّ يطلب إليها أن لا تسبقه بنفسها إذا انقضت عدّتها»[١].

وفي رواية اُخرى عنه عليه السلام في تفسير ﴿ قَوْلاً مَعْروفاً ﴾، قال : «المرأة في عدّتها تقول لها قولاً جميلاً ترغّبها في نفسك، ولا تقول : إنّي أصنع كذا وأصنع كذا، القبيح من الأمر في البضع، وكلّ أمرٍ قبيح»[٢].

لو ذكر مهراً في السرّ ومهراً في العلانية :

قال الشيخ الطوسي : «إذا عقدا النكاح في السرّ بمهرٍ ذكراه ثمّ عقدا في العلانية بخلافه، فالأوّل هو المهر عندنا»[٣].

وهكذا ذكر هذا الفرع من تأخّر عنه[٤] حتّى زمن العلّامة، إذ قال : «ولو عقد مرّتين على مهرين، فالثابت الأوّل، سرّاً أو جهراً»[٥]. فجعل الملاك ما

---

(١) أنظر : الحدائق ٢٤ : ٩٠، والجواهر ٣٠ : ١١٩، وفيه تفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

(٢) أنظر التبيان في تفسير القرآن ٢ : ٢٦٦، وفيه : «أنّ التعريض : تضمين الكلام دلالة على شيءٍ ليس فيه ذكر له». ونقل عن أهل البلاغة : أنه «إيهام المقصود بما لم يوضع له حقيقةً ولا مجازاً». أنظر كنز العرفان ٢ : ٢٣٦.

(٣) البقرة : ٢٣٥.

(٤) أنظر : مجمع البيان (١ ـ ٢) : ٣٣٨ ـ ٣٣٩، والحدائق ٢٤ : ٩٠ ـ ٩٣، والجواهر ٣٠ : ١٢١ ـ ١٢٣.

(١) تفسير العياشي ١ : ١٤٢، الحديث ٣٩٤، ذيل الآية الشريفة المتقدّمة.

(٢) تفسير العياشي ١ : ١٤٢، الحديث ٣٩٥، ذيل الآية الشريفة المتقدّمة.

(٣) المبسوط ٤ : ٢٩١.

(٤) أنظر المهذّب ٢ : ٢٠٩، والسرائر ٢ : ٥٩٣، والشرائع ٢ : ٣٢٥.

(٥) القواعد ٢ : ٣٦، وانظر : جامع المقاصد ١٣ : ٣٤٩، والمسالك ٨ : ١٨٦، وكفاية الأحكام : ١٧٩، وكشف اللثام ٢ : ٧٩.

صدر أوّلاً؛ لأنّه الذي تترتّب عليه الآثار، سواء أوقعه المتعاقدان سرّاً أو جهراً.

وهكذا قال من تأخّر عنه.

وذكر الشيخ فرعاً آخر، وهو: «إذا اتّفقا على مهرٍ وتواعدا به من غير عقد، فقالت له: جمّلني حال العقد بذكر أكثر منه فذكر ذلك، لزمه ما عقد به العقد...»[1].

وذكر الشهيد الثاني وجهين مبنيّين على أنّ الألفاظ دلالتها على معانيها توقيفيّة أو اصطلاحيّة[2].

ورجّح صاحب الجواهر ما تواطآ عليه سرّاً، لأنّه مقصود المتعاقدين[3].

أخذ النفقة سرّاً:

ذكر بعض الفقهاء: أنّه لو امتنع الزوج عن أصل الإنفاق، فللزوجة أن تأخذ حقّها منه سرّاً، واستشهدوا بقضية هند مع زوجها أبي سفيان حيث شكته إلى النبيّ ﷺ فقالت له: «إنّ أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بَنيَّ إلّا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل عليَّ في ذلك من جُناح؟ فقال رسول اللّه ﷺ: خذي من ماله بالمعروف، ما يكفيك ويكفي بنيك»[4].

(١) المبسوط ٤: ٢٩١.

(٢) المسالك ٨: ١٨٦.

(٣) الجواهر ٣١: ٣٧.

(٤) صحيح مسلم ٣: ١٣٣٨، الباب ٤ من كتاب الأقضية، الحديث ١٧١٤.

بل قالوا بجواز ذلك إجمالاً في كلّ حقٍّ يتوقّف إنفاذه على ذلك[1].

ولبعضهم كلام في احتياج ذلك إلى إذن الحاكم الشرعي وعدمه.

راجع: اقتصاص، حقّ، نفقة.

الإسرار في الاستثناء في الحلف:

يجوز الاستثناء ـ وهو قول: إن شاء اللّه تعالى ـ بعد اليمين كما مرّ في «استثناء».

ولا بدّ من التلفّظ بالاستثناء. وقال الشيخ في النهاية: «إن حلَف علانية فليستثنِ علانية، وإن حلَف سرّاً فليستثن مثل ذلك»[2]، وجوّز العلّامة الوجهين[3].

الإقرار سرّاً:

لو أقرّ المدّعى عليه سرّاً وسمعه الحاكم دون غيره، فللحاكم أن يحكم طبقه كما لو أقرّ في مجلس القضاء علناً؛ بناءً على جواز حكم الحاكم طبقاً لعلمه[4]، بل قيل: إنّ هذا متّفق عليه وإن اختلف في

(١) انظر: المبسوط ٦: ٣، والمسالك ٨: ٤٣٩، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ١١٤ و ٤٢٢، والجواهر ٤٠: ٣٨٨.

(٢) النهاية: ٥٥٦، وانظر الجواهر ٣٥: ٢٤٦.

(٣) المختلف ٨: ١٧٢.

(٤) أنظر: القواعد ٢: ٢٠٥، والمهذّب البارع ٤: ٤٦١، والمسالك ١٣: ٣٨٦، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٣٣١.

جواز حكم الحاكم طبقاً لعلمه؛ لأنّ هذا خارج عنه ولم يبتن عليه[١]. لكن استشكل فيه صاحب الجواهر[٢].

الإسرار في تزكية الشهود :

المعروف بين من تطرّق إلى موضوع تزكية الشهود ـ أي إثبات عدالتهم ـ هو : أنّه ينبغي أن تكون التزكية سرّاً، بمعنى أن يسأل عن حالهم وعدالتهم سرّاً؛ لأنّه أبعد عن التهمة[٣].

اشتراط الأخذ سرّاً في حدّ السرقة :

من جملة شروط إجراء حدّ السرقة على السارق أن يأخذ المال سرّاً، فلو هتك الحرز قهراً أو ظاهراً وأخذ المال لم يجر عليه الحدّ[٤].

الإسرار في التوبة :

قال الشيخ في المبسوط : «متى أتى ما يوجب حدّ اللّه كالقطع في السرقة، والحدّ بالزنا وشرب

(١) إيضاح الفوائد ٤ : ٣١٤.

(٢) الجواهر ٤٠ : ٩٢.

(٣) أنظر : المبسوط ٨ : ١٠٧، والشرائع ٤ : ٧٧، والدروس ٢ : ٧٤، والمسالك ١٣ : ٤٠٥، ومجمع الفائدة ١٢ : ٧٢، والجواهر ٤٠ : ١١٥، وغيرها.

(٤) أنظر : الشرائع ٤ : ١٧٣، والقواعد ٢ : ٢٦٧، والروضة البهيّة ٩ : ٢٢١، وكشف اللثام ٢ : ٤٢٤، والرياض (الحجريّة) ٢ : ٤٨٥، والجواهر ٤١ : ٤٨٨، وغيرها.

الخمر، فإن كان من وجب عليه الحدّ غير معروف به ولا معلوم منه، لكنّه يسرُّه ويخفيه، فالمستحبّ له أن يتوب عنه ولا يُقِرَّ به، وعليه ردّ السرقة، لقوله عليه وآله السلام : "من أتى من هذه القاذورات شيئاً فليستره بستر اللّه؛ فإنّ من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حدّ اللّه". وإن كان قد اشتهر بذلك وشاع وذاع عنه، فالمستحبّ له أن يحضر عند الحاكم فيعترف به؛ لأنّه إذا كان مشهوراً بذلك واعترف به أقمنا عليه الحدّ، وكان كفّارة له؛ لأنّ الحدود كفّارات لأهلها.

ويقوى في نفسي : أن يتوب سرّاً ولا يعترف أصلاً؛ لعموم الخبر»[١].

وقال أبو الصلاح الحلبي : «فإن تاب الزاني أو الزانية قبل قيام البيّنة عليه وظهرت توبته، وحمدت طريقته سقط عنه الحدّ ـ إلى أنّ قال : ـ وتوبة المرء سرّاً أفضل من إقراره ليُحَدّ»[٢].

وما قوّاه الشيخ، وما قاله الحلبي هو الراجح عند جماعة، كما تقدّم الكلام عنه في عنوان «استتار» فراجع، وسوف يأتي الكلام عنه في عنوان «توبة» إن شاء اللّه تعالى.

ردّ الحقوق سرّاً :

قال الشيخ الطوسي في من أُلزِم بقبول الولاية من قِبل السلطان الجائر : «... فإن خاف من

(١) المبسوط ٨ : ٤٠.

(٢) الكافي في الفقه : ٤٠٧.

الامتناع من ذلك على النفس أو على الأهل أو على المال أو على بعض المؤمنين في ذلك، جاز له أن يتولّى الأمر، ويجتهد أن يَضع الأشياء مواضعها، فإن لم يتمكّن من الجميع. فما يتمكّن منه، يجتهد في القيام به، وإن لم يمكنه ذلك ظاهراً، فعله سرّاً وإخفاتاً، وخاصّة ما يتعلّق بقضاء حقوق الإخوان والتخفيف عنهم في ما يلزم من جهة السلاطين الجورة من الخراج وغيره»[1].

وكلّ حقٍّ وجب إيصاله إلى صاحبه ولم يمكن جهاراً، فيجب إيصاله سرّاً إن أمكن[2].

موارد أُخرى :

كانت هذه جملة من الموارد التي يكون الإسرار دخيلاً في حكمها، وبقيت موارد أُخرى نحيل البحث فيها على ما يناسبها إن شاء اللّه تعالى، من قبيل :

١ ـ بيع الذمّي الخمر سرّاً، ويراجع فيه : ذمّة، وما يناسب الموضوع.

٢ ـ النصح سرّاً، ويراجع فيه : الأمر بالمعروف، النصح، أو النصيحة وموارد أُخرى.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة :

أ ـ آداب التخلّي : الدعاء في بيت الخلاء سرّاً.

ب ـ تلقين الميّت : التلقين سرّاً عند التقيّة.

٢ ـ كتاب الصلاة :

أ ـ الأذان والإقامة.

ب ـ تكبيرة الإحرام.

ج ـ القراءة.

د ـ مستحبّات الصلاة : الجهر بالبسملة.

هـ ـ أذكار الصلاة.

٣ ـ كتاب الزكاة : الإسرار في الصدقة.

٤ ـ كتاب الحجّ : الإسرار في التلبية.

٥ ـ كتاب التجارة : الولاية من قبل الجائر ، دفع حقوق الإخوان سرّاً.

٦ ـ كتاب النكاح :

---

(١) النهاية : ٣٥٧، وانظر المهذّب ١ : ٣٤٧، والسرائر ٢ : ٢٠٢، وقد تطرّق الفقهاء إلى الموضوع عند الكلام عن جواز قبول ولاية الجائر في المكاسب المحرّمة.

(٢) روى الكليني بإسناده عن الزهري، قال : «كنت عاملاً لبني أُميّة فقتلت رجلاً، فسألت عليّ بن الحسين عليه‌السلام بعد ذلك كيف أصنع به ؟ فقال : الدية أعرضها على قومه، قال : فعرضت فأبوا وجهدت فأبوا، فأخبرت عليّ بن الحسين عليه‌السلام بذلك، فقال : أذهب معك بنفرٍ من قومك فأشهد عليهم، قال : ففعلت فأبوا فشهدوا عليهم، فرجعت إلى عليّ بن الحسين عليه‌السلام فأخبرته، قال : فخذ الدية فصرها متفرّقة ثمّ ائت الباب في وقت الظهر أو الفجر فألقها في الدار، فمن أخذ شيئاً فهو يحسب لك في الدية، فإنّ وقت الظهر والفجر ساعة يخرج فيها أهل الدار، قال الزهري : ففعلت ذلك، ولولا عليّ بن الحسين عليه‌السلام هلكت...». الكافي ٧ : ٢٩٥، باب في القاتل يريد التوبة، الحديث ٢.

أ ـ عقد النكاح: عدم وجوب الشهادة على العقد.

ب ـ العدّة: النهي عن مواعدة المعتدّات سرّاً.

ج ـ المهر: لو ذكرا مهراً سرّاً ومهراً علانية.

د ـ النفقة: جواز أخذ الزوجة نفقتها سرّاً لو امتنع الزوج عن دفعها.

٧ ـ كتاب الأيمان: الاستثناء في الحلف / الإسرار في الاستثناء.

٨ ـ كتاب الشهادة:

أ ـ قضاء الحاكم بعلمه: لو أقرّ المدّعى عليه سرّاً عند الحاكم.

ب ـ تزكية الشهود سرّاً.

٩ ـ كتاب الحدود: اشتراط الأخذ سرّاً في حدّ السرقة.

وموارد أُخرى بالمناسبة.

إسراف

لغة:

ذكروا له عدّة معانٍ:

١ ـ مجاوزة القصد[1]، وهو الحدّ الوسط، يقال: قصد في الأمر، أي توسّط[1].

٢ ـ تعدّي الحدّ[2].

٣ ـ نقيض الاقتصاد[3] وضدّ القصد[4].

٤ ـ التبذير[5].

٥ ـ أكل ما لا يحلّ[6].

٦ ـ ما أُنفق في غير طاعة اللّه وإن كان قليلاً[7].

٧ ـ الخطأ[8].

٨ ـ الجهل، والسَّرِف: الجاهل[9].

٩ ـ الإغفال، يقال: رجلٌ سرِف الفؤاد، أي غافل[10].

١٠ ـ الضراوة، وهي العادة، ومنه: «إنّ للّحم سَرَفاً كسَرَف الخمر»[11].

---

(١) لسان العرب: «سرف».

---

(١) المصباح المنير: «قصد».

(٢) معجم مقاييس اللغة: «سرف».

(٣) ترتيب كتاب العين: «سرف».

(٤) الصحاح، والقاموس المحيط: «سرف».

(٥) الصحاح: «سرف»، وسوف يأتي مزيد من التوضيح.

(٦) لسان العرب، ومجمع البحرين: «سرف».

(٧) لسان العرب: «سرف»، ولعلّه من باب خلط المعنى الاصطلاحي باللغوي؛ لأنّ المفسّرين نسبوا هذا القول إلى ابن عباس وقتادة، كما سوف يأتي.

(٨) و (٩) و (١٠) أغلب المصادر المتقدّمة.

(١١) النهاية (لابن الأثير)، وأغلب المصادر المتقدّمة: «سرف».

كانت هذه أهمّ المعاني التي ذكرها اللغويون للإسراف، والذي يهمّنا منها في بحثنا هذا هي المعاني الستّة الأول، ومرجعها إلى المعنى الأوّل[١]، وهو: مجاوزة القصد، أي الحدّ الوسط، وحدّ الاعتدال، كما سنشير إليه.

والمستفاد من مجموع المعاني اللغويّة: أنّ الإسراف يتصوّر في كلّ شيءٍ وإن كان في الإنفاق أشهر، كما قال الراغب الإصفهاني: «السرف تجاوز الحدّ في كلّ فعلٍ يفعله الإنسان وإن كان ذلك في الإنفاق أشهر»[٢].

وهناك عناوين اُخرى لا بدّ من بيان معانيها، لما لها من الصلة بعنوان «الإسراف»، وهي:

١ ـ التبذير:

قال الراغب: «التبذير: التفريق، وأصله إلقاء البذر وطرحه، فاستعير لكلّ مضيّعٍ لماله»[٣].

وقال الفيّومي: «بذرت الحبَّ إذا ألقيته للزراعة... وبذرت الكلام[١]: فرّقته، وبذّرته ـ بالتثقيل ـ مبالغةً... ومنه اشتُقّ التبذير في المال؛ لأنّه تفريق في غير القصد»[٢].

وقال الخليل: «التبذير: إفساد المال وانفاقه في السرف... وقيل: التبذير إنفاق المال في المعاصي، وقيل: هو أن يبسُط يده في إنفاقه حتّى لا يبقى منه ما يقتاتُه»[٣].

وعلى هذه التعاريف يكون التبذير والإسراف متقاربين تقريباً، إلّا أنّه قد فُرّق بينهما بفارق أساسي، فقيل: «إنّ التبذير: الإنفاق فيما لا ينبغي، والإسراف: الصرف زيادة على ما ينبغي»[٤]، أو «إنّ الإسراف: صرف أكثر ممّا ينبغي، والتبذير: الصرف الذي لا ينبغي»[٥]، أو «إنّ السرف: هو الجهل بمقادير الحقوق، والتبذير:

---

(١) ولعلّ مرجع جميعها إليه أو إلى الثاني، قال الشيخ الطوسي في التبيان: «وأصل الإسراف مجاوزة الحدّ، يقال: سرفت القومَ، إذا جاوزتهم وأنت لا تعرف مكانهم، وسرفت الشيء إذا نسيته، لأنّك جاوزته إلى غيره بالسهو عنه...». التبيان ٣: ١٢.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «سرف».

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «بذر».

---

(١) قال ابن الأثير ـ بعد أن ذكر قول فاطمة الزهراء عليها السلام لعائشة: «إنّي إذن لَبَذِرَة» ـ: «البَذِر الذي يفشي السرّ ويُظهر ما يسمعه»، ثمّ نقل عن الإمام علي عليه السلام قوله في صفة الأولياء: «ليسوا بالمذاييع البُذُر»، ثمّ قال: «جمع بَذُور، يقال: بذرت الكلام بين الناس كما تُبذر الحبوب، أي أفشيته وفرّقته». النهاية (لابن الأثير): «بذر».

(٢) المصباح المنير: «بذر».

(٣) ترتيب كتاب العين: «بذر».

(٤) مجمع البحرين: «بذر».

(٥) ذكره السيّد الحكيم، انظر المستمسك ٧: هامش الصفحة ٣٣٩.

هو الجهل بواقع الحقوق»[١].

ويمكن أن نستنبط من موارد استعمالات العنوانين فرقاً آخر، وهو: أنّ الإسراف يمكن أن يصدق في كلّ ما يصدر من الإنسان، أمّا التبذير فلا يصدق إلّا في موارد الإنفاق وشبهه من الأُمور الماليّة.

٢ ـ التقتير:

قال ابن الأثير: «الإقتار: التضييق على الإنسان في الرزق، يقال: أقتر اللّه رزقه، أي ضيّقه وقلّله...»[٢].

وقال الجوهري: «قَتَرَ على عياله... أي ضيّق عليهم في النفقة، وكذلك التقتير والإقتار، ثلاث لغات»[٣].

ومثل ذلك قال غيرهما[٤].

٣ ـ القَوام:

قال الجوهري: «القَوام: العدل... وقِوام الأمر ـ بالكسر ـ نظامه وعماده... وقِوام الأمر: ملاكه الذي يقوم به»[١].

وقال الفيروزآبادي: «القوام، كسحاب: العدل، وما يعاش به، وبالكسر: نظام الأمر وعماده»[٢].

وقال الفيّومي: «القِوام ـ بالكسر ـ: ما يقيم الإنسان من القوت. والقَوام ـ بالفتح ـ: العدل والاعتدال»[٣].

والمتحصّل من مجموع ما تقدّم: أنّ القَوام هو العَدل، والحدّ الوسط بين الإسراف والتقتير وإليه يشير قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إذا أَنْفَقوا لَمْ يُسْرِفوا وَلَمْ يَقْتُروا وَكانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً ﴾[٤] أي يكون إنفاقهم في حدّ الاعتدال ليس فيه إسراف ولا تقتير.

وإليه يشير قوله تعالى أيضاً: ﴿ يَسْأَلونَكَ ماذا يُنْفِقونَ قُلِ العَفْوَ ﴾[٥] بناءً على تفسير العفو بالوسط، كما ورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام[٦].

٤ ـ السفه:

عرّفه اللغويون: بأنّه خفّة الحلم ـ أي العقل ـ

---

(١) نسبت هذه العبارة ومضمونها إلى عدّة أشخاص. أُنظر: عوائد الأيام: ٦٢١، والموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٤: ١٧٧، «إسراف».

(٢) النهاية (لابن الأثير): «قَتَرَ».

(٣) الصحاح: «قَتَرَ».

(٤) أُنظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مقاييس اللغة، ولسان العرب، والمصباح المنير: المادّة نفسها.

---

(١) الصحاح: «قَوَم».

(٢) القاموس المحيط: «قَوَم».

(٣) المصباح المنير: «قَوَم».

(٤) الفرقان: ٦٧.

(٥) البقرة: ٢١٩.

(٦) الوسائل ٢١: ٥٥١، الباب ٢٥ من أبواب النفقات، الحديث ٣.

أو نقيضه، أو ضدّه[١].

وأصل السفه : الخفّة، يقال : تسفّهت الريحُ الشجرَ، أي مالت به[٢].

وعرّفوه بالجهل أيضاً[٣].

وأمّا الفقهاء فقد نقل الشيخ عن بعضهم تعريف السفيه بأنّه : المبذّر[٤].

وعرّفه العلّامة : بأنّه «الذي يصرف أمواله في غير الوجه الملائم لأفعال العقلاء»[٥].

وعرّفه المحقّق : بأنّه «الذي يصرف أمواله في غير الأفعال الصحيحة»[٦].

وقال المحقّق الأردبيلي : «هو المبذّر لأمواله في غير الأغراض الصحيحة»[٧].

ويظهر من كلماتهم أنّ هناك ارتباطاً بين الإسراف والتبذير والسفه، بل قد تتّحد في بعض المصاديق.

اصطلاحاً :

المستفاد من مجموع كلمات الفقهاء وموارد استعمالاتهم للإسراف ومشتقّاته : أنّ الإسراف ـ بمعناه العامّ الشامل للإسراف في المال وغيره ـ هو : تجاوز الحدّ الوسط والاعتدال. وهو قابل للانطباق على المال وغيره.

وهذا المقدار لا إشكال فيه ظاهراً. نعم، هناك أُمور ينبغي الكلام فيها كي يتّضح المعنى الاصطلاحي :

الأمر الأوّل : كيف نعرف الحدّ الوسط ؟

الحدّ الوسط مفهوم نسبي يختلف باختلاف الأفراد والأشخاص، وباختلاف الأزمنة والأمكنة. فربّ شيءٍ يكون حدّاً وسطاً لشخصٍ دون شخص، أو في زمان دون زمان، أو في مكان دون مكان.

ولعلّ إلى هذا المعنى يشير الإمام أبو عبد اللّه الصادق عليه السلام ـ في موثّقة سماعة ـ بقوله : «فإنّه رُبَّ فقيرٍ أسرف من غنيّ، فقلت : كيف يكون الفقير أسرف من الغنيّ ؟ فقال : إنّ الغني يُنفق ممّا أُوتي، والفقير ينفق من غير ما أُوتي»[١].

ومن جهة أُخرى تارة يقوم الشارع بتحديد الشيء ـ كتحديد عدد الغسلات والمسحات في الطهارات الثلاث، وقِطَع الأكفان في تجهيز الميّت ونحو ذلك ـ وتارة يقوم العرف بذلك.

وأحال الفاضل النراقي معرفة الحدّ الوسط

---

(١) أُنظر : ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مقاييس اللغة، والقاموس المحيط، وغيرها : «سفه».

(٢) الصحاح : «سفه».

(٣) لسان العرب : «سفه».

(٤) الخلاف ٣ : ٢٨٧، المسألة ٧.

(٥) القواعد ١ : ١٦٩.

(٦) شرائع الإسلام ٢ : ١٠١.

(٧) مجمع الفائدة ٩ : ٢١٠.

(١) الوسائل ٩ : ٢٤٣، الباب ١٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

على العرف، ثمّ انتزع من العرف والروايات أموراً ثلاثة جعلها معايير لتجاوز الحدّ الوسط[1] ـ لكن كلامه في الأمور الماليّة، فهو أخصّ من العنوان المبحوث عنه ـ وهي:

المعيار الأوّل ـ أن يكون صرف المال إتلافاً وتضييعاً له، مثل إراقة فضل الطعام والماء والزيت ونحو ذلك، ممّا يمكن أن يستفاد منه.

واستشهد له بما رواه داود الرقّي عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «إنّ القصد أمرٌ يحبّه الله عزّ وجلّ، وإنّ السرف أمرٌ يبغضه الله عزّ وجلّ، حتّى طرحك النواة، فإنّها تصلح لشيء، وحتّى صبّك فضل شرابك»[2].

المعيار الثاني ـ أن يكون صرف المال زائداً على قدر الحاجة، كما إذا بنى من لا يحتاج إلى أكثر من دارٍ واحدة عشر دور، وتركها دون أن يُسكن فيها أحداً.

واستشهد لذلك بما دلّ على النهي عن إنفاق ما في اليد في سبيل الله. وبما ورد في ذيل مرسلة إسحاق بن عبد العزيز: «... قلت: فما الإقتار؟ قال: أكل الخبز والملح وأنت تقدر على غيره، قلت: فما القصد؟ قال: الخبز واللحم واللبن والخلّ والسمن، مرّة هذا ومرّة هذا»[1].

فإنّ التقييد بالمرّة والمرّة لإخراج الزائد عن قدر الحاجة في الإدام.

المعيار الثالث ـ أن يكون صرف المال زائداً على اللائق بحاله، كما إذا اشترى من لا وارد له سوى ما يقوت به عياله، فرساً ثميناً ربما لا يركبه في السنة مرّة، وصرف المال الكثير في نفقته.

واستشهد له بما رواه إسحاق بن عمّار: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: يكون للمؤمن عشرة أقمصة؟ قال: نعم. قلت: عشرون؟ قال: نعم. قلت: ثلاثون، قال: نعم، ليس هذا من السرف، إنّما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بذلتك»[2].

وبما رواه أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه‌السلام قال: «للمسرف ثلاث علامات: يأكل ما ليس له، ويشتري ما ليس له، ويلبس ما ليس

---

(١) عوائد الأيام: ٦٣٢ ـ ٦٣٥.

(٢) الوسائل ٢١: ٥٥١، الباب ٢٥ من أبواب النفقات، الحديث ٢، ويمكن أن يستشهد له أيضاً بما ورد: من أنّه «ليس فيما أصلح البدن إسراف... إنّما الإسراف فيما أفسد المال وأضرّ بالبدن». المصدر المتقدّم: ٥٥٥، الباب ٢٦، وفيه حديث واحد.

(١) الوسائل ٢١: ٥٥٥، الباب ٢٦ من أبواب النفقات، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٥: ٢٢، الباب ٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣، وسوف يأتي الكلام عن وجه عدم كون ذلك إسرافاً. ويوجّه الإشكال إلى الفاضل النراقي من جهة أنّه كان الأنسب أن تذكر هذه الرواية في المعيار الأوّل؛ لأنّ جعل ثوب الصون ـ وهو ما يصونه ليلبسه في الوقت المناسب ـ ثوبَ البذلة ـ وهو ثوب العمل والخدمة ـ نوعٌ من الإتلاف، فيصير إسرافاً من هذه الناحية.

له »[١] بناءً على تفسيره بما لا يليق بحاله[٢].

ثمّ قال : « ويجمع الثلاثة ... : صرف المال في ما يستقبحه العقلاء، أو فيما لا ينبغي » ـ إلى أن قال : ـ « ويظهر أيضاً ممّا ذكر : أنّ الاقتصاد هو صرف المال فيما يحتاج إليه، أو فيما يترتّب عليه فائدة مقصودة للعقلاء بقدر يليق بحاله.

ومن الفوائد المقصودة :

١ ـ التجمّل والزينة المندوب إليهما شرعاً، بشرط أن لا يتجاوز القدر اللائق.

٢ ـ ومنها استيفاء اللذات الجسمية أو النفسانية ممّا يعدّه العقلاء لذّة، ويطلبونها ...

٣ ـ ومن الفوائد : اللذات الحاصلة بالاعتياد لشيءٍ إذا كان ممّا يعدّه العقلاء لذّة[٣].

٤ ـ ومنها إصلاح البدن، كما ورد في مرسلة إسحاق بن عبد العزيز عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال : « إنّا نكون في طريق مكّة، فنريد الإحرام، فنطلي، ولا يكون معنا نخالة نتدلّك بها من النورة فنتدلّك بالدقيق، وقد دخلني بذلك ما الله أعلم به، فقال عليه‌السلام : أمخافة الإسراف ؟ قلت : نعم. قال : ليس فيما أصلح البدن إسراف، إنّي ربما أمرت بالنقي فيُلَتّ بالزيت، فأتدلّك به، إنّما الإسراف فيما أفسد المال وأضرّ بالبدن »[١].

ويستفاد من كلام بعض الفقهاء أنّ هناك معياراً آخر وهو : أن لا يتعلّق بذلك الفعل غرض عقلائي.

قال صاحب الجواهر في ردّ القول بتحريم زخرفة المساجد : « دعوى أنّه تضييع للمال وصرف له في غير الأغراض الصحيحة فيكون إسرافاً، في محلّ المنع، إذ التلذّذ في الملابس والمساكن ونحوها من أعظم الأغراض التي خُلق المال لها ... »[٢].

وقال المحقّق الهمداني في ذلك أيضاً : « إنّ الغالب تعلّق غرض عقلائي بها، كتعظيم الشعائر ونحوه ممّا لا يصدق معه اسم الإسراف »[٣].

وقال السيّد الخوئي في ذلك أيضاً : « ... لتقوّم الإسراف بفقد الغرض العقلائي، ومن البيّن أنّ تعظيم الشعائر من أعظم الدواعي العقلائية، كما هو المشاهد في المشاهد المشرّفة »[٤].

---

(١) الوسائل ١٧ : ٦٥، الباب ٢٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٤.

(٢) مجمع البحرين : « سرف ».

(٣) لا بدّ من تقييده بما إذا كان جائزاً شرعاً.

---

(١) عوائد الأيام : ٦٣٥ ـ ٦٣٦.

(٢) الجواهر ٦ : ٣٣٩ و ٣٤٠.

(٣) مصباح الفقيه ٢ : ٧٠٤.

(٤) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٢ : ٢٣٩.

أقول : إنّ قبول ذلك على إطلاقه مشكل، إذ نرى كثيراً من عقلاء العالم يفعلون أشياءً نعدّها إسرافاً قطعاً، إلّا أن يريدوا بذلك عدم صدق السفه عندهم، ويرشد إليه كلام صاحب الجواهر في دفع دعوى تحريم فرش القبر بالساج ونحوه ممّا له قيمة، حيث قال : « ... إنّ بذل المال لا يتوقّف على الإذن الشرعيّة، بل يكفي في جوازه عدم السفه فيه، وذلك يحصل بأدنى غرض عقلائي ». الجواهر ٤ : ٣٣٣.

الأمر الثاني ـ هل يصدق الإسراف بصرف المال في وجوه البرّ ؟

فيه قولان :

الأوّل ـ أنّ صرف المال في وجوه الخير والبرّ ليس إسرافاً مطلقاً.

يظهر ذلك من بعضهم : كالعلّامة في بعض كتبه[١]، والشهيد الثاني في الروضة[٢]، بل نسبه في المسالك إلى المشهور[٣]، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة[٤]، والسيّد الخوئي في المستند[٥].

وعلّلوه بما ورد في الكتاب والسنّة : من الترغيب والتحريض على الإنفاق بصورة عامّة ـ حتّى مع الحاجة ـ وبما ورد عن بعض أئمّة أهل البيت عليهم السلام كالحسن بن علي عليهما السلام، وبعض الصحابة : من صرف جميع أموالهم في وجوه الخير، وبما ورد في سبب نزول سورة «هل أتى» : أنّ أهل البيت ـ عليّاً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ـ أنفقوا كلّ طعامهم على المسكين واليتيم والأسير حتّى بقوا ثلاثة أيام جياعاً. وبغير ذلك[٦].

الثاني ـ أنّ الإسراف يصدق في وجوه البرّ وغيرها، إذا كان زائداً على القدر اللائق.

اختار هذا القول العلّامة في التذكرة[١]، والمحقّق السبزواري[٢] والمحدّث البحراني[٣]، والفاضل النراقي[٤] ـ واستظهره الأخير من جماعةٍ، منهم المحدّث الكاشاني ـ وهو الظاهر من الشهيد الثاني في المسالك[٥] وصاحب الجواهر[٦]، بل من كلّ من جعل الصدقات والمبرّات من المؤونة المستثناة ممّا يتعلّق به الخمس من أرباح التجارات، وقيّده بعدم الإسراف[٧].

واستشهد بعض هؤلاء بما دلّ على صدق الإسراف في الإنفاق لو جاوز حدّ الاعتدال والوسط، وهي كثيرة كتاباً وسنّةً، منها :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَاماً ﴾[٨].

---

(١) أُنظر : القواعد ١ : ١٦٨، والتحرير ١ : ٢١٨، والإرشاد ١ : ٣٩٥.

(٢) الروضة البهيّة ٤ : ١٠٤.

(٣) المسالك ٤ : ١٥٢.

(٤) مجمع الفائدة ٩ : ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٥) مستند العروة (الخمس) : ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٦) أُنظر : المسالك ٤ : ١٥٢، ومجمع الفائدة ٩ : ٢٠٢.

---

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢ : ٧٦.

(٢) كفاية الأحكام : ١١٢ ـ ١١٣.

(٣) الحدائق ٢٠ : ٣٥٦.

(٤) عوائد الأيام : ٦٢٩.

(٥) المسالك ٤ : ١٥٢.

(٦) الجواهر ٢٦ : ٥٥ ـ ٥٦.

(٧) أُنظر : المدارك ٥ : ٣٨٥، والعروة الوثقى : كتاب الخمس، فصل في ما يجب فيه الخمس، المسألة ٦١، والمستمسك ٩ : ٥٣٩، وتحرير الوسيلة ١ : ٣٢٧، كتاب الخمس، القول في ما يجب فيه الخمس، المسألة ٣٢٧.

(٨) الفرقان : ٦٧.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾[١].

فإنّها نزلت في رجل من الأنصار كان له حرثٌ، وكان إذا جذّه يتصدّق به، ويبقى هو وعياله بغير شيء، فجعل اللّه ذلك سرفاً[٢].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً ﴾[٣].

وقد ورد: أنّها نزلت في رسول اللّه ﷺ حينما سأله سائل ولم يحضره شيء فأعطاه قيصه، فأدّبه اللّه على القصد[٤].

٤ ـ وعن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «لو أنّ رجلاً أنفق ما في يديه في سبيلٍ من سبل اللّه ما كان أحسن ولا وُفِّق، أليس اللّه يقول: ﴿ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾[٥]، يعني المقتصدين»[٦].

وغير ذلك ممّا دلّ على تحقّق الإسراف في وجوه البرّ أيضاً.

وأجاب بعض هؤلاء عمّا استشهد به القائلون بالقول الأوّل والثاني بوجوهٍ، منها:

١ ـ أنّ ما دلّ على جواز الإنفاق مع الحاجة مثل قوله تعالى: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ ﴾[١]، يظهر جوابه ممّا ردّ به أبو عبد اللّه الصادق عليه السلام سفيان الثوري الصوفي وجماعته، وحاصله: أنّ ذلك كان مباحاً فنهى اللّه تعالى عنه، وأمر بالاقتصاد، فصار ذلك ناسخاً لفعلهم، ورحمةً للمؤمنين، إلى أن قال:

«ثمّ هذا ما نطق به الكتاب ردّاً لقولكم ونهياً عنه، مفروضاً من اللّه العزيز الحكيم، قال: ﴿ وَالَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَواماً ﴾[٢]، أفلا ترون أنّ اللّه تبارك وتعالى قال غير ما أراكم تدعون الناس إليه من الأثرة على أنفسهم، وسمّى مَن فعَل ما تدعون الناس إليه مسرفاً، وفي غير آية من كتاب اللّه يقول: ﴿ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾[٣] فنهاهم عن الإسراف، ونهاهم عن التقتير، ولكن أمر بين أمرين»[٤].

٢ ـ وأمّا ما قيل: من أنّ الإمام الحسن عليه السلام

---

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) الوسائل ٢١: ٥٥٨، الباب ٢٩ من أبواب النفقات، الحديث ٣.

(٣) الإسراء: ٢٩.

(٤) الوسائل ٢١: ٥٥٩، الباب ٢٩ من أبواب النفقات، الحديث ٥.

(٥) البقرة: ١٩٥.

(٦) الوسائل ٢١: ٥٥٢، الباب ٢٥ من أبواب النفقات، الحديث ٧.

---

(١) الحشر: ٩.

(٢) الفرقان: ٦٧.

(٣) الأنعام: ١٤١، الأعراف: ٣١.

(٤) الكافي ٥: ٦٧، كتاب المعيشة، باب دخول الصوفيّة على أبي عبد اللّه عليه السلام.

خرج عن أمواله كلّها وأنفقها في سبيل اللّه، فالمروي: أنّه قاسم ربّه ماله حتّى النعل، أي أنفق في سبيل اللّه نصف أمواله، لا أنّه أنفقها جميعاً.

٣ ـ وأمّا إطعام أهل البيت عليهم السلام جميع طعامهم للمسكين واليتيم والأسير ونزول سورة «هل أتى» في حقّهم، فلعلّه من اختصاصاتهم، أو لأنّه كان لائقاً بحالهم[1].

الأمر الثالث ـ هل يختصّ الإسراف بصرف المال في المعاصي؟

ربما يقال: إنّ الإسراف هو صرف المال في المعاصي وإن قلّ[2]، فمن يصرف ماله في شراء الخمور وآلات اللهو ونحوها مسرف وإن كان ما يصرفه فيها قليلاً بالنسبة إلى سائر أمواله.

لكن الظاهر أنّ حصر الإسراف في ذلك لم ينسب إلى أحدٍ من فقهائنا[3]. نعم ربما يكون ذلك تبذيراً منافياً للرشد الشرعي، ولعلّه إلى ذلك يشير قول المحقّق الأردبيلي: «... نُقِل الإجماع على أنّ صرف المال في المحرّمات سفه وتبذير...»[4].

(١) أنظر: كفاية الأحكام: ١١٢، والحدائق ٢٠: ٣٥٦ ـ ٣٥٨، وعوائد الأيام: ٦٢٩، والجواهر ٢٦: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) أنظر: التبيان ٧: ٥٠٧، ومجمع البيان (٧ ـ ٨): ١٧٩، وعوائد الأيام: ٦٢٦.

(٣) نعم هو منسوب إلى ابن عباس وقتادة. انظر المصادر المتقدّمة.

(٤) مجمع الفائدة ٩: ٢١٩.

وأشار في عبارته إلى العلّامة الذي قال في من ينفق أمواله في المعاصي، كشراء الخمور وآلات اللهو والقمار: «... فهو غير رشيد لا يدفع إليه أمواله إجماعاً؛ لتبذيره وتضييعه إيّاه في غير فائدة»[1].

لكن ظاهر العبارة: أنّ دعوى الإجماع إنّما هي على عدم جواز دفع المال إلى مثل هذا الشخص، لا على صدق التبذير على تصرّفه، وإن كان ذلك محتملاً واقعاً.

الأمر الرابع ـ هل يجوز نفي الإسراف عن بعض الموارد؟

ورد على ألسنة بعض الفقهاء: أنّه «لا إسراف في الطيب»، أو «لا إسراف فيما أصلح البدن»، أو «لا إسراف في الحجّ والعمرة»، أو «لا إسراف في المأكول والمشروب» ونحو ذلك. وهي منتزعة من بعض النصوص[2].

ولكن هل المراد منها خروج هذه الموارد عن الإسراف خروجاً موضوعيّاً أو حكميّاً؟

وبعبارة أُخرى: هل الإسراف صادق في هذه الموارد، لكن استثني حكمها من حكم الإسراف بصورة عامّة؟ أو لم يصدق الإسراف فيها أصلاً ولو بنظر الشارع؟

ظاهرُ مَن ذكر هذه الموارد من الفقهاء: أنّه

(١) المصدر السابق، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٧٥.

(٢) سوف نذكرها فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

من قبيل الخروج الموضوعي[1]. لكن ربما يكون مقصودهم الخروج الحكمي، فتكون هذه الموارد من قبيل قولهم: «لا شكّ لكثير الشكّ» حيث يكون نفي الحكم فيها بلسان نفي الموضوع. فإنّ كثير الشكّ شاكّ واقعاً، نعم لا يشمله حكم الشاكّ تسهيلاً له، فيكون حكم الإسراف في هذه الموارد مستثنىً من حكم الإسراف بصورة عامّة.

ومع ذلك كلّه فقد حدّد الفاضل النراقي الخروج الحكمي، ولم يلتزم به على إطلاقه. قال بعد ذكر الموارد المتقدّمة:

«... فليس المراد نفي حرمة الإسراف فيها، حتّى إنّه لو رشّ أحدٌ فضاء بيته وسطوحه وباب داره بماء الورد، أو يطلي أبواب بيته وجدرانه بالمسك والعنبر، ولو كان فقيراً، جاز ذلك ولم يكن مُسرِفاً، وكذا إذا أسرج المشاعل في النهار أو نحوه، وكذا البواقي، بل المراد: أنّ الإكثار في هذه الأُمور مطلوب، والتجاوز عن الحدّ في الجملة فيها معفوٌّ، مع أنّه ورد: "أنّ عدم الإسراف في المأكل لأنّه لا يضيع بل يأكله الآكلون". ولو سلّم، فإنّما يكون من باب الاستثناء»[2].

وسوف نبحث عن الموارد المتقدّمة كغيرها فيما يأتي إن شاء الله تعالى، لكن نقتصر هنا على الكلام فيما ورد في بعض الروايات: من أنّه «ليس فيما أصلح البدن إسرافٌ» فهل يجوز الأخذ بالرواية على الإطلاق حتّى فيما عدّه العرف إسرافاً، بمجرّد أنّه نافع للبدن؟

إذن لا بدّ من تقييد الروايات بما لا يعدّه العرف إسرافاً قطعاً.

هذا مع غضّ النظر عمّا في سند الرواية من الضعف والإرسال[1].

---

(١) مثل ما ورد في جامع الشرائع: ٢٨: «والتدلّك بالدقيق ليس بسرف، إنّما السرف فيما أضرّ بالبدن وأتلف المال»، وما ورد في الذكرى ١: ١٥٥: «ويجوز التدلّك في الحمّام بالدقيق ... ولا سرف فيما ينفع البدن ...».

(٢) عوائد الأيام: ٦٣٦.

(١) روى الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن إسحاق بن عبد العزيز، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه‌السلام أنّه قال له: «إنّا نكون في طريق مكّة فنريد الإحرام فنطلي ولا يكون معنا نخالة نتدلّك بها من النورة، فنتدلّك بالدقيق وقد دخلني من ذلك ما الله أعلم به، قال: أمخافة الإسراف؟ قلت: نعم، قال: ليس فيما أصلح البدن إسراف، إنّي ربما أمرت بالنقيّ فيلتّ بالزيت فأتدلّك به. إنّما الإسراف في ما أفسد المال وأضرّ بالبدن.

قلت: فما الإقتار؟ قال: أكل الخبز والملح وأنت تقدر على غيره.

قلت: فما القصد؟ قال: الخبز واللحم واللبن والخلّ والسمن، مرّة هذا، ومرّة هذا». الكافي ٤: ٥٣، الحديث ١٠.

أمّا إرسال الرواية، فمن جهة أنّ إسحاق بن عبد العزيز نقلها عن بعض الأصحاب ولم ينقلها عن الإمام =

الأحكام :

الكلام تارة في الحكم التكليفي، وأُخرى في الحكم الوضعي :

أوّلاً ـ الحكم التكليفي :

صرّح كثير من الفقهاء بحرمة الإسراف، بل ادّعى بعضهم الإجماع عليه، وأنّ حرمته ضروريّة، بل عدّه بعض آخر من الكبائر.

قال ابن إدريس : «والإسراف فعله محرّم بغير خلاف»[1].

وقال الفاضل النراقي في تحريمه : «وهو ممّا لا كلام فيه، ويدلّ عليه الإجماع القطعي، بل الضرورة الدينيّة، والآيات الكثيرة، والأخبار المتعدّدة»[2].

ونقل صاحب الجواهر عن السيّد الطباطبائي بحر العلوم أنّه عدّ الإسراف من جملة الكبائر، فقال : «الرابع عشر ـ الإسراف؛ لقوله عزّ وجلّ :

= عليه السلام مباشرة.

وأمّا ضعفها، فمن جهة أنّ إسحاق بن عبد العزيز قد ذكره العلّامة في الضعفاء، ونقل عن ابن الغضائري أنّه قال عنه : «يعرف حديثه تارةً وينكر أُخرى، ويجوز أن يخرج شاهداً».

رجال العلّامة الحلّي المعروف بـ «خلاصة الرجال» : ٢٠١.

(١) السرائر ١ : ٤٤٠.

(٢) عوائد الأيام : ٦١٥.

﴿ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصحابُ النَّارِ ﴾[1]»[2].

ثمّ ذكره مرّة أُخرى في عداد الكبائر على مبناه الخاصّ أيضاً[3].

ولكن هل يمكن القول بحرمة الإسراف على إطلاقه وأنّه من الكبائر مطلقاً ؟

الظاهر أنّه لا يمكن ذلك، ويشهد له : حكمهم بكراهة الإسراف في بعض الموارد، من قبيل قولهم : «الإسراف في ماء الوضوء مكروه»[4]، وتعبيرهم بكلمة «لا ينبغي» الدالّة على النهي التنزيهي لا التحريمي في كثير من الموارد.

ثانياً ـ الحكم الوضعي :

تترتّب على الإسراف أحكامٌ وضعيّة أهمّها الضمان، فوليّ اليتيم يضمن لو أسرف في الأكل من مال اليتيم، والمقتصّ يضمن لو أسرف في القصاص، ومن جاز له التأديب يضمن لو أسرف وأدّى ذلك إلى التلف، ومن وجب عليه الخمس يضمن خمس المقدار الذي أسرف فيه من المؤونة، وغير ذلك ممّا سوف نشير إليه.

(١) غافر : ٤٣.

(٢) و (٣) الجواهر ١٣ : ٣١٣ و ٣٢٠، وانظر المستمسك ٧ : ٣٣٩، فالإسراف من الكبائر سواء حصرناها فيما أوعد الله عليه النار أو لا. وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «عدالة» إن شاء الله تعالى.

(٤) المستمسك ٢ : ٤١٩، وبمتنه العروة الوثقى.

كان ذلك حكم الإسراف بصورة عامّة، ونذكر فيما يلي حكمه في الموارد الخاصّة:

الإسراف في الماء بصورة عامّة:

لا تخفى أهمّية هذه المادّة الحيويّة على أحد؛ فإنّها منشأ الحياة بصورة عامّة، كما قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنا مِنَ الماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾[١]، فنسب تعالى كلّ شيءٍ حيٍّ إلى الماء ولم ينسب الماء إلى شيء[٢]، ولذلك قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام حينما سأله رجل عن طعم الماء: «سل تفقّهاً، ولا تسأل تعنّتاً، طعم الماء طعم الحياة»[٣]، وهو تشبيه جميل جدّاً.

وعن عليّ عليه السلام قال: «الماء سيّد الشراب في الدنيا والآخرة»[٤].

والروايات في أهمّية الماء كثيرة ربما نذكر بعضها في عنوان «ماء» إن شاء الله تعالى.

وبعد بيان أهمّية الماء تتّضح أهمّية الاقتصاد وعدم الإسراف فيه، وخاصّة مع قلّته وحاجة الناس إليه، وربما استلزم الإسراف فيه حرمة مضاعفة.

وممّا ورد في تأكيد النهي عن الإسراف في الماء:

١ ـ ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أدنى الإسراف هراقة فضل الماء، وابتذال ثوب الصون، وإلقاء النوى»[١].

٢ ـ ما رواه داود الرقّي عنه عليه السلام أيضاً، قال: «إنّ القصد أمرٌ يحبّه الله عزّ وجلّ، وإنّ السرف يبغضه حتّى طرحك النواة، فإنّها تصلح لشيء، وحتّى صبّك فضل شرابك»[٢].

ويدلّ عليه ما سيأتي من مبغوضيّة الإسراف في الوضوء والغسل.

الإسراف في ماء الوضوء:

صرّح بعض الفقهاء[٣] بكراهة الإسراف في ماء الوضوء، وهو الظاهر من جماعة آخرين[٤].

والظاهر أنّ مرادهم من ذلك هو الإسراف في الماء مع عدم تجاوز الحدّ المرخّص فيه في عدد الغسلات، وهو يتصوّر بكثرة صبّ الماء على العضو

---

(١) الأنبياء: ٣٠.

(٢) تفسير القمّي ٢: ٤٥.

(٣) الوسائل ٢٥: ٢٣٤، الباب الأوّل من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٦.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٣ و ٥.

(١) البحار ٧٢: ٣٠٣، كتاب العشرة، باب الإسراف والتبذير وحدّهما، الحديث ٧.

(٢) البحار ٦٨: ٣٤٦، كتاب الإيمان والكفر، باب الاقتصاد وذمّ الإسراف والتبذير والتقتير، الحديث ١٠.

(٣) أُنظر: المستمسك ٢: ٤١٩، وبمتنه العروة الوثقى: فصل في أفعال الوضوء، المسألة ٤٥، وانظر الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٤٣٩، ومصباح الفقيه ١: ٢٠٠.

(٤) أُنظر: الجواهر ٢: ٢٨٥، ٣٣٧و ٣٤٣، ومجمع الفائدة ١: ١١٦.

مع عدم تجاوز عدد الغسلات الجائزة ـ سواء كانت واجبة أو مندوبة ـ ولذلك قالوا: «الإسراف في ماء الوضوء مكروه، لكن الإسباغ مستحبّ»[١]. وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إسباغ».

ومستندهم في ذلك رواية حريز عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «إنّ لله ملكاً يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه»[٢].

لكن نفى السيّد الخوئي كراهة الإسراف في ماء الوضوء؛ لضعف مستند الكراهة، وهي رواية حريز المتقدّمة بمحمّد بن الحسن بن شمّون وسهل بن زياد، فيبتني القول بالكراهة على القول بالتسامح في أدلّة السنن ثمّ التعدّي من المستحبّات إلى المكروهات، لكنّ القاعدة غير تامّة عنده[٣].

---

(١) أنظر العروة الوثقى: فصل في أفعال الوضوء، المسألة ٤٥.

(٢) الوسائل ١: ٤٨٥، الباب ٥٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

وروى ابن ماجه عن عبد الله بن عمر: «أنّ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله مرّ بسعد وهو يتوضّأ، فقال: ما هذا السرف؟ فقال: أفي الوضوء إسراف؟ قال: نعم وإن كنت على نهرٍ جارٍ».

لكن ضعف في الزوائد إسناده بـ«حيّ بن عبد الله وابن لهيعة». أنظر سنن ابن ماجه ١: ١٤٧، كتاب الطهارة، باب ما جاء في القصد في الوضوء وكراهيّة التعدّي فيه.

(٣) التنقيح ٤: ٣٨ و٣٣٦.

هذا كلّه في صورة عدم تجاوز عدد الغسلات المحدّدة شرعاً، أمّا مع تجاوزها، فإن فعل ذلك بنيّة الوضوء، فالمشهور ـ كما قيل ـ حرمة ذلك؛ من جهة كونه بدعة وتشريعاً محرّماً[١].

وإذا قلنا: بأنّ مجاوزة الحدّ الشرعي إسراف، فيشمله حكم الإسراف وإن لم نقل بحرمة زيادة عدد الغسلات من جهة التشريع.

الإسراف في الغسل:

نبّه جملة من الفقهاء على ضرورة الابتعاد عن الإسراف في الغسل بعبارات ومناسبات مختلفة.

فقد ذكر العلّامة من جملة سنن الغسل: أن يتعهّد المواضع المشتملة على انعطاف والتواء، كالأُذنين وما تحت الخاتم الواسع والسوار، ومنابت الشعر فيخلّل أُصوله قبل إفاضة الماء على الرأس؛ ليكون أبعد من الإسراف وأقرب إلى ظنّ وصول الماء...[٢].

وعلّق عليه الشهيد في الذكرى بقوله: «وقد نبّه عليه قدماء الأصحاب»[٣].

لكن يحتمل أن يكون الأصحاب قد نبّهوا

---

(١) أنظر: الجواهر ٢: ٢٧٦، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٣٤٤.

(٢) نهاية الإحكام ١: ١٠٩.

(٣) الذكرى ٢: ٢٤٤، ونقل السبزواري في الذخيرة: ٦٠ كلام العلّامة وتعليق الشهيد، ولم يعلّق عليهما.

على التخليل، وعلى التعليل بكونه أبعد من الإسراف، ويحتمل أن يكونوا قد تنبّهوا على مجرّد التخليل، ولم يتعرّضوا للتعليل بالإسراف.

وقال الشهيد في الذكرى أيضاً ـ عند الكلام عن استحباب الغسل بصاع من الماء ـ: «والشيخ وجماعة ذكروا استحباب صاعٍ فما زاد. والظاهر أنّه مقيّد بعدم أدائه إلى السرف المنهيّ عنه»[1].

ويبدو أنّ من قال باستحباب الغسل بالصاع فما فوق ولم يحدّده بالصاع قيّده بعدم أدائه إلى الإسراف[2].

ويظهر من بعضهم: أنّ نهاية الاستحباب هو الغسل بالصاع[3].

الإسراف في الطعام والشراب:

لا يستغني الإنسان عن الطعام والشراب؛ لأنّ بهما قوامه، قال تعالى: ﴿ وَما جَعَلْناهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلونَ الطَّعامَ ﴾[4].

ولذلك أحلّ اللّه الطعام والشراب للإنسان ما لم يتجاوز أحد أمرين:

الأوّل ـ ما نهت الشريعة عن أكله أو شربه بالخصوص، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ المَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الخِنْزيرِ وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ... ﴾[1] ونحوها من الآيات والروايات.

الثاني ـ ما استلزم أكله أو شربه محرّماً آخر، كغصب مال الغير، أو ظلم مؤمنٍ، أو معونة ظالم، ونحو ذلك.

ومن هذا القسم الإسراف، ولذلك حدّد تعالى إباحة الأكل والشرب بعدم الإسراف، فقال: ﴿ كُلوا وَاشْرَبوا وَلا تُسْرِفوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ المُسْرِفينَ ﴾[2].

وروي في سبب نزول الآية: أنّ أُناساً ـ في الجاهليّة ـ كانوا لا يأكلون إلّا قوتاً ولا يأكلون دسماً، يريدون بذلك تعظيم حجّهم، فهمّ المسلمون بأن يفعلوا ذلك أيضاً، فقالوا: يا رسول اللّه نحن أحقّ بذلك، فنزلت الآية[3].

وقال الشيخ الطوسي: «وقوله: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبوا ﴾ صورته صورة الأمر، ومعناه إباحة الأكل والشرب.

وقوله: ﴿ وَلا تُسْرِفوا ﴾ نهيٌ لهم عن الإسراف، وهو الخروج عن حدّ الاستواء في زيادة المقدار.

وقيل: المراد الخروج عن الحلال إلى الحرام.

---

(١) الذكرى ٢: ٢٤٣.

(٢) أُنظر: كشف اللثام ٢: ٢٥، والجواهر ٣: ١٢١.

(٣) أُنظر: مشارق الشموس: ١٧٧، والحدائق ٣: ١١٨.

(٤) الأنبياء: ٨.

---

(١) البقرة: ١٧٣.

(٢) الأعراف: ٣١.

(٣) أُنظر: أسباب النزول (للواحدي): ١٥٧، وتفسير البيضاوي ٢: ٣٣٧، وتفسير علي بن إبراهيم القمّي ١: ٢٣٣، ومجمع البيان (٣ ـ ٤): ٤١٣.

وقيل: الخروج ممّا ينفع إلى ما يضرّ.

وقيل: الزيادة على الشبع، فالإسراف والإقتار مذمومان»[١].

وقال العلّامة الطباطبائي ـ بعد ذكر الآية ـ: «... أمران إباحيّان[٢] ونهيٌ تحريمي معلّلٌ بقوله: ﴿ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾» ثمّ قال ـ مشيراً إلى الآية وأمثالها ـ: «... وهي كما تقدّم خطابات عامّة لا تختصّ بشرعٍ دون شرع، ولا بصنفٍ من أصناف الناس دون صنف»[٣].

والظاهر أنّه لا إشكال في حرمة بعض مراتب الإسراف، وكراهة بعض مراتبها الأُخر، فقد صرّح الفقهاء ـ عند الكلام في آداب الطعام ـ بكراهة التملّي من الأكل، والأكل على الشبع، وبحرمة الإفراط فيه إذا استلزم الإضرار[٤]. قال المحقّق: «ويكره... والتملّي من المأكل، وربما كان الإفراط حراماً؛ لما يتضمّن من الإضرار، ويكره الأكل على الشبع...»[١].

(١) التبيان في تفسير القرآن ٤: ٣٨٦.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ فإنّهما أمران دالّان على الإباحة لا الوجوب؛ لأنّ الآية من موارد توهّم الحظر (المنع)، وقد قال الأُصوليّون: إنّ الأمر في مقام توهّم الحظر يدلّ على الإباحة. وإلى هذا المعنى أشار الشيخ الطوسي في كلامه المتقدّم: «صورته صورة الأمر ومعناه إباحة الأكل والشرب».

(٣) الميزان في تفسير القرآن ٨: ٧٩.

(٤) ربما يقال: إنّ الحرمة هنا من حيث الإضرار لا الإسراف؛ فإنّ الإسراف إذا بلغ حدّ الإضرار فهو حرام، وهذا ما قلناه: من حرمة الإسراف في بعض مراتبه.

وبهذا المضمون قال غيره[٢].

والفرق بين الشبع والتملّي: «أنّ الشبع هو البلوغ في الأكل إلى حدٍّ لا يشتهيه، سواء امتلأ بطنه منه أم لا، والتملّي ملء البطن منه، وإن بقيت شهوته للطعام»[٣].

وقد صرّح جملة من الفقهاء ـ عند الكلام عن السفه ـ: بأنّ صرف المال في الأغذية النفيسة غير الملائمة لحال الإنسان تبذير موجب للسفه[٤]. قال العلّامة في الإرشاد: «وصرفه في الأغذية النفيسة غير الملائمة لحاله تبذير»[٥]، وعلّق عليه المحقّق الأردبيلي بقوله: «كأنّه لصدق الإسراف والتبذير المنهيّ عنه، ولعلّه لا خلاف فيه حينئذ»[٦].

والروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام

(١) شرائع الإسلام ٣: ٢٣٢.

(٢) أُنظر: النهاية: ٥٩٣، والسرائر ٣: ١٣٥، وإرشاد الأذهان ٢: ١١٥، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٣٦٤، والمسالك ١٢: ١٣٩ ـ ١٤٠، ومستند الشيعة ١٥: ٢٥٩، والجواهر ٣٦: ٤٦١ ـ ٤٦٥، وغيرها.

(٣) المسالك ١٢: ١٤٠، والروضة البهيّة ٧: ٣٦٥.

(٤) أُنظر: المسالك ٤: ١٥٢، والروضة البهيّة ٤: ١٠٣، وكفاية الأحكام: ١١٢ وغيرها.

(٥) إرشاد الأذهان ١: ٣٩٤.

(٦) مجمع الفائدة ٩: ٢٠٣.

في ذمّ الإسراف والتبذير في الطعام كثيرة وردت بألفاظٍ ومناسباتٍ مختلفة نذكر بعضها :

١ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : «إنّ الله يبغض كثرة الأكل»[1].

٢ ـ وعن أبي جعفر عليه السلام، قال : «إذا شبع البطن طغى»[2].

٣ ـ وفي وصيّة النبيّ لعليّ عليهما السلام، قال : «يا عليّ، أربعة يذهبن ضياعاً : الأكل على الشبع، والسراج في القمر، والزرع في السبخة، والصنيعة عند غير أهلها»[3].

٤ ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سمع رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً يتجشّأ، فقال : يا عبد الله أقصر من جُشائك، فإنّ أطول الناس جوعاً يوم القيامة أكثرهم شبعاً في الدنيا»[4].

٥ ـ وعن نادر (ياسر) الخادم، قال : «أكل الغلمان يوماً فاكهةً، فلم يستقصوا أكلها، ورموا بها، فقال أبو الحسن عليه السلام : سبحان الله، إن كنتم استغنيتم، فإنّ ناساً لم يستغنوا. أطعموه من يحتاج إليه»[1].

٦ ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إنّي لأجد الشيء اليسير يقع من الخوان، فأُعيده، فيضحك الخادم»[2].

٧ ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من وجد تمرة أو كسرة ملقاة فأكلها، لم تستقرّ في جوفه حتّى يغفر الله له»[3].

٨ ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال : «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على عائشة، فرأى كسرة، كاد أن يطأها، فأخذها وأكلها، وقال : يا حميرا، أكرمي جوار نعم الله عليكِ، فإنّها لم تنفر عن قوم، فكادت تعود إليهم»[4].

٩ ـ وعن زيد الشحّام عن أبي عبد الله عليه السلام، قال ـ في حديث ـ : «... إنّ أهل قرية ممّن كان قبلكم، كان الله قد أوسع عليهم حتّى طغوا، فقال بعضهم لبعض : لو عمدنا إلى شيءٍ من هذا النقي[5]،

---

(١) الوسائل ٢٤ : ٢٤٠، الباب الأوّل من أبواب المائدة، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٢٤ : ٢٤٣، الباب الثاني من أبواب المائدة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢٤ : ٢٤٤، الباب الثاني من أبواب المائدة، الحديث ٤.

(٤) الوسائل ٢٤ : ٢٤٧، الباب ٣ من أبواب المائدة، الحديث ٣.

---

(١) الوسائل ٢٤ : ٣٧٢، الباب ٦٩ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٤ : ٣٨٠، الباب ٧٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٨.

(٣) الوسائل ٢٤ : ٣٨١، الباب ٧٧ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢٤ : ٣٨١ ـ ٣٨٢، الباب ٧٧ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٤.

(٥) النقي : دقيق الحنطة المنخول. مجمع البحرين : «نقا»، و «دقق».

فجعلناه نستنجي به، كان ألين علينا من الحجارة، قال: فلمّا فعلوا ذلك، بعث اللّه على أرضهم دواباً أصغر من الجراد، فلم تدع لهم شيئاً إلّا أكلته، فبلغ بهم الجهد إلى أن أقبلوا على الذي كانوا يستنجون به، فأكلوه، وهي القرية التي قال اللّه فيها: ﴿ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأتيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأذاقَها اللهُ لِباسَ الجوعِ وَالخَوْفِ بِما كانوا يَصْنَعونَ ﴾[١]»[٢].

١٠ ـ وعن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: صغّروا رغفانكم، فإنّ مع كلّ رغيفٍ بركة»[٣].

١١ ـ وعن عليّ عليه السلام: «أنّه كان يعاتب غلمانه في تخمير الخمير، ويقول هو أكثر للخبز»[٤].

١٢ ـ وعن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «كان أبي عليه السلام إذا رأى شيئاً من الطعام في منزله قد رُمي به، نَقّص من قوت أهله مثله ...»[١].

١٣ ـ وقال أمير المؤمنين عليه السلام لولده الحسن عليه السلام: «ألا أُعلّمك أربع خصال تستغني بها عن الطبّ؟ قال: بلى، قال: لا تجلس على الطعام إلّا وأنت جائع، ولا تقم عن الطعام إلّا وأنت تشتهيه، وجوّد المضغ، وإذا نمت فاعرض نفسك على الخلاء، فإذا استعملت هذا استغنيت عن الطبّ»[٢].

الفرق بين التنوّق[٣] في الطعام والإسراف فيه:

وينبغي الفرق بين التنوّق في الغذاء وتطييبه بما

---

(١) النحل: ١١٢.

(٢) الوسائل ٢٤: ٣٨٦، الباب ٧٩ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٦.

(٣) الوسائل ٢٤: ٣٩٤، الباب ٨٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٣. وفي الروايتين درس كبيرٌ للخبّازين وغيرهم، وسوف يأتي في عنوان «إسراف سائر الأمناء»: أنّ الخبّاز لو كان أجيراً فزاد في النار فاحترق الخبز أو ألصقه بالتنّور قبل أوانه فخرج رديئاً فهو ضامن.

(١) دعائم الإسلام ٢: ١١٤، كتاب الأطعمة، الفصل ٢، الحديث ٣٧٩، ونقل مثله عن علي بن الحسين عليه السلام، أنظر الحديث ٣٨٣.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٤٥، الباب ٢ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٨، ونقل الطبرسي في مجمع البيان: أنّه كان لهارون الرشيد طبيب نصرانيّ حاذق، فقال ذات يوم لعليّ بن الحسين بن واقد: ليس في كتابكم من علم الطبّ شيءٌ، والعلم علمان: علم الأديان، وعلم الأبدان. فقال له عليّ: قد جمع اللّه الطبّ كلّه في نصف آية من كتابه، وهو قوله: ﴿ كُلوا وَاشْرَبوا وَلا تُسْرِفوا ﴾ وجمع نبيّنا صلى الله عليه وآله الطبّ في قوله: «المعدة بيت الداء، والحِمْيَة رأس كلّ دواء، واعطِ كلَّ بدنٍ ما عوّدته». فقال الطبيب: ما ترك كتابكم ولا نبيّكم لجالينوس طبّاً. مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٤١٣.

(٣) تنوّق في أموره: تجوّد وبالغ. لسان العرب: «نوق».

يناسب الحال، وبين الإسراف والتبذير، فإنّ الأوّل لا بأس به، بل قد يكون ممدوحاً في ظروف خاصّة ـ كإطعام المؤمنين ـ فقد روى شهاب بن عبد ربّه قال: «قال أبو عبد الله عليه‌السلام: اعمل طعاماً وتنوّق فيه وادع عليه أصحابك»[1].

وعن أبي حمزة، قال: «كنّا عند أبي عبد الله عليه‌السلام جماعة، فدعا بطعام ما لنا عهد بمثله لذاذةً وطيباً، وأُوتينا بتمر تنظر فيه إلى وجوهنا من صفائه وحسنه، فقال رجل: لتسألنّ عن هذا النعيم[2] الذي نعمتم به عند ابن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله، فقال أبو عبد الله عليه‌السلام: إنّ الله عزّ وجلّ أكرم وأجلّ من أن يُطعمكم طعاماً فيسوّغكموه ثمّ يسألكم عنه، ولكن يسألكم عمّا أنعم عليكم بمحمّد وآل محمّد صلّى الله عليه وعليهم»[3].

وعن أبي خالد الكابلي قال: «دخلت على أبي جعفر عليه‌السلام فدعا بالغداء، فأكلت معه طعاماً ما أكلت طعاماً قطّ أنظف منه، ولا أطيب...»[4].

وهي قريبة من الرواية المتقدّمة من حيث المضمون.

(١) الوسائل ٢٤: ٢٩٩، الباب ٢٨ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ ﴾. التكاثر: ٨.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٩٦، الباب ٢٧ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٣.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٥.

ويظهر من بعض الروايات أنّهم ربما أطعموا غيرهم الطعام المنوّق واقتصروا فيه لأنفسهم على مثل الزيت والخلّ. فقد روى أبو حمزة الثمالي، قال: «لمّا دخلت على عليّ بن الحسين عليه‌السلام دعا بنُمرُقة[1]، فطرحت، فقعدت عليها، ثمّ أُتيت بمائدة لم أرَ مثلها قطّ، فقال لي: كُل، فقلت: ما لك لا تأكل؟ فقال: إنّي صائم، فلمّا كان الليل أُتي بخلٍّ وزيت، فأفطر عليه، ولم يُؤتَ بشيءٍ من الطعام الذي قرّب إليّ»[2].

وعن بزيع بن عمرو بن بزيع، قال: «دخلت على أبي جعفر عليه‌السلام وهو يأكل خلّاً وزيتاً في قصعة سوداء، مكتوب في وسطها بصفرة ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾، فقال: أُدن يا بزيع، فدنوت فأكلت معه...»[3].

وعن عبد الأعلى، قال: «أكلت مع أبي عبد الله عليه‌السلام فأُتي بدجاجة محشوّة وبخبيص، فقال: هذه أُهديت لفاطمة، ثمّ قال: يا جارية آتينا بطعامنا المعروف، فجاءت بثريد خلٍّ وزيت»[4].

(١) النمرقة: الوسادة. لسان العرب والقاموس المحيط: «نمرق».

(٢) الوسائل ٢٤: ٣٨٨، الباب ٨٠ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٧.

(٣) المصدر نفسه، الحديث ٦.

(٤) الوسائل ٢٤: ٣٦٨، الباب ٦٥ من أبواب المائدة، الحديث ٣.

والمستحصَل من مجموع الروايات: أنّ الإسراف في الطعام والشراب مذموم وربما يصل في بعض مراتبه إلى الحرمة، وأمّا التنوّق في الغذاء وتطييبه بما يناسب الحال ـ زماناً ومكاناً ـ لا يكون إسرافاً وخاصّة إذا كان في إطعام المؤمنين.

وعلى هذا المعنى يحمل ما ورد: من أنّه «ليس في الطعام سرف»[1].

ويشهد لذلك أمران:

الأوّل ـ ما فهمه المحقّق النراقي من الرواية: من أنّ التجاوز عن الحدّ فيه، في الجملة، معفوٌّ عنه، وقد عُلّل: بأنّه لا يضيع، بل يأكله الآكلون[2].

الثاني ـ أنّ الراوي لهذه الرواية هو شهاب بن عبد ربّه وقد تقدّم[3]: أنّه أمره الإمام الصادق عليه السلام أن يدعو أصحابه ويتنوّق لهم في الطعام، والظاهر اتّحاد الروايتين؛ لاتّحاد سندهما أيضاً.

الإسراف في اللباس:

المعروف من سيرة أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّهم كانوا يلبسون النظيف والنقيّ من الثياب، ويتجمّلون بالمعروف، والروايات في ذلك كثيرة:

١ ـ فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من اتّخذ ثوباً فلينظّفه»[1].

٢ ـ وعنه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: النظيف من الثياب يذهب الهمّ والحُزْن، وهو طَهورٌ للصلاة»[2].

٣ ـ وعنه عليه السلام، قال: «الثوب النقيّ يكبت العدوّ»[3].

٤ ـ وعن عليّ بن محمّد الهادي عن آبائه عن الصادق عليهم السلام قال: «إنّ اللّه يحبّ الجمال والتجمّل، ويكره البؤس والتباؤس، فإنّ اللّه إذا أنعم على عبد نعمةً أحبّ أن يرى عليه أثرها. قيل: كيف ذلك؟ قال: ينظّف ثوبه، ويطيّب ريحه، ويجصّص داره، ويكنس أفنيته، حتّى إنّ السراج قبل مغيب الشمس ينفي الفقر، ويزيد في الرزق»[4].

٥ ـ وعن الرضا عليه السلام، قال: «إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان يلبس الجبّة الخزّ بخمسمئة درهم، والمِطرف الخزّ بخمسين ديناراً، فيشتو فيه، فإذا خرج الشتاء باعه فتصدّق بثمنه، وتلا هذه الآية: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ

---

(١) الوسائل ٢٤: ٢٩٦، الباب ٢٧ من أبواب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) عوائد الأيّام: ٦٣٦ ـ ٦٣٧.

(٣) تقدّم في الصفحة السابقة.

(١) الوسائل ٥: ١٤، الباب ٦ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

(٢) المصدر نفسه: الحديث ٢.

(٣) المصدر نفسه: الحديث الأوّل.

(٤) المصدر نفسه: ٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٩.

مِنَ الرِّزْقِ ﴾ »[١].

٦ ـ وروى مصدّق بن صدقة قال : « دخل سفيان الثوري على أبي عبد الله عليه‌السلام فرأى عليه ثياب بيض كأنّها غرقىء البيض[٢]، فقال له : إنّ هذا اللباس ليس من لباسك ! فقال له : اسمع منّي وعِ ما أقول لك، فإنّه خير لك عاجلاً وآجلاً، إن أنت متَّ على السنّة ولم تمت على بدعة[٣]، أخبرك أنّ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله كان في زمان مقفر جدب، فأمّا إذا أقبلت الدنيا فأحقّ أهلها بها أبرارها لا فجّارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفّارها، فما أنكرت يا ثوريّ ؟ ! فوالله إنّي لمع ما ترى ما أتى عليَّ ـ مذ عقلت ـ صباح ولا مساء ولله في مالي حقّ أمرني أن أضعه موضعاً إلّا وضعته ... »[٤].

٧ ـ وعن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال : « بعث أمير المؤمنين عليه‌السلام عبد الله بن عباس إلى ابن الكوّا[٥] وأصحابه، وعليه قميصٌ رقيقٌ وحُلَّة، فلمّا نظروا إليه قالوا : يا بن عباس، أنت خيرنا في أنفسنا، وأنت تلبس هذا اللباس ؟ ! فقال : وهذا أوّل ما أخاصمكم فيه ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾[١] وقال الله عزّ وجلّ : ﴿ خُذوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾[٢] »[٣].

والروايات في ذلك كثيرة، ويستفاد من مجموعها : أنّ لبس اللباس النظيف والنقي والجميل ليس إسرافاً[٤]، بل مندوب إليه شرعاً إذا لم يصل

---

(١) الوسائل ٥ : ٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٨، والآية ٣٢ من سورة الأعراف.

(٢) الغرقىء : القشرة الملتزقة ببياض البيض، أو البياض الذي يؤكل. القاموس المحيط : « الغرقىء ».

(٣) لا يخفى ظرافة هذا القيد على أهل الدقّة والنظر.

(٤) الوسائل ٥ : ١٩، الباب ٧ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١٠، وكأنّ القضيّة وقعت عدّة مرّات مع عدّة أشخاص.

(٥) كان من رؤساء الخوارج.

---

(١) الأعراف : ٣٢.

(٢) الأعراف : ٣١.

(٣) الوسائل ٥ : ١٧، الباب ٧ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٦.

(٤) وأمّا ما ورد : من أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه‌السلام كان يلبس الخشن من الثياب، فذلك لمصالح أهمّ من مصلحة التجمّل، فإنّه عليه‌السلام لمّا سمع أنّ عاصم بن زياد ترك الحياة وقد غمّ أهله وأحزن وِلدَه بذلك، فدعاه ولامَه على فعله، وممّا قال له : « أما استحييت من أهلك ؟ أما رحمت ولدك ؟ » ... فقال عاصم : « يا أمير المؤمنين، فعلام اقتصرت في مطعمك على الجشوبة، وفي ملبسك على الخشونة ؟ فقال : ويحك، إنّ الله عزّ وجلّ فرض على أئمّة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره ». الوسائل ٥ : ١١٢، الباب ٧٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل. والتبيّغ : الهيجان والغلبة. القاموس المحيط : « بيغ ».

وعن سالم بن مكرّم عن أبي عبد الله عليه‌السلام ـ بعد أن وصف ثوب علي عليه‌السلام ـ : « هذا اللباس الذي ينبغي أن تلبسوه، ولكن لا نقدر أن نلبس هذا اليوم، لو فعلنا لقالوا : مجنون، أو لقالوا : مُراءٍ، فإذا قام قائمنا كان هذا =

إلى حدّ الخيلاء والتبختر، فإنّها محرّمان، وقد ورد النهي الشديد عنها في روايات أهل البيت عليهم السلام.

فعن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ في آخر خطبة خطبها ـ: «... ومن لبس ثوباً فاختال فيه خسف اللّه به من شفير جهنّم يتخلخل فيها ما دامت السماوات والأرض، وإنّ قارون لبس حُلّةً فاختال فيها فخسف به، فهو يتخلخل إلى يوم القيامة»[1].

= اللباس». مكارم الأخلاق: ١١٣.

وعن ابن سنان عنه عليه السلام قال: «كان لأبي ثوبان خشنان يصلّي فيهما صلاته، فإذا أراد أن يسأل اللّه الحاجة لبسهما وسأل اللّه حاجته». المصدر المتقدّم.

و «كان جلوس الرضا عليه السلام في الصيف على حصير، وفي الشتاء على مسح، ولبسه الغليظ من الثياب، حتّى إذا برز للناس تزيّن لهم». الوسائل ٥: ٥٣، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

واختلاف حالات النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ينشأ من اختلاف الظروف والحالات كما صرّح بذلك كاشف الغطاء حيث قال في جملة مستحبّات اللباس: «ومنها أن يلبس ويتزيّن بالفاخر في زمان اتّساع الأمور على الخلق، وبالرديء في زمان الضيق، وبذلك اختلف حال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وحال أكثر الأئمة عليهم السلام». كشف الغطاء: ٢٠٣.

ولذلك ورد عنهم عليهم السلام: «خير لباس كلّ زمان لباس أهله». الوسائل ٥: ٨، الباب ٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(١) الوسائل ٥: ٤٤، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١٠.

وعن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أوصى رجلاً من بني تميم فقال له: إيّاك وإسبال الإزار والقميص، فإنّ ذلك من المَخِيلة، واللّه لا يحبّ المَخِيلة»[1].

وقال كاشف الغطاء في جملة ما يحرم من اللباس: «ومنها لباس التبختر والخيلاء؛ فإنّ من اختال نازع اللّه تعالى في جبروته، وخسف اللّه به شفير جهنّم، وكان قرين قارون»[2].

هذا من حيث كيفيّة اللباس، وأمّا من جهة كمّيته، فقد ورد: أنّه لا إسراف فيه حتّى لو بلغ ثلاثين ثوباً، إذا كان يراوح بينها، من قبيل:

١ ـ ما رواه إسحاق بن عمّار، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يكون له عشرة أقمصة يراوح بينها؟ قال: لا بأس»[3].

٢ ـ وفي رواية أخرى عنه قال: «قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: يكون لي ثلاثة أقمصة؟ قال: لا بأس، فلم أزل حتّى بلغت عشرة، قال: أليس يودع بعضها بعضاً؟ قلت: بلى، ولو كنت إنّما ألبس واحداً كان أقلّ بقاءً، قال: لا بأس»[4].

٣ ـ وفي رواية ثالثة عنه أيضاً، قال: «قلت

(١) الوسائل ٥: ٤١، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٢) كشف الغطاء: ٢٠٣.

(٣) و (٤) الوسائل ٥: ٢١، الباب ٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديثان ١ و ٢.

لأبي عبد الله عليه السلام : يكون للمؤمن عشرة أقمصة ؟ قال : نعم، قلت : عشرون ؟ قال : نعم، قلت : ثلاثون ؟ قال : نعم، ليس هذا من السرف، إنّما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بِذْلَتك»[1].

وثوب الصون، هو الثوب الذي يصان ويحتفظ به للمناسبات، وأمّا ثوب البِذْلة، فهو الذي يُلبس في أوقات الخدمة والعمل، ولا يصان[2].

وبما أنّ جعل ثوب الصون ثوب بِذْلَة إتلاف له، فهو إسراف حسبما تقدّم : من أنّ الإتلاف أحد معايير الإسراف.

وإلى جميع ما ذُكر يشير كلام الشهيد في الذكرى، حيث قال بعد الكلام عن لباس المصلّي :

«ويلحق بذلك آداب في اللباس... يستحبّ إظهار النعمة ونظافة الثوب، فبئس العبد القاذورة... ويستحبّ التزيّن للصاحب كالغريب، وإكثار الثياب وإجادتها، فلا سرف في ثلاثين قميصاً، ولا في نفاسة الثوب، فقد لبس زين العابدين عليه السلام ثوبين للصيف بخمسمئة درهم، وأُصيب الحسين عليه السلام وعليه الخزّ، ولبس الصادق عليه السلام الخزّ، وما نُقل من الصحابة من ضدّ ذلك؛ للإقتار وتبعاً للزمان...»[3].

(١) الوسائل ٥ : ٢٢، الباب ٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

(٢) أنظر : المصباح المنير ومجمع البحرين : «بذل» و «صون».

(٣) الذكرى ٣ : ٧١.

وقال المحقّق السبزواري ـ بعد أن عدّ من السفه صرف المال في الأطعمة النفيسة والألبسة الفاخرة والأمتعة التي لا تليق بحاله بحسب وقته وبلده وشرفه ـ : «... وتعدّد الملبوسات وكثرتها ليس بإسراف؛ للأخبار المتعدّدة المستفيضة...»[1].

والقيد الذي ذكره السبزواري لا بدّ من ملاحظته في جميع الموارد؛ بناءً على أنّ غير اللائق بالحال أحد المعايير لصدق الإسراف، كما تقدّم عن النراقي[2]، فما تقدّم : من عدم الإسراف في اللباس وإن بلغ ثلاثين ثوباً، إنّما هو فيما إذا كان مناسباً لشأن الإنسان وحاله.

الإسراف في الزينة :

التزيّن ـ كما مضت الإشارة إليه في اللباس ـ أمرٌ مرغوب فيه، كتاباً وسنّة.

أمّا الكتاب فلقوله تعالى : ﴿ يا بَني آدَمَ خُذُوا زينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلوا وَاشْرَبوا وَلا تُسْرِفوا إنَّهُ لا يُحِبُّ المُسْرِفينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زينَةَ اللهِ الَّتي أخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذينَ آمَنوا في الحَياةِ الدُّنْيا خالِصَةً يَوْمَ القِيامَةِ ... ﴾[3].

وأمّا السنّة فكثيرة، منها :

١ ـ ما رواه الطبرسي عن النبي صلى الله عليه وآله : «أنّه

(١) كفاية الأحكام : ١١٣.

(٢) في الصفحة ١٨٧.

(٣) الأعراف : ٣١ ـ ٣٢.

كان ينظر في المرآة، ويُرَجِّل جُمّته، ويمتشط، وربما نظر في الماء وسوّى جُمّته فيه، ولقد كان يتجمّل لأصحابه فضلاً على تجمّله لأهله، وقال: إنّ اللّه يحبّ من عبده إذا خرج إلى إخوانه أن يتهيّأ لهم ويتجمّل»[١].

٢ ـ وعن أبي عبد اللّه عليه‌السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه‌السلام: ليتزيّن أحدكم لأخيه المسلم كما يتزيّن للغريب الذي يحبّ أن يراه في أحسن الهيئة»[٢].

٣ ـ وعن أبي عبد اللّه عليه‌السلام قال: «أبصر رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله رجلاً شعثاً شعر رأسه، وسخة ثيابه، سيّئة حاله، فقال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله: من الدين المُتعة»[٣].

٤ ـ وعن يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد اللّه عليه‌السلام أيضاً قال: «البس وتجمّل، فإنّ اللّه جميل يحبّ الجمال، وليكن من حلال»[٤].

٥ ـ وعن عبد اللّه بن جَبَلة ـ في حديث ـ: أنّه قال له أبو الحسن عليه‌السلام: «... إنّكم قومٌ أعداؤكم

(١) الوسائل ٥: ١١، الباب ٤ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٥: ١١، الباب ٤ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر نفسه: ٦، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٥.

(٤) المصدر نفسه: الحديث ٤.

كثيرٌ، عاداكم الخلق يا معشر الشيعة، إنّكم قد عاداكم الخلق، فتزيّنوا لهم بما قدرتم عليه»[١].

٦ ـ وعن الحسن بن الجهم، قال: «قلت لعليّ بن موسى عليه‌السلام: خَضبت؟! قال: نعم، بالحنّاء والكتم، أما علمت أنّ في ذلك لأجراً، إنّها تحبّ أن ترى منك مثل الذي تحبّ أن ترى منها ـ يعني المرأة في التهيئة ـ ولقد خرجن نساء من العفاف إلى الفجور، ما أخرجهنّ إلّا قلّة تهيُّؤ أزواجهن»[٢].

وعدّ كاشف الغطاء من مستحبّات اللباس: «أن يتزيّا بأحسن زيّ قومه... ومنها: تزيّن المسلم للمسلم، وللغريب، ولأهله وأصحابه، وأن ينظر في المرآة ويتمشّط، ومنها: التزيّن لأعداء الدين بقدر المقدور»[٣].

ولكن كلّ ذلك مشروط بعدم تجاوزه عن حدّ الاعتدال وعمّا يليق بالإنسان، فقد سبق عن الفاضل النراقي: «أنّ الاقتصاد هو صرف المال فيما يحتاج إليه، أو فيما يترتّب عليه فائدة مقصودة للعقلاء، بقدر ما يليق بحاله. ومن الفوائد المقصودة: التجمّل والزينة المندوب إليها شرعاً، بشرط أن لا يتجاوز القدر اللائق»[٤].

(١) الوسائل ٥: ١٢، الباب ٥ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٢) مكارم الأخلاق: ٨١.

(٣) كشف الغطاء: ٢٠٣.

(٤) عوائد الأيام: ٦٣٥.

ولكن هناك بعض الموارد اختلفت وجهات النظر فيها، مثل:

١ ـ اقتناء آنية الذهب والفضّة: فإنّ المشهور بين الفقهاء أنّ نفس اقتناء آنية الذهب والفضّة ـ وإن لم تستعمل في الأكل والشرب ـ حرام شرعاً، سواء كان للتزيين أو لا، نعم خالف فيه بعضهم، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «آنية».

ومن جملة تعليلات بعض القائلين بالتحريم ـ كالشيخ الطوسي[1]، وابن إدريس[2]، والمحقّق[3]، والعلّامة في بعض كتبه[4]، وولده فخر الدين[5]، والشهيد الثاني[6]، وغيرهم ـ هو كونه تضييعاً للمال وإسرافاً.

لكن ضعّف بعض القائلين بعدم التحريم ـ بل حتّى جملة من القائلين به ـ هذا التعليل.

قال الشهيد الأوّل ـ وهو من القائلين بالتحريم ـ: «لا يقطع بتعليل التحريم بالخيلاء والفخر وكسر قلوب الفقراء، لما يتضمّن من السرف وتعطيل المال؛ لتخلّفه في آنية الجواهر، فيمكن كونه تعبّداً محضاً»[1].

واستثنى بعض القائلين بالتحريم تزيين المساجد والمشاهد بها، وعلّلوه: بأنّ فيه نوع تعظيم[2]، وموجب لميل قلوب الناس إليها[3].

لكن خطّأ المحقّق الأردبيلي هذا التعليل؛ لأنّه غير صالح لتخصيص دليل التحريم على فرض وجوده، فإنّ الدليل على التحريم لو تمّ فهو يشمل تزيين البيوت والمساجد والمشاهد، لكن لم يتمّ[4].

وتبعه بعض الفقهاء أيضاً[5].

٢ ـ زخرفة المساجد والمشاهد بالذهب: نسب[6] إلى المشهور القول بتحريم زخرفة

---

(١) المبسوط ١: ١٣، وفيه: «... لأنّ ذلك تضييع، والنبيّ ﷺ نهى عن إضاعة المال».

(٢) السرائر ١: ٤٤٠.

(٣) المعتبر: ١٢٧، وفيه: «إنّ ذلك تعطيل للمال، فيكون سرفاً؛ لعدم الانتفاع به».

(٤) التذكرة ٢: ٢٢٧.

(٥) إيضاح الفوائد ١: ٣٢.

(٦) روض الجنان: ١٧٠.

---

(١) الذكرى ١: ١٤٨، ويحتمل أن يكون كلامه هذا ناظراً إلى الاستعمال لا مجرّد الاتّخاذ، وانظر: المختلف ١: ٤٩٥ ـ ويبدو أنّه أوّل من منع صدق إضاعة المال ـ والمدارك ٢: ٣٨٠، لكنّه قال بعد أن استحسن التضعيف: «إلّا أنّ المنع أولى؛ لأنّ اتّخاذ ذلك وإن كان جائزاً بالأصل فربما يصير محرّماً بالعرض، لما فيه من إرادة العلوّ في الأرض وطلب الرئاسة المهلكة» ـ وذخيرة المعاد: ١٧٤، وكشف اللثام ١: ٤٨٣، والمستمسك ٢: ١٦٧، وغيرها.

(٢) الذكرى ١: ١٤٦، وفيه: «وفي المساجد والمشاهد نظر؛ لفحوى النهي، وشعار التعظيم».

(٣) نقله المحقّق الأردبيلي.

(٤) مجمع الفائدة ١: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٥) كالسيّد الحكيم، أُنظر المستمسك ٢: ١٦٧.

(٦) أُنظر: كشف اللثام ٣: ٣٣٣، والجواهر ١٤: ٨٩ ـ ٩٠.

المساجد بالذهب ـ وإن كان في تحقّق الشهرة تأمّل ـ لكن صرّح جماعة من الفقهاء بعدم الدليل على الحرمة[1].

ومن جملة تعليلات بعض القائلين بالتحريم: أنّ ذلك إسراف وتضييع للمال في غير الأغراض العقلائيّة، وتعطيل له[2].

ومن جملة تعليلات بعض القائلين بالحلّيّة: أنّ ذلك تعظيم لتلك الأماكن وتكريم لها، وأنّه موجب لجلب قلوب الناس إليها[1].

قال صاحب الجواهر ـ بعد أن نسب القول بالتحريم إلى المشهور ـ: «إلّا أنّي لم أجد له دليلاً صالحاً لإثبات ذلك في خصوص ما نحن فيه من المساجد، وإن كان قد يعلّل بالإسراف ـ خصوصاً على ما ستسمعه من أنّ الزخرفَ الذهبُ ـ وبأنّه بدعة لأنّه لم يعهد في زمن النبيّ ﷺ ...» إلى أن قال: «لكن الجميع كما ترى، خصوصاً الأوّل، إذ الإسراف مع أنّه لا يخصّ المساجد، يمكن منعه باعتبار حصول الغرض المعتدّ به من التحسين، أو قصد تعظيم الشعائر، كما يصنعونه في المشاهد المشرّفة أو نحو ذلك ممّا يمتنع معه اندراجه في الإسراف المنهيّ عنه، كما هو واضح ...»[2].

وقال ـ معلّقاً على كلام من علّل تحريم زخرفة سقوف المساجد وجدرانها: بأنّه تعطيل للمال وتضييع له في غير الأغراض الصحيحة ـ: «ودعوى أنّه تضييع للمال وصرف له في الأغراض غير الصحيحة فيكون إسرافاً، في محلّ المنع، إذ التلذّذ في الملابس والمساكن ونحوها من أعظم الأغراض التي خُلق لها المال، على أنّه قد تعرض مقاصد عظيمة كتعظيم شعائر الدين وإرغام أنف

---

(١) صرّح به المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ١: ٣٦٣ ـ ٣٦٤ و ٢: ١٥٦، والعاملي في المدارك ٤: ٣٩٨، والإصفهاني في كشف اللثام ٣: ٣٣٣ ـ لكن احتمل كون الدليل لزوم الإسراف ـ والبحراني في الحدائق ٧: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، وصاحب الجواهر في الجواهر ١٤: ٨٩ ـ ٩٠ و ٦: ٣٣٩، والهمداني في مصباح الفقيه ٢: ٧٠٤، والسيّد الخوئي في مستند العروة (الصلاة) ٢: ٢٣٩، وغيرهم، لكن احتاط الأخيران في الفتوى مخافة مخالفة المشهور.

والقائلون بعدم التحريم هم أكثر من هؤلاء، من جملتهم القاضي في المهذّب ١: ٧٧ والشهيد الأوّل في الدروس ١: ١٥٦، ويظهر ذلك من الشيخ في الخلاف ٢: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) أنظر المدارك ٢: ٣٨٢ ـ فإنّه علّل حرمة زخرفة الحيطان بالذهب هنا بلزوم تعطيل المال وتضييعه في غير الأغراض الصحيحة، لكنّه قال بعدم الدليل عليها في المدارك ٤: ٣٩٨ كما تقدّم ـ والسرائر ١: ٢٨٠ فإنّ فيه إشعاراً بذلك، وانظر المصادر المتقدّمة.

(١) أنظر: التذكرة ٥: ١٣٤، ونهاية الإحكام ٢: ٣٤٦، والذكرى ١: ١٤٦، فقد ذُكر فيها وجهان لوضع القناديل المذهّبة وعُلّل الجواز بكونه للتعظيم.

(٢) الجواهر ١٤: ٨٩ ـ ٩٠.

أعدائه ونحو ذلك، فتأمّل»[١].

وقال المحقّق الهمداني في توجيه الزخرفة: «... انّ الغالب تعلّق غرض عقلائي بها، كتعظيم الشعائر ونحوه ممّا لا يصدق معه اسم الإسراف»[٢].

وقال السيّد الخوئي في توجيه عدم صدق الإسراف: «... لتقوّم الإسراف بفقد الغرض العقلائي، ومن البيّن أنّ تعظيم الشعائر من أعظم الدواعي العقلائيّة، كما هو المُشاهَد في المَشاهِد المشرّفة»[٣].

هذا بالنسبة إلى المساجد والمشاهد، وأمّا الدور، فلم أعثر على تصريح للحرمة فيها إلّا القليل:

قال الشيخ الطوسي في المبسوط ـ حول تعلّق الزكاة بالذهب والفضّة الموجودين في سقوف الدور ـ: «... وكذلك الحكم فيما كان يجري في السقوف المذهّبة وغير ذلك، وإن كان فعل ذلك محظوراً؛ لأنّه من السرف، غير أنّه لا يلزمه الزكاة»[٤].

وقال المحقّق: «ما يجرى على السقوف والحيطان من الذهب محرّم، ويكره ما يجرى من الفضّة»[٥].

(١) الجواهر ٦: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٢) مصباح الفقيه ٢: ٧٠٤.

(٣) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٢: ٢٣٩.

(٤) المبسوط ١: ٢١٠.

(٥) المعتبر: ٢٦٧.

وقال العلّامة في النهاية: «والأقرب تحريم تذهيب حيطان الدور؛ لما فيه من الإسراف وتضييع المال»[١].

وقال في المنتهى: «ما يجرى على السقوف والحيطان من الذهب حرام، سوى الكعبة والمساجد وغيرها في ذلك»[٢].

وربما استُفيد ذلك من كلام صاحب الجواهر، المتقدّم آنفاً.

٣ ـ الحُلِيّ: لم أعثر على تصريح للفقهاء بالنسبة إلى الإسراف في الحليّ إلّا القليل:

أ ـ قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا كان له لجام لفرسه محلّى بذهب أو فضّة، لم تلزمه زكاته، واستعمال ذلك حرام؛ لأنّه من السرف»[٣].

ب ـ لكن قال ـ بعد أن نقل عن بعض العامّة حرمة تذهيب المحاريب وتفضيضها، وكذلك استعمال قناديل الذهب والفضّة في الكعبة وسائر المساجد، ونحوها ـ: «ولا نصّ لأصحابنا في هذه المسائل غير أنّ الأصل الإباحة فينبغي أن يكون ذلك مباحاً»[٤].

ج ـ وعلّق عليه ابن إدريس قائلاً: «هذه المسائل بعضها منصوص على تحريمها، والبعض

(١) نهاية الإحكام ٢: ٣٤٦.

(٢) المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٩٥.

(٣) الخلاف ٢: ٧٨، المسألة ٩٢.

(٤) الخلاف ٢: ٨٩ ـ ٩٠، المسألة ١٠٣.

الآخر معلوم تحريمه على الجملة؛ لأنّه داخل في الإسراف، والإسراف فعله محرّم بغير خلاف. وأمّا تفضيض المحاريب، فلا خلاف بيننا في أنّ ذلك لا يجوز وأنّه حرام، وأنّ تزويق المساجد وزخرفتها لا يجوز، منصوص على ذلك عن الأئمة عليهم السلام، وقد أورد ذلك شيخنا في نهايته، وغيره من أصحابنا في كتبهم، وأنّ اتّخاذ الأواني والآلات من الفضّة والذهب، عندنا محرّم؛ لأنّه من السرف، والقناديل أوانٍ، وحلية المصحف ولجام الدابّة من السرف أيضاً، وأنّ ذلك غير مشروع، ولو كان جائزاً لنقل...»[1].

د ـ وقال المحقّق: «حلية السيف واللجام بالذهب حرام؛ لأنّه من السرف»[2].

هـ ـ وقال العلّامة في المنتهى: «حلية السيف واللجام بالذهب حرام...» ثمّ علّله بأنّه من الخيلاء والسرف[3].

و ـ وقال في النهاية: «... يجوز له تحلية آلات الحرب بالفضّة، كالسيف والرمح... ولو أسرف الرجل في آلات الحرب أو اتّخاذ خواتيم من فضّة كثيرة، أو اتّخذت المرأة خلاخل كثيرة من ذهب أو فضّة، لم يكن محرّماً؛ للأصل. وكذا لو اتّخذت خلخالاً ثقيلاً»[4].

والفرق بين ما قاله أوّلاً وما قاله ثانياً هو: أنّ مورد الأوّل تحلية السيف بالذهب، ومورد الثاني تحليته بالفضّة، ولعلّ تحليته بالفضّة أمر متداول بخلاف تحليته بالذهب، فلذلك تعدّ التحلية بالذهب إسرافاً دون التحلية بالفضّة.

ز ـ وقال في التذكرة: «قليل الحليّ وكثيره سواء في الإباحة والزكاة. وقال بعض الجمهور: يباح ما لم يبلغ مئة ألف، فإن بلغتها حرم وفيه الزكاة؛ لأنّه يخرج إلى السرف والخيلاء، ولا يحتاج إليه في الاستعمال، وليس بجيّد؛ لأنّ الشرع أباح التحلّي مطلقاً، من غير تقييد، قال اللّه تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ ﴾»[1].

وعلى القول بالجواز لا بدّ من تقييده بكونه لائقاً بحال الشخص وإلّا فهو إسراف، كما تقدّم[2].

ويشهد لذلك أنّهم استثنوا ممّا يتعلّق به الخمس مؤونةَ الإنسان لنفسه وعياله، وقيّده أغلبهم بكونه ممّا يليق بحاله وعلى نحو الاقتصاد ليس فيه إسراف وتقتير[3]. ومن جملة مؤونة الإنسان الحليّ له ولزوجته وأولاده وبناته، قال صاحب الجواهر ـ في تفسير المؤونة ـ: «... بل قد يندرج فيه حلي نسائه وبناته وثياب تجمّلهم ممّا يليق بحاله»[4].

---

(١) السرائر ١: ٤٤٠.

(٢) المعتبر: ٢٦٧.

(٣) المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٩٥.

(٤) نهاية الإحكام ٢: ٣٤٥.

(١) التذكرة ٥: ١٣٣، والآية ٣٢ من سورة الأعراف.

(٢) في الصفحة ١٨٧ و ٢٠٤.

(٣) كما سوف يأتي في الصفحة ٢٢٧.

(٤) الجواهر ١٦: ٦٠.

الإسراف في الطيب :

وردت روايات مستفيضة في مدح الطيب والتطيّب، منها :

١ ـ ما روي عن النبي ﷺ، أنّه قال : «حُبّب إليّ من دنياكم النساء، والطيب، وجعل قرّة عيني في الصلاة»[١].

٢ ـ وما ورد عن الصادق عليه السلام، أنّه قال : «العِطرُ من سنن المرسلين»[٢].

٣ ـ وما ورد عن الرضا عليه السلام، أنّه قال : «الطيب من أخلاق الأنبياء»[٣].

٤ ـ وعن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال : «كان رسول اللّه ﷺ ينفق في الطيب أكثر ممّا ينفق في الطعام»[٤].

٥ ـ وعن محمّد بن الوليد الكرماني، قال : «قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام : ما تقول في المسك ؟ فقال : إنّ أبي أمر فعمل له مسكٌ في بان[٥] بسبعمئة درهم، فكتب إليه الفضل بن سهل يخبره أنّ الناس يعيبون ذلك، فكتب إليه : يا فضل، أما علمت أنّ يوسف وهو نبيٌّ كان يلبس الديباج مزرّراً بالذهب، ويجلس على كراسي الذهب، فلم ينقص ذلك من حكمته شيئاً، قال : ثمّ أمر فعملت له غالية[١] بأربعة آلاف درهم»[٢].

ولا بدّ من تقييد ذلك كلّه أيضاً بما يكون متناسباً مع شأن الإنسان كما قيّده الفاضل النراقي حيث قال : «وأمّا ما ورد في بعض الأخبار : "من أنّه لا إسراف في الطيب"[٣]... فليس المراد نفي حرمة الإسراف فيها، حتّى إنّه لو رشّ أحدٌ فضاء

---

(١) الوسائل ٢ : ١٤٤، الباب ٨٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل ٢ : ١٤٢، الباب ٨٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٢ : ١٤٢، الباب ٨٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ٢ : ١٤٦، الباب ٩٢ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٥) البان : نوع من الشجر، ومنه دهن البان وهو طيب. أنظر لسان العرب : «بون»، والقاموس المحيط : «البون».

---

(١) الغالية : نوع من الطيب مركّب من مسك وعنبر وعود ودهن. لسان العرب : «غلا».

(٢) الوسائل ٢ : ١٤٦، الباب ٩٢ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٣) قال الكليني : «وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى، عن زكريا المؤمن، رفعه، قال : ما أنفقت في الطيب فليس بسرف». الكافي ٦ : ٥١٢، الحديث ١٦.

والرواية لا يعتمد عليها من عدّة جهات ؛ لأنّها :

١ ـ ضعيفة بسهل بن زياد، بناءً على كونه ضعيفاً، كما هو المشهور.

٢ ـ مرفوعة ـ أي لم يذكر الرواة ما بين الراوي الأخير والإمام المرويّ عنه ـ كما صرّح في سند الرواية.

٣ ـ مضمرة، أي لم يشخّص فيها من صدر منه القول، هل هو الإمام أو غيره ؟

بيته وسطوحه وباب داره بماء الورد، أو يطلي أبواب بيته وجدرانه بالمسك والعنبر ولو كان فقيراً، جاز ذلك، ولم يكن مسرفاً... بل المراد: أنّ الإكثار في هذه الأُمور مطلوب، والتجاوز عن الحدّ في الجملة فيها معفوٌّ...»[١].

الإسراف في الإسراج:

ورد الحثّ على الإسراج وعدم دخول البيت مظلماً، وإسراج السراج قبل مغيب الشمس، ومن جملة ما ورد في ذلك:

١ ـ ما روي عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله كره أن يدخل بيتاً مظلماً إلّا بسراج»[٢].

٢ ـ وعنه عليه السلام أيضاً: «إنّ السراج قبل مغيب الشمس ينفي الفقر ويزيد في الرزق»[٣].

وهناك روايات أُخرى يظهر منها ذمّ الإسراج في غير محلّه، منها:

١ ـ ما رواه الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله في وصيّته لعليّ عليه السلام قال: «يا عليّ، أربعة يذهبن ضياعاً: الأكل على الشبع، والسراج في القمر، والزرع في السبخة، والصنيعة عند غير أهلها»[١].

٢ ـ وعن أبي الحسن الثالث، عن آبائه، عن عليٍّ عليه السلام قال: «خمسٌ تذهب ضياعاً: سراج تَقِده في شمس، الدهن يذهب والضوء لا ينتفع به، ومطر جود على أرض سبخة: المطر يضيع والأرض لا ينتفع بها، وطعام يحكمه طاهيه يقدّم إلى شبعان فلا ينتفع به، وامرأة حسناء تُزَفُّ إلى عنّين فلا ينتفع بها، ومعروفٌ تصطنعه إلى من لا يشكره»[٢].

هذا وذكر بعض الفقهاء من جملة آداب المسجد استحباب الإسراج فيه ـ استناداً إلى ما رواه أنس، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: من أسرج في مسجد من مساجد اللّه سراجاً، لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في ذلك المسجد ضوء من ذلك السراج»[٣] ـ ولم يقيّدوه بوجود المصلّي فيه، بل صرّح بعضهم بعموم الاستحباب، قال صاحب المدارك ـ بعد الحكم بالاستحباب ونقل الرواية ـ: «ولا يشترط في شرعيّة الإسراج تردّد

---

(١) عوائد الأيّام: ٦٣٦ ـ ٦٣٧.

(٢) الوسائل ٥: ٣٢٠، الباب ١١ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٥: ٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٩.

(١) الوسائل ٥: ٣٢١، الباب ١٢ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٢) البحار ٧٣: ١٦٤، كتاب الآداب والسنن، باب الإسراج وآدابه، الحديث ٤.

(٣) رواه الشيخ بإسناده إلى أنس في التهذيب ٣: ٢٦١، رقم الحديث ٧٣٣، وانظر الوسائل ٥: ٢٤١، الباب ٣٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

أحدٍ من المصلّين إليه، بل يستحبّ مطلقاً؛ للعموم»[1].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد ما ذكر مثل ذلك ـ: «ولا ينافيه النهي عن الإسراف...»[2].

ولعلّه لأنّ إضاءة المسجد نفسها مطلوبة شرعاً، فإذا كان كذلك فلا يعدّ إسرافاً.

الإسراف في الفراش:

الفراش كغيره ممّا يحتاج إليه الإنسان ينبغي أن يقتصر فيه على الحدّ الوسط والمقدار اللازم المطابق لشأنه، وتجاوز ذلك مذموم. وتدلّ عليه روايات عديدة، منها:

١ ـ ما رواه حمّاد بن عيسى، قال: «نظر أبو عبد الله عليه السلام إلى فراشٍ في دار رجلٍ، فقال: فراش للرجل، وفراش لأهله، وفراش لضيفه، وفراش للشيطان»[3].

وفي رواية أُخرى: «والفراش الرابع للشيطان»[4].

وروى مثلها عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله[5].

ومعنى الرواية: أنّ للإنسان أن يصنع فراشاً لنفسه، وفراشاً لأهله ـ بما فيهم الزوجة والأولاد من البنات والبنين، فلكلّ واحد منهم فراش مطابق لشأنه ـ وفراشاً لضيفه، فإن كان ضيوفه كثيرين فيحتاج إلى فرش كثير، وإن كانوا قليلين فيحتاج إلى فرش قليل. فالرواية تشير إلى نوع الفرش بما يطابق شأن الإنسان، وليس معناها أن لا يتّخذ إلّا فرداً واحداً من الفرش لأهله، وفرداً واحداً لضيفه؛ فإنّ إرادة ذلك غير معقولة.

هذا من ناحية الكثرة، وأمّا من ناحية الكيفيّة، فلا مانع من التنوّع فيه إذا كان مطابقاً لشأن الإنسان، أو قامت الزوجة بذلك من مالها. ويدلّ عليه:

١ ـ ما رواه عبد الله بن عطاء، قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام فرأيت في منزله بُسطاً ووسائد وأنماطاً ومرافق، فقلت: ما هذا؟ فقال: متاع المرأة»[1].

٢ ـ ما رواه الحسن الزيّات، قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام في بيت مُنَجَّد[2]، ثم عدت إليه من الغد وهو في بيت ليس فيه إلّا حصير وعليه قميص غليظ، فقال: الذي رأيته ليس بيتي، إنّما هو بيت المرأة، وكان أمس يومها»[3].

---

(١) المدارك ٤: ٣٩٧.

(٢) الجواهر ١٤: ٨٨.

(٣) و (٤) الوسائل ٥: ٣٣٥، الباب ٢٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ٥: ٣٣٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٦.

(١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

(٢) أي مزيّن بالثياب والفرش. لسان العرب: «نجد».

(٣) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

٣ ـ وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «دخل قومٌ على الحسين بن علي عليهما السلام فقالوا: يا بن رسول الله، نرى في منزلك أشياء نكرهها! ـ رأوا في منزله بُسُطاً ونمارق ـ فقال عليه السلام: إنّا نتزوّج النساء فنعطيهن مهورهن فيشترين ما شئن، ليس لنا منه شيء»[1].

وقال كاشف الغطاء ـ في جملة مكروهات المسكن ـ: «... ومنها اتّخاذ أكثر من ثلاثة فرش، وكثرة البسط والوسائد، والمرافق، والنمارق إلّا مع الحاجة»[2].

الإسراف في المسكن:

من المرغوب فيه أن تكون للإنسان دار وسيعة، فقد روي مستفيضاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة من آله (عليهم صلوات اللّه): أنّ «من سعادة الرجل سعة منزله»[3]، وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «من شقاء العيش ضيق المنزل»[4]، وعن معمّر بن خلّاد، قال: «إنّ أبا الحسن عليه السلام اشترى داراً وأمر

(١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٥.

(٢) كشف الغطاء: ٢١٧.

(٣) البحار ٧٣: ١٥٢، كتاب الآداب والسنن، أبواب المساكن وآدابها، الأحاديث ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥ وغيرها.

(٤) البحار ٧٣: ١٥٣، كتاب الآداب والسنن، أبواب المساكن وآدابها، الحديث ٣١.

مولىً له يتحوّل إليها، وقال له: إنّ منزلك ضيّق. فقال له المولى: قد أجزأت هذه الدار لأبي، فقال أبو الحسن عليه السلام: إن كان أبوك أحمق فينبغي أن تكون مثله؟»[1].

ومع ذلك فقد ورد في عدّة روايات الاكتفاء في بناء المنازل على الكفاف، منها:

١ ـ ما رواه حميد الصيرفي عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «كلُّ بناءٍ ليس بكفاف فهو وبال على صاحبه يوم القيامة»[2].

٢ ـ وفي خبر المناهي، قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «من بنى بنياناً رياءً وسمعةً حمله يوم القيامة من الأرض السابعة، وهو نار تشتعل، ثمّ يطوّق في عنقه ويلق في النار، فلا يحبسه شيءٌ منها دون قعرها إلّا أن يتوب. قيل: يا رسول اللّه كيف يبني رياءً وسمعة؟ قال: يبني فضلاً على ما يكفيه، استطالةً منه على جيرانه، ومباهاةً لإخوانه»[3].

ولا منافاة بين سعة الدار والاكتفاء بالمقدار اللازم من البناء، وبه يمكن الجمع بين الروايات المتقدّمة ونحوها.

وقال كاشف الغطاء ـ في جملة مكروهات المسكن ـ: «... ومنها تشييد البناء لغير الرياء

(١) البحار ٧٣: ١٥٣، كتاب الآداب والسنن، أبواب المساكن وآدابها، الحديث ٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٠، الحديث ١٠.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٩، الحديث ٤.

والسمعة، أمّا لها فحرام»[١].

٣ ـ ولمّا دخل الإمام علي عليه السلام على العلاء بن زياد الحارثي ـ وهو من أصحابه ـ يعوده، ورأى سعة داره، قال:

«ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا، وأنت إليها في الآخرة كنت أحوج؟ وَبَلى إن شئت بلغت بها الآخرة: تقري فيها الضيف، وتصل فيها الرحم، وتُطلع منها الحقوق مطالعها، فإذا أنت قد بلغت بها الآخرة»[٢].

ومن المحتمل أنّ داره كانت واسعة، وكان فيها من البناء ما أثار اعتراض أمير المؤمنين عليه السلام.

ويستفاد من هذا النصّ: أنّ المرفوض هو اتّخاذ الدور والأبنية الكثيرة من دون أن تكون مورداً للاستفادة، وأمّا لو استفيد منها بنحوٍ ما ـ كالمذكور في النصّ ـ فلا بأس به.

ولذلك ذكر كاشف الغطاء من جملة مكروهات المنزل البناء مع عدم الحاجة، فقال: «ومنها: البناء مع عدم الحاجة»[٣].

٤ ـ ورد النهي عن رفع بناء البيوت، وفي بعضها: ينادى: «أين تريد يا فاسق» أو «... يا أفسق الفاسقين»[١].

وذكر كاشف الغطاء ذلك من جملة مكروهات المسكن، فقال: «... ومنها رفع بناء البيوت فوق سبعة أذرع، ورخّص في الثمانية، فإذا زاد على ذلك نودي: أين تريد يا أفسق الفاسقين»[٢].

وأمّا ما ورد من أنّه: «من بنى فاقتصد في بنائه لم يوجر»[٣]، فالمراد منه: الترغيب في استحكام البناء مع غضّ النظر عن كمّيته وكيفيّته.

الإسراف في تجهيز الميّت:

أوّلاً ـ الكفن:

الإسراف في الكفن يمكن فرضه في عدد الأكفان وفي نوعها:

١ ـ الإسراف في عدد الأكفان:

إنّ عدد الأكفان الواجبة والمستحبّة للرجل خمسة، وللمرأة سبعة، وصرّح جملة من الفقهاء: بأنّ ما زاد على المقدار الموظّف ـ مهما كان ـ إتلاف للمال وإسراف فيه.

قال الشيخ الطوسي: «والكفن المفروض

---

(١) كشف الغطاء: ٢١٧.

(٢) نهج البلاغة: ٣٢٤، الخطبة رقم ٢٠٩. وقد تقدّم في هامش الصفحة ٢٠٢: أنّ علياً عليه السلام لمّا سمع أنّ عاصم بن زياد ـ وهو أخو العلاء بن زياد ـ قد ترك الحياة، قال له: «أما استحييت من أهلك؟ أما رحمت ولدك؟ ...».

(٣) كشف الغطاء: ٢١٦.

(١) أُنظر البحار ٧٣: ١٥٠، كتاب الآداب والسنن، أبواب المساكن، الحديثين ١٣ و ١٤.

(٢) كشف الغطاء: ٢١٦.

(٣) البحار ٧٣: ١٥٠، كتاب الآداب والسنن، أبواب المساكن، الحديث ١٢.

ثلاثة أثواب لا يجوز أقلّ منها مع القدرة: مئزر وقيص وإزار، والفضل في خمسة أثواب، والزيادة عليها سرف ولا يجوز...»[١].

وقال العلّامة في التذكرة: «ظهر ممّا قلناه: أنّ الكفن الواجب في الذكر والأنثى ثلاثة أثواب، والمستحبّ في الرجل خمسة، وفي الأنثى سبعة، ولا يجوز الزيادة على ذلك؛ لما فيه من إضاعة المال»[٢].

وقال في المنتهى ـ بعد أن ذكر عدد الأكفان الواجبة والمستحبّة ـ: «ما زاد على ما ذكرناه سرف لا يجوز فعله؛ لأنّه إتلاف للمال»[٣].

وقال الفاضل الإصفهاني: «ولا يجوز الزيادة على الخمسة ـ غير العمامة ـ في الرجل وعلى السبعة ـ غير القناع ـ في المرأة؛ لأنّه سرف»[٤].

وقال صاحب الجواهر ـ عند الكلام في مقدار اللفافة، وهي من القطع المستحبّة، حيث اختلفت الرواية في مقدارها طولاً وعرضاً ـ: «فيجزىء كلٌّ منها، كما أنّه يجزىء الأقلّ والأزيد ما لم يؤدّ إلى الإسراف، بل وكذا الطول»[٥].

وقال السيّد الحكيم ـ عند الكلام عن جواز نزع غير ثياب الشهيد، كالخفّين ونحوهما ـ: «مقتضى الاقتصار في النصوص على الدفن بالثياب جواز نزع غيرها، كما هو المشهور بين المتأخّرين ـ كما في الحدائق ـ بل وجوبه إذا كان دفنه سرفاً وتضييعاً للمال»[١].

لكن الظاهر من المحقّق الهمداني: أنّه لو ثبت الاستحباب ـ ولو برواية ضعيفة منجبرة بقاعدة التسامح ـ كان ذلك وارداً على دليل حرمة الإسراف[٢].

ولعلّ وجه الورود: أنّه مع ثبوت الاستحباب شرعاً لا يتحقّق موضوع الإسراف شرعاً، وإن تحقّق عرفاً.

٢ ـ الإسراف في نوعيّة الكفن:

عدّ الفقهاء من مستحبّات التكفين إجادة الكفن، أي جعله جيّداً، لما ورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «أجيدوا أكفان موتاكم، فإنّها زينتهم»[٣]، ونحوه.

ولكن ينبغي تقييد ذلك بعدم استلزامه الإسراف. قال الشهيد الأوّل: «... ويستحبّ إجادته عندنا ـ ثمّ ذكر الرواية المتقدّمة ونحوها، ثمّ قال: ـ ولم يثبت عندنا الخبر عن النبيّ صلى الله عليه وآله:

---

(١) المبسوط ١: ١٧٦.

(٢) التذكرة ٢: ١٢.

(٣) المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٣٨.

(٤) كشف اللثام ٢: ٢٧٧.

(٥) الجواهر ٤: ٢٠٣.

(١) المستمسك ٤: ١٠٨.

(٢) مصباح الفقيه ١: ٤٠٢.

(٣) الوسائل ٣: ٣٩، الباب ١٨ من أبواب التكفين، الحديثان ٣ و ٦.

"لا تغالوا في الكفن، فإنّه يسلبه سلباً سريعاً"[١]... ولو سُلِّم حُمل على البلوغ في ذلك حدّ الإسراف أو الإجحاف بالوارث»[٢].

وقال السيّد الخوئي: «والكفن المتعارف هو الذي يخرج من الزكاة إذا لم يكن للميّت مال، ولا يجب إخراج الفرد الداني من الزكاة، فلو كان للميّت مال وجب إخراج ثمن الكفن المتعارف منه، وهذا هو الحدّ المتوسّط بين الإفراط والتفريط، فلا يجب اختيار ما هو أقلّ أفراد الكفن بحسب القيمة، كما لا يجوز الإسراف والتبذير فيه، بل يخرج منه الكفن المتعارف اللائق بشأنه»[٣].

ويأتي هنا كلام المحقّق الهمداني ـ المتقدّم ـ أيضاً.

ثانياً ـ الإسراف في الدفن:

ذكر جملة من الفقهاء: أنّه يكره فرش القبر بالساج إلّا لضرورة، وعلّله بعضهم: بأنّه إتلاف للمال وإسراف فيه.

قال المحقّق الحلّي: «يكره فرش القبر بالساج إلّا مع الحاجة إليه؛ لأنّه إتلاف المال، فيقف الجواز على الضرورة...»[٤].

وقال صاحب المدارك ـ معلّقاً على كلام المحقّق: «ويكره فرش الساج إلّا عند الضرورة» ـ: «أمّا الكراهة مع انتفاء الضرورة، فلأنّه إتلاف للمال غير مأذون فيه من الشرع فيكون مرجوحاً...»[١].

وقال الفاضل الإصفهاني ـ معلّقاً على كلام العلّامة: «ويكره فرش القبر بالساج لغير ضرورة» ـ: «... لأنّه إتلاف للمال بلا مستند شرعي...»[٢].

لكن يظهر من بعضهم: أنّه مع فرض صدق الإسراف والإتلاف يكون حراماً، قال الشهيد الثاني ـ معلّقاً على قول المحقّق: «ويكره فرش القبر بالساج» ـ: «وكذا بغيره من أنواع الفُرش التي لا تُعَدُّ أموالاً عرفاً، وإلّا حرم؛ لأنّه إتلاف غير مأذون فيه...»[٣].

وقال مثله في روض الجنان[٤].

وفي كلامه ـ وكلام صاحب المدارك والفاضل الإصفهاني ـ إشعار بأنّ الإتلاف لو كان بإذن الشارع لما كان محظوراً، وهذا ما استظهرناه من كلام المحقّق الهمداني، كما تقدّم في الكفن. فربما يصدق عليه الإسراف عرفاً ولا يصدق شرعاً.

وقال المحقّق الأردبيلي ـ بعد أن ذكر رواية

(١) سنن أبي داود ٣: ١٩٩، الحديث ٣١٥٤.
(٢) الذكرى ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.
(٣) التنقيح (الطهارة) ٨: ٤٠٤.
(٤) المعتبر: ٨٢.

(١) المدارك ٢: ١٤٧.
(٢) كشف اللثام ٢: ٤٠٧.
(٣) المسالك ١: ١٠٢.
(٤) روض الجنان: ٣٠٨.

يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «ألق شقران مولى رسول اللّه صلى الله عليه وآله في قبره القطيفة»[١] ـ: «فكأنّه لعدم الصحّة واستلزامه المحرّم، ما عُمل به. وقيل: يحرم فرش القبر بما له قيمة من الثياب ونحوها، كما يحرم وضع ذلك مع الميّت، قال في الشرح: كأنّ وجهه ما مرّ من الإسراف»[٢].

ومقصوده من الشرح كتاب المسالك.

وممّن يظهر منه القول بالحرمة مع صدق الإسراف صاحب الجواهر كما سيأتي.

واكتفى الشهيد الأوّل ببيان كراهة فرش القبر بالساج ولم يعلّله، لكن قال: «أمّا وضع الفرش عليه والمخدّة، فلا نصّ فيه، نعم روى ابن عباس من طريقهم: أنّه جُعل في قبر النبيّ صلى الله عليه وآله قطيفة حمراء. والترك أولى؛ لأنّه إتلاف للمال، فيتوقّف على إذنٍ، ولم يثبت»[٣].

وفيه إشعار أيضاً بأنّ الإتلاف المأذون فيه شرعاً ليس إسرافاً محرّماً.

(١) الوسائل ٣: ١٨٩، الباب ٢٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

(٢) مجمع الفائدة ٢: ٤٩٥.

(٣) الذكرى ٢: ٢٤، وقال المحقّق الكركي: «أمّا وضع الفرش والمخدّة ونحوها، فلا نصّ عندنا فيه، والإعراض عنه هو الموافق لأحكام هذا الباب»، جامع المقاصد ١: ٤٤٨.

وقال المحقّق السبزواري: «... وقيل: يحرم فرش القبر ممّا له قيمة من الثياب ونحوها، كما يحرم وضع ذلك مع الميّت، ولعلّ مستنده استلزام ذلك حصول الإسراف، ولم أطّلع على نصٍّ دالٍّ على الترخيص إلّا أنّه روى الكليني عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: ألق شقران مولى رسول اللّه صلى الله عليه وآله في قبره القطيفة...» ثمّ ذكر كلام الشهيد في الذكرى، المتقدّم، ولم يعلّق عليه[١].

لكن يظهر من صاحب الجواهر عدم صدق الإسراف في فرش القبر بالساج ونحوه، نعم لو صدق لكان حراماً. قال: «... نعم، علّلها بعضهم: بأنّه إتلاف مال غير مأذون فيه، وفيه: أنّه لو تمّ اقتضى الحرمة، مع أنّك قد عرفت فيما مضى: أنّ بذل المال لا يتوقّف على الإذن الشرعيّة، بل يكفي في جوازه عدم السفه فيه، وذلك يحصل بأدنى غرض عقلائي»[٢].

وقال السيّد اليزدي عند عدّ مكروهات الدفن: «الثاني ـ فرش القبر بالساج ونحوه من الآجر والحجر إلّا إذا كانت الأرض نديّة، وأمّا فرش ظهر القبر بالآجر ونحوه فلا بأس به، كما أنّ فرشه بمثل حصيرٍ وقطيفةٍ لا بأس به، وإن قيل بكراهته أيضاً»[٣].

(١) ذخيرة المعاد: ٣٤٢.

(٢) الجواهر ٤: ٣٣٣.

(٣) العروة الوثقى: فصل في مكروهات الدفن.

ولم يعلّق عليه السيّدان الحكيم[1] والخوئي[2].

وقال الإمام الخميني ـ عند ذكر مكروهات الدفن ـ: «منها فرش القبر بالساج إلّا إذا كانت الأرض نديّة، وأمّا كراهة فرشه بغير الساج كالحجر والآجر فمحلّ تأمّل»[3].

وكلامه غير ناظر إلى الأشياء الثمينة.

وأمّا بناء القبور، فالمشهور كراهته[4]، إلّا أنّه استثني من ذلك قبر النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام، لإطباق السلف والخلف على فعل ذلك بها، ولأنّ فيه تعظيماً لشعائر اللّه عزّ وجلّ، ولفوات كثير من المقاصد الدينيّة بترك ذلك[5].

وربما اُلحق بها قبور العلماء والصلحاء أيضاً[6].

وممّا يمكن إلحاقه بهذا الباب ما ذكره الفقهاء في مستثنيات حرمة نبش القبر: من جواز نبش القبر لأخذ ما وقع فيه من المال، قال الشهيد الأوّل في الذكرى: «رابعها ـ إذا وقع في القبر ما له قيمة، جاز نبشه وأخذه؛ للنهي عن إضاعة المال، وروي أنّ المغيرة بن شعبة طرح خاتمه في قبر رسول اللّه ثمّ طلبه، ففتح موضع منه فأخذه، وكان يقول: أنا آخركم عهداً برسول اللّه ﷺ»[1].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «دفن» و «قبر» ونحوهما إن شاء اللّه تعالى.

الإسراف في العبادة:

المقصود من الإسراف في العبادة كثرة إتيان العبادة المندوبة مع غضّ النظر عن تضمّنها جانباً ماليّاً، أو استلزامها عنواناً ـ محرّماً أو مكروهاً ـ ثانوياً، فهنا قيود ثلاثة:

الأوّل ـ أنّ الإسراف إنّما يتحقّق في العبادات المندوبة لا الواجبة، لأنّ العبادات الواجبة محدّدة، لا معنى للإسراف فيها، كما يأتي تفصيله في البحث عن الإسراف في الإنفاق.

الثاني ـ أنّ البحث هنا غير البحث في الإسراف في الطاعات والمندوبات التي تقدّم البحث عن إمكان تحقّق الإسراف فيها؛ لأنّ البحث هناك من جهة تضمّن الأمر المندوب جانباً ماليّاً، مثل

---

(١) المستمسك ٤: ٢٦٤.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٩: ٢٠٧.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٨٢، القول في مستحبّات الدفن ومكروهاته.

(٤) الذكرى ٢: ٣٥ ـ ٣٧.

(٥) أنظر: المصدر المتقدّم، وجامع المقاصد ١: ٤٥٠، والمدارك ٢: ١٥٠، وذخيرة المعاد: ٣٤٢، والحدائق ٤: ١٣٢، والجواهر ٤: ٣٤٠، والعروة الوثق: فصل في مكروهات الدفن.

(٦) أنظر: المدارك ٢: ١٥٠، والجواهر ٤: ٣٤١، والعروة الوثق: فصل في مكروهات الدفن، السابع، والتاسع، والعاشر.

---

(١) الذكرى ٢: ٨٢، وانظر: روض الجنان: ٣٢٠، والجواهر ٤: ٣٥٥، وادّعى عدم الخلاف فيه، وهناك فروض اُخرى من هذا القبيل.

الإنفاق على الفقراء وبناء الطرق ونحو ذلك، لكنّ البحث هنا في كثرة العبادة البدنيّة والخروج عن حدّ الاعتدال.

الثالث ـ إنّما الكلام هنا عن الإسراف في العبادة في حدّ ذاته مع غضّ النظر عن استلزامه عنواناً محرّماً أو مكروهاً ـ آخر، كالضرر والحرج ونحوهما، وإلّا فالحرمة أو الكراهة تكون من تلك الجهة[1].

وبعد بيان هذه الأُمور الثلاثة نقول:

إنّ الشريعة بنت أُسسها على الاعتدال والاقتصاد، فهي ترغّب المسلمين في مراعاة هذه الجهة حتّى في الجانب العبادي، ولذلك نهى اللّه سبحانه وتعالى نبيّه عن ذلك، فقال عزّ من قائل: ﴿ طه * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقىٰ ﴾[2]، وورد عن النبيّ وآله عليهم الصلاة والسلام النهي عن التوغّل في العبادة، فمن جملة ذلك:

١ ـ ما روي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: ألا إنّ لكلّ عبادةٍ شِرَّة ثمّ تصير إلى فترة، فمن صارت شِرَّةُ عبادته إلى سنّتي فقد اهتدى، ومن خالف سنّتي، فقد ضلّ وكان عمله في تباب، أما إنّي أُصلّي وأنام وأصوم وأفطر وأضحك وأبكي، فمن رغب عن منهاجي وسنّتي فليس منّي»[1].

والشِرَّة ـ بكسر الشين وتشديد الراء ـ: شدّة الرغبة[2].

والتباب: الخسران والهلاك[3].

٢ ـ وعن أبي جعفر عليه السلام أيضاً قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّ هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق، ولا تكرهوا عبادة اللّه إلى عباد اللّه، فتكونوا كالراكب المنبتّ الذي لا سفراً قطع، ولا ظهراً أبقى»[4].

والإيغال: السير الشديد، يقال: أوغل القوم إذا أمعنوا في سيرهم[5].

---

(١) قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء ـ عند بيان مشتركات العبادات البدنيّة ـ: «ومنها أن لا يبلغ في عبادته حدّ الطاقة ولزوم الحرج، فمتى تجاوز حدّ الوسع فسدت عبادته، وإذا حصل لها مانع من ضرر معتبر في بدنه، أو تقيّة، فعمل معرضاً عنه بطل عمله». كشف الغطاء: ٧١.

(٢) طه: ١ ـ ٢، حيث كان صلى الله عليه وآله يصلّي الليل حتّى تورّمت قدماه، أُنظر تفسير القمّي ٢: ٣٣.

(١) الكافي ٢: ٨٥، باب من دون عنوان، الحديث الأوّل.

(٢) قال ابن الأثير: «فيه: "إنّ لهذا القرآن شِرَّةً، ثمّ إنّ للناس عنه فترة"، الشِرَّة: النشاط والرغبة». النهاية: «شرر».

(٣) النهاية (لابن الأثير): «تبب».

(٤) الكافي ٢: ٨٦، باب الاقتصاد في العبادة، الحديث الأوّل.

(٥) قال ابن الأثير: «وفيه: "إنّ هذا الدين متين فأوغل فيه برفق"، الإيغال: السير الشديد، يقال: أوغل القوم وتوغّلوا، إذا أمعنوا في سيرهم، والوغول: الدخول في الشيء، ... يريد: سِر فيه برفق، وابلغ الغاية القصوى منه بالرفق، لا على سبيل التهافت والخرق، ولا تحمل على نفسك ولا تكلّفها ما لا تطيق فتعجز وتترك الدين والعمل». النهاية: «وغل».

والمنبتّ: هو الذي انقطع به الطريق[١].

والظهر: ظهر الدابّة، كناية عن الدابّة نفسها[٢].

فشبّه ﷺ من يتوغّل في الدين بغير رفق، بالراكب الذي انقطع به الطريق ويذهب هنا وهنا ويُتعب نفسه من دون أن يصل إلى النتيجة المطلوبة، لأنّه لا يعرف الطريق الصحيح.

٣ ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مرّ بي أبي وأنا بالطواف وأنا حدث وقد اجتهدت في العبادة، فرآني وأنا أتصابّ عرقاً. فقال لي: يا جعفر، يا بُنيَّ إنّ الله إذا أحبّ عبداً أدخله الجنّة ورضي عنه باليسير»[٣].

إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا الباب[٤].

الإسراف في الإنفاق:

الإنفاق تارة يكون فرضاً وتارة ندباً.

والفرض منه، تارة يكون محدّداً كالزكاة والخمس ونحوهما، وتارة لا يكون كذلك، بل موكولاً إلى العرف، مثل الإنفاق على الزوجة والأولاد وسائر واجبي النفقة.

فالكلام إذن يقع في موارد ثلاثة:

أوّلاً ـ الإسراف في الانفاقات الواجبة المحدّدة:

المعروف أنّ الإسراف في هذه الموارد لا معنى له؛ لأنّه بعد تحديد المقدار الذي ينبغي دفعه في كلٍّ من الزكاة والخمس، فإن دُفع المقدار المحدّد، فلم يتجاوز الحدود كي يصدق الإسراف، وإن جاوزه لم يكن من الواجب، فإن دفعه بنيّة الوجوب كان تشريعاً محرّماً، وإن دفعه بنيّة الندب كان من الإنفاق المندوب، وسوف يأتي حكمه.

وقد ورد عنهم عليهم السلام ـ كما قيل ـ: أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿ وَآتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ ﴾[١]، ليس هو الزكاة الواجبة، لأنّه قال تعالى بعد ذلك: ﴿ وَلا تُسْرِفوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ المُسْرِفِينَ ﴾[٢].

وقال السيّد المرتضى ـ بعد أن أورد هذا المعنى عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ: «وهذه نكتة منه عليه السلام مليحة؛ لأنّ النهي عن السرف لا يكون إلّا فيما ليس بمقدّر، والزكاة مقدّرة»[٣].

نعم هناك جوانب أخرى في الإنفاقات

---

(١) قال ابن الأثير: «وفيه: "فإنّ المنبتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى". يقال للرجل إذا انقطع به في سفره وعَطِبت راحلته: قد انبتّ، من البتّ: القطع ... يريد: أنّه بقي في طريقه عاجزاً عن مقصده لم يقض وَطَرَه، وقد أعطب ظهره». النهاية: «بتّ».

(٢) أنظر النهاية (لابن الأثير): «ظهر».

(٣) الكافي ٢: ٨٦، باب الاقتصاد في العبادة، الحديث ٤.

(٤) أُنظر: المصدر المتقدّم، والبحار ٦٨: ٢٠٩، باب الاقتصاد في العبادة.

(١) و (٢) الأنعام: ١٤١.

(٣) الانتصار: ٧٦، وانظر المدارك ٥: ١٣، والجواهر ١٥: ١٢.

الواجبة ربما يحصل فيها الإسراف، سوف نتكلّم عنها إن شاء اللّه تعالى[1].

ثانياً ـ الإسراف في الانفاقات الواجبة غير المحدّدة :

المقصود من هذه الإنفاقات هي التي أُوكل أمر تعيينها إلى العرف، مثل الإنفاق على الزوجة، والأقارب، والمماليك، والحيوانات بالتبع.

والإنفاق على هؤلاء مبتنٍ على أُسس ثلاثة ـ كما يستفاد من الروايات وكلمات الفقهاء ـ وهي :

١ ـ التوسعة على العيال :

من المندوبات التوسعة على العيال، وقد وردت بها روايات كثيرة، من جملتها :

أ ـ ما رواه معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه‌السلام، قال : « ينبغي للرجل أن يوسّع على عياله لئلّا يتمنّوا موته، وتلا هذه الآية ﴿ وَيُطْعِمونَ الطَّعامَ عَلىٰ حُبِّهِ مِسْكيناً وَيَتيماً وَأسيراً ﴾[2]، قال : الأسير عيال الرجل، ينبغي إذا زيد في النعمة أن يزيد أُسراءه في السعة عليهم »[3].

ب ـ وعن عليّ بن الحسين عليهما‌السلام، قال : « أرضاكم عند اللّه أسبغكم على عياله »[1].

وغيرهما ممّا يدلّ على استحباب التوسعة.

٢ ـ عدم التقتير :

ورد ذمّ التقتير على العيال في روايات عديدة، منها ما رواه الصدوق بإسناده عن العيّاشي، قال : « استأذنت الرضا عليه‌السلام في النفقة على العيال، فقال : بين المكروهَين، قلت : لا أعرف المكروهَين، قال : إنّ اللّه كره الإسراف وكره الإقتار، فقال : ﴿ وَالَّذينَ إذا أَنْفَقوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَواماً ﴾ »[2].

وبهذا المضمون وردت روايات أُخر، فلا يضرّ ضعف بعضها.

٣ ـ الاعتدال وعدم الإسراف :

ورد الترغيب في الاعتدال في الإنفاق بصورة مطلقة، فمن جملة ذلك :

١ ـ ما رواه ابن أبي عمير عن أبي عبد اللّه عليه‌السلام في قول اللّه عزّ وجلّ : ﴿ يَسْألونَكَ ماذا يُنْفِقُونَ قُلِ العَفْوَ ﴾[3] : « قال : العفو الوسط »[4].

---

(١) أُنظر الصفحة ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٢) الإنسان : ٨.

(٣) الوسائل ٢١ : ٥٤٠، الباب ٢٠ من أبواب النفقات، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٢١ : ٥٤٠، الباب ٢٠ من أبواب النفقات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢١ : ٥٥٦، الباب ٢٧ من أبواب النفقات، الحديث ٦، والآية ٦٧ من سورة الفرقان.

(٣) البقرة : ٢١٩.

(٤) الوسائل ٢١ : ٥٥١، الباب ٢٥ من أبواب النفقات، الحديث ٣.

٢ ـ وما رواه ابن سنان عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: من اقتصد في معيشته رزقه اللّه، ومن بذّر حرمه اللّه»[١].

٣ ـ وعن عبد الرحمن، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن قوله: ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ﴾[٢]، قال: ﴿ الَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً ﴾، قال: نزلت هذه بعد هذه، هي الوسط»[٣].

والحاصل من هذه الأُسس الثلاثة هو الإنفاق على نحو القصد والاعتدال ـ مراعىً فيه جانب التوسعة على العيال ـ من دون إسراف ولا تقتير، وهذا المعنى مذكور في روايات أهل البيت عليهم السلام، وقد تقدّم بعضها، وممّا يدلّ على ذلك:

١ ـ ما رواه داود الرقّي عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إنّ القصد أمرٌ يحبّه اللّه عزّ وجلّ وإنّ السرف أمر يبغضه اللّه عزّ وجلّ، حتّى طرحك النواة؛ فإنّها تصلح لشيء، وحتّى صبّك فضل شرابك»[٤].

٢ ـ وما رواه محمّد بن سنان عن أبي الحسن عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً ﴾:

قال: «القوام هو المعروف، على الموسع قدره، وعلى المقتر قدره، على قدر عياله ومؤونته التي هي صلاح له ولهم، ﴿ لا يُكَلِّفُ اللّهُ نفساً إلّا ما آتيها ﴾»[١].

٣ ـ وروى عامر بن جذاعة، قال: «جاء رجل إلى أبي عبد اللّه عليه السلام فقال له: يا أبا عبد اللّه، قرضٌ إلى ميسرة. فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: إلى غلّة تُدرك؟ فقال الرجل: لا واللّه، قال: فإلى تجارةٍ تؤوب؟ قال: لا واللّه، قال: فإلى عقدة تباع؟ فقال: لا واللّه، فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: فأنت ممّن جعل اللّه له في أموالنا حقّاً، ثمّ دعا بكيس... ثمّ قال له: اتّق اللّه ولا تسرف ولا تقتر، ولكن بين ذلك قواماً. إنّ التبذير من الإسراف، قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿ وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً ﴾»[٢].

هذا بالنسبة إلى الروايات، وأمّا الفقهاء، فإنّهم اكتفوا بذكر أنّ الواجب على الوليّ ـ سواء كان زوجاً أو غيره ـ: أن ينفق على من تجب نفقته عليه بما هو المتعارف من حيث الزمان والمكان وشخصيّة المنفِق والمنفَق عليه ونحو ذلك. وأمّا النهي عن

(١) الوسائل ٢١: ٥٥٣، الباب ٢٥ من أبواب النفقات، الحديث ١٢.
(٢) البقرة: ٢١٩.
(٣) الوسائل ٢١: ٥٥٤، الباب ٢٥ من أبواب النفقات، الحديث ١٥.
(٤) المصدر نفسه: ٥٥١، الحديث ٢.

(١) الوسائل ٢١: ٥٥٦، الباب ٢٧ من أبواب النفقات، الحديث ٣، والآية ٧ من سورة الطلاق.
(٢) الوسائل ٩: ٤٥، الباب ٧ من أبواب ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب، الحديث الأوّل، والآية ٢٦ من سورة الإسراء.

الإسراف في النفقة فلم يصرّح به إلّا بعضهم. فمثلاً: جاء في المراسم: «إنّ الواجب من النفقة بحسب سدّ الخلّة، فما زاد فندب ما لم يبلغ حدّ الإسراف»[(١)].

وقال العلّامة ـ عند الكلام عن آداب التجارة ـ: «ينبغي الاقتصاد في المعيشة وترك الإسراف»[(٢)] ثمّ ذكر بعض الروايات الواردة في ذلك وقال ـ في باب الحجر ـ: «يجب على الوليّ الإنفاق على من يليه بالمعروف، ولا يجوز له التقتير عليه في الغاية، ولا الإسراف في النفقة، بل يكون في ذلك مقتصداً»[(٣)].

وقال صاحب الجواهر ـ في الإنفاق على الزوجة ـ: «فالمناسب حينئذ جعل المدار ما أشرنا إليه سابقاً ممّا يعتاد إنفاقه على الزوجات من حيث الزوجيّة، ملاحظاً فيه حدّ الوسط الذي هو المراد من المعروف[(٤)]، لا الإسراف الذي يقع من المبذّرين، ولا التقتير الذي يقع من الباخلين»[(٥)].

وقال الشيخ الطوسي بالنسبة إلى المديون المفلّس: «ويجب أن ينفق عليه وعلى من يلزمه نفقته من أقاربه وزوجته ومماليكه... ويجب أن يكسي جميع من يجب عليه كسوته من زوجته وأقاربه إجماعاً، وقدرها ما جرت به العادة له من غير سرف... وأمّا جنسها فإنّه يرجع أيضاً إلى عادة مثله في الاقتصاد»[(١)]، وقال بالنسبة إلى المديون مطلقاً: «ومن كان عليه دين، وجب عليه السعي في قضائه، وترك الإسراف في النفقة، وينبغي أن يتقنّع بالقصد، ولا يجب عليه أن يضيّق على نفسه، بل يكون بين ذلك قواماً»[(٢)].

وتبعه في ذلك جملة ممّن تأخّر عنه[(٣)].

لكن استشكل المحقّق الثاني في عباراتهم من جهة وجود التنافي بين النهي عن الإسراف والأمر بالقناعة، فقال: «بين مفهومي هذين الكلامين تخالف، فإنّ تحريم الإسراف يفهم منه حِلُّ ما عداه، ووجوب القناعة بالقليل يقتضي المنع ممّا سواه وإن لم يكن سرفاً»، ثمّ أجاب عن ذلك:

بأنّ «الممنوع منه هو التوسعة التي هي فوق الاقتصاد وإن لم يُعدُّ سرفاً»[(٤)].

ولعلّ هذا المعنى مستفاد من مجموع كلمات الفقهاء الذين تعرّضنا لكلامهم.

---

(١) المراسم: ١٥٤.

(٢) التذكرة (الحجريّة) ١: ٥٨٨.

(٣) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٨٢.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾، النساء: ١٩.

(٥) الجواهر ٣١: ٣٣٩.

(١) المبسوط ٢: ٢٧٥.

(٢) النهاية: ٣٠٥.

(٣) أنظر: السرائر ٢: ٣٢، والقواعد ١: ١٥٥، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٢، والتحرير ١: ١٩٩، والدروس ٣: ٣١٠، والمسالك ٤: ١٢٤، والجواهر ٢٥: ٣٤٠.

(٤) جامع المقاصد ٥: ١١ ـ ١٢.

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ الإسراف والتقتير في الإنفاق منهيّ عنهما، والتوسعة على العيال مندوب إليها إلّا إذا كان مديوناً فيكتفي بالاقتصاد؛ ليتمكّن من قضاء دينه.

ولا فرق في ذلك كلّه بين السفر والحضر.

نعم، ورد: أنّه «لا إسراف في الحجّ والعمرة»، وسوف يأتي المراد منه إن شاء اللّه تعالى.

ثالثاً ـ الإسراف في الإنفاقات المندوبة:

تقدّم الكلام ـ عند بيان المعنى الاصطلاحي للإسراف ـ عن صدق الإسراف في صرف المال في وجوه البرّ والخير، وقد ذكرنا في ذلك قولين:

الأوّل ـ عدم صدق الإسراف ـ مهما بلغ صرف المال في وجوه البرّ ـ وهو الذي اختاره العلّامة في بعض كتبه[1]، والشهيد الثاني في الروضة[2]، ـ ونسبه في المسالك إلى المشهور[3] ـ والمحقّق الأردبيلي[4]، والسيّد الخوئي[5].

الثاني ـ صدق الإسراف، إن خرج عن حدّ الاعتدال أو اللائق بحاله، واختاره جماعة، مثل العلّامة في التذكرة[1]، والمحقّق السبزواري[2]، والمحدّث البحراني[3]، والفاضل النراقي[4] وغيرهم ممّن ذكرناهم هناك[5].

وقد ذكرنا هناك بعض الروايات في تأييد القول الأوّل، وروايات أُخرى في تأييد القول الثاني. ونضيف إليها هنا ما يناسب القولين.

فأمّا ما يناسب القول الأوّل:

---

(١) أُنظر: القواعد ١: ١٦٨، والتحرير ١: ٢١٨.

(٢) الروضة البهيّة ٤: ١٠٤.

(٣) المسالك ٤: ٥٢.

(٤) مجمع الفائدة ٩: ٢٠٠.

(٥) مستند العروة (الخمس): ٢٥٠ ـ ٢٥١، فإنّه قال ضمن بيان المؤونة واستثنائها من الخمس: «... فلو صرف أحد جميع وارداته ـ بعد إعاشة نفسه وعائلته ـ في سبيل اللّه ذخراً لآخرته ولينتفع به بعد موته كان ذلك من = الصرف في المؤونة، لاحتياج الكلّ إلى الجنّة، ولا يعدّ ذلك من الإسراف أو التبذير بوجه، بعد أمر الشارع المقدّس بذلك، وكيف يعدّ الصرف في الصدقة أو العمرة ـ ولو في كلّ شهر ـ أو زيارة الحسين عليه السلام كلّ ليلة جمعة أو زياراته المخصوصة من التفريط والخروج عن الشأن بعد حثّ الشريعة المقدّسة المسلمين عليها حثّاً بليغاً.

فالإنصاف: أنّ كلّ ما يصرف في هذا السبيل فهو من المؤن قلّ أم كثر، والتفصيل المزبور خاصّ بالأُمور الدنيويّة».

ومراده من التفصيل: أن يكون ما طابق شأنه من مؤونته وإلّا فلا.

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٧٦.

(٢) كفاية الأحكام: ١١٢.

(٣) الحدائق ٢٠: ٣٥٦.

(٤) عوائد الأيام: ٦٢٩.

(٥) كالشهيد الثاني في المسالك ٤: ١٥٢، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٦: ٥٥ ـ ٥٦ وغيرهما.

فما ورد في وصيّة النبيّ ﷺ لعليّ بن أبي طالب عليه السلام. فقد روي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «قال رسول اللّه ﷺ لعليّ عليه السلام: يا علي أُوصيك في نفسك بخصال فاحفظها، ثمّ قال: اللهمّ أعنه، أمّا الأُولى: فالصدق... والثانية: الورع... والثالثة: الخوف من اللّه... والرابعة: كثرة البكاء من خشية اللّه... والخامسة: بذل مالك ودمك دون دينك، والسادسة: الأخذ بسنّتي في صلاتي وصيامي وصدقتي: أمّا الصلاة، فالخمسون ركعة، وأمّا الصوم، فثلاثة أيام في كلّ شهر... أمّا الصدقة، فجهدك حتّى يقال: أسرفت ولم تسرف...»[1].

وفي الرواية احتمالان:

الأوّل ـ أنّ حدّ التصدّق هو أن يقال في العرف العامّ: إنّ ذلك إسراف، في حين لم يكن إسرافاً شرعاً. وإذا وصل إلى هذا الحدّ فينبغي الكفّ عن التصدّق.

الثاني ـ أنّه لا حدّ للتصدّق، فللإنسان أن يتصدّق بماله وإن اعتبره العرف العامّ إسرافاً.

وأمّا ما يناسب القول الثاني:

فما رواه الوليد بن صبيح عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «أنّه تصدّق على ثلاثة من السؤّال، ثمّ ردّ الرابع وقال: لو أنّ رجلاً كان له مال يبلغ ثلاثين أو أربعين ألف درهم، ثمّ شاء أن لا يُبقي منها إلّا وضعها

(١) الوسائل ١٥: ١٨١، الباب ٤ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

في حقٍّ لفعل، فيبقى لا مال له، فيكون من الثلاثة الذين يُردُّ دعاؤهم.

قلت: من هم؟ قال: أحدهم: رجل كان له مال فأنفقه في وجهه، ثمّ قال: يا ربّ ارزقني، فيقال له: ألم أجعل لك سبيلاً إلى طلب الرزق؟»[1].

ويؤيّده أيضاً ما رواه الطبرسي ـ في مجمع البيان ـ في قضيّة توبة أبي لبابة أنّه قال: «يا رسول اللّه إنّ من توبتي أن أهجر دار قومي التي أصبت فيها الذنب، وأن أنخلع من مالي كلّه. قال ﷺ: يجزيك يا أبا لبابة الثلث»[2].

الإسراف فيما يتعلّق بالزكاة:

تقدّم أنّ الإسراف في الإنفاقات الواجبة المحدّدة لا معنى له، نعم هناك بعض الجوانب ربما يتحقّق فيها الإسراف، مثل:

١ ـ التصدّق عند الحصاد والجذاذ[3]:

يستحبّ التصدّق[4] عند حصاد الزرع ـ كالحنطة والشعير ونحوهما ـ وجذاذ التمر ونحوه؛

(١) الوسائل ٩: ٤٦٠، الباب ٤٢ من أبواب الصدقة، الحديث الأوّل.

(٢) مجمع البيان (٥ ـ ٦): ٦٧. ذكرنا إجمال القضيّة في عنوان «اسطوانة» فراجع.

(٣) جذّ النخل: صرمه، والصِّرام: قطع الثمرة واجتناؤها من النخلة. لسان العرب: «جذذ» و«صرم».

(٤) هذا على المشهور، وللشيخ الطوسي قول بالوجوب، أنظر الخلاف ٢: ٥، المسألة الأُولى.

لقوله تعالى : ﴿ وآتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ وَلا تُسْرِفوا إنَّهُ لا يُحِبُّ الـمُسْرِفينَ ﴾[١].

لكن نهت الآية عن الإسراف في التصدّق، وهذه قرينة على أنّ المراد من الحقّ هنا الصدقةُ المستحبّة لا الواجبة، لأنّ الواجبة محدّدة ومعيّنة وليس في دفع المعيّن إسراف كما تقدّم بيانه[٢].

وروى الكليني عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه‌السلام، قال : «سألته عن قول اللّه عزّ وجلّ : ﴿ وآتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ وَلا تُسْرِفوا ﴾ قال : كان أبي عليه‌السلام يقول : من الإسراف في الحصاد والجذاذ أن يصدّق الرجل بكفّيه جميعاً، وكان أبي إذا حضر شيئاً من هذا فرأى أحداً من غلمانه يتصدّق بكفّيه، صاح به : أعطِ بيدٍ واحدةٍ، القبضة بعد القبضة، والضغث بعد الضغث من السنبل»[٣].

٢ ـ استحقاق الغارمين من الزكاة :

اشترط الفقهاء في استحقاق الغارمين من الزكاة أن لا يكونوا ممّن صرفوا أموالهم في المعصية[٤]، ومن مصاديق المعصية الإسراف، بل صرّح بعضهم بذلك.

قال الشيخ الطوسي في الاقتصاد : «والغارمون هم الذين ركبتهم الديون في غير معصية ولا سرف»[١].

وقال العلّامة : «ولو كان قد أنفقه في معصية، كثمن الخمر والإسراف في الإنفاق لم يقض من سهم الغارمين»[٢].

وجاء في تفسير علي بن إبراهيم القمّي : أنّ «الغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة اللّه من غير إسراف»[٣].

وعن عليّ عليه‌السلام كان يقول : «يُعطى المستدينون من الصدقة والزكاة دينهم كلّ ما بلغ إذا استدانوا في غير سرف»[٤].

٣ ـ استحقاق الفقراء من الزكاة :

الفقراء ـ كما هو المعروف عند الفقهاء إجمالاً ـ هم الذين لا يملكون مؤونة السنة لأنفسهم وعيالهم[٥]، وقيّده بعضهم : بأن تكون النفقة على نحو الاقتصاد، فمن كان له مال يكفيه لمؤونة نفسه وعياله

---

(١) الأنعام : ١٤١.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٢٠.

(٣) الكافي ٣ : ٥٦٦، باب الحصاد والجذاذ، الحديث ٦. والضغث هو : قُبضةُ حشيشٍ مختلطة الرَّطْبِ باليابس. الصحاح : «ضغث».

(٤) أنظر : المدارك ٥ : ٢٢٣، والجواهر ١٥ : ٣٥٥.

---

(١) الاقتصاد : ٤٢٦.

(٢) نهاية الإحكام ٢ : ٣٩٢.

(٣) تفسير القمّي ١ : ٢٩٩.

(٤) الوسائل ٩ : ٢٦١، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين، الحديث ١٠.

(٥) أنظر : السرائر ١ : ٤٦٢، والمدارك ٥ : ١٩٣ ـ ١٩٤، والجواهر ١٥ : ٣٠٤، والمستمسك ٩ : ٢١٣.

على نحو الاقتصاد ـ بما فيه التوسعة اللائقة والمطلوبة شرعاً ـ لكن لا يكفيه مع الإسراف، لا يستحقّ من الزكاة شيئاً، لعدم صدق عنوان «الفقير» عليه، وترشد إلى ذلك موثّقة سماعة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الزكاة، هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال: نعم، إلّا أن تكون داره دار غَلّة فخرج له من غَلّتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله، فإن لم تكن الغلّة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير إسراف، فقد حلّت له الزكاة، فإن كانت غلّتها تكفيهم فلا»[1].

ويؤيّده ما يأتي في تفسير المؤونة في الخمس، ولذلك نحتمل أن يكون رأي جميع الفقهاء ذلك.

وينبغي لمن يصرف الزكاة أن لا يسرف في صرفها أيضاً.

الإسراف فيما يتعلّق بالخمس:

تعرّض الفقهاء للإسراف فيما يتعلّق بالخمس في موردين:

١ ـ اشتراط استثناء المؤونة بعدم الإسراف فيها:

يجب إخراج الخمس من أرباح المكاسب بعد استثناء المؤونة بشرط عدم الإسراف فيها.

قال صاحب المدارك: «والمراد بالمؤونة هنا: مؤونة السنة له ولعياله الواجبي النفقة وغيرهم، ومنها الهديّة والصلة اللائقتان بحاله، وما يؤخذ منه في السنة قهراً أو يصانع به الظالم اختياراً، والحقوق اللازمة له بالأصل أو بالعارض، ومؤونة التزويج، وثمن الدابّة والخادم اللائقين بحاله، وما يغرمه في أسفار الطاعات، كلّ ذلك على الاقتصاد من غير إسراف ولا إقتار، فيخمّس الزائد عن ذلك»[1].

وقال السيّد اليزدي ـ بعد أن ذكر مثل ذلك ـ: «ولو زاد على ما يليق بحاله ممّا يعدّ سفهاً وسرفاً بالنسبة إليه لا يحسب منها»[2].

وكأنّ هذا المعنى هو المعروف بين الأصحاب، فإنّ أكثر من تعرّض للموضوع ذكر هذا القيد أيضاً[3]. قال الفاضل النراقي ـ بعد أن عرّف المؤونة ـ: «ومن هذا يظهر وجه ما صرّح جماعة ـ بل الأكثر على ما صرّح به بعض الأجلّة ـ من تقييد المؤونة بكونها على وجه الاقتصاد بحسب اللائق بحاله عادةً دون الإسراف، فإنّه ليس من المؤونة؛ لصحّة السلب»[4].

---

(١) الوسائل ٩: ٢٣٥، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل.

---

(١) المدارك ٥: ٣٨٥.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الخمس، فصل فيما يجب فيه الخمس، المسألة ٦١.

(٣) أنظر: النهاية: ١٩٨، والسرائر ١: ٤٨٨، والتذكرة ٥: ٤٢٠، والبيان: ٣٤٨، وجامع المقاصد ٣: ٥٣، والمسالك ١: ٤٦٤، ومجمع الفائدة ٤: ٣١١، والكفاية: ٤٣، والحدائق ١٢: ٣٥٣، والجواهر ١٦: ٥٩، والخمس (للشيخ الأنصاري): ٢٠١، وغيرها.

(٤) مستند الشيعة ١٠: ٦٦.

٢ ـ قسمة الخمس بين المستحقّين له على نحو الاقتصاد:

يقسّم الخمس إلى قسمين: قسم للإمام عليه السلام، وقسم للأصناف الثلاثة: اليتيم والمسكين وابن السبيل من بني هاشم.

وصرّح جماعة من الفقهاء: بأنّه يجب أن يقسّم سهم الأصناف الثلاثة بينهم على نحو الاقتصاد.

قال الشيخ الطوسي: «... وعلى الإمام أن يقسّم سهامهم فيهم على قدر كفايتهم ومؤونتهم في السنة على الاقتصاد»[١].

ومثله قال ابن إدريس[٢]، والمحقّق[٣]، والعلّامة[٤].

والمراد بالاقتصاد: عدم الإسراف والتقتير.

قال الشهيد الثاني ـ معلّقاً على كلام المحقّق: «يقسم الإمام على الطوائف الثلاث قدر الكفاية مقتصداً» ـ: «المراد بالكفاية مؤونة السنة، وبالاقتصاد التوسّط في النفقة بحسب عادتهم من غير إسراف ولا إقتار»[٥].

وعلّق صاحب الجواهر على قول المحقّق:

(١) النهاية: ١٩٩.

(٢) السرائر ١: ٤٩٢.

(٣) شرائع الإسلام ١: ١٨٢.

(٤) القواعد ١: ٦٢.

(٥) المسالك ١: ٤٧١.

«مقتصداً» بقوله: «من غير إسراف ولا تقتير»[١].

هذا بالنسبة إلى سهم الأصناف الثلاثة، أمّا بالنسبة إلى سهم الإمام عليه السلام، فلمّا كان يخصّه فهو أعرف به في زمن الحضور، وأمّا زمن الغيبة فالظاهر أنّ كيفيّة تقسيمه كتقسيم الأسهم الثلاثة.

الإسراف في الوصيّة:

الوصيّة أمر مشروع، ولا تجوز في أكثر من ثلث المال إلّا إذا أجاز الورثة.

وقد ورد النهي عن الإضرار بالورثة، بل ورد الترغيب في الوصيّة بالأقلّ من الثلث، كالربع والخمس وبالأقلّ.

فقد ورد عن علي عليه السلام قوله: «ما أبالي أضررت بولدي أو سرقتهم[٢] ذلك المال»[٣].

وورد عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «لئن أُوصي بخمس مالي أحبّ إليّ من أن أُوصي بالربع، ولئن

(١) الجواهر ١٦: ١٠٩.

(٢) قال ابن إدريس بعد ذكر الرواية: «سرفتهم بالسين غير المعجمة والراء غير المعجمة المكسورة، والفاء، ومعناه: أخطأتهم، وأغفلتهم؛ لأنّ السرف: الإغفال والخطأ، وقد سرِفتُ الشيءَ بالكسر: إذا أغفلته وجهلته ـ إلى أن قال ـ: فأمّا من قال في الحديث: "سرقتهم ذلك المال" بالقاف، فقد صحّف؛ لأنّ "سرقت" لا يتعدّى إلى مفعولين إلّا بحرف الجرّ...». السرائر ٣: ١٨٣.

(٣) الوسائل ١٩: ٢٦٤، الباب ٥ من أبواب الوصايا، الحديث الأوّل.

أُوصي بالربع أحبّ إليّ من أن أُوصي بالثلث، ومَن أوصى بالثلث فلم يترك، وقد بالغ ـ إلى أن قال: ـ لئن أُوصي بخمس مالي أحبّ إليّ من أن أُوصي بالربع»(١).

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أوصى بالثلث فقد أضرّ بالورثة، والوصيّة بالربع والخمس أفضل من الوصيّة بالثلث، ومن أوصى بالثلث فلم يترك»(٢).

بل قال الشيخ المفيد: «والوصيّة بالربع عند آل محمّد عليهم السلام أحبّ إليهم من الوصيّة بالثلث، وهي بالخمس أحبّ إليهم من الوصيّة بالربع، ومن وصّى بالثلث فقد بلغ الغاية فيما له أن يوصي به»(٣).

ولكن قال الشيخ الطوسي: «إذا كان ورثته أغنياء يستحبّ له أن يوصي بثلث ماله، ويستوفي الثلث، وإن كانوا فقراء، فالأفضل أن يكون وصيّته فيما أقلّ من الثلث»(٤).

وقال ابن حمزة: «فإن كانوا أغنياء كانت الوصيّة بالثلث أولى، وإن كانوا فقراء فبالخمس، وإن كانوا متوسّطين فبالربع»(٥).

(١) الوسائل ١٩: ٢٦٩، الباب ٩ من أبواب الوصايا، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٩: ٢٦٩، الباب ٩ من أبواب الوصايا، الحديث ٢.

(٣) المقنعة: ٦٦٩.

(٤) المبسوط ٤: ٩.

(٥) الوسيلة: ٣٧٥.

قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك: «قلت: لعلّ ذلك كلّه منهم جمعاً بين النصوص، لكن قد عرفت خبر سعد، ولذلك صرّح بعضهم وأطلق الباقون استحباب التقليل وإن كان الورثة أغنياء، ولعلّ الأولى له الوصيّة بالثلث وقسمته على الورثة على مقدار سهامهم مع فقرهم»(١).

ومراده من الجمع بين النصوص، الجمع بين النصوص الدالّة على الترغيب في الوصيّة، وبين الدالّة على تقليلها.

ومراده من خبر سعد: ما نقله عن الشهيد في حواشيه على القواعد عن سعد، قال: «مرضت مرضاً شديداً، فعادني رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال لي: أوصيت؟ فقلت: نعم، أوصيت بمالي كلّه للفقراء، وفي سبيل الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أوصِ بالعُشر، فقلت: يا رسول الله، إنّ مالي كثير وذرّيتي أغنياء، فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يناقصني وأُناقصه، حتّى قال: أوصِ بالثلث، والثلث كثير»(٢).

وقد تقدّم ما يشبه ذلك في بحث الإسراف في الإنفاقات المندوبة فراجع.

(١) الجواهر ٢٨: ٢٣٢.

(٢) أُنظر: المستدرك ١٤: ٩٥، الباب ٨ من أبواب الوصايا، الحديث ٦، وصحيح البخاري ٢: ١٢٥، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكفّفوا الناس، وصحيح مسلم ٣: ١٢٥٠، كتاب الوصيّة، باب الوصيّة بالثلث مع اختلاف في اللفظ، وفي الأخيرين: «إنّك إن تذر ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تذرهم عالة يتكفّفون الناس».

الإسراف فيما يرتبط بالحجّ :

تكلّم الفقهاء عن ذلك في موردين :

١ ـ الإسراف في الزاد في طريق الحجّ :

وردت روايات ترغّب في تطييب الزاد في السفر، فقد روى السكوني عن أبي عبد اللّه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال : «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : من شرف الرجل أن يطيّب زاده إذا خرج في سفره»[١]، وعن الصادق عليه السلام أيضاً قال : «إذا سافرتم فاتّخذوا سفرة وتنوّقوا فيها»[٢].

قال صاحب الحدائق : «السفرة لغة : طعام المسافر ـ كما ذكره في القاموس[٣] ـ ومنه سمّيت السفرة، والمراد بالتنوّق المبالغة في تجويده وحسنه»[٤].

وورد في خصوص سفر الحجّ عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : ما من نفقة أحبّ إلى اللّه عزّ وجلّ من نفقة قصد، ويبغض الإسراف إلّا في حجٍّ أو عمرة»[٥].

قال صاحب الحدائق بعد ذكر الرواية : «قال بعض المحدّثين : لعلّ المراد بالإسراف الزيادة في التوسّع لا ما يوجب إتلافاً»[١].

وقد تقدّم هذا المعنى من الفاضل النراقي بالنسبة إلى هذا المورد والموارد المشابهة التي ورد فيها نفي الإسراف[٢].

واستثني من ذلك زيارة الحسين عليه السلام، فقد روي في الفقيه عن الصادق عليه السلام أنّه قال لبعض أصحابه : «تأتون قبر أبي عبد اللّه (صلوات اللّه عليه) ؟ فقال له : نعم. قال : تتّخذون لذلك سفرة ؟ قال : نعم. قال : أما لو أتيتم قبور آبائكم وأُمّهاتكم لم تفعلوا ذلك، قال : قلت : فأيّ شيء نأكل ؟ قال : الخبز باللبن»[٣].

واحتمل صاحب الحدائق اختصاص ذلك بالبلدان المجاورة، مثل أهل الحلّة وبغداد والنجف ونحوها، أمّا البعيدة فلا، وخاصّة إذا كان القصد زيارة جميع الأئمّة الموجودين في العراق[٤].

ونقل صاحب الجواهر ذلك عنه ولم يعلّق عليه[٥].

---

(١) الكافي ٨ : ٣٠٣، الحديث ٤٦٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٨٠، باب اتّخاذ السفرة في السفر، الحديث ٢٤٥٠، وانظر الوسائل ١١ : ٤٢١، الباب ٤٠ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢.

(٣) القاموس المحيط : «السّفر».

(٤) الحدائق ١٤ : ٥٢.

(٥) الوسائل ١١ : ٤١٧، الباب ٣٥ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

---

(١) الحدائق ١٤ : ٥٢.

(٢) أُنظر الصفحة ١٩٢، وعوائد الأيام : ٦٣٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٨١، باب السفر الذي يكره فيه اتّخاذ السفرة، الحديث ٢٤٥٢.

(٤) الحدائق ١٤ : ٥٣.

(٥) الجواهر ١٨ : ١٦٦، وانظر هذا الموضوع في أغلب الكتب الفقهيّة.

٢ ـ اشتراط الاستطاعة بوجود نفقة الأهل والعيال من غير إسراف :

من شروط الاستطاعة في الحجّ أن تكون للإنسان نفقة عياله مدّة ذهابه وإيابه.

وقيّد بعض الفقهاء كونها على نحو الاقتصاد، مثل ابن إدريس، والعلّامة، والشهيد الثاني، وغيرهم.

قال ابن إدريس ـ ضمن شرائط وجوب الحجّ ـ: «الحجّ يجب على كلّ حرٍّ بالغٍ... واجدٍ للزاد والراحلة، ولِمَا يتركه من نفقة مَنْ تجب عليه نفقته على الاقتصاد، ولِمَا ينفقه على نفسه ذاهباً وجائياً بالاقتصاد»[١].

وقال العلّامة : «ويشترط أن يكون له مال يصرفه في مؤونة سفره ذهاباً وعوداً، ومؤونة عياله الذين تلزمه نفقتهم على الاقتصاد»[٢].

وقال الشهيد الثاني : «المعتبر مؤونة واجب النفقة من العيال خاصّة، ويعتبر فيها الاقتصاد بحسب حالهم من غير إسراف ولا تقتير»[٣].

ويظهر من بعضهم اشتراط الاقتصاد في الزاد أيضاً، مثل ابن إدريس في كلامه المتقدّم، والمحقّق الأردبيلي حيث قال : «ولعلّ المراد بالزاد ما يقوته قوتاً متعارفاً من غير إسراف وتقتير»[٤].

ولعلّ تقييد كلٍّ من الزاد والمؤونة بكونه على نحو الاقتصاد يستفاد من مضمون كلمات سائر الفقهاء وإن لم يصرّحوا به.

وهناك موارد أُخرى قابلة للبحث، أعرضنا عنها مخافة التطويل.

الإسراف في سفك الدماء في الحرب :

ذكر الفقهاء للحرب آداباً وحدوداً يجب مراعاة بعضها ويستحبّ مراعاة بعضها الآخر، ويكون تجاوزها نوعاً من الإسراف المحرّم أو المكروه، باختلاف الموارد.

ومن جملة الحدود التي تلزم مراعاتها :

١ ـ الدعوة إلى الإسلام قبل القتال.

٢ ـ عدم قتل المجانين والصبيان والنساء إلّا عند الاضطرار.

٣ ـ عدم إلقاء السمّ في المياه ونحوها.

٤ ـ عدم التمثيل بهم بأن تقطع آذانهم أو أُنوفهم ونحو ذلك.

٥ ـ عدم الغدر بهم، بأن يُعطوا الأمان ثم يُغدر بهم فيقتلون، نعم تجوز مخادعتهم؛ لأنّ الحرب خدعة.

ومن جملة الحدود التي يستحبّ مراعاتها، تجنّب قطع الأشجار، ورمي النار، وتسليط المياه إلّا مع الضرورة[١].

---

(١) السرائر ١ : ٥٠٧ ـ ٥٠٨.
(٢) التذكرة ٧ : ٥٧.
(٣) المسالك ٢ : ١٣٦، وانظر الروضة البهيّة ٢ : ١٦٧.
(٤) مجمع الفائدة ٦ : ٥٢.

---

(١) أُنظر ذلك كلّه في الجواهر ٢١ : ٥١ ـ ٧٩.

وغير ذلك ممّا هو مذكور في أحكام الحرب من الأمان والأسر ونحوهما.

وممّا يدلّ على ما تقدّم، ما ورد في كيفيّة بعث النبيّ ﷺ السرايا، فقد روى أبو حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يبعث سريّةً دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله، لا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبيّاً ولا امرأة ولا تقطعوا شجراً إلّا أن تضطرّوا إليها، وأيّما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحدٍ من المشركين فهو جارٌ حتّى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه، واستعينوا بالله»[1].

الإسراف في المهر:

ينبغي أن يكون المهر ممّا يصحّ أن يملكه المسلم سواء كان عيناً أو منفعة[2].

ولا تقدير له في جانب القلّة، بل كلّ ما تراضى عليه الزوجان وإن قلّ يمكن أن يقع مهراً، إلّا أن يقصر عن التقويم، كحبّة من حنطة[3].

(١) الوسائل ١٥: ٥٨، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

(٢) و (٣) أُنظر: نهاية المرام ١: ٣٥٩ و ٣٦٢، والحدائق ٢٤: ٤١٨ و ٤٢٩، والجواهر ٣١: ٣ و ١٣.

وأمّا في جانب الكثرة، فالمشهور بين فقهائنا عدم تحديدٍ له[1]، لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً ﴾[2].

والقنطار: المال العظيم[3].

لكن قال السيّد المرتضى: «وممّا انفردت به الإماميّة أنّه لا يتجاوز خمسمئة درهم جياداً قيمتها خمسون ديناراً، فما زاد على ذلك رُدّ إلى هذه السنّة»[4].

ثمّ ادعى إجماع الطائفة على ذلك.

وقال الصدوق في الهداية: «ومهر السنّة خمسمئة درهم، فمن زاد على السنّة درهماً واحداً ردّ إلى السنّة»[5]، وقال في المقنع: «وإذا تزوّجت فانظر أن لا يتجاوز مهرها مهر السنّة، وهي خمسمئة درهم، فعلى هذا تزوّج رسول الله ﷺ نساءه، وعليه زوّج بناته، وصار مهر السنّة خمسمئة

(١) أُنظر: نهاية المرام ١: ٣٦٢، والحدائق ٢٤: ٤٢٩، والجواهر ٣١: ١٣.

(٢) النساء: ٢٠.

(٣) نهاية المرام ١: ٣٦٢، وفي القاموس: «القنطار: وزن أربعين أُوقيّة من ذهب، أو ألف ومئتا دينار، أو ألف ومئتا أوقية، أو سبعون ألف دينار وثمانون ألف درهم، أو مئة رطل من ذهب أو فضّة، أو ألف دينار، أو ملء مَسْك ثور ذهباً أو فضّة». القاموس المحيط: «القنطرة».

(٤) الانتصار: ١٢٤.

(٥) الهداية: ٦٨.

درهم...»[١].

هذا وقد صرّح جملة من الفقهاء ممّن قالوا بعدم تعيّنه من جانب الكثرة: بأنّ الأفضل تقليل المهر والاقتصار على مهر السنّة لقوله ﷺ: «أفضل نساء أُمّتي أصبحهنّ وجهاً، وأقلّهن مهراً»[٢]، بل يكره أن يتجاوزه.

قال صاحب الجواهر: «الأولى الاقتصار على الخمسمئة تأسّياً بهم، وإن أُريد الزيادة نُحلت على غير جهة المهر، كما فعله الجواد عليه السلام لابنة المأمون، قال: وبذلتُ لها من الصداق ما بذله رسول اللّه ﷺ لأزواجه، وهو اثنتا عشرة أوقيّة ونَشّ[٣] على تمام الخمسمئة، وقد نحلتها من مالي مئة ألف[٤]»[٥].

وقال أيضاً: «ويستحبّ تقليل المهر بلا خلاف كما في المسالك... بل يكره أن يتجاوز مهر السنّة»[٦].

ثمّ نقل عن المسالك: أنّ ظاهر الأخبار أنّ الكراهة متعلّقة بالمرأة ووليّها ويمكن أن تتعلّق بالزوج من حيث الإعانة[١]، ثمّ استظهر هو من فتاوى الفقهاء تعلّقها بالزوج أيضاً.

وورد عن علي عليه السلام: أنّه كان يمنع جماعةً سهمَ الغارمين من الزكاة، منهم الغارمون من مهور النساء. وعلّله صاحب الوسائل بقوله: «ويحتمل إرادة ما كان فيه إسراف من المهور»[٢].

وهناك موارد أُخرى ممّا يتعلّق بالإسراف في المهور، لم نتعرّض لها مخافة الإطالة[٣].

إسراف المضطرّ في أكل الحرام:

يجوز للإنسان أن يأكل الحرام ـ كالميتة، ولحم

---

(١) المقنع: ٩٩.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٥٢، الباب ٥ من أبواب المهور، الحديث ٩، وبهذا المضمون روايات أُخر.

(٣) النَّشّ: النصف من كلّ شيء، والأُوقية أربعون درهماً والنَّشّ منها عشرون درهماً. أُنظر النهاية (لابن الأثير): «نشش».

(٤) أُنظر: مكارم الأخلاق: ٢٠٥، والبحار ١٠٠: ٢٦٤، كتاب العقود، باب الدعاء عند إرادة التزويج، الحديث ٣.

(٥) الجواهر ٣١: ١٧.

(٦) الجواهر ٣١: ٤٧.

---

(١) المسالك ٨: ٢٠٠.

(٢) الوسائل ٩: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، الباب ٤٨ من أبواب المستحقّين للزكاة.

(٣) مثل اشتراط بعض الفقهاء جواز نكاح الإماء بالعقد بعدم الطَّول ولزوم العَنَت ـ والطَّول: القدرة المالية على التزوّج والإنفاق، والعَنَت: لزوم المشقّة من ترك النكاح ـ وذلك لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ... ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾. النساء: ٢٥.

وألحقوا بذلك ما لو كانت له قدرة مالية، لكن كان مهر الحرائر غالياً إلى حدّ الإسراف أو الإضرار. أُنظر المسالك ٧: ٣٢٨، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٥٨.

الخنزير، والنجس ونحوها ـ حالة الاضطرار.

وحدّد الفقهاء المقدار الذي يجوز أن يأكله المضطرّ بما يسدّ الرمق ويمنع عن تلف النفس، إلّا إذا اضطرّ إلى أكثر من حفظ النفس، مثل الالتحاق بالرفقة والمأمن ونحو ذلك.

والزائد على الشبع لا يجوز إجماعاً ـ كما قال في المسالك ـ وأمّا الزائد على سدّ الرمق إلى حدّ الشبع، فلا يجوز عند الأكثر ـ على ما قاله في المسالك أيضاً، بل ادّعي عليه الإجماع ـ لأنّ الضرورة اندفعت بسدّ الرمق[1].

هذا ما ذكره الفقهاء ولم يسمّوا الزائد على ما يسدّ الرمق إسرافاً، لكن لو قلنا: بأنّ الإسراف مجاوزة الحدّ ـ ولذلك يقال: إنّ المعصية إسراف ـ فيكون الأكل الزائد على المقدار المجاز إسرافاً شرعاً، وإن لم يعد كذلك عرفاً.

الإسراف في العقوبة:

العقوبة البدنيّة تارةً تكون مقدّرة كالحدود والقصاص، وتارة تكون غير مقدّرة، كالتعزيرات، فإنّها وإن كانت محدّدة ـ من جانب الكثرة ـ بعدم بلوغها أقلّ الحدّ، إلّا أنّها غير مقيّدة من حيث القلّة، بل منوطة بما يراه الحاكم من المصلحة.

ومن جملة العقوبات غير المقدّرة التأديبات التي أذن الشارع لبعض الأولياء أن يؤدّبوا بها من يتولّون أمورهم.

والقاعدة العامّة في العقوبة هي لزوم مراعاة التناسب بين العقوبة والجريمة المرتكبة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[2].

ولا يجوز تعدّي المقدار المعيّن في جميع أنواع العقوبات كما في الحدود والقصاص، والمقدار اللازم كما في التعزيرات والتأديبات؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾[3].

وفيما يأتي إشارة إلى كلّ واحد من الموارد المتقدّمة بصورة مستقلّة.

الإسراف في القصاص:

ورد التصريح بالنهي عن الإسراف في القصاص في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظلوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ في القَتْلِ إِنَّهُ كانَ مَنْصُوراً ﴾[4].

قال المفسّرون: إنّ الإسراف في القتل هو: أن

(١) أنظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٣٠، والقواعد ٢: ١٥٩، والمسالك ١٢: ١١٥ ـ ١١٦، ومجمع الفائدة ١١: ٣١٥، والجواهر ٣٦: ٤٣١.

(١) النحل: ١٢٦.

(٢) البقرة: ١٩٤.

(٣) البقرة: ١٩٠.

(٤) الإسراء: ٣٣.

يقتل غير القاتل، أو يقتل أكثر من القاتل، أو يمثّل بالقاتل، أو يقتل الرجل بالمرأة من دون ردّ فاضل الدية ـ فإنّ دية المرأة نصف دية الرجل، فإذا كان المقتول امرأة وأراد وليّها أن يقتصّ من القاتل وكان رجلاً، فعليه أن يدفع إلى أولياء القاتل نصف ديته ثمّ يقتصّ منه ـ ونحو ذلك من موارد التفاضل، كقتل الحرّ بالعبد، وقتل جماعة؛ لاشتراكهم في قتل واحد من دون ردّ فاضل دياتهم[1].

ويشهد لذلك بعض النصوص:

فقد روى إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ اللّه عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كانَ مَنْصُوراً ﴾، فما هذا الإسراف الذي نهى اللّه عزّ وجلّ عنه؟ قال: نهى أن يقتل غير قاتله أو يمثّل بالقاتل. قلت: فما معنى قوله: ﴿ إِنَّهُ كانَ مَنْصُوراً ﴾ قال: وأيّ نصرة أعظم من أن يدفع القاتل إلى أولياء المقتول فيقتله، ولا تبعة تلزمه من قتله في دينٍ ولا دنيا»[2].

(1) أنظر: التبيان ٦: ٤٧٤، ومجمع البيان (٥ ـ ٦): ٤١٣، وكنز العرفان ٢: ٣٥٨، والميزان ١٣: ٩٠، لكنّهم ذكروا أقوالاً أُخر، منها أن يكون الخطاب في ﴿ فلا يسرف ﴾ إلى القاتل، واستبعده السيّد الطباطبائي في الميزان؛ لأنّه بعيد عن السياق.

(2) الكافي ٧: ٣٧٠، الحديث ٧، والوسائل ٢٩: ١٢٧، الباب ٦٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

وروى أبو العباس عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «سألته عن رجلين قتلا رجلاً؟ قال: يخيّر وليّه أن يقتل أيّهما شاء ويغرم الباقي نصف الدية ـ أعني: نصف دية المقتول ـ فيردّ على ورثته، وكذلك إن قتل رجلٌ امرأةً إن قبلوا دية المرأة فذاك، وإن أبى أولياؤها إلّا قتل قاتلها، غرموا نصف دية الرجل وقتلوه، وهو قول اللّه: ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ﴾»[1].

ومن موارد الإسراف في القتل:

١ ـ المثلة بالقاتل: وقد تقدّم في رواية إسحاق: أنّها من الإسراف في القتل، وورد: «أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام لمّا قتله ابن ملجم، قال: احبسوا هذا الأسير وأطعموه، وأحسنوا إساره، فإن عشت فأنا أولى بما صنع بي: إن شئت استقدت، وإن شئت عفوت، وإن شئت صالحت، وإن متّ فذلك إليكم، فإن بدا لكم أن تقتلوه فلا تمثّلوا به»[2].

٢ ـ الاقتصاص من الحامل قبل وضع حملها: قال صاحب الجواهر: «لا يقتصّ من الحامل حتّى تضع، ولو تجدّد حملها بعد الجناية وكان من زنا، بلا خلاف أجده، بل في كشف اللثام الاتفاق عليه، لكونه إسرافاً في القتل، ولغير ذلك ممّا هو

(1) الوسائل ٢٩: ٨٧، الباب ٣٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢١.

(2) الوسائل ٢٩: ١٢٧، الباب ٦٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٤، وانظر الجواهر ٤٢: ٢٩٦.

واضح»[١].

٣ـ ولعلّ من الإسراف:

أ ـ قطع اليد الصحيحة قصاصاً عن الشلّاء[٢].

ب ـ والقصاص فيما يستلزم قصاصه تغريراً بالنفس أو ما دونه، كالجائفة[٣]، والمأمومة[٤]، والهاشمة[٥]، والمنقّلة[٦]، ونحو ذلك ممّا يستتبع كسر العظام[٧].

ج ـ والاقتصاص في الأطراف بالآلة السامّة، التي يتعدّى السمّ فيها إلى سائر أعضاء البدن[٨].

د ـ والاقتصاص بالآلة الكالّة[٩].

وغير ذلك ممّا هو مذكور في كتاب القصاص.

(١) الجواهر ٤٢: ٣٢٢.

(٢) الجواهر ٤٢: ٣٤٨.

(٣) وهي الجرح الذي يصل إلى جوف البدن، وإذا حصل في الرأس سمّي دامغة لوصوله إلى الدماغ. أنظر الجواهر ٤٣: ٣٣٨.

(٤) وهي الجرح الذي يصل إلى أمّ الرأس، وهي الخريطة التي تجمع الدماغ. أنظر الجواهر ٤٣: ٣٣٤.

(٥) وهي التي تهشم العظم وتكسّره وإن لم يكن جرح. أنظر الجواهر ٤٣: ٣٣١.

(٦) والمنقّلة: وهي التي يحتاج فيها إلى نقل العظم من موضعه إلى غيره. أنظر الجواهر ٤٣: ٣٣٢.

(٧) أنظر ذلك كلّه في الجواهر ٤٢: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٨) الجواهر ٤٢: ٢٩٤.

(٩) الجواهر ٤٢: ٢٩٦.

الإسراف في الحدود:

الحدود عقوبات مقدّرة كمّاً وكيفاً، فلا يجوز تجاوزها إلّا إذا دعت إلى ذلك عوامل ثانوية، مثل إيقاع الجريمة في مكان محترم كالمسجد، أو زمان محترم كشهر رمضان مثلاً.

ولذلك يضمن الحاكم أو الحدّاد ـ وهو من يجري الحدود ـ لو تعدّى الكمّيّة والكيفيّة المحدّدة سواء كان عالماً أو ساهياً[١]، وإن كان عالماً وعامداً في فعله اقتصّ منه.

كلّ ذلك على تفصيل مذكورٍ في محلّه[٢].

ولذلك أيضاً لا تحدُّ الحامل حتّى تضع وترضع ولدها، وإن كان حملها من الزنا[٣].

ويُتّقى وجه المحدود ورأسه وفرجه، فلا يضرب على هذه المواضع تجنّباً للمثلة والقتل والعمى واختلال العقل ونحو ذلك[٤].

الإسراف في التعزير:

التعزير عقوبة غير مقدّرة في الأصل، بل لم يعيّن نوعها أحياناً وإنّما أمر تعيينه بيد الحاكم، فهو الذي يحدّده بما يتناسب مع نوع الجريمة وشخصيّة

(١) لكنّ ضمان الحاكم في صورة خطئه وسهوه على بيت المال، لما اشتهر: من أنّ خطأ الحكّام على بيت المال.

(٢) أنظر الجواهر ٤١: ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٣) أنظر الجواهر ٤١: ٣٣٧.

(٤) أنظر الجواهر ٤١: ٣٦١.

الجرم، بحيث يرتدع بها عن العود إليها، فربما يحصل الارتداع بمجرّد إحضار الشخص إلى محلّ القضاء، أو ملامته ونحو ذلك.

نعم، ينبغي أن لا يتجاوز التعزير بالجلد أقلّ الحدّ بالجلد، ويبدو أنّ هذا المقدار لا كلام فيه، وإنّما الكلام في المراد منه، فقيل: أن لا يبلغ في العبد أقلّ حدّ العبد، وهو أربعون جلدة، وأن لا يبلغ في الحرّ أقلّ حدّ الحرّ، وهو خمس وسبعون جلدة، وقيل: أن لا يبلغ فيهما أقلّ الحدّ في العبد، وقيل غير ذلك. فينبغي أن لا يتجاوزه التعزير بالجلد[١].

وكذا بالنسبة إلى غيره من أنواع التعزيرات، فإذا كان يحصل الارتداع بمجرّد الإرشاد والتذكرة، فلا يتعدّاها، وإن كان يحصل بالملامة فلا يتجاوزها إلى الضرب.

ويشعر بذلك ما ورد في عهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لمالك الأشتر حينما ولّاه مصر، حيث قال: «... فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حُكرة بعد نهيك إيّاه فنكّل به وعاقبه من غير إسراف»[٢].

والعقوبة هنا من نوع التعزير، لأنّها غير مقدّرة.

(١) أنظر الجواهر ٤١: ٢٥٤ ـ ٢٥٧ و ٤٤٨.

(٢) نهج البلاغة: ٤٣٨، قسم الرسائل، رقم ٥٣ رسالته عليه السلام إلى الأشتر.

الإسراف في التأديب:

لا إشكال في أصل مشروعيّة التأديب، لكن حدّدت بعض النصوص ذلك بثلاثة أو أربعة أو خمسة أسواط[١]، وحدّدها بعض الفقهاء بعشرة[٢]، وقال بكراهة الزيادة على ذلك[٣].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك كلّه في عنوان: «تأديب» إن شاء الله تعالى.

والمهمّ هنا بيان أنّ المشروع إجمالاً هو المقدار

(١) عن إسحاق بن عمّار، قال «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما ضربت الغلام في بعض ما يجرم، قال: وكم تضربه؟ قلت: ربما ضربته مئة، فقال: مئة؟! مئة؟! ـ فأعاد ذلك مرّتين، ثمّ قال ـ: حدّ الزنا؟! اتّق الله، فقلت: جعلت فداك، فكم ينبغي لي أن أضربه؟ فقال: واحداً، فقلت: والله لو علم أنّي لا أضربه إلّا واحداً ما ترك لي شيئاً إلّا أفسده، قال: فاثنين، فقلت: هذا هو هلاكي، قال: فلم أزل أُماكسه حتّى بلغ خمسة، ثمّ غضب، فقال: يا إسحاق إن كنت تدري حدّ ما أجرم فأقم الحدّ فيه، ولا تعدّ حدود الله».

الوسائل ٢٨: ٥١، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ١٦٧.

(٣) استشكل صاحب الجواهر في هذا المعنى، فقال: «لم ينقّحوا وجه الجواز في الزيادة لكن على جهة المرجوحيّة، ضرورة أنّه بعد أن كان مقدار ذلك راجعاً إليه، فمع فرض توقّف الأدب عليها لا يجوز له تركها إذا وجب، وإذا لم يتوقّف لم يجز له فعلها، فلا بدّ من حمل ذلك على حال عدم العلم بالحال». الجواهر ٤١: ٤٤٥.

اللازم في التأديب، سواء اعتبرنا في ذلك التحديدات الواردة في النصوص، أو قلنا بالمقدار الذي يحصل به الأدب.

وأمّا ما سوى ذلك فهو تعدٍّ وإسراف في التأديب، وهو موجب للضمان، والحرمان من الميراث إذا أدّى إلى القتل، على بعض الآراء.

هذا مع قطع النظر عن الحرمة التكليفيّة؛ لأنّ تعدّي المقدار اللازم في التأديب، معناه: العقوبة من دون إذن شرعي، وهي حرام.

ضمان المسرف في التأديب:

قال العلّامة: «... ولا خلاف في أنّه لو أسرف في التأديب وشبهه، أو زاد على ما يحصل به الغرض، أو ضرب من لا عقل له من الصبيان، فعليه الضمان...»[1].

بل ادّعى صاحب الجواهر الاتفاق على ضمان الأب والجدّ لو ضربا الابن ضرباً سائغاً، فات منه، ثمّ ألحق بهما المعلّم وغيره بالأولويّة[2].

هذا بالنسبة إلى الضرب السائغ، وهو يدلّ على الضمان في غير السائغ ـ وهو الضرب المسرف فيه ـ بالأولويّة.

ومثل ذلك ضرب الزوجة للتأديب عند نشوزها، فالظاهر لا كلام في الضمان في صورة

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢ : ٣١٨.

(٢) الجواهر ٤١ : ٦٦٩، وانظر المسالك ١٥ : ٥٩.

الإسراف غير المشروع، وإن تردّد بعضهم في الضرب الجائز والمشروع[1].

هذا إذا كان الضرب للتأديب والمصلحة، وأمّا الضرب للتشفّي فلا يجوز، قال صاحب الجواهر ـ بعد الكلام عن تأديب الصبي والمملوك ـ: «ينبغي أن يُعلم أنّ مفروض الكلام في التأديب الراجع إلى مصلحة الصبيّ مثلاً، لا ما يثيره الغضب النفساني، فإنّ المؤدِّب حينئذٍ قد يؤدَّب»[2].

حرمان المسرف في التأديب من الميراث:

لا خلاف في أنّ قتل العمد يمنع من الميراث، فلو كان القاتل وارثاً لم يستحقّ الإرث من المقتول.

أمّا في الخطأ المحض أو الشبيه بالعمد، فقد اختلفوا فيه. ومن جملة الآراء المذكورة: أنّ الشبيه بالعمد ملحق بالعمد في المنع من الميراث[3].

ومن جملة مصاديق الشبيه بالعمد، ما لو ضرب الوالد ولده ضرباً مسرفاً فات منه.

قال الفضل بن شاذان: «لو أنّ رجلاً ضرب ابنه غير مسرفٍ في ذلك يريد تأديبه فَقُتل الابن من ذلك الضرب ورثه الأب، ولم تلزمه الكفّارة؛ لأنّ ذلك للأب؛ لأنّه مأمور بتأديب ولده؛ لأنّه في ذلك

(١) الجواهر ٤١ : ٦٦٩، وانظر المسالك ١٥ : ٥٩.

(٢) الجواهر ٤١ : ٤٤٦.

(٣) تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «ارث».

بمنزلة الإمام يقيم حدّاً على رجل فمات، فلا دية عليه ولا يسمى الإمام قاتلاً. وإن ضربه ضرباً مسرفاً لم يرثه الأب...»[١].

وزاد في الفقيه: «... وكانت عليه الكفّارة».

وممّن ألحق شبيه العمد بالعمد، ابن الجنيد ـ على ما نُقل عنه[٢] ـ والعلّامة في القواعد[٣]، وولده في الإيضاح[٤]، والشهيد الثاني في الروضة[٥].

واكتفى بعضهم بنقل عبارة الفضل بن شاذان ولم يعلّق عليها، كالشهيد في الدروس[٦] والفاضل الاصفهاني[٧].

الإسراف في عقوبة الحيوانات:

يترتّب على الإسراف في عقوبة الحيوانات الحكم التكليفي ـ أي الكراهة أو الحرمة ـ والحكم الوضعي، أي الضمان:

١ ـ الحكم التكليفي:

جاء في بداية الهداية ـ ضمن بيان أحكام

(١) أنظر: الكافي ٧: ١٤٢، باب ميراث القاتل، ذيل الحديث ١٠. والفقيه ٤: ٣٢٠، باب ميراث القاتل، ذيل الحديث ٥٦٩٠ مع اختلاف يسير.

(٢) المختلف (الحجريّة): ٧٤٣.

(٣) القواعد ٢: ١٦٣.

(٤) إيضاح الفوائد ٤: ١٨٢.

(٥) الروضة البهيّة ٨: ٣٥.

(٦) الدروس ٢: ٣٤٧.

(٧) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٨١.

الدواب ـ: «ولا يجوز أنْ يكلّفها ما لا تطيق، ولا لعنها، ولا ضربها مع عدم الحاجة»[١].

وورد في لبّ الوسائل: «ويكره ضرب الدابّة على وجهها فورد: "لكلّ شيءٍ حرمةٌ، وحرمة البهائم في وجوهها"، وعن النبيّ ﷺ: "للدابّة على صاحبها خصال ـ إلى أن قال: ـ ولا يضرب وجهها؛ فإنّها تسبّح بحمد ربّها، ولا يقف على ظهرها إلّا في سبيل اللّه، ولا يحمّلها فوق طاقتها، ولا يكلّفها من المشي إلّا ما تطيق" وروي: أنّه "حجّ عليّ بن الحسين عليه السلام فالتاثت عليه الناقة في سيرها، فأشار إليها بالقضيب ثمّ قال: آه، لولا القصاص! وردّ يده عنها"»[٢].

٢ ـ الحكم الوضعي:

قال العلّامة: «ويضمن الراعي بتقصيره، بأن ينام عن السائمة أو يغفل عنها، أو يتركها تتباعد، أو تغيب عن نظره، أو يضربها بإسراف، أو في غير موضع الضرب، أو لا لحاجة...»[٣].

وقال المحقّق الثاني معلّقاً على كلام العلّامة: «وكذا كلّ ما أشبه ذلك، للتقصير في الحفظ أو تعدّي ما يجوز»[٤].

والحكم الوضعي ـ وهو الضمان هنا ـ يختصّ بغير المالك.

(١) و (٢) بداية الهداية ولبّ الوسائل ١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٣) القواعد ١: ٢٣٥، وانظر: مفتاح الكرامة ٧: ٢٧٣.

(٤) جامع المقاصد ٧: ٢٨١.

إسراف الأولياء والأُمناء :

والمقصود من الأولياء : الأب والجدّ والوصيّ والقيّم ونحوهم، ومن الأُمناء : الوكيل والأجير والشريك والعامل ـ في المضاربة ـ والملتقط والزوجة ونحوهم.

وفيما يلي نبحث عن حكم كلّ واحد بصورة مستقلّة :

أوّلاً ـ إسراف الأب في مال الولد :

والكلام عن ذلك يقع في جانبين :

١ ـ أكل الأب من مال ولده :

المعروف بين الفقهاء إجمالاً عدم جواز أخذ الوالد من مال الولد إلّا إذا كان الولد موسراً ولم ينفق على والده النفقة الواجبة، فيجوز للوالد أن يأخذ منه ما يحتاج إليه مقتصداً من دون إسراف[١].

فقد روى محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «سألته عن الرجل يحتاج إلى مال ابنه، قال : يأكل منه ما شاء من غير سرف»[٢] وفي رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال : «ما أُحبّ أن يأخذ من مال ابنه إلّا ما احتاج إليه ممّا لا بدّ منه، إنّ الله لا يحبّ الفساد»[١].

وهناك روايات أُخرى تدلّ على الجواز مع عدم الحاجة، لكن لم يعمل بها المشهور، وهي مخالفة للقواعد العامّة.

٢ ـ تصرّف الأب في مال الولد لنفع الولد :

وأمّا إذا كان التصرّف لنفع الولد ـ كما إذا كان صغيراً ـ فالمعروف لزوم مراعاة مصلحة الطفل، بل استظهر بعضهم كونه إجماعيّاً[٢].

لكن ذهب جماعة إلى كفاية عدم المفسدة في التصرّف، فلو لم يكن في التصرّف مفسدة للطفل جاز وإن لم تكن فيه مصلحة له[٣].

وقد تقدّم بيان ذلك في عنوان «أب».

وعلى القولين لا يجوز التصرّف المنتهي إلى الإسراف المستلزم للفساد، كما هو كذلك غالباً.

---

(١) أُنظر : النهاية : ٣٥٩ ـ ٣٦٠، والمهذّب ١ : ٣٤٨، والسرائر ٢ : ٢٠٧، والتذكرة (الحجريّة) ١ : ٥٨٤، والحدائق ١٨ : ٢٧٩، والجواهر ١٧ : ٢٧٦ ـ ٢٧٨، ومستند العروة (الحجّ) ١ : ٢٠٥ ـ ٢٠٨.

(٢) الوسائل ١٧ : ٢٦٢، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٧ : ٢٦٢، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) أُنظر مفتاح الكرامة ٤ : ٢١٧، فإنّه قال ـ بعد قول العلّامة : «وإنّما يصحّ بيع من له الولاية مع المصلحة للمولّى عليه» ـ : «هذا الحكم إجماعيّ على الظاهر».

(٣) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣ : ٥٤٠، فإنّه قال : «ولكن الأقوى كفاية عدم المفسدة وفاقاً لغير واحد من الأساطين الذين عاصرناهم»، وانظر : شرح القواعد (للشيخ الكبير كاشف الغطاء) مخطوط : ٧١، والجواهر ٢٢ : ٣٣٢، وتبعهم جماعة ممّن تأخّر عنهم، أُنظر عنوان «أب».

ثانياً ـ إسراف الوصيّ والقيّم :

والكلام عن ذلك يقع في جانبين :

١ ـ أكل الوصيّ والقيّم من مال اليتيم :

إذا جَعل الأبُ أو الجدّ وصيّاً أو قيّماً على أولاده الصغار، فإمّا أن يعيّن له أُجرة لعمله أو لا، وعلى الصورة الثانية إمّا أن يقصد التبرّع أو لا.

فإن عيّن له أُجرة أو قصد الوصيّ التبرّع بالعمل، فلا كلام، وإن لم يكن أحد الأمرين، ففي كيفيّة أكله من مال اليتيم أقوال :

١ ـ أن يأخذ من مال اليتيم أجرة المثل، أي أُجرة مثل من يقوم بعمله.

٢ ـ أن يأخذ قدر حاجته وكفايته من غير إسراف ولا تقتير.

٣ ـ أن يأخذ أقلّ الأمرين، فإن كانت أُجرة المثل أقلّ من قدر حاجته، اكتفى بها، وإن كانت أكثر اكتفى بمقدار حاجته.

وهناك أقوال أُخر، كالتفصيل بين الوصيّ الغني وغيره[١].

والأصل في ذلك كلّه قوله تعالى : ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتامى حَتّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ وَلا تَأْكُلُوها إِسْرافاً وَبِداراً أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[١].

والمعروف ما لا إسراف فيه ولا تقتير[٢].

وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه.

٢ ـ الإنفاق على اليتيم :

لا بدّ للوصيّ والقيّم أن يراعي جانب الاقتصاد وعدم الإسراف والتقتير في الإنفاق على اليتيم. قال العلّامة : «مسألة : وينفق الوصي بالمعروف من غير إسراف ولا تقتير، فإن أسرف ضمن الزيادة»[٣].

وقال المحقّق الثاني : «... وكذا ينفق عليه بالمعروف من غير إسراف ولا تقتير، فإن أسرف ضمن الزيادة...»[٤].

ثالثاً ـ إسراف الزوجة في مال زوجها :

يجوز للمرأة ـ إذا امتنع الزوج من القيام بنفقتها ـ أن تأخذ من ماله ما يكفيها وولدها بالمعروف دون إسراف؛ لما روي من : «أنّ هنداً جاءت إلى رسول اللّه ﷺ فقالت : يا رسول اللّه إنّ أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بنيَّ إلّا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل عليَّ في ذلك من جناح ؟ فقال رسول اللّه ﷺ :

---

(١) أُنظر : النهاية : ٣٦١، والمبسوط ٢ : ١٦٣، والخلاف ٣ : ١٧٩، المسألة ٢٩٥، والسرائر ٢ : ٢١١، والمختلف ٥ : ٣٤ ـ ٣٥، وجامع المقاصد ١١ : ٣٠١ ـ ٣٠٢، والمسالك ٦ : ٢٧٥، وغيرها.

(١) النساء : ٦.

(٢) جامع المقاصد ١١ : ٣٠٢.

(٣) التذكرة (الحجريّة) ٢ : ٥١٢.

(٤) جامع المقاصد ١١ : ٢٨٨.

خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك»[١].

قال الشيخ الطوسي بعد ذكر الخبر:

«وفي الخبر فوائد:

منها: أنّ للمرأة أن تبرز في حوائجها عند الحاجة وتستفتي العلماء فيما يحدث لها، وأنّ صوتها ليس بعورة، لأنّ النبيّ ﷺ سمع صوتها فلم ينكره.

ومنها: أنّ للمرأة أن تلي النفقة على وُلدها، وأنّ لها النفقة، ولولدها النفقة، وأنّ النفقة قدر الكفاية، وأنّ الكفاية بالمعروف...»[٢].

وتقدّم: أنّ المعروف ما لا إسراف فيه ولا تقتير[٣].

ومثله قال في المسالك[٤].

رابعاً ـ إسراف العامل في مال المضاربة:

المعروف بين فقهائنا: أنّ نفقة العامل في المضاربة على رأس المال لا على نفسه[٥].

والمقصود من النفقة ما ينفقه لأجل التجارة وحصول الربح.

وقيّدوها بأن تكون على وجه القصد لا الإسراف ولا التقتير، فإن أسرف ضمن، ولكن إن قتّر لم يحسب له شيء.

قال الشهيد الثاني: «والمراد بالنفقة ما يحتاج إليه فيه من مأكول وملبوس ومشروب ومركوب وآلات ذلك، كالقربة والجوالق، وأجرة السكن ونحو ذلك. ويراعي فيها ما يليق بحاله عادة على وجه الاقتصاد، فإن أسرف حسب عليه، وإن قتّر لم يحتسب له، لأنّه لم ينفق ذلك...»[١].

وبهذا المضمون قال غيره[٢].

خامساً ـ إسراف سائر الأُمناء:

القاعدة العامّة في الأمين[٣]: أنّه لا يضمن ما يتلف في يده إلّا مع الإفراط أو التفريط. وادّعى

---

(١) صحيح مسلم ٣: ١٣٣٨، الباب ٤ من كتاب الأقضية، الحديث ١٧١٤.

(٢) المبسوط ٦: ٣، وقال في النهاية: «ولا يجوز للمرأة أن تأخذ من بيت زوجها من غير أمره وإذنه، إلّا المأدوم فقط، فإنّ ذلك مباح لها أن تتصرّف فيه وتهب لمن تشاء ما لم يؤدّ ذلك إلى الإسراف والضرر بزوجها». النهاية: ٣٦٠.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٤١.

(٤) المسالك ٨: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٥) وللشيخ الطوسي قول بأنّه على العامل، أُنظر المبسوط ٣: ١٧٢.

(١) المسالك ٤: ٣٤٨.

(٢) أُنظر: النهاية: ٤٣٠، والسرائر ٢: ٤٠٨، والمختلف ٦: ٢٤٢، والروضة ٤: ٢١٤، والجواهر ٢٦: ٣٤٦، والعروة الوثقى: كتاب المضاربة، المسألة ١٤، ١٥ و ١٦، والمستمسك ١٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٨، ومباني العروة (المضاربة): ٧٠ ـ ٧١.

(٣) المراد من الأمين من كانت يده يداً أمينة مقابل من كانت يده يداً عدوانيّة، فالأوّل مثل المستأجر والوكيل والمستعير والملتقط والودعي ونحوهم، والثاني مثل الغاصب ونحوه.

صاحب الجواهر الإجماع على ذلك في عدّة مواطن[1]، وكأنّه من المسلّمات إجمالاً.

وبناءً على ذلك لو أسرف المستأجر في الاستفادة من العين المستأجرة وأدّى ذلك إلى عطبها، أو أسرف الأجير في عمله، كما إذا أوقد الأجير على الخبز ـ أي الخبّاز ـ ناراً كثيرةً فاحترق الخُبز، أو ألصقه قبل وقته، أو جعله في التنّور طويلاً حتّى احترق، أو أسرف المؤدّب في ضرب الطفل، أو الراعي في ضرب الحيوان، أو الخيّاط أو البنّاء أو الطبيب أو غيرهم في أعمالهم وأدّى ذلك إلى التلف فهم يضمنون حينئذٍ[2].

وكذا الوكيل الذي وُكّل في حفظ متاع أو حيوان، أو وُكّل في بيعه أو إجارته، ونحو ذلك من التصرّفات، فإن أسرف ـ بنحوٍ ما ـ فيها وأدّى ذلك إلى عطبها فهو ضامن.

وكذا الأمر في العارية والوديعة واللقطة، حيث يكون المستعير والودعي والملتقط أميناً لا يضمن إلّا مع الإفراط أو التفريط في حفظ العين المستعارة، والوديعة، واللقيط أو اللقطة[3].

---

(١) أُنظر الجواهر ٢٧ : ١٨٣، ٢١٥، وموارد أُخرى.

(٢) ذكر أكثر هذه الأمثلة العلّامة، أُنظر التذكرة (الحجريّة) ٢ : ٣١٩، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إجارة».

(٣) اللقيط : هو الإنسان الذي يلتقطه إنسان آخر، واللقطة هي الشيء ـ غير الإنسان ـ الذي يلتقطه الإنسان.

الحجر على المسرف :

أحدُ أسباب الحجر الإسرافُ ـ بمعنى التبذير ـ الناشئ من السفه.

قال العلّامة : «ويمنع السفيه ـ وهو المبذّر لأمواله في غير الأغراض الصحيحة ـ عن التصرّف في ماله، فلو باع أو وهب أو أقرّ بمالٍ أو أقرض، لم يصحّ مع حجر الحاكم عليه ...»[1].

واختلفوا في أنّ مجرّد السفه موجبٌ للمنع من التصرّف، أو يتوقّف على حجر الحاكم؟ وهو بحث موكول إلى محلّه[2].

ومن أسباب الحجر الصِغَر، فالصغير محجور عليه إلى أن يبلغ ويتحقّق فيه الرشد.

وعرّفوا الرشد بأنّه : «إصلاح المال» أو «العقل وإصلاح المال» أو «كيفيّة نفسانيّة تمنع من إفساد المال» أو «ملكة نفسانيّة تقتضي إصلاح المال وتمنع من إفساده وصرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء»[3].

وعلى جميع التعاريف المتقدّمة يكون إفساد المال مخالفاً للرشد، فالتبذير الذي هو إفساد للمال يكون مخالفاً للرشد.

ولذلك يدور الحجر وعدمه مدار الرشد وعدمه، قال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام

---

(١) إرشاد الأذهان ١ : ٣٩٦، وبهذا المضمون قال غيره.

(٢) الجواهر ٢٦ : ٩٤.

(٣) نقل هذه التعاريف صاحب الجواهر، ثمّ اختار إحالة معرفته على العرف، أُنظر الجواهر ٢٦ : ٤٨ ـ ٤٩.

المحقّق ـ: «لا خلاف في أنّه لو فُكّ حجره بحصول الرشد، ثمّ عاد مبذّراً وقلنا بتحقّق السفه به حجر عليه، ولو زال فُكّ حجره، ولو عاد عاد الحجر عليه وهكذا دائماً؛ ضرورة اقتضاء وجود العلّة وجود المعلول كنفيها...»[1].

مظانّ البحث :

ليس للبحث عن الإسراف موضع خاصّ، بل يتعرّض له الفقهاء ضمن أبحاثهم من كتاب الطهارة إلى كتاب القصاص والديات كما هو ظاهر ممّا قدّمناه.

أسرى

راجع : أُسارى.

أُسطوانة

لغة :

السارية والعمود[2] الذي يعتمد عليه البناء.

(١) الجواهر ٢٦ : ١٠١.

(٢) أُنظر : لسان العرب : «سطن»، والمعجم الوسيط : «اسطوانة».

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

أوّلاً ـ ذكر الفقهاء حكم صلاة المأموم إذا كان بينه وبين الإمام اسطوانة، يراجع تفصيله في عنوان «جماعة».

ثانياً ـ وذكروا أيضاً حكم الاستناد إلى الاسطوانة وما شابهها أثناء الصلاة، وقد تقدّم ما يناسبه في العنوانين: «استقلال» و «استناد»، وسوف يأتي أيضاً في عنوان «قيام».

ثالثاً ـ ورد الأمر بالعبادة عند بعض الاسطوانات في المساجد وخاصّة مسجد النبيّ ﷺ نشير إلى أهمّها، وهو : اسطوانة التوبة.

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «ويستحبّ لمن له مقام بالمدينة أن يصوم ثلاثة أيام: الأربعاء، والخميس، والجمعة، ويصلّي ليلة الأربعاء عند اسطوانة أبي لبابة، وهي اسطوانة التوبة ـ التي ربط بها أبو لبابة نفسه ليتوب اللّه ورسوله عليه[1]

(١) اختلفت الروايات في ذنب أبي لبابة، ففي بعضها أنّه كان تخلّفه عن الاشتراك في غزوة تبوك، وفي بعضها الآخر أنّه كان إفشاءَ حكمِ رسول اللّه ﷺ في بني قريظة لهم.

ومهما كان السبب، فإنّه ربط نفسه بالاسطوانة وبقي أيّاماً حتّى تاب اللّه عليه، فأراد أن يتصدّق بماله كلّه =

ويقعد عندها يوم الأربعاء ويأتي ليلة الخميس الاسطوانة التي تلي مقام رسول اللّه ﷺ ومصلاّه ويصلّي عندها.

ويصلّي ليلة الجمعة عند مقام النبيّ ﷺ.

ويستحبّ أن يكون هذه الثلاثة أيّام معتكفاً في المسجد، ولا يخرج منه إلّا لضرورة»[١].

وهذا المضمون وارد عن أبي عبد اللّه عليه السلام[٢]، وذكره أكثر الفقهاء في بحثي الصوم في السفر وقسم الزيارات من الحجّ[٣].

= فنهاه النبيّ ﷺ ثمّ رضي ﷺ بأن يتصدّق بثلث ماله.

والآيات التي نزلت فيه هي قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الأَعْرابِ مُنافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ المَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ... * وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً... ﴾. التوبة: ١٠١ ـ ١٠٣.

(١) النهاية: ٢٨٧، ومثله قال في المبسوط ١: ٣٨٦.

(٢) الوسائل ١٤: ٣٥٠، الباب ١١ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

(٣) أنظر ـ مثلاً ـ السرائر ١: ٦٥٢، والشرائع ١: ٢٧٩، والقواعد ١: ٩١، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٥٨٦، والدروس ٢: ٢٠، والمسالك ٢: ٣٨٤، والمدارك ٦: ١٥٢ و ٨: ٢٨٢، والحدائق ١٣: ٢٠١، والجواهر ١٦: ٣٣٩ ـ ٣٤٠، و ٢٠: ١٠٦ ـ ١٠٧ وغيرها.

إسفار

لغة:

من أسْفَرَ، يقال: أسْفَرَ الصبحُ: إذا انكشف وأضاء.

وأصله من السَفْر بمعنى الكشف، يقال: سَفَرَ البيتَ سَفْراً، أي كنسه.

ومنه: سَفَرت المرأة، بمعنى كشفت عن وجهها، فهي سافر[١].

اصطلاحاً:

ورد في كلمات الفقهاء بالمعنيين المتقدّمين إجمالاً، إلّا أنّهم اختلفوا في تحديده بالمعنى الأوّل:

فقيل: إنّ الإسفار هو شدّة إضاءة الفجر[٢].

وقيل: إنّ المراد من الإسفار، والتنوير، والإضاءة، وتجلّل الصبح السماءَ ـ وهي عناوين واردة في الروايات ـ أمر واحد. وهو إضاءة السماء من جميع الجوانب والأطراف[٣].

وقيل: إنّ المراد من الإسفار في النصوص هو

(١) أنظر: الصحاح، والنهاية، ومعجم مقاييس اللغة، ولسان العرب: «سفر».

(٢) الحبل المتين: ١٤٤.

(٣) قاله السيّد الخوئي، أنظر التنقيح (الصلاة) ١: ٢٢٧.

ظهور الحمرة المشرقيّة[١].

لكن اعترض عليهم: بأنّ الموجود في الروايات هو الإسفار، والتنوير، والإضاءة، وتجلّل الصبح السماء، وليس فيها الحمرة في المشرق[٢].

نعم، تظهر الحمرة بعد الإسفار والتنوير[٣].

وقد يضاف الإسفار إلى الفجر، فيقال: إسفار الفجر[٤]، ويراد به طلوعه والإضاءة في الجملة، المقابل للتغليس[٥].

والظاهر أنّه لو أُطلق ولم يقيّد ينصرف إلى الأخير.

الأحكام:

تعلّقت أحكام بالإسفار بمعنييه، نشير إلى أهمّها إجمالاً:

أوّلاً ـ الأحكام المتعلّقة بإسفار الصبح:

١ ـ تحديد انتهاء الليل ودخول النهار بالإسفار:

حدّد بعض الفقهاء انتهاء الليل وابتداء النهار بإسفار الصبح، قال السيّد المرتضى: «الليل: امتداد الظلام من أوّل ما يسقط قرص الشمس إلى أن يسفر الصبح» وقال أيضاً: «النهار: امتداد ضياء الشمس وحركتها على وجه الأرض إلى أن تغرب»[١].

لكن قال العلّامة ـ في بحث الإجارة ـ: «ولو قال نهاراً فهو من الفجر إلى الغروب، وليلاً إلى طلوع الفجر»[٢].

وربما يفرّق بين يوم الصوم ويوم الإجارة، فالأوّل من الفجر، والثاني من إسفار الصبح أو طلوع الشمس[٣].

٢ ـ تحديد صلاة الفجر ونافلته بالإسفار:

لا خلاف في أنّ أوّل وقت صلاة الفجر هو الفجر الصادق. وإنّما الاختلاف في نهايته، وفيه قولان:

الأوّل ـ أنّ نهاية وقت المختار هو الإسفار (الحمرة المشرقيّة) ونهاية وقت المضطرّ هو طلوع الشمس.

(١) نسبه السيّد العاملي إلى جماعة من الأصحاب، أنظر مفتاح الكرامة ٢: ٣٠، وانظر الجواهر ٧: ١٦٩، والمستمسك ٥: ٦٥. وإنّما قالوا ذلك عند بيان وقت الصبح.

(٢) أُنظر: الجواهر ٧: ١٦٩، ومصباح الفقيه ٢: ٥٤، والمستمسك ٥: ٦٤ـ ٦٥، والتنقيح (الصلاة) ١: ٢٢٧.

(٣) التنقيح (الصلاة) ١: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٤) ومنه حديث: «أسفروا بالفجر، فإنّه أعظم للأجر». أُنظر: مسند أحمد ٤: ١٤٢، رقم الحديث ١٧٢٦١ من حديث رافع بن خديج، وسنن النسائي ١: ٢٧٢، كتاب المواقيت: الإسفار.

(٥) أُنظر الحدائق ٦: ٢٠٧، والتغليس الخروج آخر الليل، من الغَلَس وهو ظلام آخر الليل، لسان العرب: «غلس».

(١) رسائل السيّد المرتضى (رسالة الحدود والحقائق) ٢: ٢٨١ و ٢٨٧.

(٢) القواعد ١: ٢٣٣، وانظر مفتاح الكرامة ٧: ٢٤٢.

(٣) أُنظر مصباح الفقيه ٢: ٥٤.

ذهب إليه ابن عقيل والشيخ في بعض كتبه وتبعهما بعضٌ آخر.

الثاني ـ أنّ نهاية وقت فضيلة صلاة الفجر هو الإسفار، ونهاية وقت الإجزاء هو طلوع الشمس.

وهذا هو الرأي المشهور.

وأمّا نافلة الفجر ففيها خلاف من حيث مبدأ وقتها ونهايته، والمشهور أنّ نهاية وقتها هو ظهور الحمرة المشرقيّة[١].

وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

تنبيه :

يستحبّ التغليس في صلاة الفجر، أي الإتيان بها قبل الإسفار وحال الظلمة[٢].

ويستحبّ أيضاً تأخير صلاة الفجر إلى إسفاره، أي إسفار الفجر وانكشافه لا إسفار الصبح والنهار، فلا منافاة بين الاستحبابين[٣].

٣ ـ استحباب الإفاضة من المشعر بعد الإسفار :

يستحبّ لغير الإمام الإفاضة من المشعر الحرام إلى منى بعد الإسفار وقبل طلوع الشمس، على المشهور، وفيه قول بوجوب الإفاضة بعد طلوع الشمس[١].

ثانياً ـ الأحكام المتعلّقة بإسفار الوجه :

١ ـ إسفار المرأة وجهها في الصلاة :

يجب على المرأة أن تستر جميع بدنها في الصلاة عدا الوجه والكفّين والقدمين على تفصيل مذكور في محلّه.

وقد تقدّم بعض الكلام فيه في عنوان «استتار».

والمقدار المستثنى في الوجه هو الذي يجب غسله في الوضوء[٢].

وورد : أنّ إسفار وجهها أفضل، ففي موثّق سماعة، قال : «سألته عن المرأة تصلّي متنقّبة، قال : إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به وإن أسفرت فهو أفضل»[٣].

بل أفتى جملة من الفقهاء بكراهة ستر وجهها إذا لم يمنع من القراءة وإلّا حرم، وكذا لو تلثّم

---

(١) أنظر : الحدائق ٦ : ٢٠١، والجواهر ٧ : ١٦٠ و ١٦٨ و ٢٣٧، والمستمسك ٥ : ٤٨ و ١١٠ ـ ١١١، والتنقيح (الصلاة) ١ : ١٨٩، ٢٢٧ و ٣٦٩.

(٢) أنظر : المستمسك ٥ : ١٠٠، والتنقيح (الصلاة) ١ : ٣٢٩.

(٣) أنظر الحدائق ٦ : ٢٠٧.

---

(١) أنظر : المنتهى (الحجريّة) ٢ : ٧٢٦ و ٧٢٩، والتذكرة ٨ : ٢١١، والحدائق ١٦ : ٤٥٦ ـ ٤٥٩، والجواهر ١٩ : ٩٨.

(٢) أنظر : المستمسك ٥ : ٢٥٧، وبمتنه العروة الوثقى.

(٣) الوسائل ٤ : ٤٢١، الباب ٣٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

الرجل[1].

٢ ـ إسفار وجهها في الإحرام :

صرّح الفقهاء : بأنّه لا يجوز للمرأة أن تستر وجهها بالنقاب ونحوه، بل عليها أن تسفر عن وجهها، وادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[2].

راجع : إحرام / السادس عشر.

٣ ـ إسفار وجهها عند الشهادة :

يجب أن يكون مستند الشهادة العلم أو ما يقوم مقامه من الحجج الشرعيّة كالبيّنة ونحوها، فإذا أراد شخص أن يشهد على امرأة ـ سواء عند تحمّل الشهادة أو أدائها ـ فلا بدّ من أن يحصل له العلم بأنّها فلانة أو تقوم البيّنة على ذلك. ويحصل العلم بها إمّا بسماع صوتها إذا كان يعرف صوتها أو بالإسفار عن وجهها ورؤيتها.

قال الشيخ في النهاية : «وإذا شهد على امرأة وكان يعرفها بعينها، جاز له أن يشهد عليها وإن لم يرَ وجهها، فإن شكّ في حالها لم يجز له أن يشهد إلّا بعد أن تسفر عن وجهها ويتبيّنها بصفتها، فإن عرفها من يثق به جاز له أن يشهد وإن لم تسفر أيضاً عن وجهها. غير أنّ الأحوط ما قدّمناه»[3].

وبهذا المضمون قال غيره ممّن تعرّض للموضوع إجمالاً[4].

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الصلاة :

أ ـ مواقيت الصلاة : وقت صلاة الفجر ونافلته.

ب ـ لباس المصلّي : وجوب الستر في الصلاة.

٢ ـ كتاب الحجّ :

أ ـ تروك الإحرام.

ب ـ الوقوف بالمشعر.

٣ ـ كتاب الإجارة : تعيين المنفعة ومدّة الإجارة، ويبحث فيه أحياناً بالمناسبة عن مقدار الليل والنهار.

٤ ـ كتاب الشهادة : اشتراط العلم في مستند الشهادة.

٥ ـ كتاب القضاء : الدعوى على المرأة.

---

(١) أنظر : المنتهى (الحجريّة) ١ : ٢٣٥، والتذكرة ٢ : ٤٩٩، وجامع المقاصد ٢ : ١٠٨ ـ ١٠٩، والمدارك ٣ : ٢٠٧ ـ ونسب ذلك إلى المشهور ـ والحدائق ٧ : ١٤٢، وغيرها.

(٢) أنظر : التذكرة ٧ : ٣٣٧، والمدارك ٧ : ٣٥٩، والذخيرة : ٦٠٢، وكشف اللثام ٥ : ٣٩٣، والحدائق ١٥ : ١٢٩، والرياض ٦ : ٣٢٨، والجواهر ١٨ : ٣٨٩، وغيرها.

(١) النهاية : ٣٢٨.

(٢) أنظر : السرائر ٢ : ١٢٦، والمختصر النافع : ٢٨٩، والقواعد ٢ : ٢٣٩، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣ : ١٣٥، والرياض (الحجريّة) ٢ : ٤٥١.

إسقاط

لغة :

مصدر أسقط، وهو من سقط بمعنى وقع. يقال : أسقطتِ الحاملُ، أي ألقت سقْطاً، والسقْط : الولد ـ ذكراً كان أو أنثى ـ يسقط قبل تمامه وهو مستبين الخلق[1].

ويقال أيضاً : أسقط فلانٌ من الحساب، إذا ألقى منه[2].

اصطلاحاً :

وردت كلمة الإسقاط عند الفقهاء مضافة إلى بعض العناوين، من قبيل : الجنين، والتكليف، والعقاب، والحقّ ونحوها :

١ ـ إسقاط الجنين : ويراد به الإجهاض، وهو إلقاء الحامل جنينها، سواء كان بتسبيبها أو بتسبيب غيرها.

ويترتّب على ذلك أحكام كثيرة، ومن جملتها مسائل مستحدثة.

وسوف يأتي الكلام عن هذا الموضوع في عنوان « جنين » إن شاء اللّه تعالى.

(١) المصباح المنير : « سقط ».

(٢) لسان العرب : « سقط ».

٢ ـ إسقاط التكليف : وهو رفع التكليف عن المكلّف بعد ثبوته.

وفُرّق بين الإسقاط والأداء والامتثال : بأنّ الأوّل أعمّ من الثاني، والثاني أعمّ من الثالث :

لأنّ امتثال الأمر هو إتيان المأمور به من جهة أمر الآمر به.

وأداء الواجب هو إتيان الفعل المأمور به سواء أُتي به من جهة موافقة الأمر أو لغيره من الجهات.

وإسقاط الواجب يحصل بكلٍّ من الوجهين المذكورين، وبالإتيان بما يرتفع به متعلّق الحكم، بحيث لا يبقى تكليف، وذلك كالدين، فإنّ الواجب أداؤه، فلو تبرّع بدفعه شخص آخر سقط وجوب أداء الدين؛ لارتفاع موضوعه وهو الدين، لكن لم يصدق الامتثال لأمر المولى، كما لا يصدق الأداء أيضاً[1]؛ لأنّ المكلف لم يأت به بنيّة إتيان المأمور به من جهة الأمر به، ولم يأت به بذلك القصد أو بغيره وإنّما دفع الدين غيره فارتفع موضوع « وجوب أداء الدين ».

ومن أمثلة ارتفاع الموضوع، ما لو وجب إنقاذ الغريق، فهمّ المكلّف بذلك، لكن مات الغريق قبل أن يصل إليه، فيسقط الوجوب، ولم يصدق هنا الامتثال ولا الأداء.

٣ ـ إسقاط العقاب : والعقاب إمّا أُخروي أو

(١) هداية المسترشدين : ٢٤٠.

دنيوي، فالعقاب الأُخروي يسقط بالغفران؛ لأنّ الغفران: «إسقاط العقاب المستحقّ»[١] وهو يحصل بحصول أسبابه: كالتوبة والشفاعة ونحوهما.

راجع: استغفار، توبة، شفاعة.

وأمّا العقاب الدنيوي، كالحدّ والتعزير والكفّارة، فإنّها تسقط في موارد خاصّة مذكورة في محلّها، مثل سقوط حدّ الرجم عمّن أقرّ بالزنا ففرّ أثناء الرجم بخلاف من قامت عليه البيّنة[٢]، فإنّه لا يسقط عنه، ومثل إسقاط الإمام الحدّ عمّن أقرّ بالزنا ثمّ تاب ـ دون من قامت عليه البيّنة ـ فإنّ الإمام مخيّر بين إقامة الحدّ عليه وإسقاطه عنه[٣]، نعم لو تاب قبل قيام البيّنة سقط عنه الحدّ[٤].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في موارده إن شاء الله تعالى.

٤ ـ إسقاط الحقّ: والحقّ تارة يراد منه المعنى الخاصّ المقابل للملك والحكم، مثل حقّ الشفعة، وحقّ التحجير، وحقّ الخيار، ونحوها من الحقوق.

وتارة يراد منه معنى أعمّ، بحيث يشمل مثل الإبراء من الدين.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «حقّ» إن شاء الله تعالى، حيث يبحث فيه تفصيلاً عن ماهية الحقّ وقابليّته للإسقاط والمعاوضة، وهل في الحقوق ما لا يقبل الإسقاط أو لا؟ وهل يعود الحقّ بعد إسقاطه أو لا؟ ونحوها من البحوث.

وقد تقدّم ما يناسب الموضوع في عنوان «إبراء» فليراجع.

(١) رسالة الحدود (للنيسابوري المقري): ٦١.

(٢) أنظر الجواهر ٤١: ٣٤٩.

(٣) أنظر الجواهر ٤١: ٢٩٣.

(٤) الجواهر ٤١: ٣٠٧.

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

١ ـ كتاب المتاجر (أو المكاسب): أوّل مباحث البيع، خاصّةً في كتب المتأخّرين، كالشيخ الأنصاري ومن بعده، حيث تكلّموا في موضوع «الحقّ» وما يرتبط به.

٢ ـ الكلام عن الإبراء في مواطن متعدّدة.

٣ ـ كتاب الديات: في موضوع دية الجنين وحكم إسقاطه.

ثانياً ـ علم الكلام:

البحث في التكليف والعقاب والثواب والغفران، ونحوها ممّا يرتبط بالموضوع.

إسكار

لغة:

من أسكرَ، يقال: أسكره الشراب، أي أزال عقله، والاسم السُّكْر[١].

(١) المصباح المنير: «سكر».

اصطلاحاً :

الظاهر ليس لهم فيه اصطلاح جديد، بل يريدون به نفس إزالة العقل، نعم أحال بعضهم معرفته على العرف.

قال صاحب الجواهر في تعريف المسكر : «يرجع فيه إلى العرف كغيره من الألفاظ وإن قيل : هو ما يحصل معه اختلال الكلام المنظوم وظهور السرّ المكتوم، أو ما يغيّر العقل ويحصل معه سرور وقوّة النفس في غالب المتناولين، أمّا ما يغيّر العقل لا غير فهو المُرقِد إن حصل معه تغيّب الحواسّ الخمس، وإلّا فهو المفسد للعقل كما في البنج والشوكران[1]. ولكن التحقيق ما عرفته[2]، فإنّه الفارق بينه وبين المرقِد والمخدِّر ونحوهما ممّا لا يُعدُّ مسكراً عرفاً»[3].

الأحكام :

الإسكار صفة توجب حرمةَ الشيء الذي توجد فيه، ونجاستَه إذا كان مائعاً، وإيجابه الحدّ، وخروجَ متناوله عن الأهلية إجمالاً.

وسوف يأتي تفصيل أحكامه في عنوان «مسكر» إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) الشُّوكران أو الشَّيكران : ضربٌ من النبت. القاموس المحيط : «شكر».

(٢) أي الإحالة على العرف.

(٣) الجواهر ٤١ : ٤٤٩.

إسكان

لغة :

مصدر أسكن، وأسكنه الدار والمسكن جعله يسكنه[1].

اصطلاحاً :

تارةً يراد منه المعنى اللغوي نفسه، كما في إسكان الزوجة، وتارةً يراد منه معنىً فقهيٌّ خاصٌّ، وهو : عقدٌ فائدته التسلّط على استيفاء المنفعة تمام المدّة المشترطة مع بقاء الملك على ملك مالكه، كأن يقول : «أسكنتك هذه الدار مدّة كذا» فإذا قبل تمّ العقد[2].

وسوف يأتي الكلام عن الثاني في عنوان «سكنى» إن شاء اللّه تعالى.

الأحكام :

تترتّب على الإسكان بالمعنى الأوّل بعض الأحكام، نشير إلى أهمّها إجمالاً ونحيل تفصيله على الموضع المناسب إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) المعجم الوسيط : «سكن».

(٢) أُنظر الجواهر ٢٨ : ١٣٣ ـ ١٣٦.

إسكان الزوجة :

الزوجة إمّا هي زوجة فعلاً، أو مطلّقة، أو متوفّى عنها زوجها، ولكلٍّ منهن حكمها الخاصّ بها :

١ ـ إسكان الزوجة الموجودة فعلاً :

من الحقوق الواجبة على الزوج حقّ إسكان الزوجة؛ لقوله تعالى : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلا تُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾[١]، ولأنّه من النفقة الواجبة.

ويشترط في استحقاق الزوجة حقّ السكنى ـ كسائر النفقات الواجبة ـ أمران :

الأوّل ـ أن يكون الزواج دائماً، فلا سكنى للمتمتّع بها، كما لا نفقة لها.

الثاني ـ التمكين الكامل بحيث لا تخصّ موضعاً ولا وقتاً للاستمتاع بها[٢].

ولا يشترط في المسكن أن يكون ملكاً، بل يكفي كونه إجارةً، أو عارية. نعم يشترط أن يكون لائقاً بحالها من حيث نوع المسكن وسعته وضيقه ونحو ذلك، ويلاحظ فيه عادة أمثالها[٣].

وهل يجوز لها أن تطالب بالتفرّد بالمسكن بحيث لا يشترك معها فيه غير الزوج، سواء كانت ضرّة أو غيرها ؟

صرّح جملة من الفقهاء بجواز ذلك، بل يظهر من صاحب الحدائق نسبته إلى الفقهاء[١].

وممّن صرّح بذلك : العلّامة[٢]، والشهيد الثاني[٣]، والمحقّق السبزواري[٤]، والفاضل الإصفهاني[٥]، وصاحب الحدائق[٦]، وصاحب الجواهر[٧]، وعلّلوه : بأنّه من المعاشرة والإمساك بالمعروف[٨].

لكن قيّده المحقّق السبزواري بما إذا كان الانفراد من عادة أمثالها، وقيّده صاحب الجواهر بذلك أو بما إذا استلزم عدم انفرادها إضراراً بها[٩].

وصرّح بعض هؤلاء : بأنّه لو كان للدار علو وسفل ـ أي طبقتان ـ ولكلٍّ منهما مرافق خاصّة بها جاز إسكان الزوجة في واحدة منهما وغيرها في الأُخرى.

---

(١) الطلاق : ٦.

(٢) أُنظر الجواهر ٣١ : ٣٠٣.

(٣) ذكر ذلك كلٌّ من تعرّض للموضوع.

(١) الحدائق ٢٥ : ١٢٣، فإنّه قال : «قالوا : ولها المطالبة بالتفرّد بالمسكن ...».

(٢) القواعد ٢ : ٥٤.

(٣) المسالك ٨ : ٤٦٠.

(٤) كفاية الأحكام : ١٩٥.

(٥) كشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ١١١.

(٦) الحدائق ٢٥ : ١٢٣.

(٧) الجواهر ٣١ : ٣٣٦ـ ٣٤٠.

(٨) المأمور به في قوله تعالى : ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾. البقرة : ٢٣١، وقوله تعالى: ﴿وَعاشِروهُنَّ بِالمَعْروفِ﴾. النساء : ١٩.

(٩) والظاهر أنّ القول بلزوم الانفراد في صورة لزوم الضرر عند الجمع، ممّا يلتزم به الجميع، وإن لم يصرّحوا به.

ولو سكنت في منزلها ـ سواء كان ملكاً لها أو كانت مستأجرة أو مستعيرة له ـ فإمّا أن يكون ذلك برضا الزوج أو بغير رضاه مع بذله للمسكن.

فإذا كان بغير رضاه مع بذله للمسكن فلا تستحقّ أجرة السكنى؛ لأنّ اختيار المسكن ـ مع تحقّق شرائطه اللازمة ـ من اختيارات الزوج لا الزوجة.

وإذا كان برضا الزوج، فإمّا أن تكون متبرّعة أو لا:

فإن كانت متبرّعة، فلا تستحقّ أجرة.

وإن لم تكن متبرّعة، فالظاهر من كلمات من تعرّض للموضوع أنّ لها أجرة السكنى.

وإنّما الخلاف فيما إذا لم تصرّح بالتبرّع، فيرى بعضهم أنّها لا تستحقّ أجرة، لأنّ:

١ ـ فعلها ظاهر في التبرّع.

٢ ـ وأنّ بسكناها في منزلها وعدم المطالبة للأجرة مع تمكّنها منها، تكون قاضية لدينه بغير إذنه ولا إذنٍ شرعي.

لكن يرى بعض آخر استحقاقها للأُجرة؛ لعدم تماميّة الوجهين المذكورين؛ فإنّ مجرّد السكوت لا يدلّ على التبرّع، كما أنّ مجرّد عدم المطالبة مع تمكّنها منها لا يدلّ على قضائها لدينه بغير إذنه، بل إنّ ذمّة الزوج لمّا كانت مشغولة بوجوب الإنفاق على الزوجة، فلا بدّ من اليقين بالبراءة، ولا يحصل إلّا بإسقاط الزوجة حقّها، أو قصدها التبرّع والعلم بذلك، أو دفع الزوج أُجرة السكنى، ولمّا لم يحصل الأوّلان، فوجب الثالث.

وممّن قال بالأوّل: المحقّق[1] والعلّامة[2]، والفاضل الإصفهاني[3].

وممّن قال بالثاني: فخر المحقّقين[4]، والشهيد الثاني[5]، وصاحب الجواهر[6].

٢ ـ إسكان المطلّقة:

والمطلّقة رجعيّاً بحكم الزوجة أيّام عدّتها، لها حقّ السكنى ولا يجوز إخراجها؛ لقوله تعالى: ﴿ يا أيّها النّبيُّ إذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا العِدَّةَ وَاتَّقُوا اللهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إلّا أنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ﴾[7].

والحكم إجماعيٌّ كما قيل[8].

أمّا البائن فلا سكنى لها إلّا أن تكون حاملاً، فلها السكنى حتّى تضع؛ لقوله تعالى: ﴿ وَإنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[9]

---

(١) شرائع الإسلام ٣: ٤٥.

(٢) القواعد ٢: ٧٦.

(٣) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ١٥٠.

(٤) إيضاح الفوائد ٣: ٢٧٢.

(٥) المسالك ٩: ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

(٦) الجواهر ٣٢: ٣٦١.

(٧) الطلاق: ١.

(٨) الجواهر ٣١: ٣١٦، و ٣٢: ٣٣٠ و ٣٣٩، وانظر: المسالك ٨: ٤٤٩، و ٩: ٣٢٠، والحدائق ٢٥: ٥٢٣ و ٥٢٩.

(٩) الطلاق: ٦.

الشامل بإطلاقه البائن والرجعي[١].

ولو طلّقت الرجعيّة في مسكن دون ما تستحقّه، فإن رضيت بالمقام فيه فهو، وإلّا جاز لها المطالبة بالمسكن الذي يناسبها وإن كانت رضيت بالمقام فيه حال النكاح؛ لاستصحاب الحقّ السابق[٢].

ولو طُلّقت في مسكن قد تبرّع به لها غير الزوج، استحقّت مقدار أُجرة السكنى في ذمّة الزوج؛ لأنّها من جملة النفقات الواجبة عليه، ولا دليل على إسقاط الزوجة حقّها[٣].

٣ ـ إسكان المتوفّى عنها زوجها :

المتوفّى عنها زوجها إمّا أن تكون حائلاً[٤] أو حاملاً. فإن كانت حائلاً، فلا سكنى لها، وقد ادُّعي عليه الإجماع[٥]؛ لأنّ الميّت لا مال له بعد وفاته كي تخرج منه النفقة.

وإن كانت حاملاً فقد اختار الشيخ[٦] وبعض

(١) أُنظر : المسالك ٨ : ٤٥٠، وفيه : «وأمّا البائن فلا نفقة لها ولا سكنى عندنا»، والجواهر ٣٢ : ٣٣٩، ولهم كلام في أنّ النفقة للحمل أو للحامل.

(٢) أُنظر : المسالك ٩ : ٣٢٣ ـ ٣٢٤، والجواهر ٣٢ : ٣٤٢.

(٣) الجواهر ٣٢ : ٣٥١.

(٤) أي غير حامل.

(٥) المسالك ٩ : ٣٣٩.

(٦) النهاية : ٥٣٧.

المتقدّمين[١] أنّ لها النفقة من نصيب الحمل.

لكن للشيخ قول آخر بعدم النفقة لها[٢]، وهو المشهور بين المتأخّرين عنه[٣].

راجع للمزيد من التوضيح العناوين : «إنفاق»، «حقّ»، «عدّة».

النهي عن إسكان أهل الذمّة والمشركين في الحجاز :

ورد النهي عن إسكان أهل الذمّة والمشركين أرض الحجاز، وقد تقدّم بعض الكلام عنه في عنوان «استيطان» وسوف تأتي تتمّته تحت عنوان «أهل الذمّة» إن شاء اللّه تعالى.

كان ذلك أهمّ موارد الإسكان، وهناك موارد أُخرى :

مثل إسكان مكّة وما يستتبعه، كالنهي عن منع أهل مكّة الحجّاج من الإسكان فيها، والنهي عن السكنى فيها مطلقاً، وغيرها من الأحكام، ويرجع في ذلك كلّه إلى عنوان «مكّة».

ومثل إسكان الدار المرهونة، ويرجع فيه إلى عنوان «رهن».

ونحوها من الموارد، يرجع فيها إلى مواطنها الأصليّة.

(١) مثل أبي الصلاح في الكافي : ٣١٣، والقاضي في المهذّب ٢ : ٣١٩، وابن حمزة في الوسيلة : ٣٢٩.

(٢) المبسوط ٥ : ٢٥١.

(٣) أُنظر : المسالك ٨ : ٤٥٣ ـ ٤٥٤، و ٩ : ٣٤٠، والجواهر ٣١ : ٣٢٥، و ٣٢ : ٣٦٣.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الجهاد : أحكام أهل الذمّة / شروط الذمّة، للبحث عن إسكان أهل الذمّة أرض الحجاز.

٢ ـ كتاب النكاح : أحكام النفقة، للبحث عن حقّ السكنى للزوجة، وكذا ما يأتي.

٣ ـ كتاب الطلاق : أحكام العدد / عدّة الطلاق والوفاة.

٤ ـ كتاب البيع : أوّل البيع ـ عند المتأخّرين ـ بمناسبة الكلام عن الحقّ.

إسلام

لغة :

مصدر أسلم، وهو يأتي على معانٍ، منها :

١ ـ أسلم، بمعنى سلّم وانقاد، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾[1].

٢ ـ أسلم، بمعنى دخل في السّلْمِ، وهو الصلح.

٣ ـ أسلم، بمعنى دخل في دين الإسلام، ومنه قوله تعالى : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ... ﴾[2].

(١) آل عمران : ٨٣.

(٢) الحجرات : ١٤.

٤ ـ أسلم، بمعنى خذل، يقال : أسلَمَه لعدوِّه، أي خذله.

٥ ـ أسلم، بمعنى أسلف، أي باع ببيع السلف والسلم[1].

والمقصود بالبحث هنا هو المعنى الثالث، أي الدخول في الإسلام.

اصطلاحاً :

تطلق كلمة «الإسلام» تارةً ويراد منها المعنى المصدري، أي اعتناق الإسلام والدخول فيه، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ ﴾[2]، وقولهم : إسلام الكافر يتحقّق بإظهار الشهادتين.

وتطلق تارةً أُخرى ويراد منها اسم المصدر، وهي الحالة الحاصلة من تحقّق المصدر، فيقال مثلاً : الإسلام يُحقن به الدم والمال، أي حالة كون الإنسان مسلماً تجعل لدمه وماله حرمة تمنع من التعرّض لهما إلّا بسبب مبيح، أو الخروج عن الإسلام موجب للكفر وهدر الدم إجمالاً، أو يقال : الإسلام شرط في صحّة العبادات[3].

وتطلق ثالثةً ويراد منها الدين والشريعة السماويّة التي جاء بها النبيّ محمّد ﷺ، ومنه قوله

(١) أنظر : لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط : «سلم».

(٢) التوبة : ٧٤.

(٣) يأتي الكلام في ذلك عن قريب.

تعالى : ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[١]، ومنه قولهم : «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»[٢].

والإسلام بكلّ هذه المعاني تترتّب عليه أحكام فقهيّة.

وقد يطلق الإسلام أو مشتقّاته على الأديان السماوية السابقة كما في قوله تعالى ـ حكايةً عن إبراهيم عليه السلام ـ : ﴿ إِذْ قالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ العالَمِينَ * وَوَصَّى بِها إِبْراهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾[٣].

ويمكن أن يكون المراد منه الانقياد، وعلى أيّ تقديرٍ فلا يدخل في إطار البحث الفقهي.

الفرق بين الإسلام والإيمان :

وردت روايات مستفيضة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الفرق بين الإسلام والإيمان، وتكلّم العلماء عنه كثيراً، والمتحصّل من ذلك كلّه هو :

١ ـ أنّ الإسلام ـ بالمعنى الثاني من المعاني الاصطلاحيّة المتقدّمة ـ غير الإيمان، وقد ورد في عدّة روايات : «أنّ الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان»[١].

ويشهد لذلك قوله تعالى : ﴿ قالَتِ الأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾[٢].

ولو كان الإسلام والإيمان متّحدين دائماً لما فرّق اللّه تعالى بينهما، ولذلك قال الشيخ المفيد : «اتّفقت الإماميّة على أنّ الإسلام غير الإيمان، وأنّ كلّ مؤمن فهو مسلم، وليس كلّ مسلم مؤمناً»[٣].

٢ ـ أنّ الإسلام أسبق ـ من حيث التحقّق ـ من الإيمان، فلا يتحقّق الإيمان قبل تحقّق الإسلام، نعم قد يتحقّق الإسلام ولا يتحقّق الإيمان، وربما ترشد إليه الآية المتقدّمة، وورد : أنّه «قد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً ولا يكون مؤمناً حتّى يكون مسلماً، فالإسلام قبل الإيمان وهو يشارك الإيمان»[٤].

٣ ـ أنّ الإسلام يتحقّق بمجرّد الإقرار باللسان، وإن لم يقترن بالعمل. لكن الإيمان هو إقرارٌ باللسان واعتقادٌ بالقلب وعملٌ بالجوارح.

---

(١) آل عمران : ٨٥.

(٢) يأتي الكلام عنه تحت عنوان قاعدة «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه».

(٣) البقرة : ١٣١ ـ ١٣٢.

(١) أُصول الكافي ٢ : ٢٥، باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان.

(٢) الحجرات : ١٤.

(٣) أوائل المقالات : ١٥، القول في الإسلام والإيمان.

(٤) أُصول الكافي ٢ : ٢٧، باب أنّ الإسلام قبل الإيمان، الحديث الأوّل، وهو يتضمّن جواب الإمام الصادق عليه السلام لرسالة بعثها إليه عبد الرحيم القصير، يسأله عن الإيمان ما هو ؟

وقد استفاضت الروايات المتضمّنة لهذا التفسير، منها ما رواه سماعة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان؟ فقال: إنّ الإيمان يشارك الإسلام والإسلام لا يشارك الإيمان. فقلت: فصفهما لي، فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلّا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام وما ظهر من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة، إنّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن، وإن اجتمعا في القول والصفة»[1].

وروى حمران بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعته يقول: الإيمان ما استقرّ في القلب وأفضى به إلى الله عزّ وجلّ، وصدّقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره، والإسلام ما ظهر من قول أو فعلٍ، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفِرَق كلّها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحجّ، فخرجوا بذلك من الكفر...»[2].

وقال الصدوق: «الإسلام هو الإقرار

(١) أصول الكافي ٢ : ٢٥، باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام... الحديث الأوّل.

(٢) المصدر نفسه : ٢٦، الحديث ٥.

بالشهادتين، وهو الذي يحقن به الدماء والأموال، ومن قال: لا إله إلّا الله محمّد رسول الله، فقد حقن ماله ودمه إلّا بحقّها وعلى الله حسابها، والإيمان هو إقرارٌ باللسان، وعقدٌ بالقلب، وعملٌ بالجوارح وأنّه يزيد بالأعمال وينقص بتركها، وكلّ مؤمنٍ مسلمٌ، وليس كلّ مسلمٍ مؤمنٌ...»[1].

٤ ـ أنّ بعض الأعمال تتوقّف صحّتها ـ من حيث إسقاط التكليف لا الثواب الأُخروي ـ على الإسلام، وبعضها الآخر على الإيمان، وهذا ما سيتّضح خلال البحث عن أحكام كلٍّ منهما، هنا وفي عنوان «إيمان» إن شاء الله تعالى.

٥ ـ اتّضح من خلال ما تقدّم: أنّ الإيمان قد يطلق على الاعتقاد بالإسلام بالمعنى الثالث، وهو إرادة مجموعة الدين الذي جاء به النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله من عقيدة وشريعة.

٦ ـ للإيمان معنيان: عامّ وخاصّ، فالعامّ هو الاعتقاد بالإسلام بمعناه المتقدّم آنفاً، والخاصّ هو الاعتقاد بما تعتقده الإماميّة، وهو مجموع ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله بما فيه الإمامة.

قال العلّامة المجلسي ـ بعد نقل كلمات العلماء في الفرق بين الإيمان والإسلام ـ: «أقول: الذي ظهر ممّا حرّرناه أنّ الإيمان هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته، وبالنبوّة وبكلّ ما علم بالضرورة مجيء النبيّ صلى الله عليه وآله [به] مع الإقرار بذلك.

(١) الهداية : ١٠، باب الإسلام والإيمان.

وعلى هذا أكثر المسلمين، بل ادّعى بعضهم إجماعهم على ذلك، والتصديق بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ... عند الإماميّة»[1].

وقال صاحب الجواهر بعد بحث طويل: «... فتحصّل حينئذٍ أنّه قد يطلق الإسلام على ما يرادف الإيمان، وعلى المصدّق بغير الولاية، وعلى مجرّد إظهار الشهادتين، ويقابله الكفر في الثلاثة، كما أنّه قد يطلق المؤمن على الأوّل وعلى المصدّق بالولاية»[2].

وقال السيّد الخوئي: «الإيمان في لسان الكتاب المجيد هو الاعتقاد القلبي والعرفان والإيقان بالتوحيد والنبوّة والمعاد، ولا يكفي في تحقّقه مجرّد الإظهار باللسان...

وأمّا الإيمان في لسان الأئمة ورواياتهم فهو أخصّ من الإيمان بمصطلح الكتاب، وهو ظاهر.

وأمّا الإسلام فيكفي في تحقّقه مجرّد الاعتراف وإظهار الشهادتين باللسان وإن لم يعتقدهما قلباً...»[3].

الإسلام عقيدة ونظام:

الإسلام دين كامل يستوعب جميع حياة الإنسان بمقتضى كونه خاتماً للأديان، كما قال تعالى: ﴿ ماكانَ مُحَمَّدٌ أبا أحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَلكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخاتَمَ النَّبِيِّينَ... ﴾[1].

وقد تضمّن الإسلام بعدين رئيسيّين في حياة الإنسان، وهما: البعد الفكري والاعتقادي، والبعد العملي والسلوكي، فملأ الفراغ في البعد الاعتقادي بتقديم أعلى مستوى للاعتقاد البشري، اعتقاد خالٍ من الشرك والإلحاد، وهما نتاج الجهل البشري.

وملأ الفراغ في البعد العملي بسنّ شريعة استوعبت جوانب الحياة العمليّة، من عبادات ومعاملات ونظام الأُسرة ونظام العقوبات، وغير ذلك من جوانب حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة ممّا ينبغي أن يفعله أو لا يفعله بما فيه من أُسس الأخلاق الحميدة.

وقد تقدّم بعض الكلام عن ذلك في مقدّمة الموسوعة، وللتفصيل فيه مجالٌ آخر.

الأحكام:

ما يتحقّق به الدخول في الإسلام:

تارةً نتكلّم عن إسلام الكافر الأصلي[2] ـ أي دخوله في الإسلام ـ وتارة عن إسلام المرتد. ولكلٍّ منهما حكمه:

(١) مرآة العقول ٧: ١٥١.

(٢) الجواهر ٦: ٥٩.

(٣) التنقيح (الطهارة) ٣: ٢٣١ ـ ٢٣٢، وانظر: المسالك ١٠: ٣٨، والجواهر ٣٣: ١٩٧، وغيرهما في موضوع اشتراط الإيمان في العتق كفّارة.

(١) الأحزاب: ٤٠.

(٢) المقصود من الكافر الأصلي هو الذي لم يسبق كفره إسلام، خلافاً للمرتدّ.

أوّلاً ـ إسلام الكافر الأصلي :

يتحقّق إسلام الكافر الأصلي بالقول والفعل والتبعيّة :

١ ـ تحقّق الإسلام بالقول :

القدر المتيقّن ممّا يتحقّق به الدخول في الإسلام هو التلفّظ بالشهادتين[1]، أي قول : «أشهد أن لا إله إلّا اللّه وأشهد أنّ محمّداً رسول اللّه».

ولا حاجة عندنا ـ كما قيل ـ إلى ضمّ البراءة من كلّ دينٍ غير دين الإسلام، إلى ذلك، وإن كان ضمّه آكد[2].

هذا هو المعروف بين الإماميّة، إلّا أنّ السيّد الخوئي رغم تصريحه بذلك في عدّة مواطن، يظهر منه في مواطن أُخرى لزوم الاعتراف بالمعاد أيضاً.

قال :

«قد اعتبر في الشريعة المقدّسة أُمورٌ على وجه الموضوعيّة في تحقّق الإسلام، بمعنى أنّ إنكارها أو الجهل بها يقتضي الحكم بكفر جاهلها أو منكرها وإن لم يستحقّ بذلك العقاب لاستناد جهله إلى قصوره وكونه من المستضعفين :

فنها : الاعتراف بوجوده جلّت عظمته ووحدانيّته...

ومنها : الاعتراف بنبوّة النبيّ ﷺ ورسالته...

ومنها : الاعتراف بالمعاد وإن أهمله فقهاؤنا ﷺ إلّا أنّا لا نرى لإهمال اعتباره وجهاً، كيف وقد قرن الإيمان به بالإيمان باللّه سبحانه في غير واحدٍ من الموارد...»[1].

ومن الموارد التي صرّح فيها بكفاية الشهادتين، قوله :

«أمّا الإسلام، فيكفي في تحقّقه مجرّد الاعتراف وإظهار الشهادتين باللسان وإن لم يعتقدهما قلباً...»[2].

وقوله : «إنّ الإسلام يدور مدار الإقرار بالشهادتين، وبذلك يحرم ماله ودمه، والروايات الدالّة على هذا متظافرة بين الفريقين...»[3].

ولعلّ وجه الجمع بين كلماته : أنّ الاعتراف بالشهادتين والمعاد محقّقٌ للإسلام، وإظهار الشهادتين كاشفٌ عنه.

وعلى أيّ تقدير، فالمشهور ما تقدّم من كفاية الشهادتين لدخول الكافر في الإسلام، ولا يحتاج إلى العلم باعتقاده بذلك قلباً، نعم يجب أن لا يكون تلفّظه بالشهادتين على نحو الاستهزاء أو التقليد

---

(١) وقال السيّد الحكيم : «لعلّه من الضروريّات التي تساعدها السيرة والنصوص». المستمسك ٢ : ١٢٢.

(٢) أُنظر : الجواهر ٤١ : ٦٣٠، و ٣٣ : ٢٠١، لكن قال ابن إدريس في توبة المرتدّ : «أن يأتي بالشهادتين وأنّه بريء من كلّ دين خالف الإسلام». السرائر ٣ : ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

(١) التنقيح (الطهارة) ٢ : ٥٨، وانظر ٣ : ٢٣٤، والمعتمد ١ : ١٠، و ٣ : ٩.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٣ : ٢٣٢.

(٣) مصباح الفقاهة ٣ : ٢٣٦، وانظر مباني تكملة المنهاج ١ : ٣٣٣.

ونحوهما ممّا يكشف قطعاً عن عدم اعتقاده واقعاً[١].

وسوف يأتي مزيد كلام عن ذلك في إسلام المكره.

هل يجوز إظهار الإسلام بغير الشهادتين ؟

صرّح بعض الفقهاء : بأنّه يتحقّق الإسلام بإظهار ما يؤدّي معنى الشهادتين أيضاً وإن لم يكن بلفظها، قال الشهيد الثاني : «... وحيث يتوقّف الإسلام على الشهادتين، لا ينحصر في اللفظ المعهود، بل لو قال : لا إله سوى اللّه، أو غير اللّه، أو ما عدا اللّه، فهو كقوله : لا إله إلّا اللّه. وكذا قوله : أحمد رسول اللّه كقوله : محمّد رسول اللّه ...»[٢].

وقال كاشف الغطاء : «ويتحقّق الإسلام بقول أشهد أن لا إله إلّا اللّه محمّد رسول اللّه أو بما يرادفها ولا يحتمل غير معناها، من أيّ لغةٍ كانت وبأيّ لفظٍ كان، فإذا قالها حكم بإسلامه ولا يُسأل عن صفات ثبوتيّة ولا عن سلبيّة ولا عن دلائل التوحيد وشواهد الرسالة، ولا يتجسّس عليه في أنّه معتقد أو منافق ...»[٣].

وقال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ : «كلمة الإسلام نصّاً وفتوىً أن يقول : "أشهد أن لا إله إلّا اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه"، أو ما في معناهما»[١].

بل استقرب في القواعد إسلام الكافر الأصلي بقوله : «أنا مؤمن» أو «مسلم»[٢].

إسلام الأخرس :

تقدّم في عنوان «إشارة»: أنّ إشارة الأخرس تقوم مقام أقواله، ومن جملتها الشهادتان[٣].

راجع : إشارة، خرس.

٢ ـ تحقّق الإسلام بالفعل :

لا إشكال في أنّ إتيان مثل الصلوات الخمس والحجّ ونحوهما ممّا يختصّ به المسلمون يدلّ على إسلام مؤدّيها إذا صدر ممّن لم نعرف له سابقة الكفر.

وأمّا من كان مسبوقاً به، فقد اختلفت كلمات من تعرّض من الفقهاء لذلك، في دلالتها على الإسلام، فقد قوّى الشيخ في المبسوط عدم دلالة صلاة المرتدّ على إسلامه، سواء صدرت منه في دار الحرب أو في دار الإسلام[٤]؛ لأنّ الفعل لازمٌ أعمّ، ولأنّ الدالّ على الإسلام مستقلاً ـ لا ضمن شيءٍ آخر ـ هو الشهادتان.

وتبعه في ذلك جماعة، منهم : المحقّق[٥]،

---

(١) أنظر : مجمع الفائدة ١٣ : ٣٤٠، والجواهر ٣٣ : ٢٠١، والمستمسك ٢ : ١٢٢.

(٢) المسالك ١٥ : ٣٧.

(٣) كشف الغطاء : ٣٩٨.

---

(١) الجواهر ٤١ : ٦٣٠.

(٢) القواعد ٢ : ٢٧٥، لكن ناقشه صاحب الجواهر : بأنّه أعمّ من إرادة الإسلام، أنظر الجواهر ٤١ : ٦٣١.

(٣) أنظر الجواهر ٣٨ : ١٨١.

(٤) المبسوط ٧ : ٢٩٠.

(٥) شرائع الإسلام ٤ : ١٨٥.

والعلّامة[١]، والشهيد الأوّل[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، والسيّد الخوئي، لكنّه قيّده بما إذا لم تدلّ قرينة على أنّ صلاته من جهة التزامه بالإسلام، وإلّا كان ذلك كافياً[٤].

لكن استشكل الشهيد الثاني في عدم الدلالة، لو كان الفعل متضمّناً للشهادتين وكان المطلوب من إسلام الشخص الاعتراف بهما؛ لحصول المطلوب، ثمّ نقل عن العلّامة: أنّه استشكل في عدم دلالة الصلاة على الإسلام في دار الحرب[٥].

وصرّح المحقّق الأردبيلي: بأنّه لو لم تكن قرينة توجب العلم بعدم اعتقاد المصلّي أواستهزائه أوتقليده للمسلم أو نحو ذلك، فيمكن أن يحكم بها بإسلامه.

وكذا إذا أذّن وأقام وسمع منه الشهادتان ولم يظهر منه استهزاء ونحوه[٦].

٣ ـ تحقّق الإسلام بالتبعيّة :

يمكن أن يُحكم بإسلام شخصٍ لتبعيّته، والتبعيّة على أقسام :

أ ـ التبعيّة للوالدين :

الأولاد الصغار ـ غير البالغين ـ يتبعون الوالدين في الإسلام، فإن أسلم الوالدان أو أحدهما، فيحكم على أولادهم غير البالغين بالإسلام، وتجري عليهم أحكام المسلمين.

وكأنّ ذلك لا خلاف فيه ولا إشكال، كما قال في المستمسك[١].

والظاهر لا فرق عندهم بين المراهق وغيره، نعم ذهب الشيخ في الخلاف إلى أنّ المراهق لا يعتبر إسلامه بإسلام أبويه[٢] وهو خلاف المشهور.

ب ـ التبعيّة لغير الوالدين :

لو سبي الطفل منفرداً عن والديه، وسباه المسلم، فهل يحكم بإسلامه تبعاً للسابي، أو لا يحكم، أو فيه تفصيل ؟

تقدّم الكلام عنه في عنوان «أُسارى»، وذكرنا في المسألة أقوالاً أربعة: التبعية مطلقاً، وعدمها مطلقاً، والتفصيل بين الطهارة فيتبع فيها الطفلُ السابيَ وبين غيرها من الأحكام فلا يتبع، والتوقّف[٣].

راجع : أُسارى.

(١) التحرير ٢ : ٢٣٦.
(٢) الدروس ٢ : ٥٥.
(٣) الجواهر ٤١ : ٦٢٤.
(٤) مباني تكملة المنهاج ١ : ٣٣٤، المسألة ٢٧٤.
(٥) المسالك ١٥ : ٣٢، وانظر القواعد ٢ : ٢٧٥.
(٦) مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٣١٧.

(١) المستمسك ٢ : ١٢٦.
(٢) الخلاف ٣ : ٥٩١، المسألة ٢٠.
(٣) ذكرنا هناك : أنّ ظاهر كلام صاحب الجواهر في باب الجهاد ٢١ : ١٣٦ ـ ١٣٨ التوقّف؛ لأنّه علّق تبعيّته في خصوص الطهارة على الإجماع إن تمّ، لكن عثرنا على تصريح له بالتبعيّة مطلقاً ـ كما اختاره ابن الجنيد والشيخ والشهيد الأوّل ـ في كتاب اللقطة ٣٨ : ١٨٤.
فإن صحّ : أنّ آخر ما كتبه من الجواهر هو الجهاد ـ كما يظهر من آخره ـ فيكون ما استقرّ عليه رأيه هو ما ورد فيه.

ج ـ التبعيّة للدار:

دار الإسلام إجمالاً هي المنطقة التي يعيش فيها المسلمون فقط، أو يكونون هم الأغلب فيها[١].

ودار الكفر على عكس دار الإسلام.

فإذا وجد لقيطٌ في دار الإسلام فيحكم بإسلامه، وإذا وجد في دار الكفر، فإن كان القاطنون فيها هم الكفّار فقط، فيحكم عليه بالكفر وتلحقه أحكام الكافر، وإن كان فيهم مسلمون بحيث يحتمل أن يكون اللقيط منهم، فيحكم بإسلامه وتترتّب عليه أحكامه؛ تغليباً لجانب الإسلام[٢].

وفيه تفصيل يراجع عنوان «لقيط».

ثانياً ـ إسلام المرتدّ:

تختلف كيفية إسلام المرتدّ باختلاف كيفية ارتداده:

١ ـ فإن كان سبب ارتداده إنكار التوحيد والرسالة، فيكون إسلامه كالكافر الأصلي، فيكفي صدور الشهادتين منه، لكن أضاف ابن إدريس: أن يُقِرَّ بأنّه بريء من كلّ دينٍ خالف الإسلام[٣]. وكلامه مطلق شامل لجميع أسباب الارتداد.

٢ ـ وإن كان سببه إنكار الرسالة خاصّة، أو عموميّتها بأن اعتقد انحصارها في العرب، أو اعتقد أنّ النبيّ ﷺ سيظهر ولم يظهر بعد، ونحو ذلك، فإسلامه يتحقّق بالشهادتين وبزيادةٍ تدلّ على رجوعه عمّا اعتقده، بأن يعترف بعموميّة الرسالة أو بتحقّق البعثة النبويّة.

٣ ـ وإن كان السبب إنكار بعض الضروريّات مع الاعتراف بالتوحيد والرسالة، كإنكار المعاد ووجوب الصلاة، ونحو ذلك، فلا يكفي مجرّد الشهادتين أيضاً، بل لا بدّ من زيادةٍ تدلّ على رجوعه عمّا أنكره أيضاً.

نعم، صرّح بعض الفقهاء: بأنّه لا حاجة إلى إعادة الشهادتين إذا كان مقرّاً بهما[١].

٤ ـ ولا يكفي مجرّد الصلاة ونحوها إذا كان ارتداده بسببٍ لا ينافي ذلك ظاهراً، مثل إنكار تحريم الزنا مثلاً، فإنّه لا مانع من اعتقاد عدم التحريم وإتيان الصلاة[٢].

---

(١) ذكروا تعاريف مختلفة لدار الإسلام ودار الكفر، أنظر الجواهر ٣٨: ١٨٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٨: ١٨١ ـ ١٨٣.

(٣) السرائر ٣: ٥٢٦.

(١) أُنظر: كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٣٦، والجواهر ٤١: ٦٣٠ ـ ٦٣١.

(٢) أُنظر ما تقدّم في: المبسوط ٧: ٢٨٧ ـ ٢٨٨ و ٢٩٠، والشرائع ٤: ١٨٥، والقواعد ٢: ٢٧٥، والتحرير ٢: ٢٣٦، والدروس ٢: ٥٣ و ٥٥، والمسالك ١٥: ٣٢، ومجمع الفائدة والبرهان ١٣: ٣١٧ و ٣٤٠ ـ وربما يستفاد من كلامه كفاية الشهادتين مطلقاً ـ وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٣٦، والجواهر ٤١: ٦٣٠ ـ ٦٣١، ومباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٣ و ٣٣٤.

ما يتحقّق به الكفر والخروج عن الإسلام :

يعبّر عن الكفر بعد الإسلام والخروج عنه بـ«الارتداد»، وقد تقدّم تحت هذا العنوان : أنّ الارتداد يتحقّق بإنكار الله تعالى أو توحيده أو الرسالة أو الرسول، أو تكذيب الرسول، أو جحد ما عُلم ثبوته أو نفيه من الدين ضرورة، سواء كان عناداً أو استهزاءً أو اعتقاداً.

ويتحقّق أيضاً بإهانة المصحف الكريم، كإلقائه في القاذورات أو تمزيقه أو وطئه، أو إهانة الكعبة كتلويثها، ونحو ذلك ممّا يدلّ على إهانة الدين والاستهزاء به ورفع اليد عنه[١].

وقد تقدّم أيضاً كيفيّة ثبوت الارتداد وما يترتّب عليه من أحكام.

إسلام المراهق :

لا إشكال في أنّ إسلام غير المراهق إنّما يكون بالتبعيّة ـ كما تقدّم توضيحه[٢] ـ فلا عبرة بإسلامه استقلالاً.

وأمّا المراهق، فالمشهور عدم قبول إسلامه مستقلاً أيضاً، بمعنى عدم ترتيب الأثر الفقهي عليه من حيث الطهارة والنجاسة والنكاح ونحوها من الأحكام[٣]. وإن كان مقبولاً بينه وبين الله، ولو أُدخل الجنّة فعلى وجه التفضّل[١].

لكن اختار الشيخ الطوسي في الخلاف قبول إسلامه، حيث قال : «المراهق إذا أسلم حكم بإسلامه، فإن ارتدّ بعد ذلك حكم بارتداده، وإن لم يتب قتل، ولا يعتبر إسلامه بإسلام أبويه...»[٢].

ثمّ نقل عن الحنفيّة ذلك مستدلّين عليه بإسلام الإمام عليّ عليه السلام.

ووافقه في خصوص قبول إسلام المراهق جماعة : كالمحقّق الأردبيلي، والفاضل النراقي، والسادة : اليزدي، والحكيم، والخوئي، وتردّد فيه المحقّق الحلّي.

قال المحقّق الأردبيلي : «نعم الحكم بإسلام المراهق غير بعيد؛ لعموم : "من قال لا إله إلّا اللّه محمّد رسول اللّه فهو مسلم"...»[٣].

وقال الفاضل النراقي ـ بالنسبة إلى أولاد الكفّار ـ : «... نعم يشكل الحكم فيما لو كانوا مميّزين، وأظهروا عن دين آبائهم التبرّي، وتلقّوا الإسلام وولاء أهل البيت عليهم السلام، والظاهر حينئذٍ طهارتهم»[٤].

وقال السيّد اليزدي : «الأقوى قبول إسلام

---

(١) أنظر الجواهر ٤١ : ٦٠٠.

(٢) في الصفحة ٢٦١.

(٣) أنظر : الجواهر ٣٣ : ٢٠٣.

(١) أُنظر التذكرة (الحجريّة) ٢ : ٢٧٤.

(٢) الخلاف ٣ : ٥٩١، المسألة ٢٠.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ١٠ : ٤١٠ ـ ٤١١.

(٤) مستند الشيعة ١ : ٢٠٩.

الصبيّ المميّز إذا كان عن بصيرة »[١]، وبهذا المضمون قال في حاشيته على المكاسب[٢].

وقال السيّد الحكيم ـ معلّقاً على كلام اليزدي ـ : « والوجه فيه : عموم ما دلّ على معنى الإسلام، وما يتحقّق به، ولزوم ترتيب أحكامه عليه، المنطبق على إسلام الصبي انطباقه على إسلام البالغ »[٣].

وقال السيّد الخوئي ـ معلّقاً على كلام السيّد اليزدي أيضاً ـ : « فإنّ الصغير قد يكون أذكى وأفهم من الكبار، ولا ينبغي الإشكال في قبول إسلامه والحكم بطهارته وغيرها من الأحكام المترتّبة على المسلمين، وذلك لإطلاق ما دلّ على طهارة من أظهر الشهادتين واعترف بالمعاد... »[٤].

وقال المحقّق الحلّي : « ولو أسلم المراهق، لم يحكم بإسلامه على تردّد »[٥].

ثمّ إنّ بعض القائلين بعدم قبول إسلامه ـ بمعنى عدم ترتيب أحكام الإسلام عليه ـ قالوا بلزوم التفرقة بين ولد الكافر إذا أسلم وبين والديه، لئلّا يفتناه فيرجع إلى الكفر[١].

هذا بالنسبة إلى إسلام المراهق، وأمّا بالنسبة إلى كفره وارتداده، فلم ينقل عن أحدٍ وافق الشيخ فيما ادّعاه من الحكم بارتداده إذا صدر منه ما يوجبه، نعم قال السيّد الخوئي : إنّه يحكم بنجاسته فقط، أمّا سائر الأحكام من القتل وتقسيم أمواله والبينونة بينه وبين زوجته فلا؛ وذلك لحديث : « رفع القلم »[٢] الدالّ على عدم إلزام الصبيّ بشيءٍ من التكاليف حتّى يحتلم، فلا اعتداد بفعله وقوله قبل البلوغ، فإذا بلغ ورجع في أوّل بلوغه فهو، وإلّا فيحكم عليه بتلك الأحكام[٣].

وأمّا ما أفاده الشيخ من عدم اعتبار إسلام المراهق بالتبعيّة، فهو خلاف ما هو المعروف من تبعيّة غير البالغ لوالديه إذا أسلما أو أسلم أحدهما، من غير أن يفرّقوا بين المراهق وغيره، كما تقدّم[٤].

إسلام السكران :

المعروف بين الفقهاء أنّه لا عبرة بإسلام

---

(١) أنظر : العروة الوثقى : المطهّرات، الثامن (الإسلام)، المسألة ٣، والنجاسات، الثامن (الكافر).

(٢) حاشية السيّد اليزدي على المكاسب : ١١٢.

(٣) المستمسك ٢ : ١٢٤، وانظر ١ : ٣٨٢.

(٤) التنقيح (الطهارة) ٣ : ٢٣٤، وانظر ٢ : ٦٧.

(٥) شرائع الإسلام ٣ : ٧٠.

---

(١) أنظر : شرائع الإسلام ٣ : ٧٠، والتذكرة (الحجريّة) ٢ : ٢٧٣ ـ ٢٧٤، والقواعد ١ : ١٩٥، والدروس ٣ : ٧٩، وجامع المقاصد ٦ : ١١٩.

(٢) الوسائل ١ : ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٣) التنقيح (الطهارة) ٣ : ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٤) في الصفحة ٢٦١.

السكران ولا بردّته[١]، لكن قال الشيخ الطوسي في المبسوط[٢] بصحّة إسلامه وبتحقّق الارتداد منه، لكن رجع عنه في الخلاف[٣]، ويظهر من الشهيد الأوّل موافقته مع ما ذكره في المبسوط[٤].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «ارتداد».

إسلام المكره[٥]:

صرّح كثير من الفقهاء في مواطن متعدّدة بصحّة إسلام المكره؛ لأنّه من الإكراه بالحقّ.

قال الشيخ الطوسي: «وإن كان الإكراه بحقٍّ، كإكراه المرتدّ والكافر الأصلي إذا وقع في الأسر... فإن قال له: إن أسلمت وإلّا قتلتك فأسلم حكم بإسلامه، وكذلك المرتدّ؛ لأنّه إكراه بحقّ»[٦].

وقال المحقّق: «الكافر إذا أكره على الإسلام، فإن كان ممّن يُقَرُّ على دينه لم يحكم بإسلامه، وإن كان ممّن لا يُقَرّ حكم به»[١].

والسرّ فيما قاله هو: أنّ من يُقَرّ على دينه ـ وهم أهل الكتاب والمجوس إذا لم يقوموا بحرب مع المسلمين ـ لا مورد لإكراههم على الإسلام فإنّهم في فسحة من أن يختاروا الإسلام أو يبقوا على دينهم[٢]. نعم لو حاربوا المسلمين صاروا حربيين فلا يُقَرّون على دينهم، ولا يقبل منهم إلّا الإسلام، فيصدق الإكراه على الإسلام في حقّهم، وكذا سائر الكفّار غير أهل الكتاب[٣].

وقال العلّامة: «والإكراه يمنع سائر التصرّفات إلّا إسلام الحربي»[٤].

وقال أيضاً: «لو أسلم الأسير قبل الظفر به ووقوعه في الأسر لم يجز قتله إجماعاً، ولا استرقاقه ولا مفاداته؛ لأنّه أسلم قبل أن يقهر بالسبي، فلا يثبت فيه التخيير. ولا فرق بين أن يسلم وهو محصور في حصنٍ أو مصبور أو رمى نفسه في بئرٍ وقد قرب الفتح وبين أن يسلم في حال أمنه...»[٥].

---

(١) الجواهر ٤١: ٦٢٤ ـ ٦٢٥، وفيه: «... لم يعلم القول به إلّا من الشيخ»، وأُنظر: القواعد ٢: ٢٧٤، وإيضاح الفوائد ٤: ٥٤٨، والمسالك ١٥: ٣٣، ومجمع الفائدة ١٣: ٣١٤، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٣٥.

(٢) المبسوط ٧: ٢٨٧.

(٣) الخلاف ٥: ٥٠٤، المسألة ٥.

(٤) الدروس ٢: ٥١ ـ ٥٢.

(٥) أطلنا الكلام في هذا الموضوع لأهمّيته.

(٦) المبسوط ٨: ٧٣.

---

(١) شرائع الإسلام ٤: ١٨٥.

(٢) ويترتّب على ذلك: ما لو أُكره من يُقَرُّ على دينه على الإسلام فأسلم ثمّ رجع إلى دينه بعد رفع الإكراه، فإنّه لا يصدق عليه عنوان «المرتدّ»؛ لعدم تحقّق الإسلام في حقّه أوّلاً.

(٣) أُنظر: المسالك ١٥: ٣١، والجواهر ٤١: ٦٢٣.

(٤) القواعد ٢: ٦٠.

(٥) التذكرة (الحجريّة) ١: ٤٢٤، ومثله قال في المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٢٨.

وقال الشهيد الثاني: «يستثنى من الحكم بطلان فعل المكرَه ما إذا كان الإكراه بحقٍّ، فإنّه صحيح، كإكراه الحربي على الإسلام والمرتدّ؛ إذ لو لم يصحّ لما كان للإكراه عليه معنى... ـ إلى أن قال: ـ ولا يخلو الحكم بإسلام الكافر مع إكراهه عليه من غموضٍ من جهة المعنى وإن كان الحكم به ثابتاً من فعل النبيّ ﷺ فما بعده؛ لأنّ كلمتي الشهادة نازلتان في الإعراب عمّا في الضمير منزلة الإقرار، والظاهر من حال المحمول عليه بالسيف أنّه كاذب. لكن لعلّ الحكمة فيه أنّه مع الانقياد ظاهراً وصحبة المسلمين والاطلاع على دينهم يوجب له التصديق القلبي تدريجاً، فيكون الإقرار اللساني سبباً في التصديق القلبي»[1].

لكن استشكل عليه بعضهم، لأنّه جعل الشهادة كالإقرار في كونها تعرب عمّا في الضمير، وليس كذلك، بل هي سببٌ مستقلٌّ للإسلام، لا أنّها تكشف عن تحقّقه في الباطن، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك.

وممّن صرّح بصحّة إسلام المكره، المحقّق السبزواري، فإنّه قال: «... فلا يصحّ طلاق المكره بلا خلاف... وكذا الحكم في سائر التصرّفات التي أُكره عليها، إلّا إذا كان الإكراه بحقٍّ، فإنّه صحيح كإكراه الحربي على الإسلام والمرتدّ...»[2].

(١) المسالك ٩: ١٩.

(٢) كفاية الأحكام: ١٩٨.

وقال الفاضل الإصفهاني ـ مازجاً كلامه بكلام العلّامة في القواعد، الذي تقدّم آنفاً ـ: «والإكراه يمنع من صحّة سائر التصرّفات من عقدٍ أو إيقاعٍ أو غيرهما إلّا إسلام الحربي فيعتبر في ظاهر الشرع مع الإكراه وإلّا لم يقاتلوا عليه. والسرّ فيه: أنّ كثيراً من المكرَهين عليه يتدرّج إلى الإيمان بالقلب إذا أُقِرّ عليه ويتسبّبون في رغبة غيرهم في الإسلام ويتقوّى بهم المؤمنون ويعظم شوكتهم ويخاف أعداؤهم»[1].

وقال صاحب الحدائق بعد نقل كلام الشهيد الثاني: «أقول: لا ريب أنّ محلّ الإشكال عنده هنا إنّما هو إسلام المنافقين المقرّين بمجرّد اللسان مع عدم التصديق القلبي، والأخبار قد دلّت على أنّ فائدة هذا الإسلام إنّما هو بالنسبة إلى الأُمور الدنيويّة من حقن الدم والمال والطهارة وجواز المناكحة ونحو ذلك، وأمّا بالنسبة إلى الآخرة، فإنّهم من أهل النار، والإكراه حينئذٍ إنّما تعلّق بإظهاره وإن كان كاذباً بحسب الواقع، وهذا ممّا لا غموض فيه...»[2].

وقال كاشف الغطاء ـ بعد كلام في كيفيّة تحقّق الإسلام وقد تقدّم شطره ـ: «وتقبل مع الجبر إن كان ممّن لا يُقرّ على دينه، ومن المنافق على الأقوى»[3].

(١) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ١١٩.

(٢) الحدائق ٢٥: ١٦٤.

(٣) كشف الغطاء: ٣٩٩.

وقال صاحب الجواهر: «لا إشكال في ترتّب الحكم على لفظ المكره بحقٍّ بعد أن جعله الشارع من الأسباب، من غير فرقٍ بين العقود والإيقاعات وغيرها، كالإسلام الحاصل من التلفّظ بالشهادتين ولو إكراهاً...».

ثمّ نقل قول الشهيد الثاني: بأنّ إسلام المكره لا يخلو من غموض، ثمّ قال مجيباً عنه: «قلت: قد يقال: إنّ ظاهر الأدلّة الحكم بإسلام قائلها ما لم يعلم كذبه، فالمنافق المعلوم حاله لا إشكال في كفره، نعم لا عبرة بالظاهر المزبور[1] إذ يمكن مقارنة الإسلام واقعاً للإكراه الظاهري، بل يمكن صيرورته داعياً له في الواقع، وحينئذٍ فلا غموض، ودعوى تنزيلها منزلة الإقرار بالنسبة إلى ذلك ممنوعة، نعم هي سببٌ شرعيٌّ في الحكم بالإسلام وحقن المال والدم ما لم يعلم مخالفة باطن قائلها»[2].

وقال السيّد اليزدي ـ بعد نقل كلام الشهيد أيضاً ـ: «قلت: يمكن أن يكون كلمتا الشهادة سبباً شرعياً في الإسلام ـ لا من جهة الكشف عمّا في الضمير ـ إمّا مطلقاً أو مع اشتراط عدم إظهار الخلاف، أو مع اشتراط عدم العلم بالخلاف من [طريق] الأسباب الظاهرية المتعارفة، لا مثل علم النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام، فالمنافق المعلوم حاله ونفاقه كافرٌ لا مسلم»[1].

وما قاله السيّد اليزدي دقيق جدّاً، فإن قلنا: إنّ الشهادتين سبب شرعيٌّ للإسلام مطلقاً ـ سواء علمنا بأنّه يستبطن الخلاف أو لا ـ فالمنافق مسلم وإن علمنا باستبطانه الخلاف.

وإن قلنا: بأنّها سبب للإسلام ما دام لم يظهر معها اعتقاده بالخلاف، فالمنافق مسلم ما لم يُظهر خلاف الشهادتين. قال السيّد الخوئي: «لم نستبعد الكفاية حتّى مع العلم بالمخالفة فيما إذا كان مُظهر الشهادتين جارياً على طبق الإسلام ولم يظهر اعتقاده الخلاف»[2].

وإن قلنا: بأنّها سببٌ للإسلام بشرط عدم علمنا بخلاف ما أظهره ـ كما يستفاد من كلمات بعض من تقدّم ذكرهم من الفقهاء[3] ـ فالمنافق إذا لم يعلم منه الخلاف محكوم بالإسلام، نعم لو علمنا علماً قطعياً بمخالفة معتقده للشهادتين فهو محكومٌ بالكفر.

والمراد بالعلم ـ كما قال السيّد اليزدي ـ هو

---

(١) مراده بـ«الظاهر» هو الذي ذكره الشهيد بقوله: «والظاهر من حال المحمول عليه بالسيف أنّه كاذب».

(٢) الجواهر ٣٢: ١٣، وأُنظر ٤١: ٦٢٣.

(١) حاشية السيّد اليزدي على المكاسب: ١١٩.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٣: ٢٣٣.

(٣) يضاف إليهم السيّد اليزدي نفسه في العروة الوثقى والسيّد الحكيم في المستمسك، فقد قال السيّد في العروة: «يكفي في الحكم بإسلام الكافر إظهاره الشهادتين وإن لم يعلم موافقة قلبه للسانه، لا مع العلم بالمخالفة». أُنظر المستمسك ٢: ١٢٣ وبمتنه العروة الوثقى: المطهّرات، الثامن (الإسلام)، المسألة ٢.

العلم العادي، الذي يحصل من تصرّفات المنافق وأقواله، لا من سببٍ آخر كإخبار النبيّ ﷺ أو الإمام عليه‌السلام.

ولا يخفى أنّ إسلام المنافق كما يكون عن إكراهٍ يكون عن طمعٍ أيضاً، لكن النتيجة واحدة من جهة قبول إسلامه وعدمه.

ما يترتّب على الدخول في الإسلام:

تترتّب على الإسلام ـ بمعنى الدخول فيه ـ آثارٌ كثيرة، وهي بصورة عامّة على قسمين:

١ ـ آثار الإسلام بالنسبة إلى الحالة السابقة على الإسلام.

٢ ـ آثاره بالنسبة إلى الحالة اللاحقة له.

أوّلاً ـ الحالة السابقة على الإسلام:

١ ـ سقوط حقوق اللّه تعالى:

إذا أسلم الكافر سقطت عنه حقوق اللّه تعالى، سواء كانت ماليّة أو غيرها، فالماليّة مثل الزكوات والكفّارات ونحوها، وغير الماليّة مثل الصلاة والصوم وسائر العبادات؛ وذلك كلّه لقاعدة: «الإسلام يجبُّ ما قبله» كما يأتي بيانها.

والتعبير بالسقوط للدلالة على أنّ الكفّار مكلّفون بالواجبات كالمسلمين، نعم لو أسلموا سقط عنهم قضاؤها، كما سوف نبيّنه أيضاً إن شاء اللّه تعالى.

٢ ـ عدم سقوط حقوق الناس:

لا تسقط حقوق الناس إجمالاً عن الكافر إذا أسلم، فإذا كان للناس على الكافر ديون ثمّ أسلم، لم تسقط عنه، بل يجب عليه أداؤها؛ لعدم شمول قاعدة «الجَبّ» لمثل هذا المورد، كما سوف يأتي بيانه.

راجع ما تقدّم في قاعدة «الإسلام يجبُّ ما قبله».

ثانياً ـ الحالة اللاحقة للإسلام:

إذا أسلم الكافر صار كغيره من المسلمين، له ما لهم وعليه ما عليهم، والآثار المترتّبة عليه بعد إسلامه غير قابلة للتحديد، إلّا أنّا نشير إلى أهمّها إجمالاً:

١ ـ عصمة دم الكافر وماله وولده الصغار:

إذا أسلم الكافر ـ سواء كان حربيّاً أو ذمّياً، أو غيرهما، وسواء كان من أهل الكتاب أو غيرهم ـ عُصِم دمه وماله وولده الصغار، فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله قهراً، ولا التعرّض لأولاده الصغار بسبي ونحوه.

نعم، إذا كان حربيّاً فأسلم في دار الحرب قبل الأسر فتؤخذ منه أمواله غير المنقولة فحسب، فتصير فيئاً للمسلمين.

ولو أسلم بعد الأسر، فيُدرأ عنه وعن ذراريه الصغار القتل خاصّةً، ويُحقن دمه ودمهم بذلك[1].

---

(١) أنظر: كشف الغطاء: ٣٩٨، والجواهر ٢١: ١٢٤ و ١٤٣.

٢ ـ تبعيّة ولده الصغار له في الإسلام :

تقدّم : أنّ الأولاد الصغار ـ غير البالغين ـ يتبعون الوالدين في الإسلام، فإن أسلم الوالدان أو أحدهما، فيحكم على أولادهم غير البالغين بالإسلام وتجري عليهم أحكام المسلمين[١].

٣ ـ طهارة بدنه :

يطهر بدن الكافر بالإسلام من نجاسة الكفر، إلّا المرتدّ الفطري، فإنّ في طهارته بالتوبة كلاماً تقدّم في عنوان «ارتداد».

هذا بالنسبة إلى ذاته، وأمّا بالنسبة إلى النجاسات العارضة عليه، كما إذا أصابت بدنه نجاسة خارجيّة ـ كالدم والخمر ونحوهما ـ فأسلم، فهل يجب تطهيره أم لا ؟[٢]

فيه إشكال، يأتي بيانه في قاعدة «الإسلام يجبّ ما قبله» إن شاء اللّه تعالى.

٤ ـ تحديد زوجاته :

لو كان للكافر زوجات متعدّدة أكثر من أربع، فأسلم، فعليه أن يختار أربعاً منهنّ ويطلق سراح الباقي؛ لما روي : أنّ النبيّ ﷺ قال لغيلان حينما أسلم : «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»[٣] أو «خذ منهنّ أربعاً ...»[٤].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «اختيار».

(١) راجع الصفحة ٢٦١، عنوان : التبعيّة للوالدين.

(٢) أُنظر الجواهر ٦ : ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) عوالي اللآلي ١ : ٢٢٨، الحديث ١٢٢.

(٤) سنن ابن ماجة ١ : ٦٢٨.

٥ ـ وجوب الختان عليه :

الختان واجبٌ في نفسه، بل ادّعي كون وجوبه ضروريّاً، ولذلك لو أسلم الكافر وهو غير مختتن وجب عليه أن يختن نفسه ولو كان مسنّاً[١]، وقد ورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام، أنّه قال : «قال أمير المؤمنين صلوات اللّه وسلامه عليه : إذا أسلم الرجل اختتن ولو بلغ ثمانين سنة»[٢].

هل الإسلام شرطٌ في التكليف ؟

المشهور بين الفقهاء والأُصوليّين أنّ الإسلام ليس شرطاً في توجّه التكليف إلى المكلّفين، فلذلك تكون خطابات التكاليف عامّة تشمل الكفّار أيضاً. وبناءً على هذا قالوا : إنّ الكفّار مكلّفون بالفروع مثل المسلمين، نعم لا تصحّ منهم لو أتوا بها، لاشتراط الإسلام في صحّة امتثال أغلب التكاليف[٣].

لكن ردّ بعض الفقهاء ذلك وقالوا : إنّ الكفّار مكلّفون بالإسلام أوّلاً، فإذا أسلموا فيكلّفون بالفروع.

(١) أُنظر الجواهر ٣١ : ٢٦١ ـ ٢٦٣.

(٢) الوسائل ٢١ : ٤٤٠، الباب ٥٥ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٣) أرسل معظم الفقهاء ذلك إرسال المسلّمات، بل ادّعوا عليه الإجماع مستفيضاً، أُنظر : المبسوط ١ : ٢٦٥، وكشف اللثام ٥ : ١٣٠، وغيرهما.

ذهب إلى هذا الرأي المحدّث الكاشاني[1]، والمحدّث البحراني[2] ـ ونسبه إلى المحدّث الاسترابادي ـ والسيّد الخوئي[3].

هذا وقيّد السيّد الخوئي محلّ الخلاف بالأحكام المختصّة بالإسلام، أمّا المستقلّات العقليّة التي تشترك فيها جميع الشرائع كحرمة القتل وقبح الظلم وأكل مال الناس عدواناً، فلا إشكال في تكليفهم بها[4].

وممّا استدلّ به المشهور :

١ ـ ورود الخطابات العامّة، مثل قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... ﴾[5]، و ﴿ يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم ... ﴾[6]، فهذه الخطابات عامّة تشمل المسلمين والكفّار.

٢ ـ وورود آيات من قبيل قوله تعالى : ﴿ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ ... ﴾[7].

ولكن اُجيب عن ذلك :

١ ـ بأنّ كثيراً من آيات التشريع مصدّرة بـ﴿ يا أيّها الذين آمنوا ... ﴾ فتكون هذه الآيات

(١) تفسير الصافي ٤ : ٣٥٣.

(٢) الحدائق ٣ : ٣٩ ـ ٤١.

(٣) مستند العروة الوثقى (الزكاة) ١ : ١٢٤.

(٤) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٥ / القسم الأوّل : ١١١ ـ ١١٢.

(٥) آل عمران : ٩٧.

(٦) البقرة : ٢١.

(٧) فصّلت : ٦ ـ ٧.

قرينة على أنّ المراد من ﴿ يا أيّها الناس ﴾ هم المؤمنون.

٢ ـ وأنّ المراد من الشرك في الآية هو الشرك في الأعمال، فقوله تعالى : ﴿ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ أي الذين أقرّوا بالإسلام وأشركوا بالأعمال، كما قال تعالى : ﴿ وَما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾[1].

وأورد القمّي في تفسيره ذيل الآية المتقدّمة عن أبان بن تغلب، قال : «قال لي أبو عبد الله عليه‌السلام : يا أبان أترى أنّ الله عزّ وجلّ طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون به ؟ ـ إلى أن قال : ـ يا أبان إنّما دعا الله العباد إلى الإيمان به، فإذا آمنوا بالله وبرسوله افترض عليهم الفرائض»[2].

قال المحدّث الكاشاني بعد أن أورد هذا الحديث عن تفسير القمّي : «أقول : هذا الحديث يدلّ على ما هو التحقيق عندي : من أنّ الكفّار غير مكلّفين بالأحكام الشرعيّة ما داموا باقين على الكفر»[3].

واستدلّ صاحب الحدائق[4] والسيّد الخوئي[5] ـ إضافة إلى ما تقدّم ـ بما رواه زرارة عن الإمام

(١) يوسف : ١٠٦.

(٢) تفسير القمّي ٢ : ٢٣٣.

(٣) تفسير الصافي ٤ : ٣٥٣.

(٤) الحدائق ٣ : ٣٩.

(٥) مستند العروة الوثقى (الزكاة) ١ : ١٢٦.

الباقر عليه‌السلام قال: «قلت لأبي جعفر عليه‌السلام: أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: إنّ اللّه عزّ وجلّ بعث محمّداً صلى‌الله‌عليه‌وآله إلى الناس أجمعين رسولاً وحجّةً للّه على جميع خلقه في أرضه، فمن آمن باللّه وبمحمّدٍ رسول اللّه واتّبعه وصدّقه، فإنّ معرفة الإمام منّا واجبةٌ عليه، ومن لم يؤمن باللّه وبرسوله ولم يتّبعه ولم يصدّقه ويعرف حقّهما فكيف يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن باللّه ورسوله، ويعرف حقّهما؟...»[1].

ما يشترط في صحّته الإسلام:

يعتبر الإسلام شرطاً في صحّة أمور كثيرة، نشير فيما يلي إلى أهمّها:

الأوّل ـ العبادات:

والمقصود منها الأعمال التي تحتاج في صحّتها وامتثالها إلى قصد القربة، كالطهارات الثلاث ـ الوضوء والغسل والتيمّم ـ والصلاة والصوم والزكاة والحجّ والأذان ونحوها[2]. فهذه لا تصحّ من

(١) أصول الكافي ١: ١٨٠، باب معرفة الإمام والردّ عليه، الحديث ٣.

(٢) مثل اشتراط الإسلام في غاسل الميّت؛ لأنّ الغسل عبادة، فلا يجوز لغير المسلم تغسيل المسلم إلّا مع فقد المماثل من حيث الذكوريّة والأنوثيّة وفقد المحارم أو الزوج أو الزوجة ومن بحكمها، فإنّه حينئذٍ يجوز للكتابي تغسيل المسلم وللكتابيّة تغسيل المسلمة. أنظر المستمسك ٤: ٩٢ و ٩٧.

الكافر وإن وجبت عليه، كما سيتّضح[1].

الثاني ـ النكاح:

تُشترط في صحّة النكاح الكفاءة في الدين، بمعنى تساوي الزوجين فيه، فلا يصحّ زواج المسلمة بالكافر مطلقاً سواء كان من أهل الكتاب أو لا، وسواء كان الزواج دائماً أو منقطعاً، كما لا يصحّ زواج المسلم بغير الكتابيّة مطلقاً، سواء كان دائماً أو منقطعاً، أمّا زواجه بالكتابيّة ففيه أقوال ذكرناها في عنوان «أسباب التحريم / الثاني عشر: الكفر»[2].

الثالث ـ الأولياء:

من مسلّمات الفقه: أنّه إذا كان المولّى عليه مسلماً، فيجب أن يكون الوليّ مسلماً أيضاً؛ لأنّه لا ولاية لغير المسلم على المسلم[3]، والأولياء ـ كما قال الشيخ الطوسي ـ هم: الأب والجدّ، ووصيّ الأب أو الجدّ، والإمام، أو من يأمره الإمام[4].

الرابع ـ الوصاية:

يشترط الإسلام في الوصيّ من قبل المسلم؛

(١) أُنظر: الجواهر ١٧: ١٦١، والمستمسك ٧: ٥٨، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٧٥، والمعتمد في شرح المناسك ٣: ١١٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٠: ٩٢.

(٣) أُنظر: الجواهر ٢٩: ٢٠٦، والمستمسك ١٤: ٤٨٠، ومستند العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٣٠٨، وكلامهم وإن كان في مورد الولاية على البنت في النكاح، إلّا أنّ التعليل وفحوى كلامهم عامّان.

(٤) المبسوط ٢: ٢٠٠.

لأنّ الوصاية نوع ولايةٍ، وقد تقدّم اشتراط الإسلام فيها لو كانت على مسلم[١].

الخامس ـ النيابة في العبادات :

تقدّم أنّ العبادات يشترط في صحّتها الإسلام، وكذا يشترط في النيابة فيها، فينبغي أن يكون النائب والمنوب عنه مسلمين[٢] وإن كان لبعضهم كلام في توجيه صحّة النيابة عن الكافر، كأن يأتي المسلم بالحجّ نيابةً عن أبيه الكافر[٣].

السادس ـ الأخذ بحقّ الشفعة[٤] :

ليس للكافر حقّ الشفعة على المسلم، نعم له حقّ الشفعة على مثله ـ أي الكافر ـ فلو اشترك مسلم وكافر في دارٍ أو أرض ونحوهما، فباع المسلم حصّته لمسلم، فليس للكافر حقّ الشفعة، نعم لو باعها لكافر، فللكافر الشريك حقّ الشفعة[٥].

السابع ـ الإحياء :

اشترط بعض الفقهاء الإسلام في صحّة التملّك بالإحياء، لكن نفاه بعضٌ آخر.

هذا في أرض الإسلام، وأمّا في أرض الكفر فالسيرة قائمة على معاملة الكفّار معاملة الملّاك فيما يحيونه[١].

راجع : إحياء.

الثامن ـ أخذ اللقيط[٢] :

اشترط المشهور في الملتقط للقيط المسلم ومن بحكمه أن يكون مسلماً؛ لأنّه لا سبيل لغير المسلم على المسلم[٣].

التاسع ـ العتق كفّارةً :

يشترط في من يُعتق كفارةً أن يكون مسلماً؛ لقوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾[٤] والآية وإن كانت في كفارة القتل، إلّا أنّهم جعلوا الحكم في غيره كذلك أيضاً؛ للاحتياط والإجماع المنقول وبعض النصوص[٥].

العاشر ـ إطعام المساكين من الكفارة :

يشترط في من يُطعَمون من الكفّارات أن يكونوا مسلمين[٦].

---

(١) أُنظر الجواهر ٢٨ : ٣٩٢ و ٤٠٥.

(٢) أُنظر الجواهر ١٧ : ٣٥٦ ـ ٣٥٧، والكلام وإن كان في الحجّ، لكن التعليل والملاك عامّان.

(٣) أُنظر : المستمسك ١١ : ٧ و ١١، ومستند العروة (الحجّ) ٢ : ٢١ ـ ٢٢.

(٤) حقّ الشفعة : أن يكون شريكان في أرضٍ ونحوها، فيبيع أحدهما نصيبه لثالثٍ، فللشريك الآخر حقّ فسخ ذلك البيع لمشتري الحصّة المباعة ويضمّها إلى حصّته.

(٥) أُنظر الجواهر ٣٧ : ٢٧٠ و ٢٩٣.

---

(١) أُنظر الجواهر ٣٨ : ١١ ـ ١٥.

(٢) وهو الصبيّ الضائع الذي لا كافل له. الجواهر ٣٨ : ١٤٧.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٨ : ١٦١.

(٤) النساء : ٩٢.

(٥) أُنظر الجواهر ٣٣ : ١٩٥ ـ ١٩٧.

(٦) أُنظر الجواهر ٣٣ : ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

الحادي عشر ـ التذكية :

يشترط في صحّة الذبح والنحر أن يكون الذابح أو الناحر مسلماً، وكذا في الصيد[١].

الثاني عشر ـ النذر :

اشترط المشهور إسلام الناذر في صحّة النذر، نعم نقل عن صاحب المدارك وصاحب الكفاية التأمّل فيه[٢].

الثالث عشر ـ القضاء :

يشترط في صحّة القضاء ونفوذه إسلام القاضي، فلا يصحّ ولا ينفذ قضاء غير المسلم وإن كان بحقّ[٣].

الرابع عشر ـ الشهادة :

يشترط في الشاهد أن يكون مسلماً، فلا تقبل شهادة الكافر إلّا الذمّي فتصحّ شهادته في الوصيّة إذا لم يوجد من عدول المسلمين من يشهد بها[٤].

الخامس عشر ـ القذف :

يشترط في المقذوف الذي يستحقّ المطالبة بحدّ القذف أن يكون مسلماً، فلذلك لا يحدّ قاذف الكافر، بل يعزّر[٥].

(١) أنظر الجواهر ٣٦ : ٢٦ و ٧٩.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٥ : ٣٥٧.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٠ : ١٢.

(٤) أنظر : الجواهر ٤١ : ١٦ ـ ١٩، ومباني تكملة المنهاج ١ : ٨١.

(٥) أُنظر: الجواهر ٤١ : ٤١٧، ومباني تكملة المنهاج ١ : ٢٥٦.

السادس عشر ـ القصاص :

يشترط في جواز الاقتصاص ـ في النفس أو الأطراف ـ التساوي في الدين، فلا يقتل المسلم قصاصاً لو قتل الكافر، إلّا إذا اعتاد قتل الذمّي فيقتل حينئذٍ[١].

كان ذلك أهمّ الموارد التي اعتبر فيها الإسلام، وبقيت موارد أُخرى غير متّفق عليها، مثل : بيع المصحف والعبد المسلم حيث اشترط المشهور كون المشتري مسلماً[٢]، ونحوهما.

وينبغي التنبيه على أنّ بعض الموارد المتقدّمة يشترط فيها الإيمان بالمعنى الأخصّ إضافة إلى الإسلام. وللتفصيل يراجع كلّ عنوان في موضعه.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة :

أ ـ البحث عن نجاسة الكافر.

ب ـ البحث عن مطهّرية الإسلام.

٢ ـ كتاب الصلاة والصوم والزكاة والحجّ :

أ ـ البحث عن اشتراط صحّة هذه الأُمور بالإسلام.

(١) أُنظر : الجواهر ٤٢ : ١٥٠ و ٣٤٣، ومباني تكملة المنهاج ٢ : ٦١ و ١٤٩.

(٢) أُنظر : الجواهر ٢٢ : ٣٣٤ ـ ٣٣٨، والمكاسب ٣ : ٥٨١ و ٦٠١.

ب ـ البحث عن عدم قضائها على الكافر إذا أسلم، ويلحق بذلك البحث في اشتراط صحّة الاعتكاف وزكاة الفطرة بالإسلام.

٣ ـ كتاب الجهاد: البحث عن الأُسارى وأهل الذمّة.

٤ ـ كتاب النكاح:

أ ـ البحث عن التكافؤ في الدين بين الزوجين.

ب ـ اختيار من أسلم وله أكثر من أربع زوجات، أربعاً منهن وإطلاق سراح الباقي.

٥ ـ والموارد التي ذكرنا أنّ الإسلام شرطٌ فيها.

ويراجع مظانّ البحث في «ارتداد» أيضاً.

قاعدة «الإسلام يجُبّ ما قبله»
أو
قاعدة «الجَبّ»

معنى القاعدة:

قاعدة «الجبّ» قاعدة فقهيّة، ولفظها: «الإسلام يجبّ ما قبله».

والجبّ لغة هو القطع والمحو، قال ابن الأثير في مادّة «جبب»: «ومنه الحديث: "إنّ الإسلام يجبّ ما قبله، والتوبة تجبّ ما قبلها"، أي يقطعان ويمحوان ما كان قبلها من الكفر والمعاصي والذنوب»[1].

دليل القاعدة:

استدلّ على القاعدة بالكتاب والسنّة:

أوّلاً ـ الكتاب:

استدلّ جملة من الفقهاء على موارد قاعدة «الجبّ» بقوله تعالى: ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ ﴾[2].

فإنّ انتهاء الكفّار إنّما يكون بإسلامهم، فإذا أسلموا غُفر لهم ما قد سلف وتقدّم حال الكفر من ذنوب.

وممّن استدلّ بها: الفاضل مقداد السيوري[3]، والشهيد الثاني[4] والمحقّق الأردبيلي[5] وصاحب الجواهر[6] وغيرهم[7]، حيث استدلّوا أو أيّدوا استدلالهم بها على سقوط قضاء الصلاة

---

(١) النهاية (لابن الأثير): «جبب».

(٢) الأنفال: ٣٨.

(٣) كنز العرفان ١: ١٦٦.

(٤) روض الجنان: ٣٦٢.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٢٠٦.

(٦) الجواهر ١٥: ٦٢ و ١٧: ١٠.

(٧) أنظر القواعد الفقهيّة (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢: ١٧١.

والصوم والزكاة ونحوها عن الكافر الأصلي إذا أسلم.

ثانياً ـ السنّة :

استدلّوا على قاعدة «الجبّ» ببعض ما ورد في السنّة، مثل :

أ ـ ما أرسلوه عن النبيّ ﷺ، وهو قوله ﷺ : «الإسلام يجبّ ما قبله»، ويطلق عليه : «حديث الجبّ».

ب ـ ما ورد : من «أنّ الإسلام يهدم ما كان قبله»، وقد يعبّر عنه بـ: «حديث الهدم».

ودلالتها على المطلوب إجمالاً واضحة، لكن يقع الكلام في جهتين : سند الحديثين وفي مقدار دلالتها :

الجهة الأُولى ـ سند الحديثين :

أمّا «حديث الجبّ» فقد ورد من طرقنا في تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي في موردين :

١ ـ ما أورده ذيل قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيها ... ﴾[1]، فقد جاء فيه : «... وقد يكون الرجل بين المشركين واليهود والنصارى يقتل رجلاً من المسلمين على أنّه مسلم، فإذا دخل في الإسلام محاه الله عنه، لقول رسول الله ﷺ : "الإسلام يجبّ ما كان قبله"، أي يمحو؛ لأنّ أعظم الذنوب عند الله الشرك بالله، فإذا قبلت توبته في الشرك قبلت فيما سواه ...»[1].

٢ ـ ما أورده ذيل قوله تعالى : ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً ﴾[2]، حيث قال ـ ما خلاصته ـ : إنّ القائل هو عبد الله بن أبي أُميّة أخو أُمّ سلمة (رض) حيث جاء يعرض إسلامه على النبيّ ﷺ عام الفتح، فأعرض عنه، فاستشفع بأُخته أُمّ سلمة عند النبيّ ﷺ، فقال لها النبيّ ﷺ : «يا أُمّ سلمة إنّ أخاك كذّبني تكذيباً لم يكذّبني أحدٌ من الناس، هو الذي قال لي : ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً ... ﴾، قالت أُمّ سلمة : بأبي أنت وأُمّي يا رسول الله ألم تقل : إنّ الإسلام يجبّ ما كان قبله ؟ قال : نعم، فقبل رسول الله ﷺ إسلامه ...»[3].

هذا من طرقنا، وأمّا من طرق العامّة، فقد أورده عديدٌ من محدّثيهم عن عمرو بن العاص وغيره في كيفيّة إسلامهم، منها ما أخرجه أحمد في مسنده في كيفيّة إسلام عمرو بن العاص، حيث جاء

---

(١) النساء : ٩٣.

---

(١) تفسير القمّي ١ : ١٥٥، ونقل عنه في المستدرك ١١ : ٣٦٥، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧، و ١٨ : ٢٢٠، الباب ٩ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

(٢) الإسراء : ٩٠.

(٣) تفسير القمّي ١ : ٤١٦ ـ ٤١٧، ونقل عنه في المستدرك ٧ : ٤٤٨، الباب ١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.

في نهايته: «... ثمّ دنوت فقلت: يا رسول اللّه إنّي أبايعك على أن تغفر لي ما تقدّم من ذنبي ولا أذكر ما تأخّر، قال: فقال رسول اللّه: يا عمرو بايع؛ فإنّ الإسلام يجبّ ما كان قبله، وإنّ الهجرة تجبّ ما كان قبلها. قال: فبايعته ثمّ انصرفت»[١].

وأمّا الحديث الثاني، وهو حديث «هدم الإسلام ما كان قبله»، فقد ورد من طريقنا في كتاب البحار ـ نقلاً عن مناقب ابن شهرآشوب ـ وجاء فيه: «إنّ رجلاً جاء إلى عمر، فقال: إنّي طلّقت امرأتي في الشرك تطليقة وفي الإسلام تطليقتين، فما ترى؟ فسكت عمر، فقال له الرجل: ما تقول؟ قال: كما أنت حتّى يجيء عليّ بن أبي طالب، فجاء عليّ عليه السلام، فقال: قصّ عليه قصّتك، فقصّ عليه القصّة، فقال عليه السلام: هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة»[٢].

وأمّا من طرق العامّة، فقد أورد مسلم ـ في صحيحه ـ قضيّة إسلام عمرو بن العاص، وجاء فيها: «أما علمت أنّ الإسلام يهدم ما كان قبله، وأنّ الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأنّ الحجّ يهدم ما كان قبله»[١].

هذا ولكن لا اعتبار بالروايتين من حيث السند، أمّا المذكور من طرقنا، فلإرساله، وأمّا المذكور عن طرق العامّة، فلعدم حجّيته إجمالاً عندنا.

ومع ذلك فقد ذكر الفقهاء رواية الجبّ من زمن الشيخ الطوسي[٢] حتّى يومنا هذا، وأسنده كثيرٌ منهم إلى النبيّ صلى الله عليه وآله[٣]، وصرّح بعضهم: بأنّها متلقّاة بالقبول، كالمحقّق الأردبيلي، والسيّد المراغي، قال الأوّل ـ عند استدلاله على سقوط القضاء عن الكافر ـ: «... ولخبر "الإسلام يجبّ ما قبله" المقبول بين العامّة والخاصّة...»[٤]. وقال الثاني ـ عند الاستدلال على القاعدة نفسها ـ: «والأصل في ذلك الخبر المعروف المشهور المتلقّى بالقبول، المروي عند العامّة والخاصّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو قوله: "الإسلام

---

(١) مسند أحمد بن حنبل ٤: ٢٤٤، مسند الشاميين، حديث عمرو بن العاص، الحديث ١٧٧٩٣، وانظر هذه القضيّة وما شابهها في المصادر التالية:

السنن الكبرى ٩: ١٢٣، باب ترك أخذ المشركين بما أصابوا، ومجمع الزوائد ١: ٣١، باب الإسلام يجبّ ما قبله، و ٩: ٣٥١، باب ما جاء في عمرو بن العاص، الحديث ٢٤٣، وذكر في المستمسك ٧: ٥١ عدّة مصادر أخرى فلتراجع أيضاً.

(٢) البحار ٤٠: ٢٣٠، تأريخ أمير المؤمنين عليه السلام، باب قضاياه، ذيل الحديث ٩، ومناقب آل أبي طالب (لابن شهرآشوب) ٢: ٣٦٤.

(١) صحيح مسلم ١: ١١٢، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله، الحديث الأوّل.

(٢) أنظر الخلاف ٥: ٤٦٩ و ٥٤٨.

(٣) أنظر المصدر المتقدّم، والمعتبر: ٢٣٥، وغيرهما من المصادر حتّى يومنا هذا.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٢٠٦.

يجبّ ما قبله "»[١].

لكن خالف السيّد الخوئي المشهور، وناقشهم من جهات، فقال ما مضمونه:

١ ـ أمّا الآية، فلأنّ الموصول في قوله: ﴿ ما قَدْ سَلَفَ ﴾[٢] هو ذنب الكفر، لا ذنب ترك الفروع كالصلاة ونحوها.

٢ ـ أمّا «حديث الهدم» المروي في البحار، فلعدم اشتهار الاستدلال به بين القدماء، كالشيخ الطوسي ومن تقدّمه، والشهرة المعتبرة إنّما هي شهرة القدماء.

٣ ـ وعلى فرض حصول الشهرة، فهي غير جابرة لضعف السند.

٤ ـ وأمّا «حديث الجبّ» المروي على لسان أمّ سلمة (رض) ـ مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال ـ فهو مقطوع البطلان، لأنّه ﷺ أجلّ شأناً، من أن لا يعمل بما قاله، أو يعرض له النسيان فتذكّره أمّ سلمة (رض)[٣].

الجهة الثانية ـ مقدار ما يدلّ عليه الحديثان:

اضطربت كلمات الفقهاء في مقدار ما يدلّ عليه الحديثان الشريفان[٤]، كما سيتّضح.

وسوف نعبّر فيما يأتي عن مجموع مدلول الآية والروايتين بـ«القاعدة».

مقدار دلالة القاعدة:

هناك موارد يظهر من الفقهاء أنّ القاعدة تدلّ عليها قطعاً، وموارد لا تدلّ عليها قطعاً، وموارد مشكوكة ومختلف فيها، أو لم يتطرّق لها الفقهاء.

أوّلاً ـ الموارد التي تشملها القاعدة قطعاً:

الموارد التي تشملها القاعدة قطعاً حسب ما يظهر من كلمات الفقهاء، هي:

١ ـ غفران الذنوب ونفي العقوبة:

لا إشكال في أنّ الكافر إذا أسلم لا يعاقب على ما ارتكبه حال كفره من الذنوب والقبائح، مثل الزنا واللواط والقذف وشرب الخمر والسرقة ـ من حيث كونها ذنباً لا سبباً للضمان ـ والتهمة والغيبة والكذب والسبّ ونحوها ممّا لا يترتّب عليها سوى العقوبة، بل القدر المتيقّن من الآية ورواية «الجبّ» هو غفران ذنوب الكافر بعد إسلامه وعدم مؤاخذته

---

(١) العناوين ٢: ٤٩٤، العنوان ٦٧.

(٢) الأنفال: ٣٨.

(٣) مستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الأوّل: ١١٢.

(٤) يرى بعض الفقهاء ـ منهم السيّد الخوئي في مستند العروة (الزكاة) ١: ١٣٦ ـ: أنّ الحديث على فرض صدوره = يدلّ على أنّ كلّ حكم اختصّ به الإسلام فهو مجبوب عن الكافر إذا أسلم، مثل الصلاة واشتراط الحول في الزكاة ونحوهما، أمّا الأحكام المشتركة بين جميع الأديان فضلاً عن الأحكام التي تعمّ المتديّنين ومن لم يلتزم بدين ممّا جرت عليه سيرة العقلاء، كالعقود والإيقاعات والديون والضمانات وما شاكلها، فالحديث لا يشملها.

بما اقترفه حال كفره من الذنوب[1].

هذا بالنسبة إلى العقوبة الأُخرويّة، وأمّا الدنيويّة، فالظاهر من كلمات بعضهم شمول القاعدة لها وسقوطها أيضاً، وذلك:

١ ـ لقيام السيرة على عدم إجراء الحدود على الذين أسلموا مع اقترافهم لموجباتها غالباً وخاصّة مشركي العرب.

٢ ـ لما رواه المشايخ الثلاثة عن جعفر بن رزق اللّه، قال: «قُدّم إلى المتوكّل رجل نصرانيّ فجر بامرأة مسلمة وأراد أن يقيم عليه الحدّ، فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانه شركه وفعله، وقال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا، فأمر المتوكّل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وسؤاله عن ذلك، فلمّا قدم الكتاب، كتب أبو الحسن عليه السلام: يضرب حتّى يموت، فأنكر يحيى بن أكثم وأنكر فقهاء العسكر ذلك، وقالوا: يا أمير المؤمنين سله عن هذا فإنّه شيء لم ينطق به كتابٌ، ولم تجيء به السنّة، فكتب: إنّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا وقالوا: لم تجيء به سنّة ولم ينطق به كتاب، فبيّن لنا لم أوجبت عليه الضرب حتّى يموت؟

فكتب عليه السلام: بسم اللّه الرحمن الرحيم ﴿ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الكافِرُونَ ﴾[1].

قال: فأمر به المتوكّل فضُرب حتّى مات»[2].

قال الشيخ الأنصاري بعد نقل الرواية: «فإنّ ظاهر جواب الإمام عليه السلام بالآية تقريره عليه السلام لما فهمه القاضي ـ يحيى بن أكثم ـ من اقتضاء عموم حديث الجبّ لدفع الحدّ عنه وهدم ما كان حال الكفر بالإسلام، إلّا أنّه عليه السلام أجاب بما أجاب، وحاصله: عدم نفع الايمان عند إرادة إقامة الحدّ عليه»[3].

والذي يستفاد من الرواية وكلام الشيخ: أنّه لو كان آمن قبل إرادة إقامة الحدّ عليه كان ينفعه إيمانه ويجبّ عنه عقوبة الزنا.

ويشهد لذلك ما قاله صاحب الجواهر ـ بعد أن نقل الفتوى طبقاً للرواية عن جماعة من الفقهاء ـ: «... إنّ ظاهر الخبر المزبور عدم سقوط

---

(١) أُنظر الذخيرة: ٣٨٨، والقواعد الفقهيّة (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي): ١٧٨.

(١) غافر (المؤمن): ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) أُنظر: الكافي ٧: ٢٣٨، باب ما يجب على أهل الذمّة من الحدود، الحديث ٢، ومن لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦، باب حدّ المماليك في الزنا، الحديث ٥٠٢٧، والتهذيب ١٠: ٣٨، باب حدود الزنا، الحديث ١٣٥، ورواه عنهم في الوسائل ٢٨: ١٤١، الباب ٣٦ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

(٣) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٥٧٧.

القتل عنه بالإسلام عند إرادة إقامة الحدّ عليه كما هو مقتضى الاستدلال بالآية الكريمة... أمّا إذا لم يكن كذلك بأن أسلم بعد أن كان ممتنعاً عن ذلك على وجهٍ يظهر كونه حقيقة، فقد يقال بسقوط الحدّ عنه، كما احتمله في كشف اللثام؛ لأنّ الإسلام يجبّ ما قبله...»[1].

لكن خالف السيّد الخوئي في ذلك واستنتج عكسه من الرواية، فإنّه أيّد عدم ورود حديث الجبّ عن طريق أهل البيت عليهم السلام بالرواية المتقدّمة، فقال بعد أن ذكرها: «فإنّها صريحةٌ في عدم اعتناء الإمام عليه السلام بمضمون حديث الجبّ وإنّما هو أمرٌ معروفٌ عند العامّة ومرويّ من طرقهم، ولذا أنكروا عليه عليه السلام حكمه...»[2].

هذا إذا زنى ذميٌّ بمسلمة وأمّا إذا زنى بذمّية ثمّ أسلم فهل يحتمل إجراء حدّ الزنا عليه؟

وكذا سائر أقسام الكفّار.

٢ ـ نفي قضاء العبادات البدنيّة:

يسقط عن الكافر بإسلامه قضاء ما فاته من العبادات البدنيّة، والمقصود بها هنا الصلاة والصوم، فلو أسلم الكافر لم يجب عليه قضاء ما فاته حال

(١) الجواهر ٤١: ٣١٤.

(٢) مستند العروة الوثقى (الزكاة) ١: ١٣٥. أقول: لا صراحة للرواية فيما قاله رحمه الله وإنّما المستفاد منها بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بالآية هو ما قاله صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري رحمهما الله.

كفره من الصلاة والصوم[1].

وأمّا الحجّ، فإن استطاع الكافر حال كفره وبقيت استطاعته إلى زمان إسلامه ـ بمعنى أنّه أسلم وهو مستطيع ـ فيجب عليه الحجّ؛ لاجتماع شرائط الوجوب والصحّة، وهي كونه مستطيعاً مسلماً.

وإن استطاع، ثمّ زالت استطاعته، ثمّ أسلم، فقد استشكل في سقوط الحجّ عنه بعض الفقهاء، مثل صاحب المدارك[2]، والمحقّق السبزواري[3]،

(١) أنظر: المبسوط ١: ١٢٦ و ٢٨٦، والسرائر ١: ٣٧٩ ـ ٣٨٠، والمعتبر: ٢٣٥ و ٣١٣، والمنتهى (الحجريّة) ١: ٤٢٠ و ٢: ٦٠١، والذكرى ٢: ٤٢٥، وجامع المقاصد ١: ٢٧٠، وروض الجنان: ٣٦٢، ومجمع الفائدة ٣: ٢٠٣، والمدارك ٤: ٢٨٩، و ٦: ٢٠١، والذخيرة: ٣٨٨، و ٥٢٦، والحدائق ١١: ٢ ـ ٣ و ١٣: ١٦٥ ـ ١٦٦ و ٢٩٣ ـ ٢٩٤ ـ فقد استدلّ على عدم القضاء بحديث الجبّ مع أنّه لم يلتزم بتكليف الكفّار بالفروع ـ والجواهر ١٣: ٦ و ١٧: ١٠، وكتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٣١٤، والعناوين ٢: ٤٩٦، والمستمسك ٧: ٥٠، و ٨: ٤٨٣، وقال بعض الفقهاء بسقوط القضاء لكن لا من جهة القاعدة، بل من جهات أُخرى كالإجماع أو القول بعدم تكليف الكفّار بالفروع ونحو ذلك، كالفاضل النراقي والسيّد الخوئي، أنظر: مستند الشيعة ٧: ٢٦٩، و ١٠: ٣٤٥، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٥ / القسم الأوّل: ١٠٩.

(٢) المدارك ٧: ٦٩.

(٣) الذخيرة: ٥٦٣.

والفاضل النراقي[١].

٣ ـ سقوط قضاء العبادات الماليّة :

المعروف بين الفقهاء سقوط قضاء الزكاة ونحوها من العبادات الماليّة عن الكافر إذا أسلم، بل ادّعى صاحب الجواهر القطع بالسقوط؛ للسيرة، حيث قال : «... بل يمكن القطع به بملاحظة معلوميّة عدم أمر النبيّ ﷺ لأحدٍ ممّن تجدّد إسلامه من أهل البادية وغيرهم بزكاة إبلهم في السنين الماضية، بل ربما كان ذلك منفّراً لهم عن الإسلام، كما أنّه لو كان شيء منه لذاع وشاع، كيف والشائع عند الخواصّ فضلاً عن العوامّ خلافه»[٢].

لكن توقّف صاحب المدارك[٣] في السقوط وتبعه بعضهم كالمحقّق السبزواري [٤]، والفاضل النراقي[٥].

ثانياً ـ الموارد التي لا تشملها القاعدة قطعاً :

١ ـ حقوق الناس :

والمراد منها حقوق الناس المعترف بها في جميع الأديان والأعراف، كالديون وضمان المغصوبات والمتلفات ونحوها، فإنّ من كان مديوناً لشخص آخر أو أتلف ماله ثمّ أسلم وجب إفراغ ذمّته من ذلك كلّه[١]، إلّا إذا كان الدائن أو المتلَف منه كافراً حربيّاً مهدور الدم والمال، فلا يجب.

٢ ـ الحدث :

المعروف بين الفقهاء هو : أنّ الحدث لا يرتفع بالإسلام، ولذلك يجب على الكافر أن يغتسل من الجنابة إذا أسلم. قال صاحب الجواهر : «... فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ في وجوبه عليه بعد الإسلام وعدم صحّة الصلاة بدونه، وإن سلّمنا عدم وجوبه عليه حال الكفر، فيكون من قبيل وطء الصبيّ والمجنون[٢] ونحوهما، ولعلّه لما سمعته لم أجد خلافاً فيما نحن فيه، بل يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه ...»[٣].

(١) مستند الشيعة ١١ : ٨٦.

(٢) الجواهر ١٥ : ٦٢، وانظر العناوين ٢ : ٤٩٦.

(٣) المدارك ٥ : ٤٢.

(٤) الذخيرة : ٤٢٦.

(٥) مستند الشيعة ٩ : ٥٩.

(١) وكأنّ هذا مفروغ منه في كلام الفقهاء، أُنظر العناوين ٢ : ٤٩٧، والقواعد الفقهيّة (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢ : ١٨٣.

(٢) فإذا وطئ الصبيّ امرأةً مثلاً في فرجها لم يجب عليه الغسل في ذلك الوقت؛ لعدم كونه مكلّفاً، نعم لو بلغ سنّ التكليف أُمر بالغسل؛ لأنّ حدث الجنابة باقٍ.

(٣) الجواهر ٣ : ٣٩، وانظر : المنتهى ٢ : ١٨٩ ـ ١٩٠، والقواعد ١ : ١٣، والتذكرة ١ : ٢٤٧، والذكرى ١ : ٢٢٥، وجامع المقاصد ١ : ٢٧٠، والمسالك ١ : ٥٠ ـ ٥١، والمدارك ١ : ٢٧٧، وكشف اللثام ٢ : ٤٢، ومستند الشيعة ٢ : ٢٨٢، ومفتاح الكرامة ١ : ٣٢٨، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢ : ٥٧٥، ومصباح الفقيه ١ : ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

الوضوء كالغسل، فيجب على الكافر إذا أسلم أن يتوضّأ لأوّل صلاة يصلّيها، لصدور الحدث منه حال كفره قطعاً[١].

وعلّل بعض الفقهاء عدم شمول القاعدة: بأنّها إنّما ترفع آثار الخطابات التكليفيّة لا الوضعيّة التي تكون آثارها باقية بعد الإسلام أيضاً، فإذا حصلت الجنابة للكافر يكون عنوان الجنابة باقياً إلى أن يرتفع بالغسل الصحيح، وهو لا يحصل إلّا بعدالإسلام، فإذا أسلم الكافر كان عنوان «الجنب» منطبقاً عليه فيتوجّه إليه التكليف بالغسل[٢].

ثالثاً ـ الموارد المشكوكة والمختلف فيها :

الموارد التي وقع البحث في شمول القاعدة لها كثيرة نشير إلى أهمّها إجمالاً :

١ ـ النذر :

لو نذر الكافر حال كفره للّه، وكان نذره صحيحاً عنده، فهل يجب عليه أن يفي به إذا أسلم، أم لا ؟

وقد تقدّم في البحث عمّا يشترط في صحّته الإسلام في عنوان «إسلام» : أنّ المشهور بين الفقهاء هو اشتراط إسلام الناذر، نعم نقل عن صاحب المدارك والذخيرة التأمّل فيه[٣].

٢ ـ أسباب التحريم :

لو وطئ الكافر امرأة حال الكفر ثمّ فارقها، فهل يجوز أن ينكح بنتها بعد إسلامه ؟

ولو ارتضع مع أُنثى في حال الكفر، فهل يجوز أن يتزوّجها بعد إسلامه ؟

ولو زنى بذات بعل حال الكفر، فهل يجوز أن يتزوّجها بعد إسلامه ؟

ولو لاط بغلام فأوقبه في الكفر، فهل يجوز أن يتزوّج بأُخته بعد إسلامه ؟

وأمثال هذه الموارد.

فإن قلنا بشمول القاعدة لهذه الموارد فيجوز النكاح فيها، وإن قلنا بعدم الشمول فلا يجوز.

ومعنى شمول القاعدة لها هو: أنّ هذه الأسباب إنّما تؤثّر في التحريم إذا وقعت حال الإسلام وأمّا إذا وقعت حال الكفر فلا تؤثّر في ذلك.

ولعلّ الترجيح للقول بعدم الشمول؛ بناءً على النكتة التي ذكرناها عن بعض الفقهاء في عدم شمول القاعدة للحدث، وهي : أنّ العنوان الحاصل حال الكفر لمّا كان باقياً بعد الإسلام أيضاً فيترتّب عليه الحكم، فإنّه يصدق بعد إسلام الكافر في الفروض المتقدّمة العنوانُ الموجب للتحريم، مثل كون المرأة بنت الموطوءة، أو رضيعة، أو مزنيّاً بها وهي ذات بعل، أو كون الرجل لائطاً بأخ المرأة، ونحو ذلك، فتشمله أدلّة التحريم.

---

(١) صرّح بذلك عديد من الفقهاء، أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٢) أُنظر : الجواهر ٣ : ٤٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢ : ٥٧٦ ـ ٥٧٧.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٥ : ٣٥٧.

لكن لم يستبعد صاحب العناوين جريان القاعدة في هذه الموارد وأمثالها بعد أن استشكل فيها[1].

٣ـ أسباب الملك :

مثل الحيازة والإحياء والإرث والعقود المملّكة، كالبيع والوقف والوصيّة والصدقة ونحوها. فلو تملّك الكافر شيئاً بأحد الأسباب المتقدّمة ثمّ أسلم، فهل تشمله القاعدة أو لا ؟

إن كان المراد من شمول القاعدة لهذه الموارد هو الالتزام ببطلان هذه الأسباب وعدم تأثيرها حال الكفر، وتأثيرها حال الإسلام فقط، فالترجيح للقول بعدم الشمول؛ لأنّه لم يُعهد من النبيّ ﷺ أنّه أبطل ملكيّة أحدٍ بعد إسلامه لما ملكه حال كفره بأحد الأسباب المتقدّمة.

وإن كان المراد: أنّ الإسلام لا ينظر إلى كيفيّة تملّك الكافر، فإذا أسلم يقرّه على ملكيّته للأشياء من دون التفات إلى كيفيّة تملّكه لها، فالترجيح للقول بالشمول؛ للسبب المتقدّم؛ ولأنّ الآية والحديثين واردان مورد الامتنان على العباد، والقول بترتيب الأثر على أسباب الملك حال الكفر موافق للامتنان[2].

(١) العناوين ٢ : ٥٠١.

(٢) لم أجد هذا التفصيل في كلمات الفقهاء، والظاهر أنّ المراد من القاعدة في هذه الموارد هو المعنى الثاني، لموافقته للامتنان كما أُشير إليه في المتن.

٤ـ النكاح والطلاق :

إذا أسلم الكافر هو وزوجته، فالإسلام يقرّ نكاحهما إلّا أن يكون مانع مثل كون الزوجات أكثر من أربع، فيختار أربعاً ويطلق سراح الباقي منهنّ، أو غير ذلك من الأسباب.

وبناءً على ذلك لا يهدم الإسلام النكاح الواقع حال الكفر إلّا لعوارض خاصّة.

وأمّا الطلاق، فإن كانت الفرقة حاصلة حال الكفر وكانت باقية ولم يحصل رجوع ونحوه، فالفرقة معترف بها بعد الإسلام.

وأمّا لو طلّق مرّة ثمّ رجع ثمّ أسلم ثمّ طلّق، فهل يُحتسب تطليقة واحدة أم تطليقتين ؟

مقتضى رواية البحار عدم الاعتناء بالتطليقة الواقعة حال الكفر[1].

٥ـ القصاص والديات :

قال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ: «ولو قتل الكافر كافراً وأسلم القاتل لم يقتل به، لعدم المساواة، وأُلزم الدية إن كان المقتول ذا دية»[2].

وعدم الاقتصاص من جهة عدم التكافؤ في الدين بين الجاني والمجنيّ عليه؛ إذ لا يقتصّ من المسلم للكافر، وأمّا لو فرضنا أنّهما أسلما

(١) العناوين ٢ : ٥٠١.

(٢) الجواهر ٤٢ : ١٥٨، والكافر الذي له دية هو الذمي، لا الحربي ولا المشرك والملحد.

معاً[1] فهل يسقط القصاص أيضاً ؟

أمّا الدية فصريح العبارة أنّها لا تسقط.

كانت هذه أهمّ الموارد التي يمكن الكلام فيها من حيث شمول القاعدة لها أو عدم الشمول، وهناك موارد أُخرى كالعتق ونحوه يعلم حكمها ممّا سبق.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الفقهاء لم يبحثوا في جميع جوانب القاعدة، وإنّما اكتفى أكثر من تعرّض لها بأبحاثٍ كالصوم والصلاة والزكاة والغسل ونحوها، فبقيت الجوانب الأُخرى مسكوتاً عنها أو مذكورة على نحو الإجمال والترديد.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة : عدم صحّة الغسل من الكافر، ولزوم إعادته بعد الإسلام.

٢ ـ كتاب الصلاة : عدم وجوب قضاء الصلاة على الكافر بعد إسلامه.

٣ ـ كتاب الصوم : عدم وجوب قضاء الصوم على الكافر بعد إسلامه.

٤ ـ كتاب الحجّ : عدم وجوب قضاء الحجّ على الكافر بعد إسلامه.

٥ ـ وموارد متفرّقة أُخرى، كالكلام عن القصاص والجزية وهي أكثر الموارد استشهاداً بالآية عند القدماء.

٦ ـ وقد تطرّقت بعض الكتب المؤلّفة في القواعد الفقهيّة إلى القاعدة.

قاعدة « الإسلام يعلو ولا يعلى عليه »
أو
قاعدة « نفي السبيل »

معنى القاعدة :

المراد من القاعدة إجمالاً هو : أنّ الإسلام لم يشرّع حكماً يستلزم منه علوّ الكافر على المسلم.

تطبيق القاعدة :

جعلت الشريعة الولاية على الصغار لعدّة أشخاص، كالأب والجدّ والوصيّ أو القيّم من قِبلهما والإمام والنائب عنه[1].

وإذا كان الصغار مسلمين فيجب أن يكون الوليّ عليهم مسلماً أيضاً، ولا يجوز أن يكون كافراً، فإذا أسلمت الأُمّ فقط فالصغار يتبعونها في الإسلام، وتنتفي ولاية أبيهم الكافر عنهم؛ لأنّه لا سبيل للكافر على المسلم[2].

---

(١) كما لو ضرب الجاني المجنيّ عليه، وكانت فاصلة زمنيّة بين الضربة وبين موت المجنيّ عليه ـ كما إذا جرحه فسرت الجناية إلى النفس ـ أسلم فيها الجاني والمجني عليه.

(١) المبسوط ٢ : ٢٠٠.

(٢) أُنظر : الجواهر ٢٩ : ٢٠٦، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١ : ١٧٣.

الدليل على القاعدة :

استدلّ جملة من الفقهاء على القاعدة بالأدلّة الأربعة :

أوّلاً ـ الكتاب العزيز :

وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلكافِرِينَ عَلَى المُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾[١].

فالآية نفت أن يكون للكافرين على المؤمنين أيّ نوعٍ من السبيل، ومن أنواع السبيل :

١ ـ تفوّق الكفّار على المؤمنين من حيث الحجّة، فالآية نفت ذلك ـ وإن كانوا متفوّقين ظاهراً أحياناً ـ بل حجّتهم داحضة[٢]، وبهذا المضمون وردت بعض الروايات[٣].

٢ ـ تفوّقهم من حيث التشريع، أي لم يشرّع الله تعالى حكماً يستلزم تفوّق الكافر على المسلم، كمثال الأب الكافر الذي تقدّم بيانه.

والآية وإن كانت ظاهرة في الأوّل، وخاصّة بمعنى التفوّق في يوم القيامة، لكن استفادوا من إطلاق الآية شمولها للمعنى الثاني أيضاً[١] وإن لم يرتضِ ذلك بعضهم[٢].

ثانياً ـ السنّة الشريفة :

وهي ما أرسلوه عن النبيّ ﷺ، من أنّه قال : «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[٣].

والكلام في الرواية من جهتين : من حيث السند والدلالة.

١ ـ سند الحديث :

نقل الصدوق الحديث عن النبيّ ﷺ، وأرسله غيره إرسال المسلّمات، قال صاحب العناوين ـ عند ذكر الأدلّة على القاعدة ـ : «وخامسها ـ الخبر المشهور في ألسنة الفقهاء المتلقّى بالقبول بحيث يغني عن ملاحظة سنده...»[٤] ثمّ ذكر الحديث.

وقال الشيخ الأنصاري ـ عند الاستدلال على حرمة بيع العبد المسلم للكافر ـ : «... وبالنبويّ المرسل في كتب أصحابنا المنجبر بعملهم واستدلالهم

---

(١) النساء : ١٤١.

(٢) أنظر مجمع البيان (٣ ـ ٤) : ١٢٨، ذيل الآية الشريفة.

(٣) أنظر تفسير الصافي ١ : ٤٧٤، ذيل الآية الشريفة، ونُقل ذلك عن تفسير الطبري ذيل الآية الشريفة أيضاً. أنظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١ : ١٥٨.

(١) أنظر : العناوين ٢ : ٣٥٧، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١ : ١٥٧ ـ ١٥٨، ومنية الطالب ١ : ٣٣١، ومصباح الفقاهة ٥ : ٨٦ ـ استفاد السيّد الخوئي الإطلاق من الآية وإن لم يرتضِ القاعدة ـ والبيع (للإمام الخميني) ٢ : ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

(٢) كالشيخ الأنصاري في المكاسب ٣ : ٥٨٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٣٤، باب ميراث أهل الملل، الحديث ٥٧١٩، ونُقل عنه في الوسائل ٢٦ : ١٤، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، الحديث ١١.

(٤) العناوين ٢ : ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

به في موارد متعدّدة...»[١].

وقال البجنوردي ـ بعد ذكر الخبر عند الاستدلال على القاعدة ـ: «والخبر مشهور معروف ذكره في الفقيه ـ إلى أن قال: ـ فعمدة الكلام دلالته وإلّا فن حيث السند موثوق الصدور عن النبيّ ﷺ؛ لاشتهاره بين الفقهاء وعملهم به...»[٢].

وقال الإمام الخميني: «وأمّا النبويّ المشهور "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" فلا إشكال في كونه معتمداً عليه، لكونه مشهوراً بين الفريقين على ما شهد به الأعلام، والشيخ الصدوق ﵀ نسبه إلى النبيّ ﷺ جزماً، فهو من المراسيل المعتبرة»[٣].

٢ ـ دلالة الحديث:

المستفاد من الرواية: أنّها بصدد بيان أنّ الأحكام المشرّعة في الإسلام روعي فيها تفوّق المسلم على الكافر في التشريع، ولم تشرّع الشريعة قانوناً يلزم منه تفوّق الكافر على المسلم[٤]، كما في المثال الذي تقدّم أوّل البحث، وكما في الميراث حيث يرث المسلم من الكافر ولا يرث الكافر من المسلم.

لكن قال بعضهم: إنّ الرواية مجملة، إذ يمكن أن يراد بها: أنّ الإسلام يغلب على سائر الأديان في العالم، ويمكن أن يراد بها: أنّ الإسلام أشرف من سائر المذاهب، ويمكن أن يراد بها علوّ حجّته وسموّ برهانه[١].

ويدفع هذا الاحتمال مجيء روايات أُخر بهذا المضمون، وردت في مقام التشريع، مثل: «... إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يزدنا بالإسلام إلّا عزّاً فنحن نرثهم[٢]، وهم لا يرثونا»، و«الإسلام يزيد ولا ينقص» ونحوهما[٣].

ويمكن أن يراد معنى جامع بين كلّ هذه المعاني، كما تقدّم في الآية.

هذا وهناك نصوص وردت في موارد خاصّة دلّت على مفاد القاعدة، مثل ما دلّ على عدم جواز تزويج المسلمة بالكافر[٤].

(١) المكاسب ٣: ٥٨٢.

(٢) القواعد الفقهيّة ١: ١٥٩.

(٣) البيع ٢: ٥٤٤.

(٤) أنظر: العناوين ٢: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، والقواعد الفقهيّة ١: ١٥٩.

(١) أنظر: حاشية السيّد اليزدي على المكاسب: ٣١ ـ وزاد معنى نسخه للأديان وعدم نسخه بدين آخر ـ ومصباح الفقاهة ١: ٤٩٠، والبيع (للإمام الخميني) ٢: ٥٤٤.

(٢) أي الكفّار.

(٣) أورد صاحب الوسائل هذه الروايات في الوسائل ٢٦: ١١ ـ ١٨، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث.

(٤) الوسائل ٢٠: ٥٤٨، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، ومن جملة الأحاديث الواردة في هذا الباب موثّقة السكوني، فقد جاء فيها: أنّ «مجوسيّة أسلمت قبل أن يدخل بها زوجها، فقال أمير المؤمنين ﵇ لزوجها: أسلم، فأبى زوجها أن يسلم، فقضى لها عليه نصف الصداق، وقال: لم يزدها الإسلام إلّا عزّاً»، الحديث ٧.

ثالثاً ـ الإجماع :

قال صاحب العناوين عند ذكر الأدلّة على القاعدة : «وثانيها ـ الإجماعات المنقولة حدّ الاستفاضة، بل التواتر من الأصحاب ـ كما لا يخفى على المتتبّع ـ المؤيّدة بالشهرة العظيمة البالغة حدّ الضرورة»[1].

وقال السيّد البجنوردي : «الثالث هو الإجماع المحصّل القطعي على أنّه ليس هناك حكمٌ مجعولٌ في الإسلام يكون موجباً لتسلّط الكافر على المسلم، بل جميع الأحكام المجعولة فيه روعي فيها علوّ المسلمين على غيرهم، كمسألة عدم جواز تزويج المؤمنة للكافر، وعدم جواز بيع العبد المسلم على الكافر، وعدم صحّة جعل الكافر والياً أو وليّاً على المسلم وأمثال ذلك»[2].

ولكن ردّ هذا الإجماع؛ لأنّه ليس إجماعاً تعبّدياً يكشف عن رأي المعصوم عليه‌السلام بحيث يكون حجّة من هذه الجهة، بل هو إجماعٌ مدركيٌّ، أي أنّ مستند المجمعين ومدركهم معلومٌ، وهو سائر الأدلّة المذكورة للقاعدة كالآية الشريفة والرواية.

رابعاً ـ العقل :

قال صاحب العناوين ـ عند ذكر الأدلّة على القاعدة ـ : «وثالثها : الاعتبار العقلي، فإنّ شرف الإسلام قاضٍ بأن لا يكون صاحبه مقهوراً تحت يد الكافر ما لم ينشأ السبب من نفسه، فإنّه حينئذٍ أسقط احترام نفسه. وهذا وإن لم يكن في حدّ ذاته دليلاً، لكنّه مؤيّد قويّ مستند إلى فحوى ما ورد في الشرع»[1].

وقال السيّد البجنوردي ـ عند ذكر الأدلّة أيضاً ـ : «الرابع : مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أنّ شرف الإسلام وعزّته مقتضٍ، بل علّةٌ تامّةٌ لأن لا يُجعل في أحكامه وشرائعه ما يوجب ذلّ المسلم وهوانه، وقد قال اللّه تبارك وتعالى في كتابه العزيز : ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[2]، فكيف يمكن أن يجعل اللّه حكماً ويشرّعه يكون سبباً لعلوّ الكفّار على المسلمين؟..»[3].

نماذج من تطبيقات القاعدة :

استدلّ الفقهاء بالقاعدة ـ إمّا مستقلاً أو مع أدلّة أُخرى ـ على مسائل عديدة ذكر كلٌّ من صاحب العناوين[4] والسيّد البجنوردي[5] جملةً منها، نشير إلى أهمّها فيما يلي :

١ ـ عدم ثبوت الولاية للكافر على المسلم،

---

(١) العناوين ٢ : ٣٥٢.
(٢) القواعد الفقهيّة ١ : ١٦٠.

(١) العناوين ٢ : ٣٥٢.
(٢) المنافقون : ٨.
(٣) القواعد الفقهيّة ١ : ١٦١.
(٤) العناوين ٢ : ٣٥٠ ـ ٣٥١.
(٥) القواعد الفقهيّة ١ : ١٦٣ ـ ١٧٥.

سواء كانت الولاية ولاية الحكم والقضاء[١]، أو ولاية الأب والجدّ[٢]، أو ولاية القيمومة والوصاية[٣]، أو ولاية الوقف[٤] ونحوها.

٢ ـ عدم جواز نكاح الكافر للمسلمة، ابتداءً واستدامةً[٥].

٣ ـ عدم جواز إرث الكافر من المسلم وجواز عكسه[٦].

٤ ـ عدم ثبوت حقّ الحضانة للأمّ إذا كانت كافرة وولدها مسلم تبعاً لأبيه أو جدّه[٧].

وموارد أُخرى تقدّمت الإشارة إلى بعضها في «ما يشترط في صحّته الإسلام» تحت عنوان «إسلام»، وذكرها كلٌّ من صاحب العناوين وصاحب القواعد الفقهيّة كما تقدّم.

(١) أُنظر الجواهر ٤٠ : ١٢.

(٢) أُنظر : التذكرة (الحجريّة) ٢ : ٥٩٩، وجامع المقاصد ١٢ : ١٠٧، والمسالك ٧ : ١٦٦، والحدائق ٢٣ : ٢٦٧، والجواهر ٢٩ : ٢٠٦.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٨ : ٤٠٥.

(٤) في الوقف العامّ الذي للمسلمين أو طائفة خاصّة منهم، فإنّها حينئذٍ تكون للحاكم الشرعي، واعتبار الإسلام فيه واضح.

(٥) أُنظر : المسالك ٧ : ٣٦٥، والجواهر ٣٠ : ٥١.

(٦) أُنظر : الخلاف ٤ : ٢٣، المسألة ١٦، والغنية : ٣٢٨، والسرائر ٣ : ٢٦٦، والمسالك ١٣ : ٢٠، والجواهر ٣٩ : ١٥.

(٧) أُنظر الجواهر ٣١ : ٢٨٧.

حكومة القاعدة على أدلّة الأحكام[١] :

إذا تمّت القاعدة سنداً ودلالة فتكون حاكمة على أدلّة سائر الأحكام، قال السيّد البجنوردي : «... فعلى فرض ثبوت هذه القاعدة بتلك الأدلّة المذكورة تكون حاكمة على العمومات الأوّليّة وإطلاقاتها. فقوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ﴾[٢] ـ أو سائر آيات الإرث مثلاً ـ عامٌّ يشمل الوارث الكافر والمسلم، وهذه القاعدة حاكمة على تلك العمومات؛ لما ذكرنا... فتكون نتيجة هذه الحكومة تخصيص الإرث بالوارث المسلم وحرمان الكافر، وعلى هذا فقس في موارد سائر العمومات والإطلاقات»[٣].

مظانّ البحث :

تعرّض الفقهاء للقاعدة في مواطن عديدة، منها ما تقدّم في ما يشترط في صحّته الإسلام، ومنها

(١) الحكومة في مصطلح الفقهاء والأُصوليّين هي : أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسّراً له، مثل : «إذا شككت فابنِ على الأكثر» و «لا شكّ لكثير الشكّ» فإنّ الثاني حاكمٌ على الأوّل، بمعنى أنّه مفسّر للشكّ وأنّه الشكّ الحاصل من غير كثير الشكّ، فيرفع الحكم ـ أي البناء على الأكثر ـ عن بعض أفراد الشكّ وهو الشكّ الحاصل من كثير الشكّ. أُنظر فرائد الأُصول ٤ : ١٣، أوّل بحث التعادل والتراجيح.

(٢) النساء : ١١.

(٣) القواعد الفقهيّة ١ : ١٦٢.

النماذج التي طبّقت فيها القاعدة والتي ذكرناها قبل قليل، ومنها مباحث بيع العبد المسلم للكافر، والجزية، ونحوها.

وتعرّضت لها بعض الكتب المؤلّفة في القواعد الفقهيّة أيضاً.

إسناد

لغة:

مصدر أسند، وهو وسند واستند بمعنى واحد[١]، أي ركن إليه واعتمد واتّكأ عليه[٢].

اصطلاحاً:

يأتي:

١ ـ بالمعنى اللغوي، ومنه كلامهم في صحّة صلاة المصلّي إذا أسند ظهره إلى حائط ونحوه.

وتقدّم الكلام فيه إجمالاً في العنوانين: «استقلال» و «استناد».

٢ ـ بمعنى النسبة والإضافة، فيقال: هذا القول أسند إلى فلان.

٣ ـ بمعنى ذكر سند الرواية من الراوي الأخير إلى المنقول عنه الرواية من معصوم ونحوه.

قال الشهيد الثاني: «الإسناد: رفع الحديث إلى قائله: من نبيٍّ، أو إمام، أو ما في معناهما»[١].

وعرّف المسند بأنّه: «ما اتّصل سنده مرفوعاً، من راويه إلى منتهاه، إلى المعصوم»[٢].

وعرّفه المحقّق الداماد بأنّه: «ما اتّصل سنده من راويه متصاعداً إلى منتهاه، إلى المعصوم عليه السلام»[٣].

وقال المامقاني: «عرّفوه بأنّه ما اتّصل سنده بذكر جميع رجاله في كلّ مرتبة إلى أن ينتهي إلى المعصوم عليه السلام من دون أن يعرضه قطع بسقوط شيء منه»[٤].

ثمّ قال ـ بعد أن نقل عن الشهيد[٥] وبعض العامّة: أن المسند أكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله ـ:

«قلت: قد استقرّ اصطلاح الخاصّة على ما سمعت تعريفهم إيّاه»[٦].

الفرق بين سند الحديث وإسناده وأسناده:

للحديث جزءان:

---

(١) أنظر الصحاح والقاموس المحيط: «سند».

(٢) المعجم الوسيط: «سند»، وانظر القاموس المحيط: المادّة نفسها.

---

(١) الرعاية في علم الدراية (الدراية): ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ٩٦.

(٣) الرواشح السماويّة: ١٢٧.

(٤) مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٢٠٢.

(٥) الرعاية في علم الدراية: ٩٦.

(٦) مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٢٠٥.

١ ـ المتن: وهو النصّ المنقول.

٢ ـ السند: وهو مجموع الرواة الذين نقلوا النصّ واحداً عن الآخر.

وأمّا إسناد الحديث، فهو ذكره مسنداً، أي مع سنده، ويقابله إرسال الحديث، أي ذكره بلا سند أو مع سند ناقص وحذف بعضه.

ونقل الشهيد عن بعضهم: أنّ السند هو الإخبار عن طريق المتن، فيتساوى السند والإسناد من حيث المعنى على هذا التفسير[١].

والظاهر أنّ هذا التفسير لغير الإماميّة[٢].

كان ذلك فرقاً بين السند والإسناد من حيث المعنى، أمّا من حيث الاستعمال، فكثيراً ما يُستعمل الإسناد بمعنى السند، فيقال: هذا الحديث صحيح الإسناد، أو ضعيف الإسناد، أو عالي الإسناد، أو معتبر الإسناد... فتقع هذه الأمور وصفاً للإسناد، مع أنّها أوصاف للسند[٣]، ويشهد له كلام المحقّق الداماد في الرواشح، حيث قال: «... فالإسناد قد يطلق ويراد به السند وهو الطريق بتمامه، وقد يطلق ويراد به بعض السند»[١].

وأمّا الأسناد، فهو جمع السند، وقد يكون للحديث الواحد أسناد متعدّدة؛ إذ ربما ينقل الحديث الواحد بعدّة أسناد، فيقال مثلاً: نُقل الحديث بأسنادٍ كلّها ضعاف، أو كلّها معتبر.

لزوم الإسناد في الحديث وفائدته:

إنّ الاستدلال بالسنّة إنّما يتمّ إذا تحقّقت فيها عدّة عناصر:

الأوّل ـ دلالة نصّ الحديث على المطلوب بإحدى الدلالات المعترف بها. ويعبّر عنه بـ«تماميّة الدلالة»، كما يعبّر عن البحث فيه بـ«البحث الدلالي».

الثاني ـ اعتبار السند وقابليّته للاعتماد عليه حسب ما هو مقرّر في علم الرجال. ويعبّر عنه بـ«تماميّة السند»، وعن البحث فيه بـ«البحث السندي».

الثالث ـ أن لا يكون للنصّ معارض أقوى منه بحيث يترجّح عليه، أو مساوٍ له يسقطه عن الحجّية بالتعارض.

الرابع ـ مجموعة أمور أُخرى، كعدم مخالفته للحكم العقلي القطعي أو القواعد العامّة ـ الفقهيّة أو الكلاميّة ـ المسلَّم بها، وعدم شذوذه، ونحو ذلك.

هذا بناءً على المعروف من مذهب الأصوليين،

---

(١) الرعاية في علم الدراية: ٥٣.

(٢) أنظر مقباس الهداية ١: ٥١.

(٣) قال المامقاني: «وما عن ابن جماعة: من أنّ المحدّثين يستعملون السند والإسناد لشيءٍ واحد غلط وزور». مقباس الهداية ١: ٥٢.

ولكن قال حفيده: «نعم غالباً ما يستعمل الإسناد ويراد به السند، فيقال: إسناد هذا الحديث ضعيف أو صحيح». مستدرك مقباس الهداية ٥: ٢٤، الفائدة ٢٤.

(١) الرواشح السماويّة: ١٢٦.

وأمّا بناءً على المعروف من مذهب الأخباريين القائلين بحجّية جميع الروايات الموجودة في الكتب الأربعة ونحوها من الكتب المعتبرة ـ لأنّ مؤلّفيها بذلوا جهدهم في اقتناء ما هو المعتبر عندهم ـ فلا حاجة إلى ملاحظة سند الروايات، بل يكفي إسنادها إلى واحد من تلك الكتب[١].

فالاحتجاج بالسنّة إذن يتوقّف على توثيقها، إمّا بذكر سند الرواية حتّى يصل إلى المعصوم عليه‌السلام وكونه معتبراً ـ طبقاً للموازين المذكورة في علمي الرجال والدراية ـ على مبنى الأُصوليين.

وإمّا بذكره حتّى يصل إلى إحدى الكتب المعتبرة على مبنى الأخباريين، كما تقدّم.

فإسناد السنّة أمر لازم للاحتجاج به على أيّ تقدير.

ووجه الحاجة إلى التوثيق أمر واضح؛ لأنّ الكذب في أسناد الروايات إلى المعصوم عليه‌السلام والدسّ فيها ممّا شاع في حياة الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله حتّى قال: «لا تكذبوا عليّ، فإنّه من كذب عليّ فليلج النار»[٢] أو «من كذب عليّ فليتبوّأ مقعده من النار»[٣].

وورد مثل ذلك عن أئمّة أهل البيت عليهم‌السلام حين شاع الكذب عليهم من قبل أعدائهم وبعض أهل الأهواء[١].

ولذلك روي عن أبي عبد الله عليه‌السلام أنّه قال: «قال أمير المؤمنين عليه‌السلام: إذا حدّثتم بحديث فأسندوه إلى الذي حدّثكم، فإن كان حقّاً فلكم، وإن كان كذباً فعليه»[٢].

دمج الأسانيد وحذفها:

١ ـ تارةً يقوم المحدّث ـ وهو ناقل الحديث ـ بدمج أسناد الروايات المتقاربة في اللفظ والمعنى، أو في المعنى فقط.

فيقول في الصورة الأُولى: روى فلان

---

(١) أُنظر الحدائق ١: ١٤، المقدّمة الثانية.

(٢) و (٣) صحيح البخاري ١: ٣١، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله، فإنّه روى الأوّل عن الإمام علي عليه‌السلام عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله، والثاني عن الزبير عنه صلى‌الله‌عليه‌وآله.

(١) فمن ذلك ما رواه الكشّي عن يونس بن عبد الرحمن: أنّه عرض الأحاديث التي أخذها عن أصحاب أبي عبد الله عليه‌السلام على أبي الحسن الرضا عليه‌السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه‌السلام وقال: «إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبد الله عليه‌السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه‌السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن ...». اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٢٢٤، ترجمة المغيرة بن سعيد (أبي الخطّاب).

(٢) رواه المجلسي في البحار عن الشهيد في منية المريد، أُنظر البحار ٢: ١٦١، الباب ٢١ آداب الرواية، الحديث ١٥، ومنية المريد: ٢٢٠.

وفلان... ثمّ ينقل متن الحديث.

ويقول في الصورة الثانية: روى فلان وفلان ـ واللفظ لفلان ـ: ... ثمّ ينقل متن الحديث[١].

٢ ـ وتارة يقوم بحذف أسانيد رواياته، وهؤلاء على أقسام:

أ ـ فبعضهم صرّح بالاعتماد على رواة الأحاديث التي نقلها عنهم، كما في كتاب دعائم الإسلام للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التيمي، فقد صرّح في المقدّمة: أنّه اقتصر فيه على الثابت الصحيح عنده ممّا رواه عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام[٢].

ب ـ واكتفى بعضهم بذكر الراوي الأخير ـ لأنّه نقله من أصله، أي كتابه ـ ثمّ ذكر سنده إلى ذلك الراوي في آخر كتابه ـ في قسم المشيخة ـ بصورة عامّة فيقول: ما رويته عن فلان، فهو عن فلان وفلان....

وممّن صنع هكذا الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمّي في كتابه من لا يحضره الفقيه[٣]، وأبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي في كتابيه «التهذيب» و «الاستبصار»[١].

ج ـ وحذف بعضهم الأسانيد كلاًّ؛ لأنّ الروايات التي نقلها مشتملة على حِكَم وآداب ومواعظ يشهد مضمونها بصدقها، كما فعل الحسن بن شعبة في كتابه تحف العقول[٢].

ما يتّصف به الإسناد:

يتّصف الإسناد بصفات هي في الواقع صفات للسند ـ كما تقدّم ـ فيقال: صحيح الإسناد، أو ضعيف الإسناد، أو عالي الإسناد[٣]، أو معتبر الإسناد، وغير ذلك من الأوصاف المذكورة للسند في علم الدراية.

مظانّ البحث:

الموطن الأصلي للبحث عن إسناد الروايات هو علم الدراية الذي «يبحث فيه عن سند الحديث ومتنه وكيفيّة تحمّله وآداب نقله»[٤].

---

(١) الرعاية في علم الدراية: ٣٢٨.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٢، وللرجاليين كلام في حجّية هذه التوثيقات العامة بالنسبة إلى من تذكر أسماؤهم في الأسانيد ـ كما في كامل الزيارات ـ فضلاً عمّن لم تذكر.

(٣) أُنظر من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٣ (قسم المشيخة).

---

(١) أُنظر: التهذيب ١٠ (قسم المشيخة): ٤، والاستبصار ٤ (قسم المشيخة): ٣٠٤.

(٢) أُنظر تحف العقول: ٤.

(٣) المقصود من علوّ السند هو قلّة وسائطه إلى المعصوم عليه السلام، وهو من أحسن أقسام الإسناد خاصّة إذا كان صحيحاً أيضاً. أُنظر الرواشح السماويّة: ١٢٦.

(٤) الوجيزة (للشيخ البهائي): ١.

إسهام

لغة :

يأتي على معنيين :

١ ـ جعل شخصٍ ذا نصيب، فيقال : أسهمت له، أي أعطيته سهماً.

٢ ـ الإقراع، يقال : أسهم بينهم، أي أقرع، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَساهَمَ فَكانَ مِنَ المُدْحَضينَ ﴾[1] أي قارع.

والسهم في الأصل واحد السهام التي كانوا يضربون بها في الميسر، ثمّ سمّي بذلك ما يفوز به الفائز، ثمّ كثر حتّى سمّي كلّ نصيب سهماً[2].

اصطلاحاً :

يأتي بالمعنيين المتقدّمين.

فيأتي بمعنى النصيب في بحوث الإرث والزكاة والخمس والغنيمة والشركة والقسمة ونحوها.

ويأتي بمعنى القرعة في الموارد التي يبحث عنها[3].

(١) الصافّات : ١٤١.

(٢) أُنظر : لسان العرب، والمصباح المنير : «سهم».

(٣) أُنظر الجواهر ٢٨ : ٣٥٩.

الأحكام :

يعلم حكم الإسهام بمعنييه بالرجوع إلى العناوين المتقدّمة.

أسير

راجع: أسارى.

إشارة

لغة :

الإيماء إلى الشيء بالكفّ أو الرأس أو العين أو الحاجب، وهي تقوم مقام النطق.

وإذا عدّي الفعل «أشار» بـ«إلى» فيعطي معنى الإيماء كما تقدّم، وإن عدّي بـ«على» فيفيد معنى إعطاء الرأي، فيقال : أشار إليه بيده، أي أومأ إليه بها، وأشار عليه بكذا، أي أعطاه رأيه فيه[1].

والمقصود بالبحث هنا هو الأوّل، وأمّا الثاني، فقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «استشارة».

اصطلاحاً :

أمّا الفقهاء، فلا يريدون منه غير المعنى

(١) أُنظر : لسان العرب، والمصباح المنير : «شور».

اللغوي.

وأمّا الأُصوليّون، فلهم فيه اصطلاح خاصّ، يعبّرون عنه بـ«دلالة الإشارة». يراجع فيه الملحق الأُصولي العنوان: «إشارة».

الأحكام:

الإشارة تارةً تصدر من الإنسان بعنوان أنّها فعل من الأفعال، وتارةً تصدر منه بعنوان أنّها بدل من اللفظ والكلام.

ففي القسم الأوّل، لا فرق بين الأخرس وغيره من حيث الحكم.

أمّا القسم الثاني، فيفترق فيه حكم الأخرس ومن بحكمه ـ كالمعتقل لسانه والعاجز عن النطق لسببٍ ما ـ عن غيره ممّن هو قادر على الكلام.

أوّلاً ـ حكم الإشارة بعنوان أنّها فعل من الأفعال:

للإشارة في حدّ ذاتها، مع غضّ النظر عن صدورها من الأخرس أو غيره أحكام عديدة، نشير إلى أهمّها:

١ ـ الإشارة والإيماء عند التسليم في الصلاة:

ذكر جملة من الفقهاء: أنّه يستحبّ للمنفرد والإمام الإيماء بالتسليم الأخير ـ في الصلاة ـ إلى يمينه بمؤخّر عينه أو بأنفه أو غيرهما. وقيّده بعضهم بما لا ينافي الاستقبال.

وكذلك المأموم إن لم يكن على يساره أحد، وإن كان على يساره بعض المأمومين، فيأتي بتسليمة أخرى مومياً إلى يساره.

ولبعضهم مناقشات في بعض فروض المسألة[1].

٢ ـ الإشارة إلى شيء في الصلاة:

لا تبطل الصلاة بإتيان الفعل القليل، ومن مصاديقه الإشارة لإفهام شيءٍ للمخاطب.

ويرى بعضهم: أنّ الكثرة والقلّة لا تؤثّران في بطلان الصلاة وعدمه، وإنّما المؤثّر كون الفعل ماحياً لصورة الصلاة أو لا، سواء كان قليلاً أو كثيراً.

وعلى هذا الرأي أيضاً لا تبطل الصلاة بالإشارة؛ لعدم كونها ماحية لصورة الصلاة[2].

٣ ـ تعيين إمام الجماعة بالإشارة:

يجب على المأموم أن يعيّن الإمام الذي يقتدي به في صلاة الجماعة، وهو يحصل بتعيينه بالاسم أو الإشارة أو الصفة أو بغيرها[3].

---

(١) أُنظر: المدارك ٣: ٤٣٨ ـ ٤٣٩، والجواهر ١٠: ٣٣٢ ـ ٣٤٥، والعروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في التسليم، المسألة ٦.

(٢) أُنظر: المدارك ٣: ٤٦٥، والجواهر ١١: ٥٥، والعروة الوثقى: فصل في مبطلات الصلاة، الثامن، والمستمسك ٦: ٥٨١، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٢٩.

(٣) أُنظر: المدارك ٤: ٣٣٣، والحدائق ١١: ١١٩، والجواهر ١٣: ٢٣٣، والمستمسك ٧: ١٨١.

٤ ـ قيام إشارة العاجز مقام ركوعه وسجوده :

إذا عجز المكلّف عن الركوع والسجود، أومأ وأشار إليهما إجمالاً، فتقوم إشارته مقام ركوعه وسجوده، سواء كان قائماً ولم يتمكّن من الركوع والسجود أو من أحدهما، أو كان قاعداً ولم يتمكّن منهما.

والأحوط أن يقرّب موضع السجود إلى جبهته مع الإمكان عند الايماء إلى السجود.

ويكون إيماؤه إلى السجود أكثر من إيمائه إلى الركوع.

ويتحقّق الايماء والإشارة هنا بحركة الرأس، فإن عجز عن ذلك فبتغميض العين للركوع والسجود، وفتحها للرفع عنهما[١].

وتقوم الإشارة مقام الركوع والسجود ونحوهما في بعض فروض صلاة الخوف أيضاً[٢].

٥ ـ الإشارة إلى الحجر الأسود :

يستحبّ استلام الحجر الأسود ـ عند الطواف وقبل السعي ـ باليد أو بسائر أعضاء البدن، فإن لم يتمكّن من ذلك فيشير إليه[٣].

(١) أنظر : الجواهر ٩ : ٢٦٦ و ١٠ : ٧٩ ـ ٨٠ و ١٦٥، والمستمسك ٦ : ١٢١ ـ ١٢٧.

(٢) أنظر الجواهر ١٤ : ١٨٢.

(٣) أنظر الجواهر ١٩ : ٣٤٠ و ٣٤٥.

وقد تقدّم الكلام فيه تحت عنوان «استلام».

٦ ـ الإشارة إلى الصيد :

تحرم على المحرم الإشارة إلى الصيد والدلالة عليه ـ ليصيده شخص آخر ـ سواء كان المدلول مُحِلاً أو محرِماً ؛ وتجب به الكفّارة إجمالاً[١]؛ لأنّه من التسبيب في قتل الصيد، وهو مُحَرَّم، وقد وردت به روايات مستفيضة، منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم، ولا تدلّنّ عليه مُحِلاً، ولا مُحرِماً فيصطاده، ولا تُشِر إليه فيُستحل من أجلك، فإنّ فيه فداءً لمن تعمّده»[٢].

وألحقوا به إجمالاً الدالّ إذا كان مُحِلاً وهو في الحرم، ويدلّ عليه النصّ المتقدّم[٣].

وللمسألة صور كثيرة تزيد على الثلاثين.

وإنّما تحرم الإشارة والدلالة إذا كان المدلول جاهلاً ومريداً للصيد، أمّا إذا كان عالماً به أو لم

(١) أنظر : التذكرة ٧ : ٢٦٤ و ٢٦٥، والمسالك ٢ : ٢٤٨ و ٤٥٨، والمدارك ٧ : ٣٠٤ ـ ٣٠٥، و ٨ : ٣٧٥، والحدائق ١٥ : ١٣٥ و ٢٩٢، والرياض ٦ : ٢٨٩، و ٧ : ٣٢٣، ومستند الشيعة ١١ : ٣٣٩، و ١٣ : ٢٠٤، والجواهر ١٨ : ٢٨٦، و ٢٠ : ٢٩٢.

(٢) الوسائل ١٢ : ٤١٥، الباب الأوّل من أبواب تروك الإحرام، الحديث الأوّل.

(٣) أنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (١).

يقصد الصيد فلا تحرم الإشارة إليه[١].

والدلالة أعمّ من الإشارة؛ لأنّ الإشارة تكون بالأعضاء فقط، كالعين واليد والرأس ونحوها، والدلالة تكون بهذه وبغيرها، كالكتابة والقول ونحوهما[٢].

٧ ـ تعيين المبيع والعين المستأجرة بالإشارة :

يجب تعيين المبيع، فإن كان مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً، فلا بدّ من تعيينه بالكيل أو الوزن أو العدد، ولا تكفي المشاهدة والإشارة إليه. ولو لم يكن كذلك جاز تعيينه بالإشارة إجمالاً كأن يقول: «بعتك هذه الدار، أو هذا الكتاب، أو هذا الثوب بكذا» ونحو ذلك[٣].

ويجوز أيضاً تعيين العين المستأجرة بالإشارة ـ في بعض الموارد ـ كأن يقول: «آجرتك هذه الدار، أو هذه السيّارة، أو هذه الدابّة بكذا»[٤].

وكذا يجوز تعيين العمل المستأجر عليه بالإشارة إجمالاً كأن يقول: «آجرتك على حفر هذه الأرض، أو كري هذا النهر بكذا»[٥].

ولو توقّف رفع الجهالة والغرر ـ في الموردين المتقدّمين ـ على بيانٍ زائد، فلا بدّ منه، ولا تكفي الإشارة حينئذٍ.

وأمّا الثمن في الإجارة فإن كان مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً، فلا تكفي الإشارة، كما تقدّم في البيع، نعم تكفي فيما لم يكن كذلك، كأن يقول: «آجرتك على كذا بهذا الثوب» مثلاً[١].

٨ ـ تعيين المعقودة والمطلّقة بالإشارة :

يجب تعيين المعقودة في عقد النكاح، ويكفي تعيينها بالإشارة، فيقول الوليّ مثلاً: «أنكحتك هذه بمهر كذا»[٢].

وكذا يجب تعيين المطلّقة في صيغة الطلاق، فإن كان له عدّة زوجات وأشار إلى واحدة وقال: «هذه طالق»، صحّ الطلاق[٣].

وهذا الأمر سارٍ في غير هذين الموردين أيضاً، كاللعان[٤].

٩ ـ إشارة القاضي إلى الخصوم :

ذكر الفقهاء: أنّه ينبغي للقاضي أن يساوي بين الخصوم في كلّ شيء حتّى في النظر والإشارة، فقد ورد عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «من ابتلي بالقضاء

---

(١) و (٢) أنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (١) من العمود الثاني في الصفحة السابقة.

(٣) أنظر الجواهر ٢٢: ٤١٧ ـ ٤٣٠.

(٤) أنظر الجواهر ٢٧: ٢٨٩.

(٥) أنظر الجواهر ٢٧: ٢٩٠.

(١) أنظر الجواهر ٢٧: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) أنظر الجواهر ٢٩: ١٥٧.

(٣) أنظر الجواهر ٣٢: ١٤٥.

(٤) أنظر الجواهر ٣٤: ٥٩.

فليواسِ بينهم في الإشارة، وفي النظر، وفي المجلس»[١].

وهل ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب؟ فيه قولان، نُسب إلى المشهور القول بالوجوب[٢].

١٠ ـ الإيماء بالعين:

ذكروا من اختصاصات النبيّ ﷺ تحريم خائنة الأعين عليه، بمعنى الإيماء بها إلى أمرٍ مباح من ضرب أو قتل مباح، على خلاف ما يظهر ويشعر به الحال، ولا يحرم ذلك في حقّ غيره إلّا إذا كان المشار إليه أمراً محرّماً، كضرب أو قتل في غير حقّ، أو إهانة مؤمن ونحو ذلك[٣].

وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «اختصاص / اختصاصات النبيّ ﷺ».

ثانياً ـ حكم الإشارة بعنوان أنّها بدل من الكلام:

تكلّم الفقهاء عن وقوع الإشارة بدلاً من الكلام في عدّة مواطن، نشير إلى أهمّها فيما يلي:

(١) الوسائل ٢٧: ٢١٤، الباب ٣ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) أنظر الجواهر ٤٠: ١٣٩ ـ ١٤١، واختار هو الاستحباب ونسبه إلى بعض.

(٣) أنظر: الحدائق ٢٣: ١٠٦، والجواهر ٢٩: ١٢٧.

١ ـ إشارة القادر على التكلّم، في العقود والإيقاعات:

ادّعي الإجماع على أنّ الإشارة لا تقوم مقام اللفظ في العقود والإيقاعات مع القدرة على التلفّظ. قال الشيخ الأنصاري: «إنّ اعتبار اللفظ في البيع، بل في جميع العقود، ممّا نُقل عليه الإجماع[١]، وتحقّق فيه الشهرة العظيمة، مع الإشارة إليه في بعض النصوص، لكن هذا يختصّ بصورة القدرة»[٢]. ثمّ ذكر إشارة الأخرس، وسوف نتعرّض لها.

وقال السيّد الخوئي ـ ردّاً على احتمال التمسّك بالعمومات لدفع اشتراط اللفظ في العقود والإيقاعات ـ: «إنّ القاعدة الأوّلية تقتضي صحّة الإنشاء بكلّ ما هو قابل لإبراز الاعتبار النفساني، سواء فيه الفعل واللفظ، ولكنّ المغروس في كلمات الأصحاب، والمودع في كتبهم هو قيام الإجماع على اعتبار اللفظ في العقود والإيقاعات...»[٣]، ثمّ استثنى إشارة الأخرس.

نعم، بناء على صحّة المعاطاة في جميع العقود أو في بعضها، وبناءً على تحقّق المعاطاة بالإشارة، يجوز وقوعها بالإشارة، لكن لا تترتّب عليها حينئذٍ

(١) يرى بعضهم: أنّ الإجماع إنّما هو بالنسبة إلى العقود اللازمة لا الجائزة.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١٧، وانظر هدى الطالب ٢: ٤٠٤.

(٣) مصباح الفقاهة ٣: ١١.

آثار العقد، بل تترتّب آثار المعاطاة[1].

هذا، ويظهر من بعض الفقهاء تحقّق بعض العقود بالإشارة مع القدرة على التلفّظ، مثل الوصيّة والعقود الإذنيّة:

أ ـ ثبوت الوصيّة بالإشارة:

نسب إلى المشهور القول بعدم صحّة الوصيّة بالإشارة[2]، لكن ذهب جماعة إلى صحّتها بها، من جملتهم: السيّد الطباطبائي[3]، وصاحب الجواهر[4]، والسيّد اليزدي[5]، والسيّدان الحكيم[6] والخوئي[7]، والإمام الخميني[8].

ب ـ تحقّق العقود الإذنيّة بالإشارة:

نسب الشيخ الأنصاري إلى الفقهاء أنّهم يجوّزون إيقاع العقود الإذنيّة ـ أي المفيدة للإذن، كالوكالة والوديعة والعارية ـ بالإشارة، وقال: إنّ ذلك من باب التوسّع في هذه العقود، حيث جوّزوا إيقاعها بالإشارة والفعل، لا أنّ ذلك من قبيل المعاطاة، مثل المعاطاة في البيع، التي تتحقّق بفعل ما يؤدّي المعاوضة[1].

لكن يرى صاحب الجواهر: أنّ هذه العقود لو تحقّقت بالفعل والإشارة فإنّها لا تفيد معنى العقد وما يترتّب عليه من آثار، بل تفيد المعاطاة في ذلك العقد، فستكون الوكالة أو الوديعة أو العارية معاطاتيّة لا عقديّة[2].

٢ ـ إشارة العاجز عن التكلّم، في العقود والإيقاعات:

الظاهر أنّه لا إشكال في قيام إشارة العاجز عن التكلّم ـ سواء كان لخرس أو لغيره[3] كاعتقال اللسان ـ مقام لفظه، إذا كانت إشارته مفهمة للمعنى. ولا فرق في ذلك بين العقود والإيقاعات والأذكار، إلّا أنّ بعضهم زاد تحريك اللسان أيضاً؛ خاصّة في

---

(١) أنظر مفتاح الكرامة ٤: ١٥٩ و ١٦٣.

(٢) أنظر: الجواهر ٢٨: ٢٤٦، والوصايا (للشيخ الأنصاري): ٢٨.

(٣) الرياض (الحجريّة) ٢: ٤٥.

(٤) الجواهر ٢٨: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٥) العروة الوثقى: كتاب الوصيّة، المسألة ٩.

(٦) المستمسك ١٤: ٥٧٧ ـ ٥٨٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢١٠، كتاب الوصيّة، المسألة ٣.

(٧) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٠٨، المسألة ٩٨٦.

(٨) تحرير الوسيلة ٢: ٨٣، كتاب الوصيّة، المسألة ٣.

---

(١) الوصايا (للشيخ الأنصاري): ٢٩.

(٢) الجواهر ٢٧: ٩٩ ـ ١٠٠ و ١٥٨ ـ ١٥٩ و ٣٥٠.

(٣) الظاهر أنّ إلحاق غير الأخرس من العاجزين عن النطق بالأخرس هو المعروف بين الأصحاب. قال السيّد العاملي: «وقد طفحت عباراتهم: بأنّ العاجز عن النطق لمرض وشبهه كالأخرس». مفتاح الكرامة ٤: ١٦٣، وقال صاحب الجواهر في ذلك: «ودعوى اختصاص ذلك في خصوص الأخرس، كما ترى، ضرورة عدم الفرق بين الجميع، كما لا يخفى على من أحاط خبراً بمدرك المسألة». الجواهر ٢٢: ٢٥١.

أذكار الصلاة والقراءة فيها.

وقد صرّح كثير من الفقهاء بهذه البدليّة في البحث عن صيغ العقود.

قال الشيخ الطوسي: «الأخرس إذا كانت له إشارة معقولة، أو كناية مفهومة، يصحّ قذفه ولعانه ونكاحه وطلاقه ويمينه وسائر عقوده»[١].

وقال الشيخ الأنصاري ـ بعد بيان اعتبار اللفظ في العقود مع القدرة على التلفّظ ـ: «... أمّا مع العجز عنه، كالأخرس، فمع عدم القدرة على التوكيل لا إشكال ولا خلاف في عدم اعتبار اللفظ وقيام الإشارة مقامه، وكذا مع القدرة على التوكيل...»[٢].

وتقل عنه تلميذه الآشتياني: دعوى دلالة الاستقراء القطعي على قيام إشارة الأخرس المفهمة مقام كلامه وقوله في جميع ما يصدر منه: من العقود، والإيقاعات، والعبادات القوليّة كالتكبير، والتلبية، والقراءة، وغيرها[٣].

وهكذا قال غيرهما من الفقهاء بعبارات مختلفة ومناسبات متعدّدة[٤].

(١) الخلاف ٥: ١٢، المسألة ٨.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١٧.

(٣) القضاء (للآشتياني): ١٧٨، عند الكلام عن حلف الأخرس.

(٤) أُنظر: مفتاح الكرامة ٤: ١٦٣، والجواهر ٢٢: ٢٥١، والبيع (للإمام الخميني) ١: ٢٠٣ ـ ٢٠٨، ومصباح الفقاهة ٣: ١١ ـ ١٤، وهدى الطالب ٢: ٣٢٩.

ووجه ذلك ـ إضافة إلى دلالة بعض النصوص الواردة في طلاق الأخرس ووصيّته ـ: أنّ العقد إنّما هو اعتبار نفساني يبرزه العاقد، ولا فرق بين أنواع المبرز، إلّا أنّه لمّا قام الإجماع على اعتبار اللفظ في العقود والإيقاعات فلا بدّ من الاقتصار على المبرز اللفظي، لكن القدر المتيقّن من موارد هذا الحكم هو القادر على التكلّم، أمّا العاجز ـ كالأخرس ـ فنشكّ في شمول الإجماع له، فتسقط شرطيّة التلفّظ بالصيغة بالنسبة إليه[١].

هذا، وقد اختلف الفقهاء في تقديم الإشارة على الكتابة ـ لو كان الأخرس قادراً عليها ـ أو الكتابة على الإشارة، أو التخيير بينهما على أقوال[٢].

وهناك بحوث أُخرى يراجع فيها العنوانان: «خرس» و«عقد».

٣ ـ الإشارة في السلام وردّه:

التحيّة الإسلاميّة التي يترتّب عليها الثواب ويجب ردّها ـ بعنوان التحيّة لا بعنوان آخر ـ هي السلام، وتتحقّق بقول: «السلام عليكم» ونحوه ممّا يشتقّ منه.

أمّا التحيّة بغيره، مثل: «صبّحك اللّه بالخير» فليس لها آثار التحيّة بالسلام عند المشهور، وإن

(١) أُنظر: مصباح الفقاهة، وهدى الطالب المتقدّمين.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

نسب إلى العلّامة وجوب ردّها أيضاً[١]. وبناءً على ذلك فالتحيّة بالإشارة لا تكون كالتحيّة بالسلام، فلا يجب ردّها.

هذا بالنسبة إلى نفس التحيّة، وأمّا ردّها، فالمستفاد من كلمات الفقهاء: أنّ ردّ السلام لا يصحّ بالإشارة لا في الصلاة ولا في خارجها، بل يجب أن يكون الردّ باللفظ. قال الشهيد الأوّل: «لا تكفي الإشارة بالردّ، عن السلام لفظاً»[٢]، وقال الشهيد الثاني: «ولا يكفي الإشارة عن الردّ عندنا»[٣]، وكلامهما وإن كان بالنسبة إلى المصلّي إلّا أنّه شامل لغيره بطريقٍ أولى.

نعم، دلّت بعض الروايات على كفاية الردّ بالإشارة في الصلاة، لكنّها حملت على التقيّة؛ لموافقتها لبعض العامّة حيث اكتفوا بها في الصلاة[٤].

ويشهد لعدم كفاية الإشارة في الردّ، تصريحهم بوجوب إسماع ردّ السلام، سواء كان في الصلاة أو لا، والإسماع لا يتحقّق بغير اللفظ[٥].

(١) أُنظر: المستمسك ٦: ٥٦٤، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٠٤.

(٢) الذكرى ٤: ٢٥.

(٣) المسالك ١: ٢٣٢.

(٤) أُنظر المستمسك ٦: ٥٦٣.

(٥) أُنظر: المستمسك ٦: ٥٦٢، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٠٠.

نعم، يكتفى بإشارة الأخرس؛ لقيام إشاراته مقام لفظه، كما تقدّم، فيسلّم بالإشارة، ويردّ بها أيضاً، وإن كان يظهر من بعضهم ـ كالسيّد الخوئي ـ الإشكال في وجوب ردّ سلامه حينئذٍ[١].

كما أنّ لبعضهم كلاماً في كفاية جواب سلام الأصمّ بالإشارة، وعدمها.

راجع: أصمّ.

وتفصيل الكلام في عنوان «سلام» إن شاء اللّه تعالى.

تعارض الإشارة والعبارة:

تعرّض الفقهاء إلى بعض مصاديقه في موارد مختلفة من الفقه، كما إذا قال المأموم: أُصلّي خلف هذا زيد، فبان أنّه عمرو[٢]، أو قال: زوّجتك هذه فاطمة، فبانت أنّها خديجة[٣]، أو قال: بعتك هذا الفرس، فبان أنّه حمار[٤]، أو قال: بعتك الأرض الفلانيّة، وكان قد رآها المشتري، لكن تبيّن أنّ أوصافها قد تغيّرت[٥]، أو قال: أقسمت باللّه أن لا أتناول ما في هذا الإناء من العسل، فبان

(١) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٠٣.

(٢) أُنظر: المدارك ٤: ٣٣٣، والمستمسك ٧: ١٨٣ ـ ١٨٦، ومستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٧٠ ـ ٧٩.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٩: ١٥٩.

(٤) أُنظر القواعد والفوائد ١: ٢٤٦، القاعدة ٨٢.

(٥) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٢٥٥.

أنّه ماء[1].

فهم تارة يقدّمون الإشارة، وتارة يقدّمون العبارة، لاختلاف الموارد واختلاف مناسبات الحكم والموضوع.

قال الشهيد الأوّل: «إذا تعارضت الإشارة والعبارة ففي ترجيح أيّهما، وجهان. ويتفرّع عليهما مسائل»[2].

ثمّ ذكر بعض الفروع الفقهيّة المتقدّمة.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الصلاة :

أ ـ تكبيرة الإحرام والقراءة : تكبير الأخرس وقراءته.

ب ـ التسليم والخروج من الصلاة : الإيماء عند التسليم.

ج ـ أحكام الخلل في الصلاة : عدم الإخلال بالصلاة بالإشارة إلى شيء، وعدم الإخلال بها بردّ السلام فيها، وأُمور أُخرى ترتبط بالسلام.

د ـ الجماعة : تعيين إمام الجماعة بالإشارة.

هـ ـ صلاة المضطرّين : قيام إشارة المضطرّ مقام ركوعه وسجوده.

و ـ صلاة الخوف : قيام الإشارة فيها مقام الركوع والسجود.

٢ ـ كتاب الحجّ :

أ ـ تلبية الأخرس.

ب ـ محرمات الصيد : الإشارة إلى الصيد.

ج ـ الإشارة إلى الحجر الأسود بدلاً من استلامه في الطواف وقبل السعي.

٣ ـ كتاب النكاح والطلاق : تعيين المعقودة والمطلّقة بالإشارة.

٤ ـ كتاب القضاء : المساواة بين الخصوم في كلّ شيء حتّى الإشارة.

٥ ـ مفتتح الكتب التي تبحث عن العقود والإيقاعات ـ وخاصّة في كتابي البيع والطلاق ـ حيث يبحث فيها عن إشارة الأخرس وغيره.

إشاعة

لغة :

مصدر أشاعَ. ومن معانيها : النشر والتفريق والإظهار، فيقال : أشاع الخبر، أي نشره وأذاعه وأظهره، وأشاع المال بين القوم : فرّقه فيهم.

---

(١) أُنظر الدروس ٢ : ١٦٨، وفيه : «لو جمع بين الإضافة والإشارة، كدار زيد هذه ولم ينو إحداهما، فالأقرب تغليب الإشارة، فتبق اليمين وإن زال ملكه. ويحتمل تغليب الإضافة؛ لربط اليمين بهما فيزول بزوال أحدهما».

وانظر : المسالك ١١ : ٢٣٠، والجواهر ٣٥ : ٢٩٣.

(٢) القواعد والفوائد ١ : ٢٤٦، القاعدة ٨٢.

ومن هذا الباب قولهم: له سهمٌ شائع، إذا كان له سهمٌ غير مقسوم وغير مشخّص، فكأنّ سهمه متفرّق بين سائر السهام[١].

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء عنوان «الإشاعة» بالمعنى المتقدّم في موردين:

الأوّل ـ إشاعة السهم والحصّة في المال أو الحقّ، بمعنى انتشاره وتفرّقه بين سائر السهام والحصص، كما لو اشترك اثنان في أرض أو شاة بالنصف، أو ثلاثة بالثلث، أو أربعة بالربع مثلاً، فلكلّ واحدٍ من الاثنين نصفٌ بالإشاعة ـ أي على نحو غير مشخّص وغير مفرز ـ ولكلٍّ من الثلاثة ثلثٌ كذلك، ولكلٍّ من الأربعة ربعٌ كذلك، وهكذا.

ويقال للحصّة: الحصّة المشاعة، أو السهم المشاع.

وأكثر استعمال الفقهاء للإشاعة إنّما هو بهذا المعنى، وأكثر موارده في الشركة الحاصلة بالبيع أو الإرث، أو في عقد الشركة ونحوها.

الثاني ـ إشاعة الخبر بمعنى شياعه واستفاضته وانتشاره.

وأكثر استعمال الفقهاء للإشاعة بهذا المعنى إنّما يكون بعنوان «الشياع» مقروناً بعنوان «الاستفاضة».

(١) أنظر: معجم مقاييس اللغة، ولسان العرب: «شيع»، والقاموس المحيط: «شاع».

الأحكام:

سوف تذكر أحكام الإشاعة بالمعنى الأوّل في مواطنها المناسبة كالعنوانين: «شركة»، و«قسمة»، وغيرهما.

وأمّا أحكام الإشاعة بالمعنى الثاني، فقد تقدّم شطر منها في «استفاضة»، ويأتي الشطر الآخر في عنوان «شياع».

نعم يبقى مورد واحد يدخل تحت هذا المعنى إلّا أنّ له حكماً منفرداً، وهو «إشاعة الفحشاء» ولذلك نشير إليه هنا.

حكم إشاعة الفحشاء:

الفحشاء هي القبيح من القول والفعل[١]، وكثيراً ما تطلق الفاحشة على الزنا واللواط ونحوهما[٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَاللاتي يَأْتينَ الفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ ﴾[٣].

وإشاعة الفحشاء إمّا أن تكون بالقول أو بالفعل:

أمّا بالقول فبأن ينشر بين المؤمنين خبراً يتضمّن فحشاءً، كأن يقول: فلان زانٍ أو لائط أو نحو ذلك.

(١) أنظر لسان العرب ومجمع البحرين: «فحش».

(٢) أنظر المصدرين المتقدّمين، والروضة البهيّة ٩: ١٦٤، والجواهر ٤١: ٦٥٩، وغيرهما.

(٣) النساء: ١٥.

والإشاعة بهذا المعنى محرّمة بنصّ الكتاب العزيز من جهتين:

من جهة كونه قذفاً فيشمله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1].

ومن جهة كونه إشاعة للفحشاء فيشمله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾[2].

وقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من قال في مؤمنٍ ما رأت عيناه وما سمعت أذناه كان من الذين قال الله فيهم: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾[3].

والآية وإن اشتملت على كلمة «يحبّون» الظاهرة في مجرّد حبّ إشاعة الفحشاء من دون إظهار ذلك بالقول، لكن ظهورها في الأعمّ من الحبّ المجرّد والمقرون بالفعل أكثر بل أولى.

وأمّا الإشاعة بالفعل فهي: أن يرتكب الفحشاء بنفسه أو يهيّئ أسبابها للآخرين ويجمع بين مرتكبيها، وكلاهما محرّم قطعاً؛ لأنّ الأوّل مرتكب للفاحشة نفسها، والثاني مرتكبٌ لعمل القيادة.

(١) النور: ٢٣.

(٢) النور: ١٩.

(٣) تفسير القمّي ٢: ٧٦، ذيل الآية الشريفة.

مظانّ البحث:

أكثر ما يتطرّق إلى ذلك بالمناسبة، في كتاب الحدود، مثل حدّ الزنا واللواط والمساحقة والقيادة ونحوها.

إشباع

راجع: إطعام.

اشتباه

راجع: سهو، شبهة، شكّ.

اشتراط

لغة:

مصدر اشترط، يقال: اشترط عليه، بمعنى شرط، ومنه الشرْط، وهو إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه[1].

وسوف يأتي تفصيل الكلام في معناه اللغوي تحت عنوان «شرط».

(١) أُنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «شرط».

اصطلاحاً :

يستعمل الفقهاء مصطلح «اشتراط» في المعاني التالية :

١ ـ التزام المتعاقدين بشروطٍ معيّنة ضمن عقد البيع أو غيره.

٢ ـ اشتراط المحرِم على اللّه لنفسه التحلّل من الإحرام متى ما أُحصر ولم يتمكّن من إدامة الحجّ، وفائدته التحلّل بمجرّد الإحصار، أو عدم لزوم التربّص لزوال الحصر وبلوغ الهدي محلّه[1].

٣ ـ اشتراط وجود شيءٍ لتحقّق شيءٍ آخر، أو لصحّته، أو كماله، ونحو ذلك، فيقال مثلاً : يشترط في صحّة الطهارة إباحة الماء، وفي صحّة الصلاة إباحة المكان.

والكلام عن ذلك يأتي في مواطنه المناسبة، وانظر العناوين : «استثمار»، «خيار»، «شرط»، «عقد»، ونحوها.

اشتراك

لغة :

مصدر اشترك، ومجرّده : شَرِك، يقال : شرِكَ فلاناً في الأمر : إذا كان لكلٍّ منهما نصيبٌ منه، واشترك الرجلان في كذا : شارك أحدهما الآخر وصار شريكاً له، وأشركه في أمره : أدخله فيه[1].

اصطلاحاً :

يستعمل عنوان «الاشتراك» في كلمات الفقهاء والأُصوليين في المعاني التالية :

١ ـ اشتراك لفظين في معنى واحد، والكلام فيه يأتي تحت عنوان «اشتراك» في الملحق الأُصولي.

٢ ـ اشتراك شخصين أو أكثر في مالٍ، وهو الذي يعبّر عنه بـ«الشركة». وسوف يأتي الكلام عنه في عنوان «شركة».

٣ ـ اشتراكهم في حقٍّ، كحقّ القصاص وحقّ الخيار ونحوهما، والكلام فيه موكولٌ إلى العنوان الذي وقع فيه الاشتراك.

٤ ـ اشتراك جماعة في طريق أو سوق أو نحوهما، والكلام عنه في عنوان «مشتركات».

٥ ـ اشتراك اثنين أو أكثر في ارتكاب جريمة، كقتل أو سرقة، والكلام عنه موكول إلى العناوين التي يقع فيها الاشتراك.

٦ ـ اشتراك جميع المكلّفين ـ سواء كانوا حاضرين عند الخطاب بالتكليف أو غائبين، وسواء كانوا رجالاً أو نساءً، وسواء كانوا معصومين أو لا ـ والكلام عنه يأتي في عنوان : «قاعدة الاشتراك»

---

(١) الجواهر ١٨ : ٢٦٠ ـ ٢٦٣.

(١) أنظر : لسان العرب، والمعجم الوسيط : «شرك».

التي سنبحثها عن قريب إن شاء الله تعالى.

٧ ـ والكلام عن كيفيّة إفراز السهام في الشركة ـ وخاصّة الشركة الجبريّة ـ يأتي تحت عنوان «قسمة».

قاعدة الاشتراك

معنى القاعدة :

إذا ثبت حكمٌ شرعيٌّ لأحدٍ، فالقاعدة تقتضي اشتراك سائر المكلّفين معه في ذلك الحكم، سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً، وأحراراً أو عبيداً، ومعصومين أو غير معصومين، و... إلّا ما ثبت الاختصاص فيه بدليلٍ خاصّ[1].

الدليل على القاعدة :

ذكروا عدّة أدلّة لقاعدة الاشتراك نشير إلى أهمّها :

١ ـ الكتاب :

أ ـ قوله تعالى : ﴿ ... وَأُوحِيَ إِلَيَّ هذا القُرآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾[2].

فالآية الشريفة صريحةٌ في أنّ وحي القرآن إنّما هو بهدف إنذار الموجودين آنذاك ومن بلغه

(١) أنظر : العناوين ١ : ٢٠ ـ ٢١، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢ : ٤٩.

(٢) الأنعام : ١٩.

القرآن، فيكون الغائب كالحاضر في الحكم[1].

ب ـ قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[2].

وإنّما يكون الرسول ﷺ أُسوة لنا إذا اشتركنا معه في التكليف[3].

٢ ـ السنّة :

أ ـ ما دلّ من النصوص على لزوم التأسّي بالنبيّ وآله ﷺ، مثل ما ورد عن أبي عبد اللّه في سواك النبيّ ﷺ، وجاء في آخره : «ثمّ قال : لقد كان لكم في رسول اللّه أُسوة حسنة»[4] وموارد أُخرى[5].

والتأسّي لا معنى له إلّا مع مشاركة المتأسّي للمتأسّى به[6].

ب ـ الخبر المعروف : «حلال محمّدٍ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة»[7].

(١) أنظر العناوين ١ : ٢٦.

(٢) الأحزاب : ٢١.

(٣) أنظر العناوين ١ : ٢٥.

(٤) الوسائل ٢ : ٢٠، الباب ٦ من أبواب السواك، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ٢٠ : ٧٥، الباب ٢٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١٠، و ٢٨ : ٢١٢، الباب ٢٥ من أبواب حدّ القذف، الحديث ٢.

(٦) العناوين ١ : ٢٥.

(٧) الكافي ١ : ٥٨، باب البدع والرأي، الحديث ١٩.

وغيره[١].

والرواية دالّة على اتّحاد الغائبين عن زمان التشريع ـ وإن كانوا في آخر الزمان ـ مع الحاضرين. وتدلّ بالأولويّة على اتّحاد الغائبين عن الخطاب مع الحاضرين في التكليف إذا كانوا في زمانٍ واحد[٢].

ج ـ النبويّ المشهور: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[٣].

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٦٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

(٢) العناوين ١: ٢٥، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ٤٦.

(٣) جاء في هامش البحار نقلاً عن المحدّث القمّي رحمه الله: أنّه رأى مجلداً من المختلف صحّحه الشيخ محمّد فاضل بن محمّد مهدي المشهدي، وكتب في ظهر الكتاب فوائد منها: أنّ هناك أخباراً مشهورة على ألسنة الناس، بل في بعض كتب المتأخّرين، لم ينقلها أحد من محدّثينا، والظاهر أنّها من كتب العامّة، ثمّ ذكر زهاء ثلاثين حديثاً، منها الحديث المذكور.

أقول: وإنّا لم نعثر على لفظ الحديث أيضاً لا في المصادر الحديثيّة العامّة ولا الخاصّة، نعم أورده ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللآلي ١: ٤٥٦ مرسلاً، وروى الترمذي عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله قوله: «إنّما قولي لمئة امرأة كقولي لامرأة واحدة».

أنظر البحار ١٠٧: هامش الصفحة ١٠٧، قسم الإجازات، الإجازة رقم ١٠٠، إجازة الشيخ الحرّ العاملي لابن المشهدي، وانظر صحيح الترمذي ٤: ١٥١ ـ ١٥٢، كتاب السير، الباب ٣٧ ما جاء في بيعة النساء.

والظاهر من الحديث: أنّ حكمه صلى الله عليه وآله على شخص واحد بمنزلة حكمه على الجميع[١]، ولا بدّ من تقييده بصورة التشريع فلا يشمل صورة الحكومة ـ أي القضاء ـ ونحوها.

استدلّ العلّامة بهذا الحديث في المختلف على الاشتراك في التكليف[٢].

د ـ قوله صلى الله عليه وآله: «فليبلّغ الشاهد الغائب»[٣].

وظاهر العبارة يشمل الغائبين الموجودين آنذاك، والغائبين المعدومين الذين سيوجدون بعدُ[٤].

هـ ـ رواية أبي عمرو الزبيري، وهي طويلة جاء فيها:

«... لأنّ حكم اللّه عزّ وجلّ في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلّا من علّةٍ أو

---

(١) العناوين ١: ٢٦، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ٤٥.

(٢) المختلف ٣: ١٥٤.

(٣) أُنظر: الكافي ١: ٢٩١، باب ما نصّ اللّه عزّ وجلّ ورسوله على الأئمّة عليهم السلام، والرواية موردها الإعلام بإمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ووردت مورد التشريع عن الأئمّة عليهم السلام كما في الوسائل ٩: ٥٤٧، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٩، وورد هذا المضمون في أحاديث العامّة كثيراً، منها ما أورده البخاري في كتاب العلم باب قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «ربّ مبلّغ أوعى من سامع».

(٤) العناوين ١: ٢٧.

حادثٍ يكون، والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة يُسأل الآخرون من أداء الفرائض عمّا يُسأل عنه الأوّلون، ويحاسبون عمّا به يحاسبون...»[١].

والرواية واضحة الدلالة على الاشتراك[٢].

٣ـ الإجماع:

ادّعي الإجماع مستفيضاً على القاعدة، فمن جملة ذلك ما قاله صاحب الجواهر ـ مستدلاً على جواز إمامة المرأة للنساء ـ: «لقاعدة الاشتراك الثابتة بالإجماع وغيره»[٣].

وقال السيّد الحكيم: «... فلأنّ العمدة في قاعدة الاشتراك الإجماع»[٤]. وقال في موضع آخر: «... لقاعدة الاشتراك المعوّل عليها عند الأصحاب»[٥].

وقال السيّد الخوئي: «... فيثبت الحكم في غيره بقاعدة الاشتراك الثابتة بالإجماع»[٦]، وقال في موضع آخر: «... والتعدّي يحتاج إلى دليل الاشتراك في التكليف ومستنده الإجماع القائم على اتّحادهما في الأحكام»[١].

وغيرها من الإجماعات المدّعاة[٢].

٤ـ سيرة المسلمين وارتكازهم:

قامت سيرة المسلمين على اتّحاد المكلّفين واشتراكهم في الأحكام إلّا ما قام الدليل على اختصاصه بأحدهم أو بطائفةٍ معيّنة منهم، ولذلك كان دأبهم: أنّه لو سأل أحدهم النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام أو العالم مسألة وأخذ جوابها، فإنّه كان ينقله إلى سائر المكلّفين ليعملوا به[٣]، فلذلك صار الاشتراك في التكليف من مرتكزات المسلمين، بل هو من مرتكزات سائر المتديّنين من جميع الأديان[٤].

٥ـ الاستقراء:

إنّا نجد أنّ أكثر التكاليف مشتركة بين المكلّفين كافّة، ولم نجد فرقاً إلّا في مقاماتٍ نادرة، فإذا شكّ في الاشتراك والعدم فينبغي الإلحاق بالغالب[٥].

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٩، الباب ٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل.
(٢) العناوين ١: ٢٦، والقواعد الفقهيّة ٢: ٤٥.
(٣) الجواهر ١٣: ٣٣٧، وقال مثله في ١٦: ٤٩.
(٤) المستمسك ٥: ٣٧١.
(٥) المستمسك ٥: ٤٠٣.
(٦) مستند العروة (الصلاة) ٣: ٤٢٢.

---

(١) مستند العروة (الصلاة) ٣: ٤٢٧، وانظر الصفحة ٤٣٠ أيضاً.
(٢) أُنظر: العناوين ١: ٢٣، والقواعد الفقهيّة ١: ٤٢.
(٣) أُنظر القواعد الفقهيّة ٢: ٤٢.
(٤) أُنظر: العناوين ١: ٢٤، والقواعد الفقهيّة ١: ٤٢.
(٥) العناوين ١: ٢٤.

التأمّل في هذه الأدلّة :

تأمّل بعض الفقهاء والأصوليين في هذه الأدلّة. قال الوحيد البهبهاني : «... وربما مال آخر إلى أنّ الأصل الاشتراك إلّا أن يثبت الاختصاص، وربما كان بناؤه على أنّ الإجماع وقع كذلك، أو أنّ من الاستقراء وتتبّع تضاعيف الأحكام يظهر ذلك، أو ممّا روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال : "حكمي على الواحد حكمي على الجماعة"، لكن ثبوت هذه الأمور يحتاج إلى التأمّل»(١).

ما يشترط في القاعدة :

يشترط في القاعدة :

١ ـ قابليّة توجّه الحكم إلى جميع من يراد اشتراكهم في الحكم : فإذا لم يكن بعض المكلّفين قابلاً لتوجّه ذلك الحكم إليه، فلا يمكن إثباته في حقّه بقاعدة الاشتراك.

ففي قوله تعالى : ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجوهَكُمْ وَأيْدِيَكُمْ إلى المَرافِقِ... ﴾(٢) يكون الحكم ـ وهو وجوب الوضوء ـ قابلاً لأن يتوجّه إلى جميع المكلّفين ذكوراً وإناثاً وفي جميع الأزمنة، ولذلك لو شككنا في توجّهه إلى الخنثى أثبتناه بقاعدة الاشتراك.

ومن هذا القبيل آيات كثيرة مثل : ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ ﴾(١)، و ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أوْفُوا بِالعُقُودِ ﴾(٢)، و ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾(٣).

وأمّا لو قال : ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الأدْبارَ ﴾(٤) فلا يمكن تعميم الحكم للنساء؛ لعدم وجوب اشتراكهنّ في الجهاد(٥).

٢ ـ اتّحاد العنوان بين من ثبت فيه الحكم وبين من يراد إثباته فيه :

فالعنوان الذي ترتّب عليه الحكم في الآيات السابقة ـ غير آية الزحف ـ هو جنس من آمن، وهو مشترك بين الرجل والمرأة إذا أحرزنا عدم مدخليّة لعنوان الرجل والمرأة في الحكم.

وأمّا إذا اختلف العنوان، كما إذا كان العنوان «الرجل» وأحرزنا ـ أو احتملنا ـ تأثير الرجوليّة في الحكم، فلا يشمل المرأة، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ ﴾(٦)، وقوله تعالى : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ ﴾(٧) في

---

(١) الفوائد الحائريّة : ١٥٤، الفائدة ١٢.

(٢) المائدة : ٦.

(١) البقرة : ١٨٣.

(٢) المائدة : ١.

(٣) النساء : ٥٩.

(٤) الأنفال : ١٥.

(٥) أُنظر الكلام عن هذا الشرط في المستمسك ١٤ : ١٧٠.

(٦) النساء : ٣٤.

(٧) البقرة : ٢٨٢.

هذين الموردين وأمثالهما لا يسري الحكم إلى النساء بقاعدة الاشتراك؛ لعدم جريانها؛ ولذلك لم تكن النساء قوّامات على الرجال، ولم تكفِ شهادة اثنتين منهنّ[١].

وإلى ما تقدّم يشير كلام صاحب الجواهر: من أنّ «الاشتراك في التكليف فرع المشاركة في الموضوع»[٢].

موارد الاشتراك مع نماذج من تطبيقاتها:

لقاعدة الاشتراك موارد عديدة، نشير فيما يلي إلى أهمّها مع نماذج من تطبيقاتها، ثمّ نشير إلى ما يستثنى منها، وأمّا مواردها فهي:

١ ـ اشتراك النساء مع الرجال في التكليف:

أكثر التكاليف الواردة في الكتاب والسنّة إمّا يكون العنوان فيها «الرجل» أو «الرجال» ونحوهما، وإمّا يكون الخطاب متوجّهاً إلى «الرجل» أو إلى «الرجال»، ولكن التكليف فيها عامّ شامل للرجل والمرأة، وليس ذلك إلّا لاشتراكهما في التكليف.

فمثلاً: أنّ كثيراً من آيات التشريع مصدّرة بـ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا... ﴾[٣] وهو خطاب إلى الذكور، وفي كثير من روايات التشريع يكون السائل رجلاً، أو موضوع الحكم الوارد فيها عنوان «الرجل»، أو الخطاب متوجّهاً إلى الرجال، ومع ذلك يكون الحكم عامّاً، مثل قوله عليه السلام: «لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي»[١] أو سألته «عن الرجل يصلّي وهو يمشي تطوّعاً؟ قال: نعم»[٢] أو «سألته عن الرجل يصلّي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل؟ فقال: لا بأس بذلك»[٣] وأمثال هذه الموارد التي لا يحتمل اختصاص الحكم فيها بالرجال، فيثبت الحكم للنساء بقاعدة الاشتراك.

٢ ـ اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب:

أغلب الخطابات الشرعيّة على نحو الخطاب للحاضرين، فهي بنفسها لا تشمل الغائبين والمعدومين كما هو المعروف بين علماء الأصول[٤]، وإنّما يثبت التكليف في حقّهم بقاعدة الاشتراك.

---

(١) أنظر الكلام عن هذا الشرط في العناوين ١: ٢٧.

(٢) الجواهر ٧: ٣٦١.

(٣) مثل الآيات: ١٧٢، ١٧٨، ١٨٣، ٢٥٤، ٢٦٤ و ٢٦٧ من سورة البقرة، وغيرها.

---

(١) الوسائل ٤: ٣٣٤، الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٥، الحديث ٦.

(٣) الوسائل ٤: ٤٣٩، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٩.

(٤) أنظر: معالم الدين: ١٠٨، والعناوين ١: ٢١.

٣ ـ اشتراك غير المعصومين مع المعصومين عليهم السلام في التكليف :

إذا لم يدلّ دليل على اختصاص الحكم بالمعصوم عليه السلام ـ سواء كان النبيّ أو الإمام ـ فالقاعدة تقتضي اشتراك سائر المكلّفين معه في التكليف، وبذلك يمكن إثبات أحكام بعض الأفعال الصادرة من المعصوم لسائر المكلّفين، كإثبات وجوب الدعاء أو استحبابه في حقّ دافع الصدقة، على الفقيه أو الساعي لجمع الزكوات؛ لثبوته على النبيّ صلى الله عليه وآله بقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها وَصَلِّ عَلَيْهِمْ... ﴾[1]، فإنّ الصلاة هي الدعاء، وكإثبات استحباب بعض الأمور في صلاة الليل لسائر المكلّفين؛ لمجرّد فعله صلى الله عليه وآله لها[2]، وإثبات استحباب الإسراج في البيت الذي كان يسكنه الميّت؛ لفعل الإمام الصادق عليه السلام ذلك عند موت أبيه الباقر، والإمام الكاظم عند موت أبيه الصادق عليهما السلام[3] ونحو ذلك ممّا يعثر عليه المتتبّع في موارد غير يسيرة من الفقه.

قال صاحب الجواهر ـ بعد عدّه خصوصيّات النبيّ صلى الله عليه وآله ـ: «ينبغي أن يُعلم أنّ ما يرجع إلى الأحكام الشرعيّة الأصل الاشتراك، لدليل التأسّي حتّى يثبت الاختصاص بطريقٍ من الطرق الشرعيّة، فكلّ ما شكّ فيه حينئذٍ من ذلك، يبقى على الأصل كما هو واضح، والله العالم»[1].

٤ ـ اشتراك العبيد مع الأحرار :

يشترك العبيد مع الأحرار في أغلب الأحكام إلّا ما يختصّ بهم[2].

٥ ـ اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين بها :

المعروف أنّ الأحكام مشتركة بين العالمين والجاهلين بها؛ لأنّه يستحيل تقييدها بالعالمين بها؛ إذ العلم بالتكليف متوقّفٌ على التكليف، فإذا توقّف التكليف على العلم به لزم الدور، نعم يتوقّف تنجّز التكليف على العلم به.

٦ ـ اشتراك الكفّار مع المسلمين في التكاليف :

تقدّم في عنوان «إسلام»: أنّ المعروف بين العلماء ـ الفقهاء والأُصوليّين والمتكلّمين ـ أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع أيضاً. فالكفّار مشتركون مع المسلمين في التكاليف.

لكنّ الموردين الأخيرين ـ ٥ و ٦ ـ لا يحتاج إثباتهما إلى قاعدة الاشتراك، بل لهما أدلّة خاصّة.

---

(١) أنظر الجواهر ١٥ : ٤٥٤، والآية ١٠٣ من سورة التوبة.

(٢) أنظر الجواهر ٧ : ٣٢.

(٣) أنظر الجواهر ٤ : ٢٠ ـ ٢١.

(١) أنظر الجواهر ٢٩ : ١٢٩.

(٢) أنظر الجواهر ٣٥ : ٢٥٨.

قواعد اشتراك أُخرى :

كانت الموارد المتقدّمة أهمّ موارد الاشتراك التي تضمّها قاعدة الاشتراك العامّة. وهناك موارد أُخرى تندرج تحت قواعد اشتراك تكون أخصّ من القاعدة المتقدّمة، مثل :

١ ـ اشتراك الحائض مع الجنب في كثير من الأحكام[١].

٢ ـ اشتراك النفساء مع الحائض في كثير من الأحكام[٢].

٣ ـ اشتراك النافلة مع الفريضة في كثير من الأحكام[٣].

تراجع تفاصيلها في العناوين المتقدّمة.

استثناءات القاعدة :

ذكروا استثناءات عديدة للقاعدة، نذكر أهمّها:

١ ـ الوضوء، فإنّ المستحبّ أن تبدأ المرأة بغسل باطن اليد، والرجُل بظاهرها.

٢ ـ الجهر والإخفات في القراءة، فإنّ الواجب على الرجل الجهر بالقراءة في الصبح وأوليي العشاءين، ولم يجب ذلك على المرأة.

٣ ـ بعض كيفيّات القيام والقعود في الصلاة.

٤ ـ مقدار الستر الواجب في الصلاة، فالواجب على المرأة ستر جميع بدنها إلّا الوجه والكفّين وظاهر القدمين، في حين أنّ الواجب على الرجل ستر القبل والدبر فحسب، على ما هو المعروف.

٥ ـ جواز لبس المرأة للحرير والذهب دون الرجل.

٦ ـ جواز لبس المرأة للمخيط في الإحرام دونه[١].

٧ ـ وجوب الجهاد على الرجل دون المرأة.

٨ ـ قبول توبتها إذا ارتدّت عن فطرة دون الرجل، على المشهور.

٩ ـ تشريع حكم الجزّ والتغريب على الرجل دون المرأة.

١٠ ـ عدم جواز إمامتها للرجال.

١١ ـ عدم وجوب الجمعة عليها[٢].

وغير ذلك من الموارد المذكورة في تضاعيف الكتب الفقهيّة.

مظانّ البحث :

تطرّق الفقهاء إلى القاعدة في مواطن عديدة من دون تفصيل فيها، بل على حدّ تطبيق القاعدة مع الإشارة إلى بعض أحكامها أحياناً، نعم تكلّم فيها المؤلّفون في القواعد الفقهيّة، ومنهم السيّد المراغي في العناوين، والسيّد البجنوردي في القواعد الفقهيّة.

---

(١) أُنظر الجواهر ٣ : ٥٣ و ٢١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أُنظر الجواهر ٨ : ١٧٦.

(١) موارد الاستثناء في الحجّ أكثر من ذلك.

(٢) أُنظر العناوين ١ : ٢٩.

اشتغال

راجع الملحق الأصولي: اشتغال.

اشتمال الصمّاء

لغة:

الاشتمال مصدر اشتمل، يقال: اشتمل على كذا، أي احتواه وتضمّنه، واشتمل بثوبه: تلفّف به.

واشتمال الصمّاء كيفية خاصّة في لبس الرداء والثوب، وقد اختلف أهل اللغة في تفسيرها على أقوال، هي:

١ ـ «أن يتجلّل الرجل بثوبه ولا يرفع منه جانباً. وإنّما قيل لها "صمّاء" لأنّه يسدّ على يديه ورجليه المنافذ كلّها، كالصخرة الصمّاء التي ليس فيها خرقٌ ولا صدع»[١].

٢ ـ «هو أن يدير الثوب على جسده كلّه لا يخرج منه يده»[٢].

٣ ـ «أن يجلّل جسده كلّه بالكساء أو بالإزار»[١].

وهذه التعاريف الثلاثة متقاربة.

٤ ـ «أن يَرُدَّ الكساءَ من قِبَل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الأيسر، ثمّ يَرُدَّه ثانيةً من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الأيمن، فيغطّيهما جميعاً»[٢].

٥ ـ «أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره، ثمّ يرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبيه فيبدو منه فرجه»[٣].

اصطلاحاً:

اختلف الفقهاء في تفسيره كاختلاف أهل اللغة:

١ ـ قال الشيخ الطوسي: «هو أن يلتحف بالإزار، ويدخل طرفيه من تحت يده، ويجمعهما على مَنكِب واحد، كفعل اليهود»[٤].

قال المحقّق الحلّي ـ بعد نقل كلمات اللغويين والفقهاء وكلام الشيخ ـ: «وما ذكره الشيخ أولى؛ لما رواه زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنّه قال: "إيّاك والتحاف الصمّاء، قلت: وما التحاف الصمّاء؟ قال: أن تُدخل الثوب من تحت جناحك

(١) النهاية (لابن الأثير): «صمم».
(٢) أساس البلاغة (للزمخشري): «شمل».

(١) الصحاح: «شمل».
(٢) الصحاح، والقاموس المحيط: «صمم».
(٣) الصحاح، وانظر القاموس المحيط: المادّة نفسها.
(٤) المبسوط ١: ٨٣، وانظر النهاية: ٩٧ ـ ٩٨.

فتجعله على مَنكِبٍ واحدٍ"[١]...»[٢].

وقال العلّامة ـ بعد ذكر الأقوال في تفسير اشتمال الصمّاء ـ: «وما ذكره الشيخ أصحّ الأقوال»[٣].

وقال صاحب المدارك أيضاً: «والأولى الاعتماد في ذلك على ما رواه زرارة في الصحيح ـ ثمّ قال بعد ذكر الرواية: ـ وبمضمونها أفتى الشيخ في المبسوط، والمصنّف في المعتبر»[٤].

وقال صاحب الحدائق ـ بعد نقل كلام الشيخ ـ: «وهو المشهور، والمراد بالالتحاف ستر المَنكِبين»[٥].

٢ ـ لكن قال ابن إدريس: «ويكره السدل في الصلاة كما تفعل اليهود، وهو: أن يتلفّف بالإزار، ولا يرفعه على كتفيه، وهذا تفسير أهل اللغة في اشتمال الصمّاء، وهو اختيار السيّد المرتضى رحمه الله. فأمّا تفسير الفقهاء لاشتمال الصمّاء الذي هو "السدل"، قالوا: هو أن يلتحف بالإزار ويدخل طرفيه من تحت يده، ويجعلهما على مَنكِبٍ واحد»[٦].

(١) الوسائل ٤: ٣٩٩، الباب ٢٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

(٢) المعتبر: ١٥٣.

(٣) المنتهى ٤: ٢٤٩.

(٤) المدارك ٣: ٢٠٥.

(٥) الحدائق ٧: ١٢٥.

(٦) السرائر ١: ٢٦١.

تفسير كلام الشيخ:

قال المحقّق الثاني بعد نقل كلام الشيخ: «وهذا اللفظ يحتمل الأمرين: أن يجعل الإزار على المَنكِبين جميعاً، ثمّ يأخذ طرفيه من قدّامه، ويدخلهما تحت يده، ويجمعهما على مَنكِب واحد، وهو المتبادر من "يلتحف" وأن يجعله على أحد الكتفين مع المَنكِب بحيث يلتحف به من أحد الجانبين ويدخل كلاً من طرفيه تحت اليد الأُخرى ويجمعهما على أحد المَنكِبين...»[١].

ثمّ نقل رواية زرارة.

وقال صاحب الحدائق: «هل المراد من قوله عليه السلام في الخبر: "تدخل الثوب من تحت جناحك" بمعنى إدخال أحد طرفي الثوب من تحت أحد الجناحين والطرف الآخر من تحت الجناح الآخر، ثمّ جعلهما على مَنكِب واحدٍ، بأن يراد بالجناح الجنس، أو أنّ المراد إدخال طرفي الثوب معاً من تحت جناحٍ واحد سواء كان الأيمن أو الأيسر ثمّ وضعه على مَنكِبٍ واحد؟ كلٌّ محتمل، إلّا أنّ الأظهر الثاني، حملاً للّفظ على ظاهره، وإلّا لكان الأظهر أن يقول: جناحيك»[٢].

الأحكام:

المعروف بين الفقهاء كراهة اشتمال الصمّاء،

(١) جامع المقاصد ٢: ١٠٨.

(٢) الحدائق ٧: ١٢٥.

وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[١]. ووردت به بعض النصوص:

منها ـ ما تقدّم[٢] من رواية زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.

ومنها ـ ما رواه الصدوق عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنّه نهى عن لبستين: اشتمال الصمّاء، وأن يحتبي[٣] الرجل بثوبٍ ليس بين فرجه وبين السماء شيء»[٤].

والظاهر شمول الكراهة لحال الصلاة وغيرها، قال صاحب الحدائق: «وظاهر الخبرين المذكورين[٥] كراهيّته مطلقاً، والظاهر أنّ ذكر الأصحاب لهذا الحكم في هذا المقام إنّما هو من حيث عموم الأخبار المذكورة لحال الصلاة»[٦].

وصرّح جملة من الفقهاء بتعميم الكراهة لما إذا كان تحت الرداء ثوب آخر أيضاً، قال المحقّق:

(١) أنظر: المعتبر: ١٥٣، والمنتهى ٤: ٢٤٨، والذكرى ٣: ٦٠، والمدارك ٣: ٢٠٤، وغيرها.

(٢) في الصفحة ٣١١ ضمن كلام المحقّق الحلّي.

(٣) الاحتباء بالثوب: الاشتمال. لسان العرب: «حبا».

(٤) معاني الأخبار: ٢٨١، ونقله عنه في الوسائل ٤: ٤٠٠، الباب ٢٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٥.

(٥) وهما الخبر المتقدّم المنقول عن النبيّ صلى الله عليه وآله وما رواه زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام: «التحاف الصمّاء، هو أن يدخل الرجل رداءه تحت إبطه ثمّ يجعل طرفيه على مَنكِب واحد». الوسائل ٤: ٤٠٠، الباب ٢٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٦) الحدائق ٧: ١٢٤.

«وتتحقّق الكراهيّة وإن كان تحته غيره»[١]، وقال العلّامة: «اشتمال الصمّاء مكروه وإن كان على الرجل ثوب غيره؛ لعموم النهي»[٢].

وقال الشهيد: «على ما فسّرناه به لا فرق بين أن يكون تحته ثوب آخر أو لا ـ كما قاله في المعتبر ـ وعلى تفسير الفقهاء إنّما يكره إذا لم يكن ثوب ساتر للفرج»[٣].

وقال صاحب المدارك: «وتتحقّق الكراهة وإن كان تحته غيره؛ لعموم النهي»[٤].

مظانّ البحث:

تطرّق الفقهاء إلى هذا الموضوع في مكروهات لباس المصلّي.

(١) المعتبر: ١٥٣.

(٢) المنتهى ٤: ٢٤٩.

(٣) الذكرى ٣: ٦١.

(٤) المدارك ٣: ٢٠٥.

اشتهاء

لغة:

مصدر اشتهى، يقال: اشتهى الشيء وشهاه، أي أحبّه ورغب فيه[٥]، أو اشتدّت رغبته فيه[٦].

(٥) لسان العرب: «شها»، والقاموس المحيط: «شهي».

(٦) المعجم الوسيط: «شها».

والشهوة : اشتياق النفس إلى الشيء[١]، أو نزوعها إلى ما تريده[٢].

وقد تطلق على القوّة التي تشتهي الشيء[٣].

اصطلاحاً :

استعمل الفقهاء الاشتهاء والشهوة بمعناهما اللغوي، فاستعملوا الاشتهاء عند الرغبة في الطعام وفي النساء... واستعملوا الشهوة فيهما أيضاً إلّا أنّهم استعملوها في الشهوة الجنسية أكثر.

الأحكام :

تترتّب على «الاشتهاء» و«الشهوة» أحكام عديدة، لكنّا نشير في هذا الموضع إلى أحكام الاشتهاء، ونحيل الكلام عن أحكام الشهوة على عنوان «شهوة» إن شاء اللّه تعالى.

استحباب النكاح لمن يشتهيه :

ادّعي الإجماع على استحباب النكاح لمن يشتهيه من النساء والرجال، بل قيل : إنّه من ضروريات الدين[٤]، لكن اختلفوا في من لا يشتهيه على أقوال :

١ ـ فقال الشيخ الطوسي : «المستحبّ أن لا يتزوّج؛ لقوله تعالى : ﴿ وَسَيِّداً وَحَصُوراً ﴾[١]، فمدحه[٢] على كونه حصوراً، وهو[٣] : الذي لا يشتهي النساء، وقال قوم هو : الذي يمكنه أن يأتي النساء ولكن لا يفعله»[٤].

٢ ـ وقال ابن حمزة : «الرجل والمرأة لا يخلو حالهما من أربعة أوجه : إمّا يشتهي كلٌّ واحدٍ منهما النكاح ويقدر عليه، أو لا يشتهي ولا يقدر عليه، أو يشتهي ولا يقدر عليه، أو يقدر عليه ولا يشتهي.

فالأوّل يستحبّ له النكاح، والثاني يكره له، والثالث والرابع لا يستحبّ لهما ولا يكره، بل يجوز لهما ذلك»[٥].

٣ ـ والمشهور استحباب النكاح لمن لا يشتهيه أيضاً، قال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ : «وأمّا من لم تتق نفسه ففي استحبابه له خلاف، لكن المشهور استحبابه؛ لعموم أكثر الأدلّة وإطلاقها...»[٦].

---

(١) لسان العرب : «شها»، والمصباح المنير : «شهو».

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني) : «شها».

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمعجم الوسيط : «شها».

(٤) الجواهر ٢٩ : ٨.

---

(١) آل عمران : ٣٩.

(٢) أي يحيى.

(٣) أي الحصور.

(٤) المبسوط ٤ : ١٦٠.

(٥) الوسيلة : ٢٨٩.

(٦) الجواهر ٢٩ : ١٤.

استحباب ترك الطعام مع اشتهائه :

من آداب أكل الطعام أن لا يجلس عليه إلّا مع إحساس الجوع، ولا يقوم عنه إلّا مع اشتهائه، قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام : «ألا أعلّمك أربع خصال، تستغني بها عن الطبّ ؟ قال : بلى، قال : لا تجلس على الطعام إلّا وأنت جائع، ولا تقم عن الطعام إلّا وأنت تشتهيه، وجوّد المضغ، وإذا نمت فاعرض نفسك على الخلاء، فإذا استعملت هذا استغنيت عن الطبّ»[1].

وقد صرّح الفقهاء بكراهة التملّي من الأكل، والأكل على الشبع[2].

والفرق بين الشبع والتملّي : «أنّ الشبع هو البلاغ في الأكل إلى حدٍّ لا يشتهيه، سواء امتلى منه بطنه أم لا، والتملّي مَلء البطن وإن بقيت شهوته للطعام»[3].

كراهة الأكل عند المريض ما يشتهيه ويضرّه :

ذكر السيّد اليزدي من جملة آداب عيادة المريض : «أن لا يأكل عنده ما يضرّه ويشتهيه»[4].

ترك شرب الماء حتّى يشتهيه الإنسان :

ورد النهي عن شرب الماء إلّا أن يشتهيه الإنسان، فروي عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال : «لا يشرب أحدكم الماء حتّى يشتهيه، فإذا اشتهاه فليُقلّ منه»[1].

ثواب من شرب الماء ثمّ نحّاه وهو يشتهيه ليحمد اللّه سبحانه :

ورد عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام : «إنّ الرجل ليشرب الشربة فيدخله اللّه بها الجنّة، قلت : وكيف ذاك ؟ ! قال : إنّ الرجل ليشرب الماء فيقطعه، ثمّ ينحّي الماء وهو يشتهيه فيحمد اللّه، ثمّ يعود فيه فيشرب، ثمّ ينحّيه وهو يشتهيه، فيحمد اللّه عزّ وجلّ، ثمّ يعود فيشرب، فيوجب اللّه عزّ وجلّ له بذلك الجنّة»[2].

تعليل كراهة صوم المضيف باشتهاء الضيف الطعام :

ذهب جملة من الفقهاء إلى كراهة صوم المضيف صوماً مندوباً من دون إذن ضيفه[3]

---

(١) الوسائل ٢٤ : ٢٤٥، الباب ٢ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٨.

(٢) الجواهر ٣٦ : ٤٦١ ـ ٤٦٥.

(٣) المصدر المتقدّم : ٤٦٥، والمسالك ١٢ : ١٤٠.

(٤) العروة الوثقى : كتاب الطهارة، فصل في عيادة المريض، السابع.

(١) الوسائل ٢٥ : ٢٣٨، الباب ٦ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٣، وانظر الجواهر ٣٦ : ٥٠٦.

(٢) الوسائل ٢٥ : ٢٤٩، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث الأوّل.

(٣) ويظهر من بعض آخر التحريم ـ ولا تأثير له فيما نحن فيه ـ أنظر المدارك ٦ : ٢٧٦، والجواهر ١٧ : ١١٦.

ـ وكذا عكسه ـ وورد تعليله في بعض الروايات: بأنّه ربما يشتهي الضيف الطعام فيحتشم المضيف فلا يأكل، فقد روى الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال: «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: إذا دخل رجل بلدةً فهو ضيفٌ على من بها من أهل دينه حتّى يرحل عنهم، ولا ينبغي للضيف أن يصوم إلّا بإذنهم، لئلّا يعملوا شيئاً فيفسد، ولا ينبغي لهم أن يصوموا إلّا بإذن الضيف، لئلّا يحتشم فيشتهي فيتركه لهم»[1].

من فوائد السواك أنّه يشهّي الطعام:

من جملة وصايا النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله لعليٍّ عليه‌السلام: «يا علي، السواك من السنّة، ومطهرة للفم، ويجلو البصر، ويرضي الرحمن، ويبيّض الأسنان، ويذهب بالحفر، ويشدّ اللثّة، ويشهّي الطعام، ويذهب بالبلغم، ويزيد في الحفظ، ويضاعف الحسنات، وتفرح به الملائكة»[2].

الجبن يشهّي الطعام أيضاً:

روى محمّد بن سماعة عن أبيه، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه‌السلام يقول: نعم اللقمة الجبن، تُعذِب الفم، وتطيّب النكهة... وتشهّي الطعام...»[1].

(١) الوسائل ١٠: ٥٢٨، الباب ٩ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٩، الباب الأوّل من أبواب السواك، الحديث ١٧.

(١) الوسائل ٢٥: ١٢١، الباب ٦٤ من أبواب الأطعمة المباحة، وفيه حديث واحد.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: فضل السواك.
٢ ـ كتاب الصوم: الصوم المكروه.
٣ ـ كتاب النكاح: أوّله، في استحباب النكاح.
٤ ـ كتاب الأطعمة والأشربة:
أ ـ الأطعمة المباحة.
ب ـ مكروهات الأكل.
ج ـ آداب الطعام أو المائدة.
د ـ آداب شرب الماء ونحو ذلك.

اشتهار

راجع: شهرة.

إشراف

لغة:

مصدر أشرف، وهو يأتي على معانٍ:

١ ـ العلوّ والارتفاع، قال ابن فارس: «الشين والراء والفاء أصلٌ واحدٌ يدلّ على علوٍّ وارتفاع»[1]. يقال: أشرف الشيءُ، أي علا وارتفع.

٢ ـ الاطلاع على الشيء، يقال: أشرفت الشيءَ وأشرفت على الشيء إشرافاً، إذا علوته واطّلعت عليه من فوق.

٣ ـ الدنوّ والقرب، يقال: أشرف على الموت: دنا وقرب منه[2].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعاني المتقدّمة، إضافة إلى استعماله بمعنى النظارة والمراقبة بمناسبة المعنى الثاني.

الأحكام:

سوف يأتي الكلام عن الإشراف بمعانيه المتقدّمة في المواطن المناسبة إن شاء اللّٰه تعالى.

فيأتي الكلام عن الإشراف بمعنى العلوّ في عنوان «ذمّة» و«مسكن» بمناسبة النهي عن إشراف مسكن الذمّي على مسكن المسلم.

ويأتي الإشراف بمعنى الاطلاع من أعلى في «مسكن» بمناسبة النهي عن الإشراف في الدور، وقد تقدّم استحباب التلبية عند الإشراف على الأبطح في عنوان «أبطح».

ويأتي الإشراف بمعنى الدنوّ والقرب في العناوين: «موت»، و«وصيّة»، و«تذكية» و«دية»، و«قصاص»، و«مرض»، بمناسبة صحّة وصيّة من أشرف على الموت، وصدق عنوان «مرض الموت» على من أشرف على الموت بغير مرض كالسقوط من شاهق، ووجوب الدية أو القصاص على من قتل من كان مشرفاً على الموت، وصحّة تذكية الحيوان الذي أشرف على الموت، وقد تقدّمت أحكام بعض هذه الموارد في عنوان «استقرار الحياة».

ويأتي الإشراف بمعنى النظارة في العناوين: «ولاية»، و«وصاية»، و«نظارة» وما يشابهها بمناسبة أخذ معنى الإشراف فيها، وفي العنوانين: «حرز»، و«سرقة» حيث يبحث عن صدق عنوان «الحرز» بمجرّد الإشراف والنظارة على شيء، كنظارة الراعي وإشرافه على قطيع الغنم، ويترتّب عليه صدق السرقة من الحرز إذا سُرق، ليترتّب عليه حدّ القطع.

---

(١) معجم مقاييس اللغة: «شرف».

(٢) أنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «شرف».

إشراك

لغة :

مصدر أشرك، يقال: أشرك فلان باللّه تعالى، أي جعل له ـ سبحانه وتعالى ـ شريكاً. وأشرك فلاناً في الأمر، أي جعله شريكاً له في ذلك الأمر[1].

اصطلاحاً :

استعمل الإشراك ومشتقّاته في كلام الفقهاء والمفسّرين بمعنى اتّخاذ الشريك في أمر من الأُمور، كالبيع ونحوه، وهذا المعنى سوف نبحث عنه في عنوان «شركة» إن شاء اللّه تعالى.

واستعمل بمعنى اتّخاذ الشريك للّه تعالى حقيقة، وفي أهل الكتاب، وبمعنى الرياء.

قال الراغب الإصفهاني: «شرك الإنسان في الدين ضربان:

أحدهما ـ الشرك العظيم، وهو إثبات شريك للّه تعالى...

والثاني ـ الشرك الصغير، وهو مراعاة غير اللّه معه في بعض الأمور، وهو الرياء والنفاق...»[1].

وقال أيضاً: «وقوله: ﴿ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[2]، فأكثر الفقهاء يحملونه على الكفّار جميعاً؛ لقوله: ﴿ وَقالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ ﴾[3]، وقيل: هم من عدا أهل الكتاب، لقوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصارىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾[4]، أفرد المشركين عن اليهود والنصارى»[5].

وينحصر البحث هنا بالإشراك بهذه المعاني.

أوّلاً ـ الإشراك بمعنى اتّخاذ الشريك للّه تعالى :

اتّخاذ الشريك للّه تعالى يتصوّر على أنحاء مختلفة نشير إليها فيما يأتي:

١ ـ الشرك في الذات :

بمعنى أن يعتقد بوجود إلهين ـ أو أكثر ـ مستقلّين في التأثير، أو مشتركين فيه، بحيث ينسب الخلق والإحياء والإماتة والرزق إليهما.

وهذا أظهر مصاديق الشرك.

---

(١) أُنظر: الصحاح، ومعجم مقاييس اللغة، ولسان العرب: «شرك».

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «شرك».
(٢) التوبة: ٥.
(٣) التوبة: ٣٠.
(٤) الحجّ: ١٧.
(٥) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «شرك».

٢ ـ الشرك في العبادة :

بمعنى أن يقال بتعدّد المعبود، سواء قيل بتعدّد الذات، أو لا، كأن يعبد اللّه تعالى والشمس أو القمر أو الأوثان، أو يعبد هذه للتقرّب إليه تعالى، كما حكاه عن عبدة الأوثان من مشركي العرب، فقال: ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾[١].

٣ ـ الإشراك في الخالقيّة :

وهو أن يعتقد باستناد الخلق والإيجاد إلى غير اللّه تعالى بأن يسنده إليه تعالى وإلى غيره من مخلوقاته، كما يعتقده الغلاة والمفوّضة، أو إلى إلهين أو أكثر كما يعتقده الثنويّة، وهم «المجوس» حيث ينسبون أفعال الخير إلى إله النور، وهو «يزدان»، وأفعال الشرّ إلى إله الظلمة، وهو «أهرمن».

٤ ـ الشرك في الطاعة :

وهو أن يجعل طاعة غير اللّه في حدّ طاعة اللّه وفي عرضها، لا في طولها، وذلك مثل ما حكاه تعالى عن أهل الكتاب، فقال: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾[٢]؛ فإنّه قد ورد: «ألا إنّهم لم يصوموا لهم ولم يصلّوا، ولكنّهم أمروهم ونهوهم فأطاعوهم، وقد حرّموا عليهم حلالاً، وأحلّوا لهم حراماً، فعبدوهم من حيث لا يعلمون، فهذا شرك الأعمال والطاعات»[١].

وهناك أنواع ومراتب أُخرى للشرك[٢]، مثل

---

(١) الزمر: ٣.

(٢) التوبة: ٣١.

---

(١) البحار ٦٩: ١٠٢، كتاب الإيمان والكفر، مساوي الأخلاق، الحديث ٣٠، وانظر أُصول الكافي ٢: ٣٩٨، باب الشرك، الحديث ٧، وتفسير العيّاشي ٢: ٩٢.

(٢) ورد في الكافي عن بريد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن أدنى ما يكون العبد به مشركاً، قال: فقال: من قال للنواة: إنّها حصاة، وللحصاة: إنّها نواة، ثمّ دان به».

وورد فيه أيضاً عن أبي العباس، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن أدنى ما يكون به الإنسان مشركاً، قال: فقال: من ابتدع رأياً، فأحبّ عليه، أو أبغض عليه».

وورد أيضاً عن أبي بصير وإسحاق بن عمّار عن أبي عبد اللّه في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾، قال: «يطيع الشيطان من حيث لا يعلم فيشرك».

أُصول الكافي ٢: ٣٩٧، باب الشرك، الحديث ١ و ٢ و ٣، والآية ١٠٦ من سورة يوسف.

ومن ذلك ما ذكره الفقهاء في مكروهات الإحرام: بأن يلبّي من ناداه فيقول له: «لبّيك»؛ لأنّه في مقام التلبية للّه، فلا يشرك غيره معه، بل يجيبه بغيرها من الألفاظ كقوله: يا سعد أو يا سعديك. أُنظر الروضة البهيّة ٢: ٢٣٥، والمدارك ٧: ٣٧٩.

ومنه ما ذكروه في مكروهات الوضوء، من كراهة الاستعانة بالوضوء، وقد ورد فيها أنّها إشراك. أُنظر: المستمسك ٢: ٣٢٣، وراجع عنوان: «استعانة».

الشرك في الصفات، وهو أن يعتقد أنّ صفات اللّه غير ذاته، والشرك في التشريع، بأن يكون الأمر والنهي في التشريع بيده وبيد غيره، والشرك في العمل، بأن يعمل للّه ولغيره، والشرك في الولاء والمحبّة، بأن يتولّى اللّه ويتولّى أعداءه ونحوها ممّا ذكروه في علمي الكلام والأخلاق. لكن القدر المتيقّن منها الذي تترتّب عليه الآثار الفقهيّة كالنجاسة وحرمة النكاح ونحوهما، هو الشرك في الذات والعبادة، والخالقيّة، وما سواها من مكمّلات الإيمان[1].

ثانياً ـ إطلاق الإشراك على ما يعتقده أهل الكتاب:

اختلف الفقهاء في إطلاق عنوان «المشرك» على أهل الكتاب، فذهب جملة منهم ـ وخاصّة المتقدّمين ـ إلى صحّة الإطلاق، وبناءً على هذا الرأي تشمل النصوص المتضمّنة لعنوان «المشرك» أهل الكتاب أيضاً. لكن استشكل جماعة أُخرى في صحّة هذا الإطلاق.

وممّن صرّح بصحّته: ابن أبي عقيل، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، والقاضي ابن البرّاج، والعلّامة، وغيرهم.

قال ابن أبي عقيل ـ على ما نقل عنه ـ: «فأهل الشرك عند آل الرسول ﷺ صنفان: صنفٌ أهل الكتاب، وصنفٌ مجوس وعبدة أوثان وأصنام ونيران...»[1].

وقال السيّد المرتضى: «... ولا شبهة في أنّ النصرانيّة مشركة»[2].

وقال الشيخ الطوسي: «ولا يجوز للرجل المسلم أن يعقد على المشركات على اختلاف أصنافهن يهوديّة كانت أو نصرانيّة أو عابدة وثن...»[3].

وقسّم في المبسوط المشركين إلى أقسام ثلاثة: من لهم كتاب، وهم اليهود والنصارى، ومن لا كتاب لهم ولا شبهة كتاب، وهم عبدة الأوثان، ومن لهم شبهة كتاب، وهم المجوس[4].

وقال ابن البرّاج: «ولا يجوز للمسلم العقد على مشركة: عابدة وثن كانت أو يهوديّة، أو نصرانيّة، أو مجوسيّة، أو غير ذلك، على اختلافهم في الشرك»[5].

وقال العلّامة ـ مستدلاً على شمول عنوان «المشرك» لأهل الكتاب ـ: «وأمّا اليهود والنصارى، فلقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ... سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[6]

---

(١) أنظر حقّ اليقين (للسيّد عبد اللّه شبّر): ١٧ ـ ٢٠.

---

(١) نقله عنه العلّامة في المختلف ٧: ٧٣.

(٢) الانتصار: ١١٧.

(٣) النهاية: ٤٥٧.

(٤) المبسوط ٤: ٢٠٩.

(٥) المهذّب ٢: ١٨٧.

(٦) التوبة: ٣٠ ـ ٣١.

فسمّاهم مشركين، وقوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ ﴾[١]، والإشراك كما يتحقّق بإثبات إله آخر مع الله تعالى، يتحقّق بإثبات إله غير الله تعالى ونفيه تعالى»[٢].

وهكذا قال جماعة آخرون[٣].

وممّن استشكل في إطلاق «المشرك» على أهل الكتاب: المحقّق الأردبيلي ـ ولعلّه كان أوّلهم ـ وصاحب المدارك، وصاحب الذخيرة، وصاحب الجواهر، والمحقّق الهمداني، والسيّد الحكيم، والسيّد الخوئي.

قال المحقّق الأردبيلي في ردّ الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾[٤] على نجاسة أهل الكتاب: «... دلالته على الكلّ موقوفٌ على إثبات كونهم جميعاً مشركين، وهو لا يخلو عن إشكال...»[٥].

وقال صاحب المدارك: «... المتبادر من معنى "المشرك" من اعتقد إلهاً مع الله، وقد ورد في أخبارنا: أنّ معنى اتّخاذهم الأحبار والرهبان أرباباً من دون اللّه: امتثالهم أوامرهم ونواهيهم، لا اعتقادهم أنّهم آلهة[١]. وربما كان في الآيات المتضمّنة لعطف المشركين على أهل الكتاب وبالعكس بالواو[٢] إشعار بالمغايرة»[٣].

ومثله قال صاحب الذخيرة[٤].

وقال صاحب الجواهر: «إنّ المتبادر من "الشرك" في إطلاق الشرع غير أهل الكتاب، كما يؤيّده عطف "المشركين" على "أهل الكتاب" وبالعكس في كثير من الآيات، وهذا لا ينافي اعتقادهم ما يوجب الشرك؛ إذ ليس الغرض نفي الشرك عنهم، بل عدم تبادره من إطلاق لفظ "المشرك"»[٥].

وقال المحقّق الهمداني: «... وما قيل: من إطلاق المشرك على كلّ كافر، ففيه: أنّه مبنيٌّ على التجوّز، وأمّا نسبة الإشراك إلى أهل الكتاب ببعض الاعتبارات كما في الكتاب العزيز، فلا تصحّح إرادتهم من إطلاق "المشرك" الذي لا يتبادر منه إلّا

---

(١) التوبة: ٣١.

(٢) المختلف ٧: ٧٦.

(٣) منهم: الشهيد الأوّل في الذكرى ١: ١١٥، والشهيد الثاني في روض الجنان: ١٦٣، والمحدّث البحراني في الحدائق ٥: ١٦٢ و ١٦٦.

(٤) التوبة: ٢٨.

(٥) مجمع الفائدة ١: ٣٢٠.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٩٨، باب الشرك، الحديث ٧، وتفسير العيّاشي ٢: ٩٢، ذيل قوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ ﴾.

(٢) مثل قوله تعالى في الآية ١٠٥ من سورة البقرة، و ١٨٦ من آل عمران، و ٨٢ من المائدة، و ١٧ من الحجّ، و ٦ من البيّنة.

(٣) المدارك ٢: ٢٩٦.

(٤) ذخيرة المعاد: ١٥١.

(٥) الجواهر ٣٠: ٣٥٠.

إرادة الثنوي والوثني ونحوهم، لا مطلق من صحّ توصيفه بالإشراك ببعض الاعتبارات، وإلّا فصدق المشرك على المرائي أوضح من صدقه على اليهود بواسطة قولهم: عزير ابن اللّه، وقد أُطلق عليه المشرك في جملة من الأخبار مع أنّه لا يعمّه الإطلاق قطعاً...»[1].

وقال السيّد الحكيم: «إنّ نسبة الإشراك إليهم ليست على الحقيقة، فإنّ ذلك خلاف الآيات والروايات، وخلاف المفهوم منها عند المتشرّعة والعرف، فيتعيّن حمله على التجوّز في الإسناد...»[2].

وقال السيّد الخوئي ما حاصله: أنّ للشرك مراتب متعدّدة، ومرتبة خاصّة منها تقابل أهل الكتاب، فظاهر الآيات الواردة في بيان أحكام الكفر والشرك: أنّ لكلٍّ من المشرك وأهل الكتاب أحكاماً تخصّه[3].

وهذا هو الظاهر من الإمام الخميني[4].

ثالثاً ـ الإشراك بمعنى الرياء:

أُطلق الشرك على الرياء في الروايات كثيراً، من جملتها ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾[1]، فقد ورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام في تفسيرها أنّه قال: «الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه اللّه، إنّما يطلب تزكية الناس، يشتهي أن يسمع به الناس، فهذا الذي أشرك بعبادة ربّه...»[2].

وعنه عليه السلام أيضاً في تفسيرها، قال: «من صلّى أو صام أو أعتق أو حجّ يريد محمدة الناس، فقد اشترك[3] في عمله، وهو مشرك مغفور[4]»[5].

وعنه عليه السلام: «كلّ رياء شرك، إنّه من عمل للناس كان ثوابه على الناس، ومن عمل للّه كان ثوابه على اللّه»[6].

الأحكام:

نتكلّم هنا عن حكم الإشراك بالمعنى الأوّل، وهو الإشراك في الذات وفي العبادة، وأمّا المعنى الثاني والثالث وهما إشراك أهل الكتاب والرياء فسوف نتكلّم عنهما في الموضع المناسب، وهو العنوانان «أهل الكتاب» و«رياء» إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٥٥٨.
(٢) المستمسك ١: ٣٦٩.
(٣) التنقيح (الطهارة) ٢: ٤٤.
(٤) الطهارة (للإمام الخميني) ٣: ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(١) الكهف: ١١٠.
(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٩٣، باب الرياء، الحديث ٤.
(٣) كذا في المصدر، ولعلّه أشرك.
(٤) أي ليس من الشرك الذي لا يغفر، وهو الشرك في الذات أو في العبادة، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ ﴾. النساء: ٤٨.
(٥) تفسير العيّاشي ٢: ٣٧٨، في تفسير الآية.
(٦) أُصول الكافي ٢: ٢٩٣، باب الرياء، الحديث ٣.

الحكم التكليفي للإشراك :

الإشراك حرام بجميع أنواعه، لكنّ الإشراك المبحوث عنه أشدّ حرمة، بل لا ذنب مثله، قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ ﴾[1].

وقال تعالى أيضاً على لسان لقمان : ﴿ يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ ﴾[2].

وروى عبد العظيم الحسني عن أبي جعفر الجواد عليه السلام، قال : «سمعت أبي يقول : سمعت أبي موسى بن جعفر عليه السلام يقول : دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام، فلمّا سلّم وجلس تلا هذه الآية : ﴿ الَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الإِثْمِ وَالْفَواحِشَ ﴾[3]، ثمّ أمسك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام : ما أسكتك ؟! قال : أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ وجلّ، فقال : نعم يا عمرو ! أكبر الكبائر الإشراك بالله، يقول الله : ﴿ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ﴾[4]...»[5] ثمّ عدّ سائر الكبائر.

(١) النساء : ٤٨ و ١١٦.

(٢) لقمان : ١٣.

(٣) النجم : ٣٢.

(٤) المائدة : ٧٢.

(٥) أُصول الكافي ٢ : ٢٨٥ ـ ٢٨٧، باب الكبائر، الحديث ٢٤. وجاء في آخر الرواية : «فخرج عمرو وله صراخٌ من بكائه وهو يقول : هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم».

نجاسة المشركين :

ادّعي الإجماع مستفيضاً على نجاسة المشركين[1]، والمراد نجاستهم عيناً وذاتاً، كنجاسة سائر الأعيان النجسة، لا نجاسة عرضيّة ـ بمعنى أنّ نجاستهم من جهة عدم تجنّبهم النجاسات ـ ولا حكميّة ـ بمعنى الخباثة الروحيّة والباطنيّة ـ وإن كانت هاتان النجاستان موجودتين أيضاً.

واستدلّ عليه بعضهم[2] بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾[3].

لكن استشكل عليه : بأنّه لم يثبت كون المراد من لفظ «النجس» المعنى الاصطلاحي، وهو عين النجاسة؛ لأنّ هذا المعنى كان متأخّراً عن نزول الآية، فلا بدّ من حمل «النجس» على المعنى اللغوي، وهو المستقذر أو غير الطاهر، والمراد الطهارة اللغويّة لا الشرعيّة أيضاً.

وممّن ذكر هذا الإشكال : المحقّق الأردبيلي[4]،

(١) ممّن ادّعاه : المحقّق في المعتبر : ١٢٢، والفاضل مقداد السيوري في كنز العرفان ١ : ٤٦، والمحدّث الكاشاني في المفاتيح ١ : ٧٠، المفتاح ٧٩، والفاضل النراقي في مستند الشيعة ١ : ١٩٦، إضافة إلى الإجماعات الكثيرة المدّعاة من الشيخ ومَن بعده على نجاسة مطلق الكافر. اُنظر مفتاح الكرامة ١ : ١٤٢.

(٢) كالمحقّق في المعتبر : ١٢٢، وجملة ممّن تأخّر عنه.

(٣) التوبة : ٢٨.

(٤) مجمع الفائدة ١ : ٣١٩ ـ ٣٢٠.

وصاحب المدارك(١)، وصاحب الذخيرة(٢)، والفاضل النراقي(٣)، والمحقّق الهمداني(٤)، والسيّد الخوئي(٥).

لكن ردّ بعضهم ذلك: بأنّ الحقيقة الشرعيّة وإن لم تكن ثابتة، لكن الاستعمال الشرعي في تلك المفاهيم ثابت؛ ولذلك جرى استعمال المتشرّعة عليه، حتّى صار حقيقة عندهم، فيكون المعنى المفهوم لدى المتشرّعة هو المراد من اللفظ(٦).

ويترتّب على نجاسة المشركين نجاسة أسآرهم أيضاً.

عدم جواز أخذ الجزية من المشركين:

إنّما تؤخذ الجزية ممّن يُقرّون على دينهم، وهم أهل الكتاب، أي اليهود والنصارى، واُلحق بهم المجوس؛ للنصوص الواردة فيهم(٧).

وبناءً على ذلك لا تؤخذ الجزية من المشركين؛ لأنّهم لا يُقرّون على دينهم، بل لا يُقبل منهم إلّا الإسلام، سواء كانوا عرباً أو عجماً(١).

إعطاء الأمان للمشركين:

يجوز إعطاء الأمان للمشرك إذا طلبه أثناء الحرب(٢)، لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾(٣). فإذا أُعطي الأمان فلا يجوز نقضه، فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «من ائتمن رجلاً على دمه ثمّ خاس(٤) به، فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول في النار»(٥)، وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «ما من رجل آمن رجلاً على ذمّة ثمّ قتله إلّا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر»(٦). وروى السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: ما معنى قول النبيّ صلى الله عليه وآله: يسعى

---

(١) المدارك ٢: ٢٩٤.

(٢) الذخيرة: ١٥٠.

(٣) مستند الشيعة ١: ١٩٦.

(٤) مصباح الفقيه ١: ٥٥٨.

(٥) التنقيح (الطهارة) ٢: ٤٢.

(٦) أُنظر الحدائق ٥: ١٦٥، والمستمسك ١: ٣٦٩.

(٧) فقد ورد عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»، وورد: أنّه كان لهم نبيٌّ وكتاب، لكن قتلوا نبيّهم وأحرقوا كتابه، أُنظر الوسائل ١٥: ١٢٧ ـ ١٢٩، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٩ و ١ و ٣ و ٥.

---

(١) أُنظر التذكرة (الحجريّة) ١: ٤٠٩، والجواهر ٢١: ٢٣١.

(٢) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ١: ٤١٤، والجواهر ٢١: ٩٢.

(٣) التوبة: ٦.

(٤) خاس: أي غدر. القاموس المحيط: «خيس».

(٥) الوسائل ١٥: ٦٨ ـ ٦٩، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٦.

(٦) الوسائل ١٥: ٦٧، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٣.

بذمّتهم أدناهم؟ قال: لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين، فأشرف رجلٌ، فقال: أعطوني الأمان حتّى ألق صاحبكم وأناظره، فأعطاه أدناهم الأمان، وجب على أفضلهم الوفاء به»[1].

منع المشركين من دخول المساجد:

الظاهر من عبارات بعض الفقهاء اتّفاق الإماميّة على وجوب منع المشركين عن الدخول في المسجد الحرام، بل جميع المساجد؛ لقوله تعالى: ﴿إنَّما المُشْرِكونَ نَجَسٌ فلا يَقْرَبوا المَسْجِدَ الحَرامَ﴾[2].

قال العلّامة: «... ذهب الإماميّة إلى منعهم من الدخول فيها بإذن مسلم وبغير إذنه، ولا يحلّ للمسلم الإذن فيه...»[3].

وقال الشهيد الأوّل: «لا يجوز لأحد من المشركين دخول المساجد على الإطلاق، ولا عبرة بإذن مسلم له؛ لأنّ المانع نجاسته؛ للآية...»[4].

وقال الفاضل مقداد السيوري: «لا يجوز دخولهم المسجد الحرام، وكذا باقي المساجد عندنا؛ لنصوص أهل البيت عليهم السلام»[1].

وادّعى الإجماع على ذلك جماعة، منهم الشهيد الثاني[2]، والسيّد العاملي[3]، وغيرهم.

ولا فرق في ذلك بين اجتياز المساجد واستيطانها.

منع المشركين من استيطان الحجاز:

قال العلّامة: «ولا يجوز لمشركٍ، أو ذمّيٍّ، أو حربيٍّ سكنى الحجاز إجماعاً...»[4] وقد تقدّم تفسير «الحجاز» في عنوان «استيطان».

وهل المشركون يمنعون من استيطان الحجاز خاصّة كأهل الذمّة، أو يمنعون من استيطان جميع البلدان الإسلاميّة؟

الظاهر من حكمهم بعدم قبول الجزية من المشركين ـ خلافاً لأهل الكتاب ـ وأنّه لا يقبل منهم إلّا الإسلام[5] هو عدم جواز استيطانهم في بلاد الإسلام، وقد صرّح بذلك السيّد الخوئي في بحث الطهارة استطراداً[6]، لكن كلام الشيخ في المبسوط

---

(١) الوسائل ١٥: ٦٦، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل.

(٢) التوبة: ٢٨.

(٣) التذكرة (الحجريّة) ١: ٤٤٥.

(٤) الذكرى ٣: ١٣٢.

(١) كنز العرفان ١: ٤٩.

(٢) المسالك ٣: ٨٠.

(٣) مفتاح الكرامة ٢ (قسم الصلاة): ٢٤١.

(٤) المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٧١.

(٥) أنظر: المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٦٠، والتذكرة (الحجريّة) ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠ و ٤٣٨، وتقدّم في الصفحة ٣٢٤ أيضاً.

(٦) التنقيح (الطهارة) ٢: ٤٤.

والعلّامة في المنتهى يوحي بأنّ المنع خاصّ بالحجاز أو بجزيرة العرب، قال الشيخ: «كلّ مشرك ممنوع من الاستيطان في حرم الحجاز من جزيرة العرب، فإن صولح على أن يقيم بها ويسكنها كان الصلح باطلاً؛ لما روى ابن عباس، قال: أوصى رسول اللّه ﷺ بثلاثة أشياء، فقال: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بما كنت أُجيزهم، وسكت عن الثالث، وقال: أُنسيتها...»[١].

لكن قال فيه أيضاً: «وإذا صالح[٢] المشركين على أن تكون الأرض لهم بجزية التزموها وضربوها على أرضهم، فيجوز للمسلم أن يستأجر منهم بعض تلك الأرضين؛ لأنّها أملاكهم، فإن اشتراها منهم مسلم صحّ الشراء وتكون أرضاً عشريّة»[٣].

ومثله قال في الخلاف[٤].

وقال العلّامة: «لا يجوز لمشرك أو ذميٍّ أو حربيٍّ سكنى الحجاز إجماعاً...»[٥] ثمّ ذكر رواية ابن عباس المتقدّمة.

فيفسّر كلام الشيخ في المبسوط والخلاف ـ في جواز مصالحة المشركين ـ: بأن تكون الأرض لهم مقابل جزية يدفعونها؛ لأجل استيطان غير الحجاز من بلاد المسلمين.

هذا وذكر بعض الفقهاء هذه المسألة في أحكام أهل الذمّة؛ ولذلك لم يشر إلى المشركين[١]. والمسألة غير منقّحة.

الاستعانة بالمشركين في الحرب:

الظاهر من كلمات بعض الفقهاء: أنّه تجوز الاستعانة بأهل الكتاب والمشركين على قتال أهل الحرب، سواء كانوا من المشركين أو من أهل الكتاب.

وذكر العلّامة: أنّ النبيّ ﷺ استعان بصفوان بن أُميّة ـ وكان مشركاً ـ حيث استعار منه سبعين درعاً عام الفتح، وخرج مع النبيّ ﷺ إلى هوازن[٢]. وكذا استعان بغيره من المشركين.

لكن اشترط ـ العلّامة ـ في الجواز شرطين، وهما:

(١) المبسوط ٢: ٤٧.
(٢) أي صالح الإمام أو نائبه.
(٣) المبسوط ٢: ٣٥.
(٤) الخلاف ٥: ٥٤٨، المسألة ١٢ من كتاب السير.
(٥) المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٧١.

(١) أنظر: شرائع الإسلام ١: ٣٣٢، والدروس ٢: ٣٩، والجواهر ٢١: ٢٨٩، وغيرها.
(٢) أنظر: الكامل في التأريخ (لابن الأثير) ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٣، وصحيح مسلم ٢: ٧٣٧، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلّفة قلوبهم، الحديث ١٣٧، المسلسل العام ١٠٦٠، وموطأ مالك: ٤٤٩، كتاب النكاح، نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله.

١ ـ أن يكون المستعان به حسن الرأي في الإسلام.

٢ ـ أن تكون مع الإمام قوّةٌ يمكنه الدفع بها، لو صار المشركون الذين استعان بهم مع أهل الحرب[١].

وقد تقدّم في عنوان «استعانة» بعض الكلام في ذلك وأشرنا هناك إلى جواز جعل الجُعل والأُجرة لمن يُستخدم في الجهاد من غير المسلمين، ولا يعطى من الغنيمة شيءٌ.

النكاح مع المشركين:

لا يجوز للمسلم أن ينكح المشركة، لا دواماً ولا انقطاعاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلا تَنْكِحوا الـمُشْرِكاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحوا الـمُشْرِكينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ...﴾[٢].

وادّعي الإجماع على ذلك مستفيضاً. قال صاحب المدارك: «أجمع علماؤنا كافّة على أنّه لا يجوز للمسلم أن ينكح غير الكتابيّة من أصناف الكفّار ـ على ما نقله جماعة ـ واختلفوا في الكتابيّة على أقوال ستّة...»[٣] ثمّ ذكر الأقوال.

وكذا نكاح المسلمة مع المشرك، فإنّه لا يجوز بطريق أولى؛ لعدم جوازه حتّى مع أهل الكتاب[١].

راجع: أسباب التحريم.

وإذا أسلم المشرك وكان له زوجات مشركات، فإن لم يكن دخل بهنّ انفسخ العقد، وإن كان قد دخل بهنّ انتظر إتمام عدّتهنّ فإن أسلمن في العدّة فهنّ زوجاته وإن لم يسلمن حتّى خرجن من العدّة فهنّ أجنبيّات.

وإن كنّ أكثر من أربع وأسلمن، اختار أربعاً منهنّ وفارق الباقي[٢]، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «اختيار».

صيد المشركين وذبائحهم:

الظاهر أنّه لا خلاف بين الإماميّة ـ بل بين المسلمين ـ في عدم حلّية ذبيحة المشرك وصيده.

قال الشهيد الثاني: «اتّفق الأصحاب بل المسلمون على تحريم ذبيحة غير أهل الكتاب من أصناف الكفّار، سواء في ذلك الوثني وعابد النار والمرتدّ، وكافر المسلمين كالغلاة وغيرهم»[٣] ثمّ ذكر الاختلاف في ذبيحة الكتابي.

وقال المحقّق الأردبيلي: «نُقل إجماع الأصحاب، بل المسلمين على اشتراط كون الذابح غير مشرك، وتحريم ذبيحة المشرك وغير الكتابي

---

(١) المنتهى ٢: ٩٨٦، وانظر الجواهر ٢١: ٣٤٦ و ١٩٣.

(٢) البقرة: ٢٢١.

(٣) نهاية المرام ١: ١٨٩، وانظر الجواهر ٣٠: ٢٧.

(١) نهاية المرام ١: ١٩٩.

(٢) الجواهر ٣٠: ٥٧.

(٣) المسالك ١١: ٤٥١.

من أصناف الكفّار حتّى المرتدّ، وإنّما الخلاف والنزاع في غيرهم»[١].

وقال الفاضل النراقي في عدم صحّة ذبيحة المشرك: «... بل عليه الإجماع، بل إجماع المسلمين في عبارات المتقدّمين والمتأخّرين، بل هو إجماع محقّق؛ فهو الحجّة فيه»[٢].

والأمر في صيده مثل ذبحه[٣]، نعم يستثنى صيد السمك حيث لا يعتبر في صائده الإسلام، فيصحّ صيد المشرك السمك بشرط إخراجه حيّاً[٤].

الإشراك في الذبح:

قال الشهيد الثاني في المسالك ـ عند الكلام عن لزوم التسمية عند الذبح ـ: «ولو قال: بسم اللّه ومحمّدٍ ـ بالجرّ ـ لم يجز؛ لأنّه شرك، وكذا لو قال: ومحمّدٍ رسول اللّه. ولو رفع فيهما[٥] لم يضرّ؛ لصدق التسمية بالأوّل تامّة، وعطف الشهادة للرسول زيادة خير غير منافية، بخلاف ما لو قصد التشريك.

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٦٩.

(٢) مستند الشيعة ١٥: ٢٧٨، وانظر الجواهر ٣٦: ٧٩.

(٣) أنظر: المسالك ١١: ٤١٧، ومجمع الفائدة ١١: ٢٥، ومستند الشيعة ١٥: ٣٢٨، والجواهر ٣٦: ٢٦.

(٤) أنظر الجواهر ٣٦: ١٦٧.

(٥) أي رفع «محمّد» و«رسول»، فقال: «ومحمّدٌ رسولُ اللّه».

ولو قال: باسم اللّه واسم محمّدٍ، قاصداً: أذبح باسم اللّه وأتبرّك باسم محمّد، فلا بأس، وإن أطلق أو قصد التشريك لم يحلّ، ولو قال: اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد، فالأقوى الإجزاء»[١].

وذكر صاحب الجواهر العبارة المتقدّمة من دون أن يناقشها، وظاهره قبوله لها[٢].

إسلام المشرك:

يدخل المشرك في الإسلام ـ كسائر الكفّار ـ إمّا بذكر الشهادتين ـ وهو الأصل ـ أو بفعل ما يدلّ على الإسلام، كالصلاة ـ بناءً على كفايته ـ أو بالتبعيّة، كتبعية ولد المشرك لوالديه في الإسلام إذا أسلما أو أسلم أحدهما.

وقد تقدّم تفصيله في عنوان «إسلام».

الهجرة من بلاد الشرك:

أوجب بعض الفقهاء الهجرة على من كان في بلاد الشرك ولم يكن يتمكّن من إظهار الشعائر فيها وكان متمكّناً من الهجرة منها، قال العلّامة:

«أوجب اللّه تعالى في كتابه الهجرة عن بلاد الشرك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا

(١) المسالك ١١: ٤٧٩.

(٢) الجواهر ٣٦: ١١٥.

فيها ﴾[1].

والناس في الهجرة على أقسام ثلاثة:

الأوّل ـ من تجب عليه: وهو من كان مستضعفاً من المسلمين بين الكفّار لا يمكنه إظهار دينه، ولا عذر له من وجود عجزٍ عن نفقةٍ وراحلة.

الثاني ـ من لا تجب عليه الهجرة من الكفّار، لكن يستحبّ لهم: وهو كلّ من كان من المسلمين ذا عشيرة ورهط يحميه من المشركين ويمكنه إظهار دينه والقيام بواجبه ويكون آمناً على نفسه، كالعبّاس، وإنّما استحبّت له المهاجرة لئلّا يكثر سواد المشركين.

الثالث ـ من تسقط عنه الهجرة لأجل عذر من مرضٍ، أو ضعفٍ، أو عدم نفقة، فلا جناح عليه؛ لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ ﴾[2]؛ لأنّهم بمنزلة المكرهين.

والهجرة باقية أبداً ما دام الشرك باقياً؛ لما روي عنه ﷺ أنّه قال: "لا تنقطع الهجرة حتّى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتّى تطلع الشمس من مغربها".

وقوله عليه السلام: "لا هجرة بعد الفتح" محمول على الهجرة من مكّة...»[3].

وبهذا المضمون ـ لكن باختصار ـ قال بعض آخر، كابن إدريس[1]، ويحيى بن سعيد[2]، والشهيد الأوّل[3]، والمحقّق الأردبيلي مدّعياً عليه الإجماع[4].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ نجاسة الكافر: الأعيان النجسة.

ب ـ إدخال النجاسة في المسجد.

ج ـ موارد متفرّقة، تعلم ممّا سبق.

٢ ـ كتاب الجهاد:

أ ـ أحكام الأمان.

ب ـ أحكام الذمّة.

ج ـ موارد متفرّقة، كالكلام عن قسمة الغنيمة، والرضخ، والاستعانة بالمشركين.

٣ ـ كتاب النكاح:

أ ـ أسباب التحريم: الكفر.

ب ـ إسلام المشرك أو المشركة وحكم نكاحها.

٤ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: شروط الصائد والذابح.

---

(١) النساء: ٩٧.

(٢) النساء: ٩٨.

(٣) التذكرة (الحجريّة) ١: ٤٠٥، وانظر المنتهى (الحجريّة) ٢: ٨٩٨.

---

(١) السرائر ٢: ١٤.

(٢) الجامع للشرائع: ٢٣٩.

(٣) الدروس ٢: ٣٥.

(٤) مجمع الفائدة ٧: ٤٤٦.

أشربة

لغة :

جمع شراب، وهو اسمٌ لما يشرب، من أيّ نوعٍ كان، وعلى أيّ حالٍ كان، ويقال لكلّ شيءٍ لا يُمضغ : إنّه يُشرب[1].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه، فإنّ فقهاءنا حينما يطلقون عنوان «الأطعمة والأشربة» يريدون منه ما يشرب من المائعات، سواء كان مسكراً أو لا، ولا يختصّ بالمسكرات[2].

الأحكام :

نذكر ـ تمهيداً للكلام عن حكم الأشربة ـ مقدّمتين :

الأولى ـ الكلام هنا يختصّ بحكم الأشربة من حيث الحلّية والحرمة، أمّا باقي أحكامها، كالنجاسة والطهارة وجواز المعاملة عليها وعدمه، وما يترتّب على شربها من العقوبات ـ إذا كانت تترتّب عليها عقوبة ـ ونحوها من الأحكام، فسوف يبحث عنها تحت عناوينها الخاصّة، مثل : «خمر»، «فقّاع»، «بول» و«دم» ونحوها.

الثانية ـ ذكر الفاضل النراقي في أوّل كتاب الأطعمة والأشربة عدّة أُصول وقواعد مفيدة جدّاً نشير إليها على نحو الإجمال، وسوف نستوفي الكلام عنها في مواضعها إن شاء اللّه تعالى.

قواعد عامّة في الأطعمة والأشربة :

القاعدة الأُولى : الأصل الأوّلي في كلّ ما يمكن أكله وشربه، الحلّية والجواز[1]. وقد تقدّم الكلام عن ذلك بشيء من التفصيل في عنوان «إباحة».

القاعدة الثانية : الأصل في الخبائث حرمة أكلها وشربها؛ لقوله تعالى : ﴿ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ ﴾[2]؛ وللإجماع.

واختلفوا في تحديد الخبائث، والقدر المتيقّن منها : فضلات الإنسان، وكلُّ ما لا يؤكل لحمه، والميتات، ونحوها[3].

ولمزيد من التفصيل يراجع عنوان «خبائث».

---

(١) أنظر : ترتيب كتاب العين، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب : «شرب».

(٢) كما يلاحظ ذلك في كتاب الأطعمة والأشربة من الكتب الفقهيّة.

---

(١) مستند الشيعة ١٥ : ٩.

(٢) الأعراف : ١٥٧.

(٣) مستند الشيعة ١٥ : ٩ ـ ١٢.

القاعدة الثالثة : الأصل في الأعيان النجسة والمتنجّسة ـ ما دامت نجسة ـ الحرمة، لحرمة أكل النجس والمتنجّس وشربه[1]، كما تقدّم في عنوان «إزالة» ويأتي في العناوين المناسبة، إن شاء الله تعالى.

القاعدة الرابعة : الأصل في الأشياء الضارّة بالبدن الحرمة[2].

وتحديد الضرر وما يشترط في هذا الأصل يأتي في عنوان : «ضرر».

القاعدة الخامسة : الأصل حرمة أكل مال الغير بدون إذنه[3].

وتفصيل الكلام عن ذلك في العنوانين : «أكل»، و «غصب».

القاعدة السادسة : الاضطرار رافع للحرمة حالة الاضطرار إجمالاً، فيجوز للمضطرّ الأكل والشرب ممّا حُرّم عليه[4].

والكلام عن تحديد الاضطرار وشروط القاعدة يأتي في عنوان «اضطرار».

القاعدة السابعة : الإكراه رافعٌ للحرمة حالة الإكراه[1]، فالمكرَه يجوز له تناول المحرّم إذا أُكره عليه.

وتحديد الإكراه المسوّغ لتناول المحرّم وشروطه يأتي في عنوان «إكراه»، وقد تقدّم بعض الكلام عنه في عنوان «اختيار».

القاعدة الثامنة : التقيّة رافعة للحرمة، فيجوز لمن حكمت عليه ظروف التقيّة أن يرتكب المحرّم إجمالاً، كما إذا كان بين كفّارٍ، وقلنا بنجاستهم، وكان يتوجّه عليه ضرر باعتزالهم، فله أن يتناول من طعامهم[2].

ويراجع تفصيل ذلك وحدود القاعدة وشرائطها في عنوان «تقيّة».

ولا بدّ من التنبيه على أنّ قاعدة التقيّة تختلف عن قاعدة الإكراه، وإن كانتا متّحدتين مورداً في أغلب الأوقات.

وبعد التمهيد بالمقدّمتين السابقتين ندخل في صلب الموضوع.

أقسام الأشربة من حيث الحلّية والحرمة :

تنقسم الأشربة بصورةٍ عامّةٍ إلى قسمين :

---

(١) مستند الشيعة ١٥ : ١٢.

(٢) مستند الشيعة ١٥ : ١٥.

(٣) مستند الشيعة ١٥ : ١٨.

(٤) مستند الشيعة ١٥ : ١٩، وانظر الجواهر ٣٦ : ٤٢٤.

(١) لم يذكر الفاضل النراقي هذه القاعدة، لكن انظر : الجواهر ٣٢ : ١١ ـ ١٢، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢ : ٨٥.

(٢) أُنظر : مستند الشيعة ١٥ : ٣٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢ : ٨٥ ـ ١٠٠.

١ ـ الأشربة المحرّمة.

٢ ـ الأشربة المحلّلة.

وتنقسم الأشربة المحرّمة ـ في حدّ ذاتها ـ إلى قسمين أيضاً:

١ ـ الأشربة المحرّمة ذاتاً.

٢ ـ الأشربة المحرّمة بالعرض.

ولـمّـا كانت الأشربة المحرّمة محدّدة ومعيّنة؛ خلافاً للأشربة المحلّلة، فلذلك نقدّم البحث عنها، فإنّه إذا تعيّنت المحرّمة يكون غيرها محلّلاً.

أوّلاً ـ الأشربة المحرّمة ذاتاً

والمقصود منها الأشربة التي حُرِّمت لذاتها، لا لاختلاطها أو مباشرتها محرّماً آخر.

والأشربة المحرّمة ذاتاً هي:

١ ـ المسكرات:

وهي الخمر وما يلحق بها من سائر المسكرات:

أ ـ الخمر:

وتطلق على ما أسكر من عصير العنب، وربما يراد بها الأعمّ. قال الفيروزآبادي: «الخمر ما أسكر من عصير العنب، أو عامّ... والعموم أصحّ؛ لأنّها حُرِّمت وما بالمدينة خمرُ عنبٍ، وما كان شرابهم إلّا البُسر والتمر».

ثمّ قال في وجه تسميتها: «سمّيت خمراً؛ لأنّها تخمِرُ العقل وتستره، أو لأنّها تُركت حتّى أدركت واختمرت، أو لأنّها تُخامر العقل، أي تخالطه»[1].

وحرمتها مجمعٌ عليها بين المسلمين، بل هي من ضروريات الدين، بحيث يكفَّر منكرها[2].

ويأتي تفصيل الكلام فيها تحت عنوان «خمر» إن شاء اللّه تعالى.

ب ـ ما يلحق بالخمر:

ويلحق بالخمر كلُّ ما أسكر، ولا يتحدّد بما ورد ذكره في النصوص أو كلمات الفقهاء؛ لأنّ الموضوع للحرمة هو عنوان «المسكريّة» فما أسكر يلحق بالخمر من حيث الحرمة؛ لما ورد عن النبيّ ﷺ: «كلّ مسكرٍ حرام، وكلُّ مسكر خمر»[3]، وما ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر[4]»[5].

---

(١) القاموس المحيط: «خمر».

(٢) أُنظر: المسالك ١٢: ٧١، ومجمع الفائدة والبرهان ١١: ١٩١، ومستند الشيعة ١٥: ١٧١، والجواهر ٣٦: ٣٧٣.

(٣) مستدرك الوسائل ١٧: ٥٨، الباب ١١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢، وانظر صحيح مسلم ٣: ١٥٨٧، الباب ٧ من أبواب كتاب الأشربة، الحديث ٧٥.

(٤) وفي نسخةٍ: «فهو حرام».

(٥) الوسائل ٢٥: ٣٤٢، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

وورد عن النبيّ ﷺ: «الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمِزر من الشعير، والنّبيذ من التمر»[١].

والنقيع: هو الشراب المتّخذ من الزبيب ـ أو غيره ـ حيث ينقع في الماء من غير طبخ[٢].

والبِتع ـ بسكون التاء وقد تُفتح ـ: هو الشراب المتّخذ من العسل، وهو شراب أهل اليمن[٣].

والمِزر ـ بكسر الميم ـ: هو نبيذٌ (شرابٌ) يتّخذ من الذّرة، أو الشعير، أو الحنطة[٤].

والنّبيذ: هو الشراب المعمول من التمر، والزبيب، والعسل، والحنطة، والشعير، وغير ذلك. يقال: نبذت التمر والعنب، إذا تركت عليه الماء ليصير نبيذاً[٥].

وذكر الفقهاء الفضيخ أيضاً، وهو شرابٌ يتّخذ من البُسر[١].

٢ ـ الفُقّاع:

وهو ممّا اُلحق بالخمر أيضاً من حيث الحكم، لكن اُفرد بالذكر لما اشتبه أمره على بعض الناس، وتشدّدت في النهي عنه الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

والكلام في ذلك على النحو التالي:

حكم الفُقّاع إجمالاً:

من مسلّمات فقه الإماميّة القول بحرمة الفُقّاع؛ لما ورد من التشدّد في النهي عنه والتصريح بحرمته. ومن جملة ما ورد فيه:

١ ـ ما رواه عمّار بن موسى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفُقّاع، فقال: هو خمر»[٢].

٢ ـ وما رواه ابن فضّال، قال: «كتبت إلى أبي الحسن أسأله عن الفُقّاع، فقال: هو الخمر، وفيه حدّ شارب الخمر»[٣].

٣ ـ وما رواه الوشّاء، قال: «كتبت إليه ـ يعني الرضا عليه السلام ـ أسأله عن الفُقّاع، فكتب:

---

(١) الوسائل ٢٥: ٢٨٠، الباب الأوّل من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣. وأورد البخاري عن ابن عمر، قال: «خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ، فقال: إنّه قد نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة أشياء: العنب، والتمر، والحنطة، والشعير، والعسل. والخمر ما خامر العقل ...». البخاري ٣: ٣٢٢، كتاب الأشربة، باب ما جاء في أنّ الخمر ما خامر العقل من الشراب.

(٢) النهاية (لابن الأثير): «نقع».

(٣) المصدر نفسه: «بتع».

(٤) المصدر نفسه: «مزر».

(٥) المصدر نفسه: «نبذ».

---

(١) النهاية (لابن الأثير): «فضخ». والبُسر: الغَضُّ من كلّ شيء، ويُطلق على التمر قبل أن يصير رطباً، لغضاضته. لسان العرب: «بسر».

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٦٠، الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

(٣) المصدر نفسه: الحديث ٢.

حرام، ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر»[1].

٤ ـ وقال أيضاً: «قال أبو الحسن عليه‌السلام: لو أنّ الدار داري لقتلت بايعه ولجلدت شاربه»[2].

٥ ـ وعنه عليه‌السلام أيضاً: «هي خمرة استصغرها الناس»[3].

حقيقة الفُقّاع:

اختلفوا في حقيقة الفُقّاع، بمعنى أنّه مأخوذ من أيّ شيء؟ ولهم فيه أقوال:

١ ـ إنّه من الشعير خاصّة:

نقل السيّد المرتضى عن أبي هاشم الواسطي ـ وهو من العامّة ـ أنّه قال: «الفُقّاع نبيذ الشعير، فإذا نشّ فهو خمر»[4]. وجاء في كتاب العين للخليل: «الفُقّاع: شرابٌ يتّخذ من الشعير، سمّي به للزّبَد الذي يعلوه»[5]. وفي مجمع البحرين للطريحي: «الفُقّاع ـ كرُمّان ـ شيءٌ يُشرب، يتّخذ من ماء الشعير فقط، وليس بمسكر ولكن ورد النهي عنه، قيل: سمّي فقّاعاً؛ لما يرتفع في رأسه من الزّبَد»[6].

وقال العلّامة في جواب السيّد مهنّا الحسيني[1] حينما سأله عن حقيقة الفُقّاع وحكمه: «لا خلاف بين الإماميّة في تحريم الفُقّاع، والأصل فيه ما روي عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله: أنّه نهى عن تناول الغبيراء، وهي الشراب المعمول من الشعير، حتّى إنّ العامّة رووا عنه عليه‌السلام الأمر بضرب عنق من داوم عليها ولم يترك شربها بعد نهيه صلى‌الله‌عليه‌وآله»[2].

---

(١) الوسائل ٢٥: ٣٦٥، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الانتصار: ١٩٩.

(٥) ترتيب كتاب العين: «فقع».

(٦) مجمع البحرين: «فقع».

---

(١) كان «قاضي المدينة، اشتغل كثيراً، وكان حسن الفهم جيّد النظم، ولأمراء المدينة فيه اعتقاد، وكانوا لا يقطعون أمراً دونه...». مقدّمة كتاب «أجوبة المسائل المهنائيّة» نقلاً عن الدرر الكامنة للعسقلاني ٤: ٣٦٨.

(٢) أجوبة المسائل المهنّائية: ٨١، المسألة ١٢١.

وأمّا الرواية عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله، فقد رواها السيّد المرتضى عن ثقاتهم ورجالهم، عن أمّ حبيبة زوجة النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله: «أنّ ناساً من أهل اليمن قدموا على رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ليعلّمهم الصلاة والسنن والفرائض، فقالوا: يا رسول الله إنّ لنا شراباً نعمله من القمح والشعير، فقال صلى‌الله‌عليه‌وآله: الغبيراء؟ فقالوا: نعم، قال صلى‌الله‌عليه‌وآله: لا تطعموه.

ثمّ لمّا كان بعد يومين ذكروها له عليه‌السلام، فقال: الغبيراء؟ قالوا: نعم، قال عليه‌السلام: لا تطعموها، ثمّ لمّا أرادوا أن ينطلقوا سألوه عليه‌السلام أيضاً، فقال: الغبيراء؟ قالوا: نعم، قال: لا تطعموها، قالوا: فإنّهم لا يدعونه، فقال عليه‌السلام: ومن لم يتركها فاضربوا عنقه».

أنظر: الانتصار: ١٩٨، ومسند أحمد ٦: ٤٥٣، من حديث أمّ حبيبة زوج النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله، الحديث ٢٧٤٧٤؛ ومجمع الزوائد ٥: ٥٣، باب في الغبيراء والفضيخ... والسنن الكبرى ٨: ٢٩٢، باب ما جاء في تفسير الخمر.

ونقل السيّد المرتضى عن زيد بن أسلم: «أنّ =

وقال السيّد اليزدي: «الفُقّاع: وهو شراب متّخذ من الشعير على وجهٍ مخصوص، ويقال: إنّ فيه سكراً خفيّاً، وإذا كان متّخذاً من غير الشعير فلا حرمة، ولا نجاسة إلّا إذا كان مسكراً»[١].

وقال السيّد الحكيم: «الفُقّاع: وهو شرابٌ مخصوص متّخذ من الشعير، وليس منه ماء الشعير الذي يصفه الأطباء»[٢].

ومثله قال السيّد الخوئي[٣].

وقال الإمام الخميني: «الفقّاع: وهو شراب

= الغبيراء التي نهى عنها النبيّ ﷺ هي الأُسْكُرْكَة». ونقل عنه: أنّها الفقّاع، ونقل ذلك عن أحمد أيضاً. الانتصار: ١٩٨ ـ ١٩٩.

ونقل مالك عن زيد بن أسلم: أنّ الغبيراء هي الأسْكَرْكَة أيضاً. الموطأ: ٢: ٧٣٢، باب تحريم الخمر.

ولكن حاول بعضهم تفسير الأُسْكُرْكَة ـ أو السُّكُرْكَة ـ بأنّها خمر الحبشة وهي متّخذة من الذُّرة، وأنّ تعريبها «السُّقُرْقَع». أنظر النهاية (لابن الأثير): «سكر».

لكن في النفس من ذلك شيء.

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في النجاسات، العاشر: الفقاع.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٥٠، المبحث السادس في الطهارة من الخبث، الفصل الأوّل في النجاسات، التاسع، وانظر المستمسك ١: ٤٣٢.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٠٩، المبحث السادس في الطهارة من الخبث، الفصل الأوّل في النجاسات، التاسع، وانظر التنقيح (الطهارة) ٢: ١٣٧.

مخصوص متّخذ من الشعير غالباً، أمّا المتّخذ من غيره، ففي حرمته ونجاسته تأمّل وإن سمّي فُقّاعاً، إلّا إذا كان مسكراً»[١].

ويلوح منه أنّه قد يؤخذ من غير الشعير أيضاً.

٢ ـ إنّه يؤخذ من الشعير ومن غيره:

يستفاد من كلمات بعضٍ آخر أنّ الفُقّاع يتّخذ من غير الشعير أيضاً:

قال السيّد المهنّا في سؤاله المتقدّم: «ما يقول مولانا في الفُقّاع الذي حرّمه الأصحاب، ما هو وما هو حدّه، فإنّ في بلاد الشام يعملون من الشعير، ومن الزبيب، ومن الرمان، ومن السكر، ومن الدبس، ويسمّون الجميع فُقّاعاً، فهل يحرم الجميع أم الذي يعمل من الشعير خاصّة...؟»[٢].

ونقل الفاضل الإصفهاني عن مقداديات الشهيد الأوّل: أنّه «كان قديماً يتّخذ من الشعير غالباً، ويصنع حتّى يحصل فيه النشيش والقفزان، وكأنّه الآن يتّخذ من الزبيب أيضاً، ويحصل فيه هاتان الخاصّتان أيضاً»[٣].

وقال الشهيد الثاني: «... الأصل في الفُقّاع ما يتّخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى في الانتصار،

(١) تحرير الوسيلة ١: ١٠٦، القول في النجاسات، التاسع.

(٢) أجوبة المسائل المهنّائية: ٨٠، المسألة ١٢١.

(٣) كشف اللثام ١: ٣٩٨، وانظر البيان: ٩١.

لكن لما ورد النهي عنه معلّقاً على التسمية ثبت له ذلك، سواء عمل منه أم من غيره إذا حصل فيه خاصّيته، وهي النشيش، وما يوجد في الأسواق ممّا يسمّى فُقّاعاً يحكم بتحريمه تبعاً للاسم، إلّا أن يعلم انتفاؤه قطعاً، كما لو شوهد الناس يصنعون ماء الزبيب وغيره الخالي من خاصيّته في إناءٍ طاهرٍ، ولم يغيبوا به عن العين، ثمّ أطلقوا عليه اسم "الفُقّاع" فإنّه لا يحرم بمجرّد هذا الإطلاق، للقطع بفساده»[1].

وبهذا المضمون قال المحقّق الكركي في بعض رسائله[2]، وقال في جامع المقاصد: «المراد به: المتّخذ من ماء الشعير ـ كما ذكره المرتضى في الانتصار ـ لكن ما يوجد في أسواق أهل السنّة يحكم بنجاسته إذا لم يعلم أصله، عملاً بإطلاق التسمية»[3].

وقال كاشف الغطاء: «الفُقّاع ـ كرُمّان ـ وهو شرابٌ مخصوص غير مسكر يتّخذ من الشعير غالباً، وأدنى منه في الغلبة ما يكون من الحنطة، ودونها ما يكون من الزبيب، ودونها ما يكون من غيرها. وليس ماء الشعير الذي يتعاطاه الأطباء للدواء منه؛ لأنّ الظاهر أنّه يحصل منه فتور لا يبلغ حدّ السكر، وليس ذلك في ماء الشعير، على أنّه يعتبر فيه أن يوضع في محلٍّ حتّى يحدث فيه فوران ونشيش»[1].

هل الفقّاع مسكر؟

اختلفت كلمات الفقهاء في إسكار الفقّاع وعدمه على أقوال:

١ ـ القول بعدم إسكاره، صرّح به الشيخ المفيد[2] وابن حمزة[3] وابن فهد[4]، وهو الظاهر من السيّد المرتضى[5].

٢ ـ القول بإسكاره، وهو الظاهر من بعضهم كصاحب الجواهر، حيث قال: «... إلّا أنّ التدبّر فيه يقتضي كونه من المسكر ولو كثيره»[6].

٣ ـ القول بأنّ فيه إسكاراً خفيّاً، نسبه السيّد اليزدي إلى بعضٍ، فقال: «ويقال: إنّ فيه سكراً خفيّاً»[7].

٤ ـ القول بأنّه يوجب فتوراً لا يبلغ حدّ السكر، كما في عبارة كاشف الغطاء المتقدّمة، وربما

---

(١) روض الجنان: ١٦٤، وبهذا المضمون قال في الروضة ٧: ٣٢٢، والمسالك ١٢: ٧٢.

(٢) شرح الألفيّة (رسائل المحقّق الكركي) ٣: ٢١٦.

(٣) جامع المقاصد ١: ١٦٢.

(١) كشف الغطاء: ١٧٢.

(٢) المقنعة: ٨٠٠.

(٣) الوسيلة: ٣٦٤.

(٤) المهذّب البارع ٥: ٧٩.

(٥) الرازيات، والموصليات الثالثة (مجموعة رسائل الشريف المرتضى) ١: ١٠١ و ٢٤٨.

(٦) الجواهر ٣٦: ٣٧٤.

(٧) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في النجاسات، العاشر: الفقّاع.

يميل إليه الشيخ الأنصاري[1]، والمحقّق الهمداني[2].

٥ ـ القول بأنّ فيه ما يسكر وما لا يسكر، ولعلّه ظاهر كلّ من قال: إنّ الفقّاع حرام وإن لم يسكر[3].

٦ ـ عدم التعرّض للإسكار، ولعلّ الأكثر كذلك.

ويؤيّد القولين ـ الثالث والرابع ـ ما نقله السيّد الخوئي عن بعض أهل الخبرة، وهو: أنّ مادّة «الكحول» التي هي العامل الأساسي في الإسكار إنّما تكون في أقسام «العَرَق» بنسبة $\frac{1}{2}$، وفي أقسام الخمر بنسبة $\frac{1}{5}$، وفي الفقّاع بنسبة $\frac{1}{50}$[4].

هل يعتبر الغليان في التحريم؟

اشترط بعض الفقهاء في تحريم الفُقّاع غليانه ونشيشه، فما لم يغلِ ولم ينشّ لم يحرم، من قبيل ابن الجنيد[5] وصاحب الحدائق[6]. قال الأخير:

«المفهوم من الأخبار: أنّ الفقّاع على قسمين: منه ما هو حلال طاهر، وهو ما لم يحصل فيه الغليان والنشيش أيّام نبذه، ومنه ما هو حرام نجس، وهو ما يحصل فيه الغليان، وإلى ذلك أشار ابن الجنيد فيما نقله عنه في المعتبر... وجملة من الأصحاب قد عدّوا كلام ابن الجنيد خلافاً في المسألة، حيث إنّ ظاهرهم القول بالتحريم مطلقاً، والحقّ في المسألة هو مذهب ابن الجنيد...».

ويظهر من الشهيد الثاني ـ كما تقدّمت عبارته ـ اشتراط أحد أمرين في التحريم، وهما: النشيش ـ أو الغليان ـ أو تسمية المائع فُقّاعاً، إلّا إذا عُلم انتفاء خاصّية الفُقّاع فيه، فلا يوجب مجرّد إطلاق الاسم الحرمة.

نعم، المجهول الموجود في السوق إذا صدق عليه عنوان الفقّاع فهو محرّم وإن لم يعلم نشيشه[1].

وقال السيّد الخوئي: «هل تتوقّف نجاسة الفُقّاع وحرمته على غليانه ونشيشه، أو يكفي فيهما مجرّد صدق عنوانه، كما هو مقتضى إطلاق الفتاوى وأغلب النصوص؟ فقد يقال بالأوّل وإنّ حكمهم بحرمة الفقّاع ونجاسته على الإطلاق إنّما هو بملاحظة أنّ الغليان والنشيش معتبران في تحقّق مفهومه؛ لأنّ

---

(١) الطهارة (للشيخ الأنصاري) الحجريّة: ٣٦٧.

(٢) مصباح الفقيه ١: ٥٥٧.

(٣) ذكر مثل هذه العبارة جملة من الفقهاء، كما ستأتي الإشارة إليهم.

(٤) التنقيح (الطهارة) ٢: ١٣٧.

(٥) نسبه إليه المحقّق في المعتبر: ١١٨، ولم تحدّد عبارة ابن الجنيد فيه ليتّضح موقف المحقّق منه، ولذلك يحتمل أن يعدّ المحقّق من أصحاب هذا القول وإن لم أعثر على من نسبه إليه.

(٦) الحدائق ٥: ١٢٠.

(١) روض الجنان: ١٦٤، وانظر: المسالك ١٢: ٧٢، والروضة البهيّة ٧: ٣٢٢، وجاء فيها: «ويحرم الفقّاع، وهو ما اتّخذ من الزبيب والشعير حتّى وُجد فيه النشيش والحركة، أو ما أُطلق عليه عرفاً، ما لم يعلم انتفاء خاصّيته...».

الفُقّاع من فقع، فلا يكون فُقّاعاً حقيقةً إلّا إذا نشّ وارتفع في رأسه الزبد. وهذا هو الصحيح؛ لصحيحة محمّد بن أبي عمير عن مرازم، قال: "كان يُعمل لأبي الحسن عليه السلام الفُقّاع في منزله، قال ابن أبي عمير: ولم يعمل فُقّاع يغلي"[١] حيث دلّت على أنّ المحرّمَ من الفُقّاع هو الذي يغلي وينشّ، وإلّا لم يكن وجهٌ لعمله في منزل أبي الحسن عليه السلام وتفسير ابن أبي عمير بأنّه لم يعمل فُقّاع يغلي»[٢].

وربما يظهر ذلك من جماعة، مثل: الشهيد الأوّل في الدروس[٣]، والمحقّق الأردبيلي ـ ونسبه إلى الشيخ في التهذيب والاستبصار[٤] ـ والمحقّق الهمداني[٥].

ولذلك قال السيّد الحكيم: «المحكي عن غير واحدٍ اعتبار النشيش في التحريم والنجاسة، وفي محكيّ كلام بعضهم اعتبار الغليان، بل عن حاشية المدارك: صرّحوا ـ يعني الأصحاب ـ: بأنّ الحرمة والنجاسة يدوران مع الاسم والغليان دون الإسكار»[١] ثمّ استشهد له بصحيحة ابن أبي عمير المتقدّمة وغيرها.

لكن الذي توصّلنا إليه ـ بحسب تتبّعنا ـ أنّ أكثر الأصحاب أطلقوا الحرمة ولم يعلّقوها على النشيش أو الغليان، وخاصّة من تقدّم على الشهيدين[٢].

هل التحريم معلّق على الإسكار؟

أطلق أكثر الأصحاب التحريم ولم يعلّقوه على الإسكار أيضاً، لكن يظهر من بعضهم تعليقه عليه، قال صاحب الجواهر: «... بل صرّح غير واحد بأنّه كذلك[٣] وإن لم يكن مسكراً؛ ولعلّه لإطلاق النصوص المزبورة، إلّا أنّ التدبّر فيه يقتضي كونه من المسكر ولو كثيره، أمّا الصنف الذي لا يسكر منه فلا بأس به؛ للأصل وغيره...»[٤].

ويمكن أن نجعل هذا الرأي في عهدة كلّ من اشترط النشيش والغليان في التحريم، بناءً على أنّهما يلازمان الإسكار غالباً، كما في سائر الأشربة، إلّا أنّ صاحب الحدائق ـ وهو ممّن يعتبر الغليان في التحريم ـ استظهر من الأخبار وكلمات الفقهاء عدم تعليق الحكم على الإسكار، ثمّ اختاره[٥].

---

(١) الوسائل ٢٥: ٣٨١، الباب ٣٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٢: ١٣٨.

(٣) الدروس ٣: ١٦.

(٤) مجمع الفائدة ١١: ١٩٧ ـ ١٩٨، وانظر: الاستبصار ٤: ٩٦، كتاب الأطعمة، باب تحريم الفُقّاع، ذيل الحديث ١١، والتهذيب ٩: ١٢٦، باب الذبائح والأطعمة، ذيل الحديث ٢٨٠.

(٥) مصباح الفقيه ١: ٥٥٧.

---

(١) المستمسك ١: ٤٣١.

(٢) كما سيجيء في الصفحة القادمة.

(٣) أي حرام، إشارة إلى كلام سابق له في التحريم.

(٤) الجواهر ٣٦: ٣٧٤.

(٥) الحدائق ٥: ١٢٠ ـ ١٢١.

وصرّح صاحب الجواهر في مواضع أُخر بتعميم الحكم للمسكر منه وغير المسكر[١].

والحاصل من كلّ ما تقدّم في البحث عن تقييد الحرمة بالغليان والإسكار: أنّ الأكثر أطلقوا الحكم بالتحريم، ولم يقيّدوه لا بالغليان ولا النشيش ولا الإسكار[٢]، بل صرّح بعضهم بشمول الحكم وإن لم يكن مسكراً[٣].

نعم، أحاله بعضهم على العرف، كالمحقّق الأردبيلي[١]، وصاحب المدارك[٢]، والمحقّق السبزواري[٣].

حكم ماء الشعير الطبّي:

صرّح جملة من الفقهاء: بأنّ ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء للمعالجة ليس من الفُقّاع، مثل كاشف الغطاء، وصاحب الجواهر، والسيّد اليزدي، والسيّد الحكيم، والسيّد الخوئي، وغيرهم.

أمّا كاشف الغطاء، فقد تقدّمت عبارته[٤]، وأمّا صاحب الجواهر، فقد قال بعد الكلام عن الفُقّاع: «وعلى كلّ حالٍ فليس من المعلوم كونه منه، ما تعارف في زماننا استعمال الأطباء له من ماء الشعير المغليّ، والله العالم»[٥].

وقال السيّد اليزدي: «ماء الشعير الذي

---

(١) أنظر الجواهر ٤١: ٤٤٩ و ٤٥٣.

(٢) أُنظر: الانتصار: ١٩٧، والكافي في الفقه: ٤١٣، والنهاية: ٣٦٤، و ٥٨٨ و ٥٩١ و ٧١٣، والخلاف ٥: ٤٨٩، والمبسوط ١: ١١ و ٣٦، والمراسم: ٢١١، والمهذّب ٢: ٥٣٦، والغنية: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، والسرائر ١: ١٧٩ و ٢٦٣ و ٢: ٢١٩، و ٣: ١٢٠ و ١٢٨ و ٤٧٧ و ٤٧٨، والشرائع ٣: ٢٢٥، والمعتبر: ١١٨ ـ إذا كانت عبارة الذيل لابن الجنيد لا للمحقّق ـ والجامع للشرائع: ٥٥٨، والقواعد ٢: ١٥٨، والمنتهى (الجديدة) ٣: ٢١٧، و (الحجريّة) ٢: ١٠٠٩، والتذكرة ١: ٦٥، والذكرى ١: ١١٥، وجامع المقاصد ١: ١٦٢، ومجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٩ ـ لكن مال إلى تقييده بالغليان في ١١: ١٩٧ ـ ١٩٨ ـ وكفاية الأحكام: ٢٥١، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٨.

(٣) أُنظر: المقنعة: ٨٠٠، ورسائل السيّد المرتضى ١: ٩٩ ـ ١٠٠، وجواهر الفقه: ٢٦٤، والبيان: ٩١، والمهذّب البارع ٥: ٧٩، والرياض (الحجريّة) ١: ٤٩٨، و ٢: ٢٩١ و ٤٨٣، ومستند الشيعة ١٥: ١٧٣، والجواهر ٤١: ٤٤٩ و ٤٥٣ ـ لكن تقدّم أنّه يظهر منه في كتاب الأطعمة والأشربة: أنّ المحرّم هو خصوص المسكر =

= منه ـ ومصباح الفقيه ١: ٥٥٧ على احتمال، والعروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في النجاسات، العاشر: الفقّاع، والمستمسك ١: ٤٣٠ ـ ٤٣٢ كما يظهر منه، والتنقيح (الطهارة) ٢: ١٣٦ ـ لكن اعتبر الغليان ـ وتحرير الوسيلة ١: ١٠٦، القول في النجاسات، التاسع، ونسب الشيخ الأنصاري إلى شرح المفاتيح: أنّه المعروف. أُنظر الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٣٦٧.

(١) مجمع الفائدة ١١: ١٩٦، لكن يظهر من ذيل كلامه تحسين كلام ابن الجنيد في تقييد الحرمة بالغليان.

(٢) المدارك ١: ٦٤ و ٢: ٢٩٣.

(٣) ذخيرة المعاد: ١٥٥.

(٤) في الصفحة ٣٣٦.

(٥) الجواهر ٣٦: ٣٧٦.

يستعمله الأطباء في معالجاتهم ليس من الفُقّاع، فهو طاهر حلال»(١).

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «كما صرّح به جماعة، منهم كاشف الغطاء، ـ ثمّ نقل عبارته، ثمّ قال: ـ والعمدة أنّ الفُقّاع متّخذ على نحوٍ خاصٍّ من العمل، لا بمجرّد غليان الشعير، كما في ماء الشعير»(٢).

وعلّق السيّد الخوئي على كلام السيّد اليزدي بقوله: «وذلك لأنّ ما يستعمله الأطباء في معالجاتهم إنّما هو الماء الذي يلقى على الشعير ثمّ يطبخ معه، ويؤخذ عنه ثانياً فيشرب، ولا دليل على حرمته ونجاسته؛ إذ الفُقّاع وإن أُطلق عليه ماء الشعير إلّا أنّه ليس كلّ ما صدق عليه ماء الشعير محكوماً بنجاسته وحرمته، وإنّما المحرّم والنجس منه هو الذي يطبخونه على كيفيّة مخصوصة يعرفها أهله»(٣).

٣ ـ العصير العنبي:

ادّعي الإجماع مستفيضاً(٤) على حرمة شرب العصير العنبي إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه، فإذا ذهب الثلثان حلّ شربه.

والمراد بـ«الغليان» هو: صيرورة أسفله أعلاه(١) بسبب الحرارة، وقد فُسّر في الروايات بـ«القلب» أيضاً.

واشترط العلّامة في الإرشاد: الاشتداد أيضاً(٢) وهو الثخن والغلظة الحاصلة بتكرّر الغليان وكثرته.

وعلى عكسه السيّد اليزدي حيث اكتفى بمجرّد النشيش(٣)، وهو الصوت الحاصل في بدو الغليان، أو قبله بقليل(٤).

واعترض عليه: بأنّه لا فائدة لاشتراط الغليان حينئذٍ؛ لأنّ النشيش بالمعنى السابق مقدّم عليه دائماً.

وأُجيب: بأنّ المراد من النشيش هنا هو الغليان الحاصل بغير النار، فكأنّ هناك سببين للتحريم: الغليان بالنار، والغليان بغيره ـ كالشمس ـ

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في النجاسات، العاشر: الفقّاع، المسألة ٤.

(٢) المستمسك ١: ٤٣٤.

(٣) التنقيح (الطهارة) ٢: ١٣٩.

(٤) ممّن ادّعاه: المحقّق في المعتبر: ١١٨، والشهيد الثاني في المسالك ١٢: ٧٣، والفاضل الإصفهاني في كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٩، والسيّد الطباطبائي في الرياض (الحجريّة) ٢: ٢٩١، والفاضل النراقي في مستند الشيعة ١٥: ١٧٣، وغيرهم. لكن الظاهر أنّ بعض المتقدّمين لم يتعرّض لحكمه، كالشيخ المفيد في المقنعة، والحلبي في الكافي، وسلّار في المراسم، وابن زهرة في الغنية.

(١) أنظر: النهاية: ٥٩١، وجامع المقاصد ١: ١٦٢، وكشف اللثام ١: ٣٩٧، وغيرها، وفي مجمع البحرين: «غلا»: «غلت القدر... إذا اشتدّ فورانها».

(٢) الإرشاد ٢: ١١١.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في النجاسات، التاسع: الخمر، المسألة الأولى.

(٤) في الصحاح ولسان العرب: «نشش»، ومعجم مقاييس اللغة: «نشّ»: أنّ النشيش هو: «صوت الماء وغيره إذا غلى».

المعبّر عنه بالنشيش. وأمّا الصوت الحاصل قبل الغليان فلا أثر له في التحريم[1].

المعروف ـ كما يستفاد من كلمات بعضهم[2] ـ عدم الفرق بين ذهاب الثلثين بالنار أو بالشمس والهواء. لكن يظهر من بعضهم اشتراط كونه بالنار، فإذا غلى العصير العنبي يحرم ما لم يذهب ثلثاه بالنار.

نسبه الفاضل النراقي إلى العلّامة في التحرير[3]، وصرّح به السيّد الخوئي[4].

واستشكل السيّد الحكيم في أصل الحلّية بذهاب الثلثين ـ ولو بالنار ـ إذا كان قد نشّ العصير أو غلى بغير النار[5].

(١) أنظر: المستمسك ١: ٤١٠ ـ ٤١١، والتنقيح (الطهارة) ٢: ١١٩ ـ ١٢١.

(٢) قال الفاضل النراقي: «فالقول بالتفرقة في التثليث ـ كما هو ظاهر التحرير، حيث قال بعد التصريح بعدم التفرقة في الغليان: فإن غلى بالنار وذهب ثلثاه فهو حلال ـ كان جيّداً لولا مظنّة انعقاد الإجماع على خلافه؛ لندرة قائله». مستند الشيعة ١٥: ١٧٦، وانظر التحرير ٢: ١٦١.

(٣) تقدّم في الهامش السابق.

(٤) التنقيح (الطهارة) ٢: ١١٧ ـ ١١٩، ومنهاج الصالحين ١: ١٠٩، المسألة ٤٠٦.

(٥) أنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٧٦، كتاب الأطعمة، المسألة ٢٣، وانظر المستمسك ١: ٤٠٩، ولعلّه لاحتمال صيرورة العصير خمراً لو نشّ وغلى بغير النار، كما صرّح به السيّد الصدر في تعليقته على هذه المسألة. أنظر المصدر نفسه.

والظاهر من كلامهم عدم توقّف الحرمة على الإسكار، وإن كان يظهر من بعضهم ذلك، قال العلّامة الطباطبائي ـ بحر العلوم ـ: «وهل الحكم بتحريم العصير قبل ذهاب ثلثيه تعبّدٌ محضٌ، أو معلّل بالإسكار الخفيّ المسبّب عن الغليان، أو بعروض التغيّر له إذا بقي وطال مكثه؟ احتمالاتٌ، أوسطها الأوسط»[1].

ويظهر من صاحب الجواهر متابعته له[2].

حكم عصير التمر والزبيب:

الظاهر أنّ العصير في روايات أهل البيت عليهم السلام إنّما يطلق على عصير العنب ـ كما حقّقه صاحب الحدائق[3] ـ وأمّا ماء التمر والزبيب الحاصل

(١) نقله عنه صاحب الجواهر، أنظر الجواهر ٦: ١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) قال: «لا يخفى أنّ المستفاد من أخبار أهل العصمة عليهم السلام: أنّ العصير في عرفهم اسم لما يؤخذ من العنب خاصّة، وأنّ ما يؤخذ من التمر إنّما يسمّى بالنبيذ، وما يؤخذ من الزبيب يسمّى بالنقيع، وربما أُطلق النبيذ أيضاً على ماء الزبيب. وهذا هو الذي يساعده العرف أيضاً؛ فإنّه لا يخفى أنّ العصير إنّما يطلق على الأجسام التي فيها مائيّة لاستخراج الماء منها، كالعنب والرمّان... وأمّا الأجسام الصلبة التي فيها حلاوة أو حموضة ويراد استخراج حلاوتها أو حموضتها، مثل التمر والزبيب والسماق و... ونحوها، إنّما يستخرج ما فيها من الحلاوة أو الحموضة إمّا بنبذها في الماء، ونقعها فيه زماناً يخرج حلاوتها أو حموضتها إلى الماء، أو أنّها تمرس في الماء =

من نبذهما وطرحهما في الماء، فإنّما يطلق عليه «النبيذ» ـ وخاصّة في ماء التمر ـ أو «النقيع» في خصوص الزبيب.

لكن مع ذلك فقد عبّر الفقهاء عنهما بالعصير أيضاً[1].

وأمّا حكمها:

فيمكن أن نفرض عدّة حالات للعصير الزبيبي أو التمري:

الحالة الأُولى ـ أن يكون العصير قبل النشيش والغليان، ولا إشكال في حلّيته في الموردين.

الحالة الثانية ـ أن يكون بعد الغليان وبعد ذهاب الثلثين، ولا إشكال في حلّيته في هذه الحالة في الموردين أيضاً.

الحالة الثالثة ـ أن يكون بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين، وهنا، تارةً يكون العصير مسكراً وتارةً لا.

فإن كان مسكراً، فلا إشكال في حرمته.

وإن لم يكن كذلك فقد وقع الخلاف في حلّيّته وحرمته، والمعروف حلّيته في العصيرين: التمري والعنبي، لكن نسب إلى بعضهم القول بحرمته فيهما أو في أحدهما خاصّة، نشير إلى أهمّ من نسب إليه أو استشعر من كلامه ذلك، أو تردّد فيه في كلٍّ من الموردين على حدة:

أوّلاً ـ العصير التمري:

قال المحقّق في كتاب الحدود من الشرائع: «أمّا التمر إذا غلى ولم يبلغ حدّ الإسكار، ففي تحريمه تردّد، والأشبه بقاؤه على التحليل حتّى يبلغ، وكذا البحث في الزبيب إذا نقع بالماء فغلى من نفسه أو بالنار، والأشبه أنّه لا يحرم ما لم يبلغ الشدّة المسكرة»[1].

وقال العلّامة: «والتمر إذا غلى ولم يبلغ حدّ الإسكار ففي تحريمه نظر، وكذا الزبيب إذا نقع بالماء فغلى من نفسه أو بالنار، والأقرب البقاء على الحلّ ما لم يبلغ الشدّة المسكرة»[2].

وقال الشهيد ـ بعد الكلام عن عصير الزبيب ـ: «وأمّا عصير التمر فقد أحلّه بعض الأصحاب ما لم يسكر»[3].

= من أوّل الأمر من غير نقع، أو أنّها تُغلى بالنار لأجل ذلك، والمعمول عليه في الصدر الأوّل إنّما هو النبذ في الماء والنقع فيه ...». الحدائق ٥: ١٢٥ ـ ١٢٦.

ثمّ أيّد ما ذكره بكلام اللغويين واستشهد له ببعض الروايات، مثل ما تقدّم وهو ما رواه ابن الحجّاج عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزر من الشعير، والنبيذ من التمر».

(١) أُنظر: الدروس ٣: ١٦ ـ ١٧، وجامع المقاصد ١: ١٦٢، والمسالك ١٢: ٧٦، وغيرها.

(١) الشرائع ٤: ١٦٩.

(٢) القواعد ٢: ٢٦٣.

(٣) الدروس ٣: ١٧.

وظاهره الميل إلى الحرمة، كما قال في المستمسك[١].

وقال صاحب الحدائق: «... ماء التمر إذا غلى ولم يذهب ثلثاه، والمشهور ـ بل كاد أن يكون إجماعاً، بل هو إجماع ـ هو القول بحلّيته، فإنّا لم نقف على قائلٍ بالتحريم ممّن تقدّمنا من الأصحاب، وإنّما حدث القول بذلك في هذه الأعصار المتأخّرة، فممّن ذهب إليه شيخنا أبو الحسن الشيخ سليمان بن عبد الله البحراني، والمحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، على ما يظهر من الوسائل، ثمّ اشتهر ذلك الآن بين جملة من الفضلاء المعاصرين حتّى صنّفوا فيه الرسائل...»[٢].

ونسبه في الجواهر ـ إضافة إلى من تقدّم ـ إلى ظاهر كلام الشيخ في التهذيب وظاهر السرائر، والمحدّث الجزائري، والأُستاذ الأكبر[٣].

ثانياً ـ العصير الزبيبي:

وممّن يظهر منه الميل إلى التحريم، المحقّق والعلّامة ـ في عبارتها المتقدّمة[٤] ـ ونقله الشهيد عن بعض مشايخه، حيث قال: «ولا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش، فيحلّ طبيخ الزبيب على الأصحّ؛ لذهاب ثلثيه بالشمس غالباً، وخروجه عن مسمّى العنب، وحرّمه بعض مشايخنا المعاصرين، وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدّمين...»[١].

ونسبه صاحب الحدائق إلى جملة من معاصريه[٢]، وحكاه في المستمسك عن جماعة من المتأخّرين، ثمّ قال: «واختاره العلّامة الطباطبائي في مصابيحه ناسباً ذلك إلى الشهرة بين الأصحاب»[٣].

لكن تأمّل صاحب الجواهر في نسبة الحرمة إلى المشهور[٤].

وممّا استُند إليه للقول بالتحريم: الاستصحاب التعليقي، وقد تقدّم الكلام فيه تحت عنوان «استصحاب» في الملحق الأُصولي، ونقلنا هناك مناقشة أكثر الأُصوليّين لهذا الاستصحاب، إضافة إلى مناقشة بعضهم في أن يكون مورد الزبيب منه.

وبناءً على القول بالحلّية يجوز جعل الزبيب في أنواع الأغذية كما صرّح به جماعة من الفقهاء.

---

(١) المستمسك ١: ٤١٢.

(٢) الحدائق ٥: ١٤١، وانظر الوسائل ٢٥: ٢٨٢، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة.

(٣) الجواهر ٦: ٣١.

(٤) ونقل الفاضل الإصفهاني عن فخر المحقّقين في شرح الإرشاد: أنّ والده العلّامة كان يجتنب عصير الزبيب. أنظر كشف اللثام ١: ٣٩٦.

---

(١) الدروس ٣: ١٦.

(٢) الحدائق ٥: ١٥٢.

(٣) المستمسك ١: ٤١٥.

(٤) الجواهر ٦: ٣٣.

٤ ـ الدم :

الأصل حرمة شرب الدم إلّا ما يستثنى؛ لقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ﴾[1]، وقوله تعالى : ﴿ قُلْ لا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلىٰ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً ﴾[2].

والمسفوح هو المصبوب، والدم المسفوح هو الدم الخارج بقوّة عند قطع العِرق أو ذبح الحيوان[3].

وغير المسفوح هو الذي يخرج بتثاقل، كدم السمك[4].

وتفصيل حكم الدم هو :

أنّ الدم ـ بحسب الخارج منه أو كيفيّة خروجه ـ يكون على أقسام :

أ ـ دم الحيوان الذي له نفسٌ سائلةٌ[5] ـ سواء كان محلّل الأكل أو محرّماً ـ إذا كان مسفوحاً، وهو القدر المتيقّن من النصوص، كالآيتين المتقدّمتين.

ب ـ الدم غير المسفوح من الحيوانات التي لها نفس سائلة ـ سواء كانت محلّلة أو محرّمة ـ كالدم الخارج بسبب الشوكة أو الخدشة ونحوهما.

(١) المائدة : ٣.

(٢) الأنعام : ١٤٥.

(٣) المسالك ١٢ : ٧٨، وأُنظر الحدائق ٥ : ٤٤.

(٤) المسالك ١٢ : ٧٨، والجواهر ٥ : ٣٥٤.

(٥) المراد من النفس السائلة في كلمات الفقهاء هو : أن يكون خروج الدم ـ وهو المراد من النفس هنا ـ بتدفّق وقوّة عند قطع العرق.

وقد ادّعي الاتّفاق والإجماع على نجاسة هذا الدم[1] فيكون شربه حراماً أيضاً.

ويضاف في تعليل حرمة دم غير مأكول اللحم : أنّه جزءٌ منه فيحرم أكله من هذه الجهة أيضاً.

ج ـ الدم المتخلّف في لحم الحيوان المأكول اللحم ذي النفس السائلة بعد ذبحه، وادّعي الإجماع على طهارة هذا الدم وحلّيته[2]، ولا يشمل هذا الحكم الدم الراجع بعد الذبح إلى الجوف بسبب تَنَفّس الحيوان، بل هو نجس وحرام[3].

د ـ الدم المتخلّف في لحم الحيوان غير مأكول اللحم ذي النفس السائلة بعد ذبحه وتذكيته، ولا إشكال في حرمة هذا الدم؛ لأنّه تابع للحيوان في حرمة الأكل[4].

هـ ـ دم السمك، والمعروف طهارته وحلّيته، وقد ادّعي عليها الإجماع مستفيضاً[5].

(١) أُنظر الحدائق ٥ : ٤٦، والكفاية : ٢٥٢، والجواهر ٥ : ٣٦١.

(٢) أُنظر : المسالك ١٢ : ٧٨، والكفاية : ٢٥٢، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٢٦٨، والحدائق ٥ : ٤٥، والجواهر ٣٦ : ٣٧٧، والمستند ١٥ : ١٣٩.

(٣) أُنظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

(٤) أُنظر : الكفاية : ٢٥٢، والحدائق ٥ : ٤٥.

(٥) أُنظر : السرائر ١ : ١٧٤، والمعتبر : ١١٧، والمختلف ١ : ٤٧٤، والجواهر ٣٦ : ٣٧٨، والحدائق ٥ : ٤٧ في خصوص الطهارة.

لكن صرّح بعضهم بحرمته وإن كان طاهراً، مثل الشهيد الثاني[١]، والفاضل النراقي[٢]، وهو الظاهر من صاحب الحدائق[٣].

وفصّل صاحب الجواهر بين الدم الموجود مع السمك نفسه، بحيث لو أُكل السمك لأُكل الدم معه، وبين ما لو كان منفرداً، فيحلّ الأكل في الصورة الأُولى دون الثانية[٤].

ولم يتعرّض بعض الأصحاب[٥] لدم السمك وإنّما اكتفى بالقول بتحريم الدم ثمّ استثنى منه الدم المتخلّف في الذبيحة، ولم يستثنِ غيره، ولذا استظهر صاحب المعالم ـ على ما نقل عنه صاحب الحدائق ـ من كلام الفقهاء: تحليل دم الذبيحة ـ المتخلّف بعد الذبح ـ وتحريم غيره، وأنّه صرّح بعضهم بتحريم دم السمك بالخصوص[١].

و ـ دم غير السمك ممّا ليس له نفس سائلة، مثل دم البراغيث والضفادع والقراد ونحوها، والمعروف حرمة شربه ـ وإن ادّعي الإجماع على طهارته[٢] ـ لأنّه من الخبائث، ولأنّه جزءٌ من أجزاء الحيوان الذي لا يؤكل لحمه.

والاعتماد على الدليل الثاني؛ لأنّ الأوّل قد ناقشه جملة منهم، من جهة التشكيك في كونه من الخبائث[٣].

نعم، لو وقع في الطعام واستهلك فيه بحيث لم تتميّز أجزاؤه عن أجزاء الطعام، فيحلّ أكله؛ لقاعدة الاستهلاك.

راجع: استهلاك.

وهناك موارد أُخرى يلزم البحث فيها، مثل البحث عن حلّية الدم الموجود في البيضة، الناشئ من البحث عن طهارته ونجاسته، سوف نبحث عنه في عنوان «دم» إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) المسالك ١٢: ٧٨.

(٢) مستند الشيعة ١٥: ١٤٠.

(٣) الحدائق ٥: ٤٩.

(٤) الجواهر ٣٦: ٣٧٩.

(٥) مثل الشهيد، أُنظر: الدروس ٣: ١٨، والروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة ٧: ٣٢٩، وفيهما التصريح بحرمة دم الضفادع والبراغيث والقراد، ولعلّ عدم ذكر السمك مشعر بحلّيته عنده.

وممّن سكت عن حكم دم السمك، الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ٢: ٢٦٨، وبعض أهل المختصرات من المتقدّمين.

ولذلك يحصل الشكّ في صحّة دعوى الإجماع ـ المتقدّمة ـ على الحلّية، إلّا أن يراد من الإجماع السيرة العمليّة، وربما توحي بذلك عباراتهم، وخاصّة عبارة صاحب الجواهر.

---

(١) أُنظر الحدائق ٥: ٤٩.

(٢) أُنظر: الكفاية: ٢٥٢، والحدائق ٥: ٥٠، فإنّهما نقلا الإجماع عن جماعة على طهارته.

(٣) منهم النراقي، وصاحب الجواهر، أُنظر: مستند الشيعة ١٥: ١٤٠، والجواهر ٣٦: ٣٧٨.

٥ ـ البول :

يحرم شرب بول الحيوان غير مأكول اللحم، سواء كان الحيوان نجس العين، كالكلب والخنزير، أو لا، كالأسد والذئب والنمر ونحوها.

كلّ ذلك لا خلاف فيه ولا إشكال[١].

نعم، اختلفوا في شرب أبوال ما يؤكل لحمه، وفيه قولان.

واتّفق الجميع في جواز شرب أبوال الإبل للاستشفاء بها.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك بالتفصيل في عنوان «أبوال».

٦ ـ لبن ما لا يؤكل لحمه من الحيوان :

المشهور أنّ حرمة الألبان وحلّيتها وكراهتها تابعة للحيوان، فلبن الحيوان المحلّل الأكل حلال، ولبن المحرّم حرام، ولبن المكروه مكروه[٢].

لكن تأمّل بعض الفقهاء في هذه القاعدة، فإنّه قد ورد التصريح بإباحة شرب ألبان الأُتُن مع تضارب الأخبار في حلّية لحمها وحرمته.

وممّن تأمّل في كلّية هذه القاعدة : المحقّق الأردبيلي[٣]، وصاحب الكفاية[٤]، والفاضل الإصفهاني[١]، والفاضل النراقي[٢]، وصاحب الجواهر[٣].

٧ ـ السموم، وكلّ ما أضرّ البدن :

يحرم شرب المائعات السامّة القاتلة، بلا خلاف، ولا إشكال[٤]. بل يحرم ما فيه ضرر يعتدّ به وإن لم يبلغ حدّ القتل، استناداً إلى القاعدة الرابعة، والمرجع في تشخيص ذلك أهل الخبرة، كالأطباء ونحوهم.

قال الشهيد الثاني ـ بالنسبة إلى تحريم السموم ـ : «مناط تحريم هذه الأشياء الإضرار بالبدن، أو المزاج، فما كان من السموم مضرّاً فتناول قليله وكثيره محرّم مطلقاً، سواء بلغ الضرر حدّ التلف أم لا، بل يكفي فيه سوء المزاج على وجهٍ يظهر ضرره، وإن كان ممّا يضرّ كثيره دون قليله يُقيَّد تحريمه بالقدر الذي يحصل به الضرر.... والمرجع في القدر المضرّ إلى ما يعلم بالتجربة أو يخبر به عارف يفيد قوله الظنّ... حتّى لو فرض شخص لا يضرّه السمّ لم يحرم عليه تناوله مطلقاً»[٥].

وقال صاحب الجواهر : «كلّ ما كان فيه الضرار علماً أو ظنّاً، بل أو خوفاً معتدّاً به حرم،

---

(١) أُنظر : المسالك ١٢ : ٩١، ومجمع الفائدة ١١ : ٢١٣، والجواهر ٣٦ : ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٢) انظر : مجمع الفائدة ١١ : ٢١٥، والكفاية : ٢٥٢، ومستند الشيعة ١٥ : ١٤٣.

(٣) مجمع الفائدة ١١ : ٢١٥.

(٤) الكفاية : ٢٥٢.

---

(١) كشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٢٦٨.

(٢) مستند الشيعة ١٥ : ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٣) الجواهر ٣٦ : ٣٩٤ ـ ٣٩٨.

(٤) الجواهر ٣٦ : ٣٧٠.

(٥) المسالك ١٢ : ٧٠ ـ ٧١.

نعم لو فرض فعل ذلك للتداوي عن داءٍ جاز وإن خاطر إذا كان جارياً مجرى العقلاء؛ لإطلاق بعض النصوص»[١].

ثمّ ذكر عدّة نصوص، منها:

١ ـ ما رواه إسماعيل بن الحسن المتطبّب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي رجلٌ من العرب، ولي بالطبّ بصر، وطبّي طبٌّ عربي، ولست آخذ عليه صَفَداً[٢]، قال: لا بأس، قلت: إنّا نبطّ الجرح، ونكوي بالنار، قال: لا بأس، قلت: ونسقي السموم: الاسمحيقون، والغاريقون، قال: لا بأس، قلت: إنّه ربما مات، قال: وإن مات، قلت: نسقي عليه النبيذ، قال: ليس في حرام شفاء...»[٣].

٢ ـ وما رواه يونس بن يعقوب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يشرب الدواء، ويقطع العِرق، وربما انتفع به، وربما قتله، قال: يقطع ويشرب»[٤].

وغيرها من النصوص الجارية مجرى سيرة العقلاء في التداوي، ولا ينافي ذلك ضمان الطبيب في صورة التلف، وعدم ضمانه في صورة أخذ البراءة من المريض أو وليّه، كما تقدّم الكلام عنه في عنوان «إجارة» بمناسبة الكلام عن ضمان الأجير ومنه الطبيب.

(١) الجواهر ٣٦: ٣٧١.

(٢) الصَّفَد: الأجر والعطاء، الصحاح، ومجمع البحرين: «صفد».

(٣) الوسائل ٢٥: ٢٢١، الباب ١٣٤ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢٥: ٢٢٢، الباب ١٣٤ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٣.

ثانياً ـ الأشربة المحرّمة بالعرض

تقدّم الكلام عن الأشربة المحرّمة بالذات، وهي التي ثبتت حرمتها بالذات في الشرع، وأمّا الأشربة المحرّمة بالعرض، فهي:

١ ـ كلّ مائعٍ حلال طاهر باشر إحدى الأعيان النجسة أو باشر مائعاً متنجّساً، كاللبن الطاهر الحلال إذا باشر مسكراً، أو دماً، أو بولاً، أو كافراً، أو كلباً، أو مائعاً متنجّساً بالأعيان النجسة[١].

وتدلّ على ذلك كلّه القاعدة الثالثة، وهي: حرمة تناول النجس والمتنجّس.

٢ ـ كلّ مائع مغصوب، أو لم يأذن صاحبه بشربه، فيحرم شربه وإن كان حلالاً لولا الغصب وعدم الإذن[٢].

وتدلّ عليه القاعدة الخامسة، وهي: حرمة أكل مال الغير بدون إذنه.

ويستثنى منه ما لا يحتاج إلى إذن خاصّ، كالأكل من بيوت الآباء والأبناء ونحوهم ممّن

(١) أُنظر الجواهر ٣٦: ٣٨٣.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤٠٥.

تضمّنتهم الآية، كما تقدّم الكلام عنه في عنوان «إذن».

ارتفاع الحرمة عند الاضطرار :

لا إشكال في أنّ المحرّمات كلّها ترتفع حرمتها عند الاضطرار، وكذا في صورة الإكراه والتقيّة[1]، وذلك طبقاً للقاعدة السادسة والسابعة والثامنة.

نعم، لهم كلام في حلّية الخمر بالاضطرار والتقيّة؛ لما ورد من النهي عن شربها حتّى في حالة الاضطرار والتقيّة[2]، وسوف يأتي الكلام عن ذلك وعن حدود الاضطرار المجوّز لأكل الحرام، وكذا التقيّة والإكراه في الموضع المناسب إن شاء اللّه تعالى، مثل العناوين : «اضطرار»، «إكراه»، «تقيّة»، «خمر»، ونحوها.

ثالثاً ـ الأشربة المحلّلة

كلّ مائعٍ وشراب لم يكن من الأشربة المحرّمة ـ التي تقدّم ذكرها ـ فهو حلال، كعصير الفواكه، والربوبات المتّخذة منها، والعسل، والمركّب من بعضها مع بعض[3].

(١) أُنظر الجواهر ٣٦ : ٤٤٢ ـ ٤٤٧.

(٢) أُنظر الوسائل ٢٥ : ٣٤٣ و ٣٤٩ و ٣٥٠، الأبواب : ٢٠ و ٢١ و ٢٢ من أبواب الأشربة المحرّمة.

(٣) أُنظر : المسالك ١٢ : ١٠٨، والجواهر ٦ : ٣٧ و ٣٦ : ٤١٩.

ما ورد في بعض الأشربة المحلّلة من الفضائل :

وردت في بعض الروايات فضائل وآثار وفوائد لبعض الأشربة المحلّلة، مثل الماء واللبن والعسل ونحوها، نحيل الكلام فيها على مواضعها المناسبة، وهي نفس العناوين المتقدّمة ونحوها.

مظانّ البحث :

أكثر ما يبحث عن موضوع الأشربة في كتاب الأطعمة والأشربة، ويبحث عنه استطراداً في كتاب الطهارة، بمناسبة ذكر الأعيان النجسة، وفي مبحث الشهادات بمناسبة ذكر المحرّمات التي تخلّ بالعدالة، ومنها شرب المسكر وما يلحق به حكماً أو موضوعاً.

إشعار

لغة :

الإعلام، وإشعار البَدَنة : جعل علامة لها، بأن يُشقّ جلدها أو تُطعن في أحد جنبي سنامها ليسيل الدم، وتعرف أنّها هديٌ[1].

(١) أنظر : لسان العرب، والنهاية (لابن الأثير) : «شعر».

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه، ويستعمله الفقهاء أيضاً بمعنى الدلالة كثيراً، فيقولون : في هذا الكلام إشعار بكذا، أي فيه دلالة عليه.

والكلام هنا في المعنى الأوّل.

الأحكام :

الإشعار من أحكام حجّ القِران، الذي هو من أقسام الحجّ، حيث يسوق الحاجّ معه الهدي، وليس من أحكام حجّ الإفراد والتمتّع.

والمشهور انعقاد الإحرام في حجّ القران بأحد أمورٍ ثلاثة : التلبية[١]، أو التقليد[٢]، أو الإشعار، لكن خالف ذلك السيّد المرتضى[٣] وابن إدريس[٤]، فقالا بعدم انعقاده إلّا بالتلبية، كغيره من أقسام الحجّ، غير أنّ المشهور ـ كما تقدّم ـ هو القول بالانعقاد. قال صاحب المدارك ـ معلّقاً على كلام المحقّق : «والقارن بالخيار : إن شاء عقد إحرامه بها وإن شاء قلّد أو أشعر على الأظهر» ـ : «هذا هو المشهور بين الأصحاب ويدلّ عليه روايات كثيرة»[١]، ثمّ ذكر خلاف السيّد المرتضى وابن إدريس. وقال في بيان حجّ القِران : «إنّ الإحرام ينعقد بثلاثة أشياء : التلبية، والإشعار، والتقليد و... متى بدأ بالتلبية كان الإشعار أو التقليد مستحبّاً، ويدلّ على الحكم الأوّل روايات، منها صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : "يوجب الإحرام ثلاثة أشياء : التلبية، والإشعار، والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم"[٢]. وأمّا استحباب الإشعار أو التقليد بعد التلبية، فلم نقف فيه على نصّ بالخصوص، ولعلّ إطلاق الأمر بهما كافٍ».

ثمّ قال في بيان كيفيّة الإشعار : «وذكر الأصحاب : أنّ الإشعار أن يشقّ سنام البعير من الجانب الأيمن ويلطخ صفحته بدم إشعاره، وفي صحيحة الحلبي : "والإشعار أن يطعن في سنامها بحديدة حتّى يدميها"[٣]، وفي صحيحة عبد اللّه بن سنان، قال : "سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن البَدَنة كيف نُشعرها ؟ قال : تشعرها وهي باركة، وتنحرها وهي قائمة، وتشعرها من جانبها الأيمن، ثمّ تحرم إذا قلّدت أو أشعرت"[٤]».

---

(١) التلبية هي ذكر التلبيات الأربع. راجع : «إحرام».

(٢) التقليد : هو جعل قلادة في رقبة الهدي ـ من نعلٍ صلّى فيها ـ سواء كان بدنة أو بقرة أو غنماً، ليُعلم أنّه هديٌ. أنظر الجواهر ١٨ : ٥٧ ـ ٥٨.

(٣) الانتصار : ١٠٢.

(٤) السرائر ١ : ٥٣٢.

---

(١) المدارك ٧ : ٢٦٦.

(٢) الوسائل ١١ : ٢٧٩، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢٠.

(٣) الوسائل ١١ : ٢٧٨، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١٦.

(٤) المصدر نفسه : الحديث ١٨.

هذا إذا كانت البدنة واحدة، وأمّا إذا كانت متعدّدة، قال: «فإنّه يدخل بينها ويشعر هذه في يمينها وهذه في شمالها، من غير أن يُرتّبها ترتيباً يوجب الإشعار في اليمين، والمستند في ذلك ما رواه الشيخ في الصحيح، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: "إذا كانت بُدْن كثيرة فأردت أن تشعرها دخل الرجل بين كلّ بدنتين، فيشعر هذه من الشقّ الأيمن، ويشعر هذه من الشقّ الأيسر، ولا يشعرها أبداً حتّى يتهيّأ للإحرام، فإنّه إذا أشعرها وقلّدها وجب عليه الإحرام، وهو بمنزلة التلبية"[1]»[2].

والإشعار والتقليد للبُدْن، ويختصّ البقر والغنم بالتقليد؛ لضعفها[3].

مظانّ البحث:

يبحث عنه في أقسام الحجّ، حجّ القران، حيث يسوق الحاجّ معه الهدي، وفي واجبات الإحرام، حيث يبحث عنه في انعقاد الإحرام بالتلبية أو بالإشعار أو التقليد.

(١) الوسائل ١١: ٢٧٨، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١٩.

(٢) المدارك ٧: ١٩٥ ـ ١٩٦، وانظر الجواهر ١٨: ٥٦ ـ ٥٧.

(٣) أُنظر المصدرين المتقدّمين.

أُشنان

لغة:

الأُشنان ـ بضمّ الهمزة ـ معرّب، يقال له بالعربيّة: الحُرض[1].

وهو شجرٌ ينبت في الأرض الرمليّة، يستعمل هو أو رماده في غسل الثياب والأيدي[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

هناك أحكامٌ مترتّبة على الأُشنان نشير إليها إشارة إجماليّة:

١ ـ تحقّق الإضافة باختلاط الأُشنان بالماء:

إذا أُضيف الأُشنان إلى الماء بحيث خرج عن الإطلاق لم يصحّ الوضوء والغسل به ولا يصحّ رفع

(١) المصباح المنير: «حرض»، قال الشهيد في وجه تسمية الأُشنان بالحرض: «لأنّه يهلك الوسخ». أُنظر المسالك ١: ٨٧، وكأنّ من معاني الحرض الهلاك أو ما يقاربه.

(٢) المعجم الوسيط: «حرض» و «أشن».

الخبث به. قال الشيخ المفيد: «لا يجوز الطهارة بالمياه المضافة، كماء الباقلاء، وماء الزعفران، وماء الورد، وماء الآس، وماء الأشنان، وأشباه ذلك...»[١].

وكذا قال غيره.

٢ ـ إذا غسل الثوب فوجد فيه الأشنان:

قال السيّد اليزدي: «إذا غسل ثوبه المتنجّس، ثمّ رأى بعد ذلك فيه شيئاً من الطين أو من دقائق الأشنان الذي كان متنجّساً، لا يضرّ ذلك بتطهيره»[٢].

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «لأنّه لا يمنع من نفوذ الماء في أعماق الثوب، ولو من الجانب الخالي عنه»[٣].

واشترط السيّد الخوئي غلبة الماء الطاهر على رطوبتها[٤] ـ أي دقائق الأشنان ـ وقال في المنهاج: إنّ ظاهر الأشنان يطهر مع طهارة الثوب أمّا باطنه فيتوقّف على نفوذ الماء فيه على الوجه المعتبر[٥].

(١) المقنعة: ٦٤.

(٢) العروة الوثقى: فصل في المطهّرات، الأوّل الماء، المسألة ٣٨.

(٣) المستمسك ٢: ٥٨.

(٤) التنقيح (الطهارة) ٣: ١٠٥.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٢٢، المسألة ٤٧٤.

٣ ـ غسل الإناء في التعفير بالأشنان:

قال الشيخ الطوسي ـ في الإناء الذي ولغ فيه الكلب ـ: «وإذا لم يوجد التراب لغسله، جاز الاقتصار على الماء، وإن وجد غيره من الأشنان وما يجري مجراه كان ذلك أيضاً جائزاً»[١].

لكن أشكل عليه المحقّق في المعتبر ـ بعد أن علّل وجه الجواز بكونه أبلغ في الإنقاء ـ: بأنّ استعمال التراب تعبّد لا يتعدّى منه إلى غيره[٢]. وتبعه جماعة مثل المحقّق الثاني[٣] والفاضل الإصفهاني[٤]، وصاحب الحدائق[٥] وغيرهم[٦].

٤ ـ غسل الميت بالأشنان قبل الغُسل:

قال الصدوق في الهداية: «... وقال أبي في رسالته إليّ: "ابدأ بيديه فاغسلها بثلاث حميديات بماء السدر، ثمّ تلفّ على يدك اليسرى خرقة، تجعل عليها شيئاً من الحرض، وهو الأشنان، وتدخل

(١) المبسوط ١: ١٤.

(٢) المعتبر: ١٢٧.

(٣) جامع المقاصد ١: ١٩٤.

(٤) كشف اللثام ١: ٤٩٦.

(٥) الحدائق ٥: ٤٨٢.

(٦) أقول: إنّ كلام الشيخ غير ظاهر في البدليّة حتّى يقال: إنّ استعمال التراب تعبّد، بل إنّما صرّح ـ أوّلاً ـ بكفاية الماء من دون تقييده بشيء، وهو يعني الماء القراح الذي لم يضف إليه شيء، ثمّ قال: لو وجد الأشنان كان جائزاً، لأنّه أدعى للنظافة.

يدك تحت الثوب، ويصبّ عليك غيرك الماء من فوق، وتغسل قبله ودبره، ولا يقطع الماء عنه»[١].

وكذا قال من تأخّر عنه.

٥ ـ التيمّم بالأُشنان :

قال الشيخ الطوسي : «ولا يجوز التيمّم بالرماد، ولا الأُشنان والزرنيخ وغير ذلك من الأشياء المنسحقة»[٢]. وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلى ما لا يصحّ التيمّم به ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ : «... ولا بالنبات المنسحق كالأُشنان والدقيق ونحوها ممّا أشبه التراب بنعومته، ونحوها لكن لا يصدق عليها اسم الأرض والتراب، إجماعاً محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً ...»[٣].

ووجه عدم الجواز عدم صدق الأرض عليه.

٦ ـ هل على الأُشنان زكاة ؟

لا تجب الزكاة على غير الغلّات الأربع من النباتات؛ بناءً على المعروف من مذهب الأصحاب، نعم يستحبّ فيها ذلك[٤]، ومنها الأُشنان. وأمّا ما ورد في خبر يونس، قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الأُشنان فيه زكاة ؟ فقال : لا»[١] فهو محمول على إرادة نفي الوجوب، ويبقى عموم الاستحباب في سائر النباتات ـ عدا ما لا يبقى كالبقول والخضر ـ على حاله، فيشمل الأُشنان أيضاً، كما قال صاحب الجواهر[٢].

٧ ـ استعمال المحرِم الأُشنان :

ورد الأمر بالتصدّق بشيءٍ كفّارةً لاستعمال المحرِم الأُشنان، فقد روى الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قلت له : الأُشنان فيه الطيب فأغسل به يدي وأنا محرم ؟... قال : تصدّق بشيءٍ كفّارةً للأُشنان الذي غسلت به يدك»[٣].

مظانّ البحث :

تعلم ممّا تقدّم.

---

(١) الهداية : ٢٤.

(٢) المبسوط ١ : ٣٢.

(٣) الجواهر ٥ : ١٣٢.

(٤) الجواهر ١٥ : ٦٩.

---

(١) الوسائل ٩ : ٦٨، الباب ١١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٨.

(٢) الجواهر ١٥ : ٧٢.

(٣) الوسائل ١٢ : ٤٥٦، الباب ٢٧ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٢، وراجع الوسائل ١٣ : ١٥١، الباب ٤ من أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الحديث ٤ أيضاً، وانظر الحدائق ١٥ : ٤١٥، والجواهر ١٨ : ٣١٩.

إشهاد

لغة :

مصدر أشهد، ويأتي بمعنيين :

١ ـ الإحضار، ومنه قولهم : أشهدني إملاكه، أو عقدَ زواجه، أي أحضرني.

٢ ـ جعل شخص شاهداً على أمرٍ، ومنه قولهم : أشهده على كذا، أي جعله شاهداً عليه[1].

والظاهر أنّ الأوّل يتعدّى بنفسه، والثاني بحرف الجرّ «على» غالباً.

اصطلاحاً :

يأتي بالمعنيين المتقدّمين، لكن الذي نبحث فيه هنا هو المعنى الثاني.

الأحكام :

الحكم التكليفي للإشهاد :

يختلف الحكم التكليفي للإشهاد باختلاف الموارد، ويمكن تصوير الأحكام الخمسة فيه، لكن المهمّ منها والذي يبحث عنه في الفقه، هو الإشهاد الواجب والمندوب، أمّا الحرام والمكروه والمباح، فلا يعدو في بعضها عن فرض، مثل الإشهاد على أمرٍ محرّم، حيث يكون محرّماً، والإشهاد على ما يكون الراجح فيه الخفاء، وليس في إعلانه ترجيح، كالصدقة، فيكون مكروهاً، وكالإشهاد في الموارد التي لم تكن واجبة أو مندوبة أو محرّمة أو مكروهة، حيث يكون مباحاً، مثل الإشهاد على الهدية، مع عدم المرجّح في الإعلان أو الإخفاء.

هذا بحسب الحكم الأوّلي، وإلّا فقد يصير الإشهاد واجباً لعارض ـ كمن كانت عنده وديعة فظهرت عليه أمارات الموت ـ أو مستحبّاً، كذلك، كالإشهاد في المتعة، كما سيأتي توضيح ذلك.

الإشهاد على الطلاق :

لا يجب الإشهاد في شيءٍ من العقود والإيقاعات ـ بحسب الأدلّة الأوّلية[1] ـ إلّا في الطلاق والظهار خاصّة. قال الشهيد الثاني : «الإشهاد مستحبٌ في البيع؛ لقوله تعالى : ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ ﴾[2]، وفي النكاح والرجعة؛ للأخبار الواردة بذلك... ولا يجب في شيءٍ من العقود وغيرها؛ عملاً بالأصل وضعف الدليل الموجب، وقد تقدّم البحث في ذلك مراراً»[3].

وقال أيضاً : «أجمع الأصحاب على أنّ الإشهاد شرط في صحّة الطلاق»[4].

---

(١) أنظر : الصحاح، ومعجم مقاييس اللغة، والمصباح المنير، والقاموس المحيط : «شهد».

---

(١) بمعنى أنّه لا مانع من وجوبه لعارض في بعض الموارد.

(٢) البقرة : ٢٨٢.

(٣) المسالك ١٤ : ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٤) المسالك ٩ : ١١١.

وقال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ: «الشهادة ليست شرطاً في صحّة شيء من العقود والإيقاعات عندنا، إلّا الطلاق والظهار...»[١].

إذن، فالإشهاد الواجب ينحصر في الطلاق والظهار ووجوبه شرطي، بمعنى: أنّه لا يصحّان إلّا به.

ويدلّ على وجوبه في الطلاق: الكتاب، والسنّة، والإجماع:

١ ـ الكتاب:

قال تعالى: ﴿ يا أيُّها النَّبِيُّ إذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ... ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَإذا بَلَغْنَ أجَلَهُنَّ فَأمْسِكُوهُنَّ بِمَعْروفٍ أوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ مِنْكُمْ... ﴾[٢].

والإشهاد ـ عند أصحابنا ـ راجعٌ إلى أصل الطلاق، لا الإمساك والرجعة كما يقوله غيرهم[٣].

٢ ـ السنّة:

وهي مستفيضة، بل قيل بتواترها[٤]. قال

(١) الجواهر ٤١: ١٧٨.

(٢) الطلاق: ١ ـ ٢.

(٣) ولبعض فقهائنا كلام مفصّل في هذا المجال، راجع: الانتصار: ١٢٧ ـ ١٢٨، والخلاف ٤: ٤٥٤، والسرائر ٢: ٦٦٦، وكنز العرفان ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤، والمسالك ٩: ١١١، والجواهر ٣٢: ١٠٢، وغيرها.

(٤) الجواهر ٣٢: ١٠٢.

صاحب المدارك: «وأمّا السنّة فمستفيضةٌ جدّاً، كصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه‌السلام، قال: "طلاق السنّة يطلّقها تطليقةً على طهرٍ من غير جماع بشهادة شاهدين"[١] وحسنة زرارة ومحمّد بن مسلم، ومن معهما، عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما‌السلام، أنّهما قالا: "وإن طلّقها في استقبال عدّتها طاهراً من غير جماع ولم يشهد على ذلك رجلين عدلين، فليس طلاقه إيّاها بطلاق"[٢]... وحسنة زرارة ومحمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه‌السلام، قال: "إنّ الطلاق لا يكون بغير شهود، وإنّ الرجعة بغير شهود رجعة، ولكن ليشهد بعدُ، فهو أفضل"[٣]...»[٤].

٣ ـ الإجماع:

ادّعي الإجماع على وجوب الإشهاد في الطلاق، مستفيضاً، قال الشهيد الثاني: «أجمع الأصحاب على أنّ الإشهاد شرط في صحّة الطلاق»[٥].

(١) الوسائل ٢٢: ١٠٤، الباب الأوّل من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٢: ٢٦، الباب ١٠ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٢٢: ١٣٤، الباب ١٣ من أبواب أقسام الطلاق وشرائطه، الحديث ٣.

(٤) نهاية المرام ٢: ٣٦.

(٥) المسالك ٩: ١١١.

وقال سبطه صاحب المدارك: «أجمع الأصحاب على أنّ الإشهاد شرط في صحّة الطلاق...»[١].

وقال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ: «الركن الرابع الإشهاد، كتاباً وسنّة وإجماعاً بقسميه، بل المحكي منها مستفيض أو متواتر، كالسنّة...»[٢].

كيفيّة تحمّل الشهادة:

اشترط صاحب المدارك في كيفيّة الإشهاد في الطلاق أن يكون الشاهدان عالمين بالمطلّقة، بحيث يمكن لهما أن يشهدا بوقوعه بالنسبة إليها عند الحاجة، قال: «واعلم أنّ الظاهر من اشتراط الإشهاد أنّه لا بدّ من حضور شاهدين يسمعان الطلاق بحيث يتحقّق مع الشهادة بوقوعه، وإنّما يحصل ذلك مع العلم بالمطلّقة على وجهٍ يشهد العدلان بوقوع طلاقها، فما اشتهر بين أهل زماننا من الاكتفاء بمجرّد سماع العدلين صيغة الطلاق ـ وإن لم يعلما المطلّق والمطلّقة بوجهٍ ـ بعيد جدّاً، بل الظاهر أنّه لا أصل له في المذهب؛ فإنّ النصّ والفتوى متطابقان على اعتبار الإشهاد، ومجرّد سماع صيغة لا يعرف قائلها، لا يسمّى إشهاداً قطعاً»[٣].

(١) نهاية المرام ٢: ٣٦.

(٢) الجواهر ٣٢: ١٠٢.

(٣) نهاية المرام ٢: ٣٧.

ثمّ نقل هذا الرأي عن الشيخ الطوسي في النهاية.

لكن لم يرتض المتأخّرون عنه ذلك، فلم يتابعه أحدٌ حتّى صاحب الكفاية[١] الذي كان يتابعه غالباً في إشكالاته. قال صاحب الحدائق ـ بعد نقل كلامه ومناقشته ـ: «وبالجملة، فإنّ ما ذكرنا من الاكتفاء بالمعرفة الإجماليّة هو الذي جرى عليه مشايخنا الذين عاصرناهم وحضرنا مجالس طلاقهم، كما حكاه هو أيضاً عمّا اشتهر في زمانه، وأمّا ما ادّعاه ﷺ فلم أقف له على موافق، ولا دليل يعتمد عليه، ولم أقف لأحدٍ من أصحابنا على بحثٍ في هذه المسألة سوى ما نقلناه عنه، وقد عرفت ما فيه»[٢].

بل استشكل صاحب الجواهر في لزوم المعرفة الإجماليّة أيضاً بعد أن نقلها عن صاحب الرياض[٣]. واكتفى بشهادة إنشاء الطلاق ـ من الأصيل أو الوكيل أو الولي ـ من دون اعتبار العلم بالمطلِّق والمطلَّقة على وجه يشهد عليهما لو احتيج إليه؛ لإطلاق الأدلّة[٤].

الإشهاد على الظهار:

يشترط في الظهار إيقاعه أمام شاهدين، فهو

(١) الكفاية: ٢٠١.

(٢) الحدائق ٢٥: ٢٥١.

(٣) الجواهر ٣٢: ١٠٣ ـ ١٠٦.

(٤) الجواهر ٣٢: ١٠٣.

من هذه الجهة ملحق بالطلاق. قال الشهيد الثاني:

«الظاهر من كلام الأصحاب الاتّفاق على اشتراط سماع الشاهدين لصيغة الظهار كالطلاق، وهو في رواية حمران الحسنة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: "لا يكون ظهار إلّا على طهر من غير جماع بشهادة شاهدين مسلمين"»[1].

وله كلام في اشتراط العدالة هنا وفي الطلاق، وسوف يأتي الكلام عن ذلك في صفات الشهود في عنوان: «شهادة» إن شاء اللّه تعالى.

الإشهاد على النكاح:

المعروف من مذهب الإماميّة أنّ الإشهاد في النكاح الدائم ليس بواجب ولا شرط في صحّته، نعم هو مستحبٌّ[2]، بل قيل: لعلّ تركه مكروه[3].

لكن قال ابن أبي عقيل بوجوبه[4].

قال الشيخ المفيد: «النكاح على ثلاثة أضرب: فضربٌ منه يسمّى نكاح الغبطة، وهو النكاح المستدام المنعقد بغير أجل ولا اشتراط، والسنّة فيه الإشهاد والإعلان...»[5].

وقال الشيخ الطوسي: «النكاح على ثلاثة أضرب، ضرب منها هو النكاح المستدام الذي لا يكون مؤجّلاً بأيّامٍ معلومة ولا شهور معيّنة، وبه تلحق الأولاد وتجب النفقة ويستحبّ فيه الإعلان والإشهاد عند العقد...»[1].

وهكذا قال سائر الفقهاء.

وأمّا الإعلان، فالمراد به إظهار مجلس العقد وما يستتبعه للناس.

وإنّما كان مستحبّاً؛ لأنّه أنفى للتهمة، وأبعد عن الخصومة[2].

والنسبة بين الإعلان والإشهاد عموم من وجه؛ لأنّهما قد يجتمعان، كما إذا أعلنه للناس وكان بينهم من فيه أهليّة تحمّل الشهادة وأشهده على النكاح، وقد يتحقّق الإشهاد من دون إعلان، كما إذا قرئت صيغة العقد عند شاهدين ولم يُعلن العقد للناس، وقد يتحقّق الإعلان من دون الإشهاد، كما إذا أُعلن النكاح من دون أن يُشهد عليه.

الإشهاد على النكاح المنقطع:

ليس الإشهاد شرطاً في صحّة النكاح المنقطع، وليس مستحبّاً فيه في حدّ ذاته، إلّا أن يخاف الرجل أو المرأة التهمة بالزنا. قال الشيخ الطوسي في النهاية: «وأمّا الإشهاد والإعلان،

---

(١) أنظر: المسالك ٩: ٤٧٥، والجواهر ٣٣: ١٠٥.
(٢) أنظر: الانتصار: ١١٨، والمختلف ٧: ١٠١ ـ ١٠٢، والمسالك ٧: ١٨، ونهاية المرام ١: ٣١، ٤٠ و ٤١، والجواهر ٢٩: ٣٩ ـ ٤٠.
(٣) الجواهر ٢٩: ٣٩.
(٤) المختلف ٧: ١٠١ ـ ١٠٢.
(٥) المقنعة: ٤٩٧.

(١) النهاية: ٤٥٠.
(٢) نهاية المرام ١: ٤١.

فليسا من شرائط المتعة على حالٍ، اللهمّ إلّا أن يخاف الرجل التهمة بالزنا، فيستحبّ له حينئذٍ أن يشهد على العقد شاهدين»[١].

الإشهاد على الرجوع في الطلاق:

يستحبّ الإشهاد على رجوع الزوج في الطلاق، وأوجبه العامّة حملاً للآية عليه، لكنّها محمولة عند أهل البيت عليهم السلام على الطلاق نفسه لا الرجوع فيه، نعم يستحبّ؛ لأنّ منه الولد والميراث. قال الشيخ المفيد ـ بعد بيان عدم توقّف الرجوع على الإشهاد ـ: «وإنّما ندب إلى الإشهاد إلى الرجعة، وسُنّ له ذلك؛ احتياطاً فيها؛ لثبوت الولد منه»[٢].

وقال الشيخ الطوسي: «ومتى أراد المراجعة، يستحبّ له أن يشهد شاهدين مسلمين على ذلك، فإن لم يفعل، كان ذلك جائزاً، غير أنّ الأفضل ما قدّمناه»[٣].

وقال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ: «... فلا يجب الإشهاد في الرجعة بلا خلاف فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، وهو الحجّة، مضافاً إلى الأصل والنصوص المستفيضة أو المتواترة، بل يستحبّ لحفظ الحقّ ورفع النزاع، قال أبو جعفر عليه السلام في صحيح ابن مسلم: "إنّ الطلاق لا يكون بغير شهود، وإنّ الرجعة بغير شهود رجعة، ولكن ليشهد بعدُ، فهو أفضل"[١]»[٢].

الإشهاد على البيع:

يستحبّ الإشهاد على البيع؛ لقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾[٣]. قال الشهيد الثاني: «الإشهاد مستحبّ في البيع؛ لقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ ...»[٤]، وقال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ: «الشهادة ليست شرطاً في صحّة شيءٍ من العقود والإيقاعات عندنا إلّا الطلاق... ولكن يستحبّ في النكاح والرجعة، وكذا في البيع والدين، والخلاف في ذلك نادر...»[٥].

والظاهر أنّ الاستحباب ـ هنا وما يماثله ـ استحبابٌ إرشادي لا قربي. قال الشيخ الطوسي: «والمندوب إليه ضربان: ندب قربة وندب إرشاد، فالقربة صلاة التطوّع، وصدقة التطوّع، وصوم التطوّع، وكلّ عبادة يتطوّع بها، فإنّه لا عوض له بتركها، وأمّا الإرشاد، فالإشهاد على البيع، فإنّه إذا

---

(١) النهاية: ٤٨٩.

(٢) المقنعة: ٥٢٥.

(٣) النهاية: ٥١٤.

(١) الوسائل ٢٢: ١٣٤، الباب ١٣ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٣.

(٢) الجواهر ٣٢: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

(٤) المسالك ١٤: ٢٦١.

(٥) الجواهر ٤١: ١٧٨.

تركه فقد ترك التحفّظ على عقدٍ لا يستدرك، فإنّه إذا ترك التحفّظ بها حين البيع، فمتى كان هناك حدث يفتقر إلى الشهادة لم يستدرك ما فاته»[1].

وبهذا المضمون قال الفاضل مقداد السيوري في كنز العرفان ردّاً على القول بوجوب الإشهاد المنسوب إلى بعضٍ من غير الإماميّة[2].

الإشهاد على الدين :

يستحبّ الإشهاد على الدين؛ لقوله تعالى: ﴿ يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا إذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إلىٰ أجَلٍ مُسَمًّىً فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالعَدلِ... واسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِجالِكُم ﴾[3].

والأمر فيه محمول على الندب.

الإشهاد على الوصيّة :

يستحبّ الإشهاد على الوصيّة؛ لقوله تعالى: ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا شَهادَةُ بَيْنِكُم إذا حَضَرَ أحَدَكُمُ المَوتُ حِينَ الوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوَا عَدلٍ مِنكُم أو آخَرانِ مِن غَيرِكُم إنْ أنتُمْ ضَرَبْتُمْ في الأرضِ فأصابَتكُم مُصِيبَةُ المَوتِ... ﴾[4].

وقوله: ﴿ أو آخَرانِ... ﴾ إشارة إلى أهل الذمّة، حيث تجوز شهادتهم في الوصيّة إذا لم يكن مسلم يشهد بها.

قال الشيخ المفيد: «وينبغي لمن أراد الوصيّة أن يُشهد عليها شاهدين، مسلمين عدلين، لئلّا يعترض الورثة على الوصيّ من بعده... وإذا حضرته الوفاة وهو مسافر، فلم يجد مسلماً يشهده على وصيّته، فليُشهد رجلين من أهل الذمّة مأمونين عند أهل المعرفة بهما من أهل دينهما...»[1].

وللفقهاء تفصيل فيما يثبت بشهادة أهل الذمّة، والنساء[2].

راجع: شهادة، ووصيّة.

الإشهاد على أخذ اللقيط :

اللقيط هو الإنسان الملقوط غير البالغ. والمعروف عدم وجوب الإشهاد عند التقاطه، نعم صرّح بعضهم باستحبابه.

قال الشهيد الثاني ـ معلّقاً على كلام المحقّق: «لا يجب الإشهاد عند أخذ اللقيط؛ لأنّه أمانة، فهو كالاستيداع» ـ: «هذا عندنا موضع وفاق؛ لأصالة البراءة، ولأنّه أمانة كالاستيداع، فلا يجب الإشهاد ـ إلى أن قال: ـ نعم يستحبّ؛ لأنّه أصون وأحفظ لنسبه وحرّيته...»[3].

(١) المبسوط ٨: ١٧٣.
(٢) كنز العرفان ٢: ٥٥.
(٣) البقرة: ٢٨٢.
(٤) المائدة: ١٠٦.

(١) المقنعة: ٦٦٧.
(٢) أنظر الجواهر ٢٨: ٣٤٧.
(٣) المسالك ١٢: ٤٧٣.

ويرى الشهيد الأوّل : أنّ الاستحباب يتأكّد لو كان الملتقط فاسقاً أو معسراً، دفعاً لادّعاء رقّيته[١].

وممّن صرّح بالاستحباب : المحقّق الثاني[٢] وصاحب الجواهر[٣].

الإشهاد على أخذ اللقطة والضالّة :

لا يجب الإشهاد على أخذ اللقطة، وهي المال الملقوط، والضالّة، وهي الحيوان الضالّ، كاللقيط، نعم، صرّح بعضهم باستحبابه. قال الشيخ في المبسوط : «والإشهاد، في الناس من قال : إنّه واجب، والآخر : إنّه استحباب، وهو الأقوى؛ لأنّ اللقطة أمانة، والأمين لا يلزمه الإشهاد»[٤].

وقال في الخلاف : «يستحبّ لمن وجد اللقطة أن يشهد عليها ـ إلى أن قال ضمن ردّ القول بالوجوب : ـ واستحبابه مجمع عليه»[٥].

وبهذا المضمون قال آخرون[٦].

وأمّا كيفية الإشهاد، فذكروا فيها وجهين.

قال الشهيد الثاني : «ثمّ في كيفيّة الإشهاد وجهان :

أحدهما ـ وهو الأشهر ـ أن يشهد على أصلها دون صفاتها، أو يذكر بعضها من غير استقصاء، لئلّا يذيع خبرها، فيدّعيها من لا يستحقّها، فيأخذها إذا ذكر صفاتها أو يذكر بعضها...

والثاني ـ أنّه يشهد على صفاتها أيضاً، حتّى لو مات لم يتملّكها الوارث، ويشهد الشهود للمالك على وجهٍ يثبت به.

وعلى التقديرين : لا ينبغي الاقتصار على الإطلاق، كقوله : "عندي لقطة"؛ لعدم الفائدة بذلك»[١].

الإشهاد على أخذ الشفعة :

إذا باع أحد الشريكين حصّته ثبت حقّ الشفعة للشريك الآخر، سواء كان حاضراً أو غائباً، فمتى بلغه الخبر لا يحتاج في مطالبته لحقّه في الشفعة إلى الإشهاد.

قال الشيخ في المبسوط : «... فمتى بلغه وهو غائب، فهل يفتقر ثبوت شفعته إلى الإشهاد أم لا، سواء قدر على المسير، أو على التوكيل، أو لم يقدر عليهما؟ قيل : فيه قولان :

أحدهما ـ أنّ الإشهاد شرط.

والثاني ـ له الشفعة أشهد أو لم يُشهد، وهو

---

(١) الدروس ٣ : ٧٦.

(٢) جامع المقاصد ٦ : ٩٨.

(٣) الجواهر ٣٨ : ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٤) المبسوط ٣ : ٣٢٢.

(٥) الخلاف ٣ : ٥٨٠ ـ ٥٨١، المسألة ٤ من كتاب اللقطة.

(٦) أُنظر : القواعد ١ : ١٩٧، والدروس ٣ : ٩٣، والمسالك ١٢ : ٥٢٢، والجواهر ٣٨ : ٢١٧ ـ ٢١٨ و ٣٠٧ وغيرها.

(١) المسالك ١٢ : ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

الصحيح؛ لأنّ وجوب الإشهاد يحتاج إلى دليل»[١].

وقال الشهيد الثاني: «... ولا يجب الإشهاد على المطالبة عندنا وإن تمكّن منه، خلافاً لبعض العامّة؛ للأصل وعدم دليلٍ على اعتباره...»[٢].

وقال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ: «لو علم بالشفعة مسافراً مثلاً، فإن كان قدر على السعي أو التوكيل، فأهمل بطلت شفعته، ولو عجز عنها لم تسقط وإن لم يشهد بالمطالبة وإن تمكّن منه...»[٣].

الإشهاد على عزل الوكيل:

المشهور أنّه يشترط في عزل الوكيل إعلامه بذلك[٤]، فإذا أعلمه الموكّل بالعزل انعزل من دون حاجةٍ إلى الإشهاد، وذهب جماعة من المتقدّمين إلى أنّ الوكيل ينعزل بإعلامه بالعزل، أو بالإشهاد عليه وإن لم يعلم به الوكيل، وبناءً على ذلك لا تصحّ تصرّفات الوكيل بعد الإشهاد على عزله وإن لم يعلم به.

ذهب إلى هذا الرأي؛ الشيخ في النهاية[٥]، وتبعه أبو الصلاح الحلبي[١]، وابن حمزة[٢]، وابن إدريس[٣]، وابن زهرة[٤]، والفاضل مقداد السيوري[٥]، لكن قيّده ابن إدريس وابن زهرة بما إذا لم يمكن إعلامه بالعزل، وقيّده الأخير ـ مضافاً إلى ذلك ـ بما إذا أمكن الإشهاد، وفحواه أنّه إذا لم يتمكّن الموكّل من إعلام الوكيل بالعزل، ولا الإشهاد عليه، واقتضت المصلحة عزله، صحّ عزله من دون إشهاد أيضاً.

الإشهاد على تسليم المكفول للمكفول له:

تبرأ ذمّة الكفيل بإحضار المكفول للمكفول له وتسلّمه منه. لكن لو أحضره الكفيل وامتنع المكفول له من تسلّمه من دون عذر مقبول، ففي كيفيّة إبراء ذمّة الكفيل قولان:

الأوّل ـ تسليم المكفول إلى الحاكم، فإن لم يمكن أشهد على تسليمه وامتناع المكفول له.

ذهب إلى هذا القول العلّامة في التذكرة[٦] والشهيد الثاني في المسالك[٧]، إلّا أنّهما قالا:

---

(١) المبسوط ٣: ١٠٩، والقول الآخر الذي ذكره إنّما هو لغير الإماميّة.

(٢) المسالك ١٢: ٣٢٠.

(٣) الجواهر ٣٧: ٣٤١، وانظر الصفحة ٢٨٦.

(٤) أنظر: المسالك ٥: ٢٤٤، والحدائق ٢٢: ١٨.

(٥) النهاية: ٣١٨.

(١) الكافي في الفقه: ٣٣٨.

(٢) الوسيلة: ٢٨٣.

(٣) السرائر ٢: ٩٣.

(٤) الغنية: ٢٦٩.

(٥) التنقيح ٢: ٢٨٢.

(٦) التذكرة (الحجريّة) ٢: ١٠١.

(٧) المسالك ٤: ٢٣٦.

الأقوى الاكتفاء بالإشهاد وإن قدر على الحاكم، وفي هذه الصورة يتّحد قولهم مع القول الآتي.

الثاني ـ الإشهاد على التسليم وامتناع المكفول له من تسلّم المكفول، وهذا هو القول المعروف بين من تعرّض للمسألة.

لكن هل ذلك على نحو الوجوب؟

لعلّ ظاهر بعض العبارات يومئ إلى ذلك، لكن صرّح بعضهم بعدم الوجوب، وإنّما فائدة الإشهاد إثبات تسليم الكفيل وامتناع المكفول له من تسلّمه.

وممّن يظهر من عبارته الوجوب الشيخ في المبسوط، حيث قال: «... فإن لم يقبل، أشهد عليه رجلين أنّه سلّمه إليه وبرىء»[1].

وهكذا جرت عبارات جملة من المتأخّرين عنه، مثل ابن إدريس[2]، والعلّامة[3]، والشهيد الثاني[4]، ونحوهم.

وممّن صرّح بعدم وجوب الإشهاد وإنّما هو لإسقاط مطالبته مرّةً ثانية: المحقّق الأردبيلي[5]، وصاحب الكفاية[6]، وصاحب الحدائق[7]، والسيّد العاملي[1]، وصاحب الجواهر[2].

(١) المبسوط ٢ : ٣٣٧.
(٢) السرائر ٢ : ٧٨.
(٣) التذكرة (الحجريّة) ٢ : ١٠١.
(٤) المسالك ٤ : ٢٣٦.
(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣١٩.
(٦) كفاية الأحكام : ١١٥.
(٧) الحدائق ٢١ : ٦٥.

الإشهاد على الإنفاق على الوديعة:

إذا كانت الوديعة تحتاج إلى المراقبة وصرف المال، مثل العبد، أو الحيوان، أو الشجر، فإمّا أن يأمر المالكُ المستودعَ بصرف المال والإنفاق على الوديعة، أو ينهاه، أو يُطلق:

١ ـ فإن أمره بالإنفاق، أنفق ورجع على المالك.

٢ ـ وإن أطلق، توصّل إلى تحصيل الإذن على الإنفاق من المالك أو وكيله.

فإن تعذّر رفع أمره إلى الحاكم ليأمره به إن شاء، أو يستدين في ذمّة المالك، أو...

وإن تعذّر الحاكم أنفق هو وأشهد عليه، ورجع على المالك مع نيّة الرجوع؛ لأنّه لو لم ينو الرجوع يصير متبرّعاً.

٣ ـ وإن نهى المالك عن الإنفاق فكذلك؛ لأنّ نهيه لا يرفع التكليف بحفظ المال المحترم.

وهل تكفي نيّة الرجوع من دون إشهاد؟ فيه أقوال:

أ ـ إنّها لا تكفي مطلقاً، سواء تمكّن من الإشهاد أو لا؛ لأنّ الإشهاد بمنزلة إذن الحاكم.

(١) مفتاح الكرامة ٥ : ٤٣٣.
(٢) الجواهر ٢٦ : ١٨٩.

وهو الظاهر من الشرائع[١] والقواعد[٢].

ب ـ إنّها تكفي مطلقاً؛ لعدم دخل الإشهاد في إثبات شيءٍ في الذمّة، بل إنّما يفيد في إثبات الحقّ، وهو أمر آخر.

اختار هذا القول المحقّق الكركي[٣]، والشهيد الثاني[٤]، وصاحب الجواهر[٥].

ج ـ إن تعذّر الإشهاد فتكفي نيّة الرجوع.

وهذا هو الظاهر من العلّامة في التذكرة[٦]، بل نسبه صاحب الحدائق إلى ظاهر الأصحاب[٧].

الإنفاق على العين المرهونة :

حكم الإنفاق على العين المرهونة حكم ما تقدّم. قال الشهيد الثاني في المسالك : «... وأمّا النفقة فإن أمره الراهن بها رجع بما غرم، وإلّا استأذنه، فإن امتنع أو غاب رفع أمره إلى الحاكم، فإن تعذّر أنفق هو بنيّة الرجوع، وأشهد عليه، ليثبت له استحقاقه...»[٨].

(١) شرائع الإسلام ٢ : ١٥٩.
(٢) القواعد ١ : ٢٣٩.
(٣) جامع المقاصد ٧ : ٣٨٣.
(٤) المسالك ٥ : ٦١ ـ ٦٢ و ٨٧ ـ ٨٨.
(٥) الجواهر ٢٧ : ١٠٩ و ٨١.
(٦) التذكرة (الحجريّة) ٢ : ٢٠٣.
(٧) الحدائق ٢١ : ٤١٥.
(٨) المسالك ٤ : ٤١.

ومثله قال المحقّق الثاني في جامع المقاصد[١].

وهذه التفاصيل تجري في مواطن عديدة، منها : الإنفاق على الإنسان اللقيط، والحيوان الضالّ، ونحوهما.

الإشهاد على دفع الحقّ :

لا إشكال في وجوب دفع حقّ الغير عند المطالبة، سواء كان ماليّاً أو لا، والمعروف أنّ الوجوب فوريٌّ، وبناءً على ذلك يجب على من في يده أو ذمّته حقٌّ لغيره أن يتخلّص منه، ويدفعه إلى صاحبه.

ولكن هل يجوز له تأخير الدفع إلى أن يشهد عليه؛ تجنّباً لتبعات عدم الإشهاد، مثل إنكار الدفع، أم لا؟ فيه أقوال :

الأوّل ـ أنّ له الامتناع عن الدفع حتّى يشهد.

ذهب إلى هذا القول المحقّق[٢] ومن تأخّر عنه، على ما نقله صاحب الجواهر[٣].

الثاني ـ التفصيل بين ما يقبل قوله في الردّ، كالوديعة، وما لا يقبل كالعارية[٤]، فيجوز تأخير

(١) جامع المقاصد ٥ : ١٣٠، وانظر الجواهر ٢٥ : ١٨١ ـ ١٨٢.
(٢) شرائع الإسلام ٢ : ٢٠٣ ـ ٢٠٤، وانظر المسالك ٥ : ٢٩٢.
(٣) الجواهر ٢٧ : ٤٢٦.
(٤) أُنظر الجواهر ٢٧ : ٤٢٦.

الدفع للإشهاد في الثاني دون الأوّل، بل يجب الردّ من دون تأخير وإن لم يُشهد بذلك.

ذكر هذا القول الشيخ في المبسوط[١].

الثالث ـ التفصيل في ما لا يقبل قوله بين ما أشهد صاحب الحقّ عليه حين دفعه وبين ما لم يشهد، فيجوز التأخير للإشهاد في الصورة الأُولى دون الثانية.

اختار هذا القول يحيى بن سعيد[٢].

الرابع ـ التفصيل بين ما إذا استلزم التأخير ضرراً على المالك، فلا يجوز التأخير، وبين ما إذا لم يستلزم ذلك فيجوز؛ لأنّ من عليه الحقّ مخيّر في طرق أداء الحقّ إذا لم تستلزم ضرراً على المالك، وعلى فرض تشاحّ المالك معه في اختيار طريق خاصّ، فيقدم جانب من عليه الحقّ؛ لأنّ من حقّه اختيار أيّ طريق للأداء شاء.

وإذا تعذّر الإشهاد واستلزم التأخير ضرراً على المستحقّ ـ أي من له الحقّ ـ فيقدّم المستحقّ، فيجب دفع الحقّ من دون إشهاد.

ذكر صاحب الجواهر ذلك بعنوان: «قد يقال»، ثمّ قال: «فإن أمكن حينئذٍ حمل كلام المصنّف وغيره من الأصحاب على ذلك، أو ما يقرب منه، كان له وجهٌ، لا ما عساه يظهر منه من جواز الامتناع حتّى يشهد، وإن استلزم ذلك التأخير سنة أو أزيد؛ لتعذّر الشهود أو تعسّرهم...»[١].

الخامس ـ التوقّف، وهو الظاهر من المحقّق الأردبيلي؛ حيث قال: «وبالجملة، الحكم الكلّي مشكل جدّاً إلّا أن يدلّ عليه نصّ أو إجماع...»[٢].

أمّا النصّ فلم يكن، وأمّا الإجماع فلم ينعقد؛ لأنّه ذكر بعض الخلاف في المسألة.

وقد أيّده صاحب الحدائق، فقال بعد نقل كلامه: «وهو جيّد؛ لعدم الدليل عليه، والأصل العدم...»[٣].

وكذا صاحب الجواهر إلّا أنّه ذكر ـ بعد ذلك ـ التفصيل المتقدّم[٤].

الإشهاد على الوديعة عند ظهور أمارات الموت:

ذكر الفقهاء: أنّه إذا ظهرت أمارات الموت على من عنده وديعة، وجب الإشهاد عليها؛ حفظاً لحقوق الناس؛ فإنّه لو لم يُشهد عليها تكون من جملة التركة التي تصير إلى الورثة؛ فإنّهم يستحقّون جميع ما كان في يد الميّت إلّا أن يقوم دليل على شيءٍ أنّه لم يكن له.

لكن هذا إذا لم نقل بوجوب ردّ الوديعة على

---

(١) المبسوط ٨: ١٣١.
(٢) الجامع للشرائع: ٣٢٣.

(١) الجواهر ٢٧: ٤٢٧.
(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٥٩٨.
(٣) الحدائق ٢٢: ٩٣.
(٤) الجواهر ٢٧: ٤٢٦.

المالك أو الحاكم إذا ظهرت أمارات الموت، وأمّا إذا قلنا بذلك فالردّ مقدّم إن أمكن، وإن لم يمكن وجب الإشهاد[١].

وقال العلّامة بوجوب الوصيّة بدلاً من وجوب الإشهاد[٢]، ولعلّ مرجعهما إلى أمرٍ واحد.

والإشهاد هنا ليس واجباً في ذاته، بل لأجل حفظ الحقوق؛ ولذلك لو كانت الوديعة معلومةً للورثة وغيرهم فلا موضوع لوجوب الإشهاد.

كان هذا أهمّ موارد الإشهاد التي تطرّق إليها الفقهاء، وهناك موارد متفرّقة أُخرى أعرضنا عن ذكرها.

مظانّ البحث :

تُعلم مظانّ البحث من العناوين المذكورة ونحوها، فقد تطرّق الفقهاء إلى الإشهاد في كتاب الطلاق والنكاح والوكالة والكفالة واللقطة والرهن والوديعة والعارية والمساقاة والحجر، ففي الأوّلين ذكروه ضمن شرائط العقد أو الإيقاع، وفي غيرهما ضمن البحث عن الاختلاف في ردّ الأمانة، أو الإنفاق عليها ونحو ذلك.

---

(١) أُنظر : المبسوط ٤ : ١٣٩، وأضاف إليه المسافر. والجواهر ٢٧ : ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) القواعد ١ : ١٨٨.

إشهار

لغة :

مصدر أشهر، بمعنى أذاع الشيء ونشره، وكذا شهرت الأمر وشهّرته تشهيراً. والشهرة : وضوح الأمر أو الفضيحة أو ظهور الشيء في شُنعَةٍ حتّى يشهره الناس[١]. وذكر الفيّومي : أن «أشهرته» بمعنى شهرته غير منقول[٢]، لكن جاء في الصحاح : «شهرت الأمر أشهره...»[٣]، وقد استخدم الفقهاء أشهر بمعنى شهر كثيراً.

وشهر سيفه : سلّه من غِمده ورفعه على الناس[٤].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه، أي وضوح الأمر، وظهور الشيء في شُنعَة، وسلّ السيف.

الأحكام :

حكم إشهار السلاح :

إشهار السلاح بمعنى إظهاره، تترتّب عليه

---

(١) النهاية (لابن الأثير) : «شهر».

(٢) المصباح المنير : «شهر».

(٣) الصحاح : «شهر».

(٤) لسان العرب، والمصادر المتقدّمة : «شهر».

أحكامٌ نشير إلى أهمّها :

إشهار السلاح لإخافة الناس :

يحرم إشهار السلاح لإخافة الناس، وفاعله محارِب؛ لأنّهم عرّفوا المحارب بأنّه : «من جرّد السلاح لإخافة الناس في برٍّ أو بحر، ليلاً أو نهاراً، في مصرٍ وغيره»[١].

ولا فرق بين الذكر والأنثى في ذلك.

وصرّح بعضهم : بأنّ المحاربة تتحقّق بحمل العصا والحجر ونحوهما أيضاً[٢].

وأمّا حكم المحارب فقد ورد إجمالاً في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[٣].

وقد اختلف الفقهاء في كيفيّة تنفيذ هذه الأحكام، قال المحقّق الحلّي : «وحدّ المحارب : القتل، أو الصلب، أو القطع مخالفاً، أو النفي. وقد تردّد فيه الأصحاب، فقال المفيد بالتخيير، وقال الشيخ أبو جعفر رحمه الله بالترتيب : يُقتل إن قَتَل، ولو عفا وليّ الدم قتله الإمام. ولو قتل وأخذ المال، استعيد منه، وقطعت يده اليمنى ورجله اليسرى، ثمّ قُتل وصُلب، وإن أخذ المال ولم يقتل، قُطع مخالفاً ونفي، ولو جرح ولم يأخذ المال، اقتصّ منه ونفي، ولو اقتصر على شهر السلاح والإخافة، نُفي لا غير، واستند في التفصيل إلى الأحاديث الدالّة عليه، وتلك الأحاديث لا تنفكّ عن ضعفٍ في إسناد، أو اضطراب في متن، أو قصور في دلالة، فالأولى العمل بالأوّل تمسّكاً بظاهر الآية»[١].

وقال الشهيد الثاني بعد ذكر ذلك كلّه : «... إنّ رواية محمّد بن مسلم صحيحة[٢] وهي دالّة على حكم ثالث، وهو : التخيير بين الأمور الأربعة مع عدم القتل وتحتّم القتل معه، ويظهر من الاستبصار

---

(١) شرائع الإسلام ٤ : ١٨٠.

(٢) أنظر الجواهر ٤١ : ٥٦٦.

(٣) المائدة : ٣٣.

(١) شرائع الإسلام ٤ : ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) وهي رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : «من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر، اقتصّ منه ونفي من تلك البلد [ة]، ومن شهر السلاح في مصرٍ من الأمصار وضَرَب وعقر وأخذ المال ولم يقتل، فهو محارب، فجزاؤه جزاء المحارب، وأمره إلى الإمام، إن شاء قتله وصلبه، وإن شاء قطع يده ورجله، قال : وإن ضرب وقتل وأخذ المال، فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقة، ثمّ يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال، ثمّ يقتلونه ...». أنظر الوسائل ٢٨ : ٣٠٧، الباب الأوّل من أبواب حدّ المحاربة، الحديث الأوّل.

وانظر للمزيد من التوضيح ـ المصادر التالية : الروضة البهيّة ٩ : ٢٩٠ ـ ٣٠٠، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٤٣٠ ـ ٤٣١، والجواهر ٤١ : ٥٦٤ ـ ٥٧٩، ومباني تكملة المنهاج ١ : ٣١٨.

ترجيحه؛ لأنّه جعله جامعاً بين الأخبار، وهو أولى من الترتيب الذي ذكره في غيره[١]، وإن كان القول الأوّل[٢] أظهر منهما»[٣].

وتفصيل آراء الفقهاء في الموضوع وما يستتبعه من أحكام سوف يأتي في عنوان «محارب» إن شاء اللّه تعالى.

الموت بسبب إشهار السلاح :

لو شهر شخص سلاحه في وجه إنسانٍ فمات ـ من دون أن يصدق عنوان المحاربة ـ فإمّا أن يموت مباشرةً أو يفرّ ثمّ يقع من شاهق أو في بئر، أو يرمي هو نفسه من شاهق أو في بئر، ففي ثبوت ضمان الدية على الفاعل وعدمه خلافٌ، لعلّ منشأه الاختلاف في صدق نسبة الإتلاف إلى الفاعل وعدمه عرفاً[٤].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في قاعدة «إتلاف».

إشهار السلاح حال الإحرام :

اختلف الفقهاء في حكم حمل السلاح حال الإحرام على قولين : الحرمة والكراهة[١]. وأضاف بعضهم إلى حمل السلاح إشهاره[٢].

إشهار السيف في المسجد :

ذكر بعض الأصحاب ضمن أحكام المساجد : كراهة سلّ السيف فيها[٣]، وإذا كان سلّ السيف مكروهاً، فإشهاره مكروه بطريق أولى.

الإشهار في النكاح :

تقدّم في عنوان «إشهاد» : أنّ الإشهاد غير واجب في النكاح، لكن الإعلان والإشهار فيه مستحبّان.

راجع : إشهاد.

الإشهار في الطلاق :

الإشهار غير واجب في الطلاق، نعم يجب فيه الإشهاد، كما تقدّم في عنوان «إشهاد»، فراجع.

إشهار شاهد الزور :

قال الشيخ المفيد : «وشاهد الزور يجب عليه

---

(١) أي الترتيب الذي ذكره الشيخ في غير الاستبصار، وهو ما نقله المحقّق الحلّي عنه آنفاً.

(٢) أي التخيير مطلقاً.

(٣) المسالك ١٥ : ١٢.

(٤) أُنظر : الجواهر ٤٣ : ٥٨، ومباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٥٦، المسألة ٢٦٨.

(١) أُنظر : المدارك ٧ : ٣٧٣، والمعتمد في شرح مناسك الحجّ ٤ : ٢٦٠.

(٢) أُنظر : الكافي في الفقه : ٢٠٣، وإشارة السبق : ١٢٧.

(٣) أُنظر : الدروس ١ : ١٥٦، والبيان : ١٣٥، والحدائق ٧: ٢٩٨، والعروة الوثقى : كتاب الصلاة، أحكام المساجد.

العقاب بما دون حدّ القذف، وينبغي للسلطان أن يشهّره في المصر ليعرفه الناس بذلك، فلا يُسمع منه قولٌ، ولا يُلتفت إليه في شهادة، ويحذره المسلمون»(١).

وقال الشيخ الطوسي: «شاهد الزور يعزّر ويشهّر، بلا خلاف. وكيفيّة الشهر: أن ينادى عليه في قبيلته أو مسجده أو سوقه، وما أشبه ذلك: بأنّ هذا شاهد زور فاعرفوه، ولا يُحلَق»(٢).

وقال ابن إدريس: «وينبغي للإمام أن يعزّر شهود الزور... ويشهّرهم... والإشهار هو: أن ينادى في محلّتهم ومجتمعهم وسوقهم: فلان وفلان شاهدا زور. ولا يجوز أن يشهّرا بأن يُركبا حماراً ويحلق برؤوسهما، ولا أن ينادِيا هما على أنفسهما، ولا أن يُمَثَّل بهما...»(٣).

وقال صاحب الجواهر: «يجب تعزير شاهد الزور ـ بلا خلاف أجده فيه ـ بما يراه الحاكم من الجلد والنداء في قبيلته ومحلّته: بأنّه كذلك؛ ليرتدع غيره، بل هو فيما يأتي، قال الصادق عليه السلام ـ في موثّق سماعة وخبر عبد اللّه بن سنان ـ: "إنّ شهود الزور يجلدون جلداً ليس له وقت، وذلك إلى الإمام، ويطاف بهم حتّى يعرفهم الناس"(١)»(٢).

إشهار القاذف:

حدّ القذف ثمانون جلدةً؛ لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً... ﴾(٣).

وأضاف إليه بعضهم التشهير، قال المحقّق الحلّي ـ بعد ذكر الجلد ـ: «ويشهّر القاذف لتُجتنب شهادته...»(٤).

ومزج صاحب الجواهر كلامه بكلام المحقّق فقال: «ويشهّر القاذف أي يُعلم الناس بحاله لتُجتنب شهادته، كما يشهَّر شاهد الزور؛ لاشتراك العلّة»(٥).

وبهذا المضمون قال جملةٌ من الفقهاء مثل العلّامة(٦)، والشهيدين(٧)، والفاضل الإصفهاني(٨).

لكن استشكل المحقّق الأردبيلي في ذلك، فقال ـ معلّقاً على كلام العلّامة: «ويُشهَّر لتجتنب شهادته» ـ: «وأمّا تشهيره ليجتنب شهادته فلم

---

(١) المقنعة: ٧٩٥.

(٢) الخلاف ٦: ٢٤٠، المسألة ٣٩، وانظر النهاية: ٣٣٦، والمبسوط ٨: ١٦٤.

(٣) السرائر ٢: ١٥٠.

---

(١) الوسائل ٢٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، الباب ١٥ من أبواب الشهادات، الحديث ١ و ٢.

(٢) الجواهر ٤١: ٢٥٢.

(٣) النور: ٤.

(٤) شرائع الإسلام ٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٥) الجواهر ٤١: ٤٣٠.

(٦) القواعد ٢: ٢٦١، والإرشاد ٢: ١٧٨.

(٧) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ١٨٨.

(٨) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤١٤.

أقف على دليل له، فكأنّه ما ذكره، وذلك غير مثبت له، فتأمّل»[١].

ومراده من قوله: «ما ذكره» هو قول العلّامة: «لتجتنب شهادته».

ولعلّه لذلك لم يتعرّض له بعض الفقهاء، كالشيخ المفيد[٢] والشيخ الطوسي[٣] ومن تبعهما[٤] والسيّد الخوئي[٥]. وقال الإمام الخميني: «... وعلى رأي يشهّر القاذف حتّى تجتنب شهادته»[٦].

إشهار القوّاد:

القوّاد هو الذي يجمع بين اثنين في الحرام، سواء كانا رجلاً وامرأة أو رجلين أو امرأتين، بالغين أو صبيّين أو مختلفين، وحدّه خمس وسبعون جلدة، وأضاف بعضهم إلى ذلك: حلق الرأس والتشهير في البلد والنفي والتغريب.

وكلامنا هنا يخصّ التشهير، فقد ذكره الشيخان ـ المفيد[٧] والطوسي[٨] ـ والسيّد المرتضى[١] ومن تبعهما[٢]، بل نسب إلى الأصحاب[٣] أو إلى المشهور[٤]. لكن مع ذلك قال المحقّق الحلّي: «وقيل: يحلق رأسه ويشهّر»[٥]. وكذا الشهيدان، فقد جاء في اللمعة وشرحها: «وقيل ـ والقائل الشيخ ـ: يضاف إلى جلده أن يحلق رأسه ويشهّر...»[٦].

وممّن صرّح بعدم الدليل عليه: المحقّق الأردبيلي[٧] والفاضل الإصفهاني[٨]، والسيّد الخوئي[٩]. وقال الإمام الخميني: «وعلى قول مشهور يُحلَق ويُشهَّر»[١٠].

ويختصّ التشهير على القول به بالرجال، إذ لا تشهير على النساء ولا جزّ ولا نفي، اتّفاقاً، كما قيل[١١].

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ١٥٢.
(٢) أنظر المقنعة: ٧٩٢ـ٧٩٨.
(٣) أنظر: المبسوط ٨: ١٥ـ١٨، والنهاية: ٧٢٢ـ٧٢٩.
(٤) أنظر: المراسم: ٢٥٦، والوسيلة: ٤٢٣، والغنية: ٤٢٧.
(٥) أنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٢٦٢، المسألة ٢١١.
(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٤٢٨، حدّ القذف، القول في الأحكام، المسألة ٢.
(٧) المقنعة: ٧٩١.
(٨) النهاية: ٧١٠.

---

(١) الانتصار: ٢٥٤.
(٢) أنظر: الكافي في الفقه: ٤١٠، والمهذّب ٢: ٥٣٤، والوسيلة: ٤١٤.
(٣) أنظر كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٠٩.
(٤) أنظر الجواهر ٤١: ٤٠٠.
(٥) شرائع الإسلام ٤: ١٦٢.
(٦) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ١٦٤.
(٧) مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ١٢٦.
(٨) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٠٩، وجاء فيه: «ذكره الأصحاب ولم أجد به خبراً».
(٩) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٢.
(١٠) تحرير الوسيلة ٢: ٤٢٥، الفصل الثاني في اللواط والسحق والقيادة، المسألة ١٥.
(١١) الجواهر ٤١: ٤٠١.

إشهار المحتال :

ذكر جملة من الأصحاب : أنّ المحتال لأخذ أموال الناس بالمكر والخديعة، يغرم ما أتلفه، ويعاقب بما يردعه عن مثل ذلك في المستقبل، ويُشهَّر ليحذره الناس.

وممّن ذكره : الشيخان المفيد[1] والطوسي[2]، وسلّار[3]، وابن إدريس[4]، وابن حمزة[5]، والعلّامة في التحرير[6].

لكن قال صاحب الجواهر : «إنّ ما عن المقنعة والنهاية والسرائر والوسيلة والتحرير : من شهر المحتال ليحذر منه الناس، محمولٌ على ما إذا رأى الحاكم ذلك لمصلحة»[7].

إشهار المفلّس :

قال الحلبي : «ويلزم الحاكم إشهار المفلّس ليعرفه الناس بذلك، فلا يعامل إلّا من قد رضي بإسقاط دعواه عليه، وإذا أشهره لم تسمع دعوى أحد علم بتفليسه»[8].

(١) المقنعة : ٨٠٥.

(٢) النهاية : ٧٢١.

(٣) المراسم : ٢٥٩.

(٤) السرائر ٣ : ٥١٢.

(٥) الوسيلة : ٤٢٣.

(٦) التحرير ٢ : ٢٣٤.

(٧) الجواهر ٤١ : ٥٩٨.

(٨) الكافي في الفقه : ٣٤١.

وقال ابن زهرة : «وعلى الحاكم إشهار المفلّس بدليل الإجماع ليعرف، فلا يعامله إلّا من رضي بإسقاط دعواه عليه»[1].

وقال العلّامة : «يستحبّ للحاكم الإعلام بالحجر والنداء على المفلّس، ويشهد الحاكم عليه بأنّه قد حجر عليه والإعلان بذلك، بحيث لا يستضرّ معاملوه...»[2].

وبهذا المضمون قال في القواعد[3] والتحرير[4]، ونسبه في مفتاح الكرامة إلى الشيخ في المبسوط[5].

والظاهر من عبارتي الحلبي وابن زهرة اللزوم.

وعلى أيّ حالٍ، فالحكم إرشاديّ، سواء كان على نحو اللزوم أو الاستحباب.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الصلاة : أحكام المساجد.

٢ ـ كتاب الحجّ : الإحرام.

٣ ـ كتاب النكاح : مستحبّات النكاح.

٤ ـ كتاب الطلاق : شرائط صحّة الطلاق.

(١) الغنية : ٢٥٠.

(٢) التذكرة (الحجريّة) ٢ : ٥٢.

(٣) القواعد ١ : ١٧٢.

(٤) التحرير ١ : ٢١٩.

(٥) مفتاح الكرامة ٥ : ٣١٤.

٥ ـ كتاب المفلس.

٦ ـ كتاب الحدود :

أ ـ المحاربة.

ب ـ القذف.

ج ـ القيادة.

د ـ السرقة.

٧ ـ كتاب الديات.

أشهر الحجّ

لغة :

أشهر : جمع شهر، وهو العدد المعروف من الأيّام، سمّي بذلك لأنّه يشتهر بالقمر، وفيه علامة ابتدائه وانتهائه[1].

ويطلق أيضاً على جزءٍ من اثني عشر جزءاً من دوران الشمس من نقطة إلى تلك النقطة[2].

والحجّ : القصد[3].

اصطلاحاً :

أشهر الحجّ في الروايات وعند الفقهاء :

(١) لسان العرب : « شهر »، وانظر المصدر الآتي.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني) : « شهر ».

(٣) مجمع البحرين : « قصد ».

هي الأشهر التي يصحّ فيها الحجّ، الذي هو في عرفهم : قصد البيت الحرام لأداء مناسك مخصوصةٍ عنده متعلّقةٍ بزمانٍ مخصوص[1].

وأشهر الحجّ إجمالاً هي شوّال وذو القعدة وذو الحجّة، وهذا المقدار لا إشكال ولا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ ذا الحجّة كلّه من أشهر الحجّ أو قسمٌ منه ؟ فيه أقوال :

الأوّل ـ أنّ ذا الحجّة كلّه من أشهر الحجّ، وفقاً للآية الشريفة : ﴿ الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ... ﴾[2]، فإنّ أقلّ الجمع ثلاثة، ولا تصدق ثلاثة أشهر إلّا مع كمال شهر ذي الحجّة.

ذهب إلى هذا القول ابن الجنيد على ما نسب إليه[3]، والصدوق[4]، لما رواه في الفقيه[5]، والشيخ الطوسي في النهاية[6]، والمحقّق الحلّي[7] والعلّامة الحلّي[8]، والشهيد الأوّل في الدروس[9] والشهيد الثاني في المسالك[10]، والمحقّق الأردبيلي[11]،

(١) المبسوط ١ : ٢٩٦.

(٢) البقرة : ١٩٧.

(٣) و (٤) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٤ : ٢٧.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٤٥٦، الحديث ٢٩٥٩.

(٦) النهاية : ٢٠٧.

(٧) شرائع الإسلام ١ : ٢٣٧، والمعتبر : ٣٣٦.

(٨) المختلف ٤ : ٢٧، والتذكرة ٧ : ١٨٣، وكتبه الأُخرى.

(٩) الدروس ١ : ٣٣٤.

(١٠) المسالك ٢ : ١٩٤.

(١١) مجمع الفائدة والبرهان ٦ : ١٥٧.

وصاحب المدارك[١]، وصاحب الحدائق[٢]، بل عليه المتأخّرون على ما قيل[٣] وبه استفاضت الروايات[٤].

الثاني ـ أنّ ذا الحجّة من أوّله إلى قبل طلوع الفجر من يوم النحر من أشهر الحجّ.

اختاره الشيخ الطوسي في المبسوط[٥] والخلاف[٦]، وابن حمزة في الوسيلة[٧] ويحيى بن سعيد في الجامع[٨].

الثالث ـ أنّه إلى طلوع الشمس من يوم النحر.

وهو قول ابن إدريس[٩]، وله قولٌ آخر يوافق القول الأوّل[١٠].

الرابع ـ أنّه إلى عشرة من ذي الحجّة.

وفيه إشارة إلى أنّ اليوم العاشر كلّه من أشهر الحجّ، وهو المنقول عن ابن أبي عقيل[١١] والسيّد المرتضى[١] وسلّار[٢].

الخامس ـ أنّه إلى التاسع من ذي الحجّة.

وهو قولٌ للشيخ في الجمل[٣]، والاقتصاد[٤]، وللقاضي ابن البرّاج في المهذّب[٥].

السادس ـ أنّه إلى الثامن من ذي الحجّة.

وهو قول أبي الصلاح في الكافي[٦].

ولكلٍّ من هذه الأقوال توجيهٌ من حيث إدراك الحجّ إدراكاً اختياريّاً أو اضطراريّاً.

ثمرة الخلاف في تفسير أشهر الحجّ :

قال العلّامة الحلّي بعد أن ذكر الأقوال المتقدّمة : « والتحقيق أنّ هذا النزاع لفظي »، ثمّ بيّن وجه ذلك، وتبعه من تأخّر عنه.

(١) المدارك ٧ : ١٦٧.

(٢) الحدائق ١٤ : ٣٥٥.

(٣) الرياض ٦ : ١٢٧.

(٤) مستند الشيعة ١١ : ٢٤٤.

(٥) المبسوط ١ : ٣٠٨.

(٦) الخلاف ٢ : ٢٥٨، المسألة ٢٣.

(٧) الوسيلة : ١٥٨.

(٨) الجامع للشرائع : ١٧٧.

(٩) السرائر ١ : ٥٢٤.

(١٠) السرائر : ٥٣٩، ونسبه إلى الشيخ المفيد.

(١١) نقله عنه في المختلف ٤ : ٢٧.

(١) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٤ : ٢٧، لكن الموجود في الانتصار (طبع منشورات الرضي) : ٩١ ـ ٩٢ : « ... شوّال وذي القعدة وتسع من ذي الحجّة »، وفي ص ١٥٣ : « شهران وبعض الثالث »، وفي الانتصار (طبع مؤسسة النشر الإسلامي) : ٢٣٦ : « وعشر »، وفي رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثالثة) : ٦٢ : « وعشرون من ذي الحجّة »، وفي الهامش : « وعشر ».

(٢) المراسم : ١٠٣.

(٣) الجمل والعقود (الرسائل العشر) : ٢٢٦.

(٤) الاقتصاد : ٤٤٧.

(٥) المهذّب ١ : ٢١٣.

(٦) الكافي في الفقه : ٢٠١.

وحاصل الوجه الذي ذكروه هو:

إن كان المراد من «أشهر الحجّ» الأشهر التي يصحّ إنشاء الحجّ فيها، فهي: شوّال وذو القعدة والعشر الأُول من ذي الحجّة؛ لأنّ الحجّ إنّما يمكن إنشاؤه إلى قبل طلوع الشمس من يوم النحر أو قبل الزوال فيه ـ على الاختلاف ـ إذ لا بدّ من إدراك الوقوفين: عرفة والمشعر الحرام، أو الوقوف الاضطراري في المشعر.

وإن كان المراد منها ما يصحّ إيقاع أعمال الحجّ فيها، فإنّ ذا الحجّة كلّه من أشهر الحرم؛ لأنّ بعض الأعمال يمكن إيقاعها في جميع أيّام ذي الحجّة، مثل طواف الحجّ وطواف النساء والسعي.

وهذه الأُمور ممّا لا خلاف فيها إجمالاً[١].

فلا أثر للخلاف في تفسير «أشهر الحجّ» إلّا أن يراد بيان المقصود من الآية[٢].

الأحكام:

لزوم إيقاع الحجّ وعمرة التمتّع في أشهر الحجّ:

يشترط في الحجّ بأقسامه أن يكون وقوعه في أشهر الحجّ. قال صاحب المدارك بعد بيان المراد من أشهر الحجّ: «إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّه يعتبر في الحجّ وقوع أفعاله في هذه الأشهر إجماعاً[١]، لقوله تعالى: ﴿ الحَجُّ أشْهُرٌ مَعْلوماتٌ ﴾[٢]، وتقديره: وقت الحجّ أو أشهر الحجّ، فحُذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، وإذا كان هذا الزمان وقتاً للحجّ لم يجز تقديمه عليه، كما لا يجوز تأخيره عنه، ويدلّ عليه روايات، منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: "الحجّ أشهرٌ معلومات: شوّال، وذو القعدة، وذو الحجّة، ليس لأحدٍ أن يحرم بالحجّ في سواهن"[٣]»[٤].

وعمرة التمتّع مثل الحجّ من حيث لزوم وقوعها في أشهر الحجّ[٥]، أمّا العمرة المفردة فيجوز إيقاعها في جميع أيام السنة[٦].

حكم من أحرم للحجّ أو عمرة التمتّع في غير أشهر الحجّ:

لا إشكال ولا خلاف في أنّ الإنسان لو عقد إحراماً في غير أشهر الحجّ بنيّة الحجّ أو عمرة التمتّع لم ينعقد إحراماً للحجّ ولا عمرة تمتّع، كما تقدّم.

---

(١) المدارك ٧: ١٦٧.

(٢) أُنظر: المختلف ٤: ٢٨، والدروس ١: ٣٣٤، والمسالك ٢: ١٩٥، والمدارك ٧: ١٦٧، والحدائق ١٤: ٣٥٤.

---

(١) ادّعي الإجماع مستفيضاً، أُنظر: الانتصار: ٩٢، والخلاف ٢: ٢٥٨، والسرائر ١: ٥٢٦.

(٢) البقرة: ١٩٧.

(٣) الوسائل ١١: ٢٧٢، الباب ١١ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٥.

(٤) المدارك ٧: ١٦٨، وانظر الصفحة ١٩١ أيضاً.

(٥) أُنظر المدارك ٧: ١٦٩ ـ ١٧٠، قال صاحب المدارك: «هذا الحكم مجمعٌ عليه بين الأصحاب».

(٦) أُنظر المدارك ٧: ١٨٧.

ولكن اختلف الفقهاء في أنّه هل ينعقد إحراماً للعمرة المفردة أو لا ينعقد أصلاً ؟

ولكنّ الأغلب جعلوا محطّ الكلام ما لو نوى عمرة تمتّع، فهل تقع عمرة مفردة أم لا ؟

وعلى أيّ حال ففي المسألة قولان :

الأوّل ـ انعقاد إحرامه إحراماً للعمرة المفردة. قال الشيخ الطوسي في الخلاف : «لا ينعقد الإحرام بالحجّ ولا العمرة التي يتمتّع بها إلى الحجّ إلّا في أشهر الحجّ، فإن أحرم في غيرها انعقد إحرامه بالعمرة»[1].

وقال ابن إدريس : «... فإن وقعت عمرته في غير هذه المدّة المحدودة لم يجز أن يكون متمتّعاً بتلك العمرة، وكان عليه لحجّته عمرة أخرى يبتدئ بها في المدّة التي قدّمناها»[2].

وقال المحقّق الحلّي : «لا ينعقد الإحرام بالعمرة المتمتّع بها إلّا في أشهر الحجّ، فإن أحرم في غيرها انعقد إحرامه بالعمرة المبتولة ...»[3].

والعمرة المبتولة هي المفردة.

وقال يحيى بن سعيد الحلّي ـ بعد بيان أشهر الحجّ ـ : «فمتى أحرم بالمتعة، أو بالحجّ في غيرها انعقد بعمرة مبتولة»[4].

(١) الخلاف ٢ : ٢٥٩، المسألة ٢٤.

(٢) السرائر ١ : ٥٢٤.

(٣) المعتبر : ٣٣٦.

(٤) الجامع للشرائع : ١٧٧.

وقال العلّامة الحلّي : «لو أحرم بالحجّ قبل أشهره، لم ينعقد إحرامه للحجّ وينعقد للعمرة ...»[1].

وقال أيضاً : «لا ينعقد الإحرام بالعمرة المتمتّع بها قبل أشهر الحجّ، فإن أحرم بها في غيرها، انعقد للعمرة المبتولة ...»[2].

وممّن يرى هذا الرأي أيضاً : صاحب الجواهر[3] والسيّد اليزدي[4].

الثاني ـ عدم انعقاد إحرامه مطلقاً، وصيرورته لغواً. وهذا القول هو الظاهر من السيّد المرتضى وسلّار، واختاره جماعة ممّن تأخّر عن العلّامة مستشكلين على قوله بصيرورة الإحرام إحراماً للعمرة المبتولة.

قال السيّد المرتضى : «وممّا انفردت به الإماميّة القول بأنّ من أحرم بالحجّ في غير أشهر الحجّ ـ وهي شوّال، وذو القعدة، وتسع من ذي الحجّة ـ لم ينعقد إحرامه ...»[5].

وقال سلّار ـ بعد ذكر أشهر الحجّ ـ : «فمن عقد الإحرام بالحجّ فيهنّ وإلّا كان لغواً»[6].

(١) التذكرة ٧ : ١٨٥، المسألة ١٣٧.

(٢) التذكرة : ١٨٦، المسألة ١٣٨.

(٣) الجواهر ١٨ : ١٩.

(٤) العروة الوثقى : كتاب الحجّ، فصل في صورة حجّ التمتّع إجمالاً، المسألة الأولى.

(٥) الانتصار : ٩١ ـ ٩٢.

(٦) المراسم : ١٠٤.

وقال الشهيد الأوّل: «ولو أحرم بالحجّ في غيرها لم ينعقد، وروي انعقاده عمرة مفردة. ولو أحرم بعمرة التمتّع في غيرها احتمل انعقادها مفردة أيضاً»(١).

وممّن يرى عدم الانعقاد أو استشكل فيه: الشهيد الثاني(٢) وصاحب المدارك(٣)، والفاضل الاصفهاني(٤)، وهو الظاهر من السيّد الحكيم(٥) والسيّد الخوئي(٦)، إلّا أنّ الأخير قال: «نعم، لا بأس بذلك رجاءً ويأتي بطواف النساء»، أي لا بأس بجعل الإحرام إحراماً للعمرة المفردة رجاءً للمطلوبيّة، ويأتي بطواف النساء؛ لأنّ العمرة المفردة تحتاج إليه.

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن الموضوع في أوّل كتاب الحجّ عند بيان أقسام الحجّ، وفي آخره عند الكلام عن العمرة المفردة، وبمناسبات مختلفة في الأثناء.

(١) الدروس ١: ٣٣٤.

(٢) المسالك ٢: ١٩٦.

(٣) المدارك ٧: ١٧٠.

(٤) كشف اللثام ٥: ٤٠ ـ ٤١.

(٥) المستمسك ١١: ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٦) مستند العروة الوثقى (الحجّ) ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

الأشهُر الحُرُم

لغة:

الأشهُر: جمع شهر، وقد تقدّم معناه في أشهر الحجّ.

والحُرُم: جمع حرام.

والأشهر الحرم: هي الأشهر التي حرّم العرب القتال فيها، وهي: ذو القعدة، وذو الحجّة، والمحرّم، ورجب(١). وذلك ممّا تمسّكوا به من ملّة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام(٢).

ولمّا كان العرب أصحاب غارات وحروب، وكان يصعب عليهم إيقاف القتال ثلاثة أشهر متّصلة فكانوا يؤخّرون شهراً منها، فكانوا يؤخّرون غالباً شهر المحرّم إلى صفر، فيستحلّون القتال في المحرّم ويحرّمونه في صفر، وهو الذي كانوا يعبّرون عنه بالنسيء(٣)، لكن حرّمه الإسلام في قوله تعالى:

(١) الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط، وغيرها: «شهر» و «حرم»، واستثنى في الصحاح حيّين من العرب: «خثعم» و «طيّ»، فإنّهما كانا يستحلّان القتال فيها.

(٢) مجمع البيان (٥ ـ ٦): ٢٩.

(٣) قال الجوهري: «النسيء: فعيل بمعنى مفعول، من قولك: أنسأت الشيء فهو منسوء إذا أخّرته، ثمّ يحوّل منسوء إلى نسيء كما يحوّل مقتول إلى قتيل». الصحاح: «نسأ».

﴿ إنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللهِ اثنَا عَشَرَ شَهراً فِي كِتابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰواتِ والأرضَ مِنها أربَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ فَلَا تَظلِمُوا فِيهِنَّ أنفُسَكُم وَقَاتِلُوا المُشرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُم كَافَّةً وَاعلَمُوا أنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقِينَ * إنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الكُفرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللهُ زُيِّنَ لَهُم سُوءُ أعمَالِهِم وَاللهُ لَا يَهدِي القَومَ الكَافِرِينَ ﴾[1].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

حرمة القتال في الأشهر الحرم :

قال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ: «ويحرم الغزو في أشهر الحرم، وهي: رجب، وذو القعدة، وذو الحجّة، والمحرّم، إلّا أن يبدأ الخصم أو يكون ممّن لا يرى للأشهر الحرم حرمة، بلا خلاف أجده في شيء من ذلك[2]؛ لقوله تعالى: ﴿يَسأَلُونَكَ عَنِ الشَّهرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُل قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾[1] أي ذنب كبير، وقوله تعالى: ﴿ فَإذَا انسَلَخَ الأشهُرُ الحُرُمُ فَاقتُلُوا المُشرِكِينَ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ الشَّهرُ الحَرَامُ بِالشَّهرِ الحَرَامِ وَالحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعتَدَىٰ عَلَيكُم فَاعتَدُوا عَلَيهِ بِمِثلِ مَا اعتَدَىٰ عَلَيكُم ﴾[3]».

ثمّ ذكر سبب نزول الآية الأخيرة فقال: «إنّه كان أهل مكّة قد منعوا النبيّ ﷺ عام الحديبية سنة ستّ في ذي القعدة وهتكوا الشهر الحرام، فأجاز اللّه تعالى للنبيّ ﷺ وأصحابه أن يدخلوه في سنة تسع في ذي القعدة لعمرة القضاء مقابلاً لمنعهم في العام الأوّل، ثمّ قال: ﴿ وَالحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ﴾ أي يجوز القصاص في كلّ شيء حتّى في هتك حرمة الشهر، ثمّ عمّم الحكم، فقال: ﴿ فَمَنِ اعتَدَىٰ عَلَيكُم ﴾ ...»[4].

ثمّ استشهد ببعض الروايات الدالّة على الحكم.

هل حرمة القتال في الأشهر الحرم منسوخة ؟

قال الشيخ الطوسي في التبيان: «وقال قتادة وغيره ـ واختاره الجبائي ـ: إنّ القتال في الشهر الحرام وعند المسجد الحرام منسوخ بقوله:

---

(١) التوبة: ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) صرّح بهذا الحكم كثير من الفقهاء، منهم: الشيخ الطوسي في المبسوط ٢: ٣، والنهاية: ٢٩٣، والحلبي في الكافي: ٢٥٧، والقاضي في المهذّب ١: ٣٠٣، وابن زهرة في الغنية: ٢٠١، وابن إدريس في السرائر ٢: ٨، والعلّامة في القواعد ١: ١٠١، والمقداد في كنز العرفان ١: ٣٤٤، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٧: ٥٠٨ وغيرهم.

---

(١) البقرة: ٢١٧.

(٢) التوبة: ٥.

(٣) البقرة: ١٩٤.

(٤) الجواهر ٢١: ٣٢.

﴿ وَقَاتِلُوهُم حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾[١]، وبقوله: ﴿ فَاقتُلُوا المُشرِكِينَ حَيثُ وَجَدتُمُوهُم ﴾[٢]، وقال عطاء: هو باقٍ على التحريم. وروى أصحابنا: أنّه على التحريم في من يرى لهذه الأشهر حرمة، فإنّهم لا يبتدئون فيه بالقتال، وكذلك في الحرم، وإنّما أباح تعالى للنبي ﷺ قتال أهل مكّة وقت الفتح، ولذلك قال ﷺ: "إنّ اللّه أحلّها في هذه الساعة، ولا يحلّها لأحد بعدي إلى يوم القيامة"، ومن لا يرى ذلك فقد نسخ في جهته وجاز قتاله أيّ وقت كان»[٣].

ونقل النصّ بعينه الشيخ الطبرسي في مجمع البيان[٤]، لكن قال: «وعندنا» بدل «وروى أصحابنا»، ولعلّه لذلك قال الشيخ في المبسوط ـ بعد بيان حرمة القتال في الأشهر الحُرم والحَرَم في زمن النبيّ ﷺ ـ: «... ثمّ نسخ ذلك وأجاز القتال في سائر الأوقات وجميع الأماكن لقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُم حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّهِ ﴾[٥]، وقاتل النبيّ ﷺ هوازن في شوّال[٦]، وبعث خالد بن الوليد إلى الطائف في ذي القعدة، ثبت بذلك أنّه منسوخ» ثمّ قال:

«وقد روى أصحابنا: أنّ حكم ذلك ثابت في من يرى لهذه الأشهر حرمة، فأمّا من لا يرى ذلك فإنّه يبدأ فيه بالقتال»[١].

ويلوح من كلامه في التبيان والمبسوط القول بنسخها؛ لأنّه نسب عدم النسخ إلى الرواية، لا إلى الأصحاب، كما هو المعروف عنهم، نعم صرّح بعضهم بنسخ حرمة القتال في الحرم. قال المحقّق الحلّي: «ويجوز القتال في الحرم، وقد كان محرّماً فنسخ»[٢]، وقال العلّامة الحلّي: «... إذا عرفت هذا، فإنّ أصحابنا قالوا: إنّ تحريم القتال في الأشهر الحرم باقٍ إلى الآن لم ينسخ في حقّ من يرى للأشهر الحرم حرمة ـ إلى أن قال: ـ أمّا تحريم القتال في المسجد الحرام فإنّه منسوخ»[٣].

وبهذا المضمون قال غيرهما[٤].

حرمة النسيء في الأشهر الحرم:

تقدّم[٥] معنى النسيء في الأشهر الحرم، وأنّه حرام بنصّ الكتاب الكريم.

وجوب القتال بعد انسلاخ الأشهر الحرم:

تكلّم الفقهاء عن وجوب القتال بعد انقضاء

---

(١) البقرة: ١٩٣.
(٢) التوبة: ٥.
(٣) التبيان ٢: ٢٠٧.
(٤) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٣١٢.
(٥) الأنفال: ٣٩.
(٦) لكن شوّال ليس من الأشهر الحرم.

(١) المبسوط ٢: ٣.
(٢) شرائع الإسلام ١: ٣٠٨.
(٣) المنتهى (الحجريّة) ٢: ٨٩٨.
(٤) كالشهيد الثاني في المسالك ٣: ١٦.
(٥) في الصفحة ٣٧٤.

الأشهر الحرم وعدمه، وفي المهادنة أكثر من سنة واحدة مع القوّة على القتال، وقد تمسّك بعض القائلين بوجوب الجهاد مرّة واحدة في السنة[1] بقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾[2].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «جهاد» إن شاء الله تعالى.

تغليظ عقوبة القتل في الأشهر الحرم:

تكلّم الفقهاء عن تغليظ عقوبة القاتل في الأشهر الحرم من جهتين:

١ ـ الدية.

٢ ـ صوم الكفّارة.

وفيما يلي نشير إلى كلٍّ منهما إشارة إجمالية:

أوّلاً ـ تغليظ العقوبة من جهة الدية:

إنّ دية القتل في الأشهر الحرم ترتقي إلى ديةٍ وثلث دية؛ تغليظاً في عقوبة القاتل، وهو متّفق عليه على ما صرّحوا به. قال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ: «ولو قتل في الشهر الحرام: رجب، وذي القعدة، وذي الحجّة، والمحرّم، أُلزم ديةً وثُلثاً، من أيّ الأجناس كان؛ تغليظاً، بلا خلاف

(١) أُنظر المبسوط ٢: ٥٠ ـ ٥١، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٧٤، والتذكرة (الحجريّة) ١: ٤٤٧، والمسالك ٣: ٨٣، والجواهر ٢١: ٤٩ و ٢٩٧.

(٢) التوبة: ٥.

أجده، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما صريحاً فضلاً عن الظاهر مستفيض أو متواتر[1]...»[2]، ثمّ ذكر خبر كليب الأسدي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُقتل في الشهر الحرام ما ديته؟ قال: دية وثلث»[3].

والظاهر أنّه لا فرق في نوع القتل بين العمد وغيره، كما صرّح به بعضهم[4].

والتغليظ مختصٌّ بتلف النفس دون الأطراف، كما صرّحوا به أيضاً[5].

ثانياً ـ تغليظ العقوبة من جهة صوم الكفّارة:

يجب صوم شهرين متتابعين كفّارةً عن قتل المؤمن في الأشهر الحرم، واختلفوا في كيفيّة صوم الشهرين على ثلاثة أقوال:

١ ـ يجب أن يصوم شهرين متتابعين في الأشهر الحرم، ولا يضرّه تخلّل عيد الأضحى، وأيام

(١) وممّن نقل الإجماع أو الاتّفاق على ذلك: الشيخ في الخلاف ٥: ٢٢٢ ـ ٢٢٣، المسألة ٦، والشهيد في المسالك ١٥: ٣٢٠، والسيّد الطباطبائي في الرياض (الحجريّة) ٢: ٥٣٠، والسيّد الخوئي في مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٠٠.

(٢) الجواهر ٤٣: ٢٦.

(٣) الوسائل ٢٩: ٢٠٣، الباب ٣ من أبواب ديات النفس، الحديث الأوّل.

(٤) أُنظر مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٠٠.

(٥) أُنظر: المبسوط ٧: ١١٧، والقواعد ٢: ٣٢٢، وإرشاد الأذهان ٢: ٢٣٣.

التشريق حيث يحرم الصوم فيها؛ لأنّه إن كان بمنى فيترك صوم العيد وأيام التشريق ويبدلها متّصلاً بأيّام أُخرى، وإن كان في غير منى كسائر البلدان ـ حيث لا يحرم عليه صوم أيام التشريق فيها؛ لأنّ التحريم مختصّ بمن كان بمنى ـ فيترك صوم العيد ويبدله بيومٍ آخر متّصلاً.

هذا هو الرأي المشهور، كما قيل[1]، استناداً إلى الجمع بين العمومات الدالّة على حرمة صوم العيدين، وأيام التشريق لمن كان بمنى، وبين ما دلّ على وجوب صوم شهرين متتابعين من الأشهر الحرم على من قتل مؤمناً، فمقتضى الجمع بين الطائفتين: صوم شهرين من الأشهر الحرم باستثناء يوم العيد وأيام التشريق.

٢ ـ يجب صوم شهرين من الأشهر الحرم بما فيها من عيدٍ أو أيام التشريق، فيجب صوم هذه الأيام أيضاً.

ذهب إلى هذا الرأي: الصدوق[2] والشيخ الطوسي[3] وابن حمزة[4] وصاحب الحدائق[5] والسيّد الخوئي[1]. وذلك استناداً إلى روايات ـ فيها الصحيح ـ دلّت على ذلك، منها ما ذكره الشيخ بإسناده عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن زرارة، قال: «قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام في رجل قتل في الحرم. قال: عليه دية وثلث ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم. قال: قلت: هذا يدخل فيه العيد وأيام التشريق؟ قال: فقال: يصوم، فإنّه حقٌّ لزمه»[2].

٣ ـ ما استظهره السيّد الخوئي[3] من المحقّق الحلّي[4] والسيّد اليزدي[5]: من أنّه ينبغي أن يبدأ بالشهرين في وقتٍ لا يصادف فيه الأيام التي يحرم فيها الصوم.

---

(١) أُنظر: الحدائق ١٣: ٣٨٨، ومستند الشيعة ١٠: ٥٠٩، والوسائل ١٠: ٣٨٠، الباب ٨ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ذيل الحديث ٢.

(٢) المقنع: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٣) المبسوط ١: ٢٨١، والنهاية: ١٦٦، والتهذيب ٤: ٢٩٧ و ١٠: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٤) الوسيلة: ١٤٨.

(٥) الحدائق ١٣: ٣٨٨ ـ ٣٩٠.

---

(١) مستند العروة (الصوم) ٢: ٢٦٥ ـ ٢٧٠، وانظر مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٠٢.

(٢) التهذيب ١٠: ٢١٦، كتاب الديات، باب القاتل في الشهر الحرام، الحديث ٤، وانظر التهذيب ٤: ٢٩٧، كتاب الصيام، باب وجوه الصيام، الحديث ٢، والوسائل ٢٩: ٢٠٤، الباب ٣ من أبواب ديات النفس، الحديث ٣، و ١٠: ٣٨٠، الباب ٨ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ٢.

(٣) مستند العروة (الصوم) ٢: ٢٦٦.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٢٠٦، وفيه: «وكلّ من وجب عليه صومٌ متتابع، لا يجوز أن يبتدئ زماناً لا يسلم فيه».

(٥) العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في صوم الكفّارة، المسألة ٤.

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الصوم : الصوم المحرّم.

٢ ـ كتاب الديات :

أ ـ دية القتل في الأشهر الحرم.

ب ـ كفّارة القتل.

إصابة

لغة :

مصدر أصاب، يقال : أصاب مقصوده، أي أدركه، وأصاب السهمُ : إذا وصل إلى المرمى ولم يخطئ، وأصاب الشيءَ : وجده، وأصاب في قوله : إذا جاء بالصواب ولم يخطئ، وأُصيب بولده : فُجع به، وأصاب زوجته : جامعها، وأصابته جنابة : حصلت له، وأُصيبت دعوته : أُجيبت[1].

اصطلاحاً :

استعمل الفقهاء الإصابة في المعاني المتقدّمة كلّها، فاستعملوها في إصابة النجاسة، وإصابة المرض، وإصابة الماء ـ أي وجدانه ـ وإصابة الشمس للجدار ونحوه، وإصابة الصيد، وإصابة الجنابة وإصابة المرأة، وإصابة الهدف والغرض في السبق[1]، وسوف يأتي البحث عنها في مظانّها.

(١) أنظر : الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمصباح المنير، ومجمع البحرين : «صوب».

أصالة

راجع الملحق الأصولي : أصل.

إصبع

لغة :

عضوٌ مستطيل يتشعّب من الكفّ والقدم، مؤنّث وقد يذكّر، وجمعه : أصابع. اتّخِذت مقياساً للطول، مقداره ستّ شعيرات[2].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

وردت أحكامٌ كثيرة للإصبع وقع الكلام والخلاف في بعضها، فلذلك نشير هنا إلى عناوينها

(١) أنظر مثلاً : الجواهر ١ : ٦٣ ومواطن كثيرة، و ٥ : ٢٣٨ و ٢٦٤، و ٦ : ٢٥٥، و ٢٠ : في مواطن كثيرة، و ٢٩ : ٣٨٣ و ٣٢ : ١٧٥، و ٢٨ : ٢١٥، وغيرها.

(٢) الجواهر ٢ : ١٥٩ ـ ١٦٢.

إجمالاً ونحيل التفصيل على مواطنها الأصليّة :

١ ـ وجوب غسل اليد في الوضوء من المرفق إلى انتهاء الأصابع[١].

٢ ـ وجوب غسل الإصبع الزائدة في الوضوء[٢].

٣ ـ حكم المسح بإصبع واحدة[٣].

٤ ـ مسح القدمين من رؤوس الأصابع ولو بإصبع واحدة[٤].

٥ ـ وجوب تحريك الخاتم في الإصبع عند الوضوء[٥].

٦ ـ تخليل الأُذنين بالأصابع عند الغسل[٦].

٧ ـ استحباب تليين أصابع الميّت برفق[٧].

٨ ـ استحباب كتابة الشهادتين على الكفن بالإصبع[٨].

٩ ـ استحباب وضع الكفّ على القبر حتّى يغمز الأصابع في الطين[٩].

١٠ ـ استحباب تفريج الأصابع عند الضرب على الصعيد في التيمّم[١].

١١ ـ استقبال القبلة بأصابع الرجلين[٢].

١٢ ـ استحباب وضع المؤذن إصبعيه في أُذنيه[٣].

١٣ ـ وظيفة الأخرس في القراءة والتلبية تحريك اللسان والإشارة بالإصبع[٤].

١٤ ـ استحباب ضمّ الأصابع ـ عدا الإبهام ـ عند التكبير في الصلاة[٥].

١٥ ـ حكم الوقوف على الأصابع عند القيام في الصلاة[٦].

١٦ ـ استحباب ضمّ الأصابع ووضعها على الفخذين عند القيام[٧].

١٧ ـ لزوم وصول الأصابع إلى الركبتين في الركوع وعدمه[٨].

١٨ ـ استحباب تفريج الأصابع في الركوع[٩].

١٩ ـ هل العبرة في وضع الرجلين في السجود

---

(١) الجواهر ٢ : ١٦٦.
(٢) الجواهر ٢ : ١٦٦.
(٣) الجواهر ٢ : ١٧٠.
(٤) الجواهر ٢ : ٢٠٨ ـ ٢١٠.
(٥) الجواهر ٢ : ٢٨٧ ـ ٢٨٩.
(٦) الجواهر ٣ : ٨١.
(٧) الجواهر ٤ : ١٥٠.
(٨) الجواهر ٤ : ٢٣١.
(٩) الجواهر ٤ : ٣١٨.

---

(١) الجواهر ٥ : ٢٢٢.
(٢) الجواهر ٧ : ٣٢٩.
(٣) الجواهر ٩ : ٦٣.
(٤) الجواهر ٩ : ٢١١، و ١٨ : ٢٢٣.
(٥) الجواهر ٩ : ٢٣٦.
(٦) الجواهر ٩ : ٢٥٣.
(٧) الجواهر ٩ : ٢٨١ ـ ٢٨٢.
(٨) الجواهر ١٠ : ٧٠.
(٩) الجواهر ١٠ : ١٠٤.

هو أطراف الأصابع، أو الإبهامان خاصّة[١]؟

٢٠ ـ استحباب بسط الأصابع في السجود[٢].

٢١ ـ النهي عن فرقعة الأصابع في الصلاة[٣].

٢٢ ـ استحباب ضمّ الأصابع ـ عدا الإبهام ـ في القنوت[٤].

٢٣ ـ تفسير «التبتّل» بالدعاء والإشارة بإصبع واحدة، و «التضرّع» بالدعاء والإشارة بالإصبع وتحريكها[٥].

٢٤ ـ عدّ التسبيح بالأصابع[٦].

٢٥ ـ عدّ ركعات الصلاة بالأصابع، وعدم كونه فعلاً كثيراً[٧].

٢٦ ـ كراهة تشبيك الأصابع عند القيام في الصلاة[٨].

٢٧ ـ استحباب جعل الإصبع على الأنف عند العطاس وقول: «رغم اللّه أنفي رغماً داخراً»[٩].

(١) الجواهر ١٠ : ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٢) الجواهر ١٠ : ١٨٩.

(٣) الجواهر ١١ : ٨٥.

(٤) الجواهر ١٠ : ٣٦٨.

(٥) الجواهر ١٠ : ٣٧٠.

(٦) الجواهر ١٠ : ٤٠٥ ـ ٤٠٨.

(٧) الجواهر ١١ : ٥٧ و ٦٣.

(٨) الجواهر ١١ : ٩٢.

(٩) الجواهر ١١ : ٩٥.

٢٨ ـ الإشارة بالإصبع عند ردّ السلام في الصلاة[١].

٢٩ ـ الاستخارة بالقرعة بالأصابع[٢].

٣٠ ـ تقدير التقدّم والتأخّر بين الإمام والمأموم بالأصابع[٣].

٣١ ـ تفسير الحذف والخذف في رمي الحصى، وأنّه بالأصابع[٤].

٣٢ ـ تقدير الميل بأنّه: ستّة وتسعون ألف إصبع[٥].

٣٣ ـ تقدير الإصبع بأنّه: ستّ شعيرات[٦].

٣٤ ـ المراد بالإصبع في التقديرات عرضه لا طوله وقُدّر بسبع شعيرات... وقيل بستّ[٧].

٣٥ ـ عدم بطلان الصوم بإدخال الإصبع ونحوه في الفرج[٨].

٣٦ ـ إلصاق عقب الرجل بالصفا والأصابع بالمروة في السعي[٩].

٣٧ ـ حرمة قلْم الأصابع حال الإحرام[١٠].

(١) الجواهر ١١ : ١٠٣.

(٢) الجواهر ١٢ : ١٦٥.

(٣) الجواهر ١٣ : ٢٢٧.

(٤) الجواهر ١٤ : ١٣١، و ١٩ : ١٠٩.

(٥) الجواهر ١٤ : ١٩٩.

(٦) الجواهر ١٤ : ١٩٩.

(٧) الجواهر ١٤ : ٢٠١.

(٨) الجواهر ١٦ : ٢٢٣.

(٩) الجواهر ١٩ : ٤١٩.

(١٠) الجواهر ٢٠ : ٣٩٩.

٣٨ ـ الإصبع الزائدة في الأمة عيب[١].

٣٩ ـ تفسير «ما ظهر» في آية الحجاب بالكفّين والأصابع[٢].

٤٠ ـ استحباب لعق الأصابع بعد الفراغ من الطعام[٣].

٤١ ـ استحباب الأكل بثلاث أصابع[٤].

٤٢ ـ اختصاص القطع بالأصابع الأربع دون الإبهام في حدّ السرقة[٥].

٤٣ ـ لو قطعت إصبع شخص فسرت الجناية[٦].

٤٤ ـ فروعات قطع الأصابع[٧].

٤٥ ـ دية الأصابع[٨].

٤٦ ـ دية الإصبع الزائدة[٩].

٤٧ ـ دية شلل الأصابع[١٠].

٤٨ ـ دية إصبع المرأة[١١].

---

(١) الجواهر ٢٣ : ٢٥٨.

(٢) الجواهر ٢٩ : ٧٦.

(٣) الجواهر ٣٦ : ٤٤٩.

(٤) الجواهر ٣٦ : ٤٥٧.

(٥) الجواهر ٤١ : ٥٢٨.

(٦) الجواهر ٤٢ : ٢٩.

(٧) الجواهر ٤٢ : ٤٢٣ ـ ٤٢٧.

(٨) الجواهر ٤٣ : ٢٥٢ و ٢٧٨.

(٩) الجواهر ٤٣ : ٢٥٦.

(١٠) الجواهر ٤٣ : ٢٥٧.

(١١) الجواهر ٤٣ : ٣٥٢.

إصحار

لغة :

مصدر أصحر، يقال : أصحر الرجل، إذا خرج إلى الصحراء[١].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

ذكر الفقهاء استحباب الإصحار في الموارد التالية:

١ ـ صلاة العيدين :

أجمع الفقهاء على استحباب الإصحار في صلاة العيدين ـ الفطر والأضحى ـ حتّى ينظر المصلّون إلى آفاق السماء[٢]، وتدلّ عليه نصوص مستفيضة، منها ما رواه الشيخ بإسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه‌السلام، عن أبيه عليه‌السلام «أنّه كان إذا خرج يوم الفطر والأضحى أبى أن يؤتى بطُنْفُسَة

---

(١) الصحاح : «صحر».

(٢) دعوى الإجماع على ذلك مستفيضة، أُنظر : التذكرة ٤ : ١٤١، وجامع المقاصد ٢ : ٤٤٣، والمدارك ٤ : ١١١، والذخيرة: ٣٢٢، والحدائق ١٠: ٢٦٤، والرياض ٤: ١٠١ ـ ١٠٢، ومستند الشيعة ٦ : ٢٠١، والجواهر ١١ : ٣٧٣.

يصلّي عليها، ويقول: هذا يومٌ كان رسول الله ﷺ يخرج فيه حتّى يبرز لآفاق السماء، ثمّ يضع جبهته على الأرض»[1]. ومنها ما رواه ليث المرادي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قيل لرسول الله ﷺ يوم فطر أو يوم أضحى: لو صلّيت في مسجدك! فقال: إنّي لأُحبّ أن أبرز إلى آفاق السماء»[2]. وغيرها.

نعم يستثنى من ذلك مكّة، حيث يستحبّ الصلاة فيها بالمسجد الحرام[3]؛ لما رواه الشيخ بإسناده عن حفص بن غياث، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام، قال: «السنّة على أهل الأمصار أن يبرزوا من أمصارهم في العيدين، إلّا أهل مكّة، فإنّهم يصلّون في المسجد الحرام»[4].

٢ ـ صلاة الاستسقاء:

من سنن صلاة الاستسقاء الإصحار بها، إلّا في مكّة، حيث تكون الصلاة في المسجد الحرام. وادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[5]. ويدلّ عليه ما روي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «مضت السنّة أنّه لا يستسق إلّا بالبراري حيث ينظر الناس إلى السماء، ولا يستسق في المساجد إلّا بمكّة»[1].

وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «استسقاء».

٣ ـ صلاة الحاجة:

ورد الأمر بالإصحار عند قراءة بعض الأدعية والأذكار والزيارات والصلوات المندوبة التي ذكرتها كتب الأدعية، ومن تلك الصلوات ما ذكره الحلبي في إشارة السبق، قال: «وصلاة الحاجة ركعتان، يصام لها ثلاثة أيام، أفضلها الأربعاء والخميس والجمعة، يصحر بها، أو يرتفع إلى أعلى داره، وخير أوقاتها قبل زوال الشمس من يوم الجمعة، والقراءة فيها بما ذكرناه، والدعاء فيها بالمأثور عن الصادقين عليهم السلام»[2].

مظانّ البحث:

١ ـ صلاة العيدين.

٢ ـ صلاة الاستسقاء.

---

(١) الوسائل ٧: ٤٤٩، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٧: ٤٥١، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٧.

(٣) أنظر المصادر المتقدّمة في الهامش رقم ٢ من العمود الثاني من الصفحة السابقة.

(٤) الوسائل ٧: ٤٤٩، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣.

(٥) أنظر: التذكرة ٤: ٢٠٧، والذكرى ٤: ٢٥٢، والحدائق ١٠: ٤٨٦، والرياض ٤: ١٩٠، والجواهر ١٢: ١٤٠ـ١٤١.

---

(١) الوسائل ٨: ١٠، الباب ٤ من أبواب صلاة الاستسقاء، وفيه حديث واحد.

(٢) إشارة السبق: ١٠٨، وانظر الوسائل ٨: ١٢٧ و ١٣٥، الباب ٢٦ و ٢٩ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة. وانظر أيضاً الأبواب المناسبة، فإنّ في بعضها الأمر بالصعود إلى السطح.

إصرار

لغة :

لزوم الشيء والدوام والثبات عليه، والعزيمة على المضيّ فيه بدون رجعة. وغالباً ما يستعمل في الشرّ والذنوب[1]، وأصله من الصَرّ، أي الشدّ، والصُرَّةُ ما تُعقد فيه الدراهم[2].

اصطلاحاً :

استعمله الفقهاء في معناه اللغوي إجمالاً، إلّا أنّ لهم فيه بحثاً في موضوع «الإصرار على الصغائر» عند الكلام عن العدالة، فاختلفوا في ما يتحقّق معه الإصرار، ولذلك اختلفت تعاريفهم له: وفيما يلي نذكر مجمل آرائهم في ذلك، فنقول:

١ ـ عرّف السيّد المرتضى الإصرار على الصغائر بأنّه: «أن لا يندم من المعصية مع العلم بها، أو التمكّن من العلم بها، والاستمرار على ذلك، والعزيمة على مثله في القبح، في المستقبل»[3].

٢ ـ وذكر له الشيخ الطوسي تعريفين:

أ ـ المقام على الذنب من غير إقلاعٍ عنه بالتوبة. نقله عن قتادة وقوّاه.

ب ـ فعل الذنب من غير توبة. نقله عن الحسن، وقال: إنّه بحكم الإصرار[1].

٣ ـ وقال الشهيد الأوّل: «والإصرار إمّا فعلي، وهو المداومة على نوعٍ واحدٍ من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من جنس الصغائر بلا توبة، وإمّا حكمي، وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها. أمّا مَن فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها توبة، ولا عزم على فعلها، فالظاهر أنّه غير مصرٍّ، ولعلّه ممّا تكفّره الأعمال الصالحة: من الوضوء والصلاة والصيام، كما جاء في الأخبار»[2].

٤ ـ وقال الشهيد الثاني: «والمراد بالإصرار على الصغيرة العزم على فعلها بعد الفراغ منها، أو على معاودتها قبله ولو من نوعٍ آخر. ومنه المداومة على نوعٍ واحدٍ من الصغائر بلا توبة، والإكثار من جنس الصغائر بلا توبة. وأمّا مَن فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها توبةٌ ولا عزمٌ على فعلها ولا أكثر منها ثمّ عاد إليها، فليس بمصرٍّ، ولعلّه ممّا يكفّره الأعمال الصالحة من الصلاة والصيام، كما جاء في الأخبار، ويظهر من الآية»[3].

٥ ـ وقال في الروضة ـ مازجاً كلامه بكلام

---

(١) أنظر: النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «صرر».

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «صرر».

(٣) رسالة الحدود (رسائل السيّد المرتضى) ٢ : ٢٦٣.

(١) التبيان ٢ : ٥٩٦.

(٢) القواعد والفوائد ١ : ٢٢٧، ذيل القاعدة ٦٨.

(٣) رسالة العدالة (المطبوعة مع حقائق الإيمان) : ٢١٤.

الشهيد الأوّل ـ: «والإصرار إمّا فعليّ، كالمواظبة على نوعٍ أو أنواعٍ من الصغائر، أو حكمي، وهو العزم على فعلها ثانياً بعد وقوعه، وإن لم يفعل»[١].

٦ ـ وقال المحقّق الأردبيلي: «... يحصل بتكرّر فعل الصغيرة مرّةً بعد أُخرى في الغالب، بل يحصل بالمرّة الواحدة مع العزم على العود؛ لأنّه المتبادر من الإصرار، كما هو الظاهر والمشهور»[٢].

٧ ـ وقال صاحب المدارك: «والمراد بالإصرار على الصغيرة: العزم على فعلها بعد الفراغ منها، وفي معناه المداومة على نوعٍ واحدٍ منها بلا توبة»[٣].

٨ ـ وقال السبزواري: «المرادُ بالإصرار على الصغيرة الإكثارُ منها، سواء كان من نوع واحد أو من أنواع مختلفة، وقيل: المراد به: على نوع واحد منها، وقيل: يحصل بكلٍّ منها، ونقل بعضهم قولاً بأنّ المراد عدم التوبة، وهو ضعيف. وقسّم بعض علمائنا الأعلام الإصرار إلى فعلي وحكمي، فالفعلي هو الدوام على نوعٍ واحدٍ من الصغائر بلا توبة أو الإكثار من جنس الصغائر بلا توبة، والحكمي هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها. وهذا ممّا ارتضاه جماعة من المتأخّرين والنصّ خالٍ عن بيان ذلك»[٤].

(١) الروضة البهيّة ٣: ١٣٠.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٣) المدارك ٤: ٦٧.

(٤) ذخيرة المعاد: ٣٠٥.

وبهذا المضمون قال في الكفاية[١]، ولعلّ مقصوده من بعض العلماء الشهيد الأوّل.

٩ ـ وقال صاحب الحدائق: «الإصرار عبارة عن العزم على المعاودة والمداومة على ذلك الذنب». ثمّ نقل كلام الشهيد الأوّل وقال: «وهو ظاهر في ما قلناه»[٢].

١٠ ـ وأرجع صاحب الجواهر ما استفاده من بعض الأخبار وكلام أهل اللغة إلى كلام الشهيد الأوّل[٣].

١١ ـ وأمّا الشيخ الأنصاري، فإنّه قال ـ بعد بيان كون الإصرار على الصغائر مخلاً بالعدالة ـ: «... إنّما الإشكال في معنى الإصرار، والظاهر بقاؤه على معناه اللغوي العرفي، أعني: الإقامة والمداومة عليه وملازمته، ولا إشكال في أنّ العاصي إذا تاب عن معصيته السابقة ثمّ أوقع معصيةً أُخرى لم يصدق عليه "الإصرار" ولو فعل ذلك مراراً، وإليه ينظر قوله عليه السلام: "ما أصرّ من استغفر وإن عاد باليوم سبعين مرّة"[٤]، وكذا فحوى "لا كبيرة مع الاستغفار"[٥]، فيشترط في "صدق الإصرار" عدم

(١) أُنظر كفاية الأحكام: ٢٧٩.

(٢) الحدائق ١٠: ٥٣.

(٣) الجواهر ٤١: ٢٨.

(٤) البحار ٩٠: ٢٨٢، كتاب الذكر والدعاء، باب الاستغفار، الحديث ٢٣.

(٥) الكافي ٢: ٢٨٨، الحديث الأوّل.

التوبة عن المعصية السابقة...». إلى أن قال بعد البحث عن ذلك: «فالحاصل: أنّ الإصرار يصدق بالعزم على العود إلى مطلق المعصية إذا كان العزم مستمرّاً من زمان الفعل السابق. وإذا حدث بعد الفعل اعتبر اتّحاد المعصية.

وقد لا يصدق إلّا بالفعل، وهو ما إذا تحقّق الإكثار على وجهٍ يوجب الصدق عرفاً...

وأمّا العزم المجرّد، فالظاهر عدم تحقّق الإصرار بمجرّده وإن أصرّ عليه؛ لأنّ هذا إصرار على العزم، لا على المعصية، إلّا إذا قلنا: إنّ العزم على المعصية معصية، وللكلام فيه محلّ آخر»[١].

١٢ ـ وقال السيّد الحكيم: «والظاهر من الإصرار ـ لغةً وعرفاً ـ: المداومة والإقامة، فلا يكفي في تحقّقه العزم على الفعل ثانياً، فضلاً عن مجرّد ترك الاستغفار. وما في القاموس: من أنّه العزم، مبنيٌّ على المسامحة، وإلّا فلا يظنّ من أحد الالتزام بتحقّقه بمجرّد العزم من دون فعل معصية أصلاً، لا أوّلاً ولا آخراً. وقولهم ـ في بعض الاستعمالات ـ: "أصرّ فلان على كذا" إذا عزم، يراد منه: إمّا الإصرار على العزم عليه، لا عليه نفسه، أو أنّه مجاز...»[٢].

وعلى جميع التفاسير لا يتحقّق الإصرار مع الاستغفار والتوبة، وإليه يشير قوله عليه السلام: «ما أصرّ من استغفر»[١]، وقوله عليه السلام: «الإصرار أن يُذنب الذنب فلا يستغفر اللّه»[٢]، بل التوبة تمحو الكبائر فضلاً عن الصغائر، وإليه يشير الحديث المعروف: «لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار»[٣]، ولذلك جعلت التوبة من جنود العقل، والإصرار من جنود الجهل، عند بيان جنودهما[٤].

الأحكام:

تترتّب على الإصرار على المعصية ـ صغيرة كانت أو كبيرة ـ أحكام نشير إليها فيما يلي إجمالاً:

الإصرار على الصغائر مخلٌّ بالعدالة:

لا إشكال في أنّ الإصرار على الصغائر كبيرة، وقد ادّعي عليه الإجماع[٥]. واستدلّوا عليه

---

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٤٩ ـ ٥٢، رسالة العدالة.

(٢) المستمسك ٧: ٣٣٥.

(١) البحار ٩٠: ٢٨٢، كتاب الذكر، باب الاستغفار، الحديث ٢٣.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٨٨، الحديث ٢.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٨٨، الحديث الأوّل.

(٤) أُصول الكافي ١: ٢٠، الحديث ١٤، ومحلّ الشاهد في الصفحة ٢٢.

(٥) أنظر: مفتاح الكرامة ٣: ٩٤، والجواهر ١٣: ٣٢٢، ورسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٤٨، رسالة العدالة، ونقله الأخيران عن التحرير وغيره، أنظر: التحرير ٢: ٢٠٨، وذخيرة المعاد: ٣٠٥، وكفاية الأحكام: ٢٧٩.

بنصوص، منها :

١ ـ الحديث المتقدّم : « لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار »[١]، فإنّ نفي الصغيرة بمعنى نفي كونها صغيرةً ونفي الكبيرة بمعنى نفي ذاتها، فمعنى الحديث : الصغيرة لا تبقى صغيرة مع الإصرار عليها، بل تصير كبيرة، والكبيرة تنمحي بالتوبة والاستغفار.

ولمّا كانت الكبيرة مخلّة بالعدالة، فالإصرار على الصغيرة يكون مخلاً بها أيضاً، وقد تكرّر التصريح بذلك في كلمات الفقهاء كثيراً، عند الكلام عن العدالة[٢].

٢ ـ الروايات التي عدّت الكبائر ومن جملتها : الإصرار على الصغائر[٣].

٣ ـ روايات أُخرى ربما تكون شاهداً أو مؤيّداً لذلك[٤].

الإصرار على الذنب شرط لوجوب الأمر والنهي :

من شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إصرار العاصي على فعل المحرّم أو ترك الواجب. ذكره الفقهاء بعبارات مختلفة[١]، وصرّح جملةٌ منهم بسقوط الوجوب مع قيام أمارة على

---

(١) روي الحديث عن الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام بعدّة طرق وقد أسنداه في بعضها إلى النبيّ صلى الله عليه وآله. أُنظر الوسائل ١٥ : ٣١٢ و ٣٣٨، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٨، والباب ٤٧، الحديث ١١، والباب ٤٨، الحديث ٣.

(٢) أُنظر : القواعد ٢ : ٢٣٦، وإرشاد الأذهان ٢ : ١٥٦، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١ : ٧٩٢، وجامع المقاصد ٢ : ٣٧٢، وروض الجنان : ٢٨٩، والجواهر ١٣ : ٣٠٥ وغيرها.

(٣) الوسائل ١٥ : ٣٢٩ و ٣٣١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣ و ٣٦.

(٤) ما يمكن أن يقع شاهداً أو مؤيّداً لكون الإصرار على = الصغائر من الكبائر نصوص عديدة، نذكر بعضها وإن لم يذكره الفقهاء :

١ ـ منه ما ورد في الصحيفة السجّادية : « ...اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد وصيّرنا إلى محبوبك من التوبة، وأزلنا عن مكروهك من الإصرار ». دعاؤه عليه السلام في الاشتياق إلى طلب المغفرة، الدعاء ٩.

٢ ـ وما ورد فيها أيضاً : « ... وأنّ أحبّ عبادك إليك من ترك الاستكبار عليك، وجانَبَ الإصرار، ولزم الاستغفار ». دعاؤه عليه السلام في الاعتراف وطلب التوبة، الدعاء ١٢.

٣ ـ وما ورد فيها أيضاً : « اللهمّ إنّ استغفاري إيّاك مع الإصرار على الذنب لؤمٌ، وتركي للاستغفار مع سعة رحمتك عجزٌ ». دعاؤه عليه السلام في الاستغفار، الدعاء ٤٨، وانظر التهذيب ٣ : ٩٠.

٤ ـ وما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من علامات الشقاء جمود العين، وقسوة القلب، وشدّة الحرص في طلب الدنيا، والإصرار على الذنب ». الوسائل ١٥ : ٣٣٧، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

(١) أُنظر : الاقتصاد (للشيخ الطوسي) : ٢٣٨، والكافي في الفقه : ٢٤٤، والقواعد ١ : ١١٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٢ : ٤١٥.

عدم الإصرار[1].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «أمر» إن شاء الله تعالى.

هل تحرم الزوجة بالإصرار على الزنا ؟

قال الشيخ المفيد : «وإذا كان للرجل امرأة ففجرت وهي في بيته، وعلم ذلك من حالها، كان بالخيار : إن شاء أمسكها، وإن شاء طلّقها، ولم يجب عليه لذلك فراقها. ولا يجوز له إمساكها وهي مصرّة على الفجور، فإن أظهرت التوبة جاز له المقام عليها، وينبغي أن يعتزلها بعد ما وقع من فجورها حتّى يستبرئها»[2].

وقال سلّار : «وإن زنت امرأته لم تحرم عليه إلّا أن تصرّ»[3].

وتوقّف صاحب الحدائق في المسألة، فإنّه قال في نهاية بحثه : «وبالجملة فالمسألة لا تخلو من شوب التوقّف والإشكال»[4].

وعُلّل لهم في كلام بعضهم : «بأن أعظم فوائد النكاح التناسل، والغرض من شرعيّة الحدّ والرجم للزاني حفظ الأنساب عن الاختلاط، وهذا المحذور قائم مع إصرار الزوجة على الزنا»[1].

لكن أُجيب : بأنّ الزاني لا نسب له ولا حرمة لمائه[2].

ولذلك ذهب المشهور إلى عدم تحريمها، وإن كان الأولى رفع اليد عنها تخلّصاً من العار، ومن اختلاط المياه وغير ذلك ممّا يدنّس العِرض، خصوصاً إذا كان ذلك منها قبل الدخول[3].

وتدلّ على عدم التحريم رواية عبّاد بن صهيب عن الصادق عليه السلام قال : «لا بأس بأن يمسك الرجل زوجته إذا رآها تزني إذا كانت تزني وإن لم يقم عليها الحدّ، فليس عليه من إثمها شيء»[4].

تغليظ العقوبة مع الإصرار :

العقوبة تتغلّظ مع تكرارها والإصرار عليها، فلو ارتكب شخص ما يوجب الحدّ ولم يكن ـ الحدّ ـ قتلاً، وأُجري في حقّه، ثمّ ارتكبه ثانية وأُجري عليه الحدّ، وهكذا... فيقتل في الثالثة أو الرابعة، على اختلاف الآراء واختلاف الحدود، وكذا بعض

---

(١) أنظر : شرائع الإسلام ١ : ٣٤٢، وتحرير الأحكام ١ : ١٥٧، والمنتهى (الحجريّة) ٢ : ٩٩٣، والدروس ٢ : ٤٧، ومجمع الفائدة ٧ : ٥٣٧، وكفاية الأحكام : ٨٢.

(٢) المقنعة : ٥٠٤.

(٣) المراسم : ١٤٩.

(٤) الحدائق ٢٣ : ٥٠٣.

---

(١) جامع المقاصد ١٢ : ٣١٦، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥ : ٢٠٢.

(٢) المصدران المتقدّمان.

(٣) الجواهر ٢٩ : ٤٤٤.

(٤) الوسائل ٢٠ : ٤٣٦، الباب ١٢ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث الأوّل.

التعزيرات إجمالاً[1].

وإن كانت الجريمة سرقة، فتقطع في المرّة الأُولى يمينه، وفي الثانية رجله اليسرى، وفي الثالثة يحبس حتّى يموت، ولو سرق أيضاً في السجن أو غيره قتل[2].

يراجع تفصيل ذلك في العناوين الموجبة للحدّ، مثل: «زنا»، «قذف»، «سرقة»، «خمر»، ونحوها.

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن الإصرار في الصغائر عند البحث عن العدالة، ويبحث عن العدالة في موضوع إمامة الجماعة والجمعة والشهادة، حيث يشترط فيها العدالة.

وأمّا الأبحاث المتفرّقة للإصرار فتعرف من العناوين المتقدّمة كالأمر بالمعروف، وأسباب التحريم في النكاح، والحدود.

اصطياد

راجع: آلة الصيد، صيد.

---

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٣١، و ٤٢٧، و ٥٢٠، و ٦٢٢، و ٦٤٤.

(٢) الجواهر ٤١: ٥٣٠ ـ ٥٣٤.

إصغاء

لغة:

مصدر أصغى، أي أمال. يقال: صغيت إلى كذا بمعنى مِلتُ، وصغت النجوم: مالت للغروب، وأصغيتُ الإناء: أملته، وأصغيتُ سمعي ورأسي: أملته، وأصغيتُ إلى فلان: ملتُ إليه بسمعي[1].

والإمالة هنا للاستماع، ولذلك قال صاحب القاموس: «أصغى: استمع، و [أصغى] إليه: مال بسمعه... و [أصغت] الناقة: أمالت رأسها إلى الرجل كالمستمع شيئاً»[2]، وقال الخليل: «أصغيت إليه: استمعت»[3].

اصطلاحاً:

أراد الفقهاء منه الاستماع غالباً، سواء كان مع إمالة السمع أو الرأس أو لا؛ ولذلك استعملوا أحدهما مكان الآخر، بل وكذا كلمة «الإنصات» مع تفاوتٍ في المعنى، فإنّه السكوت للاستماع، كما سوف يأتي في محلّه.

---

(١) أُنظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «صفا».

(٢) القاموس المحيط: «صغا».

(٣) ترتيب كتاب العين: «صغو».

الأحكام :

الأحكام المترتّبة على الإصغاء مترتّبة على الاستماع أيضاً، وقد تقدّم الكلام عنها في عنوان «استماع».

أصل

راجع الملحق الأُصولي : أصل.

أصل المال

وقد يكتفى فيه بكلمة «الأصل»، ويراد به أحد معنيين :

الأوّل ـ ما يتركه الميّت من المال قبل إخراج الديون والحقوق والوصيّة، ويطلق عليه «التركة» أيضاً[1].

راجع : إرث، تركة.

الثاني ـ ما يقابل المنفعة، ومنه قولهم : «الوقف عقد ثمرته تحبيس الأصل وإطلاق المنفعة»[2].

راجع : وقف.

(١) الجواهر ٢٨ : ٢٨٢ و ٢٨٣.

(٢) الجواهر ٢٨ : ٢.

إصلاح

لغة :

نقيض الإفساد، وهو الإتيان بالخير والصواب، يقال : أصلح بين القوم : وفّق وألّف بينهم بالمودّة، وأصلح الشيءَ بعد فساده : أقامه وأزال ما فيه من الفساد، وأصلح إليه : أحسن[1].

اصطلاحاً :

يأتي غالباً بالمعنيين التاليين :

١ ـ التوفيق بين المتخالفين والمتنازعين، وهو أكثر تداولاً.

٢ ـ إزالة الفساد وإقامة الشيء، ومنه إصلاح العمل، وإصلاح المال، وإصلاح المعيشة، وإصلاح الظاهر، وإصلاح الباطن، ونحو ذلك.

لكن المستفاد من الموارد السابقة : أنّ الإصلاح ربما يكون دفعاً للفساد ولا يلزم أن يكون إزالة له بعد وجوده دائماً.

الأحكام :

تترتّب على الإصلاح بمعانيه المختلفة آثار

(١) أُنظر : الصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط : «صلح».

كثيرة إلّا أنّا نشير إلى أهمّها، ونترك الباقي إلى المواضع المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

إصلاح ذات البين :

أكّد الكتاب والسنّة أمر إصلاح ذات البين، ورفع الاختلاف والتنازع بين المسلمين والمؤمنين.

أمّا الكتاب :

١ ـ فقوله تعالى : ﴿ إنْ يُريدا إصْلاحاً يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُما ﴾[١].

٢ ـ وقوله تعالى : ﴿ لا خَيْرَ في كَثيرٍ مِنْ نَجْواهُمْ إلّا مَنْ أمَرَ بِصَدَقَةٍ أوْ مَعْرُوفٍ أوْ إصلاحٍ بَيْنَ النّاسِ ﴾[٢].

٣ ـ وقوله تعالى : ﴿ وَإنِ امْرأةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشوزاً أوْ إعْراضاً فَلا جناحَ عَلَيهِما أنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَالصُّلحُ خَيْرٌ ﴾[٣].

٤ ـ وقوله تعالى : ﴿ فاتَّقُوا اللهَ وَأصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ ﴾[٤].

٥ ـ وقوله تعالى : ﴿ وَإنْ طائِفَتانِ مِنَ المُؤْمِنينَ اقْتَتَلوا فَأصْلِحُوا بَيْنَهُما ﴾[٥].

٦ ـ وقوله تعالى : ﴿ إنَّما المُؤْمِنُونَ إخْوَةٌ فَأصْلِحُوا بَيْنَ أخَوَيْكُم ﴾[٦].

(١) النساء : ٣٥.
(٢) النساء : ١١٤.
(٣) النساء : ١٢٨.
(٤) الأنفال : ١.
(٥) الحجرات : ٩.
(٦) الحجرات : ١٠.

وأمّا السنّة :

١ ـ فعن الصادق، عن آبائه عليهم السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، قال : «ما عمل امرؤ عملاً بعد إقامة الفرائض خيراً من إصلاحٍ بين الناس، يقول خيراً، وينمي خيراً»[١].

٢ ـ وفي وصيّة الإمام عليّ عليه السلام حينما ضربه ابن ملجم المرادي (لعنة اللّه عليه) مخاطباً ولديه الحسن والحسين عليهما السلام : «أُوصيكما وجميع وُلدي وأهلي ومن بلغه كتابي بتقوى اللّه، ونظم أمركم، وصلاح ذات بينكم، فإنّي سمعت جدّكما صلى الله عليه وآله يقول : صلاح ذات البين أفضل من عامّة الصلاة والصيام»[٢].

وعن الشيخ الطوسي : أنّ المراد صلاة التطوّع والصوم[٣].

٣ ـ وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً : «أفضل الصدقة صدقة اللسان، قيل : يا رسول اللّه وما صدقة اللسان ؟ قال : الشفاعة تفكّ بها الأسير، وتحقن بها الدم، وتجرّ بها المعروف إلى أخيك، وتدفع بها الكريهة»[٤].

٤ ـ وعن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال : «كان

(١) البحار ٧٣ : ٤٣، كتاب العشرة، باب الإصلاح بين الناس، الحديث الأوّل.
(٢) نهج البلاغة : ٤٢١، قسم الرسائل، الرقم ٤٧.
(٣) البحار ٧٣ : ٤٤، كتاب العشرة، باب الإصلاح بين الناس، ذيل الحديث ٢.
(٤) المصدر المتقدّم : ٤٤، الحديث ٥.

أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لئن أُصلح بين اثنين أحبّ إليّ من أن أتصدّق بدينارين»[١].

٥ ـ وعنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «صدقة يحبّها الله: إصلاح بين الناس إذا تفاسدوا، وتقارب بينهم إذا تباعدوا»[٢].

٦ ـ وقال عليه السلام للمفضّل: «إذا رأيت بين اثنين من شيعتنا منازعة فافتدها من مالي»[٣].

٧ ـ وعن أبي حنيفة سايق ـ أو سابق ـ الحاجّ، قال: «مرّ بنا المفضّل وأنا وختني نتشاجر في ميراث، فوقف علينا ساعة، ثمّ قال لنا: تعالوا إلى المنزل، فأتيناه فأصلح بيننا بأربعمئة درهم، فدفعها إلينا من عنده، حتّى إذا استوثق كلٌّ واحدٍ منّا من صاحبه، قال: أما إنّها ليست من مالي، ولكن أبو عبد الله عليه السلام أمرني إذا تنازع رجلان من أصحابنا في شيءٍ أن أُصلح بينهما وأفتديها من ماله، فهذا من مال أبي عبد الله عليه السلام»[٤].

٨ ـ وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «إنّ الشيطان يغري بين المؤمنين ما لم يرجع أحدهم عن دينه [عن ذنبه]، فإذا فعلوا ذلك استلق على قفاه وتمدّد، ثمّ قال: فزت. فرحم الله امرأً ألّف بين وليّين لنا، يا معشر المؤمنين تآلفوا وتعاطفوا»[١].

٩ ـ وعن الصادق عليه السلام، قال: «المصلح ليس بكاذب»[٢].

١٠ ـ وعنه عليه السلام أيضاً، أنّه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لأَيْمانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ ﴾[٣]: «إذا دعيت لصلحٍ بين اثنين، فلا تقل: عليَّ يمينٌ ألّا أفعل»[٤].

الحكم التكليفي للإصلاح:

الأصل في حكم إصلاح ذات البين هو الاستحباب، كما هو الظاهر من النصوص المتقدّمة، لكن قد يجب إذا توقّف عليه حفظ الدماء والأموال والأعراض وصونها، ونحو ذلك.

بل يستحبّ بذل المال فيما يستحبّ فيه الإصلاح، إذا توقّف عليه، كما دلّت عليه روايتا أبي حنيفة سايق الحاجّ والمفضّل المتقدّمتان.

وهل يجب البذل لو توقّف عليه الإصلاح الواجب؟

---

(١) البحار ٧٣: ٤٤، كتاب العشرة، باب الإصلاح بين الناس، الحديث ٣.
(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٠٩، باب الإصلاح بين الناس، الحديث الأوّل.
(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٠٩، باب الإصلاح بين الناس، الحديث ٣.
(٤) أُصول الكافي ٢: ٢٠٩، باب الإصلاح بين الناس، الحديث ٤.

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٤٥، باب الهجرة، الحديث ٦.
(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٠٩، باب الإصلاح بين الناس، الحديث ٥.
(٣) البقرة: ٢٢٤.
(٤) أُصول الكافي ٢: ٢١٠، باب الإصلاح بين الناس، الحديث ٦.

لم أعثر على تصريحٍ بذلك، نعم ربما يدخل في بحث دفع الضرر عن الغير: هل هو واجب مطلقاً حتّى مع الإضرار بالنفس أو لا؟

الظاهر من كلام الشيخ الأنصاري في باب الإكراه على الإضرار بالغير، عدم الوجوب، فإنّه قال عند الكلام عن تحمّل الضرر ودفعه عن الغير:

«نعم، لو تحمّل الضرر ولم يضرّ بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفاً، لكن الشارع لم يوجب هذا، والامتنان بهذا على بعض الأُمّة لا قبح فيه، كما أنّه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمّل الضرر وصرفه عنه إلى نفسه».

ثمّ قام ببيان الفرق بين هذه الصورة وبين صورة الإضرار بالغير لدفع الضرر عن شخص آخر، فقال: «... فإنّه لا حرج في أن لا يرخّص الشارع دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير، فإنّه حرج قطعاً»[1].

فالمستفاد من كلامه: أنّه لا يجب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير.

الإصلاح بين الزوجين:

لو تحقّق الشقاق بين الزوجين فينبغي بعث

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٨٩.

حكمين للإصلاح ورفع الشقاق بينهما.

والشقاق هو الكراهة بين طرفين ـ لا من طرف واحد ـ المنتهية إلى حدّ الاختلاف وعدم الاجتماع على رأي، فكأنّهما باختلافهما كلّ واحدٍ في شقٍّ، أي في جانب[1].

قال تعالى: ﴿ وإنْ خِفْتُمْ شِقاقَ بَيْنِهِما فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أهْلِها إنْ يُريدا إصْلاحاً يوفِّقِ اللهُ بَيْنَهُما إنَّ اللهَ كانَ عليماً خَبيراً ﴾[2].

وقد تكلّم الفقهاء في عدّة أُمورٍ ترتبط بكيفيّة بعث الحكمين نشير إليها إجمالاً ونحيل التفصيل على عنوان «شقاق» إن شاء اللّه تعالى، فنقول:

أوّلاً ـ تكلّم الفقهاء في الحكم التكليفي لبعث الحكَمين، هل هو واجب أو ندب؟ ولهم فيه قولان: الوجوب؛ لظاهر الأمر في الآية الكريمة، والندب؛ لإمكان الإصلاح بدون بعث الحكمين[3].

ثانياً ـ هل المخاطب بالبعث الزوجان، أو أهلهما، أو الحاكم؟ فيه أقوال، والمنسوب إلى الأكثر هو الأخير[4]، ويوافقه سياق الآية.

ثالثاً ـ هل يشترط في الحكَمين أن يكونا من أهل الزوجين أو لا؟

(١) لسان العرب: «شقق».

(٢) النساء: ٣٥.

(٣) أُنظر: المسالك ٨: ٣٦٦، ونهاية المرام ١: ٤٣٠، والجواهر ٣١: ٢١٣.

(٤) أُنظر: المسالك ٨: ٣٦٥، والجواهر ٣١: ٢١١.

فيه قولان، والذي عليه الأكثر والأشهر هو الثاني ـ كما قيل ـ لأنّ ذكر الأهل في الآية إرشادي لا تعبّدي[١].

رابعاً ـ هل المبعوثان وكيلان من جهة الزوجين، أم حاكمان مولّيان من جهة الحاكم؟

فيه قولان مبنيّان على أنّ الباعث هو الحاكم أو الزوجان، فعلى الثاني لا يكونان إلّا وكيلين، وعلى الأوّل يُحتمل الأمران، لكن الأكثر على أنّهما حاكمان؛ لظاهر الآية[٢].

وتترتّب على كلٍّ منهما آثارٌ تخصّه.

خامساً ـ يجب على الحكَمين الاجتهاد في النظر والبحث عن حالهما والسبب الباعث على الشقاق، والتأليف بينهما ما أمكن.

ثمّ إن رأيا أنّ الإصلاح هو الأصلح فعلاه، وإن رأيا أنّ الأصلح هو الفراق ـ على نحو الطلاق من قبل حَكم الزوج أو بذل عوض الخلع من قِبَل حَكم الزوجة ـ فهل يجوز لهما ذلك أو يتوقّف على إذن الزوجين؟

فعلى القول بكونهما وكيلين، فيتبع ذلك نوع الوكالة، فإن كانت مطلقة تشمل مثل الطلاق والخلع فيجوز لهما فعله، وإلّا فيتوقّف على إذنهما.

وعلى القول بكونهما حكَمين ففيه قولان أيضاً مبنيّان على:

أنّ مقتضى إطلاق الحَكَميّة هو تسويغ ما يفعلانه من إصلاحٍ أو طلاق.

وأنّ الطلاق يخصّ الزوج؛ للنبوي: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[١]، فلا بدّ من استئذانه[٢]، وقيل: إنّه المشهور[٣].

سادساً ـ يشترط في الحكَمين: البلوغ والعقل والإسلام، أمّا العدالة والحرّية فاشتراطهما في صورة كونهما حكمين، واضح، وأمّا على فرض كونهما وكيلين، فلا؛ لعدم اشتراطهما في الوكيل، ويحتمل اشتراطهما إذا كانت الوكالة بنظر الحاكم[٤].

سابعاً ـ ينبغي أن يخلو حكم الرجل بالرجل وحكم المرأة بالمرأة، خلوة غير محرّمة، ليتعرّفا ما عندهما وما فيه رغبتهما...[٥].

«وينبغي للحكمين إخلاص النيّة في السعي وقصد الإصلاح، فمن حسنت نيته فيما يتحرّاه أصلح اللّه مسعاه، وكان ذلك سبباً لحصول مبتغاه، كما ينبّه

---

(١) أنظر: المسالك ٨: ٣٦٦، والجواهر ٣١: ٢١٣.

(٢) أنظر: المسالك ٨: ٣٦٦ ـ ٣٦٧، ونهاية المرام ١: ٤٣١، والجواهر ٣١: ٢١٤.

(١) عوالي اللآلي ١: ٢٣٤، الحديث ١٣٧، وسنن ابن ماجه ١: ٦٧٢، الحديث ٢٠٨١.

(٢) أنظر: المسالك ٨: ٣٦٧ ـ ٣٦٨، ونهاية المرام ١: ٤٣١.

(٣) أنظر: المختلف ٧: ٤٠٦، والجواهر ٣١: ٢١٥.

(٤) أنظر المسالك ٨: ٣٦٧، والجواهر ٣١: ٢١٥.

(٥) المسالك ٨: ٣٦٩، والجواهر ٣١: ٢١٧.

عليه قوله تعالى : ﴿ إنْ يُريدا إصلاحاً يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُما ﴾[1]»[2].

موارد أُخرى للإصلاح :

هناك موارد كثيرة أُخرى يأتي البحث فيها عن الإصلاح بالمناسبة، والأفضل إحالة البحث عنها على مواطنها الأصليّة، وإنّما نكتفي هنا بالإشارة إلى عناوينها، وهي :

١ ـ إصلاح المال :

يراجع : إسراف، رشد، سفه، مال.

٢ ـ إصلاح مال اليتيم :

يراجع : يتيم.

٣ ـ إصلاح المعيشة :

يراجع : إسراف، تقدير / تقدير المعيشة، مروءة.

٤ ـ إصلاح الظاهر :

يراجع : عدالة، ظاهر.

٥ ـ إصلاح الباطن :

يراجع : توبة، عدالة.

٦ ـ جرح الوالد الولد للإصلاح :

يراجع : ضمان، دية.

٧ ـ إفساد من استؤجر على إصلاح شيء :

يراجع : إجارة، ضمان، دية.

٨ ـ إصلاح الكافر الذمي بناءه إذا كان أعلى من بناء المسلمين :

يراجع : أهل الذمّة.

٩ ـ إصلاح البِيَع والكنائس :

يراجع : أهل الذمّة.

١٠ ـ المرافعة إلى الحاكم غير المستجمع للشرائط بقصد الإصلاح لا الحكومة :

يراجع : استعانة، قضاء.

١١ ـ إصلاح المساجد بعضها ببعض :

يراجع : مسجد.

١٢ ـ استحقاق الغارم في سبيل إصلاح ذات البين :

يراجع : زكاة، غارمون.

١٣ ـ إصلاح القراءة في الصلاة :

يراجع : قراءة.

١٤ ـ إمامة من لا يقدر على إصلاح لسانه :

يراجع : إمامة، جماعة.

وموارد أُخرى.

مظانّ البحث :

أمّا إصلاح ذات البين، فلم يبحث عنه في الفقه، إلّا أن يأتي ذكره استطراداً.

وأمّا إصلاح الزوجين، فالبحث عنه في بحث القسم والنشوز من توابع النكاح.

وأمّا غيرهما فيعلم من العناوين المذكورة إجمالاً، وسوف يأتي التفصيل في محلّه.

---

(١) النساء : ٣٥.

(٢) أُنظر : المسالك ٨ : ٣٦٩، والجواهر ٣١ : ٢١٧.

أصمّ

لغة :

من به الصمم، وهو انسداد الأُذن، وثِقَل السمع[١]. والأصمّ صفة للذكر، والأُنثى صمّاء، والجمع صُمّ[٢].

وقيل : لُقِّب شهر رجب بـ«الأصمّ»؛ لأنّه كان لا يسمع فيه صوت مستغيث ولا حركة قتال ولا قعقعة سلاح؛ لأنّه من الأشهر الحرم[٣].

والخلخال الأصمّ هو الذي لا صوت له[٤].

والحجر الأصمّ : الصلب المصمت[٥].

اصطلاحاً :

استعمله الفقهاء في المعاني المتقدّمة، إلّا أنّ الأكثر استعمالاً هو الأوّل.

الأحكام :

تترتّب على عنوان «أصمّ» بمعانيه وما يشتقّ منه أحكام نشير إلى أهمّها :

إمامة الأصمّ :

قال العلّامة في المنتهى : «قال الشيخ في التهذيب : ينبغي أن يكون الإمام بريئاً من سائر العاهات[١]. وهذا على الاستحباب إلّا ما استثني، فعلى هذا يكره إمامة الأصمّ؛ لأنّه ذو عاهة، ولو انضمّ إلى الصمم عمى، كان أشدّ كراهةً...»[٢].

لكن صرّح هو في أغلب كتبه بالجواز ولم يُشر إلى الكراهة[٣]، ولذلك لم يتعرّض له أغلب الفقهاء عند ذكر شروط إمام الجماعة وما يستتبعه من أبحاث.

حكم قراءة المأموم الأصمّ :

صرّح الفقهاء بسقوط قراءة الحمد والسورة عن المأموم في صلاة الجماعة، لكن اختلفوا في صورة عدم سماع المأموم قراءة الإمام في الصلاة الجهريّة هل تباح له القراءة، أو تستحبّ أو تجب ؟ على أقوال.

ولم يفرّقوا في صورة عدم السماع بين كون

---

(١) لسان العرب، والقاموس المحيط : «صمم».

(٢) المصباح المنير : «صمم».

(٣) الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمصباح المنير : «صمم».

(٤) مجمع البحرين : «صمم».

(٥) المصدر نفسه.

---

(١) التهذيب ٣ : ٢٦، باب أحكام الجماعة... ذيل الحديث ٣.

(٢) المنتهى (الحجريّة) ١ : ٣٧٤.

(٣) أنظر : التذكرة ٤ : ٢٩٤، والتحرير ١ : ٥٣، ونهاية الإحكام ٢ : ١٤٧.

منشئه هو ابتلاء المأموم بالصمم، وبين أن يكون أمراً آخر كبعده عن الإمام(١).

قال السيّد اليزدي: «لا فرق في عدم السماع بين أن يكون من جهة البعد أو من جهة كون المأموم أصمّ، أو من جهة كثرة الأصوات، أو نحو ذلك».

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «فإنّ الموضوع في النصّ لسقوط القراءة رخصة أو عزيمة ـ على الخلاف المتقدّم ـ إنّما هو عنوان "عدم السماع" الظاهر في السماع الفعلي، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أسبابه ومناشئه، من قصور في المأموم؛ لكونه أصمّ أو... كلّ ذلك لإطلاق النصّ، كما هو ظاهر»(٢).

وعلى كلّ تقدير ففي صورة القراءة يقرأ في نفسه، خاصّة في صورة عدم قراءة الآخرين، لئلّا يشغل غيره عن السماع(٣).

حكم كلام الأصمّ أثناء الخطبة في صلاة الجمعة:

اختلف الفقهاء في حكم الكلام أثناء خطبة الجمعة هل هو حرام أو مكروه؟

واختلفوا أيضاً في وجوب الإصغاء أو استحبابه.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «استماع» و«إصغاء».

ثمّ إنّهم اختلفوا في أنّ حرمة الكلام أو كراهته، ووجوب الإصغاء، أو استحبابه هل يختصّان بالمتمكّن من السماع كالقريب الذي لم يمنعه مانع عن السمع، أو يشملان البعيد والأصمّ أيضاً؟ فيه قولان.

يظهر من جماعة القول الثاني، مثل: العلّامة في المنتهى(١)، والشهيد الأوّل في الذكرى(٢)، والسيّد الطباطبائي(٣)، والفاضل النراقي(٤)، ونسبه الأخير إلى المسالك وروض الجنان وحواشي القواعد، لكن الموجود فيها خلافه كما سيأتي.

وأمّا القول بعدم الشمول، فهو قول جماعة، منهم: العلّامة في بعض كتبه(٥)، والمحقّق الثاني(٦)،

---

(١) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٢٥٤، والمستمسك ٧: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٢٥٤.

(٣) أُنظر: التذكرة ٤: ٣٤٢، ونهاية الإحكام ٢: ١٦٠، والصلاة (للشيخ الأنصاري) الحجريّة: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

---

(١) المنتهى (الحجريّة) ١: ٣٣١، واحتمله في النهاية ٢: ٣٨.

(٢) الذكرى ٤: ١٤٢، فإنّه ذكر القول الأوّل بعنوان «قيل: ...»، ولم يعلّق عليه.

(٣) الرياض ٤: ٦٦، وهو كسابقه.

(٤) مستند الشيعة ٦: ٨٦، لكن خصّه بالكلام، أمّا الإصغاء فلمّا كان غير ممكن في حقّ الأصمّ فلا مورد للنزاع فيه.

(٥) التذكرة ٤: ٧٧.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٤٠٢.

والشهيد الثاني[١]، والفاضل الإصفهاني[٢]، وصاحب الحدائق[٣] ـ إلّا أنّه جعل القول الأوّل أحوط ـ وصاحب الجواهر[٤]، وغيرهم.

هل تسقط الجمعة إذا كان المأمومون صُمّاً ؟

أوجب جملة من الفقهاء رفع الصوت في خطبة الجمعة، بحيث يسمع العدد المعتبر في انعقاد الجمعة فصاعداً، ثمّ تكلّموا في وجوب ذلك إذا كان المأمومون صُمّاً أو كان هناك مانع آخر عن السماع كالريح ونحوها.

بل تكلّم بعضهم في سقوط أصل الجمعة بسبب ذلك، قال العلّامة في التذكرة: «ولو رفع الصوت بقدر ما يبلغ ولكن كانوا أو بعضهم صُمّاً، فالأقرب الإجزاء، ولا يجهد نفسه في رفع الصوت؛ لما فيه من المشقّة، ولا تسقط الجمعة ولا الخطبة وإن كانوا كلّهم صُمّاً»[٥].

قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك: «وتبعه عليه جماعة»[٦].

لكن احتمل صاحب المدارك سقوط الصلاة إذا كان المانع حاصلاً للعدد المعتبر في الوجوب؛ لعدم ثبوت التعبّد بالصلاة على هذا الوجه[١].

ومال إليه صاحب الجواهر، إلّا أنّه قال: «فلا أقلّ حينئذٍ من الاحتياط بالجمع بين الفرضين»[٢] أي الظهر والجمعة.

السلام على الأصمّ، وردّ سلامه:

قال العلّامة في التذكرة: «ولو سلّم على الأصمّ أتى باللفظ لقدرته عليه وأشار باليد ليحصل الإفهام، ولو لم يضمّ الإشارة لم يستحقّ الجواب، وكذا في جواب الأصمّ ينبغي أن يجمع بين اللفظ والإشارة»[٣].

لكن يظهر من السيّد اليزدي الاكتفاء باللفظ في الردّ وعدم لزوم الإشارة؛ لأنّه قال: «يجب إسماع الردّ سواء كان في الصلاة أو لا إلّا إذا سلّم ومشى سريعاً، أو كان المسلِّم أصمّ، فيكفي الجواب على المتعارف بحيث لو لم يبعد أو لم يكن أصمّ كان يسمع».

وتظهر من السيّد الحكيم موافقته له[٤].

وفصّل السيّد الخوئي بين ما لو كان الصمم

---

(١) المسالك ١ : ٢٤٤، وروض الجنان : ٢٩٧، وفوائد القواعد : ١٩٢.

(٢) كشف اللثام ٤ : ٢٦٠.

(٣) الحدائق ١٠ : ١٠٠.

(٤) الجواهر ١١ : ٢٩١.

(٥) التذكرة ٤ : ٧٤ ـ ٧٥.

(٦) الجواهر ١١ : ٢٤١، وانظر: جامع المقاصد ٢ : ٣٩٩، وكشف اللثام ٤ : ٢٥٥.

---

(١) المدارك ٤ : ٤١.

(٢) الجواهر ١١ : ٢٤١.

(٣) التذكرة (الحجريّة) ١ : ٤٠٧، أوّل كتاب الجهاد.

(٤) أُنظر المستمسك ٦ : ٥٦٤.

عارضيّاً، فلا يبعد وجوب الردّ بالإشارة وإن تلفّظ المسلِّم بالسلام؛ لأنّ الغرض إيلاغ الردّ، فإن لم يمكن باللفظ؛ لوجود المانع وهو الصمم، فبما أمكن، وهو الإشارة، وبين ما لو كان الصمم ذاتيّاً فيكون سلامه بالإشارة كالأخرس، وفي مثله لا دليل على وجوب الردّ ولو بالإشارة فضلاً عن إسماعه[١].

وفي ذلك تفصيل سوف نتعرّض له في عنوان «سلام» إن شاء اللّه تعالى، كما ألمحنا إليه في عنوان «إشارة».

الصلاة في الخلاخل الصمّاء:

ذكر الفقهاء في أحكام لباس المصلّي: أنّه تكره صلاة المرأة وفي رجلها خلاخل لها صوت، أمّا إذا كانت صمّاء فلا بأس. قال الشيخ في المبسوط: «ويكره للمرأة أن تصلّي في خلاخل لها صوت، فإن كانت صمّاء لم يكن بالصلاة فيها بأس»[٢].

لكن جعل ابن البرّاج الخلخال الذي له صوت، من جملة ما لا تصحّ الصلاة فيه[٣].

ومستند المشهور صحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ـ في

(١) مستند العروة الوثقى ٤: ٥٠٣.

(٢) المبسوط ١: ٨٤، وانظر: النهاية: ٩٩، والتحرير ١: ٣١، وجامع المقاصد ٢: ١١٢، وروض الجنان: ٢١٢.

(٣) المهذّب ١: ٧٥.

حديث ـ قال: «سألته عن الخلاخل، هل يصلح للنساء والصبيان لبسها؟ فقال: إذا كانت صمّاء فلا بأس، وإن كانت لها صوت فلا[١]»[٢].

ولهم كلام حول اختصاص الحكم بالصلاة أو شموله لغيرها أيضاً، لظهور الرواية في التعميم[٣].

وعلّل بعضهم الحكم: بأنّه يشغل المصلّي عن الصلاة؛ ولذلك عمّمه لكلّ شاغل[٤].

وجوب الحجّ على الأصمّ:

الصمم ليس مرضاً مانعاً عن الحجّ، فلو تحقّقت الاستطاعة بجميع أقسامها في الأصمّ وجب عليه الحجّ، ولم يمنع الصمم من وجوبه عليه[٥].

كيفيّة تلبية الأصمّ:

الأصمّ إن كان أبكم غير قادر على التكلّم أيضاً، فهو بحكم الأخرس يشير بالتلبية مع عقد قلبه بها ـ كما هو المشهور ـ أو مع تحريك لسانه أو

(١) وفي نسخة: «فلا يصلح».

(٢) الوسائل ٤: ٤٦٣، الباب ٦٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٩٢، وذخيرة المعاد: ٢٣١، والحدائق ٧: ١٤٩، وغيرها.

(٤) أُنظر روض الجنان: ٢١٢.

(٥) أُنظر: كشف اللثام ٥: ١١٤، والجواهر ١٧: ٢٨١.

مع أخذ النائب أيضاً ـ خاصّة في صورة عدم إمكان تفهيمه معنى التلبية ليشير إليها ويعقد قلبه بها ـ على الخلاف المذكور في كتب الفقه.

وإن كان متمكّناً من التلفّظ بالتلبية تلفّظ بها[1].

راجع: تلبية.

كراهة الرمي بالحجرّ الأصمّ:

قال الفقهاء: يكره أن تكون الحجار التي تُرمى بها الجمرات ـ في مناسك الحجّ ـ صُمّاً[2].

قال في الحدائق: «والصمّ جمع الأصمّ، وهو الصلب المصمت من الحجر؛ لأنّ المستحبّ الرخو»[3].

الصمم من العيوب الموجبة لفسخ البيع:

من جملة العيوب الموجبة لفسخ البيع الصمم، فلو كان العبد المشترى، به صممٌ ولم يعلمه المشتري، فله حقّ فسخ البيع بخيار العيب؛ لأنّ كلّ ما زاد على أصل الخلقة أو نقص فهو عيب.

ولم يُنقل الخلاف في ذلك عن أحد، بل ادّعي عليه الإجماع[1].

وتفصيل الموضوع في عنوان «عيب».

الصمم ليس من العيوب المانعة من العتق كفّارةً:

ذكر الفقهاء: أنّه يجوز عتق العبد الأصمّ كفّارةً؛ لأنّ العيوب المانعة من العتق كفّارةً هي الموجبة للعتق في حدّ ذاتها، وهي: العمى والجذام والإقعاد وتنكيل المولى به؛ فإذا حدثت هذه في العبد أو الأمة انعتق من دون حاجة إلى عتق، وإذا عتق لم يبقَ موضوع للعتق عندئذٍ.

هذا هو المشهور. لكن المنقول عن ابن الجنيد: أنّ الخَصِيّ والأصمّ والأخرس لا يعتقون كفّارةً[2].

شهادة الأصمّ:

شهادة الأصمّ تكون على أنحاء:

١ ـ أن يشهد على ما يحتاج إلى السماع، وكان تحمّله للشهادة حين ابتلائه بالصمم، كأن تحمّل الشهادة على إجراء صيغة الطلاق أو البيع، أو

---

(١) أنظر: كشف اللثام ٥: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، والرياض ٦: ٢٤٧ ـ ٢٤٩، والجواهر ١٨: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢) أنظر: النهاية: ٢٥٣، والسرائر ١: ٥٩٠، والتذكرة ٨: ٢١٨.

(٣) الحدائق ١٦: ٤٧٦.

(١) أنظر: الجواهر ٢٣: ٢٥٧ ـ ٢٥٩، والمكاسب ٥: ٣٦٥.

(٢) أنظر: القواعد ٢: ١٤٥، والمختلف ٨: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، والروضة البهيّة ٣: ٢٢، ونهاية المرام ٢: ٢٠٢، والجواهر ٣٣: ٢٠٤، وغيرها.

العتق، أو غيرها أيام ابتلائه بالصمم.

فقد صرّح جملة من الفقهاء بعدم الاعتداد بشهادته، بل يفهم من كلام أغلبهم ذلك؛ حيث قيّدوا قبول شهادته بما لا يحتاج إلى السماع[1].

٢ ـ أن يشهد على ما يحتاج إلى السماع وكان قد تحمّل الشهادة قبل ابتلائه بالصمم، والظاهر منهم قبول شهادته، كما في الصورة التالية.

٣ ـ أن يشهد على ما لا يحتاج إلى السماع، وهو الأفعال، مثل الزنا والشرب والغصب والإتلاف والسرقة والقتل والولادة والرضاع والاصطياد والإحياء ونحوها.

والمعروف بين الفقهاء قبول شهادته إلّا أنّ الشيخ وبعض تابعيه قيّدوه بلزوم الأخذ بأوّل قوله[2]؛ استناداً إلى رواية جميل عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن شهادة الأصمّ في القتل؟ قال: يؤخذ بأوّل قوله ولا يؤخذ بالثاني»[3].

لكن أكثر الفقهاء تركوا العمل بها[4]، وقد صرّح بعضهم بضعفها.

قضاء الأصمّ:

الصمم على نوعين:

الأوّل ـ تارةً يمنع عن السمع مطلقاً، فقد ادّعى فخر المحقّقين الإجماع على عدم صحّة توليته القضاء في هذه الصورة؛ لامتناع سماع البيّنات والإقرارات والأيمان[1].

الثاني ـ وتارةً لا يمنع من السماع، بل يوجب ثقل السمع، فيمكن إسماع من ابتلي به بوسيلةٍ، سواء كانت إنساناً أو آلة من الآلات السمعيّة الحديثة.

اختلف الفقهاء في انعقاد القضاء لمثل هذا الشخص على قولين:

١ ـ عدم الانعقاد؛ لأنّ فيه تضييعاً لحقوق المسلمين.

ذكر فخر الدين هذا القول ولم يعيّن قائله[2].

٢ ـ انعقاد القضاء؛ إذ يمكن التوصّل إلى الغرض بوسيلة آلة كما تقدّم، فهو مثل القاضي الذي

---

(١) أنظر المصادر الآتية في الهامش ٢ و ٤.

(٢) أنظر: النهاية: ٣٢٧، والمهذّب ٢: ٥٥٦، والوسيلة: ٢٣٠، والجامع للشرائع ٣: ٥٤٠.

(٣) الوسائل ٢٧: ٤٠٠، الباب ٤٢ من كتاب الشهادات، الحديث ٣.

(٤) أنظر: السرائر ٢: ١٢٣، والشرائع ٤: ١٣٢، والمختلف ٨: ٤٩٠ ـ ٤٩١ ـ ونسبه إلى أبي الصلاح الحلبي إلّا أنّه لم يذكر الصمم في الكافي المطبوع، أنظر الصفحة ٤٣٦ ـ وإيضاح الفوائد ٤: ٤٣٦، والمسالك ١٤: ٢٢٧، =

= ومجمع الفائدة ١٢: ٤٥١ ـ ٤٥٢، والكفاية: ٢٨٣، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٣٨٠، والرياض (الحجريّة) ٢: ٤٤٠ و ٤٤١ و ٤٤٨، والجواهر ٤١: ١٢٨، وغيرها.

(١) إيضاح الفوائد ٤: ٢٩٩، إلّا أنّ كثيراً ممّن بحث في موضوع القضاء لم يتعرّض لهذه الصورة.

(٢) أنظر: المصدر المتقدّم.

لا يعرف لغة المتخاصمين فيحتاج إلى مترجم، ولا شكّ في صحّة قضاء مثل هذا الشخص، واختار هذا القول أكثر من تعرّض للمسألة[١].

ثمّ إنّ القاضي إذا كان يستعين بمن يسمعه فهل يلزم التعدّد فيه أو لا ؟ فيه احتمالان :

الأوّل ـ لزوم التعدّد كما يلزم تعدّد المترجم إذا احتيج إليه؛ لأنّه من باب الشهادة، ولا بدّ فيها من التعدّد.

الثاني ـ عدم لزومه، بل يكفي الواحد؛ لأنّه من باب الإخبار، فيكفي فيه الواحد الثقة.

وممّن اختار الأوّل : العلّامة[٢]، والشهيد الثاني[٣]، والفاضل الإصفهاني[٤]، وصاحب الجواهر[٥].

وأمّا الاحتمال الثاني فلم أعثر على من اختاره صريحاً، نعم ذكر العلّامة في التحرير الاحتمالين من دون ترجيح[١]، واحتمل صاحب الجواهر في موضع من الجواهر عدم لزوم التعدّد في المترجم، بل احتمل عدم اعتبار العدالة فيه فضلاً عن التعدّد، وعلى هذا يكون مسمع القاضي كذلك أيضاً؛ لأنهما من وادٍ واحد كما صرّح هو بذلك[٢].

تساوي أُذن الصحيح والأصمّ في الدية والقصاص :

الظاهر لا خلاف في أنّ أُذن الأصمّ كالصحيح من حيث ثبوت الدية والقصاص؛ لأنّ الصمم ليس نقصاً في الأذن نفسها، بل في السماع، ومحلّه الدماغ[٣].

كيفيّة معرفة مقدار الصمم :

ذكر الفقهاء طريقاً لتشخيص مقدار الصمم الحاصل في الفرد على أثر الجناية، وهو :

أنّه تُطلق أُذنه الصحيحة ويصاح به أو يضرب بجرس ونحوه حيال وجهه ويتباعد عنه حتّى يقول : لا أسمع، فتُجعل علامة على ذلك

---

(١) أُنظر : القواعد ٢ : ٢٠١ و ٢٠٤، والتحرير ٢ : ١٨٠، وإيضاح الفوائد ٤ : ٢٩٩، والدروس ٢ : ٦٥ ـ وفيه : «أمّا الصمم فلا يمنع من القضاء مطلقاً» فيحتمل أن يريد عدم منعه حتّى في الصورة الأُولى ـ والمسالك ١٣ : ٣٩٦، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٣٢٣ و ٣٢٧ ـ حيث اشترطا التعدّد في مسمع القاضي لو كان أصمّ ـ والجواهر ٤٠ : ٢١.

(٢) القواعد ٢ : ٢٠٤.

(٣) المسالك ١٣ : ٣٩٦.

(٤) كشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٣٢٧.

(٥) الجواهر ٤٠ : ١٠٩.

(١) التحرير ٢ : ١٨٣.

(٢) الجواهر ٤٠ : ٢١١، وانظر الصفحة ١٠٩.

(٣) أُنظر : القواعد ٢ : ٣٠٧ و ٣٢٥، والتحرير ٢ : ٢٥٧ و ٢٥٨، والروضة البهيّة ١٠ : ٢٠٦، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٤٧٧ و ٥٠٠، والجواهر ٤٣ : ٢٠٣ و ٤٢ : ٣٨٥.

المكان، ثمّ يعاد عليه ذلك مرّةً ثانيةً من جهةٍ أُخرى، فإن تساوت المسافتان التي ادّعى عدم السماع فيهما، صُدِّق.

ثمّ تقاس المسافة التي ادّعى عدم السماع فيها في كلٍّ من الأُذن الصحيحة والمعتلّة بزعمه، فإن تساوتا، كُذِّب؛ لأنّه لم يفت من سمعه شيء. وإن اختلفتا، فمقدار التفاوت هو المقدار الفائت من قوّة السمع، فإن كان الاختلاف بمقدار الثلث فيستحقّ الجنيُّ عليه ثلث دية الأُذن الواحدة ـ وهي نصف الدية الكاملة ـ وإن كان بمقدار النصف فيستحقّ النصف وهكذا...

وفي رواية أبي بصير أنّه يصنع ذلك من الجهات الأربع[1]، قال صاحب الجواهر: «ولا ريب في أنّ ذلك أشدّ في الاستظهار، لكنّه غير لازم»[2].

هذا، وتوجد اليوم طرق فنّية لتشخيص مقدار الصمم بأجهزة دقيقة.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ لباس المصلّي: الصلاة في الخلاخل الصمّاء.

ب ـ الجماعة:

ـ شرائط إمام الجماعة: إمامة الأصمّ.

ـ القراءة: قراءة المأموم الأصمّ في الركعتين الأُوليين.

ج ـ الجمعة: الخطبة وما يرتبط بها من أحكام.

٢ ـ كتاب الحجّ:

أ ـ شرائط وجوب الحجّ: وجوب الحجّ على الأصمّ.

ب ـ التلبية: تلبية الأصمّ.

ج ـ الوقوف بالمشعر: التقاط حصى الجمار وما يستحبّ أو يكره فيها.

٣ ـ كتاب البيع:

خيار العيب: الصمم من العيوب الموجبة لخيار العيب.

٤ ـ كتاب الكفّارات:

شرائط العبد المعتق كفّارة.

٥ ـ كتاب الشهادة:

مستند الشاهد في شهادته / شهادة الأصمّ.

٦ ـ كتاب القضاء: صفات القاضي.

٧ ـ كتاب القصاص: القصاص في الأُذن.

٨ ـ كتاب الديات:

أ ـ دية الأُذن.

ب ـ دية الجناية على المنافع / دية إذهاب السمع.

---

(١) الوسائل ٢٩: ٣٦٢، الباب ٣ من أبواب ديات المنافع، الحديث ٢.

(٢) الجواهر ٤٣: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

أصناف

لغة :

جمع صنف، وهو الطائفة من كلّ شيء، والتصنيف تميز الأشياء بعضها عن بعض[١].

اصطلاحاً :

استعمله الفقهاء في معناه اللغوي، وهو : الطائفة من كلّ شيء، لكن اُضيف إلى بعض الأعداد فصار عنواناً لمعانٍ خاصّة نشير إلى أهمّها فيما يلي :

أوّلاً ـ الأصناف الثلاثة :

استعمل في الموارد التالية :

١ ـ الأصناف الثلاثة من مستحقّ الخمس :

وهم الفقراء والمساكين وابن السبيل من بني هاشم الذين يستحقّون نصف الخمس، وقد يعبّر عنهم بـ«الطوائف الثلاث»[٢].

(١) أُنظر : ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والقاموس المحيط : «صنف».

(٢) أُنظر : المدارك ٥ : ٣٨٩، ٣٩٩ و ٤٠٦، والحدائق ١٢ : ٣٧٩، والجواهر ١٦ : ٩٠، ١٥٥ و ١٠٣، والمستمسك ٩ : ٥٨٥.

٢ ـ الأصناف الثلاثة من الأعيان الزكويّة :

والمراد منها : الإبل والبقر والغنم، وهي التي تجب فيها الزكاة من الحيوانات[١].

٣ ـ الأصناف الثلاثة من كفّارة الإفطار العمدي :

وهي : عتق رقبة، أو صوم شهرين متتابعين، أو إطعام ستّين مسكيناً[٢]. وأكثر ما يطلق عليها خصال الكفّارة[٣].

٤ ـ الأصناف الثلاثة من الحجّ :

ويراد بها أقسام الحجّ، أي التمتّع والقِران والإفراد[٤].

٥ ـ الأصناف الثلاثة من كفّارات الصيد :

وهي : إراقة الدم من ذبح شاة أو غيرها على اختلاف الموارد، أو إطعام مساكين، أو الصيام، وهي مختلفة باختلاف الموارد[٥].

(١) أُنظر : المنتهى (الحجريّة) ١ : ٤٨٦ و ٤٨٩، والجواهر ١٥ : ٧٥.

(٢) أُنظر : المنتهى (الحجريّة) ٢ : ٥٧٥، وجامع المقاصد ٣ : ٧٢.

(٣) أُنظر الجواهر ١٠ : ٣١، و ١٧ : ٧٧، و ٣٣ : ١٦٠.

(٤) المنتهى (الحجريّة) ٢ : ٦٧٩.

(٥) المنتهى (الحجريّة) ٢ : ٨٢٢، ومجمع الفائدة ٦ : ٣٥٩.

٦ ـ الأصناف الثلاثة من الكفّار :

قد يراد من ذلك : اليهود والنصارى والمجوس[١].

وقد يراد منه : أهل الكتاب ـ وهم اليهود والنصارى ـ ومن لهم شبهة كتاب وهم المجوس، ومن ليسوا كذلك كالملحدين والمشركين والمرتدّين[٢].

ثانياً ـ الأصناف الأربعة :

استعمل في الموارد التالية :

١ ـ الأصناف الأربعة من الأعيان الزكويّة :

وهي : الحنطة والشعير والزبيب والتمر، ويعبّر عنها بالغلّات الأربع أيضاً[٣].

٢ ـ الأصناف الأربعة من المستحقين للزكوات :

وهم : الفقراء والمساكين والعاملون عليها والمؤلّفة قلوبهم، فهؤلاء يُعطون عطاءً مقطوعاً لا يراعى ما يفعلون بالصدقة.

ويقابلهم : الرقاب والغارمون وفي سبيل الله وابن السبيل، فإنّهم يعطون عطاءً مراعىً[٤].

(١) أنظر : المبسوط ٢ : ٩ و ٣٦، والمنتهى (الحجريّة) ٢ : ٩٥٩.

(٢) المنتهى (الحجريّة) ٢ : ٩٠٥.

(٣) أنظر : الكفاية : ٣٨، والجواهر ١٥ : ٦٥.

(٤) أنظر المبسوط ١ : ٢٥٤.

ثالثاً ـ الأصناف الستّة :

استعمل في الموارد التالية :

١ ـ الأصناف الستّة من مستحقّ الخمس :

وهم الذين يشملهم قوله تعالى : ﴿ وَٱعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَامَىٰ وَٱلْمَسَاكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[١].

أي : الله تعالى، ورسوله ﷺ، وذوو قرباه، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل من أهل بيته ﷺ[٢].

٢ ـ الأصناف الستّة ممّن يحرم نكاحهن :

ورد هذا التعبير في كلام ابن أبي عقيل[٣]، والمعروف التعبير فيهن بالأصناف السبعة كما سيأتي تفسيره.

٣ ـ الأصناف الستّة من الدية :

وهي : مئة بعير من مسانّ الإبل، أو مئتا بقرة، أو مئتا حُلّة، كلّ حلّة ثوبان من برود اليمن، أو ألف دينار، أو ألف شاة، أو عشرة آلاف درهم[٤].

(١) الأنفال : ٤١.

(٢) أنظر : المدارك ٥ : ٣٩٣ و ٣٩٤، و ٤٠٥، والجواهر ١٦ : ١٠٨.

(٣) أنظر : المختلف ٧ : ٥٩، ونهاية المرام ١ : ١٣٧.

(٤) أنظر : كشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٤٩٥، والجواهر ٤٣ : ١٧، وانظر الصفحة ٤ منه أيضاً.

رابعاً ـ الأصناف السبعة :

وموارد استعماله هي :

١ ـ الأصناف السبعة من مستحقّي الزكاة :

أ ـ والمراد مستحقّو الزكاة عدا العاملين عليها، ويستعمل فيما إذا أراد صاحب الزكاة أن يدفعها بنفسه، فلا وجه لاستحقاق العامل حينئذٍ[١].

ب ـ وقد يراد سائر المستحقّين غير المؤلّفة قلوبهم[٢].

٢ ـ الأصناف السبعة من النساء المحرّمات :

المحرّمات بالنسب خاصّة[٣] سبعة أصناف :

الأمّ والجدّة وإن علت، والبنت من صلب الرجل وبناتها وإن نزلن، وبنات الابن وإن نزلن، والأخوات، وبنات الأخوات وبنات أولادهن، والعمّات، والخالات[٤].

ولكن سبق أنّ ابن أبي عقيل قد عبّر عنها بـ«الأصناف الستّة».

خامساً ـ الأصناف الثمانية :

واستعمل في الأصناف الثمانية من مستحقّي الزكاة المذكورين في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾[١].

سادساً ـ الأصناف التسعة من الأعيان الزكويّة :

وهي الأنعام الثلاثة : الإبل، والبقر، والغنم، والغلّات الأربع، وهي : الحنطة والشعير والزبيب والتمر، والنقدان، وهما : الذهب والفضّة[٢].

أصنام

لغة :

جمع صنم.

راجع : صنم.

---

(١) المبسوط ١ : ٢٤٦.

(٢) القواعد ١ : ٥٨.

(٣) المحرّمات بصورة عامّة قد تبلغ أربعة عشر، كما تقدّم في أسباب التحريم.

(٤) الجواهر ٢٩ : ٢٣٨.

---

(١) أنظر المبسوط ١ : ٢٤٥، والجواهر ١٥ : ٣٥٢ و ٣٦٧ و ٤٢٦، والآية ٦٠ من سورة التوبة.

(٢) الانتصار : ٧٨، والقواعد ١ : ٥٤.

أُصول

لغة :

جمع أصل، وهو أسفل كلّ شيء، وأساسه، وقاعدته، ومنبته، وما يستند وجود الشيء إليه[١].

اصطلاحاً :

استعمل في المعاني المتقدّمة نفسها، وبهذا التفصيل :

١ ـ فأُصول الدين والمذهب : أساسها وقواعدها.

٢ ـ وأُصول الفقه : هي القواعد العامّة التي تمهّد الطريق لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

راجع الملحق الأُصولي : أصل.

٣ ـ والأُصول في النسب : هم الأبوان والأجداد والجدّات من الطرفين؛ لأنّ الولد يستند في وجوده إليهم، ويقابله الفروع، وهم الأولاد وأولادهم ذكوراً وإناثاً[٢].

(١) أُنظر : ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مقاييس اللغة، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب، والمصباح المنير : «أصل».

(٢) الروضة البهيّة ٣ : ٣٠٤.

٤ ـ وأُصول الشعر : أسفله ومنبته[١].

٥ ـ وأُصول الأصابع : أسفلها ومحلّ اتّصالها بالكفّ[٢].

٦ ـ وأُصول الشجر : نفسها مقابل ثمارها، وأُصول الدور : نفسها مقابل منافعها، ومنه قولهم في تعريف الوقف : أنّه تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة، أو إطلاق الثمرة[٣].

٧ ـ والأُصول في الشهود : هم الذين يشهدون على الواقعة بصورة مباشرة، مقابل الفروع الذين يعتمدون في شهادتهم على شهادة الأُصول، فيقال : شهادة الأصل، في مقابل شهادة الفرع[٤].

الأُصول الأربعمئة

وهي الكتب الأُصول المتضمّنة لأحاديث الأئمّة عليهم السلام والتي أخذت عنها سائر الكتب.

قال المحقّق الحلّي في مقدّمة المعتبر ـ عند بيان ترجيح مذهب أهل البيت عليهم السلام، وبيان فضل أئمّتهم وخاصّة الإمام الصادق عليه السلام ـ : «... كتب

(١) أُنظر : الجواهر ٣ : ٨٣و ٨١، و ٨ : ٧٤.

(٢) أُنظر : الجواهر ٥ : ١٧٥ و ٢٠٣، و ١٠ : ١٤٦.

(٣) أُنظر : المبسوط ٢ : ١٠٣ و ١١٣، والجواهر ٢٣ : ١٣٦، و ٢٨ : ٢.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١ : ١٩٢.

مـن أجـوبة مسـائله أربـعمئة مـصنَّف، سمّـوها أُصولاً»[1].

وقال الطبرسي في إعلام الورى: «... وروى عن الصادق عليه السلام في أبوابه من مشهوري أهل العلم أربعةُ آلاف إنسان، وصُنّف من جواباته في المسائل أربعمئة كتاب، هي معروفة بكتب الأُصول، رواها أصحابه وأصحاب أبيه من قبله، وأصحاب ابنه أبي الحسن موسى عليهما السلام، ولم يبق فنٌّ من فنون العلم إلّا روي عنه عليه السلام فيه أبواب»[2].

وقال الشهيد في مقدّمة الذكرى: «... حتّى إنّ أبا عبد اللّه جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام كتب من أجوبة مسائله أربعمئة مصنَّف لأربعمئة مصنِّف، ودوّن من رجاله المعروفين أربعة آلاف رجل...»[3].

وقال المحقّق الداماد في الرواشح السماويّة: «المشهور أنّ الأُصول أربعمئة مصنَّف لأربعمئة مصنِّف من رجال أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام، بل وفي مجالس الرواية عنه والسماع عنه عليه السلام، ورجاله من العامّة والخاصّة ـ على ما قاله الشيخ المفيد رحمه الله في إرشاده ـ زهاء أربعة آلاف رجل، وكتبهم ومصنّفاتهم كثيرة إلّا أنّ ما استقرّ الأمر على اعتبارها والتعويل عليها وتسميتها بالأُصول، هذه الأربعمئة...» إلى أن قال:

«يقال: قد كان من دأب أصحاب الأُصول: أنّهم إذا سمعوا من أحدهم عليهم السلام حديثاً بادروا إلى ضبطه في أُصولهم من غير تأخير...»[1].

ويـؤيّده ما رواه ابن طاووس في مهج الدعوات: أنّه «كان جماعة من أصحاب أبي الحسن الكاظم عليه السلام من أهل بيته وشيعته يحضرون مجلسه ومعهم في أكمامهم ألواح آبنوس لِطاف وأميال، فإذا نطق أبو الحسن بكلمة أو أفتى في نازلة، أثبت القوم ما سمعوه منه في ذلك»[2].

وقال الشيخ البهائي في مشرق الشمسين: «قد بلغنا عن مشايخنا رحمهم الله: أنّه كان من دأب أصحاب الأُصول أنّهم إذا سمعوا عن أحدٍ من الأئمّة عليهم السلام حديثاً بادروا إلى إثباته في أُصولهم، لئلّا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كلّه بتمادي الأيام»[3].

وحاصل ما تقدّم: أنّ الأُصول كتبت غالباً في زمن الإمام الصادق وأبيه الباقر وابنه الكاظم عليهم السلام، ولذلك لا ينافيه ما نقل عن المفيد: من أنّه «صنّفت الإماميّة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى عصر أبي محمّد الحسن العسكري عليه السلام أربعمئة كتاب تسمّى بالأُصول»[4]، إذ المراد أنّ أغلبها كتب أيام الأئمّة الثلاثة عليهم السلام.

---

(١) المعتبر: ٥.

(٢) إعلام الورى ٢: ٢٠٠.

(٣) الذكرى ١: ٥٨ ـ ٥٩.

---

(١) الرواشح السماويّة: ٩٨، الراشحة ٢٩.

(٢) نقله عنه العلّامة الطهراني في الذريعة ٢: ١٢٧.

(٣) نقله عنه العلّامة الطهراني أيضاً في الذريعة ٢: ١٢٨.

(٤) أنظر: الرواشح السماويّة: ٩٨، والذريعة ٢: ١٣٠.

الفرق بين الكتاب والأصل :

هناك فرق بين الكتاب والأصل إجمالاً، إذ ليس كلّ كتاب أصلاً؛ لأنّ الكتب التي دوّنها أصحاب الأئمة عليهم السلام والتي ذُكرت في الموسوعات الرجاليّة تبلغ الآلاف، بل كان للآحاد منهم ما يبلغ مئة كتاب أو أكثر[١]. فلذلك قد يجعل الأصل مقابل الكتاب في كتب الرجال، فيقال : «له كتاب وله أصل»[٢].

إذن هناك فرق بين الكتاب والأصل، فكلّ أصل كتاب لكن ليس كلّ كتاب أصلاً، وهذا المقدار لا إشكال فيه إجمالاً، وإنّما الإشكال والاختلاف في بيان المائز والفارق، فقد ذكر بعضهم فروقاً عديدة، لكنّها نوقشت، وفيما يلي نشير إلى أهمّ تلك الفروق دون مناقشاتها :

الأوّل ـ ما استقربه الوحيد البهبهاني، من : أنّ الأصل هو الكتاب الذي جمع فيه مصنّفه الأحاديثَ التي رواها عن المعصوم عليه السلام أو عن الراوي. والكتاب والمصنَّف لو كان فيهما حديث معتمد لكان مأخوذاً من الأصل غالباً.

والتقييد بـ«الغالب» لأجل أنّه ربما وردت في الكتب والمصنّفات روايات وصلت إلى مؤلفيها عن طريق مستقلّ ولم تؤخذ من الأصول[٣].

(١) أُنظر : الذريعة ٢ : ١٣٠، والفوائد الرجاليّة ٢ : ٣٦٧.

(٢) الفوائد الرجاليّة ٢ : ٣٦٧.

(٣) نقله عنه المامقاني في مقباس الهداية ٣ : ٢٧.

الثاني ـ ما ذكره تلميذه العلّامة الطباطبائي : من أنّ الأصل : الكتاب المعتمد الذي لم ينتزع من كتاب آخر[١].

الثالث ـ أنّ الأصل هو ما أُخذ عن المعصوم عليه السلام مشافهة ودوِّن من غير واسطة راوٍ، وغيره أُخذ منه. فهو أصل باعتبار أنّ غيره أُخذ منه[٢].

الرابع ـ أنّ الأصل مجموعة أخبار وآثار جُمعت لأجل حفظها وصونها من الضياع والنسيان ونحوهما؛ ليرجع إليها عند الحاجة، وليس فيه من كلام الجامع إلّا النادر، وهذا بخلاف الكتاب، فإنّه مبوّب ومفصّل وفيه من كلام الجامع ما يتعلّق بالردّ أو الإثبات أو التوضيح أو البيان أو نحو ذلك.

وهذا ما نفعله نحن أيضاً حيث نقوم تارةً بجمع الشوارد للحفاظ عليها والاستفادة منها عند الحاجة، ونقوم أُخرى بتأليف كتاب منظّم ومبوّب[٣].

الخامس ـ ما ذكره الشيخ التستري صاحب القاموس، من : أنّ المقابل للأصل إنّما هو التصنيف لا الكتاب، فإنّ الأصل ما كان محتوياً على مجرّد

(١) الفوائد الرجاليّة ٢ : ٣٦٧، وانظر مقباس الهداية ٣ : ٢٦.

(٢) أُنظر مقباس الهداية ٣ : ٢٦.

(٣) نقله المامقاني عن بعض معاصريه من الأجلّة، وهو ـ على ما ذكر في هامش مقباس الهداية ٣ : ٢٨ ـ المولى علي الكني.

رواية أخبار بدون أن يكون مشتملاً على نقض وإبرام وجمع بين المتعارضين، وبدون حكم بصحّة خبر أو شذوذ خبر... سواء كان صاحب الأصل راوياً عن المعصوم عليه السلام بلا واسطة أو مع الواسطة، كما يفهم من الأُصول الواصلة إلينا، مثل أصل زيد الزرّاد وزيد النرسي وغيرهما.

والتصنيف ما كان في غير الحديث من العلوم، أو في الحديث مع النقض والإبرام، كما في الكتب الأربعة، فيفهم من ديباجتها أنّها من المصنّفات.

والكتاب أعمّ منهما، فيطلق على كلٍّ من الأصل والتصنيف أنّه كتاب[1].

ويشهد لهذا القول كلام الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست، حيث قال: «... عمدت إلى كتاب يشتمل على ذكر المصنّفات والأُصول ولم أفرد أحدهما عن الآخر؛ لئلّا يطول الكتابان؛ لأنّ في المصنّفين من له أصل فيحتاج إلى أن يعاد ذكره في كلّ واحد من الكتابين فيطول...»[2].

ماذا كانت عاقبة الأُصول؟

قال العلّامة الطهراني: «هذه الأُصول كلّها موجودة، جملة منها بالهيئة التركيبيّة الأوّليّة التي وجدت موادّها بها، والبقيّة باقية بموادّها الأصليّة بلا زيادة حرف ولا نقيصة حرف ضمن الجامیع

(١) قاموس الرجال ١: ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) الفهرست: ٢.

القديمة التي جمعت فيها مواد تلك الأُصول مرتّبة مبوّبة، مهذّبة، تسهيلاً للتناول والانتفاع، حيث لم يكن للأُصول ترتيب خاصّ؛ لأنّ جُلّها من إملاءات المجالس وجوابات المسائل النازلة المختلفة المتفرّقة من أبواب الفقه والأُصول...» إلى أن قال:

«ثمّ إنّ بعد جمع الأُصول في الجامیع قلّت الرغبات في استنساخ أعيانها لمشقّة الاستفادة منها، فقلّت نسخها، وتلفت النسخ القديمة تدريجاً، وأوّل تلف وقع فيها إحراق ما كان منها موجوداً في مكتبة سابور بـ "كرخ". فيما أُحرق من محالّ الكرخ عند ورود طغرل بيك أوّل ملوك السلجوقيّة بغداد سنة ٤٤٨ هـ... وذلك كان بعد تأليف شيخ الطائفة التهذيب والاستبصار وجمعها من تلك الأُصول....

وكان أكثر تلك الأُصول باقياً بالصورة الأوّليّة إلى عصر محمّد بن إدريس الحلّي وقد استخرج من جملة منها ما جعله مستطرفات السرائر، وحصلت جملة منها عند السيّد رضيّ الدين عليّ بن طاووس المتوفّى سنة ٦٦٤... ثمّ تدرّج التلف وتقليل النسخ في أعيان هذه الأُصول إلى ما نراه في عصرنا هذا، ولعلّه يوجد منها في أطراف الدنيا ما لم نطّلع عليها والله العالم»[1].

ثمّ عدّ ١١٧ أصلاً مع أسماء أصحابها.

(١) الذريعة ٢: ١٣٤.

هل يدلّ الأصل على مدح صاحبه ؟

اختلف أهل الدراية في أن كون شخص ذا أصلٍ هل يدلّ على مدحه أو لا ؟

ذهب إلى كلٍّ بعضٌ.

هذا بالنسبة إلى التوثيق وما يناسبه، وأمّا بالنسبة إلى مذهب صاحب الأصل، فلا يدلّ على صحّة المذهب قطعاً؛ لأنّ بعض ذوي الأُصول كانوا من الواقفيّة والفطحيّة ونحوهم ممّن انحرفوا عن بعض الأئمة عليهم السلام[1].

مظانّ البحث :

١ ـ مقدّمة كتب علم الرجال.

٢ ـ في علم الدراية.

حيث يبحث في الموردين عن أنّ كون شخص ذا أصل هل يدلّ على المدح أو لا ؟

٣ ـ وبحثوا فيه بمناسبات مختلفة عند ذكر بعض أصحاب الأُصول.

٤ ـ تطرّق إليه بعض الذين كتبوا في شخصيّة الإمام الصادق عليه السلام.

٥ ـ أُلّفت بعض الكتب في خصوص هذا الموضوع.

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة.

أصيل

لغة :

العشيّ، وهو ما بعد صلاة العصر إلى الغروب[1]، ومنه قوله تعالى : ﴿ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴾[2].

ورجل أصيل، أي له أصل[3].

اصطلاحاً :

أُريد منه :

١ ـ المضمون عنه مقابل الضامن؛ لأنّ الذي اشتغلت ذمّته في الأصل هو المضمون عنه[4].

٢ ـ والمنوب عنه ـ أو المستأجر ـ مقابل النائب أو الأجير الذي يُستأجر ليأتي بعمل عبادي نيابة[5].

٣ ـ والموكِّل مقابل الوكيل[6].

(١) المصباح المنير : « أصل ».

(٢) الأحزاب : ٤٢.

(٣) ترتيب كتاب العين : « أصل ».

(٤) أنظر : القواعد ١ : ١٧٧ ـ ١٨٠، والتذكرة (الحجريّة) ٢ : ٨٨ و ٩٣، والجواهر ٢٥ : ٢٣٤، و ٢٦ : ١١٣.

(٥) أُنظر : التذكرة (الحجريّة) ١ : ٣١٥، والجديدة ٧ : ١٥٢، والمستمسك ١ : ٨٨، و ١١ : ٢٢ و ٢٤.

(٦) أُنظر المستمسك ١١ : ١٢٤.

٤ ـ والمالك مقابل الفضولي، وهو الذي يبيع عيناً لغيره فضولة، فالمالك هو الأصيل، والبائع فضولة هو الفضولي[١].

وهذا المعنى أكثر تداولاً عند المتأخّرين، ويجري في غير البيع أيضاً على المشهور.

٥ ـ والمبدل منه مقابل البدل[٢].

والكلام عنها يأتي في مواضعه إن شاء الله تعالى.

أضاحي

راجع: أضحيّة.

إضافة

لغة:

الإمالة، يقال: أضاف الشيء إلى الشيء، أي أماله وضمّه إليه.

ومنه: أضفت الرجلَ وضيّفته: إذا أنزلته بك ضيفاً وقرّبته.

---

(١) أُنظر: كشف الغطاء: ٣٦٧، والجواهر ٢٢: ٢٩٠، و ٣٢: ١٠٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٤١٧ و ٤٦٧.

(٢) الجواهر ١٥: ١٢٢ ـ ١٢٣.

ومنه الإضافة عند النحويّين، فإنّ المضاف يميل إلى المضاف إليه وينضمّ إليه[١].

ومنه الإضافة عند الحكماء، وهي نسبة متكرّرة بين شيئين، حيث يكون الميل والانضمام من الطرفين بنحو لا يتصوّر أحدهما إلّا ويتصوّر معه الآخر، كالفوق والتحت، والأب والابن ونحوهما[٢].

اصطلاحاً:

استعملت عند الفقهاء بالمعاني المتقدّمة وفي معانٍ منتزعة أُخرى نشير إليها إجمالاً:

١ ـ الإضافة مقابل الإطلاق في الماء، كقولهم: «إذا أُلقي المضاف النجس في الكرّ، فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة، تنجّس...»[٣].

إذا انضمّ إلى الماء شيءٌ خارج عنه بحيث غيّر أوصافه يصير مضافاً، وإلّا فهو مطلق.

راجع تفصيل ذلك في العنوانين: «ماء» و «مضاف».

٢ ـ الإضافة بمعنى نسبة شيءٍ ـ سواء كان عقداً أو إيقاعاً أو غيرهما ـ إلى زمانٍ أو مكانٍ أو شخص:

أ ـ كما إذا أضاف عقد نكاح أو عقد بيع أو

---

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «ضيف».

(٢) نهاية الحكمة: ١٢٦.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في المياه، المسألة ٧، وهذا الاستعمال كثير في أوائل كتاب الطهارة.

طلاقاً إلى المستقبل، بأن يقول: «بعتك هذه الدار في السنة الآتية»، بأن يكون التمليك في السنة الآتية، لا التمليك فعلاً والإقباض في المستقبل، أو يقول: «زوجتي فلانة طالق غداً».

وهذا ما يعبّر عنه بـ«التعليق في العقود والإيقاعات»[1] وهو باطل على تفصيل[2]، يراجع فيه العناوين: «إيقاع»، «تعليق»، «شرط»، «عقد».

ب ـ وكما إذا قذف شخصاً فعلاً، لكن أضاف مفاد القذف إلى الماضي، وهذا يمكن أن يكون مؤثّراً فيما إذا كان اختلاف الزمان مستلزماً لاختلاف حالة المقذوف المستلزمة لاختلاف نوعيّة العقوبة[3]، مثل ما إذا قال: «فلان زنى قبل عشر سنين» وكان كافراً حينذاك أو صرّح بكون الزنا حال كفره، بأن قال: «فلان زنى حال كفره».

يراجع ذلك في عنوان «قذف» وما يشبهه ممّا تصحّ فيه الإضافة بهذا المعنى، كـ«الإقرار» و«الشهادة» ونحوهما.

(١) التعليق إمّا مصرّح في الكلام، مثل أن يقال: «إذا كان يوم الجمعة فأنتِ طالق»، وإمّا لازم للكلام، مثل المثال المذكور في المتن، راجع المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) أُنظر: الجواهر ٣٢: ٧٨، والمكاسب ٣: ١٦٢ ـ ١٦٨.

(٣) فإنّ عقوبة قذف المسلم الحد: ثمانون جلدة، وعقوبة قذف غيره التعزير بما يراه الحاكم. أُنظر الجواهر ٤١: ٤١٩ و٤٢٩.

٣ ـ الإضافة بمعنى النسبة الحاصلة بين الشيء ومالكه، أو بمن يختصّ به، فيقال: دار زيد، أو كتابه، فالدار أُضيفت إلى زيد وكذا الكتاب.

وهذا ما سنتكلّم عنه إجمالاً في البحث الآتي:

القواعد العامّة للإضافة:

ذكرت قواعد عامّة للإضافة في مطاوي كلمات الفقهاء وغيرهم، نشير إلى أهمّها فيما يلي:

أوّلاً ـ تغاير المضاف والمضاف إليه:

لا بدّ من مغايرة المضاف والمضاف إليه، فلا تصحّ إضافة الشيء إلى نفسه.

لكن تكفي المغايرة الاعتباريّة لترتّب الآثار الفقهيّة.

ولذلك ردّ بعض فقهائنا استدلال بعض أصحاب أبي حنيفة على خروج تكبيرة الإحرام من الصلاة بقوله ﷺ: «تحريمها التكبير»[1]؛ لأنّ الشيء لا يضاف إلى نفسه[2]، بقوله:

«لأنّ الإضافة تقتضي المغايرة، ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه»[3].

(١) أُنظر: الكافي ٣: ٦٩، الحديث ٢، وسنن الترمذي ١: ٩، الباب ٣ من أبواب الطهارة، الحديث الأوّل.

(٢) المغني ١: ٥٠٩.

(٣) المنتهى (الحجريّة) ١: ٢٦٧ ـ ٢٦٨، وانظر المعتبر: ١٦٨، والخلاف ١: ٣١٦، المسألة ٦٧، والذكرى ٣: ٢٥٥، ومفاتيح الأصول: ٧٦، لكن ما أفاده العلّامة في المنتهى هو الأقرب إلى المقصود.

ومثله الإشكال الذي أُورد على ما لو قال للأمة: «تزوّجتك وجعلت مهركِ عتقك»:

بأنّ الملك إضافة لا بدّ فيها من تغاير المتضايفين بالذات.

ودفعه: بأنّ المراد من ذلك المجاز، من حيث حصول غاية الملك لا الملك حقيقةً، وهو مجاز شائع واقع في كلامهم عليهم السلام، ومثله كثير في كلام الفقهاء[1].

ثانياً ـ صدق الإضافة بأدنى ملابسة:

يكفي لصحّة الإضافة أدنى ارتباط وملابسة بين المضاف والمضاف إليه، لكن هذه الإضافة مجازيّة، مثل «مدينة زيد»، فإنّه تكفي لصحّة هذه الإضافة ولادة زيد فيها، وقولك لأحد حاملي الخشبة: «خذ طرفك»[2].

ثالثاً ـ الإضافة حقيقيّة ومجازيّة:

تنقسم الإضافة إلى حقيقيّة ومجازيّة، فالحقيقيّة مثل «دار زيدٍ» إذا كان مالكاً لها، والمجازيّة إذا كان مستأجراً لها، ومثل «مال العبد» و«ثوب العبد»، فإذا قلنا: إنّ العبد يملك، فالإضافة حقيقيّة، وإذا قلنا: إنّه لا يملك، بل هو وماله لمولاه، فالإضافة مجازيّة[1].

(١) جامع المقاصد ١٣: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) هذه القاعدة من المشهورات، أُنظر: المختلف ٧: ٣٢، وجامع المقاصد ١: ٢٩٨، و ١٢: ٢٨٦، والجواهر ٣: ٢٠ و ١٠: ١٢٤، و ٣٥: ٧٨، والمصباح المنير: «ضيف».

رابعاً ـ الإضافة تقتضي التعيين والتخصيص:

الإضافة تستدعي تخصّص المضاف وخروجه عن حالة العموم والإطلاق، فمن حلف بأن لا يشرب العسل، فالمحلوف عليه هو شرب العسل مطلقاً من غير تخصيصه بعسلٍ خاصّ، لكن لو حلف بأن لا يشرب عسل زيد، فالمحلوف عليه عسلٌ خاصّ، لا مطلق العسل، فلذلك لا يحرم عليه شرب عسل آخر غير عسل زيد[2].

خامساً ـ هل الإضافة حقيقة في الملك أو الاختصاص؟

لا إشكال في إمكان إرادة كلٍّ من الملك أو الاختصاص من الإضافة بمعونة القرائن الخارجيّة.

مثال الأوّل: ما لو قيل: «باع زيدٌ كتابه»؛ فإنّ إضافة الكتاب إلى الضمير العائد إلى زيد تفيد الملك حتماً؛ لأنّه لا بيع إلّا في ملك، بخلاف ما إذا قيل: «خرج زيد من داره»؛ فإنّ إضافة الدار

(١) أُنظر الدروس ٢: ١٦٩، والمصباح المنير: «ضيف».

(٢) أُنظر: المبسوط ٦: ٢٢٥، والدروس ٢: ١٦٩، والجواهر ٣٥: ٢٩٣.

إلى الضمير لا تدلّ على أنّها ملك لزيد، لاحتمال كونها إجارةً، فتكون الإضافة مجازيّة. فالإضافة هنا مردّدة بين إفادتها الملك أو الاختصاص، نعم لو علمنا بكونها إجارة دلّت الإضافة على الاختصاص.

ومثال الثاني: ما لو قيل: «باع سرج الدابّة» أو «باع حصير المسجد»؛ بناءً على أنّ المسجد ـ كسائر العناوين العامّة ـ غير قابلٍ لأن يقع طرفاً لإضافة الملكيّة، فإنّ الإضافة في هذه الموارد تكون ظاهرة في الاختصاص.

هذا كلّه إذا دلّت القرائن الخارجيّة على أحد الأمرين، وأمّا إذا لم تدل فهل تكون الإضافة ظاهرة ـ في حدّ ذاتها ـ في الملكيّة، أو الاختصاص، أو الاختصاص المطلق؟

والمراد بالاختصاص المطلق هو الاختصاص الذي لا ينافي الملكيّة فيجتمع معها؛ لأنّ الإضافة المفيدة للملك تفيد فائدة الاختصاص أيضاً، ويقابلها الاختصاص المنفرد عن الملكيّة مثل «سرج الدابّة».

ومن الذين صرّحوا بإفادة الإضافة الملك الشيخ الطوسي، وابن إدريس، والشهيد الأوّل في القواعد والفوائد.

قال الشيخ في المبسوط: «إذا حلف: لا دخلت دار زيد، نُظرت، فإن دخل داراً هي ملكٌ لزيد حنث بلا خلاف، وإن دخل داراً يسكنها بأُجرة لم يحنث، وقال قوم: حنث؛ لقوله: ﴿ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ ﴾[1]، يعني بيوت أزواجهن، والأوّل أقوى عندي؛ لأنّ حقيقة الإضافة الملك، وما عداه مجاز»[2].

والمجاز يحتاج إلى قرينة.

وكذا قال في الخلاف[3]، وتبعه ابن إدريس[4].

وقال الشيخ في بحث الإقرار: «إذا قال: له في هذه الدار نصفها أو من هذه الدار نصفها، كان إقراراً. ولو قال: له في داري نصفها أو من داري نصفها، كان ما أقرّ به منها هبة للمقرّ له»[5].

وقال ابن إدريس: «لو قال: داري هذه لفلان، لم يكن إقراراً... لأنّ هذا مناقضةٌ، كيف يكون داره لفلان في حال ما هي له!»[6].

وذلك: لأنّه حينما أضاف الدار إلى نفسه فقد اعترف بأنّها ليست للغير، ولمّا قال: «لفلان» فقد اعترف بأنّها للغير؛ لأنّ اللام للملك.

وللتخلّص من التناقض لا بدّ من رفع اليد عن ظهور الكلام في الإقرار وحمله على إنشاء الهبة، أي إنّ داري هذه صارت لزيد من الآن.

---

(١) الطلاق: ١.

(٢) المبسوط ٦: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) الخلاف ٦: ١٥٤، المسألة ٥٢.

(٤) السرائر ٣: ٤٩.

(٥) المبسوط ٣: ٢١.

(٦) السرائر ٢: ٥٠٦.

وبهذه الطريقة تخلّص المحقّق الأردبيلي من التناقض أيضاً، فرجّح ظهور الإضافة في الملك على ظهور اللام في الملك الفعلي، فحمله على الملكيّة المجازيّة باعتبار أنّها ستصير ملكاً بالهبة ونحوها[1].

ولذلك يمكن أن يستظهر من المحقّق الأردبيلي كونه قائلاً بظهور الإضافة في الملك كما صرّح به في بعض المواطن الأُخر أيضاً[2]، إلّا أنّه يظهر منه خلافه في مواطن أُخرى[3].

وقال الشهيد الأوّل في القواعد عند الكلام عن الحقيقة والمجاز: «ومن فروع الحقيقة: حمل "اللام" على الملك، فلو قال: هذا لزيد، فقد أقرّ له بملكه، فلو قال: أردت أنّه بيده عارية أو إجارة أو سكنى، لم يسمع؛ لأنّه خلاف الحقيقة، وكذا الإضافة بمعنى "اللام"، مثل: دار زيد، فلو حلف: أن لا يدخل دار زيد، فهي المملوكة ـ ولو بالوقف ـ وعلى هذا لا يحنث بالحلف على دابّة العبد أصلاً؛ لعدم تصوّر الملك فيه على الأقوى، إلّا أن يقصد ما عرف به، وشبهه»[4].

لكنّه اكتفى في الدروس بذكر القولين في باب الإقرار، كما سيأتي.

ونسب الشهيد الثاني ترجيح ظهور الإضافة في الملك في مسألة الإقرار المتقدّمة إلى المشهور[1].

هذا ويظهر من جماعة القول بالاختصاص، منهم: العلّامة والمحقّق الثاني والشهيد الثاني.

قال العلّامة في المختلف ـ بعد أن نقل كلامي الشيخ وابن إدريس المتقدّمين ـ: «والوجه عندي: التسوية بينهما، وصحّة الإقرار فيهما، والإضافة تصحّ إلى الشيء بأدنى ملابسة... ولأنّ الإضافة قد تكون للملك وقد تكون للتخصيص...»[2].

وقال في التحرير: «لو قال: داري هذه لفلان كان متناقضاً، ويحتمل الصحّة؛ لأنّ الإضافة قد تكون مع الاختصاص من دون التمليك، كقوله تعالى: ﴿ وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوالَكُمُ ﴾[3]، و ﴿ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ ﴾[4]، و ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾[5]»[6].

وقال المحقّق الثاني ـ بعد نقل كلام العلّامة في المختلف ـ: «هذا محصّل كلام المختلف، ولا ريب أنّ الإضافة بأدنى ملابسة مجاز، إلّا أنّه لا يضرّ ذلك؛

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٤٢٥.

(٢) أُنظر مجمع الفائدة والبرهان ٤: ١٨، و ٨: ٢٤٧.

(٣) أُنظر مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٤٢٠.

(٤) القواعد والفوائد ١: ١٥٩، الفائدة ٢ من القاعدة ٤٢.

---

(١) المسالك ١١: ٥٩، وأُنظر: الجامع للشرائع: ٣٤١، والتنقيح الرائع ٣: ٤٨٦.

(٢) المختلف ٦: ٤٤.

(٣) النساء: ٥.

(٤) الطلاق: ١.

(٥) الأحزاب: ٣٣.

(٦) التحرير ٢: ١١٩.

لأنّه استعمالٌ شائع مشهور»[١].

لكن موافقته للعلّامة في نتيجة المسألة لا تمنع من أن يرى أنّ الإضافة في حدّ نفسها تفيد الملك وإنّما يرفع اليد عنها بقرينة. وعلى كلّ حالٍ فإنّ كلامه مجمل من هذه الجهة.

وقوّى الشهيد الثاني قول العلّامة صريحاً هنا[٢].

وكلام صاحب الجواهر هنا مجمل[٣] لكن ربما يستفاد من مواضع أُخر من كلامه أنّه يرى ظهور الإضافة في الاختصاص، حيث قال ضمن استدلاله على ملكيّة النساء لمهورهنّ بمجرّد العقد: «... مضافاً إلى ظهور قوله تعالى: ﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ ﴾[٤] وغيره ممّا دلّ على وجوب دفعه إليهنّ المقتضي للملكهنّ، فضلاً عن ظهور الإضافة في الاختصاص...»[٥].

وكلام غالب الفقهاء مجمل، نعم يحتمل أن يكون مرادهم ـ غير من صرّح بإفادة الإضافة الملك كالشيخ وابن إدريس... ـ من الاختصاص: الاختصاص المطلق الذي له فردان: الملك والاختصاص من دون ملك، فتعيين أحدهما يحتاج إلى قرينة معيّنة[١].

سادساً ـ الإضافة تفيد العموم:

قال صاحب المعالم: «إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم، مثل: "ضرب زيد" و"أكل عمرو"، وآية ذلك جواز الاستثناء منه، فإنّه يصحّ أن يقال في الآية: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ... ﴾[٢]: إلّا الأمر الفلاني»[٣].

وقال صاحب الوافية ـ عند عدّ صيغ العموم ـ: «ومنها الجمع المعرّف باللام، أو الإضافة، والمفرد كذلك عند الأكثر، نقله الآمدي عن الشافعي والأكثر، واختاره هو، ونقله الرازي عن الفقهاء والمبرّد، ويظهر من الشارح الرضي عدم الخلاف فيه، وفي شرح العضدي نقله عن المحقّقين، من غير إشعار بخلاف فيه بينهم إلّا المنكر لأصل صيغة العموم»[٤].

وقال صاحب الجواهر ضمن كلامٍ له: «... وقد تقرّر في الأُصول، أنّ الإضافة حيث لا عهد تفيد العموم...»[٥].

---

(١) جامع المقاصد ٩: ٢٣٨.

(٢) المسالك ١١: ٦٠، والروضة البهيّة ٦: ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٣) الجواهر ٣٥: ٧٧.

(٤) النساء: ٤.

(٥) الجواهر ٣١: ١٠٧ و ١٠٨.

(١) تأمّل في الكلمات المنقولة المتقدّمة وغيرها، وانظر الجواهر ٣٥: ٧٩.

(٢) النور: ٦٣.

(٣) معالم الدين: ٤٨.

(٤) الوافية: ١١٣.

(٥) الجواهر ١٠: ٢٨٧.

والتقييد بعدم العهد لإخراج ما كان له؛ فإنّه لا يفيد العموم، مثل «رأيت ضرب زيدٍ عمراً».

ولم يتطرّق الأُصوليّون المتأخّرون إلى هذا الموضوع.

مظانّ البحث :

أوّلاً ـ الفقه :

لم يتطرّق الفقهاء إلى جميع ما تكلّمنا فيه عن الإضافة في محلٍّ واحدٍ، وإنّما تعرّضوا له بمناسبات مختلفة، نعم أكثر ما تعرّضوا لإفادته الملكيّة أو الاختصاص في بحث الإقرار والأيمان.

ثانياً ـ الأُصول :

تطرّق بعض الأُصوليّين إلى البحث الأخير في موضوع العامّ والخاصّ، وبعضٌ آخر في غيره بالمناسبة.

إضجاع

لغة :

من أضجع، يقال : أضجعته، أي وضعت جنبه على الأرض[1].

(١) أنظر : ترتيب كتاب العين، ولسان العرب : «ضجع».

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه. وقد يراد منه مطلق الوضع وإن لم يكن على الجنب.

الأحكام :

كيفيّة إضجاع الميّت في القبر :

المعروف بين الفقهاء وجوب إضجاع الميّت في القبر على جانبه الأيمن مستقبل القبلة[1]، ونقل عن ابن حمزة وبعض آخر : أنّه سنّة[2].

وروى معاوية بن عمّار عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام، قال : «كان البراء بن معرور الأنصاري بالمدينة، وكان رسول اللّه صلى الله عليه وآله بمكّة، وأنّه حضره الموت، وكان رسول اللّه صلى الله عليه وآله والمسلمون يصلّون إلى بيت المقدس، فأوصى البراء أن يجعل وجهه إلى تلقاء النبيّ صلى الله عليه وآله إلى القبلة، وأنّه أوصى بثلث ماله فجرت به السنّة»[3].

وروي في دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام : «أنّه شهد رسول اللّه صلى الله عليه وآله حضر جنازة رجل من بني عبد المطّلب، فلمّا أنزلوه في قبره، قال : ضعوه في لحده على جنبه الأيمن مستقبل القبلة، ولا تكبّوه

(١) أنظر الجواهر ٤ : ٢٩٦.

(٢) أنظر المصدر المتقدّم، والوسيلة : ٦٧ ـ ٦٨، ويرى ابن سعيد : أنّ الاستقبال واجب لكن الإضجاع على الجنب الأيمن سنّة. أنظر الجامع للشرائع : ٥٤.

(٣) الوسائل ٣ : ٢٣٠، الباب ٦١ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

لوجهه، ولا تلقوه لقفاه...»[1].

راجع: استقبال، دفن.

إضجاع الحيوان للذبح:

ذكروا من جملة آداب ذبح الحيوان: «... أن يساق إلى الذبح برفق، ويضجع برفق...»[2].

هذا فيما يذبح من الحيوان، وهو غير الإبل، أمّا فيها فإنّها تنحر وهي قائمة.

راجع: تذكية، ذبح.

الإضجاع من الحضانة:

عدّ الفقهاء إضجاع الطفل في المهد ونحوه من الحضانة، فلذلك لو استأجر امرأةً للحضانة دخل فيها إضجاع الطفل أيضاً[3].

راجع: حضانة.

ضمان الظئر بإضجاعها الطفل عندها:

لو أضجعت الظئر الطفل بجنبها، ثمّ انقلبت عليه وقتلته فعليها الدية، ولهم كلام في أنّ الدية عليها أو على عاقلتها[4].

مظانّ البحث:

تعلم ممّا تقدّم.

---

(١) دعائم الإسلام ١: ٢٣٨، ذكر الدفن والقبور.

(٢) المسالك ١١: ٤٩١، والجواهر ٣٦: ١٣٣.

(٣) جامع المقاصد ٧: ٢٤٦.

(٤) أنظر الجواهر ٤٣: ٨٥.

أضحى

راجع: أُضحيّة.

أُضحيّة

لغة:

شاة تذبح ضحوة يوم العيد بمنى وغيره[1].

وفيها لغات:

الأُضحيّة، بضمّ الهمزة، وهي الأكثر استعمالاً.

والإضحية، بكسر الهمزة، والجمع فيهما الأضاحي.

وضحيّة، والجمع: ضحايا.

وأضحاة، بفتح الهمزة، والجمع أضحى، ومنه عيد الأضحى[2].

وإنّما سمّيت بذلك؛ لأنّ الذبيحة في ذلك اليوم لا تكون إلّا في وقت إشراق الشمس[3]، أي

---

(١) أنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب: «ضحى» أو «ضحا».

(٢) أنظر: لسان العرب، والمصباح المنير: «ضحا» أو «ضحى».

(٣) معجم مقاييس اللغة: «ضحى».

الضحى[1].

هذا أصله، لكن اتّسعت دائرته حتّى قيل: ضحًى، في أيّ وقتٍ كان من أيّام التشريق[2].

اصطلاحاً:

ما يذبح أو ينحر يوم عيد الأضحى أو ما بعده ـ إلى الثاني أو الثالث عشر ـ تبرّعاً[3].

ويخرج بقيد التبرّع ذبح الهدي أو نحره يوم العيد أو بعده بمنى، فإنّه واجب؛ لأنّه من أجزاء الحجّ.

نعم، لا يمنع عن صدق عنوان الأُضحيّة وجوبها بالنذر وشبهه.

الأحكام:

تترتّب على الأُضحية أحكام نذكرها بعد بيان الحكمة في تشريعها:

الحكمة في تشريع الأُضحيّة:

الحكمة في تشريع الأضحية هي:

أوّلاً ـ التقرّب إلى اللّه تعالى بتضحية المال في سبيله، كما قرّب هابيل قرباناً فتُقبّل منه، وكما سعى إبراهيم في تضحية ولده إسماعيل وجعله قرباناً امتثالاً لأمره تعالى.

ثانياً ـ إطعام المساكين والفقراء، والأهل والجيران، وغيرهم من المؤمنين، وهو سبب لإدخال السرور في قلوب هؤلاء، والتآلف بينهم.

وإلى ذلك أشارت بعض الروايات:

١ ـ روى الصدوق بإسناده عن السكوني، عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّما جعل اللّه هذا الأضحى لتتّسع مساكينكم من اللحم، فاطعموهم»[1].

٢ ـ وروى بإسناده عن أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، قال: «قلت له: ما علّة الأُضحيّة؟ فقال: إنّه يغفر لصاحبها عند أوّل قطرة تقطر من دمها إلى الأرض، وليعلم اللّه من يتّقيه بالغيب، قال اللّه تعالى: ﴿ لَنْ يَنالَ اللّهَ لُحُومُها ولا دِماؤها ولكن يَنالُه التَّقوى ﴾[2]، ثمّ قال: أُنظر كيف قبل اللّه قربان هابيل، وردّ قربان قابيل»[3].

٣ ـ وروى بإسناده عن أبي جميلة عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام أيضاً، قال: «سألته عن لحم الأضاحي، فقال: كان عليّ بن الحسين وابنه محمّد عليهما السلام يتصدّقان بالثلث على جيرانهما، وبثلثٍ على

---

(١) المسالك ٢: ٣١٨.

(٢) المصباح المنير، ومجمع البحرين: «ضحى».

(٣) أُنظر: المسالك ٢: ٣١٨، والحدائق ١٧: ١٩٩، والجواهر ١٩: ٢١٩.

(١) علل الشرائع: ٤٣٧، باب علّة الأُضحية، الحديث الأوّل.

(٢) الحجّ: ٣٧.

(٣) علل الشرائع: ٤٣٧، باب علّة الأُضحية، الحديث ٢.

المساكين، وثلث يمسكانه لأهل البيت»[١].

حكم الأُضحيّة تكليفاً:

المشهور بين فقهائنا استحباب الأُضحيّة، استحباباً مؤكّداً[٢]، بل نقل الإجماع عليه، وتدلّ عليه السنّة القوليّة والعمليّة، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾[٣]، بناءً على أنّ المراد منه نحر الأُضحيّة بعد صلاة العيد[٤].

نعم، نقل عن ابن الجنيد القول بوجوبها، استناداً إلى بعض النصوص[٥]، وتوقّف صاحب الحدائق فيه[٦].

وممّا يوهم الوجوب:

١ ـ صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «الأُضحيّة واجبة على من وجد، من صغيرٍ أو كبيرٍ، وهي سنّة»[٧].

٢ ـ وما رواه العلاء بن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رجلاً سأله عن الأضحى؟ فقال: هو واجب على كلّ مسلم إلّا من لم يجد، فقال له السائل: فما ترى في العيال؟ فقال: إن شئت فعلت، وإن شئت لم تفعل، فأمّا أنت فلا تدعه»[١].

قال صاحب المدارك بعد ذكر الروايتين: «ويجاب بمنع كون المراد بالوجوب المعنى المتعارف عند الفقهاء ـ كما بيّناه غير مرّة ـ وقوله عليه السلام: "فأمّا أنت فلا تدعه" معارض بقوله عليه السلام في رواية ابن مسلم "وهي سنّة" فإنّ المتبادر من السنّة المستحبّ. وبالجملة فلا يمكن الخروج عن مقتضى الأصل والإجماع المنقول على انتفاء الوجوب بمثل هاتين الروايتين، مع إمكان حملها على ما تحصل به الموافقة»[٢].

زمان التضحية:

الزمان الذي تصلح فيه التضحية ـ أي ذبح الأُضحية أو نحرها ـ لمن كان في منى هو يوم العيد وثلاثة أيّام بعده، ولمن كان في غيره هو يوم العيد، ويومان بعده.

وقد ادّعي الإجماع على ذلك مستفيضاً[٣].

---

(١) علل الشرائع: ٤٣٨، باب علّة الأُضحية، الحديث ٣.

(٢) أنظر: المبسوط ١: ٣٨٧، والتذكرة ٨: ٣٠٤، والدروس ١: ٤٤٧، والمسالك ٢: ٣١٨، والمدارك ٨: ٨١، والحدائق ١٧: ٢٠٤.

(٣) الكوثر: ٢.

(٤) أنظر: التذكرة ٨: ٣٠٣، والمدارك ٨: ٨١.

(٥) نقله عنه العلّامة في المختلف ٤: ٢٩١.

(٦) الحدائق ١٧: ٢٠٦.

(٧) الوسائل ١٤: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب الذبح، الحديث ٣.

(١) الوسائل ١٤: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب الذبح، الحديث ٥.

(٢) المدارك ٨: ٨٢.

(٣) أنظر: التذكرة ٨: ٣٠٥، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٧٥٥، والمدارك ٨: ٨٢، والجواهر ١٩: ٢٢٣، ومستند الشيعة ١٢: ٣٦٦.

أمّا وقتها من حيث أجزاء النهار، فقد صرّح جملة من الفقهاء: بأنّه بعد طلوع الشمس ومضيّ قدر صلاة العيد والخطبتين، سواء صلّى الإمام أو لم يصلّ.

وممّن صرّح بذلك: الشيخ الطوسي[١] والعلّامة[٢]، والشهيد الأوّل[٣]، والشهيد الثاني[٤]، وصاحب الحدائق[٥].

لكن قال المحقّق الأردبيلي ـ معلّقاً على كلام الشهيد الأوّل ـ: «وسنده غير ظاهر، لعلّ مراده أفضل أوقاته من اليوم»[٦]، أي أنّ ذلك الوقت أفضل الأوقات، لا أنّه متعيّن.

وقال صاحب الجواهر: «إنّ الظاهر عدم اعتبار وقتٍ مخصوص من يوم العيد في ذبحها؛ لإطلاق ما دلّ على مشروعيّتها فيه...».

ثمّ نقل كلام الشيخ والعلّامة والشهيد، ثمّ قال: «إلّا أنّ الظاهر إرادة الجميع ضرباً من الندب...». إلى أن قال:

«وربما ظنّ من لا يعرف لسان النصوص والفتاوى فاعتبر الوقت المخصوص من اليوم المخصوصِ في مشروعيّتها، وهو غلطٌ واضح، والله العالم»[١].

(١) المبسوط ١: ٣٨٩.

(٢) التذكرة ٨: ٣٠٧.

(٣) الدروس ١: ٤٤٨.

(٤) المسالك ٢: ٣١٨.

(٥) الحدائق ١٧: ٢٠٩ ـ ٢١١.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٣١٣.

الاشتراك في الأُضحيّة الواحدة:

يجوز الاشتراك في الأُضحيّة الواحدة[٢]، وقد روي أنّ: «رسول الله ﷺ ضحّى بكبشين، ذبح واحداً بيده، وقال: اللهمّ هذا عنّي وعمّن لم يضحّ من أهل بيتي، وذبح الآخر وقال: اللهمّ هذا عنّي وعمّن لم يضحّ من أُمّتي»[٣].

وروى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تجزىء البقرة أو البدنة في الأمصار عن سبعة[٤]، ولا تجزىء بمنى إلّا عن واحد»[٥].

ولعلّ المراد عدم إجزائها بعنوان «الهدي الواجب» إلّا عن واحد، كما هو كذلك، وإلّا فالأُضحيّة المندوبة لا فرق بين كونها في منى أو في سائر الأمصار.

وروى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

(١) الجواهر ١٩: ٢٢٥.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٣٩٤، والتذكرة ٨: ٣٣٠، والدروس ١: ٤٤٩، ومستند الشيعة ١٢: ٣٧٢.

(٣) الوسائل ١٤: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب الذبح، الحديث ٦.

(٤) وفي بعض الروايات: «عن سبعين»، أُنظر الوسائل ١٤: ١٢٠، الباب ١٨ من أبواب الذبح، الحديث ١١.

(٥) الوسائل ١٤: ١١٨، الباب ١٨ من أبواب الذبح، الحديث ٤.

«الكبش يجزىء عن الرجل وعن أهل بيته يضحّى به»[١].

وغيرها من الروايات الدالّة على ذلك.

جواز التضحية عن الغير:

قال جماعة بجواز التضحية عن الغير سواء كان حيّاً أو ميّتاً[٢]، ولم نعثر على المانع منه، ويدلّ عليه ما تقدّم آنفاً، وما ورد من: أنّه «كان أمير المؤمنين عليه السلام يضحّي عن رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ سنةٍ بكبشٍ يذبحه ويقول: بسم الله وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي للّه ربّ العالمين، اللهمّ منك ولك، ويقول: اللهمّ هذا عن نبيّك، ثمّ يذبحه ويذبح كبشاً آخر عن نفسه»[٣].

إجزاء الهدي الواجب عن الأضحيّة:

قال المحقّق: «ويجزىء الهدي الواجب عن الأضحيّة، والجمع بينهما أفضل»[٤].

(١) الوسائل ١٤: ١٢١، الباب ١٨ من أبواب الذبح، الحديث ١٥.

(٢) أنظر: الدروس ١: ٤٤٨، والحدائق ١٧: ٢٠٦، ومستند الشيعة ١٢: ٣٧٢، والجواهر ١٩: ٢٢٣.

(٣) الوسائل ١٤: ٢٠٦، الباب ٦٠ من أبواب الذبح، الحديث ٧.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٢٦٤.

وعلّق عليه صاحب المدارك قائلاً: «أمّا إجزاء الهدي الواجب عن الأضحية، فيدلّ عليه روايات، منها صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: "يجزيه في الأضحيّة هديه"[١] وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: "يجزىء الهدي عن الأضحيّة"[٢].

وأمّا استحباب الجمع بينهما، فَعُلِّل بما فيه من فعل المعروف ونفع المساكين. ولا بأس به، وربما كان في لفظ "الإجزاء" الواقع في الروايتين إشعار به»[٣].

وبهذا المضمون صرّح جملة من الفقهاء[٤].

لكن استشكل بعضهم في القول باستحباب الجمع؛ لأنّ ما ذُكر لا يصحّ دليلاً على الاستحباب، وممّن استشكل فيه صاحب الحدائق[٥]، والفاضل النراقي[٦].

(١) الوسائل ١٤: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب الذبح، الحديث ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٩٨، باب الأضاحي، الحديث ٣٠٦٧.

(٣) المدارك ٨: ٨٦.

(٤) أنظر: النهاية: ٢٦٢، والتذكرة ٨: ٣٠٥، ذيل المسألة ٦٣٥، والدروس ١: ٤٤٧، والروضة البهيّة ٢: ٣٠٤، ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٣١٦، وكشف اللثام ٦: ١٩٠، والجواهر ١٩: ٢٢٩.

(٥) الحدائق ١٧: ٢١١.

(٦) مستند الشيعة ١٢: ٣٦٥.

التصدّق بثمن الأُضحيّة عند عدم وجدانها :

قال الفقهاء : إذا عزّت الأضاحي ولم توجد تُصُدِّق بثمنها، وإذا اختلفت الأثمان أُخذ معدّلها وتُصُدِّق به، والمستند في ذلك ما رواه عبد الله بن عمر، قال : «كنّا بمكّة فأصابنا غلاءٌ في الأضاحي، فاشترينا بدينار، ثمّ بدينارين، ثمّ بلغت سبعة، ثمّ لم توجد بقليل ولا كثير، فوقّع (فرقع) هشام المكاري رقعةً إلى أبي الحسن عليه السلام فأخبره بما اشترينا ثمّ لم نجد بقليل ولا كثير، فوقّع : أُنظروا إلى الثمن الأوّل والثاني والثالث، ثمّ تصدّقوا بمثل ثلثه»[1].

هذا إذا كانت الأثمان ثلاثة، وإن كانت أربعة فيتصدّق بالربع، وإن كانت خمسة فبالخمس، وهكذا[2].

استقراض ثمن الأُضحيّة إذا لم يوجد :

روي : أنّه «جاءت أمّ سلمة (رضي الله عنها) إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقالت : يا رسول الله يحضر الأضحى وليس عندي ثمن الأضحيّة، فأستقرض وأُضحّي ؟ قال : استقرضي، فإنّه دين مقضيّ»[3].

وروي عن عليّ عليه السلام أنّه قال : «لو علم الناس ما في الأُضحيّة لاستدانوا وضحّوا، إنّه ليغفر لصاحب الأُضحيّة عند أوّل قطرة تقطر من دمها»[1].

لكن لم يصرّح الفقهاء بذلك إلّا القليل[2]، نعم جعل صاحب الوسائل عنوان الباب الذي أورد فيه الروايتين هكذا : «باب استحباب القرض للأُضحيّة لمن لم يجد»[3].

أوصاف الأُضحيّة :

ذكر الفقهاء أوصافاً للهدي الواجب، فأحال بعضهم أوصاف الأُضحيّة على ما ذكره هناك، وأشار بعض آخر إليها عند الكلام عن الأُضحيّة، وسكت عنها جملة آخرون.

قال صاحب الحدائق : «... ما تضمّنته صحيحة عليّ بن جعفر[4] من صفات الأُضحيّة فقد

---

(١) الوسائل ١٤ : ٢٠٣، الباب ٥٨ من أبواب الذبح، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر : الدروس ١ : ٤٤٩، والمسالك ٢ : ٣١٩، والمدارك ٨ : ٨٦، والحدائق ١٧ : ٢١٢، والجواهر ١٩ : ٢٢٩، وغيرها.

(٣) الوسائل ١٤ : ٢١٠، الباب ٦٤ من أبواب الذبح، الحديث الأوّل.

---

(١) الوسائل ١٤ : ٢١٠، الباب ٦٤ من أبواب الذبح، الحديث ٢.

(٢) أُنظر الدروس ١ : ٤٤٩.

(٣) الوسائل ١٤ : ٢١٠، الباب ٦٤ من أبواب الذبح.

(٤) مراده من صحيحة عليّ بن جعفر : ما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال : «سألته عن الأُضحيّة، فقال : ضحّ بكبش أملح، أقرن، فحلاً، سميناً، فإن لم تجد كبشاً سميناً، فمن فحولة المعزى، أو موجوء من الضأن، أو المعز، فإن لم تجد فنعجة من الضأن سمينة ...». أُنظر الوسائل ١٤ : ٢٠٧، الباب ٦٠ من أبواب الذبح، الحديث ١٢.

صرّح به الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم)، وقد تقدّم البحث في ذلك في المقام الثاني من هذا الفصل، وجميع ما يعتبر في الهدي يجري في الأضحيّة: من كونها من الأنعام الثلاثة على الصفات المتقدّمة ثمّة»[1].

وقال صاحب المستند ـ الفاضل النراقي ـ: «قيل: يشترط في الأضحيّة من الأوصاف ما يشترط في الهدي، وفي قبول ذلك كلّياً إشكالٌ؛ لاختصاص بعض الأخبار المتقدّمة في الوصف، بالهدي... إلّا أنّ الحكم لمّا كان موافقاً للاحتياط، ومع ذلك كانت أكثر الأخبار المتقدّمة متضمّنة للفظ "الأضاحي" لا بأس به»[2].

والأوصاف المذكورة هنا وهناك إجمالاً هي:

أوّلاً ـ أن تكون الأضحيّة من النِعَم، أي الإبل والبقر والغنم إجماعاً[3]؛ لقوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾[4].

ثانياً ـ قال العلّامة: «ولا يجزئ في الهدي إلّا الجذع من الضأن، والثني من غيره، والجذع من الضأن هو الذي له ستّة أشهر، وثنيّ المعز والبقر ما له سنة ودخل في الثانية، وثنيّ الإبل ما له خمس ودخل في السادسة»[1].

وبهذا المضمون قال غيره مع اختلاف يسير[2].

ثالثاً ـ ينبغي أن تكون خلقة الأُضحيّة تامّة، فلا تجزئ العوراء، ولا العرجاء البيّن عرجها، ولا التي انكسر قرنها الداخل، ولا المقطوعة الأُذن، ولا الخصيّ من الفحول، ولا المهزولة[3].

لورود النهي عن ذلك كلّه[4].

رابعاً ـ الأفضل الثني من الإبل، ثمّ الثني من البقر، ثمّ الجذع من الضأن[5].

خامساً ـ يستحبّ أن تكون سمينة، وقد روي: «أنّ رسول الله ﷺ كان يضحّي بكبش أقرن، عظيم، سمين، فحل، يأكل في سواد، وينظر في

---

(١) الحدائق ١٧: ٢٠٨.

(٢) مستند الشيعة ١٢: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٣) أُنظر: التذكرة ٨: ٢٥٨ و ٣١١، والحدائق ١٧: ٨٦، والجواهر ١٩: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٤) الحجّ: ٢٨.

---

(١) التذكرة ٨: ٢٥٩، وانظر ٣١١ ـ ٣١٢ أيضاً.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٣٧٢ و ٣٨٧، والشرائع ١: ٢٦٠، والدروس ١: ٤٣٦ و ٤٤٧، والمسالك ٢: ٢٩٨، والمدارك ٨: ٢٨، وكشف اللثام ٦: ١٥٤ ـ ١٥٦، والحدائق ١٧: ٨٨، والجواهر ١٩: ١٣٦ ـ ١٣٩.

(٣) أُنظر الصفحات التي تلي الصفحات المذكورة في المصادر المتقدّمة.

(٤) أُنظر الوسائل ١٤: ١٠٧ و ١١٣ و ١٢٥، الباب ١٢ و ١٦ و ٢١ والأبواب المناسبة.

(٥) أُنظر: التذكرة ٨: ٣١٢، والدروس ١: ٤٤٧.

سواد»[١]، وفي رواية أُخرى: «... ينظر في سواد ويمشي في سواد»[٢].

واختلفوا في المراد من ذلك:

فقيل: المراد كون هذه المواضع سوداً.

وقيل: المراد أنّ من عظمته ينظر في شحمه، ويمشي في فيئه، ويبرك في ظلّ شحمه.

وقيل: السواد كناية عن المرعى والنبت، فإنّه يطلق عليه ذلك لغةً، والمعنى: أن يكون رعى ومشى ونظر وبرك في الخضرة والمرعى، فسمن لذلك[٣].

سادساً ـ تستحبّ التضحية بذوات الأرحام من الإبل، والبقر، والفحولة من الغنم[٤].

وقد دلّت عليه النصوص، منها موثّق عمّار، قال: «قال أبو عبد الله عليه‌السلام: أفضل البدن ذوات الأرحام من الإبل والبقر ـ وقد تجزىء الذكورة من البدن ـ والضحايا من الغنم الفحولة»[٥].

سابعاً ـ تكره التضحية بالثور والجاموس والموجوء، وهو مرضوض الخصيتين بحيث ينتهي الرضّ إلى فسادها[١].

ثامناً ـ تكره التضحية بما ربّاه الإنسان[٢]؛ لما رواه محمّد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه‌السلام، قال: «قلت: جعلت فداك، كان عندي كبش سمين لأُضحّي به، فلمّا أخذته وأضجعته نظر إليّ فرحمته ورققت عليه، ثمّ إنّي ذبحته، قال: فقال لي: ما كنت أحبّ لك أن تفعل! لا تربينّ شيئاً من هذا ثمّ تذبحه»[٣].

آداب التضحية:

ذكر الفقهاء آداباً وسنناً للتضحية ـ إضافة إلى ما ذكروه من واجبات وسنن في الذباحة والنحر ـ نشير إليها فيما يلي:

أوّلاً ـ لـمّا كانت التضحية من الأُمور العباديّة؛ فلذلك تحتاج إلى نيّة القربة، كالهدي[٤].

ثانياً ـ يستحبّ أن يتولّى الإنسان ذبح أُضحيّته بنفسه؛ اقتداءً بالنبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله، فإن لم يحسن

(١) الوسائل ١٤: ١٠٩، الباب ١٣ من أبواب الذبح، الحديث ٢.
(٢) المصدر نفسه، الحديث الأوّل.
(٣) المدارك ٨: ٣٨.
(٤) أُنظر: التذكرة ٨: ٣١٥، والدروس ١: ٤٤٧، والحدائق ١٧: ١٠٧، والجواهر ١٩: ١٥٤، وغيرها.
(٥) الوسائل ١٤: ٩٨، الباب ٩ من أبواب الذبح، الحديث الأوّل.

(١) أُنظر: الدروس ١: ٤٤٧، والمسالك ٢: ٣٠٣، والمدارك ٨: ٤٥، والجواهر ١٩: ١٦٣ ـ ١٦٤.
(٢) أُنظر: الدروس ١: ٤٤٩، والمدارك ٨: ٨٧، والحدائق ١٧: ٢١٣، والجواهر ١٩: ٢٣٠.
(٣) الوسائل ١٤: ٢٠٨، الباب ٦١ من أبواب الذبح، الحديث الأوّل.
(٤) أُنظر المدارك ٨: ١٨.

الذباحة، جعل يده مع يد الذابح[١].

ثالثاً ـ يستحبّ الدعاء بالمأثور عن النبيّ وآله عليهم السلام عند الذبح[٢]، فقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يضحّي عن رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ سنة بكبش يذبحه ويقول: «بسم الله، وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي، ونسكي، ومحياي، ومماتي لله ربّ العالمين، اللهمّ منك ولك»[٣].

وكان عليه السلام يقول: «ضحّ بثنيٍّ فصاعداً، واشتره سليم الأُذنين والعينين، واستقبل القبلة، وقل حين تريد أن تذبح: وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي، ونسكي، ومحياي، ومماتي لله ربّ العالمين، لا شريك له، وبذلك أُمرت وأنا من المسلمين، اللهمّ منك ولك، اللهمّ تقبّل منّي، بسم الله الذي لا إله إلّا هو، والله أكبر وصلّى الله على محمّد وعلى أهل بيته»[٤].

رابعاً ـ قال العلّامة: «ويستحبّ أن يتولّى الذبيحة المسلم البالغ العاقل الفقيه؛ لأنّه أعرف بشرائط الذبح ووقته، فإن فُقد الرجل، فالمرأة، فإن فُقدت، فالصبيّ...»[١].

(١) أُنظر: التذكرة ٨: ٣١٦ ـ وذكر بعضهم ذلك في الهدي ـ والمدارك ٨: ٤٢، والجواهر ١٩: ١٥٧، وغيرها.

(٢) التذكرة ٨: ٣١٩، والجواهر ١٩: ٢٢٣.

(٣) الوسائل ١٤: ٢٠٦، الباب ٦٠ من أبواب الذبح، الحديث ٧.

(٤) الوسائل ١٤: ٢٠٧، الباب ٦٠ من أبواب الذبح، الحديث ١٢.

أحكام الأُضحيّة بعد ذبحها:

ذكروا أحكاماً تتعلّق بالأُضحيّة بعد ذبحها أو نحرها، نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

أوّلاً ـ يستحبّ تقسيم الأُضحيّة أثلاثاً، فيأكل ثلثاً، ويتصدّق بثلث، ويهدي ثلثاً[٢].

وقال الشيخ الطوسي: «ولو تصدّق بالجميع كان أفضل»[٣].

ونسب الشهيدان إلى المشهور: أنّ الأفضل هو التصدّق بالأكثر[٤].

ويدلّ على استحباب التثليث قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾[٥].

فإنّ القانع هو الذي يسأل، فيقنع بما يُعطى، والمعترّ هو الذي يعتريك ـ أي يمرّ بك ـ ولا يسألك[٦].

(١) التذكرة ٨: ٣١٧.

(٢) أُنظر: التذكرة ٨: ٣٢١، والمدارك ٨: ٨٠، والحدائق ١٧: ٢٠٧، والجواهر ١٩: ٢١٨.

(٣) المبسوط ١: ٣٩٣.

(٤) الدروس ١: ٤٥٠، والمسالك ٢: ٣٢٠.

(٥) الحجّ: ٣٦.

(٦) أُنظر: التذكرة ٨: ٣٢٣، والمدارك ٨: ٤٤، والوسائل ١٤: ١٥٩، الباب ٤٠ من أبواب الذبح.

ويدلّ عليه أيضاً، ما رواه أبو الصباح الكناني، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن لحوم الأضاحي، فقال: كان عليّ بن الحسين وأبو جعفر عليهما السلام يتصدّقان بثلث على جيرانهم، وثلث على السؤّال، وثلث يمسكانه لأهل البيت»[١].

فإن خالف التثليث وأكل الكلّ، قال الشيخ الطوسي: «غرم ما كان يجزيه التصدّق به، وهو اليسير، والأفضل أن يغرم الثلث»[٢].

ولم يفصّل بين الأُضحيّة الواجبة والمندوبة، لكن فصّل بينهما الشهيد في الدروس، فقال: «ولو استوعب الأكل ضمن للفقراء نصيبهم وجوباً أو استحباباً، بحسب حال الأُضحيّة، ويجزىء اليسير، والثلث أفضل»[٣].

ثانياً ـ يجوز ادّخار لحوم الأضاحي بعد الثلاثة أيّام في منى، وقيل: إنّه كان منهيّاً عنه، ثمّ نسخ[٤]، فقد روى أبو الصباح الكناني عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «نهى رسول اللّه صلى الله عليه وآله عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث، ثمّ أذن فيها، وقال: كلوا من لحوم الأضاحي بعد ذلك وادّخروا»[١].

ثالثاً ـ يكره إخراج لحوم الأضاحي من منى إلّا السنام، نعم، لا بأس بإخراج ما ضحّاه غيره، سواء ملكه بهبة أو شراء أو غيرهما[٢].

لكن يظهر من الشيخ القول بعدم الجواز[٣].

رابعاً ـ يكره أن يأخذ شيئاً من جلود الأضاحي أو يبيعها، أو يعطيها الجزّار أُجرةً لعمله، نعم لا بأس بإعطائه له صدقة أو هديّة، والأفضل أن يتصدّق بها[٤].

لكن قال الشيخ الطوسي بعدم جواز بيعها[٥].

خامساً ـ قال الشيخ الطوسي بعدم جواز بيع لحوم الأضاحي كجلودها[٦]، ووافقه العلّامة[٧] والشهيد الأوّل[٨].

---

(١) الوسائل ١٤: ١٦٣، الباب ٤٠ من أبواب الذبح، الحديث ١٣.

(٢) المبسوط ١: ٣٩٣.

(٣) الدروس ١: ٤٥٠.

(٤) أُنظر: التذكرة ٨: ٣٢٣، والمسالك ٢: ٣١٨، والمدارك ٨: ٨٤، والجواهر ١٩: ٢٢٥.

---

(١) الوسائل ١٤: ١٦٨، الباب ٤١ من أبواب الذبح، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: التذكرة ٨: ٣٢٣ ـ ٣٢٤، والدروس ١: ٤٥٠، والمسالك ٢: ٣١٩، والمدارك ٨: ٨٥، والجواهر ١٩: ٢٢٧، وغيرها.

(٣) المبسوط ١: ٣٩٤.

(٤) أُنظر: التذكرة ٨: ٣٢٢، والدروس ١: ٤٥٠، والمسالك ٢: ٣١٩ و ٣٢٠، والمدارك ٨: ٨٨، والجواهر ١٩: ٢٣٠ ـ ٢٣٢، وغيرها.

(٥) المبسوط ١: ٣٩٣.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) التذكرة ٨: ٣٢٢.

(٨) الدروس ١: ٤٥٠.

لكن قال صاحب المدارك: «وقد أطلق الأصحاب عدم جواز بيع لحمها من غير تقييد بوجوبها، واستدلّ عليه في المنتهى: "بأنّها خرجت عن ملك المضحّي بالذبح واستحقّها المساكين"، وهو إنّما يتمّ في الواجب دون المتبرّع به، والأصحّ اختصاص المنع بالأضحيّة الواجبة، ولعلّ ذلك مراد الأصحاب»(١).

حكم الأضحيّة المتعيّنة بالنذر وغيره:

لو تعيّنت الأضحيّة ـ سواء نذر المالك أن يجعل الحيوان المعيّن أضحيّة، أو عيّنه للأضحيّة بدون نذر، كأن يقول: «جعلت هذا الحيوان أضحيّة» ـ خرجت عن ملك مالكها وصارت أمانةً في يده، فلذلك تترتّب عليها أحكام الأمانات(٢)، من قبيل:

١ ـ عدم جواز التصرّف فيها ببيع أو هبة أو استبدال أو إتلاف وغيرها من التصرّفات المتوقّف جوازها تكليفاً ووضعاً على الملك.

٢ ـ إذا تلفت الأضحيّة أو أصابها عطب لم يضمن من هي بيده؛ لأنّه أمين حسب الفرض، والأمين غير ضامن إلّا مع الإفراط أو التفريط في حفظ الأمانة.

٣ ـ إذا عيّن أضحيّة سليمة ثمّ تعيّبت من دون تفريط، فيجزيه تضحيتها، ولا يجب عليه إبدالها بالصحيحة.

٤ ـ قال العلّامة: «إذا عيّن أضحيّة ذبح معها ولدها، سواء كان حملاً حال التعيين أو حدث بعد ذلك؛ لأنّ التعيين معنى يزيل الملك عنها، فاستتبع الولد، كالعتق؛ ولقول الصادق عليه السلام: "إن نتجت بدنتك فاحلبها ما لا يضرّ بولدها ثمّ انحرهما جميعاً"(١)»، ثمّ قال:

«إذا عرفت هذا، فإنّه يجوز له شرب لبنها ما لم يضرّ بولدها، عند علمائنا...» إلى أن قال:

«والأفضل أن يتصدّق به»، ثمّ قال:

«ويجوز له ركوب الأضحية؛ لقوله تعالى: ﴿لَكُمْ فيها مَنافِعُ إلى أجَلٍ مُسَمًّى﴾(٢)»(٣).

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الحجّ: البحث حول الهدي والأضحيّة.

٢ ـ كتاب الصيد والذباحة: ملحقات البحث عن الذباحة.

---

(١) المدارك ٨: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) هذه الأمور كلّها أو أغلبها من الأحكام المتّفق عليها، أنظر: التذكرة ٨: ٣٢٧ ـ ٣٣٠، والدروس ١: ٤٤٩ ـ ٤٥٠، والمسالك ١١: ٤٩٧ ـ ٤٩٨، والجواهر ٣٦: ١٥٣ ـ ١٥٩.

(١) الوسائل ١٤: ١٤٧، الباب ٣٤ من أبواب الذبح، الحديث ٦.

(٢) الحجّ: ٣٣.

(٣) التذكرة ٨: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

إضرار

راجع: ضرر.

اضطباع

لغة:

من الضَّبْع، وهو العَضُد، أو الإبْط، أو ما بين الإبط إلى نصف العَضُد[1].

اصطلاحاً:

أن يُدخل الرداء من تحت إبطه الأيمن ويَـرُدُّ طرفه على يساره، ويبدي منكبه الأيمن ويغطّي الأيسر؛ سمّي به لإبداء أحد الضبعين[2].

الأحكام:

قال الشيخ ـ ضمن عدّ مستحبّات الطواف ـ: «وقد روي: أنّه يدخل إزاره تحت منكبه الأيمن ويجعله على منكبه الأيسر، ويسمّى ذلك اضطباعاً»[1].

وتبعه بعض الفقهاء[2]، لكن سكت عنه الأكثر، وممّن تبعه، الشهيد الأوّل، حيث قال ـ عند عدّ مستحبّات الطواف أيضاً ـ: «وعاشرها: الاضطباع للرجل على ما روي، وهو إدخال وسط الرداء تحت المنكب الأيمن وجعله مكشوفاً وتغطية الأيسر بطرفيه، وهو مستحبٌّ في موضع استحباب الرَمَل[3] لا غير، ووقته حين الشروع في الطواف إلى الفراغ، ويترك عند الصلاة، وربما قيل: يضطبع فيها وفي السعي»[4].

وقال في طواف الوداع: «... ولا رَمَل في هذا الطواف ولا اضطباع ...»[5].

ويفهم من كلامه وكلام غيره: أنّ الحكم مختصّ بالرجال، وأنّه مختصّ بطواف القدوم.

ولعلّ مقصود الشيخ والشهيد من الرواية ما رواه زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الطواف أيَرْمَلُ فيه الرجل؟ فقال: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله لمّا أن قدم مكّة وكان بينه وبين المشركين

---

(١) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط: «ضبع».

(٢) أُنظر المصدرين المتقدّمين والمصادر الآتية.

---

(١) المبسوط ١: ٣٥٦.

(٢) أُنظر: الجامع للشرائع: ٢٠١، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٦٩٥ و ٦٩٦، والتحرير ١: ٩٨.

(٣) يقال: رَمَل يَرْمُلُ رملاً: إذا أسرع في المشي وهزَّ منكبه. النهاية (لابن الأثير): «رمل».

(٤) الدروس ١: ٤٠١.

(٥) الدروس ١: ٤٦٩.

الكتاب الذي قد علمتم، أمر الناس أن يتجلّدوا، وقال: أخرِجوا أعضادكم، وأخرج رسول اللّه ﷺ، ثمّ رَمَل بالبيت ليريهم أنّه لم يصبهم جهد، فمن أجل ذلك يرمل الناس، وإنّي لأمشي مشياً، وقد كان عليّ بن الحسين عليهما السلام يمشي مشياً»[١].

وورد عن طرق العامّة: «أنّ النبيّ ﷺ طاف مضطبعاً»[٢].

اضطجاع

لغة:

من اضطجع، وهو بمعنى ضجع، أي وضع جنبه بالأرض[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن قد يراد منه مطلق الاستلقاء.

(١) الوسائل ١٣: ٣٥١، الباب ١٩ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

(٢) سنن ابن ماجه ٢: ٩٨٤، الحديث رقم ٢٩٥٤، باب الاضطباع، وسنن الترمذي ٣: ٢١٤، كتاب الحجّ، باب ما جاء أنّ النبيّ ﷺ طاف مضطبعاً.

(٣) أُنظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «ضجع»، وراجع عنوان «إضجاع».

الأحكام:

عدم اختصاص ناقضيّة النوم بحالة الاضطجاع:

المعروف من مذهب الإماميّة: أنّ النوم ناقض للوضوء مطلقاً سواء كان حالة الجلوس أو الاضطجاع.

قال الشيخ الطوسي: «النوم الغالب على السمع والبصر، والمزيل للعقل ينقض الوضوء، سواء كان قائماً أو قاعداً، أو مستنداً، أو مضطجعاً، وعلى كلّ حال»[١].

وادّعي عليه الإجماع[٢]، لكن أورد الصدوق في الفقيه روايتين ربما يظهر منهما اختصاص الناقضيّة بالنوم حالة الاضطجاع[٣]، فإن كان ذلك مذهبه، فتكون المسألة خلافية، كما قال العلّامة[٤].

استقبال المضطجع:

استقبال المضطجع يكون بجعل وجهه تلقاء القبلة ـ كما تقدّم توضيحه في عنوان «استقبال» ـ ويختلف ذلك باختلاف حالات المضطجع؛ لأنّه تارةً يضطجع على جانبه الأيمن، وتارةً على جانبه

(١) الخلاف ١: ١٠٧، المسألة ٥٣.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم، والانتصار: ٢٩ ـ ٣٠، والتذكرة ١: ١٠٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٦٣، الحديث ١٤٣ و ١٤٤، باب ما ينقض الوضوء.

(٤) المختلف ١: ٢٥٥.

الأيسر، والحالتان تتصوّران في كلّ طرف من أطراف الكعبة، فتكون الحالات ثماني.

وتترتّب أحكام الاستقبال عليه: من الوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، كما تقدّم تفصيله في عنوان «استقبال» فراجع.

جواز الصلاة اضطجاعاً مع العذر:

لو لم يتمكّن المصلّي من القيام صلّى جالساً، فإن لم يتمكّن صلّى مضطجعاً، فإن لم يتمكّن صلّى مستلقياً، ولا ينتقل فرضه من الجلوس إلى الاستلقاء مباشرة.

هذا هو المعروف بين الفقهاء[1]، ويدلّ عليه: ما رواه الشيخ عن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ﴾[2]، «قال: الصحيح يصلّي قائماً، و﴿قُعُوداً﴾ المريض يصلّي جالساً، و﴿عَلَى جُنُوبِهِمْ﴾ الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً»[3].

وهذا المقدار ممّا لا خلاف فيه كما تقدّم، وإنّما الاختلاف في أنّ المصلّي هل هو مخيّر بين الاضطجاع على الطرف الأيمن أو الأيسر، أو لا بدّ من مراعاة الترتيب بينهما، بمعنى أنّه لو لم يتمكّن من الأيمن اضطجع على الأيسر؟ فيه قولان:

الأوّل ـ التخيير:

اختاره صريحاً العلّامة في نهاية الإحكام[1]، والفاضل النراقي[2]، واستظهره صاحب المدارك من الأدلّة، لكن قال: «تقديم الأيمن أولى»[3].

واستُظهر هذا القول من موضعٍ من المبسوط ومن الشرائع والنافع والتذكرة والإرشاد واللمعة[4].

الثاني ـ الترتيب:

نسب إلى المشهور[5] ومعظم الفقهاء[6]، وأكثرهم[7].

وممّن ذهب إليه صريحاً: المحقّق في المعتبر[8]، والعلّامة في المنتهى[9]، والشهيد الأوّل في

---

(١) بل ادّعي عليه الإجماع أو عدم الخلاف فيه. أنظر: المعتبر: ١٧٠، والمنتهى ٥: ١١، والمدارك ٣: ٣٣٠، ومستند الشيعة ٥: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) آل عمران: ١٩١.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨١، الباب الأوّل من أبواب القيام، الحديث الأوّل.

---

(١) نهاية الإحكام ١: ٤٤٠.

(٢) مستند الشيعة ٥: ٥٧.

(٣) المدارك ٣: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٤) أنظر: المدارك ٣: ٣٣١، ومستند الشيعة ٥: ٥٧، والجواهر ٩: ٢٦٤.

(٥) أنظر الجواهر ٩: ٢٦٥.

(٦) مستند العروة (الصلاة) ٣: ٢٣٧.

(٧) مستند الشيعة ٥: ٥٧.

(٨) المعتبر: ١٧٠.

(٩) المنتهى ٥: ١١.

الدروس[١] والذكرى[٢]، والمحقّق الثاني[٣]، والشهيد الثاني[٤]، والأردبيلي[٥]، والسبزواري[٦]، والإصفهاني[٧]، والبحراني[٨]، والطباطبائي[٩]، وصاحب الجواهر[١٠]، والسيّد اليزدي[١١]، والسيّدان الحكيم[١٢] والخوئي[١٣]، والإمام الخميني[١٤].

والعذر المجوّز للصلاة مضطجعاً هو: كلّ مرض يستدعي الاضطجاعَ بُرؤه ـ إمّا بعلمه المستفاد من التجربة ونحوها أو بقول طبيب حاذق[١٥] ـ أو يستلزم عدم الاضطجاع زيادته أو بطءَ برئه، أو مشقّةً شديدةً، لا عجزاً كليّاً[١٦].

(١) الدروس ١ : ١٦٩.
(٢) الذكرى ٣ : ٢٧١.
(٣) جامع المقاصد ٢ : ٢٠٧.
(٤) المسالك ١ : ٢٠٢.
(٥) مجمع الفائدة ٢ : ١٩٠.
(٦) كفاية الأحكام : ١٨.
(٧) كشف اللثام ٣ : ٤٠٢.
(٨) الحدائق ٨ : ٧٥.
(٩) الرياض ٣ : ٣٧٤.
(١٠) الجواهر ٩ : ٢٦٤ ـ ٢٦٥.
(١١) العروة الوثقى : فصل في القيام، المسألة ١٥.
(١٢) المستمسك ٦ : ١١٩ ـ ١٢٠.
(١٣) مستند العروة (الصلاة) ٣ : ٢٣٧.
(١٤) تحرير الوسيلة ١ : ١٤٨، القول في القيام، المسألة ٥.
(١٥) جامع المقاصد ٢ : ٢١١ ـ ٢١٢.
(١٦) الروضة البهيّة ١ : ٢٥١.

ارتفاع العذر في الأثناء:

قال السيّد اليزدي: «لو تجدّدت القدرة على القيام في الأثناء انتقل إليه، وكذا لو تجدّد للمضطجع القدرة على الجلوس، أو للمستلقي القدرة على الاضطجاع، ويترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال»[١].

والظاهر لا خلاف في الانتقال مع تجدّد القدرة ـ كما قيل[٢] ـ وإنّما الخلاف في لزوم الاستمرار في القراءة أو تركها حال الانتقال[٣].

ويراعى التدرّج في الانتقال لو حصلت له القدرة أو العجز تدريجاً، نعم لو حصل ذلك دفعةً كما لو عجز عن القيام والقعود، فيضطجع، وكذا لو حصلت له القدرة على القيام حال كونه مضطجعاً، فيقوم من دون مراعاةٍ للجلوس، ولذلك قال الشهيد: «ولو قدر المستلقي على القيام التامّ وجب من غير توسّط غيره، وكذا لو عجز القائم عن الوسائط استلق»[٤]. وإليه يشير الطباطبائي في أُرجوزته:

وإن بدا العجز عن الأعلى انتقل
لأوسط، ثمّ إلى ما قد سفل

(١) العروة الوثقى : فصل في القيام، المسألة ٢٦.
(٢) أُنظر : مستند الشيعة ٥ : ٦٣ ـ ٦٤، والجواهر ٩ : ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٣) أُنظر الجواهر ٩ : ٢٧٥ و ٢٧٧.
(٤) الذكرى ٣ : ٢٧٤.

ولا كـــذا إذا اسـتبان القـدره

فـــليتنقل إلى العـــلوّ مـــرّه[١]

وصرّح به صاحب الجواهر[٢] أيـضاً، وهـو أمر واضح وإن لم يشر إليه إلّا بعضهم.

ركوع المضطجع وسجوده :

المعروف بين الأصحاب : أنّ المضطجع إذا لم يتمكّن من الركوع والسجود يومي برأسه لهما، لكن يكون إيماؤه للسجود أكثر من الركوع.

وإن لم يتمكّن من الإيماء، يغمّض عينيه، فيغمضها للركوع والسجود ويفتحها للرفع منها، لكن قال بعضهم : «يكون التغميض للسجود أكثر من الركوع»[٣].

وخصّ بعضهم الإيماء بالمضطجع وتغميض العينين بالمستلقي جموداً على ظاهر النصّ[٤].

وفي وجـــوب وضـع شيءٍ عـلى الجـبهة في السجود قولان[٥].

راجـــع تـفصيل ذلك كـلّه في العـنوانـين : «ركوع»، و «سجود».

(١) الدرّة النجفيّة : ١٢٠، أرجوزة في القيام.

(٢) الجواهر ٩ : ٢٧٧.

(٣) أنظر : مستند الشيعة ٥ : ٦١ ـ ٦٢، و ١٩٧، والجواهر ٩ : ٢٦٦ ـ ٢٦٩، والمستمسك ٦ : ١٢١ ـ ١٢٥، ومستند العروة (الصلاة) ٣ : ٢٤١ ـ ٢٤٧.

(٤) الحدائق ٨ : ٧٩ ـ ٨٠، واستظهره صاحب الجواهر من جماعة، أنظر الجواهر ٩ : ٢٦٨.

(٥) أنظر المصادر المتقدّمة.

رفع المضطجع يديه للتكبير :

يستحبّ للمضطجع أن يرفع يـديه للـتكبير كغيره، فإنّ استحبابه عامّ يشمل جميع تكبيرات الصلاة لجميع المصلّين. قال العلّامة : «لو صلّى قاعداً أو مضطجعاً رفع يديه، وبـه قـال الشـافعي؛ لأنّ القعود ناب مناب القيام»[١]، وقال الشهيد الأوّل : «ورفع اليدين ثابت في حـقّ القـاعد والمـضطجع والمستلقي»[٢].

إتيان النوافل اضطجاعاً :

لا إشكـال في جـواز إتـيان النـافلة حـالة الاضطجاع مع عدم القدرة عـلى الجـلوس، وإنّما الإشكال في جوازه مع القدرة، وفيه أقوالٌ :

الأوّل ـ الجواز، استقربه العلّامة في النهاية[٣]، وقوّاه ولده في الإيـضاح[٤]، ولم يستبعده الشهـيد الثاني في المسالك[٥]، ومال إليه السيّد العـاملي[٦]، وصاحب الجواهر[٧]، والهمداني[٨].

(١) التذكرة ٣ : ١٧٦.

(٢) الذكرى ٣ : ٣٨١.

(٣) نهاية الإحكام ١ : ٤٤٤.

(٤) إيضاح الفوائد ١ : ١٠٠.

(٥) المسالك ١ : ٢٨١.

(٦) مفتاح الكرامة ٢ : ٣١٨.

(٧) الجواهر ١٢ : ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٨) مصباح الفقيه (الصلاة) ٢ : ٥٢٧.

الثاني ـ عدم الجواز، ذهب إليه جماعة ـ إمّا تصريحاً أو ظهوراً ـ منهم : الشهيد الأوّل[1] والمحقّق الثاني[2] والشهيد الثاني ـ في روض الجنان[3] ـ وصاحب المدارك[4]، والسبزواري[5]، والنراقي[6]، والسيّد الخوئي[7].

وذلك لأنّ العبادات توقيفيّة تحتاج إلى إذن الشارع، قال الشهيد الأوّل : «والأقرب عدم جواز الاضطجاع والاستلقاء مع القدرة على القعود والقيام؛ لعدم ثبوت النقل فيه، مع أصالة عدم التشريع...»[8].

الثالث ـ واكتفى جماعة بذكر الإشكال في المسألة، أو القول بأنّ فيها قولين من دون ترجيح لأحدهما، مثل العلّامة في جملةٍ من كتبه[9]، والإصفهاني[10]، والسيّد اليزدي[11].

(١) الدروس ١ : ١٦٩، والذكرى ٣ : ٢٧٦.

(٢) جامع المقاصد ٢ : ٢١٦.

(٣) روض الجنان : ٣٢٩.

(٤) المدارك ٣ : ٢٥.

(٥) الكفاية : ٢٣.

(٦) مستند الشيعة ٥ : ٤٣٣.

(٧) مستند العروة (الصلاة) ٧ : ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٨) الذكرى ٣ : ٢٧٦.

(٩) كالقواعد ١ : ٣١، والتذكرة ٣ : ٩٩.

(١٠) كشف اللثام ٣ : ٤٠٧.

(١١) العروة الوثقى : فصل في كيفيّة إتيان الصلوات اليوميّة.

إمامة المضطجع لغيره :

المعروف بين الفقهاء : عدم جواز إمامة الناقص للكامل، ومنه إمامة المضطجع للقاعد أو القائم[1]، نعم نقل عن بعضهم كراهته[2].

وأمّا إمامة الناقص لمثله، فالمعروف أيضاً جوازها إلّا أنّ بعضهم ـ كالسيّد الخوئي ـ منع من ذلك؛ لانصراف نصوص الجماعة إلى ما هو المتعارف، كاقتداء المصلّي عن قيامٍ بمثله، وإنّما خرجنا عن ذلك بالنسبة إلى إمامة القاعد لمثله لورود النصّ بجوازه[3].

إيراد خطبة الجمعة اضطجاعاً :

ذكر الفقهاء : أنّه يشترط في خطيب الجمعة أن يكون قائماً، لكن لو لم يتمكّن من القيام خطب جالساً، وصرّح بعضهم : بأنّه لو لم يتمكّن من الجلوس خطب مضطجعاً، وقالوا : لو عادت إليه

(١) أنظر : الجواهر ١٣ : ٣٢٧ ـ ٣٣٠، والمستمسك ٧ : ٣٢٢ ـ ٣٢٤.

(٢) أُنظر الوسائل ٨ : ٣٤٠ و ٣٤٥، الباب ٢٢ و ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة، حيث جعل عنوان الباب ٢٢ : باب كراهة إمامة المقيّد المطلقين، وصاحب الفالج الأصحّاء، وعنوان الباب ٢٥ : باب كراهة إمامة الجالس القيّام، وجواز العكس.

(٣) مستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الثاني : ٤١٤ ـ ٤١٥.

القدرة رجع إلى ما قدر عليه[١].

وتكلّموا أيضاً عمّا يتحقّق به الفصل بين الخطبتين إذا كان يخطب جالساً ؟ وهل يتحقّق بالاضطجاع ـ كما هو المعروف عن العلّامة في التذكرة ـ أو لا[٢] ؟

راجع : صلاة الجمعة.

استحباب الاضطجاع بعد نافلة الفجر :

يجوز إتيان نافلة الفجر بعد إتمام صلاة الليل وإن لم يطلع الفجر بعدُ، وعندئذٍ يستحبّ له الاضطجاع على الجانب الأيمن حتّى يطلع الفجر.

قال الشيخ الطوسي : «... فإذا فرغ من صلاة الليل قام فصلّى ركعتي الفجر، وإن لم يكن بعد طلوع الفجر الثاني... ويستحبّ الاضطجاع بعد هاتين الركعتين والدعاء فيه بما روي، وقراءة خمس آيات من آل عمران. وإن جعل مكان الضجعة سجدة كان ذلك جائزاً»[٣].

وقال في التهذيب : «ويجوز بدلاً من الاضطجاع السجدة والمشي والكلام، إلّا أنّ الاضطجاع أفضل»[١].

طهارة ما يتغطّى به المصلّي اضطجاعاً :

للفقهاء كلام في اشتراط طهارة ما يتغطّى به المصلّي اضطجاعاً، فبعضهم اشترط ذلك فيما إذا كان متستّراً به دون غيره، وبعض آخر اشترط ذلك فيما إذا كان يصدق عليه عنوان «اللباس» وإن كان التستّر حاصلاً بغيره، فمتى صدق عنوان «اللباس» اشترطت فيه الطهارة وإلّا فلا[٢].

ويراجع تفصيله في عنوان «لباس المصلّي».

دفن الميّت مضطجعاً على جانبه الأيمن :

يجب دفن الميّت المسلم مضطجعاً على جانبه الأيمن مستقبل القبلة. نعم لو ماتت الكافرة حاملاً بمسلم دفنت مستدبرة للقبلة مضطجعة على جانبها الأيسر، ليستقبل ولدها القبلة[٣].

راجع تفصيل ذلك في العناوين : «استدبار»، «استقبال»، «إضجاع».

---

(١) أُنظر : التذكرة ٤ : ٧١، وجامع المقاصد ٢ : ٣٩٨ ـ ٣٩٩، والجواهر ١١ : ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢) أُنظر : التذكرة ٤ : ٧٢، وجامع المقاصد ٢ : ٣٩٩، والمدارك ٤ : ٤٠، والجواهر ١١ : ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٣) المبسوط ١ : ١٣١ ـ ١٣٢، وانظر : المعتبر : ١٣٢، والتذكرة ٢ : ٢٧٠، والدروس ١ : ١٣٧، وغيرها.

(١) التهذيب ٢ : ١٣٧، كتاب الصلاة، باب كيفيّة الصلاة، ذيل الحديث ٢٩٨.

(٢) أُنظر : الجواهر ٦ : ٨٩، والمستمسك ١ : ٤٩٠، والتنقيح (الصلاة) ٢ : ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٣) أُنظر : الجواهر ٤ : ٢٩٦ ـ ٢٩٩، والمستمسك ٤ : ٢٥١، والتنقيح (الصلاة) ٩ : ١٧١.

استحباب الاضطجاع في المعرَّس :

قال الشهيد الثاني في تفسير المعرَّس والاضطجاع فيه : «وهو ـ بضمّ الميم وفتح العين وتشديد الراء المفتوحة ـ : اسم مفعول من التعريس، وهو النزول آخر الليل للاستراحة إذا كان سائراً ليلاً. ويقال : بفتح الميم وسكون العين وتخفيف الراء.

والمعرَّس بذي الحليفة بقرب مسجد الشجرة بإزائه ممّا يلي القبلة. يستحبّ النزول به، والصلاة فيه، والاضطجاع، تأسّياً بالنبيّ ﷺ، ولا فرق بين النزول فيه ليلاً أو نهاراً ...»[1].

(١) المسالك ٢ : ٣٨١، وانظر الحدائق ١٧ : ٤٠٦.

كراهة الأكل اضطجاعاً :

نصّ الفقهاء على كراهة الأكل متّكئاً ـ على اختلافهم في تفسيره ـ أو مستلقياً، ولم يذكروا خصوص الاضطجاع[2]، ولعلّه داخل في ما ذكروه.

نعم، قال المحدّث القمّي في سفينة البحار ـ عند بيان الأحكام المتعلّقة بالأكل ـ : «اعلم أنّه يستفاد من الأخبار أحكام :

١ ـ كراهة الأكل متّكئاً، ومعناه : إمّا الإتكاء باليد، أو الجلوس متمكّناً على البساط من غير ميلٍ إلى جانب ـ كدأب الملوك والمتكبّرين ـ أو إسناد الظهر إلى الوسائد ومثلها، أو الاضطجاع على أحد الشقّين، أو الأعمّ ممّا سوى الأوّل، فيكون المستحبّ الإقبال على نعمة الله، والإكباب عليها من غير تكبّر واستغناء ...»[1].

(٢) أُنظر : المسالك ١٢ : ١٣٨، ومستند الشيعة ١٥ : ٢٥٦ ـ ٢٥٧، والجواهر ٣٦ : ٤٥٧.

(١) سفينة البحار : مادّة «أكل».

راجع : أكل.

وأمّا ما يرتبط بكيفيّة الاضطجاع وآدابه وسننه فيرجع فيه إلى عنوان «نوم».

مظانّ البحث :

١ ـ كتاب الطهارة :

أ ـ نواقض الوضوء : ناقضيّة النوم.

ب ـ أحكام الدفن : كيفيّة دفن الميّت المسلم.

ج ـ إزالة النجاسة عن لباس المصلّي: إزالة النجاسة عمّا يتغطّى به المصلّي المضطجع.

٢ ـ كتاب الصلاة :

أ ـ مقدّمات الصلاة : الاستقبال.

ب ـ أفعال الصلاة : القيام.

ج ـ الجماعة : إمامة الناقص للكامل.

٣ ـ كتاب الحجّ :

أ ـ ما يرتبط بحرم مدينة الرسول ﷺ.

ب ـ ما يرتبط باضطجاع المحرم من حيث اللباس.

٤ ـ كتاب الأطعمة والأشربة : آداب الأكل / آداب المائدة.

وموارد متفرّقة أُخرى.

اضطرار

لغةً:

الاحتياج إلى الشيء، والإلجاء إليه[١]، واضطرّه إلى كذا، بمعنى ألجأه إليه وليس له منه بدّ[٢]. والضرورة اسم من الاضطرار[٣].

اصطلاحاً:

لم يحدّد الفقهاء الاضطرار في جميع الموارد، نعم حدّدوه في بحث الأطعمة والأشربة. ولهم فيه تفسيران:

الأوّل ـ ما يخاف فيه من تلف النفس، قال الشيخ الطوسي في النهاية: «ولا يجوز أن يأكل الميتة إلّا إذا خاف تلف النفس، فإذا خاف ذلك، أكل منها ما أمسك رمقه ولا يتملّأ منه...»[٤].

وقال مثله في تفسيره التبيان[٥]، ووافقه تلميذه القاضي ابن البراج[١]، وابن إدريس[٢]، والعلّامة في المختلف[٣].

نعم، جعل الشيخ في المبسوط غير تلف النفس ـ مثل تحقّق المرض أو زيادته ونحوه ممّا سيأتي ـ في معنى الاضطرار[٤].

الثاني ـ ما يخاف فيه من تلف النفس، أو الطرَف، أو وجود مرض، أو زيادته، أو الضعف المؤدّي إلى التخلّف عن الرّفقة مع الضرورة إليهم ونحو ذلك.

وهذا هو المشهور. قال المحقّق الحلّي: «أمّا المضطرّ فهو الذي يخاف التلف لو لم يتناول، وكذا لو خاف المرض بالترك، وكذا لو خشي الضعف المؤدّي إلى التخلّف عن الرفقة مع ظهور أمارة العطب، أو ضعف الركوب المؤدّي إلى خوف التلف، فحينئذٍ يحلّ له تناول ما يزيل تلك الضرورة»[٥].

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «ما ذكره من تفسير الاضطرار هو المشهور بين الأصحاب»، ثمّ نقل قول الشيخ وتابعيه، ثمّ قال: «والأصحّ الأوّل»، أي ما نسبه إلى المشهور. ثمّ قال: «وفي معنى ما ذُكر: من يخاف طول المرض أو عسر برئه؛

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «ضرر».
(٢) المصباح المنير: «ضرر».
(٣) أُنظر المصدر المتقدّم، وفي النهاية (لابن الأثير): «المضطرّ مفتعل من الضرّ، وأصله مضترر، فأُدغمت الراء وقلبت التاء طاءً؛ لأجل الضاد».
(٤) النهاية: ٥٨٦.
(٥) التبيان ٤: ٢٥٤، ذيل الآية ١١٩ من سورة الأنعام.

(١) المهذّب ٢: ٤٤٢.
(٢) السرائر ٣: ١١٣.
(٣) المختلف ٨: ٣٢٠ ـ ٣٢١.
(٤) المبسوط ٦: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(٥) شرائع الإسلام ٣: ٢٢٩.

لأنّ ذلك كلّه اضطرار، ومنعه على تقديره حرجٌ منفيٌّ»[١].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد نقل ذلك كلّه ـ: «بل الظاهر تحقّقه بالخوف على نفس غيره المحترمة، كالحامل تخاف على الجنين، والمرضع على الطفل، وبالإكراه، وبالتقيّة الحاصلة بالخوف على إتلاف نفسه أو نفسٍ محترمة، أو عِرضه، أو عِرضٍ محترم، أو ماله، أو مالٍ محترم يجب عليه حفظه، أو غير ذلك من الضرر الذي لا يتحمّل عادة. بل لو كان مريضاً وخاف بترك التناول طول المرض أو عسر علاجه فهو مضطرّ خوفاً»[٢].

لكن كلامه عامّ شامل للاضطرار الناشئ من الإكراه والتقيّة والضرر والضرورة، وكلامنا فعلاً في الأخير، كما سيأتي توضيحه.

والمراد من «الخوف» في كلماتهم هو الخوف المعتدّ به عند العقلاء، لا مجرّد الوهم[٣].

الأحكام:

الاضطرار يرفع التكليف إجمالاً، فيستباح به المحرّم، ويترك به الواجب. وقد يعبّر عن ذلك بـ«قاعدة الاضطرار».

(١) المسالك ١٢: ١١٣، وانظر: كنز العرفان ٢: ٣٢٢، ومستند الشيعة ١٥: ٢٠.

(٢) الجواهر ٣٦: ٤٢٧.

(٣) المصدر نفسه.

مستند قاعدة الاضطرار:

استدلّ على القاعدة بالأدلّة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

أوّلاً ـ الكتاب:

دلّت آيات عديدة على رفع التكليف عند الاضطرار، مثل:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٢].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[٣].

ثانياً ـ السنّة:

دلّت روايات عديدة على رفع التكليف ـ أو العقوبة ـ عن المضطرّ إلى فعل الحرام أو ترك الواجب، فمن ذلك:

١ ـ حديث الرفع، وقد روي بألسنة وعبارات مختلفة، منها ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول

(١) البقرة: ١٧٣.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) الأنعام: ١١٩.

الله ﷺ: رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[١].

٢ ـ خبر المفضّل بن عمرو، وهو طويل، وفيه: «... ولكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم، وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه؛ تفضّلاً منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه، وحرّمه عليهم، ثمّ أباحه للمضطرّ، وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البُلغة لا غير ذلك...»[٢].

٣ ـ ما ورد عنهم عليهم السلام: من أنّه «ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»[٣].

ثالثاً ـ الإجماع:

ادّعي الإجماع مستفيضاً على رفع الحرمة والوجوب عند الاضطرار. قال الشهيد الثاني: «لا خلاف في أنّ المضطرّ إذا لم يجد الحلال يباح له أكل المحرّمات...»[١].

رابعاً ـ العقل:

استدلّ بعض الفقهاء على القاعدة بالعقل. قال الأردبيلي بعد بيان المراد من الاضطرار وبيان موارده: «... وينبغي الملاحظة في ذلك كلّه والاحتياط، فإنّ الدليل هو ظاهر العقل وبعض العمومات، فلا بدّ من الاقتصار على المعلوم...»[٢].

ويدلّ على القاعدة بمعناها العامّ ما دلّ على قاعدة «نفي الضرر»[٣] و«نفي الحرج»[٤] و«اليسر»[٥] و«التقيّة»[٦] و«كلّ ما غلب الله

---

(١) الخصال: ٤١٧، الحديث ٩، وانظر الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث الأوّل، وفيه: «الخلوة» بدل «الخلق».

(٢) الوسائل ٢٤: ٩٩ ـ ١٠٠، الباب الأوّل من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٢ ـ ٤٨٣، الباب الأوّل من أبواب القيام، الحديث ٦ و ٧.

(١) المسالك ١٢: ١١٢، وانظر: مستند الشيعة ١٥: ١٩، والجواهر ٣٦: ٤٢٤، وغيرهما.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣١٣.

(٣) مفادها: نفي الحكم الذي يستلزم ضرراً على المكلّف، وهي مستفادة من قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». أُنظر الوسائل ٢٥: ٤٢٧، الباب ١٢ من كتاب إحياء الموات.

(٤) مفادها: رفع الحكم إذا استلزم مشقّةً وحرجاً على المكلّف، وهي مأخوذة من قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾. الحجّ: ٧٨.

(٥) مفادها: أنّ الله تعالى لا يريد للمكلّفين العسر، وكلّما لزم ذلك فهو مرفوع، والقاعدة منتزعة من قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾. البقرة: ١٨٥.

(٦) مؤدّاها: رفع التكليف عند التقيّة، وهي مستفادة من روايات التقيّة، وهي كثيرة. أُنظر الوسائل ١٦: ٢٠٣، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي.

عليه فهو أولى بالعذر»[١] التي قال فيها صاحب الجواهر: «ينفتح منها ألف باب»[٢].

مناشئ الاضطرار:

ينشأ الاضطرار من أحد الأمور الأربعة التالية:

١ ـ الإكراه:

قد يضطرّ الإنسان لارتكاب المحرّم بسبب الإكراه، كما لو أُكره على إظهار كلمة الكفر أو إتلاف مالٍ ونحو ذلك. لكن لـمّا كان الإكراه في حدّ ذاته عنواناً مستقلاً، فلذلك نترك البحث عنه إلى عنوان «إكراه» إن شاء الله تعالى.

٢ ـ التقيّة:

وربما يضطرّ الإنسان إلى ترك واجب أو ارتكاب محرّم تقيّةً وإن لم يقترن بالإكراه، كمن اضطرّ إلى ذلك بسبب وجوده بين المخالفين له في الدين أو المذهب.

يراجع تفصيله في عنوان «تقيّة».

٣ ـ الضرر:

وقد ينشأ الاضطرار من الضرر، كمن يضطرّ

(١) وردت هذه العبارة في عدّة روايات. أنظر الوسائل ٨: ٢٥٨ ـ ٢٦٤، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الأحاديث ٣، ٧، ٨، ١٣، ١٦ و ٢٤.

(٢) الجواهر ٣٦: ٤٢٥.

إلى ترك الصوم أو ترك الوضوء مخافة الضرر.

وموارده كثيرة، وسوف يأتي البحث عن ذلك تفصيلاً في عنوان «ضرر».

٤ ـ الضرورة:

والمنشأ الأخير للاضطرار هو الضرورة بمعنى الحاجة الشديدة، كالاضطرار إلى أكل الميتة أو لحم الخنزير أو مال الغير أو شرب الخمر، وكالاضطرار إلى النظر واللمس المحرّمين، ونحو ذلك.

ونبحث فعلاً عن الاضطرار من هذه الجهة، وإن كانت العناوين المتقدّمة قد تتّحد مصداقاً في كثير من الموارد وخاصّة الأخيرين منها، بل ربما يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر.

ارتفاع العقوبة بالاضطرار:

الحدود والتعزيرات عقوبات دنيويّة مقابل العقوبات الأُخرويّة، والعقوبة بقسميها تدور مدار التكليف، فإذا كان تكليف وخالفه المكلّف استحقّ عليه العقوبة، لكن لو رفع الشارع التكليف لسببٍ ما ارتفعت العقوبة أيضاً. ولذلك صرّحوا بارتفاع الحدّ عمّن اضطرّ إلى الزنا ونحوه[١]، أو إلى أكل مال الغير من دون إذنه وإن كان غائباً[٢]، بل وإن كان

(١) أنظر الجواهر ٤١: ٢٦٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤٣٧.

سارقاً[١]، أو إلى إظهار كلمة الكفر[٢]، كلّ ذلك بشرط تحقّق الاضطرار الرافع للتكليف.

عدم ارتفاع الضمان بالاضطرار :

تقدّم : أنّ الاضطرار يرفع التكليف، وبتبعه ترتفع العقوبة، ونزيد هنا : أنّ الاضطرار لا يرفع الضمان، ولذلك لو اضطرّ الإنسان إلى أكل مال الغير جاز له ذلك ولا عقوبة عليه، لكن عليه ضمان قيمة ما أكله، أو مثله إن كان مثليّاً. وهذا ما سيتّضح في البحوث الآتية إن شاء اللّه تعالى.

نعم، لو كان منشأ الاضطرار هو الإكراه ارتفع الضمان أيضاً؛ لأنّ السبب في الإتلاف ـ وهو المكرِه ـ أقوى من المباشر ـ وهو المكرَه ـ فيلحقه الضمان.

راجع : إتلاف، إكراه.

التزاحم في موارد الاضطرار :

يقع التزاحم غالباً بين الأحكام التي يضطرّ المكلّف إلى مخالفتها وأحكام أُخرى، لكن ترتفع المزاحمة بعد تدخّل أدلّة الاضطرار.

مثاله : أنّ أدلّة حرمة الميتة تدلّ على حرمة أكلها، وأدلّة وجوب حفظ النفس تدلّ على جواز، بل وجوب أكلها، إذا توقّف حفظ النفس عليها، فتقع المزاحمة في مقام الامتثال بين التكليفين ـ حرمة أكل الميتة ووجوبه ـ لكن أدلّة الاضطرار تدلّ على ارتفاع الحرمة عند الاضطرار، فترتفع المزاحمة كما سيأتي[١].

حكومة قاعدة الاضطرار على أدلّة سائر الأحكام :

إنّ قاعدة الاضطرار ـ بمعناها العام[٢] ـ حاكمة على أدلّة الأحكام، بمعنى أنّها تتصرّف فيها بتضييق موضوعها أو متعلّقاتها، فالموضوع لأدلّة حرمة أكل الميتة مثلاً هو المكلّف، وهو شامل بإطلاقه للمختار والمضطرّ، لكن قاعدة الاضطرار تخرج المضطرّ من موضوع الحكم ـ وهو حرمة أكل الميتة ـ فيختصّ الحكم بالمختار، وترتفع المزاحمة لارتفاع موضوعها.

وهذا التصرّف يعبّر عنه ـ في لسان الفقهاء والأُصوليّين من لدن عصر الشيخ الأنصاري حتّى اليوم ـ بالحكومة.

راجع : حكومة.

---

(١) أنظر الروضة البهيّة ٩ : ٢٣٦.

(٢) أنظر الجواهر ٤١ : ٦٠٩.

(١) أنظر بحث الضدّ في علم الأُصول، والكلام فيه عن التزاحم وفرقه مع التعارض.

(٢) الشامل لقاعدة «نفي الضرر» و«نفي الحرج» و«الإكراه» و«التقيّة» ونحوها.

يراجع لتوضيح كيفيّة حكومة هذه القواعد على أدلّة سائر الأحكام عناوينها.

صحّة معاملات المضطرّ :

فرّق الفقهاء في المعاملات بين المكره والمضطرّ الذي نشأ اضطراره من الضرورة والحاجة الشديدة، فحكموا ببطلان معاملات المكره دون المضطرّ، ولذلك فهم حينما اشترطوا الاختيار في العقود والإيقاعات أخرجوا به «المكرَه» فقط فحكموا ببطلان عقوده وإيقاعاته ولم يذكروا المضطرّ[1]، وذلك واضح؛ لأنّ في إبطال معاملات المكره منّة عليه، بخلاف المضطرّ الذي اضطرّ لبيع داره للمعالجة مثلاً، فإنّ في إبطال بيعه ضرراً عليه، وهو خلاف الامتنان، بينما ورد حديث الرفع ونحوه مورد الامتنان على الأُمّة، ولذلك لا يجري في مورد يكون جريانه فيه خلافاً للامتنان، كما في المضطرّ إلى بيع داره، نعم يجري في المضطرّ إلى أكل مال الغير لإنقاذ نفسه من الهلاك كما سيأتي بيانه.

وبهذا الصدد قال السيّد الخوئي : «لا شبهة في عدم ثبوت أحكام المكره، على المضطرّ في باب المعاملات، ووجه ذلك : أنّ حديث الرفع إنّما ورد في مقام الامتنان على الأُمّة، وعلى هذا فلو اضطرّ أحدٌ إلى بيع أمواله لأداء دينه أو لمعالجة مريضه أو لغيرهما من حاجاته، فإنّ الحكم بفساد البيع حينئذٍ منافٍ للامتنان، وأمّا الإكراه فليس كذلك»[1].

حكم الاضطرار بمعنى الضرورة تفصيلاً :

الذي يضطرّ إليه الإنسان، إمّا أن يكون أكلاً، أو غيره.

وفيما يلي نبحث عن كلّ واحدٍ من هذين الموردين :

الأوّل ـ الاضطرار إلى أكل الحرام أو شربه

من أظهر مصاديق الاضطرار وأهمّها الاضطرار إلى أكل الحرام أو شربه، سواء كان سبب الحرمة هو كون الشيء من الأعيان النجسة أو المتنجّسة، أو كونه مال الغير.

فلو اضطرّ الإنسان إلى أكل الحرام، مهما كان سببه، ارتفعت الحرمة وأُبيح له ذلك.

استثناء الباغي والعادي والمتجانف للإثم :

استثنت بعض الآيات[2] الدالّة على الإباحة

---

(١) أنظر مفتتح كتب العقود والإيقاعات في الكتب الفقهيّة، وخاصّة البيع والطلاق، فإنّهم تكلّموا حول بيع المكره وطلاقه بالتفصيل.

(١) مصباح الفقاهة ١ : ٤١٠، وانظر : مصباح الفقاهة ٣ : ٢٩٣، ومستند العروة (الإجارة) : ٥٠ ـ ٥٣، والمستمسك ١٢ : ١٠ ـ ١١.

(٢) مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ ... ﴾. البقرة : ١٧٣، وقوله تعالى : ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ ... ﴾. المائدة : ٣.

بسبب الاضطرار الباغيَ والعادي والمتجانف للإثم، ومفهوم ذلك عدم الإباحة لهم.

أمّا المتجانف للإثم، فهو الذي يميل إليه؛ لأنّ الجنف: الميل[1]. ومعناه إجمالاً هو: أنّ من كان له ميلٌ إلى الحرام فلا يباح له ذلك بسبب الاضطرار.

وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك.

أمّا الباغي والعادي فقد اختلفوا في تفسيرهما وذكر الشيخ الطوسي في ذلك أقوالاً ثلاثة، هي:

١ ـ غير باغٍ اللذّة، ولا عادٍ سدّ الجوعة.

ونسبه إلى الحسن وقتادة ومجاهد وغيرهم.

٢ ـ غير باغٍ في الإفراط ولا عادٍ في التقصير.

وقال: «حكاه الزجّاج».

٣ ـ غير باغ على إمام المسلمين، ولا عادٍ بالمعصية طريق المحقّين.

ثمّ قال: «وهو قول سعيد بن جبير، ومجاهد، وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام»[2].

واكتفى الطبرسي[3] بنقل هذه الأقوال الثلاثة كالشيخ الطوسي.

وقال المحقّق الحلّي: «ولا يرخّص الباغي، وهو الخارج على الإمام، وقيل: الذي يستحلّ الميتة، ولا العادي، وهو: قاطع الطريق، وقيل: الذي يعدو شبعه»[1].

وقال العلّامة: «... إلّا الباغي، وهو الخارج على الإمام عليه السلام، أو العادي، وهو قاطع الطريق»[2].

وقال الشهيد الأوّل: «ولا يترخّص الباغي، وهو الخارج على الإمام، أو الذي يبغي الميتة، ولا العادي، وهو قاطع الطريق، أو الذي يعدو شبعه»[3].

ووافقه تلميذه المقداد[4]، واستحسنه الشهيد الثاني[5].

ويرى بعض الفقهاء: أنّ المذكور في أقوال الفقهاء والروايات إنّما هو من باب بيان المصاديق.

قال النراقي بعد ذكر الروايات التي فسّرت العنوانين: «ولا تنافي بين الروايات، لجواز كون المراد من اللفظين المعاني كلّاً، فيحملان عليها جميعاً...»[6].

وبهذا المضمون قال السيّد الطباطبائي في تفسيره بعد ذكر الروايات، حيث قال: «والجميع من قبيل عدّ المصاديق، وهي تؤيّد المعنى الذي

---

(١) الصحاح، والقاموس المحيط: «جنف».

(٢) التبيان ٢: ٨٦.

(٣) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٢٥٧.

(١) شرائع الإسلام ٣: ٢٢٩.

(٢) إرشاد الأذهان ٢: ١١٤.

(٣) الدروس ٣: ٢٤.

(٤) كنز العرفان ٢: ٣٢٣.

(٥) المسالك ١٢: ١١٥.

(٦) مستند الشيعة ١٥: ٣١.

استفدناه من ظاهر اللفظ ...»[١].

أشار بذلك إلى ما قاله في تفسير الآية: «... وأمّا لو اضطرّ في حال البغي والعدو ـ كأن يكونا هما الموجبين للاضطرار ـ فلا يجوز له ذلك ...»[٢].

ويرى صاحب الجواهر: أنّه ينبغي أن تحمل آية ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ ﴾ على آية ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ ﴾، لا العكس، بأن يكون المراد من ﴿ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ ﴾ هو غير المتجانف للإثم؛ لأنّ الرخصة إنّما هي للمضطرّ من حيث كونه مضطرّاً، وهذا إنّما يصدق بالنسبة إلى من كان ممتنعاً عن الحرام لكن لم يجد فعلاً غيره، أمّا من لم يكن ممتنعاً عن الحرام أصلاً فلا يصدق في حقّه الاضطرار وإن لم يجد غير الحرام فعلاً.

وتترتّب على ذلك: الرخصة للممتنع عن الحرام اختياراً إذا اضطرّ إليه ولو كان باغياً أو عادياً بأحد المعاني المتقدّمة، كقاطع الطريق ونحوه؛ لإطلاق الأدلّة[٣].

وقال السيّد الحكيم: «يجوز للمضطرّ تناول المحرّم بقدر ما يمسك رَمَقه، إلّا الباغي ـ وهو الخارج على الإمام، أو باغي الصيد لهواً ـ والعادي، وهو قاطع الطريق أو السارق، ويجب عقلاً في الموردين ارتكاب المحرّم من باب وجوب ارتكاب أقلّ القبيحين، ويعاقب عليه»[١].

ومثله قال السيّد الخوئي إلّا أنّه قال بالنسبة إلى الخارج على الإمام: «... وأمّا الخارج على الإمام فلا يبعد شمول وجوب قتله لنفسه أيضاً»[٢].

وقال السيّد الصدر في تعليقته على كلام السيّد الحكيم: «لا يبعد أن يكون المقصود بالباغي والعادي: مطلق من كان تناوله للمحرّم واضطراره إليه مستنداً إلى ميله إلى الإثم وتجاوز حدود اللّه تعالى[٣]، فيدخل تحته من كان اضطراره إلى الحرام مستنداً إلى خروجه على الإمام أو التلهّي بسفر الصيد، أو قطع الطريق وغير ذلك من المعاصي التي قد تؤدّي بصاحبها إلى الاضطرار إلى أكل الحرام»[٤].

---

(١) الميزان ١: ٤٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٢٦.

(٣) الجواهر ٣٦: ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٧٧، كتاب الأطعمة، المسألة ٢٤.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤٨، كتاب الأطعمة، المسألة ١٧٠٤.

(٣) ويؤيّد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ * إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَو ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغى وَراءَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ العادُونَ ﴾. المؤمنون: ٥ ـ ٧.

فقد أُطلق عنوان «العادي» على من ابتغى غير ما أحلّ الله.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٧٧، كتاب الأطعمة، التعليقة على المسألة ٢٤.

وأمّا بالنسبة إلى الخارج على الإمام، فلم يستبعد ـ كالسيّد الخوئي ـ وجوب قتله نفسه، فيكون مستثنىً ممّن يستباح له أكل الحرام عند الضرورة.

الأحاديث الواردة في تفسير الباغي والعادي:

أمّا الروايات الواردة في تفسير الباغي والعادي فهي:

١ ـ ما رواه عبد العظيم الحسني عن محمّد بن عليّ الجواد عليه السلام، أنّه قال في تفسير الآية: «العادي: السارق، والباغي: الذي يبغي الصيد بطراً ولهواً، لا ليعود به على عياله، ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّا، وهي حرام عليهما في حال الاضطرار، كما هي حرام عليهما في حال الاختيار، وليس لهما أن يقصّرا في صوم ولا صلاة في سفر...»[١].

٢ ـ روى حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عادٍ ﴾، قال: الباغي: باغي الصيد، والعادي: السارق، ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّا، هي حرام عليهما...»[٢].

٣ ـ وروى البزنطي ـ بواسطةٍ غير مذكورة ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال ـ في تفسير الآية ـ: «الباغي: الذي يخرج على الإمام، والعادي: الذي يقطع الطريق، لا تحلّ له[١] الميتة»[٢].

٤ ـ وروى حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الباغي: الخارج على الإمام، والعادي: اللصّ»[٣].

٥ ـ ونقل الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿ غير باغٍ ولا عاد ﴾ قولاً بأنّه: «غير باغ على إمام المسلمين، ولا عاد بالمعصية طريق المحقّين»، ثمّ قال: «وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام»[٤].

ووردت روايات أُخرى بهذه المضامين.

مقدار ما يستباح أكله أو شربه عند الاضطرار:

قال الشيخ الطوسي: «... في المضطرّ ثلاث مسائل: له سدّ الرمق بلا خلاف، ولا يزيد على الشبع بلا خلاف، وهل له الشبع بعد سدّ الرمق أم لا؟ قال قوم: لا يزيد، وهو مذهبنا، وقال قوم له

---

(١) الوسائل ٢٤: ٢١٤ ـ ٢١٥، الباب ٥٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢١٥، الباب ٥٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

---

(١) وفي معاني الأخبار: ٢١٣: «لهما».

(٢) الوسائل ٢٤: ٢١٦، الباب ٥٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

(٣) تفسير العياشي ١: ٩٣، الحديث ١٥٥.

(٤) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٢٥٧، وانظر الوسائل ٢٤: ٢١٦، الباب ٥٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

الشبع ولا يزيد...»[١].

وقال الشهيد الثاني: «لا خلاف في أنّ المضطرّ يستبيح سدّ الرمق، وهو بقيّة الحياة، بمعنى: أنّه يأكل ما يحفظه من الهلاك وليس له أن يزيد على الشبع إجماعاً، وهل يجوز له أن يزيد عن سدّ الرمق إلى الشبع؟

ظاهر المصنّف والأكثر العدم؛ لأنّ الضرورة اندفعت بسدّ الرمق، وقد يجد بعده من الحلال ما يغنيه عن الحرام، وهو حسن حيث لا يحتاج إلى الزائد...»[٢].

نعم، لو اضطرّ إلى الزائد عن سدّ الرمق؛ للالتحاق بالرفقة أو التخلّص من البادية أو العدوّ ونحو ذلك جاز، بل وجب حيث يجب[٣].

وهل يجوز التزوّد من الميتة؟

قال صاحب الجواهر: «الأقرب ذلك، كما عن أبي علي؛ لاشتراك العلّة مع الأصل. ويحتمل العدم؛ بناءً على حرمة الانتفاع بها، وإنّما خرج الأكل بالنصّ والإجماع. وضعفه ظاهر»[٤].

والأصل في ذلك وما يماثله: ما قيل: من «أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها»[١].

هل يجب التناول عند الاضطرار؟

قال الشهيد الثاني: «... هل يجب التناول على الوجه المأذون فيه، أو هو باقٍ على أصل الرخصة، فله التنزّه عنه؟ قولان، أصحّهما الأوّل؛ لأنّ تركه يوجب إعانته على نفسه، وقد نهى عنه تعالى بقوله: ﴿ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلى التَّهْلُكَةِ ﴾[٢]، كما يجب دفع الهلاك بأكل الطعام الحلال.

ووجه الثاني: أنّ الصبر عنه لكونه محرّماً ضرب من الورع، فيكون كالصبر على القتل لمن يراد منه إظهار كلمة الكفر.

وهو ضعيف؛ لأنّ المأكول على هذا الوجه ليس محرّماً، فلا ورع في تركه، والفرق بين الأمرين واضح؛ فإنّ في الاستسلام للقتل ممّن أُكره على كلمة الكفر إعزازَ الإسلام وإيذاناً بشرفه، وإنّه ممّا يتنافس في حفظه بالنفس؛ بخلاف تناول المحرّم»[٣].

---

(١) المبسوط ٦: ٢٨٥، وانظر: تفسير التبيان ٤: ٢٥٤ ذيل الآية ١١٩ من سورة الأنعام، وتفسير مجمع البيان (٣ـ ٤): ٣٥٧.

(٢) المسالك ١٢: ١١٥ ـ ١١٦، ومقصوده من المصنّف المحقّق الحلّي في الشرائع. وانظر: مستند الشيعة ١٥: ٢٣، والجواهر ٣٦: ٤٣١، وغيرهما.

(٣) أنظر المصادر المتقدّمة.

(٤) الجواهر ٣٦: ٤٣١.

(١) أنظر: المدارك ١: ٢٢٤ و٢: ٢٥٥، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٤٢٨، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٥٣ وغيرها، حيث صرّح الفقهاء في موارد مختلفة: بأنّه لا بدّ من الاقتصار على المقدار الذي ترتفع به الضرورة في مخالفة الحرام.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) المسالك ١٢: ١١٦.

والظاهر أنّ القول الآخر ليس لفقهائنا، ولذلك لم نعثر عليه. ويؤيّده كلام الفاضل الإصفهاني، حيث قال: «ويجب عندنا التناول للحفظ من التلف أو غيره، فلو طلب التنزّه وهو يخاف التلف لم يجز؛ لوجوب دفع الضرر عن النفس وخصوصاً التلف، وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام: "من اضطرّ إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل شيئاً من ذلك حتّى يموت فهو كافر"[1]. وللشافعي وجهان»[2].

ووجه التأييد: ظهور كلامه في دعوى الإجماع على الوجوب، ونسبته الوجهين إلى الشافعي.

الاضطرار إلى طعام الغير:

الاضطرار إلى طعام الغير، تارة يكون على وجه التعيين بحيث لا يجد غيره، وتارة يكون على وجه التخيير بحيث يكون مردّداً بين أكل مال الغير وأكل الميتة ونحوها من المحرّمات.

الاضطرار إلى طعام الغير على وجه التعيين:

والبحث فيه تارة من جهة الحكم التكليفي وأُخرى من جهة الحكم الوضعي:

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٥، الحديث ٤٢١٤.

(٢) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٣، وانظر الجواهر ٣٦: ٤٣٢.

أوّلاً ـ من جهة الحكم التكليفي:

للاضطرار إلى طعام الغير صورتان:

الصورة الأُولى ـ أن يكون المالك مضطرّاً أيضاً.

وفي هذه الصورة:

إمّا أن يتساويا في الحرمة، كأن يكونا مسلمين، أو يختلفا.

١ ـ فإن تساويا: فهل يجوز للمالك أن يؤثر الغير على نفسه؛ لتساويهما، ولعموم قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[1]؛ ولأنّ المقصود حفظ النفس المحترمة وهو حاصل بأحدهما، فلا ترجيح؟

أو لا يجوز؛ لأنّ له القدرة على حفظ نفسه بعدم بذل ماله وطعامه وحفظ النفس مع القدرة واجب؛ ولما في بذل المال والطعام للغير من إلقاء النفس في التهلكة؟

فيه وجهان، بل قولان.

مال الشهيد الثاني إلى الأوّل مدّعياً عدم كونه من باب «إلقاء النفس في التهلكة»، بل هو من قبيل ثبات المجاهد، فهو فائز ليس بهالك[2].

واستظهره النراقي، خاصّة إذا كان المستنقَذ أكثر من واحد[3].

(١) الحشر: ٩.

(٢) المسالك ١٢: ١١٨.

(٣) مستند الشيعة ١٥: ٢٥.

واختار السبزواري[١] وصاحب الجواهر[٢] الثاني.

وتأمّل فيه الإمام الخميني[٣].

واقتصر بعضهم على ذكر الوجهين كالإصفهاني[٤].

٢ ـ وإن اختلف المالك والمضطرّ في الحرمة، كأن كان أحدهما مؤمناً والآخر كافراً، قُدِّم الأفضل، فإذا كان الأفضل هو المالك لم يجز له إيثار غيره على نفسه[٥].

الصورة الثانية ـ أن لا يكون المالك مضطرّاً، فيجب على المالك حينئذٍ دفع الطعام للمضطرّ، بناءً على المعروف؛ لأنّ في الامتناع إعانةً على قتل المسلم، وقد روي عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «من أعان على قتل مؤمن ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبٌ بين عينيه: آيسٌ من رحمة اللّه»[٦]؛ لأنّه يجب عليه حفظ النفس المحترمة[١].

بل قال في المسالك: «وإن لم يكن المالك مضطرّاً، فعليه إطعام المضطرّ مسلماً كان أم ذمّياً أم مستأمناً»[٢]، ومثله قال السبزواري في الكفاية[٣].

خلافاً للشيخ في الخلاف[٤] وابن إدريس في السرائر[٥]، فلم يوجبا الدفع.

هل يجوز قتال المالك لو امتنع؟

لو امتنع المالك عن دفع الطعام، فتارةً يمتنع حتّى مع دفع المضطرّ ثمن الطعام، بل زيادةً عليه لو طلبه المالك، وتارةً يمتنع عن بذله إلّا مع زيادة على ثمن المثل.

فالمعروف في الصورة الأولى جواز قتال المالك؛ لأنّه كالمهاجم والمضطرّ كالمدافع.

وممّن صرّح بالجواز: المحقّق[٦] والعلّامة[٧]،

---

(١) كفاية الأحكام: ٢٥٤.

(٢) الجواهر ٣٦: ٤٣٣.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٥١، كتاب الأطعمة، القول في غير الحيوان، المسألة ٣٦.

(٤) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٤.

(٥) أنظر: المسالك ١٢: ١١٨، والجواهر ٣٦: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٦) الوسائل ٢٩: ١٨، الباب ٢ من أبواب القصاص، الحديث ٤، وفي المستدرك ١٨: ٢١١، الباب ٢ من أبواب القصاص، الحديث ٤: روى عنه صلى الله عليه وآله: «من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة، جاء يوم القيامة وهو آيس من رحمة اللّه».

(١) أنظر: المبسوط ٦: ٢٨٥، والقواعد ٢: ١٦٠، والمختلف ٨: ٣٣٧، وإيضاح الفوائد ٤: ١٦٧، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٤، ومستند الشيعة ١٥: ٢٥ حيث ادّعى عليه الإجماع، والجواهر ٣٦: ٤٣٢.

(٢) المسالك ١٢: ١١٨.

(٣) كفاية الأحكام: ٢٥٤.

(٤) الخلاف ٦: ٩٥.

(٥) السرائر ٣: ١٢٦.

(٦) شرائع الإسلام ٣: ٢٣٠.

(٧) القواعد ٢: ١٦٠، وإرشاد الأذهان ٢: ١١٤ ـ ١١٥.

والشهيد الأوّل[١]، والشهيد الثاني[٢]، والأردبيلي[٣]، والسبزواري[٤]، والإصفهاني[٥]، والنراقي[٦]، وصاحب الجواهر[٧]، والإمام الخميني[٨]، وغيرهم.

أمّا الصورة الثانية، فإن كان المضطرّ غير قادر على بذل الثمن، فيجوز له قتال المالك كالصورة الأُولى؛ لوجوب دفع الطعام إلى المالك.

وإن كان قادراً عليه، فالذي اختاره الشيخ[٩] جواز القتال فيه أيضاً، لكن استشكل فيه جملة من الفقهاء، منهم العلّامة، حيث قال في المختلف بعد نقل كلام الشيخ: «والمعتمد أن نقول: إن تمكّن المضطرّ من شرائه بثمن يقدر عليه، وجب الشراء سواء كان أكثر من ثمن المثل أو لا، لاندفاع الضرورة حينئذٍ بالقدرة على الثمن، وإن لم يتمكّن كان له القتال كما قاله الشيخ رحمه الله»[١٠].

(١) الدروس ٣: ٢٥.
(٢) المسالك ١٢: ١١٨.
(٣) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣٢٨.
(٤) كفاية الأحكام: ٢٥٤.
(٥) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٤.
(٦) مستند الشيعة ١٥: ٢٦.
(٧) الجواهر ٣٦: ٤٣٨.
(٨) تحرير الوسيلة ٢: ١٥١، كتاب الأطعمة، القول في غير الحيوان، المسألة ٣٦.
(٩) المبسوط ٦: ٢٨٦، ومنه يفهم قوله بجواز القتال في الصورة الأُولى بالأولويّة.
(١٠) المختلف ٨: ٣٣٨.

وممّن استشكل على الشيخ، أو ذكر كلامه من دون تعليق عليه، بحيث يستظهر منه عدم قبوله: المحقّق الحلّي[١]، وفخر الدين[٢]، والشهيدان[٣]، والأردبيلي[٤]، والسبزواري[٥]، والإصفهاني[٦]، والنراقي[٧]، وصاحب الجواهر[٨].

وفي الفروض التي يجوز فيها القتال، يكون دم المالك هدراً؛ لأنّه كالمهاجم والمضطرّ كالمدافع، ولا ضمان على المدافع لو قتل المهاجم، دون العكس[٩]، لكن احتمل الأردبيلي الضمان، بل عدم جواز القتال مع العلم بإهلاك المالك[١٠].

ثانياً ـ الكلام في الاضطرار إلى أكل مال الغير من جهة الحكم الوضعي:

ونقصد بالحكم الوضعي هنا ضمان المضطرّ قيمة الطعام الذي أكله. وتوضيح ذلك:

أنّ المضطرّ إمّا أن يكون قادراً على دفع الثمن أو غير قادر.

(١) شرائع الإسلام ٣: ٢٣٠.
(٢) إيضاح الفوائد ٤: ١٦٨.
(٣) الدروس ٣: ٢٤، والمسالك ١٢: ١٢١ ـ ١٢٢.
(٤) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣٢٧.
(٥) كفاية الأحكام: ٢٥٤.
(٦) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٤.
(٧) مستند الشيعة ١٥: ٢٧.
(٨) الجواهر ٣٦: ٤٣٨.
(٩) أُنظر المصادر المتقدّمة وغيرها ممّا سبق ذكره.
(١٠) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣٢٩.

فإن لم يكن قادراً، فالواجب على المالك بذل الطعام مجاناً، وفي الضمان قولان.

وإن كان قادراً، فإمّا أن يبذل المالك الطعام مجّاناً أو بعوض.

فإن بذله مجّاناً، فلا ضمان على المضطرّ أيضاً.

وإن بذله بعوض، فإمّا أن يطالب بثمن المثل أو أزيد.

فإن طالب بثمن المثل فلا كلام؛ إذ يجب على المضطرّ دفعه إليه.

وإن طالب بأكثر من ذلك، فعلى مذهب الشيخ لا يجب دفع الزائد، وعلى مذهب غيره يجب[1].

إذا كان المالك غائباً :

كلّ ما تقدّم كان فيما إذا كان المالك حاضراً، وأمّا إذا كان غائباً، وانحصر ما يسدّ رمق المضطرّ بطعام الغائب، فالظاهر لا إشكال في وجوب الأكل منه، ولا فرق في ذلك بين القدرة على العوض فعلاً وعدمها؛ لأنّ الذمم تقوم مقام الأعيان[2].

(١) أنظر : المبسوط ٦ : ٢٨٦، وشرائع الإسلام ٣ : ٢٣٠، والقواعد ٢ : ١٦٠، والدروس ٣ : ٢٤ ـ ٢٥، والمسالك ١٢ : ١١٨ ـ ١٢٢، ومجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٣٢٦ ـ ٣٢٩، والكفاية : ٢٥٤، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٢٧٤، ومستند الشيعة ١٥ : ٢٦ ـ ٢٧، والجواهر ٣٦ : ٤٣٤ ـ ٤٣٨.

(٢) أنظر : المسالك ١٢ : ١٢٠، ومستند الشيعة ١٥ : ٢٨، والجواهر ٣٦ : ٤٣٧.

إذا اضطرّ إلى أكل مال الغير أو الميتة :

إذا اضطرّ الإنسان إلى أحد أمرين : أكل طعام الغير، أو أكل الميتة، ففيه تفصيل :

١ ـ إذا كان المالك حاضراً :

فإن كان المالك حاضراً ودافعاً للطعام مجّاناً أو بثمن المثل أو ثمنٍ مقدورٍ ـ على اختلاف الآراء ـ عاجلاً أو آجلاً، فلا إشكال في تقديمه على الميتة؛ لعدم الاضطرار إليها واقعاً[1].

وإن طالب زيادةً على ثمن المثل، فإن كانت الزيادة مقدورة أو لا تضرّ بحال المضطرّ ـ على اختلاف المباني ـ فقد صرّح جماعة بتقديم طعام الغير على الميتة، كالمحقّق[2]، والعلّامة[3]، والشهيدين[4]، والأردبيلي[5]، والسبزواري[6]، والإصفهاني[7]، والنراقي[8]، وصاحب الجواهر[9]، بل ادّعى الأخير عدم الخلاف فيه.

وإن كانت الزيادة كثيرة، لكنّها مقدورة غير

(١) أنظر : المسالك ١٢ : ١٢٣، ومستند الشيعة ١٥ : ٢٩، والجواهر ٣٦ : ٤٣٨.

(٢) شرائع الإسلام ٣ : ٢٣٠.

(٣) إرشاد الأذهان ٢ : ١١٥، والقواعد ٢ : ١٦٠.

(٤) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧ : ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٣٢٩.

(٦) كفاية الأحكام : ٢٥٤.

(٧) كشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٢٧٤.

(٨) مستند الشيعة ١٥ : ٢٩.

(٩) الجواهر ٣٦ : ٤٣٨.

مضرّة بالحال، قال بعض الفقهاء: يتخيّر بين أكل طعام الغير وأكل الميتة. فمثلاً:

قال العلّامة: «ولو اضطرّ إلى الميتة وطعام الغير، فإن بذله ولو بثمن مقدور عليه تعيّن، وإلّا تخيّر»[1].

وقال الأردبيلي معلّقاً عليه: «وإن لم يبذل بثمن مقدور ـ سواء بذل ولم يكن مقدوراً أو لم يبذل ـ تخيّر المضطرّ بين قتاله وأخذه بالقهر والغلبة، أو الحيلة والسرقة على ما قلناه، وبين أكل الميتة»[2].

لكن تأمّل في التخيير بعد ذلك.

وقال النراقي: «لو وجد المضطرّ مال الغير والميتة... تعيّن أكل مال الغير؛ لعدم الاضطرار ولو زاد الثمن عن ثمن المثل إلّا إذا كان بقدر يضرّ بحاله، فلا يتعيّن؛ لأدلّة نفي الضرر»[3].

وقال الشهيد الثاني: «وإن كان بذله بزيادة كثيرة، ففي تقديمه على الميتة مع القدرة عليه أوجه، أحدها أنّه لا يلزمه لكن يستحبّ»[4].

وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «ولا بأس به مع الإضرار بالحال، أمّا مع عدمه، فالمتّجه تقديمه عليها؛ لعدم صدق الاضطرار»[5].

(١) إرشاد الأذهان ٢: ١١٥.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٣) مستند الشيعة ١٥: ٢٩.

(٤) المسالك ١٢: ١٢٣.

(٥) الجواهر ٣٦: ٤٣٨.

وقال الإصفهاني: «فإن تضرّر ببذلها بما لا يتحمّل عادةً حلّ له الميتة وإلّا ففيه وجهان»[1].

٢ ـ إذا كان المالك غائباً:

إذا دار الأمر بين أكل الميتة وأكل مال الغير إذا كان غائباً، ففي تقديم أحدهما على الآخر أو التخيير وجوه، بل أقوال:

الأوّل ـ تقديم مال الغير على الميتة؛ لأنّ المضطرّ قادر على غير الميتة، وهو طعام الغير بثمن مثله. فليس مضطرّاً إلى الميتة بالذات.

ذهب إلى هذا الرأي الشيخ الطوسي[2].

الثاني ـ تقديم الميتة على مال الغير، وعلّله في المسالك: «بأنّ الميتة محرّمة لحقّ اللّه تعالى، وحقوق اللّه مبنيّة على المساهلة؛ ولأنّ إباحة الميتة للمضطرّ منصوص عليها، وجواز الأكل من مال الغير بغير إذنه يؤخذ من الاجتهاد؛ ولأنّ الميتة يتعلّق بها حقّ واحدٌ للّه تعالى، ومال الغير يتعلّق به الحقّان، واشتغال ذمّته»[3].

اختار هذا القول المحقّق[4] ـ وإن كان يظهر منه التردّد فيه ـ والعلّامة[5]، وصاحب الجواهر[6]،

(١) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٤.

(٢) المبسوط ٦: ٢٨٦.

(٣) المسالك ١٢: ١٢٢.

(٤) شرائع الإسلام ٣: ٢٣٠.

(٥) القواعد ٢: ١٦٠.

(٦) الجواهر ٣٦: ٤٣٩.

وعلّله: بأنّه «بعد إطلاق الأدلّة وعمومها بحرمة التصرّف في مال الغير بغير إذنه، والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، فيتحقّق الاضطرار الذي هو عنوان الرخصة».

الثالث ـ التخيير، ذهب إليه النراقي[1].

واكتفى بعضهم بذكر الأوجه الثلاثة من دون ترجيح، كالشهيد الثاني[2]، والسبزواري[3]، والإصفهاني[4].

وكثير ممّن تقدّم جعل حكم الممتنع عن دفع طعامه للمضطرّ الواجد للميتة حكم الغائب، فجعلها من وادٍ واحد.

لو لم يجد غير ميتة الآدمي:

إذا لم يجد المضطرّ غير ميتة الآدمي جاز له الأكل منها؛ لأنّ إطلاق جواز أكل الميتة عند الاضطرار يشمل ميتة الآدمي أيضاً، مضافاً إلى أنّ حرمة الحيّ أعظم من حرمة الميّت[5].

(١) مستند الشيعة ١٥: ٢٩.

(٢) المسالك ١٢: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٣) كفاية الأحكام: ٢٥٤.

(٤) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٤.

(٥) أنظر: المبسوط ٦: ٢٨٧، وشرائع الإسلام ٣: ٢٣١، والقواعد ٢: ١٦٠، وإرشاد الأذهان ٢: ١١٤، والدروس ٣: ٢٤، والمسالك ١٢: ١٢٤، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٤، ومستند الشيعة ١٥: ٣٢ ـ ٣٣، والجواهر ٣٦: ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

لو لم يجد غير الإنسان الحيّ:

وإذا لم يجد غير الإنسان الحيّ، فهل يجوز له قتله لسدّ رمقه به، أو لا؟ فيه تفصيل:

فإن كان الإنسان الحيّ محقون الدم وإن كان كافراً ذمّياً، فلا يجوز؛ لعدم جواز حفظ النفس بإتلاف نفسٍ أُخرى وإهلاكها؛ ولذا لم تشرّع التقيّة في الدماء.

وإذا كان مهدور الدم: كالحربي والمرتدّ الفطري، ونحوهما، فقد صرّحوا بجواز قتله والأكل من لحمه، وإن لم يجز لغير الحاكم قتله حال الاختيار[1].

لو لم يجد غير نفسه:

لو لم يجد المضطرّ غير نفسه، فإن أمن على نفسه من قطع بعض بدنه ـ كقطعة يسيرة من فخذه ـ جاز له القطع.

وإن عَلِم بسراية الضرر من ذلك إلى نفسه بحيث يؤدّي إلى هلاكه فلا يجوز القطع.

وإن احتمل الأمرين، ففيه وجهان: الجواز وعدمه[2].

لو لم يجد المضطرّ غير المسكر:

إذا لم يجد المضطرّ ـ لرفع اضطراره ـ غير المسكر، فهل يجوز له شربه أو لا؟ فيه قولان:

(١) و (٢) أنظر المصادر المتقدّمة في الهامش (٥) من العمود السابق.

الأوّل ـ عدم الجواز، ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط[١] والخلاف[٢].

الثاني ـ الجواز، ذهب إليه الشيخ في النهاية[٣]، ووافقه الأكثر، مثل ابن إدريس[٤]، والمحقّق[٥]، والعلّامة[٦]، وولده[٧]، والشهيد الأوّل[٨]، والشهيد الثاني[٩]، والأردبيلي[١٠]، والسبزواري[١١]، والإصفهاني[١٢]، وصاحب الجواهر[١٣]، وغيرهم؛ لصدق الاضطرار، فتشمله العمومات والإطلاقات المجوّزة للمحرّمات حال الاضطرار.

وخصّ بعض هؤلاء الجواز بصورة الخوف على النفس لا ما دونه.

(١) المبسوط ٦ : ٢٨٨.

(٢) الخلاف ٦ : ٩٧.

(٣) النهاية : ٥٩١ ـ ٥٩٢.

(٤) السرائر ٣ : ١٢٦.

(٥) شرائع الإسلام ٣ : ٢٣١.

(٦) القواعد ٢ : ١٥٩، وإرشاد الأذهان ٢ : ١١٤.

(٧) إيضاح الفوائد ٤ : ١٦٥.

(٨) الدروس ٣ : ٢٥.

(٩) المسالك ١٢ : ١٢٧.

(١٠) مجمع الفائدة ١١ : ٣١٧.

(١١) كفاية الأحكام : ٢٥٤.

(١٢) كشف اللثام (الحجريّة) ٢ : ٢٧٤.

(١٣) الجواهر ٣٦ : ٤٤٤. ويظهر من النراقي أيضاً وإن لم يصرّح به؛ لأنّه قد صرّح بجواز التداوي به كما سيأتي، فلا بدّ من أن يقول به هنا أيضاً بطريق أولى.

التداوي بالمسكر :

اختلف الفقهاء في جواز التداوي بالمسكر أو بما اختلط معه، على أقوال :

الأوّل ـ عدم الجواز، ذهب إليه الشيخ[١]، وابن إدريس[٢]، والمحقّق[٣] ـ لكن استثنى ضرورة التداوي به للعين ـ والعلّامة في الإرشاد[٤]، ونسبه الشهيد الثاني إلى المشهور[٥]، والسبزواري إلى الأشهر[٦]، والإصفهاني إلى الأكثر[٧].

ومستند هؤلاء إطلاقات وعمومات تحريم المسكر مضافاً إلى ما ورد من النهي عن التداوي به بالخصوص، مثل ما رواه الحلبي، قال : «سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن دواءٍ عجن بالخمر، فقال : لا والله، ما أُحبّ أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به ؟! إنّه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير...»[٨].

وعدّة روايات أُخرى بهذا المضمون.

الثاني ـ الجواز، ذهب إليه القاضي ابن

(١) المبسوط ٦ : ٢٨٨، والخلاف ٦ : ٩٧.

(٢) السرائر ٣ : ١٢٦.

(٣) شرائع الإسلام ٣ : ٢٣١.

(٤) إرشاد الأذهان ٢ : ١١٤.

(٥) المسالك ١٢: ١٢٨.

(٦) كفاية الأحكام : ٢٥٤.

(٧) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٣.

(٨) الوسائل ٢٥ : ٣٤٥، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

البرّاج[١]، والشهيد الأوّل[٢]، والسبزواري[٣]، وصاحب الجواهر[٤]، ونسبه إلى جماعة من متأخّري المتأخّرين.

ومستندهم: صدق عنوان الاضطرار مع فرض توقّف العلاج عليه، مضافاً إلى أدلّة نفي العسر والحرج، وأدلّة نفي الضرر وغيرها.

الثالث ـ الجواز في صورة خوف تلف النفس، ذهب إليه العلّامة في بعض كتبه[٥]، والشهيد الثاني[٦]، والأردبيلي[٧]، والنراقي[٨]، والإمام الخميني[٩].

وقيّده الأخيران بـ:

١ ـ العلم بحصول العلاج به.

٢ ـ العلم بانحصار العلاج فيه.

٣ ـ كون المرض ممّا يعدّ ضرراً وتحمّله شاقّاً وحرجاً.

ومستند هذا القول: أدلّة القول بالجواز مضافاً إلى وجوب حفظ النفس عقلاً وشرعاً، وحمل النصوص الناهية عن التداوي به، على ما لم ينحصر الدواء فيه.

التدرّج في أكل المحرّمات وشربها:

القاعدة تقتضي لزوم اختيار ما هو أخفّ حرمة، وهذا متسالم عليه ظاهراً، وإذا كان هناك اختلاف ففي مصداق هذه القاعدة، وبناءً على ذلك:

١ ـ يقدّم ما ذبحه الكافر على الميتة والحيوان المحرّم الأكل إذا ذُكّي، وإن كان ذلك بحكم الميتة أيضاً؛ لوجود الاستقذار في الميتة دون ما لم تجتمع فيه شروط التذكية.

٢ ـ ويقدّم الحيوان المحرّم الأكل إذا ذُكّي على الميتة أيضاً.

٣ ـ وتقدّم ميتة مأكول اللحم على ميتة غيره.

٤ ـ ويقدّم المتنجّس على نجس العين.

وهكذا يقدّم الأخفّ وما اشتمل على عامل للحرمة، على الأشدّ وما اشتمل على عاملين للحرمة أو أكثر.

وإذا فقد الترجيح فالمضطرّ مخيّر بين ما وجده[١].

---

(١) المهذّب ٢: ٤٣٣.

(٢) الدروس ٣: ٢٥.

(٣) كفاية الأحكام: ٢٥٤.

(٤) الجواهر ٣٦: ٤٤٦.

(٥) أُنظر: المختلف ٨: ٣٤١، والقواعد ٢: ١٥٩.

(٦) المسالك ١٢: ١٢٩.

(٧) مجمع الفائدة ١١: ٣٢٢.

(٨) مستند الشيعة ١٥: ٣٩.

(٩) تحرير الوسيلة ٢: ١٥١، كتاب الأطعمة، القول في غير الحيوان، المسألة ٣٥.

---

(١) أُنظر: الدروس ٣: ٢٥، والروضة البهيّة ٩: ٣٥٨، والجواهر ٣٦: ٤٤٣، وغيرها.

إباحة جميع المحرّمات لإنقاذ النفس من الهلاك :

قال النراقي : «ظاهر الآيات المبيحة للمحرّمات للمضطرّ وأكثر رواياتها وإن اختصّ بإباحة أكل ما حُرّم أكله للمضطرّ، إلّا أنّ مقتضى عموم تفسير الإمام المتقدّم[1] وأدلّة نفي العسر والحرج والضرر : إباحة كلّ محرّم للمضطرّ في الأكل والشرب من غير اختصاص بإباحة ما يحرم أكله وشربه؛ ولذا أُبيح مال الغير، مع أنّ التصرّف فيه والأخذ منه وإجباره محرّم أيضاً.

وعلى هذا، فتباح بالاضطرار إلى الأكل والشرب الأفعال المحرّمة لو توقّف عليها، كما لو وجدت امرأة دفع اضطرارها بالتمكين من بضعها، أو شرب خمر، أو ترك صلاة، بأن لا يبذل المالك قدر الضرورة إلّا بأحد هذه الأفعال، فتباح هذه الأفعال؛ لمعارضة أدلّة حرمتها مع أدلّة المضطرّ، فيرجع إلى الأصل.

وهل يجب ارتكاب المحرّم حينئذٍ ؟

فيه نظر؛ إذ لا دليل عليه، إلّا إذا أدّى الاضطرار إلى هلاك النفس، فإنّ الظاهر انعقاد الإجماع على تقدّم حفظه على سائر الواجبات»[1].

ومن هذا القبيل جواز ـ أو وجوب ـ شرب الصائم الماء إذا خاف على نفسه من الهلاك، ولذلك قال السيّد اليزدي : «إذا غلب على الصائم العطش بحيث خاف من الهلاك، يجوز له أن يشرب الماء مقتصراً على مقدار الضرورة» وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله : «لا إشكال في جواز الشرب حينئذٍ بمقتضى القاعدة حفظاً من التهلكة من غير حاجة إلى نصٍّ خاصّ، إذ ما من شيء حرّمه الله إلّا وأحلّه عند الضرورة...»[2].

الثاني ـ الاضطرار إلى غير الأكل

الاضطرار إلى غير الأكل يشمل الاضطرار إلى إتلاف النفس، والاضطرار إلى التصرّف في مال الغير سواء استلزم إتلافاً أو لا، والاضطرار إلى النظر الحرام، واللمس الحرام، والسماع الحرام، ونحو ذلك، نشير إليها إجمالاً فيما يلي :

الاضطرار إلى إتلاف النفس :

لا يجوز إتلاف النفس المحترمة لرفع الاضطرار عن النفس، فقد ورد مثلاً : «التقيّة في كلّ شيءٍ يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحلّه اللّه له»[3]، لكن

---

(١) وهو ما نقله عن التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، حيث جاء فيه : «قال اللّه سبحانه : فمن اضطرّ إلى شيءٍ من هذه المحرّمات، فإنّ اللّه غفورٌ رحيم ستّار لعيوبكم أيّها المؤمنون، رحيمٌ بكم حين أباح لكم في الضرورة ما حرّمه في الرخاء». تفسير الإمام العسكري عليه السلام : ٥٨٥.

(١) مستند الشيعة ١٥ : ٣٢.

(٢) مستند العروة الوثقى (الصوم) ١ : ٢٦٩.

(٣) الوسائل ١٦ : ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

ورد أيضاً: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»[1].

ولذلك قالوا: لو أكره على قتل الغير وهُدِّد بأنّه لو لم يفعل يُقتل، لا يجوز له قتل الغير لإنقاذ نفسه، وقد ادّعي عليه الإجماع[2].

نعم يستثنى من ذلك بعض الموارد:

١ ـ إذا كان الغير مهدور الدم، كالكافر الحربي والمرتدّ الفطري، ونحوهما ممّن يجب قتله، فيجوز قتله عند الاضطرار ولو لم يكن بإذن الإمام عليه السلام.

قال السيّد العاملي: «إنّ السفينة إذا أشرفت على الغرق جاز إلقاء بعض أمتعتها في البحر، وقد يجب رجاء نجاة الراكبين إذا خيف عليهم، فيجب إلقاء ما لا روح له وإن علت قيمته لنجاة ذي الروح[3]، ولا يجب إلقاء الحيوان إذا حصل الغرض بغيره. وإذا مسّت الحاجة إلى إلقاء الحيوان، قدّمت الدوابّ لبقاء بني آدم. ولا فرق بين العبيد والأحرار، فلا يقدّم العبد على الحرّ. ولعلّهم يريدون ببني آدم ما كان معصوم الدم، كالمسلم والذمّي والمعاهد، لا المرتدّ والزاني المحصن والحربي واللائط، فهذه تقدّم على الدوابّ، إلّا الكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس[4]، فإنّه يتخيّر...»[5].

٢ ـ إذا توقّف الفتح في الحرب على قتل بعض النفوس وإن لم تكن مهدورة الدم، كما إذا تترّس الكفّار بالنساء والأطفال منهم ولم يمكن الفتح إلّا بقتلهم.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق: «ولا يجوز قتل المجانين ولا الصبيان ولا النساء منهم ولو عاونّهم ـ بتشديد النون ـ إلّا مع الاضطرار، بلا خلاف أجده...».

إلى أن قال: «والمراد بالضرورة: أن يتترّس الكفّار بهنّ أو يتوقّف الفتح على قتلهنّ...

وأولى من ذلك المراهقون إذا قاتلوا أو دعت الضرورة من توقّف الفتح ونحوه على قتلهم، أمّا مع عدم ذلك فلا يجوز قتلهم لإطلاق النهي...»[6].

٣ ـ إذا توقّف الدفاع عن النفس والعرض على قتل المهاجم ولم يندفع بدون ذلك جاز قتله،

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٣٥، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

(٢) أنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٨.

(٣) في هذا الإطلاق تأمّل، فهل يجب إلقاء الأمتعة الغالية والجواهر قبل الحيوان غير الإنسان؟

(١) وهي: «الفأرة، والعقرب، والحدأة، والغراب الأبقع، والكلب العقور... وإنّما سمّيت هذه الحيوانات فواسق على سبيل الاستعارة، لخبثهن، وقيل: لخروجهن من الحرمة بقوله: خمس لا حرمة لهن...». الفائق في اللغة (للزمخشري): «فسق»، وانظر التذكرة ٧: ٢٧٨، وأبدل بعضهم الفأرة بالأفعى، أُنظر هامش مجمع الفائدة ٦: ٣٩١.

(٢) مفتاح الكرامة ٥: ٤٤٩، وانظر المسالك ١٥: ٣٨٣.

(٣) الجواهر ٢١: ٧٣ ـ ٧٥.

ويكون دمه هدراً[١]. وفيه تفصيل يراجع فيه عنوان «دفاع».

الاضطرار إلى التصرّف في مال الغير:

لا إشكال في حرمة التصرّف في مال الغير سواء استلزم إتلافاً أم لا. كما لا إشكال في وجوب حفظ النفس المحترمة، فلو أشرفت نفس على الهلاك، وتوقّف إنقاذها على التصرّف في مال الغير، فإن أذن صاحب المال بذلك فلا كلام، وإن لم يأذن أو كان غائباً، وتوقّف الإنقاذ على التصرّف فيه، فتقع المزاحمة بين حرمة التصرّف في مال الغير وبين وجوب الإنقاذ.

ولا إشكال في ترجيح حفظ النفس المحترمة إذا لم يستلزم التصرّف إتلافاً على المالك، كما إذا توقّف الإنقاذ على المرور من أرض الغير.

وإنّما الكلام فيما إذا استلزم الإنقاذ إتلاف مال الغير.

والكلام فيه من حيث الحكم التكليفي، والحكم الوضعي.

أمّا الحكم التكليفي:

فالمعروف إجمالاً وجوب إنقاذ النفس المحترمة، قال الشهيد الثاني: «إنّ السفينة إذا أشرفت على الغرق يجوز إلقاء بعض أمتعتها في البحر، وقد يجب رجاء نجاة الراكبين إذا خفّت، ويجب إلقاء ما لا روح فيه لتخليص ذي الروح، ولا يجوز إلقاء الحيوان إذا حصل الغرض بغيره، وإذا مسّت الحاجة إلى إلقاء الحيوان قدّمت الدوابّ لإبقاء الآدميّين، والعبيد كالأحرار.

وإذا قصّر من لزمه الإلقاء فلم يلقِ حتّى غرقت السفينة، فعليه الإثم، لا الضمان»[١].

وبهذا المضمون قال السيّد العاملي[٢].

لكن قال المحقّق الكركي: «لو قطع بغرق السفينة وهلاك بعض أهلها، وبسلامتها لو أُلقي المال في البحر، ففي وجوب الإلقاء لإنقاذ الغير من الهلاك إشكال»[٣].

قال ذلك بالنسبة إلى مال نفسه، ويأتي الإشكال بالنسبة إلى مال الغير بطريق أولى.

والمسألة مشكلة وغير منقّحة في كلام الفقهاء، ولعلّه يختلف الحكم فيها باختلاف الموارد؛ ولذلك لم نعثر على من أفتى بوجوب صرف المال لإنقاذ المرضى الذين تتوقّف حياتهم على بذل المال، ولم تقم السيرة على ذلك.

وأمّا الحكم الوضعي:

ونقصد به ضمان المتلِف لما أتلفه، فالمعروف أيضاً ضمان المتلِف. قال صاحب الجواهر: «ولو ألقى متاع غيره لخوفه عليه أو على نفسه أو غيرهما،

---

(١) أنظر الجواهر ٤١: ٦٥٠ ـ ٦٥١.

---

(١) المسالك ١٥: ٣٨٣، وانظر الجواهر ٤٣: ١٥٣.

(٢) مفتاح الكرامة ٥: ٤٤٩ و١٠: ٣٤٢.

(٣) جامع المقاصد ٥: ٤٠٤.

ضمن إذا لم يأذن له المالك، بلا خلاف أجده فيه بين من تعرّض له؛ لقاعدة "من أتلف" وغيرها، وإن كان في حال وجوب الإلقاء على صاحب المتاع؛ إذ ليس هو وليّاً له، بل هو في حال الدافع عن نفسه، كالمضطرّ الآكل لطعام الغير الذي لا إشكال في ضمانه؛ لقاعدة "احترام مال المسلم"...»[1].

الاضطرار إلى النظر واللمس المحرّمين :

لا إشكال في ارتفاع حرمة النظر واللمس ـ فيما يحرمان فيه ـ لو اضطرّ إليهما، كسائر المحرّمات. نعم، اختلفوا في أنّ الحرمة هل ترتفع بمجرّد الحاجة أو لا بدّ من صدق الاضطرار المصطلح ؟

وهل يشترط في صدق الاضطرار عدم وجود المماثل، كما في العلاج ؟ حيث اشترط بعض الفقهاء جواز النظر واللمس فيه بعدم وجود مماثل قادر على العلاج وإلّا فيقدّم.

وهل يجب تقديم اللمس على النظر لو أمكن رفع الاضطرار به أو لا[2] ؟

وهناك اختلافات أُخرى نحيل البحث عنها على العناوين : «علاج» و«لمس» و«نظر»، وغيرها من العناوين المناسبة.

ونكتفي هنا بالإشارة إلى مطلب قاله السيّد الخوئي، وحاصله :

أنّ جواز النظر في العلاج ليس مستنداً إلى عمومات أدلّة الاضطرار من قبيل : «رفع ما اضطرّوا إليه»[1] أو «ليس شيءٌ ممّا حرّم اللّه إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»؛ لأنّ هذه لا تشمل الطبيب نفسه؛ لعدم كونه مضطرّاً إلى النظر، نعم تشمل المريض فتدلّ على جواز إبدائه عورته مثلاً، لكن ذلك لا يستلزم جواز نظر الطبيب إليها. وإنّما المستند لجواز النظر صحيح أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، قال : «سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها، إمّا كسرٌ وإمّا جُرحٌ في مكان لا يصلح النظر إليه، يكون الرجل أوفق بعلاجه من النساء، أيصلح له النظر إليها ؟ قال : إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت»[2].

الاضطرار إلى السماع المحرّم :

حكم السماع حكم النظر واللمس، ويأتي فيه ما تقدّم.

---

(١) الجواهر ٤٣ : ١٥٢، وأنظر المسالك ١٥ : ٣٨٣.

(٢) أُنظر : المسالك ٧ : ٤٩ ـ ٥٠، والجواهر ٢٩ : ٨٧ ـ ٨٩، و ٣١ : ٢٥٠، والمستمسك ١٤ : ٣٤ و ٥٤، ومباني العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١ : ٧٩ ـ ٨٠ و ١١٥، والكتب الفقهية الأُخرى في مقدّمات النكاح.

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصدره، ومصدر ما بعده في أوائل بحث الاضطرار.

(٢) مباني العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١ : ٧٩، وانظر الحديث في الوسائل ٢٠ : ٢٣٣، الباب ١٣٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

مثاله: سماع صوت الأجنبيّة في الشهادة، والاستفتاء، والاستقضاء، وغيرها من موارد الضرورة، لكن كلّ ذلك بناءً على حرمة سماع صوت الأجنبيّة على الإطلاق، وأمّا لو قيّدناه بصورة التلذّذ أو قصد الريبة، فهذه الموارد خارجة تخصّصاً إلّا إذا اقترنت بقصد الريبة أو التلذّذ.

راجع: استماع، صوت.

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن الاضطرار إلى أكل الحرام وشربه في بحث الأطعمة والأشربة. أمّا الاضطرار إلى غيره فيبحث عنه في مواضع متفرّقة من أوّل الفقه إلى آخره بمناسبات مختلفة.

اضطراري

لغة:

نسبة إلى الاضطرار.

راجع: اضطرار.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، ويضاف إليه غالباً عنوان مناسب، فيقال:

١ ـ الطهارة الاضطراريّة، ويراد بها التيمّم، فإنّه بدل اضطراري من الوضوء والغسل. وفي الفقه الرضوي: «إنّ التيمّم غسل المضطرّ ووضوؤه»[1].

٢ ـ الوقت الاضطراري، ويراد به الوقت الذي يتضيّق فيه أداء الواجب، بحيث لو فات ذلك الوقت لما أمكن إتيانه. مثل الوقت الاضطراري في الصلاة[2] والوقت الاضطراري في الحجّ[3] ونحو ذلك، في مقابل الوقت الاختياري فيهما.

٣ ـ الوقوف الاضطراري، يقابل الوقوف الاختياري، فالوقوف الاختياري بعرفة ما كان من زوال الشمس في اليوم التاسع إلى الغروب، ويسمّى ذلك الزمان بـ«الوقت الاختياري»، والوقوف الاضطراري هو الوقوف ليلة العاشر إلى طلوع الفجر ـ ويكفي فيه مسمّى كونه في أرض عرفة ـ ويسمّى ذلك الزمان بـ«الوقت الاضطراري».

والوقوف الاختياري بالمشعر ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس يوم النحر ـ أي العاشر ـ ويسمّى ذلك الزمان بـ«الوقت الاختياري». والوقوف الاضطراري فيه هو إلى زوال الشمس من ذلك اليوم، ويسمّى بـ«الوقت الاضطراري»[4].

وأمّا تفصيل ذلك فموكول إلى محلّه.

---

(١) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٨٨.

(٢) الجواهر ٧: ١٢٣.

(٣) أُنظر المدارك ٧: ٤٠٢ و ٤٣١.

(٤) أُنظر المدارك ٧: ٤٠٢ و ٤٣١، وغيره في هذا الموضوع.

الملحق الأصولي

استفصال

لغة :

طلب الفصل أو التفصيل. قال ابن فارس: «الفاء والصاد واللام كلمة صحيحة تدلّ على تمييز الشيء من الشيء وإبانته عنه»[1]، ولذلك يقال للقضاء بين الحقّ والباطل: الفصل، وليوم القيامة: يوم الفصل، فيكون الاستفصال بمعنى طلب التمييز والتبيين[2].

اصطلاحاً :

لا يراد منه في اصطلاح الأُصوليين غير معناه اللغوي، ويستعمل غالباً منفيّاً مقروناً بكلمة «ترك»، فيقال: «ترك الاستفصال» وذلك عند الكلام في عنوان «ما يدلّ على العموم»، فيقال: إنّ ترك الاستفصال يدلّ على العموم.

وهذه قاعدة أُصوليّة.

تاريخ القاعدة :

يقال: إنّ أوّل من عنون المسألة هو الشافعي، ونقلوا عنه قوله: «ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزّل منزلة العموم في المقال»[1].

ونقلوا عنه قاعدة أُخرى ربما يُفهم منها المنافاة بينهما، وهي: «حكايات الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال، وسقط بها

(١) معجم مقاييس اللغة: «فصل».

(٢) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «فصل».

(١) أُنظر: إرشاد الفحول: ١٩٨، والمستصفى ٢: ٦٠.

الاستدلال»[1]. لكن لا منافاة بينهما كما سيأتي توضيحه.

معنى قاعدة «ترك الاستفصال»:

المفهوم من قاعدة «ترك الاستفصال»: أنّه لو سُئل النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام عن مسألة، وكان لمورد السؤال حالات مختلفة، ولم يستفصل ـ أي لم يسأل عنها ـ بل أجاب من دون تعيين حالة معيّنة، فيستفاد من عدم استفصاله عموم الحكم لجميع الحالات.

ومثّلوا لذلك بموارد متعدّدة، منها:

١ ـ ما ورد: من أنّ غيلان بن سلمة حينما أسلم كان له عشر زوجات، فقال له النبيّ ﷺ: «اختر منهن أربعاً»[2] ولم يسأل عن كيفيّة عقده عليهن، هل كان على نحو الجمع أو الترتيب. فإطلاق كلامه ﷺ دالٌّ على أنّه لا فرق في الحكم ـ وهو إمساك أربع وإطلاق سائرهنّ ـ بين العقد عليهن على نحو الجمع أو الترتيب[3].

(١) الوافية: ١١٤ ـ ١١٥، والقوانين ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(٢) أُنظر: مسند أحمد ٢: ١٩، الحديث ٤٦٠٩ من مسند عبد الله بن عمر، وسنن ابن ماجه ١: ٦٢٨، كتاب النكاح، باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، الحديث ١٩٥٣، وعوالي اللآلي ١: ٢٢٨، الحديث ١٢٣.
(٣) خلافاً لأبي حنيفة الذي كان يرى: أنّ العقد لو كان على نحو الجمع ـ بأن عقد عليهن بعقد واحد ـ انفسخ عقدهن، ولو كان مترتّباً تعيّن إبقاء الأربع الأُوَل. أُنظر: =

ومثل غيلان: قيس بن الحارث، وعروة بن مسعود الثقفي، ونوفل بن معاوية، حيث أسلموا ولهم أكثر من أربع نسوة، فأمرهم الرسول ﷺ بإمساك أربع وإطلاق سراح سائرهن[1].

٢ ـ سؤال كثير من الحاجّ النبيّ عند الجمرة في التقديم والتأخير، وجواب النبيّ ﷺ: «لا حرج» من دون استفصال بين العمد والسهو، والعلم والجهل[2].

٣ ـ جوابه ﷺ بـ«نعم» للمرأة التي سألت عن الحج عن أبيها بعد موته، ولم يستفصل هل أوصى أم لا؟[3]

= المغني (لابن قدامة) ٧: ٥٤٠، والقواعد والفوائد ١: ٢٠٦، القاعدة ٥٩، وتمهيد القواعد: ١٧٠، القاعدة ٥٧.
(١) أُنظر: سنن ابن ماجة ١: ٦٢٨، كتاب النكاح، باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، الحديث ١٩٥٢، وسنن البيهقي ٧: ١٨٤، والمغني (لابن قدامة) ٧: ٥٤٠، وانظر أيضاً: الوسائل ٢٠: ٥٢٤، الباب ٦ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، والقواعد والفوائد ١: ٢٠٦، القاعدة ٥٩، وتمهيد القواعد: ١٧٠، القاعدة ٥٧.
(٢) أُنظر: الوسائل ١٤: ٢١٥، الباب ٢ من أبواب الحلق، الحديث ٢، وصحيح مسلم ٢: ٩٤٨، باب من حلق قبل النحر، أو نحر قبل الرمي، والقواعد والفوائد ١: ٢٠٧، وتمهيد القواعد: ١٧٣.
(٣) صحيح مسلم ٢: ٩٧٣، باب الحجّ عن العاجز، الحديث ٤٠٧، وانظر الوسائل ١١: ٧٧، الباب ٣١ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٢، والقواعد والفوائد ١: ٢٠٧، وتمهيد القواعد: ١٧٣.

الفرق بين قاعدة «ترك الاستفصال» والقاعدة الأُخرى عن الشافعي :

وفرّقوا بين القاعدتين المنقولتين عن الشافعي : بأنّ «قاعدة ترك الاستفصال» إنّما تكون عندما يُسأل النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام عن حكم قضيّة يُحتمل وقوعها على وجوهٍ متعدّدة، فيرسل الحكم ـ في قالب اللفظ والعبارة ـ من غير استفصال عن أحوال وجهات القضيّة، فإنّ جوابه عندئذٍ يكون شاملاً لتلك الوجوه، إذ لو كان مختصّاً ببعضها لبيّنه للسائل.

وأمّا القاعدة الثانية، فليس فيها سوى فعل النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام أو فعل شخص يترتّب الحكم عليه، ويحتمل وقوع ذلك الفعل على وجوهٍ متعدّدة. فمجرّد وقوع الفعل من النبيّ ﷺ أو من شخص آخر وبيان النبيّ ﷺ حكمه لا يدلّ على جواز إسراء الحكم الوارد فيه إلى جميع حالاته ووجوهه.

وممّا ذكروه مثالاً لهذه القاعدة :

١ ـ ترديد النبيّ ﷺ لماعز ـ وقد أقرّ بالزنا ـ أربع مرّات في أربعة مجالس[1]، فيحتمل أن يكون قد وقع ذلك اتفاقاً، لا أنّه شرط، فيكفي وقوع الإقرارات الأربعة في مجلس واحد[1].

٢ ـ حديث أبي بكرة لمّا ركع ومشى إلى الصفّ حتّى دخل فيه، فقال له النبيّ ﷺ : «زادك اللّه حرصاً، ولا تعدْ»[2]. فالمشي قد يكون قليلاً، وقد يكون كثيراً. فيحتمل أن يكون أبو بكرة قد مشى قليلاً، والنهي عن الإعادة كان لأجل ذلك، فلا يشمل ما لو كان كثيراً[3].

حجّية القاعدتين :

أمّا القاعدة الأُولى، وهي «ترك الاستفصال» فقد تمسّك بها الفقهاء، وخاصّة من زمن العلاّمة.

قال العلاّمة في مسألة من نسي الاستنجاء حتّى صلّى أعاد صلاته : «... وفي الصحيح عن زرارة : "قال : توضّأت يوماً ولم أغسل ذكري ثمّ صلّيت، فسألت أبا عبد اللّه عليه السلام فقال : اغسل ذكرك وأعد صلاتك" لا يقال : يحمل على أنّ الترك كان عمداً لا سهواً. لأنّا نقول : ترك الاستفصال في

---

(١) أنظر : الوسائل ٢٨ : ١٠١، الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا، وصحيح البخاري ٤ : ١٧٦ ـ ١٧٧، كتاب المحاربين، باب لا يرجم المجنون والمجنونة، وصحيح مسلم ٣ : ١٣١٨، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا.

(١) أنظر : القواعد والفوائد ١ : ٢٠٧ ـ ٢٠٨، وتمهيد القواعد : ١٧٣.

(٢) سنن النسائي ٢ : ١١٨، الركوع دون الصفّ.

(٣) أنظر : القواعد والفوائد ١ : ٢٠٨، وتمهيد القواعد : ١٧٣، ويحتمل أن يكون ﷺ نهى عن العود ثانية إلى ما فعله، لا أنّه نهى عن إعادة الصلاة.

حكاية الحال يجري مجرى العموم في المقال...»[١].

وقال الشهيد الثاني في مسألة وجوب غسل مسّ الميّت: «... وقد تقرّر في الأُصول: أنّ ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدلّ على العموم في المقال، وإلّا لزم الإغراء بالجهل»[٢].

وقال صاحب الحدائق: «... قد تقرّر عندهم: أنّ عدم الاستفصال في مقام الاحتمال دليل على العموم في المقال...»[٣].

وممّن تمسّك بها أيضاً: ولد العلّامة فخر الدين، والشهيدان، والمحقّق الثاني، وصاحب المدارك، والسبزواري، والخوانساري، والإصفهاني، والطباطبائي، والنراقي، وصاحب الجواهر، والأنصاري، والهمداني، وغيرهم[٤].

(١) المختلف ١: ٢٧٠، والنصّ منقول من الطبعة الحجرية: ٢٠، لوجود الخلاف بينهما، والترجيح للحجرية هنا.

(٢) روض الجنان: ١١٤.

(٣) الحدائق ٥: ٢٦٦.

(٤) أنظر: إيضاح الفوائد ١: ٢٣٤، والروضة البهيّة ٤: ٢٢٤، والذكرى ٢: ٢٧٧، وجامع المقاصد ٤: ١٥٤، والمدارك ٥: ١٤٩، و ٦: ١١١، وذخيرة المعاد: ١٣، وكفاية الأحكام: ١٤٤، ومشارق الشموس: ٣٤٢، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٦، والرياض (الحجريّة) ١: ١٢ و ١٥ و ٢٥٨، ومستند الشيعة (الحجريّة) ٢: ٦٠ و ٣٠٦، والجواهر ٣: ٣٨٤، و ٥: ١٥٣، والطهارة (للشيخ الأنصاري) الحجريّة: ٤٥ و ٣٩٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٦٣، ومصباح الفقيه ١: ١٠٧ و ٥٨٧ و ٥٩٣.

وأمّا الأُصوليّون فقد ذكروها في مباحث العامّ والخاصّ، لكنّها حذفت منها بالآونة الأخيرة وإن استمرّ التمسّك بها في الفقه وأرسلوها إرسال المسلّمات.

وممّن ذكرها من المتقدّمين السيّد المرتضى، فإنّه أورد مضمون القاعدة وإن لم يسمّها. قال: «إذا سُئل عليه السلام عن حكم المفطر، فلا يخلو جوابه عن ثلاثة أقسام:

إمّا أن يكون عامّ اللفظ، نحو أن يقول: "كلّ مفطر فعليه الكفّارة".

والقسم الثاني ـ أن يكون الجواب في المعنى عامّاً، نحو أن يُسأل عليه السلام عن رجلٍ أفطر، فيدع الاستكشاف عمّا به أفطر، ويقول عليه السلام: "عليه الكفّارة" فكأنّه قال: "من أفطر فعليه الكفّارة".

والقسم الثالث ـ أن يكون السؤال خاصّاً، والجواب مثله، فيحلّ محلّ الفعل»[١].

ومثله قال الشيخ في العدّة[٢].

وسيأتي أنّ الفعل لا عموم فيه.

وممّن تطرّق إلى القاعدة في الأُصول: العلّامة[٣]، والشهيد الأوّل[٤]، والشهيد الثاني[٥]،

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٢٩٢.

(٢) العدّة في أُصول الفقه ١: ٣٧٤.

(٣) تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ٣٨.

(٤) القواعد والفوائد ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٩، القاعدة ٥٩ في العامّ والخاصّ، الفائدة ٢.

(٥) تمهيد القواعد: ١٧٠، القاعدة ٥٧.

وصاحب الوافية[١]، وصاحب القوانين[٢]، والسيّد الطباطبائي[٣].

والمعروف بينهم القول بإفادة ترك الاستفصال للعموم، لكن على تفصيل يأتي توضيحه.

وأمّا القاعدة الثانية، فهي تدخل في عنوان: «إنّ فعل النبيّ ﷺ أو الإمام عليه‌السلام هل يدلّ على العموم والإطلاق، أو لا؟».

المعروف عدم إفادة مجرّد الفعل العموم أو الإطلاق، بل استظهر السيّد الطباطبائي عدم الخلاف فيه[٤]. وممّن صرّح بعدم إفادة الفعلِ العمومَ: السيّد المرتضى[٥] والشهيدان[٦] وصاحب القوانين[٧].

مدى حجّية قاعدة «ترك الاستفصال»:

ذكروا لمورد القاعدة عدّة حالات:

١ ـ أن يُسأل عن واقعة حدثت بالفعل وكان المسؤول عالماً بجهة وقوعها.

ففي هذه الحالة يحمل الجواب على تلك الجهة، ولا يستفاد منه عموم الحكم لسائر الجهات.

(١) الوافية: ١١٤.

(٢) القوانين ١: ٢٢٥.

(٣) مفاتيح الأُصول: ١٥١.

(٤) مفاتيح الأُصول: ١٥٢، وانظر أُصول الفقه (للخضري): ١٦٤.

(٥) (٦) و(٧) تقدّم استخراج أقوالهم قبل قليل في هذه الصفحة وما قبلها.

٢ ـ أن يُسأل عن واقعة، ويشكّ السائل في كون المسؤول مطّلعاً على جهة الواقعة.

وفيها صورتان:

أ ـ أن تكون للواقعة جهة ظاهرة وشائعة تنصرف إليها، فيحمل الجواب على تلك الجهة، ولا يكون عاماً لجميع الجهات.

ب ـ أن لا تكون لها جهة ظاهرة تنصرف إليها، فينزّل الجواب على العموم؛ لأنّ المسؤول لم يستفصل عن جهة الواقعة، إذ لو كان الجواب خاصّاً بجهةٍ معيّنة للزم بيان ذلك وإلّا لزم الإغراء بالجهل[١].

٣ ـ أن يسأل عن واقعة لم تقع بعدُ، وهذه لها الصورتان المتقدّمتان أيضاً. أي تارةً يكون للواقعة جهةٌ ظاهرة وشائعة فيُحمل الجوابُ عليها، وتارة لا يكون لها جهةٌ شائعة فيُحمل على العموم.

وهذا التفصيل في الحالتين الأخيرتين مستفاد من كلام صاحب الوافية[٢]، وصاحب القوانين[٣]، والسيّد الطباطبائي[٤] مع اختلاف يسير بينهم.

والظاهر من الشهيدين القول بإفادة ترك الاستفصال العمومَ في الحالة الثانية والثالثة من دون

(١) ذكر التعليل الشهيد الثاني في روض الجنان، وقد جاءت عبارته في الصفحة المتقدّمة.

(٢) الوافية: ١١٥.

(٣) القوانين ١: ٢٢٦.

(٤) مفاتيح الأُصول: ١٥١ ـ ١٥٢.

تفصيل بين وجودِ جهةٍ ظاهرةٍ وشائعةٍ تنصرف إليها الواقعة، وبين عدمِها.

مظانّ البحث:

أمّا في الفقه فقد تعرّضوا للقاعدة في موارد الحاجة إليها، إمّا مكتفين بتطبيقها، أو ذاكرين بعض ما يرتبط بها من التفصيلات والتعليلات.

وأمّا في الأُصول فقد ذكرت القاعدة في مباحث العامّ والخاصّ عند الكلام عمّا يمكن أن يدلّ على العموم.

استقراء

لغة:

من القرو، أي القصد، والتتبّع[1]، يقال: قروت البلاد قرواً، وقريتها قرياً، واقتريتها واستقريتها: إذا تتبّعتها تخرج من أرضٍ إلى أرض[2].

اصطلاحاً:

عرّفه المنطقيّون والأُصوليّون والفقهاء بألفاظ مختلفة تشترك جميعها في حقيقة واحدة، فقد عرّفه

(١) القاموس المحيط: «قرو».

(٢) لسان العرب: «قرا». وأمّا تعريفه في المصباح المنير بأنّه: «تتبّع أفراد الأشياء لمعرفة أحوالها وخواصّها» فهو تحميل للمعنى الاصطلاحي على اللغوي.

المحقّق الحلّي بأنّه: «الحكم على جملةٍ بحكمٍ؛ لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة»[1]، وعرّفه الشهيد الثاني بأنّه: «الاستدلال بحال الجزئيّات على حالٍ كلّيٍّ»[2]، وعرّفه المحقّق القمّي بأنّه: «الحكم على الكلّي بما وجد في الجزئيّات»[3]، وعرّفه الشهيد الصدر بأنّه: «استنتاج قانون عامّ من تتبّع حالاتٍ جزئيّةٍ كثيرة»[4].

والكلّ يريد معنىً واحداً، وهو: استنتاج قانون كلّي، أو قاعدة كلّية من تتبّع حالات أفراد ذلك الكلّي.

مثال ذلك من التجريبيّات: استفادة قانون «كلّ حديد يتمدّد بالحرارة» من مشاهدة أفراد الحديد المتنوّعة التي تمدّدت بالحرارة.

ومثاله من الفقهيّات: ما ذكره المحقّق الحلّي من أنّه: «لا شيء من الواجب يصلّى على الراحلة»[5]، أو ما ذكره الشيخ الأنصاري ـ حسب ما نسب إليه ـ من: كفاية إشارة الأخرس في جميع ما يصدر منه من العقود والإيقاعات والعبادات القوليّة، كالتكبير والتلبية، والقراءة ونحوها[6].

(١) معارج الأُصول: ٢٢٠.

(٢) رسالة الاقتصاد (المطبوعة مع حقائق الإيمان): ١٨١.

(٣) القوانين (طبعة ١٢٨٧) ٢: ٢٩٠.

(٤) المعالم الجديدة: ١٦١.

(٥) معارج الأُصول: ٢٢٠.

(٦) نسبه إليه تلميذه الآشتياني في كتابه القضاء: ١٧٨.

الفرق بين الاستقراء وقاعدة إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب :

تجري على ألسنة الفقهاء قاعدة أُخرى ربما تشبه الاستقراء، لكنّها تختلف عنه، وهي قاعدة «إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب» ومفادها : أنّه لو كان لماهيةٍ ـ كالإنسان مثلاً ـ صنفان، وكان أحدهما في جانب القلّة، والآخر في جانب الكثرة ـ كالإنسان ذي رأسين، والإنسان ذي رأس واحد، فإنّ الأوّل في جانب القلّة، والثاني في جانب الكثرة والغلبة ـ ثمّ شككنا في فردٍ : هل هو من الصنف الكثير الغالب، أو من الصنف القليل ؟ فالقاعدة تقتضي إلحاقه بالصنف الغالب.

ويمكن تصوير القاعدة أيضاً فيما لو أحرزنا جانب الغلبة وشككنا في أصل وجود القلّة، كما لو فرضنا في المثال السابق الإنسان ذا عشرة رؤوس بدلاً من ذي رأسين.

والفرق بين هذه القاعدة والاستقراء هو : أنّا ربما نقطع بوجود أفراد مخالفة للجانب الغالب، كما في المثال الأوّل، وهذا لا يجوز في الاستقراء، فإنّا لو قطعنا بوجود فرد لا يشترك مع سائر الأفراد في الحكم، فلا يحصل الاطمئنان بنتيجة الاستقراء.

وبذلك صرّح المحقّق الإصفهاني، حيث قال : «إنّ ملاك إفادة الغلبة للظنّ مغاير لملاك إفادة الاستقراء الناقص للظنّ، فإنّ الغلبة تجامع القطع بمخالفة الأفراد الغالبة للأفراد النادرة دون الاستقراء الناقص»[١].

وأمّا من حيث الاعتبار والحجّية فقد صرّح بعضهم : بأنّ قاعدة «إلحاق الشيء...» أقلّ درجة من قاعدة الاستقراء[٢].

أقسام الاستقراء :

ينقسم الاستقراء إلى قسمين : الاستقراء التامّ والاستقراء الناقص :

الاستقراء التامّ :

وهو أن يفحص الإنسان جميع جزئيات كلّيٍّ معيّن فيرى اشتراكها في أمرٍ واحد، ثمّ يحكم على الكلّي بذلك الأمر المشترك. وقد ادّعى بعض الفقهاء والأُصوليين[٣] عدم وقوعه في الفقه، إلّا أنّه يظهر من كلمات بعضهم وقوعه، مثل :

١ ـ ما ذكره الشيخ الأنصاري دليلاً على حجّية الاستصحاب، فقال : «إنّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلّا وحكم الشارع فيه بالبقاء إلّا مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف...» إلى أن قال :

«والإنصاف أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكر غير واحد

---

(١) حاشية المكاسب (للإصفهاني) الحجرية ٣ : ١٢٣.

(٢) مصباح الفقاهة ٦ : ١٦.

(٣) كالمحقّق القمّي على ما يأتي في الصفحة القادمة.

ـ كالمحقّق البهبهاني وصاحب الرياض ـ: أنّه المستند في حجّية شهادة العدلين على الإطلاق»[١].

٢ ـ ما ذكره الشيخ الأنصاري أيضاً ـ على ما نسب إليه ـ: من دلالة الاستقراء القطعي على كفاية الإشارة في جميع ما يصدر من الأخرس، من العقود والإيقاعات والعبادات القولية كالتكبير والتلبية والقراءة وغيرها؛ فإنّ الشارع اكتفى من الأخرس في جميعها بالإشارة المفهمة، ونزّلها منزلة الكلام والقول[٢].

٣ ـ ومثل ما نسب إلى الوحيد البهبهاني وصاحب الرياض: من أنّ المستند في حجّية شهادة العدلين على الإطلاق هو الاستقراء، كما مرّ[٣].

٤ ـ ومثل ما ادّعاه صاحب الرياض: من «أنّ الأصل في الشهادة رجلان بحكم الاستقراء»[٤].

٥ ـ ومثل ما قيل: «إنّ ما يجب فيه الخمس سبعة بحكم الاستقراء»[٥].

وموارد أُخرى يعثر عليها المتتبّع في الفقه.

الاستقراء الناقص:

وهو أن يفحص الإنسان بعض أفراد الكلّي ويرتّب على جميع الأفراد حكماً عاماً، مثل: أن يفحص بعض أفراد الزنوج فيراهم سوداً، ثمّ يحكم على جميع الزنوج بأنّهم سود.

وأمثلته في الفقهيّات كثيرة، منها ما ذكره المحقّق في المعارج، وهو: أنّ تتبّع الصلوات الواجبة واستقراءها يدلّنا على أنّه: لا شيء منها يصلّى على الراحلة. ولذلك لو شككنا في صلاة «الوتر» أنّها واجبة أو لا؟ نقول: إنّها ليست واجبة؛ لأنّها يجوز إتيانها على الراحلة، ولو كانت واجبة لما جاز أن تصلّى على الراحلة[١].

وأكثر الاستقراءات المدّعاة في الفقه من هذا القبيل، وأمّا الاستقراء التامّ فقليل الوقوع فيه، ولعلّه إلى هذا يشير كلام الشهيد الثاني حيث قال: «الاستقراء هو الاستدلال بحال الجزئيّات على حالٍ كلّي، فحصول العلم عنه قريب من الحدسيّات والمتواترات التي هي قسم من البديهيّات، وهو قليل الوقوع في المسائل الشرعيّة»[٢] بل صرّح المحقّق القمّي بذلك فقال بالنسبة إلى الاستقراء التامّ: «وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجّيته، لكنّه ممّا لا يكاد يوجد في الأحكام الشرعيّة»[٣] ثمّ قال بالنسبة إلى الاستقراء الناقص: «وأمثلته في الشرع كثيرة»[٤].

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٥٥.

(٢) نسبه إليه تلميذه الآشتياني في كتاب القضاء: ١٧٨.

(٣) مرّ قبل قليل.

(٤) الرياض (الحجريّة) ٢: ٤٤١.

(٥) المدارك ٥: ٣٦٠.

---

(١) معارج الأصول: ٢٢٠.

(٢) رسالة الاقتصاد (المطبوعة مع حقائق الإيمان): ١٨١.

(٣) القوانين (طبعة ١٢٨٧): ٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه.

الاستقراء مباشر وغير مباشر :

قسّم السيّد الصدر الاستقراء إلى مباشر وغير مباشر :

١ ـ الاستقراء المباشر :

وهو أن تكون نتيجة الاستقراء بنفسها دليلاً على الحكم الشرعي، كالأمثلة المتقدّمة.

٢ ـ الاستقراء غير المباشر :

وهو : «أن نستدلّ بالاستقراء لا على الحكم مباشرة، بل على وجود دليل لفظي يدلّ بدوره على الحكم الشرعي، ففي هذا الاستقراء نكتشف بصورة مباشرة الدليل اللفظي، وبعد اكتشاف الدليل اللفظي عن طريق الاستقراء نثبت الحكم الشرعي بذلك الدليل اللفظي»[1].

والأمثلة التي ذكرها السيّد الصدر لهذا النوع من الاستقراء هي : التواتر، والإجماع، والشهرة، والخبر، والسيرة.

ففي التواتر نستقرىء أفراد الخبر المتواتر المتّحدة في اللفظ والمعنى ـ في التواتر اللفظي ـ أو في المعنى فقط ـ في التواتر المعنوي ـ فيحصل بهذا الاستقراء العلم أو الاطمئنان بصدور مفاد هذه الأخبار. وفي المرحلة الثانية يكون مفاد هذه الأخبار دليلاً على الحكم الشرعي.

وكذا في الإجماع، فباستقراء آراء الفقهاء وحصول العلم باتّفاقهم في مسألة ما، يحصل العلم أو الاطمئنان بأنّ اتّفاقهم في المسألة كاشف عن وجود دليل كاشف عن رأي المعصوم عليه‌السلام وإن لم يصل إلينا ذلك الدليل، ثمّ يكون ذلك الدليل هو الدليل المباشر على الحكم الشرعي، فالاستقراء كاشف عن ذلك الدليل.

حجّية الاستقراء :

لا إشكال في حجّية الاستقراء التامّ؛ لإفادته القطع، والقطع حجّيته ذاتيّة؛ ولذلك لم ينكر أحد ذلك، نعم استشكل بعضهم في تحقّقه ووقوعه في الفقه.

وأمّا الاستقراء الناقص، فالمعروف بين الفقهاء والأُصوليين عدم حجّيته؛ لعدم إفادته القطع، بل أكثر ما يفيد الظنّ، ﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾[1] إلّا ما قام الدليل على حجّيته بالخصوص، مثل الظنّ الحاصل من خبر الثقة، ولم يقم دليل خاصّ على حجّية الظنّ الحاصل من الاستقراء.

نعم يمكن القول بحجّيته على بعض المباني أو في بعض الحالات، نشير إليها فيما يلي :

١ ـ إذا قلنا بحجّية مطلق الظنّ الحاصل للمجتهد إذا لم يقم على نفيه دليل خاصّ ـ بناءً على القول بانسداد باب العلم في عصرنا ـ كما ذهب إليه

---

(١) المعالم الجديدة : ١٦٥.

(١) النجم : ٢٨.

بعض الأُصوليّين، منهم: المحقّق القمّي[١] والسيّد الطباطبائي (المجاهد)[٢] فإنّهما صرّحا بالانسداد وبحجّية الاستقراء الناقص.

وربما يمكن استظهار القول بالحجّية من الوحيد البهبهاني[٣] والسيّد الطباطبائي (صاحب الرياض)[٤] أيضاً، بل قال السيّد المجاهد: «قد يستفاد من القائلين بأصالة حجّية الظنّ، حجّية الاستقراء؛ لأنّه ممّا لم يقم دليل على عدم حجّيته»[٥].

٢ ـ إذا بلغ التتبّع والاستقراء في الأفراد حدّاً يوجب القطع أو الاطمئنان للفقيه بنتيجة الاستقراء وإن لم يفحص جميع الأفراد، فإنّ النسبة بين كثرة الفحص واحتمال الخلاف نسبة عكسيّة، فكلّما ازداد الفحص، قلّ احتمال الخلاف، وربما يقارب الظنّ العلمَ حينئذٍ[٦].

ولعلّ الاستقراءات التي ادّعاها الشيخ الأنصاري والسيّد الطباطبائي (صاحب الرياض) من هذا القبيل، قال الثاني ـ بعد اختيار القول المشهور في كفاية الإقرار مرّة في إثبات وطء البهائم، ونقل لزوم الإقرار مرّتين عن بعض الفقهاء ـ: «لم نعرف له مستنداً إلّا أن يكون الاستقراء، ولا بأس به إن أفاد ظنّاً معتمداً»[١].

وربما يظهر ذلك من صاحب الجواهر أيضاً حيث استدلّ بالاستقراء على أنّ كلّ ما يقع في البئر ففيه مقدّر يجب نزح البئر طبقه، لكن وصل إلينا بعضه، ولم يصل إلينا بعضه الآخر. ثمّ استشكل عليه: بأنّه لا يفيد العلم، ثمّ دفع الإشكال عنه، فقال: «... ودعوى أنّ الاستقراء إن لم يفد العلم فلا حجّة فيه؛ لكونه قياساً، وإفادته العلم ممنوعة، يدفعها: أنّا نمنع عدم حجّيته على التقدير الأوّل؛ إذ الظاهر حجّية مثله؛ لاستفادته من الأدلّة، بل كثيرٌ من القواعد الشرعيّة مبناها على ذلك... لكن ومع ذا لا يخلو من إشكال؛ لاحتياجه إلى تحرير ليس هذا محلّه»[٢].

٣ ـ إذا اكتشفنا علّة الحكم عن طريق الاستقراء الناقص، فيمكن حينئذٍ إسراء الحكم في كلّ مورد تحقّقت فيه تلك العلّة.

وهذا ممكن في الأُمور الحسّية والتجربية، كما

---

(١) القوانين (طبعة ١٢٨٧): ٢٩٠.

(٢) مفاتيح الأُصول: ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

(٣) يمكن أن يستفاد ذلك ممّا نسب إليه، كما مرّ في الصفحة ٤٧٠.

(٤) يمكن أن يستفاد ذلك من كثرة استدلاله بالاستقراء في أبواب كثيرة، كما سبقت الإشارة إلى بعضها، ومن استدلاله على حجّية مطلق الظنّ كما نقله عنه الشيخ الأنصاري. أُنظر فرائد الأُصول ٣: ٣٨٢.

(٥) مفاتيح الأُصول: ٥٢٧.

(٦) أُنظر القوانين (طبعة ١٢٨٧): ٢٩٠.

---

(١) الرياض (الحجريّة) ٢: ٤٩٩، ولعلّه من جهة القول بالانسداد كما احتملناه آنفاً.

(٢) الجواهر ١: ٢٦٨.

في كشف: أنّ علّة التمدّد في الحديد الحرارة.

وأمّا في الأحكام الشرعيّة فتحقّقه نادر؛ لعدم إمكان كشف علل الأحكام غالباً.

وللسيّد الصدر نظريّة جديدة لإثبات حجّية الاستقراء على أساس حساب الاحتمالات، يراجع تفصيلها في كتابه «الأُسس المنطقيّة للاستقراء».

استنباط

راجع قسم الفقه: استنباط.

إشارة

لغة:

راجع قسم الفقه: إشارة.

اصطلاحاً:

الإشارة عند الأُصوليين قسمٌ من الدلالات، يقال لها: دلالة الإشارة.

وعرّفوها بأنّها: «ما لم يُقصد عرفاً من الكلام، ولكن يلزم المقصود»[1].

وبعبارة أُخرى، هي: دلالة الكلام على أمرٍ لازمٍ لمدلوله، لزوماً غير بيّن، أو بيّناً بالمعنى الأعمّ[1].

وبالقيود المذكورة خرجت الدلالة بالمنطوق؛ لأنّها دلالة اللفظ على المدلول بالمطابقة لا بالالتزام، وهي مقصودة للمتكلّم.

وخرجت أيضاً الدلالة بالمفهوم؛ لأنّها دلالة اللفظ على المدلول بالالتزام، ولكن مع كون اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ، وهي مقصودة أيضاً[2].

---

(١) الوافية (للفاضل التوني): ٢٢٩.

(١) أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ١٢١، لكن يرى السيّد الخوئي أنّ اللزوم هنا غير بيّن، ولذلك أشكل على شيخه المحقّق النائيني الذي جعله لازماً بالمعنى الأعمّ. أُنظر: أجود التقريرات ١: ٤١٣ ـ ٤١٤، وفوائد الأُصول ١: ٤٧٧، والمحاضرات ٥: ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) الدلالة اللفظيّة ـ وهي دلالة لفظ على معنى ـ إمّا أن تكون بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام، فالمطابقيّة: هي التي يدلّ اللفظ فيها على تمام المعنى، كدلالة لفظ «الكتاب» على تمام معناه، والتضمّنية: هي التي يدلّ فيها اللفظ على جزء معناه، كدلالة «الكتاب» على الجلد وحده. والالتزاميّة: هي التي يدلّ فيها اللفظ على معنى خارج عن معنى اللفظ لازم له، كدلالة القلم على الدواة. واللزوم تارةً يكون بيّناً لا يحتاج إلى أكثر من تصوّر اللفظ والمعنى، فينتقل الذهن إلى لازم المعنى، وهذا هو البيّن بالمعنى الأخصّ، وتارة يحتاج إلى تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما، فيحصل الجزم بالملازمة، وهو البيّن بالمعنى الأعمّ، مثل الحكم بأنّ الاثنين نصف الأربعة، وتارةً لا يحصل الجزم بالملازمة بمجرّد ذلك، بل لا بدّ من إثباتها، مثل الحكم بأنّ مجموع زوايا المثلّث يساوي قائمتين، وهو غير البيّن.

وبما تقدّم يتّضح أنّ دلالة الإشارة ليست من دلالة المنطوق[١]، ولا من دلالة المفهوم، وقد سمّاها بعضهم بـ«الدلالة السياقيّة»؛ لأنّ سياق الكلام يدلّ عليها، وقد نسبت هذه التسمية إلى جماعة من الأساطين[٢].

ومثاله: دلالة مجموع قوله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾[٣] مع قوله تعالى: ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾[٤] على أقلّ مدّة الحمل، وهو ستّة أشهر[٥].

ومن هذا القبيل دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته؛ لأنّه لازم له، لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ؛ ولذلك جعلوا وجوب المقدّمة وجوباً تبعيّاً لا أصليّاً؛ لأنّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد وإنّما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة[٦].

حجّية دلالة الإشارة:

جرى ذكر هذه الدلالة ـ ودلالتي الاقتضاء والإيماء ـ على لسان الفقهاء والأُصوليين، لكن اكتفوا بذكرها والتمثيل لها بالآيتين من دون أن يتطرّقوا إلى البحث عن حجّيتها غالباً. نعم تطرّق إليه بعضهم ويستفاد من كلام بعض آخر.

فمثلاً: قال الشهيد الأوّل: «يستفاد من دلالة الإشارة أحكام»[١]، ثمّ ذكر استفادة أقلّ الحمل من الآيتين، وكلامه يدلّ على حجّيتها عنده.

وقال الفاضل التوني: «وحجّيته ظاهرة إذا كان اللازم قطعيّاً»[٢].

وقال المحقّق القمّي: «وهذه الدلالة متروكة في نظر أرباب الفنّ»[٣].

لكن قال في بحث مقدّمة الواجب: «... نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لإرادتها حتماً بالتبع، بمعنى أنّه لا يرضى بترك المقدّمة، ولا يجوز تصريح الآمر بعدم مطلوبيّتها؛ للزوم التناقض من باب دلالة الإشارة»[٤].

فإنّ طلب المقدّمة ـ ولو تبعاً ـ والرضا بتركها يستلزم التناقض، فيكون مجموع الطلب والرضا بالترك دالاًّ بدليل الإشارة على التناقض.

ولأجل التخلّص من التناقض لا بدّ من القول بعدم الرضا بترك المقدّمة وهو معنى وجوبها.

ولعلّ مقصوده من العبارة الأُولى: عدم اعتبار

---

(١) ويرى بعضهم أنّها من دلالة المنطوق غير الصريح، في مقابل الصريح. أنظر الوافية: ٢٢٨.

(٢) أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ١٢١.

(٣) الأحقاف: ١٥.

(٤) لقمان: ١٤، وذكر بعضهم بدلها آية: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾. البقرة: ٢٣٣.

(٥) ذكره أغلب من ذكر هذا الدليل. أنظر مثلاً الوافية: ٢٢٩، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٤٧٧، وأُصول الفقه ١: ١٢٤، وغيرها.

(٦) أُصول الفقه ١: ١٢٤.

(١) القواعد والفوائد ١: ٢٤٥، القاعدة ٢٨١.

(٢) الوافية: ٢٢٩.

(٣) القوانين ١: ٧١.

(٤) القوانين ١: ١٠٤.

دلالة الإشارة من باب اعتبار الظهورات، وهذا لا يمنع من الالتزام باعتبارها من باب الاستلزام العقلي لو كان قطعيّاً، كما قال الفاضل التوني.

ويؤيّد ذلك ما قاله المظفّر في أُصوله: «وأمّا دلالة الإشارة فحجّيتها من باب حجّية الظواهر محل نظر وشكّ؛ لأنّ تسميتها بالدلالة من باب المسامحة؛ إذ المفروض أنّها غير مقصودة، والدلالة تابعة للإرادة، وحقّها أن تسمّى إشارة وإشعاراً فقط بغير لفظ "الدلالة"، فليست هي من الظواهر في شيء حتّى تكون حجّة من هذه الجهة.

نعم، هي حجّة من باب الملازمة العقليّة حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقرّ وإن لم يكن قاصداً لها، أو كان منكراً للملازمة...»[1].

مظانّ البحث:

تطرّق الأُصوليّون إلى دلالة الإشارة غالباً في أوّل بحث المفاهيم، وتطرّق إليها بعضهم في موضوع مقدّمة الواجب أيضاً، وفي موارد أُخرى بمناسبات مختلفة.

إشاعة

راجع قسم الفقه: إشاعة.

---

(١) أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ١٢٤ ـ ١٢٥.

اشتراك

لغة:

راجع قسم الفقه: اشتراك.

اصطلاحاً:

هو إجمالاً تعدّد معاني اللفظ الواحد.

قسّموا الاشتراك إلى قسمين:

الأوّل ـ الاشتراك اللفظي، وهو: «تعدّد المعاني الحقيقيّة للفظٍ واحدٍ في لغةٍ واحدة»، مثل لفظ «قرء» المشترك بين الحيض والطهر.

ويقابله الترادف، وهو: «تعدّد اللفظ مع وحدة المعنى الحقيقي»، مثل «ليث» و «أسد».

الثاني ـ الاشتراك المعنوي، وهو: «تعدّد أفراد المعنى الحقيقي الواحد للّفظ الواحد»، كلفظ «إنسان» الصادق على جميع أصناف الإنسان وأفراده[1].

إمكان الاشتراك ووقوعه:

تكلّم الأُصوليّون باختصار في إمكان الاشتراك ووقوعه، فذكروا في ذلك أقوالاً:

---

(١) أنظر ما تقدّم في أُصول الاستنباط: ٥٠، ودروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية): ٨٢.

الأوّل ـ القول بعدم إمكانه، أي استحالته: نسب ذلك إلى تغلب والأبهري والبلخي[١].

واستدلّ لهذا القول: بأنّ الاشتراك موجب للإخلال بالتفهيم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن غالباً، والتفهيم باستعمال المشترك بحاجة إلى قرينة معيّنة للمعنى المطلوب[٢].

الثاني ـ القول بإمكانه عقلاً واستحالته وقوعاً: نسب إلى بعض[٣].

الثالث ـ القول بوجوبه ووقوعه: نسب إلى بعض أيضاً[٤]، واستدلّ لهم:

بأنّ الألفاظ لمّا كانت متناهية ـ لتركّبها من الحروف الهجائيّة، وهي متناهية والمركّب من المتناهي متناهٍ ـ ولمّا كانت المعاني غير متناهية ولم يف المتناهي بغير المتناهي؛ فلذلك يجب الاشتراك لتفي الألفاظ بالمعاني[٥].

الرابع ـ إمكانه عقلاً ووقوعه خارجاً: وهو الذي ذهب إليه الأكثر[٦]، واستدلّ لهم بـ:

١ ـ نقل أهل اللغة الاشتراك في بعض الألفاظ كلفظ «القرء» للطهر والحيض، و «المولى» للسيّد والعبد.

٢ ـ انسباق المعاني المتعدّدة من لفظٍ وتبادرها منه دليل على وضع اللفظ لتلك المعاني.

٣ ـ عدم صحّة سلب المعاني المتعدّدة عن اللفظ دليل على وضعه فيها، فإذا لم يصحّ سلب لفظ «القرء» عن الحيض والطهر، ولفظ «المولى» عن السيّد والعبد فهو دليل على كونه موضوعاً فيهما[١].

بل صرّح جملة من الاُصوليين بعدم الاعتناء بدعوى امتناع الاشتراك، قال المحقّق النائيني: «لا إشكال في إمكان الاشتراك والترادف ووقوعها في لغة العرب وغيرها، ولا يعتنى ببعض التسويلات والمغالطات التي فسادها غنيٌّ عن البيان»[٢].

وقال المحقّق العراقي: «لا ينبغي الإشكال في إمكان الاشتراك بالنسبة إلى معنيين وأزيد، بل وقوعه أيضاً في لغة العرب بل وفي غيرها... وحينئذٍ فدعوى امتناعه كما عن بعض... في غير محلّها...»[٣].

وكذا قال غيرهما[٤].

---

(١) أُنظر مفاتيح الأُصول: ٢٣.

(٢) أُنظر كفاية الأُصول: ٣٥، المقدّمة، أُمور عامّة، الحادي عشر.

(٣) أُنظر مفاتيح الأُصول: ٢٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) أُنظر: كفاية الأُصول: ٣٥، المقدّمة، أُمور عامّة، الحادي عشر، وانظر منتهى الدراية ١: ١٧٣ ـ ١٧٤، وأورد عليه: أنّ الألفاظ المشتركة متناهية أيضاً.

(٦) أُنظر مفاتيح الأُصول: ٢٣.

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٣٥، ومنتهى الدراية ١: ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) أجود التقريرات ١: ٥١.

(٣) نهاية الأفكار ١: ١٠٢.

(٤) أُصول الفقه ١: ٢٨.

نظريّة السيّد الخوئي في الاشتراك:

يرى السيّد الخوئي أنّ إمكان الاشتراك إنّما يتمّ على مبنى المشهور في الوضع، من أنّه:

إمّا هو عبارة عن اعتبار الواضع ملازمة بين اللفظ والمعنى الموضوع له.

أو عبارة عن اعتبار اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى.

أو عبارة عن جعل اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار.

فإنّ الاعتبار خفيف المؤونة، فيمكن لشخص واحد أن يعتبر اعتبارين.

وأمّا على مسلكه في الوضع: من أنّه عبارة عن تعهّد الواضع والتزامه النفساني بأنّه متى ما أطلق لفظاً خاصّاً فلا يريد منه إلّا المعنى الخاصّ، فلا يمكن الاشتراك؛ لأنّه لا يمكن أن يتعهّد أوّلاً بأن لا يستعمل اللفظ إلّا في المعنى الخاصّ، ثمّ يتعهّد ثانياً بأن لا يستعمل اللفظ في معنى آخر أيضاً، إلّا أن يرفع اليد عن التعهّد الأوّل.

ثمّ استدرك قائلاً: «نعم يمكن على مسلكنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[1]، ولا مانع منه، فإنّ الوضع فيه واحد، ومحذور الامتناع إنّما جاء في تعدّد الوضع»[1].

وقوع الاشتراك في القرآن الكريم:

نسب إلى بعضهم توهّم عدم إمكان استعمال المشترك في القرآن الكريم؛ وذلك لأنّ الله تعالى إمّا أن يعتمد ـ في تعيين المراد من المعاني المتعدّدة للفظ المشترك ـ على القرائن، أو لا. فعلى الأوّل يلزم التطويل، ولا داعي له. وعلى الثاني يلزم الإهمال والإجمال في الكلام. وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى[2].

ولكن رُدّ ذلك بأنّ:

١ ـ القرائن لا تنحصر بالقرائن المقاليّة، بل قد تكون حاليّة.

٢ ـ عدم صدق التطويل بلا طائل في صورة الاعتماد على القرائن لمصالح.

٣ ـ عدم كون الإجمال والإهمال غير لائق بكلامه، بل قد يتعلّق الغرض ببيان الكلام مجملاً أو مهملاً، كما أخبر تعالى بوقوعه في كلامه، بقوله تعالى: ﴿ مِنه آياتٌ مُحكَماتٌ هُنّ أُمّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ﴾[3]، والمتشابه هو المجمل[4].

---

(١) وهو من أنحاء كيفيّة الوضع، بمعنى أن يلاحظ الواضع ـ حين الوضع ـ معنىً عامّاً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، ثمّ يضع اللفظ للأفراد والمصاديق. أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢١٤.

(٢) و (٤) أنظر: كفاية الأصول: ٣٥، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ٢١٤.

(٣) آل عمران: ٧.

ما هو سبب الاشتراك ؟

المشهور عند الأُصوليّين : أنّ سبب الاشتراك هو الوضع ؛ لأنّه قد يوضع لفظ لمعنى ثمّ يوضع لمعنى ثانٍ ـ من دون ملاحظة الوضع الأوّل ـ وهكذا[١].

ولكن نقل المحقّق النائيني عن بعض المؤرّخين المتأخّرين : أنّ سبب الاشتراك إنّما هو اختلاط اللغات ؛ لأنّ العرب مثلاً كانت لهم عدّة لغات ـ مثل لغة طيّ ولغة الحجاز ولغة حِمْيَر، ولغة تميم ـ وبعد توحيدها صار لبعض اللغات عدّة معانٍ[٢].

إلّا أنّ السيّد الخوئي علّق عليه بقوله : «إنّ ما ذكره هذا القائل وإن كان ممكناً في نفسه إلّا أنّ الجزم به مشكلٌ جدّاً، ولا سيّما بنحو الموجبة الكلّية ؛ لعدم الشاهد عليه ...»[٣].

هل يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى ؟

تكلّم الأُصوليّون في جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى باستعمال واحد من دون قرينة سواء كانت المعاني حقائق ـ كما في المشترك ـ أو حقيقة ومجازاً. وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «استعمال» فراجع.

(١) أُنظر محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٢١٥.
(٢) أُنظر : أجود التقريرات ١ : ٥١، ومحاضرات في أُصول الفقه ١ : ٢١٥، واستقرب الشيخ محمّد رضا المظفّر هذا الرأي بعد أن قال : «صرّح به بعض المؤرّخين للّغة». أُنظر أُصول الفقه ١ : ٢٨، بحث الترادف والاشتراك.
(٣) محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٢١٥.

اشتغال

لغة :

مصدر اشتغل، وأصله شغل. قال ابن فارس : «الشين والغين واللام أصل واحد يدلّ على خلاف الفراغ»[١].

والاشتغال بالشيء : التلهّي ـ أي الغفلة ـ به عن غيره[٢].

اصطلاحاً :

يراد من الاشتغال[٣] ـ عند إطلاقه في كلام الفقهاء والأُصوليّين ـ اشتغال الذمّة بالتكليف، فمن أمر بالصلاة مثلاً، فقد اشتغلت ذمّته بالتكليف بالصلاة.

قاعدة الاشتغال :

قاعدة الاشتغال عبارة عن حكم العقل بأنّ :

(١) معجم مقاييس اللغة : «شغل».
(٢) أُنظر : لسان العرب : «لها»، والمعجم الوسيط : «شغل».
(٣) هذا في غير إرادة المعنى اللغوي منه، كقولهم : «الاشتغال بالصلاة» أو «الاشتغال بالتعقيب» ونحو ذلك.

«اشتغال الذمّة بالتكليف يقيناً يستدعي فراغها من التكليف يقيناً أيضاً»، وقد تُلخَّص فيقال: «الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة»، أي براءة الذمّة من التكليف.

والمراد منها: أنّه إذا علم المكلَّف بالتكليف، فإنّ ذمّته تبقى مشغولةً بذلك التكليف حتّى يُفرغها ويُبرئها منه بامتثاله.

مستند القاعدة:

يدلّ على القاعدة حكم العقل بلزوم فراغ الذمّة من التكليف الإلزامي؛ ولذلك أطبق العقلاء على قاعدة الاشتغال[1]، وأرسلها الفقهاء والأُصوليّون إرسال المسلّمات، فقالوا: «الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة»[2] أو ما شابه ذلك من العبارات.

شمول القاعدة للعلم الإجمالي:

لا تختصّ القاعدة بالعلم التفصيلي، بل تشمل العلم الإجمالي أيضاً؛ لأنّه لا فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي من حيث تنجيز التكليف[3]، فلو علم المكلّف إجمالاً بوجوب الظهر عليه أو الجمعة،

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٢١.

(٢) أُنظر: الرسائل الأُصوليّة (للوحيد البهبهاني): ٨، وفرائد الأُصول ٢: ٨٧.

(٣) أُنظر: فوائد الأُصول ٣: ٦٥، ونهاية الأفكار ٣: ٤٦.

فهذا العلم الإجمالي يوجب اشتغال ذمّته بالتكليف المردّد بين الظهر والجمعة، فلا بدّ من إفراغ ذمّته منه، وهو لا يحصل إلّا بإتيانهما.

وعُدّت من هذا القبيل الشبهات البدويّة قبل الفحص؛ ولذلك منعوا من جريان البراءة فيها لهذا الدليل ولغيره.

ووجهه: أنّ المكلّف يعلم بوجود تكاليف شرعيّة متوجّهة إليه إجمالاً، وهذا العلم الإجمالي بالتكليف يستدعي البراءة اليقينيّة، وهي لا تحصل إلّا بعد الفحص في التكاليف وإفراز ما عُلم منها عمّا بقي مشكوكاً، حتّى يصحّ إجراء البراءة في المشكوك[1].

راجع: احتياط، شبهة.

تطبيقات القاعدة:

نذكر فيما يلي ـ تبييناً للقاعدة ـ بعض النماذج من تطبيقاتها التي ذكرها الفقهاء:

١ ـ قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا غصب طعاماً، فأطعم مالكه فأكله مع الجهل بأنّه ملكه، فإنّه لا تبرأ ذمّة الغاصب بذلك...

دليلنا: أنّه ثبت اشتغال ذمّته بالغصب، فمن ادّعى براءتها بعد ذلك فعليه الدلالة، وليس ها هنا دليلٌ على أنّه إذا أطعمه برئت ذمّته»[2].

(١) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٢٧٨ ـ ٢٨٠.

(٢) الخلاف ٣: ٤١٠، كتاب الغصب، المسألة ٢٣.

٢ ـ وقال المحقّق في الشرائع: «لا يجزي دفع القيمة في الكفّارة؛ لاشتغال الذمّة بالخصال، لا بقيمتها»[١].

وخصال الكفّارة هي: العتق والإطعام والصيام.

٣ ـ وقال العلّامة بشأن الزكاة في النهاية: «لا يجزي أخذ الرطب عن التمر، ولا العنب عن الزبيب؛ لأنّه أقلّ من الواجب، فإن أخذه الساعي رجع بما نقص عند الجفاف؛ لاشتغال الذمّة به»[٢].

٤ ـ وقال الشهيد في الذكرى: «لو فات المكلّف صلاة أحد الكسوفين مع علمه بها وتعمّده، وجب القضاء؛ لاشتغال الذمّة...»[٣].

٥ ـ وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلى وجوب الخروج إلى الحجّ مع أوّل وفدٍ إذا لم يطمئنّ بوجود وفدٍ آخر: «... إنّ اشتغال الذمّة يقيناً يوجب الإتيان بما يُعلم معه حصول الامتثال، ولا يتحقّق ذلك في محلّ الفرض إلّا بالخروج مع الوفد الأوّل...»[٤].

٦ ـ وقال السيّد الحكيم معلّقاً على كلام السيّد اليزدي في وجوب العلم بدخول الوقت حين الشروع في الصلاة: «لقاعدة الاشتغال العقليّة الموجبة لتحصيل العلم بالفراغ...»[١].

وغيرها من عشرات الأمثلة التي تُمُسّك فيها بقاعدة الاشتغال.

راجع: احتياط، شبهة، علم.

(١) شرائع الإسلام ٣: ٧٩.

(٢) نهاية الإحكام ٢: ٣٥١.

(٣) الذكرى ٤: ٢٠٥.

(٤) الجواهر ١٧: ٢٢٧.

(١) المستمسك ٥: ١٤٩.

اشتهار

راجع: شهرة.

أصالة

راجع: أصل.

أصل

لغة:

أسفل كلّ شيءٍ، وأساسه، وقاعدته، ومنبته وما يستند وجوده إليه. فأصل الحائط أسفله وأساسه وقاعدته، وأصل الشجر جذوره، وأصل الشعر منبته، وأصل الولد الوالد[٢].

والجمع: أُصول.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مقاييس اللغة، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب، والمصباح المنير: «أصل».

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء والأُصوليّون كلمة «الأصل» في معانٍ عديدة، ربما أُنهيت إلى خمسة:

الأوّل ـ الدليل، كما يقال: الأصل في هذا الحكم الكتاب والسنّة.

الثاني ـ الراجح، والمراد منه ما يترجّح لو خلّي الشيء ونفسه، ومنه قولهم: الأصل في الإطلاق الحقيقة، أي لو تردّد الأمر عند إطلاق الكلام بين حمله على الحقيقة أو المجاز، فالراجح حمله على الحقيقة.

الثالث ـ القاعدة، كقولهم: «الأصل في البيع اللزوم»، و«الأصل في تصرّف المسلم الصحّة»، أي القاعدة التي وضع عليها البيع اللزوم لا الجواز، والقاعدة في أفعال المسلم صدورها منه على الوجه الصحيح.

الرابع ـ ما يقابل الفرع، كقولهم في باب القياس: «الخمر أصل النبيذ»، أي أنّ حكم النبيذ مستفاد من حكم الخمر.

الخامس ـ ما يجعل لتشخيص بعض الأحكام الظاهريّة، أو الوظيفة العمليّة، كالاستصحاب، وأصل البراءة أو الاحتياط، وأصل التخيير، وأصل الإباحة ونحوها[1].

قال السيّد محمّد تقي الحكيم ـ بعد نقل هذه المعاني ـ: «والظاهر أنّ هذه المعاني وإن تعدّدت في بدو النظر في اصطلاح الفقهاء، إلّا أنّ رجوعها إلى المعنى اللغوي غير بعيد. ومنشأ التعدّد في ألسنتهم اختلاط المفهوم بالمصداق على الكثير، ممّا حملهم على الاشتراك اللفظي بينها»[1].

والأُصول بصورةٍ عامّة، تارةً تكون أُصولاً عمليّة تطرح ـ من حيث البحث لا التطبيق ـ في أُصول الفقه، مثل أصل البراءة، وأصل الاحتياط، وأصل التخيير ونحوها. وتارة تطرح في الفقه أو الأُصول أو القواعد الفقهيّة، وهي التي تكون على نحو قواعد فقهيّة، مثل أصل الطهارة، وأصل الصحّة، وأصل الاشتراك في التكليف، ونحوها.

وهناك أُصول أُخرى لا تكون فقهيّة ولا أُصوليّة، بل هي أُصول لفظيّة تتضمّن قواعد ترتبط بـ«آداب اللغة»، مثل: أصل الحقيقة، وأصل عدم النقل، وأصل عدم الاشتراك ونحوها، وهذه يبحث عنها في المقدّمات التي تذكر في بداية علم الأُصول.

وقبل أن نذكر عناوين الأُصول، نشير إلى بعض النقاط:

١ ـ إنّ الفقهاء والأُصوليّين يعبّرون غالباً عن الأصل بـ«الأصالة» فيقولون: أصالة الطهارة، وأصالة البراءة وهكذا، ونحن نتّبع استعمالهم.

٢ ـ إنّ أغلب هذه الأُصول مختلف فيها إمّا في

(١) أنظر: الحدائق ١: ٤١، والدرر النجفيّة: ٢٤، والأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٩ ـ ٤٠.

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠.

أصل حجّيتها أو في مقدارها وكيفيّتها.

٣ ـ نذكر فيما يلي عناوين أهمّ الأصول، مع الإشارة إلى معانيها وإلى بعض مصادرها إجمالاً، ونحيل التفصيل على الموضع المناسب.

عناوين الأُصول العامّة :

الأُصول التي ترد على ألسنة الفقهاء والأُصوليين كثيرة جدّاً، لعلّها تبلغ العشرات، ولكنّ كثيراً منها أُصول فرعيّة، أمّا الأصليّة فهي أقلّ، وفيما يلي نذكر أهمّها :

١ ـ أصالة الإباحة :

مفادها : أنّ الأصل في الأشياء من حيث الحكم التكليفي هو الإباحة[1]، وقد تقدّم الكلام عنها في عنوان «إباحة».

٢ ـ أصالة الاحتياط :

مفادها : أنّ الأصل في موارد الشبهة وعدم وضوح الحكم الشرعي هو الاحتياط، وتقدّم الكلام عنها في عنوان «احتياط». وربما يعبّر عنها بـ : «أصالة الاشتغال»[2].

٣ ـ أصالة الاشتراك :

تعني : أنّ الأصل اشتراك المكلّفين ـ سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، رجالاً أو نساءً، أحراراً أو عبيداً ـ في التكليف إلّا ما دلّ الدليل على خلافه[1]، وتقدّم الكلام عنها في قاعدة الاشتراك تحت عنوان «اشتراك».

٤ ـ أصالة الاشتغال :

أي : لو اشتغلت ذمّة المكلّف بتكليف، ثمّ شكّ في ارتفاع التكليف وفراغ ذمّته بإتيان التكليف ونحوه، فالأصل بقاء اشتغال ذمّته بذلك التكليف[2] حتّى يعلم بفراغها، وتقدّم الكلام عنها في العنوانين «احتياط» و «اشتغال».

٥ ـ أصالة الإطلاق :

أي : أنّ الأصل في الواجب أن يكون مطلقاً لا مقيّداً، فلو شككنا في كون واجب مقيّداً أو لا ؟ فأصالة الإطلاق تثبت كونه مطلقاً غير مقيّد[3].

راجع : إطلاق.

٦ ـ أصالة البراءة :

تعني أنّ الأصل براءة الذمّة من التكليف عند الشكّ في وجوده، كما لو شكّ المكلّف في وجوب دفع مالٍ سوى الخمس والزكاة، فالأصل

(١) مصباح الأُصول ٢ : ٣٠٨.
(٢) مصباح الأُصول ٢ : ٢٤٨ و ٢٩٧.

(١) العناوين ١ : ٢٠، العنوان الأوّل.
(٢) فوائد الأُصول ٤ : ٦ ـ ٧.
(٣) أُصول الفقه ١ : ٢٦.

براءة ذمّته من ذلك[1].

ويأتي تفصيلها في عنوان «براءة».

٧ ـ أصالة البقاء :

وهي عبارة أُخرى عن الاستصحاب، الذي هو : إبقاء ما كان على ما كان. فلو علمنا بحصول الطهارة ثمّ شككنا في بقائها بسبب احتمال صدور الحدث، فالأصل بقاؤها.

وقد تقدّم الكلام عنها في عنوان «استصحاب».

ولهذا الأصل مصاديق وفروعات كثيرة.

٨ ـ أصالة البيع في المعاوضات ونقل الأعيان :

إذا تردّدنا في معاوضة أنّها صدرت من الطرفين على نحو الصلح، أو الهبة المعوّضة، أو البيع، فالأصل كونها صادرة على نحو البيع[2].

راجع : معاوضة.

٩ ـ أصالة تأخّر الحادث :

لو علمنا بحدوث حادث وشككنا عند مقايسة حدوثه مع أجزاء الزمان، أو مع حادث آخر، أنّه كان متقدّماً في حدوثه عليه أو متأخّراً، فالأصل يقتضي عدم تقدّمه عليه[1].

١٠ ـ أصالة التخيير :

لو دار الأمر بين المحذورين ـ حيث لم يمكن الاحتياط ـ كما لو علمنا بوجوب شيء أو حرمته، فالأصل تخيير المكلّف بين إتيانه وتركه[2].

راجع : تخيير.

١١ ـ أصالة تسلّط المالك على ملكه :

الأصل تسلّط الملّاك على أموالهم وأملاكهم، فللمالك أن يتصرّف في ملكه بما يشاء ما لم يستلزم محذوراً آخر، كالضرر على الغير. ويعبّر عن هذا الأصل بـ«قاعدة السلطنة» أيضاً[3].

راجع : سلطنة.

١٢ ـ أصالة التعبّدية في الواجبات :

إذا دار الأمر بين كون الواجب تعبّدياً، أي يحتاج إلى قصد القربة، أو توصّلياً، أي لا يحتاج،

---

(١) أُنظر : فرائد الأُصول ٢ : ١٤، وفوائد الأُصول ٣ : ٣٢٥.

(٢) الجواهر ٢٢ : ٢٠٦.

---

(١) أُنظر : فرائد الأُصول ٣ : ٣٤٧ ـ ٣٤٩، وكفاية الأُصول : ٤١٩، وفوائد الأُصول ٤ : ٥٠٣، ومصباح الأُصول ٣ : ١٧٨ ـ ١٨١.

(٢) أُنظر : فرائد الأُصول ٢ : ١٤، وفوائد الأُصول ٣ : ٣٢٥.

(٣) الجواهر ٢٥ : ٢٣٠.

فالأصل يقتضي كونه تعبّدياً[١].

راجع: تعبّد.

١٣ ـ أصالة التعيين في الواجب:

لو دار الأمر في واجب بين كونه تخييريّاً أو تعيينيّاً، فالأصل يقتضي كونه تعيينيّاً؛ لأنّ التخيير يحتاج إلى مؤونة زائدة، وهي منفيّة[٢].

راجع: تعيين، واجب.

١٤ ـ أصالة الجدّ أو أصالة الجهة:

لو شككنا في الكلام الصادر من شخصٍ: هل صدر على نحو الجدّ ليجب الأخذ به، أو على نحو الهزل، أو التقيّة، كي لا يجب الأخذ به؟ فالأصل يقتضي كونه على نحو الجدّ، ويعبّر عنه بأصالة الجهة أيضاً، أي الأصل كون جهة صدور الكلام عدم التقيّة مثلاً[٣].

راجع: جدّ، جهة.

١٥ ـ أصالة حجّية قول المعصوم عليه‌السلام:

الأصل حجّية قول المعصوم عليه‌السلام إلّا إذا علمنا بخروج قوله مخرج التقيّة، فلا يكون حجّة حينئذٍ[١]، من حيث فقد أصالة الجهة، كما تقدّم.

راجع: سنّة.

١٦ ـ أصالة حرمة التصرّف في مال الغير:

الأصل الأوّلي حرمة التصرّف في أموال الآخرين إلّا برضاهم، أو ما قام مقامه، مثل إذن الشارع[٢].

راجع: إتلاف، إذن، تصرّف.

١٧ ـ أصالة حرمة العمل بالظنّ:

الأصل حرمة العمل بالظنّ بشتّى أنواعه ومهما كان منشؤه، إلّا ما قام الدليل على جوازه، مثل الظنّ الحاصل من ظهورات الكتاب والسنّة، ويشترط في الأخير ثبوته عن طريق موثّق؛ لأنّ الحجّة إنّما هي خبر الثقة، لا مطلق الخبر.

هذا بناءً على القول بانفتاح باب العلم، أمّا على القول بانسداده، فالأصل جواز العمل بالظنّ إلّا ما قام الدليل على حرمة العمل به[٣].

راجع: ظنّ، خبر.

---

(١) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٣٨، والعناوين ١: ٣٧٨، العنوان ١٢.

(٢) أنظر: حقائق الأُصول ١: ١٧٩، وأُصول الفقه ١: ٧٢، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) مصباح الأُصول ٣: ٣٥١ و ٣٨٧.

---

(١) الجواهر ١٥: ٧٤، وهو من الأُمور المفروغ منها.

(٢) عناوين الأُصول ٢: ٤٣٤، والقواعد الفقهيّة ٢: ١٧.

(٣) أُنظر: هداية المسترشدين: ٣٨٩، وفرائد الأُصول ١: ١٢٥ و ٣٨٤، وفوائد الأُصول ٣: ١١٩.

١٨ ـ أصالة الحرّية :

الأصل في كلّ إنسان أن يكون حرّاً، فلو شككنا في شخص أنّه حرّ أو عبد، ولم تثبت عبوديّته فالأصل كونه حرّاً[1].

راجع : حرّية.

١٩ ـ أصالة الحظر :

الأصل في الأشياء ـ مع غضّ النظر عن حكم الشرع ـ هو الإباحة عند الأكثر، والحظر ـ أي المنع ـ عند بعض، والتوقّف عند آخرين[2]، كما تقدّم في عنوان «إباحة».

٢٠ ـ أصالة حقن الدم :

راجع : أصالة عصمة الدم.

٢١ ـ أصالة الحقيقة :

الأصل في استعمال الألفاظ أن يكون على وجه الحقيقة، فلو شككنا في لفظٍ هل هو مستعمل على نحو الحقيقة أو المجاز، فنحكم بكونه على نحو الحقيقة؛ استناداً إلى هذا الأصل[3].

راجع : حقيقة.

(١) أُنظر : العناوين ٢ : ٧٣٦، العنوان ٩٣، والجواهر ٢١ : ١٢٥.

(٢) أُنظر : فرائد الأُصول ٢ : ٩٠، ومصباح الأُصول ٢ : ٣٠٨.

(٣) أُصول الفقه ١ : ٢٦.

٢٢ ـ أصالة الحلّ :

عبارة أُخرى عن أصالة الإباحة.

٢٣ ـ أصالة الحيضيّة في دماء النساء :

الأصل في دماء النساء أن تكون حيضاً، فلو شككنا في دم خرج من المرأة أنّه حيض أو لا مع إمكان كونه حيضاً ولم يقم دليل على أنّه غير حيض، فالأصل يقتضي كونه حيضاً[1].

راجع : حيض، إمكان / قاعدة الإمكان.

٢٤ ـ أصالة السلامة :

الأصل في كلّ شيءٍ أن يكون سالماً، فلو شككنا في سلامة شيء وعدمها فالأصل يقتضي كونه سالماً، كما لو اختلف المتبايعان في سلامة المبيع عند بيعه ولم يقم دليل على السلامة ولا عدمها، فنقول : الأصل يقتضي كونه سالماً عند البيع[2].

راجع : سلامة.

٢٥ ـ أصالة الصحّة :

الأصل في عمل المسلم أن يكون صادراً على الوجه الصحيح، فلو شككنا في الفعل الصادر من

(١) العناوين ١ : ٥١٦، العنوان ٢٢.

(٢) أُنظر : التذكرة (الحجريّة) ١ : ٥٢٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥ : ٢٧١، وكشف الغطاء : ٣٥.

المسلم ـ سواء كان عبادة أو معاملة ـ هل هو على النحو الصحيح أو لا ؟ فالأصل يقتضي كونه صادراً على الوجه الصحيح[١].

٢٦ ـ أصالة الطهارة :

الأصل في الأشياء كونها على الطهارة إلّا أن تلاقي إحدى الأعيان النجسة التي ثبت أنّ الشارع اعتبرها نجسة، أو تلاقي ما يلاقيها. فلو شككنا في نجاسة شيءٍ، فالأصل كونه على الطهارة حتّى تثبت نجاسته بدليل[٢].

راجع : طهارة.

٢٧ ـ أصالة الظهور :

اللفظ إذا كان ظاهراً في معنى ـ لكن لا على وجه التنصيص بحيث لا يحتمل الخلاف ـ فالأصل يقتضي حمله على ما هو ظاهر فيه وإن احتمل خلافه، وبعبارة أُخرى : الأصل أن يريد المتكلّم من كلامه ما هو ظاهرٌ فيه[٣].

راجع : ظهور.

(١) أُنظر : فرائد الأُصول ٣ : ٣٤٥، وفوائد الأُصول ٤ : ٦٥٣، ومصباح الأُصول ٣ : ٣٢٢، والعناوين ٢ : ٧٤٤، العنوان ٩٤.

(٢) أُنظر : العناوين ١ : ٤٨٢، العنوان ٢٠، والحدائق ١ : ١٣٤، المقدّمة الحادية عشرة.

(٣) أُصول الفقه ١ : ٢٧.

٢٨ ـ أصالة العدالة :

بمعنى أنّ الأصل في المسلم أن يكون عادلاً إلّا من ثبت فسقه[١]. فلو شككنا في مسلم هل هو عادل، أو لا ؟ فالأصل كونه عادلاً.

راجع : عدالة.

٢٩ ـ أصالة العدم :

إذا شككنا في وجود شيءٍ أو اتّصافه بشيء فالأصل عدم وجوده أو عدم اتّصافه بذلك الوصف. وهو عبارة أُخرى عن استصحاب العدم.

ولهذا الأصل فروعٌ كثيرة نشير إلى أهمّها :

أ ـ أصالة العدم الأزلي :

لمّا كان كلّ شيء ـ غير اللّٰه تعالى ـ مسبوقاً بالعدم، من الأزل، فإذا شككنا في وجود شيء أو اتّصافه بشيء فنستصحب عدمه الأزلي، مثلاً : لو شككنا في امرأة هل هي قرشيّة ـ حتّى يثبت كونها تحيض بعد الخمسين ـ أو لا ؟ فنقول : إنّها لمّا لم تكن في الأزل فلم تكن قرشيّة آنذاك، أمّا الآن وبعد وجودها نشكّ في كونها قرشيّة أو لا ؟ فنستصحب عدم كونها قرشيّة[٢].

راجع : عدم.

(١) الجواهر ١٥ : ٣٥٥.

(٢) أُنظر : كفاية الأُصول : ٢٢٣، ونهاية الأفكار ٤ : ٢٠٠، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢) : ٥٣٢ ـ ٥٣٣، وحقائق الأُصول ١ : ٥٠٤، والمستمسك ٣ : ١٥٦، والتنقيح (الطهارة) ٦ : ٩٤.

ب ـ أصالة عدم الاشتراك :

إذا شُكّ في دلالة لفظ على معنيين، هل هي على نحو الاشتراك أو لا ؟ فيقال : الأصل عدم الاشتراك[1].

ج ـ أصالة عدم التخصيص :

إذا ورد عام وشككنا في كونه مخصَّصاً أو لا، فالأصل عدم تخصيصه، وهو عبارة أُخرى عن أصالة العموم[2].

د ـ أصالة عدم تداخل الأسباب والمسبّبات :

لو تعدّدت أسباب الحدث كخروج البول والنوم في الوضوء، والجنابة والحيض في الغسل، فهل تتعدّد المسبّبات، أي الوضوء في المثال الأوّل والغسل في المثال الثاني أو لا، فكأنّه لم يصدر إلّا سبب واحد وهو يقتضي مسبّباً واحداً ؟ وهذا هو تداخل أو عدم تداخل الأسباب.

وعلى فرض عدم تداخلها ـ بأن كان كلٌّ من البول والنوم يقتضي وضوءاً واحداً ـ فهل يجوز أن يكتفى بوضوء واحد لكليهما أم لا ؟

وهذا هو تداخل أو عدم تداخل المسبّبات.

والأصل في كليهما عدم التداخل[3]، إلّا إذا قام الدليل على التداخل، كما في الغسل والوضوء.

(١) أُصول الفقه ١ : ٢٧.

(٢) أُصول الفقه ١ : ٢٦.

(٣) أُنظر : كفاية الأُصول : ٢٠٢، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢) : ٤٩٣، وأُصول الفقه ١ : ١١١.

هـ ـ أصالة عدم التذكية :

إذا شككنا في تذكية حيوان للشكّ في أصل قابليّته للتذكية، أو في تحقّقها بعد قابليّته لها، فالأصل عدم التذكية، وهل الحيوان ميتة حينئذٍ أو لا ؟ فيه كلام[1].

راجع : تذكية، عدم.

و ـ أصالة عدم التقدّم :

لو شككنا في تقدّم شيءٍ على شيء، فالأصل عدم تقدّمه[2]، فهو يقابل أصالة عدم التأخّر.

ز ـ أصالة عدم التقدير :

لو شككنا في تقدير شيء في الكلام يؤثّر في المعنى المراد منه، فالأصل يقتضي عدم التقدير[3].

ح ـ أصالة عدم التقييد :

إذا شككنا في تقييد المطلق، فالأصل يقتضي عدم تقييده، وهو عبارة أُخرى عن أصالة الإطلاق.

راجع : أصالة الإطلاق.

ط ـ أصالة عدم الحاجب وعدم حاجبيّة الموجود :

إذا شككنا في وجود حاجب على أعضاء الوضوء أو الغسل يمنع من وصول الماء إلى البشرة،

(١) أُنظر : فرائد الأُصول ٢ : ١٠٩، وفوائد الأُصول ٣ : ٣٨٠، ومصباح الأُصول ٢ : ٣١٠.

(٢) مصباح الأُصول ٣ : ١٨٠.

(٣) أُصول الفقه ١ : ٢٦.

أو شككنا في كون ما هو موجودٌ حاجباً، فالأصل يقتضي عدم وجود الحاجب، وعدم حاجبيّة الموجود[١].

ي ـ أصالة عدم الردع :

السيرة العقلائيّة إنّما تكون حجّة إذا لم يمنع عنها الشارع ولم يردعها، فإذا شككنا في سيرة أنّها مردوعة من قبل الشارع أو لا ؟ فالأصل عدم ردعها[٢].

راجع : سيرة.

ك ـ أصالة عدم الغفلة :

لو احتملنا إرادة المتكلّم خلاف الظاهر من كلامه، وأنّه غفل عن نصب القرينة على ذلك، فالأصل عدم غفلته، وأنّ عدم ذكره القرينة إنّما هو عن قصدٍ، لا عن غفلةٍ، فلذلك يكون ظاهر كلامه حجّةً[٣].

راجع : غفلة.

ل ـ أصالة عدم القرينة :

إذا شككنا في وجود قرينة على خلاف ظاهر الكلام بحيث تمنع من إرادة ظاهره، فالأصل يقتضي عدم وجودها[٤].

راجع : قرينة.

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٣ : ٢٤٥.

(٢) حقائق الأُصول ٢ : ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣) مصباح الأُصول ٢ : ١١٩.

(٤) حقائق الأُصول ٢ : ٩٣.

م ـ أصالة عدم قرينيّة الموجود :

لو شككنا في شيء هل هو قرينة على خلاف ظاهر الكلام أم لا ؟ فالأصل يقتضي عدم كونه قرينة على الخلاف[١].

راجع : قرينة.

ن ـ أصالة عدم المانع، وعدم مانعيّة الموجود:

راجع : أصالة عدم الحاجب.

س ـ أصالة عدم الموت :

إذا شككنا في موت إنسان أو حيوان، فالأصل عدم موته.

وإذا شككنا في حيوان أنّه مات حتف أنفه، أو مات بالتذكية، فالأصل عدم موته حتف الأنف، كما أنّ الأصل عدم موته بالتذكية.

راجع : أصالة عدم التذكية.

ع ـ أصالة عدم النسخ :

إذا شككنا في نسخ حكم شرعي ثابت، فالأصل عدم نسخه[٢].

راجع : استصحاب، نسخ.

ف ـ أصالة عدم النقل :

١ ـ لو شككنا في نقل لفظ عن معناه اللغوي، وصيرورته ذا معنى شرعي كالصلاة، فالأصل عدم نقله[٣].

(١) حقائق الأُصول ٢ : ٩٣.

(٢) أُنظر : فرائد الأُصول ٣ : ٢٢٥، وفوائد الأُصول ٤ : ٤٦١.

(٣) أُنظر : حقائق الأُصول ١ : ٤٧، وأُصول الفقه ١ : ٢٧.

٢ ـ لو شككنا بعد عقد البيع في حصول نقل الثمن والمثمن لأجل احتمال اختلال بعض الشرائط، فالأصل عدم النقل[١]. وهو عبارة أُخرى عن استصحاب بقاء كلٍّ من المالين في ملك صاحبه.

٣٠ ـ أصالة عصمة دم المسلم وماله :

الأصل عصمة دماء المسلمين وأموالهم، فلا تحلّ إراقة دماء المسلمين، وأخذ أموالهم إلّا بسبب محلّلٍ شرعاً. ولذلك لو شككنا في حلّية إراقة دم مسلم، فالأصل عدم حلّيته[٢].

راجع : إسلام.

٣١ ـ أصالة العموم :

إذا شككنا في تخصيص العامّ، فالأصل بقاؤه على العموم وعدم تخصيصه[٣].

راجع : عموم.

٣٢ ـ أصالة العينيّة في الوجوب :

الأصل في الوجوب أن يكون عينيّاً لا كفائيّاً، فلو شككنا في وجوبٍ أنّه على نحو عينيّ أو كفائي، فالأصل كونه عينيّاً؛ لأنّ الكفائيّة تحتاج إلى مؤونة

(١) الجواهر ٢٢ : ٢٧٥.

(٢) الجواهر ٢١ : ١٢٤ و ١٤٣.

(٣) أُصول الفقه ١ : ٢٦.

زائدة، والأصل عدمها[١].

راجع : وجوب.

٣٣ ـ أصالة الفساد :

أ ـ الأصل فساد فعل غير المسلم حتّى تحرز صحّته، فلو شككنا في صحّة الفعل الصادر من غير المسلم ـ كما إذا وُكّل في إجراء عقد بيع ـ فالأصل فساده ما لم تحرز صحّته[٢].

ب ـ الأصل فساد المعاملات ـ أي العقود والإيقاعات ـ ما لم يحرز اشتمالها على كلّ ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط، فلو شككنا في صحّة عقد أو إيقاع من جهة الشكّ في اشتراط شرطٍ، أو في تحقّقه مع العلم باشتراطه، فالأصل فساده[٣].

راجع : فساد، معاملات.

٣٤ ـ أصالة قبول كلّ حيوان للتذكية :

بمعنى أنّ الأصل في الحيوان أن يكون قابلاً للتذكية، فلو شككنا في قبول حيوان للتذكية، فالأصل قبوله ما لم يدلّ دليل على المنع[٤].

راجع : تذكية.

(١) أُنظر : حقائق الأُصول ١ : ١٧٧ ـ ١٧٨، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢ : ٢٠٢ ـ ٢٠٤، وأُصول الفقه ١ : ٧١.

(٢) الجواهر ٨ : ٥٥.

(٣) العناوين ٢ : ٦، العنوان ٢٧، والقواعد الفقهيّة ٣ : ١٢٢.

(٤) فوائد الأُصول ٣ : ٣٨٠.

٣٥ـ أصالة اللزوم :

الأصل في العقود أن تكون لازمة، أي لا يجوز فسخها إلّا بسبب. والعقود الجائزة هي التي يمكن فسخها بدون سبب، وكونها جائزة يحتاج إلى دليل[١].

راجع : عقد، لزوم.

٣٦ـ أصالة النفسيّة في الوجوب :

لو دار الأمر بين كون الوجوب نفسيّاً أو غيريّاً، فالأصل يقتضي كونه نفسيّاً[٢].

راجع : نفسي، وجوب.

٣٧ـ أصالة الوقف :

راجع : أصالة الإباحة، وأصالة الحظر.

الأصل السببي والأصل المسبّبي

إذا كان الشكّ في شيءٍ ناشئاً من الشكّ في شيء آخر ومسبّباً عنه، فيقال للأصل الجاري في ناحية السبب : «الأصل السببي»، وللأصل الجاري في ناحية المسبّب : «الأصل المسبّبي». مثاله :

إذا غسلنا الثوب النجس بماء، ثمّ حصل الشكّ في طهارة الثوب، وكان سبب ذلك الشكّ في طهارة الماء، فلو استصحبنا طهارة الماء ـ إذا كانت الحالة السابقة له هي الطهارة ـ كان ذلك أصلاً سببيّاً، واستصحاب نجاسة الثوب أصلاً مسبّبياً. والشكّ في بقاء نجاسة الثوب ناشىء من الشكّ في نجاسة الماء.

تقديم الأصل السببي على المسبّبي :

الظاهر أنّه لا إشكال، بل لا خلاف ـ كما قيل[١] ـ في تقديم الأصل السببي على الأصل المسبّبي؛ ولذلك يقدّم استصحاب طهارة الماء على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، ويحكم بطهارة الثوب.

نعم اختلفوا في وجه هذا التقديم هل هو الورود أو الحكومة ؟

استظهر المحقّق العراقي من صاحب الكفاية : أنّه على نحو الورود. لكن المعروف هو أنّه على نحو الحكومة.

واختلف القائلون بكونه على نحو الحكومة في كيفيّة تفسيرها وتوجيهها.

---

(١) العناوين ٢ : ٣٦، العنوان ٢٩، والقواعد الفقهيّة ٥ : ١٦٣.

(٢) أنظر : حقائق الأصول ١ : ١٧٧ ـ ١٧٨، ومحاضرات في أصول الفقه ٢ : ١٩٩، وأصول الفقه ١ : ٧٢.

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٣ : ٣٩٤، وادّعي فيه الإجماع على ذلك، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ١١٣، وادّعي فيه الاتّفاق، وفوائد الأُصول ٤ : ٦٨٢، وادّعي فيه عدم الإشكال على ذلك.

كيفيّة توجيه ورود الأصل السببي على الأصل المسبّبي:

قال المحقّق العراقي في استظهاره الورود من كلام صاحب الكفاية: «إنّ الاستصحاب الجاري في السبب ـ في المثال ـ والحكم بطهارته موجب لليقين بطهارة الثوب المغسول به، لكونه من آثاره، فيوجب خروج المسبّب حقيقة من أفراد عموم حرمة نقض اليقين بالشكّ؛ إذ يكون رفع اليد عن بقاء نجاسة الثوب المغسول به من باب كونه نقضاً لليقين باليقين، لا من نقض اليقين بالشكّ...»[1].

كيفيّة توجيه الحكومة:

ذكر الأصوليّون عدّة توجيهات للحكومة، نذكر بعضها:

أوّلاً ـ ما ذكره المحقّق العراقي:

وحاصله: أنّه يكفي في الحكومة، أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومحدّداً له، والأصل السببي ـ وهو استصحاب طهارة الماء ـ حينما يثبت طهارة الماء، فهو ينظر إلى إثبات آثار طهارته، التي منها طهارة الثوب المغسول به أيضاً، فيكون الأصل السببي ناظراً إلى دليل الأصل المسبّبي ـ وهو استصحاب نجاسة الثوب ـ ومانعاً من شموله لهذا المورد[1].

ثانياً ـ ما ذكره المحقّق النائيني:

وحاصل ما أفاده هو: أنّ الأصل السببي يرفع موضوع الأصل المسبّبي وهو الشكّ رفعاً تعبّدياً، فإنّ موضوع استصحاب نجاسة الثوب هو الشكّ في طهارته، ولكن بعد جريان استصحاب طهارة الماء لا يبقى شكّ في طهارة الثوب حتّى يجري استصحاب نجاسته.

ولذلك اشترط في الحكومة زائداً على السببيّة بين الأصلين أمرين:

١ ـ أن يكون ترتّب المسبّب على السبب شرعيّاً لا عقليّاً، بمعنى أن يكون أحد طرفي الشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة المترتّبة على أحد طرفي الشكّ السببي.

٢ ـ أن يكون الأصل السببي رافعاً للشكّ المسبّبي، كما تقدّم[2].

ثالثاً ـ ما ذكره السيّد الخوئي:

وحاصل ما أفاده هو: أنّ الأصل السببي، وهو استصحاب طهارة الماء ـ في المثال المتقدّم ـ ينقّح موضوع الدليل الدالّ على كبرى المطهّرية؛ فإنّ

---

(١) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ١١٣، وانظر كفاية الأصول: ٤٣١.

(١) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) أنظر فوائد الأصول ٤: ٦٨٢ و ٦١٦ بالمناسبة، وأجود التقريرات ٢: ٤٩٥.

موضوعه هو الغَسل بماءٍ طاهر، والجزء الأوّل ـ وهو الغَسل بالماء ـ محرز بالوجدان، والجزء الثاني ـ وهو طهارة الماء ـ محرز باستصحاب الطهارة، فيتحقّق موضوع دليل المطهّرية، فيتمسّك به لإثبات طهارة الثوب، وعندئذٍ لا يبقى موضوع لاستصحاب النجاسة في طرف الثوب؛ لأنّ المفروض صيرورته طاهراً[١].

مظانّ البحث:

يبحث عن الأصل السببي والمسبّبي في موردين:

الأوّل ـ عند الكلام في أنّ جريان أصالة الإباحة في مشتبه الحكم يتوقّف على عدم وجود أصلٍ حاكمٍ عليه، وهو ما تطرّق إليه الشيخ الأنصاري في التنبيه الخامس من تنبيهات البراءة، وتبعه فيه غيره.

الثاني ـ عند الكلام في تعارض الاستصحابين، وقد تعرّض له الشيخ الأنصاري أيضاً، وتبعه فيه غيره.

وكلامهم في المورد الثاني أكثر تفصيلاً.

الأصل الأوّلي والأصل الثانوي

الأصل الأوّلي هو القاعدة المستفادة من

(١) مصباح الأُصول ٣: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

حكم العقل أو النقل، الدالّة على حكمٍ ما في بدو الأمر.

والأصل الثانوي هو القاعدة المستفادة من الأدلّة الخاصّة الدالّة على خلاف ما دلّ عليه الأصل الأوّلي غالباً.

مثال ذلك:

١ ـ الأصل الأوّلي: أنّه لا ولاية لأحدٍ على الناس إلّا اللّه تعالى الذي خلقهم، هذا بحكم العقل الفطري.

لكن الأصل الثانوي دلّ على ثبوت الولاية لمن شاء اللّه تعالى كالنبيّ ﷺ وخلفائه المعصومين عليهم السلام، ولمن أثبت هؤلاء له الولاية نيابةً عنهم، كالفقيه الجامع للشرائط، على اختلافٍ في سعة دائرة الولاية وضيقها[١].

والأصل الثانوي مستفاد من الكتاب والسنّة، مثل قوله تعالى: ﴿ أطيعوا اللهَ وَأطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولي الأمرِ مِنْكُمْ ﴾[٢]، ومثل حديث الثقلين[٣] وحديث الغدير[٤] وأدلّة ولاية الفقيه[٥] ونحوها.

٢ ـ الأصل الأوّلي عند تعارض الخبرين

(١) أُنظر: عوائد الأيام: ٥٢٩، العائدة ٥٤، والعناوين ٢: ٥٥٦، العنوان ٧٣، والمكاسب ٣: ٥٤٦.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) و (٤) أُنظر مقدّمة الموسوعة.

(٥) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (١).

المتكافئين هو التساقط كما هو المشهور. لكن الأصل الثانوي هو عدم التساقط، والالتزام بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو العمل بالاحتياط وإن خالفهما، على اختلاف المباني.

والأصل الأوّلي هو حصيلة حكم العقل عند ملاحظة الخبرين المتعارضين والحكم بعدم إمكان الأخذ بهما ولا بأحدهما المعيّن أو غير المعيّن مع غضّ النظر عن المرجّحات.

والأصل الثانوي مستفاد من الأخبار العلاجيّة الواردة في الباب[1].

٣ ـ الأصل الأوّلي ـ عدم حجّية الظنّ بشقّ أقسامه؛ للعمومات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ.

لكن خرجنا عن هذا الأصل بما دلّ على حجّية بعض الظنون، مثل الظنّ الحاصل من الأمارات التي قام الدليل على حجّيتها شرعاً، كالسنّة المنقولة بطريق معتبر، والإجماع، والشهرة، ونحوها من الظنون المعتبرة[2].

والأمثلة للأصل الأوّلي والثانوي كثيرة[3].

ملاحظة:

أكثر ما يقال: الأصل الأوّلي في المسألة كذا، لكن خرجنا عن هذا الأصل بكذا ـ كما تقدّم آنفاً ـ أو: لكن دلّ الدليل على كذا، ونحوها من التعابير، وقلّما يقال: الأصل الثانوي كذا...

مظانّ البحث:

ليس لهذا البحث موطن خاصّ، وإنّما يذكر بالمناسبات، كما في الأمثلة المتقدّمة.

(١) أنظر: فرائد الأصول ٤: ٣٣ و ٣٩، وفوائد الأصول ٤: ٧٥٣ و ٧٦٣، ومصباح الأصول ٣: ٣٦٥.

(٢) أنظر: هداية المسترشدين: ٣٨٩، وفرائد الأصول ١: ١٢٥ و ١٣٤.

(٣) أنظر عوائد الأيام: ٢٩٧، ٥٩٩ و ٦٠٣.

الأصل العملي

وهو الأصل المقرّر لبيان الوظيفة العمليّة للمكلّف عند فقد الدليل الشرعي. وهذا يحتاج إلى شيء من التوضيح.

مرحليّة الاستنباط في الفقه الإمامي:

اعتمد منهج الاستنباط في الفقه الإمامي ـ خاصّة في العصور المتأخّرة ـ على مرحلتين:

المرحلة الأُولى ـ الفحص عن الدليل على الحكم الشرعي، والدليل المعتبر هو: الكتاب، والسنّة، والإجماع والعقل[1]، على التفسير الصحيح للأخيرين.

(١) تارةً يمكن فرض الدليل العقلي من أدلّة المرحلة الأُولى، كما في دلالته على حجّية القطع، وتارة من أدلّة المرحلة الثانية، كما في دلالته على البراءة العقليّة، والاشتغال والتخيير.

فإذا وُجد دليل مشروع على الحكم، أخذ به، وإلّا فينتهي الأمر إلى المرحلة الثانية، ولا يُتوسَّل بالاستحسانات لاستنباط الحكم الشرعي.

المرحلة الثانية ـ الأخذ بما يناسب حالة المكلّف، من الأُصول العمليّة، وهي الأُصول المُعدّة والمقرّرة لتشخيص الوظيفة العمليّة للمكلّف عند فقد الدليل الشرعي على التكليف.

وقد امتاز الفقه الإمامي بهذه المرحليّة عن غيره؛ إذ منعته من التورّط بالاستحسانات والآراء الشخصيّة.

لكن لم تكن هذه المرحليّة بهذه الدرجة من الوضوح منذ البدء، بل أخذت تتبلور وتتّضح شيئاً فشيئاً، إلى أن ظهرت بشكل دقيق على يد الأُستاذ الوحيد البهبهاني ومدرسته، خصوصاً صاحب الحاشية على المعالم، ثمّ تحدّدت بعده على يد الشيخ الأعظم الأنصاري، فأصبح مفهوم الأصل العملي عبارة عن: وظيفة عمليّة لا يطلب فيها الفقيه العلم أو الظنّ بالحكم الشرعي الواقعي، بل يطلب فيها ما هي الوظيفة العمليّة التي يخرج بها عن عهدة التكليف عند عدم معرفته له.

ونقل الشيخ الأنصاري عن الوحيد البهبهاني: أنّه أطلق عنوان «الأدلّة الفقاهتيّة» على الأُصول العمليّة، وعنوان «الأدلّة الاجتهاديّة» على الأمارات، وقال: إنّ النكتة في ذلك تكمن في تعريف الفقه والاجتهاد، حيث عُرِّف الاجتهاد: بأنّه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، وعُرّف الفقه: بأنّه العلم بالحكم الشرعي، والأُستاذ الأكبر حمل الحكم الشرعي في تعريف الاجتهاد على الحكم الواقعي، والظنّ به عبارة عن الأدلّة والأمارات الظنّية التي تؤدّي إليه، من قبيل الظواهر وخبر الواحد، ولهذا أسماها بـ«الأدلّة الاجتهاديّة»، وحمل الحكم الشرعي في تعريف الفقه على الحكم الشرعي الظاهري، فأطلق على الأُصول العمليّة اسم «الأدلّة الفقاهتيّة»؛ لأنّها تؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي الظاهري.

وبناءً على هذه المرحليّة صنّف الشيخ الأنصاري كتابه «فرائد الأُصول»، حيث بدأ بالبحث في موضوع القطع، ثمّ بالبحث في الظنّ، ثمّ في الشكّ. فالأوّلان يتكفّلان البحث عن الأمارات، وهي الأدلّة الاجتهاديّة التي يلتجئ إليها الفقيه في بدء عمليّة الاستنباط، مثل الخبر المتواتر، وخبر الواحد، والإجماع، والشهرة، ونحوها.

والأخير يتكفّل البحث في الأُصول العمليّة، أي تبيين الوظيفة العمليّة للمكلّف بعد عدم العثور على أمارةٍ تدلّ على الحكم، وهي الأدلّة الفقاهتيّة، أي البراءة، والاشتغال، والتخيير، والاستصحاب.

وهكذا جرى على نهجه المتأخّرون عنه إلى يومنا هذا[1].

---

(١) اقتبسنا هذا الشرح من تقريرات أبحاث السيّد الصدر. أنظر: مباحث الأُصول، الجزء الثالث من القسم الثاني: ١٩ ـ ٢٣، وبحوث في علم الأُصول ٥: ٩ ـ ١٢.

الفرق بين الأُصول والأمارات :

ذكروا فروقاً بين الأُصول والأمارات لم تخل من مناقشات نشير إلى أهمّها :

الأوّل ـ أنّ الأُصول قد أخذ الشكّ في موضوعها[1] ولم يؤخذ في موضوع الأمارات، نعم الشكّ مورد لجريانها والتمسّك بها. قال المحقّق النائيني في مقام التفرقة :

«الأوّل ـ عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمارة وأخذه في موضوع الأصل، فإنّ التعبّد بالأُصول العمليّة إنّما يكون في مقام الحيرة والشكّ في الحكم الواقعي...

بخلاف الأمارات، فإنّ أدلّة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشكّ قيداً فيها، كقوله عليه السلام : "العمري ثقة فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي".

نعم، الشكّ في باب الأمارات إنّما يكون مورداً للتعبّد بها؛ لأنّه لا يعقل التعبّد بالأمارة وجعلها طريقاً محرزاً للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، فلا بدّ وأن يكون التعبّد بالأمارة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمارة، لكن كون الشكّ مورداً غير أخذ الشكّ موضوعاً، كما لا يخفى»[1].

الثاني ـ أنّ الأمارات ـ في حدّ ذاتها ومع قطع النظر عن حجّيتها شرعاً ـ قد أُخذت فيها حيثيّة الكشف عن الواقع، فهي بمنزلة العلم من هذه الجهة، لكنّها أقلّ مرتبة منه؛ لأنّ كشف الأمارة ليس مثل كشف العلم.

وهذا بخلاف الأُصول، فإنّها لم تلحظ فيها هذه الجهة. قال المحقّق النائيني :

«الثاني ـ الأمارة إنّما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبّد بها بخلاف الأُصول العمليّة، غايته أنّ كشفها[2] ليس تامّاً كالعلم، بل كشفاً ناقصاً يجامعه احتمال الخلاف، فكلّ أمارة ظنّيّة تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عمّا تحكي عنه، والفرق بينهما إنّما يكون بالنقص والكمال... فالأمارات الظنّيّة تقتضي الكشف والإحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعبّد بها، وإنّما التعبّد يوجب تتميم كشفها»[3].

الثالث ـ أنّ الملحوظ حين جعل الحجّيّة للأمارات هو صفة الكشف وإحراز الواقع، وليس كذلك في الأُصول، فإنّ الملحوظ فيها إنّما هو مجرّد الجري العملي طبقها.

---

(١) فإنّ قوله صلى الله عليه وآله : «... رفع ما لا يعلمون...» ـ الخصال : ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩ ـ الذي هو من أدلّة البراءة أُخذ فيه عدم العلم، وهو شامل للشكّ والوهم، أمّا الظنّ المفيد للاطمئنان فهو ملحق بالعلم تعبّداً.

(١) فوائد الأصول ٤ : ٤٨١، وللسيّد الخوئي مناقشة في هذا الفرق. أُنظر مصباح الأُصول ٣ : ١٥١.

(٢) أي الأمارات.

(٣) فوائد الأُصول ٤ : ٤٨١ ـ ٤٨٢.

قال المحقّق النائيني:

«إنّ المجعول في الأمارات... إنّما هو نفس صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات. وبعبارةٍ أُخرى: جعل فردٍ تشريعيّ من العلم.

وهذا بخلاف الأصل، فإنّ المجعول فيه هو الجري العملي مطلقاً...»[1].

وبعبارةٍ أُخرى: «إنّ المجعول في باب الطرق والأمارات إنّما هو الطريقيّة والكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات، بمعنى: أنّ الشارع جعل الأمارة محرزة للمؤدّى، وطريقاً إليه، ومثبتةً له...»[2].

«نعم، المجعول في باب الأُصول العمليّة مطلقاً هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل؛ إذ ليس في الأُصول العمليّة ما يقتضي الكشف والإحراز، وليست هي طريقاً إلى المؤدّى، بل إنّما تكون وظائف تعبّدية للمتحيّر والشاكّ، لا تقتضي أزيد من تطبيق العمل على المؤدّى»[3].

الرابع ـ أنّ الأمارات حاكمة على الأُصول، بمعنى أنّها رافعة لموضوع الأُصول وهو الشكّ؛ فإنّ أصل البراءة من التكليف إنّما يجري فيما إذا كان المكلّف شاكّاً في التكليف، لكن إذا ثبت التكليف بأمارة شرعيّة لم يبق للمكلّف شكّ حتّى يجري في حقّه أصل البراءة. قال الشيخ الأنصاري:

(١) أجود التقريرات ٢: ٤١٦.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٤٨٤.

(٣) فوائد الأُصول ٤: ٤٨٦.

«وممّا ذكرنا: من تأخّر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ـ لأجل تقييد موضوعه بالشكّ في الحكم الواقعي ـ يظهر لك وجه تقديم الأدلّة على الأُصول؛ لأنّ موضوع الأُصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما، لا لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل ـ وهو الشكّ ـ بوجود الدليل»[1].

ومقصوده من الأدلّة هو الأمارات.

راجع تفصيل ذلك في عنوان «حكومة».

الخامس ـ أنّ مثبتات الأمارات حجّة دون مثبتات الأُصول، وذلك:

لأنّ الأمارة إنّما تكون محرِزة لمؤدّاها وكاشفةً عنه كشفاً ناقصاً، والشارع قد أكمل جهة نقصها حينما اعتبرها حجّة، فصارت كاشفةً كالعلم، وبعد انكشاف مؤدّى الأمارة يترتّب عليه ـ أي المؤدّى ـ جميع ما له من الخواصّ والآثار.

وأمّا الأُصول العمليّة، فلمّا كان المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل ـ من دون لحاظ الإحراز فيها ـ فهو لا يقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّى أو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقليّة أو عاديّة، فلا بدّ من الاقتصار على ما هو المتعبّد به، وهو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، أمّا الأثر الشرعي المترتّب على المؤدّى بواسطة عقليّة أو عاديّة فهو

(١) فرائد الأُصول ٢: ١١.

غير متعبّد به[١].

راجع تفصيله في عنوان «الأصل المثبت».

كانت هذه أهمّ الفروق بين الأمارات والأُصول بشكلٍ عام، لكن هناك بعض الفروق بين الأُصول في حدّ ذاتها أيضاً، وخاصّة بين العقليّة والشرعيّة، والتنزيليّة (المحرزة) وغيرها، فإنّ الأُصول الشرعيّة ترفع موضوع الأُصول العقليّة؛ لأنّ أصالة البراءة الشرعيّة ـ مثلاً ـ بيان من الشارع، يرتفع بها موضوع البراءة العقليّة الذي هو «عدم البيان»، كما أنّ الاستصحاب الذي هو أصل محرز تنزيلي يرفع موضوع البراءتين الشرعيّة والعقليّة، فإنّ موضوع البراءة الشرعيّة هو «الشكّ» و«عدم العلم»، وموضوع البراءة العقليّة هو «عدم البيان»، ومع استصحاب الحرمة أو النجاسة أو نحوهما لا يبقى شكّ لتجرى البراءة الشرعيّة، كما لا يصدق عدم البيان أيضاً؛ لأنّ الاستصحاب بيان شرعي[٢].

(١) فوائد الأُصول ٤ : ٤٨٧ ـ ٤٩١.

وانظر ـ مزيداً للتوضيح ـ المصادر التالية، حيث أُشير فيها إلى الفرق بين الأمارات والأُصول :

مصباح الأُصول ٣ : ١٥١ ـ ١٥٥، التنبيه الثامن تنبيهات الاستصحاب، ومباحث الأُصول : الجزء الثالث من القسم الثاني : ٣٨ ـ ٤٣، وبحوث في علم الأُصول ٥ : ١٢ ـ ١٥.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

انقسامات الأُصول العمليّة :

للأُصول العمليّة عدّة انقسامات، مثل :

١ ـ انقسامها إلى ما يختصّ بالموضوعات الخارجيّة والأحكام الجزئيّة، وما يعمّها والأحكام الكلّية :

أ ـ الأُصول المختصّة بالأُمور الخارجيّة، مثل أصالة الصحّة، وقاعدة الفراغ، والتجاوز ـ بناءً على كونها أُصولاً، لا أمارات ـ فإنّها تختصّ بالشبهات الخارجيّة كما في فعل المسلم، حيث يحمل على الصحّة عند الشكّ في صدوره صحيحاً. وكما لو شكّ في إتيان الركوع، أو صدوره صحيحاً بعد تجاوز محلّه، وكما لو شكّ في القراءة، أثناء الركوع، أو شكّ في صحّة الصلاة بعد الفراغ منها.

ب ـ الأُصول العامّة التي تشمل الأُمور الخارجيّة والشبهات الحكميّة، مثل الأُصول الأربعة : البراءة، والاشتغال، والتخيير، والاستصحاب.

فالبراءة تجري عند الشكّ في حرمة التدخين بصورة عامّة، وهي شبهة حكميّة، وعند الشكّ في حرمة شرب المائع الموجود خارجاً، إذا لم تعلم له حالة سابقة.

وكذا سائر الأُصول[١].

(١) أُنظر : فوائد الأُصول ٢ : ١٣، وفوائد الأُصول ٣ : ٣٢٥.

٢ ـ انقسامها إلى شرعيّة وعقليّة :

أ ـ الأُصول العمليّة الشرعيّة، هي التي قام الدليل الشرعي ـ من الكتاب أو السنّة أو الإجماع ـ عليها، مثل : البراءة الشرعيّة، والاحتياط الشرعي والاستصحاب، من الأُصول العامّة الجارية في الحكم والموضوع، وأصالة الصحّة ومثيلاتها، من الأُصول الجارية في الموضوع.

ب ـ والأُصول العمليّة العقليّة، هي التي قام الدليل العقلي على حجّيتها، مثل : البراءة العقليّة، والاحتياط العقلي (الاشتغال)، والتخيير[١] والأُصول العمليّة العقليّة متوقّفة على عدم مجيء الأُصول العمليّة الشرعيّة، فمع ورود الشرعيّة ينتفي موضوع الأُصول العقليّة، فلذلك تكون الأُصول الشرعيّة واردة على العقليّة[٢]، أي رافعة لموضوعها.

٣ ـ انقسامها إلى محرزة، وغير محرزة :

أ ـ الأُصول العمليّة المحرزة، هي التي فيها نوع إحراز للواقع، فهي تشبه الأمارات من هذه الجهة، ولذلك يقال لها : الأُصول التنزيليّة أيضاً؛ لأنّ مؤدّاها منزّل منزلة الواقع، أو أنّ الأصل نفسه منزّل منزلة العلم بالواقع.

وهذا النوع منحصر في الاستصحاب؛ لأنّ فيه نوعاً من إحراز الواقع والكشف عنه كما في الأمارات، لكن بدرجة أضعف منها، فلذلك قالوا : «الاستصحاب عرش الأُصول وفرش الأمارات».

ب ـ الأُصول العمليّة غير المحرزة، وهي التي ليس فيها نوع كاشفيّة، أو لم تلحظ على فرض وجودها، وهي : البراءة والاحتياط الشرعيّان حيث لم تلحظ في لسان الدليل الدالّ على تشريعهما جهة الإحراز والكاشفيّة.

ويظهر ممّا تقدّم وجه تقديم الأصل العملي المحرز على غير المحرز عند تعارضهما، بل لا يصل الدور إلى التعارض؛ لأنّ الأوّل يرفع موضوع الثاني تعبّداً كما تقدّم في وجه حكومة الأمارات على الأُصول، فإذا شككنا في جواز شرب ماءٍ، لشبهة عروض النجاسة عليه، وكانت الحالة السابقة له الطهارة، فلا نتمسّك بالبراءة عن الحرمة لإثبات جواز الشرب، ولا بالاحتياط لإثبات وجوب الاحتراز منه ـ على القول بوجوب الاحتياط الشرعي في مثله ـ بل نتمسّك باستصحاب الطهارة، فمع إثبات طهارة الماء لا يبقى شكّ كي نتمسّك بسائر الأُصول العمليّة[١].

انحصار الأُصول العمليّة في أربعة :

حصر الشيخ الأنصاري الأُصول العمليّة الجارية في الأحكام وغيرها في أربعة، وتبعه مَن

---

(١) مصباح الأُصول ٢ : ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٢) أُنظر : مباحث الأُصول، الجزء الثالث من القسم الثاني : ٤٣ ـ ٤٤، وبحوث في علم الأُصول ٥ : ١٦.

(١) أُنظر المصدرين المتقدّمين وغيرهما.

بعده؛ لأنّ الحصر عقلي.

وتوضيح ذلك: أنّ المشكوك إمّا أن تكون له حالة سابقة ولاحظها الشارع واعتبرها، أو لا.

وإذا لم تكن له حالة سابقة، فإمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أو لا.

وإذا أمكن الاحتياط، فإمّا أن يدلّ دليل على لزومه أو لا.

فإن كانت للمشكوك حالة سابقة وقد لوحظت، فالمورد مورد «الاستصحاب».

وإن لم تكن له حالة سابقة ولم يكن الاحتياط ممكناً، فهو مورد «أصالة التخيير».

وإن كان الاحتياط ممكناً ودلّ على لزومه دليل، فهو مورد «أصالة الاحتياط».

وإن كان الاحتياط ممكناً ولم يدلّ على لزومه دليل، فهو مورد «أصالة البراءة»[1].

الأصل اللفظي

وهو الأصل الذي يرجع إليه عند الشكّ في مراد المتكلّم بسبب بعض الطوارىء التي تولّد احتمالاً على خلاف الظاهر، كأصالة عدم التخصيص، عند الشكّ في طروّ مخصّص على العامّ، وأصالة عدم التقييد، عند الشكّ في طروّ المقيّد على المطلق، وأصالة عدم القرينة، عند الشكّ في إقامتها على خلاف الحقيقة، وتجمعها «أصالة الظهور».

وهذه الأُصول إنّما تجري عند الشكّ في تعيين المراد، ولا تجري فيما إذا علم المراد وشكّ في كيفيّة الإرادة، فأصالة عدم القرينة مثلاً لا تجري فيما إذا علم باستعمال لفظٍ في معنىً، وشكّ في كون الاستعمال على نحو الحقيقة أو المجاز لتثبت أنّه على نحو الحقيقة باعتبار أنّ المجاز ممّا يحتاج إلى قرينة، وأصالة عدم القرينة تدفعها، بل تجري إذا احتملنا إرادة أحد معنيين: حقيقي ومجازي ولم نستطع تعيينه بالذات، فأصالة عدم القرينة تعيّن المعنى الحقيقي منهما[1].

أهمّ الأُصول اللفظيّة:

١ ـ أصالة الظهور.

٢ ـ أصالة الحقيقة.

٣ ـ أصالة العموم.

٤ ـ أصالة الإطلاق.

٥ ـ أصالة الجدّ، أو الجهة.

٦ ـ أصالة عدم التقييد.

٧ ـ أصالة عدم التخصيص.

---

(١) تعرّضت أغلب المصادر الأُصوليّة من زمن الشيخ الأنصاري لهذا التقسيم في أوّل مباحث الأُصول العمليّة، أي في أوّل البراءة، أُنظر مثلاً: فرائد الأُصول ٢: ١٤، وفوائد الأُصول ٣: ٣٢٥، ومصباح الأُصول ٢: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، وغيرها.

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٣٢، وانظر أُصول الفقه ١: ٢٥.

٨ ـ أصالة عدم التقدير.

٩ ـ أصالة عدم النقل.

١٠ ـ أصالة عدم النسخ.

١١ ـ أصالة عدم الاشتراك.

١٢ ـ أصالة عدم القرينة.

وأُصول أُخرى من هذا القبيل.

ملاحظة (١):

لا إشكال في رجوع بعض هذه الأُصول إلى أصالة الظهور، مثل: أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة الحقيقة، وأصالة الجدّ. فإنّ كلّ واحدة منها تشكّل جانباً من أصالة الظهور[1].

ملاحظة (٢):

تكلّم بعض الأُصوليّين في إرجاع الأُصول العدميّة إلى الإيجابيّة أو بالعكس، والظاهر من الشيخ الأنصاري إرجاع الوجوديّة إلى العدميّة؛ لأنّه أرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، حيث قال بعد ذكر أصالة العموم والإطلاق والحقيقة: «ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يُقطع بإرادة المتكلّم الحكيم

(١) أُنظر: مباحث الأُصول، الجزء الثاني من القسم الثاني: ١٧٤، والأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٣٣، وأُصول الفقه ١: ٢٧.

له، لو حصل القطع بعدم القرينة...»[1].

لكن عكس الأمر صاحب الكفاية، فأرجع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور[2].

حجّية الأُصول اللفظيّة:

الدليل على حجّية الأُصول اللفظيّة هو نفس الدليل على حجّية الظهورات، وهو السيرة العقلائيّة القائمة على التمسّك بهذه الأُصول في المحاورات، والشارع لم تُستثن محاوراته عن المحاورات العرفيّة[3].

الأصل المثبِت (١)

ويراد به الأصل المثبِت للتكليف، ويقابله الأصل النافي للتكليف.

مثال الأوّل:

أصالة الاشتغال، واستصحاب التكليف الثابت سابقاً، فأصالة الاشتغال تثبت اشتغال ذمّة المكلّف بالتكليف فيلزم فراغها منه، واستصحاب

(١) فرائد الأُصول ١: ١٣٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٦، وانظر مباحث الأُصول، الجزء الثاني من القسم الثاني: ١٧٤، ومنتهى الدراية ٤: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٣) أُصول الفقه ١: ٢٧ ـ ٢٨، و ٢: ١٣٠.

التكليف السابق يثبت وجوده في ذمّة المكلّف فعلاً.

ومثال الثاني:

أصالة البراءة عن التكليف، واستصحاب عدم التكليف، فإنّ أصالة البراءة تنفي التكليف عن ذمّة المكلّف، واستصحاب عدم التكليف ينفي التكليف أيضاً[1].

الأصل المثبت (٢)

ويقصد به الأصل الذي يراد به إثبات لوازم مؤدّاه سواء كانت عقليّة أو شرعيّة.

مثاله: إذا شككنا في حياة شخص وقد تركناه منذ صغره، فنستصحب حياته، لترتّب عليه جميع آثار الحياة، ومنها إنبات لحيته. فالإنبات من لوازم المستصحب وهو الحياة.

والمعروف عدم حجّية مثبتات الأصول، وحجّية مثبتات الأمارات، بمعنى: أنّ استصحاب حياة زيد لا يثبت إنبات لحيته، لكن لو قامت أمارة على حياته، مثل البيّنة، فيثبت بها الإنبات أيضاً.

وهناك توجيهان لهذه التفرقة:

الأوّل ـ توجيه صاحب الكفاية، وحاصله:

أنّ الفرق يرجع إلى لسان الدليل وكيفيّة الجعل فيها، فالمجعول في الأمارات هو كاشفيّة الأمارة عن المؤدّى وعمّا يلازمها من لوازم شرعيّة أو عقليّة، فإنّ الأمارة القائمة على حياة زيد كما تدلّ على حياته، تدلّ على لازمها وهو إنبات لحيته، لكن المجعول في الأصول المحرزة ـ كالاستصحاب مثلاً ـ هو تنزيل المؤدّى نفسه منزلة الواقع دون لوازمه العقليّة والآثار الشرعيّة المترتّبة عليه بواسطة هذه الآثار.

أمّا الأصول غير المحرزة فبطريق أولى[1].

الثاني ـ توجيه المحقّق النائيني، وحاصله:

أنّ للعلم آثاراً أربعة:

١ ـ كونه صفة نفسانيّة وهي الاطمئنان بحصول متعلّق العلم من دون أن يشوبه شكّ.

٢ ـ كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه.

٣ ـ كونه محرّكاً للمكلّف باتّجاه المؤدّى.

٤ ـ كونه منجّزاً ومعذّراً.

أمّا الأثر الأوّل، فهو مختصّ بالعلم لا يتعدّاه.

وأمّا الثاني، فيكون في العلم وما يقوم مقامه عند العقلاء والشرع، وهي الأمارات، فإنّها كاشفة عن الواقع أيضاً إلّا أنّ كشفها أنقص من العلم، فلذلك تمّم الشارع كشفها بجعل الحجّية لها.

وأمّا الثالث فيكون في العلم، والأمارة،

---

(١) أنظر: فوائد الأصول ٤: ٤٤ وما بعدها، والمستمسك ١: ٢٥٠، و ٣: ٢٢٨، و ١٤: ٢٥٣.

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٤١٤، التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب، ومصباح الأصول ٣: ١٥٢، وبحوث في علم الأصول ٦: ١٨١.

والأُصول العمليّة. فكلّ هذه الثلاث تحرّك المكلّف نحو المؤدّى ـ مؤدّى العلم أو الأمارة أو الأصل ـ غاية الأمر، تارةً يكون التحريك نحو مؤدّى الأصل والجري العملي طبقه بما أنّه ـ أي المؤدّى ـ هو الواقع تنزيلاً أو تعبّداً، وهذا ما يكون مجعولاً في الأُصول التنزيليّة كالاستصحاب. وتارة من دون افتراض أنّه الواقع، وهذا هو المجعول في الأُصول غير التنزيليّة.

وأمّا الأثر الرابع فهو يترتّب تبعاً على ما هو حجّة، فهو غير قابل للجعل استقلالاً. فكلّ ما كان حجّة سواء كان علماً أو أمارة أو أصلاً، فهو يترتّب عليه.

وبناءً على هذا يظهر الفرق بين الأُصول والأمارات، فإنّ تتميم الكشف في الأمارات من قبل الشارع يشمل المدلول المطابقي لها وملازماتها العقليّة والشرعيّة، بخلاف الأُصول العمليّة ـ وخاصّة غير التنزيليّة ـ فإنّ المجعول فيها مجرّد الجري العملي وهو لا يستلزم التعبّد بالجري العملي طبق اللوازم التي لم تتمّ أركان الأصل العملي فيها. ولو تمّت فيجري فيها مستقلاً، لا باعتبار كونها لازماً لمؤدّى الأصل الأوّل[1].

مناقشة السيّد الخوئي هذه التفرقة :

ناقش السيّد الخوئي التفرقة بين مثبتات الأُصول والأمارات، وقال :

«الصحيح عدم الفرق بين الأمارات والاستصحاب، وعدم حجّية المثبتات في المقامين، فإنّ الظنّ في تشخيص القبلة وإن كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصّة واردة في الباب، لكنّه إذا ظنّ المكلّف بكون القبلة في جهة، وكان دخول الوقت لازماً لكون القبلة في هذه الجهة ـ لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة ـ فلا ينبغي الشكّ في عدم صحّة ترتيب هذا اللازم وهو دخول الوقت، وعدم جواز الدخول في الصلاة.

نعم، تكون مثبتات الأمارة حجّة في باب الأخبار فقط؛ لأجل قيام السيرة القطعيّة من العقلاء على ترتيب اللوازم على الإخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل تترتّب جميع الآثار ولو كانت بواسطة اللوازم العقليّة أو العاديّة، وهذا مختصّ بباب الأخبار، وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات»[1].

الأصل الموضوعي (١)

قد يراد بالأصل الموضوعي الأصل الجاري

(١) أنظر : فوائد الأُصول ٤ : ٤٨٢ ـ ٤٩١، وبحوث في علم الأُصول ٦ : ١٧٦.

(١) مصباح الأُصول ٣ : ١٥٥.

في موضوع القضيّة، ويقابله الأصل الحكمي، وهو الأصل الجاري في حكم القضيّة.

مثال الأصل الموضوعي:

١ ـ ما إذا شككنا في طهارة ماءٍ بعد أن لاقى نجساً، وقد علمنا بكرّيته سابقاً، وكان منشأ الشكّ بقاء الماء على كرّيته، فإذا استصحبنا كرّيته يرتفع الشكّ في طهارته.

فالاستصحاب الجاري في طرف الموضوع، وهو كرّية الماء ـ مع غضّ النظر عن الحكم، وهو الطهارة ـ أصلٌ موضوعيّ، ومع جريانه وثبوت الكرّية لا حاجة إلى إثبات الطهارة بأصلٍ آخر كـ«أصالة الطهارة» التي هي أصل حكمي.

٢ ـ لو تردّدت المرأة بين كونها زوجة لشخصٍ أو أجنبيّة عنه، فاستصحاب عدم الزوجيّة الجاري في الموضوع يثبت عدم كونها زوجةً، ومعه فلا مورد لأصالة الإباحة التي هي أصل حكمي أيضاً؛ لأنّ موضوعها التردّد، ومع جريان استصحاب عدم الزوجيّة يرتفع التردّد[1].

٣ ـ العقل يحكم بوجوب تعلّم المسائل التي يبتلي بها المكلّف، فموضوع حكم العقل بوجوب التعلّم هو المسألة التي يبتلي بها، فإذا شكّ المكلّف في ابتلائه بمسألة واستصحب عدم ابتلائه بها، فسوف ينتفي موضوع حكم العقل بوجوب التعلّم، فاستصحاب عدم الابتلاء أصلٌ موضوعيٌّ جارٍ في موضوع قضيّة «المسألة المبتلى بها يجب تعلّمها»[1].

مثال الأصل الحكمي:

١ ـ إذا شككنا في طهارة ماءٍ لم يبلغ حدّ الكرّ، ولم نعلم حالته السابقة ـ هل هي الطهارة أو لا ـ فأصالة الطهارة (قاعدة الطهارة) تثبت طهارته.

٢ ـ إذا شككنا في حلّية عصير الفواكه فأصالة الإباحة تثبت حلّية شربه، فهذا الأصل أصل حكمي جارٍ في حكم القضيّة، وهو الحلّية.

وأمثلته كثيرة وواضحة.

تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي:

لو كان في قضيّة أصلان: موضوعي وحكمي، فالموضوعي مقدّم على الحكمي، ومع جريانه لا يبقى مورد للأصل الحكمي، لوجود نسبة السببيّة بينهما، كما اتّضح ذلك ممّا تقدّم، ومن أمثلته أيضاً:

إذا شككنا في حلّية لحمٍ من جهة الشكّ في تحقّق تذكيته ـ لاحتمال اختلال بعض الشرائط المعتبرة في الذبح ـ مع فرض كون أصله مأكول اللحم، فهنا أصلان:

الأوّل ـ الأصل الجاري في طرف الموضوع، وهو استصحاب عدم تذكيته؛ لأنّ المفروض عدم كونه مذكّى في زمانٍ مسبق، ونشكّ الآن في وقوع التذكية عليه، فنستصحب عدم وقوعها.

الثاني ـ الأصل الجاري في طرف الحكم، وهو

(١) فرائد الأصول ٢ : ١٢٧.

(١) فوائد الأصول (١ ـ ٢) : ٢٠٧.

أصالة الحلّية في كلّ ما لم نعلم حلّيته.

ومع جريان الأصل الموضوعي، وهو استصحاب عدم وقوع التذكية، لا مجال لجريان الأصل الحكمي وهو أصالة الحلّية؛ لأنّه لم يبقَ شكّ في الحرمة حينئذٍ حتّى يتمسّك بأصالة الحلّية[1].

الأصل الموضوعي (٢)

أطلق الشيخ الأنصاري عنوان «الأصل الموضوعي» على الأصل السببي مقابل الأصل المسبّبي، سواء كان جارياً في الحكم أو الموضوع، فإنّه قال في التنبيه الأوّل من تنبيهات الشبهة الموضوعيّة التحريميّة:

«إنّ محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصلٌ موضوعيٌّ يقضي بالحرمة، فمثل المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبيّة خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ أصالة عدم علاقة الزوجيّة المقتضية للحرمة، بل استصحاب الحرمة، حاكمة على أصالة الإباحة.

ونحوها المال المردّد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له»[2].

وقال المحقّق النائيني معلّقاً على كلامه:

«إنّ المراد بالأصل الموضوعي الذي أفاده هنا ليس هو خصوص الأصل الجاري في الموضوع في الشبهات الحكميّة أو في الشبهات الموضوعيّة، في قبال الأصل الجاري في الحكم فيهما، بل المراد، كلّ أصلٍ جارٍ في السبب رافع لموضوع الشكّ في المسبّب سواء كان ذلك الأصل جارياً في الموضوع، كاستصحاب عدم التذكية في المقام، الرافع للشكّ في الحلّية عن الحيوان المشكوك قابليّته لها، واستصحاب الموضوعات الخارجيّة، كالعدالة والفسق، الرافع للشكّ في الأحكام المترتّبة عليها، أو جارياً في الحكم، كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر الزائل تغيّره من قبل نفسه، واستصحاب نجاسة الثوب الخارجي المعلوم نجاسته مثلاً، المانعين عن جريان أصالة الطهارة فيهما...»[1].

وقال السيّد الخوئي أيضاً: «وعبّر الشيخ ﵀ عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي، باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر، ولم يرد منه خصوص الأصل الجاري في الموضوع، كما توهّم»[2].

الأصل الموضوعي (٣)

وقد يراد من الأصل الموضوعي ما هو متّفق عليه بين المتنازعين في موضوعٍ ما.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣١٠ ـ ٣١٢، وانظر فرائد الأُصول ٢: ١٠٩.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ١٢٧.

(١) أجود التقريرات ٢: ١٩٣.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٣١٠.

مثاله :

أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قاعدة عقليّة مسلّم بها بين الأُصوليّين والأخباريين بصورة عامّة، وإنّما الاختلاف في المصداق، حيث يقول الأخباريّون : إنّ أدلّة الاحتياط بيان، ولذلك يكون اقتحام الشبهات التحريميّة مستلزماً للعقاب؛ لأنّه عقاب مع البيان. لكن يرى الأُصوليّون أنّ أدلّة الاحتياط ليست بياناً للشبهات البدويّة بعد الفحص وإنّما هي بيان للشبهات البدويّة قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

إذن أصل قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» مسلّمٌ بها بين الطرفين وإنّما الخلاف في كون أدلّة الاحتياط بياناً أو لا.

وكلّ أصلٍ مسلّمٍ بين الطرفين يسمّى أصلاً موضوعيّاً.

الأصل الثاني

راجع : الأصل المثبت.

أصلي

يقع صفة للحكم، فيقال الوجوب الأصلي مقابل الوجوب التبعي، والحرمة الأصليّة مقابل الحرمة التبعيّة.

راجع : حكم، وجوب، حرمة.

أُصول

لغة :

جمع أصل، وقد تقدّم معناه في «أصل».

اصطلاحاً :

تارةً يضاف إلى الفقه فيقال : «أُصول الفقه» وتارةً يضاف إليه العلم فيقال : «علم الأُصول»، وقد يجمع بينهما فيقال : «علم أُصول الفقه»، ومعناه إجمالاً : العلم الذي يشتمل على القواعد العامّة التي يبتني عليها استنباط الفقه، كما سيأتي بيانه.

أُصول الفقه

تمهيد :

إذا أراد الفقيه أن يستنبط وجوب الصلاة، فيخطو الخطوات التالية :

أوّلاً ـ يراجع القرآن الكريم، فيجد قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾[1].

ثانياً ـ يراجع العرف فيرى أنّه يستظهر من الأمر في ﴿ أقيموا ﴾ الوجوب[2].

---

(١) الأنعام : ٧٢.

(٢) هذا بناءً على كون دلالة الأمر على الوجوب بالوضع، وأمّا بناءً على استفادته ـ أي الوجوب ـ من حكم العقل، فلا بدّ من إضافته إلى ذلك.

ثالثاً ـ يراجعه مرّةً أُخرى فيرى أنّه يعتبر الظهورات حجّةً بين المتكلّم والمخاطب.

رابعاً ـ ويأتي في ذهنه سؤال وهو: أنّه قد تكون ظهورات القرآن الكريم مستثناة من سائر الظهورات فلا تكون حجّة إلّا لمن يفهم معاني القرآن كلّها؟

خامساً ـ يراجع الروايات ـ أي السنّة الشريفة ـ فيرى أنّها تدلّ على حجّية ظهورات الكتاب.

سادساً ـ ثمّ يتساءل ما هو الدليل على حجّية السنّة والخبر الدالّ على حجّية ظهورات الكتاب؟

سابعاً ـ يراجع علم الأُصول ليثبت لديه حجّية السنّة بصورة عامّة إذا كان ناقل السنّة موثّقاً.

ثامناً ـ ويراجع علم الرجال ليثبت لديه كون الراوي للخبر الدالّ على حجّية ظهورات الكتاب موثّقاً.

تاسعاً ـ وبعد هذه المقدّمات ومقدّمات أُخرى كالرجوع إلى اللغة لمعرفة مفاهيم المفردات يستنبط وجوب الصلاة.

وهذه المقدّمات بعضها يتكفّلها الحديث، مثل المقدّمة الخامسة، وبعضها علم الرجال، مثل المقدّمة الثامنة، وبعضها علم اللغة كالمذكور في المقدّمة التاسعة، وبعضها الآخر في علم الأُصول، وهي أكثرها مثل: دلالة الأمر على الوجوب، وحجّية الظهورات بصورة عامّة وظهورات الكتاب بصورة خاصّة، وحجّية السنّة ونحوها.

تعريف علم الأُصول:

وبعد التمهيد المتقدّم يتّضح المراد من علم الأُصول إجمالاً، وهو أنّه يشتمل على قواعد تساعد في استنباط الحكم الشرعي أو ما هو حجّة بين العبد ومولاه.

هذا، وقد ذكروا تعريفات لعلم الأُصول لا تخلو من مناقشات، نذكر أهمّها من دون تعرّض للمناقشات إلّا بعضاً منها:

١ ـ كان التعريف السائد قبل صاحب الكفاية هو أنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة»[1].

ومن جملة الإيرادات التي أُوردت عليه هو عدم شموله لمثل الأُصول العمليّة؛ لأنّ مؤدّاها ليس حكماً شرعيّاً، بل وظيفة عملية تكون منجّزة ومعذّرة بين العبد ومولاه.

٢ ـ ولرفع هذا الإيراد وغيره عرّفه صاحب الكفاية بأنّه: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهى إليها في مقام العمل»[2].

فإنّ قوله: «التي ينتهى إليها في مقام العمل» إشارة إلى الأُصول العمليّة.

٣ ـ وعرّفه المحقّق النائيني بأنّه: «العلم

(١) كفاية الأُصول: ٩، وانظر بحوث في علم الأُصول ١: ١٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٩.

بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلّي»[1].

٤ ـ وعرّفه السيّد الخوئي بأنّه: «العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّية الإلهيّة من دون حاجة إلى ضميمة كبرى وصغرى أصوليّة أخرى إليها»[2].

٥ ـ وعرّفه السيّد الصدر بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة التي يستعملها الفقيه كدليلٍ على الجعل الشرعي الكلّي»[3].

فالمسألة الأصوليّة بناءً على التعريف الأخير تتّصف بالميزات التالية:

١ ـ أن يكون العنصر دليلاً مشتركاً في جميع الأبواب الفقهيّة أو أغلبها، مثل دلالة الأمر على الوجوب، وحجّية الظهورات، والاستصحاب ونحوها.

وبهذا القيد يخرج ما يكون دليلاً في موارد خاصّة، مثل البحث عن مدلول كلمة «الصعيد» لغة؛ لأنّه يختصّ ببحث التيمّم مثلاً.

٢ ـ أن يكون العنصر المشترك من عناصر الاستدلال الفقهي، وهو ما يقوم به الفقيه لتحديد الوظيفة تجاه الجعل الكلّي الشرعي، فأصالة الصحّة وإن كانت عنصراً مشتركاً إلّا أنّها مختصّة بالشبهات

(1) فوائد الأصول (١ ـ ٢): ١٩.

(2) محاضرات في أصول الفقه ١: ٨ ـ ٩.

(3) بحوث في علم الأصول ١: ٣١.

الموضوعيّة، ولا تقع عنصراً في الاستدلال المحدّد للوظيفة تجاه جعلٍ شرعيٍّ كلّي.

٣ ـ أن يكون هذا العنصر المشترك مرتبطاً بطبيعة الاستدلال الفقهي خاصّة، وليس من العناصر المشتركة في عمليات الاستدلال بصورة عامّة، وإلّا كان البحث عنه من وظائف علم المنطق.

٤ ـ أن يكون ممّا يستعمله الفقيه في الاستدلال الفقهي دليلاً على الجعل الشرعي الكلّي، ومن دون فرق بين أنحاء الدليليّة: من كونها لفظيّة أو عقليّة أو شرعيّة، كما سيأتي توضيحها[1].

موضوع علم الأصول:

تكلّم الأصوليون في مقدّمة كتبهم الأصوليّة عن ضرورة وجود موضوع لكلّ علم، وأنّ تمايز العلوم بموضوعاتها، وأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وعن معنى العَرَض الذاتي، وعن مسائل كلّ علم ومبادئه التصديقيّة والتصوّرية ونحوها من الأمور.

ثمّ تكلّموا عن موضوع خصوص علم الأصول ما هو؟[2]

(1) بحوث في علم الأصول ١: ٣١ ـ ٣٢.

(2) أنظر: كفاية الأصول: ٧ ـ ٩، وفوائد الأصول (١ ـ ٢): ٢٠ ـ ٢٩، ونهاية الأفكار ١: ٣ ـ ٢٣، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ١٦ ـ ٣٤، وبحوث في علم الأصول ١: ٢٧ ـ ٥٣، وغيرها من الكتب الأصوليّة.

ولمّا كانت هذه الأبحاث طويلة وأغلبها غير مجدٍ لم نستعرضها، بل اكتفينا بالإشارة الإجماليّة إليها، فنقول:

جعل المتقدّمون موضوع علم الأُصول ـ بناءً على لزوم الموضوع لكلّ علم ـ الأدلّة الأربعة، وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل، من حيث هي هي، أو من حيث كونها دليلاً.

لكن أشكل عليهم المتأخّرون:

أوّلاً ـ بعدم الدليل على لزوم وجود موضوع في كلّ علم، بل يمكن أن يشار إليه بعنوان كلّي منتزع من موضوعات مسائله.

ثانياً ـ وعلى فرض لزوم وجود الموضوع، لا يصحّ جعل موضوع علم الأُصول الأدلّة الأربعة؛ وذلك لخروج كثير من المسائل المطروحة فعلاً في علم الأُصول عنه، مثل الكلام عن حجّية خبر الواحد ـ لأنّ البحث عنه ليس بحثاً عن السنّة؛ لأنّ السنّة هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره ـ ومسألة التعادل والتراجيح، ومقدّمة الواجب واجتماع الأمر والنهي، أو المباحث المتعلّقة بمعاني الأمر والنهي ونحو ذلك.

وسبب خروجها أنّه يلزم أن تكون أغلب هذه الأُمور من المبادىء التصديقيّة لعلم الأُصول التي ينبغي البحث عنها قبل الدخول في علم الأُصول.

ثالثاً ـ يكفي فرض عنوان كلّي مشير إلى عناوين موضوعات المسائل لعلم الأُصول وجعله موضوعاً لعلم الأُصول بحيث تندرج فيه جميع المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول فعلاً[1]، مثل عنوان:

١ ـ «كلّ ما كان عوارضه واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي أو ما ينتهي إليه العمل».

بناءً على أن يراد بالحكم الحكم الواقعي، وإن أُريد منه الأعمّ فلا حاجة إلى إضافة قيد «أو ما ينتهي إليه العمل».

هذا ما قاله المحقّق النائيني[2].

٢ ـ «الجامع الذي ينتزع من مجموع مسائله المتباينة، كعنوان: ما يقع نتيجة البحث عنه في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل».

وهذا ما قاله السيّد الخوئي[3].

٣ ـ «الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة» فيبحث في علم الأُصول عن دليليّتها.

وهذا ما قاله السيّد الصدر[4].

ونحو هذه التعابير.

فائدة علم الأُصول:

«اتّضح ممّا سبق أنّ لعلم الأُصول فائدة كبيرة للاستدلال الفقهي؛ وذلك أنّ الفقيه في كلّ

(١) كفاية الأُصول: ٨.
(٢) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٢٨.
(٣) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٣٤.
(٤) بحوث في علم الأُصول ١: ٥٢.

مسألة فقهيّة يعتمد على نمطين من المقدّمات في استدلاله الفقهي :

أحدهما : عناصر خاصّة بتلك المسألة من قبيل الرواية التي وردت في حكمها، وظهورها في إثبات الحكم المقصود، وعدم وجود معارض لها ونحو ذلك.

والآخر : عناصر مشتركة تدخل في الاستدلال على حكم تلك المسألة، وفي الاستدلال على حكم مسائل أُخرى كثيرة في مختلف أبواب الفقه، من قبيل أنّ خبر الواحد الثقة حجّة، وأنّ ظهور الكلام حجّة.

والنمط الأوّل من المقدّمات يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسألة؛ لأنّ ذلك النمط من المقدّمات مرتبط بها خاصّة.

وأمّا النمط الثاني، فهو بحكم عدم اختصاصه بمسألة دون أُخرى، أُنيط ببحث آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسألة أو تلك، وهذا البحث الآخر هو الذي يعبّر عنه "علم الأُصول"، وبقدر ما اتّسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهي إلى العناصر المشتركة، اتّسع علم الأُصول وازداد أهمّية، وبذلك صحّ القول : بأنّ دور علم الأُصول بالنسبة إلى الاستدلال الفقهي يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجه عامّ، حيث إنّ علم المنطق يزوّد الاستدلال بوجهٍ عامّ بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ بباب من أبواب التفكير دون باب، وعلم الأُصول يزوّد الاستدلال الفقهي خاصّة بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ بباب من أبواب الفقه دون باب»[1].

تقسيم أبحاث علم الأُصول :

هناك عدّة وجهات نظر لتقسيم الأبحاث الأُصوليّة، نشير إلى أهمّها فيما يلي :

التقسيم الأوّل : وهو ما نقله الشيخ محمّد رضا المظفّر عن أُستاذه المحقّق الإصفهاني الذي ذكره في حلقة درسه، وحاصل ما أفاده هو :

أنّ مباحث علم الأُصول تنقسم إلى أربعة أقسام :

١ ـ مباحث الألفاظ : وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامّة نظير البحث عن ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب، وظهور «النهي» في الحرمة، ونحو ذلك.

٢ ـ المباحث العقليّة : وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته، المعروف باسم البحث عن مقدّمة الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه، المعروف باسم مسألة الضدّ، وكالبحث عن اجتماع الأمر والنهي المعروف بمسألة اجتماع الأمر والنهي.

---

(١) دروس في علم الأُصول، الحلقة الثانية : ٢٠ ـ ٢١.

٣ ـ مباحث الحجّة: وهي ما يبحث فيها عن الحجّية والدليليّة، كالبحث عن حجّية خبر الواحد، وحجّية الظواهر، وحجّية ظواهر الكتاب، وحجّية السنّة والإجماع والعقل.

٤ ـ مباحث الأُصول العمليّة: وهي تبحث عمّا يرجع إليه المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصالة البراءة، والاحتياط، والاستصحاب، ونحوها.

٥ ـ مباحث التعادل والتراجيح: ويبحث فيها عن تعارض الأدلّة وكيفيّة علاجه.

فبناءً على هذا التقسيم يكون مبحث المشتقّ من مباحث الألفاظ، في حين أنّه كان يعدّ من المقدّمات، وتكون مباحث مقدّمة الواجب، والإجزاء والضدّ ونحوها من المباحث العقليّة، في حين أنّها كانت تعدّ من مباحث الألفاظ(١).

التقسيم الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي في المحاضرات، وحاصل ما أفاده هو:

أنّ القواعد العامّة التي يتكوّن منها علم الأُصول على أقسام، وهي:

١ ـ ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني، وبنحو البتّ والجزم، وهو مباحث الاستلزامات العقليّة، كمبحث مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي مستلزم للفساد أو لا، ومبحث المفاهيم.

فإنّه بعد العلم بوجوب شيءٍ، وبعد العلم بثبوت الملازمة بين وجوب شيءٍ ووجوب مقدّمته، يحصل العلم بوجوب المقدّمة أيضاً.

٢ ـ ما يوصل إلى الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي بعلمٍ جعليّ تعبّدي، وهو مباحث الحجج والأمارات، وهو على قسمين:

أ ـ ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى والفراغ منها، وهو مباحث الألفاظ بأجمعها، فإنّ كبرى هذه المباحث، وهي مسألة حجّية الظهور، محرزة ومفروغ منها؛ لقيام سيرة العقلاء على ذلك.

ويدخل في هذا القسم مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم ومعظم مباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيّد ونحوها.

ب ـ ما يكون البحث فيه عن الكبرى بعد الفراغ من الصغرى، كمبحث حجّية خبر الواحد والإجماعات المنقولة والشهرات الفتوائيّة وظواهر الكتاب، ومبحث الظنّ الانسدادي بناءً على الكشف، ومبحث التعادل والتراجيح.

٣ ـ ما يبحث فيه عن الوظيفة العمليّة الشرعيّة للمكلّفين حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظفر بأيّ دليل اجتهادي، من عمومٍ أو إطلاقٍ بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هو وظيفة العبوديّة في مقام الامتثال، وهو مباحث الأُصول العمليّة الشرعيّة، كالاستصحاب والبراءة

---

(١) أُصول الفقه ١: ٧ ـ ٨.

والاشتغال.

٤ ـ ما يبحث فيه عن الوظيفة العمليّة العقليّة في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدّي إلى الوظيفة الشرعيّة، من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي، وهو مباحث الأُصول العمليّة العقليّة، كالبراءة والاحتياط العقليين، ويدخل فيه مبحث الظنّ الانسدادي على الحكومة[1].

التقسيم الثالث: ما ذكره السيّد الصدر، وحاصله:

أنّ الأدلّة التي يعتمد عليها الفقيه في استدلاله الفقهي على أقسام:

١ ـ الدليل اللفظي: ويراد به كلّ دليل تكون دلالته على أساس الوضع اللغوي أو العرفي العامّ، فيشمل مباحث الألفاظ والدلالات، فالبحث فيها عن الدليليّة اللفظيّة وتحديد مدلول ألفاظ عامّة تعتبر عناصر مشتركة لاستنباط الحكم الشرعي في أبواب فقهيّة متنوّعة.

٢ ـ الدليل العقلي البرهاني: وهو الدليل الذي تكون دلالته على أساس علاقات وملازمات واقعيّة تثبت بحكم العقل البديهي أو بواسطة برهان، وهو يشمل بحوث الملازمات العقليّة الثابتة بين الأحكام، أو بينها وبين متعلّقاتها، كبحث وجوب المقدّمة واقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه، واجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي للفساد، وبحوث اشتراط القدرة في متعلّق التكليف، وإمكان أخذ القيود المختلفة في موضوع التكليف أو متعلّقه، وغير ذلك من المسائل العقليّة الأُصوليّة.

٣ ـ الدليل العقلي الاستقرائي: وهو الدليل القائمة دلالته على أساس حساب الاحتمالات الذي هو الأساس العامّ في الأدلّة الاستقرائيّة، وهو يشمل مسألة حجّية الإجماع والسيرة والتواتر، فإنّ دليليّة مثل هذه الأدلّة تكون استقرائيّة لا برهانيّة.

٤ ـ الدليل الشرعي: وهو ما جعله الشارع دليلاً لتشخيص الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشرعي المشتبه، ويشمل بحوث الحجج والقواعد المقرّرة لإثبات الوظيفة العمليّة، وهو على قسمين:

أ ـ الأمارات: وتكون دليليّتها على أساس الكشف والطريقيّة إلى الواقع، الذي يعني بحسب الروح ترجيح قوّة الاحتمال في التزاحم بين الأحكام في مرحلة حفظ الملاكات.

ب ـ الأُصول العمليّة: وتكون دليليّتها على أساس ترجيح المحتمل في التزاحم المذكور.

٥ ـ الدليل العقلي العملي: وهو كلّ كبرى عقليّة تشخّص الوظيفة تجاه الواقع المشكوك تعذيراً أو تنجيزاً، فيشمل قاعدة البراءة العقليّة، والاحتياط العقلي، والتخيير العقلي.

فكلّ هذه الأقسام تدخل في نطاق علم الأُصول؛ لأنّها عناصر مشتركة ومستعملة من قبل الفقيه كأدلّة على الجعل الشرعي الكلّي[1].

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٦ ـ ٨.

(١) بحوث في علم الأُصول ١ : ٣٢ ـ ٣٤.

تنبيه :

ما ذكرناه من تقسيمات علم الأُصول إنّما هو في عالم الفرض، وأمّا في عالم الواقع والخارج فالموجود تقسيمه إلى قسمين :

١ ـ مباحث الألفاظ : ويضمّ جميع المباحث المرتبطة بالوضع ـ وما يلحقها من البحث عن المشتقّ والصحيح والأعمّ ـ والبحث عن الأوامر والنواهي، ومقدّمة الواجب، والضدّ، واجتماع الأمر والنهي، والإجزاء، والمفاهيم، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن ونحوها.

٢ ـ مباحث الحجج والأمارات والأُصول العمليّة، وهو يشمل مباحث القطع والظنّ والأُصول العمليّة الأربعة : البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب.

٣ ـ خاتمة في مباحث التعارض وعلاجه المعبّر عنها بـ«التعادل والتراجيح».

تأريخ علم الأُصول وتطوّره :

تقدّم الكلام عن هذا الموضوع في مقدّمة الموسوعة ولا حاجة إلى تكراره.

مظانّ البحث :

تراجع الموضوعات المتقدّمة حول أُصول الفقه في مقدّمة علم الأُصول، فإنّ جُلّ من ألّف أو درّس في هذا العلم من أوّله قد تعرّض لها.

اضطرار

لغة :

راجع قسم الفقه : اضطرار.

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام :

تقدّم في عنوان «احتياط» : أنّ الاضطرار إلى بعض أطراف الشبهة المحصورة يصير سبباً لأن يفقد العلم الإجمالي أثره التنجيزي، فلا يجب اجتناب باقي الأطراف، على تفصيل ذكرناه هناك، وتقدّم أيضاً أنّه موجب لانحلال العلم الإجمالي.

راجع : احتياط.

تمّ ـ بعون الله تعالى ـ تدوين المجلّد الثالث من الموسوعة الفقهيّة ومراجعتي إيّاها بعد صفّ الحروف مرّات عديدة في ١٠ / جمادى الثانية / ١٤٢٠ هـ، وكان البدء في تدوينها في ١٠ / ربيع الثاني / ١٤١٨ هـ، فنسأل الله تعالى أن يمنّ علينا بمزيد من التوفيق، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

مُلحَق
تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأصوليين وغيرهم ممّن ذكرت آراؤهم في هذا الجزء من الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً.

١ ـ الآشتياني

الميرزا محمّد حسن الآشتياني

(حدود ١٢٤٨ ـ ١٣١٩ هـ ق)

كان من أجلّاء تلامذة الشيخ مرتضى الأنصاري ومن المختصّين به، وقد قرّر أكثر أبحاثه.

غادر النجف إلى طهران واستوطنها بعد وفاة أُستاذه، وكان ذلك أيام «ناصر الدين شاه القاجاري»، فشُدّت إليه الرحال، وعلا شأنه في البلاد.

اشترك مع سميّه وزميله الميرزا محمّد حسن الشيرازي ـ الذي كان من تلامذة الشيخ الأنصاري أيضاً وانتهت إليه الزعامة بعده ـ في مخالفة معاهدة التنباك التي عقدها الشاه المذكور مع بعض الشركات الانجليزية، والتي انتهت إلى إصدار الشيرازي فتواه بتحريم استعمال التنباك وفشل المعاهدة المذكورة.

له كتب ورسائل كثيرة ربما تبلغ أربعة وعشرين كتاباً ورسالة، أهمّها:

١ ـ القضاء: وهو يتضمّن أكثر مباحث القضاء على نحو استدلالي دقيق، عكس فيه آراء أُستاذه، وقد استفدنا منه في الموسوعة.

٢ ـ بحر الفوائد: وهو حاشية على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري، وقد وُصف بأنّه من أكبر الحواشي وأغزرها وأعمّها نفعاً[1].

---

(١) أنظر ترجمته في:

أ ـ أعيان الشيعة ٥: ٣٧.

ب ـ نقباء البشر ١: ٣٨٩.

٢ ـ ابن أبي عقيل

راجع: (١: ٥٦٣، رقم ١)

٣ ـ ابن إدريس الحلي

راجع: (١: ٥٦٣، رقم ٢)

٤ ـ ابن بابويه

راجع: (١: ٥٦٤، رقم ٣)

٥ ـ ابن البرّاج

راجع: (١: ٥٦٤، رقم ٤)

٦ ـ ابن الجنيد

راجع: (١: ٥٦٥، رقم ٥)

٧ ـ ابن حمزة

راجع: (١: ٥٦٥، رقم ٦)

٨ ـ ابن زهرة

راجع: (١: ٥٦٦، رقم ٧)

٩ ـ ابن طاووس

راجع : (٢ : ٤٦٥، رقم ٨)

١٠ ـ ابن فهد

راجع : (٢ : ٤٦٦، رقم ٩)

١١ ـ الأردبيلي =
(المحقّق الأردبيلي)

راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٨)

١٢ ـ الاسترآبادي

راجع : (٢ : ٤٦٧، رقم ١١)

١٣ ـ الإصفهاني (الشيخ محمد حسين) =
المحقّق الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ٩)

١٤ ـ الإصفهاني =
الفاضل الهندي

راجع : (٢ : ٤٦٨، رقم ١٣)

١٥ ـ الأنصاري =
الشيخ الأعظم

راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ١٠)

١٦ ـ البجنوردي

راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١١)

١٧ ـ البحراني

راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١٢)

١٨ ـ بحر العلوم =
العلّامة الطباطبائي

راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٣)

١٩ ـ البروجردي

راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٤)

٢٠ ـ البهائي

راجع : (١ : ٥٧١، رقم ١٥)

٢١ ـ التستري
الشيخ محمّد تقي بن الشيخ كاظم
ابن محمّد علي بن الشيخ جعفر التستري
(١٣٢١ ـ ١٤١٥ هـ ق)

قال عنه الطهراني : «عالمٌ مصنِّفٌ بارعٌ، ولد في النجف ونشأ بها على حبِّ العلم والفضيلة اللذين ورثها عن آبائه وعن جدّه الأعلى الشيخ جعفر، الغنيّ عن الوصف...».

تشرّفت بزيارته في بلدة تستر عدّة مرّات واشتركت في المؤتمر الذي انعقد لأجله وهو في قيد الحياة. كان زاهداً عن الدنيا وزخارفها مكبّاً على التأليف والتصنيف لم يتركه ما كان ذلك ممكناً له. وكان يقيم الجماعة لأهل بلدته مع كبر سنّه، وله عندهم حرمة كثيرة حيّاً وميّتاً.

له تأليفات كثيرة أهمّها :

١ ـ قاموس الرجال : كتبه بهدف التعليق والنقد على كتاب تنقيح الرجال للمامقاني، صدر من الطبعة الثانية منه إلى الآن تسعة مجلّدات، استفدنا منه في الموسوعة.

٢ ـ النجعة في شرح اللمعة : وهو شرح روائي للّمعة الدمشقية، للشهيد الأوّل، في أحد عشر مجلّداً.

وكتب ورسائل أُخرى مثل: الأخبار الدخيلة، ونهج الصباغة في شرح نهج البلاغة، وغيرهما[1].

(١) أُنظر ترجمته في نقباء البشر ١ : ٢٦٥، ومقدّمة الطبعة الحديثة لكتابه قاموس الرجال.

٢٢ ـ التوني =
الفاضل التوني

راجع : (٢ : ٤٦٩، رقم ٢٠)

٢٣ ـ الحائري

راجع : (١ : ٥٧١، رقم ١٦)

٢٤ ـ الحرّ العاملي

راجع : (١ : ٥٧٢، رقم ١٧)

٢٥ ـ الحكيم =
السيّد محسن

راجع : (١ : ٥٧٣، رقم ١٨)

٢٦ ـ الحكيم =
السيّد محمّد تقي

راجع : (١ : ٥٧٣، رقم ١٩)

٢٧ ـ الحلبي = أبو الصلاح

راجع : (١ : ٥٧٤، رقم ٢٠)

٢٨ ـ الحلبي

أبو علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبي

(...ـ ...)[١]

من فقهائنا الحلبيين، له كتاب إشارة السبق، قال عنه الطهراني: «إشارة السبق إلى معرفة الحقّ، في أُصول الدين وفروعه العباديّة من الطهارة إلى آخر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، للشيخ علاء الدين أبي المجد الحسن عليّ بن أبي الفضل الحسن بن أبي المجد الحلبي...»[٢].

٢٩ ـ الحلّي = المحقّق الحلّي

راجع: (١: ٥٧٤، رقم ٢١)

٣٠ ـ الحلّي = العلّامة الحلّي

راجع: (١: ٥٧٦، رقم ٢٢)

٣١ ـ الحلّي = يحيى بن سعيد

راجع: (١: ٥٧٧، رقم ٢٣)

(١) ذكره الطهراني في أعلام القرن الخامس، أُنظر طبقات أعلام الشيعة في القرن الخامس: ١١٩.

(٢) الذريعة ٢: ٩٩، وانظر مقدّمة كتاب إشارة السبق.

٣٢ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند

راجع: (١: ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٣ ـ الخميني = الإمام الخميني

راجع: (١: ٥٧٨، رقم ٢٥)

٣٤ ـ الخوانساري

راجع: (١: ٥٧٩، رقم ٢٦)

٣٥ ـ الخوئي = السيّد الخوئي

راجع: (١: ٥٧٩، رقم ٢٧)

٣٦ ـ الداماد

السيّد محمّد باقر ابن المير شمس الدين محمّد الحسيني الاسترآبادي المعروف بـ «الميرداماد»

(... ـ ١٠٤١)

و «الداماد» بالفارسية: الصهر، لُقّب بذلك؛ لأنّ أباه كان صهراً للشيخ علي بن عبد العال الكركي، المعروف بالمحقّق الكركي، ولُقّب هو بعد أبيه بذلك.

قال عنه السيّد الأمين: «كان فيلسوفاً

رياضياً متفنّناً في جميع العلوم الغريبة، شاعراً بالعربيّة والفارسيّة، ويتخلّص بـ: إشراق، وكان مقرَّباً جدّاً لدى الشاه عباس الصفوي...».

كان تلميذاً للشيخ حسين العاملي والد الشيخ البهائي، وخاله الشيخ عبد العال بن الشيخ علي الكركي.

وكان من تلامذته الفيلسوف الشهير صدر الدين الشيرازي المعروف بـ«صدر المتألّهين».

توفّي سنة ١٠٤١ في النجف الأشرف عند زيارته للعتبات المقدّسة مع الشاه صفي الصفوي.

له مؤلفات كثيرة ربما قاربت الخمسين في شتّى الفنون الإسلامية، كالحكمة والفقه والأُصول والحديث والدراية والرياضيات وغيرها، منها الرواشح السماوية، قصد بكتابته شرح كتاب الكافي، لكن الظاهر لم يتمّ، خرج منه ما كتبه مقدّمة لذلك يتضمّن أبحاثاً مختصرة في علم الرجال والدراية والأُصول، استفدنا منه في الموسوعة[1].

٣٧ ـ الراوندي

راجع: (١: ٥٨٠، رقم ٢٨)

٣٨ ـ الرشتي

راجع: (١: ٥٨١، رقم ٢٩)

٣٩ ـ السبزواري

راجع: (١: ٥٨٢، رقم ٣٠)

٤٠ ـ سلّار

راجع: (١: ٥٨٢، رقم ٣١)

٤١ ـ السيّد

راجع: المرتضى، اليزدي

٤٢ ـ الشهيد الأوّل

راجع: (١: ٥٨٣، رقم ٣٣)

٤٣ ـ الشهيد الثاني

راجع: (١: ٥٨٤، رقم ٣٤)

٤٤ ـ الشيخ

راجع: الأنصاري، الطوسي

---

(١) أُنظر ترجمته في:

١ ـ ريحانة الأدب ٦: ٥٦.

٢ ـ أعيان الشيعة ٩: ١٨٩.

٣ ـ الكنى والألقاب ٢: ٢٢٦.

٤٥ ـ صاحب الجواهر

راجع : النجفي

٤٦ ـ صاحب الحاشية

راجع : (٢ : ٤٧١، رقم ٤٢)

٤٧ ـ صاحب الحدائق

راجع : البحراني

٤٨ ـ صاحب الرياض

راجع : الطباطبائي

٤٩ ـ صاحب العروة

راجع : اليزدي

٥٠ ـ صاحب الفصول

راجع : (٢ : ٤٧٢، رقم ٤٦)

٥١ ـ صاحب القوانين

راجع : القمّي

٥٢ ـ صاحب كشف اللثام

راجع : الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٥٣ ـ صاحب الكفاية

راجع : الخراساني

٥٤ ـ صاحب مفتاح الكرامة

راجع : العاملي

٥٥ ـ صاحب المدارك

راجع : العاملي

٥٦ ـ صاحب المعالم

راجع : (١ : ٥٨٦، رقم ٤٥)

٥٧ ـ صاحب المناهل

راجع : الطباطبائي

٥٨ ـ صاحب الوسائل

راجع : الحرّ العاملي

٥٩ ـ الصدر = السيّد الصدر

راجع : (١ : ٥٨٧، رقم ٤٨)

٦٠ ـ الصدوق

راجع : (١ : ٥٨٨، رقم ٤٩)

٦١ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض

راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥٠)

٦٢ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل

راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥١)

٦٣ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان

راجع : (٢ : ٤٧٤، رقم ٥٩)

٦٤ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان

راجع : (٢ : ٤٧٥، رقم ٦٠)

٦٥ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأخلاق

راجع : (٢ : ٤٧٦، رقم ٦١)

٦٦ ـ الطوسي

راجع : (١ : ٥٩٠، رقم ٥٢)

٦٧ ـ العاملي = صاحب المدارك

راجع : (١ : ٥٩١، رقم ٥٣)

٦٨ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة

راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٤)

٦٩ ـ العراقي

راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٥)

٧٠ ـ العلّامة

راجع : الحلّي

٧١ ـ العماني

راجع : ابن أبي عقيل

٧٢ ـ الفاضل الجواد

راجع : الكاظمي

٧٣ ـ الفاضل المقداد = السيوري

راجع : (١ : ٥٩٣، رقم ٥٩)

٧٤ ـ الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٠)

٧٥ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين

راجع : (٢ : ٤٧٧، رقم ٧١)

٧٦ ـ الفضل بن شاذان

راجع : (٢ : ٤٧٨، رقم ٧٢)

٧٧ ـ القاضي

راجع : ابن البرّاج

٧٨ ـ القمي = المحقّق القمي

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٢)

٧٩ ـ الكاشاني

راجع : (١ : ٥٩٥، رقم ٦٣)

٨٠ ـ كاشف الغطاء

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٤)

٨١ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٥)

٨٢ ـ الكرباسي = الكلباسي

راجع : (٢ : ٤٧٩، رقم ٧٨)

٨٣ ـ الكركي

راجع : (١ : ٥٩٧، رقم ٦٦)

٨٤ ـ الكليني

راجع : (١ : ٥٩٨، رقم ٦٧)

٨٥ ـ المامقاني

الشيخ عبد الله بن الشيخ محمّد حسن المامقاني

(١٢٩٠ ـ ١٣٥١ هـ. ق)

من العلماء المكثرين في التصنيف والتأليف في الفقه والأُصول نشأ في أحضان والده الشيخ محمّد حسن الذي كان من أبرز تلامذة الشيخ الأنصاري.

من أهمّ تأليفاته :

١ ـ تنقيح المقال في علم الرجال : وهو موسوعة رجاليّة كبيرة، طبع في ثلاثة مجلّدات ضخام من القطع الكبير، وهو قيد التحقيق لتجديد طبعه.

٢ ـ مقباس الهداية في علم الدراية : وموضوعه دراية الحديث، جدّد طبعه في أربع مجلّدات، ولحفيده مستدرك عليه يبلغ ثلاثة مجلّدات.

استفدنا من هذا الكتاب في الموسوعة.

٣ ـ نهاية المقال في تكملة غاية الآمال : وهو تعليقة على قسم الخيارات من كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، ويعدّ مكمّلاً لغاية الآمال الذي كتبه والده في تعليقته على المكاسب.

٤ ـ منتهى مقاصد الأنام في نكت شرائع الإسلام، ويبدو أنّه كان يبلغ عشرات المجلّدات[1].

---

(١) اقتبسنا الترجمة من مقدّمة مقباس الهداية، وقد ذكر فيها مصادر عديدة ترجمت المُترجَم.

٨٦ ـ المجلسي

راجع : (٢ : ٤٨٠، رقم ٨١)

٨٧ ـ المحقّق

راجع : الحلّي

٨٨ ـ المحقّق الثاني

راجع : الكركي

٨٩ ـ المحقّق القمّي

راجع : القمّي

٩٠ ـ المراغي

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٢)

٩١ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٣)

٩٢ ـ المروّج

راجع : (٢ : ٤٨١، رقم ٨٧)

وافته المنيّة فجر اليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة عام ١٤١٩ هـ ق، ففجعنا بنبأ وفاته (رحمة الله عليه ورضوانه)، وكان مهتمّاً بالموسوعة يسألني عنها كلّما زرته.

ونستدرك هنا أنّ كتابه «هدى الطالب» صدر منه في الحال الحاضر أربعة أجزاء.

٩٣ ـ المظفّر

راجع : (١ : ٦٠٠، رقم ٧٤)

٩٤ ـ المفيد

راجع : (١ : ٦٠١، رقم ٧٥)

٩٥ ـ النائيني = المحقّق النائيني

راجع : (١ : ٦٠٢، رقم ٧٦)

٩٦ ـ النجفي = صاحب الجواهر

راجع : (١ : ٦٠٣، رقم ٧٧)

٩٧ ـ النراقي

راجع : (٢ : ٤٨٢، رقم ٩٢)

٩٨ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني

راجع : (٢ : ٤٨٣، رقم ٩٣)

٩٩ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع : (١ : ٦٠٤، رقم ٧٩)

١٠٠ ـ يحيى بن سعيد

راجع : الحلّي

١٠١ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع : (١ : ٦٠٥، رقم ٨٠)

١٠٢ ـ يونس بن عبد الرحمن

راجع : (٢ : ٤٨٤، رقم ٩٧)

الفهارس

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ نهج البلاغة.

٣ ـ الصحيفة السجّادية.

« الفقه »

٤ ـ أجوبة المسائل المهنائية (ط : مطبعة الخيام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي ، ر : ٣٠.

٥ ـ إرشاد الأذهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي ، ر : ٣٠.

٦ ـ إشارة السبق (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي بن الحسن الحلبي ، ر : ٢٨.

٧ ـ الانتصار (ط : منشورات الشريف الرضي) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى ، ر : ٩١.

٨ ـ إيضاح الفوائد (ط : مؤسسة كوشانبور ـ اسماعيليان) : محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي = فخر المحقّقين ، ر : ٧٥.

٩ ـ بداية الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي ، ر : ٢٤.

١٠ ـ البيان (ط : المؤسسة الثقافية للإمام المهدي عليه‌السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل ، ر : ٤٢.

١١ ـ البيع (ط : مطبعة مهر) : الإمام الخميني ، ر : ٣٣.

١٢ ـ تبصرة المتعلّمين (ط : مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي ، ر : ٣٠.

١٣ ـ تحرير الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي ، ر : ٣٠.

١٤ ـ تحرير الوسيلة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الإمام الخميني، ر : ٣٣.

١٥ ـ تذكرة الفقهاء (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.

١٦ ـ تذكرة الفقهاء (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.

١٧ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط : دار الهادي) : تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٥.

١٨ ـ التنقيح الرائع (ط : مكتبة المرعشي) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر : ٧٣.

١٩ ـ الجامع للشرائع (ط : مؤسسة سيّد الشهداء) : يحيى بن سعيد الحلّي، ر : ٣١.

٢٠ ـ جامع المقاصد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر : ٨٣.

٢١ ـ جواهر الفقه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر : ٥.

٢٢ ـ جواهر الكلام (ط : مكتبة الآخوندي) : الشيخ محمّد حسن النجفي، ر : ٩٦.

٢٣ ـ حاشية السيّد اليزدي على المكاسب (ط : مؤسسة دار العلم) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي، ر : ١٠١.

٢٤ ـ حاشية المحقّق الإصفهاني على المكاسب (ط : مجمع الذخائر الإسلامية ـ الطبعة الحجريّة) : الشيخ محمّد حسين الإصفهاني = المحقّق الإصفهاني، ر : ١٣.

٢٥ ـ حاشية المحقّق الإصفهاني على المكاسب (ط : دار المصطفى لإحياء التراث ـ الطبعة الحديثة) : الشيخ محمّد حسين الإصفهاني = المحقّق الإصفهاني، ر : ١٣.

٢٦ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ٢٠.

٢٧ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي وجماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني = المحدّث البحراني، ر : ١٧.

٢٨ ـ حقائق الإيمان (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٣.

٢٩ ـ الخلاف (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن = الشيخ الطوسي، ر : ٦٦.

٣٠ ـ الدروس (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٢.

٣١ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ر : ٣٩.

٣٢ ـ الذكرى = ذكرى الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٢.

٣٣ ـ الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٦.

٣٤ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر : ٨٣.
٣٥ ـ رسائل السيّد المرتضى (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ٩١.
٣٦ ـ رسائل فقهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٥.
٣٧ ـ روض الجنان (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٣.
٣٨ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٣.
٣٩ ـ الرياض (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد علي الطباطبائي، ر : ٦١.
٤٠ ـ الرياض (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد علي الطباطبائي، ر : ٦١.
٤١ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي، ر : ٣.
٤٢ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٢٩.
٤٣ ـ الطهارة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ الحجريّة) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٥.
٤٤ ـ الطهارة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٥.
٤٥ ـ العروة الوثقى (ط : دار الكتب الإسلامية) : السيّد محمّد كاظم اليزدي، ر : ١٠١.
٤٦ ـ غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٢.
٤٧ ـ غنية النزوع (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، ر : ٨.
٤٨ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث).
٤٩ ـ القضاء (ط : ١٣٢٧) : للآشتياني، ر : ١.
٥٠ ـ القضاء والشهادات (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٥.
٥١ ـ القضاء والشهادات (ط : دار القرآن الكريم) : حبيب الله الرشتي، ر : ٣٨.
٥٢ ـ قواعد الأحكام (ط : منشورات الرضي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.
٥٣ ـ الكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان) : أبو الصلاح الحلبي، ر : ٢٨.
٥٤ ـ كشف الغطاء (ط : إنتشارات مهدوي) : الشيخ جعفر الكبير = كاشف الغطاء، ر : ٨٠.
٥٥ ـ كشف اللثام (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني، ر : ١٤.
٥٦ ـ كشف اللثام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الإصفهاني، ر : ١٤.
٥٧ ـ كفاية الأحكام (ط : مدرسة الصدر ـ مهدوي) : محمّد باقر بن مؤمن السبزواري، ر : ٣٩.

٥٨ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضوية) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر : ٧٣.

٥٩ـ مباني العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : السيّد محمّد تقي الخوئي، تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٥.

٦٠ـ المبسوط (ط : المكتبة المرتضوية) : محمّد بن الحسن = الشيخ الطوسي، ر : ٦٦.

٦١ـ مجمع الفائدة والبرهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : المولى أحمد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي، ر : ١١.

٦٢ـ المختصر النافع (ط : مكتبة المصطفوي) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٢٩.

٦٣ـ مختلف الشيعة (ط : مكتبة نينوى الحديثة) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.

٦٤ـ مختلف الشيعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.

٦٥ـ مدارك الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : السيّد محمّد بن علي العاملي، ر : ٦٧.

٦٦ـ المراسم (ط : جمعية منتدى النشر) : أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي (سلّار)، ر : ٤٠.

٦٧ـ مسالك الأفهام (ط : مؤسسة المعارف الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٢.

٦٨ـ مستمسك العروة الوثقى (ط : مطبعة الآداب في النجف) : السيّد محسن الحكيم، ر : ٢٥.

٦٩ـ مستند الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام ـ الطبعتان الحجريّة والحديثة) : أحمد بن محمّد بن مهدي = الفاضل النراقي، ر : ٩٧.

٧٠ـ مستند العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : الشيخ مرتضى البروجردي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٥.

٧١ـ مشارق الشموس (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الآقا حسين بن محمّد الخوانساري، ر : ٣٤.

٧٢ـ مصباح الفقاهة (ط : المطبعة الحيدرية في النجف) : محمّد علي التوحيدي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٥.

٧٣ـ مصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وصومه (ط : مطبعة الحيدري = الطبعة الحجريّة) : المحقّق الهمداني، ر : ٩٨.

٧٤ـ المعتبر (ط : مجمع الذخائر) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٢٩.

٧٥ـ المعتمد (ط : مدرسة دار العلم) : السيّد رضا الخلخالي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٥.
٧٦ـ المغني (ط : دار الكتاب العربي) : ابن قدامة.
٧٧ـ مفاتيح الشرائع (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : المولى محمّد محسن = الفيض الكاشاني، ر : ٧٩.
٧٨ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد جواد العاملي، ر : ٦٨.
٧٩ـ المقنع (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن بابويه = الصدوق، ر : ٦٠.
٨٠ـ المقنعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ٩٤.
٨١ـ المكاسب (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٥.
٨٢ـ المناهل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد، ر : ٦٢.
٨٣ـ منتهى المطلب (ط : الحجرية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.
٨٤ـ منتهى المطلب (ط : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.
٨٥ـ منهاج الصالحين (ط : دار التعارف) : السيّد محسن الحكيم مع تعليقات للسيّد محمّد باقر الصدر، ر : ٥٩.
٨٦ـ منهاج الصالحين (ط : مدينة العلم، الطبعة ٢٨) : السيّد أبو القاسم الخوئي، ر : ٣٥.
٨٧ـ منية الطالب في حاشية المكاسب (ط : ١٣٧٣ هـ ق) : الشيخ موسى الخوانساري ـ تقرير أبحاث النائيني، ر : ٩٥.
٨٨ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : وزارة الأوقاف المصرية) : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
٨٩ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : ذات السلاسل ـ الكويت) : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.
٩٠ـ الموطأ (ط : دار الآفاق) : مالك بن أنس.
٩١ـ المهذّب (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر : ٥.
٩٢ـ المهذّب البارع (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ر : ١٠.
٩٣ـ الناصريات (ضمن الجوامع الفقهية) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ٩١.
٩٤ـ النهاية (ط : دار الكتاب العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٦.
٩٥ـ نهاية الإحكام (ط : مؤسسة إسماعيليان) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.
٩٦ـ نهاية المرام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد محمّد بن علي العاملي، ر : ٦٧.

٩٧ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن علي الطوسي = ابن حمزة، ر : ٧.

٩٨ ـ الوصايا (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٥.

٩٩ ـ الهداية (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن بابويه = الصدوق، ر : ٦٠.

١٠٠ ـ هدى الطالب (ط : دار الكتاب، للجزائري) : السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج، ر : ٩٢.

« الأُصول »

١٠١ ـ أجود التقريرات (ط : مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه) : السيّد أبو القاسم الخوئي ـ تقرير أبحاث الشيخ محمّد حسين النائيني، ر: ٩٥.

١٠٢ ـ إرشاد الفحول (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن علي بن محمّد الشوكاني.

١٠٣ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط : دار الأندلس) : السيّد محمّد تقي الحكيم، ر : ٢٦.

١٠٤ ـ أُصول الفقه (ط : دانش إسلامي) : الشيخ محمّد رضا المظفّر، ر : ٩٣.

١٠٥ ـ أُصول الفقه (ط : المكتبة التجارية بمصر) : الشيخ محمّد الخضري بك.

١٠٦ ـ بحوث في علم الأُصول (ط : المجمع العلمي للشهيد الصدر) : السيّد محمود الهاشمي ـ تقرير أبحاث الشهيد السيّد الصدر، ر : ٥٩.

١٠٧ ـ تهذيب الأُصول (ط : مطبعة مهر) : الشيخ جعفر السبحاني ـ تقرير أبحاث الإمام الخميني، ر : ٣٣.

١٠٨ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٥.

١٠٩ ـ حقائق الأُصول (ط : مكتبة بصيرتي) : السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، ر : ٢٥.

١١٠ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط : جامعة طهران) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ٩١.

١١١ ـ الرسائل الأُصوليّة (ط : مؤسسة الوحيد البهبهاني) : الوحيد البهبهاني، ر : ٩٩.

١١٢ ـ زبدة الأُصول (ط : الحجريّة) : محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ٢٠.

١١٣ ـ عدّة الأُصول (ط : ١٤١٧ هق) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٦.

١١٤ ـ فرائد الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٥.

١١٥ ـ فوائد الأُصول (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ محمّد علي الكاظمي ـ تقرير أبحاث الشيخ محمّد حسين النائيني، ر : ٩٥.

١١٦ ـ الفوائد الحائريّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : الشيخ محمّد باقر بن محمّد أكمل = الوحيد البهبهاني، ر : ٩٩.

١١٧ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧) : أبو القاسم القمّي = المحقّق القمّي، ر : ٧٨.

١١٨ ـ كفاية الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد كاظم الخراساني = الآخوند الخراساني، ر : ٣٢.

١١٩ ـ مباحث الأُصول (ط : مكتب الإعلام الإسلامي) : السيّد كاظم الحائري ـ تقرير أبحاث السيّد الشهيد الصدر.

١٢٠ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط : مكتبة داوري) : الشيخ محمّد إسحاق فيّاض ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٥.

١٢١ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط : دار صادر) : أبو حامد الغزالي.

١٢٢ ـ مصباح الأُصول (ط : مطبعة النجف) : السيّد محمّد سَرْوَر الحسيني ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٥.

١٢٣ ـ معارج الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٢٩.

١٢٤ ـ المعالم الجديدة للأُصول (ط : مكتبة النجاح) : الشهيد الصدر، ر : ٥٩.

١٢٥ ـ معالم الدين في الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة) : حسن بن زين الدين (الشهيد الثاني)، ر : ٤٣.

١٢٦ ـ مفاتيح الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد، ر : ٦٢.

١٢٧ ـ مقالات الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : الشيخ ضياء الدين العراقي، ر : ٦٩.

١٢٨ ـ منتهى الدراية (ط : مطبعة النجف وغيرها) : السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج، ر : ٩٢.

١٢٩ ـ نهاية الأفكار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ محمّد تقي البروجردي ـ تقرير أبحاث الشيخ ضياء الدين العراقي، ر : ٦٩.

١٣٠ ـ نهاية الدراية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الشيخ محمّد حسين الغروي الإصفهاني، ر : ١٣.

١٣١ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (ط : ١٣٠٨ هـ ق) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.

١٣٢ ـ هداية المسترشدين (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد تقي الإصفهاني = صاحب الحاشية، ر : ٤٦.

١٣٣ ـ الوافية (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : عبد الله بن محمّد البشروي = الفاضل التوني، ر : ٢٢.

« القواعد الفقهيّة والأُصوليّة »

١٣٤ ـ تمهيد القواعد (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني ، ر : ٤٣.

١٣٥ ـ العناوين (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد عبد الفتّاح المراغي ، ر : ٩٠.

١٣٦ ـ عوائد الأيام (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : أحمد بن محمّد مهدي النراقي = الفاضل النراقي ، ر : ٩٧.

١٣٧ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مطبعة الآداب في النجف الأشرف) : السيّد حسن البجنوردي ، ر : ١٦.

١٣٨ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه‌السلام) : الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

١٣٩ ـ القواعد والفوائد (ط : مكتبة المفيد) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل ، ر : ٤٢.

١٤٠ ـ مسالك الأفهام (ط : المكتبة الرضوية) : الفاضل الجواد الكاظمي ، ر : ٧٢.

« الحديث »

١٤١ ـ الاستبصار (ط : دار الكتب الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٦٦.

١٤٢ ـ البحار (ط : دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة الوفاء) : المولى محمّد باقر المجلسي ، ر : ٨٦.

١٤٣ ـ تحف العقول (ط : مكتبة بصيرتي) : الحسن بن علي بن شعبة.

١٤٤ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٦٦.

١٤٥ ـ الخصال (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الصدوق ، ر : ٦٠.

١٤٦ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : القاضي أبو حنيفة ، النعمان بن محمّد.

١٤٧ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : الشيخ عبّاس القمّي.

١٤٨ ـ سنن ابن ماجه (ط : دار إحياء التراث) : محمّد بن يزيد القزويني.

١٤٩ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة.

١٥٠ ـ السنن الكبرى (ط : دار الفكر) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.

١٥١ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري.

١٥٢ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري.
١٥٣ ـ عوالي اللآلي (ط : ١٤٠٣ هق. قم) : محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي.
١٥٤ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني، ر : ٨٤.
١٥٥ ـ كامل الزيارات (ط : المرتضوية في النجف الأشرف) : الشيخ جعفر بن محمّد بن قولويه.
١٥٦ ـ مجمع الزوائد (ط : دار الكتب العلمية ـ بيروت) : علي بن أبي بكر الهيثمي.
١٥٧ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : المولى محمّد باقر المجلسي، ر : ٨٦.
١٥٨ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الميرزا حسين النوري.
١٥٩ ـ معاني الأخبار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الصدوق، ر : ٦٠.
١٦٠ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي، ر : ٦٥.
١٦١ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الصدوق، ر : ٦٠.
١٦٢ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر : ٢٤.

«التفسير وآيات الأحكام»

١٦٣ ـ أسباب النزول (ط : دار ومكتبة الهلال) : علي بن أحمد الواحدي.
١٦٤ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٦.
١٦٥ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام (ط : مدرسة الإمام المهدي عليه السلام) : منسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام.
١٦٦ ـ تفسير البيضاوي (ط : دار الكتب العلميّة) : عبد الله بن عمر البيضاوي.
١٦٧ ـ تفسير الصافي (ط : مؤسسة الأعلمي) : الفيض الكاشاني، ر : ٧٩.
١٦٨ ـ تفسير العياشي (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد بن مسعود بن عياش.
١٦٩ ـ تفسير القمي (ط : مؤسسة الأعلمي) : علي بن إبراهيم القمي.
١٧٠ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضويّة) : المقداد بن عبد الله السيوري، ر : ٧٣.

١٧١ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي، ر : ٦٤.

١٧٢ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسسة الأعلمي) : السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ر : ٦٣.

« الكلام »

١٧٣ ـ الإغاثة بأدلّة الاستغاثة (ط : مكتبة الإمام النووي) : حسن بن علي السقّاف.

١٧٤ ـ الاقتصاد (ط : دار الأضواء) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٦٦.

١٧٥ ـ أوائل المقالات (ط : مكتبة داوري) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ٩٤.

١٧٦ ـ التوحيد (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمد بن علي القمّي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٠.

١٧٧ ـ حقّ اليقين (ط : مركز انتشارات الأعلمي) : السيّد عبد الله شبّر.

١٧٨ ـ دلائل الصدق (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد حسن المظفّر.

١٧٩ ـ رسالة الحدود (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام) : محمّد بن الحسن النيسابوري.

١٨٠ ـ كشف الارتياب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محسن الأمين، ر : ج ١ ص ٦٠٦.

١٨١ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٠.

١٨٢ ـ منهج الرشاد لمن أراد السداد (ط : المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم‌السلام) : الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ر : ٨٠.

« الفلسفة »

١٨٣ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة = الأسفار (ط : دار إحياء التراث العربي) : صدر الدين الشيرازي = صدر المتألّهين.

١٨٤ ـ شرح المصطلحات الفلسفيّة (ط : مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضويّة) : قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة.

١٨٥ ـ نهاية الحكمة (ط :) : السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ر : ٦٣.

« الدعاء »

١٨٦ ـ مصباح المتهجّد (ط : مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت) : محمّد بن الحسن الطوسي، ر : ٦٦.

« التأريخ والسيرة »

١٨٧ ـ إعلام الورى (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الفضل بن الحسن الطبرسي، ر : ٦٤.

١٨٨ ـ الكامل في التأريخ (ط : دار صادر ـ دار بيروت) : ابن الأثير.

١٨٩ ـ كشف الغمّة (ط : مكتبة بني هاشمي ـ تبريز) : علي بن عيسى الإربلّي.

١٩٠ ـ المناقب (ط : انتشارات علّامة) : محمّد بن علي بن شهرآشوب المازندراني.

« الدراية والرجال والفهارس »

١٩١ ـ اختيار معرفة الرجال = رجال الكشي (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي، ر : ٦٦.

١٩٢ ـ أعيان الشيعة (ط : دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت) : السيّد محسن الأمين، ر : ج ١ ص ٦٠٦.

١٩٣ ـ الذريعة في تصانيف الشيعة (ط : دار الأضواء ـ بيروت) : الشيخ آغا بزرك الطهراني، ر : ج ١ ص ٦٠٧.

١٩٤ ـ الرعاية في علم الدراية (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : زين الدين بن علي = الشهيد الثاني، ر : ٤٣.

١٩٥ ـ الرواشح السماويّة (ط : ١٣١١ هـ ق) : المحقّق الداماد، ر : ٣٦.

١٩٦ ـ ريحانة الأدب (ط : مكتبة الخيام) : محمّد علي مدرّس التبريزي.

١٩٧ ـ قاموس الرجال (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ محمّد تقي التستري، ر : ٢١.

١٩٨ ـ الكرام البررة (ط : مؤسسة دار المرتضى) : الشيخ آغا بزرك الطهراني، ر : ج ١ ص ٦٠٧.

١٩٩ ـ الكنى والألقاب (ط : مكتبة الصدر) : الشيخ عباس القمّي.

٢٠٠ ـ مقباس الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الشيخ عبد الله المامقاني، ر : ٨٥.
٢٠١ ـ نقباء البشر (ط : دار المرتضى للنشر) : الشيخ آغا بزرك الطهراني، ر : ج ١ ص ٦٠٧.

«اللغة»

٢٠٢ ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٢٠٣ ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري.
٢٠٤ ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي.
٢٠٥ ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٢٠٦ ـ الفروق اللغويّة (ط : مكتبة بصيرتي) : أبو الهلال العسكري.
٢٠٧ ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي.
٢٠٨ ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرّم بن منظور الأفريقي.
٢٠٩ ـ مجمع البحرين (ط : مكتبة بوذرجمهري) : فخر الدين الطريحي.
٢١٠ ـ محيط المحيط (ط : مكتبة لبنان) : بطرس البستاني.
٢١١ ـ مختار الصحاح (ط : عيسى البابي ـ مصر) : محمّد بن أبي بكر الرازي.
٢١٢ ـ المصباح المنير (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن محمّد الفيّومي.
٢١٣ ـ معجم لغة الفقهاء (ط : دار النفائس) : محمّد روّاس قلعه‌جي، وحامد صادق قنيبي.
٢١٤ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني.
٢١٥ ـ معجم مقاييس اللغة (ط : دار الجيل) : أحمد بن فارس.
٢١٦ ـ المعجم الوسيط (ط : مجمع اللغة العربيّة) : لجنة معجم الوسيط.
٢١٧ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط : المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت) : المبارك بن محمّد الجزري = ابن الأثير.

فهرس المحتويات

أوّلاً ـ الفقه

استغاثة

(١١ ـ ٢٤)

استغراق

(٢٤)

استغفار

(٢٤ ـ ٣٧)

استفاضة

(٣٧ ـ ٤٢)

استفتاء

(٤٢)

استفتاح

(٤٢)

استفصال

(٤٢)

استقالة

(٤٢)

استقبال

(٤٣ ـ ٥٣)

استقرار

(٥٣ ـ ٥٥)

استقراض

(٥٥)

استقسام

(٥٦ ـ ٥٨)

استقلال

(٥٨ ـ ٥٩)

استلام

(٥٩ـ ٦١)

استلحاق

(٦١ـ ٦٢)

استماع

(٦٢ـ ٧٦)

استمتاع

(٧٦ ـ ٨٢)

استمناء

(٨٢ـ٩٧)

استمهال

(٩٨ ـ ١٠٢)

استتابة

(١٠٢)

استناد

(١٠٢ـ١٠٣)

استنباط

(١٠٣)

استتار

(١٠٣ـ١٠٤)

استنثار

(١٠٤)

استنجاء

(١٠٤ـ١٢٧)

استنزاه

(١٢٧)

استنشاق

(١٢٧ ـ ١٢٨)

استنفار

(١٢٨ ـ ١٢٩)

استنقاء

(١٢٩)

استنقاع

(١٢٩ ـ ١٣٠)

استهانة

(١٣٠)

استهزاء

(١٣٠ ـ ١٣٣)

استهلاك

(١٣٣ـ١٤٣)

استهلال

(١٤٣ـ١٤٩)

استواء

(١٤٩)

استياك

(١٤٩ ـ ١٥٠)

استيجام

(١٥٠)

استيداع

(١٥٠)

استيطان

(١٥٠ ـ ١٦١)

استيعاب

(١٦١ ـ ١٦٢)

استيفاء

(١٦٢)

استيلاء

(١٦٣ـ١٦٥)

استيلاد

(١٦٥ـ١٦٨)

أسر

(١٦٨)

إسراج

(١٦٨)

إسرار

(١٦٨ ـ ١٨٣)

إسراف

(١٨٣ ـ ٢٤٤)

أسرى

(٢٤٤)

أسطوانة

(٢٤٤ـ٢٤٥)

إسفار

(٢٤٥ـ٢٤٨)

إسقاط

(٢٤٩ـ٢٥٠)

إسكار

(٢٥٠ـ٢٥١)

إسكان

(٢٥١ـ٢٥٥)

إسلام

(٢٥٥ـ٢٧٤)

قاعدة « الإسلام يجُبّ ما قبله » أو قاعدة « الجَبّ »

(٢٧٤ ـ ٢٨٣)

قاعدة « الإسلام يعلو ولا يعلى عليه »
أو قاعدة « نفي السبيل »

(٢٨٣ ـ ٢٨٨)

إسناد

(٢٨٨ ـ ٢٩١)

إسهام

(٢٩٢)

أسير

(٢٩٢)

إشارة

(٢٩٢ـ٣٠٠)

إشاعة

(٣٠٠ـ٣٠٢)

إشباع

(٣٠٢)

اشتباه

(٣٠٢)

اشتراط

(٣٠٢ـ٣٠٣)

اشتراك

(٣٠٣_٣٠٤)

قاعدة الاشتراك

(٣٠٤_٣١٠)

اشتغال

(٣١١)

اشتمال الصمّاء

(٣١١ـ٣١٣)

اشتهاء

(٣١٣ـ٣١٦)

اشتهار

إشراف

إشراك

أشربة
(٣٣٠ ـ ٣٤٨)

إشعار

(٣٤٨ ـ ٣٥٠)

أُشنان

(٣٥٠ ـ ٣٥٢)

إشهاد

(٣٥٣ـ٣٦٤)

إشهار

(٣٦٤ـ٣٧٠)

أشهر الحجّ

(٣٧٠ـ٣٧٤)

الأشهُر الحُرُم

(٣٧٤ ـ ٣٧٩)

إصابة

(٣٧٩)

أصالة

(٣٧٩)

إصبع

(٣٧٩ـ٣٨٢)

إصحار

(٣٨٢ـ٣٨٣)

إصرار

(٣٨٤ـ٣٨٩)

اصطياد

(٣٨٩)

إصغاء

(٣٨٩ـ ٣٩٠)

أصل

(٣٩٠)

أصل المال

(٣٩٠)

إصلاح

(٣٩٠ـ ٣٩٥)

أصمّ

(٣٩٦_٤٠٣)

أصناف

(٤٠٤ـ٤٠٦)

أصنام

(٤٠٦)

أُصول

(٤٠٧)

الأُصول الأربعمئة

(٤٠٧ـ٤١١)

أصيل

(٤١١ـ٤١٢)

أضاحي

(٤١٢)

إضافة

(٤١٢ـ٤١٨)

إضجاع

(٤١٨ـ٤١٩)

أضحى

(٤١٩)

أُضحيّة

(٤١٩ـ٤٢٩)

إضرار

(٤٣٠)

اضطباع

(٤٣٠ـ٤٣١)

اضطجاع

(٤٣١ـ٤٣٧)

اضطرار

(٤٣٨ـ ٤٦٠)

قاعدة الاضطرار

(٤٣٩ـ ٤٦٠)

اضطراري

(٤٦٠)

ثانياً ـ الملحق الأُصولي

استفصال

(٤٦٣ ـ ٤٦٨)

قاعدة ترك الاستفصال

(٤٦٣ ـ ٤٦٨)

استقراء

(٤٦٨ ـ ٤٧٣)

استنباط

(٤٧٣)

إشارة

(٤٧٣ ـ ٤٧٥)

إشاعة

(٤٧٥)

اشتراك

(٤٧٥ ـ ٤٧٨)

اشتغال

(٤٧٨ ـ ٤٨٠)

اشتهار

(٤٨٠)

أصالة

(٤٨٠)

أصل

(٤٨٠ ـ ٤٩٠)

الأصل السبي والأصل المسبّبي

(٤٩٠ـ٤٩٢)

الأصل الأوّلي والأصل الثانوي

(٤٩٢ـ٤٩٣)

الأصل العملي

(٤٩٣ـ٤٩٩)

الأصل اللفظي

(٤٩٩ـ٥٠٠)

الأصل المثبِت (١)

(٥٠٠)

الأصل المثبت (٢)

(٥٠١ـ٥٠٢)

الأصل الموضوعي (١)

(٥٠٢ـ٥٠٤)

الأصل الموضوعي (٢)

(٥٠٤)

الأصل الموضوعي (٣)

(٥٠٤ـ٥٠٥)

الأصل النافي

(٥٠٥)

أصلي

(٥٠٥)

أُصول

(٥٠٥ـ٥١٢)

اضطرار

(٥١٢)

٣٥

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الرابع

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

الموسوعة الفقهية الميسرة

۳۵

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الرابع

تأليف:
الشيخ محمد علي الأنصاري

انصاری محمد علی، ۱۳۳۰ـ
الموسوعة الفقهية الميسرة. ويليها الملحق الاصولي، ملحق تراجم الفقهاء و الاصوليين / تاليف محمد علي الانصاري. ـ قم : مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق = ۱۳۷۳ ـ.
ج.ـ (مجمع الفكر الاسلامی؛ ۲۹
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
ج. ۴ (۱۴۲۲ق = ۱۳۸۰). ISBN 964 - 5662 - 35 - 4
۱. فقه ـ ـ دائرة المعارفها. ۲. أصول فقه ـ ـ دائرة المعارفها. ۳. فقيهان ـ ـ سرگذشتنامه و كتابشناسى. الف. عنوان. ب. عنوان الملحق الاصولي. ج. عنوان: تراجم الفقها والاصوليين.
۸م ۸الف / ۲ / ۱۴۷ BP ۲۹۷ / ۳۰۳
کتابخانه ملی ایران ۸۲۴۵ـ۷۵ م

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ ـ ٣٧١٨٥ ـ ت: ٧٧٤٤٨١٠

الموسوعة الفقهية الميسرة / ج ٤

المؤلف: الشيخ محمد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)
الناشر: مجمع الفكر الاسلامي
الطبعة: الاولى / ١٤٢٢ هـ. ق
تنضيد الحروف: رؤيا كامپيوتر
ليتوغراف: شريعت ـ قم
المطبعة: شريعت ـ قم
الكمية المطبوعة: ١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

التوبة: ١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهمَّ إنِّي أعُوذُ بِكَ أنْ أفتَقِرَ في غِناك، أوْ أضِلَّ في هُداك، أوْ أضامَ في سُلطانِكَ، أوْ أُضْطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ.

اللهمَّ اجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَريمةٍ تنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمي، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائعِ نِعَمِكَ عِنْدي.

اللهمَّ إنَّا نَعوذُ بِكَ أنْ نَذْهَبَ عَنْ قَوْلِكَ، أوْ أنْ نُفْتَتَنَ عَنْ دِينِكَ، أوْ تَتَابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الَّذي جَاءَ مِنْ عِنْدِكَ.

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة : قسم الخطب، رقم ٢١٥

المساعدون في الجزء الرابع

ساعدنا في الجزء الرابع بعض الأخوة مشكورين، نذكرهم وفقاً للسير الطبيعي للعمل :

١ ـ رعد المظفّر : تهيئة بطاقات اللغة من مصادرها، والمقابلة.

٢ ـ صلاح العبيدي : المراجعات اللغوية والأدبية.

٣ ـ فرهاد الموسوي : تنضيد الحروف.

٤ ـ السيّد حافظ موسى زاده : مراجعة المصادر والاستخراجات بعد تنضيد الحروف.

إطاعة

لغة:

مصدر أطاع، يقال: أطاعه، وأطاع له، وطاع له، إذا انقاد له، واتّبع أمره، ولم يخالفه[1].

وقيل: لا تكون الطاعة إلّا عن أمر[2]، أو إنّ أكثر ما تقال في الائتمار لما أمر[3].

اصطلاحاً:

اختلفوا في تعريف الإطاعة، فقد عرّفها السيّد المرتضى بأنّها: «إيقاع الفعل، أو ما يجري مجراه، موافقاً لإرادة الغير إذا كان أعلى رتبة منه، لا على وجه الإلجاء»[1].

ويظهر منه عدم توقّف صدق الإطاعة على وجود الأمر والنهي، بل تكفي مطابقة الفعل لإرادة المطاع.

وجاء في بعض كلمات الشيخ الأنصاري: «إنّ الإطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها»[2].

وبناءً على هذا التعريف يلزم:

أوّلاً ـ أن يكون هناك خطاب، أي أمرٌ أو نهي.

وثانياً ـ أن يكون الخطاب خطاباً تفصيليّاً، فلا يكفي الخطاب الإجمالي، كالعلم إجمالاً بورود

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «طوع».

(٢) المصباح المنير: «طوع».

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «طوع».

---

(١) رسائل السيّد المرتضى (المجموعة الثانية): ٢٧٥ ـ ٢٧٦، رسالة الحدود والحقائق.

(٢) فرائد الأصول ١: ٩٤.

الأمر بالظهر أو الجمعة، فلا تصدق الإطاعة بإتيان أحدهما خاصّة.

ويقرب من ذلك ما قاله النائيني: من «أنّ الإطاعة بالمعنى الأخصّ المعتبر في العبادات فقط ـ وهو الانبعاث من بعث المولى والتحريك عن تحريكه خارجاً ـ لا يتحقّق مع الامتثال الإجمالي...»(١).

لكن ناقش بعض آخر هذه الفكرة، منهم السيّد الخوئي حيث قال: «لا يعتبر في الطاعة إلّا الإتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إليه، وأمّا كون الانبعاث من بعث المولى لا عن احتماله، فغير معتبر فيها جزماً»(٢).

وبهذا المضمون قال غيره أيضاً(٣).

انقسامات الإطاعة:

ذكر الفقهاء والأُصوليون في مطاوي كلماتهم عدّة تقسيمات للإطاعة، منها:

أوّلاً ـ تقسيمها إلى الإطاعة بالمعنى الأخصّ والإطاعة بالمعنى الأعمّ:

ورد هذا التقسيم في كلمات النائيني، وقد تقدّمت عبارته بشأن الإطاعة بالمعنى الأخصّ،

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٤.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٨٢.

(٣) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٤٦٤، وتهذيب الأُصول ٣: ٤٩، وغيرهما.

وقال في الإطاعة بالمعنى الأعمّ: «الإطاعة بالمعنى الأعمّ مشتركة بين العباديات والتوصّليّات، وهو إيجاد المأمور به خارجاً»(١).

مثال العباديات: الصلاة والصوم والحجّ ونحوها، ومثال التوصّليات: إزالة النجاسات، وتجهيز الميّت، والوفاء بالعهود والعقود، ونحوها.

ثانياً ـ تقسيمها إلى إطاعة حقيقيّة وإطاعة حكميّة:

ورد هذا التقسيم في كلمات الشيخ الأنصاري وبعض من تأخّر عنه.

والمراد من الإطاعة الحقيقية هو: إطاعة المكلّف للأمر الذي ثبت صدوره من الشارع.

والمراد من الإطاعة الحكميّة هو: إتيان الفعل الذي يُعدّ به العبد في حكم المطيع؛ لاحتمال ورود الأمر به(٢).

مثال الأوّل: إطاعة الأوامر الصريحة الواردة في الكتاب والسنّة، مثل الأمر بالصلاة والزكاة والصوم والحجّ و...

ومثال الثاني: إتيان الموارد التي احتمل تعلّق الأمر بها، كالكثير ممّا قيل باستحبابه ولم يرد عليه دليل معتبر، وهي موارد قاعدة «التسامح في أدلّة السنن».

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٤.

(٢) انظر: فرائد الأُصول ٢: ١٥٦، ونهاية الأفكار ٢: ٢٨٠.

مراحل الإطاعة:

ذُكرت مراحل أربع للإطاعة، وهي:

أوّلاً ـ الإطاعة العلمية التفصيلية:

وهي صورة العلم بحصول الإطاعة تفصيلاً، سواء كان بالعلم الوجداني، أو بالطرق والأمارات والأُصول المحرزة المفيدة للظنّ المعتبر، التي تقوم مقام العلم.

ثانياً ـ الإطاعة العلمية الإجمالية:

وهي صورة العلم بحصول الإطاعة، لكن إجمالاً لا تفصيلاً، مثل الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

ثالثاً ـ الإطاعة الظنّية:

وهي الإطاعة المبتنية على الظنّ الذي لم يقم دليل على اعتباره، كالقياس مثلاً، أو الظنّ الذي حكم العقل بتعيّن الامتثال طبقه عند تعذّر الامتثال العلمي[1].

رابعاً ـ الإطاعة الاحتمالية:

وهي الإطاعة المبتنية على الاحتمال، كما في الشبهات البدوية قبل الفحص، كاحتمال ورود الأمر بفعلٍ على نحو الوجوب أو الاستحباب.

(١) وهو المعبّر عنه بـ«الظنّ المطلق» الذي تكلّموا عن حجّيته عقلاً عند انسداد باب العلم.

ولا يصل الدور إلى الإطاعة الاحتمالية إلّا بعد تعذّر الإطاعة الظنّية، كما لا يصل الدور إلى الظنّية إلّا بعد تعذّر الإجمالية، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في أنّ الإطاعة العلمية الإجمالية، هل هي في رتبة العلمية التفصيلية، أو متأخّرة عنها بحيث لا يصل الدور إلى الإطاعة الإجمالية إلّا بعد تعذّر التفصيلية[1]؟

لهم فيه كلام سوف تأتي الإشارة إليه في عنوان «امتثال» إن شاء اللّٰه تعالى.

الأحكام:

تترتّب على الإطاعة أحكام كثيرة نشير إليها بصورة إجمالية، ولكن قبل بيانها من اللازم أن نبيّن الحاكم بوجوب الإطاعة ـ في موارد وجوبها ـ هل هو الشرع أو العقل؟

وجوب الإطاعة عقلاً:

اشتهر عند الفقهاء والأُصوليّين وخاصّة المتأخّرين منهم القول: بأنّ الحاكم بوجوب الإطاعة هو العقل، وإذا ورد في خطابات الشارع الأمر بإطاعة أوامر اللّٰه ورسوله وأُولي الأمر[2]، فهذا

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ٧١ ـ ٧٢ و ٤٣١ ـ ٤٣٢، وفوائد الأُصول ٣: ٧٠ ـ ٧٣.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. النساء: ٥٩.

الأمر إرشاد إلى حكم العقل بوجوب الطاعة؛ ولذلك لا يترتّب على إطاعة هذا الأمر ثواب ولا على مخالفته عقاب سوى الثواب والعقاب على إطاعة ما أمر به الشارع أو تركه، كالأمر بالصلاة مثلاً. قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلى الإطاعة والعصيان: «إنّهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيّين ـ بأن يريد فعل الأُولى وترك الثانية بإرادة مستقلّة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه، الحاصلة بالأمر والنهي ـ حتى إنّه لو صرّح بوجوب الإطاعة وتحريم المعصية كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف؛ إذ لا يترتّب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلّا ما يترتّب على ذات المأمور به والمنهي عنه»[1].

لكن يظهر من بعضهم: أنّ وجوب إطاعة النبيّ ﷺ والإمام عليه السلام وجوب مولوي لا إرشادي، فمثلاً قال العلّامة: «...؛ لأنّ مخالفة الإمام الواجب الطاعة من أعظم الكبائر»[2].

فالظاهر من العبارة: أنّ عدم الإطاعة نفسه معصيةٌ كبيرة، مع غضّ النظر عمّا يترتّب على عصيان ما أمر به أو ما نهى عنه من العقاب.

وقال السيّد الخوئي: «... إنّ النبيّ ﷺ صادق، إنّما نبّأ عن اللّه تعالى، فلا مناص من وجوب إطاعته وحرمة معصيته وجوباً شرعيّاً مولويّاً»[1].

لكنّه حمل آية الإطاعة[2] في موضع آخر[3] على الإرشاد، فإنّ كلامه وإن كان في إطاعة اللّه تعالى، لكن استشهاده بالآية يجعل البحث عامّاً.

ثمّ إنّه على القول بكونه للإرشاد ليس معناه أنّه ليس للشارع أن يتصرّف في كيفيّة الإطاعة، بل له أن يعتبر أُموراً فيها، كعدم اقترانها بالرياء مثلاً، أو يكتفي ببعض مراتب الإطاعة التي لم يكتف بها العقل، كما في العمل ببعض الأُصول المجعولة شرعاً والتي لم يقم عليها دليل عقلي.

فإن قام الدليل على كيفيّة الإطاعة شرعاً فهو المتّبع، وإلّا فالحاكم في ذلك هو العقل، فإن استقلّ بشيءٍ فهو، وإلّا فإذا شككنا في اعتبار شيءٍ في كيفيّة الإطاعة، فهل المرجع أصالة البراءة من اعتباره، أو أصالة الاشتغال[4]؟

فيه كلام نحيله على عنوان «امتثال».

إطاعة اللّه تعالى:

طاعة اللّه عزّ وجلّ واجبةٌ بحكم العقل؛ لأنّه المولى الحقيقي، والمنعم الحقيقي، وأمّا غيره فمولويّته ومنعميّته ـ على فرض وجودها فيه كالنبيّ ﷺ

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٤٦٦.

(٢) نهاية الإحكام ٢: ٤١٥.

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٣٥.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) انظر التنقيح (الطهارة) ٤: ٤٦٩.

(٤) انظر فوائد الأُصول ٣: ٦٨ ـ ٦٩.

والوصي ﷺ - في طول مولوية اللّه تعالى ومنعميّته، وموهوبة له من قِبله عزّ وجلّ.

وعلى هذا الأساس، فكلّ ما ورد في الكتاب والسنّة من الأمر بإطاعة اللّه ورسوله، فهو محمول على الإرشاد إلى هذا الحكم العقلي.

والنصوص الواردة في إطاعة اللّه تعالى من الكتاب والسنّة كثيرة جداً، نكتفي بذكر نموذجين منها:

أمّا من الكتاب، فقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾[1].

وأمّا من السنة، فما رواه جابر عن أبي جعفر الباقر ﷺ في حديث طويل، قال: «قال لي: ياجابر، أيكتفي من ينتحل التشيّع أن يقول بحبّنا أهل البيت؟! فواللّه ما شيعتنا إلّا من اتّقى اللّه وأطاعه - إلى أن قال: - ليس بين اللّه وبين أحد قرابة، أحبّ العباد إلى اللّه عزّ وجلّ [وأكرمهم عليه] أتقاهم وأعملهم بطاعته. يا جابر، واللّه ما يُتقرّب إلى اللّه تبارك وتعالى إلّا بالطاعة، وما معنا براءة من النار، ولا على اللّه لأحد من حجّة، من كان للّه مطيعاً فهو لنا وليّ، ومن كان للّه عاصياً فهو لنا عدوّ، وما تنال ولايتنا إلّا بالعمل والورع»[1].

(١) سورة محمّد ﷺ: ٣٣، وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: «طوع»، والبحار ٦٧: ٩١، كتاب الإيمان والكفر، باب طاعة اللّه ورسوله وحججه ﷺ.

إطاعة الرسول ﷺ:

إذا ثبت أنّ النبيّ ﷺ مرسل من قِبل اللّه عزّ وجلّ، وكلّ ما يقوله مستند إليه تعالى بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فالعقل يحكم حينئذٍ بوجوب إطاعته بنفس الملاك الذي حكم بوجوب إطاعة اللّه تعالى؛ ولذلك نشاهد أنّه تعالى قرن طاعة الرسول ﷺ بطاعته.

وبناءً على هذا يكون ما ورد في إطاعة الرسول ﷺ كتاباً وسنّة إرشاداً إلى حكم العقل أيضاً، مثل:

١ - قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾[2].

٢ - وقوله تعالى: ﴿ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[3].

٣ - وقوله تعالى حكاية عن الكفّار: ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا ﴾[4].

٤ - وقوله تعالى: ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ

(١) أصول الكافي ٢: ٧٤، باب الطاعة والتقوى، الحديث٣.
(٢) آل عمران: ٣٢.
(٣) الحشر: ٧.
(٤) الأحزاب: ٦٦.

أَطَاعَ اللهَ ﴾(١).

إطاعة أُولي الأمر:

أجمع الفقهاء على وجوب إطاعة أُولي الأمر؛ للأمر بذلك كتاباً وسنّة، وإن حملت هذه الأوامر على الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب الطاعة(٢).

وممّا ورد في ذلك من النصوص:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾(٣).

فإنّه تعالى قرن طاعة أُولي الأمر بطاعته وطاعة رسوله ﷺ، وكفى بذلك أهمّية.

٢ ـ ما رواه زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه، وباب الأشياء، ورضا الرحمن تبارك وتعالى، الطاعة للإمام بعد معرفته...»(٤).

٣ ـ وما رواه الحسين بن أبي العلاء، قال: «ذكرت لأبي عبدالله عليه السلام قولنا في الأوصياء: إنّ طاعتهم مفترضة، قال: فقال: نعم، هم الذين قال الله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ

(١) النساء: ٨٠.

(٢) ويظهر من بعضهم: أنّ وجوب إطاعة النبيّ ﷺ والإمام عليه السلام وجوبه مولوي لا إرشادي، كما تقدّم في الصفحة ١٤.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) أُصول الكافي ١: ١٨٥، باب فرض طاعة الأئمّة عليهم السلام، الحديث الأوّل.

مِنْكُمْ ﴾(١)، وهم الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا... ﴾(٢)»(٣).

من هم أُولو الأمر؟

للمفسّرين من العامّة وفقهائهم قولان في تفسير ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾ في الآية:

أحدهما ـ أنّهم الأمراء والحكّام.

ثانيهما ـ أنّهم العلماء؛ لأنّهم الذين يُرجع إليهم في الأحكام ويجب الرجوع إليهم عند التنازع، دون الولاة(٤).

وأمّا عند أهل البيت عليهم السلام، فإنّ أُولي الأمر هم الأئمّة عليهم السلام. قال الطبرسي بعد بيان القولين المتقدّمين عن العامّة: «وأمّا أصحابنا فإنّهم رووا عن الباقر والصادق عليهما السلام: أنّ ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾ هم الأئمّة من آل محمّد ﷺ، أوجب الله طاعتهم بالإطلاق كما أوجب طاعته وطاعة رسوله، ولا يجوز أن يوجب

(١) النساء: ٥٩.

(٢) المائدة: ٥٥. وتتمّة الآية هي: ﴿... الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾. وقد ورد عن الفريقين: أنّها نزلت في الإمام عليّ عليه السلام عندما تصدّق بخاتمه حال الركوع. أُنظر: الدرّ المنثور ٢: ٢٩٣، ومجمع البيان (٣ ـ ٤): ٢١٠، وغيرهما.

(٣) أُصول الكافي ١: ١٨٧، باب فرض طاعة الأئمّة، الحديث ٧.

(٤) انظر الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٢٨: ٣٢٣، عنوان «طاعة».

اللّه طاعة أحد على الإطلاق إلّا من ثبتت عصمته وعلم أنّ باطنه كظاهره وأُمن منه الغلط والأمر بالقبيح، وليس ذلك بحاصل في الأمراء ولا العلماء سواهم، جلّ اللّه عن أن يأمر بطاعة من يعصيه، أو بالانقياد للمختلفين في القول والفعل؛ لأنّه محال أن يطاع المختلفون، كما أنّه محال أن يجتمع ما اختلفوا فيه...»[١].

ويقرب من ذلك ـ من حيث أصل الدعوى وإن اختلف معه من حيث التطبيق ـ ما قاله الزمخشري والرازي، حيث قال الأوّل: «والمراد بـ﴿أولي الأمر﴾ أمراء الحقّ؛ لأنّ أمراء الجور، اللّهُ ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على اللّه ورسوله في وجوب الطاعة لهم...»[٢].

ثمّ مثّل لأمراء الحقّ بالخلفاء الراشدين.

وقال الثاني: «إنّ اللّه تعالى أمر بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر اللّه بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابدّ وأنّ يكون معصوماً عن الخطأ...»[٣].

ثمّ قال ما مضمونه: إنّ ذلك المعصوم هو أهل الحلّ والعقد من الأمّة!!

إطاعة الفقهاء:

المنصوبون من قِبل أُولي الأمر ـ وهم

(١) مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٦٤.

(٢) تفسير الكشّاف ١: ٥٣٥.

(٣) التفسير الكبير ١٠: ١٤٤.

الأئمّة عليهم السلام على مذهب أهل البيت عليهم السلام ـ: تارة منصوبون بنصبٍ خاصٍّ، كنصب الإمام عليّ عليه السلام لمالك الأشتر نائباً ووالياً من قِبله على مصر[١]، وكنصب الإمام الباقر عليه السلام أبان بن تغلب مفتياً في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله[٢].

وأُخرى منصوبون بنصبٍ عام، كنصب الفقهاء بصورة عامّة من قبل الأئمّة عليهم السلام عند عدم حضورهم؛ إمّا لبعد مسافة وعدم إمكان وصول الشيعة إلى الإمام عليه السلام؛ أو لغيبته كما في عصرنا الحاضر[٣].

أمّا وجوب الطاعة في موارد النصب الخاصّ، فلا إشكال فيه إذا كان المنصب يحتوي على جانب ولائي وقضائي، ولم يكن منحصراً في الإفتاء مثلاً[٤].

وأمّا وجوبها في موارد النصب العام، فذلك أمر يحتاج إلى توضيح فنقول: للفقيه المنصوب بنصب عام في زمن الغيبة مناصب ثلاثة، وهي:

(١) نهج البلاغة: قسم الرسائل، الرسالة ٥٣، رسالته عليه السلام إلى مالك الأشتر.

(٢) انظر معجم رجال الحديث ١: ١٤٤، ترجمة أبان بن تغلب.

(٣) انظر روايات النصب، مثل مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة في الكافي ٧: ٤١٢، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور، الحديثين ٤ و ٥.

(٤) كما في نصب أبان للإفتاء، فإنّ وجوب الأخذ بقوله: إنّما هو من باب أنّه حجّة شرعية قامت على حكم شرعي، لا من باب وجوب إطاعته، كما سيتّضح.

منصب الإفتاء، والقضاء، والولاية.

أمّا بلحاظ منصب الإفتاء، فالإطاعة منتفية لانتفاء محلّها؛ لأنّ محلّ الإطاعة هو وجود الأمر والنهي، والفقيه بلحاظ منصب الإفتاء ليس له أمرٌ أو نهي، وإنّما هو مخبر عن الحكم الشرعي، وهذا الإخبار يكون حجّةً في حقّ غيره، فيجب عليه الأخذ به بلحاظ أنّه حجّةٌ شرعاً، لا من باب أنّه أمر الفقيه أو نهيه فتجب إطاعته، وإن تساهل بعضهم في إطلاق الإطاعة على ذلك.

وأمّا بلحاظ الحكم بمعنى القضاء، فتجب إطاعته والأخذ بقوله؛ لأنّه في هذا المقام ينشئ الحكم، والإنشاء يتضمّن أمراً أو نهياً، فيتحقّق محلّ الإطاعة.

وبناءً على هذا قالوا: الفرق بين الإفتاء والحكم هو: أنّ الإفتاء إخبارٌ عن الحكم الشرعي، والحكم هو إنشاءٌ للحكم الشرعي[١].

وأمّا بلحاظ منصب الولاية، فيجب الأخذ بأمره ونهيه إذا كانا أمراً ونهياً ولائيّين.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «ولاية» إن شاء اللّه تعالى.

حدود الإطاعة في من تقدّم:

أمّا إطاعة اللّه ورسوله فغير محدودة بحدٍّ، بل تجب الإطاعة مهما بلغت، وكذلك إطاعة أُولي الأمر بناءً على تفسير مذهب أهل البيت عليهم السلام.

ويدلّ على ذلك كلّه قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٢]، وقوله صلى الله عليه وآله: «أنا أوْلى بكلّ مؤمن من نفسه»[٣]، وقوله صلى الله عليه وآله أيضاً: «ألست أوْلى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: مَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه»[٤].

فطبقاً للنصوص المتقدّمة يكون اللّه ورسوله والإمام أوْلى بالإنسان من نفسه، فلذلك تجب إطاعتهم مهما بلغت، ولا إشكال في ذلك بعد فرض عصمة النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، كما تقدّم.

هذا كلّه في جانب تشريع الأحكام، وتبليغها، والتصرّفات الولائية، أي التي تكون في إطار ما لهم من الولاية والحكومة.

وأمّا الأوامر الشخصية الواردة من قِبل النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام فهل يجب إطاعتها فيها أو لا؟

قال السيّد الخوئي: «الظاهر أيضاً عدم الخلاف في وجوب إطاعة أوامرهم الشخصيّة التي ترجع إلى

---

(١) انظر: القواعد والفوائد ١: ٣٢٠، القاعدة ١١٤، والجواهر ٤٠: ١٠٠.

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) الأحزاب: ٣٦.

(٣) الوسائل ٢٦: ٢٥١، الباب ٣ من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة، الحديث ١٤.

(٤) الحديث متواتر، قاله النبيّ صلى الله عليه وآله يوم غدير خم، انظر كتاب الغدير (للعلّامة الأميني) ١: ١١.

جهات شخصهم، كوجوب إطاعة الولد للوالد»[١].

وربّما يؤيّد ذلك:

١ ـ ما رواه يونس بن يعقوب، قال: «كان عند أبي عبدالله عليه السلام ... وجماعة فيهم هشام بن الحكم، وهو شابٌّ، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا هشام، ألا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد، وكيف سألته؟ فقال هشام: يابن رسول اللّه، إنّي أُجِلُّك واستحييك ولا يعمل لساني بين يديك. فقال أبو عبدالله: إذا أمرتكم بشيءٍ فافعلوا...»[٢].

وقوله: «بشيءٍ» مطلق، وخاصّة أنّ المورد أيضاً ليس من موارد تبليغ الأحكام.

٢ ـ صحيحة عمر بن يزيد، قال: «اشتريت إبلاً وأنا بالمدينة مقيم، فأعجبتني إعجاباً شديداً، فدخلت على أبي الحسن الأوّل عليه السلام فذكرتها، فقال: ما لك وللإبل؟ أما علمت أنّها كثيرة المصائب؟ قال: فمن إعجابي بها أكريتها وبعثت بها مع غلمان لي إلى الكوفة، قال: فسقطت كلّها، فدخلت عليه فأخبرته، فقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»[١].

نعم، يبالي منذ زمن بعيد أنّ بعض مشايخنا رحمه الله كان يقول: إنّ الأوامر الطبّية الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام إرشادية كأوامر الطبيب، لا يترتّب عليها ثواب أو عقاب، بل ترشد إلى وجود أثر معيّن في الدواء.

هذا بالنسبة إلى حدود إطاعة الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام.

وأمّا حدود إطاعة الفقيه: فإنّا إذا نظرنا إليه بما أنّه قاضٍ، فيجب الأخذ بحكمه عند قضائه، ولا يجوز ردّ حكمه حتّى من قبل غيره من الفقهاء، إلّا في بعض الموارد المستثناة التي أهمّها انكشاف بطلان مستند الحكم[٢].

وكذا إذا نظرنا إليه بعنوان أنّ له الولاية، لكن تختلف حدود الإطاعة في هذه الصورة باختلاف المبنى في حدود الولاية، فهي تدور معها سعةً

---

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٣٦، لكن في المثال الذي ذكره نظرٌ؛ لأنّه من القائلين بأنّ إطاعة الوالدين ليست واجبة؛ لعدم الدليل عليها، بل الثابت وجوب حسن معاشرتهما كما صرّح به هو. انظر الصفحة ٢٦.

(٢) أصول الكافي ١: ١٦٩، والقضيّة المشار إليها في الحديث هي قضيّة احتجاج هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد في الإمامة، وهي مذكورة في الحديث المتقدّم وفيها: أنّ هشاماً أفحم عمرو بن عبيد في مسألة الإمامة. وكان عمرو بن عبيد زميل واصل بن عطاء، وهما اللذان أسّسا مذهب الاعتزال باعتزالهما مجلس الحسن البصري. انظر وفيات الأعيان ٦: ٨، ترجمة واصل بن عطاء.

(١) الوسائل ١١: ٥٠١، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الدواب، الحديث ٢، وفيه اقتباس من الآية ٦٣ من سورة النور.

وقد استدلّ صاحب الحدائق بالروايتين ونحوهما على دلالة الأمر على الوجوب في كلمات الأئمّة عليهم السلام. أنظر الحدائق ١: ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) انظر الجواهر ٤٠: ١٠٣.

وضيقاً، فمن قال بتضييقها لابدّ له من الالتزام بتحديد وجوب الإطاعة، ومن قال بتوسعتها يجب أن يلتزم بتوسعتها أيضاً.

ويأتي البحث السابق هنا أيضاً، وهو: أنّه هل يجب على سائر الفقهاء ومقلّديهم الإطاعة لو أمر بحكم ولائي أو لا؟ فيه بحث يأتي في عنوان «ولاية» إن شاء اللّه تعالى.

وعلى كلّ حال لابدّ من تقييد ذلك كلّه بما إذا لم يأمر بمعصية؛ لأنّه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، والمفروض عدم كونه معصوماً وإن كان الشرط الأساسي في ولايته هو كونه عادلاً، والعادل لا يأمر بالمعصية، لكن فرضه ليس بمحال، وإذا أمر بها يكون قد فَقَد شرط الأهلية للولاية، لكن ذلك مع فرض صدق المعصية واقعاً وظاهراً؛ لأنّه قد تتبدّل بعض الأحكام بتبدّل بعض العناوين، بل حتى الاجتهادات[1].

ما يترتّب على إطاعة من تقدّم:

تترتّب على إطاعة اللّه ورسوله وأُولي الأمر عدّة أُمور نشير إليها إجمالاً:

١ ـ الثواب الأُخروي:

إذا قلنا: إنّ أوامر الإطاعة مولويّة، كما هو الظاهر من بعض الفقهاء[1]، فيترتّب على العمل بما أمر به النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام ثوابان: الثواب على نفس إطاعة الرسول وأُولي الأمر، والثواب على إتيان العمل المأمور به.

وإذا قلنا: إنّها أوامر إرشاديّة ـ كما هو المعروف ـ فلا يترتّب إلّا الثواب على إتيان الفعل المأمور به، نعم يمكن تصوير الثواب على الإطاعة نفسها فيما لو أوجد المكلّف في نفسه حالة الانقياد والتسليم لمن ذُكر.

٢ ـ عدم الضمان:

لو أمر الرسول ﷺ أو الإمام عليه السلام بفعلٍ يتضمّن ضماناً، كقتلٍ أو إتلاف مالٍ، فلا ضمان على الفاعل لو نفّذه بقصد الإطاعة؛ لأنّ المفروض عصمتهما وعدم صدور الأمر بالظلم والتعدّي منهما، وكذا الغالب في الفقهاء؛ لاشتراط عدالتهم في وجوب إطاعتهم، لكن لا يستحيل أن يصدر من أحدهم مثل ذلك. قال الشيخ الطوسي: «الإمام عندنا لا يأمر بقتل من لا يستحقّ القتل؛ لعصمته... فأمّا خليفة الإمام فيجوز فيه ذلك...»[2].

ثمّ إنّ المأمور إمّا أن يكون عالماً بعدم

---

(١) فإنّه قد يكون شيءٌ مباحاً عند فقيه ومحظوراً عند فقيه آخر، أو قد يكون شيءٌ مباحاً في ظروف اعتيادية ومحظوراً في ظروف خاصّة، فلابدّ من ملاحظة هذه الأُمور ونحوها، فإنّ الأمر بها ليس من الأمر بالمعصية.

(١) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٣٥.

(٢) المبسوط ٧: ٤١، وانظر الخلاف ٥: ١٦٦، المسألة ٢٨.

استحقاق المقتول للقتل، أو لا.

فإن كان عالماً، فعليه القود. صرّح بذلك الشيخ[١] وجماعة[٢] في موارد مماثلة. نعم احتمل العلّامة في بعض كتبه وجود شبهة دارئة عن القصاص. قال: «ولو أمره واجب الطاعة بقتل من يعلم فسق الشهود عليه فهو شبهة، من حيث إنّ مخالفة السلطان تثير فتنة، وكون القتل ظلماً»[٣].

وإن كان جاهلاً، إلّا أنّه كان يعتقد أنّ النائب لا يأمر بقتل من لا يجب قتله، فالذي اختاره الشيخ في المبسوط أنّ عليه القود، قال: «والذي يقتضيه مذهبنا: أنّ على المأمور القتل؛ لأنّه المباشر للظواهر كلّها»[٤].

لكن فصّل في الخلاف فقال: «والذي يقتضيه مذهبنا: أنّ هذا المأمور إن كان له طريق إلى العلم بأنّ قتله محرّم فأقدم عليه من غير توصّل إليه، فإنّ عليه القود، وإن لم يكن من أهل ذلك فلا شيء

(١) انظر المبسوط ٧: ٤١، والخلاف ٥: ١٦٦، المسألة ٢٨.

(٢) انظر: الكافي في الفقه: ٣٨٧، والمهذّب ٢: ٤٦٧، والمسالك ١٥: ٩٢، والجواهر ٤٢: ٥٧، ولعلّه فحوى كلام كثير من الفقهاء.

(٣) القواعد ٣: ٥٩٢، وانظر: التحرير (الحجرية) ٢: ٢٤٧، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٤٤.

(٤) المبسوط ٧: ٤١، وهذا الرأي هو الظاهر من الحلبي والقاضي، انظر: الكافي في الفقه: ٣٨٧، والمهذّب ٢: ٤٦٧.

عليه، وعلى الآمر القود...»[١].

قال العلّامة بعد نقل ذلك عنه في المختلف: «وهذا التفصيل عندي جيّد»[٢].

هذا، ولكن قال الشيخ فيما لو حكم الحاكم بالقصاص أو الرجم طبقاً لشهادة الشهود ثمّ تبيّن فسقهما: «... فلا قود هاهنا؛ لأنّه عن خطأ الحاكم، وأمّا الدية فإنّها على الحاكم، وقال قوم: الضمان على المزكّين، وروى أصحابنا: أنّ ما أخطأت الحكّام فعلى بيت المال[٣]»[٤].

ولكن:

أوّلاً ـ لم يذكر المأمور بإجراء الحدود المعبّر عنه عندهم بـ«الحدّاد» فربّما يرى أنّه لا ضمان عليه أصلاً، لكن لابدّ من حمله على صورة الجهل بالحال والاعتماد على قول الحاكم.

وثانياً ـ قال: «وروى أصحابنا ...» والمعروف عند الفقهاء العمل طبقاً لهذه الرواية، وإن كان صدر كلامه يدلّ على أنّ الضمان على الحاكم.

ولذلك كلّه قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق: «إذا نقض الحكم وقد استوفى المحكوم به، فإن كان حدّاً، قتلاً أو جرحاً، فلا قود على الحاكم قطعاً، ولا على من وكّله في إقامته،

(١) الخلاف ٥: ١٦٦، المسألة ٢٨.

(٢) المختلف ٩: ٤٦٣.

(٣) انظر الوسائل ٢٧: ٢٢٦، الباب ١٠ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأوّل.

(٤) المبسوط ٨: ٢٤٩.

وإنّما تكون للمحدود الدية في بيت المال؛ لأنّ خطأ الحاكم في ذلك فيه»[1].

ثمّ ناقش احتمال كون الضمان على الحاكم في ماله.

ولو أمر نائب الإمام شخصاً بفعل فمات بسببه، فإن كان الفعل لمصلحةٍ عامّةٍ ولم يكرهه عليه، فالظاهر من الشيخ أنّه لا ضمان على الآمر[2]، وتبعه على ذلك جماعةٌ من الفقهاء[3]، لكن الظاهر من الشهيد الأوّل[4] ثبوته على بيت المال، واستحسنه الشهيد الثاني[5].

نعم لو أكرهه عليه، مع كونه مصلحة عامّة، فالمعروف أنّ الضمان على بيت المال؛ لأنّه من خطأ الحكّام[6]، وأمّا الشيخ فذكر فيه قولين: كونه عليه أو على بيت المال[7].

ولو أمره لمصلحة نفسه، فالضمان عليه[8]، وعلى قول الشيخ على عاقلته[9].

(١) الجواهر ٤١: ٢٤، وانظر ٤٢: ٥٧.

(٢) المبسوط ٨: ٦٥.

(٣) انظر: شرائع الإسلام ٤: ١٩٢، والقواعد ٣: ٥٧٢، والمسالك ١٥: ٥٩، لكنّه استحسن في ذيل كلامه كلام الشهيد الأوّل، كما سيأتي، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٦٦٨، والجواهر ٤١: ٦٦٨.

(٤) الدروس ٢: ٦٠.

(٥) المسالك ١٥: ٥٩.

(٦) و (٨) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٣.

(٧) و (٩) انظر المبسوط ٨: ٦٥.

٣ ـ عصمة الدم:

يجب قتال من خرج على الإمام عليه السلام، إذا ندب إليه الإمام عليه السلام أو نائبه، ويجب مصابرتهم حتى يفيئوا إلى طاعة الإمام عليه السلام أو يُقتلوا، وإذا رجعوا إلى الطاعة عُصمت دماؤهم[1].

٤ ـ عدم المنع من الإرث:

يُمنع القاتل من إرث المقتول إذا قتله عمداً وظلماً، أمّا لو قتله بحقٍّ فلا يُمنع من الإرث، كما إذا قتله في معركة، وكان هو مع إمام عادل، أو أمره الإمام بقتله حدّاً أو قصاصاً[2].

فقد روى حفص بن غياث، قال: «سألت جعفر بن محمّد عليه السلام عن طائفتين من المؤمنين: إحداهما باغية، والأُخرى عادلة، اقتتلوا، فقتل رجل من أهل العراق أباه، أو ابنه، أو أخاه، أو حميمه وهو من أهل البغي، وهو وارثه، أيرثه؟ قال: نعم؛ لأنّه قتله بحقّ»[3].

والتعليل ـ كما قالوا ـ يعمّم الحكم ويخصّصه؛ لأنّ الحكم يدور مدار العلّة، فكلّما كان القتل بحقٍّ فهو لا يمنع من الإرث.

(١) انظر: جامع المقاصد ٣: ٤٢٨، والروضة البهيّة ٢: ٤٠٧، والجواهر ٢١: ٣٢٤ـ٣٢٦.

(٢) أُنظر: الروضة البهية ٨: ٣١، والجواهر ٣٩: ٣٦.

(٣) الوسائل ٢٦: ٤١، الباب ١٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث الأوّل.

تنبيه:

ذكر الشيخ جعفر كاشف الغطاء بياناً وافياً في وجوب طاعة الفقهاء في زمن الغيبة، وخاصّة في مجال الاستعداد لقتال المعتدين على البلاد الإسلاميّة وأعراض المسلمين ونواميسهم، بل أوجب طاعة السلطان الذي يقوم بهذه المهمّة أيضاً، لكن فرّق بين طاعة الإمام عليه السلام ـ ويتبعه نائبه ـ وطاعة السلطان بقوله: «والفرق بين وجوب طاعة خليفة النبيّ صلى الله عليه وآله ووجوب طاعة السلطان الذابّ عن المسلمين والإسلام: أنّ وجوب طاعة السلطان كوجوب تهيئة الأسلحة وجمع الأعوان، من باب وجوب المقدّمات الموقوف عليها الإتيان بالواجب...»[1].

إطاعة الوالدين:

يبدو أنّه وقع تداخلٌ في كلمات الفقهاء بين عدّة مسائل بشأن إطاعة الوالدين، وهي:

أوّلاً ـ وجوب طاعة الأبوين فيما يأمران به وينهيان عنه، وفي هذه الصورة لابدّ من فرض أمر أو نهي صادر عن الأبوين، ثمّ الحكم بوجوب طاعتهما في ذلك.

ثانياً ـ توقّف إتيان بعض المباحات والمندوبات والواجبات الكفائية على إذنهما، كتوقّف الجهاد ـ في صورة عدم تعيّنه ـ أو السفر المباح أو المندوب، أو الحجّ المندوب ونحوه على إذنهما، أو عدم منعهما.

ثالثاً ـ حرمة إيذائهما وعقوقهما، سواء كان بسبب مخالفة أوامرهما ونواهيهما، أو بسبب آخر.

ولكن:

١ ـ القدر المتيقّن من هذه الموارد الثلاثة، والذي لا خلاف فيه ظاهراً ـ بل ادّعي عليه الإجماع ـ هو الثالث؛ للنصوص المستفيضة[1] كتاباً وسنّة، التي منها قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾[2].

وأقلّ مراتب الإيذاء هو قول: «أُفٍّ» لهما[3].

---

(١) كشف الغطاء: ٣٩٤.

عاصر كاشف الغطاء السلطان فتح علي شاه القاجاري، وفي عهده حمل الروس على شمال إيران حملة شعواء، فقام العلماء بتأييد السلطان لدفع حملاتهم، بل حضر بعضهم هذه المعارك، وكانت الرياسة العامّة آنذاك للشيخ جعفر كاشف الغطاء، فأذِن للسلطان بالاستفادة من الوجوهات الشرعية كالزكوات والخراج للاستعداد للحرب، وأمر الناس بإطاعته. تجد ذلك في كتابه كشف الغطاء.

(١) انظر أُصول الكافي ٢: ٣٤٨، باب العقوق.

(٢) الإسراء: ٢٣.

(٣) لم ينقّح الفقهاء الإيذاء المحرّم ما هو؟ هل هو مطلق الإيذاء أو إيذاء خاصّ؟ فلو أراد الولد أن يسكن داراً متواضعة مثلاً، وكان الوالد يتأذّى من ذلك ويريد منه أن يسكن داراً فخمة، فهل يحرم مثل هذا الإيذاء أيضاً؟ لعلّنا نتطرّق إلى ذلك في عنوان «إيذاء»، انظر إجمالاً مستند العروة (الصوم) ٢: ٣٦٣.

وبناءً على ذلك لو كان عدم الإطاعة مستلزماً للإيذاء والعقوق، فيحرم من هذه الجهة، وإن لم نقل بوجوب الإطاعة مطلقاً، كما عليه بعض الفقهاء، وستأتي الإشارة إليه.

٢ ـ وأمّا توقّف جواز فعل بعض المباحات أو المندوبات أو الواجبات الكفائية على إذن الأبوين أو عدم منعهما، فهذا أمر مختلف فيه حكماً وموضوعاً، ولابدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه، ولا يسعنا الخوض فيه فعلاً، وإنّما نشير إلى بعض الموارد إجمالاً، فنقول:

المعروف بين الفقهاء: أنّ الجهاد الابتدائي واجب كفائي ـ مع اجتماع شروطه ـ إلّا إذا تعيّن لبعض الأسباب، كتعيين من بيده الأمر ونحوه[1].

والمعروف بينهم أيضاً: أنّ الوجوب الكفائي مشروط بإذن الوالدين أو بعدم منعهما ـ على اختلاف التعابير ـ وأمّا الوجوب العيني فغير مشروط بذلك[2].

وأمّا السفر لطلب العلم والتجارة، فقد قال الشيخ: «وأمّا طلب العلم فالأولى ألا يخرج إلّا بإذنهما، فإن منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما»[3].

وقال العلّامة: «لو سافر لطلب العلم والتجارة استحبّ له استيذانهما وأن لا يخرج من دون إذنهما، ولو منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما.

(١) و (٢) انظر الجواهر ٢١: ٢٢، والمصادر الآتية.

(٣) المبسوط ٢: ٦.

وفارق الجهاد؛ لأنّ الغالب فيه الهلاك، وهذا الغالب منه السلامة»[1].

وقال في موضع آخر بوجوب إطاعتهما[2]، وكلامه هناك مطلق كما سيأتي.

وقال الشهيد الأوّل في جملة ما يجب أو يحرم للأبوين: «الأوّل ـ تحريم السفر المباح بغير إذنهما، وكذا السفر المندوب، وقيل: بجواز سفر التجارة وطلب العلم إذا لم يمكن استيفاء التجارة والعلم في بلدهما، كما ذكرناه فيما مرّ[3]»[4].

وقال الشهيد الثاني: «وكما يعتبر إذنهما في الجهاد يعتبر في سائر الأسفار المباحة والمندوبة والواجبة الكفائية مع قيام من فيه الكفاية...»[5].

وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى مواضعه المناسبة، مثل العناوين: «اعتكاف»، «حجّ»، «صلاة»، «صوم»، ونحوها.

٣ ـ وأمّا وجوب إطاعة الوالدين وحرمة مخالفتهما، فالتصريح به قليل:

قال العلّامة مستدلّاً على لزوم إذن الأبوين معاً في الجهاد: «حكم أحد الأبوين حكمهما معاً؛ لأنّ طاعة كلّ واحد منهما فرض كما أنّ

(١) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٠٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٩٠١.

(٣) مرّ كلامه في هذا الموضوع أيضاً في القواعد والفوائد ١: ٣٣٥، القاعدة ١٢٠/ فائدة.

(٤) القواعد والفوائد ٢: ٤٧، القاعدة ١٦٢.

(٥) المسالك ٣: ١٤.

طاعتها فرض»[١].

لكن ينافيه قوله بعدم حرمة مخالفتها في السفر لطلب العلم، كما تقدّم[٢].

وقال في مقدّمة كتاب الإرشاد الذي كتبه بطلبٍ من ولده فخر الدين: «... فإنّ اللّه تعالى كما أوجب على الولد طاعة أبويه، كذلك أوجب عليهما الشفقة عليه بإبلاغ مراده في الطاعات...»[٣].

وقال ولده فخرالدين مستدلاً على لزوم إذن الأبوين في الجهاد: «إنّ طاعة الأبوين فرض عين، والجهاد فرض كفاية، وفروض العين مقدّمة على فروض الكفايات»[٤].

ونقل الشهيد الثاني عبارة الإرشاد في روض الجنان شارحاً لها[٥].

وقال صاحب الحدائق مستدلاً على تقدّم ولاية الجدّ على ولاية الأب: «بأنّ للجدّ ولاية على الأب؛ لوجوب طاعته وامتثال أمره، فيكون أولى»[٦].

فكأنّ وجوب طاعة الجدّ على الأب أمرٌ مفروغٌ منه.

وقال السيّد الطباطبائي بالنسبة إلى صوم الضيف بدون إذن مضيّفه، والولد بدون إذن الوالد: «... الأصحّ الكراهة مطلقاً إلّا مع النهي في الولد فيحرم قطعاً»[١]. وهو صريح في أنّ مخالفة نهي الوالد حرام على الولد.

بل صرّح بعضهم: بأنّ حرمة مخالفة النهي لا شكّ فيها؛ لأنّها تؤدّي إلى العقوق وهو محرّم بلا إشكال[٢].

وهذا التعليل ـ كما هو ظاهر ـ:

أوّلاً ـ لا يختصّ بالوالد، بل يشمل الوالدة أيضاً.

ثانياً ـ لابدّ من الالتزام بعدم حرمة المخالفة لو لم تستلزم الإيذاء والعقوق.

وإلى هاتين النكتتين أشار صاحب الجواهر، حيث قال ـ في مسألة حمل نهي الوالد لولده عن الصوم المندوب على الكراهة ـ: «... لعدم ما يدلّ على وجوب طاعته في ذلك ما لم تستلزم إيذاءً بذلك من حيث الشفقة التي لا فرق بين الوالد والوالدة...»[٣].

وإلى هذا المعنى أشار جملة ممّن تأخّر عن صاحب الجواهر أيضاً:

---

(١) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٠١.
(٢) تقدّم قبل قليل.
(٣) إرشاد الأذهان ١: ٢١٧.
(٤) ايضاح الفوائد ١: ٣٥١.
(٥) روض الجنان: ٨.
(٦) الحدائق ٢٣: ٢٧٤.

(١) الرياض ٥: ٤٦٨.
(٢) انظر مستند الشيعة ١٠: ٥٠٣، وفيه: «... إنّ العقوق لا يتحقّق إلّا مع النهي، ولا شكّ في الحرمة حينئذٍ كما قيل»، ولعلّه إشارة إلى كلام السيّد الطباطبائي، المتقدّم آنفاً.
(٣) الجواهر ١٧: ١١٩، وانظر ٢١: ٢٣.

قال السيّد الحكيم ـ معلّقاً على كلام السيّد اليزدي حيث عدّ من موارد وجوب صلاة الجماعة أمر أحد الوالدين بذلك ـ: «بناءً على وجوب إطاعتهما مطلقاً... لكن في الجواهر استقرب صحّة صوم الولد مع نهي الوالد عنه؛ لعدم ما يدلّ على وجوب إطاعتهما في ذلك ما لم يستلزم إيذاءً بذلك من حيث الشفقة. وكأنّه لعدم إمكان الالتزام بوجوب الإطاعة مطلقاً...

وكأنّ ما التزم به في الجواهر ـ من وجوب إطاعتهما في خصوص الأمر الصادر عن الشفقة بحيث يكون تركها إيذاءً لهما ـ معقد إجماع، وإلّا فلم أجد ما يدلّ عليه من النصوص بالخصوص عاجلاً»[١].

وتكرّر منه هذا المضمون في عدّة موارد[٢].

وقال السيّد الخوئي في ذيل المسألة نفسها: «بناءً على وجوب إطاعتهما مطلقاً على حدّ إطاعة العبد لسيّده، ولكن لم يثبت؛ لعدم الدليل عليه، وإنّما الثابت بمقتضى الآية المباركة وغيرها وجوب حسن المعاشرة وأن يصاحبهما بالمعروف، فلا يؤذيهما ولا يكون عاقّاً لهما، وأمّا فيما لا يرجع إلى ذلك، فوجوب الإطاعة بعنوانها، بحيث لو أمراه بطلاق الزوجة، أو الخروج عن المال وجب الامتثال، فلم يقم عليه أيّ دليل. نعم ورد في بعض الأخبار: أنّه "إن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل، فإنّ ذلك من الإيمان"، لكنّه حكم أخلاقي استحبابي قطعاً، كما يومئ إليه ذيل الخبر، كيف وقد كان يتّفق النزاع بين الوالد والولد في الأموال، فكان يقضي بينهما النبيّ ﷺ كما تضمّنه بعض النصوص؟!»[١].

وقد تكرّر منه هذا المضمون أيضاً[٢].

وأمّا السيّد اليزدي، فالظاهر من بعض عباراته ـ كالموارد التي علّق عليها السيّدان: الحكيم والخوئي، كما تقدّم ـ أنّه قائل بوجوب الإطاعة مطلقاً، لكن الظاهر من عبارةٍ أُخرى له في الصوم المكروه أنّه قائل بما قال به صاحب الجواهر، حيث قال: «ومنها صوم الولد بدون إذن والده، بل الأحوط تركه خصوصاً مع النهي، بل يحرم إذا كان إيذاءً له من حيث الشفقة عليه»[٣].

ثمّ ألحق الوالدة بالوالد أيضاً.

وكلامه صريح في أنّ المحرّم هو مخالفة النهي المستلزم لإيذاء الوالدين أو أحدهما شفقة على الولد، لا مطلق النهي.

ولعلّ هذا المعنى مستفاد من كلام بعض من تقدّم على صاحب الجواهر أيضاً:

قال الشهيد الأوّل: «هل لهما منعه من الصلاة

---

(١) المستمسك ٧: ١٦٩.

(٢) انظر المستمسك ٧: ١١٩، و ٨: ٥٥١، و١٠: ١٨.

(١) انظر مستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٣٢.

(٢) انظر مستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الأوّل: ٢٦٦ ـ ٢٦٧، و٨: ١٠٦، و(الصوم) ٢: ٣٦٣، و(الحجّ) ١: ٣٣.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في أقسام الصوم، الصوم المكروه.

جماعة؟ الأقرب أنّه ليس لهما منعه مطلقاً، بل في بعض الأحيان بما يشقّ عليهما مخالفته، كالسعي في ظلمة الليل إلى العشاء والصبح»[١].

وقال المحقّق الأردبيلي: «... لعلّ اجتناب ما فيه لهما غضاضة مع عدم المعارض واجب، ويمكن جواز ارتكاب ما لم يعلم فيه ذلك وعدم وجوب الاستئذان، وإن وجب الامتناع بعد العلم بالغضاضة وعدم الرضا والإذن وإظهار الأذى لمصلحة معقولة معتبرة في نظر العقلاء في الجملة، لا بمجرّد التشهّي والأغراض الفاسدة الباطلة»[٢].

والحاصل: لم أعثر على تصريح بوجوب إطاعة الأبوين فيما يأمران به وينهيان عنه مطلقاً، سواء استلزم إيذاءهما أو لا، إلّا أن نتمسّك بإطلاق كلام بعض من تقدّم ذكرهم ونثبت أنّ كلامهم يشمل صورتي الإيذاء وعدمه، لكن ذلك مشكل أيضاً؛ لكثرة التخصيص الوارد في مواطن متفرّقة من الفقه.

نعم، قال الإمام الخميني عند عدّ موارد الصوم المكروه: «... وصوم الولد من دون إذن والده مع عدم الإيذاء له من حيث الشفقة، ولا يترك الاحتياط مع نهيه وإن لم يكن إيذاءً، وكذا مع نهي الوالدة»[٣].

(١) القواعد والفوائد ٢: ٤٧، القاعدة ١٦٢.

(٢) مجمع الفائدة ٧: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٢٧٧، كتاب الصوم، الصوم المكروه. وانظر تعليقته على كلام السيّد اليزدي في العروة الوثقى، حيث تقدّم آنفاً.

وكلامه صريح في الإطلاق ـ أي سواء استلزمت المخالفة الإيذاء أو لا ـ إلّا أنّه على نحو الاحتياط الوجوبي.

تنبيه (١):

يستفاد من كلام صاحب الجواهر ومن وافقه ممّن تأخّر عنه: أنّ المحرّم هو المخالفة التي تستلزم إيذاءً من حيث الشفقة على الولد، كالنهي عن السفر خوفاً وشفقة عليه، أو النهي عن الصوم شفقة عليه ونحو ذلك.

وبناءً على ذلك فلو كانت المخالفة تستلزم إيذاءً لا من حيث الشفقة عليه، بل من حيث إنّه خالفه فيما يريد، كما لو أمره أن يصرف وقته كلّه في خدمته، فلا تكون المخالفة محرّمةً.

ولعلّ إلى هذه النكتة أشار المحقّق الأردبيلي حيث اشترط أن تكون الأذية لمصلحة معقولة معتبرة في نظر العقلاء في الجملة، لا لمجرّد التشهّي والأغراض الفاسدة[١].

وكلامه وإن كان أعمّ ممّا قاله صاحب الجواهر ـ وهو كون الأذية لمجرّد الشفقة ـ لكنّه يتضمّن ذلك.

تنبيه (٢):

إنّ التعبير بـ«الولد» في كلمات الفقهاء يعمّ الابن والبنت، كما هو واضح.

(١) انظر مجمع الفائدة ٧: ٤٤٣.

تنبيه (٣):

لا شبهة في استحباب إطاعة الوالدين في غير الموارد الواجبة، وعليه تحمل الروايات التي يظهر منها وجوب إطاعة الوالدين مطلقاً.

حدود إطاعة الوالدين:

إنّ إطاعة الوالدين ـ على جميع المباني ـ مشروطة بأن لا تستلزم معصية؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جاهَداكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾[١]، ولقول الإمام عليّ عليه السلام: «لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق»[٢]، وقد أرسل الفقهاء وغيرهم هذا المضمون ـ بل هذا النصّ ـ إرسال المسلّمات وإن لم يسندوه إلى أحد.

ولقوله عليه السلام بهذا المضمون أيضاً: «... فحقّ الوالد على الولد أن يطيعه في كلّ شيء إلّا في معصية اللّه سبحانه»[٣].

ولابدّ من حمل الأمر بالإطاعة في غير موارد الوجوب، على الأمر الأدبي الندبي كما تقدّم.

وبناءً على ذلك كلّه، فلا يجب إطاعتهما لو نهيا عن الواجبات، كالصلاة الواجبة والصوم الواجب والحجّ الواجب، وأداء الحقوق المالية كالخمس والزكاة، ونحو ذلك، وكذا لو أمرا بفعل محرّم.

وأمّا لو أوجب الولد شيئاً على نفسه بيمين وشبهها، جاز للوالد النهي عنه؛ لأنّ اليمين إمّا أن لا تنعقد مع عدم إذن الوالد، أو تنعقد، لكن يجوز له أن يحلّها[١].

(١) لقمان: ١٥.

(٢) نهج البلاغة، قسم الحكم، الحكمة ١٦٥، وانظر: أُصول الكافي ٢: ٣٧٢، باب من أطاع المخلوق في معصية الخالق، والوسائل ١١: ١٥٥، الباب ٥٩ من أبواب وجوب الحجّ.

(٣) نهج البلاغة: قسم الحكم، الحكمة ٣٩٩.

إطاعة الزوجة للزوج:

المستفاد من مجموع كلمات الفقهاء في موضوع النفقة والتمكين والنشوز وموارد متفرّقة أُخرى: أنّ الإطاعة الواجبة إنّما تكون في موردين:

الأوّل ـ ما يتعلّق بالتمكين والاستمتاع: مثل أن يأمرها بأن تمكّنه من نفسها للاستمتاع، أو للاستعداد للاستمتاع، كالتنظيف، وإزالة ما هو منفّر للطباع: كالوسخ والرائحة النتنة والشعر ونحو ذلك.

الثاني ـ ما يتعلّق بالخروج من المنزل: فإنّه قد وردت نصوص مستفيضة تدلّ على نهي الزوجة عن الخروج من المنزل من دون إذن زوجها[٢].

(١) انظر الجواهر ٣٥: ٢٦٠ و ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٢) قيّد السيّد الخوئي ذلك بما إذا كان الخروج منافياً لحقّ الزوج، وأمّا إذا لم يكن كذلك، كالخروج اليسير لزيارة والديها مثلاً، وخاصّة إذا كان في النهار، فلا يحرم بدون إذن الزوج. انظر مستند العروة (الصوم) ٢: ٣٦١، لكنّه احتاط وقال بعدم جواز الخروج في هذه الصورة أيضاً في منهاج الصالحين ٢: ٢٨٩، المسألة ١٤٠٧.

وبناءً على ذلك فلو نهاها عن الخروج وجبت إطاعته.

وأمّا في غير هذين الموردين، فلا تجب إطاعة الزوج وإن كانت مندوبة فيما لو لم يلزم منه محذور آخر، كارتكاب معصية، على ما سيأتي بيان ذلك.

وعلى هذا المبنى، فلا تجب على الزوجة إطاعة الزوج لو أمرها بغسل ثيابه، أو كنس داره، أو طبخ طعامه، أو نهاها عن بيع، أو شراء، أو صلح، أو إجارة، أو نحو ذلك من التصرّفات في مالها إذا لم ينافِ حقّ الزوج في الاستمتاع، أو لم يستلزم خروجها من البيت دون إذنه.

قال السيّد اليزدي بالنسبة إلى جواز استئجار المرأة للإرضاع: «إذا كانت الامرأة المستأجرة مزوّجة لا يعتبر في صحّة استئجارها إذنه ما لم ينافِ ذلك لحقّ استمتاعه...»[1].

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «... بل نصّ بعضهم على جوازه حينئذٍ حتى مع منع الزوج؛ إذ ليس له منعها عمّا لا ينافي حقّه مكاناً ولا زماناً، بعد أن كانت هي حرّة مالكة لأمرها ومسلّطة على منافعها من الخدمات التي منها الإرضاع...

ومن البيّن أنّ الإطاعة الواجبة عليها خاصّةً بما يعود إلى الاستمتاع والتمكين فحسب»[1].

وإلى كلّ ذلك أشار الإمام الخميني في تعريف النشوز بقوله: «وهو في الزوجة خروجها عن طاعة الزوج الواجبة عليها: من عدم تمكين نفسها، وعدم إزالة المنفّرات المضادّة للتمتّع والالتذاذ بها، بل وترك التنظيف والتزيين مع اقتضاء الزوج لها، وكذا خروجها من بيته من دون إذنه وغير ذلك. ولا يتحقّق النشوز بترك طاعته فيما ليست بواجبة عليها، فلو امتنعت من خدمات البيت وحوائجه التي لا تتعلّق بالاستمتاع: من الكنس، أو الخياطة، أو الطبخ، أو غير ذلك حتى سقي الماء، وتمهيد الفراش، لم يتحقّق النشوز»[2].

حدود إطاعة الزوج:

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ إطاعة الزوج ـ في الموارد التي تجب فيها الإطاعة ـ محدودة كسائر الموارد بما إذا لم تستلزم معصيةً، فلو أمر الزوج زوجته للاستمتاع بها بالجماع أيام حيضها، فعليها الامتناع

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الإجارة، الفصل السادس إجارة المرأة للإرضاع، المسألة ٨. وانظر: المستمسك ١٢: ١٣٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١١٢، كتاب الإجارة، فصل فيه مسائل، المسألة ١٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٨٤، كتاب الإجارة، فصل فيه مسائل، المسألة ٣٩٦.

(١) مستند العروة (الإجارة): ٣٦٢.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٢٧٢، كتاب النكاح، القول في النشوز. وانظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٠٦، كتاب النكاح، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ٤، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٩، كتاب النكاح، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ١٤٠٧.

ولا يجوز لها إطاعته في ذلك؛ لأنّه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[١].

وإذا استطاعت الزوجة فأرادت أن تأتي بحجّها الواجب، ونهاها الزوج عن ذلك، فلا أثر لنهيه ولا تجب عليها إطاعته؛ للدليل المتقدّم والنصوص العديدة[٢]. ولا فرق حينئذٍ بين كون الحجّ واجباً موسّعاً أو مضيّقاً، كما يظهر من بعضهم[٣].

نعم، يظهر من بعض آخر وجوب الإطاعة فيما لو كان الواجب موسّعاً، كما لو أرادت أن تصلّي الظهر أوّل الوقت وطلب منها زوجها الاستمتاع؛ فإنّ وقت الظهر موسّع، ولا معارضة بين الموسّع وهو صلاة الظهر، والمضيّق وهو الاستمتاع؛ لأنّ المضيّق مقدّم على أي حال[٤]، وكما لو أرادت أن تذهب إلى الحجّ قبل تضيّقه فنهاها[٥].

ما يترتّب على إطاعة الزوج:

أهمّ ما يترتّب على إطاعة الزوج هو استحقاق النفقة؛ لأنّ الزوجة إنّما تستحقّ النفقة إذا مكّنت زوجها من نفسها تمكيناً كاملاً، وأطاعته في المسائل الزوجية (الاستمتاع)، وأمّا لو لم تطعه في ذلك فتصير ناشزةً ولا تستحقّ النفقة من زوجها، وهذا لا ريب فيه[١].

ويدخل في هذا الإطار إجمالاً إطاعة الزوج لو نهاها عن بعض العبادات المندوبة المنافية لحقّ الاستمتاع، كالصلاة والصوم والاعتكاف والحجّ، على كلام في بعضها، كما يأتي في عنوان «اعتكاف» وغيره إن شاء اللّه تعالى.

وأمّا العبادات الواجبة، فلا إطاعة للزوج لو نهاها عنها، مع ملاحظة ما تقدّم من الفرق بين الموسّع والمضيّق منها؛ لأنّه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٢].

إطاعة المملوك لسيّده:

تجب إطاعة المملوك لسيّده إطاعة مطلقة، ولاتجوز معصيته إلّا إذا استلزمت إطاعته معصية الخالق، فعندها لا تجب الإطاعة؛ للقاعدة المسلّمة: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

ولهم كلام في ضمان العبد لو أمره سيّده بما فيه ضمان، كإتلاف نفس أو مال، تراجع فيه المطوّلات[٣].

---

(١) انظر: الجواهر ٣: ٢٢٥، والمستمسك ٣: ٣١٨.

(٢) انظر الوسائل ١١: ١٥٥، الباب ٥٩ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

(٣) انظر المدارك ٧: ٩٢.

(٤) انظر الجواهر ٣١: ٣١٥.

(٥) انظر الجواهر ١٧: ٣٣٤.

---

(١) انظر: الجواهر ٣١: ٣٠٣، وغيره من كتب الفقه في أوّل بحث النفقة.

(٢) انظر: الجواهر ١٧: ١٣٠، و ١٧٥ و ٣٣٢ ـ ٣٣٥.

(٣) انظر: الخلاف ٥: ١٦٨، المسألة ٣٠، والمبسوط ٧: ٤٢ ـ ٤٣، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٣٩، وجامع المقاصد ٥: ١٣٥، والمسالك ٤: ٦٦، والجواهر ٢٥: ٢٤٣، وغيرها.

تنبيه:

كانت هذه أهمّ الأبحاث المتعلّقة بالإطاعة، وبقيت بعض الجوانب الأُخرى نحيلها على مواضع أكثر مناسبةً، مثل اشتراط نيّة الإطاعة في العبادات وعدمه، حيث نبحث عنه في العنوانين: «امتثال»، و«نيّة» إن شاء اللّه تعالى.

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

١ ـ كتاب الطهارة:

حرمة تمكين الحائض للزوج من نفسها.

٢ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ موارد وجوب الجماعة، ومنها أمر أحد الوالدين، على كلام فيه.

ب ـ موارد صدق السفر المحرّم ـ في صلاة المسافر ـ ومنها سفر الزوجة بدون إذن الزوج، وسفر الولد من دون إذن الوالدين، على كلام فيهما.

٣ ـ كتاب الصوم:

موارد الصوم المكروه والمحرّم: صوم الزوجة من دون إذن الزوج وصوم الولد من دون إذن الوالدين، وصوم المملوك من دون إذن سيّده.

٤ ـ كتاب الاعتكاف:

اشتراط صحّة الاعتكاف بإذن مَن له الولاية على المنع، كالزوج والوالدين والسيّد، على كلام في بعضها.

٥ ـ كتاب الحجّ:

اشتراط صحّة الحجّ المندوب بإذن الزوج والوالدين وعدم اشتراط الواجب بذلك.

٦ ـ كتاب الجهاد:

اشتراط وجوب الجهاد ـ مع عدم التعيين ـ بإذن الوالدين ورجوع البغاة إلى طاعة الإمام.

٧ ـ كتاب البيع:

البحث عن ولاية الفقيه والأب والجدّ عند الكلام عن شرائط المتعاقدين.

٨ ـ كتاب الرهن:

الكلام عن جناية العبد المرهون.

٩ ـ كتاب النكاح:

في موضوع النفقة والنشوز.

١٠ ـ كتاب القصاص والديات:

عند البحث عن الأمر بالجناية.

وموارد متفرّقة أُخرى.

ثانياً ـ الأُصول:

١ ـ الكلام عن الأوامر الإرشادية والمولوية، وقد تعرّضوا لذلك في مواطن متعدّدة على نحو الاستطراد.

٢ ـ الكلام عن مراتب الامتثال في البحث عن منجزية العلم الإجمالي في مبحث القطع والاشتغال.

ثالثاً ـ الكلام:

في بحث النبوّة والإمامة والتسليم للنبي والإمام.

إطاقة

لغة:

القدرة على الشيء[1]، وقيل: هي اسم لمقدار ما يمكن أن يفعله الإنسان بمشقّة[2]؛ ولذلك فُرّق بين القدرة والطاقة بـ: «أنّ الطاقة غاية مقدرة القادر واستفراغ وسعه في المقدور، يقال: هذا طاقتي، أي قدر إمكاني، ولا يقال للّه تعالى: مطيق؛ لذلك»[3].

اصطلاحاً:

الظاهر من النصوص وكلمات الفقهاء: أنّ الإطاقة استعملت غالباً بمعنى القدرة، إلّا في بعض الموارد وعلى بعض الاحتمالات، فإنّها استعملت فيها بمعنى غاية الوسع والقدرة، ومن تلك الموارد:

قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[4].

فقد ذكر المفسّرون عدّة أقوال في تفسير ﴿يُطِيقُونَهُ﴾:

الأوّل ـ أنّ الآية نزلت في أوّل تشريع الصوم، حيث كان المسلمون القادرون على الصوم مخيّرين بين الصوم وتركه مع الفدية، ثمّ نسخت.

الثاني ـ أنّ المراد من ذلك هم: الحامل والمرضع والشيخ الفاني، ثمّ نسخ من الآية الحامل والمرضع وبقي الشيخ الكبير.

الثالث ـ أنّ المراد: هم الذين كانوا يطيقون الصوم ثمّ صاروا لا يطيقونه، وهم: من أصابه الكِبَر أو عُطاش أو شبه ذلك.

ذكر الطبرسي هذه الأقوال الثلاثة، ثمّ قال بالنسبة إلى الثالث: «وقد رواه بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام»[1].

أقول: لعلّ مقصوده من ذلك ما رواه ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام في تفسير الآية، قال: «الذين كانوا يطيقون الصوم فأصابهم كِبَر أو عُطاش أو شبه ذلك...»[2]، لكن هناك رواية صحيحة يظهر منها أنّ هذا العنوان ـ أي «يطيقونه» ـ منطبق على الشيخ ونحوه فعلاً، لا بمعنى أنّهم كانوا يطيقونه، وهي صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في تفسير الآية، قال: «الشيخ الكبير والذي يأخذه العُطاش»[3].

---

(١) انظر: لسان العرب، ومجمع البحرين: «طوق».

(٢) انظر: النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «طوق».

(٣) الفروق اللغوية: ٨٩، الفرق بين القدرة والطاقة.

(٤) البقرة: ١٨٤.

(١) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٢٧٤.

(٢) الوسائل ١٠: ٢١١، الباب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣، وانظر تفسير العيّاشي ١: ٩٨، الحديث ١٨٠.

وإلى هـذا المـعنى أشـار بـعض المـفسّرين، كالزمخشري[1] والبيضاوي[2] والسيّد الطباطبائي[3]، بل يظهر من الأخير تعيّنه.

قـال البـيضاوي: «وقـرئ يـطوقونه، أي يكلّفونه ويقلّدونه، مـن الطـوق بمـعنى الطـاقة، أو القلادة، ويتطوقونه، أي يتكلّفونه، أو يتقلّدونه... وعلى هـذه القـراءات يحـتمل مـعنى ثـانياً، وهـو الرخصة لمن يتعبه الصوم ويجهده ـ وهـم الشـيوخ والعجائز ـ في الإفطار والدية... وقد أُوّل به القراءة المشهورة، أي يصومونه جهدهم وطاقتهم».

وقد سبقه بذلك الزمخشري في الكشّاف.

وقال السيّد الطباطبائي: «الإطاقة ـ كما ذكره بعضهم ـ صرف تمام الطاقة في الفعل، ولازمه وقوع الفعل بجهد ومشقّة».

ولعلّه لذلك فصّل جملة من الفقهاء ـ كالمفيد[4] والمرتضى[5] والعلّامة[6] والشهـيد الثـاني[7] ـ بـين الشيخ القادر على الصوم ولكن بمشقّة وبـين غـير القادر أصلاً، فـأوجبوا الفـدية عـلى الأوّل دون الثاني؛ لأنّ غير القادر لا يجب عليه الصوم أصلاً، ولكنّ القادر بمشقّة ينتقل فرضه إلى البدل للمشقّة.

لكن علّق صاحب المدارك على هذا القـول قائلاً: «ولم نقف للمفيد وأتباعه على رواية تدلّ على ما ذكروه من التفصيل»[1].

وأمّا تفصيل الكلام عن حكم صوم الشـيخ والشيخة فإنّما هو في عنوان «صوم».

وتراجع موارد استعمال الإطاقة في:

١ ـ الصوم، عند الكلام عن سقوط الصوم من الشيخ والشيخة، والكـلام عـن استحباب تمرين الأولاد على الصوم قبل البلوغ بقدر ما يطيقون.

٢ ـ الحجّ، عـند الكـلام عـن الاسـتطاعة، والطواف والرمي ونحوهما إذا عجز عنهما.

٣ ـ الجهاد، أخذ الجزية من أهل الذمّة عـلى قدر ما يطيقون.

٤ ـ الكفّارة، البحث عن العاجز عن التكفير.

٥ ـ النذر، حكم من نذر ما لا يطيقه.

٦ ـ وفي علم الأُصول حـيث يـبحث عـن حديث الرفع؛ إذ ربّـما تكـلّم بـعضهم عـن سـائر فقراته، ومنها: «ما لا يطيقون».

٧ ـ وفي علم الكلام حيث يبحث فـيه عـن التكليف بما لا يطاق.

---

(١) تفسير الكشّاف ١: ٣٣٥.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) ١: ١٠٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ٢: ١١.

(٤) المقنعة: ٣٥١.

(٥) الانتصار: ٦٧.

(٦) المختلف ٣: ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

(٧) المسالك ٢: ٨٥ ـ ٨٦.

---

(١) المدارك ٦: ٢٩٥، وقد سبقه بهذا النقد الشيخ الطوسي في التهذيب ٤: ٢٣٧، باب العاجز عن الصيام.

هـذا ويمكـن أن يسـتفاد التـفصيل المـزبور مـن مجموع الآيـة وصـحيحة محـمّد بـن مسـلم وقـاعدة اشتراط القدرة في التكليف.

إطـالـة

لـغــة:

مصدر أطال، يقال: أطال الشيء وطوّله، أي جعله طويلاً[١]، ويقال: أطال في الشيء بمعنى جعله طويلاً أيضاً[٢].

والطويل: الممتدّ، سواء كان زمناً أو غيره[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

يعلم حكم الإطالة ممّا تضاف إليه، وهي أُمور كثيرة نحيل تفصيلها على المواضع المناسبة، ونشير إلى أهمّها فيما يلي إجمالاً:

إطالة الصلاة:

تستحبّ إطالة الصلاة بصورة عامّة، ولا سيّما المندوبة منها، وهذا يستفاد من تنصيص الفقهاء على استحباب الإطالة في بعض أجزائها على الخصوص، كالقراءة[٤] والركوع[٥]

(١) و (٣) لسان العرب: «طول».

(٢) المعجم الوسيط: «طول».

(٤) انظر الجواهر ٩: ٤٠٠ ـ ٤١١.

(٥) انظر: الجواهر ١٠: ١٠٩ ـ ١١٠، والمستمسك ٦: ٣٢١.

والسجود[١] والقنوت[٢]، ونحوها.

ويستفاد من كلام بعض الفقهاء: أنّ استحباب الإطالة في القراءة إنّما هو بالنسبة إلى النوافل وخاصّة الليليّة منها[٣].

وقد وردت بشأن استحباب الإطالة في أجزاء الصلاة نصوص كثيرة:

أمّا الإطالة في القراءة، فالنصوص الواردة فيها كثيرة ومختلفة تراجع مظانّها[٤].

وأمّا الإطالة في الركوع، فممّا ورد فيها:

ما رواه سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «ومن كان يقوى على أن يطوّل الركوع والسجود فليطوّل ما استطاع...»[٥].

وما رواه أبو أسامة، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: عليكم بتقوى الله ـ إلى أن قال: ـ وعليكم بطول الركوع والسجود؛ فإنّ أحدكم إذا أطال الركوع والسجود هتف إبليس من خلفه، وقال: ويلتا أطاعوا وعصيت، وسجدوا وأبيت»[٦].

(١) انظر: الجواهر ١٠: ٢٢٣، والمستمسك ٦: ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٢) انظر: الجواهر ١٠: ٣٦٧، والمستمسك ٦: ٥٠٦.

(٣) انظر الجواهر ٩: ٤٠٠ ـ ٤١١.

(٤) الوسائل ٦: ١١٦، الباب ٤٨ من أبواب القراءة، وغيره.

(٥) الوسائل ٦: ٣٠٥، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٦) الوسائل ٦: ٣٠٦، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ٧.

وقد عدّوا للإمام الصادق عليه السلام في ركوعه أربعاً وثلاثين، أو ستين تسبيحة[١].

وأمّا الإطالة في السجود، فممّا ورد فيها ـ إضافة إلى ما تقدّم من إطالة الركوع ـ:

ما رواه أبو بصير عن أبي عبداللّه عن آبائه عليهم السلام: أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: «أطيلوا السجود، فما من عمل أشدّ على إبليس من أن يرى ابن آدم ساجداً؛ لأنّه أُمر بالسجود فعصى، وهذا أُمر بالسجود فأطاع فيما أُمر»[٢].

وما رواه عبداللّه بن سنان عن أبي عبداللّه عليه السلام، أنّه قال: «مرّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله رجل وهو يعالج بعض حجراته، فقال: يا رسول اللّه، ألا أكفيك؟ فقال: شأنك، فلمّا فرغ، قال له رسول اللّه صلى الله عليه وآله: حاجتك؟ قال: الجنّة، فأطرق رسول اللّه صلى الله عليه وآله ثمّ قال: نعم، فلمّا ولّى قال له: يا عبداللّه، أعنّا بطول السجود»[٣].

وقد عُدّ لأبي عبداللّه الصادق عليه السلام في سجوده خمسمئة تسبيحة[٤].

أمّا بالنسبة إلى الإطالة في القنوت، فممّا ورد فيها.

ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله مستفيضاً: «أطولكم قنوتاً في دار الدنيا أطولكم راحةً يوم القيامة في الموقف»[١].

وقال المحدّث العاملي ـ صاحب الوسائل ـ: «والقنوتات المرويّة عنهم عليهم السلام المشتملة على الأدعية الطويلة كثيرة جدّاً»[٢].

هذه جملة من الروايات الدالّة على استحباب الإطالة في أجزاء الصلاة بصورة عامّة، وهي تدلّ على استحباب إطالة الصلاة على نحو العموم.

ومع ذلك، فقد نصّ الفقهاء على استحباب الإطالة في بعض الصلوات بالخصوص، مثل صلاة الكسوف، فقالوا باستحباب تطويلها بمقدار زمان الكسوف[٣].

ما يستثنى من استحباب الإطالة:

استثني من استحباب إطالة الصلاة بعض الموارد، فقيل بعدم الإطالة فيها إجمالاً، إمّا لزوماً أو ترجيحاً، فممّا قيل بلزوم عدم الإطالة فيه:

١ ـ ما لو استلزمت الإطالة ضيق وقت الفريضة، بحيث يقع بعضها خارج الوقت[٤].

---

(١) الوسائل ٦: ٣٠٤، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديثان ١ و ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٣٨١، الباب ٢٣ من أبواب السجود، الحديث ١٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٧٨، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٧٩، الحديث ٦.

(١) الوسائل ٦: ٢٩١ ـ ٢٩٢، الباب ٢٢ من أبواب القنوت، الحديثان ١ و ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٩٢.

(٣) انظر: المعتبر: ٢١٧، والذكرى ٤: ٢٠٩، والجواهر ١١: ٤٤٩، وغيرها.

(٤) انظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في أحكام =

٢ ـ ما لو علمت المرأة قرب حيضها، بحيث تفسد صلاتها لو أطالت[١].

٣ ـ ما لو استلزمت الإطالة تفويت أمرٍ مهمٍّ، كإنقاذ نفس من الهلاك، أو مال محترم من التلف[٢].

وممّا قيل بترجيح عدم الإطالة فيه:

١ ـ إذا كان إماماً لجماعة، إلّا إذا علم حبّ التطويل من جميع المأمومين[٣].

٢ ـ إذا استلزمت الإطالة تفويت وقت نافلة[٤].

٣ ـ إذا وُجد ما يرجّح الإسراع، مثل صراخ الصبي[٥].

٤ ـ إذا استلزم تطويل العبادة السأم والـمَلَل[٦].

= الأوقات، المسألة ١٨.

(١) انظر كشف الغطاء: ١٣٧.

(٢) يمكن تخريج هذا القول ممّا قالوه في وجوب قطع الصلاة للإنقاذ ونحوه، انظر: المستمسك ٦: ٦١٢، والعروة الوثقى، كتاب الصلاة، فصل في جواز قطع الفريضة.

(٣) انظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في مستحبات الجماعة ومكروهاتها، الثامن.

(٤) انظر الجواهر ٩: ٤١٢.

(٥) انظر المنتهى (الحجرية) ١: ٢٨٥.

(٦) انظر: جامع المقاصد ٢: ٢٩٣، والجواهر ١٠: ٣٦٧ ـ ٣٦٨، وإلى ذلك أشار الطباطبائي (بحر العلوم) في الدرّة النجفيّة: ١٤٨ بالنسبة إلى القنوت، حيث قال:

أطل به فالفضل للإطالة ... أو اقتصر إن تختش الملالة

إطالة الجلوس:

يختلف حكم إطالة الجلوس باختلاف الموارد، نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

أوّلاً ـ إطالة الجلوس في المسجد:

تستحبّ إطالة الجلوس والمكث في المسجد[١]، فقد ورد بطريق صحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله لجبرئيل عليه السلام: يا جبرئيل، أيّ البقاع أحبّ إلى اللّه عزّ وجلّ؟ قال: المساجد، وأحبّ أهلها إلى اللّه أوّلهم دخولاً وآخرهم خروجاً منها»[٢].

ثانياً ـ إطالة الجلوس على المائدة:

تستحبّ إطالة الجلوس على المائدة وطول الأكل[٣]، فقد روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «أطيلوا الجلوس على الموائد، فإنّها ساعة لا تحتسب من أعماركم»[٤]، وفي وصيّة الإمام عليّ عليه السلام لكميل بن زياد: «يا كميل، إذا أنت أكلت فطوّل أكلك يستوف من معك، وترزق منه غيرك»[٥].

---

(١) انظر: العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في بعض أحكام المساجد، السادس، ومستند العروة الوثقى (الصوم) ٢: ٣٨٤.

(٢) الوسائل ٥: ٢٩٤، الباب ٦٨ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

(٣) مستند الشيعة ١٥: ٢٤٧.

(٤) مكارم الأخلاق: ١٤١.

(٥) الوسائل ٢٤: ٢٦٧، الباب ١٤ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٤، وانظر تحف العقول: ١١٥.

ثالثاً ـ إطالة الجلوس على الخلاء:

تكره إطالة الجلوس على الخلاء[١]. روى محمّد بن مسلم، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: قال لقمان لابنه: طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور، قال: فكتب هذا على باب الحشّ[٢]»[٣].

رابعاً ـ إطالة الجلوس مع السكوت عند الغريم:

ذكر بعض الفقهاء ضمن آداب التجارة: أن يكون التاجر سَمِحاً في اقتضاء دينه[٤]، فقد روي في كيفيّة اقتضاء الدين: «أطل الجلوس والزم السكوت»[٥]، ونهي عن التشدّد في استقضاء الدين، وجُعل من سوء الحساب[٦].

خامساً ـ إطالة الجلوس عند المريض للعيادة:

تستحبّ عيادة المرضى استحباباً مؤكّداً، لكن قال الفقهاء: إنّه يستحبّ تخفيف الجلوس عند المريض، وعدم إطالته إلّا إذا أحبّ المريض ذلك[١]، فقد روي عن عليّ عليه السلام: «إنّ من أعظم العوّاد أجراً عند الله لَمَن إذا عاد أخاه خفّف الجلوس، إلّا أن يكون المريض يحبّ ذلك ويريده ويسأله ذلك»[٢].

إطالة الشعر:

أوّلاً ـ شعر الرأس: اختلفت فيه الأقوال بالنسبة إلى الرجل، تبعاً لاختلاف الروايات، فيرى بعضهم: أنّ اتّخاذه أفضل من إزالته، كالعلّامة[٣]، ونسبة المحدّث البحراني إلى الصدوقين[٤].

ويرى البعض الآخر: أنّ إزالته وحلقه أفضل من إطالته، وممّن صرّح بذلك: صاحب الوسائل[٥]، والمحدّث الكاشاني[٦]، والمحدّث البحراني[٧] ـ ونسبه إلى جملة من العلماء ـ بل صرّح الأوّل بكراهة إطالة

---

(١) انظر: الجواهر ٢: ٧٥، والمستمسك ٢: ٢٤٧.

(٢) الحُشّ: البستان، وسمّي به موضع قضاء الحاجة؛ لأنّهم كانوا يذهبون إليه عند حاجتهم. انظر لسان العرب: «حشش».

(٣) الوسائل ١: ٣٣٦، الباب ٢٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل. ويظهر من الحديث الخامس من الباب نفسه: أنّ الكاتب هو لقمان نفسه.

(٤) انظر: الدروس ٣: ١٨٤، والجواهر ٢٢: ٤٦٥.

(٥) الوسائل ١٨: ٣٤٩، الباب ١٦ من أبواب الدين، الحديث ٢.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديثان ١ و٣.

(١) انظر: الدروس ١: ١٠٢، والذكرى ١: ٢٨٤، والجواهر ٤: ٥.

(٢) الوسائل ٢: ٤٢٦، الباب ١٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

(٣) المنتهى ١: ٣١٨.

(٤) الحدائق ٥: ٥٥٦، وانظر من لا يحضره الفقيه ١: ١٢٩، آداب الحمام.

(٥) الوسائل ٢: ١٠٥، الباب ٦٠ من أبواب آداب الحمّام، وانظر بداية الهداية ولبّ الوسائل ١: ١٧.

(٦) النخبة: ٩.

(٧) الحدائق ٥: ٥٥٧.

الشعر، حيث قال في عنوان الباب: «باب استحباب حلق الرأس للرجل وكراهة إطالة شعره»، ويظهر من الثالث؛ لأنّه حمل الروايات الدالّة على خلاف الحلق على التقيّة، ولعلّ وجهه ما نقله عن الوافي، وهو: «أنّ الحلق كان في الجاهلية عاراً عظيماً في العرب، فلمّا جاء الإسلام وفرض الحجّ وصار سنّة لم يجدوا بدّاً من فعله حين يحجّون أو يعتمرون، ولكنّه كان كبيراً عليهم في غيرهما، ولـمّا رأى النبيّ صلى الله عليه وآله ذلك منهم أمرهم بتربية الشعر؛ لئلا يكونوا شعثاً ذوي قمل، ثمّ إنّ منهم من حلق ومنهم من ترك الشعر حتى آل الأمر إلى أن صار الحلق شعاراً للشيعة؛ لأنّ أئمّتهم عليهم السلام كانوا محلّقين أُسوةً برسول الله صلى الله عليه وآله، وخلافه شعاراً لمخالفيهم...»[1].

وتظهر أفضلية الحلق من الإطالة من كلام آخرين، كصاحب المعالم[2].

واكتفى بعض آخر بذكر الروايات دون أن يستظهر شيئاً منها، كالشهيد الأوّل[3].

ومن جملة الروايات المذكورة في هذا المورد هي:

١ ـ ما رواه إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال لي: استأصل شعرك يقلّ درنه ودوابّه ووسخه، وتغلظ رقبتك، ويجلو بصرك»[1]، وفي روايةأُخرى: «ويستريح بدنك»[2].

٢ ـ ما رواه البزنطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «قلت له: إنّ أصحابنا يروون حلق الرأس في غير حجٍّ ولا عمرة مُثلة! فقال: كان أبوالحسن عليه السلام إذا قضى نسكه عدل إلى قرية يقال لها "ساية"، فحلق»[3].

٣ ـ «حلق الرأس في غير حجٍّ ولا عمرة مثلةٌ لأعدائكم وجمالٌ لكم»[4].

وفي رواية أُخرى: «عمرة لنا، ومثلةٌ لأعدائنا»[5].

٤ ـ ما رواه ابن سنان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في إطالة الشعر؟ فقال: كان أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله مشعرين، يعني الطمّ»[6].

قال صاحب المعالم: «الظاهر أنّ المراد من الطمّ فيه: الجزّ، فيدلّ على عدم مرجوحية الإطالة مع الجزّ»[7].

٥ ـ ما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من اتّخذ شعراً فليحسن ولايته أو ليجزّه»[8].

ثانياً ـ اللحية: تكره إطالتها أكثر من قبضة،

---

(١) الحدائق ٥: ٥٥٨، وانظر الوافي ٤: ٦٤٩ ـ ٦٥٠.

(٢) انظر: منتقى الجمان ١: ١١٨، ومعالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٩١٩.

(٣) الذكرى ١: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(١) و (٢) الوسائل ٢: ١٠٤، الباب ٥٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٣.

(٣) و (٤) و(٥) و(٦) الوسائل ٢: ١٠٥، الباب ٦٠ من أبواب آداب الحمّام، الأحاديث ٢ و٦ و٣ و٤.

(٧) منتقى الجمان ١: ١١٨.

(٨) الكافي ٦: ٤٨٥، باب اتّخاذ الشعر، الحديث ٢.

بل يستحبّ تخفيفها حتى تبلغ مقدار قبضة[١]، فقد ورد في بعض الروايات: «ما زاد من اللحية عن القبضة فهو في النار»[٢]، أو نحو ذلك.

ثالثاً ـ شعر سائر البدن: كالشارب، وشعر الإبط، والعانة ونحوها، فيستحبّ إزالته وتكره إطالته[٣]، فقد ورد عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «لا يطوّلنّ أحدكم شاربه ولا عانته ولا شعر إبطيه، فإنّ الشيطان يتّخذها مخبأً يستتر بها»[٤]. وهناك عدّة روايات أُخرى بهذا المضمون[٥].

واستحباب الإزالة عام يشمل الذكر والأُنثى.

إطالة الأظفار:

تكره إطالة الأظفار ويستحبّ تقليمها بالنسبة إلى الرجال، وأمّا النساء، فلهنّ أن يتركن منها شيئاً؛ لأنّه أزين لهنّ[٦]، فقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله للرجال: قصّوا أظافيركم، وللنساء: أتركن من أظفاركنّ، فإنّه أزين لكنّ»[١].

وممّا ورد في كراهة الإطالة، ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إنّ أستر وأخفى ما يسلّط الشيطان من ابن آدم أن صار يسكن تحت الأظافير»[٢].

راجع: أظفار.

إطالة البناء:

الكلام عن إطالة البناء يقع في موردين:

الأوّل ـ حكم إطالة المسلم بناءه:

إطالة البناء في حدّ ذاتها ومع قطع النظر عن العناوين الثانوية مكروهة، وقد ورد ذمّها في بعض النصوص، وجاء في بعضها: ينادى فاعلها: «أين تريد يا فاسق»[٣] أو «يا أفسق الفاسقين»[٤].

وقال كاشف الغطاء في مكروهات المسكن: «... ومنها: رفع البيوت فوق سبعة أذرع، ورخّص

(١) انظر: الذكرى ١: ١٥٩ ـ ١٦٠، والنخبة: ٩٠، وبداية الهداية ١: ١٧.

(٢) الوسائل ٢: ١١٣، الباب ٦٥ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٢.

(٣) انظر: الذكرى ١: ١٥٩، والنخبة: ٩٠، وبداية الهداية ١: ١٧ و١٨.

(٤) الوسائل ٢: ١٤٠، الباب ٨٧ من أبواب آداب الحمّام، وفيه حديث واحد.

(٥) انظر المصدر المتقدّم: البابين ٦٦ و٨٦.

(٦) انظر: الذكرى ١: ١٥٦ و١٥٨، والنخبة: ٩٠، وبداية الهداية ١: ١٨.

(١) الوسائل ٢: ١٣٤، الباب ٨١ من أبواب آداب الحمّام، وفيه حديث واحد.

(٢) الوسائل ٢: ١٣٢، الباب ٨٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٣.

(٣) البحار ٧٣: ١٥٠، كتاب الآداب والسنن، أبواب المساكن، الحديث ١٣.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١٤.

في الثمانية، فإذا زاد على ذلك نودي: أين تريد يا أفسق الفاسقين»[1].

وأمّا لو كان في الإطالة ضرر على الغير، فهو أمر آخر، والبحث فيه موكول إلى موضعه المناسب إن شاء الله تعالى.

الثاني ـ حكم إطالة الذمّي بناءه:

ذكر الفقهاء من جملة شروط الذمّة أن لا يطيل الذمّي بناءه المستحدث ـ أي الذي يريد أن يُحدثه بعد تسلّط المسلمين عليه، لا الذي كان قبل ذلك ـ على جاره المسلم[2]، ولهم فيه تفصيل يراجع فيه عنوان «أهل الذمّة».

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ آداب التخلّي.

ب ـ آداب الحمّام، أو الاستطابة.

ج ـ أحكام المحتضر (عيادة المريض).

٢ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ أحكام المساجد.

ب ـ مستحبّات القراءة والركوع والسجود والقنوت.

ج ـ صلاة الكسوف.

٣ ـ كتاب الجهاد: أحكام أهل الذمّة.

٤ ـ كتاب التجارة (البيع): آداب التجارة.

٥ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: آداب المائدة.

٦ ـ موارد متفرّقة أُخرى.

إطباق

لغة:

من أطبق، بمعنى طبّق. وأصل الطّبَق ـ كما يستفاد من مجموع كلام أهل اللغة ـ هو: كون شيءٍ على شيء مثله مغطّياً له من جميع جوانبه.

وبهذه المناسبة أُطلق على المعاني التالية:

١ ـ التساوي، فيقال: هذا طِبْق لذلك أو مطابق له.

٢ ـ التغشية، فيقال: طبّق السحاب الجوَّ، أي غشّاه.

٣ ـ التغطية، فيقال: طبّق الماء الأرض، أي غطّاها.

٤ ـ الاتّفاق، فيقال: أطبقوا على الأمر، أي اتّفقوا عليه، فكأنّ أقوالهم تساوت، حتى لو صُيِّر أحدها طبقاً للآخر لأمكن.

٥ ـ رفع أطراف اللسان إلى الحنك الأعلى وإطباقها عليه لإمكان نطق بعض الحروف، وهي:

(١) كشف الغطاء: ٢١٦.

(٢) انظر: كشف الغطاء: ٤٠٢، والجواهر ٢١: ٢٧٠ و٢٨٤، وسائر الكتب الفقهيّة المتعرّضة لأحكام الذمّة.

الصاد، والضاد، والطاء، والظاء؛ ولذلك يعبّر عنها بـ«حروف الإطباق».

٦ ـ وضع الشفة العليا على السفلى، فيقال: أطبق شفتيه.

٧ ـ الدوام، ومنه الجنون الإطباقي، أي المستمرّ، وكأنّ هذا الجنون يغطّي صاحبه ويلازمه[1].

اصطلاحاً:

ورد الإطباق في كلام الفقهاء بجميع معانيه المتقدّمة، فن ذلك:

١ ـ قولهم: أطبق الأصحاب على كذا، أي اتّفقوا عليه[2].

٢ ـ وذكروا في آداب الاحتضار: أنّه يستحبّ إطباق فم الميّت، بمعنى جعل فكّيه وشفتيه متطابقتين[3].

٣ ـ وقالوا: يكره ـ أو يحرم ـ إطباق إحدى الكفّين على الأخرى وجعلها بين الركبتين في الركوع[4].

٤ ـ وقالوا: يجوز ـ أو يكره ـ إطباق اللحد بالساج، أي فرشه به[1].

٥ ـ وذكروا من آداب القراءة الإطباق فيها[2].

٦ ـ وجعلوا الجنون قسمين: الجنون الإطباقي، وهو المستمرّ، والجنون الأدواري، وهو الذي ينقطع ثمّ يعود[3].

٧ ـ وجعلوا إطباق السماء بالغيوم من موارد فقد الأمارة على الغروب مثلاً.

٨ ـ وجعلوا إطباق النورة على العورة ـ بمعنى تغطيتها ـ ستراً لها[4].

وأمثال هذه الموارد، وسوف يأتي الكلام عنها في مواضعها المناسبة إن شاء اللّٰه تعالى.

إطـراء

لـغـــــة:

المدح بأحسن ما في الممدوح[5]، أو بأحسن ما يقدر عليه المادح[6]، أو المبالغة في المدح ومجاوزة

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مقاييس اللغة، ولسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «طبق».

(٢) موارد استعماله بهذا المعنى كثيرة.

(٣) انظر الجواهر ٤: ٢٣.

(٤) انظر البيان: ١٦٧.

(١) انظر الجواهر ٤: ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

(٢) انظر الجواهر ٩: ٣٩٨.

(٣) انظر الجواهر ١٣: ٣.

(٤) الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٢٤.

(٥) انظر: معجم مقاييس اللغة، والمصباح المنير: «طرى» و«طرو».

(٦) انظر ترتيب كتاب العين: «طرو».

الحدّ فيه[1]، أو مجاوزة الحدّ والكذب فيه[2].

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء اصطلاح جديد، نعم عند التباس المراد من بين المعاني المتقدّمة في كلامهم يرجع إلى القرائن.

الأحكام:

الإطراء إذا كان بالمعنى الأوّل فلا حرمة فيه، بل هو مباح في حدّ ذاته؛ لأنّه لا يستلزم كذباً، نعم لو استلزم محرّماً مثل مدح الظالم ونحوه، فيكون محرّماً.

وأمّا إذا كان بالمعاني الأخر ـ وخاصّة الأخير منها ـ:

فإن استلزم الكذب، فهو حرام أيضاً، وإن لم يستلزمه ـ وهذا يصدق في المعنيين الثاني والثالث ـ فليس بحرام وإن بالغ في الإطراء؛ لأنّ المبالغة في حدّ ذاتها ليست من الكذب.

قال صاحب الجواهر عند الكلام عن الكذب: «... ولا فرق في المحرّم منه بين الشعر والنثر، نعم ما يرجع إلى المبالغة ليس منه»[3].

وقال الشيخ الأنصاري في الموضوع نفسه: «ثمّ إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ المبالغة في الادّعاء وإن بلغت ما بلغت، ليست من الكذب. وربّما تدخل فيه[1] إذا كانت في غير محلّها، كما لو مدح إنساناً قبيح المنظر وشبّه وجهه بالقمر، إلّا إذا بني على كونه كذلك في نظر المادح، فإنّ الأنظار تختلف في التحسين والتقبيح كالذوائق في المطعومات»[2].

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «إذا كانت المبالغة بالزيادة على الواقع كانت كذباً حقيقة، كما إذا أعطى زيداً درهماً فيقول: أعطيته عشرة دراهم، أو إذا زار الحسين عليه السلام أو بقيّة المشاهد المشرّفة، أو الكعبة المكرّمة مرّة واحدة فيقول: زرت عشرين مرّة. ومن هذا القبيل تأدية المعنى بلفظٍ واحدٍ موضوعٍ للكثرة والمبالغة، كإطلاق الضرّاب على الضارب، فإنّه إخبار عن الكثرة بالهيئة، نعم لو قامت قرينة خارجيّة على إرادة الواقع، وكون استعمال اللفظ فيه لأجل المبالغة فقط، لما كان كذباً ـ إلى أن قال: ـ والوجه في خروج المبالغة بأقسامها عن الكذب، هو: أنّ المتكلّم إنّما قصد الإخبار عن لبّ الواقع فقط، إلّا أنّه بالغ في كيفيّة الأداء فتخرج عن الكذب موضوعاً، نعم إذا انتفى ما هو ملاك المبالغة من وجه الشبه ونحوه، كان الكلام كاذباً»[3].

وممّا يدخل ضمن إطار هذا الموضوع:

١ ـ مدح من لا يستحقّ المدح أو من يستحقّ الذمّ:

---

(١) انظر المصباح المنير: «طرو».

(٢) انظر لسان العرب: «طرا».

(٣) الجواهر ٢٢: ٧٣.

(١) أي الكذب.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٦ ـ ١٧.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

ذكره جملة من الفقهاء في عِداد المكاسب المحرّمة. قال الشيخ الأنصاري في حرمته وحرمة أخذ الأجر عليه والتكسّب به: «والوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلاً. ويدلّ عليه من الشرع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[1]. وعن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ فيما رواه الصدوق ـ: "من عظّم صاحب دنيا وأحبّه طمعاً في دنياه، سخط اللّه عليه، وكان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار"[2]. وفي النبوي الآخر الوارد في حديث المناهي: "من مدح سلطاناً جائراً أو تخفّف وتضعضع له طمعاً فيه، كان قرينه في النار"[3]».

ثمّ قال: «ومقتضى هذه الأدلّة حرمة المدح طمعاً في الممدوح، وأمّا لدفع شرّه فهو واجب، وقد ورد في عدّة أخبار: "أنّ شرار الناس من يُكرمون اتّقاء شرّهم[4]"»[5].

لكن علّق عليه السيّد الخوئي بما حاصله: أنّ الأدلّة المذكورة لا تدلّ على حرمة مدح من لا يستحقّ المدح بعنوانه الأوّلي ما لم ينطبق عليه عنوان ثانوي، مثل: إعانة الظالم، وإهانة المظلوم، ونحوهما ممّا يحرم بعنوانه الأوّلي[1].

٢ ـ النوح بالباطل:

والمقصود منه: النياحة على الميّت، المشتملة على المدح والإطراء الكاذبين. ذكره بعض الفقهاء في جملة المكاسب المحرّمة أيضاً. ولهم كلام في حرمة النياحة بصورة عامّة، لكن القدر المتيقّن منها هو النياحة بالباطل[2].

مظانّ البحث:

أكثر ما تبحث هذه الموضوعات في المكاسب المحرّمة، مقدّمة للكلام عن البيع.

إطراح

لغـــة:

مصدر أطرح، من طرح الشيء، إذا رماه، وطرح الرداء على عاتقه: ألقاه عليه، وطرح المسألة: بسطها، وطرح العدد من عدد آخر: نقّصه منه، وطرحت الأنثى: ألقت جنينها قبل كماله[3].

---

(١) هود: ١١٣.

(٢) عقاب الأعمال: ٣٣١، وانظر الوسائل ١٧: ١٨١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

(٣) الوسائل ١٧: ١٨٣، الباب ٤٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

(٤) انظر الوسائل ١٦: ٣١، الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس، الحديثين ٧ و٨.

(٥) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٥١ ـ ٥٢.

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٢٥.

(٢) انظر: الجواهر ٢٢: ٥٤ ـ ٥٥، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٦٧ ـ ٦٨، ومصباح الفقاهة ٢: ٤٣٤.

(٣) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير، ومحيط المحيط، والمعجم الوسيط: «طرح».

اصطلاحاً:

استعمل في المعاني اللغوية المتقدّمة نفسها.

وسوف يأتي الكلام عنها في المواطن المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

أطـراف

لـغـــة:

جمع طَرَف، وهو منتهى كلّ شيء، وبهذه المناسبة يقال:

١ ـ أطراف الأرض، أي نواحيها وجوانبها، وكذا أطراف الثوب.

٢ ـ أطراف الإنسان، أي يداه، ورجلاه، وعيناه، وأذناه، ولسانه، ونحوها.

٣ ـ أطراف الإنسان أيضاً، أي أبواه، وإخوته، وأعمامه، وكلّ قريب له محرم.

٤ ـ أطراف الأصابع، أي البنان منها.

٥ ـ أطراف النهار، أي الظهر والعصر، وقيل: ساعاته[1].

اصطلاحاً:

المعاني اللغوية المذكورة نفسها، أو ما يرجع إليها، وللأُصوليّين اصطلاح خاصّ مأخوذ من المعنى اللغوي، وهو قولهم: «أطراف العلم الإجمالي»، يعنون به ما تعلّق به العلم الإجمالي، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذاك، فكلٌّ من الإناءين طرف للعلم الإجمالي، وهما طرفان، وإذا كانت الأواني أكثر صارت أطرافاً للعلم الإجمالي، وهكذا...

وسوف يأتي الكلام عن كلّ مورد من معاني الأطراف في موضعه المناسب إن شاء اللّه تعالى، وخاصّة الأطراف بمعنى أعضاء جسم الإنسان.

وراجع عنوان «احتياط».

إطـراق

لـغـــة:

مصدر أطرق، يقال: أطرق الرجل، إذا أقبل ببصره إلى صدره ـ أو إلى الأرض ـ وسكت ساكناً، أو إذا سكت لخوف أو غيره. وأطرق فحله: أعاره ليضرب في إبل غيره، وطرق الفحلُ الناقةَ طروقاً: قعا عليها وضربها، فهو طارق. والطارق أيضاً: من يأتي ليلاً، سمّي بذلك لاحتياجه إلى طرق الباب. وطروقة الفحل: أنثاه، وكلّ امرأة طروقة زوجها، ومنه الحديث: «كثرة الطروقة من سنن المرسلين»، أو «كثرة الطروقة من أخلاق الأنبياء» والمراد: كثرة الجماع وغشيان

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «طرف».

الرجل أهله[1].

اصطلاحاً:

استعمل في المعاني المتقدّمة، وهـي: إطـراق الرأس، وإطراق الفـحل الأُنـثى، وإطـراق الرجـل أهله، وإطراق المسافر أهله ليلاً.

الأحكام:

إطراق الرأس في الصلاة:

تكلّم الفقهاء في حدّ القيام ـ عند الكلام عن وجوبه في الصلاة ـ وقالوا بوجوب الانتصاب فيه؛ للأمر به في النـصوص. ثمّ صرّحـوا: بـأنّ إطـراق الرأس لا يخلّ بالانتصاب؛ ولذلك قالوا بجوازه[2]، وزاد بعضهم: أنّ إقامة النـحر أفـضل مـن إطـراق الرأس، أو الأولى ترك الإطراق[3].

نعم، نسب إلى أبي الصلاح الحلبي[4] القـول باستحباب الإطراق، وعـبارته في الكـافي هكـذا:

(١) انظر: الصحاح، والنهـاية (لابـن الأثـير)، ولسـان العرب، ومجمع البـحرين: «طـرق»، وسـوف يـأتي مصدر الحديثين في موضعه عن قريب.

(٢) انظر: التذكرة ٣: ٩١، والذكـرى ٣: ٢٦٦، وجـامع المقاصد ٢: ٢٠٢، وغيرها ممّا سنذكره.

(٣) انظر: المدارك ٣: ٣٢٨، والذخيرة: ٢٦١، والحدائق ٨: ٦٥، ومستند الشيعة ٥: ٣٩، والرياض ٣: ٣٦٩، وغيرها.

(٤) انظر الجواهر ٩: ٢٥٣.

«فإذا كبّر فليضع يديه على فخذيه، ويرخي ذقـنه على صدره»[1].

قيل: إنّ لازم إرخاء الذقن إلى الصـدر هـو إطراق الرأس[2].

واحتمل بعض آخر مـن الفـقهاء: أنّ وجـه القول باستحبابه هو: «كـونه أقـرب إلى الخـضوع المأمور به»، فإذا كان كذلك، فـلا بـأس في القـول باستحبابه بهذا العنوان[3].

هذا ونقل عن ظاهر كلام الصدوق[4] القول ببطلان الصلاة بسبب إطراق الرأس، ولكن لم أعثر على كلام له يكون ظاهراً في ذلك.

إطراق الفحل من الحيوان أُنثاه:

ذكر العلّامة في التذكرة وغيره مـن الفـقهاء عناوين أربعة، وهي:

١ ـ بيع المـلاقيح: والمـلاقيح مـا في بـطون الأُمّهات[5].

٢ ـ بيع المضامين: والمضامين ما في أصلاب الفحول[6].

(١) الكافي في الفقه: ٢٤٢.

(٢) انظر الجواهر ٩: ٢٥٣.

(٣) انظر: مستند الشيعة ٥: ٤٠، ومستند العـروة الوثـقى (الصلاة) ٣: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٤) انظر: الجواهر ٩: ٢٥٣، ومسـتند العـروة (الصـلاة) ٣: ٣١٥ ـ ٣١٦.

(٥) و (٦) الصحاح: «لقح» و«ضمن».

٣ ـ بيع عسب أو عسيب الفحل: والعسيب نطفة الفحل قبل استقرارها في الرحم.

٤ ـ إجارة الفحل للضراب: ويعبّر عنه بـ«الإنزاء» و«الإطراق» أيضاً.

ثمّ ادّعى عدم العلم بالخلاف في حرمة البيع في الموارد الثلاثة الأُول، أمّا الأخير وهو إجارة الفحل للضراب ـ أي الإطراق ـ فقال: «عندنا مكروهة وليست محرّمة»[1].

وتفصيل الكلام فيها موكول إلى مواطنه المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

استحباب كثرة إطراق الرجل أهله:

ورد في بعض النصوص: أنّ كثرة الطروقة من سنن المرسلين، أو من خصال الأنبياء، فقد روى الصدوق بإسناده عن معمّر بن خلّاد، قال: «سمعت علي بن موسى الرضا عليه‌السلام يقول: ثلاث من سنن المرسلين: العِطر، وإحفاء الشعر، وكثرة الطروقة»[2].

وروى أيضاً بإسناده عن محمّد بن عيسى، قال: «قال الرضا عليه‌السلام: في الديك الأبيض خمس خصال من خصال الأنبياء عليهم‌السلام: معرفته بأوقات الصلاة، والغيرة، والسخاء، والشجاعة، وكثرة الطروقة»[1].

وعلّل في بعض النصوص: بأنّ ذلك يحصّن الإنسان ويحفظه من الانحراف، فقد روى الصدوق بإسناده عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما‌السلام قال: «قيل له: ما بال المؤمن قد يكون أنكح شيء؟ قال: لأنّه يحفظ فرجه عن فروج لا تحلّ له لكي لا تميل به شهوته هكذا وهكذا، فإذا ظفر بالحلال اكتفى به واستغنى عن غيره»[2].

كراهة إطراق المسافر أهله ليلاً:

روى عبداللّه بن سنان عن أبي عبداللّه عليه‌السلام أنّه قال: «يكره للرجل إذا قدم من سفره أن يطرق أهله ليلاً حتى يصبح»[3]، وروي عن جابر بن عبداللّه الأنصاري أنّه قال: «نهى رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله أن يطرق الرجل أهله ليلاً إذا جاء من الغيبة حتى يؤذنهم»[4].

واستناداً إلى ذلك صرّح الفقهاء: بأنّه «يكره للمسافر أن يطرق أهله ليلاً».

---

(١) التذكرة (الحجرية) ١: ٤٦٨. وانظر: جامع المقاصد ٤: ٥٣، ومفتاح الكرامة ٤: ١٤٣ ـ ١٤٤، ومستند الشيعة ١٤: ٥٩، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٩، ومصباح الفقاهة ١: ٥٧ ـ ٦٢.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٤١، الباب ١٤٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٢٠: ٢٤٢، الباب ١٤٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٢٠: ١٣١، الباب ٦٥ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ١١: ٤٤٨، الباب ٥٦ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢.

ولكن اختلفوا في بعض الأمور، وهي:

أوّلاً ـ هل المراد من «الأهل» الزوجة، أو مطلق من في البيت؟

صرّح الشهيد الثاني(١) بالثاني، وصاحب الحدائق(٢) بالأوّل، وفي الفقهاء من يظهر منه الأوّل، وفيهم من يظهر منه الثاني، وفيهم من أطلق ولم يتعرّض لبيان ذلك أصلاً(٣).

ثانياً ـ هل الكراهة مختصّة بما إذا لم يُعلمهم بمجيئه أو تشمل حتى صورة الإعلام؟

فيه قولان أيضاً، فممّن صرّح أو يظهر منه القول باختصاص الكراهة بصورة عدم الإعلام: صاحب الوسائل(٤) وصاحب الجواهر(٥)، وعلّله الأخير باستلزام عدم الإعلام عدم استعداد الأهل، ثمّ استشهد له بخبر جابر: «كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وآله في غزاة... فلمّا قدمنا المدينة ذهبنا لندخل، فقال: أمهلوا حتى ندخل ليلاً ـ أي عشاءً ـ كي تمتشط الشعثة وتستحدّ المغيبة»(٦).

(١) المسالك ٧: ٦٨.

(٢) الحدائق ٢٣: ١٥٥.

(٣) انظر: جامع المقاصد ١٢: ٥٠٨، ونهاية المرام ١: ٦٢، والجواهر ٢٩: ١١٨، والعروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ١٢.

(٤) الوسائل ٢٠: ١٣١، الباب ٦٥ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٥) الجواهر ٢٩: ١١٨.

(٦) انظر: صحيح البخاري ٣: ٢٦٧، أواخر كتاب = النكاح، باب تستحدّ المغيبة وتمتشط، وصحيح مسلم ٢: ١٠٨٨، كتاب الرضاع، الحديث ٥٧.

وممّن صرّح أو يظهر منه تعميم الحكم: الشهيد الثاني(١)، وصاحب المدارك(٢)، وصاحب الحدائق(٣)، والنراقي(٤).

ثالثاً ـ هل تختصّ الكراهة بالإطراق بعد مبيت الأهل، أو تشمل قبل مبيتهم أيضاً؟ فيه احتمالان، بل قولان(٥).

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة: واجبات الصلاة / القيام.

٢ ـ كتاب المكاسب: المكاسب المحرّمة، واشتراط معلومية العوضين في البيع.

٣ ـ كتاب النكاح: آداب النكاح.

إطعـام

لغـــة:

مصدر أطعم، يقال: أطعم فلاناً، إذا جعله يَطْعَم، أي يأكل الطعام.

(١) المسالك ٧: ٦٨.

(٢) نهاية المرام ١: ٦٢.

(٣) الحدائق ٢٣: ١٥٥.

(٤) مستند الشيعة ١٦: ٨٢.

(٥) انظر المصادر المتقدّمة.

راجع: أطعمة.

ويقال للنخلة إذا أدرك ثمرها: أطعمت، أي صار لثمرها طعم. والطُّعمة: شبه الرزق ـ كالفيء ونحوه ـ ومنه طعمة الجدّ والجدّة[1].

اصطلاحاً:

ورد عنوان الإطعام على لسان الفقهاء بالمعاني المتقدّمة وغيرها.

أمّا الأوّل، فهو الغالب في استعمالهم.

وأمّا الثاني، فعند كلامهم عن بيع ثمر النخل، حيث علّق بعضهم جوازه على إطعام النخلة، أي بلوغ ثمرها وإدراكه[2].

وأمّا الثالث، ففي الميراث، حيث يبحث فيه عن استحباب إطعام والدي الميّت لجدّه وجدّته، أي والدي الأبوين اللذين ورثا الميّت.

والإطعام هنا بمعنى دفع مقدار ممّا ورثاه، يختلف باختلاف فروض المسألة[3].

واستعمل في كلماتهم أيضاً بمعنى القدرة على أكل الطعام، ومنه قولهم: «لا يُغسل الثوب من بول الغلام قبل أن يَطْعَم»[4].

والكلام هنا ينحصر في الإطعام بالمعنى الأوّل، أمّا الثاني فيحال البحث عنه على عنوان «بيع»، والثالث على عنوان «أطعمة». وتقدّم الكلام عن الرابع في عنوان «أبوال».

الأحكام:

والمقصود من الإطعام ـ بالمعنى الأوّل ـ المبحوث عنه هنا هو الأعمّ من أن يكون على نحو الوليمة أو غيرها.

أقسام الإطعام من حيث الحكم التكليفي:

ينقسم الإطعام بحسب الحكم التكليفي إلى أقسام خمسة، وفيما يلي نشير إلى أهمّ الموارد من كلّ قسم منه:

أوّلاً ـ الإطعام الواجب:

يجب الإطعام في الموارد التالية:

١ ـ الإطعام في الكفّارة:

والمراد من الكفّارة هنا ما يشمل الفدية، مثل فدية كلٍّ من الشيخ والشيخة بدل الصوم إذا شقّ عليهما[1]، وفدية من استمرّ به المرض طول السنة بحيث يمنعه عن قضاء ما فاته في شهر رمضان[2]، وفدية المتهاون عن القضاء حتى إقبال شهر رمضان الآتي[3].

وعلى أي تقدير، فإنّه يجب الإطعام في بعض الكفّارات، ويختلف باختلاف مواردها، ففي بعضها

(١) انظر: الصحاح، ولسان العرب: «طعم».
(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٥٧.
(٣) انظر الجواهر ٣٩: ١٤٢.
(٤) انظر الجواهر ٦: ١٦٠ ـ ١٦٢.

(١) انظر الجواهر ١٧: ١٤٤.
(٢) انظر الجواهر ١٧: ٢٤ ـ ٢٧.
(٣) انظر الجواهر ١٧: ٢٧.

يجب إطعام ستّين مسكيناً، إمّا مرتّباً بين العتق والصوم ستّين يوماً والإطعام، كما في كفارتي قتل الخطأ[١] والظهار[٢]، وإمّا مخيّراً بينها، كما في كفّارة الإفطار العمدي في شهر رمضان[٣]، وإمّا جمعاً بينها، كما في كفارة القتل العمدي[٤].

وفي بعضها يجب إطعام عشرة مساكين على نحو الترتيب بينه وبين صيام ثلاثة أيام متواليات، كما في الإفطار العمدي بعد الزوال في قضاء شهر رمضان[٥].

وفي بعضها إطعام مسكين واحد، كما في فداء الشيخ والشيخة، ومن استمرّ به المرض ونحوهم كما تقدّم، حيث يجب عليهم التكفير بمدّ من الطعام[٦]، وهو يكفي لإطعام شخص واحد.

وهناك موارد مشابهة في كفّارات الصيد[٧].

ويجب على من وجب عليه الإطعام أن يراعي أُموراً:

أ ـ أن يُطعم العدد المعتبر والمعيّن في كلّ كفّارة، ولا يجزئ إطعام الأقلّ وإن كان بمقدار إطعام العدد المعتبر من حيث المقدار[٨].

(١) و (٢) انظر الجواهر ٣٣: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣) الجواهر ٣٣: ١٧٤.

(٤) الجواهر ٣٣: ١٧٨.

(٥) انظر الجواهر ٣٣: ١٧٢.

(٦) انظر الجواهر ١٧: ٢٤ ـ ٢٧ و ١٤٤.

(٧) انظر شرائع الإسلام ١: ٢٨٣ ـ ٢٩٨.

(٨) انظر الجواهر ٣٣: ٢٥٨ ـ ٢٦١.

ب ـ أنْ يُطعم كلَّ واحدٍ مدّاً على المشهور. وقيل: مدّان، فإن لم يتمكّن فيجزئ مدٌّ واحد[١].

ج ـ أن يُطعم من أوسط ما يُطعم به أهله، لكن لو أطعم ما يغلب على قوت البلد جاز. وفيه أقوال أُخر.

ويستحبّ أن يضمّ إليه إداماً كاللحم ونحوه[٢].

د ـ أن يكون مَن يُطعِمه مسكيناً[٣].

هـ ـ أن يكون مسلماً، فلا يكفي إطعام الكافر ومن بحكمه من فرق المسلمين كالخوارج والنواصب والغلاة. ويستحبّ الاقتصار على المؤمنين[٤].

و ـ وقيل: يشترط كونه مؤمناً أيضاً[٥].

٢ ـ الإطعام في النفقة الواجبة:

من جملة الواجبات في النفقة الواجبة هو الإطعام، ويقصدون به دفع الطعام ـ كالحنطة أو الشعير أو الأرُز ونحوها ـ أو قيمته لمن يجب الإنفاق عليه، مثل الزوجة[٦] والأقارب[٧] كالأولاد والوالدين.

واختلفوا في المقدار الواجب منه، فمنهم من قدّره بمدٍّ من الطعام، ومنهم من لم يقدّره، بل علّقه

(١) انظر الجواهر ٣٣: ٢٥٨ ـ ٢٦١.

(٢) انظر الجواهر ٣٣: ٢٦٢ ـ ٢٦٦.

(٣) انظر الجواهر ٣٣: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٤) و (٥) انظر الجواهر ٣٣: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٦) انظر الجواهر ٣١: ٣٣٠.

(٧) المصدر المتقدّم: ٣٧٦.

على سدّ الخلّة، وقيل: إنّ هذا هو المشهور(١).

وأمّا من حيث الجنس، فالمعتبر هو قوت غالب البلد، فإن كان البرّ فيجب أن يُطعم البرّ، وإن كان الأرُز فيطعم الأرُز، وهكذا(٢).

وذكروا أيضاً: أنّ من الواجبات دفع الإدام أيضاً، كاللحم ونحوه، وهو مثل الطعام من حيث المقدار والجنس، وتعيينه موكول إلى العرف(٣).

هذا في الزوجة والأقارب، ويلحق بهم المماليك أيضاً(٤).

ويجب إطعام الحيوانات بما يسدّ خلّتها، ويجزئ إطلاق سراحها حتى ترعى من خصب الأرض(٥).

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «إنفاق» إن شاء اللّه تعالى.

٣ ـ إطعام الأسير والمسجون:

الظاهر من كلام الأصحاب: أنّه يجب إطعام الأسير وإن أُريد قتله؛ لنصوص دلّت على ذلك، لكن حملها صاحب الجواهر على الندب(٦)، وقد تقدّم الكلام عن ذلك تحت عنوان «أُسارى».

وفي حكم الأسير، المسجون، بل بطريق أولى، خاصّةً إذا كان محقون الدم، كالمسلم والذمّي ومن بحكمها.

٤ ـ إطعام المشرف على الهلاك من الجوع:

إذا أشرف الإنسان على الهلاك من الجوع، وجب على غيره إطعامه بما يسدّ رَمَقه وينقذه من الهلاك(١).

وقد تقدّم الكلام عن ذلك بصورة تفصيلية في عنوان «اضطرار».

ثانياً ـ الإطعام الحرام:

يحرم الإطعام في عدّة موارد نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

١ ـ إطعام النجس وما يحرم أكله للغير:

يختلف حكم الإطعام في هذه الحالة باختلاف الشخص المُطْعَم واختلاف كيفيّة الإطعام؛ لأنّ المُطْعَم تارة يكون مسلماً، وتارة كافراً، والمسلم تارة يكون مكلّفاً وأُخرى غير مكلّف.

ومن جهة أُخرى، تارة يكون الإطعام على نحو الإجبار أو الإكراه، وأُخرى على نحو التسبيب الناقص، والأخير تارة يكون مع علم المطعَم بالحرمة، وأُخرى مع جهله بها.

---

(١) انظر الجواهر ٣١: ٣٣١ و٣٧٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٣١، وفيه تفصيلات أُخر منها مراعاة حال الزوج أو الزوجين.

(٣) الجواهر ٣١: ٣٣٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٩٥.

(٦) الجواهر ٢١: ١٣٠ ـ ١٣١، والظاهر أنّ حمل = النصوص على الندب إنّما هو في صورة إرادة قتل الأسير، لا ما إذا أُريد إبقاؤه.

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

أ ـ إطعام المسلم المكلّف على نحو الإجبار أو الإكراه[١]:

صرّح جملة من الفقهاء ـ الذين تعرّضوا لهذا الموضوع ـ بالحرمة في هذه الصورة؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة حرمة التسبيب إلى الحرام، وإلقاء الآخرين فيه، وتغريرهم بارتكابه، فالإكراه عليه حرام بطريق أولى، وممّن صرّح بذلك الشيخ الأنصاري، والسيّدان: الخوئي والخميني.

قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلى حرمة أصل التغرير: «ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرّقة الدالّة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرّمات»[٢].

وقال في خصوص الإكراه: «والحاصل أنّ هنا أُموراً أربعة: أحدها: أن يكون فعل الشخص علّة تامّة لوقوع الحرام في الخارج ـ كما إذا أكره غيره على المحرّم ـ ولا إشكال في حرمته وكون وزر الحرام عليه، بل أشدّ؛ لظلمه»[٣].

(١) لم يتعرّض كثير من الفقهاء وخاصّة المتقدّمين منهم لهذا الفرع، وإنّما ذكروا فروعاً أُخرى، مثل عدم جواز بيع النجس والمتنجّس للمسلم وجوازه لمن يستحلّه، كأهل الذمّة، ولعلّه يفهم من فحوى كلامهم عدم جواز إطعام النجس للمسلم المكلّف، وفي صورة الإكراه تتضاعف الحرمة من جهة الظلم والتعدّي. وعدم تعرّضهم لهذه المسألة لعلّه كان بسبب وضوح حكمها عندهم.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٣.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٥.

وقال السيّد الخوئي: «... فإنّه يستفاد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي»[١].

وقال أيضاً: «إنّ المستفاد من إطلاقات أدلّة المحرّمات الموجّهة إلى المكلّفين حسب المتفاهم العرفي: أنّ انتساب الأفعال المحرّمة إلى موجديها مبغوض مطلقاً، سواء كانت النسبة مباشرية أو تسبيبيّة»[٢].

وقال الإمام الخميني في خصوص الإكراه ونحوه ما حاصله: أنّ العناوين العذرية ـ كالإكراه والاضطرار ونحوهما ـ إنّما هي مأخوذة على نحو الإطلاق، بمعنى أنّ جَعْل شخص مُكرَهاً أو مضطرّاً حرام، سواء كان من قبل الشخص نفسه ـ أي المباشر ـ أو من قِبل غيره[٣].

ولكن في مقابل هذا رأي آخر، وحاصله: أنّ المحرّمات إنّما يحرم وجودها من خصوص مباشرها، أمّا من المسبّب فلا دليل عليه.

وقد تبنّى السيّد الحكيم هذا الرأي، فقال: «لا دليل على تحريم التسبيب كلّية»[٤].

ثمّ فرّق بين التسبيب في باب الضمان ـ حيث يكون الضمان على المسبّب فيما لو كان أقوى من المباشر ـ وبين غيره، ثمّ قال: «... بخلاف شرب

(١) مصباح الفقاهة ١: ١١٥.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٢: ٣٣٣.

(٣) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) المستمسك ١: ٢١٨.

النجس المأخوذ موضوعاً للحرمة؛ فإنّه خصوص شرب المكلّف نفسه، وإدخاله إلى جوفه وهو غير حاصل في الفرض، وكذا لو أدخل الماء النجس إلى جوف غيره قهراً. نعم، يحرم ذلك من جهة التعدّي على نفسه وبدنه»[1].

فإنّه وإن قال بالحرمة في صورة الإكراه، لكن لا من جهة التسبيب إلى أكل الحرام والنجس، بل من جهة الإكراه، وهو محرّم مستقلّ في حدّ ذاته.

ب ـ إطعام المسلم المكلّف، على نحو التسبيب الناقص مع جهل المباشر بالحرمة:

كما إذا قدّم إلى غيره طعاماً فيه الحرام ـ كالمسكر أو الميتة أو لحم الخنزير ـ وكان ذلك الشخص جاهلاً بوجود الحرام فيه. والكلام فيه كالكلام عن سابقه؛ لقاعدة «حرمة تغرير المكلّفين بالحرام والتسبيب في ارتكابهم له»[2].

وعلى مبنى السيّد الحكيم لا حرمة على المسبّب، نعم يحرم من جهة عدم إعلام الغير بوجود النجس في الطعام، لوجوب إعلامه، كما يستفاد من صحيحة معاوية بن وهب الواردة في جواز بيع الزيت النجس مع إعلامه للمشتري[3]. لكن يختصّ ذلك بالطعام النجس، فلا يشمل الطعام المحرّم من غير جهة النجاسة[1]، وسوف يأتي بيانه تفصيلاً في عنوان «إعلام» إن شاء اللّه تعالى.

ج ـ الصورة المتقدّمة، لكن مع علم المباشر بالحرمة:

الظاهر من الشيخ الأنصاري القول بالحرمة في هذه الصورة أيضاً؛ لأنّه جعل ما هو من قبيل إيجاد الداعي على المعصية ـ كترغيب شخص على ارتكابها ـ فعلاً محرّماً، ومن المعلوم أنّ تقديم الطعام المحرّم للعالم بالحرمة نوع من الترغيب على المعصية[2].

وصرّح الإمام الخميني بالحرمة أيضاً، حيث قال: «فمن قدّم الحرام إلى العالم به ليأكله ارتكب محرّماً»[3].

لكن بنى السيّد الخوئي المسألة على مسألة «الإعانة على الإثم» فإن قلنا بحرمتها، نقول بحرمة تقديم الطعام المحرّم إلى العالم بالحرمة أيضاً، وإلّا فلا[4].

وأمّا السيّد الحكيم، فلابدّ من أن يلتزم ـ على مبناه ـ بعدم التحريم بالأولوية.

د ـ إطعام الأطفال والمجانين، النجس أو المتنجّس:

صرّح جملة من الفقهاء بعدم جواز سقي

---

(١) المستمسك ١: ٢١٨.
(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٥، ومصباح الفقاهة ١: ١٢٢، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ١٤٣ ـ ١٤٤.
(٣) الوسائل ٢٤: ١٩٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(١) المستمسك ١: ٢١٨ و ٥٢٣.
(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٥.
(٣) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ١٤٣.
(٤) التنقيح (الطهارة) ٢: ٣٣١.

الأطفال والمجانين الخمر مطلقاً، سواء كان فيه ضرر أو لا، وسواء كان مستقلاً أو مع سائر الأطعمة والأشربة.

قال السيّد اليزدي: «لا يجوز سقي المسكرات للأطفال، بل يجب ردعهم»[١].

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «الظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه، كما استفاضت به النصوص»[٢].

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «قد عرفت أنّ سقي المسكرات للأطفال حرام، إلّا أنّ ذلك مستند إلى الأخبار والعلم بعدم رضا الشارع بشربها كيفما اتّفق، وليس من أجل حرمة التسبيب بالإضافة إلى الصبيان»[٣].

وأمّا الأعيان النجسة الأخرى كالدم والبول والميتة ونحوها، فقد قال السيّد اليزدي عنها في إدامة كلامه السابق: «وكذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضرّةً لهم، بل مطلقاً»[٤].

وقد وافقه السيّدان: الحكيم والخوئي في صورة الإضرار، وهو واضح كما سيأتي، وأمّا في صورة عدم الإضرار فاستشكلا فيه، قال السيّد الحكيم:

«دليله غير ظاهر، بل النصوص الدالّة على جواز استرضاع اليهودية والنصرانية والمجوسية والمشركة والناصبية تأباه، وإن كان ظاهر المحكيّ عن الأردبيلي من قوله: "والناس مكلّفون بإجراء أحكام المكلّفين عليهم"[١] يقتضي المفروغيّة عنه، بل عدم الفرق بين النجس والمتنجّس»[٢].

وقال السيّد الخوئي: «... وأمّا إذا لم يكن ضرر في أكله وشربه، فلا موجب لحرمة التسبيب حينئذٍ؛ لما عرفت من عدم دلالة الدليل على حرمته في غير المكلّفين، وإنّما استفدنا حرمته بالإضافة إلى المكلّفين من إطلاق أدلّة المحرّمات، وأمّا غير المكلّفين من المجانين والصبيان، فحيث لا تشمله المطلقات، فلا محالة يصدر الفعل منه على الوجه المباح ولا يحرم التسبيب إلى المباح»[٣].

وقال العلّامة في القواعد عند كلامه عن المائعات المحرّمة وأنّها خمسة: «أ ـ لبن ما يحرم أكله: كالذئبة واللبوة والهرّة والمرأة إلّا للصبي»[٤].

وظاهر العبارة يقتضي أن يكون الاستثناء راجعاً إلى خصوص المرأة، أي يستثنى من لبن ما يحرم أكله لبن المرأة للصبي، لكن الظاهر من الفاضل الإصفهاني: أنّه أرجع الاستثناء إلى الجميع، فيجوز سقي الصبي من لبن اللبوة مثلاً؛ لأنّه قال ـ بعد قوله: «إلّا للصبي» ـ: «بل الطفل مطلقاً، فلا يحرم على المكلّف سقيه شيئاً من ذلك خصوصاً لبن المرأة إلّا ما زاد على حولين بأكثر من شهرين،

(١) و (٤) العروة الوثقى: فصل في أحكام النجاسات، المسألة ٣٣.
(٢) المستمسك ١: ٥٢٤ ـ ٥٢٥.
(٣) التنقيح (الطهارة) ٢: ٣٣٦، وانظر ١: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(١) مجمع الفائدة ١١: ٢٨٣.
(٢) المستمسك ١: ٥٢٤ ـ ٥٢٥.
(٣) التنقيح (الطهارة) ٢: ٣٣٧.
(٤) القواعد ٣: ٣٣٠.

فظاهر الأكثر الحرمة...»[١].

وقال الفاضل النراقي بعد بيان حرمة سقي الأطفال المسكر: «وهل يختصّ ذلك بالمسكر، أو يتعدّى إلى سائر المحرّمات؟ ظاهر المحقّق الأردبيلي: الثاني، حيث قال هنا: "والناس مكلّفون بإجراء أحكام المكلّفين عليهم"[٢]. وفي ثبوت ذلك التكليف للناس مطلقاً نظر، ولا يحضرني الآن دليل على التعميم الموجب لتخصيص الأصل»[٣].

لكن قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى حرمة إرضاع الطفل أكثر من سنتين: «قلت: قد يقال: إنّ مستنده حرمة الإرضاع بعد الحولين، باعتبار حرمة شرب لبنها فيما خرج عن مدّة الرضاع؛ لكونه من فضلات ما لا يؤكل لحمه الممنوع أكلها، بل الظاهر أنّ ذلك لكونه من الخبائث كالبصاق وباقي رطوباتها، وكلّ ما حرم على المكلّف لخبثه يحرم إطعامه لغير المكلّف كالدم ونحوه»[٤].

هذا ما عثرنا عليه بالنسبة إلى الأعيان النجسة.

وأمّا الطعام المتنجّس، أي الذي أصابه النجس، فقد قال عنه السيّد اليزدي: «وأمّا المتنجّسات، فإن كان التنجّس من جهة كون أيديهم نجسة، فالظاهر عدم البأس به، وإن كان من جهة تنجّسٍ سابق، فالأقوى جواز التسبّب لأكلهم وإن كان الأحوط تركه»[١].

ووافق السيّدان: الحكيم[٢] والخوئي[٣] السيّد اليزدي في الصورتين:

أمّا الصورة الأُولى، وهي ما إذا كانت النجاسة مستندة إليهم؛ فللسيرة القطعيّة المستمرة على إطعام الأطفال الطعام دون غسل أيديهم وأفواههم مع أنّهم يباشرون النجاسات غالباً.

وأمّا الصورة الثانية؛ فلعدم الدليل على حرمة التسبيب إلى أكل المتنجّس بالنسبة إلى غير المكلّفين.

ويظهر منهما أنّ هناك قائلاً بالحرمة؛ إمّا لعموم أدلّة المنع ـ لكن لا يعاقب الصبي لحديث الرفع ـ أو لأنّ مفسدة تناول المحرّم مفسدة واقعية تشمل الأطفال والمجانين، فلا يجوز إطعامهم ذلك.

هـ ـ إطعام النجس أو الحرام للكفّار:

الظاهر أنّه لم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع بصورة مستقلّة، نعم تعرّضوا في باب أحكام النجاسات، وفي باب جواز بيع النجس ـ في أحكام البيع ـ وحكم اللحم المذكّى المشتبه بغير المذكّى في باب الأطعمة، للبحث في أنّه هل يجوز بيع النجس للكفّار أو لا؟

وهم فيه قولان:

---

(١) كشف اللثام ٢: ٢٦٨.
(٢) مجمع الفائدة ١١: ٢٨٣.
(٣) مستند الشيعة ١٥: ٢٣٥.
(٤) الجواهر ٣١: ٢٧٨.

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في أحكام النجاسات، المسألة ٣٣.
(٢) المستمسك ١: ٢١٦ و ٥٢٥.
(٣) التنقيح (الطهارة) ١: ٣٣١ ـ ٣٣٣، و٢: ٣٣٨.

الأوّل ـ عدم الجواز. قال ابن إدريس في اللحم المشتبه: «وإذا اختلط اللحم الذكي بلحم الميتة ولم يكن هناك طريق إلى تمييزه منها، لم يحلّ أكل شيءٍ منه، ولا يجوز بيعه، ولا الانتفاع به، وقد روي: أنّه يباع على مستحلّ الميتة، والأولى إطراح هذه الرواية وترك العمل بها...»[١].

ومال إليه العلّامة في المنتهى[٢]، نعم قال بجواز بيعه على غير أهل الذمّة، وقال: «لم يكن ذلك بيعاً في الحقيقة».

ونقل كلامه ـ أي ابن إدريس ـ في المختلف ثمّ قال: «إنّه في الحقيقة ليس بيعاً، بل هو استنقاذ مال الكافر من يده برضاه، فكان سائغاً»[٣].

الثاني ـ الجواز، ونسب إلى المشهور بين من تعرّض للمسألة[٤]. واستدلّوا له برواية زكريا بن آدم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمرٍ أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق، قال: يهرق المرق أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلاب، واللحم فاغسله وكُلْه... قلت: فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم، قال: فقال: فسد، قلت: أبيعه من اليهود والنصارى وأُبيّن لهم، فإنّهم يستحلّون شربه؟ قال: نعم...»[١].

وفي مرسلة لابن أبي عمير: «قيل لأبي عبدالله عليه السلام في العجين يعجن من الماء النجس، كيف يصنع به؟ قال: يباع ممّن يستحلّ أكل الميتة»[٢].

واستند المانعون إلى مرسلة أُخرى لابن أبي عمير ـ وفيها: «يدفن ولا يباع»[٣] ـ وإلى أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كالمسلمين، فهم مكلّفون باجتناب أكل النجس، فيكون بيعهم الطعام النجس إعانةً لهم على الإثم[٤].

وردّ بأجوبة عديدة، منها: أنّ ذلك ليس إثماً في دينهم الذي أُمرنا شرعاً بمجاراتهم عليه[٥].

أقول: هذا ما وجدناه في كلام الفقهاء في هذا المجال، وهو ليس بصريح في التزامهم بجواز إطعام النجس أو الحرام للكفّار، وخاصّةً أهل الذمّة وإن كان بعض كلامهم ظاهراً في ذلك.

و ـ إطعام النجس والحرام للدواب:

قال صاحب الكفاية: «يجوز سقي الدواب المسكر، بل سائر المحرّمات والمتنجّسات ـ للأصل

---

(١) السرائر ٣: ١١٣.

(٢) المنتهى ٣: ٢٨٩ ـ ٢٩٠، لكن كلامه في جواز بيع العجين النجس.

(٣) المختلف ٨: ٣١٩، وكلامه في اللحم المشتبه.

(٤) نسبه إلى المشهور المحدّث البحراني في الحدائق ٥: ٤٦٩، وانظر: النهاية: ٥٨٦، والمدارك ٢: ٣٧١، ومستند الشيعة ١٤: ٧٧، والجواهر ٦: ٢٧٧، وغيرها.

(١) الوسائل ٢٥: ٣٥٨، الباب ٢٦ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١: ٢٤٢، الباب ١١ من أبواب الأسآر، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٤) ذكر ذلك أكثر من تعرّض للمسألة.

(٥) انظر الجواهر ٦: ٢٧٧ و ٣٦: ٣٣٩ ـ ٣٤١.

وعدم التكليف ـ على الأصحّ الأشهر، وحكم القاضي بتحريمه، ويكره ذلك لرواية أبي بصير ورواية غياث»[١].

وقال القاضي: «ولا يجوز أن يُسق شيء من البهائم والأطفال شيئاً من الخمر والمسكر»[٢].

وفي كلامه تخصيصان: الأوّل ـ تخصيص التحريم بسقي البهائم لا مطلق الحيوانات، والثاني ـ تخصيصه بالخمر والمسكر، ولم يتعرّض لسائر النجاسات والمحرّمات.

وعلى أي حال، فالقول بالجواز هو المعروف بين الفقهاء، لكن صرّح بعضهم بكراهته[٣]؛ للروايتين اللتين أشار إليهما صاحب الكفاية، وهما:

رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن البهيمة، البقرة وغيرها، تُسق أو تطعم ما لا يحلّ للمسلم أكله أو شربه، أيكره ذلك؟ قال: نعم، يكره ذلك»[٤].

ورواية غياث عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كره أن تُسق الدواب الخمر»[٥].

وحملوا الكراهة في الروايتين على الكراهة المصطلحة عند الفقهاء.

أقول: لعلّ الظاهر من كلام الفقهاء اختصاص البحث بالدواب والبهائم ـ كما يظهر من عنوانهم المسألة بذلك ـ وهي الحيوانات التي يستخدمها الإنسان ويأكل لحم بعضها ويشرب لبنها، أمّا مثل الكلاب والسباع ممّا تتوقّف حياته على أكل الميتات ونحوها، فالجواز فيها أمرٌ مفروغ منه.

٢ ـ إطعام ما فيه الضرر للغير:

لا إشكال في حرمة الإضرار بالغير إجمالاً، ومن مصاديقه: إطعامه ما فيه ضرر عليه، ولتفصيل ذلك يراجع العنوانان: «ضرر»، و«أشربة / القاعدة الرابعة».

٣ ـ إطعام المحرِم ما فيه طيب:

من محرّمات الإحرام استعمال الطيب بأيٍّ نحو كان، حتى بجعله في الطعام.

وأمّا إطعام الغير له، فيدخل تحت البحث المتقدّم: من أنّ المستفاد من الأدلّة حرمة وجود الحرام مطلقاً، سواء كان على نحو المباشرة أو التسبيب، أو على نحو المباشرة فقط؟

٤ ـ إطعام من أحدث ما يوجب الحدّ أو القصاص والتجأ إلى الحرم:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام

---

(١) كفاية الأحكام: ٢٥٣.

(٢) المهذّب ٢: ٤٣٣.

(٣) انظر على سبيل المثال: النهاية: ٥٩٢، والسرائر ٣: ١٣٢، وشرائع الإسلام ٣: ٢٢٨، والمسالك ١٢: ١٠٩، والجواهر ٣٦: ٤٢٠، ومستند الشيعة ١٥: ٢٣٤، والمستمسك ١: ٢١٥، والتنقيح (الطهارة) ١: ٣٣١.

(٤) و (٥) الوسائل ٢٥: ٣٠٨ ـ ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥ و ٤.

المحقّق: «من أحدث ما يوجب حدّاً أو تعزيراً أو قصاصاً ولجأ إلى الحرم، ضُيِّق عليه في المطعم والمشرب، بأن لا يُمكَّن من ماله، بل يُطعم ويسق ما لا يحتمله مثله عادةً، أو ما يسدّ الرمق، كما عن بعض»[1].

ثمّ ادّعى عدم الخلاف في ذلك، ثمّ قال ما مضمونه: أنّ النصوص خالية من كلمة «التضييق»، لكن يمكن أن تراد ولو بمعونة الفتاوى والنصوص التي منها صحيح معاوية بن عمّار، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً في الحلّ ثمّ دخل في الحرم، فقال: لا يقتل ولا يطعم ولا يسق ولا يبايع ولا يؤوى حتى يخرج من الحرم، فيقام عليه...»[2].

٥ ـ إطعام الطعام المغصوب للغير:

لا إشكال في أنّ إطعام الطعام المغصوب للغير حرام من جهة أنّه تصرّف في مال الغير وإتلاف له من دون إذن. ولكن هل يحرم من جهة أنّه تسبيب لأكل الغير للحرام أو لا؟ فبهذا اللحاظ يدخل في البحث المتقدّم: من أنّ التسبيب إلى الحرام حرام أو لا؟ وقد تقدّم الكلام عنه.

هذا من حيث الحكم التكليفي، وأمّا من حيث الحكم الوضعي، أي الضمان، فإنّ الشخص المُطعَم تارة يكون هو المالك، وأُخرى غيره. وتارة يكون

(١) الجواهر ٢٠: ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) الوسائل ١٣: ٢٢٥، الباب ١٤ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.

مع علمه بالغصب، وأُخرى مع جهله به وصدق الغرور في حقّه.

ولا إشكال ظاهراً في أنّ الضمان على الغاصب مع جهل المباشر، وهو الشخص المُطعَم، لو كان هو المالك، مع صدق الغرور.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق: «ولو غصب مأكولاً مثلاً، فأطعمه المالك، بأن قال له: هذا ملكي وطعامي، أو قدّمه إليه ضيافةً أو نحو ذلك ممّا يتحقّق به الغرور منه... ضمن الغاصب بلا خلاف ولا إشكال...»[1].

أمّا لو كان غير المالك، فقد نقل فيه صاحب الجواهر قولين: الأوّل ـ أنّه يجوز للمالك أن يرجع على كلٍّ من الغاصب والمباشر، لكن إن رجع على الغاصب وضمّنه لا يحقّ للغاصب تضمين المباشر للإتلاف، وإن رجع على المباشر، فللمباشر أن يرجع على الغاصب ويضمّنه؛ لأنّه كان سبباً في تغرير المباشر بالأكل.

الثاني ـ أنّه ليس له أن يرجع إلّا على الغاصب؛ لأنّه أقوى من المباشر وهو الآكل، ثمّ قال صاحب الجواهر: «لم نتحقّق قائله منّا... نعم هو قول الشافعي في القديم...»[2].

هذا إذا كان المباشر للإتلاف جاهلاً بالغصب وصدق في حقّه أنّه مغرور، وأمّا إذا كان عالماً به، فإن كان المباشر هو المالك، فلا ضمان على الغاصب؛

(١) الجواهر ٣٧: ١٤٢، وانظر المسالك ١٢: ١٥٧ و٢٠٥.

(٢) الجواهر ٣٧: ١٤٥، وانظر المسالك ١٢: ١٥٧ و٢٠٥.

لأنّه بمنزلة تسليم العين المغصوبة لصاحبها. وإن كان غير المالك، فالضمان عليه؛ لأنّه المباشر للإتلاف، فلو رجع المالك عليه، ليس له أن يرجع على الغاصب، نعم لو رجع المالك على الغاصب، رجع الغاصب على المباشر للإتلاف[1].

٦ ـ الإطعام رياءً:

يحرم الإطعام رياءً، كسائر موارد الرياء، فقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «ومن أطعم رياءً وسمعةً أطعمه اللّه مثله من صديد جهنّم، وجعل ذلك الطعام ناراً في بطنه، حتى يقضي بين الناس»[2].

لكن ذلك بحاجة إلى تأمّل.

ثالثاً ـ الإطعام المستحب:

يستحبّ الإطعام في حدّ ذاته، لكن ورد التنصيص على استحبابه في موارد خاصّة، وقبل ذكرها نذكر بعض النصوص الدالّة على استحباب مطلق الإطعام:

١ ـ روي عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «جمع رسول اللّه ﷺ بني عبدالمطّلب، فقال: يا بني عبدالمطّلب، أطعموا الطعام، وأطيبوا الكلام، وأفشوا السلام، وصِلوا الأرحام، وتهجّدوا والناس نيام، تدخلوا الجنّة بسلام»[1].

٢ ـ وعن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «قال رسول اللّه ﷺ: خيركم من أطعم الطعام، وأفشى السلام، وصلّى والناس نيام»[2].

٣ ـ وعن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «المنجيات: إطعام الطعام، وإفشاء السلام، والصلاة بالليل والناس نيام»[3].

٤ ـ وروى معمّر بن خلّاد، قال: «كان أبوالحسن الرضا عليه السلام إذا أكل أُتي بصحفة، فتوضع بقرب مائدته، فيعمد إلى أطيب الطعام ممّا يؤتى به، فيأخذ من كلّ شيء منه شيئاً فيوضع في تلك الصحفة، ثمّ يأمر بها للمساكين، ثمّ يتلو: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾[4] الآية، ثمّ قال: علم اللّه أن ليس كلّ إنسان يقدر على عتق رقبة فجعل لهم السبيل إلى الجنّة»[5].

ويستحبّ اختيار إطعام المؤمن، فقد روي عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «من أطعم مؤمناً حتى

---

(١) انظر: جامع المقاصد ٦: ٢٢٤ ـ ٢٢٦، ومفتاح الكرامة ٦: ٢٢٧ ـ ٢٣٠.

(٢) الوسائل ٢٤: ٣١٢، الباب ٣٤ من أبواب آداب المائدة، وفيه حديث واحد، وانظر بداية الهداية ولبّ الوسائل ٢: ٣٢٦.

(١) الوسائل ٢٤: ٢٨٨، الباب ٢٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٨٨، الباب ٢٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٥.

(٤) البلد: ١١.

(٥) الوسائل ٢٤: ٢٩٢، الباب ٢٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢٢.

يشبعه لم يدر أحد مِن خلْق اللّه ما له من الأجر في الآخرة، لا مَلَك مقرّب ولا نبيّ مرسل إلّا اللّه ربّ العالمين...»[١].

ويستحبّ أيضاً اختيار إطعام الحاويج، وإن كان إطعام الموسر مستحباً أيضاً، فقد روى سدير الصيرفي، قال: «قال لي أبو عبداللّه عليه السلام: ما منعك أن تعتق كلّ يوم نسمة؟ قلت: لا يحتمل مالي ذلك، قال: تطعم كلّ يوم مسلماً، فقلت: موسراً أو معسراً؟ فقال: إنّ الموسر قد يشتهي الطعام»[٢].

وتكره دعوة الأغنياء دون الفقراء، فقد «نهى رسول اللّه صلى الله عليه وآله عن وليمة يخصّ بها الأغنياء ويترك الفقراء»[٣]، وفي كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف: «أمّا بعد يابن حنيف، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة فأسرعت إليها، تستطاب لك الألوان، وتنقل إليك الجفان، وما ظننت أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغنيّهم مدعوّ...»[٤].

وأولم إسماعيل[٥]، فقال له أبو عبداللّه عليه السلام: «عليك بالمساكين فأشبعهم...»[١].

موارد يستحبّ الإطعام فيها بالخصوص:

١ ـ النكاح:

ورد النصّ باستحباب الإطعام والوليمة في النكاح، وصرّح به الفقهاء، فقد ورد عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «أنّ من سنن المرسلين الإطعام عند التزويج»[٢]، وورد: أنّه أولم عند تزوّجه ببعض زوجاته[٣].

لكن ورد عنه صلى الله عليه وآله: «الوليمة أوّل يوم حقّ، والثاني معروف، وما زاد رياء وسمعة»[٤]. وفي حديث آخر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «الوليمة يوم، ويومان مكرمة، وثلاثة أيام رياءٌ وسمعة»[٥].

٢ ـ الولادة، ٣ ـ الختان، ٤ ـ شراء الدار، ٥ ـ الرجوع من سفر الحجّ أو مطلق السفر:

ويدلّ على استحباب الإطعام والوليمة في هذه الموارد، ما ورد عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا وليمة إلّا في خمس: في عُرْس، أو خُرْس، أو عِذار، أو وكار، أو ركاز.

---

(١) أصول الكافي ٢: ٢٠١، باب إطعام المؤمن، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٠٢، الحديث ١٢.

(٣) الكافي ٦: ٢٨٢، باب الولائم، الحديث ٤.

(٤) نهج البلاغة، قسم الرسائل، الرسالة ٤٥، رسالته إلى عثمان بن حنيف واليه على البصرة.

(٥) كان أكبر وِلد أبي عبداللّه عليه السلام، توفّي في حياة والده، وإليه نسبت الإسماعيلية نفسها.

---

(١) الكافي ٦: ٢٩٩، باب نوادر كتاب الأطعمة، الحديث ١٦.

(٢) الوسائل ٢٠: ٩٤، الباب ٤٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

فـالعُرْس: التزويج، والخُرْس: النفاس بالولد، والعِذار: الختان، والوِكار: الرجل يشتري الدار، والركاز: الرجل يقدم من مكّة»[١].

٦ ـ العقيقة:

تستحبّ العقيقة عن المولود، بأن تذبح شاة، ثمّ تُطبخ، ثمّ يدعى رهطٌ من المسلمين ـ عشرة أو أكثر ـ إلى ذلك الطعام[٢].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «عقيقة».

والفرق بين هذا وما تقدّم: أنّ هذا للمولود نفسه، وذاك للولادة.

٧ ـ إطعام أهل الميّت:

يستحبّ إطعام أهل الميّت ثلاثة أيام؛ لاشتغالهم بالمصيبة، ولما ورد: أنّه «لـمّا قُتل جعفر بن أبي طالب أمر رسول الله ﷺ فاطمة عليها السلام أنْ تأتي أسماءَ بنت عميس، هي ونساؤها، وتقيم عندها، وتصنع لها طعاماً ثلاثة أيام»[٣].

وهذا الحكم إجماعي لا خلاف فيه، كما صرّح به جماعة[٤].

والحكم ـ أي استحباب الإطعام ـ متوجّه إلى الجيران والأقرباء[١].

هذا حكم إطعام أهل الميّت، وأمّا عكسه، وهو إطعام أهل الميّت لغيرهم، فما هو حكمه؟

صرّح بعض الفقهاء بعدم استحبابه، قال العلّامة في المنتهى ـ بعد أن ذكر استحباب إطعام أهل الميّت ـ: «لا يستحبّ لأهل الميّت أن يصنعوا طعاماً ويجمعوا الناس عليه؛ لأنّهم مشغولون بمصابهم؛ ولأنّ في ذلك تشبّهاً بأهل الجاهلية، على ما قال الصادق عليه السلام»[٢].

أشار بذلك إلى ما روي عنه عليه السلام أنّه قال: «الأكل عند أهل المصيبة من عمل الجاهلية»[٣].

واستناداً إلى هذه الرواية أفتى جملة من الفقهاء بكراهة الأكل عند صاحب المصيبة[٤]، نعم قيل بجوازه في موردين:

الأوّل ـ ما إذا دعت الحاجة إلى ذلك، كما إذا

---

(١) الوسائل ٢٠: ٩٥، الباب ٤٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٥.

(٢) انظر الوسائل ٢١: ٤٢٠، الباب ٤٤ من أبواب أحكام الأولاد، الأحاديث ١ و ٤ و ٨.

(٣) الوسائل ٣: ٢٣٥ ـ ٢٣٧، الباب ٦٧ من أبواب الدفن، الحديثان ١ و ٨.

(٤) انظر: المنتهى (الحجرية) ١: ٤٦٦، والتذكرة ٢: ١٢٧، والذكرى ٢: ٤٦، وجامع المقاصد = ١: ٤٤٦، والحدائق ٤: ١٦٠، ومستند الشيعة ٣: ٣١٤، وغيرها.

(١) انظر المصادر المذكورة في الهامش المتقدّم.

(٢) المنتهى (الحجرية) ١: ٤٦٦.

(٣) الوسائل ٣: ٢٣٧، الباب ٦٧ من أبواب الدفن، الحديث ٦.

(٤) انظر: جامع المقاصد ١: ٤٤٦، ومجمع الفائدة ٢: ٥٠٩، والحدائق ٤: ١٦١، ومستند الشيعة ٣: ٣١٥، والعروة الوثقى: كتاب الطهارة فصل في المستحبّات قبل الدفن وبعده، الأمر التاسع والعشرون، ومصادر أخرى.

حضر ضيوف من خارج البلد واحتاجوا إلى المكث عند صاحب المصيبة لأداء التعزية.

الثاني ـ ما لو أوصى الميّت بذلك؛ لما روي: أنّه «أوصى أبوجعفر عليه السلام بثمانمئة درهم لمأتمه، وكان يرى ذلك من السنّة؛ لأنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: اتّخذوا لآل جعفر طعاماً فقد شُغلوا»[1].

وربّما يستفاد من هذا الحديث: أنّ الطعام المأخوذ لآل جعفر كان لهم ولضيوفهم.

صرّح بالاستثناء الأوّل المحقّق[2] والعلّامة[3] الحلّيّان، وبالثاني الشهيد الأوّل في الذكرى[4]، ونقلها جملة ممّن تأخّر عنهم[5].

قال المحقّق: «أمّا لو دعت الحاجة إلى اتّخاذهم الطعام، جاز إجماعاً، كما لو جاءهم من أهل القرى ممّن يحضر الميّت»، ومثله قال العلّامة.

وقال الشهيد الأوّل: «نعم، لو أوصى الميّت بذلك نُفِّذت وصيّته؛ لأنّه نوع من أنواع البرّ، يلحقه

(١) الوسائل ٣: ٢٣٨، الباب ٦٨ من أبواب الدفن، وفيه حديث واحد.

(٢) المعتبر: ٩٤.

(٣) المنتهى (الحجرية) ١: ٤٦٦.

(٤) الذكرى ٢: ٤٦.

(٥) انظر: جامع المقاصد ١: ٤٤٦، ومجمع الفائدة ٢: ٥٠٩، والحدائق ٤: ١٦١، ومستند الشيعة ٣: ٣١٥، والعروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في المستحبات قبل الدفن وبعده، الأمر التاسع والعشرون.

ثوابه بعد موته، لكن لو فوّض إلى غير أهله لكان أنسب؛ لاشتغالهم بمصابهم عن ذلك، كما دلّ عليه الخبر».

٨ ـ الإطعام من الأُضحيّة والهدي:

يستحبّ للمضحّي تقسيم أُضحيّته ثلاثة أقسام: يتصدّق بثلث، ويأكل ثلثاً، ويطعم إخوانه المؤمنين ثلثاً.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أُضحيّة».

وأمّا الهدي، فإن كان كفّارة فيجب أن يتصدّق به على المساكين، وإن كان هدي سياق أو هدي تمتّع، فحكمه حكم الأُضحيّة من حيث أصل التثليث[1]، وإن كان لهم كلام في أنّه على الوجوب أو الندب، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «هدي» إن شاء اللّه تعالى[2].

٩ ـ إطعام العيال زائداً على قدر الواجب في النفقة:

تستحبّ التوسعة على العيال في النفقة وتجاوز القدر الواجب ما لم يبلغ حدّ الإسراف، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إسراف»، وسوف يأتي في عنوان «إنفاق» إن شاء اللّه تعالى.

١٠ ـ استحباب إطعام المملوك الشيءَ الحُلوَ عند شرائه:

قال زرارة: «كنت جالساً عند أبي عبداللّه عليه السلام،

(١) انظر ما تقدّم في شرائع الإسلام ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٤، وغيره.

(٢) انظر الحدائق ١٧: ١٨٣ ـ ١٨٤.

فدخل عليه رجل ومعه ابن له، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: ما تجارة ابنك؟ قال: التنخّس[1]، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «لا تشترِ شيناً ولا عيباً، وإذا اشتريت رأساً فلا يرينّ ثمنه في كفّة الميزان، فما من رأس يرى ثمنه في كفّة الميزان فأفلح، وإذا اشتريت رأساً فغيّر اسمه وأطعمه شيئاً حلواً إذا ملكته، وصدّق عنه بأربعة دراهم»[2].

كانت هذه أهمّ الموارد للإطعام المندوب، وهناك موارد أُخرى لم نتعرّض لها مخافة التطويل، مثل: إطعام الحيوانات غير المملوكة، وخاصّةً مثل إطعام حمام الحرم ونحوه.

رابعاً ـ الإطعام المكروه:

لم أعثر على تصريح للإطعام المكروه، نعم يمكن أن يكون من موارده انقلاب عنوان «الاستحباب» إلى «الكراهة» لبعض العناوين الثانوية الطارئة، مثل الإطعام الذي يوجب تقوية شخص المُطْعَم على ارتكاب بعض المعاصي، لكن إذا لم يصل إلى حدّ السببية وإلّا فيحرم؛ لأنّه يكون مقدّمة للحرام.

(١) التنخّس: عمل النخّاس، وهو بيّاع الدواب والرقيق، من نخس الدابّة، أي غرز مؤخّرها أو جنبها بعود ونحوه لتهييج. انظر المصباح المنير، والقاموس المحيط: «نخس».

(٢) الوسائل ١٨: ٢٥١، الباب ٦ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل.

خامساً ـ الإطعام المباح:

وهو سوى ما تقدّم، أي الإطعام الذي لم يتّصف بالوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة، كإطعام أشخاصٍ دون لحاظ المرجّحات الشرعية، ككونهم مؤمنين أو محتاجين، أو نحو ذلك ممّا يوجب ترجيح الإطعام.

أُمور حول الإطعام ينبغي الكلام عنها:

١ ـ الوقف على الإطعام:

إنّ الوقف على الإطعام إنّما يكون على أحد نحوين:

أ ـ أن يوقف عيناً ـ مثل بستان أو دار أو دكان ونحوها ـ على إطعام الفقراء، أو زوّار أحد المشاهد المشرّفة، فيصرف ثمرة العين الموقوفة في الإطعام. وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ لشمول أدلّة الوقف ذلك، وقد جرت بذلك السيرة.

ب ـ أن يوقف الطعام المعيّن للإطعام على فئة معيّنة، وهذا لا يصحّ بلا إشكال؛ لأنّ من شروط العين الموقوفة أن تبقى وتصرف منفعتها في جهة الوقف، وأمّا إذا استلزم وقفها إتلافها فلا يصحّ الوقف.

قال السيّد اليزدي: «الشرط الثالث ـ أن يمكن الانتفاع به مع بقائه، فلا يصحّ وقف الأطعمة والفواكه ونحوها ممّا يكون الانتفاع بإتلافه»[1].

(١) العروة الوثقى ٢: ٢٠٦، كتاب الوقف، شرائط الموقوف.

وقال صاحب الجواهر عند إعطاء الضابطة لما يصحّ وقفه: «ضابطه كلّ ما يصحّ الانتفاع به منفعة محلّلة مع بقاء عينه، لا كمنفعة أعيان الملاهي ونحوها، ولا ما لا منفعة له أصلاً، أو لا منفعة له إلّا بإتلاف عينه كالطعام والشمع ونحوهما، بلا خلاف أجده في شيء من ذلك بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه...»[1].

٢ ـ الوصيّة بالإطعام:

تصحّ الوصية بالإطعام، سواء تعلّقت الوصية بإطعام طعامٍ موجود، أو بمال ينفق في الإطعام، وذلك لا مانع منه بعنوانه الأوّلي، إلّا إذا طرأ عليه عنوان ثانوي يمنع من صحّة الوصيّة.

ويدلّ على صحّة الوصيّة بالإطعام ما تقدّم سابقاً: من أنّه «أوصى أبو جعفر عليه السلام بثمانمئة درهم لمأتمه، وكان يرى ذلك من السنّة؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اتّخذوا لآل جعفر طعاماً فقد شُغلوا»[2].

٣ ـ الحلف على الإطعام أو نذره:

لو حلف أن يطعم شخصاً أو طائفة معيّنة من الناس: كالفقراء أو العلماء، أو أرحامه انعقد الحلف، ويحنث بتركه؛ لأنّ اليمين تعلّقت بأمر راجح، نعم لو تعلّقت بأمر مرجوح، كإطعام المعروفين باللهو

(١) الجواهر ٢٨: ١٦.

(٢) الوسائل ٣: ٢٣٨، الباب ٦٨ من أبواب الدفن، وفيه حديث واحد.

والفسق والفجور، وكان وجه إطعامهم هو كونهم أهل اللهو والفجور، كانت اليمين باطلة، ولا يحنث بترك الإطعام[1].

ومثل ذلك لو نذر إطعام الطعام[2].

وفروعات هذه المسألة كثيرة مذكورة في كتاب الأيمان من كتب الفقه[3].

كيفيّة الإطعام في موارده:

لم يحدّد الفقهاء كيفيّة الإطعام إلّا في بعض الموارد، مثل الكفّارات والنفقات، وتقدّم الكلام عنهما مسبقاً. وأمّا غيرهما فالظاهر أنّ الأمر فيه موكول إلى العرف.

مظانّ البحث:

عمدة أبحاث هذا الموضوع إنّما ترد في:

١ ـ كتاب الطهارة: أحكام النجاسات / إطعام النجس للغير.

٢ ـ كتاب الصوم: ثبوت الكفّارة أو الفدية في ترك الصوم.

٣ ـ كتاب الحجّ: ثبوت الكفّارة أو الفدية في تروك الإحرام ونحوها.

٤ ـ كتاب البيع: حكم بيع النجس واستثناء بيع الدهن المتنجّس.

(١) انظر الجواهر ٣٥: ٢٦٥.

(٢) انظر الجواهر ٣٥: ٣٧٧.

(٣) انظر الجواهر ٣٥: ٢٨١.

٥ ـ كتاب الكفّارات: البحث في الإطعام وكيفيّته عند التكفير.

وكتب متفرّقة أُخرى يتطرّق فيها إلى الموضوع بالمناسبة، مثل الجهاد: بالنسبة لإطعام الأسير، والنكاح وما يستتبعه: للإطعام بمناسبة النكاح والولادة والعقيقة ونحوها، والغصب: لإطعام الطعام المغصوب، والأطعمة: لوجوب إطعام المضطرّ المشرف على الهلاك ونحوه، وآداب المائدة وما يستتبعها من أبحاث، والوصية والوقف والأيمان: لمناسبة الوصية بالإطعام أو الوقف له أو الحلف عليه و ...

أطعمة

لغة:

جمع طعام، وجمع الجمع: أطعمات.

والطعام: اسم جامع لكلّ ما يُقتات ويؤكل، وكان يطلق عند أهل الحجاز على البرّ ـ القمح ـ خاصّة[1].

وطَعِم فلان الطعام: إذا أكل أو ذاق[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا ﴾[3].

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «طعم».

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العرب: «طعم».

(٣) الأحزاب: ٥٣.

وإذا استُعمل بمعنى الذوق، جاز في ما يؤكل ويُشرب[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي ﴾[2].

اصطلاحاً:

يراد منه المعنى اللغوي نفسه، والكلام فعلاً في المعنى الأوّل أي الطعام بمعنى ما يؤكل ويُقتات.

الأحكام:

قبل بيان أحكام الأطعمة نرى من المناسب أن نشير إلى القواعد العامّة التي ذكرناها مقدّمة للبحث عن عنوان «أشربة»، وهي:

١ ـ قاعدة «حلّية كلّ ما يمكن أكله أو شربه إلّا ما ثبتت حرمته بدليل».

٢ ـ قاعدة «حرمة أكل الخبائث وشربها».

٣ ـ قاعدة «حرمة أكل الأعيان النجسة والمتنجّسة».

٤ ـ قاعدة «حرمة أكل الأشياء الضارّة بالبدن وشربها».

٥ ـ قاعدة «حرمة أكل مال الغير من دون إذنه».

٦ ـ قاعدة «الاضطرار رافع للحرمة حالة الاضطرار».

٧ ـ قاعدة «الإكراه رافع للحرمة حالة الإكراه».

(١) لسان العرب: «طعم».

(٢) البقرة: ٢٤٩.

٨ ـ قاعدة «التقيّة رافعة للحرمة حالة وجود ظروف التقيّة».

وبعد بيان هذه القواعد العامّة إجمالاً نقول:

المطعوم: إمّا أن يكون حلالاً أو حراماً.

والحرام: إمّا حرام بالذات، كالميتة والدم ولحم الخنزير والأعيان النجسة، وإمّا حرام بالعَرَض، كالحلال الذي أصابته العين النجسة، أو الحيوان المحلّل الذي اعتاد أكل النجس فصار جلّالاً.

وكلٌّ من الحرام والحلال: إمّا أن يكون حيواناً أو غير حيوان. وغير الحيوان: إمّا أن يكون جامداً أو مائعاً.

أمّا المائع، فقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «أشربة».

إذن يبقى الكلام في الحيوان وغير الحيوان الجامد.

ونقدّم البحث عن الحرام ذاتاً، وسوف يأتي الكلام عن الحرام بالعرض[1].

الكلام في الحيوان ممّا يحلّ أو يحرم ذاتاً[2]

الحيوان: إمّا بحري، أو برّي، أو من الطيور،

(١) يأتي الكلام عن الحرام بالعرض في الصفحة ٩٢.

(٢) يأتي الكلام عن غير الحيوان في الصفحة ٨٦.

ولكلٍّ منها حكمه الخاصّ:

أوّلاً ـ الحيوان البحري:

الحيوانات البحريّة بعضها متّفق على تحليله، وبعضها متّفق على تحريمه، وبعضها مختلف فيه، وفيما يلي نبيّن حكم كلّ واحدٍ منها:

١ ـ ما اتّفق على تحليله من حيوان البحر:

لا خلاف بين الأُمّة ـ كما قيل[1] ـ في تحليل ما كان له قشر وفَلْسٌ من الأسماك، سواء كان فَلْسه باقياً عليه بعد صيده، كأكثر الأسماك، أو لا، كبعضها مثل الكنعت أو الكنعد[2]، كما صُرِّح بذلك في رواية حمّاد بن عثمان، قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: الحيتان، ما يؤكل منها؟ فقال: ما كان له قِشرٌ. قلت: ما تقول في الكنعت؟ قال: لا بأس بأكله، قال: قلت: فإنّه ليس له قشرٌ، فقال: بلى ولكنّها حوتٌ سيّئة الخُلق تحتك بكلّ شيء، فإذا نظرت في أصل أذنها، وجدت لها قِشراً»[3].

والروايات التي دلّت على حلّ ما له فلسٌ وقشرٌ من الأسماك مستفيضةٌ[4].

(١) انظر: المسالك ١٢: ١٠، والكفاية: ٢٤٨، ومستند الشيعة ١٥: ٦٢، وغيرها.

(٢) وهو ضرب من سمك البحر. لسان العرب: «كنعت» و«كنعد».

(٣) الوسائل ٢٤: ١٣٧، الباب ١٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٤) انظر الوسائل ٢٤: ١٢٧، الباب ٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

٢ ـ ما اتّفق على تحريمه من حيوان البحر:

اتّفق فقهاؤنا على تحريم بعض حيوانات البحر، وهي:

أ ـ السمك الطافي:

وهو السمك الذي مات في الماء ثمّ طفا على الماء، والنصوص صريحة في تحريمه، منها صحيحة الحلبي، عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وسألته عمّا يوجد من السمك طافياً على الماء، أو يلقيه البحر ميّتاً؟ فقال: لا تأكله»[١].

وممّا يلحق بالطافي من حيث الحكم، السمك الذي نضب عنه ماء النهر أو البحر فمات.

ب ـ الضفدع، والسلحفاة، والسرطان:

ولم أعثر على من شكّك في تحريمها على الخصوص، بل قال النراقي بعد بيان حكمها: «بلا خلاف في شيءٍ منّا خاصّة يُعرف»[٢].

ج ـ غير السمك من حيوان البحر:

اُدّعي الإجماع على تحريم غير السمك من حيوان البحر، مثل كلب الماء وخنزيره وفرسه وشاته، والحشرات كالديدان ونحوها.

قال الشهيد الثاني: «حيوان البحر إمّا أن يكون له فلسٌ، كالأنواع الخاصّة من السمك، ولا خلاف بين المسلمين في كونه حلالاً، وما ليس على صورة السمك من أنواع الحيوان، ولا خلاف بين أصحابنا في تحريمه»[١].

لكن شكّك الأردبيلي في القاعدة الثانية، وهي تحريم غير السمك من حيوان البحر، حيث قال: «...وأيضاً ما عُلِم تحريم كلّ حيوان البحر غير السمك كما هو ظاهر كلامهم؛ إذ ما عرفنا له دليلاً سوى ما ادّعي الإجماع على تحريم ما ليس بصورة السمك في شرح الشرائع، فتأمّل»[٢].

وتبعه السبزواري في ذلك، حيث قال: «والمعروف من مذهب الأصحاب تحريم ما ليس على صورة السمك من أنواع الحيوان البحري، وادّعى صاحب المسالك نفي الخلاف بين أصحابنا في تحريمه، ولم يظهر لي عليه دليل، بل الآيات والأخبار بعمومها على خلافه»[٣].

وممّن شكّك في القاعدة الثانية الكاشاني[٤] والنراقي[٥] أيضاً.

٣ ـ ما اختلف في تحريمه من حيوان البحر:

اختلف فقهاؤنا في تحريم بعض الأسماك التي لا فلس لها؛ لاختلاف النصوص الواردة فيها،

---

(١) الوسائل ٢٤: ١٤٢، الباب ١٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) مستند الشيعة ١٥: ٧٠، وفي الطبعة الحجرية ٢: ٤٠٤: «بلا خلاف في شيءٍ منها يعرف».

(١) المسالك ١٢: ١٠.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ١٩٠، ومقصوده من شرح الشرائع هو المسالك.

(٣) الكفاية: ٢٤٨.

(٤) مفاتيح الشرائع ٢: ١٨٤، المفتاح ٦٣٩.

(٥) مستند الشيعة ١٥: ٥٩.

وهذه الأسماك هي: الجرّي أو الجرّيث[1]، والمارماهي[2]، والزمّير أو الزمّار[3]، والزهو[4].

والمعروف بينهم تحريم هذه الأسماك، إلّا أنّ للشيخ الطوسي قولاً بكراهة ما عدا الجرّي منها[1]، ولكنّه وافق المشهور في أكثر كتبه في القول بتحريمه[2].

وتبعه في القول بالكراهة: القاضي ابن البرّاج[3]، والشهيد الثاني[4]، والسبزواري[5]، ولعلّ القول بالإباحة هو الظاهر من المحقّق الحلّي[6]، ويبدو من الأردبيلي التشكيك في تحريمه[7].

ومنشأ الخلاف اختلاف النصوص الواردة فيها، كما سنشير إليها عن قريب.

وأمّا الجرّي فكاد يكون الحكم بتحريمه إجماعيّاً لولا مخالفة الشهيد الثاني[8] وبعض من تبعه كالسبزواري[9]؛ لبعض النصوص كما تقدّم، بل كاد يصير القول بحرمته من اختصاصات الشيعة.

أمّا النصوص الدالّة على الحرمة في الجرّي

---

(١) و (٢) يبدو أنّ هناك التباساً حصل في تعريف الجرّي والمارماهي، وهل هما شيءٌ واحد أو لا؟

والذي يظهر من كلمات بعض أهل اللغة أنّهما شيءٌ واحد. ولكن يظهر من بعض الروايات أنّهما شيئان، ويؤيّده التحقيق، ولعلّنا نذكر خلاصة ما حقّقناه في عنوان «جريث».

والمارماهي كلمة فارسية مركّبة من كلمتين: «مار» أي حيّة أو ثعبان، و«ماهي» أي سمك، فهي بمعنى حيّة السمك، ويعبّر عنها بـ«ثعبان الماء» أيضاً.

انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط، وحياة الحيوان (للدميري)، ومحيط المحيط، والمنجد، وموسوعة المورد العربية في: «جرث» و«جري» و«انقليس» أو «انكليس»، و«ثعبان الماء» أو «حيّة الماء» ونحوها ممّا يناسب الموضوع.

(٣) الزمّير: سمكة جسمها ممدود شديد الانضغاط من الجانبين، مقدّمها طويل أحدب، وجسمها أملس لا تغطّيه القشور، بل توجد على جانبيها صفائح عظميّة أو قشرية ولها زعنفة ظهريّة بها ثلاث شوكات قويّة. المعجم الوسيط: «زمر».

(٤) لم أعثر في كتب اللغة على مَن ذكر السمك من معاني «الزهو»، نعم ورد في حديث: «الزهو سمك ليس له قشر». انظر الوسائل ٢٤: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب الأطعمة المحرّمة، باب تحريم الزهو وفيه حديث واحد.

---

(١) انظر: النهاية: ٥٧٦، والتهذيب ٩: ٥، باب الصيد والذكاة، ذيل الحديث ١٤، والاستبصار ٤: ٥٩، باب النهي عن صيد الجرّي... ذيل الحديث ٧.

(٢) انظر: المبسوط ٦: ٢٧٦، والنهاية: ٣٦٤ و ٧١٣.

(٣) المهذّب ٢: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٤) المسالك ١٢: ١٢ ـ ١٤.

(٥) الكفاية: ٢٤٨.

(٦) شرائع الإسلام ٣: ٢١٧.

(٧) مجمع الفائدة ١١: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٨) المسالك ١٢: ١٢ ـ ١٤.

(٩) الكفاية: ٢٤٨

والثلاثة فهي أشهر من حيث روايتها والإفتاء بها، ومن جملتها:

١ ـ صحيحة محمّد بن مسلم قال: «أقرأني أبو جعفر عليه السلام شيئاً من كتاب علي عليه السلام فإذا فيه: أنهاكم عن الجرّي والزمّير والمارماهي والطافي والطحال...»[١].

٢ ـ وروي في أكثر من رواية: أنّ عليّاً عليه السلام نهى بيّاعي السمك عن بيع وشراء الجرّي، والمارماهي، والزمّار، والطافي على الماء[٢].

وروايات عديدة أُخرى[٣].

وأمّا التي يظهر منها إباحة هذه الأسماك، فهي صحيحتا زرارة ومحمّد بن مسلم.

فقد روى زرارة في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجرّيث؟ فقال: وما الجرّيث؟ فنعتّه له، فقال: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾[٤]، ثمّ قال: لم يحرّم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلّا الخنزير بعينه، ويكره كلّ شيءٍ من البحر ليس له قشر مثل الورق، وليس بحرام، إنّما مكروه»[١].

وروى محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجرّي والمارماهي والزمّير، وما ليس له قشر من السمك أحرام هو؟ فقال: يا محمّد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً...﴾، قال: فقرأتها حتى فرغت منها، فقال: إنّما الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه، ولكنّهم قد كانوا يعافون أشياء ونحن نعافها»[٢].

وحملها المشهور على التقيّة؛ لأنّ مذهب العامّة هو الحلية[٣].

التصريح بحلّية بعض الأسماك:

صُرّح بحلّية بعض الأسماك، وليس ذلك إلّا لكثرة السؤال عنها، ولعلّ وجه التشكيك والسؤال عنها كان من جملة الشكّ في اندراجها في ما له فلس، كما تشهد بذلك كيفيّة السؤال والجواب في الروايات.

وممّا ورد التصريح بحلّيته: الطبراني،

---

(١) الوسائل ٢٤: ١٣٠، الباب ٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٤: ١٣١ و ١٣٣، الباب ٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الأحاديث ٣ و ١١ و ١٤، ونقله الدميري في حياة الحيوان عن البخاري، انظر حياة الحيوان ١: ٤٥: «انكليس».

(٣) الوسائل ٢٤: ١٣٠ ـ ١٣٦، الباب ٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

(٤) الأنعام: ١٤٥.

(١) الوسائل ٢٤: ١٣٥، الباب ٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١٩.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢٠.

(٣) انظر: المختلف ٨: ٢٨٥، ومجمع الفائدة ١١: ١٩٠، ومستند الشيعة ١٥: ٦٦، والجواهر ٣٦: ٢٤٥ و ٢٥٠، وغيرها.

والإيلامي، والربيثا، والطمر، والإربيان[١].

وقد عُلِّل وجه تحليلها: بأنّ لها فلساً، فتندرج في القاعدة القائلة: «بأنّ ما لا فلس له من الأسماك حرام، وما له فلس فهو حلال»[٢].

ثانياً ـ الحيوان البرّي:

الحيوانات البرّية ـ كالبحرية ـ منها ما هو متّفق على تحليله، ومنها ما هو متّفق على تحريمه، ومنها ما هو مختلف فيه. وفيما يلي نشير إلى كلّ واحد منها:

١ ـ ما اتّفق على تحليله من حيوان البرّ:

أ ـ الأنعام الثلاثة:

وهي الإبل والبقر والغنم الأهليّة أو الإنسية بجميع أصنافها بما فيها المعز.

والظاهر أنّه لا خلاف بين المسلمين في حلّيتها؛ وتدلّ عليها الأدلّة الأربعة:

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿ وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾[٣].

وأمّا السنّة فهي متظافرة قولاً وعملاً[٤].

وأمّا الإجماع ـ أو عدم الخلاف ـ فقد ادّعي على حلّيتها بصورة مستفيضة[٥]، بل السيرة العملية الجارية والمستمرة إلى زمن الرسول تدلّ عليها بوضوح.

وأمّا العقل، فلا يرى في أكلها مانعاً كالاستقذار

---

(١) قال السيّد الصدر في تعليقته على منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٦٨: «ذكر الطمر والطبراني والإيلامي، متابعة لبعض الروايات، وإن كانت هذه الأسماء اليوم غير معروفة ولا متداولة في الاستعمال في حدود ما نعلم، ويقال: إنّ الطبراني من السمك: الشانق، والطمر: سمك أحمر، والإيلامي: سمك أسود، وإنّ لها جميعاً فلساً، وعلى أيّ حال، فالميزان كونها ذات فلس».

وقال الطريحي: «الطبراني من السمك: الشانق» وقال أيضاً: «الإيلامي: البَلَم محرّكة: صغار السمك، قال بعض المحقّقين: الإيلامي من السمك: البنّي»، وقال أيضاً: «الربيثا: ضرب من السمك له فلس لطيف». مجمع البحرين: «طبر» و«بلم» و«ربث».

والإربيان هو المعروف بـ«الروبيان». مجمع البحرين: «أرب».

(٢) انظر: الجواهر ٣٦: ٢٥٠ ـ ٢٥١، وغيره.

(١) النحل: ٥.

(٢) المؤمنون: ٢١.

(٣) غافر: ٧٩، إضافة إلى الآيات ١٤٢ ـ ١٤٤ من سورة الأنعام، وغيرها.

(٤) انظر الوسائل ٢٥: ١، أبواب الأطعمة المباحة، وخاصّة الباب ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٩ و ٢٠ و ٢٦ و ٢٩ و ٣١ و ٤٢ و ٥٦ و ٥٧، وراجع أبواب الأشربة المحلّلة والأسآر.

(٥) انظر: المسالك ١٢: ٢٢، ومجمع الفائدة ١١: ١٥٨، ومستند الشيعة ١٥: ١٠٥، والجواهر ٣٦: ٢٦٤، وغيرها بل ادّعى بعضهم كون حلّيتها من الضروريات التي لا تحتاج إلى الاستدلال.

والضرر ونحوهما، بل أجمع عقلاء العالم على أكلها.

ب ـ بعض الحيوانات الوحشيّة:

تحلّ جملة من الحيوانات الوحشيّة بلا خلاف أيضاً[١]، مثل: الأبقار الوحشيّة، والكِباش الجبليّة، والغزلان والحُمُر الوحشية، واليحامير الوحشيّة.

واستشكل بعضهم[٢] في حصر المحلّل من الوحشيّة في المذكورات.

٢ ـ ما اتّفق على تحريمه من حيوان البرّ:

أ ـ الخنزير:

وهو الحيوان الوحيد الذي نصّ الكتاب على تحريمه، ولا خلاف في ذلك[٣].

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ...﴾[٤] وهو يدخل في العنوان الآتي أيضاً.

(١) انظر: المسالك ١٢: ٣٤، وادّعى فيه عدم خلاف المسلمين في حلّيتها، ومجمع الفائدة ١١: ١٦٥، وكشف اللثام ٢: ٢٦٣، ومستند الشيعة ١٥: ١٠٧، والجواهر ٣٦: ٢٩٣.

(٢) كالمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ١١: ١٦٥، وتبعه جملة ممّن تأخّر عنه.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٦٥ ـ ١٦٦، وغيره.

(٤) البقرة: ١٧٣، وانظر الآيات المماثلة لها: المائدة: ٣، والأنعام: ١٤٥، والنحل: ١١٥.

ب ـ السباع:

وهي الحيوانات المفترسة[١]، ولها ناب، تعدو على الناس والدواب فتفترسها[٢]، وهي ذات مخالب غالباً.

ومن السباع ما هو قويٌّ: كالأسد، والنمر، والفهد، والدبّ، والذئب، والكلب.

ومنها ما هو ضعيف: كالضبع، والسنّور، وابن آوى.

ولا خلاف بين فقهائنا في تحريم السباع كلّها، سواء كانت قويّة أو ضعيفة[٣].

وتدلّ على تحريم السباع ـ مضافاً إلى عدم الخلاف المدّعى ـ: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: كُلُّ ذي ناب من السباع، أو مخلب من الطير حرام، وقال: لا تأكل من السباع شيئاً»[٤].

وبهذا المعنى وردت روايات عديدة[٥].

ج ـ الفيل والدبّ والقرد والأرنب:

تحرم هذه الحيوانات سواء عُدّت من السباع أو لا.

(١) القاموس المحيط: «سبع».

(٢) لسان العرب: «سبع».

(٣) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٦٦، وكشف اللثام: ٢٦٣، ومستند الشيعة ١٥: ٩٨، والجواهر ٣٦: ٢٩٤.

(٤) الوسائل ٢٤: ١١٤، الباب ٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٢.

(٥) انظر المصدر المتقدّم، وسائر الأحاديث.

أمّا الفيل والدبّ والقرد؛ فلما ورد عن الإمام علي عليه السلام حينما سُئل عن أكل لحم الفيل والدب والقرد، فقال: «ليس هذا من بهيمة الأنعام التي تؤكل»[١]. إضافة إلى شمول روايات المسوخ[٢] لها.

وأمّا الأرنب، فقد ادّعي الإجماع على تحريمه مستفيضاً[٣]. لكن يظهر من الشهيد الثاني[٤] التشكيك فيه، وتبعه الأردبيلي[٥] وبعض من تأخّر عنه[٦].

قال الشهيد الثاني معلّقاً على قول المحقّق: «ويحرم الأرنب والضبّ والحشار كلّها...»:

«تحريم هذه الأشياء كلّها عندنا موضع وفاق...» إلى أن قال:

«مع أنّه روي عندنا في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: "ما حرّم الله في القرآن من دابّة إلّا الخنزير، ولكنّه النُكرة"[٧]... وروى

(١) الوسائل ٢٤: ١١٢، الباب ٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١٩، وانظر الحديث ١٦.

(٢) انظر الحديثين المشار إليهما في المصدر المتقدّم.

(٣) انظر: الانتصار: ١٨٦، والمبسوط ٦: ٢٨٠، والجواهر ٣٦: ٢٩٦، والمصادر الفقهية الآتية.

(٤) المسالك ١٢: ٣٦ ـ ٣٧.

(٥) مجمع الفائدة ١١: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٦) كالكاشاني في المفاتيح ٢: ١٨٣، المفتاح ٦٣٨، والسبزواري في الكفاية: ٢٤٩.

(٧) الوسائل ٢٤: ١٠٢، الباب الأوّل من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

حمّاد بن عثمان في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وآله عزوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يحرّمه، فأُتي بالأرنب فكرهها ولم يحرّمها"[١]، وروى أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: "كان يكره أن يؤكل من الدواب لحم الأرنب، والضبّ، والخيل، والبغال، وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير"[٢].

وقد قدّمنا في معنى هذه أخباراً أُخر صحيحة[٣]، ولكن عمل الأصحاب على التحريم. والشيخ[٤] رحمه الله حمل التحريم المنفي في هذه الأخبار على التحريم المخصوص، وهو ما اقتضاه ظاهر القرآن، دون مطلق التحريم، ولا يخفى بُعد هذا التنزيل»[٥].

وقد تقدّم عنه ما يشبه هذا الكلام عند البحث عن الأسماك التي لا فَلْس لها، وقلنا: إنّ الفقهاء حملوا مثل هذه الروايات على التقيّة لموافقتها لمذهب العامّة. والله العالم.

(١) الوسائل ٢٤: ١١٢، الباب ٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢١.

(٢) الوسائل ٢٤: ١١٢، الباب ٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢٠.

(٣) انظر الوسائل ٢٤: ١٣٥ ـ ١٣٦، الباب ٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديثين ١٩ و ٢٠.

(٤) التهذيب ٩: ٤٢، كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد والذكاة، ذيل الحديث ١٧٦.

(٥) المسالك ١٢: ٣٥ ـ ٣٧.

د ـ السّنجاب والسَّمُّور والفنك والخزّ[1]:

المعروف بين الفقهاء حرمة أكل لحوم هذه الحيوانات، وإن كان لهم كلام في جواز الصلاة في وبرها من جهة الترخيص فيه واستثنائه من قاعدة «عدم جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه».

---

(١) السنجاب: حيوان أكبر من الجُرَذ، وشعره في غاية النعومة، يتّخذ من جلده الفراء يلبسه المتنعّمون، لونه أزرق رمادي، وهو كثير ببلاد الصقالبة والترك. انظر: حياة الحيوان (للدميري)، والمعجم الوسيط: «سنجاب». والصقالبة: جيل من الناس كانت مساكنهم إلى الشمال من بلاد البُلْغار وانتشروا في كثير من شرق أُوروبا، وهم المسمَّوْن الآن بالسُّلاف ـ المعجم الوسيط: «الصقالبة». وقيل: هم الروس والروس البيض واليوغسلافيّون. انظر أعلام المنجد: «الصقالبة».

والسمُّور: حيوان ثديي ليلي، من الفصيلة السمورية، من آكلات اللحوم، يتّخذ من جلده فرو ثمين، ويقطن شمال آسيا. وقيل: يشبه السنور. انظر: حياة الحيوان (للدميري)، والمعجم الوسيط: «سمور».

والفَنَك: ضرب من الثعالب، فروته أجود أنواع الفراء، ويجلب كثيراً من بلاد الصقالبة. انظر: حياة الحيوان (للدميري)، والمعجم الوسيط: «فنك».

والخزّ أو الدَّلَق: حيوان ثديي صغير، حجمه لا يزيد على حجم الهر الأليف، وقد يصل طوله إلى (٦٠) سنتيمتراً، وهو مهزول الجسم، قصير القوائم، مستدير الأُذنين، ناعم الوبر، كثّ الذيل، يألف الغابات حيث يتسلّق الأشجار برشاقة ويقتات بالحيوانات وبالثمار وبالجيف أيضاً. ويصطاد طلباً لفروه النفيس. موسوعة المورد ٦: ٢٠٥.

وقد ادّعي عدم الخلاف في تحريم لحمها[1]، ومع ذلك فقد شكّك الأردبيلي[2] في ذلك، وتبعه السبزواري[3] والكاشاني[4]. ولعلّه كان لكلام الشهيد الذي تقدّم في الأرنب ونحوه تأثير في هذا التشكيك.

هـ ـ الحشرات[5]:

مثل: الحيّة، والعقرب، والفأرة، والجُرَذ، واليربوع[6]، والضبّ[7]،

---

(١) انظر: المسالك ١٢: ٣٥، ومفاتيح الشرائع ٢: ١٨٣، المفتاح ٦٣٨، ومستند الشيعة ١٥: ١٠٤.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣) كفاية الأحكام: ٢٤٩.

(٤) مفاتيح الشرائع ٣: ١٨٢، المفتاح ٦٣٨.

(٥) قال ابن منظور: «الحشرة واحدة: صغار دواب الأرض كاليرابيع والقنافذ والضّباب ونحوها». وقال الفيروزآبادي: «الحشرات: الهوام أو الدواب الصغار»، وجاء في المعجم الوسيط: «الحشرة: الهامّة من هوامّ الأرض، كالخنافس والعقارب، والدابّة الصغيرة من دواب الأرض، كالفئران والضّباب».

انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «حشر».

(٦) اليربوع: حيوان صغير على هيئة الجُرَذ الصغير، وله ذَنَب طويل ينتهي بخصلة من الشعر، وهو قصير اليدين طويل الرجلين. المعجم الوسيط: «ربع».

(٧) الضبّ: حيوان من جنس الزواحف من رتبة العظاء، غليظ الجسم خشنه، وله ذَنَب عريض حَرِش أعقد، يكثر في صحاري الأقطار العربية. المعجم الوسيط: «ضبب».

والوَبْر[1] ـ وفي عدّه من الحشرات تأمّل، لكن لا إشكال فيه من حيث الحكم ـ والقنفذ، وسام أبرص[2]، والوزغ، والعظاءة[3]، واللُحكة[4]، والصرصر، والخنفساء، وبنت وَرْدان، والعنكبوت، والدود، والرتيلاء، والبرغوث، والقمل، ونحوها.

قال الشهيد الثاني بعد ذكرها: «تحريم هذه الأشياء كلّها عندنا موضع وفاق؛ لأنّ الحشار بأجمعها مستخبثة، ومنها ما نُصّ على تحريمه بخصوصه، ومنها ما هي ذات سموم وإبر، فتحرم لما فيها من الضرر»[5].

لكن استشكل الأردبيلي في تحريم الجميع؛ لعدم النصّ على تحريم جميعها وعدم صدق «الخبائث» عليها جميعاً فقال: «وأمّا الحشرات وما ذكرت من البهائم فما نعرف دليلاً على تحريمها غير أنّها مذكورة في الكتب، فلعلّه إجماعي، ويحتمل دعوى الخباثة في بعضها أيضاً، فتأمّل»[1].

---

(١) الوَبْرُ: حيوان من ذوات الحوافر في حجم الأرنب، أطحل اللون ـ أي بين الغبرة والسواد ـ قصير الذنب، يحرّك فكّه السفلي كأنّه يجترّ، ويكثر في لبنان. المعجم الوسيط: «وبر».

(٢) سام أبرص: ضرب من الوَزَغ. المعجم الوسيط: «سمم».

(٣) العظاءة: دويبة من الزواحف ذوات الأربع، ومن أنواعها: الضّباب وسوام أبرص. المعجم الوسيط: «عظاءة».

(٤) وقيل: الحلكة، واختلفوا في تعريفها، وممّا قالوه: إنّها دويبة شبيهة بالعظاءة زرقاء تبرق، وليس لها ذنب طويل كالعظاءة، وقوائمها خفيّة. حياة الحيوان (للدميري) ٢: ١٣٨: «اللحكاء». نقله عن ابن السكيت، وانظر السرائر ٣: ١٠٥.

(٥) المسالك ١٢: ٣٥ ـ ٣٦، وانظر: كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٢، ومستند الشيعة ١٥: ١٠٢، والجواهر ٣٦: ٢٩٦، وغيرها.

---

(١) مجمع الفائدة ١١: ١٦٧.

أقول: إنّ تشكيكات المحقّق الأردبيلي إنّما هي تشكيكات فنّية صرفة، بل لعلّها ناشئة من شدّة احتياطه في الدين؛ لأنّ القول بالتحريم يحتاج إلى دليل كالقول بالتحليل، فالقول بكلٍّ منهما ـ أي التحليل والتحريم ـ بدون مستند شرعي تقوّل على اللّه، وإذا لم يتمّ الدليل على التحريم، فالاحتياط هو عدم الإفتاء بالتحريم. نعم لا بأس بالاحتياط عملاً، كما هو دأب المحقّق الأردبيلي، والذي يؤكّده بعد غالب تشكيكاته، كما في قوله بعد التشكيك في الأرنب وبعض الحشرات ونحوها: «والاحتياط، في الاجتناب عن احتمال ما يحرم».

وفي قوله ـ بعد ذكر بعض الصحاح الدالّة على حصر التحريم في الخنزير، وفي بعضها: أنّ النبيّ ﷺ كان عزوف النفس، فكره الأرنب ولم يحرّمها ـ: «وهذه مع ما تقدّم: من الأصل والعمومات، وحصر المحرّمات، دليل حلّ أكثر الأشياء خصوصاً الأرنب، إلّا أن يثبت التحريم بدليل شرعي، وليس بواضح هنا إلّا كلامهم، مع ما تقدّم. مع أنّه يمكن الجمع بينها وبين ما دلّ على التحريم بحمله على الكراهة، فتأمّل وتذكّر واحتط». مجمع الفائدة ١١: ١٧١. =

وتبعه في التشكيك بعض من تأخّر عنه كالسبزواري[١]، وربّما يظهر من الكاشاني[٢] أيضاً.

٣ ـ ما اختلف في تحريمه من حيوان البر:

اختلف الفقهاء في تحريم بعض الحيوانات البرّية، وأهمّها:

الحَمُولات الثلاث:

وهي: الخيل والبغال والحُمر الأهليّة التي جعلها اللّه حمولة في خدمة الإنسان. والمشهور حلّية لحمها على كراهيّة، ولولا خلاف الحلبي والمفيد ـ على ما نسب إليه ـ كاد يكون القول بالحلّية متّفقاً عليه، فإنّ الأوّل قال بتحريم البغل[٣]، والثاني قال ـ حسب ما نسب إليه ـ بتحريم الثلاثة[٤].

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات، فإنّ منها ما ظاهره التحريم، ومنها ما ظاهره عدمه.

ومن الأوّل صحيح ابن مسكان، قال: «... وسألته[١] عن أكل الخيل والبغال، فقال: نهى رسول اللّه ﷺ عنها، ولا تأكلها إلّا أن تضطرّ إليها»[٢].

وصحيح سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن لحوم البراذين والخيل والبغال، فقال: لا تأكلها»[٣].

ومن الثاني صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّهما سألاه عن أكل لحوم الحُمر الأهليّة؟ فقال: نهى رسول اللّه ﷺ عن أكلها يوم خيبر، وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنّها كانت حمولة الناس، وإنّما الحرام ما حرّم اللّه في القرآن»[٤].

وخبر محمّد بن سنان: أنّ الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: «كره أكل لحوم البغال والحمر الأهليّة لحاجة الناس إلى ظهورها، واستعمالها، والخوف من فنائها وقلّتها، لا لقذر خلقها، ولا قذر غذائها»[٥].

= وكيف لا يأمر بالاحتياط وهو الذي عُرف لشدّة احتياطه بـ«المقدّس الأردبيلي»، ولعلّه لذلك كلّه قال الشيخ الأنصاري ـ وهو عديله في التدقيق والاحتياط ـ: «وأمّا استشكال الأردبيلي فهو لا ينافي اتّفاق الفقهاء؛ لأنّه كثيراً ما يستشكل في الاتّفاق». كتاب الطهارة ٥: ٣٣٠.

(١) كفاية الأحكام: ٢٤٩.

(٢) مفاتيح الشرائع ٢: ١٨٣، المفتاح ٦٣٨.

(٣) الكافي في الفقه: ٢٧٧.

(٤) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٢، حيث نُسب فيه إلى المفيد عدم وقوع التذكية عليها.

---

(١) يعني أبا عبداللّه عليه السلام، كما في صدر الحديث.

(٢) الوسائل ٢٤: ١٢١، الباب ٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢٤: ١٢٢، الباب ٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

(٤) الوسائل ٢٤: ١١٧، الباب ٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ٢٤: ١٢٠، الباب ٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٨.

ثالثاً ـ الطيور:

المقصود من الطير هنا كلّ ما يطير سواء كان في البرّ أو البحر، بل يشمل حتى مثل الذباب والزنابير والبراغيث ونحوها، وإن لم يطلق عليها «الطير».

والطيور أيضاً كغيرها منها ما هو متّفق على تحريمه، ومنها ما هو متّفق على تحليله، ومنها ما هو مختلف فيه:

١ ـ ما اتّفق على تحريمه من الطيور:

ذكر الفقهاء ـ استناداً إلى النصوص ـ عدّة ضوابط لبيان الطيور المحرّمة، إضافة إلى ما نُصّ على تحريمه بالخصوص. وفيما يلي نذكر هذه الضوابط، ثمّ نُتبعها بما نُصّ على تحريمه:

الضابطة الأولى:

كلّ ما كان له مخلب قوي يعدو به على الطير فهو حرام، وقد يعبّر عن هذا القسم من الطيور بـ«سباع الطير» أيضاً؛ لأنّها تفترس الطيور وغيرها مع القدرة.

ويدخل تحت هذه الضابطة: البازي، والصقر، والعُقاب، والشاهين، والباشق[1]. وهي من القسم القوي من سباع الطير.

(١) الباشق: نوع من جنس البازي، من فصيلة العقاب النسريّة، وهو من الجوارح، يُشبه الصقر، ويتميّز بجسم طويل، ومنقار قصير بادي التقوّس. المعجم الوسيط: «بشق».

ويدخل فيه: النسر، والرخَمة[1]، والبُغاث[2]. وهي من القسم الضعيف منها.

وقد ادّعي عدم الخلاف[3]، في تحريم هذا القسم من الطيور، بل ادعي الاتّفاق[4] والإجماع[5] عليه.

ومن النصوص الدالّة على هذه الضابطة صحيحة الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: كلّ ذي ناب من السباع، أو مخلب من الطير حرام. وقال: لا تأكل من السباع شيئاً»[6].

(١) الرَّخَم: طائر غزير الريش، أبيض اللون مبقّع بسواد، له منقار طويل قليل التقوّس، وله جناح طويل، والذنب طويل، والقدم ضعيفة، والمخالب متوسّطة الطول سوداء اللون. المعجم الوسيط: «رخم».

(٢) البغاث: طائر أبغث اللون ـ أي فيه بقع بيض وسود ـ أصغر من الرخم، بطيء الطيران. المعجم الوسيط: «بغث». وقيل: هو كلّ طائر ليس من جوارح الطير، وقيل: اسم للجنس من الطير الذي يُصاد، وقيل: هو الأم الطير وشرارها، وما لا يصيد منها، وقيل غير ذلك. انظر لسان العرب: «بغث».

(٣) كفاية الأحكام: ٢٤٩.

(٤) المسالك ١٢: ٣٧.

(٥) انظر: مفاتيح الشرائع ٢: ١٨٥، المفتاح ٦٤٠، ومستند الشيعة ١٥: ٧٢، والجواهر ٣٦: ٢٩٨، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٣، وفيه: «ويحرم منه عندنا...».

(٦) الوسائل ٢٤: ١١٤، الباب ٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

وبهذا المعنى روايات عديدة.

الضابطة الثانية:

كلّ ما كان صفيفه أكثر من دفيفه فهو حرام، ولازمه: أنّه لو كان صفيفه أقلّ من دفيفه أو تساويا فهو حلال.

قال الشهيد الثاني في تفسير ذلك: «يقال: دفّ الطائر في طيرانه: إذا حرّك جناحيه، كأنّه يضرب بهما دفّه، وصفّ: إذا لم يتحرّك كما تفعل الجوارح»[1].

وقال أيضاً: «ولمّا كان كلّ واحدٍ من الصفيف والدفيف ممّا لا يستدام غالباً اعتبر منه الأغلب»[2].

وكذا قال غيره[3].

وادّعي عدم الخلاف[4] في القاعدة المزبورة، بل ادّعي الإجماع[5] عليها أيضاً.

ويدلّ عليها مضافاً إلى الإجماع المدّعى ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، حيث سأله عمّا يؤكل من الطير، فقال: «كُلْ ما دفّ، ولا تأكل ما صفّ...»[1].

وبهذا المعنى وردت روايات أخر[2].

هذا، واستشكل صاحب الجواهر في القول بالحلّية في صورة التساوي؛ لأصالة عدم التذكية في صورة الشكّ، ولا تقاومها أدلّة الإباحة؛ لأنّ الأصل يخصّصها[3].

الضابطة الثالثة:

كلّ طير لا تكون له قانصة[4]، ولاحوصلة[5]، ولا صيصية[6]، فهو حرام.

ومعنى هذه العبارة: أنّ الطير لو فقد مجموع

---

(١) المسالك ١٢: ٤٠، وفي الجواهر ٣٦: ٣٠٤: «ما كان صفيفه، أي: بسط جناحيه حال طيرانه...».

(٢) المسالك ١٢: ٤١.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٨٠، و مستند الشيعة ١٥: ٧٧.

(٤) انظر مستند الشيعة ١٥: ٧٧.

(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٣٠٤.

---

(١) الوسائل ٢٤: ١٥٢، الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) الجواهر ٣٦: ٣٠٥.

(٤) القانصة من الطير: جزءٌ عضلي من المعدة، يتمّ فيه جرش الغذاء وطحنه، وهي مشهورة في الطيور التي تستغذّى بالحبوب، كالحمام والدجاج. المعجم الوسيط: «قنص».

(٥) الحوصل للطير: انتفاخ في المريء، يختزن فيه الغذاء قبل وصوله إلى المعدة. المعجم الوسيط: «حوصل».

(٦) الصيصية: مخلب الديك الذي في ساقه. المعجم الوسيط: «صيص»، وكذا قال غيره. ولعلّ تخصيص الديك بالذّكر من باب المثال. قال الشهيد في المسالك: «الصيصية: الإصبع الزائدة في باطن رجل الطائر بمنزلة الإبهام من بني آدم؛ لأنّها شوكته، ويقال للشوكة صيصيّة أيضاً». المسالك ١٢: ٤٢.

هذه العلامات الثلاث فهو حرام، وأمّا لو وجدت فيه واحدة منها فهو حلال، ما لم يُنصّ على تحريمه.

قال الشهيد الثاني: «إنّ هذه العلامات إنّما تعتبر في الطائر المجهول، أمّا ما نُصّ على تحريمه فلا عبرة فيه بوجود هذه، والظاهر أنّ الأمر لا يتخلّف، ولا يُعرف طير محرّم له أحد هذه، ولا محلّل خالٍ عنها»(١).

وادّعي عدم الخلاف في هذه الضابطة(٢)، بل ادّعي الاتّفاق عليها(٣).

وممّا يدلّ عليها من النصوص:

١ ـ صحيحة زرارة، حيث سأل أبا جعفر عليه السلام في حديث عن طير الماء، فقال عليه السلام: «ما كانت له قانصة فكل، وما لم تكن له قانصة فلا تأكل»(٤).

٢ ـ وموثقة سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال:

«كُل الآن من طير البرّ ما كانت له حوصلة، ومن طير الماء ما كانت له قانصة كقانصة الحمام، لا معدة كمعدة الإنسان ـ إلى أن قال: ـ والقانصة والحوصلة يمتحن بهما من الطير ما لا يعرف طيرانه، وكلّ طير مجهول»(٥).

٣ ـ ورواية ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كُلْ من الطير ما كانت له قانصة، أو صيصية، أو حوصلة»(١).

الضابطة الرابعة:

يحرم ممّا يطير كلّ ما صدق عليه أنّه من الخبائث، بنصّ الكتاب العزيز، كما تقدّم بيانه(٢).

وممّا يدخل تحت هذه الضابطة: الزنابير، والذباب، والبقّ، ونحوها.

ويظهر من بعضهم(٣) التشكيك في صدق عنوان «الخبائث» عليها، لكن لا مانع من الالتزام بالتحريم من جهة أُخرى كالإجماع مثلاً(٤).

ما نُصّ على تحريمه من الطيور:

نُصّ في بعض الروايات على تحريم بعض الطيور إضافة إلى اندراجها في الضوابط المتقدّمة. مثل: الطاووس، والخفّاش، وهو المسمّى بالوطواط أيضاً.

وورد التنصيص بحرمة بعض الطيور لكن حملت النصوص على الكراهة، كما سيأتي.

---

(١) المسالك ١٢: ٤١.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٧٩، والجواهر ٣٦: ٣٠٦.

(٣) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٣.

(٤) الوسائل ٢٤: ١٥٠، الباب ١٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(١) الوسائل ٢٤: ١٥١، الباب ١٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

(٢) تقدّم في أوّل العنوان، أي الصفحة ٦٤.

(٣) كالأردبيلي في مجمع الفائدة ١١: ١٧٤، والسبزواري في كفاية الأحكام: ٢٤٩، والنراقي في مستند الشيعة ١٥: ٨٢.

(٤) كما قال في المستند ١٥: ٨٢.

٢ ـ ما اتّفق على حلّيته من الطيور:

المراد من الحلّية هنا معناها العامّ الشامل للكراهة، فالمقصود من المحلّل ما لم يحكم بحرمته، سواء حُكم بكراهته أو لا. فالمحلّل من الطير على قسمين إذن:

أ ـ المحلّل من الطير من دون كراهة:

وهو: الحمام[1]، والحَجَل[2]، والقَبَج[3]، والدُّرّاج[4]، والقطا[5]، والطيهوج[6]، والدجاج[7]، والكَرَوان[1]، والكُرْكي[2]، والصَّعْو[3].

قال الشهيد الثاني: «الحمام جنس يقع على كلِّ ذات طوق من الطيور أو ما عبَّ، أي شرب الماء بلا مصّ، فيدخل فيه: القُمْري وهو الأزرق، والدُّبْسي وهو الأحمر، والوَرَشان وهو الأبيض، والشّمام[4] والفواخت[5]، وغيرها. ولا خلاف في حِلِّها بين أهل الإسلام»[6].

---

(١) يأتي تعريفه في المتن عن الشهيد.

(٢) الحَجَل: طائر في حجم الحمام، أحمر المنقار والرجلين، طيّب اللحم. المعجم الوسيط: «حجل».

(٣) القَبَج: الحَجَل، وهو من جنس طيور تصاد، من فصيلة الطيهوجيات. المعجم الوسيط: «قبج»، وقيل: إنّ الذكر من القَبَج هو الحَجَل، وإنّ القبج معرّب «كبك» بالفارسية ـ القاموس المحيط: «حجل»، ولغتنامه دهخدا: «قبج»، و«كبك».

(٤) الدُّرّاج: نوع من الطير يدرج في مشيه. المعجم الوسيط: «درج».

(٥) القطا: نوع من اليمام ـ أي حمام الصحراء ـ يطير جماعات و يقطع مساحات شاسعة. المعجم الوسيط: «قطا». ويقال له بالفارسية: «سنگخواره». لغتنامه دهخدا: «قطا»، و«سنگخواره».

(٦) الطيهوج: من طيور الماء، له ساق طويلة. المسالك ١٢: ٤٨. ويقال له بالفارسية: «تيهو». لغتنامه دهخدا: «طيهوج»، «تيهور».

(٧) الدجاج: وهو الطير المعروف الذي يألف البيوت.

(١) الكَرَوان: طائر طويل الرجلين أغبر، نحو الحمامة، له صوت حسن. المعجم الوسيط: «كروان». ويقال له بالفارسية «ماهيخوار». لغتنامه دهخدا: «كروان»، و«ماهيخوار».

(٢) الكُرْكي: طائر كبير، أغبر اللون، طويل العنق والرجلين، أبتر الذنب، قليل اللحم، يأوي إلى الماء أحياناً. المعجم الوسيط: «كركي». ويقال له بالفارسية: «كلنگ». لغتنامه دهخدا: «كركي»، و«كلنگ».

(٣) الصَّعْو: عُصْفُورٌ صغير. القاموس المحيط: «الصعوة». وقيل: اشتهر بالفارسية بـ«برف چين». مستند الشيعة ١٥: ٩٣.

(٤) الشّمام: «نحوٌ من السُّماني ـ أي السَّلْوى ـ وهو طائر صغير من رتبة الدجاجيات جسمه منضغط ممتلئ». المعجم الوسيط: «سمم، وسمن، وسلو».

(٥) الفاختة: ضرب من الحمام المطوّق، إذا مشى توسّع في مشيه وباعد بين جناحيه وإبطيه وتمايل. المعجم الوسيط: «فخت»، ويقال لها بالفارسية: «كوكو». لغتنامه دهخدا: «فاختة»، و«كوكو».

(٦) المسالك ١٢: ٤٨.

وظاهر كلامه أنّ الفواخت من المحلّلات من دون كراهةٍ، لكن سيأتي أنّها معدودة من المكروهات.

وقال بالنسبة إلى غير الحمام ممّا ذكر: «هذه المعدودات مع اشتمالها على الصفات الموجبة للحلّ فيما تقدّم ـ من الدفيف وغيره ـ ورد بحلّها نصوص»[١].

وزاد الشهيدان[٢] على ما تقدّم العصفور الأهلي الذي يسكن الدور.

ملاحظة (١):

ذكر صاحب الجواهر اختلاف بعض الفقهاء وغيرهم في أنّ النعامة تُعدُّ من الطيور أو لا؟

ولا يهمّنا التعرّض لهذا الخلاف بعد اتّفاقهم على حلّية أكلها كما بيّن صاحب الجواهر كيفيّة حصول هذا الاتّفاق العملي من زمن الرسول ﷺ إلى يومنا هذا، إلّا ما نقله من احتمال مخالفة الصدوق لذلك[٣].

ملاحظة (٢):

لا يقتصر المحلّل على ما تعرّضوا له، بل إنّما ذُكر للتنصيص عليه، وإلّا فمثل البطّ ونحوه لا إشكال في حلّيته؛ لعدم كونه من السباع؛ ولأنّ دفيفه أكثر من صفيفه؛ ولاشتماله على الحوصلة والقانصة.

إذن فالملاك الضوابط المذكورة للحِلّ والحرمة.

(١) المسالك ١٢: ٤٨.

(٢) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٢٨٩.

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ٣١٩ـ ٣٢٣.

ب ـ المحلّل من الطير على كراهة:

عدّ الفقهاء جملةً من الطيور في المكروهات كراهة تنزيهيّة، وهي تجتمع مع الحلّية، فلا تنافيها. وهذه الطيور هي: الهدهد[١]، والفاختة[٢]، والقُبَّرة[٣]، والحُبارى[٤]، والصُّرَد[٥]، والصُّوام[٦]، والشِّقِرّاق[٧].

(١) الهُدْهُد: جنس طير من الجواثم الرقيقات المناقير، له قُنْزُعة على رأسه. المعجم الوسيط: «هدهد»، ويقال له بالفارسية: «شانه سر» أو «شانه بسر». لغتنامه دهخدا: «هدهد»، و«شانه سر».

(٢) تقدّم تفسيرها في الصفحة المتقدّمة.

(٣) القُبَّرة: جنس من الطيور، من فصيلة القُبَّريات ورتبة الجواثم المخروطية المناقير، سُمْر في أعلاها، ضاربة إلى بياض في أسفلها، وعلى صدرها بقعة سوداء. المعجم الوسيط: «قبر»، ويقال لها بالفارسية: «چكاوك». لغتنامه دهخدا: «قبرة»، و«چكاوك».

(٤) الحُبارى: طائر طويل العنق، رمادي اللون، على شكل الإوَزّة، في منقاره طول، الذكر والأنثى والجمع فيه سواء. المعجم الوسيط: «حبر». ويقال لها بالفارسية: «هوبره». لغتنامه دهخدا: «حبارى»، و«هوبره».

(٥) الصُّرَد: طائر أكبر من العصفور، ضخم الرأس والمنقار، يصيد صغار الحشرات، وربّما صاد العصفور، وكانوا يتشاءمون به. المعجم الوسيط: «صرد».

(٦) الصُّوام: طائر أغبر اللون، طويل الرقبة أكثر ما يبيت في النخل. مجمع البحرين: «صوم».

(٧) الشِّقِرّاق: طائر صغير قدر الهدهد، مُرَقّط بخضرة وحمرة وبياض، ويقال له: الأخيل. والعرب تتشاءم به. المعجم الوسيط: «شقراق»، ويقال له بالفارسية: «كاسكينه». لغتنامه دهخدا: «شقراق»، و«كاسكينه».

وهذه مختلفة في الكراهة شدّة وضعفاً، كما قيل[١].

واستظهر بعض الفقهاء من النصوص: أنّ النهي إنّما هو عن إيذائها وقتلها لأكلها، وهذا لا يدلّ على كراهة أكلها بعد ذبحها.

وممّن استظهر ذلك: المحقّق الأردبيلي[٢] ـ وهو أوّلهم على الظاهر ـ والسبزواري[٣]، والنراقي[٤].

فقد ورد مثلاً عن الرضا عن آبائه عليهم السلام: «أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله نهى عن قتل خمسة: الصُّرَد، والصُّوّام، والهدهد، والنحلة، والنملة. وأمر بقتل خمسة: الغراب، والحدأة، والحيّة، والعقرب، والكلب العقور»[٥].

فالظاهر من النهي عن القتل هو الرأفة بهذه الحيوانات، لا النهي عن الأكل، كما تشهد به المقابلة بين الصنفين.

وروي عن أبي عبداللّه عليه السلام: «أنّه سُئل عن الشقراق؟ فقال: كره قتله لحال الحيّات، قال: وكان النبيّ صلى الله عليه وآله يوماً يمشي، فإذا شقراق قد انقضّ، فاستخرج من خُفّه حيّة»[١].

وأمّا الفاختة، فقد ورد: «أنّها مشؤومة...»[٢].

وفي دلالتها على كراهة لحمها تأمّل، كما قيل[٣].

وأمّا الحُبارى، ففي صحيحة عبداللّه بن سنان: «إن كانت لها قانصة فكل»، لكن في صحيحة كردين: «قال سألت أبا عبداللّه عن الحُبارى، قال: لوددت أنّ عندي منه فآكل منه حتّى اتملأ»[٤].

٣ـ ما اختلف في تحريمه من الطيور:

أ ـ الغراب:

اختلفوا في الغراب من جهتين: من جهة بيان أقسامه، ومن جهة بيان حكمه:

١ـ الاختلاف في بيان أقسامه:

اختلف الفقهاء في بيان أقسام الغراب، والمشهور ـ كما قيل و شاهدناه في كلمات من تعرّض لأقسامه ـ هو أنّه أربعة أقسام:

الأوّل ـ الأسود الكبير الذي يسكن الجبال

---

(١) انظر: المسالك ١٢: ٤٦، والروضة البهيّة ٧: ٢٨١ ـ ٢٨٦، والجواهر ٣٦: ٣١٠ ـ ٣١٦.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٣) كفاية الأحكام: ٢٤٩.

(٤) مستند الشيعة ١٥: ٩٢.

(٥) الوسائل ٢٤: ١٤٨، الباب ١٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

(١) الوسائل ٢٣: ٣٩٧، الباب ٤٣ من أبواب الصيد، وفيه حديث واحد.

(٢) الوسائل ١١: ٥٢٨، الباب ٤١ من أبواب أحكام الدواب، الحديث ٢.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٨٣، ومستند الشيعة ١٥: ٩٢، وغيرهما.

(٤) الوسائل ٢٤: ١٥٨، الباب ٢٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

والخربان، ويأكل الجيف.

الثاني ـ الأبقع.

الثالث ـ الزاغ: وهو غراب الزرع الذي يأكل الحبّ، وهو صغير أسود.

الرابع ـ الغُدَاف: وهو أصغر من الزاغ أغبر اللون كالرماد.

هذا هو المشهور.

ولكن قسّمها ابن إدريس على النحو التالي:

الأوّل ـ الغُداف: وهو الذي يأكل الجيف ويفرس ويسكن الخرابات، وهو الكبير من الغربان السود.

الثاني ـ الأغبر الكبير: وهو الذي يفرس ويصيد الدُّرّاج، فهو من جملة سباع الطير.

الثالث ـ الأبقع الذي يسمّى «العقعق»، وهو طويل الذنب.

الرابع ـ غراب الزرع، الصغير من الغربان السود الذي يسمّى «الزاغ»[1].

هذا وقال ابن فهد ـ بعد اعترافه بأنّ أقسامه عند المشهور أربعة ـ: «وقد شاهدنا خمسة أنواع:

أ ـ الزاغ: وهو غراب الزرع، الأسود الصغير، يأتي بلادنا أوّل الشتاء ويقيم حتى الربيع.

ب ـ الأغبر الرمادي، المسمّى بـ "الغُداف" في المشهور، وهو مقيم في بلادنا دائماً.

ج ـ الأبقع: وهو أكبر منه في القدّ يسيراً، وأنق بياضاً منه، وهو المسمّى بـ "الأبقع"، ويسمّيه العامّة: "البقيّع".

د ـ الأبقع: شديد البياض بقدر الغداف، طويل الذنب، وهو المسمّى بـ "العقعق"، وهذه الثلاثة الأخيرة مقيمة في بلادنا دائماً.

هـ ـ الكبير الأسود الذي يسكن الخربان...»[1].

وقال الدميري في حياة الحيوان: «الغراب... وهو أصناف: الغُداف، والزاغ، والأكحل، وغراب الزرع، والأورق ـ وهذا الصنف يحكي جميع ما يسمعه ـ والغراب الأعصم، عزيز الوجود ...» ثمّ ذكر الأقوال في تفسير الأعصم وأنّه: أبيض البطن، أو أبيض الجناحين، أو أبيض الرجلين، أو الرجل الواحدة...

وقال في تفسير الغداف: «غراب القيظ، وجمعه غِدفان ـ بكسر الغين المعجمة ـ وربّما سمّوا النسر الكثير الريش غدافاً، وكذلك الشعر الأسود الطويل. وقال ابن فارس: الغداف هو الغراب الضخم. وقال العبدري وغيره من أئمّة أصحابنا: هو غراب صغير أسود لونه كلون الرماد»[2].

وقيل: «الغراب: جنس طير من الجواثم، يطلق على أنواع كثيرة، منها: الأسود، والأبقع، والزاغ، والغداف، والأعصم»[3].

إذن الغداف على رأي ابن إدريس وبعض

---

(١) السرائر ٣: ١٠٣.

---

(١) المهذّب البارع ٤: ٢٠٩.

(٢) حياة الحيوان (للدميري) ٢: ٥: «غداف»، و«غراب».

(٣) المعجم الوسيط: «غرب».

اللغويّين: هو الغراب الكبير. وعلى رأي المشهور من فقهائنا ورأي بعض آخرين: هو الغراب الصغير الذي يكون أصغر من غراب الزرع أي الزاغ.

٢ ـ الاختلاف في حكم الغراب:

اختلف الفقهاء في حكم أكل الغراب على أقوال:

الأوّل ـ القول بالتحريم مطلقاً:

فلا فرق ـ بناءً على هذا القول ـ بين أقسام الغراب في الحكم، فيحرم جميعها.

ذهب إلى هذا الرأي الشيخ الطوسي في الخلاف[١]، وتبعه العلّامة في المختلف[٢]، وولده في الإيضاح[٣]، والفاضل المقداد[٤]، والشهيد الثاني في الروضة[٥] ـ وربّما يظهر منه ذلك في المسالك[٦] أيضاً ـ وصاحب الرياض[٧]، وصاحب الجواهر[٨]، والسادة: الحكيم[٩]، والخوئي[١]، والخميني[٢].

الثاني ـ القول بالحلّية مطلقاً، لكن على كراهة:

وهنا لا يفرّق بين أقسام الغراب في الحلّية أيضاً.

ذهب إليه الشيخ الطوسي في النهاية[٣] والاستبصار[٤]، وتبعه القاضي[٥] والمحقّق الحلّي في المختصر[٦]، والعلّامة في التبصرة[٧]، وربّما يظهر من الشهيد في الدروس[٨]، وهو الظاهر من الأردبيلي[٩]، وصرّح به السبزواري[١٠].

الثالث ـ القول بالتفصيل:

والمفصّلون على أنحاء:

فبعضهم فصّل بين الزاغ ـ وهو غراب الزرع ـ وغيره، فقال بحلّية الزاغ وحرمة غيره.

---

(١) الخلاف ٦: ٨٥.

(٢) المختلف ٨: ٢٨٧ ـ ٢٨٩.

(٣) إيضاح الفوائد ٤: ١٤٧.

(٤) التنقيح الرائع ٤: ٤٠.

(٥) الروضة البهيّة ٧: ٢٧٧.

(٦) المسالك ١٢: ٣٩.

(٧) الرياض (الحجرية) ٢: ٢٨٤.

(٨) الجواهر ٣٦: ٣٠٤.

(٩) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٧٣، كتاب الأطعمة والأشربة، المبحث الثالث، المسألة ١٢.

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤٦، كتاب الأطعمة والأشربة، القسم الثالث، المسألة ١٦٨٩.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ١٣٩، كتاب الأطعمة والأشربة، القول في الحيوان، المسألة ٧.

(٣) النهاية: ٥٧٧.

(٤) الاستبصار ٤: ٦٦.

(٥) المهذّب ٢: ٤٢٩.

(٦) المختصر النافع: ٢٥٢.

(٧) تبصرة المتعلّمين: ١٦٤.

(٨) الدروس ٣: ١٠ ـ ١١.

(٩) مجمع الفائدة ١١: ١٧١ ـ ١٧٣.

(١٠) كفاية الأحكام: ٢٤٩.

وإليه ذهب ابن إدريس[1]، وهو الظاهر من العلّامة في بعض كتبه[2].

وبعضهم فصّل بين الزاغ والغداف وغيرهما، فقال بحلّية هذين وحرمة ما عداهما. وكلّ من اختار هذا الرأي فسّر الغداف بأنّه الأصغر من الزاغ، لا الكبير الآكل للجيف.

وهذا التفصيل هو الظاهر من الشيخ في المبسوط، حيث قال: «والغراب على أربعة أضرب: الكبير الأسود الذي يسكن الجبال ويأكل الجيف، والثاني الأبقع، فهذان حرام، والثالث الزاغ، وهو غراب الزرع، والرابع الغداف وهو أصغر منه أغبر اللون كالرماد، قال قوم: هو حرام، لظاهر الأخبار، وقال آخرون: هو مباح، وهو الذي ورد في رواياتنا»[3].

وتبعه الشهيد الأوّل[4]، وهو الظاهر من المحقّق الثاني في كتاب البيع من جامع المقاصد[5].

الرابع ـ الإحالة على العلامات العامّة:

قال النراقي بعد ذكر الأقوال وأدلّتها وتضاربها: «فإذن الأجود: عموم الحلية، ولكن الاحتياط رفع اليد عن تلك الأدلّة ومتابعة العلامات المتقدّمة: من المخلب، والطيران، والحوصلة، والقانصة، والصيصية»[1].

فكلّ قسم كانت له إحدى علامات الحلال فهو حلال، وكلّ قسم لم تكن له إحدى هذه العلامات وكانت له علامات الحرام، فهو حرام.

واكتفى قسم من الفقهاء بذكر الأقوال خاصّة في المختلف فيه ولم يرجّحوا شيئاً[2].

ب ـ الخُطّاف:

وممّا اختلفوا في تحريمه من الطيور: الخطاف، فقد اختار الشيخ الطوسي في النهاية[3] حرمة أكله، وتبعه تلميذه القاضي ابن البرّاج[4]، وابن إدريس الحلّي[5].

لكن نسب إلى عامّة المتأخّرين، بل إلى أكثر الأصحاب، بل إلى غير من تقدّم ذكره، القولُ بالحلّية لكن على كراهة[6].

ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف بين الروايات كما هو المعهود، ففي بعضها: النهي عن قتل

---

(١) السرائر ٣: ١٠٣.

(٢) انظر إرشاد الأذهان ٢: ١١٠، ولم يتعرّض للغداف.

(٣) المبسوط ٦: ٢٨١.

(٤) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٢٧٥.

(٥) جامع المقاصد ٤: ١٩.

---

(١) مستند الشيعة ١٥: ٨٧.

(٢) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٢٠، والقواعد ٣: ٣٢٦ ـ ٣٢٧، والمهذّب البارع ٤: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، ومفاتيح الشرائع ٢: ١٨٦، المفتاح ٦٤١، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٣، وغيرها.

(٣) النهاية: ٥٧٧.

(٤) المهذّب ٢: ٤٢٩.

(٥) السرائر ٣: ١٠٤.

(٦) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٨٨، والجواهر ٣٦: ٣١٢.

الخطّاف وإيذائه، وفي بعضها الآخر: التصريح بأنّه ممّا يؤكل، وتعليل النهي عن قتله بأنّه لا يؤذي شيئاً[١].

وللفقهاء طرق للتخلّص من ذلك، منها حمل النصوص الناهية على الكراهة، أو طرح القسمين والرجوع إلى روايات الدفيف؛ لأنّ دفيف الخطّاف أكثر من صفيفه، أو الرجوع إلى أصالة الحلّ، وتبقى الروايات شاهداً على الكراهة[٢].

حكم البيض[٣]:

أوّلاً ـ بيض الطيور:

صرّح الفقهاء: بأنّ بيض الطير تابع له في الحلّية والحرمة، فيكون بيض المحلّل محلّلاً، وبيض المحرّم محرّماً.

وقالوا: لو شكّ في بيضٍ هل هو بيض حيوان محللٍ أو محرّم، فإن استوى طرفاه فهو محرّم، وإن اختلفا فهو محلّل[٤].

وتدلّ على ذلك نصوص، منها صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إذا دخلت أجَمَةً فوجدت بيضاً، فلا تأكل منه، إلّا ما اختلف طرفاه»[١].

وسيأتي الكلام في حكم البيض المنفصل عن الميتة قريباً إن شاء اللّه تعالى.

ثانياً ـ بيض الأسماك:

اختلفت عبارات الأصحاب في بيض السمك، ولذلك تصعب النسبة إليهم صريحاً.

قال الشيخ المفيد: «ويؤكل من بيض السمك ما كان خشناً، ويجتنب منه الأملس والمنماع»[٢].

وظاهر كلامه مطلق يشمل السمك المحلّل والمحرّم.

وتبعه سلّار[٣] وابن حمزة[٤]، ولم ينقل عن الشيخ شيء.

---

(١) انظر الوسائل ٢٤: ١٤٧، الباب ١٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

(٢) انظر: المختلف ٨: ٢٨٩ ـ ٢٩١، والمسالك ١٢: ٤٤ ـ ٤٥، ومجمع الفائدة ١١: ١٨٠ ـ ١٨٣، والكفاية: ٢٤٩، ومستند الشيعة ١٥: ٨٧ ـ ٨٩، والجواهر ٣٦: ٣١١ ـ ٣١٢، وغيرها.

(٣) ذكرنا حكم البيض هنا تبعاً وإلّا كان المناسب ذكره في الجامدات.

(٤) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٢١، والقواعد ٣: ٣٢٧، = والّلمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٢٨٩، والمسالك ١٢: ٥٣، ومجمع الفائدة ١١: ٢٤٦ ـ ٢٤٨، وكفاية الأحكام: ٢٤٩، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٣، ومستند الشيعة ١٥: ٩٥ ـ ٩٧، والجواهر ٣٦: ٣٣٤.

(١) الوسائل ٢٤: ١٥٤، الباب ٢٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) المقنعة: ٥٧٦.

(٣) المراسم: ٢٠٧.

(٤) الوسيلة: ٣٥٥.

لكن اعترض عليهم ابن إدريس فقال: «لا دليل على صحّة هذا القول من كتاب ولا سنّة ولا إجماع. ولا خلاف أنّ جميع ما في بطن السمك طاهر، ولو كان ذلك صحيحاً لما حلّت الصحناة[1]»[2].

ووافقه العلّامة في المختلف[3]، والسبزواري في الكفاية[4].

لكن قال المحقّق الحلّي: «وبيض السمك المحلّل حلال، وكذا بيض المحرّم حرام، ومع الاشتباه يؤكل ما كان خشناً، لا ما كان أملس»[5].

وكلامه صريح في تبعيّة البيض للسمك من حيث الحلّ والحرمة كما في الطيور، وفي صورة الشكّ يؤخذ بما قاله المفيد.

وبناءً على هذا يحلّ بيض السمك المحلّل سواء كان خشناً أو أملس، ولا يحلّ بيض المحرّم سواء كان خشناً أو أملس كذلك، وينحصر التفصيل في صورة الشكّ.

وممّن صرّح بهذا التفصيل أو يظهر منه ذلك: يحيى بن سعيد[6]، والعلّامة في جملة من كتبه[7]، والشهيدان[1]، والأردبيلي[2] على ما يظهر من ذيل كلامه، والنراقي[3] ـ لكن علّقه على ثبوت الاتّفاق في ذلك ـ وصاحب الرياض[4]، وصاحب الجواهر[5]، والإمام الخميني[6].

وتأمّل بعضهم ـ كالسيّدين: الحكيم[7] والخوئي[8] ـ في هذا التفصيل، واقتصر على القول بالتبعيّة، وفي صورة الشكّ استظهر تحريم الجميع: الخشن والأملس.

واكتفى بعضهم ـ كالفاضل الإصفهاني[9] ـ بنقل التفصيل دون اختيار.

حكم اللبن:

ذكرنا حكم اللبن في الأشربة المحرّمة، وقلنا:

---

(١) الصحنا والصحناة ـ يُمدّان ويكسران ـ: إدامٌ يتّخذ من السمك الصغار، مشهٌ مصلحٌ للمعدة. القاموس المحيط: «صحن».

(٢) السرائر ٣: ١١٣.

(٣) المختلف ٨: ٣٢٢.

(٤) كفاية الأحكام: ١٤٨.

(٥) شرائع الإسلام ٣: ٢١٨.

(٦) الجامع للشرائع: ٣٩٠.

(٧) انظر: إرشاد الأذهان ٢: ١١٢، والتحرير = (الحجرية) ٢: ١٦٠، والقواعد ٣: ٣٢٥.

(١) انظر: الدروس ٣: ٨، والمسالك ١٢: ٢١، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٢٦٦.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ٢٤٦.

(٣) مستند الشيعة ١٥: ٧٠ ـ ٧١.

(٤) الرياض (الحجرية) ٢: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٥) الجواهر ٣٦: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ١٣٧ ـ ١٣٨، كتاب الأطعمة، القول في الحيوان، المسألة ٤.

(٧) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٦٨، كتاب الأطعمة، المبحث الأوّل، المسألة ٣.

(٨) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤٤، كتاب الأطعمة، القسم الأوّل، المسألة ١٦٨٠.

(٩) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٢.

إنّ المشهور قالوا بتبعيّة اللبن للحيوان في الحلّية والحرمة والكراهة، إلّا أنّ بعض الفقهاء تأمّلوا في كلّية هذه القاعدة من جهة الاختلاف في حلّية لحم الأُتن مع التصريح في النصوص بحلّية ألبانها[1].

راجع: أشربة.

وسيأتي الكلام عن لبن الحيوان الميّت عن قريب إن شاء اللّه تعالى.

الكلام في غير الحيوان ممّا يحلّ أو يحرم ذاتاً

المحلّل من غير الحيوان غير منحصر، ولذلك نكتفي بذكر المحرّم منه فقط، فنقول:

إنّ المحرّم ذاتاً من غير الحيوان على أنواع، وهي كالآتي:

أوّلاً ـ الميتة وأجزاؤها:

يحرم أكل الميتة بنصّ الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾[2].

ولا خلاف في تحريمها، بل هو إجماعي كما قيل[3].

(١) انظر: المسالك ١٢: ٩٢، ومجمع الفائدة ١١: ٢١٥، والكفاية: ٢٥٤، ومستند الشيعة ١٥: ١٤٣ ـ ١٤٥، والجواهر ٣٦: ٣٩٤ ـ ٣٩٨.

(٢) البقرة: ١٧٣، وانظر الآيات: ٣ من سورة المائدة، و١٤٥ من سورة الأنعام، و ١١٥ من سورة النحل.

(٣) انظر: المسالك ١٢: ٥٤، والجواهر ٣٦: ٣٣٧.

نعم يستثنى من الميتة بعض الأجزاء تشير إليها إجمالاً فيما يلي:

١ ـ البيض:

الظاهر أنّه لا خلاف في حلّية البيض إذا خرج من جوف طائرٍ ميّت مأكول اللحم، وكان مكتسياً بالجلد الأعلى الصلب[1].

وأمّا إذا لم يكتس البيض بذلك بل اكتسى بالجلد الرقيق فقط، فالمشهور أنّه حرام، لكن استظهر صاحب المدارك من النصوص حلّيته أيضاً[2].

وهو الظاهر من الإصفهاني، ونسبه إلى الصدوق والمفيد[3].

وقد اختلفت عبارات الفقهاء في التعبير عن هذا الشرط، فبعضهم عبّر عنه باكتساء الجلد الغليظ، وآخرون بالجلد الصلب، وبعض ثالث بالقشر الأعلى لكن الظاهر أنّ المراد واحد، قال صاحب الجواهر: إنّ المراد من القشر الأعلى، أو الصلب أو الغليظ واحد[4].

٢ ـ الإنْفَحَة أو الإنْفَحَّة:

والمعروف حلّيتها أيضاً[5]، نعم اختلف الفقهاء

(١) انظر: المسالك ١٢: ٥٥، والروضة البهيّة ٧: ٣٠٣، والمصادر الآتية.

(٢) المدارك ٢: ٢٧٣.

(٣) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٥.

(٤) الجواهر ٥: ٣٢٤، وانظر: الحدائق ٥: ٩٢، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٥: ٦٣.

(٥) انظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٣٠٣، =

في تفسيرها تبعاً لاختلاف اللغويّين في ذلك. ففي الصحاح: «الإنفحة... كرش الحمل أو الجدي ما لم يأكل، فإذا أكل فهو كرش»[1]. وفي القاموس: «الإنفحة... شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع، أصفر، فيعصر في صوفةٍ فيغلظ كالجبن، فإذا أكل الجدي، فهو كرش»[2]. وجاء في المعجم الوسيط: «الإنفحة... جزء من معدة صغار العجول والجداء ونحوها»، وجاء فيه أيضاً: «الإنفحة: مادّة خاصّة تستخرج من الجزء الباطني من معدة الرضيع من العجول أو الجداء أو نحوهما، بها خميرة تجبّن اللبن»[3].

٣ ـ اللبن:

اختلف الفقهاء في حكم اللبن المستخرج من ثدي الحيوان الميّت، ولهم فيه أقوال ثلاثة:

أ ـ الحلّية:

ذهب إليه المشايخ الثلاثة: الصدوق[4]، والمفيد[5]، والطوسي[6]، وتبعهم القاضي[7]، وابن حمزة[1]، وابن سعيد[2]، والشهيد الأوّل في الدروس[3]، والأردبيلي[4]، والسبزواري[5]، وصاحب الحدائق[6]، والنراقي[7]، وصاحب الجواهر[8]، والإمام الخميني[9] وغيرهم.

وهو الظاهر من الشهيد الثاني[10]، وسبطه صاحب المدارك[11]، والإصفهاني[12]، حيث ذكروا أدلّة الطرفين واستضعفوا دليل التحريم.

واستثنى السيّدان: الحكيم[13] والخوئي[14]

= والمسالك ١٢: ٥٥، ومجمع الفائدة ١١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، والمدارك ٢: ٢٧٣، وكفاية الأحكام: ٢٥٠، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٥، والجواهر ٥: ٣٢٥.

(١) الصحاح: «نفح».
(٢) القاموس المحيط: «نفح».
(٣) المعجم الوسيط: «نفح».
(٤) الهداية: ٧٩.
(٥) المقنعة: ٥٨٣.
(٦) النهاية: ٥٨٥.
(٧) المهذّب ٢: ٤٤١.

(١) الوسيلة: ٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٢) الجامع للشرائع: ٣٩٠.
(٣) الدروس ٣: ١٥.
(٤) مجمع الفائدة ١١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
(٥) كفاية الأحكام: ٢٥٠.
(٦) الحدائق ٥: ٩٣.
(٧) مستند الشيعة ١٥: ١٣١.
(٨) الجواهر ٥: ٣٢٨ ـ ٣٣٠.
(٩) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٣، كتاب الأطعمة القول في الحيوان، المسألة ٣٥.
(١٠) المسالك ١٢: ٥٦.
(١١) المدارك ٢: ٢٧٤.
(١٢) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٥.
(١٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٤٦، كتاب الطهارة، المبحث السادس، الفصل الأوّل، المسألة ٤، و٢: ٣٧٤، كتاب الأطعمة، الرابع في الجامد، المسألة ١٤.
(١٤) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٠٧، كتاب الطهارة، المبحث السادس، الفصل الأوّل، المسألة ٣٩٣، و٢: ٣٤٦، كتاب الأطعمة، الرابع الجامد، المسألة ١٦٩١.

اللبن من جملة ما يستثنى من الميتة في بحث النجاسات، ولم يستثنياه في بحث الأطعمة.

ب ـ التحريم:

ذهب إليه سلّار، وابن إدريس، والمحقّق الحلّي، والعلّامة الحلّي، والمحقّق الثاني.

قال سلّار: «ولا تؤكل ألبان الميتة التي توجد في ضروعها بعد الموت»[1].

وقال ابن إدريس: «أمّا اللبن فإنّه نجس بغير خلاف عند المحصّلين من أصحابنا؛ لأنّه مائع في ميتة، ملامس لها»[2].

وقال المحقّق: «وفي اللبن روايتان: إحداهما الحلّ، وهي أصحّها طريقاً، والأشبه التحريم؛ لنجاسته بملاقاة الميّت»[3].

وقال العلّامة: «والمعتمد التحريم. لنا: أنّه نجس؛ لانفصاله رطباً عن محلّ نجس العين...»[4].

وقال المحقّق الثاني: «وفي طهارة لبن الحيوان الذي عرضت له النجاسة بالموت قول، وبه أخبار صحيحة، والمشهور النجاسة، وهو الموافق لأصول المذهب وعليه الفتوى»[5].

أقول: إنّ نسبة القول بالنجاسة إلى المحصّلين من أصحابنا ـ كما في كلام ابن إدريس ـ أو إلى المشهور ـ كما في كلام المحقّق الثاني ـ لم يكن صحيحاً كما هو واضح ممّا تقدّم.

(١) المراسم: ٢١١.
(٢) السرائر ٣: ١١٢.
(٣) شرائع الإسلام ٣: ٢٢٣.
(٤) المختلف ٨: ٣١٦.
(٥) جامع المقاصد ١: ١٦٧.

ج ـ الكراهة:

نسبه العلّامة في المختلف إلى القاضي ابن البرّاج، ونقل عن ابن الجنيد قوله: «ولا خير في ما يعصر من حلمة الديس من اللبن بعد الموت»[1].

ولكن الموجود في المهذّب[2] ظاهر بل صريح في الحلّ بدون كراهةٍ؛ ولذلك عددناه في جملة القائلين بالحلّية.

ملاحظة (١):

إنّ الكلام المتقدّم كلّه بالنسبة إلى لبن مأكول اللحم، وأمّا غير المأكول فهو تابع له في الحرمة، كما تقدّم في محلّه.

ملاحظة (٢):

لابدّ من تقييد كلام القائلين بالحلّية أو الكراهة بما إذا لم يفسد اللبن، وإلّا فيكون محرّماً من جهة الاستخباث أو الضرر.

ملاحظة (٣):

تكلّمنا عن الاضطرار إلى أكل الميتة بالتفصيل في عنوان «اضطرار»، فراجع.

ثانياً ـ بعض أجزاء الذبيحة:

ذكر الفقهاء عدّة أشياء من ذبيحة مأكول

(١) المختلف ٨: ٣١٦.
(٢) المهذّب ٢: ٤٤١.

اللحم وعدّوها محرّمة، لكن اختلفوا في تعدادها:

١ ـ فقال الشيخ في النهاية: «يحرم من الإبل والبقر والغنم وغيرها ممّا يحلّ أكله وإن كانت مذكّاة: الدمُ، والفرثُ[١]، والطحالُ، والمرارةُ، والمشيمةُ[٢]، والفرجُ ظاهره وباطنه، والقضيبُ، والأنثيان، والنخاعُ، والعلباءُ[٣]، والغددُ، وذاتُ الأشاجعِ[٤]، والحَدَقُ[٥]، والخرزةُ[٦] تكون في الدماغ»[٧].

(١) الفرث: هو السرجين ـ أي الروث ـ ما دام في الكرش. لسان العرب، والقاموس المحيط: «فرث».

(٢) المشيمة: الطبقة البرّانية للغشاء الذي يكون فيه الجنين في البطن، ويخرج معه عند الولادة. المعجم الوسيط: «شيم».

(٣) العلباء: عصب العنق، والعلباوان: عصبتا العنق. لسان العرب، والقاموس المحيط: «علب». وقال ابن إدريس: «وهي عصبتان عريضتان صفراوان ممدودتان من الرقبة على الظهر إلى عجب الذنب». السرائر ٣: ١١١.

(٤) الأشاجع: أصول الأصابع التي تتّصل بعصب ظاهر الكفّ. القاموس المحيط: «شجع»، وقيل: العصب الممدود فوق السُّلامى من بين الرسغ إلى أصول الأصابع التي يقال لها: أطناب الأصابع فوق الظهر. وقيل: هو العظم الذي يصل الإصبع بالرسغ. لسان العرب: «شجع».

(٥) الحَدَق: جمع حدقة، وهي حدقة العين، أي السواد المستدير وسط العين. المعجم الوسيط: «حدق».

(٦) وهي خرزة تكون في وسط الدماغ يخالف لونها لون الدماغ وتميل إلى الغبرة. السرائر ٣: ١١١.

(٧) النهاية: ٥٨٥.

وتبعه تلميذه القاضي[١] ـ ولكن لم يذكر الدم ولعلّه لوضوحه ـ وابن حمزة[٢]، وابن إدريس[٣] ـ وزاد المثانة وتبعه من تأخّر عنه ـ والعلّامة في القواعد[٤]، والشهيد الأوّل[٥]، وابن فهد[٦]، وصاحب الرياض[٧]، وصاحب الجواهر[٨] ـ واستثنى ذات الأشاجع ـ والسادة: الحكيم[٩]، والخوئي[١٠]، والخميني[١١]، ولكن لم يذكروا ذات الأشاجع.

٢ ـ وقال في الخلاف: «الطحالُ عندنا محرّم، والقضيبُ، والخصيتان، والرحمُ، والمثانةُ، والغددُ، والعلبا، والخرزةُ تكون في الدماغِ، والحدَقُ، والنخاعُ، والفرجُ عندنا يحرم»[١٢].

(١) المهذّب ٢: ٤٤١.

(٢) الوسيلة: ٣٦١.

(٣) السرائر ٣: ١١١.

(٤) القواعد ٣: ٣٢٩.

(٥) الدروس ٣: ١٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٣٠٩.

(٦) المهذّب البارع ٤: ٢١٨.

(٧) الرياض (الحجرية) ٢: ٢٨٧.

(٨) الجواهر ٣٦: ٣٤٢ ـ ٣٤٨.

(٩) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٧٤، كتاب الأطعمة، المبحث الرابع، المسألة ١٤.

(١٠) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤٧، كتاب الأطعمة، القسم الرابع، المسألة ١٦٩٢.

(١١) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٢، كتاب الأطعمة، القول في الحيوان، المسألة ٢٧.

(١٢) الخلاف ٦: ٢٩، المسألة ٣٠.

والظاهر أنّ مراده من الرحم: المشيمة.

٣ ـ وقال الصدوق: «واعلم أنّ في الشاة عشرة أشياء لا تؤكل: الفرثُ، والدمُ، والنخاعُ، والطحالُ، والغددُ، والقضيبُ، والأُنثيان، والرحمُ، والحياءُ، والأوداجُ»[١].

٤ ـ وقال النراقي: «الأقوى: أنّ المحرّم من أجزاء المذكّى عشرة: الدمُ، والفرثُ، والطحالُ، والقضيبُ، والأُنثيان، والنخاعُ، والمثانةُ، والغددُ، والمرارةُ، والمشيمةُ»[٢].

٥ ـ وقال العلّامة في الإرشاد: «ويحرم من الذبيحة: الطحالُ، والقضيبُ، والفرجُ، والفرثُ، والدمُ، والأُنثيان، والمثانةُ، والمرارةُ، والمشيمةُ...»[٣]، ولم يستبعده الأردبيلي[٤].

٦ ـ وعدّ أبو الصلاح من جملة ما يحرم أكله: «الدم المسفوح، والطحال، والقضيب، والأُنثيان، والغدد، والمشيمة، والمثانة»[٥].

٧ ـ وقال المحقّق: «المحرّمات من الذبيحة خمسة: الطحالُ، والقضيبُ، والفرثُ، والدمُ، والأُنثيان. وفي المثانة والمرارة والمشيمة تردّد، أشبهه التحريم؛ لما فيها من الاستخباث»[١].

ووافقه الشهيد الثاني[٢]، والكاشاني[٣].

٨ ـ وقال السيّد المرتضى: «وممّا انفردت به الإماميّة: تحريم أكل الطحال والقضيب، والخصيتين، والرحم، والمثانة»[٤].

٩ ـ وقال المفيد: «ولا يؤكل من الأنعام والوحوش الطحال؛ لأنّه مجمع الدم الفاسد. ولا يؤكل القضيب والأُنثيان»[٥].

ومثله قال سلّار[٦].

ولعلّ عدم ذكر الدم من جهة كون تحريمه متيقّناً، بل لعلّ الفرث كذلك.

كانت هذه الأقوال في تحريم أجزاءٍ من الذبيحة، وكان القدر المتيقّن منها والمتّفق عليه ما ذكره المفيد مع الدم، أو مع الفرث أيضاً، وما سواه فهو مختلف فيه؛ لعدم اشتمال نصٍّ صحيح على جميعها، وإنّما ذكر مجموعها في عدّة نصوص رميت بالضعف[٧].

وأمّا التمسّك بالاستخباث فهو مختلف فيه أيضاً،

---

(١) المقنع: ١٤٣.
(٢) مستند الشيعة ١٥: ١٣٧.
(٣) إرشاد الأذهان ٢: ١١٢، وانظر: المختلف ٨: ٣١٥، والتحرير (الحجرية) ٢: ١٦١ أيضاً.
(٤) مجمع الفائدة ١١: ٢٤٤.
(٥) الكافي في الفقه: ٢٧٧.

---

(١) شرائع الإسلام ٣: ٢٢٣.
(٢) المسالك ١٢: ٦٢.
(٣) المفاتيح ٢: ١٩٤، المفتاح ٦٤٨.
(٤) الانتصار: ١٩٧.
(٥) المقنعة: ٥٨٢.
(٦) المراسم: ٢١٠.
(٧) المسالك ١٢: ٦١.

فربّ شيء يراه فقيه من الخبائث ولا يراه الآخر منها.

ملاحظة (١):

لا فرق فيما ذكر بين الذبيحة الكبيرة كالشاة، وبين الصغيرة كالعصفور، نعم ربّما لا تشتمل الصغيرة على بعض الأجزاء المتقدّمة، وذلك أمر آخر، كما لا مانع من الأكل مع الشكّ في أصل وجوده[1].

ملاحظة (٢):

إنّ أغلب الذين اقتصروا في التحريم على بعض الأجزاء الأربعة عشر قالوا بكراهة الباقي منها، وأُضيف إليها من حيث الكراهة: الكليتان، وأُذنا القلب، والعروق[2].

ثالثاً ـ الأعيان النجسة:

وممّا يحرم أكله وشربه الأعيان النجسة، كالعذرات والأبوال والمني ونحوها. والحكم ممّا لا إشكال فيه[3]، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أشربة».

رابعاً ـ الطين:

يحرم أكل الطين، والظاهر أنّه لا خلاف فيه، بل ادّعي عليه الإجماع[1]. ووردت بالنهي عنه نصوص كثيرة[2].

واستثنى الأصحاب من ذلك أكل تربة الإمام الحسين عليه السلام للاستشفاء، بشرط أن لا يتجاوز قدر الحمّصة. وقد تقدّم الكلام عن ذلك على نحو التفصيل في عنوان «استشفاء».

واستثنى بعض الأصحاب[3] الطين الأرمني[4] لبعض الأمراض؛ لورود بعض النصوص في ذلك[5].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «طين».

خامساً ـ السموم القاتلة:

تقدّم الكلام عن السموم في عنوان «أشربة»، ولا فرق بين المائع منها والجامد من حيث الحكم.

سادساً ـ المسكرات الجامدة:

يحرم من الجوامد ما كان منه مسكراً؛ لأنّ كلّ

---

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٣٥٠.

(٢) انظر: المسالك ١٢: ٦١، والجواهر ٣٦: ٣٥٠، وغيرهما ممّا سبق.

(٣) انظر: المسالك ١٢: ٦٤، والجواهر ٣٦: ٣٥٤.

---

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٣٥٥.

(٢) انظر الوسائل ٢٤: ٢٢٠، الباب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

(٣) انظر: المسالك ١٢: ٦٩، ومستند الشيعة ١٥: ١٦٩، والجواهر ٣٦: ٣٦٩.

(٤) قال الشهيد الثاني عنه: «هو طين مخصوص يجلب من أرمينية يترتّب عليه منافع، خصوصاً في زمن الوباء والإسهال وغيره...». المسالك ١٢: ٦٩.

(٥) انظر الوسائل ٢٤: ٢٣٠، الباب ٦٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

مسكرٍ حرام إجماعاً، فتوىً ونصّاً[1].

التحريم العارض

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى التحريم الذاتي، أي التحريم المستند إلى ذات الشيء نفسه، وفيما يلي نبحث عن التحريم العارض للأشياء المحلّلة ذاتاً. وأسباب عروض التحريم كثيرة تعرّض الفقهاء لبعضها في كتاب الأطعمة، ولبعضها الآخر في مواطن أُخرى، وفيما يلي نشير إلى أسباب عروض التحريم إجمالاً، ونحيل التفصيل على مواطنه المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

أسباب التحريم العارض:

أوّلاً ـ الجلل:

للشهيد الثاني كلام جامع في الجلل نختصره فيما يلي:

قال: «البحث في الجلل يقع في موضعين:

الأوّل ـ فيما به يحصل الجلل، فالمشهور أنّه يحصل بأن يغتذي الحيوان عذرة الإنسان لا غير...

وقال الشيخ في الخلاف[2] والمبسوط[3]: إنّ الجلّالة هي التي يكون أكثر علفها العذرة، فلم يعتبر

(١) انظر مستند الشيعة ١٥: ١٧٠.

(٢) الخلاف ٦: ٨٥، المسألة ١٦.

(٣) المبسوط ٦: ٢٨٢.

تمحّض العذرة.

قال المصنّف[1]: وهذا التفسير صواب إن قلنا بكراهة الجلّال، وليس بصواب إن قلنا بالتحريم[2].

وألحق أبو الصلاح بالعذرة غيرها من النجاسات...[3].

الثاني ـ في حكم الجلّال: وأكثر الأصحاب على أنّه محرّم؛ لما ورد من النهي عن أكل الجلّالة وعن شرب ألبانها حتّى تحبس...[4].

وذهب الشيخ في المبسوط[5] وابن الجنيد إلى الكراهة...

والأشهر هو الأوّل.

ولو قيل بالتفصيل ـ كما قال المصنّف رحمه اللّه ـ: بأنّه إن كان الغذاء بها محضاً فالتحريم، وإن كان غالباً فالكراهة، كان وجهاً...»[6].

وتزول الحرمة باستبراء الحيوان، وهو يختلف باختلاف الحيوان، وقد تقدّم بيانه في عنوان «استبراء»، كما سيجيء الكلام عن الجلل وحكمه تفصيلاً في عنوان «جلّال» إن شاء اللّه تعالى.

(١) أي المحقّق الحلّي.

(٢) النهاية ونكتها ٣: ٧٥.

(٣) الكافي في الفقه: ٢٧٨.

(٤) انظر الوسائل ٢٤: ١٦٤، الباب ٢٧ و ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

(٥) المبسوط ٦: ٢٨٢.

(٦) المسالك ١٢: ٢٥ ـ ٢٧، والجواهر ٣٦: ٢٧١ ـ ٢٧٣.

ثانياً ـ ارتضاع لبن الخنزيرة:

يحرم الحيوان المحلّل الأكل لو ارتضع من لبن الخنزيرة واشتدّ لحمه منه، ويحرم نسله أيضاً.

ويكره لو لم يشتدّ لحمه، ويستحبّ حينئذٍ استبراؤه سبعة أيام، بأن لا يطعم فيها إلّا الطاهر[1].

ثالثاً ـ ملاقاة الأعيان النجسة:

كل حلال طاهرٍ لاقى إحدى الأعيان النجسة تنجّس، فإن أمكن إزالة النجاسة عنه فهو، وإلّا فلا يجوز أكله، لحرمة أكل النجس والمتنجّس[2]، كما تقدّم بيانه في عنوان «أشربة».

رابعاً ـ دخول الحرم:

يحرم على من دخل حرم مكّة أكل الصيد المأكول اللحم، سواء كان مقتولاً بنفس الصيد أو مذبوحاً بعده، وسواء كان الصائد أو الذابح مُحِلّاً أو مُحرماً. والحرمة عامّة تشمل المحلّ والمحرم، فيحرم عليهما تناوله؛ لأنّه في حكم الميتة. وهذا الحكم مجمع عليه كما قال صاحب المدارك وغيره[3].

خامساً ـ الإحرام:

لو صاد المحرم صيداً أو قتله داخل الحرم،

(١) انظر: المسالك ١٢: ٣٠، والجواهر ٣٦: ٢٨٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ٣٨٣.

(٣) انظر: المدارك ٨: ٣٨٨، والحدائق ١٥: ١٤٥، والجواهر ٢٠: ٣١٣.

صار الحيوان المصيد حراماً، كما تقدّم.

ولو فعل ذلك خارج الحرم، فهو يحرم على من كان مثله أي محرماً بلا إشكال[1].

وهل يحرم على المحلّ أو لا؟ فيه خلاف، وذكروا فيه أقوالاً:

١ ـ القول بالتحريم:

ذهب إليه الشيخ الطوسي[2]، وابن البرّاج[3]، وابن إدريس[4]، وابن سعيد[5]، وابن حمزة[6]، والمحقّق الحلّي[7]، والعلّامة في جملة من كتبه[8]، وغيرهم[9]، بل قيل: إنّه المشهور[10].

٢ ـ القول بالحلّية:

وهو المنقول عن الصدوق[11]، والمفيد[12]،

(١) انظر المصادر الآتية.

(٢) النهاية: ٢٢٠.

(٣) المهذّب ١: ٢٣٠.

(٤) السرائر ١: ٥٤٦.

(٥) الجامع للشرائع: ١٨٣.

(٦) الوسيلة: ١٦٥.

(٧) شرائع الإسلام ١: ٢٤٩.

(٨) إرشاد الأذهان ١: ٣١٧، والقواعد ١: ٤٢١، والتذكرة ٧: ٢٧٢، المسألة ٢٠٥.

(٩) انظر: الرياض ٧: ٣١٧ ـ ٣١٨، والجواهر ١٨: ٢٨٨ ـ ٢٩١، بل ادّعى عليه الإجماع العلّامة في التذكرة ٧: ٢٧٢.

(١٠) انظر: الذخيرة: ٦٠٠، والحدائق ١٥: ١٤٣.

(١١) المقنع: ٧٩.

(١٢) المقنعة: ٤٣٨.

والمرتضى[١]، وغيرهم.

٣ ـ التفصيل:

فيحلُّ للمُحِلّ ما قتله المُحرِم صيداً، ويحرم عليه ما أدركه المُحرِم حيّاً فذبحه.

وهذا القول منقول عن الشيخين: المفيد[٢] والطوسي[٣]، ومال إليه صاحب المدارك[٤]، والنراقي[٥]، لكن قال صاحب الجواهر: «يمكن دعوى الإجماع على كون المراد مطلق تذكية المحرم، من الذبح، نصّاً وفتوىً»[٦].

سادساً ـ وطء الإنسان:

إذا وطئ الإنسان حيواناً مأكول اللحم، حرم لحمه ولحم نسله ولبنها.

قال الشهيد الثاني: «إطلاق "الإنسان" يشمل الكبير والصغير والـمُنزِلَ وغيره. وكذلك "الحيوان"، يشمل الذكر والأُنثى ذا الأربع وغيره، لكن الرواية وردت بنكاح البهيمة، وهي لغة: اسمٌ

(١) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٧٢، جمل العلم والعمل.

(٢) نقله عنه المجلسي في مرآة العقول ١٧: ٣٦٤، وصاحب المدارك في المدارك ٧: ٣٠٨.

(٣) الاستبصار ٢: ٢١٥، باب تحريم ما يذبحه المحرم من الصيد، ذيل الحديث ٦، والتهذيب ٥: ٣٧٨، باب الكفّارة عن خطأ المحرم، ذيل الحديث ٢٣١.

(٤) المدارك ٧: ٣٠٨.

(٥) مستند الشيعة ١١: ٣٤٤.

(٦) الجواهر ١٨: ٢٩١.

لذات الأربع من حيوان البحر والبرّ، فينبغي أن يكون العمل عليه تمسّكاً بالأصل في موضع الشكّ، ويحتمل العموم؛ لوجود السبب المحرِّم، وعدم الخصوصيّة للمحلّ، وهو الذي يُشعر به إطلاق كلام المصنّف وغيره. ولا فرق في ذلك بين العالم بالحكم والجاهل»[١].

سابعاً ـ عدم الإذن من المالك أو من في حكمه:

يحرم أكل مال الغير ولو كان محلّلاً في الأصل، ولا فرق في ذلك بين الغاصب وغيره، إلّا أن يأذن له المالك أو من في حكمه.

والحكم واضح شرعاً وعقلاً[٢].

وممّا ورد فيه النبوي المعروف: «لا يحلُّ مال امرئٍ مسلم إلّا عن طيب نفسه»[٣].

ثامناً ـ أكل المال بالباطل:

كلّ مورد يصدق فيه عنوان «أكل المال بالباطل» يحرم أكله، مثل العوضين ـ أي المبيع وثمنه ـ في العقود الفاسدة، كثمن الخمر والخنزير والمأخوذ بالربا، ونحوها.

وممّا يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا

(١) المسالك ١٢: ٣٠ ـ ٣١، وانظر: مستند الشيعة ١٥: ١١٩ ـ ١٢٣، والجواهر ٣٦: ٢٨٤ ـ ٢٨٨.

(٢) انظر: الجواهر ٣٦: ٤٠٥، والقاعدة الخامسة المذكورة في أوّل عنوان «أشربة».

(٣) عوالي اللآلي ٢: ١١٣، الحديث ٣٠٩.

أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ﴾[١].

والمراد بـ«الأكل» هنا هو مطلق التصرّف، نعم من مصاديقه التصرّف بالأكل بمعنى الازدراد والبلع[٢].

تاسعاً ـ اشتباه الحلال بالحرام:

إذا اشتبه الحلال بالحرام ولم يمكن تمييزه فيجب الاجتناب؛ لتجنّب الوقوع في الحرام.

وقد تقدّم في عنوان «احتياط» تفصيل الكلام عن الشبهة وأنّها محصورة وغير محصورة، وذكرنا المباني في وجوب اجتناب جميع أطراف الشبهة المحصورة، وقلنا: إنّ القدر المتيقّن هو حرمة المخالفة القطعيّة، بمعنى أنْ يرتكب جميع أطراف الشبهة بحيث يقطع بارتكاب الحرام، أمّا وجوب الموافقة القطعية، بمعنى ترك جميع الأطراف بحيث يقطع بعدم ارتكاب الحرام، فمختلف فيه.

وقد وردت في بعض النصوص كيفيّة تعيين الموطوء المشتبه بغيره عن طريق القرعة[٣].

مظان البحث:

عمدة مباحث هذا الموضوع في كتاب الصيد والذباحة، والأطعمة والأشربة، ويتطرّق إلى بعض جوانبه بالمناسبة في سائر الكتب، مثل: الطهارة والنجاسة، والمكاسب المحرمة، والبيع، والحدود، ونحوها.

(١) النساء: ٢٩.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٢: ١٠٢ ـ ١٠٤.

(٣) انظر الوسائل ٢٤: ١٦٩، الباب ٣٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

إطلاع

لغــــة:

مصدر أطلع، واطّلاع مصدر اطّلع. يقال: أطلع رأسه، إذا أشرف على شيءٍ، وكذلك اطّلع.

وأَطْلَعَه على الأمر: أعلمه به.

واطَّلَع على الأمر: علمه.

وأَطْلَع النخل: أخرج طلعه[١].

وطَلْع النخل: ما يطلُع من النخلة ثمّ يصير ثمراً إن كانت أُنثى، وإن كانت النخلة ذكراً لم يصِر ثمراً، بل يؤكل طرّياً ويترك على النخلة أياماً معلومة حتى يصير فيه شيءٌ أبيض مثل الدقيق، وله رائحة ذكيّة، فيُلقح به الأُنثى[٢].

والظاهر أنّ مرجعها جميعاً إلى معنى واحد، وهو: الظهور والبروز، كما قال ابن فارس[٣].

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والمصباح المنير: «طلع».

(٢) المصباح المنير: «طلع».

(٣) معجم مقاييس اللغة: «طلع».

اصطلاحـاً:

يأتي بالمعاني المتقدّمة، وهي:

١ ـ الإشراف، ومنه قولهم: «من اطّلع على قوم في دارهم، أو دخل عليهم من غير إذنهم، فزجروه فلم ينزجر، فرموه فقتلوه أو فقؤوا عينه، لم يكن عليهم شيء»[1].

راجع العنوانين: «تجسّس»، و«دفاع».

٢ ـ الإعلام، ومنه قولهم: «إذا تجسّس مسلم لأهل الحرب وكتب إليهم فأطلعهم على أخبار المسلمين...»[2].

راجع: تجسّس.

٣ ـ حصول العلم، ومنه قولهم: «لو اطّلع المشتري على عيبٍ...»[3].

راجع: عيب.

٤ ـ وإطلاع النخل، ومنه قولهم: «ابتاع النخل قبل أن يطلع...»[4].

راجع: بيع ونحوه ممّا يناسب العنوان.

إطلاق

لغـــة:

بمعنى الإرسال، والتخلية، وعدم التقييد،

(١) النهاية: ٧٥٥، وانظر الجواهر ٤١: ٦٦٠.

(٢) المبسوط ٢: ١٥.

(٣) التذكرة (الحجرية) ١: ٥٤٣.

(٤) الجواهر ٢٤: ٦٢.

وجعْل لفظٍ عَلَماً واسماً لشيء، أو استعماله فيه[1].

راجع الملحق الأُصولي: إطلاق.

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء والأُصوليّون في معانيه اللغوية، ومنه ـ إضافة إلى ما يأتي في الملحق الأُصولي ـ قول الفقهاء: إطلاق الماء، أي عدم تقييده بشيءٍ، فيقال للماء: الماء المطلق، ويقابله: إضافة الماء، ككونه من الورد أو الرمان، فيقال: ماء الورد، وماء الرّمان ونحوهما، ويطلق عليه: الماء المضاف.

ومنه إطلاق العقد، بمعنى عدم تقييده بشيء، وإطلاق الشهادة، بمعنى عدم تقييدها بشيءٍ.

والإطلاق في قولنا ـ في العبارة المتقدّمة ـ «ويطلق عليه: الماء المضاف» معناه جعل «الماء المضاف» اسماً للماء المتقيّد بكونه من شيءٍ، وهكذا...

اطمئنان

راجع الملحق الأُصولي: اطمئنان.

(١) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير، ومحيط المحيط: «طلق».

أظفـار

لغـــــة:

جمع ظُفر، وهو المادّة القرنيّة في أطراف الأصابع، وجمع الجمع: أظافير[١].

وقيل: الظُفر لما لا يصيد، والمخلَب لما يصيد[٢].

وقيل: الظُفر يقال في الإنسان وفي غيره[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تترتّب على الأظفار أحكام عديدة مختلفة نشير إلى أهمّها إجمالاً:

ما يرتبط بتقليم الأظفار من الأحكام:

١ ـ استحباب تقليم الأظفار:

ذكر الفقهاء المتعرّضون للآداب والسنن: أنّ تقليم الأظفار مستحبّ[٤]، فقد ورد عن

(١) المعجم الوسيط: «ظفر».

(٢) لسان العرب: «ظفر».

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «ظفر».

(٤) انظر: الذكرى ١: ١٥٦، وكشف الغطاء: ١٩١.

أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من السنّة تقليم الأظفار»[١].

والروايات المرغّبة في ذلك كثيرة ـ وفي بعضها الأمر بحكّ الظفر إذا لم يحتج إلى التقليم[٢] ـ كما ستأتي الإشارة إلى جملة منها، وتقدّم في عنوان «إطالة» أنّ ترك تقليمه مكروه.

٢ ـ الحكمة في تقليم الأظفار:

والحكمة في تقليم الأظفار معلومة، وهي الابتعاد عن القذارة والأوساخ، فقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «إنّ أستر وأخفى ما يسلّط الشيطان من ابن آدم أن صار يسكن تحت الأظافير»[٣].

والشيطان هنا بمعناه العام[٤].

وعن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّما قصّوا الأظفار؛ لأنّها مقيل الشيطان، ومنه يكون النسيان»[٥].

(١) الوسائل ٢: ١٣٢، الباب ٨٠ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٤.

(٢) انظر الوسائل ٧: ٣٥٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢: ١٣٢، الباب ٨٠ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

(٤) الشيطان: اسم لكلّ عاتٍ متمرّد من إنسٍ أو جنٍّ أو دابّة. القاموس المحيط وغيره: «شطن».

(٥) الوسائل ٢: ١٣٢، الباب ٨٠ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٢.

وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تقليم الأظفار يمنع الداء الأعظم ويدرّ الرزق»[١].

وروايات أُخرى بهذه المضامين[٢].

٣ ـ جواز ترك النساء من أظافيرهنّ:

روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله للرجال: قصّوا أظفاركم، وللنساء: أُتركن من أظفاركن، فإنّه أزين لكنّ»[٣].

ولكن لابدّ من تقييده بمراعاة النظافة وعدم منافاته للطهارة ـ أي الوضوء والغسل ـ واستمتاع الزوج كما سيأتي.

٤ ـ كراهة تقليم الأظفار بالأسنان:

ورد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث المناهي ـ قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن تقليم الأظفار بالأسنان»[٤].

٥ ـ زمان تقليم الأظفار:

اختلفت الروايات في وقت تقليم الأظفار، إلّا أنّ أكثرها وقّتت الخميس والجمعة، وأكثرها الجمعة[١]، ومع ذلك فقد روى موسى بن بكير أنّه قال للصادق عليه السلام: «إنّ أصحابنا يقولون: إنّما أخذ الشارب والأظفار يوم الجمعة، فقال: سبحان الله! خذها إن شئت في يوم الجمعة، وإن شئت في سائر الأيّام»[٢].

ولعلّ الذي أثار عجب الإمام عليه السلام هو تعيين يوم الجمعة لذلك لا غير كما يظهر من كلمة «إنّما» وهذا لا ينافي أفضلية الجمعة والخميس لذلك[٣]، كما يظهر من سائر الروايات.

٦ ـ ما يقال عند تقليم الأظفار:

ورد: أنّه يقال عند تقليم الأظفار: «بسم الله، وبالله، وعلى سنّة محمّدٍ وآل محمّد»[٤].

٧ ـ دفن قلامة الأظفار:

روي عن الإمام عليّ عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه

---

(١) الوسائل ٢: ١٣٢، الباب ٨٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الكافي ٦: ٤٩٠، باب قصّ الأظفار.

(٣) الوسائل ٢: ١٣٤، الباب ٨١ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: الباب ٨٢، الحديث الأوّل.

---

(١) انظر: الوسائل ٧: ٣٥٥، الباب ٣٣، و ٣٦٠، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها.

(٢) الوسائل ٢: ١٣٣، الباب ٨٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٦.

(٣) انظر الحدائق ٥: ٥٧٢.

(٤) انظر: الكافي ٦: ٤٩٠، كتاب الزّي، باب قصّ الأظفار، الحديث ٩، والوسائل ٧: ٣٦٣، الباب ٣٥ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٣، والذكرى ١: ١٥٦.

قال: «أُمرنا بدفن أربعة: الشعر، والسنّ، والظفر، والدم»[١].

وأُرسل عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «يدفن الرجل أظفاره وشعره إذا أخذ منها، وهي سنّة»[٢].

٨ ـ حكم تقليم أظفار الميّت:

اختلف الفقهاء في حكم تقليم أظفار الميّت على قولين:

الأوّل ـ التحريم:

وهو المنسوب إلى الشيخين: المفيد[٣] والطوسي[٤]، وابن حمزة[٥]، وابن زهرة[٦]، وابن سعيد[٧]، والعلّامة في المنتهى[٨]. ومال إليه صاحب المدارك[٩].

(١) الوسائل ٢: ١٢٨، الباب ٧٨ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) المقنعة: ٨٢.

(٤) المبسوط ١: ١٨١، والخلاف ١: ٦٩٥.

(٥) الوسيلة: ٦٥، وهو الوحيد الذي صرّح بالحرمة حيث قال: «والمحظور خمسة أشياء: ... قصّ شعره وظفره».

(٦) الغنية: ١٠٢.

(٧) الجامع للشرائع: ٥١، لكن فيه: «ويحرم قصّ شعره وتخليل ظفره...»، ولم يذكر قصّ الظفر أو تقليمه.

(٨) المنتهى (الحجرية) ١: ٤٣١، وذيل كلامه صريح في الكراهة.

(٩) المدارك ٢: ٩١.

الثاني ـ الكراهة:

وهو المنسوب إلى الأكثر[١]، ففي خبر غياث عن الصادق عليه السلام، قال: «كره أمير المؤمنين عليه السلام أن يُحلق عانة الميّت إذا غُسّل، أو يُقلّم له ظفر، أو يُجزّ له شعر»[٢]. ونحوه أخبار أُخر.

نعم في خبر أبي الجارود: «أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يُتوفّى، أتُقلّم أظافيره، و... فقال: لا»[٣].

وظاهره التحريم، إلّا أنّ الفقهاء رفعوا اليد عن ظاهره وقالوا بالكراهة، بل حملوا كلام الشيخين ومن تابعهما عليها أيضاً إلّا كلام ابن حمزة فإنّه صريح في التحريم.

٩ ـ تقليم المحرم أظفاره:

يحرم على المحرم إزالة أظفاره بالقصّ والكسر وبكلّ وسيلة، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه، بل ادّعي عليه الإجماع بقسميه: المنقول والمحصّل.

نعم، تجوز إزالتها مع الضرورة.

والمعروف بين الفقهاء: أنّ كفّارة قصّ الظفر الواحد مدٌّ من الطعام، ولو قصّ أظفار يديه في مجلس واحد فكفّارته دم شاة، وكذا في أظفار رجليه، ولو جمع بين قصّ أظفار يديه ورجليه

(١) انظر: الجواهر ٤: ١٥٦، ومستند الشيعة ٣: ١٦٦.

(٢) الوسائل ٢: ٥٠٠، الباب ١١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٠١، الحديث ٥.

في مجلس واحد ولم يتخلّل بينها تكفير، فكفّارته دمٌ واحدٌ[١].

والمنقول عن ابن الجنيد: أنّ في الظفر الواحد مدّاً أو قيمته، وفي الظفرين مدّين أو قيمتها، فإن قصّ خمسة أظافير من يدٍ واحدة أو زاد على ذلك، كان عليه دم ـ أي دم شاة ـ ثمّ قال كما قال المشهور[٢].

وقال الحلبي: «في قصّ ظفرٍ كفٌّ من طعام، وفي أظفار إحدى يديه صاع، وفي أظفار كلتيهما دم شاة...»[٣]، ثمّ قال كما قال المشهور.

راجع: إحرام.

١٠ ـ استحباب تقليم الأظفار قبل الإحرام:

من مقدّمات الإحرام المستحبة: أن ينظّف من يريد الإحرام جسده من الأوساخ، ويقصّ أظفاره[٤].

راجع: إحرام.

١١ ـ استحباب تقليم الأظفار لدخول مكّة بعد أفعال منى:

الأفضل لمن مضى إلى مكّة للطواف والسعي: الغسل قبل دخول مكّة وقبل دخول المسجد، وتقليم الأظفار، وأخذ الشارب...[١].

(١) انظر: المدارك ٧: ٣٦٨، و٨: ٤٣٣ ـ ٤٣٤، والجواهر ١٨: ٤١١، و٢٠: ٣٩٩.

(٢) انظر المختلف ٤: ١٦٥.

(٣) الكافي في الفقه: ٢٠٤.

(٤) انظر: المدارك ٧: ٢٤٧، والجواهر ١٨: ١٧٥.

١٢ ـ تحقّق التقصير بإزالة الأظفار:

ممّا يحصل به التحلّل التقصير إمّا تعييناً كما في عمرة التمتّع، أو تخييراً بينه وبين الحلق كما في حجّ التمتّع لغير الصرورة، وهو يتحقّق بأخذ شيءٍ من شعر الرأس أو الشارب أو قصّ الظفر[٢].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «تقصير» إن شاء اللّه تعالى.

١٣ ـ عدم نقض الوضوء بتقليم الأظفار:

صرّح الفقهاء بعدم نقض الوضوء بعدّة أشياء، منها: تقليم الأظفار، وادّعوا الإجماع على ذلك[٣]، وإنّما ذكروها تبعاً للروايات وردّاً على من توهّم ناقضيّتها، فمن ذلك ما رواه زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يقلّم أظفاره، ويجزّ شاربه، ويأخذ من شعر لحيته ورأسه، هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال: يا زرارة، كلّ هذا سنّة، والوضوء فريضة، وليس شيءٌ من السنّة ينقض الفريضة، وإنّ ذلك ليزيده تطهيراً»[٤].

(١) انظر الجواهر ١٩: ٢٦٧.

(٢) انظر: الروضة البهية ٢: ٢٦٦ و ٣٠٧، وكشف اللثام ٦: ٣١ و ٢١٠، والحدائق ١٦: ٢٩٦ ـ ٢٩٩.

(٣) انظر: المدارك ١: ١٥٣، والجواهر ١: ٤١٧.

(٤) الوسائل ١: ٢٨٧، الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

١٤ ـ أمر الزوجة بقصّ أظفارها:

لو طالت أظافير الزوجة بحيث كان ذلك مانعاً عن الاستمتاع بها بوجهٍ من الوجوه، جاز للزوج أن يأمرها بقصّها وإزالة المانع عن الاستمتاع بها كسائر الموانع.

وهذا الحكم يشمل الزوجة المسلمة والكافرة؛ لعموم العلّة، وهو المنع من الاستمتاع[1].

١٥ ـ قصّ الأظفار قبل حلب الدابّة:

قال صاحب الجواهر في بحث الإنفاق على البهائم: «...لا يستقصي في الحلب، بل يبق في الضرع شيء[2]؛ لأنّها تتأذّى بذلك، بل يستحبّ له أن يقصّ أظفاره تحرّزاً من إيذائها بالقرص»[3].

ملاحظة:

بقيت أحكام متفرّقة أُخرى لتقليم الأظفار، مثل كيفيّة البدء، هل هو باليد اليمنى أو اليسرى، وبأيّ واحد من الأصابع؟ واستحباب حكّ الظفر بعد قصّه، وتحسينه، وغسل الظفر بعد تقليمه، ونحوها تؤخذ من الكتب المتعرّضة للآداب والسنن[1].

حكم الظفر من حيث الطهارة:

الظفر تابعٌ لذي الظفر في الطهارة والنجاسة، فإن كان ذو الظفر طاهر العين كالإنسان المسلم، فالظفر طاهرٌ أيضاً حالة كونه متّصلاً ببدن الإنسان أو منفصلاً عنه.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه جزءٌ من البدن الطاهر فيكون طاهراً.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الأجزاء المبانة من الحيّ إن كان فيها حياة، فهي نجسة وإلّا فهي طاهرة، وقد عدّ الفقهاء منها الظفر.

وأمّا ظفر الكافر فيتبعه في الحكم أيضاً، فإن قلنا بنجاسته عيناً، فيكون ظفره نجساً أيضاً، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً؛ لأنّ المنفصل إنّما يحكم بطهارته إذا كان أصله طاهراً[2].

نعم، ذهب السيّد المرتضى[3] إلى القول بطهارة الأجزاء التي لا تحلّها الحياة من الكلب والخنزير؛ لأنّ هذه الأجزاء ليست من نجس العين،

---

(١) انظر: المبسوط ٤: ٢١١، وجامع المقاصد ١٢: ٤١٥، والمسالك ٧: ٣٧١، وكشف اللثام ٧: ٢٣١، والجواهر ٣٠: ٥٨، وغيرها.

(٢) كذا في المصدر، ولعلّ الأنسب أن يقال: «بل يُبقي في الضرع شيئاً».

(٣) الجواهر ٣١: ٣٩٧.

(١) انظر: الذكرى ١: ١٥٦ ـ ١٥٧، ومعالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٩١١ ـ ٩١٥، والحدائق ٥: ٥٦٩ ـ ٥٧٣، وكشف الغطاء: ١٩١، ومنتقى الجمان ١: ١١٧، وسفينة البحار: «ظفر»، وبداية الهداية ١: ١٨.

(٢) انظر المستمسك ١: ٣٧٧.

(٣) الناصريات: ١٠٠، المسألة ١٩، وممّن نقله عنه صاحب المدارك. انظر المدارك ٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

بل هي كالمأخوذ من الميتة، ولازم كلامه طهارة هذه الأجزاء من الكافر أيضاً.

واستحسنه صاحب المدارك[١]؛ لعدم العثور على نصٍّ بنجاسة ما لا تحلّه الحياة من نجس العين.

ومال إليه السيّد الخوئي، لكن لم يحكم بطهارته مخافة مخالفة المشهور[٢].

وتوقّف فيه صاحب الذخيرة؛ لتعارض الأخبار، ثمّ رجّح المشهور[٣]. وكلامهم وإن كان في الكلب والخنزير، إلّا أنّ الكافر ملحق بهما.

حكم الأظفار في الوضوء والغسل:

أ ـ حكم الأظفار نفسها:

قال العلّامة في المنتهى: «لو طالت أظفاره حتى خرجت عن سمت يده، احتمل وجوب غسلها؛ لأنّه نادر، وعدمه، كاللحية»[٤].

وقال مثل ذلك في التذكرة[٥] ونهاية الإحكام[٦].

وتبعه المحقّق الثاني[٧]، وربّما يظهر من الفاضل الإصفهاني[٨]؛ لنقله الاحتمالين فقط.

(١) المدارك ٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) التنقيح ٢: ٥٧ ـ ٥٨.

(٣) ذخيرة المعاد: ١٤٨.

(٤) المنتهى ٢: ٣٩.

(٥) التذكرة ١: ١٦٠.

(٦) نهاية الإحكام ١: ٤١.

(٧) جامع المقاصد ١: ٢١٧.

(٨) كشف اللثام ١: ٥٣٦.

ب ـ حكم الوسخ المجتمع تحت الأظفار:

المعروف بين الفقهاء: أنّ الوسخ المجتمع تحت الأظفار لو كان مانعاً عن وصول الماء في الوضوء والغسل إلى البشرة، فتجب إزالته وإلّا فلا[١].

واحتمل العلّامة في المنتهى عدم وجوب الإزالة؛ لأنّه من قبيل الشعر الساتر في الوجه الذي لا شكّ في عدم وجوب إزالته؛ ولأنّه لو وجبت إزالته لبيّنه النبيّ ﷺ لكن لم يبيّنه[٢].

وقيّد بعضهم وجوب الإزالة بما إذا كانت الأظفار متجاوزة عن الحدّ المتعارف وكان الوسخ مانعاً من وصول الماء[٣].

وقيّده بعض آخر بما إذا كان الوسخ المجتمع غير متعارف، أو كان المحلّ الذي تحت الظفر معدوداً من الظاهر، وكان الوسخ مانعاً وإن لم يكن متعارفاً، وأمّا لو كان من الباطن فلا تجب إزالته وإن كان مانعاً من وصول الماء[٤].

ولعلّ مراد الجميع واحد.

حكم الطلاء على الأظفار:

صرّح الفقهاء بأنّه يجب إيصال الماء إلى

(١) انظر ما تقدّم ويأتي من المصادر إضافة إلى مفتاح الكرامة ١: ٢٤٦.

(٢) المنتهى ٢: ٣٩.

(٣) انظر الجواهر ٢: ٢٩١.

(٤) انظر: المستمسك ٢: ٣٥٣، والتنقيح (الطهارة) ٤: ١١٠، ومتنها العروة الوثقى، وغيرها.

البشرة في الطهارة من الحدث ـ أي الوضوء والغسل ـ فلو وجد مانعٌ وجبت إزالته، ولـمّـا كان الظفر ممّا يجب غسله في الطهارتين وجبت إزالة الموانع منه، وحينئذٍ، فإن كان الطلاء مانعاً من وصول الماء إلى البشرة وجبت إزالته، وإن لم يكن مانعاً فلا تجب.

حكم الذبح بالظفر:

الظاهر أنّه لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز الذبح بالظفر حال الاختيار[1].

نعم اختلفوا في جواز الذبح به حالة الاضطرار، ولهم فيه قولان:

الأوّل ـ الجواز:

وهو المنسوب إلى أكثر الفقهاء من زمن ابن إدريس[2].

الثاني ـ عدم الجواز:

وهو قول الشيخ ـ في المبسوط[3] والخلاف[4] ـ وابن زهرة[5]، والمنسوب إلى ابن الجنيد[6].

(١) انظر: المسالك ١١: ٤٧٠، ومستند الشيعة ١٥: ٣٩٤، والجواهر ٣٦: ١٠٠.

(٢) انظر: المسالك ١١: ٤٧٢، ومستند الشيعة ١٥: ٣٩٦، والجواهر ٣٦: ١٠٢.

(٣) المبسوط ٦: ٢٦٣.

(٤) الخلاف ٦: ٢٢، المسألة ٢٢.

(٥) الغنية: ٣٩٧.

(٦) انظر المختلف ٨: ٢٥٨.

ورجّحه الشهيد الأوّل في غاية المراد[1]، واستقربه النراقي[2].

واستشكل في جواز الذبح به السادة: الحكيم[3]، والخوئي[4]، والخميني، نعم استقرب وقوعه بالظفر المنفصل[5].

وهل المقصود من «حال الاضطرار» هو عدم وجود الحديدة ـ التي هي الآلة المشروعة للذبح حال الاختيار ـ سواء وجد غيرها كالزجاجة والحجارة ونحوهما أو لم يوجد، أو المقصود صورة عدم وجود الحديدة وغيرها ممّا يمكن أن يذبح به؟ فيجوز الذبح بالظفر إن وجد الحجر المحدّد أو الزجاجة أو غيرهما ممّا يمكن أن يذبح به على الاحتمال الأوّل، ولا يجوز على الاحتمال الثاني.

(١) غاية المراد (الحجرية): ٢٧٣.

(٢) مستند الشيعة ١٥: ٣٩٧.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٥٧، فصل في الذباحة، المسألة ٥.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٣٥، فصل في الذباحة، المسألة ١٦٣٩.

أقول: يحتمل أن يكون المراد من عبارة منهاج الصالحين (للسيّدين الحكيم والخوئي) هو: أنّه مع وجود غير الظفر ممّا يجوز الذبح به حال الاضطرار كالزجاجة والحجارة ونحوهما ممّا هو محدّد، لا يجوز الذبح بالظفر، ومفهومه: أنّه يجوز في صورة عدم وجود شيء آخر يصلح لفري الأوداج به وانحصار الآلة بالظفر.

(٥) تحرير الوسيلة ٢: ١٢٩، القول في الذباحة، المسألة ٣.

ذكر صاحب الجواهر فيه وجهين، بل قولين[١].

دية الأظفار:

اختلف الفقهاء في دية الأظفار على أقوال:

الأوّل ـ إذا قُلع ظفرٌ ولم ينبت أو نبت بلون أسود، فديته عشرة دنانير. ولم يفصلوا بين الأظفار.

ذهب إلى هذا القول الشيخ الطوسي ومن تبعه[٢]، بل قيل: إنّه المشهور[٣].

الثاني ـ إذا قلع الظفر ولم ينبت، فديته عشرة دنانير، وإن خرج بلون أسود، فديته ثلثا دية الظفر الكاملة.

ذهب إلى هذا القول ابن إدريس[٤]، والعلّامة في المختلف[٥]، وولده فخرالدين في الإيضاح[٦]، والشهيد الثاني[٧].

الثالث ـ أنّ دية ظفر إبهام اليد عشرة دنانير، ودية كلّ ظفر من بقيّة الأظفار خمسة دنانير. وفي ظفر إبهام الرجل ثلاثون ديناراً، وفي بقيّة الأظفار كلّ ظفر عشرة دنانير، فإن جُني على الظفر وقُلع ولم يخرج أو خرج بلون أسود، فديته ما تقدّم وإن خرج صحيحاً فديته نصف ما تقدّم.

وهذا القول منسوب إلى ابن الجنيد[١].

الرابع ـ في كلّ ظفر من أظفار اليد خمسة دنانير، وفي ظفر إبهام الرجل ثلاثون ديناراً، وفي بقيّة أظفار الرجل، كلّ ظفر عشرة دنانير.

وهو رأي السيّد الخوئي في المنهاج[٢].

مظان البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ آداب الحمام، آداب يوم الجمعة.

ب ـ الوضوء والغسل: عدم وجود المانع من وصول الماء إلى البشرة، ونواقضه.

ج ـ آداب غسل الميّت.

د ـ البحث عن نجاسة ظفر الإنسان متّصلاً ومنفصلاً، حيّاً وميّتاً.

٢ ـ كتاب الحجّ:

أ ـ محرّمات الإحرام وكفاراتها.

ب ـ التحلل من الإحرام بعد السعي في العُمرة، وبعد الرمي والذبح في منى.

ج ـ آداب الإحرام وآداب دخول مكّة.

٣ ـ كتاب النكاح:

أ ـ حقوق الزوجة الذمّيّة عند البحث عن

---

(١) الجواهر ٣٦: ١٠٤.

(٢) انظر: النهاية: ٧٦٨، والوسيلة: ٤٥٤.

(٣) انظر: مفتاح الكرامة ١٠: ٤٢٢، والجواهر ٤٣: ٢٥٩، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٣٠٥.

(٤) السرائر ٣: ٣٨٨.

(٥) المختلف ٩: ٣٨٥.

(٦) إيضاح الفوائد ٤: ٦٩٨.

(٧) المسالك ١٥: ٤٣٠.

(١) انظر المختلف ٩: ٣٨٤.

(٢) مباني تكملة منهاج الصالحين ٢: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

مانعيّة الكفر للمصاهرة.

ب ـ حقوق الدابّة عند البحث في من يجب الإنفاق عليه بمناسبة البحث عن الإنفاق على الزوجة.

٤ ـ كتاب الصيد والذباحة: شرائط آلة الذبح.

٥ ـ كتاب الديات: دية الأظفار.

إظهـار

لـغـــة:

مـصدر أظـهر، بمـعنى بـيّن وأبـرز. يـقال: أظهر الشيء، إذا أبرزه بعد أن كان مخفيّاً(١).

اصطلاحـاً:

استعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تترتّب على الإظهار أحكـام كـثيرة، نحـيل البحث عن بعضها على مواطنها المناسبة، ونشير إلى بعضها الآخر إجمالاً فيما يلي:

١ ـ إظهار الإسلام وما يترتّب عليه:

تـقدّم في عــنوان «إسـلام» البـحث عـمّا يتحقّق بـه إظـهار الإسـلام ـ أي الدخـول فـيه ـ وقـلنا إجمـالاً: إنّـه يـتحقّق بـالقول وهـو إظـهار الشهادتين، وبالفعل وهو إتيان الفرائض ـ كالصلاة والصوم والحجّ ونحوها ـ بما هي فرائض واجبة على المسلمين.

وقلنا: يترتّب على إظهار الإسـلام إجمـالاً: عصمة دم المظهر للإسـلام، وعـصمة مـاله وولده الصغار، وطهارة بدنه وولده الصـغار التـابعين له، وتحديد زوجاته لو كنّ أكثر من أربـع، ووجـوب الختان عليه.

راجع تفصيل ذلك في عنوان «إسلام».

٢ ـ إظهار الإسلام كرهاً:

تطرّقنا في عنوان «إسلام» إلى تصريح كثير من الفقهاء بصحّة إسلام المُكرَه إذا أظهر إسلامه عن كره؛ لأنّه من الإكراه بالحقّ.

وقد ذكرنا هناك بحثاً موسّعاً في هذا الموضوع فراجع.

٣ ـ عدم لزوم إظهار الإسلام بـعد الإكـراه عـلى الكفر:

تـقدّم في عـنوان «ارتـداد»: أنّـه لو أُكـره شخص على الكفر، فلا حـاجة إلى تجـديد إظـهار الإسلام، ولا يجب عرضه عليه؛ لعدم تحقّق الردّة.

٤ ـ إظهار الإسلام وإبطان الكفر:

عــرّفوا النــفاق: بـأنّـه إظـهار الإيمـان

---

(١) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «ظهر».

ـ بمعنى الإسلام ـ وإبطان الكفر[١].

ومن هذا القبيل الزندقة.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك في العناوين: «زندقة» و«نفاق».

٥ ـ إظهار شعائر الإسلام والإيمان:

إظهار شعائر الإسلام هو إظهار ما يختصّ بالإسلام من الفرائض وبعض السنن، كالأذان، والصلاة، والصوم، ودفع الزكاة، وأداء الحجّ ونحوها.

وقد رغّبت الشريعة في إظهار الشعائر وحثّت عليه، بل قد يصل ذلك إلى حدّ الوجوب؛ ولذلك أفتى بعض الفقهاء بوجوب الهجرة على المسلم لو كان في مكان لم يتمكّن فيه من إظهار شعائر الإسلام، كما تقدّم بيانه إجمالاً في عنوان «إشراك»، وسوف يأتي مزيد بيان لذلك في عنوان «شعائر» إن شاء الله تعالى.

وأمّا إظهار شعائر الإيمان، فإن كان بمعنى الإسلام، فشعائره شعائر الإسلام، وإن كان بمعنى الاعتقاد بالإمامة وما يستتبعها، فشعائره ـ إضافة إلى شعائر الإسلام ـ ما يختصّ به الإماميّون، مثل: الجهر بالبسملة في الفرائض، والمسح على القدمين في الوضوء، وعدم غسلها أو المسح على الخفّين، والقول بجواز المتعتين: متعة الحجّ ومتعة النساء، وبوجوب الخمس في أرباح التجارات ونحوها، إضافة إلى غنائم دار الحرب، والقول بحرمة الفقّاع، وجعل يوم الغدير ـ وهو الثامن عشر من ذي الحجّة ـ عيداً؛ لأنّه اليوم الذي نصب النبيّ ﷺ عليّاً ؈ إماماً وخليفةً من بعده، وجعل يوم عاشوراء ـ وهو اليوم الذي استشهد فيه الإمام الحسين ؈ وذووه في كربلاء ـ يوم حزن. ونحو ذلك ممّا تختصّ به الشيعة الإماميّة.

ويستفاد من مجموع الروايات الواردة في مواطن متعدّدة التأكيد على إظهار شعائر الإيمان مع القدرة وعدم المانع.

راجع: شعائر.

٦ ـ إظهار الكفر:

إن كان إظهار الكفر عن اختيار، فيحكم على صاحبه بالكفر؛ لأنّ الظاهر حجّة.

وإن كان عن إكراه، فلا أثر لإظهار الكفر، كما ورد التصريح به في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[١].

ولا يجب إظهار الإسلام بعد رفع الإكراه كما تقدّم هنا وفي عنوان «ارتداد».

٧ ـ إظهار أهل الذمّة المنكرات في بلاد الإسلام:

لا إشكال في أنّه لا يسمح لأهل الذمّة

(١) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٨٨، رسالة الحدود والحقائق.

(١) النحل: ١٠٦.

بإظهار المنكرات في بلاد الإسلام، وإن كانت مباحة عندهم، كشرب الخمور، وأكل لحم الخنزير، ونكاح المحرّمات، والزنا، ونحوها ممّا يعدّ من المناكير عندنا. نعم اختلف الفقهاء في نقض عهد الذمّة بذلك وعدمه، ولهم فيه بحث[1] سوف نتكلّم عنه في موضعه المناسب إن شاء اللّه تعالى.

راجع: أهل الذمّة.

٨ ـ إظهار النعمة:

يستحبُّ للإنسان أن يُظهر نِعم اللّه عليه، قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾[2]، وعن أبي عبداللّه الصادق عليه السلام، قال: «إنّ اللّه يحبُّ الجمال والتجمّل، ويكره البؤس والتباؤس، فإنّ اللّه إذا أنعم على عبد نعمة أحبَّ أن يرى عليه أثرها، قيل: كيف ذلك؟ قال: ينظّف ثوبه، ويطيّب ريحه، ويجصّص داره، ويكنس أفنيته، حتّى إنّ السراج قبل مغيب الشمس ينفي الفقر ويزيد في الرزق»[3].

وروي عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «إنّي لأكره للرجل أن يكون عليه من اللّه نعمة، فلا يُظهرها»[4].

(١) انظر: المبسوط ٢: ٤٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٦٨، والجواهر ٢١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) الضحى: ١١.

(٣) الوسائل ٥: ٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٩.

(٤) الوسائل ٥: ٨، الباب ٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٤.

وعن بُريد بن معاوية، قال: «قال أبو عبداللّه عليه السلام لعبيد بن زياد: "إظهار النعمة أحبّ إلى اللّه من صيانتها، فإيّاك أن تتزين (أو تُريَنَّ) إلّا في أحسن زيّ قومك"، قال[1]: فما رؤي عبيد إلّا في أحسن زيّ قومه حتى مات»[2].

راجع: نعمة.

٩ ـ إظهار السرور والفرح:

يختلف حكم إظهار السرور باختلاف موارده، فقد يكون مسنوناً، كما في النكاح[3]، وأيام الأعياد خاصّة عيد الغدير، ومواليد النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام[4]، ولكن كلّ ذلك بما يناسب شأن من يظهر له الفرح، وعدم احتوائه على محرّم.

وقد يحرم، كما في إظهار السرور شماتة بما أُصيب به المؤمن[5]، أو في يوم حزن كيوم

(١) أي: بريد بن معاوية.

(٢) الوسائل ٥: ٨، الباب ٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: المقنعة: ٥١٥، والمهذّب ٢: ٢٢١، والحدائق ٢٣: ١١٣.

(٤) انظر: مصباح المتهجّد (للشيخ الطوسي): ٧٥٧، وكشف الغطاء: ٢٥٦.

(٥) حرمته من المرتكزات عند المتشرّعة، وانظر أُصول الكافي ٢: ٣٥٩، باب الشماتة، والبحار ٧٢: ٢١٦، كتاب العشرة، باب تتبّع عيوب الناس، ذيل الحديث ١٩.

عاشوراء[1] ونحوه.

١٠ ـ إظهار النكاح:

تقدّم في عنوان «إشهاد»: أنّ الإشهاد على النكاح غير واجب، لكن إعلانه وإظهاره مستحبّ.

راجع: نكاح.

١١ ـ إظهار الزينة:

أ ـ يستحبّ إظهار الزينة والتجمّل بصورة عامّة، كما تقدّم بيانه عند الكلام عن إظهار النعمة.

ب ـ ويستحبُّ لكلٍّ من الزوجين إظهار زينته للآخر، فقد جاء في لبّ الوسائل: «ويستحبُّ التنظيف والزينة للرجال والنساء؛ فإنّ التهيئة ممّا يزيد في عفّة النساء، ومن أخلاق الأنبياء عليهم السلام: التنظّف، والتطيّب، وحلق الشعر، وكثرة الطروقة»[2].

ج ـ يجوز للمرأة أن تلبس حال الإحرام ما هو متعارف من زينتها، لكن لا يجوز لها أن تظهر زينتها لزوجها وغيره من الرجال[3].

د ـ ويجوز للمرأة أن تُظهر زينتها لمحارمها ـ في غير الإحرام ـ لجواز نظر المحارم إليها ما عدا العورة، إذا لم يكن بتلذّذ[1].

هـ ـ ولا يجوز لها أن تُظهر زينتها لغير محارمها إلّا ما ظهر منها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[2].

واختلفوا في المراد من ﴿مَا ظَهَرَ﴾ هل هو ما ظهر من الزينة نفسها، أو من مواضع الزينة؟

واختلفوا أيضاً في استثناء الوجه والكفّين من حرمة النظر إلى الأجنبية، فاستثناهما بعضهم ولم يستثنها بعض آخر[3].

فعلى القول بالاستثناء، يكون المراد من ﴿مَا ظَهَرَ﴾ هو مواضع الزينة، أو الزينة نفسها الواقعة في هذه المواضع كالكحل والحنّاء والخاتم ونحوها[4].

وعلى القول بعدم الاستثناء يكون المراد من الزينة الظاهرة هو الزينة في غير الوجه والكفّين؛ ـ لوجوب سترهما ـ مثل الثوب ونحوه[5].

ويمكن أن يقال: إذا قلنا بوجود الملازمة بين حرمة النظر على الأجنبي ووجوب الستر على المرأة، فيجب عليها ستر زينتها الواقعة في الوجه والكفّين كما تقدّم، وإذا قلنا بعدم وجود الملازمة،

(١) انظر: الجواهر ١٧: ١٠٨، والوسائل ١٤: ٥٠٤، الباب ٦٦ من أبواب المزار، الأحاديث ٧ و ٩ و ٢٠.

(٢) بداية الهداية ولبّ الوسائل ٢: ٢٢٦، وانظر الوسائل ٢٠: ٢٤٦، الباب ١٤١ من أبواب مقدّمات النكاح، وفيه حديث واحد.

(٣) انظر المدارك ٧: ٣٤٧.

(١) انظر الجواهر ٢٩: ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) النور: ٣١.

(٣) انظر الأقوال في عنوان «استتار».

(٤) انظر: الحدائق ٢٣: ٥٣ ـ ٥٥، والمستمسك ١٤: ٢٦ ـ ٢٨.

(٥) انظر كنز العرفان ٢: ٢٢٢.

فيجوز لها إظهار الزينة ويحرم على الأجنبي النظر إليها[١].

وتفصيل ذلك كلّه موكول إلى عنوان «زينة» إن شاء اللّه تعالى، وقد تقدّم ما يناسبه في عنوان «استتار».

١٢ ـ اظهار الحزن والجزع عند المصيبة:

يجوز إظهار الحزن على المصيبة، بالبكاء والنوح بالكلام الصحيح، لا بالباطل.

ويستحبّ ذلك في مصائب النبيّ ﷺ وأهل بيته المكرّمين عليهم السلام خاصّة سبطه الإمام الحسين عليه السلام الشهيد بكربلاء[٢].

وأمّا الجزع، فإن كان بمثل اللطم والخدش وجزّ الشعر، فقد صُرّح بتحريمه، وكذا لو كان بإظهار القول الباطل وما يخالف الرضا بقضاء اللّه تبارك وتعالى واستثني الجزع بمثل اللطم في مصيبة الإمام الحسين عليه السلام[٣].

انظر العناوين: جزع، حزن، مصيبة.

(١) تقدّم في عنوان «استتار» بيان وقوع الخلط في كلمات الفقهاء بين حكم الستر وحكم النظر، وأنّه لا ملازمة بينهما، فقد يقال بعدم وجوب الستر، ويقال بحرمة النظر. أنظر مستند العروة (النكاح) ١: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) انظر الوسائل ١٤: ٥٠٠، الباب ٦٦ من أبواب المزار.

(٣) انظر هذا الموضوع في: الذكرى ٢: ٤٧ ـ ٦١، والجواهر ٤: ٣٦٤ ـ ٣٧١، والوسائل ٣: ٢٤١ ـ ٢٨٤، الأبواب ٧٠ ـ ٨٩ من أبواب الدفن، وغيرها.

١٣ ـ إظهار الفرائض وكتمان النوافل:

المعروف إجمالاً: أنّه يستحبّ إظهار الفرائض وكتمان النوافل، نعم يستحبّ إظهار النوافل أيضاً لبعض المرجّحات، كما إذا كان ذلك سبباً لاقتداء الغير في إتيانها، أو كان الشخص متّهماً بعدم إتيانها والتهاون بها، ونحو ذلك ممّا يرجّح إظهارها.

وقد مرّ تفصيل ذلك في عنوان «إسرار».

١٤ ـ إظهار ما ستر اللّه عليه:

رغّبت الشريعة في الاستتار وعدم كشف الإنسان عمّا ارتكبه من ذنوب ومعاصٍ، بل نهت عن أن يفضح الإنسان نفسه بإظهاره ما ستر اللّه عليه، كما تقدّم تفصيله في عنوان «استتار».

١٥ ـ إظهار العلم:

هناك موارد يجب على العالم إظهار علمه فيها لو لم يكن له مانع، مثل التقيّة ونحوها، منها:

أ ـ ظهور البدع:

ورد عن رسول اللّه ﷺ أنّه قال: «إذا ظهرت البدع في اُمّتي، فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل، فعليه لعنة اللّه»[١].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إنّ العالم الكاتم علمه يبعث أنتن أهل القيامة ريحاً، تلعنه كلّ دابّة

(١) الوسائل ١٦: ٢٦٩، الباب ٤٠ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

من[1] دواب الأرض الصغار»[2].

راجع: بدعة.

ب ـ إصدار الفتوى والحكم والشهادة:

ومن موارد وجوب إظهار العلم: الإفتاء في صورة الاستفتاء، والحكم عند القضاء بين المتخاصمين، وإدلاء الشهادة إذا دعي لأدائها. كلّ ذلك مع توفّر شروط الأهلية وعدم المانع شرعاً وعقلاً.

راجع: شهادة، فتوى، قضاء.

١٦ ـ إظهار السلاح:

يختلف حكم إظهار السلاح باختلاف الموارد، وقد تقدّم الكلام عن بعضها في عنوان «إشهار» فراجع.

جملة ممّا يلزم أو يحسن فيه الإظهار:

كان ما تقدّم جملة من الأحكام المتعلّقة بالإظهار إجمالاً، وبقيت موارد كثيرة أُخرى نحيلها على مواطنها المناسبة، وإنّما نشير إلى أهمّ عناوينها فيما يلي:

١ ـ إظهار القوّة للعدوّ[3].

٢ ـ إظهار البائع العيب للمشتري[1].

٣ ـ إظهار الكراهة في الوجه لدفع المنكر[2].

٤ ـ إظهار أداء الحق المالي لذي الحق بالإشهاد عليه[3].

٥ ـ إظهار الحاكم الحجر على المحجور؛ لئلا يتورّط من لا يعلم بحجره بالمعاملة معه[4].

جملة ممّا يحرم فيه الإظهار:

١ ـ إظهار الصناعات المحرّمة، كالقمار والسحر ونحوهما؛ لأنّه قد يقال بعدم حرمة مجرّد التعلّم لغرض صحيح، كتعلّم السحر لإبطاله[5].

٢ ـ إظهار محاسن في المرأة غير موجودة فيها، وهو التدليس[6].

٣ ـ إظهار الجيّد من الشيء وإخفاء الرديء، وهو الغشّ[7]. ومنه إظهار حُسنٍ في المتاع ليس فيه، وهو التدليس أيضاً[8].

٤ ـ إظهار العورة[9].

---

(١) في المحاسن: «كلّ دابة حق...»، انظر المحاسن (للبرقي): ٢٣١.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٧٠، الباب ٤٠ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢، وانظر: الاقتصاد (للشيخ الطوسي): ٢١٤، وعوائد الأيام: ٣١٩.

(٣) انظر المهذّب ١: ٣٠٠، وهو أمر فطري، بل غريزي تفعله حتى الحيوانات.

(١) انظر الجواهر ٢٣: ٢٤٥.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ٣٧٥ ـ ٣٧٧.

(٣) انظر الجواهر ٢٧: ٤٢٦.

(٤) انظر القواعد ٢: ١٤٣.

(٥) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٧٢.

(٦) انظر المكاسب ١: ١٦٥.

(٧) انظر المكاسب ١: ٢٧٨.

(٨) المصدر المتقدّم: ٢٨٠.

(٩) انظر الجواهر ٢: ٢.

٥ ـ إظهار عيوب المؤمنين[١].

٦ ـ إظهار الحسد، بناءً على أنّ المحرّم هو العمل بالحسد وإظهاره لا نفسه، كما هو مقتضى حديث الرفع[٢]؛ لأنّ نفس الحسد لا يعرى ـ أو لا ينجو ـ منه أحد، كما روي[٣].

مظانّ البحث:

مظانّ البحث عن الإظهار متفرّقة جدّاً كما ترى، ويمكن التوصّل إليها من العناوين المذكورة في المقال.

إعـادة

لغـــة:

بمعنى الإرجاع والتكرير. يقال: أعادَ الشيءَ إلى مكانه، أي ردّه وأرجعه إليه، وأعاد كلامه: كرّره[٤].

(١) انظر المكاسب ١: ٣٢٥ـ٣٢٧.

(٢) انظر أُصول الكافي ٢: ٤٦٣، باب ما رفع عن الأُمّة، وفيه: «... وُضع عن أُمّتي تسع... والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد».

(٣) انظر: فرائدالأُصول ٢: ٣٦ـ٣٧، والبحار ٥٥: ٣٢٣، كتاب السماء والعالم، باب النهي عن الطيرة... الحديثين ١٢ و ١٣.

(٤) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب = الإصفهاني)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «عود».

اصطلاحاً:

استعملها الفقهاء بالمعنيين المتقدّمين إلّا أنّ استعمالهم لكلمة «الرد» بدل «الإعادة» بمعنى الإرجاع أكثر، فيقولون: ردّ الوديعة، وردّ المغصوب، و...

وأمّا الإعادة بمعنى التكرير، فقد استعملوها في المؤقّتات في تكريرٍ خاص، وهو تكرير الفعل أداءً، أي تكريره داخل وقته الموظّف شرعاً.

ويقابله: تكرير الفعل قضاءً، أي تكريره خارج وقته الموظف شرعاً[١].

هذا في المؤقّتات، مثل الصلاة، أمّا في غيرها فإعادتها تكريرها مطلقاً، كإعادة غسل الثوب إذا لم يغسل صحيحاً.

الأحكام:

الحكم التكليفي للإعادة:

يختلف الحكم التكليفي للإعادة باختلاف الموارد، فقد تكون واجبة، أو مستحبّة، أو مكروهة، أو محرّمة، أو مباحة.

ومثال الواجبة: ما إذا أبطل المكلّف عمله

(١) انظر: القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١: ٧٤ـ٧٥، وكتاب الصلاة (للشيخ محمّدتقي الآملي) ٢: ٤٢٠، رسالة «لا تعاد»، والقواعد والفوائد ٢: ١٠٠، القاعدة ١٨١.

العبادي الواجب، بالإخلال به بترك جزئه أو شرطه، أو بارتكاب بعض موانعه وقواطعه، كنيّة قطع العمل حينه، أو الرياء في أثنائه، أو إتيان المنافيات الأُخر كالتكلّم في الصلاة ونحو ذلك.

ومثال المستحبة: إعادة العمل العبادي استحباباً، كإعادة الصلاة جماعة بعد أن صلّاها فرادى.

ومثال المكروهة: فهي الإعادة المؤدّية إلى الوسواس مثلاً.

ومثال المحرّمة: الإعادة المؤدّية إلى محرّم شرعي، كالوسواسي الذي يعيد وضوءه وغسله إلى أن يفوت وقت الصلاة، أو يؤدّي فعله ذلك إلى الخوف على نفسه من التلف مثلاً[١].

ومثال المباحة: الإعادة في التوصّليات، كغسل الثوب والبدن والأواني إذا لم يستلزم محذوراً، كما إذا تمرّض من ذلك أو استلزم الإسراف في الماء وقوع الآخرين في حرَج.

الإعادة في العبادات:

اختلف الفقهاء والأُصوليون في جواز تكرار العبادة لإحراز ما هو المأمور به واقعاً، وتجسّد بحثهم هذا في الفقه عند البحث عن جواز الاحتياط في العبادات مع استلزامه التكرار، وفي الأُصول عند البحث عن كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي، في أواخر بحث القطع، وحاصل ما أفادوه هو:

أنّ الشيخ الأنصاري صرّح في بداية الأمر: أنّ مقتضى القاعدة جواز الامتثال الإجمالي مع القدرة على الامتثال التفصيلي، كمن كان له خمسة أثواب بعضها طاهر وبعضها نجس ولم يتميّز الطاهر من النجس، ولكن كان قادراً على تمييز الطاهر، أو على تطهير جميعها. فلم يفعل ذلك، بل صلّى في جميعها ـ في كلّ ثوب صلاة ـ ليحرز أنّه صلّى في الطاهر[١].

ثمّ استظهر الاتّفاق على عدم جوازه، لكن استظهر من صاحب المدارك[٢] التأمّل في عدم الجواز، بل ترجيح الجواز.

هذا كلّه في تقديم العلم الوجداني التفصيلي على العلم الإجمالي، وأمّا تقديمه على العلم التفصيلي التعبّدي ـ كالأمارات والحجج ـ فقال بجوازه بل ترجيحه، كمن يعلم أنّ أحد ثوبيه نجس، لكن كان بالإمكان تحصيل الأمارة ـ كالبيّنة ـ على طهارة أحد الثوبين، إلّا أنّه لم يفعل، بل صلّى في الثوبين ليحرز الصلاة في الثوب الطاهر[٣].

(١) انظر: المستمسك ١: ٤٤٩، والتنقيح (الطهارة) ٢: ١٧٠ ـ ١٧٣، بل عدّ السيّد اليزدي الاحتياط مكروهاً أو محرّماً إذا أدّى إلى الوسواس، انظر متن العروة في المصدرين المتقدّمين.

(١) انظر الحدائق ٥: ٤٠٤، لكن فيه نسبة ذلك إلى الأشهر.

(٢) انظر المدارك ٢: ٣٥٦، ونسب الجواز إلى أكثر الأصحاب.

(٣) فرائد الأُصول ١: ٧١ ـ ٧٦، لكن يظهر من ذيل كلامه الرجوع عمّا قاله خوفاً من مخالفة القائل باعتبار =

أمّا المتأخّرون عن الشيخ، فالأغلب جعلوا العلمين ـ التفصيلي والإجمالي ـ من وادٍ واحد، واشتهر بينهم القول بالجواز، لكن خالفهم النائيني فقال بعدمه، واستدلّ له:

بأنّ الامتثال التفصيلي مع إمكانه مقدّم على الامتثال الإجمالي؛ لأنّ الانبعاث والتحرّك نحو الفعل يكون في الامتثال التفصيلي عن الأمر نفسه، وفي الامتثال الإجمالي عن احتمال الأمر؛ لأنّ المكلّف حينما يأتي بكلّ فرد لا يقطع بتعلّق الأمر به، بل يحتمله لا أكثر، ومن المعلوم أنّ الانبعاث عن الأمر نفسه مقدّم على الانبعاث عن احتمال الأمر[1].

واستُدل لهذا القول أيضاً:

بأنّ تكرار العبادة يمنع من قصد الوجه فيها[2].

وبأنّ تكرار العبادة لأجل الامتثال إجمالاً مع التمكّن من عدم التكرار والامتثال تفصيلاً، عبثٌ ولعبٌ بأمر المولى[3].

وأُجيب عن ذلك بما يلي:

أوّلاً ـ أنّ إتيان الفعل في كلّ مرّة يكون بداعي الأمر نفسه، والاحتمال إنّما يكون في داعوية الأمر. وبعبارة أُخرى: أنّ المكلّف إنّما ينبعث إلى الإتيان بالواجب المردّد بين الفعلين عن الأمر الجزمي المتعلّق به، غاية الأمر أنّه لا يتمكّن من تطبيق الواجب على المأتي به، لا أنّه ينبعث إليه عن احتمال الأمر[1].

ثانياً ـ أنّ قصد الوجه ـ على فرض القول بوجوبه ـ حاصل؛ لأنّ المكلّف إنّما يأتي بالواجب المردّد بين الفعلين لوجوبه بحيث لولا كونه واجباً لم يأتِ بشيء من المحتملين، فقصد الوجه أمر ممكن في صورة التكرار[2].

ثالثاً ـ أنّ الاحتياط مع التكرار ليس من اللغو والعبث عند تعلّق الغرض العقلائي به، كما إذا توقّف العلم بالواجب والامتثال التفصيلي على مؤونة زائدة، كالمشي إلى مكان بعيد للسؤال مثلاً، فيتركه ويأتي بالفعل مكرّراً، وعلى فرض كونه عبثاً في بعض الموارد فإنّما هو في كيفيّة الإطاعة لا في نفسها؛ لأنّ الواجب هو أحد الأمور المتكرّرة، وقد حصل[3].

أسباب الإعادة:

وهي متعدّدة، فمنها ما يوجبها، ومنها

= نيّة الوجه ـ أي الوجوب أو الندب ـ وهي غير ممكنة في صورة التكرار.

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٧٣، وأجود التقريرات ٢: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) انظر فرائد الأصول ١: ٧٥.

(٣) انظر المصادر الآتية.

(١) انظر: المستمسك ١: ٨ ـ ٩، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٧٤.

(٢) انظر المصدرين المتقدّمين، وكفاية الأُصول: ٢٧٤، ونهاية الأفكار ٣: ٥٠ ـ ٥٣، ونهاية الدراية ٣: ١١١ ـ ١١٢، وغيرها.

(٣) انظر المصادر المذكورة في الهامش المتقدّم.

ما يوجب استحبابها.

أوّلاً ـ أسباب وجوب الإعادة:

تجب الإعادة في الموارد التالية:

١ ـ وقوع خلل مفسد للفعل:

إذا وقع الفعل غير صحيح سواء كان عبادياً أو غير عبادي، فاللازم إعادته صحيحاً، إذا كان أصل الفعل لازماً، أو كان في بقائه فاسداً محذور.

مثال الأوّل: ما إذا أوقع الصلاة الواجبة بغير طهارة أو بطهارة فاسدة، فاللازم إعادتها؛ لأنّ أصل الصلاة كانت واجبة.

ومثال الثاني: ما إذا أوقع عقد البيع أو النكاح أو الطلاق فاسداً، فاللازم إعادة العقد صحيحاً؛ لأنّ في إبقائه فاسداً وترتيب آثار الصحيح عليه مفاسد عظيمة، مثل أكل مال الغير بالباطل، ونكاح امرأة غير محلّلة بنكاح صحيح، أو نكاح امرأة ذات بعل، لو كانت بعدُ في نكاح الأوّل بسبب بطلان الطلاق، ونحو ذلك من المحاذير الشرعية.

٢ ـ موارد العلم الإجمالي:

لو كان للمكلّف علم إجمالي بوجوب صلاة الظهر، لكن لا يعلم أنّها واجبة عليه تماماً أو قصراً، فيجب عليه أن يصلّيها تماماً ثمّ يعيدها قصراً ليحرز الامتثال.

وكذا لو فاتته إحدى الصلوات الخمس اليومية ولم يعلمها بعينها فيعيدها على النحو المذكور في محلّه ليحرز أنّه صلّاها جميعاً.

٣ ـ زوال العذر:

تجب إعادة الفعل ـ بمعنى استينافه ـ أحياناً بعد زوال المانع والعذر، كمن دخل في الصلاة متيمّماً لعدم الماء، ثمّ وجد الماء قبل الركوع في الركعة الأُولى، على قولٍ[1].

ولهذه المسألة فروع كثيرة، تجب الإعادة في بعضها، وتستحبّ في بعضها الآخر[2].

ثانياً ـ أسباب استحباب الإعادة:

تستحبّ الإعادة فيما إذا لم يكن سبب الإعادة واصلاً إلى حدّ الإلزام، بل كان فيه نوعٌ من الرجحان فحسب، مثل ما ذكروه من استحباب إعادة المصلّي تيمّماً لصلاته في عدّة موارد[3]، واستحباب إعادة المصلّي صلاته فرادى جماعةً[4]، ونحو ذلك.

بماذا يسقط الواجب في المعادة استحباباً؟

لو أُعيد العمل لخللٍ فيه موجبٍ لفساده، فالمعاد هو الذي يسقط به الواجب؛ لأنّ الفعل الأوّل لم يحصل به الامتثال فلم يسقط به الواجب، كالصلاة المعادة لخللٍ فيها، فإنّ الواجب يسقط.

وأمّا لو أُعيد استحباباً، كإعادة الصلاة المأتي

(١) انظر المستمسك ٤: ٤٦٣.

(٢) انظر المصدر المتقدّم وغيره في هذا الموضوع.

(٣) انظر المستمسك ٤: ٤٥٢.

(٤) انظر المستمسك ٧: ٣٧٤.

بها فرادى جماعةً، فقد اختلفوا فيه من جهتين:

الأُولى ـ من جهة النيّة، أي هل ينوى فيها الندب أو الوجوب؟

الثانية ـ من جهة سقوط الواجب، أي هل يسقط بالأُولى أو الثانية؟

أمّا في المسألة الأُولى، فبناءً على عدم لزوم نيّة الوجه ـ أي الوجوب والاستحباب ـ وكفاية القربة المطلقة، فلم تكن هناك مشكلة، وأمّا بناءً على اعتبارها، فقد استظهر صاحب الجواهر من فتاوى الفقهاء وبعض النصوص أنّه ينوى فيها نيّة الندب.

ثمّ نقل عن الشهيدين[1] جواز إيقاعها على وجه الوجوب أيضاً، بل الظاهر من السيّد الحكيم تعيّن نيّة الوجوب[2].

وأمّا بالنسبة إلى المسألة الثانية، فقد نُقل عن الشهيد الأوّل: أنّ ثمرة النزاع في المسألة الأُولى تظهر فيما إذا تبيّن فساد الأُولى، فعلى فرض الإتيان بالثانية بنيّة الندب لا يُجتزأ بها، وعلى فرض الإتيان بها بنيّة الوجوب يُجتزأ بها.

لكن الظاهر من القائلين بإتيان الثانية بنيّة الندب هو جواز الاجتزاء بها لو تبيّن خلل في الأُولى؛ لظاهر النصوص[3].

(١) انظر: الذكرى ٤: ٣٨٣، والمسالك ١: ٣١١.

(٢) المستمسك ٧: ٣٧٦.

(٣) انظر: الجواهر ١٣: ٢٥٩ ـ ٢٦٣، والمدارك ٤: ٣٤٣، ومستند العروة (الصلاة ـ القسم الثاني) ٥: ٤٨٢، وغيرها في هذا الموضوع.

قاعدة
« لا تعاد الصلاة إلّا من خمس »

معنى القاعدة إجمالاً:

إذا تعلّق الأمر بفعلٍ مركّبٍ من أجزاء وشرائط، فأتى به المكلّف ناقصاً، أي غير تام الأجزاء والشرائط، فالقاعدة الأوّليّة تقتضي فساده، ومن ثمّ إعادته ـ داخل الوقت أو خارجه إن كان مؤقّتاً ـ وإن كان منشأ عدم الإتيان بالجزء أو الشرط هو تبدّل الاجتهاد أو التقليد، بناءً على عدم إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي عند تبيّن الخلاف، كما إذا اعتقد اجتهاداً أو تقليداً بعدم وجوب السورة ثمّ اعتقد وجوبها؛ لتبدّل رأيه أو رأي مقلّده.

وقد تقدّم تفصيل ذلك وبيان الأقوال فيه تحت عنوان «إجزاء» في الملحق الأُصولي.

لكن استثنى الفقهاء من ذلك ما إذا ورد الدليل على عدم وجوب الإعادة، ومن ذلك ورود الدليل على عدم الإعادة في الصلاة لو تبيّن الإخلال بشيءٍ منها، إلّا إذا كان الإخلال بأحد أُمورٍ خمسة، وهي: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، حيث تبطل الصلاة بالإخلال بها ولو نسياناً؛ فلذلك تجب الإعادة.

مستند القاعدة:

ومستند القاعدة صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[1].

والرواية صحيحة كما صرّح الفقهاء؛ ولذلك لم يتكلّموا في سندها.

وهي تدلّ على المدّعى إجمالاً بوضوح، نعم هناك مجالات للبحث فيها، نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

ما هو الإخلال المشمول للقاعدة؟

الإخلال بالأجزاء والشرائط تارةً يكون عن سهو، وأُخرى عن عمد، والأخير تارةً يكون عن علم وأُخرى عن جهل، والأخير تارةً يكون عن تقصير وأُخرى عن قصور، والجهل أيضاً تارةً يكون مسبوقاً بالعلم ـ وهو النسيان ـ وأُخرى غير مسبوق.

إذن للإخلال عدّة صور، والصور التي يشملها الحديث هي:

١ ـ إذا كان الإخلال عن سهو:

كما إذا كان عالماً بوجوب السورة، لكن سها عنها، أي نسيها فتركها، وهو المعبّر عنه بـ «نسيان الموضوع».

وهذه الصورة هي القدر المتيقّن ممّا يشمله الحديث، فتكون صلاة مثل هذا الشخص صحيحة، استناداً إلى القاعدة.

٢ ـ إذا كان الإخلال عن عمد وعلم:

كما إذا كان عالماً بوجوب السورة، ولكن تركها عمداً.

وهذه الصورة هي القدر المتيقّن من موارد عدم شمول الحديث؛ فلذلك تكون صلاة مثل هذا الشخص باطلة.

ووجه عدم الشمول هو: أنّ شمولها لمثل هذا المورد يستلزم شمول الحديث لسائر الموارد، وذلك يعني إبطال أدلّة الأجزاء والشرائط، واعتبارها كالعدم.

٣ ـ إذا كان الإخلال عمداً وجهلاً، لكن عن تقصير:

كما إذا ترك السورة عمداً، لا سهواً ونسياناً، ولكن جهلاً منه بوجوبها، وكان جهله عن تقصير، أي كان مقصّراً في جهله، وترك التعلّم باختياره ومع القدرة عليه.

والمعروف إلحاق هذه الصورة بالصورة المتقدّمة؛ لأنّ الجاهل المقصّر ملحق بالعامد.

٤ ـ إذا كان الإخلال عمداً وجهلاً، لكن عن قصور:

ومثاله كالسابق، لكن مع فرض كون جهله

---

(١) الوسائل ٤: ٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث الأوّل.

عن قصور.

وهذه الصورة هي التي حدث الخلاف فيها، ولهم فيها قولان:

القول الأوّل ـ عدم شمول الحديث لهذه الصورة:

نسب ذلك إلى المشهور(١)، وأصرّ عليه النائيني كما قيل(٢)، واستدلّوا عليه بأدلّة، نشير إلى بعضها:

١ ـ إنّ تعميم حديث «لاتعاد» لمورد الجهل بالحكم قصوراً يستلزم محذورين:

أ ـ محذور اختصاص أدلّة الأجزاء والشرائط بالعالمين بها، فتختصّ جزئيّة السورة مثلاً بحقّ من علم بوجوبها، وهذا مخالف للإجماع القائم على اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين بها(٣)، مضافاً إلى لزوم محذور الدور من ذلك(٤).

ب ـ محذور تخصيص الأكثر؛ لأنّنا لو خصّصنا أدلّة الأجزاء والشرائط بالعالمين بها ومن بحكمهم كالجاهل المقصّر، وقلنا بعدم وجوب الإعادة مع تركها في حقّ الجاهل القاصر والناسي (الساهي) ونحوهم؛ لشمول حديث «لا تعاد» لهم، لزم خروج أكثر الأفراد من عموم أدلّة الأجزاء والشرائط، وهو مستهجن؛ لكونه تخصيصاً للأكثر، بخلاف ما لو قلنا: إنّ الخارج هو الساهي ومن في حكمه فقط(١).

٢ ـ إنّ نفي الإعادة إنّما يصحّ فيما إذا كان الأمر بالإعادة ممكناً، كما إذا كان المكلّف ساهياً فترك السورة، فيقال له حينئذٍ: أعد صلاتك أو لا تعد صلاتك؛ لعدم بقاء الأمر الأوّل؛ لسهوه، والساهي لا يتوجّه إليه الخطاب، فيصحّ حينئذٍ شمول حديث «لا تعاد» لمثل هذا المورد.

وأمّا إذا لم يكن ممكناً، كما إذا ترك المكلّف الجزء عمداً ـ سواء كان عن علمٍ أو عن جهلٍ، قصوراً أو تقصيراً ـ فلا يصحّ خطابه بـ«أعد»؛ لأنّه مخاطب بالأمر الأوّل بعد، وهو باقٍ لعدم امتثاله، وإذا لم يمكن توجّه الخطاب بالإعادة إليه لم يمكن توجه الخطاب بنفي الإعادة أيضاً، فلا يشمله حديث «لاتعاد»(٢).

القول الثاني ـ شمول الحديث لهذه الصورة:

نسب ذلك إلى الشيخ الأنصاري حيث نقله عنه بعض مقرّري درسه.

وممّن ذهب إلى هذا الرأي أيضاً السادة:

---

(١) انظر: القواعد الفقهيّة ١: ٦٤، وكتاب الصلاة (للشيخ محمّدتقي الآملي) ٢: ٤٠٦، رسالة «لا تعاد».

(٢) انظر مستند العروة (الصلاة) ٦: ١٩.

(٣) انظر: القواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ٦٧ ـ ٦٩.

(٤) لأنّ الأمر بالسورة مثلاً يتوقّف على العلم بالأمر بها حينئذٍ، وهو يتوقّف على الأمر بها. انظر المستمسك ٧: ٣٨١.

(١) انظر: كتاب الصلاة (للشيخ محمّدتقي الآملي) ٢: ٤٠٦، رسالة «لاتعاد».

(٢) انظر: القواعد الفقهية ١: ٦٥، وكتاب الصلاة (للشيخ محمّدتقي الآملي) ٢: ٤٠٩، رسالة «لاتعاد».

اليزدي والحكيم والخوئي والخميني.

واختلفت كيفيّة توجيه شمول الحديث لهذه الصورة، وفيما يلي ننقل خلاصة التوجيهات:

أ ـ ما نقل عن الشيخ الأنصاري، وحاصله: أنّ مفاد حديث «لاتعاد» هو بيان أنّ من توجّه إليه الأمر بالصلاة واقعاً ولم يتمكّن من إتيان بعض أجزائها أو شرائطها سهواً أو جهلاً، فسوف يكون الناقص مجزياً عن الكامل في حقّه. وهذا المعنى متصوّر بالنسبة إلى الجاهل القاصر؛ لعدم عصيانه وبقاء الأمر في حقّه.

أمّا المقصّر فلتقصيره وعصيانه يكون مستحقّاً للعقاب، فيسقط الأمر المتوجّه إليه بسبب عصيانه، فلم يبق أمرٌ حتى يكشف حديث «لاتعاد» عن إجزاء الناقص عن الكامل فيه[1].

ب ـ وأمّا السيّد اليزدي فلم يذكر توجيهاً، بل قال بالنسبة إلى الجاهل: «الأقوى: إجراء حكم السهو عليه»[2].

ومراده من الجاهل خصوص القاصر؛ إذ لا يعقل إرادته المقصّر منه أيضاً[3].

ج ـ وأمّا السيّد الحكيم، فكلامه قريب من كلام الشيخ وحاصله: أنّ مقتضى الجمع بين أدلّة الجزئيّة والشرطية ـ في أجزاء وشرائط الصلاة ـ وبين حديث «لاتعاد» هو: الالتزام بأنّ للصلاة مرتبتين:

إحداهما: كاملة متقوّمة بالشيء المعيّن، كالسورة مثلاً.

والأُخرى: ناقصة، غير متقوّمة بها.

فإذا فات الشيء المعيّن فاتت المرتبة الكاملة من الصلاة، وفاتت مصلحتها أيضاً، وبقيت الناقصة وحصلت مصلحتها على نحو لايمكن تدارك نقصها[1].

د ـ وأمّا السيّد الخوئي، فقد حاول ـ بعد مناقشة أدلّة النافين للشمول ـ إثبات الشمول عن طريق إثبات إطلاق لسان الدليل بحيث يشمل صورة الجهل عن قصور، فقال:

«لا مانع من الشمول للجاهل القاصر؛ لعدم قصور في الإطلاق بالإضافة إليه، فمن أتى بالوظيفة وهو يرى أنّه أتى بها على ما هي عليه، ثمّ انكشف له النقص، لا تجب عليه الإعادة»[2].

هـ ـ وأمّا السيّد الخميني فقد حاول إثبات شمول الحديث للجاهل القاصر عن طريق أنّ الخارج عن الحديث ـ بدليل الانصراف ـ هو صورة ترك الجزء أو الشرط عن عمد، والعمد ـ كما هو المستفاد من موارد استعمالاته في الكتاب والسنّة ـ هو: إتيان شيءٍ عن قصدٍ، ناشئ عن العلم بعنوان الفعل؛ فلذلك لا يصدق عنوان «العامد» على من

(١) انظر المصدرين المتقدّمين على الترتيب: ٦٩ ـ ٧٠ و ٤١٠.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في الخلل الواقع في الصلاة، المسألة ٣.

(٣) انظر مستند العروة (الصلاة) ٦: ١٩.

(١) المستمسك ٧: ٣٨٥.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٦: ٢٨.

ترك الجزء أو الشرط عن جهلٍ بالحكم والموضوع أو عن جهلٍ بأحدهما، بل لا يصدق حتى في الموارد التي يتركها المكلّف بترخيص شرعي، كصورة الاضطرار[١].

ثمرة الاختلاف بين القولين:

تظهر ثمرة الاختلاف بين القولين في صورة ترك جزء أو شرطٍ من الصلاة جهلاً لكن عن قصور لا عن تقصير، فعلى القول الأوّل تجب الإعادة، وعلى القول الثاني لا تجب، وهذا واضح.

ومن مصاديق الجهل عن قصور، ما لو قامت الأمارة ـ أي الدليل الظنّي المقبول شرعاً ـ على عدم وجوب السورة مثلاً، ثمّ تبيّن خطأ الأمارة وأنّها واجبة، فإن قلنا ـ في مبحث الإجزاء ـ بإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي عند انكشاف الخلاف، فلا كلام ولا تجب الإعادة. وإن قلنا بعدم الإجزاء هناك، فإن قلنا هنا بشمول الحديث للجاهل القاصر، فلا تجب الإعادة أيضاً، وإن قلنا بعدم شموله له، فتجب الإعادة.

وكذا لو قلّد شخصاً يقول بعدم وجوب السورة فتركها، ثمّ قلّد شخصاً آخر يقول بوجوبها، أو تبدّل رأي المجتهد نفسه فقال بوجوبها.

وبهذه المناسبة تعرّض الأُصوليّون للقاعدة إجمالاً في بحث الإجزاء من الأُصول.

(١) كتاب الخلل في الصلاة: ١٦ ـ ١٩.

هل يشمل الحديث صورة الاضطرار ونحوه؟

لو اضطرّ المكلّف إلى ترك جزء أو شرط غير الخمسة المذكورة في الحديث، فهل تجب عليه الإعادة بعد رفع الاضطرار؟ قيل: فيه وجهان[١].

ولعلّ المعروف هو عدم الإعادة؛ لأنّ الاضطرار دليل مستقلّ لرفع الجزئية والشرطية والمانعيّة في موارده.

هل يشمل الحديث الزيادة كما يشمل النقيصة؟

لا إشكال في شمول الحديث لصورة نقيصة الأجزاء والشرائط، ولكن هل يشمل صورة زيادتها أيضاً أو لا؟ فيه وجهان، بل قولان:

ولعلّ المعروف هو الشمول[٢]، واختار بعضهم عدمه كالنراقي في عوائد الأيام[٣].

هل يشمل الحديث الموانع كما يشمل الأجزاء والشرائط؟

الأجـزاء هـي التي يتكوّن المركّب من

(١) انظر: كتاب الصلاة (للشيخ محمّدتقي الآملي) ٢: ٤١٤، رسالة «لا تعاد»، والقواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ٦٥ و ٧١.

(٢) انظر: المستمسك ٦: ٥٤، و مستند العروة (الصلاة) ٦: ٥١ ـ ٥٢، والقواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ٧١، وكتاب الصلاة (للشيخ محمّدتقي الآملي) ٢: ٤١٦، رسالة «لا تعاد».

(٣) عوائد الأيام: ٣٤٧.

مجموعها، كالتكبير والسورة والركوع...

والشرائط هي التي يتقيّد المركّب بوجودها، كالطهارة، و...

والموانع هي التي يتقيّد المركّب بعدمها، مثل لبس الذهب والحرير للرجال و ...

أمّا شمول الحديث للأجزاء فواضح؛ لأنّ المركّب يتكوّن منها.

وأمّا شموله للشرائط، فلاشتمال عقد المستثنى في الحديث لها، وهي: الطهور، والوقت، والقبلة.

وأمّا شموله للموانع فقد اختلف فيه، فقال بعضهم بشموله لها[1]، وقال بعض آخر بعدم الشمول[2].

فمن صلّى بالحرير ساهياً يعيد على القول الثاني، ولا يعيد على القول الأوّل.

شمول الإعادة للقضاء:

إنّ الإعادة في الحديث سواء كانت بمعناها اللغوي، وهو تكرير الشيء، أو بمعناها الاصطلاحي، وهو تكرار الفعل في الوقت، شاملة للقضاء أيضاً. أمّا على الأوّل؛ فلصدق الإعادة على القضاء أيضاً. وأمّا على الثاني؛ فللأولويّة؛ لأنّ الإعادة في الوقت إذا لم تجب، لم تجب الإعادة خارج الوقت بطريق أولى[1].

ملاحظة (١):

الأُمور المذكورة في الصحيحة وهي: الطهارة، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثلاثة منها خارجة عن ماهيّة الصلاة، فهي شروط لها، واثنان منها داخلان فيها، فهي أجزاءٌ لها. أمّا الخارجة فهي: الطهور، والوقت، والقبلة. وأمّا الداخلة، فهي: الركوع والسجود.

ملاحظة (٢):

الكلام عن المستثنيات سوف يأتي في محلّه المناسب إن شاء اللّه تعالى، وقد تقدّم الكلام عن القبلة في عنوان «استقبال»، وسوف يأتي تحت عنوان «قبلة» أيضاً.

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

١ ـ عندالبحث عن جوازالاحتياط مع لزومه التكرار في البحث عن الاجتهاد والتقليد.

٢ ـ أحكام الخلل في الصلاة، والبحث عن كلّ

---

(١) انظر: المستمسك ٦: ٥٣٣، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٤٥٢ ـ ٤٥٣، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١: ٧٢.

(٢) انظر: كتاب الصلاة (للشيخ محمّدتقي الآملي) ٢: ٤١٩، رسالة «لا تعاد».

(١) انظر: القواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ٧٤، وكتاب الصلاة (للشيخ محمّدتقي الآملي) ٢: ٤٢٠، رسالة «لا تعاد».

عنوان من عناوين المستثنى في حـديث «لا تعاد».

٣ـ أحكام الجماعة، عند الكلام عن إعادة ما صلّاه جماعة فرادى.

وموارد متفرّقة أُخرى.

ثانياً ـ الأُصول:

١ ـ البحث عن إجزاء الأمر الظـاهري عـن الأمر الواقعي في مبحث الإجزاء.

٢ ـ البحث عن جواز الامتثال الإجمالي وإن استلزم التكرار، مع القدرة على الامتثال التـفصيلي، في أواخـر مـبحث القـطع، وتعرّض له بعضهم عند البحث عن حسن الاحتياط في آخر البراءة.

إعـاذة

راجع: استعاذة.

إعـارة

لـغـــة:

مصدر أعارَ الشيءَ، إذا أعطاه عـلى سـبيل العاريّة[1].

(١) لسان العرب: «عور».

اصطلاحاً:

عقدٌ ثمرته التبرّع بالمنفعة[1].

الأحكام:

لا إشكـال في مـشروعيّة الإعـارة، ويـدلّ عليها: الكتاب والسنّة والسيرة[2].

أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُـرَاءُونَ * وَيَمْنَعُونَ الْـمَاعُونَ ﴾[3].

والماعون اسم جامع لمنافع البيت: كـالقدر، والدلو، والملح، والماء، والسراج، والخُـمرة، ونحـو ذلك ممّـا جرت العادة بعاريته[4].

أمّا السـنّة؛ فـلما ورد: أنّـه «بـعث رسـول الله ﷺ إلى صفوان بن أُميّة، فاستعار مـنه سـبعين درعاً بأطراقها، فـقال: أغـصباً يـا محـمّد؟ فـقال النبيّ ﷺ: بل عارية مضمونة»[5].

وأمّا السيرة، فـلاستمرارهـا عـلى ذلك إلى زمن الرسول ﷺ.

والإعارة مندوبة[6] بعنوانها الأوّلي، نعم ربّـما

(١) شرائع الإسلام ٢: ١٧١.

(٢) انظر الحدائق ٢١: ٤٧٦.

(٣) الماعون: ٤ ـ ٧.

(٤) انظر مجمع البحرين: «معن»، وفيه أقوال أُخر.

(٥) انـظر الوسـائل ١٩: ٩٢، البـاب الأوّل مـن كـتاب العارية، الحديث ٤.

(٦) انظر الحدائق ٢١: ٤٧٨.

تكون محرّمة أو واجبة أو مكروهة لعناوين طارئة، كالإعانة على الإثم، أو إنقاذ نفس محترمة، ونحو ذلك.

وسوف يأتي تفصيل ذلك كلّه من حيث المعنى اللغوي والاصطلاحي والأحكام في عنوان «عاريّة» إن شاء اللّه تعالى.

إعالة

لغــة:

تأتي على معانٍ:

١ ـ الجور والميل، يقال: أعال في الحكم، أي جار ولم يعدل.

٢ ـ كثرة العيال، يقال: أعال، إذا كثر عياله.

٣ ـ الإنفاق على العيال والقيام بما يحتاجون إليه من طعام وكساء ونحو ذلك.

٤ ـ قصور التركة عن سهام الورثة، وهو المعبّر عنه بـ«العول»[1].

اصطلاحاً:

استعملها الفقهاء في المعاني المتقدّمة نفسها.

الأحكام:

سوف يأتي الكلام عن حكم الإعالة بمعانيها المتقدّمة في مواضعه المناسبة إن شاء اللّه تعالى. فيأتي ما يناسب الأوّل في العناوين: «حكم» و«عدل» و«جور» و«ظلم»، والثاني في عنوان «عيال»، والثالث في العنوانين: «إنفاق» و«نفقة»، والرابع في «عول»، وقد تقدّم إجمالاً في «إرث» أيضاً.

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ومجمع البحرين: «عول».

إعانة

لغــة:

بمعنى المساعدة، يقال: أعانه على الشيء إعانة، أي ساعده مساعدة[1].

اصطلاحاً:

استعملها الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

يختلف حكم الإعانة باختلاف الموارد، فقد تكون واجبة، وقد تكون مندوبة، أو مكروهة، أو محرّمة، أو مباحة.

الإعانة الواجبة:

تجب الإعانة إذا توقّف عليها إنقاذ نفس محترمة، أو حيوان محترم، أو مال محترم.

(١) المعجم الوسيط: «عون».

بل يجب قطع الصلاة للإعانة إذا توقّف عليها ذلك. قال الشهيد الأوّل في الذكرى: «يحرم قطع الصلاة الواجبة اختياراً ... ويجوز للضرورة، كردّ الآبق، وقتل الحيّة التي يخافها على نفسه...» إلى أن قال: «قد يجب القطع، كما في حفظ الصبي والمال المحترم عن التلف، وإنقاذ الغريق والمحترق، حيث يتعيّن عليه...»[1].

وقد تقدّم في العناوين: «استعانة» و«استغاثة» و«اضطرار» ما يرتبط بالموضوع، وتكلّمنا في العنوان الأخير عن وجوب إجابة المضطرّ وحرمة ترك إجابته.

الإعانة المندوبة:

دائرة الإعانة المندوبة وسيعة جدّاً، وقد ورد الحثّ عليها في الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فمثل قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾[2].

وأمّا السنّة، فمثل ما ورد في فضل قضاء حاجة المؤمن، والسعي فيها، وتفريج كربته، ونصيحته، وإطعامه، وحرمة حجبه وعدم إعانته ومنعه شيئاً يريده منه وهو عنده وقادر عليه، و...[3].

(١) الذكرى ٤: ٥ ـ ٦، وانظر: الجواهر ١١: ١٢٢، والمستمسك ٦: ٦١٢، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٥٢ ـ ٥٥٧.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) انظر أُصول الكافي ٢: ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٧، و...

فعن معمّر بن خلّاد، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: إنّ للّه عباداً في الأرض يسعون في حوائج الناس، هم الآمنون يوم القيامة، ومن أدخل على مؤمن سروراً فرّح اللّه قلبه يوم القيامة»[1].

وعن أبي عبداللّه عليه السلام: «من أغاث أخاه المؤمن اللهفان اللهثان عند جُهده، فنفّس كربته وأعانه على نجاح حاجته، كتب اللّه عزّ وجلّ له بذلك ثنتين وسبعين رحمة من اللّه، يعجّل له منها واحدة، يصلح بها أمر معيشته، ويدّخر له إحدى وسبعين رحمة لأفزاع يوم القيامة وأهواله»[2].

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «من بخل بمعونة أخيه المسلم والقيام له في حاجته ابتلي بمعونة من يأثم عليه ولا يؤجر»[3].

والروايات في ذلك كثيرة ذكرنا جملة منها في عنوان «استغاثة» عند الكلام عن حكم إغاثة المستغيث.

الإعانة المكروهة:

تكره الإعانة إذا كانت الغاية ـ أي المعان عليه ـ مكروهاً وكان المعين قاصداً تحقّقه، كما إذا

(١) أُصول الكافي ٢: ١٩٧، باب السعي في حاجة المؤمن، الحديث ٢.

(٢) أُصول الكافي ٢: ١٩٩، باب تفريج كرب المؤمن، الحديث الأوّل.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٣٦٥ ـ ٣٦٦، باب من استعان به أخوه المؤمن فلم يعنه، الحديث الأوّل.

أعان المسرف في إسرافه إذا لم يصل إسرافه إلى حدّ التحريم.

الإعانة المحرّمة:

تحرم الإعانة إجمالاً إذا كان المعان عليه محرّماً، وسيأتي الكلام ـ عن قريب ـ في القاعدة المعروفة: «حرمة الإعانة على الإثم» إن شاء اللّه تعالى.

الإعانة المباحة:

وهي سوى ما تقدّم من الإعانات.

ما يترتّب على الإعانة:

يترتّب على الإعانة الثواب والعقاب، والضمان، والأجر:

أوّلاً ـ الثواب والعقاب:

لا إشكال في ترتّب الثواب على الإعانة على البرّ، سواء كانت الإعانة واجبة أو مندوبة، كما هو شأن الواجبات والمندوبات، مع مراعاة أسباب الثواب كالقربة والإخلاص ونحوهما.

وأمّا العقاب الأُخروي، فلا إشكال في ترتّبه على الإعانة المحرّمة؛ لأنّ العقوبة تدور مدار مخالفة التكليف ـ أي فعل الحرام وترك الواجب ـ ما لم يتحقّق المزيل لها كالتوبة والشفاعة ونحوهما.

وأمّا العقاب الدنيوي، ففيه تفصيل؛ لأنّ بعض الإعانات قد نُصَّ على عقوبتها، مثل من أعان على قتل شخص، كما إذا أمسكه وقتله آخر، فيقتصّ من القاتل ويحبس الممسك حبساً مؤبّداً؛ عقوبة على فعله[1].

وكذا لو أمسك صيداً فقتله المحرم، فعلى الممسك فداء[2] ـ إضافة إلى القاتل ـ لأنّه معين. والكفّارات عقوبات.

وهناك إعانات محرّمة لم ينصّ على عقوبة خاصّة لها، وإنّما تدخل تحت القاعدة القائلة: «إنّ كلّ من فعل محرّماً أو ترك واجباً وكان من الكبائر، فللإمام تعزيره بما لا يبلغ الحدّ، وتقديره إلى الإمام»[3].

وأمّا الإعانات المحرّمة التي لم تكن من الكبائر، فلا تدخل تحت هذه القاعدة؛ ولذلك لم يلحظ فيها عقوبة دنيويّة خاصّة.

ثانياً ـ الضمان:

إذا أدّت الإعانة إلى الإتلاف فهل يترتّب عليها الضمان؟

يختلف الحكم باختلاف الموارد؛ لأنّ الإعانة على أنحاء:

١ ـ إذا استلزمت الإعانة إتلاف مال المعين، فإن كان المباشر للإتلاف الشخص المعان، فالضمان عليه، كما لو كان المعان مضطرّاً إلى الطعام فقدّم

(١) انظر الجواهر ٤٢: ٤٦.

(٢) انظر الجواهر ٢٠: ٢٧٨.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٤٤٨.

المعين طعامه إليه فأكله، فالضمان على المعان، نعم هناك قول بعدم الضمان في المثال[1].

وإن كان المباشر للإتلاف الشخص المعين، فلا ضمان على أحد، كما لو توقّف إنقاذ شخص من الغرق أو الحرق على هَدم حائط المعين، أو إتلاف زرعه أو إلقاء متاعه في البحر مثلاً[2].

٢ ـ إذا استلزمت إتلاف مال المعان، وهنا أيضاً تارةً يكون المباشر للإتلاف هو المعان وتارةً المعين.

فإن كان هو المعان، فلا ضمان على المعين، كما لو كان للمضطرّ طعام لم يعلم به وكان المعين عالماً به، فأطعمه منه، فهنا لـمّا كان المباشر للإتلاف هو المعان وهو المالك حسب الفرض، فلا ضمان على المعين.

وأمّا لو كان المباشر للإتلاف هو المعين، كما لو توقّف إنقاذ شخصٍ من الغرق أو الحرق على هدم حائط الشخص الـمُنقَذ أو إتلاف زرعه، فهل يكون الضمان على المباشر، وهو المعين؟

الظاهر من الشهيد في المسالك هو عدم الضمان؛ لأنّه قال ـ ضمن بيان شرطي الضمان في مسألة ما لو كان شخص مع متاعه في سفينة مشرفة على الغرق، فقال له شخص من خارجها: «ألق متاعك لتسلم السفينة وعليَّ ضمانها» ـ:

«الثاني ـ أن لا يختصّ فائدة الإلقاء بصاحب المتاع، فلو اختصّ به بطل، ولم يحلّ له أخذه؛ لأنّه فعل ما هو واجب عليه لمصلحة نفسه، فلا يستحقّ عوضاً، كما لو قال للمضطرّ: كل طعامك وأنا ضامن، فأكل منه، فإنّه لا يرجع على الملتمس، ويحتمل هنا الضمان...»[1].

ونقل في الجواهر هذا الشرط عن آخرين أيضاً[2].

ولكنّ الذي يظهر من صاحب الجواهر نفسه هو القول بالضمان حيث قال: «لو ألق متاع غيره لخوفه عليه أو على نفسه أو غيرهما، ضمن إذا لم يأذن له المالك، بلا خلاف أجده فيه بين من تعرّض له؛ لقاعدة من أتلف وغيرها...»[3].

إلّا أن يفرّق بين المثالين: بأنّ مورد كلام الشهيد هو أمر شخص بإلقاء المالك متاعه، ومورد ما قاله صاحب الجواهر هو مباشرة شخصٍ لإلقاء متاع شخص آخر.

والمسألة مشكلة ودقيقة وغير منقّحة، لعلّنا نستوفيها وأمثالها في عنوان «ضمان» إن شاء اللّه تعالى.

٣ ـ إذا استلزمت إتلاف مال الغير، ولها عدّة حالات:

أ ـ فإذا كان ذلك في الإعانة على الحرام،

(١) هذا إذا لم يظهر منه دفعه بنيّة الإباحة والمجّانيّة، وإلّا فلا ضمان على المباشر انظر الجواهر ٣٦: ٤٣٤ ـ ٤٣٧.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ١٥٢.

(١) المسالك ١٥: ٣٨٥.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ١٥١.

(٣) الجواهر ٤٣: ١٥٢.

فيختلف باختلاف كيفيّة الإعانة؛ لأنّها تارةً تكون من المعدّات البعيدة، وأُخرى من القريبة، فإن كانت من المعدّات البعيدة، فلا ضمان على المعين، بل عليه الإثم فقط، كمن قدّم حجراً إلى شخص فرمى به طائراً مملوكاً فأتلفه، فإنّ الضمان هنا على المباشر للإتلاف وهو الرامي[١].

وأمّا لو كانت من المعدّات القريبة بحيث يستند الفعل إلى المعين والمعان، فالضمان عليهما، كما إذا تعاون اثنان فأجّجا ناراً ـ بحيث استند ذلك إليهما ـ فسرت إلى مال شخص آخر فأتلفته، فالضمان عليهما[٢].

ب ـ وإن كان في الإعانة على البرّ، كمن أتلف مال شخص لإنقاذ شخص آخر من الحرق أو الغرق ـ كما إذا توقّف ذلك على هدم حائط أو كسر باب أو إتلاف زرع ونحو ذلك ـ ففيه حالات:

لأنّ المالك إمّا أن يأذن بإتلاف ماله، أو يرضى به بعد إتلافه، أو لا:

فإذا أذن أو رضي فلا إشكال في عدم الضمان.

وإن لم يأذن ولم يرض فلا يرتفع الضمان؛ لأنّ جواز إتلاف مال الآخر إنّما استند إلى وقوع التزاحم بين حرمة التصرّف في مال الغير ووجوب إنقاذ النفس المحترمة، وترجيح الثاني لأهمّيته، وبه ترفع اليد عن حرمة التصرّف في مال الغير، أمّا الضمان فلم يرتفع بذلك[١].

ولكن هل تجب الإعانة مطلقاً حتّى في صورة تضرّر المعين بضمان ما يتلفه أو لا؟ وهل يرجع المعين فيما ضمنه على المعان أو لا؟

كلّ ذلك بحاجة إلى التأمّل؛ لقلّة التعرّض لأمثال هذه الفروع. وسوف نحاول تكميل ذلك في موطنه الأصلي وهو عنوان «ضمان» إن شاء اللّه تعالى.

٤ ـ أن يستلزم ترك الإعانة الإتلاف، كما إذا كان عنده طعام فطلبه المضطرّ فلم يدفعه إليه فمات جوعاً، أو كمن كان في حالة الغرق أو الحرق فترك إعانته وهو قادر عليها، حتّى مات.

صرّح بعض الفقهاء ـ كصاحب الجواهر[٢] ـ بعدم الضمان في هذه الصورة؛ لأنّ ترك الإعانة يترتّب عليه الحكم التكليفي وهو الحرمة، ولا يترتّب عليه الحكم الوضعي وهو الضمان.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الموت لم يستند إلى ترك الإعانة كي يترتّب عليه الضمان.

لكن يظهر من بعض آخر القول بالضمان في

---

(١) هذا من الواضحات؛ لتقديم المباشر على السبب ما لم يكن السبب أقوى. انظر الجواهر ٣٧: ٥٤، و٤٢: ١٤٥.

(٢) للمسألة عدّة صور، والقدر المتيقّن منها ما إذا علما أو غلب على ظنّهما التعدّي، أو أجّجا ناراً أكثر من حاجتهما إليها، أو كانت الريح عاصفة. انظر الجواهر ٣٧: ٥٩ ـ ٦٢.

(١) انظر الجواهر ٤٣: ١٥٢.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ١٥٢ ـ ١٥٣.

بعض الصور. قال العلّامة: «ولو اضطرّ إلى طعام وشراب لغيره فطلبه منه فمنعه إيّاه مع غناه في تلك الحال، فمات، ضمن المطلوب منه؛ لأنّه باضطراره إليه صار أحقّ من المالك، وله أخذه قهراً، فمنعه إيّاه سبب إلى إهلاكه بمنعه ما يستحقّه، ولو لم يطلبه منه لم يضمنه، وكذا كلّ من رأى إنساناً في مهلكة فلم ينجّه منها مع قدرته على ذلك، لم يلزمه ضمانه»(١).

ثالثاً ـ الأجر على الإعانة:

الإعانة ما لم تصل إلى حدّ الوجوب فهي من التبرّعات، لا يستحقّ عليها الأجر، إلّا إذا طالب المعين قبل فعله عليها الأجر، فإنّها حينئذٍ تدخل في إحدى العقود، كالإجارة والجعالة والوكالة ونحوها.

ولو طالب المعين الأجر بعد الإعانة، فقد قيل: إن كان العمل ممّا لا يؤخذ عليه الأجر عادةً، ولم يكن من عادة المعين أخذ الأجر عليه، فلا يستحقّ الأجر، كما لو أعطى شخصٌ للحدّاد سكيناً فقال له: افتحها، ففتحها، فإنّ هذا المقدار من العمل لا يؤخذ عليه الأجر عادةً وإن كانت مطالبة الأُجرة عليه قبل العمل صحيحة.

وأكثر الإعانات من هذا القبيل، كمن وقع على الأرض فمدّ يده إلى شخص ليعينه على القيام، أو من عصى عليه فتح الباب، فاستعان بشخص لفتحها، وهكذا ...

(١) تحرير الأحكام ٢: ٢٦٦.

وإن كان العمل ممّا يؤخذ عليه الأجر عادةً، وكان المعين ممّن يأخذ الأجر على مثل ذلك العمل، وطلبَ الأجر فقد قيل بوجوب دفعه إليه(١).

وهناك تفصيلات أُخر ذكرت في كتاب الإجارة.

قـاعدة
«حرمة الإعـانة على الإثم»

مضمون القاعدة:

معنى القاعدة إجمالاً هو: أنّه لو كان فعل شخصٍ مؤثّراً في تحقّق الإثم ووقوعه من شخص آخر، كانت هذه الإعانة محرّمة؛ لأنّها إعانة على الإثم.

مستند القاعدة:

استدلّ على القاعدة بالأدلّة الأربعة:

أوّلاً ـ الكتاب:

وهو قوله تعالى: ﴿ تعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوىٰ وَلَا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوانِ ﴾(٢).

والآية ظاهرة في وجوب التعاون على البرّ وحرمة التعاون على الإثم، ولكن لـمّا قام الدليل

(١) انظر: الحدائق ٢١: ٦٣٣، والجواهر ٢٧: ٣٣٥ ـ ٣٣٨.

(٢) المائدة: ٢.

على عدم وجوب التعاون إلّا في ظروف خاصّة، كإنقاذ النفس المحترمة من الهلاك، فلابدّ من رفع اليد عن ظهور القسم الأوّل من الآية في وجوب التعاون على البرّ وحمله على الاستحباب، ما لم يدلّ دليل على الوجوب.

وأمّا القسم الأخير منها، فلا موجب لرفع اليد عن ظهوره في التحريم[1].

هذا، ويرى بعضهم: أنّ الآية تدلّ على حرمة التعاون على الإثم لا على حرمة الإعانة، وبينهما فرق واضح؛ لأنّ الأوّل من باب المفاعلة ومعناه: قيام الاثنين أو الأكثر بعمل ما على نحو الاشتراك، بحيث يكون كلٌّ منهما ظهيراً للآخر في وقوع الفعل، وله دور القيام ببعض الأجزاء والمقدّمات.

أمّا في الإعانة فلا يشترط ذلك، بل يكفي أن يقوم بالفعل واحد، ويقوم المعين ببعض ما يؤثّر في صدور الفعل منه، مثل بيع العنب لمن يعمله خمراً بقصد أن يعمله.

وممّن يرى ذلك: صاحب الجواهر[2]، والإيرواني[3]، والسيّد الخوئي[4].

قال السيّد الخوئي: «المحرّم هو التعاون على الإثم، ومن الواضح أنّه غير الإعانة، فإنّه إنّما يتحقّق بالاشتراك في الإتيان بالمحرّم بحيث يكون له دور القيام ببعض الأجزاء والمقدّمات، وفي غيره لا دليل على الحرمة»[1].

وبناءً على تماميّة هذا القول، فالآية تدلّ على حرمة التعاون على الإثم ولا تدلّ على حرمة الإعانة، ولابدّ لإثبات حرمتها من التماس دليل آخر، فإن تمّ فهو، وإلّا فلا دليل عليها كما صرّح بذلك السيّد الخوئي. نعم، تمّ الدليل على حرمة إعانة الظالمين بالخصوص[2].

ثانياً ـ السنّة:

وهي مجموعة من الأخبار التي جاءت في موارد خاصّة، وتدلّ على حرمة الإعانة على الإثم.

منها ـ قوله ﷺ: «من أعان على قتل مسلم

---

(١) انظر القواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ٣٠٣.

(٢) الجواهر ٢٢: ٢٩.

(٣) حاشية الإيرواني على المكاسب ١: ٩٧.

(٤) مستند العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٢٩، والتنقيح (الطهارة) ٦: ٤٤٢.

---

(١) مستند العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٢٩.

(٢) انظر المصدرين المذكورين في الهامش رقم (٤) في العمود الأوّل، وانظر الدليل على حرمة إعانة الظالمين في الوسائل ١٧: ١٧٧، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به.

هذا، ونوقشت هذه الدعوى من جهة عدم انحصار استعمال باب التفاعل في المشاركة، بل قد يستعمل في غيرها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ الطلاق: ٦، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ البقرة: ٢٨٢، واستُشهد له بكلام بعض أهل اللغة والمفسّرين، وعليه فلا مانع من استعمال التعاون في الإعانة. انظر المواهب في تحرير أحكام المكاسب (للشيخ السبحاني): ٢٦٢.

بشطر كلمة، جاء يوم القيامة مكتوب بـين عـينيه: آيسٌ من رحمة اللّه»[١].

ومنها ـ ما روي عن رسول اللّه ﷺ: «مـن أكل الطين فمات، فقد أعان على نفسه»[٢].

وكأنّ حرمة الإعانة على الإثم مفروغ منها آنذاك.

ومنها ـ ما ورد في تحريم معونة الظالمين، وهي كثيرة[٣].

وغيرها من الروايات.

ثالثاً ـ الإجماع:

ادّعي الإجـماع عـلى حـرمة الإعـانة عـلى الإثم[٤]، لكنّ ثبوت مثل هذا الإجماع مشكل بعد ما تقدّم من إشكال بعضهم في حرمة الإعانة.

رابعاً ـ العقل:

يستقلّ العقل بقبح إتيان ما يساعد في تحقّق ما هو مبغوض للشارع، نعم لا يستقلّ بقبح إتـيان المقدّمات البعيدة[٥].

(١) الوسـائل ٢٩: ١٨، البـاب ٣ مـن أبـواب القـصاص في النفس، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٢٢، الباب ٥٨ مـن أبـواب الأطـعمة المحرّمة، الحديث ٧.

(٣) انـظر الوسـائل ١٧: ١٧٧، البـاب ٤٢ مـن أبـواب ما يكتسب به.

(٤) انظر القواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ٣٠٨.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

توضيح القاعدة:

يتوقّف توضيح القاعدة على الإجـابة عـن عدّة أسئلة نذكرها فيما يلي:

أوّلاً ـ هل يشترط قصد المعين تحقّق المـعان عليه، أو لا؟

اختلف الفقهاء في اشتراط قصد المعين تحقّق المعان عليه ووقوعه خارجاً في حرمة الإعانة على الإثم، والذي عثرنا عليه من أقوالهم هو:

١ ـ اشتراط ذلك؛ لأنّ المتبادر من المـعاونة على الإثم هو قصد المعين تحقّق المعان عليه، وصحّة سلب صدق الإعانة عرفاً في صورة عدم القصد.

وممّـن اشـترط ذلك: النراقي[١]، والشيخ الأنصاري[٢] ـ ونسباه إلى المحقّق الثاني في حـاشية الإرشاد[٣] والسـبزواري[٤] ـ والسـادة: اليزدي[٥] والحكيم[٦] والخميني[٧].

٢ ـ اشترط الأردبيلي في صدق الإعانة أحد

(١) عوائد الأيام: ٧٦.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٣٢.

(٣) انظر حاشية الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤.

(٤) انظر كفاية الأحكام: ٨٥.

(٥) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي): ٧، لكـن كـلامه ظاهر في الاشتراط وليس صريحاً فيه.

(٦) المستمسك ١٤: ٦٠.

(٧) المكاسب المحرّمة (للإمام الخـميني) ١: ٢١٢، لكـن احتمل في نهاية كـلامه إلغـاء العـرف لهـذا الشرط، واعتباره بمجرّد المساعدة إعانة، وإن لم يـقصد المـعين وقوع المعان عليه خارجاً.

أمرين: قصد الإعانة، أو صدقها عرفاً وإن لم يقصد بذلك الإعانة[1].

واحتمله الشيخ الأنصاري[2] أيضاً.

٣ ـ واشترط المراغي قصد الإعانة، أو قرب العمل الصادر من المعين وتمحّضه لذلك، بحيث يُعدُّ إعانة وإن لم يكن قاصداً[3].

وبهذا المضمون قال النائيني[4].

٤ ـ وفصّل البجنوردي بين ما لو صدرت الإعانة قبل إرادة الفاعل للإثم (المعان) أو بعدها، فعلى الأوّل لم تصدق الإعانة على الإثم، وعلى الثاني تصدق وإن لم يقصد المعين بفعله إعانة الفاعل على صدور الإثم منه[5].

٥ ـ ونفى السيّد الخوئي اشتراط القصد، واستشهد ببعض النصوص التي وردت فيها الإعانة ولم يلحظ فيها القصد، مثل: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه»، فإنّ آكل الطين لم يقصد به قتل نفسه. ونحوها من النصوص[6].

ونسب الشيخ الأنصاري إلى الأكثر عدم اعتبار القصد في صدق الإعانة[7].

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن: ٢٩٧.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٣٦ و١٤٥.

(٣) العناوين ١: ٥٦٦.

(٤) منية الطالب ١: ١٢.

(٥) القواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ٣١١.

(٦) مصباح الفقاهة ١: ١٧٦.

(٧) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٣٣.

ثانياً ـ هل يشترط تحقّق المعان عليه في الخارج أم لا؟

اشترط بعضهم في صدق الإعانة تحقّق المعان عليه في الخارج، فلو لم يتحقّق لم تصدق الإعانة وإن قام المعين بما يساعد وقوع المعان عليه وتحقّقه في الخارج.

ومن جملة المشترطين: النراقي[1]، والسادة: اليزدي[2] والخوئي[3]، والبجنوردي[4]، وعلّلوه: بعدم صدق الإثم في صورة عدم وقوع الفعل خارجاً، فإذا لم يصدق الإثم، لم تصدق الإعانة عليه.

لكن صرّح جماعة آخرون بعدم اشتراطه، كالشيخ الأنصاري[5]، والمراغي[6]، والسيّد الخميني[7]، وعلّلوه: بأنّ الإعانة على الشيء هي إتيان فعل بقصد حصول ذلك الشيء سواء حصل أم لا، ولذلك من اشتغل ببعض مقدّمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصّل إليه فإنّ فعله داخل في الإعانة على الإثم، بحيث لو تحقّق الحرام لم يتعدّد

(١) عوائد الأيام: ٧٨، نعم قال بالحرمة فيما لو كان فعل المعين إعانة على إيجاد مقدّمة الحرام وكان إيجادها محرّماً.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي): ٧.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ١٧٨.

(٤) القواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ٣١٠، نعم قال بحرمة الإعانة في صورة عدم وقوع المعان عليه خارجاً من باب التجرّي أو من باب حرمة تهيئة أسباب الحرام.

(٥) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٣٣.

(٦) العناوين ١: ٥٦٧.

(٧) المكاسب (للإمام الخميني) ١: ٢١١.

العقاب في حقّه.

ثالثاً ـ هل يعتبر في صدق الإعانة علم المعين أو ظنّه بترتّب حصول المعان عليه على فعله؟

ظاهر كلمات الفقهاء عدم اشتراط ذلك، بل صرّح به بعضهم مثل النراقي[1] والسيّدين: الخوئي[2] والخميني[3].

وحاصل كلامهم: أنّه لا يشترط في صدق الإعانة علم المعين أو ظنّه بترتّب حصول المعان عليه على فعل المعين، بل تصدق الإعانة حتّى في صورة الشكّ.

ولم يستبعد ذلك المراغي[4] وإن اشترط أوّلاً العلم أو الظنّ.

كما لم يستبعد الإمام الخميني[5] اشتراط وقوع المعان عليه خارجاً في صورة الشكّ بترتّب حصول المعان عليه على فعل المعين، فمع عدم تحقّقه خارجاً لا تصدق الإعانة.

رابعاً ـ هل يشترط العلم بتوقّف المعان عليه على خصوص فعل المعين؟

ظاهر عبارات من ذكر هذا الشرط عدم

(١) عوائد الأيام: ٧٩.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٧٨.

(٣) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٢١٣.

(٤) العناوين ١: ٥٦٨.

(٥) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٢١٣.

الاعتبار؛ بل يكفي احتمال تأثير فعل المعين في العمل المعان عليه في صدق الإعانة، فمن أرسل سيفاً إلى ظالم يعلم أنّه يريد قتل المظلوم ولكن لا يعلم أنّه سوف يستخدم هذا السيف بالخصوص بل يحتمل ذلك، يصدق في حقّه أنّه أعان على الإثم، نعم لو علم بعدم استخدامه له لم يصدق في حقّه ذلك[1].

والفرق بين هذا الشرط وسابقه هو: أنّه يبحث في السابق عن العلم بالتوقّف بصورة عامّة على مقدّمة يمكن أن يكون فعل المعين مصداقاً لها، ويبحث في هذا الشرط عن العلم بالتوقّف بصورة خاصّة، أي توقّف المعان عليه على خصوص فعل المعين.

خلاصة الأبحاث المتقدّمة:

١ ـ فرّق بعض الفقهاء بين التعاون على الإثم والإعانة عليه، وقالوا: إنّ الآية تدلّ على حرمة التعاون لا الإعانة، فلو لم يقم دليل آخر على حرمة الإعانة بصورة مطلقة ـ كما قام الدليل على حرمة إعانة الظلمة ـ فلا تكون محرّمة.

وهذا ما ذهب إليه صاحب الجواهر والإيرواني والسيّد الخوئي.

٢ ـ وعلّق الأردبيلي صدق الإعانة على الإثم على أحد أمرين: قصد الإعانة أو صدقها عرفاً. واحتمله الشيخ الأنصاري.

(١) انظر: عوائد الأيام: ٧٩، والعناوين ١: ٥٦٨، والمكاسب المحرمة (للإمام الخميني) ١: ٢١٣.

٣ ـ وعلّق المراغي والنائيني صدق الإعانة على الإثم على أحد أمرين: قصد الإعانة أو ترتّب فعل الحرام (الإثم) على الإعانة، بحيث تتمحّض الإعانة لصدور الفعل المعان عليه.

٤ ـ تكون صور الإعانة ـ بملاحظة قصد المعين للإعانة ووقوع الفعل المعان عليه ـ كالآتي:

أ ـ أن يقصد المعين وقوع الفعل المعان عليه، ويتحقّق وقوعه خارجاً.

وهذه الصورة هي القدر المتيقّن من موارد شمول القاعدة.

ب ـ أن لا يقصد وقوع الفعل، ولا يقع خارجاً.

وهذه الصورة هي القدر المتيقّن من موارد عدم شمول القاعدة.

ج ـ أن يقصد وقوع الفعل، ولكن لا يقع خارجاً.

فعلى رأي جماعة تصدق الإعانة في هذه الصورة، كالمحقّق الثاني، والمحقّق الأردبيلي، والفاضل السبزواري ـ على ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري حيث نسب إليهم اشتراط القصد، ونسب شرط تحقّق الفعل إلى غيرهم ـ وكالشيخ الأنصاري، والمراغي والإمام الخميني، ولعلّه الظاهر من كلام النائيني والحكيم أيضاً.

وعلى رأي جماعة أُخرى ـ كالفاضل النراقي والسيّد الخوئي والسيّد البجنوردي ـ لا تصدق الإعانة.

د ـ أن لا يقصد وقوع الفعل، ولكن يقع خارجاً.

وهذه الصورة لا تكون من موارد الإعانة على رأي جميع الذين اعتبروا القصد بنحوٍ من الأنحاء.

وأمّا على رأي السيّد الخوئي فالإعانة صادقة؛ لأنّه لا يرى شرطاً غير وقوع الفعل خارجاً.

وكذا تكون صادقة على رأي السيّد البجنوردي لو كانت الإعانة بعد إرادة المعان إتيان الفعل المعان عليه، وتوقّف وجوده على تلك الإعانة.

وكذا تصدق الإعانة على رأي المراغي والنائيني إذا كان الفعل المعان عليه يترتّب على الإعانة حتماً وإن لم يقصد المعين الإعانة، كما تقدّم.

حكم التوصل إلى مقدّمة الحرام:

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى قصد المعين توصّل المعان إلى الحرام نفسه.

وأمّا بالنسبة إلى قصد المعين توصّل المعان إلى مقدّمة الحرام، فقد فصّل الشيخ الأنصاري بين ما إذا قصد المعين توصّل المعان بتلك المقدّمة إلى الحرام وما إذا لم يقصد ذلك.

ولا إشكال في عدم حرمة الثاني.

أمّا الأوّل، ففيه حالتان:

الأُولى ـ أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علّة تامّة لعدم تحقّق الحرام من الغير، والأقوى هنا

وجوب الترك وحرمة الفعل.

الثانية ـ أن لا يكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظنّ بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل، والظاهر عدم وجوب الترك حينئذٍ بناءً على اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة مطلقاً، أو على ما احتمله من اعتبار القصد، أو صدق الإعانة عرفاً، وهو الذي نقله عن الأردبيلي[١].

وصرّح الفاضل النراقي أيضاً بحرمة إتيان المقدّمة بقصد توصّل الآخرين بها إلى الحرام[٢].

مظانّ البحث:

يستدلّ بقاعدة «حرمة الإعانة على الإثم» في كثير من أبواب الفقه، لكن أكثر ما يبحث عنها في موضوع: «بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً» أو «بيع السلاح من أعداء الدين».

اعتاق

لغـــة:

مصدر أعتق، يقال: أعتقت العبدَ، إذا حرّرته وأزلت عنه الرقّ كلّه أو بعضه[٣].

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٤٤.

(٢) عوائد الأيام: ٧٨.

(٣) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ومجمع البحرين: «عتق».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

ذكرت في الروايات فضائل كثيرة للإعتاق حتّى صار مقياساً لثواب الأعمال الأُخر، فيقال: ثواب العمل الفلاني كمن أعتق كذا نسمة. وقد حثّ عليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام قولاً وعملاً[١]، وجعلت الشريعة كفّارة بعض الخطايا العتق، وهو أهمّ وسيلة للقضاء على الرقّ، مضافاً إلى الأسباب الأُخرى الموجبة لإزالته.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «عتق» إن شاء اللّه تعالى.

اعتبار

لغـــة:

يأتي على معانٍ:

١ ـ الاتّعاظ، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولي الأبصارِ﴾[٢].

٢ ـ الاختبار والامتحان، مثل قولهم: «اعتبرت الدراهم فوجدتها مغشوشة».

(١) انظر: الوسائل ٢٣: ٩، الباب الأوّل من كتاب العتق، وسفينة البحار: «عتق» وغيرهما.

(٢) الحشر: ٢.

٣ ـ الاعتداد بالشيء، مثل قولهم: «العبرة بالقيمة يوم التلف»، وقولهم: «لا اعتبار بهذا» أي لا اعتداد به.

٤ ـ العدّ والفرض، فيقال مثلاً: «اعتبره عالماً». أي عدّه وفرضه كذلك.

٥ ـ الكرامة والأهلية، يقال: «فلان معتبر» أي له الأهلية، ومنه ردّ الاعتبار ـ في القضاء ـ بمعنى إعادة الكرامة.

٦ ـ دليل العقل، ومنه قولهم: «ويساعده الاعتبار»[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعاني اللغوية المتقدّمة، وأكثر استعمالهم له بالمعنى الثالث والرابع.

فمن استعمالاتهم له بالمعنى الثالث، قولهم: «لا اعتبار بما يصدر عن الصبي»، و«لا اعتبار بقول الفاسق»، و«لا اعتبار بعلم المبتلى بالوسواس»، و«... سقط عن الاعتبار»، ونحوها من الاستعمالات.

وبالمعنى الرابع، قولهم: «عالم الاعتبار»، و«إبراز الاعتبار النفساني»، و«الاعتباريات»، و«الأمور الاعتبارية»، ونحوها، وسوف نشير باختصار إلى معنى ذلك.

ومن استعمالاتهم له بالمعنى الخامس قولهم: «فلان معتبر»، و«الرواية معتبرة»، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك إجمالاً.

ومن استعمالاتهم له بالمعنى السادس قولهم: «وهذا يساعده، أو لا يساعده الاعتبار».

الأُمور الاعتبارية

المراد من الأُمور الاعتبارية في كلمات الفقهاء والأُصوليّين هي الأُمور التي يعتبرها ويفرضها العقلاء في عالم الفرض والاعتبار، مثل «الملكيّة»، فإنّها علقة بين الإنسان وما يملكه، وهذه العلقة ليس لها وجود خارجي وإنّما هي موجودة في ظرف الاعتبار؛ فلذلك يقال: «الملكيّة أمر اعتباري».

وهذا يحتاج إلى شيء من التوضيح فنقول:

إنّ المحقّق النائيني بيّن حقيقة الأُمور الاعتبارية وفرقها عن الأُمور الانتزاعية، نذكر فيما يلي حاصل بيانه:

إنّ الموجود إمّا أن يكون موجوداً في العين بحيث يكون من الثابتات في الأعيان الخارجية سواء كان من المجرّدات أو المادّيات.

أو يكون موجوداً في عالم الاعتبار.

وكلٌّ منهما إمّا أن يكون متأصّلاً في الوجود، أو منتزعاً من موجود آخر غيره.

إذن فالأقسام أربعة:

الأوّل ـ الموجود المتأصّل في العين، كالجواهر والأعراض القائمة بها والتي بإزائها شيء في الخارج،

---

(١) انظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين، ومحيط المحيط، والمعجم الوسيط: «عبر».

مثل زيد بذاته وبأعراضه، كلونه وطوله وكونه في مكان أو زمان، ونحو ذلك...

الثاني ـ الموجود الانتزاعي في العين، وهو الذي لا وجود له بالذات خارجاً، وإنّما الموجود منشأ انتزاعه، مثل أُبوّة زيد لابنه، فالأُبوّة بنفسها غير موجودة في الخارج وإنّما الموجود هو منشأ انتزاعها، أي زيد وابنه، والعقل ينتزع من النسبة الموجودة بينهما عنوان «الأُبوّة». ومثلها «الفوقية» و«التحتيّة» و«القبليّة» و«البعديّة» ونحوها.

الثالث ـ الموجود المتأصّل في عالم الاعتبار، كالوجوب، والحرمة، والملكية، والزوجية، ونحوها.

فإنّ هذه الأُمور لا وجود لها خارجاً، نعم هي موجودة في عالم الاعتبار، كاعتبار الشارع وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر، واعتباره الحيازة والإرث والبيع أسباباً للملكيّة مثلاً، ونحو ذلك، فإنّ هذه لها واقع في عالم الاعتبار.

الرابع ـ الموجود الانتزاعي في عالم الاعتبار، مثل سببيّة الحيازة والإرث والبيع للملك مثلاً، فإنّ الموجود في عالم الاعتبار إنّما هو نفس الملكيّة، وأمّا سببية الأُمور المذكورة لها فلا وجود لها، وإنّما ينتزعها العقل من جعل الشارع هذه الأُمور أسباباً للملكيّة.

وقد ظهر ممّا تقدّم:

١ ـ أنّ الفارق بين الأُمور الاعتبارية والانتزاعيّة هو: أنّ الاعتبارية لها نحو تقرّر ووجود في وعاء الاعتبار بخلاف الانتزاعيّة، فإنّه ليس لها وجود متأصّل، بل الوجود إنّما هو لمنشأ انتزاعها الذي ينتزع منها العنوان الانتزاعي سواء كان موجوداً في عالم العين أو الاعتبار.

٢ ـ أنّ الأُمور الاعتبارية بحاجة إلى وجود معتبِرٍ ولاحِظٍ ـ كالشارع المقدّس أو العرف ـ وأمّا الأُمور الانتزاعية فهي بحاجة إلى منشأ انتزاعها.

٣ ـ أنّ المعتبِر قد يكون هو الشارع، فيكون الاعتبار شرعيّاً كالأحكام التكليفيّة الخمسة، وقد يكون هو العرف العامّ فيكون الاعتبار عرفياً، كاعتبار القيام احتراماً للقادم. وقد يكون هو العرف الخاصّ، كاعتبار الفقهاء وأهل الحديث عنوان «الصحيح» للرواية التي يكون جميع رواتها عدولاً إماميّين.

٤ ـ أنّ الأحكام الشرعيّة كلّها أُمور اعتباريّة سواء كانت اعتباريّة متأصّلة مثل الأحكام الخمسة، أو انتزاعيّة، مثل الجزئيّة والشرطيّة والسببيّة ونحوها[1].

الحديث المعتبر

من أوصاف الحديث كونه معتبراً، فيقال له: الحديث المعتبر. قال عنه المامقاني:

«وهو ـ على ما صرّح به جمع ـ: ما عمل

---

(١) انظر هذا الموضوع في: فوائد الأُصول ٤: ٣٨٠ ـ ٣٨٤، مع هامشه للمحقّق العراقي، وأجود التقريرات ٢: ٣٨١ ـ ٣٨٢، ومصباح الأُصول ٣: ٧٩ ـ ٨٠، ومصباح الفقاهة ٤: ١٤٥.

الجميع أو الأكثر به، لو[١] أُقيم الدليل على اعتباره؛ لصحّةٍ اجتهاديّة أو وثاقة أو حسن. وهو بهذا التفسير أعمّ من المقبول والقوي»[٢].

والمقبول: هو الحديث الذي تلقّوه بالقبول وعملوا بمضمونه من غير التفات إلى صحّته وعدمها[٣].

والقوي: هو ما كان بعض رواة الحديث أو كلّهم إمامياً غير ممدوح ولا مذموم[٤].

وأُطلق القوي على الخبر الموثّق أيضاً، لكن ردّ بأنّه خلاف الاصطلاح، نعم يصحّ الإطلاق لغةً[٥].

اعتداء

لغة:

الظلم ومجاوزة الحدّ والحقّ[٦].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقد تقدّم في معنى الإسراف: أنّه مجاوزة الحدّ الوسط، وهو صادق حقّ على مجاوزة الحدود الشرعيّة، وذكرنا هناك ما ينفع المقام فليراجع.

الأحكام:

حكم الاعتداء تكليفاً:

طبقاً للتعريف المتقدّم للاعتداء، لا يكون الاعتداء إلّا حراماً؛ لأنّ الظلم والتجاوز قبيح عقلاً وحرام شرعاً.

أمّا قبحه عقلاً، فواضح.

وأمّا حرمته شرعاً، فقد نصّ عليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[٣].

وتختلف الحرمة شدّة وضعفاً باختلاف الموارد، فإنّ حرمة الاعتداء على النفس المحترمة أشدّ من حرمة الاعتداء على المال والحيوان،

---

(١) لعلّه: «أو» كما في هامش المصدر.
(٢) مقباس الهداية ١: ٢٨٢.
(٣) المصدر المتقدّم: ٢٧٩.
(٤) الرعاية في علم الدراية: ٨٥.
(٥) انظر: المصدر المتقدّم، ومقباس الهداية ١: ١٧١.
(٦) انظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مفردات ألفاظ = القرآن (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب، والمصباح المنير: «عدو» و«عدا».

(١) البقرة: ١٩٠.
(٢) المائدة: ٨٧، وفي هذه الآية والآية التي تليها دلالة على صدق الاعتداء على تجاوز الحدود الشرعية.
(٣) البقرة: ٢٢٩.

وحرمة الاعتداء على نفس النبيّ ﷺ أو الولي ﷺ أشدّ من حرمة الاعتداء على غيرهما، وهكذا...

ما يترتّب على الاعتداء:

يترتّب على الاعتداء الضمان والعقوبة:

أوّلاً ـ الضمان:

يترتّب الضمان على الاعتداء إذا كان موجباً له، وهو يختلف باختلاف الموارد:

فإذا كان الاعتداء على النفس[1] أو ما دونها فـتترتّب عـليه الديـة أو الأرش أو الحكـومة، باختلاف موارده وشروطه.

راجع: أرش، حكومة، دية.

وإذا كان الاعتداء على المال، فيترتّب عليه ضمان المال، وعلى المعتدي ردّ عين المال أو مثله أو قيمته بحسب اختلاف الموارد.

راجع: إتلاف، ضمان، غصب.

ويدخل في هذا القسم ما يضمنه المحرم بإتلافه ممّا يحرم عليه إتلافه[1].

(١) القتل، تارةً يكون على نحو العمد، فيصدق عليه العدوان، وتترتّب عليه العقوبة وهي القصاص، إلّا أن يرضى ولي الدم بالدية، وأُخرى يكون على نحو الخطأ المحض، كضرب إنسان بتوهّم أنّه شجر أو حيوان، فتترتّب عليه الدية أيضاً، ولكن لا يصدق عليه العدوان؛ لعدم قصد الاعتداء، وأُخرى يكون على نحو شبه العمد، فيترتّب عليه الضمان ويصدق عليه العدوان، لوجود القصد في أصل الفعل ـ كالضرب بالعصا مثلاً ـ وإن لم يكن فيه قصد للقتل.

ثانياً ـ العقوبة:

العقوبة إمّا أُخروية أو دنيوية.

فالعقوبة الأُخروية هي التي أعدّها اللّه للمعتدين بمختلف أقسامهم، وقد أشار إلى بعضها إجمالاً في كتابه الكريم، فقال عزّ من قائل: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[3].

وهناك آيات أُخرى أشارت إلى عقوبة الاعتداء في الآخرة.

وأمّا العقوبة الدنيوية، فهي إمّا بدنية أو مالية، وقد تجتمعان.

أمّا البدنيّة، فإن كان الاعتداء على النفس ـ كما في القتل العمد ـ فعقوبته القصاص ما لم يعف وليّ الدم أو يرض بالدية.

وإن كان على الطرف، فعقوبته قصاص مثله من الطرف.

(١) ضمان المحرم ما يتلفه غير ما يثبت في ذمّته من الكفّارة، وقد فصّل الفقهاء بينهما، انظر موجبات الضمان حال الإحرام في المدارك ٨: ٣٥٥، والجواهر ٢٠: ٢٥٥.

(٢) النساء: ٩٣.

(٣) المائدة: ٩٤.

وإن كان سرقة فعقوبته قطع اليد بشرائطه على التفصيل المذكور في محلّه.

وكذا باقي موارد الاعتداء كالمحاربة والبغي ونحوهما.

ويدخل في ذلك التعزير، وهو عقوبة غير مقدّرة وتقديرها بيد الإمام عليه السلام أو نائبه.

وأمّا العقوبة الماليّة فكالكفّارات، كما في قوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ... لِيَذُوقَ وَبالَ أَمْرِهِ ﴾[1].

وكذا سائر موارد الكفّارات.

المماثلة في عقوبة المعتدي:

لا بدّ من مراعاة المماثلة إجمالاً في العقوبة على الاعتداء البدني، فلو قطع المعتدي يداً قُطعت يده أيضاً ولا تُقطع رجله ـ إلّا في بعض الحالات ـ ولو قطعها من الزند قُطعت منه أيضاً لا من المرفق ولا من أُصول الأصابع، ومن كسر ثنايا غيره كسرت ثناياه ولا تُكسر رباعيّته، وهكذا...[2].

ومن المماثلة قتل القاتل لا غيره.

وهذا لا إشكال فيه، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اعْتَدى عَلَيْكُمْ ﴾[3]، إنّما الإشكال في كيفيّة الاستيفاء والآلة المستخدمة فيه، فقد نسب إلى الأكثر أنّ استيفاء القصاص بالنفس لا يكون إلّا بالسيف[1]، نعم ذهب بعضهم إلى جوازه بغيره إذا كان أسهل، كالبندقية والتيّار الكهربائي[2].

ونُسب إلى بعضهم جواز المماثلة: استناداً إلى الآية الشريفة[3].

وصرّح جملة منهم[4] بعدم جواز المماثلة لو كان القتل متحقّقاً بمثل الزنا واللواط وإيجار الخمر في الحلق ونحو ذلك، ولعلّ ذلك مذهب الجميع وإن لم يصرّحوا به لوضوحه.

راجع: آلات القصاص، قصاص.

ردّ الاعتداء:

قال المحقّق الحلّي: «للإنسان أن يدفع عن نفسه وحريمه وماله ما استطاع، ويجب اعتماد الأسهل، فلو اندفع الخصم بالصياح اقتصر عليه إن كان في موضع يلحقه المنجد، وإن لم يندفع عوّل على اليد، فإن لم تغنِ فبالعصا، فإن لم يكف فبالسلاح.

---

(١) المائدة: ٩٥.

(٢) انظر الجواهر ٤٢: ٣٤٨.

(٣) البقرة: ١٩٤.

(١) انظر: المسالك ١٥: ٢٣٥، والجواهر ٤٢: ٢٩٦.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٤٨٢، القول في كيفيّة الاستيفاء، المسألة ١١.

(٣) انظر: المختلف ٩: ٤٤٤ ـ ٤٤٥، والمسالك ١٥: ٢٣٥، ومجمع الفائدة ١٤: ١٣٢ ـ ١٣٣، والجواهر ٤٢: ٢٩٧.

(٤) انظر: المسالك ١٥: ٢٣٦، ومجمع الفائدة ١٤: ١٣٣، والجواهر ٤٢: ٢٩٧، وغيرها.

ويذهب دم المدفوع هدراً، جرحاً كان أو قتلاً...»[1].

ثمّ ذكر تفاصيل الدفاع.

وما ذكره ادّعي عدم الخلاف فيه إلّا مسألة التدرّج، فقد ناقشها بعضهم ولم يلتزم بها[2].

وقد تقدّم ما يناسبه في عنوان «استغاثة»، ويأتي تفصيله في «دفاع» إن شاء الله تعالى، حيث نبحث فيه عن الدفاع الخاصّ وهو ما تقدّم، والدفاع العامّ، وهو الدفاع عن بلاد الإسلام والمسلمين.

مظانّ البحث:

تعرّض الفقهاء إلى هذا الموضوع بالمناسبة في كتابي الجهاد والقصاص، ويمكن استنباط بعض مسائله من كتب أُخرى، مثل كتاب الحجّ عند الكلام في كفّارات الإحرام والضمانات فيه، وكتاب الغصب، ونحوهما.

اعتـداد

لغــــة:

مصدر اعتدّ، من عدَّ، والعدّ: الإحصاء، يقال: عددت الشيء فاعتدّ، إذا أحصيته وأدخلته

(١) شرائع الإسلام ٤: ١٨٩.

(٢) انظر: الجواهر ٤١: ٦٥١، ومباني تكملة المنهاج ١: ٣٤٨ و٣٥٠، المسألتين ٢٩٦ و ٢٩٩.

في الحساب، وهذا لا يعتدّ به، أي لا يُعتنى به، واعتدّت المرأة إذا ابتدأت أو انقضت عدّتها من الوفاة أو الطلاق[1].

اصطلاحاً:

يستعمل في المعاني المتقدّمة، وأكثر ما يستعمل بالمعنى الأخير، وهو انقضاء عدّة المرأة أو الدخول في عدّتها، والعدّة إمّا عدّة وفاة وهي أربعة أشهر وعشرة أيام[2]، أو عدّة طلاق، وهي ثلاثة قروء أو ما هو بمنزلتها[3].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «عدّة» إن شاء الله تعالى.

اعتـدال

لغــــة:

مصدر اعتدل، ويأتي على معانٍ، وهي:

١ ـ الاستقامة والاستواء، كقولك: عدلته فاعتدل، أي أقمته ـ إذا مال ـ فاستقام، وسوّيته فاستوى.

٢ ـ الحالة المتوسّطة بين حالين، كالاعتدال في

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «عدد».

(٢) شرائع الإسلام ٣: ٣٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٤.

الطول والقصر، أي التوسّط بينهما، والاعتدال في الحرارة والبرودة، أي الحالة المتوسّطة بينهما، وهكذا.

٣ ـ الاعتدال الربيعي والخريفي، وهما يومان من كلّ سنة يتساوى فيهما الليل والنهار، أحدهما أوّل يوم من الربيع، والآخر أوّل يوم من الخريف[1].

والمعنى الأخير يرجع إلى الأوّل، وهو الاستواء؛ لاستواء الليل والنهار فيه، أو إلى الثاني، وهو الحالة المتوسطة لتوسّط طول اليوم وقصره في ذلك اليوم بين الصيف والشتاء.

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعاني المتقدّمة.

فمن استعمالهم له بمعنى الاستواء والاستقامة تفسيرهم الاعتدال في القيام: بأن يقيم صلبه، أو تفسيرهم الانتصاب بالاعتدال قائماً.

ومن استعمالهم له بمعنى التوسّط بين حالتين، قولهم: اعتدال الهواء، واعتدال النهار، واعتدال الظنّ، أي تساويه من الطرفين.

واستعملوه في الاعتدال الربيعي والخريفي.

الأحكام:

يأتي الكلام عن الاعتدال بمعنى الاستواء والاستقامة، في الصلاة عند الكلام عن القيام والركوع والسجود.

وبمعنى الحالة المتوسّطة بين حالتين، في موارد عديدة، فكلّ شيء جُعل موضوعاً أو متعلّقاً لحكم أو معياراً لتشخيص الموضوع أو المتعلّق فهو مأخوذ بحالته المعتدلة، فاليوم الذي يكون معياراً للسفر الموجب للقصر، هو اليوم المعتدل من حيث الحرّ والبرد والطول والقصر والسير.

والسهم والقوس اللذان يستخدمان لتعيين المسافة التي ينبغي فيها الفحص عن الماء لجواز التيمّم، هما المعتدلان.

والهواء الذي يكون بحيث إذا جفّ فيه العضو السابق قبل غسل اللاحق في الوضوء وتنفقد به الموالاة، هو الهواء المعتدل.

واليوم الذي تجري فيه الحدود والقصاص في الطرف، هو اليوم المعتدل من حيث الحرّ والبرد ...

وسوف يأتي تفصيل ذلك في مواطنه إن شاء الله تعالى.

بناء الشريعة على الاعتدال:

بنت الشريعة أُسسها على الاعتدال، ونفت الإفراط والتفريط في جميع المجالات، وهذا بحاجة إلى دراسة موسّعة، وقد ذكرنا جانباً منها في عنوان «إسراف»[1] وقلنا: إنّ الإسلام أمر بالاقتصاد والاعتدال ونهى عن الإسراف والتقتير، فالاقتصاد هو الحدّ الوسط، والإسراف هو التجاوز عنه، والتقتير دون الحدّ الوسط.

(١) الصحاح، ولسان العرب، ومجمع البحرين: «عدل».

(١) وقد طبع مستقلاً تحت عنوان «دراسة حول الإسراف في الكتابة والسنّة».

اعتــذار

لـغــــــة:

إظهار ما يقتضي العذر[١]. وأصل العذر إزالة الشيء عن جهته. واعتذر إلى فلان فعذر: أزال ما كان في نفسه عليه، في الحقيقة أو في الظاهر[٢].

والفرق بين التوبة والاعتذار هو: أنّ التائب مقرٌّ بالذنب الذي يتوب منه، معترفٌ بعدم عذره فيه، والمعتذر يذكر أنّ له فيما أتاه من المكروه عذراً، فإمّا أن يقول: لم أفعل، أو يقول: فعلت لأجل كذا، فيذكر ما يخرجه عن كونه مذنباً.

وأمّا إذا قال: فعلت ولا أعود، فذلك هو التوبة.

إذن كلّ توبة عذر، وليس كلّ عذر توبة[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

الاعتذار تارةً يكون مقبولاً وأُخرى غير مقبول، فالمقبول مثل اعتذار تارك الصلاة بالنسيان أو بعدم المطهِّر، وغير المقبول مثل اعتذاره بالمرض والكسل ونحوهما[١].

والفرق بينهما: أنّه حين النسيان لا يكون التكليف منجّزاً بالنسبة إلى الناسي، وعند فقد الطهورين ـ الماء والتراب ـ لا يكون مكلّفاً بالصلاة بناءً على المشهور كما قيل[٢]، وأمّا حين المرض والكسل، فلا يرتفع التكليف بالصلاة.

وتشخيص العذر المقبول عن غيره موكول إلى محلّه.

ومن هذا القبيل الاعتذار عن ترك إحياء الأرض لو أخذها ليحييها، والاعتذار عن ترك دفع الدين ونحوهما من الموارد، وهي كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره.

اعتراض

لـغــــــة:

مصدر اعترض، من عَرَضَ، أي ظهر. والعارض المانع، يقال: اعترض الشيء، إذا صار عارضاً كالخشبة المعترضة في النهر، الموضوعة على عرضه، فكأنّما تمنع من جريان الماء.

وبهذه المناسبة أُطلق «الاعتراض» على

---

(١) انظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين: «عذر».

(٢) الفروق اللغوية: ١٩٤، الفرق بين التوبة والاعتذار.

(٣) المصدر المتقدم، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «عذر».

---

(١) انظر: التذكرة ٢: ٣٩٢، والذكرى ٢: ٤١٠ ـ ٤١١.

(٢) انظر المستمسك ٤: ٣٨١.

نسبة الخطأ في قولٍ أو فعلٍ إلى شخص[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فيأتي بمعنى تخطئة شخص في قوله أو فعله، وهو الأكثر استعمالاً. ويأتي بمعنى الظهور كما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله يصلّي ركعتي الصبح ـ وهي الفجر ـ إذا اعترض الفجر وأضاء حسناً»[٢].

ويحتمل أن يكون بمعنى أَخَذَ عَرْض الأفق بضيائه.

الأحكام:

موارد جواز الاعتراض وعدمه كثيرة تعرّض لها الفقهاء في كتبهم من أوّل الفقه إلى آخره، ويمكن أن نجعل لها ضابطة كلّية تندرج فيها تلك الموارد، وهي:

أنّه كلّما صدر فعلٌ ممّن له أهليّةٌ لصدور ذلك الفعل منه، وكان الفعل مستجمعاً للشروط اللازمة لجواز صدوره أو صحّته شرعاً، فلا يحقّ لغيره أنْ يعترض عليه.

ومن هذا القبيل:

١ ـ الإمام المعصوم عليه السلام.

٢ ـ الحاكم الشرعي، إذا لم يتّضح خطؤه.

٣ ـ الأب والجدّ بالنسبة إلى من لهما الولاية عليه.

٤ ـ القيّم والوصي بالنسبة إلى من لهما حقّ القيمومة والوصاية عليه.

٥ ـ الرجل والمرأة الحرّان الرشيدان بالنسبة إلى أنفسهما وما يملكانه عيناً أو منفعة أو انتفاعاً.

٦ ـ المأذون من قِبل المالك أو الشارع أو من له حقّ الإذن، كالأب والجدّ، والحاكم الشرعي، والوصي ونحوهم.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، ومجمع البحرين، ومحيط المحيط: «عرض».

(٢) انظر: الوسائل ٤: ٢١١، الباب ٢٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٥، والمنتهى ٤: ٨٩.

اعتراف

لغـــة:

مصدر اعترف، بمعنى أقرّ، فاعترف بذنبه: أقرّ به على نفسه[١]. وقيل: أصله إظهار معرفة الذنب[٢].

اصطلاحاً:

يراد منه المعنى اللغوي نفسه، وأكثر ما يستعمل في كلامهم بمعنى «الإقرار».

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «عرف».

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «عرف».

الأحكام:

نترك البحث الموسّع إلى عنوان «إقرار»، ونشير هنا إلى جانب واحد ممّا يترتّب عليه، وهو:

الاعتراف بالذنب:

تقدّم في العنوانين: «استتار» و«إسرار»: أنّ الشريعة حثّت على استتار العاصي وعدم فضح نفسه عند الآخرين، ورغّبته في عدم الاعتراف بالذنب ـ في غير حقوق الناس ـ والنصوص بذلك مستفيضة:

منها: ما ورد عن رسول اللّه ﷺ أنّه قال في مَن أقرّ بالزنا أربع مرّات: «لو استتر ثمّ تاب كان خيراً له»[١].

ومنها: ما ورد عن علي عليه السلام في قضية مشابهة أنّه قال: «ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ، أفلا تاب في بيته؟! فواللّه لتوبته فيما بينه وبين اللّه أفضل من إقامتي عليه الحدّ»[٢].

هذا بالنسبة إلى الاعتراف بالذنب عند غيره من المخلوقين، وأمّا بالنسبة إلى الاعتراف به فيما بينه وبين اللّه تعالى، فهو من الأعمال الحسنة، ولعلّه من أفضل القربات، وهل التوبة إلّا الاعتراف بالذنب والندم عليه[٣]؟

(١) الوسائل ٢٨: ٣٧، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٦، الحديث ٢.

(٣) انظر عنوان: «اعتذار».

وتقدّم ما يرشد إلى ذلك في عنوان «استغفار»، ويأتي في عنوان «توبة» إن شاء اللّه تعالى.

اعتزال

لغـــة:

مصدر اعتزل، من عَزَل الشيء، إذا نحّاه جانباً.

واعتزل الشيء ـ أو عن الشيء ـ: تنحّى عنه. واعتزل القوم: فارقهم وتنحّى عنهم. واعتزل المرأة أو عنها: لم يُرد وَلَدها. والعزل، يعني عزل الماء عن النساء حذر الحمل[١].

والاعتزال أيضاً: ترك فضول الصحبة والاجتماع بمجلس السوء[٢].

اصطلاحاً:

ورد في الروايات وكلمات الفقهاء بالمعاني المتقدّمة، ولكنّ الأكثر عند الفقهاء استعماله بمعنى اعتزال الزوجة، وهو ـ كما يأتي ـ: إمّا بمعنى اعتزال الرجل فراش زوجته، أو بمعنى إطلاق سراحها وفسخ نكاحها بدون إجراء صيغة الطلاق، وذلك في

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «عزل».

(٢) مجمع البحرين: «عزل».

موارد خاصّة، أو ترك نكاحها.

وأمّا عزل الرجل ماءه، فيأتي بلفظ «العزل»، وسوف نبحث عنه تحت هذا العنوان إن شاء الله تعالى.

والاعتزال بمعنى ترك فضول الصحبة تأتي الإشارة إليه في عنوان «رهبانية» إن شاء الله تعالى.

الأحكام:

اعتزال النساء أيّام المحيض:

يجب اعتزال النساء أيّام المحيض؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ...﴾[1].

وادّعي الإجماع على ذلك، بل قيل: إنّه من ضروريات الدين[2].

والواجب ـ على ما هو معروف بين فقهائنا ـ اعتزالهنّ في وطء القبل مدّة حيضهنّ، فإذا طهرن من المحيض جاز وطؤهنّ حتى قبل الاغتسال[3].

والمنقول عن السيّد المرتضى[4] وجوب اعتزالهنّ في وطء الدبر أيضاً، ومال إليه بعض الفقهاء[1].

وأمّا الاستمتاع بغير الوطء في القبل ـ أو الدبر بناءً على القول الآخر ـ فجائز، نعم قالوا بكراهة الاستمتاع بما بين السرّة والركبة[2].

وعن المرتضى تحريمه أيضاً[3].

وتفصيل ذلك كلّه موكول إلى محلّه وهو عنوان «حيض».

وقد اتّخذ الإسلام طريقاً وسطاً ومعتدلاً في هذه المسألة كسائر المسائل. قال المقداد:

«روي أنّ أهل الجاهلية كانوا لا يؤاكلونها ولا يشاربونها ولا يساكنونها في البيت كفعل اليهود والمجوس، فلمّا نزلت الآية أخذ المسلمون بظاهرها، ففعلوا كذلك. فقال أُناس من الأعراب: يا رسول الله، البرد شديد والثياب قليلة، فإن آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت، وإن استأثرناها هلكت الحُيَّض، فقال ﷺ: "إنّما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهنّ إذا حضن ولم آمركم بإخراجهنّ كفعل الأعاجم".

وقيل: إنّ النصارى كانوا يجامعونهنّ

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) انظر: الجواهر ٣: ٢٢٥، والمستمسك ٣: ٣١٧.

(٣) انظر المستمسك ٣: ٣٥٠، ونقل عن الصدوق القول بالمنع من ذلك وجوازه للرجل الشبق والمستعجل.

(٤) انظر الجواهر ٣: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(١) نقله صاحب الجواهر عن الأردبيلي، وأشكل بعض آخر في جواز الوطء كالسيّد اليزدي. انظر العروة الوثقى، أحكام الحائض، السابع ممّا يحرم عليها.

(٢) انظر الجواهر ٣: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٣) انظر: المدارك ١: ٣٥١، والجواهر ٣: ٢٢٩، والمستمسك ٣: ٣١٨ ـ ٣١٩.

ولا يبالون بالحيض، واليهود كانوا يعتزلونهنّ في كلّ شيء، فأمر اللّه تعالى بالاقتصاد بين الأمرين»[١].

اعتزال المرأة الناشزة:

قال تعالى: ﴿ واللاتي تخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ في المضاجِعِ... ﴾[٢].

وفي تفسير الهجر أقوال:

١ ـ هو أنْ يولّي ظهره إليها في الفراش، نسبه في الجواهر إلى غير واحد من الأصحاب[٣].

٢ ـ هو أن يعتزل فراشها، ذهب إليه الشيخ في المبسوط[٤] وابن إدريس[٥].

٣ ـ هو أن يعتزل الفراش أو يحوّل ظهره، ذهب إليه المفيد في المقنعة[٦] وقوّاه صاحب الرياض[٧]؛ لاندراجها في الهجر عرفاً.

٤ ـ اللازم هو أن يراعي الترتيب في الهجر بحسب ترتيب أفراد النشوز واحتمال ارتفاعه، فإن كان قليلاً يحتمل زواله اكتفي بتحويل الظهر، وإن كان أكثر فيعتزل فراشها، وهكذا إلى أن ينتهي إلى

(١) كنز العرفان ١: ٤٣.

(٢) النساء: ٣٤.

(٣) الجواهر ٣١: ٢٠٦.

(٤) المبسوط ٤: ٣٣٨.

(٥) السرائر ٢: ٧٢٩.

(٦) المقنعة: ٥١٨.

(٧) الرياض ١٠: ٤٧٤.

الضرب غير المبرّح والمدمي على ما هو مذكور في النهي عن المنكر.

ذهب إلى هذا القول صاحب الجواهر[١].

وتفصيل ذلك كلّه يأتي في عنوان «نشوز» إن شاء اللّه تعالى.

كان هذا بعض موارد اعتزال النساء، وهناك موارد أُخرى سنتناولها بالبحث في مواضعها إن شاء اللّه تعالى، من قبيل:

١ ـ جواز اعتزال العمّة والخالة زوجيهما إذا تزوّجا عليهما بنت الأخ أو بنت الأُخت من دون إذنهما.

والاعتزال هنا بمعنى فسخ النكاح دون حاجة إلى الطلاق.

هذا على رأي الشيخين: المفيد والطوسي ومن تبعهما، وفيه أقوال أُخر[٢].

٢ ـ اعتزال المرأة بمعنى عدم نكاحها مدّة استبرائها، وقد تقدّم الكلام عن موارد الاستبراء وكيفيته في عنوان «استبراء».

وموارد أُخرى مشابهة في نكاح الإماء والعبيد.

(١) انظر الجواهر ٣١: ٢٠٦.

(٢) انظر: نهاية المرام ١: ١٤٢ ـ ١٤٤، والجواهر ٢٩: ٣٦١.

اعتصـار

لـغــة:

مصدر اعتصر، وهو مأخوذٌ من العصر.

وذكر ابن فارس للعصر أُصولاً ثلاثة، هي:

١ ـ الدهر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[1].

٢ ـ الملجأ، يقال: اعتصَر بالمكان، إذا التجأ إليه.

٣ ـ العُصارة، وهي: ما تحلّب من شيء تعصره.

ثمّ جعل الاعتصار من هذا الباب[2].

والمستفاد من مجموع كلام أهل اللغة: أنّ الاعتصار لوحظ فيه شيئان: خروج شيء من شيء، وكونه بالضغط والعصر.

وبناءً على ذلك استعمل الاعتصار في الموارد التالية:

١ ـ اعتصار العنب وسائر الفواكه، بمعنى استخراج ما فيها ـ من ماءٍ وما يعدُّ عصارة له ـ بالضغط.

٢ ـ المنع والحبس: ومنه اعتصار الوالد على ولده في ماله، أي حبسه عنه ومنعه منه.

(١) العصر: ١ ـ ٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة: «عصر».

ولعلّ منه إطلاق «المعتصر» على من يحتاج إلى قضاء الحاجة من بول أو غائط.

٣ ـ الارتجاع، ومنه اعتصار العطيّة.

٤ ـ إخراج مالٍ من شخصٍ بوجهٍ من الوجوه[1].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء بمعنى استخراج ماء العنب ـ بل سائر ما له ماء ـ بالعصر.

واستعمل نادراً بمعنى حبس البول والغائط، كما في المروي عن النبيّ ﷺ: «لا يصلّي أحدكم وبه أحد العصرين»[2].

لكن الأكثر استعمال عنوان «مدافعة الأخبثين» بدله، ويعبّر عنه بـ«الاحتقان» أيضاً. ويقال لفاعله: «حاقن»، ومنه: «لا صلاة لحاقن ولا لحاقنة»[3]. كما ورد التعبير عنه بـ«الزنّين» أو «الزبّين» أيضاً، حيث جُعل من الثمانية الذين لا تُقبل لهم صلاة في رواية عن النبيّ ﷺ، فسُئل ﷺ:

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «عصر».

(٢) الوسائل ٧: ٢٥٣، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٨، وفيه: «العصدين» و«القيدين» و«العصرين». والصحيح هو الأخير كما نقله البحراني في الحدائق عن محاسن البرقي. انظر الحدائق ٩: ٦٣.

(٣) الوسائل ٧: ٢٥١، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

«وما الزنّين؟ قال: الرجل يدافع البول والغائط»[١].

وأمّا المعاني الأُخر المذكورة للاعتصار، فالظاهر أنّ كتبنا الفقهيّة لم تستعمله فيها، وورد في الهبة بدله «الرجوع» فيقال: رجع في هبته، أي استردّها من الموهوب له.

الأحكام:

يأتي الكلام عن عصير الفواكه وما يماثلها في العنوانين: «عصير» و«مضاف»، حيث يبحث في الأوّل عن حقيقة العصير وهل يختصّ بما كان ماؤه من ذاته كالعنب، أو يشمل ما كان ماؤه من الخارج كالزبيب المنقّع في الماء؟ وقد أشرنا إلى إجماله في عنوان «أشربة» بمناسبة الكلام عن عصير الزبيب.

ويبحث فيه أيضاً عن حكم عصير الفواكه من حيث الحلّية والحرمة والطهارة والنجاسة، خاصّة بعد غليانه، وعن الحكم هل يتغيّر بالاعتصار، أو يكون حكم العصير حكم المعتصر منه؟

ويبحث في العنوان الثاني عن شمول حكم الماء المضاف له، وهو تنجّسه بعد ملاقاته للنجس وعدم تطهّره إلّا بعد استهلاكه في الماء المعتصم كالكرّ والجاري، وقد تقدّمت الإشارة إليه أيضاً في عنوان «استهلاك».

(١) الوسائل ٧: ٢٥٣، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٦، وانظر الحديث ٤.

ويأتي الكلام عن حكم الاعتصار بمعنى حبس البول والغائط، في مكروهات الصلاة والقضاء، حيث يبحث فيهما عن كراهة الصلاة والقضاء حالة مدافعة الأخبثين.

ويأتي الكلام عن حكم الاعتصار بمعنى الرجوع في الهبة تحت عنوان «هبة» إن شاء اللّه تعالى.

اعتصـام

لغـــة:

مصدر اعتصم، من عصم بمعنى منع، ومنه عصام القربة، أي رباطها.

والاعتصام باللّه: الامتناع به من الشرور والمعاصي[١]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٢].

والاعتصام بحبل اللّه: التمسّك به[٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[٤].

والظاهر أنّ الثاني يرجع إلى الأوّل.

(١) و (٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «عصم».

(٢) آل عمران: ١٠١.

(٤) آل عمران: ١٠٣.

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء في المعنيين التاليين:

١ ـ اعتصام الماء: عدم انفعاله وتأثره بالنجاسة بمجرّد الملاقاة ما لم يتغيّر أحد أوصافه الثلاثة: اللون والطعم والرائحة.

٢ ـ اعتصام الإنسان: عدم جواز التعرّض له ولماله.

والأكثر استعمال الاعتصام بالمعنى الأوّل، ويعبّر عن الثاني غالباً بـ«حقن الدم» وعن الإنسان المعصوم بـ«محقون الدم»، كما يعبّر عن الماء المعتصم بـ«الماء المحقون» أيضاً.

الأحكام:

١ ـ اعتصام الماء:

تكلّم الفقهاء في اعتصام الماء، عند الكلام عن أقسامه في كتاب الطهارة، حيث قسّموه إلى: معتصم وغير معتصم، والمعتصم إلى: جارٍ، وكرٍّ، وماء البئر، وماء المطر. وحصروا غير المعتصم بالماء القليل، وهو الأقلّ من الكرّ. ويلحق به الماء المضاف وإن كان أكثر من الكرّ؛ لأنّه ينفعل ـ كالماء القليل ـ بمجرّد الملاقاة وإن لم يتغيّر.

والحكم العامّ في الماء المعتصم هو عدم انفعاله بمجرّد ملاقاته للنجاسة ما لم يتغيّر بها لونه أو طعمه أو ريحه، فإذا تغيّر أحدها بالنجاسة تنجّس الماء.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في العناوين المناسبة، مثل: «بئر»، «جاري»، «كرّ»، ونحوها.

٢ ـ اعتصام الدم والمال:

يعتصم دم الإنسان وماله وَوِلده الصغار بأحد أسباب الاعتصام، وهي:

أ ـ الإقرار بالإسلام:

تقدّم في عنوان «إسلام»: أنّ الإقرار بالإسلام يتمّ بإظهار ما يدلّ عليه كالشهادتين، وذكرنا أنّ ممّا يترتّب عليه: عصمة دم المُظهِر للشهادتين وماله وولده الصغار، فيحرم على الآخرين التعرّض لذلك كلّه.

وفي ذلك تفصيل يُراجع: أُسارى، إسلام.

ب ـ الدخول في عهد الذمّة:

إذا دخل الكتابي ـ أي الكافر من أهل الكتاب وهم النصارى واليهود، ويلحق بهم المجوس ـ في عهد الذمّة، والتزم بشروطها وبذل الجزية، عُصم دمه وماله وولده الصغار ونساؤه.

وسوف يأتي تفصيله في العنوانين: «ذمّة» و«جزية» إن شاء اللّه تعالى.

ج ـ الدخول في أمان المسلمين:

إذا استأمن أحدُ الكفّار المسلمين وأُعطي له الأمان، عُصم دمه وماله ما دام في الأمان.

وتفصيل ذلك وكيفيته في عنوان «أمان».

د ـ الدخول في الصلح مع المسلمين:

إذا عقد الكفّار مع المسلمين صُلحاً، عُصمت

دماؤهم ونساؤهم وذراريهم وأموالهم، فلا يجوز التعرّض لها.

كلّ ذلك حسب ما قرّروه في عقد الصلح.

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «صلح» إن شاء اللّه تعالى.

كانت هذه أهمّ أسباب اعتصام الدم والمال، وإن كان هناك شيء آخر فهو يرجع إليها[1].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ أقسام المياه وأحكامها.

ب ـ المطهّرات: الإسلام.

٢ ـ كتاب الجهاد:

أ ـ الأمان.

ب ـ الذمّة.

ج ـ الصلح.

(١) انظر كشف الغطاء: ٣٩٦ ـ ٣٩٩.

اعتقـاد

لغـــة:

مصدر اعتقد، من عَقَد أي شدّ، فهو ضدّ الحلّ، يقال: عقد الحبل، إذا شدّه.

ويستعار للمعاني، فيقال: عقد البيع؛ لأنّه يشدّ البائع والمشتري. ويقال لما يدين به الإنسان: الاعتقاد؛ لأنّه يعقد قلبه عليه فيلزمه ولا ينزع عنه[1].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء بالمعاني التالية:

١ ـ التديّن، والأكثر استعماله في التديّن بأُصول الدين وما يلحق بها وقد يعبّر عنه بـ«العقيدة» أيضاً.

٢ ـ العلم المقرون بالجزم، وهو المعبّر عنه بـ«القطع» و«اليقين».

٣ ـ العلم بمعناه العام الشامل للقطع وغيره كالظنّ الغالب، وهو المعبّر عنه بـ«الاطمئنان». وربّما يستعمل في غيره أيضاً.

الأحكام:

سوف يأتي الكلام تفصيلاً عن الاعتقاد بمعنى القطع في عنوان «قطع»، كما يأتي بمعنى الاطمئنان في عنوان «اطمئنان»، وإنّما نقتصر هنا على بيان بعض الأحكام العامّة للاعتقاد بالمعنيين.

عدم كفاية الظنّ في الاعتقادات:

للشيخ الأنصاري بحثٌ تفصيليٌّ جامع عن

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمصباح المنير: «عقد».

عدم كفاية الظنّ في الأُمور الاعتقادية[1] نشير إلى خلاصته فيما يلي:

نقل في بدو الأمر أقوالاً ستّة في كفاية الظنّ في الأُمور الاعتقادية وعدمها، وهي:

١ ـ عدم كفاية الظن ولزوم العلم فيها عن طريق الاستدلال، وقال: إنّه المعروف عن أكثر الفقهاء.

٢ ـ لزوم العلم ولو عن طريق التقليد، نسبه إلى بعض.

٣ ـ كفاية الظنّ مطلقاً، حكاه عن جماعة، منهم: المحقّق نصيرالدين الطوسي والمحقّق الأردبيلي، وتلميذه صاحب المدارك، والشيخ بهاء الدين العاملي (البهائي)، والعلّامة المجلسي، والمحدّث الكاشاني، وغيرهم.

٤ ـ كفاية الظنّ المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد، وقال: حكي عن الشيخ البهائي: أنّه نسبه إلى بعض.

٥ ـ كفاية الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد. استظهره ممّا نسبه العلّامة إلى الأخباريّين.

٦ ـ كفاية الجزم، بل الظنّ الحاصل من التقليد، مع كون النظر واجباً مستقلّاً، لكنّه معفوّ عنه، واستظهره من الشيخ الطوسي في العدّة.

ثمّ قال: «إنّ محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقّح»، ثمّ ورد البحث على منهجه، وخلاصة ما قاله هو: أنّ المسائل الاعتقادية على قسمين:

القسم الأوّل ـ ما يجب على المكلّف الاعتقاد والتديّن به؛ ولذلك ينبغي له تحصيل العلم به مقدّمة لحصول هذا الاعتقاد[1].

ومن هذا القبيل: الاعتقاد بالتوحيد والمعاد والنبوّة والإمامة.

وقال: إنّ الإنسان لو كان قادراً على تحصيل العلم بهذه الأُمور فلا يجوز له الاكتفاء بتحصيل الظنّ بها؛ للآيات والأخبار الدالّة على وجوب الإيمان والعلم والتفقّه والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتديّن وعدم الرخصة في الجهل والشكّ ومتابعة الظنّ، وهي أكثر من أن تُحصى[2].

ثمّ تكلّم في جواز الاكتفاء بالاعتقاد الجازم الحاصل من التقليد، ونقل عن الأكثر عدم جوازه ولزوم النظر والاستدلال في ذلك، ثمّ استشهد بكلام بعضهم.

ثمّ قال: «وكيف كان: فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد؛ لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدهما بطريق خاصّ لا دليل عليه.

مع أنّ الإنصاف: أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقليّة للشخص المتفطّن لوجوب النظر في

(١) تطرّق الشيخ الأنصاري إلى هذا الموضوع في نهاية بحثه عن حجّية الظنّ، وتبعه بعض من تأخّر عنه.

(١) أخّر الشيخ الأنصاري هذا القسم في بحثه وقدّم القسم الثاني.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٥٦٩ ـ ٥٧٠.

الأُصول لا يفيد بنفسه الجزم؛ لكثرة الشُبَه الحادثة في النفس والمدوّنة في الكتب، حتى إنّهم ذكروا شبهاً يصعب الجواب عنها للمحقّقين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بأُمور معاشه ومعاده؟! خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيّات، وقد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم ولم يحصّلوا منها شيئاً إلّا القليل»[١].

هذا كلّه بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم، وأمّا غير القادر، فقال: الظاهر عدم وجوب تحصيل الظنّ عليه؛ لأنّ المفروض عجزه عن الإيمان والتصديق المأمور به، ولا دليل آخر على عدم جواز التوقّف.

نعم، لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم، ورأى العالم منه التمكّن من تحصيل الظنّ بالحقّ، ولم يَخَفْ عليه إفضاء نظره الظنّي إلى الباطل، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل؛ لأنّ انكشاف الحقّ ـ ولو ظنّاً ـ أولى من البقاء على الشكّ فيه[٢].

القسم الثاني ـ ما يجب الاعتقاد والتديّن به إذا حصل العلم به، فلا يجب الاعتقاد به أوّلاً وبالذات، نعم لو حصل العلم به وجب الاعتقاد به.

ومن هذا القبيل تفاصيل المعارف، كالتفاصيل المذكورة في التوحيد والمعاد والنبوّة والإمامة.

ثمّ استشهد بكلام الشهيد الثاني وغيره على ما ادّعاه.

ثمّ اعترف بأنّ الفرق بين القسمين في غاية الصعوبة والإشكال، ثمّ نقل عن العلّامة أنّه ذكر أُموراً ادّعى أنّ الجاهل بها عن نظرٍ واستدلال خارج عن ربقة الإيمان، ولا دليل على وجوب معرفتها كذلك.

ثمّ قال: «وهو في غاية الإشكال»[١].

وأمّا بالنسبة إلى ما اختاره هو في هذا القسم، فإنّه قال:

حيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية في هذا القسم ابتداءً، فالأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظنّ لو فرض حصوله ووجوب التوقّف فيه؛ للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقّف.

ثمّ قال بعد ذكر عدّة أخبار في ذلك:

«والمستفاد من هذه الأخبار المصرّحة بعدم اعتبار معرفة أزيد ممّا ذكر فيها في الدين ـ وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار، كالشهيدين في الألفيّة وشرحها، والمحقّق الثاني في الجعفريّة وشارحها وغيرهم ـ هو:

أنّه يكفي في معرفة الربّ التصديق بكونه موجوداً واجب الوجود لذاته، والتصديق بصفاته

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٥٧٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٧٦ ـ ٥٧٧.

(١) فرائد الأُصول ١: ٥٥٩.

الثبوتيّة الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة، ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنّه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً.

والمراد بمعرفة هذه الأُمور: ركوزها في اعتقاد المكلّف، بحيث إذا سألته عن شيء ممّا ذكر، أجاب بما هو الحقّ فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على ألسنة الخواصّ.

ويكفي في معرفة النبيّ ﷺ: معرفة شخصه بالنسب المعروف المختصّ به، والتصديق بنبوّته وصدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته، أعني كونه معصوماً بالملكة من أوّل عمره إلى آخره...».

ثمّ ذكر وجهاً عن المقاصد العليّة للقول بالوجوب، ثمّ قال:

«نعم، يمكن أن يقال: إنّ معرفة ما عدا النبوّة واجبة بالاستقلال على من هو متمكّن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع؛ لما ذكرنا: من عمومات وجوب التفقّه...».

ثمّ قال: «ويكفي في معرفة الأئمّة صلوات اللّه عليهم: معرفتهم بنسبهم المعروف، والتصديق بأنّهم أئمّة يهدون بالحقّ، ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم.

وفي وجوب الزائد على ما ذُكر: من عصمتهم، الوجهان».

ثمّ قال: «ويكفي في التصديق بما جاء به النبيّ ﷺ: التصديق بما عُلم مجيئه به متواتراً، من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنّة والنار إجمالاً...».

ثمّ تأمّل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني في الإيمان المقابل للكفر.

ثمّ قال: «ويمكن أن يقال: إنّ المعتبر هو عدم إنكار هذه الأُمور وغيرها من الضروريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار: من أنّ الشاكّ إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر...».

ثمّ قال: «وبالجملة، فالقول بأنّه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات، المنزّه عن النقائص، وبنبوّة محمّد ﷺ وبإمامة الأئمّة عليهم السلام والبراءة من أعدائهم، والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفكّ غالباً عن الاعتقادات السابقة، غير بعيد؛ بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرّة.

أمّا التديّن بسائر الضروريات، ففي اشتراطه، أو كفاية عدم إنكارها، أو عدم اشتراطه أيضاً، فلا يضرّ إنكارها إلّا مع العلم بكونها من الدين، وجوهٌ أقواها الأخير، ثمّ الأوسط.

وما استقربناه في ما يعتبر في الإيمان وجدته بعد ذلك في كلامٍ محكيٍّ عن المحقّق الورع الأردبيلي في شرح الإرشاد»[1].

---

(١) فرائد الأصول ١: ٥٦٤ ـ ٥٦٩، وانظر مجمع الفائدة ٣: ١٨٩.

كان هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصاري في بحث طويل جامع. يرجع إليه من أراد التفصيل.

ويراجع أيضاً العناوين: «ارتداد» و«إسلام» و«إشراك» و«إيمان» ونحوها ممّا يرتبط بالمقام.

اعتقاد حلّية ما هو حرام أو بالعكس:

إنّ الاعتقاد بحلّية ما هو حرام أو بالعكس، تارةً يكون في الضروريات والمسلّمات الفقهيّة التي لا تقبل الاجتهاد، مثل: تحريم أكثر من أربع نسوة بالنكاح الدائم، ووجوب القصاص في قتل العمد، وتحريم شرب الخمر والزنا ونحوها من المسلّمات والضروريات.

وتارةً يكون في غيرها التي تقبل الاجتهاد، ككثير من المسائل الفقهيّة.

فإن كان من القسم الأوّل فهو حرام؛ لأنّه يدخل في دائرة التشريع فيشمله حكمه، بل قد يدخل تحت عنوان الارتداد.

وإن كان من قبيل الثاني، فتارةً يبتني على اجتهادٍ صحيح، وتارةً على اجتهاد فاسد.

فإن كان من قبيل الأوّل، فلا إشكال فيه، وقد وقع من الفقهاء الكثير من أمثال ذلك؛ لأنّ الالتزام بالتخطئة ـ أي القول بأنّ حكم الله الواقعي واحد فقد يصيب المجتهد في التوصّل إليه وقد يخطئ ـ يستلزم ذلك، إلّا أنّ المجتهد ومقلّديه يكونون معذورين عند عدم الإصابة.

وإن كان من قبيل الثاني، فهو حرام، كاعتقاد بعض من لا قدرة له على أدنى مراتب الاجتهاد بحلّية شيءٍ مع كونه حراماً في الواقع.

ووجه حرمته: أنّه قولٌ بغير علم فتشمله أدلّة حرمته، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] والأخبار الناهية عن العمل بالظنّ مطلقاً[2]، وبالرأي والقياس على الخصوص[3].

ما يترتّب على الاعتقاد الفاسد:

يترتّب على الاعتقاد الفاسد أُمور أربعةٌ إجمالاً، وهي: العقوبة، والضمان، والقضاء، والكفّارة، وفقاً للبيان الآتي:

أوّلاً ـ العقوبة:

العقوبة إمّا أُخرويّة أو دنيويّة:

أمّا الأُخروية، فهي تترتّب على الاعتقاد الفاسد في مجال العقيدة، وفي مجال التشريع إذا كان من القسم المحرّم، كما تقدّم توضيحه.

---

(١) الإسراء: ٣٦، ومثله: قوله تعالى: ﴿قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾. يونس: ٥٩، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾. يونس: ٣٦.

(٢) مثل قوله ﷺ: «من أفتى الناس بغير علمٍ كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه». مستدرك الوسائل ١٧: ٢٤٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

(٣) انظر الوسائل ٢٧: ٣٥، الباب٦ من أبواب صفات القاضي. وانظر فرائد الأُصول ١: ١٣٢.

وأمّا الدنيوية، فهي تترتّب على بعض الاعتقادات الفاسدة في مجال العقيدة كالارتداد مثلاً.

وتترتّب أيضاً على بعض الاعتقادات الفاسدة في مجال التشريع، كالمبتدع الذي يسعى في جعل بدعة في مجال التشريع، فيجب نهيه؛ لأنّ فعله منكر والنهي عن المنكر واجب، فإن لم يرتدع بالمراتب الأوّلية كالنهي اللساني والمهاجرة والمقاطعة ونحوها يصل الدور إلى الضرب، وهو موكول إلى من بيده الأمر شرعاً لو كان مبسوط اليد.

ويختلف مقدار العقوبة باختلاف أهمّية البدعة وخطرها، وتشخيصه بيد الحاكم.

ثانياً ـ الضمان:

يترتّب الضمان على الاعتقاد الفاسد في مجال التشريع، كما إذا شهد الشاهد على أمرٍ مالي وكان يعتقد صحّة شهادته، ثمّ رجع عنها لتبدّل اعتقاده بعد استيفاء المشهود له المال بحكم الحاكم. فهنا يضمن الشاهد المال بالنسبة[1] ـ أي نصف ذلك المال لو شهد به اثنان ـ وكذا لو أخطأ الحاكم، كما لو حكم بقتل شخص لثبوت ما يوجب القتل ـ كالارتداد، أو القصاص، أو غيرهما ـ ثمّ تبيّن له خطؤه، فتجب الدية، ولكن لـمّا ثبت أنّ خطأ الحكّام من بيت المال، فتدفع الدية من بيت المال[2].

(١) انظر الجواهر ٤١: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) انظر الجواهر ٤٠: ٧٩.

والموارد من هذا القبيل كثيرة[1].

ثالثاً ـ القضاء:

يترتّب القضاء على فساد الاعتقاد أحياناً لو عُمل طبقه في مجال التشريع، كمن أفطر باعتقاد دخول الليل، فتبيّن له أنّ الليل لم يدخل بعدُ، فيجب عليه القضاء إجمالاً بناءً على بعض الآراء؛ لأنّ المسألة مختلف فيها، فبعضهم أوجب القضاء ولو كان معتقداً بدخول الليل اعتقاداً جازماً[2]، وبعضهم أوجبه في صورة حصول الظنّ غير المعتبر أو الشكّ، وأمّا في صورة حصول القطع أو الظنّ المعتبر ـ كالبيّنة ـ فلا يجب القضاء[3].

وهناك تفصيلات أُخرى[4] نوكل بيانها إلى محلّها المناسب.

راجع: صوم.

رابعاً ـ الكفّارة:

تترتّب الكفّارة على بعض موارد فساد الاعتقاد في مجال التشريع أيضاً، ومن ذلك موارد

(١) انظر الجواهر ٤١: ٥٤١ و ٢٢٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الجواهر ١٦: ٢٨٧، والعروة الوثقى كتاب الصوم، فصل فيما يجب فيه القضاء دون الكفّارة، الثامن.

(٣) انظر المستمسك ٨: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٤) انظر: مستند الشيعة ١٠: ٢٨٩ ـ ٢٩٧، ومستند العروة (كتاب الصوم) ١: ٣٩٦.

قتل الخطأ، كما لو تخيّل له شيءٌ أنّه حيوان فقتله، ثمّ تبيّن أنّه كان إنساناً، فتجب على القاتل حينئذٍ الدية والكفّارة[1]. ومنه ما لو قتل شخصاً في دار الحرب بتصوّر أنّه كافر، فتبيّن أنّه مسلم، فتجب عليه الكفّارة أيضاً[2].

مظانّ البحث:

أصل البحث عمّا يجب الاعتقاد به وما لا يجب، إنّما يبحث عنه في علم الكلام، وتطرّق إليه الشيخ الأنصاري في آخر مباحث الظنّ في الأُصول بمناسبة جواز التعبّد بالظنّ في الاعتقادات، وتبعه بعضهم، نعم تطرّق إليه بعض الفقهاء بالمناسبة عند بيان حقيقة الإسلام والإيمان عند التعرّض لهما، وقد سبق أن ذكرنا مظان البحث عنهما في العنوانين: «ارتداد» و«إسلام».

اعتقـال

لغـــة:

مصدر اعتقل، بمعنى حبس ومنع، وهو من

(١) انظر الجواهر ٤٣: ٤٠٧، و٣٣: ١٦٩.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ٤٠٩، لكن يمكن أن يقال في هذا وسابقه: إنّ الكفّارة مترتّبة على القتل لا الاعتقاد الفاسد. نعم نوعها مترتّب عليه؛ لأنّ الكفّارة في قتل العمد كفّارة جمع وفي كفّارة الخطأ كفّارة ترتيب.

عَقَلَ، أي شدّ. يقال: عقلت البعير، إذا شددته بالعقال، وهو الرباط.

واعتقال اللسان: حبسه ومنعه عن الكلام[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعنيين المتقدّمين، وهما:

١ ـ حبس الإنسان أو الحيوان ومنعه، إمّا بتقييده أو بوضعه في موضع محصور، أو نحو ذلك.

٢ ـ حبس اللسان عن الكلام؛ لطروّ عارض عليه ـ كالمرض ونحوه ـ يؤدّي بصاحبه إلى العجز عن التكلّم.

وسوف يأتي الحديث عن أحكام الاعتقال بمعنى السجن في عنوان «حبس»، حيث يبحث فيه عن موارده وما يترتّب عليه من أحكام.

كما يأتي الكلام عن أحكامه بمعنى عجز اللسان عن التكلّم في العنوانين: «خرس» و«وصيّة»، حيث يبحث في الأوّل عن الاعتقال الدائم وغيره وما يترتّب عليه، مثل القراءة في الصلاة، والإقرار، والشهادة، ونحوها، ويبحث في الثاني عن وصيّة من اعتُقل لسانه.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب: «عقل».

اعتكـاف

لـغــــة :

الإقامة على الشيء وبالمكان ولزومها(١).

وأصله من عكف، بمعنى أقـبل عـلى الشيء مواظباً(٢)، لا يصرف وجهه عنه(٣).

اصطلاحاً:

عُرِّف بعدّة تعاريف، منها:

١ ـ أنّه «اللبث المتطاول للعبادة»(٤).

٢ ـ أو «لبثٌ مخصوصٌ للعبادة»(٥).

٣ ـ أو «اللبث في مسجدٍ جامعٍ ثلاثة أيـام فصاعداً صائماً للعبادة»(٦).

الأحكام:

مشروعية الاعتكاف:

لا إشكال في مشروعيّة الاعـتكاف، ويـدلّ عليها الكتاب والسنّة والإجماع:

(١) لسان العرب: «عكف».
(٢) الصحاح: «عكف».
(٣) ترتيب كتاب العين: «عكف».
(٤) شرائع الإسلام ١: ٢١٥.
(٥) التذكرة ٦: ٢٣٩.
(٦) الدروس ١: ٢٩٨.

أمّا الكتاب، فمنه قوله تـعالى: ﴿ طَـهِّرا بَـيْتِيَ لِلطّائِفِينَ وَالعاكِفِينَ ﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿ وَلا تُباشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْـمَساجِدِ ﴾(٢).

وأمّا السنّة، فهي قوليّة وعمليّة.

أمّا القوليّة، فمثل ما ورد في فضل الاعتكاف وشروطه وأحكامه، وهي كثيرة(٣).

وأمّا العمليّة، فمثل ما ورد من فعل النبيّ ﷺ وأنّه كان يعتكف بمسجده في شهر رمضان وخاصّة العشر الأواخر منه(٤).

وأمّا الإجماع؛ فـلأنّـا لا نـرى خـلافاً في مشروعيّة الاعتكاف بين المسلمين.

فضل الاعتكاف:

يكفي الاعتكاف فضلاً التزام رسول اللّه ﷺ به، فقد روي: أنّه «كان رسول اللّـه ﷺ إذا كـان العشر الأواخر، اعتكف في المسجد، وضربت له قبّة من شعر، وشمّر المئزر، وطوى فراشه»(٥).

وروي: أنّه «كانت بدر في شهر رمضان، فلم يعتكف رسول اللّه ﷺ، فلمّـا أن كـان مـن قـابل اعتكف رسول اللّـه ﷺ عـشرين: عـشراً لعـامه،

(١) البقرة: ١٢٥.
(٢) البقرة: ١٨٧.
(٣) انظر الوسائل ١٠: ٥٣٣، ومـا بـعدها، مـن أبـواب الاعتكاف.
(٤) انظر المصدر المتقدّم: الباب الأوّل.
(٥) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

وعشراً قضاءً لما فاته»[١].

وغيرها من الروايات الدالّة على التزام رسول الله ﷺ بهذه العبادة.

الحكمة في مشروعية الاعتكاف:

في الاعتكاف رياضة روحيّة وتربية نفسيّة؛ لما يتضمّن من التزام وتعهّد بترك أُمور مباحة، والإقبال والعكوف على طاعة الله عزّ وجلّ، هذا مضافاً إلى ما في الصوم ـ الذي هو شرط للاعتكاف ـ من آثار إيجابيّة جيّدة للغاية.

فالحكمة إذن في مشروعية الاعتكاف هي تربية النفوس.

أقسام الاعتكاف:

الأصل في الاعتكاف أن يكون مندوباً، لكن قد يجب لعارضٍ، كالنذر واليمين وشبههما[٢].

أمّا الواجب، فإنْ كان معيّناً ـ كما إذا نذر اعتكاف العشر الأواخر من شهر رمضان المقبل ـ فينوي فيه الوجوب بالشروع فيه، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه[٣].

وإن كان مطلقاً، كما إذا نذر أن يعتكف عشرة أيّام ولم يعيّنها، فالمشهور ـ على ما قيل ـ أنّه ينوي فيه الوجوب بالدخول فيه أيضاً[١]. ولكن استشكل فيه صاحب المدارك[٢]، ولم يستبعد كونه كالمندوب ومال إليه صاحب الجواهر[٣]، بل قوّاه النراقي[٤]، واختاره السيّد اليزدي[٥].

وأمّا المندوب فقد اختلفوا في أنّه هل يصير واجباً بالشروع فيه، أو بمضيّ يومين، أو لا يصير واجباً أصلاً؟ فيه أقوال:

الأوّل ـ أنّه يصير واجباً بمجرّد الشروع فيه. وهو قول الشيخ الطوسي في المبسوط[٦]، وأبي الصلاح في الكافي[٧]، وابن زهرة في الغنية[٨]. وقوّاه صاحب الجواهر[٩].

الثاني ـ أنّه يصير واجباً بمضي يومين، فيجب إتمام الاعتكاف في اليوم الثالث. وهو قول ابن الجنيد[١٠]، وابن البرّاج[١١]، والمحقّق في

(١) الوسائل ١٠: ٥٣٣، الباب الأوّل من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

(٢) انظر: الكفاية: ٥٤، ومستند الشيعة ١٠: ٥٦١، والجواهر ١٧: ١٩٠، والمستمسك ٨: ٥٣٨.

(٣) انظر الجواهر ١٧: ١٩٠.

(١) انظر الجواهر ١٧: ١٩٠.

(٢) المدارك ٦: ٣٣٩.

(٣) انظر الجواهر ١٧: ١٩٠.

(٤) مستند الشيعة ١٠: ٥٦١.

(٥) العروة الوثقى: كتاب الاعتكاف، المسألة ٥.

(٦) المبسوط ١: ٢٨٩، واستثنى ما لو شرط التحلّل، فإن شرط فله الخروج من الاعتكاف ما لم يمضِ يومان.

(٧) الكافي في الفقه: ١٨٦.

(٨) غنية النزوع: ١٤٧.

(٩) الجواهر ١٧: ١٩١ ـ ١٩٢.

(١٠) نسبه إليه العلّامة، انظر المختلف ٣: ٥٨١.

(١١) المهذّب ١: ٢٠٤.

الشرائع[١]، وهو الظاهر من الشيخ في النهاية[٢]، بل نسب إلى أكثر القدماء والمتأخّرين[٣]، واستفاضت حكاية الشهرة عليه، كما قيل[٤].

الثالث ـ أنّه لا يصير واجباً، مطلقاً، لا قبل اليومين ولا بعدها. وهو قول السيّد المرتضى[٥] وابن إدريس[٦] والعلّامة في جملةٍ من كتبه[٧]. وقال المحقّق الحلّي في المعتبر: «إنّه الأشبه بالمذهب»[٨]، وقوّاه السبزواري[٩].

اشتراط الرجوع في الاعتكاف:

قال العلّامة: «يستحبّ للمعتكف أن يشترط على ربّه في الاعتكاف: أنّه إن عرض له عارض أن يخرج من الاعتكاف، بإجماع العلماء...»[١٠].

والكلام فيه يتمّ ببيان أمور أربعة:

(١) شرائع الإسلام ١: ٢١٦.

(٢) النهاية: ١٧١.

(٣) انظر: الرياض ٥: ٥١٦ ـ ٥١٧، ومستند الشيعة ١٠: ٥٦٢.

(٤) انظر المصدرين المتقدّمين.

(٥) الناصريات: ٣٠٠، المسألة: ١٣٥.

(٦) السرائر ١: ٤٢٢.

(٧) انظر: التذكرة ٦: ٢٨٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٦٣٧، والمختلف ٣: ٥٨٢.

(٨) المعتبر: ٣٢٤.

(٩) انظر: الكفاية: ٥٤، والذخيرة: ٥٣٩.

(١٠) التذكرة ٦: ٣٠٥.

١ ـ مشروعيّة هذا الاشتراط:

قال صاحب المدارك في مشروعية الاشتراط: «...وهو مقطوع به في كلام الأصحاب وغيرهم»[١].

ثمّ استشهد بروايات ـ فيها الصحاح ـ تتضمّن صحّة هذا الشرط، وفي بعضها: «وينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما يشترط الذي يُحرم»[٢].

٢ ـ محلّ الاشتراط:

إذا كان الاعتكاف مندوباً ـ أي متبرّعاً به ـ فمحلّه عند نيّة الاعتكاف والدخول فيه[٣].

وإن كان منذوراً فقد اختلفوا في أنّ محلّه هو عقد النذر أو نيّة الاعتكاف[٤].

٣ ـ صيغة الاشتراط:

اختلفوا في صيغة الاشتراط، فقيل: يشترط الرجوع إذا شاء من دون تقييده بعروض عارض أو عذر.

اختار هذه الصيغة الشهيد الأوّل في الدروس[٥]،

(١) المدارك ٦: ٣٣٩.

(٢) الوسائل ١٠: ٥٥٢، الباب ٩ من أبواب الاعتكاف، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: المدارك ٦: ٣٤٠، والحدائق ١٣: ٤٨٤، ومستند الشيعة ١٠: ٥٦٦.

(٤) انظر: المصادر المتقدّمة، والجواهر ١٧: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٥) الدروس ١: ٣٠١.

وتبعه جماعة[١]، بل قال صاحب الحدائق: «والمفهوم من عبائر كثير من الأصحاب هو جواز اشتراط الخروج مطلقاً»[٢].

وقيل: يشترط الرجوع إذا عرض له عارض. واختاره جماعة، كالشيخ[٣] وابن إدريس[٤] والمحقّق في المعتبر[٥] والعلّامة[٦] وغيرهم.

واختلفوا في المراد من «العارض» هل هو خصوص العذر المجوّز لفسخ الاعتكاف كما في الإحرام، مثل المرض ونحوه ممّا لا يكون اختيارياً، أو مطلق ما يعرض للإنسان وإن لم يكن مجوّزاً للفسخ؟

ظاهر بعضهم الأوّل، كالشهيد الثاني[٧]، والأردبيلي[٨]، لكن في الواجب لا المندوب؛ لأنّه يمكن تجويز الشرط فيه على الإطلاق.

وظاهر بعض آخر هو الثاني كصاحب المدارك[٩]، والسبزواري[١]، والنراقي[٢]، والإمام الخميني[٣].

(١) انظر: الرياض ٥: ٥١٩، والجواهر ١٧: ١٩٥، والمستمسك ٨: ٥٨٢، ومستند العروة الوثقى (الصوم) ٢: ٤٤٣، وانظر أيضاً متنها العروة الوثقى.
(٢) الحدائق ١٣: ٤٨٦.
(٣) المبسوط ١: ٢٨٩.
(٤) السرائر ١: ٤٢٤.
(٥) المعتبر: ٣٢٤.
(٦) انظر: التذكرة ٦: ٣٠٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٦٣٨.
(٧) المسالك ٢: ١٠٧.
(٨) مجمع الفائدة ٥: ٣٦٠ ـ ٣٦١.
(٩) المدارك ٦: ٣٤١.

٤ ـ ثمرة اشتراط الخروج:

إذا قلنا بجواز اشتراط الخروج من الاعتكاف مطلقاً ولم نقيّده بعروض العارض، فيجوز الخروج من الاعتكاف في جميع الأيام، سواء كان واجباً أو مندوباً.

لكن لو خصّصنا الشرط بعروض عارض وقلنا: إنّه مطلق العارض فيجوز الخروج بعروض مطلق العارض، وإن كان اختيارياً.

وإن قيّدناه بكونه عارضاً خارجاً عن الاختيار، كالمرض والخوف، ونحوهما من الأعذار الموجبة لفسخ الاعتكاف، فلم تبق ثمرة للاشتراط؛ لأنّه يجوز الخروج بتلك الأعذار من الاعتكاف وإن لم يشترط ذلك عند الدخول فيه[٤].

وقيل: تظهر الفائدة في سقوط القضاء إذا اشترط الرجوع في الاعتكاف المندوب والواجب المعيّن ـ وهو الاعتكاف المنذور إيقاعه في زمان معيّن ـ فلو خرج من الاعتكاف مع اشتراطه لم يجب عليه القضاء[٥].

(١) الكفاية: ٥٤.
(٢) مستند الشيعة ١٠: ٥٦٥ ـ ٥٦٦.
(٣) تحرير الوسيلة ١: ٢٨١، الاعتكاف، القول في شروطه، المسألة ١٣.
(٤) انظر: المدارك ٦: ٣٤٢، والحدائق ١٣: ٤٨٨.
(٥) انظر المصدرين المتقدّمين، والمستمسك ٨: ٥٩٢، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٤٦٨.

وأمّا الواجب المطلق ـ وهو الاعتكاف المنذور من دون تعيين زمان لإيقاعه فيه ـ ففي وجوب القضاء فيه وعدمه قولان:

فنهم من قال بوجوب استئنافه، كالمحقّق[1]، والعلّامة في بعض كتبه[2]، والشهيد الثاني[3]، وسبطه صاحب المدارك[4]. ومال إليه صاحب الرياض[5] والنراقي[6]. ونُسِب إلى الشهيد الأوّل، لكن الموجود في الدروس ظاهر في القول الثاني[7].

ومنهم من قال بعدم وجوبه، كالعلّامة في بعض كتبه[8]، والسادة: اليزدي[9] والحكيم[10] والخوئي[11] والخميني[12].

(١) المعتبر: ٣٢٥.
(٢) انظر: التذكرة ٦: ٣٠٧، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٦٣٨.
(٣) المسالك ٢: ١٠٨.
(٤) المدارك ٦: ٣٤٣.
(٥) الرياض ٥: ٥٢١.
(٦) مستند الشيعة ١٠: ٥٦٧.
(٧) الدروس ١: ٣٠١، ونسب إليه ذلك في المدارك ٦: ٣٤٣، والحدائق ١٣: ٤٨٨.
(٨) المختلف ٣: ٥٩٩، وعلّله: «بأنّ فائدة الشرط سقوط القضاء».
(٩) العروة الوثقى: كتاب الاعتكاف، المسألة ٤١.
(١٠) المستمسك ٨: ٥٨٥.
(١١) مستند العروة الوثقى (الصوم) ٢: ٤٤٨ ـ ٤٥٠.
(١٢) تحرير الوسيلة ١: ٢٨٢، القول في أحكام الاعتكاف، المسألة ٢.

والظاهر من كلام ابن إدريس: أنّه يبني على ما خرج منه فيتمّه ولا يستأنفه[1].

المكان الذي يصحّ فيه الاعتكاف:

قال صاحب المدارك: «أجمع العلماء كافّة على أنّ الاعتكاف لا يقع إلّا في مسجدٍ، وإنّما اختلفوا في تعيينه...»[2].

والأقوال المذكورة في ذلك هي كالآتي:

الأوّل ـ أنّه المساجد الأربعة، وهي: المسجد الحرام، ومسجد النبيّ ﷺ، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة.

وعُلِّل ذلك: بأنّ الاعتكاف لا يكون إلّا في مسجدٍ صلّى فيه النبيّ أو وصيّه جمعةً أو جماعةً ـ على الخلاف ـ وهي الأربعة المذكورة، أمّا الأوّلان فواضح، وأمّا الأخيران: فلأنّ عليّاً عليه السلام صلّى فيهما.

واختار هذا القول: السيّد المرتضى[3]، والشيخ الطوسي[4]، والحلبي[5]، وسلّار[6]، والقاضي[7]،

(١) السرائر ١: ٤٢٣.
(٢) المدارك ٦: ٣٢١.
(٣) الانتصار: ٧٢.
(٤) المبسوط ١: ٢٨٩.
(٥) الكافي في الفقه: ١٨٦، إلّا أنّه ذكر بدل «المسجد الحرام»: «مكّة».
(٦) المراسم: ٩٩.
(٧) المهذّب ١: ٢٠٤.

وابن حمزة[١]، وابن زهرة[٢]، وابن إدريس[٣]، والعلّامة[٤]، والبحراني[٥]، والطباطبائي[٦]، والإمام الخميني[٧]، وغيرهم.

الثاني ـ أنّه المساجد الأربعة، ولكن بإبدال مسجد البصرة بمسجد المدائن، وهذا قول عليّ بن بابويه، على ما نُقل عنه[٨].

الثالث ـ أنّه المساجد الأربعة المذكورة في القول الأوّل بإضافة مسجد المدائن، وهذا قول محمّد بن علي بن بابويه الصدوق[٩].

الرابع ـ أنّه المسجد الأعظم، أو الجامع من كلّ بلدٍ، وهو قول المفيد[١٠]، والمحقّق الحلّي[١١]، والشهيدين[١]، والمحقّق الثاني[٢]، والمحقّق الأردبيلي[٣] وصاحب المدارك[٤]، والسبزواري[٥]، والنراقي[٦]، وصاحب الجواهر[٧]، والسيّدين: اليزدي[٨]، والخوئي[٩].

الخامس ـ أنّه يجوز إتيانه في كلّ مسجد، ذهب إليه ابن أبي عقيل ـ كما نسب إليه[١٠] ـ والسيّد الحكيم[١١]، لكن قيّده الحكيم بكونه ممّا تنعقد به جماعة صحيحة.

تنبيه:

اشتراط كون الاعتكاف في المسجد عامٌّ

(١) الوسيلة: ١٥٣، قال: «وروي مسجد المدائن».
(٢) الغنية: ١٤٦.
(٣) السرائر ١: ٤٢١.
(٤) انظر: المختلف ٣: ٥٧٨، والتذكرة ٦: ٢٤٤ ـ ونسبه إلى أكثر علمائنا ـ وغيرهما.
(٥) الحدائق ١٣: ٤٦٨.
(٦) الرياض ٥: ٥٠٦ ـ ٥١٠.
(٧) تحرير الوسيلة ١: ٢٧٩، كتاب الاعتكاف، شروطه: الخامس، وقال: «وفي غيرها محلّ إشكال، فلا يترك الاحتياط في سائر المساجد الجامعة بإتيانه رجاءً، ولاحتمال المطلوبيّة».
(٨) نقله عنه ابن إدريس الحلّي في السرائر ١: ٤٢١، والعلّامة في المختلف ٣: ٥٧٦.
(٩) المقنع: ٦٦.
(١٠) المقنعة: ٣٦٣.
(١١) انظر: المعتبر: ٣٢٣، والشرائع ١: ٢١٦.

(١) انظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٢: ١٥٠، والمسالك ٢: ٩٩.
(٢) جامع المقاصد ٣: ٩٨.
(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٣٦٧، لكن قيّده بكونه ممّا تقام فيه جماعة.
(٤) المدارك ٦: ٣٢٣.
(٥) الكفاية: ٥٤.
(٦) مستند الشيعة ١٠: ٥٥٣.
(٧) الجواهر ١٧: ١٧٠ ـ ١٧٣.
(٨) العروة الوثقى: الاعتكاف، شروطه: السادس.
(٩) مستند العروة الوثقى (الصوم) ٢: ٣٥٧. وانظر منهاج الصالحين ١: ٢٨٩، خاتمة في الاعتكاف، شروطه: الرابع.
(١٠) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٣: ٥٧٨.
(١١) انظر: المستمسك ٨: ٥٤٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٤٠٣، خاتمة في الاعتكاف، شروطه: الرابع.

يشمل الرجل والمرأة. قال العلّامة: «ليس للمرأة الاعتكاف في مسجد بيتها ـ وهو الذي عزلته وهيّأته للصلاة فيه ـ لأنّه ليس له حرمة المساجد، وليس مسجداً حقيقة، ولهذا يجوز تبديله وتوسيعه وتضييقه، فلم يكن مسجداً حقيقة، فأشبه سائر المواضع»[١].

وقال صاحب المدارك في ذلك: «هذا قول علمائنا أجمع، ووافقنا عليه أكثر العامّة»[٢].

الزمان الذي يصحّ فيه الاعتكاف:

لم يذكر الفقهاء زماناً خاصّاً للاعتكاف، لكن لـمّا كان الاعتكاف مشروطاً بالصوم، فلابدّ من أن يكون في زمان يصحّ فيه الصوم من حيث الزمان والمعتكف. فإذا لم يصحّ الصوم من هاتين الجهتين فلا يصحّ الاعتكاف.

وبناءً على ذلك، فلا يصحّ الاعتكاف في يومي العيدين؛ لحرمة الصوم فيهما، كما لا يصحّ في زمان الحيض والنفاس؛ لعدم صحّة الصوم فيهما أيضاً، وأمّا في حالة السفر، فسيأتي عن قريب بيان حكمه.

أفضل الأزمنة للاعتكاف:

أفضل أوقات الاعتكاف هي العشر الأواخر

(١) التذكرة ٦: ٢٤٧.

(٢) المدارك ٦: ٣٢٦.

من شهر رمضان[١]، فقد ورد: أنّه «كان رسول اللّه ﷺ إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد، وضربت له قبّة من شعر، وشمّر المئزر، وطوى فراشه»[٢].

وورد أيضاً: أنّه «اعتكف رسول اللّه ﷺ في شهر رمضان في العشر الأُولى، ثمّ اعتكف في الثانية في العشر الوسطى، ثمّ اعتكف في الثالثة في العشر الأواخر، ثمّ لم يزل ﷺ يعتكف في العشر الأواخر»[٣].

شرائط صحّة الاعتكاف:

ذكر الفقهاء لصحّة الاعتكاف شروطاً نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

١ ـ الإسلام:

الاعتكاف كسائر العبادات لا يصحّ من غير المسلم؛ لاحتياج العبادات إلى قصد القربة، وهي غير حاصلة منه[٤]، كما تقدّم في عنوان «إسلام».

(١) انظر: التذكرة ٦: ٢٤٠، والمستمسك ٨: ٥٣٨، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٢٥، ومتنها العروة الوثقى.

(٢) الوسائل ١٠: ٥٣٣، الباب الأوّل من أبواب الاعتكاف، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٠: ٥٣٤، الباب الأوّل من أبواب الاعتكاف، الحديث ٤.

(٤) انظر: الشرائع ١: ٢١٥، والتذكرة ٦: ٢٤١، والمسالك ٢: ٩٢، والمدارك ٦: ٣١٠، والجواهر ١٧: ١٦١.

٢ ـ العقل:

لا يصحّ الاعتكاف من المجنون المطبق، وأمّا الأدواري، فلا يصحّ منه زمان جنونه، وأمّا زمان إفاقته، فيصحّ منه؛ لصحّة تكليفه حينئذٍ[1].

٣ ـ البلوغ:

صحّة اعتكاف غير البالغ وعدمها مبنيّة على مشروعيّة عبادة الصبي وعدمها. فلو قلنا بمشروعيّتها صحّ اعتكافه، وإن قلنا بعدم مشروعيّتها لم يصحّ اعتكافه، ولكلٍّ من الوجهين قائل[2].

٤ ـ النيّة:

لـمّا كان الاعتكاف من العبادات فهو بحاجة إلى نيّة، ويكفي فيها قصد القربة ـ أي إتيان الفعل قربة إلى اللّه تعالى ـ بناءً على المعروف بين المتأخّرين من عدم وجوب شيء آخر غيره، مثل قصد الوجه، أي قصد كونه واجباً أو مندوباً.

وأمّا بناءً على وجوبه، فإن كان الاعتكاف واجباً بنذر وشبهه، فينوي فيه الوجوب.

وإن كان مندوباً، فهل ينوي الندب لا غير، أو ينوي كونه ندباً ابتداءً، ثمّ يصير واجباً بعد

(١) انظر التذكرة ٦: ٢٤١، والمستمسك ٨: ٥٣٩، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٢٩، ومتنها العروة الوثقى.

(٢) انظر: التذكرة ٦: ٢٤١، والمسالك ٢: ٩٢، والمدارك ٦: ٣١٠.

الشروع فيه أو بعد مضي يومين، على اختلاف القولين، أو يجدّد النيّة بعد الشروع أو بعد مضيّ يومين، فينوي الوجوب؟ فيه وجوه، بل أقوال[1].

٥ ـ الصوم:

لا يصحّ الاعتكاف بدون الصوم؛ للروايات المستفيضة في أنّه «لا اعتكاف إلّا بصوم»[2].

قال صاحب المدارك بعد ذكر هذا الشرط: «هذا الشرط مجمع عليه بين الأصحاب»[3]، وقال صاحب الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه»[4].

وصرّح جملة من الفقهاء: أنّه لا يشترط أن يكون الصوم للاعتكاف؛ بل الشرط هو مقارنة الصوم للاعتكاف؛ فلذلك يصحّ جعل الاعتكاف في شهر رمضان، أو في أيام يُقضى فيه صوم شهر رمضان، أو في الأيّام التي يستحبّ فيها الصوم[5].

(١) انظر: المدارك ٦: ٣١٠ ـ ٣١١، والجواهر ١٧: ١٦١ ـ ١٦٤، والمستمسك ٨: ٥٣٩ ـ ٥٤١، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٢٩ ـ ٣٣٤، ومتنها العروة الوثقى.

(٢) الوسائل ١٠: ٥٣٦، الباب ٢ من أبواب الاعتكاف، الأحاديث ٣، ٤، ٥، ٦ وغيرها.

(٣) المدارك ٦: ٣١٤.

(٤) الجواهر ١٧: ١٦٤.

(٥) انظر: المعتبر: ٣٢١، والتذكرة ٦: ٢٤٩، والمسالك ٢: ٩٣، والمدارك ٦: ٣١٥، ومستند الشيعة ١٠: ٥٤٥، والجواهر ١٧: ١٦٤، وغيرها.

لكن استشكل الشهيد الثاني[1] في إيقاع الاعتكاف الواجب في الصوم المندوب، وتابعه سبطه[2] في خصوص الواجب المعيّن لا المطلق؛ لأنّ المنافاة التي ذكرها الشهيد بين مندوبية الصوم ووجوب المضيّ في الاعتكاف الواجب إنّما تكون في المعيّن، أمّا المطلق فيجوز قطعه قبل اليوم الثالث كالمندوب.

وبناءً على شرطيّة الصوم في صحّة الاعتكاف، لا يصحّ الاعتكاف في زمانٍ لا يصحّ فيه الصوم، مثل يومي العيدين، وحالة النفاس والحيض؛ لعدم صحّة الصوم في هذه الظروف، كما تقدّم.

وأمّا الاعتكاف في حالة السفر، فإن كان الاعتكاف واجباً، فلا يصحّ إيقاعه فيه؛ لعدم صحّة الصوم الواجب في السفر.

وإن كان ندباً، فصحّته مبنيّةٌ على صحّة الصوم المندوب في السفر، كما ذهب إليه جماعة[3].

نعم، صرّح بعضهم ـ مثل ابني بابويه ـ بجوازه في السفر مع عدم قولهم بصحّة الصوم المندوب فيه[4].

(١) المسالك ٢: ٩٣.

(٢) المدارك ٦: ٣١٥.

(٣) انظر: المبسوط ١: ٢٨٥، والوسيلة: ١٤٩، والسرائر ١: ٣٩٤، والشرائع ١: ١٩٧، والمختلف ٣: ٥٨٥، والدروس ١: ٢٧٠، وجامع المقاصد ٣: ٨٢، وغيرها، لكن صرّح أكثرهم بجوازه على نحو الكراهة.

(٤) انظر: المقنع: ٦٣، والمختلف ٣: ٥٨٥.

٦ ـ العدد اللازم:

لا يصحّ الاعتكاف إلّا ثلاثة أيام فصاعداً، قال المحقّق: «قد أجمع فقهاؤنا أنّه لا يصحّ أقلّ من ثلاثة أيّام بليلتين»[1]، وقال العلّامة: «لا يجوز الاعتكاف عند علمائنا أقلّ من ثلاثة أيّام بليلتين متواليات»[2].

ويدلّ عليه: ما ورد: من أنّه «لا يكون الاعتكاف أقلّ من ثلاثة أيام».

واليوم هو: ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، ولا يدخل الليل فيه إلّا بالقرائن[3].

نعم، ذهب المشهور إلى دخول الليلتين المتوسطتين لدليل خارج[4]. لكنّ الظاهر من الشيخ الطوسي عدم دخولها أيضاً[5].

وفي مقابل هؤلاء من قال بدخول الليلة الأُولى أيضاً[6]، بل حكي عن بعضهم دخول

(١) المعتبر: ٣٢٢.

(٢) التذكرة ٦: ٢٤٢.

(٣) انظر المدارك ٦: ٣١٧.

(٤) انظر المصدر المتقدّم، والجواهر ١٧: ١٦٧.

(٥) المبسوط ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢، فإنّه قال: «وإذا نذر اعتكاف ثلاثة أيام وجب عليه أن يدخل فيه قبل طلوع الفجر من أوّل يومه إلى بعد الغروب من ذلك اليوم، وكذلك اليوم الثاني والثالث. هذا إذا أطلقه، وإن شرط التتابع لزمه الثلاثة أيام بينها ليلتان...».

(٦) رجّح الشهيد الثاني هذا القول ونسبه إلى العلّامة وجماعة. انظر: المسالك ٢: ٩٣ ـ ٩٤، والمختلف ٣: ٥٨٤.

الليلة الرابعة؛ لأنّ اليوم يلحظ مع الليلة المقبلة له[١].

وإذا نذر الاعتكاف واشترط فيه التتابع لفظاً أو معنىً، وجب عليه مراعاة التتابع.

والمراد من الاشتراط اللفظي: التصريح به في النذر، ومن الاشتراط المعنوي: أن يدلّ عليه العقد بالالتزام، كما إذا نذر اعتكاف شهر رمضان، فإنّ لازمه التتابع في اعتكافه؛ لأنّ الشهر يدلّ على مجموعة الأيام الواقعة بين الهلالين.

وإن لم يشترط التتابع، لم يجب عليه ذلك، لكن يعتكف ثلاثة ثلاثة؛ لأنّه لا يصحّ الاعتكاف أقلّ من ثلاثة أيام، فإن بقي أقلّ من ثلاثة جاز تفريقه عنها أيضاً، ويجب أن يضيف إليه ما يكمّل به الثلاثة، هذا على المشهور[٢].

لكن نقل عن بعضهم عدم وجوب الإكمال؛ لأنّ بالنذر يصير مجموعة واحدة[٣].

٧ ـ إذن من له الولاية على المنع:

تتوقّف صحّة الاعتكاف على إذن الزوج وإذن السيّد؛ لأنّ الاعتكاف منافٍ لحقّ الزوج في الاستمتاع، وحقّ السيّد في الاستخدام. ولو أذن الزوج أو السيّد فله المنع منه قبل التلبّس أو بعده ما لم يصل إلى حدّ الوجوب ـ على ما مضى من تفصيل الآراء فيه ـ فإذا وصل إليه، فلا أثر للنهي حينئذٍ[١].

وعُلِّل لزوم إذن الزوج بتعليلات اُخرى، من قبيل: حرمة اللبث خارج البيت على الزوجة دون إذن الزوج، وعدم صحّة الصوم المندوب دون إذن الزوج؛ بناءً على القول به، ونحوها.

ولذلك لو أذن في خروجها من البيت لكن نهى عن خصوص الاعتكاف لم يؤثّر نهيه بناءً على بعض الآراء؛ لعدم الدليل على لزوم إطاعة الزوج في غير ما ينافي حقّ الاستمتاع[٢].

وذكر الشهيد في الدروس الولد مع الزوجة والمملوك، واستقرب لزوم إذن الأجير والضيف أيضاً[٣].

أمّا بالنسبة إلى الولد والضيف، فإن وقع الاعتكاف في صومٍ مندوب، فقد بناه الشهيد الثاني[٤] وسبطه صاحب المدارك[٥] وبعض من

---

(١) نقله صاحب المدارك عن بعض الأصحاب، ثمّ قال: «وهو بعيد جداً، بل مقطوع بفساده». انظر المدارك ٦: ٣١٧.

(٢) انظر: المسالك ٢: ٩٧، والمدارك ٦: ٣٢٠، والجواهر ١٧: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣) انظر: الروضة البهية ٢: ١٥٤، ومجمع الفائدة ٥: ٣٧٠ ـ ٣٧١، والمستمسك ٨: ٥٦٦، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٤٠٢، ومتنها العروة الوثقى.

---

(١) انظر: التذكرة ٦: ٢٥٠ ـ ٢٥١، والمسالك ٢: ١٠٠، والمدارك ٦: ٣٢٦ ـ ٣٢٧، والجواهر ١٧: ١٧٥.

(٢) انظر: المستمسك ٨: ٥٥٠، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٣) الدروس ١: ٢٩٨.

(٤) المسالك ٢: ١٠٠.

(٥) المدارك ٦: ٣٢٦.

تأخّر عنها[1] على الخلاف المذكور في الصوم المندوب، وأنّه هل تتوقّف صحّته على إذن الوالد أو لا؟

ومحلّ البحث فيه «الصوم المكروه» في عنوان «صوم».

لكن بناه بعض الفقهاء على حصول الإيذاء وعدمه، فإن كان الاعتكاف مع عدم الإذن من الوالد أو مع نهيه مستلزماً لإيذائه فيحرم، وحرمة العبادة تقتضي فسادها[2].

وبناءً على هذا التعليل فلا فرق بين الوالد والوالدة؛ لأنّ إيذاءهما حرام معاً.

وفي الفقهاء من منع حرمة الإيذاء أيضاً بهذا المقدار[3].

وأمّا الأجير، فإن كان الاعتكاف منافياً للإجارة فلا إشكال في توقّف صحّته على إذن المستأجر، كما إذا استؤجر شخص للخدمة في زمان خاصّ خارج المسجد، فاشتغل الأجير في ذلك الوقت بالاعتكاف.

وإن لم يكن منافياً فلا مانع منه، كما لو استؤجر للصلاة عن ميّت، فصلّاها حال الاعتكاف[1].

وهناك فروض أُخرى للمسألة أيضاً.

٨ـ استدامة اللبث في المسجد:

قال المحقّق الحلّي: «ولا يجوز الخروج من الموضع الذي اعتكف فيه إلّا لما لابدّ منه، وعليه اتّفاق العلماء»[2].

وقال العلّامة الحلّي: «لا يجوز للمعتكف الخروج من المسجد الذي اعتكف فيه حالة اعتكافه إلّا لضرورة بإجماع العلماء كافّة»[3].

وذلك لما ورد: أنّه «لا يخرج المعتكف من المسجد إلّا في حاجة»[4] أو «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها»[5].

وبناءً على ذلك، فلو خرج لغير الأسباب المبيحة، بطل اعتكافه.

هذا إذا كان خروجه عن اختيار، وإذا أُكره على الخروج، فالذي اختاره المحقّق الحلّي هو

---

(١) انظر الحدائق ١٣: ٤٦٩.

(٢) انظر: المستمسك ٨: ٥٥١، وتحرير الوسيلة ١: ٢٧٩، الاعتكاف، القول في شروطه، السادس.

(٣) ذهب إليه السيّد الخوئي في مستند العروة (الصوم) ٢: ٣٦٣، لكنّه جعل عدم إيذاء الوالدين شرطاً في صحّة الاعتكاف في المنهاج. انظر منهاج الصالحين ١: ٢٩٠، الخاتمة في الاعتكاف، شروطه، الخامس.

---

(١) انظر: المستمسك ٨: ٥٥٠، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٥٩.

(٢) المعتبر: ٣٢٣.

(٣) التذكرة ٦: ٢٨٦.

(٤) الوسائل ١٠: ٥٥٠، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٥.

(٥) الوسائل ١٠: ٥٤٩، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

البطلان[١]، وتبعه بعض الفقهاء، منهم النراقي[٢].

واختار العلّامة[٣] عدم البطلان لو لم يطل زمان الخروج، وتبعه جماعة ممّن تأخّر عنه؛ إمّا لحديث رفع التسعة التي منها «الإكراه»، أو لأنّ الإكراه نفسه هو من الأعذار المبيحة[٤].

وعلى أي حال فقد استثني من ذلك ما لو كان اللبث طويلاً بحيث ينافي الاعتكاف فيكون مبطلاً على أي حال.

وأمّا الخروج من المسجد نسياناً، فالمعروف عدم بطلان الاعتكاف به، وادّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف فيه[٥].

نعم لابدّ من تقييده بما إذا لم تنمح صورة الاعتكاف بسبب الإطالة خارج المسجد[٦].

واستشكل السيّدان: الحكيم[٧] والخوئي[٨] في عدم البطلان؛ لأنّ عمدة دليل القائلين بعدم البطلان هو حديث رفع التسعة التي منها النسيان، ومهمّة حديث الرفع رفع التكليف فقط، لا وضع تكليف آخر مكانه، فحديث الرفع يرفع التكليف باللبث في المسجد حال النسيان، لكن لا يثبت التكليف بسائر أجزاء الاعتكاف كي يُنتزع منه صحّتها، بل لابدّ من التماس دليل آخر على ذلك، وهو مفقود.

الأسباب المبيحة للخروج من المسجد:

اختلف الفقهاء في أنّ المبيح للخروج هل هو مطلق الحاجة أو خصوص الحاجة التي لابدّ منها، وهي ما يضطرّ إليها الإنسان، والمعبّر عنها بالضرورة أيضاً؟ والعبارات غير منقّحة في هذا المورد[١].

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢١٧.

(٢) مستند الشيعة ١٠: ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

(٣) التذكرة ٦: ٣٠٤.

(٤) انظر: جامع المقاصد ٣: ٩٨، والمسالك ٢: ١٠٢، ومجمع الفائدة ٥: ٣٧٥، والمدارك ٦: ٣٢٩، والرياض ٥: ٥١٢، والجواهر ١٧: ١٧٨، والمستمسك ٨: ٥٥٤، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٦٧، وغيرها.

(٥) الجواهر ١٧: ١٨٧.

(٦) انظر: المصدر المتقدّم، والمدارك ٦: ٣٣٦.

(٧) المستمسك ٨: ٥٥٢ ـ ٥٥٤.

(٨) مستند العروة (الصوم) ٢: ٣٦٧ ـ ٣٦٩.

---

(١) انظر: النهاية: ١٧٢، فقد جُعل المعيار فيه الضرورة، لكن في كون بعض الأمثلة المذكورة فيه من مصاديق الضرورة خفاء، وشرائع الإسلام ١: ٢١٧، وهو كسابقه، والتذكرة ٦: ٢٨٦، وهو أيضاً كسابقيه، والدروس ١: ٢٩٩، وجُعلت فيه بعض الأمثلة في مقابل الضرورة لعطفها على الضرورة بـ«أو»، مثل عيادة المريض وتشييع الجنازة و...، ولعلّه لورود النصّ فيها على الخصوص، والمسالك ٢: ١٠٣، ومجمع الفائدة ٥: ٣٧٧ ـ ٣٨٠، وعبارته ظاهرة في خصوص ما لابدّ منه أو ما قام عليه النصّ بالخصوص، والمدارك ٦: ٣٣١ ـ ٣٣٣، وظاهر عبارته كسابقه، وهكذا أغلب من تأخّر عنه. انظر: الكفاية: ٥٥، والحدائق ١٣: ٤٧٢ ـ ٤٧٥، والجواهر ١٧: ١٨٠ ـ ١٨٤، والمستمسك ٨: ٥٥٤ ـ ٥٥٥، ومنهاج الصالحين =

والضرورة قد تكون عقليّة كقضاء الحاجة ـ أي التخلّي ـ أو شرعيّة، كالاغتسال من الجنابة، أو عرفيّة، كشراء ما يحتاجه أهله إذا لم يكن من يشتريه لهم غيره.

وهناك موارد نُصَّ على جواز الخروج لأجلها، فيجوز الخروج لها وإن لم تُعدّ ضرورة، مثل: عيادة المريض، أو تجهيز الميّت ـ أي تغسيله وتكفينه ـ وتشييعه، والصلاة عليه، ودفنه[1].

فكلّ ما لم يكن الخروج له ضرورياً، ولم يرد النصّ على جوازه، فلا يجوز له الخروج إلّا إذا قلنا: بأنّ المجوّز للخروج هو مطلق الحاجة الدينية أو الدنيوية، ولا يختصّ بالضروريات.

وكلّ مورد جاز الخروج لأجله، فهو مقيّد بما إذا لم يستلزم طول الخروج محو صورة الاعتكاف، وإلّا بطل كما تقدّم.

= ١: ٤٠٤، كتاب الاعتكاف، شروطه، السادس، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٧٠، ومنهاج الصالحين ١: ٢٩٠، الاعتكاف، شروطه، السادس.

ويظهر من بعض آخر كفاية مطلق الحاجة الدينية والدنيوية، انظر: الرياض ٥: ٥١١ ـ ٥١٣، ومستند الشيعة ١٠: ٥٥٨، والعروة الوثقى: الاعتكاف، المسألة ٣٠، وتحرير الوسيلة ١: ٢٨١، الاعتكاف، القول في شروطه، المسألة ٩، ونقله صاحب الجواهر عن شيخه في البغية، بل يظهر منه نسبته إلى كثير من الأصحاب. انظر الجواهر ١٧: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١) انظر الوسائل ١٠: ٥٤٩، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

أحكام الخارج من المسجد للضرورة:

أوّلاً ـ لا يجوز للخارج للضرورة الجلوس[1]، لكن قيّده بعضهم بكونه تحت الظلال، بل ادّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف في الحرمة مع هذا القيد[2].

وقيل: لا يجوز المشي تحت الظلال أيضاً[3].

كلّ ذلك لأجل اختلاف فهم النصوص، فإنّه قد روى الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ أنّه قال: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها، ثمّ لا يجلس حتى يرجع...»[4].

وروى عنه ﷺ داود بن سرحان، أنّه قال: «ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع

---

(١) انظر: النهاية: ١٧٢، والمبسوط ١: ٢٩٣، والكافي في الفقه: ١٨٧، والشرائع ١: ٢١٧، والمعتبر: ٣٢٤، والدروس ١: ٢٩٩، والروضة ٢: ١٥٢، ومجمع الفائدة ٥: ٣٨٢، والمدارك ٦: ٣٣٤، والرياض ٥: ٥١٣، بل قال في المستمسك ٨: ٥٧٨: «... كما عن كثير».

(٢) انظر الجواهر ١٧: ١٨٥، وهذا هو القدر المتيقّن من موارد الحرمة في كلمات الفقهاء.

(٣) انظر: الانتصار: ٧٤، لكن ليس في كلامه تصريح، نعم فيه إطلاق، والنهاية: ١٧٢، والسرائر ١: ٤٢٥، والشرائع ١: ٢١٧، لكن نفى تحريمه في المعتبر: ٣٢٣ ـ ٣٢٤، والتذكرة ٦: ٢٩٥، والدروس ١: ٢٩٩، والرياض ٥: ٥١٣ ـ ٥١٤، والجواهر ١٧: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٤) الوسائل ١٠: ٥٤٩، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

إلّا لحاجة لابدّ منها، ثمّ لايجلس حتى يرجع...»[1].

وفي روايته الأُخرى عنه عليه السلام: «... لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»[2].

فبعضهم قيّد الجلوس في الأُوليين بالأخيرة، وقال بحرمة الجلوس تحت الظلال.

أمّا حرمة المشي تحت الظلال، فقد صرّح جملة من الفقهاء بعدم الدليل عليه بالخصوص. قال صاحب المدارك: «اعترف المصنّف ومن تأخّر عنه بعدم الوقوف على مستنده»[3].

ومقصوده من المصنّف هو المحقّق الحلّي، فقد صرّح بذلك في المعتبر[4].

ثانياً ـ لا يجوز للمعتكف إذا خرج للضرورة وحضر وقت الصلاة أن يصلّي خارج المسجد الذي اعتكف فيه؛ لعدم الضرورة إلى ذلك مع سعة الوقت، نعم لو ضاق الوقت جاز[5].

ويستثنى من ذلك مكّة، فتجوز الصلاة في أيّ بيتٍ من بيوتها؛ للنصوص، منها ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المعتكف بمكّة يصلّي في أي بيوتها شاء، والمعتكف بغيرها لا يصلّي إلّا في المسجد الذي سمّاه»[1].

ثالثاً ـ تقدّم حكم الخارج من المسجد إكراهاً ونسياناً.

ما يحرم على المعتكف فعله:

ذكر الفقهاء أُموراً وقالوا بحرمتها على المعتكف، لكن بعضها متّفق عليه، وبعضها مختلف فيه.

والكلام هنا عن الحرمة التكليفية، أمّا الحكم الوضعي ـ أي الفساد ـ فسوف يأتي الكلام عنه بعد هذا إن شاء الله تعالى.

والمحرّمات التي ذكروها هي:

أوّلاً ـ الجماع:

وهو حرام على المعتكف إجماعاً[2]؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[3]، وللروايات الدالّة على حرمته ووجوب الكفّارة به[4].

والجماع حرام ليلاً ونهاراً، قبلاً ودبراً[5].

---

(١) الوسائل ١٠: ٥٤٩، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث الأوّل.
(٢) المصدر المتقدّم، الحديث ٣.
(٣) المدارك ٦: ٣٣٤.
(٤) المعتبر: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.
(٥) ادّعي عدم الخلاف في هذا وما بعده، انظر: الرياض ٥: ٥١٤، والجواهر ١٧: ١٨٦.

(١) الوسائل ١٠: ٥٥١، الباب ٨ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.
(٢) انظر: التذكرة ٦: ٢٥٣، والرياض ٥: ٥٢٣، والجواهر ١٧: ١٩٩، وغيرها.
(٣) البقرة: ١٨٧.
(٤) انظر الوسائل ١٠: ٥٤٥ ـ ٥٤٨، الباب ٥ و ٦ من أبواب الاعتكاف.
(٥) انظر: التذكرة ٦: ٢٥٤، وفيه: «لا نعلم فيه خلافاً».

ثانياً ـ مباشرة النساء بشهوة:

ويحرم على المعتكف أيضاً أن يباشر النساء ـ لمساً وتقبيلاً ـ بشهوة، أمّا بدونها، فلا حرمة فيه.

وقد ادّعي عدم الخلاف فيه[1]، إلّا أنّه استشكل فيه السيّد الخوئي من جهة أنّ «المباشرة» المذكورة في الآية كناية عن الجماع خاصّة[2]، ويظهر من الشيخ الطوسي في الاستبصار اختصاص التحريم بالجماع أيضاً[3].

ثالثاً ـ الاستمناء:

اضطربت كلمات الفقهاء في حكم الاستمناء من حيث التحريم والإفساد، مع عدم تعرّض بعضهم له، وقد أشرنا إلى تفصيل الأقوال في عنوان «استمناء»، فليراجع هناك.

رابعاً ـ شمّ الطيب والرياحين:

نسب إلى الأكثر[4] تحريم شمّ الطيب والرياحين، وخالف في ذلك الشيخ في المبسوط

---

(١) انظر: الرياض ٥: ٥٢٣، ومستند الشيعة ١٠: ٥٦٨، والجواهر ١٧: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) انظر: مستند العروة (الصوم) ٢: ٤٥٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢٩٢، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ١٠٧٨.

(٣) الاستبصار ٢: ١٣١، كتاب الاعتكاف، باب ما يجب على من وطئ امرأته حال الاعتكاف، ذيل الحديث ٥.

(٤) انظر المدارك ٦: ٣٤٤.

فقال بجوازه، فإنّه قال: «ويجوز له أن ينكح، وينظر في أمر معيشته وضيعته، ويتحدّث بما شاء من الحديث بعد أن يكون مباحاً، ويأكل الطيبات، ويشمّ الطيب»[1].

لكنّه قال بتحريمه في النهاية[2] والخلاف[3].

وتأمّل في تحريمه النراقي[4].

خامساً ـ البيع والشراء:

قال صاحب المدارك بالنسبة إلى تحريمها: «هذا قول علمائنا وأكثر العامّة؛ لورود النهي عنه في صحيحة أبي عبيدة»[5]، وادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه من قبل آخرين أيضاً[6].

لكن تأمّل النراقي[7] في ذلك، ولم يتعرّض له الشهيدان في اللمعة وشرحها[8].

وعلى أيّ حال، يستثنى من ذلك ما تدعو الحاجة إليه كشراء ما يضطرّ إليه من المأكول والملبوس[9].

---

(١) المبسوط ١: ٢٩٣.

(٢) النهاية: ١٧٢.

(٣) الخلاف ٢: ٢٤٠، واقتصر فيه على ذكر الطيب.

(٤) و (٧) مستند الشيعة ١٠: ٥٦٩.

(٥) المدارك ٦: ٣٤٤.

(٦) انظر: الحدائق ١٣: ٤٩٣، ومستند الشيعة ١٠: ٥٦٩، والجواهر ١٧: ٢٠٢، وغيرها.

(٨) اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٢: ١٥٦.

(٩) انظر: المسالك ٢: ١٠٩، والمدارك ٦: ٣٤٥، =

وللفقهاء كلام في شمول التحريم لغير البيع والشراء من أنواع المعاوضات، وفي بطلان البيع وعدمه لو وقع، يراجع تفصيله في المطوّلات.

سادساً ـ المماراة:

قال الشهيد الثاني: «المِراء لغةً: الجدال، والمماراة: المجادلة، والمراد به هنا: المجادلة على أمرٍ دنيويٍّ أو دينيٍّ لمجرّد إثبات الغلبة أو الفضيلة، كما يتّفق للكثير من المتّسمين بالعلم. وهذا النوع محرّم في غير الاعتكاف، وقد ورد التأكيد في تحريمه في النصوص ـ إلى أن قال ـ: ولو كان الغرض من الجدال في المسألة العلميّة مجرّد إظهار الحقّ وردّ الخصم عن الخطأ، كان من أفضل الطاعات، فالمائز بين ما يحرم منه وما يجب أو يستحبّ النيّة، فليحترز المكلّف من تحويل الشيء من كونه واجباً إلى جعله من كبار القبائح»[١].

وأمّا تحريمه، فقد ادّعي عدم الخلاف فيه[٢] ولكن تأمّل فيه النراقي[٣] ولم يذكره صاحب الرياض[١] صريحاً، نعم ذكر الرواية الشاملة له.

سابعاً ـ فعل ما يفطر الصائم:

ومن محرّمات الاعتكاف فعل ما يفطر الصائم، كالأكل والشرب والارتماس ونحوها، مضافاً إلى الجماع والاستمناء كما تقدّم؛ لأنّ شرط الاعتكاف هو الصوم، ومفسد الشرط مفسد للمشروط[٢].

تنبيه (١):

قال الشيخ الطوسي في الجمل: «ويجب عليه تجنّب كلّ ما يجب على المحرم تجنّبه: من النساء، والطيب، والمماراة، والجدال...»[٣]، ثمّ زاد المحظورات التي سبق ذكرها.

وقال في المبسوط: «وقد روي أنّه يجتنب ما يجتنبه المحرم، وذلك مخصوص بما قلناه؛ لأنّ لحم الصيد لا يحرم، وعقد النكاح مثله»[٤].

وتبعه فيما قاله في الجمل القاضي ابن البرّاج[٥] وابن حمزة[٦].

ووافقه فيما قاله في المبسوط أكثر الفقهاء؛

=والجواهر ١٧: ٢٠٣، لكن قيّده بما إذا تعذّر التوكيل، والنقل بغير البيع كالصلح والمعاطاة كما قيّده الشهيد الأوّل بما إذا تعذّرت المعاطاة، انظر الدروس ١: ٣٠٠.

(١) المسالك ٢: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) انظر: الجواهر ١٧: ٢٠٣، والمستمسك ٨: ٥٨٩، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٤٦١.

(٣) مستند الشيعة ١٠: ٥٦٩.

(١) الرياض ٥: ٥٢٤.

(٢) هذا أمر مفروغ منه، انظر التذكرة ٦: ٢٦١.

(٣) الجمل والعقود: ١٢٥، وانظر النهاية: ١٧٢.

(٤) المبسوط ١: ٢٩٣، وأضافوا إليه النقض بجواز لبس المخيط وإزالة الشعر ونحوهما. انظر التذكرة ٦: ٢٦٢.

(٥) المهذّب ١: ٢٠٤.

(٦) الوسيلة: ١٥٤.

لعدم الدليل على ما ادّعاه في الجمل، وورود النقض الذي ذكره هو في المبسوط عليه.

تنبيه (٢):

كلّ ما يحرم على المعتكف من حيث كونه معتكفاً، يحرم ليلاً ونهاراً، وأمّا ما وجب الإمساك عنه باعتبار الصوم، فإنّما يمسك عنه في النهار؛ لأنّه زمان الصوم[1].

تنبيه (٣)

قال صاحب المدارك: «... وهل تختصّ هذه المحرّمات بالاعتكاف الواجب أو تتناول المندوب أيضاً؟ إطلاق النصّ وكلام الأصحاب يقتضي الثاني»[2].

ومثله قال السبزواري[3].

ولكن فصّل النراقي بين الموارد المحرّمة فجعل ما هو مفسد منها للاعتكاف غير محرّم في المندوب؛ لعدم حرمة إفساده، وما هو غير مفسد إن كان على تحريمه دليلٌ لفظيٌّ صالح لشموله بإطلاقه للمندوب فيكون محرّماً فيه أيضاً، وما ليس كذلك، بأن كان دليله لبّياً، فلا يكون حراماً[4].

(١) هذا واضح، وقد صرّح به الكثير، انظر: الشرائع ١: ٢١٩، والتذكرة ٦: ١٦١، والمدارك ٦: ٣٤٧، ومستند الشيعة ١٠: ٥٧٠ ـ ٥٧١، والجواهر ١٧: ٢٠٤ ـ ٢٠٥، وغيرها.

(٢) المدارك ٦: ٣٤٧.

(٣) الذخيرة: ٥٤٢.

(٤) مستند الشيعة ١٠: ٥٧١.

واستشكل السيّدان: الحكيم[1] والخوئي[2] في شمول المحرّمات للاعتكاف غير الواجب ـ ولو لأجل مضي يومين ـ نعم، قالا بوجوب تركها فيه على نحو الاحتياط الوجوبي.

ما يفسد الاعتكاف:

يفسد الاعتكاف ما يفسد الصوم؛ لما تقدّم: من أنّ الصوم شرطٌ في الاعتكاف، والمشروط ينعدم عند انعدام شرطه.

هذا المقدار ممّا لا خلاف فيه ظاهراً[3]، نعم اختلفوا في إفساد سائر المحرّمات:

١ ـ أمّا الجماع، فالظاهر منهم كونه مفسداً للاعتكاف، سواء تحقّق ليلاً أو نهاراً.

وكذا الاستمناء إن ألحقناه بالجماع.

٢ ـ وأمّا القبلة واللمس بشهوة، فقد صرّح بإفسادهما بعضهم كالشيخ الطوسي في الخلاف[4]،

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٤٠٧، كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ١٣.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢٩٢، كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ١٠٨٠.

(٣) وهذا واضح أيضاً، انظر: الشرائع ١: ٢١٩، والتذكرة ٦: ٢٦١، والمسالك ٢: ١١٢، والمدارك ٦: ٣٤٨، ومستند الشيعة ١٠: ٥٧٠، والجواهر ١٧: ٢٠٧، وغيرها.

(٤) الخلاف ٢: ٢٢٩، المسألة ٩٣.

والمحقّق في المعتبر[١]، والعلّامة في بعض كتبه[٢]، والشهيد في الدروس[٣]، ونُقل عن ابن الجنيد[٤]، وكلّ من قال بإفساد جميع المحرمات، أو جميع المباحات غير الضرورية، كما سيأتي عن قريب.

هذا، وقد صرّح بعض الفقهاء بعدم إفساد التقبيل واللمس بشهوة، كالعلّامة في المختلف[٥] والشهيد الثاني[٦] وسبطه صاحب المدارك[٧]، والنراقي[٨].

وهذا القول ظاهرٌ من كلّ من ذكر الجماع، أو هو والإنزال، ولم يذكر القبلة واللمس بشهوة كابن حمزة[٩].

وتوقّف فيه صاحب الحدائق[١٠].

واستشكل السيّد الخوئي في أصل التحريم، كما تقدّم[١١].

٣ ـ وقال بعضهم بإفساد البيع والشراء للاعتكاف، كالسيّد المرتضى[١] وأصحاب القولين الآتيين، لكن أكثر الفقهاء إمّا قائلون بعدم إفسادها[٢]، أو اقتصروا على ذكر القولين[٣] ـ الإفساد وعدمه ـ أو لم يتعرّضوا للمسألة أصلاً.

٤ ـ صرّح بعض الفقهاء بإفساد جميع المحرّمات المذكورة سابقاً للاعتكاف، كصاحب الجواهر[٤]، والسيّدين: الحكيم[٥] والخوئي[٦]، واحتمله الأردبيلي فقال: «وقيل أيضاً بفساده بجميع المحرّمات مثل البيع وغيره، وهو محتمل»[٧].

واستشكل السيّدان: اليزدي[٨] والخميني[٩]

---

(١) المعتبر: ٣٢٥.

(٢) انظر: التذكرة ٦: ٢٥٤، والتحرير ١: ٨٨.

(٣) الدروس ١: ٣٠٢.

(٤) انظر المختلف ٣: ٥٨٨.

(٥) المختلف ٣: ٥٩٠.

(٦) المسالك ٢: ١٠٩.

(٧) المدارك ٦: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٨) مستند الشيعة ١٠: ٥٦٨.

(٩) الوسيلة: ١٥٤.

(١٠) الحدائق ١٣: ٤٩١.

(١١) انظر الصفحة ١٧٠.

---

(١) الانتصار: ٧٤.

(٢) انظر: الشرائع ١: ٢٢٠، والمختلف ٣: ٥٩٩ ـ ٦٠٠، والمسالك ٢: ١١٥، ومجمع الفائدة ٥: ٣٩٢، والمدارك ٦: ٣٥٣، وغيرها.

(٣) انظر: التذكرة ٦: ٢٦١ ـ ٢٦٢، والدروس ١: ٣٠٢.

(٤) الجواهر ١٧: ٢٠٧.

(٥) انظر: المستمسك ٨: ٥٩١، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٤٠٧، كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ١٣.

(٦) انظر: مستند العروة (الصوم) ٢: ٤٦٣ ـ ٤٦٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢٩٢، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ١٠٨٠، واستثنى اللمس بشهوة ونحوه حيث لم يقل بتحريمه أصلاً، كما تقدّم.

(٧) مجمع الفائدة ٥: ٤٠١.

(٨) العروة الوثقى: كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ٣.

(٩) تحرير الوسيلة ١: ٢٨٣، كتاب الاعتكاف، القول =

في الإبطال، لكن قالا به من باب الاحتياط.

٥ ـ ويظهر من ابن إدريس إفساد ارتكاب جميع القبائح، بل والمباحات غير الضرورية؛ لأنّ الاعتكاف لبث للعبادة، ومع فعله ذلك يكون خارجاً عن كونه لابثاً للعبادة[1].

٦ ـ إذا فُقد أحد شروط صحّة الاعتكاف بطل الاعتكاف، كما لو جُنّ المعتكف، أو بطل صومه لعارض، كالمرض ونحوه[2].

وأمّا لو ارتدّ، ففي بطلان اعتكافه بالارتداد وعدمه قولان[3]، وقد تقدّم في عنوان «ارتداد»: أنّ الارتداد يبطل الصوم على رأي كثير من الفقهاء، وبطلان الصوم يستلزم بطلان الاعتكاف أيضاً.

وهناك وجه آخر للبطلان، وهو: أنّ المرتدّ ـ بكلا قسميه ـ لا يجوز له الجلوس في المسجد فيجب عليه الخروج، وبذلك يبطل اعتكافه[4].

وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو رجع وتاب، فعلى القول بالبطلان لا يجوز له البناء على الاعتكاف السابق؛ لعدم صحّته، وعلى القول بعدم البطلان يجوز ذلك، فيتمّ اعتكافه ما لم يطل مكثه على الارتداد بحيث تنمحي صورة الاعتكاف، كما سبق في موارد جواز الخروج من المسجد.

هذا كلّه بالنسبة إلى المرتدّ المليّ، والفطري بناءً على قبول توبته ولو واقعاً فقط، وأمّا في صورة القول بعدم قبولها ظاهراً وباطناً فلا وجه لصحّة اعتكافه مع التوبة.

قضاء الاعتكاف:

الاعتكاف إمّا واجب معين، أو واجب مطلق، أو مندوب.

فالأوّل، ما وجب إيقاعه بنذر وشبهه في زمان معيّن.

والثاني، ما وجب إيقاعه بنذر وشبهه من دون تعيين زمان.

والثالث، ما لم يجب إيقاعه، نعم إذا دخل فيه المكلّف ومضى يومان وجب اليوم الثالث بناءً على القول المعروف. وفي مقابله قول بوجوبه بمجرّد الدخول، وقول بعدم وجوبه أصلاً، على ما تقدّم.

فإن فسد الاعتكاف وكان من القسم الأوّل؛ وجب قضاؤه لفوته في زمانه الخاصّ.

وإن كان من القسم الثاني، وجب استئنافه لوجوب امتثال الأمر به، ولا يصدق فيه عنوان «القضاء» لعدم صدق فوته في زمان معيّن.

وإن كان من القسم الثالث، فإن كان قبل اليومين على القول المشهور، أو حتى في اليوم الثالث على القول بعدم وجوبه أصلاً، فلا قضاء ولا استئناف.

وإن كان في اليوم الثالث على القول المشهور

= في أحكام الاعتكاف، المسألة ٢.

(١) السرائر ١: ٤٢٦.

(٢) على كلام في بعضها.

(٣) انظر المدارك ٦: ٣٥١.

(٤) المصدر المتقدّم.

أو حتّى قبله على القول بوجوبه بمجرّد الشروع فيه، فيجب استئنافه، لوجوب الامتثال وهو لم يحصل بعد[1].

تنبيه (١):

إنّما يجب القضاء أو الاستئناف في الموارد المتقدّمة إذا لم يشترط في اعتكافه الرجوع، وأمّا مع الاشتراط فلا يجب[2].

تنبيه (٢):

استشكل بعض الفقهاء في أصل مشروعيّة القضاء في الموارد التي لم يصل الاعتكاف فيها إلى حدّ الوجوب[3].

وجوب الكفّارة في صورة الإفساد:

إفساد الاعتكاف تارةً يكون بالجماع، وأُخرى بغيره.

ولا خلاف في ترتّب الكفّارة على الإفساد بالجماع إجمالاً، وإنّما الخلاف في ترتّبها فيما لو أفسده بغيره كالأكل والشرب نهاراً، وارتكاب سائر المحرّمات ولو ليلاً، بناءً على إفسادها.

وفي المسألة أقوال:

الأوّل ـ وجوب التكفير، ذهب إليه الشيخ المفيد[1]، والسيّد المرتضى[2]، والحلبي[3]، وسلّار[4]، وابن زهرة[5]، ولعلّه الظاهر من الشيخ في المبسوط[6]، ونسبه العلّامة إلى المشهور[7].

الثاني ـ عدم الوجوب، نسبه في المدارك إلى الشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي وأكثر المتأخّرين[8].

لكن الشيخ لم يتعرّض لغير الجماع في الخلاف[9] والنهاية[10]، وقال في المبسوط بعد بيان حكم الجماع: «وفي أصحابنا من قال: ما عدا الجماع يوجب القضاء دون الكفّارة»[11]، ولم يزد على ذلك شيئاً.

وأمّا المحقّق فكلامه في الشرائع[12] ظاهر

---

(١) انظر: العروة الوثقى: كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ٥، والمستمسك ٨: ٥٩٢، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٤٦٨، وتحرير الوسيلة ١: ٢٨٣، القول في أحكام الاعتكاف، المسألة ٢، وغيرها.

(٢) و (٣) انظر المصادر المتقدّمة.

---

(١) المقنعة: ٣٦٣.

(٢) انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٦١، رسالة جمل العلم والعمل.

(٣) الكافي في الفقه: ١٨٧.

(٤) المراسم: ٩٩.

(٥) الغنية: ١٤٧.

(٦) المبسوط ١: ٢٩٤.

(٧) التذكرة ٦: ٣١٨.

(٨) انظر: المدارك ٦: ٣٤٨ ـ ٣٤٩. وتبعه في هذه النسبة السبزواري في الذخيرة: ٥٤٢، والبحراني في الحدائق ١٣: ٤٩٥.

(٩) الخلاف ٢: ٢٣٨، المسألة ١١٣.

(١٠) النهاية: ١٧٢.

(١١) المبسوط ١: ٢٩٤.

(١٢) الشرائع ١: ٢٢٠، ولكنّه قال في موضع آخر بوجوب الكفّارة في صوم الاعتكاف إذا وجب. انظر الشرائع ١: ١٩١.

فيما نُسب إليه، وأمّا في المعتبر فكلامه ظاهر في التفصيل الآتي.

وأمّا نسبته ـ أي صاحب المدارك ـ ذلك إلى أكثر المتأخّرين فغير بعيدة، إلّا أنّ المصرّحين بذلك متأخّرون عنه غالباً[1].

الثالث ـ التفصيل بين الواجب المعيّن فتجب فيه الكفّارة، وبين غيره ـ أي الواجب المطلق والمندوب ـ فلا تجب، وهو الظاهر من المحقّق في المعتبر[2]، والعلّامة في المختلف[3]، والشهيدين في الدروس[4] والمسالك[5]، لكن يظهر منهما: أنّ الكفّارة في المعيّن لأجل مخالفة النذر أو اليمين وشبههما، لا لأجل إفساد الاعتكاف.

كانت هذه خلاصة الآراء في المسألة، وكلمات الفقهاء فيها مضطربة ومشوّشة.

(١) انظر: مجمع الفائدة ٥: ٤٠٢، والمدارك ٦: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، والذخيرة: ٥٤٢، والحدائق ١٣: ٤٩٦، والرياض ٥: ٥٢٩، ومستند الشيعة ١٠: ٥٧٥، والجواهر ١٧: ٢٠٨، والعروة الوثقى: كتاب الاعتكاف، فصل في أحكام الاعتكاف، المسألة ٩، والمستمسك ٨: ٥٩٥، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٤٧٣ ـ ٤٧٤، وتحرير الوسيلة ١: ٢٨٣، كتاب الاعتكاف، القول في أحكام الاعتكاف، المسألة ٢.

(٢) المعتبر: ٣٢٦.

(٣) المختلف ٣: ٥٩٤، واقتصر في التذكرة على ذكر الأقوال الثلاثة. انظر التذكرة ٦: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٤) الدروس ١: ٣٠٢.

(٥) المسالك ٢: ١١٢.

تنبيه (١):

كلّ ما تقدّم، فيما إذا لم يكن الصوم صوم رمضان أو قضائه بعد الزوال، وإلّا فالإفطار فيه ـ ولو بغير الجماع ـ مستلزم للكفّارة قطعاً.

تنبيه (٢):

ألحق الشيخ[1] الاستمناء بالجماع في الإفساد ولزوم الكفّارة، وتبعه بعضهم[2]، وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «استمناء».

تفصيل حكم الكفّارة في الجماع:

تختلف الكفّارة باختلاف زمان وقوع الجماع وما يلحق به، والحالات المتصوّرة هي:

أوّلاً ـ أن يجامع المعتكف في صوم شهر رمضان، أو قضائه بعد الزوال، أو في صوم منذور معيّن، فتجب في هذه الحالة كفّارتان: كفّارة لإفساد الصوم، وكفّارة لإفساد الاعتكاف.

ثانياً ـ أن يجامع في ليل شهر رمضان، فلا تجب إلّا كفّارة واحدة لإفساد الاعتكاف.

ثالثاً ـ أن يجامع في غير شهر رمضان، أو قضائه بعد الزوال، أو في الصوم المنذور المعيّن، فلا تجب حينئذٍ إلّا كفّارة واحدة لإفساد الاعتكاف، سواء جامع ليلاً أو نهاراً.

(١) المبسوط ١: ٢٩٤.

(٢) نسبه العلّامة إلى علمائنا، ولعلّ ذلك فيما لو كان نهاراً؛ لأنّ الاستمناء مفسد للصوم قطعاً. انظر التذكرة ٦: ٣١٨.

هذا هو المعروف بين المتأخّرين[1] إلّا أنّ بعض عبارات المتقدّمين ظاهرة في تعدّد الكفّارة لو جامع في النهار مطلقاً في شهر رمضان أو غيره.

قال السيّد المرتضى: «المعتكف إذا جامع نهاراً كان عليه كفّارتان، وإذا جامع ليلاً كان عليه كفّارة واحدة»[2].

وقال الشيخ: «ومتى جامع نهاراً لزمه كفّارتان، وإن جامع ليلاً لزمه كفّارة واحدة»[3].

وقال الشهيد: «ولو جامع نهاراً في رمضان أو في المعيّن فكفّارتان، وليلاً واحدة، وأطلق

(١) انظر: الشرائع ١: ٢٢٠، والتذكرة ٦: ٣١٦، والمختلف ٣: ٥٩٤، والمسالك ٢: ١١٣، والروضة البهيّة ٢: ١٥٦ ـ ١٥٧، إلّا أنّه قال: لو أفسده في نهار الصوم الواجب بنذر وشبهه فعليه كفّارتان: كفّارة للاعتكاف وكفّارة لحنث النذر وشبهه، ومثله المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٥: ٤٠١ ـ ٤٠٢، والمدارك ٦: ٣٥٠، والذخيرة: ٥٤٢، وله تأمّل في مستند الحكم، والحدائق ١٣: ٤٩٧، ونسبه إلى المشهور، والرياض ٥: ٥٢٧ ـ ٥٢٨، ومستند الشيعة ١٠: ٥٧٣ ـ ٥٧٤، والجواهر ١٧: ٢٠٩ ـ ٢١٠، والمستمسك ٨: ٥٩٦، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٤٧٥ ـ ٤٧٦، ومتنها العروة الوثقى، وتحرير الوسيلة ١: ٢٨٣، كتاب الاعتكاف، القول في أحكام الاعتكاف، المسألة ٣ و ٤.

(٢) الانتصار: ٧٣.

(٣) المبسوط ١: ٢٩٤، وانظر الخلاف ٢: ٢٣٨، المسألة ١١٣.

الأكثر[1] هذا التفصيل ولم يعتبروا التعيين ولا رمضان، ولعلّه الأقرب؛ لأنّ في النهار صوماً واعتكافاً»[2].

لكن نوقش: بأنّ إفساد مطلق الصوم لا يترتّب عليه الكفّارة[3].

وحمل كلام السيّد وأمثاله على إرادة صوم شهر رمضان[4]، ويشهد له تقييد الشيخ نفسه بذلك في النهاية[5].

ما هو نوع كفّارة إفساد الاعتكاف:

المقصود ببيانه هنا هو كفّارة إفساد الاعتكاف، وأمّا إفساد الصوم فإن كان في شهر رمضان فكفّارته كفّارة من أفطر في شهر رمضان، وإن كان في قضائه بعد الزوال فكفّارته كفّارة من أفطر في قضاء شهر رمضان بعد الزوال وهو واضح.

وأمّا كفّارة إفساد الاعتكاف ففي نوعها قولان:

الأوّل ـ أنّها مثل كفّارة من أفطر في شهر رمضان، أي مخيّرة بين عتق رقبة، أو صيام شهرين

(١) انظر مستند الشيعة ١٠: ٥٧٤، فإنّه نقل الإطلاق عن جماعة من المتقدّمين.

(٢) الدروس ١: ٣٠٣.

(٣) انظر: المدارك ٦: ٣٥١، والرياض ٥: ٥٢٨، وغيرهما.

(٤) انظر التذكرة ٦: ٣١٧.

(٥) النهاية: ١٧٢.

متتابعين، أو إطعام ستّين مسكيناً.

نسب هذا القول إلى الأكثر(١) والمشهور(٢)، بل إلى علمائنا(٣).

الثاني ـ أنّها كفّارة ظهار، أي مرتّبة بين الأُمور الثلاثة المتقدّمة، فالواجب أوّلاً العتق، فإن لم يقدر فالصيام، فإن لم يتمكّن فالإطعام.

ذهب إليه المحقّق الأردبيلي(٤)، وصاحب المدارك(٥)، والنراقي(٦).

وهو الظاهر من الصدوق(٧) والشهيد الثاني(٨).

مظان البحث:

أبحاث الاعتكاف متمركزة في كتاب الاعتكاف، وقلّما يشار إليها في مواضع أُخر.

(١) انظر: مجمع الفائدة ٥: ٤٠٥، والمدارك ٦: ٣٥٠.

(٢) انظر الجواهر ١٧: ٢١٠.

(٣) انظر التذكرة ٦: ٣١٦.

(٤) مجمع الفائدة ٥: ٤٠٥.

(٥) المدارك ٦: ٣٥٠.

(٦) مستند الشيعة ١٠: ٥٧٢ ـ ٥٧٣.

(٧) من لا يحضره الفقيه ٢: ١٨٨، باب الاعتكاف، الحديث ٢١٠٢، ونسبه العلّامة في المختلف ٣: ٥٩٣ إلى المقنع، ولكن لم نعثر عليه.

(٨) المسالك ٢: ١١٣، والروضة البهيّة ٢: ١٥٧.

اعتماد

لغة:

مصدر اعتمد، بمعنى اتّكأ، واستند، واتّكل وركن. يقال: اعتمد على الشيء، أي اتّكأ عليه واستند إليه، واعتمد على فلان، أي اتّكل عليه وركن إليه(١).

اصطلاحاً:

يأتي بالمعاني اللغوية المتقدّمة نفسها.

وقد تقدّمت الإشارة إلى الاعتماد بالمعنى الأوّل في العنوانين: «استقلال» و«استناد»، وسوف يأتي في عنوان «قيام» إن شاء اللّه تعالى.

وأمّا بالمعنى الثاني، فسوف يأتي في مواطنه المناسبة، إن شاء اللّه تعالى.

اعتمار

راجع: عمرة.

(١) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير: «عمد».

اعتمـام

لـغــــة:

لبْس العمامة، وهي من لباس الرأس، تُكَوَّر عليه[١].

اصطلاحاً:

يأتي بالمعنى اللغوي نفسه.

راجع: عمامة.

اعتنـاق

لـغــــة:

مصدر اعتنق، يقال: اعـتنق الرجـلان، إذا جعل كلٌّ منهما يديه على عنق الآخر، وقيل: أكثر ما يستعمل هذا المعنى في الحرب ونحوه. وأمّا في المودّة، فتستعمل المعانقة، وهي: جعل كلٍّ منهما يديه عـلى عنق الآخر وضمّه إلى نفسه.

ومن معاني الاعتناق: التديّن، يقال: اعتنق كذا، أي دان به، وأخذه بجدّ[٢].

اصطلاحاً:

ورد بـالمعاني اللـغوية المـتقدّمة، فـالأوّل ـوإن كـان قـليلاًـ في الحـرب، والثـاني في آداب العشرة، وسوف نتكلّم عنه تحت عنوان «معانقة»، والثالث في ما يرتبط بالدخول في الإسلام والتديّن به، وقد تـقدّم الكـلام عـنه في «إسـلام»، وعـن الاعتناق بمعنى الاعتقاد في «اعتقاد»، وسوف يأتي ما يناسبه في «تديّن» إن شاء اللّه تعالى.

اعتيـاد

راجع: عادة، مخدّرات، مسكر.

اعتيـاض

راجع: معاوضة.

إعجـاب

راجع: عجب.

---

(١) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير: «عمم».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «عنق».

إعجاز

راجع: تعجيز، معجزة.

إعجال

راجع: تعجيل، عجلة.

أعجمي

لغـــة:

هو من لا يُفصح ولا يُبيِّن كلامه، سواء كان من العرب أو من غيرهم.

والعَجَمي: نسبة إلى غير العرب، سواء كان فصيحاً أم غير فصيح.

ويقال لغير العربي: أعجمي، أيضاً.

والأعجم: الأخرس، ومنه سمّيت البهيمة عجماء.

وإعجام الكتاب: تنقيطه وتشكيله لتزول عجمته، أي إبهامه[1].

اصطلاحاً:

استعمل في المعاني المتقدّمة، والمقصود بالبحث هو الأعجمي بمعنى غير العربي. وكان المناسب تأخير الكلام عنه إلى عنوان «عجمي»، لكن لـمّا كان الفقهاء استعملوا عنوان «الأعجمي» مكان «العجمي» كثيراً، فلذلك قدّمناه هنا.

الأحكام:

تترتّب على الأعجمي ـ بمعنى غير العربي ـ أحكامٌ نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

كيفيّة إسلام الأعجمي وإبرازه للشهادتين:

الأعجمي إن كان متمكّناً من إبراز الشهادتين بالعربيّة مع الالتفات إلى معناهما، أو كان في المسلمين من يفهم إقراره بالشهادتين بالعجميّة فهو، وإلّا كفاه الإقرار بهما بالإشارة المفهمة كما في الأخرس. قال الشهيد الثاني: «يصحّ إسلام الأخرس بالإشارة المفهمة... وفي حكمه الأعجمي الذي لا يفهم لغته. وروي أنّ رجلاً جاء إلى النبيّ ﷺ ومعه جارية أعجميّة أو خرساء، فقال: يا رسول اللّه عليَّ عتق رقبة، فهل تجزي عنّي هذه؟ فقال لها النبيّ ﷺ: أين اللّه؟ فأشارت إلى السماء. ثمّ قال لها: من أنا؟ فأشارت إلى أنّه رسول اللّه، فقال له: اعتقها فإنّها مؤمنة»[1].

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير): «عجم».

(١) المسالك ١٠: ٤٠، وقال بعد ذكر الرواية: «قيل: وإنّما جعلت الإشارة إلى السماء دليلاً على إيمانها؛ لأنّهم كانوا عبدة الأصنام، فأفهمت بالإشارة البراءة منها؛ =

وقال كاشف الغطاء: «يتحقّق الإسلام بقول: أشهد أن لا إله إلاّ اللّه محمّد رسول اللّه، أو بما يرادفها ولا يحتمل غير معناها، من أيّ لغة كانت، وبأيّ لفظ كان»(١).

راجع: اسلام، إشارة.

صلاة الأعجمي:

إذا كان الأعجمي قادراً على قراءة الحمد والسورة وإتيان الأذكار بالعربيّة، فلا إشكال في أنّه يجب عليه ذلك، ولا يجزئه إتيانها بغير العربيّة. وإن كان عاجزاً عن ذلك، ففيه تفصيل نشير إليه فيما يأتي:

أوّلاً ـ تكبيرة الإحرام:

وهي المعبّر عنها بـ«تكبيرة الافتتاح». فقد صرّح الفقهاء: بأنّ الأعجمي إذا لم يكن قادراً على التلفّظ بتكبيرة الافتتاح بالعربيّة ولم يتمكّن من تعلّمها حتى ضاق الوقت أجزأه إتيانها بغير العربية، لكن احتمل صاحب المدارك سقوط أصل التكبير حينئذٍ، فإنّه قال: «لـمّا كان النطق بالعربيّة واجباً ـ وقوفاً مع المنقول ـ كان التعلّم لمن لا يعرف، واجباً من باب المقدّمة، فإن تعذّر وضاق الوقت أحرم بلغته مراعياً المعنى العربي، فيقول الفارسي: "خدا بزرگتر است"(١). وهذا مذهب علمائنا وأكثر العامّة. وقال بعضهم: يسقط التكبير عمّن هذا شأنه، كالأخرس، وهو محتمل...»(٢).

هذا كلّه إذا لم يتمكّن من إتيانها ملحونة وإلاّ كانت مقدّمة على الترجمة؛ لأنّها أقرب إلى العربية(٣).

ثانياً ـ قراءة الحمد:

إذا كان الأعجمي قادراً على قراءة سورة الحمد أو جزءٍ منها، فلا تجوز له قراءة ترجمتها؛ لعدم إجزاء الترجمة في الصلاة حال الاختيار إجماعاً(٤).

وإذا لم يكن قادراً على ذلك وجب عليه: إمّا التعلّم، أو الائتمام بالقادر، أو متابعة من يقرأها له(٥). وقد ادّعي عليه الإجماع(٦).

وإذا لم يتمكّن من ذلك أبدل القراءة بالذكر،

= لأنّ الإله الذي في السماء ليس هو الأصنام، ولا يراد بكونه فيها، التحيّز، بل على حدّ قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَـٰهٌ﴾»، والآية ٨٤ من سورة الزخرف.

(١) كشف الغطاء: ٣٩٨.

(١) هذا إذا كان التكبير متضمّناً لمعنى التفضيل، وإلاّ فالترجمة تكون: «خدا بزرگ است».

(٢) المدارك ٣: ٣٢٠، وانظر: الجواهر ٩: ٢٠٨ ـ ٢١٠، والمستمسك ٦: ٦٦ ـ ٦٧، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٣: ١٣٢ ـ ١٣٣، ومتنهما العروة الوثقى.

(٣) انظر: العروة الوثقى، والمستمسك، والمستند فيما تقدّم.

(٤) انظر: المدارك ٣: ٣٤١، والرياض ٣: ٣٨١، وغيرهما.

(٥) انظر: المدارك ٣: ٣٤٢، والحدائق ٨: ١٠٩ ولم يذكرا المتابعة، والرياض ٣: ٣٨٢.

(٦) مستند الشيعة ٥: ٨٢، وقال: إنّ الأكثر لم يذكروا غير الأوّل أي التعلّم، ولعلّه من باب التمثيل.

فيسبّح اللّه أو يحمده أو يهلّله بقدر الحمد[١].

وإذا لم يتمكّن من ذلك، فهل يجوز له الاكتفاء بالترجمة؟ وعلى فرض الجواز فهل المقدّم ترجمة القرآن، أو ترجمة الذكر؟ فيه احتمالات، بل أقوال.

فالظاهر من كلام صاحب الجواهر[٢] أنّ المنع من الترجمة هو مذهب الأكثر.

ولم يذكر ـ أي صاحب الجواهر ـ ممّن خالف المنع وقال بالجواز إلّا العلّامة في التذكرة[٣] والنهاية[٤] ـ إلّا أنّه قال بالوجوب فيها ـ والشهيد الثاني في روض الجنان[٥]، والسيّد الطباطبائي في الرياض[٦].

ولابدّ من إضافة الشهيد الأوّل في الذكرى[٧] إلى هؤلاء، وقد ذكره السيّد الطباطبائي[٨] بدلاً من الشهيد الثاني.

وهؤلاء ـ غير الشهيدين ـ رجّحوا قراءة ترجمة القرآن على الذكر، لكن رجّح الشهيد الأوّل تقديم ترجمة الذكر على ترجمة القرآن؛ لأنّ الذكر لا يخرج بترجمته عن كونه ذكراً، بخلاف القرآن الموصوف بكونه معجزاً؛ لأنّه يخرج عن كونه كذلك بترجمته؛ لأنّ إعجاز القرآن بنظمه، فإذا فات نظمه فات إعجازه[١].

واكتفى الشهيد الثاني بذكر الاحتمالين ولم يرجّح.

ثالثاً ـ قراءة السورة:

إنّ وجوب قراءة السورة ـ على القول به ـ إنّما هو بالنسبة إلى المختار والمتمكّن من تعلّمها، أمّا المضطرّ ومن لم يتمكّن من تعلّمها فلا تجب عليه؛ ولذلك لا مورد للانتقال إلى البدل والترجمة[٢].

رابعاً ـ أذكار الركوع والسجود:

قال صاحب الجواهر ما مضمونه: أنّ الأصحاب أطبقوا ـ بحسب الظاهر ـ على عدم الاجتزاء بغير العربيّة في الأذكار الواجبة، مثل أذكار الركوع والسجود وأذكار الركعتين الأخيرتين ونحوها[٣].

خامساً ـ القنوت:

اختلف الفقهاء في جواز القنوت بغير العربيّة على أقوال:

---

(١) انظر مصادر الهامشين (٥) و (٦) في الصفحة ١٨١.

(٢) الجواهر ٩: ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٣) التذكرة ٣: ١٣٨.

(٤) نهاية الإحكام ١: ٤٧٦.

(٥) روض الجنان: ٢٦٣.

(٦) و (٨) الرياض ٣: ٣٨١.

(٧) الذكرى ٣: ٣٠٤ و ٣٠٩.

(١) ولهذه العلّة قال المحقّق الثاني بتعيين ترجمة الذكر وعدم كفاية ترجمة القرآن على فرض جواز الترجمة، انظر جامع المقاصد ٢: ٢٤٦.

(٢) انظر: الذكرى ٣: ٣١٠، وجامع المقاصد ٢: ٢٥٢، والمدارك ٣: ٣٤٧، والرياض ٣: ٣٨٤، والجواهر ٩: ٣٣١ و ٣٣٧، وغيرها.

(٣) الجواهر ١٠: ٣٧٦، وانظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في القنوت، المسألة ٣.

١ ـ الجواز:

وهو قول محمّد بن الحسن الصفّار[1] والشيخ الصدوق[2]، وهو المنسوب إلى أكثر الفقهاء[3].

٢ ـ المنع:

لم ينسبه العلّامة في المختلف إلّا إلى سعد بن عبدالله الأشعري[4]، واختاره صاحب الحدائق[5]، ومال إليه الوحيد البهبهاني على ما قيل[6]، وأمر العلّامة الطباطبائي باجتنابه[7].

٣ ـ التفصيل:

فصّل بعض الفقهاء بين أصل الدعاء بغير العربية، فقال بجوازه في القنوت، وبين أداء القنوت بغير العربية، فلا يجوز. وبناءً على هذا القول يجوز الدعاء بغير العربيّة أثناء القنوت، لكن لا يسقط أصل القنوت ما لم يقنت بالعربية.

ذهب إلى هذا القول صاحب الجواهر[8] وتبعه بعضهم كالسيّدين: اليزدي[9] والحكيم[10]، بل أرجع صاحب الجواهر عبارات الأصحاب إلى ما ذكره من التفصيل حيث قال: «ويمكن إرجاع كثير من عبارات الأصحاب إلى ما قلنا؛ لأنّ جميعهم لم يذكره في تأدية وظيفة القنوت، بل إنّما ذكروا جواز الدعاء بالفارسية بمعنى عدم بطلان الصلاة معه، ونحن نقول به، كما عرفت»[1].

هذا، واكتفى بعض الفقهاء بذكر القولين ولم يرجّح، مثل صاحب المدارك[2] وصاحب الذخيرة[3].

كما لم يتعرّض للمسألة جماعة آخرون من القدماء[4] والمتأخّرين[5].

وتفصيل الكلام عن ذلك يأتي في عنوان «قنوت» إن شاء الله تعالى.

سادساً ـ إمامة الأعجمي:

لا خصوصيّة للعربيّة والعجميّة في إمامة الجماعة، فيجوز لكلٍّ من العربي والعجمي أن يصير إماماً إذا كان قادراً على القراءة ولم يلحن فيها.

---

(١) و (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٦ ـ ٣١٧، ذيل الأحاديث ٩٣٥ و٩٣٦ و٩٣٧.

(٣) انظر: الجواهر ١٠: ٣٧٣، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٠٥، لكن في النسبة تأمّل.

(٤) المختلف ٢: ١٨١، وانظر من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٦.

(٥) الحدائق ٨: ٣٧١.

(٦) انظر الجواهر ١٠: ٣٧٤.

(٧) انظر المصدر المتقدّم، والدرّة النجفية: ١٤٩.

(٨) انظر الجواهر ١٠: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٩) و (١٠) انظر المستمسك ٦: ٤٩٨ ـ ٥٠٠، ومتنه العروة الوثقى.

---

(١) الجواهر ١٠: ٣٧٧.

(٢) المدارك ٣: ٤٤٦.

(٣) الذخيرة: ٢٩٤.

(٤) كأصحاب المختصرات.

(٥) كالطباطبائي في الرياض ٣: ٤٨٤ ـ ٤٩٣، والنراقي في مستند الشيعة ٥: ٣٨٥ ـ ٣٩١، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ١٦٥، كتاب الصلاة، القول في القنوت، وغيرهم.

أمّا الاُمّي[١] ومن يلحن في القراءة، فلا تجوز إمامتهالمن يحسن القراءة إجماعاً في الأوّل، وعلى المشهور في الثاني على ما قيل فيها[٢]. نعم للشيخ قول بالجواز في الثاني مع عدم القدرة على رفع اللحن[٣].

وأمّا إمامة الاُمّي ومن يلحن في قراءته لمثلهما، فالمعروف صحّتها[٤]، على تفصيل مذكور في محلّه.

راجع: جماعة.

سابعاً ـ إيراد خطبتي الجمعة بالأعجميّة:

اختلف الفقهاء في إجزاء إيراد خطبتي الجمعة بغير العربية، قال صاحب المدارك: «منع أكثر الأصحاب من إجزاء الخطبة بغير العربية؛ للتأسّي، وهو حسن. ولو لم يفهم العددُ العربيةَ، ولا أمكن التعلّم، قيل: تجب العجميّة؛ لأنّ المقصود لا يتمّ بدون فهم معانيها. ويحتمل سقوط الجمعة؛ لعدم ثبوت مشروعيّتها على هذا الوجه»[٥].

فمن القائلين بإجزاء[٦] العجميّة في صورة الاضطرار: العلّامة[١]، والشهيدان[٢]، والمحقّق الكركي[٣]، والنراقي[٤].

ومنع صاحب الحدائق عن الخطبة بغير العربية حتى في صورة الاضطرار؛ لأنّ فهم المعنى حكمة لا علّة، وأنّ الخطباء كانوا يخطبون في البلدان المفتوحة بالعربيّة. ثمّ قال: «... فالأحوط الخطبة بالعربية وترجمة بعض الموارد التي يتوقّف عليها المقصود من الخطبة»[٥].

وبمقالته الأخيرة قال النراقي[٦] أيضاً.

واتّبع صاحب الجواهر حدّاً وسطاً بين ذلك كلّه، وحاصله: الفرق بين التصلية[٧] والحمد، فتجبان بالعربيّة حتماً، وبين الوعظ فيجوز بغير العربيّة حتى في حال الاختيار[٨].

وإلى هذا يقرب ما ذهب إليه السيّدان: الخوئي والخميني، أمّا الأوّل، فقد اعتبر العربية في المقدار الواجب من الخطبة ـ وهو تحميد الله والثناء

---

(١) المراد من الاُمّي هنا هو الذي لا يحسن القراءة الواجبة. انظر: المدارك ٤: ٣٤٩ ـ ٣٥٤، والرياض ٤: ٣٣٢، والجواهر ١٣: ٣٣١ و ٣٤١.

(٢) و (٤) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ١.

(٣) المبسوط ١: ١٥٣.

(٥) المدارك ٤: ٣٥.

(٦) هذا التعبير أوفق بعبارات الفقهاء من التعبير بـ «الوجوب».

---

(١) نهاية الإحكام ٢: ٣٥.

(٢) انظر: الذكرى ٤: ١٣٨، والمسالك ١: ٢٣٧، وروض الجنان: ٢٨٦.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٣٩٧، وفيه التعبير بوجوب العجميّة.

(٤) مستند الشيعة ٦: ٦٩.

(٥) الحدائق ١٠: ٩٤ ـ ٩٥.

(٦) مستند الشيعة ٦: ٦٩.

(٧) التصلية: الصلاة على النبيّ وآله.

(٨) الجواهر ١١: ٢١٦.

عليه، والوصية بالتقوى، وقراءة سورة في الخطبة الأُولى، والحمد والصلاة على النبيّ ﷺ والأئمّة ﷺ والاستغفار في الثانية ـ لكن إذا كانت لغة الحاضرين غير عربية، فالأحوط الجمع في الإيصاء بالتقوى بين العربيّة ولغة الحاضرين. وأمّا مازاد على القدر الواجب فلا تعتبر فيه العربيّة أصلاً[1].

وأمّا الثاني، فقد اشترط أن يكون الحمد والصلاة بالعربية ـ مثل صاحب الجواهر ـ أمّا غيرهما كالوعظ والإيصاء بالتقوى فلا، بل الأحوط أن يكون بلغة المستمعين[2].

تلبية الأعجمي:

قال العلّامة: «ولا يجوز التلبية إلّا بالعربية مع القدرة ... لأنّه المأمور به؛ ولأنّه ذكر مشروع، فلا يجوز بغير العربيّة، كالأذان»[3].

وقال الشهيد: «ولو تعذّر على الأعجمي التلبية ففي ترجمتها نظر، وروي أنّ غيره يلبّي عنه»[4].

وقال صاحب المدارك: «ولو تعذّر على الأعجمي التلبية، فالظاهر وجوب الترجمة»[1].

وقال الفاضل الإصفهاني ـ بعد نقل عبارة الشهيد ـ: «ولا يبعد عندي وجوب الأمرين»[2]، أي: الترجمة والنيابة.

وقال النراقي: «الأحوط الجمع بين الأمرين»[3].

وقال صاحب الجواهر: «فلا يبعد القول بوجوب ما استطاع منها، وإلّا اجتزأ بالترجمة التي هي أولى من إشارة الأخرس، ويحتمل الاستنابة عملاً بخبر زرارة»[4].

وقال السيّد اليزدي: «... وكذا لا تجزئ الترجمة مع التمكّن، ومع عدمه فالأحوط الجمع بينها[5] وبين الاستنابة»[6].

وظاهر السيّد الحكيم موافقته له[7].

وقال السيّد الخوئي في المعتمد: «... يجب على كلّ مكلّف أن يأتي بالقراءة أو التلبية بالعربية ولا تصل النوبة إلى الترجمة مع التمكّن من العربية، فيجب عليه الإتيان بالعربية حتى الإمكان ولو بالملحون... إذ لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٨٥، كتاب الصلاة، الفصل الثالث عشر صلاة الجمعة، الفرع الثاني.
(٢) تحرير الوسيلة ١: ٢١٢، كتاب الصلاة، القول في شرائط صلاة الجمعة، المسألة ٨.
(٣) التذكرة ٧: ٢٥١.
(٤) الدروس ١: ٣٤٧.

(١) المدارك ٧: ٢٦٦.
(٢) كشف اللثام ٥: ٢٧٠.
(٣) مستند الشيعة ١١: ٣١٥.
(٤) الجواهر ١٨: ٢٢٤.
(٥) وهما التلقين والتصحيح المذكوران في كلامه.
(٦) العروة الوثقى: كتاب الحجّ، فصل في كيفيّة الإحرام، المسألة ١٤.
(٧) المستمسك ١١: ٣٩٢.

العارف باللغة العربية، فالملحون يقوم مقام الصحيح ـ إلى أن قال ـ: فالاكتفاء بالملحون هو الأقوى وإن كان الجمع بينه وبين الاستنابة أحوط»[١].

ومثله قال في المناسك[٢].

ثمّ إنّه استشكل في أصل وجوب الحجّ مع عدم التمكّن من الملحون أيضاً. فعلى أيّ تقدير لا يصل الدور عنده إلى الترجمة[٣].

وقال الإمام الخميني: «... لا يجزي الملحون مع التمكّن من الصحيح ولو بالتلقين أو التصحيح، ومع عدم تمكّنه، فالأحوط الجمع بين إتيانها بأي نحو أمكنه، وترجمتها بلغته، والأولى الاستنابة مع ذلك ولا تصحّ الترجمة مع التمكّن من الأصل»[٤].

عقود الأعجمي وإيقاعاته:

إذا كان الأعجمي قادراً على إيقاع عقوده بالعربية، وأوقعها كذلك، فلا إشكال حينئذٍ، وأمّا لو أوقعها بغير العربية فهل تكون صحيحة أو لا؟

فيه تفصيل:

أمّا عقد النكاح، فالمعروف ظاهراً عدم جوازه[٥]. نعم قال ابن حمزة باستحباب إيقاعه بالعربية[١]، ومعناه جوازه بغيرها.

لكن استشكل جماعة على القول بالمنع، لعدم الدليل، وما ذكروه دليلاً غير صالح للمنع من جوازه. ومن جملة هؤلاء: الشيخ الأنصاري[٢] والسيّدان: الحكيم[٣] والخوئي[٤]، إلّا أنّ الأخير قال في المنهاج: «وتجزي ترجمتها بشرط العجز عن العربية على الأحوط وجوباً»[٥].

وأمّا سائر العقود، فإنّ جملة منها لا يشترط فيها العربيّة، كما صرّحوا بذلك في الموارد الخاصّة، مثل الإقرار، والوصيّة، والوديعة، والعارية، والوكالة، ونحوها. والظاهر لا خلاف في ذلك كما قيل[٦].

وأمّا العقود اللازمة مثل البيع ونحوه. فالتصريح باشتراط العربيّة فيها قليل، فقد صرّح بذلك: السيّد عميد الدين[٧]،

---

(١) المعتمد (شرح العروة الوثقى) ٢: ٥٢٤.

(٢) المعتمد (شرح المناسك) ٣: ٣٣٤، كيفيّة الإحرام.

(٣) المعتمد (شرح العروة الوثقى) ٢: ٥٢٦.

(٤) تحرير الوسيلة ١: ٣٨٠، كتاب الحجّ، القول في كيفيّة الإحرام، المسألة ٨.

(٥) انظر: الجواهر ٢٩: ١٤١، والنكاح (للشيخ = الأنصاري): ٧٩.

(١) الوسيلة: ٢٩١.

(٢) النكاح (للشيخ الأنصاري): ٧٩.

(٣) انظر: المستمسك ١٤: ٣٦٨ ـ ٣٦٩، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٧٣، كتاب النكاح، الفصل الأوّل.

(٤) مستند العروة (النكاح) ٢: ١٦٣ ـ ١٦٥.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٥٨، كتاب النكاح، الفصل الأوّل.

(٦) انظر العناوين ٢: ١٤٤، العنوان ٣٥.

(٧) نقله عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ١٦٢، ولم أعثر ـ بعد التفحّص إجمالاً ـ على من اشترط العربيّة في غير النكاح قبله.

والمقداد[١]، والمحقّق الثاني[٢]، والشهيد الثاني[٣]، وصاحب الجواهر[٤]، فهؤلاء صرّحوا باشتراط العربية في عقد البيع.

وفي مقابل هؤلاء صرّح جماعة آخرون بعدم اشتراط العربيّة، مثل صاحب الحدائق[٥]، والنراقي[٦]، والشيخ الأنصاري[٧]، والسادة: الحكيم[٨]، والخوئي[٩]، والخميني[١٠].

هذا كلّه في صورة القدرة على العربية، وأمّا مع العجز عنها، فالظاهر أنّه لا خلاف في جواز إيقاعه بغيرها، سواء كان عقداً للنكاح أو غيره.

قال صاحب المدارك ـ وهو يتكلّم عن عقد النكاح ـ: «... اتّفاق الأصحاب ظاهراً على إجزاء الترجمة ممّن لا يحسن العربية، وأنّه لا يجب عليه التوكيل في العقد ـ إلى أن قال: ـ وكيف كان فينبغي القطع بإجزاء العقد بغير العربية مع المشقّة اللازمة مع تعليم العربيّة، أو فوات بعض الأغراض الصحيحة»[١].

وبهذا المضمون قال الفاضل الإصفهاني[٢]، والسيّد العاملي[٣]، وصاحب الجواهر[٤].

لكن مع ذلك كلّه، يظهر من النراقي عدم إجزاء العقد الواقع بغير العربية في خصوص النكاح[٥].

هذا كلّه في العقود، وأمّا الإيقاعات، فالمورد المهم الذي بحثوا فيه إنّما هو الطلاق.

قال الشيخ في النهاية ـ وهو يتكلّم عمّا يقع به الطلاق ـ: «وما ينوب مناب قوله: "أنت طالق" بغير العربيّة بأيّ لسان كان، فإنّه تحصل به الفرقة»[٦].

والظاهر من ابن حمزة[٧] موافقته له، ونقل ذلك عن ابن البرّاج[٨].

لكن قال ابن إدريس: «... فأمّا إذا كان

---

(١) انظر: التنقيح الرائع ٢: ١٨٤، وكنز العرفان ٢: ٧٢.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٥٩.

(٣) الروضة البهيّة ٣: ٢٢٥.

(٤) الجواهر ٢٢: ٢٥٠.

(٥) الحدائق ١٨: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٦) مستند الشيعة ١٤: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٧) المكاسب ٣: ١٣٥.

(٨) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٠، كتاب التجارة، الفصل الأوّل (شروط العقد) المسألة الأولى.

(٩) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٤، كتاب التجارة، الفصل الأوّل (شروط العقد)، المسألة ٤٧.

(١٠) تحرير الوسيلة ١: ٤٦٣، كتاب البيع، المسألة الأولى.

---

(١) نهاية المرام ١: ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) كشف اللثام ٧: ٤٧.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٤) انظر: الجواهر ٢٢: ٢٥٠ و٢٩: ١٤١.

(٥) مستند الشيعة ١٦: ٩٤ ـ ٩٥.

(٦) النهاية: ٥١١.

(٧) الوسيلة: ٣٢٤.

(٨) نقله العلّامة في المختلف ٧: ٣٤٧، لكنّه قيّده بما إذا لم يحسن العربية.

قادراً على التلفّظ بالطلاق بالعربية وطلّق بلسان غيرها، فلا تقع الفرقة بذلك؛ لأنّه ليس عليه دليل، والأصل بقاء العقد»[1].

ونسب هذا الرأي إلى المشهور بين المتأخّرين عن ابن إدريس[2].

وتوقّف فيه العلّامة في المختلف، حيث قال بعد نقل كلام من تقدّم ذكره: «ونحن في هذه المسألة من المتوقّفين»[3].

وممّن صرّح باشتراط العربيّة من المعاصرين الإمام الخميني[4].

وأمّا السيّدان: الحكيم[5] والخوئي[6]، فلم يتطرّقا في منهاجيهما إلى ذلك، وإنّما اكتفيا بذكر الصيغة العربية، ولعلّ كلامهما ظاهر في الاشتراط أيضاً.

وتفصيل الكلام في ذلك كلّه موكول إلى العناوين: «إيقاع» و«عقد» وعناوين العقود والإيقاعات، مثل: «بيع»، «نكاح»، «طلاق»، و...

(١) السرائر ٢: ٦٧٦.

(٢) انظر: المسالك ٩: ٦٧، والحدائق ٢٥: ٢١١، والجواهر ٣٢: ٦٠.

(٣) المختلف ٧: ٣٤٨.

(٤) تحرير الوسيلة ٢: ٢٩٤، كتاب الطلاق، القول في الصيغة، المسألة ٣.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣١٢، كتاب الطلاق، المسألة ٧.

(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٩٤، كتاب الطلاق، المسألة ١٤٢٩.

الكفاءة بين العجم والعرب في النكاح:

الكفاءة المطلوبة في النكاح إجمالاً هي التماثل في الدين، نعم ربّما يبحث عن تأثير بعض الأمور الأخرى فيها، لكن ليس منها ـ على أي تقدير ـ التساوي في العربيّة والعجميّة، بل العجمي كفوٌ للعربي وكذا العكس إذا تماثلا في الإسلام، أو فيه وفي الإيمان على اختلاف الآراء[1].

راجع: كفاءة.

إقرار الأعجمي بالعربيّة وبالعكس:

يصحّ إقرار العجمي بالعربية، والعربي بالعجميّة حتى في صورة الاختيار، ويكون نافذاً في حقّ المقرّ، لكن ذلك فيما إذا كان عارفاً باللغة التي أقرّ بها ولو إجمالاً، بحيث يعرف ما يقول، ولا أثر في غير هذه الصورة بالإقرار.

ولو أقرّ، ثمّ ادّعى عدم معرفته باللغة التي أقرّ بها، وأنّه لا يعرف مؤدّى إقراره، فإن صدّقه المقرّ له، لم يلزمه شيء، وإن كذّبه، فالقول قول المقرّ مع يمينه أنّه لم يدر معناه؛ عملاً بالظاهر ـ وهو عدم معرفة كلّ إنسان بغير لغته ـ وأصالة عدم تجدّد علمه بغير لغته[2].

(١) انظر: الشرائع ٢: ٣٠٠، والقواعد ٣: ١٤، وجامع المقاصد ١٢: ١٣٦، والمسالك ٧: ٤٠٨، ونهاية المرام ١: ٢٠٦، وكشف اللثام ٧: ٨٩، والجواهر ٣٠: ١٠٦، وغيرها.

(٢) انظر: المبسوط ٣: ٣٦، والسرائر ٢: ٥١٣ ـ ٥١٤، =

ولم يذكر بعضهم اليمين، بل قال: تقبل دعواه، وأطلق[1].

راجع تفصيله في «إقرار».

كراهة الرطانة بالأعجميّة في المساجد:

ذكر الفقهاء من جملة آداب المسجد: كراهة الرطانة بالأعجميّة فيها؛ لما روي: أنّه «نهى رسول اللّه ﷺ عن رطانة الأعاجم في المساجد»[2].

قال ابن الأثير: «الرطانة ـ بفتح الراء وكسرها ـ والتراطن: كلام لا يفهمه الجمهور، وإنّما هو مواضعة بين اثنين أو جماعة، والعرب تخصّ بها غالباً كلام العجم»[3].

وأغلب الذين ذكروا ذلك اقتصروا على بيان الحكم فقط، أو مع مستنده من دون تعليق[4].

مظان البحث:

١ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ أحكام المساجد.

ب ـ التكبير (تكبيرة الافتتاح).

ج ـ القراءة.

د ـ القنوت.

هـ ـ إمامة الجماعة: صفات الإمام.

و ـ صلاة الجمعة: الخطبتان.

٢ ـ كتاب الحجّ: التلبية.

٣ ـ كتاب النكاح: الكلام عن الكفاءة.

٤ ـ كتاب الإقرار: إقرار العجمي بالعربية وبالعكس.

٥ ـ مفتتح كتب العقود والإيقاعات خاصّة: البيع، والنكاح، والطلاق.

= والدروس ٣: ١٢٦، وجامع المقاصد ٩: ٣٣٦.

(١) انظر: القواعد ٢: ٤٣٦، والتحرير (الحجرية) ٢: ١١٩، والجواهر ٣٥: ٨.

(٢) الوسائل ٥: ٢١٦، الباب ١٦ من أبواب أحكام المساجد، الحديثان الأوّل والثاني.

(٣) النهاية (لابن الأثير): «رطن»، وانظر: معجم مقاييس اللغة، ومجمل اللغة، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: المادة نفسها.

(٤) انظر: البيان: ١٣٦، والحدائق ٧: ٣٠٠، والجواهر ١٤: ١١٤ وغيرها.

أقول: إبقاء الحكم على إطلاقه بحيث يشمل تكلّم الأعاجم بلغتهم في مواطنهم التي لا يوجد فيها عربي ولا يعرفون هم العربيّة في غاية الإشكال. =

= إذن من المحتمل أن يكون المراد من الرواية تكلّم اثنين أو أكثر بما لا يفهمه الجمهور الحاضر في المسجد مع تمكّنهم من التكلّم بلغة الجمهور؛ لما فيه من الحزازة غالباً.

ويمكن تحصيل هذا المعنى من كلام ابن الأثير المتقدّم.

وربّما يؤيّده عدم وجود الأعاجم ـ سواء كانوا من الفرس أو غيرهم ـ بين أصحابه ﷺ إلّا النادر مثل سلمان عليه السلام.

إعـداد

لـغـــة:

تهيئة الشيء وجعله بحيث يستفاد منه بحسب الحاجة. والعُدّة: ما يعدّه الإنسان ويدّخره من المال والسلاح لحوادث الدهر[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

وسوف يأتي الكلام عن الإعداد للحرب في العنوانين: «جهاد» و«عُدّة» إن شاء اللّه تعالى.

إعـدام

لـغـــة:

إفعال من العَدَم، وهو فقدان الشيء وذهابه، والعُدْم لغةٌ فيه، وإعدام الشيء: إتلافه وإذهابه.

وأعدم الرجلُ فهو مُعدِم، أي افتقر[2].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنى اللغوي نفسه، لكـن استعمله الفقهاء المعاصرون تبعاً للحقوقيّين بمعنى: «إزهـاق النفس عقوبةً» أيضاً.

وقد تقدّم الكلام عن بعض مـا يخـصّ هـذا العنوان في: «إتلاف»، وسوف يأتي بعضه الآخر في عنوان «عقوبة» إن شاء اللّه تعالى[1].

أعـذار

لـغـــة:

جمع عذْر.

راجع: إعذار، عذر.

إعـذار

لـغـــة:

مصدر أعذر، أي صـار ذا عـذْر، والعـذْر: تحرّي الإنسان ما يمحو به ذنوبه[2]، أو الحـجّة التي

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «عدّ».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب: «عدم».

---

(١) همت أن أكتب هنا عن حكم الإعدام ـ بمعنى «إزهاق النفس عقوبة» ـ في الشريعة، وما أُثير أو يثار حوله من الشبهات؛ لكن أخّرت ذلك إلى عنوان «عقوبة»؛ لكونه أنسب؛ ولعدم توفّر المصادر الحقوقيّة المقارنة لدي فعلاً.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «عذر».

يعتذر بها[١].

ومن معاني الإعذار: المبالغة في الأمر[٢]، يقال: أعذر في الدعاء، أي بالغ فيه.

ومن معانيه: الختان، أو الطعام المهيّأ من أجله[٣]، وكثرة الذنوب[٤].

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء فيه اصطلاح خاصّ.

يراجع تفصيل الكلام عنه في العناوين: «حجّة»، «ختان»، «عذر»، «وليمة»، وما يناسبها.

إعراب

لغة:

الإفصاح[٥]، والإيضاح والإبانة[٦]، وعدم اللحن في الكلام[٧].

وعند النحويّين: الحركات والسكنات المتعاقبة على أواخر الكلم[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

ذكر الفقهاء في أحكام القراءة في الصلاة: أنّه لو أخلّ بالإعراب فيها عمداً بطلت صلاته؛ بناءً على المعروف[٢].

وذكروا في الأذان والإقامة أنّهما على الوقف لا يظهر فيهما الإعراب، إلّا أنّ الإقامة يُحدَر ـ أي يُسرَع ـ فيها دون الأذان.

راجع تفصيل ذلك في العنوانين: «أذان» و«قراءة».

أعرابي

لغة:

ساكن البادية[٣]، أو البدوي وإن كان

---

(١) لسان العرب: «عذر».

(٢) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «عذر».

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب: «عذر».

(٤) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «عذر».

(٥) ترتيب كتاب العين: «عرب».

(٦) لسان العرب: «عرب».

(٧) الصحاح: «عرب».

---

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «عرب».

(٢) انظر الجواهر ٩: ٢٩٣.

(٣) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير): «عرب».

في الحضر[1].

وخصّ بعضهم كونه من العرب، فقال: «الأعراب أهل البدو من العرب»[2].

وقيل: الفرق بين الأعرابي والعربي: أنّ «الأعرابي هو البدوي وإن كان بالحضر، والعربي: منسوب إلى العرب وإن لم يكن بدويّاً، فبينهما عمومٌ من وجه»[3].

اصطلاحاً:

اختلفت عبارات الفقهاء في تفسير الأعرابي ـ عند تعرّضهم له في شروط إمام الجماعة ـ ولعلّه لأجل ذلك اختلفت آراؤهم في الحكم، وفيما يلي نشير إلى أهمّ التفاسير التي ذكرها الفقهاء:

قال الشهيد الثاني: «الأعرابي: المنسوب إلى الأعراب، وهم سكّان البادية، ثمّ قد يراد به:

ـ من لا يعرف محاسن الإسلام وتفاصيل أحكامه من سكّان البوادي المعنيّ بقوله [تعالى]: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾[4].

ـ وقد يطلق على من يلزمه المهاجرة منهم ولم يهاجر وإن كان عارفاً بالأحكام.

ـ وعلى مطلق المنسوب إليهم»[1].

وقال ـ أي الشهيد ـ في حاشية الإرشاد: «الأعرابي ـ بفتح الهمزة ـ ساكن البادية، والمراد بالمهاجر هنا ساكن المدن ونحوه»[2].

وقال الأردبيلي: «قيل: المراد بالمهاجرين في زماننا من يسكن الأمصار، بحيث يكون أقرب إلى تحصيل شرائط الإمامة والكمال فيها، والأعرابي بخلافه. فافهم. فكأنّه استخراج معنىً مناسب للأصل»[3].

ومقصوده من الأصل هجرة مَن آمن مِن الأعراب إلى المدينة، حيث كان واجباً إجمالاً.

وقال السيّد الحكيم: «والأعرابي وإن فسّر بساكن البادية إلّا أنّ منصرَفه من كان متخلّقاً بأخلاقهم الدينية المبنيّة على المسامحات وإن لم توجب فسقاً»[4].

ثمّ إنّه هل ينحصر هذا العنوان بساكني البادية من العرب، أو يشمل غير العرب أيضاً من سكّان البوادي؟

ظاهر كلام الفقهاء وتعليلاتهم هو التعميم، ولا أقلّ من التعميم حكماً؛ لاشتراك الأحكام الآتية بين سكّان البوادي، سواء كانوا من العرب أو العجم.

---

(١) معجم الفروق اللغوية: ٥٨، الفرق بين الأعرابي والعربي.
(٢) المصباح المنير: «عرب».
(٣) معجم الفروق اللغوية: ٥٨، الفرق بين الأعرابي والعربي.
(٤) التوبة: ٩٧.

(١) المسالك ١: ٣١٨.
(٢) غاية المراد (وبهامشه حاشية الإرشاد) ١: ٢٠٧.
(٣) مجمع الفائدة ٣: ٢٦٥.
(٤) المستمسك ٧: ٣٣١.

الأحكام:

تترتّب على عنوان «الأعرابي» أحكام نشير إلى أهمّها فيما يلي:

حكم إمامة الأعرابي:

اختلفوا في حكم إمامة الأعرابي، ولعلّ منشأ ذلك اختلافهم في تفسير الأعرابي، كما تقدّم. وعلى أية حالة، ففي المسألة قولان:

الأوّل ـ القول بتحريم إمامة الأعرابي بالمهاجرين:

ذهب إلى هذا القول الشيخان: الصدوق[1] والطوسي[2]، والقاضي[3]، ونسبه صاحب الرياض[4] إلى أكثر القدماء، لكن لم نعثر على غير من ذكرناهم[5].

وقوّاه صاحب الرياض[6] والسيّد الخوئي[7]، لكن أطلق الأخير المنع في المنهاج[8] ولم يقيّده بإمامته بالمهاجرين، ومعناه شمول المنع لإمامته لمثله ـ أي الأعرابي ـ أيضاً.

(١) المقنع: ٣٥.

(٢) انظر: المبسوط ١: ١٥٥، والنهاية: ١١٢، والخلاف ١: ٥٦١، المسألة ٣١٢.

(٣) المهذّب ١: ٨٠.

(٤) و (٦) الرياض ٤: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٥) نعم نسبه المحقّق في المعتبر إلى السيّد المرتضى في المصباح. انظر المعتبر: ٢٤٥.

(٧) مستند العروة ٥ (القسم الثاني): ٤٣٢ ـ ٤٣٧.

(٨) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢١٨، كتاب الصلاة، المقصد التاسع: الجماعة، الفصل الثالث: شرائط إمام الجماعة، الرابع.

وقال السيّد الحكيم في المستمسك: «... فالأنسب بالقواعد المنع»[1]، ولم يتعرّض للمسألة في المنهاج[2].

وعُلّل الحكم ـ إضافة إلى النصوص ـ بعدم معرفة غالب الأعراب بأحكام الشرع؛ لبعدهم عن مراكز الثقافة الإسلامية، فقد ورد في بعض النصوص: «كره أن يؤمّ الأعرابي؛ لجفائه عن الوضوء والصلاة»[3].

الثاني ـ القول بالكراهة:

وهو قول أكثر الفقهاء من لدن ابن إدريس إلى يومنا هذا، لكن اختلفوا في بعض تفصيلات المسألة كالآتي:

١ ـ فقد ذكر بعضهم كراهة إمامة الأعرابي للمهاجرين، ومفهوم كلامهم عدم كراهة إمامته لمثله.

ذهب إلى هذا القول ابن إدريس[4] وابن سعيد[5] والمحقّق في الشرائع[6]، والعلّامة

(١) المستمسك ٧: ٣٣٢.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٣٠٤، كتاب الصلاة، المقصد التاسع: الجماعة، الفصل الثالث: شرائط إمام الجماعة، الرابع.

(٣) الوسائل ٨: ٣٢٣، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.

(٤) السرائر ١: ٢٨١.

(٥) الجامع للشرائع: ٩٧.

(٦) شرائع الإسلام ١: ١٢٥.

في بعض كتبه[١]، والشهيد الأوّل في البيان[٢] والأردبيلي[٣]، واحتمله صاحب الحدائق[٤] ومال إليه صاحب الجواهر[٥].

٢ ـ وذهب بعضهم إلى التفصيل بين من لا يعرف محاسن الإسلام وتفاصيل أحكامه، وبين من يعرف ذلك ولم تجب عليه الهجرة، فلا تجوز إمامة الأوّل، وتجوز إمامة الثاني مع اجتماع سائر الشرائط من العدالة ونحوها.

وأوّل من ذكر هذا التفصيل المحقّق الحلّي في المعتبر[٦]، حيث قال: «والذي نختاره: أنّه إن كان ممّن لم يعرف محاسن الإسلام ولا وصفها، فالأمر كما ذكروه، وإن كان وصل إليه ما يكفيه اعتماده ويدين به، ولم يكن ممّن تلزمه المهاجرة وجوباً، جاز أن يؤمّ...».

وتبعه العلّامة في التذكرة[٧]، واستحسنه صاحب المدارك[٨]، ولم يستبعده صاحب الذخيرة[٩].

(١) انظر: الإرشاد ١: ٢٧٢، والتحرير ١: ٣٢٢.

(٢) البيان: ٢٣٢.

(٣) مجمع الفائدة ٣: ٢٦٥.

(٤) الحدائق ١٠: ١٠.

(٥) الجواهر ١٣: ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

(٦) المعتبر: ٢٤٥.

(٧) التذكرة ٤: ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٨) المدارك ٤: ٣٧١.

(٩) الذخيرة: ٣٩٣.

٣ ـ وحاول الشهيد الثاني ـ في المسالك[١] وروض الجنان[٢] ـ أن يجمع بين الأقوال على النحو الآتي:

يجب حمل كلام المانعين والقائلين بحرمة إمامة الأعرابي، على ما إذا كان الأعرابي لا يعرف محاسن الإسلام وتفاصيل أحكامه، وكان من سكّان البوادي الذين عناهم اللّه تعالى بقوله: ﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً...﴾[٣]، أو على من وجبت عليه الهجرة ولم يهاجر؛ لأنّ الأوّل أخلّ بالواجب من التعلّم، والثاني أخلّ بالواجب من الهجرة.

كما يجب حمل كلام القائلين بالكراهة على إمامة الأعرابي الذي لم يخلّ بالواجبين المتقدّمين، واجتمعت فيه شرائط الإمامة، ووجه الكراهة ورود النهي عن إمامته.

ولم يوضّح هل الكراهة حينئذٍ تختصّ بإمامته للمهاجرين أو تشمل إمامته لمثله أيضاً؟

ويقرب من هذا توجيه صاحب المدارك للمنع، حيث قال: «يمكن حمل النهي على من وجبت عليه المهاجرة ولم يهاجر، أو على غير المتّصف بشرائط الإمامة»[٤].

ولصاحب الحدائق جمع آخر أشار إليه بقوله: «وملخّص الكلام في ما يفهم من هذه الأخبار هو

(١) المسالك ١: ٣١٨.

(٢) روض الجنان: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٣) التوبة: ٩٧.

(٤) المدارك ٤: ٣٧١.

المنع والتحريم في من ترك الهجرة مع وجوبها عليه، والجواز على كراهة في من لم يكن كذلك مع عدم كماله في معرفة أحكام الطهارة والصلاة»(١).

وهناك أقوال وتفصيلات أُخر يطول التعرّض لها، كما أنّ بعض الفقهاء لم يتعرّضوا للمسألة أصلاً.

عدم وجوب التقصير على الأعرابي:

ذكر الفقهاء من جملة شرائط تقصير الصلاة أن لا يكون الإنسان كثير السفر، أو بيته معه ينتقل به دائماً، كالأعراب وأهل البوادي، سواء كانوا عرباً أو غيرهم(٢).

هذا فيما إذا كان سفرهم تبعاً للماء والكلأ، وأمّا لو سافروا للزيارة مثلاً، فعليهم التقصير(٣). ولكن قيّد السيّد الخوئي ذلك بما إذا لم تكن بيوتهم معهم كسائر أسفارهم وإلّا وجب عليهم التمام أيضاً(٤).

حكم صلاة الجمعة والعيد بالنسبة إلى الأعرابي:

تقدّم في عنوان «استيطان»: أنّ المنسوب إلى الأكثر القطع بوجوب صلاة الجمعة على القاطنين في الخيم وبيوت الشعر من أهل البادية بشرط الاستيطان فيها. كما إذا كانوا نصف السنة في مكان ونصفها الآخر في مكان ثانٍ.

وحكم العيد حكم الجمعة.

راجع: استيطان.

صلاة الأعرابي:

ذكر الفقهاء: أنّ الصلوات المندوبة يؤتى بها ركعتين ركعتين. لكن استثنوا منها صلاة الوتر وصلاة الأعرابي، فإنّ الأولى يؤتى بها ركعة واحدة، والثانية عشر ركعات على ما سيأتي بيانه.

وأصل هذه الصلاة ذكرها الشيخ الطوسي في المصباح، فقال:

«روي عن زيد بن ثابت قال: أتى رجل من الأعراب إلى رسول الله ﷺ فقال: بأبي أنتْ وأمّي يا رسول الله، إنّا نكون في هذه البادية بعيداً من المدينة، ولا نقدر أن نأتيك في كلّ جمعة، فدلّني على عملٍ فيه فضل صلاة الجمعة، إذا مضيت إلى أهلي خبّرتهم به، فقال رسول الله ﷺ: إذا كان ارتفاع النهار فصلّ ركعتين، تقرأ في أوّل ركعة الحمد مرّة و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ سبع مرات، وتقرأ في الثانية الحمد مرّة و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاس﴾ سبع مرّات، فإذا سلّمت فاقرأ آية الكرسي سبع مرّات، ثمّ قم، فصل ثمان ركعات بتسليمتين، واقرأ في كلّ ركعة منها الحمد مرّة، و﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ﴾ مرّة، و﴿قل هو الله أحد﴾ خمساً وعشرين مرّة، فإذا فرغت من صلاتك فقل: "سبحان ربّ العرش الكريم، ولا حول

---

(١) الحدائق ١٠: ١٠.

(٢) انظر: الجواهر ١٤: ٢٦٨ ـ ٢٧٠، والمستمسك ٨: ٦٧ ـ ٦٨، ومستند العروة (الصلاة) ٨: ١٥٣ ـ ١٥٤، وغيرها.

(٣) انظر المصادر المتقدّمة في الهامش رقم (٢).

(٤) انظر مستند العروة (الصلاة) ٨: ١٥٤.

ولا قوّة إلّا باللّه العليّ العظيم " سبعين مرّة. فوالذي اصطفاني بالنبوّة، ما من مؤمن ولا مؤمنة يصلّي هذه الصلاة يوم الجمعة كما أقول إلّا أنا ضامن له الجنّة ولا يقوم من مقامه حتى يغفر له ذنوبه ولأبويه ذنوبهما»[١].

هذا، وصرّح بعض الفقهاء[٢]: بأنّه لم تثبت هذه الصلاة من طرقنا.

ولعلّه لذلك قال صاحب الجواهر: «إنّ الأحوط ترك هذه الصلاة»[٣].

فطرة الأعراب:

لـمّا كانت زكاة الفطرة تدفع من قوت غالب البلد، فبناءً على أنّ الغالب في قوت الأعراب وأهل البوادي هو الإقط[٤]؛ فلذلك يجزئهم دفع فطرتهم منه، كما ورد في بعض النصوص[٥].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في العنوانين: «زكاة» و«فطرة».

إعطاء الأعراب من سهم المؤلّفة قلوبهم:

لو قلنا بعدم اختصاص عنوان «المؤلّفة قلوبهم» بالكفّار وشموله للمسلمين، وكان الأعراب من المسلمين ممّن يمكن تأليف قلوبهم للجهاد أو الدفاع أو نحو ذلك، فيجوز دفع الزكاة لهم بهذا العنوان[١].

راجع: زكاة / المؤلّفة قلوبهم.

استحقاق الأعراب من الغنيمة:

قال الشيخ الطوسي عند تقسيم الغزاة ومن يستحقّ منهم من الغنيمة: «... فأمّا الأعراب، فليس لهم من الغنيمة شيء ويجوز للإمام أن يرضخ[٢] لهم أو يعطيهم من سهم ابن السبيل من الصدقة؛ لأنّ الاسم يتناولهم»[٣].

وتبعه على ذلك جماعة، بل قيل: إنّه المشهور[٤]، لكن خالفه ابن إدريس[٥].

ولم يجزم به المحقّق[٦] والعلّامة[٧]، وحمل صاحب الجواهر كلام الشيخ والمشهور على ما إذا صالحهم الإمام على أن يدافعوا عن المسلمين إن

---

(١) مصباح المتهجّد: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢) انظر: المدارك ٣: ٢٩، ومفتاح الكرامة ٢: ١٣.

(٣) الجواهر ٧: ٧٠.

(٤) الإقط: هو: «لبن مجفّف يابس مستحجر يُطبخ به». النهاية (لابن الأثير): «إقط».

(٥) انظر: الوسائل ٩: ٣٤٣، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢، والمعتبر: ٢٨٨، والتذكرة ٥: ٣٨١.

---

(١) انظر: المعتبر: ٢٧٩، والتذكرة ٥: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) الرضخ هو: «أن يعطى المرضوخ له شيئاً من الغنيمة ولا يسهم له سهم كامل. ولا تقدير للرضخ، بل هو موكول إلى نظر الإمام، فإن رأى التسوية سوّى، وإن رأى التفضيل فضّل». المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٤٦.

(٣) المبسوط ٢: ٧٤.

(٤) انظر الجواهر ٢١: ٢١٧ ـ ٢٢٠.

(٥) السرائر ٢: ٢١.

(٦) شرائع الإسلام ١: ٣٢٥.

(٧) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٤٨.

دهمهم العدوّ، ولم يكن لهم نصيب من الغنيمة في مقابل إعفائهم من المهاجرة، كما فعل رسول اللّه ﷺ[١].

حكم النظر إلى شعور نساء الأعراب وأهل البوادي:

ذهب بعض الفقهاء إلى جواز النظر إلى شعور نساء أهل البادية والأعراب ورؤوسهن؛ لما رواه عبّاد بن صهيب[٢]، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة، والأعراب، وأهل السواد، والعلوج؛ لأنّهم إذا نهوا لا ينتهون...»[٣].

لكن استشكل بعضهم في الحكم؛ تضعيفاً للرواية بسبب عبّاد، نعم، قال بعدم وجوب غضّ النظر عنهنّ لو لم يخف الافتتان، فلا بأس به لو وقع اتّفاقاً؛ للعسر والحرج وقيام السيرة على ذلك[٤].

ولم يتعرّض جملة من الفقهاء للمسألة أصلاً[٥].

راجع: حجاب، نظر.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ صلاة الجماعة: شرائط الإمام.

ب ـ صلاة المسافر: شرائط التقصير.

ج ـ الصلوات المندوبة: صلاة الأعرابي، أو كيفيّة إتيان النوافل واستثناء صلاة الأعرابي منها.

٢ ـ كتاب الزكاة:

أ ـ قسمة الزكاة: إعطاء الأعراب من سهم المؤلّفة.

ب ـ زكاة الفطرة: تعيين جنسها.

٣ ـ كتاب الجهاد: تقسيم الغنائم / الكلام عن من يستحقّ الغنيمة.

٤ ـ كتاب النكاح: أحكام النظر، المبحوث عنها في مقدّمات النكاح.

إعراس

لغـــة:

اتّخاذ العروس، يقال: أعرس فلان، أي اتّخذ عُرساً، وأعرس بأهله إذا بنى بها، أو غشيها[١].

وأعرس لغةٌ قليلةٌ في عَرَّس، فيكون

---

(١) الجواهر ٢١: ٢١٨.

(٢) انظر مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٤٠، وفيه التأكيد على توثيق عبّاد؛ لتوثيق النجاشي إيّاه.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٠٦، الباب ١١٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٤) انظر المستمسك ١٤: ٢١.

(٥) ولعلّهم الأكثر، نعم تعرّضوا لمسألة جواز النظر إلى شعور نساء أهل الذمّة، فإن قلنا: إنّ العلّة في ذلك عدم انتهائهن إذا نُهين، فهذه العلّة موجودة في نساء = الأعراب وإن قلنا: إنّها عدم وجود الحرمة لهنّ، فهي مختصّة بهنّ؛ لأنّ نساء الأعراب مسلمات ولهن حرمة.

(١) لسان العرب: «عرس».

الإعراس والتعريس بمعنى واحد، لكن قيل: التعريس هو خصوص النزول في السفر آخر الليل للاستراحة ثمّ الرحيل[1].

اصطلاحاً:

قلّ استعمال الإعراس بالمعنيين، واستعملوا مكانه التعريس بالمعنى الثاني غالباً.

وأمّا الأوّل فيأتي بألفاظ: الدخول، والبناء ونحوهما فيقال: دخل بها، وبنى بها...

راجع للإعراس بالمعنى الثاني: التعريس، وللأوّل ما يناسبه من الألفاظ.

أعراض

لغة:

جمعٌ لعدّة مفردات، منها:

١ ـ العَرَض: وهو جميع متاع الدنيا وحطامها.

٢ ـ العَرْض: المتاع، سوى الدراهم والدنانير. فعلى هذا: كلّ عَرْض عَرَضٌ، وليس كلّ عَرَض عَرْضاً.

٣ ـ العِرْض: ما يمدح أو يذمّ من الإنسان، سواء كان في نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره[2].

(١) لسان العرب: «عرس».

(٢) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «عرض».

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعاني المتقدّمة، واستعملوا العَرَض بمعناه الفلسفي والكلامي والمنطقي، وسوف يأتي ذلك في عنوان «عَرَض» إن شاء اللّه تعالى.

ويراجع عَرْض وعِرْض لِما يرتبط بهما.

إعراض

لغة:

مصدر أعرض، يقال: أعرض عن الشيء: إذا ولّاه ظهره. وأعرضت عنه: أخذتُ عُرْضاً ـ أي جانباً ـ غير الجانب الذي هو فيه[1].

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء كلمة «الإعراض» في معناها اللغوي، ومن موارد استعمالاتهم:

١ ـ الإعراض عن ذكر اللّه تعالى، أي التولّي عنه.

٢ ـ الإعراض عن الملك أو الحقّ، بمعنى رفع اليد عنهما من دون إنشاء الإباحة للغير.

٣ ـ إعراض أحد الزوجين عن الآخر، بمعنى أن يولّيه ظهره، فلا يعاشره معاشرة مستقيمة من حيث الزوجيّة.

(١) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «عرض».

٤ ـ إعراض الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر عن تارك المعروف وفاعل المنكر بمعنى التولّي عنه، وهو أوّل مرحلة عمليّة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥ ـ الإعراض عن الوطن ـ أي البلد ـ بمعنى رفع اليد والتولّي عنه، وهو موجب لعدم ترتيب آثار الوطنيّة على الوطن المعرض عنه.

٦ ـ الإعراض عن الخبر، بمعنى عدم العمل به.

وسوف يأتي الكلام عن الأوّل في عنوان «ذكر»، والثالث في «نشوز»، والرابع في «أمر»، وتقدّم الخامس في «استيطان» ويأتي في «وطن» إن شاء اللّه تعالى.

فالكلام ينحصر إذن في المورد الثاني وهو الإعراض عن الملك أو الحقّ، والمورد السادس، وهو إعراض المشهور عن الخبر، ولـمّا كان الأخير يتضمّن جانباً أصولياً؛ فلذلك نترك البحث عنه إلى الملحق الأُصولي، ونبحث فعلاً في الإعراض عن الملك أو الحقّ فقط.

أوّلاً ـ الإعراض عن الملك

تعيين المراد من الإعراض:

إنّ المتاركة بين الإنسان وما يملكه يمكن أن تحصل على أحد الأنحاء التالية:

الأوّل ـ أن يترك المال ويهمله ولا يستثمره اختياراً، ولكن لا يقصد بذلك قطع علقة الملكيّة الموجودة بينه وبين المال، وذلك كالمرأة التي لم يطلّقها زوجها ولا يعاشرها معاشرة الأزواج.

ولا شكّ أنّ هذا النوع من الإعراض ليس مقصوداً للفقهاء الباحثين عن زوال الملكيّة بالإعراض؛ لأنّ هذا النحو من الإعراض لم يكن إعراضاً عن أُصل الملكيّة، بل عن الانتفاع بها فعلاً، ومحلّ البحث هو الإعراض عن أصل الملكية.

الثاني ـ أن يترك المال واستثماره لوجود مانع، ولولا المانع لاستثمره، كالمال الذي بيد الغاصب، أو الأرض التي علاها الماء.

ولا شكّ أنّ هذا النوع من الإعراض ليس مقصوداً أيضاً، للسبب المتقدّم؛ فإنّ المالك لم يرفع اليد عن علقة الملكية، وإنّما ترك الانتفاع من المال لمانع.

الثالث ـ أن يقصد رفع اليد عن علقة الملكية الموجودة بينه وبين ماله عن طريق متاركة المال، من دون إنشاء إباحته للغير[1] كالمسافر الذي يترك بقيّة طعامه أو حطبه أو ما شابه ذلك، أو كبائع البقل الذي يترك ما تبقّى من بقوله، أو كالذي يُنثر في الأعراس ـ على فرض كونه من الإعراض ـ ونحو ذلك.

ومحلّ البحث هو الأخير حيث تكلّم الفقهاء

---

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٢٠٦، ورسالة جمان السلك في الإعراض عن الملك للإيرواني، المطبوعة مع حاشيته على المكاسب ـ في الطبعة الحجرية ـ بعد قسم البيع.

في أنّ هذا النوع من الإعراض هل هو مزيل لعلقة الملكية أم لا؟

وهذا البحث لا يختصّ بالملك، بل يشمل الحقّ أيضاً، فإنّ الإعراض عنه كالإعراض عن الملك.

منهج البحث ومراحله:

والمنهج الذي يستوجبه البحث عن الموضوع هو كالآتي:

١ ـ هل الإعراض يفيد إزالة الملك أو لا؟

٢ ـ وعلى فرض عدم إزالة الملك، هل يفيد إباحةً للغير أم لا؟

٣ ـ وهل الإباحة الحاصلة للغير هي إباحة التصرّف أم إباحة التملّك؟

وتأتي هذه المنهجيّة بالنسبة إلى الحقّ أيضاً.

لكن لـمّا لم يبحث الفقهاء عن الموضوع بصورة مركّزة وواضحة، بل اختلفت عباراتهم بالنسبة إلى تحديد الإعراض، حتّى قال صاحب الجواهر بعد نقل بعضها: «... إلى غير ذلك من كلماتهم التي مرجعها إلى تهجّسٍ[1] في ضبط عنوان لذلك»[2].

فلذلك كلّه آثرنا نقل كلمات الفقهاء في الموضوع، ثمّ بيان ما يستفاد منها.

(١) التهجّس: عدم النضج، يقال: خبزٌ متهجّس، أي فطير لم يختمر عجينه. القاموس المحيط: «هجس».

(٢) الجواهر ٤٠: ٤٠١.

كلمات الفقهاء في الإعراض عن الملك:

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا ملك صيداً فانفلت منه، لم يزُل ملكه عنه، طائراً كان أو غير طائر، لحِق بالبراري والصحاري أو لم يلحق. وبه قال أبو حنيفة والشافعي. وقال مالك: إن كان يطير في البلد وحوله، فهو على ملكه، وإن لحق بالبراري فعاد إلى أصل التوحّش زال ملكه»[1].

ومثله قال في المبسوط[2].

والملاحظ في عبارته: أنّ مفروض المسألة عنده هو انفلات الحيوان منه، وهو عارٍ من قصد إفلاته، والمناسب للإعراض هو الثاني، إلّا أن يحصل الإعراض بعد الانفلات بسبب اليأس من عوده.

وقال أيضاً: «نثر السكر واللوز في الولائم وغير ذلك جائز، غير أنّه لا يجوز لأحد أخذه إلّا بإذن صاحبه، إمّا قولاً أو شاهد حال أنّه أباحه... ويملك النثار كما يملك الطعام إذا قُدِّم إلى قوم. وقيل فيه ثلاثة أوجه ذكرناها في كتاب الأطعمة، أقواها أنّه يملكها بالأخذ والحيازة»[3].

ومعنى النصّ: أنّ صاحب النثار يبيحه للآخذ، والآخذ يملك ما يأخذه من النثار.

لكن فرض إباحة المالك النثار للآخرين

(١) الخلاف ٦: ٢٨، المسألة ٢٨.

(٢) المبسوط ٦: ٢٧٤.

(٣) المبسوط ٤: ٣٢٣.

يخرجه عن موضوع الإعراض، الذي هو رفع اليد عن الملك من دون إنشاء إباحة.

هذا، ونسب إلى الشيخ القول بـإزالة المـلك بالإعراض[١]، لكن لم نر تصريحاً منه بذلك.

وقـال ابـن إدريس: «وروى الحسـن بـن علي بن يقطين، عن أُميّة بن عمرو، عن الشعيري، قال: سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن سفينة انكسـرت في البحر، فأُخرج بعضه بالغوص، وأخرج البحر بعض ما غرق فيها، فقال: أمّا ما أخرجه البحر فهو لأهله، الله أخرجه، وأمّا ما أُخرج بالغوص، فهو لهم، وهم أحقّ به» ثمّ قال:

«وجه الفقه في الحديث: أنّ ما أخرجه البحر فهو لأصحابه، وما تركه أصحابه آيسين منه، فهو لمن وجده وغاص عليه؛ لأنّه صار بمنزلة المباح، ومثله من ترك بعيره من جهد في غير كلأ ولا ماء، فهو لمن أخذه؛ لأنّه خلّاه آيساً منه ورفع يده عنه، فصار مباحاً، وليس هذا قياساً؛ لأنّ مذهبنا تـرك القياس، وإنّما هذا على جهة المثال، والمرجع فيه إلى الإجماع وتواتر النصوص، دون القياس والاجتهاد، وعلى الخبرين إجماع أصحابنا منعقد»[٢].

والمستفاد من هذا النصّ: أنّ الإعراض مزيل للملك ويصير المال المعرض عنه كالمباح يملكه من حازه. ومن علامات الإعراض يأس المـالك مـن التوصّل إلى ماله.

لكن تقدّم: أنّ مجرّد ترك المال؛ لعدم إمكان التوصّل إليه ليس إعراضاً، فلابدّ إذن مـن إحـراز الإعراض بأي طريق كان وإن كان سـببه اليـأس عن إمكان التوصّل إليه.

وقال المحقّق الحلّي في الشرائع: «لو انكسرت سفينة في البحر فـا أخـرجـه البـحر فـهو لأهـله، وما أُخرج بالغوص فهو لمخـرجـه، وبـه روايـة في سندها ضعف[١]»[٢].

وظاهره التردّد في ذلك كـما قـال صـاحب الجواهر[٣].

وقال أيضاً: «ولو أطـلق الصـيد مـن يـده لم يخرج عن ملكه. وإن نوى إطلاقه وقطع نيّته عن ملكه هل يملكه غيره باصطياده؟ الأشبه لا؛ لأنّـه لا يخرج عن ملكه بنيّة الإخـراج، وقـيل: يخـرج، كما لو وقع منه شيء حـقير فـأهمله، فـإنّه يكـون كالمبيح له. ولعلّ بين الحالين فرقاً»[٤].

والفرق ـكما قال صاحب الجواهر[٥]ـ لعلّه:

---

(١) انظر: إيضاح الفـوائـد ٤: ١٢٢ ـ ١٢٣، والمسـالك ١١: ٥٢٤.

(٢) السرائر ٢: ١٩٥.

(١) تقدّم سند الرواية في كلام ابن إدريس. قال الشهيد الثاني: «ووجه ضعف سندها أنّ أُميّة المذكور واقفي. والظاهر أنّ المراد بـالشعيري: إسماعيل بـن زيـاد السكوني المشهور». المسالك ١٤: ٧٧.

(٢) الشرائع ٤: ١٠٩.

(٣) الجواهر ٤٠: ٤٠٠.

(٤) الشرائع ٣: ٢١١.

(٥) الجواهر ٣٦: ٢٠٧.

١ ـ الحقارة وعدمها.

٢ ـ رجوع الثاني إلى الإباحة، كما في نثار الأعراس، لا الخروج عن الملك.

ويستفاد من النصّ المتقدّم: عدم خروج الملك بالإعراض في رأي المحقّق، وأمّا المحقّرات التي يرميها الإنسان، فيجوز تملّكها من جهة إباحة مالكها لذلك، لا من جهة كون الإعراض مزيلاً للملك.

وقال أيضاً: «وأكل ما ينثر في الأعراس جائز، ولا يجوز أخذه إلّا بإذن أربابه نطقاً أو بشاهد الحال. وهل يملك بالأخذ؟ الأظهر: نعم»[1].

والمفهوم من النصّ هو: أنّ ما ينثر في الأعراس يباح للحاضرين أكله، وأمّا أخذه، فجوازه متوقّف على إذن المالك، ومع الإذن يملكه الآخذ. وهذا الفرض خارج عن الإعراض كما تقدّم.

وقال العلّامة في القواعد بشأن الصيد: «ولو انفلت قبل قبضه بعد إثباته لم يخرج عن ملكه، وكذا لو أطلقه من يده ناوياً لقطع ملكه عنه، وقيل هنا: يخرج، كما لو رمى الحقيرَ مهملاً له، فإنّه يكون مباحاً لغيره»[2].

وكلامه صريح في عدم إزالة الملك بالإعراض عنه، بل وظاهرٌ في عدم إباحته للغير تملّكاً وانتفاعاً.

وقال في التذكرة: «من التقط شيئاً من النثار السائغ التقاطه لم يؤخذ منه، وهل يملكه؟ الأقرب

(١) الشرائع ٢: ٢٦٨.

(٢) القواعد ٣: ٣١٥.

ذلك اعتباراً بالعادة»[1].

والظاهر من النصّ أنّ ما ينثر في الأعراس مباح لآخذه، وأنّه يملكه.

لكن قال في المختلف: «... والوجه عندي: أنّه لا يملك إلّا بالتناول كالطعام، لا بالأخذ بمجرّده؛ عملاً بأصالة الاستصحاب»[2].

وقال في القواعد أيضاً: «... ويملك حينئذٍ بالأخذ على إشكال»[3].

وعلّق عليه ولده فخر المحقّقين مفسّراً وجه الإشكال بقوله: «أقول: ينشأ من عدم السبب الناقل عن ملكه؛ فإنّ أسباب نقل الملك عن مالكه شرعاً مذكورة محصورة وليس هذا منها؛ ولأنّ الأصل بقاء ملك المالك عليه.

ومن صيرورته مباحاً بالإعراض عنه والإذن في أخذه، فيملك بالاستيلاء كسائر المباحات.

وفيه نظر؛ لأنّ المباح مشترك بين معنيين: ما لا يملك ويحلُّ الانتفاع به، ومملوك أباح الشارع التصرّف فيه بإباحة المالك أو بسبب شرعي. فإن عنى بصيرورته مباحاً الأوّل فهو ممنوع، وإن عنى الثاني لم يتمّ. فالغلط من اشتراك اللفظ»[4].

وقال ـ أي فخر المحقّقين ـ أيضاً: «إذا أطلق الصيد من يده ناوياً لقطع ملكه عنه لم يزُل عن ملكه

(١) التذكرة (الطبعة الحجرية) ٢: ٥٨١.

(٢) المختلف ٧: ٩١.

(٣) القواعد ٣: ٦.

(٤) إيضاح الفوائد ٣: ٤.

مطلقاً؛ لأصالة بقاء الملك، والإعـراض ليس مـن الأسباب المُخرجة؛ لأنّه لا نصّ عليه...»[١].

وكلامه في المـوردين صريح في عـدم كـون الإعراض مزيلاً للملك، مضافاً إلى أنّه استشكل في ملكية الآخذ لنثار الأعراس، فكيف غيره؟

وقال الشهيد الأوّل في الدروس بالنسبة إلى الصيد: «ولو أطلقه من يده ونوى قطع ملكه عـنه لم يخرج عـن مـلكه، وقـيل: يخـرج كـما لو رمـى الحقيرَ مهمِلاً له. ولمانعٍ أن يمنع خروج الحـقير عـن ملكه وإن كان ذلك إباحةً لتناول غيره، وفي الصيد كذلك إذا تحقّق الإعراض»[٢].

وقال أيضاً: «ولا يجوز التقاط السنبل وقت الحصاد إلّا بإذن المالك صريحاً أو فحوىً أو إعراضه عنه، وكذا ما يعرض عنه من بقايا الثمر. وهل للمالك انتزاعه بعد الإعراض؟ يحتمل ذلك؛ لأنّه ليس أبلغ من الهبة التي يجوز الرجوع فيها. نعم لو تلفت العين فلا ضمان»[٣].

والمستفاد من النصّين: عدم كون الإعـراض مزيلاً للملك.

نعم يسـتفاد مـنهما: أنّ الإعـراض مـوجب لإباحة التصرّف في الشيء المعرض عنه.

وجاء في أجوبة المحقّق الكركي عن الأسئلة الفقهيّة: «الشيء الـمُعرَض عـنه لو أخـذه الغـير، ثمّ بعد الأخذ رجع مالك الشيء عن الإعراض فطلبه من الآخذ، هل له ذلك ما دامت العين باقية أم لا؟

الجواب: له ذلك مع بقاء العين»[١].

ويستفاد منه عدم إزالة الملك بالإعراض.

وقال في مورد آخر: «الملك الحقيقي لا يزول بالإعراض ولا يسقط بالإسقاط، بـل إنّـما يـزول بالسبب الناقل...»[٢].

نعم قال في مورد ثالث: «إنّ الملك ربّـما كان ضعيفاً متزلزلاً يقبل الزوال بالإعراض»[٣].

وقـال بـالنسبة إلى تمـلّك الصـاغة تـراب الصياغة: «إنّما يحكم بالحلّ إذا دلّت القرائـن عـلى إعراض المالك»[٤].

وهو ظاهر في حلّ تملك ذلك لا زوال ملكيّة المالك عنه.

وله كلمات أُخرى تدلّ على عدم زوال الملك بالإعراض[٥].

وقال الشهـيد الثـاني بـالنسبة إلى السـفينة المنكسرة ـ بعد نقل كـلام الشـيخ وابـن إدريس ـ: «...والأصح أنّ جواز أخذ ما يـتخلّف مـشروط بإعراض مالكه عنه مـطلقاً، ومـعه يكـون أبـاحه لآخذه، ولا يحلّ أخذه بـدون الإعـراض مـطلقاً؛

(١) ايضاح الفوائد ٤: ١٢٢.
(٢) الدروس ٢: ٤٠٠.
(٣) الدروس ٣: ٩١ ـ ٩٢.

(١) رسائل المحقّق الكركي ٢: ٢٨٦.
(٢) جامع المقاصد ٨: ١٥٢.
(٣) جامع المقاصد ٣: ٤٠٦.
(٤) جامع المقاصد ٤: ١٨٨.
(٥) انظر: جامع المقاصد ٩: ٢١٢، و٤: ٣٧٠.

عملاً بالأصل»[1].

وقال بالنسبة إلى الصيد ـ بعد أن ذكر القولين في الإعراض عنه: القول بعدم زوال الملك ونسبه إلى الأكثر، والقول بزواله ونسبه إلى الشيخ ـ: «والأصح الأوّل»، ثمّ قال:

«ويتفرّع على زوال ملكه عنه ملك من يصيده ثانياً له، وليس للأوّل انتزاعه منه. وعلى القول بعدمه، هل يكون نيّة رفع ملكه عنه أو تصريحه بإباحته موجباً لإباحة أخذ غيره؟ وجهان:

أحدهما ـ العدم؛ لبقاء الملك المانع من تصرّف الغير فيه.

وأصحّهما ـ إباحته لغيره؛ لوجود المقتضي له، وهو إذن المالك فيه، وهو كافٍ في إباحة ما يأذن في التصرّف فيه من أمواله، فلا ضمان على من أكله، ولكن يجوز للمالك الرجوع فيه ما دامت عينه موجودة، كنثار العُرس...»[2].

وقال بالنسبة إلى نثار العُرس ـ بعد أن بيّن أنّه يجوز أكله في المجالس ولا يجوز أخذه إلّا بالإذن صريحاً أو بشاهد الحال ـ:

«حيث يجوز أخذه بأحد الوجوه هل يملكه الآخذ بمجرّد الأخذ؟ قيل: نعم، اعتباراً بالعادة الدالّة على إعراض المالك عنه، فأشبه التقاط المباحات، واختاره في التذكرة. وقيل: لا يملك بذلك، وإنّما يفيد مجرّد الإباحة؛ لأصالة بقاء ملك مالكه عليه إلى أن يحصل سبب يقتضي النقل، وما وقع إنّما يعلم منه إفادة الإباحة، وهذا هو الأقوى...» إلى أن قال:

«ويتفرّع على ذلك: جواز رجوع المالك فيه مادامت عينه باقية في يد الآخذ، فلو أتلفه ولو بالأكل زال ملك المالك عنه، ولو نقله الآخذ عن ملكه ببيع ونحوه فالأقوى زوال ملك المالك عنه...»[1].

ثمّ قال ما حاصله: أنّه بناءً على القول بعدم ملك الآخذ ـ كما هو مختاره ـ يكون أولى به من غيره، فلا يجوز لغيره أخذه منه قهراً[2].

وقال بالنسبة إلى ما يبقى من الذهب والفضة في تراب الصاغة: «ولو دلّت القرائن على إعراض مالكه عنه جاز للصائغ تملّكه كغيره من الأموال المعرض عنها»[3].

والمستفاد من مجموع كلماته: أنّ الإعراض ليس سبباً لزوال الملك، نعم، إنّما يفيد مجرّد الإباحة للغير، وإذا تصرّف فيه تصرّفاً متلفاً كالأكل أو البيع، خرج عن ملك المالك الأوّل.

وقال المحقّق الأردبيلي ـ وهو يتكلّم عن الصيد الذي أفلته صاحبه ـ: كما أنّ دخول المال في ملك إنسان يحتاج إلى دليل، كذا خروجه عنه يحتاج

---

(١) المسالك ١٤: ٧٧.

(٢) المسالك ١١: ٥٢٤ ـ ٥٢٥، وانظر الروضة البهيّة ٧: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(١) المسالك ٧: ٣١ ـ ٣٣، وانظر الروضة البهيّة ٥: ٩٣.

(٢) المسالك ٧: ٣٣.

(٣) المسالك ٣: ٣٥٢.

إليه، فلو أخذ الصيد وملكه ثمّ أطلقه لم يخرج عن ملكه وإن قصد ذلك؛ لاستصحاب بقاء الملك وعدم الدليل على زواله. نعم يكون مالاً أعرض صاحبه عنه.

فإن قيل: بالإعراض يخرج، فيلزم هنا الخروج.

قلنا: الخروج غير ظاهر هناك؛ لما مرّ من: استصحاب بقاء الملك وعدم الدليل على زواله.

نعم يجوز لغيره التصرّف فيه؛ للإعراض كما ذكروا ذلك في المال المعرَض عنه...

لكن يشكل جواز التصرّف الناقل للملك مثل البيع؛ للزوم مسبوقيّة تملّكه، لكن لا يبعد الجواز؛ لأنّ المفهوم من جواز التصرّف عمومه...»[1].

والمستفاد من كلامه: عدم زوال الملك بالإعراض، وجواز التصرّف فيه حتى التصرّفات المتوقّفة على الملك.

وقال السبزواري بشأن نثار الأعراس: «ويجوز الأكل منه، ولا يجوز الأخذ منه بغير الأكل إلّا بإذن أربابه صريحاً أو بشاهد الحال... وهل يملكه الآخذ بمجرّد الأخذ؟ قيل: نعم، وهو أشهر، وقيل: لا يملك بذلك، وإنّما يفيد مجرّد الإباحة، ولعلّه أجود. وتظهر الفائدة في جواز رجوع المالك مادامت العين باقية في يد الآخذ، فلو تلفت فلا رجوع، ولو أخرجه الآخذ عن ملكه ببيع ونحوه، فالأقوى أنّه لا رجوع»[1].

وقال في الصيد: «ولو أطلق الصيد من يده لم يخرج عن ملكه إذا لم ينو قطع ملكه عنه، وإن نوى ذلك، ففي خروجه عن ملكه قولان، أشهرهما الأوّل، ولعلّه الأقرب»[2].

ومقصوده من الأوّل هو: عدمَ خروج الصيد عن الملك.

وقال بالنسبة إلى تراب الصاغة: «تراب الصاغة إن عُلم بالقرائن المفيدة للعلم أنّ صاحبه أعرض عنه، جاز للصائغ تملّكه كسائر الأموال المعرَض عنها. خصوصاً إذا كانت ممّا يتسامح فيها عادة، ولا يبعد الاكتفاء بالظنّ»[3].

وقال بالنسبة إلى السفينة المنكسرة: «الأقرب جواز أخذه للغائص وجواز تصرّفه فيه عملاً بالإباحة الأصلية، لكن في كونه ملكاً مستقلّاً له، تأمّل»[4].

والمستفاد من مجموع كلامه: أنّ الإعراض ليس مزيلاً للملك. نعم، يباح لغير المالك أخذ المال المعرَض عنه، وله أن يتصرّف فيه حتى التصرّفات الناقلة للملك، مثل البيع والصلح ونحوهما.

واستظهر الكاشاني في المفاتيح زوال ملك

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٥٥، نقلنا العبارة بتصرّف يسير في بعض الألفاظ. وانظر ١٠: ٤٣٣ ـ ٤٣٤، و١٢: ١١١ ـ ١١٢.

(١) الكفاية: ١٥٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٤٦.

(٣) المصدر المتقدّم: ٩٩.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٧٥.

صاحب الصيد إذا أطلقه ناوياً زوال ملكه عنه، بعد أن نسب هذا القول إلى الشيخ(١).

أقول يظهر من عبارته: أنّ ذلك لأجل أنّ الملكيّة الحاصلة بالصيد إنّما هي بوضع اليد وقد زالت اليد فتزول بتبعها الملكيّة.

وأمّا صاحب الحدائق، فقد قال في بحثه عن جواز أكل ما ينثر في الأعراس بعد أن اختار عدم الجواز إلّا إذا أعطي بخصوصه:

«فهل يملكه بمجرّد ذلك أم لا؟ المشهور بينهم الثاني»، أي عدم الملك.

ثمّ قال: «والذي اخترناه في بعض المباحث المتقدّمة في جلد المعاملات هو الأوّل، وأنّه يملكه بمجرّد الأخذ. ومن ذلك الهدايا ونحوها»(٢).

لكن قال في مسألة ما لو حمل السيل حَبّاً لشخص فأنبته في أرض شخص آخر ونما، بعد أن نقل الأقوال في ملكية هذا الزرع:

«لو أعرض المالك عنه وإن كان كثيراً فإنّه يتخيّر صاحب الأرض بين قلعه وبين تملّكه، ويكون من قبيل السنبل والثمار التي يعرض عنها ملّاكها إلّا أنّ للمالك الرجوع فيها مادامت العين باقية»(٣).

وقال بالنسبة إلى تراب الصاغة: «تراب الصاغة إن علم بالقرائن المفيدة لذلك إعراض أصحابه عنه جاز للصائغ تملّكه كغيره ممّا يعلم إعراض ملّاكه عنه، وفي الاكتفاء بالظنّ إشكال...»(١).

والمفهوم من مجموع كلامه: أنّ الإعراض لا يزيل الملكية، نعم يملك المال المعرض عنه من وضع يده عليه، إلّا أنّ المالك له الرجوع وأخذ ماله إذا كانت العين باقيةً. وأمّا مناقشته لجواز تملّك نثار العُرس فإنّما هو للدليل الخاصّ عنده، وهو النصّ.

وقال صاحب مفتاح الكرامة في تراب الصاغة: «تراب الصاغة إن علم بالقرائن المفيدة لذلك إعراض أصحابه عنه، جاز للصائغ تملّكه كغيره ممّا يعلم الإعراض عنه كحطب المسافر، وفي الاكتفاء بالظنّ إشكال»(٢).

وقال النراقي بالنسبة إلى الصيد: «... وإن أعرض عنه ونوى بإطلاقه قطع ملكيته عنه، فالأكثر ـ كما صرّح به بعض من تأخّر ـ على بقاء ملكيته له أيضاً؛ لأنّ زوال الملكيّة يحتاج إلى دليل شرعي ولم يثبت كون الإعراض منه... نعم، غايته جواز تصرّف الغير فيه لإعراضه، بل تأمّل فيه بعضهم أيضاً، سيّما إذا كان بالتصرّف الناقل»(٣).

وكلامه صريح في عدم زوال الملكية بالإعراض، وظاهر في جواز تصرّف الغير فيه.

وقال صاحب الجواهر في نثار العُرس: «... لا يجوز أخذه على وجه النقل إلّا بإذن أربابه

---

(١) المفاتيح ٣: ٣٦، المفتاح ٨٧٩.
(٢) الحدائق ٢٣: ١١٨.
(٣) المصدر المتقدّم ٢١: ٥١٧.

(١) الحدائق ١٩: ٣١١.
(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٤٠٨.
(٣) مستند الشيعة ١٥: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

نطقاً أو بشاهد الحال...» إلى أن قال:

«... فهل يملك المباح آخذه بالأخذ الذي هو بمنزلة الحيازة للمباح الأصلي من المالك الحقيقي؟ الأظهر نعم... للسيرة القطعيّة في الأعصار والأمصار على معاملته معاملة المملوك بالبيع والهبة والإرث وغيرها، بل هي كذلك في كلّ مالٍ أعرض عنه صاحبه، فضلاً عمّا أباحه مع ذلك، سيّما إباحة التملك التي هي متحقّقة فيما نحن فيه»[1].

ثمّ قال في ذيل بحثه: «وكيف كان، فبناءً على عدم الملك فلا ريب في أولويّته بما يأخذه، فليس لغيره أخذه منه قهراً»[2].

وقال في مسألة الصيد بعد نقل الأقوال فيه، وبيان الفرق بين الإعراض والإباحة:

«نعم، قد يقال: إنّ صحيح ابن سنان[3] دالّ على كون الشيء بعد الإعراض عنه كالمباح الأصلي، وأظهر وجه الشبه فيه خروجه عن ملكه، وتملّكه لمن يأخذه على وجهٍ لا سبيل له عليه، بناءً على أنّ المراد منه صيرورة البعير كالمباح باعتبار إعراض صاحبه عنه، فيكون حينئذٍ مثالاً لكلّ ما كان كذلك، بل لعلّ قوله عليه السلام: "إن أصاب مالاً" منزّلٌ على ذلك، على معنى إن أصاب مالاً غير البعير، ولكن هو كالبعير في الإعراض، مؤيّداً ذلك بخبر السفينة...»[1].

وقال في ذيل خبر السفينة بعد نقل الأقوال والاحتمالات فيها:

«فالأولى أن يقال: ما علم إنشاء إباحة من المالك لكلّ من يريد أن يتملّكه، كنثار العُرس ونحوه يملكه الآخذ بالقبض أو بالتصرّف الناقل أو المتلف أو مطلق التصرّف ـ على الوجوه أو الأقوال المذكورة في المعاطاة بناءً على أنّها إباحة ـ وكذا ما جرت السيرة والطريقة على تملّكه ممّا قام شاهد الحال بالإعراض عنه، كحطب المسافر ونحوه، أو ما كان كالمباحات الأصليّة باندراس المالك، كأحجار القرى الدارسة.

وأمّا المال الذي امتنع على صاحبه تحصيله بسبب من الأسباب، كغرق أو حرق ونحوهما، فيشكل تملّكه بالاستيلاء عليه، خصوصاً مع العلم بعدم إعراض صاحبه عنه، على وجهٍ يقتضي إنشاء إباحة منه لمن أراد تملّكه أو رفع يده عن ملكيّته، وإنّما هو للعجز عن تحصيله، نحو المال الذي يأخذه قطّاع الطريق والظَلَمة ونحوهم»[2].

---

(١) الجواهر ٢٩: ٥٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٣.

(٣) وهو ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض، قد كلّت وقامت، وسيّبها صاحبها ممّا لم يتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها، وأنفق نفقة حتى أحياها من الكلال ومن الموت، فهي له، ولا سبيل له عليها، وإنما هي مثل الشيء المباح». الوسائل ٢٥: ٤٥٨، الباب ١٣ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

---

(١) الجواهر ٣٦: ٢٠٨.

(٢) الجواهر ٤٠: ٤٠٢.

وادّعى قيام السيرة على إعراض المالك عمّا يبقى من تراب الذهب ورضاض الحديد والقطع الصغار من القماش عند الصاغة والحدّادين والخياطين وغيرهم[1].

والمستفاد من مجموع كلماته:

١ ـ أنّ الإعراض ليس مزيلاً للملك، كما هو المعروف.

٢ ـ أنّه يجوز للغير التصرّف في المال المعرض عنه ولو بالتصرّف الناقل.

٣ ـ أنّ بعض الأمثلة المذكورة في كلمات الفقهاء ليست داخلة في الإعراض، مثل:

نثار العرس؛ لأنّه في الواقع إباحة من المالك لأن يتصرّف فيه آخذه.

وكذلك كلّ ما لا يتمكّن أن يتصرّف فيه المالك للعجز عن ذلك، كالمال الذي أصابه الغرق أو تسلّط عليه الغاصب، أو نحو ذلك من العوامل التي تحول دون تصرّف المالك في ملكه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه يجوز تملّك ما في السفينة الغارقة بالغوص بمجرّد انقطاع رجاء صاحبه من حصوله وتركه التعرّض لإخراجه، وهو غير الإعراض، وإباحة تملّك الغير له[2].

وقال الشيخ الأنصاري عند مناقشته لأن يكون نثار الأعراس من الإعراض: «... إنّ الإعراض المُلحِق للمعرَض عنه بالمباحات هو: ما قصد الإعراض عنه أوّلاً وبالذات من غير تعلّق القصد أوّلاً بأخذ الغير له، لا ما كان المقصود منه بالذات تصرّف الغير فيه وأخذ الغير له واستلزامه الإعراض عنه» ثمّ قال:

«والحاصل: أنّ الإعراض قد يحصل قصداً وبالذات، وقد يحصل ضمن إرادة تصرّف الغير وأخذه وإتلافه، والمُلحِق بالمباحات الأصليّة هو الأوّل ـ مع تسليم وجود الدليل عليه عموماً ـ لا الثاني المتحقّق فيما نحن فيه»[1].

والمستفاد من كلامه:

أوّلاً ـ أنّ الإعراض المبحوث عنه هو الإعراض الحاصل مع قطع النظر عن أن يأخذه الغير أو لا، كإطلاق الطير أو غيره من الحيوان في الفلاة. لا الإعراض الحاصل بسبب أخذ الغير له وإن كان الأخذ عن رضا المالك[2]، والإعراض في نثار الأعراس من قبيل الثاني.

ثانياً ـ أنّ الدليل على كون الإعراض ـ بالمعنى الأوّل ـ يجعل المعرَض عنه كالمباحات الأصلية، مفقود. نعم ربّما يظهر من كلامه وجوده على نحو الموجبة الجزئية وفي بعض الموارد.

وللإيرواني رسالة مختصرة في الإعراض،

---

(١) الجواهر ٢٤: ٥٠.

(٢) انظر الجواهر ١٦: ٤٢.

(١) النكاح: ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) أعظِم بهذه الدقة! فلقد أجاد فيما أفاده ﷺ، ويشير إليه تقسيم المتاركة بين المالك وماله في مدخل البحث إلى أقسام ثلاثة، وجعل موطن البحث في القسم الثالث الذي كان بمعنى متاركة المال من دون إنشاء إباحة للغير.

وخلاصة ما جاء فيها هو:

أنّ خروج المال عن الملك إمّا بـالاختيار أو بدونه. فالثاني مثل انفلات الطائر من يد الإنسان.

وأمّا الأوّل، فإمّا أن يكون الخـروج بـأحد الأسباب الاختيارية المـعهودة كـالبيع، والصـلح، والهبة، ونحوها.

أو يكون الخروج برفع المالك يده عن عـلقة الملكية، وهو المعبّر عنه بالإعراض.

ثمّ ذكر إعراضاً آخر، وهو بمعنى إهمال المال وعدم الانتفاع منه دون قطع علقة الملكيّة. ثمّ قال: إنّ مورد البحث هو الأوّل.

ثمّ ذكر للبحث مقامين:

الأوّل ـ هل الإعراض مزيل للملك أو لا؟

الثاني ـ هل يملك الغير ما أخـذه مـن المـال المعرض عنه أو لا؟

ثمّ نـاقش بـعض الأمـثلة التي ذكـروها للإعراض، لأنّها إمّا من قبيل التمـليك ـ ولو بـنحوٍ عام ـ كما في نثار الأعراس، أو من قبيل إهمال المالك لا بقصد إخراجه عن الملك، أو ...

ثمّ قـال في المـقام الأوّل: مـقتضى الأصـل والقاعدة الأوّلية عدم زوال المـلكيّة بـالإعراض؛ لاستصحاب بقائها.

ثمّ قال: لكـن الظـاهر أنّ الإعـراض عـند العرف مخرج للملك عن المـلكية، كـما أنّ الحـيازة تدخله في الملكية.

ثمّ ناقش استصحاب بقاء الملك بأمور ثلاثة:

١ ـ قيام السيرة على معاملة عدم بقاء الملك في بعض موارد الإعراض.

٢ ـ دلالة عموم: «النـاس مسـلّطون عـلى أموالهم»[1] على سلطنة المالك على إخراج ماله عن ملكه.

٣ ـ دلالة الروايات الخاصّة على عدم بـقاء الملك في مثل هذه الصورة.

ثمّ ناقش هذه المناقشات، وقال في مناقشته للروايات:

«فالمتحصّل من مجموعها: جواز تملّك المـال المعرض عنه بشرطين: إعراض المالك، وكون المال في عرضة التلف فيحييه آخذه. لا أنّ المال يخرج عن ملك مالكه بمجرّد الإعراض، حتى مع عدم أخـذه وعدم كون المال في عرضة التلف».

ثمّ استفاد من رواية حريز[2]: أن مجرّد عدم الطالب للمال يجعله في عرضة التلف، فعدم الطالب عبارة أُخرى عن الإعراض.

ثمّ قال: «ومن هنا يستفاد حكم المقام الثاني وأنّ التملّك يجوز في مورد الإعراض بالشرط الذي ذكرناه، وهو كون المال في عرضة التلف»[3].

---

(١) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤٥٦، الباب ١٢ مـن أبـواب اللـقطة، الحديث الأوّل.

(٣) رسالة جمان البيلك في الإعراض عن الملك المـطبوعة مع حـاشية الإيـرواني عـلى المكـاسب ـ في الطـبعة الحجرية ـ بعد قسم البيع.

ثمّ جعل موارد إباحة التمليك من المالك أو إذنه فيه خارجاً عن البحث.

وعلى أية حالة لم نحرز ما هو مبناه في المقام الأوّل: فهل الإعراض مزيل للملك مطلقاً ـ كما هو الظاهر من صدر كلامه ـ أو بشرط كون المال في عرضة التلف، كما هو الظاهر من ذيل كلامه؟

كما لم نحرز أنّ: «كون المال في عرضة التلف» شرط لزوال الملكية بالإعراض، أو لتملّك الآخذ، أو لهما؟

وقال السيّد اليزدي بالنسبة إلى الأرض المستأجرة إذا انقضت مدّة الإجارة وكان أصل الزرع باقياً فنبت من جديد:

«إذا بقي في الأرض المستأجرة للزراعة بعد انقضاء المدّة أُصول الزرع فنبتت، فإن لم يُعرض المستأجر عنها كانت له، وإن أعرض عنها وقصد صاحب الأرض تملّكها كانت له، ولو بادر آخر إلى تملّكها ملك وإن لم يجز له الدخول في الأرض إلّا بإذن مالكها»[1].

والمفهوم من كلامه: أنّ مجرّد الإعراض لا يزيل الملك، نعم يجوز للغير تملّك المال المعرض عنه.

وعلّق عليه السيّد الحكيم، فنقل كلام ابن إدريس وبعض كلام صاحب الجواهر، وبعض الروايات الواردة في اللقطة ثمّ قال:

«... فإنّ الظاهر من الجميع: أنّ الاستنقاذ من التلف في ظرف عجز المالك ـ سواء كان ملتفتاً إلى ذلك وترك المال عجزاً منه، أم غير ملتفت إليه، كما في مورد النصوص الأخيرة ـ مملّك. وعليه، فإن أمكن العمل بالنصوص تعيّن القول بذلك، ولا دخل للإعراض وعدمه ولا لإباحة المالك وعدمها في جواز التملّك من المنقذ، وإن لم يمكن العمل بالنصوص ـ لإعراض المشهور عنها ـ فاللازم القول بعدم جواز التملّك بمجرّد ذلك وغيره».

ثمّ قال: «ولم يتحقّق من المشهور الإعراض عنها» أي النصوص.

ثمّ قال: «لكن إثبات القاعدة الكلّية، وأنّ كلّ ما يؤدّي بقاؤه إلى التلف لو لم يؤخذ، يجوز أخذه وتملّكه، غير ظاهر».

ثمّ قال: «... وأمّا إعراض المالك فلا يظهر من الأدلّة كونه موجباً لخروج المال عن ملك مالكه وصيرورته من قبيل المباحات الأصلية، كما عرفت نسبته إلى المشهور، بل يظهر من كلماتهم المتعرّضة لحكم الحبّ المتساقط: التسالم على خلاف ذلك...».

ثمّ قال: «وأمّا تحليل نثار العُرس وحطب المسافرين ونحوهما، فالظاهر اختصاصه بصورة حصول أمارة على إباحة المالك»[1].

وقال في إحياء الموات من منهاج الصالحين: «الإعراض عن الملك لا يوجب ارتفاع الملكيّة، نعم إذا سبق إليه من تملّكه مَلِكَه، وإذا لم يسبق إليه أحد فهو على ملك مالكه، وإذا مات فهو لوارثه لا يجوز

(١) العروة الوثقى: كتاب الإجارة، خاتمة، المسألة ٤.

(١) المستمسك ١٢: ١٩٧ ـ ٢٠١.

التصرّف فيه إلّا بإعراض منه»(١).

وعلّق السيّد الصدر على قوله: «لا يـوجب ارتـفاع المـلكية» بـقوله: «لا يـبعد أنّـه يـوجب ذلك»(٢). أي ارتفاع الملكيّة.

وقال ـ أي السيّد الحكيم ـ في مسألة إطـلاق الصيد: «إذا أطلق الصائد صيده من يـده، فـإن لم يكن ذلك عن إعراض عنه بقي على ملكه لا يمـلكه غيره باصطياده. وإن كـان عـن إعـراض وصـار كالمباح بالأصل يجوز لغيره اصطياده ويملكه بذلك، وليس للأوّل الرجوع عليه، وكذا الحكم في كلّ مال أعرض عنه مالكه، حيواناً كان أو غيره، بل الظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الإعراض ناشئاً عن عجز المالك عن بقائه في يده وتحت استيلائه لقصور في المال أو المالك، وأن يكون لا عن عجز عـنه، بـل لغرض آخر»(٣).

لكن علّق السيّد الصدر على قوله: «فـإن لم يكن ذلك عن إعراض عنه بقي على ملكه» بـقوله: «العبارة لا تخلو من إبهام؛ لأنّ بقاء الصـيد عـلى الملك ثابتٌ عنده ﷺ على كلّ حال، سواء كان إطلاق الصيد بإعراض أو بدونه؛ لما تقدّم مـنه في المسـألة السادسة من كتاب إحياء الموات، وقد تقدّم منّا أنّ خروج المال عـن المـلك بـالإعراض الاخـتياري غير بعيد»(١).

فالمستفاد من كلامه في المستمسك: أنّ الملك لا يزول بالإعراض، ولا يجوز للـغير تمـلّك المـال المعرض عنه، ولا التصرّف فيه.

والمستفاد من كلامه في إحـياء المـوات مـن المنهاج: أنّ الملك لا يزول بالإعراض، نـعم يجـوز للغير تملّكه والتصرّف فيه.

والمستفاد من كلامه في الصيد مـن المـنهاج: أنّ الملك يصير بـالإعراض كـالمباح الأصلي، أي يخرج عن ملك صاحبه، فيجوز أن يتملّكه غيره.

وأمّا السيّد الخوئي، فإنّه قد علّق على كـلام السيّد اليزدي، الذي قدّمناه آنفاً بقوله:

«ما ذكره ﷺ من زوال الملك بمجرّد الإعراض وصيرورته كالمباح بالأصل يجوز لكلّ أحد تملّكه، هو المعروف والمشهور(٢) بينهم ظاهراً».

ثمّ نقل كلام ابن إدريس بالنسبة إلى السفينة

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٨٤، كتاب إحياء الموات، المسألة ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: الهامش رقم ١٣.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٥٢، كتاب الصيد، المسألة ٣٣.

(١) المصدر المتقدّم: الهامش رقم ١٢.

(٢) أقول: إن نسبة ذلك إلى المشهور لا تخلو من غموض، كما يظهر لمن تأمّل فيما نقلناه من أقوال الفقهاء، كما أنّ نسبة ذلك إلى السيّد اليزدي أيضاً كذلك، كـما يـظهر ـ أيضاً ـ للمتأمّل في كلامه الذي قدّمناه آنفاً. نعم ظاهر كلامه تملّك الآخذ للمال المعرَض عنه، وهو أعمّ مـن خروج المال عن الملك بالإعراض؛ لأنّ الأوّل يجتمع مع بقاء المال على ملك مالكه الأصلي؛ نعم، يباح للغير أخذه، ولذلك لو لم يأخذه أحد بقي على ملكه.

الغارقة، وقال: إنّها ـ أي قضيّة السفينة ـ أجنبيّة عن مسألة الإعراض. ثمّ قال: لم يرد في مسألة الإعراض نصٌّ يعوَّل عليه، ثمّ قال: «ليس في البين أيُّ دليل يتمسّك به إلّا السيرة العقلائية الممضاة بعدم الردع، بعد أن كانت المسألة ممّا تعمّ به البلوى».

ثمّ شرع بعد ذلك في بيان السيرة، ثمّ قال:

«وخلاصة الكلام: أنّ ملاحظة السيرة تقضي بعدم الخروج عن الملك بمجرّد الإعراض، ومن ثمّ ساغ له الرجوع، وليس للآخذ الامتناع ما لم يتصرّف، فلا يترتّب على الإعراض بما هو إعراض عدا الإباحة، لا زوال الملك، غاية الأمر أنّ الإباحة تتّصف باللزوم بعد التصرّف، بل تستتبع الملك في التصرّف المتوقّف على الملك...»[1].

وقال في موضوع إحياء الموات:

«الإعراض عن الملك لا يوجب زوال ملكيته. نعم، إذا سبق إليه من تملّكه ملكه، وإلّا فهو يبقى على ملك مالكه، فإذا مات فهو لوارثه، ولا يجوز التصرّف فيه إلّا بإذنه أو إعراضه عنه»[2].

وقال في موضوع إطلاق الصائد:

«إذا أطلق الصائد صيده من يده، فإن لم يكن ذلك عن إعراض عنه، بقي على ملكه لا يملكه غيره باصطياده، وإن كان عن إعراض، صار كالمباح بالأصل، فيجوز لغيره اصطياده ويملكه بذلك، وليس للأوّل الرجوع عليه. وكذا الحكم في كلّ مالٍ أعرض عنه مالكه، حيواناً كان أو غيره، بل الظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الإعراض ناشئاً عن عجز المالك عن بقائه في يده وتحت استيلائه؛ لقصورٍ في المال أو المالك، وأن يكون لا عن عجز عنه، بل لغرضٍ آخر»[1].

والمستفاد من كلامه في المستند وإحياء الموات من المنهاج: أنّ الإعراض عن الملك لا يوجب زوال ملكيّته، نعم كلّ من سبق إليه فهو أحقّ به.

لكن يستفاد من كلامه في إطلاق الصيد: أنّ الإعراض عن الملك يجعل الملك كالمباح في الأصل، وهذا المعنى يوهم زوال الملكيّة، وهو خلاف ما تقدّم منه: من عدم زوالها.

وقال الإمام الخميني في موضوع إطلاق الصيد:

«لو أطلق الصائد صيده، فإن لم يقصد الإعراض عنه لم يخرج عن ملكه، ولا يملكه غيره باصطياده، وإن قصد الإعراض وزوال ملكه عنه، فالظاهر أنّه يصير كالمباح، جاز اصطياده لغيره ويملكه، وليس للأوّل الرجوع إليه بعد تملّكه، على الأقوى»[2].

(١) مستند العروة الوثقى (الإجارة): ٤٥٧ ـ ٤٦٠.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٥٩، كتاب إحياء الموات، المسألة ٧٤٧.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٣٢، كتاب الصيد، فصل في الصيد، المسألة ١٦١٩.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ١٢٦، كتاب الصيد والذباحة، المسألة ٢٠.

والعبارة ظاهرة في زوال الملكية بالإعراض.

ثانياً ـ الإعراض عن الحقّ

من جملة الفروق التي ذكروها بين الحقّ والحكم هو: أنّ الحقّ قابل للإسقاط، بخلاف الحكم، فإنّه غير قابل لذلك. فالأوّل مثل حقّ الاختصاص والأولويّة الحاصل من التحجير، أوحق النفقة، أو حقّ القسْم للزوجة، أو نحو ذلك، والقسم الثاني، مثل جواز نكاح أربع نسوة.

والكلام هنا إنّما يكون في الحقوق القابلة للإسقاط، سواء قلنا: بأنّ الحقوق كلّها قابلة للإسقاط، أو قلنا: بأنّ جملة منها قابلة للإسقاط لا كلّها؛ لأنّ الحقوق غير القابلة للإسقاط ـ على فرض وجودها ـ لا أثر للإعراض عنها بعد فرض عدم سقوطها بإسقاطها صريحاً.

ولتفصيل ذلك يُراجع العنوانان: «حق» و«حكم».

كلمات الفقهاء في الإعراض عن الحق:

لا يسعنا فعلاً ذكر جميع كلمات الفقهاء في الإعراض عن الحقّ، وإنّما نكتفي بإيراد نماذج منها بشأن الحقوق القابلة للإسقاط فيما يلي:

قال الشيخ الطوسي بالنسبة إلى نكول المدّعي بعد ردّ اليمين عليه: «وإن قال: تركت الحلف ولست أختاره، فقد سقطت اليمين عن جنبته، فلا يعود إليه...»[١].

وقال في مورد مشابه: «والأقوى عندي: أنّه ليس له ذلك؛ لأنّه أسقط حقّ نفسه بالاستحلاف، فلا يعود إليه إلّا بدليل»[٢].

وقال بالنسبة إلى من سبق إلى مكان: «...وكذلك إذا سبق إلى موضع من تلك المواضع كان أحقّ بها من غيره؛ لأنّ ذلك جرت به عادة أهل الأعصار... فإذا قام عن ذلك الموضع، فإن ترك رحله فيه فحقّه باقٍ، وإن حوّل رحله منه انقطع حقّه منه، فمن سبقه بعد ذلك إليه كان أحقّ به منه. وهكذا الحكم في المسجد، فمن سبق إلى مكان كان أحقّ به، فإن قام وترك رحله فيه، فحقّه باقٍ، وإن حوّله زال حقّه...»[٣].

وقال بالنسبة إلى البئر التي يحفرها الإنسان لا بقصد أن يتملّكها: «إنّ المحيي لا يملك بالإحياء إلّا إذا قصد تملّكه به، فإذا ثبت أنّه لا يملكه، فإنّه يكون أحقّ به مدّة مقامه، فإذا رحل، فكلّ من سبق إليه فهو أحقّ به، مثل المعادن الظاهرة»[٤].

والمستفاد من مجموع كلماته: أنّ الإعراض عن الحقّ موجب لسقوطه.

ومثله قال ابن إدريس بالنسبة إلى البئر[٥].

---

(١) المبسوط ٨: ٢٠٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢١١.

(٣) المبسوط ٣: ٢٧٦.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٨١.

(٥) السرائر ٢: ٣٨٤.

وقال المحقّق الحلّي في من حاز مكاناً في الطريق أو السوق: «وإذا قام بطل حقّه، ولو عاد بعد أن سبق إلى مقعد لم يكن له الدفع»[1].

وقال بالنسبة إلى المسجد: «فمن سبق إلى مكان منه، فهو أحقّ به مادام جالساً، فإذا قام مفارقاً بطل حقّه ولو عاد»[2].

وقال بالنسبة إلى المدارس التي يسكنها الطلاب: «ولو فارق لعذر، قيل: هو أولى عند العود، وفيه تردد، ولعلّ الأقرب سقوط الأولوية»[3].

فإذا كانت الأولوية تسقط في صورة المفارقة مع العذر فهي تسقط بدونه بطريق أولى.

وقال في إحياء البئر: «... ولو حفرها لا للتملّك، بل للانتفاع، فهو أحقّ بها مدّة مقامه عليها... وإذا فارق فمن سبق إليها فهو أحقّ بالانتفاع بها»[4].

وقال بالنسبة إلى نكول المدّعي بعد ردّ اليمين عليه: «وإن ردّ اليمين على المدّعي لزمه الحلف، ولو نكل سقطت دعواه»[5].

وهذه المسألة معروفة ولذلك لا نكرّرها مع أنّنا نشكّ أن تكون مصداقاً لمسألة الإعراض.

وقال بالنسبة إلى الإعراض عن البيّنة:

(١) الشرائع ٣: ٢٧٦.

(٢) و (٣) المصدر المتقدّم: ٢٧٧.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٧٩.

(٥) الشرائع ٤: ٨٤.

«لو كان له بيّنة فأعرض عنها، والتمس يمين المنكر، أو قال: أسقطت البيّنة وقنعت باليمين، فهل له الرجوع؟ قيل: لا، وفيه تردّد، ولعلّ الأقرب الجواز، وكذا البحث لو أقام شاهداً فأعرض عنه وقنع بيمين المنكر»[1].

والمستفاد من مجموع كلامه غير الأخير أنّ الحقّ يسقط بالإعراض عنه، لكن كلامه الأخير ظاهر في عدم السقوط؛ لأنّه استقرب جواز الرجوع إلى البيّنة بعد الإعراض عنها.

وقال العلّامة بالنسبة إلى إحراز المكان: «ولو جلس للبيع والشراء في الأماكن المتّسعة، فالأقرب الجواز؛ للعادة. فإن قام ورحله باق فهو أحقّ به، فإن رفعه بنيّة العود، فالأقرب بطلان حقّه...»[2].

وقال أيضاً: «وأمّا المسجد، فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به، فإذا قام بطل حقّه وإن قام لتجديد طهارة أو إزالة نجاسةٍ أو نوى العود، إلّا أن يكون رحله باقياً فيه»[3].

وقال بالنسبة إلى المدارس: «... فإن فارق لعذر أو غيره بطل اختصاصه، وهل يصير أولى ببقاء رحله؟ إشكال»[4].

وقال بالنسبة إلى البئر: «ولو حفر في المباح لا للتملّك، بل للانتفاع، فهو أحقّ به مدّة مقامه عليها... فإذا فارق، فمن سبق فهو أحقّ بالانتفاع،

(١) الشرائع ٤: ٩١.

(٢) و (٣) القواعد ٢: ٢٧٠.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٧١.

ولا يختصّ بها»[١].

وقال بالنسبة إلى الإعراض عن البيّنة: «ولو أقام شاهداً فأعرض عنه وقنع بيمين المنكر، أو كانت له بيّنة كاملة فأعرض عنها، أو قال: أسقطت البيّنة وقنع بيمين المنكر، فالأقرب أنّ له الرجوع إلى البيّنة واليمين مع شاهده قبل الإحلاف»[٢].

والمستفاد من مجموع كلماته: أنّ الإعراض عن الحقّ مسقط له.

وقال الشهيد الأوّل بالنسبة إلى المسجد: «فمن سبق إلى مكان من المسجد أو المشهد فهو أولى به، فإذا فارق بطل حقّه إلّا أن يكون رحله باقياً»[٣].

وقال بالنسبة إلى الطريق: «فإن فارق ورحله باقٍ فهو أحقّ به، وإلّا فلا»[٤].

وقال: «ولو فارق ساكن المدرسة والرباط ففيه أوجه...» ثمّ ذكر خمسة أوجه، ثمّ قال: «والأقرب تفويض ذلك إلى ما يراه الناظر صلاحاً»[٥].

وقال بالنسبة إلى البئر: «ولو حفر بئراً لا للتملّك فهو أولى بها مدّة بقائه عليها، فإذا تركها حلّ لغيره الانتفاع بمائها، فلو عاد الأوّل بعد الإعراض، فالأقرب أنّه يساوي غيره»[٦].

(١) القواعد ٢: ٢٧٣.
(٢) القواعد ٣: ٤٤٦.
(٣) الدروس ٣: ٦٩.
(٤) و (٥) المصدر المتقدّم: ٧٠.
(٦) المصدر المتقدّم: ٦٧.

وقال بالنسبة إلى الإعراض عن البيّنة: «ولو أعرض المدّعي عن بيّنته أو عن شاهده وطلب إحلاف المنكر صحّ، سواء كان قد سمعها الحاكم أو لا، فلو رجع، فالظاهر الجواز مالم يحلف المنكر»[١].

وقال الشهيد الثاني بالنسبة إلى الطريق: «فلو أنّه جلس في موضع ثمّ قام عنه، نُظر إن كان جلوسه للاستراحة وما أشبهها بطل حقّه؛ لأنّه كان متعلّقاً بكونه فيه وقد زال. وإن كان قعوده لغرض فقام قبل استيفائه لا بنيّة العود فالحكم كذلك، وإن كان بنيّته، قيل: لا يبطل حقّه؛ لأنّه بنيّة العود وعدم استيفاء الغرض بمنزلة من لم يفارق... ولو بقي رحله فوجهان...»[٢].

وقال بالنسبة إلى الجلوس للبيع والشراء: «وحيث قلنا بالجواز فقام من ذلك الموضع، فإن كان رحله باقياً، فهو أحقّ به من غيره مطلقاً، وإلّا فإن كان قيامه على وجه الإعراض عنه بطل حقّه، وإن كان بنيّة العود، ففي بطلان حقّه وجهان»[٣].

وقال بالنسبة إلى المسجد: «لا إشكال في استحقاق السابق إلى مكان من المسجد وأولويّته من غيره... ولا في زوال ولايته مع انتقاله عنه بنيّة المفارقة له»[٤].

وقال بشأن من فارق المدارس وله حقّ

(١) الدروس ٢: ٩٤.
(٢) المسالك ١٢: ٤٢٩.
(٣) المصدر المتقدّم: ٤٣١.
(٤) المصدر المتقدّم: ٤٣٣.

الأولويّة بالنسبة إليها: «ولو فارق المكان لغير عذر بطل حقّه، سواء بقي رحله أم لا، وسواء طالت مدّة المفارقة أم قصرت؛ لصدق المفارقة المسقطة للأولوية»[١].

وقال معلّقاً على كلام المحقّق الحلّي في الإعراض عن البيّنة: «القول بعدم جواز الرجوع للشيخ ﷺ محتجّاً: بأنّ إقامة البيّنة واليمين حقٌّ له، وقد أسقطه فيسقط بالإسقاط، فعوده يحتاج إلى دليل. ووجه ما اختاره المصنّف ﷺ من جوازه: أصالة البقاء ومنع كون ذلك إسقاطاً على وجهٍ يقتضي الإبطال، وإنّما غايته الإعراض، وهو لا يُسقط الحقّ؛ ولأنّ العدول إلى يمين المنكر لا يوجب براءة ذمّته من الحقّ، ولا ملكه للغير».

ثمّ قال بالنسبة إلى الوجه الثاني ـ أي الأخير ـ: «وهو دليلٌ على بقاء الحقّ، فله إقامة البيّنة واليمين على ثبوت حقّه والاستيفاء».

ثمّ قال: «وهذا هو الأقوى»[٢].

والظاهر من كلامه غير الأخير: سقوط الحقّ بالإعراض عنه، لكن الظاهر من كلامه الأخير عدم سقوطه، ولعلّه لخصوصيّة المورد.

وقال الأردبيلي في بعض موارد حقّ الأولويّة: «... إذ لا شكّ في حصول الأولويّة، والأصل بقاؤها، ومعلوم: زوالها بالإعراض لا غير»[٣].

وصرّح بالنسبة إلى الطريق[١] والمسجد[٢]: بأنّه لو فارق مع عدم نيّة العود سقط حقّه. وربّما يظهر منه ذلك بالنسبة إلى المدارس والرباطات والخانات ونحوها أيضاً[٣].

وقال معلّقاً على قول العلّامة ـ في الإرشاد ـ بشأن الإعراض عن البيّنة: «ولو كان له بيّنة مقبولة وأعرض عنها وتركها وأراد يمين المنكر، له ذلك، فإنّ إقامة البيّنة على المدّعىٰ حقٌّ له ومتعلّق به لا غير، فله ترك ذلك، وحينئذٍ يثبت له حقّ اليمين، فله طلبه»[٤].

والمستفاد من مجموع كلامه: أنّ الحقّ يسقط بالإعراض.

وقال صاحب الكفاية: «السابق إلى مكان من المسجد أحقّ به... وإذا فارق ذلك المكان لا بنيّة العود ورحله غير باقٍ، بطل حقّه بلا ريب»[٥].

وقال بالنسبة إلى المدارس: «... ولو فارق مكاناً من المدرسة لغير عذر فالأشهر أنّه يبطل حقّه مطلقاً»[٦].

وقال بالنسبة إلى من حفر بئراً للانتفاع بها لا بنيّة التملّك: «يصير الحافر أولى بها من غيره مدّة مقامه عليها، فإذا تركها حلّ لغيره الانتفاع بمائها،

---

(١) المسالك ١٢: ٤٣٧.
(٢) المسالك ١٣: ٤٩٩.
(٣) مجمع الفائدة ٩: ٣٧٤.

(١) مجمع الفائدة ٧: ٥٠٩ ـ ٥١٠.
(٢) المصدر المتقدم: ٥١١.
(٣) المصدر المتقدّم: ٥١٥.
(٤) مجمع الفائدة ١٢: ١٩٤.
(٥) و (٦) الكفاية: ٢٤٢.

فلو عـاد الأوّل بـعد الإعـراض، فـفيه وجـهان، والأشهر أنّه يساوي غيره»[١].

والمستفاد من كلامه: أنّ الإعـراض مسـقطٌ للحقّ عند المشهور.

وقال صاحب الحدائق: «المشهور في كـلام الأصحاب (رضوان اللّه عليهم): أنّ من سبق إلى مكان من المسجد أو المشهد فهو أولى به مادام باقياً فيه، فلو فارقه ولو لحاجة كـتجديد طـهارة وإزالة نجاسة بطل حقّه وإن كان ناوياً للعود، إلّا أن يكون رحله ـ مثل شيء من أمتعته ولو سبحة ونحـوها ـ باقياً فيه، وقيّده الشهـيد ﵀ مع ذلك بـنيّة العـود، وهو جيّد. فلو فارق لا بنيّته سقط حـقّه وإن كـان رحله باقياً...»[٢].

ونقل كلام الأردبيلي الذي نقلناه أوّلاً بالنسبة إلى زوال الأولوية بالإعراض لا غير، ثمّ أيّده[٣].

وأمّا صاحب الجواهر، فقد حاول أن يـفرّق بـين مـثل حـقّ الجـلوس في المسـجد والمـدرسة والطريق، وبين مثل حقّ التحجير وسائر الحـقوق المالية، فإنّ القسم الأوّل مـن الحـقوق غـير قـابل للاغتصاب والتوريث والمعاوضة بخلاف القـسم الثاني، فإنّه قابل لذلك.

ولا يـترتّب عـلى القـسم الأول إلّا الحكـم التكليفي، وهو حرمة دفع صاحب الحقّ عن حقّه، ولذلك قيل: لو دفعه شخص آخر وجـلس مكـانه صار أحقّ به، لكن فعل محرّماً.

وبناءً على ذلك لو فارق الأمكنة المذكورة مع عدم نيّة العود سقط حقّه قطعاً. نعم لو كان له رحل أو متاع في ذلك المكان لم يجز التصرّف فـيه؛ لأنّـه تصرّف في مال الغير، إلّا أن يعارض بقاؤه المـنفعة المقصودة من ذلك المكان فـيزال. ووضـع الرحـلِ طـريقٌ شرعـيٌّ لحـبس المكـان، بـاعتبار حـرمة التصرّف فيه لغير صاحبه[١].

وأمّا بالنسبة إلى القسم الثاني من الحـقوق، فالظاهر منه في بحث نفقة الزوجة أنّ حقّها يسـقط بالإعراض عمّا بذله الزوج لها[٢].

وقال بالنسبة إلى الإعراض عن البـيّنة بـعد قـول المحـقّق الحـلّي: «ولعـلّ الأقـرب الجـواز»، أي جواز الرجوع إليها بعد الإعراض عنها: «بل هو الظاهر، بل يمكن القطع به؛ لإطـلاق مـا دلّ عـلى حجّيتها السالم عمّا يقتضي كون ذلك من الحقوق التي تسقط بالإسقاط لو فرض تصريحه بذلك، فضلاً عن غيره. بل ظاهر الأدلّة كونها من الأسباب المقتضية ثبوت الحقّ، فلا يتصوّر فيها معنى الإسـقاط الذي يتعلّق بنحو حقّ الخيار وشبهه»[٣].

وقد أشار في كلامه إلى ما قـدّمناه: مـن أنّ

---

(١) الكفاية: ٢٤٣.

(٢) الحدائق ٧: ٣٠٦.

(٣) الحدائق ٢١: ١٢١.

(١) انظر الجـواهـر ٣٨: ٧٨ ـ ١٠٠، وخـاصة الصـفحة ٧٩ و ٩٩.

(٢) انظر الجواهر ٣١: ٣٤١.

(٣) الجواهر ٤٠: ٢٦١.

الإعراض إنّما يتصوّر في الحقوق القابلة للإسقاط. وجعل حق استخدام البيّنة لإثبات المدّعي حقّه غير قابل للإسقاط، فهو غير قابل لإسقاطه بالإعراض أيضاً.

ولم أعثر فعلاً على كلام للسيّدين اليزدي والحكيم في الإعراض عن الحقّ.

أمّا السيّد الخوئي، فقد قال: «إذا قام الجالس من المسجد وفارق المكان، فإن أعرض عنه بطل حقّه، ولو عاد إليه وقد أخذه غيره، فليس له منعه وإزعاجه»[١]. ثمّ ذكر حكم ما إذا كان ناوياً للعود، وهو خارج عن الإعراض.

وقال بالنسبة إلى المدارس: «فمن حاز غرفة وسكنها فهو أحقّ بها، ولا يجوز لغيره أن يزاحمه ما لم يعرض عنها...»[٢].

وقال أيضاً: «إذا جلس أحد في موضع من الطريق ثمّ قام عنه، فإن كان جلوسه جلوس استراحة ونحوها بطل حقّه، وإن كان لحرفة ونحوها، فإن كان قيامه بعد استيفاء غرضه أو أنّه لا ينوي العود، بطل حقّه أيضاً، فلو جلس في محلّه غيره لم يكن له منعه...»[٣].

ثمّ ذكر فرض ما لو نوى العود.

وقال: «الظاهر أنّه لا يعتبر في التملّك بالإحياء قصد التملّك، بل يكفي قصد الإحياء والانتفاع به بنفسه أو من هو بمنزلته، فلو حفر بئراً في مفازة بقصد أن يقضي منها حاجته ملكها، ولكن إذا ارتحل وأعرض عنها فهي مباحة للجميع»[١].

ومورد كلامه وإن كان هو الإعراض عن الملكيّة الحاصلة بالإحياء حيث جعل حفر البئر مملّكاً وإن كان بقصد الانتفاع لا التملّك، لكن يدلّ على زوال الحقّ الثابت في مثل هذه الموارد بالإعراض بطريق أولى، وربّما يشير إليه قوله في التحجير: «إذا انمحت آثار التحجير فإن كان من جهة إهمال المحجّر بطل حقّه وجاز لغيره إحياؤه»[٢].

والإهمال وإن كان أعمّ من الإعراض، لكن إذا زال الحقّ بالإهمال فهو يزول بالإعراض بطريق أولى.

وأمّا الإمام الخميني، فقد قال بالنسبة إلى المدارس: «... فمن سبق إلى سكنى حجرة منها فهو أحقّ بها ما لم يفارقها معرضاً عنها»[٣].

ومفهوم كلامه أنّ الإعراض مزيل للحقّ.

وقال بالنسبة الى المساجد: «لو قام الجالس السابق وفارق المكان رافعاً يده معرضاً عنه بطل

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٦٣، كتاب المشتركات، المسألة ٧٦٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٦٤، المسألة ٧٦٥.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٦١، المسألة ٧٥٤.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٥٩، كتاب إحياء الموات، المسألة ٧٤٥.

(٢) المصدر المتقدّم: المسألة ٧٤٣.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٩١، كتاب إحياء الموات، القول في المشتركات، المسألة ٢٠.

حـقّه عـلى فـرض ثـبوت حـقٍّ له، وإن بـقي رحله...»[1].

وقال بالنسبة إلى الطـريق: «ثـبوت الحـقّ للجالس للمعاملات ونحوها مشكـل، بـل الظـاهر عـدمه، لكـن لا يجـوز إزعـاجه مـادام فـيه، ولا التصرّف في بساطه»[2].

وقـال أيـضاً: «لو جـلس في مـوضع مـن الطريق، ثمّ قام عنه، فإن كان جـلوس استراحـة ونحوها بطل حقّه، فجاز لغيره الجلوس فيه، وكذا إن كان لحرفة ومعاملة وقام بعد استيفاء غرضه وعدم نيّة العود»[3].

والمستفاد من مجموع كلامه: أنّـه كـصاحب الجواهر يتأمّل في ثـبوت الحـقّ لمـثل الجـالس في الطريق أو المسجد ونحـوهما ـ وإن كـان يخـالفه في ثبوت الحقّ في السكـنى في المـدارس ـ لكـن عـلى فرض ثبوت الحقّ فـهو يـزول بـالإعراض عـنه، كما يدلّ عليه كلامه في المدارس والمساجد.

مظان البحث:

تقدّم: أنّ الفقهاء لم يـبحثوا عـن الإعـراض بصورة مركّزة وإنّما تطرّقوا إليه في مناسبات مختلفة، وقد تقدّم بعضها، مثل:

١ ـ كتاب النكاح: أكل ما ينثر في الأعراس.

٢ ـ إحياء الموات والمشتركات: الإعـراض عـن إحـياء الأرض وحـقّ التـحجير، والإعراض عن الأولوية عند الجلوس في المساجد والمدارس والطرق، ونحوها.

٣ ـ كتاب الصيد: إطلاق الصيد.

٤ ـ كتاب القضاء: قضيّة السفينة الغـارقة، والإعراض عن البـيّنة أو الحـلف ونحـو ذلك.

ويأتي أيضاً في:

١ ـ كتاب الشفعة، بمناسبة إعـراض الشـفيع عن حقّه.

٢ ـ كتاب الجهاد، بمـناسبة الإعـراض عـن الغنيمة.

٣ ـ كتاب اللقطة، بمناسبة إعراض صـاحب الدابة عنها.

وأمثال هذه الموارد التي تكـون بحـاجة إلى تتبّع واسع.

أعـرج

راجع: عرج.

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ١٩٠، كتاب إحياء الموات، القول في المشتركات، المسألة ١٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٨٨، المسألة ٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٨٨، المسألة ٧.

أعـزب

راجع: عزوبة.

إعســار

لـغـــة:

الفقر والضيق وقلّة ذات اليد، يقال: أعسر الرجلُ فهو مُعْسِر: إذا أَلَمَّ به الفقر وضاق حاله. وأعسر الغريم: إذا طلب منه الدّين على عُسره.

ومن معانيه أيضاً صعوبة الولادة، يقال: أعسرت المرأة إذا صعبت ولادتها[1].

اصطلاحاً:

يراد به المعنى اللغوي نفسه، لكنّ المبحوث عنه هنا هو الإعسار بمعنى قلّة ذات اليد والضيق.

الأحكام:

ترتبط بالإعسار ـ بالمعنى المبحوث عنه ـ أحكام كثيرة متفرّقة في أبواب الفقه، وفيما يلي نشير إلى أهمّها بصورة إجمالية، فنقول:

الإعسار إمّا أن يكون في حقوق اللّه الماليّة أو في حقوق الناس، ولذلك نبحث عن كلٍّ منهما باختصار وبصورة مستقلّة:

أوّلاً ـ الإعسار في حقوق اللّه تعالى الماليّة:

من شرائط صحّة التكليف قدرة المكلّف على أداء المكلّف به، ومع فقد القدرة لا يصحّ التكليف، سواء كانت القدرة عقلية، مثل القدرة البدنيّة على الصوم، والقدرة البدنيّة والماليّة على الحجّ، أو كانت شرعيّة، مثل قدرة المكلّف على التصرّف في الماء شرعاً عند الوضوء، بأن يكون مباحاً مثلاً.

وبناءً على ذلك، فلا يتوجّه التكليف إلى المكلّف مع العجز عن أدائه عقلاً أو شرعاً، وعلى فرض إمكان توجّهه فلا يكون فعليّاً.

ومن موارد هذه القاعدة العامّة إعسار المكلّف، فكلّ تكليف شرعيٍّ ماليٍّ يسقط مع الإعسار إجمالاً.

وفيما يلي نشير إلى أهمّ الموارد من هذا القبيل:

١ ـ سقوط الوضوء والغسل عن المعسر إذا توقّفا على بذل المال:

إذا توقّف الوضوء أو الغسل على بذل المال وجب وإن كان كثيراً، ما لم يضرّ بالحال، أمّا إذا أضرّ فلا يجب؛ لأنّه حرجيٌّ والحكم الحرجيّ مرفوع بقاعدة نفي الحرج. وكذا إذا كان المكلّف معسراً وإن لم يكن المال كثيراً؛ لاشتراط التكليف بالقدرة كما تقدّم، والمعسر لا قدرة له على بذل المال.

وإذا لم يجب الوضوء أو الغسل انتقل فرضه

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «عسر».

إلى التيمّم[١].

راجع: تيمّم.

٢ ـ سقوط الزكاة في الدين على المعسر:

ومن موارد سقوط التكليف لعدم القدرة على أدائه، ما لو كان المال الذي تعلّقت به الزكاة ديناً على ذمّة شخص معسر أو جاحد.

قال العلّامة: «الدين إن كان على مليٍّ باذلٍ، فلعلمائنا قولان:

ـ وجوب الزكاة فيه على صاحبه...

ـ عدم الوجوب...

فأمّا إن كان على معسر أو جاحد أو مماطل، فلا زكاة عليه عندنا؛ لعدم تمكّنه منه فأشبه المغصوب...»[٢].

وقد ادّعي الاتّفاق على عدم وجوب الزكاة في الدين الذي لا يقدر صاحبه على أخذه[٣]، ومنه الدين على المعسر.

راجع: زكاة.

٣ ـ لا زكاة في الرهن مع الإعسار:

لو رهن المال الذي تتعلّق به الزكاة قبل حلول الحول، ولم يتمكّن من فكّ الرهن لعجزه وإعساره، فلا تجب عليه الزكاة على المشهور[١]؛ لعدم القدرة عليها.

لكن قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «ومتى رهن قبل أن تجب فيه الزكاة ثمّ حال الحول وهو رهن وجبت الزكاة، وإن كان رهناً؛ لأنّ ملكه حاصل. ثمّ ينظر فيه، فإن كان للراهن مال سواه، كان إخراج الزكاة منه وإن كان مُعسراً، فقد تعلّق بالمال حقّ المساكين يؤخذ منه؛ لأنّ حقّ المرتهن في الذمّة»[٢].

وحاصل كلامه: أنّ في صورة الإعسار ينبغي إخراج الزكاة من المال المرهون؛ لأنّ حقّ الفقراء تعلّق بهذا المال، فيقدّم على حقّ المرتهن الذي تعلّق بالذمّة.

راجع: رهن، زكاة.

٤ ـ سقوط وجوب زكاة الفطرة عن المعسر:

المعروف بين فقهائنا سقوط وجوب زكاة الفطرة مع إعسار كلٍّ من المعيل والمعال[٣]، نعم يستحب له إخراجها عن نفسه وعياله ـ وأقلّ

---

(١) انظر: الجواهر ٥: ٩٦ ـ ٩٧، والمستمسك ٤: ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

(٢) التذكرة ٥: ٢١ ـ ٢٣.

(٣) انظر: المدارك ٥: ٣٩، والحدائق ١٢: ٣٤، والجواهر ١٥: ٥٨ ـ ٥٩.

(١) الجواهر ١٥: ٥٤.

(٢) المبسوط ١: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٣) انظر: المختلف ٣: ٢٦١، والمدارك ٥: ٣١١، والجواهر ١٥: ٤٨٨ و٥٠٧. ونقل هؤلاء عن ابن الجنيد القول بوجوبه على الفقير إذا زاد من مؤونة يومه.

ذلك أن يدير صاعاً على عياله ـ ثمّ يتصدّق به[١].

وأمّا لو كان المعيل معسراً والمعال موسراً فقد اختلفوا في وجوبه على المعال[٢].

راجع: زكاة، فطرة.

٥ ـ لو دفع الزكاة للمعسر ثمّ تبيّن يساره:

لو دفع الزكاة لشخص على أنّه معسر ثمّ تبيّن يساره، ارتجعت منه مع التمكّن، وإلّا بقيت في ذمّته.

هذا مع علم الآخذ بأنّ المدفوع إليه زكاة، أمّا مع جهله، فلبعضهم كلام وتفصيل في جواز ارتجاعه[٣].

٦ ـ عدم الاستطاعة لو كان المال ديناً على معسر:

إذا انحصر المال الذي تحصل به الاستطاعة في كونه ديناً على ذمّة شخص معسرٍ لم يجب الحجّ؛ لعدم الاستطاعة؛ لأنّه لا تجب مطالبة المعسر كما يأتي عن قريب ـ إن شاء اللّه تعالى ـ والمفروض أنّه لا مال له غيره ليستطيع به[٤].

وتقدّم تفصيل ذلك في عنوان «استطاعة».

(١) انظر: المدارك ٥: ٣١٤، والجواهر ١٥: ٤٩٢.

(٢) انظر: الجواهر ١٥: ٥٠٧، والمستمسك ٩: ٤٠٠.

(٣) انظر: المدارك ٥: ٢٠٤، والجواهر ١٥: ٣٢٧ ـ ٣٣٢، والمستمسك ٩: ٢٣٥ ـ ٢٣٩.

(٤) انظر الجواهر ١٧: ٢٥٨.

٧ ـ هل يجزئ حجّ المعسر عن الحجّ الواجب أم لا؟

المعروف بين الفقهاء: أنّ من كان معسراً فحجّ لم يجزئه حجّه عن حجّة الإسلام، ولذلك لو استطاع بعد ذلك وجب عليه إتيان الحجّ الواجب.

وهناك بعض النصوص[١] استفيد منها إجزاء الحجّ المأتي به حال الإعسار عن الحجّ الواجب، لكن أعرض الأصحاب عنها[٢].

٨ ـ إذا أعسر بعد الاستطاعة:

لو استطاع الإنسان لكن لم يحجّ مع توفّر سائر الشروط، استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته، فيجب أن يأتي به وإن صار معسراً بعد ذلك، وهذا لا خلاف فيه كما قيل[٣].

نعم اختلفوا فيما يتحقّق به الاستقرار، هل هو مجرّد الإهمال مع استكمال الشرائط، أو مع مضيّ زمان يمكن فيه الإتيان بجميع أفعال الحجّ مستجمعاً للشرائط، أو بشرط مضيّ زمانٍ يمكن فيه تأدية الأركان خاصّة، أو غير ذلك[٤]؟

فعلى الأوّل يستقرّ عليه الحجّ لو أعسر بعد

(١) انظر الوسائل ١١: ٥٦ ـ ٥٧، الباب ٢١ من أبواب وجوب الحجّ، الحديثين ٤ و ٦.

(٢) انظر: المدارك ٧: ٤٩ ـ ٥٠، والجواهر ١٧: ٢٧٥، والمستمسك ١٠: ١٥٨.

(٣) الجواهر ١٧: ٢٩٨.

(٤) انظر: المدارك ٧: ٦٧، والجواهر ١٧: ٢٩٨.

اجتماع الشروط وإهماله، وعلى الثاني بعد اجتماع الشروط وإهماله ومضي زمان يكفي لإتيان جميع أفعال الحجّ فيه؛ فلذلك لو أعسر قبل مضي الزمان الذي يكفي لإتيان الحجّ، لم يستقرّ عليه، وهكذا...

٩ ـ سقوط وجوب الهدي بالإعسار:

لو أعسر الحاج فلم يكن عنده ثمن الهدي الواجب ـ وهو الذي يجب ذبحه في منى ـ انتقل فرضه إلى الصوم، فيصوم ثلاثة أيام في الحجّ وسبعةً إذا رجع إلى أهله[1]؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَاسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾[2].

١٠ ـ سقوط الكفّارات أو تخفيفها بالإعسار:

إذا عجز المكلّف عن التكفير في الحجّ أو في غيره، فإن كان للكفّارة بدل انتقل إليه، وإن عجز عنه انتقل إلى بدله أيضاً إن كان، وهكذا... وإذا عجز عن الكلّ سقط عنه واكتفى بالاستغفار.

ويدلّ عليه ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ من عجز عن الكفّارة التي تجب عليه من صوم، أو عتقٍ، أو صدقة في يمين، أو نذر، أو قتل، أو غير ذلك ممّا يجب على صاحبه فيه الكفّارة، فالاستغفار له كفّارة، ما خلا يمين الظهار

(١) انظر: المدارك ٨: ٤٨، والجواهر ١٩: ١٦٧.

(٢) البقرة: ١٩٦.

فإنّه إذا لم يجد ما يكفّر به حرم عليه أن يجامعها، وفرّق بينهما إلّا أن ترضى المرأة أن يكون معها ولا يجامعها»[1].

واستظهر صاحب الجواهر من هذه الرواية ورواية أُخرى سقوط الكفّارة بالعجز حينئذٍ وإن تمكّن المكلّف بعد ذلك من التكفير[2].

راجع: استغفار، كفّارة.

١١ ـ سقوط وجوب الوفاء بالنذر بالإعسار:

لو كان ما تعلّق به النذر مالاً أو بحاجة إلى مال وأعسر الناذر، سقط وجوب الوفاء بالنذر. قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «إذا عجز الناذر عمّا نذره لكونه في سنة معيّنة، أو مطلقة وحصل اليأس، سقط فرضه أداءً وقضاءً؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، ولقوله صلى الله عليه وآله: "من نذر فبلغ جهده فلا شيء عليه"[3]»[4].

نعم لبعضهم كلام فيما إذا كان متعلّق النذر الصوم فعجز عنه، هل يجب قضاؤه، أو هل يجب أن يتصدّق بدلاً من كلّ يوم بمدّين أو لا[5]؟

(١) الوسائل ٢٢: ٣٦٧، الباب ٦ من أبواب الكفّارات، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٣٣: ٢٩٥.

(٣) الوسائل ٢٣: ٣٠٨، الباب ٨ من كتاب النذر والعهد، الحديث ٥، وفيه: «من جعل للّه شيئاً فبلغ جهده، فليس عليه شيء».

(٤) و (٥) الجواهر ٣٥: ٤٤٣.

وهو خارج عن مفروض كلامنا وهو ما إذا كان متعلّق النذر مالاً أو بحاجة إلى مال.

١٢ ـ سقوط وجوب الوفاء باليمين بالإعسار:

اليمين تشابه النذر في كثيرٍ من الأحكام، ومنها هذا الحكم، فلذلك لو حلف الإنسان على إنفاقٍ ماليٍّ ممكن في حقّه في زمانٍ معيّن، فحصل له عجز مالي في ذلك الزمان، سقط عنه وجوب الوفاء؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، وكذا لو لم يكن مقيّداً بزمان معيّن، لكن حصل اليأس من تجدّد القدرة. نعم لو تجدّدت القدرة قبل فوت زمان الأداء في المقيّد، أو مطلقاً في غير المقيّد، وجب الوفاء[1].

ثانياً ـ الإعسار في حقوق العباد الماليّة أو المنتهية إلى المال:

تترتّب على الإعسار في حقوق العباد الماليّة أو المنتهية إلى المال آثار مختلفة، نشير إلى أهمها فيما يلي:

١ ـ عدم وجوب بذل الكفن بالإعسار:

أصل عمليّة التكفين واجبةٌ على نحو الوجوب الكفائي، فيجب على المسلمين تكفين من مات منهم، وأمّا دفع الكفن فليس بواجب، كما صرّح بذلك الفقهاء، وبناءً على ذلك:

لو كان للميّت مال يفي بشراء كفنه فيؤخذ منه. وقيمة الكفن تستخرج من أصل المال، لا من ثلثه.

وإن لم يكن له مال حتّى بمقدار الكفن، فلا يجب على أحد دفع كفنه أو ثمنه، بل يستحبّ ذلك. نعم يدفع من بيت المال إن كان.

هذا لغير الزوجة، أمّا بالنسبة إليها فالواجب على زوجها دفع كفنها إن كان موسراً، وإن كان معسراً فيخرج من مالها[1].

راجع: إرث، كفن.

٢ ـ الإعسار في الدين:

أكثر ما يأتي البحث في الإعسار هو الإعسار في الدين، فلذلك نتوسّع فيه أكثر من غيره:

أ ـ ما يثبت به الإعسار في الدين وما يشبهه:

لا حاجة إلى إثبات الإعسار فيما يرتبط بحقوق اللّه تعالى؛ لأنّ المكلّف هو المسؤول أمام اللّه تعالى، فلابدّ من أن يلاحظ صحّة دعواه فيما بينه وبين اللّه.

وأمّا الإعسار في حقوق الناس ومنه الدين، فلابدّ من دليل لإثبات الإعسار وخاصّة عند التخاصم.

وأدلّة الإثبات في الإعسار ـ كسائر الموارد ـ هي:

١ ـ البيّنة: ولهم فيها كلام وتفصيل من حيث إنّها هل تحتاج إلى ضمّ يمين استظهاريّة أم لا؟

---

(١) انظر الجواهر ٣٥: ٢٧٨.

(١) انظر: الجواهر ٤: ٢٥٣ ـ ٢٦١، والمستمسك ٤: ١٦٣ ـ ١٧٨.

وإذا كانت تحتاج ففي كلّ الموارد أو في بعضها؟

٢ ـ إقرار الخصم واعترافه بإعسار المدين.

٣ ـ حصول العلم للحاكم بالإعسار من أيّ طريق كان، مثل تراكم القرائن والظنون ونحو ذلك[١].

ب ـ بماذا يتحقّق الإعسار؟

صرّح الفقهاء بأنّه يجب على المدين أن يدفع دينه إذا حلّ وقته وطالبه الغريم، فيجب أن يبيع ما عنده لذلك، واستثنوا ما يحتاج إليه من البيت والفراش واللباس وسائر الأمتعة والمركوب إذا كان لازماً له، بل وأُضيف إليها كتب العلم أيضاً؛ للزوم العسر والحرج من بيعها، كما صرّح بذلك صاحب الجواهر حيث قال: «لعلّ المدار في ذلك وغيره ممّا تسمعه من ثياب التجمّل ونحوها عدم الحرج في الدّين، وإرادة اللّه بنا اليسر دون العسر، ونحو ذلك ممّا دلّ على هذا الأصل... ضرورة حصول العسر والحرج والمشقّة التي لا تتحمّل في بيع الضروريات ولو بحسب الشرف الذي يكون في عدمه نقصٌ وإذلالٌ لا ترضى به الأنفس العزيزة، بل ربّما كان عليها أشدّ مراعاةً من الضروريات للمعاش، بل قد يهون عليهم في مقابله إزهاقها، ومن هنا أسقط الشارع التكاليف له في باب الوضوء والغسل واستطاعة الحجّ وغير ذلك...» إلى أن قال:

«كلّ ذلك مع أنّه يمكن دعوى صدق ذي العسرة على من لم يجد غير ذلك، وأنّه لا يتحقّق صدق الميسرة بها؛ لأنّ المراد بذي العسرة: الشدّة والضيق عليه لو أراد الوفاء، وعكسه الميسرة، ولا ريب في تحقّق الشدّة والضيق عليه لو كلّف ببيع ضرورياته...»[١].

هذا ونقل عن ابن الجنيد جواز إلزامه ببيع داره وخادمه... لكنّه خلاف الإجماع كما قيل[٢].

كما أنّ لبعض الفقهاء بعض الملاحظات ربّما تكون من قبيل المناقشة في المصداق[٣].

إذن فالإعسار يتحقّق بفقد ما زاد عمّا يستثنى بيعه لأداء الدين، فمن كانت له داران وكانت تكفيه إحداهما، لم يصدق في حقّه الإعسار؛ إذ يجب عليه بيع الأُخرى لأداء الدين.

ج ـ حكم الاستدانة مع الإعسار:

صرّح أكثر الفقهاء بجواز الاستدانة مع الإعسار، وإن كان لهم كلام في كراهتها كراهةً مخفّفة أو مشدّدة وزوالها حال الاضطرار[٤].

نعم، نُسب إلى أبي الصلاح القول بحرمة القرض، لكن عبارته هكذا: «... مكروه مع الغنى

---

(١) انظر: مجمع الفائدة ٩: ٢٧٢، والكفاية: ١١١، والحدائق ٢٠: ٤١٢، والجواهر ٢٥: ٣٥٣.

---

(١) الجواهر ٢٥: ٣٣٨، وانظر الحدائق ٢٠: ١٩٤ ـ ١٩٨.

(٢) انظر الجواهر ٢٥: ٣٣٧.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٣٣٦ ـ ٣٣٩.

(٤) انظر: النهاية: ٣٠٤، والسرائر ٢: ٣٠، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٢، والدروس ٣: ٣١٨، وجامع المقاصد ٥: ٧، والحدائق ٢٠: ١٠٥، ومفتاح الكرامة ٥: ٢، والجواهر ٢٥: ٦٧، وغيرها.

عنه، محرّم مع فقد القدرة على قضائه وعدم الضرورة إليه»(١).

راجع: دين.

د ـ استحباب إعلام المقترض إعساره للمقرض:

قال الشهيد الأوّل في الدروس: «ويستحب للمقترض إعلام المقرض بإيساره أو إعساره، وحسن قضائه أو مَطْلِهِ...»(٢).

هـ ـ استحباب إعلام الإخوان بالإعسار:

قال الشهيد أيضاً ـ ضمن عدّ ما يستحبّ فعله من آداب التجارة ـ: «... وإعلام الأخ بالعسر والاقتصاد في المعيشة...»(٣).

وقال صاحب الجواهر موضّحاً ذلك: «... والخروج عن البلد عند الإعسار، وإعلام الإخوان بالإعسار؛ ليُعينوه ولو بالدعاء، والكتمان مع الخلوّ عن هذا القصد أولى»(٤).

ويدلّ على استحباب إعلام الإخوان بالإعسار، ما رواه حريز عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا ضاق أحدكم فليعلم أخاه ولا يعن على نفسه»(٥).

(١) الكافي في الفقه: ٣٣٠.

(٢) الدروس ٣: ٣١٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٨٥.

(٤) الجواهر ٢٢: ٤٦٤.

(٥) الوسائل ١٧: ٢٣، الباب ٤ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ١١.

وأمّا ما ذكره صاحب الجواهر من استحباب الخروج عن البلد عند الإعسار، فالظاهر ـ والله العالم ـ أنّ المراد الخروج طلباً للرزق، لا فراراً من الديّان، ويدلّ على استحبابه ما رواه السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا أعسر أحدكم فليخرج ولا يغمّ نفسه وأهله»(١).

فلسان الرواية إذن التحريض على الخروج لطلب الرزق؛ لكي لا يغمّ عياله بفقره.

و ـ وجوب إنظار المعسر:

صرّح الفقهاء: بأنّه يجب إنظار المعسر، بل تحرم مطالبته(٢)؛ ويدلّ عليه: قوله تعالى: ﴿وإنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إلى مَيْسَرَةٍ﴾(٣)، والروايات العديدة التي منها ما جاء في وصيّة الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام لأصحابه، حيث قال:

«وإيّاكم وإعسار أحدٍ من إخوانكم المسلمين أن تعسروه بشيءٍ يكون لكم قِبله وهو معسر، فإنّ أبانا رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول: ليس للمسلم أن يعسر مسلماً، ومن أنظر معسراً أظلّه الله يوم القيامة

(١) الوسائل ١٧: ٢٣، الباب ٤ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ١٢.

(٢) انظر: النهاية: ٣٠٦، والسرائر ٢: ٣٤، والمختلف ٥: ٣٧٦، والدروس ٣: ٣١٢ و ٣١٤، والمسالك ٤: ١١٩، ومجمع الفائدة ٩: ٢٧٤، وادّعى عدم الخلاف فيه، وانظر غير ذلك من المصادر.

(٣) البقرة: ٢٨٠.

بظلّه، يوم لا ظلّ إلّا ظلّه»[١].

لكن قيّد الصدوق وجوب الإنظار بما إذا صرف الدين في الطاعة، أمّا إذا صرفه في المعصية، فلا يجب إنظاره، قال في المقنع: «وإن كان لك على رجلٍ مال وكان معسراً وأنفق ما أخذه في طاعة اللّه فنظرة إلى ميسرة... وإن كان أنفق ما أخذه منك في معصية اللّه فطالبه بحقّك»[٢].

ز ـ حبس المعسر:

المعروف بين الفقهاء[٣] عدم جواز حبس من ثبت إعساره؛ لما روي عن الإمام عليّ عليه السلام: «أنّ امرأة استعدت على زوجها: أنّه لا ينفق عليها، وكان زوجها معسراً، فأبى أن يحبسه، وقال: إنّ مَع العُسْرِ يُسْراً»[٤].

وربّما يظهر من عبارة الصدوق المتقدّمة جواز الحبس لو كان المعسر صرف الدين في المعصية.

هذا إن ثبت إعسار المدين، وإلّا فيجوز حبسه بمطالبة غريمه، فإن ثبت إعساره بعد ذلك خلّي عنه وإلّا بقي في السجن[١]؛ لما روي: «أنّ عليّا عليه السلام كان يحبس في الدين، فإذا تبيّن له حاجة وإفلاس خلّى سبيله حتّى يستفيد مالاً»[٢].

ح ـ جواز إنكار المعسر الدين خوفاً من الحبس:

يجوز للمعسر إنكار الدين والحلف عليه فراراً من الحبس، لكن ينوي قضاء الدين مع المكنة ويورّي في الحلف، بأن يقصد بقوله: «لا دين لك عليّ» أنّه لا دين يجب أداؤه الآن[٣].

لكن اشترط الحلبي[٤] مع ذلك إعلام المعسرِ الغريمَ بالعزم على قضائه.

ط ـ هل يجب التكسّب على المدين المعسر؟

نُسب إلى المشهور[٥] القول بعدم وجوب

---

(١) الوسائل ١٨: ٣٦٦، الباب ٢٥ من أبواب الدين والقرض، الحديث الأوّل.

(٢) المقنع: ١٢٦، وانظر الهداية: ٨٠.

(٣) انظر: النهاية: ٣٠٥، والكافي في الفقه: ٤٤٣، والسرائر ٢: ٣٣ ـ ٣٤، والشرائع ٢: ٩٥، والقواعد ٢: ١٠٢، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٥٨، والدروس ٣: ٣١٢، وجامع المقاصد ٥: ١٦، ومجمع الفائدة ٩: ٢٧٤، والكفاية: ١١١، والحدائق ٢٠: ٤١٢، ومفتاح الكرامة ٥: ١٨، وغيرها. وادّعى بعض هؤلاء عدم الخلاف في ذلك.

(٤) الوسائل ١٨: ٤١٨، الباب ٧ من أبواب الحجر، الحديث ٢، وفيه اقتباس من الآية ٦ من سورة الشرح.

(١) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٣ من العمود الأوّل.

(٢) الوسائل ١٨: ٤١٨، الباب ٧ من أبواب الحجر، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: النهاية: ٥٥٩، والدروس ٣: ٣١٢، وجامع المقاصد ٥: ١٦، ومفتاح الكرامة ٥: ١٨.

(٤) الكافي في الفقه: ٣٣١.

(٥) انظر: المسالك ٤: ١١٩، والكفاية: ١١١، والجواهر ٢٥: ٣٢٤.

التكسّب على المدين المعسر لأداء الدين. لكن ذهب جملة من الفقهاء إلى لزوم التكسّب فيما يليق بحاله عادةً؛ لأنّ ذلك مقدّمة لأداء الدين الذي هو واجب في نفسه.

وممّن اختار هذا القول أو مال إليه: ابن حمزة[١]، والعلّامة[٢]، والشهيدان الأوّل[٣] والثاني[٤]، والأردبيلي[٥]، وصاحب الجواهر[٦]، والسادة: الحكيم[٧] والخوئي[٨] والخميني[٩].

لكنّ كلام السيّدين: الحكيم والخوئي غير صريح في ذلك؛ لأنّهما قالا: «لا يحلّ مطالبة المعسر ولا إلزامه بالتكسّب إذا لم يكن من عادته وكان عسراً عليه».

هذا كلّه ما يرتبط بالدين، وبقيت مطالب أُخرى نحيلها على مواطنها المناسبة مثل:

ـ جواز صلاة الخوف للمعسر الخائف الهارب وعدمه.

(١) الوسيلة: ٢٧٤.

(٢) المختلف ٥: ٣٨٦.

(٣) الدروس ٣: ٣١١.

(٤) المسالك ٤: ١٢٠.

(٥) مجمع الفائدة ١٢: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٦) الجواهر ٢٥: ٣٢٧.

(٧) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٩٤، كتاب الحجر، مسائل، الأُولى.

(٨) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٨٠، كتاب الحجر، المسألة ٨٤٣.

(٩) تحرير الوسيلة ١: ٥٩٨، كتاب الدين، القول في أحكام الدين، المسألة ١٠.

ـ استحباب إبراء المعسر.

ـ دفع دين المعسر من بيت المال إذا استدانه في غير معصية ونحوها أُمور أُخرى، فيراجع الأوّل في العنوانين: «صلاة» و«خوف»، والثاني في «دين»، والثالث في «زكاة» و«دين» و«غارمين».

ويراجع إضافة إلى العناوين السابقة عنوان «مفلّس» أيضاً لما بقي ممّا يرتبط بالإعسار.

٣ ـ الإعسار في الضمان:

يشترط في لزوم عقد الضمان ـ لا في صحّته ـ ملاءة الضامن، بمعنى أن يكون قادراً على أداء المبلغ المضمون لو لم يدفعه المضمون عنه. أمّا إذا كان معسراً، فإن كان المضمون له عالماً بذلك حين العقد، فالعقد لازم يجب الوفاء به، وأمّا لو كان جاهلاً آنذاك ثمّ علم به، فهو بالخيار إن شاء فسخ العقد، وإن شاء رضي به، فيصبر على إعسار الضامن[١].

وللمسألة فروض أُخرى يراجع تفصيلها في عنوان «ضمان».

٤ ـ الإعسار في الحوالة:

الحوالة كالضمان فيما ذكرناه، فإذا كان المحال عليه مليّاً أو معسراً وكان المحال له (المحتال) عالماً

(١) انظر: الحدائق ٢١: ١٦، ومفتاح الكرامة ٥: ٣٥٧، والجواهر ٢٦: ١٢٨، والمستمسك ١٣: ٢٧٧، وغيرها.

بإعساره، فالحوالة لازمة، وإن كان جاهلاً بذلك حين العقد ثمّ علم به، فله حقّ فسخ العقد وإيقائه(١).

وفي المسألة فروض أخرى أيضاً، يراجع تفصيلها في عنوان «حوالة».

٥ ـ الإعسار في النفقة:

النفقة الواجبة هي: النفقة على النفس، وعلى الزوجة، والأقارب ـ وهم الوالدان والأولاد ـ والإنسان المملوك، والحيوان المملوك(٢).

أ ـ نفقة النفس:

أمّا نفقة النفس فهي مقدّمة على سائر النفقات، فإن فضل من نفقة الإنسان على نفسه ـ النفقة الواجبة ـ فتصرف في سائر النفقات حسب الترتيب المتقدّم(٣).

ب ـ نفقة الزوجة:

يجب الإنفاق على الزوجة، سواء كانت موسرة أو معسرة؛ لأنّ الإنفاق عليها إنّما هو من حقوقها اللازمة على الزوج، وهو غير معلّق على إعسارها.

نعم، إذا كان الزوج معسراً لا يتمكّن من الإنفاق عليها، صارت النفقة ديناً في ذمّته يجب عليه الوفاء بها مع التمكّن(٤).

(١) انظر: الحدائق ٢١: ٥٢، ومفتاح الكرامة ٥: ٤٠٦، والجواهر ٢٦: ١٦٦، والمستمسك ١٣: ٣٩٦.

(٢) و(٣) و(٤) انظر الجواهر ٣١: ٣٦٥.

وإذا أعسر الزوج بعد العقد فلم يتمكّن من الإنفاق على الزوجة، فالمشهور: أنّه لا خيار لها في فسخ النكاح، بل ينبغي لها أن تصبر(١).

لكن نقل العلّامة في المختلف(٢) عن ابن الجنيد: أنّ لها خيار الفسخ.

ونقل ـ أي العلّامة ـ عن الشيخ ما يوافق ابن الجنيد في موضع(٣)، وما يوافق المشهور في موضع آخر(٤).

وأمّا هو فقال في الموضع الأوّل بعد نقل كلام الشيخ: «وليس بجيّد»، وقال في الموضع الثاني: «ونحن في ذلك من المتوقّفين»(٥).

ومال إلى رأي ابن الجنيد الفاضل الإصفهاني(٦).

ونقل فخر الدين في الإيضاح(٧) عن شيخه نجم الدين بن سعيد، أنّه نقل عن بعض علمائنا: أنّ الحاكم يفرّق بينهما، وقوّاه الفاضل الإصفهاني(٨).

(١) انظر: المختلف ٧: ٣٢٧، والمسالك ٧: ٤٠٧، وكشف اللثام ٧: ٩١ ونسبه إلى الأكثر، والحدائق ٢٤: ٧٧، والرياض ١٠: ٢٥٦، والجواهر ٣٠: ١٠٥.

(٢) انظر المختلف ٧: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٣) انظر: المختلف ٥: ٤٤٥، والمبسوط ٢: ٢٥١.

(٤) انظر: المختلف ٧: ٣٢٧، والمبسوط ٦: ٢١.

(٥) انظر: المختلف ٥: ٤٤٦، و٧: ٣٢٨.

(٦) كشف اللثام ٧: ٩١.

(٧) ايضاح الفوائد ٣: ٢٤.

(٨) كشف اللثام ٧: ٥٨٩.

وذهب السيّدان: الحكيم[١] والخوئي[٢] إلى أنّه يجوز للزوجة أن تُرجع أمرها إلى الحاكم الشرعي، فيأمر زوجها بالطلاق، فإن امتنع طلّقها الحاكم الشرعي.

هذا، وللفقهاء بحث في أن القدرة على الإنفاق هل هي جزءٌ من الكفاءة أم لا؟

لكن لا تترتّب ثمرة مهمّة على ذلك؛ لأنّه على القولين يجوز للمرأة أن تزوّج نفسها بالمعسر، وإنّما تظهر الثمرة فيما لو زوّجها الولي أو الوكيل للمعسر. فعلى القول بأنّ الإيسار من جملة الكفاءة يكون لها خيار فسخ العقد، وإلّا فلا[٣].

وهناك تفصيلات أُخرى تُراجع في العنوانين: «كفاءة» و«نفقة».

ج ـ نفقة الأقارب:

المقصود من الأقارب هنا هم: العمودان ـ أي الآباء والأُمّهات ـ والأولاد، وأمّا غير هؤلاء فلا يجب الإنفاق عليهم، بل يستحبّ.

ويشترط في وجوب الإنفاق على الأقارب قدرة المنفِق على الإنفاق وعجز المنفَق عليه عن الإنفاق على نفسه وإعساره، فلذلك لو كان المنفِق معسراً أو المنفَق عليه موسراً لما وجب الإنفاق.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٠٥، كتاب النكاح، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ٣.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٨، كتاب النكاح، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ١٤٠٦.

(٣) انظر الحدائق ٢٤: ٧٦ ـ ٧٧.

وبهذا يظهر الفرق بين الزوجة والأقارب، فإنّ الزوجة تستحقّ النفقة في ذمّة الزوج، سواء كان موسراً أو معسراً، وسواء كانت هي موسرة أو معسرة، ومع إعساره يكون ديناً في ذمّته كما تقدّم. أمّا هنا فيسقط وجوب الإنفاق مع إعسار المنفِق أو يسار المنفق عليه[١].

هذا، ولهم كلام في أنّه هل يشترط في المنفق عليه عدم القدرة على الاكتساب أو لا؟ وتفصيلات أُخرى يراجع فيها عنوان «نفقة».

د ـ نفقة الإنسان المملوك:

يجب على المالك الإنفاق على مملوكه، إن كان له مال، وإلّا أجبره الحاكم على الكسب ـ فإمّا أن يكتسب هو أو المملوك ـ أو يجبره على إزالة ملكه، إمّا بالبيع أو بغيره من أسباب إزالة الملك.

والفرق بين نفقة المملوك والقريب: أنّه يجب الإنفاق على المملوك بما قدر عليه أو إزالة الحبس، فإنّه محبوس بسبب مملوكيّته، أمّا القريب فليس كذلك؛ فلذلك قال الفاضل الإصفهاني بالنسبة إلى نفقة المملوك بعد ذكر ما تقدّم: «... فنفقته كنفقة الزوجة، بل أقوى، بخلاف نفقة القريب»[٢].

هـ ـ نفقة الحيوان المملوك:

حكم الحيوان المملوك حكم الإنسان المملوك من حيث النفقة، فيجري فيه ما يجري هناك،

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٩٠، وكشف اللثام ٧: ٥٩٤ ـ ٥٩٨، والجواهر ٣١: ٣٦٦ ـ ٣٧٤.

(٢) كشف اللثام ٧: ٦٠٩، وانظر الجواهر ٣١: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

فيجبر المالك ـ لو لم يجد ما ينفق على الحيوان ـ على إرسال الحيوان للرعي أو إجارته وإنفاق الأُجرة عليه، أو تذكيته، أو بيعه[1].

ويراجع تفصيل ما تقدّم في عنوان «نفقة».

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ التيمّم: مسوّغات التيمّم.

ب ـ التكفين: كفن الزوجة.

٢ ـ كتاب الصلاة: صلاة الخوف، بمناسبة خوف المستدين وهروبه.

٣ ـ كتاب الزكاة:

أ ـ إذا كانت العين الزكوية ديناً.

ب ـ إذا كانت العين الزكوية رهناً.

ج ـ دفع الزكاة للمعسر ثمّ تبيّن يساره.

د ـ سقوط زكاة الفطرة عن المعسر.

٤ ـ كتاب الحجّ:

أ ـ الاستطاعة وما يرتبط بها.

ب ـ الهدي.

ج ـ الكفّارات وما يناسبها.

٥ ـ كتاب الكفّارات.

٦ ـ كتاب الدين.

٧ ـ كتاب الحجر.

٨ ـ كتاب المفلّس.

(١) انظر: كشف اللثام ٧: ٦١١ ـ ٦١٢، والجواهر ٣١: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

٩ ـ كتاب النكاح:

أ ـ الكفاءة.

ب ـ النفقة.

١٠ ـ كتاب اليمين.

١١ ـ كتاب النذر.

وكتب أُخرى: مثل: كتاب الشفعة والجهاد والشهادات وغيرها.

أعضاء

لغة:

جمع عضو، وهو جزءٌ من مجموع الجسد، كاليد والرجل والأُذن[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن قد تضاف كلمة «الأعضاء» إلى غيرها، أو تقع موصوفة فتكتسب معنىً خاصّاً، مثل:

١ ـ الأعضاء الثلاثة، وهي: الرأس والرقبة، والطرف الأيمن، والطرف الأيسر من البدن، فهذه هي الأطراف الثلاثة في الغسل[2]، وربّما يطلق عليها أعضاء الغسل أيضاً.

راجع: غسل.

(١) المعجم الوسيط: «عضو».

(٢) انظر الجواهر ٣: ٨٩ و ٩٢.

٢ ـ الأعضاء الأربعة: استعملوا هذا المصطلح في موضعين:

أ ـ في الوضوء: ويراد به الوجه، واليدان، والرأس، والقدمان، ويقال لها: أعضاء الوضوء أيضاً[١].

راجع: وضوء.

ب ـ في الذبح، ويراد به مجرى الطعام، ومجرى الهواء، والودجان المحيطان بها. وهذه الأعضاء الأربعة يجب قطعها في الذبح. وقد يطلق عليها: أعضاء الذبح أيضاً[٢].

راجع: ذباحة.

٣ ـ الأعضاء السبعة: وهي الأعضاء التي يجب وضعها على الأرض عند السجود، ويعبّر عنها بـ«أعضاء السجود» و«المساجد السبعة» أيضاً، وهي: الجبهة، والكفّان، والركبتان، ورأسا الإبهامين[٣].

راجع: سجدة، وسجود.

٤ ـ أعضاء الطهارة المائية، وهي الأعضاء التي يقع عليها الوضوء أو الغسل، في مقابل الطهارة الترابية[٤].

راجع: وضوء، غسل.

٥ ـ أعضاء الوضوء، وهي الأعضاء الثلاثة، كما تقدّم.

(١) انظر الجواهر ٢: ١١٠ و ٣٤٤.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ١٠٥ و ١٠٠.

(٣) انظر الجواهر ١٠: ١٤٧، و ١٣٥.

(٤) انظر الجواهر ٥: ١٨٥ و ١٨٦.

٦ ـ أعضاء التيمّم، وهي الأعضاء التي يقع عليها التيمّم، وهي الجبهة وظاهر الكفّين، في مقابل أعضاء الطهارة المائيّة[١].

راجع: تيمّم.

وهناك موارد أُخرى يعرف مفهومها بالقرائن.

إعضاب

لغة:

مصدر أعضب، وأصله من عَضَب، بمعنى قطع وشقّ، يقال: شاة عضباء، أي مكسورة القَرْن، وقيل: المكسور أحد قَرنيها، وقيل: المكسور قَرنها الداخل. وناقة عضباء: أي مشقوقة الأُذن، وكذلك الشاة[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عن إجزاء الشاة العضباء في الهدي والأُضحيّة، وقد تقدّم الكلام عن الأُضحية تحت عنوان «أُضحيّة»، وسوف يأتي عن الهدي في «هدي» إن شاء اللّه تعالى.

(١) انظر الجواهر ٥: ١٨٥ و ١٨٦.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «عضب».

إعطـاء

لـغـــة:

المناولة، وكذا المعاطاة.

والعطاء والعطية: اسم لما يُعطى[(١)].

راجع: عطاء، عطيّة، معاطاة.

إعفاف

لـغـــة:

مـصدر أعـفّ، يـقال: أعـففته عـن كـذا، أي كففته عنه[(٢)].

والعـفاف والتـعفّف: الكـفّ عـن الحـرام والسـؤال مـن النـاس، أو الصـبر والنزاهـة عن الشيء[(٣)].

اصطلاحاً:

أن يصيّر غيره ذا عفّةٍ، بأنْ يهيّئ له مستمتَعاً، كأن يزوّجه أو يعطيه مهراً ليتزوّج به زواجاً دائماً أو منقطعاً[(١)].

ويصدق هذا المعنى بالنسبة إلى النفس أيضاً، فإعفاف النفس التزوّج، وإن لم يستعمل فيه غالباً.

الأحكام:

حكم الإعفاف تكليفاً:

الإعـفاف في حـدّ ذاتـه وبـعنوانـه الأوّلي مستحب، لكن قد يصير واجـباً في بـعض المـوارد للعناوين الثانويّة الطارئة، فلذلك نرى مـن اللازم بيان مراتب الإعفاف، فنقول:

مراتب الإعـفاف ثـلاثة: إعـفاف النـفس، وإعفاف من تجب نفقته، وإعفاف غير هؤلاء:

أوّلاً ـ إعفاف النفس:

إعـفاف النـفس مسـتحب[(٢)]؛ للأمـر الوارد بالنكاح والترغيب فيه، كتاباً وسنّة[(٣)].

نعم، قد يقال بـوجوبه إذا أفـضى تـركه إلى الوقوع في الحرام[(٤)].

---

(١) انظر: لسـان العـرب، والقـاموس المحـيط: «عـطا» و«عطو».

(٢) ترتيب كتاب العين: «عفّ».

(٣) النهاية (لابن الأثير): «عفف».

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٨٩، والحدائق ٢٥: ١٣٨.

(٢) لم يستحبّه الشيخ لمن لا يشتهيه، وخصّ ابـن حـمزة الاستحباب بمن اشتهاه وقدر عليه. انـظر: المـبسوط ٤: ١٦٠، والوسيلة: ٢٨٩.

(٣) انـظر: المسـالك ٧: ٩ ـ ١٠، وكشـف اللـثام ٧: ٩، والجواهر ٢٩: ٨، وغيرها.

(٤) انظر: التحرير (الحجرية) ٢: ٢، والقـواعـد ٣: ٥، والمسالك ٧: ١٤، وكشف اللـثام ٧: ١٠، والنكـاح (للشـيخ الأنـصـاري): ٣١، والعـروة الوثـق، =

ثانياً ـ إعفاف من تجب نفقته:

المعروف عند فقهائنا: أنّ إعفاف من تجب نفقته ـ وهم الوالدان والأولاد ـ مستحب وليس بواجب[1]، لكن نقل الشهيد الثاني في المسالك عن بعض أصحابنا وعن جماعة من العامّة القول بوجوب إعفاف الأب؛ لأنّه من المصاحبة بالمعروف المأمور بها في القرآن الكريم[2].

وعلى القول بعدم الوجوب، فهل يجب إذا اقتضت الضرورة؟

قال صاحب الجواهر: «إنّ محلّ البحث بين الأصحاب وجوبه من حيث كونه إعفافاً باعتبار أنّه من النفقة عرفاً، أمّا مع فرض الاحتياج إليه؛ لشدّة شبق أو أذيّة في مزاج أو نحو ذلك، فهو خارج عن محلّ البحث، وإن كان مندرجاً حينئذٍ في البحث عمّا يتّفق الاحتياج إليه من دواء ونحوه ممّا لم يكن من النفقة المعتادة، وفيه وجهان...»[3].

والقول بالوجوب ـ على فرضه ـ إنّما يكون في صورة إعساره، وأمّا مع تمكّنه من إعفاف نفسه فلا يجب على الابن ذلك[1].

ونفقة زوجة الأب تابعة للإعفاف، فإن قلنا بوجوب الإعفاف فالنفقة تكون واجبة، وإن قلنا باستحبابه فالنفقة مستحبّة[2].

ثالثاً ـ إعفاف سائر المؤمنين:

يستحبّ إعفاف المؤمن وإن لم يكن ممّن تجب نفقته، وقد وردت للترغيب في ذلك روايات عديدة، منها:

١ ـ ما رواه سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من زوّج أعزباً كان ممّن ينظر الله إليه يوم القيامة»[3].

والرواية مطلقة تشمل جميع أسباب التزويج من إعطاء المهر أو البنت ونحو ذلك.

٢ ـ ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال: «ثلاثة يستظلّون بظلّ عرش الله يوم القيامة، يوم لا ظلّ إلّا ظلّه: رجل زوّج أخاه المسلم، أو أخدمه، أو كتم له سرّاً»[4].

= كتاب النكاح، المسألة ٤، ومستند العروة (النكاح) ١: ١٢، وغيرها، ونقله في الجواهر ٢٩: ١٤ عن السيّد بحر العلوم، لكن رجّح هو الاستحباب حتى في هذه الصورة.

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٨٩، وكشف اللثام ٧: ٥٩٨، والحدائق ٢٥: ١٣٧، والجواهر ٣١: ٣٧٧.

(٢) لقمان: ١٥.

(٣) الجواهر ٣١: ٣٧٨.

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٨٩، وكشف اللثام ٧: ٥٩٨، والجواهر ٣١: ٣٧٧.

(٢) انظر: المسالك ٨: ٤٨٩، وكشف اللثام ٧: ٥٩٨، والحدائق ٢٥: ١٣٧، والجواهر ٣١: ٣٧٧.

(٣) الوسائل ٢٠: ٤٥، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

مظان البحث:

عمدة ما يبحث عن ذلك إنّما هو في بحث النفقة من كتاب النكاح، ويتعرّض لبعض جوانبه في مقدّمة كتاب النكاح، عند البحث عن استحبابه.

إعلام

لغة:

الإخبار، ووضع العلامة، يقال: أعلمته بكذا، أي أخبرته به، ويقال: أعلم الفارس، أي جعل لنفسه علامة الشجعان[1].

وقيل: الفرق بين الإعلام والإخبار هو: أنّ الإعلام التعريض لأنْ يعلم الشيء... والإخبار الإظهار للخبر، علم به أو لم يعلم[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

والكلام فعلاً في الإعلام بمعنى الإخبار.

الأحكام:

تترتّب على عنوان «إعلام» أحكام كثيرة نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير: «علم».

(٢) الفروق اللغوية: ٧٧، الفرق بين الإعلام والإخبار.

الإعلام بنجاسة الشيء عند بيعه:

المعروف بين الفقهاء: أنّه يجب الإعلام بنجاسة الزيت أو الدهن المتنجّس عند إرادة بيعه[1]؛ لما ورد في صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام حينما سُئل عن سمن مات فيه جرذ: «يبيعه ويبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»[2].

وصرّح جملة منهم: بأنّ هذا الوجوب وجوب نفسي لا شرطي[3]، بمعنى أنّ وجوب

(١) انظر: الشرائع ٣: ٢٢٦، والقواعد ٣: ٣٣١، والدروس ٣: ١٨، وجامع المقاصد ١: ١٦٠ ـ لكنّ كلامه في العجين المتنجّس وإن كان يظهر منه الإطلاق ـ والمسالك ٣: ١٢٠ و ١٢: ٨٤، ومجمع الفائدة ٨: ٣١ و ١١: ٢١٩، والمدارك ٢: ٣٧١ ـ وكلامه في العجين المتنجّس أيضاً ـ والكفاية: ٨٥ و ٢٥٢، والرياض ٨: ٤٦، ومستند الشيعة ١٤: ٧٥، والجواهر ٢٢: ١٦ و ٣٦: ٣٨٦، والمكاسب ١: ٧٣، والعروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في ماء البئر، المسألة ١٠، وفصل في إزالة النجاسة، المسألة ٣٢، والمستمسك ١: ٢١٧ و ٥٢٤، ومصباح الفقاهة ١: ١١٤ ـ ١١٥، والتنقيح ١: ٣٢٤ و ٢: ٣٣٠ ـ ٣٣٥، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ١٣٧.

(٢) الوسائل ٢٤: ١٩٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ١، فقد صرّح عديد من الفقهاء بصحّة البيع، بل قال في مجمع الفائدة: «فلو لم يبيّن، فظاهرهم انعقاد البيع»، وهو ظاهر في نسبة الصحّة إلى جميع الفقهاء أو أكثرهم، نعم يظهر =

الإعلام إنّما هو لأجل ألّا يقع الغير في الحرام، وهو استعمال الدهن المتنجّس في الأكل، لا أنّه شرطٌ لصحّة البيع، ولذلك يصحّ البيع حتى في صورة عدم الإعلام أيضاً، وإن كان في ذلك مخالفةٌ للأمر بالإعلام.

وبناءً على ذلك، فلو علم البائع أنّ المشتري لا يستعمل النجس في الأكل، بل يستعمله لغرض آخر كالاستصباح لم يجب عليه الإعلام.

هل يختصّ وجوب الإعلام ببيع الدهن المتنجّس أم يشمل غيره؟

الظاهر من مجموع كلمات الفقهاء هنا وفي العجين الذي عجن بماء نجس أنّ المسألة مبنائيّة، أي تبتني على جواز بيع ذلك المتنجّس وعدمه، فكلّ ما قيل بجواز بيعه من المتنجّسات، يقال بوجوب إعلام المشتري بنجاسته.

هل يختصّ وجوب الإعلام بالبيع أم يشمل غيره أيضاً؟

كلمات أغلب الفقهاء خالية من ذلك، نعم قال العلّامة: «ويجوز هبة الدهن النجس والصدقة به والوصيّة به»[1]، ولم يذكر وجوب الإعلام.

لكن قال السيّد اليزدي: «كما يحرم الأكل والشرب للشيء النجس، كذا يحرم التسبيب لأكل الغير أو شربه، وكذا التسبّب لاستعماله فيما يشترط فيه الطهارة، فلو باع أو أعار شيئاً نجساً قابلاً للتطهير يجب الإعلام بنجاسته»[1].

فإنّه بنى المسألة على حرمة التسبيب والتسبّب إلى الحرام، وكلّ ما صدق عليه هذا العنوان فهو حرام سواء كان بسبب البيع أو الإعارة، أو ردّ العارية، أو الهبة أو غيرها. فلذلك نرى من اللازم التعرّض لهذه المسألة التي أثارها الشيخ الأنصاري، فنقول:

بعد أن اختار الشيخ الأنصاري وجوب إعلام نجاسة الدهن للمشتري، حاول أن يقسّم التسبيب إلى الحرام أقساماً يحرم بعضها دون الآخر، وتلك الأقسام هي:

الأوّل ـ أن يكون فعل الشخص علّة تامّة لوقوع الحرام من شخص آخر، كما إذا أكره غيره على الحرام.

وهذا حرام بلا إشكال.

الثاني ـ أن يكون فعله سبباً للحرام، كمن قدّم إلى غيره محرّماً، ومنه بيع النجس للغير مع عدم إعلامه بنجاسته[2].

= من الشهيد الثاني التشكيك فيه. انظر: مجمع الفائدة ٨: ٣٦، والمسالك ٣: ١٢٠ ـ ١٢١.

(١) التذكرة ١٠: ٣٣.

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في إزالة النجاسة، المسألة ٣٢.

(٢) جعل الشيخ الأنصاري هذا المثال مصداقاً للقسم الثاني تارة ومصداقاً للقسم السادس أخرى. ولهم محاولات لرفع هذا التهافت في كلامه.

وهذا حرام على الأقوى.

الثالث ـ أن يكون من قبيل إيجاد الداعي على صدور فعل الحرام من الغير، كأن يسبّ آلهة الكفّار بحيث ينتهي إلى سبّ الحقّ عناداً.

وهذا حرام أيضاً.

الرابع ـ أن يكون من قبيل إيجاد شرط الفعل الحرام ـ غير الداعي ـ كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً.

وأحال حكمه على محلّه، واختار هناك الحرمة لو كان ترك البيع علّة تامّة لعدم تحقّق الحرام، وهو صنع الخمر، وعدم الحرمة لو لم يكن كذلك[1].

الخامس ـ أن يكون من قبيل السكوت أمام المنكر وعدم النهي عنه، وهذا حرام مع توفّر شروط النهي عن المنكر.

السادس ـ أن يكون من قبيل سكوت العالم عن صدور الحرام عن الجاهل؛ لأنّ إرشاد العالم الجاهلَ يمنعه من ارتكاب الحرام، كمن يرى شخصاً يشرب الخمر باعتقاد أنّه ماءٌ جهلاً منه، فإرشاد العالم له وإخباره بأنّه خمر يمنعه عن شربه.

واختار في هذه الصورة عدم وجوب الإعلام إلّا إذا كان الفعل المحرّم مهمّاً جدّاً، كإراقة دم معصوم، أو هتك عرضٍ مصون، أو إيجاد ضررٍ ماليّ كبير، فيجب الإعلام حينئذٍ. فإذا رأى شخصاً يريد أن يقتل بريئاً باعتقاد كونه مهدور الدم وجب عليه إرشاد الجاهل وإعلام كونه بريئاً، بل يجب دفعه حينئذٍ إن لم يفد بمجرّد الإعلام.

أمّا في غير الموارد الثلاثة المتقدّمة فلا يجب الإعلام إلّا إذا كان الفاعل جاهلاً بأصل الحكم كجهله بحرمة الخمر، فالواجب إرشاده وإعلام كون شربه حراماً.

وهذا ليس من باب حرمة التسبيب؛ لعدم صدقه هنا، بل من باب وجوب تبليغ الأحكام وإرشاد الجاهل بها، كما تقدّم تفصيله في عنوان «إرشاد»[1].

وأمّا السيّد الحكيم، فالحاصل من مجموع كلامه في موارد متعدّدة: أنّ في مورد الأكل والشرب يجب الإعلام بالنجاسة، سواء صدق عنوان التسبيب أو التسبّب إلى الحرام على عدم الإعلام أو لا، وذلك لرواية معاوية بن وهب في الزيت المتنجّس: «بعه وبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به» فإنّ الاستصباح ليس مطلوباً ذاتياً، لكن لمّا كان السبب لوجوب الإعلام إنّما هو اجتناب أكله، وكان الاستصباح ملازماً لعدم الأكل دائماً؛ لأنّه الفائدة المنحصرة فيه آنذاك، فلذلك أمر الإمام عليه السلام بتبيين نجاسة الدهن ليستصبح به.

ولذلك لو رأى الإنسان شخصاً يأكل النجس أو يشربه وجب عليه إعلامه بالنجاسة. فضلاً عمّا إذا وهبه أو باعه مأكولاً نجساً.

وأمّا في غير موارد الأكل والشرب، فيدور

---

(١) المكاسب المحرّمة (للشيخ الأنصاري) ١: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١) انظر المكاسب المحرّمة (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٣ ـ ٧٧.

الأمر مدار صدق عنوان التسبيب أو التسبّب إلى الحرام وعدمه، فإذا صدق أحد العنوانين على عدم الإعلام، وجب الإعلام وحرم تركه، وإذا لم يصدق لم يحرم. ولذلك استشكل في صدق عنوان التسبّب إلى الحرام على بيع الدهن النجس ونحوه أو إعارته من دون إعلام النجاسة. نعم في الموارد التي يعتمد المشتري على البائع كما في بيع الجلود، حيث إنّ الأصل فيها النجاسة إلّا مع إحراز كونها جلود حيوانات مذكاة، ويتحقّق هذا الإحراز بشرائه من مسلم، ففي هذه الصورة يكون البيع مع عدم إعلام النجاسة تسبّباً إلى الحرام[1].

هذا ما استفيد من مجموع كلامه في المستمسك، إلّا أنّه صرّح في المنهاج بوجوب إعلام نجاسة المبيع للمشتري[2].

وأمّا السيّد الخوئي فقد بنى المسألة على أمرين:

الأوّل ـ أنّ المفاسد الواقعيّة المترتّبة على المحرّمات لا ترتفع بسبب الجهل، فالمفاسد المترتّبة على الخمر تترتّب على شاربها، سواء كان عالماً بكون ما شربه خمراً أو جاهلاً به، وسواء علم الشارب بحرمة شربه أو لا.

الثاني ـ أنّ المحرّمات الواقعية كما يريد الشارع من المكلّف أن لا يرتكبها هو فكذلك يريد منه أن لا يغرّ غيره بارتكابها، فلذلك يكون تغرير الجاهل لارتكاب الحرام محرّماً أيضاً.

واستناداً إلى هاتين المقدّمتين، فكلّما صدق عنوان تغرير الجاهل لارتكاب الحرام على عدم الإعلام، كان محرّماً. ومنه بيع المتنجّس للمشتري مع عدم الإعلام؛ لأنّ ذلك تغريراً له وجعله يرتكب الحرام الذي تترتّب عليه المفسدة الواقعيّة.

هذا إذا صدق عنوان «التغرير» وأمّا لو لم يصدق لم يكن عدم الإعلام محرّماً، كمن باع النجس ممّن يعلم بأنّه لا يستعمله في الأكل[3].

ومن موارد عدم صدق التغرير ما لو رأى شخصاً يأكل النجس أو يشربه جهلاً، ولذلك لا يجب إعلامه بالنجاسة.

هذا ما أفاده في مصباح الفقاهة، وأمّا ما أفاده في التنقيح فحاصله:

أنّ الملاك في وجوب الإعلام هو أن يكون عدمه تسبيباً إلى الحرام كما إذا قدّم الطعام النجس إلى الغير ليأكله من دون إعلامه بنجاسته، ومن هذا القبيل بيع المتنجّس للغير من دون إعلامه بنجاسته، فإنّ عدم الإعلام تسبيب إلى أكل النجس، ولذلك صرّح بوجوب الإعلام في مسألة بيع المتنجّس في المنهاج أيضاً[4].

وأمّا إذا لم يصدق التسبيب فلا يجب الإعلام

---

(١) انظر المستمسك ١: ٢١٧ و ٥٢٤ و ٥٢٦.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦، كتاب التجارة، المقدّمة، المسألة ٧.

(١) انظر مصباح الفقاهة ١: ١١٤ ـ ١١٩.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤، كتاب التجارة، المقدّمة، المسألة ٧.

كما إذا رأى غيره يأكل النجس. نعم، إذا كان المورد مهمّاً للغاية، كالموارد الثلاثة التي ذكرها الشيخ الأنصاري، فيجب الإعلام وإن لم يصدق التسبيب.

بل قال: قد يحرم الإعلام -في صورة عدم التسبيب- إذا كان الإعلام موجباً للعسر والحرج، كما إذا رأى غيره يصلّي في الثوب النجس جهلاً، وكان إبداله عسراً عليه[١].

وأمّا الإمام الخميني فالمتحصل من مجموع كلامه:

أوّلاً - أنّ مطلق تحريك الغير نحو فعل المنكر قبيح؛ لأنّه منكر، فيكون حراماً، والجاهل حينما يأتي بالمنكر حين جهله، لا يصدق في حقّه أنّه أتى بالمنكر[٢].

ثانياً - أنّ المحرّمات تارة يكون صدورها من الفاعل مبغوضاً على كلّ حال، أي في صورتي العلم والجهل، إلّا أنّ الجاهل لا يعاقب لجهله، وأخرى يكون مبغوضاً في صورة صدورها حال العلم فقط.

فالقسم الأوّل يحرم فيه التسبيب وتغرير الجاهل بارتكابه، ومثاله إعطاء الخمر للجاهل بخمريّته ليشربه، فإنّ شرب الخمر مبغوض عند الشارع، سواء كان الشارب عالماً بالخمريّة أو لا، غاية الأمر لا يعاقب الجاهل لجهله.

والقسم الثاني لا يحرم فيه التسبيب، مثل إعطاء الثوب النجس للغير ليصلّي فيه، فإنّ صلاة

(١) انظر: التنقيح ٢: ٣٣١ - ٣٤٠.

(٢) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ١٤٣.

الجاهل بنجاسة الثوب صحيحة.

ثمّ قال: «هذا على القواعد، لكن يظهر من جملة من الروايات عدم جواز ذلك»، ثمّ ذكر عناوين الروايات[١].

ولعلّه لأجل ذلك استفاد في مدخل البحث من الروايات وجوب الإعلام بنجاسة المبيع وجوباً نفسيّاً[٢].

هذا ما استفدناه من كلامه في المكاسب المحرّمة.

وأمّا في التحرير، فإنّه لم يتطرّق إلى وجوب الإعلام عند ذكر بيع النجس[٣].

ملاحظة:

كلّ ما تقدّم إنّما يصحّ على مبنى المشهور في الطهارة والنجاسة، حيث يلتزمون بأنّهما أحكام واقعيّة لا تتغيّر بالعلم والجهل بها، فالنجس نجس واقعاً سواء علم به المكلّف أم لا.

وأمّا بناءً على مبنى صاحب الحدائق الذي يقول: بأنّ الطهارة والنجاسة ليستا حكمين واقعيّين، بل إنّما هما بلحاظ علم المكلّف، فالنجس هو ما علم المكلّف بنجاسته، أمّا ما لم يعلم بنجاسته فليس نجساً في حقّه، فلا مجال لهذا البحث أصلاً؛ لأنّ المشتري

(١) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ١٤٣ - ١٤٤ و١٤٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٣٧.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٥٤، كتاب المكاسب والمتاجر، المقدّمة، المسألة ٥.

لا علم له بالنجاسة، فالدهن لم يكن متنجّساً في حقّه حتّى يجب إعلامه بنجاسته[١].

إعلام المصلّي بنجاسة ثوبه:

لا يجب على من رأى غيره يصلّي في الثوب النجس إعلامه بذلك؛ لأنّ ترك الإعلام ليس تسبيباً إلى وقوع الغير في الحرام، ولا تغريراً له بذلك، كما أنّه ليس من الأُمور المهمّة جدّاً التي يجب الإعلام فيها.

صرّح بذلك جملة من الفقهاء[٢]، وورد فيه بعض النصوص، منها صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما ـ أي الإمام الباقر أو الصادق عليهما السلام ـ قال: «سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلّي؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف»[٣].

لكن قال العلّامة في جواب السيّد المهنّا الذي سأله عن خصوص هذه المسألة وما يشابهها: «نعم، يجب عليه إعلامه؛ لأنّه من باب الأمر بالمعروف»[٤].

(١) الحدائق ١٨: ٩١ـ٩٢.

(٢) انظر: المعالم ٢: ٥٧٩، والحدائق ٥: ٢٦٠ ـ ٢٦١، و١١: ٢٦٢، ومستند الشيعة ١: ٢٥٤ و٨: ١٧١، والجواهر ٦: ١٧٨ ـ ١٧٩، والمستمسك ١: ٥٢٤، والتنقيح ٢: ٣٣١ ـ ٣٣٥، ومتنها العروة الوثقى، وغيرها.

(٣) الوسائل ٣: ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٤) المسائل المهنائيّة: ٤٨ و ٤٩.

لكن استشكلوا عليه: بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنّما يجبان مع صدق عنواني المعروف والمنكر، والمصلّي في النجاسة جهلاً لا يصدق عليه أنّه فعل منكراً؛ لجهله بالنجاسة[١].

ولعلّه لذلك قال ـ أي العلّامة نفسه ـ في النهاية: «والأقرب أنّه لا يجب إعلام المصلّي الجاهل بنجاسة ثوبه»[٢].

الإعلام بنجاسة المسجد:

لا إشكال في وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مع التمكّن من ذلك، كما تقدّم في عنوان «إزالة». أمّا إذا لم يتمكّن من إزالتها فهل يجب عليه إعلام غيره بالنجاسة ليزيلها أم لا؟

قال السيّد اليزدي: «هل يجب إعلام الغير إذا لم يتمكّن من الإزالة؟ الظاهر العدم، إذا كان ممّا لا يوجب الهتك، وإلّا فهو الأحوط»[٣].

لكن اختار السيّدان: الحكيم[٤] والخوئي[٥] وجوب الإعلام مطلقاً سواء استلزم الهتك أم لا.

نعم، استثنى السيّد الحكيم ما لو علم بعدم

(١) انظر: الحدائق ٥: ٢٦٠، ومستند الشيعة ١: ٢٥٤، ومصباح الفقاهة ١: ١١٩.

(٢) نهاية الإحكام ١: ٣٨٩.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في إزالة النجاسة، المسألة ١٩.

(٤) المستمسك ١: ٥١٤ـ٥١٥.

(٥) التنقيح ٢: ٣٠٩.

ترتّب أثر على الإعلام، فلا يجب حينئذٍ. وهو طبق للقاعدة، ولعلّه يلتزم به غيره أيضاً.

الإعلام بنجاسة الطعام:

للمسألة صورتان:

فتارةً يُقدّم الإنسان لغيره طعاماً نجساً، وقد تقدّم الكلام عن هذه الصورة بنحوٍ تفصيلي في عنوان «إطعام» عند الكلام عن حكم إطعام النجس للغير.

وتارةً يرى الإنسان غيره يأكل النجس، فهل يجب عليه الإعلام في هذه الصورة أم لا؟

قال السيّد اليزدي: «وأمّا إذا لم يكن هو السبب في استعماله، بأن رأى أنّ ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلّي فيه نجس، فلا يجب إعلامه»[1].

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «قد عرفت أنّ مقتضى الصحيح[2] وجوب الإعلام فيما يؤكل ويشرب»[3].

ولم يعلّق عليه السيّد الخوئي[4].

إعلام الضيف بنجاسة البيت:

قال السيّد اليزدي: «إذا كان موضع من بيته أو فراشه نجساً فورد عليه ضيف وباشره بالرطوبة المسرية، ففي وجوب إعلامه إشكال، وإن كان أجود، بل لا يخلو عن قوّة»[1].

وأحال كلّ من السيّدين: الحكيم[2] والخوئي[3] حكم المسألة على صدق عنوان التسبيب وعدمه، فإذا صدق حرم وإلّا فلا، ولذلك فصّل السيّد الخوئي بين موارده، فمثلاً لو مدّ الضيف يده الرطبة ليأخذ المنديل الطاهر فأصابت الحائط، فلا يجب الإعلام؛ لعدم صدق التسبيب إلى النجاسة على فعل صاحب البيت ـ وهو وضع المنديل الطاهر في المكان المعدّ له ـ بخلاف ما لو وضع المنديل المتنجّس في الموضع المعدّ للتنشيف، فإنّ تنجّس يد الضيف بإصابة المنديل المتنجّس يكون مستنداً إلى فعل صاحب البيت، فلذلك يجب عليه الإعلام بالنجاسة؛ لأنّ وضع المنديل النجس في محلّ التنشيف وعدم الإعلام بالنجاسة تسبّب إلى النجاسة.

وهناك موارد كثيرة مشابهة ترجع إلى صدق عنوان التسبيب وعدمه، ولذلك لا حاجة إلى التعرّض لجميعها.

إعلام المريض إخوانه بالمرض:

يستحبّ للمريض إعلام إخوانه بمرضه[4]،

---

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في وجوب إزالة النجاسة، المسألة ٣٢.

(٢) أي صحيح معاوية بن وهب المتقدم في كلامه.

(٣) المستمسك ١: ٥٢٤.

(٤) التنقيح ٢: ٣٣٦.

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في إزالة النجاسة، المسألة ٣٤.

(٢) المستمسك ١: ٥٢٦.

(٣) التنقيح ٢: ٣٣٨.

(٤) انظر الجواهر ٤: ٤.

فقد روى عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ينبغي للمريض منكم أن يؤذن إخوانه بمرضه، فيعودونه فيؤجر فيهم ويؤجرون فيه، قال: فقيل له: نعم، فهم يؤجرون فيه بممشاهم إليه، فكيف يؤجر فيهم؟ قال: فقال: باكتسابه لهم الحسنات فيؤجر فيهم فيكتب له بذلك عشر حسنات، ويرفع له عشر درجات، ويمحى بها عنه عشر سيّئات»[1].

وفي مقابل هذه الرواية روايات أُخرى دلّت على استحباب كتمان المرض، منها ما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: من مرض ثلاثة أيام، فكتمه ولم يخبر به أحداً أبدل الله له لحماً خيراً من لحمه، ودماً خيراً من دمه، وبشرة خيراً من بشرته، وشعراً خيراً من شعره، قال: قلت: جعلت فداك، وكيف يبدله؟ قال: يبدله لحماً وشعراً ودماً وبشراً لم يذنب فيها»[2].

وحملت هذه الرواية وأمثالها على استحباب ترك الشكوى، لا أصل الإخبار بالمرض، ويؤيّده ورود عبارة «ترك الشكوى» بدل «الكتمان» في عدّة روايات أُخر[3]، بل في بعض آخر منها: «كتم ذلك عوّاده»[1]، فلا يصدق كتمان المرض مع فرض كون الزيارة للعيادة، نعم يصدق عدم الشكوى.

(١) الوسائل ٢: ٤١٣، الباب ٨ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٤٠٦، الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٠٦، الحديثان ٤ و ٦.

إعلام المؤمنين بموت المؤمن:

صرّح الفقهاء باستحباب إعلام المؤمنين بموت المؤمن ليحضروا جنازته؛ لما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ينبغي لأولياء الميّت منكم أن يؤذنوا إخوان الميّت بموته، فيشهدون جنازته، ويصلّون عليه، ويستغفرون له، فيكتب لهم الأجر ويكتب للميّت الاستغفار، ويكتسب هو الأجر فيهم وفيما اكتسب له من الاستغفار»[2].

وأصل استحباب الإعلام ممّا لا إشكال فيه، فقد صرّح به الشيخ الطوسي[3] ومن تأخّر عنه، إلّا أنّ الإشكال في كيفيّة الإعلام، فالقدر المتيقّن منه هو أن يرسل صاحب المصيبة إلى خاصّته ليحضروا الجنازة. وهذا لا إشكال فيه.

وإنّما الكلام في النداء بموته، بأن يجعل من ينادي بموته، فقد قال الشيخ بعد التصريح باستحباب أصل الإعلام: «وأمّا النداء فلا أعرف فيه نصّاً»[4].

(١) الوسائل ٢: ٤٠٥، الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٣: ٥٩، الباب الأوّل من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٣) و (٤) انظر: المبسوط ١: ١٨٣، والخلاف ١: ٧٣١، المسألة ٥٦١.

لكن صرّح جماعة[1]: بأنّه لا بأس به، ولعلّه لشمول إطلاق الإعلام للنداء أيضاً، ولذلك لم يشكّك صاحب الحدائق[2] في هذا الإطلاق، وإنّما شكّك في وقوع النداء على الموتى من قبل السلف؛ لأنّه لو وقع لنقل إلينا.

هل يجب إعلام الفقير بكون ما يعطى له زكاة؟

صرّح أكثر الفقهاء[3]: بأنّه لا يجب إعلام الفقير بأنّ ما يعطى له من الزكاة، إذا كان يستحيي من ذلك ويترفّع عنه.

قال المحقّق الحلّي: «ولا يجب إعلام الفقير أنّ المدفوع إليه زكاة، فلو كان ممّن يترفّع عنها وهو مستحقّ، جاز صرفها إليه على وجه الصلة»[4].

بل صرّح العلّامة باستحباب عدم الإعلام، حيث قال: «لا يجب إعلام المدفوع إليه أنّها زكاة، فلو استحيا الفقير من أخذها علانية استحبّ إيصالها إليه على وجه الهديّة، ولا يُعلم أنّها زكاة، لما في الإعلام من إذلال المؤمن والاحتقار له؛ ولأنّ أبا بصير سأل الباقر عليه السلام: "الرجل من أصحابنا يستحيي أن يأخذ من الزكاة، فأعطيه من الزكاة ولا أُسمّي له أنّها من الزكاة؟ قال: أعطه ولا تسمّ له ولا تذلّ المؤمن"[1]. ولا نعلم في ذلك خلافاً»[2].

وعورضت الرواية برواية أُخرى جاء فيها: «... فإن لم يقبلها على وجه الزكاة فلا تعطها إيّاه...»[3].

ولكن قال صاحب الحدائق بالنسبة إليها: إنّه لم يُعمل بها، ولم يقل بها أحد، بل الأخبار وكلام الأصحاب على خلافها، فلا معارضة[4].

ولذلك ذكر الفقهاء عدّة توجيهات لرفع المنافاة والتعارض البدوي[5].

هذا، وللمسألة عدّة صور استشكل بعض الفقهاء في قسم منها، كما إذا دفع بنيّة الزكاة لكن بعنوان الهديّة ظاهراً، وقبلها الآخذ بهذا العنوان بحيث لو علم بأنّها زكاة ردّها[6].

---

(١) انظر: المعتبر: ٧٠ ـ وعلّله بوجود الفوائد المترتّبة على الإعلام فيه وعدم منع شرعي منه، وتبعه بعض من تأخّر عنه في هذا التعليل ـ والتذكرة ١: ٣٤٤، وجامع المقاصد ١: ٤١٤، والجواهر ٤: ٢٩، وغيرها.

(٢) الحدائق ٤: ٩١.

(٣) صرّح به الشيخ في النهاية: ١٨٨، وأكثر من تأخّر عنه.

(٤) الشرائع ١: ١٦٠.

---

(١) الوسائل ٩: ٣١٤، الباب ٥٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل.

(٢) التذكرة ٥: ٢٨٧.

(٣) الوسائل ٩: ٣١٥، الباب ٥٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٤) الحدائق ١٢: ١٧٢، وانظر الجواهر ١٥: ٣٢٥.

(٥) انظر المصدرين المتقدّمين، ومجمع الفائدة ٤: ١٩٤ ـ ١٩٥، والمدارك ٥: ٢٠٤، والجواهر ١٥: ٣٢٥، والزكاة (للشيخ الأنصاري): ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٦) انظر: الجواهر ١٥: ٣٢٧، والزكاة (للشيخ الأنصاري): ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

إعلام البائع المشتري بالعيب:

اختلف الفقهاء في وجوب إعلام العيب للمشتري وعدمه على أقوال:

١ ـ وجوب الإعلام مطلقاً، سواء كان العيب عيباً ظاهراً أو خفيّاً. وهذا القول هو الظاهر من الشيخ الطوسي، حيث قال في المبسوط: «من باع شيئاً فيه عيب لم يبيّنه فعل محظوراً، وكان المشتري بالخيار...»[١].

ومثله قال في الخلاف[٢].

وقال في موضع آخر من المبسوط: «إذا كان لرجل مالٌ فيه عيب فأراد بيعه، وجب عليه أن يبيّن للمشتري عيبه ولا يكتمه أو يتبرّأ إليه من العيوب، والأوّل أحوط»[٣].

ومثله قال العلّامة في التحرير[٤].

٢ ـ عدم وجوب الإعلام مطلقاً، سواء كان العيب ظاهراً أو خفيّاً.

وهذا القول هو الظاهر من المحقّق[٥] والعلّامة[٦] الحلّيّين، وصاحب الجواهر[٧]، والإمام الخميني[١]، ونسب إلى ابن إدريس الحلّي[٢].

وصرّح كلٌّ من المحقّق والعلّامة وصاحب الجواهر باستحباب الإعلام حينئذٍ.

٣ ـ وجوب الإعلام بالعيب الخفيّ، واستحباب الإعلام بالعيب الظاهر. ذهب إلى هذا القول: المحقّق الثاني[٣]، والشهيد الثاني[٤].

٤ ـ وجوب الإعلام مع عدم التبرّي من العيب واستحبابه مع التبرّي. وهذا ما نستظهره نحن من مجموع كلام ابن إدريس[٥].

٥ ـ وجوب الإعلام بالعيب الخفيّ إذا لم يتبرّأ البائع من العيوب. ذهب إليه الشهيد الأوّل في الدروس[٦] واختاره السيّد الخوئي[٧].

٦ ـ وبنى الشيخ الأنصاري المسألة على صدق عنوان «الغش» وعدمه، فيجب الإعلام في صورة صدق عنوان الغش[٨].

---

(١) المبسوط ٢: ١٣٨.

(٢) الخلاف ٣: ١٢٥، المسألة ٢١١.

(٣) المبسوط ٢: ١٢٦.

(٤) التحرير ٢: ٣٦٨.

(٥) الشرائع ٢: ٣٦.

(٦) التذكرة (الحجرية) ١: ٥٢٥.

(٧) الجواهر ٢٣: ٢٤٥ ـ ٢٤٧؛ إلّا أنّه استثنى مزج اللبن بالماء، فقال بوجوب الإعلام فيه.

---

(١) البيع ٥: ٨٦.

(٢) نسبه إليه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٦٢٩، والشيخ الأنصاري في المكاسب ٥: ٣٣٥. وانظر السرائر ٢: ٢٩٦.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٣٣٣.

(٤) المسالك ٣: ٢٨٥.

(٥) السرائر ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٦) الدروس ٣: ٢٨٧.

(٧) مصباح الفقاهة ٧: ١٩١.

(٨) المكاسب ٥: ٣٣٧.

ملاحظة:

نسب الشيخ الأنصاري إلى المشهور: أنّ التبرّي من العيوب يسقط وجوب الإعلام على فرض القول به[١].

إعلام الوكيل بالعزل:

اختلف الفقهاء في كيفيّة عزل الوكيل على ثلاثة أقوال:

الأوّل ـ أنّه لا ينعزل إلّا بإعلام الموكّل إيّاه بالعزل.

اختار هذا القول: ابن الجنيد[٢]، والشيخ في الخلاف[٣]، والمحقّق الحلّي[٤]، وابن سعيد[٥]، والعلّامة في بعض كتبه[٦]، وولده في الإيضاح[٧]، والشهيد الأوّل في اللمعة[٨]، والمحقّق الثاني[٩]، والشهيد الثاني[١٠]، والسبزواري[١١]، وصاحب الحدائق[١]، وصاحب الرياض[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، والسادة: الحكيم[٤]، والخوئي[٥]، والخميني[٦].

الثاني ـ لا ينعزل إلّا بالإعلام أو بالإشهاد على العزل إن لم يمكن الإعلام.

اختار هذا القول: الشيخ في النهاية[٧]، وأبوالصلاح الحلبي[٨]، وابن حمزة[٩] وابن زهرة[١٠] وابن إدريس[١١]، والفاضل المقداد[١٢]. وقال عنه العلّامة في المختلف: «لا بأس به؛ لأنّه توسّط بين الأقوال»[١٣].

---

(١) المكاسب ٥: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) نقله عنه العلّامة في المختلف ٦: ٢٦.

(٣) الخلاف ٣: ٣٤٢، المسألة ٣.

(٤) الشرائع ٢: ١٩٣.

(٥) الجامع للشرائع: ٣٢٠.

(٦) التحرير (الحجرية) ٢: ٢٣٢، والإرشاد ١: ٤١٧.

(٧) إيضاح الفوائد ٢: ٣٥٣.

(٨) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٣٧٠.

(٩) جامع المقاصد ٨: ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

(١٠) المسالك ٥: ٢٤٤، والروضة البهية ٤: ٣٧٠.

(١١) الكفاية: ١٢٨.

---

(١) الحدائق ٢٢: ١٨.

(٢) الرياض ٩: ٢٤٠.

(٣) الجواهر ٢٧: ٣٥٨.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٠٤، كتاب الوكالة.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٠٠، كتاب الوكالة، المسألة ٩٤١.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٣٩، كتاب الوكالة، المسألة ٢٢.

(٧) النهاية: ٣١٨.

(٨) الكافي: ٣٣٨.

(٩) الوسيلة: ٢٨٣.

(١٠) الغنية: ٢٦٩.

(١١) السرائر ٢: ٩٢.

(١٢) التنقيح ٢: ٢٨٢، لكن يظهر منه أنّه يمكن عزله بمجرّد العزل إن لم يمكن الإعلام والإشهاد وكانت مصلحة في عزله.

(١٣) المختلف ٦: ٢٨.

الثالث ـ ينعزل بعزل الموكّل وإنْ لم يُعلم الوكيل أو يُشهد على عزله.

وهذا القول هو المعروف عن العلّامة في القواعد[١]، وقال السيّد العاملي بشأنه: «لم يوافقه عليه أحد، بل تسالم الناس على خلافه»[٢].

ومن مصاديق المسألة المتقدّمة ما ذكروه في القصاص: من أنّه لو وكّل الولي شخصاً لأن يقتصّ من الجاني، ثمّ عفا عن القصاص لكن اقتصّ الوكيل لعدم علمه. حيث قالوا: إنه لا يقتصّ من الوكيل لعدم العدوان، لكن هل تثبت الدية في ذمّته فيرجع بها على الموكِّل؛ لأنّه غرّه، أو تثبت على الموكّل مباشرة، أو يفصّل بين ما لو كان الموكّل متمكّناً من الإعلام فلم يفعل، وما لم يكن متمكّناً منه، فيرجع الوكيل على الموكّل في الدية على الأوّل؛ لأنّه غرّه، دون الثاني؟ فيه وجوهٌ وأقوال[٣].

موارد أُخرى من الإعلام:

بقيت موارد أُخرى كثيرة ممّا يتعلّق بالإعلام لم يسعنا ذكرها على نحو التفصيل، فلذلك نكتفي بذكر عنوانها ونحيل التفصيل على الموضع المناسب.

وأهمّ الموارد الباقية هي:

(١) القواعد ٢: ٣٦٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٧: ٦١٤.

(٣) انظر: المسالك ١٥: ٢٤٩ ـ ٢٥١، والجواهر ٤٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

١ ـ إعلام الإمام للناس بتخييرهم بين الجمعة والعيد لو اقترنا[١].

٢ ـ ما يجب على الإمام إعلامه من الخلل الواقع في صلاته، وما لا يجب[٢].

٣ ـ يجب على الإنسان عند ظهور أمارات الموت إعلام وليّه بما عليه من صلاة أو صيام ونحوهما ممّا يجب على الولي قضاؤه[٣].

٤ ـ ويجب عليه أيضاً الإعلام بما عليه من حقّ، سواء كان من حقوق الله أو من حقوق الناس[٤].

٥ ـ استحباب إفطار الصائم بدعوة أخيه المؤمن وعدم إعلامه بصومه[٥].

٦ ـ الأمانة الشرعيّة يجب إعلام صاحبها بها أو ردّها إليه[٦].

٧ ـ لو كان عند الإنسان وديعة فمات وجب على ورثته إعلام صاحبها بها[٧].

٨ ـ للوكيل أن يتولّى طرفي العقد مع الإعلام[٨].

(١) انظر: الحدائق ١٠: ٢٤٠، ومستند الشيعة ٦: ٢٢٠.

(٢) انظر مستند الشيعة ٨: ١٣٤.

(٣) انظر: الجواهر ٢٨: ٣٠٠، والمستمسك ٤: ١٠.

(٤) انظر المستمسك ٤: ٨.

(٥) انظر: الحدائق ١٣: ٢٠٦ والجواهر ١٧: ١٢٠.

(٦) انظر: المسالك ٤: ٥٤، والحدائق ١٩: ٣٢٠، والجواهر ٢٤: ٣١.

(٧) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٢٠١، ومجمع الفائدة ١٠: ٣٤٠.

(٨) انظر: المسالك ٣: ١٦٥، والجواهر ٢٢: ٣٢٧ و٢٧: ٤٢٩.

٩ ـ لا تصحّ المصالحة على المال المختلط مع علم أحد المتصالحين بمقدار سهمه إلّا مع إعلامه بذلك[١].

١٠ ـ وجوب الإعلام بالدراهم المغشوشة المشكوكة الصرف[٢].

١١ ـ استحباب إعلام المقترض حاله للمقرض من حيث اليسار والإعسار[٣].

١٢ ـ إعلام المقرِض المقترضَ الجاهل بعيب المال المقترَض[٤].

١٣ ـ هل يجب على المستدين إعلام المدين بكونه مديوناً له، لو اضطرّ ـ أي المستدين ـ إلى الحلف على عدم الدين عند القاضي؟[٥]

١٤ ـ من كان عليه دين فحلّفه صاحبه على ألّا يخرج من البلد إلّا بإذنه لم يجز له الخروج إلّا بعد إعلامه[٦].

١٥ ـ إعلام الحاكم الحجر على المفلّس[٧].

١٦ ـ استحقاق زوجة الغائب غير المدخول بها النفقة بعد إعلام تمكينها عند الحاكم وإبلاغه ذلك للزوج[١].

١٧ ـ إعلام الزوجة بالعيب الموجود فيها[٢].

١٨ ـ هل يجب على الزوج إعلام الزوجة المطلّقة رجعيّاً برجوعه إذا رجع إليها؟[٣]

١٩ ـ كراهة إطراق المسافر أهله ليلاً، سواء أعلمهم بقدومه أم لا[٤].

٢٠ ـ جواز رجوع الوصي بشرط إعلام الموصي برجوعه[٥].

٢١ ـ إذا غصب المأكول فأطعمه المالك من دون إعلام، ضمن[٦].

٢٢ ـ يجب على من صلح للقضاء إعلام الإمام بذلك[٧].

٢٣ ـ وجوب الإعلام عند انكشاف الخطأ في الحكم أو الفتوى[٨].

٢٤ ـ من آداب القضاء إعلام أهل البلد بقدوم القاضي[٩].

---

(١) انظر: المسالك ٤: ٢٦٤، والجواهر ٢٦: ٢١٦.

(٢) انظر: مجمع الفائدة ٨: ٣٢١، والحدائق ١٩: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٣) انظر: التحرير ٢: ٤٥٠، والدروس ٣: ٣١٨.

(٤) انظر: الحدائق ٢٠: ١٤١، والجواهر ٢٥: ٣٠.

(٥) انظر: الكافي في الفقه: ٣٣٠ ـ ٣٣١، والمختلف ٥: ٣٩٨.

(٦) انظر: النهاية: ٥٦٠، والسرائر ٣: ٤٥.

(٧) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٢، والتحرير ٢: ٥٠٧.

---

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٦٩، والجواهر ٣١: ٣٥٣.

(٢) انظر: جامع المقاصد ١٣: ٢٧٤، والجواهر ٣٠: ٣٤٧.

(٣) انظر الحدائق ٢٥: ٣٦٨.

(٤) انظر الجواهر ٢٩: ١١٨.

(٥) انظر: الحدائق ٢٢: ٥٦٣، والجواهر ٢٨: ٤١٥.

(٦) انظر: السرائر ٢: ٤٩١، والجواهر ٣٧: ١٤٢.

(٧) انظر: المسالك ١٣: ٣٤١، والجواهر ٤٠: ٤١.

(٨) انظر: مجمع الفائدة ١٢: ٨٤، والجواهر ٤٠: ١٠١، والمستمسك ١: ٧٥ و ١٠٧.

(٩) انظر الجواهر ٤٠: ٧٣.

٢٥ ـ استحباب إعلام الناس للرجم[١].

وموارد أُخرى أعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة.

مظانّ البحث:

اتّضح ممّا تقدّم أنّ موضوع الإعلام ورد في أغلب الأبواب الفقهيّة وبمناسبات مختلفة، نعم تكلّموا عن لزوم الإعلام بالنجاسة وعدمه بصورة تفصيليّة في كتابي: الطهارة والبيع بمناسبة جواز بيع المتنجّس وعدمه.

أعلام

لغة:

جمع عَلَم، وهو الأثر الذي يُعلم به الشيء[٢]، ومنه ما يُنصب في الطريق ليكون علامة يُهتدى بها[٣].

اصطلاحاً:

استعمل في الروايات وكلمات الفقهاء بالمعنى اللغوي نفسه، ومن ذلك:

(١) انظر الجواهر ٤١: ٣٥٣.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «علم».

(٣) ترتيب كتاب العين: «علم».

١ ـ أعلام الحرم: وهي العلامات التي وضعت في حدود الحرم المكّي لتشخيصه عن غيره.

ويطلق عليها أنصاب الحرم أيضاً[١].

وحدود الحرم ـ كما ذكرها القاضي ابن البرّاج ـ: من جهة المدينة على ثلاثة أميال، ومن طريق اليمن على سبعة أميال، ومن طريق العراق على سبعة أميال، ومن طريق جدّة على عشرة أميال، ومن طريق الطائف على عرفة أحد عشر ميلاً من بطن نمرة[٢].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «حرم» إن شاء اللّٰه تعالى.

ونقل الفاضل الإصفهاني عن بعض العلماء ما مضمونه: أنّ تحديد الحرم كان من زمن آدم عليه السلام، ثمّ جُدّد في زمن إبراهيم عليه السلام، ثمّ جدّده قصي ثمّ جُدّد عام الفتح، ثمّ في زمن عمر، ثمّ في زمن عثمان...[٣].

٢ ـ أعلام الطريق: وهي العلامات التي توضع في الطريق لتعيين المسافة.

تناقل الفقهاء عن أبي عبداللّٰه عليه السلام في تفسير البريد ـ عند بيان المسافة الموجبة لقصر الصلاة ـ أنّه قال: «بينا نحن جلوس وأبي عند والٍ لبني أُميّة

(١) انظر من لا يحضره الفقيه ١: ٢٧٢، باب القبلة، الحديث ٨٤٥.

(٢) المهذّب ١: ٢٧٣.

(٣) كشف اللثام ٥: ٢٣٨، وانظر: الوسائل ١٣: ٢٢١، الباب ١٣ من أبواب مقدّمات الإحرام، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٢٧٢.

على المدينة، إذ جاء أبي فجلس فقال: كنت عند هذا قُبيل، فساءلهم عن التقصير، فقال قائل منهم: في ثلاث، وقال قائل منهم: يوم وليلة، وقال قائل منهم: رَوْحة. فسألني، فقلت له: إنّ رسول الله ﷺ لـمّا نزل عليه جبرئيل بالتقصير، قال له النبيّ ﷺ في كم ذاك؟ فقال: في بريد، قال: وأيّ شيء البريد؟ فقال: ما بين ظلّ عِير إلى فيء وعِير، قال: ثمّ عبرنا زماناً ثمّ رأى بنو أُميّة يعملون أعلاماً على الطريق وأنّهم ذكروا ما تكلّم به أبوجعفر عليه السلام، فذرعوا ما بين ظلّ عِير إلى فيء وعِير ثمّ جزّؤوه على اثني عشر ميلاً فكانت ثلاثة آلاف وخمسمئة ذراع كلّ ميل، فوضعوا الأعلام، فلمّا ظهر بنوهاشم غيّروا أمر بني أُميّة غيرةً؛ لأنّ الحديث هاشمي، فوضعوا إلى جنب كلّ عَلَمٍ عَلَماً»[1].

ملاحظة:

كثيراً ما يستعمل الفقهاء كلمة «الأعلام» صفة لـ«العلماء»، فيقولون: «العلماء الأعلام» أو «قال بعض الأعلام»، ويريدون بذلك العلماء البارزين والمتشخّصين.

(١) الوسائل ٨: ٤٦٠، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٣.

إعلان

لغـــة:

الإظهار والإشاعة والإجهار[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه.

وقد تقدّم أكثر ما يرتبط به في العناوين: «إشاعة»، «إشهار»، «إظهار»، «إعلام».

أعمى

راجع: عمى.

إعمار

لغـــة:

يأتي على معانٍ، منها:

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مقاييس اللغة، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «علن».

١ ـ الإعمار بمعنى إيجاد العمران، يقال: أعمر الله الدنيا عمراناً، أي جعلها تعمر[١].

٢ ـ وبمعنى أن يدفع داره لغيره ليسكنه مدّة عمره[٢]، ويعبّر عنه بـ«العمرى» أيضاً، ومثله «الرقبى».

٣ ـ وبمعنى أن يجعل غيره يعتمر، يقال: أعمرتُ الرجلَ إعماراً إذا جعلته يعتمر[٣].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنيين الأوّلين، فقد استعمل بمعنى عمارة الأرض أو الزرع في المزارعة والمساقاة[٤].

وبمعنى العمرى في كتاب الوقف والصدقات عند البحث عن العمرى والرقبى[٥].

وأمّا بالمعنى الثالث فلم أعثر عليه بعد الفحص إجمالاً، ولا يبعد استعمال الفقهاء له.

---

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «عمر».

(٢) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والفائق (للزمخشري)، وغيرهما: «عمر».

(٣) انظر المصباح المنير: «عمر».

(٤) انظر: المستمسك ١٣: ١٩٣، ومباني العروة الوثقى (المضاربة): ٣١٩، والوسائل ١٩: ٤٣، الباب ٩ من كتاب المزارعة والمساقاة، الحديث ٢، وانظر إحياء الموات من كتب الفقه والحديث أيضاً.

(٥) انظر: الدروس ٢: ٢٨٢، وجامع المقاصد ٩: ١٢١، والوسائل ١٩: ٢٢٧، الباب ٨ من كتاب السكنى والحبيس، الحديث ٢.

أعمار

لغـــة:

جمع عُمُر.

راجع: عُمُر.

إعمال

لغـــة:

مصدر أعمل، من عمل. والعمل: إيجاد الأثر في الشيء، يقال: فلان يعمل الطين خَزَفاً، ويعمل الخوص زنبيلاً، ولا يقال: يفعل ذلك[١].

أو هو كلّ فعل يكون من الحيوان بقصدٍ، فهو أخصّ من الفعل[٢].

وإعمال الرأي واللسان والآلة: استعمالها والعمل بها[٣].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى اللغوي نفسه، فقد استخدم

---

(١) الفروق اللغوية: ١١٠، الفرق بين الفعل والعمل.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «عمل».

(٣) لسان العرب: «عمل».

الفقهاء والأصوليون اصطلاح «إعمال الرأي» و«إعمال النظر» فيما يرتبط بالاجتهاد وما يناسبه من الأبحاث الفقهيّة والأصوليّة[١].

ومن استعمالاتهم، قولهم: «إعمال قواعد التعارض» و«إعمال قواعد التزاحم» و«إعمال قواعد الترجيح» و«إعمال قاعدة...»[٢]، كلّ ذلك بمعنى العمل بهذه القواعد في مواردها.

أعمال

لغـــة:

جمع عمل. راجع: إعمال.

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنى اللغوي نفسه، ومنه:

١ ـ قولهم: «الدخول في أعمال السلطان»[٣]، وما يشابه هذا التعبير، بمعنى العمل له، كالولاية والقضاء من قبله.

راجع حكمه في العنوانين: «إجارة» و«إعانة» ونحوهما.

(١) انظر: حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٥: ٩٣، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٨٨.

(٢) انظر المستمسك ١: ١٤٦ و ١٥٧ و ٤٩٨ و....

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٦٩ ـ ٧٥، والمقنع: ١٩٣، باب الدخول في أعمال السلطان.

٢ ـ قولهم: «إنّما الأعمال بالنيّات»[١]، بمعنى تأثير النيّة في حسن الفعل وقبحه، وصحّته وفساده.

راجع: نيّة.

٣ ـ قولهم: «شركة الأعمال»[٢] أي اشتراك اثنين أو أكثر في العمل، بأن يتعاقدا على أن يعمل كلٌّ منهما بنفسه، ويشتركا في الحاصل. وذكروا في مقابله أنحاء مختلفة من الشركة، منها «شركة العنان»، وهي اشتراك اثنين أو أكثر في المال، بأن يجعل كلٌّ منهما سهماً من المال، فيقسم الحاصل طبقاً للأسهم.

وجاء في اللمعة وشرحها: أنّ المعتبر عندنا هو الأخير وهو شركة العنان[٣]. راجع تفصيله في عنوان «شركة».

٤ ـ وقولهم: «أعمال الحجّ»، أي مجموع ما يعمله الحاج من النسك في الحجّ.

٥ ـ وقولهم: «أعمال يوم وليلة»، أي مجموع الأعمال العبادية الواجبة والمستحبّة في مجموع النهار والليل، وقد أُلّفت عدّة كتب ورسائل تحت هذا العنوان أو ما يشابهه[٤]، منها «مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة» للشيخ بهاء الدين العاملي.

٦ ـ وقولهم: «أعمال يوم عرفة» أو «أعمال ليلة العيد» أو «أعمال يوم الغدير»، ونحو ذلك

(١) انظر: الانتصار: ١٣٠، والتهذيب ٤: ١٨٦، كتاب الصوم، باب نيّة الصيام، الحديث ٥١٩.

(٢) و (٣) انظر الروضة البهية ٤: ١٩٨.

(٤) انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة (للعلّامة الطهراني) ١٥: ٣٤٨، مادة «عمل».

ممّا هو وارد في كتب الأدعية.

إعناف

لغة:

الأخذ بشدّة، يقال: أعنف الشيء، أي أخذه بشدّة، وأصله من العنف وهو ضدّ الرفق[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في إعناف أحد الزوجين الآخر حين الجماع، بأن يأخذه إليه بشدّة بحيث ينتهي إلى وفاته.

الأحكام:

يترتّب على الإعناف الحكم التكليفي والحكم الوضعي:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي:

يدور الحكم التكليفي ـ وهو الحرمة هنا ـ مدار العلم والقصد، فإن كان المعنِف عالماً بأداء فعله إلى الوفاة أو إلى ضرر آخر، كان فعله حراماً، وإلّا فلا.

ثانياً ـ الحكم الوضعي، أي الضمان:

إذا كان الفاعل قاصداً بالإعناف القتل فهو عامد، ويترتّب عليه آثار قتل العمد: من القصاص

(١) انظر لسان العرب: «عنف».

والدية المغلّظة والكفّارة.

وأمّا لو لم يكن قاصداً بفعله القتل، فقد اختلف الفقهاء في ضمانه على ثلاثة أقوال:

١ ـ عليه الدية لا غير، فلا يقتصّ منه. أمّا ثبوت الدية؛ فلانتساب القتل إليه، وأمّا عدم القصاص والقود؛ فلعدم العمد.

اختار هذا القول: الشيخ المفيد[1]، وسلّار[2]، والمحقّق الحلّي[3]، والعلّامة الحلّي[4]، وولده فخرالدين[5]، والشهيدان[6]، والمقداد[7]، والأردبيلي[8]، والإصفهاني[9]، وصاحب الرياض[10]، وصاحب الجواهر[11]، والسيّدان: الخوئي[12] والخميني[13]؛ لما رواه سليمان بن خالد

(١) المقنعة: ٧٤٧، لكنّه قيّد الدية بكونها مغلّظة.

(٢) المراسم: ٢٤١.

(٣) الشرائع ٤: ٢٤٩.

(٤) المختلف ٩: ٣٤٧، والقواعد ٣: ٦٥١.

(٥) إيضاح الفوائد ٤: ٦٥٧.

(٦) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ١١٤ ـ ١١٥، والمسالك ١٥: ٣٣٠.

(٧) التنقيح الرائع ٤: ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٨) مجمع الفائدة ١٤: ٢٣٣.

(٩) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٨٣.

(١٠) الرياض (الحجرية) ٢: ٥٣٤.

(١١) الجواهر ٤٣: ٥٣.

(١٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٢٤، المسألة ٢٣٠.

(١٣) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٥، كتاب الديات، القول في موجبات الضمان، المبحث الأوّل، المسألة ٨.

عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سُئل عن رجل أعنف على امرأته فزعم أنّها ماتت من عنفه. قال: الدية كاملة، ولا يقتل الرجل»[١].

وما رواه زيد عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل نكح امرأة في دبرها، فألحّ عليها حتّى ماتت من ذلك. قال: عليه الدية»[٢].

٢ ـ إذا كان مأموناً فلا شيء عليه، وأمّا إذا كان متّهماً فعليه الدية.

ذهب إليه الشيخ في النهاية[٣] ويحيى بن سعيد في الجامع[٤]، وهو الظاهر من الصدوق في المقنع[٥]؛ لأنّه اقتصر على نقل الرواية الآتية.

وجعلوا المستند لهذا القول ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه «سئل عن رجل أعنف على امرأته، أو امرأة أعنفت على زوجها فقتل أحدهما الآخر؟ قال: لا شيء عليهما إذا كانا مأمونين، فإن اتّهما أُلزما اليمين بالله أنّهما لم يريدا القتل»[٦].

ولكن ليس في الرواية ذكر للدية، إلّا أن يقال: إنّها بمفهومها تلزم القاتلَ في صورة عدم كونه مأموناً وعدم حلفه على عدم إرادة القتل شيئاً، وهذا الشيء هو الدية؛ لأنّ القصاص منتف؛ للشبهة في هذه الصورة.

٣ ـ إذا كان المعنِّف مأموناً فليس عليه إلّا الدية، كما قال المشهور.

وأمّا إذا كان متّهماً عند وليّ المقتول فللولي أن يثبت إرادة الفاعل القتل بالقسامة؛ لأنّ المورد من موارد اللوث التي يثبت القتل فيها بالقسامة.

وهذا ما ذهب إليه ابن إدريس[١].

ملاحظة:

إنّ الحكم المتقدّم يشمل الإعناف الحاصل من الضمّ أو من نفس الإيلاج، كما هو الظاهر من بعض النصوص المتقدّمة وكلام بعض من تقدّم، كما يشمل الإعناف الحاصل من غير الزوجين أيضاً؛ لاشتراك السبب.

إعــواز

لـغــة:

الافتقار والاحتياج إلى الشيء مع عدم القدرة عليه، يقال: أعوز الرجل، إذا ساءت حاله، وأعوزه الدهر: أفقره، وأعوزه الشيء: إذا احتاج إليه فلم يقدر عليه[٢].

---

(١) الوسائل ٢٩: ٢٦٩، الباب ٣١ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) النهاية: ٧٥٨.

(٤) الجامع للشرائع: ٥٨٣.

(٥) المقنع: ١٩٠.

(٦) الوسائل ٢٩: ٢٧٠، الباب ٢١ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٤، وانظر المصدر المتقدّم.

---

(١) السرائر ٣: ٣٦٦.

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «عوز».

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنى اللغوي نفسه، فمن ذلك:

١ ـ قولهم في بحث التيمّم: «يجب الطلب عند إعواز الماء»[1]، بمعنى أنّه لو احتاج إلى الماء للوضوء أو الغسل فلم يقدر عليه، يجب عليه الطلب، وتفصيل الكلام عنه من حيث الحكم والموضوع يأتي في عنوان «تيمّم» إن شاء اللّه تعالى.

٢ ـ وقولهم في بحث الزكاة: «لا يجوز نقلها عن بلد المال إلّا مع إعواز المستحقّ»[2] بمعنى عدم وجود المستحقّ فيه.

راجع: زكاة.

٣ ـ وقولهم في بحث الخمس: إن أعوز نصيب المستحقّين للخمس ـ وهم الأيتام والمساكين وابن السبيل من بني هاشم ـ أتمّه الإمام من نصيبه[3].

ويراجع تفصيله في عنوان «خمس».

٤ ـ وقولهم في ضمان التالف: «إعواز المثل» أي عدم وجود مثل التالف[4].

(١) انظر: المنتهى ٣: ٤٣، ومنه أيضاً: جواز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس عند إعواز الماء الجواهر ٥: ١٥، وجواز الاكتفاء بكفٍّ واحدة بدل الثلاث في الاستنشاق والمضمضة عند إعواز الماء. الحدائق ٢: ١٦٢، وغيرها.

(٢) انظر الروضة البهيّة ٢: ٣٩، ويأتي مثله في باب الخمس.

(٣) انظر الجواهر ١٦: ١٠٩.

(٤) انظر: الجامع للشرائع: ٣٤٦، وإيضاح الفوائد ٢: ١٧٥.

٥ ـ وقولهم في فتاوى ابن بابويه: «كان الأصحاب يتمسّكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه رحمه الله عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنّهم به، وإنّ فتواه كروايته»[1].

وموارد أُخرى من هذا القبيل.

أعوان

لغة:

جمع عون.

راجع: إعانة.

أعور

لغة:

الذي أصابه عور.

راجع: عور.

(١) الذكرى ١: ٥١.

أعيـان

لغــــة:

جمع عين، والعين لها إطلاقات عديدة، منها:

١ ـ العين الباصرة.

٢ ـ الجاسوس.

٣ ـ المال الحاضر من النقد، مقابل ما في الذمّة.

٤ ـ الحاضر من كلّ شيء.

٥ ـ الذات. تقول: هذا كتابي بعينه، أي بذاته وبنفسه.

٦ ـ الشريف، فأعيان القوم: أشرافهم وأفاضلهم.

٧ ـ الإخوة من الأبوين.

٨ ـ النفيس[١].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعاني المتقدّمة.

أمّا الأوّل والثاني والخامس فكثير.

وأمّا الثالث، فإنّهم استعملوا العين بهذا المعنى في مقابل الدين[١].

وأمّا الرابع، فكقولهم: «أعيان مال التجارة»[٢] و«أعيان مال الشركة»[٣] و«أعيان التركة»[٤].

وأمّا السادس، فكقولهم: «قال بعض الأعيان» أو ما شابه ذلك، وهو كثير خاصّة عند المتأخّرين منهم.

وأمّا السابع، فكقوله ﷺ: «أعيان بني الأمّ أقرب من بني العلّات» أو «أحقّ بالميراث من بني العلّات»[٥].

قال صاحب الجواهر: «الأعيان: الإخوة لها، من عين الشيء أي النفيس منه. وبنو العلّات: اللذون للأب وحده...».

وأمّا الثامن وهو النفيس فكما تقدّم، ولعلّ مرجع أكثرها إليه.

أعيان النجاسات

وللفقهاء اصطلاح خاصّ، وهو إطلاق «أعيان النجاسات» على الأمور التي اعتبرها

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «عين».

(١) انظر الجواهر ٤٠: ٢٨٥.

(٢) انظر الجواهر ١٥: ٢٦٥.

(٣) انظر الجواهر ٢٦: ٢٢١.

(٤) انظر الجواهر ١٥: ٢٤٩، و٣٩: ١٣٥.

(٥) انظر: الجواهر ٣٩: ١٤٩، والوسائل ٢٦: ١٨٣، الباب ١٣ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد، الحديثين ٣ و ٤.

الشارع نجسة، وهي:

١ و ٢ ـ البول والغائط من الحيوان ذي النفس السائلة[1] إذا كان محرّم الأكل.

٣ ـ الدم من الحيوان ذي النفس السائلة، سواء كان أكله محلّلاً أو محرّماً.

٤ ـ الميتة من الحيوان ذي النفس السائلة مطلقاً أيضاً.

٥ ـ المني من الحيوان ذي النفس السائلة مطلقاً أيضاً.

٦ ـ الكلب البرّي.

٧ ـ الخنزير البرّي.

٨ ـ الخمر، وكلّ مسكر مائع بالأصالة.

٩ ـ الفقّاع.

١٠ ـ الكافر.

١١ ـ عرق الجنب من الحرام.

١٢ ـ عرق الإبل الجلاّلة[2].

ولهم كلام في نجاسة بعضها خاصّة الأخيرين منها.

والظاهر أنّ وجه تسميتها بالأعيان النجسة: أنّها نجسة بالذات في مقابل المتنجّسات التي يكون سبب تنجّسها تأثّرها بأحد الأعيان المذكورة.

وعلى هذا تكون العين هنا بمعنى الذات، فالأعيان النجسة: الأُمور النجسة بالذات، في مقابل النجسة بالغير.

وتفصيل الكلام في بيان تحديد كلّ واحد منها من حيث الموضوع وبيان حكمه موكول إلى كلّ عنوان بذاته، وتراجع العناوين المناسبة أيضاً، مثل: «أشربة» و«أطعمة».

(١) المقصود من النفس هو الدم، فالحيوان ذوالنفس السائلة هو الذي يسيل دمه عند ذبحه. العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في النجاسات (الأوّل والثاني).

(٢) انظر: العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في النجاسات.

إغاثة

راجع: استغاثة.

إغارة

لغـــة:

الإسراع في العَدْو ـ وهو المشي ـ إذا أُخذت من مادة «غور».

يقال: أغار القوم: إذا أسرعوا في السير. وأغار على العدوّ: إذا دفع عليهم الخيل وهجم عليهم ديارهم وأوقع بهم[1].

وأمّا إذا أُخذت من مادة «غير» فالمعنى المناسب هنا هو تحريك غيرة الزوجة من قبل الزوج، فيقال: أغار الرجل زوجته، إذا تزوّج

(١) المصباح المنير، والقاموس المحيط: «غور».

عليها فغارت عليه(١).

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنيين المتقدّمين، فالأوّل في كتاب الجهاد، ويعبّرون عنه بـ«تبييت العدو» أيضاً.

والثاني في كتاب الطلاق، كما سيتبيّن عن قريب.

الأحكام:

أوّلاً ـ الإغارة على العدوّ:

صرّح الفقهاء: بأنّه تكره الإغارة على العدو ليلاً، وقد يعبّرون عنه بـ«تبييت العدو» أيضاً(٢).

نعم لو دعت الضرورة إلى ذلك جازت بلا كراهة.

قال العلّامة: «يكره تبييت العدو غارّين ليلاً، وإنّما يلاقون بالنهار. ولو احتيج إليه فعل؛ لما روى العامّة عن النبيّ ﷺ: كان إذا طرق العدو ليلاً لم يُغر حتى يُصبح(٣). ومن طريق الخاصّة قول الصادق عليه السلام: "ما بيّت رسول اللّه ﷺ عدوّاً قطُّ ليلاً"(١)»(٢).

ملاحظة:

صرّح الفقهاء: بأنّه لا تجوز المحاربة إلّا بعد دعوة العدوّ إلى الإسلام(٣).

وبناءً على ذلك: لا تجوز الإغارة إلّا بعد الدعوة إلى الإسلام.

ثانياً ـ إغارة الزوج زوجته:

لا إشكال في أنّ للزوج أن يتزوّج بأُخرى وإن صار سبباً لإغارة الزوجة الأُولى.

كما لا كلام في أنّ الخلع إنّما يصحّ إذا كرهت الزوجة الزوج فبذلت مالاً ليخلعها، فيشترط إذن في صحّة الخلع كراهة الزوجة للزوج(٤).

وبعد بيان هاتين المقدّمتين، نقول:

١ ـ لا إشكال في أنّ إكراه الزوجة على الخلع غير جائز. ولو أكرهها كان أخذ الفدية حراماً وإن صحّ الطلاق(٥).

---

(١) المصباح المنير، والقاموس المحيط: «غير».

(٢) انظر: المبسوط ٢: ١١، والسرائر ٢: ٧ ـ وربّما يظهر من عبارتيهما المنع منه مع عدم الحاجة ـ والشرائع ١: ٣١٢، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٠٩، والدروس ٢: ٣٢، والروضة البهيّة ٢: ٣٩٤، ومجمع الفائدة ٧: ٤٥٤، والرياض ٧: ٥١١، والجواهر ٢١: ٨٢، وغيرها.

(٣) سنن البيهقي ٩: ٧٩.

(١) الوسائل ١٥: ٦٣، الباب ١٧ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأوّل.

(٢) التذكرة ٩: ٧١.

(٣) انظر الجواهر ٢١: ٥١.

(٤) انظر: نهاية المرام ٢: ١٣٥، والجواهر ٣٣: ٤١، وغيرها.

(٥) انظر: الحدائق ٢٥: ٦٠٢، والجواهر ٣٣: ٥٤.

وإنّما الكلام في أنّه لو أغارها لتفدي نفسها، فهل هذا من الإكراه على الخلع أم لا؟

لهم فيه كلام، وخاصّة إذا أظهر الزوج قصده للزوجة[1].

٢ ـ هل يكفي مجرّد الكراهة الحاصلة من الإغارة لصحّة الخلع أو لابدّ من انتهائها إلى الحدّ المذكور في بعض الروايات من قبيل قولها: «لا أبرُّ لك قَسَماً، ولا أُطيع لك أمراً، ولا أغتسل لكَ من جنابة، ولأُوطئن فراشك من تكرهه...»[2] ونحوها؟

المعروف ظاهراً هو الأوّل[3]، فلذلك لو أغارها الزوج جاز مخالعتها وإن لم تصل الكراهة إلى الحدّ المذكور في الروايات.

هذا إن لم نقل بأنّ الإغارة نوع من الإكراه وخاصّة مع إعلام الزوج أنّ قصده من إغارتها أن تفدي نفسها.

راجع تفصيل ذلك كلّه في عنوان «خلع».

مظان البحث:

١ ـ كتاب الجهاد: كيفيّة القتال وآدابه.

٢ ـ كتاب النكاح: الشقاق.

٣ ـ كتاب الطلاق: الخلع.

(١) انظر: الحدائق ٢٤: ٦٤١، و٢٥: ٦٠٢ ـ ٦٠٣، والجواهر ٣١: ٢٢٠، و ٣٣: ٥٤.

(٢) الوسائل ٢٢: ٢٧٩، الباب الأوّل من كتاب الخلع والمباراة.

(٣) انظر: الحدائق ٢٥: ٥٧٦ ـ ٥٨٠، والجواهر ٣٣: ٤١ ـ ٤٤.

اغتراب

لغـــة:

الابتعاد عن الوطن والذهاب إلى بلاد الغربة[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تتعلّق بالاغتراب والغربة أحكام كثيرة يأتي تفصيلها في العنوانين: «سفر» و«غربة» وما يناسبهما، ولكن نكتفي هنا بذكر الحكم الإجمالي للاغتراب فنقول:

المستفاد من مجموع روايات السفر وما يناسبه، مثل: طلب الرزق وطلب العلم ونحوهما: أنّ الاغتراب عن الوطن في نفسه غير راجح ولا مرجوح إلّا أن ينضمّ إليه ما يرجّحه: مثل أداء نسك أو طلب رزق، أو طلب علم، أو نحو ذلك، أو ما يصيّره مرجوحاً، مثل الرهبنة والسياحة ونحوهما.

(١) انظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين: «غرب».

وممّا ورد في ذلك:

١ ـ ما جاء في وصية النبيّ ﷺ لعليّ ﷺ:

«يا علي، لا ينبغي للعاقل أن يكون ظاعناً[١] إلّا في ثلاث: مرمّةٍ لمعاش، أو تزوّدٍ لمعادٍ، أو لذّة في غير محرّم...»[٢].

٢ ـ وعن زيد بن علي عن آبائه ﷺ، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: ليس في أُمّتي رهبانيّة، ولا سياحة، ولا زمّ، يعني: سكوت»[٣].

فإنّ الرهبانيّة: «ترك ملاذّ الدنيا والعزلة عن أهلها»[٤]، والسياحة: «مفارقة الأمصار وسكنى البراري»[٥].

وهاتان الحالتان يلزمها الاغتراب عن الوطن والأهل.

٣ ـ وروى عمر بن أذينة عن أبي عبداللّه الصادق ﷺ أنّه قال: «إنّ اللّه تبارك وتعالى ليحبّ الاغتراب في طلب الرزق»[٦].

٤ ـ وروى القدّاح عن أبي عبداللّه ﷺ أنّه قال: «قال رسول اللّه ﷺ: من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك اللّه به طريقاً إلى الجنّة...»[١].

٥ ـ وعن الإمام علي ﷺ أنّه قال: «اطلبوا العلم ولو بالصين»[٢].

والروايات بهذا المضمون أكثر من هذا.

وتقدّم في عنوان «إطاعة» تصريح بعض الفقهاء بعدم حرمة مخالفة الوالدين في السفر لطلب العلم. وزاد بعضهم السفر لطلب المعاش إذا كان متوقّفاً عليه.

وتجمع كلّ ذلك الأبيات المنسوبة إلى أمير المؤمنين ﷺ وهي:

تغرّب عن الأوطان في طلب العلى
وسافر ففي الأسفار خمس فوائدِ

تفرّج همٍّ واكتساب معيشةٍ
وعلمٍ وآدابٍ وصحبة ماجدِ[٣]

• • • • • • • • • •

---

(١) الظعن: السير والارتحال. انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط: «ظعن».

(٢) الوسائل ١١: ٣٤٤، الباب الأوّل من أبواب آداب السفر، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٤) النهاية (لابن الأثير): «رهب».

(٥) المصدر المتقدّم: «سيح».

(٦) الوسائل ١٧: ٧٧، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث الأوّل.

---

(١) أُصول الكافي ١: ٣٤، كتاب العلم، باب ثواب العالم والمتعلّم، الحديث الأوّل.

(٢) البحار ٢: ٣٢، كتاب العلم، الباب ٩، الحديث ٢١.

(٣) الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين ﷺ: ٥٢، حرف الدال.

اغترار

لـغــــة:

قبول الغرور، وهو الخدعة. فالاغترار هو الانخداع[1].

اصطلاحاً:

الموجود في كلمات الفقهاء هو «الغرر» بمناسبة الكلام عن «البيع الغرري»، و«الغرور» و«التغرير» بمناسبة الكلام عن «قاعدة الغرور» وتطبيقاتها، وسوف يأتي الكلام عن ذلك كلّه في مواطنه المناسبة إن شاء الله تعالى.

لكن نرى من المناسب أن نشير إلى ما ورد من النهي عن الاغترار بالدنيا بصورة إجمالية.

الأحكام:

ورد النهي عن الاغترار بالدنيا في الكتاب والسنّة بصورة مستفيضة:

فممّا ورد في الكتاب:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَلا تَغُرَّنَّكُمُ الحياةُ الدُّنيا وَلا يَغُرَّنَّكُم بِاللهِ الغَرُور﴾[2].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْواً وَغَرَّتْهُمُ الحياةُ الدُّنيا﴾[1].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَغَرَّتْكُمُ الأمانِيُّ حَتّى جاءَ أَمْرُ اللهِ وَغَرَّكُمْ بِاللهِ الغَرُورُ﴾[2].

وممّا ورد في السنّة:

١ ـ ما قاله أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عند تلاوته لقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الإنسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الكَرِيمِ﴾[3] وهو طويل جاء في أوّله: «أدحضُ مسؤولٍ حجّةً، وأقطع مغترٍّ معذرةً، لقد أبرح جهالةً بنفسه.

يا أيّها الإنسان، ما جرّأك على ذنبك، وما غرّك بربّك، وما أنّسكَ بهلكة نفسك؟ أما من دائك بُلُول[4]، أم ليس من نومتك يقظة؟ أما ترحم من نفسك ما ترحم من غيرك؟...»[5].

٢ ـ ما جاء في تتمّة الصحيفة السجادية: «إلهي أسكنتنا داراً حفرت لنا حُفر مكرها، وعلّقتنا بأيدي المنايا في حبائل غدرها، فإليك نلتجئ من مكائد خدعها، وبك نستعصم من الاغترار بزخارف زينتها، فإنّها المُهلكة طلّابها»[6].

٣ ـ ما قاله الإمام الصادق عليه السلام مخاطباً جماعة

---

(١) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «غرر».

(٢) لقمان: ٣٣، وفاطر: ٥.

(١) الأنعام: ٧٠.

(٢) الحديد: ١٤.

(٣) الانفطار: ٦.

(٤) بَلَّ من مرضه: حسُنت حاله بعد هُزال. القاموس المحيط: «بلل».

(٥) نهج البلاغة: قسم الخطب وما جرى مجراه، رقم ٢٢٣.

(٦) الصحيفة السجادية: مناجاة الزاهدين.

من الشيعة: «كونوا الـنُّمْرُقَة[1] الوسطى يرجع إليكم الغالي، ويلحق بكم التالي، واعلموا يا شيعة آل محمّد ما بيننا وبين الله من قرابة، ولا لنا على الله حجّة، ولا يُقرب إلى الله إلّا بالطاعة، من كان مطيعاً نفعته ولايتنا، ومن كان عاصياً لم تنفعه ولايتنا... لاتغترّوا ولا تفتروا...»[2].

أي لا تغترّوا بكونكم من الشيعة فتفتروا عن العبادة والطاعة.

وروايات التزهيد في الدنيا وعدم الاغترار بها كثيرة، كما أنّ هناك روايات نهت عن الاغترار بظاهر الأشخاص والافتتان بهم[3].

اغتراف

لـغـــة:

مصدر اغترف، واغترف الماء: أخذه بيده[4].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنى اللغوي نفسه في باب الوضوء، وفي موارد أُخرى أحياناً، كالحيازة، كما قيل بالنسبة إلى المياه المباحة: «من سبق إلى اغتراف شيءٍ منها فهو أولى به ويملكه مع نيّة التملّك»[1].

(١) الـنُّمْرُقَة: الوسادة الصغيرة. القاموس المحيط: «نمرق».

(٢) البحار ٦٥: ١٧٨، كتاب الإيمان والكفر، الباب ١٩، الحديث ٣٦.

(٣) راجع سفينة البحار: «غرر».

(٤) انظر القاموس المحيط: «غَرَف».

اغتسـال

راجع: غسل.

اغتصاب

راجع: غصب.

اغتيـال

لـغـــة:

إهلاك الإنسان خدعةً ومن حيث لا يشعر ولا يحسّ به[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

(١) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ١٨٤.

(٢) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ومجمع البحرين: «غول».

وسوف يأتي الكلام عنه في عنوان «قتل» إن شاء اللّه تعالى؛ لأنّه نوع منه.

إغــراء

لـغــــة:

تحريض الإنسان أو الحيوان على الشيء وتهييجه به[1]. ومنه قوله تعالى: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ﴾[2]، أي نحرّضك عليهم ونهيّجك بهم. ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ﴾[3]، أي أوقعنا بينهم العداوة وهيّجناهم بها.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، ومنه قولهم: «الإغـراء بالجهل» و«الإغـراء بـالقبيح» و«إغـراء الكـلب بالصيد»، ونحو ذلك.

وعرّفه المتكلّمون بأنّه: «هـو البـعث عـلى الفعل على حدٍّ يصير كالمحمول عـليه»[4]، أو «هـو البعث على الفعل بـتهيئة الدواعـي وإزالة الخـوف، حتى يكون كالمحمول عليه»[1].

(١) انظر: مجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «غرا».

(٢) الأحزاب: ٦٠.

(٣) المائدة: ١٤.

(٤) انظر: رسائل السيّد المرتضى ٢: ٢٦٣، رسالة الحدود والحقائق، إغراء.

الأحكام:

يختلف حكم الإغراء باختلاف آلته وغايته، فإن كانت الآلة والغاية محلّلتين كان الإغراء حلالاً أيضاً، وإن كانتا أو إحداهما محـرّمةً كـان الإغـراء محرّماً أيضاً.

فـالإغراء الحـلال، مـثل: إغـراء الكـلب بالصيد، وقد ذكر الفقهاء من شرائط جواز الصـيد بالكلب: أن يسترسل إذا أرسله صاحبه بمعنى أنّـه متى أغراه بالصيد هاج عليه إذا لم يكن له مانع[2]، كما تقدّم في عنوان «آلات الصيد».

والإغراء الحرام، مثل: إغراء الكلب أو نحوه من الحيوانات المفترسة بـإنسان ليـقتله. ويـترتّب عليه القصاص مع صحّة نسبة القـتل إلى المـغري وتعمّده في ذلك[3].

ومنه إغراء الكلب بالصيد في الحرم وإن كان المغري في الحلّ[4].

ومنه: الإغراء بالجهل، وقـد كـثر اسـتعمال الفقهاء لهذا المصطلح وصرّحوا بقبحه. ومقصودهم منه: جعل ظاهر الأمر على خلاف الواقع ولو بسبب ترك التنبيه على ذلك.

(١) رسالة الحدود (للنيسابوري المقري): ٧٥، «إغراء».

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ١٩.

(٣) انظر الجواهر ٤٢: ٤٢.

(٤) انظر الجواهر ٢٠: ٢٨٩.

وقبحه متسالم عليه، وقد تمسّك بـه الفـقهاء لإثبات مطالبهم كثيراً، فمثلاً قال الأردبيلي لإثبات أنّ المراد من «البيع» في لسان الشارع هـو البـيع العرفي لا شيء آخر: «... لو كان المعتبر غيره ما كان يليق من الشارع إهماله... إذ يـصير تـركه إغـراءً بالجهل، وذلك لا يجوز عندنا»[1].

ومن ذلك قولهم: إطلاق الحقيقة وإرادة المجاز من غير قرينة إغراء بالجهل[2].

وقولهم: الخطاب بما لَهُ ظاهرٌ مع إرادة خلاف ظاهره إغراء بالجهل[3].

ومـن الإغـراء المحرّم: الإغـراء بـالقبيح، بـأن يحـرّض الإنسـان غـيره للإتـيان بـالقبيح، وهو قـبيح عـقلاً وشرعـاً أيـضاً. وقـد تمسّك بـه الفقهاء والمتكلّمون كثيراً، وادّعـي عـليه الإجـماع أيضاً، قال الشيخ الطوسي في مورد مـن مـوارده: «... كـان ذلك إغـراءً له بـالقبيح، وذلك فـاسد بالإجماع»[4].

وقال الشيخ الأنـصاري عـند الكـلام عـن وجوب الإعلام بالنجس وعدمه:

«إنّ أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حقّ الجاهل... وحينئذٍ فيكون إعطاء النجس للـجاهل

(١) مجمع الفائدة ٨: ١٤٠.
(٢) إيضاح الفوائد ٤: ١٣٣.
(٣) المدارك ١: ٧٢.
(٤) الرسائل العشر (للشيخ الطـوسي): ١٢٨، رسـالة المفصح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

المذكور إغراءً بالقبيح، وهو قبيح عقلاً»[1].

وكـلمات الفـقهاء مـليئة بـالاستدلال بهـذا وما قبله.

ويـدخل تحت هـذا الإطـار إغـراء المـرأةِ للأجنبيٍّ بنفسها عن طريق التجمّل والتزيّن وترقيق صوتها له.

وربّما يدخل فيه ـأي الإغـراء ـ التـدليس وإن كان هو عنواناً برأسه، ومثله الغش.

إغـراب

لـغـة:

إيراد الغريب من الكلام، يقال: أغرب فلان: إذا جاء بغرائب الكلام[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقـد كـثر اسـتعماله في لسان الفقهاء، مثل قول الشهيد الثاني: «وقد أغرب العلّامة في القواعد...»[3].

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٤.
(٢) انظر: أساس البلاغة (للزمخشري)، ولسان العـرب، والمعجم الوسيط: «غرب».
(٣) المسالك ٢: ١٧٨، وانـظر: مجمع الفـائدة ٦: ١٧٧، والحدائق ٢: ٢٧١، والجواهر ٢٨: ٣.

إغـراق

لـغـــــة:

مصدر أغرق، من غَرَق. والغَرَقُ في الأصل: دخول الماء في سَمّي[1] الأنف حتى تمتلئ منافذه فيهلك. يقال: غَرِق في الماء إذا غمره الماء فملأ منافذه حتى يموت[2].

وأغرق: بالغ في الأمر وجاوز الحدّ[3].

اصطلاحاً:

استعمل بالمعنيين المتقدّمين:

١ ـ الإغراق بمعنى جعل الشخص يغرق في الماء ويموت.

٢ ـ الإغراق بمعنى المبالغة، يقال: أغرق فلان في كذا، أي بالغ فيه وجاوز الحدّ.

والكلام هنا في المعنى الأوّل.

الأحكام:

الإغراق من أقسام قتل العمد ويترتّب عليه القصاص أو الدية مع العفو والكفّارة، ونحوها ممّا يترتّب على قتل العمد[1].

أمّا بالنسبة إلى كيفيّة الاقتصاص، فبناءً على مذهب ابن الجنيد ومن مال إليه: من جواز المماثلة في القصاص، فيجوز أن يقتصّ منه بالإغراق أيضاً.

وأمّا بناءً على المشهور من عدم اشتراط المماثلة في كيفيّة الاستيفاء، بل يجب الاستيفاء بالحديد فقط، فلا يجوز الاقتصاص بالإغراق[2].

راجع: آلات القصاص.

أغسـال

راجع: غسل.

إغـلاق

لـغـــــة:

ضد الفتح، وعلى هذا فأغلق الباب: أي أوثقه بالغلق. وأغلق فلاناً على الشيء: أكرهه[3].

اصطلاحاً:

ورد بالمعنى الأوّل في كلمات الفقهاء

---

(١) السَّمُّ: الثقب، لسان العرب: «سمم».

(٢) لسان العرب: «غرق».

(٣) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «غرق».

(١) انظر الجواهر ٤٢: ٢٧ و٢٩٦، و٤٣: ٤٠٧.

(٢) انظر الجواهر ٤٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٩.

(٣) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «غلق».

والروايات، كما ورد وصفاً ـ بمعناه العامّ ـ للكـلام، فقيل: كلام مُغلق، أو في العبارة إغلاق، أو نحو ذلك، بمعنى عدم وضوحه، وكأنّه غير منفتح.

الأحكام:

تترتّب على الإغلاق أحكام نشير إلى أهمّها إجمالاً:

إغلاق الباب في الصيد:

وفيه حالتان:

١ ـ الصيد حالة الإحرام أو في الحرم:

يحرم على المحرم إتلاف الصيد سواء كـان في الحلّ أو الحرم، كما يحرم إتلاف الصيد في الحرم سواء كان المتلف مُحلّاً أو محرماً.

قال المحقّق الحلّي عند عدّه محرّمات الإحرام: «مصيد البرّ: اصطياداً، أو أكلاً ـ ولو صاده محـلٌّ ـ وإشارةً، ودلالةً، وإغلاقاً، وذبحاً»[١].

وقال أيضاً: «من أغلق على حمامٍ من حمـام الحرم، وله فراخ وبيض، ضمن بالإغلاق، فإن زال السبب وأرسلها سليمة سقط الضمان. ولو هـلكت، ضمن الحمامة بشاة، والفرخ بِحَمَل، والبيضة بدرهم إن كانَ محرماً، وإن كان مُحِلّاً، ففي الحـمامة درهـم، وفي الفرخ نصف، وفي البيضة ربع»[٢].

ويأتي تفصيله في موضعه المناسب إن شـاء اللّه تعالى.

(١) الشرائع ١: ٢٤٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٨٩.

٢ ـ الصيد في غير الحالة المتقدّمة:

إذا أغلق الإنسان الباب على الصـيد بحـيث لم يمكـنه الفـرار فـهل يمـلكه بـذلك، أو لابـدّ مـن قبضه بيده؟

قال العلّامة في القواعد: «ففي تمـلّكه بـذلك نظر»[١].

وبيّن ولده في الإيضاح وجه النظر هكذا:

ـ من جهة أنّه أثبت الصـيد وأزال امـتناعه وحصل الاستيلاء عليه، فهو يملكه.

ـ ومن جهة أنّه لم يثبته في يده ولم يبطل آلة امتناعه ـ كأن يقصّ جناحيه أو يصيبها بنقص بحيث لم يمكنه الطيران مثلاً ـ لم يملكه.

ثمّ قال: «فعلى الثاني ـ وهو الأقـوى ـ هـل يصير أولى به كالمحجِّر[٢]؟

قال والدي في جواب هذه المسألة حيث سأله بعض فضلاء جرجان ـ لـمّا وصلنا إليها في صـحبة السلطان خدابنده محمّد ﷺ ـ: نعم»[٣].

(١) القواعد ٣: ٣١٦.

(٢) المحجِّر هو الذي يضع الأحجار أطراف الأرض التي يريد إحياءها، وعمله هذا لا يوجب مـلكيّته لتـلك الأرض على ما هو المشهور، نعم توجب أولويّته بها، بمعنى أنّه يكون أولى بها من غيره لإحيائها.

(٣) إيضاح الفوائد ٤: ١٢٣، وسبب صحبة العلّامة لهـذا السلطان المغولي هو: أنّه دعـاه مـن الحـلّة ليـحلّ له مشكلته، وهي: أنّه طلّق إحـدى زوجـاته ثـلاثاً في مجلس واحد فأفتى جميع فقهاء السنّة بلزوم المحـلل =

تحديد من تجب دفع فطرتهم بـالتعبير بـ « إغـلاق الباب »:

روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: « يؤدّي الرجـل زكـاة الفـطرة عـن مكـاتبه، ورقـيق امرأته، وعـبده النـصراني والمجـوسي، ومـا أغـلق عليه بابه »[1].

قال المحقّق في المعتبر: « وهذا وإن كان مرسلاً إلّا أنّ فضلاء الأصحاب أفتوا بمضمونه »[2].

تحديد المبيع ـ في الدار ونحوه ـ بالتعبير بـ « إغلاق الباب »:

كـتب محـمّد بـن الحسـن الصـفّار إلى أبي محـمّد عليه السلام: « في رجلٍ اشـترى مـن رجـلٍ أرضـاً بحدودها الأربعة وفيها زرع ونخل وغـيرهما مـن الشـجر، ولم يـذكر النـخل ولا الزرع ولا الشـجر في كتابه، وذكـر فـيه: أنّـه قـد اشـتراهـا بجـميع حقوقها الداخلة فـيها والخـارجـة مـنها، أيـدخل الزرع والنخل والأشجار في حقوق الأرض أم لا؟

فوقّع: إذا ابتاع الأرض بحدودها وما أغلق عليه بابها فله جميع ما فيها إن شاء الله »[1].

ويرادف عـبارة « مـا أغـلق عـليه بـابها » عبارة: « ما دار عليه حائطها » ونحوه.

ولهم كـلام فـيما لو لم يـصرّح بـذلك، فـهل يدخل مثل الزرع والشجر في المبيع لو كان أرضـاً أو داراً، أو لا؟[2]

هل يثبت المهر كلّه والعدّة بمجرّد إغلاق البـاب وإرخاء الستر؟

اخـتلف الفـقهاء في أنّـه: لو اخـتلى الزوج بالزوجة وأغلق الباب وأرخى السـتر، فـهل يجب بذلك دفع المهر كـلّه والاعـتداد، لو طـلّقها الزوج بـعد ذلك واخـتلفا ـ أي الزوجـان ـ في الدخـول وعدمه ولم يثبت شرعاً، أو لا يجب؟

نقل عن المشهور عـدم وجـوب ذلك، وفي مقابله قول بالوجوب، إلّا أنّه لا يجوز للزوجة أن تأخذ أكثر من النصف إذا كانت عالمةً بعدم الدخول؛ لدلالة بعض النصوص[3].

راجع: عدّة، مهر.

= ـ وهو أن ينكحها غيره ويطلّقها ثمّ ينكحها هـو ـ فسـمع بـأنّ العـلّامة، كسـائر الإمـامية، يـفتي بـبطلان هـذا الطـلاق أو وقـوعه طـلاقاً واحـداً فأرسل إليه ـ وكان يومئذٍ بالحلّة ـ ولمّا حضر أفـحم علماء سائر الفرق الإسلامية أُصـولاً وفـقهاً، ولذلك اختار السلطان مذهب الشيعة الإمامية، وأمر بالخطبة ويضرب السكّة بأسماء الأئمّة الاثني عشر. انظر أعيان الشيعة ٥: ٣٩٩، ترجمة العلّامة الحلّي.

(١) الوسائل ٩: ٣٣٠، الباب ٥ من أبواب زكاة الفـطرة، الحديث ٩.

(٢) المعتبر: ٢٨٦.

(١) الوسائل ١٨: ٩٠، الباب ٢٩ من أبواب العقود.

(٢) انظر: التحرير ٢: ٣٢٦، والجواهر ٢٣: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٣) انظر: الحدائق ٢٤: ٥٠٥، والجواهر ٣١: ٧٦ ـ ٧٨.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الزكاة: تحديد من تجب دفع زكاة الفطرة عنهم.

٢ ـ كتاب الحجّ: محرّمات الإحرام.

٣ ـ كتاب البيع: تحديد المبيع.

٤ ـ كتاب النكاح: المهر وما يثبت به.

٥ ـ كتاب الطلاق: العدّة وما تثبت به.

٦ ـ كتاب الصيد.

وموارد متفرّقة أُخرى.

إغلال

راجع: غلول.

أغلف

لغة:

من أغلف السيفَ أو الشيءَ، أي جعل له غلافاً، أو جعله في الغلاف.

والغُلفة: الجلدة التي تغطّي الحشفة وتُقطع عند الختان، ويقال لها: القُلفة أيضاً.

فالأغلف هو الذي لم تقطع غلفته، أي غير المختون، ويقال له: الأقلف أيضاً[1].

(١) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير، = ومجمع البحرين: «غلف».

اصطلاحاً:

يراد به في كلمات الفقهاء خصوص من لم يختتن.

وسوف يأتي تفصيل الكلام فيه في عنوان «ختان» إن شاء اللّه تعالى.

إغماء

لغة:

مصدر أُغمي، «يقال: أُغمي علينا الهلال، إذا حال دون رؤيته غيمٌ، وأصل التغمية: الستر والتغطية، ومنه أُغمي على المريض إذا غُشي عليه، كأنّ المرض ستر عقله وغطّاه»[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بمعنى ستر العقل بسبب المرض. وأمّا بمعنى الحيلولة دون رؤية الهلال، فيستعملون له كلمة الـ«غمّ» يقال: غُمّت الشهور، إذا لم يمكن رؤية الهلال فيها لمانع.

الأحكام:

تترتّب على الإغماء أحكام عديدة نذكر

(١) النهاية (لابن الأثير): «غما»، وانظر: لسان العرب والمصباح المنير: المادة نفسها.

أهمّها إجمالاً، ولكن نشير قبل ذلك إلى أثر الإغماء بصورة إجمالية:

أثر الإغماء في الأهليّة:

هناك أُمور يشترط فيها العقل وأُمور لا يشترط فيها ذلك[1]:

أوّلاً ـ ما يشترط فيه العقل:

١ ـ توجّه التكليف:

من الشروط العامّة لتوجّه التكليف إلى الإنسان كونه عاقلاً، وقد روي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال لعمر بن الخطّاب: «أما علمت أنّ القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ؟!»[2].

والمراد من «القلم» هو قلم التكليف.

وبناءً على ذلك لا يتوجّه التكليف إلى المجنون، ولا الصبي، ولا النائم. والمغمى عليه بحكم النائم أو المجنون.

٢ ـ أداء التكليف وسقوطه:

يشترط العقل في أداء التكليف وسقوطه كما يشترط في ثبوته، ولذلك لو توجّه التكليف إلى شخصٍ ثمّ جُنَّ، أو أُغمي عليه، أو نام وأمكن تصوّر صدور الفعل المكلّف به منه ولو صورةً، لم يتحقّق بذلك امتثال الفعل المأمور به، ولذلك يجب عليه القضاء لو أفاق خارج الوقت وكان حين توجّه التكليف إليه قادراً على إتيان المكلّف به لكن لم يأتِ به، وصدرت منه صورته حال جنونه أو نومه أو إغمائه.

٣ ـ الإثم واستحقاق العقوبة:

يتوقّف اتّصاف الإنسان بكونه آثماً ومستحقّاً للعقاب ـ سواء العقوبة الدنيوية كالحدود والتعزيرات أو الأُخروية ـ على كونه عاقلاً، فلذلك لا لوم على المجنون في أفعاله ولا إثم ولا عقوبة عليه، ومثله النائم والمغمى عليه.

٤ ـ العقود والإيقاعات:

تتوقّف صحّة العقود والإيقاعات على كون الإنسان عاقلاً، فلذلك لا تصحّ عقود المجنون وإيقاعاته، وكذا المغمى عليه والنائم. فلو طلّقَ، أو باع، أو نكح حال الجنون أو الإغماء أو النوم، فلا أثر لما أوقعه ويكون باطلاً.

ثانياً ـ ما لا يشترط فيه العقل:

١ ـ ضمان المتلفات:

ما يتلفه الإنسان يضمنه، سواء كان عاقلاً أو مجنوناً أو مغميً عليه أو نائماً أو غير بالغ.

٢ ـ انشغال الذمّة وفراغها:

للمغمى عليه ذمّة كغيره من أفراد الإنسان فربّما تنشغل، كما لو أتلف مالاً حال إغمائه وقلنا بضمانه، وربّما تُبرأ، كما لو كان مديوناً فأبرأه المدين.

٣ ـ الاستحقاق والتملّك القهريان:

يمكن أن يتملّك المغمى عليه ملكاً أو يستحقّ

(١) انظر العناوين ٢: ٦٨٤، العنوان ٨٦.

(٢) الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١١.

حقّاً بصورة قهريّة، كما لو مات من يرث منه، وترك مالاً، أو حقّاً قابلاً للإرث، كحقّ الفسخ.

هذه هي أهمّ الموارد التي يشترط فيها العقل أو لا يشترط، وسوف يأتي تفصيلها في عنوان «أهليّة» إن شاء اللّه تعالى.

كان هذا بحثاً عاماً عن ارتباط الإغماء بالأهليّة.

ناقضية الإغماء للوضوء:

من جملة نواقض الوضوء الإغماء، فمن كان على وضوء فأُغمي عليه بطل وضوءه.

وادّعي عدم الخلاف فيه، بل ادّعي الإجماع عليه مستفيضاً[1].

والظاهر أنّه لم يكن للفقهاء دليل يعتمد عليه في ذلك غير الإجماع المدّعى الذي قال عنه المحقّق الهمداني -على ما قاله السيّد الخوئي-: «أنّه قلّما يوجد في الأحكام الشرعيّة مورد يمكن استكشاف قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر من اتّفاق الأصحاب مثل المقام، كما أنّه قلّما يمكن الاطّلاع على الإجماع لكثرة ناقليه واعتضاد نقلهم بعدم الخلاف كما فيما نحن فيه»[2].

ومع ذلك، فالظاهر من صاحب الوسائل[3] وصاحب الحدائق[1] القول بعدم ناقضيّته؛ لعدم نصٍّ يدلّ عليه، وعدم حجّية الإجماع عندهما. لكن وافقا غيرهما من الفقهاء احتياطاً.

وقال المحدّث الكاشاني بعد نقل القول بالناقضية والاستدلال عليه: «كذا قالوه»[2]. وظاهره عدم قبوله له.

وقال صاحب الكفاية بعد دعوى عدم الخلاف فيه: «لكن في دليله تأمّل»[3].

بطلان الصلاة بالإغماء:

إذا أُغمي على المصلّي أثناء الصلاة بطلت صلاته؛ لبطلان طهارته بالإغماء -كما تقدّم- فتكون صلاته بلا طهارة. هذا إذا لم يطل الإغماء بحيث يخلّ بالموالاة بين أجزاء الصلاة وإلّا كان مبطلاً من هذه الجهة أيضاً[4].

---

(١) انظر: المنتهى ١: ٢٠٢، ومجمع الفائدة ١: ٨٧، والمدارك ١: ١٤٩، والكفاية: ٢، والجواهر ١: ٤٠٨، وغيرها.

(٢) التنقيح ٣: ٤٨٩.

(٣) الوسائل ١: ٢٥٧، الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء.

---

(١) الحدائق ٢: ١٠٤-١٠٧.

(٢) المفاتيح ١: ٣٩، المفتاح ٤٢.

(٣) الكفاية: ٢.

(٤) انظر: المدارك ٣: ٤٥٥، والجواهر ١١: ٢-٤.

أقول: هذا بناءً على ما هو المعروف بين الفقهاء من بطلان الصلاة بحدوث ما يوجب بطلان الوضوء الذي منه الإغماء، كما تقدّم. وأمّا بناءً على ما نسب إلى السيّد المرتضى والشيخ الطوسي من عدم البطلان، بل يجوز أن يتوضّأ ويبني على صلاته، فلا يبطل إلّا من جهة ترك الموالاة التي ذكرناها في المتن، ولو فرض أنّ الإغماء كان في لحظات يسيرة فيجوز التطهّر والبناء على ما صلّاه أوّلاً بناءً على رأي السيّد والشيخ. لكن =

عدم بطلان الجماعة بإغماء الإمام:

لو أُغمي على الإمام أثناء الصلاة بطلت صلاته كما تقدّم، لكن لم تبطل صلاة المأمومين ولا جماعتهم، سواء كان ذلك في صلاة الجمعة أو غيرها[1].

وللفقهاء كلام في حكم استخلاف إمام آخر مكانه.

عدم وجوب قضاء ما فات من الصلاة حال الإغماء:

اختلف الفقهاء في وجوب قضاء الصلاة التي فاتت حال الإغماء على أقوال:

الأوّل ـ عدم وجوب القضاء مطلقاً: نسب هذا القول إلى المشهور[2] أو الأكثر[3]. قال صاحب المدارك بعد بيان عدم وجوب القضاء على الصبي والمجنون بعد البلوغ والإفاقة وأنّه لا خلاف فيه: «إنّما الخلاف في المغمى عليه، فذهب الأكثر إلى أنّه لا يجب عليه القضاء إذا استوعب الإغماء الوقت؛ للأخبار الكثيرة الدالّة عليه...»، وذكر الروايات الدالّة على عدم وجوب القضاء، ثمّ قال:

«وفي مقابل هذه الروايات روايات أُخر وردت بالأمر بالقضاء»، ثمّ أورد رواية تدلّ على القضاء مطلقاً، وذكر أنّ: «بمضمونها أفتى ابن بابويه في المقنع»[1] ثمّ قال: «وورد في بعض آخر الأمر بقضاء صلاة ثلاثة أيام، وفي بعضٍ الأمر بقضاء صلاة يوم».

ثمّ قال أيضاً: «والجواب عن الجميع بالحمل على الاستحباب، كما ذكره الشيخ في كتابي الأخبار[2]، وابن بابويه في من لا يحضره الفقيه[3]؛ توفيقاً بين الأدلّة»[4].

الثاني ـ وجوب القضاء مطلقاً: ذهب إليه الصدوق في المقنع[5]، إلّا أنّه وافق المشهور في الفقيه كما تقدّم بيانه.

الثالث ـ التفصيل بين ما كان سبب الإغماء المكلّف نفسه وغيره: وهذا التفصيل موجود في كلام بعض الفقهاء إمّا تصريحاً أو ظهوراً، مثل السيّد

= الذي وجدته في المبسوط والخلاف: أنّه اقتصر على التصريح بوجود النصّ على القول الآخر أي المخالف للمشهور، مع التصريح باختيار القول المشهور؛ لأنّه أوفق بالاحتياط. انظر المبسوط ١: ١١٧، والخلاف ١: ٤٠٩، المسألة ١٥٧.

(١) انظر: المدارك ٤: ٢٦، والجواهر ١١: ١٩٣ ـ ١٩٥.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٣: ٣٧٨، والجواهر ١٣: ٤.

(٣) انظر المدارك ٤: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(١) المقنع: ٣٧.

(٢) التهذيب ٣: ٣٠٤، كتاب الصلاة، باب صلاة المضطرّ، ذيل الحديث ٩، والاستبصار ١: ٤٥٨، كتاب الصلاة، باب صلاة المغمى عليه، ذيل الحديث ٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٣، كتاب الصلاة، باب صلاة المريض والمغمى عليه، ذيل الحديث ١٠٤٢.

(٤) المدارك ٤: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٥) تقدّم التخريج عنه وعن الفقيه قبل قليل.

المرتضى في جمل العلم والعمل[١]، والشيخ في المبسوط[٢]، وسلّار في المراسم[٣]، وابن إدريس في السرائر[٤]، والعلّامة في التحرير[٥] والشهيد الأوّل في الذكرى[٦].

وبناءً على هذا التفصيل إذا كان سبب الإغماء المكلّف نفسه، فيجب عليه قضاء ما فاته حال الإغماء، وإن كان السبب أمراً خارجاً عن اختياره، فلا يجب عليه القضاء.

ملاحظة:

إنّ عدم وجوب القضاء إنّما هو فيما إذا استوعب الإغماء جميع وقت الصلاة، وأمّا إذا حصل الإغماء بعد مضي مقدار أداء الصلاة من أوّل وقتها، أو أفاق المغمى عليه قبل انتهاء وقت الصلاة بحيث كان يمكنه إتيانها في الوقت ولم يفعل، فيجب عليه القضاء.

صوم المغمى عليه:

اختلف الفقهاء في صحّة صوم المغمى عليه على قولين:

الأوّل ـ عدم صحّته، سواء كان الإغماء مستوعباً للنهار كلّه، أو كان في جزءٍ منه.

نسب هذا القول إلى الأكثر أو المشهور[١].

الثاني ـ صحّته فيما إذا نوى الصوم ثمّ أُغمي عليه.

ذهب إلى هذا القول: الشيخ المفيد[٢]، والسيّد المرتضى[٣]، والشيخ الطوسي[٤]، وسلّار[٥]، والقاضي[٦].

وقال صاحب المدارك: إن كان الصوم مجرّد الإمساك عن أمور مخصوصة مع النيّة وجب الحكم بصحّة الصوم؛ لحصولها.

وإن اعتبر إضافة إلى ذلك اتّصاف الإمساك بالوجوب أو الندب، فلا يصحّ؛ لعدم اتّصاف إمساك المغمى عليه لا بالوجوب ولا بالندب.

والظاهر من مجموع كلامه اختيار الشقّ الأوّل[٧].

ومال إلى هذا القول ـ أي الثاني ـ جماعة،

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٨، رسالة جمل العلم والعمل.
(٢) المبسوط ١: ١٢٥ و ١٢٦.
(٣) المراسم: ٩٢.
(٤) السرائر ١: ٢٧٦.
(٥) التحرير ١: ٣٠٨.
(٦) الذكرى ٢: ٤٢٩.

---

(١) انظر: المدارك ٦: ١٣٩، والحدائق ١٣: ١٦٧.
(٢) المقنعة: ٣٥٢.
(٣) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٥٧، رسالة جمل العلم والعمل.
(٤) المبسوط ١: ٢٨٥، والخلاف ٢: ١٩٨.
(٥) المراسم: ٩٨، كما يستفاد من كلامه.
(٦) المهذّب ١: ١٩٦.
(٧) المدارك ٦: ١٣٩ ـ ١٤٠.

مثل السادة: اليزدي[١] والحكيم[٢] والخوئي[٣] والخميني[٤] حيث حكموا بإتمام الصوم لو حصل في جزءٍ من النهار مع سبق النيّة احتياطاً.

قضاء المغمى عليه لصومه:

اختلف الفقهاء في وجوب قضاء الصوم الفائت من المغمى عليه على قولين:

فالمشهور على أنّه لا قضاء عليه، سواء سبقت منه نيّة الصوم أو لا، وسواء استغرق الإغماء جميع النهار أو بعضه[٥].

والمعروف عن الشيخ المفيد[٦]، والسيّد المرتضى[٧]، والشيخ الطوسي في الخلاف[٨]: وجوب القضاء إن لم ينو الصوم قبل الإغماء، أمّا لو نواه فلا قضاء عليه؛ لصحّته.

الظاهر من الإمام الخميني الإتمام مع سبق

(١) العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في شرائط وجوب الصوم، الثالث.

(٢) المستمسك ٨: ٤٠٤ و٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٣) مستند العروة الوثقى (الصوم) ١: ٤٢٧، و٢: ١١.

(٤) تحرير الوسيلة ١: ٢٦٧، كتاب الصوم، القول في شرائط صحّة الصوم ووجوبه.

(٥) انظر: الحدائق ١٣: ٢٩٦، والمستمسك ٨: ٤٨٣.

(٦) المقنعة: ٣٥٢.

(٧) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٥٧، رسالة جمل العلم والعمل.

(٨) الخلاف ٢: ١٩٨.

النيّة والقضاء مع عدمها لكن على نحو الاحتياط الاستحبابي[١].

إغماء المعتكف:

لم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع في بحث الاعتكاف، نعم قالوا: يفسد الاعتكاف ما يفسد الصوم[٢]. وبناءً على ذلك لو تحقّق الإغماء في النهار وقلنا بكونه مفسداً للصوم فهو يفسد الاعتكاف، وإن قلنا بعدم إفساده لسبق النيّة فلا يفسد الاعتكاف، وإن وقع في الليل ولم يتّصل إلى النهار فلا نعرف وجهاً لفساده.

زكاة المغمى عليه:

أوّلاً ـ زكاة المال:

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لذلك، ولم يذكروا من شروط وجوب الزكاة عدم كون المالك مغمىً عليه، نعم قال العلّامة في التذكرة: «تجب الزكاة على النائم والساهي والمغفّل دون المغمى عليه؛ لأنّه تكليف وليس من أهله»[٣].

لكن ناقشه صاحب المدارك في تفريقه بين النائم والمغمى عليه، ثمّ قال: «فالمتّجه مساواة

(١) تحرير الوسيلة ١: ٢٦٧، كتاب الصوم، القول في شرائط صحّة الصوم.

(٢) الشرائع ١: ٢١٩، وراجع عنوان «اعتكاف».

(٣) التذكرة ٥: ١٦، وقال في النهاية: «وحكم المغمى عليه حكم المجنون». النهاية ٢: ٣٠٠.

الإغماء للنوم في تحقّق التكليف بالزكاة بعد زوالها كما في غيرها من التكاليف وعدم انقطاع الحول بعروض ذلك في أثنائه»[1].

ووافقه بعض من تأخّر عنه، مثل: السبزواري في الذخيرة[2] والنراقي في المستند[3]، وصاحب الجواهر[4]، والإمام الخميني[5].

قال صاحب الجواهر: «وأمّا المغمى عليه، فالأقوى فيه ما ذكره في المدارك مؤيّداً بعدم استثناء الأصحاب له، بل اقتصارهم على الطفل والمجنون شاهد على خلافه».

وكلامه صريح في عدم تعرّض الفقهاء له، وهو ظاهر في عدم كونه مانعاً من وجوب الزكاة عندهم.

ثانياً ـ زكاة الفطرة:

قال المحقّق الحلّي: «تجب الفطرة بشروط ثلاثة: الأوّل ـ التكليف، فلا تجب على الصبي، ولا على المجنون، ولا على من أهلّ شوّال وهو مغميّ عليه»[6].

(١) المدارك ٥: ١٦.

(٢) الذخيرة: ٤٢١.

(٣) مستند الشيعة ٩: ٢٠ ـ ٢١، لكن استثنى ما إذا كان الإغماء شهراً أو شهرين، فيصدق أنّ المال ليس بيد المالك مدّة من الحول.

(٤) الجواهر ١٥: ٢٩ ـ ٣٠.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٢٨٥، كتاب الزكاة، القول في من تجب عليه الزكاة.

(٦) الشرائع ١: ١٧١.

وعلّق صاحب المدارك على الفقرة الأخيرة من كلامه بقوله: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، وقد ذكره العلّامة[1] وغيره مجرّداً عن الدليل، وهو مشكل على إطلاقه، نعم لو كان الإغماء مستوعباً لوقت الوجوب اتّجه ذلك»[2].

لكن ناقشه صاحب الجواهر وقال: إنّ الدليل هو الأصل ـ أي أصالة عدم الوجوب أو البراءة منه ـ والظاهر من الأدلّة اعتبار الشرائط عند الهلال ولا عبرة بعده[3]، كما التزم هو أيضاً به فيما لو حصلت الشرائط بعد الهلال، فقال باستحباب الزكاة حينئذٍ، ولا خصوصيّة للإغماء[4].

الإغماء في الحجّ:

يمكن أن يتحقّق الإغماء في كل جزءٍ من الحجّ، لكن نكتفي بالبحث عن الإغماء عند نيّة الإحرام والوقوفين: عرفة والمشعر الحرام، بالنحو الآتي:

أوّلاً ـ الإغماء عند نيّة الإحرام:

لم يذكر الفقهاء خصوص هذه المسألة، نعم قالوا: إنّ من شرائط صحّة الإحرام النيّة من المحلّ الذي يصحّ فيه الإحرام ـ سواء كان أحد المواقيت أو مكّة ـ وبناءً على ذلك:

إذا نوى الإحرام ثمّ أغمي عليه فإحرامه

(١) التذكرة ٥: ٢٧٦.

(٢) المدارك ٥: ٣٠٨.

(٣) الجواهر ٥: ٤٨٥.

(٤) انظر المدارك ٥: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

صحيح ولا أثر للإغماء حينئذٍ؛ لتحقّق شرط الإحرام.

وإذا أُغمي عليه قبل النيّة لم ينعقد إحرامه؛ لأنّ النيّة شرط للإحرام، ولا ينعقد المشروط مع عدم شرطه. لكن لا يبطل الحجّ مع بطلان الإحرام، فيجب عليه تداركه ولو بعرفة[1].

ثانياً ـ الإغماء في أحد الموقفين:

لو نوى الوقوف في عرفة أو في المشعر وحصل الوقوف ولو آناً ما ثمّ أُغمي عليه صحّ وقوفه؛ لأنّ الركن هو مسمّى الوقوف[2] وهو حاصل.

نعم، لو أُغمي عليه قبل الوقوف واستغرق الإغماء وقت الوقوف كلّه:

فإن كان في الموقفين ـ عرفة والمشعر الحرام ـ بطل حجّه؛ لأنّ من فاته الموقفان ولو نسياناً ومن دون اختيار فسد حجّه[3].

وإن كان في أحدهما مفيقاً وفي الآخر مغميّ عليه، فإن كان الذي فاته بالإغماء هو عرفة وكان قد أدرك المشعر، صحّ حجّه[4]. وإن كان الذي فاته هو المشعر دون عرفة، فالمشهور الصحّة أيضاً

(١) انظر: المدارك ٧: ١٧١ ـ ١٧٢ و ٢٥٩ ـ ٢٦٠، والحدائق ١٤: ٤٦٦ ـ ٤٦٨، والجواهر ١٨: ٢١ ـ ٢٣ و ٢٠٦.

(٢) انظر: المدارك ٧: ٤٢٢، والجواهر ١٩: ٦٨.

(٣) انظر: المدارك ٧: ٤٣٤، والجواهر ١٩: ٨٥.

(٤) انظر: المدارك ٧: ٤٣٤، والجواهر ١٩: ٨٦.

ـ كما قيل ـ إلّا أنّ صاحب المدارك استشكل في الصحّة ونسب الاستشكال إلى العلّامة أيضاً[1].

هذا إجمالاً، ولهم تفصيل في كون الوقوفين اختياريّين أو اضطراريّين أو أحدهما اختياري والآخر اضطراري.

عقود المغمى عليه وإيقاعاته:

يشترط عدم الإغماء في صحّة العقود والإيقاعات حدوثاً، وفي خصوص العقود الجائزة استدامة.

وهذا يحتاج إلى توضيح فنقول:

العقود إمّا لازمة، أي غير قابلة للفسخ إلّا بسبب، مثل البيع والنكاح والإجارة ونحوها، أو جائزة يجوز فسخها من دون سبب أيضاً، مثل الوكالة، والعارية، والوديعة، والهبة ونحوها.

فعدم الإغماء شرط في صحّة جميع العقود حدوثاً، سواءً كانت لازمة أو جائزة، بمعنى أنّه يشترط أن يكون العاقد حين العقد غير مغميً عليه؛ ولذلك أبطلوا عقد المجنون والسكران ونحوهما ممّن زال عقله؛ إذ الشرط هو: كون العاقد عاقلاً قاصداً، فإذا زال العقل والقصد بأيّ سبب كان، انتفت صحّة العقد؛ لزوال المشروط بزوال شرطه[2].

(١) انظر: المدارك ٧: ٤٠٥ و ٤٣٢، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٧٢٨، والجواهر ١٩: ٣٩ و ٨٥.

(٢) انظر: العناوين ٢: ٤٨، العنوان ٣٠، و ٦٨٤، العنوان ٨٦، والجواهر ٢٢: ٢٦٥، و ٢٩: ١٤٧، و ٢٨: ٢٧٠.

وكـذا بـالنسبة إلى الإيـقاعات، كـالطلاق والظهار والإقرار والعتق ونحوها ممّـا اعـتبر فـيه العقل والقصد(١).

هـذا بـالنسبة إلى اشـتراط عـدم الإغـماء حدوثاً، أي حين العقد، وأمّا اشتراطه استدامة، فقد صرّح بعضهم: بأنّ العقود اللازمة لا يشترط في بقاء أثرها عدم إغماء أحد المتعاقدين، فإذا تمّت شرائط حدوث العقد فيتمّ العقد وتترتّب عـليه آثـاره وإن مات بعده أحد المتعاقدين أو اُغمي عليه.

وأمّا العقود الجائزة فهي تبطل بموت أحدهما أو إغمائه بعد العقد. قال المحقّق بالنسبة إلى الوديعة: «وهي عقد جائز من طرفيه، يبطل بموت كلّ واحدٍ منهما وبجنونه»(٢).

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «لا خلاف في كون الوديعة من العقود الجائزة، فتبطل بما يبطل به: من فسخها، وخـروج كـلٍّ مـنهما عـن أهـليّة التكليف بموت أو جنون أو إغماء»(٣).

وقال المحقّق في الوكـالة: «وتـبطل الوكـالة بالموت، والجنون، والإغماء من كلّ واحدٍ منهما»(٤).

وعلّق عليه الشهـيد بـقوله: «هـذا مـوضع وفاق؛ ولأنّه من أحكام العقود الجائزة، ولا فـرق عندنا بين طول زمان الإغماء وقصره»(١).

وقال المحقّق في عقد المضاربة: «وبموت كـلّ واحـدٍ مـنهما تـبطل المـضاربة؛ لأنّهـا في مـعنى الوكالة»(٢).

وعلّق عليه الشهيد بقوله: «لـمّا كـان هـذا العقد من العقود الجائزة بطل بما يبطل به: من موت كلٍّ منهما، وجنونه، وإغمائه»(٣).

هذا كلّه لو أحرزنا كون العقد لازماً أو جائزاً، إلّا أنّ هناك موارد لم يتّفقوا عـلى أنّهـا عـقد لازم أو جائز، مثل القرض، وموارد اُخرى تكون لازمة على فرضٍ وجائزة على فرض آخر كالهبة، فـإنّها لازمة عـلى فـرض كـون الهـبة عـلى ذي رحـم، أو تصرّف الموهوب له في الهبة وإن لم يكن رحـماً، وغير لازمة في غير هاتين الصورتين.

فهذه الموارد قد تـلحق بـالعقود اللازمـة أو العقود الجائزة بحسب اختلاف الموارد ونظر الفقهاء(٤).

ضمان المغمى عليه فيما يتلفه ويجنيه:

الظاهر أنّ المغمى عليه كـالنائم مـن حـيث

---

(١) انظر العناوين ٢: ٤٨، العنوان ٣٠، و ٦٨٤، العنوان ٨٦، والجواهر ٣٢: ٨، و ٣٣: ١١٨، و ٣٥: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) الشرائع ٢: ١٦٣.

(٣) المسالك ٥: ٨٤، وانظر الجواهر ٢٧: ١٠٦.

(٤) الشرائع ٢: ١٩٤.

(١) المسـالك ٥: ٢٤٧، وانـظر الجـواهـر ٢٧: ٣٦٢، و ٢٢: ٣٢٥.

(٢) الشرائع ٢: ١٣٨.

(٣) المسالك ٤: ٣٥٣، وانظر الجواهر ٢٦: ٣٥٥. وانظر أيضاً هذا وما تقدّمه في العناوين ٢: ٤٠٦، العنوان ٥٦.

(٤) انظر العناوين ٢: ٤٠٦، العنوان ٥٦.

الضمان، وقد صرّح الفقهاء: بأنّه لو انقلب النائم على شخص فأتلفه أو أتلف طرفاً منه ـ يده أو رجله أو... ـ فلا إشكال في ضمانه، نعم اختلفوا في أنّ الضمان على ماله أو على عاقلته[1].

لكن نفى السيّد الخوئي الضمان بصورة مطلقة، وجعل هذا المورد من قبيل ما لو وقع الإنسان من شاهق على غيره من دون اختيار فأتلفه؛ حيث صرّح الفقهاء بعدم ضمان الواقع لا في ماله ولا في مال عاقلته[2].

هذا إذا جعلنا المغمى عليه كالنائم، وأمّا إذا جعلناه كالمجنون فالظاهر أنّهم لا يختلفون في كون الدية على عاقلته؛ لأنّ عمده ـ أي المجنون ـ خطأ[3].

انتفاء العقوبة البدنيّة عن المغمى عليه:

لا عقوبة بدنيّة على المغمى عليه إذا حدثت جناية بسبب وقوعه أو حركة يده أو رجله؛ لعدم تحقّق القصد منه، والعقوبة تدور مدار قصد الجاني للجناية، ولعلّه يرشد إلى ذلك كلام الشهيد الثاني في المسالك، عند بيان اشتراط التساوي في العقل في عقوبة القصاص، حيث قال: «من شرائط القصاص كون القاتل مكلّفاً، فلا قصاص على الصبي والمجنون؛ لأنّ القلم مرفوع عنهما، كما لا قصاص على النائم إذا انقلب على إنسان فقتله؛ ولأنّهما لا يكلّفان بالعبادات البدنية، فأولى أن لا يؤاخذا بالعقوبات البدنيّة»[1].

ومحلّ الاستشهاد كلامه الأخير، فإنّ العبادات إذا كانت تحتاج في صحّتها إلى القصد ـ أي قصد القربة ـ والمجنون والنائم لا يتحقّق منهما ذلك، فلا يكلّفان بها، فكذلك العقوبة البدنيّة.

هذا، وادّعى المراغي الإجماع على اشتراط العقل والبلوغ في تحقّق الإثم والعقاب[2].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: نواقض الوضوء.

٢ ـ كتاب الصلاة:
- أ ـ مبطلات الصلاة.
- ب ـ أحكام الجماعة.
- ج ـ أحكام القضاء.

٣ ـ كتاب الصوم:
- أ ـ شرائط من يصحّ منه الصوم.
- ب ـ قضاء الصوم.

٤ ـ كتاب الزكاة:
- أ ـ زكاة المال: من تجب عليه الزكاة.

---

(١) انظر: المسالك ١٥: ٣٣٠، والجواهر ٤٣: ٥١، والعناوين ٢: ٦٨٤، العنوان ٨٦، وفيه التصريح: بأنّ العقل والبلوغ ليسا شرطين في الوضعيّات ـ والضمان منها.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٢٢ و ٢٢٣ ـ ٢٢٤، وانظر: المسالك ١٥: ٣٤٤، والجواهر ٤٣: ٧٢.

(٣) انظر الجواهر ٤٢: ١٧٧.

---

(١) المسالك ١٥: ١٦١.

(٢) انظر العناوين ٢: ٦٨٤، العنوان ٨٦.

ب ـ زكاة الفطرة: من تجب عـليه زكـاة الفطرة.

٥ ـ كتاب الحجّ:

أ ـ الإحرام: النيّة.

ب ـ الوقوفان: عرفة والمشعر الحرام.

٦ ـ القصاص والديات: الضمان بالإتلاف.

٧ ـ مفتتح كتب العقود والإيقاعات، مثل: البيع، والإجارة، والنكـاح، والطـلاق، والوكالة، والوديعة، والعارية، ونحوها.

٨ ـ الكتب المدوّنة في القواعد الفقهية.

إغنـاء

لـغـــة:

يأتي على معنيين:

١ ـ جـعل الشـخص غـنيّاً، والغـني: الذي لا يحتاج، وهو ضدّ الفقير.

٢ ـ النيابة عن الشيء والإجزاء عنه[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بـالمعنيين المـتقدّمين: جـعل الشخص غنيّاً، وإجزاء الشيء عن غيره.

فاستعملوا الأوّل في بحث زكاة المال والفطرة عند الكلام عن المستحقّين، حيث بحثوا فيه عن حدّ الفقر والغنى، وأنّ الهدف من الزكاة إغـناء الفـقير، بمعنى رفع فقره وإيصاله إلى حدّ الغنى[1].

ولذلك استدلّ العلّامة على وجوب إخـراج زكاة الفطرة قبل الصلاة: بـأنّ الغـرض مـن زكـاة الفطرة هو إغناء الفقير عـن السـعي في ذلك اليـوم ـ أي يوم العيد ـ وإنّما يتحقّق ذلك بـإعطائه الزكـاة قبل الصلاة[2].

راجع: زكاة، فطرة.

واستعملوا الإغـناء بـالمعنى الثـاني كـثيراً، كقولهم: إغناء الغسل عن الوضوء أو عدم إغـنائه عنه، ونحو ذلك من التعابير.

أُغنيـة

راجع: غناء.

إفـادة

راجع: فائدة، ربح.

---

(١) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «غنا».

(١) انظر: المدارك ٥: ١٩٣ و ٣٥٥، والجواهر ١٥: ٣٠٤ و٤٥٣.

(٢) التذكرة ٥: ٣٩٥.

إفـاضة

لـغــــة:

الصبّ. يقال: أفاض إناءه: إذا ملأه حتّى أساله[١]، وأفاض الماء على نفسه، أي أفرغه[٢].

واستعيرت الإفاضة للدفع في السير بكثرة[٣].

اصطلاحاً:

استعملها الفقهاء بالمعنيين المتقدّمين:

الأوّل ـ الصبّ وإفراغ الماء. ويأتي استعمالهم لها بهذا المعنى في الوضوء والغسل، فيقولون مثلاً في الوضوء: «ما استرسل من اللحية طولاً وعرضاً لا يجب إفاضة الماء عليه؛ لأنّها ليست من الوجه»[٤]، ونحو ذلك من التعبيرات.

الثاني ـ الدفع والسير، لكن في خصوص بعض أفعال الحجّ، مثل:

١ ـ الإفاضة من عرفات، حيث يندفع الحاج عشيّة عرفة إلى المزدلفة والمشعر الحرام.

٢ ـ الإفاضة من المشعر إلى منى، ويكون ذلك صبح يوم النحر، أي العيد.

٣ ـ الإفاضة من منى إلى مكّة لإتيان الطواف.

وإلى الإفاضة الأُولى والثانية يشير قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ... * ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللهَ... ﴾[١].

يراجع تفصيل ذلك كلّه في عنوان «حجّ».

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «فيض».

(٢) لسان العرب، والقاموس المحيط: المادة نفسها.

(٣) النهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط: المادة نفسها.

(٤) المعتبر: ٣٩.

إفـاقة

لـغــــة:

الرجوع إلى الحالة الاعتيادية بعد المرض والجنون والإغماء والسكر. يقال: أفاق المريض، أي رجع إلى صحّته، وأفاق المجنون، أي رجع إليه عقله، وأفاق المغمى عليه والسكران، أي انجلى عنهما الإغماء والسكر[٢].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه.

راجع تفصيله في العناوين المناسبة، مثل: «إغماء»، «جنون» ...

(١) البقرة: ١٩٨ و ١٩٩.

(٢) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط: «فوق».

إفتـــاء

راجع: فتوى.

افتتـــان

لـغـــــة:

من الفتن، وهو إدخال الذهب النـار لتـظهر جودته من رداءته، ثمّ استعمل في أُمور بـالمناسبة، مثل:

١ ـ الامتحان والاختبار.

٢ ـ العشـق والولَـه، يـقال: افـتتن بـالمرأة، أي عشقها، ووهُته[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنى الثاني في أحكام النظر في مقدّمات النكاح وما يناسبه[2].

وورد بهذا المعنى في الكتاب والسنّة، فمن ذلك ما ورد من النهي عن الافتتان بالدنيا، أي الرغـبة

(١) انـظر: تـرتيب كـتاب العـين، والصـحاح، ومـعجم مــفردات ألفــاظ القـرآن (للـراغب الإصـفهاني)، والقاموس المحيط: «فتن».

(٢) انظر الجواهر ٢٩: ٧٥.

الشديدة فيها والانخداع بها[1].

كما ورد في الكتاب والسـنّة بـالمعنى الأوّل، ولكن الأكثر استعمال كـلمة «فـتنة» فـيهما بهـذا المعنى[2].

راجع: فتنة.

افتخـــار

راجع: تفاخر، فخر.

افتـــداء

راجع: فداء، فدية.

افتراء

راجع: فرية، قذف، كذب.

(١) و (٢) انظر: المعجم المفهرس لآيات القرآن الكـريم: «فتن»، وسفينة البحار: «فتن».

افتراش

لغـــــة:

افتعال من الفرش بمعناه الحَدَثي والمصدري، ومن الفراش[١].

فالأوّل، مثل: افترش ذراعيه، أي بسطهما على الأرض[٢]، وافترش الأسد ذراعيه، أي مدّهما[٣]. والثاني، مثل: افترش الرجل ثوبه، أي جعله فراشاً له.

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنيين:

فبالمعنى الأوّل في السجود، حيث ذكروا ما يكره فيه الافتراش وما يستحبّ من السجود.

وبالمعنى الثاني في الإحرام حيث تكلّموا عن حرمة افتراش ما فيه طيب للمحرم، أي جعله فرشاً له.

وفي أحكام اللباس وأنّه هل يجوز افتراش الحرير أم لا؟

وفي النكاح، حيث استعملوا افتراش المرأة بمعنى وطئها كنايةً، وأطلقوا كلمة «الفراش» على المرأة كناية أيضاً.

(١) النهاية (لابن الأثير): «فرش».

(٢) الصحاح: «فرش».

(٣) لسان العرب: «فرش».

الأحكام:

افتراش الذراعين في سجود الصلاة:

ذكر الفقهاء من جملة آداب السجود: عدم افتراش اليدين؛ لورود النهي عنه، فمن ذلك ما ورد في رواية زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام الواردة في كيفيّة الصلاة: «ولا تفترش ذراعيك افتراش السبع ذراعيه...»[١].

بل المطلوب منه التجنّح، وهو أن يجعل يديه كالجناحين، ويعبّر عنه بـ«التجافي» و«التخوية» أيضاً[٢].

هذا للرجل خاصّة، أمّا المرأة، فالمطلوب منها عكس ذلك[٣]؛ لما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا سجدت المرأة بسطت ذراعيها»[٤]، وورد: «المرأة إذا سجدت تضمّمت، والرجل إذا سجد تفتّح»[٥].

(١) الوسائل ٥: ٤٦٢، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٣.

(٢) انظر: التذكرة ٣: ١٩٥، والذكرى ٣: ٣٩٥، ومستند الشيعة ٥: ٢٨٤.

(٣) انظر: التذكرة ٣: ١٩٥، ومستند الشيعة ٥: ٢٨٤، وغيرهما.

(٤) الوسائل ٦: ٣٤١، الباب ٣ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٤٢، الحديث ٣.

افتراش الذراعين في سجود الشكر:

قال صاحب المدارك بالنسبة إلى هذا السجود: «ويستحب في هذا السجود أن يفترش ذراعيه بالأرض، وأن يلصق جؤجؤه ـ بضمّ الجيمين والهمزة[١]، وهو صدره ـ بها»[٢].

افتراش المحرِم ما فيه طيب:

قال صاحب المدارك: «يحرم على المحرم لبس الثوب المطيّب ... وكذا لا يجوز له افتراشه والجلوس عليه والنوم. ولو فُرش فوقه ثوب صفيق يمنع الرائحة والمباشرة جاز الجلوس عليه والنوم. ولو كان الحائل بينهما ثياب بدنه فوجهان...»[٣].

افتراش الحرير:

لا إشكال في حرمة لبس الحرير على الرجل، وهل افتراشه والجلوس أو النوم عليه كذلك؟

المعروف بين الفقهاء أنّه ليس كذلك، بل يجوز له افتراشه والجلوس والنوم عليه[٤]، لما رواه علي بن جعفر «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الفراش الحرير ومثله من الديباج والمصلّى الحرير، هل يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلاة؟ قال: يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه»[١].

لكن صرّح بعضهم بعدم جوازه، وتردّد فيه بعض آخر:

فممّن صرّح به: الشيخ في المبسوط، وابن حمزة في الوسيلة، قال الشيخ: «لبس الحرير محرّم على جميع الأحوال على الرجال... فأمّا فرشه والتدثّر به والاتّكاء عليه فهو أيضاً محرّم؛ لعموم تناول النهي له...»[٢].

وقال ابن حمزة: «وما يحرم عليه لبسه يحرم عليه فرشه والتدثّر به»[٣].

وممّن تردّد فيه: المحقّق الحلّي في المعتبر، حيث قال بعد نقل صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة: «ومنشأ التردّد عموم تحريمه على الرجال»[٤].

والعجب من العلّامة حيث حكى المنع عن بعض المتأخّرين ولم يسمّه ولم ينقل عن الشيخ شيئاً[٥]. والأعجب منه كلام صاحب المدارك حيث قال بعد نقل كلام العلّامة: «وهو مجهول القائل والدليل»[٦]، والأعجب منها كلام صاحب الحدائق

---

(١) كذا في المصدر، لكن جاء ضبطه في كتب اللغة مثل: هُدْهُد، فعلى هذا لا تكون الهمزة مضمومة، ولعلّ العبارة في الأصل هكذا: وسكون الهمزة.

(٢) المدارك ٣: ٤٢٣ـ ٤٢٤.

(٣) المدارك ٧: ٣٢٥ـ ٣٢٦.

(٤) انظر المدارك ٣: ١٧٩، والجواهر ٨: ١٢٧.

(١) الوسائل ٤: ٣٧٨، الباب ١٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

(٢) المبسوط ١: ١٦٨.

(٣) الوسيلة: ٣٦٧.

(٤) المعتبر: ١٥١.

(٥) المختلف ٢: ٨٢.

(٦) المدارك ٣: ١٨٠.

الذي قال بعد نقل كلام المحقّق الحلّي: «ولم ينقل فيما وصل إلينا عن غيره»[1].

ولعلّ أوّل من حكى عن الشيخ قوله هو الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام[2].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ لباس المصلّي.

ب ـ آداب السجود.

٢ ـ كتاب الحجّ: أحكام الإحرام.

افتراق

راجع: فراق، طلاق، خيار المجلس.

افتضاض

لـغـــــة:

الكسر، ومنه: فضضت الختم فضّاً، أي كسرته، وفضُّ البكارة: إزالتها، على التشبيه بالختم[3].

(١) الحدائق ٧: ٩٩.

(٢) كشف اللثام ٣: ٢٢١.

(٣) انظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين: «فضض».

اصطلاحاً:

إزالة البكارة بالوطء أو بغيره.

وسوف يأتي تفصيل أحكامه في عنوان «بكارة» إن شاء اللّه تعالى.

افتقار

لـغـــــة:

افتعال من الفقر، وهو الحاجة، فالافتقار: هو الاحتياج، والفقير: المحتاج[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه، كقولهم: البيع يفتقر إلى إيجاب وقبول، ونحو ذلك من التعابير، وهذا الاستعمال كثير في كلماتهم، وأمّا استعمالهم له في الفقر، فإن كان فهو قليل وموطنه البحث عن المستحقّين للزكاة والخمس.

إفراء

لـغـــــة:

القطع، تقول: أفريت الأوداج، أي قطعتها.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب: «فقر».

وقالوا: الإفراء: القطع للإفساد، والفري: القطع للإصلاح[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، ويبحث عنه في باب الذباحة حيث يجب فيها فري الأوداج الأربعة.

راجع: ذباحة، أعضاء / الأعضاء الأربعة.

إفـراج

لـغــــة:

مصدر أفرج، وأصله من فرّج بمعنى فتح.

يقال: فرجت بين شيئين، أي فتحت بينهما.

وبهذه المناسبة أُطلق الفرْج على سوءة الرجل والمرأة، والإفراج على الكشف عن شيء أو طريق ونحو ذلك والتفريج على كشف الغمّ[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى اللغوي نفسه، فيقال: فرّج بين أصابعه، أي فتح ما بينها، وفرّج عن المؤمن، أي كشف عنه الغمّ، وأفرج عن الطريق، إذا كشف عنه، وأفرج عن السجين، إذا أطلق سراحه وخلّى عنه.

والذي نتكلّم عنه فعلاً على نحو الإجمال هو التفريج بمعنى كشف الغم، وأمّا تفريج الأصابع فيأتي في عنوان «ركوع»، حيث ذكروا في آدابه: استحباب تفريج الأصابع عند وضعها على الركبتين[١]، وفي «الدفن»، حيث ذكروا في آدابه رفع القبر بمقدار أربع أصابع مضمومة أو مفرّجات[٢]. وأمّا إطلاق سراح السجين فسوف يأتي فيما يناسبه، وهكذا غيره.

الأحكام:

استحباب التفريج عن المؤمن:

وردت روايات مستفيضة في شدّة استحباب التفريج عن المؤمن وكشف كربته وهمّه والتنفيس عنه، وإغاثته ونحو ذلك، حتّى عقد صاحب الوسائل باباً في كتابه تحت عنوان: «باب استحباب تفريج كرب المؤمن».

وممّا أورده في هذا الباب وغيره هو:

١ ـ ما رواه الوشّاء عن الرضا عليه السلام، قال: «من فرّج عن مؤمن فرّح اللّه قلبه يوم القيامة»[٣].

٢ ـ وعن رسول اللّه صلى الله عليه وآله في خطبة له:

---

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، وغيرهما: «فرا».

(٢) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «فرج».

(١) انظر الجواهر ١٠: ١٠٤.

(٢) انظر الجواهر ٤: ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٣) الوسائل ١٦: ٣٧٢، الباب ٢٩ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٦.

«...ومن فرّج عن أخيه كربة من كرب الدنيا نظر الله إليه برحمته، فنال بها الجنّة، وفرّج الله عنه كربه في الدنيا والآخرة»[1].

وغيرها من الروايات الواردة بألسنة مختلفة دالّة على شدّة استحباب إغاثة المؤمن وقضاء حوائجه والتنفيس عنه، ونحو ذلك.

وربّما يصل ذلك إلى حدّ الوجوب في حالات طارئة.

إفراد

لغة:

مصدر أفرد، يقال: أفرده، أي جعله فرداً واحداً، وعزله عن غيره[2].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنى اللغوي نفسه في موارد عديدة أهمّها الحجّ، حيث جعلوا من أقسام الحجّ: الحجّ الإفرادي، ومن أقسام العمرة: العمرة المفردة، بمعنى انفصال كلٍّ منهما ـ أي الحجّ والعمرة ـ عن الآخر وعزله عنه.

(١) الوسائل ١٦: ٣٤٤، الباب ٢٢ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٦. وانظر روايات هذين البابين وغيرهما من أبواب فعل المعروف.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب: «فرد».

الأحكام:

للحجّ الإفرادي أحكام تخصّه، غير الأحكام المشتركة بينه وبين سائر أقسام الحجّ. ولأجل أن يتّضح ذلك لابدّ من بيان أقسام الحجّ على نحو الإجمال.

أنواع الحجّ وأقسامه:

ذكر الفقهاء للحجّ أقساماً ثلاثة: التمتّع، والإفراد والقران:

١ ـ حجّ التمتّع:

ويتكوّن من عمرة وحجّة.

أمّا العمرة، فهو أن يحرم للعمرة من إحدى المواقيت، ثمّ يدخل مكّة، فيطوف بالبيت سبعاً ويصلّي ركعتيه، ثمّ يسعى بين الصفا والمروة سبعاً، ثمّ يقصّر.

وأمّا الحجّ، فهو أن يحرم للحجّ من مكّة، ثمّ يقف في عرفات من الزوال حتّى الغروب، ثمّ يقف بالمشعر بعد طلوع الفجر، ثمّ يفيض إلى منى، فيحلق بها يوم النحر، ويذبح هديه، ويرمي جمرة العقبة. ثمّ يأتي مكّة فيطوف طواف الحجّ ويصلّي ركعتيه، ويسعى سعيه، ويطوف طواف النساء ويصلّي ركعتيه، ثمّ يعود إلى منى ليرمي الجمار الثلاث يوم الحادي عشر والثاني عشر.

وله أن يبقى في منى الحادي عشر والثاني عشر فيرمي الجمار ثمّ يأتي مكّة للطواف والسعي...[1].

(١) انظر الشرائع ١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

٢ ـ الحجّ الإفرادي:

وهو أن يأتي بالحجّ مفرداً له عن العمرة.

وصورته هكذا:

أن يحرم من الميقات أو من دويرة أهله إذا كان أقرب من الميقات إلى مكّة، ثمّ يمضي إلى عرفات فيقف بها، ثمّ يمضي إلى المشعر فيقف به، ثمّ إلى منى فيقضي مناسكه بها، ثمّ يمضي إلى البيت فيطوف به سبعاً ويصلّي ركعتي الطواف، ثمّ يسعى بين الصفا والمروة سبعاً، ثمّ يطوف طواف النساء ويصلّي ركعتيه.

وتجب عليه عمرة مفردة بعد إكمال الحجّ والإحلال منه[1].

٣ ـ الحجّ القراني:

حجّ القران مثل الإفراد، غير أنّه يتميّز عنه بسياق الهدي عند إحرامه[2].

ويسقط وجوب هدي التمتّع عن القارن والمُفرِد، ولا يسقط استحباب التضحية عنهما[3].

نعم يجب على القارن نحر أو ذبح الهدي الذي ساقه[4].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في مواطنه المناسبة إن شاء الله تعالى.

(١) انظر الشرائع ١: ٢٣٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٣٩.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٤٠ و ٢٥٩.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٦٣.

وجه التسمية في الأقسام الثلاثة:

قال صاحب المدارك: «ووجه التسمية:

أمّا في الإفراد، فلانفصاله عن العمرة وعدم ارتباطه بها.

وأمّا القِران، فلاقتران الإحرام بسياق الهدي.

وأمّا التمتّع، فهو لغةً التلذّذ والانتفاع، وإنّما سمّي هذا النوع بذلك لما يتخلّل بين عمرته وحجّه من التحلّل المقتضي لجواز الانتفاع والتلذّذ بما كان قد حرّمه الإحرام قبله مع الارتباط بينهما وكونهما كالشيء الواحد، فيكون التمتّع الواقع بينهما كأنّه حاصلٌ في أثناء الحجّ...»[1].

ثمّ ذكر وجهاً آخر لكنّه ليس قويّاً[2]، ونسب الوجهين إلى الزمخشري في الكشّاف والنيسابوري في تفسيره[3].

ما هو أفضل الأقسام؟

إنّ الأفضلية إنّما تتصوّر بالنسبة إلى من لم يتعيّن عليه نوع خاصّ، وأمّا مع التعيّن فلا معنى للأفضلية.

والأفضل في صورة عدم التعيّن هو التمتّع للبعيد، كما صرّحت به النصوص[4].

(١) المدارك ٧: ١٥٥ ـ ١٥٦، وانظر الحدائق ١٤: ٣١٤.

(٢) وهو: انتفاعه بالتقرّب إلى الله بالعمرة قبل الانتفاع بتقرّبه إليه بالحجّ.

(٣) انظر الكشّاف ذيل الآية ١٩٦ من سورة البقرة، ولم يحضرني تفسير النيسابوري.

(٤) انظر الحدائق ١٤: ٣١٢.

هل يجوز العدول من أحد الأقسام إلى غيره؟

يختصّ حجّ التمتّع بمن كان بعيداً عن المسجد الحرام، واختلفوا في حدّ البعد، فقيل: إنّه ثمانية وأربعون ميلاً ـ أي ستّة عشر فرسخاً شرعيّاً ـ وقيل: اثنا عشر ميلاً. والأوّل هو المشهور.

وأمّا حجّ الإفراد والقران فإنّما يجبان على أهل مكّة وما والاها ما لم يصل إلى الحدّ المذكور[١].

ويتعيّن على كلٍّ من الطائفتين العمل بوظيفته، ولا يجوز العدول إلى غيره ابتداءً[٢].

نعم، يجوز العدول في الأثناء اضطراراً، فيجوز العدول من التمتّع إلى الإفراد في الأثناء لو دخل في عمرة التمتّع ثمّ ضاق وقته فلم يتمكّن من إتمامها وإدراك الحجّ، فإنّه ينقل بالنيّة عمرته إلى حجّ الإفراد، ثمّ يأتي بعمرة مفردة بعد الحجّ.

وكذا يجوز العدول من الإفراد إلى التمتّع اضطراراً، كما لو خاف من عدم التمكّن من إتيان العمرة لو أخّرها، لسببٍ ما، كالعدوّ والحيض ونحو ذلك. فينقل حجّته المفردة إلى عمرة التمتّع، ويأتي بحجّ التمتّع بعدها[٣].

(١) انظر: المدارك ٧: ١٥٨ و ١٨٩، وكشف اللثام ٥: ١٥ و ٢٠، والمعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٢٢ ـ ٢٢٧.

(٢) انظر: المدارك ٧: ١٦٣، وكشف اللثام ٥: ٢٥، والمعتمد ٣: ٢٢٨.

(٣) انظر: المدارك ٧: ١٦٣ و ١٧٥ و ١٨٩، وكشف اللثام ٥: ٢٧، والمعتمد ٣: ٢٢٨ و ٢٦١.

هذا كلّه بالنسبة إلى الحجّ الواجب، أمّا المندوب، فيجوز لكلٍّ من القريب والبعيد أن يأتي بأيّ قسم من الأقسام الثلاثة.

وإذا أفرد الحجّ ندباً وأحرم له، جاز له إجمالاً أن يعدل إلى عمرة التمتّع، فيأتي بها، ثمّ يتبعها بحجّ التمتّع[١].

هذا كلّه إجمالاً، وسوف تأتي تفاصيل هذه الأمور في عنوان «حجّ» وما يناسبه إن شاء اللّه تعالى.

مظانّ البحث:

كتاب الحجّ: عند بيان أقسامه، وحكم كلّ واحد منها إجمالاً.

إفراز

لغة:

مصدر أفرز، يقال: فرزت الشيء وأفرزته إذا قسّمته، وأصله من الفرز، أي عزلُ شيءٍ عن شيءٍ وميزُهُ منه[٢].

(١) انظر: المدارك ٧: ٢٠٣ ـ ٢٠٤، وكشف اللثام ٥: ٥٩ ـ ٦٠، والمعتمد ٣: ٢٢٨ و ٢٧٧.

(٢) انظر: النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «فرز».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

استعمله الفقهاء في موارد من الفقه، من قبيل القسمة التي تكلّموا عنها في كتابي الشركة والقضاء[1]، وبالمناسبة في غيرهما.

ومن قبيل الزكاة والخمس[2] عند الكلام عن إفراز حقّ المستحقّين عن سائر الأموال. وذلك يرجع إلى القسمة أيضاً.

ولذلك نحيل الكلام عنه على عنوان «قسمة».

ولكنّ الأكثر التعبير بـ «العزل» بدل «الإفراز» في موردي الزكاة والخمس.

إفراط

لغة:

مجاوزة الحدّ، والإسراف في الشيء[3].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

تقدم الكلام عن ذلك في عنوان «إسراف» بصورة تفصيليّة، وراجع عنوان «اعتدال» أيضاً.

(١) انظر الجواهر ٢٦: ٣٠٩، و ٤٠: ٣٢٥ وخاصّة الصفحة ٣٣٣.

(٢) انظر المستمسك ٩: ١٩٢ و ٤٣٣ و ٥٨٩.

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «فرط».

إفساد

لغة:

مصدر أفسد، والفساد: نقيض الصلاح، والخروج عن حدّ الاعتدال[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعاني التالية:

١ ـ إبطال العمل أو القول بسبب زيادةٍ أو نقيصة فيه، كإبطال الصلاة، وإبطال العقد.

٢ ـ إشهار السلاح على المسلمين وقطع الطريق؛ اقتباساً من قوله تعالى: ﴿إنّما جَزاءُ الّذينَ يُحارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَونَ في الأرضِ فَساداً أن يُقَتَّلوا أوْ يُصَلَّبُوا أوْ تُقَطَّعَ أيديهم وأرْجُلُهُم مِنْ خِلافٍ أوْ يُنْفَوا مِنَ الأرضِ...﴾[2].

٣ ـ في المعنى اللغوي وهو عدم الصلاح، يقال: أفسد الطعام، وأفسد الخل ونحو ذلك، أي جعله غير صالح للاستعمال.

وقد تقدّم الكلام عن الأوّل في عنوان «إبطال»، ويأتي عن الثاني في العنوانين: «محاربة»

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «فسد».

(٢) المائدة: ٣٣.

و«قطع الطريق».

والثالث لا ضرورة للكلام عنه؛ لأنّه مستعمل في المعنى اللغوي وفي مواطن عديدة.

إفشاء

لغـــة:

الإظهار، والنشر، والتوسّع. فإفشاء السرّ: إظهاره، وإفشاء السلام: نشره وإذاعته، وإفشاء الشيء ـ كالدم والنجاسة ونحوهما ـ توسّعه[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعاني اللغوية نفسها.

الأحكام:

يختلف حكم الإفشاء باختلاف متعلّقه، فقد يحرم أو يجب أو يستحبّ.

وفيما يلي نذكر كلّ واحدٍ من هذه الأقسام:

أوّلاً ـ الإفشاء المحرّم:

يحرم الإفشاء في عدّة موارد نشير إليها إجمالاً، وهي:

١ ـ إفشاء أسرار النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام:

لا يجوز إفشاء ما أسرّه النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام، سواء ارتبط ذلك بأمن الدولة الإسلامية، أو المسلمين، أو بأحواله الشخصيّة.

قال تعالى: ﴿وإذ أسرّ النّبيّ إلى بعض أزواجه حديثاً فلمّا نبّأت به وأظهره الله عليه...﴾[1].

في هذه الآية والتي بعدها تقريع وتوبيخ لبعض أُمّهات المؤمنين، وهما حفصة وعائشة، حيث قامت الأُولى بإفشاء بعض ما أسرّه النبيّ ﷺ إليها للثانية[2].

ولذلك لم تفش فاطمة الزهراء عليها السلام سرّ رسول الله ﷺ إلّا بعد وفاته حينما أسرّ إليها: أنّه ميّت من مرضه ذلك، وأنّها أوّل من يلحق به من أهل بيته[3].

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب، ومجمع البحرين: «فشا».

---

(١) التحريم: ٣.

(٢) انظر: تفسير الكشّاف ٤: ١٢٦، وتفسير البيضاوي ٢: ٥٠٥، وتفسير مجمع البيان ١٠: ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٣) جاء في حديث عائشة: «... فلمّا مرض النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم دخلت فاطمة فأكبّت عليه فقبّلته ثمّ رفعت رأسها فبكت، ثمّ أكبّت عليه، ثمّ رفعت رأسها فضحكت، فقلت: إن كنت لأظنّ أنّ هذه من أعقل نسائنا فإذا هي من النساء، فلمّا توفّي النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، قلت لها: أرأيت حين أكببت على النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم فرفعت رأسك فبكيت، ثمّ أكببت عليه فرفعت رأسك فضحكت، ما حملك على ذلك؟ قالت: إنّي إذاً لبذرة. أخبرني: أنّه ميّت من وجعه هذا فبكيت، ثمّ أخبرني أنّي أسرع أهله لحوقاً به، فذاك حين ضحكت». سنن الترمذي ٥: ٧٠٠، كتاب المناقب، الباب ٦١، الحديث ٣٨٧٢.

وقال ابن الأثير بعد نقل قولها عليها السلام: «إنّي إذن =

ولا يختصّ ذلك بإفشاء الأحوال الشخصيّة، بل يشمل إفشاء ما يرتبط بأمن الدولة الإسلامية والمسلمين، وقد ذمّ اللّه تعالى بقوله: ﴿ وإذا جاءَهُمْ أمْرٌ مِنَ الأمْنِ أوِ الخَوْفِ أذاعُوا بِهِ ﴾[1] قوماً كانوا يذيعون ما كان يصل إليهم من سرايا الرسول من الظفر أو عكسه، أو ما كان يخبرهم الرسول ﷺ بذلك، فكانت إذاعتهم مفسدة[2].

روى محمّد بن عجلان، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: إنّ اللّه عزّ وجلّ عيّر أقواماً بالإذاعة في قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَإذا جاءَهُمْ... ﴾ فإيّاكم والإذاعة»[3].

ويدخل في هذا الإطار ما كان يحدّث الأئمّة أصحابهم ببعض الأحكام الشرعيّة التي كانت تخالف آراء الفقهاء الذين كانت تسندهم السلطة، أو ببعض الأخبار والعلوم التي لم يكن يتحمّلها إلّا القليل، فكان بعضهم يذيعها قصوراً أو تقصيراً، وكان يترتّب على ذلك ضرر يصيب الأئمّة عليهم السلام وشيعتهم؛ ولذلك ورد عنهم عليهم السلام: «ما قتلنا من أذاع حديثنا قتل خطأ، ولكن قتلنا قتل عمد»[1]، وعن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «من استفتح نهاره بإذاعة سرّنا سلّط اللّه عليه حرّ الحديد وضيق المحابس»[2].

وورد عن أبي عبداللّه عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَيَقْتُلُونَ الأنبياء بِغَيْرِ حَقٍّ ﴾: «أما واللّه ما قتلوهم بأسيافهم، ولكن أذاعوا سرّهم وأفشوا عليهم فقُتلوا»[3].

٢ ـ إفشاء سرّ المؤمن وإذاعته:

ورد النهي الشديد عن إفشاء سرّ المؤمن وإذاعته، وقد عدّ المحقّق الأردبيلي[4] ذلك في جملة ما يخلّ بالعدالة، وذكر المحدّثون في كتب الحديث أبواباً عديدة تحت هذا العنوان أو ما يناسبه، اشتملت على روايات كثيرة، منها:

أ ـ ما روي عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «المجالس بالأمانة، وليس لأحد أن يحدّث بحديثٍ يكتمه صاحبه إلّا بإذنه، إلّا أن يكون ثقةً، أو ذكراً[5] له بخير»[6].

ب ـ ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «سمعت

لَبَذِرَة»: «البَذِر الذي يفشي السرّ ويُظهر ما يسمعه»، ثمّ نقل عن الإمام عليّ عليه السلام قوله في صفة الأولياء: «ليسوا بالمذاييع البُذر»، ثمّ قال: «جمع بَذور، يقال: بذرت الكلام بين الناس كما تبذر الحبوب، أي أفشيته وفرّقته». النهاية (لابن الأثير): «بذر».

(١) النساء: ٨٣.

(٢) انظر تفسير البيضاوي ١: ٢٢٧.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٣٦٩، باب الإذاعة، الحديث الأوّل.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٦٩، باب الإذاعة، الحديث ٤.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٧٢، باب الإذاعة، الحديث ١٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٧١، الحديث ٧، والآية ١١٢ من سورة آل عمران.

(٤) مجمع الفائدة ١٢: ٣٤٩.

(٥) كذا في المصدر، ولعلّه: ذاكراً.

(٦) أُصول الكافي ٢: ٦٦٠، باب المجالس بالأمانة، الحديث ٣.

أبا جعفر عليه السلام يقول: يُحشر العبد يوم القيامة وما ندى[١] دماً، فيدفع إليه شبه المحجمة[٢]، أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا ربّ إنّك لتعلم أنّك قبضتني وما سفكت دماً، فيقول: بلى، سمعت من فلان رواية كذا وكذا، فرويتها عليه، فنُقلت حتى صارت إلى فلان الجبّار فقتله عليها. وهذا سهمك من دمه»[٣].

ج ـ وعن عبدالله بن سنان، قال: «قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعني سفليه؟ قال: ليس حيث تذهب، إنّما هي إذاعة سرّه»[٤].

د ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا معشر من أسلم بلسانه ولم يخلص الإيمان إلى قلبه، لا تذمّوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم، فإنّه من تتبّع عوراتهم تتبّع الله عورته، ومن تتبّع الله تعالى عورته يفضحه ولو في بيته»[٥].

---

(١) قال ابن الأثير: «وفيه: "من لقي الله ولم يَتَنَدَّ من الدم الحرام بشيء دخل الجنّة". أي لم يُصب منه شيئاً ولم ينله منه شيء، كأنّه نالته نداوة الدم وبلله». النهاية: «ندا».

(٢) المحجمة: الآلة التي يجتمع فيها دم الحجام عند المصّ، المصدر المتقدّم «حجم».

(٣) أُصول الكافي ٢: ٣٧٠، باب الإذاعة، الحديث ٥.

(٤) أُصول الكافي ٢: ٣٥٨، باب الرواية على المؤمن، الحديث ٢، والمسؤول هو الإمام الصادق عليه السلام.

(٥) أُصول الكافي ٢: ٣٥٤، باب من طلب عثرات المؤمنين وعوراتهم، الحديث ٢.

والروايات بهذه المضامين كثيرة جدّاً. إضافة إلى الروايات الواردة في الغيبة والنميمة؛ لأنّ الغيبة قد تتضمّن إفشاء السرّ، كما أنّ حقيقة النميمة هي: إفشاء السرّ وهتك الستر عمّا يُكره كشفه[١].

ما هو المراد من السرّ؟

المراد من السرّ في هذه الموارد ما لا يرضى صاحبه بكشفه وإظهاره، سواء كان قولاً، أو فعلاً، أو حالة. وسواء كان السرّ بين اثنين أو أكثر.

ويدخل ضمن هذا الإطار المستشارون بجميع رتبهم وأعمالهم ومن لهم ـ بحسب مهنتهم ـ اطلاع على أسرار الناس المالية والجسمية والروحية، كالعلماء لكثرة رجوع الناس إليهم وطرح مشاكلهم لهم، والأطباء، والقضاة، وموظّفي البنوك ودوائر الأحوال الشخصية، ونحوهم.

٣ ـ إفشاء الفاحشة:

إنّما تقع الفاحشة في المجتمع الإسلامي الملتزم بظواهر الإسلام سرّاً، فلذلك لا يجوز إظهار الفاحشة وإفشاؤها حتى من قبل فاعلها، كما تقدّم توضيحه في العنوانين: «استتار» و«إسرار»، وقد ورد النهي عن ذلك في الكتاب والسنّة:

أمّا الكتاب، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٢].

---

(١) انظر: كشف الريبة: ٨٦، والمحجّة البيضاء ٥: ٢٧٧.

(٢) النور: ١٩.

وإشاعة الفاحشة: إفشاؤها.

وأمّا السنّة، فقد ورد النهي عن إشاعة الفحشاء وتفسيرها بإفشاء السرّ في روايات عديدة، فنها: ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إنَّ الَّذينَ يحبُّون أن تشيعَ الفاحشةُ في الَّذِينَ آمَنُوا لَهُم عَذابٌ أليمٌ﴾»[1].

وفي رواية أُخرى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أذاع فاحشة كان كمبتدئها، ومن عيّر مؤمناً بشيءٍ لم يمت حتى يركبه»[2].

ما يستثنى من حرمة الإفشاء:

استثنى الفقهاء من حرمة الغيبة عدّة موارد يمكن أن يكون بعضها من استثناءات حرمة إفشاء السرّ أيضاً، يجمعها أن تكون مصلحة الإفشاء في ذلك المورد أعظم من مصلحة الستر وعدم الإفشاء، فن تلك الموارد:

أ ـ الحكم والشهادة والإفتاء:

يجوز إفشاء السرّ ـ إذا كان لازماً ـ عند الحاكم سواء كان الفاشي هو صاحب الدعوى أو الشاهد، بل يجب على الشاهد الإفشاء لو توقّفت الشهادة والحكم عليه، كما لو رأى الجاني حين جنايته سرّاً، أو أقرّ المديون بدينه عنده سرّاً.

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٥٧، باب الغيبة والبهت، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٥٦، باب التعيير، الحديث ٢.

وكذا لو استلزم الاستفتاء ذكر شخصٍ مع ما يختصّ به من صفة أو حالة[1].

ب ـ جرح الشهود:

يجوز إفشاء ما يوجب فسق الشاهد عند الحاكم؛ لكي لا يحكم طبقاً لشهادة فاسدة[2]، بل يجب لو طلب منه ذلك؛ لأنّه من أداء الشهادة، وهي واجبة كما تقدّم.

ج ـ نصح المستشير:

نصح المستشير واجب، فإذا استلزم ذلك إفشاء السرّ جاز، بل وجب، كما إذا أراد شخص أن يتزوّج بامرأة فاستشار من يعلم بخصائصها الروحية والجسمية والاعتقادية، فأبرز المشير من خصائصها ما كان خفيّاً على المستشير[3].

راجع: استشارة.

د ـ إبطال البدع والأباطيل:

إذا توقّف إبطال بدعةٍ على إفشاء أسرار مبتدعها للناس؛ لكي يبتعدوا عنه ولا يضلّوا بسببه جاز، بل وجب[4].

ثانياً ـ الإفشاء الواجب:

إنّما يجب إفشاء السرّ إذا كانت مصلحة

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥٢، وجعل مورده الاستفتاء، لكنّ الحكم أولى.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٣٥٤.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥١.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٣٥٣.

الإفشاء أكثر من مصلحة الستر، كبعض الحالات التي ذكرناها في مستثنيات حرمة الإفشاء، مثل الشهادة والاستشارة وإبطال بدعة المبتدع، ونحوها ممّا لا يمكن حصره فعلاً.

ثالثاً ـ الإفشاء المستحبّ:

ينبغي إفشاء مكارم الأخلاق والصفات الحسنة بين الناس، وممّا ورد التأكيد في إفشائه بالخصوص السلام. فقد روي: أنّه «كان عليّ عليه السلام يقول: لا تَغضِبوا ولا تُغضبوا، أفشوا السلام، وأطيبوا الكلام، وصلّوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنّة بسلام»[1].

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان سلمان رحمه الله يقول: أفشوا سلام الله، فإنّ سلام الله لا ينال الظالمين»[2].

راجع العنوانين: «تحيّة» و«سلام».

مظانّ البحث:

أكثر مطالب هذا العنوان مستخرجة من كتب الحديث، ومن البحث عن الغيبة والنميمة عند الكلام عن المكاسب المحرّمة، وبعضها مستخرج من كتابي القضاء والشهادات.

---

(١) أصول الكافي ٢: ٦٤٥، باب التسليم، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدّم: ٦٤٤، الحديث ٤.

إفضاء

لغة:

مصدر أفضى، يقال: أفضيت المكان، أي وسّعته وجعلته فضاءً. والفضاء: المكان الواسع.

وأفضى إلى فلان: انتهى إليه، فلم يكن بينهما حاجز.

وبهذه المناسبة أُطلق الإفضاء على:

١ ـ الخلوة بالمرأة، سواء جامعها أو لا.

٢ ـ الجماع، ومنه قوله تعالى بالنسبة إلى المهر: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ...﴾[1].

فالإفضاء في الآية بمعنى الوصول، وهو هنا كناية عن الجماع[2].

٣ ـ جعل مسلكي المرأة واحداً بسبب الوطء.

٤ ـ مسّ الأرض براحة اليد.

٥ ـ إنهاء السرّ وإعلامه لشخص[3].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعاني المتقدّمة،

---

(١) النساء: ٢١.

(٢) كنز العرفان ٢: ٢٠٣، وانظر جامع المقاصد ١٣: ١٧.

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، وأساس البلاغة (للزمخشري)، ولسان العرب، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «فضا».

لكنّ المبحوث عنه فعلاً هو الثالث.

ما هي حقيقة الإفضاء؟

اختلف الفقهاء في تفسير الإفضاء، ولهم فيه قولان:

الأوّل ـ أنّ الإفضاء هو جعل مسلك الحيض والبول واحداً.

اختاره الشيخ الطوسي حيث قال: «الإفضاء أن يجعل مدخل الذكر ـ وهو مخرج المني والحيض والولد ـ ومخرج البول واحداً؛ فإنّ مدخل الذكر ومخرج الولد واحد وهو أسفل الفرج، ومخرج البول من ثقبة كالإحليل في أعلى الفرج، وبين المسلكين حاجز دقيق، والإفضاء إزالة ذلك الحاجز، وقال كثير من أهل العلم[1]: الإفضاء أن يجعل مخرج الغائط ومدخل الذكر واحداً، وهذا غلطٌ؛ لأنّ ما بينهما حاجز غليظ قوي»[2].

ووافقه على ذلك: ابن إدريس[3]، والشهيد الأوّل[4]، والمحقّق الثاني[5]، وصاحب المدارك[6]، وصاحب الكفاية[7]، والفاضل الإصفهاني[1]، وصاحب الحدائق[2]، وصاحب الرياض[3]، وصاحب الجواهر[4]، والشيخ الأنصاري[5]، والسيّد الحكيم[6]، و...

الثاني ـ جعل مسلك الحيض والبول، أو الحيض والغائط واحداً.

اختاره يحيى بن سعيد[7]، وقال العلّامة بعد نقل القولين واستقراب ما ذكره الشيخ: «فالأقرب عندي وجوب الدية بكلٍّ منهما»[8].

وقال ولده في بحث النكاح: «وهذه المسألة ليست من هذا العلم، بل إمّا من علم التشريح إن نُظر إلى المعنى، وإمّا من علم اللغة إن نُظر إلى الوضع اللغوي، فالفقيه يتسلّمه تسلّماً ثمّ يرتّب الحكم عليه»[9]، وقال في بحث الديات بعد نقل رأي الشيخ

---

(١) يعني: أهل العلم من العامّة لا الإماميّة.

(٢) المبسوط ٧: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) السرائر ٢: ٦٠٤، و٣: ٣٩٣.

(٤) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٢٣٩.

(٥) جامع المقاصد ١٢: ٣٣١.

(٦) نهاية المرام ١: ٦٠ و ٣٣٢.

(٧) الكفاية: ١٧٦.

---

(١) كشف اللثام ٧: ٣٦٨، لكن قال في بحث الديات: «الأقرب عندي وجوب الدية بكلٍّ منهما؛ لصدق الاسم عليهما وإن بعُد وقوع الأوّل مع أنّه أولى بالدية، ويحتمل الاختصاص بالثاني والحكومة في الأوّل؛ للأصل وتبادر الثاني من اللفظ؛ لبعد الأوّل...». كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٥٠٩.

(٢) الحدائق ٢٣: ٩٤.

(٣) الرياض ١٠: ٨٣.

(٤) الجواهر ٢٩: ٤٢١.

(٥) النكاح (للشيخ الأنصاري): ٧٤.

(٦) المستمسك ١٤: ٨٦.

(٧) الجامع للشرائع: ٤٦٢.

(٨) القواعد ٣: ٦٨٣؛ وانظر المختلف ٩: ٣٨٨.

(٩) إيضاح الفوائد ٣: ٧٧.

ورأي والده، مشيراً إلى رأي والده: «ونِعم ما قال، الأقوى وجوب الدية بحصول أيٍّ واحدٍ كان من المعنيين المذكورين؛ لصدق اسم الإفضاء على كلّ واحدٍ منهما حقيقةً، وبُعد الأوّل لا ينافي التسمية، وهذا هو الأصح»[1].

وقال الشهيد الثاني: «والمراد بالإفضاء تصيير مسلك البول والحيض واحداً بإذهاب الحاجز بينهما، وقيل: تصيير مسلك الغائط والحيض واحداً، وهو بعيد لبعد ما بين المسلكين وقوّة الحاجز بينهما، فلا يكاد يتّفق زواله بالجماع، ولو فرض كان إفضاءً أيضاً»[2].

وقال في الروضة بعد نقل كلام الشهيد الأوّل المتضمّن للمعنى الأوّل: «وقيل: مسلك الحيض والغائط، وهو أقوى في تحقّقه، فتجب الدية بأيّهما كان؛ لذهاب منفعة الجماع بهما»[3].

وممّن اختاره أيضاً السادة: اليزدي[4]، والخوئي[5]، والخميني[6].

وعلّله السيّد الخوئي: بأنّ تفسير الإفضاء لم يرد في النصوص، فلابدّ من حمله على معناه اللغوي، وهو جعل الموضع واسعاً، وهو يتحقّق بكلٍّ من المعنيين.

الأحكام:

تترتّب على الإفضاء أحكام نشير إليها فيما يأتي إجمالاً، فنقول:

إنّ الإفضاء إمّا أن يحصل بسبب الزوج، أو بالأجنبي، ولكلٍّ منهما حكمه:

أوّلاً ـ الإفضاء بسبب الزوج:

الإفضاء بسبب الزوج له حالتان؛ لأنّ الزوجة إمّا أن تكون صغيرة أو كبيرة:

الحالة الأُولى ـ إذا كانت الزوجة المفضاة صغيرة:

هذه الحالة تحتوي عمدة أبحاث الإفضاء، ولذلك قدّمناها، فنقول:

لا خلاف في حرمة وطء الزوجة التي لم تبلغ تسع سنين، سواء أدّى ذلك إلى إفضائها أو لا[1].

وأمّا إذا أثم ودخل بها فأفضاها، فيترتّب عليه عدّة أحكام، نبحثها فيما سيأتي:

١ ـ هل تبين الزوجة من الزوج أم لا؟

في المسألة أقوال:

أ ـ أنّها تبين من زوجها.

---

(١) إيضاح الفوائد ٤: ٧٠٣.

(٢) المسالك ٧: ٦٨.

(٣) الروضة البهيّة ١٠: ٢٣٩.

(٤) العروة الوثقى: كتاب النكاح، فصل في وطء الصغيرة قبل إكمال التسع، المسألة الثالثة.

(٥) مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٦٣.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٢١٦، كتاب النكاح، = المسألة ١٢.

(١) انظر الجواهر ٢٩: ٤١٤.

اختار هذا الرأي ابن حمزة[١]، وفخر الدين[٢]، وهو الظاهر من الشيخ الطوسي في النهاية؛ لأنّه قال: «فُرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً»[٣].

ب ـ أنّها لا تبين منه، بل تبق العلقة الزوجية بينهما.

وهذا القول مستفاد من كلمات أكثر الفقهاء، كابن الجنيد[٤] والشيخ المفيد[٥]، والشيخ الطوسي في المبسوط[٦]، وابن إدريس[٧]، والمحقّق الحلّي[٨]، ويحيى بن سعيد[٩]، والشهيد الثاني[١٠]، والفاضل الإصفهاني[١١]، والسيّد الطباطبائي[١٢]، وصاحب الجواهر[١٣]، والشيخ الأنصاري[١٤]، والسادة: اليزدي[١']، والحكيم[٢']، والخوئي[٣']، والخميني[٤'].

واستقربه العلّامة في القواعد[٥'].

ج ـ التوقّف في المسألة:

ذهب إليه العلّامة، حيث قال بعد ذكر القولين المتقدّمين: «ونحن في هذه المسألة من المتوقّفين»[٦']، وقال في القواعد: «وقيل: لا تخرج من حباله. وفيه نظر»[٧'].

وقال المحقّق الكركي بعد نقل القولين: «وقول ابن حمزة ليس ببعيد، والتوقّف طريق السلامة»[٨'].

د ـ ولم يتعرّض بعض الفقهاء لهذا الجانب، أو كلامهم مجمل ولا يمكن نسبة شيء إليهم.

٢ ـ هل يحرم وطء المفضاة أم لا؟

يأتي هذا البحث بعد الفراغ من عدم البينونة بين الزوجين، وأمّا بناءً على البينونة فلا محلّ له.

وفي المسألة قولان:

أ ـ حرمة وطئها تحريماً مؤبّداً، وهو رأي أكثر

---

(١) الوسيلة: ٢٩٢.

(٢) إيضاح الفوائد ٣: ٧٧ ـ ٧٨.

(٣) النهاية: ٤٥٣.

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ٧: ٤٤.

(٥) المقنعة: ٧٤٧، لأنّه قال: «... كان عليه دية نفسها، والقيام بها حتى يفرّق الموت بينهما».

(٦) المبسوط ٤: ٣١٨، فإنّه صرّح بوجوب تمكين الزوج من نفسها بعد الاندمال.

(٧) السرائر ٢: ٥٣١.

(٨) الشرائع ٢: ٢٧٠.

(٩) الجامع للشرائع: ٤٢٨.

(١٠) المسالك ٧: ٦٨، والروضة البهيّة ٦: ١٠٤.

(١١) كشف اللثام ٧: ١٩٣.

(١٢) الرياض ١٠: ٨٤.

(١٣) الجواهر ٢٩: ٤١٦.

(١٤) النكاح (للشيخ الأنصاري): ٤٢٨.

(١') العروة الوثقى: كتاب النكاح، فصل في وطء الزوجة قبل إكمال التسع، المسألة ٢.

(٢') المستمسك ١٤: ٨٢.

(٣') مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٥٦.

(٤') تحرير الوسيلة ٢: ٢١٦، كتاب النكاح، مقدّمات النكاح، المسألة ١٢.

(٥') القواعد ٣: ٦٨٢.

(٦') المختلف ٧: ٤٦.

(٧') القواعد ٣: ٣٣.

(٨') جامع المقاصد ١٢: ٣٣٢.

الفقهاء، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[١].

ب ـ جواز الوطء بعد الاندمال.

جاء في جواهر الفقه للقاضي:

«مسألة ـ إذا وطئ الرجل زوجته فأفضاها، ثمّ أراد جماعها بعد ذلك، هل يجوز له جماعها أم لا؟

الجواب ـ إذا كان الموضع قد اندمل بعد الإفضاء وبَرِئَ كان له جماعها، وليس لها منعه، وإن لم يكن اندمل، لم يجز له جماعها...»[٢].

وحمله صاحب الجواهر على وطء الكبيرة، لكن قال: «إلّا أنّ الإنصاف مع ذلك كلّه عدم خلوّه عن القوّة؛ للعمومات...»[٣].

ونسب[٤] إلى يحيى بن سعيد في النزهة[٥]، لكنّ كلامه هناك يحوم حول مناقشة كلام الشيخ في النهاية الذي كان ظاهره يقتضي البينونة بين الزوجين ـ كما تقدّم ـ والذي يعبّر عنه بالحرمة الأبديّة أيضاً[٦]، وهذا غير البحث عن حرمة الوطء، ولذلك اختار ـ أي ابن سعيد ـ حرمة وطئها مع بقائها على الزوجية في كتابه الجامع للشرائع[١]، فلم تكن منافاة بين ما اختاره في كتابيه، وأمّا لو نسبنا إليه القول بجواز الوطء بعد الاندمال فتقع المنافاة بينهما. فتأمّل جيّداً.

وممّن صرّح بجواز الوطء بعد الاندمال الفاضل الإصفهاني، حيث قال: «... فالأقرب وفاقاً للنزهة الحِلّ»[٢].

والظاهر من السيّد الخوئي اختيار هذا القول؛ لأنّه بنى المسألة على أنّ المستند للقول بالحرمة هل هو الإجماع أو مرسلة يعقوب بن يزيد التي جاء فيها: «ولم تحلّ له أبداً»، فعلى الأوّل يختصّ الحكم بالقدر المتيقّن، وهو صورة عدم الإندمال؛ لأنّ الدليل وهو الإجماع لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وعلى الثاني يحرم الوطء قبل الاندمال وبعده، لإطلاق قوله عليه السلام «لم تحلّ له أبداً» الشامل للحالتين[٣].

لكنّه قد ناقش الدليلين فيما سبق من كلامه، فلم يبق دليل على حرمة الوطء عنده[٤].

---

(١) انظر الجواهر ٢٩: ٤١٦، فإنّه نقل إجماعات مستفيضة على ذلك.

(٢) جواهر الفقه: ١٧٤، وللشيخ الطوسي في المبسوط كلام يشبه هذا، إلّا أنّ ظاهره اختصاصه بالبالغة. انظر المبسوط ٤: ٣١٨.

(٣) الجواهر ٢٩: ٤١٧.

(٤) نسبه إليه الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ٧: ١٩٣.

(٥) نزهة الناظر: ٩٦.

(٦) اشتراك هذا التعبير بين حرمة الوطء وبين البينونة في = الزوجية جعله منشأ للاشتباه والالتباس في كلمات الفقهاء، ومنها هذا المورد.

(١) الجامع للشرائع: ٤٢٨.

(٢) كشف اللثام ٧: ١٩٣.

(٣) مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٥٨.

(٤) مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٥٥، وانظر منهاج الصالحين ٢: ٢٦٥، كتاب النكاح، الفصل الثالث في المحرّمات، المسألة ١٢٦٠.

٣ـ وجوب الإنفاق على المفضاة:

يجب على الزوج الإنفاق على الزوجة الصغيرة التي أفضاها ما داما حيّين والزوجية باقية.

وهذا المقدار ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه ظاهراً[١]، وإنّما الكلام فيما إذا طلّقها وتزوّجت بغيره، أو بانت بمجرّد الإفضاء ـ على القول به ـ فهل يجب الإنفاق عليها أيضاً أم لا؟

الظاهر من كلمات أغلب الفقهاء حيث أطلقوا القول بوجوب الإنفاق من دون تقييد هو الوجوب في صورة زواجها بشخصٍ آخر، بل صرّح بعضهم[٢] بذلك؛ لعموم النصّ في قوله ﷺ: «عليه الإجراء عليها ما دامت حيّة»[٣]. و«ما» من أدوات العموم فيعمّ ما إذا تزوّجت[٤].

لكن استشكل العلّامة[٥] في ثبوت النفقة في هذه الصورة، واستقرب ابن فهد سقوطها[٦]، واستظهر الشيخ الأنصاري عدم وجوبها[٧].

(١) انظر: جامع المقاصد ١٢: ٣٣٢، والرياض ١٠: ٨٥.

(٢) انظر: الروضة البهيّة ١٠: ٢٤٢، حيث ناقش دليل القائل بالسقوط. والرياض ١٠: ٨٥، والمستمسك ١٤: ٨٥، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٦١، وتحرير الوسيلة ٢: ٢١٦، كتاب النكاح، المسألة ١٢.

(٣) الوسائل ٢٠: ٤٩٤، الباب ٣٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤.

(٤) انظر جامع المقاصد ١٢: ٣٣٢.

(٥) القواعد ٣: ٣٣.

(٦) المهذّب البارع ٣: ٢١٢.

(٧) انظر النكاح (للشيخ الأنصاري): ٤٢٨.

ونسب ذلك إلى بعض آخرين[١]، واكتفى بعضهم بذكر القولين ولم يرجّح[٢].

والوجه الذي ذكروه للسقوط هو: أنّ الشارع إنّما أوجب على المفضي الإنفاق على المفضاة؛ لأنّه بالإفضاء أخرجها عن رغبة الأزواج فيها، فجاءت النفقة إرفاقاً بها، فإذا تزوّجت انتفى المقتضي للإنفاق؛ ولأنّ نفقة امرأة واحدة لا تجب على اثنين في زمان واحد[٣].

٤ـ وجوب الدية:

صرّح الفقهاء بأنّ من أفضى زوجته قبل أن تُكمل تسع سنين يجب عليه أن يدفع لها ديتها، وهي دية النفس في المرأة، التي تساوي نصف دية الرجل[٤].

وظاهر كلمات المشهور هو ثبوت الدية مطلقاً، سواء طلّقها أم لا، إلّا أنّ بعض الفقهاء خصّها بصورة الطلاق، وأمّا مع بقاء علقة الزوجية، فلا يجب عليه دفع الدية؛ استناداً إلى ظاهر بعض الروايات[٥].

(١) انظر الجواهر ٢٩: ٤٢٧، فإنّه نسبه إلى ابن القطّان والصيمري أيضاً.

(٢) انظر: ايضاح الفوائد ٣: ٧٨، وكشف اللثام ٧: ١٩٤.

(٣) انظر جامع المقاصد ١٢: ٣٣٣.

(٤) انظر الجواهر ٢٩: ٤٢٢، و٤٣: ٢٧٥.

(٥) انظر: مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٦٠، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢٧١ ـ ٢٧٣، فإنّه اختاره واستظهره من جماعة، وهو الظاهر من كلام الإسكافي الذي نقله عنه العلّامة. انظر المختلف ٧: ٤٤.

٥ ـ وجوب المهر:

إنّ ثبوت المهر ووجوبه على الزوج بالإفضاء ممّا لا كلام فيه؛ لأنّ المهر إنّما يثبت بمجرّد الدخول، سواء أدّى إلى الإفضاء أو لا، وإنّما ذكره الفقهاء لئلّا يتوهّم دخوله في الدية[١].

٦ ـ ترتيب آثار الزوجيّة:

إذا قلنا ببقاء المفضاة على الزوجية، سواء قلنا بحرمة وطئها أبداً أو قبل الاندمال، فتترتّب أحكام الزوجة على المفضاة، فإن كانت هي الرابعة فلا يجوز للزوج التزوّج بخامسة، كما لا يجوز التزوّج بأُختها، ولا ببنت أُختها أو أخيها من دون رضاها، وهكذا سائر الأحكام المتعلّقة بالزوجة، كالطلاق والتوارث ونحوهما.

وأمّا إذا قلنا بعدم بقاء العلقة الزوجيّة، فلا يترتّب شيء من هذه الآثار، وهو واضح[٢].

هذا كلّه إذا كانت الزوجة المفضاة صغيرة.

الحالة الثانية ـ إذا كانت الزوجة المفضاة كبيرة:

وأمّا إذا كانت الزوجة المفضاة كبيرة، بمعنى أنّ الزوج أفضاها بعد البلوغ، فلا يترتّب على إفضائها شيءٌ على ما هو المعروف بين

(١) انظر الجواهر ٢٩: ٤٢١.

(٢) انظر: الجواهر ٢٩: ٤٢٥، والمستمسك ١٤: ٩١، ومباني العروة (النكاح) ١: ١٧٠.

الفقهاء[١]، لكن قال العلّامة في المختلف: «لو أفضى الزوجة مع بلوغها لم يكن عليه شيء، ولو قيل: يجب عليه الضمان مع التفريط كان وجهاً»[٢]، ومثله الشهيد الثاني، حيث استوجه ضمان الدية لو كان الزوج مفرّطاً، أو الزوجة ضعيفة يغلب الظنّ بإفضائها[٣].

ثانياً ـ الإفضاء بسبب غير الزوج:

إذا أفضى الأجنبيُّ أجنبيّةً، سواء كان بالدخول أو بغيره، كإدخال إصبع، فالذي يترتّب عليه قطعاً هو الدية.

وأمّا المهر، فإن كانت المرأة مطاوعة، فلا تستحقّه؛ لأنّه لا مهر لبغيٍّ، وإن كانت مكرهة فتستحقّه[٤].

وقال بعضهم: إذا كانت بكراً استحقّت أرش البكارة زائداً على المهر، كالشيخ الطوسي[٥]،

(١) انظر: المهذّب البارع ٥: ٣٤٨، وجامع المقاصد ١٢: ٣٣٦، وكشف اللثام ٧: ١٩٥، والجواهر ٤٣: ٢٧٥، والمستمسك ١٤: ٨٧، ومباني العروة (النكاح) ١: ١٦٤.

(٢) المختلف ٩: ٣٨٨.

(٣) الروضة البهية ١٠: ٢٤٠.

(٤) انظر: المبسوط ٤: ٣١٨، و ٧: ١٥٠، والقواعد ٣: ٦٨٣، والجواهر ٤٣: ٢٧٥، وغيرها، والظاهر تسالم الأصحاب على الحكمين المتقدّمين إجمالاً.

(٥) المبسوط ٧: ١٥٠.

والمحقّق[١]، والعلّامة[٢]، وولده[٣]، وابن فهد[٤]، والشهيد الثاني[٥]، والفاضل الإصفهاني[٦].

هذا، وذهب آخرون إلى عدم وجوبه؛ لأنّه داخل في ضمن المهر، فلا مجال لوجوب الأرش مع وجوب المهر.

وممّن اختار هذا الرأي أو مال إليه، صاحب الجواهر[٧] والسيّد الخوئي[٨].

وأمّا بالنسبة إلى الإنفاق والتحريم، فالظاهر من كلمات الفقهاء عدم ترتّبها على إفضاء الأجنبية[٩]، إلّا أنّ العلّامة قال: «وهل تثبت هذه الأحكام في الأجنبية؟ الأقرب نعم، وفي النفقة إشكال»[١٠]، وقال أيضاً: «والأقرب عدم تحريم الأمة والمفضاة بالإصبع»[١١].

وقال ولده في الإيضاح موضّحاً كلامه:

«أقول: "هذه الأحكام" إشارة إلى أحكام ثلاثة:

أ ـ التحريم المؤبّد.

ب ـ وجوب الإنفاق دائماً إذا لم تتزوّج.

ج ـ أنّه لو تزوّجت هل يجب عليه النفقة أو لا؟»[١].

ثمّ وافقه في الحكم الأوّل ـ أي التحريم المؤبّد[٢] ـ ووافقه المحقّق الثاني[٣].

وكلامهم في الأجنبية الصغيرة، وأمّا الكبيرة، فقال العلّامة بالنسبة إلى التحريم: «فيه نظر»، ولم يقل بالتحريم فيها ولده[٤] كغيره من الفقهاء، نعم قال به المحقّق الثاني[٥].

وأمّا الإفضاء بالإصبع، فلا تترتّب عليه هذه الأحكام[٦].

الإفضاء عيب:

الإفضاء من جملة عيوب المرأة التي يفسخ بها العقد، فإذا تزوّج الرجل بامرأة فوجدها مفضاة، فهو بالخيار إن شاء فسخ العقد أو أقام معها.

والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال في ذلك[٧].

---

(١) الشرائع ٤: ٢٧٠.

(٢) القواعد ٣: ٦٨٣.

(٣) إيضاح الفوائد ٤: ٧٠٢.

(٤) المهذّب البارع ٥: ٣٤٨.

(٥) المسالك ١٥: ٤٣٨.

(٦) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٥٠٩.

(٧) الجواهر ٤٣: ٢٧٦.

(٨) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢١٥.

(٩) انظر: الجواهر ٢٩: ٤٢٣ و ٤٢٧، والمستمسك ١٤: ٨٦ ـ ٨٧، ومباني العروة (النكاح) ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(١٠) و (١١) القواعد ٣: ٣٣.

---

(١) و (٢) إيضاح الفوائد ٣: ٧٨.

(٣) و (٥) جامع المقاصد ١٢: ٣٣٤.

(٤) إيضاح الفوائد ٣: ٧٩.

(٦) انظر المصادر المتقدّمة.

(٧) انظر: نهاية المرام ١: ٣٣٢، وكشف اللثام ٧: ٣٦٨، والجواهر ٣٠: ٣٣٥.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب النكاح:

أ ـ ذكروه بعد المصاهرة التي هي من أسباب التحريم.

ب ـ العيوب الموجبة للفسخ.

٢ ـ كتاب الديات: دية الإفضاء.

إفطـار

لـغـــة:

الشقّ، يقال: أفطر ناب البعير إذا شقّ اللحم وطلع.

وبهذه المناسبة أُطلق على إفطار الصائم، بمعنى أكله وشربه؛ لأنّه يفتح فاه.

وقد يطلق على زمان الأكل والشرب، يقال: أفطر الصائم، إذا حان له أن يفطر ودخل في وقته[1].

اصطلاحاً:

إيجاد الصائم كلّ ما يفسد صومه، سواء كان بالأكل والشرب، أو بغيرهما من المفطرات، كالجنابة، والارتماس في الماء، والكذب على اللّه ورسوله ﷺ متعمّداً، ونحوها.

(١) انظر: النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «فطر».

الأحكام:

تترتّب على الإفطار أحكام كثيرة، ونشير هنا إلى أهمها بصورة إجمالية:

أقسام الإفطار بحسب الحكم التكليفي:

يختلف الإفطار بحسب الحكم التكليفي إلى الأقسام الخمسة الآتية:

أوّلاً ـ الإفطار الواجب:

يجب الإفطار في الموارد التالية:

١ ـ السفر: يجب الإفطار في السفر الشرعي، ولا يصحّ الصوم الواجب من المسافر.

هذا هو المعروف عند الإماميّة[1]، ووردت بشأنه روايات مستفيضة، وجاء في بعضها: «سمّى رسول اللّه ﷺ قوماً صاموا حين أفطر وقصّر: عصاة، وقال: هم العصاة إلى يوم القيامة...»[2].

ولهذا الحكم استثناءات يراجع تفصيلها في العنوانين: «صوم» و«سفر».

هذا بالنسبة إلى الصوم الواجب، أمّا المندوب فقد اختلفوا في جوازه بالسفر[3].

راجع العنوانين المتقدّمين.

٢ ـ المرض، سواء كان عارضاً أو خيف عروضه بسبب الصوم.

والمعيار حصول الضرر، ويتحقّق الضرر

(١) انظر: المدارك ٦: ١٤٥، والجواهر ١٦: ٣٣٣.

(٢) الوسائل ١٠: ١٧٤، الباب الأوّل من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

(٣) انظر: المدارك ٦: ١٥٠، والجواهر ١٦: ٣٣٨.

المجوّز للإفطار بحصول مشقّة لا يتحمّل مثلها عادة، أو بحدوث مرض آخر، والمرجع في ذلك كلّه إلى الظنّ، سواء استند إلى أمارة، أو تجربة، أو قول عارف وإن كان فاسقاً[١].

٣ ـ إذا حاضت الصائمة أو نفست وجب عليها الإفطار بمعنى قطع نيّة الصوم؛ لحرمته عليها حرمة ذاتية أو تشريعيّة[٢].

٤ ـ يجب الإفطار ـ بمعنى قطع نيّة الصوم لو نواه ـ في الأيام التي يحرم الصوم فيها، كالعيدين وأيام التشريق لمن كان بمنى، وسائر الأيام التي يحرم فيها الصوم[٣].

٥ ـ يجب الإفطار إكراهاً أو للتقيّة إذا خاف ترتّب الضرر على عدم الإفطار، وحدود ذلك موكول إلى محلّه[٤].

راجع: إكراه وتقيّة.

٦ ـ الشيخ والشيخة، ومن به داء العطاش، والحامل المقرب والمرضع، بناءً على أنّ إفطارهم يكون على نحو العزيمة، على ما سيأتي توضيحه[٥].

٧ ـ لو نهى الزوج زوجته عن الصوم المندوب وكانت صائمة، وجب عليها الإفطار[١].

(١) انظر المدارك ٦: ١٥٦، و ١٦: ٣٤٥.

(٢) انظر: المستمسك ٣: ٣٠٦ ـ ٣١٢، والتنقيح ٦: ٤٠٦ ـ ٤١٧.

(٣) انظر: المدارك ٦: ٢٧٩، والجواهر ١٧: ١٢١.

(٤) انظر: المدارك ٦: ٦٩ ـ ٧٠، والجواهر ١٦: ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

(٥) في الصفحة الآتية.

ثانياً ـ الإفطار المحرّم:

يحرم الإفطار على من يجب عليه الصوم ويصحّ منه.

ولا فرق في حرمة ذلك بين الإفطار قبل الزوال وبعده إذا كان الصوم في شهر رمضان.

وأمّا في غيره، فإن كان قضاءً لشهر رمضان فيحرم فيه الإفطار بعد الزوال، أمّا قبله فلا، إلّا إذا ضاق وقت القضاء وتعيّن، فيحرم أيضاً.

وإن كان غير ذلك سواء كان من الصوم الواجب أو المندوب، فيجوز فيه الإفطار قبل الزوال وبعده ما لم يتعيّن.

وحكي عن بعضهم حرمة الإفطار في كلّ واجب[٢].

ما يترتّب على الإفطار المحرّم من الآثار:

أهمّ ما يترتّب على الإفطار المحرّم من الآثار هو:

١ ـ ثبوت التعزير في حقّ المفطر:

قال صاحب المدارك: «من أفطر في شهر رمضان فإمّا أن يكون معتقداً للعصيان أو يكون مستحلاً:

(١) انظر: المدارك ٦: ٢٨٣ ـ ٢٨٤، والجواهر ١٧: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) انظر: المدارك ٦: ٢٣٠ ـ ٢٣٣، والجواهر ١٧: ٥١ ـ ٥٣ و ٥٧.

فإن كان معتقداً للعصيان عُزِّر، فإن عاد عُزِّر، فإن عاد قتل في الثالثة عند أكثر الأصحاب، لرواية سماعة، قال: "سألته عن رجل وجد [أُخذ] في شهر رمضان وقد أفطر ثلاث مرات، وقد رفع إلى الإمام ثلاث مرّات، قال: فليقتل في الثالثة "[١].

وقيل: إنّما يقتل في الرابعة؛ لما رواه الشيخ مُرسلاً عنهم عليهم السلام: "إنّ أصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة "[٢].

والروايتان ضعيفتا السند، لكن لا بأس بالمصير إلى هذا القول اقتصاراً في التهجّم على الدماء على موضع اليقين.

قال في التذكرة: "وإنّما يقتل في الثالثة أو الرابعة على الخلاف لو رفع في كلّ مرّة إلى الإمام وعُزِّر، أمّا لو لم يرفع فإنّه يجب عليه التعزير خاصّة وإن زاد على الأربع "[٣]، وهو حسنٌ.

وإن كان مستحلاً للإفطار فهو مرتدّ إن كان ممّن عرف قواعد الإسلام وكان إفطاره بما علم تحريمه من دين الإسلام ضرورة، كالأكل والشرب والجماع، ولو استحلّ غير ذلك لم يكفر، خلافاً للحلبي.

ولو ادّعى الشبهة الممكنة قُبل منه»[٤].

(١) الوسائل ١٠: ٢٤٩، الباب ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

(٢) المبسوط ١: ١٢٩.

(٣) التذكرة ٦: ٨٨.

(٤) المدارك ٦: ١١٦ ـ ١١٧، وانظر الجواهر ١٦: ٣٠٧.

٢ ـ ثبوت القضاء والكفّارة:

إذا أفطر الصائم حيث لم يجز له الإفطار، فإن كان في شهر رمضان، ترتّب عليه القضاء والكفّارة[١]، وإن كان في غيره ففيه تفصيل، ففي بعض الصور يجب القضاء خاصّة، وفي بعضها القضاء والكفّارة.

يراجع: صوم، اعتكاف، والعناوين المناسبة مثل: نذر، كفّارة، ونحوها.

٣ ـ تغليظ العقوبة في الإفطار المحرّم بالمحرّم:

إذا أفطر بالمحرّم تتغلّظ عقوبته على قولٍ، كما لو أفطر في نهار رمضان بالخمر، أو بالزنا ونحوهما. ففي هذه الصورة تكون الكفّارة الواجبة عليه كفّارة جَمْعٍ لا كفّارة ترتيب أو تخيير بين الخصال الثلاث: عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستّين مسكيناً[٢].

ثالثاً ـ الإفطار المندوب:

يستحبّ الإفطار لمن دعاه أخوه المؤمن إلى ذلك في أثناء النهار في الصوم المندوب.

قال صاحب المدارك: «المستفاد من الروايات: أنّ الإجابة إلى الإفطار أفضل من الصوم، فمن ذلك ما رواه الكليني في الصحيح

(١) انظر: المدارك ٦: ٧٨ ـ ٨٠، والجواهر ١٦: ٢٦٤.

(٢) انظر: المدارك ٦: ٨٢ ـ ٨٤، والجواهر ١٦: ٢٦٩، والمستمسك ٨: ٣٤٤ ـ ٣٤٦.

عن جميل بن دُرّاج، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من دخل على أخيه وهو صائم فأفطر عنده ولم يُعلمه بصومه فيمنّ عليه، كتب الله له صوم سنة»[(١)](٢).

ثمّ ذكر روايات أُخر، منها ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام: «إفطارك لأخيك المؤمن أفضل من صيامك تطوّعاً»[(٣)].

رابعاً ـ الإفطار المكروه:

يكره الإفطار بعد الزوال في الصوم المندوب، ولعلّه يلحق به الصوم الواجب في غير شهر رمضان الذي يجوز فيه الإفطار[(٤)] وإن لم يصرّحوا به.

خامساً ـ الإفطار المباح:

يباح الإفطار لعدّة أشخاص:

١ ـ الشيخ والشيخة[(٥)].

٢ ـ من به داء العُطاش[(٦)].

٣ ـ الحامل المُقرب[(١)].

٤ ـ المرضع القليلة اللبن[(٢)].

هذا بناءً على أنّ الإفطار في هذه الموارد على نحو الرخصة، كما يظهر من بعض الفقهاء، لا على نحو العزيمة، كما يظهر من بعض آخرين[(٣)]؛ لأنّه على هذا الفرض يكون الإفطار واجباً حينئذٍ.

وعلى القولين لو خيف الضرر من الصوم وجب الإفطار كسائر موارد خوف الضرر.

٥ ـ ويجوز للمسافر الإفطار قبل أن يصل إلى أهله أو المحلّ الذي أقام فيه عشرة أيام، سواء كان

---

(١) الكافي ٤: ١٥٠، باب فضل إفطار الرجل عند أخيه إذا سأله، الحديث ٣، وانظر الوسائل ١٠: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب آداب الصائم، الحديث ٤.

(٢) المدارك ٦: ٢٧٨.

(٣) الكافي ٤: ١٥٠، باب فضل إفطار الرجل عند أخيه إذا سأله، الحديث الأوّل، وانظر الوسائل ١٠: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب آداب الصائم، الحديث ٣.

(٤) انظر: المدارك ٦: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، والجواهر ١٧: ١١٥ ـ ١١٧.

(٥) انظر: المدارك ٦: ٢٩٣، والجواهر ١٧: ١٤٤.

(٦) انظر: المدارك ٦: ٢٩٧، والجواهر ١٧: ١٤٩.

(١) انظر: المدارك ٦: ٢٩٨، والجواهر ١٧: ١٥١.

(٢) انظر المصدرين المتقدّمين.

(٣) كلمات الفقهاء فيها إجمال من هذه الجهة وقلّ من تعرّض لها، نعم صرّح صاحب الجواهر بأنّ الإفطار في هذه الموارد على نحو العزيمة ونسبه إلى الأصحاب، والظاهر من كلمات السيّد الخوئي ذلك أيضاً، إلّا أنّ صاحب الحدائق صرّح بكون الإفطار على نحو العزيمة في ذي العُطاش، لكن يظهر منه أنّه على نحو الرخصة في الشيخ والشيخة، وهذا ـ أي الرخصة ـ هو الظاهر من كلّ من قال: «يجوز الإفطار...». إلّا أن يقال: إنّ الجواز هنا مقابل الحرمة، فهو يجتمع مع الرخصة والعزيمة، ولذلك قيل بكون الإفطار رخصة إلّا مع الضرر فيكون عزيمة.

انظر: الحدائق ١٣: ٤٢٥، ٤٢١، والجواهر ١٧: ١٥٠، والمستمسك ٨: ٤٤٣، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٩ ـ ٤٢، ومتنها العروة الوثقى، وتحرير الوسيلة ١: ٢٦٩، القول في شرائط صحّة الصوم ووجوبه، المسألة ٨.

قبل الزوال أو بعده[١].

٦ ـ ويباح الإفطار أيضاً لكلّ صائمٍ في غير صوم شهر رمضان وقضائه وغير الواجب المضيق كالنذر المعيّن بعد الزوال[٢].

هذا كلّه على نحو الإجمال، وسوف يأتي تفصيله في مواطنه المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

الإفطار في ما يجب فيه التتابع من الصوم:

قال المحقّق الحلّي: «كلّ ما يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثنائه لعذرٍ، بنى عند زواله، وإن أفطر لغير عذرٍ استأنف، إلّا ثلاثة مواضع:

الأوّل ـ من وجب عليه صوم شهرين متتابعين، فصام شهراً ومن الثاني شيئاً ولو يوماً بنى، ولو كان قبل ذلك استأنف.

الثاني ـ ومن وجب عليه صوم شهر متتابع بنذر، فصام خمسة عشر يوماً ثمّ أفطر، لم يبطل صومه وبنى عليه، ولو كان قبل ذلك استأنف.

الثالث ـ وفي صوم ثلاثة أيام عن الهدي، إن صام يوم التروية وعرفة ثمّ أفطر يوم النحر، جاز أن يبني بعد انقضاء أيام التشريق...»[٣].

وفيه تفصيل يأتي في مواطنه المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

الزمان المشروع للإفطار:

الزمان الشرعي للإفطار من الصوم هو غروب الشمس[١]، واختلف الفقهاء في تفسيره وأنّه بماذا يتحقّق، هل باستتار قرص الشمس[٢]، أو بذهاب الحمرة المشرقية[٣]؟ ولكلٍّ منها قائل، ولكن نسب الثاني إلى الأكثر والمشهور[٤].

استحباب تفطير الصائم:

يستحبّ تفطير المؤمن الصائم، فقد جاء في وصيّة النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، ثلاث فرحات للمؤمن في الدنيا: لقاء الإخوان، وتفطير الصائم، والتهجّد في آخر الليل»[٥].

---

(١) انظر: المدارك ٦: ١٩٩، والجواهر ١٧: ٦ ـ ٧.

(٢) انظر: المدارك ٦: ٢٣٠ ـ ٢٣٣، و٢٧٣، والجواهر ١٧: ٥١ ـ ٥٣ و ٥٧.

(٣) الشرائع ١: ٢٠٦، وانظر: المدارك ٦: ٢٤٧ ـ ٢٥٢، والجواهر ١٧: ٧١ ـ ٨٤.

---

(١) انظر: المدارك ٣: ٤٩، و ٦: ١٩٠، والجواهر ٧: ١٠٦، و ١٦: ٣٨٤.

(٢) استتار قرص الشمس هو غيبوبته عن الأفق وعدم إمكان رؤيته، فإذا صار كذلك دخل وقت الصلاة وجاز الإفطار على القول الأوّل.

(٣) الحمرة المشرقية هي حمرة تعتري الأفق بعد استتار الشمس، ويكون بدو ظهورها من المشرق وتسير نحو المغرب، فإذا جاوزت هذه الحمرة الرأس نحو المغرب دخل وقت الصلاة وجاز الإفطار على القول الثاني.

(٤) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (١).

(٥) الوسائل ١٠: ١٤٢، الباب ٣ من أبواب آداب الصائم، الحديث ١١.

وعن أبي عبدالله عليه السلام: «من فطّر صائماً فله مثل أجره»[1].

وروايات عديدة أُخرى.

جاء في لبّ الوسائل: «و [يستحبّ][2] تفطير الصائم عند الغروب بما تيسّر ولو على مَذْقَةٍ[3] من لبن، أو شربة من ماء عذب، أو تمرات لا يقدر على أكثر من ذلك، ويتأكّد في شهر رمضان...»[4]، ثمّ ذكر المؤلّف جملة من الروايات الواردة في ذلك.

ثمّ قال: «ويتأكّد تفطير الصائم يوم الغدير وليلته»[5].

آداب الإفطار:

يستفاد من الروايات أنّ هناك أُموراً يحسن مراعاتها عند الإفطار، وهي:

أوّلاً ـ أن يقدّم الصلاة على الإفطار إلّا في موردين:

١ ـ إذا كان هناك من ينتظره، فالأولى تقديم الإفطار على الصلاة كي لا يتأخّر غيره بسبب صلاته.

فقد روى الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سُئل عن الإفطار، أقبل الصلاة أو بعدها؟ قال: فقال: إن كان معه قوم يخشى أن يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم، وإن كان غير ذلك، فليصلّ ثمّ ليفطر»[1].

٢ ـ إذا نازعته نفسه على وجه يسلبه الخضوع والإقبال.

قال السيّد اليزدي مشيراً إلى الأمرين: «ويستحبّ تأخير الإفطار حتى يصلّي العشاءين لتكتب صلاته صلاة الصائم، إلّا أن يكون هناك من ينتظره للإفطار، أو تنازعه نفسه على وجهٍ يسلبه الخضوع والإقبال ـ ولو كان لأجل القهوة والتتن[2] والترياك ـ فإنّ الأفضل حينئذٍ الإفطار، ثمّ الصلاة، مع المحافظة على وقت الفضيلة بقدر الإمكان»[3].

ثانياً ـ الدعاء عند الإفطار:

فقد روي: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أفطر

---

(١) الوسائل ١٠: ١٣٨، الباب ٣ من أبواب آداب الصائم، الحديث ٢.

(٢) ما بين المعقوفتين منّا.

(٣) المذْق: الخلط والمزج، والمذيق: اللبن الممزوج بالماء، والمَذْقة: الشربة من اللبن الممذوق. لسان العرب: «مذق».

(٤) بداية الهداية ولبّ الوسائل ١: ٢٢٦.

(٥) بداية الهداية ولبّ الوسائل ١: ٢٢٧، ولعلّ المقصود من تفطير الصائم في يوم الغدير، أي في نهاره، ليحصّل كلٌّ من الصائم والمفطِّر على ثوابه. أمّا الصائم؛ فلأنّه لمّا نوى صوم يوم الغدير وكان عازماً على ذلك فقد حصل على ثوابه وثواب إجابة المؤمن إذا دعاه للإفطار، كما تقدّم في الإفطار المندوب. وأمّا المفطِّر، فللروايات الدالّة على استحباب إدخال السرور على المؤمنين وإطعامهم في يوم الغدير.

(١) الوسائل ١٠: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب آداب الصائم، الحديث الأوّل.

(٢) أي التبغ والسجاير.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في الزمان الذي يصحّ فيه الصوم.

يقول: اللّهمّ لكَ صُمْنا، وعَلىٰ رِزْقِكَ أَفْطَرْنا، فَتَقَبَّله منّا، ذَهَبَ الظَّمأُ وابْتَلَّت العُرُوقُ وَبَقِيَ الأَجْرُ»[١].

وروي أنّه: «جاء قنبر مولى علي عليه‌السلام بفطره إليه، فجاء بجرابٍ[٢] فيه سويق[٣]... فلمّا أراد أن يشرب، قال: بسم الله، اللّهمّ لك صُمنا وعلى رزقِكَ أفطرنا، فَتَقَبّل منّا إنّك أنت السميعُ العَلِيمُ»[٤].

وعن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: «تقول في كلّ ليلة من شهر رمضان عند الإفطار إلى آخره: الحمد لله الذي أعاننا فصمنا وَرَزَقَنا فأفطرنا، اللهمّ تقبّل منّا، وأعنّا عليه، وسلّمنا فيه، وتسلّمه منّا في يسرٍ منك وعافية، الحمد لله الذي قضى عنّا يوماً من شهر رمضان»[٥].

ثالثاً ـ الإفطار على الحلو:

ورد في عدّة روايات أنّ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله كان يفطر على الحلو: الحلواء أو الرطب أو التمر، فإن لم يجد شيئاً من ذلك أفطر على الماء الفاتر[١].

وورد: «أنّ عليّاً عليه‌السلام كان يستحبّ أن يفطر على اللبن»[٢].

كان هذا أهمّ ما يتعلّق بالإفطار بصورة عامّة، وبقيت أُمور أُخرى سوف نذكرها في مواطنها المناسبة إن شاء الله تعالى.

مظانّ البحث:

هذه الأبحاث مذكورة في كتاب الصوم في أبوابه المختلفة.

أفعى

راجع: حيّة.

إفـك

لـغـة:

الكذب[٣]، وقيل: أسوأ الكذب وأبلغه،

---

(١) الوسائل ١٠: ١٤٧، الباب ٦ من أبواب آداب الصائم، الحديث الأوّل.

(٢) الجراب: بالكسر وعاء من إهاب الشاة ـ أي جلدها ـ يوعى فيه الحبّ والدقيق ونحوهما، والجمع جُرُب، مثل كتاب وكتب. انظر مجمع البحرين: «جرب».

(٣) السويق: دقيق مقلوّ يعمل من الحنطة أو الشعير. مجمع البحرين: «سوق».

(٤) الوسائل ١٠: ١٤٨، الباب ٦ من أبواب آداب الصائم، الحديث ٣.

(٥) الوسائل ١٠: ١٤٧، الباب ٦ من أبواب آداب الصائم، الحديث الأوّل.

---

(١) انظر الوسائل ١٠: ١٥٦ ـ ١٦٠، الباب ١٠ من أبواب آداب الصائم، الأحاديث: ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ١٤.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديثان ٧ و ١٢.

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والقاموس المحيط: «افك».

وقيل: هو البهتان[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقد يراد منه القذف الذي يعبّر عنه بـ«الفرية» أيضاً، ومنه قضيّة الإفك التي أُشير إليها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ...﴾[٢].

الأحكام:

إن كان الإفك خالياً من الاتّهام بالزنا واللواط ونحوهما، فلا يترتّب عليه إلّا أحكام الكذب من الحرمة والتعزير أحياناً.

وإن كان متضمّناً لذلك فهو عبارة أُخرى عن القذف والفرية اللذين يترتّب عليهما الحدّ.

راجع: كذب، فرية، قذف.

إفـلات

لـغـة:

التخلّص، يقال: أفلت الطائر، أي تخلّص[٣].

(١) انظر مجمع البحرين: «افك».

(٢) النور: ١١.

(٣) النهاية (لابن الأثير)، ومجمع البحرين: «فلت».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فقد استعمله الفقهاء بهذا المعنى في موارد عديدة، مثل إفلات الصيد من يد صائده، وإفلات الذبيحة قبل إكمال ذبحها، وإفلات الكلب ونحوه قبل أن يرسله صاحبه.

وقد تقدّم حكم إفلات الصيد بعد صيده في عنوان «إعراض»، وسوف يأتي حكم إفلات الذبيحة في «ذباحة» وإفلات الكلب في «صيد».

إفـلاس

راجع: مفلّس.

أقـارب

راجع: أرحام، قرابة.

إقـالة

لـغـة:

فسخ العقد[١]، والظاهر أنّ أصلها من

(١) انظر لسان العرب وغيره: «قيل».

القيلولة؛ لأنّها عند العرب: الاستراحة نصف النهار إذا اشتدّ الحرّ[١]. ووجه الشبه: أنّ فسخ العقد سبب لاستراحة المستقيل من ثقل المعاملة التي كانت قد أثقلته، ومنه أقال عثرته: أي صفح عنه.

اصطلاحاً:

جاء في كلمات الفقهاء بالمعنيين التاليين:

١ ـ فسخ العقد من قِبل أحد المتعاملين بعد طلبه من الآخر[٢].

وهذا المعنى هو أكثر استعمالاً، وهو المراد بالبحث هنا.

٢ ـ النوم والاستراحة نصف النهار.

والأكثر استعمال «القيلولة» بهذا المعنى، وهو غير مقصود بالبحث هنا كما تقدّم.

الأحكام:

مشروعيّة الإقالة:

قال السيّد العاملي: «يدلّ على جواز الإقالة ـ بعد الأخبار المستفيضة باستحبابها ـ الإجماع المعلوم والمنقول»[١].

وقال صاحب الجواهر: «وعلى كلّ حالٍ، فلا ريب في مشروعيّتها»[٢].

والظاهر أنّه لا خلاف بين المسلمين في مشروعيّتها إجمالاً[٣].

حكم الإقالة تكليفاً:

الإقالة مستحبّةٌ، كما صرّح بذلك جملة من الفقهاء[٤] ووردت باستحبابها عدّة نصوص، وإن لم تكن بتلك المنزلة من الاعتبار، لكن مضمونها مقبولٌ لدى الفقهاء ومشتهرٌ بينهم، فمن تلك النصوص:

١ ـ ما رواه الصدوق عن أبي عبداللّه عليه السلام مرسلاً: «أيّما مسلم أقال مسلماً ندامة في البيع أقاله اللّه عثرته يوم القيامة»[٥].

٢ ـ ما رواه سماعة بن مهران عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «أربعة ينظر اللّه عزّ وجلّ إليهم يوم القيامة:

---

(١) لسان العرب: المادة نفسها.

(٢) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٤، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧٠، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة.
لكن الأفضل أن يقال: فسخ العقد من قِبل أحد المتعاملين بعد طلب الآخر منه ذلك.

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٧٦٧.

(٢) الجواهر ٢٤: ٣٥١.

(٣) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي (إصدار وزارة الأوقاف المصرية) ٢٠: ١٠١، عنوان «إقالة»، والموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٥: ٣٢٥، عنوان «إقالة».

(٤) انظر: مجمع الفائدة ٨: ١١٧ و ١١٩، والحدائق ١٨: ٢٩، و ٢٠: ٩٠، ومفتاح الكرامة ٤: ٧٦٧.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٩٦، كتاب المعيشة، باب التجارة وآدابها، رقم الحديث ٣٧٣٨.

من أقال نادماً، أو أغاث لهفان، أو أعتق نسمةً، أو زوّج عزباً»[1].

لكن قيّد بعضهم الاستحباب بما إذا كان المستقيل نادماً[2]، وبعض آخر بما إذا كان مؤمناً[3]. والأكثر أطلقوا.

حقيقة الإقالة:

المعروف بين فقهائنا: أنّ الإقالة فسخ للعقد السابق، لا بيعٌ جديد، قال الشيخ الطوسي: «الإقالة فسخ في حقّ المتعاقدين ـ سواء كان قبل القبض أو بعده ـ وفي حقّ غيرهما»[4].

وقال ابن إدريس الحلّي: «الإقالة فسخ في حقّ المتعاقدين، وليست ببيع...»[5].

وقال المحقّق الحلّي: «وهي فسخ في حقّ المتعاقدين وغيرهما»[6].

وقال العلّامة الحلّي: «الإقالة فسخ لا بيع في حقّ المتعاقدين وغيرهما»[7].

(١) الوسائل ١٧: ٣٨٧، الباب ٤ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٥.

(٢) انظر مستند الشيعة ١٤: ١٩.

(٣) انظر الرياض ٨: ١٥٧.

(٤) الخلاف ٣: ٢٠٥، كتاب السلم، المسألة ١٣، وانظر المبسوط ٢: ١٨٦.

(٥) السرائر ٢: ٣١٨.

(٦) الشرائع ٢: ٦٦.

(٧) القواعد ٢: ٩٧.

وهكذا قال غيرهم[1].

وبناءً على ذلك لا تترتّب على الإقالة آثار عقد البيع، مثل جواز البيع بأكثر ممّا اشتراه، أو بأقل، أو بغير جنسه كما سيأتي بيانه.

هذا، ولكن ربّما يظهر من بعض العبارات أنّها عقد. قال السيّد العاملي ـ في بيان ما يجوز فيه التوكيل بعد قول العلّامة: «وسائر العقود» ـ: «أي يجوز في سائر العقود، كالوقف والهبة والسكنى والعمرى والرقبى والوصية والإجارة والإقالة إيجاباً وقبولاً...»[2].

وقال صاحب الجواهر: «قد يمنع كون الإقالة من العقود المصطلحة، ولذا لم يصرّح الأكثر إن لم يكن الجميع بكونها عقداً، بل اقتصروا على أنّها فسخ...»[3].

ويفهم من عبارته: أنّه يمكن أن تكون الإقالة عقداً لكن لا كالعقود المعهودة.

(١) انظر: الغنية: ٢٢٨، والدروس ٣: ٢٤٤، وجامع المقاصد ٤: ٤٥٤، والمسالك ٣: ٤٣٦، ومجمع الفائدة ٩: ٤٦، وادّعى عليه الإجماع، والكفاية: ١٠٣، والحدائق ٢٠: ٩٠، وادّعى عدم الخلاف فيه، والجواهر ٢٤: ٣٥٢، وعبارته صريحة في كونه مجمعاً عليه بيننا.

(٢) مفتاح الكرامة ٧: ٥٥٨، مع أنّه نقل الإجماع على كونها فسخاً في بحث الإقالة. انظر مفتاح الكرامة ٤: ٧٦٧.

(٣) الجواهر ٢٤: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

فرق الإقالة مع الخيار:

يستفاد من كلام الفقهاء أنّ هناك فروقاً بين الخيار والإقالة، أهمّها:

أوّلاً ـ اتّصاف الخيار باللزوم دون الإقالة؛ بمعنى أنّ الطرف الآخر في الخيار ملزم بترتيب آثار الخيار إذا أعمله صاحب الخيار، وليس كذلك في الإقالة، فإنّ من طُلب منه الإقالة غير ملزم بقبولها، بل له قبولها أو ردّها[1].

ثانياً ـ أنّ الإقالة تتوقّف على رضا الطرفين، بخلاف الفسخ، فإنّه تكفي في صحّته إرادة الفاسخ وإن لم يرض الطرف الآخر[2].

ثالثاً ـ يجوز التبعيض في الإقالة دون الخيار، فيجوز للمستقيل أن يستقيل البائع مثلاً في نصف المبيع، ولا يجوز لذي الخيار أن يعمل بخياره وينفذه في نصفه[3].

(١) عدم وجوب قبول الاستقالة هو المعروف بين الأصحاب، ويدلّ عليه خبر هذيل بن صدقة الطحّان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري المتاع أو الثوب فينطلق به إلى منزله، ولم ينفذ شيئاً، فيبدو له فيردّه، هل ينبغي ذلك له؟ قال: لا، إلّا أن تطيب نفس صاحبه». الوسائل ١٧: ٣٨٦، الباب ٤ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.

(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٣٥٥.

(٣) قال صاحب الجواهر: «تقدّم صحّة الإقالة في بعض المبيع دون بعض، نعم لا يجوز ذلك في الخيار، لا للتبعّض، بل لعدم ظهور دليله في مشروعيّة ذلك، =

قال صاحب الجواهر: «تصحّ الإقالة في جميع ما وقع عليه العقد وفي بعضه، سَلَماً كان العقد أو غيره؛ لإطلاق أدلّة الإقالة معتضداً بعدم الخلاف فيه، عدا ما حكاه الشهيد في حواشيه عن ابن المتوّج إذا اتّحد البائع والمشتري والعقد؛ فإنّ الإقالة لا تصحّ إلّا في الكلّ دون البعض»[1].

صيغة الإقالة:

لم تذكر للإقالة صيغة خاصّة في النصوص، نعم اللازم وجود ما يدلّ على رضا الطرفين بالإقالة، فلذلك يجوز إيقاعها بكلٍّ ما يدلّ عليها من الألفاظ، مثل أن يقول أحدهما: تقايلنا، أو تفاسخنا، أو أقلتك، فيقبل الآخر[2].

وهل تصحّ لو التمس أحدهما الإقالة، فأقاله الآخر دون أن يذكر الأوّل لفظ القبول؟

قال الشهيد الأوّل: «في اعتبار قبول الملتمس هنا نظر، من قيام الالتماس مقامه، ومن عدم علمه بإجابته»[3].

لكن قال الشهيد الثاني: «ولا يكفي التماس

= بل لعلّ ظاهره العدم». الجواهر ٢٧: ٣٦٥، وانظر حاشية السيّد اليزدي على المكاسب: ٨٠ ـ ٨١، واستثنى في الخيار ما لو رضي الطرف الآخر بالتبعيض، ولكن أرجع ذلك إلى الإقالة.

(١) الجواهر ٢٤: ٣٥٦.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٧٦٧، والمصادر الآتية.

(٣) الدروس ٣: ٢٤٤.

أحدهما عن قبوله»(١).

ومثله قال صاحب الحدائق(٢).

ولا يشترط فيها تقدّم الالتماس، بل لو بدر أحدهما فقال: «أقلتك» فقبل الآخر صحّت الإقالة(٣).

كما لا يشترط فيها كون المستقيل نادماً(٤).

وهل تصحّ الإقالة العمليّة ـ أي المعاطاة فيها ـ بأن يردّ المشتري المثمن ويدفع البائع الثمن بقصد الإقالة؟ احتمله الشهيد الأوّل(٥) والمحقّق الأردبيلي(٦)، والسيّد العاملي(٧) وصاحب الجواهر(٨)، بل صرّح بعضهم بوقوعها وصحّتها بذلك، كالسادة: الحكيم(٩)، والخوئي(١٠)، والخميني(١١).

ما تصحّ فيه الإقالة وما لا تصحّ:

يستفاد من كلمات الفقهاء، بل صرّح بعضهم:

(١) المسالك ٣: ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٢) الحدائق ٢٠: ٩١.

(٣) و (٤) انظر المصدرين المتقدّمين وغيرهما.

(٥) الدروس ٣: ٢٤٤.

(٦) مجمع الفائدة ٩: ٤٧.

(٧) مفتاح الكرامة ٤: ٧٦٧.

(٨) الجواهر ٢٤: ٣٥٥.

(٩) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٤، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة.

(١٠) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧٠، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة.

(١١) تحرير الوسيلة ١: ٥٠٨، كتاب المتاجر، القول في الإقالة.

بأنّ الإقالة لا تختصّ بالبيع، بل تجري في جميع العقود إلّا ما استثني.

قال الشهيد الثاني منتقداً مَن جعل بحث الإقالة تبعاً للبحث عن بيع السَلَف: «فإنّها لا تختصّ به، بل ولا بباب البيع؛ لجريانها في سائر العقود المتقوّمة من الجانبين بالمال»(١).

وقال في الإجارة بعد قول المحقّق الحلّي: «والإجارة عقد لازم، لا تبطل إلّا بالتقايل، أو بأحد الأسباب المقتضية للفسخ»:

«لزوم عقد الإجارة موضع وفاق... وحينئذٍ فتدخله الإقالة كغيره من عقود المعاوضات»(٢).

وقال مثل ذلك في مواطن متعدّدة(٣).

وقال صاحب الجواهر منتقداً لجعل الإقالة تبعاً لبيع السلف: «... وإن كانت هي غير مختصّة فيه، بل ولا مختصّة بالبيع...»(٤).

وقال المراغي: «الحقّ جريانها في مطلق العقود إلّا ما أخرجه الدليل»(٥).

هذا، وصرّح جملة من الفقهاء في بعض الكتب الفقهيّة، كالإجارة والمزارعة والمساقاة

(١) المسالك ٣: ٤٣٦.

(٢) المسالك ٥: ١٧٤.

(٣) انظر: المسالك ٤: ٢٦٤ ـ ٢٦٥، والروضة البهيّة ٤: ٢٧٦، وموارد أُخرى.

(٤) الجواهر ٢٤: ٣٥١.

(٥) العناوين ٢: ٣٨٧، العنوان ٥٣.

والصلح ونحوها: أنّها عقود لازمة لا تنفسخ إلّا بالتقايل أو بعروض أسباب الفسخ.

هذا بالنسبة إلى ما تصحّ فيه الإقالة، وأمّا ما لا تصحّ فيه، فهو:

أوّلاً ـ العقود الجائزة؛ لأنّها يجوز فسخها من دون حاجة إلى الإقالة، كالوكالة؛ فإنّها جائزة من طرف الوكيل والموكّل، وقد جاء في الدرّ المنضود: «ومحلّها العقود اللازمة، عدا الوقف والهبة والنكاح»[١].

ومفهومه عدم جريانها في العقود الجائزة والثلاثة المذكورة من العقود اللازمة.

ثانياً ـ النكاح، ويظهر من بعض العبارات المفروغيّة من ذلك، قال صاحب الجواهر: «لو شرط الخيار في النكاح بطل العقد فضلاً عن الشرط... لمعلوميّة عدم قبول عقد النكاح لذلك؛ لأنّ فيه شائبة العبادة التي لا تقبل الخيار، ولحصر فسخه بغيره، ولذا لا تجري فيه الإقالة بخلاف غيره من عقود المعاوضات»[٢].

وقال المراغي: «... وظاهرهم أنّه متى ما لم تكن فيه[٣] جهة تعبّدية كالنكاح الذي دلّ عليه الدليل، فلا مانع من الإقالة»[٤].

وقال السيّد الحكيم: «والظاهر جريانها في عامّة العقود اللازمة غير النكاح...»[١].

ومثله قال السيّدان: الخوئي[٢]، والخميني[٣].

ثالثاً ـ الضمان، فإنّه استشكل في جريان الإقالة فيه بعضهم.

قال المراغي: «... وإن كان في جريانها في مثل الضمان نظرٌ؛ فإنّ ذمّة الضامن متى ما اشتغلت فيشكل الحكم بانتقال الحقّ من ذمّته إلى ذمّة المضمون عنه إلّا بضمان جديد، وكون الإقالة فيه أيضاً موجباً لذلك محلّ نظر»[٤].

واستشكل فيه أيضاً السيّد الحكيم[٥] وأخرجه السيّد الخوئي عمّا تصحّ فيه الإقالة صريحاً[٦].

رابعاً ـ الصدقة، فقد استشكل في جريان الإقالة فيها السيّد الخوئي[٧].

خامساً ـ الهبة اللازمة، واستشكل فيها السيّد الحكيم[٨].

شروط صحّة الإقالة:

الشروط المعتبرة في صحّة الإقالة هي:

---

(١) الدرّ المنضود (لابن طيّ): ١٢٤.

(٢) الجواهر ٣١: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٣) أي العقد.

(٤) العناوين ٢: ٣٨٨، العنوان ٥٣.

(١) و(٥) و(٨) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٤، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة.

(٢) و(٦) و(٧) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧٠، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٥٠٩، كتاب المتاجر، القول في الإقالة.

(٤) العناوين ٢: ٣٨٨، العنوان ٥٣.

١ ـ أهليّة الطرفين للإقالة:

ينبغي أن تكون في الطرفين أهـليّة الإقـالة، ولذلك لو فرضنا أنّ الولي اشـترى للـصغير شـيئاً فاستقال ـأي الصغير ـ البائع لم تصحّ هذه الإقالة، وكذا لو جُنَّ في الفاصلة الزمنيّة بين المعاملة والإقالة أو صـار سـفيهاً؛ لعـدم صـحّة مـعاملات المجـنون والسفيه، وكذا الصبي على المشهور.

٢ ـ رضا المتقايلين:

لابدّ من رضا المتقايلين في صـحّة الإقـالة، فلذلك لا تصحّ الإقالة لو كانت عن إكراه. ويـدلّ عليه غير الأدلّة العامّة في العقود خـبر هُـذيل بـن صدقة الطحّان المتقدّم[1].

٣ ـ قابليّة العقد للإقالة:

من شروط صحّة الإقالة أهليّة العقد للإقالة وقابليّته لذلك، كالبيع والإجارة، أمّا مثل النكـاح الذي لا يقبل الإقالة فلا تصحّ فيه.

وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك.

صحّة الإقالة في بعض مفاد العقد:

تصحّ الإقالة في جميع مفاد العقد وفي بعضه، وقد تقدّم الكلام عنه في الفرق بين الإقالة والخيار.

الإقالة بالزيادة والنقصان:

لـمّا كانت الإقالة فسخاً للعقد السابق، لاعقداً جديداً، فـلذلك يشـترط فـيها أن لا يـزيد الثمـن

(١) المتقدّم في هامش العمود الأوّل من الصفحة ٣١٠.

والمثمن عمّا كانا عليه في العقد الأوّل، ليرجع كلٌّ من العوضين إلى موضعه.

والظاهر أنّه لا خـلاف فـيه، كـما قـيل[1]، بل ادّعي عليه الإجماع[2]، ويؤيّده صحيح الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل اشترى ثوباً ولم يشترط على صاحبه شيئاً، فكرهه ثمّ ردّه على صاحبه، فأبى أن يقيله إلّا بوضيعة، قال: لا يصلح له أن يأخذ بوضيعة، فإن جهل فأخذه فباعه بأكثر من ثمنه ردّ على صاحبه الأوّل ما زاد»[3].

نعم، نقل الشهيد الأوّل عن ابن الجنيد جوازه لو اصطلح عليه المتعاقدان، ثمّ قال: لكنّ الأصحاب على خلافه[4].

وصرّح بعض الفقهاء: بأنّه لا فرق في بطلان الإقالة بالزيادة والنقيصة بين أن يكونا عـينيّين أو وصفيّين وحكميّين[5]، فـالأوّل: مـثل أن يشـترط البائع على المشتري ـ ليقيله ـ أن يدفع له ثمانية دنانير بدل العشرة التي كانت هي الثمن في المعاملة، والثاني: أن يشترط عليه أن يدفع دنانير سليمة بدل المعيبة أو يكتب له كتاباً، أو يخيط له ثوباً.

(١) انظر الجواهر ٢٤: ٣٥٣.

(٢) انظر مفتاح الكـرامـة ٤: ٧٦٨، وقـال: «وبـه ـ أي الشرط المذكور ـ طفحت عباراتهم»، وهو كذلك.

(٣) الوسائل ١٨: ٧١، البـاب ١٧ مـن أبـواب العـقود، الحديث الأوّل.

(٤) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٧٦٨، والجواهر ٢٤: ٣٥٣.

(٥) انظر: التذكرة (الحجرية) ١: ٥٨٠.

لكن استشكل بعض آخر من الفقهاء في بطلان الإقالة باشتراط الزيادة الحكمية إذا كان شرطاً خارجاً عن الثمن، كالمثال الأخير. وممّن استشكل في ذلك: صاحب الجواهر[١] والسيّد الحكيم[٢].

بل صرّح السيّد الخوئي بصحّة الإقالة في هذا الفرض[٣].

صحّة الإقالة مع تلف العوضين:

لا تتوقّف صحّة الإقالة على بقاء العوضين، بل تصحّ حتى مع تلفهما أيضاً؛ لأنّ مِثْل الثمن والمثمن أو قيمته يقوم مقامه. وقد صرّح بذلك جماعة من الفقهاء[٤].

(١) الجواهر ٢٤: ٣٥٤.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٤، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧٠، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة.

(٤) انظر: الشرائع ٢: ٦٧، والقواعد ٢: ٩٧، والدروس ٣: ٢٤٤، والدرّ المنضود: ١٢٤، وجامع المقاصد ٤: ٤٥٥، والمسالك ٣: ٤٣٨، والروضة البهيّة ٣: ٥٤٧، ومجمع الفائدة ٩: ٤٧، والكفاية: ١٠٣، والحدائق ٢٠: ٩٢ ـ ٩٣، والجواهر ٢٤: ٣٥٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٥، المسألة ٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧١، المسألة ٣١٣، وتحرير الوسيلة ١: ٥٠٩، المسألة ٤.

هل تجوز الإقالة في الإقالة؟

لم يتعرّض أغلب الفقهاء لهذه المسألة وإن كان ظاهر تعبيرهم عن الإقالة بكونها فسخاً يقتضي عدم صحّة الإقالة فيها؛ لأنّ الفسخ معناه انحلال العقد السابق وجعله كالعدم، ويكون نقل العوضين من جديد بحاجة إلى عقد جديد، وإقالة الإقالة ليست عقداً.

نعم، صرّح بعضهم بذلك، قال السيّد الحكيم: «لا يجري في الإقالة فسخ أو إقالة»[١].

ومثله قال السيّدان: الخوئي[٢] والخميني[٣].

هل الإقالة قابلة للإرث؟

إذا قلنا: إنّ الإقالة حقٌّ، وقلنا: إنّ الحقوق تورث كالأموال، فالإقالة تورث أيضاً.

هذا، ولم يتعرّض أغلب الفقهاء لهذا الجانب من الإقالة أيضاً إلّا القليل منهم:

قال العلّامة: «ويجوز للورثة الإقالة بعد موت المتبايعين»[٤].

وقال ابن طيّ: «ولا يشترط بقاء المتعاقدين،

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٤، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة، المسألة ٢.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧٠، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة، المسألة ٣١٠.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٩، كتاب المتاجر، القول في الإقالة، المسألة ٢.

(٤) التذكرة (الحجرية) ١: ٥٨٠.

فيصحّ بين الوارثين»[١].

وقال صاحب الجواهر: «... فهي عندنا فسخ في حقّ المتعاقدين أو ورثتهما؛ بناءً على قيامهم مقامهما في ذلك»[٢].

وقال السيّد الحكيم: «في قيام وارث المتعاقدين مقام المورّث في صحّة الإقالة إشكال، وإن كان أقرب»[٣].

وقال السيّد الخوئي: «في قيام وارث المتعاقدين مقام المورّث في صحّة الإقالة إشكال، والظاهر العدم، نعم تجوز الاستقالة من الوارث والإقالة من الطرف الآخر»[٤].

وقال الإمام الخميني: «والأقرب عدم قيام وارثها مقامها»[٥].

فالذي ذهب إليه السيّد الخوئي متوسّط بين رأي السيّدين: الحكيم والخميني.

اشتراط الإقالة في البيع:

تعرّض بعض الفقهاء لموضوع اشتراط الإقالة في البيع، بأن يشترط أحدهما على الآخر أن يقيله

(١) الدرّ المنضود: ١٢٤.

(٢) الجواهر ٢٤: ٣٥٢.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٥، المسألة ٣.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧٠، كتاب التجارة، خاتمة في الإقالة، المسألة ٣١١.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٥٠٩، كتاب المتاجر، خاتمة في الإقالة.

بعد شهر مثلاً، والظاهر منهم صحّته؛ لأنّه شرط سائغ، فيشمله عموم: «المؤمنون عند شروطهم»[١]، لكن للشيخ المفيد عبارةٌ ربّما توهم بعدم صحّته؛ لأنّه قال: «ومن باع شيئاً وقبض ثمنه، واشترط على المبتاع أن يقايله البيع بعد شهر أو سنة إذا حضر المال، كان الشرط باطلاً، والمبتاع بالخيار إن شاء أقاله، وإن شاء لم يقله»[٢].

وقال العلّامة بعد نقل كلام المفيد: «والتحقيق أن تقول: إن كان الشرط في متن العقد، كان لازماً ووجب على المبتاع ردّه مع الشرط، عملاً بقوله ﷺ: "المؤمنون عند شروطهم". وإن كان الشرط خارجاً عن العقد، بل حصل بعد انعقاد البيع وتمامه لم يكن لازماً، وكان الحقّ ما ذكره شيخنا المفيد»[٣].

وممّن يظهر منه صحّة هذا الاشتراط: صاحب الجواهر[٤] والشيخ الأنصاري[٥]، ويظهر

(١) انظر الوسائل ٢١: ٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

(٢) المقنعة: ٦٢٤.

(٣) المختلف ٥: ٤١٠.

(٤) انظر الجواهر ٣٠: ١٢٦، فإنه ذكره في اشتراط المرأة الطلاق في نكاح المحلل استطراداً.

(٥) انظر المكاسب ٥: ١٣٠، فإنّه جعله من جملة التفاسير الصحيحة للبيع الخياري، ناقلاً له عن الوسيلة، فيكون البيع الخياري وبيع الإقالة وشرط الإقالة في البيع شيئاً واحداً.

أيضاً من بعض المتقدّمين كما سيأتي في العنوان الآتي.

والأكثر لم يتعرّضوا لهذه المسألة، نعم تعرّض جملة منهم لما يشابهها، وهو اشتراط خيار الفسخ في العقد، بأن يكون لمن اشترطه خيار فسخ العقد في مدّة معيّنة، وهو المعبّر عنه بـ«البيع الخياري».

ما هو بيع الإقالة؟

بيع الإقالة هو: أن يبيع بشرط أن يقيل البيع في مدّة معيّنة.

وهو نفس اشتراط الخيار في البيع، وإنّما ذكره بهذا العنوان ابن حمزة فقال بعد ذكر العنوان:

«بيع الإقالة إنّما يصحّ بأربعة شروط:

أحدها ـ أن يبيع بما يكون من ذوات الأمثال.

والثاني ـ أن يعيّن المدّة التي يقيل فيها.

والثالث ـ أن يشرط أن يردّ عليه مثل الثمن الذي باعه به من غير زيادة ولا نقصان.

والرابع ـ أن يكون المبيع ممّا يبقى إلى تلك المدّة من غير أن يفسد ويتغيّر عن حاله»[1].

لكن ناقشه العلّامة بالنسبة إلى الشرط الأوّل فقال: «والمعتمد: أنّه لا يشترط ذلك لا في المبيع، ولا في ثمنه» ثمّ استدلّ له بـ: «أنّه عقدٌ يتضمّن شرطاً سائغاً فكان صحيحاً، ولا فرق بين المثلي وغيره»[2].

(١) الوسيلة: ٢٤٩.

(٢) المختلف ٥: ٣١٩.

هل يصحّ التوكيل في الإقالة؟

لم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع غالباً، نعم تعرّض له بعضهم في موضوع الوكالة عند الكلام عمّا تصحّ فيه الوكالة والنيابة، فقال السيّد العاملي بالنسبة إلى ما يجوز فيه التوكيل: «يجوز في سائر العقود، كالوقف والهبة...والإقالة إيجاباً وقبولاً...»[1]، وقال صاحب الجواهر: «وأمّا ما تدخله النيابة، فضابطه: ما جُعل ذريعة إلى غرضٍ لا يختصّ بالمباشرة... كأنواع البيع وتوابعه: من قبض الثمن، ودفع المثمن، والإقالة، وإثبات الخيار والفسخ به، ونحو ذلك...»[2].

ويمكن أن نستظهر ذلك من كلٍّ من ذكر مثل هذه العبارة وإن لم يذكر خصوص الإقالة؛ لأنّه لا خصوصيّة فيها من بين لوازم البيع ونحوه[3].

هل تصحّ إقالة الوكيل في البيع ونحوه؟

الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة: أنّ المفروض في المتقدّمة هو أنّ الموكّل أجرى صيغة العقد لكن وكّل غيره في أن يستقيل المعاملة أو يقيلها، في حين أنّ المفروض في هذه المسألة أنّ الوكيل في إجراء الصيغة هو الذي يستقيل المعاملة أو يقيلها.

(١) مفتاح الكرامة ٧: ٥٥٨.

(٢) الجواهر ٢٧: ٣٨٢.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٨: ٢١٠ و ٢١٥، ومفتاح الكرامة ٧: ٥٥٥.

وبعد اتّضاح موضوع المسألة نقول: لم نعثر فعلاً على من تعرّض لحكمها في موضوع الإقالة أو ما يناسبه، لكن يمكن أن نقول:

إذا كانت الوكالة مطلقة بحيث تشمل مثل اشتراط الخيار وفسخ المعاملة ونحو هذه التصرّفات، أو صرّح الموكّل بشمول الوكالة لمثل الإقالة، فلا إشكال في صحّتها إذا وقعت من الوكيل.

وإذا كانت محدودة بإجراء الصيغة أو مع تصرّف خاصّ كشرط الخيار مثلاً، فلا تصحّ الإقالة من الوكيل.

وإذا لم تكن من هذه ولا من تلك، أو كانت مبهمة فالأصل عدم صحّة إقالة الوكيل.

ولو وقعت الإقالة من الوكيل في الصورتين الأخيرتين تكون مثل إقالة الفضولي في توقّف صحّتها على إجازة الموكّل.

هل يسقط حقّ الشفعة بتقايل المتبايعين؟

إذا باع أحد الشريكين حصّته، صار للشريك الآخر حقٌّ يتمكّن به من فسخ المعاملة وشراء الحصّة المبيعة لنفسه، وهذا الحقّ يعبّر عنه بـ«حقّ الشفعة»[1].

والسؤال هنا هو: أنّه إذا باع الشريك حصّته ثمّ تقايل هو والمشتري، فهل يبقى للشريك الآخر حقّ الشفعة بعد التقايل أم لا؟

(١) لأنّ الشفعة هي: «استحقاق أحد الشريكين حصّة شريكه بسبب انتقالها بالبيع». الشرائع ٣: ٢٥٣.

المعروف بين الإماميّة: أنّه يبقى هذا الحقّ ولا يسقط بتقايل المتبايعين؛ لأنّ حقّ الشفعة حصل بمجرّد العقد الواقع بين المتبايعين وهو باقٍ[1].

لكن يظهر من بعضهم الاستشكال في ذلك، بل توجيه بطلان الشفعة بالإقالة[2].

قال السيّد الحكيم: «المشهور أنّ الشفعة لا تسقط بالإقالة، فإذا تقايلا جاز للشفيع الأخذ بالشفعة... ولكنّه لا يخلو من إشكال»[3].

وقال الإمام الخميني بالنسبة إلى الشفعة: «وفي سقوطها بإقالة المتبايعين... وجهٌ وجيه»[4].

هذا إذا لم يصرف الشفيع النظر عن حقّه بعد البيع، وإلّا فالإقالة صحيحة؛ لأنّه لم يعارضها حقّ متقدّم عليها.

(١) انظر: المبسوط ٣: ١١١، والمهذّب ١: ٤٥٥، والوسيلة: ٢٥٩، والسرائر ٢: ٣٩٤، والشرائع ٣: ٢٥٩، والقواعد ٢: ٢٥٣، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٥٩٣، والدروس ٣: ٣٧٢، وجامع المقاصد ٦: ٤١٤، والروضة البهيّة ٤: ٤٠٧، والمسالك ١٢: ٣٢١، ومجمع الفائدة ٩: ٤٠، ٤٦، والكفاية: ١٠٦، والحدائق ٢٠: ٣٢٢، والجواهر ٣٧: ٣٤٧ـ ٣٥٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧٩، كتاب الشفعة، المسألة ٣٦٧.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٦: ٣٧٣ ـ ٣٧٤، والمصدرين الآتيين.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٠٤، كتاب الشفعة، في الأخذ بالشفعة، المسألة ١٩.

(٤) تحرير الوسيلة ١: ٥١٢، كتاب الشفعة، المسألة ١٨.

وإن تقايل المتبايعان قبل علم الشفيع بالمعاملة، أو قبل علمه بأنّ له حقّ الشفعة، لم يسقط حقّ الشفيع[1].

ملاحظة:

ذكر الفقهاء: أنّه لا تسقط أُجرة الدلّال والكيّال والوزّان ونحوهم بسبب الإقالة، وذلك لسبق حقّهم عليها[2].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب البيع:

أ ـ آداب البيع: الآداب المستحبة، ومنها الإقالة.

ب ـ بيع السلف: في آخره.

٢ ـ كتاب الشفعة: عدم سقوط الشفعة بالإقالة وموارد متفرّقة أُخرى.

(١) انظر هذا وما قبله في المصادر المتقدّمة.

(٢) انظر: المسالك ٣: ٤٣٨، والحدائق ٢٠: ٩٢، والجواهر ٢٤: ٣٥٧، وغيرها.

إقـــامة

لـغـــة:

مصدر أقام، وقد ورد استعمالها في عدّة معانٍ، أهمّها:

١ ـ جعل القاعد يقوم. يقال: أقامه من موضعه، أي جعله يقوم منه.

٢ ـ الدوام. يقال: أقام الشيء، أي أدامه.

٣ ـ توفية الشيء حقّه. يقال: أقام الشيء، أي وفّى حقّه.

٤ ـ اللبث في مكان ما. يقال: أقام بالمكان، أي لبث فيه[1].

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء الإقامة في المعاني اللغوية المتقدّمة، لكن لهم اصطلاحات خاصّة وإن كان أصلها مأخوذاً من المعاني اللغوية، وهذه الاصطلاحات هي:

١ ـ الإقامة للصلاة، وهي: الأذكار المعهودة للقيام إلى الصلاة[2].

وهذا المعنى إمّا مأخوذ من المعنى الأوّل، أي جعل الشخص يقوم للصلاة، أو الثاني، بمعنى إدامة الصلاة، وعلى الأخير لابدّ أن يُقال: «أقام الصلاة»، وعلى الأوّل يقال: «أقام للصلاة».

لكن قال صاحب المدارك: «والإقامة مصدر أقام بالمكان، والتاء عوض عن عين الفعل؛ لأنّ أصله إقوام. أو مصدر أقامَ الشيءَ، بمعنى أدامه ومنه

(١) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «قوم».

(٢) انظر المدارك ٣: ٢٥٤.

﴿ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ ﴾[١]»[٢].

وذكر كلامه أو مفاده بعض مَن تأخّر عنه[٣].

وظاهر كلامهم إرجاعه إلى الثاني أو الرابع.

لكن الأقرب عندنا رجوعه إلى الأوّل.

٢ ـ إقامة الدين وإقامة شعائره وأحكامه وحدوده، ومنه قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ ﴾[٥].

وهذا المعنى يرجع إلى أحد المعاني الثلاثة الأول، وإن كان رجوعه إلى الأوّل أرجح.

٣ ـ قطع السفر باللبث في مكان عشرة أيام.

وهذا يرجع إلى المعنى الرابع بلا شبهة.

ومورد البحث هنا هو خصوص الأخير، أمّا الأوّل فقد مضى الكلام عنه في عنوان «أذان» وسوف يأتي الثاني في الموارد المناسبة، مثل: شعائر، وحدود، ونحوهما.

الأحكام:

قصد الإقامة من قواطع السفر:

للسفر الشرعي ـ وهو الموجب لقصر الصلاة ـ عدّة قواطع ينقطع بحصول واحدة منها، حكماً أو موضوعاً.

(١) و(٥) البقرة: ٣.

(٢) المدارك ٣: ٢٥٤.

(٣) انظر: الحدائق ٧: ٣٢٨ ـ ٣٢٩، والجواهر ٩: ٢.

(٤) الحجّ: ٤١.

ومن جملة هذه القواطع: قصد الإقامة عشرة أيّام في مكان واحد، فلو نوى المسافر الإقامة في غير بلده عشرة أيّام أتمّ فيه.

وهذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب كما قال صاحب المدارك[١]، وتدلّ عليه روايات كثيرة، منها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قلت له: أرأيت من قدم بلدةً إلى متى ينبغي له أن يكون مقصّراً؟ ومتى ينبغي له أن يُتمّ؟ فقال: إذا دخلت أرضاً فأيقنت أنّ لك بها مقام عشرة أيام فأتمّ الصلاة، وإن لم تدر ما مقامك بها، تقول: غداً أخرج أو بعد غد، فقصّر ما بينك وبين أن يمضي شهر، فإذا تمّ لك شهر فأتمّ الصلاة وإنْ أردت أن تخرج من ساعتك»[٢].

ولا فرق في وجوب الإتمام بنيّة الإقامة، بين أن يقع في بلد أو قرية أو بادية؛ لإطلاق النصوص[٣].

هذا إذا قصد عشرة أيام، أمّا لو قصد دونها، فالمعروف أنّه لا يقطع السفر، نعم نقل عن ابن الجنيد أنّه قائل بانقطاع السفر بنيّة الإقامة خمسة أيّام[٤].

(١) المدارك ٤: ٤٥٩، وانظر: مستند الشيعة ٨: ٢٤٣، وقد ادّعى كونه من ضروريات المذهب، والجواهر ١٤: ٣٠٣.

(٢) الوسائل ٨: ٥٠٠، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩، وانظر الأحاديث الأخرى في هذا الباب.

(٣) أنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (١) وغيرها.

(٤) انظر المختلف ٣: ١١٣.

لزوم العلم بالإقامة:

إنّما ينقطع السفر ـ حكماً أو موضوعاً ـ في صورة القطع بالإقامة في ذلك المحلّ. نعم لا ينافيه وجود الاحتمالات البعيدة التي لا يهتمّ بها العرف.

وبناءً على ذلك، فلو تردّد في الإقامة لم تترتّب عليه أحكامها.

نعم، لو بقي متردّداً ثلاثين يوماً[1] أتمّ في اليوم الحادي والثلاثين وإن لم يبق فيه إلّا بمقدار صلاة واحدة.

والحكم مجمع عليه بين الأصحاب، على ما قاله صاحب المدارك[2]، وتدلّ على ذلك أيضاً صحيحة زرارة المتقدّمة، وصحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا دخلت بلداً وأنت تريد المقام عشرة أيّام فأتمّ الصلاة حين تقدم، وإن أردت المقام دون العشرة فقصّر، وإن أقمت تقول: غداً أخرج وبعد غد ولم تجمع على عشرة، فقصّر ما بينك وبين شهر، فإذا تمّ الشهر فأتمّ الصلاة...»[3].

ولو نوى الإقامة ثمّ بدا له قبل أن يصلّي فرضاً رباعيّاً، رجع عن إقامته إلى التقصير.

وأمّا إذا صلّى صلاةً رباعيّة واحدة بنيّة الإقامة، لم يرجع.

وهذا الحكم مجمع عليه أيضاً على ما في المدارك[1].

اشتراط قصد التوالي في نيّة الإقامة:

يشترط في نيّة الإقامة أن ينوي عشرة أيام متوالية، فلو نوى الخروج من محلّ إقامته بالمقدار الذي يخلّ بإقامته عرفاً لم تنعقد.

وهذا المقدار ممّا لا كلام فيه ظاهراً؛ لتوقّف صدق الإقامة عشرة أيّام على ذلك.

نعم، اختلفوا في تحديد ما يخلّ بالإقامة عرفاً، وقد ذُكرت عدّة تحديدات لذلك، وهي:

الأوّل ـ أنّ المخلّ هو الخروج عن البلد إلى أن يصل إلى المسافة الشرعيّة للقصر ـ وهي أربعة فراسخ ـ فما فوقها، فإذا لم ينته إلى هذا المقدار لم يكن مخلّاً بالإقامة لو رجع ليومه وليلته.

فبناءً على هذا التفسير، لو نوى حين نيّة الإقامة الخروج إلى ما دون المسافة تكون إقامته صحيحة.

وهذا التحديد أو التفسير منسوب إلى فخر الدين ولد العلّامة الحلّي[2]، ونسبه صاحب الجواهر

(١) الموجود في النصوص وأكثر الفتاوى ـ كما قيل ـ التعبير عن ذلك بـ«الشهر»، لكن حملت في كلمات المتأخّرين على الثلاثين يوماً. انظر: مستند الشيعة ٨: ٢٦٢، والجواهر ١٤: ٣١٧.

(٢) المدارك ٤: ٤٦٣، وانظر: مستند الشيعة ٨: ٢٥٨ و ٢٦١، والجواهر ١٤: ٣١٥ و ٣٢١.

(٣) الوسائل ٨: ٥٠٣، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٧.

(١) المدارك ٤: ٤٦٣، وانظر: مستند الشيعة ٨: ٢٥٨ و ٢٦١، والجواهر ١٤: ٣١٥ و ٣٢١.

(٢) انظر: الحدائق ١١: ٣٤٥، والجواهر ١٤: ٣٠٥، ومجموعة رسائل الشهيد الثاني (الحجرية): ١٩١، رسالة نتائج الأفكار وحكم المقيم في الأسفار.

إلى المحدّث الكاشاني والسيّد الطباطبائي بحر العلوم[١].

وممّـن تـبنّاه مـن المـعاصرين، السـادة: اليزدي[٢]، والحكـيم[٣]، والخـوئي[٤] والخـميني[٥].

لكن قيّدوه بما إذا كان البـقاء قـليلاً، ومـثّل له السـيّد الخـوئي والخـميني بـالساعتين، وتـرقّى فيه السيّد الخوئي إلى ثلاث ساعات.

(١) الجواهر ١٤: ٣٠٥.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، الثاني، المسألة ٨.

(٣) المستمسك ٨: ١١٩، فإنّه ربّما يستفاد ذلك من ذيل كلامه، وهو قوله: «اللّهمّ إلّا أن يقال...».

نعم، بعد أن استشكل في المنهاج على الخروج إلى حدّ الترخّص وما دون المسافة، قال: «... وإن كـان الأظهر جواز الاقتصار على التمام وعدم منافاة الخروج المذكور إذا كان زمان الخروج قليلاً». منهاج الصالحين (للسيّد الحكـيم) ١: ٣٥٤، كـتاب الصـلاة، صـلاة المسافر، الفصل الثاني، المسألة ٤٩.

(٤) مستند العروة (الصلاة) ٨: ٢٧٢ ـ ٢٧٥، وكلامه هنا صريح في هذا القول، لكن قال في المنهاج مثل ما قاله السيّد الحكيم، فلم يغيّر المسألة، أي قال بعد الإشكال على الخروج إلى حدّ الترخّص وما دون المسافة: «وإن كان الأظهر جواز الاقتصار على التمام وعـدم مـنافاة الخروج المذكور للإقامة، إذا كان زمان الخروج قليلاً». منهاج الصالحين (للسـيّد الخـوئي) ١: ٢٥١، كـتاب الصلاة، صلاة المسافر، الفصل الثاني، المسألة ٩٣٠.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٥، كتاب الصلاة، فصل في صلاة المسافر، القول في قواطع السفر، المسألة ٧.

تنبيـــه:

إنّ هذا التحديد مـنوط بـتشخيص العـرف أيضاً، بمعنى أنّه لو شخّص العـرف في مـورد بـأنّ الخروج إلى ما دون المسافة مخلّ بـالإقامة، يـنبغي ترك قصده عند نيّة الإقامة.

الثـاني ـ أنّ المخـلّ هـو الخـروج إلى حـدّ الترخّص فما فوق، وأمّا الخروج إلى مـا دون ذلك فلا يضرّ بالإقامة.

وبناءً على هذا التحديد يـنبغي أن لا يـنوي الخروج إلى حدّ الترخّص أو أكثر عند نيّة الإقامة.

وهذا القول اختاره الشهيد الأوّل[١] والشهيد الثاني[٢]، وقال عنه صاحب الحدائق: «والظاهر أنّه المشهور»[٣].

الثالث ـ أنّ التحديد موكول إلى العرف أيضاً، فربّما يرى بعض أقسام الخروج منافياً للإقـامة في مورد ولا يراه منافياً في مورد آخر.

وإلى هذا الرأي ذهب جملة من الفقهاء، مثل: المحـقّق الأردبـيلي[٤]، وصـاحب المـدارك[٥]،

(١) البيان: ٢٦٦.

(٢) مجموعة رسائل الشهيد الثـاني (الحـجرية): ١٩١، رسالة نتائج الأفكار وحكم المقيم في الأسفار.

(٣) الحدائق ١١: ٣٤٦.

(٤) مجمع الفائدة ٣: ٤٠٩.

(٥) المدارك ٤: ٤٦٠، فإنّه قال بعد أن ذكـر كـلام جـدّه الشهيد الثاني في نقد كلام فخر الدين، واختيار عدم الخروج إلى حدّ الترخّص: «وهو جيّد، لكن ينبغي =

والسبزواري[١]، وصاحب الحدائق[٢]، وصاحب الرياض[٣]، وصاحب الجواهر[٤]، والشيخ الأنصاري[٥].

الرابع ـ ما نسبه صاحب الحدائق إلى ما اشتهر في زمانه، حيث قال: «وما اشتهر في هذه الأوقات المتأخّرة والأزمنة المتغيّرة: من أنّ من أقام في بلد أو قرية مثلاً، فلا يجوز له الخروج من سورها المحيط بها أو عن حدود بنيانها ودورها، فهو ناشئ عن الغفلة وعدم إعطاء النظر حقّه من التأمّل في الأخبار وكلام الأصحاب...»[٦].

وصاحب هذا القول هو الفاضل الفتوني كما قيل[٧].

وقال الفاضل النراقي بعد ذكر الأقوال ونقدها: «ومن هذا يظهر أنّ ما نقله في الحدائق ناسباً له إلى الغفلة، وهو: "أنّه اشتهر في هذه الأزمنة المتأخّرة أنّ من أقام" ـ إلى آخر ما نقلناه عنه آنفاً ـ هو الحقّ الحقيق بالاتّباع وعليه الفتوى والاعتماد.

ولا يتوهّم أنّ ذلك قول مغاير للثالث، بل هو عينه إلّا أنّا نقول: إنّ هذا هو المعنى العرفي لإقامة البلد»[١].

وهذا الكلام خير شاهد على أنّ الجميع يريدون أن يُرجعوا رأيهم إلى تفسير العرف، وإنّما الخلاف في كيفيّة التلقّي منه.

حكم الخروج من محلّ الإقامة بعد استقرارها:

الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة هو: أنّ الأُولى ترتبط بمقام نيّة الإقامة وقصدها، كما تقدّم توضيحه، وهذه ترتبط بمقام العمل، أي بعد أن استقرّت الإقامة ولو بصلاة رباعيّة بعد نيّة الإقامة يأتي هذا البحث وهو: أنّه لو خرج المقيم إلى ما دون المسافة من دون أن يكون في نيّته ذلك عند قصد الإقامة، فما هو حكمه؟

وللفقهاء تفريعات عديدة في المسألة وقد صارت معركة للآراء[٢]، ومن جملة صورها:

١ ـ أن يكون عازماً على العود إلى محلّ الإقامة الأُولى واستئناف إقامة عشرة أُخرى. وحكمها: وجوب التمام في الذهاب، والمقصد، والإياب، ومحلّ الإقامة الأُولى[٣].

= الرجوع في صدق الإقامة إلى العرف...».

(١) الذخيرة: ٤١١.

(٢) الحدائق ١١: ٣٤٦، فإنّه استغرب هذا القول بعد أن حكاه عن الأردبيلي والمجلسي.

(٣) الرياض ٤: ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(٤) الجواهر ١٤: ٣٠٥.

(٥) الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٣: ٤٧.

(٦) الحدائق ١١: ٣٤٤.

(٧) انظر مفتاح الكرامة ٣: ٥٥٧.

(١) مستند الشيعة ٨: ٢٥٢.

(٢) وفي الجواهر ١٤: ٣٦٣: «التي اضطربت فيها الأفهام وزلّت فيها أقدام كثير من الأعلام».

(٣) انظر: الجواهر ١٤: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[١].

هذا ولكن نقل صاحب الجواهر[٢] عن بعضٍ وجوب القصر. وقال في المستمسك: «ونسب إلى المقدّس البغدادي ﷺ والشيخ محمّد طه نجف ﷺ»[٣].

والحق بهذه الصورة: ما لو أراد الإقامة في محلٍّ آخر غير محل الإقامة الأولى ولم تكن بين المحلّين مسافة شرعيّة[٤].

٢ ـ أن يكون عازماً على العود إلى محلّ الإقامة الأُولى من دون أن يُنشئ إقامة جديدة، بل حتى ولو كان ينوي إنشاء سفرٍ جديد منه.

فقد نقل صاحب الجواهر عن الأساطين من المتقدّمين والمتأخّرين القول بوجوب القصر في العود، أمّا في الذهاب والمقصد فإنّهم اختلفوا فيه. ولكن قوّى السيّد اليزدي[٥] البقاء على التمام في الذهاب والمقصد والإياب ومحلّ الإقامة الأُولى، ولم يعلّق عليه السيّد الحكيم[٦]، ووافقه السيّد الخوئي[٧]، لكن خالفه السيّد الخميني في صورة قصد إنشاء سفر جديد بعد الوصول إلى محلّ الإقامة فقال: «والأحوط الجمع خصوصاً في الإياب ومحلّ الإقامة». نعم لو لم ينو سفراً جديداً بعد الوصول فيتمّ في الذهاب والمقصد والإياب ومحلّ الإقامة[١].

وهناك وجوهٌ عديدةٌ أُخرى فيها تفصيلات وأقوال كثيرة لا تتحمّلها الموسوعة.

اشتراط وحدة المحل في محلّ الإقامة:

قال العلّامة في المنتهى: «لو عزم على إقامةٍ طويلة في رستاق[٢] ينتقل فيه من قرية إلى قرية، ولم يعزم على الإقامة في واحدةٍ منها المدّة التي يبطل حكم السفر فيها، لم يبطل حكم سفره؛ لأنّه لم ينو الإقامة في بلد بعينه، وكان كالمنتقل في سفره من منزل إلى منزل»[٣].

وقال صاحب المدارك بعد نقل ذلك: «وهو حسن»[٤].

وهو الظاهر من جماعة ممّن تأخّر عنه، كالسبزواري[٥]، وصاحب الحدائق[٦]، والنراقي[٧]،

---

(١) انظر: الجواهر ١٤: ٣٦٣، والمستمسك ٨: ١٣٢.
(٢) الجواهر ١٤: ٣٦٣.
(٣) المستمسك ٨: ١٣٢.
(٤) انظر المصدرين المتقدّمين.
(٥) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في صلاة المسافر، فصل في قواطع السفر، الثاني، المسألة ٢٤، الرابعة.
(٦) المستمسك ٨: ١٣٦.
(٧) مستند العروة (الصلاة) ٨: ٣٠٨.

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، كتاب الصلاة، فصل في صلاة المسافر، القول في قواطع السفر، المسألة ١٤.
(٢) الرستاق: معرّب روستا بمعنى القرية، أو مجموعة قرى واقعة في ناحية. انظر لغت‌نامه دهخدا: «رستاق».
(٣) المنتهى (الحجرية) ٢: ٣٩٨.
(٤) المدارك ٤: ٤٦١.
(٥) الذخيرة: ٤١٢.
(٦) الحدائق ١١: ٣٥٦.
(٧) مستند الشيعة ٨: ٢٥٣.

وصاحب الجواهر[١]، والشيخ الأنصاري[٢]، والسادة: اليزدي[٣] والحكيم[٤] والخوئي[٥] والخميني[٦].

والملاك في وحدة المحلّ هو تشخيص العرف، وقد صرّح بذلك عدّةٌ ممّن تقدّم ذكرهم. قال السيّد الحكيم مثلاً: «تختلف الإقامة العرفية باختلاف الأمكنة، فالقرى المفصول بعضها عن بعض بربع الفرسخ تعدّ الإقامة في بعضها غير الإقامة في الأُخرى، ومحلّات البلد الواحد وإن كان يبعد بعضها عن بعض بربع الفرسخ لا تعدُّ الإقامة في بعضها غير الإقامة في الأُخرى، فلابدّ من ملاحظة خصوصيّات الأمكنة؛ لينظر أنّ التعدّي من مكان إلى مكان هل يعدُّ ارتحالاً عنه إلى الآخر، أو لا يعدُّ كذلك؟ وعلى ذلك تدور صحّة الإقامة وعدمها؛ بلا فرق بين الأرض، والقرية، والبلاد المتّسعة، وغيرها، فلاحظ»[٧].

(١) الجواهر ١٤: ٣٠٧.

(٢) الصلاة ٣: ٤٦.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في صلاة المسافر، فصل في قواطع السفر، الثاني.

(٤) المستمسك ٨: ١١٧، والمنهاج (للسيّدالحكيم) ١: ٣٥٤.

(٥) انظر: مستند العروة (الصلاة) ٨: ٢٦٦ ـ ٢٦٨، والمنهاج (للسيّد الخوئي) ١: ٢٥٠.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٥، كتاب الصلاة، فصل في صلاة المسافر، القول في قواطع السفر، المسألة ٦.

(٧) المستمسك ٨: ١١٨.

هل يجزئ التلفيق في العشرة أيّام؟

تقدّم أنّه يشترط في صحّة الإقامة نيّة إقامة عشرة أيّام، فلا تجزئ نيّة أقلّ من ذلك.

ولكن هل يجب أن تكون هذه الأيام تامّة، أي من أوّل النهار، أم يكفي في احتساب اليوم ابتداء الإقامة من بعضه، أو فيه تفصيل؟

وبعبارة أُخرى كيف يحتسب يوما الدخول والخروج؟

ذكروا فيه وجوهاً أو أقوالاً أربعة:

الأوّل ـ عدم احتساب يومي الدخول والخروج إذا كانا ناقصين، ولابدّ من بقاء عشرة تامّة غيرهما.

اختار هذا القول صاحب المدارك، فإنّه قال: «وفي الاجتزاء باليوم الملفّق من يومي الدخول والخروج وجهان، أظهرهما العدم؛ لأنّ نصف اليومين لا يسمّى يوماً، فلا تتحقّق إقامة العشرة التامّة بذلك»[١].

وتبعه الفاضل النراقي[٢].

الثاني ـ التلفيق بين يومي الدخول والخروج واحتساب المجموع، فإن كان يوماً أو أكثر احتسب يوماً وينبغي أن يبقى غيرهما تسعة أيّام، وإن كان أنقص من ذلك فلا يحتسب.

اختار هذا القول العلّامة[٣] والشهيدان

(١) المدارك ٤: ٤٦٠.

(٢) مستند الشيعة ٨: ٢٥٨.

(٣) التذكرة ٤: ٣٩٠.

ـ في الذكرى[١] والروض[٢] ـ والسبزواري[٣]، والسيّد الطباطبائي[٤]، وصاحب الجواهر[٥]، والشيخ الأنصاري[٦]، والسادة: اليزدي[٧]، والحكيم[٨]، والخوئي[٩]، والخميني[١٠].

وتظهر حكاية صاحب الحدائق له عن بعض مشايخه المحقّقين[١١].

وقالوا: إنّ العرف يفهم ذلك من الإقامة عشرة أيّام.

الثالث ـ احتسابها يومين مطلقاً، فتتمّ العشرة بها وبثمانية أُخرى، قال النراقي: «يظهر من بعضهم القول به»[١٢]، ولم يسمّه.

(١) الذكرى ٤: ٣٠٤.

(٢) روض الجنان: ٣٨٦.

(٣) الكفاية: ٣٣.

(٤) الرياض ٤: ٤٦٠.

(٥) الجواهر ١٤: ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٦) الصلاة ٣: ٤٨.

(٧) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، الثاني.

(٨) انظر: المستمسك ٨: ١١٦، والمنهاج ١: ٣٥٣.

(٩) مستند العروة (الصلاة) ٨: ٢٦٥، والمنهاج ١: ٢٤٩.

(١٠) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٥، كتاب الصلاة، فصل في صلاة المسافر، القول في قواطع السفر، المسألة ٥.

(١١) الحدائق ١١: ٣٤٨، ويظهر أنّ في عبارة الحدائق سقطاً أو تصحيفاً، فلذلك عدّه النراقي قولاً مستقلاً، ولكن في اعتقادنا أنّه القول الثاني نفسه.

(١٢) مستند الشيعة ٨: ٢٥٨.

الرابع ـ التفصيل بين ما إذا كان الفائت قليلاً فيحتسب يوماً، وما إذا كان كثيراً فلا يحتسب.

يظهر هذا القول من عبارة بعض المحقّقين التي نقلها عنه صاحب الحدائق.

وأمّا صاحب الحدائق نفسه فقد توقّف في المسألة، لعدم ورود النصّ فيها[١].

حكم المجبور والمكره على الإقامة:

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لهذه المسألة، نعم قال السيّد اليزدي: «المجبور على الإقامة عشراً والمكره عليها يجب عليه التمام، وإن كان من نيّته الخروج على فرض رفع الجبر والإكراه، لكن بشرط أن يكون عالماً بعدم ارتفاعها وبقائه عشرة أيّام كذلك»[٢].

فالملاك هو العلم بالبقاء، فإن كان عالماً بالبقاء وجب عليه الإتمام وإن كان ناوياً للسفر بمجرّد الإفراج عنه.

ووافقه السيّدان: الحكيم[٣]، والخوئي[٤].

حكم التابع في الإقامة:

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لهذه المسألة أيضاً.

(١) الحدائق ١١: ٣٤٨.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، الثاني، المسألة ١١.

(٣) المستمسك ٨: ١٢١ ـ ١٢٢.

(٤) مستند العروة (الصلاة) ٨: ٢٨٠.

والمقصود من التابع من لا استقلال له، كالزوجة والعبد والولد الذي لم يستقلّ بعدُ وإن كان بالغاً.

والتابع، إمّا أن يكون عالماً ببقاء المتبوع عشرة أيام أو جاهلاً به:

فإن كان عالماً فيكفي ذلك في وجوب التمام عليه.

وإن كان جاهلاً، فالمسألة تكون مبنيّة على صحّة القصد الإجمالي[1] وعدمه. فإن قلنا بصحّته فالإقامة تكون صحيحة وإلّا فلا.

فبناءً على القول بصحّة القصد الإجمالي لو نوى المتبوع الإقامة ولم يعلم التابع بذلك ثمّ علم به، وجب عليه التمام ولو لم يبق من العشرة إلّا يوم واحد.

هذا ما ذهب إليه السيّد اليزدي، واستظهر وجوب قضاء ما صلّاه قصراً قبل علمه بإقامة التابع وإتيانه الصلاة تامّة[2].

لكن استشكل في كفاية القصد الإجمالي السادة: الحكيم[3]، والخوئي[4]، والخميني[5].

وعُلّل: بأنّه مع عدم علم التابع بمقدار ما يبق المتبوع يكون كالجاهل بمقدار بقائه، فيشمله حكم المتردّد، وهو القصر.

مظانّ البحث:

إنّما يبحث عن الإقامة بالمعنى الذي تعرّضنا له في صلاة المسافر عند الكلام عن قواطع السفر، حيث تكون الإقامة من قواطعه.

(١) بأن تنوي الزوجة البقاء بمقدار ما يبق فيه الزوج، وكذا الولد بالنسبة للوالد، والعبد بالنسبة للمالك.

(٢) العروة الوثق، كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، الثاني، المسألة ١٣.

(٣) المستمسك ٨: ١٢٢.

(٤) مستند العروة ٨: ٢٨١.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٢٣٥، كتاب الصلاة، فصل في صلاة المسافر، القول في قواطع السفر، المسألة ٨.

إقباض

راجع: قبض.

إقبال

لغة:

مصدر أقبل، تقول: أقبل فلانٌ، أي جاء مستقبلاً لك[1]. والقُبُل اسم منه، وهو بمعنى إقبالك على الشيء كأنّك لا تريد غيره[2].

والإقبال نقيض الإدبار[3].

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «قبل».

(٢) لسان العرب: «قبل».

(٣) المصدر المتقدّم.

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى اللغوي نفسه، فمن ذلك:

١ ـ ما ورد في الأدعية، مثل الدعاء عند سماع أذان المغرب وهو: «اللّهمّ هذا إقبال ليلك، وإدبار نهارك، وأصوات دعاتك فاغفر لي»[١]. وموارد أخرى.

٢ ـ ما ورد في آداب الصلاة: من أنّه يستحبّ أن يكون مقبلاً على صلاته، فقد روى محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ العبد ليرفع له من صلاته نصفها أو ثلثها أو ربعها أو خمسها، فما يرفع له إلّا ما أقبل عليه منها بقلبه، وإنّما أمرنا بالنافلة ليتمّ لهم بها ما نقصوا من الفريضة»[٢].

ولذلك عُدّ من مستثنيات استحباب التعجيل بالصلاة: ما إذا لم يكن له إقبال فيؤخّرها إلى حصوله[٣].

٣ ـ وتكرّر في كلمات الفقهاء تعبير «إقبال الحيض وإدباره».

(١) انظر: المعتبر: ١٦٦، ومستدرك الوسائل ٤: ٥٣، الباب ٣٣ من أبواب الأذان، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٤: ٧١، الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٣.

(٣) انظر التنقيح (الصلاة) ١: ٤٣٩.

اقتباس

لغة:

مصدر اقتبس، بمعنى طلب القَبَس وأخذ منه. والقَبَس: الشعلة من النار، ثمّ استُعير لطلب العلم والهداية، فيقال: اقتبست من علمه ومن نور هدايته[١].

اصطلاحاً:

استُعمل بمعناه اللغوي المستعار، وهو طلب العلم والهداية.

واستُعمل في علم البيان بمعنى آخر، وهو: أن يضمّن المتكلّم كلامه من شعر أو نثر شيئاً من القرآن، من دون إشعار بأنّ هذا من القرآن وليس من كلامه[٢].

الأحكام:

أوّلاً ـ الاقتباس بمعنى طلب العلم والهداية:

ورد الحثّ الشديد على الاقتباس من علوم

(١) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «قبس».

(٢) انظر: أنوار الربيع في أنواع البديع ٢: ٢١٧، والوشاح على الشرح المختصر لتلخيص المفتاح ٣: ٢٢٥، ومحيط المحيط: «قبس».

محمّد وآل محمّد ﷺ ومن نور هدايتهم، والروايات بذلك جاوزت حدّ التواتر. وقد عقد المحدّثون في كتبهم عدّة أبواب لهذا الموضوع.

ثانياً ـ الاقتباس بمعنى تضمين الكلام بالقرآن والحديث:

لم يتطرّق الفقهاء إلى هذا الموضوع في كتبهم الفقهيّة، نعم لهم كلام في جواز التكلّم بالقرآن أو الدعاء والذكر في أثناء الصلاة للدلالة على أمر، كما إذا استأذن شخص بالدخول فقال المصلّي: ﴿ ادخلُوها بِسَلامٍ آمِنِينَ ﴾[1]، لكنّه خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّه إن كان فيه إشكال فإنّما هو من جهة عدم قصد القرآنيّة أو قصد غيرها معه في الصلاة، فيكون مخلّاً بها[2].

وأمّا في غير الصلاة فلم يتعرّضوا له، ولكن قامت السيرة العمليّة على العمل به إجمالاً حتى من قِبل الأئمّة ﷺ، فقد استعملوا الاقتباس في كلماتهم وأحاديثهم وأدعيتهم، واستعمله الفقهاء أيضاً.

قال السيّد علي خان في شرح الصحيفة السجّادية بعد تعريف الاقتباس: «وقد وقع في خطب أمير المؤمنين صلوات الله عليه، ودعاء أهل البيت ﷺ كثيراً، وهو يدلّ على جوازه في مقام المواعظ والدعاء والثناء على الله سبحانه.

وأمّا جوازه في الشعر وفي غير ذلك من النثر فلم أجد فيه نصّاً من علمائنا.

نعم قال الشيخ صفي الدين الحلّي من أصحابنا في شرح بديعيته: الاقتباس على ثلاثة أقسام: محمود مقبول، ومباح مبذول، ومردود مرذول.

فالأوّل: ما كان في الخطب والمواعظ والعهود ومدح النبيّ وآله ﷺ ونحو ذلك.

والثاني: ما كان في الغزل والصفات والقصص والرسائل، ونحوها.

والثالث: على ضربين:

أحدهما: تضمين ما نسبه اللّه سبحانه إلى نفسه، كما نقل عن أحد بني مروان: أنّه وقّع على مطالعة فيها شكاية عمّاله: إِنَّ إِلَيْنا إِيابَهُم ثُمَّ إِنَّ عَلَينا حِسَابَهُم.

الثاني: تضمين آية كريمة في معرض هزل وسخف، نعوذ باللّه من ذلك. انتهى كلامه.

ولا أعلم مستنده في هذا التفصيل»[1].

وفيما يلي نذكر بعض نماذج الاقتباس في كلمات الأئمّة ﷺ والعلماء (رض):

الاقتباس من القرآن في نهج البلاغة:

١ ـ من ذلك ما قاله ﷺ ضمن خطبة يحرّض بها أصحابه في صفّين فقد جاء فيها: «... فصمداً صمداً حتى ينجلي لكم عمود الحقّ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ، وَاللهُ مَعَكُمْ، وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ»[2].

---

(١) الحجر: ٤٦.
(٢) انظر المستمسك ٦: ٥٥٢.

(١) رياض السالكين ١: ٢٩٨.
(٢) نهج البلاغة: قسم الخطب، الخطبة ٦٦، والآية ٣٥ من سورة محمّد ﷺ.

٢ ـ ومنه قوله ﷺ مخاطباً الخوارج حينما طلبوا منه أن يتوب من التحكيم على زعمهم، حيث جاء فيه: «... أَبَعْدَ إيماني بالله وجهادي مع رسول الله صلّى الله عليه أشهد على نفسي بالكفر، لقد ضَلَلْتُ إذاً وَما أَنا مِنَ الْـمُهْتَدِينَ»(١).

٣ ـ ومنه ما جاء في استنهاضه ﷺ الناس عند غزوة النعمان بن البشير لـ«عين التمر»، حيث قال: «... وتثاقلتم تثاقل النضو الأدبر، ثمّ خرج إليّ منكم جُنيد متذائب ضعيف، كأَنَّما يُساقُونَ إلى الموتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ»(٢).

والموارد من هذا القبيل كثيرة.

الاقتباس من القرآن في الصحيفة السجاديّة:

١ ـ منه ما جاء في كلام الإمام علي بن الحسين السجّاد ﷺ في تحميد اللّه والثناء عليه: «... ثمّ ضرب له في الحياة أجلاً موقوتاً... حتّى إذا بلغ أقصى أثره واستوعب حساب عمره قبضه إلى ما ندبه إليه من موفور ثوابه أو محذور عقابه، لِيَجزيَ الَّذِينَ أَساؤوا بِما عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنوا بِالْحُسْنَى»(٣).

٢ ـ ومنه ما جاء في دعائه عند وداع شهر رمضان: «... وفرضتَ فيه من الصيام ورغّبتَ فيه من القيام وأجللت فيه من لَيْلَةِ الْقَدْرِ الَّتي هي خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ»(١).

الاقتباس من القرآن في الروايات:

١ ـ جاء في صحيحة عمر بن يزيد، قال: «اشتريت إبلاً وأنا بالمدينة مقيم، فأعجبتني إعجاباً شديداً، فدخلت على أبي الحسن الأوّل ﷺ فذكرتها، فقال: ما لك وللإبل؟ أما علمت أنّها كثيرة المصائب؟ قال: فمن إعجابي بها أكريتها وبعثت بها مع غلمان لي إلى الكوفة، قال: فسقطت كلّها، فدخلت عليه فأخبرته، فقال: فَلْيَحذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصيبَهُم فِتْنَةٌ أَوْ يُصيبَهُمْ عَذابٌ أليمٌ»(٢).

٢ ـ روي عن الإمام عليّ ﷺ: «أنّ امرأة استعدت على زوجها: أنّه لا ينفق عليها، وكان زوجها معسراً، فأبى أن يحبسه، وقال: إنّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً»(٣).

(١) نهج البلاغة: قسم الخطب، الخطبة ٥٨، والآية ٥٦ من سورة الأنعام.

(٢) نهج البلاغة: قسم الخطب، الخطبة ٣٩، والآية ٦ من سورة الأنفال.

(٣) الصحيفة السجاديّة: دعاؤه بتحميد اللّه عزّوجلّ والثناء عليه (الدعاء الأوّل)، والآية ٣١ من سورة النجم.

(١) الصحيفة السجّادية: دعاؤه في وداع شهر رمضان، والآية ٣ من سورة القدر.

(٢) الوسائل ١١: ٥٠١، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الدواب، الحديث ٢، والآية ٦٣ من سورة النور.

(٣) الوسائل ١٨: ٤١٨، الباب ٧ من أبواب الحجر، الحديث ٢، والآية ٦ من سورة الشرح.

الاقتباس من القرآن في كلمات العلماء:

١ ـ جاء في مقدّمة مجمع البيان: «ثمّ الحمد للّٰه الذي أنزل القرآنَ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّناتٍ مِنَ الْـهُدى وَالْفُرْقانِ...»[١].

٢ ـ جاء في مقدّمة تفسير القمّي: «والحمد للّٰه الذي جعل العمل في الدنيا، والجزاء في الآخرة، وجعل لكلّ شيء قدراً، ولكلّ قَدَرٍ أجلاً، ولكلّ أجل كتاباً يَمْحُو اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ»[٢].

وموارد كثيرة من هذا القبيل.

هل يطلق الاقتباس على تضمين الكلام بالأحاديث؟

قال السيّد علي خان في شرح بديعيته: «المشهور تخصيص الاقتباس بكونه من القرآن. ومنهم من عدّ المضمن في الكلام من الحديث اقتباساً أيضاً...

إذا عرفت ذلك، فالخلاف المذكور في جواز الاقتباس من القرآن وعدمه لا يجري في الحديث، خصوصاً وهو تجوز روايته بالمعنى وغير ذلك ممّا لا يجوز في القرآن، كذا قال بعضهم.

وقد رأيت ما قاله الشيخ بهاء الدين السبكي في العروس: من أنّ الوَرَع أن ينزّه عن مُثلة كلام اللّٰه تعالى، وكلام رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وآله وسلّم»[١].

(١) مجمع البيان: المقدّمة، والآية ١٨٥ من سورة البقرة.

(٢) تفسير القمّي: المقدّمة، والآية ٣٩ من سورة الرعد.

هل المقتبس من القرآن قرآنٌ؟

قال السيّد علي خان: «ثمّ الصحيح: إنّ المقتبس ليس بقرآن حقيقة، بل كلام يماثله بدليل جواز النقل عن معناه الأصلي والتغيير اليسير فيه...».

ثمّ استشهد بكلام أمير المؤمنين عليه السلام مخاطباً الخوارج فيه وقد تقدّم، حيث أضاف اللام في قوله عليه السلام: لَقَدْ ضَلَلْتُ إذن...»[٢].

ومثله قال في شرح بديعيته[٣].

اقتحام

لغـــة:

مصدر اقتحم، أي رمى نفسه في نهرٍ أو وَهْدة أو في أمر من غير رويّة وتثبّت[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، ومنه النهي الوارد

(١) أنوار الربيع في أنواع البديع ٢: ٢٢٢.

(٢) رياض السالكين ١: ٢٩٨.

(٣) أنوار الربيع ٢: ٢١٩.

(٤) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح. والنهاية (لابن الأثير): «قحم».

في روايات أهل البيت ﷺ عن اقتحام الشبهات، مثل قولهم ﷺ: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[1].

راجع: احتياط، شبهة.

اقتـداء

لـغــــة:

مصدر اقتدى، يقال: اقتدى بفلان، إذا فعل مثل فعله تشبّهاً وتأسّياً به، والقدوة: اسم من اقتدى به، وفلان قدوة يُقتدى به، أي أسوة يتأسّى به[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فالاقتداء بالنبيّ وأهل بيته ﷺ هو التأسّي بهم في أفعالهم وأقوالهم، والاقتداء بإمام الجماعة هو متابعته في أفعاله الصلاتية[3].

ويعبّر عن الاقتداء بالائتمام أيضاً.

وقد ورد التعبيران في النصوص وكلمات الفقهاء.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «جماعة» إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل ٢٧: ١٥٨ و ١٥٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديثان ١٣ و ١٥.

(٢) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «قدو».

(٣) انظر الجواهر ١٣: ٢٠١.

اقتـدار

لـغــــة:

مصدر اقتدر على الشيء، أي قدر عليه[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

وسوف يأتي الكلام عنه في العنوانين: «أهليّة» و«قدرة» إن شاء الله تعالى.

اقتراح

لـغــــة:

من معانيه: ارتجال الكلام، وابتداع الشيء، والسؤال من غير رويّة[2].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنيان الأوّليان، مثل قولهم:

(١) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «قدر».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب، ومجمع البحرين: «قرح».

«الإعراض عن النقل المشهور مع عدم المعارض اقتراح»[1].

اقتراض

راجع: قرض.

اقتراع

راجع: قرعة.

اقتراف

لغـــة:

الاكتساب، سواء كان حسناً أو سوءاً، وفي الإساءة أكثر استعمالاً، فاقتراف الذنب: كسبه وفعله[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن الأكثر استعماله في اقتراف الذنب ونحوه.

(١) المدارك ٥: ٢٨١.

(٢) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير): «قرف».

اقتران

لغـــة:

الصلة والمصاحبة بين شيئين والجمع بينهما، من قرنت البعير بالبعير، أي جمعت بينهما[1].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى اللغوي نفسه غالباً، كقولهم: «لو علم اقتران موت المتوارثين فكذا...»، أو «يتعيّن العمل بهذه الرواية؛ لاقتران عمل الأصحاب بها»، أو «اقتران النيّة بالتكبير»، ونحو ذلك.

وهناك مصطلحان دخيلان في الفقه، وهما:

١ ـ اقتران الكوكبين أو قرانهما، وهو من مصطلحات علم الهيئة والنجوم، ومعناه: «اجتماع الكوكبين غير الشمس والقمر في جزءٍ واحدٍ من أجزاء فلك البروج»[2].

٢ ـ القياس الاقتراني، وهو من مصطلحات علم المنطق، يُطلق على نوع من أنواع الأقيسة التي لم تذكر نتيجة القياس ولا مقابلها في مقدّماته، مثل:

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب، ومجمع البحرين: «قرن».

(٢) محيط المحيط: «قرن». وانظر لغت‌نامه دهخدا: المادّة نفسها.

(كلّ ج ب) و(كل ب د)، إذن كل ج د. فالنتيجة (كل ج د) لم تذكر لا في المقدّمة الصغرى ولا في الكبرى[١].

وسمّي اقترانياً، لاقتران حدود المطلوب فيه، وهي الأصغر والأكبر والأوسط[٢].

اقتسام

راجع: قسمة.

اقتصاد

لغة:

التوسّط في الأُمور، واستقامة الطريقة، وعدم مجاوزة الحدّ فيها[٣].

ومنه: القصد في المعيشة، أي الاعتدال وعدم الإسراف والتقتير فيها، والقصد في المشي: الاعتدال فيه، كما في قوله تعالى: ﴿ واقْصِدْ في مَشْيِكَ ﴾[٤].

(١) انظر منطق المظفّر: ٢٣٦.

(٢) انظر حاشية ملّا عبدالله: ٨٧.

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «قصد».

(٤) لقمان: ١٩.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تقدّم الكلام عن الاقتصاد في عنوان «إسراف» وقلنا: إنّ الإسراف مذموم ومرغوب عنه شرعاً وعقلاً، والاقتصاد والاعتدال مرغوب فيه، وقد حثّ الإسلام عليه في جميع شؤون الحياة حتى في العبادة.

اقتصار

لغة:

الاكتفاء، واقتصر على كذا، أي اكتفى به ولم يتجاوزه[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وليس لفقهائنا فيه معنى حادث.

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «قصر».

اقتصاص

راجع: آلات الاقتصاص، وقصاص.

اقتضــاء

لـغـــــة:

الطلب، والدلالة، والاستلزام.

اقتضى منه حقّه: طلبه منه. ويقتضي الأمرُ الوجــوب: يــدلّ عـليه. واقـتضى الحـال كـذا: استلزمه[1]. والأخيران يرجعان إلى معنى واحد.

اصطلاحاً:

١ ـ الاقتضاء بمعنى الطلب:

استعمل الاقتضاء بـمعنى الطـلب في كـلمات الفقهاء والأُصوليّين، ومن موارده:

أ ـ طلب الحق:

ذكر الفقهاء: أنّ من آداب المعاملة أن يكون المؤمن سهل القضاء والاقتضاء، بمعنى أنّـه لو أراد مطالبة حقّه فلابـدّ أن يكـون سمـحاً في مـطالبته، كما سيأتي تفصيله في قسم الأحكام.

(١) انظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين، ومحيط المحيط، والمعجم الوسيط: «قضى».

ب ـ الطلب مقابل التخيير:

عرّفوا الحكم بأنّه: «خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[1].

ويدخل في الاقـتضاء مـا عـدا المـباح مـن الأحكام الخمسة، فيشمل طلب الشيء مع المنع من نقيضه مثل الوجوب والحرمة، والطلب مع عدم المنع من النقيض، مثل الاستحباب والكراهة.

ويشمل التخيير خصوص الإباحة[2].

٢ ـ الاقتضاء بمعنى الدلالة والاستلزام:

استعمل الفقهاء والأُصوليّون الاقتضاء بمعنى الدلالة والاستلزام في الموارد التالية:

أ ـ دلالة الاقتضاء:

وهي: دلالة الكلام على لفظ أو معنى محذوفٍ مقصودٍ للمتكلّم بحسب العرف، ويستلزمه صـدق الكلام أو صحّته عقلاً، أو شرعاً، أو لغةً، أو عادة[3].

مثالها قـوله تـعالى: ﴿ وَاسْـأَلِ القَـرْيَةَ ﴾[4]؛ فإنّ صحّته عقلاً تتوقّف على تقدير لفظ «أهـل»، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل فيكون من باب المجاز في الإسناد.

وقوله ﷺ: «رفع عن أُمّـتي تسـعة أشـياء: الخـــطأ، والنســـيان، ومـــا أُكـــرهوا عـــليه،

(١) انظر القواعد والفوائد ١: ٣٩، القاعدة ٨.

(٢) انظر روض الجنان: ٩.

(٣) انظر أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ١٢١.

(٤) يوسف: ٨٢.

وما لا يعلمون...»[1].

فإنّ واقع هذه الأشياء لم ترفع عن الأمّة كما نشاهده بالعيان، وإنّما المرفوع ما يترتّب عليها من آثار وأحكام شرعية، كالعقاب ونحوه.

وقوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في مسجده»[2].

فإنّ صدق الكلام وصحّته يتوقّف على تقدير كلمة «كاملة» محذوفة، ليكون المنفي كمال الصلاة، لا أصلها؛ لأنّ من صلّى في بيته تكون صلاته مجزية.

ومثله أيضاً قولهم: «أعتق عبدك عنّي بألف»، فإنّ صحّة هذا الكلام شرعاً تتوقّف على طلب تمليكه أوّلاً بألف ثمّ توكيله في عتقه عنه؛ لأنّه لا عتق إلّا في ملك، فيكون التقدير: بعني عبدك بألف وأنت وكيلي في إعتاقه.

والخلاصة: أنّ المناط في دلالة الاقتضاء شيئان:

الأوّل ـ أن تكون الدلالة مقصودة.

الثاني ـ أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصحّ بدونها. ولا فرق فيها بين أن يكون المحذوف لفظاً مضمراً، أو معنى مراداً: حقيقيّاً أو مجازيّاً[3].

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٥: ١٩٤، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٣) انظر أصول الفقه (للمظفّر) ١: ١٢١ ـ ١٢٢.

ب ـ هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟

والاقتضاء هنا بمعنى الاستلزام، أي هل الأمر بالصلاة يستلزم النهي عن كلّ ما يضادّه كالأكل والشرب أو لا؟

ج ـ هل النهي عن العبادة يقتضي فسادها؟

والاقتضاء هنا بمعنى الاستلزام أيضاً، بمعنى أنّ النهي عن الصلاة في حالة خاصّة مثل الصلاة في الحمّام، هل يدلّ على فسادها أو لا؟

د ـ هل الأمر يقتضي الوجوب؟

ومرادهم: أنّ الأمر هل يدلّ على الوجوب ويستلزمه أم لا؟

الأحكام:

أوّلاً ـ استحباب التساهل والتسامح في اقتضاء الحقوق:

ذكر الفقهاء من جملة آداب التجارة: أنّه يستحبّ التسامح في البيع والشراء والقضاء والاقتضاء[1].

والمراد من القضاء: ردّ الدين، والاقتضاء: مطالبته.

وقد وردت بذلك عدّة روايات، منها:

(١) انظر: القواعد ٢: ١٣، والدروس ٣: ١٨٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٢٩١، والحدائق ١٨: ٤٨، والجواهر ٢٢: ٤٦٤، وغيرها.

١ ـ ما رواه حنّان عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: بارك الله على سهل البيع، سهل الشراء، سهل القضاء، سهل الاقتضاء»[1].

٢ ـ ما رواه حمّاد بن عثمان، قال: «دخل رجل على أبي عبدالله عليه السلام فشكى إليه رجلاً من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكو، فقال له أبو عبدالله عليه السلام مغضباً: ما لفلان يشكوك؟ فقال له: يشكوني إنّي استقضيت منه حقّي! قال: فجلس أبو عبدالله عليه السلام مغضباً، ثمّ قال: كأنّك إذا استقضيت حقّك لم تُسئ؟ أرأيت ما حكى الله عزّ وجلّ في كتابه فقال: ﴿يَخافُونَ سُوءَ الحِسَابِ﴾، أترى أنّهم خافوا الله أن يجور عليهم؟! لا والله، ما خافوا إلّا الاستقضاء، فسمّاه الله عزّ وجلّ سوء الحساب. فمن استقضى به فقد أساء»[2].

وذكروا استحباب التساهل في اقتضاء الدين في كتاب الدين أيضاً.

ثانياً ـ حجّية دليل الاقتضاء:

إذا كانت للكلام دلالة وظهور في تقدير محذوف ـ سواء كان لفظاً مضمراً أو معنى مراداً ـ فلاشكّ في حجّيّة مثل هذه الدلالة؛ لأنّها من باب الظهورات، وهي حجّة عند العقلاء[1].

وكان المناسب طرح دلالة الاقتضاء وحجّيتها في الملحق الأُصولي، لكن اكتفينا بطرحها هنا لاختصارها.

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

كتاب التجارة: آداب التجارة.

كتاب الدين.

ثانياً ـ الأُصول:

عند الكلام عن الدلالات الثلاث: الاقتضاء والتنبيه والإشارة. لكن الأكثر أهملوا التعرّض لها في الأُصول، وتطرّقوا إليها في تضاعيف كتب الفقه.

اقتطاع

راجع: إقطاع.

(١) الوسائل ١٧: ٤٥٠، الباب ٤٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٢) الكافي ٥: ١٠٠ ـ ١٠١، كتاب المعيشة، باب في آداب اقتضاء الدين، والآية ٢١ من سورة الرعد.

(١) اصول الفقه (للمظفّر) ١: ١٢٤.

اقتناء

لغة:

مصدر اقتنى، يقال: اقتنى الغنم: إذا اتّخذها لنفسه لا للتجارة والبيع[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي:

لـمّا كان الأصل في الأشياء الإباحة، فالأصل في اقتنائها الإباحة أيضاً، إلّا إذا قام الدليل على خلافها، كما قام الدليل على حرمة اقتناء بعض الأشياء، أو استحبابها، أو كراهتها، أو وجوبها.

أ ـ فممّا قام الدليل على حرمة اقتنائه: آنية الذهب والفضّة، على المشهور، وآلات اللهو، وآلات القمار، وكتب الضلال إلّا لأجل الردّ عليها[٢].

وقد تقدّم في العناوين: «آلات اللهو»، و«آلات القمار»، و«آنية» بعض الكلام عن ذلك.

ب ـ وذكر الفقهاء في جملة آداب التجارة: استحباب شراء الكتب العلميّة وجميع آلات العبادة للقنية[١].

ج ـ وورد النهي عن اقتناء الكلب إلّا ما استثني، مثل كلب الصيد والماشية ونحوهما، وحمل النهي على الكراهة[٢].

د ـ وربّما يجب اقتناء شيء مقدّمة لواجب آخر إذا توقّف عليه، كاقتناء السلاح للدفاع الواجب، أو اقتناء كتب الضلال لمطالعتها والردّ عليها إذا توقّف ذلك على اقتنائها. ونحو هذه الموارد التي تتغيّر بحسب العناوين الطارئة.

ومن هنا يُعلم: أنّه قد يحرم اقتناء شيء لشخص ويجب لشخص آخر، مثل كتب الضلال، فإنّها يحرم اقتناؤها بالنسبة إلى من تترتّب على اقتنائه لها مفسدة، ويجب بالنسبة إلى من كان دفع الضلال متعيّناً فيه، وكان ذلك متوقّفاً على حفظ تلك الكتب.

ثانياً ـ عدم تعلّق الزكاة والخمس بما اتُّخذ للقنية:

صرّح الفقهاء: بأنّه لا تتعلّق الزكاة بما اتّخذه الإنسان للقنية. قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «ولا تستحبّ الزكاة في المساكن، ولا في الثياب والآلات والأمتعة المتّخذة للقنية؛ للأصل بلا خلاف أجده، بل في التذكرة...:

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «قنو».

(٢) انظر: الجواهر ٢٢: ٥٦، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٣٣.

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٤٦٣.

(٢) انظر الوسائل ١١: ٥٣٠، الباب ٤٣ من أبواب أحكام الدواب، وانظر الأبواب اللاحقة له.

بإجماع العلماء»[١].

وقال في ما لا تستحبّ فيه الزكاة ممّا اشتراه: «... وكذا لو ملكه بعقد معاوضة، لكن لا يقصد التكسّب، بل للقنية؛ فإنّه لا يزكّيه...»[٢].

وكذا الأمر بالنسبة إلى الخمس، فما يتّخذه الإنسان للقنية لا يتعلّق به الخمس إذا كان من مؤونته إلّا إذا زاد من مؤونته بعد انتهاء الحول، كما في الحبوب وسائر المأكولات[٣].

اقتيات

راجع: قوت.

إقدام

لغة:

من معانيه: الإسراع في إنجاز العمل بدون توقّف.

ومنها: الرضا، يقال: أقدم على العيب، أي رضي به[٤].

(١) الجواهر ١٥: ٢٩٢، وانظر المدارك ٥: ١٨٥.

(٢) الجواهر ١٥: ٢٥٩، وانظر المدارك ٥: ١٦٦.

(٣) انظر: المدارك ٥: ٣٨٥، والجواهر ١٦: ٥٩.

(٤) انظر المعجم الوسيط: «قدم».

اصطلاحاً:

استعمل في المعنيين المتقدّمين، لكنّ المبحوث عنه هنا هو المعنى الثاني.

قاعدة «الإقدام»

وهي من القواعد الفقهيّة، لكن لم يتكلّم عنها الفقهاء بصورة مركّزة ومفصّلة[١]، وإنّما استندوا إليها في بعض الموارد فبحثوا عن القاعدة فيها إجمالاً، وأهمّ تلك الموارد: تكلّمهم عن الضمان في المقبوض بالعقد الفاسد، حيث بحثوا فيه عن ضمان كلٍّ من المتعاقدين بما يأخذه من الآخر في العقد الفاسد كما في الصحيح، فلذلك بحثوا عن قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، ثمّ جعلوا من جملة أدلّة هذه القاعدة قاعدة الإقدام، لكنّ كثيراً من الفقهاء وخاصّة المتأخّرين عن الشيخ الأنصاري ناقشوا القاعدة تبعاً للشيخ نفسه من حيث صحّة القاعدة في نفسها، ومن حيث كونها دليلاً على قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده».

مضمون القاعدة:

هو أن يُقدم الإنسان على ما يوجب ضرراً على نفسه، كإسقاط الضمان عمّن ألحق به ضرراً،

(١) نعم تكلّم عنها صاحب العناوين في الجزء الثاني الصفحة ٤٨٨.

أو تضمين نفسه لما ألحق بغيره من الضرر، أو مطلقاً.

مثاله:

١ ـ أن يُقدم على شراء ما فيه عيب، فإقدامه هذا موجب لإسقاط خيار العيب وإسقاط الضمان تبعاً عن البائع.

قال صاحب الجواهر: «وكذا يسقطان[1] بالعلم بالعيب قبل العقد، بلاخلاف أجده؛ لأنّ إقدامه معه رضا منه به»[2].

ولذلك لا تجري هنا قاعدة «لا ضرر»؛ لأنّها مختصّة بما لم يكن الإنسان نفسه مقدماً على الضرر، ولذلك قال الشيخ الأنصاري عند الكلام عن قاعدة لا ضرر: «نعم لو أقدم على أصل التضرّر ـ كالإقدام على البيع بدون ثمن المثل عالماً ـ فمثل هذا خارج عن القاعدة؛ لأنّ الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع»[3].

٢ ـ وقال صاحب الجواهر أيضاً بالنسبة إلى من استعار من الغاصب، جهلاً بالغصب فرجع المالك عليه: «ولكن يرجع المستعير على الغاصب؛ لأنّه أذن له في استيفائها[4] بغير عوض، وعلى ذلك أقدم...»[5].

(١) أي الخيار والأرش.

(٢) الجواهر ٢٣: ٢٣٨.

(٣) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٢٣، رسالة لا ضرر.

(٤) أي المنفعة.

(٥) الجواهر ٢٧: ١٦٦، وانظر ١٦٧ و ١١٦.

وقد أكثر صاحب الجواهر من الاستناد إلى القاعدة في الوديعة والعارية ونحوهما.

مستند القاعدة:

استدلّ المراغي على القاعدة بعدّة أُمور هي:

١ ـ أنّ المالك إذا أقدم على إسقاط احترام ماله وبنى على عدم العوضيّة سقط ضمانه؛ لأنّ سبب الضمان إنّما هو حرمة ماله، فإذا أسقطها المالك لم يكن وجه للضمان.

٢ ـ لا يجوز التصرّف في مال الغير إلّا بطيب نفسه؛ لما ورد: من أنّه «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب من نفسه»[1]. فإذا أقدم على عدم الضمان فقد طابت نفسه في تصرّف الغير به بلا عوض.

٣ ـ وما ورد من جواز العطيّة والتبرّع بالأموال والأعمال من دون تضمين المتبرّع له.

٤ ـ أنّ علّة الضمان إنّما هي دفع الضرر عن المالك، فإذا أقدم المالك على إضرار نفسه فلا وجه للضمان[2].

الاختلاف في حجّيّة القاعدة:

من أهمّ الموارد التي تعرّض فيها جملة من الفقهاء إلى قاعدة الإقدام، واختلفوا بشأنها صغروياً وكبروياً هي قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده».

(١) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩٨.

(٢) العناوين ٢: ٤٨٨، العنوان ٦٦.

وأوّل من استند إلى قاعدة الإقدام فيها هو الشيخ الطوسي، لكنّه عبّر عنها بـ«أنّه دخل على كذا...» أي أقدم على كذا. وفيما يلي نذكر نماذج من كلماته وكلمات غيره في ذلك:

١ ـ قال في كتاب الغصب: «إذا غصب ثوباً فباعه فنقص في يد المشتري كان للمالك أخذ ثوبه، وله أن يطالب بأرش النقص من شاء منهما: يطالب الغاصب؛ لأنّه سبب يد المشتري، ويطالب المشتري؛ لأنّه نقص في يده، فإن طالب الغاصب رجع بما غرم على المشتري، وإن طالب المشتري لم يرجع بما غرم على الغاصب؛ لأنّه دخل على أنّ العين عليه مضمونة بالبدل، فإذا ذهب بعضها كان بدل الذاهب عليه»[١].

٢ ـ وقال بالنسبة إلى المقبوض بالعقد الفاسد: «فإن كان المبيع قائماً ردّه وإن كان تالفاً ردّ بدله إن كان له مثل وإلّا قيمته؛ لأنّ البائع دخل على أن يسلّم له الثمن المسمّى في مقابلة ملكه»[٢].

٣ ـ وقال بالنسبة إلى ضمان الذي اشترى أمة مغصوبة مع علمه بالحال: «فإن كان المشتري قد دخل مع العلم بالحال لم يرجع على أحدٍ بشيءٍ؛ لأنّه غرّ نفسه»[٣].

٤ ـ وقال بالنسبة إلى من أكل الطعام المغصوب بدعوة الغاصب مع علم الآكل بالغصب:

(١) المبسوط ٣: ٨٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٦٥.

(٣) المصدر المتقدّم: ٦٨.

«استقرّ الضمان على الآكل؛ لأنّه دخل مع العلم بالغصب»[١].

٥ ـ وقال: «... وهكذا كلّ ما كان قبضاً مضموناً، مثل أن يأخذه على سبيل السوم، أو على أنّه بيع صحيح، أو كان ثوباً فأخذه على أنّه عارية مضمونة، فكلّ هذا يستقرّ عليه؛ لأنّه دخل على أنّه مضمون عليه، فلم يكن مغروراً فيه»[٢].

٦ ـ وقال الشهيد الثاني ـ معلّقاً على كلام المحقّق الحلّي: «ولو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه وكان مضموناً عليه» ـ: «لا إشكال في ضمانه إذا كان جاهلاً بالفساد؛ لأنّه أقدم على أن يكون مضموناً عليه، فيحكم عليه به وإن تلف بغير تفريط»[٣].

٧ ـ وقال في من رهن وشرط عليه المرتهن أن يكون الرهن مبيعاً له إن لم يؤدّ إلى الأجل، حيث حكموا بفساد الرهن والبيع معاً، ولـمّا كان المبيع مضموناً في البيع الصحيح، فكذا في البيع الفاسد: «والسرُّ في ذلك أنّهما تراضيا على لوازم العقد، فحيث كان مضموناً فقد دخل القابض على الضمان، ودفع المالكُ عليه»[٤].

أي دفع المالك العين المرهونة على الضمان.

٨ ـ هذا ولكن استشكل الشيخ الأنصاري

(١) المبسوط ٣: ٨٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٨٩.

(٣) المسالك ٣: ١٥٤.

(٤) المسالك ٤: ٥٦.

على كلامها بعدّة إشكالات بعضها يرجع إلى أصل القاعدة وبعضها إلى الاستدلال بها على قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده».

أمّا القسم الأخير من الإشكالات، فهو أمر خارج عن موضوع بحثنا فعلاً، وأمّا القسم الأوّل منها فقال فيها:

«وبالجملة فدليل الإقدام ـ مع أنّه مطلب يحتاج إلى دليل لم نحصّله ـ منقوض طرداً وعكساً»[1].

وكأنّه لم يثبت لديه دليل يُثبت حجّيّة قاعدة الإقدام، بل حاول إرجاعها إلى قاعدتي: «الاحترام» و«اليد»، كما سيأتي.

وهل يختصّ كلامه بالإقدام في المعاوضات، أم يشمل غيرها أيضاً؟

لم يتّضح لنا ذلك بعدُ.

٩ ـ وقال السيّد اليزدي: «إنّ الإقدام لا يكون موجباً للضمان أصلاً؛ لعدم الدليل عليه»[2].

١٠ ـ وقال الآخوند ـ صاحب الكفاية ـ: «... لكن لا دليل على كون الإقدام سبباً للضمان أصلاً»[3].

١١ ـ وقال السيّد الخوئي: «إنّ الإقدام في نفسه ليس علّة تامّة للضمان كي يدور الضمان مدار الإقدام وجوداً وعدماً»[1].

فالسبب للضمان عنده مجموع أمرين كما صرّح به في إدامة كلامه:

الأوّل ـ إقدام كلٍّ من المتعاوضين على أنّ ما يأخذه من صاحبه مضمون عليه.

الثاني ـ استيلاء كلٍّ من الطرفين على مال الآخر.

١٢ ـ وقال الإمام الخميني في الموضوع الذي أثاره الشيخ الأنصاري: «لابدّ في إثبات الضمان بالإقدام من كبرى كلّية، هي أنّ كلّ من أقدم على ضمانٍ فهو مستقرٌّ عليه، وصغرى هي أنّ الآخذ أقدم على ضمانٍ كذائي. أمّا الكبرى، فلا دليل عليها...»[2].

فقد صرّح بعدم الدليل على قاعدة الإقدام التي عبّر عنها بـ«الكبرى الكلّية».

١٣ ـ وقال السيّد البجنوردي: «إنّ الضمان في المقام مستند إلى اليد، والمقصود من ذكر قاعدة "الإقدام" وكذلك "الاحترام" عدم ما يوجب تخصيص قاعدة اليد، بمعنى: أنّ اليد على مال الغير موجبة للضمان إلّا في المال الذي لا احترام له، كمال الكافر غير الذمّي، وأيضاً إلّا فيما أقدم على إعطائه مجّاناً وبلا عوض...»[3].

ونسب هذا المعنى إلى الشيخ الأنصاري والشيخ النائيني.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٨٩.
(٢) حاشية السيّد اليزدي على المكاسب ١: ٩٤.
(٣) حاشية الآخوند (صاحب الكفاية) على المكاسب: ٣١.

(١) مصباح الفقاهة ٣: ٩٦.
(٢) كتاب البيع ١: ٢٧٠.
(٣) القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ٨٧.

النسبة بين قاعدتي الإقدام والاحترام:

المقصود من قاعدة الاحترام هو: أنّ أموال الناس لها حرمة لا يجوز التعدّي عليها، وإليه يشير النصّ المعروف: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب من نفسه»(١).

هذا، وقد حاول بعضهم الاستدلال على قاعدة الإقدام بقاعدة الاحترام، كالمراغي حيث قال: «من جملة المسقطات للضمان هو الإقدام، بمعنى أنّ المالك إذا أقدم على إسقاط احترام ماله وبنى على عدم العوضيّة سقط ضمانه، ومنشأ كونه مسقطاً للضمان: أنّ السبب للضمان إنّما هو احترام ماله، وهو قد أسقطه بنفسه»(٢).

بل أرجع الشيخ الأنصاري قاعدة الإقدام إلى مجموع قاعدتين، وهما: قاعدة اليد، وقاعدة الاحترام، فقال: «ثمّ إنّه لا يبعد أن يكون مراد الشيخ ومن تبعه من الاستدلال على الضمان بالإقدام والدخول عليه: بيان أنّ العين والمنفعة اللذين تسلّمها الشخص لم يتسلّمها مجّاناً وتبرّعاً حتى لا يقضي احترامها بتداركها بالعوض، كما في العمل المتبرّع به والعين المدفوعة مجّاناً أو أمانة، فليس دليل الإقدام دليلاً مستقلاً، بل هو بيان لعدم المانع عن مقتضى اليد في الأموال واحترام الأعمال»(٣).

(١) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩٨.

(٢) العناوين ٢: ٤٨٨.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٩٠ ـ ١٩١.

النسبة بين قاعدتي الإقدام ونفي الضرر:

مفاد قاعدة نفي الضرر، نفي الحكم الشرعي الذي يستلزم تشريعه ضرراً على المكلّف، كنفي وجوب الصوم على المريض. ولا فرق ـ كما قيل ـ بين أن يكون حصول المرض على نحو غير اختياري أو اختياري، كما إذا أكل ما يوجب مرضه.

لكن لا تشمل القاعدة ما لو أقدم المكلّف على إضرار نفسه، كما لو باع ما يملكه بما دون قيمة المثل، أو اشترى المعيب مع علمه بالعيب ونحو ذلك، فلا تجري القاعدة في هذه الموارد ليثبت بها خيار الفسخ ونحوه.

قال الشيخ الأنصاري بعد بيان تعميم قاعدة نفي الضرر للضرر الحاصل عن اختيار وبدونه: «نعم، لو أقدم على أصل التضرّر ـ كالإقدام على البيع بدون ثمن المثل عالماً ـ فمثل هذا خارج عن القاعدة؛ لأنّ الضرر حصل بفعل الشخص، لا من حكم الشرع»(١).

تطبيقات القاعدة:

تقدّمت بعض النماذج من تطبيقات القاعدة، وهناك نماذج أُخرى ذكرها المراغي في العناوين(٢)، مثل:

١ ـ ما إذا تلف المبيع عند المشتري في البيع

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٢٣، رسالة في قاعدة «لا ضرر».

(٢) العناوين ٢: ٤٨٩، العنوان ٦٦.

الفضولي، فلا يجوز للمشتري الرجوع إلى البائع فضولة لأخذ الثمن إذا كان ـ أي المشتري ـ عالماً بالفضوليّة؛ وقد ادّعي عليه الإجماع، وممّا علّل به الحكم، كون المشتري هو الذي أقدم على ذلك.

لكن ناقش الشيخ الأنصاري[١] أن يكون دليله قاعدة الإقدام، وتبعه بعض من تأخّر عنه[٢].

٢ ـ إقدام المشتري بالشراء مع العلم بالعيب الموجود في المبيع، فإنّه لا ضمان على البائع؛ لأنّ المشتري أسقطه بإقدامه على شرائه على ما هو عليه من العيب.

٣ ـ لو عاوض الكاملُ مَن لا أهليّة له ـ كالمجنون والصغير ـ أو أعاره أو أودعه شيئاً فتلف عنده، لم يكن المجنون أو الصغير ضامناً؛ لأنّ الكامل هو الذي أقدم على ذلك.

هذا فيما إذا لم يباشرا الإتلاف وإلّا فيضمنان.

٤ ـ إذا أعار أرضاً لبناءٍ أو زرع أو غرس ثمّ رجع عن إعارته في أثناء المدّة، لم يضمن ما يتلف بسبب رجوعه؛ لأنّ المستعير أقدم على ذلك مع علمه بجواز رجوع المالك.

والمسألة خلافية، ولذلك قال صاحب الجواهر: «... فاحتمال تسلّط المعير على الإزالة مطلقاً بلا أرش؛ للأصل؛ ولأنّ المستعير هو الذي أدخل الضرر على نفسه بإقدامه على العارية التي يجوز فسخها في كلّ وقت، لا يخفى عليك ما فيه؛

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٤٨٧.

(٢) انظر على سبيل المثال مصباح الفقاهة ٤: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

لانقطاع الأصل بما عرفت من القاعدة، والإقدام على العارية أعمّ من الإقدام على الضرر المبنيّ على اقتضاء التسلّط بفسخها على ذلك، وهل هو إلّا مصادرة؟»[١].

وذكر المراغي موارد أُخرى من التطبيقات من أرادها فليراجعها[٢].

ملاحظة:

الذي نستخلصه من مجموع ما تقدّم وغيره: أنّ قاعدة الإقدام ليست دليلاً مستقلّاً يمكن بها إثبات حكم شرعي كالضمان أو نفيه، بل تعدُّ مكمّلاً لبعض الأدلّة الأُخرى، مثل: قاعدة اليد والاستيلاء، وقاعدة الإتلاف، ونحوهما.

مظانّ البحث:

أكثر ما تعرّض الفقهاء المتأخّرون لبحث القاعدة عند الكلام عن قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، وكذا عند البحث في أحكام الردّ من بيع الفضولي، وتعرّضوا لها في كتب القواعد الفقهيّة إمّا بنحو مستقلّ أو ضمن قاعدة «ما يضمن بصحيحه...».

أقـراء

راجع: قُرْء، حيض.

(١) الجواهر ٢٧: ١٧٥.

(٢) العناوين ٢: ٤٨٨.

إقـراء

راجع: قراءة.

أقـرأ

راجع: قراءة، جماعة.

إقـرار

لـغــــة:

مصدر أقرَّ، وهو من قرَّ بمعنى ثبت وسكن.

فالإقرار: جعْل الشيء ثابتاً وساكناً، ومنه:

١ ـ جعْل شيءٍ أو شخصٍ ثابتاً ومستقرّاً في مكان أو مقام.

٢ ـ الموافقة على قولٍ أو فعلٍ.

٣ ـ الاعتراف بثبوت حقٍّ للغير[١].

اصطلاحاً:

استعمل في المعاني الثلاثة المتقدّمة، لكن جاء في المعنى الثاني بلفظ «تقرير».

ولـمّا كان مورد البحث هو المعنى الثالث، فلذلك ينبغي التوسّع في تعريفه، فنقول: ذكرت عدّة تعاريف للإقرار، وهي وإن كانت ترجع إلى معنىً واحد، لكن لا بأس بذكر نماذج منها؛ لما في القيود المذكورة فيها من فوائد، وهذه التعاريف هي:

١ ـ الإقرار «إخبارٌ بحقٍّ على نفسه».

ذكره ابن حمزة في الوسيلة[١].

٢ ـ «إخبارٌ عن حقٍّ واجب».

ذكره المحقّق في الشرائع[٢].

٣ ـ «إخبار الإنسان بحقٍّ لازمٍ له».

ذكره المحقّق في المختصر[٣]، وفخرالدين في الإيضاح[٤].

٤ ـ «إخبارٌ عن حقٍّ سابق».

قاله العلّامة في التذكرة[٥] والأردبيلي[٦].

٥ ـ «إخبارٌ عن حقٍّ سابق لا يقتضي تمليكاً بنفسه، بل يكشف عن سبقه».

قاله العلّامة في القواعد[٧].

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ولسان = العرب: «قرر» و«قرّ».

(١) الوسيلة: ٢٨٣.

(٢) شرائع الإسلام ٣: ١٤٣.

(٣) المختصر النافع: ٢٤١.

(٤) إيضاح الفوائد ٤: ٣٢٦.

(٥) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٤.

(٦) مجمع الفائدة ٩: ٣٨٥.

(٧) القواعد ٢: ٤١١.

٦ ـ «إخبارٌ جازمٌ عن حقٍّ لازم للمخبر».

قاله الشهيد الأوّل في الدروس[1].

٧ ـ «إخبار جازمٌ عن حقٍّ لازم سابق على وقت الصيغة».

ذكره الشهيد الثاني في الروضة[2].

٨ ـ «إخبارٌ عن ثبوت ووجوب حقٍّ سابق».

ذكره الشهيد الثاني في المسالك[3].

٩ ـ «إخبارٌ عن حقٍّ ثابت على المخبر، أو نفي حقٍّ له على غيره».

ذكره السيّدان: الحكيم[4] والخوئي[5].

١٠ ـ «الإخبار الجازم بحقٍّ لازم على المخبر أو بما يستتبع حقّاً أو حكماً عليه، أو بنفي حقٍّ له أو ما يستتبعه».

ذكره الإمام الخميني في تحرير الوسيلة[6].

وهذه التعاريف إنّما ذكرت بالنسبة إلى الإقرار في حقوق العباد الماليّة، ولذلك لا تشمل بظاهرها حقوق اللّه محضاً كالإقرار بما يوجب الحدّ، مثل الزنا وشرب الخمر ونحوهما، ولا الجنايات، كالإقرار بالقتل ونحوه.

نعم التعريف الذي ذكره الإمام الخميني يشمل الجميع.

وبناءً على هذا نقول: إنّ للإقرار بمعناه المصطلح عند الفقهاء معنيين هما:

معنىً خاصّ، وهو الذي أشارت إليه أكثر التعاريف المتقدّمة، وموردها حقوق العباد الماليّة وما يرتبط بها.

ومعنىً عامّ شامل للمعنى المتقدّم وللإقرار في باب الجنايات وحقوق اللّه محضاً.

ومورد البحث هو الأخير، وإن كانت أكثر الأبحاث تتعلّق بالأوّل.

الأحكام:

مشروعية الإقرار:

وهي ثابتة بالكتاب والسنّة القوليّة والعمليّة. وسوف يأتي بيان ذلك في الأدلّة التي نذكرها لإثبات حجّيّة الإقرار.

الحكم التكليفي للإقرار:

يختلف حكم الإقرار تكليفاً باختلاف متعلّقه؛ لأنّه إمّا حقٌّ للعباد، أو حقٌّ للّه تعالى، وكلٌّ منهما إمّا حقٌّ ماليٌّ أو غير ماليّ، وسنتحدّث عنها بالنحو الآتي:

١ ـ حكم الإقرار في حقوق العباد الماليّة:

لـمّا كان الإقرار إخباراً عن حقٍّ سابق لازمٍ

---

(١) الدروس ٣: ١٢١.

(٢) الروضة البهيّة ٦: ٣٨٠.

(٣) المسالك ١١: ٧.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٠٠، كتاب الإقرار.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٩٦، كتاب الإقرار.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٤٣، كتاب الإقرار.

للمخبر، فيكون واجباً إذا كان طريق إيصال الحقّ إلى صاحبه منحصراً به، وإذا لم ينحصر أو كان في الإقرار محذور، لم يجب. وقد تقدّم في عنوان «إعسار»: أنّ الفقهاء صرّحوا بجواز إنكار المعسر للدين خوفاً من الحبس، لكن ينوي قضاء دينه مع المكنة، ويورّي في الحلف. واشترط الحلبي إعلام المعسر للغريم بأنّه ينوي قضاءه.

وقد يحرم، كما قال المراغي: «... بل هو محرّم فيما خالف الواقع، أو كان إضراراً على نفسه بما لا يجوز، أو كان إظهاراً لما يجب عليه إخفاؤه...»[1].

٢ ـ حكم الإقرار في حقوق العباد غير الماليّة:

يمكن التمثيل لحقوق العباد غير المالية بحق القذف، فيأتي السؤال عن أنّه: هل يجب على القاذف الإقرار بالقذف أم لا؟

ولم أعثر فعلاً على تصريح في هذا المورد بالخصوص، ولا يبعد أن يكون حكم هذا كسابقه، أي الحقوق المالية.

٣ ـ حكم الإقرار في حقوق اللّه الماليّة:

حقوق اللّه الماليّة مثل الخمس والزكاة ونحوها. فهذه إن طولبت من قِبل من تجب إطاعته شرعاً، فيجب الإقرار بانشغال الذمّة بها؛ لأنّ مخالفته معصية[2].

وإن طولبت من قِبل من لا تجب طاعته شرعاً، فلا يجب الإقرار بها.

٤ ـ حكم الإقرار في حقوق اللّه غير الماليّة:

وأمّا حقوق اللّه غير الماليّة كالارتداد، والزنا، واللواط، والقيادة، وشرب الخمر ونحوها، فالمعروف أنّه يستحبّ عدم الإقرار بها، بل يستحب للقاضي أن يرغّب المتّهم بعدم الإقرار بالذنب، ولذلك ذكر صاحب الوسائل باباً في كتاب الحدود تحت عنوان «استحباب اختيار التوبة على الإقرار عند الإمام»، ثمّ ذكر عدّة روايات منها:

١ ـ ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الزاني الذي أقرّ أربع مرّات أنّه قال لقنبر: «احتفظ به، ثمّ غضب وقال: ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ، أفلا تاب في بيته، فواللّه لتوبته فيما بينه وبين اللّه أفضل من إقامتي عليه الحدّ»[1].

٢ ـ ما رواه عنه عليه السلام أيضاً: أنّه «أتى رجل أميرَ المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي زنيت فطهّرني، فأعرض عنه بوجهه، ثمّ قال له: اجلس، فقال: أيعجز أحدكم إذا قارف هذه السيّئة أن يستر

---

(١) العناوين ٢: ٦٣٢، العنوان ٨١.

(٢) انظر الجواهر ١٥: ٤٢١ـ٤٢٣، و١٦: ١٧٧ـ١٧٩، =

= والحكم في الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاصّ واضح، لكن لهم كلام في النائب العامّ، وهو الفقيه في زمن الغيبة.

(١) الوسائل ٢٨: ٣٦، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢.

على نفسه كما ستر اللّه عليه...».

حتّى أقرّ عنده ثلاث مرّات، فـقال ﷺ له في الرابعة: «هل بك مرض يعروك، أو تجد وجـعاً في رأسك؟ قال: لا، قال: اذهب حتى نسأل عـنك في السرّ كـما سـألناك في العـلانية، فـإن لم تـعد إلينـا لم نطلبك...»[1].

وقال صاحب الجـواهـر: «وكـذا لا يجـوز إيقاف عزم الغريم عن الإقرار بـالحق؛ لأنّـه ظـلم لغريمه، ولكن يجوز ذلك في حقوق اللّه؛ فإنّ رسول اللّه ﷺ قال لماعز لـمّا اعترف بالزنا: "لعلّك قبّلتها، لعلّك لمستها" في الخـبر المـشهور، وهـو تـعريض منه ﷺ بإيثار الاستتار وحملٌ له على عدم الإتمام بتكرار الإقرار أربع مـرّات، كـلّ ذلك مـن الرأفـة بعباده ورحمتهم، ولذا درأ عنهم الحدود بالشبهات»[2].

وقد تقدّم الكلام في ترجيح الاستتار والتوبة على الاعتراف بالذنب في عنوان «استتار» فراجع.

حجّيّة الإقرار:

ذكروا وجوهاً لإثبات حجّيّة الإقرار نشير إليها باختصار:

أوّلاً ـ الكتاب:

استدلّوا عـلى حـجّية الإقـرار بجملة مـن الآيات، منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذِينَ آمَنُوا كُـونُوا قَوّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهداءَ لِلّهِ وَلَوْ عَلى أنْفُسِكُمْ﴾[1].

والشهادة على النفس هي الإقرار بما عليها.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿قالَ أأقْرَرْتُمْ وَأخَـذْتُمْ عَـلى ذلِكُمْ إصْرِي قالُوا أقْرَرْنا قالَ فاشْهَدُوا وَأنا مَعَكُمْ مِنَ الشّاهِدِينَ﴾[2].

فالآية تشير إلى الإقـرار الذي أخـذه اللّـه تعالى من بني آدم، ولولا مشروعيّته لم يأخذه.

وهناك مجموعة أُخرى مـن الآيـات وردت فيها كلمة «الاعتراف» وهي عـبارة أُخـرى عـن الإقـــرار، مـثل قـوله تـعالى: ﴿فَـاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا...﴾[3]، و﴿فاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ﴾[4].

ثانياً ـ السنّة:

حدثت قضايا في زمن الرسـول ﷺ وأمـير المؤمنين عليّ ﷺ كان مستند الحكم فيها إقرار المتّهم، وقد تقدّمت الإشارة إلى بعضها[5].

---

(١) الوسائل ٢٨: ٣٨، الباب ١٦ مـن أبـواب مـقدّمات الحدود، الحديث ٦. وانظر الصفحة ١٠٣، الباب ١٦ من أبواب حدود الزنا.

وهذه الرواية تدلّ على صحّة الرجوع عن الإقرار في حقوق اللّه غير الماليّة أي الحدود.

(٢) الجواهر ٤٠: ١٢٩ ـ ١٣٠، وانظر قضيّة ماعز في سنن البيهقي ٨: ٢٢٦ و ٢٢٧.

---

(١) النساء: ١٣٥.

(٢) آل عمران: ٨١.

(٣) غافر: ١١.

(٤) الملك: ١١.

(٥) في هذه الصفحة وما قبلها.

وهناك روايات دلّت على مشروعيّة الإقرار وحجّيّته إجمالاً، مثل:

١ ـ حديث «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»[١] المرويّ عن النبيّ ﷺ الذي قال عنه صاحب الجواهر: «النبوي المستفيض أو المتواتر»[٢].

والحديث أدلّ شيءٍ على مشروعيّة الإقرار ونفوذه، وأكثر استدلالاً به من غيره.

والمراد من الجواز في الحديث بمعنى النفوذ[٣] لا الإباحة؛ لأنّ الإقرار قد يجب وقد يحرم وقد يستحبّ كما تقدّم.

فمعنى الحديث: أنّ إقرار الإنسان العاقل بما فيه ضررٌ على نفسه نافذٌ في حقّه وفي حقّ غيره.

٢ ـ ما أرسله الصدوق عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمناً عليه»[٤].

٣ ـ ما رواه جرّاح المدائني عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا أقبل شهادة الفاسق إلّا على نفسه»[٥].

والشهادة على النفس هي الإقرار كما تقدّم، فإذا قبل إقرار الفاسق على نفسه فيقبل إقرار غيره على نفسه بطريق أولى.

والحديثان الأخيران لم يسلما من النقاش.

هذا، إضافة إلى النصوص المتفرّقة في الأبواب المختلفة، المتضمّنة لصحّة الإقرار والأخذ به، كالحدود، والقصاص، وإقرار بعض الورثة بالدين، وإقرار المريض، وغير ذلك.

ثالثاً ـ الإجماع:

انعقد الإجماع من المسلمين قاطبة على حجّيّة الإقرار ومشروعيّته[١]، بل السيرة العقلائية قائمة على ذلك؛ فإنّ عقلاء العالم يرتّبون الأثر على الإقرار في محاكمهم ومحاوراتهم[٢].

رابعاً ـ العقل:

إنّ العقل يحكم بأنّ الإنسان العاقل لا يقدم

---

(١) الوسائل ٢٣: ١٨٤، الباب ٣ من كتاب الإقرار، الحديث ٢.

(٢) الجواهر ٣٥: ٣.

(٣) انظر: العناوين ٢: ٦٣٢، العنوان ٨١، والقواعد الفقهية (للبجنوردي) ٣: ٤٢.

(٤) الوسائل ٢٣: ١٨٤، الباب ٣ من كتاب الإقرار، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ٢٣: ١٨٦، الباب ٦، الحديث الأوّل.

---

(١) انظر: المبسوط ٣: ٣، والجواهر ٣٥: ٣، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ٣٨.

(٢) انظر: العوائد: ٤٨٧، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ٣٨.

وقد نصّ القانون الحقوقي الإيراني على: «أنّ كلّ من أقرّ بأمر بحيث يكون ذلك دليلاً على كون الطرف الآخر محقّاً في دعواه، فلا يطالب بدليل آخر لإثبات كونه محقّاً».

القانون الحقوقي الإيراني، الفصل الثالث عشر، المبحث الثاني في الإقرار، المادة ٣٦٥.

على إضرار نفسه إلّا لبيان ما عليه من الحقّ؛ لوخز الضمير الحاصل من إخفاء الحقّ أو ارتكاب الجريمة، أو لإبراء ذمّته من انشغالها بحقّ الغير أو للخوف من العذاب الأُخروي[1].

ما يثبت به الإقرار:

يثبت الإقرار بالسماع مباشرة من المقرّ، وبقيام البيّنة عليه، كسائر الموارد.

وهل يثبت الإقرار بالإقرار أم لا؟ كما إذا قال: «قد أقررت في اليوم الماضي بكذا...».

وبعبارةٍ أُخرى: هل الإقرار بالإقرار إقرارٌ؟

يظهر من بعضهم[2] كونه إقراراً؛ لأنّ الإقرار هو الإخبار الجازم بحقٍّ سابق، والإقرار حقٌّ أو في معنى الحقّ، لثبوت الحقّ به، فيندرج في عموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز».

وأمّا الوعد بالإقرار، فقد صرّح الشهيد في الدروس بأنّه ليس إقراراً، حيث قال: «وليس الوعد بالإقرار إقراراً»[3].

وهو الظاهر من صاحب الجواهر[4] بل من غيره أيضاً.

(١) القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ٣٧.

(٢) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ١٦٦، والقواعد ٢: ٤١٢، والدروس ٣: ١٢٦، وجامع المقاصد ٩: ١٩٥، والجواهر ٣٥: ٨١.

(٣) الدروس ٣: ١٢٢.

(٤) الجواهر ٣٥: ٨١.

تقدّم الإقرار على غيره من وسائل الإثبات المفيدة للظنّ:

الإقرار مقدّم رتبةً على غيره من وسائل الإثبات المفيدة للظنّ، فإذا أقرّ المتّهم عند الحاكم بمورد الاتّهام فيحكم طبقه ولا ينتظر قيام البيّنة من قبل المدّعي. قال الشيخ الطوسي: «إذا ترافع إلى الحاكم خصمان، فادّعى أحدهما على صاحبه حقّاً لم يخل المدّعى عليه من أحد أمرين: إمّا أن يقرّ أو ينكر، فإن أقرّ ثبت الحقّ عليه بإقراره؛ لأنّ الإقرار أقوى من البيّنة»[1].

وقال العلّامة ـ وهو يتكلّم عن الإقرار ـ: «ولهذا كان آكد من الشهادة؛ لأنّ المدّعى عليه إذا اعترف لم تسمع عليه الشهادة، وإنّما الشهادة يحتاج إليها إذا أنكر»[2].

انقسامات الإقرار:

للإقرار انقسامات عديدة نشير إلى أهمّها:

أوّلاً ـ انقسامه إلى بسيط ومركّب[3]:

الإقرار تارةً يكون بسيطاً وأُخرى مركّباً،

(١) المبسوط ٨: ١١٤، وانظر الجواهر ٤٠: ١٥٩ وغيره ممّا ذكرت فيه كيفيّة القضاء.

(٢) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٤.

(٣) لم نعثر على هذا التعبير في الكتب الفقهية وإن كان واقع القسمين موجوداً، وقد استعرنا التعبير من بعض الكتب الحقوقيّة المعاصرة.

ولكلٍّ منها حكمه:

١ ـ الإقرار البسيط أو الساذج:

وهو الذي لا يتكوّن إلّا من إقرار واحد ولا يستبطن إقراراً آخر، كأن يقرّ بانشغال ذمّته لزيد، أو بقتله ونحو ذلك.

وهذا الإقرار لا إشكال في حجّيّته بالمقدار الذي يدلّ عليه.

٢ ـ الإقرار المركّب:

وهو الكلام المركّب من إقرارين أو أكثر، ويكون على قسمين:

أ ـ أن يقرّ بشيءٍ مركّب من أمرين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، كأن يقول: بعت أنا وشريكي جميع الدار.

ففي هذا القسم يكون الإقرار نافذاً في حقّ المقرّ فقط، ولا يكون نافذاً في حقّ الشريك.

وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّ الإقرار إنّما يكون نافذاً إذا كان على المقرّ وبضرره لا بضرر غيره، والإقرار في حقّ الشريك يكون بضرر الغير فلا يشمله عموم «إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ»[١].

ب ـ أنْ يقرّ بشيءٍ مركّب من أمرين لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، كأن يقرّ بالزنا بامرأة معيّنة ويذكرها، أو يقرّ بكونه أخاً لشخص معيّن أو ابناً له.

ففي هذه الصورة إن صدّق الطرف الآخر هذا الإقرار، ترتّبت آثار الإقرار على الطرفين، أمّا المقرّ

(١) انظر: العناوين ٢: ٦٣٩، والعوائد: ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

فلإقراره، وأمّا الطرف الآخر فلتصديقه، والتصديق بالإقرار عبارة أُخرى عن الإقرار.

وإن لم يصدّقه، فالمعروف أنّ المقرّ يؤخذ بإقراره بالمقدار الذي يكون على نفسه، وأمّا ما يكون على غيره فلا يؤخذ به؛ لأنّ إقرار العقلاء إنّما يكون نافذاً وحجّة إذا كان على أنفسهم لا على غيرهم[١].

لكن استشكل بعضهم ـ كالنراقي ـ في نفوذ هذا الإقرار ولو على المقرّ فقط؛ لاستلزامه انفكاك ما يمتنع انفكاكه عن الشيء[٢].

وحاول رفع الإشكال بوجوه، منها:

قيام الدليل الشرعي على قبول الإقرار في أحد الطرفين كما في الزنا ودعوى النسب[٣].

أو لأنّ التكاليف أحكام وآثار مترتّبة على علم المقرّ واعتقاده، فإذا علم أحدهما بتكليف ولم يعلم به الآخر فكلٌّ من الطرفين ينبغي أن يعمل طبقاً لعلمه، كما لو أقرّ بزوجيّته لامرأة معيّنة وأنكرتها المرأة، فالزوج يعمل طبقاً لعلمه والمرأة تعمل طبقاً لعلمها[٤].

ثانياً ـ انقسامه إلى صريح وغير صريح:

ينقسم الإقرار من حيث كيفيّة فهم مفاده إلى

(١) انظر العناوين ٢: ٦٣٩.

(٢) عوائد الأيّام: ٤٩٠.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٩٥.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

صريح وغير صريح:

أ ـ الإقرار الصريح:

وهو الإقرار المستفاد من نصّ الكلام، كـأن يقول: «هذا الكتاب ملك لزيد»، أو يـقول: «أنـا قتلت فلاناً»، ولا إشكال في حجّيّة هذا القسم من الإقرار.

ب ـ الإقرار غير الصريح:

وهو الإقرار المستفاد من الكلام:

مثل أن يقول مشيراً إلى كـتابٍ في غـلاف: «اشتريت منك هذا ودفعت إليك ثمـنه». فـالقسم الأوّل من الكلام إقرار منه بأنّ الكتاب مع غـلافه كان ملكاً للذي باعه، والقسم الثـاني مـن الكـلام دعوى أنّه دفع إليه الثمن.

فالإقرار دالٌّ على أنّ الغـلاف كـان للبـائع أيضاً.

وهو من نوع الإقرار المركّب أيضاً.

ومـثل أن يـقول الدائـن: «لي عـليك ألف درهم» فيقول المـدين: «رددتهـا»، أو «أبـرأتـني منها»، فلازم الجواب بالردّ أو الإبراء هـو الإقـرار بانشغال ذمّته للمدين.

ويتضمّن الكلام دعوى زائدة، وهـي: أنّـه ردّها إلى الدائن أو أبرأه منها.

وحجّيّة هذين القسـمين تـدور مـدار فـهم العرف منه للإقرار، فإن فهم منه ذلك كـان حـجّة وإلّا فلا[1].

الإقرار إخبار عن حقٍّ سابق لا إنشاء حقٍّ جديد:

اتّفقت التعاريف المتقدّمة للإقرار عـلى أنّـه إخبارٌ عن حقٍّ سابق، سـواء قـال: «لزيـد عـليَّ دينار» أو «استدنت من زيد ديناراً على أن أدفـع دينه بعد سنة» أو «عليّ أن أدفع لزيد ديـناراً بـعد سنة»، فهذه الصيغ كلّها إخـبار عـن حـقٍّ سـابق. وليست إنشاءً لحقٍّ جديد.

وبناءً على هذا لو أقرّ بكـونه مـديوناً لزيـد وعلم زيد أنّ المقرّ كاذب أو مخطئ فلا يجوز له ـ بينه وبين اللّه ـ أن يأخذ ما أقرّ به؛ لأنّ الإقرار إخـبار عن حقٍّ سابق وهو منتفٍ باعتقاد المـقرّ له، وليس إنشاءً لحقٍّ جديد كي يصير مديوناً لزيد من زمـن الإقرار.

أركان الإقرار

للإقرار أركان أربعة:

الركن الأوّل ـ المُقِرُّ.

الركن الثاني ـ المُقَرُّ له.

الركن الثالث ـ المُقَرُّ به.

الركن الرابع ـ الصيغة.

الركن الأوّل ـ المُقِرُّ:

المقرّ هو الذي صدر منه الإقرار، ويشـترط فيه أُمور:

الأوّل ـ البلوغ:

اشـتراط البـلوغ في المـقرّ إجمـالاً إجمـاعيٌّ

---

(١) انظر: العناوين ٢: ٦٣٣ ـ ٦٣٤، والجواهر ٣٥: ٧٩.

على ما قيل.

قال العلّامة: «يشترط في المقرّ البلوغ، فأقارير الصبي لاغية ـ سواء كان مميّزاً أو لا وسواء أذن الولي أو لا ـ عند علمائنا، وبه قال الشافعي؛ لقوله ﷺ: "رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتّى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى ينتبه"»[1].

وقال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «لا إشكال، بل ولا خلاف عندنا في أنّ الصبي لا يقبل إقراره ولو كان بإذن وليّه...»[2].

ثمّ نقل عبارة التذكرة، بل نقلها عديد من الفقهاء مقرّين على ما قاله[3].

واستثنى بعضهم إقراره فيما يصحّ له التصرّف فيه، كالوصيّة بالمعروف؛ فإنّه يجوز له ذلك إذا بلغ عشر سنين عند المشهور[4].

فإذا صحّت الوصية صحّ الإقرار بها أيضاً؛ لقاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»[1].

لكن استشكل صاحب الجواهر في الملازمة؛ لأنّه قد يقال بصحّة وصيّته ولا يقال بصحّة إقراره، وقال: «ولعلّه لذا قال الكركي في حاشيته: "لا يصحّ"»[2].

وظاهر كلامه: أنّ الكركي يقول بعدم صحّة الإقرار بالوصيّة؛ لعدم صحّة الملازمة عنده، لكنّه قال في جامع المقاصد ـ معلّقاً على كلام العلّامة: «ولو جوّزنا وصيّته في المعروف جوّزنا إقراره بها» ـ: «لأنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به، وقد سبق أنّا لا نجوّز ذلك»[3].

وكلامه ظاهر في قبول الملازمة وإنّما الإشكال عنده في صحّة وصيّة البالغ عشراً.

---

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ١٤٥، وانظر الحديث في الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١١، وسنن الترمذي ٤: ٣٢، كتاب الحدود، الباب الأوّل، الحديث الأوّل منه، وصحيح البخاري ٣: ٢٧٢، كتاب الطلاق، الباب ١٠.

(٢) الجواهر ٣٥: ١٠٣ـ١٠٤.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٩: ٢٠١، ومجمع الفائدة ٩: ٣٨٧، والرياض ١١: ٤٠٩، وغيرها.

(٤) انظر: جامع المقاصد ١٠: ٣٤، والمسالك ٦: ١٤٠، ونسب فيه إلى الأكثر من المتقدّمين والمتأخّرين، والجواهر ٢٨: ٢٧١.

---

(١) سوف يأتي الكلام عن القاعدة بعد إتمام موضوع الإقرار نفسه.

(٢) الجواهر ٣٥: ١٠٤، وقال الكركي في حاشية الإرشاد: «قوله: صحّ على رأي لا يصحّ»، وعبارة الإرشاد هكذا: «ولو أقرّ الصبي بالوصيّة بالمعروف صحّ على رأي». انظر: الإرشاد ١: ٤٠٦، وحاشية الإرشاد للكركي (مخطوط): ٢٨٥.

(٣) جامع المقاصد ٩: ٢٠١، وقال في شرائط الموصي: «والحاصل: أنّ المشهور بين الأصحاب تجويز تصرّف الصبي في المعروف وإن اختلفوا في تعيين ذلك وشروطه، ومنعه ابن إدريس... والمناسب لأُصول المذهب وطريقة الاحتياط القول بعدم الجواز». جامع المقاصد ١٠: ٣٣ـ٣٤.

ومثله الشهيد الثاني في المسالك[١] تبعاً لابن إدريس[٢].

واستثنوا إقراره بالبلوغ بالاحتلام أيضاً بشرط إمكانه في حقّه، على كلام لبعضهم فيه. أمّا البلوغ بغيره كالسنين وإنبات الشعر فحيث يمكن إثباته بغير الإقرار لذلك لم يقولوا بصحّته فيها[٣].

الثاني ـ العقل:

يشترط في المقرّ أن يكون عاقلاً، بلا خلاف ولا إشكال كما قيل[٤]؛ لحديث رفع القلم[٥]؛ ولعدم اعتبار عبارة المجنون، بل يشترط كمال العقل؛ لأنّ السفيه لا يخرج عن قابليته للإقرار بمجرّد اشتراط العقل، بل باشتراط كماله[٦].

ولا فرق في غير العاقل ـ أي المجنون ـ بين كونه إطباقياً أو أدواريّاً إذا كان إقراره حال جنونه[٧].

ويلحق بالبحث عن شرطية العقل البحث عن إقرار عدّة أشخاص، نشير إليهم باختصار:

١ ـ إقرار السكران:

المعروف بين الفقهاء عدم صحّة إقرار السكران سواء فقد العقل بصورة كلّية أو فقد كماله، وسواء كان سكره بسبب محلّل أو محرّم، إلّا أنّ المنقول عن الإسكافي: أنّ السكر لو كان بسبب محلّل كالذي أُكره على السكر أو شرب المسكر من دون علم به وباختياره فحكمه حكم المجنون، لا يؤخذ بإقراره، وإن كان باختياره وبسبب محرّم، فيؤخذ بإقراره كما يؤخذ بقضاء ما فاته من الصلوات[١].

٢ ـ إقرار النائم والمغمى عليه:

لا اعتبار بإقرار النائم والمغمى عليه؛ لعدم الوعي الكامل المعتبر في الإقرار، إضافة إلى حديث الرفع الذي أحد موارده النائم ومورده الآخر المجنون، والمغمى عليه كالمجنون من جهة عدم الوعي.

وسيأتي الكلام عن إقرار الساهي والسفيه عن قريب.

الثالث ـ الاختيار:

ومن شرائط المقرّ أن يكون مختاراً،

---

(١) المسالك ٦: ١٤٢.

(٢) السرائر ٣: ٢٠٦.

(٣) انظر الجواهر ٣٥: ١١٧.

(٤) انظر الجواهر ٣٥: ١٠٤.

(٥) انظر المبسوط ٣: ٣. وغيره، وقد تقدّم مصدر الحديث في الصفحة ٣٥٢.

(٦) انظر التذكرة (الحجريّة) ٢: ١٤٦.

(٧) انظر: المبسوط ٣: ٣، والتذكرة (الحجريّة) =

= ٢: ١٤٦، وجامع المقاصد ٩: ٢٠٣، والمسالك ١١: ٨٩، والجواهر ٣٥: ١٠٤، وغيرها.

(١) انظر: المختلف ٦: ٤٧، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ١٤٦، ـ وقد ادّعى الإجماع، وكأنّما لم يعبأ بخلاف الإسكافي ـ وجامع المقاصد ٩: ٢٠٣، والمسالك ١١: ٨٩، والرياض ١١: ٤١١، والجواهر ٣٥: ١٠٤.

قال العلّامة: «يشترط في المقرّ الاختيار، فلا يقع إقرار المكره على الإقرار عند علمائنا أجمع»[١].

واستدلّوا عليه[٢] بقوله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون...»[٣].

وقال الأردبيلي: «ويدلّ على اشتراط الاختيار: العقل والنقل، وهو ظاهر»[٤].

ولا فرق في المكره بين من ضُرب حتى أُلجئ إلى الإقرار، وبين من هُدِّد بإيقاع مكروه به لا يليق بمثله تحمّله عادةً: من ضربٍ وشتمٍ وأخذ مالٍ ونحو ذلك[٥].

وللتحقيق في معنى الإكراه وما يتحقّق به يراجع عنوان «إكراه».

الرابع ـ القصد:

قال العلّامة: «لابدّ من القصد في الإقرار، فلا عبرة بإقرار الغافل والساهي والنائم ـ ثمّ ذكر حديث رفع القلم ثمّ قال: ـ وكذلك المغمى عليه لا ينفذ إقراره لزوال رشده وتحصيله، وكذا المبرسم لا نعلم فيه خلافاً؛ لدخول المبرسم والمغمى عليه في معنى المجنون والنائم»[١].

وقال صاحب الجواهر بعد الكلام عن السكران: «وكذا الكلام في النائم والمغمى عليه والمبرسم والساهي والغافل وغيرهم من غير المكلّفين بلا خلاف أجده في شيء منها، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، ضرورة وضوح اعتبار الاختيار من النصوص المتفرّقة في الأبواب والفتاوى في جميع الأسباب الشرعية التي منها الإقرار إلّا ما خرج بدليله، كضمان المتلفات ونحوه»[٢].

فمثل السكران والساهي والنائم والمغمى عليه ونحوهم لا يقبل إقرارهم؛ لعدم القصد، وعدم الاختيار، وعدم الوعي الكامل.

الخامس ـ القدرة على التصرّف شرعاً فيما أقرّ به:

فلا يصحّ بناءً على هذا الشرط إقرار المحجور عليه إجمالاً، وتفصيله كالآتي:

الحجر إمّا أن يكون للسفه، أو للتفليس، أو للمرض، أو للمملوكيّة. ولكلٍّ منها حكمه:

١ ـ إقرار المحجور عليه للسفه:

السفيه إجمالاً هو «الذي يصرف أمواله على غير الوجه الملائم لأفعال العقلاء»[٣].

وهو ممنوع من التصرّف في أمواله شرعاً.

---

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ١٤٦.

(٢) انظر المصدر المتقدّم، وجامع المقاصد ٩: ٢٠٦.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل، وفي الباب أحاديث مشابهة.

(٤) مجمع الفائدة ٩: ٣٨٧.

(٥) المسالك ١١: ٨٩.

---

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ١٤٦.

(٢) الجواهر ٣٥: ١٠٥.

(٣) انظر القواعد ٢: ١٣٧.

ولـمّا كان الإقرار بالمال تصرّفاً ماليّاً، فلذلك مُنع منه شرعاً.

أمّا إقراره في غير ذلك فلا مانع منه. قال الشيخ الطوسي: «... فأمّا المحجور عليه للسفه، فإنّ إقراره في ماله لا يصح، وإن أقرّ على نفسه بحدٍّ قُبل»[1].

وكما لا يُلزم بإقراره حال السفه، كذا لا يلزم بعد رفع الحجر عنه بما أقرّ به حال الحجر والسفه. قال الشهيد الثاني: «وإذا فُكَّ الحجر عنه لا يلزمه ما أقرّ به من المال، هذا بحسب الظاهر، وأمّا فيما بينه وبين اللّه تعالى، فيلزمه التخلّص ممّا لزمه منه»[2].

هذا واستشكل صاحب الجواهر في عدم نفوذ إقراره بعد رفع الحجر عنه؛ لأنّ عموم «إقرار العقلاء...» يشمله وإنّما خُصّص العموم في السفيه بمقدار تعجيل الأخذ بإقراره، بمعنى أنّه لا يؤخذ بإقراره حال السفه ولم يخصّص العموم بالنسبة إلى الأخذ بإقراره بعد رفع الحجر عنه.

وبعبارة أُخرى: السفيه محجور عليه في ماله لا في ذمّته، فتكون ذمّته مشغولة بما أقرّ به ويؤخذ به بعد رفع الحجر عنه.

ثمّ نقل عن الأردبيلي ما يؤيّد كلامه[1].

ولو أقرّ بما يشتمل على المال وغيره رُدَّ في المال وقُبل في غيره، كما لو أقرّ بالسرقة، فيؤخذ بإقراره في الحدّ ويُردّ في المال.

وقد صرّح الفقهاء بذلك من زمن الشيخ الطوسي إلى عصرنا الحاضر[2]، إلّا أنّ المحقّق الأردبيلي استشكل في هذا التفكيك[3].

لكن دفع الإشكال: بأنّ مثل ذلك واقع في الفقه ولا مانع منه، كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة، فتقبل الشهادة في خصوص المال دون قطع اليد، أو أقرّ من اجتمعت فيه شروط الإقرار بالسرقة مرّة واحدة، فيقبل إقراره في المال دون الحدّ[4].

٢ ـ إقرار المحجور عليه للفلس:

إقرار المفلّس ـ وهو المحجور عليه في أمواله لعجزه عن وفاء دينه ـ على أنحاء؛ لأنّ إقراره إمّا أن يتعلّق ببدنه، كالإقرار بما يوجب حدّاً أو قصاصاً، أو يتعلّق بالمال. والثاني إمّا أن يكون ديناً في الذمّة

---

(١) المبسوط ٢: ٣، وانظر: النهاية: ٣٤١، والكافي: ٤٣٤، والمهذّب ١: ٤٠٤، والغنية: ٢٧٠، والشرائع ٣: ١٥٢، والجامع للشرائع: ٣٣٨، والقواعد ٢: ١٣٧، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ١٤٦، والدروس ٣: ١٢٨، والمسالك ١١: ٩٠، ومجمع الفائدة ٩: ٣٩٣، والرياض ١١: ٤١١، والجواهر ٣٥: ١٠٥.

(٢) المسالك ١١: ٩٠.

(١) الجواهر ٣٥: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) انظر: المبسوط ٣: ٣، والشرائع ٣: ١٥٢، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ١٤٦، والدروس ٣: ١٢٨، والمسالك ١١: ٩٠، والرياض ١١: ٤١١، والجواهر ٣٥: ١٠٧.

(٣) مجمع الفائدة ٩: ٣٩٣.

(٤) انظر: المسالك ١١: ٩٠، والجواهر ٣٥: ١٠٧.

أو عيناً خارجيّة. والدين إمّا أن يكون سابقاً على زمن الحجر أو بعده، وما يكون بعده إمّا اختياريٌّ كالدين الحاصل بالمعاملة، أو لا كالحاصل بالإتلاف ونحوه.

ولكلٍّ من هذه الحالات حكم نشير إليه فيما يأتي:

أ ـ إذا أقرّ بما يتعلّق بالبدن:

إذا أقرّ المفلّس بما يتعلّق ببدنه، مثل موجب الحدّ أو القصاص صحّ إقراره بلا إشكال؛ لعموم «إقرار العقلاء...» والمفلّس ممنوع من التصرّف في ماله لا في بدنه، فلو أقرّ بالزنا رُجم أو جلد، وهكذا.

وإن أقرّ بما فيه جانب مالي وجانب بدني كالسرقة، فيقبل إقراره في الجانب البدني؛ لعموم «إقرار العقلاء...»، وأمّا الجانب المالي، فإن أقرّ بعين أنّه سرقها، فيشمله حكم الإقرار بالعين وسيأتي توضيحه، وإن لم يعيّن عيناً، بل أطلق فيكون حكمه حكم الإقرار بالمال على ما سيأتي توضيحه.

ب ـ الإقرار بالدين السابق على الحجر:

إذا أقرّ المفلّس بدين سابق على الحجر، صحّ إقراره؛ لعموم «إقرار العقلاء...»، والظاهر أنّه لا خلاف فيه، قال المحقّق الكركي ـ بعد قول العلّامة: «ولو أقرّ بدين سابق لزمه» ـ: «أي قولاً واحداً؛ لقوله ﷺ: "إقرار العقلاء على أنفسهم جائز"، وليس الإقرار كالإنشاء حيث إنّ فيه قولاً بوقوعه باطلاً»[1].

وقال الشهيد الثاني: «لا إشكال في صحّة الإقرار في الجملة؛ لعموم "إقرار العقلاء على أنفسهم جائز" وليس الإقرار كالإنشاء حيث قيل ببطلانه رأساً...»[2].

وظاهر الكلمات أنّه لا إشكال ولا خلاف[3] في نفوذه وصحّته إجمالاً، وإنّما الإشكال في كيفيّة نفوذه، ففيه أقوال:

الأوّل ـ أنّ المقرّ له يكون كسائر الغرماء، فيشاركهم في ما يسهم لهم في أموال المحجور عليه بعد بيعها.

ذهب إلى هذا القول الشيخ[4] وابن إدريس[5] والمحقّق[6] والعلّامة[7] والبحراني[8].

الثاني ـ أنّ إقراره ينفذ في حقّه خاصّة، دون سائر الغرماء. بمعنى: أنّه يكون في ذمّته إلى بعد الحجر، وعندئذٍ يجب عليه العمل بما أقرّ به، وإفراغ ذمّته.

اختار هذا القول العلّامة في الإرشاد[9].

---

(١) جامع المقاصد ٥: ٢٣٣.

(٢) المسالك ٤: ٩٠.

(٣) انظر: الحدائق ٢٠: ٣٨٦، والجواهر ٢٥: ٢٨٧.

(٤) المبسوط ٢: ٢٧٢.

(٥) السرائر ٢: ٤٩٩.

(٦) الشرائع ٢: ٩٠، و٣: ١٥٢.

(٧) التذكرة ٢: ٥٣، والتحرير (الحجريّة) ١: ٢١٢.

(٨) الحدائق ٢٠: ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

(٩) إرشاد الأذهان ١: ٣٩٨.

والمحقّق الثاني[١]، والشهيد الثاني[٢]، والأردبيلي[٣]، وصاحب الكفاية[٤]، وصاحب الجواهر[٥] ـ على ما يظهر منه ـ والسادة: الحكيم[٦]، والخوئي[٧]، والخميني[٨].

الثالث ـ أنّ إقراره ينفذ في حقّه مطلقاً، وفي حقّ الغرماء بشرط عدالة المقرّ وعدم اتّهامه، فلو انتفى أحدهما لم يصحّ إقراره.

ذهب إلى هذا التفصيل الشهيد الأوّل في الدروس[٩].

ج ـ الإقرار بالدين اللاحق للحجر:

إذا أقرّ المفلّس بدين لاحق للحجر كان إقراره نافذاً في حقّه بلا إشكال، وأمّا الغرماء فكلّ من قال بعدم نفوذ إقراره بالنسبة إليهم في الفرض السابق لابدّ أن يقول بعدم نفوذه وصحّته في هذا الفرض بطريق أولى، وكذا من اشترط العدالة وعدم التّهمة في نفوذ الإقرار في حقّهم ـ كالشهيد ـ لابدّ أن يشترطها هنا أيضاً.

د ـ الإقرار بالعين:

إذا أقرّ المفلّس بعين، كما لو قال: «هذه الدار لزيد» فهل يقبل منه أو لا؟ وعلى فرض القبول فهل يختصّ بها أو يشارك سائر الغرماء فيها، أو لا هذا ولا ذاك؟

فيه أقوال:

أمّا قبول الإقرار بالنسبة إليه ونفوذه في حقّه، فالفقهاء بين مصرّح بقبوله وبين من يظهر منه ذلك؛ لأنّ الظاهر من كلام النافين إنّما هو نفي نفوذ إقراره بالنسبة إلى سائر الغرماء، لا نفسه، ويشهد لذلك أنّه صرّح ابن إدريس والعلّامة في الإرشاد بعدم نفوذ إقرار المفلّس بالنسبة إلى العين، فقال الأوّل: «الأولى عندي أنّه لا يقبل إقراره في أعيان أمواله بعد الحجر عليه»[١]. وقال الثاني: «ولو أقرّ بعين فالوجه عدم السماع»[٢].

ومع ذلك فقد قال الأردبيلي بعد نقل عبارة الإرشاد: «والظاهر أنّ مراده عدم السماع بالنسبة إلى الغرماء»[٣]، فـفسّر «عدم السماع» في كلام العلّامة بعدم السماع بالنسبة إلى الغرماء لا نفسه.

ونجد هذا التفسير عند الشهيدين أيضاً[٤].

فإذا حملنا كلام النافين لنفوذ إقرار المفلّس

(١) جامع المقاصد ٥: ٢٣٤.
(٢) المسالك ٤: ٩٢.
(٣) مجمع الفائدة ٩: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٤) الكفاية: ٢٣١.
(٥) الجواهر ٢٥: ٢٨٧.
(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٩٣، كتاب الحجر.
(٧) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٨٠، كتاب الحجر، المسألة ٨٣٥.
(٨) تحرير الوسيلة ٢: ١٧، القول في الفلس، المسألة ٥.
(٩) الدروس ٣: ١٢٩.

(١) السرائر ٢: ٤٩٩.
(٢) إرشاد الأذهان ١: ٣٩٨.
(٣) مجمع الفائدة ٩: ٢٤٣.
(٤) انظر: غاية المراد ٢: ٢٠٦، والروضة البهيّة ٤: ٣٢.

بالعين على نفي نفوذه بالنسبة إلى سائر الغرماء لا نفسه، فيحصل شبه اتّفاق على صحّة نفوذ إقراره بالنسبة إليه. هذا بالنسبة إلى قبول أصل الإقرار، وأمّا بالنسبة إلى مشاركة المقرّ له مع سائر الغرماء ففيه أقوال:

الأوّل ـ عدم المشاركة، بل يبقى المقرّ به في ذمّة المقِرّ، ولابدّ له من إفراغ ذمّته بعد رفع الحجر.

وهؤلاء بين من أطلق، وبين من قال: بأنّه يؤخّر دفع العين المقرّ بها ولا تُقسَّم بين الغرماء. فإن وفّت أمواله بالديون وبقيت العين دفعت للمقرّ له، وإن لم تفِ بها ودفعت العين للغرماء تبق ذمّة المقِرّ مشغولةً للمقرّ له، فيجب عليه إفراغها بعد رفع الحجر.

وممّن قال بالأوّل: كلُّ من صرّح بعدم نفوذ إقرار المفلّس بالعين، كابن إدريس[١]، والعلّامة في الإرشاد[٢]، والسيّدين: الحكيم[٣] والخوئي[٤].

وهذا القول هو الظاهر من كلام الشهيدين[٥] والكركي[١] وصاحب الجواهر[٢].

وممّن قال بالثاني: الشهيد الثاني في المسالك[٣]، والأردبيلي[٤]، والإمام الخميني[٥].

بل قال صاحب الجواهر: «ولعلّه ليس قولاً في المسألة، بل يقول به الجميع جمعاً بين الحقّين»[٦].

الثاني ـ المشاركة مع سائر الغرماء، اختار هذا القول الشيخ في المبسوط[٧]، والعلّامة في التذكرة[٨].

الثالث ـ إن كان المقرّ عدلاً وغير متّهم صحّ إقراره وشارك المقرّ له مع سائر الغرماء.

وهذا القول هو الظاهر من الشهيد الأوّل في الدروس[٩].

الرابع ـ التوقّف والتردّد، وهو الذي ذهب إليه المحقّق في الشرائع[١٠].

٣ ـ إقرار المريض مرض الموت:

اختلف الفقهاء في صحّة إقرار المريض مرض

---

(١) السرائر ٢: ٤٩٩.

(٢) إرشاد الأذهان ١: ٣٩٨.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٩٣، كتاب الحجر، الفلس.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٨٠، كتاب الحجر، الفلس، المسألة ٨٣٥.

(٥) غاية المراد ٢: ٢٠٦، وحاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد ٢: ٢٠٦، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٣٠ ـ ٣٣.

---

(١) جامع المقاصد ٥: ٢٣٦.

(٢) و (٦) الجواهر ٢٥: ٢٨٩.

(٣) المسالك ١١: ٩٤.

(٤) مجمع الفائدة ٩: ٢٤٣.

(٥) تحرير الوسيلة ٢: ١٧، كتاب الحجر، القول في الفلس، المسألة ٦.

(٧) المبسوط ٢: ٢٥٩.

(٨) التذكرة ٢: ٥٣.

(٩) الدروس ٣: ١٢٨.

(١٠) شرائع الإسلام ٢: ٩٠.

الموت ونفوذه، على أقوال:

الأوّل ـ أنّه صحيح ويخرج من أصل المال مطلقاً، سواء كان المُقَرّ له وارثاً أو أجنبيّاً، وسواء كان متّهماً أو لا.

اختار هذا القول: سلّار[1] وابن إدريس[2] وابن سعيد[3] وابن زهرة[4] على ما يظهر منه.

الثاني ـ أنّه صحيح ويُخرج من الثلث مطلقاً.

وهو الظاهر من الصدوق في المقنع[5].

الثالث ـ أنّه صحيح ويُخرج من الأصل للوارث والأجنبي إذا كان عدلاً غير متّهم، وإلّا فمن الثلث.

اختار هذا القول: الشيخ في النهاية[6] والقاضي[7] وصاحب الحدائق[8].

الرابع ـ القول المتقدّم لكن مع جعل المعيار عدم التهمة فقط، لا عدم التهمة مع العدالة.

اختار هذا القول: العلّامة في بعض كتبه[9] وولده[10] ـ على ما يظهر منه؛ لعدم تعليقه على كلام والده ـ والشهيد الأوّل[1]، والمحقّق الثاني[2]، وقال: «هذا هو أصحّ الأقوال للأصحاب»، والشهيد الثاني[3]، والأردبيلي[4]، إلّا أنّه احتمل بطلان الإقرار مع التهمة، وصاحب الكفاية[5]، ونسبه إلى الأكثر، وصاحب الجواهر[6]، والسادة: الحكيم[7]، والخوئي[8]، والخميني[9].

ويحتمله كلام المحقّق في الشرائع[10]، وربّما مال إليه صاحب الرياض[11].

الخامس ـ القول الثالث أيضاً، لكن مع جعل المعيار العدالة فقط وهذا القول للعلّامة في التذكرة[12].

السادس ـ الإخراج من الأصل مع عدم التهمة، والإخراج معها من الثلث في خصوص

---

(١) المراسم: ٢٠١.

(٢) السرائر ٢: ٤٩٩، و ٥٠٦ ـ ٥٠٧، و ٣: ٢١٧.

(٣) الجامع للشرائع: ٤٩٧.

(٤) الغنية: ٧٠ و ٢٧٥.

(٥) المقنع: ١٦٥.

(٦) النهاية: ٦١٧ ـ ٦١٨.

(٧) المهذّب ١: ٤١٩.

(٨) الحدائق ٢٢: ٦١٦.

(٩) القواعد ٢: ٤١٤، وإرشاد الأذهان ١: ٤٠٧.

(١٠) إيضاح الفوائد ٢: ٤٢٨.

---

(١) الدروس ٣: ١٢٨.

(٢) جامع المقاصد ٩: ٢٠٩.

(٣) الروضة البهيّة ٦: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٤) مجمع الفائدة ٩: ٣٩٦.

(٥) الكفاية: ١٥١.

(٦) الجواهر ٢٦: ٨٢ ـ ٨٣.

(٧) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٣٥، كتاب الوصايا، فصل في منجزات المريض.

(٨) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٢٩، كتاب الوصايا، فصل في منجزات المريض، المسألة ١٠٩٥.

(٩) تحرير الوسيلة ٢: ٢١، كتاب الحجر، القول في المرض، المسألة ٢.

(١٠) الشرائع ٢: ١٥٢.

(١١) الرياض ٩: ٥٤٩ ـ ٥٥١.

(١٢) التذكرة (الحجريّة) ٢: ١٤٨.

الوارث، أمّا غيره فمن الأصل أيضاً.

وهذا القول هو الظاهر من ابن حمزة[١].

ويمكن أن يفهم منه القول الرابع أيضاً.

السابع ـ الإخراج من الأصل إذا كان الإقرار للأجنبي مع عدم التهمة، وأمّا الإقرار له مع التهمة أو للوارث فمن الثلث.

ذهب إليه المحقّق الحلّي في المختصر النافع[٢]. ويحتمله كلامه في الشرائع[٣] أيضاً.

الثامن ـ ما نُسب إلى المفيد من التفصيل بين الدين والعين، أمّا الدين فاختار فيه صحّة الإقرار مطلقاً وعلىٰ جميع التقادير، وأمّا في العين فاختار صحّة إقراره إذا كان عليه دين يحيط بالتركة وكان عدلاً مأموناً، وعدم صحّته إذا كان متّهماً[٤].

التاسع ـ يشترط في صحّة إقرار المقرّ أن يكون مأموناً، ولا فرق بين حالتي الصحّة والمرض.

وهو قول أبي الصلاح الحلبي[٥]. وهو غريب كما قال صاحب الجواهر[٦].

كانت هذه هي الأقوال في المسألة، وقد استخرجتها من كلمات الفقهاء بمشقّة، ويمكن إرجاع بعضها إلى بعض[١].

(١) الوسيلة: ٢٨٤.

(٢) المختصر النافع: ١٦٨.

(٣) شرائع الإسلام ٣: ١٥٢.

(٤) نسبه إليه صاحب الجواهر ٢٦: ٨١، ونُسب إليه غير ذلك. انظر المقنعة: ٦٦٢.

(٥) الكافي في الفقه: ٤٣٣.

(٦) الجواهر ٢٦: ٨١.

٤ ـ إقرار المملوك:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق: «ولا يقبل عندنا إقرار المملوك ـ وإن كان بالغاً عاقلاً ـ بمالٍ ولا حدٍّ ولا جناية توجب أرشاً أو قصاصاً».

ثمّ نقل دعوى الإجماع على ذلك عن جملة من الفقهاء وذكر كلماتهم، إلى أن قال:

«وبالجملة فالمسألة مفروغ عنها عندنا؛ لأنّه لا مال له، وبدنه مملوك لغيره، فإقراره إنّما هو في حقّ الغير...».

إلى أن قال:

«فلو أقرّ وصدّقه المولى قُبل بلا خلاف...»[٢].

ولم نذكر تفاصيل المسألة، لانتفاء موضوعها.

هل تشترط العدالة في المقِرّ أم لا؟

لم ينقل اشتراط العدالة في المقِرّ صريحاً عن أحد، بل قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «... فالمطلق التصرّف إقراره يصحّ على نفسه بالمال والحدّ سواء كان عدلاً أو فاسقاً بلا خلاف فيه»[٣].

لكنّه قال في كتاب الحجر: «إذا بلغ الصبي وأُونس منه الرشد ودفع إليه ماله ثمّ صار مبذّراً

(١) انظر: المسالك ١١: ٩٥، والجواهر ٢٦: ٨٢.

(٢) الجواهر ٣٥: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) المبسوط ٣: ٣.

مضيّعاً لماله في المعاصي حجر عليه، وإذا صار فاسقاً إلّا أنّه غير مبذّر لماله فالظاهر أنّه يحجر عليه، لقوله تعالى: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمْ﴾[1]، وروي عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: "شارب الخمر سفيه"[2]...»[3].

وكلامه الأخير صار سبباً لنسبة اشتراط عدالة المقِرّ إليه؛ لأنّ من شرائط المقِرّ ألّا يكون سفيهاً كما تقدّم، أي لا يكون فاسقاً؛ لأنّ من جملة السفهاء الفاسق.

لكن قال الشهيد الثاني: «واعلم أنّه لو اعتبرت العدالة في الرشد لم يقم للمسلمين سوق ولم ينتظم للعالم حال؛ لأنّ الناس ـ إلّا النادر منهم ـ إمّا فاسق أو مجهول الحال، والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط»[4].

والظاهر عدم متابعة الفقهاء للشيخ في اشتراط العدالة في الرشد إلّا ما يحكى عن الراوندي[5] وابن زهرة[6].

الركن الثاني ـ المقَرّ له:

وهو من ثبت له الحقّ بسبب الإقرار، والشرط

(١) النساء: ٥.

(٢) الوسائل ١٩: ٣٧١، الباب ٤٦ من أبواب الوصايا، الحديث ٢. وهناك أحاديث أخرى بهذا المضمون.

(٣) المبسوط ٢: ٢٨٥.

(٤) المسالك ٤: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٥) فقه القرآن (للراوندي) ٢: ٧٣.

(٦) الغنية: ٢٥٢.

الأساسي فيه هو كونه أهلاً للتملّك، وأضاف إليه بعضهم: عدم تكذيب المُقَرّ له للمقِرّ، وتعيين المقَرّ له.

وفيما يلي نتكلّم عن ذلك بالتفصيل:

الشرط الأوّل ـ أهليّة المقَرّ له للتملّك:

لا يصحّ الإقرار لما لا أهليّة له للتملّك، مثل البهيمة، والشجرة، والدار، ونحوها؛ لعدم قابليّتها للتملّك إلّا أن يذكر وجهاً صحيحاً، فلذلك لا يصحّ أن يقول: «عليّ ألفٌ للدابة»؛ لأنّه إقرار للدابة وهي غير قابلة للتملّك، نعم لو قال: «عليّ ألف بسبب الدابّة» فيكون المقَرّ له صاحبها، وإن استشكل المحقّق والعلّامة في ذلك؛ لأنّه قد يكون المقِرّ نَفَّرَ الدابّة على سائقها أو قائدها فجنت عليه، فتكون ذمّته مشغولة بسبب الدابّة ولكن لسائقها أو قائدها لا صاحبها[1].

نعم أجاز بعضهم الإقرار للدابّة بمعنى اختصاصها بالمُقَرّ به، كما إذا قال: «هذا السرج لهذه الدابّة»[2].

موارد وقع البحث فيها:

تكلّم الفقهاء في صحّة الإقرار لبعض الموارد، نشير إلى أهمّها تبعاً لهم:

١ ـ الإقرار للحمل:

في الإقرار للحمل تفصيلٌ؛ لأنّ المقرّ إمّا أن

(١) انظر: شرائع الإسلام ٣: ١٥٣، وقواعد الأحكام ٢: ٤١٥.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٤٦، كتاب الإقرار، المسألة ١٢.

يبيّن سبب الملكيّة في إقراره أو لا. وعلى الأوّل، إمّا أن يبيّن سبباً صحيحاً أو سبباً فاسداً. فالحالات ثلاث:

الأُولى ـ أنْ يذكر سبباً صحيحاً في إقراره، كأن يقول: «هذه الأموال لحمل فلانة؛ لأنّها من وصيّة فلان».

ولا إشكال ولا خلاف في صحّة هذا الإقرار كما قيل[1].

الثانية ـ أن يذكر سبباً باطلاً، كأن يقول: «هذا المال للحمل ثمناً لما اشتريته منه».

وفي هذه الحالة قولان:

أ ـ صحّة أصل الإقرار وحذف السبب، فيؤخذ منه المال لإقراره ولا يُنظر إلى السبب. نسب الشهيد الثاني هذا القول إلى الأشهر[2].

ب ـ بطلان الإقرار. ذهب إليه ابن الجنيد ـ كما قيل[3] ـ والقاضي ابن البرّاج[4]، واختاره فخرالدين[5] بعد أن نقله عن ابن الجنيد والقاضي ونسبه إلى جماعة؛ وعُلِّل: بأنّ الكلام لا يتمّ إلّا بآخره.

واقتصر بعضهم على ذكر القولين ولم يرجّح، كالشهيد الأوّل في الدروس[1].

وذكر الأردبيلي[2] وجهاً للبطلان بعد ذكر وجه الصحّة، لكن يظهر منه الميل إلى الصحّة.

ويظهر من صاحب الجواهر[3] الميل إلى البطلان.

الثالثة ـ أن يطلق، فلا يذكر سبباً أصلاً.

وفي هذه الحالة قولان:

أ ـ الصحّة، وهو المعروف بين الفقهاء؛ حملاً لكلام المسلم على الصحيح، والسبب على السبب الممكن[4].

ب ـ البطلان، وهو الذي اختاره فخرالدين[5].

شرائط الحمل المقرّ له:

ويشترط في الحمل أن يسقط حيّاً لدون ستّة أشهر بعد الإقرار؛ لأنّه لو سقط لستّة أشهر فما فوق احتمل أن يكون انعقد بعد الإقرار.

ولو سقط بعد أقصى مدّة الحمل من حين الإقرار، فالإقرار باطلٌ قطعاً؛ لانعقاده بعد الإقرار.

وإن سقط بعد أقلّ مدّة الحمل وقبل أقصاه، فلهم فيه تفصيلات.

وإن سقط ميتاً، فإن كان السبب المذكور

---

(١) انظر: جامع المقاصد ٩: ١٢٤، والمسالك ١١: ١٠٢، والجواهر ٣٥: ١٢٢، والرياض ١١: ٤١٢.

(٢) المسالك ١١: ١٠٣.

(٣) نسبه إليه فخرالدين في الإيضاح ٢: ٤٣٢.

(٤) المهذّب ١: ٤٠٩.

(٥) إيضاح الفوائد ٢: ٤٣٤.

(١) الدروس ٣: ١٣٠.

(٢) مجمع الفائدة ٩: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٣) الجواهر ٣٥: ١٢٤.

(٤) انظر: الرياض ١١: ٤١٢، وادّعى عدم الخلاف فيه، والجواهر ٣٥: ١٢٢.

(٥) إيضاح الفوائد ٢: ٤٣٤.

للإقرار هو الوصيّة، رجع المال المقرّ به إلى ملك الموصي، وإن كان إرثاً رجع إلى ملك سائر الورثة.

ولو لم يبيّن المقِرّ السبب، طولب ببيانه[١].

٢ ـ الإقرار للميّت:

يصحّ الإقرار للميّت إجمالاً، فلو قال: «لفلان الميّت عندي ألف دينار» صحّ الإقرار، وفي الجواهر: «صحّ بلا خلاف ولا إشكال»[٢].

ولو قال: «لفلان الميّت عندي ألف دينار ولا وارث له غير فلان»:

فإن كان المقَرُّ به ديناً أُلزم المقِرُّ بتسليمه إلى المقَرّ له بلا خلاف ولا إشكال ـ كما قيل ـ لعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، ولا يتضمّن هذا الإضرار ضرراً إلّا على المقرّ لا على غيره.

وإن كان المقَرُّ به عيناً ففيه قولان:

الأوّل ـ صحّة الإقرار كما في الدين.

قيل: إنّ هذا القول هو المشهور[٣]، ووجهه: أنّ الإقرار بأنّ المال لزيد ولا وارث له إلّا هذا، معناه: الإقرار بأنّ المقَرّ به لهذا الشخص.

الثاني ـ عدم صحّته، بل يجب الفحص عن سائر الورثة، فإن حصل اليأس من وارثٍ آخر، أُلزم بالدفع إليه. ووجهه: أنّ قوله: «هذا لزيد ولا وارث له غير فلان» يتضمّن إقرارين:

١ ـ الإقرار بعدم تملّكه لما أقرّ به لغيره.

٢ ـ الإقرار بأنّ ما أقرّ به لزيدٍ خاصّة، لا يشاركه فيه أحد.

فأمّا الإقرار الأوّل فهو نافذ؛ لأنّه إقرار على نفسه.

وأمّا الثاني فغير نافذ؛ لأنّه إقرار على غيره، وهم سائر الورثة لو كانوا موجودين واقعاً، فلذلك لم يصحّ.

والفرق بين الدين والعين هو: أنّ الإقرار في الدين إقرار على نفسه خاصّة؛ لأنّه على تقدير ظهور وارث آخر لا يفوت حقّه، بل له مطالبة المقرّ؛ لانشغال ذمّته بحقّه بعدُ. بخلاف العين، فإذا دفعها للمقرّ له وظهر وارث آخر، يفوت حقّه منها بلحاظ خصوصيات العين، وإن لم يفت أصل حقّه، لانشغال ذمّة المقرّ ببدلها.

اختار هذا القول: العلّامة في القواعد[١]، وولده[٢]، والمحقّق الثاني[٣]، والشهيد الثاني[٤].

---

(١) انظر: المبسوط ٣: ١٤ ـ ١٥، والسرائر ٢: ٥٠٦، والشرائع ٣: ١٥٣، والقواعد ٢: ٤١٦، والتذكرة ٢: ١٤٨ ـ ١٤٩، والدروس ٣: ١٣٠، وجامع المقاصد ٩: ٢٢٧ ـ ٢٢٩، والمسالك ١١: ١٠٢ ـ ١٠٥، ومجمع الفائدة ٩: ٣٩٧ ـ ٣٩٩، والرياض ١١: ٤١٣، والجواهر ٣٥: ١٢٤ ـ ١٢٩.

(٢) الجواهر ٣٥: ٢٤، وانظر مجمع الفائدة ٩: ٤٠٠.

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين.

---

(١) القواعد ٢: ٤١٦.

(٢) إيضاح الفوائد ٢: ٤٣٣.

(٣) جامع المقاصد ٩: ٢٢٣.

(٤) المسالك ١١: ٢٢.

٣ ـ الإقرار للجهة:

المقصود من الجهة: المساجد، والمشاهد المشرّفة، والمقابر، والأوقاف العامّة، ونحوها.

قال العلّامة: «ولو أقرّ لمسجدٍ، أو مشهد، أو مقبرة، أو مصنع، أو طريق وعزاه إلى سبب صحيح، مثل أن يقول: مِن غَلّةٍ وقفه، صحّ. وإن أطلق أو عزاه إلى سبب باطل، فالوجهان»[1].

فالمقرّ للجهة إمّا أن يذكر سبباً لملكيّة المقرّ له للمقرّ به أو لا يذكر، وعلى الأوّل، فإمّا أن يذكر سبباً صحيحاً أو باطلاً.

فإن ذكر سبباً صحيحاً، فالإقرار صحيح بلا إشكال، وليس فيه إلّا قول واحد، كما قال المحقّق الكركي[2].

وإن ذكر سبباً باطلاً ففيه القولان المتقدّمان في الحمل.

وإن لم يذكر سبباً وأطلق ففيه القولان المتقدّمان في صورة الإقرار من دون ذكر سبب في الحمل، وقلنا: إنّ المعروف هو القول بالصحّة، والقول بالبطلان لفخر الدين.

الشرط الثاني ـ معلوميّة المقرّ له:

ذكر هذا الشرط العلّامة في التذكرة[3] وتبعه

(١) القواعد ٢: ٤١٧.

(٢) جامع المقاصد ٩: ٢٣٠.

(٣) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٥٠.

بعض من تأخّر عنه، كالشهيد[1].

قال العلّامة: «... من شروط صحّة الإقرار تعيين المقرّ له، فلو قال: "لإنسان عليّ كذا" أو "لواحد من بني آدم" أو "لواحدٍ من خلق اللّه" أو "لواحد من أهل البلد" احتمل البطلان؛ لعدم التعيين؛ فلا يطالب».

لكن ناقش صاحب الجواهر جعل هذا الشرط شرطاً للإقرار؛ لأنّ الإقرار بأصل خروج المال عن ملك المقرّ صحيح ولا إشكال فيه سواء كان المقرُّ له معلوماً أو لا[2].

ولعلّه لذلك لم يذكره الفقهاء وتراجع عنه العلّامة نفسه حيث قال في آخر كلامه المتقدّم: «والأقرب عندي القبول وصحّة هذا الإقرار، ثمّ للحاكم انتزاعه من يده وإبقاؤه في يده...».

ووجه جواز انتزاع الحاكم له هو أنّه من مصاديق مجهول المالك؛ لأنّ المقرّ أقرّ بخروجه من ملكه ولم يدخل في ملك أحد بعدُ، فيكون مجهول المالك، وحكمه أن يدفع إلى حاكم الشرع أو يصرف طبقاً لنظره.

الشرط الثالث ـ عدم تكذيب المقَرّ له:

ذكر هذا الشرط ابن حمزة[3]، والعلّامة[4]،

(١) الدروس ٣: ١٣٠.

(٢) الجواهر ٣٥: ١٢٠.

(٣) الوسيلة: ٢٨٣، وذكر من جملة الشروط: تصديق المقرّ له.

(٤) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٩، وانظر القواعد ٢: ٤١٧.

والشهيد الأوّل[1]. قال العلّامة في التذكرة: «يشترط في الإقرار والحكم بصحّته عدم تكذيب المقرّ له للمقِرّ، وعدم إنكاره لما أقرّ له به».

وقال الشهيد: «الثاني ـ أن لا يكذّب المقرُّ له، فلو أكذبه لم يعط».

فإذا أنكر المقرُّ له لم يُعط كما قال الشهيد، بل يكون الحاكم الشرعي مخيّراً بين إبقاء المال في يد المقِرّ أو أخذه منه، كما تقدّم في الشرط الثاني.

واستشكل صاحب الجواهر في هذا الشرط أيضاً؛ لأنّه ليس شرطاً في صحّة الإقرار نفسه، بل في نفوذه في حقّ المقرّ له؛ إذ الإقرار على نفسه قد تمّ وخرج المال من ملكه بسبب الإقرار. نعم يبقى مالكه مجهولاً، فيكون أمره بيد الحاكم الشرعي[2].

هذا، وذكر الشهيد في الدروس من جملة الشروط كون المالك ممّن يملك الشيء المقرّ به[3].

ولكنّ هذا من جملة شروط المقرّ به كما سيأتي بيانه إن شاء اللّه تعالى.

الركن الثالث ـ المقَرّ به[4]:

وهو الشيء الذي أقرّ به المقِرُّ للمقَرّ له.

والمقَرُّ به: إمّا مالٌ، أو حقٌّ، أو نسب.

والحقّ: إمّا حقٌّ للناس، أو حقٌّ للّه، أو مشترك.

وسوف يأتي الكلام عن كلّ واحدٍ بصورة مستقلّة.

الإقرار بالمال:

ذكر الشهيد الأوّل شروطاً أربعة للمقرّ به، واقتصر العلّامة على ذكر بعضها، ويمكن استخراجها من كلمات فقهاء آخرين. ومورد البحث ما إذا كان المقَرُّ به مالاً، كما تقدّم.

والشروط التي ذكرها الشهيد هي:

أوّلاً ـ أن يكون ممّا يُملك شرعاً:

فلو أقرّ بما ليس قابلاً للملك لم يصحّ إقراره، كما لو أقرّ بكلب الهراش، أو الخمر أو جلد الميتة أنّه للغير؛ للإجماع المدّعى على عدم تملّك المسلم لهذه الأُمور فلا يقبل إقراره فيها أيضاً.

وهناك رأي آخر يقول بصحّة الإقرار؛ لأنّ هذه الأشياء يمكن أن يثبت للمسلم حقّ الاختصاص بها وإن لم يملكها، فيجوز الإقرار بها للغير بهذا الاعتبار.

وبالجملة: فالمدار إثبات حقّ الاختصاص في هذه الموارد وعدمه.

وبناءً على ذلك، لو أقرّ بحبّة حنطة أو قشر جوزة فيكون إقراره صحيحاً؛ لأنّ هذه تدخل في ملك الإنسان وإن لم تُعدّ مالاً، وللإنسان حقّ الاختصاص بها على الأقلّ.

---

(١) و (٣) الدروس ٣: ١٣١.

(٢) الجواهر ٣٥: ١٢٠.

(٤) لم يذكر هذا الركن المحقّق في الشرائع وشرّاحه، نعم أُشير إلى جملة من مسائله في سائر الأبحاث، مثل الأقارير المبهمة.

ولو أقرّ المسلم لغير المسلم، أو غير المسلم لمثله بمثل الخمر والخنزير والميتة ونحوها، صحّ الإقرار[١].

ثانياً ـ ألّا يكون مملوكاً للمقِرّ:

واشتراط هذا الشرط واضح؛ لأنّه لو كان شيءٌ ملكاً لشخصٍ واقعاً فأقرّ به لغيره، يلزم التناقض أو التضادّ؛ لأنّ الإقرار إخبار عن حقٍّ سابق، فإذا قال: «داري لفلان»، فهو يخبر عن ملكيّة المقرّ له للدار منذ السابق، وظاهر عبارة الإقرار يقتضي أنّ الدار ملك للمقرّ منذ السابق، فتكون الدار ملكاً للمقِرّ والمقَرّ له في زمانٍ واحد، وهو باطل إذا كانت الملكية على نحو الاستقلال[٢].

ولكن ذكر بعضهم توجيهاً للصحّة، وحاصله: أنّ الإضافة هنا ليست حقيقيّة، وعندما يقول: «داري» فهو أعمّ من أن تكون الدار ملكاً له أو إجارة عنده، وإذا حملنا فعل المسلم على الصحيح فيكون الإقرار حينئذٍ صحيحاً[٣].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إضافة».

ثالثاً ـ أن يكون المقَرّ به تحت سلطة المقِرّ ظاهراً:

قلنا: يشترط في المقَرّ به ألّا يكون ملكاً للمقِرّ، لكن هذا في واقع الأمر، وأمّا بحسب الظاهر، فينبغي أن يكون تحت سلطته ويده، فإذا لم يكن كذلك لم يكن إقراراً، بل شهادة، كما إذا أقرّ بأنّ الدار التي بيد زيد إنّما هي لفلان. نعم يترتّب على ذلك أنّه لو انتقلت الدار إلى المقرّ بهبة أو إرث ونحوهما وجب عليه ردّها على من أقرّ له بها[١].

رابعاً ـ نفوذ الإقرار فيه:

فلو أقرّ الموقوف عليه بأنّ العين الموقوفة لزيد، بطل إقراره؛ لأنّ العين الموقوفة لا يمكن أن تكون ملكاً لغير الموقوف عليه إلّا ببيع ونحوه على فرض جوازه في ظروف خاصّة[٢].

الإقرار بالمجهول:

لا يشترط في المقَرّ به أن يكون معلوماً، بل يصحّ الإقرار بالمجهول؛ لعموم أدلّة الإقرار؛ ولأنّ الإقرار إخبارٌ فهو يحتمل الإجمال والتفصيل؛

---

(١) انظر ما تقدّم في المصادر التالية على نحو الإجمال: المبسوط ٣: ٥، والوسيلة: ٢٨٣، والجامع للشرائع: ٢٣٩، وشرائع الإسلام ٣: ١٤٦، والتذكرة ٢: ١٥٠ و ١٥١، والدروس ٣: ١٣٣، والمسالك ١١: ٣١، ومجمع الفائدة ٩: ٤٢٩، والرياض ١١: ٤١٣ ـ ٤١٤، والجواهر ٣٥: ٣٧.

(٢) انظر: المبسوط ٣: ٢١، والسرائر ٢: ٥٠٦، والقواعد ٢: ٤١٧ ـ ٤١٨، والتذكرة (الحجرية) ٢: ١٥١.

(٣) انظر: المختلف ٦: ٤٤، والدروس ٣: ١٣٣، =

= وجامع المقاصد ٩: ٢٣٧، ومجمع الفائدة ٩: ٤١٩.

(١) انظر: القواعد ٢: ٤١٨، والتذكرة (الحجرية) ٢: ١٥١، والدروس ٣: ١٣٤، وجامع المقاصد ٩: ٢٣٩ و ٢٤٢، ومجمع الفائدة ٩: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٢) الدروس ٣: ١٣٤.

ولأنّ الحاجة قد تدعو إليه، كما إذا كان عليه مـال أو حقّ ولم يعلمه بالتفصيل فأراد إبراء ذمّته، فـيقرّ أوّلاً بالمقرّ به على إجماله، ثمّ يرفع النزاع بين المـقِرّ والمقَرّ له بالصلح ونحوه[1].

والقاعدة العامّة: أنّـه بـعد الإقـرار بـالمبهم والمجهول يطالب المقِرُّ بتفسيره له، فـإن فسّـره بمـا يصحّ فيه الإقرار فيقبل منه وإلّا فلا، وذكر بعضهم أنّه يحبس حتّى يفسّره.

هذه هي القاعدة العامّة، وقد ذكروا أبحـاثاً مفصّلةً لتطبيقها على مواردها، وأكثرها يرجع إلى ما يفهم العرف من صيغة الإقرار ثمّ ملاحظة أنّه هـل يستجمع الشروط اللازمة للـمقرّ بـه أو لا؟ نـذكر نموذجين منها مع حذف بيان الاختلافات فيها:

قال المحقّق في بحـثه عـن الأقـارير المـبهمة:

«وفيها مسائل:

الأُولى ـ إذا قال: له عليّ مالٌ، أُلزم التفسير، فإن فَسّر بما يتموّل، قُبل ولو كان قليلاً، ولو فـسّر بما لم تجرِ العادة بتموّله كـقشر اللـوزة والجـوزة، لم يُقبل، وكذا لو فسّر المسلم بما لا يملكه ولا ينتفع به كالخمر والخنزير وجلد الميتة؛ لا يُعدُّ مالاً، وكذا لو فسّره بما ينتفع به ولا يُمـلك كـالسرجـين النـجس والكلب العقور، أمّا لو فسّره بكلب الماشية أو كلب الزرع قُبل».

فالمذكورات غير الكلاب الثلاثة لا تُعدُّ مالاً شرعاً، ولذلك لا يصحّ تفسير الإقرار المبهم بها، نعم يصحّ تفسيره بالكلاب الثلاثة.

وقال أيضاً:

«الثانية ـ إذا قـال: له عـليَّ شيءٌ، فـفسَّره بجـلد المـيتة أو السرجـين النـجس، قـيل: يـقبل؛ لأنّه شيءٌ، ولو قيل: لا يقبل؛ لأنّه لا يثبت في الذمّة كان حسناً»[1].

هل الإقرار بالظرف إقرار بالمظروف؟

صرّح الفقهاء: بأنّ الإقرار بـالمظروف ليس إقراراً بالظرف إلّا أن يفهم العرف من صيغة الإقرار ذلك، وكـذا العكس، أي الإقـرار بـالظرف ليس إقراراً بالمظروف؛ أخذاً بالمتيقّن، وبراءةً لذمّة المـقرّ من الزائد[2].

فالأوّل مثل أن يقول ـ مشيراً إلى ظرف فيه

---

(1) انـظر: التـذكرة (الحـجرية) ٢: ١٥١، والمسـالك ١١: ٢٨، والجواهر ٣٥: ٣٢.

(1) الشرائع ٣: ١٤٥ ـ ١٤٦، وانظر: المبسوط ٣: ٤ ـ ٥، والجامع للشرائع: ٣٣٩، والقواعـد ٢: ٤١٩ ـ ٤٢٠، والتذكرة ٢: ١٥١، والدروس ٣: ١٣٥ ـ ١٣٧، وجامع المقاصد ٩: ٢٤٤ ـ ٢٤٩، والمسـالك ١١: ٢٩ ـ ٣١، ومجمع الفائدة ٩: ٤٢٨ ـ ٤٢٩، والرياض ١١: ٤١٣ ـ ٤١٤، والجواهر ٣٥: ٣٢ ـ ٣٨، وغيرها.

(2) انظر: المهذّب ١: ٤٠٨، والغنية: ٢٧٤، والشرائـع ٣: ١٤٤، والقواعد ٢: ٤٢٤، والتـذكرة (الحـجرية) ٢: ١٥٦، وجامع المقاصد ٩: ٢٧٢، والمسالك ١١: ١٦ ـ ١٧، والجواهر ٣٥: ١٨.

عسل ـ: «هذا العسل لفلان».

والثاني مثل أن يقول ـ مشيراً إلى ظرف فيه عسل أيضاً ـ: «هذا الظرف لفلان».

ومن الأمثلة التي ذكروها: «له عندي زيت في جرّة»، أو «جرّة فيها زيت»، أو «سيف في غِمد»، أو «غِمد فيه سيف»، أو «ثوبٌ في منديل»، وهكذا...

الإقرار بالحقّ:

وهو تارة من حقوق اللّه تعالى، وأُخرى من حقوق الناس، وثالثة مشترك بينهما. وفيما يأتي توضيح ذلك:

أوّلاً ـ الإقرار بحقّ اللّه تعالى:

يصحّ الإقرار بحقوق اللّه تعالى، مثل موارد الحدود. وهذه الحقوق:

منها: ما يثبت بالإقرار مرّةً واحدة كالمحاربة[1].

ومنها: ما يثبت بالإقرار مرّتين: كالسرقة بالنسبة إلى القطع، وأمّا المال المسروق فيكفي في ثبوته الإقرار مرّةً واحدة[2]، وكذا القيادة[3]، وشرب الخمر[4].

ومنها: ما يثبت بالإقرار أربع مرّات، كالزنا[1] واللواط[2].

ومنها: ما هو مختلف فيه، كالاستمناء[3] ووطء البهائم[4].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في موارده إن شاء اللّه تعالى.

ثانياً ـ الإقرار بحقّ الناس:

يصحّ الإقرار بحقوق الناس، مثل حقّ الحضانة، وحق الشفعة، وحق الخيار، وحق الاستطراق، ونحوها من الحقوق المعترف بها في الشرع.

وإذا أقرّ بحقٍّ لم يعترف به شرعاً، فلا أثر للإقرار به.

وأكثر حقوق الناس يثبت بالإقرار مرّةً واحدة؛ لإطلاق «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، حتّى الإقرار بالقتل عند جمع من الفقهاء، نعم احتاط جمع آخر منهم فقالوا بلزوم الإقرار مرّتين[5].

ثالثاً ـ الإقرار بالحقّ المشترك:

إذا أقرّ الإنسان بحقّ مشترك ترتّب على كلّ جانب حكمه، ففي السرقة مثلاً، إن أقرّ مرّةً واحدة ضمن المسروق لصاحبه ولا يجري عليه

(١) انظر الجواهر ٤١: ٥٧١.
(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٥٢١ و ٥٢٢.
(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٣٩٩.
(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٤٥٥.

(١) انظر الجواهر ٤١: ٢٨٠.
(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٣٧٦.
(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٦٤٩.
(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٦٤٣.
(٥) انظر المصدر المتقدّم ٤٢: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

حدّ السرقة، نعم، إن أقرّ مرّتين أُجري عليه الحدّ أيضاً إضافة إلى ضمانه[١].

ومن الحقوق المشتركة حقّ القذف، فالمقذوف، له حقٌّ على القاذف، ولذلك يتوقّف تنفيذ حدّ القذف على مطالبة المقذوف، كما يجوز له إسقاط الحدّ بالعفو عن المقذوف وإسقاط حقّه[٢].

الإقرار بالنسب:

ادّعي الإجماع مستفيضاً على صحّة الإقرار بالنسب إجمالاً[٣]، وتفصيله كالآتي:

أوّلاً ـ الإقرار بالولد:

يشترط في صحّة الإقرار بالولد ـ إضافة إلى الشروط العامّة في الإقرار ـ أُمورٌ أربعةٌ:

١ ـ أن تكون البنوّة ممكنة في حقّه، فلو أقرّ ببنوّة صغير ولد في منطقة بعيدة لم يسافر هو إليها ولم تسافر الأمّ إلى المنطقة التي هو فيها منذ سنين لم يُقبل منه الإقرار.

وكذا لو أقرّ ببنوّة من هو أكبر منه، أو مساوٍ له في السنّ، أو أصغر منه بما لم تجرِ العادة بولادة مثله منه، كمن أقرّ ببنوّة من بلغ عشر سنين وهو ابن ثماني عشرة سنة.

٢ ـ أن يكون المقرّ به مجهول النسب، فلو كان نسبه معلوماً لم يقبل إقراره.

٣ ـ أن لا ينازعه فيه أحد، فلو ادّعى شخص آخر بنوّته لم يقبل إقراره، بل لابدّ من إثبات النسب حينئذٍ بالبيّنة أو القرعة.

هذه الشروط الثلاثة مشتركة بين الإقرار بالولد الصغير والولد الكبير، ولا خلاف فيها ـ كما قيل ـ وإن اختلف التعبير عنها[١].

٤ ـ أن يصدّقه المقرُّ به إذا كان كبيراً.

ذكر الشيخ الطوسي هذا الشرط في المبسوط وتبعه جميع من تأخّر عنه، كما قال صاحب الجواهر[٢].

قال الشيخ في المبسوط: «فإن كان المقرُّ به صغيراً اعتبر فيه ثلاثة شروط ـ ثمّ ذكر الشروط الثلاثة المتقدّمة ثمّ قال: ـ وإن كان المقرّ به كبيراً فإنّه يعتبر فيه أربعة شروط، الثلاثة التي ذكرناها والرابع تصديق المقرّ به؛ لأنّه إذا كذّبه في إقراره به لم يثبت نسبه منه»[٣].

لكن قال في النهاية: «إذا أقرّ الإنسان بولد، أُلحق به، سواء كان إقراره به في صحّة أو مرض، وتوارثا معاً، سواء صدّقه الولد أو كذّبه، إلّا أن يكون الولد مشهوراً بغير ذلك النسب، فإن كان كذلك لم يلحق به»[٤].

---

(١) انظر الجواهر ٤١: ٥٢٢.
(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٤٢٨.
(٣) انظر: كفاية الأحكام: ٢٣٢، والرياض ١١: ٤٣٠، والجواهر ٣٥: ١٥٣.

(١) انظر: الرياض ١١: ٤٣١، والجواهر ٣٥: ١٥٤.
(٢) الجواهر ٣٥: ١٥٧.
(٣) المبسوط ٣: ٣٨.
(٤) النهاية: ٦٨٤.

وعبارته صريحة في عدم الحاجة إلى تصديق الولد، وظاهرة في عدم الفرق بين الولد الصغير والكبير.

هذا وذكر بعضهم ـ كالعلّامة في القواعد[1] ـ بدل تصديق الولد عدم تكذيبه، لكنّ الأوّل أولى كما قال المحقّق الكركي[2]، بل لعلّ العلّامة يريده أيضاً كما قال صاحب الجواهر[3]، وتشهد به عبارته في سائر كتبه[4].

ملاحظة (١):

إذا لم يصدّق الولد لم يثبت النسب كما تقدّم، لكنّ المقرّ يؤخذ بإقراره، وتترتّب عليه آثاره[5].

ملاحظة (٢):

اشتراط تصديق الولد إنّما هو بالنسبة إلى الإقرار بالولد الحيّ، أمّا لو أقرّ ببنوّة ميّت فيُقبل إقراره إن لم يكن له معارض وكان الميّت مجهول النسب[6].

حكم إقرار المرأة بالولد:

قال العلّامة في القواعد: «وهل حكم المرأة في إقرارها بالولد حكم الرجل؟ نظرٌ»[1].

(١) القواعد ٢: ٤٣٧.
(٢) جامع المقاصد ٩: ٣٤٦.
(٣) الجواهر ٣٥: ١٥٧.
(٤) انظر: إرشاد الأذهان ١: ٤١١، والتذكرة (الحجرية) ٢: ١٧٠، وغيرهما.
(٥) انظر الجواهر ٣٥: ١٥٧.
(٦) انظر الجواهر ٣٥: ١٦٧، وظاهر كلامه عدم الخلاف فيه.

وعلّق عليه الكركي بقوله: «ينشأ من أنّه إقرار بالولد فيدخل تحت عموم الدليل الدالّ على نفوذ الإقرار به.

ومن أنّ ثبوت نسب غير معلوم الثبوت، على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على إقرار الرجل بالولد الصغير؛ للإجماع. ويبقى ما عداه على الأصل، فيتوقّف على البيّنة أو التصديق»[2].

واستظهر صاحب الجواهر من جماعة إلحاق الأمّ بالأب في صحّة الإقرار بالولد الصغير، ثمّ نقل عن الإيضاح[3] والدروس[4] اختصاصه بالأب، ثمّ رجّح هو الإلحاق[5].

وممّن اختار عدم الإلحاق الشهيد الثاني في الروضة[6].

والظاهر من كلام السيّد الطباطبائي الإلحاق[7]، بل جعل الأردبيلي ثبوت النسب في الأمّ أولى[8].

واكتفى السبزواري بذكر القولين[9].

(١) القواعد ٢: ٤٣٧.
(٢) جامع المقاصد ٩: ٣٤٧.
(٣) إيضاح الفوائد ٢: ٤٦٤.
(٤) الدروس ٣: ١٥٠.
(٥) الجواهر ٣٥: ١٥٨ ـ ١٥٩.
(٦) الروضة البهيّة ٦: ٤٢٤.
(٧) الرياض ١١: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.
(٨) مجمع الفائدة ٩: ٤٤٧.
(٩) الكفاية: ٢٣٢.

إنكار الولد الصغير المقرّ به بعد البلوغ:

إذا توفّرت شروط الإقرار بالولد الصغير يثبت النسب كما سيأتي، ولا أثر لإنكار الولد بعد بلوغه، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه[1].

ملاحظة:

إنّ الإلحاق بمجرّد الإقرار في الولد الصغير إنّما هو بالنسبة إلى ولد الصلب، فلا يشمل ولد الولد، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه أيضاً[2].

ما يترتّب على الإقرار بالولد:

إذا توفّرت شروط الإقرار بالولد، فإن كان صغيراً يثبت به النسب ويترتّب عليه التوارث بين المقِر والمقَرّ به وسائر المنسوبين، فيكون كولد الفراش من دون فرقٍ بينهما.

وإن كان كبيراً ففيه قولان:

الأوّل ـ أنّه كالولد الصغير، فيكون كولد الفراش.

قال الشهيد الثاني: «من جملة ما افترق فيه الإقرار بالولد عن غيره: أنّ الإقرار بالولد مع التصديق أو بدونه يثبت به النسب، ويتعدّى التوارث إلى غيرهما من أنسابهما بشرطه، وأمّا الإقرار بغير الولد للصلب وإن كان ولد ولدٍ فيختصّ حكمه مع التصديق بالمتصادقين؛ لما تقرّر: من أنّ ذلك إقرار بنسب الغير فلا يتعدّى المقرّ، ولو لم يحصل تصديق افتقر إلى البيّنة»[1].

وكلامه عام يشمل الولد الصغير والكبير.

وصرّح بذلك العلّامة في التذكرة إلّا أنّه احتمل القول الآخر[2].

وجعله الأردبيلي[3] أقرب، واستظهره صاحب الجواهر[4] من المحقّق الحلّي، ثمّ قال: «بل هو صريح جماعة»، وصرّح به الإمام الخميني[5].

وكلمات الفقهاء ليست صريحة في هذا المجال، بل لم يتعرّض للموضوع كثير منهم، نعم ربّما يستفاد من ظاهر كلمات بعضهم ذلك، حيث خصّوا انحصار التوارث بين المقرّ والمقرّ به في الإقرار بغير الولد، ولم يذكروا ذلك في الولد، ومعناه عموم التوارث فيه وعدم اختصاصه بهما[6].

الثاني ـ عدم إلحاق الكبير بالصغير، فيكون الكبير كغير الولد، لا يترتّب على الإقرار به إلّا التوارث بين المقرّ والمقرّ به، ولا يتعدّى إلى غيرهما كأولادهما وسائر المنسوبين.

وعبارة الروضة تدلّ على أنّ الشهيد الثاني

---

(١) انظر: الرياض ١١: ٤٣٣، والجواهر ٣٥: ١٦٣.

(٢) انظر: الدروس ٣: ١٥٠، وجامع المقاصد ٩: ٣٥٤، والمسالك ١١: ١٢٨، والجواهر ٣٥: ١٥٩.

---

(١) المسالك ١١: ١٢٨، مع اختلاف يسير.

(٢) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٣) مجمع الفائدة ٩: ٤٤٨.

(٤) الجواهر ٣٥: ١٥٩ ـ ١٦٠، وانظر الشرائع ٣: ١٥٧.

(٥) تحرير الوسيلة ٢: ٤٨، كتاب الإقرار، المسألة ١٧.

(٦) انظر الدروس ٣: ١٥٠.

استظهر من كلمات الفقهاء: أنّ الولد الكبير كالصغير يلحق بالمقِرّ بالإقرار بشرط تصديق المقرّ ويثبت به النسب كما في ولد الفراش، ثمّ استشكل على ذلك فقال: «والفرق بينه وبين غيره من الأنساب مع اشتراكهما في اعتبار التصديق غير بيّن»[١].

ومضمون كلامه: أنّ الإقرار بالولد الكبير كالإقرار بغير الولد بحاجة إلى تصديق المقَرّ به، فما هو الفارق بينهما إذن حتّى يثبت بإقرار الولد النسبُ الكامل ولا يثبت بغيره؟

وممّن مال إلى هذا الرأي أو اختاره صريحاً: سبطه صاحب المدارك على ما حكي عنه[٢]، والسيّد الطباطبائي[٣]، والسيّدان: الحكيم[٤] والخوئي[٥].

ثانياً ـ الإقرار بغير الولد:

إذا أقرّ بغير الولد من سائر الأرحام، كالأب والأُمّ والأخ والأُخت وولد الولد ونحو ذلك، أو أقرّ بالزوجيّة وتوفّرت الشروط المذكورة في الإقرار بالولد إضافة إلى الشروط العامّة، فحينئذٍ:

إمّا أن ينحصر الوارث في المقرّ به أو لا.

فإن انحصر، ثبت التوارث بين المقرّ والمقرّ به.

وإن لم ينحصر، فلا يكفي تصديق المقرّ به؛ لأنّ في قبوله إضراراً بالغير؛ لأنّه يستلزم الإضرار بسائر الورثة من حيث تقليل سهامهم أو حجب بعضهم ونحو ذلك، والإقرار إنّما يكون نافذاً إذا كان على المقرّ وبضرره لا بضرر الآخرين[١].

ما يترتّب على الإقرار بغير الولد:

لا يترتّب على الإقرار بغير الولد إلّا التوارث بين المتقارّين فقط[٢]، ولا يتعدّى إلى سائر الورثة إلّا أولاد الأولاد على رأي الشيخ وبعض من تبعه[٣].

ولا يثبت به النسب الكامل، نعم يثبت النسب بشهادة رجلين عادلين وإن كانا من الورثة، وبالاستفاضة[٤].

راجع العنوانين: «استفاضة»، «نسب».

---

(١) الروضة البهيّة ٦: ٤٢٦، لكنّه رجع عنه في المسالك كما تقدّم.

(٢) حكاه عنه السيّد الطباطبائي في الرياض ١١: ٤٣٧.

(٣) المصدر المتقدّم.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٠٢، كتاب الإقرار، المسألة الأُولى.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٩٨، كتاب الإقرار، المسألة ٩٣٧.

---

(١) انظر: المبسوط ٣: ٣٨ ـ ٣٩، والسرائر ٢: ٣٠٨، والقواعد ٢: ٤٣٧ ـ ٤٣٩، والدروس ٣: ١٤٩ ـ ١٥٠، والمسالك ١١: ١٢٨ ـ ١٢٩، ومجمع الفائدة ٩: ٤٤٩ ـ ٤٥٠، والكفاية: ٢٣٢، والرياض ١١: ٤٣٥، والجواهر ٣٥: ١٥٧ ـ ١٥٨، وغيرها.

(٢) انظر الجواهر ٣٥: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣) انظر: المبسوط ٣: ٣٩، والسرائر ٢: ٣١٠، والجامع للشرائع: ٣٤٣، والتحرير (الحجرية) ٢: ١٢٠.

(٤) انظر الجواهر ٣٥: ١٧٣ و ١٧٤.

ملاحظة:

اشترط العلّامة في التذكرة لصحّة الإقرار بغير الولد شرطين آخرين إضافة إلى الشروط المتقدّمة، وهما:

١ ـ أن يكون الملحق به ميّتاً، فما دام حيّاً لم يجز لغيره إلحاق شخص آخر به وإن كان الملحق به مجنوناً. فلو قال: هذا أخي فيجب أن يكون والد المقرّ والمقرّ به ميّتاً، فإن كان حيّاً لم يجز؛ لأنّه يستلزم إلحاق شخصٍ ـ وهو الأخ ـ بشخص آخر ـ وهو الأب ـ بمجرّد إقراره، وقاعدة الإقرار لا تشمل مثل هذا؛ لأنّه ليس إقراراً على النفس.

٢ ـ أن لا يكون الملحق به قد نفى الملحق ـ المقرّ به ـ فإذا كان قد نفاه لم يصحّ إلحاقه ثانية.

ولو ألحقه به وارثه بعد موته ففي اللحوق به وعدمه وجهان[١].

وتبعه في الشرطين الشهيد الثاني[٢] وسبطه[٣]، وفي خصوص الثاني الشهيد الأوّل[٤].

الاعتراف بوارث آخر:

إذا أقرّ أحد الورثة بوارث آخر وصدّقه المقرّ به لكن لم يصدّقه سائر الورثة لم يثبت النسب بينهما، نعم يشارك المقرُّ به المقِرَّ في سهمه من الميراث، فلو كان للميّت ولدان فأقرّ أحدهما بوارث آخر ولم يصدّقه الثاني، كان سهم المقرّ ـ وهو نصف المال ـ للمقِرّ والمقرّ به.

ولو كان الأولاد ثلاثة فأقرّ أحدهم دون الآخرين اشترك المقِر والمقرّ به في ثلث التركة، وهكذا...

وفي كيفيّة تقسيم سهم المقرّ بينه وبين المقرّ به قولان:

الأوّل ـ أن يأخذ المقرّ ما يستحقّه على اعتقاده ويدفع الباقي للمقرّ له، ففي المثال الأوّل يكون سهم المقرّ الثلث؛ لأنّ الورثة في اعتقاده ثلاثة أولاد، ويبقى الزائد وهو السدس الفاضل بين الثلث ـ وهو سهم المقرّ ـ والنصف ـ وهو سهم الولد الآخر المنكر ـ فيُعطى للمقرّ به[١].

وهذا هو القول المشهور والمعروف على ما قيل[٢].

الثاني ـ أن يشترك المقِر والمقَر به في سهم

---

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٧٢.

(٢) المسالك ١١: ١٢٩.

(٣) نقله عنه السيّد الطباطبائي في الرياض ١١: ٤٣٥.

(٤) الدروس ٣: ١٥٤.

(١) والطريقة العامّة في الحصول على ذلك هي: أن يُضرب سهم كلٍّ من المقرّ والمنكر أحدهما بالآخر، ثمّ تقسّم التركة على حسب الحاصل وباعتقاد كلٍّ من المنكر والمقرّ، ففي المثال يضرب النصف ($\frac{1}{2}$) وهو سهم كلٍّ منها باعتقاد المنكر في الثلث ($\frac{1}{3}$) وهو سهم كلٍّ منهم باعتقاد المقرّ، فيكون الحاصل ($\frac{1}{6}$)، فلابدّ من تقسيم التركة على (٦) أسهم يأخذ المنكر منها (٣)؛ لأنّه يعتقد بالنصف، ويأخذ المقرّ (٢)؛ لأنّه يعتقد بالثلث، فيبقى سهم واحد ـ أي السدس ($\frac{1}{6}$) ـ فيدفع إلى المقرّ به.

(٢) انظر: الجواهر ٣٥: ١٦٤ ـ ١٦٥، والرياض ١١: ٤٣٩.

المقر، وهو النصف، فيكون لكلٍّ منهما ربعُ المال[1].

ذكر الشهيد الثاني هذا القول ولم يسمّ قائله، لكنّه استظهر القول الأوّل[2]، ونقل السيّد الطباطبائي[3] عن سبط الشهيد[4] ـ أي السيّد العاملي ـ وصاحب الكفاية[5] أنّهما اختاراه، ثمّ قوّاه هو.

الركن الرابع ـ الصيغة :

الكلام في صيغة الإقرار يتضمّن عدّة أبحاث نشير إليها فيما يأتي:

لفظ الصيغة :

يصحّ الإقرار بكلّ لفظٍ يدلّ عليه، مثل: «لك عليّ»، أو «لك عندي»، أو «لك في ذمّتي»، أو ما أشبه ذلك.

(١) والطريقة العامّة هي: أن تضرب مجموع سهام الأصل بناءً على اعتقاد المنكر، في مجموع سهام المقرّ والمقرّ به.
وبمجموع سهام الأصل على اعتقاد المنكر اثنان؛ لأنّه ليس هناك إلّا وارثان أخوان. ومجموع سهام المقرّ والمقرّ به اثنان أيضاً، فيكون الحاصل أربعة: ٢×٢ = ٤.
فيقسّم المال على أربعة أقسام يعطى نصفه وهو اثنان للمنكر، والاثنان الآخران للمتقارّين، لكلّ واحد منهما واحد.

(٢) المسالك ١١: ١٣١.

(٣) الرياض ١١: ٤٣٩.

(٤) لا يحضرني من كتابه «نهاية المرام»، إلّا النكاح والطلاق وتوابعه، ويبدو أنّه لم يطبع منه غير ذلك.

(٥) الكفاية: ٢٣٢.

وأحاله بعض الفقهاء على عرف المقِرّ والمقَرّ له؛ لاختلاف الأعراف في ذلك، بل لابدّ ـ إضافة إلى ذلك ـ من النظر إلى القرائن والخصوصيات المكتنفة بالمقرّ والمقر له، فلذلك لو قال: «أطلب منك مئة» فقال: «بل ألف» أو «مئات» واقترن ذلك مع ضحكه أو تحريك رأسه ونحو ذلك ممّا يدلّ على الاستهزاء، لم يكن إقراراً منه[1].

عدم اشتراط العربية :

لا تشترط العربيّة في الصيغة، فيجوز الإقرار بغير العربيّة مهما كانت اللغة، بل يصحّ الإقرار بالعربيّة من العجمي وبالعجمية من العربي حتّى مع الاختيار بشرط أن يكون المقرّ عالماً بمفاد إقراره.

وإن ادّعى بعد إقراره عدم علمه بما أقرّ به، فإن صدّقه المقرّ له فلا كلام، وإن كذّبه:

فقال بعض الفقهاء: القول قوله مع يمينه[2].

وقال بعض آخر: إن كان ذلك ممكناً في حقّه، فالقول قوله[3].

(١) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٤، والرياض ١١: ٤٠٥، والكفاية: ٢٣٠.

(٢) انظر: المبسوط ٣: ٤٦، والسرائر ٢: ٥١٤، والجامع للشرائع: ٣٣٩، والتذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٤ و ١٦٩، والدروس ٣: ١٢٦، وزاد قيد الإمكان، وجامع المقاصد ٩: ١٨٨، والمسالك ١١: ١٠، وغيرها.

(٣) انظر: القواعد ٢: ٤٣٦، والجواهر ٣٥: ٨.

الإقرار كتابة:

لم يتطرّق أكثر الفقهاء إلى هذا الموضوع، ولكن لما كان الإقرار إخباراً عن حقٍّ سابق، فهو كما يتحقّق باللفظ يتحقّق بالكتابة أيضاً. قال السيّد البجنوردي: «... فكذلك الأمر في الكتابة، فإن كانت عند العرف صريحة في الإقرار بحيث لا يشكّون في أنّه أقرّ بذلك، أيضاً يثبت بهذا الإقرار، وحيث إنّ الإقرار عبارة عن الإخبار بثبوت مال أو حقٍّ... فكلّ ما أفاد هذا المعنى عند العرف يسمّى إقراراً»[1].

والسيرة المستمرّة تشهد بقبول الإقرار كتابة عند جميع العقلاء، وخاصّة في الوصايا، نعم ينبغي صحّة نسبة الكتابة إلى المقرّ.

ومع ذلك فقد خالف صاحب العناوين، وقال بعدم صحّة الإقرار كتابة، وعدم ترتّب الحكم عليه؛ لعدم صدق الإقرار عليه عنده وإن علم كونه قاصداً أو شوهد كاتباً[2].

الإقرار إشارة:

لا ريب أنّ إقرار الأخرس بالإشارة صحيح ونافذ إذا كانت مفهمة؛ لأنّها في حقّه بمنزلة اللفظ في حقّ غيره، ولذلك يعتدّ بإشارته في عقوده وإيقاعاته.

وأمّا إذا لم تكن مفهمة افتقر إلى عدلين

(١) القواعد الفقهيّة (للسيّد البجنوردي) ٣: ٥٠.

(٢) العناوين ٢: ٦٣٥، العنوان ٨١.

يفهمان مقصوده.

وفي حكم الأخرس كلُّ مَن لم يكن قادراً على التكلّم لعلّةٍ غير الخرس كالمرض ونحوه.

وإنّما الكلام فيما إذا أقرّ الإنسان بالإشارة وهو قادر على التكلّم، فهل يصحّ إقراره أم لا؟

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لذلك أيضاً. نعم قال صاحب العناوين بعدم الجواز[1]، ونقله صاحب الرياض عن بعض المتأخّرين، حيث قال: «وتقوم الإشارة المفهمة مقامه[2] فيكتفى بها عنه مطلقاً. وقيل: لأنّ المقصود التعبير عمّا في الضمير ويحصل بها، وعن بعض المتأخّرين: اشتراط التعذّر في الاكتفاء، ولعلّه للشكّ في تسمية مثلها إقراراً وإن عبّرت عمّا في الضمير»[3].

ثمّ أخذ يناقش ما نقله عن بعض المتأخّرين.

وقد سبق أن تكلّمنا عن هذا الموضوع بصورة عامة في عنوان «إشارة» فراجع.

التعليق في الإقرار:

لـمّا كان الإقرار هو الإخبار الجازم بحقٍّ سابق كان التنجيز معتبراً فيه لا محالة، فمتى عُلّق على شرطٍ لم يكن إقراراً؛ لانتفاء الجزم.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام

(١) العناوين ٢: ٦٣٤ ـ ٦٣٥، العنوان ٨١.

(٢) أي مقام اللفظ.

(٣) الرياض ١١: ٤٠٥، ولم نحرز المراد من بعض المتأخّرين.

المحقّق: «لا خلاف بينهم في اشتراط التنجيز؛ لما فيه من كونه إخباراً عن حقٍّ ثابت، وهو لا يقبل التعليق المقتضي لعدم وقوع المعلّق قبل وقوع المعلّق عليه، فلو قال: لك عليَّ كذا إن شئتُ أو إن شئتَ ـ بضم التاء أو فتحها ـ لم يكن إقراراً، وكذا لو قال: إن قدم زَيد، وكذا: إن رضي فلان أو إن شهد أو نحو ذلك؛ لاشتراك الجميع في التعليق المنافي للإخبار وإن كان على صفة يتحقّق وقوعها...»[١].

التعليق على المشيئة:

إن كان ذكر المشيئة ـ وهو قول: «إن شاء الله» ـ للتبرّك فلا إشكال في ذكره مع الإقرار وغيره، وإن كان بغرض التعليق، فالمعروف أنّه غير جائز إلّا في اليمين. وقد مرّ تفصيل الكلام عنه في عنوان «استثناء» فراجع.

الاستثناء في الإقرار:

تقدّم الكلام عن هذا الموضوع في عنوان «استثناء» بالتفصيل فليراجع هناك.

التأجيل في الإقرار:

إذا كانت صيغة الإقرار مؤجّله، فهل يصحّ الإقرار والأجل، أو يفصّل بينهما فيصحّ أصل الإقرار ويردّ التأجيل؟

فيه قولان:

ومفروض الكلام: ما لو كان الكلام واحداً لم يفصل فيه بين الإقرار بأصل الحق وبين الإقرار بالأجل، وإلّا فلا كلام في بطلان الإقرار بالأجل، وما لو كان الكلام ظاهراً في التأجيل لا في التعليق، وإلّا فلا كلام في البطلان، وما لو كان المقرّ له منكراً للتأجيل، وإلّا فلا كلام في صحّته.

والقولان كالآتي:

الأوّل ـ صحّة الإقرار بالأصل والإقرار بالتأجيل:

اختار هذا القول الشيخ، فقال: «إذا قال: لفلان عليَّ ألف درهم إذا جاء رأس الشهر، كان ذلك إقراراً»[١].

ووافقه جماعة من العلماء، مثل: القاضي[٢]، والمحقّق الحلّي[٣]، ويحيى بن سعيد[٤]، والعلّامة[٥]، وإن استشكل فيه في موضع آخر[٦]، والشهيد

---

(١) الجواهر ٣٥: ٨، وانظر: المبسوط ٣: ٢٢، والقواعد ٢: ٤١١، والتذكرة ٢: ١٤٤ و ١٤٥، والمسالك ١١: ١٠، ومجمع الفائدة ٩: ٤٠٦ ـ ٤٠٧، والرياض ١١: ٤٠٥.

(١) المبسوط ٣: ٣٣.
(٢) المهذّب ١: ٤١٤.
(٣) الشرائع ٣: ١٤٤.
(٤) الجامع للشرائع: ٣٤٠.
(٥) القواعد ٢: ٤١١.
(٦) القواعد ٢: ٤٣٥، والتذكرة ٢: ١٦٧، والمختلف ٦: ٤٦.

الأوّل[١]، والشهيد الثاني[٢]، والأردبيلي[٣]، والسبزواري[٤]، والطباطبائي[٥]، والسيّد الخوئي[٦].

وعُلّل: بأنّ الكلام الواقع منه كلّه جملة واحدة لا يتمّ إلّا بآخره، وقد روي أنّه «كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يأخذ بأوّل الكلام دون آخره»[٧]، وبأنّ عدم قبول ذلك يؤدّي إلى انسداد باب الإقرار المؤجّل، بل إلى إنكار أصل الحقّ المؤجّل؛ مخافة الالتزام بالحلول إذا أقرّ به.

الثاني ـ التفصيل بين أصل الحق والأجل:

فصّل الشيخ في الخلاف بين أصل الحقّ فيثبت بالإقرار المؤجّل وبين الأجل نفسه فلا يثبت[٨].

ووافقه الإسكافي[٩] وابن إدريس[١٠] وفخر الدين[١١]، وهو الظاهر من صاحب الجواهر[١٢].

(١) الدروس ٣: ١٢٥.
(٢) المسالك ١١: ٢٥.
(٣) مجمع الفائدة ٩: ٤١٠.
(٤) الكفاية ١: ٢٣١.
(٥) الرياض ١١: ٤١٩.
(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٩٧، كتاب الإقرار، المسألة ٩٣٣.
(٧) الوسائل ٢٧: ٢١٦، الباب ٤ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٣.
(٨) الخلاف ٣: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.
(٩) نقله عنه العلّامة في المختلف ٦: ٤٦.
(١٠) السرائر ٢: ٥١٣.
(١١) إيضاح الفوائد ٢: ٤٦١ ـ ٤٦٢.
(١٢) الجواهر ٣٥: ٢٨ ـ ٢٩.

الرجوع عن الإقرار:

لا أثر للرجوع عن الإقرار أو إنكاره، والظاهر من كلمات الفقهاء المفروغيّة من ذلك في مواطن متعدّدة.

قال الشهيد الأوّل: «ولو رجع المقرّ عن إقراره لم يسمع سواء كان بعد رجوع المقرّ له أو قبله، ويقبل الرجوع عمّا يوجب الرجم من الحدود»[١].

وكلامه مطلق يشمل الحدود وغيرها.

وقال المراغي: «ظاهر الأصحاب: أنّ ذكر ما ينافي الإقرار بعد تحقّقه غير مسموع، ووجهه: إطلاق الرواية[٢] فإنّه دالٌّ على النفوذ مطلقاً، سواء عقّبه بما ينافيه ـ من إنكار وتأويل ـ أو لم يعقّبه، فيكون الضابط: أنّ كلّما تحقّق مفهوم الإقرار عرفاً فلا يسمع ما ينافيه...»[٣].

وعبّر صاحب الجواهر عن ذلك ـ أي الرجوع ـ بـ«قاعدة عدم سماع الإنكار بعد الإقرار»[٤].

ولا فرق بين حقوق اللّه وحقوق الناس، نعم استثني من حقوق اللّه الرجم، فإن أقرّ الإنسان بما يستحقّ به الرجم ثمّ رجع عنه يقبل رجوعه فلا يرجم.

قال الشيخ الطوسي: «من أقرّ على نفسه بحدٍّ

(١) الدروس ٣: ١٣١.
(٢) أي: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز».
(٣) العناوين ٢: ٦٤٥، العنوان ٨١.
(٤) انظر: الجواهر ٣٥: ٢٢، و٤١: ٢٩٢، وغيرهما.

ثمّ جحد لم يلتفت إلى إنكاره إلّا الرجم، فإنّه إذا أقرّ بما يجب عليه الرجم فيه ثمّ جحده قبل إقامته خلّي سبيله»[1].

وكأنّه لا كلام فيه أيضاً، لما روي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أقرّ على نفسه بحدٍّ أقمته عليه إلّا الرجم، فإنّه إذا أقرّ على نفسه ثمّ جحد لم يرجم»[2].

وألحق بعضهم بذلك القتل حدّاً؛ احتياطاً في الدماء، ولبناء الحدود على التخفيف. وبناءً على ذلك يسقط الحدّ قتلاً عمّن أقرّ باللواط ثمّ رجع عنه.

وممّن ألحقه بذلك: ابن حمزة[3]، والسيّد الطباطبائي[4]، وصاحب الجواهر[5]، والإمام الخميني[6].

واستثنى بعض آخر الرجوع عن الإقرار بالسرقة أيضاً، فقالوا بعدم إقامة الحدّ على من رجع عن الإقرار بالسرقة مرّتين وإن لم يرتفع الضمان بذلك.

اختار هذا الرأي الشيخ[7]، وتبعه جماعة من قبيل: أبي الصلاح[1]، والقاضي[2]، وابن زهرة[3]، والعلّامة في المختلف[4]، وفخر الدين[5]، والإمام الخميني[6] على وجه الاحتياط.

التوبة بعد الإقرار:

إذا أقرّ شخص بما يوجب الرجم أو الحدّ ثمّ تاب بعد ذلك، فهل يسقط عنه الحدّ أم لا؟

المشهور ـ كما قيل[7] ـ أنّ الإمام مخيّر بين

---

(١) النهاية: ٧٠٣.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٣.

(٣) الوسيلة: ٤١٠.

(٤) الرياض (الحجرية) ٢: ٤٦٣.

(٥) الجواهر ٤١: ٢٩٢.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٤١٤، حدّ الزنا، القول فيما يثبت به، المسألة ٥.

(٧) انظر: النهاية: ٧١٨، وقال فيه: «من أقرّ بالسرقة = مختاراً، ثمّ رجع عن ذلك ألزم السرقة وسقط عنه القطع»، والخلاف ٥: ٤٤٤، المسألة ٤١، بل صرّح في موضع آخر من الخلاف ـ الصفحة ٣٧٨، المسألة ١٧ ـ بسقوط الحدود مطلقاً بالإنكار بعد الإقرار فقال: «إذا أقرّ بحدٍّ ثمّ رجع عنه سقط الحدّ».

وله قولان آخران: الأوّل ـ وافق فيه المشهور، وهو القول بعدم سقوط الحدّ، ذهب إليه في المبسوط ٨: ٤٠، والآخر ـ القول بتخيّر الإمام بين العفو والإقامة، نُسب إليه ذلك ولم نتحقّقه. انظر الجواهر ٤١: ٥٢٧.

(١) الكافي في الفقه: ٤١٢.

(٢) المهذّب ٢: ٥٤٤.

(٣) الغنية: ٤٣٤.

(٤) المختلف ٩: ٢١١.

(٥) إيضاح الفوائد ٤: ٥٣٩.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٠، كتاب الحدود، حدّ السرقة، القول فيما يثبت به، المسألة: ٤، وقال: «لو أقرّ مرّتين ثمّ أنكر فهل يقطع أو لا؟ الأحوط الثاني، والأرجح الأوّل».

(٧) انظر: الروضة البهيّة ٩: ١٣٩، والمسالك ١٤: ٣٥٠، والجواهر ٤١: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

إقامة الحدّ عليه والعفو عنه. لكن خصّ ابن إدريس ذلك بالإقرار بما يوجب الرجم، أمّا الحدّ فلا يجوز العفو عنه، فقال: «ومن أقرّ على نفسه بحدٍّ ثمّ أنكر ذلك لم يلتفت إلى إنكاره إلّا الرجم، فإنّه إذا أقرّ بما يوجب عليه الحدّ بالرجم ثمّ جحد ذلك قبل أن يرجم خلّي سبيله، ولا يكون الإمام هاهنا مخيّراً في تخلية سبيله بل يجب عليه ذلك. فأمّا إذا لم يجحد كان الإمام بالخيار في إقامة الحدّ عليه أو تخليته على ما يراه من المصلحة في الحال له وللأمّة، بشرط إظهاره التوبة بعد الإقرار عند الإمام، فأمّا إذا لم يتب فلا يجوز للإمام تخليته ولا يكون مخيّراً»(١).

وهل الحكم مختصّ بإمام الأصل ـ أي المعصوم عليه السلام ـ أو يشمل نائبه أيضاً؟

قال الفاضل الإصفهاني: «ثمّ الأصحاب قصروا التخيّر على الإمام، فليس لغيره من الحكّام»(٢).

وقال صاحب الجواهر: «ظاهر النصّ والفتوى قصر الحكم على الإمام عليه السلام، وربّما احتمل ثبوته لغيره من الحكّام، ولا ريب في أنّ الأحوط الأوّل؛ لعدم لزوم العفو، لكن قد يقوى الإلحاق؛ لظهور الأدلّة في التخيير الحكمي الشامل للإمام عليه السلام ونائبه الذي يقتضي نصبه إيّاه أن يكون له ما له»(٣).

فإذا ثبتت الولاية العامّة للفقيه ـ وهو الذي أشار إليه بقوله: «أن يكون له ما له» ـ فيثبت له هذا التخيّر أيضاً؛ لعدم ما يدلّ على الاختصاص.

ويؤيّد ذلك خلوّ أكثر عبارات الأصحاب من تعيين الإمام بكونه إمام الأصل(١).

ما هو المراد من الحدّ؟

المراد من الحدّ الذي يسقط بالتوبة بعد الإقرار هو الحدّ المترتّب على حقوق الله الخالصة، كالزنا واللواط والمساحقة والقيادة وشرب المسكر والارتداد ونحوها.

أمّا الحدّ المترتّب على حقوق الناس فلا يسقط بالتوبة، كالقذف، فإنّه لا يسقط إلّا بتصديق المقذوف، أو إقامة البيّنة على ما ادّعاه من القذف، أو عفو المقذوف أو اللعان(٢).

وأمّا حدّ السرقة، ففيه أقوال:

الأوّل ـ سقوط الحدّ كما في غيره من الحدود. صرّح بهذا الرأي العلّامة في المختلف(٣).

---

(١) السرائر ٣: ٤٥٥.

(٢) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٣٩٥.

(٣) الجواهر ٤١: ٢٩٤، هذه العبارة كغيرها من هذا القبيل ممّا يدلّ على التزامه بالولاية العامّة للفقيه.

---

(١) انظر: النهاية: ٧٠٥ و ٧١٤ و ٧١٨، والسرائر ٣: ٤٥٥، والشرائع ٤: ١٥٢، والمختلف ٩: ٢١٢، والقواعد ٣: ٥٢٣ و ٥٣٧، وغيرها.

نعم في الكافي: ٤٠٩، والغنية: ٤٣٤، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٤٠، المسألة ٤، ما يظهر منه إرادة إمام الأصل عليه السلام.

(٢) انظر الجواهر ٤١: ٤٢٨.

(٣) المختلف ٩: ٢١٢.

واحتمله الأردبيلي كما احتمل الرأي الآتي[١].

الثاني ـ تخيّر الإمام بين إجراء الحدّ عليه والعفو عنه.

اختاره الشيخ في النهاية[٢]، وابن زهرة[٣]، وابن سعيد[٤]، والسيّد الخوئي[٥]، ويستفاد من إطلاق كلام الحلبي[٦].

الثالث ـ عدم سقوط الحدّ عنه بوجه.

اختاره الشيخ[٧]، وابن إدريس[٨]، والمحقّق الحلّي[٩]، والعلّامة في بعض كتبه[١٠]، والشهيد الثاني[١١]، والفاضل الإصفهاني[١٢]، والسيّد الطباطبائي[١٣]، وصاحب الجواهر[١٤]، والإمام الخميني[١٥].

هذا وقد وقع الخلط في كلمات الفقهاء بين الرجوع بعد الإقرار والتوبة بعده، كما هو واضح لمن تأمّل فيها.

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث هذا الموضوع متمركزة في كتاب الإقرار، ويتعرّض الفقهاء لبعض أبحاثه بالمناسبة في سائر أبواب الفقه، وأهمّها الحدود والديات والقصاص، وما يرتبط بالعقود والمواريث ونحوها.

قاعدة
« مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به »

قال الشيخ الأنصاري: «قد اشتهر في ألسنة الفقهاء من زمان الشيخ ﷺ إلى زماننا قضيّة كلّية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرّع عليها، كأنّها بنفسها دليل معتبر أو مضمون دليل معتبر، وهي: "أنّ مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به"»[١].

مضمون القاعدة إجمالاً:

المفهوم من القاعدة بصورة إجمالية هو: أنّ

---

(١) مجمع الفائدة ١٣: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٢) النهاية: ٧١٨.

(٣) الغنية: ٤٣٤.

(٤) الجامع للشرائع: ٥٦١.

(٥) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٠٩.

(٦) الكافي في الفقه: ٤١٢.

(٧) المبسوط ٨: ٤٠.

(٨) السرائر ٣: ٤٩١.

(٩) الشرائع ٤: ١٧٧.

(١٠) إرشاد الأذهان ٢: ١٨٤، و القواعد ٣: ٥٦٥.

(١١) المسالك ١٤: ٥٢٤.

(١٢) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٣٩٥.

(١٣) الرياض (الحجرية) ٢: ٤٩٢.

(١٤) الجواهر ٤١: ٥٤٠ ـ ٥٤١.

(١٥) تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٠، حدّ السرقة، القول فيما =

= يثبت به، المسألة ٤.

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٧٩، رسالة في قاعدة مَن ملك.

كلّ مَن كانت له سلطنة على شيءٍ ـ أي تصرّف وفعل من الأفعال ـ فله سلطنة على الإقرار بذلك الشيء.

مثاله: الوكيل الذي له سلطنة على التصرّف في حدود الوكالة، له سلطنة على الإقرار بتصرّفاته في حدودها أيضاً. فإذا كان وكيلاً في البيع والشراء والإجارة فله سلطنة على الإقرار بهذه التصرّفات.

وكذا الصبي إذا قلنا بجواز وصيّته وهبته بالمعروف فتكون له سلطنة على هذه التصرّفات، وبالتبع تكون له سلطنة على الإقرار بها، بخلاف مثل البيع والشراء ـ بناءً على عدم صحّتهما منه ـ فلا يصحّ إقراره فيهما؛ لعدم تسلّطه عليهما.

معنى القاعدة تفصيلاً:

يتوقّف فهم القاعدة تفصيلاً على فهم مفرداتها:

١ ـ المراد من «السلطنة» هو الأعمّ من أن تكون أصالةً أو وكالةً أو ولايةً.

لأنّ المراد من السلطنة: إمّا أن يكون السلطنة المطلقة بحيث تكون إذا وجدت لشخص لا يصحّ لغيره مزاحمته فيها، فهذه مختصّة بالمالك الأصلي والوليّ الإجباري كالأب.

أو يكون المراد منها مجرّد القدرة على التصرّف، وبهذا المعنى تشمل المالك، والوليّ الإجباري، والوكيل، والولي الاختياري أيضاً.

والمستفاد من كلمات الفقهاء وموارد استعمالاتهم للقاعدة هو السلطنة العامّة، أي السلطنة بمعناها الثاني[1].

٢ ـ والمراد من «السلطنة» هي السلطنة الفعليّة؛ كما صرّح بذلك الشيخ الأنصاري حيث قال: «المراد بملك الشيء السلطنة عليه فعلاً، فلا يشمل ملك الصغير لأمواله؛ لعدم السلطنة الفعليّة، نعم يملك بعض التصرّفات الماليّة مثل الوصيّة والوقف والصدقة، وهي داخلة في عموم القضيّة، ولهذا أطبقوا على الاستناد إليها في صحّة إقرار الصغير بالأمور المذكورة»[2].

وبناءً على هذا القيد إنّما يصحّ إقرار الوكيل في زمان وكالته، وهو الزمان الذي له سلطنة فعليّة فيه، أمّا بعد انقضائه أو عزله فلا سلطنة له في ذلك الزمان فلا يصحّ إقراره فيه.

وإلى هذا المعنى يشير كلام آخر للشيخ الأنصاري وهو قوله: «ثمّ الظاهر من القضيّة: وقوع الإقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكاً، وأنّ ملك الإقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثاً وبقاءً على ما تقتضيه الجملة الشرطية الدالّة عند التجرّد عن القرينة على كون العلّة في الجزاء هو نفس الشرط، لا حدوثه وإن زال»[3].

ثمّ استشهد بكلمات جملة من الفقهاء.

٣ ـ والمراد من «ملك الإقرار» هو المعنى

---

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٨٤ و ١٨٧ و ١٩٠ ـ ١٩١، رسالة في قاعدة مَن ملك.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٨٤.

(٣) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٨٥.

المناسب لملكيّة الشيء، أي السلطنة عليه، وبعبارة أُخرى: «يكون ملك الإقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء»[(١)]:

فإن كانت السلطنة مطلقة، كما في سلطنة المالك والوليّ الإجباري كالأب، حيث لا يصحّ لغيره مزاحمته في سلطنته، فملكيّة إقراره أيضاً مطلقة، ومثاله:

أ ـ الأب بالنسبة إلى البنت الرشيدة؛ بناءً على ثبوت الولاية له عليها؛ فإنّه إذا أقرّ بما يرتبط بولايته عليها، فليس لها مزاحمته في ذلك الإقرار، كما ليس لها مزاحمته في أصل الفعل.

ب ـ الأب بالنسبة إلى الطفل. فإذا قامت البيّنة بعد بلوغ الطفل على أنّ الأب أقرّ بتصرّف في الطفل أو في ماله عند صغره، فليس للطفل مزاحمته بعد بلوغه[(٢)].

وإن كانت السلطنة غير مطلقة؛ بل بمعنى مجرّد وجود القدرة على التصرّف، كما في الوكيل والوليّ الاختياري ونحوهما، فيكون ملك الإقرار مناسباً لهذا المعنى. ومثاله:

الوكيل، فإنّ الوكيل إذا أقرّ حال وكالته بتصرّف في مال الموكّل، كان للموكّل الحقّ في مزاحمته في ذلك، كما كان له الحقّ في مزاحمته في أصل التصرّف.

٤ ـ والمراد بالإقرار: إمّا معناه اللغوي، وهو إثبات الشيء وجعله قارّاً، سواء أثبته على نفسه أو على غيره.

وإمّا معناه الاصطلاحي المعروف عند الفقهاء، وهو الإخبار بحقٍّ لازم على المخبر.

وعلى الثاني، تختصّ القاعدة بالإخبار الذي يكون على النفس، فلا تشمل مثل إقرار الوكيل على موكّله، وإقرار الوليّ على المولّى عليه.

قال الشيخ الأنصاري مشيراً إلى المعنى الثاني: «وهذا المعنى وإن كان أوفق بظاهر الإقرار في كلمات المتكلّمين بالقضيّة المذكورة إلّا أنّه خلاف صريح استنادهم إليها في موارد دعوى الوكيل والوليّ والعبد المأذون على غيرهم، فلابدّ من إرادة المعنى اللغوي»[(١)].

وبهذه النكتة يحصل الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة الإقرار كما سيأتي توضيح ذلك عن قريب.

حاصل القاعدة:

وحاصل القاعدة هو: أنّ من له سلطنة فعليّة على شيءٍ ـ أي تصرّف ـ كالوكيل فيما وُكِّل فيه والولي فيما وُلِّي عليه، يجوز له الإقرار بما يرتبط بحدود سلطنته وصلاحياته.

فللولي إذن الإقرار بما يرتبط بولايته وتصرّفاته بالنسبة إلى المولّى عليه، فيقرّ بأنّه باع ملكه أو اشترى له دابّة أو آجر داره، ونحو ذلك.

ومثله الوكيل، فيجوز له الإقرار بتصرّفه في حدود صلاحيّاته ووكالته.

---

(١) و (٢) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٩١.

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٨٥.

الفرق بين قاعدة من ملك وقاعدة الإقرار:

حاصل الفرق بين القاعدة المبحوث عنها، وهي قاعدة من ملك، وقاعدة الإقرار أي قاعدة «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» هو:

أنّ مورد قاعدة «الإقرار» هو الإقرار على النفس، أي إذا كان الإقرار بضرر الإنسان المقرّ فقط.

ومورد قاعدة «من ملك» هو الأعمّ، أي سواء كان الإقرار بضرر المقرّ أو بضرر غيره.

إذن فالقاعدتان تتّفقان فيما لو كان الإقرار بضرر المقرّ كإقرار المالك على نفسه، فإنّه تشمله قاعدة الإقرار وقاعدة من ملك، فلذلك لم يكن هذا المورد محلّاً للبحث والاستدلال؛ لأنّه مستدلّ عليه بقاعدة الإقرار، فلذلك قال الشيخ الأنصاري في بدء رسالته: «والمقصود الأصلي الانتفاع بها في غير مقام إقرار البالغ الكامل على نفسه؛ إذ يكفي في ذلك المقام ما أُجمع عليه نصّاً وفتوىً: من نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم»[1].

نعم يبحث ويستدلّ على الموارد التي لا تشملها قاعدة الإقرار، بل تشملها قاعدة من ملك فقط، مثل إقرار الوكيل والوصي والمأذون شرعاً كالصبي في وصيّته وهبته، والمأذون من قِبل المالك كالعبد المأذون في التجارة.

مستند القاعدة:

ذكر الشيخ الأنصاري عدّة أدلّة على القاعدة،

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٧٩.

لكنّها لم تسلم من مناقشته، نذكرها فيما يلي:

١ ـ الإجماع:

قال: «وربّما يدّعى الإجماع على القضيّة المذكورة بمعنى أنّ استدلال الأصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لم نعدل عنه، وإن لم يكشف عن الحكم الواقعي»[1].

لكنّه ناقش هذا الإجماع فقال: «وهذه الدعوى إنّما تصحّ مع عدم ظهور خلافٍ أو تردّدٍ منهم فيها، لكنّا نرى من أساطينهم في بعض المقامات عدم الالتزام بها أو التردّد فيها، فهذا العلّامة في التذكرة رجّح تقديم قول الموكّل عند دعوى الوكيل ـ قبل العزل ـ التصرّف، وتردّد في ذلك في التحرير وتبع المحقّق في تقديم دعواه نقصان الثمن عمّا يدّعيه الوكيل»[2].

ثمّ أخذ يذكر الموارد المشابهة التي أفتى فيها الفقهاء بخلاف مفاد القاعدة إلى أن قال:

«هذا ولكنّ الإنصاف: أنّ القضيّة المذكورة في الجملة إجماعيّة، بمعنى أنّه ما من أحد من الأصحاب ممّن وصل إلينا كلامهم إلّا وقد عمل بهذه القضية في بعض الموارد، بحيث نعلم أن لا مستند له سواها، فإنّ من ذكرنا خلافهم إنّما خالفوا في بعض موارد القضيّة وعملوا بها في مورد آخر...»[3].

ثمّ ذكر الموارد التي تمسّكوا فيها بالقاعدة،

(١) و (٢) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٩٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٩٤.

إلى أن قال:

«وكيف كان فلم نجد فقيهاً أسقط [ها] عن استقلال التمسّك، لكنّ الإجماع على الاستناد إلي[ها] في الجملة إنّما ينفع لو علمنا أنّ إهمالهم [لها] في [بعض] الموارد من حيث وجود المعارض، أمّا إذا ظهر أو احتمل كون الإهمال من جهة تفسير القضيّة بما لا يشمل تلك الموارد أو اختلفوا في التفسير على وجهٍ لا يكون موردٌ متّفق عليه يتمسّك فيه بهذه القضيّة، لم ينفع الاتّفاق المذكور...»[1].

إلى أن قال:

«هذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الإجماع في المسألة، ولا يخلو بَعْدُ عن الشبهة، فاللازم تتبّع مدرك آخر لها»[2].

وممّن نقل عدم الخلاف في المسألة صاحب الجواهر حيث قال في مسألة إقرار الصبي بما له أن يفعله ـ كالوصيّة ـ: «... لقاعدة: "من ملك شيئاً ملك الإقرار به" التي طفحت بها عباراتهم، بل صرّح بعضهم أنّه لا خلاف فيها عندهم، وأنّه لا ينبغي أن يقع»[3].

لكنّه استشكل مع ذلك في شمولها لمسألة إقرار الصبي بالوصيّة.

وقال السيّد العاملي: «وهي قاعدة مسلّمة لاكلام فيها وقد طفحت بها عباراتهم»[1].

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٩٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٩٧.

(٣) الجواهر ٣٥: ١٠٤، وانظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١: ٩.

٢ ـ دليل الائتمان:

وحاصل هذا الدليل: أنّ الشارع إذا ائتمن شخصاً على فعلٍ كالولي بالنسبة إلى تصرّفاته في أموال الصغير، أو ائتمنه المالك على فعلٍ كالوكيل، فظاهره أنّ قوله مقبول في الإخبار عن أنحاء تصرّفه.

لكن لم يرتضِ الشيخ هذا الدليل أيضاً فناقشه؛ لأنّه لا يشمل مثل إقرار الصبي؛ لعدم ائتمان الشارع إيّاه، وقال في نهاية كلامه على هذا الدليل: «والحاصل: أنّ بين هذه القاعدة وقاعدة الائتمان عموماً من وجه»[2].

٣ ـ استظهار صحّة فعل المقرّ:

قال الشيخ: «يمكن أن يكون الوجه في القضيّة المذكورة ظهوراً اعتبره الشارع، وبيانه: أنّ من يملك إحداث تصرّف فهو غير متّهم في الإخبار عنه حين القدرة عليه، والظاهر صدقه ووقوع المقرّ به وإنّ هذا الظهور متفاوت الأفراد قوّة وضعفاً»[3].

ثمّ أخذ يؤيّد هذا الاستظهار إلى أن قال:

«هذا ولكنّ الظهور المذكور لا حجّيّة فيه بنفسه حتى يقدّم على مقابله من الأُصول والقواعد

(١) مفتاح الكرامة ٩: ٢٢٥.

(٢) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٩٩.

المقرّرة، بل يحتاج إلى دليل عليه أو استنباطه من أدلّة بعض القواعد الأُخر»[1].

٤ ـ السيرة:

قال الشيخ الأنصاري بعد الكلام عن الإجماع كما قدّمناه: «ويؤيّده استقرار السيرة على معاملة الأولياء، بل مطلق الوكلاء معاملة الأصيل في إقرارهم كتصرّفاتهم»[2].

تطبيقات القاعدة:

قلنا: إنّ القاعدة استدلّ بها الفقهاء من لدن زمن الشيخ الطوسي إلى العصر الحاضر، وفيما يلي نذكر بعض تطبيقاتها:

١ ـ قال الشيخ الطوسي في مسألة العبد المأذون بالتجارة إذا أقرّ بما يوجب مالاً، وأنّه إذا كان ذلك خارجاً عن حدود المأذون فيه ـ وهو التجارة ـ لا يقبل منه: «وإن كان يتعلّق بالتجارة مثل ثمن المبيع وأرش المعيب وما أشبه ذلك، فإنّه يقبل إقراره؛ لأنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به...»[3].

٢ ـ ونقل ابن إدريس[4] ذلك عن الشيخ الطوسي ولم يعلّق عليه، مع أنّ دأبه ـ كما قال الشيخ الأنصاري[1] ـ عدم المسامحة فيما ينقله عن الشيخ ولا يرتضيه، كما يظهر لمن راجع كتابه السرائر، وكأنّه وضعه لذلك.

وقال الشيخ الطوسي أيضاً بالنسبة إلى إقرار المسلم بأنّه آمن مشركاً حربياً: «وإن أقرّ مسلم بأنّه آمن مشركاً قُبل منه، وأمّا بعد الأسر فلا يصحّ...»[2].

٣ ـ وقال المحقّق الحلّي بالنسبة إلى العبد المأذون في التجارة: «ولو كان مأذوناً في التجارة فأقرّ بما يتعلّق بها، قُبل؛ لأنّه يملك التصرّف فيملك الإقرار»[3].

٤ ـ وقال أيضاً بالنسبة إلى تصرّف الوكيل: «إذا ادّعى الوكيل التصرّف وأنكر الموكّل، مثل أن يقول: بعت أو قبضت، قيل: القول قول الوكيل، لأنّه أقرّ بما لهُ أن يفعله، ولو قيل: القول قول الموكّل أمكن، لكنّ الأوّل أشبه»[4].

٥ ـ وقال أيضاً: «إذا أقرّ المسلم أنّه أذمّ لمشرك، فإن كان في وقتٍ يصحّ منه إنشاء الأمان قبل»[5].

٦ ـ وقال العلّامة: «ولو أقرّ المسلم بأمان المشرك، فإن كان في وقت يصحّ منه إنشاء الأمان،

---

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٢٠٠.
(٢) المصدر المتقدّم: ١٩٧.
(٣) المبسوط ٣: ١٩.
(٤) السرائر ٢: ٥٧ ـ ٥٨.

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٨٠.
(٢) المبسوط ٢: ١٥.
(٣) الشرائع ٣: ١٥٢.
(٤) الشرائع ٢: ٢٠٥.
(٥) الشرائع ١: ٣١٥.

صحّ إقراره وقُبل منه إجماعاً...»[١].

٧ ـ وقال بالنسبة إلى مسألة اختلاف الوكيل والموكّل: «... كأن يقول: تصرّفتُ كما أذنت، في بيع أو عتق، فيقول الموكّل: لم تتصرّف بعدُ، فالأقرب تقديم قول الوكيل؛ لأنّه أمين وقادر على الإنشاء، والتصرّف إليه، ويحتمل تقديم قول الموكّل؛ للأصل الدالّ على عدم إلزام الموكّل بإقرار غيره»[٢].

٨ ـ وقال فخر الدين: «إقرار السيّد على العبد بحدٍّ أو غيره من العقوبات كالتعزير وضرب اليد في الاستمناء باليد، لا ينفذ على العبد إذا لم يقرّ العبد؛ لأنّه إقرار بما يتعلّق ببدنه أو بما يؤلمه، وهو لا يملك منه ذلك، وهذه المسألة إجماعيّة بيننا»[٣].

٩ ـ وقال بالنسبة إلى اختلاف الوكيل والموكّل في قبض الدين من الغريم معلّقاً على كلام والده العلّامة: «ولو أقرّ[٤] بقبض الدين من الغريم قدّم قول الموكّل على إشكال»: «ينشأ[٥]: من أنّه ملك شيئاً فملك الإقرار به، ومن حيث إنّه إقرار في حقّ الغير، والأصحّ الأوّل...»[٦].

وقد أكثر من استخدام هذه القاعدة على ما قال الشيخ الأنصاري[١].

١٠ ـ وقال المحقّق الثاني معلّقاً على كلام العلّامة بالنسبة إلى وصيّة الصبي: «ولو جوّزنا وصيّته في المعروف جوّزنا إقراره بها»: «لأنّ كلّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به، وقد سبق أنّا لا نجوّز ذلك»[٢].

والظاهر من كلامه أنّه ينفي أصل صحّة وصيّة الصبي، كما يدلّ عليه مراجعة كلامه في الوصيّة، لا القاعدة المتقدّمة[٣].

١١ ـ وقال الشهيد الثاني ـ بعد نقل كلام المحقّق الحلّي في اختلاف الوكيل والموكّل الذي تقدّم آنفاً حيث قال فيه: إنّ الأشبه تقديم قول الوكيل ـ: «وجه الأشبه: أنّه أمين وقادر على الإنشاء، والتصرّف إليه، ومرجع الاختلاف إلى فعله، وهو أعلم به...»[٤].

١٢ ـ وقال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي، المتقدّم آنفاً: «... قيل ـ والقائل غير واحد ـ: إنّ القول قول الوكيل؛ لأنّه أقرّ بما لَهُ أن يفعله، فيندرج تحت الأصل المعروف الذي هو: "من ملك شيئاً ملك الإقرار به"، وعليه بنوا نفوذ إقرار الصبي فيما له أن يفعله كالوصيّة والعتق والتصدّق...»[٥].

(١) التذكرة ٩: ٩٦.
(٢) القواعد ٢: ٣٧٠.
(٣) إيضاح الفوائد ٢: ٤٣١.
(٤) أي الوكيل.
(٥) أي ينشأ الإشكال.
(٦) إيضاح الفوائد ٢: ٣٦٢.

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٩٥.
(٢) جامع المقاصد ٩: ٢٠١.
(٣) تقدّم توضيح ذلك عند البحث عن شروط المقرّ له في عنوان «إقرار». وراجع جامع المقاصد ١٠: ٣٤.
(٤) المسالك ٥: ٢٩٩.
(٥) الجواهر ٢٧: ٤٣٤.

١٣ ـ وقال ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق ـ:
«ولو أقرّ المسلم أنّه أذمّ لمشرك، فإن كان في وقت يصحّ منه إنشاء الأمان، قُبِل إجماعاً، كما في المنتهى؛ لقاعدة: "من ملك شيئاً ملك الإقرار به"، وإلاّ فلا، بأن كان إقراره بعد الأسر لم يصحّ»[1].

١٤ ـ وقال السيّد العاملي معلّقاً على قول العلّامة: «وكلّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به»:
«... فإنّها مسلّمة مطّردة، فن جوّز وصيّة الصبي بالمعروف جوّز إقراره بها؛ لأنّه لـمّا ملك الوصيّة ملك الإقرار بها»[2].

إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي يمكن العثور عليها في كلمات الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين.

مظانّ البحث:

يستفاد من تطبيقات القاعدة مظانّ البحث عن القاعدة نفسها، وقد تعرّض لها المؤلّفون في القواعد الفقهيّة، وكتب الشيخ الأنصاري رسالة مستقلّة بشأنها استوفى البحث فيها أكثر من غيره، بل عوّلوا عليها في كتاباتهم، كما عوّلنا نحن عليها أيضاً.

إقراض

راجع: قرض.

(١) الجواهر ٢١: ١٠١.

(٢) مفتاح الكرامة ٩: ٢٢٦، وانظر الصفحة ٢٢٥.

إقراع

راجع: قرعة.

أقصى

لغة:

بمعنى أبعد، من قصا المكان، أي بعد، وأقصاه: أبعده[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، واستعمله الفقهاء في تعيين مدّة الحمل، فقالوا: أقصى مدّة الحمل كذا...

واختلفوا في مقداره، كما سيأتي توضيحه.

ويقابله: أقلّ مدّة الحمل.

الأحكام:

اشترط الفقهاء في صحّة إلحاق ولد الزوجة الدائمة بالزوج شروطاً ثلاثة:

١ ـ الدخول بالزوجة التي تولّد منها الولد.

٢ ـ مضيّ أقلّ مدّة الحمل.

٣ ـ عدم تجاوز أقصى مدّة الحمل.

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «قصا».

ثمّ إنّهم اتّفقوا ـ كما قيل[١] ـ في أنّ أقلّ مدّة الحمل هي ستة أشهر، قال الشهيد الثاني: «أجمع علماء الإسلام على أنّ أقلّ المدّة التي يمكن فيها تولّد الإنسان حيّاً كاملاً ونشوّه من حين الوطء إلى حين الولادة ستّة أشهر.

ويدلّ عليه ـ مع الإجماع ـ قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾[٢]، مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[٣] فتركّب من الأمرين أنّ حمله يكون ستّة أشهر؛ لأنّها الباقية من الثلاثين شهراً عن العامين...»[٤].

وأمّا أقصى مدّة الحمل، فقد اختلفوا فيها، قال الشهيد الثاني أيضاً: «واختلفوا في أقصى مدّته، فأطبق أصحابنا على أنّها لا تزيد عن سنة، ثمّ اختلفوا: فالمشهور بينهم أنّه تسعة أشهر، ذهب إليه الشيخان في النهاية والمقنعة، وابن الجنيد، وسلّار، وابن البرّاج، والمرتضى في أحد قوليه، وجماعة آخرون...»[٥].

ثمّ استدلّ على هذا القول بأدلّة وناقشها، ثمّ ذكر قولين آخرين، وهما:

١ ـ إنّ أقصى الحمل عشرة أشهر، ونسبه إلى الشيخ الطوسي في موضع من المبسوط[١]، ثمّ ذكر: أنّ المحقّق الحلّي استحسنه في الشرائع[٢]، ومثله العلّامة في أكثر كتبه[٣].

٢ ـ إنّه سنة كاملة، نسبه إلى السيّد المرتضى مدّعياً عليه الإجماع[٤]، وذكر: أنّه وافقه عليه أبو الصلاح[٥] ومال إليه العلّامة في المختلف[٦].

ثمّ قال: «وهذا القول أقرب إلى الصواب»[٧].

وارتضاه سبطه السيّد العاملي[٨].

وممّن ارتضى هذا القول: يحيى بن سعيد[٩]،

---

(١) انظر: المسالك ٨: ٣٧٣، وقد ادّعى فيه إجماع علماء الإسلام على ذلك، ونهاية المرام ١: ٤٣٣، والجواهر ٣١: ٢٢٤.

(٢) الأحقاف: ١٥.

(٣) لقمان: ١٤.

(٤) المسالك ٨: ٣٧٣، وانظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٦١٩، ونهاية المرام ١: ٤٣٣.

(٥) المسالك ٨: ٣٧٣ ـ ٣٧٤، وانظر: النهاية: ٥٠٥، والمقنعة: ٥٣٩، والمراسم: ١٥٥، والمهذّب ٢: ٣٤١، ورسائل السيّد المرتضى ١: ١٩٢، رسالة الموصليات =

= الثانية، وانظر لرأي ابن الجنيد المختلف ٧: ٣١٦، ولرأي الآخرين: السرائر ٢: ٦٤٨، وكشف اللثام ٧: ٥٣٣، والجواهر ٣٠: ٢٢٤.

(١) لم نعثر عليه في المبسوط، ونسبه إليه المقداد السيوري في التنقيح ٣: ٢٦٣.

(٢) الشرائع ٢: ٣٤٠.

(٣) انظر: إرشاد الأذهان ٢: ٣٨، والقواعد (الحجرية) ٢: ٤٩، والتحرير (الحجرية) ٢: ٤٤، وتبصرة المتعلّمين: ١٤٣.

(٤) الانتصار: ٣٥٤.

(٥) الكافي في الفقه: ٣١٤.

(٦) المختلف ٧: ٣١٦.

(٧) المسالك ٨: ٣٧٦.

(٨) نهاية المرام ١: ٤٣٣.

(٩) الجامع للشرائع: ٤٦١.

والسادة: الحكيم[١]، والخوئي[٢]، والخميني[٣].

مظان البحث:

كتاب النكاح: أحكام الأولاد.

أقط

لـغـــة:

لبنٌ مجفّفٌ يابسٌ مستحجر.

تُقرأ بسكون القاف مع فتح الهمزة، أو ضمّها، أو كسرها، أو كسر القاف مع فتح الهمزة[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

١ ـ تقدّم في عنوان «أعرابي»: أنّ فطرة الأعراب وسكّان البوادي بصورة عامّة هي من الأقط؛ لأنّ قوت أغلبهم من اللبن ومشتقّاته، ومنها الأقط. صرّح بذلك الفقهاء، ووردت به النصوص.

راجع: أعرابي، زكاة.

٢ ـ وسوف يأتي في عنوان «ربا» أنّ الأقط من الأجناس الربوية فلا يجوز بيع بعضه ببعض مع التفاضل[١].

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٩٨، كتاب النكاح، الفصل التاسع: أحكام الأولاد.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٢، كتاب النكاح، الفصل التاسع: أحكام الأولاد.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٢٧٥، كتاب النكاح، فصل في أحكام الأولاد، المسألة الأولى.

(٤) انظر: الصحاح، ولسان العرب: «أقط».

(١) انظر الجواهر ٢٣: ٣٥٧.

إقطـاع

لـغـــة:

مصدر أقطع، بمعنى أذِن في القطع، يقال: أقطعه إيّاه، أي أذِن له في قطعه. والقطع: إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلاً[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في السنّة وكلمات الفقهاء في عدّة موارد، منها:

١ ـ ما جاء في كيفيّة القضاء: أنّه روي عن النبيّ ﷺ: «... ولعلّ بعضكم ألحن بحجّته من بعض، وإنّما أقضي على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له من حقّ أخيه بشيء فلا يأخذنّه، فإنّما أقطع له قطعة

(٢) لسان العرب: «قطع»، وأكثر كتب اللغة أوردت المعنى الاصطلاحي للإقطاع، وهذا من موارد الخلط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في كتب اللغة، كما أشرنا إليه مراراً.

من النار»[1].

ومعنى الحديث: أنّ النبيّ ﷺ مأمور بالقضاء بين الناس بالظواهر وطبقاً للبيّنات والأيمان، لا بما يعلمه واقعاً. فإذا حكم النبيّ ﷺ لشخص طبقاً للظواهر، وكان الواقع خلافه، فإنّ ما يأخذه المحكوم له بمنزلة قطعة من النار أقطعها النبيّ ﷺ إيّاه، فلا يأخذنّه.

ولذلك قالوا: لو قضى الحاكم الشرعي طبقاً للموازين الظاهرية وكان مخالفاً للواقع وعلم به المقضي له، فلا يجوز له العمل طبقه[2].

٢ ـ ما جاء في كتاب إحياء الموات، والمشتركات: من أنّه إذا أقطع النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام شخصاً قطعة من الموات صار أحقّ بها من غيره.

قال الشيخ الطوسي: «القطايع جمع قطيعة، والقطيعة القطعة من الأرض المقطوعة، فعيل بمعنى مفعول»[3].

٣ ـ ما ذكروه في الخراج: من أنّه هل يصحّ إقطاع الأرض الخراجية لأحد مقابل عمل يؤدّيه أم لا؟

ومورد البحث هو القسمان الأخيران.

الأحكام:

ونبدأ الكلام بالإقطاع في كتاب إحياء

(١) الوسائل ٢٧: ٢٣٣، الباب ٢ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ٣.

(٢) الجواهر ٤١: ١٧٩.

(٣) المبسوط ٣: ٢٧٦.

الموات، فنقول:

إنّ الإقطاع المذكور في كتاب إحياء الموات على نحوين:

- إقطاع تمليك.
- إقطاع إرفاق.

ولكلٍّ منهما حكمه:

أوّلاً ـ إقطاع التمليك:

وهو الإقطاع الذي ينتهي إلى تمليك المقطع للمقطع له.

وفيما يأتي نتكلّم عمّا يصحّ فيه هذا الإقطاع وما لا يصحّ:

١ ـ إقطاع الموات:

صرّح الفقهاء بأنّه يجوز للإمام أن يقطع شخصاً مقداراً من الأراضي الموات؛ لأنّها ملك له.

قال الشيخ الطوسي: «إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعيّة قطعة من الموات صار أحقّ به من غيره بإقطاع السلطان إيّاه بلا خلاف»[1].

وهكذا قال غيره من الفقهاء[2].

وذكروا: أنّ النبيّ ﷺ أقطع عبدالله بن مسعود الدور[3]. وقيل: معناه أنّه ﷺ أقطعه قطعة من

(١) المبسوط ٣: ٢٧٣.

(٢) انظر مثلاً: الشرائع ٣: ٢٧٤، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٤١١، والمسالك ١٢: ٤١٨، والجواهر ٣٨: ٥٤ ـ ٥٥، ومفتاح الكرامة ٧: ٢٨ وغيرها.

(٣) انظر: تلخيص الحبير ٣: ٦٣، الحديث ١٢٩٩، ونيل الأوطار ٥: ٣١٣.

الأرض ليتّخذها دوراً.

وأقطع وائل بن حجر أرضاً بحضرموت[١].

وأقطع الزبير حُضر فرسه ـ أي مقدار عدوه ـ وقيل: إنّ الزبير أجرى فرسه حتى قام الفرس، فرمى بسوطه طلباً للزيادة، فقال النبيّ ﷺ: أعطوه من حيث بلغ السوط[٢].

وأقطع بلال بن الحارث، العقيق[٣].

وظاهر كلمات الفقهاء اختصاص هذا الإقطاع بالأرض الموات بل صرّح بعضهم بذلك، قال صاحب الجواهر: «إنّ مورد الإقطاع الموات باعتبار كونه كالتحجير»[٤].

وللفقهاء الآخرين عبارات مشابهة.

٢ ـ إقطاع المعادن:

المعادن على قسمين: ظاهرة وباطنة.

أمّا الباطنة، فهي التي لا يتوصّل إليها إلّا بالعمل، كحفر ونحوه، مثل الذهب والفضّة والنحاس والرصاص ونحوها.

فالمعروف بين الفقهاء جواز إقطاع هذه المعادن التي لا يمكن التوصّل إليها إلّا بإحيائها[١].

وأمّا الظاهرة، وهي التي لا يحتاج التوصّل إليها لإحيائها بالعمل، كالملح، فقد اختلفوا في جواز إقطاعها. والمعروف عدم جوازه[٢].

وهناك أقوال أُخرى يتوقّف بيانها على بيان أنّ المعادن من المباحات العامّة التي يشترك فيها الناس أو من الأنفال أو الموات التي يختصّ بها الإمام ﷺ، وأقوال الفقهاء غير واضحة في هذا المجال، وسوف نتعرّض لها في عنوان «معدن» إن شاء الله تعالى.

ثانياً ـ إقطاع الإرفاق:

قال العلّامة في التذكرة: «الإقطاع قسمان: إقطاع الموات للتمليك، وقد سبق. والثاني إقطاع الإرفاق، وهو: أن يقطعه موضعاً يجلس فيه من الطريق الواسعة ورحاب الجوامع ومقاعد الأسواق...»[٣].

---

(١) انظر: سنن أبي داود ٣: ١٧٣، الحديث ٣٠٥٨، وسنن الترمذي ٣: ٦٦٥، الحديث ١٣٨١، وتلخيص الحبير ٣: ٦٤، الحديث ١٣٠٠.

(٢) انظر: سنن أبي داود ٣: ١٧٧ ـ ١٧٨، الحديث ٣٠٧٢، وتلخيص الحبير ٣: ٦٤، الحديث ١٣٠١.

(٣) سنن البيهقي ٦: ١٤٩.

(٤) الجواهر ٣٨: ١٠٢.

(١) انظر: المبسوط ٣: ٢٧٧، والشرائع ٣: ٢٧٨، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٤٠٤، والدروس ٣: ٦٧، والمسالك ١٢: ٤٤٣، وجامع المقاصد ٧: ٤٨. والرياض ٢: ٣١٨، والجواهر ٣٨: ١١٠.

(٢) انظر: المبسوط ٣: ٢٧٤، والقواعد ٢: ٢٧١، والدروس ٣: ٦٧، وجامع المقاصد ٧: ٤٣، والمسالك ١٢: ٤٣٨، والروضة البهيّة ٧: ١٨٩، والجواهر ٣٨: ١٠٢.

(٣) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤١١.

وقال الشيخ الطوسي بالنسبة إلى حكم هذا النوع من الإقطاع: «ويقوى في نفسي: أنّه ليس له ذلك؛ لأنّ الناس في ذلك شرع سواء، ولا دليل على جوازه»[١].

وقال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق: «ليس للسلطان فضلاً عن غيره أن يقطع ذلك أو بعضه، كما لا يجوز إحياؤه ولا تحجيره، بلا خلاف أجده فيه، عدا ما تسمعه من التذكرة، وذلك لأنّ مورد الثلاثة الموات، لا ما تعلّق به حقّ المسلمين»[٢].

ومقصوده من الثلاثة: الإقطاع، والإحياء، والتحجير.

وأمّا الذي قاله العلّامة في التذكرة فهو قوله في إدامة كلامه المتقدّم: «ويجوز ذلك إذا لم يضرّ بالمارّة والمصلّين؛ لأنّ ذلك لمرافق المسلمين، والجالس يرتفق بذلك ببيع وشراء وغير ذلك»[٣].

آثار الإقطاع:

يترتّب على الإقطاع الصحيح: ثبوت حقّ الاختصاص للمُقطَع، قال الشيخ الطوسي: «إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعيّة قِطعةً من الموات، صار أحقّ [بها] من غيره بإقطاع السلطان إيّاه بلا خلاف»[١].

وقال العلّامة: «ويفيد الإقطاع التخصيص والأحقّيّة كالتحجير، ويمنع الغير من المزاحمة له، ولا يصحّ رفع هذا الاختصاص بالإحياء»[٢].

وعدّ الإقطاع في القواعد من أسباب الاختصاص[٣].

وقال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق: «فلا ريب، بل لا خلاف في أنّه يفيد اختصاصاً مانعاً من المزاحمة، فلا يصحّ رفع هذا الاختصاص بالإحياء»[٤].

وهكذا قال غيرهم.

وإذا أفاد الإقطاع اختصاصاً، فلم يجز لغير المُقطَع أن يزاحمه في ذلك بأيٍّ نحوٍ من الأنحاء.

إلزام المقطع بالإحياء:

إذا أهمل المقطع الإحياء، فهل يلزم بالإحياء أم لا؟ وإذا ترك الإحياء بعد الإلزام فهل تؤخذ منه الأرض أو المعدن أو لا؟

لم يتعرّض لهذا الجانب إلّا بعض الفقهاء، ولعلّه إحالة له على التحجير، حيث صرّحوا هناك بلزوم الإحياء، فإن ترك الإحياء بعد الإنذار فتؤخذ منه الأرض.

---

(١) المبسوط ٣: ٢٧٦.
(٢) الجواهر ٣٨: ٨٦.
(٣) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤١١.

(١) المبسوط ٣: ٢٧٣.
(٢) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤١١.
(٣) القواعد ٢: ٢٦٩.
(٤) الجواهر ٣٨: ٥٥.

ومِمّن صرّح بهذا الموضوع الشيخ الطوسي في المبسوط، حيث قال بعد أن ذكر حكم الإقطاع والتحجير وأنّ الإقطاع بمنزلة التحجير: «فإن أخّر الإحياء، فقال له السلطان: إمّا أن تحييها، أو تخلّي بينه وبين غيرك حتّى يحييها، فإن ذكر عذراً في التأخير... واستأجل في ذلك، أجّله السلطان في ذلك، وإن لم يكن له عذر في ذلك وخيّره السلطان بين الأمرين فلم يفعل، أخرجها من يده....»[(١)].

وبهذا المضمون قال ابن البرّاج[(٢)] وابن سعيد[(٣)].

وقال السيّد العاملي: «ثمّ إن قام بعمارته وإلّا فكما سبق في التحجير»[(٤)].

هل يختصّ الإقطاع بإمام الأصل أم لا؟

ظاهر بعض العبارات التي وردت فيها عبارة «إمام الأصل» مثل عبارة الشرائع[(٥)] ونحوه أنّ ذلك مختصّ بالإمام المعصوم ﷺ، وظاهر العبارات الأُخرى التي ورد فيها التعبير بـ«السلطان»[(٦)] أو «الإمام»[(٧)]، أنّ الإقطاع لا يختصّ بالإمام المعصوم ﷺ بل إنّما هو لمن بيده السلطة، وربّما جمع بعضهم بين هذه التعابير.

تنبيه:

هذا الموضوع على أهمّيّته بحاجة إلى دراسة جذريّة على أساس اعتقاد الإمامية في الإمامة والنيابة؛ لأنّ أكثر ما تقدّم إنّما ذكره فقهاؤنا وخاصّة الشيخ الطوسي والعلّامة ﷺ جرياً على ما هو الموجود في كتب سائر الفرق الإسلامية وإن كان لما ذكروه تخريجات فقهية على مذهب الإمامية، لكن الموضوع بحاجة إلى دراسة مستقلّة، ولعلّ المباني تتغيّر عندئذٍ، وقد ألمح إلى هذا الموضوع بعض الفقهاء ونخصّ منهم بالذكر صاحب الجواهر ﷺ[(١)].

إقطاع الأراضي الخراجيّة:

الأراضي الخراجية هي الأراضي المعمورة التي فتحت عنوة، أي بالسيف. وهذه الأراضي إنّما هي ملك للمسلمين تصرف عوائدها في مصالحهم العامّة، فلا تخرج هذه الأراضي عن الملكية العامّة للمسلمين ولا تدخل في ملكيّة الأفراد.

وبناءً على ذلك يكون المراد من إقطاع هذه الأراضي تخصيص عوائدها لشخص معيّن.

---

(١) المبسوط ٣: ٢٧٣.
(٢) المهذّب ٢: ٣٢.
(٣) الجامع للشرائع: ٣٧٥.
(٤) مفتاح الكرامة ٧: ٢٩.
(٥) الشرائع ٣: ٢٧٤.
(٦) المبسوط ٣: ٢٧٤، والدروس ٣: ٦٧.
(٧) القواعد ٢: ٢٦٩ و ٢٧١ و ٢٧٢.

(١) الجواهر ٣٨: ١٠٣، وانظر المسالك ١٢: ٤٣٨، حيث حاول تخريج وجه لجواز إقطاع المعادن الظاهرة التي تقدّم أنّ المعروف عدم صحّة الإقطاع فيها، فقال: «ووجه الجواز: عموم ولايته وتصرّفه وإناطة المصلحة برأيه...».

وهذا النوع من الإقطاع إن صدر ممّن له الأهليّة كالإمام عليه السلام، فلا كلام فيه. وأمّا إذا صدر ممّن لا أهليّة له شرعاً من المتسلّطين، ففي صحّته قولان: الجواز وعدمه. وقلَّ من تعرّض للمسألة. فممّن قال بالجواز الشهيد الثاني، وممّن قال بعدمه السيّد الخوئي.

قال الشهيد الثاني: «ولو أقطع الجائر أرضاً ممّا تقسّم أو تخرج، أو عاوض عليها، فهو تسليط منه عليها، فيجوز للمقطَع أو المعاوِض أخذهما من الزارع والمالك»[1].

وقال السيّد الخوئي: «هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاصّ شيئاً من الأراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا؟ الظاهر هو الثاني، لدلالة الأخبار الكثيرة على أنّ الأراضي الخراجية للمسلمين، فلا يجوز لأحد التصرّف عنهم إلّا الإمام عليه السلام أو من كان مأذوناً من قبله»[2].

راجع تفصيله في عنوان «خراج».

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب إحياء الموات، للبحث عن إقطاع الأراضي والمعادن.

٢ ـ كتاب المتاجر، للبحث عن حِلّ أخذ الخراج من السلطان الجائر.

---

(١) المسالك ٣: ١٤٣.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٥٣٩، وانظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٣٦.

أقطع

لغــــة:

يطلق على مقطوع اليد[1].

اصطلاحاً:

يطلق على مقطوع اليد وعلى مقطوع الرجل أيضاً[2].

الأحكام:

تترتّب على الأقطع أحكام نذكرها أجمالاً:

وضوء الأقطع:

١ ـ وضوء مقطوع اليد:

لمقطوع اليد عدّة حالات:

أ ـ أن تقطع يده ممّا دون المرفق:

فيجب في هذه الصورة غسل ما بقي من اليد إلى المرفق، وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[3]؛ لبقاء محلّ الغسل.

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والقاموس المحيط، وغيرها: «قطع».

(٢) كما سيتّضح من الأحكام المذكورة فيما بعد.

(٣) انظر: المنتهى ٢: ٣٦، والمدارك ١: ٢٠٥، وكشف اللثام ١: ٥٣٥، وفيه: «اتّفاقاً».

ب ـ أن تقطع يده ممّا فوق المرفق:

وفي هذه الصورة يسقط عنه فرض غسل اليد. وقد ادّعي عدم الخلاف فيه[١]، بل ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[٢].

قال السيّد العاملي: «ولا أجد فيه خلافاً إلّا ما نقله في البيان[٣] عن المفيد، وهو الظاهر من عبارة الكاتب على مانقل: "وإذا كان أقطع من مرفقه غسل ما بقي من عضده"[٤]، ومال إليه الأستاذ في حاشيته[٥]»[٦].

نعم، صرّح جملة من الفقهاء باستحباب غسل العضد حينئذٍ[٧].

ج ـ أن تقطع من وسط المرفق:

بمعنى أن يفصل الساعد عن العضد، فهنا وقع الخلاف في غسل رأس العضد من جهة أنّ ابتداء الغسل هو مجموع رأس العظمين أو خصوص رأس عظم الساعد، وإنّما يغسل رأس العضد من باب المقدّمة.

فعلى الأوّل يجب غسل رأس العضد، وعلى الثاني لا يجب[١].

لو احتاج الأقطع إلى من يوضّئه:

قال العلّامة في القواعد: «لو افتقر الأقطع إلى من يوضّئه بأُجرة وجبت مع المكنة وإن زادت عن أُجرة المثل، وإلّا سقطت أداءً وقضاءً»[٢].

وقال في المنتهى: «إذا كان أقطع اليدين فوجد من يوضّئه متبرّعاً، لزمه ذلك لتمكّنه، وإن لم يجد إلّا بأُجرة يقدر عليها، فهل يجب ذلك أم لا؟ الوجه الوجوب للتمكّن أيضاً... ولو عجز عن الأُجرة أو لم يجد من يستأجره، صلّى على حسب حاله، كفاقد الماء والتراب، وفي وجوب إعادة الصلاة إشكال»[٣].

وتبعه في أصل وجوب دفع الأُجرة جماعة من الفقهاء[٤]، لكن احتمل بعضهم عدم وجوب الدفع لو زاد على أُجرة المثل.

ولو لم يتمكّن من ذلك ولا من التيمّم ولو بواسطة الغير يصير بحكم فاقد الطهورين ويلحقه حكمه، وهو سقوط الصلاة أداءً وقضاءً

(١) انظر مفتاح الكرامة ١: ٢٤٥.

(٢) انظر: المنتهى ٢: ٣٧، وكشف اللثام ١: ٥٣٥.

(٣) البيان: ٤٦.

(٤) المقصود من «الكاتب» هو ابن الجنيد، ونقله عنه العلّامة في المختلف ١: ٢٨٧.

(٥) الحاشية على المدارك (للوحيد البهبهاني) ١: ٢٦٣، وجاء فيها: «وبالجملة لا تأمّل في أنّ الاحتياط غسله، بل يشكل الاكتفاء بغير غسله».

(٦) مفتاح الكرامة ١: ٢٤٥.

(٧) انظر: المنتهى ٢: ٣٧، والبيان: ٤٦، والذكرى ٢: ١٣٤، والمدارك ١: ٢٠٦.

(١) انظر المدارك ١: ٢٠٦.

(٢) القواعد ١: ٢٠٢.

(٣) المنتهى ٢: ٣٨.

(٤) انظر: الذكرى ٢: ١٣٥، وجامع المقاصد ١: ٢١٧، وكشف اللثام ١: ٥٣٦.

أو أداءً فقط أو ...

٢ ـ وضوء مقطوع الرجل:

كلّ ما تقدّم في مقطوع اليد يأتي في مقطوع الرجل أيضاً، كما صرّح به صاحب المدارك[١]، وصاحب الجواهر[٢].

تيمّم الأقطع:

حكم تيمّم الأقطع حكم وضوئه، فما قطع منه سقط فرض مسحه، وما بقي وجب مسحه. وتأتي فيه الأبحاث المتقدّمة هناك من استحباب مسح اليد لو قطعت اليد من فوق الرسغ ونحوه من الأبحاث[٣].

خشبة الأقطع[٤]:

ذكر الفقهاء من جملة المطهّرات زوال عين النجاسة عن باطن الخفّ والقدم بالمشي على الأرض أو التراب، وألحق الشهيد الثاني خشبة الأقطع بالخفّ والقدم في الروضة[٥]. لكنّه استشكل في

(١) المدارك ١: ٢٢٢.
(٢) الجواهر ٢: ٢٣٠.
(٣) انظر: القواعد ١: ٢٣٩، والمنتهى ٣: ٩٨ ـ ٩٩، والذكرى ٢: ٢٧٠، وجامع المقاصد ١: ٤٩٦، وكشف اللثام ٢: ٤٧٨، وغيرها.
(٤) وهي الخشبة التي يمشي عليها أقطع الرجل.
(٥) الروضة البهيّة ١: ٣١٣، وفيه: «وخشبة الأقطع كالنعل»، وانظر المسالك ١: ١٣٠.

الإلحاق في روض الجنان[١].

وتبعه جماعة من الفقهاء بما قاله في الروضة، وآخرون بما قاله في الروض.

فمن تبعه في الإلحاق: سبطه صاحب المدارك[٢]، وصاحب الذخيرة[٣]، وصاحب الحدائق[٤]، وصاحب الرياض[٥]، وكاشف الغطاء[٦].

وممّن يظهر منه عدم الإلحاق: النراقي[٧]، والشيخ الأنصاري[٨]، والهمداني[٩]، والسادة: اليزدي[١٠]، والحكيم[١١]، والخوئي[١٢].

ومال إلى ذلك صاحب الجواهر[١٣] ونسب الفاضل الإصفهاني الإلحاق إلى بعض ولم يذكر

(١) روض الجنان: ١٧٠.
(٢) المدارك ٢: ٣٧٥.
(٣) الذخيرة: ١٧٣.
(٤) الحدائق ٥: ٤٥٥.
(٥) الرياض ٢: ٤١٦.
(٦) كشف الغطاء: ١٨١.
(٧) مستند الشيعة ١: ٣٣٧.
(٨) الطهارة ٥: ٣٠٠.
(٩) مصباح الفقيه (الطهارة) ١: ٦٤٣.
(١٠) العروة الوثقى: المطهّرات، الثاني: الأرض.
(١١) المستمسك ٢: ٧١.
(١٢) التنقيح ٣: ١٣١.
(١٣) الجواهر ٦: ٣٠٧، وقال في رسائله الفقهية (مخطوط): ٦٢: «إلّا أنّ الاحتياط لا ينبغي تركه».

رأيه، ويفهم منه عدم ارتضائه لذلك[١].

(١) كشف اللثام ١: ٤٦٤.

إمامة الأقطع:

قال العلّامة في التذكرة: «تجوز إمامة أقطع اليدين أو الرجل أو الثلاثة... للعموم... ولا تجوز إمامة أقطع الرجلين»[٢].

وقال في التحرير: «ولا تصحّ إمامة الأخرس، ولا أقطع الرجلين بالسليم، ويجوز إذا كان مقطوع إحدى الرجلين، وإن كان يخلّ بالسجود على عضوٍ»[٣].

وقال في المنتهى: «وأمّا أقطع اليدين، فلا نعرف لأصحابنا فيه نصّاً، فالأقرب جواز إمامته عملاً بقوله: "يؤمّكم أقرؤكم..." أمّا أقطع الرجلين، فلاتجوز إمامته؛ لأنّه يدخل في القاعد»[٤].

وقال الشهيد الأوّل: «ولو أمّ الأعرج أو الأقطع جاز مع القدرة على القيام»[٥].

ولعلّ مراده ما لو كانت رجله الواحدة مقطوعة، وعليه تحمل عبارة كاشف الغطاء الذي قال: «ولا نقص في عبادة الأقطع ونحوه، فتجوز إمامته وتصحّ نيابته...»[٦].

(٢) التذكرة ٤: ٢٩٠.

(٣) التحرير ١: ٣٢١.

(٤) المنتهى (الحجرية) ١: ٣٧٤.

(٥) الذكرى ٤: ٣٩٥.

(٦) كشف الغطاء: ٩١.

والحاصل من مجموع هذه الكلمات: أنّه إذا كان الشخص مقطوع الرجلين، فتكون صلاته كصلاة القاعد الذي لا يجوز أن يأتمّ به القائم، وإن لم يكن كذلك بل كان متمكّناً من القيام، فلامانع من إمامته[١].

استلام الأقطع للحجر:

قال العلّامة في التذكرة: «ومقطوع اليد يستلم الحجر بموضع القطع. ولو قطعت من المرفق، استلم بشماله؛ لقول عليّ عليه السلام وقد سئل عن الأقطع كيف يستلم؟: "يستلم الحجر من حيث القطع، فإن كانت مقطوعة من المرفق، استلم الحجر بشماله"»[٢].

وكذا قال آخرون[٣].

والظاهر أنّ استلام الأركان كذلك.

سقوط الجهاد عن الأقطع:

قال العلّامة: «ولا جهاد على الأقطع والأشل؛ لعدم تمكّنهما من الضرب والاتّقاء، ومفقود معظم الأصابع كالأقطع»[٤].

ولم يتعرّض الأكثر لذلك. نعم ذكروا المقعد

(١) وبناءً على ذلك يمكن تخريج القول بصحّة إمامة مقطوع الرجلين لو كانت له رجلان مصنوعتان وكان قادراً على القيام.

(٢) التذكرة ٨: ١٠٣.

(٣) انظر: كشف اللثام ٥: ٤٦٤، والرياض ٧: ٣٨، والجواهر ١٩: ٣٤٥.

(٤) التذكرة ٩: ٢٦.

وأنّه لا يجب عليه الجهاد، وذكروا من موانع الوجوب المرض المانع من الركوب والعدو أيضاً[١].

فإن كان الأقطع ـ سواء كان أقطع الرجل أو الرجلين، أو اليد أو اليدين ـ داخلاً في أحد العنوانين فيسقط عنه وجوب الجهاد أيضاً.

تنبيه:

ربّما تتغيّر هذه الملاكات بحسب تغيّر الظروف وأنواع الأسلحة المستخدمة كالأسلحة الحديثة، فإنّ الأقطع أيضاً يمكن أن يستخدم بعضها.

إجزاء عتق الأقطع كفّارةً:

قال الصدوق في المقنع: «واعلم أنّ الأعمى لا يجزي في الرقبة، ويجزي الأقطع والأشلّ والأعور...»[٢].

وقال الشيخ في الخلاف: «والمقطوع اليدين والرجلين، أو اليدين أو الرجلين، أو يد واحدة ورجل واحدة من خلاف عند الشافعي لا يجزي، وعند أبي حنيفة يجزي، وبه نقول»[٣].

وقال في المبسوط في كتاب الأيمان: «وأمّا الأقطع، فإن كان أقطع اليدين، أو إحداهما، أو أقطع الرجلين، أو إحداهما لم يجز عند قوم، ولو قلنا:

(١) انظر: المبسوط ٢: ٥، والشرائع ١: ٣٠٧، والمسالك ٣: ١٢، والجواهر ٢١: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) المقنع: ١٣٨.

(٣) الخلاف ٤: ٥٥١ ـ ٥٥٢.

إنّه يجزي للآية لكان قويّاً»[١].

وقال في كتاب الظهار عند بيان الكفّارة: «فأمّا مقطوع اليدين أو الرجلين، أو يد ورجل من جانب واحد، فإنّه لا يجزي بلا خلاف، فأمّا إذا كان مقطوع إحدى اليدين أو إحدى الرجلين أو يد ورجل من خلاف، فإنّه لا يجزي عند قوم، وعند قوم يجزي، وهو الأقوى؛ للآية»[٢].

ثمّ قال بعد بيان أنواع العيوب: «والذي نقوله في هذا الباب: إنّ الآفات التي ينعتق بها لا يجزي معها، مثل الأعمى، والمقعد، والزمن، ومن نكّل به صاحبه، وأمّا من عدا هؤلاء فالظاهر أنّه يجزيه؛ لتناول الظاهر لهم...»[٣].

وبناءً على كلامه الأخير ينبغي أن لا يجزي عتق مقطوع الرجلين؛ لأنّه بمنزلة المقعد، والمقعد ينعتق بسبب إقعاده، وهو سبب سابق كما قال العلّامة في المختلف[٤] بعد نقل كلام الشيخ المتقدّم وقبوله.

ولذلك قال المحقّق: «... ويجزئ مع غير ذلك من العيوب: كالأصمّ، والأخرس، ومن قطعت إحدى يديه أو إحدى رجليه. ولو قطعت رجلاه، لم يجز؛ لتحقّق الإقعاد»[٥].

(١) المبسوط ٦: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢) المبسوط ٥: ١٦٩.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٧٠.

(٤) المختلف ٨: ٢٤٤.

(٥) الشرائع ٣: ٧٠.

ووافقه الشهيد الثاني[١] وصاحب الجواهر[٢].

كيفيّة إجراء حدّ السرقة على الأقطع:

لو سرق الأقطع، فإن كانت المقطوعة هي اليسرى، قطعت اليمنى على المشهور ـ كما قيل[٣] ـ واختار ابن الجنيد[٤] عدم القطع أصلاً ووردت به رواية[٥].

وإن كانت المقطوعة هي اليمنى، قال الشيخ في النهاية[٦]: قطعت يساره، وقال في المبسوط[٧]: قطعت رجله اليسرى.

واستشكل المحقّق[٨] في ذلك، لعدم الإذن شرعاً، فإنّ المأذون فيه هو قطع اليمنى في المرّة الأولى، ورجله اليسرى في المرّة الثانية ـ أي بعد إجراء الحدّ الأوّل ـ وفي الثالثة يُخلّد في الحبس، ولم يرد قطع غير ذلك[٩].

(١) المسالك ١٠: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) الجواهر ٣٣: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) انظر: المسالك ١٤: ٥٢١، والجواهر ٤١: ٥٣٧.

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ٩: ٢٠٨، وفيه: «يحبس في هذه الأحوال، وينفق عليه من بيت مال المسلمين إن كان لا مال له».

(٥) الوسائل ٢٨: ٢٦٧، الباب ١١ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٣.

(٦) النهاية: ٧١٧.

(٧) المبسوط ٨: ٣٩.

(٨) الشرائع ٤: ١٧٧.

(٩) انظر: المسالك ١٤: ٥٢٢، والجواهر ٤١: ٥٣٨ ـ ٥٣٩.

وعلى هذا الأساس يأتي الإشكال في صور أُخرى ذكرها الشيخ، وسوف نذكر تفصيل ذلك كلّه في عنوان «سرقة» إن شاء اللّه تعالى.

كيفيّة قصاص الأقطع:

الأصل الأوّلي في قصاص الأطراف هو التماثل، فتقطع اليد باليد، والرِّجل بالرِّجل، واليمنى باليمنى، واليسرى باليسرى، وهكذا...

لكن خرج الفقهاء عن هذا الأصل في الأقطع، فلو قطع الجاني يمين المجنيّ عليه ولم تكن له ـ أي الجاني ـ يمين قطعت يساره، ولو قطع يساره ولم تكن له يسار قطعت يمينه وهكذا...

قال المحقّق الحلّي: «وتقطع اليمين باليمين، فإن لم يكن يمين قطعت بها يسراه، ولو لم يكن يمين ولا يسار، قطعت رجله؛ استناداً إلى الرواية»[١].

والحكم مشهور كما قيل[٢]، لكن لم يرتض بعضهم إبدال الرِّجل باليد؛ لأنّه مخالف لقوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بِالعَيْنِ...﴾[٣] فإنّ الرِّجل ليست مثلاً لليد. وممّن خالف: ابن إدريس[٤]، وفخر الدين[٥]،

(١) الشرائع ٤: ٢٣٤، وانظر النهاية: ٧٧١.

(٢) انظر الجواهر ٤٢: ٣٥١، ونسبه في المسالك ١٥: ٢٧١ إلى الأكثر.

(٣) المائدة: ٤٥.

(٤) السرائر ٣: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(٥) إيضاح الفوائد ٤: ٥٧٣ ـ ٥٧٤.

والشهيد الثاني[١].

ومستند المشهور رواية حبيب السجستاني[٢] التي أشار إليها المحقّق، ووصفها جماعة[٣] بالصحّة، إلّا أنّ بعضهم استشكل في حبيب نفسه؛ لعدم التصريح بتوثيقه.

ولم يتعرّضوا لحالة العكس، وهي قطع اليد بقطع الرّجل، نعم استفاده السيّد العاملي من مفهوم كلام الفقهاء في تعليقاته على كشف اللثام[٤].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ وضوء مقطوع اليد وتيمّمه.

ب ـ مطهّريّة الأرض وشمولها لخشبة الأقطع.

٢ ـ كتاب الصلاة: إمامة الأقطع.

٣ ـ كتاب الحجّ: استلام الحجر.

٤ ـ كتاب الجهاد: سقوط الجهاد عن الأقطع، وعدمه.

(١) المسالك ١٥: ٢٧١.

(٢) الوسائل ٢٩: ١٧٤، الباب ١٢ من أبواب قصاص الطرف، الحديث ٢.

(٣) انظر: المختلف ٩: ٣٩٥، وإيضاح الفوائد ٤: ٥٧٣، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٧١، والجواهر ٤٢: ٣٥١، وغيرها.

(٤) مفتاح الكرامة (تعليقات السيّد العاملي على قصاص كشف اللثام) ١٠: ١٣٧، وانظر: الجواهر ٤٢: ٣٥٣.

٥ ـ كتاب الكفّارات، والأيمان: إجزاء عتق الأقطع في الكفّارة.

٦ ـ كتاب الحدود: إجراء حدّ السرقة على الأقطع.

٧ ـ كتاب القصاص: كيفيّة قصاص الأقطع.

إقعاء

لغـــة:

من أقعى الكلب. قال الجوهري: «أقعى الكلب: إذا جلس على استه مفترشاً رجليه وناصباً يديه، وقد جاء النهي عن الإقعاء في الصلاة، وهو: أن يضع أليتيه على عقبيه بين السجدتين. وهذا تفسير الفقهاء، فأمّا أهل اللغة، فالإقعاء عندهم: أن يلصق الرجل أليتيه بالأرض وينصب ساقيه، ويتساند إلى ظهره»[١].

وقال ابن الأثير: «الإقعاء: أن يلصق الرجل أليتيه بالأرض وينصب ساقيه وفخذيه، ويضع يديه على الأرض كما يقعي الكلب»[٢].

وقال الفيّومي: «أقعى إقعاءً: ألصق أليتيه بالأرض ونصب ساقيه ووضع يديه على الأرض كما يقعي الكلب...»[٣].

(١) الصحاح: «قعا».

(٢) النهاية: «قعا».

(٣) المصباح المنير: «أقعى».

وقال الفيروزآبادي: «أقعى في جلوسه: تساند إلى ما ورائه، والكلبُ: جلس على استه»[١].

اصطلاحاً:

أن يجلس على صدر قدميه ويضع أليتيه على عقبيه.

قال صاحب الجواهر: «وكيف كان، فالمراد بالإقعاء المبحوث عنه عندنا وعند الجمهور[٢]: وضع الأليتين على العقبين معتمداً على صدور القدمين، كما نصّ عليه في المعتبر[٣]، والمنتهى[٤]، والتذكرة[٥]،

(١) القاموس المحيط: «قعو».

(٢) قال ابن قدامة في المغني: «ويكره الإقعاء، وهو: أن يفرش قدميه ويجلس على عقبيه. بهذا وصفه أحمد. قال أبو عبيد: هذا قول أهل الحديث، والإقعاء عند العرب: جلوس الرجل على أليتيه ناصباً فخذيه، مثل إقعاء الكلب والسبع، ولا أعلم أحداً قال باستحباب الإقعاء على هذه الصفة، فأمّا الأوّل فكرهه عليّ وأبو هريرة وقتادة ومالك والشافعي، وأصحاب الرأي، وعليه العمل عند أكثر أهل العلم، وفعله ابن عمر، وقال: لا تقتدوا بي، فإنّي قد كبرت...». المغني ١: ٥٦٤. لكن فرش القدمين غير الاعتماد على صدورهما.

(٣) المعتبر: ١٨٦، وجاء فيه: «والإقعاء أن يعتمد بصدور قدميه على الأرض، ويجلس على عقبيه»، ثمّ ذكر تفسير أهل اللغة، ثمّ قال: «والمعتمد الأوّل؛ لأنّه تفسير الفقهاء، وبحثهم على تقديره».

(٤) المنتهى ٥: ١٧٠، وعبارته كعبارة المعتبر.

(٥) التذكرة ٣: ٢٠٢، وعبارته كما في المصدرين المتقدّمين.

وكشف الالتباس[١]، وحاشية المدارك[٢]، ناسبين له إلى الفقهاء...».

ثمّ نقل عن بعضهم دعوى الإجماع عليه.

ونقل عن الراوندي: «أنّ الإقعاء بين السجدتين هو: أن يثبت كفّيه على الأرض فيما بين السجدتين ولا يرفعهما».

ثمّ قال: «وهو غريب لا يوافق اللغة ولا الفقهاء...».

ثمّ قال: «ونحوه في الغرابة أيضاً ما عن بعض علمائنا: من اعتبار هذا الوضع أيضاً مع الجلوس على العقبين في المراد من الإقعاء هنا، وعبارات الأصحاب تشهد بخلافه»[٣].

وقال الوحيد البهبهاني مؤيّداً أنّ المراد من الإقعاء هو الذي ذكره الفقهاء، لا أهل اللغة: «ويؤيّده أنّ إقعاء الكلب، بين السجدتين في غاية الصعوبة بحيث لا يكاد يرتكبه أحد حتّى يحتاج إلى المنع منه، سيّما والتأكيد في المنع، بخلاف ما ذكره الفقهاء، فإنّه في غاية السهولة، سيّما في مقام العجلة يرتكبونه»[٤].

الأحكام:

اختلف الفقهاء في حكم الإقعاء، فقال الشيخ

(١) ليس لديَّ هذا المصدر.

(٢) الحاشية على المدارك (للوحيد البهبهاني) ٣: ٩٠ـ٩١.

(٣) الجواهر ١٠: ١٩٤.

(٤) الحاشية على المدارك (للوحيد البهبهاني) ٣: ٩٠.

الطوسي في النهاية: «ولا بأس أن تقعد متربّعاً أو تُقعي بين السجدتين، ولا يجوز ذلك في حال التشهّد»[١].

وقال في المبسوط: «وإن جلس بين السجدتين وبعد الثانية مقعياً كان أيضاً جائزاً»[٢].

وذكر في جملة التروك المسنونة: «ولا يقعي بين السجدتين»[٣].

وقال في الخلاف: «الإقعاء مكروه، وبه قال جميع الفقهاء»[٤].

وقال الصدوق: «ولا بأس بالإقعاء فيما بين السجدتين، ولا بأس به بين الأُولى والثانية وبين الثالثة والرابعة، ولا يجوز الإقعاء في موضع التشهّدين؛ لأنّ المقعي ليس بجالس، إنّما يكون بعضه قد جلس على بعضه، فلا يصبر للدعاء والتشهّد»[٥].

وقال ابن إدريس: «ولا بأس بالإقعاء بين السجدتين من الأُولى والثانية والثالثة والرابعة، وتركه أفضل، ويكره أشدّ من تلك الكراهة في حال الجلوس للتشهّدين. وقد يوجد في بعض كتب أصحابنا: ولا يجوز الإقعاء في حال التشهّدين، وذلك على تغليظ الكراهة لا الحظر؛ لأنّ الشيء إذا كان شديد الكراهة، قيل: لا يجوز، ويعرف ذلك بالقرائن»[١].

وقال العلّامة بعد نقل ذلك كلّه: «والأقرب عندي كراهة الإقعاء مطلقاً وإن كان في التشهّد آكد»[٢].

وقد صرّح قبله المحقّق الحلّي بكراهة الإقعاء بين السجدتين[٣].

والظاهر: أنّ من يقول بكراهته بين السجدتين يقول بكراهته حال التشهّد بطريق أوْلى.

وقال صاحب المدارك: «وقد اختلف الأصحاب في حكمه، فذهب الأكثر إلى كراهته...». ولم يفصّل بين موارده.

ثمّ ذكر بعض الروايات التي منها: ما رواه أبوبصير عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «لا تقعِ بين السجدتين إقعاءً».

ومنها: ما ورد في صحيحة زرارة: «إيّاك والقعود على قدميك فتتأذّى بذلك، ولا تكون قاعداً على الأرض، فتكون إنّما قعد بعضك على بعض، فلا تصبر للتشهّد والدعاء».

ثمّ قال: «فإنّ العلّة التي ذكرها في التشهّد

(١) النهاية: ٧٢.
(٢) المبسوط ١: ١١٣.
(٣) المصدر المتقدّم: ١١٨.
(٤) الخلاف ١: ٣٦٠، المسألة ١١٨.
(٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٣ ـ ٣١٤، كتاب الصلاة، باب وصف الصلاة، ذيل المسألة ٩٢٩.

(١) السرائر ١: ٢٢٧.
(٢) المختلف ٢: ١٨٩، وانظر: التذكرة ٣: ٢٠٢، والمنتهى ٥: ١٦٨.
(٣) المعتبر: ١٨٦.

تحصل في غيره، فيتعدّى الحكم إليه»[1].

والحاصل أنّ الأقوال في الإقعاء كالآتي:

١ ـ القول بالكراهة مطلقاً، وهو القول المنسوب إلى الأكثر[2] بما فيهم الشيخ في الخلاف.

٢ ـ القول بجوازه بين السجدتين وكراهته حال التشهّد، وهذا بناءً على استظهار ابن إدريس من عبارة: «لا يجوز....» ـ الموجودة في كلام الشيخ والصدوق ـ شدّة الكراهة لا الحرمة.

٣ ـ القول بجوازه بين السجدتين وحرمته حال التشهّد، بناءً على استظهار الحرمة من عبارة «لا يجوز...».

وقد اختار هذا القول صاحب الحدائق ـ غير ناسب له إلى أحد ـ جمعاً بين الروايات؛ لأنّ روايات المنع عن الإقعاء حال التشهّد لا معارض لها، فتحمل على التحريم، وأمّا روايات المنع عنه بين السجدتين فلها معارض، ولذلك تحمل الناهية على الإقعاء المفسّر عند أهل اللغة، والمجوّزة على ما هو

(١) المدارك ٣: ٤١٥ ـ ٤١٦، وانظر الوسائل ٦: ٣٤٨، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث الأوّل، و ٥: ٤٦١، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٣.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٢: ٤٥١، ومراده من المجوّزة التي جاءت في عبارته ما رواه الحلبي ـ في الصحيح ـ عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بالإقعاء في الصلاة فيما بين السجدتين». الوسائل ٦: ٣٤٨، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٣.

المعروف عند الفقهاء[1].

ملاحظة:

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى الإقعاء في الصلاة، أمّا في غيره فلم يذكر الفقهاء ورود النهي عنه، بل ورد: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أكل مقعياً[2].

مظانّ البحث:

كتاب الصلاة: البحث عن السجود وأحكامه.

إقعـاد

لغـــة:

إفعالٌ من قعد، ويأتي على معانٍ أهمّها:

ـ الإجلاس، يقال: أقعده، أي أجلسه.

ـ داءٌ يُقعِد من أُصيب به، ويقال له: القُعاد أيضاً، وهو في الأصل داءٌ يأخذ الإبل في أوراكها فيميلها إلى الأرض[3].

اصطلاحاً:

استعمل في معانيه اللغوية، فقد استعمل في

(١) الحدائق ٨: ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٢) الوسائل ٦: ٣٤٩، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٦.

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمعجم الوسيط: «قعد»، وفي بعضها: الأُقعاد بالفتح.

المعنى الأوّل في قولهم: «يكره إقعاد الميّت»، أي إجلاسه، كما سيأتي.

وفي المعنى الثاني في مواضع عديدة من قبيل: سقوط الجمعة والجهاد بالإقعاد ونحو ذلك ممّا سيأتي.

واستعمل بمعنى التثبيت، ومنه قولهم: «إقعاد قاعدة...»، وقد وجد ذلك في كلام صاحب الجواهر كثيراً، وهو مأخوذ من الإقعاد بمعنى الإجلاس ظاهراً[1].

الأحكام:

تترتّب أحكام على كلٍّ من المعنيين الأوّلين، وفيما يلي نقدّم أحكام الإقعاد بالمعنى الثاني، ثمّ نردفها بأحكام المعنى الأوّل:

عدم صحّة إمامة المقعد إلّا للقاعد:

لا تصحّ إمامة القاعد إلّا لمثله، فلا تصحّ إمامته للقائم على ما هو المعروف بين الفقهاء، بل ادّعي عليه الإجماع[2] وإن قال بعضهم بكراهته، مثل ابن حمزة[3] وصاحب الوسائل[4].

سقوط الجمعة عن المقعد:

قال العلّامة في التذكرة: «الأعرج والشيخ الذي لا حراك به لا جمعة عليهما عند علمائنا أجمع، إن بلغ العرج الإقعاد؛ للمشقّة...»[1].

وقال الشهيد في الذكرى ضمن عدّه شروط وجوب الجمعة: «السابع ـ ارتفاع العرج البالغ حدّ الإقعاد»[2].

وبهذا المضمون قال غيرهما[3]، والظاهر من كلماتهم: أنّ سقوط وجوب الجمعة عن المقعد أمرٌ مفروغ منه، وإنّما اشترط بعضهم في سقوطه عن الأعرج أن يصل عرجه إلى حدّ الإقعاد، بل المقعد كما قال المحقّق أعذر من المريض والكبير[4].

سقوط الجهاد عن المقعد:

يسقط الجهاد الابتدائي عن المقعد؛ لعدم تمكّنه

---

(١) انظر: الجواهر ٥: ٢٨٠، و٨: ٢٢١، و٢٤: ١٣٠، و٢٧: ٤٣٢، و٣٨: ٣١٦.

(٢) انظر: التذكرة ٤: ٢٨٧، ونقله في الجواهر ١٣: ٣٢٧ عن جماعة.

(٣) الوسيلة: ١٠٥.

(٤) الوسائل ٨: ٣٤٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة. قال صاحب الحدائق: «ومن غفلات صاحب = الوسائل أنّه تفرّد بالقول بالكراهة... مع إجماع الأصحاب كما عرفت على التحريم». الحدائق ١١: ١٩٣.

---

(١) التذكرة ٤: ٩٠، وانظر نهاية الإحكام ٢: ٤٣.

(٢) الذكرى ٤: ١٢١.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٢: ٣٨٦، والمسالك ١: ٢٤١، وروض الجنان: ٢٨٧، والمدارك ٤: ٥٠، وكشف اللثام ٤: ٢٧٥، والرياض ٤: ٥٦، ومستند الشيعة ٦: ١٠٨، والجواهر ١١: ٢٦٢.

(٤) المعتبر: ٢٠٥.

من الركوب والعدو ونحو ذلك[١]، وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «أقطع».

عدم وجوب الحجّ على المقعد:

ذكر الفقهاء من جملة شروط الاستطاعة عدم المرض المانع من الركوب، سواء كان الركوب غير ممكن، أو كان ممكناً لكنّه موجب للضرر أو الحرج والمشقّة الشديدة. فإذا كان الإقعاد من هذا القبيل فهو مانع من وجوب الحجّ.

أمّا إذا كان الركوب ميسّراً له ولو بواسطة آلة يملكها ـ كما في العصر الحاضر ـ فالمستفاد من كلامهم عدم سقوط الحجّ.

قال صاحب المدارك: «المراد بالتضرّر بالركوب حصول المشقّة الشديدة منه، ولا خلاف في كون ذلك مسقطاً للفرض؛ لما في التكليف بالحجّ معه من العسر والحرج المنفيّين بالآية والرواية. ولو كان المرض يسيراً لا يشقّ معه الركوب لم يسقط الحجّ باعتباره قطعاً؛ تمسّكاً بعموم الآية السالم من معارضة الحرج المنفي»[٢].

فالملاك إذن القدرة على الركوب وعدمها.

ثمّ إنّهم اختلفوا في وجوب الاستنابة وعدمها في هذه الصورة على قولين[١].

هل الإقعاد من العيوب الموجبة للفسخ في النكاح؟

اختلف الفقهاء في أنّ العرج من العيوب الموجبة للفسخ في المرأة أو لا، على أقوال:

١ ـ القول بكونه موجباً للفسخ مطلقاً، سواء كان بيّناً أو لا، وسواء كان منتهياً إلى الإقعاد أو لا[٢].

٢ ـ القول بكونه ليس موجباً للفسخ مطلقاً[٣].

٣ ـ القول بكونه موجباً للفسخ إذا كان بيّناً وإن لم ينته إلى الإقعاد[٤].

٤ ـ القول بكونه موجباً للفسخ إذا كان بيّناً وموجباً للإقعاد[٥].

---

(١) انظر: الروضة البهيّة ٢: ٣٨٢، والمسالك ٣: ١٢، والجواهر ٢١: ١٩.

(٢) المدارك ٧: ٥٤. وانظر: كشف اللثام ٥: ١١٢، والحدائق ١٤: ١٢٦ ـ ١٢٧، والجواهر ١٧: ٢٨٠.

---

(١) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

(٢) نسبه صاحب الجواهر إلى الإسكافي والشيخين ـ في المقنعة والنهاية ـ وسلّار وأبي الصلاح وابن البرّاج في الكامل وابن حمزة. انظر الجواهر ٣٠: ٣٣٦، واستظهر أن يكون مرادهم كون العيب هو العرج البيّن، وعليه تكون الأقوال ثلاثة.

(٣) استظهره صاحب الجواهر من الشيخ في الخلاف والمبسوط، ومن ابن البرّاج في المهذّب.

(٤) ذهب إليه صاحب الجواهر واستظهره ممّن تقدّم ذكره في الهامش رقم (٢)، واختاره ابن إدريس في السرائر ٢: ٦١٢ ـ ٦١٣، والعلّامة في المختلف ٧: ١٨٧ وغيرهما.

(٥) ذهب إليه المحقّق الحلّي في الشرائع ٢: ٣٢٠، والعلّامة في القواعد ٣: ٦٦، وولده في الإيضاح ٣: ١٧٨، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١٣: ٢٤١، والسيّد العاملي في نهاية المرام ١: ٣٣٢، والسبزواري =

والقدر المتيقّن من هذه الأقوال ـ عدا الثاني ـ أنّ الإقعاد من العيوب الموجبة للفسخ إذا كان في المرأة.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «عيب» إن شاء اللّه تعالى.

عدم وجوب الإنفاق على المقعد مع غناه:

إنّما تجب النفقة على الأقارب ـ وهم الأبوان والأولاد ـ في صورة الفقر، أمّا مع الغنى فلا تجب، ولا عبرة بمثل العمى والإقعاد، فإنّ المقعد إذا كان غنيّاً فلا يجب الإنفاق عليه؛ لأنّ الملاك في وجوب الإنفاق هو الفقر[١]، لكن اشترط الشيخ نقصان الخلقة إضافة إلى الفقر في أحد قوليه في المبسوط[٢].

الإقعاد سبب للعتق في المملوك:

من الأسباب المزيلة للعتق وصيرورة المملوك حرّاً هو ابتلاؤه بالإقعاد. والمسألة خالية من النصّ بخصوص المورد، لكن يظهر أنّها إجماعية كما قيل[٣].

لا يُعتق المقعد كفّارةً:

لـمّا كان الإقعاد بنفسه سبباً للعتق، فلا يصحّ عتق المملوك المقعد كفّارةً؛ لأنّ الإقعاد قد أعتقه فلا مجال لعتقه ثانية[١].

لا ولاء للمعتق بالإقعاد:

قالوا: إنّ ولاء العتق ـ وهو علقة بين المالك ومملوكه تبقى بعد العتق توجب التوارث ـ لم يثبت للسائبة، وهو المملوك الذي أُعتق في واجب ـ مثل الكفّارة والنذر ـ والمملوك المعتق قهراً كالمنكّل به والمقعد[٢].

حكم إقعاد الميّت:

المعروف بين الفقهاء كراهة إقعاد الميّت[٣]، بل ادّعي عليه الإجماع[٤].

وقال يحيى بن سعيد[٥]: يحرم، وقال ابن زهرة[٦]: لا يجوز، ويظهر من المحقّق في المعتبر[٧] التأمّل في أصل الكراهة.

وورد في خبر الكاهلي: «إيّاك أن تقعده»[٨].

= في الكفاية: ١٧٦، وجعل الإقعاد عيباً برأسه.

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٨٥، والجواهر ٣١: ٣٧٢.

(٢) المبسوط ٦: ٣٠ و ٣٤.

(٣) انظر: المسالك ١٠: ٣٥٧، والجواهر ٣٤: ١٨٩ ـ ١٩١.

---

(١) انظر: المسالك ١٠: ٤٤، والجواهر ٣٣: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٢) انظر: المسالك ١٣: ١٩٩، والجواهر ٣٩: ٢٣١.

(٣) انظر الجواهر ٤: ١٥٦.

(٤) انظر: الخلاف ١: ٦٩٣، المسألة ٤٧٣، والتذكرة ١: ٣٨٦.

(٥) الجامع للشرائع: ٥١.

(٦) الغنية: ١٠١.

(٧) المعتبر: ٧٤.

(٨) الوسائل ٢: ٤٨١، الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، =

حكم إقعاد الطفل مستقبلاً للتخلّي:

قال صاحب الجواهر بعد بيان حرمة استقبال المكلّفين حال التخلّي: «والظاهر أنّه لا يجب على الأولياء تجنيب الأطفال المميّزين أو غير المميّزين؛ للأصل والسيرة، وربّما احتمل الوجوب؛ للتعظيم كما في كلّ ما كان منشأ الحكم فيه ذلك، كحرمة المسّ ونحوها، وهو ضعيف»[1].

وقال السيّد اليزدي: «الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلّي على وجهٍ يكون مستقبلاً أو مستدبراً، ولا يجب منع الصبي والمجنون إذا استقبلا أو استدبرا عند التخلّي...»[2].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ أحكام التخلّي.

ب ـ أحكام غسل الميّت.

٢ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ أحكام صلاة الجمعة: شروط من تجب عليه.

ب ـ أحكام الجماعة: شروط إمام الجماعة.

٣ ـ كتاب الحجّ: شروط من يجب عليه / أحكام الاستطاعة.

٤ ـ كتاب الجهاد: شروط مَن يجب عليه.

٥ ـ كتاب النكاح:

أ ـ العيوب الموجبة للفسخ في المرأة.

ب ـ النفقات.

٦ ـ كتاب العتق: الأسباب القهرية للعتق.

٧ ـ كتاب الكفّارات: شروط المملوك الذي يراد عتقه كفّارةً.

٨ ـ كتاب الإرث: أحكام الولاء.

= الحديث ٥، ومحلّ الشاهد في الصفحة ٤٨٣.

(١) الجواهر ٢: ١٢.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في أحكام التخلّي، المسألة ١٥.

أقلف

لغــة:

هو الذي لمْ يَخْتَتِن وعظمت قُلْفَتُه، والقُلْفَة: الجلدة التي تُقطع في الختان، وجمعها قُلَف[1]، فهو مثل أغلف وغلفة لفظاً ومعنىً.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

راجع: أغلف، ختان.

(١) المصباح المنير: «قلف».

أقـلّ الجمع

لـغـــــة:

أقلّ: أفعل التفضيل من القليل الذي هو ضدّ الكثير.

والجمع: ضمّ الشيء إلى الشيء، قال ابن فارس: «الجيم والميم والعين أصل واحد يدلّ على تضامّ الشيء»[١].

فـ«أقلّ الجمع» بمعناه اللغوي هو أقلّ عدد ينطبق عليه عنوان «الجمع» وما يؤدّي مؤدّاه، مثل: رجال، رقاب، دراهم ونحوها. وهذا المعنى موجود في الاثنين فصاعداً[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه من حيث أصل المفهوم، لكن اختلفوا في مصداقه هل هو اثنان أو ثلاثة؟

ما هو أقلّ عدد ينطبق عليه عنوان الجمع في الاصطلاح؟

المعروف بين فقهاء الإماميّة وأُصوليّيهم: أنّ أقلّ ما يدلّ عليه الجمع هو ثلاثة إلّا إذا قام الدليل على خلافه، كما في الحجب في الإرث على ما

(١) معجم مقاييس اللغة: «جمع».

(٢) المعارج (للمحقّق الحلّي): ٨٨.

سيأتي بيانه.

قال السيّد المرتضى: «ذهب قوم إلى أنّ أقلّه اثنان، والصحيح أنّ أقلّه ثلاثة»[١].

وقال الشيخ الطوسي في العدّة: «إنّ أقلّ الجمع ثلاثة، ونسب إلى قوم أنّ أقلّ الجمع اثنان: والأوّل مذهب أكثر الفقهاء»[٢].

وقال في موضع آخر: «ذهب المتكلّمون وأكثر الفقهاء إلى أنّ أقلّ الجمع ثلاثة، وقال من شذّ منهم: إنّ أقلّ الجمع اثنان»[٣].

وقال في الخلاف: «إنّ أقلّ الجمع ثلاثة على ما بيّناه في أُصول الفقه وأبطلنا قول من يقول: إنّ أقلّه اثنان»[٤].

وبهذه المضامين قال الفقهاء في كتبهم الفقهيّة[٥]، والأُصوليّون في كتبهم الأُصوليّة[٦].

ومع ذلك قال السيّد الخوئي ـ بالنسبة إلى كلمتي: «أقراء» و«أيام» الواردتين في الحديث:

(١) الذريعة ١: ٢٢٩.

(٢) العدّة ١: ٢٧٦.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٩٩.

(٤) الخلاف ٣: ٣٦٢.

(٥) ستأتي الإشارة إلى جملة منها عند بيان الأحكام.

(٦) انظر إضافة إلى ما تقدّم ـ الذريعة والعدّة ـ معارج الأُصول: ٨٨، ومبادئ الوصول: ١٢٥، والمعالم (الحجرية): ١١١، والقوانين ١: ٢٢٢، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٠٨، وأُصول الفقه ١: ١٣١ و ١٣٢، وغيرها.

«إنّ المرأة التي تعرف أيّامها تدع الصلاة أيّام أقرائها» ـ: «وهي جمع لا يصدق على الفرد الواحد، بل ولا على الاثنين فإنّ أقلّ الجمع اثنان فما فوقها، وأمّا الاثنان مجرّداً فلم نر إطلاق الجمع عليها في اللغة، بل لعلّه يعدُّ من الأغلاط وإن حكي عن المنطقيّين: أنّ أقلّ الجمع اثنان، وأمّا الاثنان فما فوق فقد ورد إطلاق الجمع عليه في القرآن الكريم الذي هو في أعلى مراتب الفصاحة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ إلّا أنّ إطلاق ﴿فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ وإرادة الاثنتين فما فوقها أيضاً أمر دارج شائع كما أشار إليه صاحب الجواهر، وكما في إطلاق "الإخوة" على الاثنين فما فوقه في الكلالة»[1].

الأحكام:

تترتّب على كون أقلّ الجمع اثنين أو ثلاثة آثارٌ وأحكام نشير إلى أهمها فيما يلي:

أوّلاً ـ الإقرار:

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا قال: له عليَّ دراهم، فإنّه يلزمه ثلاثة دراهم ... دليلنا: أنّ أقلّ الجمع ثلاثةٌ على ما بيّناه في أُصول الفقه»[2].

وكذا قال غيره من الفقهاء أيضاً[3].

وعلى قول من يقول: أقلّ الجمع اثنان، يلزمه درهمان.

ثانياً ـ الوصيّة:

قال الشيخ في الخلاف: «إذا قال: اشتروا بثلث مالي عبيداً واعتقوهم، فينبغي أن يشترى بالثلث ثلاثة فصاعداً؛ لأنّهم أقلّ الجمع...»[1].

وكذا قال غيره من الفقهاء في هذا المورد والموارد المشابهة[2].

وأمثلة ذلك في الوصية، كأن يوصي أن يزوّجوا عزّاباً بثلث ماله ونحو ذلك.

وكأنّ الحمل على الثلاثة لا كلام فيه في الوصيّة. قال السيّد العاملي في بحث الإقرار: «هذا وقد أطلقوا الكلمة في باب الوصايا بأنّ الجمع يحمل على أقلّه وهو الثلاثة، وظاهرهم أنّه مسلَّمٌ مفروغ منه»[3].

---

(١) التنقيح (الطهارة) ٦: ١٨٩، والآية ١١ من سورة النساء. وانظر الحديث في الوسائل ٢: ٢٨٧، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) الخلاف ٣: ٣٦٢، وانظر المبسوط ٣: ٧.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٩: ٢٨٠، والجواهر ٣٥: ٤٧، =

= لكن قال العلّامة في التذكرة: «ويحتمل عندي القبول لو فسّره باثنين؛ لأنّ الاثنين قد يعبّر عنهما بلفظ الجمع»، ثمّ استشهد بآية الحجب. انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ١٥٥.

(١) الخلاف ٤: ١٤٥، وانظر المبسوط ٤: ٢٢.

(٢) انظر: المهذّب ٢: ١١٢، والسرائر ٣: ٢٠١، والمختلف ٦: ٣٥٧ـ ٣٥٨، والقواعد ٢: ٤٦٢، وإيضاح الفوائد ٢: ٥١٦، وجامع المقاصد ١٠: ١٥٦، والمسالك ٦: ٢٩٣، وغيرها.

(٣) مفتاح الكرامة ٩: ٢٨٠، وانظر الصفحة ٤٩٠.

ثالثاً ـ الوقف:

ولهم كلام في هذا الموضوع في الوقف أيضاً[(١)] وربّما تعرّضوا له في كتابي: الأيمان والنذور أيضاً.

رابعاً ـ الإرث:

المعروف بين الفقهاء: أنّ الأخوين فصاعداً يحجبون الأمّ وينزّلون سهمها من الثلث إلى السدس، خلافاً لابن عبّاس، حيث ذهب إلى أنّ الأخوين لا يحجبان وإنّما يحجب الثلاثة فما فوق؛ لقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾[(٢)].

قال الشيخ في الخلاف راداً على ذلك: «فأمّا قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كان لَهُ إِخْوَةٌ... ﴾ وإن كان لفظه لفظ الجمع، فنحن نحمله على الاثنين بدلالة الإجماع من الفرقة...»[(٣)].

والظاهر أنّ الإجماع منعقد من الأُمّة على خلاف ابن عباس؛ وفقاً لما قيل: من أنّه لم يخالف في هذه المسألة سواه[(٤)].

أقول: هذا على ما هو المعروف من كون استعمال أقلّ الجمع في الاثنين مجازاً؛ لأنّه حقيقةٌ في الثلاثة فما فوق.. وأمّا على ما قاله السيّد الخوئي: من صحّة إطلاقه على الاثنين فصاعداً ـ لا مجرّداً ـ على وجه الحقيقة فيكون الاستعمال في الآية حقيقياً، بل الآية من الموارد التي استشهد بها السيّد الخوئي كما تقدّم أوّل البحث.

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

١ ـ كتاب الإقرار.

٢ ـ كتاب الوصية.

٣ ـ كتاب الوقف.

٤ ـ كتاب الإرث.

ثانياً ـ الأُصول:

تعرّضوا له في بحث العامّ والخاصّ عند الكلام عن ألفاظ العموم، ولم يتعرّض المتأخّرون له غالباً إلّا استطراداً وبالمناسبة.

أقلّ الحمل

راجع: أقصى الحمل.

---

(١) انظر: القواعد ٢: ٣٩٩، وإيضاح الفوائد ٢: ٤٠٢، وجامع المقاصد ٩: ١٠٠، والمسالك ٥: ٤٠٢.

(٢) النساء: ١١.

(٣) الخلاف ٤: ٣٩، وانظر الجواهر ٣٩: ٨٣.

(٤) انظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٦: ٩١، عنوان «أقلّ الجمع».

أكّار

لـغـــــة:

من أكر الأرض، أي حفرها، والأُكرة: حفرة تحفر إلى جنب الغدير والحوض ليصفو فيه الماء. والأكّار حافر الأكرة، وسمّي الحارث والزرّاع أكّاراً، وجمعه أكَرَة[1].

اصطلاحاً:

استعمل بالمعنى المتقدّم.

اكتحـال

لـغـــــة:

مصدر اكتحل، أي وضع في عينه الكحل. والكحل: ما يوضع في العين، وقيّده بعضهم بكونه ما يُشتفى به[2]، لكن الظاهر أنّه لا يختصّ بذلك؛ لأنّه يشمل ما يوضع فيها للزينة، بل هذا هو الغالب.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

(١) انظر: كتاب العين، ولسان العرب: «أكر».

(٢) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «كحل».

الأحكام:

استحباب الاكتحال وآدابه:

وردت روايات مستفيضة تحثّ على الاكتحال، منها:

١ ـ ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «الكحل يُنبت الشعر، ويجفّف الدمعة، ويُعذِب الريق، ويجلو البصر»[1].

٢ ـ وعن علي بن موسى الرضا عليه السلام، قال: «من أصابه ضعف في بصره فليكتحل بسبعة مراود عند منامه من الإثمد»[2].

٣ ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكتحل قبل أن ينام أربعاً في اليمنى، وثلاثاً في اليسرى»[3].

٤ ـ وعنه عليه السلام أيضاً، قال: «الكحل بالليل ينفع البدن، وهو بالنهار زينة»[4].

والدعاء عند الكحل هو أن يقول: «اللّهمّ إنّي

(١) الوسائل ٢: ٩٩، الباب ٥٤ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٢: ١٠٢، الباب ٥٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٤.

قال الفيّومي: «الإثمِد بكسر الهمزة والميم: الكحل الأسود، ويقال: إنّه معرّب، قال ابن البيطار في المنهاج: هو الكحل الإصفهاني. ويؤيّده قول بعضهم: ومعادنه بالمشرق». المصباح المنير: «ثمد».

(٣) الوسائل ٢: ١٠١، الباب ٥٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ١٠٢، الحديث ٢.

أسألك بحقِّ محمّدٍ وآل محمّد أن تصلّي على محمّد وآل محمّد، وأن تجعل النور في بصري، والبصيرة في ديني، واليقين في قلبي، والإخلاص في عملي، والسلامة في نفسي، والسعة في رزقي، والشكر لك أبداً ما أبقيتني»[١].

الاكتحال بما فيه خمرٌ:

ورد النهي الشديد عن استعمال الخمر بجميع كيفيّاته حتى الاكتحال به، وفي حكمه غيره من المسكرات، فن ذلك ما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «من اكتحل بميل من مسكر كحّله اللّه بميل من نار»[٢].

بل ورد النهي عن التداوي بها أيضاً، فقد روى الحلبي، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن دواء عجن بالخمر، فقال: لا واللّه، ما أُحبُّ أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به...»[٣].

وأمّا التداوي بالكحل الذي فيه خمر أو شيءٌ من المسكر، فإن لم يصل إلى حدّ الاضطرار، فالظاهر من كلمات الفقهاء: أنّه لا إشكال في عدم جوازه.

(١) مكارم الأخلاق: ٤٧، وانظر هذا وما قبله من الأحاديث في البحار ٧٣: ٩٤ ـ ٩٧، كتاب الآداب والسنن، باب الاكتحال وآدابه.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٤٩، الباب ٢١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٤٥، الباب ٢٠، الحديث ٤.

وأمّا لو اضطرّ إلى ذلك، بأن انحصر الدواء فيه مثلاً، ففي جواز التداوي به وعدمه قولان:

الأوّل ـ جواز التداوي؛ لما رواه هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبداللّه عليه السلام: «في رجل اشتكى عينيه، فنعت بكحل يعجن بالخمر، فقال: هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطراً فليكتحل به»[١].

اختار هذا القول: الشيخ في النهاية[٢]، والمحقّق[٣]، والعلّامة في بعض كتبه[٤]، والشهيدان[٥]، ونسبه الشهيد الثاني وصاحب الكفاية إلى الأكثر[٦].

الثاني ـ عدم الجواز لإطلاق النصوص المانعة والإجماع، الشامل لمورد التداوي أيضاً.

وهذا هو الظاهر من الشيخ[٧] وابن إدريس[٨].

قال الشيخ في الخلاف: «إذا اضطرّ إلى شرب الخمر للعطش أو الجوع أو التداوي، فالظاهر أنّه لا يستبيحها أصلاً».

واشترط بعضهم في الجواز: العلم بحصول العلاج به، والعلم بانحصار العلاج فيه، وكون

(١) الوسائل ٢٥: ٣٥٠، الباب ٢١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٢) النهاية: ٥٩٢.

(٣) الشرائع ٣: ٢٣١.

(٤) انظر المختلف ٨: ٣٤٢.

(٥) انظر: الدروس ٣: ٢٥، والمسالك ١٢: ١٣٠، واللمعة وشرحها ٧: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٦) انظر: المسالك ١٢: ١٣٠، والكفاية: ٢٥٤.

(٧) انظر: المبسوط ٦: ٢٨٨، والخلاف ٦: ٩٧.

(٨) السرائر ٣: ١٢٦.

تحمّل المرض مضرّاً وشاقّاً حرجيّاً، كما تقدّم في عنوان «اضطرار».

والحاصل: أنّ أمر المسكر شديد، ولذلك صرّح المجوّزون: بأنّ ذلك يقع في آخر مرحلة من مراحل التداوي ودفع الضرورة.

الاكتحال بالنجس:

لم أقف على تصريح بحكم الاكتحال بالنجس أو المتنجّس. نعم، إذا قلنا: بأنّ إدخال النجس أو المتنجّس إلى الجوف حرام مطلقاً، سواء كان بالأكل أو الشرب أو بغيرهما، كان الاكتحال بهما محرّماً أيضاً، وكذا لو قلنا: إنّ الانتفاع بالنجس حرام مطلقاً.

وأمّا إذا لم نقل بأحد الأمرين، فلم يحضرني فعلاً وجه للقول بالتحريم.

هذا في حال الاختيار، وأمّا في حال الضرورة فيجوز؛ لقاعدة الاضطرار، وأمره أهون من الخمر والمسكر.

الاكتحال بالمكحلة الذهبية والفضيّة:

اختلف الفقهاء في حكم استعمال المكحلة الذهبية والفضيّة من جهة الاختلاف في صدق عنوان «الآنية» عليها، فمَن قال بصدق الآنية والتزم بالحرمة: العلّامة[1]، والشهيد الأوّل[2]، وصاحب الحدائق[1]، والسيّد الطباطبائي[2] ـ بحرالعلوم ـ وصاحب الجواهر[3].

وممّن صرّح بعدم الحرمة؛ لعدم صدق الآنية: السيّد الطباطبائي[4] ـ صاحب الرياض ـ وكاشف الغطاء[5]، والنراقي على ما نقله عنه صاحب الجواهر[6]، والسادة: اليزدي[7]، والحكيم[8]، والخوئي[9].

ولم يذكرها الإمام الخميني[10] وإنّما اقتصر على ذكر ما يماثلها، مثل ظروف الغالية، والمعجون، والترياق، ونحوها، واستشكل فيها.

وتردّد صاحب المدارك[11] أيضاً في الحكم.

---

(١) التذكرة ٢: ٢٢٦.

(٢) الذكرى ١: ١٤٩.

---

(١) الحدائق ٥: ٥١٤.

(٢) قال في الدرّة النجفيّة في فصل الأواني:

ويتبع التحريمُ صدقَ الآنيهْ
فيشمل المنعُ ظروفَ الغاليهْ
والكحلِ والعنبرِ والمعجونِ
والبُنِّ والترياقِ والأفيونِ

(٣) و (٦) الجواهر ٦: ٣٣٤.

(٤) الرياض ٢: ٤٢١.

(٥) كشف الغطاء: ١٨٣.

(٧) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الأواني، المسألة ٩.

(٨) المستمسك ٢: ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٩) التنقيح ٣: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(١٠) تحرير الوسيلة ١: ١٢٠، كتاب الطهارة، القول في الأواني، المسألة ٣.

(١١) المدارك ٢: ٣٨١.

وجوّز المحقّق[1] أن يكون الميل منها على كراهيّة.

اكتحال الصائم:

المعروف بين الفقهاء كراهة الاكتحال للصائم إجمالاً. ولكن لهم بعض التفصيلات في ذلك:

١ ـ فبعضهم خصّ الكراهة بما فيه مسك ـ وزاد آخرون الصبر ـ أو كان يجد طعم الكحل في الحلق[2].

٢ ـ وبعضهم عمّم الكراهة، ولكن قال بشدّتها فيما كان فيه الوصفان المتقدّمان[3].

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات، ففي بعضها النهي عنه مطلقاً[4]، وفي بعضها الرخصة مطلقاً[5]، وفي بعضها التفصيل بين ما كان خالياً من المسك وليس له طعم في الحلق فلا بأس به، وبين ما فيه أحد الوصفين ففيه بأس[1].

(١) المعتبر: ١٢٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: النهاية: ١٥٦، والمبسوط ١: ٢٧٢، والوسيلة: ١٤٤، والغنية: ١٤١، والسرائر ١: ٣٨٩، والشرائع ١: ١٩٥، والجامع للشرائع: ١٥٧، والتذكرة ٦: ٩٣، والدروس ١: ٢٧٩، والمسالك ٢: ٤٠، والحدائق ١٣: ١٥٢، وغيرها.

(٣) انظر على سبيل المثال: مستند الشيعة ١٠: ٣٠٧، والجواهر ١٦: ٣١٨، وكتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ١٦٣ ـ ١٦٤، والمستمسك ٨: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٤) انظر الوسائل ١٠: ٧٥، الباب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الأحاديث ٣ و ٨ و ٩.

(٥) المصدر المتقدّم: الأحاديث ١ و ٤ و ٧ و ١٠ و ١١.

اكتحال المحرِم:

اختلفت عبارات الفقهاء في بيان حكم الاكتحال حال الإحرام:

١ ـ فقال الشيخ في المبسوط: «لا يجوز للرجل والمرأة إذا كانا محرمين أن يكتحلا بالسواد إلّا عند الضرورة. ويجوز لهما الاكتحال بغير السواد إلّا إذا كان فيه طيب، فإنّه لا يجوز على حال»[2].

وحاصل كلامه: أنّه لا يجوز الاكتحال بالسواد وبما فيه طيب.

ووجههما: أنّ الاكتحال بالسواد زينة، والاكتحال بما فيه طيب داخل ضمن العمومات الناهية عن استعمال الطيب.

هذا مضافاً إلى الروايات الدالّة على ذلك[3].

وتقدّم الشيخَ الطوسي الشيخُ المفيد في المقنعة[4].

وتبعهما أكثر من تأخّر عنهما من الفقهاء[5].

(١) انظر الوسائل ١٠: ٧٥، الباب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الأحاديث ٢ و ٥ و ١٢.

(٢) المبسوط ١: ٣٢١، وانظر النهاية: ٢٢٠.

(٣) انظر الوسائل ١٢: ٤٦٨، الباب ٣٣، من أبواب تروك الإحرام، الأحاديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٨ و ١٤، وغيرها.

(٤) المقنعة: ٤٣٢.

(٥) انظر: المراسم: ١٠٦، ولم يذكر فيه الاكتحال بالطيب، ولعلّه لاندراجه في استعمال الطيب الذي ذكر مستقلاً. والوسيلة: ١٦٣، والسرائر ١: ٥٤٦، والجامع للشرائع: ١٨٤، والمختلف ٤: ٧٤ ـ ٧٥، والكلام فيه =

٢ ـ وقال الشيخ في الخلاف: «الاكتحال بالإثمد مكروه للنساء والرجال»[١].

٣ ـ وعدّ القاضي من جملة مكروهات الإحرام: الاكتحال بما فيه طيب[٢].

٤ ـ وعكس ابن زهرة الأمر في الغنية، فقال بكراهة الاكتحال للزينة وبحرمته إذا كان فيه طيب[٣].

ومثله قال النراقي[٤].

ويرى بعضهم[٥]: أنّ قول ابن زهرة وقول الشيخ في الخلاف واحدٌ، ولعلّه لأجل أنّ عدم تعرّض الشيخ للاكتحال بما فيه طيب إحالة منه للموضوع على الطيب فيكون حكمه حكم الطيب.

٥ ـ وقال المحقّق الحلّي: «ويحرم الاكتحال بالسواد على رأي، وبما فيه طيب»[١].

ومثله قال العلّامة في القواعد[٢].

وكلامها مشعر بعدم الخلاف في حرمة الاكتحال بما فيه طيب، لكن سبق أنّ القاضي قائل بالكراهة.

٦ ـ وقال السبزواري بعد نقل الأخبار في الاكتحال بالأسود: «والجمع بين الأخبار يقتضي حمل ما دلّ على النهي عن الاكتحال بالسواد على ما كان للزينة، ثمّ إن قلنا: بأنّ النهي في أخبارنا يدلّ على التحريم تعيّن المصير إليه، وإلّا كان الحجّة قول الشيخ، ويؤيّده دعواه الإجماع...».

وقال بالنسبة إلى الاكتحال بما فيه طيب: «والمشهور بين الأصحاب تحريم الاكتحال بما فيه طيب».

ثمّ نقل عن العلّامة في التذكرة دعوى الإجماع ونقل قول القاضي بالكراهة، ثمّ قال: «والأوّل أقرب، لما دلّ على تحريم استعمال الطيب...»[٣].

= في الاكتحال بالسواد، والتذكرة ٧: ٣٢٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٧٦٥، والدروس ١: ٣٧٤ و٣٨٥، وجامع المقاصد ٣: ١٨١، والمسالك ٢: ٢٥٦، ومجمع الفائدة ٦: ٢٩١ ـ ٢٩٢ ـ واقتصر في تحريم الاكتحال بالأسود على ما كان بقصد الزينة ـ والمدارك ٧: ٣٣٥، وكشف اللثام ٥: ٣٤٦ و ٣٥٣ و ٣٥٤، والحدائق ١٥: ٤٥٠، والرياض ٦: ٣٣٨ ـ ٣٣٩، والجواهر ١٨: ٣٤٦ و ٣٤٧، ودليل الناسك (للسيّد الحكيم): ١٥٣، ولم يستبعد فيه اختصاصه بما فيه زينة، وتحرير الوسيلة ١: ٣٨٧، كتاب الحجّ، القول في تروك الإحرام، السابع. وقيل فيه بلزوم ترك مطلق ما كان فيه زينة من الاكتحال على نحو الاحتياط.

(١) الخلاف ١: ٣١٣، واختاره المحقّق في المختصر النافع: ٨٥.

(٢) المهذّب ١: ٢٢١.

(٣) الغنية: ١٦٨ و ١٦٩.

(٤) مستند الشيعة ١٢: ٤١.

(٥) وهو الفاضل النراقي، انظر المصدر المتقدّم، بل جعل = قول المحقّق في الشرائع والنافع، وقول السبزواري الآتي متّحداً معهما ـ أي الشيخ وابن زهرة ـ أيضاً.

(١) الشرائع ١: ٢٥٠.

(٢) القواعد ١: ٤٢٣.

(٣) ذخيرة المعاد: ٥٩٢.

٧ ـ وفصّل السيّد الخوئي، فقال بحرمة الاكتحال بالأسود وبقصد الزينة معاً، على نحو القطع.

وقال باجتناب ما كان بالأسود مع عدم قصد الزينة، وبغير الأسود مع قصد الزينة من باب الاحتياط.

وقال بعدم البأس بما كان بغير الأسود وبغير قصد الزينة[1].

ولم يذكر الاكتحال بالطيب، ولعلّه أحاله على الطيب وكانت حرمته عنده مفروغاً منها.

كانت هذه جملة الأقوال في المسألة.

اكتحال المعتدّة:

لا إشكال في حرمة التزيّن للمعتدّة عدّة الوفاة، ومن مصاديقه الاكتحال للزينة، وقد صرّح بذلك الفقهاء[2].

أمّا ما لم يكن للزينة فلا إشكال فيه.

كما لا إشكال فيما إذا اضطرّت إليه، فتجعله ليلاً وتمسحه نهاراً.

والحكم مختصّ بالمعتدّة عدّة الوفاة، ويراجع تفصيله في عنوان «عدّة».

كانت هذه أهمّ الأبحاث المتعلّقة بالاكتحال، وهناك أبحاث أُخرى يتعلّق أكثرها بالكحل مثل:

١ ـ مانعيّة الكحل عن وصول الماء إلى البشرة في الطهارة.

٢ ـ كون الكحل من الزينة فيشمله حكمها.

٣ ـ كون الكحل من المعدن فيشمله حكمه، مثل: تعلّق الخمس به، وعدم جواز التيمّم به والسجود عليه.

٤ ـ عدم وجوب ستر موضع الكحل في الصلاة.

وموارد مشابهة أُخرى، يراجع فيها عنوان «كحل» والمواضع المناسبة الأُخرى مثل: وضوء، غسل، معدن، خمس، زينة، ونحوها.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ آداب الحمّام: آداب الاكتحال.

ب ـ أحكام النجاسات: استعمال النجس والمتنجّس.

ج ـ بحث الآنية: استعمال آنية الذهب والفضّة.

٢ ـ كتاب الصوم: البحث عن مفطرية الاكتحال.

٣ ـ كتاب الحجّ: محرمات الإحرام، الاكتحال.

٤ ـ كتاب الطلاق: أحكام المعتدّة.

٥ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: التداوي بالخمر.

---

(١) المعتمد ٤: ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢) انظر: الانتصار: ٣٤٥، والمبسوط ٥: ٢٦٤، والسرائر ٢: ٧٤٥، والمسالك ٩: ٢٧٧، ونهاية المرام ٢: ١٠١، والجواهر ٣٢: ٢٨٣، وغيرها.

اكتساب

لغة:

مصدر اكتسب، بمعنى طلب الرزق، فهو وكسب بمعنى واحد[١].

وقيل: إنّ كسب بمعنى أصاب، واكتسب أي تصرّف واجتهد[٢].

وعلى أي تقدير، فالاكتساب أعمّ من التجارة؛ لأنّها تختصّ ـ في اللغة ـ بالبيع والشراء[٣]، والاكتساب يشملها وغيرهما ممّا يحصل به طلب الرزق كحيازة المباحات، والزراعة، وقبول الصدقة بقصد طلب الرزق والاكتساب.

اصطلاحاً:

الظاهر من كلماتهم: أنّ الاكتساب أعمّ من التجارة التي هي: «عقد معاوضة مالية محضة للاكتساب»[٤]، أو «انتقال عين مملوكة من شخص إلى آخر بعوض مقدّر على جهة التراضي

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية: «كسب».

(٢) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «كسب».

(٣) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «تجر».

(٤) التنقيح الرائع ٢: ٣، وانظر المسالك ٣: ١١٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٤.

للاكتساب»[١]، أو «مطلق المعاوضة»[٢]، سواء كانت بقصد الاكتساب والاسترباح أو لا.

فمثل الحصول على الربح من الزراعة أو حيازة المباحات كالاحتطاب والاحتشاش والصيد وإحياء الموات وقبول الهدية والصدقة بقصد الاكتساب وطلب الرزق، اكتساب وليس تجارة؛ لعدم كونه معاوضة.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «تجارة» إن شاء الله تعالى.

الأحكام:

الحكم التكليفي للاكتساب:

اختلفوا في بيان حكم الاكتساب تكليفاً هل ينقسم إلى الأقسام الثلاثة: الحرمة والكراهة والإباحة، أو الخمسة، بزيادة: الوجوب والندب؟

وقد وقع ارتباك في أنّ المقسم لهذا التقسيم هل هو الاكتساب أو التجارة؟

وقال الشهيد الثاني: «وكلٌّ من التقسيمين حسنٌ... فإنّ مورد القسمة في الثلاثة: ما يكتسب به، وهو العين والمنفعة، وظاهرٌ أنّ الوجوب والندب لا يرد عليهما من حيث إنّهما عين خاصّة ومنفعة، بل بسبب أمر عارض، وهو فعل المكلّف. ومورد الخمسة: الاكتساب الذي هو فعل المكلّف، ومن شأنه أن يقبل القسمة إلى الخمسة فيما يمكن فيه

(١) انظر التنقيح الرائع ٢: ٣.

(٢) الجواهر ٢٢: ٤، وانظر ١٥: ٢٩٠.

تساوي الطرفين باعتبار العوارض اللاحقة له»[1].

لكن قال السيّد العاملي: «وفيه نظرٌ ظاهر؛ لأنّ المباح والمحرّم والمكروه أيضاً كذلك، فإنّ العين بذاتها لا تكون محرّمة ولا مكروهة ولا مباحة، بل باعتبار ما يتعلّق بها من فعل المكلّف»[2].

ومثله قال صاحب الجواهر[3]، ثمّ ذكر توجيهاً آخر وردّه.

وعلى أيّ تقدير، لمّا كان موضوع كلامنا هو الاكتساب بمعناه المصدري، وهو فعل المكلّف، فلا إشكال في كونه محلّاً للأحكام الخمسة، فلذلك نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

أوّلاً ـ الاكتساب الواجب:

الذي توصّلنا إليه من خلال تفحّص كلمات الفقهاء: أنّ الاكتساب إنّما يجب إجمالاً في موارد:

المورد الأوّل ـ تحصيل النفقة الواجبة لنفسه وزوجته ومن تجب عليه نفقته من الأقارب كالأولاد والوالدين.

قال الشيخ الطوسي في المبسوط بالنسبة إلى إنفاق الوالد على ولده: «... وإنّما قلنا: إنّه إذا كان قادراً على الكسب يلزمه أن يكتسب وينفق عليه، هو: أنّ القدرة على الكسب بمنزلة المال في يده؛ لما روي: أنّ رجلين أتيا النبيّ ﷺ فسألاه من الصدقة، فقال: "أعطيكما بعد أن أعلمكما أنْ لا حظّ فيها لغنيٍّ، ولا لقويٍّ مكتسب". فأجراه مجرى الغني في المنع من أخذ الزكاة»[1].

وقال العلّامة في التذكرة: «إنّ التكسّب واجب إذا احتاج إليه الإنسان لقوت نفسه وقوت عياله ممّن تجب نفقته عليه ولا وجه له سواه»[2].

وقال في القواعد: «فمنه واجب، وهو: ما يحتاج الإنسان إليه لقوته وقوت عياله ولا وجه له سوى المتجر»[3]، أو سوى الاكتساب حيث إنّه مورد بحثنا.

وعلّق عليه المحقّق الثاني بقوله: «كان عليه أن يدرج مطلق المؤنة: من قوت وكسوة وسكنى، وأن يبيّن: أنّ المراد بمؤنته: القدر الضروري في قوام بدنه، وأمّا قوت عياله فيراد به: ما يجب شرعاً وإن زاد على قدر الضرورة، وأن يدرج فيه ما يدفع به حاجة المضطرّ ممّا يجب على الكفاية، وأن يدرج فيه أيضاً مطلق التجارة التي بها يتحقّق نظام النوع، فإنّ ذلك من الواجبات الكفائية وإن زاد على ما ذكرناه»[4].

وقال الشهيد الأوّل: «قد يجب التكسّب إذا توقّف تحصيل قوته وقوت عياله الواجبي النفقة عليه...»[5].

---

(١) المسالك ٣: ١١٨.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٤.

(٣) الجواهر ٢٢: ٧.

(١) المبسوط ٦: ٣١.

(٢) التذكرة (الحجرية) ١: ٥٨١.

(٣) القواعد ٢: ٥.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٦.

(٥) الدروس ٣: ١٦٢.

وقال مقداد السيوري: «اعلم أنّ التجارة تنقسم بانقسام الأحكام الخمسة: الواجب، وهو ما اضطرّ الإنسان إليه في معاشه....»[١].

وقال ابن فهد الحلّي بالنسبة إلى أقسام التجارة: «فنها واجب، وهو: ما اضطرّ الإنسان إليه في المباح، ولا سبب له سواه...»[٢].

وقال الشهيد الثاني بالنسبة إلى التجارة: «... فالواجب منها ما توقّف تحصيل مؤنته ومؤنة عياله الواجبي النفقة عليه...»[٣].

وقال صاحب الحدائق: «ثمّ اعلم أنّ تحصيل الرزق، منه ما يكون واجباً، وهو ما يحصل به البلغة والكفاف لنفسه وعياله الواجبي النفقة عليه بحيث يخرج عن أن يكون مضيّقاً»[٤].

وقال النراقي ـ وهو يتكلّم عن مطلق الاكتساب ـ: «وهو قد يجب إن اضطرّ إليه في إبقاء مهجته ومهجة عياله ومن يجري مجراها، ... وكذلك إذا توقّف عليه الواجبات المطلقة كالحجّ بعد فقد الاستطاعة مع التقصير، والماء للطهارة، والساتر للعورة، ونحوها»[٥].

وقال السيّد العاملي: «الواجب من التجارة ما كان في نفسه سائغاً يحتاج إليه الإنسان لضروري القوت واللباس وما جرى هذا المجرى، وما يجب لعياله الواجبي النفقة على حسب ما يجب شرعاً وإن زاد على قدر الضرورة، وما يدفع به حاجة المضطرّ ممّا يجب على الكفاية، وما به يتحقّق نظام النوع، وما كان لبعض الأُمور الملتزمة، إلى غير ذلك من الواجبات الموقوفة عليه»[١].

وبهذه المضامين قال فقهاء آخرون[٢]، وإنّما ذكرناها للإشارة إلى بعض الأُمور، وهي:

١ ـ بيان اختلاف الآراء في محلّ الوجوب.

٢ ـ مقارنة ما ذكرناه بما يظهر من صاحب الجواهر في بحث النفقات: من الإشكال في أصل وجوب التكسّب لنفقة الأقارب، ولم ينقل القول بالوجوب إلّا عن الشيخ والعلّامة في التحرير، وإن قوّى هو الوجوب[٣].

ولم نعثر فعلاً على من صرّح بعدم الوجوب.

٣ ـ مقارنة ما ذكرناه بما قاله الشيخ الأنصاري، حيث قال: «قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرّم ومكروه ومباح، مهملين للمستحبّ والواجب، بناءً على عدم وجودهما في المكاسب، مع إمكان التمثيل للمستحبّ

---

(١) التنقيح الرائع ٢: ٤.

(٢) المهذّب البارع ٢: ٣٣٤.

(٣) الروضة ٣: ٢٢٠.

(٤) الحدائق ١٨: ١٥.

(٥) مستند الشيعة ١٤: ١٤ ـ ١٥.

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٥.

(٢) انظر: مجمع الفائدة ٨: ١٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٥، كتاب التجارة، المقدّمة. ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣، كتاب التجارة، المقدّمة.

(٣) الجواهر ٣١: ٣٧٥.

بمثل الزراعة والرعي ممّا ندب إليه الشرع، وللواجب بالصناعة الواجبة كفاية، خصوصاً إذا تعذّر قيام الغير به، فتأمّل»[١].

أقول: إنّ أغلب الذين ذكروا التقسيم الثلاثي ـ بحذف الواجب والمستحبّ ـ إنّما جعلوا محلّ البحث التجارة كما تقدّم، والذين جعلوه خماسياً جعلوا محلّ البحث الاكتساب، وذكروا له أمثلة كما تقدّم.

والظاهر: أنّ مورد نظر الشيخ الأنصاري إنّما هو وجوب الاكتساب لنفسه، ومثاله وجوب بعض الصناعات كفاية كما قال، وما تقدّم ويأتي من الموارد التي ذكرناها للوجوب إنّما هي وجوب الاكتساب لغيره، فلا منافاة لما قاله مع ما تقدّم.

ومثله يأتي بالنسبة إلى الاكتساب المستحبّ.

المورد الثاني ـ أداء الدين، بناءً على أحد القولين، وفي مقابله القول بعدم وجوب التكسّب، وقيل: إنّه المشهور[٢].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «إعسار».

المورد الثالث ـ أداء الواجبات المستقرّة في ذمّة المكلّف والتي يحتاج إتيانها إلى المال، كما يظهر من عبارات النراقي والعاملي ونحوهما.

(١) المكاسب ١: ١٣.

(٢) انظر: الحدائق ٢٠: ١٩٩ ـ ٢٠٠، والجواهر ٢٥: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

ثانياً ـ الاكتساب المندوب:

وهو الاكتساب بقصد التمكّن من الإتيان بالأُمور المندوبة التي يتوقّف إتيانها على المال، مثل التوسعة على العيال، والإنفاقات المندوبة، والحجّ المندوب، والزيارات المندوبة ونحوها[١]، فالاكتساب بقصد هذه الأُمور من الاكتساب المندوب وإن اقتصر كثير من الفقهاء على الاكتفاء بذكر التوسعة على العيال، ولعلّه للتنصيص عليه، فقد ورد صحيحاً عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «الكادّ على عياله كالمجاهد في سبيل اللّه»[٢].

وروي عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ملعون، ملعون مَن يضيّع مَن يعول»[٣].

وعن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إنّ في حكمة آل داود: ينبغي للمسلم العاقل أن لا يُرى ظاعناً إلّا في ثلاث: مرمّة لمعاش، أو تزوّد لمعاد، أو لذّة في غير ذات محرم»[٤].

والروايات الواردة في استحباب التجارة[٥]

(١) انظر: القواعد ٢: ٥، وجامع المقاصد ٤: ٧، والتنقيح الرائع ٢: ٤، والروضة البهيّة ٣: ٢٢٠، والمسالك ٣: ١١٨، ومستند الشيعة ١٤: ١٥، ومفتاح الكرامة ٤: ٦.

(٢) الوسائل ١٧: ٦٧، الباب ٢٣ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٦٨، الحديث ٧.

(٤) الوسائل ١٧: ٦٣، الباب ٢١ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ١٧: ٩، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات التجارة، وكذا الباب الثاني.

والزراعة[1] كثيرة.

ثالثاً ـ الاكتساب المكروه:

ذكر الفقهاء أصنافاً كثيرة من الاكتساب وقالوا: إنّها مكروهة، وإنّما نقتصر هنا على ما ذكره المحقّق الحلّي في الشرائع مع توضيح صاحب الجواهر له:

فقد صنّف المحقّق المكاسب المكروهة إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١ ـ ما يفضي إلى محرّمٍ أو مكروهٍ غالباً:

وعدّ من هذا القبيل:

أ ـ الصرف: لأنّ صاحبه لا يسلم من الربا غالباً.

ب ـ بيع الأكفان: لأنّ بائع الكفن يتمنّى موت الناس.

ج ـ بيع الطعام: فإنّه يؤدّي إلى الاحتكار وحبّ الغلاء.

د ـ بيع الرقيق: فإنّ شرّ الناس من باع الناس.

هـ ـ اتّخاذ الذبح والنحر صنعة: لأنّه قد يسبّب قساوة القلب[2].

والظاهر ـ كما قال صاحب الجواهر ـ أنّ القيد المذكور للأخير، وهو «اتّخاذه صنعة» موجود في الأربعة المتقدّمة أيضاً، وإنّما ذكرها المحقّق للأخير لدفع توهّم كراهة الذبح والنحر مطلقاً.

ومن المناسب أن يضاف إلى ذلك:

ـ تلقّي الركبان[1]: لأنّه قد يؤدّي إلى تضييع حقّ من لا خبرة له بالسوق[2].

ـ توكّل الحاضر للبادي والقروي وسمسرته لهما: كأن يبيع ويشتري للبدوي والقروي مع جهلهما بالسعر المتعارف[3].

ـ الاحتكار: بناءً على القول بكراهته[4]، كما تقدّم تفصيله في عنوان «احتكار».

٢ ـ المهن والصناعات الوضيعة:

وعُدّ من هذا القسم:

أ ـ النساجة والحياكة: ولعلّهما كانتا كذلك قبل ظهور المصانع والمعامل الحديثة؛ لكنّهما الآن

---

(١) الوسائل ١٧: ٤١، الباب ١٠ من أبواب مقدّمات التجارة، و١٩: ٣٢، الباب ٣ من أبواب كتاب المزارعة.

(٢) انظر: الجواهر ٢٢: ١٢٩، والوسائل ١٧: ١٣٥، الباب ٢١ من أبواب ما يكتسب به.

(١) تلقّي الركبان هو: أن يستقبل الحضري البدوي قبل وصوله إلى البلد، فربّما أخبره بكساد ما معه كذباً ليشتري منه سلعته بالوكس والقيمة القليلة. مجمع البحرين: «لقا».

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٤٧١ ـ ونقل عن ابن البرّاج وابن إدريس القول بالتحريم ـ والوسائل ١٧: ٤٤٢، الباب ٣٦ من أبواب آداب التجارة.

(٣) انظر: الجواهر ٢٢: ٤٦١، والوسائل ١٧: ٤٤٢، الباب ٣٧ من أبواب آداب التجارة.

(٤) انظر الجواهر ٢٢: ٤٧٧.

خاليتان من الشين.

ب ـ الحجامة: وقيّد بعضهم الكراهة فيها بما إذا اشترط الحجام الأجر من أوّل الأمر.

ج ـ التكسّب بضراب الفحل: بأن يؤجر الفحل كالتيس للضراب، وقد ورد: أنّ العرب كانت تتعاير به[1].

أقول: هناك حِرف ومِهن وضيعة ربما لم تكن متعارفة آنذاك وهي متعارفة حالياً أو بالعكس، وربّما كان بعضها وضيعاً آنذاك ولم يكن وضيعاً فعلاً، وبالعكس، فإذا كانت علّة الكراهة في هذه الموارد هي كونها وضيعة فيعمّ الحكم، وإن كان كونها وضيعة حكمةً لا علّة، فلا يسري الحكم من مورده إلى غيره.

٣ ـ ما تتطرّق إليه الشبهة:

وعدّ من هذا القسم:

أ ـ تكسّب الصبيان: لأجل الشبهة الحاصلة من إمكان اجترائه على ما لا يحلّ له لجهله أو علمه بارتفاع القلم عنه. وأمّا لو علم اكتسابه من محلّلٍ، ففي الجواهر: «فلا كراهة، وإن أطلق بعضهم بل قيل الأكثر، كما أنّه لو علم تحصيله أو بعضه من محرّم، وجب اجتناب ما علم منه أو اشتبه»[2].

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ١٣١ ـ ١٣٥، والوسائل ١٧: ١٤٠، الباب ٢٣ من أبواب ما يكتسب به، والصفحة ١٠٩، الباب ١١، والصفحة ١١١، الباب ١٢.

(٢) الجواهر ٢٢: ١٣٦.

والكراهة تكون على الولي لو تكسّب به أو أخذ كسبه، أو عليه بعد بلوغه ورفع الحجر عنه وتصرّفه فيه[1].

ب ـ تكسّب من لا يجتنب المحارم: لتطرّق الشبهة إليه أيضاً.

ولعلّ منه: ما ذكره الشهيد الأوّل: من كراهة كسب الإماء إلّا مع الأمانة[2].

هذا ما ذكره المحقّق الحلّي، وهناك موارد أخرى من الاكتساب المكروه ذكرها العلّامة[3] والشهيد[4] وغيرهم، منها: أخذ الأجرة على الأذان ـ بناءً على عدم حرمته ـ والصياغة، ومعاملة الظالمين، والسِفْلة ـ أو السَفِلة[5] ـ

(١) الجواهر ٢٢: ١٣٦.

(٢) الدروس ٣: ١٨٠.

(٣) القواعد ٢: ٥ ـ ٦.

(٤) الدروس ٣: ١٨٠.

(٥) قال الصدوق: «جاءت الأخبار في معنى السفلة على وجوه:

فمنها: أنّ السفلة هو الذي لا يبالي ما قال وما قيل له.

ومنها: أنّ السفلة من يضرب بالطنبور.

ومنها: أنّ السفلة من لم يسرّه الإحسان، ولا تسوؤه الإساءة...». من لا يحضره الفقيه ٣: ١٦٥، كتاب المعيشة، باب المكاسب، ذيل الحديث ٣٦٠٥.

ولعلّ هذه المعاني مجموعة فيما جاء في مجمع البحرين: من أنّ السفلة «الساقط من الناس». مجمع البحرين «سفل».

والأدنين(١)، والمحارفين(٢)، وذوي العاهات(٣)، والأكراد.

(١) الأدنون: جمع الأدنى، ويراد به هنا: الأرذل والأحقر، أي ما يقابل الأعلى والأفضل. مجمع البحرين: «دنا».

(٢) قال في مجمع البحرين: «المحارَف بفتح الراء: المحروم الذي إذا طلب لا يرزق، أو يكون لا يسعى في الكسب، وهو خلاف قولك: المبارك، ومنه الحديث: "لا تشتر من محارف، فإن صفقته لا بركة فيها"، والمحارف أيضاً المنقوص من الحظ لا ينمو له مال». مجمع البحرين: «حرف».

(٣) فسّر اللغويّون العاهة بالآفة، ويبدو أنّ المراد بذلك النقص في الخلقة؛ لأنّ الفقهاء علّلوا الكراهة: «بأنّ من نقص خلقه نقص عقله». والظاهر أنّ المراد منه النقص خلقة من حين الولادة، لا الحاصل بعد ذلك بسبب حادث.

أقول:

أوّلاً ـ إنّ النهي عن معاملة هؤلاء نهي تنزيه لا تحريم، فتكون المعاملة مع هؤلاء لو اجتمعت فيها شرائط الصحّة صحيحة وغير محرّمة.

ثانياً ـ لعلّ الحكمة في النهي عن معاملتهم ـ على فرض صدور الروايات الناهية ـ هي: أنّ المعاملة معهم لا تخلو غالباً عن نقاط سلبيّة قد تؤلم الإنسان الكريم، فقد روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا تشتر من محارف؛ فإنّ صفقته لا بركة فيها»، وروى حفص بن البختري فقال: «استقرض قهرمان لأبي عبدالله عليه السلام من رجل طعاماً لأبي عبدالله عليه السلام، فألحّ في التقاضي، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ألم أنهك أن تستقرض لي ممّن لم يكن له فكّان». الوسائل ١٧: ٤١٣، الباب ٢١ من أبواب آداب التجارة، الحديثان ١ و ٢. =

قال ابن إدريس معلّلاً كراهة معاملة الأكراد: «لأنّ الغالب على هذا الجيل والقبيل قلّة البصيرة؛ لتركهم مخالطة الناس وأصحاب البصائر»(١).

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن الأكراد في عنوان «أكراد» إن شاء الله تعالى.

رابعاً ـ الاكتساب المحرّم:

ذكروا أنواعاً عديدة للاكتساب المحرّم، لا يسعنا التعرّض لها جميعاً في محلّ واحد، بل سوف نذكرها في مواضعها المناسبة إن شاء الله تعالى، وإنّما نكتفي هنا بذكر فهرس ممّا ذكره الشيخ الأنصاري من أنواع الاكتساب المحرّم ليحصل العلم الإجمالي بها.

قسّم الشيخ الأنصاري ما يحرم التكسّب به إلى خمسة أنواع، هي:

= وورد عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «لا تعاملوا ذا عاهة، فإنّهم أظلم شيء». الوسائل ١٧: ٤١٥، الباب ٢٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.

وورد عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «إيّاك ومخالطة السفلة، فإنّ السفلة لا يؤول إلى خير». الوسائل ١٧: ٤١٧، الباب ٢٤ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

وبعد كتابة ما تقدّم عثرت على كلام للمحقّق الأردبيلي صريح فيما ذكرناه من التعليل، والحمد لله. انظر مجمع الفائدة ٨: ١٢٨.

(١) السرائر ٢: ٢٣٣.

النــــوع الأوّل ـ الاكـتساب بـالأعيان النجسة عدا ما استثني:

وعَدَّ منها:

١ ـ البولَ والعذرةَ ممّا لا يؤكل لحمه.

٢ ـ الدم النجس.

٣ ـ المني.

٤ ـ الميتة من كلّ حيوان ذي نفس سائلة.

٥ ـ الكلب والخنزير البرّيين.

٦ ـ الخمر وكلّ مسكر مائع بالأصالة والفقّاع.

٧ ـ الأعيان المتنجّسة غير القابلة للتطهير.

ثمّ استثنى ممّا تقدّم:

أ ـ بيع العبد الكافر المملوك.

ب ـ كلب الصيد والماشية والحائط.

ج ـ العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه.

د ـ بيع الدهن المتنجّس بقصد الاستصباح.

وقــد تــقدّم الكــلام عــن هـذا في العنوانـين: «استصباح» و«إعلام».

ثمّ أردفه بالكلام عن حكم بيع غير الدهـن من المتنجّسات.

النوع الثاني ـ الاكتساب بمـا يحـرم لتحريم ما يقصد به:

وذكر لهذا النوع أقساماً، هي:

١ ـ ما لا يقصد من وجـوده عـلى الشكـل الخاصّ إلّا الحرام، ومثّل لذلك بـ:

أ ـ هــياكـل العـبادة المـبتدعة، كـالصلبان والأصنام.

ب ـ آلات القمار.

ج ـ آلات اللهو.

د ـ أواني الذهب والفضّة.

وقد تقدّم الكلام عـن الثـلاثة الأخـيرة في العــــناوين: «آلات القــمار» و«آلات اللــهو» و«آنية».

هـ ـ الدراهم المزيّفة، وهي الخارجة عن دائرة الاستعمال، والمصنوعة بقصد غشّ الناس.

٢ ـ مـا يـقصد مـنه المـتعاملان المـنفعة المحرّمة.

وذكر فيه مسائل:

أ ـ بـيع العـنب عـلى أن يـعمل خمـراً، وبيع الخشب على أن يُعمل صنماً أو آلة لهو أو قمار، وإجارة المساكن لتباع أو يحرز فيها الخمر.

ب ـ الجارية المغنّية، والعبد الماهر في السرقة والقمار، بحيث يكون الوصف المحرّم داعـياً لزيـادة الثمن، وهكذا في كلّ مورد.

ج ـ بيع العنب ممّن يـعلم أنّـه يـعمله خمـراً وبقصد أن يعمله خمراً.

٣ ـ ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً، بمعنى أنّ من شأنه أن يقصد منه الحرام. وقال: إنّ تحـريم هذا مقصور على النصّ.

ومثّل له بشراء السلاح من أعداء الدين مع قصد تقويتهم.

النوع الثالث ـ ما لا منفعة فيه منفعةً معتداً بها عند العقلاء:

والتحريم هنا من جهة فساد المعاملة وصدق أكل المال بالباطل على أكل الثمن، مثل الخنافس والديدان.

النوع الرابع ـ ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه:

وذكر ضمن هذا النوع مسائل كثيرة تتضمّن البحث عن عناوين ذكرها الفقهاء ولو استطراداً عند الكلام عن المكاسب المحرّمة، وهي:

١ ـ تدليس الماشطة.

٢ ـ تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء وبالعكس.

٣ ـ التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة.

٤ ـ تصوير ذوات الأرواح.

٥ ـ التطفيف.

٦ ـ التنجيم.

٧ ـ حفظ كتب الضلال.

٨ ـ الرشوة.

٩ ـ سبّ المؤمن.

١٠ ـ السحر.

١١ ـ الشعبذة.

١٢ ـ الغش.

١٣ ـ الغناء.

١٤ ـ الغيبة.

١٥ ـ القمار.

١٦ ـ القيادة.

١٧ ـ القيافة.

١٨ ـ الكذب.

١٩ ـ الكهانة.

٢٠ ـ اللهو.

٢١ ـ مدح من لا يستحقّ المدح.

٢٢ ـ إعانة الظالمين.

٢٣ ـ النجش.

٢٤ ـ النميمة.

٢٥ ـ النوح بالباطل.

٢٦ ـ الولاية من قبل الجائر.

٢٧ ـ هجاء المؤمن.

٢٨ ـ الهُجر.

النوع الخامس ـ ما يجب على الإنسان فعله:

وتكلّم في هذا النوع عن أخذ الأُجرة على الواجبات والمحرّمات، وفي الخاتمة عن بيع المصحف بصورة عامّة وللكافر بصورة خاصّة، وعن أخذ جوائز السلطان وعمّاله، وعن شراء الأراضي الخراجية.

وللفقهاء في أغلب هذه الموارد كلام ومناقشات، وسوف نذكر آراءهم في مواطنها المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

خامساً ـ الاكتساب المباح:

وهو سوى ما تقدّم من أنواع الاكتساب ممّا

لا دليل على رجحانه ومرجوحيّته.

آداب الاكتساب:

آداب الاكتساب هي آداب التجارة التي ذكرها جملة من الفقهاء، فلذلك نحيلها على عنوان «تجارة».

أكـراد

لـغـــة:

جيل من الناس يسكنون الهضاب في منطقة بين العراق وإيران وتركيا.

اصطلاحاً:

قيل: المعيار صدق هذا الاسم عرفاً[١].

الأحكام:

وردت روايتان في النهي عن مخالطة الأكراد ومناكحتهم، وحمل الفقهاء النهي على الكراهة، والروايتان هما:

الأُولى ـ ما رواه الكليني في الكافي عن محمّد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عمّن حدّثه عن أبي الربيع الشامي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام فقلت: إنّ عندنا قوماً من الأكراد وإنّهم لا يزالون يجيئون بالبيع فنخالطهم ونبايعهم؟ فقال: يا أبا الربيع، لا تخالطوهم فإنّ الأكراد حيٌّ من أحياء الجنّ كشف الله عنهم الغطاء، فلا تخالطوهم»[١].

الثانية ـ ما رواه أيضاً عن علي بن إبراهيم عن إسماعيل بن محمّد المكّي عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن الحسين بن خالد، عمّن ذكره، عن أبي الربيع الشامي، قال: «... ولا تنكحوا من الأكراد»[٢].

وذكر الفقهاء الحكم الأوّل ضمن بيان من تكره معاملته، والثاني ضمن بيان من تكره مناكحته، أو كليهما في الأوّل[٣].

لكنّ المنهي عنه في الرواية الأُولى مخالطتهم لا معاملتهم، كما قال النراقي[٤]، إلّا أن تعدّ المعاملة مخالطة.

وهناك بعض النقاط ينبغي توجيه النظر إليها، وهي:

أوّلاً ـ أنّ الروايتين ضعيفتان من حيث السند؛ للإرسال الموجود فيهما، حيث لم يذكر الراوي عن أبي الربيع مباشرة في السند.

---

(١) انظر مفتاح الكرامة ٤: ١١.

(١) الكافي ٥: ١٥٨، باب من تُكره معاملته، الحديث ٢.

(٢) الكافي ٥: ٣٥٢، باب من كره مناكحته، الحديث ٢.

(٣) انظر: النهاية: ٣٧٣، والمهذّب ٢: ١٨١، والسرائر ٢: ٢٣٣، والجامع للشرائع: ٢٤٥، والقواعد ٢: ٦، والدروس ٣: ١٨٠، وغيرها من الكتب الفقهية.

(٤) مستند الشيعة ١٤: ٢٧.

ولعدم ورود تصريح بتوثيق أبي الربيع نفسه، فإنّه لم يرد في حقّه جرح أو توثيق ـكما قال السيّد الخوئي[1] ـوإن ورد ذكره في روايات عديدة.

ثانياً ـ قال ابن إدريس معلّقاً على إفتاء الفقهاء بكراهة معاملتهم: «وذلك راجع إلى كراهيّة معاملة من لا بصيرة له فيما يشتريه ولا فيما يبيعه؛ لأنّ الغالب على هذا الجيل والقبيل قلّة البصيرة؛ لتركهم مخالطة الناس وأصحاب البصائر»[2].

وهناك بعض الروايات يستفاد منها عدم كون قسم كثير منهم مسلمين آنذاك، أو كانوا مسلمين ولكن غير ملتزمين بأحكام الإسلام، مثل الأعراب الذين لم يلتزموا بأحكامه، كما تقدّم الكلام عنهم في عنوان «أعراب».

فقد روى الحسين بن المنذر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «إنّا نتكارى هؤلاء الأكراد في قطاع الغنم، وإنّما هم عبدة النيران وأشباه ذلك، فتسقط العارضة فيذبحونها ويبيعونها، فقال: ما أحبُّ أن تجعله في مالك، إنّما الذبيحة اسم، ولا يؤمن على الاسم إلّا مسلم»[3].

وقال العلّامة في المنتهى: «العدوّ الصاد لأهل الحجّ إمّا أن يكونوا مسلمين أو مشركين، فإن كانوا مسلمين كالأكراد والأعراب وأهل البادية، فالأولى الانصراف عنهم؛ لأنّ في قتالهم مخاطرة بالنفس والمال وقتل مسلم، فكان الترك أولى إلّا أن يدعوهم الإمام أو من نصبه الإمام إلى قتالهم...»[1].

وقال في التذكرة بالنسبة إلى تلف المال الزكوي: «لو ادّعى المالك التلف أو تلف البعض قبل قوله بغير يمين؛ لأنّه حقّ اللّه تعالى، فلا يمين فيه كالصلاة والحدّ، خلافاً للشافعي، سواء كان بسبب ظاهر كوقوع الجراد أو نزول الأكراد، أو خفي كالسرقة...»[2].

والحاصل ممّا تقدّم ومن غيره: أنّ الأكراد كانوا كالأعراب حيث كانت الحالة السائدة فيهم هي الغزو ونحوه، وربّما يقال بتبدّل الحكم مع تبدّل حالتهم.

ثالثاً ـ قال العلّامة المجلسي معلّقاً على الرواية الناهية عن مخالطتهم: «الحديث الثاني مرسل، ويدلّ على كراهة معاملة الأكراد، وربّما يؤوّل كونهم من الجنّ: بأنّهم لسوء أخلاقهم، وكثرة حيلهم أشباه الجنّ، فكأنّهم منهم كشف عنهم الغطاء»[3].

---

(1) معجم رجال الحديث ٧: ٧٠ ـ ٧٣، وقد ذكره تحت عنوان «خليد بن أوفى»، وذكر فيه محاولة الشهيد لإثبات كونه ممدوحاً، ثمّ ناقشه.

(2) السرائر ٢: ٢٣٣.

(3) الوسائل ٢٤: ٥١، الباب ٢٦ من أبواب الذبح، الحديث ٧، وانظر الوسائل ١٥: ١٢٩، الباب ٥٠ من = أبواب جهاد العدو، الحديث الأوّل، و٢١: ١٩٠، الباب ٦٩ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٣، و٢٨: ٣٨٢، الباب ٢ من أبواب الدفاع.

(1) المنتهى (الحجريّة) ٢: ٨٤٩.

(2) التذكرة ٥: ١٦٨.

(3) مرآة العقول ١٩: ١٤٥.

مظانّ البحث:

أكثر ما تطرّق الفقهاء إلى هذا الموضوع إنّما هو في آداب التجارة أو بيان أحكامها التكليفيّة، ثمّ في آداب النكاح.

وربّما تطرّق بعضهم إلى غير مسألتي النكاح والمعاملة في مواضع أُخر كالحج في مسألة الصدّ بمناسبة صدّهم الحجّاج، وصلاة الجمعة حيث تكلّموا عن وجوبها عليهم من حيث عدم استيطانهم غالباً كالأعراب.

إكرام

لغة:

مصدر أكرم بمعنى عظّم ونزّه، يقال: أكرمه، أي عظّمه ونزّهه[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

ورد في الروايات الأمر بإكرام طوائف من الناس، ومن سائر الموجودات الأُخر، نشير إلى أهمّها مع ذكر ما يلائمه من النصوص، ونرجئ التفصيل إلى مواضعه المناسبة إن شاء الله تعالى.

(١) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «كرم».

إكرام القرآن وأهله:

ورد في الكافي بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا جمع الله عزّ وجلّ الأوّلين والآخرين إذا هم بشخص قد أقبل لم يُر قطّ أحسن صورة منه، فإذا نظر إليه المؤمنون ـ وهو القرآن ـ قالوا: هذا منّا، هذا أحسن شيء رأينا، فإذا انتهى إليهم جازهم، ثمّ ينظر إليه الشهداء حتّى إذا انتهى إلى آخرهم جازهم فيقولون: هذا القرآن، فيجوزهم كلّهم حتّى إذا انتهى إلى المرسلين فيقولون: هذا القرآن، فيجوزهم حتّى ينتهي إلى الملائكة فيقولون: هذا القرآن، فيجوزهم [ثمّ ينتهي] حتّى يقف عن يمين العرش فيقول الجبّار: وعزّتي وجلالي وارتفاع مكاني[1] لأُكرمنّ اليوم من أكرمك، ولأُهيننّ من أهانك»[2].

وورد النهي عن استضعاف أهل القرآن، فقد روى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إنّ أهل القرآن في أعلى درجة من الآدميّين ما خلا النبيّين والمرسلين، فلا تستضعفوا أهل القرآن حقوقهم، فإنّ لهم من الله العزيز الجبّار لمكاناً علياً»[3].

إكرام أهل البيت عليهم السلام:

يكفي في وجوب إكرام أهل البيت عليهم السلام قوله

(١) هذا ونحوه مؤوّل؛ لأنّه متعالٍ عن المكان والزمان.

(٢) أصول الكافي ٢: ٦٠٢، كتاب فضل القرآن، الحديث ١٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٦٠٣، باب فضل حامل القرآن، الحديث الأوّل.

تعالى: ﴿قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلّا المَوَدَّةَ في القُرْبى﴾[١]، فإنّ أجر الرسالة هو مودّة ذوي القربى وهم كما ورد: أهل البيت عليٌّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام[٢].

ويستحبّ إكرام كلّ من يكون إكرامه إكراماً لرسول اللّه صلى الله عليه وآله؛ ولذلك قال الشهيد في الذكرى بعد مناقشة استحباب تقديم الهاشمي في إمامة الجماعة؛ لعدم ذكر مستند صحيح له: «نعم، فيه إكرام لرسول اللّه صلى الله عليه وآله؛ إذ تقديمه لأجله نوع إكرام، وإكرام رسول اللّه صلى الله عليه وآله وتبجيله ممّا لا خفاء بأولويّته»[٣].

إكرام العالم:

ورد الحثّ على تكريم العلماء وتعظيمهم في روايات أهل البيت عليهم السلام ما لم يرد في حقّ غيرهم، ومن ذلك ما روي عن أبي عبداللّه عليه السلام، حيث قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إنّ من حقّ العالم أن لا تكثر عليه السؤال، ولا تأخذ بثوبه، وإذا دخلت عليه وعنده قوم فسلّم عليهم جميعاً، وخصّه بالتحيّة دونهم، واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه، ولا تغمز بعينك، ولا تُشر بيدك، ولا تكثر من القول: قال فلان وقال فلان، خلافاً لقوله، ولا تضجر بطول صحبته، فإنّما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتّى يسقط عليك منها شيء، والعالم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل اللّه»[١].

وكان الأئمّة عليهم السلام يكرمون العلماء من تلامذتهم وأصحابهم[٢].

إكرام المؤمن:

روي عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «من أتاه أخوه المسلم فأكرمه فإنّما أكرم اللّه عزّ وجلّ»[٣].

وروي عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: من أكرم أخاه المؤمن بكلمة يلطّفه بها وفرّج عنه كربته لم يزل في ظلّ اللّه الممدود عليه من الرحمة ما كان في ذلك»[٤].

إكرام المؤمن ذي الشيبة:

روى عبداللّه بن سنان عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «قال لي أبو عبداللّه عليه السلام: من إجلال اللّه عزّ وجلّ إجلال المؤمن ذي الشيبة، ومن أكرم مؤمناً فبكرامة اللّه بدأ. ومن استخفّ بمؤمن ذي شيبة

(١) الشورى: ٢٣.

(٢) انظر: مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٢٨، وتفسير البيضاوي ٢: ٣٦٤.

(٣) الذكرى ٤: ٤١٤، وانظر: المسالك ١: ٣١٥، والمدارك ٤: ٣٥٧.

(١) أُصول الكافي ١: ٣٧، باب حقّ العالم، وانظر البحار ٢: ٤٠، باب حقّ العالم.

(٢) انظر سفينة البحار ٦: ٣٤٧، عنوان «علم».

(٣) الوسائل ١٦: ٣٧٦، الباب ٣١ من أبواب فعل المعروف، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

أرسل اللّه إليه من يستخفّ به قبل موته»(١).

وعنه ﷺ قال: «ثلاثة لا يجهل حقّهم إلّا منافق معروف النفاق: ذو الشيبة في الإسلام، وحامل القرآن، والإمام العادل»(٢).

إكرام من اسمه محمّد:

وروى الكليني بإسناده إلى أبي هارون مولى آل جعدة، قال: «كنت جليساً لأبي عبداللّه ﷺ بالمدينة ففقدني أيّاماً، ثمّ إنّي جئت إليه فقال لي: لم أرك منذ أيام يا أبا هارون؟ فقلت: ولد لي غلام، فقال: بارك اللّه فيه، فما سمّيته؟ قلت: سمّيته محمّداً، قال: فأقبل بخدّه نحو الأرض وهو يقول: محمّد! محمّد! محمّد! حتّى كاد يلصق خدّه بالأرض، ثمّ قال: بنفسي وبولدي وبأهلي وبأبويّ وبأهل الأرض كلّهم جميعاً الفداء لرسول اللّه ﷺ، لا تسبّه ولا تضربه ولا تسيء إليه...»(٣).

وروي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «إذا سمّيتم الولد محمّداً فأكرموه، وأوسعوا له في المجلس، ولا تقبّحوا له وجهاً»(٤).

(١) أُصول الكافي ٢: ٦٥٨، باب وجوب إجلال ذي الشيبة المسلم، الحديث ٥.
(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.
(٣) الوسائل ٢١: ٣٩٣، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٤.
(٤) الوسائل ٢١: ٣٩٤، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٧.

وأُلحقت به أسماء سائر أهل البيت ﷺ(١).

إكرام الكريم والشريف:

روي عن رسول اللّه ﷺ أنّه قال: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه»(٢).

وروي عنه ﷺ أنّه قال أيضاً: «إذا أتاكم شريف قوم فأكرموه»(٣).

ولذلك ذكروا من جملة مكروهات التجارة والاكتساب: استخدام من يستحقّ الإكرام لحسب أو نسب أو كبر سنّ، ونحو ذلك(٤).

إكرام الضيف:

عن أبي عبداللّه ﷺ قال: «ممّا علّم رسول اللّه ﷺ فاطمة ﷺ أن قال: من كان يؤمن باللّه واليوم الآخر فليكرم ضيفه»(٥).

وعن أبي جعفر ﷺ قال: «ممّا علّم رسول اللّه ﷺ عليّاً أن قال:...»(٦)، وذكر الحديث

(١) انظر الوسائل ٢١: ٣٩٢ و ٣٩٦، الباب ٢٤ و ٢٦ من أبواب أحكام الأولاد.
(٢) الوسائل ١٢: ١٠٠، الباب ٦٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.
(٣) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.
(٤) الجواهر ٢٢: ٤٦٧.
(٥) الوسائل ٢٤: ٣١٨، الباب ٤٠ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.
(٦) المصدر المتقدّم: ٣١٩، الحديث ٢.

المتقدّم نفسه.

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ من حقّ الضيف أن يُكرَم وأن يعدّ له الخلال»[١].

إكرام الخبز:

عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال النبيّ صلى الله عليه وآله: أكرموا الخبز، فإنّه قد عمل فيه ما بين العرش إلى الأرض، والأرض وما فيها من كثير من خلقها...»[٢].

وعنه عليه السلام، قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على عائشة، فرأى كِسْرَةً[٣] كاد أن يطأها، فأخذها وأكلها، وقال: يا حميرا، أكرمي جوار نِعم الله عليك، فإنّها لم تنفر عن قوم، فكادت تعود إليهم»[٤].

وربّما يستفاد من سائر الروايات أنّه ينبغي إكرام سائر نِعم الله تعالى وإن كان إكرام الخبز أشدّ طلباً من غيره[٥]، وسوف يأتي الكلام عنه وعن كيفيّته في عنوان «خبز» إن شاء الله تعالى.

بقيت موارد أُخرى ممّا ذُكر فيها الإكرام وإن لم يرد فيها لفظ «الإكرام» ولكن لم نتعرّض لها مخافة التطويل، مثل: إكرام المؤذّنين[١]، وإكرام الزوجة[٢] والولد الصالح[٣]، وإكرام الشعر[٤]، وإكرام بعض الحيوانات مثل: البقر والغنم والحمام والخطّاف[٥]، وبعض الأشجار كالنخلة[٦].

---

(١) الوسائل ٢٤: ٣١٩، الباب ٤٠ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٣.
(٢) الوسائل ٢٤: ٣٨٣، الباب ٧٩ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.
(٣) الكِسْرَة: القطعة المكسورة من الشيء. لسان العرب: «كسر». والمراد هنا الكسرة من الخبز.
(٤) الوسائل ٢٤: ٣٨١، الباب ٧٧ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٤.
(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٤٧٦.

---

(١) الوسائل ٥: ٣٧١، الباب ٢ من أبواب الأذان، باب... وإكرام المؤذّنين.
(٢) الوسائل ٢٠: ١٦٧، الباب ٨٦ من أبواب مقدّمات النكاح، باب استحباب إكرام الزوجة.
(٣) الوسائل ٢١: ٣٥٨، الباب ٢ من أبواب أحكام الأولاد، باب استحباب إكرام الولد الصالح.
(٤) الوسائل ٢: ١٢٩، الباب ٧٨ من أبواب آداب الحمّام، باب استحباب إكرام الشعر.
(٥) الوسائل ١١: ٥١٨، الباب ٣٢ من أبواب أحكام الدوابّ، باب استحباب إكرام الحمام والبقر والغنم، والصفحة ٥٢٤، الباب ٣٨، باب استحباب إكرام الخطّاف.
(٦) الوسائل ٢٥: ١٤٥، الباب ٧٨ من أبواب الأطعمة المباحة، باب استحباب إكرام النخلة.

إكراه

لغة:

حمل الغير على أمر وهو كاره[١]، أو حمله على أمر هو له كاره[٢]، أو حمله عليه قهراً[٣].

فبمقتضى التعريف الأوّل تكون الكراهة للحمل، وبمقتضى الثاني تكون الكراهة للفعل المحمول عليه، وأمّا الثالث فيبدو أنّه أعمّ من الأوّلين؛ لأنّ حمل الغير على فعل قهراً يلائم كراهته -أي الغير- للحمل وللفعل المحمول عليه.

اصطلاحاً:

الظاهر أنّ مفهوم الإكراه عند الفقهاء هو المفهوم اللغوي إجمالاً، وإنّما يذكرون بعض الشرائط لصدق هذا المفهوم، كما ستتحدّث عنها قريباً إن شاء اللّه تعالى.

ويؤيّد ما ذكرناه كلام الشيخ الأنصاري، حيث قال: «إنّ حقيقة الإكراه لغة وعرفاً: حمل الغير على ما يكرهه»[٤].

وهكذا كلام غيره أيضاً كالسيّد الخوئي حيث

(١) انظر العين: «كره».

(٢) انظر لسان العرب: «كره».

(٣) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «كره».

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣١١.

قال: «الكراهة هي ضدّ الحبّ، والإكراه هو: حمل الرجل على ما يكرهه»[١].

بل أحال بعضهم المفهوم الاصطلاحي للإكراه على المفهوم اللغوي والعرفي، قال صاحب الجواهر: «المرجع فيه كغيره من الألفاظ التي هي عنوان لحكم شرعي إلى العرف واللغة؛ إذ ليس له وضع شرعي، ولا مراد»[٢].

وممّن أرجعه إلى العرف الإمام الخميني -في المكاسب المحرّمة- تبعاً لصاحب الجواهر[٣]، إلّا أنّه عرّفه في كتاب البيع بكونه: «حمل الغير على شيء قهراً»[٤]، واستفاد منه صدق الإكراه فيما لو حمل المكرِه المكرَه على إتيان ما يشتاق إليه طبعاً، لكن يتجنّبه لمصلحة وبحكم العقل، فإنّه يصدق عليه أنّه حمله على ذلك الفعل قهراً، ولم يصدق أنّه حمله على ما يكرهه.

الفرق بين الإكراه والإجبار:

الظاهر من كلمات جملة من الفقهاء[٥]: أنّ الفارق بين الإجبار والإكراه هو أنّ الفاعل في الأوّل يكون خالياً من القصد إلى الفعل بخلاف الثاني،

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٤٨.

(٢) الجواهر ٣٢: ١١.

(٣) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ٢: ٢٥٢.

(٤) كتاب البيع ٢: ٦١-٦٢.

(٥) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٠٧، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٨١، وكتاب البيع ٢: ٥٥.

فإنّ الفاعل فيه قاصد للفعل.

فالمكره على الإفطار في نهار رمضان قاصدٌ للإتيان بالمفطر، سواء كان أكلاً أو شرباً أو غيرهما، لكن يأتي بذلك عن إكراه.

وأمّا المجبور، فلا يتحقّق منه قصد الإفطار، كمن أُوجر في فيه الماء.

ولذلك حينما يتكلّمون عن شرطيّة الاختيار لصحّة العقد، يقولون: المراد منه هو الاختيار المقابل للإكراه، لا المقابل للإجبار؛ لأنّ الثاني يرتفع معه القصد، وعندئذٍ لا يتحقّق أصل العقد.

وإلى هذا المعنى أُشير في هدى الطالب حيث جاء فيه: «إنّ الاختيار يطلق تارة على الإرادة والقدرة على كلٍّ من الفعل والترك، في قبال المضطرّ والمجبور المسلوب إرادته، كحركة يد المرتعش، وكالصائم المكتّف الذي يصبّ الماء في حلقه بحيث لا قصد له إلى الشرب أصلاً، وهو مقهور في فعله بنحو لا يصحّ إسناد الفعل إليه، بل يسند إلى القاهر والحامل له.

وأُخرى على الرضا الذي هو أمر نفساني مغاير للقدرة على كلٍّ من الفعل والترك، وهو أمر زائد عليه، بمعنى أنّه بعد تحقّق إرادة فعلٍ في الخارج وعدم إجبار عليه، تصل النوبة إلى كونه صادراً عن طيب النفس، أو عمّا يقابله من الإكراه الذي يتحقّق بتحميل الغير وتوعيده، كما في تهديد الصائم بإيراد ضرر على نفسه أو طرفه أو ماله لو لم يتناول المفطر بيده.

والفرق بين المعنيين إسناد الفعل إلى المباشر المكرَه على ما يفعل؛ لصدور الفعل عن إرادته وإن لم يكن راضياً به، بخلافه في المجبور الفاقد للإرادة.

والمقصود بالبحث اشتراط العقد بالاختيار بمعناه الثاني المقابل للمكره، بعد الفراغ عن تحقّق الإرادة والقصد إلى الفعل فيه»[1].

الفرق بين الإكراه والاضطرار:

الإكراه يتحقّق من الغير، فلا يصدق الإكراه إلّا مع وجود المكرِه، مثل إكراه الجائر المكرَه بترك واجب أو ارتكاب محرّم، أو إجراء عقد ونحو ذلك.

وأمّا الاضطرار، فلا يتوقّف حصوله على فعل الغير، مثل حصول الجوع والعطش والمرض ونحوها، فلو باع شخص ما يملكه لشراء الخبز أو الماء أو الدواء كان بيعه اضطرارياً ولم يلزمه أحد بذلك.

والإكراه يرفع الحرمة ويبطل العقد والإيقاع.

أمّا الاضطرار فهو يرفع الحرمة، لكن لا يبطل العقد أو الإيقاع.

والسرّ في ذلك هو: أنّ حديث الرفع ـ الذي تضمّن رفع الإكراه والاضطرار ـ وارد مورد الامتنان على الأُمّة، وذلك يقتضي بطلان عقد المكرَه وصحّة عقد المضطرّ؛ لأنّ صحّة عقد المكرَه

---

(١) هدى الطالب ٤: ١٥٠ ـ ١٥١.

خلاف الامتنان، وكذا بطلان عقد المضطرّ[١].

هذا وذكر السيّد اليزدي عدّة معانٍ للاضطرار ينطبق بعضها على الإجبار وبعضها على الاضطرار بالمعنى المتقدّم، وبعضها على الإكراه بالمعنى المتقدّم أيضاً، نشير إليها تتميماً للفائدة، قال:

«إنّ هنا عناوين عديدة:

أحدها ـ الاضطرار في الشيء بمعنى المجبور به فيه، نظير حركة المرتعش. وهذا ليس محلّاً للكلام.

ثانيها ـ الاضطرار إلى الشيء بمعنى قضاء الضرورة إلى اختياره من غير أن يكون بحمل الغير له عليه، كما إذا اضطرّ إلى بيع داره لحفظ النفس أو للإنفاق على العيال، أو أداء الدين الواجب، ومنه ما إذا أكرهه الغير على دفع مال ولم يملكه إلّا ببيع داره...

ثالثها ـ الاضطرار إلى الشيء من جهة حمل الغير له عليه، والمراد بالغير الشخص الإنساني وإن كان صغيراً أو مجنوناً ولا يصدق الحمل إلّا إذا طلب منه نفس الفعل مع الإيعاد على تركه، وليسمّ هذا باسم الإكراه بمعنى الإجبار، وإن شئت فسمّه بالإجبار والقسم الآتي بالإكراه.

رابعها ـ كونه مكرهاً على الفعل لا بحيث يكون مضطرّاً إليه، كما إذا طلب منه أبوه أو أمّه أو زوجته فعلاً، ولم يكن في تركه ضرر عليه إلّا أنّه يريد إرضاءهم وعدم مخالفتهم، ومنه الطلاق مداراةً بأهله، ومنه ما إذا كان قادراً على التفصّي بالتحمّل البعيد، بل القريب مع صدق الإكراه العرفي، وإلى هذا المعنى تشير رواية ابن سنان المذكورة في الكتاب[١].

ومحلّ الكلام من هذه الأقسام هما الصورتان الأخيرتان»[٢].

ما يعتبر في تحقّق الإكراه:

قال الشيخ الطوسي: «وأمّا بيان الإكراه، فجملته أنّ الإكراه يفتقر إلى ثلاث شرائط: أحدها: أن يكون المكرِه قاهراً غالباً مقتدراً على المكرَه، مثل سلطان أو لصّ، أو متغلّب. والثاني: أن يغلب على ظنّ المكرَه أنّه إن امتنع من المراد منه وقع به ما هو متوعّدٌ به. والثالث: أن يكون الوعيد بما يستضرّ به

---

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٨٨ و ٣: ٣١٨، وفرائد الأصول ٢: ٣٥، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٩٣.

(١) أي المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣١٣، والرواية هي ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا يمين في غضب، ولا في قطيعة رحم، ولا في جبر، ولا في إكراه، قال: قلت: أصلحك الله، فما فرقٌ بين الجبر والإكراه؟ قال: الجبر من السلطان، ويكون الإكراه من الزوجة والأمّ والأب، وليس ذلك بشيء». الوسائل ٢٣: ٢٣٥، الباب ١٦ من أبواب كتاب الايمان، الحديث الأوّل.

لكن صرّح بعضهم بضعف الرواية؛ لأنّ الراوي عن ابن سنان هو عبدالله بن القاسم، وهو إمّا مجهول أو ضعيف. انظر مصباح الفقاهة ٣: ٣٠٤، وغيره.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي): ١١٩.

في خاصّة نفسه»[١].

وهكذا ذكر هذه الشروط من تأخّر عنه مع توسّع في بعضها، إلّا أنّ المتأخّرين زادوا أموراً فصارت خمسة أو أكثر، نشير إلى مجموعها على نحو التفصيل فيما يلي:

أوّلاً ـ وجود المكرِه فعلاً:

لم يصرّح الشيخ الطوسي ولا أكثر الفقهاء بهذا الشرط إلّا أن يقال بانتزاعه من الشرط الأوّل الذي ذكره الشيخ، وتوضيحه هو:

أنّه لا إشكال في صدق الإكراه فيما لو كان هناك مكرِهٌ، وكان المكرَه عالماً به.

كما لا إشكال في عدم صدقه فيما لو كان موجوداً واقعاً ولم يعلم به الشخص، كما لو باع داره ثمّ تبيّن له أنّه لو لم يبعها لأكرهه المكرِه على ذلك. فوجه عدم صدق الإكراه هو عدم علمه بوجود المكرِه، فيكون قد باع داره باختياره.

أمّا لو تخيّل وجود المكرِه، ولم يكن هناك مكرِهٌ واقعاً فباع داره، فهل يصدق عليه أنّه باع داره مكرَهاً أو لا؟

ومثله ما لو توهّم صدور الأمر ببيع داره ولم يصدر واقعاً.

قال السيّد اليزدي: «الظاهر أنّه يلزم أن يكون الحمل من الغير متحقّقاً، فلو توهّم الأمر من الغير، فحمله الخوف منه عليه مع عدم أمره واقعاً، لا يعدّ إكراهاً، وتكون المعاملة صحيحة، إذا كان مع القصد إلى وقوع المضمون، نعم في الإقدام على المحرّمات لا يكون عاصياً؛ لأنّ المدار فيها على تعمّد العصيان من غير عذر، وهو معذور عقلاً»[١].

وقال السيّد الخوئي: «إنّ حقيقة الإكراه متقوّمة بوجود المكرِه ـ بالكسر ـ واقعاً وعلم المكرَه ـ بالفتح ـ به فإذا انتفى أحدهما انتفى عنوان الإكراه»[٢].

ويمكن أن يستظهر ذلك من الشيخ الأنصاري ومن كلّ مَن عبّر عن الإكراه بـ«حمل الغير...» فإنّ الحمل لا يمكن إلّا مع وجود حامل واقعاً.

ملاحظة:

قال السيّد اليزدي: «ويعتبر في صدقه أن يكون الحامل إنساناً، فلا يصدق إذا كان الحامل له ضرورةً أو خوفاً من حيوان مثلاً وإن كان الفعل صادراً عن كره، وهذا هو الفارق بينه وبين الاضطرار»[٣].

وقد تقدّم توضيح ذلك عند بيان الفرق بين الإكراه والاضطرار[٤].

ثانياً ـ اقتران الأمر بالفعل بالوعيد:

صرّح جملة من الفقهاء بلزوم اقتران أمر المكرِه بفعلٍ ما ـ كالبيع والطلاق ونحوهما ـ بالوعيد،

---

(١) المبسوط ٥: ٥١.

(١) و (٣) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) / قسم البيع: ١٢٢.

(٢) مصباح الفقاهة ٣: ٢٩٦.

(٤) في الصفحة ٤٣٣.

بأن يوعد المكرَه بإيصال ضرر إليه أو إلى أهـله أو أولاده على ما سيأتي توضيحه.

وبناءً على ذلك، فلا يصدق الإكراه مع عدم التوعيد، ولذلك قال الشيخ الأنصاري بعد تعريفه للإكراه: «ويعتبر في وقوع الفعل عن ذلك الحمل: اقترانه بوعيد منه...»[1].

وممّن صرّح به أو يظهر منه ذلك: السيّد اليزدي، والشيخ النائيني.

قال السيّد معلّقاً على كلام الشيخ، المتقدّم: «فعلى هذا لا يصدق على ما أشرنا إليه سابقاً: من طلب الغير منه فعلاً إذا خاف من تركه الضرر السماوي أو ضرراً من جانب شخص آخر إذا اطّلع على ذلك مع عدم توعيده...»[2].

وقال النائيني: «يعتبر توعيد الطالب على الترك... فمجرّد أمر الغير مع عدم اقترانه بتوعيد منه لا يدخل في موضوع البحث وإن خاف من تركه ضرراً سماوياً، أو الضرر من شخص آخر غير الآمر»[3].

لكن ناقش السيّدان: الخوئي والخميني هذا الشرط.

قال الأوّل بعد نقل كلام من تقدّم ذكره: «لكن التحقيق أن يحكم بفساد العقد إذا ترتّب على تركه الضرر ولو من ناحية غير الآمر، كما إذا أمره ابن السلطان ببيع ماله، فباعه خوفاً من الضرر المتوجّه إليه من ناحية السلطان إذا علم بمخالفة أمر ولده»[1].

وقال الثاني معلّقاً على كلام الشيخ الأنصاري: «... لأنّ الاقتران به غير لازم، بل يكفي الأمر ممّن يخاف منه ولا يأمن من شرّه وضرّه لو ترك الإطاعة. ولعلّ مراده[2] ذلك أيضاً»[3].

وحاصل كلامه: أنّه لا يشترط التصريح بالتوعيد، بل يكفي صدور الأمر ممّن يخاف منه، فكأنّ هذه الحالة ـ وهي صدور الأمر ممّن يخاف منه ـ تستبطن التوعيد، فتكون بمنزلة التصريح به.

وأمّا الضرر السماوي الذي ذكره السيّد اليزدي وغيره، فهل يوجب صدق الإكراه أو لا؟ كما إذا أمر أحدٌ من أولياء اللّه شخصاً أن يبيع داره، فخاف إذا لم يبع داره أن يصيبه عذابٌ فباعها، فهل يصدق أنّه باع داره مكرهاً فيقع البيع باطلاً كما سيأتي في الأحكام، أو لا يصدق عليه ذلك، فيكون البيع صحيحاً؟

صرّح السيّد اليزدي[4] والشيخ النائيني[5] بعدم صدق الإكراه في هذه الصورة، فلذلك يكون البيع صحيحاً عندهم.

ويبدو من السيّد الخوئي أنّه لم يناقش صدق

---

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣١١.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) / قسم البيع: ١٢٢.

(٣) منية الطالب ١: ٣٨٥.

(١) مصباح الفقاهة ٣: ٢٩٨.

(٢) أي الشيخ الأنصاري.

(٣) كتاب البيع ٢: ٦٣.

(٤) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) / قسم البيع: ١٢٢.

(٥) منية الطالب ١: ٣٨٥.

الإكراه ولكن يقول: إنّ الإكراه المخلّ بالاختيار والذي ورد في حديث الرفع هو الإكراه الحاصل من العباد لا من اللّه تعالى[١].

ثالثاً ـ قدرة المكرِه على تنفيذ وعيده:

هذا الشرط هو أوّل الشروط الثلاثة التي ذكرها الشيخ الطوسي وتبعه من تأخّر عنه[٢]. وقد تقدّمت عبارته[٣]. وقال المحقّق الحلّي: «ولا يتحقّق الإكراه ما لم تكمل أمورٌ ثلاثة: كون المكرِه قادراً على فعل ما توعّد به...»[٤].

وبناءً على ذلك، فإذا لم يكن قادراً على فعل ما توعّد به لم يصدق الإكراه.

وأمّا إذا كان قادراً على أقلّ ما توعّد به، فإن كان بمقدار يصدق معه الإكراه ـ كما سيأتي البحث عن مقدار الضرر المتوعّد به وما يصدق معه الإكراه ـ فالظاهر شمول الحكم له أيضاً، كما إذا هدّده بالقتل، وعلم أنّه لا يتمكّن منه، لكنّه يتمكّن من الجرح أو قطع العضو. وإلّا فلا.

رابعاً ـ العلم أو الظنّ بتحقيق الوعيد:

لا شكّ في صدق الإكراه لو علم المكرَه بوقوع ما توعّد به المكرِه، كما لا شكّ في عدم صدقه لو علم بعدم وقوعه ولا وقوع مرتبة أدنى منه تعدّ ضرراً عليه.

وأمّا ما يتوسّط بينهما، كالظنّ بالوقوع أو احتماله، فهل يصدق معه الإكراه أو لا؟

أمّا الظنّ فقد ألحقوه بالعلم، وقيّده بعضهم[١] بالظنّ الغالب، وأطلق آخرون[٢].

وأمّا مجرّد الاحتمال، فقد صرّح بعضهم بكفايته، قال السيّد اليزدي: «ثمّ المدار على خوف ترتّب الضرر وإن لم يكن مترتّباً في الواقع، والظاهر عدم الفرق بين من كان خوّافاً بحيث يخاف من كلّ أحد وغيره، وإن كان المورد ممّا لا يحصل الخوف لغير هذا الشخص؛ لأنّه يصدق في حقّه الإكراه»[٣].

وممّن صرّح بكفاية الخوف والاحتمال

---

(١) مصباح الفقاهة ٣: ٢٩٨.

(٢) انظر: الشرائع ٣: ١٣، والقواعد ٣: ١٢٢، والروضة ٦: ١٩، والمسالك ٩: ١٨، ونهاية المرام ٢: ١١، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ١١٩، والحدائق ٢٥: ١٥٩، ومستند الشيعة ١٤: ٢٦٧، والجواهر ٣٢: ١١، وغيرها، ولم يذكره الشيخ الأنصاري، ولعلّه اعتماداً على الشرط الآتي وهو العلم أو الظنّ بترتّب ما توعّد به وهو يعني قدرته على ترتيب ذلك الضرر.

(٣) في الصفحة ٤٣٤.

(٤) الشرائع ٣: ١٣.

(١) انظر: الشرائع ٣: ١٣، والمسالك ٩: ١٨، والحدائق ٢٥: ١٥٩.

(٢) انظر: القواعد ٣: ١٢٢، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ١١٩، ونهاية المرام ٢: ١١، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣١١.

(٣) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) / قسم البيع: ١٢٢.

العقلاني: صاحب الجواهر[١]، والشيخ النائيني[٢]، والسيّدان: الخوئي[٣] والخميني[٤].

خامساً ـ أن يكون المتوعَّد به ضرراً:

وهذا الشرط ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّه أساس الإكراه، وإنّما الكلام في حدود الضرر من حيث الضرر نفسه ومن حيث متعلّقه. قال الشهيد الثاني: «... وأن يكون ما توعّد به مضرّاً بالمكرَه في خاصّة نفسه أو من يجري مجرى نفسه: من أبيه، وولده، وغيرهما، من: قتلٍ، أو جرحٍ، أو ضرب شديد، أو حبس، أو شتم، أو إهانة، أو استخفاف إذا كان المطلوب منه وجيهاً يغضّ ذلك منه.

ويختلف الضرب والشتم وما يجري مجراهما من الإهانة باختلاف طبقات الناس وأحوالهم. أمّا التخويف بالقتل والقطع فلا يختلف.

ولم يذكر المصنّف[٥] من وجوه الإكراه التوعّد بأخذ المال، والأصحّ تحقّقه به، واختلافه باختلاف حال الناس في اليسار وضدّه كالأخيرين، فإنّ منهم من يضرّ بحاله أخذ عشرة دراهم، ومنهم من لا يضرّه أخذ مئة»[٦].

(١) الجواهر ٣٢: ١٢.

(٢) منية الطالب ١: ٣٨٥.

(٣) مصباح الفقاهة ٣: ٢٩٩.

(٤) كتاب البيع ٢: ٦٣.

(٥) أي المحقّق الحلّي في الشرائع ٣: ١٣.

(٦) المسالك ٩: ١٧ ـ ١٨.

وبهذه المضامين قال كثير من الفقهاء[١].

وصرّحوا بأنّ الضرر اليسير لا يصدق به الإكراه.

سادساً ـ عدم إمكان التخلّص بطريق خالٍ من الضرر:

صرّح بعض الفقهاء بهذا الشرط. قال صاحب الحدائق ضمن بيان شرائط صدق الإكراه: «ومنها: عجز المكره عن دفع ذلك عن نفسه، ولو بفرار أو استعانة بالغير»[٢].

ويعبّر عن ذلك بـ«إمكان التفصّي»، وقد تعرّض له الشيخ الأنصاري في موضعين:

الأوّل ـ في بحث قبول الولاية من قِبل الجائر إكراهاً، حيث تكلّم عن اشتراط جوازه بالعجز عن التفصّي وعدمه، فقال: «الذي يظهر من ملاحظة كلماتهم في باب الإكراه: عدم الخلاف في اعتبار العجز عن التفصّي إذا لم يكن حرجاً ولم يتوقّف على ضرر...»[٣].

(١) انظر: القواعد ٣: ١٢٢، ونهاية المرام ٢: ١١، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ١١٩، والحدائق ٢٥: ١٥٩، ومستند الشيعة ١٤: ٢٦٧، والجواهر ٣٢: ١١ ـ وإن رجح إحالة صدقه على العرف ـ والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٠، و٣: ٣١١، وغيرها.

(٢) الحدائق ٢٥: ١٥٩، وانظر: المسالك ٩: ١٨ ـ ١٩، ومستند الشيعة ١٤: ٢٦٧ و ٢٦٨.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٥.

ثمّ قال: «وكذا لا خلاف في أنّه لا يعتبر العجز عن التفصّي إذا كان فيه ضرر كثير»(١).

الثاني - في بحث الإكراه الذي تطرّق إليه عند اشتراط الاختيار في عقد البيع وسائر العقود، فقد حاول أن يفرّق بين إمكان التخلّص بالتورية، وإمكانه بغيرها من حيث الحكم والموضوع، فقال: «الذي يظهر من النصوص والفتاوى عدم اعتبار العجز عن التورية»(٢).

ثمّ قال: «هذا وربّما يظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار العجز عن التفصّي بوجهٍ آخر غير التورية أيضاً في صدق الإكراه...»(٣).

إلى أن قال: «لكنّ الإنصاف: أنّ وقوع الفعل عن الإكراه لا يتحقّق إلّا مع العجز عن التفصّي بغير التورية»(٤).

إلى أن قال: «هذا ولكنّ الأولى: أن يفرّق بين إمكان التفصّي بالتورية وإمكانه بغيرها، بتحقّق الموضوع في الأوّل دون الثاني»(٥).

وممّن فرّق بينهما النائيني ولكن بتوجيهٍ يختلف عن توجيه الشيخ الأنصاري، وحاصله: أنّ التورية لمّا كانت مغفولاً عنها غالباً، وهي على خلاف طبع الاستعمال، فمع تمكّنه منها وعدم إتيانها لا يصحّ أن يقال: إنّ إيقاع العقد منه عن اختيار وطيب النفس لعدم توريته؛ لأنّ المفروض أنّه لا أثر للتمكّن من التورية؛ لأنّها مغفول عنها غالباً بخلاف التمكّن من التخلّص بطريق آخر، فلو لم يتخلّص والحال هذه لا يصدق عليه أنّه مكره(١).

لكن ساوى بين التخلّص بالتورية والتخلّص بغيرها السادة: اليزدي والخوئي والخميني.

قال السيّد اليزدي: «التحقيق اعتبار عدم إمكان التفصّي، ولا فرق بين التورية ونحوها(٢)، لكن لا بالإمكان العقلي، بل يكفي عدم الإمكان العرفي، وهو مختلف بالنسبة إلى الأفعال والمقامات، كما لا يخفى...»(٣).

وقال السيّد الخوئي: «لم يتّضح لنا الفارق بين إمكان التفصّي بالتورية وغيرها، فكما لا يتحقّق مفهوم الإكراه في الثاني، كذلك لا يتحقّق مفهومه في الأوّل أيضاً»(٤).

وقال السيّد الخميني: «التحقيق: التورية قد تكون سهلة لشخص بلا خوف الوقوع في الضرر المتوعّد به لأجل الدهشة والوحشة والتمجمج في الكلام، ففي مثله لا شبهة في عدم صدق الإكراه لو أوقع المعاملة مع التفات ولم يورِّ. وأمّا لو كان خائفاً من كشف الحال فيصدق الإكراه، وكذا لو أمكن التفصّي بالفعل الخارجي، كما لو أمكنه التفصّي

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٥.

(٢) و (٣) المصدر المتقدّم ٣: ٣١٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣١٤.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣١٦.

(١) منية الطالب ١: ٣٩٣، وذكر توجيهات أُخر.

(٢) كذا في المصدر، والظاهر أنّه تصحيف «غيرها».

(٣) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) / قسم البيع: ١٢٢.

(٤) مصباح الفقاهة ٣: ٣٠٥.

في الباطن من غير علن، ولا يخاف كشف الحال والوقوع في الضرر أو أمكنه علناً كذلك، فلا يصدق الإكراه، فالتفصيل بين القول والفعل في غير محلّه»[١].

تنبيه:

قال السيّد اليزدي: «بقي شيء لا بأس بالتنبيه عليه، وهو: أنّه لا بدّ في صدق الإكراه من كون الضرر في صدق الإكراه المتوعّد به ممّا لم يكن مستحقّاً عليه، فلو قال: افعل كذا وإلّا قتلتك قصاصاً ـ وكان مستحقّاً له عليه ـ أو وإلّا طالبتك بالدين الذي لي عليك، ونحو ذلك، لا يصدق عليه الإكراه»[٢].

ثمّ قال: «هذا، ولا فرق بين أن يكون ضرراً دنيوياً أو أُخروياً»[٣].

الفرق بين الإكراه في الأحكام التكليفيّة والإكراه في المعاملات:

فرّق الشيخ الأنصاري بين الإكراه المسوّغ لارتكاب المحرّمات والإكراه المبطل للمعاملات: بأنّ الملاك في الأوّل هو عدم إمكان التخلّص من تهديد المكرِه إلّا بإتيان ما أُكره عليه، فإذا وصل الإكراه إلى هذا الحدّ جاز معه ارتكاب المحرّمات وترك الواجبات.

وأمّا الثاني، فالملاك فيه اقترانه بعدم الرضا

(١) كتاب البيع ٢: ٦٤.

(٢) و (٣) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) / قسم البيع: ١٢٢.

بالمعاملة؛ فإن اقترن الإكراه على المعاملة بعدم الرضا بها وعدم طيب النفس، فيكون هذا الإكراه مبطلاً للمعاملة وإلّا فلا، ومثّل له بما إذا دخل المكرِه على المكرَه وألزمه ببيعٍ ونحوه وكان بإمكانه ـ أي المكرَه ـ الخروج من ذلك الحلّ لدفع المكرِه بالاستعانة بغيره ولم يفعل وأجرى الصيغة، فالإكراه صادق؛ لعدم الرضا بالمعاملة. بخلاف ما إذا كان من يمكن الاستنجاد به حاضراً ومع ذلك لم يستنجد به المكرَه وأجرى الصيغة، فهنا لا يصدق الإكراه؛ لأنّ عدم الاستنجاد مع إمكانه قرينة على الرضا بالمعاملة[١].

وسبقه بذلك على ما قيل[٢] صاحب المقابس[٣]، ووافقه المامقاني[٤]، والنائيني[٥].

ولكن لم يوافقه السادة: اليزدي[٦] والخوئي[٧] والخميني[٨]؛ لأنّ القادر على التخلّص من المكرِه بالاستنجاد والاستعانة بالغير ليس بمكرَه واقعاً، فإذا باع والحال هذه فقد باع عن طيب نفس؛ لأنّ المقصود من طيب النفس والرضا، ليس هو

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣١٧ ـ ٣١٩.

(٢) انظر هدى الطالب ٤: ٢٠٦.

(٣) انظر المقابس: ١١٧ أوّل كتاب البيع.

(٤) انظر غاية الآمال: ٣٣٤.

(٥) انظر منية الطالب ١: ٣٩٤.

(٦) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) / قسم البيع: ١٢٣.

(٧) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٣٠٣.

(٨) انظر كتاب البيع ٢: ٦٧.

انشراح الصدر بذلك، وإلّا فكثير من المعاملات تكون باطلة لخلوّها من ذلك، فإنّ من يبيع داره لأداء دينه ومعالجة مريضه ليس له هذا الانشراح، بل المراد من الرضا هو الرضا المعاملي، بمعنى أن لا يكون مقهوراً على المعاملة، ومن يتمكّن من التخلّص بالخروج عن المحلّ الذي هو فيه والاستنجاد بغيره لم يصدق عليه أنّه مقهورٌ على المعاملة.

هذا، وحاول الإصفهاني[1] أن يحمل كلام الشيخ الأنصاري على بيان اختلاف مراتب التفصّي والتخلّص في الأحكام التكليفيّة والمعاملات.

تنبيه:

كان من المناسب البحث عن الإكراه على أحد الأمرين وإكراه أحد الشخصين هنا، من حيث صدق عنوان الإكراه وعدمه، لكن لـمّا كان البحث عنها يتضمّن البحث عن حكمها، فلذلك أخّرناه إلى موضعه المناسب في بحث الأحكام.

الأحكام:

قبل بيان أحكام الإكراه من اللازم أن نشير إلى أقسام الإكراه وما يختصّ منها بالأحكام المعروفة للإكراه.

أقسام الإكراه:

قسّموا الإكراه إلى قسمين:

أوّلاً ـ الإكراه بحقٍّ:

ومرادهم من ذلك الإكراه المشروع، من قبيل:

(١) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٢: ٤٧.

١ ـ حكم القاضي ببيع ملك المديون المعسر لإيفاء حقوق الغرماء.

٢ ـ إلزام المحتكر ببيع ما احتكره من الطعام.

٣ ـ إلزام الحاكم للممتنع من الإنفاق على من تجب عليه نفقته بأن يبيع بعض أمواله لينفق ثمنها عليهم.

٤ ـ إلزام الحاكم للراهن ببيع العين المرهونة إذا امتنع من أداء الدين[1].

٥ ـ إلزام الكافر الحربي بالإسلام وكذا المرتدّ ونحوه، الذي يعبّر عن إسلامهم بـ«إسلام المكره».

وقد تقدّم الكلام عن أكثر هذه الموارد في العناوين: «احتكار» و«إسلام» و«إعسار» و«اكتساب»، وعناوين مناسبة أُخرى، ويأتي في «إنفاق» و«رهن» و«دين» ونحوها إن شاء اللّه تعالى.

وعُلِّل عدم بطلان العقود بالإكراه بالحقّ بـ: «أنّ حديث الرفع إنّما يدلّ على بطلان عقد المكره فيما إذا كان المكرِه ـ بالكسر ـ من سنخ البشر، أمّا إذا كان المكرِه ـ بالكسر ـ هو اللّه تعالى بلسان سفرائه الطاهرين، فإنّه وقتئذٍ لا يحكم بفساد العقد الواقع كرهاً»[2].

أو «بأنّ دليل الولاية حاكم على دليل اشتراط رضا المالك أو عدم إكراهه؛ لأنّ دليل

(١) مصباح الفقاهة ٣: ٢٩٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٩٥.

الولاية ينزّل الوليّ منزلة المولّى عليه...»[١].

ثانياً ـ الإكراه بغير حقٍّ:

ويقصدون بذلك إكراه الظالم والجائر ونحوهما إنساناً على فعلٍ محرّمٍ، أو ترك واجبٍ، أو إيجاد عقدٍ أو إيقاعٍ ونحو ذلك.

وكلُّ ما نتكلّم عنه بعد هذا في أحكام الإكراه فالمقصود منه هو الإكراه بغير حقٍّ.

أحكام الإكراه بغير حقٍّ:

تترتّب على الإكراه بغير حقّ أحكام تكليفيّة ووضعيّة نشير إليها فيما يأتي:

أوّلاً ـ حكم الإكراه تكليفاً:

تارةً نتكلّم عن الإكراه بلحاظ المكرِه ـ بالكسر ـ وأُخرى نتكلّم عنه بلحاظ المكرَه بالفتح.

أمّا الأوّل، فإن كان الإكراه إكراهاً بحقّ، كإكراه الحاكمِ الشرعي المحتكرَ ببيع الطعام الذي احتكره[٢]، فلا إشكال في جوازه.

وإن كان إكراهاً بغير حقٍّ، فهو حرام قطعاً، بل قد يكون من الكبائر إذا كان قد أكره غيره على الكبيرة كقتل النفس.

وأمّا الثاني فنقول: إنّه قد ذكر الفقهاء والأُصوليّون: أنّ من شرائط التكليف العامّة: الاختيار المقابل للإكراه، فلا تكليف على المكرَه، فلذلك لا يحرم عليه فعل المحرّم وترك الواجب إذا أُكره عليهما إلّا قتل النفس، كما سيأتي توضيحه.

ويدلّ على شرطيّة الاختيار في التكليف أو رفع الإكراه للتكليف:

١ ـ الكتاب:

ومنه قوله تعالى: ﴿إلّا من أُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾[١].

والآية ـ كما قيل ـ نزلت في عمّار ووالديه وجماعة، حيث أكرههم المشركون على الكفر والنيل من رسول اللّه ﷺ، فامتنع جماعة واستشهد والدا عمّار وعُذِّب بلال، ولكن أظهر عمّار ما راموه. فقيل: كفر عمّار، فجاء باكياً إلى النبيّ ﷺ، فقال له رسول اللّه ﷺ وهو يمسح دموع عمّار: «إن عادوا لك فعد لهم بما قلت»[٢].

والآية ـ مع غضّ النظر عمّن نزلت فيه ـ تشير إلى حقيقة، وهي: أنّ الإكراه على الفعل المحرّم رافع للحرمة.

٢ ـ السنّة:

وأمّا السنّة فمنها قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون...»[٣].

والمرفوع إمّا خصوص المؤاخذة، أو جميع

---

(١) فقه العقود ٢: ١٦.

(٢) تقدّمت أمثلته قبل قليل.

---

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) انظر مجمع البيان (٥ ـ ٦): ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

الآثار، فيشمل الأحكام التكليفيّة والوضعيّة[١].

ومنها ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «التقيّة في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»[٢].

وما رواه ـ أي زرارة ـ عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّه له»[٣].

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة الواردة في مواردها الخاصّة، الدالّة بأسرها على رفع الحرمة في صورة الإكراه على المحرّم.

استثناء القتل:

يستثنى من حكم الإكراه القتل، فإنّ الإكراه لا يجوّز ارتكاب القتل بغير حقّ، هذا هو المشهور والمعروف، وورد بذلك النصّ، كما سيأتي.

قال الشيخ الطوسي: «فأمّا إن أكرهه على قتله، فقال: إن قتلته وإلّا قتلتك لم يحلّ له قتله وإن كان خائفاً على نفسه؛ لأنّ قتل المؤمن لا يستباح بالإكراه على قتله...»[٤].

وقال الشيخ الأنصاري: «لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعّد على تركه بالقتل إجماعاً، على الظاهر المصرّح به في بعض الكتب وإن كان مقتضى عموم نفي الإكراه والحرج الجواز، إلّا أنّه قد صحّ عن الصادقين ـ صلوات اللّه عليهما ـ: أنّه "إنّما شُرّعت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقيّة"[١].

ومقتضى العموم: أنّه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر والذكورة والأنوثة والعلم والجهل والحرّ والعبد وغير ذلك»[٢].

وصرّح صاحب الجواهر: بأنّه لا فرق بين كون الإكراه على مباشرة القتل أو تسبيبه، كصدور حكم أو إفتاء ونحوه؛ لإطلاق الأدلّة[٣].

و ما قاله الشيخان الطوسي والأنصاري: من عدم تسويغ الإكراه للقتل هو المشهور والمعروف[٤]، إلّا أنّ السيّد الخوئي ـ مع تصريحه بأنّه المشهور ـ خالف ذلك وقال بالجواز، وحاصل ما أفاده في

---

(١) انظر فرائد الأصول ٢: ٢٩.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٤) المبسوط ٧: ٤١.

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٣٤، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢. وفيه: «إنّما جعلت... فإذا بلغ الدم...».

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٨.

(٣) الجواهر ٢٢: ١٧٠.

(٤) انظر إضافة إلى ما تقدّم: الكافي في الفقه: ٣٨٧، والسرائر ٣: ٣٤٩، والشرائع ٤: ١٩٩، والقواعد ٣: ٥٨٩، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٢٧، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٤٣، والرياض ٨: ١٠٩، وقد ادّعى عليه الإجماع، والجواهر ٤٢: ٤٧.

المنهاج ومبانيه هو:

أنّ المكلّف لو اُكره على قتل شخص، فإن كان ما توعّد به ما دون النفس، كما إذا قال له: اقتل فلاناً وإلّا حبستك، أو أخذت دارك، ونحو ذلك فلا يجوز القتل قطعاً، فإن بادر إلى القتل فعليه القصاص.

وإن كان ما توعّد به هو القتل، كما إذا قال له: اقتل فلاناً وإلّا قتلتك، فلا يبعد القول بالجواز؛ لأنّ المورد وإن لم يشمله حديث الرفع ـ لأنّ شموله له خلاف الامتنان؛ إذ يؤدّي إلى قتل نفسٍ بريئة وإن صار سبباً لنجاة نفس اُخرى ـ لكنّه داخل في باب التزاحم؛ إذ الأمر يدور بين ارتكاب محرّم وهو قتل النفس المحترمة، وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه وعدم تعريضها للهلاك، وحيث لا ترجيح، فلا مناص من الالتزام بالتخيير، فيجوز القتل، لكن يجب عليه دفع الدية، لئلا يذهب دم مسلمٍ هدراً[١].

ويمكن أن يستظهر هذا الرأي من فخر المحقّقين أيضاً، حيث قال: «والأقوى عندي: أنّ الإكراه إذا بلغ حدّ الإلجاء كان القصاص على المكرِه؛ لأنّ المكرَه يصير كالآلة، وفعل المكرَه في الحقيقة مستند إلى المكرِه»[٢].

وكلامه وإن كان بالنسبة إلى القصاص، إلّا أنّ لحن عبارته يوحي بارتفاع الحرمة أيضاً.

(١) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣، المسألة ١٧، وانظر مصباح الفقاهة ١: ٤٥٤.

(٢) إيضاح الفوائد ٤: ٥٦٦.

ونقل العلّامة[١] عن ابن الجنيد: أنّ القود على المكرِه، لكنّه صرّح بأنّه يحبس القاتل المكرَه حتّى يموت، عكس ما قاله المشهور. إلّا أنّه لا يستفاد منه رفع الحرمة؛ لأنّه لا معنى للحبس مع ارتفاعها.

هذا كلّه بالنسبة إلى حكم المكرَه، وأمّا المكرِه، فالمشهور: أنّه يحبس في السجن حتّى يموت[٢]، وقال به السيّد الخوئي أيضاً[٣]، نعم على قول فخر المحقّقين وابن الجنيد فعليه القود.

ويدلّ على ما ذهب إليه المشهور ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «في رجل أمر رجلاً بقتل رجل، فقال: يقتل به الذي قتله، ويحبس الآمر بقتله في الحبس حتّى يموت»[٤].

وتمسّك بهذه الرواية كثير من الفقهاء، وقال المجلسي بعد ذكرها: «الحديث... صحيح والحكمان مقطوع بهما في كلام الأصحاب»[٥].

وإن كان المؤمن الذي اُكره على قتله مستحقّاً للقتل، فهل يجوز قتله أو لا؟

قال الشيخ الأنصاري: «ولو كان المؤمن مستحقّاً للقتل لحدٍّ، ففي العموم وجهان:

(١) المختلف ٩: ٣١٧.

(٢) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (٤) من العمود الثاني في الصفحة المتقدّمة.

(٣) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣، المسألة ١٧.

(٤) الوسائل ٢٩: ٤٥، الباب ١٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث الأوّل.

(٥) مرآة العقول ٢٤: ٣٥.

ـ من إطلاق قولهم: "لا تقيّة في الدماء".

ـ ومن أنّ المستفاد من قوله ﷺ: "ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة" أنّ المراد الدم المحقون، دون المأمور بإهراقه.

وظاهر المشهور الأوّل.

وأمّا المستحقّ للقتل قصاصاً، فهو محقون الدم بالنسبة إلى غير ولي الدم»[1].

وقال السيّد الخوئي ما حاصله: أنّ مستحقّ القتل يكون على أحد أنحاء ثلاثة، وهي:

١ ـ أن يكون مهدور الدم لكلّ أحد، مثل ساب النبيّ ﷺ.

٢ ـ أن يكون مهدور الدم لكلّ أحد، لكن بإذن الحاكم الشرعي، فلا يجوز لأحد الإقدام عليه من دون إذنه، مثل من وجب قتله بحدٍّ شرعي، كالزاني المحصن واللائط، والمرتدّ، ونحوهم.

٣ ـ أن يكون مهدور الدم لطائفةٍ خاصّة، مثل من ثبت عليه القصاص، فإنّه مهدور الدم بالنسبة إلى ولي الدم فحسب، فلا يجوز لغيره قتله.

فستحقّ القتل إن كان من القسم الأوّل فيجوز قتله من دون إكراه أيضاً إذا لم تحصل به فتنة، فمع الإكراه بطريق أولى.

وأمّا إن كان من القسم الثاني، فحكمه حكم بقيّة النفوس المحترمة، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي حتّى مع التقيّة والإكراه، لكونه محقون الدم بالنسبة إلى غير الحاكم الشرعي؛

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٨ ـ ٩٩.

إذ إجراء الحدود يكون بأمره خاصّة.

وأمّا لو كان من القسم الثالث، فلا إشكال في كونه محقون الدم بالنسبة إلى غير ولي الدم؛ لأنّ الله تعالى جعل السلطان لولي الدم خاصّة[1].

هذا حاصل ما أفاده السيّد الخوئي في هذا الموضوع.

ولكن يستفاد من كلمات جملة من الفقهاء: أنّ من قتل المستحقّ للقتل بحدٍّ كالمرتدّ وساب النبيّ ﷺ واللائط و... من دون إذن الحاكم الشرعي لا يثبت عليه قصاص ولا دية وإن فعل محرّماً. قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق عند بيان شرائط جواز الاقتصاص: «الشرط الخامس ـ أن يكون المقتول محقون الدم، احترازاً عن المرتدّ بالنظر إلى المسلم، فإنّ المسلم لو قتله لم يثبت القود وإن أثم بعدم الاستئذان ممّن إليه القتل، بل وإن تاب وكان مرتدّاً عن فطرة وقلنا بقبول توبته وبقي القتل عليه حدّاً. وكذا الزاني واللائط وغيرهما من كلّ من أباح الشرع قتله حدّاً...»[2].

وبهذا المضمون جاء في كلمات فقهاء آخرين[3].

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٥٥.

(٢) الجواهر ٤٢: ١٩٠، وانظر الصفحة ١١ ـ ١٢ و ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣) انظر: القواعد ٣: ٦٠٩، وإيضاح الفوائد ٤: ٦٠١، والمسالك ١٥: ١٦٦ حيث لم يعلّقا على عبارة الشرائع والقواعد، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٦٧، ومجمع الفائدة ١٤: ٤، وكشف اللثام =

وإلى كلامهم أشار السيّد الخوئي قائلاً: «لو وجب قتل شخص بزنا أو لواط أو نحو ذلك، غير سبّ النبيّ ﷺ فقتله غير الإمام، قيل: إنّه لا قود ولا دية عليه، ولكنّ الأظهر ثبوت القود، أو الدية مع التراضي».

ثمّ علّق عليه بقوله: «استدلّ للقول بعدم ثبوت القود والدية برواية سعيد بن المسيّب: "أنّ معاوية كتب إلى أبي موسى الأشعري: أنّ ابن أبي الجسرين وجد رجلاً مع امرأته فقتله، فاسأل لي عليّاً عن هذا، قال أبو موسى: فلقيت عليّاً فسألته -إلى أن قال:- فقال: أنا أبوالحسن، إن جاء بأربعة يشهدون على ما شهد، وإلّا دفع برمّته"[1] فإنّها تدلّ على أنّ الزوج إن أتى بأربعة شهود يدرأ عنه القود».

إلى أن قال -بعد تضعيف الرواية سنداً-: «وكيف كان، فإن قلنا بالجواز وسقوط القصاص والدية، فإنّما يختصّ ذلك بالزوج، ولا يمكن التعدّي عن مورد الرواية إلى غيره، فالمرجع في غيره الاطلاقات والعمومات»[2].

تنبيه:

على فرض القول بجواز قتل مستحقّ القتل حدّاً، فلابدّ من أن يثبت القاتل كون المقتول ممّن يستحقّ القتل حدّاً، ففي الزنا واللواط لا بدّ من أن يأتي بأربعة شهود، وفي الارتداد بشاهدين وهكذا، وإلّا فيقتصّ منه، كما دلّت عليه الرواية، ولولا ذلك لما استقرّ حجر على حجر[1].

هل يلحق الجرح بالقتل؟

قال الشيخ الأنصاري: «بقي الكلام في أنّ "الدم" يشمل الجرح وقطع الأعضاء، أو يختصّ بالقتل؟ وجهان:

- من إطلاق "الدم"، وهو المحكي عن الشيخ[2].

- ومن عمومات التقيّة ونفي الحرج والإكراه، وظهور "الدم" المتّصف بالحقن في الدم المُبقي للروح، وهو[3] المحكي[4] عن الروضة[5] والمصابيح[6]، والرياض[7]، ولا يخلو عن قوّة»[8].

واختار هذا القول النراقي[9]، وصاحب

= (الحجرية) ٢: ٤٥٧، وقال: «هذا أحد الوجهين في المسألة، وقد مرّ خلافه في بعض الصور».

(١) الوسائل ٢٩: ١٣٥، الباب ٦٩ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٩ ـ ٧٠.

(١) انظر مباني تكملة المنهاج ٢: ٨٤ ـ ٨٦.

(٢) حكاه الشهيد الثاني في المسالك ٣: ١٤١، فقال: «وبه صرّح الشيخ في الكلام».

(٣) أي الوجه الثاني لا التعليل.

(٤) حكاه السيّد الطباطبائي في المناهل: ٣١٧.

(٥) الروضة البهيّة ٢: ٤٢٠.

(٦) المصابيح (مخطوط): ٥٢.

(٧) الرياض ٨: ١٠٩.

(٨) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٩) مستند الشيعة ١٤: ١٩٤.

الجواهر[١]، والسيّد الخوئي[٢] أيضاً.

وظاهر الشهيد الثاني في المسالك[٣] الميل إلى ما هو المحكي عن الشيخ.

وإذا لم نلحق الجرح بالقتل، فإذا جرح مكرهاً، فالقصاص أو الدية مع التراضي على المكرِه؛ لانتساب الفعل إليه.

ملاحظة:

هنا أمران تنبغي ملاحظتها:

الأوّل ـ صرّح الفقهاء بأنّه تجب مراعاة الأسهل فالأسهل والأقلّ ضرراً فالأقلّ، بمعنى أنّه لو أكره على أخذ مال من الناس، وكان الإكراه يندفع بأخذ المال القليل، فلا يجوز أخذ الكثير عندئذٍ، وإذا أكره على الضرب وكان بإمكانه الاكتفاء باليسير فلا يجوز الضرب الكثير والمبرح، وهكذا بالنسبة إلى غيرها.

الثاني ـ اشترط بعضهم لزوم مراعاة التعادل والترجيح بين الفعل المكرَه عليه والفعل المهدّد به، فلو أكرهه على انتهاك عرض، وهدّده بأنّه إن لم يفعل فيأخذ منه مالاً يسيراً بحيث لا يتضرّر به أو يتضرّر قليلاً، فلا يجوز له انتهاك العرض، ولو أكرهه على قطع يد شخص وإلّا سوف يغرّمه مالاً لا يتضرّر به، فلا يجوز له ذلك وهكذا...

قال الأردبيلي: «ويجب الاحتياط في ارتكاب الأسهل، فلا يحكم لمجرّد حفظ مال قليل وضرر يسير، على أموال المسلمين وفروجهم وأعراضهم وضربهم وشتمهم، بل يراعي فيه الأسهل فالأسهل، والله المعين»[١].

وفي كلامه إشارة إلى الأمرين.

وقال الإمام الخميني: «... نعم يسوغ كلّ ذلك مع الجبر والإكراه بإلزام من يخشى من التخلّف عن إلزامه على نفسه، أو عرضه، أو ماله المعتدّ به إلّا في الدماء المحترمة، بل في إطلاقه بالنسبة إلى تولّي بعض أنواع الظلم كهتك أعراض طائفة من المسلمين ونهب أموالهم وسبي نسائهم وإيقاعهم في الحرج مع خوفه على عرضه ببعض مراتبه الضعيفة أو على ماله إذا لم يقع في الحرج، بل مطلقاً في بعضها إشكال، بل منع»[٢].

هذا، ولكن انتقد صاحب الجواهر نظرية التعادل والتراجيح، وقال: «إنّ بناء المسألة على ما لو ألزمه الجائر بالظلم وكان لا يستطيع رفع إكراهه له وإلجائه إيّاه إلى ذلك والتخلّف عن أمره إلّا بتحمّل ضرر لا يتحمّل في نفسه أو ماله أو عرضه، وأنّ مدركها واضح على هذا التقدير من غير فرق في المال بين البعض والجميع»[٣].

(١) الجواهر ٢٢: ١٦٩.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٤٥٦.

(٣) المسالك ٣: ١٤١.

(١) مجمع الفائدة ٨: ٩٧.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٦١ ـ ٤٦٢، كتاب المتاجر، المسألة ٢٤.

(٣) الجواهر ٢٢: ١٦٨، وانظر ٣٧: ٥٧، فإنّ فيه إشارة إلى ذلك.

فالملاك بناءً على ما قاله هو كون الضرر المتوعَّد عليه مضرّاً بحاله في نفسه أو ماله أو عرضه من دون ملاحظة التعادل بينه وبين الضرر الحاصل على من أُكرِه على الإضرار به، وهذا يعني لو أُكره على أخذ ألف دينار من شخصٍ، فإن امتنع أُخذ منه مئة دينار وكان ذلك مضرّاً بحاله، كان ذلك مجوّزاً لارتكاب ما أُكره عليه.

والمثال قد لا يوضّح الفرق بين المسلكين، لكن يمكن أن يكون مشيراً إلى ذلك.

ثانياً ـ حكم الإكراه وضعاً:

الكلام عن ذلك يقع في جهات ثلاث:

١ ـ الإكراه على الإتلاف.

٢ ـ الإكراه على الأسباب الفعليّة المفيدة للملك.

٣ ـ الإكراه على العقود والإيقاعات.

١ ـ الإكراه على الإتلاف:

قد تقدّم في عنوان «إتلاف»: أنّه لو اجتمع السبب والمباشر في الإتلاف، فالضمان على المباشر، واستثني من ذلك ما لو كان المباشر ضعيفاً وكان السبب أقوى منه، وذكروا من مصاديق ذلك ما لو كان المباشر مكرَهاً على الإتلاف إلّا في قتل النفس، فإنّ الضمان يكون على المباشر حينئذٍ، وأمّا قطع العضو والجرح، ففي إلحاقه بالقتل وعدمه اختلاف قد تقدّم ذكره، فعلى القول بالإلحاق يكون الضمان على المباشر، وعلى القول بعدمه فعلى السبب وهو المكرِه، لصحّة نسبة الاتلاف إليه عرفاً[١].

وهنا يرد إشكال، وهو: ما الفرق إذن بين القتل وغيره، فلتكن نسبة الإتلاف في القتل إلى المكرِه أيضاً؟

وأُجيب: بأنّ ذلك صادق أيضاً إلّا أنّه قام الدليل على تضمين المباشر لأهمّية الدماء والنفوس، ولذلك يحبس الآمر ـ سواء كان مكرِهاً أم لا ـ مدى عمره.

هذا هو المعروف، لكن استظهر بعضهم[٢] من كلام الشهيد الثاني في الروضة إمكان تضمين المباشر أيضاً، فلصاحب المال الرجوع إلى كلٍّ من المباشر والسبب، لكن إن رجع على المباشر، فللمباشر الرجوع إلى السبب، مثل موارد الغرور.

وكلام الشهيدين في اللمعة وشرحها هكذا:

قال الشهيد الأوّل: «... فيستقرّ الضمان في الغرور على الغار، وفي الإكراه على المكرِه»[٣].

---

(١) انظر: الشرائع ٣: ٢٣٧، والقواعد ٢: ٢٢١، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٣٧٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٣٣، والمسالك ١٢: ١٦٥، ومجمع الفائدة ١٠: ٥٠١، ومفتاح الكرامة ٦: ٢١٤، وعناوين الأُصول ٢: ٤٣٦، العنوان ٥٨، والصفحة ٧٠٥ ـ ٧٠٦، العنوان ٩٠، والجواهر ٣٧: ٥٧، والقواعد الفقهيّة ٢: ٢٥ ـ ٢٦، وغيرها.

(٢) انظر العناوين ٢: ٤٣٧، العنوان ٥٨، والصفحة: ٧٠٦، القاعدة ٩٠.

(٣) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٣٣.

وقال الشهيد الثاني متمّماً العبارة المتقدّمة: «لضعف المباشر بها، فكان السبب أقوى، كمن قدّم طعاماً إلى المغرور فأكله، فقرار الضمان على الغار، فيرجع المغروز عليه لو ضُمِّن»[1].

فإنّه لو لم يكن ضمان على المباشر فلا وجه للرجوع عليه أصلاً.

ويمكن أن يكون كلامه ناظراً إلى خصوص المغرور لا هو والمكرَه، فإنّ صاحب المال مخيّر بين الرجوع على المغرور الذي أتلف المال بالمباشرة، وبين الرجوع على الغار الذي هو السبب.

وربّما يشهد لذلك كلام بعضهم.

قال صاحب الجواهر: «ثمّ إنّ ظاهر الأصحاب في المقام عدم رجوع المالك على المكرَه بشيء بخلاف الجاهل المغرور، فإنّ له الرجوع عليه وإن رجع هو على الغار»[2].

وقال المراغي بعد أن جعل المعيار في التضمين في الإتلاف صدق عنوان «المتلف»، فمن صدق عليه هذا العنوان فهو الضامن:

«وهذا هو السرّ في جعلهم الضمان على المكرِه ـ بالكسر ـ نظراً إلى أنّ المباشر هنا ضَعُف بالإكراه، فصار يستند الفعل والإتلاف إلى المكرِه ـ بالكسر ـ في الحقيقة هو الذي أتلفه؛ فليس هذا مخالفاً للقاعدة، بل لا وجه لجعلهم المباشر مقدّماً إلّا الصدق، وهو هنا منتف.

(١) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٣٣.

(٢) الجواهر ٣٧: ٥٧.

وأمّا الغرور، فالذي يظهر: أنّ الاتلاف يستند إلى المغرور فهو ضامن، غايته أنّ الغارّ أيضاً ضامن يرجع إليه المغرور بقاعدة أُخرى تُذكر بعد ذلك[1]، ولا يخرج الشخص بكونه مغروراً عن كونه متلِفاً»[2].

وسوف يأتي الكلام عن قاعدة الغرور في العنوانين: «تغرير» و«غرور».

٢ ـ الإكراه على الأسباب الفعليّة المفيدة للملك:

ونقصد بهذه الأسباب: إحياء الموات، والاحتطاب، والاحتشاش، والاصطياد، ونحوها.

والسؤال هو: لو أُكره أحدٌ على سببٍ من هذه الأسباب، فهل يملك ما صار بيده بسببه أم لا؟

لم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع. نعم تعرّض له المراغي في العناوين بصورة إجمالية[3].

وهناك أُمور عديدة تؤثّر في النتيجة الفقهيّة، مثل:

١ ـ هل تُعدّ هذه الأمور قابلة للتوكيل أم لا؟ وبعبارة أُخرى: هل المباشرة شرط فيها أم لا؟

٢ ـ هل يُعتبر قصد التملّك شرطاً في مملكيّتها

(١) ويقصد بذلك قاعدة الغرور، انظر العناوين ٢: ٤٤٠، العنوان ٥٩.

(٢) العناوين ٢: ٤٣٦، العنوان ٥٨.

(٣) العناوين ٢: ٧٠٧، العنوان ٩٠.

أم لا؟ وبعبارة أُخرى: لو فعل هذه الأُمور لا بقصد التملّك فهل يملك ما صار بيده أم لا؟

٣ ـ هل الاختيار شرط في مملكيّتها أم لا؟

٤ ـ هل الرضا المتأخّر كافٍ لسببيّتها في التملك أم لا؟

٥ ـ هل الرضا المتأخّر كاشف عن سبق تحقّق الملكيّة أو ناقل لها، أي محصّل لها بهذه الأسباب بعد اقترانه بالرضا؟

٦ ـ وهل المكرَه أُكره بها لتكون النتيجة للمكرِه أو للمكرَه؟

فكلّ واحد من هذه الأُمور مؤثّر في الجواب الفقهي، ونحن نطرح الأسئلة الآتية ونطلب من الفقهاء الإجابة عنها:

١ ـ إذا أمر المكرِه المكرَه بالاحتطاب للمكرِه وقلنا بعدم اعتبار المباشرة في سببيّة الاحتطاب ونحوه للتملّك، فلمن يكون الحطب؟

٢ ـ الصورة المتقدّمة لكن أمرَه بالاحتطاب للمكرَه نفسه.

٣ ـ الصورة الأُولى مع اعتبار قيد المباشرة.

٤ ـ الصورة الثانية مع اعتبار قيد المباشرة.

٥ ـ أن يأمره المكرِه بالاحتطاب للمكرِه، ولكن قصد المكرَه الاحتطاب لنفسه.

٦ ـ الصورة المتقدّمة ولكن لم يقصد حين الاحتطاب شيئاً لا أن يكون لنفسه ولا للمكرِه، ولكن رضي بأن يكون له، بعد ذلك.

وصور مختلفة أُخرى.

٣ ـ الإكراه على العقود والإيقاعات:

تكلّم الفقهاء غالباً عن الإكراه في العقود والإيقاعات في كتاب الطلاق بمناسبة اشتراط صحّته بصدوره عن اختيار؛ لأنّ في هذا المورد بالخصوص جاءت روايات مستفيضة تدلّ على بطلان طلاق المكرَه، ثمّ استفادوا منها بطلان سائر عقوده وإيقاعاته.

وأمّا المتأخّرون فقد تكلّموا عنه في عقد البيع أيضاً، وكان من جملة أدلّتهم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[1]، ومن هنا دخلوا في البحث عن أنّ الرضا بالمعاملة شرطٌ في صحّتها، أو أنّ الإكراه مانع من صحّتها؟

وتظهر الثمرة فيما لو تصوّر كونه مكرهاً، فباع، ولم يكن كذلك واقعاً، فإن قلنا: إنّ المانع من صحّة المعاملة هو الإكراه، فالبيع لا بدّ من وقوعه صحيحاً؛ لعدم الإكراه واقعاً.

وإن قلنا: إنّ الرضا شرط في صحّة المعاملة، فلابدّ من الالتزام بعدم صحّة البيع؛ لعدم تحقّق شرطه، وهو الرضا بالبيع.

وأمّا الفقهاء فيظهر من بعضهم: أنّ الشرط هو الرضا، ويظهر من بعض آخرين أنّ المانع هو الإكراه.

فالظاهر من الإصفهاني: أنّ الإكراه هو المانع من صحّة العقد؛ لأنّه فسّر الطيب والرضا بمعنى أوسع من الطيب الطبعي، فإنّ من يضطرّ إلى بيع

(١) النساء: ٢٩.

داره ليعالج مريضه ليس له طيبٌ طبعي، لكن له طيب عقلي؛ فإن عقله يحكم بحسن فعله، فلذلك يكون بيعه صحيحاً، ولكن المكره وإن كان واجداً لهذا الطيب وهو الطيب العقلي؛ لأنّ عقله يحكم ببيع داره ليتخلّص من ظلم المكرِه، إلّا أنّ الفقهاء حكموا ببطلان عقده، وليس ذلك إلّا لأجل كون العاقد مكرَهاً، فالمناط في عدم الصحّة هو الإكراه لا الكره»[1].

وممّن يظهر منه ذلك الإمام الخميني؛ لأنّه فسّر الرضا وطيب النفس بعدم الإكراه، حيث قال: «إنّ طيب النفس في المعاملات غير معتبر لو أُريد منه انشراح الصدر واشتياق النفس[2]، وكذا الرضا المعتبر فيها ليس مقابل السخط، بل الطيب المعتبر فيها هو إيقاعها بلا تحميل الغير إيّاه والرضا بها كذلك»[3].

وعكس بعضهم الأمر وأرجع أدلّة مانعيّة الإكراه إلى شرطيّة الرضا؛ «وذلك إخضاعاً لها للارتكازات العقلائيّة؛ إذ من الواضح أنّ الارتكاز العقلائي يرى شرطيّة الرضا ولا يكتفي بعدم الإكراه، وإنّما يحكم العقلاء ببطليّة الإكراه لنكتة فقدان الرضا فيه، فأدلّة مبطليّة الإكراه تحمل على ذلك»[4].

(١) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) الظاهر أنّه إشارة إلى مبنى السيّد الخوئي في تفسير الطيب والرضا. انظر مصباح الفقاهة ٣: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٣) كتاب البيع ٢: ٦٧.

(٤) صيغ العقود ٢: ١٧.

والظاهر من النائيني والسيّد الخوئي: أنّ الشرط هو الرضا، وأنّ بطلان عقد المكرَه إنّما هو من جهة فقدانه للرضا المعتبر في المعاملة[1].

ومهما كان فالأدلّة بعضها يدلّ على شرطيّة الرضا، وبعضها على مانعيّةالإكراه، كما سيأتي بيانها.

والمهمّ في بحثنا هو بيان حكم الإكراه في العقود، والنتيجة واحدة هنا سواء قلنا بشرطيّة الرضا أو مانعيّة الإكراه؛ لأنّ عقد المكره فاقدٌ للرضا ومتّصف بكونه مكرهاً عليه.

الاستدلال على بطلان عقد المكرَه:

هناك مجموعة من الأدلّة يدلّ بعضها على شرطيّة الرضا وطيب النفس بالعقد في صحّته، وبعضها الآخر على مانعيّة الإكراه لصحّة العقد. وفيما يلي نشير إليهما معاً:

أوّلاً ـ ما يدلّ على اشتراط الرضا:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُم﴾[2].

والمراد من الأكل هو التملّك، والباء في ﴿بِالبَاطِلِ﴾ للسببيّة والمقابلة، أي لا تتملّكوا أموالكم بسبب باطل إلّا أن يكون ذلك السبب تجارة عن تراضٍ.

فالآية بصدد حصر الأسباب المشروعة

(١) انظر: منية الطالب ٢: ٣٨١ ـ ٣٨٢، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٢) النساء: ٢٩.

للمعاملات ـ لا مطلق التملّك ـ في التجارة الحاصلة عن تراضٍ بين الطرفين، ومن الواضح: أنّ المكره ليس له رضا بالمعاملة، فتكون معاملته باطلة.

والاستدلال مبنيٌّ على استفادة الحصر من الآية، وهذا واضح فيما لو كان الاستثناء متّصلاً.

وأمّا لو كان منقطعاً، فهو وإن لم يفد الحصر في حدّ ذاته، إلّا أنّ قرينة المقام ـ الدالّة على أنّه تعالى بصدد بيان الأسباب الصحيحة للمعاملة ومقابلتها للفاسدة، بمعنى فصل صحيحها عن فاسدها ـ تدلّ على إفادة الحصر في المقام[1].

٢ ـ قوله ﷺ: «لا يحلّ دم امرئٍ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه»[2].

ووجه الاستدلال به هو: أنّه لو كان بيع المكرَه نافذاً لكان سبباً لحلّية ماله للمشتري بغير طيب النفس، وهو خلاف قوله ﷺ: «لا يحلّ...».

وبعبارة أُخرى: لـمّا كان شرط الحلّية في تصرّف مال الآخرين هو طيب أنفسهم بذلك، ولـمّا لم يكن المكرَه طيّب النفس بتصرّف الغير في ماله، فمعناه: عدم حلّية تصرّفه فيه، ولا يعني ذلك إلّا عدم نفوذ المعاملة[3].

(١) مصباح الفقاهة ٣: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢) الوسائل ٥: ١٢٠، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: منية الطالب ٢: ٣٨٢، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٩١.

ثانياً ـ ما يدلّ على مانعيّة الإكراه:

١ ـ حديث الرفع، وهو قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، و...»[1].

فإذا قلنا: إنّ المرفوع في هذه الموارد هو جميع الآثار المتصوّرة لكلّ مورد من هذه الموارد التسعة، فيشمل الرفع الأحكام الوضعيّة أيضاً. فلا يختصّ المرفوع بالمؤاخذة ليقتصر فيه على الأحكام التكليفيّة. فارتفاع جميع آثار العقد المكره عليه معناه رفع صحّته[2].

وربّما يستشهد لإكمال الاستدلال بالحديث ـ على فرض أنّ المرفوع هو خصوص المؤاخذة ـ بصحيحة البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول اللّه ﷺ: وضع عن أُمّتي ما أُكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا...»[3].

ووجه الاستشهاد هو: أنّ الحلف على الطلاق والعتاق وصدقة ما يملك وإن كان باطلاً عندنا في صورة عدم الإكراه أيضاً إلّا أنّ مجرّد استشهاد

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: منية الطالب ٢: ٣٨٢، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٩٢، وكتاب البيع ٢: ٥٨، وغيرها.

(٣) الوسائل ٢٣: ٢٢٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٢.

الإمام عليه السلام بالرواية على بطلان هذه الأمور ـ ولو مماشاة مع القائلين بصحّة هذه الأمور في صورة عدم الإكراه ـ يشهد بشمول الرفع للأحكام الوضعيّة وعدم انحصاره برفع خصوص المؤاخذة، فإذا شمل الأحكام الوضعيّة أمكن الاستدلال به على بطلان العقود والأحكام الصادرة عن إكراهٍ كما تقدّم[1].

أو يقال: على فرض صحّة الحلف على الطلاق و... في صورة عدم الإكراه ـ ولو مماشاة مع القائلين بالصحّة من سائر المذاهب ـ فإنّه لا يصحّ الحلف على هذه الأمور في صورة الإكراه؛ لاستشهاد الإمام عليه السلام بالحديث، وإذا ثبت عدم صحّة الحلف في صورة الإكراه، فيثبت عدم صحّة سائر العقود والإيقاعات أيضاً في صورة الإكراه؛ بعدم القول بالفصل[2].

٢ ـ الروايات الواردة في بطلان طلاق المكرَه[3] بضميمة عدم القول بالفصل بين الطلاق وغيره من العقود والإيقاعات[4].

هذا كلّه مع غضّ النظر عن دعوى الإجماع

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٠٨، والمصدرين الآتيين.

(٢) انظر: منية الطالب ١: ٣٩٢، ومصباح الفقاهة ٢: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٣) انظر الوسائل ٢٢: ٨٦، الباب ٣٧ من أبواب مقدّمات الطلاق.

(٤) مصباح الفقاهة ٣: ٢٩١.

على بطلان عقد المكرَه وإيقاعاته[1].

أو دعوى السيرة العقلائية المستمرّة إلى زمن المعصومين عليهم السلام[2].

حكم الرضا بعد العقد عن إكراهٍ:

اختلفوا في حكم العقد الصادر عن إكراه لو رضي به المكره بعد ذلك، فذهب المشهور ـ كما قيل ـ إلى صحّته، ولكن استشكل فيه جماعة، مثل: المحقّق الثاني، والأردبيلي، والسبزواري، والنراقي، وصاحب الرياض، وصاحب الجوهر.

أمّا المحقّق الثاني، فقال بعد توجيه قول العلّامة في فاقدي شرائط العقد: «... سواء رضي كلٌّ منهم بما فعله بعد زوال عذره أو لا، إلّا المكرَه، فإنّ عقده ينفذ لو رضي بعد الاختيار...»[3]:

«واعلم أنّ هذه المسألة إن كانت إجماعيّة، فلا بحث، وإلّا فللنظر فيها مجال؛ لانتفاء القصد أصلاً ورأساً مع عدم الرضا، ولا يتحقّق العقد المشروط بالقصد إذا لم يتحقّق الرضا؛ لأنّ الظاهر من كون العقود بالقصود اعتبار القصد المقارن لها دون المتأخّر»[4].

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٣٠٧.

(٢) فقه العقود ٢: ٩.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٦٢.

(٤) انظر: مجمع الفائدة ٨: ١٥٦، والكفاية: ٨٩، والجواهر ٢٢: ٢٦٧، بل ادّعى عليه الاتّفاق في الحدائق ١٨: ٣٧٣، والرياض ٨: ١١٦.

فنكتة الإشكال عنده هي: خلوّ العقد من القصد ـ أي قصد مفاد العقد ومدلول صيغته ـ وخلوّه من الرضا بمضمون العقد. وكأنّ الأوّل متوقّف على الثاني، ولـمّا لم يكن الرضا حاصلاً حين العقد، فالقصد غير حاصل آنذاك، فإذا لم يتحقّق القصد إلى العقد لم يتحقّق العقد أصلاً.

وقال الأردبيلي بعد نقل عبارة العلّامة في الإرشاد، وهي شبيهة بعبارة القواعد المتقدّمة: «إنّ الاستثناء غير واضح، بل الظاهر البطلان حينئذٍ؛ لعدم حصول القصد، بل وعدم صدور العقد عن تراضٍ، والظاهر اشتراطه على ما هو ظاهر الآية؛ ولأنّه لا اعتبار بذلك الإيجاب في نظر الشارع، فهو بمنزلة العدم، وهو ظاهر؛ لعدم الفرق بينه وبين غيره من الطفل وغيره».

إلى أن قال: «إلّا أنّ المشهور الصحّة، وما نعرف لها دليلاً...»[1].

والنكتة المهمّة في كلامه هي التي ذكرها المحقّق الثاني، وزاد عليها النقض بسائر فاقدي الشرائط، مثل غير البالغ، فإنّه لا يصحّ عقده بعد حصول شرطه وهو البلوغ.

وقال السبزواري بعد ذكر شرائط المتبايعين: «قالوا: ولو رضي كلٌّ بما فعل بعد زوال عذره لم يصحّ عدا المكرَه استناداً إلى تعليلات اعتبارية من غير نصّ، فالمسألة محلّ إشكال»[2].

(١) مجمع الفائدة ٨: ١٥٦.

(٢) الكفاية: ٨٩.

وقال النراقي: «والحقّ فيه: عدم التأثير»، وعلّله: بأنّ البيع لا يصدق على مجرّد الصيغة من دون قصد، ولا على الإجازة وحدها بعد العقد، ولا على مجموع الأمرين الإجازة والعقد منفصلين وخاصّة إذا كانت الفاصلة الزمنية بينهما كثيرة، ولا دليل آخر على صحّة مثل هذا العقد، فمقتضى الأصول المسلّمة عدم صحّته[1].

وقال صاحب الرياض بعد دعوى الاتّفاق على الصحّة ومناقشة أدلّة القائلين بالصحّة: «فإن كان عليها إجماع، وإلّا فالمسألة محلّ مناقشة»[2].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد بحث طويل عن حقيقة عقد المكرَه وهل هو قاصد لمدلوله أم لا؟ ـ: «... وحينئذٍ فالمتّجه بناء البحث على ذلك، فالمكرَه القاصد للّفظ ـ على نحو سائر أفعال العقلاء كالمكرَه على الأكل والشرب ونحوهما ـ حكمه حكم الفضولي، والمكره الذي قد جرّد نفسه من قصد العقد بما يتلفّظ به على وجه لم يصدر منه إلّا اللفظ الصرف باطل وإن تعقّبه الرضا بعد ذلك؛ لفوات القصد، ولعلّ إطلاق الأصحاب الصحّة في المكره مبنيٌّ على غلبة كونه بالمعنى الأوّل، ضرورة عدم منافاة الإكراه لذلك، فتأمّل جيّداً»[3].

وبناءً على كلامه الأخير لا ينبغي أن يعدّ مخالفاً للمشهور.

(١) مستند الشيعة ١٤: ٢٧٢.

(٢) الرياض ٨: ١١٧.

(٣) الجواهر ٢٢: ٢٦٩.

ومثله تفصيل الإمام الخميني واستثناؤه صورة ما إذا كان المكرَه يعتقد بطلان عقده وأنّ الرضا المتأخّر لا يوجب الصحّة، أو يعلم بعدم حصوله، فقال بعدم صحّة العقد في هذه الصورة وإن لحقه الرضا[1].

كان هذا حاصل ما أفاده المستشكلون في الصحّة، وأغلبه يرجع إلى: اعتبار الرضا في مفهوم العقد أو اعتباره في تأثيره، أو اعتبار مقارنته معه.

وناقش المشهور ولا سيّما الشيخ الأنصاري والمتأخّرون عنه هذه الأمور بما حاصله: أنّه لا يستفاد من أدلّة شرطيّة الرضا كونه دخيلاً في مفهوم العقد أو في تأثيره، كما لا يستفاد اشتراط مقارنته معه. ولهم مناقشات طويلة في هذا المجال، فليراجعها من أراد الاطّلاع عليها[2].

ثمّ إنّهم تكلّموا في أنّ الإجازة المتأخّرة هل هي كاشفة أو ناقلة؟ وقد مرّ الكلام بصورة عامّة عن ذلك في عنوان «إجازة».

الإكراه على أحد الأمرين:

الإكراه على أحد الأمرين كالإكراه على أمر واحد إجمالاً، وتفصيل ذلك هو:

أنّ الإكراه على أحد الأمرين أو الأمور ـ وهو المعبّر عنه بالإكراه على الجامع ـ تارةً يكون إكراهاً على أمرين عرضيّين، كالإكراه على شرب أحد المائعين الحرامين.

وتارةً يكون إكراهاً على أمرين طوليّين، كالإكراه على شرب الخمر من دون تحديد زمني، أو تحديده بشكل موسّع بحيث يشمل الشرب في هذه الساعة والساعة التالية وهكذا.

فالبحث إذن يكون في مقامين:

المقام الأوّل ـ الإكراه على أحد الفردين العرضيّين:

أُثير إشكال على هذا النوع من الإكراه وحاصله: أنّ المكرَه إنّما يكون مُكرَهاً على الجامع بين الفردين، وأمّا كلّ فرد بخصوصه فلم يكن مكرهاً عليه، فمثلاً لو أُكره على تطليق إحدى زوجتيه فطلّق واحدة فطلاقه صحيح؛ لأنّ الإكراه إنّما هو على الجامع وهو إحدى زوجتيه، وأمّا الفرد، وهو هذه الزوجة أو تلك فلم يكن مكرهاً على تطليقها بالخصوص، وكذا لو أُكره على شرب أحد الحرامين، فيكون شرب أحدهما حراماً؛ لعدم صدق الإكراه عليه بخصوصه أو نحو ذلك.

ولهم عدّة محاولات للإجابة عن هذا الإشكال، منها:

أوّلاً ـ ما أفاده الشيخ الأنصاري، وحاصله:

١ ـ أنّ الإكراه محقّق لغة وعرفاً؛ لأنّ الأثر ـ وهو الحرمة في شرب الخمر مثلاً ـ لو كان مترتّباً على الجامع، فيحصل هذا الأثر بإتيان كلّ واحد من الفردين، وبذلك يصدق الإكراه لغةً وعرفاً.

---

(١) كتاب البيع ٢: ٨٣.

(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢٨ ـ ٣٣٤، ومنية الطالب ١: ٤٠٩ ـ ٤١٧، ومصباح الفقاهة ٢: ٣٣٠ ـ ٣٣٧، وكتاب البيع ٢: ٨٣ ـ ٩٦، وغيرها.

وإن كان مترتّباً على أحد الفردين، كما لو أُكره على شرب الخمر أو شرب مائع غير محرّم، فلا يصدق أنّه مكره بالنسبة إلى شرب الخمر لا لغةً ولا عرفاً؛ لإمكان التخلّص منه بشرب المائع المحلّل.

٢ ـ ولو لم يتحقّق الإكراه في هذا المورد ـ وهو ما كان الأثر المترتّب على الجامع مترتّباً على الفردين معاً ـ لم يتحقّق الإكراه في غيره من الموارد أيضاً؛ لأنّ الإكراه على مورد مشخّصٍ بجميع خصوصياته نادرٌ جدّاً، فإنّ الإكراه في غالب الموارد يكون على الكلّي، كبيع الدار، وشرب الخمر ونحو ذلك، وما يقع في الخارج يكون مصداقاً لهذه الكلّيات[1].

ثانياً ـ ما أفاده السيّد الخوئي، وحاصله:

أنّ هناك فرقاً بين الإكراه على بيع الدار وبين بيع أحد الدارين، أو تطليق إحدى الزوجتين، فإنّ المكره في المورد الأوّل لو باع الدار من زيد أو عمرو أو غيرهما صدق عليه أنّه مكره عرفاً، وهذا الخيار ـ أي بيع داره من زيد مثلاً ـ لا يمنع من صدق الإكراه.

وأمّا في المورد الثاني، فإنّ المكرَه مكرَهٌ على الجامع، وهو بيع أحد الدارين، وأمّا خصوص كلٍّ منهما فغير مكرَه عليه، نعم هو مضطرٌّ للتخلّص ممّا وعد به المكرِه أن يحقّق المكرَه عليه ضمن أحد فرديه، والاضطرار وإن قلنا: لا يبطل المعاملة الاضطرارية؛ لأنّه خلاف الامتنان، إلّا أنّ عدم إبطاله في هذه الموارد خلاف الامتنان أيضاً.

والحاصل: أنّ الإكراه يكون على الجامع، وإيجاد الجامع بأحد الفردين من باب الاضطرار، والاضطرار هنا لـمّا كان ناتجاً من الإكراه فيكون رافعاً للأثر المترتّب على الجامع كالحرمة أو الصحّة، فإنّ عدم الرفع خلاف الامتنان حينئذٍ[1].

وهناك وجوهٌ أُخر لا يهمّنا التعرّض لها بعد اتّفاقهم على النتيجة، وهي ما ذكروه من التفصيل في شقوق المسألة.

صور الإكراه على أحد الفردين العرضيّين:

ذكروا ـ كما تقدّم ـ عدّة حالات وصور للمسألة نشير إليها فيما يأتي:

الحالة الأُولى ـ الإكراه على أحد المحرّمين تكليفاً:

ومثاله: الإكراه على شرب أحد الخمرين، أو الخمر والماء النجس أو الماء النجس والماء الغصبي، أو أكل الميتة ولحم الخنزير، ونحو ذلك.

فقد صرّحوا في هذه الحالة: أنّه لو كان الفردان متساويين من حيث ملاك التحريم، فالمكره مخيّرٌ بين إتيان كلٍّ منهما، إمّا لصدق الإكراه على مبنى الشيخ الأنصاري ومن قال بمقالته، أو لصدق الاضطرار على مبنى السيّد الخوئي ومن قال بمقالته.

وأمّا لو كانا متفاوتين من حيث ملاك

---

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢٠.

(١) مصباح الفقاهة ٢: ٣١٠ و ٣١٢.

التحريم والمبغوضية، فكان أحدهما أكثر مبغوضيّة من الآخر، فلابدّ من اختيار ما هو أقلّ مبغوضيّة، كما لو أُكره على شرب الخمر أو الماء المتنجّس، فإنّه لايجوز أن يختار شرب الخمر؛ لعدم كونه مكرَهاً عليه بالخصوص، فيكون اختياره له اختياراً للحرام الزائد، باختيارٍ وبدون إكراه[1].

الحالة الثانية ـ الإكراه على الجامع بين الحرام والمباح:

كما لو أُكره على شرب إحدى الكأسين، وكانت إحداهما من الذهب والأُخرى من غيره، أو كان المائع في إحداهما خمراً وفي الأُخرى مائعاً محلّلاً.

ففي هذه الصورة لا بدّ من اختيار الكأس التي لم تكن من الذهب، أو الكأس التي لم تحتوِ على الخمر، لإمكان التخلّص من الإكراه في كلٍّ منهما باختيار المحلّل فيهما[2].

الحالة الثالثة ـ الإكراه على الجامع بين عقدين أو إيقاعين:

فإن كان الأثر المترتّب على الجامع مترتّباً على كلٍّ منهما، فيكون اختيار كلٍّ منهما مصداقاً للإكراه على الجامع على مبنى الشيخ ومن قال

(١) انظر: منية الطالب ١: ٣٩٧، ومصباح الفقاهة ٣: ٣١٠ ـ ٣١١، وكتاب البيع ٢: ٧٢، وهدى الطالب ٤: ٢٢٢.

(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢٠ ـ ٣٢١، ومنية الطالب ١: ٣٩٧، ومصباح الفقاهة ٣: ٣١١، وهدى الطالب ٤: ٢٢٣.

بمقالته، أو يكون مضطرّاً إليه للتخلّص من الإكراه على الجامع، على مبنى السيّد الخوئي ومن قال بمقالته.

ومثاله: ما لو أُكره على تطليق إحدى زوجتيه، أو بيع إحدى داريه، أو بيع داره وتطليق زوجته.

وإن كان الأثر مترتّباً على خصوص أحد الفردين، فلو اختار الفرد ذا الأثر صحّ وترتّب عليه الأثر؛ لأنّه لم يكن مكرهاً عليه بخصوصه؛ إذ كان بإمكانه التخلّص من الإكراه باختيار الفرد الفاقد للأثر.

ومثاله: ما لو أُكره على عقدين أحدهما صحيح والآخر فاسد، فاختار الصحيح، فإنّ العقد يقع صحيحاً؛ لعدم كونه مكرهاً عليه بالخصوص[1].

الحالة الرابعة: الإكراه على الجامع بين الحرام التكليفي والمعاملة:

كما إذا أُكره على بيع داره أو شرب الخمر، والكلام يقع تارةً في الحكم التكليفي وأُخرى في الحكم الوضعي.

أمّا الحكم التكليفي وهو الحرام، فهو باقٍ على حاله لم يتغيّر؛ لعدم صدق الإكراه عليه بخصوصه؛ إذ بالإمكان التخلّص منه بإتيان المعاملة؛ لأنّها أمر مباح، فلا يجوز ترك المباح وإتيان الحرام عند دوران الأمر بينهما.

وأمّا الحكم الوضعي، فقد استظهر بعضهم

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢٠ ـ ٣٢١، ومنية الطالب ١: ٣٩٥، ومصباح الفقاهة ٣: ٣١١، وهدى الطالب ٤: ٢٢٣.

بطلان المعاملة؛ لأنّها وقعت عن إكراه؛ لأنّ شرب الخمر بخصوصه لم يكن مكرهاً عليه لإمكان التخلّص منه بالبيع حسب الفرض، وترك البيع يؤدّي إلى ترتّب الضرر المتوعّد به، فلذلك يكون البيع مكرهاً عليه ويحكم ببطلانه[1].

المقام الثاني ـ الإكراه على أحد الفردين الطوليّين:

كما لو أُكره على شرب الخمر يوم الخميس أو الجمعة، أو بيع داره كذلك، فهل يصدق الإكراه على إتيان الفعل في كلٍّ منهما، أو لا؟

فصّل النائيني بين الحرمة التكليفيّة والمعاملات، وحاصل ما أفاده هو:

أنّه لو أُكره على إتيان فعل محرّم في زمان موسّع، كشرب الخمر يوم الخميس أو الجمعة أو السبت، فينبغي تأخير الشرب إلى يوم السبت؛ لأنّه لم يكن مكرهاً عليه في يوم الخميس والجمعة، لإمكان عدم الشرب فيهما. ولا فرق بين أن يحتمل التخلّص من المكرِه في صورة تأخير الشرب أو لا يحتمل.

وأمّا لو أُكره على بيع داره يوم الخميس أو الجمعة أو السبت، فإن لم يحتمل التخلّص منه، بل كان مأيوساً من ذلك، كان بيعه الدار يوم الخميس بيعاً عن إكراه، وإن لم يكن مأيوساً، فلا يكون مكرهاً واقعاً في بيعه يوم الخميس، فإذا باع فيه، كان بيعه عن رضا فيكون صحيحاً[1].

ولكن لم يرتضِ السيّد الخوئي هذا التفصيل، وقال بعدم صدق الإكراه فيما لو أتى بالمكرَه عليه في أوّل الأزمنة، سواء كان فعلاً محرّماً أو معاملة[2].

وبعبارة أُخرى: يكون المضطرّ إليه والمكرَه عليه في الأفراد الطولية هو الفرد المتأخّر، من دون فرق بين المعاملات والمحرّمات التكليفيّة[3].

إكراه أحد الشخصين:

قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ إنّ إكراه أحد الشخصين على فعلٍ واحدٍ ـ بمعنى إلزامه عليهما كفاية وإيعادهما على تركه ـ كإكراه شخص واحد على أحد الفعلين، في كون كلٍّ منهما مكرَهاً»[4].

واستثنى السيّد اليزدي من كلام الشيخ ما إذا كان أحدهما يعلم بأنّ الشخص الآخر سوف يفعل سواء فعل هو أم لا؛ لعدم اطلاع ذلك الشخص على قصده، فإنّه لا يصدق عليه عنوان المكرَه حينئذٍ.

وأمّا لو علم بأنّ الآخر سوف يبادر إلى العمل لو لم يبادر هو إليه؛ لضعف قلبه وجبنه مثلاً، أو لعوامل أُخرى، فيصدق عليه عنوان المكره[5].

---

(١) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٣١٣، وهدى الطالب ٤: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(١) منية الطالب ١: ٣٩٥.

(٢) مصباح الفقاهة ٣: ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٣) هدى الطالب ٤: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢١.

(٥) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٢٣.

وفصّل النائيني في المسألة وتبعه السيّد الخوئي، وحاصل التفصيل على بيان السيّد الخوئي:

أنّ المكره عليه تارةً يكون فعلاً محرّماً، وأُخرى يكون عقداً.

والعقد تارةً يكون عقداً واحداً، وأُخرى يكون متعدّداً.

أمّا إذا كان المكرَه عليه فعلاً محرّماً، كشرب الخمر، فيكون كلٌّ من الشخصين اللذين أُكرها على الشرب مكرَهين، فترتفع الحرمة عنهما، لكن بشرط أن يعلم من يريد الإقدام على الشرب بأنّ صاحبه لا يشرب ولن يقصد الشرب، فيجب عليه التناول لدفع الضرر عن نفسه أو عن أخيه.

وأمّا لو علم أو اطمأن أنّ صاحبه يشرب، فلا يجوز له الشرب، لعدم صدق الإكراه[1].

وأمّا إذا أُكرها على عقد واحد، كما إذا أُكره الأب والجدّ على بيع مال الصغير، أو الوكيل والموكِّل على بيع مال الموكِّل، فالإكراه صادق في هذا المورد بالنسبة لكلٍّ منهما ـ حتّى على مبنى السيّد الخوئي الذي كان يقول بعدم صدقه فيما لو أُكره شخص واحد على أحد العقدين، وإنّما كان يقول بالبطلان فيه من باب الاضطرار ـ لأنّ المكره عليه أمرٌ واحد، فيكون كإكراه الشخص الواحد على فعل واحد.

وأمّا لو أُكره كلٌّ من الشخصين على عقد مستقلّ، فحكمه حكم ما لو أُكره كلٌّ منهما على فعل محرم، كما لو أُكره كلٌّ منهما على بيع داره أو طلاق زوجته. فإن علم كلٌّ منهما أو اطمأنّ بصدور العقد من الآخر ومع ذلك صدر منه، فيحكم بصحّته لعدم كونه مكرهاً عليه[1].

وإن علم أو اطمأنّ أو احتمل احتمالاً عقلائيّاً بأن الآخر لا يفعله، حكم ببطلانه؛ لأنّه صدر منه كرهاً، فيكون مشمولاً لحديث الرفع ونحوه[2].

كان هذا حاصل ما أفاده السيّد الخوئي.

وقال السيّد الخميني: «ولو أُكره أحد الشخصين على فعل أو على فعلين، فإن علم أحدهما أنّه لو لم يبادر إليه بادر الآخر؛ لجبنه وضعف قلبه فالظاهر عدم كونه مكرهاً؛ لأنّه غير ملزم بالعمل، ولا يصدق أنّه مكره، ومع الشكّ في إتيان الآخر وخوف الوقوع في المهلكة يكون مكرهاً»[3].

ولم يذكر التفاصيل المتقدّمة.

مظانّ البحث:

تقدّم في أوّل بحث الإكراه: أنّ أغلب الفقهاء

---

(١) لكن يظهر من النائيني أنّه تراجع عنه في آخر كلامه، فقال بصدق الإكراه في هذا المورد أيضاً لو علم بأنّ صاحبه سوف يشرب لكن عن إكراه لا عن شهوة. انظر منية الطالب ١: ٤٠٠.

(١) وهنا يأتي كلام النائيني المتقدّم أيضاً، وهو أنّه لو علم بأنّ الآخر يفعله من باب دفع ضرر المكرِه لا عن شهوة، يكون إتيانه للعقد المكره عليه إتياناً عن كره أيضاً.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٣١٨ ـ ٣٢٠، ومنية الطالب ١: ٣٩٨ ـ ٤٠٠، وهدى الطالب ٤: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) كتاب البيع ٢: ٧٣.

وخاصّة المتقدّمين منهم إنّما تطرّقوا إلى موضوع الإكراه في كتاب الطلاق بمناسبة اشتراط الاختيار في المطلّق وورود نصوص الإكراه في هذا المورد غالباً.

وتطرّق المتأخّرون إلى هذا البحث في موضوع قبول الولاية من قِبل الجائر في أبحاث المكاسب المحرّمة، وموضوع اشتراط الاختيار عند الكلام عن شرائط المتعاقدين.

وربّما يُتعرّض له بمناسبات أُخرى كالضمان في الغصب والقصاص والديات ونحو ذلك.

إكسال

لغة:

مصدر أكسل، يقال: أكسل في الجماع، أي خالط المرأة ولم ينزل، أو عزل ولم يُرد ولداً[١]. وقيل: هو من الكَسَل ـ بالتحريك ـ أي العجز[٢].

اصطلاحاً:

هو أن يجامع من غير إنزال[٣].

والظاهر أنّ عدم الإنزال أعمّ من الإكسال، ولذا ورد التعبير به في كلمات الفقهاء أكثر من الإكسال، فقالوا: إنّ سبب الجنابة أمران: إنزال المنيّ ولو من دون جماع، والجماع ولو من دون إنزال[١].

(١) القاموس المحيط: «كسل».
(٢) مجمع البحرين: «كسل».
(٣) المعتبر: ٤٨.

الأحكام:

كلّ ما يترتّب على الجماع مع الإنزال يترتّب على الجماع مع الإكسال وعدم الإنزال أيضاً. فلا فرق في الجماع بين المقترن بالإنزال وعدمه إلّا في وطء الدبر وفي وطء البهائم، فإنّه لا تتحقّق الجنابة حينئذٍ إلّا بالإنزال على قول فيهما[٢]، وأمّا في غيرهما فالآثار مشتركة بين الجماع المقترن بالإنزال وعدمه، كما في الجنابة[٣] وثبوت الحدّ[٤] وحصول التحليل في المطلّقة[٥]، وتحقّق الفيئة والرجوع في الإيلاء[٦]، ونحو ذلك.

وسوف يأتي تفصيل ذلك كلّه في مواطنه المناسبة، و عنوان «جماع» إن شاء اللّه تعالى.

(١) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في غسل الجنابة.
(٢) انظر المستمسك ٣: ١٨ و ٢١ ـ ٢٢.
(٣) انظر الجواهر ٣: ٢٥ ـ ٢٦.
(٤) انظر الجواهر ٤١: ٢٦٠.
(٥) انظر الجواهر ٣٢: ١٦٠ ـ ١٦١، لكنّه استشكل في التحليل بمجرّد الدخول وإن نقل الإجماع على أنّ المحلّل ما هو موجب للغسل.
(٦) انظر الجواهر ٣٣: ٣٣٠.

أكْل

لـغـــــة:

من المفاهيم الواضحة.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن قد يراد به التصرّف أو التملّك[1]، كما في قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَموالَ اليتامى ظلماً إنّما يأكلونَ في بطونهم ناراً ﴾[3].

والمقصود بالبحث فعلاً هو الأوّل.

الأحكام:

تارة يلاحظ الأكل باعتبار معناه المصدري، وهو الفعل الصادر من الفاعل، وأُخرى باعتبار المأكول، وثالثة باعتبار المقارنات، مثل الأكل ماشياً، ومتّكئاً، واليمين واليسار، وحال التخلّي، ونحو ذلك.

وكلّ واحد من الاعتبارات المذكورة يمكن أن يندرج تحت الأحكام التكليفيّة الخمسة، وسنشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

(١) انظر هدى الطالب ١: ٣٨٧.

(٢) البقرة: ١٨٨، والنساء: ٢٩.

(٣) النساء: ١٠.

أوّلاً ـ الأكل الواجب:

إنّما يجب الأكل ـ سواء كان بلحاظ الأكل نفسه، أو بلحاظ المأكول، أو بلحاظ المقارنات ـ في الموارد التالية:

١ ـ إذا كان مقدّمة لواجب:

إذا كان الأكل مقدّمة لواجب مثل حفظ النفس فيجب، ويرتفع الوجوب بعد تحقّق الواجب.

ووجوب الأكل لإبقاء النفس لا ينحصر بالأكل ممّا يملكه، بل لو لم يكن له طعام إلّا من مال الغير وجب الأكل[1]، كما تقدّم تفصيله في عنوان «اضطرار».

ويندرج في ذلك الأكل للقدرة على إتيان الواجبات، وأكل الدواء إذا توقّف عليه حفظ النفس.

٢ ـ إذا اضطرّ للأكل تقيّة:

يجب الأكل إذا اضطرّ إليه الإنسان من أجل التقيّة، كما إذا كان بين قوم يرون وجوب الإفطار لأنّه يوم عيد عندهم، لكنّه يرى أنّه من شهر رمضان، فإذا خاف أن يلحقه ضرر يجب دفعه ـ كالضرر على النفس والمال والعِرض ـ بسبب المخالفة وجب الإفطار تقيّة[2].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «تقيّة».

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٤٢٦.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٣٣، والوسائل ١٦: ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، و ١٠: ١٣١، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

٣ ـ إذا أُكره على الأكل:

ومن موارد وجوب الأكل إذا أُكره عليه، وكان الضرر المتوعّد به ضرراً يجب دفعه، كما في التقيّة، وقد تقدّم الكلام عن الإكراه بصورة تفصيلية في عنوان «إكراه».

٤ ـ الأكل من الهدي:

اختلفوا في الأكل من الهدي، فقال بعض الفقهاء بوجوبه، منهم: ابن إدريس[1]، والمحقّق الحلّي[2]، والعلّامة الحلّي[3]، وولده فخرالدين[4]، والشهيد الأوّل[5]، والمحقّق الثاني[6]، والشهيد الثاني[7]، وسبطه صاحب المدارك[8].

ثانياً ـ الأكل المستحبّ:

١ ـ الأكل من الهدي والأُضحية:

أمّا الأكل من الهدي، فبناءً على القول

(١) السرائر ١: ٥٩٨، وفيه: «وأمّا هدي المتمتّع والقارن، فالواجب أن يأكل منه ولو قليلاً».

(٢) الشرائع ١: ٢٦١، وقد استظهر القول بالوجوب، وإن كان يظهر منه في هدي السياق القول بالاستحباب.

(٣) المختلف ٤: ٢٨٥، واستقرب فيه رأي ابن إدريس.

(٤) إيضاح الفوائد ١: ٣١٣.

(٥) الدروس ١: ٤٣٩.

(٦) جامع المقاصد ٣: ٢٤٢.

(٧) المسالك ٢: ٣٠٣.

(٨) المدارك ٨: ٤٣.

باستحبابه كما ذهب إليه الشيخ الطوسي[1] وبعض من تبعه[2].

وأمّا الأكل من الأُضحية، فاستحبابه هو المعروف، بل ادّعي عليه الإجماع[3]، كما تقدّم في عنوان «أُضحية».

٢ ـ الأكل قبل الخروج لصلاة العيد:

يستحبّ الأكل قبل الخروج لصلاة عيد الفطر وبعد العود من صلاة عيد الأضحى، وقد صرّح بعضهم: بأنّ الأرجح الإفطار على الحلو كالتمر والسكر ونحوهما[4].

٣ ـ الأكل بقصد التقوّي على الطاعة:

لو قصد الآكل الأكل للتقوي على الطاعة ما لم يصل إلى الحدّ المكروه ـ كما يأتي تحديده ـ كان مثاباً على فعله، كما لو أكل للتقوّي على قيام الليل، أو جهاد العدو، أو الصيام، ونحو ذلك.

(١) انظر: المبسوط ١: ٣٧٤، والنهاية: ٢٦١.

(٢) انظر: الكافي في الفقه: ٢٠٠، والمهذّب ١: ٢٥٩، وكلامه ظاهر في الندب، والوسيلة: ١٨٤، والجامع للشرائع: ٢١٤، والتذكرة ٨: ٢٩٣، والجواهر ١٩: ١٥٧ ـ ١٦١، بل في كشف اللثام ٦: ١٧٠ نسبته إلى ظاهر الأكثر.

(٣) انظر المدارك ٨: ٨٠.

(٤) انظر الجواهر ١١: ٣٧٧.

٤ ـ الأكل إجابةً لدعوة المؤمن:

تستحبّ إجابة دعوة المؤمن إذا دعا إلى الطعام، فعن النبيّ ﷺ: «لو أنّ مؤمناً دعاني إلى طعام ذراع شاة لأجبته...»(١).

وورد: «إنّ من حقّ المسلم على المسلم أن يجيبه إذا دعاه»(٢).

وعن رسول الله ﷺ: «أُوصي الشاهد من أُمّتي والغائب أن يجيب دعوة المسلم ولو على خمسة أميال، فإنّ ذلك من الدين»(٣) و«كان رسول الله ﷺ يجيب الدعوة»(٤).

بل تستحبّ الإجابة وإن كان المدعو صائماً ندباً، فإنّ إفطاره عنده أفضل من صيامه، كما تقدّم بيانه في عنوان «إفطار».

٥ ـ الأكل مع الضيف ومؤاكلته:

ينبغي للمضيف أن يأكل مع ضيفه وأن يكون أوّل من يضع يده وآخر من يرفعها(٥).

(١) الوسائل ٢٤: ٢٦٨، الباب ١٥ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٦٩، الباب ١٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٦٩، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٧٠، الحديث ٦. وانظر الجواهر ٣٦: ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٥) انظر: الوسائل ٢٤: ٣٢٠، الباب ٤١ من أبواب آداب المائدة، والجواهر ٣٦: ٤٧٥.

٦ ـ الأكل باليمين:

يستحبّ الأكل باليمين مع الاختيار؛ لاستحباب التيامن(١)، بل قال الصادق ﷺ: «لا تأكل باليسرى وأنت تستطيع»(٢).

٧ ـ مدح أكل بعض المأكولات:

ورد في الروايات مدح أكل بعض الأشياء، ليس هنا موضع ذكرها، فلتراجع المطوّلات(٣).

وهناك موارد أُخرى نشير إليها في آداب الأكل.

ثالثاً ـ الأكل المحرّم:

١ ـ أكل المحرّمات:

يحرم أكل المحرّمات، سواء كانت محرّمة بالذات كالميتات، والمسكرات، والعذرات، ولحم الخنزير ونحوها، أو بالعرض كالحيوان الجلّال، والطعام أو الشراب الذي تنجّس بإحدى الأعيان النجسة، ونحو ذلك.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك بالتفصيل في العنوانين: «أشربة»، و«أطعمة».

٢ ـ أكل مال الغير:

يحرم أكل مال الغير من دون إذنه ولا إذن

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٤٥٤.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٥٨، الباب ١٠ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٣.

(٣) انظر: الجواهر ٣٦: ٤٧٩ ـ ٥٠٥، والدروس ٣: ٣٥ ـ ٤٨.

شرعي، عقلاً وشرعاً[١].

ويدخل في هذا الإطار الأكل من طعام لم يُدعَ إليه، بناءً على تحريمه كما صرّح به صاحب الجواهر ناقلاً إيّاه عن الدروس[٢]؛ لخبر الحسين بن خالد المنقري عن خاله، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من أكل طعاماً لم يدع إليه، فإنّما أكل قطعة من النار»[٣].

وعلى القول بكراهته، كما حكاه الشهيد[٤] عن بعض، يكون الأكل مكروهاً.

ويدخل فيه أيضاً: استتباع الولد إذا دعي إلى طعام، لما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا دعي أحدكم إلى طعام فلا يتبعنّ [فلا يستتبعنّ] ولده، فإنّه إن فعل أكل حراماً، ودخل عاصياً»[٥].

وظاهر الرواية أنّ الوالد إذا فعل كذلك كان أكله حراماً ودخوله عصياناً وإن كان مدعوّاً؛ لعدم العلم بأنّه مدعوٌّ بهذه الحالة أيضاً، فيكون فعله تصرّفاً في مال الغير من دون إذنه[٦].

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٤٠٥.

(٢) انظر: الجواهر ٣٦: ٤٦٩، والدروس ٣: ٢٦.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٣٤، الباب ٦٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٤) الدروس ٣: ٢٦.

(٥) الوسائل ٢٤: ٢٣٤، الباب ٦٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

(٦) انظر الجواهر ٣٦: ٤٦٩.

ولكن صرّح الشهيد بكراهته[١].

ويدخل فيه أيضاً أكل مال اليتيم من دون إذن شرعي؛ للآية[٢]، فإنّ الأكل فيها وإن كان بمعنى التصرّف إلّا أنّه يشمل الأكل بمعنى الازدراد أيضاً.

٣ ـ الأكل ممّا يحصل بسبب باطل:

يحرم الأكل ممّا يحصّل عليه الإنسان بسبب باطل، كالربا والقمار والمعاملات الفاسدة؛ لأنّ ذلك من الأكل بالباطل، وبغير سبب شرعي، وهو منهيٌّ عنه في قوله تعالى: ﴿لا تأكُلُوا أموالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ إلَّا أن تَكُونَ تِجارةً عَنْ تراضٍ﴾[٣].

٤ ـ الأكل في الإناء المغصوب:

يحرم الأكل في الإناء المغصوب وإن كان المأكول مباحاً؛ لأنّ ذلك تصرّف في مال الغير بغير إذنه.

٥ ـ الأكل في آنية الذهب والفضّة:

يحرم الأكل في الآنية المصوغة من الذهب أو الفضّة. وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «آنية».

٦ ـ الأكل على مائدة يشرب عليها شيء من الخمر:

يحرم الأكل على مائدة يشرب عليها شيء

(١) الدروس ٣: ٢٦.

(٢) النساء: ١٠.

(٣) النساء: ٢٩.

من الخمر أو سائر المسكرات أو الفقاع[١]، للنهي الشديد عن ذلك، فعن هارون بن الجهم، قال: «كنّا مع أبي عبدالله عليه السلام بالحيرة حين قدم على أبي جعفر المنصور، فختن بعض القوّاد ابناً له وصنع طعاماً، ودعا الناس، وكان أبو عبدالله عليه السلام في مَن دعي، فبينا هو على المائدة يأكل ومعه عدّة على المائدة، فاستسقى رجل منهم، فأُتي بقدح فيه شراب لهم، فلمّا صار القدح في يد الرجل قام أبو عبدالله عليه السلام عن المائدة، فسئل عن قيامه؟ فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "ملعون، ملعون، من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر"»[٢].

وقال ابن إدريس: «ولا يجوز الأكل من طعام يعصى الله به أو عليه، من اختلاطه بخمر، أو نجاسة غير الخمر، أو شربه عليه»[٣].

وقال العلّامة: «والأقرب التعدية إلى الاجتماع للفساد واللهو والقمار»[٤].

٧ ـ الأكل حالة الصوم:

لا إشكال في حرمة الأكل والشرب في صوم شهر رمضان عمداً، بل ادّعي عليه الإجماع،

(١) انظر: الدروس ٣: ٢٩، والمسالك ١٢: ١٤٠، والجواهر ٣٦: ٤٦٦.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٣٢، الباب ٦٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٣) السرائر ٣: ١٣٦.

(٤) القواعد ٣: ٣٣٧.

قال صاحب المدارك: «أمّا تحريم المعتاد من مأكول ومشروب فعليه إجماع العلماء»[١].

ومثله الصوم الواجب المعيّن، كقضاء صوم شهر رمضان إذا كان وقته مضيّقاً، والمنذور المعيّن[٢].

وأمّا سائر أقسام الصوم ففيها تفصيل، وقد تقدّم كلّ ذلك في عنوان «إفطار».

٨ ـ الأكل في الصلاة:

لا إشكال في بطلان الصلاة بالأكل والشرب عمداً إجمالاً[٣]، وفيه تفصيل يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

وحينئذٍ فلو قلنا بحرمة إبطال الصلاة، فيكون الأكل المؤدّي إلى بطلان الصلاة حراماً أيضاً.

٩ ـ أكل المحرم ما فيه طيب:

يحرم على المحرم أكل ما فيه طيب، وإذا اضطرّ إلى ذلك قبض على أنفه[٤].

١٠ ـ أكل المحرم الصيد:

لا إشكال في حرمة أكل المحرم الصيد إجمالاً. وفيه تفصيل من حيث كون المصيد داخل الحرم أو خارجه، ونحو ذلك من التفاصيل التي تراجع فيها

(١) المدارك ٦: ٤٣.

(٢) انظر المدارك ٦: ٢٣٣.

(٣) انظر الجواهر ١١: ٧٧.

(٤) انظر المدارك ٧: ٣١٩ و ٣٢٥.

العناوين: «إحرام» و«أطعمة / أسباب التحريم العارض» و«صيد».

١١ ـ أكل صيد الحرم:

يحرم أكل صيد الحرم إجمالاً، سواء كان الآكل محلّاً أو محرِماً، وقد مرّ توضيحه إجمالاً في عنوان «أطعمة / أسباب التحريم العارض»، ويأتي في العنوانين: «حرم» و«صيد» إن شاء اللّه تعالى.

١٢ ـ الأكل من الهدي الواجب كفّارةً أو فداءً أو نذراً:

المشهور أنّه لا يجوز الأكل من الهدي الواجب نذراً، أو كفّارةً، أو فداءً، بل ادّعي عليه الإجماع[1]، وقالوا: بأنّه لو أكل منه ضمن المقدار الذي أكله[2].

وعلّل العلّامة أصل الحكم: بأنّ جزاء الصيد بدلٌ، والنذر جُعل للّه تعالى، والكفّارة عقوبةٌ، وكلّ هذه لا تناسب جواز التناول[3].

مضافاً إلى الروايات العديدة الناهية عن ذلك[4].

(١) انظر: التذكرة ٨: ٢٩٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٧٥٢، والمدارك ٨: ٧٧.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة، والدروس ١: ٤٤٦، والمسالك ٢: ٣١٧، والجواهر ١٩: ٢١٢، وغيرها.

(٣) التذكرة ٨: ٢٩٥، وانظر كشف اللثام ٦: ١٨٥.

(٤) الوسائل ١٤: ١٥٩، الباب ٤٠ من أبواب الذبح.

وفي مقابلها بعض الروايات المجوّزة للأكل[1]، لكنّها حملت على صورة الضرورة؛ لعدم مقاومتها للإجماع والنصوص الكثيرة الدالّة على عدم الجواز[2].

١٣ ـ الأكل ممّا لا يستحقّه الإنسان:

لا يجوز للإنسان أن يأكل ممّا لا يستحقّه من الأوقاف والأخماس والزكوات والصدقات ونحوها، فإذا أُوقف بستانٌ على الهاشميّين أو العلويّين، فلا يجوز لغيرهم الأكل منه، وإذا أُوقف على الفقراء، فلا يجوز لغيرهم التناول منه، وهكذا.

رابعاً ـ الأكل المكروه:

١ ـ الأكل حالة التخلّي:

يكره الأكل حالة التخلّي[3]، بل يظهر من بعضهم كراهة الأكل في الخلاء مطلقاً وإن لم يكن حال التخلّي[4].

وعلّله المحقّق في المعتبر بقوله: «وإنّما كره الأكل والشرب لما يتضمّن من الاستقذار الدالّ على مهانة نفس متعمده»[5].

(١) الوسائل ١٤: ١٥٩، الباب ٤٠ من أبواب الذبح.

(٢) انظر المدارك ٨: ٧٨ ـ ٧٩.

(٣) انظر: الذكرى ١: ١٦٧، والمدارك ١: ١٨٠، والجواهر ٢: ٧٠، والمستمسك ٢: ٢٤٦، وغيرها.

(٤) انظر الجواهر ٢: ٧٠.

(٥) المعتبر: ٣٦.

٢ ـ الأكل ماشياً:

ورد النهي عن الأكل ماشياً، لكن وردت الرخصة بذلك أيضاً.

فقد روى عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا تأكل وأنت تمشي إلّا أن تضطرّ إلى ذلك»[١].

وروى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً أنّه قال: «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الغداة ومعه كسرة قد غمسها في اللبن وهو يأكل ويمشي، وبلال يقيم الصلاة، فصلّى بالناس»[٢].

ويمكن حمل فعله على الضرورة ـ كما يظهر من الرواية الأُولى ـ أو بيان الجواز[٣].

٣ ـ الأكل متّكئاً:

ورد: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يأكل متّكئاً، فمن ذلك ما رواه زيد الشحّام عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما أكل رسول الله صلى الله عليه وآله متّكئاً منذ بعثه الله حتّى قبض، كان يأكل أكلة العبد، ويجلس جلسة العبد. قلت: ولِمَ؟ قال: تواضعاً لله عزّ وجلّ»[٤].

(١) الوسائل ٢٤: ٢٦١، الباب ١١ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) انظر الدروس ٣: ٢٧.

(٤) الوسائل ٢٤: ٢٤٩، الباب ٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

وورد في بعض الروايات: أنّه شوهد الإمام أبو عبدالله الصادق عليه السلام يأكل متّكئاً[١]، مع أنّه ورد في روايات أُخر: أنّهم عليهم السلام لم يأكلوا متّكئين، فعن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «ما أكل رسول الله صلى الله عليه وآله متّكئاً قطّ، ولا نحن»[٢].

ومن المحتمل أن يكون السبب في اختلاف النقل اختلاف الرواة في فهم الاتّكاء، ولعلّه يشهد لذلك ما رواه الفضيل بن يسار، قال: «كان عبّاد البصري عند أبي عبدالله عليه السلام يأكل، فوضع أبو عبدالله عليه السلام يده على الأرض، فقال له عبّاد: أصلحك الله، أما تعلم أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذا؟ فرفع يده، فأكل، ثمّ أعادها أيضاً، فقال له أيضاً، فرفعها، ثمّ أكل، فأعادها، فقال له عبّاد أيضاً، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: لا والله ما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا قطّ»[٣].

ولذلك قال النراقي: «المستفاد من كلماتهم أنّ للاتّكاء معاني:

أحدها ـ الجلوس على البساط متمكّناً، مسنداً ظهره إلى الوسائد من دون ميل إلى جانب.

ثانيها ـ الاتّكاء باليد.

ثالثها ـ الميل إلى أحد الشقّين، كما هو

(١) الوسائل ٢٤: ٢٤٩، الباب ٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢ و ١٠ و ١١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٥٢، الحديث ٨.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٥٣، الباب ٧ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

المتعارف عند العامّة»[١]، أي عامّة الناس.

ثمّ نفى أن يكون المراد من الاتّكاء في الروايات هو المعنى الثاني، أي الاتّكاء باليد، الذي يكون باليسار غالباً، لأنّ اليمين يؤكل بها، وبقي الاحتمالان الآخران.

ويؤيّد ما قاله النراقي كلام ابن الأثير حيث قال: «المتّكئ في العربيّة كلّ من استوى قاعداً على وطاء متمكّناً، والعامّة لا تعرف المتّكئ إلّا من مال في قعوده معتمداً على أحد شقّيه...»[٢].

فإنّه اكتفى بذكر المعنيين اللذين أثبتهما النراقي.

٤ ـ الأكل حالة الشبع:

يكره كثرة الأكل والأكل على الشبع[٣]، بأن يأكل بعد الشبع، فعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كثرة الأكل مكروه»[٤].

وعن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال لي: يا أبا محمّد، إنّ البطن ليطغى من أكله، وأقرب ما يكون العبد من الله إذا خفّ بطنه، وأبغض ما يكون العبد من الله إذا امتلأ بطنه»[٥].

(١) مستند الشيعة ١٥: ٢٥٧.

(٢) النهاية (لابن الأثير): «تكأ».

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ٤٦١ ـ ٤٦٥.

(٤) الوسائل ٢٤: ٢٣٩، الباب الأوّل من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا شبع البطن طغى»[١].

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما كان شيء أحبّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله من أن يظلّ جائعاً خائفاً في الله»[٢].

وفي وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، أربعة يذهبن ضياعاً: الأكل على الشبع، والسراج في القمر، والزرع في السبخة، والصنيعة عند غير أهلها»[٣].

٥ ـ الأكل فيما بين الغداء والعشاء:

ورد النهي عن الأكل فيما بين أكلتي الغداء والعشاء؛ لأنّه يوجب التخمة وفساد البدن، فعن ابن أخي شهاب بن عبد ربّه، قال: «شكوت إلى أبي عبدالله عليه السلام ما ألقى من الأوجاع والتخم، فقال لي: تغدّ وتعشّ، ولا تأكل بينهما شيئاً، فإنّ فيه فساد البدن، أما سمعت الله تبارك وتعالى يقول: ﴿لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيّاً﴾[٤]»[٥].

(١) الوسائل ٢٤: ٢٤٣، الباب ٢ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٤٤، الحديث ٤.

(٤) مريم: ٦٢.

(٥) الوسائل ٢٤: ٣٢٧، الباب ٤٥ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

٦ ـ أكل ما باشره الجنب والحائض:

يكره أكل ما باشره الجنب والحائض إذا كانا غير مأمونين، وكذا يكره أكل ما باشره من لا يتوقّى النجاسات، لكن لا يحرم شيء من ذلك[١].

٧ ـ أكل الجنب قبل المضمضة وغسل اليدين:

يكره للجنب أن يأكل قبل أن يتمضمض ويغسل يديه[٢]؛ للنصوص العديدة، التي منها ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «الجنب إذا أراد أن يأكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه وأكل وشرب»[٣].

وفي رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا يذوق الجنب شيئاً حتّى يغسل يديه ويتمضمض»[٤].

هذا هو المعروف، ولكن قال المحقّق الحلّي في الشرائع: «ويكره الأكل والشرب وتخفّ الكراهة بالمضمضة والاستنشاق»[١].

٨ ـ أكل الإنسان وحده:

ورد النهي الأكيد عن أن يأكل الإنسان وحده، فمن ذلك ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله في وصيّته لعليّ عليه السلام حيث جاء فيها: «لعن الله ثلاثة: آكل زاده وحده، وراكب الفلاة وحده، والنائم في بيت وحده»[٢].

٩ ـ الأكل باليسار:

يكره الأكل باليسار مع الاختيار؛ لما ورد من النهي عنه، فمن ذلك ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تأكل باليسرى وأنت تستطيع»[٣].

١٠ ـ أكل الوالدين من العقيقة:

يكره للوالدين الأكل من عقيقة ولدهما، وكذا من في عيالهما[٤]؛ لقول الصادق عليه السلام: «لا يأكل هو ولا أحد من عياله من العقيقة ...»[٥].

راجع: عقيقة.

---

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٤٢٠، لكن الروايات ناظرة إلى الحائض، انظر الوسائل ١: ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، وانظر الباب ٧. ولعلّه لذلك قال السبزواري بعد نقل التعميم: «ولا أعلم عليه دليلاً إلّا رواية مختصّة بالحائض». الكفاية: ٢٥٣.

(٢) انظر: المدارك ١: ٢٨٣، والجواهر ٣: ٦٤ ـ ٦٥.

(٣) الوسائل ٢: ٢١٩، الباب ٢٠ من أبواب الجنابة، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

---

(١) الشرائع ١: ٢٧.

(٢) الوسائل ٢٤: ٤١٦، الباب ١٠١ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٥٩، الباب ١٠ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٣، وانظر الجواهر ٣٦: ٤٦٥.

(٤) انظر الجواهر ٣١: ٢٧٠.

(٥) الوسائل ٢١: ٤٢٨، الباب ٤٧ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

١١ ـ النهي عن أكل طعام الفاسق والمنافق والكافر:

ورد النهي عن إجابة دعوة هؤلاء إلى طعامهم والأكل منه، فن ذلك ما رواه الصادق عليه‌السلام عن آبائه عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله في حديث المناهي، قال: «ونهى عن إجابة الفاسقين إلى طعامهم»[١].

وما روي عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «لو أنّ مؤمناً دعاني إلى طعام ذراع شاة لأجبته، وكان ذلك من الدين، ولو أنّ مشركاً أو منافقاً دعاني إلى جزور ما أجبته، وكان ذلك من الدين، أبى الله عزّوجلّ لي زبد المشركين والمنافقين وطعامهم»[٢].

وفي نقل آخر: «زاد المشركين».

١٢ ـ أكل الطعام الحارّ:

ورد النهي عن أكل الطعام الحارّ، فن ذلك ما روي عن أبي عبدالله عليه‌السلام أنّه قال: «أُتي النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله بطعام حارّ، فقال: إنّ الله لم يطعمنا النار، نحّوه حتّى يبرد، فترك حتّى برد»[٣].

وعن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: «الطعام الحارّ غير ذي بركة»[١].

(١) الوسائل ٢٤: ٢٦٨، الباب ١٥ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢٤: ٣٩٨، الباب ٩١ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

١٣ ـ موارد متفرّقة أُخرى:

وهناك موارد متفرّقة أُخرى ذكرها صاحب الوسائل، من قبيل: الأكل في الأسواق[٢]، وأكل اللحم النيء[٣]، والأكل من رأس الثريد[٤]، والمبالغة في أكل اللحم الذي على العظام[٥]، ونحو ذلك.

خامساً ـ الأكل المباح:

وهو الأكل المأذون فيه شرعاً من دون ترجيح جانب الفعل أو الترك، كالأكل من المباحات العامّة، والمقصود كونها مباحة من حيث التملّك والأكل؛ لأنّه قد يصحّ تملّك شيءٍ ولا يجوز أكله أو شربه، كالطين.

ويدخل في هذا الإطار أكل ما أذن المالك بأكله؛ لأنّه يكون مأذوناً شرعاً حينئذٍ، وهذا ما يعبّر عنه بالإباحة المالكيّة.

وقد تقدّم الكلام عن بعض جوانب هذا الموضوع في العناوين: «إباحة»، «إذن»، «أطعمة».

وبقي الكلام عن بعض الإباحات الخاصّة نرى

(١) الوسائل ٢٤: ٣٩٨، الباب ٩١ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٩٥، الباب ٨٧.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٩٦، الباب ٨٩.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٦٧، الباب ٦٥.

(٥) المصدر المتقدّم: ٤٠٢، الباب ٩٤.

من المناسب التطرّق إليها في هذا الموضع، مثل: الأكل من بيوت من ذكرتهم الآية، والأكل ممّا يمرّ به الإنسان من ثمر الأشجار، والأكل ممّا ينثر في الأعراس.

الأكل من بيوت من سمّتهم الآية:

الأصل الأوّلي أنّه لا يجوز الأكل من مال الغير إلّا بإذنه ورضاه، فما لم يحرز رضا مالكه لا يجوز الأكل منه. لكن استثنيت من هذه القاعدة عدّة موارد، منها الأكل من بيوت من ذكرتهم الآية الشريفة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى المَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا على أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً﴾[1].

فإنّ الآية تدلّ بظاهرها على أنّ الأكل من بيوت هؤلاء المذكورين لا يحتاج إلى إذن[2].

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى ظاهر الآية ما ورد في تفسيرها عن أبي عبدالله عليه السلام، حيث قال: «بإذن وبغير إذن»[3].

(١) النور: ٦١.

(٢) انظر: الرياض (الحجرية) ٢: ٢٩٧، ومستند الشيعة ١٥: ٤٠، والجواهر ٣٦: ٤٠٦، وغيرها.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٨٣، الباب ٢٤ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٧.

نعم، اشترطوا في جواز الأكل من بيوت هؤلاء عدم العلم بكراهتهم وعدم رضاهم[1]. وقد ادّعي الإجماع على هذا الشرط[2].

ولكن اشترط بعضهم لجواز الأكل عدم حصول الظنّ القوي بالكراهة[3]، وهو مخالف للمشهور من اشتراط عدم العلم بالكراهة، نعم هو موافق للاحتياط.

ثمّ إنّ مقتضى الإطلاق كتاباً وسنّة وفتوىً عدم الفرق في المأكول بين ما يخشى فساده وعدمه[4]، خلافاً للصدوق في المقنع[5]، حيث قيّد الجواز بما إذا كان المأكول يخشى فساده.

نعم، قد يقال باختصاص الجواز بأكل ما يعتاد أكله دون نفائس الأطعمة التي تدّخر غالباً، إمّا لانسياق الإطلاق إلى ذلك، أو للاقتصار على القدر المتيقّن[6].

واشترط ابن إدريس في جواز الأكل أن يكون الدخول بإذن صاحب البيت، فلا يجوز له

(١) انظر المصادر في الهامش رقم ٢ من العمود الأوّل.

(٢) انظر: كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٢، والرياض (الحجرية) ٢: ٢٩٧.

(٣) انظر مجمع الفائدة ١١: ٣٠٥.

(٤) انظر: مجمع الفائدة ١١: ٣٠٥، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٢، ومستند الشيعة ١٥: ٤٢، والجواهر ٣٦: ٤٠٨، وغيرها.

(٥) المقنع: ١٢٥.

(٦) انظر: الجواهر ٣٦: ٤٠٩، ومستند الشيعة ١٥: ٤٣.

الأكل إذا دخل من غير إذنه[١].

وذكر بعضهم توجيهات لكلام ابن إدريس[٢]، ونوقشت هذه التوجيهات مع أصل الدعوى من قِبل بعض آخرين[٣].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل التوجيهات والمناقشات: «والتحقيق ما عرفت من كون المراد بالآية الإذن فيما هو متعارف بين الناس من دخول القريب الدور المذكورة والأكل فيها من دون إذن»[٤].

ثمّ إنّ الظاهر من الآية إرادة بيان الرخصة في الأكل خاصّة، لا أكل الطعام وحمله، إلّا ما كان متشاغلاً بأكله حين القيام والخروج[٥].

وذكر بعضهم: أنّه يستفاد من الآية جواز بعض التصرّفات غير الأكل بمفهوم الموافقة، كالشرب من مائه والوضوء به، أو بالالتزام، كالكون هناك حين الأكل[٦].

لكن استشكل صاحب الجواهر في استفادة جواز الوضوء ونحوه من ذلك[٧].

(١) السرائر ٣: ١٢٤.

(٢) انظر: التنقيح الرائع ٤: ٦٠، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٢.

(٣) انظر: الرياض (الحجرية) ٢: ٢٩٧، ومستند الشيعة ١٥: ٤٢.

(٤) الجواهر ٣٦: ٤١١.

(٥) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٤٦، والجواهر ٣٦: ٤١٢.

(٦) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٤٤، والجواهر ٣٦: ٤١٢.

(٧) الجواهر ٣٦: ٤١٢.

تفسير بعض مفردات الآية:

١ ـ المراد بالآباء والأمّهات ما يشمل الأجداد والجدّات؛ لأنّهم أولى من الأعمام والعمّات، للسيرة وانسياق ذلك من الجمع في «آباء» و«أمّهات».

٢ ـ والمراد بـ﴿مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ﴾ إمّا من له ولاية عليه، أو المتاع الذي بيد الوكيل إذا وُكّل في حفظه والقيام بأمره. وبه وردت رواية[١]، وربّما يدخل في الأوّل.

وقيل: بيت مملوك الإنسان، أو ولده.

٣ ـ والمراد بالصديق هو الصديق العرفي[٢].

تنبيه:

لم تذكر الآية بيوت الأبناء مع أنّهم أولى من المذكورين، وقد ذكرت عدّة وجوه لتوجيه ذلك، أهمّها:

١ ـ أنّ بيوت الأبناء داخلة في عنوان «بيوتكم».

٢ ـ أنّ ترك ذكر بيوت الأبناء إنّما هو لوضوح جواز التناول منها خصوصاً بعد استفاضة النصوص في توسعة الأمر بالنسبة للوالد[٣].

(١) الوسائل ٢٤: ٢٨٢، الباب ٢٤ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٥.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٤٥ ـ ٤٦، والجواهر ٣٦: ٤١٣.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٤٥، والجواهر ٣٦: ٤١٢، وانظر الوسائل ٢٤: ٢٦٢ ـ ٢٦٦، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به.

الأكل ممّا يمرّ به الإنسان من ثمار الأشجار:

اختلف الفقهاء في جواز الأكل من ثمار الأشجار التي يمرّ بها الإنسان.

ومورد البحث هو أن يمرّ على بستان فيتناول من ثماره من دون استئذان صاحبه.

وفي المسألة قولان، بل أقوال:

الأوّل ـ القول بالجواز بشروطه التي سوف تذكر:

وهذا القول هو المشهور بين المتقدّمين والمتأخّرين، كما قيل[1].

ـ قال الصدوق: «وإذا مررت ببساتين فلا بأس أن تأكل من ثمارها ولا تحمل معك منها شيئاً»[2].

ـ وقال الشيخ: «وإذا مرّ الإنسان بالثمرة، جاز له أن يأكل منها قدر كفايته ولا يحمل شيئاً على حال»[3].

ـ وقال أبو الصلاح ـ عند الكلام عن الإذن ـ: «... وإباحة القديم تعالى عابري السبيل الانتفاع بما ينبته الحرث من الخضر والثمار والزرع من غير حمل ولا فساد، ينوب مناب إذن المالك في حسن التصرّف»[1].

ـ وقال ابن البرّاج ـ على ما نقل عنه ـ: «إذا مرّ الإنسان بشجر الفواكه، جاز أن يأكل منها من غير إفساد بشيء من ذلك، ولا يجوز له أن يحمل شيئاً إلّا بأمر صاحبها»[2].

ـ وقال ابن إدريس: «إذا مرّ إنسان بحايط غيره، يعني ببستانه ... وبثمرته جاز له أن يأكل منها، سواء كان في حال ضرورة أو في حال اختيار، ولا يأخذ منها شيئاً يحمله معه...»[3].

وقال المحقّق الحلّي: «وإذا مرّ الإنسان بشيء من النخل أو شجر الفواكه أو الزرع اتّفاقاً، جاز أن يأكل...»[4].

وقال العلّامة الحلّي: «يجوز للإنسان إذا مرّ بشي من ثمرة النخل والشجر والزرع أن يأكل منها...»[5].

وهكذا قال غيرهم.

الثاني ـ القول بعدم الجواز:

ذهب إلى هذا القول جماعة من الفقهاء أيضاً، مثل:

ـ السيّد المرتضى، حسب ما نقله عنه الشهيد

---

(١) دعوى الشهرة مستفيضة، انظر: الحدائق ١٨: ٢٨٦، والرياض ٨: ٣٨٥ ـ ٣٨٦، ومستند الشيعة ١٥: ٤٧، والجواهر ٢٤: ١٢٧.

(٢) المقنع: ١٢٤.

(٣) النهاية: ٣٧٠، وانظر: المبسوط ٦: ٢٨٨، والخلاف ٦: ٩٨.

---

(١) الكافي في الفقه: ٣٢٢.

(٢) نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ٢٥.

(٣) السرائر ٣: ١٢٦.

(٤) الشرائع ٢: ٥٥.

(٥) التذكرة ١٠: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

الثاني في المسالك[١].

ـ والعلّامة في المختلف، حيث قال: «والأقرب المنع»[٢].

ـ وولده فخر الدين[٣]، والمقداد[٤]، والكركي[٥]، وغيرهم[٦].

ـ ونسب إلى الوحيد البهبهاني[٧].

الثالث ـ التردّد، أو التوقّف، أو الاحتياط وترجيح الترك:

وهذا القول هو الظاهر من المحقّق الحلّي في كتاب الأطعمة من الشرائع[٨]، والعلّامة في الأطعمة من المختلف[٩]، والشهيد الأوّل في الدروس[١٠]، والشهيد الثاني في الأطعمة من المسالك[١]، والأردبيلي[٢]، وصاحب الحدائق[٣]، وصاحب مفتاح الكرامة[٤].

واستدلّ على القول بالجواز بروايات، أهمّها:

ـ مرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال[٥]: «سألته عن الرجل يمرّ بالنخل والسنبل والثمر، فيجوز له أن يأكل منها من غير إذن صاحبها من ضرورة أو غير ضرورة؟ قال: لا بأس»[٦].

ـ مرسلة يونس عن بعض رجاله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال[٧]: «سألته عن الرجل يمرّ بالبستان وقد حيط عليه أو لم يحط عليه، هل يجوز له أن يأكل من ثمره، وليس يحمله على الأكل من ثمره إلّا الشهوة، وله ما يغنيه عن الأكل من ثمره؟ وهل له

---

(١) المسالك ٣: ٣٧٢، نقله عن المسائل الصيداوية للسيّد المرتضى.

(٢) المختلف ٥: ٢٦، وانظر: الإرشاد ٢: ١١٣، والقواعد ٣: ٣٣٣.

(٣) إيضاح الفوائد ١: ٤١٠.

(٤) التنقيح ٢: ١١٤.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٤٧.

(٦) انظر كشف الرموز ١: ٥٠٨.

(٧) نسبه إليه صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٤: ١٣٠.

(٨) الشرائع ٣: ٢٢٨، وجاء فيه: «... ما يمرّ به الإنسان من النخل، وكذا الزرع والشجر على تردّد»، فبناءً على رجوع التردّد إلى الجميع ـ كما استظهره الشهيد في المسالك ـ لا الأخيرين فقط، يكون متردّداً في أصل الحكم.

(٩) المختلف ٨: ٣٤٥، وجاء فيه: «وبالجملة، فنحن في هذه المسألة من المتوقّفين».

(١٠) الدروس ٣: ٢٠ ـ ٢١.

---

(١) المسالك ١٢: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) مجمع الفائدة ٨: ٢٢٤، و١١: ٣١١.

(٣) الحدائق ١٨: ٢٩٢، وجاء فيه: «وبالجملة، فإنّ القول المشهور وإن كان لا يخلو عن قوّة؛ لكثرة الأخبار الدالّة عليه، إلّا أنّ المسألة غير خالية عن شوب الإشكال، لعدم المحمل الظاهر لأخبار المنع».

(٤) مفتاح الكرامة ٤: ١٢٦، وجاء فيه: «المسألة عند التحقيق مشكلة جدّاً، والقول بالحرمة قويّ، وإن بنيت على الظاهر فالقول بالحلّ هو الظاهر».

(٥) أي: بعض أصحابنا.

(٦) الوسائل ١٨: ٢٢٦، الباب ٨ من أبواب بيع الثمار، الحديث ٣.

(٧) أي: بعض رجال يونس.

أن يأكل من جوع؟ قال: لا بأس أن يأكل، ولا يحمله، ولا يفسده»[1].

ـ رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بالرجل يمرّ على الثمرة ويأكل منها ولا يفسد، قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تبنى الحيطان بالمدينة لمكان المارّة، قال: وكان إذا بلغ نخله أمر بالحيطان فخرقت لمكان المارّة»[2].

والرواية الأُولى مرسلة، لكن بناءً على قبول مرسلات ابن أبي عمير تكون معتبرة.

والثانية مرسلة.

والثالثة فيها إسماعيل بن مرار الذي روى عن يونس، الذي روى عن ابن سنان. وهذا الرجل مختلف فيه، فبناءً على توثيقه تكون الرواية معتبرة أيضاً[3].

وهناك روايات أُخرى بهذه المضامين لا يترجّح أسنادها على أسناد هذه الروايات، ومع ذلك فقد وصفت بكونها مستفيضة[4]، بل عمل بها من لم يعمل بأخبار الآحاد، مثل ابن إدريس[5].

ولعلّ ذلك من أجل أنّ عمل المشهور بها يكون جابراً لضعفها.

واستدلّ على القول الثاني بروايات أيضاً، منها:

ـ صحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يمرّ بالثمرة من الزرع والنخل والكرم والشجر والمباطخ وغير ذلك من الثمر، أيحلّ له أن يتناول منه شيئاً ويأكل بغير إذن صاحبه؟ وكيف حاله إن نهاه صاحبه أو أمره القيّم فليس له، وكم الحدّ الذي يسعه أن يتناول منه؟ قال: لا يحلّ له أن يأخذ منه شيئاً»[1].

وذكرت عدّة توجيهات للجمع بين الطائفتين من الروايات، منها حمل الناهية على الكراهة، أو على صورة حمل الثمر معه[2]، وغير ذلك.

لكن قال القائلون بالتحريم: إنّ أدلّة الجواز مع ضعفها لا تقاوم الأدلّة العامّة الدالّة على تحريم التصرّف في مال الغير إلّا مع إذنه، فإنّها تكفي في إثبات التحريم وإن لم تكن رواية تدلّ عليه بالخصوص، فكيف مع وجود رواية صحيحة؟![3]

---

(١) الوسائل ١٨: ٢٢٧، الباب ٨ من أبواب بيع الثمار، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٩: ٢٠٣، الباب ١٧ من أبواب زكاة الغلات، الحديث الأوّل.

(٣) انظر معجم رجال الحديث ٣: ١٨٣، رقم الترجمة ١٤٣٠.

(٤) انظر مستند الشيعة ١٥: ٤٧.

(٥) كما تقدّم في الصفحة ٤٧٣.

---

(١) الوسائل ١٨: ٢٢٨، الباب ٨ من أبواب بيع الثمار، الحديث ٧.

(٢) انظر مصادر القائلين بالجواز في الصفحة ٤٧٣.

(٣) قال الشهيد الثاني في المسالك: «وبالجواز قال الأكثر، بل ادّعي عليه في الخلاف الإجماع، وبه روايتان مرسلتان لا تقاوم[ان] ما دلّ عليه الدليل عموماً من [حرمة] تناول مال الغير بغير إذنه، والمنع لا يحتاج =

شروط جواز الأكل:

ذكر المحقّق الحلّي شروطاً ثلاثة لجواز الأكل، أضاف إليها آخرون شروطاً أُخر نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

أمّا الشروط التي ذكرها المحقّق[1]، فهي كالآتي:

أوّلاً ـ أن يكون مروره على الشجرة اتّفاقاً:

بمعنى أن لا يكون قاصداً ـ في مجيئه ـ الشجرة للأكل منها، بل يكون قصده الذهاب إلى مكان آخر، لكن يكون طريقه على الشجرة عرفاً، فلا يجب أن يكون الطريق ملاصقاً للشجرة أو البستان، بل بحيث يكون المتطرّق فيه مارّاً عرفاً على الشجرة والبستان.

لكن قال صاحب الجواهر[2] ما مضمونه: أنّ هذا محقِّقٌ لموضوع المسألة، والحكم يدور مدار تحقّقه، لا أنّه شرط للحكم، بمعنى أنّ الحكم بجواز الأكل مترتّب على المرور بالشجرة، لا أنّ المرور شرط للحكم الذي هو جواز الأكل. والمفهوم من المرور هو عدم كونه قاصداً للذي يمرّ عليه.

= إلى رواية تخصّه، وما ورد فيه فهو مؤكّد، مع أنّه من الصحيح». المسالك ١٢: ١٩ ـ ١٠٠، وانظر جامع المقاصد ٤: ٤٧، ومجمع الفائدة ٨: ٢٢٤.

(١) الشرائع ٢: ٥٥، وجاء فيه: «إذا مرّ الإنسان بشيء من النخل أو شجر الفواكه أو الزرع اتّفاقاً، جاز أن يأكل من غير إفساد، ولا يجوز أن يأخذ معه شيئاً».

(٢) الجواهر ٢٤: ١٣٣.

فعلى هذا يكون اعتبار هذا الأمر في ترتّب الحكم أولى.

ثانياً ـ عدم الإفساد:

والمراد بالإفساد هو: أن يأكل منها شيئاً كثيراً، بحيث يؤثّر فيها أثراً بيّناً، ويصدق معه الإفساد عرفاً، أو يكسر غصناً يتوقّف الأكل عليه، أو يهدم حائطاً ونحو ذلك.

والأوّل يختلف بحسب كثرة الثمرة وقلّتها، وكثرة المارّة وقلّتهم.

ومستند هذا الشرط روايتا عبدالله بن سنان ويونس المتقدّمتان، فقد جاء في الأُولى: «يأكل منها ولا يفسد»[1]، وفي الثانية: «ولا يحمله ولا يفسده»[2].

ثالثاً ـ عدم الحمل:

بمعنى أن لا يحمل معه شيئاً، بل يأكل في موضعه، وإذا أكل وحمل جاز ما أكل وضمن ما حمل.

ويدلّ على هذا الشرط رواية يونس المتقدّمة ورواية محمّد بن مروان حيث جاء فيها: «كُلْ ولا تحمل»[3].

كانت هذه هي الشروط التي ذكرها المحقّق الحلّي ووافقه عليها القائلون بجواز الأكل غالباً،

(١) الوسائل ٩: ٢٠٣، الباب ١٧، من أبواب زكاة الغلات، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٨: ٢٢٧، الباب ٨ من أبواب بيع الثمار، الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

ولكـن يـظهر مـن بـعضهم التشكـيك في شرطـيّة الأخيرين، وعن بـعض آخـر التشكـيك في الأوّل أو رفضه.

فالمشكّكون في شرطية الأخيرين يـرون أن أدلّتها ناظرة إلى بيان الحـرمة التكـليفيّة للإفسـاد والحمل، بمعنى أنّه يحرم الإفسـاد والحـمل، أمّـا لو أفسد فجواز الأكل باقٍ على حاله.

وممّن يرى ذلك: الأردبـيلي، والطـباطبائي، والعاملي.

قال الأوّل: «واعلم أنّ في اشـتراط جـواز الأكل بالشرطين الأخيرين تأمّلاً، لاحـتمال كـون الأكل جائزاً مع تحريم الإفساد والحمل»[1].

وقـال الثـاني: «وإثـبات الأخـيرين مـن الأصل والنـصوص مشكـل... وغـايته الحـرمة، وهي أعمّ من الشرطية».

ومع ذلك قال: «ثمّ إنّ اشتراط الشرطين في الإباحة مقطوع به وبثالث ـ هو ما حكم به فيها من عدم جواز الحمل ـ بين الطائفة، بل لعلّه إجماع، وهو الحجّة، مضافاً إلى الأصل...»[2].

وقال الثالث بعد الاعتراف بـالإجماع عـلى شرطيّة عدم الإفساد: «لكن إثـباته مـن الأصـل والأخبار كأنّه صعب جداً... وليس في الأخبار إلّا النهي عنه، وغايته الحرمة، وهي أعمّ من الشرط...»[3].

(١) مجمع الفائدة ٨: ٢٢٥.

(٢) الرياض ٨: ٣٧٧.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ١٢٦.

وأمّا الشرط الأوّل: فقد نفاه السيّد الخوئي[1] صريحاً، وربّما يـظهر ذلك مـن السـيّد الحكـيم[2]، لكن استشكل في نفيه في آخر كلامه.

هذا، وذكر بعض الفقهاء شروطاً أُخر نشـير إليها فيما يأتي:

١ ـ أن لا يكون النخل أو الشـجر أو الزرع محاطاً بسور عليه باب، فلو كان كذلك لم يجز صعود السور أو خرقه، ولا فتح البـاب أو كسـره؛ لأنّـه تصرّف في ملك الغير بغير إذنه وإذن الشارع.

٢ ـ عدم العلم بكراهة صـاحب الشـجر أو الزرع، بل قيل: عدم الظنّ بها، فلو عـلم أو ظـنّ بالكراهة لم يجز له الأكل.

٣ ـ كون الثمرة على الشجرة، غـير مجـذوذة ولا محرزة.

واختلفوا في قبول هـذه الشروط أو ردّهـا، وقبول بعضها دون بعض[3].

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٦، كتاب البيع، بيع الثمار، المسألة ٢٧٩.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٣، كتاب البيع، بيع الثمار، المسألة ١٩.

(٣) انظر: الدروس ٣: ٢١، فإنّه يظهر منه قبول الشرطين الأخيرين بناءً على قبول الجواز، والمسالك ٣: ٣٧٣، فقد استحسن فيه الثاني ونفى البأس عـن الثـالث ولم يـتطرّق فـيه إلى الأوّل، ومجـمع الفـائدة ٨: ٢٢٥، فالظاهر منه قبول الثلاثة، والكـفاية: ٢٥٣، فـإنّه لم يذكر فيه إلّا الثاني، والحدائق ١٨: ٢٩٣، فقد نوقش فيه المسالك في الثـاني ونـفي البـأس عـن الثـالث =

تنبيه:

اختلف الفقهاء فيما يجوز أكله بناءً على القول بالجواز:

ـ فقال الشيخ الطوسي باختصاصه بالتمر، في المسائل الحائريات[1].

ـ وأضاف إليه جماعة ثمار الفواكه[1].

ـ وأضاف آخرون إليهما المزارع، أي مزارع الحنطة والشعير ونحوهما[2].

ـ وأضاف قسم ثالث إليها الخضر، أي القثاء والبطيخ والبقول ونحوها[3].

= ولم يتطرّق إلى الأوّل، والرياض ٨: ٣٧٨، فإنّه أشير فيه إلى الأخيرين ونفي البأس عنهما، ومستند الشيعة ١٥: ٥٤ ـ ٥٥، فإنّه ذكرت فيه الشروط الثلاثة وقُبِل الأوّل منها ونفي الأخيران، ومفتاح الكرامة ٤: ١٢٧، فقد ذكرت فيه الشروط الثلاثة لكن لا صراحة في قبولها أو ردّها، والجواهر ٢٤: ١٣٤ ـ ١٣٥، حيث يظهر منه التشكيك فيها وفي غيرها ممّا نقل عن الأستاذ الأكبر، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٣، كتاب البيع، فصل في بيع الثمار، المسألة ١٩، فقد استشكل فيه في عدم مراعاة الشرطين الأوّلين، ومثله منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) في منهاجه ٢: ٦٦، كتاب البيع، بيع الثمار، المسألة ٢٧٩، وتحرير الوسيلة ١: ٥٠٧ ـ ٥٠٨، كتاب البيع، القول في بيع الثمار، المسألة ١٨، حيث اشترط فيه الثاني ونفي الأخير.

(١) الرسائل العشر: ٣٣٠، فقد جاء فيها: «مسألة ـ عن الرجل يمرّ بالكرم والمباطخ والمباقل، أيجوز له أن يأكل منها ولا يفسد ولا يحمل، كما يجوز ذلك في النخل أم لا؟

الجواب: الرخصة في الثمار من النخل، وغيره لا يقاس عليه؛ لأنّ الأصل حظر استعماله مال غيره».

ويظهر ذلك من المحقّق الحلّي في المختصر: ١٣١، حيث لم يذكر غير النخل، وتردّد بالنسبة إلى غيره في الشرائع ٣: ٢٢٨.

(١) وهؤلاء بين من صرّح بالتعميم، وبين من أطلق واقتصر على ذكر «الثمرة» أو «الثمار» أو «البستان» أو «الحائط»، والأخيران منصرفان إلى ما يشمل شجر الفواكه والنخيل. انظر: المقنع: ١٢٤، والنهاية: ٣٧٠، والسرائر ٣: ١٢٦، والمنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٢٣، والدروس ٣: ٢٠، والرياض ٨: ٣٧٥، وتحرير الوسيلة ١: ٥٠٧، كتاب البيع، القول في بيع الثمار، المسألة ١٨.

(٢) انظر: الكافي في الفقه: ٣٢٢، والشرائع ٢: ٥٥، والتذكرة ١٠: ٤٠٩ ـ ٤١٠، ومجمع الفائدة ٨: ٢٢٢، و ١١: ٣٠٩، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٢، والحدائق ١٨: ٢٩١، في الهامش رقم (٣)، إلّا أنّه استشكل فيه في شمول الزرع من جهة اشتراط الرخصة بعدم الأخذ، والزرع لا يمكن الاستفادة منه بالأكل هناك إلّا أن يؤخذ ويحمل، وإذا منعنا الحمل، فلا وجه لذكره إذن. وكلامه بحاجة إلى دقّة! ومستند الشيعة ١٥: ٥١، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩٣، كتاب البيع، فصل في بيع الثمار، المسألة ١٩.

(٣) انظر: الكافي في الفقه: ٣٢٢، والمسالك ١٢: ٩٩، والجواهر ٢٤: ١٣٢.

ونقل عن بعضهم دعوى الشهرة عليه، وهو صاحب الكفاية: ٢٥٣.

أكل ما ينثر في الأعراس:

ذكرنا كلام جملة من الفقهاء ممّا يناسب هذا الموضوع في عنوان «إعراض»، لكن بالمقدار الذي كان يلائم بحث الإعراض، والآن نتكلّم عنه بما هو موضوع في حدّ ذاته، فنقول:

إنّ الكلام عن النثر في الأعراس يتألف من أربع مراحل:

المرحلة الأُولى ـ البحث عن حكم أصل النثر في حدّ ذاته:

ظاهر كلمات الفقهاء: أنّ القول بجواز النثر ـ أي بمعناه المصدري والحدثي ـ أمرٌ مفروغ منه، لكن لم يتجاوزوا ذلك، فلم يحكموا بوجوبه أو استحبابه أو كراهته.

وتدلّ على جوازه السيرة الجارية والمستمرة، مضافاً إلى ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام: «لا بأس بنثر الجوز والسكّر»[1]؛ بناءً على تفسير النثر بمعناه الحدثي والمصدري، لا بمعنى المنثور.

المرحلة الثانية ـ البحث عن حكم الأكل منه:

المعروف بين الفقهاء والمشهور بينهم هو: أنّه يجوز أكل نثار الأعراس والأملاك ونحوهما.

وقيّد بعضهم الجواز بما إذا علم بإذن صاحب المال بالأكل إمّا صريحاً أو بشاهد الحال. ولكن لم يذكر بعض آخر هذا القيد للأكل وإنّما ذكره

(١) الوسائل ١٧: ١٧٠، الباب ٣٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

للأخذ ـ كما سيأتي توضيحه في المرحلة الثالثة ـ إلّا أن يقال: إنّ المراد بالأخذ هو الأعمّ من الأخذ للأكل في المحلّ أو في الخارج، ولذلك عبّر بعضهم بالأكل وبعض آخر بالأخذ.

أو يقال: إنّ شاهد الحال يدلّ على إباحة الأكل في المكان غالباً، ولذلك لا حاجة إلى ذكره دون الأخذ لا للأكل هناك[1].

ومن جهة أُخرى صرّح بعضهم بكراهة الأخذ والأكل إذا كان على نحو الاختطاف والانتهاب، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا كراهة، كما إذا نثر على الجالسين، فأكل كلٌّ منهم ما وقع في حجره.

هذا كلّه إذا لم يعلم كراهة صاحب المال لأكل النثار، وأمّا إذا علم ذلك فلا يجوز؛ لأنّه أكلٌ لمال الغير من دون إذنه، وهو قبيح عقلاً وشرعاً.

وإن جُهل الأمران ـ أي الإباحة والكراهة ـ قال العلّامة في المنتهى: «كان حراماً؛ عملاً بالأصل الدالّ على عصمة مال الغير وعدم جواز التصرّف فيه بدون إذنه»[2].

لكن قال في التذكرة: «الأُولى الكراهة»[3].

كلمات الفقهاء في أكل النثار:

وإليك نماذج من كلمات الفقهاء بالنسبة إلى أكل النثار أو أخذه بناءً على تفسيره بمعناه الأعمّ

(١) عثرت على هذين التوجيهين بعد تقريرهما في كلام الإصفهاني. انظر كشف اللثام ٧: ١٦.

(٢) المنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٢٢.

(٣) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٨٠.

من الأكل وأخذه خارجاً عن المحلّ:

قال الشيخ في النهاية: «ولا يجوز أخذ شيء ممّا ينثر في الأعراس والاملاكات إلّا ما أعطي باليد أو علم من قصد صاحبه الاباحة لأخذه»[١].

وقال في المبسوط: «نثر السكر واللوز في الولائم وغير ذلك جائز، غير أنّه لا يجوز لأحد أخذه إلّا بإذن صاحبه، إمّا قولاً أو شاهد حال أنّه أباحه، وينبغي أن لا ينتهب، وتركه أولى على كلّ حال»[٢].

وقال القاضي: «ونهي عن القمار والنثار الذي يؤخذ اختطافاً وانتهاباً...»[٣].

وقال ابن إدريس: «نثر السكر والجوز واللوز وغير ذلك في الولايم مكروه إذا أُخذ على طريق الانتهاب، فإذا لم يؤخذ على طريق الانتهاب، فلا بأس بذلك إذا علم بشاهد الحال من قصد فاعله الإباحة وإن لم ينطق بلسانه، ولا يجوز لأحد من الحاضرين الاستبداد به»[٤].

والمراد من النثر هو المنثور لا معناه الحدثي، وذلك بقرينة تتمّة كلامه.

وقال المحقّق في الشرائع: «أكل ما ينثر في الأعراس جائز، ولا يجوز أخذه إلّا بإذن أربابه نطقاً أو بشاهد الحال، وهل يملك بالأخذ؟ الأظهر نعم»[١].

ولم يقيّد جواز الأكل بوجود الإذن، نعم قيّد الأخذ بذلك، ولعلّه لما قلناه: من أنّ شهادة الحال بجواز الأكل موجودة في النثر غالباً، فلذلك لا يأتي إشكال المحقّق الثاني على عبارة القواعد الآتية.

وقال العلّامة في القواعد: «يجوز أكل ما ينثر في الأعراس مع علم الإباحة إمّا لفظاً أو بشاهد الحال، ويكره انتهابه، فإن لم يعلم قصد الإباحة حرم»[٢].

وقال أيضاً: «ويجوز أكل نثار العرس، لا أخذه إلّا بإذن أربابه نطقاً أو بشاهد الحال، ويملك حينئذٍ بالأخذ على إشكال»[٣].

فإنّه فرّق بين الأكل والأخذ مثل المحقّق الحلّي، ويأتي بالنسبة إليه الكلام المتقدّم أيضاً.

وقال في التذكرة: «يجوز نثر السكر واللوز والجوز والقسب والتمر ونحو ذلك في الإملاكات وليس بمكروه...

إذا نثر صاحب العرس وعلم منه إباحة الانتهاب جاز...

وإن عرف كراهة المالك للانتهاب حرم إجماعاً؛ لأنّه تصرّف في مال الغير بغير إذنه، فكان ممنوعاً منه، وإن جهل الأمران: فالأولى الكراهة...»[٤].

(١) النهاية: ٣٦٩.
(٢) المبسوط ٤: ٣٢٣.
(٣) المهذّب ١: ٤٥٢.
(٤) السرائر ٢: ٦٠٤.

(١) الشرائع ٢: ٢٦٨.
(٢) القواعد ٢: ١١.
(٣) القواعد ٣: ٦.
(٤) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٨٠.

ومثله قال في المنتهى إلّا أنّه قال فيه: «وإن لم يعلم من قصد مالكه الإباحة كان حراماً؛ عملاً بالأصل الدالّ على عصمة مال الغير وعدم جواز التصرّف فيه بدون إذنه»[١].

ورجّح في المختلف كراهة الانتهاب[٢].

وبهذه المضامين قال في التحرير[٣] والنهاية[٤].

وقال الكركي معلّقاً على عبارة القواعد الأُولى:

«مثله: ما ينثر في غيره من الولائم كالختان والعقيقة وغيرهما، اعتماداً على شاهد الحال، ولو اعتيد أخذه واستقرّ العرف بذلك جاز الأخذ»[٥].

وقال معلّقاً على عبارته الثانية: «... فمتى نثر صاحب العرس أو غيره ممّن يجوز فعله وعلم منه إباحة الانتهاب جاز أخذه انتهاباً وإن لم يكن ذلك لائقاً بذوي المروءات. وإن علم منه الكراهة حرم، وإن جهل الأمرين فاجتنابه أولى.

ويظهر من عبارة الكتاب: أنّ بين الأكل والأخذ فرقاً، حيث حكم بجواز الأكل وأطلق ولم يجوّز الأخذ إلّا إذا علم من أربابه الإذن فيه. والظاهر أنّه لا فرق بينهما...»[٦].

(١) المنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٢٢.
(٢) المختلف ٧: ٩١.
(٣) التحرير ٢: ٢٦٨.
(٤) نهاية الإحكام ٢: ٥٢٧.
(٥) جامع المقاصد ٤: ٤٣.
(٦) جامع المقاصد ١٢: ٢٠ ـ ٢١.

ثمّ تطرّق إلى مسألة حصول الملك بالأخذ وعدمه.

وقد تقدّم[١]: أنّ منشأ التفرقة بين الأكل والأخذ لعلّه قيام شاهد الحال بجواز الأكل غالباً دون الأخذ.

وقال الشهيد الثاني: «هنا أربع مسائل: الأُولى ـ يجوز نثر المال في الأعراس من مأكول وغيره... الثانية ـ يجوز الأكل من هذا المنثور عملاً بشاهد الحال المستمرّ في سائر الأعصار ما لم تعلم الكراهة...»[٢].

وقال السبزواري: «ويجوز نثر المال في الأعراس من مأكول وغيره، ويجوز الأكل منه، ولا يجوز الأخذ منه بغير الأكل إلّا بإذن أربابه صريحاً أو بشاهد الحال»[٣].

وقال الإصفهاني في كشف اللثام: «ويجوز أكل نثار العرس لشهادة الحال بالإذن كالوليمة وما يقدّم إلى الضيف إلّا أن يعلم عدم الإذن، ولا يجوز أخذه إلّا بإذن أربابه نطقاً أو بشاهد الحال، والفرق: أنّ النثر إذنٌ في الأكل دون الأخذ، وفيه إشارة إلى أنّ ما في المبسوط والسرائر والمهذّب: من أنّه لا يجوز الأخذ إلّا بالإذن ولو بشاهد الحال يراد به الأخذ لا الأكل، إلّا أن يكونوا أدخلوا النثر في الحال الشاهدة بالإذن في الأكل، وقد يتردّد في شهادة

(١) في الصفحة: ٤٧٩.
(٢) المسالك ٧: ٣١.
(٣) الكفاية: ١٥٣.

النثر بذلك...»[١].

وقال السيّد الطباطبائي: «لا يؤخذ ما ينثر في الأملاك والأعراس وغيرهما؛ للخبر...

ولحرمة التصرّف في ملك الغير إلّا ما يعرف معه الإباحة منه له...»[٢].

وقال صاحب الجواهر: «أكل ما ينثر في الأعراس جائز بلا خلاف ولا إشكال عملاً بشاهد الحال الذي عليه السيرة في سائر الأعصار والأمصار...

كما أنّه لا يجوز أخذه على وجه النقل إلّا بإذن أربابه نطقاً أو بشاهد الحال الحاصل من نحو رميه على جهة العموم من غير وضعه على خوان ونحوه، وإلّا لم يجز حتّى مع اشتباه الحال؛ لأنّ الأصل المنع من التصرّف في مال الغير إلّا بالإذن، فما عن التذكرة من جواز أخذه ما لم يعلم الكراهة لا يخفى ما فيه...»[٣].

وقال السيّد اليزدي: «يجوز أكل ما ينثر في الأعراس مع الإذن ولو بشاهد الحال، إن كان عامّاً فللعموم، وإن كان خاصّاً فللخصوص...»[٤].

ثمّ تكلّم عن تملّك الآخذ للنثار في صورة الإذن أو إعراض المالك.

(١) كشف اللثام ٧: ١٦.

(٢) الرياض ٨: ٩٥.

(٣) الجواهر ٢٩: ٥١ ـ ٥٢.

(٤) العروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ٩.

ولم يعلّق عليه السيّدان: الحكيم[١] والخوئي[٢]، نعم للسيّد الخوئي تعليق على خروجه عن الملك.

كانت هذه كلمات الفقهاء وكادت تتّفق على جواز الأكل مع شهادة الحال على إذن المالك لذلك، سواء كانت الشهادة حاصلة بالنثر نفسه أو بغيره.

ولكن علّق صاحب الحدائق على كلام الأصحاب: بأنّ العادة في النثار هي الأخذ والأكل على طريق النهبة، وذلك حرام بالأدلّة الصحيحة، فإن أراد الأصحاب جواز الأكل وإن أُخذ على طريق النهبة فضعفه ظاهر، وإن أُريد أخذه بغير طريق النهبة فهو خروج عن موضوع المسألة[٣].

وقد ذكر قبل ذلك الروايات الناهية عن الأخذ بطريق النهبة، ثمّ أورد رواية يستفاد منها جواز أخذ النثار. وجمع بينهما: بأنّه إن أُخذ على طريق النهبة من دون إذن أو شاهد حال على الإباحة فهو حرام، وإن كان هناك ما يشهد للإذن بالأخذ كذلك فهو مباح.

وأمّا الروايات الناهية، فهي:

١ ـ صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا تصلح المقامرة ولا النهبة»[٤].

(١) المستمسك ١٤: ٩.

(٢) مستند العروة (النكاح) ٢: ١٧.

(٣) الحدائق ٢٣: ١١٧.

(٤) الوسائل ١٧: ١٦٨، الباب ٣٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

٢ ـ رواية عليّ بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «سألته عن النثار من السكر واللوز وأشباهه أيحلّ أكله؟ قال: يكره أكل ما انتهب»[١].

٣ ـ رواية إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الإملاك يكون والعُرس، فينثرون على القوم، فقال: حرام، ولكن ما أعطوك منه، فخذ»[٢].

٤ ـ ما روي عن عليّ عليه السلام: «لا بأس بنثر الجوز والسكر»[٣].

وعلّق الشيخ الطوسي ـ في كتابيه ـ على هذا قائلاً: «فلا ينافي الخبرين الأوّلين[٤]؛ لأنّ الذي تضمّن هذا الخبر جواز النثر وأنّه ليس بمحظور، وليس فيه: أنّه يجوز أخذ ما ينثر ونهبه، والخبران الأوّلان فيهما كراهية ذلك. ولا تنافي بينهما على حال»[٥].

فالرواية بناءً على هذا التفسير تكون ناهية وإلّا فهي مجوّزة.

(١) الوسائل ١٧: ١٦٨، الباب ٣٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٦٩، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٧٠، الحديث ٥.

(٤) وهما رواية إسحاق بن عمّار ورواية علي بن جعفر المتقدّمتان.

(٥) الاستبصار ٣: ٦٦، باب كراهية أخذ ما ينثر في الاملاكات والأعراس، الحديث ٣، والتهذيب ٦: ٣٧٠، كتاب المكاسب، ذيل الحديث ١٩٤.

وأمّا الروايات المجوّزة:

فالظاهر أنّه لم يرد ما يصرّح فيه بالجواز، نعم قال صاحب الحدائق[١]: إنّه عثر على خبر في كتاب البحار عن الأمالي للصدوق، روى فيه عن الحسين بن أبي العلاء ـ بسند حسن ـ عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: دخلت أمّ أيمن على النبيّ صلى الله عليه وآله وفي ملحفتها شيء، فقال لها رسول اللّه صلى الله عليه وآله: ما معك يا أمّ أيمن؟ فقالت: إنّ فلانة أملكوها فنثروا عليها، فأخذت من نثارها، ثم بكت أمّ أيمن وقالت: يا رسول اللّه، فاطمة زوّجتها ولم تنثر عليها شيئاً...»[٢].

فإنّه يستفاد من عدم ردع النبيّ صلى الله عليه وآله أمّ أيمن لأخذها النثار، أنّ ذلك جائز[٣].

المرحلة الثالثة ـ البحث عن حكم الأخذ:

المعروف بين الفقهاء استناداً إلى المستفاد من كلماتهم المتقدّمة: أنّه يحرم أخذ النثار بمعنى حمله ونقله إلى خارج محلّ النثر إلّا مع العلم برضا صاحبه، سواء حصل هذا العلم بإذن صريح أو بشاهد الحال؛ لأنّه لا يجوز التصرّف في ملك الغير

(١) الحدائق ٢٣: ١١٨.

(٢) البحار ٤٣: ٩٨، كتاب تاريخ سيّدة النساء عليها السلام، باب تزويجها، الحديث ١٠.

(٣) أقول: الرواية إن دلّت فتدلّ على جواز الأخذ والحمل، لكن المعروف هو حرمة الحمل إلّا مع العلم برضا صاحب النثار، فالرواية محمولة على هذه الصورة.

عقلاً وشرعاً إلّا مع إذنه[١].

لكن قال العلّامة في التذكرة ـ بعد بيان وجهي العلم بإباحة المالك للأخذ وكراهته له ـ: «وإن جهل الأمران فالأولى الكراهة»[٢].

مع أنّه صرّح في المنتهى كغيره من الفقهاء: بأنّه «إن لم يعلم من قصد مالكه الإباحة كان حراماً، عملاً بالأصل الدالّ على عصمة مال الغير وعدم جواز التصرّف فيه بدون إذنه»[٣].

المرحلة الرابعة ـ البحث عن حكم تملّك المأخوذ:

اختلف الفقهاء في أنّ الآخذ هل يملك المأخوذ، بناءً على جواز أخذه، أم لا؟

وللمسألة عدّة صور؛ لأنّه: إمّا أن يصرّح صاحب المال بتمليكه المال للآخذين، كأن يقول: هذا لكم، أو يصرّح بإباحة تملّكهم له، كأن يقول: من شاء فليأخذ لنفسه، أو ينثر من دون أن يقول شيئاً، ولكن دلّ شاهد الحال على أنّه أباحه للآخرين وأعرض عنه.

فعلى الأوّل يملكه الآخذ، وعلى الثاني يملكه الآخذ أيضاً إذا قصد بأخذه التملّك، وإلّا ففيه كلام من حيث إنّ تملّك المباحات هل يحتاج إلى قصد التملّك أم لا؟

وعلى الثالث، فالمسألة تبتني على أنّ الإعراض مزيل للملك أم لا، فبناءً على كونه مزيلاً، فإن قصد الآخذ التملّك بالأخذ، صار مالكاً لما أخذه، وإن لم يقصد، فبناءً على عدم احتياج قصد التملّك، يصير مالكاً أيضاً وإلّا فلا.

وإن قلنا: إنّ الإعراض لا يزيل الملك، بل يبقى المال المعرض عنه على ملك مالكه الأصلي، فالنثار يبقى على ملك مالكه، نعم يجوز للآخذ التصرّف فيه بل هو أولى به من غيره.

وبناءً على عدم حصول الملك لأي سبب كان، يجوز لصاحب المال الرجوع فيه، بمعنى أن يأخذه ممّن بيده إن كان باقياً، وإن تلف المال بأكل أو نحوه فيخرج عن ملك مالكه الأصلي، وهل يخرج بالبيع ونحوه؟ لهم فيه كلام[١].

تنبيه (١):

قال العلّامة بعد بيان حكم النثر والنثار في التذكرة: «وبالجملة التنزّه عنه مطلقاً أحبّ إليّ وأولى؛ لما في الانتهاب من التهاتر والتزاحم والقتال، وربّما أخذ من يكره صاحب النثار بحرصه وشرهه ودناءة نفسه، وحرمان من يشتهي صاحب المنزل؛ لمروته وصيانة نفسه وعرضه، والظاهر هذا؛ فإنّ أرباب المروّات يترفّعون عن مزاحمة سفلة الناس ويصونون أنفسهم عن مدافعتهم وتهارشهم

---

(١) تقدّمت كلمات الفقهاء، فلتراجع.

(٢) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٨٠.

(٣) المنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٢٢.

(١) انظر: المسالك ٧: ٣٢، والجواهر ٢٩: ٥٢ ـ ٥٣، وسائر المصادر الفقهية المتقدّمة هنا وفي بحث الإعراض.

على شيء من الطعام أو غيره لاشتماله على دناءة النفس وذلّتها، واللّٰه تعالى يحب معالي الأُمور، وفعل النبيّ صلى الله عليه وآله[1] مخصوص بما إذا ندب صاحب النثار إليه وطلب ذلك من الجماعة؛ ولأنّه أراد بعد النهي إظهار إباحة الفعل؛ لأنّ الصحابة كانوا يتابعونه في أفعاله»[2].

تنبيه (٢):

قال العلّامة أيضاً: «إنّما يتصرّف الضيف في الطعام بالأكل، فليس له التصرّف بما عداه، فلا يجوز له أن يأخذ منه مع نفسه شيئاً إلّا إذا علم أنّ المالك يرضى بنقله، ويختلف ذلك بتقدير المأخوذ وجنسه وبحال الضيف والدعوة، فإن شكّ في أنّه هل يسامح المالك بذلك أم لا؟ لم يجز له النقل»[3].

وكلامه مطابق للقواعد العامّة ولم يتعرّض للمسألة أغلب الفقهاء.

آداب الأكل:

المقصود بها هنا مجموع ما تستحبّ أو تكره مراعاته عند الجلوس على مائدة الطعام، وهي المعبّر عنها بـ«آداب المائدة» أيضاً، نشير إلى أهمّها إجمالاً فيما يأتي:

أوّلاً ـ ما يستحبّ فعله عند الأكل:

١ ـ غسل اليدين:

يستحبّ غسل اليدين قبل الطعام

(١) سنن البيهقي ٧: ٢٨٨، وانظر الجواهر ٢٩: ٥٢.

(٢) و (٣) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٨٠.

وبعده[1]؛ للروايات المستفيضة التي فيها الصحاح وغيرها، والتي ورد في بعضها: أنّ «الوضوء قبل الطعام وبعده يذيبان الفقر»[2] أو «يزيدان في الرزق»[3].

وفي بعضها: «من سرّه أن يكثر خير بيته فليتوضّأ عند حضور طعامه»[4]. والظاهر أنّ الوضوء هنا بمعنى غسل اليدين.

وفي بعض آخر منها: «من غسل يده قبل الطعام وبعده عاش في سعة وعوفي من بلوى في جسده»[5].

وفي وصايا النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، إنّ الوضوء قبل الطعام وبعده شفاء في الجسد ويُمن في الرزق»[6].

وإطلاق النصوص والفتاوى يقتضي عدم الفرق بين كون الطعام مائعاً أو جامداً، وبين كونه ممّا يباشر باليد أو بآلة كالملعقة[7].

(١) انظر: الدروس ٣: ٢٨، ومستند الشيعة ١٥: ٢٣٨، والجواهر ٣٦: ٤٤٧، وكذا كلّ ما يأتي سواء المندوبات أو المكروهات، يراجع فيها المصادر الثلاثة المتقدّمة.

(٢) الوسائل ٢٤: ٣٣٤، الباب ٤٩ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٣٥، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٣٦، الحديث ٥.

(٦) المصدر المتقدّم: ٣٣٧، الحديث ٨.

(٧) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٢٣٩، والجواهر ٣٦: ٤٤٩.

٢ ـ غسل الفم بعد الطعام:

يستحب غسل الفم بعد الطعام، سيّما بالسُّعْد[١].

٣ ـ التسمية والتحميد:

تستحبّ التسمية عند الشروع في الأكل، والتحميد في آخره[٢] ويكفي في التسمية قول «بسم اللّه» وفي التحميد قول «الحمد للّه»، ففي وصيّة النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، إذا أكلت فقل: بسم اللّه، وإذا فرغت فقل: الحمد للّه، فإنّ حافظيك لا يبرحان يكتبان لك الحسنات حتّى تبعده عنك»[٣].

وعن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «ما من شيءٍ إلّا وله حدٌّ ينتهي إليه، فجيء بالخوان، فقالوا: ما حدّه؟ قال: حدّه إذا وضع قيل: بسم اللّه، وإذا رفع قيل: الحمد للّه، ويأكل كلّ إنسان ممّا بين يديه، ولا يتناول من قدّام الآخر شيئاً»[٤].

بل تستحبّ التسمية على كلّ لون من الطعام[١].

ولو نسي، قال حين يتذكّر: «بسم اللّه على أوّله وآخره»[٢].

وعن أبي عبداللّه عليه السلام: «إذا حضرت المائدة فسمّى رجل منهم أجزأ عنهم أجمعين»[٣].

٤ ـ الأكل باليمين:

وقد تقدّم في الأكل المستحبّ[٤].

٥ ـ الأكل من قدّامه:

يستحبّ أن يأكل من بين يديه من غير أن يتناول من قدّام الآخرين، فعن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «ويأكل كلّ إنسان ممّا يليه، ولا يتناول من قدّام الآخر شيئاً»[٥].

٦ ـ الأكل بثلاث أصابع فما فوق:

يستحبّ الأكل بثلاث أصابع أو أربع أو خمس، لا بإصبعين، فقد روى أبو خديجة عن أبي عبداللّه عليه السلام: «أنّه كان يجلس جلسة العبد ويضع

---

(١) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٢٤٢، والوسائل ٢٤: ٤٢٦، الباب ١٠٧ من أبواب آداب المائدة. والسُّعْد: «طيبٌ، وفيه منفعة عجيبة في القروح التي عسر اندمالها». القاموس المحيط «سعد».

(٢) انظر: الدروس ٣: ٢٧، ومستند الشيعة ١٥: ٢٤٢ و ٢٤٤، والجواهر ٣٦: ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٣) الوسائل ٢٤: ٣٥٥، الباب ٥٧ من أبواب آداب المائدة، الحديث ١٢.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٥٢، الحديث ٣.

(١) الوسائل ٢٤: ٣٦١، الباب ٦١ من أبواب المائدة، الحديث ١ و ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٥٦، الباب ٥٨، الحديث ١ و ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٤) تقدّم في الصفحة ٤٦٣.

(٥) الوسائل ٢٤: ٣٦٩، الباب ٦٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

يده على الأرض، ويأكل بثلاث أصابع، وأنّ رسول الله ﷺ كان يأكل هكذا، ليس كما يفعل الجبّارون، يأكل أحدهم بإصبعيه»[١].

٧ ـ طول الجلوس على الموائد وطول الأكل:

يستحبّ طول الجلوس على المائدة؛ لما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «أطيلوا الجلوس على الموائد، فإنّها ساعة لا تُحسب من أعماركم»[٢].

ويستحبّ طول الأكل، بمعنى تطويل زمان الأكل لا كثرة الأكل؛ لما جاء في وصيّة الإمام عليّ عليه السلام لكميل: «... يا كميل، إذا أكلت فطوّل أكلك ليستوفي من معك ويُرزق منه غيرك»[٣].

٨ ـ أن يبدأ صاحب الطعام:

روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أكل مع القوم طعاماً كان أوّل من يضع يده وآخر من يرفعها؛ ليأكل القوم»[٤].

٩ ـ الأكل مع الجماعة وخاصّة العيال:

روى أبو عبدالله عليه السلام عن جدّه رسول الله ﷺ أنّه قال: «الطعام إذا جمع ثلاث خصال فقد تمّ: إذا كان من حلال، وكثرت الأيدي عليه، وسمّي في أوّله، وحُمد الله في آخره»[١].

وروى عن جدّه ﷺ أيضاً أنّه قال: «ما من رجل يجمع عياله ويضع مائدته، فيسمّون في أوّل طعامهم ويحمدون في آخره فترفع المائدة، حتّى يغفر لهم»[٢].

١٠ ـ الافتتاح والاختتام بالملح:

ففي وصيّة النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، افتتح بالملح واختتم بالملح، فإنّ فيه شفاء من اثنين وسبعين داءً»[٣].

والروايات الآمرة بذلك مستفيضة.

١١ ـ غسل الثمار:

ينبغي غسل الثمار بالماء قبل أكلها؛ لما روي: «إنّ لكلّ ثمرة سمّاً، فإذا أتيتم بها فمسّوها بالماء أو اغمسوها في الماء»[٤].

١٢ ـ إحضار البقل والخضر على المائدة:

روى حنّان، قال: «كنت مع أبي عبدالله عليه السلام

---

(١) الوسائل ٢٤: ٣٧٢، الباب ٦٨ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) مكارم الأخلاق: ١٤١.

(٣) تحف العقول: ١١٥.

(٤) الوسائل ٢٤: ٣٢٠، الباب ٤١ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٢٦٢، الباب ١٢ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٦٣، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٠٥، الباب ٩٥، الحديث ٧.

(٤) الوسائل ٢٥: ١٤٧، الباب ٨٠ من أبواب الأطعمة =

على المائدة، فبال على البقل، وامتنعت أنا منه لعلّةٍ كانت بي، فالتفت إليّ، فقال: يا حنّان، أما علمت أنّ أمير المؤمنين ﷺ لم يؤت بطبق إلّا وعليه بقل؟ قلت: ولِمَ؟ قال: لأنّ قلوب المؤمنين خضرة فهي تحنُّ إلى شكلها»[1].

وفي رواية: أنّ أبا الحسن الماضي ﷺ قال للغلام: «أما علمت أنّي لا آكل على مائدة ليس فيها خضرة؟ فأتني بالخضرة...»[2].

١٣ ـ الخلال:

ورد الأمر بالخلال بعد الطعام في روايات مستفيضة، وفي بعضها: «أنّ رسول الله ﷺ كان يتخلّل، وهو يطيّب الفم»[3].

وقال ﷺ لجعفر: «تخلّل، فإنّ الخلال يجلب الرزق»[4].

١٤ ـ كان ذلك أهمّ ما ينبغي مراعاته من آداب المائدة، وهناك موارد أُخرى تقدّم بعضها في الأكل المستحبّ وبقي بعضها الآخر مثل: تصغير اللقمة، وتجويد المضغ، والكفّ عن الطعام مع اشتهائه، والتقاط ما يسقط من الخوان، وغيرها ممّا ذكره الفقهاء وخاصّة الشهيد في الدروس[1] والنراقي في المستند[2].

ثانياً ـ ما يكره فعله عند الأكل:

تقدّم الكلام عن كثير من ذلك في الأكل المكروه، مثل: الأكل متّكئاً، والأكل ماشياً، والأكل باليسار، والأكل على الشبع، والتملّي من الطعام وكثرة الأكل، وأكل الطعام الحارّ، وأكل الإنسان وحده، والأكل من رأس الثريد، والمبالغة في أكل اللحم الذي على العظام، ونحو ذلك، وبقيت أُمور نشير إليها إجمالاً، مثل:

١ ـ النظر إلى وجوه الناس:

ورد: أنّ من آداب المائدة قلّة النظر في وجوه الناس[3].

٢ ـ إظهار الصوت عند الأكل:

روي عن عليّ ﷺ أنّه قال: «اذكروا الله على الطعام ولا تلغطوا فإنّه نعمة من نِعم الله، ورزق من رزقه، يجب عليكم فيه شكره وذكره وحمده»[4].

قال النراقي: «اللَّغَط ـ محرّكة ـ: الصوت أو الأصوات المبهمة، فيمكن أن يكون المراد: صوت

= المباحة، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٢٤: ٤١٩، الباب ١٠٣ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٢٠، الباب ١٠٤، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٢٢، الحديث ٩.

(١) الدروس ٣: ٢٦ ـ ٣٥.

(٢) مستند الشيعة ١٥: ٢٣٨ ـ ٢٥٥.

(٣) الوسائل ٢٤: ٤٣١، الباب ١١٢ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٥٠، الباب ٥٦، الحديث ٦.

المضغ، ويمكن أن يراد: صوت الحلق حين البلع»[١].

ويحتمل أن يراد كثرة الهمهمة والكلام الذي لا يفهم.

٣ـ النفخ على الطعام والشراب:

ورد في حديث الأربعمئة: «لا ينفخ الرجل في موضع سجوده، ولا في طعامه، ولا في شرابه»[٢].

٤ـ تقشير الثمرة وعدم استقصاء أكلها:

ورد النهي عن تقشير الثمرة، فعن ابن القدّاح عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه كان يكره تقشير الثمرة»[٣].

وروى ياسر (أو نادر) الخادم، قال: «أكل الغلمان يوماً فاكهة، فلم يستقصوا أكلها، ورموا بها، فقال أبو الحسن عليه السلام: سبحان الله إن كنتم استغنيتم، فإنّ ناساً لم يستغنوا، أطعموه من يحتاج إليه»[١].

٥ـ التكلّف للضيف:

روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من تكرمة الرجل لأخيه: أن يقبل تحفته، ويتحفه بما عنده، ولا يتكلّف له شيئاً، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا أُحبّ المتكلّفين»[٢].

وعن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً أنّه قال: «المؤمن لا يحتشم من أخيه، وما أدري أيّهما أعجب، الذي يكلّف أخاه إذا دخل عليه أن يتكلّف له، أو المتكلّف لأخيه؟»[٣].

٦ـ اختصاص الأغنياء بالوليمة:

روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن وليمة يخصّ بها الأغنياء ويترك الفقراء»[٤].

وهناك أُمور أُخرى مثل ما يرتبط بإكرام الخبز وبعض المنهيات ممّا يرتبط به، وما يرتبط بالإطعام بصورة عامّة ونحو ذلك تراجع فيها المطوّلات والعناوين المناسبة، مثل: «إطعام»

---

(١) مستند الشيعة ١٥: ٢٦٢، وقال الفيروزآبادي: «اللغطُ ـ ويحرّك ـ: الصوت، والجلَبَة، أو أصواتٌ مبهمةٌ لا تفهم، ج: ألغاط... والحمام والقطا يلغَطان لَغْطاً ولَغيطاً». القاموس المحيط: «لغط»، وانظر لسان العرب: «لغط».

(٢) الوسائل ٦: ٣٥٢، الباب ٧ من أبواب السجود، الحديث ٩.

(٣) الوسائل ٢٥: ١٤٧، الباب ٨٠ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٣٧٢، الباب ٦٩ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٧٥، الباب ٢٠ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٠٠، الباب ٢٨، الحديث ٣.

و«خبز» ونحوهما.

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث هذا الموضوع متمركزة في كتاب الأطعمة، ويأتي بعضها نادراً في مواضع أُخرى مثل أكل ما ينثر في الأعراس فإنّهم ذكروه في أوّل كتاب النكاح، وذكره بعضهم في المكاسب المحرّمة أيضاً، وأكل المارّة، فقد ذكره بعضهم في بيع الثمار وبعض آخر في المكاسب المحرّمة.

أكولة

لغة:

الشاة التي تعزل للأكل وتُسمَّن[١]، أو التي تُرعى للأكل، لا للنسل والبيع[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن ورد في بعض الروايات: «الأكولة الكبيرة من الشاة تكون في الغنم»[٣].

(١) الصحاح: «أكل».

(٢) ترتيب كتاب العين: «أكل»، ويبدو أنّ «تُرعى» بالضمّ من الرعاية والتربية لا «تَرعَى» بالفتح ليكون من الرعي.

(٣) في موثّقة سماعة الآتية.

ولعلّه لا منافاة بينهما إذا كان المقصود من الكبر هو كبر الجثّة، كما هو ظاهر الرواية، لا الكبر في العمر.

الأحكام:

المعروف بين الفقهاء أنّ الأكولة لا تؤخذ في الزكاة، لما رواه سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا تؤخذ أكولة ـ والأكولة الكبيرة من الشاة التي تكون في الغنم ـ ولا والدة، ولا الكبش الفحل»[١].

وادّعي عدم الخلاف في ذلك[٢].

وعُلّل بأنّه إرفاق بالمالك، ولذلك لو دفعها المالك نفسه جاز[٣].

هذا كلّه بالنسبة إلى الأخذ، وأمّا عدّها ضمن سائر الأغنام عند إرادة عدّ النصاب، فقد اختلف الفقهاء فيه، ونسب صاحب المدارك[٤] إلى ظاهر الأصحاب عدم عدّها، في حين أنّ صاحب الجواهر[٥] نسب إلى المشهور عدّها.

وتفصيل الكلام في ذلك يأتي تحت عنوان «زكاة» إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل ٩: ١٢٥، الباب ١٠ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ٢.

(٢) انظر الجوهر ١٥: ١٦٢.

(٣) انظر: المنتهى (الحجرية) ١: ٤٨٥، والمدارك ٥: ١٠٦.

(٤) المدارك ٥: ١٠٦.

(٥) الجواهر ١٥: ١٦٤.

أكيلة

لغة:

من أكيل بمعنى مأكول، وأكيلة السبع فريسته[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقد استعمل في فريسة السبع، سواء كان إنساناً أو غيره من سائر الحيوانات.

والظاهر من كلمات الفقهاء: أنّ الأكيلة التي تترتّب عليها الأحكام هي ما تبقّ من الحيوان بعد أكل القسم الآخر منه، حيث يرتّبون الحكم عليه، مثل قولهم: «وإن كان الميّت أكيلة السبع فاغسل ما بقي منه....»[٢]، ويشهد له ما جاء في المعجم الوسيط: من أنّ «أكيلة الأسد: فريسته التي أكل بعضها»[٣].

الأحكام:

إذا كانت الأكيلة إنساناً، وكان الباقي منه هو الصدر أو أزيد، فيجب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه.

وإن كان دون الصدر ومشتملاً على العظم، فيجب تغسيله ولفّه في خرقة ودفنه، وإن كان غير مشتمل على العظم فيلفّ في خرقة ويدفن.

ويجب غسل مسّ الميّت، بمسّ القطعة المتبقّية من الميّت، ومنه أكيلة السبع إذا كانت مشتملة على عظم[١].

وإذا كانت الأكيلة حيواناً، فإذا كان الباقي حيّاً وقابلاً للتذكية فذكي فهو حلال وطاهر وإلّا فهو ميتة ونجس[٢]، وفيه تفصيل تُراجع فيه العناوين: «استقرار»، «ذباحة»، «صيد».

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: غسل الميّت.

٢ ـ كتاب الصيد والذباحة: اشتراط استقرار الحياة في الحيوان عند التذكية.

---

(١) لسان العرب: «أكل».

(٢) فقه الرضا: ١٧٣.

(٣) المعجم الوسيط: «أكل».

(١) انظر: الجواهر ٤: ١٠٠ ـ ١٠٦، والعروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في تغسيل الميّت، المسألة ١٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ١٤١ ـ ١٥٣.

المُلحق الأُصولي

اطّـراد

لـغــــــة:

مصدر اطّرد، يقال: اطّـرد الشيء، إذا تـبع بعضه بعضاً، وجرى[1]، واطّرد الكلام أو الحديث: جرى مجرىً واحداً متّسقاً[2].

اصطلاحاً:

هو كثرةُ استعمال لفظٍ في معنىً بدون قـرينة حاليّة أو مقاليّة، بحيث يكشـف عـن كـون اللـفظ حقيقة فيه[3].

هذا ما ذكره الأُصوليّون إجمالاً.

(١) انظر: الصحاح، ولسان العرب: «طرد».

(٢) المعجم الوسيط: «طرد».

(٣) تجد هذا المضمون في المصادر الأُصولية التي سنذكرها عن قريب.

الاطّراد علامة الحقيقة:

اشتهر بين الأُصوليّين: «أنّ الاطّراد عـلامة الحقيقة»[1]، لكن لبعضهم كلام عن مفهوم الاطّـراد وكيفيّة كونه علامة للحقيقة، وقـد اسـتنتج السـيّد الصدر من كلماتهم: أنّ الاطّراد على أنحاء أربعة، ثمّ ناقش بعضها، ونحن ننقل فيما يلي حاصل كلامه وما يناسبه من كلام غيره:

قال السيّد الصدر بشـأن عـلاميّة الاطّـراد: «وأمّا الاطّراد واستعلام الوضع به، فيمكن أن يراد به أحد معانٍ:

الأوّل ـ اطّراد التبادر، بأن يطلق المسـتعلم اللفظ مراراً عديدة، وفي أوضاع وحـالات مخـتلفة ويتبادر منه في جميع ذلك معنىً واحد.

(١) انـظر: إيـضاح الفـوائـد ٣: ٧٤، وجـامع المـقاصد ١٢: ٣٢٧، والجواهر ٣: ١٥٩، والمصادر الأُصـوليّة التي سوف نذكرها في الهوامش الآتية.

والاطّراد بهذا المعنى يكون بحسب الحقيقة مشخِّصاً لصغرى علاميّة التبادر، وليس علامة مستقلّة...

الثاني ـ اطّراد الاستعمال، ويراد به صحّة استعمال اللفظ في معنىً معيّن في موارد مختلفة مع إلغاء جميع ما يحتمل كونه قرينة على إرادة المجاز.

الثالث ـ الاطّراد في التطبيق بلحاظ الحيثيّة التي أُطلق من أجلها اللفظ، كما إذا أُطلق الأسد على حيوان باعتباره مفترساً، وكان مطّرداً في تمام موارد وجود حيثيّة الافتراس في الحيوان، فيكون علامة كونه حقيقة في تلك الحيثية.

الرابع ـ اطّراد الاستعمال من دون قرينة، لا بمعنى الاستدلال بصحّة الاستعمال مطّرداً بدون قرينة على نفي المجازية ليرجع إلى المعنى الثاني... بل بمعنى الاستدلال بشيوع الاستعمال في معنىً بلا قرينة على أنّه المعنى الحقيقي؛ لأنّ الأمر يدور بين أن تكون جميع تلك الاستعمالات الكثيرة مجازاً من دون قرينة أو حقيقةً، والمجاز بلا قرينة وإن كان استعمالاً صحيحاً وواقعاً خارجاً، ولكنّه لا شكّ في عدم كونه مطّرداً وشائعاً، بحيث يشكّل اتّجاهاً نوعيّاً في الاستعمالات، فيكون الاطّراد المذكور نافياً لاحتمال المجازيّة لا محالة...»[1].

أمّا المعنى الأوّل، فلم ينسبه إلى أحد، لكن صرّح به العراقي حيث قال: «... في الحقيقة يكون الاطّراد من قبيل السراج على السراج؛ حيث إنّه كان طريقاً إلى التبادر الحاقّ الذي هو طريق إلى الحقيقة. وعلى كلّ حالٍ فلا إشكال في كونه علامة الحقيقة وممّا يثبت به الوضع ولو باعتبار كونه طريقاً على الطريق»[1].

وأمّا المعنى الثاني، فقد نسبه إلى السيّد الخوئي، لكن المنقول عنه في المحاضرات هو قوله: «إنّ الاطّراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبارة عن استعمال لفظٍ خاصّ في معنىً مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذه طريقة عمليّة لتعليم اللغات الأجنبيّة واستكشاف حقائقها العرفية». إلى أن قال:

«... بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فإنّ تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّا أنّه نادر جدّاً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع ـ كما عرفت ـ إلّا أنّه لا بدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطّراد، والأوّل نادر فيستند إلى الثاني لا محالة»[2].

وذيل كلامه ظاهر، بل صريح فيما قاله العراقي: من أنّ الاطّراد طريق إلى التبادر الذي هو علامة على الحقيقة، فيكون الاطّراد علامةً على العلامة.

وأمّا المعنى الثالث، فإنّه ذكر بعده إشكال

---

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٦٩ ـ ١٧١.

(١) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٦٨.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٢٤.

صاحب الكفاية على الاطّراد، ويفهم منه أنّ تصوّر صاحب الكفاية عن الاطّراد هو المعنى الثـالث، ثمّ قال ـ أي السيّد الصدر ـ: «وهذا الاعتراض متّجه».

وأمّا اعتراض صاحب الكفاية على الاطّراد فـمعروف، وحـاصله: أنّ الاطّـراد كـما يكـون في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي يكون في استعماله في معناه المجازي أيضاً، فلا يكون علامة على الحقيقة.

بيان ذلك: أنّه بـعد مـلاحظة وجـه الشبه بين المـعنى الحـقيقي والمـعنى المجـازي، كـالشجاعة المشتركة بـين الأسـد والرجـل الشـجاع، فـيكون استعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع مطّرداً ولو على نحو المجاز.

ونقل صاحب الكفاية عن بعضهم محاولة دفع الإشكال بإضافة قيد إلى تـعريف الاطّـراد، وهـو عبارة «على وجه الحـقيقة»، فـبهذا القـيد يخـرج الاطّراد في المعنى المجازي عمّـا نحن بصدده.

لكن استشكل على ذلك أيضاً: بـأنّـه يـلزم الدور؛ لأنّ مـعرفة المـعنى الحـقيقي تـتوقّف عـلى الاطّراد، وعلامية الاطّراد للمعنى الحـقيقي تـتوقّف ـ بحسب القيد المذكور ـ على معرفة المعنى الحقيقي[1].

ولهم محاولات لدفع إشكال الدور، تـراجـع فيها المطوّلات.

أقول: لكن لا ظهور لكلام صاحب الكفاية في المعنى الثالث، نـعم الذي له ظـهور في هـذا المـعنى ـ بل هو صريح فيه ـ هو كلام الإصفهاني حيث قال ما حاصله: أنّه إذا أُطلق لفظ باعتبار معنىً كلّي على فرد يُقطع بعدم كون ذلك الفرد ـ من حيث كونه فرداً لذلك الكلّي ـ من المعاني الحقيقية لذلك اللفظ، لكن يشكّ في أنّ المعنى الكلّي من المعاني الحقيقيّة أم لا؟ فإذا كانت صحّة إطلاق اللفظ على ذلك المعنى الكلّي مطّردة كشفت عن كونه حقيقة فيه، وإلّا فلا.

مثاله: لو شاهدنا أنّ لفظ «الأسد» يستعمل في مفهوم «الحـيوان المـفترس»، وشـاهدنا صحّة إطلاق لفظ «الأسد» على الذئب؛ لا لأنّ الذئب من أفراد الأسد للقطع بـعدمه، بـل لكـونه مـن أفـراد الحـيوان المـفترس، واطّـرد هـذا الاسـتعمال ـ أي استعمال لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس كالنمر والفهد وغيرهما ـ لكشف عن كون استعمال الأسد في المعنى الكلّي ـ وهو الحيوان المـفترس ـ عـلى وجـه الحقيقة لا المجاز.

وهـذا بخلاف مـفهوم «الشـجاع»، فـإنّ «الأسد» يستعمل في بعض أفراد هذا المفهوم الكلّي، وهو «الرجل الشجاع» مثلاً، ولا يستعمل في بعض أفراده الأُخر، مثل «النملة الشجاعة» مثلاً، فيعلم أنّ مفهوم «الشجاع» ليس معنىً حقيقياً للأسد، لعدم اطّراد استعماله فيه[1].

وقد جعل الإمـام الخـميني هـذا الوجـه في تفسير الاطّراد مـن أمـتن الوجـوه، لكـن أرجـعه

(١) كفاية الأُصول: ٢٠، الأمر السابع من الأُمور العـامّة في المقدّمة.

(١) نهاية الدراية ١: ٨٤، وانظر محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٢٩.

إلى التبادر كسائر علامات الحقيقة[١].

وأمّا المعنى الرابع الذي ذكره ـ أي السيّد الصدر ـ فيبدو أنّه قد تبنّاه، وعليه يكون الاطّراد عنده بهذا المعنى علامة مستقلّة على المعنى الحقيقي.

مظانّ البحث:

أوّل مباحث الألفاظ في علم الأصول، عند الكلام عن علامات الحقيقة والمجاز.

إطـلاق

لغـــة:

مصدر أطلق، بمعنى أرسل، يقال: أطلق الناقة، أي حلّ عقالها وأرسلها[٢]، وأطلق الأسير: خلّى عنه[٣]، وأطلق القول: أرسله من غير قيد ولا شرط[٤].

اصطلاحاً:

يريد الأُصوليون من «الإطلاق» الإطلاق في القول، وهو: أن يصدر الكلام من المتكلّم دون قيد أو شرط، مثل قولهم: «أعتق رقبة»؛ حيث إنّ «الرقبة» مطلقة غير مقيّدةٍ بشيءٍ، ويقال لهذا الكلام: «كلام مطلق».

ويقابل الإطلاق التقييد، وهو صدور الكلام مقيّداً ومشروطاً، مثل قولهم: «أعتق رقبة مؤمنة»؛ حيث تكون الرقبة مقيّدة بالإيمان، ويقال لهذا الكلام: «كلام مقيّد».

هل الإطلاق مستفاد من الوضع أو من مقدّمات الحكمة؟

تكلّم الأُصوليون في أنّ الإطلاق مستفاد من الوضع، أو من قرينة خارجيّة، وهي المسمّاة بـ«مقدّمات الحكمة»؟

المنسوب إلى المشهور من متقدّمي أصحابنا الأُصوليين: أنّ الإطلاق مستفادٌ من الوضع، ولكنّ المعروف عن سلطان العلماء ومن تأخّر عنه من الأُصوليين: أنّ الإطلاق مستفاد من مقدّمات الحكمة[١].

وقد تورّط الأُصوليّون لبيان ما ذكره سلطان العلماء في أبحاث فلسفية، كالبحث عن اعتبارات الماهيّة. ولأجل أن يتّضح ذلك نضطرّ نحن إلى بيانها أيضاً.

اعتبارات الماهيّة:

حينما نلاحظ ماهيّة من الماهيّات، يمكن أن نلاحظها على نحوين:

---

(١) انظر: تهذيب الأُصول ١: ٤٢، ومنهاج الوصول ١: ١٢٩.

(٢) ترتيب كتاب العين: «طلق».

(٣) الصحاح: «طلق».

(٤) المصباح المنير: «طلق».

(١) انظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٧٢ ـ ٥٧٣، وغيره.

١ ـ أن نلاحظها في حدّ ذاتها بغضّ النظر عن قياسها مع شيءٍ آخر.

ويعبَّر عن هذه الماهيّة بـ«الماهيّة المهملة» أو «المبهمة» أو «الماهية من حيث هي هي».

٢ ـ ونلاحظها مقيسةً بالنسبة إلى شيءٍ آخر، لكن دون أخذه فيها أو رفضه عنها.

ويعبَّر عن هذه الماهية بـ«الماهيّة لا بشرط مقسمي»، أمّا كونها «لا بشرط»؛ فلأنّها لم يؤخذ فيها القيد الخارجي ولم يرفض عنها، وكونها «مقسميّاً»، فلأنّها تصير مقسماً للأقسام الثلاثة الآتية، وهي:

أ ـ أن تكون الماهيّة مشروطة بذلك الشيء الخارج عن الماهيّة، مثل اشتراط «الرقبة» بـ«الإيمان»، في قولهم: «أعتق رقبة مؤمنة».

وهذه الماهيّة هي المعبَّر عنها بـ«الماهيّة بشرط شيء».

ب ـ أن تكون الماهيّة مشروطة بعدم ذلك الشيء الخارجي، مثل اشتراط «الرقبة» بعدم «الكفر»، في قولهم: «اعتق رقبة غير كافرة».

وهذه الماهيّة هي المعبَّر عنها بـ«الماهية بشرط لا».

ج ـ أن تكون الماهيّة غير مشروطة بشيء خارجي ولا بعدمه، مثل «الرقبة» بالنسبة إلى كلٍّ من «الإيمان» و«الكفر» في قولهم: «اعتق رقبة»، فالرقبة هنا لم يلحظ فيها لا قيد الإيمان ولا عدمه، ولا قيد الكفر ولا عدمه.

وهذه هي المعبّر عنها بـ«اللابشرط القسمي»، أمّا كونها «لا بشرط»، فلعدم اشتراط الماهية بوجود الشيء الخارج ولا بعدمه، وأمّا كونه قسمياً، فلأنّه قسيماً للقسمين الآخرين: «بشرط شيء» و«بشرط لا»، وكلّها من أقسام «اللابشرط المقسمي»[1].

ما هو الموضوع له في أسماء الأجناس؟

تكلّم الأُصوليّون عن أنّ الموضوع له في أسماء الأجناس أيّ واحد من الاعتبارات المتقدّمة في الماهيّة؟

والمعروف بينهم أنّ في المسألة قولين:

الأوّل ـ القول المنسوب إلى قدماء الأصحاب قبل سلطان العلماء، وهو: أنّ أسماء الأجناس موضوعة للماهيّة المطلقة، وهذا المعنى يمكن تصويره بأحد الوجهين التاليين:

١ ـ أن يكون الموضوع له هو الماهيّة بشرط الإطلاق، فيكون اعتباره من باب اعتبار الماهيّة بشرط شيء. ومثاله: وضع «رقبة» للرقبة بشرط كونها مطلقة غير مقيّدة لا بالإيمان ولا بعدمه.

وبناءً على هذا التفسير يكون استعمال «رقبة» في خصوص الرقبة المؤمنة استعمالاً مجازيّاً، واستعمالها في الرقبة المطلقة استعمالاً حقيقيّاً.

٢ ـ أن يكون الموضوع له هو الماهيّة على إطلاقها، فيكون اعتباره من باب اعتبار الماهية

---

(١) انظر نهاية الدراية ٢: ٤٩٠ ـ ٤٩١، وغيرها من كتب الأصول.

لا بشرط. ومثاله: وضع «رقبة» للرقبة لا بشرط الإيمان ولا بشرط عدمه.

وعلى هذا التفسير يكون استعمال «رقبة» في خصوص الرقبة المؤمنة استعمالاً مجازيّاً أيضاً. لكن يكون استعمالها في الرقبة المطلقة استعمالاً حقيقيّاً[1].

الثاني ـ القول المنسوب إلى سلطان العلماء والمتأخّرين عنه، وحاصله: أنّ أسماء الأجناس موضوعة لذات الماهيّة بحيث تكون صادقة على الماهيّة المطلقة والماهيّة المقيّدة على السواء؛ ولذلك يكون استعمالها في المطلق والمقيّد استعمالاً حقيقيّاً، فاستعمال «رقبة» في الرقبة دون تقييدها بشيء، وفي الرقبة المؤمنة، استعمالٌ حقيقيٌّ.

وهذا المقدار واضح لا غبار عليه، لكن العلماء اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنّية ممّا أوجب الارتباك على الباحث، وإغلاق طريق البحث في المسألة[2].

ولذلك نرى أنّ الأولى أن نذكر مقتطفات من نصّ ما ذكروه في هذا المجال:

١ ـ قال صاحب الكفاية: «الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً، الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدلي[3]، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهيّة اللابشرط القسمي[1] ...»[2].

٢ ـ وقال المحقّق النائيني: «إنّ الحقّ: هو كون أسماء الأجناس موضوعة بإزاء اللابشرط المقسمي، كما هو مقالة السلطان، وليست موضوعة بإزاء اللابشرط القسمي، كما هو مقالة المشهور»[3].

٣ ـ وقال المحقّق العراقي: «لا ينبغي التأمّل في أنّ التحقيق هو ما عليه السلطان من الوضع لنفس الماهيّة المهملة والقدر الجامع المحفوظ بين جميع تلك الصور المختلفة من المجرّدة والمقيّدة والمأخوذة على نحو السريان، كما يشهد له الارتكاز والوجدان في كونها على نحو الحقيقة في جميع الموارد»[4].

٤ ـ وقال المحقّق الإصفهاني: «والتحقيق ... هو: أنّ الماهيّة بلا نظر إلّا إلى ذاتها وذاتياتها ماهيّة من حيث هي، فهي في هذه الملاحظة غير واجدة إلّا لذاتها وذاتياتها، والألفاظ وإن كانت موضوعة لنفس المعنى الذي هو غير واجد إلّا لذاته وذاتياته، إلّا أنّه ـ بهذه الملاحظة التي هي عين عدم لحاظ شيء معه ـ لا يحكم به ولا عليه إلّا في الحدود، وأمّا فيما إذا حكم عليه بأمر خارج عن ذاته، فلا محالة يخرج عن حدّ الماهيّة من حيث هي، أعني مرتبة التقرّر الماهوي، فيكون

---

(١) و (٢) انظر أُصول الفقه ١: ١٦٦.

(٣) إشارة إلى التفسير الأوّل لقول القدماء، وهو وضع الاسم للماهيّة بشرط الإطلاق.

(١) إشارة إلى التفسير الثاني لقول القدماء، وهو وضع الاسم للماهيّة لا بشرط شيء.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٧٢.

(٤) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٦٣.

المحكوم عليه الماهية بأحد الاعتبارات الثلاثة ومقسمُها ـ وهي الماهيّة المقيسة إلى الخارج عن ذاتها بلا اعتبار ـ فلا تحقّق لها إلّا تحقّق المتعيّن بأحد الاعتبارات، ولا يحكم عليها بالحمل المتعارف إلّا متعيّنةً بأحدها...»[1].

والظاهر أنّ مراده: أنّ المعنى الموضوع له في أسماء الأجناس هو الماهيّة من حيث هي، لكن ينبغي لحاظها عند الوضع أو الحكم عليها على أحد الأنحاء الثلاثة، فإن لوحظت عند الوضع على نحو اللابشرط القسمي استفيد منه الإطلاق، وهذا اللحاظ ليس جزءاً من الموضوع له، بل هو مصحّح للوضع. وهذا المعنى هو الذي اختاره تلميذه المظفّر وقال: إنّ به يرتفع الخلاف بين القدماء والمتأخّرين[2]، وهو الظاهر من السيّد الصدر على ما سيأتي عن قريب.

٥ ـ وقال السيّد الخوئي: «إن اسم الجنس موضوع للماهيّة المهملة دون غيرها من أقسام الماهيّة، وهي الجامعة بين جميع تلك الأقسام بشتّى لحاظاتها، وقد عرفت أنّها معرّاة من تمام الخصوصيات والتعيّنات ـ الذهنيّة والخارجيّة ـ حتى خصوصيّة قصر النظر عليها. والسبب فيه هو: أنّه لو كان موضوعاً للماهيّة المأخوذ فيها شيءٌ من تلك الخصوصيات لكان استعماله في غيرها مجازاً ومحتاجاً إلى عناية زائدة حتى لو كانت تلك الخصوصيّة قصر النظر على ذاتها وذاتيّاتها...»[1].

٦ ـ وقال الإمام الخميني: «إنّ اسم الجنس كالإنسان، والفرس، والسواد، والبياض، وغيرها موضوع لنفس الماهيّات بلا اعتبار شيء، ومن غير دخالة قيد وجودي أو عدمي أو اعتباري فيها، فالموضوع له نفس الماهيّة من حيث هي...»[2].

٧ ـ وقال السيّد الصدر: «الصحيح أنّها موضوعة للماهيّة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيّدة، بشهادة الوجدان القاضي بعدم عنايةٍ في موارد استعمال اسم الجنس مع القيد، إلّا إذا كان على خلاف مقدّمات الحكمة...»[3].

ويظهر من بعض عباراته: أنّ الموضوع له وإن كان هو الماهيّة المهملة، إلّا أنّه لابدّ من لحاظها حين الوضع على نحو اللابشرط القسمي دون أن تكون اللابشرطية جزءاً للموضوع له، بل هي وسيلة لتصحيح الوضع[4]، وقد تقدّم هذا المعنى عن المحقّق الإصفهاني.

إلى هنا علمنا: أنّ المعروف بين المتأخّرين هو أنّ أسماء الأجناس موضوعة للماهيّة المهملة لا الماهيّة

(١) نهاية الدراية ٢: ٤٩٢.

(٢) أصول الفقه (للمظفّر) ١: ١٦٧.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٤٧.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول ٢: ٣١٧، وانظر تهذيب الأصول ٢: ٦٤.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٠٩.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٤٠٦ و ٤٠٧، ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة): ١٢٨ ـ ١٢٩.

بقيد الإطلاق، ولذلك لا يستفاد الإطلاق من الوضع، فلابدّ من استفادته من طريق آخر، وهو توفّر مقدّمات الحكمة في الكلام، وهنا يتبادر السؤال عن حقيقة مقدّمات الحكمة.

ما هي مقدّمات الحكمة؟

قلنا: إنّ المشهور بين المتأخّرين: أنّ أسماء الأجناس وضعت للماهيّة المبهمة والمهملة، ويكون استعمالها في المطلق والمقيّد استعمالاً حقيقيّاً، لكن إرادة خصوص أحدهما تحتاج إلى قرينة معيّنة، ففي المقيّد تكون القرينة خاصّة، وهو ذكر ما يدلّ على التقييد في الكلام، وفي المطلق تكون القرينة عامّة، وهي المعبّر عنها بـ«مقدّمات الحكمة». وقد وقع الخلاف في عددها، وفيما يلي نذكر الآراء فيها إجمالاً، ثمّ نوضّح المراد منها:

١ ـ رأي صاحب الكفاية:

جعل صاحب الكفاية المقدّمات ثلاثاً كالآتي:

أ ـ كون المتكلّم في مقام بيان المراد، لا الإهمال أو الإجمال.

ب ـ انتفاء ما يوجب التعيين.

ج ـ انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب[1].

٢ ـ رأي المحقّق النائيني:

جعل النائيني المقدّمات ثلاثاً أيضاً ولكن على النحو التالي:

أ ـ أن يكون الموضوع قابلاً للإطلاق والتقييد.

(١) كفاية الأُصول: ٥٧٥.

ب ـ أن يكون المتكلّم في مقام البيان، لا في مقام الإجمال.

ج ـ عدم ذكر القيد سواء كان متّصلاً أو منفصلاً.

والمقدّمة الأخيرة هي التي عبّر عنها صاحب الكفاية بقوله: «انتفاء ما يوجب التعيين».

وقال بالنسبة إلى المقدّمة الأُولى: إنّها محقّقة لموضوع الإطلاق، لا شرط لانعقاده.

وأمّا بالنسبة إلى ما ذكره صاحب الكفاية: من عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فقال: «إنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب ممّا لا أثر له ولا يصلح لهدم الإطلاق»[1].

وبالنتيجة تكون المقدّمات عنده اثنتين.

٣ ـ رأي المحقّق العراقي:

اكتفى العراقي بالمقدّمات الثلاث التي ذكرها شيخه صاحب الكفاية[2].

٤ ـ رأي السيّد الخوئي:

جعل المقدّمات ثلاثاً، لكن حذف القدر المتيقّن وأضاف اشتراط قدرة المتكلّم على الإطلاق والتقييد بدلاً من قابليّة الكلام للإطلاق والتقييد[3].

٥ ـ رأي الإمام الخميني:

جعل المقدمة واحدة، وهي كون المتكلّم في مقام البيان، وأمّا عدم القرينة على التعيين ـ أي القيد

(١) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٧٣ ـ ٥٧٦.

(٢) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٦٧ ـ ٥٧٥.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٦٤ ـ ٣٧٢.

المتّصل أو المنفصل ـ فهو محقّق لموضوع الإطلاق، لا من شرائطه ومقدّماته، فإذن اشتراط عدم القرينة إنّما هو لتحقّق موضوع الإطلاق.

ونفى ـ كبعض من تقدّم ـ اشتراط عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب[1].

٦ ـ رأي السيّد الصدر:

وحاصل كلامه قريب ممّا أفاده الإمام الخميني، حيث اشترط عدم القرينة على الخلاف، من جهة عدم تحقّق المقتضي للإطلاق بدون هذا الشرط، وعلى حدّ تعبيره: أنّ ذلك يساهم في أصل تكوين الدلالة الإطلاقيّة. نعم، ذلك مخصوص عنده بالقرينة المتّصلة؛ لأنّ المنفصلة لا يمنع وجودها من أصل انعقاد الإطلاق، بل تكون مانعة عن الحجّيّة بمقدار القرينة المنفصلة.

وأمّا عدم القدر المتيقّن فليس شرطاً في انعقاد الإطلاق عنده.

فيبقى الشرط: كون المتكلّم في مقام البيان.

توضيح مقدّمات الحكمة وتفسيرها:

بعد تبيين الآراء إجمالاً في الموضوع، نرى من اللازم أن نوضّح ونفسّر هذه المقدّمات على نحو الاختصار:

أوّلاً ـ قابليّة الموضوع للإطلاق والتقييد:

قد سبق أنّ هذا الشرط ذكره المحقّق النائيني.

وهو يبتني على القول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من نوع تقابل الملكة وعدمها كالعمى والبصر، فإنّ الأعمى إنّما يصدق على من أمكن في حقّه صدق البصير كالإنسان، ولا يصدق على مثل الحائط الذي لا يصدق في حقّه عنوان البصير. فكذا الإطلاق، فإنّه إنّما يصدق فيما أمكن فيه التقييد، وأمّا إذا لم يمكن التقييد فلا يمكن الإطلاق أيضاً، وذلك كما في الانقسامات الثانوية.

وتوضيح ذلك: أنّ انقسامات شيء، كالصلاة مثلاً، على نحوين:

١ ـ انقسامات أوّليّة: وهي التي تطرأ على ذلك الشيء قبل ورود الأمر به، مثل انقسام الصلاة إلى قصر وإتمام، وإلى الصلاة في البيت والصلاة في المسجد، وإلى الصلاة مع الطهارة والصلاة بدونها وهكذا...

فالإطلاق ممكن في هذه الانقسامات لإمكان التقييد فيها؛ إذ يصحّ أن يأمر الشارع بالصلاة ويقيّدها بالطهارة أو بكونها في المسجد، أو في البيت، وإذا أمر بالصلاة ولم يقيّدها بشيء علم أنّه يريد الصلاة مطلقاً، فيستفاد الإطلاق بمقدّمات الحكمة.

٢ ـ انقسامات ثانوية، وهي الانقسامات الطارئة على الشيء بعد الأمر به، مثل انقسام الصلاة ـ بعد تعلّق الأمر بها ـ إلى صلاةٍ مع قصد الأمر المتوجّه إليها، وصلاةٍ مع عدم قصد الأمر، وإلى صلاةٍ مع العلم بالأمر بها، وصلاةٍ مع الجهل

---

(1) مناهج الوصول إلى علم الأصول ٢: ٣٢٦ ـ ٣٢٧، وتهذيب الأصول ٢: ٧١ ـ ٧٢.

بالأمر بها.

وقد تقرّر في موضعه: أنّه لا يمكن أن يأمر المولى المكلّف بالصلاة ويقيّدها بأن يأتي بها بقصد هذا الأمر المتوجّه، نعم يصحّ أن يأمر المكلّف بأمرٍ ثانٍ أن يأتي بالصلاة بقصد الأمر الأوّل.

وبناءً على ذلك فلو أمر بالصلاة، لا يستفاد منه الإطلاق بالنسبة إلى قصد الأمر وعدمه، بأن نقول: المستفاد من الأمر بالصلاة هو إرادة مطلق الصلاة سواء كانت مع قصد الأمر أو بدونه؛ وذلك لعدم إمكان التقييد كما تقدّم، فإذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق أيضاً.

ثانياً ـ قدرة المتكلّم على الإطلاق والتقييد:

وأمّا السيّد الخوئي، فحيث كان يختلف مبناه في التقابل بين الإطلاق والتقييد مع مبنى شيخه النائيني؛ لأنّه يرى أنّ التقابل بينهما تقابل التضادّ، فالإطلاق عنده ليس رفض القيود ـ أي عدم القيود ـ بل جمع القيود؛ فلذلك حاول أن يبيّن الشرط الذي ذكره النائيني بشكل آخر، فقال: «الأوّل ـ أن يكون المتكلّم متمكّناً من البيان والإتيان بالقيد، وإلّا فلا يكون لكلامه إطلاق في مقام الإثبات، حتى يكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت...».

ثمّ قال ما حاصله: أنّ الإطلاق والتقييد تارةً يلحظان بالنسبة إلى مقام الفرض والثبوت، وتارةً إلى مقام الإثبات والدلالة.

١ ـ أمّا في مقام الثبوت، فالمتكلّم إمّا أن يريد الإطلاق أو التقييد، ولا ثالث لهما، فاستحالة التقييد عنده تستلزم ضرورة الإطلاق، خلافاً لشيخه النائيني.

٢ ـ وأمّا في مقام الإثبات: فإن تمكّن المتكلّم من البيان وكان في مقامه ومع ذلك لم يأتِ بقيد في كلامه، كان إطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، وأنّ مراده في هذا المقام مطلق، وإلّا لكان عليه البيان.

وأمّا إذا لم يتمكّن من الإتيان بقيد في مقام الإثبات، فلا يكشف إطلاق كلامه في هذا المقام عن الإطلاق في ذاك المقام والحكم: بأنّ مراده الجدّي في الواقع هو الإطلاق؛ لوضوح أنّ مراده لو كان في الواقع هو المقيّد لم يتمكّن من بيانه والإتيان بقيد.

إذن إطلاق الكلام في مقام الإثبات لا يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت في هذه الصورة[1].

ثالثاً ـ أن يكون المتكلّم في مقام البيان:

إنّ المتكلّم تارةً يكون في مقام الإهمال والإجمال، وتارةً يكون في مقام البيان من جهة خاصّة، والإهمال من جهة أُخرى.

فإن كان المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال وليس بصدد بيان الخصوصيات ـ كأكثر الخطابات

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٦٤ ـ ٣٦٦.

الواردة لبيان أصل التشريع مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾(١) و﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾(٢) ونحوها ـ فلا يصحّ التمسّك بإطلاق الكلام لنفي شرطٍ أو قيد. بأن يقال: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مطلق فإن شككنا في اشتراط طهارة لباس المصلّي أو مكانه فنتمسّك بإطلاق الآية لنفي الشرطيّة؛ لأنّ الآية ليست في مقام بيان شروط وقيود المأمور به ـ أي الصلاة ـ كي يدلّ عدم ذكرها على إرادة الإطلاق، بل الآية في مقام بيان أصل التشريع، فهي أهملت ذكر القيود بالكلّية.

وإن كان المتكلّم في مقام الإهمال من جهة وفي مقام البيان من جهة اُخرى، أمكن التمسّك بالإطلاق من تلك الجهة التي يكون فيها في مقام البيان مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾(٣)، فإنّ الآية واردة لبيان حلّية ما يصطاده الكلب المعلّم، وليست واردة لبيان طهارة محلّ عضّ الكلب ونجاسته؛ فلذلك لو شككنا في اشتراط كون العضّ في موضع الحلقوم في الحلّية، جاز أن نتمسّك بإطلاق الآية ونقول بعدم الاشتراط؛ لأنّ الآية كانت بصدد بيان هذه الجهة ـ أي الحلّية ـ ولم تذكر هذا القيد. بخلاف ما لو شككنا في طهارة موضع العضّ، فلا يصحّ أن نتمسّك بالآية لإثبات الطهارة؛ لعدم كون الآية بصدد بيان هذه الجهة.

وأمّا إذا كان المتكلّم في مقام البيان من عدّة جهات، فيجوز التمسّك بإطلاق كلامه فيها جميعاً. ككثير من الروايات الواردة في بيان خصوصيات الواجبات والمحرّمات ونحوها.

هذا، وقال السيّد الخوئي: إنّ المراد من كونه في مقام البيان، ليس كونه في مقام البيان من جميع الجهات، ضرورة أنّ مثل ذلك لم يتّفق في الآيات والروايات، ولو اتّفق لكان نادراً. بل المراد أن يلقي كلامه على نحوٍ ينعقد له ظهورٌ في الإطلاق، ويكون حجّة على المخاطب على سبيل القاعدة(١).

وهذا الشرط اتّفق عليه الجميع.

ما هي الوظيفة في صورة الشكّ؟

لو شككنا في أنّ المتكلّم في مقام البيان أو لا؟ فالمعروف والمشهور بين الأصحاب هو: استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلّم على كونه في مقام البيان، ولذلك قالوا: الأصل في كلّ كلام صادر عن متكلّمٍ هو كونه في مقام البيان(٢).

ولكن خصّ السيّد الخوئي ذلك بما إذا كان الشكّ في أصل كون المتكلّم في مقام البيان، لا في الشكّ في سعته وضيقه كما في آية ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾(٣).

---

(١) و(٢) البقرة: ٤٣ و١١٠ وغيرها.

(٣) المائدة: ٤.

(١) محاضرات في اُصول الفقه ٥: ٣٦٧.

(٢) كفاية الاُصول: ٣٨٧، وفوائد الاُصول (١ ـ ٢): ٥٧٤، ومحاضرات في اُصول الفقه ٥: ٣٦٨.

(٣) محاضرات في اُصول الفقه ٥: ٣٦٩، والآية ٤ من سورة المائدة.

وهو الظاهر من الإمام الخميني[1].

رابعاً ـ عدم قرينة على التقييد:

إنّ القرينة على التقييد تارةً تكون متّصلة بالكلام، وتارةً تكون منفصلة.

أمّا القرينة المتّصلة، فوجودها مانع عن أصل انعقاد الإطلاق في الكلام.

وأمّا القرينة المنفصلة، فهي وإن لم تمنع عن أصل انعقاد الإطلاق، لكن تمنع عن حجّية الكلام في المطلق، فتنحصر حجّيته بما عدا القرينة.

وإذا لم يأتِ المتكلّم بقرينة على إرادة التقييد لا متّصلة ولا منفصلة، فيكشف ذلك عن إرادته الإطلاق من الكلام[2].

خامساً ـ اشتراط عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب:

قلنا: إنّ صاحب الكفاية وتلميذه العراقي اشترطا في تحقّق الإطلاق ألّا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب والمحاورة؛ لأنّه يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للّفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح ذلك نقول:

إنّ كون المتكلّم في مقام البيان يتصوّر على نحوين:

١ ـ أن يكون المتكلّم بصدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يتوقّف غرض المتكلّم على أن يبيّن للمخاطب ويُفهمه ما هو تمام الموضوع، وأنّ ما ذكره هو تمام الموضوع.

٢ ـ أن يكون المتكلّم بصدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، ولو لم يفهم المخاطب أنّه تمام الموضوع.

فعلى الأوّل لا يضرّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة والتخاطب في الأخذ بإطلاق الكلام؛ لأنّه لو كان مراد المتكلّم ذلك ـ أي القدر المتيقّن ـ لوجب عليه بيانه ـ حيث إنّه في مقام بيان تمام موضوع الحكم ـ والاتّكال على القدر المتيقّن؛ لبيان أنّه تمام الموضوع، إخلال بالغرض؛ لأنّه لا يفي به.

وعلى الثاني يضرّ وجود القدر المتيقّن؛ لأنّ المتكلّم بصدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً لكن لا بوصف التماميّة، والقدر المتيقّن هو تمام الموضوع وإن لم يعلم المخاطب بأنّه كذلك.

وبناءً على ذلك لو لم يكن القدر المتيقّن هو تمام الموضوع عند المتكلّم لكان اللازم عليه بيانه، وحيث لم يبيّنه عُلم أنّه تمام الموضوع، وعندئذٍ لا ينعقد للكلام إطلاق.

والأصل في كلّ متكلّم أن يكون كلامه على النحو الثاني، فإذن يضرّ القدر المتيقّن في انعقاد الإطلاق في كلام كلّ متكلّم، إلّا أن يُعلم أنّ كلامه على النحو الأوّل.

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ٢: ٣٢٩، وتهذيب الأصول ٢: ٧٤.

(٢) انظر: فوائد الأصول (١ ـ ٢): ٥٧٤، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٦٩، وغيرها.

ومثال ذلك: ما لو قال الأب لولده: «اشترِ اللحم»، وكان القدر المتيقّن في مقام المحاورة والتخاطب هو لحم الغنم، فيجوز للأب أن يتّكل على هذا القدر المتيقّن؛ لأنّ غرضه شراء لحم الغنم، وهو يعلم أنّ ولده يذهب لشرائه بمجرّد قوله: «اشترِ اللحم»، فلو أراد يوماً لحماً غير لحم الغنم لوجب عليه بيانه.

كان هذا توضيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية[١] وتلميذه المحقّق العراقي[٢]، وتبعهما الشيخ المظفّر[٣].

لكن ناقشت مدرسة النائيني هذه المقدّمة، وقالت: إنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا أثر له ولا يمنع من انعقاد الإطلاق[٤].

وتبع هذا الرأي السادة: الخوئي[٥]، والخميني[٦]، والصدر[٧].

حالات اسم الجنس:

ذكروا لاسم الجنس حالات، مثل:

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٢) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

(٣) أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٤) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٧٥.

(٥) محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٧٠ ـ ٣٧٢.

(٦) مناهج الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٣٢٧، وتهذيب الأُصول ٢: ٧٢ ـ ٧٣.

(٧) بحوث في علم الأُصول ٣: ٤٢٥.

١ ـ اسم الجنس الذي ورد عليه الألف واللام، مثل «البيع» في ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[١]، و«العالم» في «أكرم العالم».

٢ ـ اسم الجنس الذي ورد عليه تنوين التنكير فجعله نكرةً، مثل: «عالماً» في «أكرم عالماً».

٣ ـ اسم الجنس الخالي من الألف واللام وتنوين التنكير، مثل: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى﴾[٢]، فإنّ التنوين في ﴿قولٌ﴾ ليس للتنكير.

ومثل «أكرم كلَّ عالم»، فالتنوين في «عالمٍ» ليس للتنكير أيضاً.

قيل: إنّ الإطلاق يصدق في جميع هذه الموارد، لكن الإطلاق في الأوّل والأخير إطلاق شمولي، فـ«عالم» في الموردين يدلّ على كلّ من صدق عليه هذا العنوان، لكن في الأوّل بمعونة «الألف واللام»، وفي الأخير بمعونة «كلّ».

أمّا في الثاني، فالإطلاق فيه بدليٌّ؛ لأنّ «عالماً» يدلّ على فردٍ واحدٍ من بين أفراد جنس «العالم»[٣].

انقسامات الإطلاق:

١ ـ انقسام الإطلاق إلى شمولي وبدلي:

قسّموا الإطلاق إلى شمولي وبدلي:

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) البقرة: ٢٦٣.

(٣) انظر: بحوث في علم الأُصول ٣: ٤٣٣، ودروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية): ١٠٥.

فالإطلاق الشمولي هو الذي يدلّ على استيعاب وشمول جميع أفراد المطلق، مثل: ﴿ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾.

فإنّ الإطلاق في ﴿البيع﴾ شمولي؛ لأنّه يشمل جميع أفراد البيع ويستوعبها.

وكذا في مثل «أكرم العالم»، فإنّ الإطلاق بلحاظ أفراد العالم إطلاق شمولي، فيجب إكرام كلّ من صدق عليه عنوان «العالم»، ومثله: «لا تكذّب».

والإطلاق البدلي هو الذي يدلّ على فردٍ واحدٍ من بين جميع الأفراد، لكن على نحو البدل، مثل: «أعتق رقبةً»، فإنّ ذلك دالٌّ على لزوم عتق رقبةٍ واحدة من بين الرقبات على نحو البدل، ومثله: «أكرم عالماً».

هذا، ويمكن أن يكون للكلام الواحد إطلاقان، فيكون له إطلاق شموليّ من جهة، وإطلاق بدلي من جهة أُخرى.

ففي مثال: «أكرم العالم» المتقدّم، يمكن أن نفرض للكلام إطلاقاً بدليّاً أيضاً؛ لأنّ للإكرام حالاتٍ مختلفة، فيمكن أن يكون بالإطعام، أو بإرسال هديّة، أو رسالة، أو غير ذلك؛ ولمّا لم يجب الإكرام بجميع أنواعه قطعاً، فيكتفى بنوعٍ واحد.

فالإطلاق بالنسبة إلى موضوع المثال المتقدّم ـ أي العالم ـ إطلاق شمولي، وإلى متعلّقه ـ أي الإكرام ـ إطلاق بدلي(١).

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٣: ٤٢٨، ودروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية): ١٠٣.

ملاحظة:

قال صاحب الكفاية ما حاصله: أنّ مقتضى مقدّمات الحكمة يختلف باختلاف المقامات، فتارةً تقتضي هذه المقدّمات العموم الشمولي والاستغراقي، وتارةً العموم البدلي؛ وذلك بحسب اختلاف القرائن الحاليّة والمقاليّة(١).

وذكرت عدّة توجيهات لما قاله صاحب الكفاية(٢).

٢ ـ انقسام الإطلاق إلى لفظي ومقامي:

قسّموا الإطلاق أيضاً إلى لفظي ومقامي:

فالإطلاق اللفظي هو: الإطلاق المستفاد من أنّ كلّ متكلّم يكون في مقام بيان تمام مراده باللفظ، فإذا لم يذكر قيداً في كلامه عُلم منه أنّه أراد الإطلاق، مثل: ﴿ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾، و«أكرم العالم»، و«أعتق رقبة»، ونحوها.

وأمّا الإطلاق المقامي، فهو: الإطلاق المستفاد من كون المتكلّم في مقام بيان جميع أجزاء الواجب المركّب مثلاً، فإذا اقتصر على ذكر بعض الأُمور ولم يذكر غيرها ممّا شككنا في كونه جزءاً لذلك الواجب، اقتضى الإطلاق المقامي عدم وجوبه.

ومعرفة أنّ المتكلّم بصدد بيان تمام حقيقة المركب وبيان أجزائه، لابدّ أن يستفاد من دالٍّ آخر غير ما تقدّم في الإطلاق اللفظي الذي كان يستفاد

(١) الكفاية: ٢٥٢.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٣: ٤٢٨ ـ ٤٣٢.

فيه ذلك من ظهور حال المتكلّم في كونه بصدد بيان تمام مراده؛ لأنّ صِرف تعداد بعض أجزاء المركّب ليس له ظهور في أنّ المتكلّم بصدد بيان جميع جزئياته، وإنّما يحتاج في ذلك إلى دالٍّ آخر، كقرينة حالية أو لفظية أو غيرهما[1].

ومثال الإطلاق المقامي: ما جاء في صحيحة حمّاد بن عيسى، حيث أمره الإمام الصادق عليه السلام بالصلاة فلم يحسنها، فقام عليه السلام فوقف فصلّى، وبذلك أتى بكلّ ما يجب في الصلاة[2]، فإنّه عليه السلام كان بصدد بيان ماهيّة الصلاة ـ وهذا ما استفدناه من المحاورة التي جرت بين الإمام عليه السلام وبين حمّاد ـ فلذلك لو شككنا في جزئيّة شيءٍ في الصلاة ولم يرد ذلك في صحيحة حمّاد فنتمسّك بالإطلاق المقامي لدفع احتمال جزئيّته[3].

٣ ـ انقسام الإطلاق إلى أفرادي وأحوالي:

إنّ الإطلاق قد يلاحظ بالنسبة إلى الأفراد،

(١) انظر: دروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية): ١٠٨، واصطلاحات الأُصول: عنوان «المطلق والمقيّد».

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر فوائد الأصول (١ ـ ٢): ٧٨، ومصباح الفقاهة ٢: ٨٢. ونماذج ذلك كثيرة منها: استدلالهم بالإطلاق المقامي على نفي شرطية بعض الأمور في العقد، انظر: حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٩١، ومصباح الفقاهة ٢: ٨٣.

وقد يلاحظ بالنسبة إلى حالات الأفراد، بل حالات فردٍ واحد.

فالأوّل هو الإطلاق الأفرادي، والثاني هو الإطلاق الأحوالي.

مثال الأوّل: كثيرٌ ممّا تقدّم من الأمثلة، فإنّها من الإطلاق الأفرادي مثل: «أعتق رقبةً»، أو «أكرم العالم»، ونحو ذلك.

ومثال الثاني: «أكرم زيداً»، فـ«زيد» لا إطلاق له من حيث الأفراد؛ لأنّه علم شخصي فهو واحد، لكن له إطلاق أحوالي، فالمطلوب إكرامه في جميع حالاته، سواء كان في السفر أو في الحضر، وسواء كان معتمّاً ـ أي لابس العمّة ـ أو لا، وهكذا...

وقد يجتمع الإطلاقان في موردٍ واحد، مثل: «أعتق رقبة»، فإنّ له إطلاقاً أفرادياً، كما تقدّم، وله إطلاق أحوالي، أي مهما كان حال الرقبة، سواء كانت مؤمنة أو كافرة، صحيحة أو سقيمة، ونحو ذلك[1].

إطلاق الحكم والموضوع والمتعلّق:

ظهر ممّا تقدّم إلى الآن: أنّ الإطلاق تارةً يكون في الحكم، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[2]، فإنّ الوجوب المستفاد من ﴿أقيموا﴾ مطلق غير مقيّد أو مشروط بشيء، مثل قوله تعالى:

(١) اصطلاحات الأُصول: «المطلق والمقيّد».

(٢) البقرة: ٤٣ و ١١٠، وغيرهما.

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[1]، فإنّ الوجوب مقيّدٌ بدلوك الشمس، أي زوالها، وهو المعبّر عنه بـ«الواجب المشروط» مقابل «الواجب المطلق».

وتارةً يكون الإطلاق في الموضوع، مثل: «يجب عليك عتق رقبة»، فالموضوع هو المكلّف المشار إليه بالضمير ـ كاف الخطاب ـ وهو مطلق وإطلاقه أحوالي، أي سواء كان مسافراً أو حاضراً، وسواء كان صحيحاً أو سقيماً، وهكذا...

وتارةً يكون الإطلاق في المتعلّق، مثل: «رقبة» في المثال المتقدّم، فإنّها مطلقة من حيث الأفراد والأحوال، كما تقدّم توضيحه.

الفرق بين الشيء المطلق ومطلق الشيء:

الشيء المطلق هو الذي أُخذ فيه قيد الإطلاق، فهو من الماهية بشرط شيء، وهو «الإطلاق»، مثل: «الماء المطلق»، فإنّه عنوان للماء بشرط الإطلاق وعدم تقيّده بشيء، بخلاف مثل: «ماء الورد» الذي قُيِّد فيه الماء بكونه من الورد، وكذا «ماء الرمان» ونحوه.

وأمّا مطلق الشيء، فهو الذي لم يؤخذ فيه شيء، لا قيد الإطلاق ولا قيد التقييد، وبعبارة أُخرى: هو الماء لا بشرط الإطلاق ولا بشرط التقييد، فهو من الماهيّة لا بشرط؛ ولذلك فهو يشمل الماء المطلق، وماء الورد، وماء الرمان، وغيرها من المياه.

(١) الإسراء: ٧٨.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: الملك المطلق ومطلق الملك، والبيع المطلق ومطلق البيع، ونحو ذلك.

بعض استعمالات كلمة «الإطلاق»:

أُضيفت كلمة «إطلاق» إلى بعض العناوين، نشير فيما يلي إلى أهمّها مع ما يراد منها:

١ ـ إطلاق النصّ:

هو أن يكون النصّ الدالّ على حكمٍ ما مطلقاً غير مقيّد بشيء.

٢ ـ إطلاق النصوص:

وهو بالمعنى المتقدّم، غاية الأمر أنّ النصّ يكون متعدّداً.

٣ ـ إطلاق الدليل:

وهو أن يكون الدليل الدالّ على حكمٍ ما مطلقاً، ولابدّ أن يكون الدليل قابلاً للإطلاق والتقييد، كالنصوص.

٤ ـ إطلاق معقد الإجماع:

بمعنى أن تكون العبارة التي قام الإجماع على مضمونها مطلقة غير مقيّدة بشيء[1].

ولكن ربّما يقال: إنّ معقد الإجماع لو كان مطلقاً ولكن كان له قدر متيقّن، فتكون كاشفيّة الإجماع في القدر المتيقّن أقوى من كاشفيّته بلحاظ الإطلاق؛ فلذلك يؤخذ بالقدر المتيقّن[2].

(١) انظر الجواهر ٤: ٧٧ و٨: ١٧٧.

(٢) مباحث الأُصول (الجزء الثاني من القسم الثاني): ٣٠٥، وبحوث في علم الأُصول ٤: ٣١٦.

وعليه لا محلّ للإطلاق، ولعلّه لأجل هذا قيل: إنّ الأدلّة اللبّية ـ كالإجماع والسيرة ونحوهما ـ يجب الاقتصار فيها على القدر المتيقّن؛ لأنّه لا إطلاق لها[1].

٥ ـ إطلاق الفتوى:

أي أن يكون للفتوى إطلاق ولم تقيّد بشيء.

٦ ـ إطلاق الأصحاب:

بمعنى إطلاق الفقهاء الحكم الشرعي عند بيانه وعدم تقييده بشيء. والمقصود من «الأصحاب» هم فقهاؤنا الإماميّون رضوان الله تعالى عليهم.

٧ ـ إطلاق الأكثر:

أي إطلاق أكثر أصحابنا من الفقهاء الإماميّين كلامهم في موضوع ما، ومثله: «إطلاق الفقهاء»، أو «إطلاق أكثر الفقهاء»، ونحو هذه التعبيرات.

هذا ما أردنا الكلام عنه في الإطلاق، وبقي الكلام عن المقيّد وعمليّة التقييد وما يلحق بهما من أبحاث سوف نأتي بها في عنوان «تقييد»، و«مقيّد» إن شاء الله تعالى.

مظانّ البحث:

بحث المطلق والمقيّد في الأُصول.

(١) انظر على سبيل المثال: المستمسك ٢: ٦١، والتنقيح (الطهارة) ٣: ٢٠٣ و٤: ٢١٤.

اطمئنان

لغـــة:

السكون والاستئناس، واطمأنّ قلب الرجل: إذا سكن واستأنس، والطمأنينة: اسم من الاطمئنان، فهو لغةً: السكون[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه، فيستعمل عندهم بمعنى:

١ ـ حصول ما يقارب العلم، حيث يحصل للإنسان سكون القلب والنفس بمفاده، فيكون عارياً من الشكّ وما يوجب التزلزل.

٢ ـ الاستقرار حال الصلاة، وهو المعبّر عنه بـ«الطمأنينة».

والكلام عن الثاني يأتي في عنوان «طمأنينة» وقد سبقت الإشارة إليه في عنوان «استقرار» إجمالاً.

ولذلك ينحصر الكلام في الأوّل، وسنبيّنه على نحو الإجمال.

درجة الوثوق الحاصل في الاطمئنان:

إنّ وسائل الإحراز ـ أي ما يحرز ويكشف به

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب، ومحيط المحيط: «طمن».

الواقع ـ تارةً تفيد القطع بمؤدّاها، وتارةً تفيد الاطمئنان، وتارةً تفيد الظنّ.

فإن أفادت القطع، فلا يحتمل في مقابله الخلاف؛ فلذلك تكون درجة الوثوق فيه عالية جدّاً.

وإن أفادت الاطمئنان، فيحتمل في مقابله الخلاف، ولكن مقدار هذا الخلاف ضئيل جدّاً؛ فلذلك تكون درجة الوثوق فيه عالية، ولكن أقلّ من القطع.

وإن أفادت الظنّ، فيحتمل في مقابله الخلاف، ومقدار هذا الخلاف مقدارٌ يعتنى به، وهو أكثر من الخلاف المحتمل في الاطمئنان؛ فلذلك تكون درجة الوثوق فيه أقلّ من الاطمئنان[١].

حجّية الاطمئنان:

الظاهر أنّه لا شبهة في حجّية الاطمئنان، وقد أرسل الفقهاء والأصوليّون حجّيته إرسال المسلّمات.

وإنّما الكلام في منشأ حجّيته: هل هي ذاتية وبحكم العقل كالقطع، أو جعليّة وببناء العقلاء، كالظنّ؟

فإن قلنا: إنّ حجّية الاطمئنان ذاتية كالقطع، فلا نكون بحاجة إلى الاستدلال على حجّيته.

وإن قلنا: إنّ حجّيته جعليّة كالظنّ، فنحن مطالبون بما يثبت هذه الحجّية، فنقول:

الدليل المثبت لحجّية الاطمئنان هو السيرة العقلائية القائمة على العمل بالاطمئنان والاحتجاج به فيما بينهم، ولم يردع الشارع عن هذه السيرة، فتكون حجّة.

ولا بدّ من حصول القطع بركني الدليل المتقدّم، وهما: قيام السيرة، وعدم الردع، ولا يكفي الاطمئنان بذلك؛ لأنّه يكون من الاستدلال على الاطمئنان بالاطمئنان[١].

ما يترتّب على الاطمئنان من الآثار:

إذا قلنا بحجّيّة الاطمئنان كما هو المشهور، فيترتّب عليها ما يترتّب على سائر الحجج، مثل المنجزيّة والمعذّرية.

هذا إذا أُخذ طريقاً إلى الحكم، كما في أغلب الموارد.

ويجوز أخذه موضوعاً أو جزءاً من الموضوع أيضاً كالقطع، كما إذا قال الناذر: «للّه عليَّ أن أتصدّق بدينار إذا اطمأننت بحياة زيد»، حيث يكون الاطمئنان بحياة زيد موضوعاً لوجوب التصدّق.

مظانّ البحث:

لم يُبحث عن الموضوع في موضع معيّن، لكن يمكن استفادة أبحاثه من أبحاث القطع والظنّ وتضاعيف كلمات الأصوليّين والفقهاء في سائر الموارد، نعم تطرّق إليه السيّد الصدر بصورة مستقلّة.

---

(١) انظر: دروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية): ١٥٩.

(١) انظر: منتقى الأُصول ٤: ٣٢، ودروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية): ١٥٩.

إعـراض

لـغـــــة:

راجع قسم الفقه.

اصطلاحاً:

تقدّم في قسم الفقه: أنّ الفقهاء استخدموا الإعراض بمعناه اللغوي في عدّة موارد، وكان من جملتها إعراض المشهور عن الخبر. وقد أحلنا شرحه على الملحق الأصولي، ونزيد هنا:

أنّ المراد من إعراض المشهور عن الخبر هو: أن يكون بمتناول أيدي الفقهاء خبر صحيح وتام من حيث الحجّية، لكن لم يستند إليه الفقهاء في فتاويهم، ويعرضون عنه.

وهذا هو المراد من قولهم: «إعراض المشهور أو الأصحاب عن الخبر».

هل الإعراض عن الخبر موجبٌ لوهنه؟

المشهور بين الأصوليّين والفقهاء: أنّ إعراض المشهور أو الأصحاب عن خبر موجب لوهنه وضعفه، بل قالوا: كلّما ازداد الخبر صحّة وقوّةً من حيث السند ازداد ضعفاً ووهناً من حيث الاعتبار[1]؛ لأنّ إعراضهم عنه يكشف عن وجود خلل فيه، مثل

(١) انظر مصباح الأصول ٢: ٢٠٣.

كونه صادراً تقيّة مثلاً، وإلّا كانوا يستندون إليه.

وجذور هذه العقيدة أو القاعدة موجودة في كلمات المتقدّمين وإن لم نعثر على تصريح منهم بلفظ القاعدة، وفيما يلي ننقل نماذج من كلماتهم التي تحتوي على مفاد القاعدة أو لفظها:

ذكر الشيخ المفيد ـ بعد أن قال: لا يجوز لأحد أن يصوم في السفر تطوّعاً إلّا ثلاثة أيام في الحجّ لمن لا يجد الهدي ـ: «وقد روي حديث في جواز التطوّع في السفر بالصيام، وجاءت أخبار بكراهيّة ذلك، وأنّه ليس من البرّ الصوم في السفر، وهي أكثر، وعليها العمل عند فقهاء العصابة، فمن أخذ بالحديث لم يأثم إذا كان أخذه من جهة الاتّباع، ومن عمل على أكثر الروايات واعتمد المشهور منها في اجتناب الصيام في السفر على كلّ وجه سوى ما عددناه، كان أولى بالحقّ، والله الموفّق للصواب»[1].

فقد جعل عمل فقهاء الصحابة بتلك الروايات مرجّحاً لها، وموهناً للرواية المخالفة.

وقال السيّد المرتضى ضمن بحثه عن عدم حجّية خبر الآحاد: «... والرجوع إلى المعلوم المشهور أولى من غيره»[2].

وهو وإن كان ينكر أصل حجّية خبر الواحد[3]، إلّا أنّ هذا الكلام ينبئ عن ارتكاز

(١) المقنعة: ٣٥٠.

(٢) رسائل السيّد المرتضى ١: ٢٧، أجوبة المسائل التبانيات.

(٣) والظاهر أنّه يقول بحجّية خبر الواحد المحفوف بالقرائن، ولعلّ من القرائن عنده كونه مشهوراً.

القاعدة المذكورة في أذهانهم.

وقال المحقّق الحلّي عند كلامه عن الصلاة في وبر الثعالب والأرانب، بعد أن ذكر أنّ في ذلك روايتين ـ أي طائفتين ـ أشهرهما المنع من ذلك، ثمّ ذكر منها روايتين للمنع ورواية للجواز: «واعلم أنّ المشهور في فتوى الأصحاب المنع ممّا عدا السنجاب ووبر الخزّ، والعمل به احتياط في الدين». ثمّ ذكر روايتين دالّتين على الجواز، ثمّ قال: «ولو عمل بهما عامل جاز، لكن على الأوّل عمل الظاهرين من الأصحاب منضماً إلى الاحتياط للعبادة»[1].

لكن ليس في كلامه تصريح بكون إعراض المشهور عن الخبر موهن له، نعم فيه ظهور بهذا المعنى وتصريح بأنّ عمل المشهور بأحد الطرفين من الخبرين المتعارضين مرجّح له.

وقال الشهيد الأوّل في مقدّمة الذكرى بعد بيان أقسام الخبر: «ويُردُّ الخبر؛ لمخالفة مضمونه القاطعَ من الكتاب والسنّة والإجماع ـ لامتناع ترجيح الظنّ على العلم ـ أو بإعراض الأكثر عنه، أو...»[2].

وكلامه صريح في القاعدة.

وقال الشهيد الثاني في المسالك في مسألةٍ بعد أن ذكر روايتين وصف إحداهما بكونها حسنة: «ونسبها المصنّف إلى الشذوذ من حيث إعراض الأصحاب عن العمل بمضمونها»[3].

ومراده من المصنّف المحقّق الحلّي.

والنصّ صريح في القاعدة، كما يدلّ على التزام الحلّي بها أيضاً.

وهكذا استند الفقهاء[1] إلى القاعدة حتى يومنا هذا، بل اتّسعت دائرة الاستناد إليها، وتعرّض لها الأُصوليّون[2] أيضاً عند الكلام عن حجّية خبر الثقة وما يمكن أن يكون مضيّقاً لنطاق حجّيته، وفي البحث عن تعارض الخبرين وترجيح ما عمل المشهور به منهما.

نظرية السيّد الخوئي:

اشتهر السيّد الخوئي بمخالفته لهذه النظرية، فإنّه يرى أنّ عمل المشهور ليس جابراً لضعف السند، كما أنّ إعراضهم ليس موجباً لضعفه ووهنه. ونحن ننقل هنا كلامه بالنسبة إلى القسم الثاني، وسوف يأتي الكلام عن القسم الأوّل في العنوانين: «شهرة» و«مشهور» إن شاء اللّه تعالى.

قال السيّد الخوئي ـ حسب ما نقله مقرّر بحثه في مصباح الأُصول ـ:

---

(١) المعتبر: ١٥٠.

(٢) الذكرى ١: ٤٩.

(٣) المسالك ٧: ٢٤٥.

(١) انظر على سبيل المثال: الحدائق ١٣: ٤٢٥، والرياض ٧: ٤٦٣، والجواهر ١: ١٢٤ و ١٧٨ و ٢٠٣ و ٣٦٣ و ٤١٩ و ... والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٩٥، والمستمسك ١: ١٤٥ و ٤٢٩ و ...

(٢) انظر على سبيل المثال: فوائد الأُصول ٤: ٧٨٦ و ٧٨٧، ونهاية الأفكار ٣: ١٨٦، وبحوث في علم الأُصول ٤: ٤٢٦، وأُصول الفقه (للمظفّر) ٢: ٢٢١، وغيرها.

«إنّ الخبر إن كان صحيحاً أو موثّقاً في نفسه، هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لوهنه وسقوطه عن الحجّية أم لا؟ المشهور بينهم هو ذلك، بل صرّحوا بأنّه: كلّما ازداد الخبر صحّة ازداد ضعفاً ووهناً بإعراض المشهور عنه. والتحقيق عدم تماميّة ذلك أيضاً؛ إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثّقاً ومورداً لقيام السيرة ومشمولاً لإطلاق الأدلّة اللفظية على ما تقدّم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لإعراض المشهور عنه. نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالفٍ للخبر الصحيح أو الموثّق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام أو صدر عن تقيّة، فيسقط الخبر المذكور عن الحجّية لا محالة، كما تقدّمت الإشارة إليه، لكنّه خارج عن محلّ الكلام. وأمّا إذا اختلف العلماء على قولين، وذهب المشهور منهم إلى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثّق، وأعرضوا عنه، واختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور، فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجّة في نفسه لمجرّد إعراض المشهور عنه»[1].

فإذن هو يفرّق بين إعراض الجميع وإعراض المشهور، فيرى الأوّل موهناً للخبر دون الثاني.

مظانّ البحث:

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ الفقهاء تعرضوا للقاعدة بمناسبات مختلفة وعند مواجهتهم لمواردها.

وأمّا الأُصوليّون فقد تعرّضوا لها في موضعين:

الأوّل ـ عند البحث عن حجّية خبر الواحد.

الثاني ـ عند البحث عن تعارض الخبرين وترجيح أحدهما على الآخر بموافقته للمشهور وطرح المخالف له.

لكن بعضهم تعرّض له في الموضع الأوّل، وبعضهم في الثاني، وثالث لم يتعرّض له أصلاً.

اقتضـاء

راجع: قسم الفقه عنوان «اقتضاء».

الأقلّ والأكثر

لـغـــة:

مفهومان واضحان، فالأقلّ أفعل التفضيل من القليل، والأكثر من الكثير، والقليل والكثير متضادّان.

اصطلاحاً:

يقعان عنواناً لمسألة أُصوليّة مهمّة، وهي مسألة دوران الأمر ـ أي التكليف ـ بين الأقلّ والأكثر، وتوضيح ذلك:

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٠٣.

أنّه إذا تعلّق التكليف بأحد شيئين، فإمّا أن يكونا متباينين، أو لا:

فالأوّل ـ مثل ما لو علمنا بوجوب الصلاة، لكن لا نعلم أنّها الظهر أو الجمعة، فهذه الصورة هي مسألة دوران الأمر ـ أي التكليف ـ بين المتباينين.

والثاني ـ مثل ما لو علمنا بوجوب الصلاة، لكن لا نعلم أنّها متكوّنة من تسعة أجزاء ـ أي من دون السورة مثلاً ـ أو من عشرة أجزاء بما فيها السورة، وهذه الصورة هي مسألة دوران الأمر ـ أي التكليف ـ بين الأقلّ والأكثر.

وقد تقدّم بعض الكلام عن الأوّل في عنوان «احتياط»، وينحصر بحثنا فعلاً في الثاني، أي الأقلّ والأكثر.

أقسام الأقلّ والأكثر:

قسّموا الأقلّ والأكثر إلى قسمين:

الأوّل ـ الأقلّ والأكثر الاستقلاليّان:

وهما اللذان يلاحظ كلٌّ منهما مستقلاً عن الآخر، فيكونان واجبين أو حرامين مستقلّين، بحيث يكون لكلٍّ منهما إطاعة ومعصية مستقلّتان.

فمثال الواجب، ما لو علمنا بانشغال ذمّتنا بدين، لكن لا ندري هل هو خمسة أو عشرة دراهم. وبعبارة أُخرى: نعلم بأصل وجوب فراغ الذمّة بدفع دراهم، لكن لا نعلم أنّها خمسة أو عشرة، فكلٌّ من الخمسة والعشرة واجب مستقلّ، ولذلك لو دفعنا خمسة دراهم برئت ذمّتنا بمقدارها، فإن كانت ذمّتنا مشغولة بعشرة بقيت مشغولة بخمسة أُخرى، بخلاف الأقلّ والأكثر الارتباطيين، كما سيأتي.

ومثال الحرام، ما لو علمنا بحرمة قراءة العزائم على الجنب والحائض، ولكن شككنا ـ فرضاً ـ في أنّ المحرّم هل هو قراءة خصوص آية السجدة أو جميع السورة؟[1]

الثاني ـ الأقلّ والأكثر الارتباطيّان:

وهما اللذان يلاحظ أحدهما ـ أي الأقلّ ـ تارةً مستقلاً من دون لحاظ شيءٍ آخر، ويلاحظ أُخرى مشروطاً بشيءٍ آخر، أو ـ بعبارةٍ أُخرى ـ يلاحظ ضمن شيءٍ آخر وهو الأكثر.

ومثالها في الشبهة الوجوبية: ما لو علمنا بوجوب الصلاة وشككنا في أنّ ماهيّتها هل هي تسعة أجزاء أي من دون لحاظ السورة، أو عشرة مع لحاظ السورة؟

ومثالها في الشبهة التحريمية هو: ما لو علمنا بحرمة الغناء ولكن شككنا هل هو مطلق ترجيع الصوت ـ وهو الأقلّ ـ أو بقيد كونه مطرباً، وهو الأكثر.

وكذا لو علمنا بحرمة صنع المجسّمات، لكن شككنا في أنّ الحرام هل هو صنعها مطلقاً وإن كانت ناقصة، أو بقيد كونها كاملة، فالأوّل هو الأقلّ، والثاني هو الأكثر[2].

(١) انظر اصطلاحات الأُصول: ٦٤، عنوان «الأقلّ والأكثر».

(٢) انظر فوائد الأُصول ٤: ١٤٨ ـ ١٤٩.

انحصار البحث في الارتباطيّين:

والمبحوث عنه في الأُصول هو خصوص الارتباطيّين، وأمّا الاستقلاليّان فإنّما يشار إليهما في مقدّمة البحث توضيحاً للارتباطيّين، ولذلك تتركّز أبحاث الأُصوليّين في الارتباطيّين. ووجهه: أنّ الحكم في الاستقلاليّين واضح، فإنّه يجب الأخذ بالمتيقّن ويجري أصل البراءة في الزائد من ذلك على المشهور، فيجب عليه في مثال الدراهم أن يدفع خمسة، وأمّا الزائد عليها فتجري فيه البراءة؛ لأنّ الشبهة فيه بدوية.

وكذا في مثال التحريم، فإنّ المحرّم قطعاً هو قراءة آية السجدة، وأمّا سائر الآيات فحيث كانت حرمتها مشكوكة فتجري فيها البراءة.

حالات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر:

لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر حالات نشير إليها فيما يلي:

١ ـ الدوران بينهما في الأجزاء.

٢ ـ الدوران بينهما في الشرائط.

٣ ـ الدوران بين التعيين والتخيير.

أوّلاً ـ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء:

ومثال هذه الصورة: ما لو علم المكلّف بوجوب الصلاة وشكّ في أنّها متكوّنة من تسعة أجزاء بما فيها السورة، أو تسعة أجزاء مع حذف السورة، كما تقدّم.

اختلف الأُصوليّون في أنّ الأصل الجاري في هذا المورد هل هو البراءة أو الاشتغال والاحتياط؟

ويتركّز وجه القائلين بجريان أصالة البراءة في: أنّ العلم الإجمالي ينحلّ إلى تكليف معلوم تفصيلاً وهو الأقلّ؛ لأنّ الأقلّ هو القدر المتيقّن ممّا تعلّق به التكليف، وإلى تكليف مشكوك وهو الأكثر، فتجري فيه البراءة؛ لأنّه شبهة بدويّة، وبعبارة أُخرى تندرج المسألة في مسألة الشكّ في التكليف حيث تجري فيه البراءة.

وأمّا القائلون بجريان أصالة الاشتغال فيرون أنّ العلم الإجمالي لا ينحلّ في هذه الصورة؛ لوجود موانع من انحلاله، فالواجب عندهم الإتيان بالأكثر. وبعبارة أُخرى: يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين المتباينين فيندرج في الشكّ في المكلّف به الذي يجب فيه الاحتياط[1].

ملاحظة:

إنّ البحث عن الأقلّ والأكثر إنّما يكون بعد الفراغ من جهتين:

الأُولى ـ الالتزام بجريان أصالة البراءة في الشبهات البدوية.

الثانية ـ الالتزام بمنجزيّة العلم الإجمالي وجريان أصالة الاشتغال عند دوران الأمر بين

(١) انظر: فوائد الأُصول ٤: ١٥١، ونهاية الأفكار ٣: ٣٧٤.

المتباينين؛ لأنّ غاية ما يحاوله القائل بالبراءة في هذه المسألة هو القول بانحلال العلم الإجمالي وصيرورة الأكثر شبهة بدوية تجري فيها البراءة.

وغاية ما يحاوله القائل بالاشتغال هو إثبات عدم الانحلال وفرض هذه الصورة من دوران الأمر بين المتباينين التي تجري فيها أصالة الاشتغال[1].

الأقوال في المسألة:

والأقوال في المسألة ثلاثة:

١ ـ جريان البراءة العقليّة والنقليّة.

٢ ـ جريان البراءة النقليّة دون العقليّة.

٣ ـ عدم جريان البراءتين.

الأوّل ـ القول بجريان البراءة العقليّة والنقليّة:

اختار هذا القول الشيخ الأنصاري وأغلب من تأخّر عنه ممّن التزمنا بذكر آرائهم، كما ستأتي كلماتهم.

قال الشيخ الأنصاري: «وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرّح بعض متأخّري المتأخّرين[2] بوجوبه، وربّما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيّد[3] والشيخ[4]، لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الأخر خلافه[1].

وصرّح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط، والظاهر أنّه المشهور بين العامّة[2] والخاصّة، المتقدّمين منهم والمتأخّرين، كما يظهر من تتبّع كتب القوم، كالخلاف[3] والسرائر[4] وكتب الفاضلين[5] والشهيدين[6] والمحقّق الثاني[7] ومن تأخّر عنهم[8].

بل الانصاف: أنّه لم أعثر في كلمات من تقدّم على المحقّق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط وإن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك، كالسيّد والشيخ والشهيد.

وكيف كان، فالمختار جريان أصل البراءة.

لنا على ذلك: حكم العقل وما ورد من النقل»[9].

ومقصوده من حكم العقل: حكمه بقبح

---

(١) انظر منتقى الأُصول ٥: ١٩٧.

(٢) سوف نشير إليهم عند استعراض القول الثالث.

(٣) انظر الانتصار: ١٤٦ و ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤) انظر الخلاف ١: ١٨٢، المسألة ١٣٨.

(١) انظر: الذريعة ٢: ٨٣٣، والعدّة ٢: ٧٥٣.

(٢) انظر الإحكام في أُصول الأحكام (لابن حزم) ٢: ١٨٥.

(٣) الخلاف ١: ٨٥، المسألة ٣٥.

(٤) السرائر ١: ٢٣٢.

(٥) انظر: المعارج: ٢١٦ ـ ٢١٧، والمعتبر ١: ٣٢، والمختلف ١: ٤٩٥.

(٦) انظر: القواعد والفوائد ١: ١٣٢، والذكرى ١: ٥٢، وتمهيد القواعد: ٢٧١.

(٧) انظر جامع المقاصد ٢: ٢١٩ و ٣٢٨.

(٨) انظر: الفوائد الحائرية: ٤٤١ ـ ٤٤٢، والقوانين ٢: ٣٠، والفصول: ٥١ و٣٥٧، والمناهج: ٢٢١.

(٩) فرائد الأُصول ٢: ٣١٦ ـ ٣١٧.

العقاب بلا بيان، فإنّ العقل يحكم بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر مع عدم العثور على بيان من الشارع على وجوبه بعد الفحص عنه.

وأمّا حكم النقل، فما ورد في البراءة من التكليف عند الشكّ فيه إذا كانت الشبهة بدوية، مثل حديثي الرفع[1] والحجب[2]، والمفروض أنّ الأكثر يصير شبهة بدوية بعد انحلال العلم الإجمالي.

وإنّما تجري البراءة إذا أمكن انحلال العلم الإجمالي كما تقدّم، ولذلك قال الشيخ الأنصاري: «وبالجملة: فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثّر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً، والآخر مشكوك الإلزام رأساً»[3].

وممّن اختار هذا الرأي:

ـ المحقّق العراقي، حيث ذهب إلى أنّه لم يكن في الأقلّ أو الأكثر الارتباطيّين علم إجمالي أصلاً، والتعبير عنه بذلك مسامحة واضحة[4]؛ لأنّ مرجع الشكّ في أنّ الواجب هو الأقلّ أو الأكثر إلى أنّ شخص التكليف المنبسط على ذوات الأجزاء هل هو محدود بحدٍّ يشمل الجزء المشكوك، أو بحدٍّ لا يشمله نظير الخطّ الذي يشكّ في أنّه محدود بكونه إلى ذراع أو أزيد؟ ومن الواضح أنّ هذا لا يوجب اختلافاً في ذات الوجوب التي هي مصبّ حكم العقل بالإطاعة[1].

وبعبارة أُخرى: أنّ العلم الإجمالي المتصوّر في المقام إنّما هو بالنسبة إلى حدّ التكليف، من حيث تردّده بين كونه محدوداً بحدٍّ لا يتجاوز الأقلّ، أو بحدٍّ يتجاوزه ويشمل الزائد، وإلّا فبالنسبة إلى نفس التكليف والواجب لا يكون من الأوّل إلّا علم تفصيلي بمرتبة من التكليف وشكٌّ بدوي محض بمرتبة أُخرى منه متعلّقة بالزائد[2].

ـ والمحقّق الإصفهاني، وبنى استدلاله على الانحلال بما اختاره: من أنّ وجوب المركّب ذي الأجزاء وجوب نفسي واحد منبسط على جميع الأجزاء، ثمّ قال: «ولا ريب أنّ هذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم أصله منبسط على تسعة أجزاء بتعلّقٍ واحد، وانبساطه بعين ذلك التعلّق على الجزء العاشر المشكوك، مشكوك، فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعليّاً منجّزاً، وبالمقدار الآخر المجهول لا مقتضي لفعليّته وتنجّزه»[3].

وإذا لم يكن الوجوب فعليّاً ومنجّزاً في المشكوك فينحلّ العلم إلى ما هو واجب قطعاً

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

(٣) فرائد الأُصول ٢: ٣٢٢.

(٤) نهاية الأفكار ٣: ٣٨٢.

(١) نهاية الأفكار ٣: ٣٨١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٨٢.

(٣) نهاية الدراية ٤: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

وما هو مشكوك الوجوب، فتجري البراءة في المشكوك.

- والسيّد الخوئي، وبنى انحلال العلم على المقدّمات التالية:

١ - إنّ ذات الأقلّ وجوبها معلوم وإنّما الشكّ في أنّها واجبة على نحو الإطلاق، أي من دون تقييدها بشيء - وعلى نحو اللابشرط القسمي - أو مأخوذة على نحو التقييد وبشرط شيء، وهو انضمام الجزء المشكوك إليه؟

فالجامع بين الإطلاق والتقييد متيقّن الوجوب وإنّما الشكّ في خصوصيّة الإطلاق أو التقييد.

٢ - إنّ إطلاق الوجوب لا يؤدّي إلى تضييق على المكلّف؛ لأنّه يستلزم وجوب الأقلّ فقط، بخلاف التقييد، فإنّه يوجب تضييقاً؛ لأنّه يتضمّن وجوب الجزء المشكوك.

٣ - وإذا لم يكن في الإطلاق تضييق فلا معنى لجريان البراءة فيه؛ لأنّ البراءة إنّما تجري فيما إذا كان في جريانه امتنان على المكلّف، وحيث لا تضييق على المكلّف في جانب الإطلاق، فلا امتنان في جريان البراءة فيه.

٤ - وإذا لم تجر أصالة البراءة في جانب الإطلاق، فتكون جارية في طرف التقييد من دون معارض، فأصالة عدم تقييد الأقلّ بالجزء المشكوك - أي الزائد - تثبت عدم وجوبه.

٥ - وإذا جرى الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي دون الطرف الآخر أدّى ذلك إلى انحلاله[1].

- والإمام الخميني، حيث قال في وجه الانحلال بعد ذكر مقدّمات:

«إذا عرفت ذلك يتّضح لك جريان البراءة في المشكوك من الأجزاء؛ لأنّ الحجّة على المركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء وداعياً إليها إذا قامت الحجّة على كون المركّب مركّباً من الأجزاء الكذائية ومنحلاً إليها، وأمّا مع عدم قيام الحجّة عليه لا يمكن أن يكون الأمر به حجّة عليها وداعياً إليها، فمع الشكّ في جزئية شيءٍ للمركّب لا يكون الأمر المتعلّق به حجّةً عليه، ضرورة أنّ تاميّة الحجّة إنّما تكون بالعلم، والعلم بتعلّق الأمر بالمركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء التي عُلم تركّب المركّب منها... فمع الشكّ في دخالة شيء في المركّب واعتباره فيه عند ترتيب أجزائه، لا يكون الأمر بالمركّب حجّة عليه...»[2].

- والسيّد الصدر، فإنّه قال: «وحيث إنّ وجوب الأكثر مشكوك ومشمول لأدلّة البراءة عند الشكّ في التكليف في نفسه، فيكون منهج البحث هو التفتيش عمّا يكون مانعاً عنها وبرهاناً على عدم جريان التأمين عن هذا الوجوب المشكوك...»[3].

ثمّ استعرض الموانع الستّة التي ذكرها بعضهم

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٢) تهذيب الأصول ٢: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٣) بحوث في علم الأصول ٥: ٣٢٧.

وناقشها، ثمّ قال: «وهكذا يتّضح من مجموع ما تقدّم: أنّ شيئاً من الموانع المتصوّرة غير تامّ، وأنّ العلم الإجمالي الدائر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء ليس منجّزاً لوجوب الأكثر»[١].

الثاني ـ القول بجريان البراءة النقليّة دون العقلية:

اختار هذا القول صاحب الكفاية والمحقّق النائيني.

قال صاحب الكفاية: «والحقّ أنّ العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينها أيضاً يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر؛ لتنجّزه به حيث تعلّق بثبوته فعلاً»[٢].

ثمّ ناقش القول بانحلاله، ثمّ استدلّ بوجه آخر وحاصله: أنّ الأحكام تابعة للمصالح الواقعيّة ـ بناءً على مسلك العدليّة ـ ولا يمكن إحراز المصلحة الواقعيّة عند الدوران بين الأقلّ والأكثر إلّا بالإتيان بالأكثر؛ لأنّ مع الإتيان بالأقلّ نشكّ في حصول المصلحة الواقعيّة[٣].

إلى أن قال: «هذا بحسب حكم العقل، وأمّا النقل، فالظاهر أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيّة ما شكّ في جزئيّته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردّد عمّا تردّد أمره بين الأقلّ والأكثر، ويعيّنه في الأوّل»[١].

وأمّا المحقّق النائيني فقد قال بعد بحث طويل: «فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا محلّ للبراءة العقليّة في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطي.

وأمّا البراءة الشرعيّة فلا محذور في جريانها؛ لأنّ رفع القيديّة إنّما هو من وظيفة الشارع كجعلها غايته، إنّ وضعها ورفعها إنّما يكون بوضع منشأ الانتزاع ورفعه، وهو التكليف بالأكثر وبسطه على الجزء المشكوك فيه...»[٢].

ويتلخّص الوجه الذي ارتضاه لعدم الانحلال عقلاً في: أنّ وجوب الأقلّ وإن كان معلوماً تفصيلاً إلّا أنّ هذا العلم التفصيلي يرجع إلى العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر بل هو عينه؛ لتردّد وجوب الأقلّ بين وجوبه لابشرط الأكثر أو بشرطه، فلا سبيل إلى دعوى الانحلال. وبعبارة أُخرى: أنّ العقاب على ترك الجزء المشكوك وإن كان عقاباً بلا بيان، إلّا أنّ احتمال كونه قيداً للأقلّ مع انضمام العلم الإجمالي إلى ذلك، يجعل العقل حاكماً بتنجّز التكليف واستحقاق العقاب على تركه، ووضع القيديّة أو رفعها ليس بيد العقل وإنّما هو بيد الشارع، نعم العقل حاكم بلزوم الخروج عن عهدة التكليف والقطع بامتثاله، وهذا يقتضي العمل بالأكثر، أي ضمّ الجزء المشكوك إلى الأقلّ[٣].

(١) بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٤٣.
(٢) كفاية الأُصول: ٣٦٣.
(٣) المصدر المتقدّم: ٣٦٤.

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٦.
(٢) فوائد الأُصول ٤: ١٦٢ ـ ١٦٣.
(٣) المصدر المتقدّم: ١٦١.

الثالث ـ القول بعدم جريان البراءتين العقليّة والنقليّة:

اختار هذا القول صاحب الكفاية في حاشيته على الكفاية حيث قال ـ معلّقاً على كلامه: «هذا بحسب حكم العقل، أمّا النقل فالظاهر...» الذي تقدّم عنه في القول الثاني ـ: «لكنّه لا يخفى أنّه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي، ضرورة أنّه ينافيه رفع الجزئية المجهولة، وإنّما يكون مورده ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرّد ثبوته واقعاً»[1].

ويظهر هذا القول من بعض آخرين كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري، منهم:

١ ـ المحقّق السبزواري حيث قال عند الكلام عمّا يجب على من لم يحسن شيئاً من الفاتحة وبعد نقل الأقوال في ذلك: «واعلم أنّ أكثر الخلافات التي أوردناها في هذا المبحث ترجيح طرف منها مشكل؛ لفقد النصّ وعدم استقلال العقل بأمثال هذه الأمور، لكن القاعدة التي أشرنا إليها مراراً: من وجوب تحصيل اليقين ببراءة الذمّة من التكليف الثابت عند الشكّ والاشتباه في حقيقة المكلّف به وما يعتبر فيه، يقتضي العمل بطريقة الاحتياط في أمثال هذه المواضع...»[2].

٢ ـ السيّد الطباطبائي ـ صاحب المناهل ـ حيث قال: «إذا اختلف الأصحاب في جزئيّة شيء

(١) كفاية الأصول: ٣٦٦، الهامش رقم (١).

(٢) ذخيرة المعاد: ٢٧٣.

في عبادة واجبة كالصلاة والصوم، أو شرطية فيها، فهل الأصل عدمها حتى يقوم دليل من الخارج عليهما، أو اللازم الحكم بهما حتى يقوم من الخارج دليل على عدمهما؟ فيه إشكال، والتحقيق أن يقال: إنّ للمسألة صوراً: الأوّل ـ أن يستفاد من الإجماع وجوب عبادةٍ كأن يتّفقوا على وجوب صلاة في الوقت الفلاني، ثمّ يحصل الشكّ في وجوب شيء فيها على وجه الجزئيّة، أو في اشتراطها به باعتبار الاختلاف فيها، وهنا يجب الحكم بالوجوب والاشتراط؛ وذلك لأنّ الذمّة قد اشتغلت بتلك العبادة بالإجماع كما هو الفرض فيحتاج في تحصيل البراءة منه إلى اليقين بها، ولا يحصل إلّا بالإتيان بالمشكوك فيه»[1].

وممّن يظهر منه أيضاً هذا القول الشيخ محمّدتقي صاحب الحاشية[2]. ونُسِب إلى شريف العلماء[3] أُستاذ الشيخ الأنصاري.

ثانياً ـ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشرائط:

الشرط على قسمين:

القسم الأوّل ـ ما كان خارجاً عن ماهيّة المشروط، مثل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة،

(١) مفاتيح الأصول: ٥٢٨.

(٢) انظر هداية المسترشدين: ٤٤٩.

(٣) انظر فرائد الأُصول ٢: ٣١٦، الهامش رقم (٢)، نقلاً عن ضوابط الأُصول: ٣٢٦.

فإنّ الصلاة مشروطة بالطهارة، والطهارة ليست من ماهيّة الصلاة.

القسم الثاني ـ ما كان داخلاً ضمن ماهيّة المشروط، مثل شرطيّة الإيمان بالنسبة إلى الرقبة فيما لو قيل: «أعتق رقبةً مؤمنةً»، فإنّ قيد الإيمان ليس منفصلاً عن الرقبة، بل هما متّحدان خارجاً.

وقد صرّحوا بأنّ حكم الجزء الخارجي يجري في الشرط أيضاً، فمن قال بالبراءة هناك يقول بها هنا أيضاً، ومن قال بالاحتياط هناك يقول به هنا أيضاً.

وظاهر كلماتهم: أنّ حكم القسمين واحد، وإن كان لبعضهم كلام في القسم الثاني، قال الشيخ الأنصاري بعد نقل احتمال التفرقة بين القسمين ومناقشته: «فالتحقيق: أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين»[1].

وقال العراقي: «وأمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ والأكثر في شرائط المأمور به وموانعه، فالكلام فيه هو الكلام في الأجزاء حرفاً بحرف، والمختار فيها هي البراءة عقلاً ونقلاً، من غير فرق بين أن يكون منشأ انتزاع الشرطيّة أمراً خارجاً عن المشروط مبايناً معه في الوجود، أو متّحداً مع المشروط وقائماً به...»[2].

وكذا قال بجريان البراءتين في القسمين السادة: الخوئي[1] والخميني[2] والصدر[3]، ولا حاجة إلى نقل كلماتهم.

وأمّا صاحب الكفاية والمحقّق النائيني اللذان قالا بجريان البراءة النقلية دون العقليّة في الأجزاء، فقد قالا بذلك في الشرائط أيضاً إجمالاً.

قال صاحب الكفاية: «ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاصّ كالإنسان وعامّه كالحيوان، وأنّه لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً، بل كان الأمر فيهما أظهر... نعم لا بأس بجريان البراءة النقليّة في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاصّ وغيره؛ لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطيّة ما شكّ في شرطيّته، وليس كذلك خصوصية الخاصّ، فإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاصّ، فيكون الدوران بينه وغيره من قبيل الدوران بين المتباينين»[4].

وسيأتي الكلام عن قريب عمّا أشار إليه من دوران الأمر بين العامّ والخاصّ اللذين هما من قبيل الجنس والنوع.

وقال النائيني: «والكلام فيه عين الكلام في الأجزاء في جريان البراءة الشرعية وعدم جريان البراءة العقليّة، سواء كان منشأ انتزاع الشرطيّة

(١) فرائد الأُصول ٢: ٣٥٧.
(٢) نهاية الأفكار ٣: ٣٩٦.

(١) انظر مصباح الأُصول ٢: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.
(٢) انظر تهذيب الأُصول ٢: ٤٠٠.
(٣) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٥٢.
(٤) كفاية الأُصول: ٣٦٧.

أمراً متّحداً مع المشروط في الوجود، كالإيمان في الرقبة، أو مبايناً له في الوجود كالطهارة في الصلاة؛ فإنّ المناط في جريان البراءة هو: أنّ يكون المشكوك فيه ممّا تناله يد الوضع والرفع الشرعي ولو بوضع منشأ الانتزاع ورفعه، وأن يكون في رفعه منّة وتوسعة على المكلّفين، وهذا المناط يعمّ الشكّ في الأجزاء، والشروط على نسق واحد»[1].

دوران الأمر بين الجنس والنوع:

من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشرائط هو دوران الأمر بين العامّ والخاصّ إذا كانا من قبيل الجنس والنوع، أو الطبيعي والفرد (الحصّة)، لكن اختار فيه جملة من محقّقي الأُصوليّين القول بالاحتياط، سواء كانوا قائلين بالبراءتين في الأجزاء والشرائط، أو بخصوص البراءة الشرعية.

وممّن التزم بذلك: صاحب الكفاية والمحقّقان النائيني والعراقي.

أمّا صاحب الكفاية، فقد تقدّم كلامه قبل قليل.

وأمّا النائيني فقال: «والأقوى: أنّه يجب فيه الاحتياط ولا تجري البراءة عن الأكثر، فإنّ الترديد بين الجنس والنوع وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه خارجاً [و] بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين؛ لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباينٌ للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان... لأنّه جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً»[1].

وأمّا العراقي فقال: «وأمّا لو كان الأقلّ والأكثر من قبيل الجنس والنوع أو الطبيعي والحصّة، كما إذا دار الأمر بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو الإنسان، أو وجوب إكرام الإنسان أو خصوص زيد، ففي جريان البراءة فيه عن الخصوصيّة المشكوكة إشكال منشؤه الإشكال في كون الشبهة فيه من الأقلّ والأكثر أو المتباينين، ولكنّ الأقوى فيه وجوب الاحتياط»[2].

ثمّ علّله بقوله: «لأنّ بإطعامه يقطع بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، بخلاف صورة إطعام غير زيد، فإنّه لا يقطع بحصول الفراغ ولا يؤمن العقوبة على ترك إطعام زيد.

وبما ذكرنا يظهر الحال في جميع موارد الدوران بين التخيير والتعيين الشرعي»[3].

هذا ولكن لم يفرّق بعض الأُصوليّين بين المطلق والمقيّد والعامّ والخاصّ وإن كان بمثل الجنس والنوع فقالوا بجريان البراءة فيهما، مثل السادة:

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٠٨.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٣٩٦.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٩٨.

الخوئي[١]، والخميني[٢]، والصدر[٣].

ثالثاً ـ دوران الأمر بين التعيين والتخيير:

الدوران بين التعيين والتخيير له حالات وصور مختلفة، وإنّما نشير إلى ما هو المهمّ منها، وهو: ما إذا علم المكلّف بتعلّق التكليف بأمرٍ معيّن وشكّ في أنّه واجب عليه بنحو التعيين أو التخيير بينه وبين غيره، كما إذا علم بوجوب عتق رقبة كفّارةً عن الإفطار العمدي، ولكن لا يدري هل ذلك على نحو التعيين أو التخيير بينه وبين إطعام ستّين مسكيناً أو صوم ستّين يوماً؟

اختلف الأُصوليّون في ذلك، فقال بعضهم: يجب عليه العتق على نحو التعيين، وقال بعض آخر: يجب عليه ذلك على نحو التخيير.

فعلى الأوّل لا يجزي إطعام ستّين مسكيناً، ولا يسقط التكليف، وعلى الثاني يجزي.

استدلّ الشيخ الأنصاري على القول بالتعيين: بأنّ البراءة عن وجوب العتق على التعيين معارضة بالبراءة عن وجوب أحد الأُمور الثلاثة ـ العتق والإطعام والصوم ـ على وجه التخيير.

واستدلّ على القول بالتخيير: بأنّ في الإلزام بالعتق على وجه التعيين كلفة زائدة، وهذه الكلفة مرفوعة بحديثي الرفع والحجب وغيرهما من أدلّة البراءة الشرعيّة.

أمّا العقلية فغير جارية؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالبراءة عن التعيين.

وقال: «فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوّة»[١].

وتعرّض النائيني للموضوع في التنبيه الثاني من تنبيهات أصالة البراءة في الشبهة الوجوبيّة، وفصّل في أنواع التخيير، والتزم في أغلبها بالاحتياط والأخذ بالتعيين، وردّ القول بجريان البراءة عن التعيين في مورد البحث ـ لأنّ في التعيين كلفة زائدة وهي مدفوعة بالبراءة ـ: بأنّ من شروط جريان البراءة مضافاً إلى أن يكون في وضع التكليف الزائد ـ الذي نريد رفعه بالبراءة ـ كلفة وضيق على المكلّف كما تقدّم في كلام الشيخ، كون المرفوع أمراً وجودياً مجعولاً من قِبل الشارع، في حين أنّ صفة التعيين ليست مجعولة من قِبل الشارع ولو بالتبع؛ لأنّ صفة التعيينيّة إنّما هي عبارة عن عدم جعل العِدل والبدل، وليست صفةً وجودية للخطاب حتّى تجري فيها البراءة[٢].

وأمّا العراقي، فقد قال بلزوم الاحتياط والأخذ بالتعيين أيضاً، فإنّه قال بعد الكلام عن دوران الأمر بين الجنس والنوع واختيار الاحتياط فيه: «وبما ذكرنا يظهر الحال في جميع موارد الدوران

(١) مصباح الأُصول ٢: ٤٥٤.

(٢) تهذيب الأُصول ٢: ٤٠١.

(٣) بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(١) فرائد الأُصول ٢: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

بين التخيير والتعيين الشرعي، كما في الخصال الثلاث، فإنّه بمقتضى ما ذكرناه من البيان لابدّ من الاحتياط بالإتيان بما يحتمل وجوبه تعييناً...»[1].

ولكن اختار السيّد الخوئي القول بالتخيير وعدم لزوم الاحتياط والقول بالتعيين، فإنّه قال بعد تفنيد أدلّة القول بالتعيين: «فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّه لا وجه للقول بالتعيين في هذا القسم من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وأنّ المرجع هو البراءة عن وجوب الإتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعييناً، فتكون النتيجة هي الحكم بالتخيير»[2].

وأمّا السيّد الصدر، فقد ذكر المباني في تفسير الوجوب التخييري، وانتهى في أغلبها إلى القول بالبراءة، وفي واحد منها إلى القول بوجوب الاحتياط[3].

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في المحصّل الشرعي:

إذا كان المأمور به معلوماً من جميع الجهات، لكن شُكّ في ما يحقّقه هل هو العمل الذي يحتوي على عشرة أجزاء، أو على تسعة أجزاء. والمثال الذي ذكروه هو الطهارة من الحدث بمعناها العام، فإذا

(١) نهاية الأفكار ٣: ٣٩٧ـ ٣٩٨.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٤٥٦.

(٣) بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٥٥ـ ٣٥٧.

قلنا: إنّ الطهارة معنىً بسيط يحصل بأحد أسبابها ـ الوضوء أو الغسل أو التيمّم ـ ثمّ شككنا في ما يحقّق الغسل، كما إذا شككنا مثلاً في أنّ الذي يحقّقه هل هو غَسل الرأس والرقبة ثمّ جميع البدن، أو غَسل الرأس والرقبة ثمّ غَسل الطرف الأيمن من البدن ثمّ غَسل الطرف الأيسر؟

وبعبارة أُخرى: هل يشترط الترتيب بين غَسل الأيمن والأيسر من البدن لحصول الطهارة الحاصلة من الغُسل أو لا؟

فيدور الأمر بين الأقلّ وهو الغسل الفاقد للترتيب بين الأيمن والأيسر، والأكثر وهو الغسل الواجد له.

والسؤال هو: هل تجري أصالة البراءة عن الأكثر، أي لزوم الترتيب أم يجري الاشتغال؟

المشهور: أنّ الأصل الجاري في هذا المورد هو أصالة الاشتغال[1]، فينبغي العمل بالأكثر وملاحظة الترتيب ليحصل ما هو مطلوب الآمر.

ونقل عن الميرزا الشيرازي الأوّل القول بالبراءة[2].

ولبعضهم تفصيلات أُخرى تراجع فيها المطوّلات[3].

(١) انظر نهاية الأفكار ٣: ٤٠١.

(٢) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٦٦.

(٣) انظر نهاية الأفكار ٣: ٤٠١، فإنّه فصّل بين ما كان المسبَّب والمحصِّل تدريجي الحصول بسبب كون السبب تدريجياً وبين غيره، فقال بجريان البراءة في القسم =

مظانّ البحث:

تعرّض الأُصوليّون المتأخّرون لهذا الموضوع على وجه التفصيل في مباحث البراءة والاشتغال.

وتعرّض له الفقهاء استطراداً في المواضع المناسبة.

قد تمّ ـ بعون الله تعالى وتوفيقه ـ تدوين المجلّد الرابع من كتابنا الموسوعة الفقهيّة الميسّرة ومراجعتنا له بعد تنضيد الحروف مرّات عديدة ومن جهات مختلفة في ٢٨/ربيع الأوّل/١٤٢٢هـ.

وكان البدء في تدوينه في ١٥/رجب/١٤٢٠هـ.

فنسأل الله تعالى أن يمنّ علينا بمزيد من التوفيق لإكمال سائر مجلّداته بأفضل ممّا مضى، ويتقبّل منّا هذا الجهد بأحسن القبول، إنّه وليّ التوفيق.

ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

= الأوّل دون الثاني، واستقرب أن تكون الطهارة من هذا القبيل، أي معنىً تدريجي الحصول.

مُلحق

تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأُصوليين وغيرهم ممّن ذكرت آراؤهم في هذا الجزء من الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً.

١ ـ الآشتياني

راجع: (٣: ٥١٥، رقم ١)

٢ ـ ابن أبي عقيل

راجع: (١: ٥٦٣، رقم ١)

٣ ـ ابن إدريس الحلي

راجع: (١: ٥٦٣، رقم ٢)

٤ ـ ابن بابويه

راجع: (١: ٥٦٤، رقم ٣)

٥ ـ ابن البرّاج

راجع: (١: ٥٦٤، رقم ٤)

٦ ـ ابن الجنيد

راجع: (١: ٥٦٥، رقم ٥)

٧ ـ ابن حمزة

راجع: (١: ٥٦٥، رقم ٦)

٨ ـ ابن زهرة

راجع: (١: ٥٦٦، رقم ٧)

٩ ـ ابن طاووس

راجع: (٢: ٤٦٥، رقم ٨)

١٠ ـ ابن طيّ

الشيخ أبوالقاسم علي بن علي بن جمال الدين محمّد بن طيّ العاملي الفقعاني[1]

(٠٠٠ ـ ٨٨٥ هـ. ق)

قال عنه الحرّ العاملي: «كان فاضلاً يروي عنه محمّد بن داود العاملي»[2].

وقال فيه صاحب رياض العلماء: «الفاضل العالم الفقيه المجتهد الشاعر، المعروف بابن طيّ، ويعرف بأبي القاسم ابن طيّ أيضاً، وهو صاحب كتاب مسائل ابن طيّ، والمعاصر لابن فهد الحلّي...».

وقيل كان تلميذاً له[3].

وتوفّي في ٨٥٥هـ[4].

ومن مؤلّفاته: الدرّ المنضود ـ وهو في صيغ العقود ـ الذي نقلنا عنه.

١١ ـ ابن فهد

راجع: (٢: ٤٦٦، رقم ٩)

---

(١) نسبة إلى فُقَيعة: قرية في ساحل صور من جبل عامل.

(٢) أمل الآمل ٢: ١٩٠.

(٣) أي لابن فهد، انظر أعيان الشيعة ٨: ٢٩٥.

(٤) رياض العلماء ٢: ١٥٩.

١٢ ـ ابن القطّان

محمّد بن شجاع القطّان الأنصاري

المعروف بابن القطّان

(كان حيّاً في ٨٣١ هـ. ق)

قال عنه المحدّث القمّي ما ترجمته: «العالم العامل الكامل، صاحب كتاب معالم الدين في فقه آل يس، ويعرف بابن القطّان وتنقل فتاواه في كتب الأصحاب، وينقل هو عن الفاضل المقداد عن الشهيد [الأوّل] رحمة الله عليه، ويروي عنه علي ابن دقّاق»(١).

١٣ ـ الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي

راجع: (١: ٥٦٦، رقم ٨)

١٤ ـ الاسترآبادي

راجع: (٢: ٤٦٧، رقم ١١)

١٥ ـ الإصفهاني (الشيخ محمد حسين) = المحقّق الإصفهاني

راجع: (١: ٥٦٧، رقم ٩)

(١) الفوائد الرضوية: ٥٣٨، وانظر: أمل الآمل ٢: ٣٧٥، وأعيان الشيعة ٩: ٣٦٣.

١٦ ـ الإصفهاني = الفاضل الهندي

راجع: (٢: ٤٦٨، رقم ١٣)

١٧ ـ الأنصاري = الشيخ الأعظم

راجع: (١: ٥٦٧، رقم ١٠)

١٨ ـ الإيرواني

الميرزا علي بن عبدالحسين الإيرواني

(١٣٠١ ـ ١٣٥٤هـ ق)

ولد في النجف الأشرف سنة ١٣٠١، وبعد إكمال المقدّمات والسطوح العالية حضر حلقات درس العلّامتين: السيّد محمّد كاظم اليزدي والآخوند محمّد كاظم الخراساني في الفقه والأُصول إلى أن اختصّ بالثاني في العِلمين، ثمّ انتقل بعد وفاته ـ سنة ١٣٢٩ ـ إلى مدينة الكاظميّة فقرأ على السيّد إبراهيم الدرودي الخراساني الذي كان من تلامذة الشيرازي الأوّل، وقرأ المعارف الإلهيّة على المولى علي محمّد النجف آبادي.

وبعد انتقال الشيخ محمّد تقي الشيرازي من سامراء إلى كربلاء خلال الحرب العالمية الثانية انتقل الإيرواني من النجف ـ وكان يومئذٍ فيها ـ إلى كربلاء في سنة ١٣٣٦ ليحضر أبحاث الشيرازي الثاني، وبعد وفاته سنة ١٣٣٨ انتقل إلى موطنه النجف الأشرف، فكان يدرّس بها السطح العالي

ثمّ الخارج إلى أن وافاه الأجل في الثاني عشر من ربيع الأوّل عام ١٣٥٤هـ ق.

له مؤلّفات عديدة في الفقه والأصول، منها: حاشيته على كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، وهي معروفة بحاشية الإيرواني، وهي من أشهر الحواشي المكتوبة على هذا الكتاب[1].

١٩ ـ البجنوردي

راجع: (١: ٥٦٩، رقم ١١)

٢٠ ـ البحراني

راجع: (١: ٥٦٩، رقم ١٢)

٢١ ـ بحر العلوم = العلّامة الطباطبائي

راجع: (١: ٥٧٠، رقم ١٣)

٢٢ ـ البروجردي

راجع: (١: ٥٧٠، رقم ١٤)

٢٣ ـ البهائي

راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٥)

٢٤ ـ التستري

راجع: (٣: ٥١٧، رقم ٢١)

٢٥ ـ التوني = الفاضل التوني

راجع: (٢: ٤٦٩، رقم ٢٠)

٢٦ ـ الحائري

راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٦)

٢٧ ـ الحرّ العاملي

راجع: (١: ٥٧٢، رقم ١٧)

٢٨ ـ الحكيم = السيّد محسن

راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٨)

٢٩ ـ الحكيم = السيّد محمّد تقي

راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٩)

٣٠ ـ الحلبي = أبو الصلاح

راجع: (١: ٥٧٤، رقم ٢٠)

٣١ ـ الحلبي

راجع: (٣: ٥١٨، رقم ٢٨)

---

(١) اقتبسنا الترجمة ممّا كتبه تلميذه الميرزا محمّد علي الأُردوبادي ﷺ، وقد طبع في مقدّمة حاشية الإيرواني على المكاسب. وانظر: أعيان الشيعة ٨: ٢٦١، ونقباء البشر ٤: ١٤٦٤.

٣٢ ـ الحلّي = المحقّق الحلّي

راجع : (١ : ٥٧٤، رقم ٢١)

٣٣ ـ الحلّي = العلّامة الحلّي

راجع : (١ : ٥٧٦، رقم ٢٢)

٣٤ ـ الحلّي = يحيى بن سعيد

راجع : (١ : ٥٧٧، رقم ٢٣)

٣٥ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند

راجع : (١ : ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٦ ـ الخميني = الإمام الخميني

راجع : (١ : ٥٧٨، رقم ٢٥)

٣٧ ـ الخوانساري

راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٦)

٣٨ ـ الخوئي = السيّد الخوئي

راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٧)

٣٩ ـ الداماد

راجع : (٣ : ٥١٨، رقم ٣٦)

٤٠ ـ الراوندي

راجع : (١ : ٥٨٠، رقم ٢٨)

٤١ ـ الرشتي

راجع : (١ : ٥٨١، رقم ٢٩)

٤٢ ـ السبزواري

راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣٠)

٤٣ ـ سلطان العلماء = خليفه سلطان
السيّد أبوطالب علاءالدين حسين ابن الميرزا رفيع الدين المرعشي الآملي الإصفهاني
(١٠٠١ ـ ١٠٦٤ أو ١٠٦٦ هـ. ق)

تولّى والده رفيع الدين منصب الصدارة للشاه عبّاس الصفوي الأوّل، وصار هو صهراً للشاه على بنته، فمنحه منصب الوزارة، ثمّ استمرّت وزارته بعد الشاه عباس، لكن غضب عليه الشاه صفي فعزله وكحل عيون أولاده ـ كما قيل ـ فعموا وألزمهم الإقامة بقم ثمّ طلبهم إلى إصفهان، ومنها سافر إلى القاهرة واليمن والتقى العلماء فيهما، إلى أن مات الشاه صفي فرجع إلى إصفهان وولّاه الشاه عباس الثاني منصب الوزارة ثانيةً سنة (١٠٥٥ هـ. ق) إلى أن توفّي بمازندران عند رجوعه مع الشاه من فتح قندهار، ونقل جثمانه إلى النجف

الأشرف ودفن بجوار مرقد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

كانت له خدمات كثيرة، خاصّة إلى ما يرجع إلى تعمير مراقد الأئمّة عليهم السلام حتّى أئمّة البقيع عليهم السلام وهو أوّل من بنى المستشفيات في الدولة الصفوية.

التقى علماء القاهرة واليمن، وعلماء القسطنطينية أيضاً حيث كان سفيراً بها.

من مشايخه: والده رفيع الدين، والعلّامة الشيخ بهاءالدين العاملي.

ومن تلامذته: العلّامة الآقا حسين الخوانساري صاحب مشارق الشموس في شرح الدروس، والعلّامة المجلسي صاحب البحار.

له مؤلّفات جيّدة نافعة مهذّبة، أكثرها بشكل حواشٍ وتعليقات مختصرة في مختلف العلوم، منها: حاشيته على شرح اللمعة في الفقه، وحاشيته على المعالم في الأُصول، وفي الأخير أبدى نظريته حول وضع اللفظ المطلق وأنّه موضوع للماهيّة من حيث هي هي، لا من حيث كونها مطلقة، وقد تقدّم تفصيلها في عنوان «إطلاق».

وله حواشٍ في الفقه والكلام وغيرهما[1].

٤٤ ـ سلّار

راجع: (١: ٥٨٢، رقم ٣١)

(١) انظر ترجمته في: روضات الجنّات ٢: ٣٤٦، وأعيان الشيعة ٦: ١٦٤، وأمل الآمل ٢: ٩٢.

٤٥ ـ السيّد

راجع: المرتضى، اليزدي

٤٦ ـ الشهيد الأوّل

راجع: (١: ٥٨٣، رقم ٣٣)

٤٧ ـ الشهيد الثاني

راجع: (١: ٥٨٤، رقم ٣٤)

٤٨ ـ الشيخ

راجع: الأنصاري، الطوسي

٤٩ ـ الشيرازي =
السيّد علي خان ابن الأمير نظام الدين
أحمد بن محمّد معصوم... الشيرازي المدني[1]
(١٠٥٢ ـ ١١٢٠هـ. ق[2])

قال عنه معاصره الحرّ العاملي: «من علماء العصر، عالم فاضل ماهر أديب شاعر...»[3].

(١) ينتهي نسبه إلى الأمير السيّد صدرالدين الشيرازي المتكلّم المشهور، وينتهي نسب الأخير إلى زيد بن علي بن الحسين عليه السلام. أعيان الشيعة ٨: ١٥٢.

(٢) وقيل في وفاته غير ذلك، مثل: ١١١٧ و ١١١٨ و ١١١٩.

(٣) أمل الآمل ٢: ١٧٦.

وقال عنه معاصره الآخر صاحب رياض العلماء: «وهو أدام الله فضائله من أكابر الفضلاء في عصرنا هذا»[1].

ولد بالمدينة المنوّرة فجاورها وجاور مكّة المكرّمة، فرحل أبوه السيّد نظام الدين أحمد إلى حيدر آباد في الهند بطلب من السلطان عبدالله قطب شاه، فأقام مع أمّه، ثمّ التحق بأبيه وتصدّى لبعض المناصب إلى أن توفّي أبوه سنة (١٠٨٦ هـ. ق)، وتوفّي بعده السلطان عبدالله أيضاً، فالتحق بالسلطان محمّد أورنك فراراً من خصومه. وكانت له عنده منزلة رفيعة ومنحه مناصب عالية، ثمّ طلب من السلطان زيارة بيت‌الله‌الحرام، فغادر الهند سنة (١١١٤هـ.ق) بعد أن قضى فيها نحواً من ستة وأربعين عاماً، ثمّ بعدها زار الأئمّة عليهم السلام في العراق، ثمّ نزل إصفهان أيام الشاه حسين الصفوي فأكرمه، لكنّه غادرها إلى شيراز، فاستوطنها إلى أن توفّي ودفن عند جدّه غياث الدين بن منصور بجوار مرقد أحمد بن موسى بن جعفر عليه السلام.

له مؤلّفات نفيسة، منها:

١ ـ شرح الصحيفة السجادية، وهو من أحسن الشروح وأغزرها وأطولها.

٢ ـ سلافة العصر في محاسن أعيان العصر، كتاب في التراجم مشهور، ينقل عنه من كتب في هذا الفنّ.

٣ ـ أنوار الربيع في أنواع البديع، وهو بديعيّة في مدح النبيّ صلى الله عليه وآله مع شرح لها.

وكتب أدبيّة ونحويّة أخرى[1].

(1) رياض العلماء ٣: ٢٦٧.

٥٠ ـ الشيرازي = الميرزا الشيرازي = المجدّد الشيرازي

الميرزا محمّدحسن ابن الميرزا محمود ابن الميرزا اسماعيل... الحسيني الشيرازي

(١٢٣٠ـ١٣١٢هـ ق)

قال عنه السيّد الأمين: «كان إماماً عالماً فقيهاً ماهراً محقّقاً مدقّقاً رئيساً دينياً عاماً ورعاً تقياً راجح العقل، ثاقب الفكرة، بعيد النظر، مصيب الرأي، حسن التدبير، واسع الصدر...

انتهت إليه رئاسة الإمامية الدينية العامّة في عصره وطار صيته، واشتهر ذكره، ووصلت رسائله التقليدية وفتاواه إلى جميع الأصقاع، وقُلِّد في جميع الأقطار والأمصار في بلاد العرب والفرس والترك والهند وغيرها...».

ولد ونشأ في شيراز وقرأ بها ثمّ انتقل إلى إصفهان وأخذ عن الشيخ محمّدتقي صاحب الحاشية والسيّد حسن البيدآبادي المعروف بالمدرّس والملّا محمّد إبراهيم الكلباسي، ثمّ توجّه إلى العراق

(1) انظر ترجمته في: أمل الآمل ٢: ١٧٦، ورياض العلماء ٣: ٢٦٧، وروضات الجنّات ٤: ٣٩٤، وأعيان الشيعة ٨: ١٥٢، مقدّمة رياض السالكين.

فورد النجف سنة (١٢٥٩ هـ. ق)، والتقى الشيخ مرتضى الأنصاري فعزم على الإقامة هناك للاغتراف من معين علومه، فاختصّ به، واعتنى الشيخ الأنصاري به عناية بالغة إلى أن توفّي الشيخ سنة (١٢٨١ هـ. ق)، فعزم تلامذته وفيهم الفطاحل أمثال: الميرزا محمّد حسن الآشتياني والميرزا حبيب الله الرشتي ونحوهما على تقديم الشيرازي، فانتهت إليه المرجعية العامّة، وانتقل من النجف إلى سامراء، وانتقل بعده تلامذته تبعاً له[١].

وأفتى بتحريم التدخين بالتتن والتنباك إثر إعطاء الشاه ناصرالدين القاجاري امتياز حصرهما لشركة إنكليزية، فترك جميع أهل إيران التدخين وكسرت كلّ نارجيلة وكلّ آلة تستعمل للتدخين، حتّى نارجيلات البلاط ـ كما قيل ـ ولمّا يعلم الشاه بذلك.

حضر درسه جمٌّ غفير من فطاحل العلماء بما فيهم الآخوند ملّا محمّدكاظم الخراساني صاحب كفاية الأُصول، والسيّد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى في الفقه، والشيخ آقا رضا الهمداني صاحب مصباح الفقيه، والسيّد إسماعيل الصدر، والمحدّث الميرزا حسين النوري، والميرزا فضل الله النوري، والميرزا محمّدتقي الشيرازي المعروف بالشيرازي الصغير، وغيرهم.

وكان من شيوخه أيضاً الشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر.

لم يترك إلّا قليلاً من التأليفات لانشغاله بالتدريس والمرجعية العامّة[١].

٥١ ـ صاحب الجواهر

راجع: النجفي

٥٢ ـ صاحب الحاشية

راجع: (٢: ٤٧١، رقم ٤٢)

٥٣ ـ صاحب الحدائق

راجع: البحراني

٥٤ ـ صاحب الرياض

راجع: الطباطبائي

٥٥ ـ صاحب العروة

راجع: اليزدي

---

(١) وكان ممّن انتقل معه والتزمه جداي الشيخ أسد الله، والشيخ محمّدعليّ ابنا الشيخ نظر علي الذي كان خليفة الشيخ مرتضى الأنصاري (رحمة الله عليهم أجمعين) في الصلاة وينوب عنه. انظر نقباء البشر ١: ١٤٢، و ٤: ١٥٥١.

(١) انظر ترجمته في: أعيان الشيعة ٩: ٣٠٤، ونقباء البشر ١: ٤٣٦، وكتاب هدية الرازي إلى المجدّد الشيرازي الذي ألّفه العلّامة الطهراني في ترجمة الشيرازي.

٥٦ ـ صاحب الفصول

راجع: (٢: ٤٧٢، رقم ٤٦)

٥٧ ـ صاحب القوانين

راجع: القمّي

٥٨ ـ صاحب كشف اللثام

راجع: الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٥٩ ـ صاحب الكفاية

راجع: الخراساني

٦٠ ـ صاحب مفتاح الكرامة

راجع: العاملي

٦١ ـ صاحب المدارك

راجع: العاملي

٦٢ ـ صاحب المعالم

راجع: (١: ٥٨٦، رقم ٤٥)

٦٣ ـ صاحب المناهل

راجع: الطباطبائي

٦٤ ـ صاحب الوسائل

راجع: الحرّ العاملي

٦٥ ـ الصدر = السيّد الصدر

راجع: (١: ٥٨٧، رقم ٤٨)

٦٦ ـ الصدوق

راجع: (١: ٥٨٨، رقم ٤٩)

٦٧ ـ الشيخ صفيّ الدين عبدالعزيز بن السرايا الحلّي (٦٧٧ ـ ٧٤٩هـ. ق[1])

قال عنه الحرّ العاملي: «كان عالماً فاضلاً شاعراً أديباً منشئاً، من تلامذة المحقّق نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي[2]، له القصيدة البديعية مئة وخمسة وأربعون بيتاً، تشتمل على مئة وخمسين نوعاً من أنواع البديع، وله شرحها، وديوان شعر كبير، وديوان صغير، وله قصائد محبوكات الطرفين جيّدة ثمان وعشرون [بيتاً][3]»[4].

(١) وقيل: في ٧٥٠أو ٧٥٢، انظر أعيان الشيعة ٨: ١٩.

(٢) أي المحقّق الحلّي.

(٣) قال محقّق كتاب الأمل: «كذا في الأعيان نقلاً عن الأمل». أعيان الشيعة ٨: ١٩.

(٤) أمل الآمل: ١٤٩ ـ ١٥٠، وانظر أعيان الشيعة ٨: ٢٢.

٦٨ ـ الصيمري

الشيخ مفلح بن الحسن[١] بن راشد[٢] بن صلاح الصيمري البحراني

(٠٠٠ ـ ٠٠٠)

قال عنه الحرّ العاملي: «فاضل علّامة فقيه، له كتب، منها: شرح الشرائع[٣]، وشرح الموجز[٤]، ومختصر الصحاح، ومنتخب الخلاف[٥]، وله رسالة سمّاها جواهر الكلمات في العقود والإيقاعات، وهي دالّة على علمه وفضله واحتياطه، وهو معاصر للشيخ عليّ بن عبدالعالي الكركي[٦]»[٧].

ويبدو أنّ أصله كان من صيمرة البصرة، ثمّ هاجر إلى البحرين، وقبره بها مع ابنه العالم الشيخ حسين، وعاش مدةً في الحلّة، وكان تلميذاً لابن فهد الحلّي[٨].

---

(١) وقيل: الحسين.

(٢) وقيل: رشيد.

(٣) وهو المعروف بـ«غاية المرام في شرح شرائع الإسلام».

(٤) ويعرف بـ«كشف الالتباس عن موجز أبي العبّاس»، وهو شرح استدلالي لرسالة «الموجز الحاوي لتحرير الفتاوي» لأُستاذه ابن فهد الحلّي.

(٥) المعروف بـ«تلخيص الخلاف»، أي كتاب الخلاف للشيخ الطوسي.

(٦) أي المحقّق الثاني.

(٧) أمل الآمل ٢: ٣٢٤.

(٨) انظر المصدر المتقدّم، وأعيان الشيعة ١٠: ١٣٣، وروضات الجنّات ٦: ١٦٨، ومقدّمة الطبعة الحديثة لكتاب كشف الالتباس.

٦٩ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض

راجع: (١: ٥٨٩، رقم ٥٠)

٧٠ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل

راجع: (١: ٥٨٩، رقم ٥١)

٧١ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان

راجع: (٢: ٤٧٤، رقم ٥٩)

٧٢ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان

راجع: (٢: ٤٧٥، رقم ٦٠)

٧٣ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأخلاق

راجع: (٢: ٤٧٦، رقم ٦١)

٧٤ ـ الطوسي

راجع: (١: ٥٩٠، رقم ٥٢)

٧٥ ـ العاملي = صاحب المدارك

راجع: (١: ٥٩١، رقم ٥٣)

٧٦ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة

راجع: (١: ٥٩٢، رقم ٥٤)

٧٧ ـ العراقي

راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٥)

٧٨ ـ العلّامة

راجع : الحلّي

٧٩ ـ العماني

راجع : ابن أبي عقيل

٨٠ ـ الفاضل الجواد

راجع : الكاظمي

٨١ ـ الفاضل المقداد = السيوري

راجع : (١ : ٥٩٣، رقم ٥٩)

٨٢ ـ الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٠)

٨٣ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين

راجع : (٢ : ٤٧٧، رقم ٧١)

٨٤ ـ الفضل بن شاذان

راجع : (٢ : ٤٧٨، رقم ٧٢)

٨٥ ـ القاضي

راجع : ابن البرّاج

٨٦ ـ القمي = المحقّق القمي

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٢)

٨٧ ـ الكاشاني

راجع : (١ : ٥٩٥، رقم ٦٣)

٨٨ ـ كاشف الغطاء

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٤)

٨٩ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٥)

٩٠ ـ الكاظمي = المحقّق الكاظمي
= المحقّق البغدادي[1]
السيّد محسن بن الحسن بن مرتضى
الأعرجي الكاظمي
(٠٠٠ ـ ١٢٤٠هـ ق[2])

قال عنه السيّد الأمين: «عالم فقيه أصولي

(١) ويقال له: «المقدّس البغدادي» أو «المقدّس الكاظمي».

(٢) كذا في الفوائد الرضوية: ٣٧٣، وفي أعيان الشيعة ٩: ٤٦: «توفّي سنة ٢٢٧ وقد ناف على التسعين ...»، =

محقّق مدقّق من أعلام العلماء في ذلك العصر، مؤلّف، مؤلّفاته مشهورة، وعباراته في غاية الفصاحة والبلاغة، وإذا كتب فكأنّه خطيب على منبر، زاهد عابد تقي ورع جليل القدر عظيم المنزلة، وبأمره صنّف أبو عليّ كتاب رجاله، تلمّذ على بحر العلوم وشارك كاشف الغطاء في الدرس... اشتغل بالتجارة إلى حدود الأربعين من عمره ثمّ هاجر إلى النجف للتحصيل إلى زمان الطاعون الجارف وتفرّق أهل النجف سنة (١١٨٦ هـ. ق)، ثمّ عاد إلى النجف، وجُلّ تصانيفه بعد هذا».

«دفن في الكاظمية وقبره مزور وعليه قبّة»[١].

من مؤلّفاته: المحصول في علم الأُصول، والوافي في شرح وافية الفاضل التوني، وهما في الأُصول، والوسائل في الفقه، وكتب أُخرى، وله أشعار ومراثٍ في أهل البيت عليهم السلام، وأُرجوزة في الفقه باسم «الألفيّة الفقهيّة».

٩١ ـ الكرباسي = الكلباسي

راجع: (٢: ٤٧٩، رقم ٧٨)

=والظاهر أنّه سهو، وربّما كان يقصد سنة ١٢٣٧، وجاء في الروضات ٦: ١٠٥: «وكانت وفاته رحمه الله في أوائل حدود العشر الرابع من المئة الثالثة من الألف الثاني من الهجرة المباركة».

(١) أعيان الشيعة ٩: ٤٦. وانظر: روضات الجنّات ٦: ١٠٦، والفوائد الرضويّة: ٣٧٣.

٩٢ ـ الكركي

راجع: (١: ٥٩٧، رقم ٦٦)

٩٣ ـ الكليني

راجع: (١: ٥٩٨، رقم ٦٧)

٩٤ ـ المامقاني[١]

الشيخ محمّد حسن بن عبدالله بن محمّد باقر بن علي أكبر بن رضا المامقاني

(١٢٣٨ ـ ١٣٢٣ هـ. ق)

قال عنه السيّد الأمين: «هو أحد مشاهير علماء النجف في عصره... وكان أُصوليّاً فقيهاً زاهداً ورعاً حلو النادرة ظريف العشرة... وكان في أوّل أمره فقيراً فلمّا رأس درّت عليه الأموال الغزيرة، فكان يصرفها على الطلاب والمحتاجين ويرضى بمعاش الزاهدين...»[٢].

وكذلك قال عنه العلّامة الطهراني[٣].

جاء به أبوه إلى كربلاء وهو ابن شهرين، فمات أبوه وتكفّله صاحب الفصول إلى أن توفّي وعمر المامقاني يومئذٍ (١٧) عاماً فخرج إلى النجف وكان بها إلى أن طلب منه أهل مامقان الرحيل إليهم

(١) نسبة إلى «مامقان» وهي من توابع مدينة تبريز في مقاطعة أذربيجان شمال إيران.

(٢) أعيان الشيعة ٥: ١٥٠.

(٣) نقباء البشر ١: ٤٠٩.

فذهب إليهم وبقي هناك وفي تبريز وقفقاسيا ونخجوان وعاد إلى النجف، فالتزم درس الشيخ الأنصاري وبعده درس تلميذه السيّد حسين الكوهكمري.

ولمّا توفّي الميرزا محمّدحسن الشيرازي كثر مقلّدوه وخاصّة في منطقتي أذربيجان والقفقاس.

وكان ولده الشيخ عبدالله المامقاني يحذو حذوه، وقد تقدّمت ترجمته في المجلد الثالث من الموسوعة. له مؤلّفات قيّمة، منها:

١ ـ بشرى الوصول إلى أسرار علم الأُصول.

٢ ـ غاية الآمال، وهو حاشية على كتاب المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري.

٣ ـ ذرايع الأحلام في شرح شرايع الإسلام[1].

٩٥ ـ المامقاني

راجع: (٣: ٥٢٣، رقم ٨٥)

٩٦ ـ المجلسي

راجع: (٢: ٤٨٠، رقم ٨١)

٩٧ ـ المحقّق

راجع: الحلّي

٩٨ ـ المحقّق الثاني

راجع: الكركي

٩٩ ـ المحقّق القمّي

راجع: القمّي

١٠٠ ـ المراغي

راجع: (١: ٥٩٩، رقم ٧٢)

١٠١ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى

راجع: (١: ٥٩٩، رقم ٧٣)

١٠٢ ـ محمّد طه نجف

الشيخ محمّد طه ابن الشيخ مهدي
ابن الشيخ محمّدرضا ابن الشيخ محمّد
ابن الحاجّ نجف علي التبريزي
(١٢٤١ ـ ١٣٢٣هـ. ق)

قال عنه تلميذه السيّد الأمين: «شيخنا وأُستاذنا الزاهد العابد المحقّق المدقّق الفقيه الأُصولي الرجالي...»[1].

من أهمّ مشايخه: الشيخ محسن خنفر، والشيخ مرتضى الأنصاري، وأخذ عنه كثيرون من

(١) انظر: أعيان الشيعة ٥: ١٥٠، ونقباء البشر ١: ٤٠٩.

(١) أعيان الشيعة ٩: ٣٧٥.

أهل النجف.

رجع الناس إلى تقليده في العراق بعد وفاة الشيخ محمّدحسين الكاظمي.

توفّي في النجف الأشرف ودُفن في مقبرة الشيخ الأنصاري بالصحن العلوي الشريف.

ذكروا له نحو عشرين كتاباً ورسالةً وحاشية في الفقه والأُصول والرجال، وكان ينظم الشعر ويُحسن فهمه[1].

١٠٣ ـ المروّج

راجع: (٢: ٤٨١، رقم ٨٧) و (٣: ٥٢٤، رقم ٩٢)

١٠٤ ـ المظفّر

راجع: (١: ٦٠٠، رقم ٧٤)

١٠٥ ـ المفيد

راجع: (١: ٦٠١، رقم ٧٥)

١٠٦ ـ النائيني = المحقّق النائيني

راجع: (١: ٦٠٢، رقم ٧٦)

١٠٧ ـ النجفي = صاحب الجواهر

راجع: (١: ٦٠٣، رقم ٧٧)

١٠٨ ـ النراقي

راجع: (٢: ٤٨٢، رقم ٩٢)

١٠٩ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني

راجع: (٢: ٤٨٣، رقم ٩٣)

١١٠ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع: (١: ٦٠٤، رقم ٧٩)

١١١ ـ يحيى بن سعيد

راجع: الحلّي

١١٢ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع: (١: ٦٠٥، رقم ٨٠)

١١٣ ـ يونس بن عبد الرحمن

راجع: (٢: ٤٨٤، رقم ٩٧)

---

(١) انظر: أعيان الشيعة ٩: ٣٧٥، والفوائد الرضوية: ٥٤٧، ونقباء البشر ٣: ٩٦١.

الفهارس

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ نهج البلاغة.

٣ ـ الصحيفة السجّادية.

« الفقه »

٤ ـ أحكام الخلل في الصلاة (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): الشيخ مرتضى الأنصاري، ر: ١٧.

٥ ـ إرشاد الأذهان (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.

٦ ـ إشارة السبق (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): علي بن الحسن الحلبي، ر: ٣١.

٧ ـ الانتصار (ط: منشورات الشريف الرضي): علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر: ١٠١.

٨ ـ إيضاح الفوائد (ط: مؤسسة كوشانبور ـ اسماعيليان): محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي = فخر المحقّقين، ر: ٨٣.

٩ ـ بداية الهداية (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر: ٢٧.

١٠ ـ البيان (ط: المؤسسة الثقافية للإمام المهدي عليه السلام): محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر: ٤٦.

١١ ـ البيع (ط: مطبعة مهر): الإمام الخميني، ر: ٣٦.

١٢ ـ تبصرة المتعلّمين (ط: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.

١٣ ـ تحرير الأحكام (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.

١٤ ـ تحرير الأحكام (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.

١٥ ـ تحرير الوسيلة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الإمام الخميني، ر : ٣٦.

١٦ ـ تذكرة الفقهاء (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.

١٧ ـ تذكرة الفقهاء (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.

١٨ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط : دار الهادي) : تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٨.

١٩ ـ التنقيح الرائع (ط : مكتبة المرعشي) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر : ٨١.

٢٠ ـ الجامع للشرائع (ط : مؤسسة سيّد الشهداء) : يحيى بن سعيد الحلّي، ر : ٣٤.

٢١ ـ جامع المقاصد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر : ٩٢.

٢٢ ـ جمان السلك في الاعراض عن الملك (مطبوعة مع حاشية الإيرواني) : الميرزا علي الإيرواني الغروي، ر : ١٨.

٢٣ ـ الجمل والعقود المطبوعة مع الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي) : الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي، ر : ٧٤.

٢٤ ـ جواهر الفقه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر : ٥.

٢٥ ـ جواهر الكلام (ط : مكتبة الآخوندي) : الشيخ محمّد حسن النجفي، ر : ١٠٧.

٢٦ ـ حاشية الآخوند على المكاسب (ط : الحجرية) : المولى محمّد كاظم الخراساني، ر : ٣٥.

٢٧ ـ حاشية الإرشاد (مخطوط) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر : ٩٢.

٢٨ ـ حاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين بن علي العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.

٢٩ ـ حاشية الإصفهاني على المكاسب (ط : دار المصطفى لإحياء التراث ـ الطبعة الحديثة) : الشيخ محمّد حسين الإصفهاني = المحقّق الإصفهاني، ر : ١٥.

٣٠ ـ حاشية الإيرواني على المكاسب (ط : ذوي القربى) : الميرزا علي الإيرواني الغروي، ر : ١٨.

٣١ ـ حاشية اليزدي على المكاسب (ط : مؤسسة دار العلم) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي، ر : ١١٢.

٣٢ ـ الحاشية على المدارك (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : المولى محمّدباقر الوحيد البهبهاني، ر : ١١٠.

٣٣ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ٢٣.

٣٤ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي وجماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني = المحدّث البحراني، ر : ٢٠.

٣٥ ـ حقائق الإيمان = رسائل الشهيد (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٣٦ ـ الخلاف (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٣٧ ـ الدروس (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.
٣٨ ـ الدرّة النجفية (ط : مكتبة المفيد) : السيّد مهدي الطباطبائي بحرالعلوم، ر : ٢١.
٣٩ ـ الدرّ المنضود (ط : مكتبة مدرسة إمام العصر (عج) العلميّة ـ شيراز) : ابن طيّ الفقعاني، ر : ١٠.
٤٠ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ر : ٤٢.
٤١ ـ الذكرى = ذكرى الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.
٤٢ ـ رسائل الشهيد (ط : مكتبة البصيرتي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٤٣ ـ الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٤٤ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر : ٩٢.
٤٥ ـ رسائل السيّد المرتضى (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.
٤٦ ـ رسائل فقهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
٤٧ ـ روض الجنان (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٤٨ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٤٩ ـ الرياض (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد علي الطباطبائي، ر : ٦٩.
٥٠ ـ الرياض (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد علي الطباطبائي، ر : ٦٩.
٥١ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي، ر : ١٣.
٥٢ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي، ر : ٣.
٥٣ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
٥٤ ـ الطهارة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ الحجريّة) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
٥٥ ـ الطهارة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
٥٦ ـ العروة الوثقى (ط : دار الكتب الإسلامية) : السيّد محمّد كاظم اليزدي، ر : ١١٢.
٥٧ ـ غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.
٥٨ ـ غنية النزوع (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، ر : ٨.

٥٩ ـ فقه القرآن (ط : مكتبة المرعشي) : قطب الدين الراوندي، ر : ٤٠.
٦٠ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه‌السلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث).
٦١ ـ القضاء (ط : ١٣٢٧) : للآشتياني، ر : ١.
٦٢ ـ القضاء والشهادات (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
٦٣ ـ القضاء والشهادات (ط : دار القرآن الكريم) : حبيب الله الرشتي، ر : ٤١.
٦٤ ـ قواعد الأحكام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جمعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
٦٥ ـ الكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان) : أبو الصلاح الحلبي، ر : ٣١.
٦٦ ـ كتاب الزكاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
٦٧ ـ كتاب الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
٦٨ ـ كتاب الصلاة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : للشيخ محمّد تقي الآملي، تقرير أبحاث الشيخ محمّد حسين النائيني، ر : ١٠٦.
٦٩ ـ كتاب النكاح (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
٧٠ ـ كشف الغطاء (ط : إنتشارات مهدوي) : الشيخ جعفر الكبير = كاشف الغطاء، ر : ٨٨.
٧١ ـ كشف اللثام (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني، ر : ١٦.
٧٢ ـ كشف اللثام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الإصفهاني، ر : ١٦.
٧٣ ـ كفاية الأحكام (ط : مدرسة الصدر ـ مهدوي) : محمّد باقر بن مؤمن السبزواري، ر : ٤٢.
٧٤ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضوية) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر : ٨١.
٧٥ ـ مباني تكملة المنهاج (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : السيّد أبوالقاسم الخوئي، ر : ٣٨.
٧٦ ـ مباني العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : السيّد محمّد تقي الخوئي، تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٨.
٧٧ ـ المبسوط (ط : المكتبة المرتضوية) : محمّد بن الحسن = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٧٨ ـ مجمع الفائدة والبرهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : المولى أحمد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي، ر : ١٣.
٧٩ ـ المختصر النافع (ط : مكتبة المصطفوي) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
٨٠ ـ مختلف الشيعة (ط : مكتبة نينوى الحديثة) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.

٨١ ـ مختلف الشيعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
٨٢ ـ مدارك الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد بن علي العاملي، ر : ٧٥.
٨٣ ـ المراسم (ط : جمعية منتدى النشر) : أبو يعلي حمزة بن عبد العزيز الديلمي (سلّار)، ر : ٤٤.
٨٤ ـ مسالك الأفهام (ط : مؤسسة المعارف الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٨٥ ـ مستمسك العروة الوثقى (ط : مطبعة الآداب في النجف) : السيّد محسن الحكيم، ر : ٢٨.
٨٦ ـ مستند الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ الطبعتان الحجريّة والحديثة) : أحمد بن محمّد بن مهدي = الفاضل النراقي، ر : ١٠٨.
٨٧ ـ مستند العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : الشيخ مرتضى البروجردي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٨.
٨٨ ـ مشارق الشموس (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الآقا حسين بن محمّد الخوانساري، ر : ٣٧.
٨٩ ـ مصابيح الأحكام (ط : مخطوط) : السيّد مهدي الطباطبائي بحرالعلوم، ر : ٢١.
٩٠ ـ مصباح الفقاهة (ط : المطبعة الحيدرية في النجف) : محمّد علي التوحيدي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٨.
٩١ ـ مصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وصومه (ط : مطبعة الحيدري = الطبعة الحجريّة) : المحقّق الهمداني، ر : ١١٠.
٩٢ ـ معالم الدين ـ قسم الفقه (ط : مؤسسة الفقه للطباعة والنشر) : الشيخ حسن بن زين الدين العاملي، ر : ٦٢.
٩٣ ـ المعتبر (ط : مجمع الذخائر) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
٩٤ ـ المعتمد (ط : مدرسة دار العلم) : السيّد رضا الخلخالي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٨.
٩٥ ـ المغني (ط : دار الكتاب العربي) : ابن قدامة.
٩٦ ـ مفاتيح الشرائع (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : المولى محمّد محسن = الفيض الكاشاني، ر : ٨٧.
٩٧ ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد جواد العاملي، ر : ٧٦.
٩٨ ـ المقنع (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن بابويه = الصدوق، ر : ٦٦.
٩٩ ـ المقنعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ١٠٥.
١٠٠ ـ المكاسب (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
١٠١ ـ المكاسب المحرّمة (ط : المطبعة العلمية ـ قم) : الإمام الخميني، ر : ٣٦.

١٠٢ ـ المناهل (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): السيّد محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد، ر: ٧٠.
١٠٣ ـ منتهى المطلب (ط: الحجرية): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
١٠٤ ـ منتهى المطلب (ط: مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
١٠٥ ـ منهاج الصالحين (ط: دار التعارف): السيّد محسن الحكيم مع تعليقات للسيّد محمّد باقر الصدر، ر: ٢٨ و ٦٥.
١٠٦ ـ منهاج الصالحين (ط: مدينة العلم، الطبعة ٢٨): السيّد أبو القاسم الخوئي، ر: ٣٨.
١٠٧ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب (ط: ١٣٧٣ هـ ق): الشيخ موسى الخوانساري ـ تقرير أبحاث النائيني، ر: ١٠٦.
١٠٨ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط: وزارة الأوقاف المصرية): المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
١٠٩ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط: ذات السلاسل ـ الكويت): وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.
١١٠ ـ الموطأ (ط: دار الآفاق): مالك بن أنس.
١١١ ـ المهذّب (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر: ٥.
١١٢ ـ المهذّب البارع (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ر: ١٠.
١١٣ ـ المواهب في تحرير المكاسب (ط: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام): الشيخ جعفر السبحاني.
١١٤ ـ الناصريات (ط: مركز الثقافة والعلاقات الإسلامية): علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر: ١٠١.
١١٥ ـ النخبة (مركز الطباعة والنشر لمنظمة الإعلام الإسلامي): المولى محمّد محسن الفيض الكاشاني، ر: ٨٧.
١١٦ ـ نزهة الناظر (ط: منشورات الرضي): يحيى بن سعيد الحلّي، ر: ٣٤.
١١٧ ـ النهاية (ط: دار الكتاب العربي): محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر: ٧٤.
١١٨ ـ نهاية الإحكام (ط: مؤسسة إسماعيليان): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
١١٩ ـ نهاية المرام (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): السيّد محمّد بن علي العاملي، ر: ٧٥.
١٢٠ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط: مكتبة السيّد المرعشي): محمّد بن علي الطوسي = ابن حمزة، ر: ٧.
١٢١ ـ الوصايا (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): الشيخ مرتضى الأنصاري، ر: ١٧.
١٢٢ ـ الهداية (ط: المكتبة الإسلامية): محمّد بن علي بن بابويه = الصدوق، ر: ٦١.
١٢٣ ـ هدى الطالب (ط: دار الكتاب، للجزائري): السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج، ر: ١٠٣.

« الأُصول »

١٢٤ ـ أجود التقريرات (ط : مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه) : السيّد أبو القاسم الخوئي ـ تقرير أبحاث الشيخ محمّد حسين النائيني، ر : ٣٧ و ١٠٦.
١٢٥ ـ الإحكام في أصول الأحكام (ط : دار الكتب العلمية ـ بيروت) : سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي.
١٢٦ ـ إرشاد الفحول (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن علي بن محمّد الشوكاني.
١٢٧ ـ اصطلاحات الأُصول (ط : الهادي) : الميرزا علي المشكيني.
١٢٨ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط : دار الأندلس) : السيّد محمّد تقي الحكيم، ر : ٢٩.
١٢٩ ـ أُصول الفقه (ط : دانش إسلامي) : الشيخ محمّد رضا المظفّر، ر : ١٠٤.
١٣٠ ـ أُصول الفقه (ط : المكتبة التجارية بمصر) : الشيخ محمّد الخضري بك.
١٣١ ـ بحوث في علم الأُصول (ط : المجمع العلمي للشهيد الصدر) : السيّد محمود الهاشمي ـ تقرير أبحاث الشهيد السيّد الصدر، ر : ٦٥.
١٣٢ ـ تهذيب الأُصول (ط : مطبعة مهر) : الشيخ جعفر السبحاني ـ تقرير أبحاث الإمام الخميني، ر : ٣٦.
١٣٣ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
١٣٤ ـ حقائق الأُصول (ط : مكتبة بصيرتي) : السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، ر : ٢٨.
١٣٥ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط : جامعة طهران) : علي بن الحسين = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.
١٣٦ ـ الرسائل الأُصوليّة (ط : مؤسسة الوحيد البهبهاني) : الوحيد البهبهاني، ر : ١١٠.
١٣٧ ـ زبدة الأُصول (ط : الحجريّة) : محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ٢٣.
١٣٨ ـ عدّة الأُصول (ط : ١٤١٧ هـ ق) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
١٣٩ ـ فرائد الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : الشيخ مرتضى الأنصاري، ر : ١٧.
١٤٠ ـ الفصول الغرويّة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) الشيخ محمّد حسين الإصفهاني صاحب الفصول، ر : ٥٦.
١٤١ ـ فوائد الأُصول (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ محمّد علي الكاظمي ـ تقرير أبحاث الشيخ محمّد حسين النائيني، ر : ١٠٦.
١٤٢ ـ الفوائد الحائريّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : الشيخ محمّد باقر بن محمّد أكمل = الوحيد البهبهاني، ر : ١١٠.

١٤٣ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧) : أبو القاسم القمّي =المحقّق القمّي، ر : ٨٦.

١٤٤ ـ كفاية الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد كاظم الخراساني =الآخوند الخراساني، ر : ٣٥.

١٤٥ ـ مباحث الأُصول (ط : مكتب الإعلام الإسلامي) : السيّد كاظم الحائري ـ تقرير أبحاث السيّد الشهيد الصدر، ر : ٦٥.

١٤٦ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط : مكتبة داوري) : الشيخ محمّد إسحاق فيّاض ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٨.

١٤٧ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط : دار صادر) : أبو حامد الغزالي.

١٤٨ ـ مصباح الأُصول (ط : مطبعة النجف) : السيّد محمّد سَرْوَر الحسيني ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، ر : ٣٨.

١٤٩ ـ معارج الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : جعفر بن الحسن =المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.

١٥٠ ـ المعالم الجديدة للأُصول (ط : مكتبة النجاح) : الشهيد الصدر، ر : ٦٥.

١٥١ ـ معالم الدين في الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة) : حسن بن زين الدين (الشهيد الثاني)، ر : ٤٧.

١٥٢ ـ مفاتيح الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد الطباطبائي =السيّد المجاهد، ر : ٧٠.

١٥٣ ـ مقالات الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : الشيخ ضياء الدين العراقي، ر : ٧٧.

١٥٤ ـ مناهج الوصول إلى علم الأُصول (ط : مؤسسة طبع ونشر آثار الإمام الخميني) : الإمام الخميني، ر : ٣٦.

١٥٥ ـ منتقى الأُصول (ط : مطبعة الهادي) : السيّد عبدالهادي الحكيم، تقرير أبحاث السيّد محمّدحسين الروحاني.

١٥٦ ـ منتهى الدراية (ط : مطبعة النجف وغيرها) : السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج، ر : ١٠٣.

١٥٧ ـ نهاية الأفكار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ محمّد تقي البروجردي ـ تقرير أبحاث الشيخ ضياء الدين العراقي، ر : ٧٧.

١٥٨ ـ نهاية الدراية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الشيخ محمّد حسين الغروي الإصفهاني، ر : ١٥.

١٥٩ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (ط : ١٣٠٨ هـ. ق) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.

١٦٠ ـ هداية المسترشدين (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد تقي الإصفهاني = صاحب الحاشية، ر : ٤٧.

١٦١ ـ الوافية (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : عبد الله بن محمّد البشروي = الفاضل التوني، ر : ٢٣.

« القواعد الفقهيّة والأُصوليّة »

١٦٢ ـ تمهيد القواعد (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي » : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.

١٦٣ ـ العناوين (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد عبد الفتّاح المراغي، ر : ١٠٠.

١٦٤ ـ عوائد الأيام (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : أحمد بن محمّد مهدي النراقي = الفاضل النراقي، ر : ١٠٨.

١٦٥ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مطبعة الآداب في النجف الأشرف) : السيّد حسن البجنوردي، ر : ١٩.

١٦٦ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه‌السلام) : الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

١٦٧ ـ القواعد والفوائد (ط : مكتبة المفيد) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.

١٦٨ ـ مسالك الأفهام (ط : المكتبة الرضوية) : الفاضل الجواد الكاظمي، ر : ٨٩.

« الحديث »

١٦٩ ـ الاستبصار (ط : دار الكتب الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.

١٧٠ ـ البحار (ط : دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة الوفاء) : المولى محمّد باقر المجلسي، ر : ٩٦.

١٧١ ـ تحف العقول (ط : مكتبة بصيرتي) : الحسن بن علي بن شعبة.

١٧٢ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.

١٧٣ ـ الخصال (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الصدوق، ر : ٦٦.

١٧٤ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : القاضي أبو حنيفة، النعمان بن محمّد.

١٧٥ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : الشيخ عبّاس القمّي.

١٧٦ ـ سنن ابن ماجه (ط : دار إحياء التراث) : محمّد بن يزيد القزويني.

١٧٧ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة.

١٧٨ ـ السنن الكبرى (ط : دار الفكر) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.

١٧٩ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري.

١٨٠ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري.

١٨١ ـ عقاب الأعمال (ط : منشورات الشريف الرضي) : محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي = الصدوق، ر : ٦٦.

١٨٢ ـ عوالي اللآلي (ط : ١٤٠٣ هـ ق. قم) : محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي.

١٨٣ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني، ر : ٩٣.

١٨٤ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : المولى محمّد باقر المجلسي، ر : ٩٦.

١٨٥ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الميرزا حسين النوري.

١٨٦ ـ مسند أحمد بن حنبل (ط : دار الكتب العلمية) : أحمد بن حنبل.

١٨٧ ـ معاني الأخبار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الصدوق، ر : ٦٦.

١٨٨ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي، ر : ٧٣.

١٨٩ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الصدوق، ر : ٦٦.

١٩٠ ـ منتقى الجمان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ حسن بن زين الدين.

١٩١ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر : ٢٧.

« التفسير وآيات الأحكام »

١٩٢ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.

١٩٣ ـ تفسير الإمام العسكري عليه‌السلام (ط : مدرسة الإمام المهدي عليه‌السلام) : منسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه‌السلام.

١٩٤ ـ تفسير البيضاوي (ط : دار الكتب العلميّة) : عبد الله بن عمر البيضاوي.

١٩٥ ـ تفسير الصافي (ط : مؤسسة الأعلمي) : الفيض الكاشاني، ر : ٨٧.

١٩٦ ـ تفسير العياشي (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد بن مسعود بن عياش.

١٩٧ ـ تفسير القمي (ط : مؤسسة الأعلمي) : علي بن إبراهيم القمي.

١٩٨ ـ التفسير الكبير (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : فخر الدين الرازي.

١٩٩ ـ تفسير الكشّاف (ط : منشورات دار المعرفة) : جار الله محمود الزمخشري.

٢٠٠ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضويّة) : المقداد بن عبد الله السيوري ، ر : ٨١.
٢٠١ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي ، ر : ٧٢.
٢٠٢ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسسة الأعلمي) : السيّد محمّد حسين الطباطبائي ، ر : ٧١.

« الكلام »

٢٠٣ ـ الاقتصاد (ط : دار الأضواء) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٧٤.
٢٠٤ ـ رسالة الحدود (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام) : محمّد بن الحسن النيسابوري المقري.
٢٠٥ ـ الغدير (ط : مطبعة الحيدري ـ الطبعة الرابعة) : الشيخ عبدالحسين أحمد الأميني النجفي.

« الفلسفة والمنطق »

٢٠٦ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة = الأسفار (ط : دار إحياء التراث العربي) : صدر الدين الشيرازي = صدر المتألّهين.
٢٠٧ ـ المنطق (ط : مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف) : محمّد رضا المظفّر ، ر : ١٠٤.
٢٠٨ ـ حاشية ملّا عبدالله (ط : اسماعيليان) : ملّا عبدالله.

« الدعاء وما يتعلّق به »

٢٠٩ ـ مصباح المتهجّد (ط : مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت) : محمّد بن الحسن الطوسي ، ر : ٧٤.
٢١٠ ـ رياض السالكين (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين) : السيّد علي خان الحسيني المدني الشيرازي ، ر : ٤٩.

« الدراية والرجال والفهارس »

٢١١ ـ أعيان الشيعة (ط : دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت) : السيّد محسن الأمين ، ر : ج ١ ص ٦٠٦.

٢١٢ ـ أمل الآمل (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر : ٢٧.
٢١٣ ـ الذريعة في تصانيف الشيعة (ط : دار الأضواء ـ بيروت) : الشيخ آغا بزرك الطهراني، ر : ج ١ ص ٦٠٧.
٢١٤ ـ الرعاية في علم الدراية (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : زين الدين بن علي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٢١٥ ـ روضات الجنّات (ط : مكتبة اسماعيليان) : محمّدباقر الموسوي الخراساني.
٢١٦ ـ رياض العلماء : (ط : مطبعة خيام ـ قم) : الميرزا عبدالله أفندي الإصفهاني.
٢١٧ ـ ريحانة الأدب (ط : مكتبة الخيام) : محمّد علي مدرّس التبريزي.
٢١٨ ـ الفوائد الرضوية (ط : ــــــ) : الشيخ عباس القمي.
٢١٩ ـ قاموس الرجال (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الشيخ محمّد تقي التستري، ر : ٢٤.
٢٢٠ ـ الكرام البررة (ط : مؤسسة دار المرتضى) : الشيخ آغا بزرك الطهراني، ر : ج ١ ص ٦٠٧.
٢٢١ ـ الكنى والألقاب (ط : مكتبة الصدر) : الشيخ عباس القمّي.
٢٢٢ ـ معجم رجال الحديث (ط : مدينة العلم) : السيّد أبوالقاسم الخوئي، ر : ٣٨.
٢٢٣ ـ مقباس الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الشيخ عبد الله المامقاني، ر : ٩٥.
٢٢٤ ـ نقباء البشر (ط : دار المرتضى للنشر) : الشيخ آغا بزرك الطهراني، ر : ج ١ ص ٦٠٧.
٢٢٥ ـ وفيات الأعيان (ط : دار الثقافة) : أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلكان.

« اللغة والأدب والشعر »

٢٢٦ ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٢٢٧ ـ أنوار الربيع في أنواع البديع (ط : مطبعة النجف الأشرف) : السيّد علي خان المدني الشيرازي، ر : ٤٩.
٢٢٨ ـ الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام : (دار الكتب ـ النجف الأشرف).
٢٢٩ ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري.
٢٣٠ ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي.
٢٣١ ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٢٣٢ ـ الفروق اللغويّة (ط : مكتبة بصيرتي) : أبو الهلال العسكري.
٢٣٣ ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي.
٢٣٤ ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرّم بن منظور الأفريقي.

٢٣٥ ـ لغت نامه دهخدا (ط: جامعة طهران): على اكبر دهخدا.

٢٣٦ ـ مجمع البحرين (ط: مكتبة بوذرجمهري): فخر الدين الطريحي.

٢٣٧ ـ مجمل اللغة (ط: دار الفكر): أحمد بن فارس بن زكريا الرازي.

٢٣٨ ـ محيط المحيط (ط: مكتبة لبنان): بطرس البستاني.

٢٣٩ ـ مختار الصحاح (ط: عيسى البابي ـ مصر): محمّد بن أبي بكر الرازي.

٢٤٠ ـ المصباح المنير (ط: دار الكتب العلميّة): أحمد بن محمّد الفيّومي.

٢٤١ ـ معجم لغة الفقهاء (ط: دار النفائس): محمّد روّاس قلعهجي، وحامد صادق قنيبي.

٢٤٢ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن (ط: المكتبة المرتضوية): الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني.

٢٤٣ ـ معجم مقاييس اللغة (ط: دار الجيل): أحمد بن فارس.

٢٤٤ ـ المعجم الوسيط (ط: مجمع اللغة العربيّة): لجنة معجم الوسيط.

٢٤٥ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط: المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت): المبارك بن محمّد الجزري = ابن الأثير.

فهرس المحتويات

أوّلاً ـ الفقه

إطـاعـة

(١١ ـ ٣٢)

إطاقة

(٣٢ ـ ٣٣)

إطالة

(٣٤ـ٤٠)

إطباق

(٤٠ـ٤١)

إطـراء

(٤١ـ٤٣)

إطـراح

(٤٣ـ٤٤)

أطـراف

(٤٤)

إطـراق

(٤٤ـ٤٧)

إطعـام

(٤٧ـ٦٣)

أطعمة

(٦٤ ـ ٩٥)

التحريم العارض

إطلاع

(٩٥ ـ ٩٦)

إطلاق

(٩٦)

اطمئنـان

أظفـار

إظهار

(١٠٥ ـ ١١١)

إعـادة

(١١١ ـ ١١٥)

قاعدة «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»

(١١٥ ـ ١٢١)

إعـاذة

(١٢١)

إعـارة

(١٢١ ـ ١٢٢)

إعـالة

(١٢٢)

إعـانة

(١٢٢_١٢٧)

قاعدة «حرمة الإعانة على الإثم»

(١٢٧ـ١٣٣)

اعتاق

(١٣٣)

اعتبار

(١٣٣ـ١٣٦)

الأُمور الاعتبارية

اعتداء

(١٣٦ـ١٣٩)

اعتداد

(١٣٩)

اعتدال

(١٣٩ـ١٤٠)

اعتذار

(١٤١)

اعتراض

(١٤١ـ١٤٢)

اعتراف

(١٤٢ـ١٤٣)

اعتزال

(١٤٣ـ١٤٥)

اعتصـار

(١٤٦ـ١٤٧)

اعتصـام

(١٤٧ـ١٤٩)

اعتقــاد

(١٤٩ ـ ١٥٥)

اعتقــال

(١٥٥)

اعتكــاف

(١٥٦ ـ ١٧٨)

اعتماد

(١٧٨)

إعجـال

(١٨٠)

أعجمي

(١٨٠ ـ ١٨٩)

إعداد

(١٩٠)

إعدام

(١٩٠)

أعذار

(١٩٠)

إعذار

(١٩٠ ـ ١٩١)

إعراب

(١٩١)

أعرابي

(١٩١ـ١٩٧)

إعراس

(١٩٧)

أعـراض

(١٩٨)

إعـراض

(١٩٨ ـ ٢١٩)

أوّلاً ـ الإعراض عن الملك

ثانياً ـ الإعراض عن الحقّ

أعـرج

(٢١٩)

أعـزب

(٢٢٠)

إعسـار

(٢٢٠ ـ ٢٣١)

أعضاء

(٢٣١)

إعصاب

(٢٣٢)

إعطاء

(٢٣٣)

إعفاف

(٢٣٣ ـ ٢٣٥)

إعـلام

(٢٣٥ـ٢٤٨)

أعلام

(٢٤٨ـ٢٤٩)

إعلان

(٢٤٩)

أعمى

(٢٤٩)

إعمار

(٢٤٩ـ٢٥٠)

أعمار

(٢٥٠)

إعمال

(٢٥٠)

أعمال

(٢٥١)

إعناف

(٢٥٢)

إعـواز

(٢٥٣)

أعـوان

(٢٥٤)

أعـور

(٢٥٤)

أعيـان

(٢٥٥)

إغـاثة

(٢٥٦)

إغـارة

(٢٥٦ـ٢٥٨)

اغتراب

(٢٥٨)

اغترار

(٢٦٠)

اغتراف

(٢٦١)

اغتسـال

(٢٦١)

اغتصاب

(٢٦١)

اغتيـال

(٢٦١)

إغـراء

(٢٦٢)

إغـراب

(٢٦٣)

إغـراق

(٢٦٤)

أغســال

(٢٦٤)

إغـلاق

(٢٦٤ـ٢٦٧)

إغلال

(٢٦٧)

أغلف

(٢٦٧)

إغماء

(٢٦٧ ـ ٢٧٦)

افتخـار

(٢٧٩)

افتـداء

(٢٧٩)

افتراء

(٢٧٩)

افتراش

(٢٨٠ـ٢٨٢)

افتراق

(٢٨٢)

افتضاض

(٢٨٢)

افتقـار

(٢٨٢)

إفـراء

(٢٨٢)

إفـراج

(٢٨٣)

إفراد

(٢٨٤ ـ ٢٨٦)

إفراز

(٢٨٦)

إفراط

(٢٨٧)

إفساد

(٢٨٧)

إفشاء

(٢٨٨ ـ ٢٩٢)

إفضـاء

(٢٩٢ ـ ٣٠٠)

إفطار

(٣٠٠ ـ ٣٠٦)

أفعى

(٣٠٦)

إفـك

(٣٠٦ ـ ٣٠٧)

إفـلات

(٣٠٧)

إفـلاس

(٣٠٧)

أقارب

(٣٠٧)

إقالة

(٣٠٧ـ٣١٨)

إقـامة

(٣١٨ـ٣٢٦)

إقبـاض

(٣٢٦)

إقبـال

(٣٢٦ـ٣٢٧)

اقتبـاس

(٣٢٧ـ٣٣٠)

اقتحـام

(٣٣٠)

اقتـداء

(٣٣١)

اقتـدار

(٣٣١)

اقتراح

(٣٣١)

اقـتراض

(٣٣٢)

اقـتراع

(٣٣٢)

اقـتراف

(٣٣٢)

اقـتران

(٣٣٢)

اقتسام

(٣٣٣)

اقتصاد

(٣٣٣)

اقتصار

(٣٣٣)

اقتصاص

(٣٣٤)

اقتضاء

(٣٣٤ ـ ٣٣٦)

اقتطاع

اقتناء

اقتيـات

إقـدام

قاعدة «الإقدام»

(٣٣٨ـ٣٤٢)

أقراء

(٣٤٣)

إقراء

(٣٤٤)

أقرأ

(٣٤٤)

إقرار

(٣٤٤ـ٣٨٠)

قاعدة «مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به»

(٣٨٠ـ٣٨٧)

إقـراض

(٣٨٧)

إقـراع

(٣٨٧)

أقصى

(٣٨٧ ـ ٣٨٩)

أقط

(٣٨٩)

إقطـاع

(٣٨٩ ـ ٣٩٤)

أقطـع

(٣٩٤ـ٤٠٠)

إقعـاء
(٤٠٠ـ٤٠٣)

إقعـاد
(٤٠٣ـ٤٠٧)

أقلف

(٤٠٧)

أقلّ الجمع

(٤٠٨ ـ ٤١٠)

أقلّ الحمل

(٤١٠)

أكّار

(٤١١)

اكتحـال

(٤١١ـ٤١٦)

اكتسـاب

(٤١٧ـ٤٢٦)

أكـراد

(٤٢٦ ـ ٤٢٨)

إكـرام

(٤٢٨ ـ ٤٣١)

إكـراه
(٤٣٢ـ٤٥٩)

إكسال

(٤٦٠)

أكل

(٤٦١ـ٤٨٨)

أكـولة

(٤٩٠)

أكيلـة

(٤٩١)

ثانياً ـ الملحق الأُصولي

إطّـراد

(٤٩٥ـ٤٩٨)

إطـلاق

(٤٩٨ـ٥١١)

اطمئنان

(٥١١ ـ ٥١٢)

إعـراض

(٥١٣ ـ ٥١٥)

اقتضـاء

(٥١٥)

الأقلّ والأكثر

(٥١٥ـ٥٢٧)

تنبيه (١)

ذكرنا عنوان «أكّار» قبل عنوان «اكتحال» وكان الأنسب ذكره قبل الـ«أكل».

تنبيه (٢)

فاتنا ذكر عنوان «أكَمَه»، وهو ما ارتفع من الأرض وجمعه «أكَمْ» و«أكَـات» وجمـع الجمع: «آكام» وسوف نستدركه في عنوان «أنفال» إن شاء الله تعالى[1].

(١) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «أكم».

٣٨

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الخامس

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

الموسوعة الفقهية الميسرة

مجمع الفكر الإسلامي
٣٨

الموسوعة الفقهية الميسّرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الخامس

تأليف:
الشيخ محمد علي الأنصاري

لنصاري، محمد علی، ۱۳۳۰ ـ
الموسوعة الفقهية الميسرة. ويليها الملحق الاصولي، ملحق تراجم الفقهاء و الاصوليين / تاليف محمد علي الانصاري. ـ قم : مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۲۴ ق = ۱۳۸۱ ـ.
ج ـ (مجمع الفكر الاسلامی؛ ۲۹
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربی.
ج. ۵ (۱۴۲۴ق = ۱۳۸۱). ISBN 964 - 5662 - 32 - X
۱. فقه ـ ـ دائرة المعارفها. ۲. اصول فقه ـ ـ دائرة المعارفها.
۳. فقيهان ـ ـ سرگذشتنامه و كتابشناسي. الف. عنوان. ب. عنوان الملحق الاصولي. ج. عنوان : تراجم الفقها والاصوليين.
۸م ۸الف / ۲ / ۱۴۷ BP ۲۹۷ / ۳۰۳
كتابخانه ملی ايران ۷۵ـ۸۲۴۵م

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ ـ ٣٧١٨٥ ـ ت : ٧٧٤٤٨١٠

الموسوعة الفقهية الميسرة / ج ٥
المؤلف : الشيخ محمد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)
الناشر : مجمع الفكر الاسلامي
الطبعة : الاولى / ١٤٢٤ هـ. ق
تنضيد الحروف : رؤيا كامبيوتر
المطبعة : شريعت ـ قم
الكمية المطبوعة : ١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة: ١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللــــهمَّ إنِّي أعُـــوذُ بِكَ أنْ أفْـتَقِرَ في غِـناك، أوْ أضِـلَّ في هُـداك، أوْ أضـامَ في سُلطانِكَ، أوْ أُضْطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ.

اللهمَّ اجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَريمةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمي، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائِعِ نِعَمِكَ عِنْدي.

اللـهمَّ إنَّـا نَـعوذُ بِكَ أنْ نَـذْهَبَ عَـنْ قَـوْلِكَ، أوْ أنْ نُـفْتَتَنَ عَـنْ دِيـنِكَ، أوْ تَتابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الَّذي جَاءَ مِنْ عِنْدِكَ.

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة: قسم الخطب، رقم ٢١٥

المساعدون في الجزء الخامس

١ ـ رعد المظفّر : تهيئة بطاقات اللغة من مصادرها ، والمقابلة .

٢ ـ صلاح العبيدي : المراجعات اللغوية والأدبية .

٣ ـ فرهاد الموسوي : تنضيد الحروف .

٤ ـ السيّد حافظ موسى زاده : مراجعة المصادر والاستخراجات بعد تنضيد الحروف .

ألبسة

لغـــــة:

جمع لباس، وهو ما يُلبس ويُوارى به الجسد[1].

راجع: لباس.

(1) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب: «لبس».

التباس

لغـــــة:

مصدر التبس، وهو من اللبْس بمعنى خلط الأُمور بعضها ببعض، يقال: التبس عليه الأمر، أي: اختلط واشتبه[2].

(2) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والمصباح المنير: «لبس».

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، وهو: خلط الأُمور بعضها ببعض واشتباهها، مثل التباس الدم على المرأة بكونه دم حيض أو دم قرحة أو دم بكارة، والتباس جهة القبلة على المصلّي، والتباس النهار بالليل على الصائم بسبب وجود الغيم ونحوه.

واستعملوه بمعنى التلبّس، مثل قولهم: التبس بالصلاة أو الركوع[1] أو غيرهما، أي دخل وشرع فيها.

الأحكـام:

سوف يأتي الكلام عن أحكام الالتباس في كلٍّ مورد بخصوصه، وتراجع أحكامه العامّة في عنوان «شبهة».

(1) انظر: مستند الشيعة ٣: ٤٨٧ في هامش من المؤلّف، والمدارك ٢: ٢٤٨.

التجاء

لـغـــــة:

مصدر التجأ بمعنى اعتصم، يقال: لجأ إلى الحصن والتجأ إليه، أي اعتصم به[١].

وراجع عنوان «إلجاء».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

تكلّم الفقهاء عن حكم الجاني أو المجرم إذا التجآ إلى الحرم، وكذا الدائن، ونشير إلى ما قالوه بصورة إجمالية:

حكم الجاني والمجرم الملتجئين إلى الحرم:

الجاني هو الذي يرتكب جناية، مثل قتل النفس المحترمة، أو قطع عضوٍ، أو إيجاد جرح، ونحو ذلك.

وأمّا المجرم فهو الذي يرتكب جريمة ـ أي ما يخالف القانون ـ مثل الزنا والسرقة والبغي، ونحو ذلك.

قال الشيخ الطوسي بالنسبة إلى المجرم:

«...ولا يقام الحدّ أيضاً على من التجأ إلى حرم اللّه وحرم رسوله أو حرم أحدٍ من الأئمّة عليهم السلام. بل يضيّق عليه في المطعم والمشرب، ويمنع من مبايعته ومشاراته حتّى يخرج فيقام عليه الحدّ. فإن أحدث في الحرم ما يوجب الحدّ، أُقيم عليه الحدّ كائناً ما كان»[١].

وقال بالنسبة إلى الجاني: «فإن كان إنّما قتل في غير الحرم ثمّ التجأ إليه، ضُيّق عليه في المطعم والمشرب، ومُنع من مخالطته ومبايعته إلى أن يخرج فيُقام عليه الحدّ. وكذلك الحكم في مشاهد الأئمّة عليهم السلام»[٢].

ومستند ما ذكره في الموردين هو:

ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾[٣].

ـ وجملة من النصوص التي منها صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبداللّه عليه السلام، حيث سأله: عن «الرجل يجني في غير الحرم، ثمّ يلجأ إلى الحرم، قال: لا يُقام عليه الحدّ، ولا يُطعم، ولا يُسقى، ولا يُكلّم، ولا يُبايَع، فإنّه إذا فُعل به ذلك يوشك أن يخرج فيقام عليه الحدّ، وإن جنى في الحرم جناية، أُقيم عليه الحدّ في الحرم، فإنّه لم ير للحرم حرمة»[٤].

---

(١) انظر المصباح المنير: «لجأ».

(١) النهاية: ٧٠٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٧٥٦.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) انظر الوسائل ٢٨: ٥٩، الباب ٣٤ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل، وانظر الجزء ١٣: ٢٢٥، الباب ١٤ من أبواب مقدّمات الطواف.

والظاهر أنّ أصل الحكم لا كلام فيه بالنسبة إلى الحرم المكّي وإنّما وقع البحث في بعض النقاط:

الأُولى ـ ألحق الشيخان ـ المفيد والطوسي ـ حرم رسول اللّه ﷺ وحرم الأئمّة عليهم السلام بالحرم المكّي[١]، في حين أنّه لم يرد في النصّ غير كلمة «الحرم»، والحرم منصرف إلى الحرم المكّي، فإلحاق غيره به يحتاج إلى دليل، وصرّح جملة من الفقهاء بفقده:

قال الشهيد الثاني: «وأمّا إلحاق مشاهد الأئمّة عليهم السلام بالحرم، فلا نصّ عليه، والأصل يقتضي: عدم ثبوته، ووجوب استيفاء الحقّ حيث كان. لكن ألحقها الشيخ في النهاية به، وهو أعلم بالوجه؛ ولعدم ظهوره نسبه المصنّف[٢] إليه مقتصراً عليه»[٣].

وممّن نفى الدليل أو استضعفه: الأردبيلي[٤]، وصاحب المدارك[٥]، والسبزواري[٦]، وصاحب الجواهر[١]، والسيّد الخوئي[٢].

وممّن تبع الشيخ في الإلحاق: القاضي ابن البرّاج[٣]، وابن حمزة[٤]، وابن إدريس[٥]، والعلّامة في التحرير[٦].

واستحسنه المحقّق الحلّي في نكت النهاية[٧].

واستقربه المقداد حيث قال مشيراً إلى أصل الحكم: «هذا حكم إجماعي، وألحق الشيخان[٨] بالحرم مشاهد الأئمّة عليهم السلام، وهو قريب...»[٩].

ونفى عنه البأس صاحب الجواهر في كتاب القصاص[١٠]، بل قال في كتاب الديات بعد نقل الوجوه الآتية للإلحاق: «ولكن مع ذلك قد تُشعر

---

(١) انظر المقنعة: ٧٤٤، والنهاية: ٧٥٦.

(٢) انظر الشرائع ٤: ٢٤٦، حيث قال فيه: «وهل يلزم مثل ذلك في مشاهد الأئمّة عليهم السلام؟ قال به في النهاية».

(٣) المسالك ١٥: ٣٢٢.

(٤) انظر مجمع الفائدة ١٤: ٢٢٢.

(٥) انظر المدارك ٨: ٢٥٥، لكنّه قال في آخر كلامه ـ مشيراً إلى الإلحاق ـ: «لكنّه مناسب للتعظيم».

(٦) انظر الذخيرة: ٧٠٥.

(١) انظر الجواهر ٤١: ٣٤٥، وقال مشيراً إلى إلحاق حرم النبيّ ﷺ وحرم سائر الأئمّة عليهم السلام: «ولا دليل على شيءٍ منها»، لكن سيأتي عنه ما يخالفه.

(٢) انظر مباني تكملة المنهاج ٢: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣) انظر المهذّب ٢: ٥١٦ و ٥٢٩.

(٤) انظر الوسيلة: ٤١٢، لكن فيه: «أو في الحرمين» إشارة إلى الحرم المكّي وحرم الرسول ﷺ ولم يذكر حرم سائر الأئمّة عليهم السلام.

(٥) انظر السرائر ٣: ٣٦٤ و ٤٥٧.

(٦) انظر التحرير (الحجرية) ٢: ٢٢٣.

(٧) انظر النهاية ونكتها ٣: ٤٠٥.

(٨) أمّا الشيخ الطوسي ففي النهاية: ٧٥٦، وأمّا الشيخ المفيد ففي المقنعة: ٧٤٤.

(٩) التنقيح ٤: ٤٦٠.

(١٠) انظر الجواهر ٤٢: ٣٠٠.

عبارة المصنّف[١]، بل صريح غيره بالتوقّف، بل المنع، وهو[٢] لا يخلو من جرأة، والله العالم»[٣].

وأمّا مستند القائلين بالإلحاق فثلاثة أُمور كما ذكرها المقداد[٤]:

١ ـ ما ورد عنهم عليهم السلام: من «أنّ بيوتنا مساجد»[٥].

٢ ـ ما تواتر: من رفع العذاب الأُخروي عمّن يدفن بها[٦]، والعذاب الدنيوي أولى بالرفع.

٣ ـ إنّ ذلك يناسب وجوب تعظيمها واستحباب المجاورة بها والقصد إليها.

ونقل السيّد الخوئي وجهاً آخر وهو: زيادة شرف مشاهد النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام على الحرم[٧].

وهو متّحد مع الوجه الثالث من حيث الجوهر.

لكنّه ـ أي السيّد الخوئي ـ ردّه: بأنّ الحرمة وإن كانت ثابتة للمشاهد المشرّفة، لكنّنا لا نعلم أنّ ملاك ثبوت الحكم المتقدّم هو حرمة الحرم فقط[٨].

---

(١) أي المحقّق في الشرائع ٤: ٢٤٦، وقد تقدّمت عبارته في الهامش رقم (٢) من العمود الأوّل في الصفحة المتقدّمة.

(٢) أي المنع.

(٣) الجواهر ٤٣: ٣٢.

(٤) انظر التنقيح ٤: ٤٦٠.

(٥) انظر الوسائل ٢: ٢١١، الباب ١٦ من أبواب الجنابة.

(٦) انظر الوسائل ٣: ١٦٢ ـ ١٦٤، الباب ١٣ من أبواب الدفن.

(٧) انظر مباني تكملة المنهاج ٢: ١٨٤.

(٨) انظر المصدر المتقدّم: ١٨٤ ـ ١٨٥.

وذُكرت وجوه أُخر[١].

الثانية ـ لم يتعرّض أكثر الأصحاب لحكم سائر المساجد، نعم قال صاحب الجواهر: «ولو التجأ إلى بعض المساجد غير المسجد الحرام أُخرج منه وأُقيم عليه القود؛ حذراً من تلويث المسجد، فإن طلب القصاص في المسجد تعجيلاً كان له ذلك ومنع من التلويث، بأنْ يفرش فيه الأنطاع ونحوه، إن لم يحرم إدخال النجاسة مطلقاً، وإلّا لم يُجَبْ إليه»[٢].

التجاء المديون إلى الحرم:

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «وإذا رأى صاحبَ الدين في الحرم، لم يجز له مطالبته فيه ولا ملازمته، بل ينبغي له أن يتركه حتّى يخرج من الحرم، ثمّ يطالبه كيف يشاء»[٣].

ونقل ابن إدريس عن ابن بابويه أنّه قال في رسالته: «وإذا كان لك على رجل حقٌّ فوجدته بمكّة، أو في الحرم، فلا تطالبه، ولا تسلّم عليه فتفزعه، إلّا أن تكون أعطيته حقّك في الحرم، فلا بأس بأن تطالبه به في الحرم»[٤].

---

(١) ففي روضة المتّقين ١٠: ٣٤٤: «وألحق به بعض الأصحاب مشاهد الأئمّة المعصومين عليهم السلام؛ لأنّها أُطلق عليها في الأخبار الكثيرة: أنّها حرم الله تعالى».

(٢) الجواهر ٤٢: ٣٠٠، ومن هذا الكلام يُعلم ضعف الوجه الأوّل الذي ذكره المقداد.

(٣) النهاية: ٣٠٥.

(٤) السرائر ٢: ٣٢.

وقـال ـأي ابـن إدريس ـ بـعد نـقل كـلام ابن بابويه: «الذي يـقوى عـندي في تحـرير هـذا القول، وما ذكره وأورده شيخنا أبو جعفر في نهايته: أن يحمل الخبر على أنّ صاحب الدين طالب المدينَ خارج الحـرم، ثمّ هـرب مـنه والتـجأ إلى الحـرم، فلا يجوز لصاحب الدين مطالبته ولا إفزاعه. فـأمّا إذا لم يهرب إلى الحرم، ولا التجأ إليه خـوفاً مـن المطالبة، بل وجده في الحرم وهو مليٌّ بمـاله مـوسرٌ بدينه، فله مطالبته وملازمته»[١].

وقال العلّامة في المختلف بعد نقل مـا تـقدّم: «والأقرب عندي كراهة ذلك على تـقدير الإدانـة خـارج الحـرم دون التـحريم؛ عـملاً بـالأصل، والإباحة مطلقاً على تقدير الإدانة في الحرم»[٢].

وقال الشهيد الأوّل بعد نقل قـول العـلّامة: «وهو نادر»[٣].

واختلف القائلون بتحريم المطالبة، فـبعضهم خصّها بصورة الالتجاء، وعمّمها بعض آخر بغيرها، كما إذا وجد المدينَ اتّفاقاً. ولا يهمّنا هذا التفصيل؛ لأنّ القدر المتيقّن من حرمة المطالبة ـعـلى القـول بها ـهي صورة الالتجاء[٤].

(١) السرائر ٢: ٣٢.

(٢) المختلف ٥: ٣٧٠.

(٣) الدروس ٣: ٣١١.

(٤) وممّن علّق حرمة المطالبة عـلى الالتـجاء العـلّامة في القـواعـد ٢: ١٠١، والتـحرير ٢: ٤٤٩، وولده في ايضاح الفوائد ٢: ٢، والشهيد في الدروس ٣: ٣١١، =

تنبيه (١):

اختلف الفقهاء المتعرّضون لهذا المـوضوع في أنّ الحكـم يشـمل مسجد النـبيّ ﷺ ومشـاهد الأئمّة ﷺ أم لا؟

وقد تقدّم الكلام عن هذا الخلاف فيما سبق، ونضيف أنّ صاحب الحدائق[١] صرّح بعدم الإلحاق هنا.

تنبيه (٢):

قال الكاشاني: «أمّا لو التجأ المديون إليه[٢]، لم يجز مـطالبته فـيه، بـل يـضيّق عـليه في المـطعم والمشرب إلى أن يخرج؛ للآيـة ﴿وَمَـن دَخَـلَهُ كَـانَ آمِناً﴾[٣] كذا قالوه»[٤].

فنسب القول بالتضييق عليه إلى الفقهاء، لكن اعترضه صاحب الحدائق فقال: «ما نقله عنهم من الكلام الأخير لم أقف عليه فيما حضرني من كلامهم في الدين، نعم ذلك في الجناية كما وردت به الأخبار، وصرّح به الأصحاب»[٥].

أقول: ممّن صرّح به من الأصـحاب المحـقّق الكركي، حيث قال في كتاب الدين ـبعد أن استوجه

= إلّا أنّه قال: «والرواية تدلّ على تحريم المطالبة لو ظفر به من غير قصد الالتجاء».

(١) انظر الحدائق ٢٠: ١٦٤.

(٢) أي إلى الحرم.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) المفاتيح ٣: ١٣٤، المفتاح ١٠١٠.

(٥) الحدائق ٢٠: ١٦٣.

عموم التحريم للّاجئ وغيره ـ: «... ولكن يضيّق على الممتنع بالحرم في المأكل والمشرب، بأن يمنع منه ومن أسباب النقل، كما دلّت عليه الرواية[1]»[2].

تنبيه (٣):

إنّ التعبير بـ«يضيّق عليه» ونحوه لم يرد في الروايات التي جاءت في التجاء الجاني إلى الحرم، وإنّما ورد في كلمات الفقهاء. نعم ورد في الروايات: «لا يطعم، ولا يسق، ولا يكلّم، ولا يبايع...»[3] فاستفاد الفقهاء من مجموع هذه الأُمور التضييق عليه.

مظانّ البحث:

تعرّض الفقهاء لهذا الموضوع في عدّة كتب، مثل: الدين، والحدود، والقصاص والديات.

---

(١) أي صحيحة معاوية بن عمار التي أشار إليها في كتاب الحجّ. انظر: جامع المقاصد ٣: ٢٧٨، والوسائل ١٣: ٢٢٥، الباب ١٤ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل، وفي الباب روايات أُخر تدلّ عليه.

(٢) جامع المقاصد ٥: ١٠.

(٣) انظر الصفحة ١٢.

التـزام

لغـــة:

الاعتناق، كذا قال الجوهري وغيره[1].

وقال الفيّومي: «التزمه: اعتنقه، ومنه يقال لما بين باب الكعبة والحجر الأسود: الملتزَم؛ لأنّ الناس يعتنقونه، أي يضمّونه إلى صدورهم»[2].

وقال ابن فارس: «اللام والزاء والميم أصل واحد صحيح يدلّ على مصاحبة الشيء بالشيء دائماً»[3].

والمستفاد من مجموع كلماتهم أنّ الالتزام هو: أن يجعل الإنسان شيئاً مصاحباً وملازماً لنفسه، كعقيدةٍ يلتزم بها ويعتنقها، أو شرط يلتزم به، ونحو ذلك.

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في ما يتعهّد به الإنسان ويوجبه على نفسه في العقود والعهود والشروط والإيقاعات ونحوها[4].

---

(١) انظر: الصحاح، ولسان العرب: «لزم».

(٢) المصباح المنير: «لزم».

(٣) معجم مقاييس اللغة: «لزم».

(٤) انظر بحث الشروط في المكاسب (للشيخ الأنصاري): ٦: ١١.

والإلزام هو التسبيب لأن يتعهّد إنسانٌ بشيءٍ على نفسه.

الأحكـام:

لم يتطرّق الفقهاء إلى دراسة موضوع الالتزام بصورة مستقلّة وإن كان واقعه موجوداً بصورة أدقّ ممّا هو موجود في التقنينات الحديثة.

نعم، تطرّق إلى الموضوع بعض الفقهاء والكتّاب والحقوقيّين المعاصرين[1] تبعاً للفقه الغربي؛ ولذلك فهو بحاجة إلى دراسة جذريّة ومستوعبة في فقهنا، وهذا ما لا نجده فعلاً؛ ولهذا السبب نكتفي ببيان عناصر الالتزام ومصادره إجمالاً، تاركين أبحاثه الأُخرى.

عناصر الالتزام:

المقصود من عناصر الالتزام: الأُمور التي يتكوّن منها، وهي:

١ ـ الملتزِم: وهو فاعل الالتزام.

٢ ـ الملتزَم له: وهو الذي حدث الالتزام لأجله.

٣ ـ محلّ الالتزام: وهو الذي تعلّق به الفعل.

٤ ـ موضوع الالتزام: وهو الفعل المكلّف به.

(١) انظر: الوسيط (للسنهوري) ١: الفقرة ٢٢ ـ ٣٤، والمدخل الفقهي العام (للزرقاء) ٢: ٤٩، نظرية الالتزام، وفقه العقود ١: ١٨٧.

٥ ـ الالتزام: وهو نفس العهدة والتكليف.

وتوضيح ذلك بالمثال: إذا اقترض شخص من آخر قرضاً فقد التزم بأن يدفع القرض. وتطبيق العناصر على هذا المثال يكون بالنحو الآتي:

ـ فالملتزِم: هو المقترض.

ـ والملتزم له: هو المقترض منه، أي المقرِض.

ـ ومحلّ الالتزام: المال الواجب أداؤه.

ـ وموضوع الالتزام: أداء القرض.

ـ والالتزام: العهدة التي على المقترض، أي وجوب الوفاء بالدين.

وهكذا يمكن تطبيق هذه العناصر على سائر الالتزامات[1].

مصادر الالتزام:

وهي: الأُمور التي يُحدث وجودها التزاماً في الإنسان.

ولمصادر الالتزام تاريخ يخصّها، وإنّما نكتفي هنا بالإشارة إلى مصادر الالتزام في الفقه الغربي مع تطبيقها على الفقه الإسلامي، فنقول:

ترى التقنينات الحديثة عادةً أنّ مصادر الالتزام خمسة، وهي: العقد، والإرادة المنفردة، والعمل غير المشروع ـ أو الفعل الضارّ ـ والإثراء بلا سبب، والقانون.

(١) انظر المدخل الفقهي العام (نظرية الالتزام) ٣: ٥١ ـ ٥٢.

فالعقد، مثل عقد البيع حيث يوجب التزاماً للمتبايعين، وكذا سائر العقود كالإجارة والنكاح وغيرهما.

والإرادة المنفردة، مثل الإيقاعات، كالإبراء والعتق، ونحوها حيث تتحكّم فيها إرادة واحدة، وبها يحصل الالتزام من طرف واحد، وهو المعتِق أو المبرِئ مثلاً.

والعمل غير المشروع ـ أو الفعل الضارّ ـ مثل الغصب والإتلاف، وسائر الضمانات الحاصلة بالتعدّي، فإنّ الغصب أو الإتلاف يحدث التزاماً في الغاصب والمتعدّي بنفع المغصوب منه والمتعدّى عليه.

والإثراء بلا سبب، بمعنى أن يحدث نفعاً للغير من دون سبب ملزم له، مثل الإنفاق على اللقطة أو الضالّة بإذن الحاكم الشرعي، فإنّ ذلك يُحدث حقّاً للملتقط في أن يرجع على صاحب المال أو الحيوان لأخذ ما صرفه عليه. وكذلك يحدث التزاماً وتعهّداً في المالك لدفع ما صرفه الملتقط.

وأمّا القانون، فهو ـ كما قيل[1] ـ: كلّ ما يصدره المشرّع من إلزامات مثل: حقّ النفقة، والخمس، والزكاة، والخراج، ونحوها.

فالمقصود من القانون ليس هو كلّ ما يشرّعه المشرّع؛ لأنّ ذلك يشمل الموارد الأربعة المتقدّمة أيضاً، فإنّ الالتزامات فيها إنّما هي بحكم المشرِّع، بل المقصود هو كلُّ ما يوجبه القانون من التزام بصورة مباشرة.

(١) انظر المدخل الفقهي العام ٣: ١٠٢ ـ ١٠٦.

إذن مصادر الالتزام موجودة في أكثر الأبواب الفقهيّة؛ ولذلك يختلف الحكم التكليفي للالتزام باختلاف مصدره، فقد يكون واجباً أو حراماً، أو مستحبّاً، أو مكروهاً، أو مباحاً.

هذا، وبقيت هناك أُمور مثل: ما يثبت به الالتزام: كالبيّنة، والإقرار لفظاً وكتابةً ونحو ذلك، وما يوثق به الالتزام مثل: كتابة الوثائق والرهن ونحوهما، وأُمور مشابهة أُخرى، لم نتعرّض لها مخافة الإطالة.

مظانّ البحث:

قلنا: لم يتعرّض الفقهاء لهذه الأبحاث وإنّما بحثها بعض المعاصرين؛ فلذلك تنبغي مراجعة المصادر المدوّنة بهذا الصدد، ومنها ما تقدّم ذكره في الهوامش.

التصاق

لغـــة:

مصدر التصق، والتصق الشيء بالشيء: التزق به ولازمه[1].

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ولسان العرب: «لصق»، و«لزق».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

يختلف حكم الالتصاق بـاختلاف مـوارده، وهي عديدة، مثل:

ـ التصاق ما يمنع من وصول الماء إلى البشرة بالجسم في الوضوء والغسل، ومنه الجبيرة.

وسـوف يـأتي تـفصيل ذلك في العـناوين: «وضوء»، «غسل»، «جبيرة» ونحوها.

ـ التصاق العضو المقطوع قـصاصاً أو حـدّاً، أو إلصاقه بموضعه الأوّل، كالتصاق الأُذن المقطوعة قصاصاً بـموضعها الأوّل. أو اليـد المـقطوعة حـدّاً كذلك.

وسوف يأتي الكلام عـن ذلك في العـناوين المناسبة، مثل: «حدّ» و«قصاص» ونحوهما.

ـ التـصاق الأجـنبيين بجسـدهما مـن دون إيقاب وإدخال، ويترتّب عليه التعزير.

وسوف نتكلّم عن ذلك في العنوانين: «زنا» و«لواط».

التفـات

لـغـــة:

مصدر التفت، وهـو مـن اللَـفت، بـمعنى ليّ الشيء عن جهته، كما تقبض على عنق إنسان فتلفته، فاللَفت والفتل بمعنى واحد.

ولفت وجهه عنه: صرفه.

ولفته عن رأيه: صرفه عنه[1].

اصطلاحاً:

ورد في كلمات الفقهاء في عدّة معانٍ، أهمّها:

١ ـ المعنى اللغوي المتقدّم، وهو صرف الوجه يميناً وشمالاً، وهو أكثر استعمالاً من غيره.

٢ ـ الاعتناء، كقولهم: كثير الشكّ لا يـلتفت إلى شكّه، أي لا يعتني به.

٣ ـ الانتباه والعلم، كقولهم: إذا التفت إلى أنّ في ثوبه نجاسة، أي علم وانتبه.

وهذان الاستـعمالان وردا غـالباً في كـتابي الطهارة والصلاة في بحث الشكوك.

الأحكـام:

إنّ الالتفات بمعنى صرف الوجه قـد يكـون مستحبّاً، أو مكروهاً، أو حراماً، أو مباحاً.

فالالتفات المستحبّ، مثل التفات الخطيب في صلاة الاستسقاء يمنةً تارةً ويسرةً أُخرى مع قراءة بـعض الأذكـار الخـاصّة كـالتسبيح والتـحميد[2].

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومختار الصحاح: «لفت».

(٢) انظر المقنعة: ٢٠٨.

وقد مرّ تفصيله في عنوان «استسقاء».

والالتفات المكروه، مثل التفات المؤذّن يميناً وشمالاً؛ وذلك لأنّ الاستقبال في الأذان مستحبّ، والالتفات منافٍ للاستقبال[١].

ولعلّ منه التفات خطيب الجمعة يمنةً ويسرةً أثناء الخطبة[٢].

والالتفات المحرّم، مثل التفات المصلّي بما يخالف الاستقبال، ووجه حرمته كونه إبطالاً للعمل العبادي؛ كما تقدّم في عنوان «إبطال»، وإذا لم يكن منافياً للاستقبال كان مكروهاً[٣].

ولهم كلام في حكم التفات المصلّي حال التسليم إلى اليمين والشمال: هل هو مكروه أو مستحبّ؟[٤] يراجع فيه عنوان «تسليم».

وأمّا الالتفات المباح فغير محدود.

التقاء

لغة:

مصدر التقى، وأصله من لقي، وكلّ شيءٍ

(١) انظر: التذكرة ٣: ٦٩، والجواهر ٩: ١٢٩.

(٢) انظر البيان: ١٩٨، حيث عدّ فيه ترك الالتفات من السنن.

(٣) انظر الجواهر ١١: ٣١ ـ ٣٢.

(٤) انظر: الجواهر ١٠: ٣٣٢ ـ ٣٤٥، ومستند الشيعة ٥: ٣٦٣ ـ ٣٦٧.

استقبل شيئاً أو صادفه فقد لقيه[١].

والتقاء الختانين هو التقاء موضع الختن ـ أي القطع ـ من ذكر الغلام وفرج الجارية، ويعبّر عن الأوّل بالختان، وعن الثاني بالخفض[٢].

اصطلاحاً:

تكلّم الفقهاء عن تفسير ما ورد في الحديث: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»[٣]، فقال صاحب الجواهر ـ وهو لسان المشهور ـ: «والمراد بالتقاء الختانين الموجود في النصّ والفتوى: تحاذي محلّ القطع من الرجل والامرأة، كما صرّح به في المبسوط، والمعتبر، والمنتهى، والذكرى، والروض، وشرح الدروس، والذخيرة[٤]، وغيرها؛ لتعذّر إرادة الالتقاء بمعنى مماسّة أحدهما للآخر؛ لأنّ مدخل الذكر أسفل فرج المرأة، وهو موضع خروج دم الحيض والمني، وأعلى منه ـ على ما قيل ـ ثقبة مثل الإحليل للذكر، وفوق ذلك لحمٌ نابتٌ كعُرف الديك، وهو محلّ الختان في الامرأة، فإذا أُدخل

(١) انظر المصباح المنير: «لقي».

(٢) انظر: النهاية (لابن الأثير)، ومجمع البحرين: «ختن» و«لقي».

(٣) سيأتي مصدر الحديث عن قريب.

(٤) انظر: المبسوط ١: ٢٧، والمعتبر: ٤٨، والمنتهى ٢: ١٨١، والذكرى ١: ٢١٩، وروض الجنان ١: ١٤١، ومشارق الشموس في شرح الدروس: ١٦٠، والذخيرة: ٤٩، وغيرها.

الذكر في الفرج لم يمكن أن يلاصق ختانه ختانها؛ لما بينها من الفاصل، وما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: "إذا مسّ الختانُ الختانَ"[١] كصحيح علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام: "إذا وقع الختان على الختان"[٢] يُراد به حينئذٍ ما ذكرنا: من أنّه يدخل الذكر إلى حدٍّ يكون محلّ الختان منها مقابلاً لمحلّ الختان منه بحيث لولا المانع لتماسّا ولوقع أحدهما على الآخر، أو لمكان شدّة تقاربهما أُطلق عليه اسم المماسّة ونحوها، بل قد يتّفق حصولها في بعض النساء التي لم يختتنّ.

وعلى ذلك كلّه ينبّه ما في صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام ـ بعد قوله: "إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل" ـ: "فقلت: التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟ قال: نعم"[٣]، فيكون المدار حينئذٍ على غيبوبة الحشفة»[٤].

ثمّ نقل التصريح بهذا المعنى عن مصادر عديدة، ثمّ ادّعى عدم الخلاف فيه.

الأحكـام:

تترتّب على التقاء الختانين بمعنى الدخول وغيبوبة الحشفة أحكام ثلاثة:

أوّلاً ـ ثبوت الجنابة؛ لأنّ سببها أمران: إنزال المني والجماع، والثاني يتحقّق بالدخول وهو التقاء الختانين[١].

راجع: جنابة.

ثانياً ـ استقرار المهر كلّه؛ لأنّه قبل الدخول يكون غير مستقرّ؛ فإنّ الفرقة قبل الدخول تصير سبباً لأن تستحقّ الزوجة نصف المهر[٢]، وإنّما يستقرّ المهر كلُّه في ذمّة الزوج بعد الدخول.

راجع: مهر، استقرار.

ثالثاً ـ ثبوت الحدّ، فإنّ الحدّ ـ وهو الرجم في المحصن والجلد في غيره ـ إنّما يثبت في الزنا، وهو يتحقّق بالدخول بمعنى التقاء الختانين وغيبوبة الحشفة[٣].

راجع: زنا.

وأُشير إلى الأحكام الثلاثة في قوله عليه السلام: «إذا أدخله، فقد وجب الغسل، والمهر، والرجم»[٤].

---

(١) الوسائل ٢: ١٨٣، الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٤) الجواهر ٣: ٢٨.

---

(١) انظر الجواهر ٣: ٣ و ٢٥.

(٢) انظر الجواهر ٣١: ٨٠.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٢٦٠.

(٤) الوسائل ٢: ١٨٢، الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث الأوّل.

التقـاط

لـغـــة :

أخْذ الشيء من الأرض. والتقطه: عثر عليه من غير طلب.

واللُّـقَطة ـبفتح القاف على المشهور أو سكونها ـ هي الشيء الملقوط والمأخوذ[١].

اصطلاحاً:

قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى اللقطة:

«...فهي لغةً وعرفاً المال، إلّا أنّ الفقهاء تجوّزوا وأطلقوها على ما يشمل الآدمي الحرّ[٢]، ومنهم من خصّها بالأوّل، وأفرد للّقيط كتاباً آخر، وأمّا احتمال أنّها حقيقة شرعيّة للأعمّ، فهو واضح الضعف، والإطلاق في بعض النصوص لا يقتضيه»[٣].

الأحكـام:

لا إشكـال في أصـل مشروعيّة الالتقـاط وجوازه إجمالاً[١]، وإنّما الكلام في تفاصيل أحكامه وحدودها، وهذا ما سوف نستوفيه في العناوين: «لقطة» و«لقيط» و«ضالّة».

(١) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «لقط».

(٢) والأغلب إطلاق اللقيط على الآدمي الملقوط، وهو الصبي المنبوذ الذي يلتقطه إنسانٌ آخر. انظر المصباح المنير: «لقط».

(٣) الجواهر ٣٨: ١٤٦.

(١) قال صاحب الجواهر: «والأصل فيها بعد الإجماع أو الضرورة على مشروعيّتها في الجملة النصوص من الطرفين...». الجواهر ٣٨: ١٤٦، وانظر: الوسائل ٢٥: ٤٥٧، الباب ١٣ من كتاب اللقطة، الحديث الأوّل، وصحيح مسلم ٣: ١٣٤٦، كتاب اللقطة، الحديث الأوّل.

التمـاس

لـغـــة :

الطلب، والتَّلَمّس: التطلّب مرّةً بعد أُخرى[٢].

وقيل: الالتماس طلبٌ باللمس، ثمّ سمّيَ كلُّ طلبٍ التماساً[٣].

اصطلاحاً:

يأتي بالمعنى اللغوي، لكنّه ـكالطلب ـ يكون تارةً بالقول، وأُخرى بالفعل.

فالالتماس القولي هو ـكما قيل ـ: طلب إنسان شيئاً من إنسان آخر مساوٍ له[٤].

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «لمس».

(٣) الفروق اللغوية: ٢٣٩، الفرق بين الطلب والالتماس.

(٤) جاء في تعريفات الجرجاني: «الالتماس هو: الطلب مع =

والالتماس الفعلي هو: طلب شيءٍ والسعي وراء تحصيله، سواء كان ـ ذلك الشيء ـ مادّياً، مثل: المال أو الماء ونحوهما، أو معنويّاً، مثل: الحقّ أو العلم ونحوهما[١].

الأحكام:

يختلف حكم الالتماس ـ بمعنييه ـ باختلاف موارده، فربّما كان واجباً، مثل التماس الماء قبل التيمّم بدلاً من الوضوء؛ فإنّ فرض الوضوء لا ينتقل إلى التيمّم إلّا بعد اليأس من الماء، وهو لا يحصل إلّا بعد طلبه وعدم العثور عليه[٢].

وربّما كان حراماً، مثل التماس فعلٍ محرّم كوطء الحائض[٣]. أو التماس مالٍ محرّم كالربح المجحف في صورة الاحتكار؛ بناءً على رأي كثير من الفقهاء، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «احتكار».

وربّما كان مندوباً، مثل التماس ليلة القدر[٤]، والتماس الدعاء من المريض عند عيادته[١].

ويمكن أن يكون مكروهاً، مثل التماس الربح الزائد من المؤمن[٢].

أو يكون مباحاً، مثل التماس الزوج مالاً من الزوجة لأجل طلاقها فيما إذا كانت كارهة له، وهو المعبّر عنه بـ«الخلع»[٣]، ومثل التماس الغرماء من الحاكم الحجر على المفلّس[٤].

ألثغ

لغة:

هو الذي يجعل السينَ ثاءً[٥] أو الراءَ غيناً أو لاماً[٦]، أو يجعل الراءَ ياءً[٧]، أو الصادَ فاءً[٨].

= التساوي بين الآمر والمأمور في الرتبة». التعريفات: ٤٩.

(١) ستأتي أمثلته.

(٢) انظر الجواهر ٥: ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) كما جاء عن عيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي طامث؟ قال: لا يلتمس فعل ذلك وقد نهى اللّه أن يقربها...». الوسائل ٢: ٣٢٩، الباب ٢٩ من أبواب الحيض، الحديث الأوّل.

(٤) انظر سفينة البحار: «قدر / ليلة القدر».

(١) انظر: الجواهر ٤: ٥، والوسائل ٢: ٤٢٠، الباب ١٢ من أبواب الاحتضار، وفيه خمسة أحاديث بهذا المضمون.

(٢) انظر: الدروس ٣: ١٨١، والوسائل ١٧: ٣٩٦، الباب ١٠ من أبواب آداب التجارة.

(٣) انظر المقنعة: ٥٢٨.

(٤) انظر الجواهر ٢٥: ٢٨٠.

(٥) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومجمل اللغة، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «لثغ».

(٦) انظر المصادر المتقدّمة غير ترتيب كتاب العين: «لثغ».

(٧) انظر القاموس المحيط: «لثغ».

(٨) انظر لسان العرب: «لثغ».

أو الذي يعدل الحرف بغيره[١].

والأشهر في كلمات أهل اللغة الأوّل ثمّ الثاني.

اصطلاحاً:

اختلفت كلمات الفقهاء في تفسير الألثغ بتبع اختلاف أهل اللغة:

فقال الشيخ الطوسي: «الألثغ الذي يبدّل حرفاً مكان حرف»[٢].

وقال ابن إدريس: «ولا يجوز إمامة الشديد اللثغة الذي لا يقيم الحروف ولا ينطق بها على وجهها»[٣].

وقال العلّامة في المنتهى: «هو الذي يصيّر الراءَ غيناً أو لاماً، والسين ثاءً»، ثمّ قال: «ذكره صاحب الصحاح»[٤].

ونقل في التذكرة كلام الشيخ، ثمّ نقل عن الفرّاء: أنّ الألثغ هو «الذي يجعل الراءَ على طرف لسانه لاماً، ويجعل الصادَ ثاءً»[٥].

وقال الشهيد الأوّل في الذكرى: «الألثغ ـ بالثاء المثلّثة ـ وهو الذي يجعل الراء لاماً»[٦]، ثمّ نقله عن الفرّاء.

وقال في البيان: «الألثغ هو الذي يجعل الراءَ غيناً»[١]، ثمّ نقل كلام المبسوط.

وقال الشهيد الثاني في الروض: «الألثغ ـ بالثاء المثلّثة ـ هو الذي يبدّل حرفاً بغيره، كأن يجعل الراء غيناً أو لاماً، والسين ثاءً، والخاء هاءً ونحوه... وربّما خُصَّ الألثغ بمن يجعل الراء لاماً»[٢].

وبهذه المضامين قال غيرهم.

الأحكـام:

إمـامة الألثغ:

قال جملة من الفقهاء: لا تصحّ إمامة الألثغ لصحيح اللسان؛ لأنّ الألثغ كاللاحن، والإمام اللاحن لا يتحمّل القراءة عن المأموم الصحيح اللسان، والأصل عدم سقوط القراءة عن المأموم إلّا مع العلم بالمسقط، وهو ـ أي العلم ـ منتفٍ هنا[٣].

نعم، يظهر من بعضهم صحّة إمامته، لكن على كراهة:

قال الشيخ الطوسي: «يكره إمامة من يلحن في قراءته ...» إلى أن قال: «ويكره الصلاة خلف التمتام ومن لا يحسن أنْ يؤدّي الحرف ...»، ثمّ قال:

---

(١) انظر لسان العرب: «لثغ».
(٢) المبسوط ١: ١٥٣.
(٣) السرائر ١: ٢٨١.
(٤) المنتهى (الحجرية) ١: ٣٧٢.
(٥) التذكرة ٤: ٢٩٦.
(٦) الذكرى ٤: ٣٩٧.

---

(١) البيان: ٢٣٠.
(٢) روض الجنان ٢: ٩٧١.
(٣) انظر: المدارك ٤: ٣٥٣ ـ ٣٥٤، والجواهر ١٣: ٣٤٣، والمصادر المتقدّمة، من السرائر وما دون.

«وكذلك لا يأتمّ بأرتّ ولا ألثغ ولا أليغ ...»[١].

والمستفاد من مجموع العبارة: أنّ إمامة الألثغ مكروهة، لكنّها صحيحة، وتبعه النراقي[٢].

وقال ابن حمزة: «وتكره إمامة ثلاث عشرة نفساً إلّا بأمثالهم: المتيمّم، والمسافر، والمقيّد، والقاعد، ومن لم يقدر على إصلاح لسانه، ومن عجز عن أداء حرف أو أبدل حرفاً من حرف...»[٣].

هذا ورخّص بعض المانعين إمامته إذا كانت لثغته خفيفة، قال العلّامة في التذكرة: «ولو كانت له لثغة خفيفة تمنع من تخليص الحرف ولكن لا يبدله بغيره، جاز أن يكون إماماً للقارئ»[٤].

وقال في المنتهى: «أمكن أن يقال بجواز إمامته ...»[٥].

وصرّح بالتفصيل كلٌّ من الشهيدين[٦]، وهو المستفاد من مفهوم كلام ابن إدريس المتقدّم في أوّل البحث[٧].

لكن قال السيّد العاملي: «ويشكل: بأنّ من لم يخلّص الحرف لا يكون آتياً بالقراءة على الوجه المعتبر، فلا تكون قراءته كافية عن قراءة المأموم، كالمبدِّل»[١].

هذا وقد صرّحوا بجواز إمامة اللاحن والمبدِّل بمثله إذا اتّفقا في موضع اللحن والإبدال[٢].

راجع: أعجمي، إمامة، قراءة، ونحوها.

هل يجب على الألثغ تصحيح قراءته؟

لا كلام في وجوب تصحيح الألثغ قراءته ورفع لثغته إذا كان متمكّناً من ذلك؛ لوجوب تصحيح القراءة مقدّمة للإتيان بالواجب، وهو الصلاة المشتملة على القراءة الصحيحة، وربّما عدّ تاركه فاسقاً[٣].

وأمّا لو لم يتمكّن فلا يجب، لكن هل يجب عليه الائتمام بمن يقرأ صحيحاً؟

قال صاحب المدارك: «فيه وجهان: من توقّف الواجب على الائتمام فيكون واجباً، ومن أصالة البراءة وإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة والفضيل: "وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها"، والمسألة محلّ تردّد»[٤].

راجع تفصيل الكلام عن ذلك في العنوانين: «إمامة» و«قراءة».

(١) المبسوط ١: ١٥٣.
(٢) انظر مستند الشيعة ٨: ٤٢.
(٣) الوسيلة: ١٠٥.
(٤) التذكرة ٤: ٢٩٦.
(٥) المنتهى (الحجرية) ١: ٣٧٣.
(٦) الذكرى ٤: ٣٩٨، والروضة البهيّة ١: ٣٩١.
(٧) انظر الصفحة ٢٤.

(١) المدارك ٤: ٣٥٥.
(٢) انظر: الذكرى ٤: ٣٩٧، والروضة البهيّة ١: ٣٩١، والمدارك ٤: ٣٥٤.
(٣) انظر المدارك ٤: ٣٥٤.
(٤) المدارك ٤: ٣٥٥، والرواية في الوسائل ٨: ٢٨٥، الباب الأوّل من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

إذا أوجبت الجناية اللثغة:

إذا جني على صحيح اللسان فصارت به لثغة، فالمعروف بين الفقهاء أنّه يستحقّ الدية بنسبة ما ذهب منه من حروف المعجم، فإذا صار يبدّل الراء غيناً مثلاً فيستحقّ جزءاً من ثمانية وعشرين جزءاً من الدية؛ لأنّ مجموع الحروف ثمانية وعشرون حرفاً، وبذلك وردت رواية[1]، نعم هناك رواية أُخرى تقول: إنّها تسعة وعشرون حرفاً[2]. بجعل الألف والهمزة حرفين[3]، كما يقول به أهل اللغة[4]، لكنّ الأوّل هو المعروف بين الفقهاء[5].

وإذا صار يبدّل حرفين فيستحقّ جزأين وهكذا[6].

هذا إذا لم يُقطع من اللسان شيءٌ، وأمّا لو قُطع منه بعضه، فقد اختلفوا في الدية: هل تكون بحسب الحروف، أو بحسب مساحة المقدار المقطوع، أو بحسب أكثر الأمرين[7]؟

وسوف يأتي تفصيل ذلك وغيره في عنوان «لسان» إن شاء اللّه تعالى.

عقود الألثغ وإيقاعاته:

إذا لم نشترط العربيّة في صيغ العقود والإيقاعات، فلا إشكال في صحّة عقود الألثغ وإيقاعاته، وإن اشترطناها وكان عاجزاً عن إصلاح نطقه ورفع لثغته، فلا كلام في صحّة عقوده وإيقاعاته مع تمكّنه من تفهيم مراده، كما في الأخرس.

وأمّا لو لم يكن عاجزاً عن إصلاح نطقه وعقد كذلك، فالظاهر من الشيخ الأنصاري صحّة عقده؛ لأنّه قال: «إنّ اللغات المحرّفة لا بأس بها إذا لم يتغيّر بها المعنى»[1].

قال ذلك بعد أن نقل عن فخر الدين: الفرق بين مالو قال: «بَعتك» بالفتح بدل «بِعتك» بالكسر، وبين مالو قال: «جوّزتك» بدل «زوّجتك»، فصحّح الأوّل دون الثاني إلّا مع العجز عن التعلّم والتوكيل.

وقد تقدّم بعض ما يرتبط بذلك في عنوان «أعجمي».

مظانّ البحث:

تطرّقوا في بحث الجماعة إلى جواز إمامة الألثغ وعدمها. وتستفاد سائر الأبحاث من بحث الديات، عند الكلام عن الجناية على الأطراف أي اللسان،

---

(١) انظر الوسائل ٢٩: ٣٦٠، الباب ٢ من أبواب ديات المنافع، الحديث ٦.
(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٣٥٩، الحديث ٥.
(٣) و (٥) انظر الجواهر ٤٣: ٢١٤.
(٤) انظر لسان العرب ١: ١٧، المقدّمة، حرف الهمزة.
(٦) انظر: مفتاح الكرامة ١٠: ٤٧٤، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٧) انظر: المسالك ١٥: ٤١٧، ومجمع الفائدة ١٤: ٣٧٧، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢٨٧.

---

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣٦، وانظر مفتاح الكرامة ٤: ١٦٤.

وعلى المنافع أي النطق. وفي بحث العقود في عقد البيع عند الكلام عن اشتراط العربية في العقد.

إلجـــاء

لـغــــــة :

الإكراه والاضطرار إلى الشيء. يقال: ألجأني الأمر إلى كذا، أي اضطرّني إليه، وألجأته إلى الشيء: اضطررته إليه.

وألجأه: عصمه وحصّنه بأن جعله في ملجأ، وهو المعقل[١].

وألجأت ظهري إلى الله: أسندته إليه[٢].

اصطلاحاً:

تارةً يراد به المعنى اللغوي، وهو الاضطرار إلى فعل شيءٍ أو الإكراه عليه، واستعماله بهذا المعنى شائع.

وأُخرى يراد به معنىً أدق من ذلك مستفاد من أقوال المتكلّمين وهو: تقوية الداعي إلى الفعل أو الصارف عنه إلى حدٍّ يخرج الفاعل من استحقاق المدح والذمّ على الفعل والترك[٣]، مثل أن يَعْدُوَ الإنسان على الشوك فراراً من الأسد، أو أن يلقي نفسه من شاهق فراراً من العدوّ، أو يختار طريقاً فيه حيوان مفترس فراراً من العدو، بحيث لم تبقَ له قدرة على الاختيار من شدّة الخوف؛ ولذلك لم يستحقّ الذمّ على فعله.

والحاصل: أنّ الإلجاء قسم من الإكراه؛ لأنّ الإكراه قد يرتفع معه حسن الاختيار أو أصل الاختيار وقد لا يرتفع، فالأوّل هو الإلجاء[١].

الأحكـام:

لـمّا كان الإلجاء قسماً من الإكراه على التفسير الثاني ونفس الإكراه على التفسير الأوّل، فيشمله حكمه.

نعم، قد تقدّم: أنّ الإكراه لا يكون مجوّزاً لقتل النفس المحترمة وإن كان مجوّزاً لارتكاب سائر المحرّمات، ونضيف هنا: أنّه بناءً على التفسير الثاني للإلجاء، لو بلغ الإكراه حدّاً يرتفع معه القصد والاختيار، فعندئذٍ يرتفع التكليف والضمان.

ذكر ذلك بعض الفقهاء في مسألتين إجمالاً، وهما:

---

(١) والظاهر أنّ ذلك يرجع إلى الاضطرار أيضاً.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «لجأ».

(٣) رسالة الحدود (للنيسابوري): ٧٤، «الإلجاء»، =

= وانظر الفروق اللغوية: ١٠٧ ـ ١٠٨، الفرق بين الاضطرار والإلجاء.

(١) يمكن استفادة هذا المعنى من كلمات الفقهاء، انظر: الروضة البهيّة ١٠: ٢٨، والمسالك ١٥: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، والجواهر ٤٣: ٥٩ ـ ٦٠.

ـ ما إذا اضطرّ شخص إلى رمي نفسه من شاهق، فوقع على آخر فمات، كما إذا هاجمه عدوٌّ أو حيوان مفترس، بحيث صار مُلجَأً إلى رمي نفسه، وفقد قصده واختياره[١].

واستدلّوا بما رواه زرارة قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وقع على رجل فقتله، فقال: ليس عليه شيء»[٢].

ـ وفيما لو ركبت جارية اُخرى، فنخست الراكبة ـ أو غيرها ـ المركوبة فقمصت، فوقعت الراكبة واندقّ عنقها فماتت.

فقالوا: إن كانت المركوبة ملجأة إلى القمص بسبب النخس فلا ضمان عليها؛ لكونها ملجأة، ويكون الضمان على الناخسة، وإذا لم تكن ملجأة، فالضمان عليها[٣].

(١) انظر: المسالك ١٥: ٣٤٤، ومجمع الفائدة ١٤: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، والجواهر ٤٣: ٧١ ـ ٧٢ ـ وفيه التفصيل بين ما لو كان الفعل مسنداً إليه وإن كان بدون اختيار، كما لو هرب من العدوّ فألقى نفسه، فالضمان على عاقلته؛ لأنّه من الخطأ المحض، فهو مثل فعل المجنون، وبين ما لم يسند إليه، كما لو زلق فوقع أو ألقته الريح ونحو ذلك، فلا ضمان أصلاً ـ ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢٣٤، ولكنّه اكتفى بذكر مثال الانزلاق وإلقاء الريح له.

(٢) الوسائل ٢٩: ٢٣٨، الباب ٥ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: المسالك ١٥: ٣٤٦، ومجمع الفائدة ١٤: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، والجواهر ٤٣: ٧٦، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢٣٥، وغيرها.

ويبدو أنّ أوّل من خرّج هذا القول هو ابن إدريس[١]، ثمّ تبعه جملة ممّن تأخّر عنه من الفقهاء. وفي المسألة قولان آخران[٢].

إلحـاد

لغـــة:

الميل عن الحدّ الوسط، يقال: ألحد فلان، أي ترك القصد ومال إلى الظلم، وألحد في دين الله، أي حاد وعدل عنه إلى غيره.

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾[٣].

ومنه أيضاً قولهم: ألحد القبر، أي عمل له لحداً[٤].

والملتَحَد: الملجأ[٥]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَداً﴾[٦].

(١) انظر السرائر ٣: ٣٧٤.

(٢) انظر المصادر المذكورة في الهامش ١ و ٣ من العمود الأوّل.

(٣) فصّلت: ٤٠.

(٤) كأنّ وجهه هو الميل عن قعر القبر إلى ما يحفر باسم اللحد، كما سيأتي توضيحه في المتن.

(٥) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «لحد».

(٦) الكهف: ٢٧.

اصطلاحاً:

ورد الإلحاد في كتب الفقه في عدّة موارد:

الأوّل ـ الإلحاد في الدين، ولم يشخّص المراد منه بالدقّة، وإنّما فسّر بالعدول عن الحقّ، وهذا المعنى صادق على من عدل عن الدين الحقّ إلى غيره، سواء كان متديّناً به ثمّ عدل عنه، أو لم يكن متديّناً به من أوّل الأمر، وسواء كان منكراً للتوحيد والنبوّة أو لا.

الثاني ـ الإلحاد في مكّة، واختلفوا في تفسيره فذكروا فيه عدّة أقوال، منها:

١ ـ إنّه الشرك باللّه وعبادة غيره تعالى.

٢ ـ إنّه استحلال الحرام وارتكاب الآثام والخطايا.

٣ ـ إنّه ارتكاب كلّ شيءٍ نُهي عنه حتّى شتم الخادم؛ لأنّ ارتكاب الذنوب هناك أعظم.

وقيل غير ذلك[1].

والذي يُستفاد من روايات أهل البيت عليهم السلام هو المعنى الثالث، وممّا يدلّ عليه:

ـ ما رواه الحلبي، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[2]، فقال: كلّ الظلم فيه إلحاد، حتّى لو ضربت خادمك ظلماً خشيت أن يكون إلحاداً»[3].

(١) انظر مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٨٠.

(٢) الحجّ: ٢٥.

(٣) انظر الوسائل ١٣: ٢٣١، الباب ١٦ من أبواب =

ـ وما رواه أبو الصباح الكناني قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾؟ فقال: كلّ ظلم يظلمه الرجل نفسه بمكة: من سرقة أو ظلم أحد أو شيءٍ من الظلم، فإنّي أراه إلحاداً، ولذلك كان يُتّقى أن يسكن الحرم»[1].

ـ وما رواه معاوية بن عمّار، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ﴾؟ قال: كلّ ظلم إلحادٌ، وضرب الخادم في غير ذنب من ذلك الإلحاد»[2].

وهل يختصّ هذا الحكم بمكّة أو يشمل الحرم كلّه؟ لم يتعرّضوا له غالباً، نعم استظهر بعضهم من الروايات اختصاصه بمكّة[3].

الثالث ـ الإلحاد في الدفن، فإنّهم ذكروا لكيفيّة حفر القبر نوعين: الإلحاد والشقّ. قال صاحب الجواهر: «والمراد باللحد أنّه إذا انتهى إلى أرض القبر حفر في جانبه مكاناً يوضع فيه الميّت. والشقّ أن يحفر في قعره شبه النهر يوضع فيه الميّت ثمّ يسقّف عليه»[4].

وبهذه المضامين قال سائر الفقهاء، ومن ذلك

= مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٣: ٢٣٢، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ٣.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٢٣٣، الحديث ٤.

(٣) انظر مسالك الأفهام (للفاضل الجواد) ٢: ٢٩٣.

(٤) الجواهر ٤: ٣٠٢.

قول المحقّق الحلّي في تفسير اللحد: «ومعناه: أنّ الحافر إذا انتهى إلى أرض القبر حفر ممّا يلي القبلة حفراً واسعاً قدر ما يجلس فيه الجالس»[١].

الأحكام:

أمّا الإلحاد بالمعنى الأوّل، فإن كان ممّن سبق إسلامه وأدّى إلى الارتداد فيشمله حكمه، وإن لم يكن مسلماً من أوّل الأمر فإن كان مشركاً شمله حكمه، وإن كان من أهل الكتاب فيشمله حكمه أيضاً، وهكذا...

وأمّا بالمعنى الثاني وهو الإلحاد في مكّة، فلا إشكال في حرمته، بل عُدّ من الكبائر على بعض المباني[٢]؛ لأنّه وُعد عليه العذاب في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِن عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٣]؛ ولذلك تكلّم الفقهاء في رجحان المبيت بمكّة وعدمه، لورود ما يدلّ على كلٍّ منهما، وممّا ذكروه مؤيّداً لعدم الرجحان هو استلزام المبيت فيه للإلحاد بمعناه العام، وهو المعنى الثالث؛ لأنّه قد يصدر من الإنسان ظلم باليد أو الكلام ونحوهما ممّا يكون إلحاداً بالمعنى المتقدّم[٤].

وأمّا بالمعنى الثالث، فقد اختلفوا في أنّ الراجح هو الإلحاد في الدفن أو الشقّ فيه، والمشهور: أنّ الأرض إن كانت صلبة فالإلحاد أفضل، وإن كانت رخوة فالشقّ أفضل[١]؛ لأنّ الإلحاد في الرخوة قد يسبّب انهدام القبر، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «دفن» إن شاء اللّه تعالى.

(١) المعتبر: ٧٩.

(٢) انظر الجواهر ١٣: ٣١٣، فقد نقل ذلك عن العلّامة الطباطبائي.

(٣) الحجّ: ٢٥.

(٤) انظر: المدارك ٨: ٢٧١ ـ ٢٧٢، والجواهر ٢٠: ٧٠.

إلحاف

لغة:

هو الإلحاح في السؤال[٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً﴾[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

يختلف حكمه باختلاف مورده، فقد يكون مذموماً مثل الإلحاف في الاستعطاء مع فرض كونه مباحاً في حقّ الشخص المستعطي، وإذا كان أصله مذموماً في حقّه، فالإلحاف يكون أشدّ مذموميّة.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «استعطاء».

(١) انظر: الحدائق ٤: ٩٩ـ١٠١، والجواهر ٤: ٣٠١ـ٣٠٣.

(٢) انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط: «لحف».

(٣) البقرة: ٢٧٣.

وربّما يكون الإلحاف ممدوحاً، كما في الإلحاف في السؤال من العالم إذا لم يسبّب إيذاءه، فقد ورد: «إنّ دواء العيّ السؤال»[١]، و«إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يسألون»[٢]، و«إنّ هذا العلم عليه قفل ومفتاحه المسألة»[٣].

إلحاق

لغـــة:

إتباع شيءٍ بشيء، تقول: ألحقت زيداً بعمرو، أي أتبعته إيّاه.

ومنه إلحاق الولد بأبيه[٤].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي غالباً، مثل: إلحاق المجوس بأهل الكتاب في الأحكام المختصّة بهم؛ لقيام الدليل عليه، وإلحاق الجنين بأُمّه في البيع والذكاة ونحوهما، وإلحاق الفقّاع بالخمر في أحكامها، ونحو ذلك من الموارد، كلّ ذلك لقيام الدليل عليه.

انظر العناوين: «أهل الكتاب»، و«مجوس»، و«بيع»، و«ذكاة»، و«جنين»، و«فقاع»، وتقدّم الكلام عن الأخير في عنوان «أطعمة» أيضاً.

وهناك موارد تركّز فيها البحث عن هذا العنوان، مثل:

ـ القياس؛ لأنّه: «إلحاق واقعة لا نصّ على حكمها بواقعة ورد نصٌّ بحكمها...»[١].

والبحث عن القياس وأقسامه وحجّيته يأتي في عنوان «قياس» في الملحق الأُصولي إن شاء اللّه تعالى.

ـ قاعدة «إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب». وسوف نتكلّم عنها في الملحق الأُصولي أيضاً في عنوان «إلحاق».

ـ موضوع إلحاق الأولاد بآبائهم وشرائطه، ويعبّر عنه بـ«الاستلحاق» أيضاً، وقد تقدّم الكلام عنه في العنوانين: «استلحاق» و«إقرار».

(١) أُصول الكافي ١: ٤٠، باب سؤال العالم وتذاكره، الحديث الأوّل.
(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.
(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.
(٤) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير: «لحق».

(١) أُصول الاستنباط: ٢٥٨، وهناك تعاريف أُخرى بهذا المضمون.

إلــزام

لـغـــــة:

مـصدر ألزم، أي أثـبت وأدام، وألزم فـلاناً الشيء: أوجبه عليه. وألزمت خصمي: حججته[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، مثل: إلزام الحاكم المدين بدفع الدين إن كان موسراً، بمعنى إيجاب الدفع عليه، وإلزام البائع بدفع المبيع أو المشتري بدفع الثمن، بمعنى إيجاب الدفع عليه أيضاً، وهكذا.

وهناك قاعدة فقهيّة يـعبّر عـنها بـ«قـاعدة الإلزام»، وينحصر بحثنا في هذا المـقال عـن هـذه القاعدة.

«قـاعدة الإلـزام»

نصّ القاعدة:

النصّ المعروف للقاعدة هو: «ألزمـوهم بـما ألزموا به أنفسهم».

والنصّ مأخوذ من رواية عليّ بن أبي حمزة، كما سيأتي ذكرها.

(١) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «لزم».

مفاد القاعدة:

تدلّ القاعدة على أنّ المخالفين في المـذهب لو التزموا بمذهبهم في أنكـحتهم ومـعاملاتهم وسـائر تصرّفاتهم، فيجوز إلزامهم وفقاً لمذهبهم حتّى إذا كان ما التزموا به باطلاً في مذهبنا.

مثال ذلك: إذا كان الطـلاق صـحيحاً عـند المخـالف وبـاطلاً عـند الإمـامي؛ لاشـتراط شرط لا يـعتبره المخــالف، فــيجوز للإمـامي تـرتيب آثار الطلاق الصحيح على طـلاق المخـالف، وله أن يـــتزوّج المـــطلّقة بـعد انـقضاء عـدّتها وإن كـان يعتقد فساد طلاقها[1].

وأمثلة القاعدة كثيرة سوف نذكر نماذج منها في تطبيقاتها.

مستند القاعدة:

استدلّ على القاعدة بالنصوص والإجماع.

أوّلاً ـ النصوص:

عمدة الأدلّة على القـاعدة هـي النـصوص، وتنقسم إلى قسمين: خاصّة وعامّة:

١ ـ النصوص الخاصّة:

وهي النصوص الواردة في خصوص الطلاق، منها:

ـ ما روي عن عليّ بن أبي حمزة: «أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلّقة على غير السنّة، أيتزوّجها

(١) انظر الجواهر ٣٢: ٨٧ ـ ٨٨.

الرجل؟ فقال: ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، وتزوّجوهن، فلا بأس بذلك»[1].

ـ وما رواه جعفر بن محمّد بن عبدالله العلوي عن أبيه، قال: «سألت أبا الحسن الرضا ﷺ عن تزويج المطلّقات ثلاثاً، فقال لي: إنّ طلاقكم لا يحلّ لغيركم، وطلاقهم يحلّ لكم؛ لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً، وهم يوجبونها»[2].

ومعنى الرواية هو: أنّ تطليقكم نساءكم ثلاثاً لا يوجب تحليل نسائكم لمخالفيكم؛ لأنّكم ترون أنّه لا يقع الطلاق بذلك، نعم طلاقهم ثلاثاً يوجب تحليل نسائهم لكم؛ لأنّهم يرون ذلك طلاقاً.

ووردت روايات أُخرى بهذه المضامين في الميراث وغيره.

٢ ـ النصوص العامّة:

وهي النصوص التي يستفاد من جواب الإمام ﷺ فيها القاعدة بصورة عامّة وإن كان مورد السؤال خاصّاً، منها:

ـ ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ، قال: «سألته عن الأحكام، قال: تجوز على كلّ ذوي دين ما يستحلّون»[3].

(١) الوسائل ٢٢: ٧٣، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٧٤، الحديث ٩.

(٣) الوسائل ٢٦: ١٥٨، الباب ٤ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد، الحديث ٤.

ـ وما رواه عمر بن أُذينة عن عبدالله بن محرز عن أبي عبدالله ﷺ في سؤال عن الميراث، وجاء فيه: «خذوا منهم كما يأخذون منكم في سنّتهم وقضاياهم»[1].

ـ وما رواه عبدالله بن طاووس في حديث عن أبي الحسن الرضا ﷺ قال: «إنّه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»[2].

وهذه الروايات فيها المعتبر وغيره، لكن يحصل من مجموعها الاطمئنان بالقاعدة. قال السيّد البجنوردي: «فالإنصاف أنّه إذا ادّعى أحد القطع بصدور هذا الكلام عنهم ﷺ ليس مجازفاً فيما يدّعيه»[3].

وقال صاحب المدارك بعد نقل النصوص: «وفي معنى هذه الروايات روايات كثيرة مؤيّدة بعمل[4] الناس على ذلك من زمن الأئمّة ﷺ إلى زماننا هذا من غير نكير»[5].

(١) الوسائل ٢٦: ١٥٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد، الحديث الأوّل، وجاء في آخر الرواية: «قال ابن أُذينة: فذكرت ذلك لزرارة، فقال: إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً».

(٢) الوسائل ٢٢: ٧٥، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ١١.

(٣) القواعد الفقهيّة ٣: ١٥٥.

(٤) في المصدر: يعمل، ويبدو أنّه سهو.

(٥) نهاية المرام ٢: ٣٥.

ثانياً ـ الإجماع:

ادّعي الإجماع والاتّفاق ونحو ذلك من التعابير على القاعدة:

ـ قال الشهيد الثاني ـ بعد الاستدلال بالنصوص على القاعدة عند قول المحقّق في الشرائع: «ولو كان المطلّق مخالفاً يعتقد الثلاث لزمته» ـ:

«ولا فرق في الحكم على المخالف بوقوع ما يعتقده من الطلاق بين الثلاث وغيرها ممّا لا يجتمع شرائطه عندنا ويقع عندهم، كتعليقه على الشرط، ووقوعه بغير إشهاد، ومع الحيض، وباليمين، وبالكناية مع النيّة، وغير ذلك من الأحكام التي يلتزمها، وظاهر الأصحاب الاتّفاق على الحكم»[1].

ـ وقال صاحب المدارك ـ معلّقاً على كلام المحقّق في المختصر: «ولو كان المطلّق يعتقد الثلاثة لزم» ـ:

«هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، بل قال في المسالك: إنّ ظاهر الأصحاب الاتّفاق عليه»[2].

ـ وقال صاحب الحدائق ـ مشيراً إلى ما ذكره الأصحاب في طلاق المخالف وأنّه يلزم بما يعتقد به ـ:

«وما ذكروه ـ رحمة اللّه عليهم ـ ودلّت عليه الأخبار المذكورة: من إلزامهم بذلك والحكم عليهم به، ممّا لا إشكال فيه، مضافاً إلى الإجماع المدّعى عليه، كما نقله في المسالك»[3].

(١) المسالك ٩: ٩٦.

(٢) نهاية المرام ٢: ٣٤.

(٣) الحدائق ٢٥: ٢٤٣.

ـ وقال السيّد الطباطبائي: «ولو كان المطلّق مخالفاً يعتقد الثلاث أو عدم اشتراط شيءٍ ممّا مرّ في الطلاق فطلّق لزمه معتقده، وجاز لنا مناكحة مطلّقاته كذلك، بلا خلاف فيه يظهر بيننا، بل ادّعى عليه جماعة اتّفاقنا، وبه عموماً وخصوصاً استفاض نصوصنا»[1].

ثمّ ذكر النصوص العامّة والخاصّة.

ـ وقال صاحب الجواهر: «لو كان المطلّق مخالفاً يعتقد الثلاث لزمته؛ لأنّ ذلك دينه، مضافاً إلى الإجماع بقسميه عليه ...»[2].

ثمّ ذكر النصوص العامّة والخاصّة.

وهكذا قال آخرون.

ولكن قيل[3]: إنّ هذه الإجماعات مستندة إلى النصوص المتقدّمة، وليست من الإجماعات الكاشفة في حدّ ذاتها عن رأي المعصوم عليه السلام.

حدود القاعدة سعة وضيقاً:

البحث في القاعدة من حيث سعتها وضيقها يكون من عدّة جهات:

الجهة الأُولى ـ هل القاعدة خاصّة بالطلاق أو تشمل سائر التصرّفات أيضاً؟

إنّ كثيراً من الفقهاء ذكروا القاعدة في باب الطلاق بمناسبة الكلام على الطلاق الثلاث، وظاهر

(١) الرياض ١١: ٦٩.

(٢) الجواهر ٣٢: ٨٧.

(٣) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٥٤.

كلامهم يدلّ على إرادتهم التعميم من القاعدة بقرينة تعليلاتهم المأخوذة من النصوص العامّة التي ذكروها، وتطبيق القاعدة على غير مورد الطلاق، كما سيأتي ذكر بعض نماذجه عند الكلام عن تطبيقات القاعدة.

هذا وقد صرّح جملة من الفقهاء بتعميم القاعدة:

ـ قال صاحب الجواهر: «... بل مقتضى خبر الإلزام: أنّه يجوز لنا تناول كلّ ما هو دينٌ عندهم...»[1].

ـ وقال السيّد البجنوردي مشيراً إلى القاعدة: «وأمّا ظاهر هذه الجملة ومعناها فهو عبارة عن: أنّ المخالفين كلّ ما يرون أنفسهم ملزمين به من ناحية أحكامهم الدينية ويعتقدون أنّه عليهم، سواء كان ذلك الشيء من الماليّات أو الحقوق، أو كان من الاعتباريات الأُخر كحصول الطلاق مثلاً أو غيره، وإن لم يكن ذلك ثابتاً في أحكامهم الدينيّة، فألزموهم بذلك»[2].

ويدلّ على التعميم:

ـ عموم بعض الروايات المتقدّمة، مثل:

قوله ﷺ جواباً عن سؤال محمّد بن مسلم إيّاه عن الأحكام: «تجوز[3] على أهل كلّ ذوي دين ما يستحلّون»[4].

(١) الجواهر ٣٢: ٨٨.

(٢) القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٣) أي الأحكام.

(٤) الوسائل ٢٦: ١٥٨، الباب ٣٠ من أبواب ميراث الإخوة، الحديث ٤.

وقوله ﷺ: «خذوا منهم كما يأخذون منكم في سنّتهم وقضاياهم»[1].

ـ والأولوية، حيث إنّ القاعدة إذا جاز التمسّك بها في أمر الفروج، جاز في غيره بطريق أولى؛ لأنّ أمر الفروج شديد ـ كما ورد التصريح به في الروايات[2] ـ والاحتياط فيه أولى من غيره، فإذا جاز العمل بالقاعدة فيها جاز في غيرها ممّا لم يهتمّ به الشارع كاهتمامه بالفروج بطريق أولى.

الجهة الثانية ـ هل تختصّ القاعدة باختلاف الإماميّة مع سائر الفرق الإسلامية، أو تشمل اختلاف بقيّة الفِرق فيما بينها؟

الظاهر من الضمير في قولهم ﷺ: «ألزموهم» و«خذوا منهم» ونحوهما ـ حيث يكون مرجعه سائر الفِرق الإسلامية ـ ومناسبة السؤال والجواب: أنّ الأئمّة ﷺ كانوا بصدد علاج المشكلة التي كانت تحدث للشيعة بسبب الاختلاف الحاصل بينهم وبين سائر الفرق في الأحكام، وعلى هذا فلا تكون هذه الروايات ناظرة إلى اختلاف سائر الفرق فيما بينها. اللّهمّ إلّا أن يُستفاد ذلك من الروايات العامّة، وبمعونتها يمكن إلغاء خصوصيّة المورد في الروايات الخاصّة التي اشتملت على الضمير المشير إلى

(١) الوسائل ٢٦: ١٥٨، الباب ٣٠ من أبواب ميراث الإخوة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الوسائل ٢٠: ٢٥٨، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح.

سائر الفِرق الإسلامية.

وممّن صرّح بالتعميم السيّد الحكيم حيث قال معلّقاً على صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع الواردة في الأخذ من ميراث المخالف طبقاً لمذهبه: «غاية الأمر أنّ مفاد الرواية عموم القاعدة لإلزام المخالفِ المخالفَ الآخر، ولا تختصّ بإلزام الموافق للمخالف، لا غيره، ولا مانع من الالتزام بعموم الإلزام، كما يقتضيه خبر عبدالله بن طاووس المتقدّم، بل وصحيح محمّد بن مسلم المتقدّم، كما يظهر بالتأمّل فيه»[1].

وممّن يظهر منه التعميم السيّد البجنوردي استناداً إلى الروايات العامّة، حيث قال ـ بعد استظهار الاختصاص من الروايات الخاصّة المشتملة على الضمير ـ: «ولكن هناك روايات أُخر مفادها عامّ ولا يختصّ بالإماميّة، مثل رواية محمّد بن مسلم ...»[2].

لكنّه قال بعد ذلك: «وعلى كلّ تقدير، لو قلنا بصحّة إلزام المخالف للمخالف فيما يلزم به نفسه، فهذا خارج عن مفاد قاعدة الإلزام، بل يكون له مدرك آخر وهو قوله ﷺ: "يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون".»[3].

(١) المستمسك ١٤: ٥٢٨ ـ ٥٢٩.

(٢) القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٦٠.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٦١، وانظر الصفحة ١٦٢.

أقول: إخراج هذا المورد من قاعدة الإلزام وجعله مورداً مستقلاً لا يخلو من إشكال، ولا سيّما بعد استدلال البجنوردي نفسه على القاعدة بالنصوص =

الجهة الثالثة ـ هل القاعدة تشمل اختلاف الأديان أيضاً، كاختلاف المسلمين وأهل الكتاب؟

هذه الجهة كسابقتها، فإذا قصرنا النظر على الروايات الخاصّة والضمير الوارد فيها، فتكون القاعدة مختصّة بالاختلاف بين الإماميّة وسائر الفِرق الإسلامية، وإذا ألغينا خصوصيّة المورد اعتماداً على الروايات العامّة، فهي تشمل الاختلاف بين الأديان أيضاً.

وممّن صرّح بالتعميم: صاحب الجواهر حيث قال بعد سرد الروايات واستفادة التعميم في جميع الأبواب الفقهيّة: «...إلى غير ذلك من النصوص الدالّة على التوسعة لنا في أمرهم وأمر غيرهم من أهل الأديان الباطلة»[1].

وممّن صرّح به السيّد الخوئي أيضاً، حيث قال مستدلاً على صحّة نكاح الصغيرة المسلمة أو الصغير المسلم من دون إذن وليّهما الكافر: «الثاني ـ قاعدة الإلزام، فإنّ الكفّار وبحسب ما هو معلوم من الخارج لا يلتزمون بجواز إنكاح الصغير مطلقاً، كما لا يلتزمون بالولاية على بناتهم الأبكار وتوقّف نكاحهنّ على إذنهم، وحينئذٍ فمقتضى هذه القاعدة سقوط الولاية عنه والالتزام بصحّة نكاحها من غير إذنه»[2].

= العامّة التي ذكرها في مقدّمة بحثه.

(١) الجواهر ٣٢: ٨٩.

(٢) مباني العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٣١٢.

الجهة الرابعة ـ هل تشمل القاعدة اختلاف الإماميّة فيما بينهم اجتهاداً أو تقليداً؟

ظاهر الروايات وصريح كلام بعض الفقهاء أنّه لا تشمل القاعدة اختلاف الإماميّة فيما بينهم، فإذا اختلف اثنان اجتهاداً أو تقليداً في صحّة معاملة، فكان يرى أحدهما صحّة المعاملة والثاني بطلانها، فلا يجوز للذي يرى بطلانها الالتزام بمفاد المعاملة استناداً إلى قاعدة الإلزام؛ ولذلك قال صاحب الجواهر: «لو ترافع مقلّدة مجتهد مثلاً يرى الصحّة عند مجتهد يرى البطلان، حكم عليهم بمقتضى مذهبه، وليس له إلزامهم بما وقع منهم من التقليد قبل المرافعة»[1].

ولذلك اشتهر ـ ولا سيّما بين المتأخّرين ـ: أنّه لو اختلف المتعاملان أو الزوجان في مسألة اجتهاداً أو تقليداً، فاللازم أن يعمل كلٌّ من الطرفين بما هو وظيفته[2].

تطبيقات القاعدة:

للقاعدة تطبيقات كثيرة في الفقه وخاصّة في فقه المعاملات والنكاح، نذكر بعض نماذجها فيما يلي:

أوّلاً ـ النكاح والطلاق:

إنّ موارد قاعدة الإلزام في أبواب النكاح والطلاق كثيرة، والضابط الكلّي هو: أنّ نكاح المخالف أو طلاقه لو كان فاسداً حسب مذهب الإماميّة وكان صحيحاً عنده، فيجوز للإمامي ترتيب آثار الصحّة عليه بهذه القاعدة إن كان في صحّته ضرر على المخالف[1].

فن موارد القاعدة في الطلاق: ما إذا علّق المطلّق السنّي الطلاق على شرط، كما إذا قال: إذا جاء أبوكِ فأنتِ طالق. فهذا الطلاق باطل عند الشيعة وصحيح عند غيرهم غالباً، فإذا طلّق زوجته من يعتقد صحّة الطلاق مع التعليق والشرط في الصيغة، فيجوز للشيعي أن يتزوّجها وإن كان يرى بطلان طلاقها؛ لقاعدة الإلزام[2].

ومن مواردها: ما لو طلّق السنّي زوجته في غير حالة الطهر، فهذا الطلاق باطل عند الشيعة وصحيح عند غيرهم، ومع ذلك يجوز للشيعي أن يتزوّجها؛ لقاعدة الإلزام[3].

ومنها: ما لو طلّق السنّي زوجته بغير الإشهاد، فالطلاق باطل عند الشيعة وصحيح عند غيرهم، ومع ذلك فيجوز للشيعي أن يتزوّجها؛ لقاعدة الإلزام[4].

---

(١) الجواهر ٣٩: ٣٢٥، وانظر: القواعد الفقهية (للبجنوردي) ٣: ١٦١، والقواعد الفقهيّة (للشيخ مكارم الشيرازي) ٢: ١٦٥.

(٢) انظر هوامش الفقهاء على المسألة ٥٥ من مسائل التقليد في العروة الوثقى.

(١) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٧١.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٧٢.

(٣) و (٤) المصدر المتقدّم: ١٦٣.

ثانياً ـ سائر العقود:

موارد القاعدة في سائر العقود والإيقاعات كثيرة أيضاً:

منها: أنّ الفقه الشيعي يرى شرعيّة خيار الحيوان، بمعنى أنّ مشتري الحيوان بالخيار إلى ثلاثة أيام لأن يفسخ العقد إن لم يتصرّف في الحيوان تصرّفاً دالاًّ على رضاه بلزوم العقد(١).

ومن جهة أُخرى: يرى أنّ تلف المبيع في زمن الخيار ممّن لا خيار له، بمعنى أنّ المبيع لو تلف في زمن الخيار، فالتلف يكون من مال من لا خيار له(٢).

وبناءً على هذين الأمرين، لو تلف الحيوان في يد المشتري أثناء الثلاثة أيام بآفة سماويّة ونحوها بحيث لم يكن للمشتري دخل في إتلافه، فيكون التلف من مال البائع؛ لأنّ الخيار ـ أي خيار الحيوان ـ للمشتري دونه.

والفقه السنّي لم يلتزم بهذين الأمرين(٣).

ولذلك كلّه، لو باع الشيعي لسنّيٍّ حيواناً، فبناءً على الفقه الشيعي يكون للمشتري ـ وهو السنّي ـ خيار الحيوان إلى ثلاثة أيام، وإذا تلف الحيوان في هذه الثلاثة فهو من مال البائع الشيعي؛ لأنّ التلف يكون من مال من لا خيار له، لكن مع ذلك يجوز للشيعي أن يجعل الضمان في عهدة السنّي؛ لقاعدة الإلزام؛ حيث إنّه لم يعتقد بالأمرين المتقدّمين، بل يرى لزوم البيع هنا كسائر الموارد، ولازمه كون الضمان عليه(١).

ومنها: أنّ الفقه الشيعي يرى شرعيّة خيار المجلس، بأن يكون للمتبايعين الخيار في فسخ العقد ما داما في مجلس العقد، فإذا افترقا لزم البيع؛ وذلك للروايات المستفيضة كما قيل(٢).

ولكنّ بعض المذاهب الفقهيّة الأُخرى ـ كالحنفيّة والمالكيّة ـ لا تعتقد بشرعيّة هذا الخيار(٣).

وبناءً على ذلك، لو باع الشيعي لمن لا يعتقد بشرعيّة خيار المجلس، ثمّ أراد ـ أي المخالف ـ أن يعمل بالخيار، فللشيعي الامتناع عن ذلك، استناداً إلى قاعدة الإلزام، بمعنى أن يلزم المخالف طبقاً لمذهبه وهو عدم شرعيّة خيار المجلس(٤).

ثالثاً ـ الإرث:

التعصيب باطل عند الإماميّة(٥)، وهو أن يردّ فاضل التركة إلى العصبة وهم ـ في الإرث ـ الأب والابن ومن يتقرّب بهما إلى الميّت، ولكنّه ـ أي

---

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٨٢.

(٢) المصدر المتقدّم ٦: ١٧٦.

(٣) انظر: الخلاف ٣: ١٢، المسألة ٨، والتذكرة ١١: ١٧٩ ـ ١٨٢.

(١) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٧٣.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٢٧.

(٣) انظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٢: ١٦٩، عنوان «خيار المجلس».

(٤) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٧٤.

(٥) راجع العنوانين: «إرث»، و«تعصيب» في موسوعتنا.

التعصيب ـ صحيح عند سائر الفِرق[١].

وعليه، فلو كان الوارث بنتاً فقط، فيعطى لها نصف المال فرضاً والنصف الآخر ردّاً بناءً على مذهب الإماميّة، وأمّا بناءً على مذهب غيرهم، فيعطى النصف الآخر لعصبة الميّت مثل أخيه أو عمّه.

واستناداً إلى ذلك، فلو كان في عصبة الميّت إماميٌّ لا يعتقد بالتعصيب، جاز له أن يأخذ المال الموروث بالتعصيب؛ استناداً إلى قاعدة الإلزام[٢].

رابعاً ـ الضمان بالإتلاف:

تضمن المنافع بسبب الغصب كما تضمن الأعيان، فالغاصب للدار يضمن عينها ومنافعها، وغاصب الدابّة يضمن عينها ومنافعها وهكذا...[٣].

وقال أبو حنيفة: لا تضمن المنافع بالغصب بحال من الأحوال[٤]، بل زاد على ذلك فقال: لو آجر العين المغصوبة وأخذ أُجرتها ملك هو الأُجرة دون مالكها[٥].

(١) انظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٣: ٤٢، عنوان «إرث».

(٢) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٦٢.

(٣) انظر الجواهر ٣٧: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٤) انظر المغني (لابن قدامة) ٥: ٤٣٥، والمبسوط (للسرخسي) ١١: ٧٨.

(٥) انظر المحلّى ٨: ١٣٩ ـ ١٤٠، والخلاف ٣: ٤٠٢، المسألة ١١.

وبناءً على ذلك: لو غصب الشيعي مال الحنفي، فله أن يمتنع عن ضمان منافع المغصوب؛ استناداً إلى قاعدة الإلزام[١].

وهناك موارد كثيرة من مسائل الخلاف يمكن أن تكون مورداً للقاعدة يراجع فيها الكتب المختصّة بها، مثل كتاب الخلاف للشيخ الطوسي، وكتابي التذكرة والمنتهى للعلّامة الحلّي، وغيرها.

استثناءات القاعدة:

يمكن أن يُستثنى من القاعدة مورد الاستبصار، وهو ما لو استبصر المخالف بعد صدور عملٍ صحيح على مذهبه الذي كان عليه وباطلٍ على مذهبنا، كما لو طلّق على غير الشرائط المعتبرة عندنا، وكان الطلاق صحيحاً على مذهبه الذي كان عليه، ثمّ استبصر وصار إماميّاً، فالظاهر من كلمات بعض الفقهاء الذين تعرّضوا للمسألة عدم إجراء قاعدة الإلزام في حقّه، بل يجوز له الرجوع إلى زوجته ما دام لم يعقد عليها أحد؛ لعدم اعتبار ذلك الطلاق عندئذٍ في حقّه.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «استبصار»، ونقلنا خلاصة ما كتبه السيّد الحكيم جواباً عن استفتاء وجّه إليه في خصوص المسألة[٢].

(١) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٧٨.

(٢) انظر: المستمسك ١٤: ٥٢٤، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٦٨ ـ ١٦٩.

مظانّ البحث:

يتعرّض للقاعدة في مواطن الخلاف، كالطلاق والميراث، وفي الكتب المختصّة بالقواعد الفقهيّة.

إلصاق

راجع: التصاق.

إلغاء

لغة:

من لغا يلغو لغواً، أي قال باطلاً. وألغيت الشيء: أبطلته. وألغاه من العدد: ألقاه وأسقطه منه[1].

اصطلاحاً:

استُعمل في المعنى اللغوي كثيراً، ولكن هناك عدّة إطلاقات لهذا العنوان، صارت شبه اصطلاح في الفقه والأُصول، وهي:

ـ إلغاء احتمال الخلاف، استعمل في الأُصول عند بيان كيفيّة كشف الأمارة ـ مثل الخبر والبيّنة واليد والاستصحاب ـ عن الواقع، وقد ألغى الشارع احتمال عدم كشفها وعدم مطابقتها للواقع[1].

هذا بناءً على أحد التفاسير في حجّيّة الأمارة، وهناك توجيهات أُخرى سوف نذكرها في عنوان «أمارة» عند الكلام عمّا هو المجعول فيها إن شاء اللّه تعالى.

ـ إلغاء الخصوصيّة، استعمل في الفقه كثيراً، وذلك حينما يرد دليلٌ في مورد خاصّ، ولكن أحرزنا بطريقٍ ما أنّ الحكم لا يختصّ بذلك المورد، فنلغي خصوصيّة المورد ونسرّي الحكم إلى الموارد المماثلة؛ ولذلك قيل: المورد غير مخصِّص.

مثال ذلك: سأل البزنطي أبا عبداللّه عليه السلام: «عن المسجد ينزّ حائط قبلته من بالوعة يُبال فيها، فقال: إن كان نزُّه من البالوعة فلا تصلِّ فيه، وإن كان نزّه من غير ذلك، فلا بأس»[2].

فبعد إلغاء خصوصيّة المسجديّة المذكورة في السؤال يشمل الحكم كلّ مكان ينزّ حائطه من بالوعة[3].

ومن أمثلته ما ورد في مضمرة زرارة الواردة في الوضوء والتي استدلّ بها على حجّيّة الاستصحاب من: «...أنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر»[4]

---

(١) انظر الصحاح، ولسان العرب: «لغا».

(١) انظر: فوائد الأُصول ٤: ٢٦٥.

(٢) انظر الوسائل ٥: ١٤٦، الباب ١٨ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٣) انظر الجواهر ٨: ٣٩٧.

(٤) الوسائل ١: ٢٤٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض =

فإنّ صحّة الاستدلال بالرواية على حجّيّة الاستصحاب في جميع الأبواب الفقهيّة مبتنٍ على إلغاء خصوصيّة المورد وهو الوضوء، ليشمل غيره أيضاً[1].

وأمثلة ذلك كثيرة في الفقه[2].

نعم، لابدّ من حصول قناعة للفقيه بإلغاء خصوصيّة المورد[3]، وذلك يحصل إمّا بمساعدة الارتكازات العرفيّة[4]، أو القرائن الخارجيّة والداخليّة، أو غير ذلك.

ـ إلغاء الفارق، استعمل في الفقه أيضاً، ويراد به إلغاء الفارق بين موردين ليشتركا في الحكم، مثل: إلغاء الفارق بين الجنابة الحاصلة بالاحتلام والحاصلة بغيره في كثير من الأحكام، وقد ذكرنا بعض نماذجه في نهاية البحث عن قاعدة الاشتراك.

= الوضوء، الحديث الأوّل، مع اختلاف، وما أثبتناه مطابق للتهذيب ١: ٨، باب الأحداث الموجبة للوضوء، الحديث الأوّل.

(١) انظر فوائد الأصول ٤: ٣٣٥.

(٢) انظر الجواهر ١: ٢٥٥، و١٣: ٣٦٨، و١٨: ١١٧، و٢٤: ٢١٢، وغيرها.

(٣) فنرى أنّ الشيخ الأنصاري مثلاً ربّما يتأمّل في إلغاء الخصوصيّة في الرواية المتقدّمة في المتن، في حين أنّ النائيني لا يتأمّل فيها. انظر: فرائد الأصول ٣: ٥٧، وفوائد الأصول ٤: ٣٣٥.

(٤) قال السيّد الخوئي: «إنّ إلغاء خصوصيات الموارد بالارتكاز العرفي ممّا لا شبهة فيه». محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٢٤٠.

إلقـاء

لغـــة:

الطرح، يقال: ألق الشيءَ، أي طرحه.

وألقيت إليه القول: أبلغته.

وألقيته عليه، بمعنى أمليته[1].

ولعلّهما يرجعان إلى الأوّل.

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى اللغوي، والأكثر استعماله في المعنى الأوّل وهو الطرح والإسقاط، مثل:

ـ الإلقاء في المهلكة، أي الطرح فيها.

ـ وإلقاء الجنين: إسقاطه.

ـ وإلقاء المني في الرحم: طرحه وإدخاله فيه بوطء أو بغيره.

ـ وإلقاء كرٍّ من الماء: طرحه وصبّه.

ـ وإلقاء الثوب من على الرأس: طرحه من فوقه.

ـ وإلقاء السمّ والنار في بلاد المشركين: طرحه ورميه فيها.

واستعمالات أُخرى بهذا المضمون، تُراجع في مواطنها المناسبة.

(١) المصباح المنير: «لق».

إلهـام

لـغـــة:

مصدر ألهم، وأصله من لهم بمعنى ابتلع، يقال: لهمه، إذا ابتلعه بمرّةٍ[١].

وبهذه المناسبة يقال لما يُلقى في روع الإنسان ـ أي في قلبه ـ: إلهام[٢]. فكأنّما يلتهمه التهاماً لشدّة اعتقاده به.

اصطلاحاً:

أن يلقي اللّه في نفس العبد أمراً يبعثه على الفعل أو الترك بطريق الفيض، وهو نوع من الوحي يخصّ اللّه به من يشاء من عباده[٣].

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والقاموس المحيط: «لهم».

(٢) انظر المصادر المتقدّمة، لكن جاء في القاموس: «ألهمه اللّه خيراً: لقّنه إيّاه».

(٣) رياض السالكين ٣: ٣٨٥.

وقال الجرجاني: «الإلهام ما يُلقى في الروع بطريق الفيض، وقيل: الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجّة...». التعريفات (للجرجاني): ٤٩، عنوان «إلهام».

وقال النيسابوري المقري: «الإلهام: علم ضروري =

الإلهام نوعٌ من الوحي:

صرّح جملة من المفسّرين والباحثين في علوم القرآن وغيرهم[١]: بأنّ الإلهام نوع من الوحي[٢]، فإنّهم ذكروا للوحي عدّة أقسام، أهمّها:

ـ وحي النبوّة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[٤].

ـ وحي الإلهام، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ

= يحصل في العاقل ابتداءً زائداً على علوم العقل». رسالة الحدود: ٩٣، فصل فيما يدخل تحت العلوم والاعتقادات، عنوان «إلهام».

(١) انظر التبيان ٦: ٤٠٣، و٢: ٤٥٨، ومجمع البيان (٥ـ٦): ٣٧١، ورياض السالكين ١: ٣١٨، و٣: ٣٨٥، والميزان في تفسير القرآن ١٤: ١٤٩، و١٦: ١٠.

(٢) قيل: «أصل الوحي عند العرب هو إلقاء الإنسان إلى صاحبه شيئاً للاستتار والإخفاء». التبيان ٦: ٤٠٣، وجاء في الصحاح: «الوحي: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكلّ ما ألقيته إلى غيرك، يقال: وحيت إليه الكلام وأوحيت، وهو: أن تكلّمه بكلام تخفيه». الصحاح: «وحي».

ونقل ابن منظور: أنّ «أصل الوحي في اللغة كلّها: إعلامٌ في خفاء؛ ولذلك صار الإلهام يسمّى وحياً». لسان العرب: «وحي».

(٣) النساء: ١٦٣.

(٤) الشورى: ٧.

(٥) القصص: ٧.

رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴾[1].

ـ وحي الإشارة، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً ﴾[2]، أي أشار إليهم أنّ سبّحوا.

ـ وحي الإسرار أو الوسواس، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً ﴾[3].

وهناك أنواع أُخر ذكرت في رواية وردت عن الإمام عليّ عليه السلام[4].

مراتب الإلهام:

تختلف مراتب الإلهام باختلاف مراتب الملهَمين:

ـ فقسمٌ منه يختصّ بالأنبياء والأئمّة عليهم السلام[5].

ـ وقسم آخر يتناول سائر أولياء اللّه تعالى، وهم أصحاب الكرامات والمكاشفات الحقّة[6].

ـ وقسم ثالث قد يحصل لبعض الناس في ظروف خاصّة، كشدّةٍ حاصلةٍ من خوف، أو في حالة اكتشاف أو اختراع أو إبداع، ونحو ذلك[1].

ـ وقسم رابع يحصل لجميع الناس، ومن هذا القبيل الإدراكات العمليّة للإنسان التي مرجعها إلى إدراك الحسن والقبح العقليّين، وهي التي تكون دائرتها «ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يعمل» مثل حسن العدل وقبح الظلم[2]، ولعلّه إليه يشير قوله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا

(١) النحل: ٦٨.

(٢) مريم: ١١.

(٣) الأنعام: ١١٢، وانظر الآية ١٢١.

(٤) انظر البحار ١٨: ٢٥٤، كتاب النبوّة، تاريخ نبيّنا، الباب ٢، كيفيّة صدور الوحي، ذيل الحديث ٣.

(٥) وردت روايات تفيد أنّ قسماً من علوم الأئمّة عليهم السلام ـ في غير الأحكام ـ إنّما يحصل عن طريق الإلهام. انظر أصول الكافي ١: ٢٦٤، كتاب الحجّة، باب جهات علوم الأئمّة عليهم السلام.

(٦) وهذا القسم هو من مَزالّ الأقدام، وتشخيص الحقّ = منه عن غيره مشكل؛ ولذلك لا يمكن قبول قول من يدّعي ذلك على الإطلاق ولا ردّه كذلك، واللّه العاصم من الزلل.

(١) ذكر الدكتور أحمد أمين (العراقي) في كتابه التكامل في الإسلام ـ على ما ببالي منذ زمن بعيد لم أذكر موضعه ـ نماذج من الاكتشافات في علم الطب وغيره حصلت عن طريق الإلهام والمنام.

وقد حصل لي في مراحل مختلفة من حياتي بعض نماذج منه، فمن ذلك ما حدث أيام طفولتي حينما كنّا في النجف الأشرف في العراق، حيث ذهبت إلى دار جارنا وكانت زوجته تدرّس القرآن للأطفال، فاتّكأت بجانبي الأيسر على الحائط أنظر إلى حلقة الدرس، فبدا لي أن أتحرّك من مكاني ذلك دون تأثير أيّ عامل خارجي مشهود لأتّكئ بجانبي الأيمن على الحائط المقابل، ولم تمرّ لحظات من وقوفي إلّا وحيّة طولها ذراع تقع من سقف البيت على الموضع الذي كنت فيه، بحيث لو كنت واقفاً هناك لسقطت على رأسي ورقبتي، ولا أدري ماذا كان سيحدث عندئذ؟!

(٢) انظر الميزان في تفسير القرآن ٥: ٣١١ ـ ٣١٢.

فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[١].

نعم تقع تفاصيل هذه الكلّيات على عاتق الوحي فينبغي أخذها منه[٢].

الأحكـام:

أهمّ حكم يترتّب على الإلهام وينبغي البحث عنه هو الحجّيّة، فيتساءل: هل الإلهام حجّة في حدّ ذاته أو لا؟ فنقول:

لم يتعرّض الفقهاء والأُصوليّون لهذا البحث بالخصوص، نعم تكلّم الأُصوليّون عن حجّيّة القطع مع غضّ النظر عن منشئه: هل هو الأسباب العادية أو لا؟ وسيأتي الكلام عن إجماله بعد قليل.

وقبل الخوض في الموضوع لابدّ من تحديد محلّ البحث: هل هو مطلق الإلهام أو موردٌ خاصٌّ منه؟ فنقول:

إنّ البحث عن حجّيّة الإلهام وعدمه إنّما يكون مؤثّراً لدى الفقيه والأُصولي في الأحكام الشرعيّة، أمّا في غيرها فلا أثر له.

هذا في غير النبي والإمام، أمّا فيهما ﷺ فينبغي الاعتقاد بما يخبران به سواء كان في حقل الأحكام أو في غيرها.

وبناءً على ما تقدّم يكون مورد البحث فيما لو أخبر شخص بالحكم الشرعي عن طريق الإلهام، فهل يكون مثل هذا الإخبار حجّة في حقّه وفي حقّ غيره أو لا؟ فنقول:

أمّا بالنسبة إلى نفسه، فإن كان قد حصل له القطع بالحكم الشرعي أو موضوعه عن طريق الإلهام، كما لو حصل له القطع بحرمة شرب العصير التمري بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه كالعصير العنبي، فهذا القطع حجّة في حقّه وينبغي أن يعمل طبقه؛ لما تقرّر في علم الأُصول: من أنّ حجّيّة القطع ذاتية غير قابلة للردع من قبل الشارع، مهما كان منشأ القطع وسببه.

قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلى القطع الطريقي: «... ثمّ ما كان منه طريقاً لا يفرّق فيه بين خصوصيّاته، من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه؛ إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتّب عليه أحكام متعلّقه، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنّه مستلزم للتناقض؛ فإذا قطع بكون مائع بولاً ـ من أيّ سبب كان ـ فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأنّ المفروض أنّه بمجرّد القطع يحصل له صغرىً وكبرىً، أعني قوله: هذا بول، وكلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنّه لا يجب الاجتناب عنه مناقضٌ له»[١].

نعم، لو دلّ الدليل على أنّ القطع إنّما يجب

---

(١) الشمس: ٧ ـ ٨.

(٢) انظر الميزان ٥: ٣١٣ ـ ٣١٤.

(١) فرائد الأصول ١: ٣١.

العمل به في الشرعيّات إذا حصل من طريق خاصّ، كالطرق الاجتهادية المعهودة، فلا يجوز للقاطع عن طريق الإلهام العمل طبق قطعه[1].

هذا بالنسبة إلى القاطع نفسه، وأمّا بالنسبة إلى غيره، فالظاهر عدم جواز العمل على طبقه إلّا إذا حصل له القطع أيضاً من قطعه.

(١) من هذا القبيل ما نقل عن المولى علي الكني: من استبعاد حجّيّة العلم الحاصل عن طريق الإلهام والمكاشفات في القضاء وعدم نفوذه قبل قيام القائم (عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف)، فقال ما حاصله: أنّ الأقوى المنع عن القضاء بعلم من هذا القبيل؛ لظهور كلماتهم في حجّيّة العلم في القضاء، في العلم المشترك بين المعصومين عليهم السلام وغيرهم... انظر القضاء في الفقه الإسلامي (للسيّد الحائري): ١٩٧، نقلاً عن القضاء (للمولى علي الكني): ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

أقول: لكن المشهور جواز قضاء القاضي بعلمه من دون تفصيل في منشأ العلم، نعم ذهب إلى منعه في حقوق اللّه ابن حمزة في الوسيلة: ٢١٨. ونُقل عن ابن الجنيد عكسه. انظر: المسالك ١٣: ٣٨٣، والجواهر ٤٠: ٨٨. وكتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ٩٤، وفرائد الأصول ١: ٣٢.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى انصراف الأدلّة الدالّة على جواز قضاء القاضي بعلمه عن مثل العلم الحاصل بطريق الإلهام.

ولعلّ منه أيضاً ما ذهب إليه بعض المحدّثين: من عدم جواز العمل في الشرعيات بعلم غير حاصل من الكتاب والسنّة. انظر فرائد الأُصول ١: ٣٢ و ٥٢.

قال الشيخ الأنصاري ممثّلاً لإيجاب الشارع العملَ بالقطع إذا حصل عن طريق خاصّ: «...كحكم الشارع على المقلّد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر؛ فإنّ القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلّا أنّه لا يجوز للغير تقليده في ذلك»[1].

هذا كلّه إذا حصل القطع عن طريق الإلهام، أمّا إذا لم يحصل، فلا يكون حجّة لا في حقّ الملهَم ولا في حقّ غيره.

ملاحظة:

لا مانع من أن يُلهم المجتهد كيفيّة استخدام الطرق المعهودة لاستنباط الحكم الشرعي على نحو أحسن بحيث يصل إلى المطلوب بطريق أقصر، والحكم الحاصل من هذا الطريق لم يكن ناتجاً من الإلهام، بل من الطريق المألوف، غاية الأمر يكون المجتهد ملهماً في كيفيّة استخدامه بطريق أحسن، وما أكثر ذلك بين المجتهدين وخاصّة الخواصّ منهم، وإلى هذا المعنى يشير كلام صاحب الجواهر بمناسبةٍ: «...كما لا يخفى على من تفضّل اللّه عليه في أحكامه بنوع من الإلهام»[2]، فالمقصود من الإلهام هنا هو

(١) فرائد الأُصول ١: ٣٣.

(٢) الجواهر ٢٧: ٥٧.

إلهام الطريق لا إلهام الحكم نفسه.

مظانّ البحث:

لم يُتطرّق إلى هذا الموضوع بصورة مستقلّة، وإنّما تستفاد أحكامه ممّا تكلّموا عنه في موضوع القطع وحجّيته في علم الأُصول، وعمل القاضي بعلمه في علم الفقه، ومواضع مناسبة أُخرى.

أليغ

لغـــة:

الذي يُرجع كلامه إلى الياء، أو من لا يبيّن كلامه[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

حكم الأليغ حكم الألثغ، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «ألثغ».

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والقاموس المحيط: «ليغ».

أَلْيَة

لغـــة:

العجيزة أو ما ركب العَجُز ـ بتثليث الجيم وبفتح وكسر ـ من شحم ولحم، جمعه: أليات وألايا[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقيل: هي اللحم الناتئ بين الظهر والفخذ[2].

الأحكام:

تترتّب على الألية أحكام نشير إليها إجمالاً:

حكم الألية المقطوعة من الحيوان الحيّ:

كلّ جزء ممّا تحلّه الحياة إذا قطع من الحيوان الحيّ فحكمه حكم الميتة، فهو نجس يحرم أكله، ومنه أليات الغنم. قال صاحب الجواهر: «وكلّ ما أُبين من حيٍّ من أجزائه التي تحلّها الحياة فهو ميتة حقيقة أو حكماً يحرم أكله واستعماله، وكذا ما يقطع من أليات الغنم، فإنّه لا يؤكل ولا يجوز

(١) القاموس المحيط: «ألية».
(٢) انظر الجواهر ٤٣: ٢٧٧.

الاستصباح به...»(١).

والحكم الأوّل ـ وهو حرمة الأكل ـ هو المعروف بين الفقهاء، وفي الاستصباح به خلاف تقدّم بيانه في عنوان «استصباح».

وأمّا النصوص:

ـ فعن الحسن بن علي، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، قال: هي حرام، قلت: فنصطبح(٢) بها؟ قال: أما تعلم أنّه يصيب اليد والثوب، وهو حرام؟»(٣).

ـ وعن كتاب عليّ عليه السلام: «أنّ ما قطع منها ميّت، لا ينتفع به»(٤).

ـ ونقل الحلّي في السرائر عن كتاب جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون له الغنم، يقطع من ألياتها وهي أحياء، أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم، يذيبها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها»(٥).

---

(١) الجواهر ٣٦: ٣٤١، وانظر ٢٢: ١٦، و٥: ٣١١، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٨.

(٢) أي نستصبح بها، فإنّ الاصطباح والاستصباح بمعنى واحد. انظر الصحاح، والقاموس المحيط: «صبح».

(٣) الوسائل ٢٤: ٧١، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدّم: ٧٢، الحديث ٤، وانظر السرائر ٣: ٥٧٣.

الجناية على الألية:

قال الشيخ في المبسوط: «في الأليتين(١) الدية؛ لأنّهما من تمام الخلقة، وفيهما الجمال والمنفعة، وفي إحداهما نصف الدية... فأمّا المرأة ففيها ديتها»(٢).

وقال المحقّق الحلّي في الشرائع: «قال في المبسوط: في الأليتين الدية، وفي كلٍّ واحدة نصف الدية، ومن المرأة ديتها، وفي كلٍّ واحدة منها نصف ديتها، وهو حسن؛ تعويلاً على الرواية التي مرّت في فصل الشفتين»(٣).

ومقصوده من الرواية ما نقله عنهم عليهم السلام: من أنّ «كلّ ما في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية»(٤).

وعلّق الشهيد الثاني على كلام المحقّق المتقدّم قائلاً: «أشار بنسبة القول إلى المبسوط وبالتعليل بالرواية المذكورة إلى أنّه لا نصّ على حكمها بالخصوص، لكن عموم الخبر والعمل بمضمونها فيهما يقتضي ذلك. مضافاً إلى ما فيهما من الجمال والمنفعة الظاهرة في القعود والركوب وغيرهما. ولا فرق فيهما بين الرجل والمرأة، بمعنى وجوب دية كلٍّ واحد

---

(١) أي في قطعهما.

(٢) المبسوط ٧: ١٤٦.

(٣) الشرائع ٤: ٢٧٠.

(٤) الشرائع ٤: ٢٦٤، وانظر: الوسائل ٢٩: ٢٨٣، الباب الأوّل من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأوّل، وهي صحيحة عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام.

منهما لها»[١].

ويبدو أنّ هذا القول هو المعروف بين من تعرّض للمسألة مثل: ابن حمزة[٢]، والعلّامة[٣]، والشهيدين[٤]، والأردبيلي[٥]، والإصفهاني[٦]، والسيّد العاملي[٧]، وصاحب الجواهر[٨]، والسيّدين: الخوئي[٩]، والخميني[١٠].

ثمّ إنّهم اختلفوا في تحديد الألية في الإنسان، هل هي خصوص ما ارتفع من اللحم، أو مجموع ذلك وما اتّصل به إلى أن يصل إلى العظم؟ فالذي يظهر من الشيخ وأغلب من تأخّر عنه[١١]: أنّه الثاني. ونقل عن العلّامة في القواعد أنّه الأوّل. وكلامه في القواعد مختلف النقل[١].

هذا كلّه لو كانت الجناية غير عمديّة، أمّا لو كانت عمدية، فالذي في المبسوط هو: «وينبغي أن يكون فيها القود إذا أخذهما إلى العظم الذي تحتها»[٢].

وقال العلّامة في القواعد: «ولا قصاص في الأليين؛ لتعذّر المماثلة»[٣].

وقال صاحب الجواهر: «في القواعد ومحكيّ المبسوط: أنّه لا قصاص في الأليتين؛ لتعذّر المماثلة؛ إذ لا ينفردان عن سائر الأعضاء بمفصل ونحوه؛ ولذلك لا يجري في أبعاضها أيضاً، ولكن عن التحرير: الثبوت فيها. ويناسبه ثبوت الدية فيها،

---

(١) المسالك ١٥: ٤٣٩.

(٢) انظر الوسيلة: ٤٤٣.

(٣) انظر القواعد ٣: ٦٨٣، والتحرير (الحجرية) ٢: ٢٧٣، والإرشاد ٢: ٢٤٠.

(٤) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٢٤٣، وقد تقدّم التخريج عن المسالك.

(٥) انظر مجمع الفائدة ١٤: ٤١٧.

(٦) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٥١٠.

(٧) انظر مفتاح الكرامة ١٠: ٤٥٤، حيث نقل ذلك عنهم ولم يناقشه.

(٨) انظر الجواهر ٤٣: ٢٧٧.

(٩) انظر مباني تكملة المنهاج ٢: ٣١٤.

(١٠) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٥٢٦، الثامن عشر: الأليان، المسألة الأولى.

(١١) مثل: ابن حمزة، والعلّامة في التحرير، والشهيدين، والإصفهاني، وصاحب الجواهر، والسيّدين: الخوئي والخميني.

---

(١) فالعبارة في الطبعة الحجرية والحديثة هكذا: «... وهي اللحم الناتئ بين الظهر والفخذين، فإذا قطع ما أشرف منها على الناتئ فالدية وإنْ تقرّع العظم». القواعد (الحجرية) ٢: ٣٣٠، و(الجديدة) ٣: ٦٨٣.

وظاهر هذه العبارة يوافق المشهور إلى حدٍّ ما، لا تماماً.

والعبارة المنقولة عنه في كشف اللثام ومفتاح الكرامة والجواهر هي هكذا: «...وإن قطع ما أشرف منها على البدن فالدية وإن لم يقرع العظم». انظر: كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٥١٠، ومفتاح الكرامة ١٠: ٤٥٥، والجواهر ٤٣: ٢٧٧.

وهذه العبارة توافق ما نسب إليه.

(٢) المبسوط ٧: ١٤٦.

(٣) القواعد ٣: ٦٤٥.

ونصفها في إحداهما كما سيأتي، وعدم الانفصال ممنوع، فإنّها ناتئتان عن استواء الفخذ والظهر، ولعلّه الأقوى، والله العالم»[١].

أقول: أمّا ما نقله عن القواعد فقد تقدّم، وأمّا ما نقله عن المبسوط فالعبارة التي نقلناها عنه قبل أسطر تخالفه، نعم هناك عبارةٌ أُخرى توهم ذلك، فإنّه قال بالنسبة إلى قصاص الشفرين: «فظاهر مذهبنا يقتضي أنّ فيهما القصاص، ولا قود فيهما بحالٍ عند قوم؛ لأنّه لحم ليس له حدٌّ ينتهي إليه، فهو كالأليتين ولحم العضد والفخذ وعضلة الساق، فكلّ هذا لا قصاص فيه، ففي الشفرين الدية، وفي الذكر والأُنثيين القصاص»[٢].

فالعبارة ـ كما قلنا ـ توهم بما نسب إليه من عدم القصاص.

هذا كلّه بالنسبة إلى قطع الألية، أمّا جرحها، ففيه الأرش والحكومة[٣]، وقيل: يعرف بالحساب إن أمكن وإلّا فالحكومة أو الصلح، وإلّا فلا يجب إلّا الأقلّ؛ للأصل[٤].

وقد تقدّم معنى الأرش والحكومة في عنوان «أرش»[٥]، وأمّا الحساب، فالمراد به نسبة المجروح

---

(١) الجواهر ٤٢: ٣٨١.

(٢) المبسوط ٧: ٥٠.

(٣) انظر المبسوط ٧: ١٤٦، وغيره ممّا تقدّم من المصادر المذكورة في الجناية غير العمدية.

(٤) انظر الجواهر ٤٣: ٢٧٧.

(٥) انظر المصدر المتقدّم: ١٦٨.

إلى تمام العضو ثمّ الأخذ بهذه النسبة من مجموع الدية[١].

موارد متفرّقة أُخرى:

بقيت موارد متفرّقة أُخرى ممّا يرتبط بالأليين يرجع فيها إلى مواطنها الأصلية مثل:

ـ لفّ فخذي الميّت باللفافة بعد أن يُجعل بينهما ـ أي في دبر الميّت ـ شيءٌ من القطن[٢]، يرجع فيه إلى عنوان «تكفين».

ـ وما يذكرونه في كيفيّة الجلوس بين السجدتين وغيرهما حال الصلاة من التورّك[٣] الذي هو: وضع الأليين أو إحداهما على الأرض[٤].

ـ وما يذكرونه من أوصاف الهَدْي والأُضحيّة حيث يجب أو يستحبّ أن تكون تامّةً خلقةً، فإذا كان الحيوان مقطوع الألية فهل يجزىء في الهدي والأُضحية أم لا[٥]؟

وقد تقدّم إجمالاً في عنوان «أُضحيّة»، ويأتي في عنوان «هَدْي» إن شاء الله تعالى.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة.

---

(١) انظر الجواهر ٤٣: ١٧٧.

(٢) انظر الجواهر ٤: ٢٠١ ـ ٢٠٥.

(٣) انظر الجواهر ١٠: ١٧٨ ـ ١٨١.

(٤) انظر الصحاح: «ورك».

(٥) انظر الجواهر ١٩: ١٤٥.

أ ـ الأعيان النجسة: الميتة، والأجزاء المبانة من الحيّ.

ب ـ تكفين الميّت.

٢ ـ كتاب الصلاة: الجلوس بين السجدتين وغيرهما.

٣ ـ كتاب المكاسب والبيع: الكلام في بيع الميتة والأعيان النجسة التي منها أليات الغنم المقطوعة.

٤ ـ كتاب الأطعمة: الكلام في أكل الميتة ومنها أليات الغنم المقطوعة.

٥ ـ كتاب القصاص والديات: الجناية على الأليين.

أَلِيَّة

لغـة:

اليمين، من آلى إيلاءً إذا حلف. والجمع ألايا[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

وسوف يأتي الكلام عنها في العنوانين: «إيلاء» و«يمين» إن شاء الله تعالى.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «إلى» أو «ألا» أو «الألي».

إمـاء

راجع: أمَة.

إمـارة

لغـة:

الولاية[1]، والأمير من له الولاية وهو الوليّ أو الوالي.

اصطلاحاً:

نوع من أنواع الولايات الشرعيّة؛ لأنّ الولاية تشمل مثل: ولاية القضاء، والولاية على الصغار، والولاية على الأوقاف ونحو ذلك، ولا يقال للقاضي أمير، ولا للوليّ على الصغار والأوقاف أمير.

فالإمارة إذن قسم من الولاية.

وهي تدور سعة وضيقاً مدار الصيغة التي تنعقد بها، فقد تكون عامّة ومطلقة، مثل إمارة إمام الأصل، وقد تكون خاصّة مثل إمارة من نصبه الإمام في مورد معين، كإمارة بلد معيّن، وإمارة

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «أمر».

الحاج، وإمارة الجيش، ونحو ذلك.

الأحكـام:

أكثر الأحكـام التي تـتعلّق بـالإمارة يـأتي البحث عنها في عنوان «ولاية»، من قـبيل قـبول الولاية من قِبل الجائر وعدمه، وجواز أخذ الأُجرة على الولاية وعدمه، ويبحث بعضها غالباً في كتب: الأمر بالمعروف، والمكاسب، والقضاء.

ويأتي بعضها الآخر في عنوان «جهاد»، وهو ما يتعلّق بأُمراء السرايا من آداب وأحكام، ويبحث عنه في كتاب الجهاد.

وأمّا البحث عن إمارة الحاجّ فقلّما تـطرّق إليـه فقهاؤنا في كتاب الحجّ.

إمـام

انظر: إمامة.

إمـامة

لـغـــة:

مصدر أمَّ بمعنى قصد، ومنه: ﴿آمِّينَ الْـبَيْتَ الْحَرَامَ﴾[1]، أي قاصديه.

(١) المائدة: ٢.

وتأتي بمعنى تـقدّم أيـضاً، يـقال: أمّ القـوم، أي تقدّمهم، فهم يقتدون ويأتمّون به.

والإمام من يتقدّم القوم فيأتـمّون ويقتدون به[1].

اصطلاحاً:

لها معنيان:

الأوّل ـ الإمامة الكبرى، وعرّفوها بأنّها:

ـ رئاسة عامّة في الدنيا بالأصالة، لا بالنيابة، عمّن هو في دار التكليف[2].

ـ رئـاسة عـامّة في أُمـور الديـن والدنـيا بالأصالة في دار التكليف[3].

ـ رئاسة عامّة لشخص من الناس في أُمـور الدين والدنيا[4].

وعلى أيّ حال، فالمقصود منها في التـعريف هو المعنى العامّ الشامل لرئاسة النبيّ ﷺ بما هو إمام لا بما هو نبيّ، ورئاسة الخليفة من بعده المنصوب من قِبله.

الثاني ـ الإمامة الصغرى، بمعنى تقدّم شخصٍ للمصلّين ومتابعتهم إيّاه في أفعال الصلاة.

والإمام من له منصب الإمامة، فإذا كـان له

(١) انظر: ترتيب كـتاب العـين، والصـحاح، والمـصباح المنير، والمعجم الوسيط: «أمم».

(٢) رسائل السيّد المرتضى (المجـموعة الثـانية): ٢٦٤، رسالة الحدود والحقائق.

(٣) كتاب الألفين في إمامة أمير المؤمنين ﷺ: ١٢.

(٤) النجاة في القيامة: ٤١.

منصب الإمامة الكبرى سمّي «الإمام الأصل»، وإن كان له منصب الإمامة الصغرى سمّي «إمام الجماعة» أو «إمام الجمعة»، أي الذي يقيم صلاة الجمعة.

فالكلام إذن في موردين:

الأوّل ـ الإمامة الكبرى.

الثاني ـ الإمامة الصغرى.

الإمامة الكبرى

تمهيد:

اختلف المسلمون في أنّ الإمامة من أُصول الدين أو من فروعه.

فالذي عليه الإماميّة: أنّها من أُصول الدين[1]؛ خلافاً لغيرهم فعدّوها من فروع الدين، وقد صرّح كثير منهم بذلك:

قال الغزالي: «اعلم أنّ النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمّات، وليس أيضاً من فنّ المعقولات، بل من الفقهيّات»[2].

وقال التفتازاني: «لا نزاع في أنّ مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق...»[1].

وقال الإيجي: «وهي عندنا من الفروع...»[2].

وقال الآمدي: «واعلم أنّ الكلام في الإمامة ليس من أُصول الديانات، ولا من الأُمور اللابديّات بحيث لا يسع المكلّف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمري إنّ المعرض عنها لأرجى من الواغل فيها...»[3].

ويرجع هذا الخلاف إلى خلاف آخر وهو الاختلاف في كيفيّة تفسير الإمامة عند الفريقين:

فإنّ الإماميّة ينظرون إلى الإمامة بأنّها امتداد للنبوّة، إلّا أنّه لا نبوّة بعد نبيّنا محمّد ﷺ، ومعنى ذلك: أنّ الإمام كما يقوم بما كان يقوم به النبيّ ﷺ من: تبليغ الدين، وتدبير شؤون المسلمين وسياستهم، وجهاد الكفّار وأعداء الدين ونحو ذلك، ينبغي أن يقوم أيضاً بهداية الأُمّة وتربيتها تربية دينيّة سليمة من الانحراف واتّباع الهوى، كما كان يقوم به النبيّ ﷺ، ويرتقي بأفكار المسلمين إلى الذروة.

وبناءً على هذا، فكما أنّ النبوّة من أُصول الدين، والكلام فيها من وظائف علم الكلام، فكذلك الإمامة التي هي امتداد لها، لابدّ وأن تكون من أُصول الدين أيضاً، والكلام فيها من وظائف علم الكلام.

---

(١) هذا متسالم عليه عندهم؛ ولذلك تراهم يبحثون عن الإمامة في علم الكلام، ولا يتطرّقون في الفقه إلّا إلى بعض الفروع الفقهيّة المرتبطة بالإمام، كحرمة الخروج عليه، ووجوب إطاعته، وحدود ولايته، وانعزال وكلائه بموته، ونحو ذلك.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (للغزالي): ٢٣٤.

(١) شرح المقاصد ٥: ٢٣٢.

(٢) المواقف وشرحها ٣: ٥٧٤ و ٥٧٨.

(٣) غاية المرام في علم الكلام (للآمدي): ٣٦٣.

وأمّـا غـير الإمـاميّة فـينظرون إلى الإمـام والخليفة كرئيس دولة يقوم بإدارتها مـن النـاحية الداخلية والخارجية والعسكرية، ولا يـنظرون إلى الإمـام كـهادٍ ومـرشد للأُمّـة إلى المـثل العـليا في الإسلام؛ ولذلك جوّز بعضهم إمامة الفاسق وحرّم الخروج عليه وإن ظلم وجار[1].

وبناءً على هذا صارت الإمامة عندهم مـن الفروع لا من الأُصول.

وقد طرحنا موضوع الإمـامة في المـوسوعة لطرح بعض المـوسوعات له، ولإراءة وجـهة نـظر الإماميّة في هذا الموضوع، وكان سعينا أن ننظر إليها من منظار فقهي؛ ليكون أكثر تلاؤماً مع منهج الكتاب.

وقد آلينا على أنفسنا ألّا نخرج عـن أُصـول البحث الموضوعي وقواعده، كما هو دأبنا، والحـمد للّه، ونودّ أن يكون القارئ كذلك أيضاً[2].

ضرورة البحث عن الإمامة:

يرى البـعض أنّـه لا ضرورة للـبحث عـن الإمامة:

ـ إمّا لأنّه لابدّ من التسـليم بـالواقـع؛ لأنّ التخلّف عنه أو الخلاف معه، بل ومجرّد البحث فيه، مثيرٌ للفتنة.

هذا هو الرأي السائد والمـشهور بـين أهـل السنّة. قال الغزالي: «اعلم أنّ النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمّات، وليس من فنّ المعقولات، بل من الفقهيّات، ثمّ إنّها مثار للتعصّبات، والمعرِض عـن الخوض فيها أسلم من الخائض فـيها وإنْ أصـاب، وكيف إذا أخطأ؟!»[1].

وكذا قال غيره[2].

ـ وإمّا لأنّه لا تأثير له في حياتنا فعلاً، فأيُّ فائدة لنا في أن نعرف أنّ زيداً كان أحـقّ بـالخلافة أو عمراً؟ فإنّ هذا شيءٌ قد مضى.

وهذا ما يتصوّره بعض الناس.

ويرى الشيعة الإماميّون: أنّه لابدّ من البحث عن موضوع الإمامة ومـعرفة الإمـام؛ لأنّ إكـمال الدين لا يكون إلّا بالاعتقاد الصحيح بالإمامة.

ويدلّ على وجوب المعرفة: العـقل والنـقل، وقد جُمعا في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾[3].

فإذا كانت الإمامة وسيلة لهداية الأُمّة، وكان

---

(١) انـظر: المـوسوعة الفـقهيّة (إصـدار وزارة الأوقـاف الكويتية) ٦: ٢١٩ ـ ٢٢٠، عنوان «الإمامة الكبرى»، والإلهيّات (للعلّامة السبحاني) ٤: ١٣ ـ ١٥.

(٢) انظر الهامش الأوّل في العمود الثاني من الصـفحة ٥٤ والهامش الثالث في العمود الثاني من الصفحة ٥٥.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (للغزالي): ٢٣٤.

(٢) انظر غاية المرام في علم الكلام (للآمدي): ٣٦٣.

(٣) يونس: ٣٥.

الإمام هادياً لها، فينبغي البحث عن هذا الهادي وعن الشروط التي ينبغي وجودها فيه؛ لأنّه لو لم يكن جامعاً للشروط اللازمة لكان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ ﴾.

وممّا يدلّ على وجوب المعرفة أيضاً ما اشتهر عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «من مات بغير إمام، مات ميتة جاهليّة»[1]، أو «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليّة»[2]، أو «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهليّة»[3]، وعبارات مشابهة أُخرى[4].

وإذا لم تُعرف شروط الإمام كيف تمكن معرفة الإمام الذي ينبغي الائتمام به؟

إذن وجوب معرفة الإمام أمرٌ لا غبار عليه، ومنه تتّضح ضرورة البحث عن الإمامة.

(١) مسند أحمد ٤: ١١٩، مسند الشاميّين، حديث معاوية بن أبي سفيان، رقم الحديث ١٦٨٨٢.

(٢) صحيح مسلم ٣: ١٤٧٨، كتاب الإمارة، الباب ١٣ باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، الحديث ٥٨.

(٣) البحار ٢٣: ٧٨، كتاب الإمامة، باب وجوب معرفة الإمام، الحديث ٩، وانظر البحار ٤٩: ٢٦٧، كتاب تاريخ الإمام الرضا ﷺ، باب أحوال أصحابه، الحديث ٨، وأُصول الكافي ١: ٣٧٦.

(٤) انظر المصدرين المتقدّمين، وصحيح البخاري ٤: ٢٢٢، كتاب الفتن، الباب ٢، الحديث ٢ و ٣، وصحيح مسلم ٢: ١٤٧٨، كتاب الإمارة، الباب ١٣، الحديث ٥٦، وغيرهما.

وأمّا ما قيل: من أنّ البحث عن الإمامة مثير للفتنة، فيدفعه أنّ البحث إذا كان موضوعيّاً ومنصفاً ولم يتدخّل فيه من لا أهليّة له للبحث، وكان المقصود بالذات هو كشف الحقيقة، فلا موجب لكونه مثيراً للفتنة، بل قد يؤدّي إلى التقارب كما دلّت عليه التجارب[1].

وأمّا القول بأنّ الاعتقاد بالإمامة لا تأثير له في حياتنا الفعليّة، فالجواب عنه: أنّ الاعتقاد بوجوب إطاعة الإمام العادل، بل المعصوم، وحرمة إطاعة الفاسق كما عليه الشيعة الإماميّة، ليس كالاعتقاد بوجوب إطاعة الإمام وإن كان فاسقاً وحرمة مخالفته والخروج عليه، فإنّ كلاًّ من الاعتقادين له آثاره في الحياة اليوميّة والاجتماعية.

والحاصل: أنّ هناك نظريّتين في الإمامة:

الأُولى ـ نظرية التسليم بما وقع في طول تاريخ الإسلام وتبريره ودعمه وتوجيه مشروعيّته بالأدلّة.

الثانية ـ نظرية فرض الإمامة منصباً إلـهيّاً كالنبوّة، لها شروطها الخاصّة التي لا توجد إلّا في بعض الأشخاص، وعدم تبرير الواقع التاريخي

(١) ومن أبرز مصاديق الحوار العلمي النزيه هو الذي جرى بين عَلَمين من أعلام الأُمّة الإسلامية، وهما: السيّد عبدالحسين شرف الدين، والشيخ سليم البشري رئيس الأزهر في وقته. وقد طبع الحوار في كتاب «المراجعات» للسيّد شرف الدين. وكم لذلك من نظير.

وتوجيهه والتسليم به.

وهذه هي نظرية الشيعة الإماميّة.

وكم فرق بين النظريّتين! فلماذا ينبغي ترك البحث عن الإمامة وعدم الخوض فيها؟

ضرورة نصب الإمام:

تحدّثنا فيما تقدّم عن ضرورة البحث عن موضوع الإمامة، ونتحدّث فعلاً عن ضرورة نصب الإمام، فنقول:

أجمعت الأُمّة[1]، بل أجمع عقلاء العالم على وجوب نصب قائد وإمام للرعيّة، ولم تخلُ من ذلك حتّى المجتمعات البدائية والقبليّة، وإلى هذا يشير قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «لابدّ للناس من أمير»[2]؛ ولهذه الضرورة الاجتماعية قالت أُمّ المؤمنين عائشة لعبدالله بن عمر: «يا بُنيَّ، أبلغ عمر سلامي، وقل له: لا تدع أُمّة محمّد بلا راعٍ، استخلف عليهم ولا تدعهم بعدك

(١) نسب إلى بعض الخوارج عدم وجوبه، انظر: كشف المراد: ١٨١، والألفين: ٢١، وربّما يؤيّده قول الإمام عليّ عليه السلام لهم لـمّا قالوا: «لا حكم إلّا للّه»: «كلمة حقّ يراد بها باطل، نعم إنّه لا حكم إلّا للّه، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلّا للّه، وإنّه لابدّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر...». نهج البلاغة: ٨٢، الخطبة ٤٠.

وحتّى هؤلاء لم يلتزموا عملاً بما قالوا، ولم يخلوا في زمان من أُمير.

(٢) نهج البلاغة: ٨٢، الخطبة ٤٠.

هملاً، فإنّي أخشى عليهم الفتنة»[1].

من ينصّب الإمام؟

تقدّم أنّ نصب الإمام أمر فطري ارتكازي لم ينكره أحد عملاً وإن أنكره بعض لساناً، ولم تخلُ منه حتّى المجتمعات البدائية.

والآن يأتي دور السؤال عن أنّ النصب كيف يتحقّق، ومن يكون له حقّ النصب؟

توجد للإجابة عن هذا السؤال في إطار النظام الإسلامي نظريّتان:

ـ نظريّة التنصيص[2]: أي لا يصحّ تعيين الإمام إلّا بالنصّ عليه من النبيّ أو الإمام المتقدّم عليه، وهي النظرية التي يقول بها الشيعة الإماميّة[3].

(١) الإمامة والسياسة: ٢٨، باب تولية عمر بن الخطّاب الستّة الشورى.

ومن هذا القبيل ما قاله عبدالله بن عمر لأبيه عندما طعن: «...استخلف على أُمّة محمّد؛ فإنّه لو جاءك راعي إبلك أو غنمك وترك إبله أو غنمه لا راعي لها لَلُمته، وقلت له: تركت أمانتك ضائعة؟! فكيف يا أمير المؤمنين بأُمّة محمّد؟ فاستخلف عليهم». مروج الذهب ٢: ٣٢١، وانظر حلية الأولياء ١: ٤٤، ترجمة عمر بن الخطّاب.

(٢) هذا التعبير من اصطلاحنا، تسهيلاً للبحث، وفيه إشارة إلى محتوى النظرية.

(٣) فتحت يوماً كتاب التعريفات للجرجاني لمراجعة معنى اصطلاح، فوقع نظري على كلمة «الإماميّة»، وقد جاء في تعريفها: «وهم الذين قالوا بالنصّ الجلي =

ـ نظرية التعميم: بمعنى عدم انحصار النصب بالتنصيص، بل يمكن أن يكون به أو بغيره كالشورى وبيعة أهل الحلّ والعقد، ونحو ذلك[1].

وهذه هي النظرية السائدة عند السنّة.

وسوف نقوم بدراسة موجزة عن هاتين النظريّتين لترى ما يتمخّض عنها. ولنقدّم نظرية التعميم:

أوّلاً ـ نظريّة التعميم في الإمامة

تبتنى هذه النظرية ـ كما ألمحنا فيما سبق ـ على فرضيّة عدم التنصيص على الإمام من قِبل النبيّ ﷺ، وتوجيه ما وقع من كيفيّة تعيين الإمام، وتبريره شرعاً، وجعله حجّة شرعيّة في كيفيّة نصب الإمام.

والمتحصّل من هذه النظرية: أنّ الإمامة يمكن حصولها بإحدى الطرق التالية:

١ ـ البيعة:

والمقصود من البيعة: أن يعيّن أهل الحلّ والعقد الإمامَ فيبايعوه، ثمّ يبايعه سائر الناس، وبذلك يصبح إماماً للمسلمين.

ويعتقد أصحاب نظرية التعميم: أنّ النبيّ ﷺ لم يعيّن خليفة من بعده، بل ترك أُمّته على حالها وفسح المجال لها أن تختار الخليفة الذي تريده؛ فلذلك بايع أهلُ الحلّ والعقد أبا بكر، فأصبح هو الخليفة بعد رسول الله ﷺ[1].

٢ ـ التنصيص والاستخلاف:

وبهذه الطريقة ينصّ النبيّ ﷺ أو الإمام أو الخليفة الحاضر على الإمام الذي يليه من بعده.

كانت هذه هي الطريقة المألوفة والمتداولة في تعيين الخلفاء على مرّ الزمن، وأوّل من عمل بها ـ على فرض أنّ النبيّ ﷺ لم يعمل بها ـ هو أبو بكر؛

= على إمامة عليّ عليه السلام وكفّروا الصحابة رضي الله عنهم. وهم الذين خرجوا على عليّ عليه السلام عند التحكيم وكفّروه، وهم اثنا عشر ألف رجل كانوا أهل صلاة وصيام، وفيهم قال النبيّ (ص): يحقّر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم، وصومه في جنب صومهم، ولكن لم يتجاوز إيمانهم تراقيهم». التعريفات: ٥٢ عنوان «الإماميّة».

فقلت في نفسي: يا للعجب!! إذا كان هذا الشخص بهذا المقدار من الجهل بحيث لا يمكنه أن يميّز بين الإماميّة والخوارج فخلط بينهما وهما على طرفي النقيض، فكيف يمكن الاعتماد على سائر تعريفاته؟!

وليس ذلك إلّا من جهة التعصّب والتعتيم الإعلامي ضدّ الشيعة الإماميّة بحيث لا يعرف مذهبهم حتّى الخواص من مخالفيهم، فكيف بعوامهم! وكم لذلك من نظير، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

(١) هذا التعبير من اصطلاحنا، تسهيلاً للبحث، وفيه إشارة إلى محتوى النظرية.

(١) انظر: المواقف وشرحها ٣: ٥٩١ ـ ٥٩٢، وشرح المقاصد ٥: ٢٣٣ و ٢٥٢، والإمامة والسياسة: ١٦، باب بيعة أبي بكر.

لأنّه استخلف على الناس عمر بن الخطّاب، فإنّه لـمّا دنت منه الوفاة أملى على عثمان، فكتب: «بسم اللّه الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي قحافة آخر عـهده في الدنـيا نـازحـاً عـنها، وأوّل عـهده بالآخرة داخلاً فيها: أنّي استخلف عليكم عمر بن الخطّاب...»[1].

٣ ـ الشورى:

وهي أن يكون اختيار الإمـام عـن طـريق الشورى كما فعل عمر بن الخطّاب، فإنّه حينما طُعن ودنت منه الوفاة وأُشير عليه بـالاستخلاف جـعل الأمر شورى بين ستّة من الصحابة، وعيّن صـياغة خاصّة لهذه الشـورى وكـيفيّة تـوصّلها إلى تـعيين الخليفة.

والظاهر أنّه لم يتحقّق مورد آخر مماثل له في طول تاريخ الخلافة.

٤ ـ الاستيلاء والغلبة:

ويجوز عند بعض أصـحاب نـظرية التـعميم الوصول إلى منصب الإمامة عن طريق الاسـتيلاء والغلبة.

قال التفتازاني: «وتنعقد الإمامة بطرق:

أحدها ـ بيعة أهل الحلّ والعقد...

(١) الإمـامة والسـياسة: ٢٤، بـاب مـرض أبي بكـر واستخلافه عمر.

الثاني ـ استخلاف الإمام وعـهده، وجـعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف...

الثـالث ـ القـهر والاسـتيلاء، فـإذا مـات الإمام وتصدّى للإمامة من يستجمع شرائطها مـن غـير بـيعة واسـتخلاف، وقـهر النـاس بشـوكته، انعقدت الخلافة له، وكذا إذا كان فاسقاً أو جـاهلاً على الأظهر.

وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثمّ جاء آخـر فقهره انعزل وصار القاهر إماماً...»[1].

وطبقاً لهذه النظرية أُعطيت الصبغة الشرعيّة لمثل خلافة المـتغلّبين مـن الخـلفاء والأُمـراء عـلى غيرهم[2]، وهم ليسوا بالقليلين، وقد روي عن ابن عمر قوله: «نحن مع من غلب»[3].

(١) شرح المقاصد ٥: ٢٣٣.

(٢) المغني (لابن قدامة) ١٠: ٥٣.

(٣) انـظر المـوسوعة الفـقهيّة (إصدار وزارة الأوقـاف الكويتية) ٦: ٢٢٤، عنوان «الإمامة الكبرى».

أقول: لا أدري لماذا لم يعمل عبداللّه بما قاله حينما بايع الناس عليّاً عليه السلام، فامتنع هو من بيعته ـ انظر: تاريخ الطبري ٣: ٤٥١ و ٤٥٤، والإمامة والسـياسة: ٥٢، والكامل في التاريخ ٣: ١٩١ ـ كما لم يعمل برواية «من مات بغير إمام مات ميتة جاهليّة»؟

ولعلّه لذلك نـدم في أُخـريات حـياته فـقال ـ في حديث ـ: «ما وجدت في نفسي من شيءٍ في أمر هذ الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...﴾ الحجرات: ٩] ما وجدت في نفسي أنّي لم أُقاتل هذه الفئة الباغية كما أمرني اللّه عزّ وجلّ». =

وقفة عند نظرية التعميم:

لسنا بصدد التفصيل في مناقشة هذه النظرية؛ لأنّها تستدعي مجالاً أوسع ممّا نحن فيه، وإنّما نشير إشارة خاطفة إلى بعض الأُمور؛ لتكون دليلاً لمن أراد التوسّع في ذلك، فنقول:

يمكن مناقشة هذه النظرية بصورة عامّة من جهتين:

الأُولى ـ دعواها عدم استخلاف النبيّ ﷺ وعدم تنصيصه على الإمام والخليفة من بعده.

الثانية ـ مشروعيّة الطرق التي تتبنّاها في انتخاب الإمام والخليفة.

ويبدو أنّ الأفضل ترك الجهة الأُولى فعلاً لنبحث عنها عند الكلام على نظرية التنصيص، ويكون بحثنا الآن في خصوص الجهة الثانية.

قلنا: إنّ نظرية التعميم تفترض عدّة طرق لانتخاب الإمام، وهي: البيعة، والتنصيص، والشورى، والاستيلاء.

ولأجل أن نرى مشروعيّة هذه الطرق، لابدّ من عرضها على مصادر التشريع ليظهر مدى تطابقها معها، فنقول:

إنّ مصادر التشريع المتّفق عليها إنّما هي: الكتاب والسنّة والإجماع، على كلام في الأخير؛ لاحتمال رجوعه إلى السنّة.

إذن لابدّ من عرض الطرق المتقدّمة على هذه المصادر لنرى ما هو موقفها منها؟

١ ـ موقف الكتاب من البيعة:

الآيات القرآنية التي نزلت في البيعة إنّما ترتبط ببيعة الناس للنبيّ ﷺ، وهي:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ ﴾(٣).

وهذه الآيات ـ كما هو واضح لمن تأمّل فيها ـ بصدد بيان بيعة المسلمين والمؤمنين للنبيّ ﷺ بعد ثبوت نبوّته، فالبيعة لا تُثبت للنبيّ ﷺ نبوّةً ولا إمامة، وإنّما توجب تعهّداً في ذمّة المبايع وعهدته.

وليس هناك نصٌّ من الكتاب العزيز يدلّ على أنّ بيعة الناس لشخص على أنّه إمام تمنحه منصب الإمامة، نعم يمكن أن يستفاد من الآيات السابقة أنّ الإمام بعد أن ثبتت إمامته بطريق آخر فبيعة الناس له توجب عهدة في ذمّتهم تجاه الإمام.

= المستدرك على الصحيحين ٣: ١١٥.

قال الحاكم بعد نقل الرواية: «هذا باب كبير قد رواه عن عبدالله بن عمر جماعة من كبار التابعين».

ثمّ قال ـ مشيراً إلى سند الرواية ـ: «صحيح على شرط الشيخين».

(١) الفتح: ١٠.

(٢) الفتح: ١٨.

(٣) الممتحنة: ١٢.

٢ ـ موقف السنّة من البيعة:

ليس في السنّة النبويّة ما يدلّ عـلى أنّ بـيعة الناس لشخص على أنّه إمام تمنحه منصب الإمامة.

وأمّا مثل حديث: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»(١) فلا يدلّ على إعطاء منصب الإمامة الشرعيّة بمجرّد البيعة، بل غاية ما يدلّ عليه هو: أنّه لو تمّت إمامة شخص ـ مع غضّ النظر عـن كـيفيّة تنصيبه إماماً ـ ويـايعه النـاس، ثمّ ادّعـى الخـلافة شخص آخر وبايعه جماعة آخـرون، فـيجب قـتل الآخر منهما.

إذن لم يثبت دليل على أنّ البيعة طـريق إلى نصب الإمام، لا من الكتاب ولا من السنّة.

٣ ـ هل ثبتت طريقيّة البيعة لنـصب الإمـام بالإجماع؟

لم يبق من الأدلّة الثلاثة غير الإجماع. فـهنا نتساءل هل هناك إجماع على كون البيعة طريقاً إلى نصب الإمام؟

الجواب عن ذلك هو: أنّنا نناقش الإجـماع صغرويّاً، ولا نناقشه كبرويّاً، فنفرض أنّه حـجّة، ونفرض أنّ المراد منه إجماع أهل الحلّ والعـقد مـن الصحابة لا كلّهم.

وبناءً على هذين الفرضين نتساءل:

هل ثمّة إجماع على أنّ البيعة وسيلة لإثـبات إمامة شخصٍ ما؟

الجواب: لم يكن هناك أيُّ إجماع على ذلك، وإثبات هذا المدّعى بحاجة إلى توضيح ما وقع بعد ارتحال الرسول ﷺ، وتفصيله خارج عـن طـبيعة الكتاب، ومن يراجع المصادر المدوّنة في ذلك يعرف شدّة الاخـتلاف الذي قـد حـصل في سـقيفة بـني ساعدة، وامتناع جملة من كبار الصحابة وأهل الحلّ والعقد عن البيعة لأبي بكر(١)، فأين الإجماع المدّعى على بيعة أبي بكر؟

وأمّا دعوى: أنّ الممتنعين بـايعوا بـعد ذلك، فالجواب عنها:

أنّ بيعتهم على فرض تحقّقها، إنّما كانت إكراهاً

---

(١) صحيح مسلم ٣: ١٤٨٠، كتاب الإمارة، الباب ١٥، باب إذا بويع لخليفتين، وفيه حديث واحد.

أقول: الرواية حجّة على من لم يقاتل أهل الشام مع الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وكأنّ هـذه الروايـات وأمثالها تفقد مفهومها في أمثال هذه المواضع، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم. وقد تقدّم ندم عبدالله بن عمر على تأخّره عن قتالهم.

(١) امتنع عن البيعة عليّ عليه السلام وبنو هاشم وفـيهم العـبّاس وابنه عبدالله، وسلمان، والمقداد، وأبو ذرّ، وعـمّـار، والزبير، وخزيمة بن ثابت، وأُبي بن كعب، والبراء بن عـازب، وخـالد بـن سـعيد بـن العـاص الأُمـوي، وأبوسفيان، وفروة بن عـمرو بـن ودقـة الأنـصاري وغيرهم.

انظر: المراجعات: ٢٤٨، المراجـعة ٢٤٧، وشرح نهج البـلاغة ١: ٢١٩ ـ ٢٢٢، والكـامل في التـاريخ ٢: ٣٣١، والإمامة والسياسة: ١٧ ـ ١٨.

ومخافة إثارة الفتنة وتشتّت المسلمين وتفرّقهم، وحفظاً لمصالح الإسلام، أو خوفاً على أنفسهم[1].

ومثل هذا التقرير العملي الذي لا يدعمه تقرير اعتقادي لا يكون دليلاً على كون البيعة وسيلة لإثبات منصب الإمامة.

ولأجل ذلك صرّح الكثير بعدم تحقّق الإجماع على بيعة أبي بكر، فإذا لم يكن ثمّة إجماعٌ لم يكن دليل على كون البيعة طريقاً لنصب الإمام.

وممّن صرّح بعدم تحقّق الإجماع في خلافة أبي بكر:

ـ الماوردي، حيث قال: «اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتّى، فقالت طائفة: لا تنعقد إلّا بجمهور أهل العقد والحلّ من كلّ بلد؛ ليكون الرضا به عامّاً والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهبٌ مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها...»[1].

ـ وقال إمام الحرمين الجويني: «اعلموا أنّه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد الإمامة، وإن لم تجمع الأمّة على عقدها، والدليل عليه: أنّ الإمامة لما عُقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين ولم يتأنَّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر عليه منكر، فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة لم يثبت عدد

---

(١) قال البراء بن عازب: «لم أزل لبني هاشم محبّاً، فلمّا قُبض رسول الله ﷺ خفت أن تتمالأ قريش على إخراج هذا الأمر عنهم، فأخذني ما يأخذ الوالهة العجول، مع ما في نفسي من الحزن لوفاة رسول الله ﷺ، فكنت أتردّد إلى بني هاشم وهم عند النبيّ ﷺ في الحجرة، وأتفقّد وجوه قريش، فإنّي كذلك إذ فقدت أبا بكر وعمر، وإذا قائل يقول: القوم في سقيفة بني ساعدة، وإذا قائل آخر يقول: قد بويع أبو بكر، فلم ألبث وإذا أنا بأبي بكر قد أقبل ومعه عمر وأبو عبيدة وجماعة من أصحاب السقيفة، وهم محتجزون بالأُزر الصنعانيّة، لا يمرّون بأحد إلّا خبطوه وقدّموه، فمدّوا يده فمسحوها على يد أبي بكر يبايعه، شاء ذلك أو أبى، فأنكرت عقلي، وخرجت أشتدّ حتّى انتهيت إلى بني هاشم والباب مغلق، فضربت عليهم الباب ضرباً عنيفاً، وقلت: قد بايع الناس لأبي بكر بن أبي قحافة، فقال العبّاس...». شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١: ٢١٩، عند شرح كلامه عليه السلام الذي قاله بعد وفاة النبيّ ﷺ حينما خاطبه العبّاس وأبو سفيان بن حرب في أن يبايعا له بالخلافة، وجاء فيه: «فإن أقل، يقولوا: حرص على الملك، وإن أسكت يقولوا: جَزِعَ من الموت، هيهات، بعد اللتيا والتي! والله لابن أبي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي أمّه، بل اندمجتُ على مكنون علم لو بُحت به لاضطربتم اضطراب الأرشية في الطَّوِيّ البعيدة». نهج البلاغة: ٥٢، الخطبة ٥.

وامتنع عن إجابة أبي سفيان حينما قال له: «ابسط =

= يدك أُبايعك، فوالله إن شئت لأملأنّها على أبي فصيل ـ يعني أبا بكر ـ خيلاً ورَجلاً». شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١: ٢٢١.

(١) الأحكام السلطانية (للماوردي): ٦ ـ ٧.

معدود ولا حدّ محدود، فالوجه الحكم بأنّ الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحلّ والعقد»[١].

ـ وقال القرطبي: «فإن عقدها واحد من أهل الحلّ والعقد فذلك ثابت، ويلزم الغير فعله، خلافاً لبعض الناس، حيث قال: لا تنعقد إلّا بجماعة من أهل الحلّ والعقد، ودليلنا: أنّ عمر عقد البيعة لأبي بكر ولم ينكر أحد من الصحابة ذلك[٢]...»[٣].

ـ وقال القاضي عضدالدين الإيجي: «المقصد الثالث فيما تثبت به الإمامة، وأنّها تثبت بالنصّ من الرسول، ومن الإمام السابق، بالإجماع، وتثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد. لنا: ثبوت إمامة أبي بكر بالبيعة».

وقال: «وإذا ثبت حصول الإمام بالاختيار والبيعة، فاعلم أنّ ذلك لا يفتقر إلى الإجماع؛ إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحلّ والعقد كافٍ كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبدالرحمن بن عوف لعثمان»[٤].

ـ وقال التفتازاني: «وتنعقد الإمامة بطرق:

أحدها ـ بيعة أهل الحلّ والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسّر حضورهم من غير اشتراط عدد، ولا اتّفاق من في سائر البلاد، بل لو تعلّق أهل الحلّ والعقد بواحد مطاع كفت بيعته...»[١].

إذن لم يكن ثمّة إجماع على أنّ البيعة من وسائل نصب الإمام.

فإن قيل: إنّ هؤلاء نفوا أن تكون إمامة أبي بكر قد ثبتت بالإجماع ولم ينفوا الإجماع على ثبوت الإمامة ببيعة بعض الناس، فالإجماع قائم على صحّة خلافة أبي بكر، وخلافته مبتنية على بيعة عمر بن الخطّاب له؛ لأنّها انعقدت بمجرّد بيعة عمر لأبي بكر.

قلنا: أنّى لهم إثبات مثل هذا الإجماع، بعد اختلافهم في أنّ بيعة الواحد أو الاثنين أو الخمسة كافية في انعقاد البيعة، أو لابدّ من بيعة أهل الحلّ والعقد كلّهم؟

ثمّ ما الدليل على مشروعيّة بيعة عمر لأبي بكر وثبوت خلافته بمجرّد هذه البيعة وقبل قيام الإجماع على كون مجرّد البيعة دليلاً على المشروعيّة؟ وكيف بدأ أبو بكر بالتصرّف في الأمور قبل تحقّق مثل هذا الإجماع؟

---

(١) الإرشاد: ٤٢٤.

(٢) إنّ الإنسان ليندهش حينما يرى هذه الدعوى من أمثال هؤلاء، فمن جهة لا يمكن أن يتّهموا بعدم الاطّلاع، ومن جهة أُخرى أنّ ما جرى في السقيفة وما بعدها يدلّ بكل وضوح على إنكار بعض الصحابة على ما وقع، فماذا إذن؟

(٣) تفسير القرطبي ١: ٢٦٩، في تفسير الآية ٣٠ من سورة البقرة.

(٤) المواقف وشرحها ٣: ٥٩٠.

(١) شرح المقاصد ٥: ٢٣٣.

٤ ـ موقف الأدلّة الثلاثة من التنصيص:

تارةً نتكلّم عن التنصيص على مبنى نظرية التنصيص ونقول: إنّ النبيّ ﷺ نصّ على الإمام واستخلف من بعده شخصاً معيّناً، فلا كلام؛ لأنّ فعل النبيّ ﷺ يكون هو المستند الشرعي لعمليّة الاستخلاف، كما سيأتي توضيحه في موضعه إن شاء اللّه تعالى.

وتارةً نتكلّم عنه على مبنى نظرية التعميم القائل بعدم تنصيص النبيّ ﷺ على الإمام من بعده.

فهنا نسأل ما هو المستند الشرعي لمشروعيّة التنصيص؟

وإذا فتّشنا الكتاب والسنّة لم نر ما يدلّ على ذلك بوضوح، وأمّا فعل الخليفة الأوّل فليس حجّة شرعيّة، بل هو بحاجة إلى حجّة شرعيّة.

وأمّا الإجماع فلا يعقل تصوّره هنا إلّا من النوع السكوتي منه، بأن نفرض أنّ الخليفة الأوّل نصّ على الخليفة الثاني وسكت عامّة المسلمين ولم يخالفوا.

لكن هذا النوع من الإجماع مختلف في حجّيته؛ لأنّ غايته إثبات عدم إظهار الخلاف، وهو أعمّ من إثبات الوفاق؛ لأنّه قد يكون عدم إظهار الخلاف من باب التقيّة.

هذا كلّه على فرض عدم ظهور الخلاف، وأمّا مع ظهوره فلا يتحقّق حتّى هذا الإجماع أيضاً.

٥ ـ موقف الأدلّة الثلاثة من الشورى:

قد يستدلّ على صحّة تعيين الإمام بالشورى بالكتاب، مثل قوله تعالى:

١ ـ ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾[1].

٢ ـ ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[2].

والإمامة أمر من الأُمور فهي تصلح لأن تكون شورى بين المسلمين كما تحقّق في تعيين عثمان خليفة.

ولكن يتوجّه الإشكال على هذا الاستدلال كبرويّاً وصغرويّاً.

أمّا الإشكال الكبروي فهو: أنّ كلمة «الأمر» وإن كانت مطلقة بحسب الظاهر إلّا أنّها لا تُراد على إطلاقها قطعاً؛ لخروج كثير من الأُمور ـ كتشريع الأحكام ـ عن دائرة التشاور؛ ولذلك اختلف المفسّرون[3] فيما كان النبيّ ﷺ مأموراً فيه بالمشاورة، فخصّه بعضهم بأُمور الحرب. وعلى أي تقدير لم يثبت لنا أنّ تعيين الإمام بعد النبيّ ﷺ من جملة ما تشمله كلمة «الأمر»، بل ذلك أوّل الكلام. وبعبارة أُخرى: أنّنا نشكّ في أنّ الإمامة من مصاديق «الأمر» الذي أُمرنا بالمشاورة فيه،

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) الشورى: ٣٨.

(٣) انظر: الكشّاف ١: ٢٣٢، ومجمع البيان (١ ـ ٢): ٥٢٧، وسائر كتب التفسير في ذيل الآيتين المتقدّمتين.

والتمسّك بإطلاق «الأمر» لإثبات كون الإمامة داخلة فيه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وهو غير صحيح كما ثبت ذلك في علم الأُصول[1].

هذا كلّه من حيث الإشكال الكبروي، وأمّا الإشكال الصغروي فحاصله: أنّ الصيغة التي أمر عمر بن الخطّاب بتشكيل الشورى طبقها كانت فاقدة للركن الأساسي للمشورة، وهو حرّية إعطاء الرأي؛ لأنّه قال ـ بعد إحضار خمسة[2] من أهل الشورى ـ: «تشاوروا ثلاثة أيّام، فإن جاءكم طلحة إلى ذلك، وإلّا فأعزم عليكم باللّه أن لا تتفرّقوا من اليوم الثالث حتّى تستخلفوا أحدكم، فإن أشرتم بها إلى طلحة، فهو لها أهل ـ إلى أن قال: ـ ويحضر ابني عبداللّه مستشاراً وليس له من الأمر شيء ـ إلى أن قال: ـ إن استقام أمر خمسة منكم وخالف واحد فاضربوا عنقه، وإن استقام أربعة واختلف اثنان فاضربوا أعناقهما، وإن استقرّ ثلاثة واختلف ثلاثة فاحتكموا إلى ابني عبداللّه، فلأيّ الثلاثة قضى، فالخليفة منهم وفيهم، فإن أبى الثلاثة الآخرون ذلك فاضربوا أعناقهم»[3].

وفي نقل آخر: «... فإن لم يرضوا بحكم عبداللّه بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف واقتلوا الباقين إن رغبوا ...»[1].

والإشكال الذي يرد على هذه الصياغة للشورى هو:

أوّلاً ـ أنّ هذه الشورى كانت فاقدة للأصل الأوّلي للمشورة وهو حرّية إبداء الرأي من دون أيّ خوف أو تهديد، فإنّ المخالف لآراء الآخرين كان مهدّداً بالقتل، فأي حرّية تبقى بعد ذلك؟

ثانياً ـ أنّ هذه الصياغة كانت أقرب إلى التنصيص من الشورى؛ لأنّ أعضاءها عُيّنوا من قبل الخليفة؛ ولأنّ الخليفة جعل بعض المرجّحات عند تعارض الآراء وكانت تميل إلى طرف واحد؛ فإنّ رغبة عبداللّه بن عمر عن عليٍّ عليه السلام كانت معلومة، ورغبة عبدالرحمن في عثمان كانت معلومة أيضاً؛ لأنّه كان صهراً لعثمان، وكان سعد بن أبي وقّاص ابن عمّه لا يخالفه.

إذن كان هذان المرجّحان اللذان وضعهما الخليفة يشيران إلى عثمان، ولهذا السبب عدّ بعضهم هذه الشورى نوعاً من التنصيص ولكن بدائرة أوسع من التنصيص على شخص معيّن[2].

وهناك صياغات أُخرى للشورى وأُمور ترتبط بها نحيل البحث عنها على عنوان «شورى»

---

(١) انظر: محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٨٣، وأُصول الفقه (للشيخ المظفّر) ١: ١٣٩.

(٢) وهم عليٌّ عليه السلام، والزبير، وعثمان، وسعد بن أبي وقّاص، وعبدالرحمن بن عوف، وكان طلحة غائباً فحضر.

(٣) الإمامة والسياسة: ٢٨ ـ ٢٩، باب تولية عمر بن الخطّاب الستّة الشورى.

(١) تاريخ الطبري ٣: ٢٩٤.

(٢) انظر الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٦: ٢٢٢، عنوان «الإمامة الكبرى / ثانياً ولاية العهد».

إن شاء اللّه تعالى.

ويبق الكلام عن موقف السنّة والإجماع من الشورى فنقول:

أمّا السنّة، فلم يرد فيها ما يدلّ على كون الإمامة من جملة ما يمكن أن يستشار فيه، فإنّ غاية ما يدلّ عليه ما ورد من فعل النبيّ ﷺ أو قوله ممّا يدلّ على مدح التشاور، وأمّا أنّ مثل الإمامة تنعقد بالمشورة أيضاً فلم يرد شيءٌ في ذلك.

وأمّا الإجماع، فالكلام فيه كالكلام في الإجماع على كون البيعة أو التنصيص طريقاً لنصب الإمام، فإنّ عمر لم يجعل مشروعيّة الشورى دائرة مدار إجماع أهل الحلّ والعقد على الرضا بما توصّل إليه المشاورون، بل جعل نتيجة الشورى شرعيّة وإن لم يحصل إجماع، وقد تقدّم أنّه هدّد المخالف منهم بالقتل.

تنبيه:

هنا يتبادر سؤال إلى الذهن وهو: أنّ ولاية الخليفة وسلطته إنّما تدور مدار حياته، فإذا كان حيّاً فتكون ولايته ثابتة، وأمّا بعد وفاته فلا ولاية له على غيره، فإذا كان كذلك، فبأيّ وجهٍ شرعيٍّ أمر الخليفة بقتل من خالف من أهل الشورى بعد وفاته؟[1]

(١) نعم يمكن توجيه ذلك بناءً على مذهبنا في الإمام والإمامة كما ستأتي الإشارة إلى ذلك في الصفحتين ٨٣ و ٨٤.

٦ ـ موقف الأدلّة الثلاثة من الاستيلاء والغلبة:

ليس هناك دليل على أنّ مجرّد الغلبة طريق شرعي لإحراز منصب الإمامة، لا من الكتاب ولا من السنّة، ولم يكن إجماع على ذلك؛ لأنّهم اختلفوا في كون هذا طريقاً لنصب الإمام، فلم يذكره بعضهم واكتفى بذكر الطريقتين: البيعة والاستخلاف، قال الماوردي: «الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما اختيار أهل الحلّ والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل...»[1].

وقال أبو يعلى: «والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحلّ والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل...».

ثمّ نقل عن أحمد روايتين، إحداهما تدلّ على جواز الإمامة بالغلبة، جاء فيها: «ومن غلب عليهم بالسيف حتّى صار خليفة وسمّي أمير المؤمنين فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً برّاً كان أو فاجراً...»[2].

ثمّ نقل عن ابن عمر أنّه صلّى بأهل المدينة في زمن الحرّة، وقال: «نحن مع من غلب».

وممّن لم يذكر الغلبة: القاضي الايجي في المواقف، والجرجاني في شرحه[3].

(١) الأحكام السلطانية (للماوردي): ٦.

(٢) الأحكام السلطانية (لأبي يعلى): ٢٣

(٣) المواقف وشرحها ٣: ٥٩١ ـ ٥٩٢.

وأمّا ما روي عن ابن عمر من قوله: «نحن مع من غلب»[1].

فلا يصحّ الاحتجاج به؛ لأنّه فعلُ صحابي، وهو ليس بحجّة، وإنّما الحجّة فعل النبيّ ﷺ وقوله، أي سنّته[2].

أضف إلى ذلك وقوع التدافع والتـنافي بـين أُمور ثلاثة:

الأوّل ـ مشروعيّة خلافة المتغلّب.

الثـاني ـ مـا أوردوه: مـن أنّـه «إذا بـويع لخليفتين قاتلوا الآخر منهما»[3].

الثالث ـ اشتراط العدالة في الخليفة.

فإنّ المتغلّب مـصداق لـ«الخـليفة الآخـر» الذي يجب قـتاله؛ لأنّـه بـاغٍ، والبـاغي فـاسق؛ لخروجه على الإمام، فلا تصحّ إمامته إذا اشترطنا العدالة فيها.

وإذا لم نشترط عدالة الخليفة فعلى الإسلام السلام.

وكذا لو لم نعتبر البغي فسقاً، وخاصّة إذا كان لمجرّد أُمور الدنيا كما هو الغالب.

إذن لا يمكن إثبات حجّيّة الطرق المـذكورة لتعيين الإمام في نظرية التعميم.

ثانياً ـ نظرية التنصيص

بنيت هذه النظرية ـ كما تقدّم ـ على فكرة أنّ الإمامة لا تصحّ إلّا بالنصّ من النبيّ ﷺ، وأمّا سائر الطرق فليست طُرقاً شرعيّة لانتخاب الإمام الذي يكون خليفة عن رسول اللّه ﷺ.

وقد تقدّم الكلام عـن العـقد السـلبي لهـذه النظريّة عند مناقشة نظرية التعميم، وبقي الكلام عن العقد الإيجابي لها، وهو أنّ الإمـام يـتعيّن بـالنصّ عليه.

وهذا ما سنقوم بالاستدلال عليه:

الاستدلال على نظرية التنصيص:

استدلّ على النظرية بأدلّة عديدة نشير إلى أهمّها إجمالاً تاركين التفصيل إلى علم الكلام:

الدليل الأوّل ـ الإمامة مجعولة من قِبل اللّـه تعالى:

هناك مجموعة من الأدلّة تـثبت أنّ الإمـامة مجعولة من قِبل اللّه تعالى بواسطة النبيّ ﷺ وسنشير إلى بعضها إجمالاً، وهي:

أوّلاً ـ الكتاب:

يستفاد من بعض الآيات أنّ الإمامة بحاجة إلى جعل، والجاعل هـو اللّـه تـعالى. وأهـمّ هـذه الآيات:

ـ قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَـمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَـاعِلُكَ لِـلنَّاسِ إِمَـاماً قَـالَ وَمِـن

(١) الأحكام السلطانية (لأبي يعلى): ٢٣.

(٢) سوف يأتي الكلام عن حجّيّة السنّة الشريفة في عنوان «سنّة». ولعلّنا نتكلّم عن عدم حجّيّة فعل الصحابي أو قوله في موطن يناسبه إن شاء اللّه تعالى.

(٣) صحيح مسلم ٣: ١٤٨٠، كتاب الإمارة، الباب ١٥، باب إذا بويع لخليفتين.

ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾[١].

والآية تدلّ على المطلوب من جهتين:

الأُولى ـ إسناده تعالى لجعل إبراهيم إماماً إلى نفسه حيث قال: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ... ﴾. فيستفاد منه: أنّ جعْل شخصٍ إماماً إنّما يكون بيد اللّه تعالى.

الثانية ـ تعبيره تعالى عن الإمامة بالعهد ثمّ إضافته إلى نفسه، فقال: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾. فيستفاد من الآية: أنّ الإمامة عهد من اللّه تعالى يجعله في عهدة وذمّة من يشاء من عباده الذين اصطفاهم.

ربّما يقال: إنّ الإمامة المذكورة في الآية إنّما هي النبوّة والرسالة، لا الإمامة المصطلحة، فلا تكون الآيات دليلاً على المطلوب.

والجواب: أنّ الإمامة المذكورة في الآية إنّما هي الإمامة المصطلحة، ويدلّ على ذلك:

إنّ إبراهيم عليه السلام سأل الإمامة لذرّيّته في كبر سنّه وبعد مضيّ شطر من نبوّته ورسالته، فالذي طلبه إبراهيم ليس هو النبوّة والرسالة، بل هو الإمامة.

ويدلّ على ذلك:

١ ـ إنّه تعالى جعل إبراهيم إماماً بعد أن ابتلاه بكلمات، ثمّ أتمهنّ، وهذه الابتلاءات والامتحانات إنّما هي: ابتلاؤه بالأصنام، ونار نمرود، وإسكان ذرّيّته بوادٍ غير ذي زرع، والأمر بذبح ولده، ونحوها ممّا أهّلته لمنصب الإمامة، ومن المعلوم أنّ هذه الابتلاءات إنّما حصلت أيام نبوّة إبراهيم ورسالته، فتكون الإمامة التي طلبها غير النبوّة.

٢ ـ إنّ إبراهيم عليه السلام كان آيساً من الذرّيّة حتّى بشّرته الملائكة بها في كبر سنّه كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَاماً قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ * قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ * قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَن مَّسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ * قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ الْقَانِطِينَ ﴾[١].

وطلب إبراهيم الإمامة لذرّيّته إنّما كان بعد اقتناعه بوجود ذرّيّة له، أو ـ على الأرجح ـ بعد علمه بوجود ذرّيّة له بالفعل، وإنّما تحقّق ذلك في كبر سنّه كما دلّت عليه الآيات المتقدّمة، وكان إبراهيم نبيّاً قبل ذلك بكثير.

إذن فالإمامة التي طلبها إبراهيم ليست هي النبوّة.

وإلى ذلك كلّه يشير ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ اللّه اتّخذ إبراهيم عبداً قبل أن يتّخذه نبيّاً، واتّخذه نبيّاً قبل أن يتّخذه رسولاً، واتّخذه رسولاً قبل أن يتّخذه خليلاً، واتّخذه خليلاً قبل أن يتّخذه إماماً، فلمّا جمع له هذه الأشياء ـ وقبض يده[٢] ـ قال له: يا إبراهيم، إنّي جاعلك للناس إماماً،

---

(١) البقرة: ١٢٤.

(١) الحجر: ٥١ ـ ٥٥.

(٢) أي قبض الإمام عليه السلام يده ليبيّن للراوي جمع هذه الأشياء لإبراهيم عليه السلام، فجملة «قبض يده» من كلام الراوي.

فـمن عِـظَمها في عـين إبـراهـيم عليه السلام قـال: يـا ربِّ ومن ذرّيّتي، قال: لا يـنال عـهدي الظـالمين»[1].

ومن قبيل الآية المتقدّمة:

ـ قوله تعالى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلاًّ جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ ﴾[2].

ـ وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾[3].

فالآيتان صريحتان في أنّ اللّه تعالى هو الذي جعل من ذرّيّة إبراهيم أئمّة يهدون بأمره تعالى.

ثانياً ـ السنّة:

هناك مجموعة كبيرة من النصوص الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وآله تدلّ على أنّ الإمامة في أهل البيت عليهم السلام، وسوف نشير إلى أهمّها فيما بعد. فهذه الروايات تدلّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله هو الذي يجعل الإمامة ـ بأمر اللّه تعالى ـ في من يصلح لذلك[4].

(١) أُصول الكافي ١: ١٧٥، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام، الحديث ٤، وانظر الحديث ٢.

(٢) الأنبياء: ٧٢ ـ ٧٣.

(٣) السجدة: ٢٤.

(٤) هذا مع غضّ النظر عمّا ورد من طرقنا في أنّ الإمامة عهد من اللّه تعالى عهد به إلى رسوله صلى الله عليه وآله وعهد به الرسول صلى الله عليه وآله إلى عليّ عليه السلام، وكان كلّ إمام يعهد به إلى الذي يليه.

انظر البحار ٢٣: ٦٦، كتاب الإمامة، باب أنّ الإمامة لا تكون إلّا بالنصّ.

وكانت هذه السنّة جارية في الأنبياء السابقين، فكلّنا يعلم بأنّ الأنبياء كان لهم أوصياء، وأنّهم هم الذين كانوا ينصّبون أوصياءهم ولكن بإذن اللّه تعالى، ولا دليل على شذوذ هذه الأُمّة عن الأُمم السابقة، وقد أخبر النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّه يجري عليها كلّ ما كان يجري على الأُمم السابقة[1].

ثالثاً ـ العقل:

يدلّ العقل على حاجة الإمامة إلى جعل اللّه تعالى من جهات:

١ ـ الإمامة إدامة لوظائف النبوّة، والإمام يديم وظائف النبيّ صلى الله عليه وآله وشؤونه، غير أنّه ليس نبيّاً ولم يوح إليه. فإذا كان الإمام كذلك، فالعقل يحكم بأنّ جاعل الإمامة ينبغي أن يكون هو جاعل النبوّة، وهو اللّه تعالى؛ لأنّه أعرف بمن له قابلية تحمّل هذه المسؤولية.

٢ ـ الإمامة ولاية من قِبل اللّه تعالى على الناس، ولا يصحّ عقلاً أن يسلّط اللّه على عباده ـ تسليطاً تشريعيّاً ـ إلّا من كان أهلاً لذلك؛ لأنّه تعالى هو الذي يقول: ﴿ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾[2].

(١) انظر: صحيح البخاري ٤: ٢٦٤، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب قول النبيّ صلى الله عليه وآله لتتبعنّ سنن من كان قبلكم، وصحيح مسلم ٤: ٢٠٥٤، كتاب العلم، باب اتّباع سنن اليهود والنصارى.

(٢) يونس: ٣٥.

والأهليّة الواقعيّة لا يعلمها إلّا اللّه تعالى، فيكون جعل الإمامة بيده.

٣ ـ إنّ النبيّ ﷺ كان أشفق على الناس من الوالد على ولده، حتّى إنّه أرشدهم إلى أُمور كثيرة مندوبة، وكان ﷺ إذا سافر وترك المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين، ومن هذه حاله كيف يُنسب إليه إهمال أُمّته وعدم إرشادهم في أجلّ الأشياء وأسناها وأعظمها قدراً وأكثرها فائدة وأشدّهم حاجة إليها، أي المتولّي لأُمورهم بعده؟! فوجب من سيرته ﷺ نصب إمام بعده، والنصّ عليه، وتعريفهم إيّاه[1].

ومن المعلوم أنّ تنصيص النبيّ ﷺ لا يكون إلّا من قِبل اللّه تعالى؛ لأنّه ﷺ: ﴿ مَا يَنطِقُ عَنِ

---

(١) انظر كشف المراد: ١٨٨. وممّا يدلّ بكلّ صراحة على عدم إهماله أمر أُمّته من بعده ما رواه أصحاب الصحاح والمسانيد وكتب التاريخ: من أنّه ﷺ أراد أن يكتب للمسلمين كتاباً لن يضلّوا بعده أبداً، لكنّهم رموه بما رموه! فامتنع عن الكتابة. وإليك نصّ ما نقله البخاري بإسناده إلى عبيداللّه بن عبداللّه، عن ابن عبّاس، قال: «لـمّا حُضر رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطّاب، قال النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: هَلُمَّ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده، فقال عمر: إنّ النبيّ قد غلبه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب اللّه، فاختلف أهل البيت [أي الموجودون في البيت بما فيهم عمر] فاختصموا، منهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم كتاباً لن تضلّوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر. فلمّا أكثروا اللغو والاختلاف عند النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه = [وآله] وسلّم: قوموا [وفي نقل آخر للبخاري: قوموا عنّي ولا ينبغي عندي التنازع]. قال عبيداللّه: فكان ابن عبّاس يقول: إنّ الرزيّة كلّ الرزيّة ما حال بين رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب، من اختلافهم ولغطهم». صحيح البخاري ٤: ٧، كتاب المرض، باب قول المريض: «قوموا عنّي»، و١: ٣٢، كتاب العلم، باب كتابة العلم.

ونقله مسلم بعدّة طرق في آخر كتاب الوصيّة، جاء في بعضها عن سعيد بن جبير، قال: «قال ابن عبّاس: يوم الخميس وما يوم الخميس؟! ثمّ بكى حتّى بلّ دمعه الحصى، فقلت: يابن عبّاس، وما يوم الخميس؟ قال: اشتدّ برسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم وجعه فقال: ائتوني أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعدي فتنازعوا، وما ينبغي عند نبيٍّ تنازع، وقالوا: ما شأنه؟ أهَجَرَ؟ استفهِموه [وفي نقل آخر: إنّ رسول اللّه يهجر] قال: دعوني، فالذي أنا فيه خير...». صحيح مسلم ٣: ١٢٥٧، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه، الحديث ١٦٣٧.

وتناقله كثير من أرباب المسانيد والسنن والسير.

وهنا تخطر بالبال عدّة أسئلة، وهي:

أوّلاً ـ ما الذي أراد النبيّ ﷺ أن يأمر بكتابته؟

الجواب ـ إذا قارنّا بين ذلك وبين ما قاله مرّات عديدة: «إنّي مخلّف فيكم الثقلين ما إنْ تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً: كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي» نعرف أنّه أراد أن يجعل الخلافة في أهل بيته ﷺ؛ لأنّ التمسّك بالكتاب وبهم يمنع من الضلال. =

الـهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[1].

= ثانياً ـ ما الذي هيّج عمر من كلام النبيّ ﷺ؟

الجواب ـ الذي هيّجه هو ما عرفه بفراسته من أنّ النبيّ ﷺ يريد أن يجعل الخلافة في أهل بيته ﷺ.

ثالثاً ـ لماذا امتنع النبيّ ﷺ من الكتابة بعد ذلك؟

الجواب ـ إذا كان النبيّ ﷺ قد كتب ما أراد كتابته وكان لا يروقهم ذلك لقالوا: دعوا ما كتبه، فإنّه كتبه حال غلبة الوجع عليه، أو حال كونه يهجر. والعياذ بالله!

وبعد ذلك لم تبق أيّةُ حرمة لرسول الله ﷺ!

نعم، مُنع الرسول ﷺ من كتابة ما كان يمنع من الضلال، فمن المسؤول إذن؟

وقد حاول بعضهم أن يجعل ما قاله عمر من فقهه وفطنته، وأنّه خشي أن يكتب النبيّ ﷺ أموراً ربّما عجزوا عنها واستحقّوا العقوبة بمخالفتها، فقال ذلك رأفة بالناس!!

لكن يرد عليه:

أوّلاً ـ أنّ ذلك استهانة بشأن النبيّ ﷺ لأجل تبرير كلام عمر وموقفه.

ثانياً ـ لو كان كذلك، فلماذا كان يتحسّر ابن عباس ويبكي ويقول: «الرزيّة كلّ الرزيّة ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب، من اختلافهم ولغطهم»؟ وما معنى «الرزيّة»؟

ثالثاً ـ وقع الشارحون لهذا الحديث والموجّهون لكلام عمر في خبط وتناقض ظاهر، نرجو من القرّاء مراجعة كلماتهم وتأويلاتهم والتأمّل فيها بدقّة وإنصاف.

(١) النجم: ٣ و ٤.

الدليل الثاني ـ ينبغي أن يكون الإمام معصوماً، ولا يعلَم المعصوم إلّا الله تعالى:

أمّا وجوب عصمة الإمام فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾[1].

ووجه الدلالة: أنّ إبراهيم ﷺ لمّا عظمت منزلة الإمامة عنده طلبها لذرّيّته من الله تعالى، ولم يرد الجواب بنفي أو إثبات في مرحلة الظاهر، بل نفى فيه تعالى أن يشمل هذا العهد ـ وهو عهد الإمامة ـ الظالمين.

وكلّ مذنب ظالم؛ لأنّه ظَلَم ربّه بمعصيته.

وكلّما تحقّق عنوان الظلم شمله حكمه وهو: عدم استحقاق نيل عهد الإمامة.

وبعبارة أُخرى يكفي لشمول الحكم صدور الذنب من العبد ولو مرّة واحدة، فإذا صدر الذنب من العبد شمله إطلاق ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾. ولا أثر للتوبة عندئذٍ[2].

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) إنّ نسبة الأحكام إلى موضوعاتها على نحوين:

فتارةً يترتّب الحكم على موضوعه حدوثاً وبقاءً، بمعنى أنّ الحكم يدور مدار الموضوع، فما دام الموضوع موجوداً يكون الحكم موجوداً أيضاً، وأمّا إذا انعدم الموضوع فينعدم الحكم أيضاً. مثل عنوان «الفقير» بالنسبة إلى استحقاق الزكاة، فمادام الشخص فقيراً فهو يستحقّ الزكاة، أمّا إذا تبدّل هذا العنوان وصار =

هذا بالنسبة إلى العقد الأوّل من الاستدلال، وهو: وجوب عصمة الإمام.

وأمّا العقد الثاني منه، وهو أنّه لا يعرف المعصوم إلّا اللّه تعالى، فهو واضح؛ لأنّ العصمة: «لطف يفعله اللّه تعالى بصاحبها لا يكون له معه داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية»[1]، أو «ملكة نفسانيّة يمتنع معها المكلّف من فعل المعصية»[2]، ولكن لا يكون مُلجَأً إلى فعل الطاعة واجتناب المعصية، وإلّا ارتفع الحسن والقبح والثواب والعقاب.

ومن المعلوم أنّه لا يعلم أحد بوجود العصمة ـ بالمعنى المتقدّم ـ في جميع حالات المكلّف: الحال والماضي والمستقبل إلّا اللّه تعالى.

وهناك أدلّة أُخرى أُقيمت على لزوم عصمة الإمام يراجعها من يريدها في كتب علم الكلام، وسوف يأتي بعضها في عنوان «أهل البيت» إن شاء اللّه تعالى.

كان هذا إجمال الأدلّة على نظرية التنصيص، وأمّا بسط الكلام في ذلك فوكول إلى علم الكلام أيضاً.

من هو المنصوص عليه؟

عرفنا فيما سبق إجمال نظريّة التنصيص، وأنّ الإمامة لا تكون إلّا بالنصّ، والآن نريد أن نعرف من هو المنصوص عليه بالإمامة من قبل النبي ﷺ، وما هي الأدلّة على ذلك؟

وقد تكفّل علماؤنا رضوان اللّه تعالى عليهم بالبحث عن ذلك بصورة تفصيلية منذ بدء ظهور

= الشخص غنيّاً فهو لا يستحقّ الزكاة، وكذا عنوان «الجنب» فما دامت الجنابة باقية ـ وإن كان سببها وهو الاحتلام أو الوطء أو غيرهما قد زال ـ فيترتّب وجوب الاغتسال على الجنب إلى أن يغتسل، فترتفع الجنابة ويتبدّل عنوان الجنب إلى عنوان المتطهّر.

وتارةً يبقى الحكم بمجرّد وجود الموضوع، فلا يدور بقاؤه مدار بقاء موضوعه، وذلك مثل: الحكم بوجوب قتل المرتدّ، وتقسيم إرثه، وبينونة زوجته إذا كان ارتداده عن فطرة على ما هو المشهور والمعروف، فإنّ هذه الأحكام تترتّب على المرتدّ الفطري بمجرّد صدق هذا العنوان ـ أي بمجرّد الارتداد ـ وإن تاب المرتدّ بعد ذلك.

والإمامة والظلم من قبيل الثاني، أي بمجرّد تحقّق الظلم، يصير الظالم غير مستحقّ للإمامة، ويبقى كذلك، وإن زال عنه عنوان الظالم بالتوبة.

وهناك تقريب آخر للاستدلال، وهو: أنّ الظالم حين ارتكابه للظلم تشمله الآية قطعاً وإن تاب بعد ذلك، فيصدق عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، ولـمّا لم تكن الآية مقيّدة بزمان، بل هي مطلقة، فيكون غير مستحقّ للإمامة في مطلق الأزمنة والأحوال وإن تاب. انظر: التبيان ١: ٤٤٩، ومجمع البيان (١ ـ ٢): ٢٠٢.

(١) كشف المراد: ١٨٦.

(٢) النجاة في القيامة: ٥٥.

النظريّتين وحتّى يومنا هذا، وكتب الكلام مشحونة بذلك، وإنّما نكتفي بعرض مختصر لبعض أدلّتهم بالنحو الآتي:

١ ـ حديث الدار:

وهو قول النبيّ ﷺ لعليّ بن أبي طالب عليه السلام أمام كبار قومه: «إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا»[1].

ولا شبهة في دلالة الحديث على خلافة الإمام عليّ عليه السلام لرسول الله ﷺ بلا فصل.

والحديث تامّ سنداً. وقد قام بعض علمائنا الأبرار بجمع مصادر الحديث وطرقه والتنقيب عن أسناده، فأثبتوا صحّته.

وممّن قام بذلك العلّامتان: السيّد شرف الدين والأميني في الكتابين القيّمين: المراجعات والغدير،

---

(١) ذكر الواقعة عديد من الحفّاظ وأصحاب المسانيد والسنن وأرباب السير والمؤرّخين والمفسّرين، مثل: الإمام أحمد في مسنده ١: ١٣٨، الحديث ٨٨٦، من مسند عليّ بن أبي طالب عليه السلام، والصفحة ١٩٩، الحديث ١٣٧٥.

والإمام أبي جعفر الإسكافي في نقض العثمانية قائلاً: «وقد روي في الخبر الصحيح». على ما ذكره ابن أبي الحديد في شرح النهج ١٣: ٢٤٤ عند ذكر إسلام عليّ عليه السلام.

والطبري في تاريخه ٢: ٦٢ ـ ٦٣، وفي تفسيره ١٩: ٧٥، في تفسير سورة الشعراء ـ بتحريف مع الأسف ـ والكامل في التاريخ (لابن الأثير) ٢: ٦٣، وقد أرسله إرسال المسلّمات.

ونقله السيّد شرف الدين في المراجعات عن كثيرين مثل: ابن إسحاق، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، وأبي نعيم، والبيهقي في سننه ودلائله، والثعلبي ـ في تفسير سورة الشعراء ـ والطحاوي، والضياء المقدسي في المختارة، وسعيد بن منصور في السنن.

ونقله الأميني عن أكثر هؤلاء وعن جماعة من الشعراء المتقدّمين والمتأخّرين، والكتّاب، والصحفيّين = المعاصرين وغيرهم.

انظر تفصيل ذلك في الكتابين القيّمين: المراجعات، المراجعة ٢٠ و ٢٢، وكتاب الغدير ٢: ٢٧٨ ـ ٢٨٩، وقد ذكر الحديث بألفاظ مختلفة.

ومن تلك الألفاظ عن عليّ بن أبي طالب ما أخرجه الطبري، وجاء فيه: «لمّا نزلت هذه الآية على رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾». الشعراء: ٢١٤، ثمّ ذكر كيفيّة دعوة أقاربه إلى الطعام ثمّ قال:

«تكلّم رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم فقال: يا بني عبدالمطّلب، إنّي والله ما أعلم شابّاً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا قد جئتكم به، إنّي قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه فأيّكم يوازرني على هذا الأمر على أنْ يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؟ قال: فأحجم القوم عنها جميعاً وقلت ـ وإنّي لأحدثهم سنّاً ...: أنا يا نبيّ الله أكون وزيرك عليه، فأخذ برقبتي ثمّ قال: إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا، قال: فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع». تاريخ الطبري ٢: ٦٢ ـ ٦٣.

وقد اعترف الشيخ سليم البشري ـ شيخ الأزهر ـ في المراجعة (٢٣) بصحّة الحديث، فقال: «راجعت الحديث في الصفحة ١١١ من الجزء الأوّل من مسند أحمد[١]، ونقّبت عن رجال سنده، فإذا هم ثقات أثبات حجج، ثمّ بحثت عن سائر طرقه فإذا هي متظافرة متناصرة يؤيّد بعضها بعضاً، وبذلك آمنت بثبوته».

٢ ـ حديث المنزلة:

وهو قوله ﷺ لعليّ ﷺ: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي».

والحديث صحيح مستفيض عند الفريقين[٢].

ويدلّ على استحقاق الإمام عليّ ﷺ للخلافة.

ووجه الدلالة: أنّ الرواية تثبت لعليّ ﷺ كلّ ما لهارون من منزلة غير النبوّة، والاستثناء دليل عموم المنزلة، وأظهر المنازل التي كانت لهارون من موسى إنّما هي منزلة الوزارة والخلافة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَاجْعَل لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾[٢].

واحتمال اختصاص النصّ بموردٍ خاصّ ـ كاستخلاف النبيّ ﷺ إيّاه بالمدينة في غزوة تبوك ـ يدفعه:

ـ عموم كلام النبيّ ﷺ.

ـ وعدم كون المورد مخصّصاً كما هو مسلّم به في سائر موارد التشريع.

ـ وورود هذا النصّ أو مضمونه في موارد عديدة ومناسبات مختلفة[٣].

---

(١) مسند أحمد ١: ١٣٨، الحديث ٨٨٦ من طبعتنا التي أشرنا إليها في الصفحة المتقدّمة.

(٢) انظر: صحيح البخاري ٣: ٨٦، باب غزوة تبوك. وصحيح مسلم ٤: ١٨٧١، باب فضائل عليّ، ذكره بعدّة طرق، وسنن ابن ماجه ١: ٤٢، فضل عليّ بن أبي طالب، الحديث ١١٥ و١٢١، ومسند أحمد ١: ٢١٩، الحديث ١٤٩٤، والصفحة ٢٢١، الحديث ١٥٠٩ و ١٥١٣، من حديث سعد بن أبي وقّاص، وعن طرق كثير من الأصحاب مثل: ابن عباس وأسماء بنت عميس وأبي سعيد الخدري، ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهم. وذكرت للحديث مصادر كثيرة أُخرى. انظر المراجعات، المراجعة ٢٨.

---

(١) طه: ٢٩ ـ ٣٢.

(٢) الأعراف: ١٤٢.

(٣) ذكرها السيّد شرف الدين مع مصادرها من الصحاح والمسانيد في كتابه المراجعات، المراجعة ٣٢. ومن تلك الموارد يوم المؤاخاة، ويوم سدّ الأبواب في المسجد غير باب عليّ ﷺ، وموارد أُخرى يظهر من مجموعها: أنّ النبيّ ﷺ كان بصدد التأكيد على التشابه بين عليّ وهارون من جهات كثيرة حتّى من جهة تسمية الأولاد، فإنّ الحسن والحسين ومحسّن بمعنى شُبَّر وشبير ومشبِّر وهم أولاد هارون. انظر مسند أحمد ١: ١٢٣، مسند عليّ بن أبي طالب، الحديث ٧٧٢.

٣ـ حديث الغدير:

ومن أقوى الحجج على إمامة عليّ بن أبي طالب عليه السلام وخلافته للنبيّ صلى الله عليه وآله بلا فصل، هو تصريحه ـ أي النبيّ صلى الله عليه وآله ـ في الخطبة التي خطبها بغدير خم، بكون عليّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وإليك نصّ الخطبة ـ أي محلّ الشاهد منها ـ برواية أحمد بن حنبل عن البراء بن عازب وزيد بن أرقم، والنصّ للأوّل وليس بينهما اختلاف مهم:

قال البراء بن عازب: «كنّا مع رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم في سفر فنزلنا بغدير خم، فنودي فينا الصلاة جامعة، وكُسح لرسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم تحت شجرتين، فصلّى الظهر وأخذ بيد عليّ رضي الله تعالى عنه، فقال: ألستم تعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أنّي أولى بكلّ مؤمن من نفسه؟ قالوا: بلى، قال: فأخذ بيد عليّ فقال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللّهمّ والِ من والاه وعاد من عاداه. قال: فلقيه عمر بعد ذلك فقال له: هنيئاً يا بن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كلّ مؤمن ومؤمنة»[1].

ورويت الرواية بهذه الصيغة عن كثير من الصحابة، ولكن اختزلها بعضهم فاكتفى برواية قوله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه».

ووجه دلالة الحديث على إمامة عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بعد أن أخذ الإقرار من المسلمين بأنّه أولى بهم من أنفسهم طبقاً للآية الشريفة: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[1]، قال: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه»، ومعنى هذا الكلام: من كنت أولى به من نفسه فعليٌّ أولى به من نفسه.

وهذا المقام لا يناسب إلّا مقام الخلافة والإمامة.

دفع شبهة:

ربّما يقال: إنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ بناءً على

---

(١) مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٤٥، مسند الكوفيّين، مسند البراء بن عازب، الحديث ١٨٥٠٨.

ونقل عن عطية الكوفي، قال: «سألت زيد بن أرقم فقلت له: إنّ ختناً لي حدّثني عنك بحديث في شأن عليّ رضي الله تعالى عنه يوم غدير خم، فأنا أُحبّ أن أسمعه منك، فقال: إنّكم معاشر أهل العراق فيكم ما فيكم! فقلت له: ليس عليك منّي بأس، فقال: نعم، =

= كنّا بالجحفة، فخرج رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم إلينا ظهراً وهو آخذ بعضد عليّ رضي الله تعالى عنه، فقال: يا أيّها النّاس، ألستم تعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فعليٌّ مولاه». مسند أحمد بن حنبل ٤: ٤٥٠، مسند الكوفيّين، مسند زيد بن أرقم، الحديث ١٩٣٠١.

ولزيد رواية أُخرى يبيّن فيها قسماً آخر من الخطبة، ذكرها أحمد في أوّل مسنده، أي مسند زيد، ومسلم في فضائل عليّ بن أبي طالب عليه السلام، سوف نذكرها في عنوان «أهل البيت» إن شاء الله تعالى.

(١) الأحزاب: ٦.

النصّ الكامل المتضمّن لعبارة: «ألست أولى بكم من أنفسكم؟...» وأمّا بناءً على النصوص الخالية من ذلك والمقتصرة على عبارة «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه» فلا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ «المولى» له معانٍ عديدة ربّما بلغت العشرين، فإن لم يناسب كلّها المقام فإنّ بعضها مناسب له، مثل: المحبّ والناصر والولي، فَلِمَ لا يكون المراد من «المولى» في هذا النصّ هو المحبّ أو الناصر؟ ولا أقلّ من الاشتراك، وتعيينه يحتاج إلى قرينة، فما هي القرينة؟

وللجواب عن ذلك نقول:

بعد وضوح استعمال «المولى» بمعنى الولي في اللغة[1]، يندفع احتمال إرادة المحبّ والناصر منه بوجود قرائن تدلّ على ذلك، فمن جملتها:

١ ـ إنّه ﷺ أمر في ذلك الحرّ الشديد باجتماع الناس والصلاة جامعة، ثمّ قام خطيباً فيهم آخذاً بيد عليّ عليه السلام قائلاً ضمن خطبته: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه»، فهل يتصوّر عاقل ـ إن لم يغلبه شيءٌ آخر ـ أنّ النبيّ ﷺ أراد أن يبيّن للناس: أنّ من كنت محبّه وناصره فعليٌّ محبّه وناصره؟

٢ ـ قد ورد هذا النصّ مع عبارة «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم» في موارد أُخرى غير يوم الغدير، منها ما أورده أحمد في مسنده عن بريدة الأسلمي، أنّه قال: «غزوت مع عليٍّ اليمن، فرأيت منه جفوة، فلمّا قدمت على رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم ذكرت عليّاً فتنقّصته، فرأيت وجه رسول اللّه ﷺ يتغيّر، فقال: يا بريدة، ألستُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، قلت: بلى يا رسول اللّه، قال:

---

(١) جاء استعمال «مولى» بمعنى أولى في موارد كثيرة، منها:

قوله تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾. الحديد: ١٥، أي النار أولى بكم. انظر: تفسير الكشّاف ٤: ٤٧٦، وتفسير القرطبي ١٧: ٢٤٨، ومجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٢٣٦.

وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ﴾. النساء: ٣٣، أي جعلنا من هو أولى بالميراث. انظر مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٤١.

وروي عنه ﷺ قوله: «أيّما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن مولاها...»، أي متولّي أمرها. انظر النهاية (لابن الأثير): «ولي».

وقول الأخطل: =

= فأصبحت مولاها على الناس كلّهم

وأحرى قريش أن تهاب وتحمدا

ديوان الأخطل: ١٠٧.

وقول لبيد:

كلا الفرجين تحسب أنّه

مولى المخافة خلفها وأمامها

يريد: أنّه أولى موضع أن تكون فيه الحرب. انظر الصحاح: «ولي».

وقال الزمخشري: «وَلِيَ الأمر وتولّاه وهو وليُّهُ ومولاه». أساس البلاغة: «ولي».

وقال الفرّاء في كتاب معاني القرآن: «الولي والمولى في كلام العرب واحد».

وقال المبرّد: «هو [أي المولى] تأويل الأولى». =

من كنت مولاه فعليٌّ مولاه»[1].

ونقلت هذه الصيغة في موارد عديدة أُخرى.

فهل يبقى شك عندئذٍ في أنّ المراد من «المولى» هو الأولى بالتصرّف في نصّ الغدير؟

= وقال ابن الأنباري في مشكل القرآن: «المولى هو الأولى بالشيء».

ولذلك كلّه قال التفتازاني: «المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق، والحليف، والجار، وابن العمّ، والناصر، والأولى بالتصرّف، قال اللّه تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ أي أولى بكم، ذكره أبو عبيدة، وقال النبيّ: "أيّما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن مولاها..." أي الأولى بها، والمالك لتدبير أمرها، ومثله في الشعر كثير.

وبالجملة: استعمال المولى بمعنى المتولّي والمالك للأمر والأولى بالتصرّف شائع في كلام العرب، منقول عن كثير من أئمّة اللغة، والمراد أنّه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى ليعترض بأنّه ليس من صيغة اسم التفضيل، وأنّه لا يستعمل استعماله، وينبغي أن يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى، ليطابق صدر الحديث؛ ولأنّه لا وجه للخمسة الأول، وهو ظاهر، ولا للسادس؛ لظهوره وعدم احتياجه إلى البيان وجمع الناس لأجله» إلى أن قال: «ولا خفاء في أنّ الولاية بالناس، والتولّي، والمالكية لتدبير أمرهم، والتصرّف فيهم، بمنزلة النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، وهو معنى الإمامة». شرح المقاصد ٥: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(١) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٤٠٧، مسند بريدة الأسلمي، الحديث ٢٣٠٠٩.

٣ ـ وورد بطرق عديدة عن النبيّ ﷺ قوله: «هو وليّ كلّ مؤمن بعدي»، أو «هو وليّكم بعدي»[1]، ونحو ذلك.

٤ ـ تهنئة المسلمين عليّاً ﷺ بالولاية، حتّى نقلت تهنئة عمر بن الخطّاب له بالخصوص نقلاً مستفيضاً[2].

وهل يناسب ذلك إلّا التنصيب للولاية والخلافة؟

٥ ـ مناشدة الإمام عليّ ﷺ وأهل بيته للصحابة في مواطن عديدة، وأخذ الاعتراف والإقرار منهم بواقعة الغدير ومقالة النبيّ ﷺ في حقّه ﷺ[3].

ومناشدته ﷺ للصحابة أيّام خلافته في الرحبة مشهورة[4]، رواها جمع غفير جمعهم العلّامة

---

(١) انظر: صحيح الترمذي ٥: ٦٣٢، باب مناقب عليّ بن أبي طالب، الحديث ٣٧١٣، ومسند أحمد ٤: ٥٢٤، مسند عمران بن حصين، الحديث ١٩٩٥٠، وغيرها من المصادر الكثيرة التي ذكرها السيّد شرف الدين في هامش المراجعة ٣٦ من كتابه القيّم المراجعات.

(٢) تقدّم في رواية البراء بن عازب ـ في الصفحة ٧٣ ـ نصّ التهنئة، وقد نقلت بصيغة أُخرى.

(٣) جمعها العلّامة الأميني في كتابه القيّم الغدير ١: ١٥٩ ـ ٢١٣.

(٤) من ذلك ما رواه أحمد بطرق وأسانيد عديدة، منها ما رواه عن عبدالرحمن بن أبي ليلى، قال: «شهدت عليّاً ﷺ في الرحبة ينشد الناس: أنشد اللّه من سمع =

الأميني، فأحصى (٢٤) صحابياً ممّن اعترف بالقضية في ذلك اليوم.

والمهمّ فعلاً أصل مناشدة الإمام عليّ عليه السلام الصحابة لأن يشهدوا بالواقعة، وهذا ممّا لا ريب فيه.

وهنا نسأل: هل كانت المناشدة لإثبات كونه محبّاً أو ناصراً لمن كان رسول الله صلى الله عليه وآله محبّاً وناصراً له؟ أو كانت لإثبات كونه مستحقّاً للخلافة والولاية؟

الصحيح هو الثاني؛ لأنّ الأوّل لا يحتاج إلى هذه العناية، ولم يكن مفيداً له بعد موقف الناكثين والقاسطين والمارقين، بل كان بحاجة إلى ما يدعم خلافته ويؤكّدها؛ فلذلك استشهد بقضيّة الغدير ليثبت أنّه أحقّ بالخلافة وإن أُقصيت عنه مدّة من الزمن.

٦ ـ نتاجات الشعراء في الصدر الأوّل وما بعده، وفهمهم من النصّ معنى الأولوية بالأمر، يؤيّد أنّ المراد من المولى هو الأولى بالتصرّف في النصّ المذكور[1].

٧ ـ وأهمّ قرينة على أنّ المراد من «المولى» هو الأولى: ما نزل من الذكر الحكيم بهذه المناسبة سواء قبلها أو بعدها، فمن ذلك:

أ ـ قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِن لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾[2].

والمستفاد من الآية: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان مأموراً بإبلاغ شيءٍ إلى الناس، لكن كانت تواجهه بعض الصعوبات وبعض المشاكل، فأمره تعالى بإبلاغ ذلك الأمر وأنّه تعالى سيعصمه من الناس.

ويستفاد أيضاً: أنّ ذلك الأمر كان بمكان من الأهمّية بحيث لو لم يبلّغه كان كما لو لم يبلّغ أصل الرسالة، وبعبارة أُخرى كان من حيث الأهمّية في عرض الرسالة.

ولا يمكننا أن نتصوّر شيئاً كذلك إلّا الإمامة والولاية بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

ب ـ قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

= رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم يقول يوم غدير خم: "من كنت مولاه فعليٌّ مولاه". لمّا قام فشهد. قال عبدالرحمن: فقام اثناعشر بدرياً، كأنّي أنظر إلى أحدهم، فقالوا: نشهد أنّا سمعنا رسول الله رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم يقول يوم غدير خم: "ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجي أُمّهاتهم"؟ فقلنا: بلى يا رسول الله. قال: "فمن كنت مولاه، فعليٌّ مولاه، اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه". مسند أحمد بن حنبل ١: ١٤٨، مسند عليّ بن أبي طالب، الحديث ٩٦٥.

وذكروا: أنّ بعضهم امتنع عن الشهادة فأصابتهم دعوته عليه السلام، منهم أنس بن مالك، فقد أصابه البرص. انظر الغدير ١: ١٩١ ـ ١٩٥.

(١) انظر الغدير ٢: ٣٤، فقد ذكر فيه أشعار حسّان بن ثابت، وذكر أشعار قيس بن سعد بن عبادة في الصفحة ٦٧، وأشعار الكميت في الصفحة ١٨٠، والسيّد الحميري في ٢١٣، والعبدي الكوفي في ٢٩٠، وأبي تمام في ٣٢٩، ودعبل الخزاعي في ٣٤٩، وغيرهم.

(٢) المائدة: ٦٧.

وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً ﴾[١].

وكأنّ الآية تشير إلى حدوث حادثة في يوم خاصّ، وبتلك الحادثة حصل إكمال الدين، ورضي اللّه تعالى الإسلام لنا ديناً، وكأنّه بدون ما حدث لم يكن الإسلام كاملاً، ولم يتحقّق ذلك الإسلام الذي كان يرتضيه لنا اللّه تعالى.

فهنا نسأل ما هو هذا الأمر؟ هل كان الصلاة أو الحجّ أو الجهاد أو الصوم أو...؟

الجواب: لا؛ لأنّ هذه الأُمور كلّها قد شُرِّعت وبُيِّنت أحكامها وعمل بها المسلمون، وإنّما الباقي كان تعيين الخليفة والوصيّ بعد النبيّ ﷺ الذي يَكمُل الدين بتحقّقه.

ولعلمائنا رضوان اللّه تعالى عليهم دراسات مستوعبة في الموضوع، من أرادها فليراجع كتب التفسير والكلام[٢].

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى دلالة حديث الغدير، وأمّا الكلام في سنده، فنقول:

إنّ حديث الغدير حديث متواتر وهو حجّة بلا إشكال، فقد عدّ العلّامة الأميني مئة وعشرة من الصحابة الذين رووا حديث الغدير، وقال: «ولعلّ فيما ذهب علينا أكثر من ذلك بكثير»[١].

وعدّ أربعة وثمانين من التابعين الذين رووا الحديث[٢].

ثمّ عدّ ثلاثمئة وستّين من العلماء والحفّاظ وأصحاب الصحاح والمسانيد الذين رووا حديث الغدير طوال القرون الماضية[٣].

وأخيراً عدّ ستّة وعشرين مؤلّفاً في خصوص حديث الغدير وواقعته ممّا عثر عليه[٤]، وأمّا ما لم يعثر عليه أو أُلّف بعده فهو أكثر من ذلك بكثير قطعاً.

ومع هذا كلّه فهل يبقى شكٌّ في تواتر الحديث، أو لا أقلّ من وصوله إلى درجة كبيرة من الاستفاضة تقرب من التواتر؟

وأمّا الإشكال بأنّه:

إذا كان الحديث كذلك فلماذا لم يخرجه

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) انظر على سبيل المثال: الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٦٧ ـ ١٨٢، و١٩٢ ـ ٢٠١، و٦: ٤٢ ـ ٦١، والغدير ١: ٢١٤ ـ ٢٣٨، حيث ذكرت فيها روايات الفريقين بشأن نزول الآيتين في واقعة الغدير، مع التحقيق في مفادهما.

(١) انظر الغدير ١: ١٤ ـ ٦١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٦١ ـ ٧٢.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٧٣ ـ ١٥١.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ١٥٢ ـ ١٥٧، وقال في آخر هذا القسم تحت عنوان «تكملة»: «قال ابن كثير في البداية والنهاية ٥: ٢٠٨؛ وقد اعتنى بأمر هذا الحديث أبوجعفر محمّد بن جرير الطبري صاحب التفسير والتاريخ، فجمع فيه مجلّدين أورد فيهما طرقه وألفاظه، وكذلك الحافظ الكبير أبوالقاسم عليّ بن عساكر أورد أحاديث كثيرة في هذه الخطبة، نحن نورد عيون ما روى في ذلك» فراجعه فإنّ فيه فوائد أُخرى.

الشيخان في صحيحيهما؟

والجواب:

أوّلاً ـ أنّ مسلماً أخرج الحديث في فضائل الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام عن طريق زيد بن أرقم[١]، لكن أسقط منه عبارة «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، وسوف نقوم بدراسة الحديث الذي أخرجه في عنوان «أهل البيت» إن شاء اللّه تعالى.

ثانياً ـ أنّ الشيخين أسقطا كثيراً من الروايات الصحيحة على شرطهما ولم يخرّجا شيئاً منها، يكفيك ما أخرجه الحاكم في مستدركه على الصحيحين، ومنه حديث الغدير.

ثالثاً ـ هل من الصحيح الأخذ بكلّ ما أورده الشيخان في الصحيحين ورفض كلّ ما لم يذكراه؟ وهل يتعامل علماء السنّة بهذه المعاملة مع جميع ما ورد في الإسلام من عقائد وأحكام وحوادث؟

الحاصل:

أنّ حديث الغدير تامٌّ سنداً ودلالةً، فهو يدلّ على خلافة الإمام عليّ عليه السلام بلا فصل، والحمد للّه.

هذا، وهناك أدلّة كثيرة أُخرى من الكتاب والسنّة استدلّ بها علماؤنا على إمامة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ولهم كتب مدوّنة في ذلك مختصرة ومطوّلة، يرجع إليها من أراد[٢]، وسوف نذكر في عنوان «أهل البيت» ما يكون مؤيّداً لما مرّ من الأدلّة، إن شاء اللّه تعالى.

شروط الإمام:

أهمّ الشروط التي ذكروها للإمام هي:

١ ـ الذكورة.

٢ ـ الأعلميّة والأفضليّة.

٣ ـ العصمة.

وهذه الثلاثة متسالم عليها عند الإماميّة ولا يشوبها شكّ أو شبهة، وقد تكلّمنا عن العصمة بصورة كبروية فيما سبق، وسوف يأتي الكلام عن عصمة الإمام عليّ عليه السلام في عنوان «أهل البيت» إن شاء اللّه تعالى.

وأمّا شرطية الذكورة، فالظاهر أنّها مجمع عليها بين جميع المسلمين.

وأمّا اشتراط الأعلميّة والأفضليّة:

---

(١) انظر صحيح مسلم ٤: ١٨٧٣، كتاب فضل الصحابة، باب فضائل عليّ بن أبي طالب، الحديث ٢٤٠٨.

(٢) انظر: الشافي (للسيّد المرتضى / ت٤٣٦هـ) وتلخيصه (للشيخ الطوسي / ت٤٦٠هـ)، والذخيرة (للسيّد المرتضى أيضاً)، ونهج الحقّ وكشف الصدق (للعلّامة الحلّي / ت٧٢٦هـ)، وكشف المراد، والألفين له أيضاً، وغاية المرام (للسيّد هاشم البحراني / ت١١٠٧هـ)، وإحقاق الحقّ (للقاضي نور اللّه التستري / ت١٠١٩هـ)، ودلائل الصدق (للشيخ محمّدحسين المظفّر / ت ١٣٧٥هـ)، والمراجعات (للسيّد عبدالحسين شرف الدين / ت١٣٧٧هـ)، وموسوعة الغدير (للشيخ عبدالحسين الأميني / ت١٣٩٠هـ)، وعشرات الكتب الأُخرى المدوّنة في هذا الموضوع بالخصوص.

ـ فلأنّ الإمامة بناءً على تفسير الإماميّة امتداد للنبوّة، فكما أنّ النبيّ ينبغي أن يكون أفضل من غيره، فكذا الإمام.

ـ ولأنّ المفضول بحاجة إلى الهداية فكيف يكون هادياً وقد قال الله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ ﴾[1]؟

ـ ولأنّ الإمام الذي يتصدّى لهداية الأُمّة لابدّ من أن يكون متمكّناً من تحمّل هذه المسؤولية، ولا يمكن ذلك إلّا مع كونه أفضل من غيره.

والكلام عن أفضليّة الإمام عليّ عليه السلام باب واسع طرقه العلماء سنّة وشيعة، وذكروا فيه فضائله الكثيرة مع التعتيم الإعلامي الذي كان ضدّه من قِبل أعدائه، ومع خوف الموالين له من نشر فضائله[2]، حتّى انجرّ الكلام إلى أنّه لا تشترط الأفضليّة في الإمام، بل يجوز تقديم المفضول، وبهذا تمكّنوا من المحافظة على أمرين:

(١) يونس: ٣٥.

(٢) قال أبو جعفر الإسكافي المعتزلي عند الكلام عن إسلام عليّ عليه السلام وأنّه أوّل من أسلم، في مقام ردّ مقالة العثمانية: «لولا ما غلب على الناس من الجهل وحبّ التقليد، لم نحتج إلى نقض ما احتجّت به العثمانيّة، فقد علم الناس كافة أنّ الدولة والسلطان لأرباب مقالتهم، وعرف كلّ أحد علوّ أقدار شيوخهم وعلمائهم وأمرائهم، وظهور كلمتهم وقهر سلطانهم وارتفاع التقيّة عنهم، والكرامة والجائزة لمن روى الأخبار والأحاديث في فضل أبي بكر، وما كان من تأكيد بني أُميّة لذلك، وما ولّده المحدّثون من الأحاديث طلباً لما في أيديهم، فكانوا لا يألونَ جهداً في طول ما ملكوا أنْ يُخملوا ذكر عليّ عليه السلام وولده، ويطفئوا نورهم، ويكتموا فضائلهم ومناقبهم وسوابقهم، ويحملوا على = شتمهم وسبّهم ولعنهم على المنابر، فلم يزل السيف يقطر من دمائهم مع قلّة عددهم وكثرة عدوّهم، فكانوا بين قتيل وأسير، وشريد وهارب، ومستخفٍ ذليل، وخائف مترقّب، حتّى إنّ الفقيه والمحدّث والقاضي والمتكلّم، ليتقدّم إليه ويتوعّد بغاية الإيعاد وأشدّ العقوبة ألّا يذكروا شيئاً من فضائلهم، ولا يرخّصوا لأحد أن يطيف بهم، وحتّى بلغ من تقيّة المحدّث أنّه إذا ذكر حديثاً عن عليّ عليه السلام كنّى عن ذكره، فقال: قال رجل من قريش، وفعل رجل من قريش، ولا يذكر عليّاً عليه السلام ولا يتفوّه باسمه.

ثمّ رأينا جميع المختلفين قد حاولوا نقض فضائله، ووجّهوا الحيل والتأويلات نحوها: من خارجيٍّ مارق، وناصب حَنِق، وثابت مستبهم، وناشئ معاند، ومنافق مكذّب، وعثماني حسود يعترض فيها ويطعن، ومعتزلي قد نقض في الكلام، وأبصر علم الاختلاف، وعرف الشبه ومواضع الطعن وضروب التأويل، قد التمس الحيل في إبطال مناقبه وتأويل مشهور فضائله، فمرّة يتأوّلها بما لا يحتمل، ومرّة يقصد أن يضع من قدرها بقياس منتقض، ولا يزداد مع ذلك إلّا قوّة ورفعة ووضوحاً واستنارة، وقد علمت أنّ معاوية ويزيد ومن كان بعدهما من بني مروان أيّام ملكهم ـ وذلك نحو ثمانين سنة ـ لم يدعوا جهداً في حمل الناس على شتمه ولعنه وإخفاء فضائله وستر مناقبه وسوابقه...».

ثمّ أخذ يذكر نماذج ممّا فعله بنو أُميّة وغيرهم ممّا ذكره من أنواع الظلم. انظر شرح نهج البلاغة =

الأوّل ـ أفضليّة الإمام عليّ عليه السلام التي لم تكن قابلة للنقاش عند العلماء المتفتّحين.

الثاني ـ الاعتراف بما جرى وتحقّق في الخارج، وهو خلافة أبي بكر بعد النبيّ صلى الله عليه وآله مع وجود الأفضل وهو الإمام عليّ عليه السلام، وإلّا لما كان مورداً للبحث عن أنّ خلافة المفضول صحيحة أم لا؟

ويكفيك ما رواه أرباب السنن والمسانيد عن ابن عبّاس أنّه ذكر لعليٍّ عليه السلام بضع عشرة فضيلة لم يشاركه فيها غيره[1] سوى ما كان يشارك غيره فيها من الفضائل وكان يمتاز عليهم بها.

ثمّ، هل يشترط أن يكون الإمام قرشيّاً أو هاشميّاً أو علويّاً فاطميّاً؟

لم يذكره أصحابنا بعنوان شرط الإمامة؛ لأنّه لا يمتنع عقلاً ألّا يكون كذلك، لكن لـمّا كان مذهب

= (لابن أبي الحديد) ١٣ ـ ١٤: ٢١٩ ـ ٢٢٠، نقلاً عن نقض العثمانية لأبي جعفر الإسكافي المعتزلي المتوفّى في حدود ٢٤٠هـ.

(١) روى أحمد وغيره عن عمرو بن ميمون قال: «إنّي لجالس إلى ابن عبّاس، إذ أتاه تسعة رهط فقالوا: يابن عبّاس، إمّا أن تقوم معنا، وإمّا أن تخلونا هؤلاء، فقال ابن عبّاس: بل أقوم معكم، قال: وهو يومئذٍ صحيح قبل أن يعمى، قال: فابتدأوا فتحدّثوا، فلا ندري ما قالوا، قال: فجاء ينفض ثوبه ويقول: أُفٍّ وتفٍّ! وقعوا في رجلٍ له عشر [وفي مستدرك الحاكم: بضع عشرة فضائل ليست لأحد غيره]، وقعوا في رجلٍ قال له النبيّ صلى الله عليه وآله: "لأبعثنّ رجلاً لا يخزيه الله أبداً، يحبّ الله ورسوله". قال: فاستشرف لها من استشرف [تأمّل في هذه العبارة رجاءً] قال: أين عليٌّ؟ قالوا: هو في الرحل يطحن! قال: وما كان أحدكم ليطحن [تأمّل في هذه أيضاً] قال: فجاء وهو أرمد لا يكاد يبصر، قال: فنفث في عينيه، ثمّ هزّ الراية ثلاثاً فأعطاها إيّاه، فجاء = بصفيّة بنت حُيَيّ، قال: ثمّ بعث فلاناً [يعني أبا بكر] بسورة التوبة، فبعث عليّاً خلفه فأخذها منه، قال: "لا يذهب بها إلّا رجلٌ منّي وأنا منه"، قال: وقال لبني عمّه: أيّكم يواليني في الدنيا والآخرة؟ ـ وعليٌّ معه جالس ـ فأبوا، فقال عليٌّ: أنا أُواليك في الدنيا والآخرة، قال: "أنت وليّي في الدنيا والآخرة"، قال: فتركه ثمّ أقبل على رجل منهم، فقال: أيّكم يواليني في الدنيا والآخرة؟ فأبوا، قال: فقال عليّ: أنا أُواليك في الدنيا والآخرة، فقال: "أنت وليّي في الدنيا والآخرة". قال: وكان أوّل من أسلم من الناس بعد خديجة، قال: وأخذ رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ثوبه فوضعه على عليٍّ وفاطمة وحسن وحسين فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]، قال: وشرى عليٌّ نفسه، لبس ثوب النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ثمّ نام مكانه، قال: وكان المشركون يرمون رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ـ إلى أن قال: ـ وخرج بالناس في غزوة تبوك، قال: فقال له عليّ: أخرج معك؟ قال: فقال له نبيّ الله: لا، فبكى عليٌّ، فقال له: "أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى؟ إلّا أنّك لست بنبيٍّ، إنّه لا ينبغي أن أذهب إلّا وأنت خليفتي"، قال: وقال له رسول الله: "أنت وليّي في كلّ مؤمن بعدي" [وفي مستدرك الحاكم: ولي كلّ مؤمن بعدي]، وقال: "سُدّوا أبواب المسجد غير باب عليٍّ، فقال: فيدخل =

الإماميّة في الإمامة هو التنصيص وقد ثبت انحصار النصّ في إمامة الإمام عليّ عليه السلام وولديه الحسنين عليهما السلام وذريّة الحسين عليهم السلام، فقد تعيّن أنْ يكون الإمام علويّاً فاطميّاً.

وعلى هذا الأمر يحمل ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: من «أنّ الأئمّة من قريش» فإنّ الروايات في ذلك مستفيضة عن طريق السنّة، منها:

ما رواه مسلم عن جابر بن سمرة، قال: «دخلت مع أبي على النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم فسمعته يقول: إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفةً، قال: ثمّ تكلّم بكلام خفي عليّ، قال: فقلت لأبي: ما قال؟ قال: كلّهم من قريش»[1].

= المسجد جنباً وهو طريقه ليس له طريق غيره، قال: وقال: "من كنت مولاه فإنّ مولاه عليّ"...».

مسند أحمد بن حنبل ١: ٤٣٠، مسند عبداللّه بن عبّاس، الحديث ٣٠٦٢، ورواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين ٣: ١٣٢، ثمّ قال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه [أي الشيخان] بهذه السياقة».

وأخرجه السيّد شرف الدين عن جماعة آخرين في المراجعة ٢٦ من كتابه المراجعات.

والروايات الواردة في علمه، وجهاده، وتقواه، وتصلّبه في ذات اللّه، ونكران ذاته في اللّه تعالى، كثيرة جدّاً. ربّما نتعرّض لبعضها في عنوان «أهل البيت» إن شاء اللّه تعالى.

(١) صحيح مسلم ٣: ١٤٥٢، كتاب الإمارة، الحديث ١٨٢١.

وهذا النصّ لا يمكن توجيهه إلّا على مذهب الإماميّة.

وكذا ما رواه مسلم والبخاري عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»[1].

فإنّ هذا المعنى لا ينطبق إلّا على نظرية الإماميّة؛ لأنّ كلمة «لا يزال» تدلّ على الاستمرار في المستقبل، ولم يتحقّق هذا المعنى إلّا في الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام.

والحمد للّه ربّ العالمين.

تنبيه:

سوف تأتي ترجمة مختصرة للأئمّة الاثني عشر عليهم السلام في ملحق الأعلام من هذا المجلّد إن شاء اللّه تعالى.

خلاصة نظرية الإمامة عند الإماميّة:

أوّلاً ـ تقوم نظريّة الإمامة عند الإماميّة على أساس أنّ الإمامة منصبٌ إلهيٌّ مثل النبوّة، والإمام يقوم بما يقوم به النبيّ من المسؤولية، مثل: تبليغ الدين، وإرشاد المسلمين، وإدارة شؤونهم،

(١) صحيح مسلم ٣: ١٤٥٢، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، الحديث ١٨٢٠، وصحيح البخاري ٢: ٢٦٥، كتاب بدء الخلق، باب مناقب قريش، الحديث ٢، و٤: ٢٣٣، كتاب الأحكام، باب الأُمراء من قريش، الحديث ٢، وفيه: «ما بقي منهم اثنان».

وهدايتهم الروحيّة، وتهذيب نفوسهم؛ ليتحقّق قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ﴾[1].

نعم، ليس الإمام نبيّاً، ولم يوح إليه؛ لأنّه لا نبيّ بعد نبيّنا محمّد ﷺ.

ثانياً ـ أنّ الإمامة بالتفسير المتقدّم تكون بحاجة إلى جعل من اللّه تعالى؛ لأنّه هو الذي يعلم من له استحقاق هذا المنصب الإلهي كالنبوّة.

إذن لابدّ من التنصيص على الإمام من قِبل اللّه تعالى بواسطة النبيّ ﷺ.

ثالثاً ـ قامت الأدلّة القاطعة على أنّ النبيّ ﷺ نصّ بأمر من اللّه تعالى على إمامة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وقد ذكرنا بعضها وبقي الكثير منها، يراجعها من أرادها في الكتب المعدّة لها.

رابعاً ـ يشترط في الإمام ـ إضافة إلى الذكورة ـ: العصمة والأفضليّة، وقد قامت الأدلّة على عصمة الإمام عليّ عليه السلام وأفضليّته على سائر الصحابة.

خلاصة نظرية الإمامة عند السنّة:

أوّلاً ـ تقوم نظريّة الإمامة عند السنّة على تبرير ما وقع بعد النبيّ ﷺ وتوجيهه ودعمه بالأدلّة. وبعبارة أُخرى تبتني هذه النظرية على توجيه ما وقع لا الفحص عمّا ينبغي أن يقع.

ثانياً ـ ليست الإمامة في هذه النظرية منصباً إلـهيّاً مثل النبوّة.

ثالثاً ـ وبناءً على ماتقدّم يمكن أن يكون جعل الإمامة بيد الناس، كما قد تحقّق ذلك بالفعل خارجاً.

رابعاً ـ الطرق التي يتعيّن الخليفة بها طبقاً لهذه النظرية هي: البيعة، والاستخلاف الذي هو التنصيص، والشورى ـ التي عدّوها نوعاً من الاستخلاف، وخاصّة ما تحقّق منها بأمر عمر ـ والاستيلاء والغلبة.

خامساً ـ ناقشنا هذه الطرق وقلنا: لا دليل من الكتاب والسنّة على صحّتها، ولم يقم إجماع عليها وإن ادّعي ذلك، وقد ناقشنا تحقّقه.

نعم، قام الدليل على صحّة جعل الإمامة بالتنصيص بناءً على نظرية الإماميّة التي تقوم على أساس أنّ النبيّ ﷺ نصب عليّاً عليه السلام خليفة، فعمل الرسول ﷺ هذا يكون دليلاً على صحّة النصب بالتنصيص.

الأحكام:

الأحكام المترتّبة على عنوان الإمام كثيرة جدّاً، فإنّ كثيراً من تصرّفاتنا، مثل التصرّف في الخمس والزكاة والأنفال والأرض الموات، ومثل الجهاد وتوابعه، والقضاء وتوابعه، وإجراء الحدود ونحو ذلك متوقّفة على إذن الإمام عليه السلام أو من نصبه. وسوف يأتي البحث عنها في مظانّها، وإنّما نقتصر هنا على البحث عن بعضها إجمالاً:

---

(١) يونس: ٣٥.

أوّلاً ـ وجوب إطاعة الإمام عليه السلام :

تكلّمنا في عنوان «إطـاعة» عـن وجـوب إطاعة الإمام، وحدودها، وما يترتّب عـليها مـن آثار.

ثانياً ـ حرمة الخروج على الإمام عليه السلام :

سوف يأتي الكلام عن حرمة الخروج عـلى الإمام والبغي عليه، ووجوب مـقاتلة البـغاة مـعه في عنوان «بغي» إن شاء اللّه تعالى.

ثالثاً ـ ولاية الإمام عليه السلام :

سوف نتكلّم عن ولاية الإمام على الأنفس والأموال وحدودها في عنوان «ولايـة» إن شـاء اللّه تعالى.

رابعاً ـ انعزال الولاة والقضاة بموت الإمام عليه السلام :

المعروف بين فقهائنا[1]: أنّ القـضاة والولاة المنصوبين من قِبل الإمام عليه السلام ينعزلون بموته.

وحكي القول بعدم الانعزال أيضاً[1].

واستدلّوا على القول بالانعزال بأُمور، هي:

١ ـ إنّ ولاية المنصوبين من قِبل الإمـام عليه السلام فرع ولايته، فإذا زال الأصل زال الفرع.

ذكـر ذلك الشهـيد في المسـالك[2]، وتبعه بعضهم.

ولكن نوقشت هذه الصياغة للـدليل بحسب ظـاهرها: بـأنّ ولايـة الأئـمّة عليهم السلام ـ بحسب نـظرية الإماميّة في الإمامة ـ مطلقة غير محـدودة بـوقت، وبناءً على ذلك فهي لا تزول بـالموت، بمـعنى أنّـه يجوز أن ينصب الإمام عليه السلام شخصاً أو طائفة قـضاة مطلقاً حتّى بعد عصره، كما نصب الإمام الصادق عليه السلام الفقهاء ـ الذين يـعرفون الحـلال والحـرام ـ قـضاة مطلقاً[3].

وليس مـعنى ذلك: أنّ الإمـام عليه السلام له أن يتصرّف تصرّفاً تشريعيّاً حتّى بعد وفاته[4].

---

(١) انظر: المبسوط ٨: ١٢٧، والسرائر ٢: ١٧٦، وقد جعلاه ممّا يقتضيه مذهبنا، والشرائع ٤: ٧١، وجعله الأشبه، والقـواعـد ٣: ٤٢٤، وجـعله الأقـرب، والإيـضاح ٤: ٣٠٣، والدروس ٢: ٦٨، والمسـالك ١٣: ٣٥٩، ومجمع الفـائدة ١٢: ٢٦ ـ ٢٧، وكشـف اللـثام (الحـجرية) ٢: ٣٢٤، والجـواهـر ٤٠: ٦٥، والقضاء (للشيخ الأنـصاري): ٦٦ ـ ٦٧، والقـضاء (للآشتياني): ٤٧ ـ ٤٨، والقضاء (للرشتي) ١: ١٠١ و ١٠٢، وغيرها.

(١) سيأتي الكلام عن هذا القول.

(٢) المسالك ١٣: ٣٥٩.

(٣) انظر: الجواهر ٤٠: ٦٥، والقضاء (للشيخ الأنصاري): ٦٦ ـ ٦٧، وغيرهما.

(٤) قال الشيخ الأنصاري: «... إلّا أنْ يدّعى أنّ موته عليه السلام كحياته، وليس كموت أحدنا في العجز عن التصرّف في الأُمور، حتّى لا يعقل تصرّف نوّابه بعنوان النيابة؛ لكنّا بمعزل عن هذه الدعوى؛ فإنّا لا نقول فيهم إلّا بما صحّ لنا عنهم». كتاب القضاء: ٦٧.

وقد حاول بعض الفقهاء[١] توجيه كلام الشهيد بما لا يرد معه الإشكال المتقدّم، وحاصله:

أنّ متعلّق ولاية القاضي إنّما هو الأفعال والأمور التي كانت ولايتها للإمام عليه السلام وكانت قائمة بالحياة الصورية، نظير ولايته على أطفاله. فالقاضي إنّما يتولّى أفعال الإمام عليه السلام بإذنه، فإذا مات، فات متعلّق الإذن، كفوت متعلّق الوكالة في شيءٍ بفوات ذلك الشيء.

٢ ـ إنّ الإذن والنيابة ليس لهما قابلية البقاء بعد الموت مثل الوكالة؛ فإنّ التولية تتضمّن الإذن والاستنابة، وهما يرتفعان بارتفاع السبب وهو الآذن والمستنيب.

ذكر ذلك الشيخ الأنصاري[٢].

٣ ـ إنّ التولية من قِبل الإمام عليه السلام مقيّدة غالباً ولو بظاهر الحال بحياة الإمام عليه السلام؛ فلذلك ينعزل الولاة بعد موته عليه السلام. نعم، إذا ثبت إطلاقٌ في صيغة النصب فلا ينعزلون[٣].

ذكر ذلك صاحب الجواهر[٤] وهو الظاهر من ذيل كلام الشيخ الأنصاري[٥].

وأمّا القول بعدم الانعزال، فقد حكاه المحقّق[٦] عن الشيخ في المبسوط، لكن الذي فيه هو القول بالانعزال فقط، حيث قال: «والذي يقتضيه مذهبنا أنّ الإمام إذا مات ينعزل النائبون عنه إلّا أنْ يُقرَّهم الإمام القائم مقامه...»[١].

ولم أعثر على من صرّح باختيار هذا القول. نعم، احتمله بعضهم كالأردبيلي كما سيأتي.

واستُدلّ على هذا القول:

١ ـ باستصحاب بقاء الولاية الثابتة قبل موت الإمام عليه السلام.

٢ ـ باستلزام الضرر من انعزال الولاة والقضاة بمجرّد الموت؛ لخلوّ البلدان منهم حينئذٍ حتّى يعيّن الإمام الوالي أو القاضي الجديد[٢].

ونوقش الأوّل:

ـ بعدم حجّية الاستصحاب هنا؛ لأنّه من الشكّ في المقتضي، وهو ليس بحجّة على بعض الآراء[٣].

ـ وبارتفاع الشكّ في عدم بقاء الولاية السابقة؛ لقيام الدليل على عدم بقائها[٤].

ونوقش الثاني:

ـ بعدم لزوم الضرر.

ولكن قال الأردبيلي: «نعم لو قيل بلزوم

(١) وهما الآشتياني في قضائه: ٤٨، والرشتي في قضائه ١: ١٠١.

(٢) انظر القضاء (للشيخ الأنصاري): ٦٧.

(٣) و (٤) انظر الجواهر ٤٠: ٦٥.

(٥) انظر القضاء (للشيخ الأنصاري): ٦٧.

(٦) انظر شرائع الإسلام ٤: ٧١.

(١) المبسوط ٨: ١٢٧.

(٢) انظر المسالك ١٣: ٣٥٩، وغيره من المصادر.

(٣) انظر القضاء (للآشتياني): ٤٧، والقضاء (للرشتي) ١: ١٠٢.

(٤) انظر المصدرين المتقدّمين.

المفسدة إن قلنا: إنّه يـنعزل بـالموت قـبل وصـول الخـبر... لأمكـن ذلك»[1]. أي أمكـن القـول بعدم الانعزال.

تنبيه (١):

قال الشهيد الثاني بعد البحث المتقدّم ما حاصله:

أنّ القول بالانعزال قد يقدح في ولاية الفقيه حال الغيبة؛ لأنّ الإمام الذي جعل الولاية للفقهاء ـ وهو الإمام الصادق عليه السلام[2] ـ قد مات، فكيف تبق ولايتهم عندئذٍ؟ مع أنّ الأصحاب مطبقون على استمرار تلك التولية[3].

ثمّ استمر في توجيه ذلك، وقال ما حاصله:

أنّ الإمام الصادق عليه السلام حينما جعل الولاية للفقهاء، لم يكن جعْله كجعل شخصٍ معيّنٍ قاضياً

(١) مجمع الفائدة ١٢: ٢٧.

(٢) إشارة إلى ما ورد في مشهورة أبي خديجة سالم بن مكرم عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «...انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»، ومقبولة عمر بن حنظلة عنه عليه السلام أيضاً: «...ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً...».

الوسائل ٢٧: ١٣، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥، والصفحة ١٣٦، الباب ١١ من نفس الأبواب، الحديث الأوّل.

(٣) انظر المسالك ١٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

حتّى ينعزل بمجرّد موت الإمام عليه السلام، بل أعلمَ الناسَ بـأنّ الفـقيه الجـامع للشرائـط أهـلٌ لأنْ يـتحمّل مسؤوليّة الولاية، مثل إعلامه بـأنّ العـدلَ مـقبول الشهادة، وذا اليد مقبول الخبر[1].

ثمّ قال: «وفيه بحث».

وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «وجـه البحث: ظهور الأدلّة في كونه إنشـاء نـصب مـنه، بل هو كاد يكون صريح قوله عليه السلام: "فإنّي قد جعلته قاضياً وحاكماً"[2]، لا أنّه مجرّد إعلام، وكيف يكون إعلاماً وقد عرفت الاحـتياج إلى إنشـاء النـصب والإذن؟»[3].

ثمّ ذكر ـ أي صاحب الجواهر ـ وجهين لصحّة الولاية، هما:

أوّلاً ـ أنّ مستند ولاية الفقيه هو النصّ الوارد عن صاحب العصر عجّل الله فرجه[4].

ثانياً ـ ما تقدّم سابقاً[5]: من أنّ ولاية الأئمّة لا تنحصر بحال حياتهم، بمعنى أنّه يجوز أن يجعلوا طائفة من الناس قضاةً حتّى بـعد ممـاتهم، ومـورد

(١) انظر المسالك ١٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٢) إشارة إلى النصّين اللذين أوردناهما في الهامش رقم (٢) من العمود السابق.

(٣) الجواهر ٤٠: ٦٤.

(٤) إشارة إلى التوقيع المعروف: «...وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا». الوسائل ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٥) في الصفحة ٨٣.

البحث من هذا القبيل؛ إذ الولاية المجعولة للفقهاء من قِبل الإمام الصادق عليه السلام من هذا القبيل، فإنّه جعل الولاية والحكومة للفقهاء من دون اختصاص بزمانٍ، وهذا مستفاد من سياق الكلام؛ إذ لم يكن الإمام عليه السلام بصدد جعل الولاية لهم من قِبله خاصّة[1].

وادّعى بعض آخر[2] الإجماع على ثبوت الولاية للفقيه، فالولاية ثابتة له وإنْ لم يرد نصٌّ في ذلك.

تنبيه (٢):

تكلّم الفقهاء بعد البحث السابق عن انعزال المنصوبين من قِبل الفقيه في زمن الغيبة؛ ولـمّا كان هذا البحث يرتبط بموضوع ولاية الفقيه، فلذلك تركناه إلى محلّه وهو عنوان «ولاية».

مظانّ البحث:

أمّا الكلام عن الإمامة الكبرى فمحلّه علم الكلام كما أشرنا إليه.

وأمّا الأحكام المترتّبة عليها، فسوف نذكر مظانّ البحث عنها في موطن كلّ واحد من الأبحاث، وأمّا الحكم الذي تكلّمنا عليه وهو انعزال الولاة بموت الإمام، فقد تعرّض له الفقهاء في كتاب القضاء عند الكلام عن انعزال القضاة بموت الإمام.

(١) انظر: الجواهر ٤٠: ٦٤ ـ ٦٥، ومجمع الفائدة ١٢: ٢٨ والقضاء (للآشتياني): ٤٩.

(٢) انظر: مجمع الفائدة ١٢: ٢٨، والقضاء (للآشتياني): ٤٩.

الإمـامة الصغرى[1]
(إمامة الجمـاعة)

تمهيد:

أكثر أبحاث إمامة الجماعة مذكورة في بابي الجمعة والجماعة؛ ولذلك نحاول أن نستخلص منها ما يرتبط بخصوص الإمامة والإمام ونترك الأبحاث المشتركة إلى المواطن المناسبة، مثل: جماعة، جمعة، قراءة، ونحوها، وقد تقدّم بعضها في العنوانين: «استماع» و«أعجمي».

فضل الإمامة:

صرّح جملة من الفقهاء بأفضليّة الإمامة ـ إذا نواها ـ على الاقتداء، قال السيّد اليزدي: «يستحبّ اختيار الإمامة على الاقتداء، فللإمام إذا أحسن بقيامه وقراءته وركوعه وسجوده مثل أجر من صلّى مقتدياً به، ولا ينقص من أجرهم شيء»[2].

وقد أشار بذلك إلى حديث المناهي الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، وفيه: «ونهى

(١) تقدّم تعريف الإمامة لغة واصطلاحاً في الصفحة ٥١.

(٢) العروة الوثقى ٣: ٢٠٤، فصل في مستحبّات الجماعة ومكروهاتها، المسألة ١٥، وانظر: المستمسك ٧: ٣٧٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٣١٣، المقصد التاسع في الجماعة، المسألة ٦١، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢٢٣، المسألة ٨٣٢.

أن يؤمّ الرجل قوماً إلّا بإذنهم، وقال: من أمّ قوماً بإذنهم وهم به راضون، فاقتصد بهم في حضوره، وأحسن صلاته بقيامه وقراءته، وركوعه وسجوده وقعوده، فله مثل أجر القوم، ولا ينقص من أُجورهم شيء»[1].

شروط الإمام:

تشترط في الإمام أُمور، هي:

١ ـ العقل:

فلا تصحّ إمامة المجنون المطبق، ولا المجنون الأدواري حال جنونه، نعم تصحّ إمامته حال إفاقته.

وهذا الشرط مجمع عليه بين الإماميّة، بل بين المسلمين؛ وذلك لبطلان صلاته وعدم قصده، فكيف يؤمّ غيره[2]؟

٢ ـ البلوغ:

المعروف بين الفقهاء عدم جواز إمامة غير البالغ للبالغ، وإن كان مراهقاً أو بلغ عشراً[3].

لكن المنقول عن الشيخ الطوسي في الخلاف[4] والمبسوط[1]، والسيّد المرتضى في المصباح[2]: القول بجواز إمامة المراهق المميّز العاقل.

ومال إليه الأردبيلي[3] والسبزواري[4]، وقوّاه صاحب الحدائق[5]، وإن صرّح ـ كالأوّل ـ بأنّ القول المشهور هو الموافق للاحتياط.

هذا كلّه في الفريضة، وأمّا النافلة ـ ويقصد بها ما يجوز الإتيان بها جماعة كالاستسقاء ـ فقد صرّح بعضٌ بالجواز حتّى على القول بالمنع في الفرائض.

قال العلّامة: «ولا تجوز إمامة الصغير وإن كان مميّزاً ـ على رأي ـ إلّا في النفل»[6].

وقال الشهيد الأوّل: «والأقرب جواز إمامته في النافلة أيضاً؛ لانعقادها منه وصحّتها على الأقوى»[7].

وممّن يظهر منه القول بالجواز: الأردبيلي[8]، بل كلّ من قال بجواز إمامته مطلقاً.

وهل تصحّ إمامته لمثله؟

قال الشهيد الأوّل: «تجوز إمامته الصبيان؛ لتساويهم في المرتبة»[9].

---

(١) الوسائل ٨: ٣٤٩، الباب ٢٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) انظر: التذكرة ٤: ٢٧٦، والذكرى ٤: ٣٨٧، والمدارك ٤: ٣٤٧، والجواهر ١٣: ٣٢٣، والمستمسك ٧: ٣١٧.

(٣) انظر: الذكرى ٤: ٣٨٥، والمدارك ٤: ٣٤٧ ـ ٣٤٨، والجواهر ١٣: ٣٢٥، والمستمسك ٧: ٣١٦.

(٤) الخلاف ١: ٥٥٣، المسألة ٢٩٥.

---

(١) المبسوط ١: ١٥٤.

(٢) نقله عنه المحقّق الحلّي في المعتبر: ٢٤٣.

(٣) و (٨) انظر مجمع الفائدة ٣: ٢٤٦.

(٤) انظر: الذخيرة: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، والكفاية: ٢٨.

(٥) انظر الحدائق ١٠: ٢ ـ ٤.

(٦) القواعد ١: ٣١٣.

(٧) و (٩) الذكرى ٤: ٣٨٦، وانظر الدروس ١: ٢١٩.

وتبعه جماعة، منهم: الشهيد الثاني[١]، والنراقي[٢]، والسيّد اليزدي[٣]. وهو الظاهر من صاحب الجواهر[٤] والشيخ الأنصاري[٥]؛ بناءً على مشروعيّة المستحبّات غير المختصّة بالبالغين في حقّ غير البالغين.

لكن استشكل فيه بعضٌ، منهم السادة: الحكيم[٦] والخوئي[٧] والخميني[٨].

٣ ـ الإسلام:

وهو شرط في إمامة الجماعة بإجماع المسلمين؛ لأنّ صلاة الكافر غير صحيحة في حدّ ذاتها، فكيف يكون إماماً للمسلم؟ كما أنّ الإمام يضمن صلاة المأموم، والكافر ليس أهلاً للضمان[٩].

(١) انظر روض الجنان ٢: ٩٦٧.

(٢) انظر مستند الشيعة ٨: ٣٤.

(٣) انظر العروة الوثقى ٣: ١٨٨، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ١٠.

(٤) انظر الجواهر ١٣: ٣٢٧.

(٥) انظر كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٤٦.

(٦) انظر: المستمسك ٧: ٣٢٩، والعروة الوثقى ٣: ١٨٨.

(٧) انظر: مستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٤٢٦، والعروة الوثقى ٣: ١٨٨، وقال: «...نعم لا بأس بها تمريناً».

(٨) انظر: العروة الوثقى ٣: ١٨٨، وتحرير الوسيلة ١: ٢٤٩، القول في شرائط إمام الجماعة.

(٩) انظر: التذكرة ٤: ٢٧٨، والذكرى ٤: ٣٨٧، وغيرهما.

٤ ـ الإيمان:

والمقصود به الإيمان بالمعنى الأخصّ، أي كونه معتقداً بإمامة الأئمّة الاثني عشر، فلا تصحّ إمامة غير الإمامي للإمامي.

وهذا الشرط إجماعي بين الإماميّة[١].

ويستثنى من ذلك موارد التقيّة، على تفصيلٍ يأتي في محلّه إن شاء اللّٰه تعالى.

٥ ـ العدالة:

وهي شرط في إمام الجماعة بإجماع الإماميّة[٢]؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[٣]، والفاسق ظالم، فلا تجوز الصلاة خلفه وإن كان إماميّاً.

هذا مضافاً إلى النصوص الناهية عن الصلاة خلف العاقّ القاطع، والمقارف للذنوب، وشارب الخمر، والأغلف ـ لأنّه ضيّع من السنّة أعظمها ـ ونحو ذلك[٤].

وسوف نبحث حقيقتها والأقوال فيها تحت عنوان «عدالة» إن شاء اللّٰه تعالى.

(١) انظر: التذكرة ٤: ٢٧٩، والذكرى ٤: ٣٨٨، والجواهر ١٣: ٢٧٣، والمستمسك ٧: ٣١٨.

(٢) انظر: التذكرة ٤: ٢٨٠، والذكرى ٤: ٣٨٨، والجواهر ١٣: ٢٧٥، والمستمسك ٧: ٣١٩.

(٣) هود: ١١٣.

(٤) انظر: المستمسك ٧: ٣١٩، والوسائل ٨: ٣٢٠ ـ ٣٢٣، الباب ١٣ و ١٤ من أبواب صلاة الجماعة.

٦ ـ عدم كونه ابن زنا:

وهذا الشرط كسابقه، فقد ادّعي الإجماع على شرطيّته مستفيضاً[1]، وعُدّ ابن الزنا في جملة من النصوص ممّن لا يؤتمُّ بهم[2].

والمعروف هو التعبير عن هذا الشرط بـ«طهارة المولد» ومقتضاه عدم جواز الائتمام بالمشكوك كونه من زنا؛ لعدم إحراز طهارة مولده.

وأمّا بناءً على اشتراط عدم كونه ابن زنا ـ كما هو الموجود في النصوص ـ فلا تجوز إمامة من أُحرز كونه ابن زنا، وأمّا مع الشكّ فتجوز؛ لأصالة عدم كونه ابن زنا.

وقال السيّد الحكيم بعد بيان ما تقدّم ما حاصله: ولعلّ وجه العدول عن التعبير بعدم كونه ابن زنا إلى التعبير بطهارة المولد: أنّ المناسب للشرطيّة هو الأمر الوجودي وهو طهارة المولد، لا العدمي وهو عدم كونه ابن زنا، وإلّا فالمراد منها واحد، وهو ما ورد في النصوص من عدم كونه ابن زنا[3].

٧ ـ الذكورة:

يشترط في الإمام أن يكون ذكراً إذا كان إماماً للذكور، أو لهم وللإناث، وقد ادّعي الإجماع على ذلك مستفيضاً[1].

والمعروف جواز إمامة المرأة لمثلها مطلقاً[2].

ولكنّ المنقول عن ابن الجنيد[3] وعلم الهدى[4]، والجعفي[5]: المنع من إمامتها في الفريضة، وجوازها في النافلة.

ونفى العلّامة البأس عن هذا التفصيل في المختلف[6]، ومال إليه صاحب المدارك[7]، وحكي عن الوحيد البهبهاني اختياره في شرح المفاتيح[8].

واشترط بعضهم الذكورة مطلقاً، منهم الإمام الخميني[9].

٨ ـ ألّا يكون الإمام أنقص رتبة من المأموم:

إنّ الاختلاف بين الإمام والمأموم على أنحاء[10]:

---

(١) انظر: التذكرة ٤: ٢٨٣، والذكرى ٤: ٣٩٣، والمدارك ٤: ٣٤٧، والجواهر ١٣: ٣٢٤، والمستمسك ٧: ٣١٩.

(٢) انظر الوسائل ٨: ٣٢١، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) المستمسك ٧: ٣٢٠، وانظر الجواهر ١٣: ٣٢٤.

---

(١) انظر: التذكرة ٤: ٢٨٥، والذكرى ٤: ٣٩٣، والمدارك ٤: ٣٥١، والجواهر ١٣: ٣٣٦.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

(٣) نقله عنه العلّامة في المختلف ٣: ٥٩.

(٤) نقله عنه ابن إدريس في السرائر ١: ٢٨١.

(٥) نقل عنه ذلك في الجواهر ١٣: ٣٨٨.

(٦) المختلف ٣: ٦٠.

(٧) المدارك ٤: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٨) نقل عنه ذلك في الجواهر ١٣: ٣٣٨.

(٩) انظر العروة الوثقى ٣: ١٨٥، كتاب الصلاة، فصل في شرائط إمام الجماعة، الهامش ٢.

(١٠) ذُكر هذا التفصيل في مستند العروة (الصلاة) =

ـ فقد يكون في الشرائط، كما لو كان الإمام متيمّماً والمأموم متوضّئاً أو مغتسلاً، أو كانت صلاة الإمام في الثوب النجس لعذر والمأموم في الثوب الطاهر.

ـ وقد يكون في الأفعال.

وهذا قد يكون في الهيئات كإمامة القاعد للقائم أو المضطجع للقاعد، وقد يكون في الأذكار.

ـ والأخير تارةً يكون في خصوص القراءة، وأُخرى فيما عداها من سائر الأذكار، كالتشهّد وذكر الركوع والسجود.

ونبيّن فيما يأتي حكم كلّ واحد منها:

أوّلاً ـ الاختلاف في الشرائط:

إذا كان الاختلاف بين الإمام والمأموم في الشرائط، فقد ادّعي عدم الخلاف في صحّة الإمامة[1]؛ لصحّة صلاة الإمام ظاهراً وواقعاً في حقّه، مضافاً إلى دلالة صحيحة جميل على الجواز صريحاً، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إمام قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل، أيتوضّأ بعضهم ويصلّي بهم؟ قال: لا، ولكن يتيمّم الجنب ويصلّي بهم، فإنّ اللّه جعل التراب طهوراً»[2].

وبمعناه عدّة روايات أُخر[1].

ثانياً ـ الاختلاف في الهيئات:

إذا اختلف الإمام والمأموم في هيئة أفعال الصلاة، وكان الإمام أنقص من المأموم رتبةً، كما إذا كان الإمام قاعداً والمأموم قائماً، أو الإمام مضطجعاً والمأموم قاعداً، فالمعروف بين الفقهاء عدم الجواز، وتدلّ عليه عدّة روايات[2] لكنّها نوقشت سنداً ودلالةً[3]؛ ولذلك قال صاحب الوسائل: «باب كراهة إمامة الجالس القيّام وجواز العكس»[4].

ولكن قال عنه صاحب الحدائق: «ومن غفلات صاحب الوسائل أنّه تفرّد بالقول بالكراهة»[5].

ولما تقدّم حاول السيّد الخوئي أن يستدلّ على عدم الجواز بطريق آخر وهو: «أنّ الائتمام يتقوّم بالمتابعة، ولا ريب أنّ مفهوم التبعيّة يستدعي مشاركة التابع مع المتبوع في كلّ فعل يصدر عنه: من قيام وقعود وركوع وسجود، بأن يكون الفعلان من سنخ واحد وبهيئة واحدة، ومجرّد الاشتراك في إطلاق عنوان الركوع ـ مثلاً ـ عليه مع الاختلاف في السنخ والتغاير في الهيئة غير كاف في صدق المتابعة

= ٥ / القسم الثاني: ٤٠٨.

(١) انظر مستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٤٠٩، وسيأتي الكلام عن كراهة ائتمام المتوضّئ بالمتيمّم.

(٢) الوسائل ٨: ٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأوّل.

---

(١) انظر الوسائل ٨: ٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأوّل.

(٢) و (٤) انظر المصدر المتقدّم: ٣٤٥، الباب ٢٥.

(٣) انظر مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٤١٠ ـ ٤١١.

(٥) الحدائق ١١: ١٩٣.

عرفاً كما لا يخفى»[1].

ويظهر هذا التعليل من السيّد الحكيم[2] أيضاً.

والحاصل: أنّ السيّد الخوئي يرى أنّه لا يجوز الائتمام بالناقص مع الاختلاف في الهيئة الصلاتيّة ما عدا صورة واحدة، وهي ائتمام القاعد بالقائم، وكذا لا يجوز الائتمام مع الاتّحاد حالة النقص إلّا في صورة ائتمام الجالس بمثله؛ لقيام الدليل فيهما بالخصوص.

ولكن يظهر من آخرين جوازه حالة نقص الإمام والمأموم مطلقاً، ومنه إمامة القاعد للمضطجع وإمامة المضطجع لمثله.

قال صاحب الجواهر: «...بل وكذا يجوز ائتمام كلّ مساوٍ بمساويه نقصاً أو كمالاً، والناقص بالكامل، كالقاعد بالقائم بلا خلاف أجده فيه أيضاً»[3].

ومن المحتمل أن يكون نفي وجدان الخلاف بالنسبة إلى الأخير فقط؛ لأنّه المذكور في كلماتهم، وعلى أي حال كلامه يشمل إمامة المضطجع لمثله.

وممّن يظهر منه ذلك السادة: اليزدي والحكيم والخميني.

قال الأوّل: «لا بأس بإمامة القاعد للقاعدين، والمضطجع لمثله، والجالس للمضطجع»[4].

(١) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٤١٢.

(٢) انظر المستمسك ٧: ٣٢٤.

(٣) الجواهر ١٣: ٣٣٠.

(٤) العروة الوثقى ٣: ١٨٥، فصل في شرائط إمام =

وعلّق عليه السيّد الحكيم بكلام صاحب الجواهر المتقدّم، ثمّ قال ـ مشيراً إلى عدم وجدان الخلاف الذي ذكره صاحب الجواهر ـ: «وهذا هو العمدة في رفع اليد عن الأصل، مضافاً إلى ما يستفاد من ذيل صحيح جميل إلى خصوص إمامته لمثله»[1].

وكان قد ذكر صحيح جميل في اختلاف الإمام والمأموم اجتهاداً[2]، واستنبط منه قاعدة كليّة، وهي: «جواز الائتمام بكلٍّ من تباح له الصلاة وتصحّ منه وإن كانت ناقصة».

وعلّق عليه السيّد الخميني بقوله: «الاقتداء بالمعذور في غير إمامة القاعد للقاعد والمتيمّم للمتوضّئ وذي الجبيرة لغيره مشكل، لا يترك الاحتياط بتركه، وإن كانت إمامة المعذور لمثله أو لمن هو متأخّر عنه رتبة كالقاعد للمضطجع لا يخلو من وجه»[3].

وأمّا السيّد الخوئي فعلّق عليه بما يوافق كلامه في المستند، فقال: «ائتمام المضطجع بمثله أو بالقاعد

= الجماعة، المسألة الأولى.

(١) المستمسك ٧: ٣٢٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٩٩، وقد ذكرنا الصحيح في الكلام عن اختلاف الإمام والمأموم في الشرائط، في الصفحة ٩٠.

(٣) العروة الوثقى ٣: ١٨٥، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة الأولى، وانظر تحرير الوسيلة ١: ٢٥١، كتاب الصلاة، القول في شرائط الإمامة، المسألة ٥.

محلّ إشكال، بل منع»[1].

ثالثاً ـ الاختلاف في الأذكار:

المقصود من الأذكار الأعمّ من الواجبة والمستحبّة، وقد استوجه صاحب الجواهر صحّة الائتمام بمن يلحن في الأذكار؛ لأنّ الإمام لا يتحمّلها عن المأموم، وقال السيّد اليزدي: «لا بأس بالاقتداء بمن لا يحسن القراءة في غير المحلّ الذي يتحمّلها الإمام عن المأموم ـ كالركعتين الأخيرتين ـ على الأقوى، وكذا لا بأس بالائتمام بمن لا يحسن ما عدا القراءة ـ من الأذكار الواجبة والمستحبّة التي لا يتحمّلها الإمام عن المأموم ـ إذا كان ذلك لعدم استطاعته غير ذلك»[2].

ويظهر من السيّد الحكيم موافقته له؛ لأنّه اكتفى في المستمسك بذكر توجيه صاحب الجواهر لذلك[3].

أمّا السيّد الخوئي فقد صرّح بالجواز، وجعل ذلك من قبيل الاختلاف في الشرائط[4].

ويظهر من السيّد الخميني القول بالجواز أيضاً؛ لأنّه لم يعلّق على القسم الأخير من كلام السيّد اليزدي المرتبط بالأذكار، لكن استشكل في القسم الأوّل منه، وهو القراءة في الأخيرتين،

(١) العروة الوثقى ٣: ١٨٥، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة الأُولى.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٨٦، المسألة ٣.

(٣) المستمسك ٧: ٣٢٦.

(٤) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٥/القسم الثاني: ٤١٦.

ولم يتطرّق إلى إتيان الإمام بالأذكار فيهما ولم يقرأ[1].

رابعاً ـ الاختلاف في القراءة:

المعروف بين الفقهاء عدم جواز اقتداء المحسن للقراءة[2] بمن لا يحسنها[3]، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «أعجمي»، وسوف يأتي في عنوان «أُمّي» أيضاً.

وأمّا لو كان كلاهما غير محسنين:

فإن اتّحدا في المحلّ الذي لم يحسناه، فقد نسب إلى جمهور الأصحاب جوازه[4].

لكن اشترط العلّامة عجز الإمام عن التعلّم، أو ضيق الوقت[5].

واشترط الشهيد الأوّل عجزهما عن التعلّم[6].

واشترط الشهيد الثاني عجزهما عن التعلّم

(١) العروة الوثقى ٣: ١٨٦، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ٣، وانظر تحرير الوسيلة ١: ٢٥٠ ـ ٢٥١، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ٤.

(٢) سوف يأتي في عنوان «أُمّي» أنّه قد يراد بـ«غير المحسن»: من لا يحسن الحمد والسورة، أو القراءة مطلقاً ـ كما في تعبير المحقّق والعلّامة الحلّيّين، والشهيدين، وصاحب الجواهر ـ وقد يراد منه الأعمّ منه وممّن يلحن في قراءته، كما هو الموجود في تعبير العروة الوثقى ونحوها.

(٣) انظر: التذكرة ٤: ٢٩٠، والذكرى ٤: ٣٩٥، والجواهر ١٣: ٣٤١، وغيرها.

(٤) انظر: المستمسك ٧: ٣٢٧، والجواهر ١٣: ٣٤٢.

(٥) انظر التذكرة ٤: ٢٩٢.

(٦) انظر الذكرى ٤: ٣٩٥.

وعن الائتمام بقارئ[١].

وقال السيّد اليزدي ـ هنا وفي صورة الاختلاف ـ يترك الائتمام بغير المحسن مع وجود إمام محسن، على نحو الاحتياط الوجوبي[٢].

وقال السيّدان: الخوئي[٣] والخميني[٤] بترك الائتمام مطلقاً، لكن على وجه الاحتياط الوجوبي أيضاً.

وأمّا لو اختلفا في المحلّ، فقد صرّح جملة من الفقهاء[٥] بجوازه في ما إذا كان ما يحسنه الإمام متأخّراً، كما لو لم يكن يحسن السورة ولكن كان يحسن الفاتحة، وكان المأموم على عكسه، فتصحّ الإمامة حينئذٍ لكن ينبغي أن ينوي المأموم الانفراد عند الوصول إلى السورة.

ولكن قيّده السيّد اليزدي[٦] بما إذا لم يوجد إمام آخر يحسن القراءة، وإلّا فلا يترك الاحتياط بعدم الائتمام به.

وأمّا السيّدان: الخوئي[٧] والخميني[٨] فقد منعا

(١) انظر روض الجنان ٢: ٩٧٠.

(٢) و (٦) انظر العروة الوثقى ٣: ١٨٦، كتاب الصلاة، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ٤.

(٣) و (٤) انظر تعليقتيهما على العروة في الموضع المتقدّم.

(٥) انظر: التذكرة ٤: ٢٩٣، والذكرى ٤: ٣٩٥، وروض الجنان ٢: ٩٧٠، والمدارك ٤: ٣٥٠، والذخيرة: ٣٩٠، والجواهر ١٣: ٣٣٣، وغيرها.

(٧) و (٨) انظر تعليقتيهما على العروة الوثقى في المسألة ٤ من شرائط إمام الجماعة كما تقدّم.

منه مطلقاً، سواء وجد إمام محسن أم لا.

ويظهر من السيّد الحكيم[١] جوازه مطلقاً، سواء كان هناك محسن أم لا.

وصرّح بعضهم[٢] بجواز الائتمام لو كان الإمام لم يحسن ما لا يتحمّله، كالتسبيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين.

من تُكره إمامته أو الائتمام به:

ذكر الفقهاء جملة ممّن تُكره إمامتهم أو الائتمام بهم، وقد اختلفوا في بعض هؤلاء، فقال قسم منهم بعدم صحّة إمامتهم، وفيما يلي تفصيل ذلك:

١ و ٢ ـ المجذوم والأبرص:

المشهور بين الفقهاء كراهة إمامتهما، وعن بعض الفقهاء القول بالمنع، كالصدوق[٣] والسيّد المرتضى ـ في بعض رسائله[٤] ـ والشيخ الطوسي[٥].

(١) انظر المستمسك ٧: ٣٢٧.

(٢) انظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ٣، لكن استشكل فيه المحقّق العراقي، والإمام الخميني فقط في تعليقتيهما على المسألة.

(٣) انظر الفقيه ١: ٣٧٨، باب الجماعة، الحديث ١١٠٤ و١١٠٥، وهما الحديثان المانعان ولم يذكر الأحاديث المجوّزة.

(٤) انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٩، رسالة جمل العلم والعمل.

(٥) انظر: المبسوط ١: ١٥٥، ورخّص إمامتها لمثلهما، والنهاية: ١١٢، والخلاف ١: ٥٦١، المسألة ٣١٢.

والحلبي[١]، والقاضي[٢]، وابن زهرة[٣]، والعلّامة في النهاية[٤].

ومال إليه صاحب المدارك[٥]، وصاحب الرياض[٦].

وتردّد فيه صاحب الذخيرة[٧]، وتوقّف صاحب الحدائق[٨].

واحتاط الإمام الخميني بترك إمامتها[٩].

وخصّ ابن إدريس[١٠] المنع بالجمعة والعيدين، وجعل الكراهة في غيرهما.

والروايات على طائفتين: مانعة ومجوّزة.

ـ فمن المانعة رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، وجاء فيها: «خمسة لا يؤمّون الناس على كلّ حال: المجذوم، والأبرص، والمجنون، وولد الزنا، والأعرابي»[١١].

ـ وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يصلّينّ أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا، والأعرابي لا يؤمّ المهاجرين»[١].

ومن الروايات المجوّزة:

ـ ما رواه البرقي بسنده الصحيح عن الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن المجذوم والأبرص منّا، أيؤمّان المسلمين؟ قال: نعم، وهل يبتلي اللّه بهذا إلّا المؤمن؟ وهل كُتب البلاء إلّا على المؤمنين؟!»[٢].

ـ ورواية عبدالله بن يزيد، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المجذوم والأبرص، يؤمّان المسلمين؟ قال: نعم، قلت: هل يبتلي اللّه بهما المؤمن؟ قال: نعم، وهل كتب اللّه البلاء إلّا على المؤمن؟!»[٣].

ولاختلاف الروايات اختلفت الأقوال، وخاصّة أنّ المانعة جمعت بينهما وبين من لا تجوز إمامته قطعاً، كالمجنون وولد الزنا.

٣ ـ المحدود بعد توبته:

لا إشكال في عدم صحّة إمامة المحدود

(١) انظر الكافي في الفقه: ١٤٣.
(٢) انظر المهذّب ١: ٨٠، وجوّز إمامتها لمثلها أيضاً.
(٣) انظر الغنية: ٨٨، وهذا كسابقه.
(٤) انظر نهاية الإحكام ٢: ١٤٩.
(٥) انظر المدارك ٤: ٣٦٨.
(٦) انظر الرياض ٤: ٣٤٨ ـ ٣٥٠.
(٧) انظر: الذخيرة: ٣٠٧، والكفاية: ٣٠.
(٨) انظر الحدائق ١٠: ٧ ـ ٨.
(٩) انظر العروة الوثقى ٣: ١٨٨، ١٩٣، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ١١ و ٢٠.
(١٠) السرائر ١: ٢٨٠.
(١١) انظر الوسائل ٨: ٣٢٥، الباب ١٥ من أبواب الجماعة، الحديث ٥.

(١) الوسائل ٨: ٣٢٥، الباب ١٥ من أبواب الجماعة، الحديث ٦.
(٢) المصدر المتقدّم: ٣٢٤، الحديث ٤.
(٣) المصدر المتقدّم: ٣٢٣، الحديث الأوّل.

ـأي الذي أُقيم عليه حدٌّ شرعيٌّ ـ قبل توبته؛ لكونه فاسقاً حينئذٍ.

وأمّا بعد توبته، فالمشهور كراهته[1]، وقد ورد ذكره في الروايات المانعة عن إمامة عدّة أشخاص، والتي تقدّمت في الأبرص والمجذوم، إلّا أنّ اقترانه بمن لا تصحّ إمامته قطعاً ـ كالمجنون وولد الزنا ـ صار سبباً لأن تُحمل الرواية المانعة على ما قبل التوبة من قِبل القائلين بالكراهة.

وعلّله المحقّق الحلّي: بأنّه مع توبته يزول فسقه، لكن لا يزول نقص مرتبته، والإمامة منصب فضيلة[2].

ولكن منع منه بعض المتقدّمين، كالسيّد المرتضى في بعض رسائله[3]، والشيخ الطوسي ـ في ظاهر كلامه[4] ـ وأبي الصلاح الحلبي[5]، وابن زهرة[6].

واختاره النراقي[7]، والسادة: الحكيم[8]، والخوئي[1]، والخميني[2]، لكن على نحو الاحتياط الوجوبي عند بعضهم.

وعُلِّل: بصحّة الرواية المانعة من دون معارض، ولا وجه لحملها على صورة ما قبل التوبة؛ لإطلاقها.

٤ ـ الأعرابي:

تقدّم الكلام فيما يرتبط بالأعرابي من أحكام، ومنها إمامته للجماعة في عنوان «أعرابي».

٥ ـ الأغلف عن عذر:

إذا ترك الأغلف الختان لا عن عذر فلا تصحّ إمامته؛ لأنّه فاسق، ولو تركه عن عذر، فالمشهور كراهة إمامته؛ ولكن يظهر من كلمات بعض القدماء[3] إطلاق المنع وقوّاه النراقي[4].

إلّا أنّ العلّامة الحلّي[5] حمل كلامهم ـ أي القدماء ـ على ما يوافق المشهور، وهو صورة

---

(١) انظر الجواهر ١٣: ٣٨٣.

(٢) انظر المعتبر: ٢٤٥، وقد نوقش: بأنّ الكافر أيضاً كذلك إذا أسلم ولم يقل أحد بكراهة الائتمام به.

(٣) انظر رسائل السيّد المرتضى ٣: ٣٩، رسالة جمل العلم والعمل.

(٤) انظر النهاية: ١١٢.

(٥) انظر الكافي في الفقه: ١٤٤.

(٦) انظر الغنية: ٨٨، ولكن جوّز إمامته لمثله.

(٧) انظر مستند الشيعة ٨: ٤٥.

(٨) انظر: المستمسك ٧: ٣٣٠ ـ ٣٣١، والعروة الوثقى ٣: ١٨٨ و ١٩٣.

(١) انظر: مستند العروة الوثقى، (الصلاة) ٥/القسم الثاني: ٤٢٩، والعروة الوثقى ٣: ١٨٨ و ١٩٣.

(٢) انظر: العروة الوثقى ٣: ١٨٨ و ١٩٣، وتحرير الوسيلة ١: ٢٥٢، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ٩.

(٣) انظر: رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٩، رسالة جمل العلم والعمل، والكافي في الفقه: ١٤٤، والنهاية: ١١٣، والمهذّب ١: ٨٠، والوسيلة: ١٠٥، والمقنع: ١١٧.

(٤) انظر مستند الشيعة ٨: ٤٦.

(٥) انظر التذكرة ٤: ٢٩٩.

ترك الختان عمداً، كما تومي إليه بعض النصوص[١].

٦ ـ من يكره المأمومون إمامته:

تكره إمامة من يكره المأمومون إمامته مع جمعه للشرائط المعتبرة، وإلّا فلا يجوز طبعاً. هذا هو المشهور على ما قيل[٢].

لكن قال العلّامة: «والأقرب: أنّه إن كان ذا دين فكرهه القوم لذلك، لم تكره إمامته، والإثم على من كرهه، وإلّا كرهت»[٣].

وارتضاه جملة ممّن تأخّر عنه[٤].

٧ ـ ائتمام الحاضر بالمسافر وبالعكس:

المشهور ـ كما قيل[٥] ـ كراهة ائتمام الحاضر بالمسافر وبالعكس.

لكن المنقول عن الصدوق[٦] ووالده[٧] المنع من إمامة كلٍّ منهما للآخر.

ويظهر من بعضهم[١] اختصاص الكراهة باقتداء الحاضر بالمسافر.

ويدلّ على القول المشهور موثّقة أبي العبّاس البقباق عن أبي عبدالله عليه السلام حيث قال: «لا يؤمّ الحضري المسافر، ولا المسافر الحضري، فإن ابتلي بشيءٍ من ذلك فأمّ قوماً حضريّين، فإذا أتمّ الركعتين سلّم ثمّ أخذ بيد بعضهم فقدّمه فأمّهم، وإذا صلّى المسافر خلف قوم حضور فليتمّ صلاته ركعتين ويسلّم، وإن صلّى معهم الظهر فليجعل الأوّلتين الظهر والأخيرتين العصر»[٢].

والكراهة إنّما تكون فيما يختلفان فيه كالظهرين والعشاء، أمّا في الغداة والمغرب فلا كراهة؛ لتماثل الإمام والمأموم فيهما.

٨ ـ إمامة المتيمّم للمتوضّئين:

المشهور[٣] كراهة إمامة المتيمّم للمتوضّئين؛ لما ورد: «لا يصلّي المتيمّم بقوم متوضّئين»[٤] و«لا يؤمّ صاحب التيمّم المتوضّئين»[٥].

---

(١) انظر الوسائل ٨: ٣٢٠، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأوّل.
(٢) انظر الرياض ٤: ٣٥٢.
(٣) التذكرة ٤: ٣٠٥.
(٤) انظر: الرياض ٤: ٣٥٢، والجواهر ١٣: ٣٨٦، والمستمسك ٧: ٣٥٠.
(٥) انظر: الجواهر ١٣: ٣٧٤، والمدارك ٤: ٣٦٤.
(٦) نقله العلّامة في المختلف ٣: ٦٢ عن المقنع، لكن لم نعثر عليه لا في المقنع ولا الهداية.
(٧) نقله عنه العلّامة في المختلف ٣: ٦٢.

---

(١) انظر: النهاية: ١١٢، والمهذّب ١: ٨٠، والمراسم: ٨٨، والوسيلة: ١٠٥، والمختلف ٣: ٦٢ ـ ٦٣، وغيرها.
(٢) الوسائل ٨: ٣٣٠، الباب ٨ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.
(٣) انظر المدارك ٤: ٢٧١.
(٤) الوسائل ٨: ٣٢٨، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.
(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

وفي الروايتين ضعف وفي مقابلها روايات صحيحة أو موثّقة[1] تدلّ على الجواز من دون كراهة؛ ولذلك حُملت المانعتان على الكراهة.

قال صاحب المدارك: «ولولا ما يتخيّل من انعقاد الإجماع على هذا الحكم لأمكن القول بجواز الإمامة على هذا الوجه من غير كراهة؛ للأصل و...»، ثمّ ذكر صحيحة جميل[2].

٩ ـ إمامة العبد:

اختلفوا في إمامة العبد على أقوال:

ـ فقيل بالحرمة مطلقاً. نسب الشهيد في الذكرى[3] هذا القول إلى ابن حمزة، لكن الموجود في الوسيلة: «وللعبد أن يؤمّ بمولاه خاصّة إذا كان أهلاً لذلك»[4].

ـ وقيل بالحرمة إلّا لأهله، أو إلّا لمولاه، فالأوّل موجود في كلام الشيخ الصدوق في المقنع[5]، والثاني في كلام الشيخ الطوسي في المبسوط والنهاية[6].

(١) الوسائل ٨: ٣٢٨، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ٢ و ٣.

(٢) المدارك ٤: ٣٧٢. وانظر صحيحة جميل في المصدر المتقدّم، الحديث الأوّل، وقد تقدّمت في الصفحة ٩٠.

(٣) الذكرى ٤: ٣٩٩.

(٤) الوسيلة: ١٠٥.

(٥) انظر المقنع: ٣٥.

(٦) انظر: المبسوط ١: ١٥٥، والنهاية: ١١٢.

وهو الظاهر من القاضي[1].

وصرّح الشيخ المفيد باشتراط الحرّيّة في إمام الجمعة[2].

ـ وقيل بالكراهة[3].

ـ وقيل بالجواز، وظاهر كلام القائلين به هو الجواز من دون كراهة، ونسب ذلك إلى الأكثر أو إلى المشهور[4].

والروايات بعضها ناهية وبعضها مجوّزة، فالناهية:

ـ موثقة السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «لا يؤمّ العبد إلّا أهله»[5].

ومن المجوّزة:

ـ صحيحة زرارة ـ أو حسنته ـ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: الصلاة خلف العبد؟ فقال: لا بأس به إذا كان فقيهاً ولم يكن هناك أفقه منه»[6].

ـ وصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «أنّه سُئل عن العبد يؤمّ القوم إذا رضوا به، وكان

(١) انظر المهذّب ١: ٨٠.

(٢) انظر المقنعة: ١٦٣.

(٣) انظر: الغنية: ٨٨، ومستند الشيعة ٨: ١٢٨.

(٤) انظر: التذكرة ٤: ٣٠٠، والجواهر ١٣: ٣٣٥، والمستمسك ٧: ٣٧٣.

(٥) انظر الوسائل ٨: ٣٢٦، الباب ١٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٦) المصدر المتقدّم: ٣٢٥، الحديث الأوّل.

أكثرهم قرآناً؟ قال: لا بأس به»[١]. وغيرهما[٢].

١٠ ـ نماذج أُخرى ممّن تكره إمامتهم:

ذكر الشهيد الأوّل في النفليّة عدّة آخرين ممّن تُكره إمامتهم. قال الشهيد الثاني في الفوائد الملية مازجاً كلامه بكلام الشهيد الأوّل في النفليّة: «وينبغي في الإمام السلامة من العمى، خصوصاً إذا صلّى في الصحراء؛ لقول عليّ عليه السلام: "لا يؤمّ الأعمى في البريّة، ولا يؤمّ المقيّد المطلقين"[٣]».

إلى أن قال بعد ذكر جملة ممّن قدّمنا ذكرهم:

«...أو أسيراً؛ للنصّ على ذلك، أو مكشوف غير العورة من أجزاء البدن التي يستحبّ له سترها، وخصوصاً الرأس. ومستند ذلك كلّه الأخبار الواردة بالنهي عن إمامة من ذكر، المحمول على الكراهة جمعاً؛ أو حائكاً ولو كان عالماً، أو حجّاماً ولو كان زاهداً، أو دبّاغاً ولو كان عابداً، روى ذلك الفقيه جعفر بن أحمد القمّي في كتاب الإمام والمأموم بإسناده إلى الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: "قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: لا تصلّوا خلف الحائك وإن كان عالماً، ولا تصلّوا خلف الحجّام وإن كان زاهداً، ولا تصلّوا خلف دبّاغ وإن كان عابداً"...».

(١) الوسائل ٨: ٣٢٦، الباب ١٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) انظر المصدر المتقدّم، الحديث ٣ و ٥.

(٣) الوسائل ٨: ٣٣٨، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢، وتتمّته في الحديث ٣ من الباب ٢٢.

ثمّ أضاف إليه الأدرأ ـ أي من به الأدرة، وهي ورم في الخصيتين ـ ثمّ قال الشهيد الأوّل: «وروي: ولا ابناً بأبيه»، وقال الشهيد الثاني: «وإنّما نسبه إلى الرواية لعدم صحّتها وعدم تعرّض الأصحاب له في الفتاوى، ولكن المصنّف رحمه الله يثبت السنن بمثل ذلك في هذه الرسالة، ومدرك الكراهة قريب من مدركها، وأكثر المكروهات السابقة من هذا الباب»[١].

ترجيح الأئمّة:

ذكر الفقهاء عدّة مرجّحات لإمام الجماعة عندما يتعدّد المرشّحون للإمامة، وقد اختلفوا في تقديم بعض هذه المرجّحات على البعض، ونحن نشير إليها اجمالاً، فنقول:

ـ إذا حضر الإمام الأصل لم يجز التقدّم عليه، وتعيّن هو للإمامة؛ لأنّ له الرئاسة العامّة. قال اللّه تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّـهِ وَرَسُولِهِ﴾[٢]، والإمام خليفته، فتكون له هذه المرتبة[٣].

ـ وإذا حضر نائبه الخاصّ، أي الذي عيّنه الإمام بالخصوص، فهو يتقدّم على غيره أيضاً.

ـ والإمام الراتب في مسجده أولى من غيره بالإمامة وإن كان غيره أفضل منه، وقيل: الأفضل

(١) الفوائد المليّة لشرح الرسالة النفليّة: ٢٩٤ ـ ٢٩٧.

(٢) الحجرات: ١.

(٣) انظر: التذكرة ٤: ٣٠٥، والذكرى ٤: ٤١٠، وكذا ما بعده.

أن يقدّم الإمام الراتب غيره الأفضل منه.

ـ وصاحب المنزل أولى بالإمامة من غيره لو كان جامعاً لشرائط الإمامة، والأولى له تقديم الأفضل لو كان موجوداً.

ـ وإذا تساوى شخصان، فالمعروف بين فقهائنا: أنّه يقدّم الأقرأ؛ لما روي عن رسول اللّه ﷺ: «يتقدّم القومَ أقرؤهم للقرآن»[1].

وقال العلّامة: «قال بعض علمائنا يقدّم الأفقه على الأقرأ»[2].

وقوّاه صاحب المدارك[3]، وصاحب الذخيرة[4]، والمحدّث الكاشاني[5].

ـ وإذا تساويا في القراءة قدّم الأفقه.

ـ وإذا تساويا في الفقه قدّم الأقدم هجرة.

ـ وإذا تساويا في الهجرة قدّم الأسنّ، ثمّ الأصبح وجهاً.

واختلف الفقهاء في تفسير بعض هذه الأُمور، وخاصّة الهجرة والصباحة، وفي تقديم بعضها على بعض[6].

(١) الوسائل ٨: ٣٥١، الباب ٢٨ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأوّل.
(٢) التذكرة ٤: ٣٠٦، وانظر الذكرى ٤: ٤١٤.
(٣) انظر المدارك ٤: ٣٥٩.
(٤) انظر الذخيرة: ٣٩١.
(٥) انظر المفاتيح ١: ١٦٤.
(٦) انظر: التذكرة ٤: ٣٠٥ ـ ٣١٢، والذكرى ٤: ٤١٠ ـ ٤٢٠، وغيرهما.

تنبيه:

قال الشيخ الطوسي: «إذا حضر رجل من بني‌هاشم فهو أولى بالتقدّم إذا كان ممّن يحسن القراءة»[1].

وعلّق عليه الشهيد الأوّل بقوله: «والظاهر أنّه أراد به على غير الأمير وصاحب المنزل والمسجد، مع أنّه جعل الأشرف بعد الأفقه الذي هو بعد الأقرأ، والظاهر أنّه الأشرف نسباً».

ثمّ قال ما حاصله: أنّه لم يعثر على مستند لذلك، نعم فيه إكرام لرسول‌اللّه ﷺ؛ إذ تقديمه لأجله نوع إكرام، وإكرامه ﷺ ممّا لا خفاء بأولويّته[2].

ويظهر من صاحب الجواهر: أنّ المراد هو ترجيح الهاشمي على غيره من حيث الهاشميّة، بمعنى لو تساويا في جميع الجهات وزاد أحدهما على الآخر بكونه هاشميّاً فيقدّم على غيره[3].

أخذ الأُجرة على الإمامة:

تقدّم الكلام عن حكم أخذ الأُجرة على الواجبات والمستحبّات في عنوان «إجارة» ونقلنا الأقوال فيه. وقد نُسب إلى المشهور القول بجواز أخذ الأُجرة على المستحبّات[4]، لكن الإشكال

(١) المبسوط ١: ١٥٤.
(٢) الذكرى ٤: ٤١٢ ـ ٤١٤.
(٣) انظر الجواهر ١٣: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.
(٤) انظر: مجمع الفائدة ٨: ٩١ ـ ٩٣، والكفاية: ٨٨، والمستمسك ٦: ٢٢٩.

الجاري في الواجبات جارٍ في المستحبّات أيضاً، وهو منافاة أخذ الأُجرة لقصد القربة. فمن تمكّن من التخلّص منه هناك أمكنه التخلّص منه هنا أيضاً.

هذا كلّه بالنسبة إلى أخذ الأجرة، وأمّا الارتزاق فلا إشكال فيه، فيجوز لإمام الجماعة أن يأخذ الرزق من بيت المال، كالمؤذّن والقاضي ونحوهما؛ لأنّه معدٌّ لمصالح المسلمين، وهذا منها.

راجع: ارتزاق.

بقيت بعض الأحكام التي ترتبط بالإمامة سوف نذكرها في عنوان «جماعة» إن شاء اللّه تعالى.

مظانّ البحث:

أبحاث هذا الموضوع مذكورة في بابي الجمعة والجماعة من كتاب الصلاة.

أمـان

لـغـة:

مصدرٌ ـ مثل الأمْن ـ للفعل أمِن، بمعنى اطمأنّ وزال عنه الخوف[1].

اصطلاحاً:

عقد على ترك القتال إجابة لسؤال الكفّار بالإمهال[2].

ويطلق عليه: الذمام والجوار أيضاً[3].

واستعمل بمعناه اللغوي في الكتاب والسنّة وكتب الفقه إجمالاً.

وكلامنا فعلاً في المعنى الاصطلاحي.

الأحكـام:

تترتّب على الأمان عدّة أحكام نشير إليها

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمعجم الوسيط «أمن».

(٢) انظر: التذكرة ٩: ٨٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٣.
واستشكل صاحب الجواهر فيه: بأنّه لا يشترط فيه طلب الكافر الأمان، بل لو أعطى المسلم الأمان له ابتداءً ومن دون سؤال انعقد. انظر الجواهر ٢١: ٩٢.

(٣) انظر المصباح المنير: «جور» و«ذمم»، وستأتي بعض النصوص التي استعملت هذين المصطلحين مكان الأمان.

إجمالاً فيما يأتي:

مشروعيّة الأمان:

لا إشكال في مشروعيّة الأمان، فهو جائز إجماعاً[١].

ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾[٢].

وما رواه السكوني عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قلت له: ما معنى قول النبيّ صلى الله عليه وآله: "يسعى بذمّتهم أدناهم"؟ قال: لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال: اعطوني الأمان حتّى ألق صاحبكم وأناظره، فأعطاه أدناهم الأمان، وجب على أفضلهم الوفاء به»[٣].

ولا خلاف بين المسلمين ـكما قيل[٤]ـ في مشروعيّة الأمان.

حكم الأمان تكليفاً:

قلنا: لا إشكال في مشروعيّة الأمان، وأمّا حكمه، فهل هو الإباحة أو الكراهة أو غيرها؟ يختلف باختلاف الأحوال؛ ولذلك فنقول:

(١) انظر: المبسوط ٢: ١٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٣، والتذكرة ٩: ٨٥، والجواهر ٢١: ٩٢.

(٢) التوبة: ٦، وقد استعمل فيها الجوار بمعنى الأمان أيضاً.

(٣) الوسائل ١٥: ٦٦، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأوّل.

(٤) انظر التذكرة ٩: ٨٦.

الأصل في الأمان هو الإباحة، لكن قد يجب كما لو أراد الكافر الأمان لأن يدخل بلاد المسلمين ويعرف الإسلام، وقد أشارت الآية المتقدّمة إلى هذا القسم من الأمان.

وقد يحرم، كما لو كان في أمان الكافر ضرر على المسلمين، مثلما لو كان قصده التجسّس في بلاد المسلمين للكفّار.

وربّما يكره أو يستحبّ، لاعتبارات أُخرى.

شروط العاقد:

المقصود من العاقد هو: عاقد الأمان من طرف المسلمين، أي الذي يعطي الأمان، فالشروط التي سنذكرها معتبرة فيه، لا في الكافر الذي يُعطى له الأمان.

والشروط المعتبرة في العاقد هي[١]:

ـ البلوغ، فلا يصحّ أمان الصبي وإن كان مراهقاً؛ لرفع التكليف عنه.

ـ والعقل، فلا يصحّ أمان المجنون؛ للسبب المتقدّم.

وكذا لا يصحّ أمان من زال عقله بنوم أو سكر أو إغماء أو غير ذلك؛ لعدم معرفته بمصلحة المسلمين، فأشبه المجنون.

(١) انظر الكلام على هذه الشروط وتوابعها في: المبسوط ٢: ١٤، والتذكرة ٩: ٨٦ ـ ٨٩، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٣ ـ ٩١٤، والجواهر ٢١: ٩٤ ـ ٩٧.

ـ والاختيار، فلا يصحّ أمان المكرَه بسبب الأسر أو بغيره من الأسباب.

ـ والإسلام، فلا ينعقد أمان الكافر وإن كان ذمّياً؛ لأنّه متّهم على المسلمين.

ولا تشترط الحرّية، فيصحّ أمان المملوك؛ لقوله ﷺ: «... يسعى بذمّتهم أدناهم»[1]، فيشمل المملوك، وقد روي: «أنّ عليّاً أجاز أمان عبدٍ مملوكٍ لأهل حصنٍ من الحصون، وقال: هو من المؤمنين»[2].

ولا تشترط الذكورة، فيصحّ أمان المرأة إجماعاً، وقد روي: أنّ النبيّ ﷺ أجاز أمان أُمّ هانئ لأحمائها، وقال: «يا أُمّ هاني، إنّما يجير على المسلمين أدناهم»[3]، وأجاز ﷺ جوار ابنته زينب للعاص بن الربيع[4].

ما ينعقد به الأمان:

ينعقد الأمان بالعبارة، والإشارة المفهمة، والكتابة، والمراسلة.

فكلّ ما دلّ على إنشاء الأمان يصحّ عقده به[5]؛ لأنّ إنشاء الأمان أمرٌ قصدي فهو بحاجة إلى مبرز، فكلّ مبرز دلّ على إنشاء الأمان صحّ عقد الأمان به.

من له حقّ إعطاء الأمان:

الذي يعطي الأمان إمّا الإمام، أو نائبه، أو سائر الناس.

ـ أمّا الإمام الأصل، فيصحّ أن يعطي الأمان بشكل عامّ وبشكل خاصّ، على حسب ما يراه من المصلحة؛ لأنّ ولايته عامّة.

ـ وأمّا نائبه، فإن كان نائباً في ناحية خاصّة، فهو بإمكانه أن يُذمّ أهل تلك الناحية بشكل عامّ أو خاصّ، حسب ما يراه من المصلحة، وأمّا في غير تلك الناحية فهو كآحاد المسلمين.

ـ وإن كان نائباً عامّاً كالفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ـ وقلنا: إنّ ولايته كولاية الإمام عليه السلام عامّة ـ فيكون حكمه حكم الإمام الأصل عليه السلام.

وأمّا آحاد المسلمين، فيجوز أنْ يُذمّ الواحد من المسلمين وإن كان أدناهم آحاداً من أهل الحرب، عشرة فما دون، ولا يجوز أن يُذمّ عامّاً كسائر المشركين، ولا أهل إقليم أو بلدان منه؛ اقتصاراً فيما خالف عموم الأمر بقتل المشركين، على ما يستفاد من الأدلّة.

---

(١) الوسائل ١٥: ٦٦، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) انظر: المنتقى من أخبار المصطفى ٢: ٨٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٤، والتذكرة ٩: ٨٨.

(٤) انظر: سنن البيهقي ٩: ٩٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٤.

(٥) [(١) في العمود الأيسر] انظر: التذكرة ٩: ٩٠، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٥، والجواهر ٢١: ٩٩.

وقال أبو الصلاح ما حاصله: أنّـه لا يجـوز للواحد أن يعقد الأمان، لكن إن عقد وجب إجازة أمانه[١].

وهل يذمّ أهل حصن واحـد؟ قـيل: نـعم، لما مرّ[٢]: من أنّ عليّاً عليه السلام أجاز أمان مملوك لحصن.

وقيل: لا؛ لأنّ ذلك قضيّة في واقعة[٣].

وقت الأمان:

أمّا الإمام، فيجوز له عقد الأمان قبل الأسر وبعده؛ لأنّ له أن يمنّ على الأسير فيطلقه، والأمان دون ذلك؛ ولأنّ النـبيّ صلى الله عليه وآله أجـاز أمـان زيـنب لزوجها.

وأمّا آحاد الناس، فيجوز لهم عـقد الأمـان قبل الأسر، وأمّا بعده، فـلا يجـوز لهـم ذلك عـند علمائنا[٤].

هل تشترط المصلحة في عقد الأمان؟

صرّح جملة من الفقهاء[٥] باشتراط المصلحة في صحّة الأمان، فلو لم تكن في الأمان مصلحة لم يصحّ.

ونسب إلى بعضٍ القول بالاكتفاء بمجرّد عدم المفسَدة[١]، وقيل: إنّه أوفق بإطلاق الأدلّة[٢].

وبناءً على ذلك كلّه فلا يجـوز عـقد الأمـان للجاسوس، أو من فيه مضرّة للمسلمين.

وجوب الوفاء بعقد الأمان:

يجب الوفاء بعقد الأمان والعمل طبق مدلوله، بل يحرم التخلّف عنه ما لم تـلزم مـنه المـنافاة مـع الشرع[٣]، فقد روى عـبداللّـه بـن سـليمان، قـال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ما من رجلٍ آمن رجلاً على ذمّة ثمّ قتله إلّا جاء يـوم القـيامة يحـمل لواء الغدر»[٤].

وعـــن حـــبّة العـرني، قـال: «قـال أمـير المـؤمنين عليه السلام: مـن ائـتمن رجـلاً عـلى دمـه ثمّ خاس[٥] بـه فـأنا مـن القـاتل بـريء، وإن كـان

---

(١) الكافي في الفقه: ٢٥٧.

(٢) في الصفحة ١٠٢.

(٣) انظر ذلك كلّه في المبسوط ٢: ١٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٤، والتـذكرة ٩: ٨٦ ـ ٨٧، والجـواهـر ٢١: ٩٦ ـ ٩٧.

(٤) انـظر: المـبسوط ٢: ١٥، والتـذكرة ٩: ٩٥ ـ ٩٦، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٥، والجواهر ٢١: ١٠٠.

(٥) انـظر: التـذكرة ٩: ٨٦، والمـنتهى (الحـجرية) = ٢: ٩١٤، ومجمع الفـائدة ٧: ٤٥٥، وكشـف الغـطاء: ٣٩٧، وغيرها.

(١) نسبه في الجواهر إلى القواعد، والمـوجود فـيه اعـتبار المصلحة. انظر القواعد ١: ٥٠٢.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ١٠٠.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٨٩، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٥، والجواهر ٢١: ٩٧ ـ ٩٨.

(٤) الوسائل ١٥: ٦٧، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

(٥) خاس به: غدر. القاموس المحيط: «خيس».

المقتول في النار»[١].

ولا يختصّ وجوب الوفاء بالعاقد، بل يشمل غيره أيضاً[٢].

دخول بلاد الإسلام بشبهة الأمان:

لو دخل الكافر بلاد الإسلام بشبهة الأمان، كما لو طلب الأمان فقال المسلم: اصبر، فتخيّل أنّه آمنه، أو دخل بأمان فاسد كما لو كان الذي آمنه مراهقاً غير بالغ، وجب ردّه إلى مأمنه، فلا يجوز قتله[٣]؛ لقول الصادق عليه السلام: «لو أنّ قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الأمان، فقالوا: لا، فظنّوا أنّهم قالوا: نعم، فنزلوا إليهم، كانوا آمنين»[٤].

دعوى الأمان وما تثبت به:

تثبت دعوى الأمان بإقرار المسلم الذي آمن الكافر إذا كان الإقرار قبل أسر الكافر؛ لقاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»[٥]، وآحاد المسلمين

(١) الوسائل ١٥: ٦٧، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٦.

(٢) انظر: التذكرة ٩: ٨٩، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٥، والجواهر ٢١: ٩٧ـ٩٨.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٩٠، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٥، والجواهر ٢١: ٩٧ـ٩٨.

(٤) الوسائل ١٥: ٦٨، الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٤.

(٥) تقدّم الكلام على القاعدة المذكورة في عنوان «إقرار».

إنّما يملكون أمان الكافر ـ أي يقدرون على منحه الأمان ـ قبل الأسر أمّا بعده، فلا.

وتثبت بالبيّنة قبل الأسر وبعده. فلو قامت البيّنة بعد الأسر على أنّ الكافر أمّنه مسلم أو مسلمون قبل الأسر ثبت أمانه[١]. أمّا لو أقرّ اثنان أو أكثر بأنّهم أمّنوه قبل الأسر لم يُفد شيئاً.

قال العلّامة: «لو شهد جماعة من المسلمين أنّهم أمّنوه لم يقبل؛ لأنّهم يشهدون على فعلهم»[٢].

وقال صاحب الجواهر: «وكذا[٣] لو أقرّ جماعة، كما عن الشيخ وغيره التصريح به؛ ضرورة أنّ تعدّد المقرّ لا يقتضي كونه من الشهادة...»[٤].

ولو ادّعى الحربي على المسلم الأمان فأنكر المسلم ولا بيّنة للكافر، فالقول قول المسلم؛ للأصل[٥].

ولبعضهم تفصيلات في ذلك تراجع فيها المطوّلات.

ما يدخل في الأمان:

كلّ ما دلّ عليه عقد الأمان فهو يدخل فيه، كالمال والذرّية، والأهل، والأولاد، والآباء،

(١) انظر: التذكرة ٩: ٩٦ـ٩٧، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٥ـ٩١٦، والجواهر ٢١: ١٠٠ـ١٠١.

(٢) التذكرة ٩: ٩٦ـ٩٧.

(٣) أي لا يقبل.

(٤) الجواهر ٢١: ١٠١، وانظر المبسوط ٢: ١٥.

(٥) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (١).

ونحو ذلك، وعندئذٍ يعامل بالمقدار الذي يفهم من العبارة، وإن اختلفوا في من يدخل في العناوين المتقدّمة ومن لا يدخل فيها.

نعم، قالوا: لو أمّن على نفسه دخل ماله في الأمان أيضاً تبعاً، فيكون ذكر المال في العقد تأكيداً؛ لأنّ إتلاف ماله ضرر عليه، والأمان يقتضي عدم الضرر[1].

وللمسألة صور عديدة يراجع تفصيلها في المطوّلات.

مظانّ البحث:

كتاب الجهاد: الأمان.

أمـانة

لـغـــة:

ضد الخيانة، وهي مصدر أمِن، بمعنى اطمأنّ[2].

وقال الفاضل المقداد: «الأمانة مشتقّة من الأمن الحاصل من حسن الظنّ بالمستأمِن»[3].

والأمانة بهذا المعنى تكون حالة للشخص أو صفةً له.

(١) انظر: المنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٦، والمسالك ٣: ٢١، والجواهر ٢١: ١٠٣ ـ ١٠٧، وغيرها.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والقاموس المحيط: «أمن».

(٣) كنز العرفان ٢: ٧٦.

ثمّ استعملت ـ أي الأمانة ـ في الأعيان مجازاً، فقيل: الوديعة ـ أي الشيء المستودَع ـ أمانة مثلاً[1].

وأمّا تفسيرها بالطاعة أو التكليف[2] ونحوهما، فهو تفسير بالمصداق؛ بناءً على استعمالها في غير الحالة والصفة.

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء الأمانة بالمعنيين المتقدّمين، أي الحالة أو الصفة، والعين. لكن الأكثر استعمال كلمة «الأمين» أو «الأمينة» بدل «أمانة» بالمعنى الأوّل؛ فيقال: الشريك أمين، أو يده يدٌ أمينة، أو يدٌ أمانيّة، مقابل اليد العدوانيّة.

نعم، استعملت الأمانة في العين كثيراً، ولهم فيها إطلاقان:

الأوّل ـ الأمانة المالكيّة: ويقصدون بها العين التي تصير بيد غير مالكها بإذن منه، مثل: الوديعة، والعارية، والعين المرهونة والمستأجرة، ونحو ذلك[3].

الثاني ـ الأمانة الشرعية: وهي العين التي تصير بيد غير مالكها بإذن من الشارع ـ لا من

(١) انظر المصباح المنير: «أمن».

(٢) لورودها في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾. الأحزاب: ٧٢.

(٣) هذا مستفاد من تعريفهم للأمانة الشرعيّة. انظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل من الصفحة الآتية.

المالك ـ ليحفظها ويوصلها إلى المالك، مثل: الثوب الذي أطارته الريح وصار بيد شخص غير مالكه، فهو عنده أمانة بحكم الشارع[١].

وأمثلة ذلك كثيرة سنذكرها عن قريب.

الأحكـام:

للأمانة بصورة عامّة ـ سواء كانت مالكيّة أو شرعيّة ـ أحكام، ولكلٍّ منها حكم يخصّه، وفيما يلي نذكرها على نحو الإجمال:

أحكام الأمانة بصورة عامّة:

للأمانة بصورة عامّة أحكام كما قلنا، وهي:

أوّلاً ـ وجوب ردّ الأمانة:

يجب ردّ الأمانة مالكيّة كانت أو شرعيّة، وتحرم الخيانة[٢]، ويدلّ عليه الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾[٤].

والآية الأُولى عامّة تشمل الأمانتين: المالكيّة والشرعيّة، والثانية تختصّ بالمالكيّة، وكلاهما

(١) انظر: الروضة البهيّة ٤: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، والمسالك ٥: ٨٤ ـ ٨٥، ومجمع الفائدة ١٠: ٢٨٥، والكفاية: ١٣٢، وغيرها.

(٢) انظر: الحدائق ٢١: ٤٢٥ و٤١٣، والجواهر ٢٧: ١٢٢ و١٠٧.

(٣) النساء: ٥٨.

(٤) البقرة: ٢٨٣.

دالّتان على وجوب ردّ الأمانة[١].

وأمّا ما ورد في السنّة فكثير، منه:

ـ ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه كان يقول: «ثلاثٌ لا عذر لأحد فيها: أداءُ الأمانة إلى البرّ والفاجر، والوفاءُ بالعهد للبرّ والفاجر، وبرُّ الوالدين برّين كانا أو فاجرَين»[٢].

ـ وعن عليّ بن الحسين عليه السلام مخاطباً شيعته: «عليكم بأداء الأمانة، فوالذي بعث محمّداً بالحقّ نبيّاً لو أنّ قاتل أبي ـ الحسين بن عليّ عليه السلام ـ ائتمنني على السيف الذي قتله به لأدّيته إليه»[٣].

وبهذا المضمون روايات أُخرى عن سائر الأئمّة عليهم السلام[٤].

ـ وعن عليّ عليه السلام قال: «لا تنظروا إلى كثرة صلاتهم وصومهم وكثرة الحجّ والمعروف وطَنطنتهم بالليل، انظروا إلى صدق الحديث وأداء الأمانة»[٥].

وبهذا المضمون روايات أُخرى عن سائر الأئمّة عليهم السلام أيضاً[٦].

(١) انظر كنز العرفان ٢: ٧٦.

(٢) الوسائل ١٩: ٧١، الباب ٢ من كتاب الوديعة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٧٥، الحديث ١٣.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: الأحاديث ٢ و٤ و٦ و٨ و١٢.

(٥) الوسائل ١٩: ٦٩، الباب الأوّل من كتاب الوديعة، الحديث ٨.

(٦) انظر المصدر المتقدّم: الحديثين ٢ و٣.

ـ وعن رسول اللّه ﷺ أنّه قال: «ليس منّا من أخلف بالأمانة»(١).

ـ وعنه ﷺ أيضاً، قال: «من خان أمانة في الدنيا ولم يردّها إلى أهلها، ثمّ أدركه الموت، مات على غير ملّتي، ويلق اللّه وهو عليه غضبان. ومن اشترى خيانة وهو يعلم فهو كالذي خانها»(٢).

هذه نبذة من الأحاديث الواردة في وجوب ردّ الأمانة وحرمة الخيانة، وأمّا كلمات الفقهاء، فقد طفحت بهذا المعنى(٣).

وإنّما يجب ردّ الأمانة فوراً إذا طلبها مالكها، وأمّا في صورة عدم طلبها فتفترق الأمانتان، كما سيأتي بيانه، قال الفاضل المقداد فيما تشترك فيه الأمانتان: «...وفي وجوب الردّ ـ مضيّقاً ـ إلى المالك أو وكيله أو وليّه مع الطلب»(٤).

أي تشتركان في وجوب الردّ وجوباً مضيّقاً لا موسّعاً.

ثانياً ـ عدم ضمان الأمين:

وتشترك الأمانتان أيضاً في عدم ضمان الأمين مع عدم التعدّي والتفريط في حفظ الأمانة.

قال الفاضل المقداد «تشترك الأمانتان في عدم الضمان بغير التعدّي والتفريط»(١).

وعدم ضمان اليد الأمينة مع عدم التعدّي والتفريط من الأُمور المسلّمة عند الفقهاء(٢).

أحكام الأمانة المالكيّة:

للأمانة المالكيّة أحكام تخصّها، وهي:

أوّلاً ـ عدم وجوب الردّ إلّا مع الطلب:

من خصائص الأمانة المالكيّة: أنّه لا يجب ردّها على مالكها إلّا إذا طلبها هو أو وكيله أو وليّه، وأمّا مع عدم مطالبته بها فلا يجب الردّ. بل تبقى في يد الأمين أمانة(٣).

ثانياً ـ قبول قول الأمين بالردّ:

إذا ادّعى الأمين ردّ الأمانة على مالكها، فإن كانت الأمانة وديعة فيقبل قوله مع يمينه على المشهور(٤)، وإن كانت مثل العارية، فقد قالوا بعدم قبول قوله إلّا مع البيّنة، طبقاً للقاعدة(٥)، وعُلّل الفرق: بأنّ المستعير إنّما قبض لمصلحة نفسه، في حين

---

(١) الوسائل ١٩: ٧٦، الباب ٣ من كتاب الوديعة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) صرّحوا بذلك في كتاب الوديعة وغيره.

(٤) كنز العرفان ٢: ٧٧ـ ٧٨.

---

(١) كنز العرفان ٢: ٧٧.

(٢) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ٦، قاعدة عدم ضمان الأمين.

(٣) انظر: كنز العرفان ٢: ٧٧، والروضة البهيّة ٤: ٢٣٦، والمسالك ٥: ٨٥ ـ ٨٦، والحدائق ٢١: ٤١٣.

(٤) انظر الحدائق ٢١: ٤٥٨.

(٥) انظر: الروضة البهيّة ٤: ٢٣٦، ٢٦٥ ـ ٢٦٦، والحدائق ٢١: ٥٢٤، والجواهر ٢٧: ٢٠٠.

أنّ الودعي إنّما قبض لمصلحة المالك، وبأنّ الودعي محسنٌ في حقّ المالك دون المستعير، ولا سبيل على المحسن كما قد حرِّر ذلك في قاعدة الإحسان[1].

ولكن فرّق صاحب الجواهر بينهما بوجود النصّ في الوديعة دون العارية[2].

وناقش صاحب الحدائق أصل التفرقة وقال بقبول قولهما؛ لأنّهما أمينان[3].

أحكام الأمانة الشرعيّة الخاصّة:

للأمانة الشرعيّة أحكام خاصّة أيضاً، وهي:

أوّلاً ـ وجوب ردّ الأمانة إلى مالكها أو إعلامه بها:

اختلفت عبارات الفقهاء في بيان هذا الحكم، ففي كلمات بعضهم: يجب إعلام المالك بالأمانة فوراً، وفي كلمات بعض آخر: يجب ردّ الأمانة إلى المالك فوراً حتّى لو لم يطلبها.

قال العلّامة في الأمانة الشرعيّة: «...فلا يقبل قوله في الردّ، كالثوب تطيّره الريح إلى داره، يجب عليه إعلام صاحبه به، فإن أخّر متمكّناً ضمن»[4].

وقال الفاضل المقداد في الفرق بين الأمانتين:

(١) انظر: الحدائق ٢١: ٥٢٤، والجواهر ٢٧: ٢٠٠.

(٢) انظر الجواهر ٢٧: ٢٠٠.

(٣) انظر الحدائق ٢١: ٥٢٥.

(٤) القواعد ٢: ١٨٤.

«وتفترقان في وجوب الإعلام فوراً في الشرعيّة...»[1].

وقال الشهيد الثاني: «ومن حكم الأمانة الشرعيّة وجوب المبادرة بردّها على الفور إلى مالكها أو من يقوم مقامه، فإن أخّر عن ذلك مع قدرته ضمن. ولو تعذّر الوصول إلى المالك أو وكيله أو وليّه الخاصّ، سلّمها إلى الحاكم؛ لأنّه وليّ الغائب، ولا فرق في ذلك بين علم المالك بأنّها عنده، وعدمه عندنا»[2].

وأشار صاحب الجواهر إلى القولين[3].

ثانياً ـ عدم قبول قول من بيده الأمانة بردّها:

لو ادّعى من كانت الأمانة الشرعيّة بيده أنّه ردّها إلى مالكها أو وكيله أو وليّه، لم تقبل دعواه إلّا مع البيّنة؛ طبقاً لقاعدة: «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر»، ولم يقم نصٌّ بالخصوص على قبول قوله ليؤخذ به خلافاً للقاعدة.

وأمّا دعوى: أنّ من بيده الأمانة أمين فيقبل قوله، فقد نوقشت: بأنّ المالك لم يستأمنه عليها ليقبل قوله في حقّه كما في الوديعة، حيث يكون

(١) كنز العرفان ٢: ٧٨.

(٢) المسالك ٥: ٨٥، وانظر: الروضة البهيّة ٤: ٢٣٦، ومجمع الفائدة ١٠: ٢٨٥، والكفاية: ١٣٢، والحدائق ٢١: ٤١٣.

(٣) انظر الجواهر ٢٧: ١٠٧.

المالك مستأمناً للودعي[١].

موارد الأمانة المالكيّة:

تستفاد الأمانة المالكية من العقد صريحاً تارةً، وضمناً أُخرى:

ـ فالأوّل هو عقد الوديعة الذي يدلّ على كون الوديعة ـ أي العين المستودَعة ـ أمانة بيد الودعي.

وليس لغير الوديعة عقد يدلّ على ذلك.

ـ والثاني هو سائر العقود، مثل عقد العارية، والإجارة، والمضاربة، والمشاركة، ونحوها.

فإنّ المعير يعطي العين المستعارة للمستعير ليستفيد منها، وهو بهذا العمل اعتبره أميناً.

وكذا المؤجر بالنسبة للمستأجر، والمضارب للعامل، والشريك لشريكه، وهكذا.

إذن كلّ مورد كان وضع اليد على المال برضا المالك، فهو أمانة مالكيّة، سواء كان ـ هذا الرضا ـ مستفاداً من العقد صريحاً أو ضمناً[٢].

موارد الأمانة الشرعيّة:

ذكروا موارد كثيرة للأمانة الشرعيّة، أهمّها:

ـ كلّ عقد يتضمّن صحيحه أمانةً مالكيّة ـ كعقد الوديعة، والعارية، والإجارة، والمضاربة، والمشاركة ونحوها ـ إذا طرأ عليه الفساد، فإنّ المال في هذه العقود، إذا تحقّق العقد فاسداً، يكون أمانة شرعيّة بيد من هي في يده. فالوديعة لو بطل عقدها تكون أمانة شرعيّة عند الودعي، وكذا العارية لو بطل عقدها تكون أمانة عند الودعي، والعين المستأجرة أُمانة عند المستأجر، ومال المضاربة أمانة عند العامل، وهكذا...

ـ الثوب الذي أطارته الريح إلى دار شخص، فهو أمانة شرعيّة بيده.

ـ اللقطة تكون أمانة شرعيّة بيد الملتقِط.

ـ لو استودع الطفل أو المجنون وديعة عند شخص، فالوديعة باطلة لفقد الشرط في المودع وهو العقل والبلوغ، وعندئذٍ تكون الوديعة أمانة شرعيّة عند الودعي.

ـ لو انتزع شخص المال المغصوب من يد الغاصب ليوصله إلى صاحبه، فهو أمانة شرعيّة في يده.

ـ لو تلاعب الصبيان بالجوز أو البيض وصار مال أحدهما في يد الآخر وعلم به الوليّ، فيجب عليه ردّه على وليّ الآخر، وهو أمانة شرعيّة بيده إلى أن يردّها.

ـ إذا كان مال الطفل عند وليّه، ثمّ بلغ الطفل ووصل إلى سنّ الرشد، فالمال يكون ـ من ذلك الوقت ـ أمانة شرعيّة عند الوليّ.

---

(١) انظر: الروضة البهيّة ٤: ٢٣٦، والمسالك ٥: ٨٥ـ٨٦، والحدائق ٢١: ٤١٣، والجواهر ٢٧: ١٠٧.

(٢) انظر: كنز العرفان ٢: ٧٦، والروضة البهيّة ٤: ٢٣٦، وكتاب الإجارة (للإصفهاني): ٣٠، المطبوع ضمن «بحوث في الفقه».

ـ إذا مات المودع ولم يعلم الوارث بالوديعة، فالمال يكون أمانة بيد الودعي حتّى يوصله إلى الوارث[1].

وموارده‍ا ـ كما تقدّم ـ كثيرة نكتفي بما ذكرناه.

وملاكها: الترخيص شرعاً في إثبات اليد على مال الغير لحفظه أو لإيصاله إلى المالك بنحو من الأنحاء[2].

مظانّ البحث:

يبحث عن الموضوع غالباً في عقد الوديعة إذا طرأ عليه الفساد بسبب من الأسباب، وكذا سائر العقود التي تقدّم ذكرها.

ويبحث عنه في كتب القواعد الفقهيّة بمناسبة قاعدة «عدم ضمان الأمين»، وموارد أُخرى ممّا يناسب الموضوع.

كما يبحث عنه في كتب آيات الأحكام، بمناسبة الآيات التي ترتبط بالأمانة.

امتثال

راجع الملحق الأُصولي: امتثال.

(١) انظر: كنز العرفان ٢: ٧٧، والروضة البهيّة ٤: ٢٣٦، والمسالك ٥: ٨٦، والحدائق ٢١: ٤١٣.

(٢) انظر كتاب الإجارة (للإصفهاني): ٣٤، المطبوع ضمن «بحوث في الفقه».

امتخاط

لغـــة:

إخراج المخاط من الأنف[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

الأصل الأوّلي في الامتخاط أن يكون مباحاً كأكثر أفعال الإنسان، لكن قد يعترضه حكم آخر في ظروف خاصّة، مثل:

ـ الامتخاط حال الصلاة، فقد ذكروه في جملة مكروهات الصلاة[2].

ـ الامتخاط بحضور جمعٍ بحيث يكون سبباً لاشمئزازهم، فإنّه ممّا تتنفّر منه الطباع، وربّما كان مكروهاً.

ـ وسوف يأتي عند بيان أحكام المسجد: أنّه يكره إلقاء النخامة في المسجد[3]، والمخاط بمنزلة النخامة، بل هما ـ في الواقع ـ شيء واحد.

(١) انظر المصباح المنير: «مخط».

(٢) انظر الجواهر ١١: ٩٠.

(٣) انظر الجواهر ١٤: ١٢٧.

لكن عمليّة الامتخاط شيء وإلقاء النخامة في المسجد شيء آخر. نعم قد يكون الثاني نتيجةً للأوّل.

امتشاط

لغة:

ترجيل الشعر وتسريحه[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

ذكر الفقهاء[٢] من جملة أنواع الاستطابة بمعناها العام الامتشاط، وأوردوا له عدّة أحكام نشير إليها إجمالاً:

ـ يستحبّ الامتشاط؛ للحثّ عليه في الروايات، فمن ذلك:

ما رواه سفيان بن السّمط قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: المشط للرأس يذهب بالوباء، قال: قلت: وما الوباء؟ قال: الحمّى، والمشط للّحية يشدّ الأضراس»[١].

وورد عنهم عليهم السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[٢]: أنّ «من ذلك التمشّط عند كلّ صلاة»[٣].

ـ ولا بأس بالامتشاط بالعاج[٤]، بل قيل: يستحب[٥]، وقد كان بعض الأئمّة عليهم السلام يتمشّطون بالعاج، فعن الحسين بن عاصم، عن أبيه، قال: «دخلت على أبي إبراهيم عليه السلام وفي يده مشط عاج يتمشّط به، فقلت له: جعلت فداك، إنّ عندنا بالعراق من يزعم أنّه لا يحلّ التمشّط بالعاج! فقال: ولِمَ؟! فقد كان لأبي منها مشطٌ أو مشطان...»[٦].

ـ وقيل: يكره التمشّط من قيام[٧]؛ لورود النهي عنه[٨].

---

(١) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير: «مشط».

(٢) انظر: الذكرى ١: ١٥٨، ومعالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٩٠٧، والحدائق ٥: ٥٦٢.

(١) الوسائل ٢: ١١٩، الباب ٦٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٢) الأعراف: ٣١.

(٣) الوسائل ٢: ١٢١، الباب ٧١ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٥ و...

(٤) العاج: ناب الفيل، ولا يسمّى غير نابه عاجاً. انظر المعجم الوسيط: «عوج»، وكأنّه سمّي نابا الفيل بذلك لاعوجاجهما.

(٥) انظر الحدائق ٥: ٥٦٣.

(٦) الوسائل ٢: ١٢٢، الباب ٧٢ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٧) انظر الحدائق ٥: ٥٦٤.

(٨) الوسائل ٢: ١٢٥، الباب ٧٤ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١ و ٢ و ٣.

ـ وقيل: تستحبّ قراءة سورة القدر وسورة العاديات[1].

ـ وعن كتاب الفقه الرضوي: «إذا أردت أن تمشّط لحيتك فخذ المشط بيدك اليمنى وقل: بسم اللّه، وضع المشط على أمّ رأسك، ثمّ تسرح مقدّم رأسك وقل: اللّهمّ حسّن شعري وبشري، وطيّب عيشي، وافرق عنّي السوء، ثمّ تسرح مقدّم رأسك وقل: اللّهمّ لا تردّني على عقبي، واصرف عنّي كيد الشيطان ولا تمكّنه منّي، ثمّ تسرح حاجبيك وقل: اللّهمّ زيّني بزينة أهل التقوى، ثمّ تسرح لحيتك من فوق وقل: اللّهمّ اسرح عنّي الغموم والهموم ووسوسة الصدور، ثمّ أمرّ المشط على صدغك»[2].

ـ والمعروف أنّ المحرم يحرم عليه إسقاط شيء من شعره بفعله، ولو فعل فعليه كفّ أو كفّان من طعام على اختلاف الآراء[3]. وهل يشمل ذلك التمشّط أيضاً أم لا؟

قلّ من صرّح به وإن كان إطلاق كلامهم ربّما يشمل ذلك، نعم قال صاحب الجواهر ما حاصله: أنّه لو كان مطمئناً بعدم سقوط شيء من شعره فلا شيء عليه، وإن كان الأولى ترك التمشّط في هذه الحالة أيضاً، وخاصّة إذا كان ترفّهاً وكان الغالب

---

(١) انظر الحدائق ٥: ٥٦٥.

(٢) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٣٩٧.

(٣) انظر: المدارك ٧: ٣٥٠، و٨: ٤٤٠، والحدائق ١٥: ٥١٨.

معه سقوط الشعر[1].

ـ ولا مانع من أن تمتشط المعتدّة عدّة الوفاة[2].

راجع: عدّة / عدّة الوفاة.

بقيت أُمورٌ أُخرى ترتبط بالمشط نفسه، ككونه من النفقات الواجبة على الزوج للزوجة، وأُمور أُخرى سوف نتعرّض لها في مظانّها إن شاء اللّه تعالى.

راجع: مشط، وانفاق، ونفقة.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: الاستطابة، آداب الحمّام.

٢ ـ كتاب الحجّ: محرّمات الإحرام وكفّاراتها.

٣ ـ كتاب الطلاق: العِدد / عدّة المتوفّى عنها زوجها.

امتلاء

لغـــة:

مصدر امتلأ، وأصله من ملأ، يقال: ملأ الشيء، أي وضع فيه من الماء أو غيره قدر ما يسع، وملأ المعدة: وضع فيها من الطعام والشراب بقدر ما تسع، وتملّأ بمعنى امتلأ[3].

---

(١) انظر الجواهر ١٨: ٣٨٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٢: ٢٨١.

(٣) انظر: لسان العرب، والمعجم الوسيط: «ملأ».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

ذكر الفقهاء كراهة التملّي من الطعام، وقد تقدّم في عنوان «أكل».

وذكروا كراهة الجماع على الامتلاء، وسوف يأتي الكلام عنه في عنوان «جماع».

امتناع

لغة:

مصدر امتنع، يقال: امتنع عن الشيء، أي كفّ عنه.

وامتنع بقومه: تقوّى بهم.

وامتنع الشيءُ: تعذّر حصوله[1].

اصطلاحاً:

استُعمل في كلمات الفقهاء في المعاني الثلاثة المتقدّمة.

الأحكام:

تترتّب على الامتناع بمعانيه الثلاثة ـ وخاصّة الأوّل منها ـ أحكام كثيرة سوف نتعرّض لها في مظانّها إن شاء اللّه تعالى، من قبيل:

ـ حكم الامتناع عن أداء الحقوق الشرعية، كالزكاة والخمس.

ـ وحكم امتناع المرتدّ عن التوبة.

ـ وحكم امتناع المتبايعين عن دفع الثمن أو المثمَن.

ـ وحكم امتناع المستعير أو المرتهن عن ردّ العين المستعارة أو المرهونة أو الانفاق عليها.

ـ واشتراط امتناع الصيد في حلّية أكله بالصيد.

ـ وحكم امتناع الزوجة عن تمكين الزوج من نفسها، بحقّ أو بغيره.

ـ وحكم امتناع من تجب عليه نفقة غيره عن الانفاق، سواء كان زوجةً أو أولاداً، أو غيرهما.

ـ وموارد كثيرة من هذا القبيل يرجع فيها إلى مواطنها الأصليّة.

قاعدة
«الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»

وهي قاعدة فلسفيّة كلاميّة دخيلة في الفقه والاُصول، استند إليها الفقهاء في بعض الفروع الفقهيّة، وتمسّك بها الاُصوليّون لحلّ بعض المشكلات الاُصولية:

ـ منها: كيفيّة تفسير وجوب بعض المقدّمات

---

(١) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «منع».

الوجودية بناءً على عدم تصوّر الواجب المعلّق، كوجوب تعلّم أحكام الواجبات والمحرّمات الشرعيّة قبل مجيء وقتها واستحقاق العقاب بترك تعلّمها، ووجوب إبقاء الاستطاعة إلى الزمان المناسب لإدراك الحجّ.

ـ ومنها: كيفيّة توجيه أمر الغاصب بالخروج من الأرض المغصوبة مع أنّ الخروج غصبٌ أيضاً.

فتكلّموا عن الأوّل في بحث مقدّمة الواجب[١] وعن الثاني في بحث اجتماع الأمر والنهي[٢].

توضيح القاعدة:

للقاعدة كما تقدّم مفهوم فلسفي وكلامي، ومفهوم فقهي وأُصولي.

أمّا المفهوم الفلسفي للقاعدة فهو: أنّها بصدد دفع شبهة القائلين بالجبر، وحاصل الشبهة: أنّ الفعل الصادر من الإنسان ممكن بالضرورة، فإن وجدت علّته فهو ضروري الوجود؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة، وإن لم توجد فهو ضروري العدم؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علّة.

وحاصل الجواب: أنّ الجزء الأخير لعلّة وجود أفعال الإنسان هو اختياره، فوجود الفعل ضرورةً بوجود علّته لا ينافي كونه اختيارياً للإنسان؛ لأنّ الجزء الأخير للعلّة إنّما هو اختياره، كما تقدّم بيان ذلك في عنوان «إرادة».

وكذا الأمر بالنسبة إلى العدم، فإنّ عدم وجود الفعل ضرورة إنّما هو لعدم تحقّق علّته، وهو يحصل بعدم اختيار الإنسان لوجود الفعل وإن حصلت سائر أجزاء علّته.

إذن فوجوب الأفعال الصادرة من الإنسان أو امتناعها ناشئان عن اختياره للفعل أو الترك، فكون الفعل ممتنعاً لعدم اختيار الإنسان له لا ينافي كونه اختيارياً له، وهذا معنى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأمّا المفهوم الأُصولي والفقهي للقاعدة فهو:

أنّه إذا صار المكلّف نفسه سبباً للاضطرار إلى فعل الحرام أو ترك الواجب، بحيث امتنع عليه فعل الواجب أو ترك الحرام فيقال حينئذٍ: إنّ امتناع فعل الواجب عليه إنّما كان بسوء اختياره؛ فلذلك يكون بحكم من ترك الواجب اختياراً؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار[١].

هذا، ولكن يرى بعضهم: أنّ القاعدة مختصّة بالجانب الفلسفي والكلامي ولا ربط لها بالجانب الفقهي أو الأُصولي، فقال: «الظاهر وقوع الخلط بين هذه القاعدة العقليّة وبين قاعدة أُخرى عقلائيّة، وهي: أنّ الاضطرار إلى فعل الحرام أو ترك الواجب

---

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ١٤٨، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٩٤، والمحاضرات ٢: ٣٥٥ ـ ٣٥٨.

(٢) انظر: أجود التقريرات ١: ٣٧٤، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٤٤٨ ـ ٤٤٩، والمحاضرات ٤: ٣٧٨ ـ ٣٨٣.

(١) انظر أجود التقريرات ١: ١٤٩، الهامش الأوّل. والمحاضرات ٢: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

إذا كان بسوء الاختيار، هل هو عذر عند العقلاء ولدى العقل، بحيث يقبح العقاب عليه، أو ليس بعذر؟»[١].

مستند القاعدة:

تقدّم الكلام على مفاد القاعدة بمعناها الفلسفي في عنوان «إرادة»، حيث تكلّمنا إجمالاً عن الإرادة والاختيار وما يرتبط بهما من أبحاث.

ولذلك نكتفي هنا بالكلام عن مفاد القاعدة بمعناها الفقهي والأُصولي، فنقول:

مستند القاعدة هو حكم العقل بعدم المنافاة بين كون الفعل ممتنعاً في حقّ المكلّف وبين مؤاخذته على فعله، إذا كان الامتناع ناشئاً من اختيار المكلّف وإرادته.

وهذا المقدار هو المعروف بين الفقهاء والأُصوليّين إجمالاً، وإنّما وقع الخلاف في حدود عدم المنافاة، هل هو شامل للخطاب والعقاب معاً، أو للعقاب فقط؟

توضيح ذلك: أنّ من يرمي نفسه من شاهق لا يتمكّن من حفظ نفسه بعد وقوعه، في حين أنّه يجب على كلّ فرد حفظ نفسه من الهلاك.

والسؤال هو:

أوّلاً ـ هل يشمل الخطاب بحفظ النفس هذا الفرد الذي يمتنع عليه حفظ نفسه وإن كان الامتناع بسوء اختياره، أم لا؟

ثانياً ـ وعلى فرض عدم شمول الخطاب له، فهل هو معاقب على ترك حفظ نفسه، أم لا؟

أمّا بالنسبة إلى السؤال الأوّل، ففيه جوابان:

الأوّل ـ ما هو المعروف بين المتأخّرين[١] خاصّة: من أنّ الخطاب لا يشمل هذا الفرد؛ لانعدام أثره؛ لأنّ فائدة الخطاب إنّما هي تحريك المكلّف نحو الفعل أو زجره ومنعه من الترك، وهذا لا يمكن حصوله بالنسبة إلى من امتنع الفعل أو الترك في حقّه، فالذي رمى نفسه من شاهق لا يصحّ خطابه بحفظ نفسه أثناء وقوعه؛ لأنّه غير قادر عليه وإن كان عدم القدرة بسبب سوء اختياره.

الثاني ـ ما هو المنقول عن أبي هاشم المعتزلي: من أنّ الخطاب لا يستحيل توجّهه إليه، واختاره المحقّق القمّي، حيث قال بالنسبة إلى من دخل الدار المغصوبة باختياره وحكم خروجه منها والأقوال فيه: «الثالث: أنّه مأمور به ومنهي عنه أيضاً، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخّرينا، بل هو ظاهر الفقهاء، وهو الأقرب... فإنّه وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضاً، ولكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلّف...»[٢].

ويظهر من صاحب الجواهر الميل إلى هذا

---

(١) تهذيب الأُصول ١: ٣٢٤، وانظر مناهج الوصول إلى علم الأُصول ٢: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(١) ستأتي الإشارة إليهم عند الجواب عن السؤال الثاني.

(٢) انظر القوانين: ١٥٣ ـ ١٥٤، في نهاية قانون اجتماع الأمر والنهي.

الرأي، وإن كان يظهر من ذيل كلامه موافقته للأوّل[1].

فإذا أمكن توجّه الخطاب إليه أمكن عقابه أيضاً؛ لأنّ العقاب يترتّب على عدم امتثال الخطاب.

وحاصل هذا الجواب: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً.

وأمّا بالنسبة إلى السؤال الثاني، ففيه جوابان أيضاً:

الأوّل ـ ماهو المعروف بين المتأخّرين[2] أيضاً: من أنّه مستحقٌّ للعقاب وإن كان خطاب حفظ النفس لا يشمله؛ لأنّ هذا الخطاب كان متوجّهاً إليه قبل أن يرمي نفسه من الشاهق، فملاكه موجود بعد الرمي وإن لم يكن نفس الخطاب موجوداً، فالعقاب يكون بلحاظ ملاك الخطاب لا نفسه.

أو فقل: إنّ هذا الشخص كان قادراً على حفظ نفسه قبل الرمي، ويعلم أنّه سيفقد القدرة بعد الرمي، فإذا رمى نفسه استحقّ العقاب على تفويت قدرته على حفظ نفسه.

وحاصل هذا الجواب: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً.

الثاني ـ ما نسب إلى جماعة[1]: من عدم استحقاق العقاب أيضاً؛ لأنّه عقاب على غير مقدور، وهو قبيح عقلاً.

---

(١) انظر الجواهر ٨: ٢٩٤.

(٢) قال السيّد الخوئي في المحاضرات ٢: ٣٥٧ ـ ٣٥٨: «إنّ ما اشتهر بين الأصحاب: من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً، في غاية الصحّة والمتانة».

ويمكن استخلاص هذا القول من كلماتهم في الفقه والأُصول بمناسبات متعدّدة، منها ما ذكرناه في أوّل البحث. انظر: مستند الشيعة ٣: ٣٦٢، وكفاية الأُصول: ١٦٨، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٩٦ ـ ١٩٧، و٤٤٦ ـ ٤٤٧، وأجود التقريرات ١: ١٥٠ ـ ١٥١، و٣٧٤ ـ ٣٧٥، وكتاب الصلاة (للكاظمي) ٢: ٨٠، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٣١٩، وصلاة الجماعة (للإصفهاني): ٢١، والمحاضرات ٢: ٣٥٧ ـ =

= ٣٥٨، و٤: ٣٩٧، والمستمسك ٤: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(١) قال السيّد الخوئي في المحاضرات ٢: ٣٥٨: «ادّعى جماعة منافاته للاختيار عقاباً وخطاباً»، ولم يسمّ أحداً منهم، لكن ربّما يظهر من العلّامة القول به، حيث قال في المنتهى: «قال أبو هاشم: لو توسّط أرضاً مغصوبة وهو آخذ في الخروج كان عاصياً بالكون المطلق، فيعصي حينئذٍ بالخروج؛ لأنّه يتصرّف بالكون فيه وباللبث؛ لأنّه تصرّف أيضاً، فعلى هذا القول لا يجوز له الصلاة وهو آخذ في الخروج، سواء تضيّق الوقت أو لا، لكن هذا القول باطل عندنا؛ لأنّه يلزم منه التكليف بما لا يطاق؛ إذ من القبيح أن ينهى الحكيم عن فعل الضدّين إذا لم يخل المكلّف منهما، كما أنّه يستحيل منه التكليف بالجمع بين الضدّين...». المنتهى ٤: ٣٠٠.

ومعناه صحّة الصلاة حال الخروج؛ لوجود الأمر بها وعدم النهي عن التصرّف الملازم للصلاة حال الخروج؛ لامتناع توجّه خطاب النهي إليه وإن كان =

وحاصل هذا الجواب: أنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً.

تطبيقات القاعدة:

للقاعدة تطبيقات كثيرة وإن اختلفوا في كون بعضها من موارد القاعدة، نذكر فيما يلي نماذج منها:

الأوّل ـ ما ذكروه في مكان المصلّي في الفقه واجتماع الأمر والنهي في الأُصول: من أنّه لو دخل شخص أرض غيره غاصباً لها، فما هو حكم الخروج منها؟ وما هو حكم الصلاة حال الخروج لو اضطرّ إليها؟

فبناءً على أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً ـ كما عليه أبو هاشم المعتزلي والمحقّق القمّي ـ فيكون الخروج منهيّاً عنه، ويستحقّ الغاصب العقاب عليه.

وبناءً على أنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً، فلا يكون الخروج منهيّاً عنه، ولا يستحقّ فاعله العقاب عليه.

وبناءً على أنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً لا عقاباً، فيكون الخروج غير منهي عنه؛ لعدم إمكان خطابه بعدم الخروج، لكنّه معاقب على تصرّفه أثناء الخروج؛ لوجود ملاك النهي السابق[1].

وأمّا بالنسبة إلى الصلاة، فالمؤثّرات في النتيجة الفقهيّة للمسألة متعدّدة، ولا تنحصر في دخول المسألة في هذه القاعدة أو قاعدة أُخرى وهي: وجوب ردّ المال إلى مالكه. كما عليه النائيني تبعاً للشيخ الأنصاري[2].

الثاني ـ ما إذا وجب عليه الحجّ لحصول شرائطه من الاستطاعة ونحوها، لكنّه أخّر المسير حتّى فات الوقت ولم يستطع أن يدرك الوقوف بعرفة والمشعر الحرام.

فعلى القول بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً، فيكون مأموراً بإتيان الحجّ ومعاقباً على تركه، وإن كان إتيانه ممتنعاً عليه؛ لأنّ هذا الامتناع كان بسوء اختياره.

وعلى القول بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً، فلا يكون مأموراً بإتيان الحجّ بعد عجزه عنه، لكن يكون معاقباً على تركه؛ لأنّ امتناعه كان بسوء اختياره.

وعلى القول بأنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً، فلم يكن مأموراً بالحجّ بعد العجز عنه، ولا يكون معاقباً على تركه.

هذا وذكر النائيني[3] جملة من الموارد لا يمكن

= بسبب سوء اختياره.

ويمكن نسبة هذا الرأي إلى كلٍّ من يتبنّى قول العلّامة من الفقهاء والأُصوليّين.

(١) انظر المحاضرات ٤: ٣٦٦ ـ ٣٩٧.

(٢) انظر: فوائد الأُصول (١ ـ ٢) ٤٥٢، وأجود التقريرات ١: ٣٧٤، والمحاضرات ٤: ٣٩٧ ـ ٤٠٣.

(٣) انظر أجود التقريرات ١: ١٤٨.

توجيهها إلّا على الالتزام بالقاعدة، بمعنى القول بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، لا خطاباً. فن تلك الموارد:

١ ـ فتوى جملة من الفقهاء بوجوب إيقاء الماء قبل وقت الصلاة لواجده إذا علم بعدم تمكّنه منه بعد الوقت، مع أنّ الصلاة لم تجب قبل وقتها[١].

٢ ـ فتواهم بوجوب غسل الجنابة ونحوها ليلة الصيام قبل الفجر[٢].

٣ ـ فتوى جملة منهم بوجوب تعلّم الأحكام قبل مجيء وقت الواجب، أو حصول شرط الوجوب، إذا ترتّب على تركه فوت الواجب في ظرفه[١].

(١) انظر: التذكرة ٢: ١٦٦، والبيان: ٨٤، حيث احتمل فيها الإعادة وعدمها، ومستند الشيعة ٣: ٣٦١ ـ ٣٦٢، ونسبه إلى بعض مشايخه، ويبدو أنّه الوحيد البهبهاني في مصابيح الظلام (مخطوط)، والجواهر ٥: ٩٠ ـ ٩١، والمستمسك ٤: ٣١٩ ـ ٣٢٠، وتحرير الوسيلة ١: ٩٢، القول في مسوّغات التيمّم، المسألة ٩.

ومن الغريب أنّ السيّد الخوئي لم يقل بوجوب حفظ الماء في هذه المسألة مع إصراره على القاعدة الكلّية، وعلّله: بأنّ العصيان مع عدم الأمر إنّما هو لأجل مخالفة الملاك، وهذا إنّما يتصوّر في صورة العلم بالملاك، أمّا مع عدمه فلا ولا عصيان. والظاهر من أدلّة الطهارة الصلاتية هو أنّ ملاكها إنّما يحصل بعد دخول الوقت، أمّا قبله فلا ملاك كي تصدق الإطاعة والعصيان. انظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٤١٠ ـ ٤١٢.

(٢) لكن الدليل الذي استدلّوا به هو النصوص، لا القاعدة. انظر: الجواهر ١٦: ٢٣٦ ـ ٢٤٧، والمستمسك ٨: ٢٧٤.

(١) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠، والمدارك ٢: ٣٤٥، والذخيرة: ١٦٧، والجواهر ٩: ٣٠٠، وفرائد الأصول ٢: ٤١٦ ـ ٤١٩، والمستمسك ٦: ٢٢٠.

مظانّ البحث:

تقدّم ذكرها في صدر البحث.

امتنان

لغة:

مصدر امتنّ، أي منّ عليه منّة[٢]. والمنّ ما ينغّص المعروف، كقول القائل: أحسنت إليك، وأنعشتك، ونحو ذلك. وأصل المنّ: القطع، ومنه قوله تعالى: ﴿لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[٣]، أي غير مقطوع. وسمّي ما يكدّر المعروف «منّة»؛ لأنّه يقطع الحقّ الذي يجب به[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

(٢) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «متن».

(٣) الانشقاق: ٢٥.

(٤) انظر مجمع البيان (١ ـ ٢): ٣٧٤.

الأحكـام:

ورد النهي الشديد عن الامتنان في الكـتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿الَّـذِينَ يُـنفِقُونَ أَمْوَالَـهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَـهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُـبْطِلُوا صَـدَقَاتِكُم بِالْـمَنِّ وَالْأَذَىٰ...﴾[١].

ـ وقوله تعالى: ﴿يَـمُـنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَا تَمُـنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَـدَاكُـمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢].

وأمّا السنّة، فقد روى القمي في تفسيره عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أسدى إلى مؤمن معروفاً، ثمّ آذاه بالكلام، أو مـنَّ عـليه، فقد أبطل اللّه صدقته»[٣].

وروى الطبرسي في تفسيره عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «المنّان بما يعطي لا يكلّمه اللّه، ولا ينظر إليه، ولا يزكّيه، وله عذابٌ أليم»[٤].

وهناك أحكام أُخرى نشير إليها في عـنوان «منّة»، ويأتي تفصيلها في مواضعها المـناسبة مـن قبيل قول بعضهم:

(١) البقرة: ٢٦٢ ـ ٢٦٤.

(٢) الحجرات: ١٧.

(٣) تفسير القمي ١: ٩٩.

(٤) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٣٧٥.

ـ إنّ الإبراء بحاجة إلى قبول؛ لأنّ فـيه مـنّة على المبرَأ؛ فلذلك يحتاج إلى قبوله[١].

ـ أو إنّ المـديـن المـعسر لا يجب عـليه الاكتساب بما فيه منّة عليه، إذا قلنا بوجوب أصل الاكتساب عليه[٢].

ـ وكذا لو وجب عليه الانفاق على من تجب نفقته عليه ولم يكن قادراً على الاكتساب، فـقالوا: لا يجب عليه الاستيهاب، بل وقبول الهبة؛ لما فـيه من المنّة[٣].

ـ ونحو ذلك.

الأحكام الامتنانيّة

وردت في الشريـعة أحكـام لسـانها لسـان الامتنان على العباد، وتترتّب بعض الآثار على هذه الحيثيّة، وفيما يلي نشير إلى بعض النماذج مـن هـذه الأحكام:

١ ـ قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[٤].

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً﴾[٥].

(١) انظر المبسوط ٣: ٣١٤. وانظر عنوان «إبراء».

(٢) انظر الجواهر ٢٥: ٣٢٧، وانظر عنوان «إعسار».

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣٧٥، وانظر العنوانين: «إنـفاق» و«نفقة».

(٤) البقرة: ٢٩.

(٥) البقرة: ١٦٨.

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً ﴾[١].

فهذه الآيات ونحوها تدلّ على الإباحة العامّة وفيها امتنان على العباد من هذه الجهة[٢].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾[٣].

٥ ـ وقوله تعالى: ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُم بِهِ ﴾[٤].

وهما تدلّان على طهورية الماء بمعنى مطهّريته مطلقاً، فالآيتان في مقام الامتنان على العباد بجعل الماء مطهّراً مطلقاً؛ ولذلك لا خصوصيّة لإنزاله من السماء[٥].

٦ ـ وقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾[٦].

٧ ـ وقوله تعالى: ﴿ ...فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[٧].

والآيتان تدلّان على قاعدة الاضطرار التي وردت مورد الامتنان؛ ولذلك فالقاعدة إنّما تكون مؤثّرة إذا كان الامتنان صادقاً في ذلك المورد وإلّا فلا تجري القاعدة، فالذي لا يجد غير الطعام النجس ولا بدّ له من أكله ليسدّ به رمقه، فالقاعدة تقضي بجواز أكله؛ لأنّ فيه امتناناً على ذلك الشخص. وأمّا إذا كان جريانها خلافاً للامتنان، كما إذا اضطرّ الإنسان أن يبيع كتابه ليداوي مريضه، فلا تجري القاعدة؛ لأنّ لازم جريان القاعدة عدم صحّة المعاملة التي اضطرّ إليها الإنسان، وهو مخالف للامتنان على العبد؛ لأنّه يزيد في اضطراره حينئذٍ.

راجع: اضطرار.

٨ ـ وقوله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِن حَرَجٍ ﴾[١].

٩ ـ وقوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ ﴾[٢].

وتستفاد منهما قاعدة نفي الحرج وهي قاعدة امتنانيّة أيضاً.

راجع تفصيل القاعدة في عنوان «حرج».

١٠ ـ وقوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه...»[٣].

فالرواية ـ وما يشابهها ـ تدلّ على عدّة قواعد امتنانيّة مثل: قاعدة براءة الذمّة عن التكليف

---

(١) المائدة: ٨٨.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٣) الفرقان: ٤٨.

(٤) الأنفال: ١١.

(٥) انظر: الحدائق ١: ١٧٣، والجواهر ١: ٧١.

(٦) البقرة: ١٧٣.

(٧) المائدة: ٣.

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) الحجّ: ٧٨.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

حتّى يثبت بالدليل، وقاعدة الإكراه، وقاعدة الاضطرار. وقد تقدّم الكلام عن الأخيرتين في العنوانين: «اضطرار» و«إكراه»، وسوف يأتي عن الأوّل في «براءة».

١١ ـ وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[١] الذي تستفاد منه قاعدة «نفي الضرر».

راجع تفصيل ذلك في عنوان «ضرر».

وأحكام عديدة أُخرى يستفاد من سياق النصوص التي تتضمّنها ومن القرائن ـ الخارجيّة والداخليّة ـ أنّها واردة مورد الامتنان.

وبناءً على ذلك لو استلزم من جريانها خلاف الامتنان فهي لا تجري قطعاً، كما تقدّم مثاله في قاعدة الاضطرار.

إفادة النكرة المثبتة الواردة مورد الامتنان للعموم:

قال الشهيد الثاني: «النكرة في سياق الإثبات إن كانت للامتنان عمّت، كما ذكر جماعة، كقوله تعالى: ﴿ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾[٢].

ووجهه: أنّ الامتنان مع العموم أكثر؛ إذ لو صدق بالنوع الواحد من الفاكهة لم يكن في الامتنان بالجنسين كثير معنىً.

ومن فروعه: الاستدلال على طهوريّة كلّ ماءٍ، سواء نزل من السماء أم نبع من الأرض، بقوله:

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٧، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات.

(٢) الرحمن: ٦٨.

﴿ يُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِنَ السَّماءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُم بِهِ ﴾[١].

ولو لم تكن النكرة المثبتة للامتنان لم تعمّ...»[٢].

مظانّ البحث:

أمّا الحكم الأخير فيُبحث عنه في علم الأُصول، لكن لم يتعرّض المتأخّرون لهذه الأُمور غالباً.

وأمّا الأحكام الامتنانية فيشار إليها ضمن الكلام عن مواردها، مثل قاعدة: نفي الضرر، ونفي الحرج، والاضطرار، والإكراه ونحو ذلك.

وأمّا ما يرتبط بالمنّة فيشار إليه في مواطنه المناسبة، مثل المدين المعسر في كتاب الدين، والعاجز عن دفع النفقة في كتاب النفقات، ونحو ذلك.

امتهـان

لغـة:

مصدر امتهن، يقال: امتهن الثوب ومهنه، أي ابتذله[٣]، بمعنى لبسه أثناء خدمته وعمله؛ لأنّ

(١) الأنفال: ١١.

(٢) تمهيد القواعد: ١٦٥، القاعدة ٥٥، وانظر: المسالك ٧: ١٤، والوافية: ١١٢، والحدائق ١: ١٧٣ ـ ١٧٤، والجواهر ١: ٧١.

(٣) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «مهن».

الامتهان هو الاستعمال للمهنة(١).

والامتهان أيضاً: اتّخاذ العمل(٢).

ولعلّ أصل المهنة: الحقارة، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِن مَاءٍ مَهِينٍ﴾(٣) أي حقير(٤)، ثمّ استعمل في الخدمة والابتذال بالمناسبة.

وربّما أُطلقت المهنة على الحذاقة في العمل ونحوه(٥)، وقد يستفاد من إطلاقاتها في عصرنا الحاضر أيضاً، فيكون مفادها عكس المعنى الأوّل؛ لأنّ فيها نوع امتياز وتفوّق.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تقدّم في عنوان «إسراف» الكلام عن اللباس وبعض أحكامه، وأنّ من الإسراف: «أن يجعل الإنسان ثوب صونه ثوب بذلته»، بمعنى أن يلبس حين العمل الثوب الذي ينبغي أن يصونه ليلبسه في أوقات خاصّة، فإنّه إتلافٌ له.

أمر

لغة:

راجع العنوان الآتي، والملحق الأُصولي: أمر.

اصطلاحاً:

راجع الملحق الأُصولي أيضاً.

الأحكام:

للأمر جانب أُصولي مثل دلالته على الوجوب ونحوه، وجانب فقهي، مثل وجوب إطاعة أوامر الشارع المقدّس، ونحو ذلك.

أمّا الأوّل، فيأتي في الملحق الأُصولي.

وأمّا الثاني، فقد تقدّم أغلبه في عنوان «إطاعة».

---

(١) انظر القاموس المحيط: «مهن».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «مهن».

(٣) المرسلات: ٢٠.

(٤) انظر الصحاح: «مهن»، وكتب التفسير ذيل هذه الآية والآيات المشابهة.

(٥) انظر ترتيب كتاب العين: «مهن».

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]

لغـــــة:

١ ـ الأمر: من معانيه الطلب[2]، وله معانٍ أُخر كالشيء والفعل والحادثة و....، ويجمع الذي بمعنى الطلب على أوامر، ويشتقّ منه، فيقال: آمر ومأمور... وأمّا الثاني فهو جامد لا يشتقّ منه، ويجمع على أُمور.

٢ ـ النهي: ذكروا أنّه خلاف الأمر، وضدّه، وطلب الكفّ[3].

٣ ـ المعروف: وعرّفوه بأنّه ضدّ المنكر[4]، وأنّه الخير والرفق والإحسان[5]، وأنّه كلّ ما تعرفه النفس من الخير، وتأنس به، وتطمئنّ إليه، وهو من الصفات الغالبة، أي أمرٌ معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه[1]، وأنّه اسم لكلّ فعلٍ يعرف حُسنه بالعقل أو الشرع[2].

٤ ـ المنكر: وهو ضدّ المعروف[3].

اصطلاحاً:

الأمر في مصطلح الفقهاء والأُصوليّين هو: الطلب، ولكن اختلفوا في اشتراط علوّ الآمر أو استعلائه، فاشترط المتقدّمون الاستعلاء، والمتأخّرون العلوّ فيه[4].

وكذا الكلام في النهي.

ولكن يبدو أنّ المراد من الأمر في باب الأمر بالمعروف هو: الطلب، بل الحمل، ومن النهي: الردع، فيكون معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ في مصطلح الفقهاء ـ هو: الحمل على فعل المعروف والردع عن ارتكاب المنكر، وقد صرّح بذلك بعض الفقهاء، منهم: أبو الصلاح[5]، والشهيد الثاني[6]، وصاحب الجواهر[7].

---

(١) كتبنا هذا الموضوع للمؤتمر الذي عقدته مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام بتاريخ ١٤١٨هـ، ورأينا من المناسب تجديد طبعه في الموسوعة، بعد أن أجرينا عليه بعض التعديلات والإضافات.

(٢) انظر المصباح المنير: «أمر».

(٣) انظر: لسان العرب، والقاموس: «نهي».

(٤) انظر الصحاح: «عرف».

(٥) انظر المصباح المنير: «عرف».

(١) انظر لسان العرب: «عرف».

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «عرف».

(٣) انظر المصادر السابقة.

(٤) انظر: المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٩١، وكفاية الأُصول: ٦١، وبحوث في علم الأُصول ٢: ١٥.

(٥) انظر الكافي في الفقه: ٢٦٤.

(٦) انظر الروضة البهيّة ٢: ٤٠٩.

(٧) انظر الجواهر ٢١: ٣٨٢.

لكن يظهر من بعض آخر: أنّه يشترط في الأمر والنهي أن يكونا على جهة الاستعلاء، كالإمام الخميني[١].

وربّما يظهر ذلك من العلّامة[٢] والفاضل المقداد[٣] أيضاً.

وأمّا المعروف، فهو عند الفقهاء: كلُّ فِعْلٍ حَسَنٍ اختُصّ بوصف زائد على حسنه إذا عرف فاعله ذلك أو دُلّ عليه[٤].

والمنكر: كلّ فعل قبيح عرف فاعله قبحه أو دُلّ عليه[٥].

وزيادة «اختصّ بوصف زائد على حسنه» لإخراج المباح، فالواجب والمندوب والمباح والمكروه كلٌّ ذلك حسن ـ بمعنى جائز ـ فإنّ الحسن: ما للقادر عليه المتمكّن من العلم بحاله أن يفعله، وهو شاملٌ للواجب والمندوب والمباح والمكروه.

والقبيح: هو الذي ليس للمتمكّن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله[٦]، وهو الحرام فقط، إلّا أنّ في الواجب والمندوب صفة زائدة على حسنها ـ أي جوازها ـ وهي «المطلوبيّة»، وليس كذلك المباح، وإذا خرج المباح فالمكروه يخرج أيضاً[١].

وقد يطلق الحسن على ما له مدخليّة في استحقاق المدح فيختصّ بالواجب والمندوب، ويخرج منه المباح والمكروه، فلا حاجة إلى القيد المذكور[٢].

والقيد «إذا عرف فاعله» إشارة إلى أنّه لو لم يعرف الفاعل حسن الفعل أو قبحه لا يدخل في المعروف والمنكر الذي تعلّق الأمر والنهي بهما ـ وإن دخلا في مطلق الحسن والقبح؛ إذ العلم بحسن الشيء أو قبحه ليس شرطاً في كونه معروفاً أو منكراً ـ نعم يدخلان في إرشاد الجاهل.

وربّما يراد من «عرفه أو دُلّ عليه» الإشارة إلى كيفيّة المعرفة وأنّها عن اجتهاد أو تقليد[٣].

الفرق بين الإرشاد والأمر بالمعروف:

يختلف الأمر بالمعروف عن إرشاد الجاهل من جهة أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنّما يجبان بعد معرفة المأمور أو المنهيّ والمعروف أو المنكر، وأمّا إرشاد الجاهل فإنّما يجب لو كان الشخص المرشَد جاهلاً بالحكم.

والجاهل تارةً يكون جاهلاً بالحكم الكلّي،

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٤٢٦، كتاب الأمر بالمعروف، القول في أقسامها، المسألة ١١ و ١٢.
(٢) انظر تحرير الأحكام ٢: ٢٣٨.
(٣) انظر: التنقيح الرائع ١: ٥٩٥، وكنز العرفان ١: ٤٠٤.
(٤) انظر: الشرائع ١: ٣٤١، وتحرير الأحكام ٢: ٢٣٨ وغيرهما.
(٥) انظر المصدرين السابقين وغيرهما.
(٦) انظر التذكرة ٩: ٤٣٧.

---

(١) انظر الجواهر ٢١: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.
(٢) انظر التذكرة ٩: ٤٣٧.
(٣) انظر الجواهر ٢١: ٣٥٧.

وتارةً بالحكم الجزئي والشخصي.

فإذا كان جاهلاً بالحكم الكلّي، كحرمة شرب الخمر أو لبس الذهب والحرير للرجال، فيجب إرشاده ورفع جهله؛ لوجوب تبليغ التكاليف والأحكام الكلية.

وإذا لم يمتنع بعد رفع جهله فيجب نهيه من باب النهي عن المنكر.

وأمّا إذا كان جاهلاً بالحكم الجزئي المترتّب على الموضوع الشخصي، كما إذا لم يعلم أنّ هذا المائع خمر مع علمه بحرمة الخمر، فلا يجب رفع جهله.

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان الموضوع ممّا يهتمّ به الشارع، كحفظ الأعراض، والمحترم من النفوس والأموال، فإذا أقدم شخص على إتلاف نفسٍ أو مالٍ بتوهّم كونه غير محترم فيجب على الآخرين إرشاده ورفع جهله، ودفعه إن أصرّ على فعله[1].

راجع: إرشاد.

الأُمور الحِسبية:

عرّفوا الأُمور الحِسبيّة بأنّها: «ما عُلم عدم رضا الشارع بإهمالها»[2].

وبهذا التعريف يدخل كثير من الأُمور في عنوان «الحسبة» كالقضاء، وإجراء الحدود، والولاية على القُصَّر والغُيَّب، والأمر بالمعروف بمعناه الخاصّ؛ ولذلك جعل المحدّث الكاشاني كلّ ذلك ـ عدا القضاء ـ في كتاب واحد وسمّاه «كتاب مفاتيح الحسبة»[1]، وعنون الشهيد الأوّل في الدروس كتاب الأمر بالمعروف بـ«كتاب الحسبة»[2]، إلّا أنّ سائر الفقهاء أفردوا الأمر بالمعروف، وذكروه غالباً بعد كتاب الجهاد، ولم يجعلوا للحسبة عنواناً خاصّاً حيث تطرّقوا إليها في مظانّها المتقدّمة بالمناسبة.

وأمّا عند فقهاء الجمهور، فالحسبة هي: «الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله» و«أنّها ولاية شرعيّة، ووظيفة دينيّة تلي في المرتبة وظيفة القضاء»[3]، ووظيفة القضاء تلي وظيفة المظالم.

راجع: حسبة.

انقسامات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ينقسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٣ ـ ٧٧، ومصباح الفقاهة ١: ١٢٠ ـ ١٢٢، وتحرير الوسيلة ١: ٤٢٨، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الأوّل، المسألة ٤.

(٢) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٢: ٤٩٧.

(١) انظر المفاتيح ٢: ٤٧، وراجع جامع الشتات (للمحقق القمي) ٢: ٤٦٥، حيث عدّ كلّ ذلك من الأُمور الحسبية.

(٢) انظر الدروس ٢: ٤٧.

(٣) الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ١٧: ٢٢٣، ٢٣٢، عنوان «حسبة».

تارةً باعتبار المخاطبين، وتارةً باعتبار الحكم:

الأوّل ـ انقسامها باعتبار المخاطبين:

إنّ المكلّفين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تارةً يكونون هم الأفراد، وتارةً الأُمّة، وتارةً من لهم الولاية، وفيما يلي توضيح ذلك:

أوّلاً ـ الأفراد:

كلّ من اجتمعت فيه شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أفراد الأُمّة وجب عليه القيام بهذه الفريضة، فمن رأى منكراً وتمكّن من النهي عنه لزمه ذلك، وأمثلته كثيرة ومعروفة.

ثانياً ـ الأُمّة أو طبقة خاصّة منها:

وقد تكون الأُمّة هي المخاطبة بلزوم إتيان هذه الفريضة، فيكون التكليف متوجّهاً نحو الأُمّة أو طبقة خاصّة منها وإن كان التكليف ينحلّ بعدد الأفراد، ولذلك أمثلة عديدة منها:

١ ـ صرّح الكثير من الفقهاء[١] بوجوب إعانة المؤمنين الوليَّ الشرعيَّ في إقامة حدود اللّه تعالى حتّى ولو اضطرّه السلطان الجائر على ذلك ـ لكن عليه أن ينوي إقامتها من قِبل الولي الشرعي ـ بل صرّح المحقّق الأردبيلي: بأنّه «لا خلاف فيه»[١]، وعلّل وجه وجوبه بأنّه من باب الإعانة على البرّ والأمر بالمعروف[٢].

لكن يرى البعض أنّ باب الحكم والإفتاء وإقامة الحدود منفرد عن باب الأمر والنهي[٣].

٢ ـ إذا تحقّق منكر لا يمكن رفعه إلّا بتعاضد الأُمّة وجب عليها القيام بذلك، مع وجود الشرائط ومراعاة الأهمّيّة؛ لعدم اختصاص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأفراد أو بطبقة خاصّة[٤].

٣ ـ دلّت بعض الروايات على أنّه ينبغي للعامّة أن تنكر على الخاصّة إذا رأت منهم منكراً بصورة معلنة، فمن ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إنّ اللّه لا يعذّب العامّة بذنب الخاصّة إذا عملت الخاصّة بالمنكر سرّاً من غير أن تعلم العامّة، فإذا عملت الخاصّة بالمنكر جهاراً فلم تغيّر ذلك العامّة استوجب الفريقان العقوبة من اللّه عزّ وجلّ»[٥].

ثالثاً ـ من لهم الولاية:

وهم الذين يتوجّه إليهم خطاب الأمر والنهي

---

(١) كالشيخ المفيد في المقنعة: ٨١٠، والشيخ الطوسي في النهاية: ٣٠١، وسلار في المراسم: ٢٦٠، والقاضي في المهذّب ١: ٣٤٢، والعلّامة في إرشاد الأذهان ١: ٣٥٣ وتحرير الأحكام ٢: ٢٤٢ وغيرهما، والشهيد في الدروس ٢: ٤٧ ـ ٤٨، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢١: ٣٥٩، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٤٤٣، كتاب الأمر بالمعروف، ختام المسألة ٤.

(١) و (٢) انظر مجمع الفائدة ٧: ٥٤٩.

(٣) انظر جامع المقاصد ٣: ٤٩٠.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٢٥، ٤٣٤، كتاب الأمر بالمعروف، القول في أقسامها، المسألة ٣.

(٥) الوسائل ١٦: ١٣٥، الباب ٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

بما لهم من الولاية، وهم: ولاة الأمر، والآباء والأزواج.

١ ـ ولاة الأمر:

لا يختصّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بطبقة خاصّة، بل يجب ـ عند اجتماع الشرائط ـ على الرؤساء والمرؤوسين أيضاً[١]، بل هناك موارد من الأمر والنهي تنحصر مسؤوليّتها ـ على المشهور ـ بعاتق ولي الأمر، كما لو توقّفا على الجرح والقتل، كما سيأتي الكلام عنه[٢].

ومن تلك الموارد قتال أهل البغي، ودفع أهل البدع والمنكرات الذين لا يتمكّن الأفراد من دفعهم، وإنّما يحتاج إلى سلطة حاكمة.

وقد روي: أنّ النبيّ ﷺ والإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام كانا يقومان بالأمر والنهي، وكان عليّ عليه السلام يأمر ولاته وعمّاله بذلك أيضاً[٣].

ومهما يكن فينبغي على الولاة تهيئة الأجواء اللازمة لانتشار المعروف ومحو المنكر.

ويراجع تفصيل ذلك في العناوين: «حسبة» و«ولاية / ولاية الفقيه»، و«احتكار»، و«دفاع»، و«تعزير»، وما شابه ذلك.

٢ ـ الآباء والأزواج:

تتأكّد[١] مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي

---

(١) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٤٨٩، كتاب الأمر بالمعروف، المسألة ٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٥٢، كتاب الأمر بالمعروف، المسألة ١٢٧٢، وتحرير الوسيلة ١: ٤٢٥، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الرابع، المسألة ٧.

(٢) في الصفحة ١٤٣.

(٣) روي: أنّه ﷺ مرّ بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق، حيث تنظر الأبصار إليها...

الوسائل ١٦: ٤٣٠، الباب ٣٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

وجاء في رواية حبابة الوالبيّة أنّها قالت: «رأيت = أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس ومعه درّة لها سبّابتان، يضرب بها بياعي الجرّي والمارماهي والزمار...».

الوسائل ٢٤: ١٣١، الباب ٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

وجاء في عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر حين ولّاه مصر: «ثمّ استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوصِ بهم خيراً... وتفقّد أُمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك. واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامّة، وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار؛ فإنّ رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تُجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إيّاه فنكّل به وعاقبه في غير إسراف...». نهج البلاغة: ٤٣٨، عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشتر.

(١) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٤٩٠، كتاب الأمر بالمعروف، المسألة ٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٥٣، كتاب الأمر بالمعروف، المسألة ١٢٧٤.

عن المنكر بالنسبة إلى الآباء والأزواج كما صرّح بذلك الذِّكر الحكيم، فإنّه بعد أن أدّب اللّه نساء النبيّ ﷺ بقوله: ﴿إن تتوبا إلى اللّه﴾[1] أمر المؤمنين بتأديب نسائهم فقال: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها النّاس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد﴾[2].

وقد ورد عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام -في تفسير الآية- أنّه قال: «علّموا أنفسكم وأهليكم الخير وأدّبوهم»[3].

والتأديب يحصل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما في الروايات، فمن ذلك ما ورد: أنّه لـمّا نزلت الآية جلس رجلٌ من المسلمين يبكي، وقال: «أنا عجزت عن نفسي، كُلِّفت أهلي! فقال رسول اللّه: حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عمّا تنهى عنه نفسك»[4].

واستفاد الشيخ الطوسي من الآية: أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينبغي أن يكون للأقرب فالأقرب[5].

ولعلّ مقصوده هو تأكّد المسؤولية وأولويّتها بالنسبة إلى الأهل.

بل على الآباء والأزواج تهيئة الظروف المناسبة لحصول هذه الغاية، ولعلّ من ذلك أمر الآباء بأمر الصبيان بالصلاة من سبع سنين[1].

الثاني - انقسامها باعتبار الحكم:

اختلف الفقهاء في كيفيّة تقسيم المعروف والمنكر باعتبار الحكم على رأيين:

١ - إنّ الأمر بالمعروف ينقسم إلى قسمين: واجب ومندوب؛ لانقسام المعروف إليهما، وأمّا النهي عن المنكر فكلّه واجب؛ لأنّ المنكر كلّه قبيح.

وأوّل من اختار هذا التقسيم الشيخ الطوسي في الجمل والعقود[2]، وتبعه جماعة من الفقهاء منهم: ابن إدريس[3]، والمحقّق[4]، والعلّامة[5]، وكثير ممّن تأخّر عنه.

٢ - إنّ النهي عن المنكر يكون واجباً ومندوباً أيضاً، كالأمر بالمعروف، فالنهي عن الحرام واجبٌ، والنهي عن المكروه مستحبٌ.

وأوّل من قال بذلك أبو الصلاح الحلبي[6]،

---

(١) التحريم: ٤.

(٢) التحريم: ٦.

(٣) أخرجه السيوطي عن جماعة عن الإمام عليّ عليه السلام، راجع الدرّ المنثور ٦: ٢٤٤.

(٤) الوسائل ١٦: ١٤٧، الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

(٥) انظر التبيان ١٠: ٥٠.

(١) انظر الوسائل ٤: ١٩، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٥.

(٢) انظر الرسائل العشر: ٢٤٥، رسالة الجمل والعقود.

(٣) انظر السرائر ٢: ٢٢.

(٤) انظر الشرائع ١: ٣٤١.

(٥) انظر: تحرير الأحكام ٢: ٢٣٩، والتذكرة ٩: ٤٣٩.

(٦) انظر الكافي في الفقه: ٢٦٤.

ثمّ اختاره جماعة، منهم: ابن حمزة[1]، والشهيد الأوّل[2]، والفاضل المقداد[3]، والإمام الخميني[4]، وربّما مال إليه الشهيد الثاني[5]، والمحقّق الأردبيلي[6]، وصاحب الجواهر[7].

الترغيب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

رغّبت الشريعة الإسلامية المسلمين في المواظبة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحثّتهم على العمل والالتزام بهما، والنصوص الواردة في ذلك كثيرة كتاباً وسنّةً:

أوّلاً ـ الكتاب:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[8].

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾[9].

(١) انظر الوسيلة: ٢٠٧.

(٢) انظر الدروس ٢: ٤٧.

(٣) انظر التنقيح الرائع ١: ٥٩٣.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٢٥، القول في أقسامها، المسألة الأولى.

(٥) انظر المسالك ٣: ١٠٠.

(٦) انظر مجمع الفائدة ٧: ٥٢٩.

(٧) انظر الجواهر ٢١: ٣٦٥.

(٨) آل عمران: ١٠٤.

(٩) آل عمران: ١١٠.

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾[1].

ثانياً ـ السنّة:

١ ـ قوله ﷺ: «إذا أُمّتي تواكلت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليأذنوا بوقاع من الله»[2].

٢ ـ وقوله ﷺ: «كيف بكم إذا فسدت نساؤكم، وفسق شبابكم، ولم تأمروا بالمعروف، ولم تنهوا عن المنكر؟ فقيل له ويكون ذلك يا رسول الله؟ فقال: نعم، وشرٌّ من ذلك، كيف بكم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف؟ فقيل له: يا رسول الله، ويكون ذلك؟ قال: نعم، وشرٌّ من ذلك، كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً؟»[3].

٣ ـ وقوله ﷺ: «إنّ الله عزّوجلّ ليبغض المؤمن الضعيف الذي لا دين له، فقيل: وما المؤمن الضعيف الذي لا دين له؟ قال: الذي لا ينهى عن المنكر»[4].

٤ ـ وقوله ﷺ: «لا تزال أُمّتي بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البرّ والتقوى، فإذا لم يفعلوا ذلك نُزِعت منهم البركات،

(١) الحجّ: ٤١.

(٢) الوسائل ١٦: ١١٨، الباب الأوّل من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٢٢، الحديث ١٢.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١٣.

وسلّط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصرٌ في الأرض ولا في السماء»[١].

٥ ـ وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «من ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه ويده فهو ميّت بين الأحياء»[٢].

٦ ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما قُدِّست أمّةٌ لم يُؤخذ لضعيفها من قويّها غير مُتَعْتَع»[٣].

حكمة تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إنّ حكمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واضحة لكلّ من تأمّل فيهما، فهما طريقان لإصلاح المجتمع وصيانته من الانحراف.

وقد أشارت النصوص المتقدّمة إلى هذه الحكمة، كما أشار إليها غيرها أيضاً، فمن ذلك ما ورد في خطبة الزهراء عليها السلام من بيان فلسفة الأحكام حيث جاء فيها: «وجعل... الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصلحة للعامّة»[٤].

وهذه الحكمة يدعو إليها العقل أيضاً؛ ولذلك يرى بعضهم أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوبٌ عقلي.

(١) الوسائل ١٦: ١٢٣، الباب الأوّل من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٣٢، الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٢٠، الباب الأوّل من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٩.

(٤) انظر الاحتجاج ١: ١٣٤.

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر المحرّم واجبان، والأمر بالمعروف المندوب مندوب، والنهي عن المكروه مندوب أيضاً، وقد يحرمان.

وكلامنا فعلاً في الأمر والنهي الواجبين.

ويدلّ على وجوبهما:

أوّلاً ـ الكتاب والسنّة: تقدّم ما يدلّ على ذلك منهما، وقد ورد غيره أيضاً، قال الشهيد الثاني بعد ذكر بعض ما تقدّم من النصوص: «ومن طرق أهل البيت عليهم السلام فيه ما يقصم الظهور»[١].

ثانياً ـ إجماع المسلمين: وهذا ممّا لا شكّ فيه، فإنّ المسلمين بمختلف مذاهبهم يرون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنْ اختلفوا في جزئياته.

ثالثاً ـ العقل: لا إشكال في رجحان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلاً، لكن اختلف الفقهاء في وجوبهما عقلاً بحيث يحكم العقل باستحقاق تاركهما العقاب من دون ملاحظة حكم الشرع بذلك، فهم على قولين:

الأوّل ـ أنّ ذلك واجب عقلاً. وهو مذهب الشيخ[٢]، والعلّامة[٣]، والشهيد[٤]، والفاضل

(١) الروضة ٢: ٤١٣.

(٢) انظر الاقتصاد: ٢٢٧.

(٣) انظر المختلف ٤: ٤٥٧، والتذكرة ٩: ٤٤١ ـ ٤٤٢.

(٤) انظر: الدروس ٢: ٤٧، وزاد عليه «النقل» أيضاً. والقواعد والفوائد ٢: ٢٠١، القاعدة ٢٢٠.

المقداد[١]، والشهيد الثاني[٢]، ووجّهه الشيخ: بأنّه من اللطف الذي يصل العقل إلى وجوبه عليه ـ جلّ شأنه ـ كالنبوّة والإمامة.

الثاني ـ أنّ وجوبها سمعي. نسب ذلك إلى السيّد المرتضى[٣]، وعامّة من تأخّر عنه سوى من ذكرناهم آنفاً، بل نسبه الشيخ إلى جمهور المتكلّمين والفقهاء[٤].

نوع الوجوب:

اختلف الفقهاء في نوع الوجوب على ثلاثة أقوال:

الأوّل ـ أنّه كفائي: بمعنى أنّه يجب على جميع المكلّفين الواجدين للشرائط القيام به، لكنّه يسقط بقيام من فيه غَناء وكفاية.

نسب إلى السيّد المرتضى[٥]، ثمّ تبعه أكثر الفقهاء.

الثاني ـ أنّه عينيّ: بمعنى أنّه واجب على جميع المكلّفين عيناً.

ذهب إليه الشيخ[٦] وتبعه جماعة، منهم:

(١) انظر التنقيح الرائع ١: ٥٩١ ـ ٥٩٢.

(٢) انظر الروضة ٢: ٤٠٩.

(٣) نقله عنه ابن إدريس في السرائر ٢: ٢٢، والعلّامة في المختلف ٤: ٤٥٦.

(٤) انظر الاقتصاد: ٢٣٦.

(٥) نسبه إليه ابن إدريس في السرائر ٢: ٢٢.

(٦) انظر الاقتصاد: ٢٣٧.

الراوندي[١]، والمحقّق الحلّي[٢]، والشهيد الأوّل في غاية المراد[٣]، والمحقّق الثاني[٤].

الثالث ـ التفصيل.

وذكروا تفصيلين، وهما:

١ ـ أنّه واجبٌ عيني في مرتبة القلب، وكفائي في مرتبة اللسان. وإليه ذهب أبو الصلاح الحلبي[٥]، واحتمله صاحب الجواهر، وزاد احتمال عينيّة الأمر اللساني[٦].

٢ ـ إذا أثّر كلام الشخص الواحد ـ الذي واجه المنكر ـ فهو كفائي ولا وجوب على غيره، وإلّا وجب على غيره أيضاً إلى أن يحصل المطلوب.

ذهب إلى هذا الرأي القاضي ابن البرّاج[٧].

وردّ العلّامة هذا التفصيل إلى الوجوب الكفائي[٨].

شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ذكر الفقهاء لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً يرجع بعضها إلى الآمر، وبعضها

(١) انظر فقه القرآن ١: ٣٥٧.

(٢) انظر شرائع الإسلام ١: ٣٤١.

(٣) انظر غاية المراد ١: ٥٠٧.

(٤) انظر جامع المقاصد ٣: ٤٨٥.

(٥) انظر الكافي في الفقه: ٢٦٥، ٢٦٧.

(٦) انظر الجواهر ٢١: ٣٦٢.

(٧) انظر المهذّب ١: ٣٤٠.

(٨) انظر المختلف ٤: ٤٥٨.

إلى المأمور، وبعضها الآخر إلى نفس الأمر؛ وشروطاً أُخرى لما يتعلّق به الأمر والنهي، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أوّلاً ـ شروط الآمر:

١ ـ التكليف:

بمعنى اتّصاف الآمر بالبلوغ والعقل، واشتراطه واضح؛ لما ورد: «أنّ القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتّى يحتلم، وعن المجنون حتّى يفيق، وعن النائم حتّى يستيقظ»[١].

ولم يذكره كثير من الفقهاء، نعم صرّح به بعضهم، كالشهيد الأوّل[٢]، وكاشف الغطاء[٣]، وصاحب الجواهر[٤]، والإمام الخميني[٥]، ولعلّ تركهم له لوضوحه.

ومن المعلوم أنّ ذلك شرط الوجوب لا الجواز، فيجوز لغير المكلّف الأمر والنهي لو تمكّن منه.

٢ ـ الإسلام:

لم يصرّح أكثر الفقهاء باشتراط الإسلام، نعم ربّما يظهر من بعضهم اشتراطه، كالشيخ المفيد والراوندي.

قال الشيخ المفيد: «...فالواجب على أهل الإيمان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الإمكان وشروط الصلاح...»[١].

وظاهره اشتراط الإيمان بالمعنى الأخصّ.

وقال الراوندي: «فإن قيل: فمن يباشر؟ قلنا: كلّ مسلم تمكّن منه واختصّ بشرائطه»[٢].

٣ ـ العدالة:

نسب الشيخ البهائي[٣] إلى بعض العلماء القول باشتراط العدالة؛ لقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[٥].

إلّا أنّ الظاهر من أغلب الفقهاء عدم اشتراطها؛ لعدم تطرّقهم إليها، بل صرّح بعضهم[٦] بعدمها.

---

(١) الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١١.
(٢) انظر الدروس ٢: ٤٧.
(٣) انظر كشف الغطاء: ٤٢٠.
(٤) انظر الجواهر ٢١: ٣٧٤.
(٥) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٣٦، القول في شرائط وجوبهما، الشرط الرابع، المسألة ٢١.

(١) المقنعة: ٨٠٩.
(٢) فقه القرآن ١: ٣٥٩.
(٣) انظر الأربعين: ٢١٧.
(٤) البقرة: ٤٤.
(٥) الصفّ: ٢ ـ ٣.
(٦) كالراوندي في فقه القرآن ١: ٣٥٩، والفاضل المقداد في كنز العرفان ١: ٤٠٨، والشيخ البهائي نفسه =

٤ ـ التمكّن:

صرّح باشتراطه جماعة من المتقدّمين: كالصدوق[١]، والشيخين[٢] وأتباعهما، مثل: الحلبيّين[٣]، والقاضي[٤]، وسلّار[٥] وغيرهم، ولعلّ عدم تطرّق الآخرين إليه لعدّهم ذلك مفروغاً منه.

٥ ـ أن يعرف المعروف والمنكر:

بمعنى أنّ الآمر أو الناهي ينبغي أن يعرف ما هو المعروف وما هو المنكر، وأنّ الذي يرتكبه الفاعل منكر، أو ما يتركه معروف، والسرّ فيه واضح؛ لأنّه إذا لم يعرف ذلك قد يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف.

ذكر هذا الشرط كلٌّ من تعرّض للموضوع من الفقهاء.

وأضاف المحقّق السبزواري إليه لزوم معرفة الجهات المحسّنة للأفعال[١].

واستشكل المحقّق[٢] والشهيد[٣] الثانيان على هذا الشرط: بأنّه شرط للواجب لا للوجوب، فهو كأمر المحدِث بالصلاة، فيجب عليه تحصيل الطهارة ثمّ الصلاة، فيؤمر الجاهل هنا بالأمر بالمعروف، وعليه أن يحصّل شرطه وهو معرفة المعروف والمنكر.

وردّ صاحب الجواهر ذلك؛ لمخالفته لاتّفاق الفقهاء حيث عدّوه شرطاً للوجوب؛ ولخبر مسعدة الذي جاء فيه: «...إنّما هو[٤] على القويّ المطاع، العالم بالمعروف من المنكر...»[٥]؛ ولانصراف الإطلاق في خطابات الأمر بالمعروف إلى المكلّف العالم بالمعروف من حيث كونه مكلّفاً به، لا أنّه يجب عليه التعلّم زائداً على ذلك؛ مقدّمةً لأمر الغير ونهيه[٦].

ولا فرق في المعرفة والعلم بين القطع أو الطرق المعتبرة الاجتهادية، كالأمارات أو التقليد، فلو قلّد شخصان مجتهداً يقول بوجوب صلاة الجمعة عيناً، فتركها واحدٌ منهما، وجب على

= في الأربعين: ٢١٧، والمحدّث الكاشاني في المفاتيح ٢: ٥٥، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢١: ٣٧٤، والسيّد الخوئي في منهاج الصالحين ١: ٣٥٢، كتاب الأمر بالمعروف، المسألة ١٢٧٢، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٤٣٦، القول في شرائط وجوبهما، الشرط الرابع، المسألة ٢٠.

(١) انظر الهداية: ١١.

(٢) انظر المقنعة: ٨٠٩، والنهاية: ٢٩٩.

(٣) انظر إشارة السبق: ١٤٦، والكافي في الفقه: ٢٦٥.

(٤) انظر المهذّب ١: ٣٤٠.

(٥) انظر المراسم: ٢٦٠.

---

(١) انظر كفاية الأحكام: ٨٢.

(٢) انظر جامع المقاصد ٣: ٤٨٦.

(٣) انظر المسالك ٣: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٤) أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٥) الوسائل ١٦: ١٢٦، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث الأوّل.

(٦) انظر الجواهر ٢١: ٣٦٧.

الآخر أمره بإتيانها[1].

ثانياً ـ شروط المأمور:

١ ـ أن يكون مكلّفاً:

الظاهر من الفقهاء اشتراط التكليف في المأمور والمنهي وإن لم يصرّح أغلبهم به؛ لأنّ المقصود النهي عن المحرّم، ولا حرام على غير المكلّف، نعم يُمنع الصبي والمجنون عن إضرار الغير، وهذا ليس من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل من قبيل دفع الدابة المؤذية[2].

ومع ذلك فقد صرّح الفاضل المقداد بعدم اشتراط التكليف في المأمور والمنهي؛ لأنّ الصبي يُنهى عن المحرّمات لئلّا يتعوّدها، ويؤمر بالطاعات ليتمرّن عليها[3].

٢ ـ أن يكون التكليف منجّزاً في حقّه:

بمعنى أن لا يكون معذوراً في ترك الواجب أو فعل الحرام، ولم يصرّح أغلب الفقهاء بهذا الشرط أيضاً. لكن اشتراطه واضح؛ لأنّ مع عدم تنجّز التكليف لا يصدق عنوان المنكر مثلاً.

والعذر تارةً يكون مع العلم بالحكم والموضوع كموارد التقيّة والضرورة، وأُخرى يكون مع الجهل بهما.

أمّا الصورة الأُولى، فلا يجب الأمر والنهي[1]، بل لعلّه يحرم، فلو علم أنّ شارب الحرام إنّما يشربه تقيّة، أو أنّ الشخص إنّما يفطر للضرورة فلا يجب نهيه، بل قد يحرم، وكذا لو كانت المسألة مختلفاً فيها، فكان يرى مثلاً حرمة فعل اجتهاداً أو تقليداً، ويرى الآخر إباحته، فلا يجب على القائل بالحرمة نهي القائل بالإباحة، بل قد لا يجوز إذا استلزم إيذاءه[2].

وأمّا الصورة الثانية، فإن كان الشخص جاهلاً بالموضوع ـ كالذي لا يدري أنّ في الكأس خمراً وشربه، أو كان ناسياً له ـ فلا يجب نهيه كالصورة الأُولى[3]، إلّا إذا كان المورد مهمّاً جدّاً[4].

وقد تقدّم في العنوانين: «إرشاد» و«إعلام» أنّه لا يجب إرشاد الجاهل بالموضوع ولا إعلامه إلّا إذا كان مهمّاً كقتل النفس.

وإن كان جاهلاً بالحكم فقد أوجب الإمام الخميني أمره ونهيه سيّما إذا كان مقصّراً،

---

(١) انظر: الروضة البهيّة ٢: ٤١٥، وتحرير الوسيلة ١: ٤٢٧، القول في شرائط وجوبها، الأوّل، المسألة الأُولى.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ٣٧٤.

(٣) انظر كنز العرفان ١: ٤٠٨.

(١) و (٢) و (٣) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٤٨٨، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الرابع، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٥١، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الرابع، وتحرير الوسيلة ١: ٤٢٧، القول في شرائط وجوبها، الأوّل، المسألة ٢.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٢٨، المسألة ٤.

والأحوط إرشاده إلى الحكم أوّلاً ثمّ إنكاره إذا أصرّ، وخاصّة إذا كان قاصراً[١].

٣ـ أن يكون مصرّاً على استمرار ما فعله:

وليس هذا في الواقع شرطاً للوجوب، وإنّما هو محقّق لموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقتضٍ له.

ومهما يكن فأوّل من تعرّض لهذا الشرط الشيخ الطوسي حيث قال: «وثانيها ـ أن يكون هناك أمارة الاستمرار عليه»[٢]. ثمّ تبعه الفقهاء إلى يومنا هذا، لكن اختلفت تعابيرهم، فجعل بعضهم الشرط: وجود أمارة الاستمرار، كابن إدريس[٣]، وجعله آخرون ـ كالمحقّق ـ: كون الفاعل مصرّاً على الاستمرار، فلو لاحت منه أمارة الامتناع وأقلع عنه سقط[٤]، وجعله ثالث ـ مثل يحيى بن سعيد[٥] ـ: ظنّ الاستمرار، ورابع ـ كالعلّامة ـ: كونه مصرّاً على الاستمرار، فلو ظهرت منه أمارة الامتناع سقط الوجوب[٦]. وهكذا.

والقدر المتيقّن من هذا الشرط هو الوجوب في صورة العلم بإصرار المرتكب على الاستمرار، وأمّا صورة الظنّ بالإصرار أو احتماله، فإنّهم اختلفوا فيها:

فقد صرّح عدّة من الفقهاء بسقوط الوجوب مع قيام أمارة على عدم الإصرار، وأوّلهم فيما يبدو هو المحقّق الحلّي حيث قال: «... فلو لاح منه أمارة الامتناع أو أقلع عنه سقط الإنكار»[١]، وتبعه العلّامة[٢]، والشهيد الأوّل[٣]، والمحقّقان: الأردبيلي[٤] والسبزواري[٥] ـ لكنّه قيّدها بإفادتها غلبة الظنّ ـ والكاشاني[٦].

وكذا السيّدان: الحكيم[٧] والخوئي[٨]، لكن زادا صورة احتمال الترك أيضاً.

وكذا الإمام الخميني[٩]، وقيّد ذلك بكون الأمارة مفيدة للقطع أو الاطمئنان، ثمّ ألحق بهما ما إذا أفادت ظنّاً لم يصل إلى مرحلة الاطمئنان،

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٢٨، المسألة ٣.

(٢) الاقتصاد: ٢٣٨.

(٣) انظر السرائر ٢: ٢٢.

(٤) انظر شرائع الإسلام ١: ٣٤٢.

(٥) انظر الجامع للشرائع: ٢٤٢.

(٦) انظر تحرير الأحكام ٢: ٢٤١.

---

(١) الشرائع ١: ٣٤٢.

(٢) انظر: تحرير الأحكام ١: ١٥٧، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٩٣.

(٣) انظر الدروس ٢: ٤٧.

(٤) انظر مجمع الفائدة ٧: ٥٣٨.

(٥) انظر كفاية الأحكام: ٨٢.

(٦) انظر المفاتيح ٢: ٥٥.

(٧) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٤٨٨، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الثالث.

(٨) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٥١، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الثالث.

(٩) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٣١، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الثالث.

بل وألحقَ صورة الشكّ في الإصرار أيضاً. ففي كلّ هذه الموارد لا يجب الأمر والنهي.

وخالف هؤلاء الشهيدُ الثاني وصاحبُ الجواهر، حيث أوجب الأوّل الأمر والنهي مع اشتباه الحال[١]، وأوجب الثاني ذلك مع الشكّ في الامتناع[٢].

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى من ارتكب المنكر أو ترك المعروف وهو قاصد للاستمرار، أمّا من لم يصدر منه المنكر أو لم يترك المعروف بعدُ لكنّه قاصدٌ له، فهل يجب أمره ونهيه أو لا؟

صرّح بعضهم بوجوبه أيضاً[٣].

٤ ـ اشتراط التوبة:

لم نعثر في كلام أغلب الفقهاء على تصريح بذلك، بل صرّحوا بوجوب الأمر أو النهي مع وجود أمارة على الاستمرار، وبسقوطها مع وجود أمارة على الإقلاع، نعم قال الشهيد الأوّل في الدروس: «ولو لاح من المتلبّس أمارة الندم حرم قطعاً»[٤]، وزاد الشهيد الثاني في الروضة أنّه: «لو عُلم منه الإقلاع والندم سقط الوجوب، بل حرم»[١].

واستحسن المحقّق السبزواري كلام الشهيد الأوّل بشرط إفادة الأمارة غلبة الظنّ، وجعل صاحب الجواهر مراعاة التوبة أولى.

وكلامهم مشعر بلزوم ظهور أمارة الندم أو العلم به، وهو ملازم للتوبة

ولكن نفى الإمام الخميني اشتراط سقوط الوجوب بإظهار الندامة والتوبة، بل اكتفى بالعلم ـ أو نحوه ـ بعدم الإصرار على الاستمرار وإن علم عدم ندامته على فعله[٢].

نعم، لـمّا كانت التوبة في حدّ ذاتها من الواجبات، فإذا لم يظهر حصولها من الشخص وجب أمره بها من باب الأمر بالمعروف[٣].

ثالثاً ـ شروط الأمر:

وفي الأمر والنهي شرطان، وهما:

١ ـ احتمال التأثير:

ومن شرائط الوجوب احتمال الآمر أو الناهي تأثير أمره ونهيه في المأمور أو المنهيّ، فلو علم عدم التأثير لم يجب عليه ذلك.

(١) انظر المسالك ٣: ١٠٣.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ٣٧٠.

(٣) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٥١، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الثالث، وتحرير الوسيلة ١: ٤٣٢، كتاب الأمر بالمعروف، القول في شروطها، المسألة ٦.

(٤) الدروس ٢: ٤٧.

(١) الروضة ٢: ٤١٥.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٣٢، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الثالث، المسألة ٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٥٣، كتاب الأمر بالمعروف، المسألة ١٢٧٥.

وهذا الشرط متّفق عليه إجمالاً بين كلّ من تعرّض للموضوع، إلّا أنّ هناك اختلافاً في التعبير، فالأكثر عبّروا عنه بـ«تجويز التأثير» وبعضهم بـ«إمكان التأثير» أو احتماله، وهما يرجعان إلى الأوّل.

واستظهر المحقّق السبزواري من بعض عبارات الفقهاء: أنّ الشرط هو مجرّد تجويز التأثير وإن كان احتمالاً بعيداً، واستظهر من بعض آخرين: أنّ الشرط هو عدم غلبة الظنّ أو العلم بعدم التأثير، ثمّ رجّح الثاني[1] وعلى الأوّل تتوسّع دائرة الوجوب دون الثاني.

وممّن أشار إلى هذا الفرق أبوالصلاح الحلبي، ورجّح هو اشتراط تجويز التأثير[2].

ونسب الشيخ في الاقتصاد إلى بعضٍ القول بسقوط الوجوب حتّى مع صورة الشكّ في التأثير أي تساوي الظنّ بالتأثير وعدمه[3].

هل احتمال التأثير شرط في جميع المراتب أو لا؟

قال العلّامة بعد ذكر هذا الشرط: «وقد جعله أصحابنا شرطاً على الإطلاق، والأولى أن يكون شرطاً لما يكون باليد واللسان دون القلب»[4].

(١) انظر كفاية الأحكام: ٨٢.

(٢) انظر الكافي في الفقه: ٢٦٥.

(٣) انظر الاقتصاد: ٢٣٩.

(٤) تحرير الأحكام ٢: ٢٤١.

وهذا يعني عدم اشتراط احتمال التأثير في مجرّد الإنكار بالقلب؛ لأنّ ذلك من شرائط الإيمان بما جاء به النبيّ ﷺ ولا بدّ من تحقّقه، سواء احتمل التأثير أم لا. نعم لو اعتبرنا أمراً آخر كالإعراض وإظهار الكراهة بالوجه، فيصحّ عندئذٍ الاشتراط[1].

وصرّح المحقّق الأردبيلي بأنّ ذلك لا يختصّ بهذا الشرط بل يعمّ جميع الشروط[2].

وسيأتي مزيد توضيح في الكلام على المرتبة الأُولى من مراتب الأمر والنهي عن قريب.

٢ ـ أن لا يترتّب على الأمر والنهي ضرر أو مفسدة:

اتّفق الفقهاء على اشتراط وجوب الأمر والنهي بعدم ترتّب المفسدة عليهما، لكن اختلفت تعابيرهم في ذلك:

فبعضهم اشترط «الأمن من الخوف» كالمفيد[3].

وبعض آخر «عدم الضرر» كالشيخ في النهاية[4].

وثالث «عدم المفسدة» كالحلبي[5] وغيره.

ورابع جعل الشرط «عدم المفسدة»، وفرّع

(١) انظر الجواهر ٢١: ٣٦٧.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٧: ٥٣٩.

(٣) انظر المقنعة: ٨٠٩.

(٤) انظر النهاية: ٢٩٩.

(٥) انظر الكافي في الفقه: ٢٦٥.

عليه «عدم الضرر» كالشيخ في الجمل[1] والمحقّق في الشرائع[2] والعلّامة في أغلب كتبه[3]، وكذا غيرهم من الفقهاء. وهناك تعابير أُخرى.

ومن الواضح أنّ المفسدة أوسع دائرة من الضرر من وجه، فإنّهما قد يجتمعان، كالجرح والقتل عدواناً، وقد يفترقان كالقتل في سبيل اللّه؛ فإنّ فيه ضرراً وليس فيه مفسدة، ومثل تمادي تارك الصلاة في عمله؛ فإنّ فيه مفسدة وليس فيه ضرر دنيوي.

والمستفاد من مجموع كلمات الفقهاء: أنّ الشرط هو مجموع عدم ترتّب المفسدة والضرر.

وأمّا الخوف، فالمراد به الخوف من الضرر أو ما يعمّ المفسدة.

إلحاق الخوف بالعلم بالضرر:

ألحق بعض الفقهاء الخوف ـ أو الاحتمال ـ المعتدّ به بالعلم بالضرر، مثل صاحب الجواهر[4] والسيّد الخوئي[5]، والإمام الخميني[6]. قال صاحب الجواهر: «ثمّ إنّ ظاهر الأصحاب اعتبار العلم أو الظنّ بالضرر، ويقوى إلحاق الخوف المعتدّ به عند العقلاء».

ولعلّ المراد من الخوف في عبارة الشيخ المفيد[1] والشيخ الطوسي[2] ما يشمل العلم بالضرر والخوف المعتدّ به عند العقلاء.

حدود الضرر:

المستفاد من كلمات الفقهاء: أنّ الضرر الرافع للوجوب لا يختصّ بالضرر على شخص الآمر أو الناهي، بل يشمل الضرر على الآخرين أيضاً، سواء كانوا أقارب أم لا، وسواء كان الضرر في النفس أم في المال، إذا كان معتدّاً به، كما لا فرق في زمان تحقّق الضرر بين الحال والمستقبل.

نعم استثنى سلّار مثل السبّ وذهاب بعض المال، وقال: إنّ الثواب يعظم فيه؛ للمشقة[3].

واستثنى الإمام الخميني الضرر المالي المتوجّه إلى نفس الآمر أو الناهي إذا لم يبلغ حدّ الحرج والمشقّة[4].

موارد التزاحم:

ربّما اقتضت الضرورة رفع اليد عن شرطيّة عدم الضرر على أثر تزاحمها مع مورد الأمر أو النهي إذا كان بالغاً في الأهمّيّة، فربّما جاز أو وجب إذا

---

(١) انظر الرسائل العشر: ٢٤٥، رسالة الجمل والعقود.

(٢) انظر الشرائع ١: ٣٤٢.

(٣) انظر التحرير ٢: ٢٤١، والقواعد ٢: ٥٢٤، والتذكرة ٩: ٤٤٣، والمنتهى (الحجرية) ١: ٩٩٣.

(٤) الجواهر ٢١: ٣٧٣.

(٥) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٥٢، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الخامس.

(٦) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٣٣، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الرابع، المسألة الأُولى.

(١) انظر المقنعة: ٨٠٩.

(٢) انظر الاقتصاد: ٢٣٩.

(٣) انظر المراسم: ٢٦٠.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٣٣، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الرابع، المسألة ٤.

كان عدم الردع مستلزماً لتضعيف الدين والمسلمين.

وهذا لم يصرّح به إلّا بعض الفقهاء كالمحقّق القمي[١] والسيّد الخوئي[٢] والإمام الخميني[٣] وغيرهم، لكنّه مطابق للقواعد العامّة في باب التزاحم حيث يقدّم الأهمّ على المهمّ.

ولو زاحم الأمر والنهي واجباً آخر مضيقاً، فيقدّم المضيّق عليه[٤].

رابعاً ـ شروط ما يتعلّق به الأمر والنهي:

يشترط في ما يتعلّق به الأمر والنهي ما يلي:

١ ـ أن يكون معروفاً أو منكراً، فيتعلّق الأمر بالمعروف والنهي بالمنكر حسبما تقدّم.

وقد تقدّم تعريف المعروف والمنكر.

٢ ـ أن يكون متحقّقاً في الحال أو قريباً من التحقّق ـ على بعض الآراء كما تقدّم ـ فلا يشمل ما تمّ تحقّقه ولم يظهر إصرار الفاعل على الاستمرار عليه.

وتقدّم اشتراط الاصرار على الاستمرار أيضاً.

٣ ـ أن يكون متّفقاً على تحريمه، فلو كان مختلفاً فيه اجتهاداً أو تقليداً، واحتمل مخالفة رأي الفاعل أو التارك لرأيه، لم يجب الأمر والنهي، وقد مضى تفصيله في اشتراط معرفة المعروف والمنكر، واشتراط تنجّز التكليف.

٤ ـ أن لا يكون المنكر مستوراً غير ظاهر، فلا يجوز وضع الأذن والأنف لإحساس الصوت والريح؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[١].

صرّح بذلك المحدّث الكاشاني[٢]، وفي كلام بعض الفقهاء ما يدلّ عليه بنحو العموم كما جاء في تحرير الوسيلة أنّه: «لا يجوز إشفاع الإنكار بما يحرم وينكر كالسبّ والكذب والإهانة...»[٣].

نعم ربّما يستثنى من ذلك بعض الموارد، كما إذا كان الموضوع مهمّاً جدّاً كقتل النفس[٤].

ما يكون شرطاً للوجوب أو الجواز:

يظهر من عبارات الفقهاء أنّ الشروط المتقدّمة إنّما هي شروط للوجوب، لكن صرّح بعضهم كالشهيدين[٥] والمحقّق الأردبيلي[٦] بأنّ بعضها شرط للجواز، كالأمن من الضرر، فإنّه يحرم الأمر والنهي مع ترتّب الضرر عليهما، وكالعلم

---

(١) انظر جامع الشتات ١: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٥٢، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الخامس.

(٣) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٣٤، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الرابع، المسألة ٦.

(٤) انظر كشف الغطاء: ٤٢٠.

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) انظر المفاتيح ٢: ٥٥.

(٣) و (٤) تحرير الوسيلة ١: ٤٣٩، كتاب الأمر بالمعروف، مراتب الأمر، المرتبة الثانية، المسألة ٥.

(٥) انظر: الدروس ٢: ٤٧، والقواعد والفوائد ٢: ٢٠١، القاعدة ٢٢٠، والمسالك ٣: ١٠٢، والروضة البهيّة ٢: ٤١٦.

(٦) انظر مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٩.

بالمعروف والمنكر، وإصرار الفاعل أو التارك على تخلّفه، بمعنى أنّه يحرم الأمر والنهي مع عدم علم الآمر أو الناهي بالمعروف أو المنكر، أو عدم إصرار المتخلّف على ارتكاب الخلاف، بخلاف مثل احتمال التأثير، فإنّه شرط للوجوب، فلا يجب الأمر والنهي إلّا مع احتمال التأثير، فإذا لم يحتمل ذلك لم يجب لكنّه لم يحرم إذا أُمِن الضرر.

ونسب الشيخ الطوسي[1] إلى بعض الناس: أنّ «عدم الضرر» شرط للوجوب لا الجواز، فيجوز الأمر والنهي مع تحقّق الضرر، ولكنّه شدّد في إنكاره حتّى إذا كان الضرر قليلاً.

وجعل سلّار[2] عدم الضرر شرطاً للجواز إذا كان ضرراً في النفس أو ما جرى مجراه، أو كان ضرراً مالياً كبيراً، فلا يجوز تحمّل ذلك، كما جعله شرطاً للوجوب، إذا كان مثل السبّ وذهاب بعض المال، فيجوز تحمّله.

وفصّل الإمام الخميني في خصوص الضرر المالي ـ المتوجّه نحو نفس الآمر أو الناهي ـ بين ما يكون تحمّله مستلزماً للشدّة والحرج، فلا يبعد التحريم، وما لا يستلزم فلا يحرم، نعم لا يجب[3]، فيكون على الأوّل شرطاً للجواز، وعلى الثاني شرطاً للوجوب.

(١) انظر الاقتصاد: ٢٣٩.

(٢) انظر المراسم: ٢٦٠.

(٣) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٣٣، كتاب الأمر بالمعروف، الشرط الرابع، المسألة ٤.

موردان يحرم الأمر والنهي فيهما:

الأوّل ـ كلّ مورد فُقد فيه شرط الجواز حرم فيه الأمر والنهي، والقدر المتيقّن المتسالم عليه هو استلزام الضرر على النفوس والأموال الكثيرة ـ إذا لم يكن مورد الأمر والنهي أهمّ منها شرعاً ـ أو لزوم مفسدة أُخرى لا يرضى بها الشارع، مثل تمادي فاعل المنكر في عمله، أو إشفاع الأمر والنهي بما يحرم على الآمر شرعاً، كهتك المسلم أو إخافته أو غير ذلك.

الثاني ـ إذا كانت المسألة مختلفاً فيها واحتمل مخالفة رأي الفاعل أو التارك لرأيه اجتهاداً أو تقليداً، وأنّ الفاعل يرى جواز ما يرتكبه وإن كان حراماً عند الآمر.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في اشتراط تنجيز التكليف[1].

مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ذكر الفقهاء للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاث مراتب:

القلب واللسان واليد، لكنّهم اختلفوا في تقديم بعضها على بعض على أقوال:

١ ـ البدء باللسان ثمّ باليد ثمّ بالقلب، يظهر ذلك من الشيخ في الاقتصاد[2]، وتبعه بعض المتأخّرين عنه حتّى زمان المحقّق الحلّي.

(١) في الصفحة ١٣٤.

(٢) انظر الاقتصاد: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

٢ ـ البـدء بـاليد ثمّ اللسـان ثمّ بـالقلب، ذهب إليه الشيخ في الجمل[١] وسلّار في المراسم[٢].

٣ ـ البدء بالقلب ثمّ باللسان ثمّ باليد، وأوّل من صرّح بهذا الترتيب ـ فيما يبدو ـ هو المحقّق الحلّي[٣]، وإن كان يظهر ذلك من الشيخ في النهاية أيضاً[٤].

وجمع العلّامة بين الأقوال بحمل القول بتقديم مرتبة اليد، على عمل الآمر والناهي بنفسه أوّلاً ثمّ أمر الغير ونهيه، فيكون المقصود من تقديم مـرتبة اليد هو بدء الإنسان بالعمل بالمعروف وترك المنكر وحمل تقديم مرتبة اللسـان عـلى مـوعظة الفـاعل للحرام، أو التارك للواجب ونصيحته، وحمل تقديم مرتبة القلب على الاعتقاد القلبي وإظهار الكراهة في الوجه[٥]. فبهذه الاعتبارات يمكـن أن يكـون كـلّ واحد منها متقدّماً على الآخرين.

ولصاحب الجواهر جمع آخر ربّما يكون أولى من الأوّل ومفاده: أنّ القائلين بتقديم اليد أو اللسان إنّما يلاحظون مرحلة سقوط التكليف، بمعنى أنّه عند إرادة الامتثال بالأمر والنهي لا بدّ من البدء باللسان وإلّا فباليد وإلّا فبالقلب، وأمّا المقدّمون للقلب فإنّما يلاحظون مرتبة ثبوت التكليف، أي إنّ المكلّف إنّما يكلّف ـ في المرحلة الأُولى ـ ببغض الفاعل أو التارك

(١) انظر الرسائل العشر: ٢٤٥، رسالة الجمل والعقود.

(٢) انظر المراسم: ٢٦٠.

(٣) انظر الشرائع ١: ٣٤٣.

(٤) انظر النهاية: ٢٩٩.

(٥) انظر المختلف ٤: ٤٦٠.

قلباً، ثمّ يكلّف باستخدام اللسان أو اليد[١].

وأمّا تفصيل المراتب فهو كالآتي:

المرتبة الأُولى ـ الانكار بالقلب:

عدّ الفقهاء ـ بصورة عامّة ـ الإنكار بـالقلب من مراتب الأمر بـالمعروف والنهـي عـن المـنكر، وقد ورد عن أبي عبداللّـه ﷺ أنّـه قـال: «حسب المؤمن عذراً إذا رأى منكراً أن يعلم اللّه مـن نـيّته أنّـه له كـاره»[٢]، إلّا أنّهـم اخـتلفوا في ذلك مـن وجهين:

الأوّل ـ في المراد من النهي القلبي:

ذكروا عدّة تفاسير للأمر والنهـي في مـرتبة القلب أهمّها:

١ ـ الاعتقاد بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذهب إليه الشيخ في النهاية[٣].

٢ ـ الاعتقاد بوجوب مـا يـتركه العـاصي، وتحريم ما يفعله، وعدم الرضا به.

ذهب إليه العلّامة[٤]، ولكن جعل منه أيـضاً إظهار الكراهة والهجر.

٣ ـ اعتقاد الوجوب والابتهال إلى اللّه تعالى بقلبه؛ ليوفّق الشخص ويهديه إلى المعروف.

(١) انظر الجواهر ٢١: ٣٧٩.

(٢) الوسائل ١٦: ١٣٧، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

(٣) انظر النهاية: ٣٠٠.

(٤) انظر: القواعد ١: ١١٩، وتحرير الأحكـام ٢: ٢٤١، وغيرهما.

اختاره الفاضل المقداد[1].

٤ ـ أن يوجد في القلب إرادة المعروف وكراهة المنكر.

قاله الشهيد الثاني في الروضة[2].

٥ ـ وقال أيضاً في المسالك ما حاصله: أنّ الانكار القلبي في كلام الفقهاء يطلق على معنيين:

أ ـ إيجاد كراهة المنكر في القلب، بأن يعتقد وجوب المتروك وتحريم المفعول مع كراهته للواقع.

ب ـ الإعراض ـ مضافاً إلى ما سبق ـ عن فاعل المنكر، وإظهار الكراهة له بسبب ارتكابه.

والأوّل من مقتضى الايمان، فيجب على كلّ مكلّف، ولا يشترط فيه شيء، وليس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لعدم تضمّنه الطلب، بخلاف الثاني فهو منه ومشروط بشرائطه[3].

وصرّح بهذا التفصيل المحقّق الكركي[4]، وصاحب الجواهر[5] أيضاً، بل ويظهر من كثير من الفقهاء.

٦ ـ أن يبغض الفاعل أو التارك على ارتكاب المعصية، وهو البغض في الله المأمور به في السنّة المطهّرة.

(١) انظر التنقيح ١: ٥٩٤.

(٢) انظر الروضة البهيّة ٢: ٤١٧.

(٣) انظر المسالك ٣: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤) انظر جامع المقاصد ٣: ٤٨٦.

(٥) انظر الجواهر ٢١: ٣٧٧.

ذهب إليه المحدّث الكاشاني في المفاتيح[1].

الثاني ـ في كيفيّة وجوبه:

فصّل بعض الفقهاء في النهي القلبي بين الكراهة القلبية الصرفة ـ أي التي لم تظهر في الخارج ـ فالوجوب فيها عيني، وبين الكراهة القلبية المبرزة، فالوجوب فيها كفائي كسائر المراتب.

راجع: نوع الوجوب.

المرتبة الثانية ـ الأمر والنهي لساناً:

والمقصود بذلك: تنبيه فاعل المنكر وتارك الواجب على خطئه، وهدايته إلى الحقّ بالوعظ والنصيحة باللين أو استعمال الشدّة في القول، حسبما يقتضيه الحال والتدرّج كما سيجيء.

وبهذا صرّح الفقهاء.

المرتبة الثالثة ـ الانكار باليد:

وإذا لم تؤثّر المرتبتان المتقدّمتان انتقل إلى الثالثة، وهي الانكار باليد، وفي ذلك مرحلتان أيضاً:

الأُولى ـ هي التي لا يكون فيها جرح أو قتل:

كأن يحول بين شارب الخمر وكأسه، أو يجعل نفسه مانعاً بين المتضاربين، أو ينهر من يريد ارتكاب الفحشاء، أو يضربه ضرباً خفيفاً، ونحو ذلك.

وهذا المقدار لا يحتاج إلى شيء سوى الشروط العامّة المتقدّمة.

(١) انظر المفاتيح ٢: ٥٦.

الثانية ـ هي التي تشمل ما يكون فيه جرح أو قتل:

وقد اختلف الفقهاء في جواز ذلك على أقوال:

١ ـ إنّه جائز ولا يحتاج إلى إذن الإمام عليه السلام، وهو قول السيّد المرتضى[١]، والشيخ في التبيان[٢]، والحلبي[٣]، وابن إدريس[٤]، ويحيى بن سعيد[٥]، والعلّامة[٦].

٢ ـ إنّه لا يجوز إلّا بإذن الإمام عليه السلام أو من نصبه، وهذا الرأي هو المعروف والمشهور لدى الفقهاء، ونسبه الشيخ الطوسي إلى شيوخ الإماميّة[٧].

٣ ـ التفصيل بين القتل فيتوقّف على إذن الإمام عليه السلام وبين الجرح فلا يتوقّف، وهو قول الشهيد الثاني[٨].

هذا في زمن الحضور، وأمّا في زمان الغيبة فيتوقّف على إذن الفقيه الجامع للشرائط لو قلنا بالتوقّف، وقلنا بجواز إقامته الحدود عند بسط يده كما هو المعروف عند الفقهاء إلّا النادر منهم؛ ولذلك تحوّل الفقهاء قديماً وحديثاً ـ حينما وصلوا إلى هذا الأمر ـ إلى البحث عن جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، وأوّل من تعرّض له وقال بجوازه الشيخ المفيد[١] على ما نعلم.

أمر الوالدين ونهيهما:

لم نعثر على بيان للفقهاء في ذلك، ولعلّ بعضهم ذكره استطراداً في موضع آخر، نعم فصّل المحقّق القمي فجوّزه في حدود اللسان مع اللين ولم يجوّزه في غيره، جمعاً بين أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المطلقة، وأدلّة برّ الوالدين، لكنّه ذكر الأب ولم يذكر الأمّ[٢]. ومثله كاشف الغطاء إلّا أنّه ذكر الوالدين والمولى، فقال: «ويجب الاقتصار في حقّ الوالدين والمولى على الكلام اللين»[٣].

ويظهر ذلك من الإمام الخميني أيضاً[٤].

لزوم التدرّج في المراتب:

ذكر الفقهاء الذين تعرّضوا للمسألة لزوم

---

(١) نسبه إليه الشيخ في الاقتصاد: ٢٤١.
(٢) انظر التبيان ٢: ٥٦٦، ذيل الآية ١١٤ من سورة آل عمران.
(٣) انظر الكافي في الفقه: ٢٦٧.
(٤) انظر السرائر ٢: ٢٣.
(٥) انظر الجامع للشرائع: ٢٤٣.
(٦) انظر: المختلف ٤: ٤٦١، والمنتهى (الحجرية) ١: ٩٩٤، والتحرير ٢: ٢٤١، وغيرها.
(٧) انظر الاقتصاد: ٢٤١.
(٨) انظر: المسالك ٣: ١٠٥، والروضة البهيّة ٢: ٤١٦ ـ ٤١٧.

(١) انظر المقنعة: ٨١٠.
(٢) انظر جامع الشتات ١: ٤٢٤.
(٣) كشف الغطاء: ٤٢٠.
(٤) انظر الاستفتاءات ١: ٤٨٨ و٤٨٩، كتاب الأمر بالمعروف، جواب السؤالين ٢٠ و ٢١.

التدرّج في مراتب الأمر والنهي، وفي كلّ مرتبة منها لو كان لها مراتب، فيراعى في ذلك الأيسر فالأيسر، فيقتصر أوّلاً على الانكار القلبي على وجه يظهر للمأمور أو المنهي ذلك، ثمّ المرتبة الأُخرى منه الأيسر فالأيسر إلى أن تنتهي مراتبه بأقسام الهجر وتغيير الوجه ونحوهما، فإن لم يُجْدِ استعمل اللسان أيضاً بمراتبه: الأيسر فالأيسر، فإن لم يُجدِ استعمل اليد أيضاً بمراتبها، كلّ ذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾[1]، فإنّه تعالى قدّم الصلح على القتال.

إضافةً إلى عموم حرمة إيذاء المؤمن الذي خرج منه مقدار الضرورة[2].

ولكن كلّ ذلك مع فرض ترتّبها في الإيذاء، وإلّا فلو فرض أنّ الهجر أشدّ إيذاءً من بعض القول، ترك الهجر وانتقل إلى القول.

ولو علم من أوّل الأمر أنّه لا يجدي إلّا المرتبة الأخيرة من المراتب استعملها من غير تدرج؛ لأنّ التدرّج إنّما هو في مجهول الحال.

ومع فرض التساوي في التأثير والإيذاء، سواء كان بين فردين من مرتبة واحدة، أو بين مرتبتين كالقول الغليظ والضرب الخفيف،

(١) الحجرات: ٩.

(٢) راجع: فقه القرآن ١: ٣٥٩، وكنز العرفان ١: ٤٠٧، والجواهر ٢١: ٣٧٨.

يجب الأوّل بناءً على قاعدة «مراعاة الأيسر فالأيسر»، ويحتمل التخيير.

وكلّ ما تقدّم أمرٌ نسبي يختلف باختلاف الأشخاص ـ الآمر والمأمور، والناهي والمنهي ـ والظروف المكتنفة بهم، فربّ إعراضٍ وهجر من بعض الأشخاص بالنسبة إلى بعض الأشخاص يكون أشدّ إيذاءً من بعض الكلام، فالميزان في جميع ذلك مراعاة الأيسر فالأيسر، وهو أحوط[1].

عدم ضمان الآمر والناهي:

لا يجوز إتلاف مال الغير إلّا إذا أذن الشارع فيه، وقد أذن بذلك في موارد، منها ما إذا توقّف دفع المنكر عليه.

والشيء المتلَف تارةً يكون كآلات القمار والملاهي والصلبان وأواني الذهب والفضّة التي لم يجعل الشارع لصورها وهيئاتها مالية، وإن كان لموادها قيمة.

وتارةً أُخرى يكون لصورها قيمة أيضاً.

وسنتطرّق إلى كلٍّ منهما فيما يأتي:

أوّلاً ـ إذا لم تكن لصورها قيمة:

فإذا لم يكن لهيئاتها مالية من الناحية الشرعية وإن كان لها قيمة من الناحية العرفية ـ أي عرف غير المتشرّعين ـ فيجوز للناهي عن المنكر إتلاف الصورة فقط إن أمكن وكفى في دفع

(١) راجع كلّ ذلك في الجواهر ٢١: ٣٨٠.

المنكر، مثل كسر آلات القمار والملاهي وآنية الذهب والفضّة بحيث تفقد الصورة المناسبة للعمل المحرّم المتوخّى منها، ولا ضمان عليه، بل لا يكون المُتلِف لها ضامناً حتّى ولو كان غاصباً فضلاً عن أن يكون ناهياً عن المنكر؛ لأنّ الغصب لا يجعل ما لا قيمة له شرعاً ذا قيمة، ولا يجعل ما هو محرّم ـ يجب إتلافه على جميع المكلّفين من غير فرق بين الغاصب وغيره ـ قيميّاً محترماً.

نسب المحقّق السبزواري ذلك إلى قطع الأصحاب[١]، وصرّح صاحب الجواهر: بأنّه لم يجد خلافاً فيه[٢].

ولو تجاوز الحدّ المجاز فأتلف المادة، ففيه قولان:

١ ـ الضمان؛ لأنّ الرضاض ـ وهو الذي يبقى بعد الكسر ـ محترم.

وهو الظاهر من جماعة ـ عند كلامهم على ضمان الغاصب للمادة دون الصورة المحرّمة ـ منهم: الشيخ[٣]، والعلّامة[٤]، والشهيد الثاني[٥]، والمحقّق الثاني[٦]، والمحقّق السبزواري[٧]، ونسبه الأخير إلى قطع الأصحاب، وقال صاحب الجواهر: إنّه لم يجد خلافاً فيه، ويظهر ذلك من الإمام الخميني أيضاً[١].

٢ ـ عدم الضمان؛ لعدم المالية لمثل آلات اللهو والأصنام، ولا فرق بينها وبين غيرها ممّا يشابهها.

نسب صاحب مفتاح الكرامة ذلك إلى جماعة[٢]، ثمّ جمع بين القولين بأنّ المادّة تملك دون الصورة، أو أنّ المادة لا تضمن لو توقّف إتلاف الصورة عليها، أو لا تملك مطلقاً، والرضاض ليست كذلك بعد كسرها، فهي قابلة للملك.

هذا كلّه إذا لم يتوقّف دفع المنكر على إتلاف المادة أيضاً، وأمّا إذا توقّف عليها كإحراقها، فقد أوجب في الجواهر إتلافها أيضاً حسماً لمادة الفساد، ولا ضمان[٣].

وقال السيّد الخوئي بالنسبة إلى آلات القمار: «...بل من الوظائف اللازمة كسرها وإتلافها حسماً لمادة الفساد، وليس في ذلك ضمان بالضرورة»[٤]، فإنّ عطف الاتلاف على الكسر ربّما يستفاد منه إتلاف المادة.

وكلامه مطلق، أي سواء توقّف النهي عن المنكر على إتلاف المادة أو لا، ويحتمل أن يكون

---

(١) انظر الكفاية: ٢٥٨.
(٢) انظر الجواهر ٣٧: ١١١.
(٣) انظر المبسوط ٣: ٦١.
(٤) انظر: القواعد ٢: ٢٢٦، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٣٧٩.
(٥) انظر المسالك ١٢: ١٩١.
(٦) انظر جامع المقاصد ٦: ٢٤٧.
(٧) انظر كفاية الأحكام: ٢٥٨.

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ٢: ١٦٤، كتاب الغصب، المسألة ٣٩.
(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٦: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، و٤: ٣٢، والجواهر ٣٧: ١١٢.
(٣) انظر الجواهر ٢٢: ٢٧.
(٤) انظر مصباح الفقاهة ١: ١٥٥.

مقيّداً بصورة التوقّف، فيكون كلامه مثل كلام صاحب الجواهر.

ثانياً ـ إذا كانت لصورها قيمة:

وأمّا إذا كان المتلَف ممّا له قيمة شرعاً صورةً ومادةً، وتوقّف دفع المنكر على إتلافه، فلا بدّ من مراعاة الأهمّيّة؛ لأنّه من باب التزاحم، فترتفع الحرمة لو كان دفع المنكر أهمّ من التلف.

وأمّا الضمان، فلم يستبعد في تحرير الوسيلة عدمه لو كان الاتلاف لازماً لدفع المنكر، مثل كسر كأس الخمر، أو آلة الجرح والقتل، ونحو ذلك[١].

واحتمل المحقّق القمي ترجيح دفع المنكر إذا وقع التزاحم بين إتلاف المال المحترم، المحرّم، وبين النهي عن المنكر، الواجب، إذا انحصر دفع المنكر بذلك، بل قال بلزوم إتلاف مال المقامر إذا لم ينته عن فعله المنكر، بل قال: إنّه يمنع ويحجر عليه لو عمّمنا عنوان السفه لمثله[٢].

راجع: إتلاف، ضمان.

أخذ الأُجرة على الأمر بالمعروف:

يتوقّف البحث في ذلك على البحث عن أخذ الأُجرة على الواجبات، وقد اختلفت آراء الفقهاء في المسألة، بحيث عدّ بعضهم فيها تسعة أقوال[٣]، إلّا أن كثيراً منهم لم يجوّز أخذ الأُجرة على مثل القضاء، والإفتاء، وتعليم الأحكام الشرعية اللازمة، ودفن الأموات، وأمثال ذلك؛ إمّا لكونها من الحقوق كما في الدفن، فإنّ للميّت حقّاً على الأحياء، وهو تجهيزه ومواراته[١]؛ وإمّا لأنّ الفعل مطلوب من المكلّف على نحو المجانية سواء كان حقّاً أو حكماً[٢]؛ وإمّا لأدلّة أُخرى[٣].

ولا يبعد أن يكون الأمر بالمعروف من هذا القبيل بعد أن صرّحوا بكون تعليم الأحكام مطلوباً على نحو المجانية، بل ادّعي عليه الإجماع[٤]، بل علّل في الجواهر عدم جواز أخذ الأُجرة في القضاء والإفتاء بكونه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥].

هذا إذا كان الآمر أو الناهي متطوّعاً.

أمّا إذا نظرنا إلى الأمر بالمعروف بمنظار الحسبة، وكان هناك من يتولّاها وله أعوان، فيكون حكمهم حكم القضاة والمؤذّنين الراتبين الذين يحقّ لهم الارتزاق من بيت المال.

راجع العناوين: «إجارة / الإجارة على الواجبات» و«حسبة» و«ارتزاق».

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٤١، كتاب الأمر بالمعروف، المرتبة الثالثة، المسألة ٥.

(٢) انظر جامع الشتات ١: ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ١: ٤٥٩ ـ ٤٦٠.

---

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٣٧ و ١٤٣.

(٢) انظر حاشية السيّد اليزدي: ٢٧، ذيل قوله: «ثمّ إنّه قد يُفهم... الخ».

(٣) انظر المستمسك ٦: ٢٢٧.

(٤) انظر حاشية السيّد المتقدّمة، والمستمسك ٦: ٢٢٩.

(٥) انظر الجواهر ٢٢: ١٢٤.

فائدة:

ذكر بعض الفقهاء بعد انتهاء دراسته من موضوع الأمر بالمعروف نصيحة عامّة لا بأس بذكرها، قال: «... من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعلاها وأتقنها وأشدّها ـ خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين ـ أن يلبس [الإنسان] رداء المعروف: واجبه ومندوبه، وينزع رداء المنكر: محرّمه ومكروهه، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة، وينزّهها عن الأخلاق الذميمة؛ فإنّ ذلك منه سبب تامّ لفعل الناس "المعروف"، ونزعهم "المنكر" خصوصاً إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغّبة والمرهّبة؛ فإنّ لكلّ مقام مقالاً، ولكلّ داءٍ دواءً، وطب النفوس والعقول أشدّ من طب الأبدان بمراتب كثيرة، وحينئذٍ يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1].

مظانّ البحث:

تركّزت أبحاث هذا الموضوع في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو في باب ملحق بكتاب الجهاد، وذكرت بعض فروعه ـ مثل مسألة إتلاف الآلة المحرّمة ونحو ذلك ـ في الكتابين: المكاسب المحرّمة والغصب.

---

(١) الجواهر ٢١: ٣٨٢ ـ ٣٨٣، وانظر: تحرير الوسيلة ١: ٤٤٢، كتاب الأمر بالمعروف، المرتبة الثالثة، المسألة ١٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٥٤، فائدة.

إمـــرار

لـغـــة:

مصدر أمرَّ، تقول: أمررت الشيء أُمِرُّه إمراراً، إذا جعلته يَمُرُّ، أي يذهب[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقد يعبّر عنه بالمسح أيضاً.

الأحكـام:

ورد ذكر الإمرار وحكمه في جملة من الموارد، مثل:

١ ـ استحباب إمرار اليد على مواضع الوضوء والغسل عند فعلها، وعدم وجوبه؛ لتحقّق الغسل بدون الإمرار[2].

ويراجع تفصيله في العنوانين: «وضوء»، و«غسل».

---

(١) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «مرر».

(٢) انظر: العروة الوثقى ١: ٣٥٢، فصل في مستحبّات الوضوء، الثالث عشر، و ٥١٢، فصل في مستحبّات غسل الجنابة، الخامس، والمختلف ١: ٢٨٧، والتذكرة ١: ٢٢٣.

٢ ـ استحباب إمرار الغاسل يده على جسد الميّت عند تغسيله(١).

راجع: غسل / غسل الميّت.

٣ ـ استحباب إمرار الأصلع ـ ونحوه ممّن ليس على رأسه شعر ـ للموسى على رأسه بدل الحلق في الحجّ، وعدم وجوبه، وانتقال فرضه إلى التقصير، وفيه كلام(٢).

راجع: حلق، تقصير.

٤ ـ إمرار الحجر على الموضع في الاستنجاء(٣).

وموارد أُخرى من هذا القبيل.

أمرد

لغة:

الشاب الذي طرّ شاربه ولم تبدُ لحيته(٤).

وقيل: إذا أبطأ نبات وجهه(٥).

وقيل: الميم والراء والدال أصلٌ يدلّ على تجريد الشيء من قشره، أو ما يعلوه من شعره(٦).

(١) انظر: التذكرة ١: ٣٨٤، والعروة الوثقى ٢: ٦٠، فصل في آداب غسل الميّت، السادس عشر.

(٢) انظر الجواهر ١٩: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣) انظر الجواهر ٢: ٤١.

(٤) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «مرد».

(٥) انظر المصباح المنير: «مرد».

(٦) انظر معجم مقاييس اللغة: «مرد».

ومنه: رملة مرداء: لا نبت فيها، وغصن أمرد: لا ورق عليه، وفرس أمرد: لا شعر على ثُنّته(١).

اصطلاحاً:

لم أعثر على معنىً خاصّ له غير ما تقدّم.

الأحكام:

تترتّب على الأمرد عدّة أحكام نشير إليها إجمالاً:

حكم النظر إلى الأمرد:

صرّح أغلب الفقهاء: بأنّه يجوز نظر الرجل إلى مثله، واقتصر بعضهم على هذا الإطلاق، لكن فصّل بعض آخر فقال: سواء كان حسن الوجه أو لا، وسواء كان أمرد أو لا، وهكذا...

واتّفق من تعرّض للمسألة على أنّ جواز النظر مشروط بعدم كونه عن ريبة، أو عن التذاذ، أو بعدم خوف الافتتان، فقال المحقّق الحلّي: «ويجوز أن ينظر الرجل إلى مثله ما خلا عورته، شيخاً كان أو شاباً، حسناً أو قبيحاً، ما لم يكن النظر لريبة أو تلذّذ...»(٢).

وإطلاق كلامه يشمل الأمرد وغيره.

وقال العلّامة الحلّي: «ولا يحرم النظر إلى الأمرد بغير شهوة إن لم يخف الفتنة، وإن خاف:

(١) انظر الصحاح: «مرد».

(٢) شرائع الإسلام ٢: ٢٦٩.

ـ احتمل التحريم؛ تحرّزاً عـن الفـتنة، وهـو الأقوى.

ـ والعـدم؛ وإلّا لأمـر الشـارع الأمـرد بالاحتجاب كالنساء...».

إلى أن قال: «والوجه: الإباحة إلّا في حقّ من أحسّ في نفسه بالفتنة، فيحرم عليه بينه وبين اللّه»[1].

وقال الشهيد الثاني: «جواز نظر كلّ واحـد من الرجال والنساء إلى مثله مـوضع وفـاق قـولاً وفعلاً، بشرط أن لا يكون النظر بتلذّذ، ولا يخـاف مـعه فـتنة بـالوقوع في محرّم، وأن يكـون النـظر لغير العورة ـ وهي من الرجـل مـا يجب سـتره في الصلاة ـ ولا فـرق في ذلك بـين الحسـن والقـبيح؛ للعموم، ولا بين الأمرد وغـيره عـندنا، وإلّا لأمـر الشارع الأمرد بالحجاب.

نعم، لو خاف الفتنة بالنظر إليه أو تـلذّذ بـه فلا إشكال في التحريم كغيره، وقد روي: "أنّ وفداً قدموا على رسول اللّه ﷺ وفيهم غلام حسن الوجه، فأجلسه من ورائه، وكان ذلك بمرأى من الحاضرين" ولم يأمره بالاحتجاب عن الناس، فدلّ عـلى أنّـه لا يحرم، وإجلاسه وراءه تنزّهاً منه ﷺ وتعفّفاً»[2].

وبهـذه المـضامين قـال غـيرهم إجـمالاً أو تفصيلاً[3].

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٧٣.

(٢) المسالك ٧: ٤٥.

(٣) انظر على سبيل المثال: اللـمعة وشرحـها (الروضـة البهية) ٥: ٩٨، وجامع المقاصد ١٢: ٣٣، وكـفاية =

ما هو المـراد مـن التـلذّذ والريـبة وخـوف الافتتان؟

قلنا: إنّ الفقهاء قـيّدوا جـواز النـظر بـعدم الالتذاذ، أو بعدم خوف الفتنة، أو بعدم الريبة، فـما هو المراد منها؟

والجواب:

ـ أمّا الريبة[1]، فقد فسّرها الشهـيد الثـاني: بأنّها «خوف الوقوع في الحرام» الذي يـعبّر عـنه بـ«خوف الفتنة»[2] أو «خوف الافـتتان» أيـضاً.

وفسّرها الفاضل الإصفهاني بـ: «ما يخطر بالبال من النظر، دون التلذّذ به»[3].

وقال الشيخ الأنصاري: «ولعلّ مـراده مـن ما يخطر بالبال: الميل إلى فعل الحـرام مـع المـنظور إليه من الزنا والتقبيل ونحوهما»[4].

وزاد عليه السيّد الحكيم: «وإنْ كـان عـالماً

= الأحكام: ١٥٣، وكشف اللـثام ٧: ٢٣، والحـدائـق ٢٣: ٦١، ومستند الشيعة ١٦: ٦٤، والمستمسك ١٤: ٢٢، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٤٠ ـ ٤١، ومتنها العروة الوثقى وتحرير الوسيلة ٢: ٢١٧، كتاب النكاح، المسألة ١٦ وغيرها من المصادر الفقهية.

(١) وهي من «راب» بمعنى شكّ وظنّ. المصباح المـنير: «ريب». وقـيل: «حـقيقة الريـبة: قـلق النـفس واضطرابها». مجمع البحرين: «ريب».

(٢) المسالك ٧: ٤٤.

(٣) كشف اللثام ٧: ٢٣.

(٤) كتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٥٥.

بعدم وقوعه»[1].

ثمّ قال: «فنقول: بناءً على ذلك يكون المراد من الريبة مردّداً بين الأمرين: الخطور الخاصّ، وخوف الوقوع في الحرام»[2].

ويظهر من التذكرة أنّ «الريبة» و«خوف الافتتان» مختلفان؛ لأنّه اشترط عدمها مع عدم الالتذاذ عند بيان جواز النظر إلى شعور نساء أهل الذمّة[3].

ـ وأمّا خوف الافتتان، فالمراد به ـ على ما صرّح به الشهيد ـ: خوف الوقوع مع المفتتَن في الحرام[4].

ـ وأمّا الالتذاذ، فالذي يظهر من كلمات بعض الفقهاء أنّه على قسمين:

الأوّل ـ الالتذاذ المقرون بالشهوة، بحيث تتحرّك القوّة الشهويّة مع وجود هذا النوع من الالتذاذ.

الثاني ـ الالتذاذ غير المقرون بالشهوة، كالالتذاذ الحاصل من مشاهدة المناظر الطبيعية الجميلة، والصور الجميلة، والشخص الحسن الصورة وإن كان كبيراً.

فهؤلاء يقولون: إذا كان الالتذاذ الحاصل من

(١) و (٢) المستمسك ١٤: ٢٠.

(٣) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٧٤، وجاء فيها: «يجوز النظر إلى أهل الذمّة [و] شعورهن؛ لأنّهنّ بمنزلة الإماء، لكن لا يجوز ذلك لتلذّذ أو ريبة أو خوف افتتان».

(٤) انظر المسالك ٧: ٤٤.

النظر ـ سواء كان المنظور أمرد أو لا، بل حتّى النظر إلى الوجه والكفّين في المرأة؛ بناءً على عدم وجوب سترهما عليها ـ مقروناً بالشهوة فهو حرام يجب تركه.

وإذا كان غير مقرون بها فلا يحرم؛ لأنّه يكون كالنظر إلى المناظر الطبيعية الجميلة.

قال الشيخ الأنصاري ـ وكلامه وإن كان في المرأة، لكنّه عام ـ: «إنّ النظر إلى حسان الوجوه من الذكور والإناث لا ينفكّ عن التلذّذ غالباً ـ بمقتضى الطبيعة البشريّة المجبولة على ملاءمة الحسان ـ فلو حرم النظر مع حصول التلذّذ لوجب استثناء النظر إلى حسان الوجوه، مع أنّه لا قائل بالفصل بينهم وبين غيرهم»[1].

وقال السيّد الحكيم ـ عند مناقشة أدلّة القائلين بحرمة النظر إلى الوجه والكفّين للمرأة ـ: «إنّ التلذّذ الذي هو محلّ الكلام هو التلذّذ الشهوي، وما تقتضيه الطبيعة البشرية المجبولة على ملاءمة الحسان هو التلذّذ غير الشهوي، كالتلذّذ الحاصل بالنظر إلى المناظر الحسنة، كالحدائق النضرة والعمارات الجميلة، والأشعة الكهربائية المنظّمة على نهج معجب، ونحو ذلك...»[2].

لكن خالف بعض الفقهاء في هذا التفصيل، قال صاحب الجواهر: «فما يستعمله بعض الناس

(١) كتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٥٣.

(٢) المستمسك ١٤: ٣٠.

من التلذّذ بالنظر إلى حسان الوجوه من الأولاد معتذراً عن ذلك: بأنّ التلذّذ الحاصل منه كالتلذّذ بالنظر إلى البناء الحسن ونحوه، من مكائد الشيطان وحبائله ومصائده، أعاذنا اللّه تعالى من ذلك، مع ظنّي أنّ ذلك عذر يعتذر به عند الناس، وإلّا فلا عذر له عند العالم بالبواطن، وعلى فرضه لا يبعد جوازه على إشكال»[١].

والمستفاد من مجموع عبارته هو استبعاد تحقّق هذا التفصيل ووقوعه خارجاً، وإلّا لو تحقّق فيجري التفصيل في الحكم أيضاً، لكن على إشكال.

ما هو الشرط في جواز النظر؟

قلنا: اشترط الفقهاء في جواز النظر عدم الالتذاذ وعدم الريبة، لكن الشرط هل هو عدم الريبة بجميع تفاسيرها أو ببعضها؟

قال الشيخ الأنصاري: «والظاهر حرمة النظر مع الريبة، سواء فسّرت بخوف الوقوع في الحرام، أو بخوف الافتتان، أو خطور ما يخطر في البال من قبائح الأعمال.

أمّا الأوّل فظاهر.

وأمّا الثاني والثالث: فلأنّ فيهما الفساد المنهي عنه، وما تقدّم: من صرف النبيّ ﷺ وجه ابن العباس عن الخثعميّة معلّلاً بخوف دخول الشيطان بينهما[١]، يشمل كلّ واحد من المعاني الثلاثة، فيصلح دليلاً لحرمة النظر مع الريبة مطلقاً؛ لأنّها بأيّ معنىً كانت من الشيطان»[٢].

لكن قال السيّد الحكيم: «ويظهر من التذكرة: حرمة الجميع، كما يظهر منها ومن كشف اللثام: حرمة الوقوع في الافتتان، فإن تمّ إجماعٌ عليه ـ كما هو الظاهر... ـ فهو وإلّا فيشكل تحريم أحدهما؛ لعدم وضوح دليل على ذلك...».

ثمّ قال بعد أن نقل مفاد كلام الشيخ: «والإشكال عليه ظاهر»[٣].

---

(١) الجواهر ٢٩: ٧١.

أقول: إنّ الواقع الخارجي لا يساعد على ما قاله هذا الفقيه الجليل، فإنّ الإنسان قد يلتذّ برؤية ولده أو حفيده أو غيرهما إذا كان جميلاً ولم يكن هذا الالتذاذ ـ الذي منشؤه الجمال ـ مشوباً بالحرام.

(١) إشارة إلى ما ورد: من أنّ امرأة أتت النبيّ ﷺ تستفتيه، وكان الفضل بن العباس رديف النبيّ ﷺ، فجعل الفضل ينظر إليها وهي تنظر إليه، فصرف النبيّ ﷺ وجه الفضل وقال: «رجل شاب وامرأة شابّة، أخاف أن يدخل الشيطان بينهما». مسند أحمد بن حنبل ١: ٩٥، مسند عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أوّل حديث منه، رقم التسلسل العام ٥٦٤، وانظر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ٦٧٤، باب الحجّ عمّن لا يستطيع الثبوت على الراحلة، ومستدرك الوسائل ١٤: ٢٦٩، باب تحريم النظر إلى النساء، الحديث ٧.

(٢) كتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٥٥ ـ ٥٦.

(٣) المستمسك ١٤: ٢٠.

حكم لمس الأمرد ومصافحته والخلوة به:

لم أعثر فعلاً على تصريح في ذلك، نعم يمكن أن يقال: إنّ حكم لمس الأمرد ومصافحته حكم النظر إليه، فإذا كان الأصل الأوّلي في النظر هو الحلّيّة إلّا مع التلذّذ أو الريبة فيحرم، فكذلك حكم ملامسته ومصافحته.

وأمّا الخلوة به، فيمكن أن يقال بكونها مثل الخلوة بالمرأة الأجنبية، فإن قلنا بكونها محرّمة مطلقاً فتكون محرّمة في الغلام أيضاً، وإن قلنا بكونها محرّمة في صورة الريبة وخوف الافتتان فتكون الخلوة بالأمرد كذلك[1].

حكم التشبيب بالأمرد:

صرّح جملة من الفقهاء بحرمة التشبيب[2] بالغلام مطلقاً، أي سواء كان معيّناً لدى المخاطب أو لا. وكلامهم مطلق يشمل الغلام الأمرد وغيره.

قال الشهيد الأوّل ضمن عدّ المكاسب المحرّمة: «والغزل مع الأجنبيّة... والتشبيب بها معيّنة، وبالغلمان مطلقاً»[3]، أي معيّنين أو غير معيّنين.

وقال المحقّق الكركي بعد ذكر التشبيب بالمرأة: «وأمّا التشبيب بالغلام فحرام على كلّ حال؛ لأنّه محض فحش مقرّب للمفسدة»[1].

وقال الشهيد الثاني: «وأمّا التشبيب بالغلام محرّم مطلقاً، لتحريم متعلّقه»[2].

وبهذا الإطلاق صرّح العديد من الفقهاء[3].

لكن قال المحدّث الكاشاني ـ بعد نسبة حرمة التشبيب بالمرأة والغلام إلى القول ـ: «وفي إطلاق هذا الحكم نظر، أمّا غير المعيّنين والمحلّلة فلا بأس»[4].

وظاهر كلامه: أنّ التشبيب بالغلام إذا لم يكن معيّناً لا إشكال فيه.

وقال السبزواري: «وأطلق الأصحاب القول بتحريم تشبيب الغلام، وفي هذا الإطلاق إشكال»[5].

وقال السيّد الخوئي: «التشبيب بالغلام إن كان داخلاً في عنوان تمنّي الحرام، فلا ريب في حرمته؛ لكونه جرأة على حرمات المولى

(١) راجع لمعرفة حكم الخلوة بالمرأة إجمالاً كتاب مصباح الفقاهة ١: ٢١٥ ـ ٢١٨.

(٢) في المصباح المنير: «شبّب الشاعر بفلانة تشبيباً: قال فيها الغزل وعرّض بحبّها». وفي المعجم الوسيط: «شبّب الشاعر بفلانة: تغزّل بها ووصف حسنها»، انظر مادة «شبب».

(٣) الدروس ٣: ١٦٣.

(١) جامع المقاصد ٤: ٢٨.

(٢) المسالك ١٤: ١٨٢.

(٣) انظر: كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٣٧٣، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٩، والجواهر ٤١: ٤٩، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٨١، وغيرها.

(٤) المفاتيح ٢: ٢٠، المفتاح ٤٦٥.

(٥) كفاية الأحكام: ٢٨١.

كما تقدّم، وإلّا فلا وجه لحرمته فضلاً عن كونه حراماً على كلّ حال، بل ربّما يكون التشبيب به مطلوباً، ولذا يجوز مدح الأبطال والشجعان ومدح الشبان بتشبيههم بالقمر والنجوم، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة وعرفاً»[1].

وتفصيل الكلام في ذلك يأتي في عنوان «تشبيب» إن شاء اللّه تعالى.

كان هذا أهمّ ما يرتبط بالأمرد من أحكام، وبقي غيرها مثل: وجوب إيصال ماء الوضوء والغسل إلى بشرة ووجه الأمرد ونحوه ممّن لا شعر على وجهه، يراجع تفصيله في العنوانين: «وضوء» و«غسل».

مظانّ البحث:

يتطرّق إلى حكم النظر إلى الأمرد في أحكام النظر، وهي غالباً ما تطرح في كتاب النكاح بمناسبة جواز النظر إلى من يريد التزوّج بها.

ويتطرّق إلى حكم التشبيب في موضعين:

الأوّل ـ في المكاسب المحرّمة بمناسبة ذكر التشبيب بالمرأة.

الثاني ـ في الشهادات بمناسبة ذكر المعاصي المخلّة بالعدالة؛ لاشتراطها في الشاهد.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٢٠.

إمســاك

لغــــة:

مصدر أمسك، وهو يأتي على معانٍ، أهمّها:

ـ القبض، تقول: أمسكته بيدي إمساكاً، أي قبضته، وهو غالباً ما يكون في الإنسان باليد، وفي الحيوان بالفم.

ـ الامتناع، كما تقول: أمسكت عن الأمر، أي كففت عنه.

ـ الحبس، ومنه: أمسك اللّه الغيث، أي حبسه ومنع نزوله.

ـ البخل، فيقال: رجل فيه إمساك، أي بخل[1].

وأرجع ابن فارس جميعها إلى الحبس[2].

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء الإمساك بالمعاني المتقدّمة:

ـ أمّا بالمعنى الأوّل، ففي القتل حيث ذكروا حكم من أمسك شخصاً فقتله آخر.

واستعملوه في إمساك الكلب المعلَّم الصيدَ أيضاً، ومنه قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ

(١) انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط: «مسك».

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة: «مسك»، ويحتمل رجوعها إلى القبض.

عَلَيْكُمْ﴾[1]، وفي إمساك المحرِم الصيد.

ـ وأمّا بالمعنى الثاني، ففي مثل الصوم، حيث قالوا: «الصوم لغة الإمساك، وشرعاً: هو الكفّ عن المفطرات مع النيّة»[2]، ونحو ذلك.

ـ وأمّا بالمعنى الثالث، ففي الرجعة إلى الزوجة المطلّقة رجعيّاً في عدّتها، كما أُشير إليه في قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[3]. وفي إمساك أربعة وتسريح الأكثر لو أسلم وله أكثر من أربع زوجات، وفي إمساك الإنسان الحرّ أو العبد أو الحيوان لو أدّى ذلك إلى إتلاف العين أو المنفعة، ونحو ذلك.

ـ وأمّا بالمعنى الرابع، ففي موارد الإنفاق الواجب أو المستحبّ، وموارد الواجبات الماليّة ونحوها.

الأحكام:

سوف يأتي الكلام على أحكام الإمساك بمعانيه في مواطنه المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

فيأتي الكلام عن إمساك المقتول حين قتله في عنوان «قتل» وما شابهه.

وعن إمساك الكلب المعلَّم للصيد في «صيد».

وعن إمساك المحرِم للصيد في «إحرام» و«صيد» و«كفّارة».

(١) المائدة: ٤.

(٢) الجواهر ١٦: ١٨٤.

(٣) البقرة: ٢٢٩.

وعن الإمساك في الصوم وأقسامه والإمساك في غير الصوم في عنوان «صوم».

وعن الإمساك بمعنى الرجوع إلى الزوجة المطلّقة رجعيّاً في «طلاق»، وإمساك الأربعة وتسريح الأكثر في «نكاح» وما يناسبه، وقد تقدّم في عنوان «اختيار» أيضاً.

وعن الإمساك عن الإنفاق الواجب أو المستحبّ في العنوان: «إنفاق».

وهكذا الموارد المشابهة.

إمضاء

لغـة:

مصدر أمضى، يقال: أُمضى الحكم أو الأمر بمعنى أنفذه.

ويأتي بمعنى الإجازة أيضاً، فإمضاء البيع إجازته[1].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنيين، فمن موارد استعماله بالمعنى الأوّل، ما ورد وتناقله الفقهاء من أنّه: «من وكّل رجلاً على إمضاء أمر من الأُمور فالوكالة ثابتة أبداً حتّى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «مضى».

بالدخول فيها»[١].

ومن موارد استعماله بالمعنى الثاني هو إمضاء العقد الواقع فضولة، بمعنى إجازته.

والمعنى الثاني أكثر استعمالاً من الأوّل، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «إجازة».

وهناك اصطلاحان آخران، وهما: الأحكام الإمضائية، والأدلّة الإمضائية، وفيما يلي توضيحهما.

ما هي الأحكام الإمضائية؟

الأحكام الصادرة في الشريعة الإسلامية على نحوين: تأسيسيّة وإمضائيّة.

أمّا التأسيسيّة، فهي التي أسّسها الشارع ولم يسبق لها وجود قبل ذلك، مثل أغلب أحكام العبادات، وكثير من أحكام الأحوال الشخصيّة، كتفاصيل الزواج والطلاق والإرث، ونحو ذلك.

وأمّا الإمضائيّة، فهي التي كانت موجودة عند العرف ثمّ أمضاها الشرع، مثل: النقل والانتقال في الملك الحاصل بالبيع، الذي أمضاه بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٢]، وكذا سائر العقود التي أمضاها بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٣]، أو النقل الحاصل بالحيازة، أو بالإرث، ونحو ذلك.

(١) الوسائل ١٩: ١٦١، كتاب الوكالة، الباب الأوّل، الحديث الأوّل.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) المائدة: ١.

ومن الأحكام الإمضائية حجّية خبر الثقة، بل مطلق الأمارات والطرق، فإنّ السيرة العقلائية قامت على قبولها، وقد أمضى الشارع ذلك[١].

ومنها عدم الاعتناء بالشكّ بعد انتهاء العمل المعبّر عنه بـ«قاعدة الفراغ»، والتي دلّت الروايات الصادرة بهذا الصدد على إمضائها[٢].

ومنها إمضاء الشروط المتعارفة المذكورة ضمن العقد، الدال على إمضائها قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»[٣].

وكثير من القواعد الفقهيّة والأُصوليّة وغيرها.

هل يعتبر إمضاء المسبّب إمضاءً للسبب أم لا؟

تكلّم بعض الفقهاء في أنّ إمضاء المسبّب إمضاء للسبب أيضاً أم لا؟

ومثاله: أنّ النقل والانتقال الحاصل بالعقد مسبّبٌ ونفس العقد سبب؛ بناءً على سببيّة العقود لمفادها، فلو أمضى الشارع النقل والانتقال الحاصل بعقد البيع عند العرف، ثمّ شككنا في أنّ العقد كتابة الذي هو متداول ويسمّى بيعاً عرفاً، هل هو ممضى من قِبل الشارع، أي يدخل في قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أم لا؟

فهل يصحّ التمسّك بأنّ البيع ـ أي النقل

(١) انظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٤٧.

(٢) انظر مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٦: ٣٠٩.

(٣) انظر: مصباح الفقاهة ٢: ٨٥، والوسائل ٢١: ٢٧٦، الباب ٢١ من أبواب المهور، الحديث ٤.

والانتقال ـ العرفي لـمّا كان ممضىً شرعاً فيكون سببه مهما كان في العرف ولو العقد الكتبي ممضىً أيضاً، أو لا؟[١]

ماهي الأدلّة الإمضائية؟

يطلق على أدلّة الأحكام الإمضائيّة «الأدلّة الإمضائية»، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢]، و: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٣]، وقوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»[٤]، ونحوها.

وتقابلها الأدلّة التأسيسيّة، وهي أدلّة الأحكام التأسيسيّة، مثل أدلّة العبادات وغيرها[٥].

ما هو الكاشف عن الإمضاء؟

يمكن استكشاف إمضاء الشارع بإحدى طرق ثلاثة: اللفظ، والعمل، والسكوت.

فالأوّل مثل: إمضاء المعاملات العرفيّة كالبيع والإجارة وسائر العقود، وقد تقدّمت بعض الأمثلة لذلك مع ذكر النصوص الدالّة على إمضائها.

والثاني مثل: اشتراك النبيّ ﷺ في وليمة الزفاف، فإنّ ذلك يدلّ على جواز صنع الوليمة للزفاف والاشتراك فيها وإن لم يصدر منه بيان في ذلك.

والثالث مثل: سكوت النبيّ ﷺ عمّا هو متعارف عند العقلاء من العمل بالطرق والأمارات كخبر الثقة، فسكوت الشارع عن عمل العقلاء كاشف عن رضاه بذلك؛ لأنّه لو لم يكن راضياً لردع عنه، ولـمّا لم يردع ولم ينه عنه فيكشف ذلك عن رضاه؛ ولذلك يقال: إنّ الدليل على حجّيّة خبر الثقة هو قيام السيرة العقلائية على ذلك مع عدم ردع الشارع عنه، ويعبّر عن مجموع ذلك بـ«السيرة غير المردوعة».

على أيّ شيءٍ يدلّ الردع؟

يختلف العمل المردوع من قِبل الشارع باختلاف موارده، فقد يتضمّن حكماً تكليفياً فقط، أو وضعيّاً فقط، أو يتضمّن كليهما:

ـ فإن ردع عن أكل الميتة ولحم الخنزير أو عن شرب الخمر مثلاً، فذلك يدلّ على عدم حلّية هذه الأمور.

ـ وإن ردع عن بيع المجهول، فذلك يدلّ على عدم صحّته ونفوذه.

ـ وإن ردع عن بيع الميتة والخمر ولحم الخنزير، فذلك يدلّ على عدم صحّة المعاملة وضعاً في هذه الموارد، ويحتمل أن يدلّ على عدم حلّيته

---

(١) انظر: منية الطالب ١: ٩٧ ـ ٩٩، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٥٠ ـ ٥٢.

(٢) المائدة: ١.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) الوسائل ١٨: ١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار، الأحاديث ١ و٢ و٥، وقد تقدّم تخريجه من أبواب المهور أيضاً.

(٥) انظر مستند العروة (الإجارة): ٦٨.

شرعاً أيضاً، بمعنى عدم جواز نفس المعاملة وحرمتها شرعاً.

إمكان

لغـــة:

مصدر أمكن. وأمكنته من الشيء: جعلت له عليه سلطاناً وقدرة. وأمكنني الأمر: سهل وتيسّر[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء والأُصوليون بالمعنى المصطلح عند الفلاسفة والحكماء، وهو على أقسام:

١ ـ الإمكان الذاتي، وهو: سلب ضرورة الوجود والعدم عن الشيء فيما لو لوحظ بذاته دون ملاحظة شيء آخر معه[2].

٢ ـ الإمكان الخاصّ، وهو: سلب ضرورة الوجود والعدم أو سلب ضرورة السلب والإيجاب، مثل: الإنسان كاتب؛ فإنّ الكتابة ممكنة للإنسان بالإمكان الخاصّ، بمعنى أنّ إثباتها ونفيها أو وجودها وعدمها ليس ضرورياً للإنسان[3].

٣ ـ الإمكان العامّ، وهو: سلب الضرورة عن الطرف المخالف، فقولهم: الشيء الفلاني ممكن، أي

(١) انظر المصباح المنير: «مكن».

(٢) انظر الحكمة المتعالية ١: ١٦٦.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ١٥١.

ليس بممتنع، فإمكان الوجود معناه سلب ضرورة العدم، وإمكان العدم معناه سلب ضرورة الوجود[1].

٤ ـ الإمكان الاستعدادي، وهو: استعداد المادة لما يحصل لها من الصور والأعراض[2].

وموارد أُخرى نشير إليها في شرح قاعدة الإمكان.

قاعدة «الإمكان»

نصّ القاعدة:

قال العلّامة: «كلّ دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض»[3].

وبهذا المضمون قال من تقدّمه وتأخّر عنه من الفقهاء[4].

مضمون القاعدة إجمالاً:

كلّ دم تراه المرأة وكان بحسب الشروط والأوصاف المذكورة في الشريعة يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض[5].

(١) انظر الحكمة المتعالية ١: ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ١٥٤.

(٣) القواعد ١: ٢١٣.

(٤) انظر: الخلاف ١: ٢٣٥، المسألة ٢٠١ و٢٤٣، المسألة ٢١٢، والمعتبر: ٥٤، والشرائع ١: ٢٩، والذكرى ١: ٢٣١، وروض الجنان ١: ١٨٢.

(٥) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢٥.

توضيح القاعدة:

يتوقّف توضيح القاعدة على بيان المراد من «الإمكان»، فقد اختلفت واضطربت فيه كلمات الفقهاء، وفسّروه بعدّة تفاسير، هي:

١ ـ المراد منه هو الإمكان العامّ، بمعنى سلب الضرورة عن الطرف الآخر. قال الشهيد الثاني: «المراد بالإمكان هنا معناه العامّ، وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم، فيدخل فيه ما تحقّق كونه حيضاً؛ لاجتماع شرائطه وارتفاع موانعه ـ كرؤية ما زاد على الثلاثة في زمن العادة الزائدة بصفة دم الحيض وانقطاعه عليها ـ وما احتمله، كرؤيته بعد انقطاعه على العادة، ومضيّ أقلّ الطهر عليها، فإنّه يحكم بكونه حيضاً لإمكانه. ويتحقّق عدم الإمكان بقصور السنّ عن تسع، وزيادته على الخمسين والستّين، وبسبق حيضٍ محقّقٍ لم يتخلّل بينهما أقلّ الطهر أو نفاس كذلك، وكونها حاملاً على مذهب المصنّف، وغير ذلك»[١].

لكن علّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «... فالقضيّة وإن كانت صحيحة إلّا أنّها تكون حقيقيّة واقعيّة؛ لأنّ كلّ دم لا يكون سلب الحيض عنه ضروريّاً فهو حيض واقعاً، ولا تكون قضيّة تعبّديّة ظاهرية كما هو المقصود»[٢].

(١) المسالك ١: ٥٩، وقال سبطه صاحب المدارك بعد نقله العبارة: «وللتوقّف فيه مجال». المدارك ١: ٣٢٥.

(٢) المستمسك ٣: ٢٣٢.

وممّن استظهر الإمكان العام أيضاً صاحب الذخيرة[١].

٢ ـ المراد منه هو الإمكان الوقوعي مقابل الامتناع، بمعنى أنّه لا يلزم من وقوعه محذور عقلي أو شرعي.

فيكون معنى القاعدة: أنّ كلّ دمٍ لا يلزم من كونه حيضاً محذورٌ عقلي أو شرعي في عالم الإثبات لا الثبوت والواقع، فهو محكوم بكونه حيضاً عند الشارع.

وممّن صرّح بهذا التفسير السيّد البجنوردي في القواعد الفقهيّة[٢].

٣ ـ المراد منه هو الاحتمال، بمعنى: أنّ كلّ دم احتمل كونه حيضاً فهو حيض[٣].

٤ ـ المراد منه هو الإمكان القياسي[٤]،

(١) الذخيرة: ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) القواعد الفقهية (للبجنوردي) ١: ١٥.

(٣) انظر المستمسك ٣: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، فقد ذكره ولم يسمّ له قائلاً.

(٤) ذكر السيّد الحكيم أقساماً ثلاثة للإمكان القياسي:

الأوّل ـ أن نلاحظ الدم بالقياس إلى الشروط المعتبرة في الحيض واقعاً، فنقول: كلّ دم جمع الشروط الواقعيّة المجعولة للحيض في نظر الشارع فهو حيض.

ثمّ قال: إنّ القضيّة تكون حينئذٍ كما في الإمكان العام حقيقيّة لا تعبّديّة؛ لأنّ كلّ دم اجتمعت فيه شروط الحيض واقعاً فهو حيض.

الثاني ـ أن نلاحظه بالقياس إلى ما نعلم اشتراطه واعتباره من الشروط. =

بمعنى أنّ الدم المشكوك بالقياس إلى الشروط المعتبرة في كون الدم حيضاً عند الشارع يمكن أن يكون حيضاً، وبناءً على ذلك فلو رأت المرأة دماً ولم يفصل بينه وبين الحيض المتقدّم أقلّ الطهر ـ أي عشرة أيّام ـ لم يحكم بكونه حيضاً؛ لأنّه بالقياس إلى ما اشترطه الشارع من وجود فاصلة بين الحيضتين أقلّها عشرة أيّام لا يمكن أن يكون هذا الدم حيضاً؛ لأنّ الفاصلة لم تبلغ ذلك.

وربّما يعبّر عن هذا الإمكان بالإمكان الشرعي[1].

وممّن يظهر منه هذا التفسير أو صرّح به: المحقّق الثاني[2]، والشهيد الثاني[3]، والفاضل النراقي[4]، وصاحب الجواهر[5]، والسيّد المراغي[6]، والشيخ الأنصاري[1]، وصاحب الكفاية[2]، والسيّدان: الحكيم[3] والخوئي[4].

= الثالث ـ أن نلاحظه بالقياس إلى ما نحتمل اشتراطه واقعاً وإن لم نعلم به.
انظر المستمسك ٣: ٢٣٢.

(١) انظر العناوين ١: ٥١٠، العنوان ٢٢.

(٢) انظر جامع المقاصد ١: ٢٨٨، وجاء فيه: «والمراد بالإمكان: عدم الامتناع عند الشارع، فلو رأت دماً بشرائط الحيض كلّها، لكن تقدّمه دم كذلك ولم يتخلّل بينهما أقلّ الطهر، امتنع أن يكون حيضاً...».

(٣) انظر: الروضة البهيّة ١: ١٠٠ ـ ١٠١، وروض الجنان: ٦٤.

(٤) انظر مستند الشيعة ٢: ٤٠٨.

(٥) انظر الجواهر ٣: ١٦٤.

(٦) انظر العناوين ١: ٥١٠، العنوان ٢٢.

مستند القاعدة:

ذكرت للقاعدة عدّة أدلّة، لكن نوقشت من قبل بعضهم، وفيما يلي نشير إلى أهمّها:

الأوّل ـ الإجماع:

ادّعي الإجماع على القاعدة إجمالاً:

ـ قال المحقّق الثاني: «هذا الحكم ذكره الأصحاب كذلك، وتكرّر في كلامهم، ويظهر أنّه ممّا أجمعوا عليه، ولولاه لكان الحكم به مشكلاً، من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمّة تعويلاً على مجرّد الإمكان...»[5].

ـ وقال السبزواري بعد نقل لفظ القاعدة: «ولا أعرف في ذلك خلافاً بين الأصحاب»[6].

ثمّ نقل الإجماع عن المحقّق والعلّامة الحلّيين[7].

(١) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢٦، وظاهره اختيار التفسير الثالث من التفاسير المتقدّمة للإمكان القياسي.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ١٧٩، ذيل الأمر الثاني من تنبيهات الاستصحاب.

(٣) انظر المستمسك ٣: ٢٤١.

(٤) انظر التنقيح (الطهارة) ٦: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٥) جامع المقاصد ١: ٢٨٨.

(٦) الذخيرة: ٦٨.

(٧) انظر: المعتبر: ٥٤، والمنتهى ٢: ٢٨٧، فإنّهما استدلّا =

ـ وقال صاحب الجواهر مشيراً إلى القاعدة: «بل قد يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليها، كما أنّها عند المعاصرين ومن قاربهم من القطعيّات التي لا تقبل الشكّ والتشكيك...»[1].

ـ وقال السيّد الحكيم عند ذكر الأدلّة على القاعدة: «السادس ـ الإجماعات المتقدّمة المتلقّاة بالقبول من حاكيها، وكفى بها دليلاً عليها»[2].

ومع ذلك فقد شكّك بعضهم في أصل القاعدة أو في تعميمها، وقد تقدّمت عبارة المحقّق الثاني، وممّن يظهر منه ذلك: المحقّق الأردبيلي، وصاحب المدارك، والنراقي، وصاحب الجواهر.

أمّا الأوّل، فقد تأمّل في القاعدة من جهة تعريف الحيض[3].

وأمّا الثاني، فقد قال: «هذا الحكم ذكره الأصحاب كذلك، وقال في المعتبر: إنّه إجماع، وهو مشكل جدّاً من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمّة تعويلاً على مجرّد الإمكان. والأظهر أنّه إنّما يحكم بكونه حيضاً إذا كان بصفة دم الحيض؛ لقوله ﷺ: "إذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة"»[1].

وأمّا النراقي، فبعد أن نقل القاعدة عن لسان المشهور وذكر أدلّتها، نسب الخلاف إلى جماعة، ثمّ استدلّ عليه، ثمّ قال: «وهو الحقّ؛ لما ذكر»[2].

وأمّا صاحب الجواهر، فقد قال بعد مناقشة الأدلّة التي ذكروها للقاعدة: «لكن الجرأة على خلاف ما عليه الأصحاب، سيّما بعد نقلهم الإجماع نقلاً مستفيضاً معتضداً بتتبّع كثير من كلمات الأصحاب، لا يخلو من إشكال، وخصوصاً بعد ما سمعت من الإشارات المتقدّمة في الروايات، إلّا أنّه ينبغي القطع بعدم إرادة العموم منها على الوجه الذي فهمه بعض متأخّري المتأخّرين، حتّى تمسّك بها في نفي الشرائط حيث تُدّعى، كالتوالي ونحوه، وفيما يُرى من الدم قبل إحراز ما عُلم شرطيّته، ونحو ذلك؛ لعدم الدليل، حتّى الإجماع المدّعى، فالأولى حملها حينئذٍ على إرادة ما علم إمكانيّة حيضيّته...»[3].

وأمّا الشيخ الأنصاري، فقد قال بعد نقل

= ... أنّ كلّ دم تراه المرأة ما بين الثلاثة والعشرة ثمّ ينقطع فهو حيض بالإجماع، ثمّ علّلاه: بأنّه في زمان يمكن أن يكون حيضاً، فيكون حيضاً. فإنّهما لم يستدلّا على القاعدة بالإجماع بل استدلّا على موردٍ من مواردها بالإجماع، ويبدو أنّ التعليل بالقاعدة لتوجيه الإجماع والاستدلال على مؤدّاه.

نعم، حاول السيّد المراغي تعميم الإجماع الذي ذكراه لسائر الموارد؛ كي يكون إجماعاً على القاعدة نفسها.

انظر العناوين ١: ٥١٥، العنوان ٢٢.

(١) الجواهر ٣: ١٦٤.

(٢) المستمسك ٣: ٢٣٨.

(٣) انظر مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٤٦.

(١) المدارك ١: ٣٢٤، وانظر الحديث في الوسائل ٢: ٢٧٥، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) مستند الشيعة ٢: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٣) الجواهر ٣: ١٧٠.

الإجماعات والروايات التي يمكن الاستدلال بها على القاعدة: «وكيف كان، فالعمدة في المقام الإجماعات، ولولاها لأشكل الحكم ...».

ثمّ قال: «وحيث انحصر المستند في عموم هذه القاعدة في الإجماعات المنقولة، فلابدّ من تنقيح معنى القاعدة؛ ليعلم وفاء معاقد الإجماع بإثباتها وعدمه».

ثمّ شرع في بيان المراد من الإمكان والامتناع، ثمّ قال: «فالمتحصّل من ذلك: أنّ الشكّ في كون ما تراه حيضاً لا يخلو عن أحد أسباب ثلاثة؛ لأنّه:

-إمّا أن يكون من جهة الشكّ في تحقّق شرط شرعي أو عادي، كما في الدم الخارج من الخنثى أو الممسوح المشكوك في أنوثيّتها ...

- وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في شرطيّة شيءٍ مفقود في ذلك الدم، كالتوالي ونحوه من الشروط الخلافيّة.

- وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في مشخّصات جزئيّة للحيض تختلف باختلاف آحاد النساء بحيث لا تنضبط تحت ضابط واقعي ولا معرّف ظاهري، فلا يطّلع عليها إلّا من يعلم ما في الأرحام، كما إذا استمرّ دم في ثلاثة أيام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقرّرة للحيض، إلّا أنّه يشكّ في كون ذلك الدم المخصوص حيضاً، فإنّ اجتماع تلك الشروط لا يفيد إلّا احتمال الحيضيّة في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها».

ثمّ استدلّ على خروج الموردين الأوّلين من معاقد الإجماعات المدّعاة، ثمّ قال: «فالمتحصّل: أنّ المتيقّن من معاقد الإجماعات في مورد هذه القاعدة هو القسم الثالث»[1].

الثاني ـ الأخبار:

ذكر الشيخ الأنصاري مجموعة من الروايات يمكن أن يستدلّ بها على القاعدة، مثل قولهم عليهم السلام: «الصفرة والكدرة في أيام الحيض حيض»[2]. وما ورد: من أنّ الصائمة تفطر بمجرّد رؤية الدم[3]، والحكم بالحيضيّة في المشتبه بالاستحاضة عند وجود صفات الحيض في الدم[4]، والحكم بالحيضيّة إذا خرجت القطنة ملطّخة وغير مطوّقة إذا اشتبه الحيض بالعذرة[5]، وغيرها.

لكنّه قال: «والتحقيق: أنّ كثيراً من المذكورات لا يدلّ على هذه القاعدة بوجه ...»[6].

---

(١) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢٤ ـ ٣٣١.

(٢) الوسائل ٢: ٢٨١، الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٩.

(٣) انظر الوسائل ٢: ٣٦٦ ـ ٣٦٨، الباب ٥٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و ٦ و ٧.

(٤) انظر الوسائل ٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٨، الباب ٣ من أبواب الحيض.

(٥) انظر الوسائل ٢: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و ٣.

(٦) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٢٢.

وبهذا المضمون قال صاحب الجواهر[1].

لكن قال الشيخ الأنصاري في نهاية المطاف: «الإنصاف أنّ الخروج عمّا عليه الأصحاب مشكل»[2]، ثمّ حاول دفع بعض الإشكالات الواردة على بعض الروايات التي استدلّ بها على القاعدة.

وقال السيّد الحكيم: «الإنصاف أنّ بعض المناقشات المذكورة لا تخلو من ضعف ولا سيّما المناقشة في التعليلات، فإنّ دلالتها على الكلّية لا تقبل المناقشة»[3].

الثالث ـ السيرة وبناء العرف:

ويمكن الاستدلال على القاعدة باستقرار سيرة المتشرّعة على جعل الدم الخارج من الموضع حيضاً، ما لم يعلم كونه دماً آخر، بل على ذلك بناء العرف قاطبة[4].

لكن أشكل الشيخ الأنصاري وقال: «إنّ المسلّم من بناء العرف هو فيما لو كان الدم بصفات الحيض، ومع عدمه لا يظهر حكمهم بالحيضيّة، كما لا يخفى على من سألهن عن علامات الحيض»[5].

(١) انظر الجواهر ٣: ١٦٤ ـ ١٧٠.

(٢) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٣٤.

(٣) المستمسك ٣: ٢٣٧.

(٤) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢٣٢.

الرابع ـ الأصل:

اختلفوا في تفسيره، فهو:

ـ إمّا بمعنى الغلبة، أي أنّ الغالب في الدم أن يكون حيضاً.

ـ أو بمعنى الظاهر، أي أنّ الظاهر من الدم الخارج منها هو الحيض.

ـ أو بمعنى الاستصحاب، أي استصحاب عدم كونه من قرحة ونحوها، فيثبت كونه حيضاً.

ـ أو بمعنى أصالة الصحّة، أي الأصل في المرأة الصحّة والسلامة، فيثبت كون الدم حيضاً؛ لأنّه الخارج عند الصحّة والسلامة، وغيره يخرج حالة عدمها[1].

وقد نوقش الأصل بجميع هذه المعاني أيضاً: أمّا الأوّل، فلعدم دليل على حجّيته، وكذا الثاني، ولو سلّم فثبوته مطلقاً ولو مع فقْد الصفات محلّ تأمّل. وأمّا الثالث، فعارض باستصحاب عدم كونه حيضاً، وأمّا الرابع؛ فلأنّه لا يصلح لإثبات كون الدم حيضاً؛ إذ هو من اللوازم التي لا يصلح أصل الصحّة لإثباتها[2].

تنبيه (١):

إنّما تجري القاعدة في الشبهات الموضوعيّة فقط، ولا تجري في الشبهات الحكميّة؛ فلذلك لو شككنا في كون الدم حيضاً؛ للشكّ في اشتراط أمر

(١) و (٢) انظر: المستمسك ٣: ٢٣٣، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١: ٢٠ ـ ٢١.

في الحيضيّة، مثل اعتبار توالي خروج الدم في ثلاثة أيّام، لما أمكن التمسّك بالقاعدة بمجرّد رؤية الدم؛ لعدم إحراز إمكان الحيض شرعاً، وإنّما يحرز الإمكان بعد توالي الخروج ثلاثة أيّام[1].

تنبيه (٢):

إنّ القاعدة من قبيل الأصل لا يرجع إليها إلّا مع فقد الدليل في المورد المشكوك، فلو قام الدليل من إجماع أو أمارة على كون الدم حيضاً أو على عدمه، فلا يصحّ الرجوع إليها؛ لأنّه مع وجود الدليل يرتفع الشكّ الذي هو موضوع الأصل؛ وذلك كما إذا قام الدليل على أنّ ما زاد على عادة المرأة وتجاوز العشرة استحاضة وليس بحيض، فإنّ الزائد على العادة إلى العشرة يمكن اندراجه تحت القاعدة لولا الدليل على أنّه استحاضة، فبالدليل ترفع اليد عن القاعدة[2].

إمـلاص

لـغـة:

مصدر أملص، وأصله من ملَص، أي زَلَق، وإملاص المرأة هو أن تُزْلِق الجنين قبل الولادة، ويعبّر عنه بإسقاط الجنين أيضاً[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

ويراجع حكم الإملاص في عنوان «جنين»، كما أشرنا إلى ذلك في عنوان «إسقاط».

إمـلاك

لـغـة:

التزويج وعقد النكاح[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

المعروف بين الفقهاء استحباب الوليمة عند الزفاف، ولهم كلام في أنّ هذه الوليمة هل هي بعد العقد أو عند الزفاف أو بعده[3]؟ فعلى الأوّل تكون

(١) انظر: المستمسك ٣: ٢٤٢، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١: ٣٣.

(٢) انظر: المستمسك ٣: ٢٤٢ ـ ٢٤٤، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١: ٣٣ ـ ٣٤، والعناوين ١: ٥١٢ و٥٢١.

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «ملص».

(٢) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «ملك».

(٣) انظر: المسالك ٧: ٢٥، والحدائق ٢٣: ٢٨ ـ ٣٣، والجواهر ٢٩: ٤٦ ـ ٥١، وغيرها.

الوليمة وليمة إملاك لو قلنا باختصاصه ـ أي الإملاك ـ بعقد النكاح.

يراجع تفصيل ذلك في العنوانين: «نكاح» و«وليمة».

أُمّ

لغـــة:

الوالدة القريبة التي ولدت الإنسان، أو البعيدة التي ولدت من ولدته، وهي الجدّة[1].

وأمّ الشيء: أصله[2].

ويقال لكلّ ما كان أصلاً لوجود الشيء، أو تربيته، أو إصلاحه، أو مبدئه: أمّ[3].

اصطلاحاً:

هي الوالدة القريبة، وقد يراد بها الوالدة البعيدة لكن مع القرينة[4]، وأكثر استعمالهم عنوان «الجدّة» لها.

(١) و (٣) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أمم».

(٢) انظر الصحاح: «أمم».

(٤) كقولهم في بيان المحرّمات: «الأمّ وإن علت»، ويعبّر عنها في الميراث ونحوه بـ«الجدّة»، لكن ربّما يظهر من كلام صاحب الجواهر وجود قائل بكونها حقيقة في العاليات والسافلات. انظر الجواهر ٢٩: ٢٤٠.

الأحكـام:

تترتّب على الأمّ أحكام كثيرة نشير إلى أهمّها إجمالاً فيما يأتي:

الأمر ببرّ الوالدين والنهي عن إيذائهما:

لا إشكال في حسن البرّ بالوالدين وخاصّة الأمّ، كما لا إشكال في قبح إيذائها عقلاً وشرعاً. والنصوص بذلك متظافرة كتاباً وسنّة.

أمّا الكتاب:

ـ فقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً﴾[1].

والقضاء هنا هو القضاء التشريعي، أي الحكم، فمعنى الآية: وحكم ربّك ألّا تعبدوا إلّا إيّاه، وحكم بأنْ تحسنوا إلى الوالدين إحساناً.

والإحسان يقابل الإساءة.

وأقلّ الإساءة هو قول كلمة «أُفّ»؛ فلذلك نهى الله تعالى عنها في الآية الشريفة، ولا ينحصر النهي بحالة الكبر، وإنّما ذكرت في الآية لحاجة الوالدين إلى الإحسان في تلك الحالة أكثر من غيرها[2].

والآية قرنت الإحسان بالوالدين بالتوحيد

(١) الإسراء: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) انظر: تفسير مجمع البيان (٥ ـ ٦): ٤٠٩، وتفسير الميزان ١٣: ٧٩ ـ ٨٠.

في العبادة، كما قرنت إيذاءهما بالشرك بالله تعالى في آيات أُخر.

وهناك آيات أُخرى بهذا المضمون، ستأتي عن قريب.

وأمّا السنّة فكثيرة جدّاً، منها:

ـ ما رواه محمّد بن مروان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه‌السلام يقول: إنّ رجلاً أتى النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله فقال: يا رسول الله، أوصني؟ فقال: لا تشرك بالله شيئاً وإن حُرِّقت بالنار وعذِّبت إلّا وقلبك مطمئنّ بالإيمان، ووالديك فأطعهما وبرّهما حيّين كانا أو ميّتين، وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل، فإنّ ذلك من الإيمان»[١].

ـ وروى منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه‌السلام، قال: «قلت: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»[٢].

فضل برّ الأُمّ على برّ الأب:

وتمتاز الأُمّ على الأب من حيث فضيلة برّها، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً...﴾[٤].

(١) أُصول الكافي ٢: ١٥٨، باب برّ الوالدين، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٣) لقمان: ١٤.

(٤) الأحقاف: ١٥.

وورد عن أبي عبدالله عليه‌السلام أنّه قال: «جاء رجل إلى النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله فقال: يا رسول الله، من أبرّ؟ قال: أُمّك، قال: ثمّ مَن؟ قال: أُمّك، قال: ثمّ مَن؟ قال: أُمّك، قال: ثمّ من؟ قال: أباك»[١].

وعنه عليه‌السلام أيضاً، قال: «جاء رجل إلى النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله وسأل النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله عن برّ الوالدين، فقال: أبرر أُمّك، أبرر أُمّك، أبرر أُمّك، أبرر أباك، أبرر أباك، أبرر أباك، ويدأ بالأُمّ قبل الأب»[٢].

وقال المجلسي معلّقاً على الرواية: «"وبدأ بالأُمّ" أي أشار بالابتداء بالأُمّ إلى أفضليّة برّها»[٣].

ـ وعن عليّ بن الحسين عليه‌السلام قال: «جاء رجل إلى النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله فقال: يا رسول الله، ما من عمل قبيح إلّا وقد عملته، فهل لي من توبة؟ فقال له رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: فهل من والديك أحدٌ حيٌّ؟ قال: أبي، قال: فاذهب فبرّه. قال: فلمّا ولّى قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: لو كانت أُمّه!»[٤].

تنبيه:

ذكر الشيخ الأنصاري في بعض مذكّراته تحت عنوان: «إنّ حقّ الوالد أعظم من الوالدة»:

«عن الكافي في باب حقّ الزوج على المرأة،

(١) أُصول الكافي ٢: ١٥٩، باب برّ الوالدين، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدم: ١٦٢، الحديث ١٧.

(٣) البحار ٧١: ٥٨، كتاب العشرة، باب برّ الوالدين والأولاد، ذيل الحديث ١٧.

(٤) المصدر المتقدّم: ٨٢، الحديث ٨٨.

عن مالك بن عطيّة، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: "جاءت امرأة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله، من أعظم الناس حقّاً على الرجل؟ فقال: والده. قالت: من أعظم الناس حقّاً على المرأة؟ قال: زوجها".

ولا يعارضه ما روي في غير واحد من الأخبار من تكرار الأمر ببرّ الأمّ ثلاث مرّات، ثمّ الأمر ببرّ الأب؛ لأنّ ذلك لا يدلّ على كونها أعظم حقّاً، فلعلّه لأمر آخر، مع أنّ مثل هذه الأخبار معارضة بغيرها ممّا دلّ على التسوية في الأمر...».

ثمّ ذكر الرواية المتقدّمة قبل قليل، حيث ورد الأمر فيها ببرّ الأمّ ثلاثاً وببرّ الأب ثلاثاً أيضاً، ثمّ وجّه تقديم الأمّ بكونها أسرع تألّماً من الأب.

ثمّ أيّد كون الوالد أعظم حقّاً بجملة من المزايا والحقوق التي جعلها الشارع للأب مثل: «الولاية، ووجوب القضاء عنه، واختلافهم في توقّف صوم التطوّع على إذن الأب، ولم يعهد منهم الفتوى بتوقّفه على إذن الأمّ، وكذا في توقّف نذر الولد، والحجّ المندوب، والاعتكاف، وجواز أخذ الوالد من مال الولد لنفسه وقرضاً...»[1]، وذكر فيه جملة من مزايا الأب التي لا تجري بالنسبة إلى الأمّ كما سنشير إليها فيما يأتي.

(١) كتاب القضاء والشهادات: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، الملحق الأوّل. وللشهيد الأوّل هنا كلام في القواعد والفوائد ٢: ٥٨ لا بأس بمراجعته، وسيأتي عنه كلام آخر في حقوق الوالدين في الصفحة ١٦٩.

لا يشترط في برّ الوالدين إسلامهما:

لا يشترط في حسن البرّ بالوالدين ومطلوبيّته كونهما مسلمين، فإنّ الإحسان إليهما وبرّهما مندوب إليه وإن لم يكونا مسلمَين؛ لقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا...﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ... * وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً...﴾[2].

مضافاً إلى ما ورد في ذلك من السنّة، مثل: ما روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «ثلاث لم يجعل الله عزّ وجلّ لأحد فيهنّ رخصة: أداء الأمانة إلى البرّ والفاجر، والوفاء بالعهد للبرّ والفاجر، وبرّ الوالدين برّين كانا أو فاجرين»[3].

الدعاء للوالدين:

لا إشكال في استحباب الدعاء للوالدين المؤمنَين، والاستغفار لهما حيّين كانا أو ميّتين، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنّة:

أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ اغْفِرْ

(١) العنكبوت: ٨.

(٢) لقمان: ١٤ ـ ١٥.

(٣) أصول الكافي ٢: ١٦٢، باب البرّ بالوالدين، الحديث ١٥.

(٤) الإسراء: ٢٤.

لِي وَلِوَالِدَيَّ...﴾(١).

وأمّا السنّة، فنها ما رواه محمّد بن مروان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ما يمنع الرجل منكم أنْ يبرّ والديه حيّين أو ميّتين؟ يصلّي عنهما، ويتصدّق عنهما، ويحجّ عنهما، ويصوم عنهما، فيكون الذي صنع لهما، وله مثل ذلك، فيزيده الله عزّ وجلّ ببرّه وصلته خيراً كثيراً»(٢).

وأمّا إذا لم يكونا مؤمنَين، فإن كان الدعاء لهدايتهما إلى طريق الحقّ، فلا إشكال في رجحانه أيضاً عقلاً وشرعاً، ولا يتصوّر ذلك إلّا إذا كانا حيّين.

وأمّا إذا كان الدعاء استغفاراً لهما:

فإن كانا مشركين أو كافرين، فلا يجوز ذلك بنصّ الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُوْلِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾(٣).

وكذا لو كانا منافقين؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُم مَاتَ أَبَداً وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾(٤).

وقيل: المراد من قوله تعالى: ﴿لَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾ هو: لا تقف على قبره للدعاء(٥).

وأمّا لو كانا مسلمَين مخالفين له في المذهب، فقد اختلفت الروايات في ذلك، وقد تعرّض الفقهاء للموضوع إجمالاً في بحث نيابة الابن المسلم عن الأب الكافر في الحجّ(١)، وفي بحث الصلاة على الميّت المخالف للمذهب(٢)، ولهم فيه كلام وتفصيل لا يسعنا الدخول فيه فعلاً.

ومن جملة الروايات الواردة في هذا المجال:

ما رواه معمّر بن خلاد عن الإمام الرضا عليه السلام، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: أدعو لوالديَّ إذا كانا لا يعرفان الحقّ؟ قال: ادع لهما وتصدّق عنهما، وإن كانا حيّين لا يعرفان الحقّ فدارهما، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنّ الله بعثني بالرحمة لا بالعقوق»(٣).

واحتمل المجلسي أن تكون الرواية بصدد بيان حكم المستضعف من المخالفين، لا المخالف المعاند والناصب(٤).

برّ الوالدين واجب أو مندوب؟

قلنا: لا إشكال في رجحان برّ الوالدين، ولكن

---

(١) نوح: ٢٨.

(٢) أُصول الكافي ٢: ١٥٩، باب البرّ بالوالدين، الحديث ٧.

(٣) التوبة: ١١٣.

(٤) التوبة: ٨٤.

(٥) البحار ٧١: ٤٧ ـ ٤٨، كتاب العِشرة، باب برّ =

= الوالدين والأولاد، ذيل الحديث ٨.

(١) انظر الجواهر ١٧: ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(٢) انظر الجواهر ١٢: ٤٧ ـ ٥١، و٨٨ ـ ٩٥، وغيره في هذا الموضوع.

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٥٩، باب البرّ بالوالدين، الحديث ٨.

(٤) انظر البحار ٧١: ٤٧، كتاب العِشرة، باب برّ الوالدين والأولاد، ذيل الحديث ٨.

يبقى الكلام في أنّ ذلك على نحو الوجوب أو الندب؟

لم يتطرّقوا إلى هذا الموضوع، لكن الذي يستفاد من ظواهر بعض الآيات: أنّ برّ الوالدين واجب، فإنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[١] هو وجوب الإحسان؛ لأنّه الملائم لأخذ الميثاق، ولعلّه لذلك قال الطبرسي في ذيل الآية: «والإحسان الذي أخذ عليهم الميثاق بأن يفعلوه إلى الوالدين هو ما فرض على اُمّتنا أيضاً من: فعل المعروف بهما، والقول الجميل، وخفض جناح الذلّ لهما، والتحنّن عليهما، والرأفة بهما، والدعاء بالخير لهما، وما أشبه ذلك»[٢].

ومثله قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[٣] الذي قال السيّد الطباطبائي بالنسبة إلى الإحسان المذكور فيه: «وهذا بعد التوحيد من أوجب الواجبات، كما أنّ عقوقهما أكبر الكبائر بعد الشرك بالله؛ ولذلك ذكره بعد حكم التوحيد وقدّمه على سائر الأحكام المذكورة»[٤].

وربّما يظهر القول بالوجوب من بعض آخرين أيضاً[٥].

ولكنّ الذي يراه بعض المحقّقين من الفقهاء[١] هو: أنّ المستفاد من الكتاب والسنّة ليس إلّا أمراً واحداً وهو حرمة عقوق الوالدين، فكلّ ما انتهى إلى العقوق فهو حرام يجب اجتنابه وإلّا فلا، وعليه فإذا كان ترك الاحترام والرأفة والإحسان بالوالدين موجباً لتأذّيهما الذي يحقّق موضوع العقوق فيحرم وإلّا فلا.

وقد تقدّم بعض الكلام عن ذلك في عنوان «إطاعة»، وسيأتي عن قريب أيضاً.

حرمة عقوق الوالدين:

لا إشكال في حرمة عقوق الوالدين، وعدّه من جملة الكبائر[٢]. فقد ورد عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «إيّاكم وعقوق الوالدين؛ فإنّ ريح الجنّة توجد من مسيرة ألف عام، ولا يجدها عاقّ ولا قاطع رحم...»[٣].

وعن عبدالعظيم الحسني، عن أبي جعفر الثاني، عن آبائه، عن الصادق عليه السلام قال: «عقوق الوالدين من الكبائر؛ لأنّ الله عزّ وجلّ جعل العاقّ عصيّاً شقيّاً»[٤].

ويتحقّق عقوق الوالدين إجمالاً بفعل

---

(١) البقرة: ٨٣.

(٢) مجمع البيان (١ ـ ٢): ١٥٠.

(٣) الإسراء: ٢٣.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٨٠.

(٥) انظر عنوان «إطاعة».

(١) ذكرناهم عند الكلام عن إطاعة الوالدين في عنوان «إطاعة».

(٢) انظر الجواهر ١٣: ٣١٥، و ٤١: ٥٩.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٣٤٩، باب العقوق، الحديث ٦.

(٤) البحار ٧١: ٧٤، كتاب العِشرة، باب برّ الوالدين والأولاد، الحديث ٦٥.

ما يؤذيهما، وأدنى ذلك قول كلمة «أُفّ» لهما، فقد ورد عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «أدنى العقوق "أُفّ" ولو علم الله عزّ وجلّ شيئاً أهون منه لنهى عنه»(١).

وعن الإمام عليّ عليه السلام، قال: «من أحزن والديه فقد عقّهما»(٢).

وهل يحرم مطلق الإيذاء أو لا؟

تقدّم في عنوان «إطاعة»: أنّه يظهر من بعض الفقهاء أنّ الإيذاء المحرّم هو الذي يسبّب تأذّي الوالدين من حيث الشفقة على الولد ـ كالإيذاء الحاصل من مخالفة نهيهما عن السفر خوفاً وشفقةً عليه، أو النهي عن الصوم كذلك ـ لا مطلق الإيذاء، كما لو كانت الاُمّ تتأذّى بسبب حبّ الولد زوجته وإكرامه إيّاها، فإنّه من البعيد أن يحكم أحد بحرمته.

إطاعة الوالدين:

تقدّم في عنوان «إطاعة»: أنّ بعض الفقهاء صرّح بوجوب إطاعة الوالدين، ولكنّ البعض الآخر قال: إنّ الإطاعة في حدّ ذاتها غير واجبة. نعم يحرم إيذاؤهما؛ لأنّه يستلزم العقوق، وبناءً على ذلك لو استلزم عدم الإطاعة تأذّي الوالدين حرم من هذه الجهة؛ ولذلك لو لم تستلزم المخالفة تأذّيهما

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٤٨، باب العقوق، الحديث الأوّل، وانظر المصدر المتقدّم: ٧٢، الحديث ٥٤.

(٢) الخصال: ٦٢١، حديث الأربعمئة، وعنه في البحار ٧١: ٧٢، كتاب العِشرة، باب برّ الوالدين والأولاد، الحديث ٥٣.

ـ كما لو لم يعلما بالمخالفة ـ لم تحرم.

وقلنا: إنّ وجوب الإطاعة أو حرمة المخالفة على فرضها إنّما تكونان مشروطتين بما إذا لم تستلزما معصية الخالق لقوله تعالى: ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾(١). واشتهر عن الإمام عليّ عليه السلام قوله: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»(٢).

توقّف بعض الواجبات على إذن الوالدين:

صرّح الفقهاء بأنّ بعض الواجبات الكفائيّة تتوقّف صحّتها على إذن الوالدين، مثل الجهاد؛ لما ورد: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال للشابّ الذي كان يرغب في الجهاد لكن لم يأذن له والداه: «... فقرّ مع والديك، فوالذي نفسي بيده لأُنسهما بك يوماً وليلة خير من جهاد سنة»(٣).

وتقدّم إجماله في عنوان «إطاعة»، وسوف يأتي تفصيله في موارده الخاصّة.

تنبيه (١):

ذكر الشهيد الأوّل قاعدة تتعلّق بحقوق

(١) لقمان: ١٥.

(٢) نهج البلاغة: ٥٠٠، قسم الحِكم، الحكمة ١٦٥، وانظر: أُصول الكافي ٢: ٣٧٢، باب من أطاع المخلوق في معصية الخالق، والوسائل ١١: ١٥٥، الباب ٥٩ من أبواب وجوب الحجّ.

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٦٠، باب البرّ بالوالدين، =

الوالدين نذكر خلاصتها:

قال: لا ريب أنّ كلّ ما يحرم أو يجب للأجانب، يحرم أو يجب للأبوين، وينفردان بأُمور:

الأوّل ـ تحريم السفر المباح بغير إذنهما، وكذا السفر المندوب، وقيل بجواز سفر التجارة وطلب العلم إذا لم يمكن أستيفاء التجارة والعلم في بلدهما[1].

الثاني ـ قال بعضهم: يجب عليه طاعتهما في كلّ فعل وإن كان شبهة[2].

الثالث ـ لو دعواه إلى فعل وقد حضرت الصلاة فليؤخّر الصلاة وليطعهما[3].

الرابع ـ لهما منعه من الصلاة جماعة في بعض الأحيان، كالسعي في ظلمة الليل إلى العشاء والصبح حيث يشقّ عليهما مخالفته.

الخامس ـ لهما منعه من الجهاد مع عدم التعيين عليه.

السادس ـ الأقرب أنّ لهما منعه من فرض الكفاية إذا عُلم قيام الغير به أو ظُنّ، كالجهاد.

السابع ـ قال بعض العلماء: لو دعواه في صلاة النافلة قطعها.

الثامن ـ كفّ الأذى عنهما وإن كان قليلاً، والمنع من إيصاله إليهما.

التاسع ـ ترك الصوم ندباً إلّا بإذن الأب، ولم أقف على نصٍّ في الأُمّ[1].

العاشر ـ ترك اليمين والعهد إلّا بإذنه أيضاً ما لم يكن في فعل واجبٍ أو ترك محرّمٍ، ولم أقف في النذر على نصٍّ خاصّ، إلّا أن يقال: هو يمين[2].

تنبيه (٢):

أطلنا الكلام في هذا الموضوع؛ لأهمّيّته وعدم إعطاء الموضوع حقّه في عنوان «أب».

تحريم نكاح الأُمّ:

أجمعوا على تحريم نكاح الأُم، سواء كانت من النسب أو من الرضاع؛ للنصّ عليه في الكتاب

= الحديث ١٠.

(١) وقد تقدّم: أنّه لا يحرم بناء على رأي بعض المتأخّرين والمعاصرين إلّا إذا استلزم إيذاءهما.

(٢) هذا مثل سابقه.

(٣) هذا إذا كان وقت الصلاة موسّعاً، ولكن إذا كان مضيّقاً قدّم الصلاة.

(١) علّق محقّق كتاب القواعد والفوائد على ذلك قائلاً: «هناك بعض النصوص الناهية عن صوم الولد تطوّعاً إلّا بإذن والديه وأمرهما، من غير فرق بين الأب والأُمّ، من ذلك ما رواه الصدوق بإسناده عن الصادق ﷺ، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: ... ومن برّ الولد بأبويه أن لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن أبويه وأمرهما وإلّا... كان الولد عاقّاً». من لا يحضره الفقيه ٢: ١٥٥، باب صوم الإذن، الحديث ٢٠١٤، ونقل عنه في الوسائل ١٠: ٥٣٠، الباب ١٠ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، الحديث ٢ و ٣، وانظر العروة الوثقى: كتاب الصوم، الصوم المكروه والحواشي والتعليقات التي عليها لتجد التفصيل الذي ذكرناه عن المتأخّرين، وأنّه لو كان الصوم مستلزماً لإيذاء أحد الوالدين فيحرم، وإلّا فلا.

(٢) القواعد والفوائد ٢: ٤٦ ـ ٤٩، القاعدة ١٦٢.

العــــزيز لقـــوله تــعالى: ﴿ حُـرِّمَتْ عَـلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم... وَأُمَّهَاتُكُم اللاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾[١].

حكم النظر إلى الأمّ:

حكم النظر إلى الأمّ حكم النـظر إلى سـائر المحارم، فيجوز النظر إليها عـدا العـورة. هـذا هـو المشهور، بل قـال صـاحب المـدارك: «قـد قـطع الأصحاب بجواز النظر إلى بدنهنّ كـلّه إلّا العـورة إذا لم يكن هناك ريبة، من غير فرق فيما عدا العورة بين الوجه والكفّين والثدي حال الإرضاع وسـائر البدن: للأصل، ولقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾[٢]»[٣].

لكن قال العلّامة ـعند الكلام على من اطّلع على منزل غيره وكانت فيه امرأة مجرّدة وهي من محارم المطّلع ـ: «فإنّ له رميه لو امتنع بالزجر عـن الكـفّ؛ إذ ليس للـمحرَم التـطلّع عـلى العـورة والجسد...»[٤].

وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «وهـو كذلك في العورة، أمّا البدن فمع فرض عدم الريبة ففي الحرمة نظر، فتأمّل»[٥].

ونسب فخر الدين إلى والده: القول بـإباحة النظر إلى ما عدا العورة في التذكرة، والقول بتحريمه في القواعد، في الكلام على الرضاع[١].

ويظهر من صاحب الرياض الميل إلى إباحة المحاسن ـوهي مواضع الزينة ـخاصّةً[٢].

ثمّ إنّهم اختلفوا في العورة ما هي؟

ـفالمشهور[٣] والذي عليه الأكثر[٤] هو: أنّها القُبل والدُبُر من دون تفصيل بين الرجل والمرأة.

ـوقيل: إنّها ما بين السرّة والركبة[٥].

وسوف يأتي تحقيق ذلك في عنوان «عورة»

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) النور: ٣١.

(٣) نهاية المرام ١: ٥٥.

(٤) قواعد الأحكام ٣: ٥٧٢، وانـظر تحـرير الأحكـام (الحجرية) ٢: ٢٣٥.

(٥) الجواهر ٤١: ٦٦٣، وانظر ٢٩: ٧٣.

---

(١) انظر إيضاح القواعد ٣: ٩.

(٢) انظر الرياض ١٠: ٦٦.

(٣) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٢٢.

(٤) انظر التنقيح الرائع ١: ١٨٢.

(٥) نسب إلى القاضي ابن البرّاج، لكن قال ذلك بالنسبة إلى ما يجب على الرجل ستره في الصلاة. انظر المهذّب ١: ٨٣ ـ ٨٤.

نعم يظهر من السيّد الخوئي اختياره بـالنسبة إلى النـظر مـطلقاً في كـتاب النكـاح اسـتناداً إلى روايـة الحسين بن علاء التي جاء فيها: «والعورة ما بين السرّة والركبة»، لكـنّه وافـق المـشهور في كـتاب الطـهارة استضعافاً للرواية، ويظهر منه في المنهاج اختصاص التفسير الوارد في الرواية بموردها، وهـي الأمـة التي زوّجها مالكها، فلا يحقّ له النظر بعد ذلك إلى ما بـين السرّة والركبة. انظر: مباني العروة الوثقى (النكـاح) ١: ٦٧ ـ ٦٨، والتـنقيح ٣: ٣٥٥ ـ ٣٥٦، ومـنهاج الصالحين ١: ٢١، أحكام الخلوة.

إن شاء اللّه تعالى؛ لأنّه قد وقع خلط في تفسير العورة بين تفسيرها في باب النظر ـ الذي يتعرّض له في آداب التخلّي والنكاح ـ وبين تفسيرها في باب الستر في الصلاة.

ثمّ إنّ جواز النظر ـ في الموارد التي يلتزم بها ـ مقيّد بصورة عدم التلذّذ والشهوة وإلّا فيحرم بلا إشكال.

لا ولاية للأُمّ على أولادها:

هناك أُمور ثلاثة ينبغي البحث فيها، وهي:

أوّلاً ـ أنّ المعروف بين فقهاء الإماميّة أنّه لا ولاية للأُمّ على أولادها، لا في النكاح ولا في غيره.

ونقل صاحب المدارك[١] عن جدّه الشهيد الثاني[٢]: اتّفاقَ الأصحاب عدا ابن الجنيد على أنّ الأُمّ لا ولاية لها على الولد مطلقاً.

ثمّ نقل عن ابن الجنيد: أنّه مع فقد الأب والجدّ تقوم الأُمّ وأبوها مقام الأب وآبائه؛ لأنّ رسول اللّه ﷺ أمر نعيم بن النحّام أن يستأمر أُمّ ابنته في أمرها[٣].

ثانياً ـ لم يستبعد بعض الفقهاء رجحان مراعاة إذن الأُمّ في تزويج بنتها للرواية المتقدّمة[١]؛ ولأنّ الأُمّ أبصر بحال البنت من غيرها.

ثالثاً ـ إذا زوّجت الأُمّ ولدها ـ والمفروض لا ولاية لها على ذلك ـ كان عقدها فضوليّاً، وحينئذٍ، فإن رضي الولد بالعقد لزمه، وإن لم يرض بطل العقد ولم يلزمه شيء، على ما هو المعروف بين الفقهاء.

لكن قال الشيخ[٢] وبعض تابعيه[٣]: يلزم الأُمّ المهر؛ استناداً إلى رواية محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: «أنّه سأله عن رجل زوّجته أُمّه وهو غائب، قال: النكاح جائزٌ، إن شاء المزوَّج قَبِلَ، وإن شاء ترك، فإن ترك تزويجه فالمهر لازم لأُمّه»[٤].

والرواية نوقشت سنداً ودلالة؛ ولذلك أعرض عنها الفحول[٥].

ووجّهها العلّامة بحملها على صورة دعوى الأُمّ وكالتها عن الولد في تزويجه وعدم ثبوت ذلك[٦].

الأُمّ وحقّ الرضاع:

قالوا: إنّ أفضل ما يرضع به الصبي لبن أُمّه؛

---

(١) انظر نهاية المرام ١: ٩٤.

(٢) انظر المسالك ٧: ١٩٥، وراجع المختلف ٧: ١٠٧، حيث نقل فيه رأي ابن الجنيد.

(٣) انظر: مسند أحمد ٢: ١٣٢، مسند عبداللّه بن عمر، رقم الحديث ٥٧٢٢، وسنن البيهقي ٧: ١١٦.

---

(١) و (٥) انظر الجواهر ٢٩: ٢٣٤.

(٢) انظر النهاية: ٤٦٨.

(٣) مثل القاضي في المهذّب ٢: ١٩٦، والكيدري في إصباح الشيعة: ٤٠٧.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٨٠، الباب ٧ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٣.

(٦) انظر المختلف ٧: ١١٣ ـ ١١٤.

لأنّه أوفق بمزاجه وأنسب بطبعه[١]، وعن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما من لبن يرضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أمّه»[٢].

لكنّ المعروف من كلام الأصحاب: أنّه لا يجب على الأمّ إرضاع الولد[٣].

وقيّد بعضهم عدم الوجوب بحالة وجود الأب وقدرته على دفع الأُجرة، أو وجود مال للطفل ووجود مرضعة أُخرى سوى الأمّ، أو وجود متبرّعة بالإرضاع، وإلّا وجب على الأمّ الإرضاع، كما يجب عليها الإنفاق لو لم يكن الأب موجوداً، أو كان معسراً[٤].

لكن قال صاحب الجواهر ما حاصله: أنّ وجوب الإرضاع على الأمّ حينئذٍ إنّما هو من باب وجوب حفظ النفس المحترمة، فإنّه واجب عليها كوجوبه على غيرها، لا أنّه يجب عليها من جهة كونها أمّاً يجب عليها إرضاع ولدها[٥].

وإطلاق كلام الأصحاب يقتضي عدم الفرق بين اللباء ـ وهو أوّل لبن يحلب بعد الولادة ـ وغيره[١]، وأوجب بعضهم ـ كالعلّامة[٢] والشهيد الأوّل[٣] ـ إرضاعها اللباء؛ لأنّه لا يعيش بدونه، لكن رُدّ: بأنّ الوجدان يشهد بخلافه[٤].

ويجوز للأمّ ـ على ما هو المشهور[٥] ـ المطالبة بالأُجرة على الإرضاع، ومنع الشيخ الطوسي ذلك إذا كانت المرأة في حبالة الزوج[٦].

والأمّ أحقّ بالإرضاع إذا تبرّعت به أو طالبت بما يطلبه غيرها، وأمّا لو طالبت بأكثر منه، فللأب نزع الطفل منها ودفعه لمن تطلب أقلّ من ذلك، وكأنّ هذا هو المعروف بين الفقهاء[٧].

ولكن حكى الشيخ في الخلاف قولاً بأنّ الأمّ أحقّ بالولد متى طلبت أُجرة المثل، وإن وجدت مرضعة ترضعه بأقلّ من ذلك، أو تبرّعت به[٨].

(١) انظر: نهاية المرام ١: ٤٦٠، والحدائق ٢٥: ٧١.

(٢) الوسائل ٢١: ٤٥٢، الباب ٦٨ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٣) انظر الحدائق ٢٥: ٧١، والجواهر ٣١: ٢٧٢.

(٤) انظر: المسالك ٨: ٤١٢، والحدائق ٢٥: ٧٢.

(٥) الجواهر ٣١: ٢٧٢.

(١) انظر المسالك ٨: ٤١٣، ونهاية المرام ١: ٤٦٠، والحدائق ٢٥: ٧٢، والجواهر ٣١: ٢٧٣.

(٢) انظر القواعد ٣: ١٠١.

(٣) انظر اللمعة وشرحها ٥: ٤٥٢.

(٤) انظر: المسالك ٨: ٤١٣، ونهاية المرام ١: ٤٦٠ ـ ٤٦١، والجواهر ٣١: ٢٧٣، وغيرها.

(٥) انظر: الحدائق ٢٥: ٧٣، والجواهر ٣١: ٢٧٥.

(٦) انظر المبسوط ٦: ٣٦ ـ ٣٧.

(٧) انظر: المسالك ٨: ٤١٨، وغاية المرام ١: ٤٦٤ ـ ٤٦٥، والحدائق ٢٥: ٧٥، والجواهر ٣١: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٨) الخلاف ٥: ١٣٠، المسألة ٣٤ من كتاب النفقات.

وهذا القول لأبي حامد من أصحاب أبي حنيفة، وليس قولاً لأحد من أصحابنا، كما يظهر من السرائر ٢: ٦٥٠، وقد وقع خلط في نقل هذا القول، وعلى =

ونقل في المبسوط قولاً: بأنّ للزوج نزع الطفل من الأمّ ودفعه لغيرها حتّى مع تبرّعها بالإرضاع؛ لأنّ للزوج منع الزوجة من كلّ ما يمنع من الاستمتاع بها، ثمّ قوّاه[1].

فإن قلنا: بأنّ أحقّيّة الأُمّ بولدها معناها عدم جواز دفعه لغيرها مع فرض كونها متبرّعة بالإرضاع أو تطلب ما يطلبه غيرها، فيكون ما نقله في المبسوط ثمّ قوّاه، قولاً آخر غير المشهور.

وإن قلنا: إنّ معناها الأولويّة الصرفة ـ كما يشهد به تعبير البعض[2] ـ فيكونان قولاً واحداً؛ لعدم المنافاة بين أولويّة الأمّ بولدها بمعنى ترجيحها به، وبين جواز أخذه منها.

الأُمّ وحقّ الحضانة:

قال الشهيد الثاني: «لا خلاف في أنّ الأمّ أحقّ بالولد مطلقاً مدّة الرضاع، إذا كانت متبرّعة أو رضيت بما يأخذ غيرها من الأُجرة، فيجتمع لها في الحولين حقّ الرضاع والحضانة، ولها الأُجرة على الرضاع ـ على ما فُصّل ـ دون الحضانة»، إلى أن قال: «وهذا لا كلام فيه، إنّما الخلاف فيما بعد الحولين، فقد اختلف الأصحاب في مستحقّ الحضانة حينئذٍ من الأبوين بسبب اختلاف الأخبار، ففي بعضها: أنّ الأمّ أحق بالولد مطلقاً ما لم تتزوّج... وفي بعضها: أنّها أحقّ به إلى سبع سنين، وفي بعض آخر إلى تسع، وفي بعضها: أنّ الأب أحقّ به، وليس في الجميع فرق بين الذكر والأُنثى ولكن من فصّل جمع به بين الأخبار...»[1].

والأقوال التي نقلها سبطه هي:

ـ أنّ الوالد أحقّ بالذَّكر، والأمّ أحقّ بالأُنثى حتّى تبلغ سبع سنين من حين الولادة.

اختار هذا القول الشيخ في النهاية[2]، وتبعه كثير ممّن تأخّر عنه[3]، بل قيل: إنّه المشهور[4].

ـ أنّ الأُمّ أحقّ بالولد مطلقاً ما لم تتزوّج.

نُسب إلى الشيخ الصدوق في المقنع[5].

ـ أنّ الأُمّ أحقّ بالبنت ما لم تتزوّج[6]، وبالصبي إلى سبع سنين.

اختاره الشيخ في الخلاف[7]، ونسب إلى ابن الجنيد[8].

ـ أنّ الأُمّ أحقّ بالذَّكر مدّة الحولين، وبالأُنثى

= أيّة حال فقد قال صاحب المدارك فيه: «وله وجه إلّا أنّ الأخبار على خلافه». نهاية المرام ١: ٤٦٥.

(١) انظر المبسوط ٦: ٣٦.

(٢) مثل ابن إدريس في السرائر ٢: ٦٥١.

(١) المسالك ٨: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٢) انظر النهاية: ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

(٣) انظر: السرائر ٢: ٦٥٣، والشرائع ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٦، والقواعد ٣: ١٠٢، والمختلف ٧: ٣٠٧.

(٤) انظر الجواهر ٣١: ٢٩٠.

(٥) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٧: ٣٠٦، وتبعه صاحب المدارك في نهاية المرام ١: ٤٦٧.

(٦) أي ما لم تتزوّج الأمّ.

(٧) انظر الخلاف ٥: ١٣١، كتاب النفقات، المسألة ١٣٦.

(٨) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٧: ٣٠٦.

إلى تسع سنين.

اختاره المفيد(١) وتبعه سلّار(٢).

ـ أنّ الاُمّ أحقّ بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين مطلقاً، سواء كان ذكراً أو اُنثى.

اختاره صاحب المدارك(٣)، والسيّد الحكيم(٤).

وجعل السيّد الخوئي حضانة الولد للاُمّ إلى سنتين، والأولى جعله إلى سبع سنين، ولو كان ذكراً(٥).

وجعل الإمام الخميني الحضانة لها مطلقاً إلى سنتين، وبعدها فالأب أحقّ بالذكر، والاُمّ بالأُنثى إلى سبع سنين من عمرها، ثمّ يكون الأب أحقّ بها(٦).

ولحضانة الاُمّ شروط، وهي إجمالاً:

ـ أن تكون مسلمة إذا كان الطفل مسلماً.

ـ أن تكون حرّة إذا كان الطفل حرّاً.

ـ أن تكون عاقلة.

ـ أن تكون أمينة.

ـ أن تكون مقيمة غير مسافرة شرعاً(٧).

(١) انظر المقنعة: ٥٣١.

(٢) انظر المراسم: ١٦٤.

(٣) انظر نهاية المرام ١: ٤٦٨.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٠٢، أحكام الأولاد، المسألة ٩.

(٥) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٥، أحكام الأولاد، المسألة ١٣٨٨.

(٦) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٢٧٩، أحكام الولادة، المسألة ١٦.

(٧) انظر: المسالك ٨: ٤٢٢ ـ ٤٢٥، ونهاية المرام =

وهم في الأخيرين كلام(١).

وسوف يأتي تفصيل الأقوال والشروط وتوضيح حقيقة الحضانة وما يرتبط بها من سائر الأحكام في عنوان «حضانة» إن شاء اللّه تعالى.

إنفاق الأولاد على الاُمّ وبالعكس:

قال الشهيد الثاني: «لا خلاف بين أصحابنا في وجوب نفقة كلٍّ من الأبوين والأولاد على الآخر»(٢).

ويشترط في المنفق عليه الفقر(٣)، وفي المنفق القدرة على الإنفاق(٤).

ولا يشترط إسلام المنفق عليه أو إيمانه(٥).

وسوف يأتي تفصيل ذلك كلّه وبيان ترتيب المنفقين في عنوان «إنفاق» إن شاء اللّه تعالى.

دفع الاُمّ زكاتها لولدها وبالعكس:

لا يجوز للاُمّ أن تدفع الزكاة لولدها إذا كانت نفقة الولد على الاُمّ، بمعنى أن تدفع النفقة الواجبة من الزكاة؛ لعدم صدق عنوان «الفقير» على الولد مع

= ١: ٤٦٨ ـ ٤٦٩، والمصادر المتقدّمة، وغيرها.

(١) انظر المصادر المتقدّمة.

(٢) المسالك ٨: ٤٨٣.

(٣) انظر: الحدائق ٢٥: ١٣٦، والجواهر ٣١: ٣٧١.

(٤) انظر: المسالك ٨: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، والجواهر ٣١: ٣٧٤.

(٥) انظر: المسالك ٨: ٤٨٦، والحدائق ٢٥: ١٣٧، والجواهر ٣١: ٣٧٢.

كون مؤونته مضمونة على أُمّه[١].

نعم يجوز لها أن تدفع له من غير سهم الفقراء، مثل سهم سبيل اللّه أو من سهم الغارمين أو ابن السبيل، ونحو ذلك إذا كان العنوان منطبقاً عليه[٢].

وصرّح بعضهم[٣] بجواز دفع الوالدين من سهم الفقراء للولد ليصرفه على من تجب نفقته عليه كزوجته وأولاده، وإن كان لبعضهم كلام فيه[٤].

ولهم كلام في جواز دفعها له من الزكاة زائداً على النفقة الواجبة بقصد التوسعة عليه فهم بين مجوّز ومانع[٥].

ومثل ما تقدّم إعطاءُ الولد لأُمّه من الزكاة.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «زكاة» والعناوين المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

كراهة أكل الأُمّ من العقيقة:

ذكر الفقهاء: أنّه يكره للوالدين الأكل من العقيقة، وتتأكّد الكراهة بالنسبة إلى الأُم[٦]، كلّ ذلك للنصوص[١]، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «عقيقة» إن شاء اللّه تعالى.

تأديب الصبي:

لا إشكال في رجحان تأديب الصبي بمعناه العام، وهو جعله ذا أدب، وهذا يحصل بالكلام الحسن والموعظة، أو بالكلام الخشن والغليظ ما لم ينته إلى الضرب، ولا فرق في ذلك بين الأب والأُمّ.

وأمّا الضرب، فالظاهر من كلمات جملة من الفقهاء أنّه سائغ للأب والجدّ ونحوهما كالمعلّم، ولم يذكروا الأُمّ.

قال الشيخ الطوسي: «... وهكذا يضرب الرجل ولده، وكذلك الجدّ وأمين الحاكم والوصي يؤدّب اليتيم، وكذلك المعلّم يؤدّب الصبيان إجماعاً».

واصطلاح التأديب في عباراتهم منصرف إلى ما فيه ضرب؛ ولذلك قال بعد ذلك مباشرة: «ويكون التقدير بما دون الحدّ»[٢].

وقال المحقّق: «ولو ضرب الصبيَّ أبوه أو جدّه تأديباً فمات، فعليه ديته في ماله»[٣].

---

(١) انظر: المدارك ٥: ٢٤٥، والحدائق ١٢: ٢١٠، والجواهر ١٥: ٣٩٥، والمستمسك ٩: ٢٨٦.

(٢) انظر: المدارك ٥: ٢٤٩، والحدائق ١٢: ٢١٤ ـ ٢١٥، والجواهر ١٥: ٤٠٥، والمستمسك ٩: ٢٨٩.

(٣) انظر: المدارك ٥: ٢٤٧، والجواهر ١٥: ٤٠١، والمستمسك ٩: ٢٨٩ و٢٩٨.

(٤) انظر الحدائق ١٢: ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٥) تجد ذلك في المصادر المتقدّمة وغيرها.

(٦) انظر: المسالك ٨: ٤١١، ونهاية المرام ١: ٤٥٩، = والحدائق ٢٥: ٦٤، والجواهر ٣١: ٢٧٠.

(١) انظر الوسائل ٢١: ٤٢٨، الباب ٤٧ من أبواب أحكام الأولاد.

(٢) المبسوط ٨: ٦٩.

(٣) الشرائع ٤: ١٩٢.

وقال العلّامة: «الصبي لو أدّبه أبوه أو جدّه له فمات ضمنا ديته»(١).

وأمّا مقدار الضرب والضمان مع الإتلاف فسوف يأتي في عنوان «تأديب»، ومضى إجمالاً في عنوان «إسراف / الإسراف في التأديب».

ميراث الأمّ:

سهم الأمّ في الميراث يكون على النحو الآتي إجمالاً:

أوّلاً ـ إذا كانت الأمّ منفردة ولا وارث غيرها، فلها ثلث المال بالفرض والباقي بالردّ.

ثانياً ـ إذا اجتمع الأبوان وليس للميّت إخوة وأولاد ليحجبوا الأمّ عن الزائد عن السدس، فللأمّ الثلث وللأب الثلثان.

ثالثاً ـ إذا اجتمع الأبوان وكان للميّت إخوة، فللأمّ السدس ـ لحجب إخوة الميّت الأمّ عمّا زاد عن السدس ـ والباقي للأب.

رابعاً ـ وإذا اجتمع الأبوان مع الأولاد، فلكلٍّ من الأبوين السدس، والباقي للأولاد.

وكذا لو كانت الأمّ وحدها مع الأولاد، فإنّ لها السدس والباقي لهم.

خامساً ـ إذا اجتمع أحد الزوجين مع الوالدين والأولاد فلكلٍّ من الوالدين السدس، وللزوج أو الزوجة نصيبه الأدنى ـ وهو الربع للزوج والثمن للزوجة ـ والباقي للأولاد.

سادساً ـ إذا اجتمع أحد الزوجين مع الوالدين، فلكلٍّ من الزوجين نصيبه الأعلى ـ وهو النصف للزوج والربع للزوجة ـ وللأمّ الثلث إن لم يكن للميّت إخوة، وإلّا كان لها السدس لحجبهم لها عن الزائد عن السدس، والباقي على أيّ تقدير للأب. وإن لم يكن للميّت أب يردّ سهمه إلى الأمّ(١).

وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «إرث».

وترث الأمّ من الدية كسائر الورثة. نعم في إرث من يتقرّب بها من الدية خلاف(٢).

الوصيّة للأمّ:

تجوز الوصيّة للأمّ كما تجوز لسائر الأقارب؛ لصحّة الوصيّة للوارث وغيره عندنا؛ ولذلك لو أوصى لأقاربه دخلت الأمّ في الموصى لهم(٣).

جعل الوصاية للأمّ:

يصحّ جعل الوصاية للأمّ على أطفالها إذا جمعت الشرائط المعتبرة في الوصيّ، بل قيل: «إذا اجتمعت الشرائط في أمّ الأطفال فهي أولى

---

(١) القواعد ٣: ٥٧٢.

(١) انظر ما تقدّم في الجواهر ٣٩: ١١١ ـ ١١٦.

(٢) انظر الجواهر ٣٩: ٤٦.

(٣) انظر: جامع المقاصد ١٠: ٥٧ ـ ٥٨، والمسالك ٦: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، والجواهر ٢٨: ٣٦٥.

من غيرها: لمزيد الحنوّ»[١].

وقيل: إنّ ذلك موضع وفاق[٢]، بل ادّعي عليه الإجماع[٣].

هدية الأُمّ وعطيّتها للولد وبالعكس:

صرّح الفقهاء بأنّ العطيّة لذي الرحم مستحبّة[٤]، فعلى ذلك تستحبّ عطيّة الأُمّ لولدها وعطيّة الولد لأُمّه.

والمعروف بين الفقهاء: أنّ هبة الولد للوالدين وهبتهما له لازمة لا يصحّ الرجوع فيها، وإن لم تكن معوّضة[٥].

ولكن جعل السيّد المرتضى ممّا انفردت به الإماميّة تساوي الأجنبي وذي الرحم في جواز الهبة وعدم لزومها ما لم تكن معوّضة[٦].

إلّا أنّ صاحب الجواهر قال: «وخلاف المرتضى فيها وفي الأولاد وغيرهما من الأرحام منقرض؛ ولذا لم يعتدّوا بخلافه وإن نسبه إلى إجماع الإماميّة»[٧].

(١) و (٢) انظر المسالك ٦: ٢٤٨.

(٣) انظر الجواهر ٢٨: ٤٠٧.

(٤) انظر: جامع المقاصد ٩: ١٧١، والمسالك ٦: ٤٥، والجواهر ٢٨: ١٨٩، وغيرها.

(٥) انظر: جامع المقاصد ٩: ١٥٧، والمسالك ٦: ٣٠، والجواهر ٢٨: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٦) انظر الانتصار: ٢٢١، مسائل شتى، المسألة الأُولى.

(٧) الجواهر ٢٨: ١٨١.

ثبوت الربا بين الأُمّ وولدها:

استثنى أكثر الفقهاء من حرمة الربا، الربا بين الوالد وولده[١]. ولم يذكروا الوالدة وولدها، بل صرّح جملة منهم بعدم استثنائها وثبوت الربا بينهما[٢].

عدم جواز أخذ الأُمّ من مال ولدها وبالعكس:

صرّح جملة من الفقهاء بأنّه لا يجوز للأُمّ أن تأخذ من مال ولدها شيئاً إذا كانت غنيّة، أو وجد من ينفق عليها كالزوج، أو كان الولد ينفق عليها، وكذا لا يجوز العكس[٣].

(١) بل تردّد بعضهم في هذا الاستثناء، فمع غضّ النظر عن السيّد المرتضى الذي رجع عن ترديده الذي كان ناشئاً من الاختلاف في فهم النصّ ـ انظر رسائل السيّد المرتضى ١: ١٨٢ جواب المسائل الموصليات، والانتصار: ٢١٣ ـ فقد شكّك فيه المحقّق الأردبيلي، والسبزواري، والسيّد الخوئي، بل قال الأخير بوجوب تركه احتياطاً. انظر: مجمع الفائدة ٨: ٤٨٨ ـ ٤٨٩، والكفاية: ٩٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٥٤، كتاب التجارة، الربا، المسألة ٢١٨.

(٢) انظر: التنقيح الرائع ٢: ٩٥، والمسالك ٣: ٣٢٧، والروضة البهية ٣: ٤٣٩، والكفاية: ٩٨، والحدائق ١٩: ٢٦١، والجواهر ٢٣: ٣٧٩، ومفتاح الكرامة ٤: ٥٣٠.

(٣) انظر: السرائر ٢: ٢٠٩، لكنّه لم يذكر العكس، والتذكرة ١٢: ١٦٣، والمنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٢٩، والدروس ٣: ١٦٩، وجامع المقاصد ٤: ٤٨، =

نعم، قال بعضهم بجوازه فيما إذا أُخذت منه على وجه القرض ونحوه[١]، وبه رواية حسنة[٢]؛ ولذلك يظهر من العلّامة التوقّف في ذلك[٣].

إقرار الأُمّ بالولد:

ذكرنا في عنوان «إقرار»: أنّ إقرار الأب بالولد صحيح مع وجود الشروط المعتبرة فيه، ثمّ ذكرنا أنّ إقرار الأُمّ بالولد مختلف فيه، فبعضهم ألحقه بإقرار الأب وقال بصحّته، ولم يلحقه البعض الآخر؛ اقتصاراً فيما خالف الأصل على المتيقّن وهو إقرار الأب بقيام الدليل عليه، وما عداه يبقى تحت الأصل، فيحتاج ثبوت النسب به إلى البيّنة أو تصديق المقرّ به.

راجع: إقرار / الإقرار بالنسب.

شهادة الولد على أُمّه:

المعروف بين الفقهاء: أنّه لا يمنع النسب ـ وإن قرب ـ من قبول الشهادة، كالأب لولده وعليه، والأُمّ لولدها وعليه، والأخ لأخيه وعليه[١].

نعم استثنوا صورة واحدة وهي شهادة الولد على والده، فقد اختلفوا فيها على قولين: المنع وعدمه، ولم يستثنوا شهادة الولد على والدته، فهي باقية تحت الأصل، فتكون جائزة. وقد صرّح بعضهم بعدم الخلاف في ذلك[٢].

راجع العنوانين: «أب»، و«شهادة».

الزنا بالأُمّ:

المعروف أنّ حدّ الزاني بذات محرمه ـ كالأُمّ والأُخت والبنت ونحوها ـ هو القتل بالسيف إجمالاً[٣].

وقال الشيخ في التهذيب والاستبصار: يتخيّر الإمام بين القتل بالسيف والرجم[٤].

ونفى عنه العلّامة البأس في المختلف[٥].

= ومفتاح الكرامة ٤: ١٣٠، والظاهر أنّ المسألة ممّا لا إشكال فيها وإن لم يتعرّض لها جملة من الفقهاء؛ لكونها طبقاً للقواعد.

(١) انظر: المقنع: ١٢٥ ـ ونقله العلّامة في المختلف ٥: ٣٤، عن عليّ بن بابويه ـ والنهاية: ٣٦٠، والمهذّب ١: ٣٤٩.

(٢) انظر الوسائل ١٧: ٢٦٤، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥، وانظر الحديثين ٧ و ١٠.

(٣) انظر المختلف ٥: ٣٤، والتحرير ٢: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

---

(١) انظر الجواهر ٤١: ٧٤.

(٢) انظر مباني تكملة المنهاج ١: ٩٧.

(٣) انظر: المسالك ١٤: ٣٦٠، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٣٩٨، والجواهر ٤١: ٣٠٩، ومباني تكملة المنهاج ١: ١٨٨.

(٤) انظر: التهذيب ١٠: ٢٤، ذيل الحديث ٧١ من باب حدود الزنا، والاستبصار ٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، ذيل الحديث ٦ من باب من زنى بذات محرم، لكنّه وافق المشهور في النهاية: ٦٩٢، والمبسوط ٨: ٨.

(٥) انظر المختلف ٩: ١٣١.

وقال ابن إدريس: إذا كان الزاني محصناً جُلد أوّلاً ثمّ رُجم، وإن كان غير محصن جُلد ثمّ قتل بغير الرجم[١].

وقال السيّد الطباطبائي: ظاهر أكثر النصوص الاكتفاء بالضربة الواحدة بلغت ما بلغت، وهي لا تستلزم القتل؛ ولذلك صرّحت بعض الروايات[٢] بأنّه إن لم يقتل بها خلّد في السجن[٣].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «زنا».

قذف الأُمّ ولدها وبالعكس:

يجري حدّ القذف على القاذف، سواء كان قريباً أم بعيداً، ولم يستثن الفقهاء من ذلك إلّا الأب تبعاً للنصّ، فقالوا بعدم إجراء حدّ القذف عليه لو قذف الابن، وألحق بعضهم الجدّ للأب به؛ لصدق الاسم، ولم يستثنوا الأمّ[٤]؛ فلذلك يجري عليها حدّ القذف لو قذفت الابن، وكذا لو قذف الابن الأمّ.

راجع العنوانين: «أب»، و«قذف».

إجراء حدّ السرقة على الأُمّ والولد لو سرق كلٌّ منهما من الآخر:

يجري حدّ السرقة على السارق وإن كان

(١) انظر السرائر ٣: ٤٣٨.

(٢) انظر الوسائل ٢٨: ١١٤ و١١٦، الباب ١٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤ و١٠.

(٣) انظر الرياض (الحجرية) ٢: ٤٦٥.

(٤) انظر: المسالك ١٤: ٤٤٢، والجواهر ٤١: ٤١٩ ـ =

قريباً للمسروق منه، واستثنى الفقهاء من ذلك ما لو سرق الأب من الابن فقالوا بعدم إجراء الحدّ عليه، وقد أُلحق به الجدّ. وهل تلحق الأمّ بالأب فلا تقطع بسبب السرقة من مال ولدها؟ المعروف بين الفقهاء عدم الإلحاق[١]، ولكنّ أبا الصلاح الحلبي[٢] استثنى الوالدين، فتدخل الأمّ في الاستثناء، ونفى عنه البأس العلّامة في المختلف[٣].

راجع العنوانين: «أب»، و«سرقة».

الاقتصاص من الأُمّ بقتل ولدها:

استثنى الفقهاء من حكم القصاص قتل الأب ابنه، أو ابن ابنه؛ بناءً على إلحاق الجدّ بالأب، ولم يستثنوا الأمّ، بل صرّح جمع منهم بعدم الإلحاق وثبوت القصاص في حقّها[٤].

نعم ألحقها به أبو علي الإسكافي على ما حكي، وقيل: إنّ خلافه لا يُعبأ به[٥]، ومنه يظهر أنّ

= ٤٢٠، ومباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٧، وغيرها.

(١) انظر: المسالك ١٤: ٤٨٧، والجواهر ٤١: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، ومباني تكملة المنهاج ١: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٢) انظر الكافي في الفقه: ٤١١.

(٣) انظر المختلف ٩: ٢٣٣.

(٤) انظر: المسالك ١٥: ١٥٧، ومفتاح الكرامة ١١: ٢٥، تعليقات السيّد العاملي على باب القصاص، والجواهر ٤٢: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٥) انظر مفتاح الكرامة ١١: ٢٥، تعليقات السيّد العاملي على باب القصاص.

المسألة ممّا لا خلاف فيها.

راجع العنوانين: «أب»، و«قصاص».

لو ماتت الأُمّ والجنين حيٌّ بعدُ، وبالعكس:

إذا ماتت الأُمّ وبقي الجنين حيّاً في جوفها، فالمعروف بين الأصحاب أنّه يجب أن يشقّ جوفها ويستخرج الجنين؛ توصّلاً إلى بقاء الحيّ، سواء علمنا أنّه يعيش بعد إخراجه أو لا.

نعم، ينبغي أن يكون لنا علم بحياته وهو في بطن أُمّه.

واشترط بعضهم أن يكون الشقّ من الجانب الأيسر.

كما قال بعضهم بلزوم خياطة مكان الشقّ، وهو أولى وأستر[1] على الميّت.

هذا كلّه إذا ماتت الأُمّ والجنين حيّ بعد، وأمّا لو مات الجنين والأُمّ ما زالت حيّة، فقالوا: يستخرج الجنين من بطنها إبقاءً على حياتها[2].

ولهم كلام في الـمُخرِج وكيفيّة الإخراج.

راجع: جنين.

حكم الكافرة إذا ماتت مع جنينها المحكوم بالإسلام:

قال العلّامة الحلّي: «لو ماتت ذمّية وهي حامل من مسلم، قال علماؤنا: تدفن في مقبرة المسلمين؛ لحرمة ولدها؛ لأنّ له حرمة أجنّة المسلمين؛ لأنّه لو سقط لم يدفن إلّا في مقابرهم، فلا تسقط حرمته في جوف أُمّه...» إلى أن قال:

«إذا عرفت هذا، فإنّه يستدبر بها القبلة على جانبها الأيسر؛ ليكون وجه الجنين إلى القبلة على جانبه الأيمن، وهو وفاق»[1].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في العنوانين: «استدبار»، و«استقبال»، وانظر: «جنين»، و«دفن» أيضاً.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ أحكام التخلّي: ستر العورة عن الناظر المحترم.

ب ـ الصلاة على الميّت: كيفيّة الدعاء في الصلاة على المخالف.

ج ـ دفن الميّت: دفن الذمّية الحاملة بمسلم، وما يلحق بالدفن من أبحاث، مثل موت الأُمّ وبقاء الجنين حيّاً وبالعكس.

٢ ـ كتاب الزكاة: دفع الزكاة لواجبي النفقة.

٣ ـ كتاب الصوم: صوم الولد ندباً من دون إذن والديه.

---

(١) انظر: التذكرة ٢: ١١٣، والمسالك ١: ١٠٥، والمدارك ٢: ١٥٨، والجواهر ٤: ٣٧٦، وغيرها.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

(١) التذكرة ٢: ١٠٩، وانظر: المسالك ١: ١٠٠، والمدارك ٢: ١٣٦، والجواهر ٤: ٢٩٧ ـ ٢٩٩، وغيرها.

٤ ـ كتاب الحجّ: حجّ الولد من دون إذن والديه.

٥ ـ كتاب الجهاد: لزوم إذن الوالدين في الجهاد إذا كان كفائياً.

٦ ـ كتاب التجارة: التعرّض لجواز أخذ الولد من مال الوالد وبالعكس في المكاسب المحرّمة.

٧ ـ كتاب الوصية:

أ ـ الوصيّة للأقارب: دخول الأُمّ في عنوان الأقارب.

ب ـ شروط الموصى إليه: جواز جعل المرأة وصيّاً.

٨ ـ كتاب الوقوف والصدقات: الهبة والعطيّة للأُمّ.

٩ ـ كتاب النكاح:

أ ـ أحكام النظر: النظر إلى المحارم ومنهنّ الأُمّ.

ب ـ الولاية على العقد: عدم ولاية الأُمّ على أولادها.

ج ـ حقّ الرضاع.

د ـ حقّ الحضانة.

هـ ـ حقّ النفقة.

١٠ ـ كتاب الميراث: ميراث الأُمّ.

١١ ـ كتاب الشهادة: الشهادة للأُمّ وعليها.

١٢ ـ كتاب الحدود:

أ ـ حدّ الزنا: الزنا بالمحارم.

ب ـ حدّ القذف: قذف الأُمّ ولدها وبالعكس.

ج ـ حدّ السرقة: سرقة الأُمّ من مال ولدها وبالعكس.

١٣ ـ كتاب القصاص: الاقتصاص من الأُمّ لقتلها ولدها، والاقتصاص من الولد لقتله أُمّه.

أُمّ الدِّماغ

لغة:

الجلدة التي تجمع الدِّماغ[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقد يُطلق على أمّ الدِّماغ أُمّ الرأس أيضاً[٢]، والآمّة هي الشجّة التي تصل إلى أُمّ الدِّماغ[٣].

الأحكام:

تقدّم في عنوان «آمّة» حكم هذه الشجّة، وأنّه لا قصاص فيها بل يجب دفع الدية، وهي ثلاث

(١) انظر المصباح المنير: «امّ».

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ٣٣٤، لكن جاء في ترتيب كتاب العين: «أُمّ الرأس وهو الدِّماغ».

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

وثلاثون من الإبل أو ثلث الدية الكاملة[١].

راجع: آمّة.

أُمّ الكـتاب

لـغـــة:

أمّ الشيء أصله، كما تقدّم في عنوان «أمّ»، والكتاب واضح، فـ«أمّ الكتاب»: أصل الكتاب.

اصطلاحاً:

وردت بالمعاني التالية:

الأوّل ـ الآيات المحكمات التي هي الأصل وينبغي إرجاع الآيات المتشابهات إليها لمعرفة معناها[٢].

واستفيد هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾[٣].

الثاني ـ اللوح المحفوظ الذي لا يشمله التغيير والتبديل، فإنّ كتب التقدير منها ما هو غير قابل للتغيير، وهو اللوح المحفوظ، ومنها ما هو قابل

(١) انظر الجواهر ٤٣: ٣٣٤، لكن جاء في ترتيب كتاب العين: «أمّ الرأس وهو الدِّماغ».

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن (١ ـ ٢): ٤٠٩، والميزان في تفسير القرآن ٣: ٢٠.

(٣) آل عمران: ٧.

لذلك، وهو سائر الكتب[١] المشار إليها بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[٢].

واستفيد هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[٣].

الثالث ـ فاتحة الكتاب، أي سورة الحمد[٤].

أُمّ الولـد

لـغـــة:

تقدّم معنى الأمّ، والولد واضح.

اصطلاحاً:

المملوكة التي حملت من مولاها وهي في ملكه[٥].

الأحكـام:

تترتّب على عنوان «أمّ الولد» أحكام كثيرة، لكنّها لـمّا كانت فاقدة للموضوع في زماننا الحاضر، لم نتوسّع فيها، وسنشير إليها إشارة إجمالية

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن (٥ ـ ٦): ٢٩٨، والميزان في تفسير القرآن ١١: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٢) الرعد: ٣٨.

(٣) الرعد: ٣٩.

(٤) انظر مجمع البيان (١ ـ ٢): ١٧.

(٥) انظر الجواهر ٢٢: ٣٧٤.

بالنحو الآتي:

أوّلاً ـ أنّ أُمّ الولد مملوكة لمولاها ما دام حيّاً، ولكن ملكيّته لها ليست ملكية طِلقة[١]، بمعنى أن يكون مطلق العنان فيجوز له أن يتصرّف فيها كيف شاء بأن يبيعها أو يهبها أو غير ذلك[٢]؛ فلذلك لا تجوز له التصرّفات الناقلة على ما يأتي.

ثانياً ـ إذا مات مولاها وولدها حيٌّ انعتقت من نصيب ولدها من الميراث إذا لم يكن هناك مانع من إرث الولد ـ ككونه قاتلاً أو كافراً ـ وإلّا بقيت على ملك مولاها مثل سائر أملاكه[٣].

ثالثاً ـ لو مات ولدها في حياة أبيه بقيت مملوكة كسائر ما يملكه مولاها، وتكون ملكيّته لها ملكيّة طلقة[٤].

وفي إجراء الحكم على ما إذا كان ولد الولد حيّاً خلاف من جهة الشكّ في صدق عنوان «أُمّ الولد» عليها حينئذٍ[٥].

رابعاً ـ لا يجوز بيع أُمّ الولد ما دام الولد حيّاً، لا من قِبل المالك في حياته ولا من قِبل سائر الورثة بعد مماته[٦].

والمعروف إلحاق سائر النواقل كالهبة والصلح ونحوهما بالبيع، وهناك قولٌ بعدم الإلحاق[١].

خامساً ـ استثني من عدم جواز نقلها بالبيع ونحوه بعض الموارد:

١ ـ إذا تعلّق حقٌّ للغير بها: وأمثلته كثيرة ذكر الشيخ الأنصاري جملة منها[٢]، ونذكر ما هو موضع وفاق تقريباً[٣]، وهو: ما إذا مات المالك وكان مديوناً بثمن رقبتها؛ لما رواه المشايخ الثلاثة في الصحيح عن عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: أسألك عن مسألة، فقال: سَلْ. فقلت: لِمَ باع أمير المؤمنين عليه السلام أُمّهات الأولاد؟ قال: في فكاك رقابهنّ، قلت: فكيف ذلك؟ قال: أيّما رجل اشترى جارية فأولدها ولم يؤدِّ ثمنها، ولم يدع من المال ما يؤدّى عنها، أُخذ ولدها منها وبيعت وأُدّي ثمنها، قلت: فيبعن فيما سوى ذلك من دين ووجوهه؟ قال: لا»[٤].

---

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٠٧.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٢٩.

(٣) انظر الجواهر ٣٤: ٣٧٩.

(٤) انظر الجواهر ٣٤: ٣٧٨، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١١٠.

(٥) انظر المصدرين المتقدّمين.

(٦) انظر: الجواهر ٢٢: ٣٧٤ ـ ٣٧٥، و٣٤: ٣٧٨، =

= والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٠٧ ـ ١١٠.

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ٣٧٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٠٧ ـ ١١٠.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١١٨ ـ ١٤٢.

(٣) انظر: الجواهر ٢٢: ٣٧٥، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١١٨ ـ ١٢٠.

(٤) الكافي ٦: ١٩٣، باب أُمّهات الأولاد، الحديث ٥، وانظر من لا يحضره الفقيه ٣: ١٣٩، باب أُمّهات الأولاد، الحديث ٣٥١٢، والتهذيب ٨: ٢٣٨، باب العتق، الحديث ٩٥، والوسائل ١٨: ٢٧٨، الباب ٢٤ =

وهل يشترط عدم وجود ما يفي بالدين غير أمّ الولد من غير المستثنيات في الدين ـ كالدار ونحوه ـ أو حتّى من المستثنيات أيضاً؟ فيه خلاف[1].

٢ ـ إذا تعلّق حقّها بتعجيل عتقها: وهو ما إذا عرض لها حقّ لنفسها أولى بالمراعاة من حقّ الاستيلاد.

وذكر الشيخ الأنصاري أمثلة عديدة لهذا المورد أيضاً، أوضحها: ما إذا مات قريبٌ لها ولم يكن له وارث سواها، فتشترى من مولاها لتعتق وترث قريبها[2].

٣ ـ إذا تعلّق بها حقٌّ سابق على الاستيلاد: وقد ذكر الشيخ الأنصاري أمثلة عديدة لهذا المورد أيضاً، منها: ما إذا رهن المملوكة ثمّ أحبلها بعد تعلّق حقّ الرهن بها، فقد نقل الشيخ الأنصاري عن جماعة: بأنّ حقّ الرهن مقدّم على حقّ الاستيلاد، فلو لم يفكّ المالك الرهن جاز للمرتهن بيعها لاستيفاء حقّه[3].

ونقل عن آخرين المنع من ذلك، أو التردّد فيه، أو التفصيل بين وقوع الوطء بإذن المرتهن وبين وقوعه دون إذنه[4].

= من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل.

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٣٧٥، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٤٢ ـ ١٤٦.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ١٤٦ ـ ١٥١.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ١٤٦ ـ ١٤٧.

٤ ـ ما إذا كان إبقاؤها في ملك المولى غير معرّضٍ لها للعتق؛ لعدم استحقاق الولد من الميراث، إذا كان قاتلاً لأبيه أو مرتدّاً، أو لعدم ثبوت النسب؛ لفجورٍ ونحو ذلك[1].

سادساً ـ قيل: المشهور أنّ عدّة أمّ الولد من وفاة سيّدها أربعة أشهر وعشرة أيّام كالزوجة الحرّة. وقيل: لا عدّة عليها، بل عليها الاستبراء خاصّة[2].

وإذا كانت مزوّجة فلا عدّة عليها من موت سيّدها[3]، وأمّا من موت زوجها ففيه قولان:

ـ عدّتها شهران وخمسة أيّام، أي نصف عدّة الحرّة.

ـ عدّتها أربعة أشهر وعشرة أيّام كالحرّة. ويبدو أنّ الثاني هو الأشهر[4].

هذا إذا لم تكن حاملاً، وإلّا فتعتدّ بأبعد الأجلين: المدّة المذكورة ووضع الحمل[5].

نكتفي بذكر هذا المقدار من أحكام أمّ الولد، وهي كثيرة كما قدّمنا، وقد تطرّق الفقهاء في ضمن

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) انظر: نهاية المرام ٢: ١١٢ ـ ١١٣، والحدائق ٢٥: ٥١٠ و ٥١٤، والجواهر ٣٢: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٣) انظر: الحدائق ٢٥: ٥١٤، والجواهر ٣٢: ٣١٨.

(٤) انظر: نهاية المرام ٢: ١١١ ـ ١١٢، والحدائق ٢٥: ٥٠٩ ـ ٥١٣، والجواهر ٣٢: ٣١٤ ـ ٣١٨.

(٥) انظر: نهاية المرام ٢: ١١٢، والحدائق ٢٥: ٥١٣، والجواهر ٣٢: ٣١٤ ـ ٣١٥.

أبحاثهم إلى أُمور ودقائق علميّة تثمر في مواضع أُخر.

أُمّهات المؤمنين

لغـــــة:

جمع أمّ المؤمنين، وقد تقدّم معنى الأُمّ، والمؤمنون هم الذين آمنوا بالله ورسوله واليوم الآخر.

اصطلاحاً:

المراد بهنّ إجمالاً زوجات النبيّ ﷺ، اقتباساً من قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[1]. والقدر المتيقّن من شمول هذا الإطلاق هو الزوجات اللاتي مات النبيّ ﷺ وهنّ في زوجيّته، أو اللاتي متن وهنّ في زوجيّته ﷺ.

أمّا اللاتي فارقهنّ في حياته فهل يطلق عليهنّ أُمّهات المؤمنين أم لا؟

لم أعثر على تصريح بذلك، نعم قال العلّامة في التذكرة: «أزواجه أُمّهات المؤمنين، سواء فيه من ماتت تحت النبيّ ﷺ، ومن مات النبيّ ﷺ وهي تحته»[2]، ولم يذكر المفارقات، فكلامه ظاهر في عدم إطلاق العنوان عليهنّ.

ولا ينافي جريان بعض أحكام أُمّهات المؤمنين عليهنّ عدم صدق العنوان عليهنّ.

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٦٨.

عدد أزواج النبيّ ﷺ:

اختلف المؤرّخون والمحدّثون ـ وبتبعهم الفقهاء ـ في عدد أزواج النبيّ ﷺ وأسماء غير المعروفات منهنّ، وترتيب زواج النبيّ ﷺ بهنّ:

فقد ورد عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال: «تزوّج رسول الله ﷺ بخمس عشرة امرأة، ودخل بثلاث عشرة منهنّ، وقبض عن تسع»[1].

وصرّح الطبري بهذا المضمون أيضاً[2].

ونقل الطبرسي في إعلام الورى أسماء اثنتي عشرة ممّن دخل بهنّ، وواحدة منهنّ وهبت نفسها للنبيّ، والبواقي تزوّج بهنّ، ثمّ ذكر سبعة ممّن تزوجهنّ وفارقهن، واثنتين ممّن خطبهنّ ولم يتزوّجهنّ[3].

ونقل الطبري أسماء عشرة ممّن دخل بهنّ وفيهنّ خديجة، وأسماء أربعة ممّن لم يدخل بهنّ وفارقهنّ، وأسماء خمسة ممّن خطبهنّ ولم يتزوّجهنّ، وأسماء سراريه وهما اثنتان[4].

(١) الخصال: ٤١٩، باب التسعة، قبض النبيّ ﷺ عن تسع نسوة.

(٢) انظر تاريخ الطبري ٢: ٤١٠، وفيه: «إنّ رسول الله ﷺ تزوّج خمس عشرة امرأة، دخل بثلاث عشرة، وجمع بين إحدى عشرة، وتوفّي عن تسع».

(٣) إعلام الورى بأعلام الهدى ١: ٢٧٤ ـ ٢٨٠.

(٤) تاريخ الطبري ٢: ٤١٠ ـ ٤١٨.

ونقل ابن الأثير في الكامل في التاريخ أسماء إحدى عشرة ممّن دخل بهنّ، وسبعة ممّن تزوّجهنّ وفارقهنّ، أو متن، أو مات هو قبل الدخول بهنّ، وخمسة ممّن خطبهنّ ولم يتزوّجهنّ لمانع[1].

ونحن نذكر ما هو المعروف منهن:

أوّلاً ـ الزوجات اللاتي متن في حياته، وهن:

١ ـ خديجة بنت خويلد، أُمّ وِلده، وأوّل زوجاته. ولم يجمع بينها وبين زوجة أُخرى.

٢ ـ زينب بنت خزيمة الهلاليّة، وكان يقال لها: أُمّ المساكين.

ثانياً ـ الزوجات اللاتي توفّي عنهنّ ﷺ وهنّ على زوجيته:

١ ـ سودة بنت زمعة.

٢ ـ عائشة بنت أبي بكر التيمية، وقيل: إنّه لم يتزوّج بكراً غيرها.

٣ ـ حفصة بنت عمر بن الخطّاب العدويّة.

٤ ـ أُمّ سلمة، هند بنت أبي أُميّة بن المغيرة المخزومي.

٥ ـ زينب بنت جحش الأسدية.

٦ ـ جويرية بنت الحارث، كانت من سراريه فأعتقها ثمّ تزوّجها.

٧ ـ أُمّ حبيبة، رملة بنت أبي سفيان الأمويّة.

٨ ـ صفيّة بنت حُييّ بن أخطب، كانت من سراريه أيضاً، فأعتقها ثمّ تزوّجها.

٩ ـ ميمونة بنت الحارث الهلاليّة.

ثالثاً ـ الزوجات اللاتي فارقهنّ أو طلقهنّ في حياته:

قلنا: ذكروا عدداً من هذه النسوة، ولكنّ الموجود في رواياتنا وكلمات الفقهاء هو أقلّ من ذلك، وهنّ:

١ ـ التي استعاذت من النبيّ ﷺ عند دخوله عليها فخلّى سبيلها. وقد اختلفوا في اسمها، فقيل: إنّها أسماء بنت النعمان، وقيل: السّنى[1].

وقيل: إنّها خُدعت بذلك من قِبل بعض نساء

---

(١) الكامل في التاريخ ٢: ٣٠٧ ـ ٣١٠.

(١) روى في الكافي ٥: ٤٢١ بإسناده عن عمر بن أذينة، بإسناده عن الحسن البصري: «أنّ رسول اللّه ﷺ تزوّج امرأة من بني عامر بن صعصعة يقال لها: سنى»، ثمّ ذكر كيفيّة استعاذتها، ويظهر ذلك من الخصال: ٤١٩ أيضاً، لكن قال الطبرسي في إعلام الورى ١: ٧٩: إنّها أسماء بنت النعمان، وجعل سنى غيرها ماتت قبل أن يدخل بها.

وفي مرآة العقول ٢٠: ١٢٤: أنّ المشهور كونها أسماء. وجاء في القاموس المحيط «سنى»: «السّنى بنت أسماء بن الصلت ماتت قبل أن يدخل بها النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم».

وجعل ابن الأثير في الكامل ٢: ٣٠٩ المستعيذة أكثر من واحدة، وعدّ منهنّ أسماء، ثمّ ذكر سنى بتصحيف ـ «شنبا» أو «نشّا» ـ وقال: إنّها ماتت قبل أن يدخل بها النبيّ ﷺ.

النبيّ ﷺ[١]؛ ولذا لقّبت بالمخدوعة.

٢ ـ التي قالت ـ لمّا مات إبراهيم ابن رسول الله ﷺ ـ: «لو كان نبيّاً ما مات ابنه»، فألحقها الرسول بأهلها قبل أن يدخل بها. وقيل: هي بنت أبي الجون الكنديّة[٢].

٣ ـ التي وجد بها بياضاً فردّها، وقيل: إنّها كانت عمرة بنت يزيد[٣].

٤ ـ وذكروا من جملة من تزوّجهن أيضاً: قُتيلة بنت قيس أُخت الأشعث بن قيس، فمات قبل أن يدخل بها، وقيل: إنّه طلّقها قبل أن يدخل بها ثمّ مات ﷺ. وقيل: إنّها ارتدّت[٤].

رابعاً ـ سراري النبيّ ﷺ:

أمّا اللاتي تسرّى بهنّ النبيّ ﷺ، فهن اثنتان:

١ ـ مارية ابنة شمعون القبطيّة، وهي التي ولدت له إبراهيم.

٢ ـ ريحانة ابنة زيد القرظيّة، وقيل: النضيريّة[٥]، وقيل: الخندفيّة[٦].

ولم أعثر على من أطلق عنوان «أمّ المؤمنين» عليها، ولعلّه لأجل عدم شمول إطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[١] لها؛ لأنّها لم تكونا من أزواج رسول الله ﷺ، بل من سراريه.

هل كانت من نسائه من وهبت نفسها له؟

لا إشكال في صحّة نكاح النبيّ ﷺ بلفظ الهبة، وأنّ هذا النكاح مختصٌّ به لا يشاركه فيه غيره من المسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢].

قال الشيخ الطوسي: «وعندنا أنّ النكاح بلفظ الهبة لا يصحّ، وإنّما كان ذلك للنبيّ ﷺ خاصّة»[٣].

هذا بالنسبة إلى أصل الحكم الشرعي، ولكن هل كانت من أزواجه من وهبت نفسها للنبيّ ﷺ؟

قال الشيخ الطوسي: «قال ابن عبّاس: لم يكن عند النبيّ امرأة وهبت نفسها له، وفي رواية أُخرى عن ابن عباس: أنّه كانت عنده ميمونة بنت الحارث بلا مهر، وكانت وهبت نفسها للنبيّ. وروي عن عليّ بن الحسين عليه السلام: أنّها امرأة من بني أسد يقال لها: أمّ شريك[٤]. وقال الشعبي: هي امرأة

(١) و (٢) انظر الكافي ٥: ٤٢١، باب... ذكر أزواج النبيّ ﷺ، الحديث ٣.

(٣) انظر إعلام الورى بأعلام الهدى ١: ٢٧٩.

(٤) انظر: إعلام الورى بأعلام الهدى ١: ٢٧٩، والكامل في التاريخ ٢: ٣١٠.

(٥) انظر الكامل في التاريخ ٢: ٣١١.

(٦) انظر الخصال: ٤١٩، باب التسعة، قبض النبيّ ﷺ عن تسع نسوة.

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) الأحزاب: ٥٠.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٨: ٣٥٢.

(٤) ذكرها الطبرسي، وقال: اسمها غزيّة بنت دودان بن =

من الأنصار، وقيل: زينب بنت خزيمة من الأنصار»(١).

وذكر في الكافي كيفيّة هبة المرأة نفسها للنبيّ ﷺ، لكن لم يذكر فيها نتيجة القضية، وهل قَبِل النبي ﷺ هبتها أم لا؟ ولكن استظهر صاحب الحدائق منها قبوله لها(٢).

= عامر. انظر إعلام الورى ١: ٢٧٦، وذكر ابن الأثير عربة ـ أو عريّة ـ ابنة جابر من جملة المستعيذات والمفارقات، ثمّ نقل عن ابن الكلبي أنّه قال: «عربة هي أمّ شريك» ولم يذكر أنّها هي التي وهبت نفسها له، ولم يذكر عن غيرها ذلك. انظر الكامل في التاريخ ٢: ٣١٠.

(١) التبيان في تفسير القرآن ٨: ٣٥٢.

(٢) قال بعد نقل الرواية: «الظاهر أنّه بعد نزول الآية على أثر هذه الواقعة نكح النبيّ ﷺ المرأة». الحدائق ٢٣: ٩٩.

وأمّا الرواية التي نقلها الكليني فهي ما رواه محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جاءت امرأة من الأنصار إلى رسول الله ﷺ فدخلت عليه وهو في منزل حفصة، والمرأة متلبّسة متمشّطة، فدخلت على رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إنّ المرأة لا تخطب الزوج، وأنا امرأة أيّم لا زوج لي منذ دهر ولا ولد، فهل لك من حاجة؟ فإن تك فقد وهبت نفسي لك إن قبلتني، فقال لها رسول الله ﷺ خيراً ودعا لها ثمّ قال: يا أخت الأنصار، جزاكم الله عن رسول الله خيراً، فقد نصرني رجالكم، ورغبت فيّ نساؤكم، فقالت لها حفصة: ما أقلّ حياءك وأجرأك وأنهمك =

الأحكام:

لأمّهات المؤمنين أحكام خاصّة تعرّضنا لأكثرها في اختصاصات النبيّ ﷺ إجمالاً، ونعيد أهمّها فيما يلي مع سائر الأحكام:

١ ـ تحريم نكاح أمّهات المؤمنين:

لا يجوز لغير النبيّ ﷺ أن ينكح واحدة من زوجاته؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً﴾(١).

وهذا الحكم من اختصاصاته ﷺ.

وهل يشمل الحكم النساء اللاتي فارقهنّ في حياته، أم لا؟

المعروف عند أصحابنا أنّ الحكم يشملهنّ جميعاً، سواء اللاتي دخل بهنّ أو غيرهنّ(٢).

= للرجال؟! فقال لها رسول الله ﷺ: كُفّي عنها يا حفصة، فإنّها خير منك، رغبت في رسول الله فلمتها وعيّبتها، ثمّ قال للمرأة: انصرفي رحمك الله، فقد أوجب الله لك الجنّة لرغبتك فيّ وتعرّضك لمحبّتي وسروري وسيأتيك أمري إن شاء الله، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ...﴾ فأحلّ الله عزّ وجلّ هبة المرأة نفسها لرسول الله ﷺ ولا يحلّ ذلك لغيره». الكافي ٥: ٥٦٨، باب نوادر كتاب النكاح، الحديث ٥٣، والآية ٥٠ من سورة الأحزاب.

(١) الأحزاب: ٥٣.

(٢) ممّن صرّح بذلك: الشيخ الطوسي في المبسوط ٤: ١٥٨، والمحقّق الحلّي في الشرائع ٢: ٢٧٢، والعلاّمة في التحرير ٣: ٤١٨، والقواعد ٣: ٨، والمقداد في =

وقد ورد شمول النهي لهنّ أيضاً في بعض النصوص(١).

= كنز العرفان ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤١، والشهيد الثاني في المسالك ٧: ٨٠ ـ وكلام الأخيرين ظاهر في ثبوت الإجماع في ذلك ـ والفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ٧: ٣٩، وصاحب الحدائق في الحدائق ٢٣: ١٠٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٩: ١٢٩ ـ ١٣٠.

ولم يصرّح العلّامة بحكمهنّ في التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٦٨، بل اكتفى بذكر الأقوال الثلاثة للشافعيّة ـ التحريم وعدمه والتفصيل بين المدخول بها، فالتحريم، وغيرها فعدمه ـ كما اكتفى المحقّق الثاني ببيان حكم المتوفّيات في حياته والباقيات على زوجيّته بعد وفاته. انظر جامع المقاصد ١٢: ٦٤.

(١) روى الكليني بإسناده عن عمر بن أذينة، عن سعد بن أبي عروة، عن قتادة، عن الحسن البصري أنّه قال ـ بعد أن نقل كيفيّة دخول العامرية وهي المستعيذة بحسب هذه الرواية، والكندية وهي التي قالت: «لو كان نبيّاً ما مات ابنه» ـ: «فلمّا قبض رسول اللّه ﷺ وولي الناس أبو بكر أتته العامرية والكنديّة وقد خطبتا، فاجتمع أبوبكر وعمر فقالا لهما: اختارا إن شئتما الحجاب وإن شئتما الباه، فاختارتا الباه، فتزوّجتا، فجذم أحد الرجلين وجُنّ الآخر.

قال عمر بن أُذينة: فحدثت بهذا الحديث زرارة والفضيل، فرويا عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: "ما نهى اللّه عزّ وجلّ عن شيء إلّا وقد عُصي فيه، حتّى لقد نكحوا أزواج النبيّ ﷺ من بعده"، وذكر هاتين: العامرية والكندية، ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام: "لو سألتم عن رجل تزوّج امرأة فطلّقها قبل أن يدخل بها أتحلّ =

قال الشهيد الثاني بعد نقل ذلك: «إذا تقرّر ذلك فنقول: تحريم أزواجه ﷺ لما ذكرناه من النهي المؤكّد عنه في القرآن، لا لتسميتهنّ أُمّهات المؤمنين في قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾، ولا لتسميته ﷺ والداً؛ لأنّ ذلك وقع على وجه المجاز لا الحقيقة، كناية عن تحريم نكاحهنّ ووجوب احترامهنّ، ومن ثمّ لم يجز النظر إليهنّ، ولا الخلوة بهنّ، ولا يقال لبناتهنّ: أخوات المؤمنين؛ لأنّهنّ لا يحرمن على المؤمنين، فقد زوّج رسول اللّه ﷺ فاطمة بعليّ عليه السلام، واختيها رقيّة وأُمّ كلثوم بعثمان، وكذا لا يقال لآبائهنّ وأُمّهاتهنّ: أجداد المؤمنين وجدّاتهم، ولا لإخوانهنّ وأخواتهنّ: أخوال المؤمنين وخالاتهم»(١).

وبهذا المضمون قال غيره من الفقهاء كالشيخ الطوسي ومن بعده.

كان هذا حكم أزواجه، وأمّا سراريه التي دخل بهنّ وتوفّي عنهنّ، فلم يتعرّض لحكمهنّ أكثر

= لابنه؟ لقالوا: لا، فرسول اللّه ﷺ أعظم حرمة من آبائهم"». الكافي ٥: ٤٢١، باب ذكر أزواج النبيّ ﷺ، الحديث ٣.

وقد رووا: أنّ الأشعث بن قيس نكح المستعيذة في زمن عمر بن الخطّاب، فهمّ عمر برجمها فأُخبر بأنّه ﷺ فارقها قبل أن يمسّها، فتركها. انظر أحكام القرآن للجصّاص ٣: ٤٣٧، وتفسير البيضاوي (أنوار التنزيل) ٢: ٢٥١.

(١) المسالك ٧: ٨١.

الفقهاء الذين تطرّقوا إلى المسألة، نعم قال العلّامة ـبعد ذكر أحكام الأزواج إجمالاًـ: «وعلى القول بتحريم من فارقها، ففي أمته الموطوءة إذا فارقها بالموت أو غيره وجهان»[١].

وقال المقداد ـبعد أن ذكر وجوهاً ثلاثة عن الشافعيّة في أزواجه اللاتي فارقهنّ قبل الموت: الجواز وعدمه، والتفصيل بين المدخول بها وعدمه، واختيار المنع مطلقاًـ: «وكذا لهم هذه الوجوه في سراريه، وعموم الآية يدفع هذه الاحتمالات»[٢].

٢ـ عدم كونهنّ مشركات أو كتابيات:

لم تكن زوجات النبيّ ﷺ اللاتي تزوّج بهنّ وعقد عليهنّ مشركات أو كتابيات[٣]، نعم لـمّا ملك صفيّة بنت حُييّ بن أخطب كانت غير مسلمة، فبقيت عنده حتّى أسلمت ثمّ أعتقها وتزوّجها[٤]، فهذا يدلّ على أنّ له أن يتسرّى بغير المسلمة، ويدلّ عليه إطلاق قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[١] و ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾[٢].

٣ـ عدم كونهنّ إماء:

لم يعقد النبيّ ﷺ على أمة، وقد جُعل من اختصاصاته تحريم ذلك. نعم يجوز له ـكما تقدّمـ التسرّي بالإماء[٣].

لكن قال صاحب الحدائق: «ولم أقف له على دليل في أخبارنا، وإنّما عُلّل ذلك بتعليلات اعتبارية...»[٤].

٤ـ عدم اشتراط كونهنّ مهاجرات:

لا يشترط عندنا أن تكون نساء النبيّ ﷺ مهاجرات، وأمّا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ...﴾[٥]، فقد ذكروا فيه وجوهاً، منها:

ـ أنّ القيد فيه للتوضيح لا للتخصيص، وبعبارة أُخرى: القيد إنّما هو قيد توضيحي

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٦٨.

(٢) كنز العرفان ٢: ٢٤١.

(٣) عدم جواز نكاح المشركات والكتابيات لغير النبيّ ﷺ هو المشهور والمعروف بين فقهائنا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾. البقرة: ٢٢١؛ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾. الممتحنة: ١٠ ـوإن كان هناك قول بجواز نكاح الكتابية دواماً وقول بجوازه انقطاعاًـ فإذا كان هذا حكم سائر المسلمين فالنبيّ ﷺ أولى بالتحريم لعلوّ شأنه ومرتبته. انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٦٧.

(٤) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٦٧، والمسالك ٧: ٧٢.

(١) المؤمنون: ٦.

(٢) الأحزاب: ٥٠.

(٣) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٦٧، والمسالك ٧: ٧٢.

(٤) انظر الحدائق ٢٣: ١٠١.

(٥) الأحزاب: ٥٠.

لاحترازي. ذكر ذلك الفاضل المقداد في كنز العرفان[1].

ـ أنّ حكم الآية منسوخ، قال الطبرسي: «هذا إنّما كان قبل تحليل غير المهاجرات، ثمّ نسخ شرط الهجرة في التحليل»[2].

واستدلّ من اشترطها إضافة إلى الآية بما ورد عن أُمّ هانئ بنت أبي طالب حيث قالت: «خطبني رسول اللّه ﷺ فاعتذرت إليه فعذرني، ثمّ أنزل اللّه تعالى: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ...﴾ الآية، قالت: فلم أكن أحِلُّ له؛ لأنّي لم أُهاجر...»[3].

(١) كنز العرفان ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٦٤.

(٣) سنن الترمذي ٥: ٣٥٥، كتاب تفسير القرآن، رقم الحديث ٣٢١٤.

يبدو أنّ هناك التباساً وقع لدى بعضهم؛ حيث توهّم أنّ اشتراط الهجرة ـ على فرضه ـ يكون عاماً ومطلقاً، فناقشه بتزوّج النبيّ ﷺ الأنصاريات وغيرهنّ وهنّ لم يهاجرن ـ انظر الموسوعة الفقهيّة الكويتية ٦: ٢٦٦، عنوان «أُمّهات المؤمنين» ـ في حين أنّ هذا الشرط على فرضه إنّما هو خاصّ بالمكّيات، فكأنّه أراد تعالى أن يبيّن فضل المهاجرات منهنّ ـ أي المكّيات ـ على غير المهاجرات منهنّ. ولعلّ هذا مقصود من قال: إنّ فائدة القيد: «أنّ اللّه أحلّ له ﷺ ما هو الأفضل». نقله المقداد في كنز العرفان ٢: ٢٤٣، ولم يذكر قائله.

ثمّ إنّه لا يخفى ما في الرواية من تهافت؛ لأنّ صدرها يدلّ على أنّ امتناعها كان قبل نزول الآية ـ للترتيب =

٥ ـ هل كان يجب على النبيّ ﷺ القَسْم بين زوجاته؟

اختلف الفقهاء في وجوب القَسْم[1] على النبيّ ﷺ بين أزواجه على أقوال:

الأوّل ـ لم يجب عليه ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَلِيماً﴾[2].

والإرجاء هو التأخير[3]، فكان من حقّ النبيّ ﷺ أن يقدّم من شاء من نسوته في القَسْم ويؤخّر من شاء منهنّ، نعم إنّه كان يقسم بينهنّ بالسوية؛ تفضّلاً منه وطلباً للعدل؛ ولئلا ينسب إليه الجور.

نسبه الفاضل المقداد إلى المشهور، وارتضاه[4]،

= بينها بكلمة «ثمّ» ـ وذيلها يدلّ على أنّ سبب امتناعها كان هو عدم حلّيتها له، وذلك يتوقّف على علمها بالتحريم حين خطبته ﷺ لها، وهذا هو التهافت. هذا أوّلاً.

وثانياً ـ أكانت أُمّ هانئ تعلم بالتحريم ولا يعلم به رسول اللّه ﷺ؟!

(١) القسم: «بفتح القاف مصدر قسمت الشيء أقسمه، وبالكسر: الحظّ والنصيب، ويقال: هو التقدير، وعرفاً هو قسمة الليالي بين الزوجات، ويمكن اعتباره من كلٍّ منهما». الجواهر ٣١: ١٤٦.

(٢) الأحزاب: ٥١.

(٣) انظر المصباح المنير: «رجو».

(٤) انظر كنز العرفان ٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

وممّن اختاره: العلّامة في التحرير والقواعد[١]، والمحقّق الثاني[٢]، والشهيد الثاني[٣]، والفاضل الإصفهاني[٤]، وصاحب الجواهر[٥].

الثاني ـ كان يجب عليه القسم، كما يجب على غيره، بمعنى أنّه ـ كغيره ـ لو جعل قسماً لبعض زوجاته كان يجب عليه أن يجعل مثله لسائر أزواجه ويسوّي بينهنّ.

ذهب إلى هذا القول الشيخ الطوسي حيث قال: «والظاهر أنّه كان يجب عليه القسم للبواقي؛ لأنّه كذلك كان يفعل، حتّى إنّه كان يطاف به في مرضه بالقسمة إلى أن قبض ﷺ»[٦].

الثالث ـ التفصيل بين من وهبت نفسها للنبيّ ﷺ وغيرها، فلا يجب القسم للواهبة ويجب لغيرها.

نقله الشيخ الطوسي[٧] بعنوان «قيل» ولم يسمّ قائله، واحتمله المحقّق الحلّي[٨]، وبه دفع القول بعدم وجوب القسم.

(١) انظر تحرير الأحكام ٣: ٤١٩، وقواعد الأحكام ٣: ٨.

(٢) انظر جامع المقاصد ١٢: ٦٠.

(٣) انظر المسالك ٧: ٨٤.

(٤) انظر كشف اللثام ٧: ٣٧.

(٥) انظر الجواهر ٢٩: ١٣١.

(٦) المبسوط ٤: ١٦٠.

(٧) انظر المصدر المتقدّم.

(٨) انظر شرائع الإسلام ٢: ٢٧٢.

الرابع ـ بناء هذه المسألة على مسألة اُخرى، وهي: لو قلنا: إنّ النكاح في حقّه ﷺ مثل التسرّي في حقّنا، لم ينحصر عدد منكوحاته ولا طلاقه، وانعقد نكاحه بلفظ الهبة ومعناها، وانعقد بغير ولي وشهود، وفي حالة الاحرام، ولم يجب عليه القسم، وإن لم نقل بذلك انعكس الحكم.

قال ذلك العلّامة في التذكرة[١]. وقد تقدّم قوله بعدم الوجوب عليه في غيرها.

تنبيه:

ذكر الصدوق رواية فيها ذكر نسوة النبيّ ﷺ وسراريه، وجاء فيها: «وكان له سريّتان يقسم لهما مع أزواجه، مارية، وريحانة الخندفيّة»[٢].

ويمكن أن يكون هذا شاهداً للقول الأوّل؛ لأنّه كان يقسم للسريتين مع أنّه لم يجب عليه ذلك.

٦ ـ مضاعفة ثوابهنّ وعقابهنّ:

ورد التصريح بذلك في قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً﴾[٣].

(١) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٦٨.

(٢) الخصال: ٤١٩، باب التسعة، قبض النبيّ ﷺ عن تسع نسوة.

(٣) الأحزاب: ٣٠ ـ ٣١.

أمّا مضاعفة عقابهنّ، فلعلّ الحكمة فيها إحصانهنّ من الذنوب كرامة لرسول اللّه ﷺ، وأمّا مضاعفة ثوابهنّ فلعلّها لمراعاة العدالة فيهنّ بعد فرض مضاعفة عقابهنّ.

٧ ـ عدم دخولهنّ في عنوان «أهل البيت»:

لا تدخل نساء النبيّ ﷺ في عنوان «أهل البيت»؛ لما رواه الفريقان: من أنّه ﷺ جمع عليّاً وفاطمة والحسن والحسين ﷺ، ثمّ ألقى عليهم كساءه، ثمّ قال: «اللهمّ هؤلاء أهل بيتي وعترتي، فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً»، فقالت أمّ سلمة: يا رسول اللّه، وأنا معهم؟ قال: «أنت إلى خير»[1].

والروايات في هذا كثيرة من طريق العامّة والخاصّة، وسوف نقوم بتحقيق ذلك في عنوان «أهل البيت» إن شاء اللّه تعالى.

كانت هذه أهمّ الأحكام المرتبطة بأُمّهات المؤمنين، وبقيت أحكام أُخرى ذكرناها ـ كما قلنا ـ في عنوان «اختصاصات النبيّ ﷺ» فلم نعدها، وهي بأحكام النبيّ ﷺ أشبه من كونها أحكاماً لأُمّهات المؤمنين، مثل:

ـ حكم استبدال أزواجه والزيادة عليهنّ حين نزول الآية.

ـ وتخييره ﷺ نساءه بين إرادته والمقام عنده، وبين إرادة الدنيا ومفارقته.

ـ وقوع العقد بلفظ الهبة ومعناها.

ـ وجوب إجابة المرأة إذا رغب فيها رسول اللّه ﷺ، ونحو ذلك.

مظانّ البحث:

تكلّم الفقهاء عن هذا الموضوع في كتاب النكاح، فإنّه قد جرت عادة بعضهم أن يذكر اختصاصات النبيّ ﷺ في أوّله.

وتعرّض المفسّرون له في ذيل الآيات المرتبطة بهذه الأحكام، والتي يقع أغلبها في سورة الأحزاب.

أُمّي

لغـــة:

هو الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب[1]، قيل: ذلك نسبة إلى الأمّ؛ لأنّ الكتابة مكتسبة،

---

(١) نقل ذلك الطبرسي عن كثير من الفريقين، فمن ذلك ما نقله عن أبي حمزة الثمالي في تفسيره عن شهر بن حوشب عن أمّ سلمة. انظر مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٥٦ ـ ٣٥٧، وانظر أيضاً حديث أُمّ سلمة في سنن الترمذي ٥: ٣٥١، كتاب تفسير القرآن، الحديث ٣٢٠٥، وفيه: «قال ﷺ: أنت على مكانك، وأنت على خير».

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أمّ».

فهو على ما ولدته أمّه من الجهل بالكتابة[١].

اصطلاحاً:

هو الذي لا يحسن قراءة الحمد، أو لا يحسن القراءة مطلقاً[٢].

وقيل: المراد بـ«من لا يحسن القراءة» في عبارات الأصحاب: من لا يستطيع أصل القراءة، فلا يشمل من يأتي بها ملحونة أو يبدّل فيها بعض الحروف[٣].

لكن يظهر من بعض العبارات شموله لذلك كلّه[٤].

الأحكام:

ذكروا للأمّي أحكاماً في كتاب الصلاة، نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

حكم الأمّي في قراءة الصلاة:

تجب في الصلاة قراءة سورة الحمد ـ في الركعتين الأوّلتين ـ وسورة من سائر سور القرآن.

(١) انظر المصباح المنير: «أمي».

(٢) انظر المعتبر: ٢٤٣، والتذكرة ٤: ٢٩٠، والذكرى ٤: ٣٩٥، وفيه: «... من لا يحسن قراءة الفاتحة والسورة»، وروض الجنان: ٢٦٥، وفيه: «... من لا يحسن الحمد والسورة وأبعاضها».

(٣) انظر الجواهر ٩: ٣١٠.

(٤) انظر الجواهر ١٣: ٣٤١، والعروة الوثقى: فصل في القراءة، المسألة ٣٢، وفصل في شرائط إمام الجماعة.

هذا بالنسبة إلى القادر على القراءة.

وأمّا الأمّي:

فأوّلاً ـ يجب عليه تعلّم قراءة الحمد والسورة بعد دخول الوقت قطعاً[١].

وأمّا قبل دخول الوقت فعلى وجهٍ قويٍّ على رأي بعض[٢].

وإذا كان من يلقّنه القراءة في أثناء الصلاة جاز الاكتفاء به[٣].

هذا إذا لم يكن قادراً على الائتمام بغيره.

وأمّا إذا كان قادراً على ذلك:

ـ فهل يجب عليه التعلّم في هذه الصورة أيضاً؟[٤]

ـ أو لا يجب عليه؛ لتمكّنه من الإتيان بالصلاة الصحيحة عن طريق الائتمام بغيره؟[٥]

ـ أو يجب عليه تخييراً: التعلّم أو الائتمام؟[٦]

(١) انظر: المدارك ٣: ٣٤٢، والجواهر ٩: ٣٠٠.

(٢) انظر الجواهر ٩: ٣٠٠، بل على رأي كلٍّ من يقول بوجوب التعلّم وجوباً نفسيّاً لا إرشاديّاً كما نسب إلى الأردبيلي في مستند العروة (الصلاة) ٣: ٤٤٤.

(٣) انظر: الرياض ٣: ٣٨٢، ومستند الشيعة ٥: ٨٢، والعروة الوثقى: كتاب الصلاة فصل في القراءة، المسألة ٢٩.

(٤) انظر: الجواهر ٩: ٣٠٠، ويظهر منه أنّه المعروف، والعروة الوثقى: كتاب الصلاة فصل في القراءة، المسألة ٣٢.

(٥) انظر مستند العروة (الصلاة) ٣: ٤٤٤.

(٦) انظر: التذكرة ٤: ٢٩٢، والرياض ٣: ٣٨٢، والذخيرة: ٣٩٠، ومستند الشيعة ٥: ٨٢، وفيه: =

وجوهٌ، بل أقوال.

وإذا كان قادراً على الائتمام وكان هناك من يلقّنه فأيّهما يقدّم؟

يرى بعض الفقهاء: أنّ الائتمام مقدّم، لكن على وجه الاحتياط الوجوبي[1].

ولا يرى بعض آخر تقدّم أحدهما على الآخر؛ لأنّ الواجب هو القدرة الحاصلة أثناء العمل ولو تدريجاً[2].

وثانياً ـ إذا ضاق الوقت ولم يتعلّم القادر على التعلّم، ولكن كان يعلم شيئاً من الفاتحة ولو آية وجبت عليه قراءتها قطعاً[3].

وأمّا بالنسبة إلى الباقي، فهل يجب عليه التعويض عنه أم لا؟

فيه قولان:

ـ الوجوب، ونسب إلى المشهور[1].

ـ عدم الوجوب، صرّح به صاحب المدارك[2]، والسيّد الخوئي[3]، وهو الظاهر من المحقّق الحلّي[4]، والعلّامة الحلّي[5]، والمحقّق الأردبيلي[6].

ثمّ على فرض وجوب التعويض، هل يكرّر ذلك البعض بمقدار الباقي من الفاتحة، أو يقرأ بمقدار الباقي من سائر القرآن، أو من الذكر؟ أوجهٌ، بل أقوال[7].

هذا كلّه إذا كان يعلم شيئاً من الفاتحة.

أمّا إذا لم يعلم شيئاً منها:

فإمّا أن يعلم غيرها من القرآن أو لا.

فإن كان يعلم قرأ بمقدارها[8].

وإن لم يعلم، فالواجب عليه أن يذكر اللّه تعالى بمقدار الفاتحة[9].

= «من لم يعلم الفاتحة أو شيئاً منها يجب عليه أحد الأمور الثلاثة: التعلّم، أو الائتمام، أو متابعة القارئ من باب المقدّمة إجماعاً؛ فإنّه يجب أحد الأمرين من قراءة الحمد أو الائتمام، وتحقّقه يتوقّف على أحد الثلاثة».

(١) انظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في القراءة، المسألة ٢٩، وهامش السيّد الحكيم عليها.

(٢) انظر مستند العروة (الصلاة) ٣: ٤٣٩، ولعلّه الظاهر من كلّ من ذكر التلقين ولم يذكر ترتيباً بينه وبين التعلّم، مثل عبارة مستند الشيعة المتقدّمة وغيرها.

(٣) انظر: المدارك ٣: ٣٤٣، وقد ادّعى الإجماع عليه، ومستند الشيعة ٥: ٨٣.

(١) انظر: المستمسك ٦: ٢٢٣، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ٤٥٠.

(٢) انظر المدارك ٣: ٣٤٣.

(٣) انظر مستند العروة (الصلاة) ٣: ٤٥٢ ـ ٤٥٤.

(٤) انظر المعتبر: ١٧٣.

(٥) انظر المنتهى ٥: ٦٨.

(٦) انظر مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢١٣.

(٧) انظر: الرياض ٣: ٣٨٢ ـ ٣٨٣، ومستند الشيعة ٥: ٨٥.

(٨) انظر: الرياض ٣: ٣٨٣، ومستند الشيعة ٥: ٨٥ ـ ٨٦، والعروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في القراءة، المسألة ٣٤.

(٩) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

عدم صحّة إمامة الأُمّي:

المعروف بين الفقهاء عدم جواز إمامة الأُمّي لمن يحسن القراءة، وقد ادّعي عليه الإجماع[١]، وعُلّل بأنّ سقوط القراءة عن المأموم إنّما هو لأجل تحمّل الإمام لها، فإن لم يكن الإمام متحمّلاً لها، فلا تسقط عنه القراءة؛ لأنّه لا صلاة إلّا بقراءة الفاتحة[٢].

لكن العمدة هو الإجماع كما قيل؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه التعليل هو عدم سقوط القراءة عن المأموم في صورة عدم تحمّل الإمام لها، لا عدم جواز الائتمام به[٣].

وأمّا إمامة الأُمّي لمثله:

ـ فإن اتّحد الإمام والمأموم في المحلّ الذي لم يحسناه، كما إذا كانا كلاهما لا يعرفان الحمد، أو يعرفانه ولا يعرفان السورة، فالمعروف جواز الاقتداء، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[٤].

لكن اشترط العلّامة عجز الإمام عن التعلّم أو ضيق الوقت[٥].

واشترط الشهيد الأوّل عجزهما عن التعلّم[٦]، والشهيد الثاني عجزهما عن التعلّم وعن الائتمام بقارئ[١].

واشترط السيّد اليزدي هنا وفي صورة الاختلاف عدم وجود إمامٍ محسن، على نحو الاحتياط الوجوبي[٢].

وقال السيّدان: الخوئي[٣] والخميني[٤] بترك الائتمام مطلقاً، لكن على وجه الاحتياط الوجوبي أيضاً.

ـ وأمّا لو اختلفا: فقد صرّح جملة من الفقهاء[٥] بجوازه في صورة ما إذا كان ما يحسنه الإمام متأخّراً، كما لو لم يكن يحسن السورة، ولكن كان يحسن الفاتحة، وكان المأموم على عكسه. فتصحّ الإمامة حينئذٍ، لكن ينبغي أن ينوي المأموم الانفراد عند الوصول إلى السورة.

كما صرّح بعضهم[٦] بجواز الائتمام لو كان

---

(١) انظر: التذكرة ٤: ٢٩٠، والذكرى ٤: ٣٩٥، والجواهر ١٣: ٣٣١.

(٢) انظر: المدارك ٤: ٣٤٩، والذخيرة: ٣٩٠.

(٣) انظر: المستمسك ٧: ٣٢٤، والجواهر ١٣: ٣٣١.

(٤) انظر الجواهر ١٣: ٣٣٣.

(٥) انظر التذكرة ٤: ٢٩٢.

(٦) انظر الذكرى ٤: ٣٩٥.

---

(١) انظر روض الجنان ٢: ٩٧٠.

(٢) انظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ٤.

(٣) انظر تعليقته على العروة في المصدر المتقدّم، ومستند العروة الصلاة (٥ / القسم الثاني): ٤٢٠ ـ ٤٢٣.

(٤) انظر تعليقته على العروة فيما تقدّم.

(٥) انظر: التذكرة ٤: ٢٩٣، والذكرى ٤: ٣٩٥، وروض الجنان ٢: ٩٧٠، والمدارك ٤: ٣٥٠، والذخيرة: ٣٩٠، والجواهر ١٣: ٣٣٣، وغيرها.

(٦) انظر العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في شرائط إمام الجماعة، المسألة ٣، لكن استشكل فيه الإمام الخميني في تعليقته على المسألة.

الإمام لا يحسن ما لا يتحمّله كالتسبيحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين.

كان هذا أهمّ الأحكام المرتبطة بالأُمّي، وتراجع أيضاً العناوين: «أعجمي»، «إمامة»، «قراءة»، ونحوها ممّا يرتبط بالموضوع.

مظانّ البحث:

تكلّم الفقهاء في موضوع القراءة في الصلاة عن حكم الأُمّي من حيث القراءة، وفي موضوع الجماعة عن إمامة الأُمّي في الصلاة.

أمْن

لغـــة:

ضدّ الخوف[1]، فأمْن الضرر، ضدّه خوف الضرر، والأمن من العدوّ، ضدّه الخوف من العدوّ، وهكذا.

اصطلاحاً:

يأتي بالمعنى المتقدّم.

ـ و«دار الأمن» هي الدار التي يأمن فيها الإنسان المؤمن، ويقابلها دار الخوف.

والظاهر أنّها أخصّ من دار الإسلام؛ لأنّه

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «أمن».

قد يكون قسم من دار الإسلام دار خوف في صورة خروج البغاة على الإمام العادل هناك[1].

ـ وقد يراد من «دار الأمن» في الأحاديث والأدعية دار الآخرة بالنسبة إلى المؤمن. وإلى ذلك يشير كلام الإمام عليّ عليه السلام ـ ذاكراً عمّاراً وابن التيّهان وذا الشهادتين ـ: «... لقوا اللّه فوفّاهم أُجورهم، وأحلّهم دار الأمن بعد خوفهم»[2].

ـ وصلاة الأمن هي الصلاة التي يصلّيها الإنسان حالة الأمن، وهي ضدّ صلاة الخوف التي يصلّيها حالة الخوف[3].

الأحكـام:

تترتّب على «الأمن» أحكام كثيرة، نشير إلى أهمّها تاركين غيرها إلى مواردها المناسبة، مثل البحث عن جواز دخول المستحاضة إلى المسجد مع الأمن من التلويث، أو إدخال النجاسة ـ بصورة عامّة ـ إلى المسجد مع أمن التلويث، أو الصلاة عارياً مع أمن المطّلع أو مع عدم أمنه، ونحوها.

وأمّا الموارد التي نريد البحث عنها فهي كالآتي:

حصول الأمن بالتمسّك بأحد أسباب الاعتصام:

إنّما يحصل الأمن للإنسان ـ من منظار

(١) انظر الكافي في الفقه: ٢٥١، وقلّما استعمل الفقهاء هذا الاصطلاح.

(٢) نهج البلاغة: ٢٦٤، قسم الخطب، الخطبة ١٨٢.

(٣) انظر الجواهر ١٤: ١٧٠.

الشريعة الإسلامية ـ بالنسبة إلى نفسه وماله وولده التابعين له عن طريق التمسّك بأحد أسباب الاعتصام، وهي:

١ ـ الإقرار بالإسلام بإظهار الشهادتين.

٢ ـ الدخول في عهد الذمّة.

٣ ـ الدخول في أمان المسلمين.

٤ ـ الدخول في الصلح مع المسلمين.

وقد تقدّم إجمال ذلك في عنوان «اعتصام»، كما تقدّم تفصيل الأوّل والثالث في العنوانين: «إسلام» و«أمان»، وسوف يأتي تفصيل الثاني في عنوان «ذمّة»، والرابع في عنوان «صلح» إن شاء اللّه تعالى.

وظيفة الدولة الإسلامية تجاه الأمن العامّ:

الدولة الإسلامية ـ كسائر الدول ـ مسؤولة عن الأمن العامّ في المجتمع والبلاد الإسلامية، وعليها أن تحقّق هذا الهدف، فتدفع التهديدات الخارجيّة والداخليّة بواسطة القوى الأمنيّة، وهذا أمرٌ متداول عند العقلاء والعرف الدولي، وإليه يشير الإمام عليّ عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر بقوله: «... فالجنود ـ بإذن اللّه ـ حصون الرعيّة، وزين الولاة، وعزّ الدين، وسبل الأمن، وليس تقوم الرعيّة إلّا بهم»[1].

فالأمن في كلّ مجتمع قوام التنمية الثقافيّة والفكريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وغيرها، ولابدّ من تأمينه من قِبل الدولة.

(١) نهج البلاغة: ٤٣٢، قسم الرسائل، رقم ٥٣.

اشتراط عدم الأمن في جواز التيمّم:

إنّما يجوز التيمّم بدلاً من الوضوء أو الغسل فيما إذا خاف استعمال الماء ولم يأمن منه للأسباب الآتية:

ـ إمّا لوجود عدوٍّ، أو لصٍّ، أو حيوان مفترس، أو خطر آخر يمنع من وصوله إلى الماء.

ـ وإمّا لقلّة الماء وخوف العطش الشديد بالنسبة إليه أو إلى إنسان أو حيوان محترمين.

ـ وإمّا لحدوث خطر بسبب استعمال الماء كحدوث مرض، أو اشتداده، أو نحو ذلك[1].

اشتراط الأمن من الضرر في صحّة الصوم:

يشترط في صحّة الصوم ـ سواء كان واجباً أم مندوباً ـ أن يأمن المكلّف الضررَ الحاصل منه على نفسه أو بدنه، فلو كان يضرّه ـ بأن يسبّب فيه مرضاً أو اشتداده أو نحو ذلك ـ فلا يصحّ منه[2].

اشتراط الأمن في الصلاة:

يجب إتيان الصلاة تامّة الأجزاء والشرائط،

(١) انظر: الجواهر ٥: ١٠٢ و ١٠٤ و ١١٤، والعروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في التيمّم المسوّغ الأوّل ـ المسألة ١٤ ـ والمسوّغ الثالث والخامس.

(٢) انظر: الجواهر ١٦: ٣٤٥ ـ ٣٤٨، و ١٧: ٣ ـ ٤، =

إلّا في حالة الخوف وعدم الأمن، فتسقط بعض أجزائها وشرائطها، ويختلف ذلك باختلاف مقدار الخوف شدّة وضعفاً. فتبتدىء من التقصير في الصلاة مع المحافظة على سائر الأجزاء والشرائط، وتنتهي إلى سقوط الاستقبال والركوع والسجود والقراءة في صلاة المطاردة. وسوف يأتي تفصيل ذلك عند الكلام على صلاة الخوف والمطاردة[١].

راجع: خوف، صلاة الخوف.

اشتراط الأمن في وجوب الحجّ:

يشترط في وجوب الحجّ تخلية السرب، أي كون الطريق خالياً من الموانع والمخاطر كالعدوّ ونحوه، وهو قسم من الاستطاعة المشروطة في الحجّ، والتي يعبّر عنها بالاستطاعة السربية، وقد تقدّم الكلام عنها في عنوان «استطاعة».

اشتراط الأمن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يشترط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المكلّف: الأمنُ من لحوق الضرر به أو بأهله أو بعرضه أو بماله أو بسائر المؤمنين إجمالاً.

وقد تقدّم تفصيله في عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

= والعروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في شرائط صحّة الصوم، الأمر السادس.

(١) انظر الجواهر ١٤: ١٥٥ ـ ١٨٤.

اشتراط الأمن في جواز إجراء الحدود والقصاص:

اشترط الفقهاء في جواز إجراء الحدود والقصاص الأمنَ وعدم الضرر من جهتين:

ـ من جهة لحوق الضرر بمن يُجري الحدود ـ أي يأمر بها، وهم الفقهاء ـ من قبل السلطات غير الشرعيّة الحاكمة في عصر الغيبة، بل في عصر الحضور أيضاً إذا كانت يد الإمام العادل غير مبسوطة لإجراء الحدود، فقد صرّحوا: بأنّه يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبة الإمام عليه السلام، كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت...[١].

ـ ومن جهة لحوق الضرر بالمحدود والمقتصّ منه، كما إذا كان إجراء ذلك في الحرّ أو البرد الشديدين موجباً لاتلاف نفسه مثلاً، أو سراية جراحه إلى سائر أعضائه وأطرافه، أو كان مريضاً، أو كانت المرأة حائضاً أو نفساء، أو غير ذلك من الأعذار.

هذا لو كان الحدّ أو القصاص فيما دون النفس، أمّا لو كان موجباً لهلاك النفس ـ كالرجم والقتل حدّاً أو قصاصاً ـ فالمعروف عدم تأخيره[٢].

وسوف يأتي تفصيله في مواطنه المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

(١) انظر الجواهر ٢١: ٣٩٤.

(٢) انظر: الجواهر ٤١: ٣٤٠ـ٣٤٣ و٣٩٥، و٤٢: ٣٦٠ـ ٣٦١.

اشتراط الخوف في إباحة المحرّمات:

يشترط في إباحة المحرّمات الخوف من الضرر ـ بمعنى عدم الأمن منه ـ في صورة عدم ارتكابها، وهذا جار في جملة من القواعد الفقهيّة العامّة التي من وظائفها تحليل المحرّمات، مثل: قاعدة الإكراه، والاضطرار، والتقيّة، والضرر، والحرج، ونحوها.

فلذلك كلّه:

ـ يشترط في جوازالدخول فيأعمال السلطان الجائر: عدم الأمن منالضرر على النفس أو العرض أو المال أو سائر المؤمنين في صورة عدم الإجابة[1].

ـ ويشترط في جواز الأكل من الميتة وسائر المحرّمات: الاضطرار إليها، وهو يحصل بسبب خوف التلف من عدم الأكل، أو خوف عدم القدرة للوصول إلى الرفقة، أو محلّ آمن ونحو ذلك[2].

ـ ويجوز أكل المحرّمات وشربها بسبب الإكراه عليها[3].

ـ كما يجوز التلفّظ بكلمة الكفر عند الإكراه عليه[4].

ـ ويجوز دفع المعتدي إذا خيف منه ولو أدّى ذلك إلى جرحه أو تلفه[5].

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٨٥.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ٤٢٤.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٨٦.

(٤) انظر الجواهر ٤١: ٦٠٩.

(٥) انظر الجواهر ٤١: ٦٥٠ ـ ٦٥١.

راجع: اضطرار، إكراه، تقيّة، ضرر، حرج، ونحوها.

اشتراط الأمن في السفر بالأمانة:

يشترط الأمن من الضرر على الأمانة في جواز السفر بها، سواء كانت أمانة شرعية كالأخماس والزكوات ـ بناء على القول بجواز نقلها[1] ـ واللقطة، أو كانت أمانة مالكيّة كالوديعة والعارية ومال الشركة والمضاربة.

فلو احتمل احتمالاً عقلائياً أنّ المال يصيبه النقصان أو التلف لم يجز السفر به.

والمراد بالجواز هنا هو الإذن، ومن عدمه عدم الإذن.

وبناءً على ذلك لو لم يكن السفر بالأمانة مأذوناً فيه ـ ومن موارده احتمال التلف والعطب كما مرّ ـ يكون من بيده الأمانة ضامناً لها عند تلفها؛ لأنّ يده وإن كانت يداً أمينة لا ضمان عليها، لكن ذلك في صورة عدم التفريط، أمّا معه فيكون ضامناً[2].

(١) لأنّ في صورة عدم الجواز لا يكون مأذوناً بالسفر بالأمانة، فيضمنها على أيّة حال.

(٢) انظر: للزكاة: الجواهر ١٥: ٤٣٥، والعروة الوثقى ٤: ٤٣، الحادية عشرة، وللخمس: العروة الوثقى ٤: ٣١٠، وللّقطة: الجواهر ٣٨: ٣٧٢، وللوديعة: الجواهر ٢٧: ١٤٣، وللعارية: الجواهر ٢٧: ١٨٣، وللشركة ٢٦: ٣٠٨، وللمضاربة: ٢٦: ٣٧٨ و ٣٥٣.

الأمن من مكر اللّه من الكبائر:

ذكر الفقهاء من جملة الكبائر الأمن من مكر اللّه[١]، وذكروا في مقابله اليأس من روْح اللّه، وعدّوه من الكبائر أيضاً، وقد جمعهما الإمام عليٌّ عليه السلام في قوله: «لا تأمننّ على خير هذه الأُمّة عذاب اللّه؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[٢]، ولا تيأسنّ لشرّ هذه الأُمّة من رَوْحِ اللّه؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[٣]»[٤].

ومعنى ذلك ينبغي أن يكون المؤمن ـ بالنسبة لنفسه ولغيره ـ بين حالتي الخوف والرجاء، وإليه يشير ما ورد في الكافي عن أبي عبداللّه عليه السلام، حيث قال: «كان أبي يقول: إنّه ليس من عبدٍ مؤمنٍ إلّا [و] في قلبه نوران: نور خِيفةٍ ونور رجاء، لو وُزِن هذا لم يزد على هذا، ولو وُزِن هذا لم يزد على هذا»[٥].

الأمن في البلد الحرام:

جعل اللّه تعالى البيت الحرام والحرم الذي

(١) انظر الجواهر ١٣: ٣٢٠.

(٢) الأعراف: ٩٩.

(٣) يوسف: ٨٧.

(٤) نهج البلاغة: ٥٤٢، قسم الغريب من كلامه، رقم ٣٧٧.

(٥) أُصول الكافي ٢: ٦٧ و ٧١، باب الخوف والرجاء، الحديث ١ و ١٣.

حوله محلّاً آمناً، قال تعالى عن لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَـٰذَا بَلَداً آمِناً﴾[١].

وروى عبد اللّه بن سنان عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «سألته عن قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾[٢]: البيت عنى أم الحرم؟ قال: من دخل الحرم من الناس مستجيراً فهو آمنٌ من سخط اللّه، ومن دخله من الوحش والطير كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتّى يخرج من الحرم»[٣].

وروى الحلبي عنه عليه السلام أيضاً، قال: «سألته عن قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾ قال: إذا أحدث العبد في غير الحرم جناية ثمّ فرّ إلى الحرم لم يسع لأحد أن يأخذه في الحرم، ولكن يمنع من السوق ولا يباع ولا يطعم ولا يسق ولا يُكلَّم، فإنّه إذا فُعِل ذلك به يوشك أن يخرج فيؤخذ، وإذا جنى في الحرم جناية أُقيم عليه الحدّ في الحرم؛ لأنّه لم يدع للحرم حرمته»[٤].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «التجاء»، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «حرم» إن شاء اللّه تعالى.

والظاهر أنّ الحرم كان موضع أمن في زمن الجاهلية أيضاً، بل يستفاد من بعض الروايات أنّه

(١) البقرة: ١٢٦، وانظر سورة إبراهيم: ٣٥.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) الكافي ٤: ٢٢٦، باب في قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً...﴾، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

كان كذلك حتّى قبل دعاء إبراهيم ﷺ، فـقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال يوم فتح مكّة: «إنّ اللّه حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض، فهي حرام بحرام اللّه إلى يوم القيامة، لا ينفر صيدها، ولا يعضد شجرها، ولا يختلي خلاها، ولا تحلّ لقطتها إلّا لمنشد، فقال العباس: يا رسول اللّه، إلّا الإذخر، فإنّه للقبر والبيوت؟ فقال رسول اللّه ﷺ: إلّا الإذخر»[1].

وفي رواية أُخرى: «إنّ اللّه حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض، وهي حرام إلى أن تقوم الساعة، لم تحلّ لأحد قبلي، ولا تحلّ لأحدٍ بعدي، ولم تحلّ لي إلّا ساعة من نهار»[2].

ثمّ إنّهم ذكروا إشكالاً هو: أنّه إذا كان الحرم آمناً قبل دعوة إبراهيم ﷺ فما هي ثمرة دعائه؟

ولهم محاولات للإجابة عن هذا السؤال:

منها ـ أنّ نوع الأمن الذي كان قبل الدعوة يختلف عمّا صار بعدها، فإنّه كان آمناً من أنواع البلايا، كالزلازل والخسف ونحوها، ثمّ صار آمناً بأمر الأنبياء الناسَ بتعظيمه، وعدم هتك حرمته، وبرزق أهله من الثمرات.

ومنها ـ أنّ الدعاء كان تأكيداً للأمن الذي كان حاصلاً قبل ذلك[3].

ونحن نحتمل: أنّ الأمن الذي كان موجوداً قبل الدعاء ـ على فرض وجوده ـ إنّما هو أمن تكويني، وهو أمن الحرم من الزلازل والخسف وغيرهما ممّا كان يصيب سائر البلدان، وأمّا الأمن الذي حدث بعد ذلك فهو أمن تشريعي، وهو أمر الناس ـ عن طريق الأنبياء ـ بتعظيمه وعدم هتك حرمته. وتدلّ عليه ظواهر بعض الآيات[1].

(١) انظر: الكافي ٤: ٢٢٥، باب إنّ اللّه حرّم مكّة...، الحديث ٣.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٢٢٦، الحديث ٤.

(٣) انظر مجمع البيان (١ ـ ٢): ٢٠٦.

إمنـاء

راجع: استمناء.

أمـة

لـغـة:

المملوكة، وهي خلاف الحرّة. والجمع: إماء[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

تترتّب على الأمة أحكام كثيرة، منها أحكام مشتركة بينها وبين سائر المماليك، ومنها ما هو

(١) مثل آل عمران: ٩٧، والبقرة: ١٢٥ و ١٢٦.

(٢) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «أما» و«أمة».

مختصٌّ بها. والذي نتكلّم عنه فعلاً وبصورة إجماليّة هو الأحكام المختصّة بها، وهي على النحو الآتي:

حكم ستر الأمة والنظر إليها:

الستر إمّا في الصلاة أو في غيرها، ولكلٍّ منهما حكمه:

أوّلاً ـ الستر في الصلاة:

صرّح الفقهاء بأنّه: لا يجب على الأمة ستر رأسها وشعرها في الصلاة، وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً.

والمعروف اندراج العنق في الرأس حكماً لصعوبة التفكيك بينهما.

وظاهر عبارات الفقهاء أنّه لا يجب عليها ستر الوجه والكفّين والقدمين كالحرّة.

وهل يستحبّ لها ستر رأسها وشعرها، أو يكره، أو يجب عدم سترهما، أو يتوقّف فيه؟

وجوهٌ، بل أقوال[1].

ثانياً ـ الستر في غير الصلاة:

صرّح الفقهاء في كتابي البيع والنكاح: بأنّه يجوز لمن يريد شراء الأمة أن ينظر إلى محاسنها، مثل: وجهها وكفّيها وشعرها[1].

وقال الشهيد الثاني في المسالك: إنّ ذلك موضع وفاق[2].

ومفهوم هذا الكلام هو: أنّ في غير هذه الصورة لا يجوز النظر إليها، وظاهر كلامهم وجوب الستر عليها كالحرّة إلّا ما يُستثنى، كالوجه والكفّين بناءً على استثنائهما، لكن يظهر من بعضهم[3] استثناؤهما في حقّها وإن لم يستثنيا في الحرّة؛ للسيرة القطعيّة، فإنّهنّ كنّ يخدمن في المجالس بصورة عامّة، ولم يصل ردع عن ذلك من قبل الأئمّة عليهم السلام.

حكم الأمة مع مولاها:

الأمة كالزوجة بالنسبة إلى مولاها، فيحلّ له منها ما يحلّ له من زوجته: من النظر واللمس والوطء وغيره.

نعم، يستثنى من ذلك:

١ ـ الأمة المشتركة:

فإذا كانت الأمة مشتركة بين اثنين أو أكثر،

---

(١) انظر ما تقدّم في: المعتبر: ١٥٤، والتذكرة ٢: ٤٤٨، والذكرى ٣: ٩ ـ ١٠، والمدارك ٣: ١٩٨ ـ ١٩٩، والحدائق ٧: ١٥ ـ ١٩، والجواهر ٨: ٢٢١ ـ ٢٢٥، والعروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في الستر والساتر، المسألة ٧، والمستمسك ٥: ٢٦١ ـ ٢٦٢، وغيرها.

(١) انظر: التذكرة ١٠: ٣٣٨، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٥٧٤، والمسالك ٣: ٣٨١، و٧: ٤٢ ـ ٤٣، والحدائق ١٩: ٤١٦ ـ ٤١٧ ـ فتوسّع تبعاً للعلّامة في التذكرة في جواز النظر إلى ما دون العورة ـ و٢٣: ٤٩ ـ ٥٢، والجواهر ٢٤: ١٦٨ ـ ١٦٩، و٢٩: ٦٨، والعروة الوثقى: كتاب النكاح، المسألة ٢٦، وحواشيها.

(٢) انظر المسالك ٧: ٤٢.

(٣) انظر مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٣٣.

فلا يجوز لكلٍّ منهم أن يطأها[1]، كما سيأتي.

٢ ـ الأمة المزوّجة:

إذا زوّج السيّد أمته، فهي تحلّ للزوج ولا تحلّ حينئذٍ للسيّد من حيث الوطء. وهل تحلّ له من حيث النظر واللمس بالنسبة إلى سائر الجسد؟ فيه خلاف[2].

٣ ـ الأمة التي تكون في عدّة الغير:

فإنّ المعتدّة كالزوجة، خصوصاً إذا كانت العدّة رجعيّة، فإنّها زوجة حقيقة[3].

٤ ـ الأمة المكاتبة:

الأمة المكاتبة لـمّا كانت في طريق التحرّر، والخروج من تحت سلطة السيّد؛ فلذلك تكون كالأجنبية[4].

٥ ـ الأمة المشركة والوثنية والمرتدّة:

ادّعي الإجماع على عدم جواز وطء غير الكتابيات من أنواع الكافرات، لا بالعقد الدائم، ولا بالعقد المنقطع، ولا بملك اليمين[5].

وأمّا الكتابيات، فقد قيل بعدم جواز وطئهنّ مطلقاً، وقيل بالجواز مطلقاً، وقيل بعدم الجواز في الدائم، وبالجواز في المنقطع وملك اليمين، وقيل غير ذلك[1].

وقيل: إنّ الأشهر عملاً بين المتأخّرين هو الأخير[2].

وبناءً على ذلك لا يجوز للسيّد وطء أمته المشركة والوثنية والمرتدّة. أمّا الكتابية فعلى الخلاف المتقدّم، فيجوز بناءً على الأشهر بين المتأخّرين على ما قيل.

وهل يحرم عليه النظر إليها أم لا؟ فيه خلاف[3].

بيع الأمة:

يجوز بيع الأمة كسائر الرقيق والمماليك، لكن يترتّب على بيعها بعض الأحكام نشير إليها إجمالاً

---

(١) انظر: الجواهر ٣٠: ٢٨٦، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٧٠ ـ ٧١.

(٢) انظر: الجواهر ٣٠: ٢٨٤، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٧٣ ـ ٧٤.

(٣) انظر مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٧٤.

(٤) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٧٤، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٧٥.

(٥) انظر: القواعد ٣: ٣٨، وجامع المقاصد ١٢: ٣٩١، وكشف اللثام ٧: ٢٢٠ ـ ٢٢١. ولكن شكّك السيّد =

= الخوئي في هذا الإجماع، بل خالفه على ما سيأتي.

(١) انظر: القواعد ٣: ٣٨، وجامع المقاصد ١٢: ٣٩١، وكشف اللثام ٧: ٢٢٠ ـ ٢٢١، وانظر المصدرين الآتيين.

(٢) انظر: الحدائق ٢٤: ٣ ـ ٥، والجواهر ٣٠: ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) نفاه صريحاً السيّد الخوئي في مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٧١؛ لعدم الملازمة بين حرمة الوطء وحرمة النظر، بل شكّك في أصل دعوى الإجماع على عدم جواز الوطء، ونقل عن الحدائق والوسائل ما يشعر بالجواز.

فيما يلي:

أوّلاً ـ استبراء الأمة:

يجب على من يريد بيع مملوكته أن يستبرئها، وكذا من يريد شراءها.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «استبراء»، فتكلّمنا عن وجوب الاستبراء: هل يختصّ بالبيع والشراء، أو يشمل جميع أسباب النقل والانتقال؟ وعن موارد سقوط الاستبراء، وعن كيفيّته. وتكلّمنا أيضاً عن حكم من اشترى جارية حبلى وأراد وطأها.

ثانياً ـ حكم التفرقة بين الأمّ وولدها:

ورد النهي مؤكّداً عن التفرقة بين الأمّ وولدها قبل استغنائه عنها، لكن اختلف الفقهاء في حرمته وكراهته، وقيل: إنّ المشهور هو القول بالحرمة[1].

ثمّ إنّهم رتّبوا على القول بالتحريم مسألة أُخرى، وهي: هل يبطل البيع عند المخالفة أم لا؟

وهل يختصّ النهي بالولد مع الأمّ، أم يعمّ سائر الأرحام المشاركة مع الأمّ في الشفقة والاستيناس؟

وهل يلحق بالبيع غيره أم لا؟

ثالثاً ـ هل يدخل الحمل مع أُمّه في البيع؟

إذا باع الجارية وهي حامل، فإن تعارف

(١) انظر: التذكرة ١٠: ٣٣١، والمسالك ٣: ٣٨٩، والحدائق ١٩: ٤١٨ ـ ٤٢٠، والجواهر ٢٤: ٢٢٠ ـ ٢٢٥.

دخول الحمل معها في البيع فلا كلام في الدخول[1]، وإن لم يتعارف، فإن توافقا على الدخول أو عدمه فلا كلام أيضاً، وأمّا لو أطلقا فلم يعيّنا شيئاً فهل يدخل الحمل مع أُمّه في البيع أم لا؟

نُسب إلى المشهور القول بعدم التبعيّة[2]، وهناك قول بالتبعيّة؛ لأنّ الحمل مثل جزء المبيع[3].

رابعاً ـ جواز النظر إلى الجارية التي يراد شراؤها:

تقدّم في أوّل البحث[4] أنّه يجوز لمن يريد أن يشتري جارية أن ينظر إلى وجهها وشعرها وكفّيها.

خامساً ـ اشتراك الأمة بين أكثر من واحد:

لو اشترى اثنان أو أكثر جارية، حرم على كلّ واحد منهم وطؤها، فإن وطئها لشبهة ـ أي شبهة أنّه يجوز له ذلك؛ لأنّه يملك بعضها ـ فلا حدّ عليه؛ لقاعدة درء الحدود بالشبهات.

(١) لكن صرّح العلّامة في التذكرة ١٠: ٣١٥ بعدم صحّة البيع عندئذٍ لجهالة الحمل، فيكون البيع غررياً فيبطل.
وردّ ذلك: بأنّ بيع المجهول مع الضميمة المعلومة لا إشكال فيه، والضميمة المعلومة هنا هي الأم.

(٢) انظر: التذكرة ١٠: ٣١٥ ـ ٣١٦، والمسالك ٣: ٣٧٩، والحدائق ١٩: ٣٩١ ـ ٣٩٣.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ١٥٦، وجواهر الفقه: ٦٠، المسألة ٢٢١، والوسيلة: ٢٤٨.

(٤) في الصفحة ٢٠٤.

ولو كان عالماً بالتحريم، أُجري عليه الحدّ لكن مع إسقاط قدر نصيبه منه، فإن كان له شريك واحد سقط عنه نصف الحدّ، وإن كان له اثنان سقط ثلثه، وهكذا[١].

ثمّ لو حبلت الأمة منه قوّمت هي وولدها على الواطئ وأُعطيت حصّة الشركاء؛ لأنّها تصير عندئذٍ أُمّ ولد للواطئ لا يجوز له بيعها ويكون الولد حرّاً، فيكون وطء الواطئ بمنزلة إتلاف الأمة عن عمد؛ فلذلك يكون ضامناً لها[٢].

وهل تقوّم عليه بمجرّد الوطء، حتّى مع عدم العلم بالحبل؟ فيه قولان.

والمشهور أنّ التقويم إنّما هو مع العلم بالحمل لا بمجرّد الوطء[٣].

تنبيه:

ظاهر النصوص والفتاوى: أنّ الواجب من الحدّ هنا هو الجلد خاصّة، وإن كان محصناً؛ ولعلّه لعدم كونه زانياً محصناً بسبب ملكه لبعضها[٤].

مسوّغات الاستمتاع بالأمة:

يسوّغ الاستمتاع بالأمة أمران: العقد ـ الدائم والمنقطع ـ وملك اليمين؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾[١].

وأمّا التحليل فهو يرجع إمّا إلى العقد أو ملك اليمين.

وفيما يلي نشير إلى توضيح ذلك:

أوّلاً ـ ملك اليمين:

يجوز لمالك الأمة أن يطأها إذا لم يوجد أحد موانع الوطء، وقد تقدّمت[٢]، كما لا حدّ في عدد الإماء اللاتي يجوز للسيّد وطؤهن.

وإذا حملت الأمة من سيّدها صارت أُمّ ولد، وقد تقدّم الكلام عمّا يترتّب عليها من الأحكام في عنوان «أُمّ ولد».

ثانياً ـ العقد:

يجوز للسيّد أن يعقد أمته بالعقد الدائم أو المنقطع لشخص آخر، سواء كان حرّاً أم عبداً. ويكون مهرها له؛ لأنّه يملكها ومنافعها[٣].

ولو عقدها شخص من دون إذن سيّدها ثمّ أذن توقّفت صحّة العقد على صحّة العقد الفضولي مطلقاً وفي خصوص النكاح[٤].

ويجوز للسيّد أن يعقد أمته لعبده، وقيل:

(١) انظر: التذكرة ١٠: ٣١٢، والمسالك ٣: ٣٩٨ ـ ٣٩٩، والحدائق ١٩: ٤٧٤ ـ ٤٧٨، والجواهر ٢٤: ٢٤٢ ـ ٢٤٥.

(٢) و (٣) انظر المصادر المتقدّمة.

(٤) انظر الحدائق ١٩: ٤٧٥.

(١) المؤمنون: ٦.

(٢) في الصفحة ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) انظر: المسالك ٨: ٨، والجواهر ٣٠: ٢٠٩.

(٤) انظر: المسالك ٨: ٥ ـ ٦، والجواهر ٣٠: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

يستحبّ له أن يدفع لها شيئاً، وقيل: يجب[١].

ويكون الولد لمالك الزوجين، فإن كان واحداً فله كلّه، وإن كان اثنين فلكلٍّ منهما النصف، هذا على المشهور[٢]، وعن أبي الصلاح: أنّ الولد يتبع الأمّ، فهو لمالك الأمة[٣].

ولو اشترط أحدهما كون الولد له، أو شرط زيادةً على نصيبه لزم الشرط[٤]؛ لعموم «المؤمنون عند شروطهم»[٥].

وإن كان أحد الزوجين حرّاً تبعه الولد[٦].

ويجوز للسيّد أن يعتق أمته ثمّ يتزوّجها، وأن يجعل صداقها عتقها، ولهم كلام في كيفيّة تحقّق ذلك[٧].

ثالثاً ـ التحليل:

وهو عقد مفاده تحليل السيّد لغيره الانتفاع

(١) انظر: المسالك ٨: ٢٣، والجواهر ٣٠: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢) انظر: المسالك ٨: ٩، والجواهر ٣٠: ٢١١ ـ ٢١٢، وفيه أقوال أخر.

(٣) انظر الكافي في الفقه: ٢٩٧، والنسبة في المصدرين المتقدّمين.

(٤) انظر: المسالك ٨: ٩، والجواهر ٣٠: ٢١٢.

(٥) الوسائل ٢١: ٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

(٦) انظر: المسالك ٨: ١٠، والجواهر ٣٠: ٢١٣.

(٧) كما أعتق النبيّ ﷺ صفية بنت حيي بن أخطب بعد أن أسلمت ـ وكانت من سراريه ـ ثمّ تزوّجها وجعل صداقها عتقها. انظر: المسالك ٨: ٣٩، والجواهر ٣٠: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

بأمته استمتاعاً أو خدمة أو كليهما[١].

وهل هو عقد نكاح أو عقد تمليك الانتفاع؟

فيه خلاف، والمشهور هو الثاني، ونقل الأوّل عن السيّد المرتضى[٢].

أمّا الصيغة، فالقدر المتيقّن منها هو، أن يقول: «أحللت لك وطأها، أو جعلتك في حلٍّ من وطئها».

ولا ينعقد بلفظ العارية على المشهور، وفي انعقاده بلفظ الإباحة خلاف، ويجري الخلاف في الألفاظ المشابهة، مثل: وهبتك... أو سوّغتك... أو ملّكتك... بطريق أولى[٣].

وينبغي الاقتصار في الاستمتاع أو في سائر الانتفاعات على المقدار المصرّح به في العقد:

فإن صرّح فيه بالوطء جاز سائر الاستمتاعات، وإن اقتصر فيه على القبلة اقتصر عليها وعلى ما يلازمها من اللمس ونحوه، وإن اقتصر على الخدمة اقتصر عليها وعلى ما يلازمها من النظر ونحوه، وإن ذكر الأمرين الوطء والخدمة دخلا، وهكذا[٤].

(١) انظر: النهاية: ٤٩٣ ـ ٤٩٤، والقواعد ٣: ٦٣، والمسالك ٨: ٩٦، والجواهر ٣٠: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٢) انظر: المسالك ٨: ٩٢، ونهاية المرام ١: ٣١٧، والجواهر ٣٠: ٣٠١، والانتصار: ١١٨.

(٣) انظر: المسالك ٨: ٨٩ ـ ٩١، والجواهر ٣٠: ٢٩٨ ـ ٣٠١، والظاهر أنّ هذه المضايقة بخصوص تحليل الوطء، لا تحليل الخدمة.

(٤) انظر: المسالك ٨: ٩٥، ونهاية المرام ١: ٣١٩ ـ ٣٢٠، والجواهر ٣٠: ٣٠٨ ـ ٣١١.

القسم بين الأمة والحرّة:

القسم هو قسمة الليالي بين الأزواج المعقودات، وهو واجب، فإن كنّ حرائر، فالقسمة تكون متساوية، وأمّا إذا كنّ إماء وحرائر، فللأمة ليلة وللحرّة ليلتان، وهكذا[1]. ويرى المفيد: أنّه لا قسم للأمة[2].

وتفصيله في عنوان «قسم».

طلاق الأمة ومخالعتها:

إذا كانت الأمة معقودة، فيصحّ لزوجها أن يطلّقها[3] أو يخالعها: بأن تبذل له مالاً ليطلّقها. ولو أذن لها سيّدها بذلك كان العوض في ذمّته لا في كسب الأمة؛ وفيه تفصيل[4].

وأمّا إذا كانت تحت يد سيّدها بملك يمين، لا زوجة معقودة، فلا يتحقّق في حقّها الطلاق ولا الخلع؛ لأنّ مورد الطلاق الزوجة المعقودة، لا المملوكة بملك اليمين[5]، والخلع قسم من الطلاق[6].

راجع: طلاق، خلع.

ظهار الأمة وإيلاؤها:

الظهار هو أن يحرّم وطء زوجته على نفسه بصيغة خاصّة كأن يقول لها: أنت عليّ كظهر أُمّي، وكان طلاقاً في الجاهلية لكنّه حرّم في الإسلام[1]، ويترتّب على وقوعه بعض الأحكام، منها: وجوب دفع الكفّارة عند إرادة الوطء[2].

ويترتّب الأثر على ظهار الأمة المعقودة من قِبل زوجها بلا إشكال؛ لأنّها زوجة[3].

وفي ترتّب الأثر على ظهار الموطوءة بملك اليمين خلاف[4]، وقيل: إنّ المشهور بين المتأخّرين هو وقوعه وترتّب الأثر عليه[5].

راجع: ظهار.

وأمّا الإيلاء ـ وهو حلف الزوج الدائم على ترك وطء زوجته المدخول بها قبلاً مطلقاً، أو زيادة عن أربعة أشهر للإضرار بها[6] ـ فإنّما يصحّ بالنسبة للأمة المنكوحة بالعقد كما يظهر من التعريف،

---

(١) انظر: المسالك ٨: ٣٢٢، ونهاية المرام ١: ٤٢٠، والجواهر ٣١: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) المقنعة: ٥١٨.

(٣) انظر: المسالك ٩: ٣٣، ونهاية المرام ٢: ١٤، والجواهر ٣٢: ٢٧ ـ ٢٨.

(٤) انظر: المسالك ٩: ٤٠٥، والجواهر ٣٣: ٣٦.

(٥) انظر: المسالك ٩: ٣٣ ـ ٣٤، ونهاية المرام ٢: ١٤، والجواهر ٣٢: ٢٧ ـ ٢٨.

(٦) انظر: المسالك ٩: ٣٦٦، ونهاية المرام ٢: ١٣٠ ـ =

= ١٣١، والجواهر ٣٣: ١٠.

(١) انظر الجواهر ٣٣: ٩٦.

(٢) انظر: المصدر المتقدّم: ١٣٩، والمسالك ٩: ٥٠٠.

(٣) انظر: المسالك ٩: ٤٩٣، والجواهر ٣٣: ١٢٣.

(٤) انظر: المسالك ٩: ٤٩٦، ونهاية المرام ٢: ١٥٩، والجواهر ٣٣: ١٢٥.

(٥) انظر الجواهر ٣٣: ١٢٥.

(٦) انظر المسالك ١٠: ١٢٥.

أمّا المنكوحة بملك اليمين فلا يصحّ إيلاؤه منها[١].

راجع: إيلاء.

عدّة الأمة:

العدّة إمّا من الطلاق أو الوفاة:

أوّلاً ـ عدّتها من الطلاق:

تعتدّ الأمة عدّة الطلاق من زوجها ـ مع الدخول ـ بقرأين، وهما طُهران بناءً على المشهور، كما قيل، وحيضتان بناءً على غيره[٢].

وإذا لم تكن تحيض وهي في سنّ من تحيض، فعدّتها شهران ونصف[٣].

وإن كانت حاملاً، اعتدّت بوضع الحمل كالحرّة[٤].

ثانياً ـ عدّتها من الوفاة:

عدّة الأمة من وفاة زوجها شهران وخمسة أيام على قول الأكثر.

وقيل: عدّتها مثل عدّة الحرّة أربعة أشهر وعشرة أيام[٥].

(١) انظر: المسالك ١٠: ١٣٤، ونهاية المرام ٢: ١٧٨، والجواهر ٣٣: ٣٠٧.

(٢) انظر: المسالك ٩: ٢٩٨، ونهاية المرام ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨، والجواهر ٣٢: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٣) انظر الجواهر ٣٢: ٣٠٨.

(٤) انظر المسالك ٩: ٢٩٩.

(٥) انظر: المسالك ٩: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، والجواهر ٣٢: =

وإن كانت أمّ ولد لمولاها فمات عنها زوجها، ففيها قولان:

ـ إنّها مثل غير أمّ الولد.

ـ إنّ عدّتها أربعة أشهر وعشرة أيام، كالحرّة[١].

هذا إذا كانت حائلاً، وأمّا إذا كانت حاملاً فعدّتها أبعد الأجلين من وضع الحمل أو المدّة[٢].

وأمّا إذا مات سيّدها:

ـ فإن كانت أمّ ولد منه ومتزوّجة، فقد ادّعي الإجماع على عدم وجوب الاعتداد عليها من موته[٣].

ـ وإن لم تكن متزوّجة، فقد نقل فيها قولان: وجوب الاعتداد وعدمه[٤].

وإن لم تكن أمّ ولد، فقد استظهر الشهيد الثاني من الأكثر أنّه لا عدّة عليها، بل تستبرىء بحيضة كغيرها من الإماء المنتقلة من مالك إلى آخر بالبيع وغيره.

ثمّ نقل عن الشيخ في كتابي الأخبار[٥]:

= ٣١٤ ـ ٣١٥.

(١) انظر: المسالك ٩: ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ونهاية المرام ٢: ١١١، والجواهر ٣٢: ٣١٦ ـ ٣١٨.

(٢) انظر: المسالك ٩: ٣٠٥، ونهاية المرام ٢: ١١٢، والجواهر ٣٢: ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٣) و (٤) انظر الجواهر ٣٢: ٣١٨.

(٥) انظر: التهذيب ٨: ١٥٥، كتاب الطلاق، باب عِدد النساء، ذيل الحديث ١٣٦، والاستبصار ٣: ٣٥٠، باب الرجل يعتق سريّته عند الموت، ذيل الحديث ٥.

أنّ عدّة الأمة من مولاها مثل عدّة الحرّة، سواء كانت أُمّ ولد أم لا. ثمّ استوجه هذه الأخبار[1].

استبراء الأمة:

إذا أراد السيّد بيع أمته فيجب عليه استبراؤها، وكذا يجب على من اشتراها استبراؤها أيضاً. وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «استبراء».

مظانّ البحث:

أكثر الأبحاث المتقدّمة مذكورة في كتاب البيع والنكاح والطلاق وملحقاته ـ كالخلع والمباراة والظهار ـ والعتق، وبعضها مذكورة في الصلاة وغيرها.

إمهال

راجع: استمهال.

أموال

راجع: مال.

أُمور

راجع: أمر.

أُمور اعتباريّة

راجع: اعتبار.

أُمور انتزاعيّة

راجع: انتزاع.

أمير

راجع: إمارة.

أمين

راجع: أمانة، يد.

(١) انظر المسالك ٩: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

إنـــاء

راجع: آنية.

إنــابة

راجع: توبة، نيابة.

إنبــات

راجع: بلوغ.

أنبيــاء

راجع: نبيّ.

انتبــاذ

راجع: نبيذ.

انتبــاه

لـغـــــة:

مصدر انتبه، وهو من نبه. ونبَّهته: رفعته من الخُمُول، وانتبه من نـومه: اسـتيقظ، ونـبّهته عـلى الشيء: أوقفته عليه[١]، ونبه للأمر: فطن[٢].

اصطلاحاً:

يأتي بمعنى فطن واستيقظ أكـثر مـن سـائر المعاني.

وسوف نتكلّم عن الانتباه بمعنى الاسـتيقاظ في عنوان «جنابة» إن شاء اللّه تعالى.

انتحــار

لـغـــــة:

مصدر انتحر، أي نحر نفسه، بمعنى أصـاب نحره[٣]، والنحر موضع القلادة من الصـدر، أو هـو أعلاه[٤].

---

(١) انظر الصحاح: «نبه».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «نبه».

(٣) انظر الصحاح: «نحر».

(٤) انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط: «نحر».

ثمّ استعمل في قتل الإنسان نفسه بأيٍّ وسيلة كانت[١].

اصطلاحاً:

لم يرد هذا المصطلح في كلمات الفقهاء، وإنّما ورد مكانه مصطلح «قتل النفس»، نعم جاء في عبارات جملة من الفقهاء المعاصرين.

الأحكام:

الحكم التكليفي للانتحار:

لا شبهة في حرمة الانتحار؛ لاندراجه في «قتل النفس المحترمة» المنصوص على تحريمه في الكتاب العزيز بقوله تعالى:

ـ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[٢].

ـ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً * وَمَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً﴾[٣].

ومهما قيل أو يقال في تفسير الآية الثانية، فإنّ من أظهر مصاديقها قتل الإنسان نفسه. وقد روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «من قتل نفسه متعمّداً فهو في نار جهنّم خالداً فيها، قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...﴾»[٤].

ومن المعلوم أنّ قتل النفس ـ بمعناه العامّ ـ من الكبائر، وقد أوعد اللّه عليه النار، كما تدلّ عليه الآية المتقدّمة وغيرها[١].

وسوف يأتي الكلام عن إيمان قاتل نفسه أو كفره، وهل تُقبل توبته إذا وُفّق لها أم لا؟

أقسام الانتحار:

لم يذكر الفقهاء للانتحار بخصوصه أقساماً، لكن يمكن فرض الأقسام الثلاثة التي ذكروها لمطلق القتل فيه، وهي:

أوّلاً ـ القتل العمدي:

وهو يتحقّق:

ـ إمّا بإرادة القتل، ولا تأثير في نوعيّة الآلة في هذه الصورة، بل لو تحقّق القتل ولو بآلة غير قتّالة يكون القتل عمداً، مثل ما لو قتل نفسه بمقراض صغير.

ـ وإمّا بإرادة فعل ينتهي إلى القتل غالباً، وإن لم يقصد الفاعل، كمن رمى نفسه من شاهق يستلزم الوقوع منه الموت غالباً، فلو رمى والحال هذه ومات كان عامداً، وإن لم يكن قاصداً قتل نفسه.

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «نحر».

(٢) الأنعام: ١٥١.

(٣) النساء: ٢٩ ـ ٣٠.

(٤) الوسائل ٢٩: ٢٤، الباب ٥ من أبواب القصاص = في النفس، الحديث ٢.

(١) مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا...﴾. النساء: ٩٣، وقوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾. المائدة: ٣٢.

ثانياً ـ القتل الشبيه بالعمد:

وهو أن يقصد الفاعل الفعل ولا يقصد القتل، ولم يكن الفعل المذكور ممّا يستلزم القتل غالباً، كمن جرح نفسه ولم ينوِ الانتحار، ولكن سرى الجرح إلى نفسه فمات منه.

ثالثاً ـ القتل خطأً:

وهو أن لا يقصد الفعل ولا يقصد القتل، كمن رمى شيئاً أو شخصاً بآلة قتّالة فردّت عليه وقتلته[١].

لكن المنصرف إلى الأذهان من عنواني: «الانتحار» و«قتل الإنسان نفسه» هو الأوّل، وهو الذي تترتّب عليه أغلب أحكام الانتحار، ويدور البحث حوله.

التسبيب والمباشرة:

الانتحار كغيره من أنواع القتل، يمكن أن يكون بالتسبيب، أو بالمباشرة.

فالتسبيب العمدي هو: أن يرتكب ما يسبّب القتل مع قصده، كمن اعترف بكونه قاتلاً مع عدم كونه كذلك، فإنّ فعله هذا تسبيب إلى قتله قصاصاً[٢]، أو يُكره شخصاً على قتل نفسه، بناءً على جريان حكم الإكراه في ذلك[١].

والمباشرة مثل أن يشرب السمّ بنفسه فيموت.

بماذا يتحقّق الانتحار؟

قلنا: يتحقّق الانتحار بالمباشرة أو التسبيب، وهنا ننظر إلى المسألة من منظار آخر، فنقول: يتحقّق الانتحار بأحد أمرين:

فعل ما يؤدّي إلى الموت، أو ترك ما يؤدّي إلى البقاء، بحيث يستلزم ذلك الموت، وفيما يلي نوضّح ذلك على نحو الإجمال:

أوّلاً ـ الانتحار بفعل ما يؤدّي إلى الموت:

ويمكن أن يعبّر عنه بـ«الانتحار بالأمر الوجودي»، ومثاله: ذبح النفس بالسيف والسكين، أو إطلاق القذيفة الناريّة على الرأس أو القلب، أو شرب السُمّ، أو إلقاء النفس في النار، أو في لُجّة عميقة، أو من شاهق يؤدّي إلى القتل غالباً، أو جرح النفس وترك الدم ينزف حتّى يحصل الموت، أو نحو ذلك.

وكلّ هذه الموارد من الانتحار العمدي، ويمكن التمثيل لغير العمدي بما سبق.

ثانياً ـ الانتحار بترك ما يؤدّي إلى البقاء:

ويمكننا أن نعبّر عنه بـ«الانتحار بالأمر العدمي»، ولهذا القسم موارد نشير إلى أهمّها

---

(١) انظر الأقسام الثلاثة في الجواهر ٤٢: ١٢ ـ ١٣، و٤٣: ٣ ـ ٤.

(٢) الظاهر أنّ هذا المورد وشبهه لا يُطلق عليه الانتحار في العرف العامّ، إلّا أنّ موضوع بحثنا هو الأعمّ من ذلك.

(١) انظر مباني تكملة المنهاج ٢: ١٦.

فيما يأتي:

١ ـ الامتناع عمّا تتوقّف عليه إدامة الحياة:

لو امتنع شخص عن الأكل والشرب ونحوهما ممّا تتوقّف عليه إدامة الحياة، وكان قاصداً بذلك إماتة نفسه، فهو انتحار وقتل للنفس مع فرض تحقّق الموت[١].

٢ ـ الامتناع عن دفع المهلكات:

لو واجه الإنسانَ ما يسبب هلاكه وكان قادراً على التخلّص منه بوجه من الوجوه، لكنّه لم يفعل، فيكون فعله انتحاراً وقتلاً للنفس.

ومثاله: ما ذكره الفقهاء: من أنّه إذا أُلقي في النار أو في الماء مع العلم[٢] بكونه قادراً على التخلّص لكنّه لم يفعل، فلا قصاص ولا دية على المُلقي؛ لأنّ الهلاك استند إلى فعله، وهو بقاؤه في النار أو الماء[٣].

ثالثاً ـ ترك التداوي والعلاج:

ترك التداوي يمكن فرضه على أنحاء:

الأوّل ـ أن يجرح نفسه ثمّ يترك مداواة الجرح، فيسري إلى نفسه فيموت.

والظاهر أنّه لا إشكال في إسناد قتل نفسه إليه؛ لأنّ أصل الجرح كان منه، فيشمله حكمه وما يترتّب عليه من آثار.

الثاني ـ أن يجرحه شخص آخر، لكن يترك هو مداواة جرحه حتّى يسري إلى نفسه فيموت.

ذكر جملة من الفقهاء[١]: أنّ الموت في هذه الصورة مستند إلى الجارح[٢]، ولا يصدق على

---

(١) يمكن تخريج ذلك ممّا ذكروه: من أنّه لو حبس شخص آخرَ عن الطعام والشراب مدّة لا يحتمل بقاء مثل هذا الشخص فيها، فمات، فهو عمدٌ. ولا فرق بين أن يحبس نفسه أو يكون الحابس له شخصاً آخر. فإذا حبس نفسه عن الطعام والشراب فيستند الموت إليه، ويصدق أنّه منتحر. انظر الجواهر ٤٢: ٢٤.

(٢) ومع الشكّ أو العلم بعدم القدرة على التخلّص لا يصدق عليه أنّه منتحر.

(٣) انظر: الخلاف ٥: ١٦١ ـ ١٦٢، المسألة ٢٠ و ٢١، والمبسوط ٧: ١٨ و ١٩، والشرائع ٤: ١٩٦ ـ ١٩٧، والقواعد ٣: ٥٨٤ ـ ٥٨٥، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ١٩ ـ ٢٠، والمسالك ١٥: ٧٢، ومجمع =

= الفائدة ١٣: ٣٨٣، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٤١، والجواهر ٤٢: ٢٥ ـ ٢٧، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٥ ـ ٦، كتاب القصاص، المسألة ٣، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٦٠، كتاب القصاص، القول في الموجب، المسألة ١٠ و ١١، وكتاب القصاص (للشيخ التبريزي): ١٧ ـ ١٨.

(١) انظر: شرائع الإسلام ٤: ١٩٧، وقواعد الأحكام ٣: ٥٨٥، والمسالك ١٥: ٧٣، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ١٠: ٢١، ومجمع الفائدة ١٣: ٣٨٤، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٤١، والجواهر ٤٢: ٢٧، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٦، وادّعى عدم الخلاف فيه.

(٢) وقيّده بعض مشايخنا بما إذا كان الجارح قاصداً بفعله قتل المجروح، أو كان الجرح ممّا يقتل غالباً؛ لتصحّ نسبة قتل العمد إليه. انظر كتاب القصاص (للشيخ التبريزي): ٢٢.

المجروح أنّه منتحر[١].

الثالث ـ أن يكون مريضاً ولكن لا يعلم أنّ مرضه هذا يؤدّي به إلى الموت لو ترك مداواته أم لا، فيترك المداواة ويموت.

ولا أظنّ أنّ أحداً يفتي بكون ذلك انتحاراً وقتلاً للنفس مع كثرة وقوعه، غاية الأمر يكون تاركاً للواجب، وهو حفظ النفس من التلف كما سيأتي.

الرابع ـ أن يكون مريضاً ويعلم أنّه لو لم يداوِ نفسه لأدّى به المرض إلى الموت.

وهذه الصورة مشكلة جدّاً؛ لعدم صدق أنّه قاتل لنفسه عرفاً.

نعم، صرّح الفقهاء بوجوب حفظ النفس، حتّى أفتوا بوجوب أكل المحرّمات ـ كالميتة ولحم الخنزير ـ إذا توقّف حفظ النفس عليه، كما تقدّم في عنوان «اضطرار»، وأفتوا أيضاً بحرمة كلّ ما كان فيه ضرر على النفس. وبناءً على هذا يصدق عليه أنّه ترك واجباً وهو حفظ نفسه من التلف، فيكون كتارك الدفاع عن النفس عند مهاجمة العدوّ، حيث يصدق عليه أنّه ترك واجباً وهو حفظ النفس من الهلاك، ولا يصدق عليه أنّه قاتل لنفسه[٢].

لكن للمجلسي كلام يدلّ على كون تارك مداواة جرحه أو مرضه قاتلاً لنفسه، لو علم أنّ المداواة تنفع في رفع المرض[١].

موارد مشتبهة من الانتحار:

هناك موارد يشتبه في كونها من الانتحار أو لا، نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

١ ـ إنقاذ النفس من السبب الأشدّ للموت واختيار الأسهل:

يمكن فرض صور عديدة لهذه الحالة، منها:

أ ـ أن يلقيه شخص في النار فيخلّص نفسه منها بوقوعه من مرتفع أو في الماء.

فقد صرّح جملة من الفقهاء[٢]: بأنّ الموت هنا مستند إلى الشخص الملقي، وإن كان السبب القريب للموت هو الإلقاء من شاهق أو في الماء؛ لأنّ الذي ألجأه إلى ذلك هو الملقي.

وبناءً عليه لا يعدّ هذا الشخص منتحراً.

ب ـ الصورة السابقة نفسها لكن مع فرض أنّ وقوعه في النار لم يكن بفعل أحد، وإنّما واجهته النار

---

(١) ولا بدّ من تقييده بما إذا لم يقصد المجروح بترك المداواة قتل نفسه، وإلّا فلا يبعد نسبة القتل إليه أو نسبة الاشتراك في القتل إليه على الأقلّ.

(٢) انظر كتاب القصاص (للشيخ التبريزي): ٢١.

(١) انظر: مرآة العقول ٩: ٣٣٤، والبحار ٦٤: ٢٠٦، كتاب الإيمان والكفر، باب شدّة ابتلاء المؤمن، ذيل الحديث ٤، وسوف يأتي نصّ كلامه في الصفحة ٢٢١.

(٢) انظر: القواعد ٣: ٥٨٥ ـ فإنّه استشكل فيه أوّلاً، ثمّ قوّى ضمان الشخص الملقي للسبب المذكور في المتن ـ وإيضاح الفوائد ٤: ٥٦١، والروضة البهيّة ١٠: ٢١، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٤١، ولم يتعرّض كثير من الفقهاء لهذا المورد.

ففرّ منها وألقى نفسه من شاهق أو في الماء فمات.

وبناءً على ما تقدّم لم يضمنه أحد ولم يعدّ منتحراً. أمّا عدم ضمانه، فلعدم من قام بعمليّة الإلقاء في النار ليكون ضامناً، وأمّا عدم كونه منتحراً، فلكونه ملجأً إلى ذلك.

ج ـ قال الشهيد الثاني: «لو أكرهه على قتل نفسه، بأن قال: اقتل نفسك وإلّا قتلتك، فقتل نفسه، ففي وجوب القصاص على المكرِه وجهان، منشؤهما: أنّ الإكراه هل يتحقّق للعاقل على هذا الوجه أم لا؟...»[1].

ثمّ استظهر المنع، ثمّ قال:

«نعم، لو كان التهدّد بقتل أشدّ ممّا يقتل به المكرَه نفسه، كقتلٍ فيه تعذيب، اتّجه تحقّق الإكراه حينئذٍ؛ لأنّ المكرَه يتخلّص بما أُمر به عمّا هو أشدّ عليه، وهو نوع القتل الأسهل من النوع الأشقّ، فيجب القصاص فيه كغيره»[2].

لكن علّق عليه صاحب الجواهر بكلام جاء فيه: «...واحتمال الجواز باعتبار شدّة الأمر المتوعّد بهمناف لإطلاق دليل المنع، وإلّا لجاز للعالم بأنّه يموت عطشاً مثلاً أن يقتل نفسه بالأسهل من ذلك»[3].

د ـ إذا انتقل إلى السبب الأسهل مع عدم الإلجاء، كما إذا كان مريضاً بمرض ينتهي به إلى الموت تدريجاً، لكن يقترن ذلك بمشقّة شديدة، فينهي حياته باستعمال بعض العقاقير أو غيرها ليستريح من مشقّة المرض.

لم يذكر الفقهاء هذه المسألة بالخصوص، إلّا ما ورد في تضاعيف كلمات بعضهم، من قبيل:

ـ ما ذكره الشيخ الطوسي بالنسبة إلى من جرح شخصاً بجرح تكون حياته مستقرّة معه، ثمّ يجرحه شخص آخر بجرح يؤدّي إلى وفاته:

«...فإذا قتله الثاني فقد قتل من فيه حياة مستقرّة، فكان هو القاتل، كما لو قتل عليلاً قد أشرف على الموت وفيه حياة مستقرّة؛ ولأنّه أحكام الحياة ثابتة فيه إجماعاً من الوصية وغيرها...»[1].

ولا فرق بين أن يقتل المريض نفسه أو يقتله غيره؛ فإنّ القتل منتسب إلى القاتل.

ـ ما ذكره صاحب الجواهر معلّقاً على كلام الشهيد في المسالك، وقد مرّ قبل قليل.

وقد ذكر الفقهاء[2] فرعاً آخر يمكن أن

---

(١) سيأتي الكلام عن ذلك في الصفحة ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) انظر المسالك ١٥: ٩٠، واحتمله الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٤٤، ونقل المحقّق القمّي النصّ بكامله في جامع الشتات: ٧١٨، ولم يعلّق عليه.

(٣) الجواهر ٤٢: ٥٤.

(١) المبسوط ٧: ٢٠.

(٢) انظر: المبسوط ٧: ٢٢، والشرائع ٤: ١٩٨، والقواعد ٣: ٥٨٧، والمسالك ١٥: ٧٩، ومجمع الفائدة ١٣: ٣٨٧، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٤٢، والجواهر ٤٢: ٤٠، ومباني تكلمة المنهاج ٢: ٩، كتاب القصاص، المسألة ١٠، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٦٢، كتاب القصاص، المسألة ٢٣، وكتاب القصاص (للشيخ التبريزي): ٣٢.

يستفاد حكم هذه المسألة منه، وهو: أنّه لو جرح الإنسانَ شخصٌ آخر، فداوى المجروح جرحه بدواء سمّي فأدّى إلى موته:

فإن كان الموت مستنداً إلى السمّ بحيث لولاه لم يمت المجروح من جرحه، فيكون المجروح هو الذي قتل نفسه، ولا قصاص ولا دية على الجارح إلّا بمقدار الجرح.

وإن كان مستنداً إلى الجرح، فالقاتل هو الجارح، وفسّر الشهيد الثاني[1] ذلك بما إذا صار بسبب الجرح بحكم المذبوح، بمعنى أنّه لم تكن له حياة مستقرّة بعد الجرح.

وبناءً على هذا التفسير، لمّا كان للمريض ـ في مفروض البحث ـ حياة مستقرّة وإن كان يعلم أنّه سيموت بعد شهر أو أسبوع أو يوم، فلو أقدم على استعمال دواء يعجّل موته، كان قاتلاً لنفسه ومنتحراً[2].

٢ ـ الانتحار خوفاً من إفشاء السرّ:

إذا وقع المؤمن أو المسلم بيد العدوّ، أو خاف أن يقع، وكانت عنده أسرار هامّة لو انكشفت للعدوّ ألحق بالمسلمين أو المؤمنين أضراراً بالغة، مثل: سفك دمائهم وهتك أعراضهم ونحو ذلك، فهل يجوز لهذا الشخص أن ينتحر خوفاً من إفشائه للسرّ بسبب التعذيب الذي سيوصل إليه، أم لا؟

لم أعثر فعلاً على تصريح بهذا الشأن. نعم يدخل هذا المورد وشبهه في قاعدة التزاحم، ولا بدّ من ملاحظة مرجّحاته التي أهمّها: تقديم الأهمّ على المهم.

فإذا كان حفظ النفس من الهلاك واجباً، وإهلاكها حراماً، وإذا كان إفشاء السرّ موجباً للحوق الضرر الكبير بالمؤمنين والمسلمين، ولا إشكال في حرمة إلحاق الضرر بهم، فيدور الأمر بين مراعاة وجوب حفظ النفس ومراعاة حرمة إلحاق الضرر بالمؤمنين.

فإن كانت مراعاة حرمة إلحاق الضرر بالمؤمنين أهمّ من وجوب حفظ النفس؛ لأنّ الضرر الملحق بهم عظيم جدّاً، فينبغي تقديم جانب حرمة الإضرار بالمسلمين على جانب وجوب حفظ النفس وحرمة إهلاكها.

والموارد من هذا القبيل كثيرة، منها ما ذكروه في كتاب الجهاد: من أنّه لو تترّس الكفّار بالأسرى المسلمين، وتوقّف دفعهم على قتل الكفّار والمسلمين معاً، جاز وإن كان لبعضهم كلام في بعض المصاديق؛ ولذلك قال صاحب الجواهر بعد البحث في ذلك:

«وخلاصة الكلام: أنّ قتل الكافر الحربي

---

(١) انظر المسالك ١٥: ٧٩.

(٢) سمعت قبل أيام ـ واليوم هو ٢٣ / محرّم الحرام /١٤٢٣هـ. ق، ٧ / نيسان / ٢٠٠٢م ـ من إذاعة طهران: أنّ هولندا أجازت هذا النوع من الانتحار، ورفعت المسؤولية عن الأطباء الذين يجوّزون العقاقير المؤدّية إلى قتل هؤلاء المرضى، ويسمّى بالقتل شفقة «Euthansia».

واجب، فمتى أمكن الوصول إليه من دون مقدّمة محرمة فُعل، وإلّا تعارض خطاب الوجوب والحرمة، فمع عدم الترجيح يتّجه التخيير، ولعلّه المراد من الجواز في عبارة الأصحاب»[١].

تنبيه:

إنّ المورد المتقدّم وأمثاله تؤثّر فيه العناوين الثانوية التي هي بدورها تكون محلّاً للأحكام الثانوية، فقتل النفس لا شكّ في كونه من المحرّمات والذنوب الكبيرة، لكن يباح ذلك لو توقّف عليه ما هو أهمّ منه، فالحرمة حكم أوّلي والإباحة حكم ثانوي، والحالة الأُولى وهي الحالة الاعتيادية عنوان أوّلي، وحالة الضرورة عنوان ثانوي، وهكذا سائر الموارد التي منها هجوم الشخص الواحد على صفّ الأعداء.

٣ ـ إذا أمر شخصٌ غيرَه ليقتله:

إذا قال شخص لآخر: اقتلني وإلّا قتلتك، فهل يجوز له قتله أم لا؟

وإذا قتله فهل عليه القصاص، أو الدية، أو لا شيء عليه؟

وجوهٌ وأقوال:

ـ فقد ذهب بعضهم إلى عدم جواز قتله، ولكن لا قصاص على القاتل لو فعل؛ لأنّ المقتول

(١) الجواهر ٢١: ٦٩.

هو الذي أذن في قتل نفسه، فأسقط حقّه بالإذن، فلا حقّ ينتقل إلى الوارث ليطالبه من القاتل.

قال الشيخ في المبسوط: «...وأمّا إن أمره بقتله، فقال: اقتلني، فقتله، هدر دمه؛ لأنّه كالآلة له، قَتَل نفسَه بها»[١].

وقال المحقّق في الشرائع: «لو قال: اقتلني وإلّا قتلتك، لم يسغ القتل؛ لأنّ الإذن لا يرفع الحرمة، ولو باشر لم يجب القصاص؛ لأنّه كان مميّزاً أسقط حقّه بالإذن، فلا يتسلّط الوارث»[٢].

وقال العلّامة في الإرشاد: «ولو قال: اقتلني وإلّا قتلتك، سقط القصاص والدية دون الإثم»[٣].

ونسب الشهيد الثاني في المسالك هذا القول إلى الأشهر[٤].

فظاهر كلام الشيخ سقوط حقّ القصاص والدية؛ لأنّ ذلك هو المفهوم من عبارة «هدر دمه»، كما أنّ صريح كلام العلّامة ذلك أيضاً. وأمّا عبارة المحقّق فساكتة عن الدية، لكن الظاهر من عبارة «أسقط حقّه» هو إسقاط حقّه مطلقاً سواء كان قصاصاً أو دية.

لكن نوقش ذلك بأنّ الإذن لا يُسقط حقّ

(١) المبسوط ٧: ٤٣، وانظر الخلاف ٥: ١٦٩، لكن كلامه في أمر السيّد عبده ليقتله، والظاهر عدم الفرق بينه وبين غيره، لو كان بالغاً عاقلاً.

(٢) الشرائع ٤: ٢٠٠.

(٣) إرشاد الأذهان ٢: ١٩٦.

(٤) انظر المسالك ١٥: ٨٩.

القصاص؛ لأنّه لا يثبت إلّا بعد الموت، فليس قابلاً لأن يسقطه المقتول قبل قتله؛ لأنّه يكون إسقاطاً لحقٍّ غير ثابت.

ولما تقدّم توقّف بعضهم واكتفى بذكر القولين[1].

ـ وفصّل آخرون بين ما إذا قتل القاتل الآمر دفاعاً عن نفسه ـ لأنّه كان قد هدّده بالقتل لو لم يفعل ـ فلا شيء عليه، وبين ما إذا قتله لا بهذا العنوان فيقتصّ منه أو يطالب بالدية، على اختلاف المباني.

ويبدو أنّ أوّل من ذكر هذا التفصيل هو المحقّق الأردبيلي حيث قال: «ويمكن أن يقال: إنْ قَتَله دفعاً عن نفسه فهو مسقط للإثم والقصاص والدية أيضاً، وإنْ قَتَله لا للدفع ثبت القصاص والإثم معاً، فيجب على المأمور حينئذٍ قصد الدفع»[2].

وقال صاحب الجواهر بعد مناقشة أدلّة عدم القصاص: «إلّا أن يندرج في الدفاع، فيتّجه حينئذٍ سقوط القصاص والدية والإثم»[3].

ويظهر من السيّد الخوئي ثبوت الدية حينئذٍ دون القصاص والإثم[4].

وللإمام الخميني تفصيل آخر وهو: أنّه لو حمل الآمر على المأمور ـ بعد عدم إطاعته ـ ليقتله، جاز قتله دفاعاً، بل وجب ولا شيء عليه. لكن لو اكتفى بالوعيد، فأقدم المأمور على قتل الآمر كان آثماً، وهل عليه القود؟ فيه إشكال، وإن كان الأرجح عدمه، كما لا يبعد عدم الدية أيضاً[1].

والحاصل من مجموع كلامه أنّه يقرب إلى القول الأوّل.

٤ ـ الإكراه على الانتحار:

المعروف بين الفقهاء: أنّ الإكراه لا يسوّغ القتل، فلو أُكرِه شخص على قتل شخص آخر لا يجوز له قتله، إلّا إذا توعّده بقتله لو لم يفعل، على بعض الآراء، كما تقدّم تفصيله في عنوان «إكراه».

ومن هذا القبيل ما لو أمره شخص بقتل نفسه، والإشكال هنا أشدّ من الصورة الأُولى؛ لأنّه يمكن تصوّر إنقاذ المكرَه لنفسه بتنفيذ ما أُمر به وهو قتل غيره هناك، أمّا هنا فلا يتصوّر ذلك؛ لأنّه لا معنى للاضطرار إلى قتل نفسه خوفاً من أن يقتله شخص آخر[2].

وبعبارة أُخرى: أنّ المكرَه مَن يتخلّص بما أُمر به ممّا هو أشدّ عليه، وهو الذي خوّفه المكره به، وهنا المأمور به هو القتل والمخوّف به هو القتل أيضاً، ولا يتخلّص بقتل نفسه من القتل[3].

(١) انظر: القواعد ٣: ٥٩٠، والتحرير ٥: ٤٢٦، والمسالك ١٥: ٨٩، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٤٤.
(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ٣٩٧.
(٣) الجواهر ٤٢: ٥٣ ـ ٥٤.
(٤) انظر مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣ و ١٦.

(١) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٤٦٣ ـ ٤٦٤، كتاب القصاص، القول في الموجب، المسألة ٣٥.
(٢) انظر الجواهر ٤٢: ٥٤.
(٣) انظر المسالك ١٥: ٩٠.

نعم، قال الشهيد الثاني: لو كان التخويف بنوعٍ من القتل أصعب من النوع الذي قتل به نفسه، فدفَعه به، اتّجه حينئذٍ تحقّق الإكراه، وترتّب القصاص حينئذٍ على المكرِه الذي هو أقوى من المباشر[١].

لكن قد تقدّم[٢] تعليق صاحب الجواهر على هذا الكلام وأنّ ذلك لا يجوّز قتله لنفسه.

نعم، تقدّم أيضاً[٣]: أنّه لو ألقاه شخص في النار فرمى بنفسه من شاهق أو في الماء ليتخلّص من النار، فالقود على الملقي؛ لأنّه ألجأه إلى ذلك.

آثار الانتحار:

تترتّب على الانتحار العمدي جملة من الآثار نشير إلى أهمها فيما يأتي:

١ ـ كفر المنتحر أو إيمانه وقبول توبته:

ظاهر بعض الروايات يدلّ على أنّ قاتل نفسه لا يموت مؤمناً، من ذلك ما رواه ناجية عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال ـ في حديث ـ: «إنّ المؤمن يُبتلى بكلّ بليّة ويموت بكلّ ميتة، إلّا أنّه لا يقتل نفسه»[٤].

(١) انظر المسالك ١٥: ٩٠.

(٢) تقدّم في الصفحة: ٢١٧.

(٣) تقدّم في الصفحة: ٢١٦.

(٤) الكافي ٢: ٢٥٤، باب شدّة ابتلاء المؤمن، الحديث ١٢، وعنه الوسائل ٢٩: ٢٤، الباب ٥ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

ولكن علّق المجلسي على الرواية قائلاً: «تدلّ على أنّ قاتل نفسه ليس بمؤمن، سواء قتلها بحربة أو بشرب السمّ، أو بترك الأكل والشرب، أو ترك مداواة جراحة أو مرضٍ علم نفعها[١]...».

ثمّ قال: «وربّما يحمل على من استحلّ قتل نفسه».

ثمّ أضاف: «والظاهر أنّ المراد بالمؤمن الكامل»[٢].

هذا مضافاً إلى الروايات التي قدّمناها عند بيان الحكم التكليفي: من أنّ القاتل لنفسه مخلّد في النار؛ فإنّ الخلود لغير المؤمن.

ولكن ينافي ذلك وجوب تغسيل من قتل نفسه وتكفينه والصلاة عليه ودفنه كما سيأتي، وهذه الأمور إنّما تجب على المسلم بالنسبة للمسلم، لا غيره، ولعلّه لأجل هذا قال المجلسي: «يحمل على من استحلّ قتل نفسه»؛ لأنّه بذلك يخرج عن الإسلام؛ لإنكاره الحكم الضروري، فلا يكون مؤمناً، وأمّا لو قتل نفسه غير مستحلٍّ لقتلها فلا يخرج عن الإسلام.

ويشهد لذلك كلام المحدّث البحراني عند بحثه عن الصلاة على الميّت، حيث قال: «بقي الكلام في ما دلّ عليه خبر السكوني[٣] من حيث تضمّنه

(١) أي نفع المداواة.

(٢) مرآة العقول ٩: ٣٣٤، والبحار ٦٤: ٢٠٦، كتاب الإيمان والكفر، باب شدّة ابتلاء المؤمن، ذيل الحديث ٤.

(٣) وهو ما رواه السكوني، عن أبي جعفر، عن أبيه، =

الصلاة على القاتل نفسه، مع ما ورد في جملة من الأخبار: أنّه من أهل النار[1]، ويمكن أن يقال: إنّه بقتل نفسه لا يخرج عن الإسلام، بل غايته أن يكون من أهل الكبائر المستحقّين للنار أيضاً، وقد دلّ صحيح هشام بن سالم المروي في الفقيه على أنّ شارب الخمر والزاني والسارق يصلّى عليهم إذا ماتوا[2].

وبالجملة من حيث عدم الخروج عن الايمان تدركهم الشفاعة ويكونون بذلك من أهل الجنّة، كما دلّ عليه قوله ﷺ: "وإنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي"[3] هذا مع عدم حصول التوبة وإلّا فيسقط البحث. واللّه العالم»[1].

وظاهر كلامه قبول توبته، إن وُفِّق لها قبل موته، وهو المطابق لعمومات قبول التوبة، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾[2].

وعن الحارث بن المغيرة، أو أبيه، عن أبي عبداللّه ﷺ قال: «قلت له: ما كان في وصيّة لقمان؟ قال: كان فيها الأعاجيب، وكان أعجب ما كان فيها أن قال لابنه: خف اللّه عزّ وجلّ خيفة لو جئته ببرّ الثقلين لعذّبك، وارج اللّه رجاءً لو جئته بذنوب الثقلين لرحمك، ثمّ قال أبو عبداللّه ﷺ: كان أبي يقول: إنّه ليس من عبدٍ مؤمنٍ إلّا [و] في قلبه نوران: نور خيفة ونور رجاء، لو وزن هذا لم يزد على هذا، ولو وزن هذا لم يزد على هذا»[3].

٢ ـ تغسيل المنتحر وتكفينه والصلاة عليه ودفنه:

ظاهر إطلاق كلام الفقهاء: أنّ المنتحر ـ أي من

= عن آبائه ﷺ، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: صلّوا على المرجوم من أُمّتي، وعلى القتال نفسه من أُمّتي، لا تدَعوا أحداً من أُمّتي بلا صلاة». الوسائل ٣: ١٣٣، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣. وورد في الكتب الفقهية هكذا: «وعلى القاتل نفسه» وهو مطابق للفقيه ١: ١٦٦، الحديث ٤٨٠، وما في الوسائل مطابق للتهذيب ٣: ٣٢٨، الحديث ١٠٢٦، والاستبصار ١: ٤٦٨، الحديث ١٨١٠.

(١) انظر الوسائل ٢٩: ٢٤، الباب ٥ من أبواب القصاص في النفس، وستأتي صحيحة أبي ولّاد في الصفحة ٢٢٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٦٦، أحكام الأموات، الحديث ٤٨١، وانظر الوسائل ٣: ١٣٢، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر الوسائل ١٥: ٣٣٤ ـ ٣٣٥، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٤ و ١١.

---

(١) الحدائق ١٠: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٢) النساء: ٤٨ و ١١٦.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٦٧، باب الخوف والرجاء، الحديث الأوّل، والحديث يدلّ: «على أنّه ينبغي أن يكون الخوف والرجاء كلاهما كاملين في النفس، ولا تنافي بينهما، فإنّ ملاحظة سعة رحمة اللّه وغنائه وجوده ولطفه على عباده سبب الرجاء، والنظر إلى شدّة بأس اللّه وبطشه وما أوعد العاصين من عباده موجب =

قتل نفسه عمداً ـ يجب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه؛ لأنّهم لم يذكروه من جملة المستثنيات من وجوب التغسيل والتكفين والصلاة على الميّت ودفنه.

بل صرّح جملة من الفقهاء بوجوب الصلاة على من قتل نفسه:

ـ قال العلّامة في التذكرة: «ويصلّى على الغالّ... وكذا قاتل نفسه متعمّداً»[١].

ـ وقال في التحرير: «يصلّي الإمام على الغالّ... وعلى قاتل نفسه»[٢].

ـ وقال السيّد اليزدي: «يجب الصلاة على كلّ مسلم من غير فرق بين العادل والفاسق والشهيد وغيرهم، حتّى المرتكب للكبائر، بل ولو قتل نفسه عمداً»[٣].

ولم يخالف السيّدان: الحكيم والخوئي في المستمسك[٤] والتنقيح[٥]، بل الظاهر موافقتهما له، كما لم يعلّقا على ما يتعلّق بالفقرة المبحوث عنها وهي «لو قتل نفسه عمداً» في العروة الوثقى المطبوعة مع حواشيها، ولم يعلّق غيرهما من الفقهاء الذين ذكرت تعاليقهم ـ وهم خمسة عشر فقيهاً ـ في العروة الوثقى الموجودة عندي.

٣ ـ هل تجب الدية على المنتحر؟

ليس في قتل العمد دية إلّا إذا رضي أولياء المقتول بالدية بدلاً من القصاص، ولا معنى لهذا التصالح هنا؛ لأنّ ورثة المقتول هم أولياء الدم؛ بل بقتله نفسه قد أسقط حقّ نفسه بالقصاص، فلا يبقى حقّ لكي يصالح عليه.

وممّن صرّح بعدم الدية وظاهره هذا المورد الشيخ الطوسي في المبسوط[١].

وكذا لو كانت الدية دية شبه العمد؛ لأنّه بقتله نفسه قد أسقط حقّ نفسه.

وأمّا لو كانت دية الخطأ المحض فهل تثبت على العاقلة أم لا؟

قال السيّد الخوئي: «لم تضمنه العاقلة ولا دية له»، ثمّ ادّعى عدم خلاف الأصحاب في ذلك؛ لأنّ ما دلّ على تحمّل العاقلة جناية الجاني خطأً،

= للخوف...». هامش الكافي نقلاً عن مرآة العقول (للمجلسي) ٨: ٢٩.

(١) التذكرة ٢: ٣٧، المسألة ١٨٦.

(٢) التحرير ١: ١٢٥، المسألة ٣٥٦، وكلامه في مقام ردّ التفصيل الوارد عن بعض العامّة: من أنّ الإمام لا يصلّي عليه، أمّا سائر الناس فيصلّون عليه.

(٣) العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في الصلاة على الميّت.

(٤) انظر المستمسك ٤: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٥) انظر التنقيح ٩: ٧ ـ ٩.

---

(١) انظر المبسوط ٧: ١٩٥، وفيه: «إذا قتل الرجل نفسه فلا دية له، سواء قتلها عمداً أو خطأً، وعليه الكفّارة...».

وانظر كتاب القصاص (للشيخ التبريزي): ١٨، وفيه: «... ولا تثبت الدية أيضاً، كما هو الحال في جميع من يكون قاتل نفسه».

لا يشمل ذلك[١].

٤ ـ هل تجب الكفّارة على المنتحر؟

تقدّم الكلام عن ثبوت الكفّارة أو عدمه في بعض صور الانتحار، والكلام فعلاً في الصورة المعهودة للانتحار، وهي قتل النفس مباشرة عن اختيار بحيث تصحّ نسبة القتل إليه، فنقول:

اختلف الفقهاء المتعرّضون لهذه المسألة على أقوال:

ـ فقد ذهب بعضهم إلى ثبوت الكفّارة؛ لأنّها حقّ اللّه، فلا تسقط بإقدام المنتحر على قتل نفسه كما يتوهّم البعض.

ذهب إلى هذا الرأي الشيخ الطوسي في المبسوط[٢].

ووافقه العلّامة في القواعد[٣] والشهيد الثاني في المسالك[٤].

وهو الظاهر من الأردبيلي في مجمع الفائدة[٥] لولا دعواه عدم نصٍّ صريح فيه، ومن فخر الدين[٦]؛ لأنّه لم يعلّق على كلام والده.

(١) انظر مباني تكملة المنهاج ٢: ٤٤٨.

(٢) انظر المبسوط ٧: ١٩٥.

(٣) انظر القواعد ٣: ٧١٣.

(٤) انظر المسالك ١٥: ٣٤١.

(٥) انظر مجمع الفائدة ١٤: ٢١٩.

(٦) انظر إيضاح الفوائد ٤: ٧٥١.

ـ واختار العلّامة في التحرير[١] عدم ثبوتها، ووجهه: أنّ الكفّارة لا تجب إلّا بعد الموت، وعندئذٍ لا يكون الميّت مكلّفاً بشيء؛ لأنّه ليس من أهل التكليف.

ـ واكتفى الفاضل الإصفهاني[٢] بنقل الاحتمالين.

ـ واستشكل صاحب الجواهر[٣] في ثبوتها، بل الظاهر منه عدمه.

ثمّ على فرض ثبوتها فهي تكون في مال الميّت كسائر الحقوق، على ما صرّح به الشيخ في المبسوط[٤].

٥ ـ وصيّة المنتحر:

للمسألة عدّة فروض، بعضها متّفق على حكمه، وبعضها مختلف فيه، وهذه الفروض هي كالآتي:

الأوّل ـ لو أوصى شخص ثمّ انتحر، فلا إشكال في صحّة وصيّته، وتدلّ عليه صحيحة أبي ولّاد الآتية.

لكن هذا مع فرض كونه مستجمعاً لشروط الموصي حال الوصيّة، التي منها العقل، وعدم السفه على بعض الآراء في الأخير.

(١) انظر التحرير ٥: ٦٣٥.

(٢) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٥٣١.

(٣) انظر الجواهر ٤٣: ٤١٢.

(٤) انظر المبسوط ٧: ١٩٥.

الثاني ـ من جرح نفسه خطأً جرحاً يؤدّي إلى هلاكه، فلا إشكال في صحّة وصيّته؛ لشمول إطلاقات الوصيّة لها، وعدم النافي، بل ادّعى الشهيد في الروضة(1) الإجماع على صحّتها.

الثالث ـ إذا جرح نفسه بجرح مهلك عمداً ـ أي قاصداً به الانتحار ـ ثمّ أوصى، ثمّ مات، فهل تصحّ وصيّته هذه أم لا؟

هذه الصورة هي التي وقع الخلاف فيها، فقد صرّح الشيخان: المفيد والطوسي بعدم صحّتها، وتبعهما أغلب من تأخّر عنهما من الفقهاء(2).

قال الشيخ المفيد: «ومن أحدث في نفسه حدث القتل من جراح، أو شُرْب سمٍّ ونحو ذلك، ثمّ وصّى، كانت وصيّته مردودة، فإن وصّى قبل أن يحدث في نفسه شيئاً من أسباب القتل، ثمّ أحدث بعد

(1) الروضة البهيّة ٥: ٢٣، وانظر الحدائق ٢٢: ٤١٥ـ٤١٦.

(2) انظر: الكافي في الفقه: ٣٦٤، والمهذّب ٢: ١٠٧، والشرائع ٢: ٢٤٥، والجامع للشرائع: ٤٩٥، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٤٦٠، والتحرير ٣: ٣٣٧، وإيضاح الفوائد ٢: ٤٧٩، والتنقيح الرائع ٢: ٣٦٦ ـ ٣٦٧، والمهذّب البارع ٣: ٩٧ ـ ٩٩، والحدائق ٢٢: ٤١٣ ـ ٤١٥، والرياض ٩: ٤٤٢ ـ ٤٤٣، والجواهر ٢٨: ٢٧٥، والعروة الوثقى: كتاب الوصيّة، شروط الموصي، السادس ـ ولم يخالف أحد من المعلّقين على العروة ـ والمستمسك ١٤: ٥٨٧ ـ ٥٨٩، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٤٢٤، وغيرها.

الوصيّة ذلك، كانت وصيّته ممضاة»(1).

وقال الشيخ الطوسي: «فإن جرح نفسه بما فيه هلاكها، ثمّ وصّى، كانت وصيّته مردودة، لا يجوز العمل عليها»(2).

ويدلّ على قول المشهور صحيحة أبي ولّاد، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من قتل نفسه متعمّداً فهو في نار جهنّم خالداً فيها، قلت: أرأيت إن كان أوصى بوصيّة ثمّ قتل نفسه من ساعته تنفذ وصيّته؟ قال: فقال: إن كان أوصى قبل أن يحدث حدثاً في نفسه من جراحة أو قتل، أُجيزت وصيّته في ثلثه، وإن كان أوصى بوصيّة بعد ما أحدث في نفسه من جراحة أو قتلٍ لعلّه يموت، لم تجز وصيّته»(3).

لكن خالف ابن إدريس القول المشهور وقال بعد نقله ذلك القول: «والذي تقتضيه أُصولنا، وتشهد بصحّته أدلّتنا: أنّ وصيّته ماضية صحيحة، إذا كان عقله ثابتاً عليه؛ لأنّه لا مانع من ذلك»(4).

وقال العلّامة في المختلف بعد أن نقل كلام المشهور وكلام ابن إدريس: «وقول ابن إدريس لا بأس به»(5).

(1) المقنعة: ٦٧٢.

(2) النهاية: ٦١٠.

(3) الوسائل ١٩: ٣٧٨، الباب ٥٢ من أبواب الوصايا، الحديث الأوّل.

(4) السرائر ٣: ١٩٧.

(5) المختلف ٦: ٣٦٨.

وقال في القواعد بعد نقل كلام المشهور: «ولو قيل بالقبول مع تيقّن رشده بعد الجرح كان وجهاً، وتحمل الرواية على عدم استقرار الحياة، على إشكال»[1].

وقال الشهيد الثاني في المسالك، بعد نقل كلام المشهور وكلام ابن إدريس: «ولكلام ابن إدريس وجهٌ وجيهٌ، وإن كان الوقوف مع المشهور والعمل بالنصّ الصحيح أقوى»[2].

وقال في الروضة بعد ذلك أيضاً: «وهو حسن لولا معارضة النصّ المشهور»[3].

واكتفى السبزواري بنقل القولين في الكفاية ولم يرجّح[4].

ثمّ إنّ بعض المانعين[5] من صحّة الوصيّة قيّد المنع بالتصرّفات المالية التي تخرج من الثلث؛ للاقتصار فيما خالف عمومات الوصيّة وإطلاقاتها على القدر المتيقّن، وهو ما دلّت عليه الصحيحة، بقوله عليه السلام: «أُجيزت وصيّته في ثلثه»؛ ولذلك لا مانع من وصاياه التي لا ربط لها بالثلث، مثل: الوصيّة بمكان الدفن، والولاية على الأطفال، ونحو ذلك.

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث هذا الموضوع تركّزت في كتابي القصاص والديات، نعم جاء بعضها في كتب أُخرى كالوصيّة بمناسبة البحث عن وصيّة من قتل نفسه، والجهاد بمناسبة الإقدام على قتل من تترّس بهم الكفّار وإن كانوا مسلمين، إذا دعت الضرورة المبيحة لذلك.

(١) القواعد ٢: ٤٤٧.

(٢) المسالك ٦: ١٤٣.

(٣) الروضة البهيّة ٥: ٢٣.

(٤) كفاية الأحكام: ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٥) انظر: الجواهر ٢٨: ٢٧٥ ـ ٢٧٦، والعروة الوثقى: كتاب الوصيّة، شروط الموصي، السادس، ولم يخالفه أحدٌ من المعلّقين على العروة إلّا السيّد الگلپايگاني حيث قال: «بل مشكل»، والمستمسك ١٤: ٥٨٨ ـ ٥٨٩، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٤٢٥.

انتحال

راجع: نحلة.

انتداب

لغــة:

مصدر انتدب، بمعنى أجاب، والندبة: الدعوة، تقول: ندبته لأمرٍ فانتدب له، أي دعوته له فأجاب[1].

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمعجم الوسيط: «ندب».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

وسوف يأتي الكلام عنه وعن أحكام الندبة، مثل جواز ندبة الأموات وعدمه في عنوان «ندبة» إن شاء الله تعالى.

انتزاع

لغة:

مصدر انتزع بمعنى اقتلع، تقول: انتزعت الشيء فانتزع، أي قلعته فانقلع.

ويقال للرجل إذا استنبط معنى آية من كتاب الله عزّ وجلّ: قد انتزع معنىً جيّداً[1].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنى اللغوي الأخير، وهو كنائي.

الأُمور الانتزاعية

وهي الأُمور التي لا تقرّر لها في الخارج، وإنّما تُنتزع من أمر آخر يسمّى منشأ الانتزاع.

مثالها: الفوقية، فإنّها تنتزع من كون شيء فوق آخر، فإذا تحقّقت هذه الحالة انتزع العقل الفوقية، وكذا التحتيّة.

(١) انظر لسان العرب: «نزع».

ومن أمثلة ذلك العليّة، فإنّ العقل ينتزعها من كون شيءٍ علّة لشيء آخر، كالنار والحرارة.

ومن أمثلتها أيضاً سببية العقد للزوجية والملكيّة.

ويمكن أن نستنبط ممّا تقدّم: أنّ منشأ الانتزاع قد يكون أمراً تكوينياً، مثل النار والحرارة وكون النار علّة لوجود الحرارة، فعندئذٍ ينتزع العقل عليّة النار للحرارة.

وقد يكون أمراً اعتبارياً، مثل العقد والزوجيّة، وجعل الشارع أو العرف العقد مؤثّراً في وجود الملكيّة، فجعل العقد مؤثّراً في حصول الزوجيّة أمرٌ اعتباري، والزوجيّة نفسها أمرٌ اعتباري أيضاً، فينتزع العقل من ذلك سببية العقد للزوجية[1].

هذا وتقدّم الكلام عن حقيقة الأُمور الاعتبارية وفرقها مع الأُمور الانتزاعية في عنوان «اعتبار».

انتساب

لغة:

مصدر انتسب، أي ذكر نسبه وعزا نفسه إلى شخص[2].

(١) انظر فوائد الأُصول ٤: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٢) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «نسب».

وقيل: النسب يكون بالآباء، ويكون إلى البلاد، ويكون في الصناعة[١].

وقيل: النسبة: الانتساب إلى ما يوضّح ويميّز[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فيقال: الهاشمي من انتسب إلى هاشم، ويقال: لو انتسب إلى قبيلة فبان من غيرها، فهل يجوز للزوجة فسخ العقد؟

وسيأتي الكلام عنها.

الأحكام:

بماذا يتحقّق الانتساب؟

الانتساب إلى بلدٍ خاصّ أو صناعة خاصّة أمر عرفي يحصل بولادة الشخص في ذلك البلد أو استيطانه مدّة مديدة ونحو ذلك، كما يحصل بممارسته صناعة خاصّة، أو بممارسة أبيه أو أحد أجداده لها، مثل عنوان: الخيّاط، والحنّاط، وهو بائع الحنطة، والخفّاف، وهو صانع الخفّ أو بائعه، ونحو ذلك.

وأمّا الانتساب إلى شخص، ففيه كلام:

ولا إشكال في صحّة انتساب أولاده الذين من صلبه إليه ذكوراً وإناثاً، فيقال لأولاد الإمام عليّ عليه السلام: علويّون، سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً.

كما لا إشكال في صحّة انتساب أولاد أولاده الذكور إليه ذكوراً وإناثاً فيقال لأولاد الحسن والحسين عليهما السلام: علويّون، سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً.

وإنّما الإشكال في صحّة انتساب أولاد البنت إليه، سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً، مثل انتساب أولاد السيّدة زينب عليها السلام إلى عليّ عليه السلام، فهل يطلق عليهم علويّون أم لا؟

المعروف بين فقهائنا[١] هو عدم صحّة هذه النسبة، فقد صرّحوا: بأنّ الانتساب إلى شخص أو قبيلة إنّما يكون عن طريق الآباء، فلا يقال هاشمي إلّا لمن انتسب عن طريق الأب إلى هاشم وإن كان المنتسِب أُنثى، بمعنى أنّ المرأة إنّما تكون هاشمية إذا كان أبوها هاشميّاً، وكذا الانتساب إلى قريش ونحو ذلك، فلا يقال للمرأة قرشيّة إلّا إذا كان أبوها منتسباً إلى قريش عن طريق الأب.

نعم، نسب إلى السيّد المرتضى القول بصحّة النسبة عن طريق الأُمّ؛ لأنّه قال ـ ضمن استدلاله على أنّ ولدَ الولدِ ولدٌ حقيقةً ـ: «ولم تزل العرب في الجاهليّة تنسب الولد إلى جدّه، إمّا في موضع مدح أو ذمّ، ولا يتناكرون ذلك ولا يحتشمون منه، وقد كان يقال للصادق عليه السلام أبداً: "أنت ابن الصديق"؛ لأنّ أُمّه بنت القاسم بن محمّد بن أبي بكر»[٢].

---

(١) انظر لسان العرب: «نسب».

(٢) انظر مجمع البحرين: «نسب».

(١) ذكر ذلك أغلب الفقهاء، سواء قالوا: أولاد الأولادِ أولادٌ حقيقةً أم مجازاً، كما سيأتي توضيحه وذكر مصادره.

(٢) رسائل السيّد المرتضى ٣: ٢٦٥، رسالة في إرث الأولاد.

فإنّ قوله: «لم تزل العرب... تنسب الولد إلى جدّه» ظاهر فيما نسب إليه، لكن محور كلامه صدق عنوان الولد والابن على ولد البنت وهو غير صدق النسبة وصحّتها، فإنّ كثيراً من الفقهاء التزموا بعدم صدق النسبة ومع ذلك قالوا بصدق عنوان الولد على ولد البنت كما سيأتي؛ ولذلك لا يمكن أن ننسب إليه القول بصحّة النسبة عن طريق الأمّ بشكل قاطع.

وممّن صرّح بثبوت الانتساب عن طريق الأمّ، ونسبه إلى السيّد المرتضى: هو صاحب الحدائق[1]، وبنى المسألة على مسألة أُخرى وهي: أنّ عنوان الولد هل يطلق على ولد البنت على وجه الحقيقة أم لا ؟ ثمّ بنى على ذلك: أنّ كلّ من يقول بصحّة الإطلاق حقيقة يقول بصحّة الانتساب، فنسب إلى جملة ممّن صرّحوا بصحّة الإطلاق القول بصحّة الانتساب أيضاً. وبهذا الترتيب وقع الخلط بين المسألتين.

ونحن نذكر تفصيل المسألة الثانية ليسهل التمييز بين المسألتين.

أولاد البنت أولادٌ أم لا ؟

لا إشكال في صحّة إطلاق الولد على ولد الابن، وظاهرهم أنّه على نحو الحقيقة، نعم قال الشيخ الأنصاري: «إنّ الولد لا يطلق حقيقة

(١) انظر الحدائق ١٢: ٣٩٠.

إلّا على ولد الصلب دون ولد الولد وإن كان ذكراً، فضلاً عن ولد البنت»[1].

وأمّا إطلاق الولد على ولد البنت، ففيه خلاف، فقال بعضهم: إنّه على وجه الحقيقة، وقال آخرون: إنّه على وجه المجاز.

أمّا القائلون بكونه على نحو الحقيقة ـ تصريحاً أو ظهوراً ـ فهم: الشيخ المفيد[2]، والسيّد المرتضى[3]، والشيخ الطوسي[4]، وأبو الصلاح[5]، والقاضي[6]، وابن حمزة[7]، وابن زهرة[8]، وابن إدريس[9]، والشهيد الأوّل في وقف اللمعة[10]، وصاحب المدارك[11]، وصاحب الذخيرة[12]، وصاحب الحدائق[13]، وصاحب الجواهر[14]،

(١) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٠٥.
(٢) انظر المقنعة: ٦٥٣.
(٣) انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٦٢ ـ ٢٦٦، مسألة في إرث الأولاد، و ٤: ٣٢٨، مسائل شتّى.
(٤) انظر: المبسوط ٣: ٢٩٦، والخلاف ٣: ٥٤٦ ـ ٥٤٨.
(٥) انظر الكافي في الفقه: ٣٢٦.
(٦) انظر المهذّب ٢: ٨٩.
(٧) انظر الوسيلة: ٣٧١.
(٨) انظر الغنية: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.
(٩) انظر السرائر ٣: ١٥٧.
(١٠) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ١٨٤.
(١١) انظر المدارك ٥: ٤٠٣.
(١٢) انظر الذخيرة: ٤٨٧.
(١٣) انظر الحدائق ١٢: ٣٩٠ ـ ٤١٩.
(١٤) انظر الجواهر ١٦: ٩٣، و ٢٨: ٤١.

والسادة: اليزدي[١]، والحكيم[٢]، والخوئي[٣]، والخميني[٤]، وغيرهم.

ونسبه صاحب الحدائق[٥] إلى جملة من الفقهاء، فيهم من لم نذكرهم، منهم: الراوندي، والسيّد الداماد، والمحدّث الجزائري، وغيرهم[٦].

وأمّا القائلون بأنّ الإطلاق على نحو المجاز، فهم: العلّامة[٧]، وولده[٨]، والشهيدان: الأوّل[٩] والثاني[١٠]، والشيخ الأنصاري[١١]، ومال إليه صاحب الرياض[١].

ويظهر من الأردبيلي الاحتياط والتوقّف فيه[٢].

واستدلّ على القول الأوّل: بأنّ إطلاق الابن أو البنت على ابن البنت وبنت البنت في الكتاب والسنّة كثير.

أمّا الكتاب، فمثل:

ـ قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ ﴾[٣].

فإنّ بنات الابن وبنات البنت يدخلن في قوله تعالى: ﴿ بَنَاتُكُمْ ﴾، وكذا بنات بنات الأخ في ﴿ بَنَاتُ الْأَخِ ﴾، وبنات بنات الأُخت في ﴿ بَنَاتُ الْأُخْتِ ﴾.

ـ وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ... أَوْ أَبْنَائِهِنَّ ﴾[٤].

فإنّ أبناء الأبناء وأبناء البنات يدخلون في أبنائهنّ.

ـ وآيات أُخرى من هذا القبيل[٥].

وأمّا السنّة، فمثل:

---

(١) انظر العروة الوثقى: كتاب الوقف، الفصل الخامس، المسألة ١٣.

(٢) انظر المستمسك ٩: ٥٧٤، ومنهاج الصالحين ٢: ٢٥٣، كتاب الوقف، فصل في بيان المراد من بعض عبارات الواقف، المسألة ٧.

(٣) انظر مستند العروة الوثقى (الخمس): ٣١٧، ومنهاج الصالحين ٢: ٢٤٢ و ٢٤٣، المسألة ١١٦٠.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٦٤، كتاب الوقف، المسألة ٤٦.

(٥) انظر الحدائق ١٢: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٦) مثل الفضل بن شاذان، والشيخ أحمد بن المتوّج البحراني، والمولى محمّد صالح المازندراني، والشيخ عبدالله بن صالح البحراني.

(٧) انظر: المختلف ٣: ٣٣٢، والتذكرة ٥: ٤٣٥، ونهاية الإحكام ٢: ٣٩٨.

(٨) انظر إيضاح الفوائد ١: ٢١٧.

(٩) انظر غاية المراد ٢: ٤٤٦ ـ ٤٤٨.

(١٠) انظر المسالك ٥: ٣٤٢ ـ ونسبه إلى المشهور، لكن المشهور على خلافه كما ترى ـ والروضة البهيّة ٣: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(١١) انظر كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٠٥.

---

(١) انظر الرياض ٥: ٢٥٦.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٤: ١٨٧ ـ ١٩٠.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) النور: ٣١.

(٥) مثل آية المباهلة (آل عمران: ٦١)، فإنّ ﴿ أَبْنَاءَنَا ﴾ فيها إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام، وآية: ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ ﴾. الأحزاب: ٥٥.

ـ ما ورد: أنّه ﷺ قال ـ لمّا بال الحسن أو الحسين عليه السلام في حجره ـ: «لا تزرموا ابني»[١]، أي لا تقطعوا عليه بوله.

ـ وما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال لولده محمّد بن الحنفيّة ـ بعد أن أخذ الراية وحمل فأبلى جهده ـ: «أنت ابني حقّاً، وهذان ابنا رسول اللّه ﷺ»[٢] يعني الحسن والحسين عليهما السلام، ولمّا كان عليه السلام في مقام مدحهما عليهما السلام، فيلزم أن يكون الإطلاق على وجه الحقيقة.

وذكر صاحب الحدائق وغيره مجموعة من الأخبار الأُخرى التي ورد فيها استشهاد الأئمّة أو أصحابهم أو غيرهم على صدق عنوان الأبناء على ولد سيّدتنا فاطمة عليها السلام بالآيات المتقدّمة وغيرها[٣].

وأجاب العلّامة[٤] والشهيدان[٥] ومن حذا حذوهما عن ذلك:

بأنّ تعميم الابن لأبناء البنت في الآيات المتقدّمة ونحوها، إنّما يفهم من القرائن الخارجيّة؛ فلذلك يكون الاستعمال مجازيّاً، وهو خير من الاشتراك، واستشهدوا له:

ـ بما روي عن العبد الصالح أبي الحسن الأوّل عليه السلام: «...ومن كانت أُمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش، فإنّ الصدقات تحلّ له، وليس له من الخمس شيء؛ لأنّ اللّه يقول: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾»[١].

ـ وبقول الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا

بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد

وأجاب أصحاب القول بالحقيقة:

بأنّ التمسّك بالرواية غير صحيح؛ لأنّها بصدد إثبات الخمس لبني هاشم، وقد سبق أنّ الانتساب لشخص أو قبيلة لا يكون إلّا عن طريق الآباء دون الأُمّهات؛ ولذلك التزم القائلون بكون الإطلاق على وجه الحقيقة بعدم استحقاق المنتسبين إلى هاشم بالأُمّ لشيءٍ من الخمس، بل تستبعد صحّة النسبة إلى السيّد المرتضى أيضاً؛ لأنّه لا يظنّ منه أن يقول بجواز إعطاء الخمس للزبيريّين ونحوهم من القبائل التي كانت إحدى جدّاتهم

---

(١) انظر: معاني الأخبار (للصدوق): ٢١١، باب معنى الإزرام، والمستدرك على الصحيحين ٣: ١٨٠.

(٢) نقله السيّد المرتضى، انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٦٤.

(٣) انظر الحدائق ١٢: ٣٩٨ ـ ٤٠٤، فإنّه نقل استشهاد الأئمّة عليهم السلام ضمن احتجاجاتهم على من عاصرهم من الخلفاء، وخاصّة الإمام الكاظم عليه السلام على الرشيد، والإمام الرضا عليه السلام على المأمون.

(٤) انظر: المختلف ٣: ٣٣٢ ـ ٣٣٣، والتذكرة ٥: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٥) انظر: غاية المراد ٢: ٤٤٨، والمسالك ٥: ٣٤٢، والروضة البهية ٣: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(١) الوسائل ٩: ٥١٣ ـ ٥١٤، الباب الأوّل من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٨، والآية ٥ من سورة الأحزاب.

من بني هاشم[١].

فالانصاف: أنّ نسبة الوفاق للسيّد -في مسألة الخمس- اعتماداً على الوضوح المذكور أولى من نسبة الخلاف إليه اعتماداً على قوله: بأنّ ولد البنت ولد[٢].

ويشهد لذلك أنّه لم يتطرّق إلى موضوع الخمس عند بحثه عن صحّة إطلاق الولد على ولد البنت، وأمّا في بحث الزكاة والخمس، فقد جعل عنوان البحث فيهما هو عنوان بني هاشم.

نعم يبقى صاحب الحدائق الذي صرّح باستحقاق المنتسبين إلى هاشم بالأُمّ للخمس.

وأمّا استشهاد من ادّعى المجاز بقول الشاعر، فهو غير صحيح؛ لأنّه لا أثر لقوله مقابل إطلاقات الكتاب والسنّة واحتجاجات الأئمّة عليهم السلام.

وخلاصة البحوث المتقدّمة:

١ ـ الانتساب إلى شخص أو قبيلة إنّما يكون بالآباء.

٢ ـ المستحقّون للخمس هم بنو هاشم، وهم المنتسبون إليه عن طريق الآباء لا الأُمّهات.

٣ ـ إطلاق الولد على ولد البنت إنّما هو على وجه الحقيقة عند المشهور، ومجاز عند بعضهم كالعلّامة والشهيدين ونحوهم.

٤ ـ خلط بعضهم مثل صاحب الحدائق بين المسألتين، فجعل مبنى مسألة الاستحقاق للخمس صدق عنوان الولد على وِلد البنت حقيقة، في حين أنّ المشهور جعلوا مبنى المسألة صدق عنوان بني هاشم، وهو يتوقّف على صدق الانتساب إلى هاشم، وهو بدوره إنّما يكون عن طريق الانتساب بالآباء.

وممّا يشهد للتفكيك بين المسألتين: أنّ العلّامة في المختلف جعل موضوع المستحقّين للخمس عنوان بني هاشم، ثمّ ذكر كلام السيّد المرتضى في صدق عنوان الابن على ابن البنت، ثمّ رتّب عليه نسبة القول باستحقاقهم للخمس إليه -ولكنّ هذا لم يثبت قوله به كما ذكرنا- ثمّ ناقشه[١].

وذكر في الوقف: أنّه لو أوقف على أولاده وأولاد أولاده أو على أولاده فقط، ولم يقيّده بكونهم للصلب، دخل فيه أولاد البنين وأولاد البنات، وإن لم يكن الإطلاق على وجه الحقيقة.

وأمّا لو أوقف على من انتسب إليه كان الوقف لأولاد البنين دون أولاد البنات، وكذا لو أوقف على الحسنيّين أو الحسينيّين أو الموسويّين[٢].

وهذا التفكيك مشهود في كلمات المتقدّمين على العلّامة والمتأخّرين عنه[٣]، سواء قالوا بأنّ

(١) لأنّ أمّ الزبير بن العوّام هي صفيّة بنت عبدالمطّلب عمّة النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام؛ فلذلك فهي هاشميّة، ولم يقل أحد باستحقاق ولد الزبير للخمس.

(٢) انظر: المستمسك ٩: ٥٧٥، ومستند العروة (الخمس): ٣١٦ ـ ٣١٧.

(١) انظر المختلف ٣: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) انظر المختلف ٦: ٣٣٠، ومثله قال في التحرير ٣: ٣٠٣.

(٣) انظر: الخلاف ٣: ٥٤٨، والمبسوط ٣: ٢٩٦، والسرائر ٣: ١٥٧ ـ ١٥٨، والشرائع ٢: ٢١٥ و٢١٩، واللمعة =

الإطلاق على نحو الحقيقة أو المجاز، إلّا صاحب الحدائق كما تقدّم.

ما يترتّب على الخلاف المتقدّم من آثار وأحكام:

هناك أحكام فقهيّة عديدة تترتّب على البحث المتقدّم من قبيل:

ـ ثبوت اليأس من الحيض في القرشيّة ـ وهي المنسوبة إلى النضر بن كنانة ـ في سنّ الستّين، وثبوته في غيرها في سنّ الخمسين إلّا النبطيّة التي ألحقت بالقرشية حكماً.

وقالوا: إنّ كونها قرشيّة يثبت عن طريق انتسابها إلى النضر بن كنانة عن طريق الأب[1].

ـ تعميم الوقف أو الوصيّة لأولاد البنات لو أوصى لأولاده أو أوقف عليهم وأطلق أو قال: لأولاده وأولاد أولاده.

وعدم التعميم لو أوقف أو أوصى لمن انتسب إليه، كما تقدّم.

لو انتسب الزوج إلى قبيلة فبان من غيرها:

لو انتسب الزوج إلى قبيلة ثمّ تبيّن الخلاف فهل يكون العقد صحيحاً أم لا؟

وعلى فرض صحّته فهل يثبت خيار الفسخ للزوجة أم لا؟

والجواب:

أنّه لا إشكال في صحّة العقد؛ لتماميّة أركانه.

أمّا ثبوت خيار الفسخ للزوجة، ففيه كلام؛ لأنّ المسألة يمكن أن تكون ـ بصورة كلّية ـ على نحوين:

الأوّل ـ أن يشترط الزوجان ذلك ضمن العقد:

ولا إشكال في ثبوت الخيار للزوجة في هذه الحالة، بل قال صاحب الجواهر: «يمكن تحصيل الإجماع منهم هنا على أنّ شرطيّة الصفات توجب الخيار إذا بان الخلاف...»[1].

ووجه جواز الفسخ هو شمول عموم «المؤمنون عند شروطهم»[2] الدالّ على وجوب الوفاء بالشروط اللازمة ـ وهي المذكورة ضمن العقد ـ للمقام، فيثبت الخيار عند تخلّف الشرط[3].

وإضافة إلى ذلك النصوص[4] الدالّة على ثبوت

= وشرحها (الروضة البهية) ٣: ١٨٤ ـ ١٨٦، والمسالك ٥: ٣٩١ و ٣٤٢، لكنّه يظهر أنّه وقع خلط بين المسألتين في المورد، والمدارك ٥: ٤٠١، وغير هؤلاء، وقد تقدّم تخريج أقوالهم عند نقل القولين.

(١) انظر الجواهر ٣: ١٦١ ـ ١٦٣.

(١) انظر الجواهر ٣٠: ٣٨٦.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

(٣) انظر الجواهر ٣٠: ٣٨٥.

(٤) انظر الوسائل ٢١: ٢٠٧ ـ ٢٣٨، أبواب العيوب والتدليس.

الخيار في صورة التدليس[1].

الثاني ـ أن لا يكون على نحو الاشتراط ضمن العقد:

كما إذا قال للزوجة خاطباً إيّاها: أنا هاشمي، فتزوّجت به فبان خلافه.

وهذه الصورة هي التي وقع فيها الخلاف، وفيها بصورة عامّة قولان:

١ ـ ما نسب إلى الشيخ في النهاية[2] من القول بثبوت خيار الفسخ للزوجة؛ لصدق التدليس؛ ولمضمرة الحلبي الصحيحة التي وردت: «في رجل يتزوّج المرأة فيقول لها: أنا من بني فلان، فلا يكون كذلك؟ فقال: تفسخ النكاح، أو قال: ترد»[3].

وقيل: لا يضرّ إضمار[4] الرواية؛ لأنّ المضمِر هو الحلبي، ومثله لا يروي عن غير الإمام عليه السلام[5].

وتبع الشيخ جماعة من الفقهاء، مثل ابن حمزة[1]، وابن سعيد[2]، والعلّامة في المختلف[3]، لكنّه قيّده بما إذا كان الخلاف نحو الأدون بحيث لا يلائم شرف المرأة؛ لما فيه من الغضاضة والنقص، ونسبه ـ أي العلّامة ـ إلى ابن الجنيد.

واختار هذا القول صاحب المدارك[4]، لكن قيّده بما إذا كان الباعث على تزويجه ذلك الانتساب.

ومثله صاحب الجواهر[5] حيث قال بثبوت الخيار في كلّ مورد ذكر فيه أحد الزوجين صفة كمال ثمّ تبيّن خلافه، وكان مدلّساً.

٢ ـ القول بصحّة العقد وعدم جواز فسخه؛ لوجوب الوفاء بالعقود؛ ولحصر موارد فسخ النكاح في موارد ليس هذا منها، وبناء النكاح على اللزوم؛ ولذلك لم يجز اشتراط الخيار فيه.

نسب هذا القول إلى الشيخ الطوسي في المبسوط[6]، لكن كلامه ظاهر في صورة الاشتراط.

واختاره ابن إدريس[7]، والمحقّق الحلّي[8]،

---

(١) انظر الجواهر ٣٠: ٣٨٥.

(٢) ولكن الموجود في النهاية: «إذا انتمى رجل إلى قبيلة بعينها، وتزوّج، فوُجِد على خلاف ذلك، أُبطل التزويج». النهاية: ٤٨٩، إلّا أنّهم حملوا قوله على إرادة الفسخ، لا بطلان العقد. انظر: غاية المراد ٣: ١٩٢، وجامع المقاصد ١٣: ٣٣٠، والمسالك ٧: ٤١١.

(٣) الوسائل ٢١: ٢٣٥، الباب ١٦ من أبواب العيوب، الحديث الأوّل.

(٤) الإضمار هو أن لا يذكر الراوي اسم المروي عنه.

(٥) انظر نهاية المرام ١: ٢١٠ ـ ٢١١.

(١) انظر الوسيلة: ٣١١، وصرّح بالفسخ.

(٢) انظر الجامع للشرائع: ٤٦٢ ـ ٤٦٣، وفيه التصريح بالفسخ أيضاً.

(٣) انظر المختلف ٧: ١٩٨، ونقل كلام الشيخ في النهاية، ثمّ قال: «واختاره ابن الجنيد وابن حمزة»، وكلّ ذلك يدلّ على إرادة الشيخ الفسخ لا البطلان.

(٤) انظر نهاية المرام ١: ٢١١.

(٥) انظر الجواهر ٣٠: ١١٤ و ٣٨٥.

(٦) انظر المبسوط ٤: ١٨٩.

(٧) انظر السرائر ٢: ٦١١ ـ ٦١٢.

(٨) انظر الشرائع ٢: ٣٠٠.

والعلّامة الحلّي في القواعد[١]، وولده فخر الدين[٢]، والشهيدان: الأوّل[٣] والثاني[٤]، والمحقّق الكركي[٥]، والفاضل الإصفهاني[٦].

هل يشمل الحكم المتقدّم الزوجة أيضاً أم لا ؟

قال العلّامة في المختلف: «وهل الانتساب إلى القبيلة مشترك بين الرجل والمرأة؟ نصّ ابن الجنيد عليه، وهو قول ابن حمزة، ولم يتعرّض الشيخ في النهاية لانتساب المرأة»[٧].

ولم يعلّق على ذلك بنفي ولا إثبات.

نعم، قال في القواعد: «لو انتسب إلى قبيلة فبان من غيرها ـ أعلى أو أدون ـ فالأقرب أنّه لا فسخ، وكذا المرأة. نعم، لو شرط أحدهما على الآخر نسباً فظهر من غيره، كان له الفسخ لمخالفته الشرط»[٨].

وقال الشهيد الأوّل: «الأصحّ التعدّي وينزّل على الأقوال»[٩].

(١) و(٨) القواعد ٣: ٧٣.

(٢) انظر إيضاح الفوائد ٣: ١٩٢.

(٣) انظر غاية المراد ٣: ١٩٢.

(٤) انظر المسالك ٧: ٤١٢، ونسبه إلى الأكثر وهو حقّ.

(٥) انظر جامع المقاصد ١٣: ٣٣١.

(٦) انظر كشف اللثام ٧: ٣٩٩.

(٧) المختلف ٧: ١٩٩، وانظر الوسيلة: ٣١١.

(٩) غاية المراد ٣: ١٩٣.

وقال المحقّق الكركي بعد نقل القول بالتعميم: «وهو واضح»[١].

وهذا هو الظاهر من صاحب الجواهر أيضاً[٢].

هل الانتساب إلى صناعة أو علم كالانتساب إلى قبيلة ؟

قال العلّامة: «هل حكم الصنعة حكم القبيلة؟ نصّ ابن الجنيد عليه في كلامه هذا، وفي الرواية دلالةٌ ما من حيث المفهوم عليه»[٣].

ومقصوده من الرواية ما روي من: أنّه «خطب رجل إلى قوم فقالوا له: ما تجارتك؟ قال: أبيع الدواب، فزوّجوه، فإذا هو يبيع السنانير، فمضوا إلى عليّ عليه السلام فأجاز نكاحه، وقال: السنانير دواب»[٤].

وقال الشهيد الأوّل: «فلو انتسب أحدهما إلى صناعة كعلم فهل يكون كذلك أم لا؟ قال ابن الجنيد: نعم، وهو مفهوم من الرواية، ولا بأس بتنزيله»[٥].

وقال المحقّق الكركي: «والظاهر أنّ اشتراط الصنعة كاشتراط القبيلة؛ وفاقاً لابن الجنيد،

(١) جامع المقاصد ١٣: ٣٣٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٠: ١١٣.

(٣) المختلف ٧: ١٩٩.

(٤) الوسائل ٢١: ٢٣٥، الباب ١٦ من أبواب العيوب، الحديث ٢.

(٥) غاية المراد ٣: ١٩٣.

وتقريبه ما سبق»[١].

وربّما يظهر ذلك من قول صاحب الجواهر: «إنّ شرطيّة الصفات توجب الخيار إذا بان الخلاف»[٢].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: الحيض / انتساب القرشية إلى النضر بن كنانة عند الكلام عن حدّ اليأس.

٢ ـ كتاب الزكاة: حرمة الزكاة على من انتسب إلى هاشم.

٣ ـ كتاب الخمس: استحقاق من انتسب إلى هاشم من سهم ذوي القربى من الخمس.

٤ ـ كتاب الوقف: إذا أوقف على من انتسب إليه، وكذا لو أوقف على أولاده وأولاد أولاده.

٥ ـ كتاب الوصايا: إذا أوصى إلى من انتسب إليه، وكذا لو أوصى إلى أولاده وأولاد أولاده.

٦ ـ كتاب النكاح: لو انتسب الزوج إلى قبيلة فبان خلافه. و موارد متفرّقة أُخرى.

(١) جامع المقاصد ١٣: ٣٣٢.

(٢) الجواهر ٣٠: ٣٨٦.

انتشاء

لغة:

مصدر انتشى. انتشى فلان: بدأ سكره، وانتشى الريحَ: شمّها[١].

فالانتشاء: أوّل السّكر ومقدّماته، وقيل: هو السّكر نفسه[٢].

وقيل في مراتب السكر: «إذا شرب الإنسان فهو نشوان، وإن دبّ فيه الشراب فهو ثمل، فإذا بلغ الحدّ الذي يوجب الحدّ فهو سكران، فإذا زاد امتلاءً فهو سكران طافح، فإذا كان لا يتماسك ولا يتمالك فهو ملتخ، وإذا كان لا يعقل شيئاً من أمره ولا ينطلق لسانه قيل: سكران بات»[٣].

اصطلاحاً:

ورد في حدّ شارب النبيذ: «إذا أُخذ شاربه قد انتشى ضرب ثمانين»[٤].

وهو يحتمل المعنيين: أوّل السكر، أو السكر نفسه.

(١) انظر المعجم الوسيط: «نشي».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «نشا»، وانظر فقه اللغة وسرّ العربية: ١٩، باب أوائل الأشياء.

(٣) فقه اللغة وسرّ العربية: ٢٧٦.

(٤) الوسائل ٢٨: ٢٣٦، الباب ١١ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ١١.

الأحكـام:

لا شكّ في حرمة تناول المسكر قليله وكثيره، وما أسكر كثيره فقليله حرام أيضاً، فإن صدق عنوان المسكر على ما تناوله الشخص ارتكب محرّماً واستحقّ الحدّ، سواء حصل انتشاء بالفعل بمعنييه أم لا [١]؟

وللوحيد البهبهاني تحقيق في حقيقة الإسكار فليراجع [٢].

وسوف يأتي مزيد تحقيق في حقيقة الإسكار تحت عنوان «مسكر» إن شاء اللّه تعالى.

انتشـار

لـغــــة:

مصدر انتشر، وهو بمعنى: انـذاع وانـبسط، يقال: انتشر الخبر، أي انذاع، وانتشر النهار: انبسط وامتدّ، وانتشر الذَّكَر: إذا قام [٣].

اصطلاحاً:

استخدمه الفقهاء بالمعاني المتقدّمة، خـاصّة الأخير منها؛ لأنّ الأحكام المترتّبة عليه أكثر.

(١) انـظر: الرسـائل الفـقهية (للـوحيد البـهبهاني): ١٠١ـ١٠٦، والجواهر ٤١: ٤٤٩.

(٢) الرسائل الفقهية: ١٠١.

(٣) انظر: لسـان العـرب، والقـاموس المـحيط، والمـعجم الوسيط: «نشر».

الأحكـام:

سوف يأتي الكلام عـن أحكـام الانـتشار، وخاصّة انتشار الذَّكَر في مواطنه المناسبة، وإنّما نشير هنا إلى أهمّ تلك الأبحاث إجمالاً:

١ ـ انتشار الحرمة بالرضاع:

لا إشكـال في أنّ الرضـاع يـوجب حـرمة النكاح كما يوجبه النسب، فلا يجوز نكـاح الاُخت من الرضاعة مثلاً، ويعبّر عن هـذا بـنشر الحـرمة بالرضاع.

وذكر الفقهاء لذلك ـ أي للنشر ـ شروطاً يأتي تفصيلها في عنوان «رضاع» إن شاء اللّه تعالى [١].

٢ ـ انتشار الحرمة بالزنا واللواط:

الزنا أو اللواط إن كان بعد العقد فهو لا ينشر تحريم النكاح، وإن كان قبله ففيه قولان، والمشهور نشره، فمن لاط بأخ زوجته، فإن كـان بـعد العـقد لم يـفسد عـقدها، وإن كـان قـبله، فـفيه قـولان، والمشهور التحريم [٢].

وموارد الكلام عن انتشار التحريم وعدمه في النكاح كثيرة، مثل الكلام عن نشر الحرمة بـوطء الشبهة [٣]، أو بنظر الأب أو لمسه لمملوكة الابـن [٤]، ونحو ذلك.

(١) انظر الجواهر ٢٩: ٢٦٤.

(٢) انظر الجواهر ٢٩: ٣٦٣ ـ ٣٧٣.

(٣) انظر الجواهر ٢٩: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(٤) انظر الجواهر ٢٩: ٣٧٤ ـ ٣٨٠.

٣ ـ هل انتشار العضو يمنع من صدق الإكراه على الزنا؟

تكلّم الفقهاء عن صدق الإكراه في الرجل مع انتشار العضو ـ أي الذَّكَر ـ فمنعه بعضهم؛ لأنّ الإكراه يمنع من انتشار العضو، وأجازه بعض آخر؛ لأنّ الانتشار ميل طبيعي لا ينافيه تحريم الشرع[١].

ويترتّب على صدق الإكراه عدم وجوب الحدّ عليه.

٤ ـ هل يشترط في دخول المحلّل أن يكون مقروناً بالانتشار؟

إذا طلّق الزوج زوجته ثلاثاً حرمت عليه حتّى تنكح زوجاً غيره ويطلّقها، فإذا طلّقها جاز للأوّل نكاحها بعقد جديد.

وقد ذكر الفقهاء في المحلّل شروطاً، من جملتها أن يكون نكاحه لها بعقد دائم، ومنها أن يدخل بها، ثمّ تكلّم بعضهم عن الدخول هل يشترط فيه انتشار العضو، أو يكفي مجرّد دخول الحشفة ولو بالاستعانة؟

استظهر صاحب الحدائق من الفقهاء الاتّفاق على الثاني، لكنّه استشكل فيه، واختار الأوّل[٢].

مظانّ البحث:

أكثر هذه الأبحاث مذكورة في كتاب النكاح وبعضها في كتاب الطلاق، والبعض الآخر في كتاب الحدود.

(١) انظر الجواهر ٤١: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.
(٢) انظر: الحدائق ٢٥: ٣٢٩ ـ ٣٣٠، وكفاية الأحكام: ٢٠٣.

انتصاب

لغة:

مصدر انتصب، وهو من نَصَب، ونصَبَ الشيء: أقامه ورفعه[١]، أو وضعه وضعاً ناتئاً كنصب الرمح[٢].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في الموارد التالية:

١ ـ الانتصاب حال القيام في الصلاة، بمعنى: «إقامة الصلب بنصب فقار الظهر»[٣]. وقد تكلّم بعض الفقهاء في أنّ الانتصاب دخيل في مفهوم القيام أم لا؟[٤]

(١) انظر النهاية (لابن الأثير): «نصب».
(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «نصب».
(٣) مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٤.
(٤) انظر المستمسك ٦: ١٠٢، فإنّه نقل عن جماعة كونه دخيلاً في مفهوم القيام، لكنّه ناقشه؛ لصدق عنوان «القائم» على المنحني ببعض مراتب الانحناء، مع أنّه لم يصدق عليه عنوان «المنتصب». وانظر: التذكرة ٣: ٩٠، والذكرى ٣: ٣٦٦، والجواهر ٩: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

وسوف يأتي بيانه في عنوان «قيام» إن شاء الله تعالى.

٢ ـ انتصاب العنق مقابل إطراق الرأس حال القيام.

٣ ـ انتصاب الذَكَر، بمعنى قيامه وانتشاره.

٤ ـ الانتصاب، بمعنى كونه منصوباً إعراباً.

٥ ـ الانتصاب، بمعنى كونه منصوباً من قِبل شخص آخر لانجاز عمل أو مهمّة.

الأحكام:

الانتصاب حال القيام في الصلاة:

صرّح الفقهاء[1] بوجوب الانتصاب حال القيام في الصلاة؛ لما روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «وقم منتصباً؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: "من لم يُقم صلبه فلا صلاة له"»[2].

وسوف يأتي الكلام عن حقيقة القيام وما يعتبر فيه، ومواقع وجوبه في الصلاة، تحت عنوان «قيام» إن شاء الله تعالى.

انتصاب العنق حال القيام في الصلاة:

المعروف عدم وجوب انتصاب العنق حال القيام في الصلاة، وقد تقدّم بيان ذلك والخلاف فيه في عنوان «إطراق».

انتصاب الذَّكر:

تقدّم في عنوان «انتشار» ما يتّصل به من أحكام.

الانتصاب بمعنى كونه منصوباً:

ورد في كلمات الفقهاء[1] عند بيان وجه نصب بعض الكلمات، مثل «لبّيك»، و«سبحان الله»، و«حمداً لله»، ونحوها.

الانتصاب بمعنى كونه منصوباً من قِبل شخص:

استعمله الفقهاء في أمثال انتصاب القاضي، أو إمام الجمعة، أو إمام الجماعة، وغير ذلك من موارد النصب.

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٤، والمستمسك ٦: ١٠٢، وغيرهما.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٨، الباب ٢ من أبواب القيام، الحديث الأوّل.

(١) انظر المستمسك ١١: ٣٩٣.

انتصاف

لغة:

بلوغ النصف، تقول: انتصف النهار أي بلغ نصفه ووسطه، وهو الزوال، وكذا الليل.

وطلب النَّصَفَة وهو اسم من الإنصاف، تقول: انتصفت منه، أي أخذت حقّي كاملاً[2].

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم =

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

تترتّب على انتصاف الليل والنهار أحكـام، مثل: تحديد نهاية وقت المغرب والعشاء، وما يرتبط بنوافل الليل، كترجيح تأخيرها عن منتصف الليل إلّا في موارد خاصّة، ونحو ذلك من الأحكـام التي سوف تُذكر تحت عناوينها المناسبة، مثل: «صلاة»، «وقت»، «ليل»، «نهار»، ونحوها.

انتفـاخ

لـغـــــة:

مصدر انتفخ، بمعنى علا وارتفع، وانتفخ البطن: علا وارتفع، وانتفاخ الخصيتين: تورّمها[١]، وتطلق عليه الأُدْرة، والشخص المصاب آدر[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

= مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير: «نصف».

(١) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «نفخ».

(٢) انظر المصباح المنير: «أدر».

الأحكـام:

أوّلاً ـ تكلّم الفقهاء في منزوحات البئر عن حكم وقوع الفأرة في البئر وتفسّخها، ثمّ عطف الانتفاخ على التفسّخ جماعةٌ تبعاً للمفيد، ثمّ ناقش بعض آخر هذا العطف؛ لعدم الدليل عليه، ودافع آخرون عنه، وتكلّموا في أنّ الانتفاخ هل هو نفس التفسّخ أم لا ؟

قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ المذكور في كلام جماعة تبعاً للمفيد ﷺ عطف الانتفاخ على التفسّخ، وفي المسالك وكشف الالتباس: أنّه المشهور، بل عن الغنية: الإجماع عليه، واقتصر في اللمعة على الانتفاخ وهو مؤْذِنٌ باتّحادهما، كما قال في السرائر: إنّ حدّ التفسّخ الانتفاخ، وغلّطه في المعتبر وكشف الالتباس، ووجّهه الفاضل الهندي: بأنّ الانتفاخ يوجب تفرّق الأجزاء وإن لم تتقطع في الحسّ، وإن لم يبن بعضها من بعض بينونةً ظاهرةً، قال: ولكن قد يشكّ في دخوله في المتبادر منه عرفاً، وإن أيّده الاحتياط»[١].

ثانياً ـ انتفاخ الخصيتين ـ وهو المسمّى بـ«الأُدْرة» وصاحبه «آدر» ـ إن كان بسبب جناية فديته أربعمئة دينار[٢].

وإن زاد الانتفاخ حتّى صار الجني عليه أفحجَ[٣]، فديته ثمانمئة دينار على

(١) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، وانظر الجواهر ١: ٢٤٨.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ٢٧٢.

(٣) الفحج: تباعد ما بين أوساط الساقين في الإنسان =

ما هو المعروف[١].

ثالثاً ـ انتفاخ الخصيتين عيب في البيع يردّ به المبيع، فلو اشترى عبداً فوجده منتفخ الخصيتين، فله خيار الفسخ؛ لأنّ كلّ مرض عيب يردّ به المعيب[٢].

رابعاً ـ لم يذكر الفقهاء انتفاخ الخصيتين من جملة عيوب الرجل التي يحقّ للزوجة فسخ العقد بها[٣].

خامساً ـ تكلّم بعض الفقهاء عن أنّ انتفاخ الهلال بمعنى تضخّمه، هل هو دليل على كون الليلة السابقة أوّل الشهر أم لا ؟ والمعروف عدم كون هذا وأمثاله من علامات أوّل الشهر[٤].

انتفــاع

لغــة :

مصدر انتفع، من النفع، يقال: نفعته بكذا

= والدابة، وقيل: تباعد ما بين الفخذين؛ وقيل: تباعد ما بين الرجلين، والنعت: أفحج، والأنثى فحجاء. انظر لسان العرب: «فحج».

(١) انظر الجواهر ٤٣: ٢٧٢.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٣٦٥.

(٣) انظر: المسالك ٨: ١٠٣ ـ ١٠٨، ونهاية المرام ١٠: ٣٢٦ ـ ٣٣٠، والجواهر ٣٠: ٣٢٢ ـ ٣٣٠.

(٤) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٢: ١١٣.

فانتفع به[١]، والنفع: ضدّ الضرر[٢]، وما يتوصّل به الإنسان إلى الخير[٣]، أو إلى مطلوبه[٤].

اصطلاحاً :

يراد منه في أغلب استعمالات الفقهاء معناه اللغوي، كقولهم: لا يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة.

وقد تضاف إليه كلمة «الملك» أو «الحقّ»، فيقال: ملك الانتفاع، أو حقّ الانتفاع، في مقابل ملك المنفعة.

الأحكــام :

أبحاث تمهيديّة :

ينبغي البحث عن عدّة أُمور تمهيداً لبيان الأحكام الشرعية للانتفاع:

مراتب الملكيّة :

ذكر بعض الفقهاء مراتب ثلاثاً للملكيّة، كالآتي:

١ ـ ملك الرقبة :

وهي الملكيّة التي تكون سلطنة المالك على ملكه فيها سلطنة قويّة وشديدة، بحيث تجوز له جميع التصرّفات فيه، كالبيع والهبة والوقف ونحو ذلك،

(١) انظر الصحاح: «نفع».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين وغيره: «نفع».

(٣) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)؛ وغيره: «نفع».

(٤) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «نفع».

ومثاله: تملّك الدار، والثوب، والدابة، ونحو ذلك.

٢ ـ ملك المنفعة:

والسلطنة فيها تكون أضعف من المرتبة الأُولى، مثل تملّك منفعة الدار بإجارتها، حيث يجوز للمستأجر أن يؤجّرها لشخص آخر، أو يهب منفعتها له، والتصرّف في هذه الموارد يكون في المنفعة خاصّة، وهي في الدار سكناها مثلاً.

٣ ـ ملك الانتفاع:

والسلطنة فيها أضعف من الثانية؛ لأنّها محدودة بانتفاع الشخص المنتفع خاصّة، ولا يجوز له نقلها، مثل ملك الزوج لبضع زوجته، المسمّى بـ«حقّ الاستمتاع بالزوجة»، وملك الموقوف عليهم للانتفاع بالعين الموقوفة.

نعم يمكن نقل الانتفاع بتبع نقل المنفعة أو الرقبة، فإنّ نقل الرقبة يستلزم نقل المنفعة والانتفاع، ونقل المنفعة يستلزم نقل الانتفاع أيضاً، لكن ذلك أمرٌ آخر، وإنّما الكلام في نقل الانتفاع بصورة مستقلّة، وهو لا يجوز كما تقدّم.

وأضاف الشهيد الأوّل إلى ذلك نوعاً[١] آخر من الملكية وهو:

(١) تأمّل في تعبيرنا هذا؛ فإنّ ما جعله الشهيد ليس مرتبة أُخرى للملكيّة، بل الأصحّ التعبير عنه بنوع آخر من الملكية.

ملك الملك:

بمعنى أنّه له سلطنة على التملّك بأحد أسبابه الاختيارية المعروفة التي منها الحيازة، فالذي يحوز شيئاً بنيّة التملّك يملكه، ويجوز له إزالة هذه العلقة عن نفسه بالإعراض عنه[١].

الفرق بين ملك المنفعة وملك الانتفاع:

يمكن التمييز بين ملك المنفعة وملك الانتفاع أو حقّه بما يأتي:

أوّلاً ـ أنّ سلطنة مالك المنفعة عليها أقوى من سلطنة مالك الانتفاع عليه؛ لأنّ الأوّل يجوز له التصرّف فيه ببعض التصرّفات دون الثاني.

فمن استأجر سيّارةً جاز له أن يؤجّرها أو يعيرها غيره لينتفع بها إذا لم يشترط المؤجّر المباشرة في الانتفاع ضمن العقد.

لكن من كان من جملة الموقوف عليهم في الوقف العامّ فهو يملك الانتفاع من الوقف، ولا يجوز له نقل هذا الملك أو الحقّ عن نفسه ببيع أو هبة أو إجارة أو نحو ذلك[٢].

(١) انظر: القواعد والفوائد ١: ٣٤٨، القاعدة ١٣٠، وبلغة الفقيه ١: ٣٠٤، و٢: ٧٠، ومنية الطالب ١: ١٦٠.

(٢) إلّا إذا فرضنا عدم كفاية الوقف للموقوف عليهم فيمكن تصوّر بيع أحدهم حقّه للآخر، كما إذا كانت مدرسة واحدة موقوفة على طلّاب كثيرين، فقسّمت بالقرعة، فمن أصابته القرعة صار ذا حقّ فعلي، ولا يبعد جواز التخلّي عن حقّه هذا لشخص آخر من =

ثانياً ـ أنّ ملك المنفعة أعمّ من ملك الانتفاع، بمعنى أنّ كلّ من ملك منفعة شيءٍ ملك الانتفاع به، وليس كلّ من ملك الانتفاع من الشيء ملك منفعته، كما تقدّم.

فالمستأجر لـمّا كان يملك منفعة العين المستأجرة، فهو يملك الانتفاع بها أيضاً.

أمّا المستعير، فهو يملك الانتفاع بالعين المستعارة، ولا يملك منفعتها؛ ولذلك لا يجوز للمعير إعارة العين المستعارة ولا إجارتها[1].

أسباب ملك الانتفاع:

يُملك الانتفاع ـ كالمنفعة ـ بعقد معاوضةٍ، وبعقد غير معاوضة، وبغير عقد:

ـ أمّا التملّك بعقد معاوضة، فمثل تملّك الزوج حقّ الاستمتاع بالزوجة بعقد النكاح، والعوض فيه هو المهر.

ـ وأمّا التملّك بعقد غير معاوضة، فمثل تملّك الموقوف عليهم الانتفاع بالعين الموقوفة بعقد الوقف، وليس فيه عوض، وكذا الهبة غير المعوّضة، والصدقة ونحوها.

ـ وأمّا تملّك الانتفاع بغير عقد، فهو إنّما يحصل بسبب واحد، وهو إباحة الانتفاع والإذن فيه ممّن له حقّ، وهو المالك والشارع، كما تقدّم تفصيله في عنوان «إباحة».

فإذا كان المبيح هو المالك فالإباحة مالكيّة، مثل إذن المضيف للضيف بالأكل من طعامه، والجلوس على فراشه، ونحو ذلك من الانتفاعات.

وأمّا إذا كان المبيح هو الشارع، فإباحته تكون على نحوين:

الأوّل ـ الإباحة الخاصّة، وهي الصادرة في مورد خاصّ، مثل إباحة الأكل من بيوت من سمّتهم الآية[1]، كالآباء والأبناء ونحوهم، فالانتفاع المتعارف من بيوت هؤلاء مباح بحكم الآية، كما تقدّم تفصيله في العنوانين: «إذن» و«أكل».

الثاني ـ الإباحة العامّة المعبّر عنها بأصالة الإباحة وأصالة الحلّ، وهي الدالّة على حِلّ كلّ

= الطلبة مقابل عوض، لكن المبيع هنا هو حقّ الأولوية، لا حقّ الانتفاع.

(١) لاحظ بعضهم الأعمّية من حيث السبب، فقال: إنّ سبب حقّ الانتفاع أعمّ من سبب ملك المنفعة؛ لأنّ الأخير يحصل ببعض العقود، أمّا الأوّل، فهو يحصل بالعقد وغيره كالإباحة الأصليّة (العقلية) والشرعية والمالكية. انظر الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية): مادة «انتفاع» / مقارنة بين حقّ الانتفاع وملك المنفعة.

لكن يبدو أنّ ذلك غير صحيح؛ لأنّ سبب ملك المنفعة أيضاً قد يكون عقداً وقد يكون غيره. فمثلاً أنّ ملك المسلمين لمنفعة الأراضي المفتوحة عنوة سببه هو الفتح عنوة وهو ليس عقداً، وكذا إحياء الأرض الميتة بناءً على إفادة الإحياء الحقّ لا الملك، فهو من الحقوق القابلة للانتقال بالبيع ونحوه.

(١) النور: ٦١.

ما لم يرد فيه نهي، فكلّ مورد شككنا في حِلّ الانتفاع به وعدمه؛ للشكّ في ورود النهي عنه، فأصالة الإباحة تدلّ على إباحة الانتفاع به.

راجع: إباحة.

ثمّ إنّ إباحة الانتفاع استناداً إلى أصالة الإباحة تكون على نحوين:

الأوّل ـ أن تشمل الإباحة الانتفاع بعنوانه الأوّلي، كأغلب الانتفاعات المباحة، مثل الانتفاع من مياه البحار والأنهار الكبيرة.

الثاني ـ أن تشمله بعنوانه الثانوي، كما في موارد الاضطرار والإكراه والتقيّة ونحوها.

فالمضطرّ يباح له الانتفاع بالميتة بسبب الاضطرار، والمكرَه يباح له الانتفاع بالمحرّم ـ كالخمر ـ بسبب الإكراه، وكذا في مورد التقيّة.

وقد تقدّم تفصيل الكلام عن الاضطرار في عنوان «اضطرار»، وعن الإكراه في عنوان «إكراه»، وسوف يأتي الكلام عن التقيّة في عنوان «تقيّة» إن شاء اللّه تعالى.

أنحاء الانتفاع:

قد ينتفع بالشيء مع بقاء عينه كما في انتفاع المستعير بالعارية، فإنّه ينتفع بها مع بقائها.

وقد ينتفع به مع استهلاكه، كما في انتفاع الضيف بطعام المضيف، وانتفاع المستعير بالعارية التي يتوقّف الانتفاع بها على استهلاكها، مثل الخبز وسائر المأكولات.

وأخيراً قد ينتفع به باستغلاله، كإجارة الموقوف عليهم العين الموقوفة لينتفعوا من اُجرتها، إذا كانت صيغة الوقف تساعد على ذلك، أو لا يمكن انتفاعهم بها إلّا بذلك.

ومن هذا القبيل العين الموصى بها.

الحكم التكليفي للانتفاع:

ينقسم الانتفاع بحسب حكمه التكليفي إلى الأقسام الخمسة:

١ ـ الانتفاع الواجب:

وهو الانتفاع الذي يتوقّف عليه واجب آخر، مثل الأكل والشرب اللذين يتوقّف عليهما حفظ النفس، بل أوجبوا الأكل والشرب بهذا المقدار وإن كان من المحرّم، كالميتة والنجس[1]، كما تقدّم تفصيله في عنوان «اضطرار».

٢ ـ الانتفاع المحرّم:

قد يحرم الانتفاع بالشيء لكونه ممّا يحرم الانتفاع به شرعاً ذاتاً، كالانتفاع بالأعيان النجسة، مثل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، والخمر، ونحوها[2].

ولابدّ من متابعة لسان الدليل، فإن كان هو تحريم مطلق الانتفاعات فيحرم الانتفاع مطلقاً،

---

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٤٢٦ ـ ٤٣٢.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٨ ـ ٩.

وإن كان تحريم بعضها فيقتصر عليه، فلو قام الدليل على تحريم شرب الدم مثلاً فيقتصر عليه، وهل يشمل سائر الانتفاعات منه: مثل الاصطباغ به أو إعطائه للمحتاجين إليه من المرضى، ونحو ذلك من الانتفاعات؟ فيه بحث[1].

وقد يحرم شرعاً لعارض، كالاستمتاع بالزوجة جماعاً أيام الحيض[2]، وأكل المحرِم من الصيد[3].

وقد يحرم؛ لأنّه يستلزم التصرّف المحرّم في مال الغير، كالانتفاع بمال اليتيم مع عدم مجوّز شرعيّ بالخصوص، والانتفاع بأرض الغير بالجلوس فيها أو المرور بها مع عدم إذنه، أو الانتفاع بكتاب الغير مع عدم إذنه أيضاً.

٣ ـ الانتفاع المستحب:

تستحبّ بعض الانتفاعات، كالانتفاع بطعام المؤمن إذا دعا غيره إليه؛ لاستحباب إجابة دعوة المؤمن، والدعوة إلى الطعام إجابتها بالأكل منه، كما تقدّم في عنوان «أكل».

ومن الانتفاعات المستحبّة الانتفاع بالمال انتفاعاً ممدوحاً شرعاً، مثل لبس الجميل من الثياب ونظيفها، والأكل من الطيّبات، كما تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «إسراف».

٤ ـ الانتفاع المكروه:

وهو الانتفاع المنهيُّ عنه الذي لم يصل إلى حدّ الحرمة، مثل الانتفاع بالطعام والشراب أكلاً وشرباً إلى حدّ التملّي، فهو مكروه كما تقدّم في عنوان «أكل».

٥ ـ الانتفاع المباح:

مثل الانتفاع من المباحات العامّة كالبحار، والأنهار الكبيرة، والفضاء، والطرق العامّة، والانتفاعات المأذون بها من قِبل المالك أو الشارع، وهي كثيرة، بل أكثر من سائر الأقسام المتقدّمة.

الحكم الوضعي للانتفاع (الضمان):

تارةً يلاحظ الضمان بالنسبة إلى الانتفاع نفسه، وأُخرى بالنسبة إلى العين المنتفع بها:

أوّلاً ـ ضمان الانتفاع نفسه:

إذا كان الانتفاع انتفاعاً مجّانياً، فلا ضمان، كانتفاع الموقوف عليه بالوقف، وانتفاع الضيف بطعام مضيّفه ومكانه، ونحو ذلك من التصرّفات المأذون بها.

وإذا كان انتفاعاً بعوض، فيضمن المنتفع عوض الانتفاع، كما في الانتفاع بالعارية التي يستلزم الانتفاع بها استهلاكها كالخبز؛ فإنّ المنتفع به يضمنه.

ومثله الانتفاع بالمرور على أرض الغير مقابل عوض، فإنّه لو مرّ بها ضمن عوض الانتفاع بالمرور.

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) انظر الجواهر ٣: ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

(٣) انظر الجواهر ١٨: ٢٨٦.

ثانياً ـ ضمان العين المنتفع بها:

يختلف حكم العين المنتفع بها باختلاف الموارد، فقد يكون المنتفع ضامناً لها، وقد لا يكون ضامناً.

فإذا كانت يد المنتفع يداً أمانيّة، لا عدوانيّة، فالمعروف أنّه لا يضمن المنتفع العين المنتفع بها إلّا في حالة التفريط والتعدّي، كما تقدّم في عنوان «أمانة».

ومثاله: الإجارة، والعارية، ونحوهما.

أمّا إذا كانت اليد يداً عدوانيّة كيد الغاصب، فيكون ضامناً للانتفاع والعين معاً، ومثله الودعي إذا تعدّى فانتفع بالوديعة.

ويضمن المضطرّ إلى طعام الغير إذا أكله ـ وإن كان مأذوناً فيه شرعاً مع عدم إذن مالكه ـ فيجب عليه دفع مثله أو قيمته.

تقييد الانتفاع بشروط:

يصحّ تقييد الانتفاع بشروط، كتقييد الانتفاع بالعارية في الحضر دون السفر، أو في النهار دون الليل، وتقييد الاستفادة بالوقف في فصل خاصّ من السنة، وهكذا.

نعم لو أطلق المالك ولم يقيّد الانتفاع بنوع خاصّ، جاز مطلق الانتفاعات لكن بالحدّ المتعارف، فلا يتجاوزه.

وفي الانتفاعات المتوقّفة على العقود: لابدّ من ملاحظة الشروط العامّة في كلّ عقد بخصوصه، وما يذكره المتعاقدان من الشروط ضمن العقد أو يشيران إليه فيه، فلا يجوز تعدّيها.

نفقات العين المنتفع بها:

يختلف حكم المسألة باختلاف الموارد والحالات والأعراف والشروط المتوافق عليها بين المتعاقدين، إذا كان الانتفاع مستنداً إلى عقد، فلابدّ من مراجعة كلّ مورد بخصوصه في موطنه الأصلي.

تسليم العين المنتفع بها وردّها:

إذا كان جواز الانتفاع مستنداً إلى عقد لازم وجب على مالك العين تسليمها للمنتفع بها، فيجب على المؤجّر مثلاً تسليم العين المستأجرة للمستأجر[1]، كما يجب على المستأجر عدم منع مالكها من استردادها بعد الأجل المحدّد في العقد. ولو منعه من استردادها كان ضامناً؛ لأنّ يده صارت عدوانية بعد أن كانت أمينة[2].

وأمّا إذا كان مستنداً إلى عقد جائز، كالعارية، فلا يجب تسليم العين إلى المنتفع بها وهو المستعير، لكن يجب على المستعير ردّها على مالكها وهو المعير متى طلبها؛ لأنّ عقد العارية عقدٌ جائز يجوز لكلٍّ من الطرفين فسخه والرجوع فيه[3].

وبناءً على ذلك فلو طلب المالك العين

(١) انظر الجواهر ٢٧: ٢٢٠.

(٢) انظر الجواهر ٢٧: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٣) انظر الجواهر ٢٧: ١٥٩ و١٧٤.

المستعارة ولم يردّها المستعير ضمنها وضمن منافعها؛ لأنّ يده صارت عدوانيّة بعد أن كانت أمينة[١].

نعم، يستثنى من ذلك ما لو أعار أرضاً للزراعة فرجع عن إعارته قبل الحصاد، فالمعروف أنّه يجب على صاحب الأرض دفع أرش الزرع للمستعير[٢].

توريث الانتفاع:

إذا لاحظنا الانتفاع مقروناً بالمنفعة، وكان مالك الانتفاع هو مالك المنفعة، وكانت المنفعة قابلة للتوريث فيكون الانتفاع قابلاً له أيضاً، كما إذا مات المستأجر وقلنا بعدم بطلان الإجارة بموته، أو بموت المستأجر والمؤجّر، كما هو ـ أي الأخير ـ المعروف بين المتأخّرين، فتنتقل المنفعة وحقّ الانتفاع إلى ورثة المستأجر في باقي مدّة الإجارة[٣].

وإذا لم تكن قابلة للتوريث فلا يكون الانتفاع قابلاً له أيضاً كالمسألة المتقدّمة؛ بناءً على بطلان الإجارة.

أمّا إذا لاحظنا الانتفاع مستقلاً عن المنفعة واختلف المالك فيهما:

ـ فإن كان حقّ الانتفاع قابلاً للتوريث فيورث، كما إذا جعل شخص سكنى داره ـ وهي

(١) انظر الجواهر ٢٧: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) انظر الجواهر ٢٧: ١٧٤ ـ ١٧٦.

(٣) انظر الجواهر ٢٧: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

انتفاعٌ محض ـ ما دام حيّاً لشخصٍ آخر[١]، فمات هذا الشخص قبل المالك، فينتقل حقّ الانتفاع إلى ورثته، وفيه قول برجوعه إلى المالك.

ومثله: ما إذا مات الموصى له قبل القبول، فإنّ وارثه يقوم مقامه في قبول الوصيّة أو ردّها ـ لأنّه كان حقّاً للموصى له فانتقل بموته إلى وارثه ـ بناءً على المشهور، ونقل فيه قول ببطلان الوصيّة[٢].

ـ وإن لم يكن قابلاً للتوريث يرجع إلى مالكه الأوّل.

انتهاء حقّ الانتفاع وإنهاؤه:

المقصود من انتهاء حقّ الانتفاع: انتهاء جواز الانتفاع من دون إرادة المنتفع أو مالك العين.

والمقصود من إنهاء حقّ الانتفاع: إنهاء جواز الانتفاع بإرادة المنتفع أو مالك الرقبة أو من له الولاية على ذلك، كالحاكم الشرعي.

وفيما يلي توضيح ذلك:

أوّلاً ـ انتهاء حقّ الانتفاع:

ينتهي جواز الانتفاع بأحد الأسباب التالية:

١ ـ انتهاء الأجل المحدّد للانتفاع:

إذا انتهى الأجل المحدّد للانتفاع ينتهي جواز الانتفاع أيضاً، كانتهاء مدّة الإجارة، أو مدّة السكنى في دارٍ، أو انتهاء المدّة التي وردت في عبارة

(١) انظر الجواهر ٢٨: ١٤١.

(٢) انظر الجواهر ٢٨: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

الموصي ـ كما إذا أوصى أن تسكن في الدار زوجته عشر سنين أو ما دامت حيّة ـ ونحو ذلك من الآجال المذكورة قيداً للانتفاع؛ فإنّ جواز الانتفاع ينتهي بانتهائها.

٢ ـ زوال أهليّة الانتفاع من المنتفع:

إذا زالت أهليّة الانتفاع من الشخص المنتفع ينتهي جواز الانتفاع أيضاً، كما إذا زال وصف الاضطرار في المضطرّ الذي جاز له الانتفاع من الميتة، أو زال وصف الفقر الذي جعله الواقف قيداً لإباحة الانتفاع من العين الموقوفة؛ لأنّه وقفها على الفقراء، أو زال وصف العدالة لو جعل قيداً لجواز الانتفاع في وقف أو وصيّة ونحو ذلك، أو زال عنوان المسافر إذا جعل مورداً للوقف أو الوصيّة.

٣ ـ خروج العين عن قابلية الانتفاع:

إذا خرجت العين عن قابليّة الانتفاع من دون اختيار المنتفع، فلا يبقى موضوع للانتفاع، فإذا انهدمت الدار المستأجرة للسكنى بحيث لا يمكن الانتفاع بها أصلاً، انفسخت الإجارة، وله من الأُجرة بنسبة ما فات من المنفعة[1].

وأمّا لو غصبت العين المستأجرة ـ سواء كانت داراً أو دابة أو غيرهما ـ فإن كان ذلك قبل قبضها من المؤجر، كان المستأجر مخيّراً بين فسخ العقد وبين إبقائه والرجوع على الظالم بأُجرة المثل.

وإن كان بعد القبض لم يكن له الفسخ وإنّما يرجع بأُجرة المثل على الظالم[1].

٤ ـ موت المنتفع:

قد ينتهي حقّ الانتفاع بموت المنتفع، وقد لا ينتهي، وتقدّم بيان ذلك عند الكلام عن توريث الانتفاع.

ثانياً ـ إنهاء حقّ الانتفاع:

يمكن إنهاء حقّ الانتفاع بأحد الأسباب التالية:

١ ـ إرادة الفسخ:

يجوز لكلٍّ من المتعاقدين فسخ العقد في العقود الجائزة، مثل العارية، فللمعير الرجوع فيها متى ما شاء، وللمستعير ردّ العارية قبل المدّة المقرّرة[2].

وكذا الوصيّة من قِبل الموصي، فإنّه قادر على إنهائها في أيّ وقت شاء في حياته.

وأمّا الموصى له، فيمكنه ردّ الوصيّة وعدم قبولها، وجواز الوصية من قِبله إنّما هو بهذا المعنى[3].

---

(١) انظر الجواهر ٢٧: ٣١٠.

(١) انظر الجواهر ٢٧: ٣١٠.

(٢) انظر الجواهر ٢٧: ١٥٩.

(٣) انظر الجواهر ٢٨: ٢٥٦.

أقول: يبدو أنّ جعل الوصيّة مثالاً للموضوع قابل للنقاش؛ لأنّ الانتفاع إنّما يتحقّق بعد الموت وبعد قبول الموصى له، وأمّا قبل ذلك فلا حقّ للانتفاع بعدُ حتّى يصحّ الكلام عن سبب إنهائه، فما يصحّ الرجوع فيه من قِبل الموصي إنّما هو قبل الموت، ولم يثبت حقّ آنذاك حتّى يكون رجوعه إنهاءً لذلك الحقّ.

٢ ـ حقّ الخيار:

يجوز إنهاء الانتفاع باستعمال حقّ الخيار في العقود اللازمة كالإجارة.

وعليه: فلو وجد المستأجر عيباً في العين المستأجرة، جاز له فسخ الإجارة بخيار العيب؛ بناءً على جريان هذا الخيار ونحوه في الإجارة.

ـ وكذا لو وصفت له العين المستأجرة فعقد بناءً عليها، ثمّ ظهر تخلّف الوصف، فله فسخ العقد بخيار الرؤية.

ـ أو شرط المستأجر شرطاً ضمن العقد لكنّه تخلّف، فيجوز له فسخ العقد بخيار تخلّف الشرط[1].

وهكذا بالنسبة إلى سائر الخيارات الجارية في الإجارة.

راجع: إجارة، خيار.

٣ ـ الإقالة:

ويجوز إنهاء الانتفاع بالإقالة، بأن يستقيل أحد طرفي العقد الطرف الآخر فيقيله.

هذا في العقود اللازمة كالإجارة[2]، وأمّا الجائزة، فليست بحاجة إلى الإقالة؛ لأنّ كلّاً من طرفي العقد قادر على إنهاء العقد باختياره، كما في العارية.

راجع: إقالة.

(١) انظر الجواهر ٢٧: ٢١٨.

(٢) انظر الجواهر ٢٧: ٢٠٦.

مظانّ البحث:

لم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع بعنوانه، وإنّما ذكروه بمناسبات مختلفة في مطاوي كلماتهم من أوّل الفقه إلى آخره، ولعلّ أهمّ الكتب التي تعرّضت له هي: كتاب البيع، والإجارة، والعارية، والوقف، والوصيّة، ونحوها.

انتقـاض

لغــة:

مصدر انتقض، بمعنى فسد بعد إحكامه، وهو من النقض، بمعنى إفساد ما أُبرم من حبلٍ أو بناءٍ أو عهدٍ أو عقد[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه. ومن موارد إطلاق الفقهاء له:

١ ـ انتقاض الطهارة ـ الوضوء والغسل والتيمّم ـ بمعنى إبطالها وإفسادها.

٢ ـ انتقاض العهد ـ مثل عهد الذمّة ـ بمعنى إفساده أيضاً.

٣ ـ انتقاض الحكم بمعنى رفع اليد عنه برافع، مثل انتقاض صحّة الصلاة بطروء مفسد لها،

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «نقض».

وكذا انتقاض صحّة الصوم والاعتكاف والحجّ و...

راجع: إبطال، فسخ.

انتقال

لغة:

مصدر انتقل، بمعنى تحوّل الشيء من موضع إلى موضع آخر[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في الموارد التالية:

- التحوّل من حالة إلى أُخرى، مثل التحوّل من القيام إلى القعود، والتحوّل من الحالة الاختياريّة إلى الحالة الاضطراريّة.
- التحوّل من حكم إلى حكمٍ آخر، كالانتقال من الإتمام إلى القصر أو بالعكس، وانتقال حكم الصوم من الندب إلى الوجوب.
- انتقال الملك والحقّ من شخص إلى آخر.
- انتقال النجس إلى جسم طاهر وصيرورته جزءاً منه[2]، بحيث يشمله حكمه.

وكلّما أُطلق الانتقال في كتاب الطهارة -وخاصّة في باب المطهّرات- فالمراد به المعنى الأخير على الأغلب.

وأمّا لو أُطلق في كتاب البيع والمعاملات بصورة عامّة والميراث، فالمراد به انتقال الملك والحقّ غالباً.

والذي نبحث عنه فعلاً هو المعنى الأخير، أمّا غيره فالكلام عنه سوف يأتي في مواطنه الأصليّة إن شاء اللّه تعالى، وقد تقدّم الكلام عن انتقال الملك والحقّ، وعن أسبابه الاختيارية وغير الاختيارية في عنوان «أسباب».

الأحكام:

قلنا: إنّ الانتقال المبحوث عنه هنا هو انتقال النجس إلى الطاهر وصيرورته جزءاً منه.

سببيّة الانتقال للطهارة:

نصّ جملة من الفقهاء[1] وخاصّة المتأخّرين منهم والمعاصرين على كون الانتقال من المطهّرات إجمالاً، بل ادّعى بعضهم عدم الخلاف فيه[2].

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «نقل».

(٢) انظر التنقيح (الطهارة) ٣: ٢١٥.

---

(١) انظر: الذكرى ١: ١٣١، والدروس ١: ١٢٦، والبيان: ٩٢، ومعالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٧٨٧، والحدائق ٥: ٤٧٤، ومستند الشيعة ١: ٣٣١، وغنائم الأيام ١: ٤٩٢، والجواهر ٦: ٢٩٣، ومصباح الفقيه (الحجري) ١: ٦٣٧ ـ ٦٣٨، وادّعى كونه ضرورياً، والعروة الوثقى ١: ٢٧١، فصل في المطهّرات، السابع، وحواشيها، والمستمسك ٢: ١١٤، والتنقيح ٣: ٢١٥ ـ ٢٢٠، وتحرير الوسيلة ١: ١١٨، فصل في المطهّرات، سادسها.

(٢) قاله بعض من تقدّم ذكره، مثل: صاحب المعالم، =

ولكن لم يتعرّض كثير من الفقهاء من المتقدّمين ومن بعدهم لهذا الموضوع أصلاً، فدعوى عدم الخلاف في ذلك قابلة للتأمّل.

صور الانتقال:

للانتقال عدّة صور يكون بعضها سبباً للطهارة، نشير إليها فيا يأتي:

الصورة الأُولى:

أن ينتقل النجس -كدم الإنسان- إلى حيوان طاهر ليس له نفس سائلة، كالبقّ والبعوض والسمك، بحيث يقال له: دم البعوض، ولا يقال: دم الإنسان.

وهذه الصورة هي القدر المتيقّن ممّا حكموا بسببيّته للطهارة.

وقد ذكرت عدّة توجيهات لذلك غير عدم الخلاف الذي ادّعاه بعضهم، وتلك التوجيهات هي:

الأوّل - أنّ ملاك الطهارة هو صدق الاستحالة، فإنّ دم الإنسان المنتقل إلى البقّ يستحيل إلى جزءٍ منه، والاستحالة هي سبب مستقلّ للطهارة، كما تقدّم الكلام عنها في عنوان «استحالة».

وممّن صرّح بهذا التوجيه الشهيد الأوّل حيث قال: «يطهر الدم بانتقاله إلى البعوض والبرغوث؛ لسرعة استحالته إلى دمها»[1].

وقال النراقي عند عدّه المطهّرات: «ومنها: انتقال الدم النجس العين -كدم الإنسان- إلى بدن ما لا نفس له، واستحالته إلى دمه عرفاً، والظاهر عدم الخلاف في طهارته»[1].

ثمّ نفى أن يكون ملاك الطهارة تغيّر الاسم والإضافة فقط.

الثاني - أنّ ملاك الطهارة هو الاستحالة، ولكن بتوجيه أنّ ذلك يستلزم تغيير الاسم والعنوان الذي هو مناط الحكم.

قال ذلك صاحب المعالم، وعبارته هكذا: «وعدّ كثير من الأصحاب في باب الاستحالة المطهّرة أشياء لا خلاف بينهم في طهارتها...»، ثمّ ذكر تلك الموارد ومن جملتها الانتقال، ثمّ قال: «والوجه في ذلك كلّه -مع الإجماع المدّعى في كثير من صوره-: أنّ الاسم الذي هو مناط الحكم بالنجاسة زائل معها، فيزول التنجيس»[2].

والظاهر أنّ هذا هو مراد النراقي في مجموع كلامه؛ لأنّه جعل الملاك تغيّر الاسم الحاصل بسبب الاستحالة.

الثالث - أنّ ذلك من باب تبدّل الاسم والعنوان؛ لأنّ بعد انتقال الدم من الإنسان إلى البعوض وصيرورته جزءاً منه تتغيّر الإضافة والعنوان، فيقال له: دم البعوض، ولا يقال له: دم الإنسان، والأحكام تابعة للأسماء والعناوين، فحكم دم البعوض الطهارة، وحكم دم الإنسان النجاسة.

= وصاحب الحدائق، وصاحب المستند، وصاحب الجواهر.

(١) انظر الذكرى ١: ١٣١.

(١) مستند الشيعة ١: ٣٣١.

(٢) معالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٧٨٧.

وهذا التوجيه هو الذي اختاره المحقّق القمّي وبعض المتأخّرين عنه، وظاهرهم نفي كون الوجه في الطهارة هو الاستحالة، بل صرّح بذلك بعضهم.

قال المحقّق القمّي: «وأمّا انتقال الدم إلى جوف البقّ والبعوض والقراد ونحو ذلك، فالظاهر أنّه من أجلِ عدم صدق الاسم فقط، فهو في العرف دم البقّ والقمل والبعوض والقراد مثلاً، لا دم الإنسان، ودم ما لا نفس له طاهر، فالطهارة حينئذٍ إنّما هي لتغيّر الحكم بالشرع بسبب تغيّر الاسم، يعني أنّ الشارع نصّ على تفاوت الحكم بتفاوت الاسمين، وهذا غير تغيّر الحكم بمجرّد الاستحالة»[1].

وقال السيّد الخوئي: «...ليس من الاستحالة في شيءٍ؛ لأنّه يعتبر في الاستحالة تبدّل الحقيقة إلى حقيقة أُخرى مغايرة مع الأُولى، والحقيقة الدموية لم تتبدّل بحقيقة أُخرى في المثال، بل تبدّلت إضافته فحسب»[2].

الرابع ـ أنّ ملاك الطهارة هو أحد أمرين:

١ ـ تبدّل الاسم والعنوان، كما تقدّم بيانه.

٢ ـ قيام السيرة بمعاملة الدم النجس المنتقل إلى الطاهر معاملة الدم الطاهر، كما قامت بالنسبة إلى دم البقّ والقمل المنتقل من الإنسان إليهما.

وهذا ما ذكره السيّد الحكيم[1]، وقد تقدّمه الهمداني[2].

الصورة الثانية:

أن يحصل الانتقال من دون أن تنقطع الإضافة الأُولى. مثل الدم الذي مصّته العلقة من الإنسان، أو الدم الذي مصّه البقّ أو البعوض قبل أن يصير جزءاً منهما.

فلا إشكال في نجاسة هذا الدم؛ لأنّ نسبته إلى الحيوان ذي النفس السائلة كالإنسان باقية بعدُ، فيقال: هذا دم الإنسان الذي مصّته العلقة، ولا يقال: دم العلقة[3].

الصورة الثالثة:

أن يُشكّ في النسبة بعد الانتقال، بأن لا يعلم

---

(١) غنائم الأيام ١: ٤٩٢.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٣: ٢١٦، وممّن يظهر منه ذلك: كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ١٨٢، وصاحب الجواهر في الجواهر ٦: ٢٩٣، والسيّد اليزدي في العروة الوثقى ١: ٢٧١ فصل في المطهّرات، السابع، وحواشيها، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ١١٨، فصل في المطهّرات، سادسها الانتقال.

(١) انظر المستمسك ٢: ١١٤.

(٢) مصباح الفقيه ١: ٦٣٨.

(٣) يستفاد حكم هذه الصورة من الصورة الآتية بالأولوية، ومع ذلك فقد ذكرها صريحاً السيّدان: الخوئي والخميني. انظر التنقيح ٣: ٢١٦، وتحرير الوسيلة ١: ١١٨، فصل في المطهّرات، سادسها الانتقال.

هل تصحّ الإضافة إلى المنتقل عنه أو المنتقل إليه أو لا؟

فلا مانع في هذه الصورة من جريان استصحاب نجاسة الدم المنتقل؛ إذ لم يحرز تبدّل الموضوع حتّى يكون مانعاً من جريانه[1].

وللسيّد الخوئي تفصيل بين الشبهتين المفهوميّة والموضوعيّة:

فالأوّل ـ مثل الشكّ في سعة مفهوم دم الإنسان وضيقه.

والثاني ـ مثل الشكّ في أنّ الموجود في جوف البعوض دم الإنسان أو دم البعوض.

فقال بجريان قاعدة الطهارة في الشبهة المفهوميّة؛ لعدم جريان استصحاب الحكم أو الموضوع فيها، لا في عنوان دم الإنسان، ولا في عنوان دم البعوض، أمّا الحكم، فلعدم إحراز موضوعه.

وأمّا الموضوع، فلعدم الشكّ في حدوث شيء أو ارتفاعه.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة، فيجري فيها استصحاب بقاء الإضافة الأوّليّة ـ أو استصحاب عدم حدوث الإضافة الثانوية ـ ويحكم بنجاسة الدم[2].

(١) انظر: كشف الغطاء: ١٨٢، والجواهر ٦: ٢٩٣، والعروة الوثقى ١: ٢٧١، فصل في المطهّرات، السابع الانتقال، وحواشيها، والمستمسك ١: ١١٥، لكن في حالة عدم قيام سيرة على الطهارة، بناءً على مبناه المتقدّم.

(٢) انظر التنقيح ٣: ٢٢٠.

تنبيه:

إنّ الانتقال كما هو سبب للطهارة، فهو سبب للنجاسة أيضاً، بمعنى أنّه لو انتقل جسم طاهر، كدم السمك مثلاً إلى الحيوان ذي النفس السائلة وصار من أجزاء دمه، صار نجساً؛ لنفس الملاك والعلّة المذكورة لصورة العكس، وهي تبدّل الإضافة والعنوان، فإنّه كان دم السمك فصار دم الإنسان؛ ولذلك يحكم بنجاسته بعد أن كان يحكم بطهارته[1].

انتهـــاء

لغـــة:

مصدر انتهى، يقال: انتهى الأمر: أي بلغ نهايته[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن يضاف دائماً ويأخذ حكم المضاف إليه، مثل: انتهاء الأجل، وانتهاء الصلاة، وانتهاء المناسك في الحجّ، وانتهاء مدّة الحمل وهكذا...

(١) انظر: كشف الغطاء: ١٨٢، والجواهر ٦: ٢٩٣.

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «نهي».

انتهـاب

لـغـــة:

أخذ الغنيمة مَن شاء، أو الغلبة على المال والقهر. ونهبَ الشيء: أخذه قهراً. والنُّهبَة والنُّهبى: اسم للمنهوب[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، والأكثر إطلاقه على أخذ الشيء قهراً ومغالبة.

الأحكـام:

الحكم التكليفي للانتهاب:

يختلف حكم الانتهاب باختلاف صوره، وهي متعدّدة:

الصورة الأُولى:

أن ينتهب مال الغير من دون سبق إذن من المالك، لا عموماً ولا خصوصاً.

ولا إشكال في حرمة هذه الصورة من الانتهاب؛ لأنّها أكلٌ للمال بالباطل وبدون سبب مبيح شرعاً، بل هي غصب ولا إشكال في حرمته[2].

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «نهب».

(٢) انظر الجواهر ٤١: ٤٨٨، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

الصورة الثانية:

أن ينتهب مال الغير مع الإذن فيه عامّاً أو خاصّاً، كما لو أعلن المالك إباحة طعامه لمن أخذه بأيّ نحو اتّفق، فتناهبه الناس، فلا إشكال في جوازه، وإن كان تركه أولى لذوي المروءات.

الصورة الثالثة:

أن يبيح المالك للناس الأكل من طعامه ولم يكن في كلامه ما يدلّ على إباحة الأكل بأيّ كيفيّة اتّفقت، أو كان كلامه ظاهراً في أكله على النحو المتعارف، فانتهبوه.

ولا إشكال في حرمة الانتهاب لو كان في كلامه ظهور في اشتراط جواز الأخذ أو الأكل بما كان بالمتعارف.

وإن لم يظهر من كلامه ذلك، ففي جواز الانتهاب وعدمه خلاف تقدّم بيانه في عنوان «أكل / أكل ما ينثر في الأعراس».

اشتراط قطع اليد في السرقة بعدم كونها على نحو الانتهاب:

من جملة الشروط التي ذكروها لقطع يد السارق: أن يأخذ المسروق سرّاً، أمّا لو أخذ المال قهراً وغلبةً فلا تقطع يده، لكونه يُعدّ غاصباً عرفاً لا سارقاً[1].

(١) انظر الجواهر ٤١: ٤٨٨.

انتهـــاك

لـغــــــة:

مصدر انتهك، مـن النهك، وهـو التـنقّص. ونهكته الحمّى: إذا رُئِي أثر الهزال فيه من المـرض.

وانتهاك حرمة الشـخص أو الشيء: تـناوله بما لا يحلّ[١].

اصطلاحاً:

التعدّي على حرمات الأشخاص أو الأماكن أو أحكام اللّه، وكلّ شيءٍ محترم، فيقال: انتهك حُرَمَ اللّه، وانتهك حرمة الحـرم أو المسـجد أو المشـاهد المشرّفة، وانتهك حرمة المؤمن، ونحو ذلك؛ ولذلك نترك البحث فيه إلى كلّ مورد بخصوصه وفي موضعه المناسب.

أُنثى

لـغــــــة:

خلاف الذكر من كلّ شيء[٢].

(١) انظر: ترتيب كـتاب العـين، والصـحاح، والمـصباح المنير: «نهك».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب: «أنث».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

للأُنثى من الإنسان والحيوان أحكام تخصّها، كما للذكر منها أحكام تخصّه، وهناك أحكام عامّة تشمل الذكر والأُنثى في كلٍّ منهما.

وفيما يلي نستعرض عناوين أحكام الأُنثى من الإنسـان خـاصّة، ونحـيل التـفصيل في ذلك عـلى مواطنه الأصليّة.

ولابدّ من التنبيه على أنّ موضوع هذه الأحكام تارة «الأُنثى»، وأُخرى «المرأة»، وثالثة «النساء»، والمراد واحد وإن كان إطلاق الأُنثى يشمل الصغيرة خلافاً لإطلاق المرأة؛ لأنّها تنصرف إلى الكبيرة.

الأحكام الخاصّة بالأُنثى:

للأُنثى من الإنسان أحكـام تخـصّها، وهـي مذكورة من أوّل كـتاب الطـهارة إلى آخـر كـتاب الديات[١]، ونحن نشير إلى عناوين أهمّها فيما يـأتي بحسب ترتيب الكتب الفقهيّة:

١ ـ الطهارة:

ـ يختصّ استحباب الاستبراء من البول والمني

(١) جمعها الشيخ المـفيد في رسـالة سمّـاها بـ«أحكـام النساء» طبعت ضمن الجزء ٩ من مـصنّفات الشـيخ المفيد، ولا بأس بمراجعتها وتطبيقها مع ما نذكره هنا، فإنّ بينهما بعض الاختلاف.

ـأو وجوبه على قولٍ في الأخير ـ بالرجل، ولا يستحبّ للمرأة، بناءً على المعروف. وبناءً على استحبابه، يكون استبراء الذكر طولاً، واستبراء الأُنثى عرضاً[1].

راجع: استبراء.

ـ تجري أحكام الحيض والنفاس والاستحاضة بالنسبة إلى الأُنثى؛ لتحقّق هذه الأُمور فيها دون الذكر.

ومن جملة أحكام الحيض والنفاس:

أنّه يحرم على الحائض والنفساء كلّ ما تشترط فيه الطهارة، كالصلاة والطواف ومسّ كتابة القرآن، ولا يصحّ منها الصوم، ولا يجوز لها الجلوس في المسجد. نعم يجوز لها الاجتياز منه عدا المسجدين ـمسجد النبيّ ﷺ والمسجد الحرام ـ ولا يجوز لها قراءة شيء من العزائم ـوهي السور ذات السجدة الواجبة ـ ويكره قراءة ما عداها، ويحرم على زوجها وطؤها قُبلاً، ولا يجوز لها تمكينها من ذلك، ويحرم بل لا يصحّ طلاقها.

وبعد ذلك كلّه فإذا طهرتا وجب عليها الغسل من الحيض أو النفاس[2].

وللمستحاضة أحكام تخصّها مذكورة في محلّها.

راجع: استحاضة، حيض، نفاس.

ـ تزاد قطع كفن المرأة على الواجب بثلاث قطع، وهي: لفّافة لثدييها، وقناع لرأسها بدلاً من العمامة، ونمط، وهو ثوب كبير شامل لجميع البدن كالحبرة[1].

ـ ومن سنن الصلاة على الميّت: وقوف الإمام عند وسط الذكر، وصدر الأُنثى[2].

ـ ويختلف الدعاء المأثور بعد التكبيرة الرابعة في الصلاة في كلٍّ من الذكر والأُنثى بما يناسبه[3].

ـ وتوضع المرأة قبل دفنها ممّا يلي القبلة عند القبر، والرجل ممّا يلي رجليه[4].

ـ وترسل المرأة إلى القبر عرضاً والرجل سابقاً برأسه[5].

ـ ويكره أن يتولّى الإرسالَ الأرحامُ في الرجل، وأمّا المرأة فيتولّى ذلك الزوج أو الأرحام[6].

ـ وكفن المرأة على زوجها إذا كان موسراً، ولو كان لها مال[7].

٢ ـ الصلاة:

ـ تسقط الصلوات اليوميّة عن الحائض والنفساء، بل تحرم عليها فلا تصحّ منها، ولا يجب

(١) انظر الجواهر ٢: ٥٨، و٣: ١١٢.
(٢) انظر الجواهر ٣: ٢١٦ ـ ٢٣٨ و ٣٩٨.

(١) انظر الجواهر ٤: ٢١٠ ـ ٢١٦.
(٢) انظر الجواهر ١٢: ٧٣.
(٣) انظر أحكام النساء: ٦٢ المطبوع في الجزء ٩ من مصنّفات الشيخ المفيد.
(٤) انظر الجواهر ٤: ٢٨١ ـ ٢٨٢.
(٥) انظر الجواهر ٤: ٢٨٣.
(٦) انظر الجواهر ٤: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.
(٧) انظر الجواهر ٤: ٢٥٣.

قضاؤها عليها(١).

ـ تسقط صلاة الجمعة عن الأُنثى، لكن لو حضرت أجزأت عن الظهر بالنسبة إليها(٢).

ـ تسقط صلاة العيدين عن الأُنثى أيضاً كالجمعة(٣).

ـ يسقط الأذان والإقامة عن الأُنثى، بمعنى الرخصة لها في تركها والاكتفاء بالتكبير والشهادتين، أو الشهادتين فقط، على الخلاف المذكور في محلّه(٤).

ـ يجب عليها ستر جميع بدنها في الصلاة، عدا الوجه والكفّين والقدمين على المشهور(٥).

ـ لا يجب عليها الجهر فيما يجب على الذكر مثل صلاة الفجر والعشاءين(٦).

ـ يختلف الركوع والسجود بالنسبة إليها عن الذكر، والتفصيل مذكور في محلّه(٧)، ويراجع العنوانان: «ركوع» و«سجود».

ـ يجوز لها أن تؤمّ النساء على المشهور إجمالاً، ولا يجوز لها أن تؤمّ الرجال(٨).

(١) انظر الجواهر ٣: ٢١٦ و٣٩٨، و١٣: ٦.
(٢) انظر الجواهر ١١: ٢٥٨ و ٢٦٨.
(٣) انظر الجواهر ١١: ٣٤٥.
(٤) انظر الجواهر ٩: ١٠ و ٢٩.
(٥) انظر الجواهر ٨: ١٦٩ ـ ١٧٣.
(٦) انظر الجواهر ٩: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.
(٧) انظر الجواهر ١٠: ٧٤ و ١٧١ ـ ١٧٢ و ١٨٢.
(٨) انظر الجواهر ١٣: ٣٤٠.

ـ لا يجب عليها قضاء ما فات عن الوالدين من الصلوات وإن كانت أكبر أولادهما على المشهور، وفيه قول بالوجوب إن لم يكن للأب وَلد من الذكور(١).

٣ ـ الصيام:

ـ يسقط صيام شهر رمضان عن الأُنثى أيام حيضها ونفاسها، ولها وظائف أيّام استحاضتها. ويجب عليها قضاء ما فاتها أيام الحيض والنفاس(٢).

ـ لا يجب عليها قضاء ما فات عن والديها من الصيام وإن كانت أكبر أولادهما(٣).

ـ يجب عليها الصوم ثلاثة أيام كفّارةً في صورة العجز عن غيره ـ من العتق أو إطعام عشرة أو كسوتهم ـ عند خدشها وجهها في المصاب وإدمائه، ونتف شعر رأسها(٤).

ـ ويجب عليها الصوم شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين في جزّها شعرها في المصاب(٥)، وفيه خلاف.

ـ ولا يصحّ صوم المرأة ندباً بدون إذن زوجها

(١) انظر المستمسك ٧: ١٤١.
(٢) انظر الجواهر ١٦: ٣٣٢ و ١٧: ٨ و ١٥.
(٣) انظر الجواهر ١٧: ٣٥ ـ ٤٢.
(٤) انظر الجواهر ١٧: ٦٥.
(٥) انظر الجواهر ١٧: ٦٦ و ٣٣: ١٨٣.

أو مع نهيه لها؛ بناءً على ما هو المعروف، وفيه قول بالكراهة[1].

ـ ولا يصحّ الاعتكاف من دون إذن الزوج[2].

ـ ويكره للأُنثى الصائمة الجلوس في الماء على المشهور، وفيه قول بالحرمة[3].

٤ ـ الحجّ:

ـ لا يصحّ حجّ المرأة تطوّعاً إلّا بإذن زوجها[4].

ـ تكره نيابة المرأة الصرورة ـ وهي التي لم تحجّ بعد ـ عن غيرها[5].

ـ ويجوز لها لبس المخيط في الإحرام بخلاف الرجل[6].

ـ ويجوز لها تغطية رأسها حال الإحرام خلافاً للرجل، نعم يجب عليها أن تسفر عن وجهها، فلا يجوز لها تغطيته[7].

ـ ويجوز لها التظليل حال الإحرام بخلاف الرجل[8].

ـ ويجوز للنساء الإفاضة من المشعر الحرام

(١) انظر الجواهر ١٧: ١٣٠.

(٢) انظر الجواهر ١٧: ١٧٥.

(٣) انظر الجواهر ١٦: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٤) انظر الجواهر ١٧: ٣٣٢.

(٥) انظر الجواهر ١٧: ٣٩٦.

(٦) انظر الجواهر ١٨: ٣٤٠.

(٧) انظر الجواهر ١٨: ٣٨٩.

(٨) انظر الجواهر ١٨: ٤٠٥.

قبل الفجر، ولا يجوز ذلك للرجال حال الاختيار[1].

ـ ليس على النساء حلق، بل يتعيّن عليهنّ التقصير[2].

ـ يستحبّ الرَمَل في الطواف للرجال دون النساء[3].

ـ تستحبّ الهرولة في السعي للرجال دون النساء[4].

٥ ـ الجهاد:

ـ لا يجب الجهاد على النساء[5].

ـ ولا يجوز قتل النساء من الكفّار ولو عاونّهم، إلّا مع الاضطرار[6].

ـ الأُنثى تُملك بالسبي ولو كانت الحرب قائمة، والذكر لا يؤسر إلّا إذا وقع في الأسر بعد انقضاء الحرب[7].

ـ تسقط الجزية عن النساء[8].

(١) انظر الجواهر ١٩: ٧٧.

(٢) انظر الجواهر ١٩: ٢٣٦.

(٣) انظر الجواهر ١٩: ٣٥٢.

والرَمَل هو الهرولة، أي الإسراع في المشي، وبين المشي والعدْو. المصباح المنير: «رمل»، و«هرول».

(٤) انظر الجواهر ١٩: ٤٢٥.

(٥) انظر الجواهر ٢١: ٧.

(٦) انظر الجواهر ٢١: ٧٣.

(٧) انظر الجواهر ٢١: ١٢٠ و ١٢٦.

(٨) انظر الجواهر ٢١: ٢٣٦.

ـ لا يجوز سبي نساء أهل البغي وتملّكهنّ[١].

ـ يجوز للإمام أن يرضخ للنساء من الغنيمة إذا عاونّ الرجال في الحرب بمثل مداواة الجرحى[٢].

ومعنى الرضخ: أن يعطى المرضوخ له شيئاً من الغنيمة، ولا يسهم له سهم كامل. ولا تقدير للرضخ، بل هو موكول إلى نظر الإمام[٣].

٦ ـ النكاح:

ـ يجوز للرجل أن ينظر إلى امرأة يريد نكاحها[٤]، ولازمه عدم وجوب استتارها منه.

ـ ويجوز أن ينظر إلى محارمه ما عدا العورة، ولازمه عدم وجوب استتارهن منه[٥].

ـ ولا يجوز النظر إلى الأجنبية إلّا لضرورة، وفي جواز النظر إلى وجهها وكفّيها خلاف[٦].

ولازم ذلك وجوب استتارها من الأجنبي، وفي الملازمة كلام.

ـ ولا بأس ببروز وجوه القواعد من النساء وبعض شعورهنّ وأذرعهنّ[٧].

(١) انظر الجواهر ٢١: ٣٣٤.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ١٩١.

(٣) انظر المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٤٦.

(٤) انظر الجواهر ٢٩: ٦٧.

(٥) انظر الجواهر ٢٩: ٧٣.

(٦) انظر الجواهر ٢٩: ٧٥.

(٧) انظر الجواهر ٢٩: ٨٥.

ـ ولهم كلام في أنّ صوت المرأة عورة أم لا[١].

ـ ويحرم الدخول بالأُنثى قبل أن تبلغ تسعاً[٢].

ـ وللأب والجدّ ولاية على الصغيرة في النكاح وغيره، ولهم خلاف في ولايتهما على البكر الرشيدة[٣].

ـ ولا ولاية لهما على الثيب البالغة الرشيدة[٤].

ـ لا ولاية للأمّ على أولادها الصغار[٥]، فلا ولاية لها على أحد آخر بطريق أولى.

ـ عيوب المرأة التي يَردُّ بها الزوج النكاح هي: الجنون، والجذام، والبَرَص، والقَرَن، والرتق، والإفضاء، والعمى، والعرج إجمالاً[٦].

ـ وعيوب الرجل التي تردّ بها الزوجة النكاح هي: الجنون، والخصاء، والعنن، والجبّ[٧].

ـ تستحقّ المرأة المهر بمجرّد العقد، ويستقرّ كلّه بالدخول، وعند الطلاق قبل الدخول تستحقّ النصف[٨]، وتستحقّ النفقة من الكسوة والمأكل والمشرب والإسكان على الزوج بمجرّد العقد أو مع

(١) انظر الجواهر ٢٩: ٩٧.

(٢) انظر الجواهر ٢٩: ١١٨ و ٤١٤.

(٣) انظر الجواهر ٢٩: ١٧٢ ـ ١٨٣.

(٤) انظر الجواهر ٢٩: ١٨٥.

(٥) انظر الجواهر ٢٩: ٢٣٤.

(٦) انظر الجواهر ٣٠: ٣٣١ ـ ٣٤٠.

(٧) انظر الجواهر ٣٠: ٣١٨ ـ ٣٣٠.

(٨) انظر الجواهر ٣١: ١٠٧ ـ ١٠٩.

التمكين، على الخلاف في ذلك[(١)].

ـ ويجب على الزوجة تمكين الزوج من نفسها في أي وقت شاء[(٢)].

ـ ليس على المرأة رضاع طفلها ولا خدمة زوجها[(٣)].

ـ الأُمّ أحقّ بحضانة الأُنثى إلى سبع سنين، وفيه أقوال أُخر[(٤)].

ـ قال الشيخ المفيد في أحكام النساء: «وعلى المرأة أن تطيع زوجها، ولا تعصيه إلّا فيما حظره اللّٰه تعالى، وليس لها أن تخرج من منزله إلّا بإذنه، ولا تغضبه، ولا تسخطه، ولا تهاجره، ولا تشاقّه، وعليها أن تحفظ نفسها عليه، وتؤدّي أمانته إليه، وتلين له في الكلام، وتسرّه في جميع الفعال»[(٥)].

وقال أيضاً: «وليس للمرأة أن تتصرّف في مال بعلها إلّا بإذنه، فإن ضيّق عليها في القوت والمأدوم، كان لها أن تأخذ من ماله بغير إذنه ما لا بدّ لها منه، ولا تأخذ أكثر من ذلك. وعلى الرجل أن يحسن إلى زوجته ويحلم عن غلظها، ويتجاوز عن سوء ظنّها [سوطتها]، ويكثر من الرفق بها، ويقوم بمؤونتها، ولا يمنعها حقّاً يجب لها»[(٦)].

(١) انظر الجواهر ٣١: ٣٠١ ـ ٣٠٣.

(٢) انظر الجواهر ٣١: ١٤٨.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، و٣٣٧.

(٤) انظر الجواهر ٣١: ٢٩٠.

(٥) أحكام النساء: ٣٨.

(٦) أحكام النساء: ٣٩.

أقول: قد تقدّم الكلام عن حدود إطاعة الزوجة للزوج وحكم الخروج من البيت في عنوان «إطاعة / إطاعة الزوجة للزوج».

٧ ـ الطلاق:

ـ يجب على المرأة المدخول بها العدّة من الطلاق، وهي ثلاثة أقراء، أي أطهار[(١)].

ـ ولا تجب عدّة الطلاق على غير المدخول بها[(٢)].

ـ وعدّة الحامل من الطلاق وضع الحمل وإن تحقّق بعد الطلاق مباشرة[(٣)].

ـ وعدّة المتوفّى عنها زوجها إذا كانت حائلاً أربعة أشهر وعشرة أيّام، سواء كانت مدخولاً بها أم لا[(٤)].

ـ وعدّتها إذا كانت حاملاً أبعد الأجلين من المدّة المذكورة أو وضع الحمل[(٥)].

٨ ـ الخلع والمباراة والظهار والإيلاء:

ـ إذا كرهت الزوجة الزوج جاز لها أن تفدي نفسها بفدية تدفعها للزوج ليفارقها، وهو الخلع[(٦)].

(١) انظر الجواهر ٣٢: ٢١٢ و ٢١٩.

(٢) انظر الجواهر ٣٢: ٢١١.

(٣) انظر الجواهر ٣٢: ٢٥٢.

(٤) انظر الجواهر ٣٢: ٢٧٤.

(٥) انظر الجواهر ٣٢: ٢٧٥.

(٦) انظر الجواهر ٣٣: ٢.

ـ وإذا كانت الكراهة من الزوجين فبذلت الفدية ليفارقها، فذلك المباراة[1].

ـ إذا ظاهر الزوج من زوجته ـ أي قال لها: أنت عليَّ كظهر أُمّي ـ حرم عليه وطؤها[2].

فإن صبرت المرأة على ترك الزوج لوطئها فلا اعتراض، وإن لم تصبر رفعت أمرها إلى الحاكم فيخيّر الزوج بين التكفير والرجعة، وبين الطلاق[3].

ـ وإذا آلى الزوج من زوجته ـ أي حلف على ترك وطئها[4] ـ أكثر من أربعة أشهر، وانقضت الأربعة أشهر ـ وهي المدّة التي يجب فيها وطء كلّ زوج زوجته ـ جاز لها أن ترفع أمرها إلى الحاكم، فيخيّره بين أن يراجعها أو يطلّقها[5].

٩ ـ اللعان:

ـ إذا قذف الزوج زوجته ـ أي رماها بالفجور ـ ولم تكن له بيّنة على مدّعاه، أو نفى ولدها منه، فيتلاعنان عند الحاكم، وبعدها تقع الفرقة الأبدية بينهما ويسقط حدّ القذف عن الزوج، وينفى الولد عنه لا عن الزوجة، بل يكون منسوباً إليها[6].

---

(١) انظر الجواهر ٣٣: ٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٣: ٩٩.

(٣) انظر الجواهر ٣٣: ١٦٤.

(٤) انظر الجواهر ٣٣: ٢٩٧.

(٥) انظر الجواهر ٣٣: ٣١٤.

(٦) انظر الجواهر ٣٤: ٥ و ١٣ و ٦٥.

١٠ ـ النذر واليمين:

يشترط في نذر المرأة ويمينها إذن زوجها، إمّا بمعنى كونه شرطاً في أصل انعقادهما، فلا ينعقدان إلّا بإذنه، أو بمعنى أنّه يجوز له حلّهما، ومعناه انعقادهما قبل حلّه لهما[1].

١١ ـ الميراث:

ـ ميراث الأُنثى نصف ميراث الذكر[2].

ـ وهناك بعض الحالات يتساوى فيها الذكر والأُنثى في الميراث[3]، يراجع تفصيلها في عنوان «إرث».

ـ الحُبْوَة[4] تختصّ بالولد الأكبر من الذكور مقابل ما يجب عليه من قضاء صلاة أبيه وصيامه.

وعليه فلا تستحقّ الأُنثى من الحبوة شيئاً وإن كانت أكبر الأولاد[5].

راجع: إرث / حبوة.

ـ ولهم كلام في حرمان الزوجة من الأرض في الميراث[6].

---

(١) انظر الجواهر ٣٥: ٢٦٠ و ٣٥٨ و ٣٦٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٩: ١١٢ و ١٤٨ و ١٧٤.

(٣) انظر الجواهر ٣٩: ١٤٩ و ١٥٠ و ١٧٥.

(٤) اسم من: حبوت الرجل، إذا أعطيته بغير عوض. المصباح المنير: «حبا». وعند الفقهاء: ما يرثه الولد الأكبر بالخصوص مثل سيف أبيه وخاتمه، ومصحفه، وثياب بدنه ونحو ذلك. الجواهر ٣٩: ١٢٧.

(٥) انظر الجواهر ٣٩: ١٢٧.

(٦) انظر الجواهر ٣٩: ٢١٠ ـ ٢١٩.

١٢ ـ القضاء والشهادات والحدود:

ـ لا تتولّى المرأة القضاء[١].

ـ لا يكلّف القاضي المرأة المخدَّرة بحضور مجلس القضاء، بل يبعث إليها من يثق به للحكم بينها وبين غريمها.

نعم لو كانت بَرْزَة، فهي كغيرها من الرجال[٢].

ـ تختلف الحقوق والأُمور التي تقبل فيها شهادة النساء أو تردّ:

ـ فلا يثبت شيء من حقوق اللّه بشهادة النساء منفردات ولا منضمّات مع الرجال، إلّا في الزنا، فيثبت بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نساء إجمالاً[٣].

ـ ولا تثبت بعض حقوق الآدميّين بشهادة النساء لا منفردات ولا منضمّات، مثل الطلاق ـ وفيه قول بثبوته منضمّات ـ وعُدّ منها: الوكالة، والنسب، ورؤية الأهلّة، والعتق، والقصاص، والنكاح، على خلاف في بعضها[٤].

ـ وتثبت الديون والأموال بشهادة النساء منضمّات إلى الرجال[٥].

ـ ويثبت ما يعسر إطلاع الرجال عليه ـ كالولادة والاستهلال وعيوب النساء الباطنة كالقرن ونحوه ـ بشهادة النساء منفردات ومنضمّات[١].

ـ وكلّ مورد تقبل فيه شهادة النساء منفردات لا يثبت بأقلّ من أربع[٢].

ـ واختلفوا في مقدار ما يحفر للرجل والمرأة في الرجم[٣].

ـ ويجلد الرجل الزاني مجرّداً ـ عدا عورته ـ قائماً، لكن تضرب المرأة بثيابها جالسة[٤].

ـ لا تقتل المرأة بالردّة وإن كان ارتدادها عن فطرة، بل تحبس دائماً، خلافاً للرجل[٥].

ـ ولا تخرج أموالها من ملكها بالارتداد عن فطرة كما تخرج من ملك الرجل[٦].

١٣ ـ القصاص والديات:

ـ دية الأُنثى تساوي دية الذكر حتّى تصل دية جراحة الأُنثى ثلث دية الذكر الحرّ، أو تتعدّاه وتتجاوزه، على الخلاف في ذلك، فإذا بلغت ذلك أو تعدّته رجعت ديتها إلى النصف من ديته.

ـ وبناءً على ذلك يقتصّ للأُنثى من الذكر في ما دون النفس إذا لم تبلغ أو تتجاوز ديتها ثلث

---

(١) انظر الجواهر ٤٠: ١٤.

(٢) انظر الجواهر ٤٠: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤) انظر الجواهر ٤١: ١٥٩ ـ ١٦٢.

(٥) انظر الجواهر ٤١: ١٦٥.

(١) انظر الجواهر ٤١: ١٧٠.

(٢) انظر الجواهر ٤١: ١٧٦.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٣٤٧.

(٤) انظر الجواهر ٤١: ٣٥٩ ـ ٣٦١.

(٥) انظر الجواهر ٤١: ٦١١.

(٦) انظر المهذّب البارع ٤: ٣٤٤.

ديته، وإذا بلغ أو تجاوز توقّف جواز القصاص على دفع الأُنثى نصف دية العضو المقتصّ إلى الذكر المقتصّ منه.

ـ ويجري ما تقدّم في قصاص النفس أيضاً، فإذا أُريد الاقتصاص للمرأة من الرجل في النفس، فاللازم أن تدفع المرأة لأولياء الرجل المقتصّ منه نصف ديته[1].

أُنثَيان

لغــــة:

هما الخصيتان[2].

راجع عنوان «خصية».

إنجيل

لغــــة:

قيل: من النجل بمعنى الأصل[3]، أو من: نجلتُ الشيءَ إذا استخرجته[4].

(١) انظر الجواهر ٤٢: ٨١ ـ ٨٦.

(٢) انظر الصحاح: «أنث».

(٣) انظر مجمع البحرين: «نجل».

(٤) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «نجل».

اصطلاحاً:

كتاب اللّه المنزّل على النبيّ عيسى عليه السلام.

وقيل: إنّ وجه التسمية، إذا أُخذ من النجل بمعنى الأصل: أنّه أصل العلوم والحكم، وإذا أُخذ من النجل بمعنى الاستخراج: أنّه تستخرج به العلوم والحكم[1].

وقيل: إنّ الإنجيل المنزّل على عيسى عليه السلام كلمة يونانية معناها البشارة[2].

الأحكـام:

وجوب الاعتقاد بالإنجيل وحرمة الاستهانة به:

من لوازم الاعتقاد بالإسلام هو الاعتقاد بالأنبياء السابقين وكتبهم المنزّلة عليهم، واحترامهم، واحترام كتبهم وعدم الاستهانة بها. والإنجيل من أهمّها، فيجب الاعتقاد به واحترامه وعدم الاستهانة به؛ للعمومات الدالّة على حرمة إهانة الدين ومقدّساته[3].

هذا بالنسبة إلى الإنجيل الأصلي، وهو المنزّل الذي لم يطرأ عليه التحريف، وأمّا المحرّف، فلا يشمله حكم الإنجيل طبعاً.

(١) انظر مجمع البحرين: «نجل».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «نجل».

(٣) حرمة الاستهانة بالدين وبمقدّساته من الأُمور المسلّمة التي لا يُطلب دليل عليها، بل هي ممّا يستدلّ به على غيره. انظر الجواهر ٦: ٩٧ ـ ٩٨، و ٢٢: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

نعم، إذا كان يحتوي على قسم ممّا نُزّل على عيسى عليه السلام فتحرم الاستهانة به، كإلقائه في القاذورات ووطئه ونحو ذلك، باعتبار ذلك القسم.

حكم الحلف بالإنجيل:

لا يصحّ الحلف بغير أسماء اللّه تعالى، فلا يصحّ الحلف بالقرآن الكريم المنزّل على النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله، ولا بغيره من الكتب المنزّلة على سائر الأنبياء، ومنها الإنجيل المنزّل على النبيّ عيسى عليه السلام[1].

وهل يجوز تحليف النصارى به في مقام القضاء؟

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «واستحلاف أهل الكتاب يكون أيضاً باللّه أو بشيء من أسمائه، ويجوز أيضاً أن يحلفوا بما يرون هم الاستحلاف به، ويكون الأمر في ذلك إلى الحاكم وما يراه أنّه أردع لهم وأعظم عليهم»[2].

ووافقه جماعة من الفقهاء[3].

بل قال السيّد الخوئي: «يجوز للحاكم أن يحلّف أهل الكتاب بما يعتقدون به، ولا يجب إلزامهم بالحلف بأسمائه تعالى الخاصّة»[1].

لكن خصّ الشيخ نفسه في التهذيب الجواز بالإمام الأصل عليه السلام جمعاً بين الروايات[2].

واستشكل بعض الفقهاء[3] في الجواز، بل منعه بعضهم مطلقاً[4].

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات وكيفيّة الجمع بينها، وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «يمين» إن شاء اللّه تعالى.

(١) انظر: النهاية: ٣٤٦، والجواهر ٣٥: ٢٣٩، و ٤٠: ٢٢٧، والمصادر الآتية.

(٢) النهاية: ٣٤٧.

(٣) انظر: السرائر ٢: ١٨٣، والشرائع ٤: ٨٧، والقواعد ٣: ٤٤٣، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٩٥، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٣٣٩.

انحصار

لغـــة:

من الحصر، تقول: حصره، إذا ضيّق عليه وأحاط به. وأحصره المرض: منعه من السفر[5].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه. والحصر في الحجّ: منع المرض الحاجّ من إدامة سفره إلى الحجّ. والصدّ فيه: منع العدوّ من ذلك[6].

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥، المسألة ٢٥.

(٢) انظر التهذيب ٨: ٢٧٩، ذيل الحديث ١٠١٩.

(٣) انظر المسالك ١٣: ٤٧٤.

(٤) انظر الجواهر ٤٠: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٥) انظر الصحاح: «حصر».

(٦) انظر الجواهر ٢٠: ١١١ ـ ١١٢.

الأحكـام:

سـوف يـأتي حكـم الحـصر في عـنوان «حصر»، وحكم سائر موارد الانحصار في ما تضاف إليه هذه الكلمة.

انحـلال

لـغـــة:

مصدر انحـلّ بمـعنى انـفتح، تـقول: حـللت العقدة، إذا فتحتها[1].

اصطلاحاً:

ورد في كلمات الفقهاء بعدّة معانٍ:

١ ـ فسخ العقد، فـإنّ انحـلال العـقد هـو فسخه[2].

٢ ـ الإبطال، ومـنه قـولهم: «للأب والزوج حلّ يمين الولد والزوجة»، أي لهما إبطال يمين الولد والزوجة، فيلزم الأبُ الولد بفعل ما حلف على تركه أو ترك ما حلف على فعله، وكـذا الزوج بـالنسبة إلى الزوجة[3].

٣ ـ التفكيك، أي تفكيك أمرٍ واحد إلى عدّة أُمور، ويمكن تصويره على أحـد الأنحـاء التـالية:

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «حلّ».

(٢) انظر المكاسب ٣: ٤٠٤.

(٣) انظر الجواهر ٣٥: ٢٦٠.

أ ـ تفكيك العلم الإجمالي إلى عـلم تـفصيلي وشكٍّ بدوي، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ حـصل لنـا عـلم بـأنّ النـجس هـو أحـدهما بالخصوص، فينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بنجاسة أحـدهما المـعين، وشكّ بـدوي في نجـاسة الآخر[1].

وقد تقدّم إجمالاً بيان أسباب انحـلال العـلم الإجمالي في عنوان «احتياط».

ب ـ تـفكيك الأمـر بـالمركّب إلى الأمـر بأجزائه، مثل: انحـلال الأمـر بـالصلاة إلى الأمـر بالقراءة والركوع والسجود، ونحـوها مـن أجـزاء الصلاة[2].

ج ـ تفكيك الحكم في القضيّة الحقيقيّة بحسب أفرادها الطولية والعرضيّة، كما في انحـلال «حـرمة التصرّف في مال الغير من دون إذنه» إلى جميع أفراد التصرّف في مال الغير من دون إذنه، سواء كـانت طولية، أي التصرّفات الواقعة في طول الأزمنة، أو عرضيّة، أي التصرّفات الواقعة في زمان واحد[3].

والأحكـام التي تكـون مـن هـذا القـبيل ـ أي قابلة للانحلال إلى أفرادها العرضيّة والطوليّة ـ تسمّى بالأحكام الانحلاليّة[4].

وربّما يكون حكمٌ واحد غير قابل للانحـلال

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) انظر القواعد الفقهيّة ٣: ١٣٧.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٢: ٢٢٥.

(٤) انظر منية الطالب ٣: ٥٨.

إلى أفراده الطوليّة لكنّه قابل للانحلال إلى أفراده العرضيّة، كما في القضايا الشخصيّة، فلو قال: أكرم زيداً إذا جاءك غداً، فيكون لمجيئه فرد واحد في زمان واحد لا غير، لكن الحالات التي يتحقّق بها الإكرام تكون متعدّدة، كالإكرام بالإطعام، والإكرام بإجلاسه في موضعٍ مناسب أو باستقباله وهكذا، فينحلّ وجوب الإكرام بحسب حالات الإكرام وكيفيّاته إلى أفراد متعدّدة من الإكرام.

د ـ تفكيك العقد الواحد إلى عقود حكماً لا واقعاً، كما إذا اشترى كتاباً ودواةً، فظهرت الدواة معيبة، ففسخ البيع في خصوصها وأبقاه بالنسبة إلى الكتاب، فكأنّما انحلّ عقد البيع إلى عقدين: عقد بالنسبة إلى الكتاب، وآخر بالنسبة إلى الدواة، ففسخ الثاني وبقي الأوّل.

وقلنا: إنّ الانحلال حكمي لا واقعي؛ لأنّ العقد لا ينحلّ واقعاً إلى عقدين أو عقود، بل يجري حكم الانحلال في ذلك[1].

والكلام فيما يأتي يكون بالنسبة إلى الانحلال بالمعنى الأخير، وهو قاعدة فقهيّة، تسمّى بـ:

قاعدة
«انحلال العقود»

المقصود من انحلال العقود ـ كما تقدّم ـ هو: انحلال العقد الواحد الواقع على شيءٍ ذي أجزاء، أو على شيئين أو أكثر إلى عقود بعدد الأجزاء أو الأشياء التي تقبل العقد عليها حكماً لا واقعاً.

فإذا باع عشرة أرطال بعشرة دراهم، فكأنّ هناك عشرة بيوعات، باع في كلٍّ منها رطلاً بدرهم.

وقد تقدّم وجه التقييد بكون الانحلال حكميّاً، وتظهر الثمرة لو نذر أنّ يتصدّق بدرهم إذا باع بيعين أو أكثر، فباع عشرة أرطال من الطعام، فبناءً على كونه بيوعاً متعدّدة واقعاً فيجب أن يتصدّق، وإن قلنا بعدم كونه بيوعاً متعدّدة، بل هو بحكمها، فلا يجب عليه التصدّق؛ لعدم تحقّق المنذور[1].

والضابطة الكلّية في انحلال العقود هي: كون أجزاء متعلّقها قابلة لتعلّق العقد بها مستقلاً، وتوضيح ذلك:

أنّ متعلّق العقد تارةً يكون قابلاً للانقسام إلى الأجزاء، سواء كانت أجزاء خارجيّة أو أجزاء مشاعة، وأُخرى لم تكن كذلك:

ـ مثال القابل للانقسام إلى الأجزاء الخارجية: الطعام، والقماش، ونحوهما. وقد تقدّم مثال الطعام، وأمّا القماش فكما إذا باع عشرة أذرع منه بعشرة دراهم، فينحلّ البيع إلى عشرة بيوعات يتضمّن كلُّ بيع منها معاوضة ذراع من القماش بدرهم.

ـ ومثال القابل للانقسام إلى أجزاء مشاعة:

(١) انظر: العناوين ٢: ٧٠ ـ ٧١، العنوان ٣١، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٣٩.

(١) انظر: العناوين ٢: ٧٠ ـ ٧١، العنوان ٣١، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٣٩.

الحيوان المعدّ للركوب أو لغرض آخـر، لا للأكـل، كما إذا باع فرسه العربيّة بألف دينار، فتكون قـيمة نصف الفرس على نحو الإشـاعة خمسـمئة ديـنار، وقيمة ربعه مئتين وخمسين ديناراً، وهكذا. ولا يقع جزءٌ من الثمن مقابل رأس الفرس، وجزءٌ آخر منه مقابل أطرافه... وهكذا.

ـ ومثال غير القابل للانقسام أصـلاً: المـرأة المعقود عليها بعقد النكاح، فإنّ المهر يقع في العـقد مقابل الاستمتاع بالمرأة بما هي، وهـو غـير قـابل للتقسيط على الاستمتاعات المختلفة، حـتّى يـقال مثلاً: نصف المهر للاستمتاع ببضعها، والنصف الآخر لسائر الاستمتاعات بها.

وهكذا لا يمكن تقسيطه على نحـو الإشـاعة أيضاً، بأن يقال: ثلث المهر للاستمتاع بهـا نهـاراً، وثلثاه للاستمتاع بها ليلاً[1].

ملاحظـة:

المـوارد القـابلة للانـقسام إلى الأجـزاء الخارجية قابلة للانقسام إلى أجزاءٍ مشاعة غـالباً، فيمكن أن يقال في مثال القماش: باع عُشْره بدرهم.

إذا تـبيّن ذلك، فـنقول: إنّ انحـلال العـقود إنّما يتصوّر في القسمين الأوّلين، ولا يتصوّر بالنسبة إلى القسم الثالث[2].

(١) انظر هذه التقسيمات في القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ١٤٠.

الانحلال في الإيقاعات:

الإيقاعات كالعقود قابلة للانحلال، فلو أعتق عبدين من عبيده، ثمّ تبيّن أنّ واحـداً مـنهما مـلك لغيره، فيصحّ العتق فيما هو ملكه خاصّة؛ لانحـلال العـتق إلى عـتقين: صـحيح وفـاسد، فـيمضي في الصحيح وهو ما وقع في ملكه. وكذا لو طلّق امرأتين بطلاق واحد، وكانت إحداهما غير واجدة لشرائط صحّة الطلاق، مثل كونها على غير طـهر، فـيصحّ الطلاق في التي جمـعت الشرائـط، ويـبطل في التي لم تجمعها؛ لانحلال الطـلاق إلى طـلاقين: أحـدهما صحيح والآخر باطل[1].

مستند القاعدة:

استُدلّ على القاعدة بأُمور أهمّها:

١ ـ الاجماع:

بتقريب أنّ إجماعهم منعقد على انحلال العقود والإيقاعات في المواطن المناسبة للانحلال[2].

وأُجيب عن ذلك: بأنّ هـذا الاجمـاع عـلى فرض تحقّقه، ليس من الاجماع التعبّدي، بـل هـو إجماع مدركي، ولا بدّ من ملاحظة مستند المجمعين ومدركهم[3].

(١) انظر: العناوين ٢: ٧٠، العنوان ٣١، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٤٣.

(٢) انظر: العناوين ٢: ٧١، العنوان ٣١، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٤٣.

(٣) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٤٤.

٢ ـ السيرة وبناء العقلاء:

إنّ بناء العرف والعقلاء قائم على أنّ المعاملة ـ سواء كانت عقداً أو إيقاعاً ـ إذا وقعت على ما كان بعضه واجداً لشرائط صحّة المعاملة والبعض الآخر غير واجد لها، فتكون المعاملة صحيحة بالنسبة إلى الواجد للشرائط، وباطلة بالنسبة إلى الفاقد لها[١].

فإذا باع فرسين ثمّ تبيّن أنّ أحدهما ملك لغيره، صحّت المعاملة بالنسبة إلى ما كان له، وبطلت بالنسبة إلى ما كان لغيره.

وإذا طلّق زوجتيه بصيغة واحدة، وكانت إحداهما واجدة لشرائط صحّة الطلاق، والأُخرى فاقدة لها، صحّ طلاق الواجدة للشرائط، وبطل طلاق الفاقدة لها.

٣ ـ الاستقراء:

إذا استقرينا كلمات الفقهاء وتتبّعناها في موارد العقود والإيقاعات، نجد أنّهم يلتزمون بانحلالها، ويرتّبون على ذلك آثار الانحلال.

وبناءً على ذلك، فلو شككنا في موردٍ: هل ينحلّ فيه الحكم أم لا؟ نحكم بانحلاله فيه بحكم هذا الاستقراء[٢].

(١) انظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ١٤٤.

(٢) انظر العناوين ٢: ٧١، العنوان ٣١.

٤ ـ شمول إطلاقات العقود والإيقاعات وعموماتها للباقي:

إذا باع شيئين صفقة واحدة ـ أي ببيع واحد ـ فيكون كلٌّ منهما مقصوداً بالبيع.

فإذا ظهر أنّ واحداً منهما لا يصحّ بيعه؛ لكونه ملكاً للغير أو لسبب آخر، فيكون قصده لبيع الثاني منهما باقياً على حاله.

وكذا لو باع عشرة أرطال من الطعام في عشرة أكياس مستقلّة ببيع واحد، ثمّ تبيّن أنّ كيساً منها يحتوي على طعام فاسد، فإنّ قصد بيع التسعة أكياس الباقية باقٍ على حاله.

وكذا لو طلّق امرأتيه بصيغة واحدة، ثمّ تبيّن عدم صحّة طلاق إحداهما، فإنّ قصد طلاق الأُخرى باقٍ أيضاً.

وإذا كان قصد البيع بالنسبة إلى الباقي، أو قصد الطلاق بالنسبة إلى المرأة الثانية باقياً، فيشمله عمومات وإطلاقات البيع أو الطلاق مثل: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾[١]، و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢]، و«الطلاق بيد من أخذ بالساق»[٣] ونحوها، وعندئذٍ يصحّ العقد أو الإيقاع.

نعم لو كان للمجموع صورة وهيئة واحدة

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) مستدرك الوسائل ١٥: ٣٠٦، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه، الحديث ٣، وكنز العمّال ٩: ٦٤٠، الحديث ٢٧٧٧٠.

مقصودة، بحيث لم يكن الفرد أو الجزء مقصوداً بالمعاملة، لم تشمله أدلّة العقود أو الإيقاعات؛ لعدم القصد، فحينئذٍ لا تصحّ المعاملة بالنسبة إليه أيضاً، كما لو باع خفّين، فظهر أنّ أحدهما ملك للغير[1].

تطبيقات القاعدة:

موارد تطبيق القاعدة في العقود والإيقاعات كثيرة، نشير فيما يلي إلى بعض النماذج منها[2]:

١ ـ البيع:

ـ إذا باع ما يملك وما لا يملك بصفقة واحدة، صحّ فيما يملك وبطل فيما لا يملك؛ بناءً على انحلال العقود.

قال الشيخ الأنصاري: «لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه، فعلى القول ببطلان الفضولي، فالظاهر أنّ حكمه حكم بيع ما يقبل الملك مع ما لا يقبله، والحكم فيه الصحّة؛ لظهور الاجماع، بل دعواه عن غير واحد، مضافاً إلى صحيحة الصفّار...: "لا يجوز بيع ما لا يملك، وقد وجب الشراء من ما يملك"»[1].

ـ إذا باع ما اعتبره الشارع مالاً مع ما لم يعتبره مالاً كالخمر والخنزير، صحّ فيما هو مال، وبطل فيما ليس بمال شرعاً؛ بناءً على الانحلال.

وقال الشيخ الأنصاري أيضاً: «لو باع ما يقبل التملّك وما لا يقبله ـ كالخمر والخنزير ـ صفقة بثمن واحد، صحّ في المملوك»[2]. ثمّ نقل دعوى الاجماع عن بعض الفقهاء، واستدلّ بصحيحة الصفّار المتقدّمة.

٢ ـ الإجارة:

إذا آجر ما يصحّ إجارته وما لا يصحّ إجارته بعقد واحد، انحلّ العقد إلى عقدين: صحيح وباطل.

٣ ـ النكاح:

إذا تزوّج بامرأتين بعقد واحد، ثمّ تبيّن أنّه لا يجوز له نكاح إحداهنّ؛ لكونها اخته من الرضاعة مثلاً، فيبطل العقد بالنسبة إليها، ويصحّ بالنسبة إلى الأُخرى.

٤ ـ الطلاق:

إذا طلّق زوجتين من زوجاته، ثمّ تبيّن أنّ إحداهنّ لم تجمع شرائط صحّة الطلاق؛ لكونها

(١) انظر: العناوين ٢: ٧٣ ـ ٧٥، العنوان ٣١، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٣: ١٤٧ ـ ١٤٨، ويحتمل فيه القول بالصحّة وثبوت الخيار للمشتري بين الفسخ والتبعيض، كما في سائر موارد تبعّض الصفقة.

(٢) ذكر هذه النماذج السيّد البجنوردي في القواعد الفقهيّة ٣: ١٤٩ ـ ١٥٣، وقد وردت في مظانّها من كتب الفقه.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥١٣، والرواية في الوسائل ١٧: ٣٣٨، الباب ٢ من أبواب عقد البيع وشروطه مع اختلاف يسير.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥٣١.

حائضاً مثلاً، فيبطل الطلاق بالنسبة إليها خاصّة، ويصحّ بالنسبة إلى الأُخرى.

٥ ـ الوقف:

إذا وقف ما يملكه وما لا يملكه بعقد واحد، صحّ فيما يملكه وبطل فيما لا يملكه. وكذا في العتق والنذر، والعارية، ونحوها من العقود والإيقاعات.

مظانّ البحث:

تكلّم الفقهاء عن القاعدة في مطاوي كلماتهم في العقود والإيقاعات، وذكرها الباحثون في القواعد الفقهيّة تحت عنوان خاصّ، وهو ما ذكرناه أوّل البحث.

انحناء

لغـــة:

مصدر انحنى، بمعنى انعطف، وحنا ظهره إذا عطفه وثناه، وهو من الحنو، أي كلّ ما فيه اعوجاج من البدن[1].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى اللغوي نفسه.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والقاموس المحيط: «حنا».

وقد ذكره الفقهاء في القيام، والركوع، والسجود؛ فلذلك نحيل البحث عليها.

انخناس

لغـــة:

الانقباض، والتأخّر، والتراجع. والخنّاس هو الشيطان؛ لأنّه يخنس إذا ذُكر الله تعالى[1].

اصطلاحاً:

هو: أن يخرج المصلّي ركبتيه في ركوعه وهو مائل منتصب[2].

أو هو: تقويس الركبتين والرجوع إلى وراء[3].

وكلاهما واحد.

الأحكام:

قال الشهيد في الذكرى: «لا يتحقّق مسمّى الركوع شرعاً إلّا بانحناء الظهر إلى أن تبلغ اليدان عيني الركبتين إجماعاً، تأسّياً بالنبيّ صلى الله عليه وآله...

(١) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير)، ومجمع البحرين: «خنس».

(٢) انظر: الذكرى ٣: ٣٦٥، والحدائق ٨: ٢٤٠.

(٣) انظر الجواهر ١٠: ١١٧.

واعتبرنا الانحناء؛ للتحرّز من أن يخنس، ويخرج ركبتيه وهو مائل منتصب؛ فإنّه لا يجزئه، وكذا لو جمع بين الانحناء والانخناس بحيث لولا الانخناس لم تبلغ الراحتان، لم يجز»[1].

وتبعه كثير ممّن تأخّر عنه[2].

إنـدار

لغـــة:

مصدر أندر من نَدَر الشيءُ، بمعنى سقط أو خرج من غيره[3]، ومنه نوادر الكلام، وهو ما شذّ وخرج من الجمهور[4].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في معنيين:

الأوّل ـ المعنى اللغوي، مثل قولهم: هذا الشيء نادر الوجود، أو يندر وجوده[5]، أو أنّ هذا الكلام يندر صدوره من فلان، ونحو ذلك.

الثاني ـ إسقاط مقدارٍ معيّنٍ من وزن المبيع لأجل ظرفه[1]، كما إذا باع الزيت وهو في ظرفه البالغ بمجموعها عشرة أرطال، فيندر رطلاً لأجل ظرفه، فيكون المبيع واقعاً تسعة أرطال. وستأتي توضيحات المسألة.

واستعمل بمعنى الإسقاط في غير المورد المتقدّم[2].

والمبحوث عنه فعلاً هو الإسقاط من وزن المبيع لظرفه.

الأحكام:

قبل بيان حكم الإندار لابدّ من بيان صورة المسألة وتحريرها، فنقول:

هناك مسألتان ينبغي التفريق بينهما، وهما:

١ ـ مسألة بيع المظروف مع ظرفه، وهي: أن يبيع ما في الظرف مع ظرفه بحيث يقسّط الثمن على الظرف والمظروف.

وهذه تسمّى بـ«بيع المظروف مع ظرفه»،

---

(١) الذكرى ٣: ٣٦٥.

(٢) انظر: جامع المقاصد ٢: ٢٨٣ ـ ٢٩٤، والمسالك ١: ٢١٣، والحدائق ٨: ٢٤٠، ومستند الشيعة ٥: ١٩٦، والجواهر ١٠: ١١٧، وغيرها.

(٣) انظر المصباح المنير: «ندر».

(٤) انظر القاموس المحيط: «ندر».

(٥) انظر: التحرير ٢: ٤١٦، وجامع المقاصد ٤: ٢٣٦، والجواهر ٢٤: ٣٠٥.

(١) انظر: المسالك ٣: ١٨٢، والحدائق ١٨: ٤٩٣ ـ ٤٩٥، ومنية الطالب ٢: ٤١١.

(٢) انظر: القواعد ٢: ٤٠، والتذكرة ٥: ١٥٧، وجامع المقاصد ٤: ٢٠١، وكتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٢٠٧.

وهي ليست محلّاً للبحث في مسألة الإندار[1].

٢ ـ بيع المظروف فقط، بحيث يقع الثمن مقابلاً للمظروف ولا يُجعل قسم منه مقابلاً للظرف، ولكن يندر من الوزن شيء لأجل الظرف.

وهذه هي المسألة المبحوث عنها في عنوان «إندار»[2].

تحرير صورة المسألة:

حرّر الشيخ الأنصاري المسألة كالآتي، فقال:

إنّ صورة المسألة: أن يوزن مظروف مع ظرفه، فيعلم أنّه عشرة أرطال، فإذا أُريد بيع المظروف فقط ـ كما هو المفروض ـ وقلنا بكفاية العلم بوزن المجموع، وعدم اعتبار العلم بوزن المبيع منفرداً، على ما هو مفروض المسألة:

فتارةً: يباع المظروف جملةً بثمنٍ معيّنٍ، فلا حاجة حينئذٍ إلى الإندار؛ لأنّ الثمن والمثمن معلومان حسب الفرض.

وأُخرى: يباع على وجه التسعير بأن يقول: «بعتك هذا السمن كلّ رطل بدرهم»، فتأتي هنا مسألة الإندار؛ لتعيين ما يستحقّه البائع من الدراهم[3].

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٣٣، ومنية الطالب ٢: ٤١١.

(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢١، ومنية الطالب ٢: ٤١١.

(٣) انظر المكاسب ٤: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

ثمّ إنّ الإندار تارةً يكون قبل عقد البيع، بحيث يقع العقد على السمن مثلاً بعد إندار وزن ظرفه.

وأُخرى يكون بعد العقد، فيقع العقد على السمن، ثمّ يندر من وزنه لظرفه عند دفعه للمشتري.

ثمّ نسب ـ أي الشيخ الأنصاري[1] ـ التفسير الأوّل إلى بعض الأساطين[2]، واستظهره من كلام فخر الدين[3].

وممّن مال إليه النائيني حيث قال ـ كما جاء في تقريرات بحثه ـ: «وبالجملة: عنوان هذه المسألة في كلمات الأساطين إنّما هو لاستثناء بيع الموزون الذي لم يعلم وزنه تحقيقاً، وإنّما علم تخميناً وتقريباً، فصورته: أن يوزن الظرف بما فيه، ثمّ يندر مقدار للظرف مع جريان عادة التجّار على الإندار، ومع تراضي المتبايعين على المقدار، ثمّ يباع المبيع»[4].

لكن قال الشيخ الأنصاري بعد تقرير هذا الوجه: «وكيف كان، فهذا الوجه مخالف لظاهر كلمات الباقين»[5].

(١) انظر المكاسب ٤: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢) انظر شرح القواعد (للشيخ جعفر كاشف الغطاء ـ مخطوط): الورقة ٩٧.

(٣) لم نجد ذلك في إيضاح الفوائد ١: ٤٣٣؛ لأنّه لم يعلّق على كلام والده في القواعد، نعم نقل كلامه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٢٩٤.

(٤) منية الطالب ٢: ٤١١.

(٥) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢٤.

ثمّ استشهد بكلمات جملة منهم، مثل:

ـ الشهيد الأوّل، حيث قال: «إذا كان المبيع في ظرف جاز بيعه، وأُسقط ما جرت العادة به للظرف»[١].

ـ والأردبيلي؛ لأنّه قال مفسّراً للإندار: «أي يجوز بيع الموزون المظروف بأن يوزن مع ظرفه، ثمّ يُسقِط من المجموع مقداراً للظرف تخميناً»[٢].

ـ وصاحب الحدائق حيث قال: «قالوا: إذا كان المبيع في ظرف جاز وزنه وبيعه معه، وأن يندر للظرف ما جرت به العادة»[٣].

فكلمات هؤلاء ونحوهم ظاهرةٌ في أنّ الإندار إنّما يكون بعد البيع، أي عند القبض والإقباض.

حكم الإندار والأقوال فيه:

ذكر الشيخ الأنصاري[٤] ستّة أقوال في حكم الإندار، وهي:

الأوّل ـ جواز الإندار بشرطين:

ـ كون المندَر متعارف الإندار عند التجّار.

ـ وعدم العلم بزيادة ما يندر.

ثمّ نسب هذا القول إلى الشيخ في النهاية[٥]، وابن حمزة[١].

وهو المستفاد من كلام ابن إدريس[٢]، ويحيى بن سعيد[٣]، والعلّامة في بعض كتبه[٤].

الثاني ـ القول المتقدّم، لكن مع إضافة عدم العلم بنقيصة ما يندر.

ونسبه إلى العلّامة في التحرير[٥]، وهو الظاهر من الإمام الخميني[٦].

الثالث ـ اعتبار العادة مطلقاً حتّى مع العلم بالزيادة أو النقيصة، وأمّا مع عدم العادة بالإندار فيجوز فيما يحتملها فقط.

ونسبه إلى الشهيدين في اللمعة وشرحها[٧].

الرابع ـ التفصيل بين ما يحتمل الزيادة والنقيصة، فيجوز مطلقاً مع التراضي وعدمه، وبين ما علم بالزيادة، فيجوز مع التراضي.

ولم يرد في هذا القول ذكرٌ للعادة، ولم ينسبه الشيخ إلى أحد.

---

(١) اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٢٨٤.

(٢) مجمع الفائدة ٨: ١٩٠.

(٣) الحدائق ١٨: ٤٩٣.

(٤) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٥) انظر النهاية: ٤٠١، وجاء فيها: «... إذا كان ذلك معتاداً بين التجّار، ويكون ممّا يزيد تارةً وينقص = أخرى، ولا يكون ممّا يزيد ولا ينقص، فإن كان ممّا يزيد ولا ينقص لم يجز ذلك على حال».

---

(١) انظر الوسيلة: ٢٤٦، وعبارته قريبة من عبارة النهاية.

(٢) انظر السرائر ٢: ٣٢٤، وجاء فيها: «وروي...» ثمّ نقل عبارة النهاية.

(٣) انظر الجامع للشرائع: ٢٥٦.

(٤) انظر نهاية الإحكام ٢: ٥٣٦.

(٥) انظر التحرير ٢: ٣٤٨.

(٦) انظر كتاب البيع ٣: ٣٩٠.

(٧) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٢٨٤.

نعم نسبه الأردبيلي[١] إلى عبارة الشرائع[٢]، وهو الظاهر من عبارة القواعد[٣] والكفاية[٤].

الخامس ـ القول المتقدّم لكن مع عطف العلم بالنقيصة على الزيادة.

ونسبه الشيخ إلى المحقّق الثاني[٥]، وهو الظاهر من عبارة الشهيد في المسالك[٦]، والنراقي[٧].

ويظهر من الشيخ الأنصاري اختيار هذا القول مع غضّ النظر عن النصوص، لكن مع إضافة العادة. ونسبه إلى المشهور بين المتأخّرين[٨].

وحاصل قوله هو: أنّه إذا احتمل الزيادة والنقيصة فيجوز الإندار مطلقاً، سواء كان مع التراضي أو لا، وسواء كان الإندار معتاداً أو لا، لكن لو انكشف الخلاف بعد ذلك وجب إيصال الحقّ إلى صاحبه.

أمّا إذا علم بالزيادة أو النقيصة، فلا يجوز إلّا مع التراضي، أو وجود عادة تقضي بذلك.

هذا مع غضّ النظر عن الروايات، وأمّا مع ملاحظتها وخاصّة رواية حنّان الآتية، فالراجح عنده هو القول الأوّل، وهو قول الشيخ الطوسي[١].

السادس ـ أنّ الحكم يدور مدار الغرر، فإن كان الإندار موجباً للغرر فلا يجوز، وإلّا فهو جائز.

ولم ينسب الشيخ هذا القول إلى أحد، إلّا أنّه نقل بعد ذلك هذا المعنى عن كاشف الغطاء في شرحه للقواعد[٢].

كانت هذه هي الأقوال التي ذكرها الشيخ، ولكن هناك قول آخر اختاره الشهيد الأوّل في الدروس وحاصله: أنّ الإندار يجوز في صورتين:

الأُولى ـ أن يكون الإندار متعارفاً ولم يحصل العلم بزيادة المندَر أو نقصانه.

الثانية ـ أن يحصل التراضي بالمقدار المندَر في صورة العلم بالزيادة والنقصان[٣].

واختاره صاحب الحدائق لكن مع حذف العلم بالنقيصة، فجعل الإندار مع العلم بالنقيصة جائزاً[٤].

وهذا هو الظاهر من النائيني حيث جعل مدار الحكم بالجواز هو التعارف والرضا، أي على سبيل منع الخلوّ[٥].

---

(١) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٩٠.
(٢) انظر الشرائع ٢: ١٩.
(٣) انظر القواعد ٢: ٢٦.
(٤) انظر الكفاية: ٩١.
(٥) انظر جامع المقاصد ٤: ١١٥.
(٦) انظر المسالك ٣: ١٨٢.
(٧) انظر مستند الشيعة ١٤: ٣٥٩.
(٨) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

---

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٣٠.
(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢٣، وشرح القواعد (للشيخ جعفر كاشف الغطاء ـ مخطوط): الورقة ٩٧.
(٣) انظر الدروس ٣: ١٩٩.
(٤) انظر الحدائق ١٨: ٤٩٣.
(٥) انظر منية الطالب ٢: ٤١١.

ولعلّ المستفاد من كلام صاحب الجواهر[1] هذا المعنى أيضاً؛ لأنّ الظاهر من مجموع كلامه: أنّ الإندار فيما يحتمل الزيادة والنقيصة أمرٌ متعارف؛ فلذلك يكون جائزاً، وأمّا لو علم زيادة المندَر قطعاً فلا يجوز؛ لعدم كونه متعارفاً، نعم لو تراضيا به فلا مانع منه.

نصوص الإندار:

أهمّ النصوص الواردة في الموضوع هي:

١ ـ ما رواه عليّ بن أبي حمزة، قال: «سمعت معمّر الزيّات يسأل أبا عبدالله عليه السلام فقال: جعلت فداك، إنّي رجل أبيع الزيت ـ إلى أن قال: ـ قلت: فإنّه يطرح لظروف السمن والزيت لكلّ ظرف كذا وكذا رطلاً، فربّما زاد وربّما نقص؟ فقال: "إذا كان ذلك عن تراضٍ منكم فلا بأس"»[2].

٢ ـ ما رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يشتري المتاع وزناً في الناسية والجوالق، فيقول: أدفع للناسية رطلاً أو أقلّ أو أكثر من ذلك، أيحلّ ذلك البيع؟ قال: "إذا لم يعلم وزن الناسية والجوالق فلا بأس إذا تراضيا"»[3].

٣ ـ ما رواه حنّان، قال: «كنت جالساً عند

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٦٦، الباب ٢٠ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم، الحديث ٣.

أبي عبدالله عليه السلام فقال له معمّر الزيّات: إنّا نشتري الزيت في زقاقه ويحسب لنا فيه النقصان لمكان الزقاق؟ فقال: "إن كان يزيد وينقص فلا بأس، وإن كان يزيد ولا ينقص فلا تقربه"»[1].

هل يختصّ حكم الإندار بظروف السمن والزيت؟

صرّح بعض الفقهاء بعدم اختصاص حكم الإندار بظروف السمن والزيت الواردين في النصوص، بل يشمل كلّ وعاء يتعارف بيع الشيء فيه كقوارير الجُلّاب ـ أي ماء الورد ـ والعطور ونحوها[2]. بل كلّ مصاحب للمبيع يتعارف بيعه معه، كالشمع الموجود في الحلي المصوغة من الذهب والفضّة، بل حتّى الوسخ والتراب والحصى

(١) الوسائل ١٧: ٣٦٦، الباب ٢٠ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

(٢) المعروف في زماننا بيع العطور من دون إندار لظروفها؛ وذلك لأنّ قيمة الظرف تضاف إلى قيمة المظروف الواقعية ثمّ تباع بالقيمة الجديدة؛ ولذلك لا تكون للظرف قيمة معتدٌّ بها بعد استعمال المظروف، إضافةً إلى أنّ بيع العطور إمّا أن يكون بالمشاهدة كبيع ما هو موجود في القارورة، وإمّا بالحجم كـ«اللتر»، أو «السي سي» ونحوهما من مقاييس الأحجام المتعارفة فعلاً، والإندار إنّما يتصوّر فيما إذا بيع المظروف بالوزن لا بالحجم؛ لأنّ الحجم يصير معلوماً وإن جهل وزن الظرف.

نعم، هناك نماذج كثيرة للإندار مثل بيع الفواكه والخضر جملة مع صناديقها.

الموجود مع المبيع غالباً[١].

مظانّ البحث:

تطرّق الفقهاء إلى مسألة الإندار في أواخر بحثهم عن البيع وشروطه وقبل الخيارات.

اندراس

لغـــة:

مصدر اندرس، وهو من درس. يقال: درس المنزل، أي عفا وخفيت آثاره، ودرس الكتاب: عَتُق، ودرس الثوب: أخلق[٢].

لكن قيل: اندرست الدار، معناه: بقي أثرها. وبقاء الأثر يقتضي انمحاءه في نفسه؛ فلذلك فسّر الدروس بالانمحاء[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

تكلّم الفقهاء عن حكم تجديد القبر بعد اندراسه، ونبشه بعد اندراس الميّت، وحكم اندراس المساجد والأوقاف والبِيَع والكنائس ونحوها، وحكم البلدة التي اندرس أهلها وبادوا...

وسوف يأتي الكلام عن هذه جميعاً في مواطنها المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

اندمال

لغـــة:

مصدر اندمل، يقال: اندمل الجرح، أي أخذ في البرء، واندمل المريض: قارب الشفاء من مرضه أو من جرحه[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

وورد هذا العنوان في كتاب الطهارة، وكتابي القصاص والديات، وخاصّة في الأخير.

---

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ٤٤٩، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٣١ ـ ٣٣٢، واستظهره الأخير من جملة من الفقهاء.

(٢) انظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «درس».

(٣) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «درس».

(١) انظر المعجم الوسيط: «دمل».

إنـذار

لـغـــة:

إبلاغٌ وإخبارٌ فيه تخويف[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

ـ ذكر الفقهاء في آداب القتال: أنّه ينبغي للإمام أو للمنصوب من قِبله أن ينذر من يريد قتاله قبل البدء به، فيما إذا لم تبلغهم الدعوة إلى الإسلام.

وقد يعبّر عن الإنذار بالدعوة إلى الإسلام[٢].

وتفصيله في عنوان «جهاد».

ـ وقيل: لو صدرت من الذمّي خيانة، فإن علم المسلمون أنّه خان عالماً جاز لهم قتله من دون إنذار، وإن علموا أنّه لم يعلم بأنّ ما فعله خيانة، فالواجب إنذاره أوّلاً[٣].

راجع: جهاد.

ـ ويأتي الإنذار في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعنى إنذار فاعل المنكر وتارك المعروف وتخويفه من عذاب الله تعالى.

راجع: الأمر بالمعروف.

ـ وآية الإنذار عند الأصوليّين هي قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[١].

وتسمّى آية النفر أيضاً، وقد تقدّمت تحت عنوان «آية» في الملحق الأصولي.

(١) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «نذر».

(٢) انظر: المهذّب ١: ٣٠٥، والجواهر ٢١: ٥١ ـ ٥٣.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٣٨١.

إنـــزاء

لـغـــة:

مصدر أنزى، وهو من نزا بمعنى وثب. ونزا الذّكر على الأُنثى: وثب عليها وركبها[٢]، وأنزاه جعله ينزو[٣].

فالإنزاء جعل الذّكر يثب على الأُنثى ويركبها.

وقيل: لا يقال: ينزو، إلّا في الدواب[٤].

اصطلاحاً:

حمل الذّكر من الدواب والبهائم على الجماع،

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) انظر مجمع البحرين: «نزا».

(٣) انظر المعجم الوسيط: «نزا».

(٤) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب: «نزا».

ويطلق عليه الضراب أيضاً، ومنه فحل الضراب، وهو الفحل المعدّ لضراب الإناث[1].

الأحكـام:

ترتّب على الإنزاء بعض الأحكام نشير إليها إجمالاً:

حكم الإنزاء تكليفاً:

الأصل في الإنزاء أن يكون مباحاً، كأن ينزي المالك فحل دوابه على الإناث منها، قال العلّامة في التذكرة: «الإنزاء غير مكروه، والنهي غير متوجّه إلى الضراب، بل إلى العوض عليه، وقد سُئل الرضا عليه السلام عن الحُمُر ننزيها على الرَّمَك[2] لتنتج البغال، أيحلُّ ذلك؟ قال: نعم، انزها»[3].

وذُكرت بعض الموارد يكره الإنزاء فيها، مثل:

١ ـ إنزاء الحمار على العتيق[4]:

قال العلّامة في التحرير: «ويكره إنزاء الحمار على العتيق، وليس بمحرّم»[5]، ومثله قال الشهيد في الدروس[1]؛ وقد روي عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّا أهل بيت لا تحلّ لنا الصدقة، وأُمرنا بإسباغ الطهور، ولا ننزي حماراً على عتيقة»[2].

ولعلّه لاحتمال اختصاص الحكم بهم عليهم السلام، أو للجمع بين هذه الرواية والرواية المتقدّمة أفتى الفقهاء بالكراهة.

٢ ـ الإنزاء على الناقة وولدها طفل:

قال الشهيد في الدروس: «ويكره الإنزاء على الناقة وولدها طفل، إلّا أن يُنحر أو يتصدّق به»[3].

ويدلّ عليه، ما روي عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «نهى رسول اللّه صلى الله عليه وآله عن الكشوف، وهو: أن تضرب الناقة وولدها طفلٌ، إلّا أن يتصدّق بولدها أو يذبح»[4].

حكم الإنزاء وضعاً:

إذا كان مالك الذَّكر والأُنثى شخصاً واحداً، فلا كلام، وإن اختلفا، فإن كان مالك الفحل راضياً

---

(١) انظر: التذكرة ١٠: ٦٨، ومجمع البحرين: «ضرب».

(٢) الرَّمَك: جمع رَمَكة، وهي الفرس أو البِرْذَوْنة تتّخذ للنسل. انظر ترتيب كتاب العين، والقاموس المحيط: «رَمَك».

(٣) التذكرة ١٠: ٦٨، والحديث في الوسائل ١٧: ٢٣٥، الباب ٦٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٤) العتيق من الخيل: النجيب منها. القاموس المحيط: «عتق».

(٥) التحرير ٢: ٢٦٦.

---

(١) الدروس ٣: ١٨٣، وانظر الجواهر ٢٢: ٤٦٧.

(٢) الوسائل ١: ٤٨٨ ـ ٤٨٩، الباب ٥٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

(٣) الدروس ٣: ١٨٣، وانظر الجواهر ٢٢: ٤٦٧.

(٤) الوسائل ١٧: ٢٣٥، الباب ٦٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

بأن يُنزّي فحله على حيوان مالكٍ آخر، فلا كلام أيضاً حتّى وإن أهدى له صاحب الأنثى هديّة أو كرامة[١].

وإنّما الكلام فيما إذا طلب صاحب الفحل الكراء على الإنزاء، فهل يجوز ذلك أم لا؟

ومنشأ الإشكال ما ورد عن النبيّ ﷺ: أنّه «نهى عن عسيب الدابة»[٢]، أو «عسيب الفحل»[٣].

وقد اختلف اللغويون في المراد من العسيب، ومن جملة المعاني التي ذكروها له:

١ ـ ماء الفحل الذي في صلبه.

٢ ـ نفس عمل الضراب والطَّرْق والنَّزْو، سمّي بذلك؛ لأنّ الفحل يركب حينئذٍ عسيب الأنثى. وعسيب الذَّنَب: عظمه الذي فيه منابت الشعر.

٣ ـ إعطاء الكراء على الطرق والإنزاء.

٤ ـ أخذ الكراء على ذلك[٤].

فإن كان المراد من العسيب في الرواية المعنيين الأخيرين أو أحدهما، فلا تحتاج إلى تقدير، ويكون

(١) انظر التذكرة ١٠: ٦٨.

(٢) الوسائل ١٧: ٩٥، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣ و ١٤.

(٣) الوسائل ١٧: ١١١، الباب ١٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٤) انظر: ترتيب كتاب العين، والفائق (للزمخشري)، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «عسب».

المنهي عنه فيها هو إعطاء الكراء للإنزاء، أو أخذه، أو كلاهما.

وإن كان المراد المعنيين الأوّلين، فلا بدّ من تقدير كلمة «بيع» للمعنى الأوّل، و«كراء» للمعنى الثاني، ويكون المنهي عنه على الأوّل بيع ماء الفحل، وعلى الثاني أخذ الكراء على الضراب والإنزاء[١].

فعلى المعنى الأوّل ترتبط الرواية ببيع المني الذي تشمله قواعد التكسّب بالأعيان النجسة، ويراجع لذلك عنوان «مني».

وأمّا على المعاني الثلاثة الأُخر التي ترتبط بمسألتنا هذه، فيكون أخذ الكراء ودفعه على نفس عمل الإنزاء منهيّاً عنه.

والمعروف هو حمل النهي على الكراهة؛ للجمع بين هذه الرواية وما دلّ على الجواز.

قال العلّامة: «يحرم بيع عسيب الفحل ـ وهو نطفته ـ لأنّه غير متقوّم ولا معلوم ولا مقدور عليه، ولا نعلم فيه خلافاً؛ لأنّ النبيّ ﷺ نهى عنه.

أمّا إجارة الفحل للضراب، فعندنا مكروهة وليست محرّمة...»[٢].

وقد تقدّمه الشيخ في النهاية حيث قال: «وكسب صاحب الفحل من الإبل والبقر والغنم إذا أقامه للنتاج، ليس به بأس، وتركه أفضل»[٣].

(١) انظر مصباح الفقاهة ١: ٥٧.

(٢) التذكرة ١٠: ٦٧.

(٣) النهاية: ٣٦٦ ـ ٣٦٧، وانظر: مفتاح الكرامة ٤: ١٤٣ ـ ١٤٤، والجواهر ٣٧: ١٤٦ ـ ١٤٧.

ووجه الكراهة ورود نصوص دالّة على الجواز، فيكون مقتضى الجمع بينها وبين النصوص الناهية هو الكراهة[١].

ومن النصوص المجوّزة:

ـ ما رواه حنّان بن سدير، حيث نقل عن فرقد الحجّام أنّه قال لأبي عبداللّه عليه السلام: «جعلني اللّه فداك، إنّ لي تيساً أكريه، فما تقول في كسبه؟ قال: "كُلْ كسبه، فإنّه لك حلال، والناس يكرهونه".

قال حنّان: قلت: لأيّ شيءٍ يكرهونه وهو حلال؟ قال: "لتعيير[٢] الناس بعضهم بعضاً"»[٣].

ـ وما رواه معاوية بن عمّار عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت له: أجر التيوس؟ قال: إن كانت العرب لتعاير به، ولا بأس»[٤].

إنزاء الفحل المغصوب:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «ولو غصب فحلاً فأنزاه على الأُنثى كان الولد لصاحب الأُنثى وإن كانت للغاصب، كما صرّح به الشيخ[٥]، والحلّي[٦]، والفاضل[٧]، والشهيدان[١]، والكركي[٢] وغيرهم[٣]».

ثمّ نقل عن بعض هؤلاء استظهار الإجماع عليه، أو دعوى نفي الخلاف فيه، ثمّ قال: «بل يمكن تحصيل القطع به من السيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار على تبعيّة الولد في غير الإنسان للأُنثى، من غير فرق بين الغاصب وغيره».

ثمّ قال: «وكذا لا خلاف ولا إشكال في أنّه لو نقص الفحل بالضراب ضمن الغاصب النقص، كما في غيره من الأعيان المغصوبة، وعليه أُجرة الضراب عند أهل البيت عليهم السلام...»[٤].

ثمّ نقل عن الشيخ القول بعدم ضمان الأُجرة؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى عن كسب الفحل. ثمّ نقل عن ابن إدريس: أنّ الشيخ إنّما نقل ذلك حكايةً لمذهب الآخرين، وليس ذلك معتقده[٥].

الانزاء على الدابة المرهونة:

قال الشيخ الطوسي: «إذا رهن ماشية، فإنّ الراهن إذا أراد الضراب للنتاج كان له، سواء كان المرهون فحلاً أو أُنثى...»[٦].

ثمّ قيّد جواز الإنزاء على الأُنثى لو كانت

(١) انظر مصباح الفقاهة ١: ٦١.
(٢) من العار، أي أنّهم يعيبون من يفعل ذلك.
(٣) الوسائل ١٧: ١١١، الباب ١٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.
(٥) انظر المبسوط ٣: ٩٦.
(٦) انظر السرائر ٢: ٤٩٢.
(٧) انظر القواعد ٢: ٢٣٨.

(١) انظر: الدروس ٣: ١١٦، والمسالك ١٢: ٢٠٦.
(٢) انظر جامع المقاصد ٦: ٣٢٢ ـ ٣٢٤.
(٣) انظر مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ٥٤٠ ـ ٥٤١.
(٤) الجواهر ٣٧: ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٥) انظر السرائر ٢: ٤٩٢، لكن كلامه في المبسوط يأبى هذا الحمل.
(٦) المبسوط ٢: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

مـرهونة بمـا إذا كـان محـلّ الديـن بـعيداً يـتأخّر عـن الولادة، أمّـا لو كـان مـتقدّماً عـليها فـقال: «فيه قولان» ولم يرجّح.

لكن خالفه جملة مـن الفـقهاء وقـالوا بـعدم جوازه، منهم: العلّامة[1]، والشهيدان[2]، وصاحب الجواهر[3].

مظانّ البحث:

١ـ كتاب المتاجر: آداب التـجارة / النهـي عن بيع عسيب الفحل.

٢ـ كتاب الإجارة: شروط المنفعة.

٣ـ كتاب الغصب: تصرّفات الغاصب.

إنـزال

لـغـــــة:

مـصدر أنـزل الشيء، بمـعنى جـعله يـنزل، والنزول: انحطاط وهبوط من علو[4].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بمعناه اللغوي، مـثل قـولهم: «أنزل الميّت في القبر»، ونحو ذلك.

واستعملوه بمعنى خروج المني من الإنسـان، سـواء كـان في يـقظة أو نـوم، بجـماع أو استـمناء أو احتلام، كما سيأتي بيانه.

الأحكـام:

ذكر الفقهاء: أنّ الجنابة تحصل بسببين:

١ـ الإنزال.

٢ـ الجماع، ولو لم يكن مقروناً بالإنزال.

والكلام فعلاً في الأوّل، فنقول:

صرّح الفقهاء: بأنّ الإنزال ـوهو خروج المني ـ موجب للجنابة، سواء كان في حال النوم أو اليقظة، في حال الاختيار أو الاضطرار، وسواء كان بالوطء أو بغيره من الاستمناء أو الاحتلام، اقترن بالشهوة أو لا.

هذا كلّه مع العلم بكون الخارج منيّاً.

وأمّا مع الشكّ في ذلك، فـإن كـان الإنـزال مقترناً بالدفق والفتور والشهوة، فهو منيٌّ.

وهل يجب اجتماع الصفات الثلاث؟ أو يكفي بعضها؟ فيه خلاف[1].

والمعروف: أنّ المرأة تنزل كالرجل[2]، وتدلّ

---

(١) انظر التحرير ٢: ٥٠٠.

(٢) انظر:الدروس ٣: ٣٩٨، والمسالك ٤: ٤٨.

(٣) انظر الجواهر ٢٥: ١٩٨.

(٤) انـظر: مـعجم مـفردات ألفـاظ القـرآن (للـراغب = الإصفهاني)، والمعجم الوسيط: «نزل».

(١) انظر: المـدارك ١: ٢٦٥ ـ ٢٦٧، والحـدائـق ٣: ١٤ ـ ١٧، والجواهر ٣: ٣ ـ ١٣، والعروة الوثق: كـتاب الطهارة، فـصل في غسـل الجـنابة، والمسـتمسك ٣: ٧ـ ١٥، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٣٠٥ ـ ٣١٨.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

عليه النصوص الكثيرة[١]، لكن المنقول عن الصدوق عدم إنزالهنّ[٢]، وتسانده بعض النصوص[٣] وفيها الصحاح. وقد تقدّم الكلام عن ذلك تحت عنوان «احتلام».

وأمّا تفصيل أحكام الإنزال فسوف يأتي في عنوان «جنابة»، وقد تقدّم قسم منها في عنوان «استمناء».

إنسان

لغـــة:

الكائن الحيّ المفكّر، وجمعه أناسي[٤]، وهو:

ـ إمّا من الأُنس خلاف النفور؛ لأنّه خُلق خِلقة لا قوام له إلّا بأُنسه بالآخرين؛ أو لأنّه يأنس بكلّ ما يألفه.

ـ وإمّا من الإنسيان؛ لنسيانه[٥].

ويرادفه الآدمي والبشر[٦].

(١) انظر الوسائل ٢: ١٨٦ ـ ١٩٣، الباب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٧ و ١٢ وغيرها.

(٢) انظر: الحدائق ٣: ١٤، والجواهر ٣: ٣، والمقنع: ١٣.

(٣) انظر الوسائل ٢: ١٨٦ ـ ١٩٣، الباب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢٠ و ٢١.

(٤) انظر المعجم الوسيط: «أنس».

(٥) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أنس».

(٦) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «انس».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

ـ كرّم اللّه الإنسان بما هو إنسان، فقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[١]، وقال عن لسان إبليس: ﴿ أَرَأَيْتَكَ هٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ... ﴾[٢].

ـ وعَرَضَ عليه الأمانة فحملها، بعد أن أبت السماوات والأرض من أن يحملنها، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾[٣].

ـ وجعله خليفةً له في الأرض، فقال تعالى للملائكة: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[٤].

ثمّ علّمه الأسماء كلّها، كما قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾[٥].

ثمّ أمر ملائكته بالسجود له، كما قال تعالى أيضاً: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾[٦].

ـ ثمّ أرسل إليه الرسل مبشّرين ومنذرين، وكلّفه أنواع التكاليف، فالخطابات الشرعيّة من أمر أو نهي أو غيرها متوجّهةٌ إليه، وهو المخاطب بها

(١) الإسراء: ٧٠.

(٢) الإسراء: ٦٢.

(٣) الأحزاب: ٧٢.

(٤) البقرة: ٣٠.

(٥) البقرة: ٣١.

(٦) البقرة: ٣٤.

والمسؤول عنها، وهو الموضوع لقضايا الأحكام غالباً؛ ولذلك كلّه لا يمكن حصر أحكامه في مقالٍ، ولكن هناك بعض الأحكام تترتّب على الإنسان بما هو إنسان نشير إلى أهمّها فيما يلي إجمالاً:

١ ـ طهارة بدن الإنسان ونجاسته حيّاً:

يختلف بدن الإنسان من حيث الطهارة والنجاسة، فقد يكون طاهراً، مثل بدن الإنسان المسلم ومن يتبعه حكماً، وقد يكون نجساً، مثل بدن غير المسلم، ومن هو بحكمه.

ولذلك كلّه عدّوا الإسلام من المطهّرات، فإذا أسلم الكافر طهر بدنه[1].

راجع: اسلام، مطهّرات.

٢ ـ طهارته ونجاسته ميّتاً:

حكم الميّت قبل برده حكم الحيّ، فإن كان طاهراً، فهو طاهر، وإن كان نجساً فهو نجس.

وأمّا بعد برده فهو نجس مطلقاً وإن كان طاهراً قبل الموت، نعم يطهر ميّت المسلم بتغسيله.

ويجب على من مسّ الميّت بعد برده وقبل تغسيله غُسل مسّ الميّت، كما يجب عليه أن يغسل الجزء الماسّ إذا كان المسّ مقترناً بالرطوبة، مع برد الميّت وعدمه[2].

(١) انظر العروة الوثقى ١: ٢٧١، فصل في المطهّرات، الثامن: الإسلام.

(٢) انظر العروة الوثقى ٢: ٣ و ١٢، فصل في غسل مسّ الميّت، المسألة ٢٠.

راجع: غسل، ميّت.

٣ ـ حكم ما يخرج منه من رطوبات:

بول الإنسان وغائطه ودمه ومنيّه نجس؛ لأنّه من الحيوانات التي لها نفس سائلة[1].

وأمّا سائر رطوباته، فهي تتبع بدنه من حيث الطهارة والنجاسة، فإن كان طاهراً فهي طاهرة، وإن كان نجساً، فهي نجسة[2].

راجع: أبوال، غائط، دم، مني.

٤ ـ حرمة لحمه:

يحرم أكل لحم الإنسان، وهو غير قابل للتذكية. نعم، يجوز أكله عند الاضطرار إليه، فإذا توقّفت حياة الإنسان على أكل مثله، جاز بمقدار سدّ الرمق[3]، كما تقدّم بيانه في عنوان «اضطرار».

٥ ـ الأصل عدم السلطنة على الإنسان:

الأصل أن لا تكون لأحد من الناس سلطنة على الآخرين؛ لأنّه مثلهم، فهم جميعاً عبيدٌ للّه تعالى الذي له السلطنة التامّة عليهم، ولا سلطنة لغيره عليهم إلّا من جعل اللّه له السلطنة،

(١) انظر العروة الوثقى ١: ١١٦ ـ ١٣١، فصل في النجاسات، الأوّل والثاني والثالث والخامس.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ١٣٨ ـ ١٤٠، الثامن.

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ٤٣٩.

كالنبي ﷺ والإمام ﷺ (١).

راجع: ولاية.

٦ـ الأصل في الإنسان الحرّية:

الأصل في الإنسان الحرّية، وأمّا الرقيّة فهي أمر خلاف الأصل وبحاجة إلى سبب (٢).

قال صاحب الوسائل تحت باب: «أنّ الأصل في الناس الحرّية حتّى تثبت الرقيّة...»: «عن عبدالله بن سنان، قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: كان عليّ بن أبي طالب ﷺ يقول: الناس كلّهم أحرار، إلّا من أقرّ على نفسه بالعبودية، وهو مدركٌ: مِن عبدٍ أو أمةٍ، ومن شهد عليه بالرق، صغيراً كان أو كبيراً» (٣).

انسحاب

لغـــــة:

الانجرار. والسحب هو الجرّ (٤).

(١) انظر: كشف الغطاء: ٣٧، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥٤٦.

(٢) انظر المسالك ١٠: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٣) الوسائل ٢٣: ٥٤، الباب ٢٩ من أبواب العتق، الحديث الأوّل.

(٤) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «سحب».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن يختلف متعلّق الانجرار:

ـ فقد يتعلّق بفعلٍ، مثل الخلاف في مسألة، فيقال مثلاً: «يحتمل انسحاب الخلاف هنا» (١)، ونحوه من التعابير، ومعناه: انجرار الخلاف في مسألة إلى مسألة أُخرى.

ـ وقد يتعلّق بالحكم، وورد هذا أيضاً في عبارات الفقهاء كثيراً. مثل قول العلّامة ـ بعد أن ذكر حكم من ادّعى زوجيّة امرأة وادّعت اختها زوجيّته ـ: «وفي انسحاب الحكم في مثل الأُمّ والبنت إشكال» (٢).

وقوله بالنسبة إلى الجارية: «فإن كانت قد عُتقت ولم تعلم، فصلّت بغير خمار (٣)، جاز للعالمة به الائتمام بها؛ لأنّها صلاة شرعيّة، والأقرب انسحاب ذلك على العالم بنجاسة ثوب الإمام إذا لم نوجب الإعادة مع تجدّد العلم في الوقت» (٤).

والموارد من هذا القبيل كثيرة في كلمات الفقهاء، وخاصّة العلّامة الحلّي ومَن تأخّر عنه، إن لم نقل: إنّه أوّل من استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى من فقهائنا.

(١) انظر الدروس ٢: ١٢٥ وغيرها.

(٢) القواعد ٣: ١١.

(٣) لأنّه يجوز للأمة أن تصلّي بغير خمار.

(٤) التذكرة ٤: ٢٣٨.

الأحكـام:

أمّا الانسحاب بالمعنى الأوّل فلا يتبادر إلى الذهن أنّ فيه إشكالاً.

وأمّا بالمعنى الثاني، وهو انسحاب الحكم، فهو يحتاج إلى دليل، فإن كان دليل الحكم المنسحب مشتركاً بين المنسحب منه والمنسحب إليه، فلا بأس به، وإلّا فيكون الانسحاب إسراءً للحكم من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر من دون دليل، وهو القياس المنهيُّ عنه في النصوص، كما قال المحقّق الكركي بالنسبة إلى بعض موارد الانسحاب: «... والظاهر عدم الانسحاب؛ لأنّ ذلك قياس لا نقول به»[1].

ومن هنا يظهر الوجه في انسحاب الحكم عند فقيه وعدم انسحابه عند فقيه آخر؛ لأنّ الأوّل قد تمّ عنده اشتراك الموردين في الحكم بالدليل فيسحبه، والثاني لم يتمّ عنده. ومن نماذجه ما ذكرناه عن العلّامة بشأن الاختلاف في الزوجية حيث قال: «وفي انسحاب الحكم في مثل الأمّ والبنت إشكال»[2]، فإنّه وافقه في الإشكال على الانسحاب بعض الفقهاء[3]، لكن قال صاحب الجواهر:

«ومن التأمّل فيما ذكرنا يعلم أنّ الوجه انسحاب حكم المسألة إلى مثل الأمّ والبنت لو ادّعى

(١) جامع المقاصد ٣: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢) القواعد ٣: ١١.

(٣) انظر: جامع المقاصد ١٢: ٩٠، والمسالك ٧: ١١٠، وكشف اللثام ٧: ٥٧.

زوجيّة إحداهما وادّعت الأُخرى زوجيّته...»[1].

ثمّ أخذ يعلّل الانسحاب.

الفرق بين الاستصحاب والانسحاب:

الاستصحاب فرد من أفراد الانسحاب، له شروط خاصّة، منها: اليقين بالحكم المنسحب، واليقين ببقاء الموضوع؛ فلذلك لا يصدق فيه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، بخلاف سائر أفراد الانسحاب، فإنّه قد يصدق فيها ذلك[2] فيما إذا لم نعثر على ما يدلّ على اشتراك الموضوعين في الحكم، كما تقدّمت الإشارة إليه.

مظانّ البحث:

لم أعهد البحث عنه بصورة مستقلّة في كتب الفقه والأُصول، وإنّما ذكره الفقهاء والأُصوليّون في مطاوي كلماتهم.

(١) الجواهر ٢٩: ١٦٣.

(٢) قال صاحب الكفاية في ضمن بحثه عمّا إذا شكّ في كون موردٍ أنّه من موارد التمسّك بالعام أو استصحاب الخاصّ: «إلّا أنّ انسحاب الحكم الخاصّ إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع». كفاية الأُصول: ٤٢٥، التنبيه الثالث عشر من تنبيهات الاستصحاب.

انسلاخ

لغـــة:

مصدر انسلخ، وهو مطاوع سلخ، بمعنى كشط ونزع، يقال: سلخ الشاة فانسلخت، أي نزع جلدها.

وانسلخ الشهر: مضى وصار في آخره[١].

ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في معانيه اللغوية:

ـ فاستعمل بمعنى انسلاخ الشهر في بحث الجهاد[٣]، كما في الآية.

ـ وفي انسلاخ جلد الميّت عند تغسيله؛ لمرض ونحوه، كما في الرواية عن الإمام عليّ عليه السلام: قال: «إنّ قوماً أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يا رسول اللّه، مات صاحبٌ لنا وهو مجدور، فإن غسّلناه انسلخ؟ فقال: يمّموه»[٤].

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «سلخ».

(٢) التوبة: ٥.

(٣) انظر الجواهر ٢١: ١١.

(٤) الوسائل ٢: ٥١٣، الباب ١٦ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣.

واستعمل في كلمات المتأخّرين والمعاصرين في معنىً حادث، وهو الخروج، فيعبّرون عن خروج المتعاقدين عن القابلية والأهليّة بـ«انسلاخ المتعاقدين عن القابلية»[١]. ويقولون: إنّ الفعل الماضي منسلخ عن الزمان الماضي في الإنشاء، مثل «بعتُ»[٢].

إنسي

لغـــة:

واحد الإنس[٣]، والمنسوب إلى الإنس، وهو البشر[٤]، وهو خلاف الوحشي[٥]، وكلّ ما يأنس به الإنسان إنسيٌّ؛ ولذلك يقال للجانب الذي يلي الراكب من الدابة: الإنسي، والجانب الآخر: الوحشي[٦].

والحيوانات الإنسية هي التي تأنس بالإنسان ويأنس هو بها، خلافاً للوحشية[٧].

(١) انظر: حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٥٧، ومنية الطالب ٢: ٨٣.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٢٧٦.

(٣) انظر الصحاح: «أنس».

(٤) انظر القاموس المحيط: «أنس».

(٥) انظر مجمع البحرين: «أنس».

(٦) و (٧) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أنس».

اصطلاحاً:

ورد التعبير بالحيوانات الإنسية في كلام بعض الفقهاء مقابل الوحشية[١].

راجع: أنعام.

إنشـــاء

راجع الملحق الأُصولي: إنشاء.

إنشــاد

لـغـــــة:

مصدر أنشد الضالّة، أي عرّفها[٢]، وهو من النشيد بمعنى رفع الصوت[٣]. وأنشد الشعر: قرأه رافعاً به صوته[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

(١) انظر شرائع الإسلام ٣: ٢١٨ و ٢١٩.

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «نشد».

(٣) انظر النهاية (لابن الأثير): «نشد».

(٤) انظر المعجم الوسيط: «نشد».

الأحكـام:

تكلّم الفقهاء عن حكم إنشاد الشعر في المساجد وإنشاد الضالّة فيها عند الكلام عن أحكام المساجد، وقالوا بكراهتها فيها[١]، وتكلّموا عن كراهة إنشاد الشعر في مواطن أُخرى[٢]، وعن أصل كراهته على الإطلاق، وعن عدم كونه موجباً لنقض الوضوء[٣]، وسوف يأتي الكلام عن ذلك كلّه في المواطن المناسبة، مثل: شعر، مسجد، وضوء، ونحوها.

انشغال الذمّة

راجع: اشتغال الذمّة

أنصــاب

لـغـــــة:

جمع النُّصْب، وهو العَلَم المنصوب، وعلامة تنصب عند الحدّ أو الغاية، وما كان ينصب ليعبد من

(١) انظر العروة الوثقى ٢: ٤٠٨، فصل في بعض أحكام المساجد، الثاني عشر.

(٢) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٨٩، فصل في مكروهات الصائم، الثالث عشر.

(٣) انظر المصدر المتقدّم ١: ٣٣٢، فصل في موجبات الوضوء ونواقضه، المسألة ٤.

دون اللّه[1]، أو الحجر الذي كان ينصب ويعبد وتصبُّ عليه دماء الذبائح[2].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بمعنى العَلَم المنصوب. وقالوا: أنصاب الحرم[3]، وهي العلامات التي وضعت لبيان حدود الحرم المكّي، وقد تقدّم الكلام عنها في عنوان «أعلام».

واستعمل جمعاً للنصاب[4] بندرة، وهو الحدّ الذي يجب فيه دفع الزكاة من المال، وهو خلاف اللغة: لأنّ جمع النصاب هو النُصُب لا الأنصاب[5].

وورد في كتب الفقه بمعنى ما نصب ليعبد من دون اللّه، أو الحجر الذي كانت تصب عليه دماء الذبائح، وذلك بمناسبة ذكر الاستقسام بالأزلام عند كلامهم عن القمار في المكاسب المحرّمة[6]، فذكروا الآية التي اشتملت عليها وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾[7].

(١) انظر المعجم الوسيط: «نصب».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «نصب».

(٣) انظر: الخلاف ١: ٢٩٧، والمنتهى ٤: ١٧١، والتذكرة ٣: ٩، وغيرها.

(٤) انظر المنتهى (الحجرية) ١: ٤٩٣.

(٥) انظر المعجم الوسيط: «نصب».

(٦) انظر: التذكرة ١٢: ١٤١، والمنتهى (الحجرية) ٢: ١٠١٢، وغيرهما.

(٧) المائدة: ٣.

وقد تقدّم الكلام عن الاستقسام بالأزلام في عنوان «استقسام»، ولعلّه يأتي بعض الكلام عن الذبح على النصب بمناسبة اشتراط الذبح باقترانه باسم اللّه، وأنّه لا يجوز أكل ما لم يذكر اسم اللّه تعالى عليه[1]؛ ولكن نشير هنا إلى بعض ما قيل في تفسير النُّصُب، فنقول:

قال المقداد في تفسير ﴿مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾: «أي وحرّم عليكم ما ذبح على النصب، قيل: هو مفرد، مثل عُنُق، وجمعه أنصاب كأعناق، وهي حجارة منصوبة حول البيت كانوا يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها، يعظّمونها بذلك، ويتقرّبون به إليها، وقيل: هي الأصنام، و﴿على﴾ إمّا بمعنى اللام، وإمّا على أصلها، فتقديره: وما ذبح مسمّىً على الأصنام»[2].

ونقل الشيخ الطوسي عن ابن جريج: أنّ «النُّصُب ليست أصناماً، الصنم يصوّر ويُنقّش، وهذه حجارة تنصب... فكانوا إذا ذبحوا نضحوا الدم على ما أقبل من البيت، وشرحوا اللحم، وجعلوه على الحجارة، فقال المسلمون: كان أهل الجاهليّة يعظّمون البيت بالدم، فنحن أحقّ أن نعظّمه، فأنزل اللّه: ﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا...﴾[3]»[4].

(١) انظر الآيات ١١٨ ـ ١٢١ من سورة الأنعام، والجواهر ٣٦: ١١٣ ـ ١١٤.

(٢) كنز العرفان ٢: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٣) الحجّ: ٣٧.

(٤) التبيان ٣: ٤٣٣، وانظر مجمع البيان (٣ ـ ٤): ١٥٨.

إنصات

لغة:

السكوت للاستماع[1]، وإذا سكت سكوت مستمع فقد أنصت[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

وقد تقدّم الكلام عنه وعن الاستماع في عنوان «استماع».

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «نصت».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «نصت».

انصباب

لغة:

مصدر انصبَّ أي انسكب، وانصبَّ الناس على الماء: اجتمعوا عليه، وانصبّ الصقر على الصيد: انقضّ عليه[3].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى اللغوي نفسه، كقولهم: «انصباب البول، أو الخمر، أو الدم في البئر أو غيره»، ومعناه انسكابه فيه[1].

ولهم كلام في أنّ الانصباب يستلزم الكثرة أم لا؟[2]

واستعمل بمعنى الاجتماع كقولهم: «انصباب العبارات على...»[3]، ويحتمل أن يكون بالمعنى الآتي، وهو:

الورود على الشيء كقولهم: «انصباب العقد عليه»[4]، و«انصباب الحديث عليه»[5]، ونحوهما[6].

(٣) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «صيب».

انضباط

لغة:

مصدر انضبط، وهو مطاوع ضبط الشيء، أي حفظه بالحزم حفظاً بليغاً، وأحكمه وأتقنه[7]

(١) وقد كثر هذا التعبير في كتاب الطهارة، وخاصّة في منزوحات البئر.

(٢) انظر: المختلف ١: ١٩٦، والمدارك ١: ٦٢، والذخيرة: ١٣٣، وغيرها.

(٣) انظر الحدائق ٢: ٢٩٩.

(٤) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٣٠٤.

(٥) انظر الحدائق ٢٣: ١٧٠.

(٦) انظر الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٩٧.

(٧) انظر المعجم الوسيط: «ضبط».

اصطلاحاً:

التحديد، ومنه قول الشهيد الثاني في بيان عدم تحديد النفاس من جانب القلّة، وأنّه لا ينافيه تحديد بعض الفقهاء له بـ«اللحظة»: «تقدير القلّة باللحظة لا ينافي الحكم بعدم تحديد جانب القلّة؛ لعدم انضباط زمانها، والحدّ المنفيّ في جانب القلّة هو المنضبط شرعاً على وجهٍ مخصوص، واللحظة إنّما ذكرت مبالغة في القلّة...»[١].

ومثله قول السيّد الخوئي: «لا معنى للتحديد بما لا انضباط له في نفسه»[٢].

ومنه قولهم: «عدم انضباط العادة»[٣]، و«عدم انضباط العرف»[٤]، و«عدم انضباط أحوال الناس»[٥]، و«انضباط المنفعة»[٦]، و«انضباط المدّة»[٧]، ونحو ذلك.

إنظار

لغة:

مصدر أنظره، بمعنى أخّره وأمهله. واستنظره: استمهله[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

وقد تقدّم في العنوانين: «استمهال» و«إعسار» ما يرتبط بالموضوع.

أنعام

لغة:

جمع النَّعَم، وهي المال الراعية، وأكثر ما يقع على الإبل[٢].

وقيل: النَّعَم لا يُطلق إلّا على الإبل خاصّة، والأنعام تطلق على الإبل والبقر والغنم[٣].

وقيل: لا يقال لهذه: «أنعام» حتّى يكون في جملتها الإبل[٤].

اصطلاحاً:

الإبل والبقر والغنم، ويقال لها: الأنعام الثلاثة[٥].

---

(١) المسالك ١: ٧٦.
(٢) انظر التنقيح (الصلاة) ١: ٤١٤.
(٣) انظر جامع المقاصد ١: ١٤٦.
(٤) انظر المسالك ٩: ٢١٢.
(٥) انظر جامع المقاصد ١: ٤٧٦.
(٦) و(٧) انظر المسالك ٥: ٢٦.

---

(١) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «نظر».
(٢) انظر الصحاح: «نعم».
(٣) انظر المصباح المنير: «نعم».
(٤) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير: «نعم».
(٥) انظر كتب الفقه في بحث الزكاة.

الأحكام:

للأنعام عدّة أحكام أكثرها يرتبط بالزكاة، وبعضها بحلّية لحمها، وبعضها الآخر بحلّية ذبحها أو نحرها في الحرم وبالنسبة إلى المحرم، وذبحها أو نحرها بصورة مطلقة.

وهذه الأحكام أتى بعضها في عنوان «أطعمة»، ويأتي بعضها الآخر ـ إن شاء الله تعالى ـ في العناوين المناسبة، مثل: «ذباحة»، و«نحر»، و«زكاة»، و«كفارة»، ونحوها، وفي عناوينها الخاصّة، مثل: «إبل»، و«بقر»، و«غنم».

انعتاق

لغـة:

الخروج من الرقيّة[1].

راجع: عتق.

انعزال

لغـة:

انفعال من العزل، مصدر عَزَل الشيء: إذا نحّاه وأبعده[2]. وانعزل عن الناس: إذا تنحّى عنهم جانباً[1].

(١) انظر المعجم الوسيط: «عتق».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «عزل».

اصطلاحاً:

ـ استعمل في تنحية ذوي المناصب عن مناصبهم، مثل: الوكيل، والوصي، والوليّ، والقيّم، والناظر، ونحوهم.

والانعزال تارةً يكون اختيارياً كما في عزل الموكّل الوكيل، فإذا عزله الموكّل انعزل، ومثله: القيّم، والناظر، والوصيّ.

وتارةً يكون قهريّاً، كما لو فقد الوليّ أو الوصيّ أو نحوهما شروط الأهليّة، مثل فقدان العقل والرشد.

وسوف يأتي تفصيل كلّ واحد في مورده المناسب إن شاء الله تعالى.

ـ واستعمل في الابتعاد عن الناس والمجتمع، وله مراتب ربّما يصل بعضها إلى حدّ الرهبانية، وهي منهيٌّ عنها شرعاً.

راجع: رهبانية، عزلة.

انعقاد

لغـة:

انفعال من العقد، وهو: الجمع بين أطراف الشيء، ويستعمل ذلك في الأجسام الصُّلبة، كعقد

(١) انظر المصباح المنير: «عزل».

الحبل وعقد البناء، ثمّ يستعار ذلك للمعاني، نحو عقد البيع والعهد وغيرهما[1].

اصطلاحاً:

يختلف باختلاف ما يضاف إليه، وأغلبها يرجع إلى المعنى الثاني للعقد.

والظاهر أنّه لا اعتبار بوصف الصحّة في صدق الانعقاد في الاعتباريات، بل قد يكون المنعقد صحيحاً أو فاسداً؛ ولذلك يقال: «انعقدت الصلاة أو الجمعة أو الجماعة صحيحة»[2]، أو يقال: «انعقاد الصلاة بالتكبير»، فيصدق الانعقاد قبل إتيان سائر الأجزاء والشرائط، وهو أعمّ من إتيانها صحيحة أو فاسدة.

ومن موارد استعمال الفقهاء لهذا المصطلح هو التعبير بـ: «انعقاد الصلاة»، و«انعقاد الجماعة»، و«انعقاد الجمعة»، و«انعقاد الصوم»، و«انعقاد الإحرام» بمعنى تكوّنها ووجودها وحدوثها.

و«انعقاد العقد»: ربط طرفيه: الإيجاب والقبول، وهذا المعنى موجود ومقدر عند إطلاق قولهم: «انعقاد البيع»، أي انعقاد عقد البيع، وكذا في مثل «انعقاد النكاح»، و«انعقاد الشركة»، و«انعقاد النذر»، و«انعقاد اليمين»، و«انعقاد العهد»، ونحو ذلك.

و«انعقاد النطفة»[1]: بمعنى تكوّنها باجتماع نطفتي الذكر والأُنثى. ومثله «انعقاد الحمل»[2].

و«انعقاد الحبّ والثمر»: بدوّ صلاحهما ـ على ما قيل ـ وقد اختلفوا في تفسيره[3].

و«انعقاد القضاء»: حدوث منصبه وصيرورته، كقولهم: «لا ينعقد القضاء للمرأة»[4].

و«انعقاد الإجماع»: قيامه وتحقّقه[5].

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «عقد».

(٢) انظر الجواهر ١١: ١٩٤ و ١٩٥ و ٢٤٨.

أنف

لغـــة:

عضو التنفّس والشمّ، وهو اسم لمجموع المنخرين والحاجز.

ويسمّى طرف الشيء وأشرفه وأوّله: أنف.

وأنف الجبل: ما خرج منه.

والموت حتف الأنف: هو الموت الطبيعي بلا ضرب أو قتل، وزاد بعضهم مثل الغرق والحرق أيضاً.

وأَنِفَ من الشيء: استنكف منه.

(١) انظر الجواهر ٢٤: ١٥٥ و ٣٩: ٧٤.

(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٢٥٦.

(٣) انظر الجواهر ٢٤: ٧٤ـ ٧٥.

(٤) انظر الجواهر ٤٠: ٢٠.

(٥) وقد كثر استعمال ذلك في كلمات الفقهاء.

ورَغِمَ أنفُه: ذلّ[١].

اصطلاحاً:

ورد بالمعاني المتقدّمة نفسها، فاستعمل في العضو المخصوص، وفي الموت حتف الأنف، وفي الاستنكاف، وفي إرغام الأنف في السجود، وهو: وضعه على التراب[٢].

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عمّا يرتبط بالأنف في موارد عديدة من الفقه، ونكتفي هنا بالبحث عن الجناية على الأنف وما يترتّب عليها من القصاص أو الدية، ونشير إلى سائر مواطن البحث عنه، ونترك التفصيل إلى مواضعه المناسبة.

الجناية على الأنف:

وهي إمّا عن عمدٍ أو لا، ولكلٍّ منهما حكمه الخاصّ، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

أوّلاً ـ الجناية العمديّة على الأنف:

إذا كانت الجناية على الأنف عمديّة، فهي توجب القصاص؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ﴾[٣].

(١) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط، ومحيط المحيط: «أنف» و«حتف».

(٢) انظر الجواهر ١٠: ١٧٦.

(٣) المائدة: ٤٥.

ويجب التماثل في القصاص، فإن كان المقطوع كلّ الأنف فيقتصّ من الأنف كلّه، ولا أثر لاختلافهما في الصغر والكبر، كما لا أثر في اختلافهما في الصحّة والسقم من حيث حاسّة الشمّ، فإذا كان أنف الجاني صحيحاً وأنف المجني عليه فاقداً للشمّ، جاز للمجني عليه أن يقتصّ من الجاني؛ لأنّ مركز الخلل في الشمّ هو الدّماغ، كما في السمع، لا في الأنف والأُذُن[١].

نعم، إذا كان أنف المجنيّ عليه مستحشفاً[٢] وأنف الجاني سليماً، فقد استشكل في القصاص بعضهم[٣]، واستقرب عدمه بعض آخر[٤].

هذا كلّه إذا كانت الجناية على كلّ الأنف، أمّا لو كانت على بعضه، فيقتصّ منه بالنسبة، بمعنى أنّه تلاحظ النسبة بين مقدار الجناية وكلّ أنف المجنيّ عليه ثمّ يقتصّ بهذه النسبة من أنف الجاني، فلو كانت نسبة المقدار المجنيّ عليه إلى الكلّ هي الربع

(١) انظر: الشرائع ٤: ٢٣٧، والقواعد ٣: ٦٤٠، والتحرير ٥: ٥١٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٨٥، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٧٧، والجواهر ٤٢: ٣٨٢، ومباني تكلمة المنهاج ٢: ١٦٩.

(٢) استحشف الأنف: يبس غضروفه. المصباح المنير: «حشف». لكن في القواعد ٣: ٦٤٠: «هي التي لم يبق فيها حسٌّ وصارت شلّاء».

(٣) كالعلّامة في القواعد ٣: ٦٤٠.

(٤) مثل صاحب الجواهر في الجواهر ٤٢: ٣٨٢، ونسبه إلى حواشي الشهيد على القواعد.

فيقتصّ من الجنيِّ عليه بمقدار ربع أنفه، وهكذا، ولا يقتصّ حسب المساحة؛ لأنّه قد يكون أنف الجاني أصغر من أنف الجنيِّ عليه، فيبلغ المقدار الجنيِّ عليه في أنف الجنيِّ عليه ربع أنفه، في حين يكون بالنسبة إلى الجاني ثلث أنفه[١].

وفي المسألة تفصيلات أُخر.

ثانياً ـ الجناية غير العمديّة:

إذا كانت الجناية على الأنف غير عمديّة، فالواجب على الجاني دفع الدية الكاملة إلى الجنيِّ عليه، استناداً إلى قاعدة أنّ كلَّ ما كان منه في البدن فردٌ واحد ففيه الدية الكاملة.

وظاهر جملة من الفقهاء أو صريحهم: أنّ الدية الكاملة تثبت باستئصال الأنف أو بقطع خصوص المارن[٢]، وهو ما لان منه[٣].

ولكن قال الشيخ الطوسي: «إنّما الدية في المارن، وهو ما لان منه، وهو دون قصبة الأنف، وذلك المنخران والحاجز إلى القصبة، فإن كان قطَع كلَّ المارن، ففيه الدية كاملة، وإن قطَع بعضه ففيه بالحصّة...».

إلى أن قال: «فإن قطَع الأنف والقصب معاً فعليه ديةٌ، وحكومة في القصبة وهكذا...»[١].

وقد تقدّم معنى الحكومة في عنوان «أرش».

واختار هذا الرأي أو قوّاه جماعة، مثل: القاضي[٢]، وابن حمزة[٣]، والعلّامة في التحرير[٤]، والشهيد الثاني[٥]، وصاحب الرياض[٦].

وحاول صاحب الجواهر الجمع بين القولين فقال ما حاصله: أنّه يتنزّل كلام الشيخ ومن وافقه على صورة ما إذا قطع الجاني المارن أوّلاً، ثمّ قطع بعض القصبة؛ إذ يجب عليه دفع الدية الكاملة للمارن، والحكومة للجناية على القصبة.

وأمّا كلام سائر الفقهاء فينزّل على ما إذا قطع المارن والقصبة أو بعضها دفعةً واحدة، فتجب عليه دية كاملة لا غير[٧].

ويؤيّد هذا الجمع كلام العلّامة في القواعد

---

(١) انظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل من العمود الثاني في الصفحة المتقدّمة.

(٢) انظر: النهاية: ٧٧٦، ولم يذكر المارن، ومثله الكافي في الفقه: ٣٩٧، والسرائر ٣: ٣٨٢، والجامع للشرائع: ٥٩٣، والشرائع ٤: ٢٦٣، والقواعد ٣: ٦٧١، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٢٠٧، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٩٩، والجواهر ٤٣: ١٩٠، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٣) وقيل: طرفه. وقيل: ما لان من الأنف منحدراً عن العظم وفَضَلَ عن القصبة. انظر لسان العرب: «مرن».

---

(١) المبسوط ٧: ١٣١.

(٢) انظر المهذّب ٢: ٤٨١.

(٣) انظر الوسيلة: ٤٤٧.

(٤) انظر التحرير ٥: ٥٧١.

(٥) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٢٠٧.

(٦) انظر الرياض (الحجرية) ٢: ٥٤٤.

(٧) انظر الجواهر ٤٣: ١٩١.

حيث قال: «ولو قطع المارن وبعض القصبة، فالدية، ولو قطع المارن ثمّ القصبة، فالأقرب ثبوب الدية في المارن، والحكومة في القصبة»[1].

وكلمة «ثمّ» تفيد الترتيب.

ولو كُسر الأنف ففسد، ففيه الدية كاملة، وقد صرّح به جماعة[2]، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[3].

نعم، لو جُبر على غير عيب، فديته مئة دينار[4].

ولو شُلَّ، فديته ثلثا ديته؛ للقاعدة العامّة التي تقول: إنّ دية شلل كلّ عضو ثلثا ديته[5].

ولو قطع الأنف وذهب الشمُّ، فديتان: للأنف وللشمّ؛ لأصالة عدم التداخل[6].

راجع: شم.

(١) القواعد ٣: ٦٧١ ـ ٦٧٢.

(٢) انظر: المقنعة: ٧٦٧، وليس فيه «ففسد»، والنهاية: ٧٧٦، والوسيلة: ٤٤٧، وفيه: «ولم ينجبر» بدل «فسد»، والشرائع ٤: ٢٦٣، والقواعد ٣: ٦٧٢، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٢٠٨، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٩٩، والرياض (الحجرية) ٢: ٥٤٤، والجواهر ٤٣: ١٩١.

(٣) انظر الجواهر ٤٣: ١٩١.

(٤) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٢ مضافاً إلى الكافي في الفقه: ٣٩٧.

(٥) انظر الجواهر ٤٣: ١٩٤، ونقل عن أكثر من واحد دعوى عدم الخلاف فيه.

(٦) انظر الجواهر ٤٣: ٢١١.

تنبيه:

قد مرّ في أحكام الأُنثى: أنّ ديتها تساوي دية الذّكر حتّى تبلغ ثلث ديته، فإذا جاوزته صارت ديتها نصف ديته، فلو كان الجاني ذكراً والمجني عليه أُنثى، وكانت دية الجراحة أقلّ من ثلث الدية الكاملة، فعلى الجاني أن يدفعها، وإن كانت أكثر منه فعليه أن يدفع نصفها.

هذا في الدية، وكذا في القصاص، فإذا كان الجاني ذكراً والمجني عليه أُنثى وأُريد الاقتصاص لها منه، فإن كانت دية الجراحة أقلّ من ثلث الدية الكاملة، اقتصَّ لها منه دون ردّ شيءٍ، وإن كانت أكثر منه، فعليها ـ إذا أرادت الاقتصاص ـ أن تردَّ عليه نصف دية المقدار الذي يراد أن يقتصّ منه[1].

سائر مواطن البحث في عنوان «الأنف»:

قلنا: تعرّض الفقهاء لما يرتبط بالأنف في مواطن عديدة، نشير إلى أهمّها فيما يلي:

١ ـ ذكروا من مستحبّات الوضوء: الاستنشاق والاستنثار، والأوّل جعل الماء في الأنف وجذبه بالنَّفس، والثاني إخراجه بالنَّفس أيضاً[2].

راجع: استنثار، واستنشاق.

٢ ـ تكلّموا عن وجوب وضع الكافور على

(١) انظر الجواهر ٤٣: ٣٢ ـ ٣٣، و٤٢: ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) انظر: الذكرى ٢: ١٧٧، والمدارك ١: ٢٤٧ و٢٠٢، ومفاتيح الشرائع ١: ٥، المفتاح ٥٦، وغيرها.

طرف الأنف باعتباره أحد المساجد، لكن المعروف عدمه[١].

راجع: ميّت، حنوط.

٣ ـ ذكروا من حدود الجَبهة الطرف الأعلى للأنف[٢].

راجع: جبهة.

٤ ـ تكلّموا عن أنّ حدّ التيمّم هل هو الطرف الأعلى للأنف أو الأسفل منه[٣]؟

راجع: تيمّم.

٥ ـ ذكروا من مستحبّات السجود: إرغام الأنف، أي وضعه على الرّغام ـ بالفتح ـ وهو التراب، لكنّ الظاهر أنّ السنّة تؤدّى بوضعه على ما يصحّ السجود عليه مطلقاً[٤].

راجع: سجدة، سجود.

٦ ـ تكلّموا في محرّمات الإحرام عن الموارد التي يجب فيها على المحرم إمساك أنفه أو يحرم[٥].

راجع: إحرام.

٧ ـ ذكروا أنّ الأكل والشرب مبطل للصوم، والمدار على صدق عنوان الأكل والشرب لا مجرّد إدخال المأكول والمشروب في الجوف. وقالوا: إنّ الإدخال عن طريق الأنف يصدق عليه الأكل والشرب بخلاف مثل الأُذن والعين[١].

وتفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «صوم» و«مفطّرات».

مظانّ البحث:

تعلم ممّا تقدّم.

إنفاق

لغـــة:

مصدر أنفق الرجل، أي افتقر وذهب ماله[٢]. وأنفق المال: أنفده وأفناه، وهو من نفق بمعنى نـفِدَ، يقال: نـفق الشيء: مـضى ونـفِد، ونـفقت الدابّـة: ماتت، ونفقت الدراهم: ذهبت[٣].

اصطلاحاً:

صرف المال[٤]، والمستفاد من كلمات الفقهاء:

---

(١) انظر الجواهر ٤: ١٧٧ ـ ١٧٩.

(٢) انظر الجواهر ٥: ١٩٦، و١٠: ١٣٧.

(٣) انظر الجواهر ٥: ٢٠٠.

(٤) انظر الجواهر ١٠: ١٧٤ ـ ١٧٦.

(٥) انظر الجواهر ١٨: ٣١٧ ـ ٣٣١.

---

(١) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٤٢، فصل فيما يجب الإمساك عنه، المسألة ٤.

(٢) انظر الصحاح: «نفق».

(٣) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمعجم الوسيط: «نفق».

(٤) ومنه: «ثلاثة لا يكلّمهم اللّه... والمنفِق سِلعته بالحلف الفاجر»، أي الذي يصرفها بالبيع ونحوه مستعيناً بالحلف الفاجر. الوسائل ٩: ٤٥٤، الباب ٢٧ من أبواب الصدقة، الحديث ٨.

أنّه يطلق على صرف المال، سواء كان الصرف واجباً، كما في الزكاة، أو مستحبّاً، كما في الإنفاقات المستحبّة أو المحرّمة أو غيرها[1]، كما سيأتي.

نعم، الأغلب استعماله في صرف المال في وجوه البرّ والصدقات.

كما أنّ الأغلب استعمال «النفقة» في الإنفاق على واجبي النفقة كالزوجة والقريب والمملوك.

الأحكام:

للإنفاق أحكام كثيرة يرتبط بعضها بالإنفاق بمعناه العامّ، وبعضها الآخر بالإنفاق بمعناه الخاصّ، وهو الإنفاق على واجبي النفقة.

وبناءً على ذلك يكون البحث في مرحلتين:

- الإنفاق بمعناه العامّ.
- الإنفاق بمعناه الخاصّ.

المرحلة الأُولى ـ الإنفاق بمعناه العامّ

المقصود من الإنفاق بمعناه العامّ هو: كلّ إنفاقٍ سوى الإنفاق على الزوجة والقريب والمملوك، مع غضّ النظر عن نوع حكمه: هل هو واجب أو حرام أو مستحب أو غير ذلك؟ وفيما يلي نشير إلى أهمّ أحكام الإنفاق بمعناه العامّ:

(١) قال الراغب الإصفهاني: «الإنفاق قد يكون في المال وفي غيره، وقد يكون واجباً وتطوّعاً». معجم مفردات ألفاظ القرآن: «نفق».

أقسام الإنفاق من حيث الحكم التكليفي:

ينقسم الإنفاق بحسب حكمه التكليفي إلى الأحكام الخمسة:

أوّلاً ـ الإنفاق الواجب:

يجب الإنفاق في جملة من الموارد نشير إلى أهمّها فيما يلي:

١ ـ الإنفاقات التوظيفيّة:

ونقصد بها الإنفاقات المفروضة على المكلّف، مثل الزكاة، والخمس، والكفّارات الماليّة، والنذورات، والتضحيات الواجبة، ونحوها.

٢ ـ الإنفاق على واجبي النفقة:

يجب الإنفاق على عدّة أشخاص من حيث كونهم واجبي النفقة على الإنسان، لا من حيث أمرٍ آخر، وهم: الزوجة، والقريب، والمملوك.

وقد قلنا: إنّ الكلام عن ذلك سوف يأتي تحت عنوان «الإنفاق بمعناه الخاصّ».

٣ ـ الإنفاق لإنقاذ النفس المحترمة:

إذا أشرفت النفس المحترمة على الهلاك جوعاً أو عطشاً، فالمعروف بين الفقهاء[1] وجوب إطعامها وسقيها؛ إنقاذاً لها من الهلاك؛ لوجوب حفظ النفس المحترمة من التلف؛ ولأنّ في الامتناع عن الإنفاق إعانة على قتلها، وقد ورد: «من أعان على قتل

(١) انظر: المبسوط ٦: ٢٨٥، والقواعد ٣: ٣٣٤، والمختلف ٨: ٣٣٧، وإيضاح الفوائد ٤: ١٦٧، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٤، ومستند الشيعة ١٥: ٢٥، وقد ادّعى عليه الإجماع، والجواهر ٣٦: ٤٣٢.

مسلم ولو بشطر كلمة، جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيسٌ من رحمة الله»[1].

بل قال الشهيد الثاني: «وإن لم يكن المالك مضطرّاً إليه، فعليه إطعام المضطرّ مسلماً كان أم ذمّياً أم مستأمناً»[2]. ومثله قال السبزواري في الكفاية[3].

ونقل عن الشيخ في الخلاف[4] وابن إدريس في السرائر[5] القول بعدم الوجوب.

وصدر كلام الشيخ ظاهرٌ في المنقول عنه، إلّا أنّ ذيله ينافيه؛ لأنّه قال في عنوان المسألة: «إذا اضطرّ إلى طعام الغير، لم يجب على الغير إعطاؤه».

ثمّ قال: «ثمّ لا يخلو حال المضطرّ من أحد الأمرين: إمّا أن يكون واجداً ثمنه في الحال أو في بلده، أو لم يكن واجداً، فإن كان واجداً لم يجب عليه[6] إلّا ببدل، وإن لم يكن واجداً أصلاً وجب عليه بذله بغير عوض».

(١) الوسائل ٢٩: ١٨، الباب ٢ من أبواب القصاص، الحديث ٤، وفي المستدرك ١٨: ٢١١، الباب ٢ من أبواب القصاص، الحديث ٤: روى عنه ﷺ: «من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة، جاء يوم القيامة وهو آيس من رحمة الله».

(٢) المسالك ١٢: ١١٨.

(٣) انظر كفاية الأحكام: ٢٥٤.

(٤) انظر الخلاف ٦: ٩٥، المسألة ٢٤.

(٥) انظر السرائر ٣: ١٢٦.

(٦) أي المالك.

وهذا التفصيل ناظر إلى الحكم الوضعي وهو الضمان، وهو أمر آخر غير الوجوب التكليفي.

وعلى الأُقلّ يكون كلامه مجملاً فلا يمكن نسبة الخلاف إليه.

وأمّا عبارة السرائر فهي ظاهرة فيما نسب إلى ابن إدريس، لكنّها ـ على ما يبدو ـ ناظرة إلى كلام الشيخ في الخلاف.

وعلى كلّ حال، فقد استدلّ صاحب الجواهر على القول بعدم الوجوب بوجوهٍ، هي:

ـ أصالة عدم الوجوب.

ـ عدم كون الامتناع من الإنفاق إعانة على القتل.

ـ وعدم وجوب حفظ النفس مطلقاً، وإلّا لوجب بذل المال على المرضى المعدمين الذين تتوقّف حياتهم على العلاج.

ثمّ قال في جواب ذلك كلّه: «... إلّا أنّه لا يخفى عليك ما في ذلك كلّه؛ ضرورة المفروغيّة عن وجوب حفظ نفس المؤمن المحترمة، وربّما يشهد لذلك ما تقدّم في النفقات التي أوجبوها على الناس كفاية على العاجز، مضافاً إلى النصوص الدالّة على المواساة وغيرها، بل لعلّه من الأُمور التي استغنت بضرورتها عن الدليل المخصوص»[1].

(١) الجواهر ٣٦: ٤٣٣، لكن لم يُجب عن الثالث، وهو عدم وجوب حفظ النفس مطلقاً، وإلّا لوجب بذل المال على المرضى المعدمين.

تنبيه (١):

إنّ الوجوب في مورد الفرض ـ وهو إنقاذ النفس ـ وجوب كفائي يسقط عن الباقين بقيام البعض به.

تنبيه (٢):

إنّ الكلام المتقدّم إنّما كان بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وأمّا الحكم الوضعي ـ وهو أنّ الإنفاق هل يكون مجّانيّاً أو مقابلاً بعوض؟ ـ فتنشغل ذمّة المنفق عليه بالدفع، كما في موارد الإنفاق على الأمانة، فهو أمر آخر، وقد تقدّم شطر من الكلام عنه في عنوان «اضطرار».

تنبيه (٣):

إذا احتاج إنقاذ النفس المحترمة إلى إنفاق المال، فهل يجب دفع ذلك أم لا؟

لم يتعرّض له الفقهاء غالباً، ومثاله: ما إذا رأى مريضاً مشرفاً على الهلاك وهو يحتاج إلى مال ليتداوى به، فهل يجب على القادر دفع ذلك أم لا؟

وأمثلة ذلك كثيرة، لكن لم يصلنا من الفقهاء كلام في ذلك.

نعم، يظهر من عبارة الجواهر المتقدّمة وجوب الدفع، خلافاً لما نقله عن بعضهم من استظهار عدم الوجوب.

وتقدّم في عنوان «اضطرار» ما ينفع الموضوع.

٤ ـ الإنفاق على الأمانة:

الأمانة تارة تكون مالكيّة كالوديعة والرهن، وأُخرى شرعيّة كاللقيط واللقطة والضالّة ونحوها.

وقد مرّ تعريفها والفرق بينها في عنوان «أمانة».

وعلى أيّ تقدير، إذا احتاجت الأمانة إلى النفقة، فإذا كان مالكها دافعاً لها، كما في العارية والعين المرهونة، أو وُجد متبرّعٌ بالدفع كما في اللقيط، فلا كلام.

وإن امتنع المالك أو لم يوجد متبرّع فيجب الإنفاق عليها.

ويختلف المخاطب بالإنفاق: فتارةً يكون وليَّ الأمر وبيت المال، وأُخرى المسلمين ومنهم الأمين، وثالثة خصوص الأمين نفسه، كما يختلف الحكم الوضعي فيها من حيث الرجوع على المالك فيما أُنفق وعدمه[1].

وفي كلٍّ واحد من هذه الموارد تفصيلات سوف نستعرضها في مواضعها المناسبة إن شاء الله تعالى، مثل العناوين: «رهن» و«ضالّة» و«لقطة» و«لقيط» و«وديعة» ونحوها.

٥ ـ الإنفاق على العين المغصوبة:

يجب على الغاصب حفظ العين المغصوبة؛ وإذا استلزم حفظها الإنفاق عليها وجب بلا إشكال، ولا يرجع بما أنفق على المالك؛ لأنّ يد الغاصب يد عدوانية فتكون ضامنة للعين حتّى تُردّ على مالكها كما غصبت، وذلك بمقتضى قاعدة اليد[2].

---

(١) انظر: الجواهر ٢٥: ١٧٩ ـ ١٨٢، و٢٧: ١٠٨ ـ ١٠٩، و٣٨: ١٦٥ ـ ١٧٣، ٢٦٢ ـ ٢٦٦.

(٢) انظر: الجواهر ٣٧: ٧٥، والعناوين ٢: ٤١٦، العنوان ٥٧.

٦ ـ الإنفاق على ذوي الحاجة:

يجب الإنفاق على المحتاجين والعاجزين عن التكسّب من بيت مال المسلمين؛ لأنّه معدٌّ لمصالح المسلمين وذوي الحاجة منهم، كما تقدّم بيانه في عنوان «ارتزاق».

والمخاطبون هنا هم أُولو الأمر ومن هم بمنزلتهم، حيث يكون بيت المال بأيديهم.

وإذا لم يوجد بيت المال، فالمخاطب من وجب في ذمّته شيءٌ من الحقوق الشرعيّة كالزكاة والخمس ونحوهما إذا كان المحتاج ممّن يستحقّه.

ويراجع لمعرفة تفاصيل ذلك العنوانان: «زكاة» و«خمس» عند الكلام على بيان مصرفهما، وأوصاف المستحقّين لهما.

ثانياً ـ الإنفاق المستحبّ:

يستحبّ الإنفاق في سبيل الله تعالى، وقد ورد في الترغيب فيه من الكتاب والسنّة والتحذير من تركه ما يدهش الإنسان، نشير إلى نماذج منه إجمالاً:

١ ـ ما ورد في الكتاب الكريم:

ممّا ورد في الكتاب العزيز بشأن الإنفاق هو:

ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1].

ـ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم﴾[1].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيتاً مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ﴾[2].

ـ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾[3].

ـ وقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾[4].

والآيات الواردة في الإنفاق كثيرة وأغلبها ناظرة إلى الإنفاق المندوب.

٢ ـ ما ورد في السنّة الشريفة:

ورد الحثّ على الإنفاق المندوب ـ إضافة إلى ما ورد في الحثّ على الواجب منه ـ كالصدقات، والهدايا، والهبات، والوصايا، والوقوف، والسكنى، والعمرى ونحوها، نشير فيما يأتي إلى بعضها:

ـ روى أبو حمزة الثمالي عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في آخر خطبته: طوبى لمن طاب خُلقه، وطهرت سجيّته، وصلحت سريرته، وحسنت علانيته، وأنفق الفضل من ماله، وأمسك الفضل من قوله، وأنصف الناس من نفسه»[5].

(١) البقرة: ١٩٥.

(١) البقرة: ٢٥٤.

(٢) البقرة: ٢٦٥.

(٣) البقرة: ٢٦٧.

(٤) آل عمران: ٩٢.

(٥) أُصول الكافي ٢: ١٤٤، باب الإنصاف والعدل، الحديث الأوّل.

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من يضمن لي أربعة بأربعة أبيات في الجنّة؟ أنفق ولا تخف فقراً، وأفش السلام في العالم، واترك المراء وإن كنت محقّاً، وأنصف الناس من نفسك»[1].

ـ وعنه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: أُوصيك في نفسك بخصال احفظها عنّي، ثمّ قال: اللّهمّ أعنه ـ إلى أن قال: ـ وأمّا الصدقة فجهدك جهدك حتّى تقول: قد أسرفت ولم تسرف»[2].

وقد مرّ تفسير الرواية عند الكلام على الإسراف في الإنفاقات المندوبة في عنوان «إسراف».

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً، قال: «ليس يتبع الرجل بعد موته من الأجر إلّا ثلاث خصال: صدقة أجراها في حياته، فهي تجرى بعد موته، وسنّة هدىً سنّها، فهي يُعمل بها بعد موته، أو ولد صالح يدعو له»[3].

والمقصود من الصدقة في الرواية هو الوقف.

وعنه عليه السلام أيضاً، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من خُتم له بـ "لا إله إلّا الله" دخل الجنّة، ومن خُتم له بصيام يوم دخل الجنّة، ومن ختم له بصدقة يريد بها وجه الله دخل الجنّة»[1].

والختم بالصدقة إنّما يتحقّق بمثل الوصيّة غالباً.

ـ وعنه عليه السلام أيضاً، قال: «من أعتق نسمة صالحة لوجه الله، كفّر الله عنه مكان كلّ عضوٍ منه عضواً من النار»[2].

ـ وعن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «نِعْم الشيء الهدية، تذهب الضغائن من الصدور»[3].

فكلّ هذا وأمثاله من الإنفاقات المندوبة التي حثّت الشريعة عليها.

الإنفاق المقبول شرعاً:

يشترط في الإنفاق الذي يراد به وجه الله تعالى ويرجى به ثوابه أمورٌ، هي:

الأوّل ـ عدم اقترانه بالرياء:

يعتبر في العمل العبادي ـ وهو الذي يراد به وجه الله تعالى ـ عدم اقترانه بالرياء؛ لأنّه منافٍ لقصد القربة، وخلوص النيّة، وقد استدلّ الفقهاء على ذلك بأُمورٍ، منها:

---

(١) أُصول الكافي ٢: ١٤٤، باب الإنصاف والعدل، الحديث ٢، وفي هامشه عن المحاسن: «من يضمن لي أربعة أُضمن له أربعة أبيات...».

(٢) الوسائل ٩: ٣٧٨، الباب ٦ من أبواب الصدقة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٩: ١٧١، الباب الأوّل من أبواب كتاب الوقف، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٩: ٢٦٦، الباب ٧ من أبواب كتاب الوصايا، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٣: ١٠، الباب الأوّل من أبواب كتاب العتق، الحديث ٤.

(٣) البحار ٧٢: ٤٥، كتاب العشرة، باب الهديّة، الحديث ٤.

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾(١).

وهذا من الأُمور المسلّمة عند الفقهاء؛ فلذلك قال السيّد اليزدي: «يشترط في نيّة الصلاة، بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء، فلو نوى بها الرياء بطلت، بل هو من المعاصي الكبيرة؛ لأنّه شرك باللّه تعالى»(٢).

وعلّق عليه السيّد الحكيم قائلاً: «على المشهور المعروف شهرة عظيمة، كادت تكون إجماعاً، بل عن غير واحد دعوى الاتّفاق عليه إلّا من المرتضى في الانتصار، فذهب إلى عدم بطلان العبادة بالرياء، بل هي مجزئة مسقطة للأمر وإن لم يترتّب عليها الثواب...»(٣).

الثاني ـ عدم اقترانه بالمنّ والأذى:

يعتبر في العبادات الماليّة ـ كالصدقات الواجبة والمندوبة، ونحوها ممّا يؤتى بها رجاءً للثواب ـ أن لا تقترن بالمنّ والأذى؛ لأنّ ذلك يفسدها ويبطلها؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾(٤).

(١) الأنعام: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) العروة الوثقى ٢: ٤٤١، كتاب الصلاة، فصل في النيّة، المسألة ٨.

(٣) المستمسك ٦: ٢٠، وانظر الانتصار: ١٧.

(٤) البقرة: ٢٦٤.

قال الفاضل المقداد بعد ذكر الآية: «المنّ هو أن يقول له: ألم أُعطك كذا؟... والأذى أن يقول: أراحني اللّه منك، أو يعبّس في وجهه... وإنّما كانا مبطلين للصدقة؛ لأنّ صدورهما يكشف عن كون الفعل لم يقع خالصاً للّه تعالى، وهو معنى بطلانه...

ثمّ إنّه تعالى جعل المانّ بصدقته والمؤذي لمن يتصدّق عليه كالمرائي بنفقته، وكالمنفق الذي لا يؤمن باللّه ولا باليوم الآخر...»(١).

وقال المحقّق الأردبيلي: «المنّ يبطل الصدقة؛ لما يشتمل عليه من كسر قلب المؤمن، بل مطلق الإحسان، مثل الخدمة وقضاء الحاجة؛ للآية، وغيرها. فتأمّل واجتنب؛ فإنّ الاجتناب عن جميع شقوقه صعب وخفي»(٢).

الثالث ـ عدم الإسراف في الإنفاق:

تقدّم الكلام عن هذا الموضوع على وجه التفصيل في عنوان «إسراف»، وقلنا: إنّ الإنفاق تارة يكون مفروضاً وأُخرى مندوباً.

والفرض تارة يكون محدوداً غير قابل للزيادة والنقصان، كالزكاة، والخمس، والكفّارة، ونحوها.

وأُخرى لا يكون كذلك، بل يكون موكولاً إلى العرف، مثل الإنفاق على الزوجة والقريب والمملوك.

أمّا الأوّل، فلا يتصوّر فيه الإسراف؛ لأنّه

(١) كنز العرفان ١: ٢٤٦.

(٢) مجمع الفائدة ٤: ٢٨٨.

محدود من حيث الزيادة والنقصان.

وأمّا الثاني، فيتصوّر فيه الإسراف، واستنتجنا هناك: أنّ وجوب الإنفاق إنّما هو على وجه القصد والاعتدال ـ مراعىً فيه جانب التوسعة على العيال ـ من دون إسراف ولا تقتير.

وأمّا في الإنفاقات المندوبة، فقلنا: إنّ فيها قولين:

الأوّل ـ أنّ صرف المال في وجوه الخير والبرّ ليس إسرافاً مطلقاً.

وذكرنا جملة ممّن التزموا بهذا القول مع كلماتهم.

الثاني ـ أنّ الإسراف يصدق في وجوه البرّ وغيرها إذا كان زائداً على القدر اللائق بالحال.

وذكرنا جملة ممّن قالوا بهذا القول مع كلماتهم أيضاً.

وللمجلسي كلام ذكره بعد بعض روايات الإيثار ربّما يمكن الجمع به بين القولين، قال:

«واعلم أنّ الآيات والأخبار في قدر البذل، وما يحسن منه متعارضة، فبعضها تدلّ على فضل الإيثار، كهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[1]]، وبعضها على فضل الاقتصاد، كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾[2]، وكقول النبيّ صلى الله عليه وآله: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى".

وقد يقال: إنّها تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فمن قوي توكّله على اللّه، وكان قادراً على الصبر على الفقر والشدّة، فالإيثار أولى بالنسبة إليه، ومن لم يكن كذلك كأكثر الخلق، فالاقتصاد بالنسبة إليه أفضل.

وورد في بعض الأخبار: أنّ الإيثار كان في صدر الإسلام لكثرة الفقراء، وضيق الأمر على المسلمين، ثمّ نسخ ذلك بالآيات الدالّة على الاقتصاد»[1].

وأمّا توهّم لزوم اقتصار الإنفاق على الضروريات واجتناب الإنفاق على غيرها، فهو توهّم فاسد؛ إذ لا دليل على ذلك، بل أدلّة التوسعة على العيال وغيرهم تنافيه[2].

ثالثاً ـ الإنفاق المحرّم:

يحرم الإنفاق إمّا لحرمة مورده كالإنفاق في سبيل المحرّمات، أو لكونه من مالٍ محرّم، أو لاقترانه بالمحرّم، أو لغير ذلك، على تفصيل نذكره فيما يلي:

١ ـ الإنفاق في سبيل المحرّمات:

يحرم الإنفاق في سبيل المحرّمات، كالإنفاق

(١) الحشر: ٩.

(٢) الإسراء: ٢٩.

(١) البحار ٧١: ٢٥٠، كتاب العشرة، باب حقوق الإخوان، ذيل الحديث ٤٦، وانظر كتابنا دراسة حول الإسراف: ٣٤ ـ ٤٢ و١٢٨ ـ ١٣٩.

(٢) انظر عنوان «إسراف» في هذه الموسوعة، وكتاب دراسة حول الإسراف الصفحات المتقدّمة.

على أعداء الدين وتقويتهم؛ لأجل عدائهم وصدّهم عن سبيل الله، وعلى مرتكبي الفواحش والمحرّمات بدواعٍ محرّمة، كتشجيعهم عليها، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾[1].

فالآية وإن كانت ناظرة إلى الكفّار بحسب السياق[2]، ولكن الملاك موجود في المسلم الذي يعمل عمل الكفّار أيضاً.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[3].

قال الطبرسي في تفسير الآية: «وأكثر المفسّرين على أنّ المراد بـ "لهو الحديث": الغناء، وهو قول ابن عبّاس، وابن مسعود، وغيرهما، وهو المروي عن أبي جعفر، وأبي عبدالله، وأبي الحسن الرضا عليهم السلام، قالوا: منه الغناء[4].

(١) الأنفال: ٣٦.

(٢) جاء في تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي عند تفسير الآية: «نزلت في قريش لـمّا وافاهم ضمضم وأخبرهم بخروج رسول الله صلى الله عليه وآله في طلب العير، فأخرجوا أموالهم، وحملوا، وأنفقوا، وخرجوا إلى محاربة رسول الله صلى الله عليه وآله ببدر فقُتلوا وصاروا إلى النار، وكان ما أنفقوا حسرة عليهم». تفسير القمي ١: ٢٧٦.

(٣) لقمان: ٦.

(٤) انظر الوسائل ١٧: ٣٠٣ ـ ٣١٢، الباب ٩٩ من =

وروي أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: هو الطعن بالحقّ والاستهزاء به، وما كان أبو جهل وأصحابه يجيئون به؛ إذ قال: يا معشر قريش، ألا أُطعمكم من الزقّوم الذي يخوّفكم به صاحبكم؟! ثمّ أرسل إلى زبد وتمر فقال: هذا هو الزقّوم الذي يخوّفكم به، قال: ومنه الغناء.

فعلى هذا، فإنّه يدخل فيه كلّ شيء يلهي عن سبيل الله وعن طاعته من الأباطيل، والمزامير، والملاهي، والمعازف، ويدخل فيه السخرية بالقرآن واللغو فيه...»[1].

٢ ـ الإنفاق من المال المحرّم:

يحرم الإنفاق من المال المحرّم؛ لاستلزامه التصرّف المحرّم، وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أربعة لا يجزن في أربعة: الخيانة، والغلول، والسرقة، والربا، لا يجزن في حجٍّ، ولا عمرة، ولا جهادٍ، ولا صدقة»[2].

ومن موارد الإنفاق من المال المحرّم: الإنفاق من مال الغير من دون رضاه؛ لأنّ التصرّف في مال الغير من دون رضاه حرام تكليفاً وباطل وضعاً.

ومن مصاديق ذلك:

ـ إنفاق الوالد من مال ولده.

= أبواب ما يكتسب به، الأحاديث: ٣ و ٦ و ٧ و ١١ و ١٦ وغيرها.

(١) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣١٣.

(٢) الوسائل ١٧: ٩٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

ـ وإنفاق الولد من مال والده.

ـ وإنفاق الأمّ من مال ولدها.

ـ وإنفاق الولد من مال أمّه.

ـ وإنفاق سائر الأقارب بعضهم من بعض بغير إذن.

ـ وإنفاق الزوج من مال زوجته من دون إذنها.

ـ وإنفاق الزوجة من مال الزوج[١] كذلك، وورد الترخيص في مثل المأدوم[٢]، وفيه كلام وتفصيل يأتي في موضعه المناسب إن شاء اللّه تعالى.

ـ والإنفاق من المال المغصوب.

ومنه الإنفاق من المال الذي صار بيده من الربا، وإليه يشير ـ على ما في بعض التفاسير[٣] ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾[١].

فقد ورد عن أبي عبداللّه عليه السلام في تفسيرها: «كان القوم قد كسبوا مكاسب سوء في الجاهليّة، فلمّا أسلموا أرادوا أن يخرجوا من أموالهم ليتصدّقوا بها، فأبى اللّه تبارك وتعالى إلّا أن يخرجوا من أطيب ما كسبوا»[٢].

ومنه الإنفاق من المال المكتسب عن طريق محظور، مثل: بيع الخمور، وآلات اللهو والقمار، وأجر البغايا[٣] والمغنّيات، والمال المكتسب

---

(١) انظر: السرائر ٢: ٢٠٩ ـ ٢١٠، والتذكرة ١٢: ١٦٢ ـ ١٦٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٢٩، والقواعد ٢: ١٢ ـ ١٣، والدروس ٣: ١٦٩، وجامع المقاصد ٤: ٤٧ ـ ٤٩، ومفتاح الكرامة ٤: ١٢٧ ـ ١٣٢.

(٢) عن ابن بكير، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام: ما يحلّ للمرأة أن تصدّق من مال زوجها بغير إذنه؟ قال: المأدوم». الوسائل ١٧: ٢٧٠، الباب ٨٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٣) وروي عن أبي عبداللّه عليه السلام: «أنّه كان رسول اللّه إذا أمر بالنخل أن يزكّى يجيء قوم بألوان من تمر وهو من أردى التمر، يؤدّونه من زكاتهم تمراً يقال له: "الجعرور" و"المعافارة"، قليلة اللحا عظيمة النوى، وكان بعضهم يجيء بها عن التمر الجيّد، فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: لا تخرصوا هاتين التمرتين، ولا تجيئوا منها بشيء، = وفي ذلك نزل...». الكافي ٤: ٤٨، باب النوادر من كتاب الزكاة، الحديث ٩، وانظر مجمع البيان (١ ـ ٢): ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(١) البقرة: ٢٦٧.

(٢) الكافي ٤: ٤٨، باب النوادر من كتاب الزكاة، الحديث ١٠.

(٣) ومن الظريف ما نقل في الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عن سبط ابن الجوزي في تذكرة الخواصّ عن الشعبي: أنّ عليّاً عليه السلام أتاه رجل فقال: أريد أن أبني مسجداً، فقال: من حلالك؟ فسكت، ثمّ إنّه مضى فبنى مسجداً، فكتب عليّ عليه السلام:

رأيتك تبني مسجداً من خيانة
فكنت بحمد اللّه غير موفّق

كمُطعِمَةِ الزهّادِ من كدّ فرجها
لكِ الويلُ لا تزني ولا تتصدّقي =

من معونة الظالمين، ونحو ذلك، وقد ذكرها أكثر الفقهاء ـ وخاصّة الشيخ الأنصاري ـ عند بحثهم عن المكاسب المحرّمة.

٣ ـ الإنفاق المقترن بالمحرّم:

قد يحرم الإنفاق إذا اقترن بالمحرّم، كالرياء والمنّ والأذى، وقد ورد النهي عنها في الكتاب والسنّة:

أمّا الكتاب، فمثل:

ـ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِيناً فَسَاءَ قَرِيناً﴾(١).

ـ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ...﴾(٢).

وأمّا السنّة، فمثل:

ـ ما رواه أبو بصير، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: يجاء بالعبد يوم القيامة قد صلّى فيقول: يا ربِّ قد صلّيت ابتغاء وجهك، فيقال له: بل صلّيت ليقال: ما أحسن صلاة فلان! اذهبوا به إلى النار.

ثمّ ذكر مثل ذلك في القتال، وقراءة القرآن، والصدقة»(٣).

ـ وما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ الملَك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به، فإذا صعد بحسناته يقول الله عزّ وجلّ: اجعلوها في سجّين، إنّه ليس إيّاي أراد به»(١).

ـ وما رواه الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «لا يدخل الجنّة العاقُّ لوالديه، ومدمن الخمر، ومنّان بالفعال للخير، إذا عمله»(٢).

ـ وما رواه عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله أيضاً أنّه قال: «من أسدى إلى مؤمن معروفاً، ثمّ آذاه بالكلام أو منّ عليه، فقد أبطل الله صدقته»(٣).

ـ وما رواه عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله أيضاً أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله كره لي ستّ خصال، وكرهتها للأوصياء من ولدي وأتباعهم من بعدي ـ منها ـ المنّ بعد الصدقة»(٤).

والمستفاد من مجموع الآيات والروايات المتقدّمة وكلمات الفقهاء في مواطن متعدّدة: أنّ العمل العبادي ـ وهو الذي يحتاج إلى نيّة القربة ـ يبطل بالرياء؛ لأنّه منافٍ لقصد القربة.

وكذلك لو اقترنت العبادات الماليّة كالزكاة

= انظر الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام (جمع السيّد محسن الأمين): حرف القاف.

(١) النساء: ٣٨.

(٢) البقرة: ٢٦٤.

(٣) الوسائل ١: ٧٢ ـ ٧٣، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة =

= العبادات، الحديث ١٠.

(١) الوسائل ١: ٧١، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٩: ٤٥٤، الباب ٣٧ من أبواب الصدقة، الحديث ١٠.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٩.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٥١، الحديث الأوّل.

والصدقة والإنفاقات المندوبة بالمنّ والأذى.

وقد تقدّم في عنوان «إبطال»: أنّ الرياء والمنّ والأذى من أسباب إبطال الأعمال العباديّة.

ولكن ربّما يقال: إنّ المحرّم هو الضميمة، وهو الرياء والمنّ، أمّا الإنفاق نفسه، فنحتاج في إثبات حرمته إلى إثبات سراية النهي من الضميمة إليه، كما في مجمع الأمر والنهي على القول بامتناع اجتماعهما؛ لسراية النهي إلى المأمور به فيه.

رابعاً ـ الإنفاق المكروه:

وهو الإنفاق المنهي عنه الذي لا يصل نهيه إلى حدّ الحرمة، كالمراتب الأوّلية من الإسراف في الإنفاق، حيث ورد النهي عنها، لكن لم نقطع بحرمتها[1].

خامساً ـ الإنفاق المباح:

وهو الإنفاق فيما سوى الموارد المتقدّمة، كالإنفاق في غير سبيل اللّه مع عدم كونه محرّماً، ومنه الإنفاق في الولائم التي لم يقصد بها وجه اللّه تعالى ولم تكن محرّمة.

(١) انظر: دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة: ٤٩ ـ ٥٦، ويمكن استخراج أمثلة عديدة لذلك من الموارد المبحوث عنها في الكتاب، وانظر أيضاً عنوان «إسراف» في هذه الموسوعة.

المرحلة الثانية ـ الإنفاق بمعناه الخاصّ

المقصود من الإنفاق بمعناه الخاصّ هو الإنفاق على الزوجة والقريب والمملوك، ويتقدّمها الإنفاق على النفس. فالذين تجب نفقتهم إذن هم:

١ ـ نفس الإنسان.

٢ ـ الزوجة.

٣ ـ الأقارب، وسوف يأتي تفسير ذلك.

٤ ـ المملوك، سواء كان إنساناً أو حيواناً.

وسنتكلّم عن كلٍّ واحد من هذه الموارد.

أوّلاً ـ الإنفاق على النفس:

لا إشكال في وجوب الإنفاق على النفس وتقدّمه على سائر الإنفاقات؛ لاهتمام الشارع بحفظ النفس كثيراً؛ ولذلك صرّح الفقهاء بوجوب حفظ النفس.

ولم يتعرّض الفقهاء للبحث عن الإنفاق على النفس إلّا نادراً؛ ربّما لوضوحه، نعم قال صاحب الجواهر: «نفقة النفس مقدّمة على نفقة الزوجة عند التعارض، بلا خلاف ولا إشكال؛ لأهمّية النفس عند الشارع...»[1].

وقد تقدّم ما يدلّ على تقديم نفقة النفس على الغير عند الكلام على الاضطرار إلى مال الغير في عنوان «اضطرار».

(١) الجواهر ٣١: ٣٦٥، وانظر: إرشاد الأذهان ٢: ٣٦، والرياض ١٠: ٥٤٠.

ثانياً ـ الإنفاق على الزوجة

يجب على الزوج الإنفاق على الزوجة؛ للكتاب والسنّة والإجماع:

أمّا الكتاب، فمثل:

ـ قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[1].

فإنّه تعالى ذكر سببين لكون الرجال قوّامين على النساء:

أحدهما ـ تفضيل بعض خلقه على بعض من حيث التكوين بالعقل وحسن الرأي والعزم.

ثانيهما ـ بما أنفق الرجال على النساء من المهر والنفقة[2].

قال فخر الدين: «اتّفقوا على أنّ قوله: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا﴾ على سبيل الوجوب»[3].

ـ وقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ... لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾[4].

فالآية لما دلّت على وجوب الإنفاق على المطلّقة الرجعيّة، فهي تدلّ على وجوبه على الزوجة غير المطلّقة بطريق أولى.

ـ وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ

(١) النساء: ٣٤.

(٢) انظر مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٤٣.

(٣) إيضاح الفوائد ٣: ٢٦٦.

(٤) الطلاق: ٦ ـ ٧.

وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[1].

قال فخر الدين: «دلّ على وجوبها حال تشاغلها بولدها عن استمتاع الزوج، فدلالته حال عدم اشتغالها بولادة وولد أولى»[2].

لكن قال الطبرسي: «لم يرد به نفقة الزوجات؛ لأنّه قابلها بالإرضاع، ونفقة الزوجة لا تجب بسبب الإرضاع وإنّما تجب بسبب الزوجيّة، وقال بعضهم أراد به نفقة الزوجات»[3].

وهناك آيات أُخر استشهدوا بها لوجوب الإنفاق على الزوجة ذكرها فخر الدين[4] وغيره.

وأمّا السنّة، فمثل:

ـ ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾، قال: «إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة، وإلّا فُرّق بينهما»[5].

ـ وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقّاً على الإمام أن يفرّق بينهما»[6].

ـ ما روي من أنّ هنداً امرأة أبي سفيان

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) إيضاح الفوائد ٣: ٢٦٦.

(٣) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٣٣٥.

(٤) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٥) الوسائل ٢١: ٥٠٩، الباب الأوّل من أبواب النفقات، الحديث الأوّل، والآية ٧ من سورة الطلاق.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

دخلت على رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إنّ أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بنيَّ إلّا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل عليَّ في ذلك من جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: «خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك»[١].

والروايات الواردة في ذلك كثيرة.

وأمّا الإجماع:

فقد ادّعاه عديد من الفقهاء، قال صاحب الجواهر:

«لا تجب النفقة من حيث كونها نفقة ـ لا من حيث توقّف حفظ النفس المحترمة ـ إلّا بأحد أسباب ثلاثة: الزوجية والقرابة والملك بإجماع الأمّة، كما عن جماعة الاعتراف به»[٢].

ثبوت النفقة للمسلمة والذمّية والأمة:

لا فرق في ثبوت النفقة للزوجة بين كونها مسلمة أو ذمّية، وحرّة أو أمة؛ لإطلاق الأدلّة، ووجود المقتضي في الجميع، وقد ادّعي عدم الخلاف في ذلك[٣].

(١) صحيح مسلم ٣: ١٣٣٨، كتاب الأقضية، باب قضيّة هند، الحديث ١٧١٤، وانظر سنن الدارمي ٢: ١٥٩، كتاب النكاح، باب وجوب نفقة الرجل على أهله.

(٢) الجواهر ٣١: ٣٠١، وانظر: نهاية المرام ١: ٤٧٢، والحدائق ٢٥: ٩٧، والرياض ١٠: ٥٢٩.

(٣) انظر: نهاية المرام ١: ٤٧٧، والجواهر ٣١: ٣٢٧.

نعم، القدر المتيقّن في استحقاق الأمة للنفقة هو: أن يمكّن سيّدها زوجها منها تمكيناً كاملاً، أي ليلاً ونهاراً، فلو مكّنه منها ليلاً فقط، ففي استحقاقها للنفقة وعدمه قولان:

الأوّل ـ عدم الاستحقاق؛ لأنّ استحقاق النفقة يدور مدار التمكين الكامل، ومع عدمه لا نفقة لها.

اختار هذا القول جماعة من الفقهاء[١].

الثاني ـ استحقاقها للنفقة؛ لأنّ المفهوم من دليل شرطيّة التمكين لوجوب النفقة، ليس هو التمكين على الإطلاق، بل هو التمكين مع عدم عذر مقبول شرعاً لعدم التمكين كما في الحيض ونحوه.

اختاره بعض الفقهاء[٢].

الإنفاق على المطلّقة رجعياً:

تستحقّ المطلّقة طلاقاً رجعيّاً النفقة، فهي بحكم الزوجة من هذه الجهة، وقد ادّعي على ذلك الإجماع[٣].

(١) مثل الشيخ الطوسي في المبسوط ٦: ١٦، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٤٨٨، والعلّامة في القواعد ٣: ١٠٤، والتحرير ٤: ٢٥، والشهيد الثاني في المسالك ٨: ٤٥٤، وسبطه في نهاية المرام ١: ٤٧٨، والفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ٧: ٥٧٧، والسيّد الطباطبائي في الرياض ١٠: ٥٣٥ ـ ٥٣٦.

(٢) مثل صاحب الجواهر في الجواهر ٣١: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣١٦ ـ ٣١٧، والمصدر الآتي.

قال صاحب المدارك: «هذا الحكم موضع نصٍّ ووفاق، لكن استثنى بعضهم من النفقة آلة التنظيف؛ لأنّ الزوج لا ينتفع بذلك، والإطلاق أجود، فلعلّ اللّه يحدث بعد ذلك أمراً»(١).

وممّن استحسن الاستثناء جدّه الشهيد في المسالك(٢).

وممّن رجّح عدم الاستثناء صاحب الحدائق(٣) وصاحب الجواهر(٤).

قال الأوّل بعد نقل كلام الشهيد وسبطه: «أقول: ماذكره سبطه ﷺ هو المؤيّد بالأخبار الكثيرة، ومنها ما رواه في الكافي عن أبي بصير في الموثّق عن أحدهما عليهما السلام: "في المطلّقة تعتدّ في بيتها وتظهر له زينتها، لعلّ اللّه يحدث بعد ذلك أمراً" ...»(٥).

ثمّ ذكر روايات أُخر بهذا المضمون.

وأمّا الدليل على أصل ثبوت النفقة، فهو روايات عديدة في هذا المجال، منها:

ـ ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المطلّقة ثلاثاً ليس لها نفقة على زوجها، إنّما ذلك للّتي لزوجها عليها رجعة»(٦).

---

(١) نهاية المرام ١: ٤٧٨.

(٢) انظر المسالك ٨: ٤٤٩.

(٣) انظر الحدائق ٢٥: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٤) انظر الجواهر ٣١: ٣١٧.

(٥) الوسائل ٢٢: ٢١٧، الباب ٢١ من أبواب العِدد، الحديث الأوّل.

(٦) الوسائل ٢١: ٥١٩، الباب ٨ من أبواب النفقات، =

الإنفاق على البائن:

البائن هي المطلّقة التي تبين من الزوج ولا يحقّ له الرجوع إليها. وهي إمّا حامل أو لا. ويختلف الحكم فيهما، كما سيأتي توضيحه:

أوّلاً ـ الإنفاق على البائن الحائل:

ادّعي الإجماع(١) على عدم استحقاق المطلّقة طلاقاً بائناً للنفقة إذا كانت حائلاً أي غير حامل، واستفاضت النصوص الدالّة على ذلك، فمنها:

ـ ما روي عن أبي الحسن موسى عليه السلام أنّه قال: «إذا طلّق الرجل امرأته طلاقاً لا يملك فيه الرجعة، فقد بانت منه ساعة طلّقها، وملكت نفسها، ولا سبيل له عليها، وتعتدّ حيث شاءت ولا نفقة لها»(٢).

ـ وما رواه الحلبي عن أبي عبداللّه عليه السلام: «أنّه سأل عن المطلّقة ثلاثاً ألها النفقة أو السكنى؟ قال: أحبلى هي؟ قلت: لا، قال: فلا»(٣).

= الحديث ٢، وانظر الحديثين الأوّل والرابع أيضاً.

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٥٠، وفيه: «وأمّا البائن، فلا نفقة لها ولا سكنى عندنا». ونهاية المرام ١: ٤٧٨، وفيه: «... الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب»، والحدائق ٢٥: ١١٠، وفيه: «... الظاهر أنّه موضع وفاق»، وكشف اللثام ٧: ٥٨١، والرياض ١٠: ٥٣٧، والجواهر ٣١: ٣٢٠، وادّعى الإجماع المحصل والمنقول عليه.

(٢) الوسائل ٢١: ٥١٩، الباب ٨ من أبواب النفقات، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٢١، الحديث ٧.

ومنها الروايات التي ذكرناها في نفقة الرجعية.

ثانياً ـ الإنفاق على البائن الحامل:

ادّعي الاتّفاق أو الإجماع[١] على استحقاق البائن الحامل للنفقة، ويدلّ عليه إضافة على الإجماع المتقدّم الكتاب والسنّة:

أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[٢].

وأمّا السنّة، فنها:

ـ ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سأل عن المطلّقة ثلاثاً، ألها سكنى ونفقة؟ قال: حبلى هي؟ قلت: لا، قال: لا»[٣].

وبهذا المضمون وردت روايات أُخر[٤].

وورد: أنّه صلى الله عليه وآله قال لفاطمة بنت قيس، وقد طلّقها زوجها ثلاثاً: «لا نفقة لكِ إلّا أن تكوني حاملاً»[٥].

ثمّ إنّ الفقهاء اختلفوا في أنّ النفقة للحمل أو للحامل؟ ولهم في ذلك أقوال:

الأوّل ـ أنّها للحمل، ذهب إليه الشيخ في المبسوط[١]، وتبعه جماعة[٢]، بل نسب إلى المشهور[٣] والأكثر[٤].

الثاني ـ أنّها للحامل، وهو الظاهر من جماعة من الفقهاء[٥]، بل صرّح به بعضهم[٦].

الثالث ـ الاقتصار على ذكر القولين المتقدّمين من دون ترجيح أحدهما على الآخر،

---

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٥٠ ـ وحكاه عن المبسوط ٦: ٢٤ ـ ونهاية المرام ١: ٤٧٩، وكشف اللثام ٧: ٥٨١، والرياض ١٠: ٥٣٧، والجواهر ٣١: ٣٢٠.

(٢) الطلاق: ٦.

(٣) الوسائل ٢١: ٥٢١، الباب ٨ من أبواب النفقات، الحديث ٦.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: الأحاديث ١ و ٣ و ٧.

(٥) سنن أبي داود ٢: ٢٦٨، كتاب الطلاق، باب المبتوتة، الحديث ٢٢٩٠.

---

(١) انظر المبسوط ٦: ٢٨، وذكر فيه قولين، فقال: «... الثاني: النفقة للحمل، وهو أقواهما عندي»، لكن كلامه في الصفحة ٢١ و ٢٤ و ٢٥ ليس بصريح في ذلك.

(٢) مثل: القاضي في المهذّب ٢: ٣٤٨، والعلّامة في المختلف ٧: ٣٢٥، والسيّد الطباطبائي في الرياض ١٠: ٥٣٨.

ونسبه ابن فهد إلى ظاهر كلام ابن حمزة، لكن عبارته لا تساعد عليه؛ لأنّه قال: «فالحامل يلزم لها النفقة والسكنى لمكان الحامل». الوسيلة: ٣٢٨، وانظر المهذّب البارع ٣: ٤٣٣.

ونحتمل أن يكون «الحامل» في آخر كلامه تصحيفاً لـ «الحمل» كي يناسب التعليل المعروف في بعض العبارات.

(٣) انظر الرياض ١٠: ٥٣٨.

(٤) انظر: نهاية المرام ١: ٤٧٩، والحدائق ٢٥: ١١١، وفي صحّة هذه النسبة وما قبلها تأمّل.

(٥) مثل: ابن إدريس في السرائر ٢: ٦٥٦، والعلّامة في التحرير ٤: ٢٥، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٢٨١، فصل في النفقات، المسألة ٦.

(٦) مثل صاحب المدارك في نهاية المرام ١: ٤٧٩.

كما فعل بعض الفقهاء[١].

الرابع ـ أنّها للحامل، بمعنى أنّ وجود الحمل يجعل الزوجة المطلّقة بائناً كالمطلّقة رجعيّاً فيجري عليها حكم نفقة الزوجة من حيث الكيفيّة والقضاء وخطاب الزوج بها، لا من حيث إنّ عدم التمكين موجب لسقوطها؛ إذ لا معنىً للتمكين في البائن.

ذهب إلى هذا التفسير صاحب الجواهر[٢].

ثمّ إنّهم ذكروا لهذا الخلاف آثاراً عديدة، منها:

ـ وجوب قضاء النفقة إذا لم ينفق عليها بناءً على كونها للحامل؛ لعدم سقوط نفقة الزوجة ووجوب قضائها، وأمّا بناءً على كونها للحمل فتسقط؛ لأنّ نفقة الأقارب لا قضاء لها، كما سيأتي في موضعه إن شاء اللّه تعالى.

ـ سقوط النفقة لو ارتدّت الزوجة بعد الطلاق؛ بناءً على كونها للحامل؛ لسقوط نفقة الزوجة بالارتداد؛ خلافاً لما إذا كان للحمل، فإنّه لا أثر لارتداد الأمّ في بقاء وجوبها.

وموارد أُخرى[٣]. لكن ادّعى صاحب الجواهر ورود الإشكال على كثير من الآثار التي ذكروها بناءً على تفسيره[١].

حكم الحامل البائن باللعان:

إذا لاعن الزوج زوجته لأجل نفي الحمل عن نفسه، فلا نفقة للحامل بعد حصول البينونة بينهما باللعان، سواء قلنا: إنّ النفقة للحامل لأجل الحمل، أو هي للحمل؛ لأنّه بعد نفي الحمل لم يتحقّق موضوع وجوب النفقة على القولين[٢].

نعم، لو كان اللعان لأجل قذفها بالزنا، لا لنفي الحمل، فتبتنى المسألة على أنّ النفقة للحمل أو الحامل، فعلى الأوّل يجب الإنفاق؛ لأنّه معترف بالحمل، وعلى الثاني لا يجب[٣].

الإنفاق على المتوفّى عنها زوجها:

اختلف الفقهاء في وجوب الإنفاق على المتوفّى عنها زوجها إذا كانت حاملاً، بعد اعترافهم بعدم وجوبه إذا كانت حائلاً، ولهم في المسألة أقوال:

الأوّل ـ أنّه لا نفقة لها، فلا يجب على الزوج الإنفاق عليها.

صرّح بهذا القول جماعة من الفقهاء[٤]،

---

(١) مثل: الشهيدين: الأوّل في غاية المراد ٣: ٢١٠ ـ ٢١٢، والثاني في المسالك ٨: ٤٥١، والمحدّث البحراني في الحدائق ٢٥: ١١٢ ـ ١١٤.

(٢) انظر الجواهر ٣١: ٣٢٤.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٣٢١ ـ ٣٢٢، وغيره من الكتب الفقهيّة.

(١) انظر جواهر الكلام ٣١: ٣٢٤.

(٢) انظر: المبسوط ٦: ٢٥، والشرائع ٢: ٣٥١، والتحرير ٤: ٢٧، والمسالك ٨: ٤٧٦، والجواهر ٣١: ٣٦٠.

(٣) انظر: المسالك ٨: ٤٧٦، والجواهر ٣١: ٣٦٠.

(٤) مثل: المفيد وابن أبي عقيل ـ على ما نسبه إليهما الآبي في كشف الرموز ٢: ٢٠٢ ـ وابن إدريس في السرائر =

بل قال المحقّق: «وفي الحامل المتوفّى عنها زوجها روايتان: أشهرهما أنّه لا نفقة لها...»[١].

وقال الشهيد الثاني: «المراد بالرواية هنا الجنس؛ لأنّه ورد بعدم الإنفاق عليها أربع روايات معتبرات الأسناد، فمنها حسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: "أنه قال في الحبلى المتوفّى عنها زوجها: إنّه لا نفقة لها"[٢]»[٣].

= ٢: ٧٣٨، ونسبه إلى المفيد في التمهيد، والعلّامة في القواعد ٣: ١٥١، والتحرير ٤: ٢٥، وولده في الإيضاح ٣: ٢٧٨، والمقداد في التنقيح ٣: ٢٨٠، والصيمري في غاية المرام ٣: ١٨٥، والشهيد الثاني في المسالك ٨: ٤٥٤، والسيّد الطباطبائي في الرياض ١٠: ٥٤٠، وصاحب الجواهر في الجواهر ٣١: ٣٢٧، والسيّد الحكيم في المنهاج ٢: ٣٠٤، الفصل العاشر في النفقات، المسألة الأولى، والسيّد الخوئي في المنهاج ٢: ٢٨٧، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ١٤٠٠، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٢٨١، فصل في النفقات، المسألة ٦.

ويظهر الميل إلى هذا القول من جماعة مثل: ابن فهد في المهذّب البارع ٣: ٤٣٠ ـ ٤٣١، فإنّه فنّد سائر الأقوال لكنّه لم يصرّح باختياره لهذا القول، وصاحب المدارك في نهاية المرام ١: ٤٨١ ـ ٤٨٣، والإصفهاني في كشف اللثام ٧: ٥٨٣ ـ ٥٨٤، والمحدّث البحراني في الحدائق ٢٥: ١١٨.

(١) الشرائع ٢: ٣٤٩.

(٢) الوسائل ٢١: ٥٢٢، الباب ٩ من أبواب النفقات، الحديث الأوّل.

(٣) المسالك ٨: ٤٥٣.

وستأتي الرواية الدالّة على الإنفاق.

الثاني ـ أنّ نفقتها من نصيب حملها من الميراث.

ذهب إلى هذا القول الشيخان: الصدوق[١] والطوسي[٢] وجماعة من تابعيهما[٣].

قال الشيخ الطوسي: «ولا نفقة للّتي مات عنها زوجها من تركة الرجل، فإن كانت حاملاً أُنفق عليها من نصيب ولدها الذي في بطنها».

واستدلّوا على هذا القول بما رواه أبو الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المرأة الحبلى المتوفّى عنها زوجها ينفق عليها من مال ولدها الذي في بطنها»[٤].

ولكن ردّت الرواية ـ وإن وصفها بعضهم بالصحّة ـ: بأنّ الراوي عن أبي الصباح، وهو محمّد بن الفضيل، مشترك بين الثقة وغيره؛ فلذلك لا يصحّ وصفها بالصحيحة إلّا مع العثور على قرينة تؤيّد أنّه الثقة[٥].

(١) انظر من لا يحضره الفقيه ٣: ٥١٠، باب طلاق الحامل، ذيل الحديث ٤٧٩٠، حيث قال: «والذي نفتي به رواية الكناني».

(٢) انظر النهاية: ٥٣٧.

(٣) مثل: الحلبي في الكافي: ٣١٣، والقاضي في المهذّب ٢: ٣١٩، وابن حمزة في الوسيلة: ٣٢٩، وابن زهرة في الغنية: ٣٨٥، واختاره المحقّق أيضاً في المختصر النافع: ١٩٥.

(٤) الوسائل ٢١: ٥٢٤، الباب ١٠ من أبواب النفقات، الحديث الأوّل.

(٥) انظر نهاية المرام ١: ٤٨١. =

واستدلّوا أيضاً بصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «المتوفّى عنها زوجها ينفق عليها من ماله»[١].

وعلّق الشيخ الطوسي على هذه الرواية بقوله: «... نحمله على أنّه ينفق عليها من مال الولد إذا كانت حاملاً، والولد وإن لم يجر له ذكر جاز لنا أن نقدّره؛ لقيام الدليل عليه، كما فعلناه في مواضع كثيرة من القرآن وغيره»[٢].

ثمّ استشهد للحمل الذي ذكره برواية أبي الصباح الكناني المتقدّمة.

الثالث ـ بناء المسألة على أنّ النفقة للحمل، أو الحامل.

قال العلّامة في المختلف: «والتحقيق، أن نقول: إن جعلنا النفقة للحمل، فالحقّ ما قاله الشيخ[٣]، وإن جعلناها للحامل، فالحقّ ما قاله المفيد[٤]»[٥].

= أقول: وردت عن أبي الصباح روايتان بطريق واحد، إحداهما الرواية المذكورة في المتن، والأخرى هي: «عن أبي عبدالله عليه السلام في المرأة الحامل المتوفّى عنها زوجها، هل لها نفقة؟ قال: لا». الوسائل ٢١: ٥٢٢، الباب ٩ من أبواب النفقات، الحديث ٢.

(١) الوسائل ٢١: ٥٢٣، الباب ٩ من أبواب النفقات، الحديث ٤.

(٢) الاستبصار ٣: ٣٤٥، الباب ٢٠٠، ذيل الحديث ٥.

(٣) أي القول الثاني، وهو: أنّ نفقتها من نصيب الحمل.

(٤) أي القول الأوّل، وهو: أنّه لا نفقة لها.

(٥) المختلف ٧: ٤٩٣.

الرابع ـ بناء المسألة على إعسار الأمّ وعدمه، فعلى الأوّل لها النفقة من نصيب الحمل.

قال بذلك يحيى بن سعيد وعبارته هكذا: «المتوفّى عنها زوجها... لا سكنى لها ولا نفقة، فإن كانت معسرة حاملاً أُنفق عليها من نصيب الحمل»[١].

ونسبه في الحدائق[٢] إلى المجلسي.

الخامس ـ التوقّف في المسألة أو الإشكال والترديد فيها.

وممّن استشكل في المسألة صاحب الكفاية[٣]، وصاحب الحدائق[٤] وإن استقرب الأخير القول الأوّل.

شروط وجوب الإنفاق على الزوجة:

الشروط المتّفق عليها لوجوب الإنفاق على الزوجة اثنان:

الأوّل ـ أن يكون العقد دائماً:

فلا نفقة للمعقود عليها بالعقد المنقطع، وقد ادّعي عليه الإجماع بقسميه: المحصّل والمنقول[٥].

الثاني ـ التمكين الكامل:

وهو تخلية الزوجة بينها وبين الزوج، بحيث

(١) الجامع للشرائع: ٤٧٢.

(٢) انظر الحدائق ٢٥: ١١٨، وراجع فيه الهامش رقم ١.

(٣) انظر الكفاية: ١٩٥.

(٤) انظر الحدائق ٢٥: ١١٨.

(٥) انظر الجواهر ٣١: ٣٠٣.

لا تخصّ موضعاً ولا وقتاً. فلو بذلت نفسها في زمانٍ دون زمان، أو مكان دون مكان آخر ممّا يسوغ فيه الاستمتاع لم يحصل التمكين(١)، ولم تجب على الزوج النفقة قطعاً؛ لتحقّق نشوزها حينئذٍ بذلك(٢).

ويرى بعضهم: أنّ التمكين إنّما يحصل إذا قالت الزوجة للزوج: قد سلّمت نفسي إليك في أيّ مكان شئت(٣).

هل وجوب الإنفاق متفرّع على العقد أو التمكين؟

اختلف الفقهاء في أنّ وجوب الإنفاق إنّما هو بسبب العقد، أو بالتمكين، أو بهما؟ ولهم فيه عدّة أقوال:

الأوّل ـ أنّه متفرّع على التمكين. وهو قول الشيخ في المبسوط(٤)، وأكثر الفقهاء(٥).

(١) انظر شرائع الإسلام ٢: ٣٤٧.

(٢) انظر الجواهر ٣١: ٣٠٣.

(٣) انظر التحرير ٤: ٢١.

(٤) المبسوط ٦: ١١.

(٥) مثل: ابن إدريس في السرائر ٢: ٦٥٤، وابن حمزة في الوسيلة: ٢٨٥، والعلّامة في التحرير ٤: ٢١ ـ ونسبه إلى المشهور ـ والشهيد الثاني في الروضة البهيّة ٥: ٤٦٨، حيث قال: «فالقول بما عليه الأصحاب متعيّن» ـ وهو الظاهر منه في المسالك ٨: ٤٤٢ حيث قال: «فالأظهر بين الأصحاب هو القول الثاني» أي كونه مسبّباً عن التمكين ولم يصرّح بمختاره ـ وسبطه في نهاية المرام ١: ٤٧٤ ـ ونسبه إلى أكثر الأصحاب ـ والإصفهاني في كشف اللثام ٧: ٥٥٨، والسيّد =

قال الشيخ الطوسي: «فالنفقة تجب في مقابلة التمكين من الاستمتاع؛ لأنّه لو وجد العقد دون التمكين فلا نفقة، ولو وجد التمكين وجبت، وإن نشزت سقطت.

والتمكين الذي يجب في مقابلته هو التمكين المستحقّ بالعقد المستند إليه، ولا نقول: به وبالعقد، بل نقول: بالتمكين المستند إلى العقد، بدليل أنّه لو وجد التمكين من غير عقد أو عن عقد فاسد لم تستحقّ شيئاً».

الثاني ـ أنّه متفرّع على العقد فقط. ذكره الفقهاء قولاً ولم يذكروا له قائلاً، ولم نعثر نحن عليه، كما صرّح بذلك صاحب الحدائق أيضاً حيث قال: «بل لم أقف على مصرّح بالأوّل وإن ذكر بلفظ "قيل"»(١).

نعم، اختاره صاحب الحدائق نفسه واستظهره من المسالك(٢).

الثالث ـ أنّه متفرّع على العقد والتمكين معاً، وهو الظاهر من كلٍّ من اكتفى بالقول بأنّ النفقة تجب بشرطين: العقد والتمكين الكامل(٣)، بل صرّح به فخر الدين(٤)، ونسبه إلى والده العلّامة(٥).

= الطباطبائي في الرياض ١٠: ٥٣٠ ـ ٥٣٢.

(١) و (٢) الحدائق ٢٥: ٩٩ ـ ١٠٠، ومراده من الأوّل هو الثاني عندنا.

(٣) مثل يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٤٨٧، والمحقّق في المختصر النافع: ١٩٥.

(٤) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٦٨.

(٥) انظر الإرشاد ٢: ٣٦.

الرابع ـ الترديد في المسألة والاستشكال فيها، وهو الموجود في كلام المحقّق في الشرائع[1]، والعلّامة في القواعد[2]، والمقداد في التنقيح الرائع[3].

الخامس ـ أنّ السبب لاستحقاق الزوجة النفقة إنّما هو إطاعتها للزوج، وعدم خروجها من منزله من دون إذنه، وتهيّؤها له، كما هو المستفاد من النصوص، بل قد يستفاد منها معاوضة النفقة للاستمتاع.

ولا مانع من تسمية عدم العمل بالشرط المتقدّم نشوزاً، فيكون الإنفاق دائراً مدار عدم النشوز بالمعنى المتقدّم، لا أنّ العقد سبب لوجوب الإنفاق، والنشوز مسقط له.

وبناءً على ذلك يكون التمكين وعدم النشوز متّحدين مصداقاً في باب النفقة، وإن تخلّف الصدق في بعض الموارد كالصغيرة، فإنّه لا يصدق في حقّها التمكين ولا النشوز، ومثلها التي لها مانع عقلي أو شرعي من التمكين كالمريضة، فإنّه لا يصدق عليها كونها ناشزة.

وهذا المعنى هو المستفاد من كلام صاحب الجواهر بعد بحث طويل للموضوع جاء فيه:

«فالمتّجه حينئذٍ اعتبار الطاعة التي يكون عدمها نشوزاً، في وجوب الإنفاق، وهو لا يكاد ينفكّ عن عدم النشوز، فلا يتّجه الفرق بين القول بكون التمكين شرطاً وبين القول بكون النشوز مانعاً...»[1].

وربّما يستفاد هذا المعنى من السيّدين: الحكيم والخميني أيضاً.

قال الأوّل: «أمّا نفقة الزوجة فتجب على الزوج... مع العقد الدائم بشرط عدم النشوز، وهو التمرّد على الزوج بمنعه عن حقوقه، أو بفعل المنفّرات له عنها...»[2].

وقال الثاني: «إنّما تجب نفقة الزوجة على الزوج بشرط أن تكون دائمة، فلا نفقة للمنقطعة، وأن تكون مطيعة له فيما يجب إطاعتها له؛ فلا نفقة للناشزة...»[3].

ويحتمل عدّه ممّن فرّع النفقة على الأمرين: دوام العقد والتمكين، كما في القول الثالث.

لكن قال السيّد الخوئي: «أمّا نفقة الزوجة الدائمة فتجب على الزوج... بشرط أن تكون عنده، فإذا خرجت من عنده تاركة له من دون مسوّغ شرعي لم تستحقّ النفقة، والمشهور أنّ وجوب النفقة مشروط بعدم النشوز، وهو التمرّد على الزوج بمنعه

---

(١) انظر الشرائع ٢: ٣٤٧.

(٢) انظر القواعد ٣: ١٠٣، وبنى الترديد بين العقد مع عدم النشوز، وبين العقد مع التمكين.

(٣) انظر التنقيح الرائع ٣: ٢٧٨.

(١) الجواهر ٣١: ٣٠٧.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٠٣ ـ ٣٠٤، كتاب النكاح، الفصل العاشر في النفقات.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٢٨٠، كتاب النكاح، فصل في النفقات، المسألة الأُولى.

عن حقوقه أو بفعل المنفّرات له عنها، وإن كان بمثل سبّه وشتمه، وفيه إشكال»[١].

وقال السيّد الصدر معلّقاً على كلام السيّد الحكيم الذي قدّمناه آنفاً:

«الزوجة تارة تكون مؤدّية للزوج كلّ حقوقه الشرعيّة، وأُخرى معلنة تمرّدها على الزوج والحياة الزوجيّة بترك البيت، أو بمقاطعة الزوج في داخل البيت، أو حرمانه من الاستمتاع على أساس رفض التعايش معه كزوجة، وثالثة وسطاً بين الأمرين، كما إذا امتنعت في بعض الأحيان عن الاستمتاع، بدعوى عذرٍ والتماس التأجيل إلى وقت آخر ممّا لا يخرجها عرفاً عن كونها زوجة منسجمة وإن كانت آثمة بعدم التمكين.

ولا شكّ في وجوب النفقة في الحالة الأُولى، كما لا ينبغي الشكّ في عدم وجوب النفقة في الحالة الثانية، وأمّا في الحالة الثالثة، فالمشهور بين العلماء سقوط النفقة فيها، ومال البعض إلى وجوبها، وهو الأحوط»[٢].

ولعلّ مراده من البعض أُستاذه السيّد الخوئي، كما قد يظهر من عبارته المتقدّمة.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٧، كتاب النكاح، الفصل العاشر في النفقات.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٠٣ ـ ٣٠٤، كتاب النكاح، الفصل العاشر في النفقات، الهامش رقم ٩١.

مسقطات النفقة:

تسقط النفقة بفوات أحد شرطي وجوب النفقة، وهما: الزوجية الحاصلة بالعقد الدائم، والتمكين الكامل.

وبناءً على ذلك فينتفي وجوب النفقة في الموردين التاليين:

الأوّل ـ البينونة الدائمة:

وهي تحصل بالطلاق، أو الفسخ بسبب العيب أو الارتداد ونحوهما، أو الموت. نعم، استثنيت صورة ما إذا كانت الزوجة البائنة حاملاً في بعض فروض المسألة، وقد تقدّم الكلام عن ذلك[١].

الثاني ـ عدم التمكين الكامل:

فلو مكّنت في زمان دون زمان، أو مكان دون مكان فلا نفقة لها كما تقدّم[٢].

وربّما يعبّر عن هذا المسقط بالنشوز، وهو مبنيٌّ على أنّ الشرط لوجوب النفقة هو التمكين الكامل، أو عدم النشوز، وقد تقدّم الكلام عن ذلك وما يترتّب عليه من آثار[٣].

ما يتفرّع على البينونة:

تقدّم الكلام عن حكم المطلّقة والمتوفّى عنها زوجها[٤].

(١) في الصفحة ٣١١ ـ ٣١٤.

(٢) في الصفحة ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٣) في الصفحة ٣١٥ ـ ٣١٧.

(٤) في الصفحة ٣٠٩ ـ ٣١٤.

وبقي ما يرتبط بالبينونة الحاصلة بالارتداد.

حكم الزوجة المرتدّة:

لو ارتدّت المرأة وهي بحضور الزوج وفي قبضته سقطت نفقتها؛ لتحريم وطئها بعد الردّة، والمانع إنّما هو من قِبلها[1].

ما يتفرّع على عدم التمكين:

تتفرّع على عدم التمكين أحكام عديدة، نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

١ ـ حكم الممنوعة من الوطء عقلاً أو شرعاً:

إذا كانت الزوجة ممنوعة من الوطء شرعاً أو عقلاً، فلا تسقط نفقتها؛ لإطلاق النصوص، والأمر بالمعاشرة معهنّ بالمعروف، والمانع العقلي أو الشرعي ليس عذراً للمنع من النفقة[2]؛ ولقضاء العرف بذلك وإن كانت سائر الاستمتاعات متعذّرة أيضاً؛ لكونها زوجة غير مقصّرة فيما وجب عليها من حقوق الزوج بعد معذوريّتها شرعاً[3].

وقد ادّعي عدم الخلاف في ذلك[4]، ولكن قيّده صاحب المدارك بما إذا كانت ممكّنة الزوج من نفسها فيما لا عذر لها فيه من سائر الاستمتاعات[1]، ولعلّه كذلك عند غيره أيضاً وإن لم يذكروه.

ومن الأعذار الشرعية: الحيض، والنفاس، والاشتغال بالواجب المضيّق، وبالموسّع على رأي، والسفر لأداء الواجب كالحجّ، ونحو ذلك.

ومن العقلية: عدم إمكان وطئها؛ لكونها رتقاء[2] أو قرناء[3]، ونحو ذلك.

٢ ـ حكم الزوجة المسافرة:

إنّ سفر الزوجة تارةً يكون بإذن الزوج، وأُخرى من دون إذنه. والذي بإذنه: تارةً يكون في واجب، وأُخرى في غيره من المندوب والمباح.

ـ فإذا كان السفر بإذن الزوج، فالمعروف أنّه لا تسقط نفقتها، سواء كان السفر في واجب، أو مندوب، أو مباح؛ لأنّ الزوج أسقط بالإذن حقّه من الاستمتاع مدّة السفر[4].

نعم، احتمل بعضهم سقوط النفقة فيما لو كان السفر في مصلحتها، لا في مصلحة الزوج[5].

---

(١) انظر: المبسوط ٦: ١٨، والسرائر ٢: ٦٥٦، والقواعد ٣: ١٠٤، والتحرير ٤: ٣٦، والمسالك ٨: ٤٧٢، وكشف اللثام ٧: ٥٦٠، والجواهر ٣١: ٣٥٥. والظاهر أنّه لا خلاف فيه لحصول البينونة بالارتداد عندهم.

(٢) انظر الرياض ١٠: ٥٣٣.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٤) انظر المصدرين المتقدّمين.

(١) انظر نهاية المرام ١: ٤٧٦.

(٢) هي التي التحم مسلكها بحيث لا يمكن وطؤها. انظر المسالك ٨: ١٢٠، والجواهر ٣٠: ٣٢٧.

(٣) هي التي في مسلكها ما يمنع من وطئها. انظر المسالك ٨: ١١٥، والجواهر ٣٠: ٣٣٢.

(٤) ادّعي عدم الخلاف في ذلك، انظر الجواهر ٣١: ٣١٣.

(٥) انظر المسالك ٨: ٤٤٦.

ولكن رُدَّ: بأنّه لا يقدح ذلك في وجوب النفقة لو كان بإذنه، فيكون كما لو أذن لها بالخروج إلى بيت أبيها على وجهٍ لا يتمكّن معه من الاستمتاع(١)، بل قيل: «إنّ الذي استقرّ عندهم أجمع عدم الالتفات إلى هذا الاحتمال، وأنّه لا فرق مع سفرها بإذنه بين أن يكون لمصلحته أو مصلحتها»(٢).

وربّما يبنى الحكم على أنّ النفقة تجب بالعقد بشرط عدم النشوز، أو بشرط التمكين، فعلى الأوّل تجب؛ لأنّها ليست ناشزة قطعاً، وعلى الثاني تسقط النفقة؛ لعدم التمكين(٣).

نعم، تجب النفقة على القولين؛ بناءً على أنّ النشوز وعدم التمكين متّحدان مصداقاً في باب النفقة، وأنّ الملاك في وجوب الإنفاق هو الطاعة التي يكون عدمها نشوزاً ـ كما عليه صاحب الجواهر(٤) ـ لأنّ الطاعة حاصلة حسب الفرض.

ـ وإن كان السفر بغير إذنه، فإن كان في غير واجب، فلا شبهة في سقوط النفقة؛ لتحقّق النشوز وهو موجب لسقوط النفقة قطعاً(٥).

وإن كان في واجب:

فإن كان الواجب مضيّقاً كحجّة الإسلام، لم تسقط النفقة؛ لأنّها معذورة شرعاً(٦).

وإن كان موسّعاً، كما لو نذرت أن تحجّ أو تزور إحدى المشاهد المشرّفة بإذن الزوج، أو كان نذرها قبل الزواج، ففي سقوط النفقة وعدمه قولان: السقوط، وعدمه.

ووجه السقوط هو: أنّ حقّه مضيّق عندما يطالبها به، فيقدّم على الموسّع عند التعارض.

ووجه عدمه هو: أنّ السفر الواجب استثني من كونه موجباً لسقوط النفقة، ويبقى تعيين وقته، وهو منوط باختيارها فربّما تختاره في زمان يكون موسّعاً، أو في زمان يكون مضيّقاً.

اختار الشهيد الثاني القول بعدم السقوط واستظهره من المحقّق الحلّي في الشرائع(١)، وحكاه صاحب الجواهر عن بعضهم ولم يسمّه(٢).

ومنع صاحب الجواهر(٣) هذا القول، وهو ظاهرٌ في القول بالسقوط.

ولم يتعرّض أكثر الفقهاء لهذا التفصيل بالنسبة إلى السفر، نعم، تعرّضوا له في إتيان العبادات كما سيأتي.

٣ ـ حكم الزوجة المشتغلة بالعبادات:

إذا اشتغلت الزوجة بالعبادة، كالصلاة والصوم والاعتكاف ونحوها، فإنّ لها حالتين:

---

(١) و (٣) انظر المسالك ٨: ٤٤٦.

(٢) الجواهر ٣١: ٣١٣.

(٤) تقدّم في الصفحة ٣١٦، وانظر الجواهر ٣١: ٣٠٧ ـ ٣٠٩.

(٥) و (٦) انظر: المسالك ٨: ٤٤٦، والجواهر ٣١: ٣١٤.

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٤٧، والشرائع ٢: ٣٤٨.

(٢) انظر الجواهر ٣١: ٣١٤.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣١٤، واحتمله الإصفهاني في كشف اللثام ٧: ٥٧٩.

الحالة الأُولى ـ أن تكون العبادة مندوبة:

إذا كانت العبادة مندوبة كالصوم والحجّ والاعتكاف المندوب، وكانت بإذن الزوج، فلا إشكال في عدم سقوط النفقة.

وأمّا إذا كانت بغير إذنه:

فإن كان مثل الصوم، ففيه قولان:

الأوّل ـ إن طالبها الزوج بالإفطار ولم تفطر كانت ناشزة ولم تستحقّ النفقة.

ذهب إلى هذا الرأي الشيخ في المبسوط[1].

الثاني ـ إن طالبها الزوج بالتمكين فامتنعت، سقط حقّها من النفقة، لاشتراط النفقة بالتمكين، كما تقدّم.

وهذا هو المعروف بين الفقهاء[2].

وحُمل كلام الشيخ على ما إذا طلب منها الإفطار عن طريق الاستمتاع بها فامتنعت عن ذلك[3].

وبهذا الحمل يرتفع الخلاف بين الشيخ وغيره.

هذا بالنسبة إلى نفقة الزوجة الصائمة، وأمّا صحّة صومها أو فساده، فهو مبنيٌّ على اشتراط صحّة صوم الزوجة ندباً على إذن زوجها

(١) انظر المبسوط ٦: ١٤.

(٢) انظر: القواعد ٣: ١٠٩، والمسالك ٨: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، ونهاية المرام ١: ٤٧٧، والكفاية: ١٩٥، وكشف اللثام ٧: ٥٧٩. واحتمل قول الشيخ كما تقدّم، والرياض ١٠: ٥٣٤، والجواهر ٣١: ٣١٥.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣١٥.

كما هو المعروف[1].

وأمّا إذا كانت العبادة اعتكافاً، فقد قال الشيخ الطوسي: «لا يصحّ اعتكافها، ولا تسقط نفقتها»[2].

ولم يتعرّض للمسألة أكثر الفقهاء، لكن يمكن تعليلها:

ـ بأنّ صحّة الاعتكاف متوقّفة على إذن الزوج بخروج الزوجة من البيت، فلو خرجت من دون إذنه فسد اعتكافها.

ـ وبأنّ صحّة الصوم المندوب تتوقّف على إذن الزوج ـ بناءً على ما هو المعروف ـ فلو لم يأذن بذلك بطل الصوم، وببطلانه يبطل الاعتكاف أيضاً، كما تقدّم تفصيله في عنوان «اعتكاف».

وأمّا بالنسبة إلى الصلاة، فلو بادرت إلى النافلة صحّت؛ لعدم لزوم الاستئذان فيها، نعم لو طالبها بالتمكين وجب عليها الإطاعة، فإن أطاعته فهو، وإلّا سقطت نفقتها على ما يظهر من جماعة[3]، لكن قال السيّد الطباطبائي في الرياض: «ولو استمرّت والحال هذه قيل: سقطت نفقتها؛ لتحقّق النشوز»[4].

وكلامه ظاهرٌ في عدم ميله إلى سقوط النفقة.

(١) انظر الجواهر ١٧: ١٣٠.

(٢) المبسوط ٦: ١٤.

(٣) انظر: الشرائع ٢: ٣٤٨، والتحرير ٤: ٢٥، والمسالك ٨: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، ونهاية المرام ١: ٤٧٧، والمفاتيح ٢: ٢٩٦، المفتاح ٧٦٠، والجواهر ٣١: ٣١٥.

(٤) الرياض ١٠: ٥٣٤.

الحالة الثانية ـ أن تكون العبادة واجبة:

لا إشكال في أنّ الزوجة يجوز لها إتيان العبادة الواجبة إذا كانت غير موسّعة وإن لم يأذن لها الزوج، كما إذا حجّت في سنة استطاعتها، أو صامت قضاء لشهر رمضان في وقت مضيّق من شعبان، ولا تسقط نفقتها؛ للإذن بما فعلته شرعاً(١).

وكذا لا تسقط نفقتها لو أتت بالواجبات الموسّعة مع إذنه(٢).

وإنّما الإشكال فيما لو أتت بها دون إذنه.

ولكن استثنوا من ذلك الصلاة، وادّعوا الإجماع أو الاتّفاق على أنّه تجوز المبادرة إلى الصلاة الواجبة، سواء كانت موسّعة أو مضيّقة حتّى مع عدم إذن الزوج؛ للسيرة القطعيّة المستمرّة على ذلك بين المتشرّعين(٣).

لكن قال صاحب الجواهر: «...أمّا مع فرض طلب الاستمتاع منها في أوّل الوقت، فالظاهر وجوب طاعتها له؛ لعدم معارضة الموسّع للمضيّق، اللّهمّ إلّا أن يكون إجماعاً، ولم أتحقّقه»(٤).

(١) انظر: التحرير ٤: ٢٤، والقواعد ٣: ١٠٩، والمسالك ٨: ٤٤٧، ونهاية المرام ١: ٤٧٦، والرياض ١٠: ٥٣٣، والجواهر ٣١: ٣١٤، وغيرها.

(٢) هذا من الواضحات، انظر المصادر المتقدّمة.

(٣) انظر: المسالك ٨: ٤٤٦ـ٤٤٧، ونهاية المرام ١: ٤٧٧، والرياض ١٠: ٥٣٤، والجواهر ٣١: ٣١٤ـ٣١٥.

(٤) الجواهر ٣١: ٣١٥.

وتبقى صورة واحدة وقع البحث فيها، وهي: ما لو بادرت إلى الواجب الموسّع ـ غير الصلاة ـ في أوّل وقته ودون إذنه.

فالذي ذهب إليه الشيخ في المبسوط(١) هو: أنّ للزوج منع الزوجة من ذلك، لكن نسب إليه(٢) اعتبار إذن الزوج في جواز مبادرتها. وبينهما فرق، يظهر فيما لو لم تستأذن الزوج ولم يمنعها، فبناء على اشتراط الإذن تحرم المبادرة، وبناءً على اشتراط عدم المنع لم تحرم.

وممّن تابع الشيخ في اعتبار عدم المنع العلّامة في القواعد، فقال: «...أمّا لو كان غير مضيّق كالنذر المطلق والكفّارة، فالأقرب أنّ له منعها إلى أن يتضيّق عليها»(٣).

ووجه القرب على ما ذكره ولده فخر الدين: «أنّ حقّه مضيّق والآخر موسّع، والمضيّق مقدّم على الموسّع عند التعارض»(٤).

وقوّاه صاحب الرياض(٥).

والقول الآخر هو: أنّ الموسّع كالمضيّق من حيث جواز مبادرتها إليه ولو دون إذنه؛ لأنّ زمان الواجب مستثنى من التمكين، وتعيينه منوط باختيار

(١) انظر المبسوط ٦: ١٥.

(٢) انظر: المسالك ٨: ٤٤٧، ونهاية المرام ١: ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٣) القواعد ٣: ١٠٨.

(٤) إيضاح الفوائد ٣: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٥) انظر الرياض ١٠: ٥٣٤.

المكلّف شرعاً، وإلّا لم يكن موسّعاً[١].

اختار هذا القول بعض الفقهاء، مثل: فخر الدين[٢]، والشهيد الثاني[٣]، وسبطه[٤].

وهو الظاهر من المحقّق الحلّي في الشرائع[٥]، والعلّامة الحلّي في التحرير[٦] والإرشاد[٧].

واكتفى الاصفهاني بذكر القولين في كشف اللثام[٨].

ولم يتعرّض كثير من الفقهاء لهذه الفروض.

٤ ـ اختلاف الزوجين من حيث الكبر والصغر:

اختلاف حالات الزوجين من حيث الصغر والكبر ربّما يؤثّر في وجوب الإنفاق؛ بناءً على كونه متفرّعاً على التمكين كما عليه أغلب الفقهاء، لا العقد كما عليه صاحب الحدائق[٩]، ونسبه الشهيد في المسالك[١] إلى بعض؛ لأنّ التمكين قد لا يصدق في بعض الحالات، فينتفي وجوب النفقة فيها، بخلاف العقد؛ فإنّه موجود في جميع الحالات إذا لم يمنع نشوز المرأة من استحقاقها للنفقة.

وعلى أيّة حالة، فالصور المحتملة للزوجين هي أربعة؛ لأنّ الزوجين قد يكونان كبيرين، أو صغيرين، أو يكون الزوج كبيراً والزوجة صغيرة أو بالعكس.

الصورة الأُولى ـ أن يكون الزوجان كبيرين:

لا إشكال في وجوب الإنفاق في هذه الصورة؛ وهو أمرٌ مقطوع به بين الفقهاء، وعليه تنصبّ أبحاث النفقة.

الصورة الثانية ـ أن يكون الزوج كبيراً والزوجة صغيرة:

اختلف الفقهاء في وجوب الإنفاق على الصغيرة إذا كان زوجها كبيراً، ولهم فيه قولان:

الأوّل ـ أنّه لا نفقة لها؛ لعدم تحقّق التمكين من الصغيرة التي هي دون التسع وإن مكّنت من نفسها؛ لتحريم وطئها شرعاً وعدم قبولها لذلك عادة.

ذهب إلى هذا القول الشيخ الطوسي[٢] وأكثر من تعرّض للمسألة من الفقهاء، مثل: ابن البرّاج[٣]، وابن سعيد[٤]، والمحقّق[٥]،

(١) ذكر هذا التعليل فخر الدين في الايضاح ٣: ٢٧٤، وغيره.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) انظر المسالك ٨: ٤٤٦.

(٤) انظر نهاية المرام ١: ٤٧٦.

(٥) انظر الشرائع ٢: ٣٤٨، فإنّه لم يفصّل في الواجب بين الموسّع والمضيّق.

(٦) انظر التحرير ٤: ٢٤، فإنّه نقل كلام الشيخ واستشكل فيه.

(٧) انظر إرشاد الأذهان ٢: ٣٦.

(٨) انظر كشف اللثام ٧: ٥٧٨.

(٩) انظر الحدائق ٢٥: ١٠٠.

(١) انظر المسالك ٨: ٤٤٠.

(٢) انظر: المبسوط ٦: ١٢، والخلاف ٥: ١١٣، المسألة ٥.

(٣) انظر المهذّب ٢: ٣٤٧.

(٤) انظر الجامع للشرائع: ٤٨٩.

(٥) انظر الشرائع ٢: ٣٤٧.

والعلّامة[1]، والشهيد الأوّل[2]، والشهيد الثاني[3]، والصيمري[4]، وصاحب المدارك[5]، والسبزواري[6]، وصاحب الرياض[7]، وصاحب الجواهر[8].

واستدلّ الأخير على عدم وجوب النفقة بأصالة البراءة عنه؛ لعدم عموم أو إطلاق يدلّ على التمكين بالمعنى الذي فسّره[9] ليتمسّك به في مورد الشكّ.

الثاني ـ أنّها تستحقّ النفقة، كالكبيرة. اختاره ابن إدريس في السرائر، حيث قال بعد نقل رأي الشيخ الطوسي بعدم الاستحقاق: «والأولى عندي أنّ على الكبير النفقة لزوجته الصغيرة؛ لعموم وجوب النفقة على الزوجة، ودخوله مع العلم بحالها، وهذه ليست ناشزة، والإجماع منعقد على وجوب نفقة الزوجات، فليتأمّل ذلك»[10].

(١) انظر: القواعد ٣: ١٠٤، والتحرير ٤: ٢٣.

(٢) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٤٦٥.

(٣) انظر المسالك ٨: ٤٤٣.

(٤) انظر غاية المرام ٣: ١٨٢.

(٥) انظر نهاية المرام ١: ٤٧٥، وقال: قطع به الأكثر.

(٦) انظر الكفاية: ١٩٤، وقال كسابقه.

(٧) انظر الرياض ١٠: ٥٣٢ ـ ٥٣٣.

(٨) انظر الجواهر ٣١: ٣٠٩ ـ ٣١١.

(٩) انظر المصدر المتقدّم: ٣٠٧، والصفحة ٣١٦ من الموسوعة.

(١٠) السرائر ٢: ٦٥٥.

فإنّه قال ذلك مع التزامه بكون شرط النفقة هو التمكين لا عدم النشوز[1].

واستقرب المقداد كلام ابن إدريس، فقال بعد نقل رأيه: «وهو قريب مع التمكين من طرفها»[2].

واستظهره صاحب الحدائق من الأخبار فقال: «...وكيف كان، فقول ابن إدريس هو الظاهر من الأخبار المتقدّمة المترتّب فيها وجوب الإنفاق على مجرّد الزوجيّة بقول مطلق»[3].

وجعله صاحب الرياض أحوط القولين، والأوّل أظهرهما[4].

الصورة الثالثة ـ أن يكون الزوجان صغيرين:

صرّح كثير من الفقهاء[5] بعدم استحقاق الزوجة الصغيرة للنفقة إذا كان زوجها صغيراً، بل صرّح بذلك أيضاً ابن إدريس[6] الذي قال

(١) انظر السرائر ٢: ٦٥٤.

(٢) التنقيح الرائع ٣: ٢٧٩.

(٣) الحدائق ٢٥: ١٠٤.

(٤) انظر الرياض ١٠: ٥٣٢.

(٥) انظر: المبسوط ٦: ١٣، والخلاف ٥: ١١٤، والمهذّب ٢: ٣٤٧، والجامع للشرائع: ٤٨٩، والشرائع ٢: ٣٤٨، والقواعد ٣: ١٠٤، والتحرير ٤: ٢٣، والمسالك ٨: ٤٤٣، وكشف اللثام ٧: ٥٦١.

ويستفاد ذلك من إطلاق كلام آخرين أيضاً. انظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٤٦٥، وكشف اللثام ٧: ٥٦١، والجواهر ٣١: ٣٠٩ ـ ٣١١.

(٦) انظر السرائر ٢: ٦٥٥.

بوجوب دفع النفقة في الصورة السابقة.

الصورة الرابعة ـ أن تكون الزوجة كبيرة والزوج صغيراً:

اختلف الفقهاء في وجوب الإنفاق على الزوجة إذا كانت كبيرة والزوج صغيراً، ولهم فيه قولان:

الأوّل ـ أنّه لا نفقة لها، اختاره الشيخ[1]، وتبعه عليه جماعة، مثل: ابن البرّاج[2]، وابن إدريس[3]، وابن سعيد[4]، وصاحب المدارك[5]، والإصفهاني[6]، وصاحب الجواهر[7].

وعلّلوه: بعدم إمكان استمتاع الصغير بالكبيرة بعذر هو معذور فيه، فلا يُلزم غرماً؛ ولأنّه بسبب عدم أهليّته لا أثر للتمكين في حقّه؛ لأنّ التمكين شرطه الإمكان وإلّا لم يتحقّق[8].

الثاني ـ أنّها تستحقّ النفقة، وهو مذهب المحقّق[9]، والعلّامة الحلّي[10]، وولده[11]، والمقداد[1]، والشهيد الثاني[2]، والصيمري[3]، والسبزواري[4]، وصاحب الحدائق[5].

وجعله صاحب الرياض أحوط، والقول الأوّل أجود[6].

وعلّلوه: «بأنّه لمّا كان المعتبر في وجوب الإنفاق العقدَ مع التمكين، أو هو مع عدم النشوز، فاللازم منه وجوبه للكبيرة إذا مكّنت أو لم تنشز وإن كان الزوج صغيراً؛ لأنّ الأصل عدم اشتراط أمر آخر في الوجوب، وهو قبول الزوج للاستمتاع»[7].

كيفيّة الإنفاق وقدره:

لمّا كانت أوامر الإنفاق مطلقة، مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾[9]، وغيرهما من النصوص التي ذكرناها أوّل البحث[10]، فاللازم إذن الرجوع في تعيين

---

(١) انظر: المبسوط ٦: ١٣، والخلاف ٥: ١١٣، المسألة ٥.
(٢) انظر المهذّب ٢: ٣٤٧.
(٣) انظر السرائر ٢: ٦٥٥.
(٤) انظر الجامع للشرائع: ٤٨٩.
(٥) انظر نهاية المرام ١: ٤٧٥.
(٦) انظر كشف اللثام ٧: ٥٦٢.
(٧) انظر الجواهر ٣١: ٣١١ ـ ٣١٢.
(٨) انظر المسالك ٨: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.
(٩) انظر الشرائع ٢: ٣٤٨.
(١٠) انظر: القواعد ٣: ١٠٤، والتحرير ٤: ٢٣.
(١١) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٦٩.

---

(١) انظر التنقيح الرائع ٣: ٢٧٩.
(٢) انظر: المسالك ٨: ٤٤٤، والروضة البهيّة ٥: ٤٦٦.
(٣) انظر غاية المرام ٣: ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٤) انظر كفاية الأحكام: ١٩٤.
(٥) انظر الحدائق ٢٥: ١٠٤.
(٦) انظر الرياض ١٠: ٥٣٣.
(٧) المسالك ٨: ٤٤٣.
(٨) البقرة: ٢٣٣.
(٩) الطلاق: ٧.
(١٠) في الصفحة ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

مقدارها وكيفيّتها إلى العرف، بل في بعض النصوص إيماءٌ إلى ذلك، كما في الآية المتقدّمة، وفي قوله ﷺ لهند: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[1].

والأعراف تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والبلدان والحضارات.

هذا بصورة عامّة، ولكنّ الفقهاء ذكروا للبحث عن النفقة ثمانية محاور نذكرها فيما يأتي على نحو الاختصار:

١ ـ الإطعام:

المراد من الإطعام هو دفع الطعام أو قيمته للمرأة، والطعام هو البرّ، أو الأرز، أو الذُّرَة، أو التمر، أو نحوها ممّا يكوّن أغلب غذاء الإنسان، وهو يختلف باختلاف البلدان والأقاليم[2].

واختلف الفقهاء في مقداره وجنسه.

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «نفقة الزوجات مقدّرة، وهي مدٌّ، قدره رطلان وربع»[3].

وقال في المبسوط: «نفقة الزوجات معتبرة بحال الزوج لا بحالها، فإن كان موسراً فعليه مدّان في كلّ يوم، وإن كان متوسّطاً متجمّلاً، فعليه مدّ ونصف، وإن كان معسراً فقدر المدّ...»[4].

(١) تقدّم ذكر مصادر الحديث في الصفحة ٣٠٩.

(٢) انظر القواعد ٣: ١٠٤، والتحرير ٤: ٢٩، والمسالك ٨: ٤٥٦، والجواهر ٣١: ٣٣١ ـ ٣٣٣.

(٣) الخلاف ٥: ١١٢، المسألة ٣.

(٤) المبسوط ٦: ٦.

وتبعه عليه القاضي ابن البرّاج[1].

وعلّل الشهيد الثاني هذا التفصيل للشيخ بقوله: «إنّ المدّ قدّره الشارع في الكفّارات قوتاً للمسكين، فاعتبرت النفقة به؛ لأنّ كلّ واحد منهما مالٌ يجب بالشرع لأجل القوت، ويستقرّ في الذمّة، وربّما أوجب الشارع في بعض الكفّارات لكلّ مسكين مدّين، فجمع في القول الثاني بين الأمرين بجعل المدّين على الموسر، والمدّ على المعسر، وجعل المتوسّط بينهما، فأُلزم بمدٍّ ونصف»[2].

ولكن قال ابن إدريس بعد نقل كلام الشيخ في الخلاف ومناقشته: «...والدليل على أصل المسألة قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[3]، أي بما يتعارف الناس...»[4].

والمعروف أنّ المتأخّرين عن ابن إدريس يرون رأيه، ولكنّ عباراتهم ليست على وتيرة واحدة:

ـ فبعضهم صرّح بقبول رأي ابن إدريس بعد نقل عبارته، كالعلّامة في المختلف[5] والتحرير[6]، أو قوّاه كالسبزواري[7].

(١) المهذّب ٢: ٣٤٥.

(٢) المسالك ٨: ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٣) النساء: ١٩.

(٤) السرائر ٢: ٦٥٥.

(٥) انظر المختلف ٧: ٣٢١.

(٦) انظر التحرير ٤: ٢٩.

(٧) انظر الكفاية: ١٩٥.

ـ وبعضهم أحال تعيين المقدار على العرف والعادة، مثل ابن حمزة[١]، وابن سعيد[٢]، وصاحب المدارك[٣]، وصاحب الحدائق[٤]، وصاحب الرياض[٥].

ـ وجعل بعض آخر الواجب سدّ الخَلّة، بمعنى أنّ الواجب على الزوج أن يسدّ خَلَّتها، أي حاجتها.

وهؤلاء بين:

ـ من طبّق هذا المعنى على كلام ابن إدريس، فكأنّما فسّر كلامه ـ وهو عدم تقدير مقدار الطعام ـ: بأنّ الواجب على الزوج أن يسدّ خَلَّتها، كما في التنقيح[٦]، والمسالك[٧]، وغاية المرام[٨]، وكشف اللثام[٩].

ـ ومن اكتفى بالقول بأنّ الواجب إنّما هو سدّ الخلّة من دون إشارة إلى كلام ابن إدريس، كما في الشرائع[١٠]، والقواعد[١١]، واللمعة وشرحها[١٢]، والجواهر[١]، وفيه: «أنّه المشهور شهرة عظيمة».

هذا كلّه بالنسبة إلى مقدار الطعام، وأمّا بالنسبة إلى نوعه وكيفيّته، ففيه رأيان:

الأوّل ـ أنّه يراعى فيه قوت غالب البلد.

صرّح بهذا الشيخ الطوسي[٢]، والعلّامة في التحرير[٣]، والقواعد[٤]، والمقداد[٥]، والإصفهاني[٦].

ولعلّه يستفاد من إطلاق عبارات الذين أحالوا الطعام على العرف ولم يذكروا جنسه ونوعه.

الثاني ـ أنّه يراعى فيه قوت غالب أمثالها في البلد.

صرّح بذلك الشهيد الثاني في المسالك[٧]، واختاره صاحب الجواهر[٨].

والفرق بين قوت غالب البلد وقوت غالب أمثال الزوجة في البلد من الواضحات ولا يحتاج إلى بيان.

٢ ـ الإدام:

وهو ما تأتدم به مع الطعام كاللحم والزيت

---

(١) انظر الوسيلة: ٢٨٥.
(٢) انظر الجامع للشرائع: ٤٨٧.
(٣) انظر نهاية المرام ١: ٤٨٦.
(٤) انظر الحدائق ٢٥: ١١٩ ـ ١٢٠.
(٥) انظر الرياض ١٠: ٥٤٦.
(٦) انظر التنقيح ٣: ٢٨٦.
(٧) انظر المسالك ٨: ٤٥٧.
(٨) انظر غاية المرام ٣: ١٨٦.
(٩) انظر كشف اللثام ٧: ٥٦٣ ـ ٥٦٤.
(١٠) انظر الشرائع ٢: ٣٤٩.
(١١) انظر القواعد ٣: ١٠٤.
(١٢) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٤٦٩.

---

(١) انظر الجواهر ٣١: ٣٣١.
(٢) انظر المبسوط ٦: ٧.
(٣) انظر التحرير ٤: ٢٩.
(٤) انظر القواعد ٣: ١٠٤.
(٥) انظر التنقيح الرائع ٣: ٢٨٦.
(٦) انظر كشف اللثام ٧: ٥٦٤.
(٧) انظر المسالك ٨: ٤٥٦.
(٨) انظر الجواهر ٣١: ٣٣١ ـ ٣٣٣.

ونحوهما. والكلام فيه كالكلام في الطعام؛ لاتّحادهما.

قال الشيخ الطوسي: «وأمّا الأدم، فعليه أن يعطيها مع الطعام ما تأدم به؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[١]، وذلك من المعروف، والمرجع في جنسه إلى غالب أدم بلدها من الزيت، أو الشيرج، أو السمن، ومقداره يرجع فيه إلى العادة...

فأمّا اللحم، فإنّه يفرض لها كلّ اسبوع مرّة؛ لأنّه هو العرف، ويكون يوم الجمعة؛ لأنّه عرف عامّ، ومقداره يرجع فيه إلى العرف...»[٢].

وعن ابن الجنيد: المتوسّط أن يطعمها اللحم في كلّ ثلاثة أيّام[٣].

وقال العلّامة في القواعد: «ولو كان عادتها دوام اللحم وجب»[٤].

وقال الإصفهاني مازجاً كلامه بالعبارة المتقدّمة: «ولو كان عادتها ـ أي عادة أمثالها ـ دوام أكل اللحم، وجب مع القدرة؛ للدخول في ظاهر "الرزق" و"المعروف" حينئذٍ. وكذا لو اعتادته هي مع التضرّر بتركه، وإن لم يكن الضرر إلّا بمخالفة العادة»[٥].

فأوجب دوام اللحم لو كان ذلك من عادة أمثالها وإن لم يكن من عادتها، أو كان من عادتها وإن لم يكن من عادة أمثالها.

لكن قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى القسم الثاني: «لا يخلو من نظر»[١].

هذا وسوف يأتي: أنّ الطعام والإدام يكون على وجه التمليك، بمعنى أنّها تملكها، فلها التصرّف فيهما كيف شاءت[٢].

٣ ـ الكسوة:

والمرجع فيها وفي جنسها وقدرها العادة أيضاً في مختلف فصول السنة، وإن ذكر بعض أصحابنا تفصيلات في المقام، لكنّها محمولة على العادة[٣] أي عادة الأمثال، ويحتمل عادة البلد.

٤ ـ الفراش:

وهو واجب؛ لدخوله في عموم الأمر بالإنفاق والمعاشرة بالمعروف.

ومقداره ووصفه موكول إلى العرف أيضاً.

٥ ـ السكنى:

يجب على الزوج أن يسكن الزوجة في دار تليق بها، إمّا بعارية، أو إجارة، أو ملك.

٦ ـ آلة الطبخ والشرب:

ذكروا من جملة ما يجب على الزوج تحضيره

(١) البقرة: ٢٣٣.
(٢) المبسوط ٦: ٧.
(٣) نقله عنه العلّامة في المختلف ٧: ٣٠.
(٤) انظر القواعد ٣: ١٠٤.
(٥) كشف اللثام ٧: ٥٦٥.

(١) الجواهر ٣١: ٣٣٤.
(٢) و(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣٣٤.

للزوجة آلات الطبخ والشرب، وهي كغيرها محمولة على المتعارف.

٧ ـ آلة التنظيف:

مثل المشط والصابون ومزيل الشعر ونحو ذلك ممّا يحتاج إليه في تنظيف البدن، والمرجع فيه العرف والعادة أيضاً.

٨ ـ نفقة الخادم أو الخادمة:

إذا كانت الزوجة ممّن تحتاج إلى خادم أو خادمة لشرفها أو ضعف بنيتها أو غير ذلك، فالواجب على الزوج القيام بذلك بنفسه أو باستخدام من يخدمها، أو دفع ما يتعارف دفعه للخادم أو الخادمة، إذا كان من قِبلها، كما إذا كانت أمتها أو عبدها[1].

حكم الدواء والعلاج:

قال الشيخ الطوسي: «ليس عليه أُجرة طبيب، ولا فصاد، ولا حجّام، ولا ثمن دواء»[2].

وقال العلّامة في القواعد: «ولا تستحقّ عليه الدواء للمرض، ولا أُجرة الحجامة، ولا أُجرة الحمام إلّا مع البرد»[3].

(١) انظر هذه الموارد الثمانية في المصادر التي ذكرت للإطعام.

(٢) المبسوط ٦: ٨.

(٣) القواعد ٣: ١٠٥.

وزاد في كشف اللثام أُجرة الطبيب والفصد[1].

وبهذا المضمون قال بعض آخر[2].

ولكن قال صاحب الجواهر معلّقاً على ما ذكره الفقهاء من الأمثلة والتحديدات في الموارد الثمانية المتقدّمة:

«لو أحالوا ذلك إلى العادة لكان أحسن،.. ضرورة أنّه إن كان المدار في الإنفاق بذل جميع ما تحتاج إليه المرأة لم يكن لاستثناء الدواء والطبيب والكحل وأُجرة الحمّام والفصد وجهٌ؛ وإن كان المدار على خصوص الكسوة والإطعام والمسكن، لم يكن لعدّ الفراش والإخدام، وخصوصاً ما كان منه للمرض وغير ذلك... وجهٌ. وإن جعل المدرك فيه المعاشرة بالمعروف وإطلاق الإنفاق، كان المتّجه وجوب الجميع، بل غير ما ذكروه من أُمور أُخر لا حصر لها.

فالمتّجه: إحالة جميع ذلك إلى العادة في إنفاق الأزواج على الزوجات، من حيث الزوجيّة، لا من حيث شدّة حبٍّ ونحوه، من غير فرق بين ما ذكروه من ذلك وما لم يذكروه، مع مراعاة حال الامرأة، والمكان، والزمان ونحو ذلك.

ومع التنازع، فما يقدّره الحاكم من ذلك؛ لقطع الخصومة، وإلّا فليس على ما سمعته منهم إثباتاً ونفياً

(١) انظر كشف اللثام ٧: ٥٦٨.

(٢) انظر التنقيح الرائع ٣: ٢٨٨، والروضة البهيّة ٥: ٤٦٩.

دليلٌ معتدٌّ به بالخصوص»(١).

ووافقه جملة ممّن تأخّر عنه:

قال السيّد الحكيم: «أمّا نفقة الزوجة، فتجب على الزوج، وهي الإطعام، والكسوة، والسكنى، والفراش، والغطاء، وآلة التنظيف وسائر ما تحتاج إليه بحسب حالها، ومنه الدواء وأُجرة الطبيب ومصاريف الولادة على الأقوى...»(٢).

وقال السيّد الخوئي بالنسبة إلى النفقة الواجبة: «وهي: الإطعام، والكسوة، والسكنى، والفراش، والغطاء، وآلة التنظيف وسائر ما تحتاج إليه بحسب حالها...»(٣).

وقال أيضاً: «الظاهر أنّ من النفقة الواجبة على الزوج أُجرة الحمام عند حاجة الزوجة إلى التنظيف إذا لم تتهيّأ لها مقدّمات التنظيف في البيت، أو كان ذلك عسراً عليها لبرد أو غيره، كما أنّ منها أُجرة مصاريف الولادة والفصد والحجامة عند الاحتياج إليها، وكذلك أُجرة الطبيب والأدوية المتعارفة التي يكثر الاحتياج إليها عادة، بل لا يبعد أن يكون منها ما يصرف في سبيل علاج الأمراض الصعبة التي يكون الابتلاء بها اتّفاقياً ولو احتاج إلى بذل مال خطير، ما لم يكن حرجيّاً»(١).

وقال الإمام الخميني بعد ذكر الموارد التي يجب الإنفاق على المرأة فيها: «والأولى إيكال الأمر إلى العرف والعادة في جميع المذكورات، وكذا في الآلات والأدوات المحتاج إليها، فهي أيضاً تلاحظ ما هو المتعارف لأمثالها، بحسب حاجات بلدها التي تسكن فيها»(٢).

وقال أيضاً: «الظاهر أنّه من الإنفاق الذي تستحقّه الزوجة أُجرة الحمام عند الحاجة، سواء كان للاغتسال أو للتنظيف إذا كان بلدها ممّا لم يتعارف فيه الغسل والاغتسال في البيت، أو يتعذّر أو يتعسّر ذلك لها؛ لبرد أو غيره. ومنه أيضاً: الفحم والحطب ونحوهما في زمان الاحتياج إليها، وكذا الأدوية المتعارفة التي يكثر الاحتياج إليها بسبب الأمراض والآلام التي قلّما يخلو الشخص منها في الشهور والأعوام. نعم الظاهر أنّه ليس منه الدواء وما يصرف في المعالجات الصعبة التي يكون الاحتياج إليها من باب الاتّفاق، خصوصاً إذا احتاج إلى بذل مال خطير.

وهل يكون منه أُجرة الفصد والحجامة عند الاحتياج إليها؟ فيه تأمّلٌ وإشكال»(٣).

---

(١) الجواهر ٣١: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٠٣، الفصل العاشر في النفقات.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٧، الفصل العاشر في النفقات.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٧، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ١٣٩٨.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٢٨٢، فصل في النفقات، المسألة ٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٨٣، المسألة ٩.

إذن هناك خلاف بين السيّدين: الخوئي والخميني في علاج الأمراض الصعبة، فيراه الأوّل من النفقة، في حين يستشكل الثاني في كونه منها.

تنبيه (١):

إذا وجبت الخدمة، فالزوج مخيّر بين عدّة أُمور:

١ ـ أن ينفق على من يخدم الزوجة إن كان لها ذلك، فيكون الإنفاق عوضاً عن الخدمة.

٢ ـ أن يشتري لها من يخدمها، ونفقته عليه بسبب ملكه له.

٣ ـ أن يستأجر من يخدمها، وليست عليه نفقة الأجير، بل نفقته على نفسه وإنّما عليه الأُجرة.

٤ ـ أن يخدمها هو بنفسه[١].

لكن قال الشهيد في المسالك: «له أن يخدمها بنفسه فيما لا تستحيي منه، كغسل الثوب، واستقاء الماء، وكنس البيت، وطبخ الطعام. أمّا ما تستحيي منه، كالذي يرجع إلى خدمة نفسها: من صبّ الماء على يدها، وحمله[٢] إلى الخلاء، وغسل خِرَق الحيض ونحو ذلك، فلها الامتناع من خدمته؛ لأنّها تحتشمه وتستحيي منه فيضرّ بحالها، وليس ذلك من المعاشرة بالمعروف»[٣].

---

(١) انظر: كشف اللثام ٧: ٥٧٠، والحدائق ٢٥: ١٢٣، والجواهر ٣١: ٣٣٧.

(٢) أي حمل الماء.

(٣) المسالك ٨: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

تنبيه (٢):

صرّح جملة من الفقهاء[١]: بأنّ للزوجة حقّ المطالبة بالتفرّد بالمسكن من دار أو حجرة منفردة المرافق مع القدرة عليه، وعدم المشاركة مع غير الزوج، سواء كان ضرّة أو غيرها؛ لأنّ ذلك من المعاشرة بالمعروف، والإمساك بالمعروف؛ ولأنّه المفهوم من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾[٢].

لكن قال صاحب الجواهر: إنّ ذلك لا يخلو من نظر، إلّا إذا كانت عادة أمثالها ذلك، أو استلزم عدمه ضرراً في حقّها، فيجب من هذه الجهة، ثمّ قال: «ولعلّ الرجوع فيه إلى الضابط الذي ذكرناه أولى»[٣].

وقد ذكرناه أيضاً قبل صفحات[٤].

وتقدّم الكلام عن الموضوع في عنوان «إسكان» أيضاً.

تنبيه (٣):

قال المحقّق في الشرائع: «لو قالت: أنا أخدم

---

(١) كالمحقّق في الشرائع ٢: ٣٤٩، والعلّامة في التحرير ٤: ٣٢، والقواعد ٣: ١٠٨، والشهيد الثاني في المسالك ٨: ٤٦٠، والإصفهاني في كشف اللثام ٧: ٥٧٦، والسبزواري في الكفاية: ١٩٥، وصاحب الحدائق في الحدائق ٢٥: ١٢٣.

(٢) الطلاق: ٦.

(٣) الجواهر ٣١: ٣٤٠.

(٤) في الصفحة ٣٢٨، وانظر الجواهر ٣١: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

نفسي، ولي نفقة الخادم، لم تجب إجابتها. ولو بادرت بالخدمة من غير إذن لم يكن لها المطالبة»[١].

وقال العلّامة: «ولو قالت: أنا أخدم نفسي ولي نفقة الخادم لم تجب إجابتها. ولو تبرّعت بالخدمة، لم يكن لها المطالبة بالأُجرة ولا نفقة الخادم»[٢].

وقال الشهيد الثاني معلّقاً على كلام المحقّق: «إنّما لم يكن لها ذلك؛ لأنّ تعيين الخادم إليه، لا إليها؛ لأنّ الحقّ عليه، فيرجع في تعيينه إليه؛ ولأنّ ذلك يسقط مرتبتها، وله أن لا يرضى به لأنّها تصير مبتذلة، وله في رفعتها حقّ وغرض صحيح، فله أن لا يرضى به وإن رضيت بإسقاط حقّها. وحينئذٍ فإن بادرت بالخدمة من غير إذنه كانت متبرّعة، فلا أُجرة لها ولا نفقة زائدة بسبب الخدمة»[٣].

وقال الإصفهاني بعد قول العلّامة: «...لم تجب إجابتها»: «بل عليه الإخدام إن كانت من أهله وإن تواضعت، كما مرّ، كما أنّ عليه الإنفاق عليها بما هي أهله وإن رضيت بالتقتير وليس لها النفقة إن لم تقبل الخادم؛ لأنّ الخدمة للترفّه والدعة، فإذا لم تخترها لم يكن لها عوض عنها»[٤].

ولكن لصاحب الجواهر هنا رأيان:

الأوّل ـ ما قاله معلّقاً على قول الإصفهاني: «بل عليه الإخدام إن كانت من أهله وإن تواضعت» بقوله: «انّه لا وجه للوجوب مع الرضا على وجه الإسقاط للحقّ، نعم ليس لها النفقة إن لم تقبل الخادم»[١].

وحاصل كلامه: أنّه لو رضيت بخدمة نفسها بحيث يفهم منه إسقاط حقّها من الخدمة، فلا وجه للحكم بوجوب إخدامها.

الثاني ـ ما قاله معلّقاً على قول المحقّق: «لو بادرت بالخدمة من غير إذن لم يكن لها المطالبة»[٢]، وحاصل ما أفاده هو:

أنّه لو أُحرز منها إسقاط حقّها لم يكن لها المطالبة، وأمّا لو لم يحرز ذلك، وادّعت عدم تبرّعها، فلا وجه لإسقاط حقّها وعدم جواز مطالبتها له؛ إذ لا فرق بين الإخدام وبين الكسوة والإطعام في جواز رجوعها على الزوج مع عدم إحراز إسقاط حقّها؛ لأنّ استحقاق النفقة لا يتوقّف على المطالبة.

تنبيه (٤):

قال المحقّق الحلّي: «إذا دخل بها واستمرّت تأكل معه وتشرب على العادة، لم تكن لها مطالبته بمدّة مؤاكلته»[٣].

وعلّله الشهيد الثاني بقوله: «إنّما لم يكن لها ذلك؛ لحصول المقصود من النفقة؛ ولجريان الناس على ذلك في سائر الأعصار، واكتفاء الزوجات به،

(١) الشرائع ٢: ٣٥٠.

(٢) القواعد ٣: ١٠٧.

(٣) المسالك ٨: ٤٦١.

(٤) كشف اللثام ٧: ٥٧٢.

(١) و(٢) الجواهر ٣١: ٣٤١.

(٣) الشرائع ٢: ٣٥٠.

ولو طلبت المرأة النفقة للزمان الماضي والحال هذه لاستنكر»[1].

وعلّله صاحب الجواهر بقوله: «لصدق الإنفاق عليها، وحصول الملك لها فيما تتناوله، وللسيرة المستمرّة على ذلك، نعم لها الامتناع من المؤاكلة ابتداءً، بمعنى أنّ لها طلب كون نفقتها بيدها تفعل بها ما تشاء من أكل أو غيره...»[2].

تنبيه (٥):

إذا تعاقد الزوجان، ولم يطالب الزوج زوجته بالتمكين، ولم تمتنع هي منه، ولا عرضت نفسها عليه، ومضت على ذلك مدّة، ففي وجوب نفقتها تلك المدّة قولان مبنيّان على أنّ النفقة تجب بالعقد بشرط عدم النشوز، أو به مع التمكين.

فعلى الأوّل: تجب؛ لوجود الموجب وهو العقد، وعدم المسقط وهو النشوز.

وعلى الثاني: لا تجب؛ إذ المعتبر هو إمّا التمكين الفعلي، أو الوثوق بحصوله لو طلبه، ولم يحصل مثل هذا الوثوق؛ إذ ربّما كان يطلبه فكانت تمتنع[3].

هل النفقة على وجه التمليك أو الإمتاع؟

المقصود من التمليك هو: أن يملّك الزوج النفقة للزوجة، فتكون مالكة لها تتصرّف فيها كما يتصرّف المـُلّاك في أملاكهم.

والمقصود من الإمتاع هو: أن يبيح للزوجة أن تنتفع من النفقة، بأن تأكل المأكول، وتلبس الملبوس، وتسكن في المسكون، وهكذا.

وقد قسّم الفقهاء النفقة إلى أقسام ثلاثة، وهي:

الأوّل ـ ما يكون على وجه التمليك بلا خلاف، مثل: الطعام والصابون ونحوهما ممّا يتوقّف الانتفاع به على استهلاكه وإتلافه.

الثاني ـ ما يكون على وجه الإمتاع بلا خلاف أيضاً، مثل: المسكن والخادم ونحوهما ممّا علم من الأدلّة عدم اعتبار كونها ملكاً في إنفاقهنّ، بل الواجب إنّما هو إسكان الزوجة وإن لم يكن ملكاً لها، بل ولا ملكاً للزوج، كما إذا استأجر لها مسكناً.

الثالث ـ ما وقع الخلاف فيه بين الفقهاء في كونه من التمليك أو الإمتاع، مثل الكسوة وآلات الطبخ والتنظيف، كالمشط ونحوه ممّا لا يستهلك بمجرّد الانتفاع به، بل يبقى إلى مدّة ثمّ يستهلك، فهم بين قائل بالتمليك، وقائل بالامتاع، أو متوقّف فيه[1].

فممن قال بالتمليك الشيخ الطوسي في المبسوط، حيث قال: «إذا أسلم إليها الكسوة،

---

(١) المسالك ٨: ٤٦٨.

(٢) الجواهر ٣١: ٣٥١.

(٣) انظر: المبسوط ٦: ١١، والشرائع ٢: ٣٥٠، والقواعد ٣: ١٠٣، والمسالك ٨: ٤٦٨ ـ ٤٦٩، والجواهر ٣١: ٣٥٢.

(١) انظر: الروضة البهية ٥: ٤٧٢، والمسالك ٨: ٤٦٤، ونهاية المرام ١: ٤٨٧، والكفاية: ١٩٥، و٨٩٦، والحدائق ٢٥: ١٢٥ ـ ١٢٦، وهو متوقّف فيه، والجواهر ٣١: ٣٤٦.

فقد ملكتها على الإطلاق تتصرّف فيها كيف شاءت، فإن أهلكتها لم يكن عليه البدل حتّى يبلغ الوقت، ومثلها سائر النفقات، فإن أهلكتها لم يكن عليه البدل فيه، ولا يلزمها قيمتها؛ لأنّها أتلفت ملكها»[١].

وهذا هو الظاهر من المحقّق الحلّي في الشرائع[٢]، واستقربه العلّامة في القواعد[٣]، وقوّاه ولده في الإيضاح[٤]، والسيّد الخوئي في خصوص الكسوة لا الفراش والغطاء[٥].

وعُلّل هذا القول بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾[٦]، ولمّا كان الحكم في الرزق هو التمليك وعطف الكسوة عليه، فيكون مفيداً للتمليك أيضاً.

ومثله ما روي عنه ﷺ أنّه قال: «ولهنّ عليكم رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف»[٧].

(١) المبسوط ٦: ٥٠، وعبارته ظاهرة في القول بالتمليك في سائر النفقات أيضاً.

(٢) انظر الشرائع ٢: ٣٥٠.

(٣) انظر القواعد ٣: ١٠٧.

(٤) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٧٢.

(٥) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٩، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ١٤٠٨.

(٦) البقرة: ٢٣٣.

(٧) انظر: سنن ابن ماجه ٢: ١٠٢٥، كتاب المناسك، باب حجّة رسول الله ﷺ، الحديث ٣٠٧٤، ومسند أحمد ٥: ٨٩، الحديث ٢٠٧٢٢، مسند البصريّين حديث عمّ أبي حرّة.

واللام تفيد الملك.

وأُجيب: بأنّا نمنع اقتضاء العطف للتسوية في جميع الأحكام وجميع الوجوه، وعلى فرضه فيكفي الاشتراك في الحكم ـ وهو وجوب الرزق والكسوة ـ دون صفته وكيفيّته، وأنّه على وجه التمليك أو الإمتاع[١].

ـ وأمّا القائلون بالإمتاع فهم: العلّامة في الإرشاد[٢]، والمقداد[٣]، والشهيد الثاني[٤]، وسبطه[٥]، والإصفهاني[٦]، والسبزواري[٧]، وصاحب الرياض[٨]، وصاحب الجواهر[٩]، والسيّدان: الحكيم[١٠] والخميني[١١]، والسيّد

(١) انظر: التوجيه وجوابه في المسالك ٨: ٤٦٤، والجواهر ٣١: ٣٤٧، وغيرهما، ولا بدّ أن يضاف إلى الجواب عن الرواية: أنّ اللام لا تكون للتمليك دائماً، بل قد تأتي للاختصاص أيضاً وهو يجامع الإمتاع

(٢) انظر الإرشاد ٢: ٣٥.

(٣) انظر التنقيح الرائع ٣: ٢٨٨.

(٤) انظر: الروضة البهيّة ٥: ٤٧٢، والمسالك ٨: ٤٦٤.

(٥) انظر نهاية المرام ١: ٤٨٧.

(٦) انظر كشف اللثام ٧: ٥٧٢.

(٧) انظر الكفاية: ١٩٦.

(٨) انظر الرياض ١٠: ٥٤٦ ـ ٥٤٧.

(٩) انظر الجواهر ٣١: ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

(١٠) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٠٦، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ٥.

(١١) انظر تحرير الوسيلة (للإمام الخميني) ٢: ٢٨٤، فصل في النفقات، المسألة ١٥.

الخوئي[1] في مثل الفراش والغطاء دون الكسوة.

ثمرات الخلاف بين القولين:

ذكر الفقهاء جملة من الثمرات والآثار الفقهيّة المترتّبة على القولين، لكن نوقش أكثرها، والمترتّب منها قطعاً هو:

١ـ أنّه يجوز لها أنْ تتصرّف في النفقة تصرّف الملّاك في أملاكهم بناءً على القول بالتمليك، فيجوز لها أن تبيع الكسوة أو توجرها، أو تعيرها، ولا يجوز لها ذلك على القول بالإمتاع؛ لأنّها لا تملكه.

٢ـ للزوج أن يأخذ ما دفعه للزوجة ويعطيها غيره بناءً على الإمتاع، وليس له ذلك بناءً على التمليك.

عدم قدرة الزوج على الإنفاق:

إنّ عدم قدرة الزوج على الإنفاق يمكن أن يتصوّر في حالتين:

الأُولى ـ أن لا يكون قادراً على النفقة قبل الزواج، فيقدم عليه وهو غير قادر.

الثانية ـ أن يكون قادراً قبل الزواج ثمّ يصير معسراً بعده، ولكلٍّ منها حكمه الخاصّ: وهو المعبّر عنه بـ: «تجدّد العجز».

الحالة الأُولى ـ أن يقدم على الزواج وهو غير قادر:

وهنا يأتي البحث عن أنّ القدرة على النفقة: هل هي جزءٌ من الكفاءة في الزواج أم لا ؟

وفي المسألة أقوال ثلاثة:

الأوّل ـ أنّها شرط، وهو ظاهر، بل صريح كلام الشيخين: المفيد، والطوسي، وابن زهرة، والعلّامة في التذكرة.

قال المفيد: «... فالمسلم إذا كان واجداً طولاً للإنفاق بحسب الحاجة على الأزواج، مستطيعاً للنكاح، مأموناً على الأنفس والأموال، ولم يكن به آفة في عقله ولا سفه في الرأس، فهو كفوٌ في النكاح»[1].

وقال الطوسي في الخلاف: «الكفاءة معتبرة في النكاح، وهي عندنا شيئان: أحدهما، الإيمان، والآخر: إمكان القيام بالنفقة»[2].

وقال في المبسوط: «واليسار عندنا شرط وحده، ما أمكنه معه القيام بنفقتها، لا أكثر من ذلك، وما زاد عليه لا معتبرٌ به ولا يردّ لأجله...»[3].

وقال ابن زهرة: «والكفاءة تثبت عندنا بأمرين: الإيمان وإمكان القيام بالنفقة...»[4].

وقال العلّامة: «ذهب أكثر علمائنا إلى أنّ الكفاءة المعتبرة في النكاح، إنّما هي شيئان: الإيمان وإمكان القيام بالنفقة، واقتصر بعض علمائنا على

---

(١) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٩، = الفصل العاشر في النفقات، المسألة ١٤٠٨.

(١) المقنعة: ٥١٢.

(٢) الخلاف ٤: ٢٧١، المسألة ٢٧.

(٣) المبسوط ٤: ١٧٩.

(٤) الغنية: ٣٤٣.

الأوّل، والحقّ المجموع...»[١].

الثاني ـ أنّها شرط بمعنى أنّه لو تزوّجت المرأة بمن لا يقدر على الإنفاق جاهلة بحاله، ثمّ علمت بذلك بعد العقد، كان لها فسخ العقد.

وإلى هذا الرأي ذهب ابن إدريس، وابن سعيد.

قال ابن إدريس: «عندنا أنّ الكفاءة المعتبرة في النكاح أمران: الإيمان، واليسار بقدر ما يقوم بأمرها والإنفاق عليها....

والأولى أن يقال: إنّ اليسار ليس بشرط في صحّة العقد، وإنّما للمرأة الخيار إذا لم يكن موسراً بنفقتها ولا يكون العقد باطلاً، بل الخيار إليها، وليس كذلك خلاف الإيمان الذي هو الكفر، إذا بان كافراً، فإنّ العقد باطل»[٢].

وقال ابن سعيد: «والكفاءة في النكاح: الإسلام، واليسار بقدر مؤنتها، فإن بان أنّه لا يقدر، فلها الفسخ، فإن أعسر بها بعدُ، فلا فسخ لها»[٣].

الثالث ـ أنّها ليست بشرط مطلقاً، نسب ذلك إلى أكثر الفقهاء، وقيل: إنّه المشهور.

وممّن صرّح به: المحقّق[٤]، والعلّامة في القواعد[٥]، وولده في الإيضاح[٦]، والشهيد الأوّل[١]، والثاني[٢]، والمحقّق الثاني[٣]، والمقداد[٤]، والصيمري[٥]، وصاحب المدارك[٦]، والإصفهاني[٧]، والسبزواري[٨]، والبحراني[٩]، والطباطبائي[١٠]، وصاحب الجواهر[١١]، والإمام الخميني[١٢].

هذا ونسب[١٣] إلى الشيخ في النهاية[١٤]، وابن البرّاج[١٥]: أنّهما ذهبا إلى هذا القول أيضاً، إلّا أنّ عبارتيهما ظاهرتان في القول الأوّل.

واستدلّ أصحاب القول الأوّل بقول الصادق عليه السلام: «الكفو أن يكون عفيفاً وعنده

---

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٦٠٣.
(٢) السرائر ٢: ٥٥٧.
(٣) الجامع للشرائع: ٤٣٩.
(٤) انظر الشرائع ٢: ٢٩٩.
(٥) انظر القواعد ٣: ١٥.
(٦) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٣.

---

(١) انظر غاية المراد ٣: ١٨٩.
(٢) انظر المسالك ٧: ٤٠٥.
(٣) انظر جامع المقاصد ١٢: ١٣١.
(٤) انظر التنقيح الرائع ٣: ١٠٧.
(٥) انظر غاية المرام ٣: ٧٧.
(٦) انظر نهاية المرام ١: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(٧) انظر كشف اللثام ٧: ٩٠.
(٨) انظر الكفاية: ١٦٩.
(٩) انظر الحدائق ٢٤: ٧٧.
(١٠) انظر الرياض ١٠: ٢٥٣.
(١١) انظر الجواهر ٣٠: ١٠٤.
(١٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٦، كتاب النكاح، أسباب التحريم / الكفر، المسألة ٩.
(١٣) نسبه إليه فخر الدين في الإيضاح ٣: ٢٣، والمقداد في التنقيح ٣: ١٠٧، وغيرهما.
(١٤) انظر النهاية: ٤٦٣.
(١٥) انظر المهذّب ٢: ١٧٩.

يسار»[1]، وبما روي: من أنّ النبيّ ﷺ قال لفاطمة بنت قيس حين أخبرته أنّ معاوية طلبها: «أمّا معاوية، فصعلوك لا مال له»[2]، وبأنّ إعسار الزوج مضرّ بالزوجة[3].

وأُجيب عن ذلك: بأنّ الرواية الأُولى مرسلة، والثانية ـ مع أنّها لم ترد من طرقنا ـ تدلّ على جواز العدول عن الفقير، لا على أنّ الكفاءة تتوقّف على المال[4].

واستدلّ أصحاب القول الثالث بالعمومات الآمرة بالتزويج حتّى مع الحاجة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[5].

وقد أمر النبيّ زياد بن لبيد أن يزوّج ابنته الذلفاء بجويبر، وكان رجلاً قصيراً دميماً محتاجاً عارياً[6]. وزوّج ابنة عمّه[7] من المقداد معلّلاً

(١) الوسائل ٢٠: ٧٨، الباب ٢٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٤.

(٢) سنن الدارمي ٢: ١٣٥، وانظر سنن الترمذي ٣: ٤٤١، باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، الحديث ١١٣٤.

(٣) انظر ذلك كلّه في المسالك ٧: ٤٠٥.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٤٠٦.

(٥) النور: ٣٢.

(٦) انظر الوسائل ٢٠: ٦٧، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث الأوّل.

(٧) وهي ضباعة بنت الزبير بن عبدالمطّلب الذي كان أخاً لعبد الله وأبي طالب لأبيها وأُمّها.

ذلك بأنّه: «لتتّضع المناكح، وليتأسّوا برسول الله، وليعلموا أنّ أكرمهم عند الله أتقاهم»[1].

تنبيه:

قسّم الشهيد الأوّل الكفاءة إلى قسمين:

الأوّل ـ الكفاءة الإجباريّة: ويعتبر فيها الإسلام بالإجماع، والإيمان ـ بمعناه الخاصّ ـ على الأصحّ.

الثاني ـ الكفاءة الاختيارية: وهي القدرة على النفقة، التي يبيح عدمها الامتناع عن إجابة الخاطب[2].

وقال الشهيد الثاني بعد الكلام عن شرطيّة القدرة على النفقة في الكفاءة: «واعلم أنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره ليس على نهج ما قبله؛ لجواز تزويج الفقير المؤمن اتّفاقاً»[3].

ثمّ رتّب على هذا الشرط ثمرة نذكرها في العنوان الآتي.

والظاهر أنّه يريد بيان الكفاءة الاختيارية كالشهيد الأوّل.

ويؤيّده كلامهما في اللمعة وشرحها حيث جاء فيها: «...نعم هو شرط في وجوب الإجابة منها، أو من وليّها؛ لأنّ الصبر على الفقر ضرر عظيم...»[4].

(١) الوسائل ٢٠: ٦٩ ـ ٧٠، الباب ٢٦ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) انظر غاية المراد ٣: ١٨٩.

(٣) انظر المسالك ٧: ٤٠٦.

(٤) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٢٣٩.

وممّن قال بذلك: صاحب المدارك[١]، والسبزواري[٢]، وصاحب الحدائق[٣]، وغيرهم.

لو علمت الزوجة بإعساره بعد العقد:

قال العلّامة: «لو نكحت المرأة ابتداءً بفقير عالمة بذلك صحّ نكاحها إجماعاً»[٤].

وقد تقدّمت ـ قبل قليل ـ دعوى الشهيد الثاني الاتّفاق على ذلك أيضاً.

نعم، على ظاهر قول الشيخين من جعْل القدرة على الإنفاق شرطاً لصحّة العقد، فلا يصحّ حينئذٍ، لكن ينبغي رفع اليد عن هذا الظهور بمعونة الإجماع المتقدّم، كما قيل[٥]، وحمل كلامهما على القول الثاني، وهو قول ابن إدريس.

وإذا خرجت صورة العلم بفقر الزوج، تبقى صورة الجهل به كما ذكرناه في عنوان المسألة. وهذه الصورة على نحوين:

الأوّل ـ أن يعقد عليها وهي غير مولّى عليها، ثمّ يتبيّن إعساره وفقره حين العقد.

الثاني ـ أن يعقد الولي أو الوكيل المطلق الصغيرة، ثمّ يتبيّن إعسار الزوج.

أمّا النحو الثاني، فقد أشار إليه الشهيد الثاني بعنوان ثمرة اشتراط القدرة على الإنفاق، فقال: «وإنّما تظهر فائدة اشتراطه في الوكيل المطلق وفي الوليّ، فإنّه ليس لهما أن يزوّجاها إلّا من كفء، فإن اعتبرنا اليسار، لم يصحّ تزويج الفقير، ولو زوّجاها به فلها الفسخ، كما لو زوّجاها بذي العيوب»[١].

وأمّا النحو الأوّل، فقد اختلفت كلمات الفقهاء فيه على قولين:

١ ـ إنّ للزوجة خيار الفسخ؛ للزوم التضرّر ببقائها معه، وهو منفيٌّ بقاعدة الضرر[٢].

وقد صرّح بهذا القول أصحاب القول الثاني، أي ابن إدريس، وابن سعيد؛ لأنّ مبنى قولهما هو تفسير اشتراط القدرة على الإنفاق بمعنى أنّه لو تزوّجت جاهلة بإعساره كان لها الخيار في فسخ النكاح[٣].

وهذا المعنى لازم لقول الشيخين ـ أي القول الأوّل ـ بطريق أولى.

٢ ـ ليس للزوجة خيار الفسخ؛ لأنّ عقد النكاح عقدٌ لازم، والأصل بقاؤه حتّى يرد ما يزيله[٤]، ولقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[٥].

---

(١) انظر نهاية المرام ١: ٢٠٥.
(٢) انظر الكفاية: ١٦٩.
(٣) انظر الحدائق ٢٤: ٧٧.
(٤) المختلف ٧: ٢٩٩.
(٥) انظر الرياض ١٠: ٢٥٦.

(١) المسالك ٧: ٤٠٦.
(٢) انظر الروضة البهيّة ٥: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.
(٣) انظر الصفحة ٣٣٥.
(٤) انظر الروضة البهيّة ٥: ٢٣٨.
(٥) البقرة: ٢٨٠.

وهذا هو الأشهر بين الفقهاء، كما قيل[١]، وخاصّة بين المتأخّرين.

ومع ذلك فقد استشكل صاحب المدارك في المسألة، وتردّد فيها[٢].

الحالة الثانية ـ أن يتجدّد العجز عن النفقة بعد العقد:

إذا تجدّد عجز الزوج عن النفقة بعد العقد، ففي تسلّط الزوجة على الفسخ وعدمه أقوال:

الأوّل ـ أنّ لها الخيار؛ لرواية ربعي والفضيل بن يسار جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة، وإلّا فرّق بينهما»[٣].

ولظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[٤]. والإمساك بدون النفقة خلاف المعروف، فيتعيّن الثاني، فإن سرّح فهو وإلّا كان لها الفسخ.

وهذا القول منسوب إلى ابن الجنيد[٥].

الثاني ـ أنّ الحاكم هو الذي يفرّق بينهما. قال فخر الدين: «ونقل شيخنا نجم الدين بن سعيد عن بعض علمائنا: أنّ الحاكم يفرّق بينهما»[١].

واستوجهه صاحب المدارك[٢]، وقوّاه الإصفهاني[٣]، واستقربه صاحب الكفاية[٤].

واستدلّوا عليه بالأدلّة المذكورة للقول الأوّل مضافاً إلى صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها، كان حقّاً على الإمام أن يفرّق بينهما»[٥].

الثالث ـ ليس لها ولا للحاكم خيار الفسخ؛ لقوله تعالى في الدّين: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[٦]، والنفقة تكون ديناً مع عدم دفعها، ولقول عليّ عليه السلام في جواب امرأة استعدته على زوجها لإعساره: «إنّ مع العسر يسراً»[٧]، وامتنع من حبسه، ولو كان لها حقّ الفسخ بنفسها أو بالحاكم لكان يعلمها بذلك.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ النكاح عقد لازم،

---

(١) انظر الرياض ١٠: ٢٥٥.

(٢) انظر نهاية المرام ١: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) الوسائل ٢١: ٥٠٩، الباب الأوّل من أبواب النفقات، الحديث الأوّل.

(٤) البقرة: ٢٢٩.

(٥) انظر: المختلف ٧: ٣٢٨، والمسالك ٧: ٤٠٧.

---

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٢٤، ونجم الدين، هو المحقّق الحلّي، ولم يتّضح لنا من هو القائل.

(٢) انظر نهاية المرام ١: ٢٠٦.

(٣) انظر كشف اللثام ٧: ٩١.

(٤) انظر الكفاية: ١٦٩.

(٥) الوسائل ٢١: ٥٠٩، الباب الأوّل من أبواب النفقات، الحديث ٢.

(٦) البقرة: ٢٨٠.

(٧) الوسائل ١٨: ٤١٨، الباب ٧ من أبواب كتاب الحجر، الحديث ٢.

فيستصحب بقاؤه حتّى يثبت ما يفسخه[١].

وهذا القول هو المشهور بين فقهائنا[٢]، لكن صرّح بعضهم[٣] بأنّه يجوز لها أن تراجع الحاكم الشرعي فيأمر زوجها بأحد الأمرين: الإنفاق أو الطلاق، فإن امتنع عنهما طلّقها الحاكم نفسه.

الرابع ـ التوقّف في المسألة، وهو مختار العلّامة في المختلف[٤].

تنبيه:

بنى فخر الدين المسألة المتقدّمة على أنّ القدرة على الإنفاق شرط في لزوم العقد أم لا؟

فعلى القول بكونها شرطاً، فللزوجة الفسخ، وأمّا على القول بعدمه فيأتي البحث عن أنّ لها الفسخ أم لا؟

ثمّ ذكر الأقوال الثلاثة غير التوقّف، ثمّ اختار المشهور[٥].

وقال الشهيد الثاني بعد نقل ذلك عنه:

(١) انظر: المسالك ٧: ٤٠٧، ونهاية المرام ١: ٢٠٥، والرياض ١٠: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) انظر دعوى الشهرة في المختلف ٧: ٣٢٧، وجامع المقاصد ١٢: ١٣٧، والمسالك ٧: ٤٠٧، والرياض ١٠: ٢٥٦، والجواهر ٣٠: ١٠٥، وغيرها.

(٣) صرّح بذلك السيّدان: الحكيم والخوئي في منهاجيهما ٢: ٣٠٥ و٢: ٢٨٨ في الفصل العاشر في النفقات.

(٤) المختلف ٧: ٣٢٨.

(٥) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٤.

«وعلى كلّ حال فكلام فخر الدين موجّه»[١].

هل يجب الاكتساب على العاجز؟

من موارد وجوب الاكتساب هو الاكتساب لتحصيل مؤنة نفسه، وزوجته، وواجبي النفقة من أهله، وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «اكتساب» فليراجع هناك.

امتناع الزوج عن النفقة مع قدرته عليها:

إذا كان الزوج قادراً على دفع النفقة لكن امتنع عنه، أجبره الحاكم على ذلك، ولو امتنع أيضاً:

ـ فإن كان ماله مخفيّاً وتوقّف حصوله على حبسه، حبسه الحاكم من باب الحسبة.

ـ وإن لم يتوقّف، أو كان له مال ظاهر، جاز للحاكم أن يأخذ منه بقدر النفقة، ولا يتوقّف على رضاه.

ـ وإن كان له عروض أو عقار أو متاع، جاز له بيعه؛ لأنّ النفقة حقٌّ كالدين الذي يجوز للحاكم أن يبيع الموارد المتقدّمة لوفائه مع فرض امتناع المدين عن أدائه، بل هي أعظم منه.

ـ بل للحاكم أمر الزوجة بالاستدانة على ذمّة الزوج، فيجب عليه وفاء الدين[٢].

(١) انظر المسالك ٧: ٤٠٨.

(٢) انظر: المبسوط ٦: ٣٥، والشرائع ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٤، والقواعد ٣: ١١٣، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٤٨١، والمسالك ٨: ٤٩٦ ـ ٤٩٧، وكشف اللثام =

ـ ولو تعذّر الحاكم، فإن قلنا بثبوت الولاية لعدول المؤمنين في هذه الموارد، فترجع إليهم[1].

ولو تعذّر الرجوع إليهم أيضاً، ففي استقلالها بالاستقراض على الزوج أو البيع من ماله وجهان.

رجّح الجواز بعض الفقهاء مثل: الشهيد الثاني[2]، وصاحب الجواهر[3].

ثالثاً ـ نفقة الأقارب

القسم الثالث ممّن يجب الإنفاق عليه هم الأقارب، وهذا ممّا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في بيان المراد من الأقارب:

من هم الأقارب؟

لا إشكال في أنّ الأبوين والأولاد المباشرين هم من الأقارب الذين تجب نفقتهم على الإنسان بإجماع المسلمين ـ على ما قيل[4] ـ للنصوص المستفيضة، التي منها:

ـ ما رواه حريز، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: من الذي أُجبر عليه وتلزمني نفقته؟ فقال: الوالدان، والولد، والزوجة»[1].

ـ وما رواه ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج، قال: «لا يجبر الرجل إلّا على نفقة الأبوين والولد. قال ابن أبي عمير: قلت لجميل: والمرأة؟ قال: قد روى عنبسة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: "إذا كساها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها أقامت معه، وإلّا طلّقها". قلت: فهل يجبر على نفقة الأُخت؟ فقال: لو أُجبر على نفقة الأُخت كان ذلك خلاف الرواية»[2].

هل يشمل «الأبوان» الأجداد والجدّات، و«الأولاد» أولاد الأولاد؟

تكلّمنا عن ذلك بصورة عامّة في عنوان «انتساب»، وإنّما نتحدّث عنه هنا من حيث وجوب الإنفاق عليهم وعدمه، فنقول:

المعروف[3] بين الفقهاء الدخول؛ لصدق عنوان «الأبوين» و«الوالدين» على الأجداد والجدّات عرفاً، وعنوان الولد على ولد الولد كذلك، وإذا ثبت دخولهم، شملهم الحكم، وهو وجوب الإنفاق.

= ٧: ٥٩٣، والكفاية: ١٩٧، والحدائق ٢٥: ١٣٨، والجواهر ٣١: ٣٨٨.

(١) انظر الجواهر ٣١: ٣٧٩ و٣٨٨.

(٢) انظر المسالك ٨: ٤٩٧.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٤) انظر: نهاية المرام ١: ٤٨٤، والرياض ١٠: ٥٤١، والجواهر ٣١: ٣٦٦.

---

(١) الوسائل ٢١: ٥٢٥، الباب ١١ من أبواب النفقات، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٢١: ٥١٠، الباب ١ من أبواب النفقات، الحديث ٤.

(٣) انظر: نهاية المرام ١: ٤٨٤، والرياض ١٠: ٥٤٢، والجواهر ٣١: ٣٦٧.

ويؤيّد ذلك حرمة إعطاء الإنسان زكاة ماله لأجداده وجدّاته، فعن زيد الشحّام، عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال في الزكاة: يعطى الأخ والأُخت والعمّ والعمّة والخال والخالة، ولا يعطى الجدّ ولا الجدّة»[١].

وورد عنه عليه السلام: «خمسة لا يعطون من الزكاة: الولد، والوالدان، والمرأة، والمملوك؛ لأنّه يجبر على النفقة عليهم»[٢].

وبالجمع بينهما يستفاد أنّ وجه عدم إعطاء الزكاة للجدّ والجدّة هو: أنّه يجبر على النفقة عليهم.

ولم ينقل الخلاف عن أحد إلّا ما تردّد المحقّق الحلّي فيه في الشرائع[٣] والمختصر[٤]، فإنّه قال في الأوّل: «وفي وجوب الإنفاق على آباء الأبوين، وأُمّهاتهم تردّد، أظهره الوجوب».

ومثله قال في الثاني، لكنّه وافق المشهور في الحكم، كما هو ظاهر من العبارة.

ومنشأ تردّده هو الشكّ في شمول النصّ له من جهة الشكّ في صدق عنوان «الوالدين» أو «الآباء» و«الأُمّهات» على الأجداد والجدّات.

وظاهر عبارته أنّ تردّده مختصّ بذلك، فلم يتردّد في شمول الأولاد لأولاد الأولاد.

(١) الوسائل ٩: ٢٤١، الباب ١٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٣) انظر شرائع الإسلام ٢: ٣٥٢.

(٤) انظر المختصر النافع: ١٩٥.

وممّن وافقه في التردّد والرجوع في النهاية إلى المشهور: الشهيد الثاني[١] وسبطه صاحب المدارك[٢].

قال الشهيد: «لا نعلم مخالفاً من أصحابنا في دخولهم هنا، وإنّما تردّد المصنّف لضعف الدليل، ومن أُصوله رحمه الله أن لا يعتدّ بحجّيّة الإجماع بهذا المعنى، كما نبّه عليه في مقدّمة المعتبر. وهو الحقّ الذي لا محيد عنه لمنصف.

وما ذكره رحمه الله من وجه التردّد في الآباء يأتي مثله في الأولاد؛ للشكّ والخلاف في إطلاق اسم الولد على ولد الولد، وقد تقدّم البحث فيه في الوقف[٣] وأنّ المصنّف[٤] اختار عدم دخوله في إطلاق الولد، فكان الأولى التعرّض له هنا.

وكيف كان، فالمذهب وجوب الإنفاق على الجميع».

وقد تكلّمنا عن الصدق وعدمه في عنوان «انتساب»، فليراجع هناك.

عدم وجوب الإنفاق على غير العمودين:

الظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال في عدم وجوب الإنفاق على غير العمودين، وهم: الآباء والأُمّهات وإنْ علو، والأولاد وإن سفلوا[٥].

(١) انظر المسالك ٨: ٤٨٤.

(٢) انظر نهاية المرام ١: ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

(٣) انظر المسالك ٥: ٣٩٢.

(٤) أي المحقّق.

(٥) انظر: المسالك ٨: ٤٨٤، والرياض ١٠: ٥٤٢، =

نعم، هناك احتمالان ينبغي التأمّل فيهما:

الأوّل ـ أنّ الشيخ الطوسي بعد أن ذكر في كتاب الخلاف عدّة أقوال لسائر المذاهب في هذه المسألة، ومنها مذهب الشافعي، وهو وجوب الإنفاق على الوالدين وإن علو، والأولاد وإن نزلوا، قال: «والذي يقتضيه مذهبنا ما قاله الشافعي؛ لأنّ أخبارنا واردة متناولة بأنّ النفقة تجب على الوالدين والولد، وذلك يتناول العمودين».

ثمّ قال: «وإن كان قد روي في بعضها: أنّ كلّ من ثبت بينهما موارثة تجب نفقته، وذلك على الاستحباب»[1].

ثمّ استدلّ على ما قاله أوّلاً بعموم الأخبار.

ثمّ انتصر للرواية الأُخرى بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾[2]، وقوله عليه السلام: «لا صدقة وذو رحم محتاج»[3].

ولكن قال في المبسوط: «...فالنفقة تقف على هذين العمودين، وفيه خلاف ذكرناه، وروي في بعض أخبارنا أنّه ينفق على من يرثه إذا لم يكن غيره، وذلك على الاستحباب»[4].

الثاني ـ قال صاحب المدارك بعد أن نقل كلام الشيخ في المبسوط ـ وكأنّه لم يلحظ كلامه في الخلاف ـ: «... ولم نقف على هذه الرواية. نعم، مقتضى صحيحة الحلبي وجوب النفقة على الوارث الصغير، والعمل بها متّجه؛ لصحّتها ووضوح دلالتها»[1].

وفي كلامه عدّة نقاط ينبغي الوقوف عندها، وهي:

١ ـ الفرق بين ما احتمله هو وما احتمله الشيخ: وجوب النفقة على خصوص الوارث الصغير عنده، وعلى مطلق الوارث عند الشيخ.

٢ ـ إنّه قال: لم يعثر على الرواية التي أشار إليها الشيخ، لكن قال صاحب الحدائق[2] وغيره[3]: بأنّه يمكن أن يراد بها رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام بيتيم، فقال: خذوا بنفقته أقرب الناس إليه من العشيرة، كما يأكل ميراثه»[4].

٣ ـ وصحيحة الحلبي هي ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: قلت له: «من الذي أُجبر على نفقته؟ قال: الوالدان، والولد، والزوجة، والوارث الصغير»[5].

= والجواهر ٣١: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(١) الخلاف ٥: ١٢٨، ذيل المسألة ٣١.

(٢) البقرة: ٢٣٣.

(٣) الوسائل ٩: ٤١٢، الباب ٢٠ من أبواب الصدقة، الحديث ٤.

(٤) المبسوط ٦: ٣٥.

(١) نهاية المرام ١: ٤٨٥.

(٢) انظر الحدائق ٢٥: ١٣٣.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣٦٨.

(٤) الوسائل ٢١: ٥٢٦، الباب ١١ من أبواب النفقات، الحديث ٤.

(٥) المصدر المتقدّم: ٥١١ ـ ٥١٢، الباب الأوّل من =

٤ ـ لم يوافقه حتّى صاحب الكفاية[1] الذي كان يوافقه في كثير من آرائه، بل انتقده المتأخّرون عنه[2].

استحباب الإنفاق على سائر الأقارب غير العمودين:

يستحبّ الإنفاق على الأقارب سوى العمودين بلا خلاف، على ما قيل[3]؛ لأنّ ذلك من صلة الرحم الذي قال اللّه تعالى شأنه فيه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾[4]، وقال فيه رسول اللّه ﷺ: «لا صدقة وذو رحم محتاج»[5].

ويتأكّد الاستحباب في الوارث منهم؛ لرواية غياث وصحيح الحلبي المتقدّمين؛ ولأنّه أقرب من سائر الأقارب.

ما يشترط في وجوب الإنفاق:

يشترط في وجوب الإنفاق على القريب: فقر المنفق عليه، وقدرة المنفق على الإنفاق، وحرّيتهما، وسنتكلّم عنها فيما يأتي:

أ ـ فقر المنفق عليه:

يشترط في وجوب الإنفاق على القريب فقره، بمعنى عدم وجدانه تمام ما يقتات، فلو وجد بعض ما يتقوّت به فهو فقير بعدُ.

وقد أُدّعي عدم الخلاف فيه[1].

هل يشترط العجز عن الاكتساب؟

تكلّم الفقهاء في اشتراط عجز المنفق عليه عن الاكتساب مضافاً إلى فقره.

والمعروف بينهم اشتراطه؛ لأنّ النفقة معونة على سدّ الخلّة، والمكتسب قادر كالغني؛ ولذلك مُنع من الزكاة والكفّارة المشروطة بالفقر.

قال الشيخ في المبسوط: «إنّ القدرة على الكسب بمنزلة المال في يده؛ لما روي أنّ رجلين أتيا النبيّ ﷺ فسألاه من الصدقة، فقال: "أُعطيكما بعد أن أُعلمكما أنّ لا حظّ فيها لغنيٍّ، ولا لقويٍّ مكتسب". فأجراه مجرى الغنى في المنع من أخذ الزكاة»[2].

وممّن صرّح باشتراط العجز عن الاكتساب: يحيى بن سعيد[3]، والمحقّق[4]، والعلّامة[5]، وولده[6]،

= أبواب النفقات، الحديث ٩.

(١) انظر الكفاية: ١٩٦.

(٢) انظر الرياض ١٠: ٥٤٣، والجواهر ٣١: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٣) انظر الرياض ١٠: ٥٤٣.

(٤) النساء: ١.

(٥) الوسائل ٩: ٤١٢، الباب ٢٠ من أبواب الصدقة، الحديث ٤.

(١) انظر الجواهر ٣١: ٣٧١.

(٢) المبسوط ٦: ٣١.

(٣) انظر الجامع للشرائع: ٤٩٠.

(٤) انظر الشرائع ٢: ٣٥٢.

(٥) انظر: القواعد ٣: ١١٤، والتحرير ٤: ٤١.

(٦) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٨٥.

والشهيدان[1]، والصيمري[2]، وصاحب المدارك[3]، والإصفهاني[4]، والسبزواري[5]، والبحراني[6]، والطباطبائي[7]، والسادة: الحكيم[8]، والخوئي[9]، والخميني[10].

بل لم أعثر في ما حضرني من المصادر على قول بعدم الاشتراط، وإن قال السيّد الطباطبائي: «وفي اشتراط العجز عن الاكتساب في المنفق عليه قولان، أشهرهما ذلك»[11]، ولم يذكر قائلاً بالعدم.

ولعلّه لذلك قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى الاشتراط: «...بل لم أعثر فيه على مخالف هنا»[12].

(١) انظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٤٧٤، والمسالك ٨: ٤٨٥.
(٢) انظر غاية المرام ٣: ١٩١.
(٣) انظر نهاية المرام ١: ٤٨٥.
(٤) انظر كشف اللثام ٧: ٥٩٨.
(٥) انظر الكفاية: ١٩٦.
(٦) انظر الحدائق ٢٥: ١٣٦.
(٧) انظر الرياض ١٠: ٥٤٤.
(٨) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٠٤، الفصل العاشر في النفقات، المسألة الأولى.
(٩) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٨٨، الفصل العاشر في النفقات، المسألة ١٤٠١.
(١٠) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٢٨٦، القول في نفقة الأقارب، المسألة ٢.
(١١) الرياض ١٠: ٥٤٤.
(١٢) الجواهر ٣١: ٣٧١.

نعم، قال ـ أي صاحب الجواهر ـ مناقشاً القول المشهور: «لكن قد يناقش بمنع صدق الغني عرفاً على القادر، بل يصدق عليه أنّه محتاج، ولا دليل على أنّه بحكم الغني شرعاً، نعم لو تلبّس بالاكتساب السادّ لخلّته، كان غنيّاً أو بحكمه، ولعلّ هذا هو المراد من الخبر المزبور، بل يمكن تنزيل كلام الأصحاب أيضاً عليه»[1].

تنبيه:

ذكر جماعة[2] ممّن اشترطوا القدرة على التكسّب: أنّه ينبغي أن يكون الكسب لائقاً بحاله، فلا يجبر على الاكتساب بالكسب المخالف لشأنه، وتشخيص ذلك بيد العرف.

ب ـ قدرة المنفِق على الإنفاق:

لا خلاف ولا إشكال ـ كما قيل[3] ـ في أنّه يشترط في وجوب النفقة قدرة المنفق عليها.

وهل يجب عليه الاكتساب للإنفاق على الأقارب؟

ذكرنا في عنوان «اكتساب» تصريحات

(١) الجواهر ٣١: ٣٧١ ـ ٣٧٢.
(٢) انظر: إيضاح الفوائد ٣: ٢٨٥، والمسالك ٨: ٤٨٥، ونهاية المرام ١: ٤٨٥، وغاية المرام ٣: ١٩١، والكفاية: ١٩٦، والحدائق ٢٥: ١٣٦، والرياض ١٠: ٥٤٤، والجواهر ٣١: ٣٧١، وغيرها.
(٣) انظر: الجواهر ٣١: ٣٧٤، وكشف اللثام ٧: ٥٩٦، والرياض ١٠: ٥٤٤.

الفقهاء ـ في باب المكاسب ـ بوجوبه لتحصيل نفقة نفسه وأهله وعياله الواجبي النفقة، وذكرنا استشكال صاحب الجواهر في الوجوب ثمّ اختياره له(١).

وعلى فرض الوجوب، فإنّما يجب الاكتساب اللائق بحاله، فلا يجبر على ما لا يليق به.

هل يشترط نقص المنفق عليه خلقةً أو حكماً؟

قال الشيخ الطوسي في صفة المنفق عليه: «... فأن يكون أوّلاً معسراً، ثمّ يكون ناقص الخلق، أو ناقص الأحكام، أو ناقص الأحكام والخلقة...»(٢).

ثمّ مثّل للأوّل بالضرير والمعضوب الزمن، وللثاني بالصغير؛ لأنّه لا حكم لكلامه، والقلم لا يجري عليه، وللثالث بالكبير الضرير المجنون؛ فإنّه ناقص الأمرين معاً.

لكنّه قوّى وجوب الإنفاق على الكامل المعسر بعد صفحات(٣).

وقال في الخلاف: «الوالد إذا كان كامل الأحكام، مثل أن يكون عاقلاً، وكان كامل الخلقة؛ بأن لا يكون زمناً، إلّا أنّه فقير محتاج، وجب على ولده أن ينفق عليه»(٤).

ومثله قال بالنسبة إلى الولد، وادّعى

(١) انظر الجواهر ٣١: ٢٧٥.
(٢) المبسوط ٦: ٣٠.
(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٣٤.
(٤) الخلاف ٥: ١٢٤، المسألة ٢٥.

الإجماع عليها وعموم الأخبار فيها(١).

والمعروف بين سائر الفقهاء(٢) هو ما اختاره في الخلاف.

ج ـ الحرّية:

تشترط حرّية المنفِق والمنفَق عليه في الإنفاق بالقرابة.

أمّا المنفِق؛ فلعدم كونه مالكاً بناءً على ما هو المعروف، فليس له ما ينفقه على قريبه(٣).

وأمّا المنفَق عليه، فلاستغنائه بإنفاق مولاه عليه(٤).

نعم، لو امتنع المولى من الإنفاق عليه، قيل: ينفق عليه قريبه(٥)، وقيل: يجبره الحاكم على الإنفاق عليه أو بيعه، وإن لم يوجد من يجبره أنفق عليه قريبه(٦).

(١) انظر الخلاف ٥: ١٢٥، المسألة ٢٦.
(٢) انظر: الشرائع ٢: ٣٥٢، والقواعد ٣: ١١٤، والتحرير ٤: ٤١، والمسالك ٨: ٤٨٥، وكشف اللثام ٧: ٥٩٨، والكفاية: ١٩٦، والرياض ١٠: ٥٤٤، والجواهر ٣١: ٣٧٢.
(٣) انظر كشف اللثام ٧: ٥٩٨.
(٤) انظر: القواعد ٣: ١١٤، والمسالك ٨: ٤٨٧، وكشف اللثام ٧: ٥٩٨، والرياض ١٠: ٥٤٥، وفيه دعوى الإجماع، والجواهر ٣١: ٣٧٣.
(٥) انظر الرياض ١٠: ٥٤٥.
(٦) انظر المسالك ٨: ٤٨٧.

عدم اشتراط التساوي في الدين:

قال الشهيد في المسالك: «يجب الإنفاق على القريب البعضي وإن كان فاسقاً أو كافراً؛ لعموم الأدلّة الشاملة له، ولقوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً﴾[1]، ومن المعروف الإنفاق عليهما مع حاجتهما ويساره. والمراد كونهما كافرين، وأولى منه لو كانا فاسقين، ولا يقدح كونهما غير وارثين؛ لعدم الملازمة بينهما. وبهذا صرّح الأصحاب وأكثر العلماء من غيرهم...»[2].

نعم، استثنى بعضهم[3] الكافر الحربي، لوجوب قتله.

ترتيب المنفقين في الأقارب:

لو اجتمع الأبوان، فالنفقة على الأب دون الأمّ، لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[4]، فجعل أُجرة الرضاع على الأب دون الأمّ، ولقوله ﷺ لهند: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[5]، من دون أن يستفصلها هل هي موسرة أم لا؟ وترك الاستفصال يدلّ على العموم، كما تقدّم في عنوان «استفصال».

وإن عُدم الأب أو كان معسراً، فعلى أب الأب، وهكذا.

وإذا عُدم الآباء فعلى الأمّ، وإن عدمت أو كانت معسرة فعلى أبيها وأمّها بالسويّة، وهكذا...

وذكروا أنّ أمّ الأب بمنزلة أمّ الأمّ.

وإذا كان له أب وابن فالنفقة عليهما بالسويّة، ولو كان له أمٌّ وابن فالنفقة على الابن.

وإن كان له أب وولد ولد، فالنفقة على الأب، نعم لو كان له جدّ وولد ولد اشتركا فيها[1].

وفي المسألة تفصيلات تراجع بشأنها المطوّلات.

ترتيب المنفق عليهم:

تقدّم[2]: أنّ نفقة النفس مقدّمة على نفقة الزوجة، ونفقة الزوجة مقدّمة على نفقة الأقارب.

وأمّا الأقارب فيما بينهم:

فإن كان قادراً على الإنفاق على جميع الموجودين في مرتبة واحدة، كالأب والأمّ والأولاد، فلا كلام.

وأمّا إذا كان غير قادر على ذلك، بل كان ما عنده يكفي لنفقة بعضهم خاصّة، ففيه احتمالان:

---

(١) لقمان: ١٥.

(٢) المسالك ٨: ٤٨٦.

(٣) انظر: المصدر المتقدّم: ٤٨٧، والروضة ٥: ٤٧٤، وكشف اللثام ٧: ٥٩٨، والرياض ١٠: ٥٤٥، والجواهر ٣١: ٣٧٤.

(٤) الطلاق: ٦.

(٥) تقدّمت مصادر الحديث في الصفحة ٣٠٩.

---

(١) انظر: المبسوط ٦: ٣١ ـ ٣٢، والقواعد ٣: ١١٥، والمسالك ٨: ٤٩١ ـ ٤٩٢، وكشف اللثام ٧: ٦٠٥، والجواهر ٣١: ٣٨٢ ـ ٣٨٣، وغيرها.

(٢) في الصفحة ٣٠٨.

ـ الاقتراع بينهم.

ـ قسمة الموجود بينهم بالسويّة.

هذا إذا تساووا في الطبقة، وإن اختلفوا قدّم الأقرب فالأقرب:

فإذا كان له أب وجدّ، قدّم الأب، وكذا لو كان له أمّ وجدّة، قدّمت الأمّ.

ولو كان له ابن وجدّ قدّم الابن.

ولو كان له ابن ابن وأب قدّم الأب.

وهكذا...[1].

الامتناع عن دفع النفقة:

إذا امتنع عن دفع النفقة الواجبة مَن خوطب بها أجبره الحاكم على دفعها، وقد تقدّم تفصيل ذلك في نفقة الزوجة[2].

عدم انشغال الذمّة بنفقة الأقارب:

إنّ الغرض من نفقة القريب مواساته وسدّ خَلّته، فوجوبها إنّما هو لدفع الحاجة، وليست عوضاً عن شيء حتّى تستقرّ في الذمّة؛ فلذلك لو أخلّ القريب بالنفقة الواجبة فلا يجب عليه قضاؤها، كما لو أخلّ بقضاء حاجة المحتاج الذي يجب عليه

(١) انظر: المبسوط ٦: ٣٢ ـ ٣٤، والشرائع ٢: ٣٥٣، والقواعد ٣: ١١٥ ـ ١١٦، والمسالك ٨: ٤٩٣ ـ ٤٩٥، وكشف اللثام ٧: ٦٠٥ ـ ٦٠٧، والجواهر ٣١: ٣٨٥ ـ ٣٨٧.

(٢) انظر الصفحة ٣٤١.

إعانته، بخلاف الزوجة، فإنّ نفقتها إنّما تجب عوضاً عن الاستمتاع بها، فكانت كالمعاوضة الماليّة، فإذا لم يؤدّها الزوج استقرّت في ذمّته، ويتفرّع عليه وجوب قضائها.

ولا فرق بين تقدير الحاكم نفقة القريب وعدمه. نعم، لو أمر الحاكم المستحقّ بالاستدانة في ذمّة من تجب عليه النفقة في صورة امتناعه عنها، استقرّت في ذمّته، ووجب عليه قضاؤها[1].

كيفيّة الإنفاق ومقداره:

الإنفاق على القريب كالإنفاق على الزوجة، فهو موكول إلى العرف قدراً وكيفيّة[2]. نعم فُرِّق[3] بينهما بأمرين:

الأوّل ـ أنّ المدار في نفقة القريب هي الحاجة، فلو فرض استغناؤه عن الطعام بضيافة ونحوها سقطت نفقة إطعام ذلك اليوم، بخلاف نفقة الزوجة، فإنّها لا تسقط باستغنائها؛ لأنّ ملاكها العوضيّة عن التمكين والاستمتاع لا الحاجة، وهي موجودة حسب الفرض.

الثاني ـ أنّ نفقة القريب على وجه الامتاع

(١) انظر: المسالك ٨: ٤٩٠ ـ ٤٩١، ونهاية المرام ١: ٤٨٣، وكشف اللثام ٧: ٥٩٩، والرياض ١٠: ٥٤٠، والجواهر ٣١: ٣٧٩ و ٣٦٥.

(٢) انظر: المسالك ٨: ٤٨٨، ونهاية المرام ١: ٤٨٦ ـ ٤٨٧، والرياض ١٠: ٥٤٦، والجواهر ٣١: ٣٧٦.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣٧٦.

لا التمليك مطلقاً، في حين أنّ نفقة المرأة على وجه التمليك في الإطعام والإمتاع في السكنى، وفي الكسوة خلاف.

لكن استظهر صاحب الجواهر[١] من صحيح شهاب[٢] كون الإطعام على وجه التمليك في الزوجة وغيرها.

هل يجب إعفاف القريب؟

المراد بالإعفاف أنْ يصيّره ذا عفّة بأن يهيّئ له مستمتعاً، كأن يزوّجه، أو يعطيه مهراً ليتزوّج، ونحو ذلك.

وللفقهاء بحث في أنّه هل يجب على الإنسان إعفاف قريبه أم لا؟

تكلّمنا عن ذلك في عنوان «إعفاف»، فلا نعيده.

رابعاً ـ نفقة المملوك

المورد الرابع ممّا يجب الإنفاق عليه هو المملوك، وهو إمّا إنسان أو حيوان، ولكلٍّ منهما حكمه:

١ ـ نفقة الإنسان المملوك:

لا خلاف بين علماء الإسلام ـ كما قيل[٣] ـ في وجوب نفقة المملوك على مولاه؛ ولذلك لم يستحقّ شيئاً من الزكاة، كما في صحيح ابن الحجّاج: «خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً: الأب، والأمّ، والولد، والمرأة، والمملوك؛ وذلك لأنّهم عياله لازمون له»[١].

ولا فرق في ذلك بين الذّكر والأُنثى، والصغير والكبير، والصحيح والأعمى، والمدبّر، وأُمّ الولد، والمنتفع به، وغيره، والمرهون، والمستأجر، والكسوب، وغيره.

نعم، يختار المولى في الكسوب بين الإنفاق عليه من ماله وأخذ كسبه وبين إيكال نفقته إلى كسبه الذي هو أحد أموال المولى.

وعندئذٍ فلو قصر كسبه عن نفقته وجب على السيّد إتمامه[٢].

كيفيّة الإنفاق ومقداره:

أمّا بالنسبة إلى مقدار النفقة، فلا تقدير فيها كما تقدّم في نفقة القريب، بل الواجب سدّ خَلّته من إطعام وإدام وكسوة[٣].

---

(١) انظر الجواهر ٣١: ٢٧٦.

(٢) الوسائل ٢١: ٥١٣، الباب ٢ من أبواب النفقات، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: نهاية المرام ١: ٤٨٩.

(١) الوسائل ٩: ٢٤٠، الباب ١٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: المسالك ٨: ٤٩٧ ـ ٤٩٨، ونهاية المرام ١: ٤٨٩، وكشف اللثام ٧: ٦٠٨، والرياض ١٠: ٥٥١، والجواهر ٣١: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٣) انظر: المسالك ٨: ٤٩٨، ونهاية المرام ١: ٤٨٩، وكشف اللثام ٧: ٦٠٩، والحدائق ٢٥: ١٤٠، والرياض ١٠: ٥٥١، والجواهر ٣١: ٣٩٠.

وهل الواجب كفاية نفقة مثله في الغالب، أو كفاية نفقة نفسه؟ وجهان:

قال الشهيد الثاني: «أجودهما الثاني، فتراعى رغبته وزهادته، وكثرة أكله ـ بحيث لا يقوم به دون ذلك ـ وقلّته، فلو كان أكله زائداً عن أمثاله وفقد الزيادة يؤثّر في قوّته وبدنه لزمت السيّد. ومثله نفقة القريب»[١].

ووافقه صاحب الكفاية[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، ولم يتعرّض الأكثر لهذه التفصيلات.

وأمّا كيفيّتها فيرجع فيها إلى ما هو المتعارف بين الموالي والمماليك من أمثاله، كما تقدّم في نفقة الزوجة والقريب، حيث كان يراعى فيهما حال المنفق عليه.

ومع ذلك فقد قال الشهيد الثاني: «وأمّا الجنس فيعتبر غالب القوت الذي يطعم منه المماليك في البلد لأمثال السيّد من الحنطة والشعير وغيرهما. وكذا الإدام الغالب، والكسوة الغالبة من القطن والكتّان والصوف، ويراعى حال السيّد في اليسار والإعسار والمقام، فيجب ما يليق بحاله من رفيع الجنس الغالب وخسيسه، ولا يجوز الاقتصار في الكسوة عن ذلك وإن لم يتأذّ بحرٍّ ولا برد؛ لأنّ ذلك يعدُّ تحقيراً وإذلالاً»[٤].

(١) المسالك ٨: ٤٩٨.

(٢) انظر الكفاية: ١٩٧.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٣٩٠.

(٤) المسالك ٨: ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

نعم، يستحبّ للمالك أن يطعم مملوكه ممّا يأكله، ويلبسه ممّا يلبسه[١]؛ لقوله ﷺ: «إخوانكم خَوَلكم[٢]، جعلهم اللّه تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه ممّا يأكل، ويلبسه ممّا يلبس»[٣].

امتناع المولى عن الإنفاق:

إذا امتنع المولى عن الإنفاق مع قدرته عليه، أجبره الحاكم على بيعه أو الإنفاق عليه[٤].

ومع تعذّر أحدهما يتعيّن الآخر، كما هو كذلك في كلّ واجب مخيّر إذا تعذّر أحد فرديه.

والقدرة على الإنفاق تحصل: إمّا بأن يكون ذا مال، أو بأن يكتسب هو أو مملوكه.

ولهم كلام في جواز إجبار المالك على بيع أمّ ولده؛ للنهي عنه[٥].

تنبيه:

إنّ نفقة المملوك كنفقة القريب إمتاع لا تمليك،

(١) انظر المسالك ٨: ٤٩٩، والجواهر ٣١: ٣٩١، وغيرهما.

(٢) الخَوَل: الخدم والحشم. المصباح المنير: «خول».

(٣) صحيح مسلم ٣: ١٢٨٣، كتاب الأيمان ـ باب إطعام المملوك، الحديث ١٦٦١، والبخاري ١: ١٥، كتاب الأيمان ـ باب المعاصي من أمر الجاهلية.

(٤) انظر: المسالك ٨: ٥٠٠ ـ ٥٠١، وكشف اللثام ٧: ٦٠٨، والجواهر ٣١: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٥) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

بل هنا أولى بناءً على عدم قبوله الملك على أصحّ الأقوال، فلا تصير ديناً بتأخيرها، بل تسقط بمضي الزمان وإن فعل حراماً[1].

٢ ـ نفقة الحيوان المملوك:

من ملك دابّة لزمه علفها وسقيها؛ لحرمة الروح، ففي خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للدابّة على صاحبها خصال: يبدأ بعلفها إذا نزل، ويعرض عليها الماء إذا مرّ به، ولا يضرب وجهها، فإنّها تسبّح بحمد ربّها، ولا يقف على ظهرها إلّا في سبيل الله، ولا يحمّلها فوق طاقتها، ولا يكلّفها من الشيء إلّا ما تطيق»[2].

ويقوم مقام السقي والعلف تخليتها لترعى وترد الماء إن كانت ممّا ترعى وتجتزئ به لخصب الأرض، ولم يكن مانع من ثلج وغيره.

وإن أجدبت الأرض وكانت لا تجتزئ بما ترعى، فعليه أن يضيف إليه من العلف ما يكفيها.

ويطّرد ذلك في كلّ حيوان محترم، سواء كان مأكول اللحم أم لا، وسواء انتفع به أم لا.

فإن امتنع المالك عن ذلك أجبره الحاكم على بيعها ـ أي الدابة ـ أو صيانتها بالعلف، أو التخلية، أو ذبحها إن كانت ممّا تقصد بالذبح.

(١) انظر المسالك ٨: ٥٠٠.

(٢) الوسائل ١١: ٤٧٨، الباب ٩ من أبواب أحكام الدواب، الحديث الأوّل.

وإن لم ينتفع بها بالذبح أُجبر على الإنفاق أو البيع. فإن لم يفعل ناب الحاكم عنه في ذلك على ما يراه ويقتضيه الحال.

وإن كان للدابّة ولد يرضع وفّر عليه من لبنها قدر كفايته؛ لكون ذلك هو النفقة الواجبة عليه حينئذٍ.

ولا يجوز الحلب إذا كان يضرّ بالبهيمة لقلّة العلف وإن لم يضرّ ولدها. ويكره ترك الحلب إذا لم يكن فيه إضرار بها، لما فيه من تضييع المال والإضرار بالبهيمة، ويحتمل الوجوب.

ويستحبّ:

ـ أن لا يستقصي في الحلب، وأن يقصّ الحالب أظفاره كيلا يؤذيها.

ـ ويبقي للنحل ما تحتاج إليه في الشتاء، ويستحبّ أن يبقي أكثر من الكفاية، إلّا أن يضرّ بها.

ـ وأن يوفّر ورق التوت لديدان القزّ التي تعيش عليه ليحفظها من التلف[1].

تنبيه:

تطرّق بعض الفقهاء في خاتمة بحث النفقة إلى حكم الإنفاق على سائر الأموال من غير ذي الروح كالعقار والأشجار ونحوها.

(١) انظر: المسالك ٨: ٥٠٢ ـ ٥٠٤، ونهاية المرام ١: ٤٩١، وكشف اللثام ٧: ٦١١ ـ ٦١٣، والكفاية: ١٩٨، والحدائق ٢٥: ١٤٢ ـ ١٤٣، والرياض ١٠: ٥٥٣ ـ ٥٥٤، والجواهر ٣١: ٣٩٤ ـ ٣٩٨.

قال العلّامة في التحرير: «ولا تجب عمارة العقار والدار، أمّا سقي الزرع وما يتلف بترك العمل، فالأقرب إلزامه بالعمل؛ من حيث إنّه تضييع للمال، فلا يُقَرُّ عليه»[1].

وقال في القواعد: «ولو ملك أرضاً لم يكره له ترك زراعتها، ولو ملك زرعاً أو شجراً يحتاج إلى السقي كره له تركه؛ لأنّه تضييع، ولا يجبر على سقيه؛ لأنّه من تنمية المال، ولا يجب على الإنسان تملّك المال، فلا يجب تنميته»[2].

لكن قال في كشف اللثام: «وفيه: أنّه إبقاء لما ملكه، وصون له عن الضياع، وهو واجب. نعم يمكن القول بأنّه لا يجبر عليه، لكنّه ربّما دخل بذلك في السفهاء فيحجر عليه».

ثمّ نقل عبارة التحرير، ثمّ قال: «وكذا لا يكره ترك عمارة الأرض البيضاء، إلّا أن تضيع أو تنقص بالترك، ويكره أو يحرم ترك عمارة الدار ونحوها حتّى تخرب، إن لم يكن الخراب أصلح له. والقول في الإجبار عليها وعدمه كما مرّ»[3].

وقال الشهيد في المسالك: «وبقي من المال ما لا روح فيه كالعقار، فلا يجب القيام بعمارته، ولا زراعة الأرض، لكن يكره تركه إذا أدّى إلى الخراب. وفي وجوب سقي الزرع والشجر وحرثه

(١) التحرير ٤: ٤٦.

(٢) القواعد ٣: ١١٨.

(٣) كشف اللثام ٧: ٦١٣ ـ ٦١٤.

مع الإمكان قولان، أشهرهما العدم»[1].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك كلّه: «قد يقال: إنّ الأصل والسيرة وعموم تسلّط الناس على أموالها، يقتضي عدم حرمة مثل هذا الاتلاف للمال المحتاج حفظه إلى معالجة وعمل، بل لا يعدُّ مثله سفهاً...» إلى أن قال:

«والتحقيق عدم حرمة ما لا يعدُّ سفهاً وسرفاً منه»[2].

هذا وقد ذكرنا في عنوان «إسراف» أربعة معايير للإسراف[3].

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الإنفاق بمعناه العام:

أبحاثه متناثرة في كثير من الأبواب الفقهيّة وبمناسبات مختلفة كالزكاة، والعارية، والوديعة، والإجارة، والأطعمة والأشربة، ونحوها.

ثانياً ـ الإنفاق بمعناه الخاصّ:

ويبحث عنه في باب النفقات من كتاب النكاح، وتأتي بعض أبحاثه في مواطن أُخر كالطلاق وأحكام العدد، ونحو ذلك.

(١) المسالك ٨: ٥٠٤.

(٢) الجواهر ٣١: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٣) انظر كتابنا دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة: ٢٧ ـ ٣٤.

أنفـال

لـغــــة:

جمع نَفَل: الغنيمة[١]، والنَّفْل ـ بالسكون وقد تُحرَّك ـ الزيادة[٢].

قال الأزهري: «النفل ما كان زيادة عن الأصل، سمّيت الغنائم بذلك؛ لأنّ المسلمين فُضِّلوا بها على سائر الأُمم الذين لم تحلّ لهم الغنائم، وسمّيت صلاة التطوّع نافلة؛ لأنّها زائدة عن الفرض، وقال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾[٣]، أي زيادةً على ما سأل»[٤].

اصطلاحاً:

ما يختصّ به النبيّ ﷺ زيادةً على غيره تفضّلاً من اللّه، وهو بعده للإمام عليه السلام. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[٥].

سمّي بذلك؛ لأنّه هبة من اللّه تعالى له زيادةً على ما جعله له من الشركة في الخمس؛ إكراماً

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «نفل».

(٢) انظر: النهاية (لابن الأثير)، ومجمع البحرين: «نفل».

(٣) الأنبياء: ٧٢.

(٤) تهذيب اللغة ١٥: ٣٥٥.

(٥) الأنفال: ١.

وتفضيلاً له بذلك على غيره[١].

وبعبارة أُخرى: جعل اللّه من غنائم دار الحرب وغيرها قسماً للرسول ﷺ وللإمام من بعده، ثمّ جعل جميع الأنفال لهما خاصّة زيادةً على ذلك.

وقد يطلق على الأنفال الفيء في كلمات الفقهاء أيضاً، قال العلّامة في التذكرة: «... وأمّا الفيء، فهو مشتقٌّ من "فاءَ يفيءُ" إذا رجع. والمراد به في قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾[٢] ما حصل ورجع عليه من غير قتال ولا إيجافٍ[٣] بخيل ولا ركاب. وما هذا حكمه فهو للرسول ﷺ خاصّة ولمن قام بعده من الأئمّة عليهم السلام دون غيرهم»[٤].

وتقدّمه في ذلك الشيخ الطوسي في المبسوط[٥].

وتدلّ عليه بعض الروايات مثل ما رواه الحلبي عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «الفيء ما كان من أموال لم يكن فيها هراقة دم أو قتل، والأنفال مثل ذلك، هو بمنزلته»[٦].

(١) انظر الجواهر ١٦: ١١٦.

(٢) الحشر: ٦.

(٣) الإيجاف هو: جعل الفرس يعدو، وقولهم: ما حصل بإيجاف، أي بإعمال الخيل والركاب في تحصيله. المصباح المنير «وجف».

(٤) التذكرة ٩: ١١٩.

(٥) المبسوط ٢: ٦٤.

(٦) الوسائل ٩: ٥٢٧، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ١١.

إذن فالغنيمة إذا لم تكن فيها هراقة دم فهي فيءٌ ونفل، وإن كان فيها ذلك فهي غنيمة لا غير.

وتفصيله في عنوان «فيء».

الأحكـام:

ذكر الفقهاء للأنفال موارد ينبغي بيانها قبل ذكر الأحكام العامّة لها، وهي كالآتي:

موارد الأنفال:

وقع الخلاف بين الفقهاء في موارد الأنفال وتعدادها، فيرى بعضهم[١] أنّها خمسة والبعض الآخر ـ وهم الأغلب ـ أنّها أكثر، ونحن نذكرها بالنحو الآتي:

١ ـ الأرض التي مُلكت من الكفّار بغير قتال:

ادّعي عدم الخلاف، بل الإجماع على أنّ كلّ أرض مُلكت من الكفّار بغير قتال، فهي من الأنفال، سواء انجلوا عنها أو مكّنوا المسلمين منها وهم فيها.

وتدلّ على ذلك جملة من الروايات، منها:

ـ مرسلة حمّاد، وفيها: «والأنفال كلّ أرض خربة قد باد أهلها، وكلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، ولكن صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم على غير قتال...»[٢].

(١) كالمحقّق الحلّي في الشرائع ١: ١٨٣.

(٢) الوسائل ٩: ٥٢٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

ـ وصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: إنّ الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم، أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم...»[١].

ـ وصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صالحوا، أو قوم أعطوا بأيديهم، وكلُّ أرض خربة، وبطون الأودية، فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله، وهو للإمام بعده يضعه حيث شاء»[٢].

٢ ـ الأرض الموات:

ادّعي عدم الخلاف، بل الإجماع[٣] على أنّ الأراضي الموات من الأنفال، سواء كان لها ملّاك ثمّ بادوا فاتت، أو لم يكن لها مالك أصلاً، فكانت مواتاً بالأصل، وسواء كانت في أرض الإسلام أو الكفر.

وأمّا لو كان للأرض مالك معروف ثمّ ماتت، فإن كان ملكها بغير الإحياء، كالإرث والشراء ونحوهما، فهي لا تخرج عن ملكه، أمّا لو كان ملكها

(١) الوسائل ٩: ٥٢٦، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل ٩: ٥٢٣، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: الخلاف ٣: ٥٢٥، وجامع المقاصد ٧: ٩، والتنقيح الرائع ٤: ٩٨، والمسالك ١: ٤٧٣، و١٢: ٣٩١ ـ ٣٩٢، والرياض (الحجرية) ٢: ٣١٨، وكتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٤٩.

بالإحياء، ففي خروجها بموتها عن ملكه وعدمه قولان، تقدّم تفصيلها في العنوانين: «إحياء» و«أرض / الأراضي الميّتة بالعرض».

ولو كانت محياةً بالأصالة ومن دون أن يكون لها مالك ثمّ ماتت، فهي تبق على حكمها الأوّل، وهو كونها من الأنفال على رأي، أو من المباحات الأصليّة على رأي آخر قد تقدّما في عنوان «أرض / الأراضي العامرة بالأصالة».

والمرجع في تشخيص الموات هو العرف. وعرّفها المحقّق الحلّي بأنّها: «ما لا ينتفع به لعطلته، إمّا لانقطاع الماء عنه، أو لاستيلاء الماء عليه، أو لاستيجامه، أو غير ذلك من موانع الانتفاع»[1].

ويدلّ على كون الموات من الأنفال:

ـ مرسلة حمّاد المتقدّمة، وفيها: «والأنفال: كلّ أرض خربة قد باد أهلها،... وكلّ أرض ميّتة لا ربّ لها»[2].

ـ وصحيحة حفص بن البختري المتقدّمة، وفيها: «الأنفال... وكلّ أرض خربة...»[3].

ـ وصحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة، وفيها: «إنّ الأنفال ما كان... وما كان من أرض خربة...»[4].

(١) شرائع الإسلام ٣: ٢٧١.

(٢) الوسائل ٩: ٥٢٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٢٣، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٥٢٦، الحديث ١٠.

ـ وما رواه إسحاق بن عمّار قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الأنفال؟ فقال: هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها، فهي للّه وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكلّ أرض لا ربّ لها...»[1].

وغيرها.

تنبيه:

للشيخ الأنصاري ـ كعادته ـ أبحاثٌ نفيسة في هذا الموضوع، منها:

ـ بحثه في الأرض التي باد أهلها: هل هي داخلة في عنوان مال من لا وارث له، أو في عنوان أراضي الموات؟ فإنّ القسمين وإن كانا للإمام عليه السلام إلّا أنّ الثمرة تختلف؛ ولذلك قال: «وتظهر الثمرة عند تخصيص الأوّل بفقراء بلد الميّت، أو مطلق الفقراء، أو خصوص السادة...».

ـ وبحثه عمّا لو كان مالك الأرض موجوداً لكن لا يمكن معرفته شخصاً. ولمّا قيّدت الأراضي في الروايات بـ«التي لا ربّ لها» أو «باد أهلها» فيشكل شمولها لمثل مورد البحث، إلّا أن يراد من «الربّ»: المالك المعروف، فما لا ربّ له هو ما لا مالك معروف له، فيشمل إطلاق الروايات للمورد المبحوث عنه.

(١) الوسائل ٩: ٥٣١، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

وعندئذٍ يقع التعارض بين أدلّة مجهول المالك، وأدلّة الموات.

ـ وبحثه عن الأراضي المحياة التي باد أهلها وهي باقية على حالها ولم تندرس، فقال: إنّ ظاهر الأخبار شمولها لهذا المورد أيضاً فتصير من الأنفال، ولكنّ بعض الأخبار قيّدت هذه الأراضي بكونها خربة وباد أهلها، فيحمل المطلق على المقيّد، فتكون الأنفال خصوص ما باد أهلها واندرست وصارت ميّتة، وأمّا ما باد أهلها وبقيت محياة فهي تدخل في مال من لا وارث له إن ثبت عدم وجود واحد من أهلها يرثها، وإلّا دخلت في مجهول المالك[١].

٣ ـ رؤوس الجبال، وبطون الأودية، والآجام:

قال الشيخ الأنصاري: «لا خلاف ظاهراً في كونها من الأنفال في الجملة...»[٢].

واستدلّوا عليه بـ:

ـ مرسلة حمّاد المتقدّمة، وفيها: «...وله رؤوس الجبال، وبطون الأودية، والآجام...»[٣].

ـ وما رواه داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت: وما الأنفال؟ قال: بطون الأودية، ورؤوس الجبال، والآجام...»[١].

ـ وما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لنا الأنفال، قلت: وما الأنفال؟ قال: منها المعادن والآجام...»[٢].

ـ وصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها: «الأنفال... وبطون الأودية...»[٣].

ـ وصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً، وفيها: «إنّ الأنفال...أو بطون الأودية»[٤].

قال السيّد الخوئي: «أمّا الأوّلان فلم يردا في رواية معتبرة، فيندرجان في الأراضي الموات، أو فقل في الأراضي التي لا ربّ لها، ولا خصوصيّة لها، نعم وردا في روايات ضعاف، وهي على القول بالانجبار بالعمل تصبح معتبرة. وأمّا بطون الأودية فقد وردت في روايتين معتبرتين، وهما صحيحتا حفص بن البختري ومحمّد بن مسلم»[٥].

وهنا عدّة أُمور ينبغي البحث فيها:

الأمر الأوّل ـ تقدّم في عنوان «آجام» تعريفها لغة واصطلاحاً على نحو الإجمال، ونضيف هنا:

---

(١) انظر ذلك كلّه في كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٢ـ٣٥٣.

(٢) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٢٥٤.

(٣) الوسائل ٩: ٥٢٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(١) الوسائل ٩: ٥٣٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ٣٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٣٣، الحديث ٢٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٢٣، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٥٢٦، الحديث ١٠.

(٥) مستند العروة الوثقى (الخمس): ٣٦١.

أنّ الآجام جمع أجَمَة، وله جموع أُخرى[١].

وقيل: جمعه الأجَم، والآجام جمع الجمع[٢].

وأمّا معناه، فقد اختلف اللغويّون فيه، فقيل: إنّها:

ـ الشجر الملتفّ[٣].

ـ أو الشجر الكثير الملتفّ[٤].

ـ أو منبت الشجر[٥].

ـ أو منبت الشجر المتجمّع[٦].

ـ أو مجمع الشجر في مغيض الماء[٧].

ونحو ذلك.

وأمّا أجم الماء بمعنى تغيّر كقولهم: ماء آجن وآجم إذا كان متغيّراً، فلعلّ أصله من أجم الشيء: إذا كرهه[٨]؛ لتغيّر طعمه أو ريحه، والظاهر أنّه لم يرد منه آجام، وإن احتمله بعض الفقهاء[٩].

وهل الآجام اسم لنفس الأشجار الكثيرة الملتفّة، أو للأرض ذات الأشجار؟

أغلب العبارات ساكتة عن هذا التفصيل. نعم، قال الشهيد الثاني في الروضة عند تعريفه للآجام: «هي الأرض المملوءة من القصب»[١].

ونقل الشيخ الأنصاري[٢] عن السيّد جمال الدين الخوانساري في شرحه على الروضة: أنّ هذا هو المعروف في معناها.

ولعلّ ظاهر كلام هؤلاء: أنّ الأرض بما فيها من أشجار أو قصب هي من الأنفال، كما صرّح بذلك بعض الفقهاء[٣].

ومع ذلك، فقد يظهر من صاحب الجواهر: أنّ الآجام هي نفس الأشجار، حيث قال: «...والآجام...وهو الشجر الكثير الملتفّ كما عن القاموس، ونحوه ما في المصباح...إلّا أنّه على كلّ حال، ما في الرياض ـ تبعاً للروضة ـ: من أنّ الأجمة الأرض المملوّة من القصب ونحوه ليس في محلّه إلّا أن يريدا ما ذكرناه»[٤].

الأمر الثاني ـ ظاهر الأكثر[٥] أنّ الثلاثة من

---

(١) مثل: أجَم، وأُجُم، وإجام، وأجمات. انظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «أجم».

(٢) و (٣) انظر المصباح المنير: «أجم».

(٤) انظر القاموس المحيط: «أجم».

(٥) انظر ترتيب كتاب العين: «أجم».

(٦) انظر معجم مقاييس اللغة: «أجم».

(٧) انظر تاج العروس: «أجم». والمغيض: «المكان الذي يغيض فيه الماء، أي ينقص أو يغور فيذهب في الأرض أو العيون». لسان العرب: «غيض» و«غور».

(٨) انظر لسان العرب: «أجم».

(٩) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٣: ٣٧٥.

---

(١) الروضة البهيّة ٢: ٨٤.

(٢) انظر كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٦.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١٠: ١٤٢، وكتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٦، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٣: ٢٧، وغيرها.

(٤) الجواهر ١٦: ١٢٠.

(٥) انظر: المدارك ٥: ٤١٥، وفيه: «وإطلاق النصّ وكلام أكثر الأصحاب يقتضي...»، وكتاب الخمس =

الأنفال سواء كانت في الأراضي المختصّة بالإمام عليه السلام، أو غيرها كالأراضي المفتوحة عنوة التي هي للمسلمين.

لكن قيّدها ابن إدريس[1] بما في الأرض المختصّة به، فلا تكون ـ هذه الثلاثة ـ في أراضي غيره كالمفتوحة عنوة من الأنفال.

ووافقه العلّامة في التحرير[2]، والشهيد الثاني في الروضة[3]، وسبطه صاحب المدارك[4].

ويظهر من المحقّق الحلّي[5] الميل إليه.

وتردّد فيه صاحب الكفاية[6].

وردّ الشهيد الأوّل على هذا القول: بأنّه «يفضي إلى التداخل»[7]؛ لأنّ الأراضي المختصّة به قد مرّت، فإذا كانت هذه الثلاثة داخلة فيها فما فائدة ذكرها في الروايات؟

ولكن ردّه صاحب المدارك قائلاً: «وهو جيّد لو كانت الأخبار المتضمّنة لاختصاصه عليه السلام بذلك على الإطلاق صالحة لإثبات هذا الحكم، لكنّها ضعيفة السند، فيتّجه المصير إلى ما ذكره ابن إدريس؛ قصراً لما خالف الأصل على موضع الوفاق»[1].

وقد تقدّم[2] استضعاف السيّد الخوئي لها أيضاً وعدم التزامه بانجبار ضعفها بعمل المشهور بها، كما عليه الأغلب.

تنبيه:

قال الأردبيلي: «الظاهر أنّ بطون الأودية، ورؤوس الجبال والآجام داخلة في الموات، فكان الاقتصار عليه ممكناً إلّا أنّه ذكره للتوضيح، واحتمال صرف الموات إلى غيرها ممّا يصلح للعمارة»[3].

وبهذا المضمون قال الشيخ الأنصاري[4].

بل على هذا الأساس أدرجها السيّد الخوئي في الموات بعد استضعاف نصّها الخاصّ كما تقدّم[5].

الأمر الثالث ـ قال الشيخ الأنصاري: «إنّ المرجع في الآجام إلى العرف، فلا يعدُّ مثل ذراع أو ذراعين مملوءة قصباً أجمة»[6].

٤ ـ سِيف البحار:

بكسر السين، أي ساحلها. ذكره المحقّق الحلّي

= (للشيخ الأنصاري): ٣٥٥.

(١) انظر السرائر ١: ٤٩٧.

(٢) انظر التحرير ١: ٤٤٣.

(٣) انظر الروضة البهيّة ٢: ٨٤.

(٤) انظر المدارك ٥: ٤١٦.

(٥) انظر المعتبر: ٢٩٦.

(٦) انظر الكفاية: ٤٤، والذخيرة: ٤٨٩.

(٧) البيان: ٣٥٢.

---

(١) المدارك ٥: ٤١٦.

(٢) تقدّم في الصفحة ٣٥٥.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣٣٤.

(٤) انظر كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٧.

(٥) راجع الصفحة ٣٥٥.

(٦) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٨.

في جملة الأنفال، لكن صرّح الشيخ الأنصاري[١] وجماعة[٢] بعدم الوقوف على ما يدلّ عليه بالخصوص.

وبناءً على ذلك ـ فالواجب كما قال الشيخ الأنصاري ـ الرجوع فيه إلى العمومات:

ـ فإن كان الساحل مملوكاً لشخص أو أشخاص ـ ولو قاطبة المسلمين ـ فحكمه حكم غيره من المملوكات.

ـ وإن كان مواتاً كثير من سواحل البحار في العالم، فهي للإمام عليه السلام كما تقدّم.

ـ وإن كان محياً بالأصالة ومن دون أن يحييه أحد كسواحل بعض البحار والشطوط الكبار ـ إن ألحقناها بالبحار ـ ففيه وجهان:

الأوّل ـ أنّه من الأنفال؛ بناءً على أنّ كلّ أرضٍ لا ربّ لها فهي للإمام، سواء كانت ميّتة أو محياة بالأصالة.

صرّح بهذا السيّد الخوئي حيث قال بالنسبة إلى سِيف البحار: «...ولم يرد فيه أيّ نصٍّ ولكنّه لا يحتاج إلى الدليل؛ لأنّه إمّا من الأراضي المحياة بالأصالة كساحل نيل مصر، أو موات كسواحل البحار المرّة، وعلى التقديرين، فهي مندرجة في عموم قوله عليه السلام: "وكلّ أرض لا ربّ لها"»[٣].

(١) انظر كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٨.

(٢) منهم السيّدان: الحكيم والخوئي، انظر: المستمسك ٩: ٦٠٠، ومستند العروة الوثقى (الخمس): ٣٦١.

(٣) مستند العروة الوثقى (الخمس): ٣٦١.

وهذا هو الظاهر من كلٍّ من جعل ما لا ربّ له من الأرض للإمام عليه السلام مطلقاً، سواء كانت ميّتة أم لا، مثل: النراقي[١]، والإمام الخميني[٢]، والسيّد الصدر[٣]، ونسبه إلى أكثر الفقهاء.

الثاني ـ أنّها ليست من الأنفال، بل من المباحات العامّة؛ لأنّ الذي للإمام عليه السلام هو: كلّ أرض ميّتة لا ربّ لها، لا مطلق الأرض التي لا ربّ لها.

وهذا هو الظاهر من بعض الفقهاء مثل صاحب الجواهر[٤] والسيّد الحكيم[٥]، بل استظهره الأوّل من كلمات أكثر الأصحاب.

ويبدو أنّ منشأ الخلاف هو كون الأراضي الحياة طبيعيّاً من الأنفال أو من المباحات العامّة كالفضاء؟

وهو بدوره يرجع إلى الخلاف في أنّ الذي للإمام عليه السلام هو مطلق الأرض التي لا ربّ لها، أو خصوص الميّتة منها؟

(١) انظر مستند الشيعة ١٠: ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٢) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٣: ٢٤ ـ ٢٥، بل على مبناه الخاصّ: أنّ كلّ شيء لا ربّ له فهو للإمام عليه السلام، سواء كان أرضاً أم غيره.

(٣) انظر اقتصادنا: ٤٢١، واستثنى من ذلك الأراضي العامرة بالأصالة حال الفتح، وقال: إنّها لجميع المسلمين كغيرها.

(٤) انظر الجواهر ١٦: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٥) انظر المستمسك ٩: ٦٠٠ ـ ٦٠١.

٥ ـ صفايا الملوك وقطائعهم:

قيل: المراد من صفايا الملوك ما يختصّون به ممّا يقع في أيدي المسلمين من الأموال المنقولة عند الفتح[١].

ونقل الشيخ الأنصاري عن حاشية الشرائع أنّ المراد منها: «ما يصطفيه الملوك لأنفسهم من الأموال النفيسة»[٢].

ثمّ استدلّ عليه بكلام الأردبيلي حيث قال ما حاصله: أنّ الصفايا مشتقّة من الصفو، وهو أن يختار ما يريد من الأشياء. إلّا أنّ المراد هنا غير القرى لدخولها في القطائع التي ذكرت في مقابل الصفايا[٣].

ويُعلَم ممّا تقدّم أنّ المراد من القطائع ما يقتطعه الملوك لأنفسهم من الأراضي والقرى.

ومهما يكن، فقد ادّعي عدم الخلاف في كونها من الأنفال، ويدلّ على ذلك:

ـ مرسلة حمّاد بن عيسى المتقدّمة، وفيها: «...وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب؛ لأنّ الغصب كلّه مردود»[٤].

ـ وصحيحة داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قطائع الملوك كلّها للإمام وليس للناس فيها شيء»[١].

تنبيه:

قيّد الفقهاء[٢] صفو المال والقطيعة التي تكون للإمام عليه السلام بما إذا لم تكن مغصوبة من مسلم أو معاهد يحترم ماله، كما جاء في مرسلة حمّاد المتقدّمة.

٦ ـ صفو الغنيمة:

ومن الأنفال صفو الغنيمة، مثل فرس جواد، أو ثوب ثمين مرتفع، أو جارية حسناء، أو سيف فاخر ماضٍ، أو غير ذلك[٣]. ويدلّ عليه:

ـ صحيحة ربعي بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له، ثمّ يقسّم ما بقي خمسة أخماس ويأخذ خمسه...»[٤].

---

(١) انظر: المعتبر: ٢٩٦، والمنتهى (الحجرية) ١: ٥٥٣، والمدارك ٥: ٤١٦، وغيرها.

(٢) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٥٩.

(٣) انظر مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣٣٤.

(٤) الوسائل ٩: ٥٢٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(١) الوسائل ٩: ٥٢٥ ـ ٥٢٦، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ٦، وله رواية أُخرى وردت في المصدر المتقدّم: ٥٣٤، الحديث ٣٢.

(٢) انظر: المعتبر: ٢٩٦، والمنتهى (الحجرية) ١: ٥٥٣، والمسالك ١: ٤٧٤، والمدارك ٥: ٤١٦.

(٣) انظر: السرائر ١: ٤٩٧، والتحرير ١: ٤٤٣، والمنتهى (الحجرية) ١: ٥٥٣، وفيه: «ذهب إليه علماؤنا أجمع»، والمدارك ٥: ٤١٦ ـ ٤١٧، والحدائق ١٢: ٤٧٧، والجواهر ١٦: ١٢٤.

(٤) الوسائل ٩: ٥١٠، الباب الأوّل من أبواب قسمة =

وكذلك الإمام عليه السلام يأخذ كما كان يأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله.

ـ وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن صفو المال؟ قال: الإمام يأخذ الجارية الروقة، والمركب الفاره، والسيف القاطع، والدرع قبل أن تقسّم الغنيمة، فهذا صفو المال...»[1].

تنبيه:

لصاحب الجواهر بحث في كون هذه الأُمور من الأنفال يتوقّف على اختيار الإمام واصطفائه لها فعلاً أو لا، بمعنى: أنّه ما دام لم يختر الإمام عليه السلام شيئاً منها لا تكون من الأنفال؛ خلافاً للأقسام المتقدّمة أو هو مثلها، فهي من الأنفال سواء اختارها الإمام فعلاً أم لا[2].

٧ـ ما يغنم بغير إذن الإمام عليه السلام:

ذكر الشيخان المفيد[3]، والطوسي[4]، والسيّد المرتضى[5]: أنّ ما يغنمه المسلمون في حربهم مع الكفّار من دون إذن الإمام عليه السلام فهو له، واستدلّوا عليه برواية العبّاس الورّاق، عن رجل سمّاه، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا، كانت الغنيمة كلّها للإمام عليه السلام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا، كان للإمام الخمس»[1].

والرواية وإن كانت مرسلة إلّا أنّ المشهور قالوا بمفادها كما قال الشهيد الثاني: «وبه رواية مرسلة إلّا أنّه لا قائل بخلافها ظاهراً»[2]، وقال في المسالك: «هذا هو المشهور بين الأصحاب، وبه رواية مرسلة عن الصادق عليه السلام منجبرة بعمل الأصحاب»[3].

نعم، قال المحقّق في المختصر: «وقيل: إذا غزا قوم بغير إذنه فغنيمتهم له، والرواية مقطوعة»[4].

وقال في المعتبر: «وما ذكره الأصحاب ربّما عوّلوا فيه على رواية العبّاس...»[5]، ثمّ ذكر الرواية.

والعلّامة في المنتهى وإن كان يظهر منه موافقة الأصحاب[6] مستدلاً عليه: بأنّ هؤلاء عصاة

= الخمس، الحديث ٣.

(١) الوسائل ٩: ٥٢٨، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ١٥.

(٢) انظر الجواهر ١٦: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣) انظر المقنعة: ٢٧٩.

(٤) انظر: النهاية: ٢٠٠، والمبسوط ١: ٢٦٣.

(٥) نقله عنه في المعتبر: ٢٩٦، والعلّامة في المنتهى: ٥٥٣.

(١) الوسائل ٩: ٥٢٩، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

(٢) الروضة البهيّة ٢: ٨٥.

(٣) المسالك ١: ٤٧٤.

(٤) المختصر النافع ١: ٦٤.

(٥) المعتبر: ٢٩٦.

(٦) وقال في كتاب الجهاد من المنتهى ٢: ٩٤٧ و ٩٥٤: «إنّ كلّ من غزا بغير إذن الإمام فغنم كانت غنيمته للإمام عندنا».

فلا يكون فعلهم ذريعة للتملّك الشرعي، لكنّه قوّى مساواة هذه الغنيمة مع الغنيمة المأخوذة في الحرب المأذون بها من الإمام بلا فرق[١].

وقال صاحب المدارك ـ بعد نقل ذلك كلّه معلّقاً على تقوية مساواة العلّامة بين النوعين من الغنيمة ـ: «وهو جيّد؛ لإطلاق الآية الشريفة[٢]، وخصوص حسنة الحلبي، عن أبي عبدالله ﷺ: "في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم، فيصيب غنيمة؟ فقال: يؤدّي خمسنا ويطيب له"[٣]»[٤].

٨ ـ ميراث من لا وارث له:

وذكروا من الأنفال ميراث من لا وارث له غير الإمام ﷺ، وقد ادّعي عليه الإجماع[٥].

ويدلّ عليه صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ، قال: «من مات وليس له وارث من قرابته، ولا مولى عتاقه قد ضمن جريرته، فما له من الأنفال»[٦].

وعن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله ﷺ: «في الرجل يموت ولا وارث له ولا مولى، قال: هو من أهل هذه الآية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾»[١].

٩ ـ المعادن:

اختلف الفقهاء في المعادن، هل هي من الأنفال أم لا؟ ولهم فيها أقوال:

الأوّل ـ أنّها من الأنفال، كما عليه جملة من المتقدّمين والمتأخّرين[٢].

الثاني ـ أنّها من المباحات العامّة يملكها من سبق إليها، كما عليه بعض الفقهاء[٣].

الثالث ـ التفصيل بين ما كان في أرض الأنفال فيكون من الأنفال أيضاً، وبين ما يكون في غيرها فلا يكون من الأنفال.

ويبدو أنّ هذا القول هو الأشهر[٤].

---

(١) انظر المنتهى (الحجرية) ١: ٥٥٣.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾. الأنفال: ٤١.

(٣) الوسائل ٩: ٤٨٨، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٨.

(٤) المدارك ٥: ٤١٨.

(٥) انظر: المنتهى (الحجرية) ١: ٥٥٣، والمدارك ٥: ٤١٨، والحدائق ١٢: ٤٧٩، والجواهر ١٦: ١٢٨.

(٦) الوسائل ٢٦: ٢٤٦، الباب ٣ من أبواب ولاء ضمان =

= الجريرة، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٩: ٥٢٨، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ١٤، والآية هي الأُولى من سورة الأنفال.

(٢) انظر: أُصول الكافي ١: ٥٣٨، باب الفيء والأنفال، والمقنعة: ٢٧٨، والتهذيب ٤: ١٣٢، والمهذّب ١: ١٨٦، والحدائق ١٢: ٤٧٩، وكشف الغطاء: ٣٦٤، ومستند الشيعة ١٠: ١٦٢.

(٣) انظر: المختصر النافع: ٦٤، والبيان: ٣٥٢، والدروس ١: ٢٦٤.

(٤) انظر: السرائر ١: ٤٩٧، والمعتبر: ٢٩٦، والمنتهى =

الرابع ـ الترديد، وهو الظاهر من بعضهم كالسبزواري في كتابيه الكفاية[1] والذخيرة[2].

وسوف يأتي تفصيل هذه الأقوال في عنوان «معدن» إن شاء اللّه تعالى.

حكم الأنفال:

لا إشكال ولا شبهة في أنّ الأنفال للّه ولرسوله ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾.

وما كان للّه ولرسوله ﷺ فهو للإمام عليه السلام من بعده. وهذا ممّا لا شكّ فيه.

وإنّما وقع الخلاف بين الفقهاء في أنّ الأئمّة عليهم السلام أحلّوه لشيعتهم أم لا؟

ولمّا كانت المسألة ذات أهمّية؛ فلذلك رأينا من المناسب ذكر الأقوال في المسألة، ونقل نصوص كلام الفقهاء فيها.

الأقوال في المسألة:

انقسم الفقهاء في هذه المسألة إلى قائل بالإباحة والتحليل على وجه الإطلاق، وقائل بعدم التحليل على وجه الإطلاق، ومفصّل، والمفصّلون على أقسام. وإليك تفصيل هذه الأقوال:

الأوّل ـ القول بالتحليل مطلقاً:

ذهب جملة من الفقهاء إلى تحليل الأنفال مطلقاً، سواء في المناكح والمتاجر والمساكن أو غيرها، مستندين في ذلك إلى نصوص سوف نذكر بعضها، وهؤلاء هم:

١ ـ سلّار، فإنّه قال: «والأنفال له خاصّة... وفي هذا الزمان قد أحلّونا فيما نتصرّف فيه من ذلك كرماً وفضلاً لنا خاصّة»[1].

٢ ـ الشهيد الأوّل، فإنّه بعد أن بيّن في الدروس كيفيّة تحليل المناكح والمساكن والمتاجر ومعنى ذلك قال: «والأشبه تعميم إباحة الأنفال حال الغيبة، كالتصرّف في الأرضين الموات والآجام وما يكون بها من معدن وشجر ونبات؛ لفحوى رواية يونس والحارث. نعم، لا يباح الميراث إلّا لفقراء بلد الميّت...»[2].

وقال في البيان: «ومع غيبته، فالظاهر إباحة ذلك لشيعته. وهل يشترط في المباح له الفقر؟ ذكره الأصحاب في ميراث فاقد الوارث، أمّا غيره فلا»[3].

٣ ـ الشهيد الثاني، فإنّه قال في الروضة: «والمشهور أنّ هذه الأنفال مباحة حال الغيبة، فيصحّ التصرّف في الأرض المذكورة بالإحياء

= (الحجرية) ١: ٥٥٣، والتحرير ١: ٤٤٣، والروضة البهيّة ٢: ٨٥، والرياض ٥: ٢٦٤، والمستمسك ٩: ٦٠٣، ومستند العروة الوثقى (الخمس): ٣٦٣.

(١) انظر الكفاية: ٤٤.

(٢) انظر الذخيرة: ٤٨٩.

(١) المراسم: ١٤٠.

(٢) الدروس ١: ٢٦٤.

(٣) البيان: ٣٥٢.

وأخذ ما فيها من شجر وغيره، نعم يختصّ ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميّت وجيرانه؛ للرواية. وقيل: بالفقراء مطلقاً، لضعف المخصّص، وهو قويٌّ، وقيل: مطلقاً كغيره»[1].

وقال في المسالك: «... والأصحّ إباحة الأنفال حال الغيبة واختصاص المنع بالخمس عدا ما استثني»[2].

ومقصوده: أنّ المنع من التصرّف في مال الإمام عليه السلام عدا الثلاثة إنّما هو بالنسبة إلى الخمس، وأمّا الأنفال، فالتصرّف فيها حلال مطلقاً في الثلاثة وغيرها.

٤ ـ الأردبيلي، حيث قال: «الظاهر إباحة مطلق التصرّف في أموالهم عليهم السلام للشيعة خصوصاً مع الاحتياج؛ لعموم الأدلّة...»[3].

ثمّ أمر بالاحتياط كما هو دأبه.

٥ ـ صاحب المدارك، حيث قال: «... أمّا في حالة الغيبة فالأصحّ إباحة الجميع كما نصّ عليه الشهيدان وجماعة؛ للأخبار الكثيرة المتضمّنة لإباحة حقوقهم لشيعتهم في حال الغيبة»[4].

٦ ـ السبزواري؛ لأنّه قسّم البحث فقال:

«الأوّل ـ المناكح، والمشهور بين الأصحاب ثبوت الترخيص فيها للشيعة في زمن الغيبة، وهو الصحيح.

الثاني ـ المساكن والمتاجر، وألحقها الشيخ بالمناكح...»، ثمّ ناقش تخصيص الإباحة بهذه الثلاثة فقال: «لا وجه للتخصيص»، ثمّ قال:

«الثالث ـ أرض الموات وما يجري مجراها، والظاهر أنّه لا خلاف بينهم في إباحة التصرّف فيها للشيعة في زمان الغيبة، وهو الصحيح المرتبط بالدليل.

الرابع ـ سائر الأنفال غير الأرض، والأظهر إباحته للشيعة في زمان الغيبة؛ للأخبار الكثيرة»[1].

ومثله قال في الذخيرة[2].

٧ ـ صاحب الحدائق، حيث قال: «...وظاهر جملة من متأخّري المتأخّرين القول بالتحليل في الأنفال مطلقاً، وهو الظاهر من الأخبار...»[3].

٨ ـ صاحب الجواهر، فإنّه قال ـ بعد أنّ بيّن اختلاف كلمات الفقهاء في هذه المسألة بل وإجمالها ـ: «وليتهم تركونا والأخبار، فإنّ المحصّل من المعتبر منها أوضح من عباراتهم؛ إذ هو إباحتهم حقوقهم التصرّفية والماليّة كالأنفال مطلقاً، سواء كان ابتداء حصولها في أيدينا أو انتقلت من يد غيرنا ممّن خالفنا في الدين...وكذا حقوقهم من الأخماس التي لهم وقبيلهم ممّا حصل وثبت استحقاقهم إيّاه في يد

(١) الروضة البهيّة ٢: ٨٥.
(٢) المسالك ١: ٤٧٥.
(٣) مجمع الفائدة ٤: ٣٥٠.
(٤) المدارك ٥: ٤١٩.

(١) الكفاية: ٤٥.
(٢) انظر الذخيرة: ٤٩٠ ـ ٤٩١.
(٣) الحدائق ١٢: ٤٨١.

غيرنا ممّن خالفنا من سائر الفرق، تشبّثوا بصورة الإسلام أو لا، فأباحوا لنا سائر التصرّفات بما في أيديهم: من مأكل ومشرب ومنكح ومتجر ومسكن واستيهاب وهدايا وعطايا وميراث وغير ذلك، وإن علمنا ثبوت حقوقهم عليهم السلام فيها للحكمة التي أشاروا عليهم السلام لها في المتواتر من أخبارهم، وهي تزكية شيعتهم وطيب ولادتهم، حيث علموا عليهم السلام أنّه لا بدّ لشيعتهم من الاختلاط معهم والبيع والشراء منهم وغير ذلك، وأنّه لا يمكن اعتزالهم عنهم بوجه من الوجوه...».

ثمّ استشهد ببعض النصوص، ثمّ قال: «إلى غير ذلك من الأخبار المشعرة بإرادة الحلّ من نحو ذلك الذي من الواضح عسر التعيّش وحرجه بدونه، لا حقوقهم عليهم السلام من الأخماس التي تثبت في الأموال التي بيد الشيعة بسبب اكتساب أو وجدان كنز أو غوص أو غير ذلك، وإن كان قد يشعر به بعض الأخبار، لكنّه معارض بما هو أقوى منه...»[1].

وحاصل ما أفاده هو:

أ ـ إباحة الأنفال مطلقاً للشيعة الإماميّة.

ب ـ إباحة ما تعلّق به الخمس وهو في يد من لم يعتقد بوجوبه كالمخالفين في المذهب إذا وقع في يد الشيعي الإمامي.

ج ـ عدم إباحة خمس ما تعلّق به الخمس وهو في يد الشيعي الإمامي، مثل أرباح المكاسب والكنز والغنيمة ونحو ذلك، بل يجب عليه دفع خمسه.

٩ ـ والظاهر من مجموع كلمات الشيخ الأنصاري هو القول بالتحليل مطلقاً أيضاً؛ حيث قال بعد البحث عن ذلك: «وبالجملة، فالظنّ القوي حاصل بالإذن المطلق في الأنفال لشيعتهم، ويمكن العمل بهذا الظنّ من باب جعله كبعض التصرّفات، مثل الوضوء، والشرب من مال الغير، بل تصرّفنا في أملاك الإمام عليه السلام أدون من الشرب من قناة الغير...».

ثمّ قال ما حاصله: أنّ هذا الظنّ إنّما يكون حجّة في ما يعمّ الابتلاء به، كالأراضي ورؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام، أمّا غيرها ممّا لا يعمّ الابتلاء به من سائر الأنفال، كالمغنوم بغير إذن الإمام أو بدون قتال، وصفايا الملوك فلا يكون حجّة فيه.

ثمّ قال: «نعم، يمكن أن يستدلّ لحلّ ما ذكر من غير الأراضي بما ورد: من تحليل خمس الفيء للشيعة لتطيب ولادتهم، ولتحلّ منافعهم: من مأكل ومشرب، فإنّ مقتضى عموم التعليل بالعلّة الغائية صدور تحليل هذه الغنائم الثلاثة المذكورة...».

ثمّ قال: «ويمكن أن يستدلّ على حِلّ الأنفال كلّيّة بما ورد من تحليل الخمس والفيء»[1].

١٠ ـ السيّد الحكيم، فإنّه قال في متن المستمسك:

---

(١) الجواهر ١٦: ١٥٤، وانظر أيضاً الصفحة ١٤١.

(١) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٣٧٤ ـ ٣٧٦.

«إنّ الشبهة في المقام موضوعيّة، وهـي صـدور الإذن من الإمام عليه السلام وعدمه، فلا تـرفع اليـد عـن أصالة عدم الإذن إلّا بحجّة من علمٍ أو بيّنة. وخبر الثقة غير ثابت الحجّية في المـوضوعات، وشهـادة جماعة مـن العلماء العـدول بـالتحليل لا تجـدي؛ لاستنادها إلى الحدس...».

ثمّ ادّعى حصول القطع بصدور التحليل منهم في الأرض الموات، بل لم يستبعد اسـتقرار السـيرة على التصرّف فيما له عليه السلام مـن الأرض بـأقسامها... ثمّ قال:

«هذا ولكن الإنصاف عدم الوثوق بحـصول التحليل بهذا المقدار كلّية. فالبناء على الاحتياط في كلّ مورد إلّا أن يحصل الوثوق به، في محلّه، كما هو الحال في حقّه عليه السلام من الخمس».

لكنّه علّق على هذه العبارة في الهامش، فقال: «وإن كان الظاهر أنّ السيرة الارتكازية والعـملية على جريان أحكام الإذن حتّى للمخالفين فضلاً عن الموالين، فلا يجـوز اغـتصاب الأرض المـوات إذا عـمّرها المخـالف، ولا اغـتصاب المـعادن التي استخرجها المخالف، ولا اغتصاب الأخشـاب التي اقتطعها المخالف من الآجام. وهكذا الحكم في جميع الأنفال، فيجري عليها حكم الملك من عدم جواز التصرّف إلّا بإذن صاحبها المخالف، ولا يجوز عـند المؤمنين أخذها قهراً بدعوى أنّها ملك الإمـام عليه السلام وأنّه [أي المخـالف] غـير مـأذون مـن الإمـام عليه السلام في تملّكها، فالمخالف والمؤالف سواء في أحكام الإذن والإباحة، ولا مجال للتشكيك في ذلك»[١].

نقلنا العبارة بطولها لأهمّيتها.

١١ ـ الإمام الخميني، حيث قال: «الظـاهر إباحة جميع الأنفال للشيعة في زمن الغيبة على وجهٍ يجري عليها حكم الملك من غير فرق بين الغنيّ منهم والفقير إلّا في إرث من لا وارث له، فإنّ الأحوط لو لم يكن الأقوى، اعتبار الفـقر فـيه، بـل الأحـوط تقسيمه على فقراء بلده، والأقوى إيصاله إلى الحاكم الشرعي، كما أنّ الأقوى حصول الملك لغير الشيعي أيضاً بحيازة ما في الأنفال مـن العشب والحشـيش والحطب وغيرها، بل وحـصول المـلك لهـم أيـضاً للموات بسبب الإحياء، كالشيعي»[٢].

الثاني ـ القول بالمنع من التحليل مطلقاً:

ذهب بعض الفقهاء إلى المـنع مـن التـحليل مطلقاً؛ استضعافاً لروايـات التـحليل وشـذوذها، أو لجهات أُخرى سيأتي الكلام عنها، من قبيل:

١ ـ أبو الصلاح الحلبي الذي شدّد النكير على القول بالتحليل، فقال: «ويلزم من تعيّن عليه شيء من أموال الأنفال أن يصنع فيه ما بيّناه مـن شـطر الخمس[٣]، لكون جميعها حقّاً للإمام عليه السلام.

(١) المستمسك ٩: ٦٠٦.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٣٣٨، القول في الأنـفال، المسـألة الأولى.

(٣) أي تـقسيمه إلى قسـمين: سهـم الإمـام عليه السلام، وسهم السادة.

فإن أخلّ المكلّف بما يجب عليه من الخمس وحقّ الأنفال كان عاصياً للّه سبحانه، ومستحقّاً لعاجل اللعن المتوجّه من كلّ مسلم إلى ظالمي آل محمّد ﷺ وآجل العقاب؛ لكونه مخلّاً بالواجب عليه لأفضل مستحقّ...».

ثمّ قال بعد بيان إثبات فرض الأنفال بنصّ القرآن وإجماع الأمّة: «ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذّ الأخبار»[1].

٢ ـ القاضي ابن البرّاج حيث قال: «وجميع الأنفال كانت لرسول اللّه ﷺ في حياته، وهي بعده للإمام القائم مقامه، ولا يجوز لأحد من الناس التصرّف في شيء منها إلّا بإذنه ﷺ»[2].

ويمكن حمل كلامه على صورة حصول الإذن بصورة عامّة.

الثالث ـ القول بالتفصيل:

فصّل جماعة من الفقهاء بين أنواع الأنفال، فقالوا بالتحليل في بعضها دون بعض، وهؤلاء مختلفون بحسب سعة دائرة التحليل وضيقها عندهم، وسنذكرهم بالتفصيل الآتي:

١ ـ القول بتحليل المناكح خاصّة:

قال بعض الفقهاء بتحليل المناكح خاصّة، والمقصود من المناكح إجمالاً، كما سيأتي هو الإماء اللّاتي تعلّق بهنّ الخمس، أو سُبين في الحروب التي

(١) الكافي في الفقه: ١٧٤.

(٢) المهذّب ١: ١٨٦.

لم تكن بإذن الأئمّة ﷺ كما كان غالباً، فيكنّ من الأنفال، وربّما اشتراهنّ الشيعي، فأحلّ الأئمّة لشيعتهم هذه الإماء لتطيب ولادتهم؛ لأنهنّ يكن إماءً حقيقة ويكون وطؤهنّ بملك اليمين.

والذين اختاروا هذا القول هم:

أ ـ الشيخ المفيد، فإنّه قال: «...واعلم ـ أرشدك اللّه تعالى ـ أنّ ما قدّمته من الرخصة في تناول الخمس، والتصرّف فيه إنّما ورد في النكاح خاصّة... لتطيب ولادة شيعتهم، ولم يرد في الأموال»[1].

ب ـ وهو الظاهر من المحقّق في المعتبر والمختصر، حيث قال في الأوّل: «وفي حالة الغيبة لا بأس بالمناكح، وبه قال المفيد في المقنعة، وألحق الشيخان المساكن والمتاجر. أمّا المناكح فلأنّها مصلحة عامّة يعسر التفصّي عنها، فوجب في نظرهم ﷺ الإذن في استباحة ذلك من دون إخراج حقّهم؛ لا بمعنى أنّ الواطئ يطأ الحصّة بالإباحة، بل لأنّ الذي يجب عليه الخمس يجوز أن يخرج القيمة، فكان الثابت في الذمّة هو قدر قيمة الحصّة فإذا عفا الإمام ملك الحصّة مالك الأمة ووطئ بالملك التامّ...»، ثمّ استدلّ ببعض الروايات، ثمّ قال:

«وأمّا المساكن والمتاجر فربّما يكون الشيخ ﷺ قد اعتمد على رواية عمر بن يزيد في قصّة أبي سيّار...»[2]. ولم يظهر منه ردّ لذلك.

(١) المقنعة: ٢٨٥.

(٢) المعتبر: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

وقال في المختصر: «وفي حال الغيبة لا بأس بالمناكح، وألحق الشيخ المساكن والمتاجر»[١].

ج ـ وهو الظاهر من العلّامة في التحرير والمنتهى، فإنّه قال في الأوّل: «أباح الأئمّة عليهم السلام لشيعتهم المناكح في حال ظهور الإمام وفي غيبته. وألحق الشيخ رحمه الله المساكن والمتاجر وإن كان ذلك بأجمعه للإمام أو بعضه، ولا يجب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخمس منه»[٢]. أي من الأنفال.

وقال في الثاني: «مسألة: وقد أباح الأئمّة عليهم السلام لشيعتهم المناكح في حالتي ظهور الإمام وغيبته، وعليه علماؤنا أجمع؛ لأنّه مصلحة لا يتمّ التخلّص من المآثم بدونها...».

ثمّ قال: «مسألة: وألحق الشيخ المساكن والمتاجر...»[٣]، ثمّ استدلّ له بروايتي أبي خديجة والحارث بن المغيرة[٤].

٢ ـ تحليل المناكح والمساكن والمتاجر:

وقال بعض الفقهاء بتحليل المناكح والمساكن والمتاجر.

وقد تقدّم معنى تحليل المناكح. وأمّا تحليل المساكن فمعناه تحليل ما يتّخذ الإنسان مسكناً من أراضي الأنفال، وتحليل المتاجر: تحليل ما يصل إليه بالتجارة ممّا تعلّق به حقّ الإمام عليه السلام كشراء وبيع الأنفال، مثل الجواري والأراضي المختصّة به، أو شراء ما تعلّق به الخمس ممّن لا يعتقد به[١].

وعلى كلّ حال، فالذين ذهبوا إلى هذا الرأي هم:

أ ـ الشيخ الطوسي، حيث قال في النهاية: «فأمّا في حال الغيبة فقد رخّصوا لشيعتهم التصرّف في حقوقهم ممّا يتعلّق بالأخماس وغيرها فيما لا بدّ لهم منه من المناكح والمتاجر والمساكن. فأمّا ما عدا ذلك، فلا يجوز له التصرّف فيه على حال»[٢].

ومثله قال في المبسوط[٣].

ب ـ ابن إدريس، فإنّه قال: «...وقد رخّصوا لشيعتهم التصرّف في حقوقهم ممّا يتعلّق بالأخماس وغيرها، ممّا لا بدّ لهم من المناكح والمتاجر والمساكن...»[٤].

ج ـ يحيى بن سعيد، فإنّه قال: «فأمّا حال الغيبة، فقد أحلّوا لشيعتهم التصرّف في حقوقهم من الأخماس وغيرها من المناكح، والمتاجر، والمساكن»[٥].

د ـ المحقّق الحلّي في الشرائع، حيث قال

---

(١) المختصر النافع: ٦٤.
(٢) التحرير ١: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.
(٣) المنتهى (الحجرية) ١: ٥٥٥.
(٤) انظر الصفحة ٣٧٠

(١) انظر المسالك ١: ٤٧٥ ـ ٤٧٦، وغيره.
(٢) النهاية: ٢٠٠.
(٣) انظر المبسوط ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٤) السرائر ١: ٤٩٨.
(٥) الجامع للشرائع: ١٥١.

بالنسبة إلى الأنفال: «لا يجوز التصرّف في ذلك بغير إذنه، ولو تصرّف متصرّفٌ كان غاصباً، ولو حصل له فائدة كانت للإمام».

وقال: «ثبت إباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة، وإن كان ذلك بأجمعه للإمام أو بعضه، ولا يجب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخمس منه»[1].

هـ ـ العلّامة في التذكرة حيث قال: «وقد أباح الأئمّة عليهم السلام لشيعتهم المناكح، والمساكن، والمتاجر حال ظهور الإمام وغيبته؛ لعدم إمكان التخلّص من المأثم بدون الإباحة، وذلك من أعظم أنواع الحاجة»[2].

وقال في القواعد: «وأُبيح لنا خاصّة حال الغيبة المناكح، والمساكن، والمتاجر، وهي أن يشتري الإنسان ما فيه حقّهم عليهم السلام ويتّجر فيه، لا إسقاط الخمس من ربح ذلك المتجر»[3].

وقال في الإرشاد: «...وإن كان غائباً ساغ لنا خاصّة المناكح والمساكن والمتاجر في نصيبه ولا يجب صرف حصص الموجودين فيه...»[4].

و ـ ولده فخر الدين حيث لم يعلّق على عبارة والده المتقدّمة عن القواعد[5].

ز ـ أبو العبّاس بن فهد الحلّي، فإنّه قال عند نقل الأقوال في المقتصر: «وقال الشيخ بإباحة الثلاثة... وهو المعتمد»[1].

ح ـ الشهيد الأوّل في غاية المراد[2]، فإنّه أخذ يشرح عبارة الإرشاد المتقدّمة ولم يزد أو ينقص شيئاً؛ ولذلك نسب إليه المقداد[3] هذا الرأي واختاره هو أيضاً.

ط ـ المقداد كما تقدّم.

ي ـ المحقّق الكركي[4]؛ لأنّه لم يعلّق على عبارة القواعد المتقدّمة.

ك ـ السيّد الطباطبائي، فإنّه بعد أن نقل عن المفيد استثناء المناكح وإلحاق الشيخ المساكن والمتاجر قال: «وبذلك أشار الفاضل المقداد في التنقيح، فقال: ولا شكّ أنّ العمل بهذا القول أخذٌ باليسر، ورفع للحرج اللازم، وجمع بين الروايات».

ثمّ قال: «هذا مضافاً إلى الصحاح المستفيضة وغيرها من المعتبرة، الدالّة على إباحة الأئمّة عليهم السلام الخمس كلّه للشيعة، خرج ما عدا الثلاثة بالإجماع ممّن عدا الديلمي، وبعض المتأخّرين، فتبقى هي تحتها مندرجة»[5].

---

(١) شرائع الإسلام ١: ١٨٤.
(٢) التذكرة ٥: ٤٤٣.
(٣) القواعد ١: ٣٦٥.
(٤) الإرشاد ١: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
(٥) انظر إيضاح الفوائد ١: ٢١٩.

---

(١) المقتصر: ١٠٨.
(٢) انظر غاية المراد ١: ٢٩٢.
(٣) انظر التنقيح الرائع ١: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.
(٤) انظر جامع المقاصد ٣: ٥٦.
(٥) الرياض ٥: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

٣ ـ تحليل الأراضي وكلّ ما انتقل إلى الشيعي من غيره:

التزم بعض الفقهاء بإباحة أراضي الأنفال، وإباحة ما ينتقل إلى الشيعي من غيره إذا كان من الأنفال أو ممّا تعلّق به الخمس.

وممّن التزم بهذا الرأي:

أ ـ الهمداني، فإنّه قال: «أُبيح للشيعة في زمان الغيبة، بل مطلقاً التصرّف في الأراضي المختصّة بالإمام وتوابعها، بل تملّكها بالإحياء والحيازة كالمباحات الأصليّة. وكذا أُبيح لهم كلّ ما ينتقل إليهم من الأنفال والخمس وغير ذلك، ممّا كان أمره راجعاً إلى الإمام من أيدي المستحلّين لها المنكرين للولاية من غير اختصاصه بهذه الثلاثة...»[1].

ب ـ السيّد الخوئي، حيث قال: «أمّا الأراضي، فلا شكّ أنّهم عليهم السلام حلّلوها لكلّ من أحياها، قال صلى الله عليه وآله: "ثمّ هي منّي لكم أيّها المسلمون"[2]، وقد ورد: "أنّ من أحيا أرضاً فهي له"[3]، فالناس كلّهم مرخّصون في التصرّف فيها أو فيما يتكوّن فيها أو عليها من المعادن والأشجار والأحجار ونحوها، وقد دلّت عليه السيرة القطعية المستمرّة من المسلمين...

وأمّا إرث من لا وارث له أو صفايا الملوك، او ما أُخذ من الكفّار بغير قتال غير الأراضي من المنقولات كالمواشي ونحوها فلم يدلّ أيّ دليل على إباحتها وجواز التصرّف فيها؛ فإنّ أدلّة التحليل كلّها ضعاف ما عدا روايتين مختصّتين بما انتقل من الغير كما تقدّم[1]، فالتصرّف في هذه الأُمور بدعوى أنّها من الأنفال وقد أباحوها للشيعة وكذا غيرها من سائر أموال الإمام عليه السلام غير جائز، إذ لم يثبت ذلك بحيث يتناول المقام قطعاً»[2].

(١) مصباح الفقيه (الحجرية) ٣: ١٥٦.

(٢) سنن البيهقي ٦: ١٤٣.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤١٢، الباب الأوّل من كتاب إحياء الموات، الحديث ٥.

روايات التحليل

ولأجل أن يكون القارئ على بصيرة من روايات التحليل نرى من المناسب أن نذكر بعضها:

١ ـ عن أبي بصير، وزرارة، ومحمّد بن مسلم كلّهم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: هلك الناس في بطونهم وفروجهم؛ لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ»[3].

(١) انظر مستند العروة الوثقى (الخمس): ٣٤٨ ـ ٣٤٩، ولم يشترط في الغير أن يكون غير معتقد بوجوب دفع الخمس، كما هو الموجود في كلمات الفقهاء، لإطلاق الروايتين الدالّتين على هذا الحكم، وهما صحيحتا يونس بن يعقوب وسالم بن مكرم، كما سنذكرهما في روايات التحليل عن قريب.

(٢) مستند العروة الوثقى (الخمس): ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(٣) الوسائل ٩: ٥٤٣، الباب ٤ من أبوب الأنفال، الحديث الأوّل.

٢ ـ وعن ضريس الكناسي، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري، فقال: من قِبل خمسنا أهل البيت، إلّا لشيعتنا الأطيبين، فإنّه محلّل لهم ولميلادهم»[1].

٣ ـ وعن أبي خديجة سالم بن مكرم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رجل وأنا حاضر: حلّل لي الفروج؟ ففزع أبو عبدالله عليه السلام، فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنّما يسألك خادماً يشتريها، أو امرأة يتزوّجها، أو ميراثاً يصيبه، أو تجارة، أو شيئاً أُعطيه، فقال: هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب، والميّت منهم والحيّ، وما يولد منهم إلى يوم القيامة، فهو لهم حلال، أما والله لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له...»[2].

٤ ـ وعن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنّ أشدّ ما فيه الناس يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس، فيقول: يا ربّ خمسي؟! وقد طيّبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا أولادهم [ولادتهم]»[3].

٥ ـ وعن يونس بن يعقوب قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين، فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت، وإنّا عن ذلك مقصّرون، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»[1].

٦ ـ وعن الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: إنّ لنا أموالاً من غلّات وتجارات ونحو ذلك، وقد علمت أنّ لك فيها حقّاً؟ قال: فلِمَ أحللنا ـ إذن ـ لشيعتنا؟ إلّا لتطيب ولادتهم، وكلّ من والى آبائي فهو في حلٍّ ممّا في أيديهم من حقّنا، فليبلّغ الشاهد الغائب»[2].

٧ ـ وعن أبي سيّار ـ مسمع بن عبدالملك ـ في حديث، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي كنت وُلّيتُ الغَوصَ فأصبتُ أربعمئة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك، وأعرض لها وهي حقّك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا... قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّه؟ فقال لي: يا أبا سيّار، قد طيّبناه لك، وحلّلناك منه، فضمّ إليك مالك، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون، ومحلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجبيهم طسق[3] ما كان في أيدي سواهم...»[4].

---

(١) الوسائل ٩: ٥٤٤، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٤٥، الحديث ٥.

(١) الوسائل ٩: ٥٤٥، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٤٧، الحديث ٩.

(٣) الطسق: ما هو مقرّر وموظّف من خراج الأرض. انظر الصحاح: «طسق».

(٤) الوسائل ٩: ٥٤٨، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

وروايات أُخرى يراجع فيها الوسائل وغيره من كتب الحديث.

مظانّ البحث:

تكلّم الفقهاء عن الأنفال في نهاية بحثهم عن الخمس، وربّما تعرّضوا لبعض أبحاثه في كتاب البيع بمناسبة بيع الأرض وبيان سائر أحكامه، وكذا في بحث الجهاد حيث أشاروا إلى أحكام الأرض أيضاً والغنائم.

إنْفَحَة[١]

لغة:

اختلفت كلمات اللغويّين وغيرهم في تعريفها:

ففي الصحاح: «الإنفحة كرش الحمل، أو الجدي ما لم يأكل، فإذا أكل فهو كرش»[٢].

وقال في المصباح المنير ـ بعد أن نقل المعنى المتقدّم ـ نقلاً عن التهذيب: «لا تكون إلّا لكلّ ذي كرش. وهو شيءٌ يستخرج من بطنه أصفر يُعصَر في صوفة مبتلّة في اللبن، فيغلظ كالجبن، ولا يسمّى إنفحة إلّا وهو رضيع، فإذا رعى، قيل: استكرش، أي صارت إنفحته كرشاً».

(١) بكسر الهمزة وفتح الفاء مخفّفة أو مثقّلة، وقد يقال: مِنفحة. المصباح المنير «نفح».

(٢) الصحاح: «نفح».

ونقل عن ابن الصلاح أنّه قال: «الإنفحة: ما يؤخذ من الجدي قبل أن يطعم غير اللبن، فإن طعم غيره، قيل مجبّنة»[١].

وفي القاموس: «الإنفحة شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع أصفر فيعصر في صوفة فيغلظ كالجبن، فإذا أكل الجدي فهو كرش، وتفسير الجوهري الإنفحة بالكرش سهو»[٢].

وفي المعجم الوسيط: «الإنفحة جزءٌ صغير من معدة صغار العجول والجداء ونحوها».

وفيه أيضاً: «مادة خاصّة تستخرج من الجزء الباطني من معدة الرضيع من العُجول أو الجداء، أو نحوها، بها خميرة تجبِّن اللبن»[٣].

وفي الموسوعة العربية الميسّرة: «...مادة تحتوي على الانفحين، وهو أنزيم يجبِّن اللبن، يحصل عليها من معدة الثدييات الرضّع... وتستخدم في صناعة الجبن»[٤].

وفي معجم أكاديميا الطبي: «إنفحة **Rennet**: بطانة المعدة لدى الحيوانات وخاصّة المعدة الرابعة لدى الحيوانات المجترّة».

وفيه أيضاً: «المُنفحة **Rennin**: انزيم يوجد في العصارة المعدية للمعدة الرابعة عند العجل،

(١) المصباح المنير: «نفح».

(٢) القاموس المحيط: «نفح».

(٣) المعجم الوسيط: «إنفحة».

(٤) الموسوعة العربية الميسّرة: «إنفحة»، وانظر «اجترار».

يستعمل في صناعة الجبن لتأثيره المخثّر للكازئين. تسمّى أيضاً **Chymosin**»[١].

وفي معجم البيولوجيا: «رنّين. كيماز **Rennin or Chymaes**: انزيم يوجد في العصارة المعدية تفرزه غدد جدار المعدة، وهو يخثّر، مولّد الكازئين في اللبن ليكوّن الكازئين ويشكّل روباً غير ذوّاب ـ مركّب من الكلسيوم والكازئين ـ يهاجمه عندها البيسين. هذا الانزيم يلعب دوراً هامّاً ولا سيّما عند الثدييات الحديثة السنّ»[٢].

وفي قاموس المورد: «الإنفحة **Rennet**: الغشاء المبطن لمعدة العجل الرابعة، مادّة تستخرج من مِعَد الحيوانات لتجبين اللبن».

وفيه أيضاً: «الإنفحة **Rennin**: خميرة مجبّنة للّبن، تستخرج من الغشاء المخاطي لمعدة العجل»[٣].

وقال في معجم دهخدا بعد أن ذكر بعض كلمات أهل اللغة: «آن را به فارسی پنیر مایه گویند، زیرا چون آن را در شیر بیامیزند پنیر گردد».

ثمّ قال: «در استعمالات طبّی وغیر آن دیده شده است که گاه از انفحه پنیر مایه خواهند، وگاه معدهٔ چهارم ستور نشخواری را اراده کنند که در تداول عامّه آن را شیردان و شیر دانی گویند».

ثمّ قال: «... پس اطلاق انفحه بر پنیر مایه چنانكه مشهور و در كتب مسطور است از قبيل اطلاق محلّ است و ارادهٔ حال»[١].

وحاصل ما أفاده هو: أنّ الإنفحة قد يراد بها المعدة الرابعة للجدي ونحوه.

وقد يراد بها الخميرة المجبّنة، فيكون إطلاق الإنفحة على الثاني من قبيل إطلاق اسم المحلّ على الحال.

اصطلاحاً:

اختلفت كلمات الفقهاء تبعاً لاختلاف كلمات أهل اللغة في أنّ الإنفحة هي نفس كرش الجداء ونحوها، أو ما يجتمع فيها ممّا يوجب تجبين اللبن؟

ـ قال ابن إدريس: «الإنفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء: كرش الحمل أو الجدي ما لم يأكل، فإذا أكل فهي كرش»[٢].

وهذه عبارة الجوهري في الصحاح وقد تقدّمت.

ـ وقال العلّامة: «الإنفحة: وهي لبن مستحيل في جوف السخلة»[٣].

وهي قريبة من عبارة القاموس.

ـ وقال الإصفهاني مازجاً كلامه بعبارة العلّامة المتقدّمة: «وهي لبن مستحيل إلى شيء أصفر ...»[٤].

---

(١) معجم أكاديميا الطبيّ: «Rennet» و«Rennin».

(٢) معجم البيولوجيا: «Rennin».

(٣) قاموس المورد: «Rennet» و«Rennin».

---

(١) لغت‌نامه دهخدا: «إنفحة».

(٢) السرائر ٣: ١١٢.

(٣) القواعد ١: ١٩٢.

(٤) كشف اللثام ١: ٤٢٢.

فكأنّه جعل الإنفحة الحليب المتخثّر بسبب الأنزيم والمختلط معه المتحوّل إلى شيء أصفر...

ولا تخرج عبارات سائر الفقهاء عن هذين المعنيين.

نعم قال السيّد الخوئي: «نظنّ أنّها اسم لمجموع الظرف والمظروف؛ لأنّها لو لم تكن موضوعة بإزائها وقلنا باختصاصها للمظروف فحسب، فما هو اللفظ الذي وضع في لغة العرب بإزاء ظرفه؟»[1].

أقول: الذي نستخلصه من مجموع كلمات اللغويّين والفقهاء وغيرهم هو: أنّ الإنفحة تُطلق:

ـ إمّا على كرش الحمل ـ وبصورة عامّة صغار الحيوانات المجترّة ـ أو جزء منه.

ـ أو على الإفرازات التي يفرزها جدار الكرش وتصير سبباً لتجبين اللبن، أو نفس اللبن المتخثّر والمتغيّر بسبب هذه الإفرازات إلى شيء أصفر، والذي يحتوي على مقدار كثير من هذه الإفرازات التي يستفاد منها في تجبين اللبن.

ـ أو على مجموع كرش الحمل وما يحتوي عليه من المادّة الصفراء، وهو اللبن المتخثّر.

والمهم فعلاً معرفة أنّ الموجود في الروايات يراد به أيّ المعاني المتقدّمة؟

أكثر الروايات التي وردت فيها هذه الكلمة خالية من قرينة معيّنة لأحد المعاني المتقدّمة.

(١) التنقيح (الطهارة) ١: ٥٠٩.

نعم جاء في رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ الإنفحة ليس لها عروق، ولا دم فيها، ولا لها عظم، إنّما تخرج من بين فرث ودم، وإنّما الإنفحة بمنزلة دجاجة ميّتة أُخرجت منها بيضة...»[1].

فيستفاد من تشبيهها بالبيضة وأنّه لا عروق لها ولا... أنّها المادّة الصفراء الموجودة في كرش الحمل لا نفس الكرش.

ويؤيّده ما تقدّم من المعاجم اللغوية والبيولوجية الحديثة: من أنّ الإنفحة هي الإفرازات التي تفرزها المعدة.

ويؤيّده أيضاً كلام المحقّق الخوانساري حيث قال: «... ثمّ الظاهر تفسير العلّامة؛ لأنّه يظهر من الروايات المذكورة أنّ الإنفحة شيء يصنع به الجبن، والظاهر أنّ الجبن إنّما يعمل من الشيء الذي في جوف السخلة مثل اللبن، لا من كرشها الذي هو للحيوان بمنزلة المعدة للإنسان وما في رواية الثمالي: من أنّها تخرج من بين فرث ودم، يشعر أيضاً بأنّها مثل اللبن، وعلى هذا فالظاهر أنّ الكرش محلّها»[2].

تنبيه:

قال الشهيد في الذكرى: «الإنفحة طاهرة من الميتة والمذبوحة وإن أكلت السخلة غير اللبن»[3].

(١) الوسائل ٢٤: ١٧٩، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) مشارق الشموس: ٣١٨.

(٣) الذكرى ١: ١١٧ ـ ١١٨.

وأشكل عليه المتأخّرون عنه: بأنّ الإنفحة تخصّ الجداء والعجول وصغار الحيوانات التي لم تأكل بعد وهي مقتصرة على الرضاع، كما صرّح بذلك بعض أهل اللغة كما تقدّم.

لكن لا يرد الإشكال بناءً على أنّ الإنفحة هي الأنزيم المترشّح من المعدة، أو هي اللبن المتخثّر والمتغيّر بسبب الأنزيم وهو المعبّر عنه بالشيء الأصفر، فهذا موجود في الجداء التي بدأت بالأكل أيضاً، نعم، يقلّ ذلك كلّما كبر الحيوان وتحوّل ما في الكرش إلى روث بدل ذلك الشيء الأصفر، فلا استيحاش من كلام الشهيد.

نعم، يبقى الإشكال بناءً على أنّ الإنفحة نفس كرش الحمل، فإنّه عند أكله لا يطلق عليه الإنفحة، فما الدليل إذن على طهارته وحلّيته؟[١]

الأحكـام:

لا إشكال في طهارة الإنفحة المستخرجة من الحيوان المأكول اللحم المذكّى، كما لا إشكال في حلّية أكلها، وإنّما الكلام في طهارتها وحلّيتها لو استخرجت من ميتة مأكول اللحم، فالذي عليه الفقهاء حلّيتها وطهارتها على ما يأتي تفصيله:

أوّلاً ـ طهارة الإنفحة من الميتة:

المعروف بين الفقهاء طهارة الإنفحة من ميتة مأكول اللحم، قال العلّامة في المنتهى: «الإنفحة من الميتة طاهرة، وهو قول علمائنا»[١].

وقال صاحب المدارك: «... وهو [أي استثناء الإنفحة من نجاسة الميتة] مقطوع به في كلام الأصحاب»[٢].

وقال الإصفهاني: «الإنفحة... طاهرة وإن كانت السخلة ميّتة بالإجماع والنصوص»[٣].

وقال صاحب الجواهر: «لا أعرف خلافاً في طهارتها»[٤]، ثمّ نقل دعوى الإجماع ممّن تقدّم.

فإذن لا إشكال في أصل طهارة الإنفحة، وإنّما لهم كلام في أنّه يجب غسل ظاهرها لملاقاتها للميتة أم لا؟

المستفاد من كلام صاحب المعالم[٥] وجماعة[٦]: أنّه لو قلنا: إنّ الإنفحة هي المادّة المائعة

---

(١) انظر مشارق الشموس: ٣١٨.

(١) المنتهى ٣: ٢٠٧.

(٢) المدارك ٢: ٢٧٣.

(٣) كشف اللثام ١: ٤٢٢.

(٤) الجواهر ٥: ٣٢٥.

(٥) انظر معالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٤٩٢ ـ ٤٩٣.

(٦) مثل: صاحب الحدائق في الحدائق ٥: ٨٩، والسيّد العاملي في مفتاح الكرامة ١: ١٥٥، وصاحب الجواهر في الجواهر ٥: ٣٢٨، ونقل المحقّقان الخوانساري والسبزواري في مشارق الشموس: ٣١٨، والذخيرة: ١٤٨ كلامَ صاحب المعالم، ويظهر منها أنّه بناءً على كون الإنفحة مادة مائعة تكون نجسة، لكن استدرك الخوانساري بأنّها منجمدة نسبياً بحيث يمكن تطهيرها.

الصفراء المستخرجة من جوف السخلة، فلا مجال للبحث عن وجوب غسل ظاهرها؛ لعدم إمكان تحقّق ذلك في المائع، فتكون الإنفحة طاهرة ذاتاً وظاهراً.

وإن قلنا: إنّها الظرف الذي تحتويه، أو مجموع الظرف والمظروف ـ كما احتمله السيّد الخوئي[1] ـ فيحكم بطهارة المادّة وما يلاقيها من داخل الظرف، أمّا خارجه فيأتي دور البحث عن وجوب غسله أو عدمه، وذكروا فيه قولين:

الأوّل ـ وجوب الغسل، نسب ذلك إلى العلّامة في المنتهى[2] ـ لحكمه بوجوب غسل ظاهر البيضة المستخرجة من جوف الدجاجة الميّتة ـ والشهيد الثاني[3]. وهو الظاهر من الأردبيلي[4] في كتاب الأطعمة، وصاحب الحدائق[5]، وصاحب الجواهر[6]، والسيّد الحكيم[7].

وقال الشهيد في الذكرى: «الأولى تطهيرها من الميتة للملاقاة»[8].

الثاني ـ عدم الوجوب، اختاره صاحب المدارك، فقال: «وفي وجوب غسل الظاهر من الإنفحة والبيضة وجهان، أظهرهما العدم؛ للأصل وإطلاق النصّ، وظاهر كلام العلّامة في المنتهى يعطي الوجوب، وهو أحوط»[1].

وممّن يظهر منه ذلك: الأردبيلي في كتاب الطهارة[2]، حيث ادّعى الإجماع على طهارة الإنفحة مع كونها جلدة مستخرجة من بطن الحيوان الميّت على حدّ تعبيره.

ولكن حمل صاحب الجواهر[3] كلامه على إرادة الطهارة الذاتية فلا ينافي وجوب غسلها من النجاسة العرضية الحاصلة بمسّ الميتة.

وممّن يظهر منه عدم وجوب الغسل أيضاً السيّد الخوئي[4].

ثانياً ـ حلّية الإنفحة من الميتة:

تقدّم في عنوان «أطعمة»: أنّ المعروف حلّيتها؛ لأنّها من جملة المستثنيات من الميتة المحكوم بحلّيتها وطهارتها ذاتاً[5]، بل لعلّ وجه الحكم

(١) انظر التنقيح (الطهارة) ١: ٥٠٨ ـ ٥٠٩.
(٢) انظر المنتهى ٣: ٢٠٨.
(٣) نسبه إليه ولده في معالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٤٩٣.
(٤) انظر مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٢٧٠.
(٥) انظر الحدائق ٥: ٨٨ ـ ٨٩.
(٦) انظر الجواهر ٥: ٣٢٧.
(٧) انظر المستمسك ١: ٣٠٩ ـ ٣١٠.
(٨) الذكرى ١: ١١٨.

(١) المدارك ٢: ٢٧٤.
(٢) انظر مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٠٦.
(٣) انظر الجواهر ٥: ٣٢٨.
(٤) انظر التنقيح ١: ٥٠٨ ـ ٥٠٩.
(٥) انظر: النهاية: ٥٨٥، والمهذّب ٢: ٤٤١، والوسيلة: ٣٦٢، والسرائر ٣: ١١٢، والجامع للشرائع: ٣٩٠، والشرائع ٣: ٢٢٢، والقواعد ٣: ٣٢٨، والروضة البهيّة ٧: ٣٠٣، والمسالك ١٢: ٥٥، ومجمع الفائدة =

بطهارتها هو الحكم بحلّيتها؛ لأنّ سبب حلّيتها هو كثرة حاجة الناس إليها كما ورد في الروايات[1]، فإذا حلّت طهرت.

ثالثاً ـ حلّية سائر التصرّفات فيها:

إذا صارت الإنفحة طاهرة ومحلّلة الأكل فتصير سائر التصرّفات فيها ـ كبيعها وشرائها وإطعامها للغير ونحو ذلك ـ مباحةً بلا إشكال، وتكون مستثناة من الميتة أكلاً وبيعاً وإطعاماً للغير، ونحو ذلك من التصرّفات.

مظانّ البحث:

تكلّموا عن الإنفحة في موردين:

الأوّل ـ في بحث الطهارة عند الكلام على نجاسة الميتة واستثناء عشرة أشياء منها وأحدها الإنفحة.

الثاني ـ في بحث الأطعمة المحرّمة، عند الكلام عن حرمة أكل الميتة واستثناء العشرة المتقدّمة.

= ١١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، والكفاية: ٢٥٠، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٦٥، ومستند الشيعة ١٥: ١٢٩ ـ ١٣٠، والجواهر ٣٦: ٣٣٨، وغيرها.

(١) انظر الوسائل ٢٤: ١٧٩، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

انفراد

لغـة:

مصدر انفرد، أي صار فرداً، وانفرد بالأمر: استبدّ به ولم يشرك معه أحداً، وأفرده جعله فرداً. وعزله[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في معناه اللغوي، نعم ربّما نقل في بعض الموارد إلى معنىً خاصّ مثل: الانفراد في صلاة الجماعة، بمعنى خروج المأموم منها وإتيان صلاته فرادى، فإذا أُطلق الإنفراد في بحث الجماعة ينصرف إلى هذا المعنى الخاصّ.

وأمّا في سائر الموارد فقد استعمل في المعنى اللغوي نفسه، مثل انفراد أحد الشريكين في التصرّف، أو انفراد أحد الشاهدين في الشهادة، أو الانفراد بالأخذ بالحقّ في مثل القصاص أو الدية ونحو ذلك.

ويراجع للأوّل عنوان «جماعة» ولغيرها مواطنها المناسبة، وهي تعرف ممّا تضاف إليه هذه الكلمة.

(١) انظر: القاموس المحيط، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «فرد».

انفساخ

راجع: فسخ.

انفصـال

لـغــــة:

مصدر انفصل بمعنى انقطع، وهو من فصل الشيء عن الشيء، أي قطعه منه ونحّاه عنه(١).

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، ويراجع تفصيله فيما تضاف إليه هذه الكلمة، فانفصال الجنين ـ حيّاً أو ميّتاً ـ تترتّب عليه آثار فقهيّة تراجع في عنوان «جنين».

وانفصال أجزاء البدن من الحيّ أو الميّت له آثار أيضاً يراجع فيها عنوان: «ميّت» و«مِيتة».

وانفصال الغسالة من الطهارة الحدثية والخبثية، يراجع لها عنوان «غسالة» و«غَسل» و«غُسل».

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «فصل».

إنقـاء

لـغــــة:

مصدر أنقى الشيءَ أي نظّفه، وهو من نقي، أي نظف(١).

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، وكثر استعماله في كتاب الطهارة عند الكلام على إزالة النجاسة عن البدن والأواني ونحوها، وخاصّة في بحث الاستنجاء، حيث تكلّموا عن حدّ الإنقاء فيه، وهل هو إزالة العين والأثر ـ أي اللون والطعم والرائحة ـ أو العين فقط؟ وعمّا إذا حصل النقاء قبل الانتهاء من عدد الأحجار اللازمة وهي ثلاثة؟ يراجع ذلك كلّه في عنوان «استنجاء» والعناوين المناسبة الأُخرى.

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «نقي».

إنقاذ

لغــــة:

مصدر أنقذ، يقال: أنقذه من فلان واستنقذه منه، أي: نجّاه وخلّصه منه[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

إنّ متعلّق الإنقاذ تارةً يكون هو النفس، وأُخرى هو المال أو الحقّ؛ فلذلك يقع البحث في مرحلتين:

المرحلة الأُولى ـ إنقاذ النفس:

قبل بيان الأحكام المتعلّقة بإنقاذ النفس من المناسب أن نذكر بعض ما يرتبط بالموضوع مقدّمةً له:

حرمة النفس الإنسانية وكرامتها في الشريعة الإسلاميّة:

كرّم اللّه تعالى النفس الإنسانية تكريماً خاصّاً، فقال: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾[2].

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «نقذ».

(٢) الإسراء: ٧٠.

ثمّ جعل لها حرمة خاصّة فحرّم قتلها بغير الحقّ، فقال: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾[1]، وقال: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾[3].

ثمّ جعل قتل الواحد من الناس بمنزلة قتلهم جميعاً، وإحياءه إحياءً لهم، فقال عزّ وجلّ: ﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ﴾[4].

وسوف نذكر بعض الروايات الواردة في إنقاذ النفس وإحيائها في خاتمة البحث بمناسبة الكلام عن الإنقاذ من الضلال.

وجوب إنقاذ النفس:

ولما تقدّم أوجبت الشريعة إنقاذ النفس الإنسانيّة إذا أشرفت على الهلاك لغرق، أو حرق، أو عطش، أو جوع، أو نحو ذلك. وقد تسالم الفقهاء على هذا الحكم إجمالاً، وأرسلوه إرسال المسلّمات حتّى صار مثالاً يتمثّلونَ به في الأبواب الفقهيّة. بل أُبيح ارتكاب بعض المحرّمات أو قطع بعض الواجبات؛ لأجل حصول القدرة على إنقاذ النفس المشرفة على الهلاك، كما سيأتي توضيح ذلك.

(١) النساء: ٢٩.

(٢) الأنعام: ١٥١، والإسراء: ٣٣.

(٣) الإسراء: ٣١.

(٤) المائدة: ٣٢.

ولا فرق فيه بين نفس الإنسان ونفس غيره، وإن كانت نفسه مقدّمة في الحفظ على نفس غيره إلّا إذا كانت أهمّ مثل نفس النبيّ ﷺ أو الوصي ﷺ.

صفة النفس التي يجب إنقاذها:

لأجل معرفة صفة النفس التي يجب إنقاذها لا بدّ من الرجوع إلى كلمات الفقهاء. ولهم في ذلك تعبيران في مجالين:

الأوّل ـ قولهم: يحرم إتلاف النفس المحترمة.

الثاني ـ قولهم: يجب حفظ النفس المحترمة.

ومرادهم من النفس المحترمة في التعبير الأوّل هو النفس التي تكون محقونة الدم، مثل نفس المسلم والذمّي والمعاهد؛ حيث يحرم إتلاف هذه النفوس، مقابل النفوس المهدورة الدم، مثل نفس الكافر الحربي، والمرتدّ، ونحوهم ممّن وجب قتله.

وأمّا في التعبير الثاني، فالقدر المتيقّن من النفس المحترمة عندهم، هو نفس المسلم، وأمّا غيره ممّن يحرم إتلافه لكنّه ليس بمسلم مثل الكافر الذمّي والمعاهد فقد اختلفوا فيه، فظاهر كلمات بعضهم[1] أو صريحها هو أنّه يجب حفظها أيضاً، في حين أنّ الظاهر من كلمات بعض آخر أو صريحها هو عدم وجوب حفظها؛ وسوف نذكر كلمات الفقهاء مع ما نستظهره منها فيما يأتي:

(١) إنّما تعرّضوا لهذه المسألة غالباً في بحث التيمّم بمناسبة من كان عنده ماء لكنّه إذا صرفه في الطهارة أدّى ذلك إلى هلاك نفسه أو غيره من العطش.

أوّلاً ـ القائلون بوجوب حفظ نفس الذمّي:

وهؤلاء بين مصرّح وبين من يظهر منه ذلك. وهم:

١ ـ المحقّق في المعتبر، حيث قال في بحث التيمّم: «لو وجد عطشاناً يخاف تلفه بذل الماء له وتيمّم؛ لأنّ حفظ الإنسان أرجح في نظر الشرع من الصلاة؛ بدليل أنّها تقطع لحفظ الإنسان من الغرق والحرق وإن ضاق وقتها، خصوصاً والطهارة لها بدل والنفس لا استدراك لغايتها»[1].

وكلمتا «العطشان» و«الإنسان» مطلقتان يشملان المسلم والكافر إلّا ما أخرجه الدليل.

٢ ـ العلّامة الحلّي، فإنّه قال في الموضوع نفسه: «ولا يجوز له حفظ الماء لبقاء مرتدٍّ، أو حربي، أو كلب عقور، أو خنزير؛ لعدم احترامهم، ويجب لبقاء المسلم، والذمّي، والمعاهد، والحيوان المحترم»[2].

وكلامه صريح في التعميم.

وقال في المنتهى: «لو وجد عطشاناً يخاف تلفه وجب أن يسقيه الماء ويتيمّم»[3].

والعطشان مطلق كما تقدّم.

٣ ـ الشهيد الأوّل، حيث قال في الذكرى بشأن المسألة نفسها: «ولا مزاحمة في غير المحترم كالمرتدّ عن فطرة، والحربي، والكلب العقور،

(١) المعتبر ١: ١٠١.

(٢) التذكرة ٢: ١٥٦.

(٣) المنتهى ٣: ٢٥.

والخنزير، وكلّ ما يجوز قتله، وجب، كالزاني المحصن والموقِب؛ أو لا كالحيّة والهرّة الضارية»[١].

واستثناء هذه المذكورات دليل على دخول غيرها كالذمّي والمعاهد.

٤ ـ والمحقّق الثاني، حيث قال: «والمراد بالمحترم: ما لم يهدر إتلافه، فالمرتدّ، والخنزير، والكلب العقور لا يعدّ الخوف عليه عذراً في التيمّم»[٢].

وإطلاق قوله: «ما لم يهدر إتلافه» يشمل الذمّي والمعاهد؛ لعدم جواز إهدار دمهما.

٥ ـ الشهيد الثاني، فإنّه قال عند عدّه مجوّزات التيمّم: «أو خوف العطش... له أو لغيره من النفوس المحترمة التي لا يهدر إتلافها، إنسانيةً أم حيوانيّةً، ولا اعتبار بغيرها كالمرتدّ عن فطرة، والحربي، و...»[٣].

ومثله قال في المسالك[٤].

وإطلاق قوله: «لا يهدر إتلافها» يشمل الذمّي والمعاهد أيضاً.

وقال بالنسبة إلى إطعام المضطرّ: «وإن لم يكن المالك مضطرّاً إليه فعليه إطعام المضطرّ مسلماً كان أم ذمّياً أم مستأمناً»[٥].

٦ ـ وربّما يظهر ذلك من السبزواري أيضاً؛

(١) الذكرى ١: ١٨٥.

(٢) جامع المقاصد ١: ٤٧٠.

(٣) روض الجنان ١: ٣١٧.

(٤) المسالك ١: ١١٢.

(٥) المسالك ١٢: ١١٨.

لأنّه بعد أن نقل عن الفقهاء وجوب بذل الماء للمحترم، قال: «وقد استثني ممّا ذكر غير المحترم من الحيوان كالمرتدّ من فطرة، والحربي، والكلب العقور، والخنزير، وكلّ ما يجب قتله»[١].

وعدم استثنائه الذمّي ونحوه دليل على دخوله في المستثنى منه وشمول حكمه ـ وهو وجوب الحفظ ـ له.

وقال بالنسبة إلى إطعام المضطرّ: «ولو لم يكن المالك مضطرّاً إليه، وكان هناك مضطرٌّ وجب على المالك بذله إن كان المضطرّ مسلماً، وكذا إن كان ذمّياً أو مستأمناً على المعروف في كلامهم»[٢].

وكلامه هذا صريح في المطلوب.

٧ ـ ولعلّه يظهر من السيّد الطباطبائي أيضاً؛ لأنّه ذكر جواز التيمّم وحفظ الماء خوفاً على النفس أو الرفيق الذي تضرّ مفارقته له ولو كان كافراً. ثمّ قال: «أو لم يتضرّر بها ولكن له نفس محترمة»[٣]، وإطلاق النفس المحترمة يشمل الذمّي.

٨ ـ تكلّم النراقي عن وجوب التيمّم وحفظ الماء لإنقاذ نفسه أو المسلم من الهلاك، ثمّ تكلّم عن تعدّي هذا الحكم إلى غير المسلم فاستثنى الحربي والمرتدّ ونحوهما، ثمّ قال: «وأمّا الذمّي ففيه نظر، والتعدّي أظهر سيّما إذا احتاج إلى رفاقته»[٤]،

(١) الذخيرة: ٩٤.

(٢) الكفاية: ٢٥٤.

(٣) الرياض ٢: ٢٩٤.

(٤) مستند الشيعة ٣: ٣٨٤.

أي إلى رفقة الذمّي العطشان.

ثانياً ـ القائلون بعدم وجوب حفظ نفس الذمّي:

يظهر من عبارات جماعة من الفقهاء أنّه لا يجب حفظ نفس الذمّي، وإن حرم إتلافها، بل صرّح بعضهم بذلك، وهم:

١ ـ المحقّق الأردبيلي حيث تمثّل بالآدمي للنفس المحترمة التي يجب حفظ الماء لها وتقديمها على الطهارة، ثمّ قال: «وفيه تأمّل»[١]. وأمره بالتأمّل إنّما هو لإطلاقه وشموله الكافر الذمّي، أمّا المسلم فلا إشكال في وجوب حفظ نفسه.

٢ ـ تلميذه صاحب المدارك، حيث صرّح بوجوب حفظ المسلم ولم يتطرّق إلى حفظ نفس غيره[٢].

٣ ـ الفاضل الإصفهاني؛ لأنّه بعد أن نقل وجوب حفظ الماء إذا خاف على النفس أو الرفيق ـ مسلماً كان أو كافراً ـ قال: «وزاد في التذكرة: الذمّي والمعاهد».

ثمّ قال: «ودليل جواز التيمّم لعطش المسلم ـ رفيقاً أو غيره أو حيوانه المحترم ـ وجود المقتضي، وهو حفظ المسلم...»[٣]، ولم يتطرّق إلى الذمّي والمعاهد.

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢١٧.

(٢) انظر المدارك ٢: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣) كشف اللثام ٢: ٤٤١.

٤ ـ صاحب الحدائق؛ لأنّه لم يتطرّق إلى الكافر مطلقاً، واكتفى بذكر الرفيق المسلم[١].

٥ ـ صاحب الجواهر؛ لأنّه قال: «ربّما ظهر من إطلاق كثير من الأصحاب تقديم حال الرفيق المحترم النفس ولو كان ذمّياً أو معاهداً وإن لم يضرّ تلفه فيه؛ ولعلّه لاحترام النفس، وأنّه من ذوي الأكباد الحارّة، وسهولة أمر التيمّم...»، ثمّ استشكل فيه فقال:

«إذ أقصى اقتضاء محقونيّة دمه حرمة قتله لا إيجاب حفظه من المهلكات...»[٢].

وسرى هذا التفصيل في كلمات من تأخّر عنه.

٦ ـ السيّد اليزدي؛ فإنّه قسّم النفوس إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ قسم يجب حفظه ولا يجوز قتله، وهو المسلم.

ب ـ قسم لا يجب حفظه ولا يجوز قتله، وهو الذمّي.

(١) انظر الحدائق ٤: ٢٩٠.

(٢) الجواهر ٥: ١١٥، وهذا التفصيل موجود في كلام النراقي أيضاً حيث إنّه قال بعد أن نقل عن الكفاية ثبوت الحكم ـ أي وجوب الإطعام ـ في الذمّي والمستأمن: «وهو حسن إن ثبت وجوب استنقاذهما من الهلاكة أيضاً، كما ثبت في وجوب الاحتراز عن إهلاكهما، وإلّا ففي الحكم بالوجوب إشكال». مستند الشيعة ١٥: ٢٦، لكن قد تقدّم في الصفحة ٣٨٠ أنّه استظهر وجوب حفظ نفس الذمّي.

ج ـ قسم لا يجب حفظه بل يجب قتله، وهو المرتدّ والحربي[١]؛ فإنّه وإن لم يذكر المثال للأوّل والثاني، لكنّه مريد لهما قطعاً.

٧ ـ السيّد الحكيم، والظاهر منه قبول التقسيم الثلاثي المتقدّم، وإن كان له نقاش فهو في حكم بعضها[٢].

٨ ـ السيّد الخوئي، وقد صرّح بالتقسيم المتقدّم فقال موضّحاً كلام السيّد: «إنّ الأقسام في المقام ثلاثة:

الأوّل ـ أن تكون النفس... نفساً واجبة الحفظ...

الثاني ـ أن تكون... غير واجبة الحفظ، وهذه النفس قد تكون محترمة مثل الذمّي الذي هو محترم النفس حيث لا يجوز قتله، لكنّه لا دليل على وجوب حفظ نفسه من التلف، نعم حفظ نفسه جائز شرعاً...»[٣].

ثمّ ذكر القسم الثالث وهو ما لا يجب حفظه بل يجب قتله كالحربي والمرتدّ.

٩ ـ الإمام الخميني، حيث قال عند بيان من يجب أو يجوز حفظ الماء لأجله: «...بل لا يبعد التعدّي إلى من لا يجوز قتله وإن لا يجب حفظه، كالذمّي...»[٤].

صفة الوجوب:

وجوب إنقاذ النفس من الهلاك وجوب فوريٌّ كفائيٌّ توصّلي:

أمّا كونه فوريّاً؛ فلأنّ إنقاذ النفس مهمّ جدّاً وبالتأخير فيه قد يؤدّي إلى هلاكها، وهو نقض للغرض؛ ولذلك وجب قطع الصلاة لإنقاذ الغريق ونحوه.

وأمّا كونه كفائياً؛ فلأنّ الغرض هو حفظ النفس من الهلاك، وهو يحصل بقيام البعض به فلا يبقى محلّ للوجوب.

قال الشهيد الثاني عند عدّ جملةٍ من الكفائيات: «ومن فروض الكفايات...دفع الضرر عن المسلمين، وإغاثة المستغيثين في النائبات المشتمل على إطعام الجائعين، وكسوة المحتاجين، وإزالة فاقتهم، وإنقاذ الغرقى ونحوه للقادر عليه...»[١].

وأمّا كونه توصّلياً لا تعبّدياً؛ فلأنّ الغرض وهو إنقاذ النفس يحصل مع عدم قصد القربة أيضاً، نعم إنّما يترتّب الثواب على الإنقاذ المقرون بقصد القربة.

قال صاحب الجواهر ممثّلاً لبعض الموارد المطلوب فيها تحقّق نفس الماهية مع غضّ النظر عن اقترانها بقصد القربة: «...وكالأمر بإنقاذ الغريق،

---

(١) انظر العروة الوثقى ٢: ١٧٦ ـ ١٧٧، فصل في التيمّم، المسألة ٢١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم، والمستمسك ٤: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٣) التنقيح (الطهارة) ٩: ٤٤٧.

(٤) تحرير الوسيلة ١: ٩٣، فصل في التيمّم، القول = في مسوّغاته، المسألة ١١. وانظر العروة الوثقى ٢: ١٧٦ ـ ١٧٧، فصل في التيمّم، المسألة ٢١.

(١) المسالك ٣: ٩.

والإطعام في المخمصة وفي عام الجدب، فإنّ الغرض منه إبقاء النفس المحترمة وإنقاذها من الهلكة، ولا فرق في ذلك بين تحقّقه بقصد القربة، والإتيان به لرجاء النفع، أو لمجرّد الرأفة، أو لغير ذلك من الأغراض، فإنّ الخروج عن العهدة حاصل على جميع تلك الوجوه»[1].

لو شكّ في القدرة على الإنقاذ:

إذا رأى المكلّف شخصاً مشرفاً على الهلاك، ولكن شكّ في أنّه قادر على إنقاذه، فهل يسقط عنه وجوب الإنقاذ أم لا ؟

مثاله: إذا رأى شخصاً في حالة الغرق وشكّ في أنّه قادر على إنقاذه أم لا ؟ وذلك للشكّ في قدرته على السباحة، أو السباحة في ماءٍ عميق.

ويطلق على هذا المورد وأشباهه مورد الشكّ في القدرة.

والمعروف عند الأُصوليّين والفقهاء الذين تعرّضوا لهذا الموضوع ـ وهم المتأخّرون ـ أنّه لو علم المكلّف بالتكليف أو أحرز ملاكه ثمّ شك في قدرته على امتثاله، فيجب عليه الإقدام، فإن تبيّن أنّه قادر فهو، وإلّا فيعلم بارتفاع التكليف عنه؛ ولذلك قالوا: إنّ الأصل الجاري في الشكّ في القدرة على التكليف هو أصالة الاحتياط، لا البراءة[2].

وكذا فيما نحن فيه، فإذا أحرز المكلّف أنّ إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك مطلوب للشارع، فعليه أن يقدم على ذلك وإن شكّ في قدرته عليه، نعم لو تبيّن ـ بعد الإقدام ـ عدم قدرته سقط عنه التكليف[1].

حكم أخذ الأُجرة على الإنقاذ:

تبتني هذه المسألة على مسألة أُخرى، وهي جواز أخذ الأُجرة على الواجبات، وقد تكلّمنا عنها في عنوان «إجارة»، وذكرنا أقوالاً تسعة في هذا المجال، فعلى بعضها يجوز، وعلى بعضها الآخر لا يجوز، فيجوز بناءً على القول بجوازه في التوصّليات، أو التوصّليات الكفائيّة، بل الظاهر جوازه بناءً على أكثر الأقوال. نعم، لا يجوز بناءً على القول بحرمة أخذ الأُجرة على الواجبات مطلقاً وإن كانت كفائيّة توصّلية.

هذا بصورة عامّة، ولكن لبعض الفقهاء كلمات في خصوص الإنقاذ نشير إليها إجمالاً:

---

(١) الجواهر ٢٩: ٢٣.

(٢) نعم، لو كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل وبحكم = الشرع، لا بحكم العقل فيكون الأصل الجاري عند الشكّ فيها هو البراءة كالاستطاعة المأخوذة في دليل وجوب الحجّ في قوله تعالى: ﴿ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ آل عمران: ٩٧؛ فلذلك لو شكّ المكلّف في وجوب الحجّ؛ للشكّ في حصول الاستطاعة، فالأصل براءة ذمّته من الوجوب. انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(١) انظر: مصباح الأُصول ٢: ٤٠٠، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٦: ٢٠٧.

ـ نقل الشهيد الثاني عن بعضهم عدم جواز أخذ الأُجرة على إنقاذ المشرف على الهلاك، ثمّ نقل عن بعضهم جوازه مع قدرة المنقَذ على المساومة. ويظهر منه موافقته له[1].

ـ ويظهر من التأمّل في كلام صاحب الجواهر موافقته له أيضاً[2].

ـ وقال كاشف الغطاء في كشفه: «وفي أخذ العوض على حفظ المحترم كإنقاذ الغريق والحريق، أو إطعام الجائع وسقي الظمآن المشرفين على التلف، وإخراج المحترم من مال الغير كالقرآن وغيره من محلّ الإهانة، إشكال...»[3].

ـ لكن ربّما يظهر من عبارته التي نقلها الشيخ الأنصاري عن شرحه للقواعد القول بالجواز، حيث جعل الواجبات الكفائية التي لم تجب إلّا بشرط العوض بإجارة ونحوها ممّا يجوز أخذ الأُجرة عليه، وشبّهه ببذل الطعام والشراب للمضطرّ. فقال بجواز أخذ العوض عليه على الأصحّ[4].

ولكن ناقشه ـ أي الشيخ الأنصاري ـ فقال: «وفيه: أنّ وجوب الصناعات ليس مشروطاً ببذل العوض؛ لأنّه لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة، فإنّ الطبابة والفصد والحجامة وغيرها ممّا يتوقّف عليه بقاء الحياة في بعض الأوقات، واجبةٌ بُذلَ له العوض أم لم يبذل»[1].

ـ ونقل الشيخ الأنصاري أيضاً عن بعض آخر[2]: أنّ «الذي على الطبيب؛ لأجل إحياء النفس وإقامة النظام، هو بذل نفسه للعمل، لا بشرط التبرّع به، بل له أن يتبرّع به، وله أن يطلب الأُجرة، وحينئذٍ فإن بذل المريض الأُجرة وجب عليه العلاج، وإن لم يبذل الأُجرة ـ والمفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك ـ أجبره الحاكم حسبة على بذل الأُجرة للطبيب، وإن كان المريض مغمىً عليه دفع عنه وليّه، وإلّا جاز للطبيب العمل بقصد الأُجرة فيستحقّ الأُجرة في ماله، وإن لم يكن له مال ففي ذمّته، فيؤدّى في حياته أو بعد مماته من الزكاة أو غيرها»[3].

لكن ناقشه بقوله: «وفيه: أنّه إذا فرض وجوب إحياء النفس، ووجوب العلاج لكونه مقدّمة له، فأخذ الأُجرة عليه غير جائز»[4].

ـ وقال السيّد العاملي: «إنّ ما وجب كفاية لذاته يحرم أخذ الأُجرة عليه، وهو: كلّ ما تعلّق أوّلاً وبالذات بالأديان، كالفقاهة وإقامة الحجج العلمية ودفع الشبهات وحلّ المشكلات والأمر بالمعروف، والتغسيل والتكفين؛ لأنّه راجع إلى الدين أو الأبدان كالطبابة والتمريض وإطعام الجائعين وستر العراة وإغاثة المستغيثين في النائبات

(١) انظر المسالك ١٢: ١١٨ ـ ١١٩.
(٢) انظر الجواهر ٣٦: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.
(٣) كشف الغطاء: ٧٢.
(٤) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٣٩ ـ ١٤١.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٤٢.
(٢) و(٣) المصدر المتقدّم: ١٤٠.
(٤) المصدر المتقدّم: ١٤١.

على ذوي اليسار، وإنقاذ الغرق، بل قد أجاز الشارع ترك الواجب العيني كالجمعة للتمريض وإن سدّ غيره من أقاربه مسدّه، فما ظنّك بالطبابة؟»[١].

هل يجب بذل المال للإنقاذ لو احتيج إليه؟

الفرق بين هذه المسألة والمتقدّمة: أنّ الأُولى تبحث عن أخذ المنقذ الأُجرة على نفس عمليّة الإنقاذ، كأخذ الغوّاصِ والسبّاحِ الماهر للأُجرة على إنقاذ الغريق، والطبيبِ على إنقاذ المريض المشرف على الموت.

وأمّا هذه المسألة فتبحث عن وجوب بذل المال على المنقِذ لو احتاج الإنقاذ إلى صرف مال، كشراء آلة للإنقاذ من الغرق أو للقيام بعمليّة جراحيّة ونحو ذلك.

ثمّ يأتي الكلام بعد ذلك في أنّه هل يجوز على المنقذ الرجوع على المنقَذ فيما صرفه من المال أم لا؟

وقبل الإجابة عن السؤالين لا بدّ أن نقول: إنّ هذا البحث لم يتطرّق إليه إلّا بعض الفقهاء بصورة استطرادية في قسم من الأبحاث، كالبحث عن إطعام المضطرّ، وإلقاء ما في السفينة لينجو ركّابها، ونحو ذلك.

أمّا الجواب عن السؤال الأوّل، فنقول:

ذكرنا في عنوان «اضطرار»: أنّ المعروف بين الفقهاء: أنّه يجب بذل الطعام لمن كان مشرفاً على الهلاك من الجوع، إذا لم يكن المالك نفسه مضطرّاً إليه[١].

نعم، نقل[٢] عن الخلاف والسرائر القول بعدم وجوبه. ولكنّ الموجود في الخلاف[٣] لا ينطبق مع المنقول عنه، كما تقدّم بيانه في عنوان «إنفاق»، نعم الموجود في السرائر[٤] يوافقه، لكن يمكن حمله على بذله مجّاناً.

ويشهد لذلك: أنّ الشيخ نفسه ـ كغيره ـ أجاز للمضطرّ قتال المالك إجمالاً لو امتنع عن دفع الطعام[٥].

والظاهر من كلامهم عدم اختصاص الوجوب ببذل الطعام للمضطرّ، بل هو جار في جميع موارد الإنقاذ كالأمثلة المتقدّمة، قال الشهيد الثاني: «وكما يجب بذل الماء لإبقاء الآدمي، يجب بذله لإبقاء البهيمة المحترمة وإن كانت ملكاً للغير...»[٦].

وكلامه مطلق لا يختصّ بإطعام المضطرّ.

---

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٩٢.

---

(١) انظر: المبسوط ٦: ٢٨٥، والمختلف ٨: ٣٣٧، والقواعد ٣: ٣٣٥، والمسالك ١٢: ١١٨، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، ومستند الشيعة ١٥: ٢٤ ـ ٢٥، والجواهر ٣٦: ٤٣٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٣) انظر الخلاف ٦: ٩٥.

(٤) انظر السرائر ٣: ١٢٦.

(٥) انظر المبسوط ٦: ٢٨٦.

(٦) المسالك ١٢: ١٢٠.

وأمّا مسألة السفينة فقد تعرّض لها الفقهاء في مواضع متعدّدة مثل الضمان والكفالة والديات. قال السيّد العاملي فيها:

«فالمستفاد من كلامهم في المسألة في الأبواب الثلاثة: أنّ السفينة إذا أشرفت على الغرق، جاز إلقاء بعض أمتعتها في البحر، وقد يجب رجاء نجاة الراكبين إذا خيف عليهم، فيجب إلقاء ما لا روح له وإن علت قيمته لنجاة ذي الروح[1]، ولا يجب إلقاء الحيوان إذا حصل الغرض بغيره، وإذا مسّت الحاجة إلى إلقاء الحيوان، قدّمت الدواب لبقاء بني آدم، ولا فرق بين العبيد والأحرار، فلا يقدّم العبد على الحرّ»، ثمّ قال:

«ولعلّهم يريدون ببني آدم ما كان معصوم الدم كالمسلم والذمّي والمعاهد، لا المرتدّ والزاني المحصن والحربي واللائط، فهذه تقدّم على الدواب إلّا الكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس، فإنّه يتخيّر كما نبّهوا على ذلك في باب التيمّم والأطعمة»[2].

وقال الشهيد الثاني في ذيل بحثه عن المسألة المتقدّمة: «...وإذا قصّر من لزمه الإلقاء فلم يلق حتّى غرقت السفينة فعليه الإثم لا الضمان، كما لو لم يطعم صاحب الطعام المضطرّ حتّى هلك»[3].

(١) في هذا الإطلاق نظر، فهل يجب إلقاء الأمتعة الغالية والنفيسة والجواهر الثمينة قبل الحيوان غير الإنسان؟

(٢) مفتاح الكرامة ٥: ٤٤٩.

(٣) المسالك ١٥: ٣٨٣.

وسوف يأتي الكلام عن ضمان المتخلّف عن الإنقاذ.

ومع ما تقدّم قال المحقّق الثاني: «لو قطع بغرق السفينة وهلاك بعض أهلها، وبسلامتها لو ألقي المال في البحر، ففي وجوب الإلقاء لإنقاذ الغير من الهلاك إشكال»[1].

هل يجوز للمنقذ الرجوع إلى المنقَذ فيا صرفه؟

هذا هو السؤال الثاني، والجواب عنه هو:

أنّه قد ذكر الفقهاء في مسألة إطعام المضطرّ: أنّ الواجب هو أصل الإطعام؛ ولذلك يقاتل المالك لو امتنع عنه، وأمّا أن يكون بذل الطعام مجّاناً، فليس بواجب، بل للمالك مطالبة الثمن. هذا إذا كان المضطرّ قادراً على دفع الثمن[2].

وأمّا إذا كان عاجزاً ففي وجوب بذل الطعام مجّاناً وعدمه وجوه:

١ ـ عدم الوجوب؛ لعصمة مال الغير كعصمة نفسه، فيجمع بين الحقّين بوجوب العوض وقت القدرة.

وهذا القول يظهر من جماعة من الفقهاء، مثل:

فخر الدين[3]، والشهيد الأوّل[4]، والشهيد

(١) جامع المقاصد ٥: ٤٠٤.

(٢) انظر المصادر الآتية.

(٣) انظر إيضاح الفوائد ٤: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤) انظر الدروس ٣: ٢٥.

الثاني[1]، والصيمري[2]، والأردبيلي[3] ـ ظاهراً ـ وصاحب الجواهر[4].

ونقله المحقّق[5] والعلّامة[6] عن البعض بعنوان «قيل».

٢ ـ وجوب البذل مجّاناً وعدم جواز أخذ العوض؛ لوجوبه عليه.

وممّن يرى هذا الرأي: العلّامةُ في التحرير[7]، والفاضل النراقي في المستند[8].

لكن نوقش هذا الرأي: بأنّ الواجب هو أصل بذل الطعام لا البذل مجّاناً، كما يجب على المحتكر بذل الطعام ليشتريه من يحتاج إليه، لا البذل مجّاناً[9].

٣ ـ وفصّل الشيخ في المبسوط[10] بين من كان قادراً على دفع الثمن في بلده لكنّه غير قادر عليه فعلاً، وبين من لم يكن قادراً عليه أصلاً، فعلى الأوّل لا يجب على المالك البذل مجّاناً، وعلى الثاني يجب.

(١) انظر المسالك ١٢: ١١٩.

(٢) انظر غاية المرام ٤: ٧٦.

(٣) انظر مجمع الفائدة ١١: ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٤) انظر الجواهر ٣٦: ٤٣٤.

(٥) انظر الشرائع ٣: ٢٣٠.

(٦) انظر القواعد ٣: ٣٣٥.

(٧) انظر التحرير ٤: ٦٤٥.

(٨) انظر مستند الشيعة ١٥: ٢٦.

(٩) انظر الجواهر ٣٦: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(١٠) انظر المبسوط ٦: ٢٨٦.

٤ ـ واكتفى السبزواري[1] والإصفهاني[2] بنقل القولين، وإن كان يظهر من الثاني الميل إلى القول الثاني.

وبناءً على القول الأوّل يرجع الطبيب على المريض فيما صرفه من شراء أدوية ووسائل لإنقاذ المريض المشرف على الهلاك، وكذا الذي استنقذ الغريق لو اشترى وسيلة للإنقاذ.

لو توقّف الإنقاذ على فعل محرّمٍ أو ترك واجب:

صرّح الفقهاء في مواطن عديدة وبمناسبات مختلفة في الفقه: بأنّ حفظ النفس مقدّم على سائر الواجبات والمحرّمات إجمالاً، إلّا إذا ثبت أنّ واجباً أو حراماً أهمّ منه، مثل حفظ نفس النبيّ ﷺ أو الوصيّ ؈، وحفظ كيان الإسلام والدفاع عنه وعن المسلمين، أو مثله في الأهمّية كإراقة دم معصوم[3].

وبناءً على ذلك أفتوا بجواز بل بوجوب قطع الصلاة لإنقاذ الغريق[4]، أو قطع الصوم بالارتماس في الماء لأجله[5]، أو التصرّف في أرض الغير وإن

(١) انظر الكفاية: ٢٥٤.

(٢) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٤.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٣٢، والجواهر ٣٦: ٤٣٣.

(٤) انظر: المعتبر: ١٠١، والمنتهى ٣: ٢٥، والتذكرة ٢: ١٥٥.

(٥) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٥٩، فصل فيما يجب الإمساك عنه، المسألة ٤١.

كان بدون رضاه[1].

وكذا أفتوا بجواز شرب الحرام كالمسكر والنجس، وأكل الحرام كالميتة ولحم الخنزير وسائر ما يحرم أكله إذا اضطرّ إليه الإنسان لإنقاذ نفسه من الهلاك، كما تقدّم في عنوان «اضطرار».

وقد تقدّم فيه وفي عنوان «إكراه»: أنّه لا بدّ من مراعاة الترتيب في ارتكاب المحرّمات فيجب ارتكاب الأدون حرمة إذا حصل به الغرض ولا يجوز الانتقال إلى الأعلى، فإذا ارتفع الاضطرار بشرب الماء النجس فلا يجوز شرب المسكر، وهكذا...

كما تقدّم فيهما أيضاً: أنّ الاضطرار والإكراه لا يجوّزان إتلاف النفس المعصومة، فلو توقّف إنقاذ نفسه أو نفس غيره على إتلاف نفس آخر لا يجوز له ذلك، إلّا على مبنى السيّد الخوئي الذي ذكرناه في «الإكراه» حيث قال بجواز قتل الغير لو أُكره عليه لإنقاذ نفسه من القتل، لكنّه يجب عليه دفع دية المقتول لأوليائه، حتّى لا يضيع دم امرئ مسلم[2].

هل يضمن لو ترك الإنقاذ؟

لو رأى شخصاً مشرفاً على الهلاك ولم ينقذه حتّى هلك، فهل عليه الضمان أم لا؟

قال العلّامة في التحرير: «ولو اضطرّ إلى طعام وشراب لغيره، فطلبه منه، فمنعه إيّاه مع غناه في تلك الحال، فمات، ضمن المطلوب منه؛ لأنّه باضطراره إليه صار أحقّ من المالك، وله أخذه قهراً فمنعه إيّاه سببٌ إلى إهلاكه بمنعه ما يستحقّه، ولو لم يطلبه منه لم يضمنه. وكذا كلّ من رأى إنساناً في مهلكة فلم ينجه منها مع قدرته على ذلك، لم يلزمه ضمانه»[1].

فالقاعدة الكلّيّة عنده هي ما قاله أخيراً: من أنّه «من رأى إنساناً في مهلكة فلم ينجه منها مع قدرته على ذلك لم يلزمه ضمانه».

وأمّا مسألة الاضطرار إلى طعام الغير مع طلب المضطرّ، فكأنّها استثناء من القاعدة الكلّيّة[2].

---

(١) انظر: فوائد الأُصول ٤: ٧٠٨ ـ ٧٠٩، وغيره في موضوع التزاحم.

(٢) انظر: مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣، ومصباح الفقاهة ١: ٤٥٤.

---

(١) التحرير ٥: ٥٥١.

(٢) نقل صاحب الجواهر عبارة التحرير إلى كلمة «إهلاكه» ثمّ قال: إنّه لم يجد العبارة في نسخته من التحرير لا في مقام البحث ـ وهو تزاحم الموجبات من كتاب الديات ـ ولا في كتاب الأطعمة، ثمّ قال: «وهو مشكل ضرورة عدم مقتضٍ للضمان من مباشرة أو تسبيب أو غيرهما من الأفعال التي رتّب الشارع عليها الضمان، وليس ترك حفظه من الآفات منها وإن وجب عليه ذلك، لكنّه وجوب شرعي يترتّب عليه الإثم دون الضمان». الجواهر ٤٣: ١٥٣.

وظنّي أنّ عدم عثوره على النصّ الكامل أدّى إلى أن يقول ذلك، فإنّ مسألة المضطرّ مع طلبه الطعام مستثناة من القاعدة؛ للعلّة التي ذكرها العلّامة وهي أنّه بطلبه الطعام واستغناء صاحبه عنه صار أحقّ به، فتأمّل.

وقال الشهيد الثاني في بحث الأطعمة من المسالك: «ولو منعه من الطعام فمات جوعاً، ففي ضمانه له وجهان:

ـ من أنّه لم يُحدث فيه فعلاً مهلكاً.

ـ ومن أنّ الضرورة أثبتت له في ماله حقّاً، فكأنّه منع منه طعامه»(١).

لكن قال في مسألة السفينة المشرفة على الغرق: «وإذا قصّر من لزمه الإلقاء فلم يلقِ حتّى غرقت السفينة فعليه الإثم، لا الضمان كما لو لم يطعم صاحب الطعام المضطرّ حتّى هلك»(٢).

وقال صاحب الجواهر مشيراً إلى المسألة المتقدّمة: «فإذا قصّر من لزمه الإلقاء فلم يلق حتّى غرقت السفينة، فعليه الإثم لا الضمان، كما لو لم يطعم صاحب الطعام المضطرّ حتّى هلك وإن طلبه منه، وكذا كلّ من تمكّن من خلاص إنسان من مهلكة فلم يفعل أثِم ولا ضمان؛ للأصل وغيره، كما نُصَّ عليه في المسالك وغيرها»، ثمّ نقل صدر ما تقدّم عن التحرير وناقشه، ثمّ قال:

«ومنه ترك إنقاذ الغريق، وإطفاء الحريق، ونحوهما وإن كان مقدوراً عليه، بل التروك جميعها لا يترتّب عليها ضمان إذا كان علّة التلف غيرها وهي شرائط، ومنه ما نحن فيه...»(٣).

وقال السيّد العاملي: «وإذا قصّر من لزمه الإلقاء فعليه الإثم دون الضمان، كما لو لم يطعم صاحب الطعام المضطرّ حتّى هلك إذا لم يطلب المضطرّ منه، وكذا كلّ من رأى إنساناً في مهلكة فلم ينجه منها مع قدرته على ذلك لم يلزمه ضمانه...»(١).

ثمّ ذكر ما جاء في التحرير من الضمان في صورة طلب المضطرّ الطعام.

(١) المسالك ١٢: ١١٨.

(٢) المسالك ١٥: ٣٨٣.

(٣) الجواهر ٤٣: ١٥٢.

لو دار الأمر بين إنقاذ نفسين:

إذا رأى الإنسان شخصين مشرفين على الهلاك، وكان عاجزاً عن إنقاذهما جميعاً، فيكون المورد من باب التزاحم، كسائر الموارد التي تقع المنافاة بين تكليفين من حيث عجز المكلّف عن امتثالها معاً.

وهناك عدّة أساليب لرفع هذه المشكلة، منها ـ وهو أهمّها ـ تقديم ما هو الأهمّ، في مقام الامتثال.

وبناءً على ذلك:

ـ تُقدّم نفس النبيّ ﷺ والوصيّ ﵇ على غيرهما مطلقاً، حتّى على نفس الإنسان(٢).

ـ وتقدّم نفس المؤمن على غيره(٣).

وتقدّم نفس الإنسان على نفس غيره، فإذا وقع الإنسان في مهلكة ودار الأمر بين إنقاذ نفسه أو إنقاذ غيره وهلاك نفسه، فيقدّم إنقاذ نفسه إذا كانت متساوية مع نفس الغير في الحرمة.

وجواز تقديم النفس ممّا لا إشكال فيه،

(١) مفتاح الكرامة ٥: ٤٤٩، و١٠: ٣٤٣.

(٢) و(٣) انظر الجواهر ٣٦: ٤٣٣.

وإنّما الكلام في جواز تقديم الغير على نفسه، ذكر الشهيد الثاني[١] وجهين: الجواز وعدمه، ومال هو إلى الجواز، وتبعه بعضهم، وخالفه آخرون، وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «اضطرار / الاضطرار إلى طعام الغير».

المرحلة الثانية ـ إنقاذ المال والحقّ

والكلام تارةً يقع في إنقاذ المال، وأُخرى في إنقاذ الحقّ:

أوّلاً ـ إنقاذ المال:

لا إشكال في رجحان إنقاذ المال من التلف إذا لم يزاحمه ما هو أهمّ منه كإنقاذ النفس، ولا فرق بين ماله ومال غيره، ولا بين المال الصامت وذي الروح.

وإنّما الكلام في وجوب الإنقاذ. ولم يصرّح الفقهاء بذلك إلّا النادر منهم، فمثلاً قال الشهيد الثاني في بحث الاضطرار: «وكما يجب بذل المال لإبقاء الآدمي، يجب بذله لإبقاء البهيمة المحترمة وإن كانت ملكاً للغير»[٢].

فأوجب بذل المال لإنقاذ البهيمة من الهلاك فضلاً عن أصل وجوبه.

نعم، يمكن أن يستفاد حكم المسألة من لوازم كلماتهم في موارد أُخرى نشير إلى بعضها إجمالاً:

١ ـ حكم بعضهم بوجوب إبقاء الماء إذا كان قليلاً وخاف على نفسه[١] أو بهيمته، أو بهيمة غيره من العطش، وانتقال فرضه إلى التيمّم[٢].

وكذا لو كان طلب الماء موجباً للخوف على إتلاف المال[٣].

فيظهر ممّن يحكم بوجوب التيمّم لإنقاذ البهيمة والمال: أنّه قائل بوجوب إنقاذ المال من الهلاك.

٢ ـ استدلالهم على عدّة مسائل فقهيّة بحرمة إتلاف المال[٤].

ولكن ربّما يقال: إنّ مطلق إتلاف المال ليس حراماً[٥]، نعم لو كان يعدّ أمراً سفهيّاً فهو حرام،

---

(١) انظر المسالك ١٢: ١١٧.

(٢) المسالك ١٢: ١٢٠.

(١) هذا الحكم متسالم عليه، وإنّما الخلاف في تاليه وخاصّة الأخير.

(٢) انظر: المعتبر: ١٠١، والتذكرة ٢: ١٥٦، والمنتهى ٣: ٢٣ ـ ٢٥، والمسالك ١: ١١٢، والجواهر ٣٦: ١١٥ وغيرها.

(٣) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

(٤) انظر: المسالك ٥: ٨٧، و ٨٩ ـ ٩٠، وروض الجنان ١: ٢٩٨، ومجمع الفائدة ١١: ٤٩، والذخيرة: ٨٩، والحدائق ٢١: ٤١٥، والرياض ٦: ٣١٠، ومستند الشيعة ١٥: ٣٤٩.

وقد استدلّ فيها وفي غيرها بحرمة إتلاف المال وتضييعه، على حفظ الوديعة ونحوها من الأمانات الشرعية خاصّة إذا كانت حيواناً، وعلى عدم جواز قرض الكفن لو تنجّس، وعلى أُمور أُخر.

(٥) ولذلك تمسّك بعضهم بكراهة بعض الأُمور بأنّها إتلاف للمال، كتمسّكهم بكراهة فرش القبر بالساج، =

كما قال بعضهم[١].

وبناءً على ذلك لو كان عدم إنقاذ المال إتلافاً له عرفاً، وكان يعدّ أمراً سفهيّاً عرفاً، فهو حرام، كمن رأى أنّ داره تشتعل ناراً وهو قادر على إطفائها مباشرة أو بالتسبيب، ولكنّه لم يفعل، فإنّ عدم إنقاذ داره من الاحتراق مساوٍ لاتلافها عرفاً، ويعدّ عندهم أمراً سفهيّاً، وكذا إذا رأى حيوانه يموت عطشاً فلم يسقه ماءً، أو لم يذبحه ذبحاً شرعيّاً على الأقل، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك.

وأمّا لو ترك عمارة أرضه حتّى خربت، لاحتياج عمارتها إلى صرف المال، فلا يعدّ ذلك أمراً سفهيّاً عرفاً.

٣ ـ حكمهم بوجوب الإنفاق على الحيوان، سواء كان ملكاً له، أو كان وديعة عنده، أو مستأجراً له، أو كان الحيوان ضالاً والتقطه، أو غير ذلك، فيستفاد من ذلك كلّه وجوب حفظ المال من التلف.

قال الشهيد الثاني ـ معلّقاً على كلام المحقّق في الشرائع حول الوديعة إذا كانت حيواناً: «ويلزمه سقي الدابّة وعلفها، أمره بذلك أو لم يأمره» ـ: «لمّا كانت الدابّة من الأموال المحترمة التي لا يسوغ إتلافها بغير الوجه المأذون فيه شرعاً، وجب على المستودع علفها وسقيها بما جرت العادة به لأمثالها. وينبغي أن يراد بالدابّة هنا مطلق الحيوان المحترم، أو يكون ذكرها على وجه المثال، والحكم في الجميع كذلك....»[١].

وقال في المسألة نفسها فيما لو نهى المالك عن علفها وسقيها: «إنّما لم يجز ترك العلف والسقي مع النهي عنهما؛ لأنّه حقٌّ للّه تعالى، كما أنّه حقّ للمالك، فلا يسقط حقّ اللّه تعالى بإسقاط حقّه؛ ولأنّ إتلاف المال منهيٌّ عنه، ولا إشكال في وجوبهما مع النهي»[٢].

وبهذا المضمون قال غيره من الفقهاء[٣].

هذا، ويظهر من بعض عبارات الفقهاء: أنّ هذا الحكم مختصٌّ بالحيوانات ذات النفس المحترمة فلا يشمل غيرها. قال الشهيد في ذيل المسألة المتقدّمة: ـ وهي ما لو نهى المالك عن السقي ـ: «وأولى منه بعدم الضمان لو كانت الوديعة غير حيوان، كشجر يحتاج إلى السقي والعمارة، وثوب يحتاج إلى النشر ونحوه، فنهاه المالك عن ذلك. وهل يجب حفظه هنا كالأوّل؟ يحتمله؛ لما في تركه من إتلاف المال المنهيّ عنه، والأقوى عدمه؛ لأنّ حفظ المال إنّما يجب على مالكه لا على غيره، وإنّما وجب في الحيوان لكونه ذا روح ويتألّم بالتقصير في حقّه، فيجب دفع ألمه كفاية. نعم، يكره ترك إصلاحه للتضييع المذكور، والوجهان أفتى بهما في التذكرة»[٤].

= أو جعل المخدّة ونحوها في القبر. انظر المعتبر: ٩٢، والتذكرة ٢: ١٠٥، والجواهر ٤: ٣٣٣، وغيرها.

(١) انظر: كشف اللثام ٧: ٦١٤، والجواهر ٣١: ٣٩٨.

(١) المسالك ٥: ٨٧.

(٢) المصدر المتقدّم: ٨٩ ـ ٩٠.

(٣) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٢٠٣، وجامع المقاصد ٦: ٢٥ ـ ٢٦، والحدائق ٢١: ٤١٥.

(٤) المسالك ٥: ٩٠.

وقال صاحب مفتاح الكرامة: «إنّ حفظ المال غير الحيوان إنّما يجب على مالكه لا على غيره، وإنّما وجب في الحيوان لكونه ذا روح يتألّم، فدليله العقل والإجماع على الظاهر، وقد حكاه في الرياض»[1].

وقال صاحب الجواهر في التفرقة بين الاُمّهات والأولاد: «أمّا البهائم فقد صرّح غير واحد بجواز التفرقة فيها بينها قبل الاستغناء عن اللبن وبعده، نعم قيّده بما إذا كان ممّا يقع عليه الذكاة أو كان له ما ينمو به من غير لبن اُمّه، ولعلّه لعدم جواز إتلاف المال أو خصوص الحيوان منه بغير الطريق الشرعي كالذبح...»[2].

وقال رادّاً على من استشكل على القول بوجوب التيمّم وحفظ الماء للدابّة: «لكن قد يقال: مع أنّه قد يندرج في إتلاف المال وضياعه الذي لم يفرّق فيه بين القليل والكثير: إنّها نفوسٌ محترمة، وذوات أكباد حارّة مع حرمة إيذائها بمثل ذلك، بل هي واجبة النفقة عليه التي منها السقي، بل في غير واحد من الأخبار المعتبرة: أنّ للدابّة على صاحبها حقوقاً، منها "أن يبدأ بعلفها إذا نزل"[3] فتحرم لذلك، لا من جهة الماليّة، وفي الخبر عن النبيّ ﷺ: "ما من دابة إلّا وهي تسأل اللّه كلّ صباح: اللهمّ ارزقني مليكاً صالحاً يشبعني العلف، ويرويني من الماء، ولا يكلّفني فوق طاقتي"[1]، وفي آخر عن أبي الحسن عليه السلام: "من مروءة الرجل أن تكون دوابّه سماناً، قال [أي الراوي]: وسمعته يقول: ثلاث من المروءة، وعدّ منها فراهة الدابّة"[2] إلى غير ذلك من الأخبار المذكورة في كتاب المطاعم والمشارب والتجمّلات من كتاب الوافي ممّا يفيد شدّة الرأفة بالدواب في أنفسها، ولعلّه لذا صرّح في المسالك بعدم الفرق بين دابّته ودابّة غيره، وإن كان له الرجوع حينئذٍ بالثمن، ويومي إليه كلام الأصحاب في باب النفقات...»[3].

وقد ذكرنا كلامه على طوله لتضمّنه فوائد عديدة.

ثانياً ـ إنقاذ الحقّ:

لا إشكال في جواز إنقاذ الحقّ، بل رجحانه في بعض الموارد، سواء كان حقّاً لنفسه أو لغيره.

ولكن هل يجب ذلك؟ لم نعثر فعلاً على قائل بالوجوب. بل يمكن القول بعدم وجوبه في حدّ ذاته إلّا إذا طرأ عليه عنوان ثانوي آخر، كما إذا كان السكوت عن حقّه موجباً لهتك عرضه أو عرض

---

(١) مفتاح الكرامة ٦: ٢٦.

(٢) الجواهر ٢٤: ٢٢٥.

(٣) الوسائل ١١: ٤٧٨، الباب ٩ من أبواب أحكام الدواب، الحديثان ١ و ٦.

(١) الوسائل ١١: ٤٨٠، الباب ٩ من أبواب أحكام الدواب، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٧٢، الباب ٥ من أبواب أحكام الدواب، وفيه حديث واحد.

(٣) الجواهر ٥: ١١٥ ـ ١١٦.

مؤمن آخر، أو موجباً لثبوت تهمة فيه أو في غيره، أو كان ترك الأخذ به سفهيّاً، أو موجباً لفقره وعدم قدرته على الإنفاق على نفسه ومن تجب نفقته عليه؛ بناءً على وجوب الاكتساب مقدّمة للإنفاق على واجبي النفقة، ونحو ذلك من العناوين الثانوية.

ومن الموارد التي يمكن القول بوجوب الإنقاذ فيها، هو ما إذا توقّف إنقاذ حقّ الغير على إعانته واستعان به صاحب الحقّ، فتجب إعانته مع القدرة عليها؛ لدخوله في إغاثة المستغيث الذي حكموا بوجوبها كفاية، كما قال الشهيد الثاني عند عدّ فروض الكفايات: «...ومنها: دفع الضرر عن المسلمين، وإغاثة المستغيثين في النائبات...»[1]، كما تقدّم الكلام عنه في العناوين: «استغاثة» و«استعانة» و«إعانة».

ويمكن أن يستشهد للقول بعدم الوجوب بما اشتهر: من «أنّ لكلّ ذي حقٍّ إسقاط حقّه»[2]؛ لأنّه لو كان إنقاذ الحقّ واجباً لما كان وجه لجواز إسقاطه.

لو توقّف الإنقاذ على فعلٍ محرّمٍ:

إذا توقّف إنقاذ المال أو الحقّ على فعلٍ محرّمٍ، فيدخل المورد في باب التزاحم، ولا بدّ من ملاحظة المرجّحات، كتقديم الأهمّ على غيره، كما إذا توقّف إنقاذ مالٍ محترمٍ أو حقٍّ محترمٍ على الرجوع إلى حكّام الجور المنهي عنه شرعاً؛ لانحصار طريق

(١) المسالك ٣: ٩.

(٢) هدى الطالب ١: ١٤٠.

التوصّل إلى الحقّ في ذلك[1]، كما تقدّم في العنوانين: «استطاعة» و«استعانة».

وبناءً على ذلك لا يجوز التوصّل إلى المال أو الحقّ مهما كان محترماً وبالغاً في الأهمّية إذا توقّف على إتلاف نفس معصومة؛ لتقدّم حفظ النفس على حفظ المال مهما كان المال أو الحقّ مهمّاً.

الإنقاذ من الضلال:

جاء في تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[2]: «مَن أنقذها من حَرْق، أو غَرْق، أو هَدْم، أو سَبُع، أو كلفة حتّى يستغني، أو أخرجه من فقر إلى غنى، وأفضل من ذلك: أن أخرجه من ضلال إلى هدى»[3].

وروي هذا المضمون في عدّة روايات منها:

ـ ما رواه سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾، قال: «من أخرجها من ضلال إلى هدى فكأنّما أحياها، ومن أخرجها من هدى إلى ضلال فقد قتلها»[4].

ـ وما رواه الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام

(١) انظر الجواهر ٤٠: ٣٥.

(٢) المائدة: ٣٢.

(٣) تفسير القمّي ١: ١٧٥.

(٤) أصول الكافي ٢: ٢١٠، باب إحياء المؤمن، الحديث الأوّل.

في تفسير الآية المتقدّمة أنّه قال: «مِنْ حَرْق، أو غَرْق، قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: ذلك تأويلها الأعظم»[١].

ـ وما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في تفسيرها: «من استخرجها من الكفر إلى الإيمان»[٢].

مظانّ البحث:

أكثر الأبحاث المتقدّمة مستفادة من بحثهم عن مسوّغات التيمّم التي منها قلّة الماء وعدم كفايته للشرب والتيمّم.

ومن بحثهم عن الاضطرار إلى أكل طعام الغير في بحث الأطعمة، ومن موارد متعدّدة أُخرى كالعارية والوديعة ونحوها.

أنقاض

لغة:

جمع نقض ـ بكسر النون وفتحها ـ وهو ما انتقض من البناء، أي انهدم منه. ونقض البناء: هدمه[٣].

(١) أُصول الكافي ٢: ٢١٠، باب إحياء المؤمن، الحديث ٢.

(٢) تفسير العيّاشي ١: ٣٤٢، سورة المائدة، الحديث ٨٨.

(٣) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «نقض».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فيقال للحجارة والحديد والخشب ونحوها الحاصلة من انهدام الدار: أنقاض.

الأحكام:

تطرّق الفقهاء ضمن عدّة مسائل فقهية إلى حكم الأنقاض، فمثلاً:

ـ تطرّقوا في الوقف إلى أحكام أنقاض العين الموقوفة من حيث التصرّف فيها بالبيع والشراء ونحوهما[١].

ـ وتطرّقوا في الإرث إلى كيفيّة إرث الزوجة من الأنقاض بعد منعها من الأراضي والعقارات[٢].

ـ وإلى حكم أنقاض الدار المرهونة لو خربت وهي في الرهن[٣].

ـ وإلى حكم أنقاض الجدار المشترك بين جارين[٤].

ـ وحكم أنقاض الدار الموصى بها لو انهدمت، أو هدمها الموصي[٥].

ـ وحكم أنقاض الدار المشتركة إذا انهدمت

(١) انظر: المسالك ٥: ٤٠٠، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٤٤٤، والمختلف ٦: ٢٨٦ ـ ٢٩٠.

(٢) انظر السرائر ٣: ٢٥٨.

(٣) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٤٠.

(٤) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٥) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٥١٦، والإيضاح ٢: ٦٤١، وجامع المقاصد ١٠: ١٥٥، وغيرها.

بيد المشتري وأراد الشريك الآخر أن يأخذ بحقّ الشفعة[١].

ونحو ذلك من الموارد التي يرجع في جميعها إلى مواطنها الأصلية.

إنقاض

لغة:

جاء في القاموس: «أنقض أصابعه: ضرب بها لتصوّت»[٢]، وجاء في مجمع البحرين: «إنقاض الأصابع: تصويتها وفرقعتها، وأنقض أصابعه: ضرب بها لتصوّت»[٣].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

يكره إنقاض الأصابع في الصلاة، وقد يُعبّر عنه بفرقعة الأصابع أيضاً[٤]، ففي رواية أبي بصير: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا قمت في الصلاة فاعلم أنّك بين يدي اللّه، فإن كنت لا تراه فاعلم أنّه يراك، فأقبل قبل صلاتك، ولا تمتخط، ولا تبزق، ولا تنقض أصابعك، ولا تورّك...»[١].

والتورّك المنهي عنه هو: وضع اليدين على الوركين حال القيام تضجّراً وكسلاً[٢].

وورد في رواية أُخرى: «ولا تفرقع أصابعك»[٣]، والظاهر أنّ المراد منهما معنىً واحد.

(١) انظر: جامع المقاصد ٦: ٤١٧ ـ ٤١٩، والمسالك ١٢: ٣٢٤، والجواهر ٣٧: ٣٦٠.

(٢) القاموس المحيط: «نقض».

(٣) مجمع البحرين: «نقض».

(٤) انظر: الحدائق ٩: ٥٩، والجواهر ١١: ٨٥.

انقباض

لغة:

خلاف الانبساط، من انقبض الشيءُ، أي تجمّع وانطوى[٤].

وقيل: الانقباض: جمع الأطراف، ويستعمل في ترك التبسّط[٥].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

(١) الوسائل ٥: ٤٦٥، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩.

(٢) انظر: الحدائق ٩: ٥٩، والجواهر ١١: ٩١.

(٣) الوسائل ٥: ٤٦٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٥.

(٤) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «قبض».

(٥) انظر معجم ألفاظ القرآن (للإصفهاني): «قبض».

الأحكـام:

ورد الانقباض في كلمات الفقهاء في عدّة موارد:

١ ـ ذكروا من آداب القضاء: أنّه يكره للقاضي أن يستعمل الانقباض في وجوه الخصوم، إذا كان مانعاً من إظهار الحجّة والالتفات إليها وتحريرها على وجه الكمال، كما يكره له اللين الذي لا يؤمن معه جرأة الخصوم[1].

٢ ـ ورد في الصحيح عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «الرجل يكون محتاجاً، فيبعث إليه بالصدقة، فلا يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض، فنعطيها إيّاه على غير ذلك الوجه، وهي منّا صدقة؟ فقال: لا، إذا كانت زكاة فله أن يقبلها، فإن لم يقبلها على وجه الزكاة، فلا تعطها إيّاه...»[2].

وورد ما يخالفه، فقد روى أبو بصير قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل من أصحابنا يستحيي أن يأخذ من الزكاة فأُعطيه من الزكاة ولا أُسمّي له أنّها من الزكاة؟ فقال: أعطه ولا تسمّ له ولا تذلّ المؤمن»[3].

والمعروف العمل طبقاً للثاني، وحمل الأوّل

(١) انظر: الجواهر ٤٠: ٨٤، ومصادر أُخرى في آداب القاضي.

(٢) الوسائل ٩: ٣١٥، الباب ٥٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣١٤، الحديث الأوّل.

على كون امتناعه لعدم الاحتياج، أو محامل أُخرى[1].

٣ ـ وورد عن أبي عبدالله عليه السلام في تمييز اللحم إذا لم يدر أذكيٌّ هو أم ميتة أنّه قال: «اطرحه على النار، فكلّ ما انقبض فهو ذكيٌّ، وكلّ ما انبسط فهو ميّت»[2].

وبمعناه رواية أُخرى[3].

٤ ـ وورد التعبير بـ«انقباض يد الإمام عليه السلام» كناية عن عدم بسط يده وعدم كون القدرة بيده لإجراء حدود الله، ويعبّر عنه باستتار الإمام عليه السلام أو بعدم بسط يده، ونحو ذلك من التعابير[4].

انقراض

لغـــة:

مصدر انقرض القوم، أي ماتوا ولم يبقَ منهم أحد، وأصله من القرض بمعنى القطع[5].

(١) انظر: الوسائل ٩: ٣١٥، الباب ٥٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، ذيل الحديث ٢، والجواهر ١٥: ٣٢٤ ـ ٣٢٥، وغيرها.

(٢) الوسائل ٢٤: ١٨٨، الباب ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: المصدر المتقدّم: ١٨٩، الحديث ٢، والجواهر ٣٦: ٣٤١.

(٤) انظر: النهاية: ٢٩٠، والمبسوط ٢: ٩، والوسيلة: ٢٠٩، والجامع للشرائع: ٥٢٣، وغيرها.

(٥) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «قرض».

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي وهو الانقطاع ومن ذلك:

ـ قولهم: انقراض الموقوف عليهم[١]، أي انقطاعهم وعدم بقاء واحد منهم.

ـ وقولهم: انقراض المخالف[٢]، أي عدم بقاء واحد ممّن خالف في المسألة المتنازع فيها.

ـ وقولهم: انقراض حول الزكاة[٣]، أي انقطاع الحول الذي لوحظ للمال الزكوي، ببيع المال أو تلفه أو غير ذلك ممّا يقطع الحول المعتبر في الزكاة.

ـ وقولهم: انقراض المستحقّ[٤]، أي انقطاعه بموته، أو باستغنائه، أو غير ذلك.

انقضاء

لغة:

الفناء والانقطاع. وانقضى الشيء: فنى وذهب[٥].

(١) كثر هذا التعبير في الوقف في جميع الكتب الفقهية المتعرّضة له.

(٢) انظر: إيضاح الفوائد ٢: ٣١٨، وكشف اللثام ٢: ٤٨٦، والجواهر ١: ٣١٥، وقد أكثر من هذا التعبير.

(٣) انظر نهاية الإحكام ٢: ٣٧٢.

(٤) انظر الكافي في الفقه: ٢٤٣.

(٥) انظر: ترتيب كتاب العين، والمعجم الوسيط: «قضى».

اصطلاحاً:

يأتي بمعنى الانتهاء، مثل قولهم: انقضاء العدّة، وانقضاء الأجل، وانقضاء الوقت، وانقضاء الصلاة، وانقضاء الحجّ، وانقضاء الحرب والقتال، ونحو ذلك من التعابير التي تدلّ كلّها على انتهاء الشيء.

يراجع حكمه في عنوان ما يضاف إليه.

انقطاع

لغة:

مصدر انقطع، وهو من قطع بمعنى فصل، فالانقطاع هو: الانفصال[١].

اصطلاحاً:

يأتي بمعناه اللغوي، وهو الانفصال، مثل: انقطاع الصلاة بالبكاء ونحوه، وانقطاع السفر، وانقطاع حول الزكاة، ونحوها.

ويأتي بمعنى الانتهاء أيضاً، مثل انقطاع الدم أي انتهاء جريانه، وانقطاع نبع الماء والمطر، وانقطاع الوحي، وانقطاع التكليف بالموت، ونحو ذلك.

ـ وانقطاع النكاح: كونه مؤجّلاً غير دائم[٢].

(١) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمعجم الوسيط: «قطع».

(٢) انظر الجواهر ٣٠: ١٥٣.

راجع: متعة، نكاح.

ـ وانقطاع الوقف: هو كون الموقوف عليهم عدّة طبقات أو بطون يكون بعضها معدوماً أو غير قابل للوقف عليه. وهذا البعض قد يقع أوّلاً فيكون الوقف منقطع الأوّل، وقد يكون في الوسط فيكون منقطع الوسط، وقد يكون في الآخر، فيكون منقطع الآخر[١].

ويراجع تفصيله في عنوان «وقف».

ـ وانقطاع الحديث: عدم اتّصال سنده إلى المعصوم ﷺ لسقوط بعض رواته من أوّله أو وسطه أو آخره[٢].

ويراد منه أيضاً: ما جاء عن التابعي، ومن في حكمه ـ وهو تابع مصاحب الإمام أيضاً ـ من أقواله وأفعاله، موقوفاً عليه[٣].

والحديث المنقطع غير حجّة بكلا تفسيريه[٤].

(١) انظر: المسالك ٥: ٣٢٨، والجواهر ٢٨: ٦٧.

(٢) انظر: الرواشح السماوية: ١٧١، ومستدركات مقباس الهداية ٥: ٣٣٥.

(٣) انظر: الرعاية في علم الدراية: ١٣٥، ومقباس الهداية ١: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٤) انظر المصادر المتقدّمة في الهامشين ٢ و ٣.

انقلاب

لغـــة:

تحوُّل الشيء عن وجهه، وتغيُّره من حالٍ إلى حال، ويأتي بمعنى الرجوع والانصراف[١]، ومنه قوله تعالى: ﴿ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ﴾[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي وفي معنىً خاصٍّ:

أمّا الأوّل، فمثل قولهم: انقلاب الإمام مأموماً[٣]، وانقلاب الحجّ إلى العمرة[٤]، وانقلاب النكاح المنقطع إلى دائم[٥]، وانقلاب العقد اللازم جائزاً[٦]، وانقلاب المنكر مدعياً[٧]، ونحو ذلك.

ومنه انقلاب المسافر إلى أهله بمعنى رجوعه.

وأمّا الثاني، فهو قولهم: انقلاب الخمر خلّاً،

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمعجم الوسيط: «قلب».

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) انظر التذكرة ٤: ٢٩٣.

(٤) انظر التذكرة ٨: ٤١٣.

(٥) انظر الروضة البهيّة ٥: ١٠٩.

(٦) انظر المسالك ٨: ١٥٢.

(٧) انظر المسالك ١٣: ٤٦١.

ويعنون بـه: تحـوّل الخـمر إلى خَـلّ. فـإذا أُطـلق الإنقلاب في باب الطهارة والأطعمة من دون قرينة يـراد بـه هـذا المـعنى، وهـو يـرجـع إلى المـعنى اللغوي أيضاً.

هل الاستحالة والانقلاب متّحدان حقيقة، أم لا ؟

لم تـرد كـلمة «الاسـتحالة» في كـلمات المتقدّمين، نعم ورد مضمونها في كلمات بعضهم، وأمّا الانقلاب فقد ورد في كلمات المتقدّمين والمتأخّرين.

وظاهر جملة من الفقهاء، بل صريح بعضهم: أنّ الانقلاب نوع من الاستحالة.

لكن ظاهر بعض آخر: أنّه غيرها. وفيما يأتي عرض للقائلين بكلا الرايين:

أوّلاً ـ القائلون بوحدة الانقلاب والاستحالة:

١ ـ العلّامة في المنتهى حيث قال: «الأعيان النجسة إذا استحالت فقد تطهر في مواضع قد وقع الاتّفاق على بعضها، ونحن نعدّها هاهنا.

الأوّل ـ الخـمر إذا انـقلبت خـلاً طـهرت إجماعاً...

الرابع ـ إذا وقع الخـنزير وشـبهه في مـلاحة فاستحال ملحاً، والعذرة في البئر فاستحالت حمأة لم تطهر...»[1].

فعدّ الانقلاب من أنواع الاستحالة، ثمّ فرّق بـينهما: بـأن نجـاسة الخـمر حـصلت بـاستحالتها، لأنّ الخلّ كان طاهراً ثمّ صار نجساً بـانقلابه خـمراً، فتزول بالاستحالة أيضاً، أمّا نجاسة الخنزير والعذرة فهي ذاتية، فلا تزول بالاستحالة.

٢ ـ الشهيد الأوّل في البيان؛ لأنّه قال عند عدّ المـطهّرات: «المـاء... والأرض... والشـمس... والإسلام... والاستحالة بالنار... وبصيرورة الخمر والنبيذ والعصير النجس خلاً»[1].

لكن ظاهر كلامه في الدروس واللمعة التعدّد، كما سيأتي.

٣ ـ الأردبيلي في مجمع الفائدة حـيث قـال: «ومـن المـطهّرات الاسـتحالة بـصيرورة الخـمر خلاً»[2].

٤ ـ والسبزواري؛ لقـوله عـند عـدّ أقسـام الاستحالة: «ومنه استحالة الخمر خلاً»[3].

٥ ـ والنراقي، فإنّه عدّ الانقلاب من مـوارد الاستحالة[4].

٦ ـ والسيّد الخوئي حيث صرّح بذلك فقال: «التحقيق أنّ الانقلاب من أحد أفـراد الاسـتحالة وصغرياتها، وإنّما أفرده بعضهم بـالذّكـر وجـعله قسماً من أقسـام المـطهّرات لبـعض الخـصوصيات الموجودة فيه...».

ثمّ قال: «أمّا أنّ الانـقلاب هـو الاسـتحالة

(١) المنتهى ٣: ٢٨٧.

(١) البيان: ٩٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٥٤.

(٣) الكفاية: ١٤، وانظر الذخيرة: ١٧٢.

(٤) انظر مستند الشيعة ١: ٣٣٢.

حقيقة؛ فلأنّ تبدّل الخمر خلّاً وإن لم يكن من التبدّل في الصورة النوعية لدى العقل، لوحدة حقيقتهما، بل التبدّل تبدّل في الأوصاف كالإسكار وعدمه، إلّا أنّه من التبدّل في الصورة النوعيّة عرفاً...».

إلى أن قال: «وأمّا الخصوصيّة الموجبة لإفراد الانقلاب بالذِّكر فهي جهتان».

ثمّ ذكرهما، وحاصل الجهتين:

أوّلاً ـ أنّ الاستحالة إنّما تطهّر نفس المستحال أو المنقلب إلى الخل، أمّا الإناء الذي لاقى الخمر قبل الاستحالة فما الذي يطهّره؟

وإذا فرضنا بقاءه على النجاسة سوف ينجّس الخلّ المستحال من الخمر بالملاقاة، فلا تبقى فائدة لمطهّرية الانقلاب أو الاستحالة في هذه الصورة.

ولذلك نحتاج إلى ما يدلّ على طهارة الإناء بمجرّد انقلاب الخمر خلّاً بالتبع، فإذا ثبتت الطهارة ارتفع الإشكال. وهذا ما تقوم به الروايات الخاصّة الواردة في باب انقلاب الخمر خلّاً.

ثانياً ـ أنّ الاستحالة تقتضي طهارة المستحال مطلقاً، سواء كان بعلاج أو بغيره، أي بنفسه. ولكن يبقى الإشكال فيما لو حصل بالعلاج كإضافة مقدار من الملح أو غيره إليه؛ فإنّ إصابة ذلك الشيء الخارجي مع الخمر تنجّسه، وبعد انقلاب الخمر خلّاً ينجّس ذلك الشيء الخلّ لبقائه على النجاسة، فهنا نحتاج إلى ما يدلّ على طهارة الخلّ المنقلب عن الخمر بسبب إضافة شيء إليه.

ثمّ استنتج الدليل من الجمع بين الروايات الواردة في المقام[1].

٧ ـ وذكر الإمام الخميني الانقلاب تحت المطهّر الرابع، وهو الاستحالة[2]، وإن كان يظهر منه الفرق بينهما في تعليقته على العروة، حيث لم يعلّق على تفريق صاحب العروة بينهما، كما سيأتي.

ثانياً ـ القائلون بتعدّد الاستحالة والانقلاب:

وهذا يظهر من كلٍّ من ذكر الانقلاب والاستحالة عنوانين مستقلّين عند تعداد المطهّرات، مثل الشهيدين في اللمعة وشرحها[3] والأوّل في الدروس[4]، والمحقّق الثاني[5] ـ تبعاً للقواعد ـ ومثله الفاضل الإصفهاني[6]، وصاحب الحدائق[7]، وصاحب مفتاح الكرامة[8]، والسيّد اليزدي[9]، وغيرهم.

---

(١) انظر التنقيح ٣: ١٨٠ ـ ١٨٢.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ١: ١١٧ ـ ١١٨، فصل في المطهّرات.

(٣) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٦٧.

(٤) انظر الدروس ١: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٥) انظر جامع المقاصد ١: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٦) انظر كشف اللثام ١: ٤٦٦، ٤٧٠.

(٧) انظر الحدائق ٥: ٤٥٩ و ٤٧٣، لكن ربّما يظهر منه القول بوحدتهما.

(٨) انظر مفتاح الكرامة ١: ١٨٩ ـ ١٩٢.

(٩) انظر العروة الوثقى ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨، فصل في المطهّرات الرابع والخامس.

بل صرّح الأخير بالفرق بينهما فقال: «الانقلاب غير الاستحالة؛ إذ لا تتبدّل فيه الحقيقة النوعية، بخلافها؛ ولذا لا تطهر المتنجّسات به»[1].

ولم يشر إليه الفقهاء في تعليقهم على المسألة في العروة حتّى من صرّح بكونهما حقيقة واحدة كالسيّد الخوئي، نعم قال ـ أي السيّد الخوئي ـ معلّقاً عليه في التنقيح:

«الانقلاب والاستحالة متّحدان حقيقة بحسب اللغة، فإنّ الحول والقلب بمعنى، فيقال: قلبه قلباً: حوّله عن وجهه... نعم بين الاستحالة والانقلاب فرق في مصطلح الفقهاء».

ثمّ أخذ يبيّن الفرق بينهما وحاصله: أنّ الانقلاب يطهّر الأعيان النجسة بانقلابها، مثل انقلاب الخمر خلّاً، ولا يطهّر انقلاب المتنجّسات، كانقلاب الخمر التي أصابها البول خلّاً. وهذا بخلاف الاستحالة حيث تطهّر الأعيان النجسة والمتنجّسات[2].

وقد تقدّم بعض الكلام عن ذلك في عنوان «استحالة»، وسيأتي أيضاً عن قريب إن شاء اللّه تعالى.

الأحكام:

تترتّب على الانقلاب بمعناه الاصطلاحي أحكام نشير إليها فيما يأتي:

الانقلاب من المطهّرات:

ذكر الفقهاء من جملة المطهّرات انقلاب الخمر خلّاً، فإذا انقلبت الخمر خلّاً طهُرت وحلّ شربها؛ لأنّ الأحكام مترتّبة على الأسماء والعناوين، فنجاسة الخمر ـ على القول بها ـ وحرمة شربها إنّما مترتّبتان على عنوان الخمر، فإذا زال هذا العنوان زال الحكمان.

وهذا الحكم متّفق عليه بين فقهائنا ـ على ما قيل[1] ـ بل قال العلّامة في المنتهى: «هو قول علماء الإسلام»، ثمّ علّله بقوله: «لأنّ المقتضي للتحريم والنجاسة صفة الخمرية، وقد زالت»[2]. وهو ما أشرنا إليه قبل قليل.

وتدلّ على أصل الحكم نصوص معتبرة، منها:

ـ صحيح زرارة عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «سألته عن الخمر العتيقة، تجعل خلّاً؟ قال: لا بأس»[3].

ـ وعن عبيد بن زرارة عن أبي عبداللّه عليه السلام: «أنّه قال في الرجل إذا باع عصيراً، فحبسه السلطان حتّى صار خمراً، فجعله صاحبه خلّاً،

---

(١) العروة الوثقى ١: ٢٦١، فصل في المطهّرات، المسألة ٥ من المطهّر الخامس (الانقلاب).

(٢) انظر التنقيح (الطهارة) ٣: ١٩١.

---

(١) انظر: المهذّب البارع ٤: ٢٤٠، ومجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٥٦، وكشف اللثام ١: ٤٦٦.

(٢) المنتهى ٣: ٢١٩.

(٣) الوسائل ٢٥: ٣٧٠، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل.

فقال: إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس به»[1].

هل يكون الانقلاب الحاصل بالعلاج مطهِّراً؟

القدر المتيقّن من الإجماعات وفتاوى الفقهاء هو: أنّ انقلاب الخمر خلّاً إنّما يكون مطهِّراً إذا حدث بنفسه، كما إذا بقيت الخمر مدّة من الزمن حتّى فسدت وصارت خلّاً، كما في رواية عبيد بن زرارة المتقدّمة.

وأمّا إذا حصل الانقلاب بفعل الإنسان، كما إذا أُلقي في الخمر مقدار من الخلّ أو الملح، فهل يكون مطهِّراً أيضاً؟

ادّعي الإجماع[2] على كونه مطهِّراً، وقد دلّت عليه بعض النصوص أيضاً، مثل:

ـ صحيح عبدالعزيز بن المهتدي، قال: «كتبت إلى الرضا عليه السلام: جعلت فداك، العصير يصير خمراً، فيصبّ عليه الخلّ وشيء يغيّره حتّى يصير خلّاً، قال: لا بأس به»[3].

ـ وما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّه سُئل عن الخمر تعالج بالملح وغيره لتحوّل خلّاً، قال: لا بأس بمعالجتها...»[1].

نعم ورد ما يمنع من مطهّرية الانقلاب الحاصل بالعلاج، مثل ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سُئل عن الخمر يُجعل فيها الخلّ؟ فقال: لا إلّا ما جاء من قِبل نفسه»[2].

لكنّها حُملت على الكراهة جمعاً بينها وبين الروايات المجوّزة[3].

ولذلك قال المتقدّمون: «... يستحب أن لا يغيّر بشيء يطرح فيه بل يترك حتّى يصير خلّاً من قِبل نفسه»[4].

ولا فرق بين أن يبقى الجسم الذي عولج به الخمر ـ كالملح ـ بعد العلاج أو لا.

ولكن قال الشهيد الثاني: «وربّما قيل باشتراط ذهاب عين المعالج به قبل أن يصير خلّاً؛ لأنّه ينجّس بوضعه ولا يطهر بانقلابها خلّاً؛ لأنّ المطهِّر للخمر هو الانقلاب، وهو غير متحقّق في ذلك الجسم الموضوع فيها. ولا يرد مثله في الآنية؛ لأنّها ممّا لا تنفكّ عنها الخمر، فلو لم تطهر معها لما أمكن

(١) الوسائل ٢٥: ٣٧١، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٢) انظر: المنتهى ٣: ٢١٩، وفيه: «وأمّا إذا طرح فيها شيء طاهر فانقلب خلّاً طهر عند علمائنا»، وكشف اللثام ١: ٤٦٨.

(٣) الوسائل ٢٥: ٣٧٢، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٨.

(١) الوسائل ٢٥: ٣٧٢، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١١، والسرائر ٣: ٥٥٧.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٧١ ـ ٣٧٢، الحديث ٧، وانظر الحديث ٤.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١: ٣٣٣، والجواهر ٦: ٢٨٦، والمستمسك ٢: ٩٨، وغيرها.

(٤) النهاية: ٥٩٢، ومثله قال غيره.

الحكم بطهرها وإن انقلبت بنفسها. وهو متّجهٌ إلّا أنّ الأشهر الأوّل»[١].

ومال إلى هذا الإشكال الفاضل الإصفهاني حيث قال: «وعندي في العلاج أيضاً نظر؛ لاحتمال اختصاصه بغير الأجسام[٢] والأجسام المستهلكة قبل التخلّل[٣]...»[٤].

ودُفِع هذا الإشكال: بأنّ إطلاق قوله ﷺ: «لا بأس بمعالجتها» يشمل صورتي بقاء الجسم المعالج به الخمر وعدمه[٥].

ما يشترط في مطهّرية الانقلاب:

اشترط الفقهاء في مطهّرية الانقلاب أن لا تصيب الخمرَ قبل انقلابها خلّاً نجاسةٌ أُخرى؛ فلذلك لو تقاطر في الخمر بول أو دم ثمّ انقلبت خلّاً لم تطهر.

قال السيّد اليزدي ـ عند عدّه المطهّرات ـ مشيراً إلى الأحكام المتقدّمة:

«الخامس ـ الانقلاب، كالخمر ينقلب خلّاً، فإنّه يطهر سواء كان بنفسه أو بعلاج، كإلقاء شيءٍ من الخلّ أو الملح فيه، سواء استهلك أو بقي على حاله.

(١) المسالك ١٢: ١٠٢.

(٢) مثل مرور الزمن، فإنّه عامل لانقلاب الخمر خلّاً كما مرّ في رواية عبيد بن زرارة.

(٣) مثل الخل إذا استهلك في الخمر بوضعه فيها.

(٤) كشف اللثام ١: ٤٦٩.

(٥) انظر: الجواهر ٦: ٢٨٦، والمستمسك ٢: ٩٩.

ويشترط في طهارة الخمر بالانقلاب عدم وصول نجاسة خارجيّة إليه، فلو وقع فيه ـ حال كونه خمراً ـ شيءٌ من البول أو غيره، أو لاقى نجساً، لم يطهر بالانقلاب»[١].

وعُلِّل ذلك: بأنّ الانقلاب إنّما يرفع النجاسة الخمرية، لا غيرها من النجاسات، وهذا ما يستفاد من الأخبار[٢].

لكن استشكل عليه السيّد الخوئي فقال: «إنّ الخمر من النجاسات العينيّة، وهي غير قابلة لأن تتنجّس ثانياً بملاقاة الأعيان النجسة أو المتنجّسات، كما أنّ نجاستها غير قابلة للاشتداد، وعليه لو صبّ بول أو نجس آخر على الخمر لم تزد نجاستها عمّا كانت ثابتة عليها قبل الصبّ، وإنّما نجاستها هي النجاسة الخمرية فقط.

هذا، بل الأمر كذلك حتّى إذا قلنا بتنجّس الخمر بالملاقاة؛ وذلك لإطلاق الأخبار حيث دلّت على طهارة الخلّ المنقلب من الخمر مطلقاً، سواء أصابتها نجاسة خارجية أم لم تصبها...» إلى أن قال:

«نعم، هذا فيما إذا لم تصب النجاسة الثانية للإناء، وإلّا فالإناء المتنجّس يكفي في تنجّس الخلّ به بعد انقلابه من الخمر...»[٣].

والحلّ ـ فيما إذا لاقت النجاسة الخمر والإناء ـ هو أن يفرغ الخمر قبل انقلابها خلّاً في إناءٍ طاهر،

(١) العروة الوثقى ١: ٢٥٩، فصل في المطهّرات، الخامس.

(٢) انظر المستمسك ٢: ٩٩.

(٣) التنقيح (الطهارة) ٣: ١٨٤ ـ ١٨٥.

لئلا يتنجّس بعد انقلابه خلّاً بسبب الإناء[١].

وقد سبقه بذلك الفاضل الإصفهاني، حيث قال معلّقاً على كلام العلّامة في القواعد: «ولو لاقتها نجاسة أُخرى لم تطهر»: «وهو مبنيٌّ على مضاعفة النجاسة، فإن منعت طهرت»[٢].

واحتمل الأردبيلي[٣] الطهارة، خاصّةً إذا كان النجس الملاقي هو الخمر.

إذا وقع الخمر في الخلّ ثمّ انقلب خلّاً:

قال الشيخ في النهاية: «وإذا وقع شيء من الخمر في الخلّ، لم يجز استعماله إلّا بعد أن يصير ذلك الخمر خلّاً»[٤].

وقال ابن إدريس: «وقد روي في بعض الأخبار: أنّه إذا وقع شيء من الخمر في الخلّ، لم يجز استعماله إلّا بعد أن يصير ذلك الخمر خلّاً، أورد الرواية شيخنا في نهايته.

والذي يقتضيه أُصول مذهبنا، ترك العمل بهذه الرواية الشاذّة، ولا يلتفت إليها، ولا يعرّج عليها؛ لأنّها مخالفة للأدلّة، مضادّة للإجماع؛ لأنّ الخلّ بعد وقوع قليل الخمر في الخلّ صار بالإجماع نجساً، ولا دلالة على طهارته بعد ذلك، ولا إجماع»[٥].

(١) انظر التنقيح (الطهارة) ٣: ١٨٥.

(٢) كشف اللثام ١: ٤٦٩.

(٣) انظر مجمع الفائدة ١١: ٢٩٦.

(٤) النهاية: ٥٩٢ ـ ٥٩٣.

(٥) السرائر ٣: ١٣٣.

ونقل العلّامة كلامهما في المختلف ولم يستبعد كلام الشيخ، وعلّله: بأنّ «نجاسة الخلّ تابعة للخمريّة، وقد زالت، فتزول النجاسة عنه، كما في الخمر إذا انقلبت»[١].

ثمّ نقل عن ابن الجنيد: أنّه لم يجز استعماله ما لم يمض عليه وقت ينتقل في مثله العين من التحريم إلى التحليل.

وممّن يظهر منه ارتضاؤه لهذا الرأي: الصدوقان[٢]، والكيدري[٣]، والسبزواري[٤]، والإصفهاني[٥].

ولكن أغلب الفقهاء[٦] تبعوا ابن إدريس

(١) المختلف ٨: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٢) انظر: المقنع: ١٥٣، ومن لا يحضره الفقيه ٤: ٥٧، باب حدّ شرب الخمر، لكنّها قيّداه بما إذا فصل الخمر عن الخلّ وترك الخلّ حتّى يصير خمراً.

(٣) انظر إصباح الشيعة: ٣٩٢.

(٤) انظر كفاية الأحكام: ٢٥٣، وقد قيّده بما إذا كان الوضع لجهة العلاج لتشمله إطلاقات النصوص.

(٥) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٢٧٠.

(٦) انظر: الجامع للشرائع: ٣٩٥، والشرائع ٣: ٢٢٨، وكشف الرموز ٢: ٣٧٦، والتحرير ٤: ٦٤١، والدروس ٣: ١٨، والتنقيح الرائع ٤: ٦٢، وغاية المرام ٤: ٧٢، والمسالك ١٢: ١٠٤، ومجمع الفائدة ١١: ٢٩٨، ومستند الشيعة ١٥: ٢٢٨، والجواهر ٦: ٢٩٠، والعروة الوثقى ١: ٢٦٠، فصل في المطهّرات، الخامس (الانقلاب)، المسألة ٤ ـ لكن استثنى ما لو حصل الانقلاب بمجرّد وقوع الخمر في =

وحكموا بعدم حلّية استعمال ذلك الخلّ.

هل مطهّرية الانقلاب قاعدة عامّة؟

لم يتعرّض أغلب الفقهاء لهذا الموضوع، نعم قال السيّد الخوئي:

«إنّ مطهّرية الانقلاب هل تختصّ بما إذا انقلبت الخمر خلّاً، أو تعمّ ما إذا انقلبت شيئاً آخر من الماء أو مائع طاهر آخر؟

الثاني هو الصحيح، وذلك لموثّقة عبيد بن زرارة: "إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس به"[1] وصحيحة عليّ بن جعفر المرويّة عن كتابه: "إذا ذهب سكره فلا بأس"[2]؛ لدلالتها على أنّ المناط في الحكم بطهارة الخمر، إنّما هو زوال سكرها أو تحوّلها عن اسمها، سواء استند ذلك إلى انقلابها خلّاً أم استند إلى انقلابها شيئاً آخر.

هذا، وربّما يقال: إنّ الظاهر عدم عملهم بظاهر الروايتين، وأنّ بناءهم على الاختصاص، وهذا هو الذي يقتضي ظاهر كلامهم في المقام.

ولا يمكن المساعدة على ذلك بوجه، حيث لم يظهر أنّ المشهور ذهبوا إلى الاختصاص؛ لأنّ ظاهر كلماتهم كظاهر عبارة الماتن[1] هو التعميم، ويشهد على ذلك أمران:

أحدهما ـ أنّهم ذكروا أنّ من أقسام المطهّرات الانقلاب ثمّ مثّلوا له بقولهم: كالخمر ينقلب خلّاً. وهذه قرينة على أنّ مطهّرية الانقلاب غير مختصّة عندهم بما إذا انقلب الخمر خلّاً، وإنّما هو مطهّر على كبرويّته وإطلاقه، ومن موارد صغرياتها انقلاب الخمر خلّاً...».

ثمّ ذكر الشاهد الثاني وحاصله: أنّ ما ذكره الماتن ـ وهو السيّد اليزدي ـ من الفرق بين الاستحالة والانقلاب، وأنّ الأوّل مطهّر في الأعيان النجسة والمتنجّسات، وأمّا الثاني فهو مطهّر في خصوص الأعيان النجسة، شاهدٌ على أنّ الانقلاب مطهّر في مطلق الأعيان النجسة لا خصوص الخمر.

ثمّ قال: «فالانقلاب ـ على ذلك ـ من أقسام المطهّرات من دون حاجة في ذلك إلى الأخبار، وإنّما احتجنا إليها في خصوص انقلاب الخمر خلّاً من جهة نجاسة إنائها حال خمريّتها، وهي موجبة لتنجّسها بعد انقلابها خلّاً»[2].

= الخلّ بحيث لم يحصل التنجّس قبل الانقلاب، وهو فرض نادر ـ والمستمسك ٢: ١٠١ ـ ١٠٢، والتنقيح ٣: ١٩٠.

(١) الوسائل ٢٥: ٣٧١، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٧٢، الحديث ٩.

(١) أي السيّد اليزدي في العروة الوثقى.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٣: ١٨٦ ـ ١٨٧، وللمحقّق الخوانساري عبارة لعلّها تكون ظاهرة في التعميم حيث قال في موضع: «سائر النجاسات أيضاً يقبل التطهير بالاستحالة والانقلاب...». مشارق الشموس: ٣١٢. ولكن من البعيد أن يريد بذلك الإطلاق الذي ادّعاه =

أقول: إنّ ما أفاده في الأمر الأوّل لا يطابق الواقع؛ لأنّ أغلب الفقهاء إنّما اقتصروا على ذكر: أنّ الخمر تطهر إذا انقلبت خلّاً، ولم يشيروا إلى كبرى كلّية ثمّ يطبّقوها على مثال الخمر والخلّ، بل ورد هذا في كلمات المتأخّرين جدّاً، كالسيّد اليزدي.

نعم صرّح جملة من الفقهاء[1] بطهارة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه ـ على فرض القول بنجاسته ـ وحلّيته إذا انقلب خلّاً، ولعلّه يقول به من لم يصرّح به أيضاً؛ لوحدة المناط بينه وبين الخمر، وإن كان يظهر من المحقّق الأردبيلي[2] التأمّل في الحلّ والطهارة بناءً على نجاسته قبل الانقلاب.

الشكّ في الانقلاب:

لو شُكّ في حصول الانقلاب فيحكم ببقاء حالة الخمرية لقاعدة الاستصحاب. وبعبارة أُخرى يحكم بالخمرية على المائع حتّى يحصل العلم بانقلابه من الخمر إلى الخلّ[1].

= السيّد الخوئي.

(١) انظر: النهاية: ٥٩١، والسرائر ٣: ١٣٠، والشرائع ٣: ٢٢٥، والتحرير ٤: ٦٤١، والدروس ١: ١٢٦، والمهذّب البارع ٤: ٢٤١، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ٢٠٢، والمسالك ١٢: ٧٣، وجامع المقاصد ١: ١٨٠، والمدارك ٢: ٢٩٣، والكفاية: ١٢، والحدائق ٥: ٤٧٣، والرياض ٢: ٣٦٥، والجواهر ٦: ٢٩١، وقد ادّعى عليه الإجماع بقسميه، والعروة الوثقى ١: ١٤٢، النجاسات، التاسع (الخمر)، المسألة الأولى، والمستمسك ١: ٤٠٨، والتنقيح ٢: ١٠٣ ـ ١١٦، وتحرير الوسيلة ١: ١٠٦، النجاسات، الثاني.

(٢) انظر مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٢٠١.

انقلاب الخمر المرهونة خلّاً:

إذا رهن خلّاً أو عصيراً ثمّ انقلب خمراً، خرجت عن كونها مرهونةً، وإذا بقيت حتّى عادت خلّاً عادت إلى الرهن[2].

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الخمر ليست مالاً، فيمتنع كونها رهناً ووثيقة، فتخرج لا محالة.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الملك وإن زال، إلّا أنّ توابعه باقية، وهي الأولوية؛ ولذا لا يجوز غصبها، ولا إراقتها بدون رضا من هي بيده، فكما أنّ الأولوية باعتبار الملك باقية وإن خرجت عن الملك فيعود إليه بالعود، فكذا الأولوية باعتبار التوثّق باقية، لثبات الرهن واستكماله وأصالة عدم الزوال أصلاً، فيعود بالعود[3].

ولم ينسب[4] الخلاف إلّا إلى أبي الصلاح حيث أوجب إراقة الخلّ المنقلب إلى الخمر وأوجب على الغريم القيام بالدين، حيث قال: «وإذا رهن

(١) انظر العروة الوثقى ١: ٢٦٣، فصل في المطهّرات، الانقلاب، المسألة ٨.

(٢) ادّعي الإجماع على المسألة، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى أبي الصلاح. انظر الجواهر ٢٥: ٢٤٩.

(٣) انظر جامع المقاصد ٥: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤) انظر الجواهر ٢٥: ٢٤٩.

عصيراً فصار خلاً فهو رهن، وإن صار خمراً بطلت وثيقة الرهن ووجبت إراقته، وعلى الغريم القيام بالدين»[١].

الوصيّة بالخمر المتّخذة للتخليل:

يشترط في الوصيّة أن يكون الموصى به جائز الانتفاع به شرعاً، ولمّا كانت الخمر لا يجوز الانتفاع بها شرعاً، فلا يصحّ الوصيّة بها، لكن إذا كانت متّخذة لانقلابها خلاً فقد جوّز جملة من الفقهاء ـ الذين تعرّضوا للمسألة ـ الوصيّة بها؛ لأنّها قابلة للانتفاع بها بعد التخليل، وتكون مالاً عندئذٍ[٢].

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث الانقلاب مذكورة في كتاب الطهارة عند ذكر المطهّرات، وتأتي في كتاب الأطعمة والأشربة بمناسبة حرمة الخمر والعصير العنبي إلّا إذا انقلبا خلاً، وتأتي في كتابي الرهن والوصية بمناسبة رهن الخمر والوصية بها إذا كانت متّخذة للتخليل.

(١) الكافي في الفقه: ٣٣٦.

(٢) انظر: إيضاح الفوائد ٢: ٥٠٤ ـ ٥٠٥، وجامع المقاصد ١٠: ١٠٢، ومفتاح الكرامة ٩: ٤٤٤.

إنكــار

لغـــة:

مصدر أنكر، وهو يأتي بمعانٍ ثلاثة:

١ ـ خلاف المعرفة، تقول: أنكرته، أي لم تعرفه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ ﴾[١].

٢ ـ عيب الشيء والنهي عنه، مثل قولك: أنكرت عليه فعله: إذا عبته على فعله ونهيته عنه.

٣ ـ الجحود، كقولك: أنكر حقّي، أي جحده[٢].

ولكن فُرّق بين الإنكار والجحد: بأنّ الجحد أخصّ من الإنكار؛ لأنّ الجحد إنكار الشيء مع العلم به، والشاهد قوله تعالى: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ﴾[٣]، فجعل الجحد مع اليقين، والإنكار يكون مع العلم وغير العلم[٤].

اصطلاحاً:

استعمل غالباً بمعنى النفي الشامل للجحود

(١) يوسف: ٥٨.

(٢) انظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «نكر».

(٣) النمل: ١٤.

(٤) انظر الفروق اللغوية: ٣٣، الفرق بين الإنكار والجحد.

وغيره، وبمعنى عيب الشيء والنهي عنه، فالأوّل استعمل في باب القضاء والخصومات، والثاني في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الأحكام:

قلنا: إنّ الأحكام إنّما تترتّب على الإنكار بمعنى الجحود، وبمعنى النهي والعيب، فالكلام يقع في كلٍّ منهما مستقلاً.

أوّلاً ـ أحكام الإنكار بمعنى النفي والجحود:

هناك أحكام تترتّب على الإنكار بمعنى النفي بمعناه العام الشامل للجحود، نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

الحكم التكليفي للإنكار:

يختلف حكم الإنكار باختلاف موارده:

ـ فقد يكون حراماً، مثل إنكار شيء من أُمور الدين جحوداً ـ كما سيأتي الكلام عنه ـ وإنكار حقٍّ ثابت في ذمّته جحوداً أيضاً، وأمّا لو كان لجهة مرخِّصة فلا يحرم، كما سيأتي بيانه عن قريب.

ـ وقد يكون واجباً، كما لو ترتّب على عدمه ضرر عظيم كإراقة دم، أو هتك عرض، أو نحو ذلك، أو استلزمته التقيّة الواجبة.

ـ وقد يكون مستحبّاً، مثل ما إذا كان عدمه موجباً لتوجّه التهمة إليه وهو بريء منها؛ لأنّ دفع التهمة عن النفس مطلوب شرعاً.

ما يتحقّق به الإنكار:

قبل بيان ذلك لابدّ من مقدّمة، وهي:

أنّه لو حضر الخصمان: المدّعي والمدّعى عليه في مجلس القضاء، وقرأ الحاكم الدعوى من قبل المدّعي، فللمدّعى عليه ثلاث حالات:

١ ـ أن يُقرَّ بما ادّعي عليه، فيقضى عليه طبقه.

٢ ـ أن ينكر ذلك، فهنا: إن كانت للمدّعي بيّنة قضى طبقها، وإلّا استحلف المنكر، فإن حلف فهو وإلّا صار ناكلاً، ويترتّب عليه حكم الناكل[1].

٣ ـ أن يسكت، وفيه تفصيل سيأتي عن قريب.

قال صاحب الجواهر: «إنّ ظاهر حصر الأصحاب حال المدّعى عليه في الثلاثة عدم حالٍ آخر رابع مخالف لها في الحكم، وحينئذٍ فإذا كان جوابه "لا أدري" و"لا أعلم" ونحو ذلك، فهو منكر، ضرورة عدم كونه إقراراً، كضرورة عدم كونه سكوتاً، فليس إلّا الانكار...»[2].

ثمّ دخل في موضوع أنّ الحلف إنّما يكون على البتّ أو على نفي العلم ليستفيد فيه ما ادّعاه.

وبعد هذه المقدّمة نقول: إنّ الإنكار بمعناه

---

(١) وهو: أن يقضى عليه بمجرّد النكول بناءً على قولٍ. أو يَرُدّ الحاكم اليمين على المدّعي، فإن حلف ثبت حقّه، وإن امتنع سقط. انظر الجواهر ٤٠: ١٨٢.

(٢) الجواهر ٤٠: ٢١١، وانظر الصفحة ٢١٧ منه.

العام إنّما يكون بإحدى الطرق التالية:

١ ـ الكلام والنطق:

وهو القدر المسلّم ممّا يثبت بـه الإنكـار، كأن يـقال له: أنت فـعلت كـذا؟ فـيقول: لا، إنّي لم أفعل كذا، أو لم أفعله.

وينبغي أن يكون الكلام صريحاً في الإنكار، أو ظاهراً ظـهوراً عـرفياً فـيه؛ ولذلك اخـتلفوا في أنّ التصريح بعدم العلم إنكار أم لا ؟

فإذا قال له الحـاكـم: هـل يـطلبك فـلان؟ فإن قال: «لا يـطلبني» فـهو إنكـار قـطعاً، وأمّـا إذا قال: «لا أعلم أنّـه يـطلبني» فـقد تـقدّم عـن صاحب الجواهر أنّه إنكار، والظاهر أنّ فيه خلافاً يستفاد من كلامهم في جواز الاكتفاء بالحلف على عدم العلم، وعدم جوازه[1].

٢ ـ الإشارة:

تقوم الإشارة مقام النطق إذا لم يكن ممكـناً، كما في الأخرس ومن تعذّر عليه النطق.

وقيّدها بعضهم بأن تكون مفيدة لليقين.

ولكن ذلك إنّما يصحّ إذا لم نقل بإلحاق إشارة الأخرس ونحوه باللفظ، حيث يكـتفى فـيه بـالظنّ بالمراد منه.

هذا إذا فـهمت إشـارته، وأمّـا إذا لم تـفهم واحتاج فهمها إلى مترجم، فـإن قـلنا: إنّ إخـبار المترجم من باب الشهادة، فلا بدّ من تعدّد المترجمين وعدالتهم؛ للزوم تـعدّد الشـاهد، وأمّـا إذا قـلنا: إنّـه مـن بـاب إخـبار الثـقة، فـيكتفى فـيه بخبر الثقة الواحد[1].

وهل تـقوم الإشـارة مـقام النـطق في غـير الأخرس ونحوه؟

تكلّمنا عـن جـوازه وعـدمه في «اقـرار»، وهو من هذه الجهة مثل الإنكار.

٣ ـ السكوت:

لو وُجّه الاتّهام إلى شخص فطلب منه الحاكم الجواب، فسكت:

فإن كان سكوته لطرش أو خـرس ونحـوه، فيتوصّل إلى مراده بالإشارة كما تقدّم.

وإن كان عن عنادٍ، فـهناك عـدّة أقـوال في كيفيّة مقابلته:

الأوّل ـ أنّه يحبس حتّى يتكلّم ويـنطق إمّـا بالإقرار أو الإنكار. ذهب إليه جماعة[2].

الثاني ـ أنّه يجبر بالضرب ونحوه حتّى يجيب من باب الأمـر بـالمعروف. ولكـن قـال صـاحب الجـواهـر عـند قـول المحـقّق الحـلّي: «قـيل:

---

(١) انظر الجواهر ٤٠: ٢١٢ ـ ٢١٧.

(١) انظر الجواهر ٤٠: ٢١١.

(٢) انـظر: المـقنعة: ٧٢٥، والنـهاية: ٣٤٢، والخـلاف ٦: ٢٣٨، والشرائـع ٤: ٨٥، والمخـتلف ٨: ٣٦٥، والقواعد ٣: ٤٤٠، وإيضاح الفوائد ٤: ٣٣٣، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٩٣.

يجبر حتّى يجيب»: «لم نعرف قائله»[١].

الثـالث ـ أن يقول له الحاكم: «إمّا أن تجيب، أو أجعلك ناكلاً ورددت اليمين على المدّعي»، فإن أصرّ على السكوت ردّ اليمين على المدّعي. نسب ذلك إلى جماعة آخرين[٢].

والفرق بين الأوّل والثاني ـ على ما قاله صاحب الجواهر ـ: أنّ على القول الأوّل يقتصر على الحبس، وعلى الثاني يتدرّج من اللين ثمّ الضرب حتّى يصل إلى الحبس أيضاً على حسب مراتب الأمر بالمعروف.

وبناءً على القول الثالث يترتّب على السكوت حكم الإنكار المقترن بالنكول، فيكون الساكت المصرّ على سكوته بمنزلة المنكر الناكل عن اليمين، وحكمه أن تردّ يمينه على المدّعي، فإن حلف حُكم له[٣].

وأمّا على القولين الأوّلين، فالسكوت لا يدلّ في حدّ ذاته على شيء وإنّما يجبر الساكت على التكلّم، وهو قد يكون إقراراً أو إنكاراً.

هل يجوز الإنكار كذباً عند الضرورة؟

لا إشكال في جواز الإنكار كذباً إجمالاً، كما إذا توقّف عليه إنقاذ نفسٍ محترمة من الهلاك، أو من إصابتها بضرر معتنىً به، كما في موارد التقيّة، والإكراه، والاضطرار ونحوها ممّا يحلّ بها المحرّم.

بل قالوا بجوازه في أقلّ من ذلك، وهو ما إذا كان مديوناً معسراً وخاف من الحبس إذا أقرّ بالدين، فينكر أصل الدين ويحلف عليه مورّياً وينوي قضاءه فيما بعد[١]، كما تقدّم في عنوان «إعسار».

حكم الإنكار بعد الإقرار:

لا يسمع الإنكار بعد الإقرار مطلقاً، سواء كان في حقوق الله أو حقوق الناس، فلو أقرّ بما يوجب حدّاً، أو بحقٍّ ماليٍّ لأحدٍ عليه، لم يسمع إنكاره؛ لقاعدة «عدم سماع الإنكار بعد الإقرار»[٢].

نعم استثني من ذلك الرجم، فلو أقرّ بموجبه ثمّ أنكر لم يُرجم[٣].

وألحق به بعضهم[٤] الإقرار بالقتل.

وألحق به الشيخ في الخلاف[٥] وابن زهرة[٦]

---

(١) الجواهر ٤٠: ٢٠٧.

(٢) انظر: المبسوط ٨: ١٦٠، والسرائر ٢: ١٦٣، والمهذّب ٢: ٥٨٦، ولكن جوّز العمل بالأوّل أيضاً.

(٣) انظر الجواهر ٤٠: ٢٠٧.

---

(١) انظر مفتاح الكرامة ٥: ١٨، وقد حكاه عن جماعة.

(٢) انظر: الدروس ٣: ١٣١، وإيضاح الفوائد ٢: ٤٢٥، وجامع المقاصد ٩: ٣٢٩، والعناوين ٢: ٦٤٥، العنوان ٨١، والجواهر ٣٥: ٢٢، و٤١: ٢٩٢.

(٣) انظر: النهاية: ٧٠٣، والدروس ٣: ١٣١، والجواهر ٤١: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٤) انظر الجواهر ٤١: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٥) انظر الخلاف ٥: ٣٧٨، المسألة ١٧.

(٦) انظر الغنية: ٤٢٤ و٤٢٦ و٤٢٧ و٤٣٤.

مطلق الحدود.

وقد تقدّم تفصيله في عنوان «إقرار» فراجع.

حكم الإقرار بعد الإنكار:

الإقرار بعد الإنكار يجعل الإنكـار كـالعدم، فيترتّب الأثر على الإقرار مع توفّر شروطه كما هو المفروض، بل لو حلف المنكر على إنكاره ثمّ رجـع وأقرّ بالحقّ لزمه، وجاز للمدّعي مطالبته وإن كـان قد حلف. قال الشيخ المفيد: «وإن اعترف المـنكر بعد يمينه بالدعوى عليه وندم على إنكاره، لزمه الحقّ والخروج منه إلى خصمه...»[1].

وقال العلّامة في التحرير: «ولا خلاف أنّه لو اعترف المنكر بعد يمينه بالدعوى وندم على إنكاره، فإنّه يطالب وإن كان قد حلف»[2].

وبهذا المضمون قال غيرهما[3]، وقد ادّعـي عدم الخلاف فيه، بـل الإجـماع عـليه[4]؛ لقـاعدة «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز».

لكن الظاهر من صـاحب الكـفاية خـلاف ذلك، فإنّه قال: «قالوا: ولو أكذب الحـالف نـفسه جاز مطالبته وحلّ مقاصّته ممّا يجده له، مع امتناعه

(١) المقنعة: ٧٣٣.

(٢) التحرير ٥: ١٦٩.

(٣) انظر: الجامع للشرائع: ٥٢٤، والشرائع ٤: ٨٤، والمسالك ١٣: ٤٥٠، ومجمع الفائدة والبرهان ١٢: ١٣٧.

(٤) انظر: غاية المرام ٤: ٢٣٢، والجواهر ٤٠: ١٧٣.

من التسليم؛ لتصادقهما حينئذٍ على بقاء الحقّ في ذمّة الخـصم، لكـن ظـاهر الروايـات المـذكورة عـلى خلافه»[1].

حكم إنكار الولد:

لا يثبت إنكار الولد إلّا باللعان، وهو صيغة خاصّة من الحلف على نفي الشخص الولد عن نفسه.

يـراجـع تـفصيله في العـنوانـين: «لعـان»، و«ملاعنة».

هل إنكار الطلاق رجعة؟

إذا أنكر شخصٌ أنّه طلّق زوجـته في زمـان يصحّ منه الرجوع إليها على فرض وقوع الطـلاق، مثل كونها في عدّتها الرجـعية، فـالمعروف أنّ ذلك ـ أي الإنكار ـ يعتبر رجوعاً منه إلى زوجته. قـال صاحب الجواهر: «ولو أنكر الطلاق في العدّة كـان ذلك رجعة، بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه؛ لأنّه يتضمّن التمسّك بالزوجية، بل في المسالك: "وهو أبلغ من الرجعة بـألفاظها المشـتقّة منها وما في معناها؛ لدلالتهـا عـلى رفـعه في غـير الماضي، ودلالة الإنكار على رفعه مطلقاً"»[2].

(١) الكفاية: ٢٦٧.

(٢) الجواهر ٣٢: ١٨٢، وانظر: المسالك ٩: ١٨٦ ـ ١٨٧، ونهاية المرام ٢: ٧٢، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ١٣٠، والحدائق ٢٥: ٣٥٨ ـ ٣٥٩، والرياض ١١: ١٠٧.

وتــدلّ عـليه صـحيحة أبي ولّاد الحـنّاط: «إن كـان إنكـاره الطـلاق قـبل انـقضاء العـدّة، فـإنّ إنكـار الطـلاق رجـعة لهـا، وإن كـان أنكـر الطلاق بعد انقضاء العدّة، فإنّ على الإمام أن يفرّق بينهما بعد شهادة الشهود»[١].

هل يجوز التعريض بالمتّهم بالإنكار؟

المقصود من التعريض بالمتّهم بالإنكار: هـو أن يشير الحاكم إليه بأن ينكر الاتّهام الموجّه إليه، فلا يقرّ به إذا كان مرتكباً له واقعاً. وللفقهاء تفصيل في جوازه وعدمه بين حقوق الناس وحقوق اللّه.

قال المحقّق الحـلّي: «لا يجـوز إيـقاف عـزم الغريم عن الإقرار؛ لأنّه ظلم لغريمه، ويجوز ذلك في حقوق اللّه تعالى؛ فإنّ الرسول ﷺ قال لماعز عند اعترافه بالزنا: "لعلّك قبّلتها، لعلّك لمستها"، وهـو تعريض بإيثار الاستتار»[٢].

وقال الشهيد الثاني معلّقاً عـليه: «لا يجـوز له[٣] إيقاف الغريم عن الإقرار لو أراد أن يقرّ بالحقّ، لما فيه من الظلم للغريم الآخر المقرّ له. هذا في حقوق الآدميّين. أمّا في حقوق اللّه تعالى من الحدود، فإنّه يجوز له إيقاف غريمه وتزهيده في إتمامه وتـعريضه بالتأويل، بل يستحبّ له ذلك، تـأسّياً بـالنبيّ ﷺ في قضيّة ماعز بن مالك...»[١]، ثمّ نقل القضية، ثمّ قال: «والرواية مشهورة».

ومثله قـال صـاحب الجـواهـر[٢] مـازجـاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي.

وهذا الحكم مـعروف بـين الفـقهاء ذكـرناه إجمالاً في عنوان «استتار» أيضاً.

الصلح مع الإنكار:

صرّح الفقهاء بـصحّة الصـلح مـع الإنكـار والإقرار، وادّعي عليه الاتّفاق مستفيضاً[٣].

وصورة الصلح مع الإقرار هي: أن يـتنازع اثنان في حقٍّ ويكون المدّعى عليه مقرّاً بثبوت الحقّ للمدّعي، لكن يصالحه على أقلّ منه، كما إذا ادّعـى شخص على آخر أنّه يطلبه ألف درهم، وأقرّ المدّعى عليه بذلك، لكن طالب المدّعي أن يصالحه على أقلّ من ذلك فوافقه عليه.

وأمّا الصلح مـع الإنكـار، فـهو: أن يـدّعي شخص على آخـر مـالاً فـينكره، ثمّ يـصالح ـ أي المنكر ـ المدّعيَ على مالٍ أقلّ من المـقدار المـتنازع فيه.

---

(١) الوسائل ٢٢: ١٣٦، الباب ١٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث الأوّل.
(٢) الشرائع ٤: ٧٨.
(٣) أي الحاكم.

(١) المسالك ١٣: ٤١٨.
(٢) انظر الجواهر ٤٠: ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٣) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ١٧٩، وجامع المقاصد ٥: ٤١٠، واللـمعة وشرحـها (الروضـة البهيّة) ٤: ١٧٣، والمسـالك ٤: ٢٦١، والكـفاية: ١١٦، ومفتاح الكرامة ٥: ٤٥٨، والجواهر ٢٦: ٢١٣.

والمنكر إمّا أن يكون صادقاً في إنكاره فيصالح المدّعي؛ دفعاً لليمين المتوجّهة إليه، وحفظاً لماء وجهه وعِرضه.

وهذا لا شيء عليه واقعاً. نعم يحرم على المدّعي أن يأخذ ذلك المال مع علمه ببراءة المنكر؛ لأنّ الصلح لا يحلّل مثل ذلك وإنّما يرفع الخصومة ظاهراً كما سيأتي. فيكون أكله للمال أكلاً له بالباطل، وهو حرام.

وإمّا أن يكون كاذباً في إنكاره، فيصالحه المدّعي لتحصيل بعض حقّه، فهنا تبرأ ذمّة المدّعى عليه -أي المنكر- بالمقدار الذي دفعه، وتبقى ذمّته مشغولة واقعاً بالمقدار الذي لم يدفعه.

وهذا معنى قولهم: إنّ الصلح يصحّ ظاهراً مع الإنكار والإقرار، أي تترتّب الآثار على مفاده ظاهراً، وأمّا في الواقع فلابدّ أن يحاسب الإنسان نفسه فيما بينه وبين اللّه، ويفرغ ذمّته من انشغالها بحقّ الناس.

وتدلّ على ذلك روايات منها:

-ما رواه عليّ بن أبي حمزة، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: رجل يهودي أو نصراني كانت له عندي أربعة آلاف درهم، مات، ألي أن أُصالح ورثته ولا أُعلمهم كم كان؟ قال: لا يجوز حتّى تخبرهم»[1].

-وما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «إذا كان لرجل على رجل دين فمطله حتّى مات، ثمّ صالح ورثته على شيء، فالذي أخذ الورثة لهم، وما بقي فللميّت حتّى يستوفيه منه في الآخرة، وإن هو لم يصالحهم على شيء حتّى مات ولم يقض عنه، فهو كلّه للميّت يأخذه به»[1].

(١) الوسائل ١٨: ٤٤٥، الباب ٥ من أبواب الصلح، الحديث ٢.

(١) الوسائل ١٨: ٤٤٦، الباب ٥ من أبواب الصلح، الحديث ٤.

إنكار شيءٍ من أُمور الدين:

قلنا في عنوان «ارتداد»: إنّ الارتداد يتحقّق بإنكار اللّه تعالى، أو توحيده، أو الرسالة، أو الرسول، أو تكذيبه، أو جحد ما علم ثبوته أو نفيه من الدين ضرورة، سواء كان عناداً، أو استهزاءً، أو اعتقاداً.

وفسّرنا الضروري بمثل وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحجّ ونحو ذلك؛ لأنّ وجوبها لا يحتاج إلى برهان.

وأمّا إنكار المجمع عليه الذي لم يصل إلى حدّ الضروري، فقد صرّح جملة من الفقهاء[2] بعدم كونه موجباً للارتداد.

وقلنا: إنّ المشهور عدم حصول الارتداد بإنكار ضروري المذهب، كإنكار إمامة الأئمّة أو واحد منهم، لكن بعضهم -كصاحب الحدائق[3]- قال بحصوله، وفصّل صاحب الجواهر[4] بين ما إذا

(٢) منهم: الشهيد الثاني في الروضة البهية ٩: ٣٣٥، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٩٩.

(٣) انظر الحدائق ٥: ١٨٩.

(٤) انظر الجواهر ٤١: ٦٠٢.

حصل ممّن كان إمامياً فهو موجب للارتداد، وبين ما إذا حصل ممّن لم يكن كذلك فلا يوجبه.

وهناك أبحاث أُخرى تراجع في عنوان «ارتداد».

ثانياً ـ أحكام الإنكار بمعنى النهي:

ـ حثّت الشريعة الإسلامية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]، وهو المعبّر عنه في الروايات بـ «إنكار المنكر»[٢].

قال تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[٣].

والنصوص بذلك كثيرة وشديدة اللهجة كتاباً وسنّة، ذكرنا بعضها في عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

وذكرنا هناك أيضاً مراتب الإنكار، وأنّها بالقلب ثمّ باللسان ثمّ باليد. وقلنا: إنّ الأولى لابدّ منها وهي لا تخضع لأيّ شرط، بل هي من شروط الإيمان، نعم للأخيرتين شروطٌ ذكرناها على نحو التفصيل، فلتراجع هناك.

ـ وممّا يترتّب على الإنكار بهذا المعنى: أنّ النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام لو رأى فعلاً فلم ينكره فهو دليل على الرضا به وجوازه شرعاً، إلّا إذا كانت شرائط التقيّة حاكمة فعندئذٍ لا يدلّ عدم الإنكار على الجواز.

وهذا الأمر ـ وهو سكوت المعصوم عليه السلام عن فعل ـ يطلق عليه التقرير. وسوف يأتي الكلام عنه في الملحق الأُصولي تحت عنوان «تقرير».

مظانّ البحث:

يأتي البحث عن الإنكار في كتاب الإقرار، والقضاء، والحدود، والصلح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والطلاق، وغيرها.

(١) انظر الوسائل ١٦: ١١٧، الباب الأوّل من أبواب الأمر والنهي.

(٢) انظر الوسائل ١٦: ١٣٢، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤ وغيره.

(٣) آل عمران: ١٠٤.

أنملة[١]

لغــــة:

المفصل الأعلى من الإصبع الذي فيه الظفر، وجمعه: أنامل[٢]، وقيل: رؤوس الأصابع[٣]، وقيل: طرف الأصابع[٤].

وقيل: الأنملة من الأصابع العقدة[٥]. وعلى

(١) بتثليث الهمزة والميم.

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «نمل».

(٣) انظر الصحاح: «نمل».

(٤) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «نمل».

(٥) انظر المصباح المنير: «نمل».

هذا يشمل جميع عقد الإصبع ولا يختصّ بالأعلى.

اصطلاحاً:

الأكثر استعماله بالمعنى الأوّل، نعم استعمل في القصاص والديات بالمعنى الأخير، كما سيأتي.

الأحكـام:

وردت أحكام كثيرة للأنملة نكتفي بشرح بعضها اختصاراً، ونشير إلى عناوين أكثرها:

ثبوت القصاص والدية في قطع الأنملة:

يثبت القصاص بقطع الأنملة، سواء كانت العليا أو غيرها، فلو قطعت العليا فللمجني عليه قطع الأنملة العليا من الجاني، ولو قطعت الوسطى فله قطعها وهكذا... استناداً إلى قاعدة التماثل في القصاص المقتبسة من الكتاب والسنّة[1].

هذا كلّه إذا كانت الجناية عمدية. وأمّا إذا كانت غير عمدية، فالواجب دفع الدية، ومقدارها في الأنملة الواحدة ثلث دية الإصبع في الأصابع الأربع غير الإبهام، فإنّ في أنملته نصف دية الإصبع؛ لأنّ فيه أنملتين[2].

(١) انظر الجواهر ٤٢: ٣٩٦.

(٢) انظر: الخلاف ٥: ٢٤٩، المسألة ٥١، والمبسوط ٧: ٦٣ و ١٤٣، والسرائر ٣: ٣٨٨، والقواعد ٣: ٦٧٩، والمختلف ٩: ٣٨٢، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٢٤٥، ومجمع الفائدة ١٤: ٤٠٢، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٥٠٦، والجواهر ٤٣: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

ولو كانت للإصبع أربعة أنامل، فتقسّم ديته إلى أربعة أقسام، على تفصيل فيه[1].

ودية الإصبع الواحدة عُشر الدية الكاملة. على ما هو المعروف. وقيل: في الإبهام وحدها ثلث دية اليد الواحدة ـ وهي نصف الدية الكاملة ـ وفي باقي الأصابع ثلثا ديتها بالسويّة[2].

وتشارك الأُنثى الذكر في الدية إلى أن يبلغ الثلث ثمّ تصير دية الأُنثى نصف دية الذكر، كما تقدّم في عنوان «أُنثى».

وفي مسألتي القصاص والدية فروع كثيرة يراجعها من أرادها في المطوّلات.

موارد أُخرى ممّا ذكر فيها الأنملة:

١ ـ هل يجب إدخال الأنملة في الباطن عند التطهير[3]؟

٢ ـ هل يجزئ مسح الرأس بالأنامل، أو يفصّل فيه بين الرجل والمرأة، فيجوز لها دونه[4]؟

٣ ـ من مواضع السجود أنامل إبهامي الرجلين[5].

(١) انظر الجواهر ٤٣: ٢٥٦.

(٢) انظر: الخلاف ٥: ٢٤٨، المسألة ٥٠، والكافي في الفقه: ٣٩٨، والوسيلة: ٤٥٢.

(٣) انظر الحدائق ٢: ٢٨.

(٤) انظر: الحدائق ٢: ٢٧٣، والجواهر ٢: ١٧٢.

(٥) انظر: الحدائق ٨: ٣، والجواهر ١٠: ١٤١.

٤ ـ تحديد موضع سجود الجبهة بمقدار الأنملة[١].

٥ ـ تحديد الكفّين بالزندين وأطراف الأنامل[٢].

وتحديد القدمين في المسح بين الكعبين والأنامل[٣].

٦ ـ يكفي المرأة في التقصير أن يكون بمقدار الأنملة[٤].

٧ ـ تحديد الحصيات التي يرمى بها الجمرات بمقدار الأنملة[٥].

٨ ـ تقدير ما يؤخذ من التربة الحسينية للاستشفاء بالحمّصة والأنملة[٦].

٩ ـ حكم اتّخاذ الأنملة من ذهب أو فضّة[٧].

١٠ ـ هل نقصان الأنملة عيب في المملوك يُردُّ به المبيع[٨]؟

١١ ـ هل يُجزئ المملوك الذي نقصت أنامله كفّارة[١]؟

١٢ ـ وردت روايات في حكم الصبي إذا سرق، وفي بعضها: أنّه تقطع أطراف أصابعه بعد العفو عنه مرّتين، وفي بعضها الآخر: أنّها تدمى. وللفقهاء كلام حول أصل العمل بها وكيفيّته[٢].

مظانّ البحث:

تعلم مواطن البحث عن الأنملة ممّا تقدّم؛ كالحدود، والقصاص، والديات، وأحكام الخيار، والرمي في الحجّ، والوضوء، والسجود، ونحو ذلك.

أُنْمُوذج

لغة:

ما يدلّ على صفة الشيء، وعن الصغاني: الصواب النموذج؛ لأنّه لا تغيير فيه بزيادة؛ فإنّه تعريب نموذه[٣].

وعنه أيضاً: النموذج مثال الشيء الذي يعمل عليه[٤].

---

(١) انظر: الحدائق ٨: ٢٨١، والجواهر ١٠: ١٣٧.

(٢) انظر كشف الغطاء: ٢٤١ و١٩٧.

(٣) انظر كشف الغطاء: ٨٤.

(٤) انظر: المدارك ٨: ٩٢، والحدائق ١٦: ٢٩٨، والجواهر ١٩: ٢٣٧.

(٥) انظر: المدارك ٧: ٤٤٢، والحدائق ١٦: ٤٧٥، والجواهر ١٩: ٩٦.

(٦) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٦١ و١٦٥.

(٧) انظر التذكرة ٢: ٢٣١.

(٨) انظر التذكرة (الحجرية) ١: ٥٤٠.

---

(١) انظر المبسوط ٥: ١٧٠، و٦: ٢١٣.

(٢) انظر الجواهر ٤١: ٤٧٦ ـ ٤٨٠.

(٣) بل هو تعريب نموده، أو نمونه. انظر بديع اللغة (للميبدي): باب النون، «نموذج»، ولعلّ الأوّل أولى؛ ولذلك يقال لنظير الشيء وشبيهه بالفارسية: نمودار.

(٤) انظر ذلك كلّه في المصباح المنير: «انموذج».

اصطلاحاً:

أن يدلّ على الشيء ويحكي عنه صفاته ما هو منه، كأن يُري الإنسان شخصاً صاعاً من الحنطة، ثمّ يبيعه مقداراً من نوعه على أنّه مثل ذلك الصاع المشاهَد.

الأحكام:

من شروط صحّة البيع أن يكون العوضان معلومين لدى المتبايعين بحيث لا تبقى لهما جهالة في ذلك؛ لأنّ جهالة المبيع أو الثمن تستلزم غرراً وهو منهي عنه، وبناءً على ذلك تكلّم الفقهاء عن صحّة البيع المبتنى على إراءة النموذج من المبيع كالمثال المتقدّم، فاختلفوا في صحّته من جهة حصول العلم بالمثمن عن هذا الطريق وعدمه.

والحالات التي ذكرها السيّد العاملي للمسألة هي:

الاُولى ـ أن يكون الأُنموذج من جملة المبيع مع فرض كون المبيع شخصيّاً لا كلّياً. كأن يقول: بعتك الحنطة الموجودة في البيت، وهذا النموذج منها بحيث يكون النموذج من جملة المبيع.

وظاهر بعضهم صحّة هذا البيع، قال العلّامة في القواعد: «لو قال: بعتك الحنطة التي في البيت وهذا الأُنموذج منها، صحّ إن أدخل الأُنموذج؛ لرؤية بعض المبيع»[1].

(١) القواعد ٢: ٢٦.

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «ويكفي رؤية البعض فيما يدلّ على الباقي، وينبغي إدخاله في العقد، فيبطل بدونه على الأقرب»[1].

وقال الشهيد الثاني في الروضة: «... كالاكتفاء برؤية ما يدلّ بعضه على باقيه غالباً، كظاهر الصبرة، وأُنموذج المتماثل، وينجبر النقص بالخيار»[2].

وكلامه عام يشمل هذه الصورة وغيرها، لكن القدر المتيقّن منه هو الصورة المبحوث عنها.

وقال السيّد العاملي: «وأمّا إذا كان الأُنموذج من شخص المبيع داخلاً في المبيع، فإنّه يصحّ؛ لرؤية بعض المبيع»[3].

ولكن له إشكال سوف نتطرق إليه.

قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى مسألة مشابهة: «ولو اشترى ما على صفة نساج على أن ينسج الباقي مثله بطل في الأشهر، ويمكن الصحّة ...».

إلى أن قال:

«فلا يقصر ذلك عن بيع ما في البيت الذي قد رأى أُنموذجاً منه مع إدخال الأُنموذج معه في البيع، بل قد يقال بالصحّة فيه وإن لم يدخله معه ...»[4].

وبهذا المضمون قال في بحث السلم[5]، وبحثه

(١) الدروس ٣: ١٩٩.
(٢) الروضة البهيّة ٣: ٢٧٦.
(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٢٨٩.
(٤) الجواهر ٢٣: ٩٧.
(٥) انظر الجواهر ٢٤: ٢٨٢.

فيه مطلق.

ومع ذلك كلّه فقد استشكل فيه المحقّق الثاني وتبعه السيّد العاملي، فقال: «قد يقال: يرد عليه إمكان تلف الأنموذج، فلا يكون هناك ما يرجع إليه عند الإشكال»[١].

وتوضيحه: أنّ المطلوب هو رفع الجهالة عن المبيع بحيث يرتفع الغرر، وينبغي أن يكون هناك مستند يرجع إليه عند الاختلاف. فإذا كان الرافع للجهالة عند العقد هو الأنموذج فينبغي أن يكون باقياً عند حصول الاختلاف ليرجع إليه، وعلى فرض تلفه لا يرتفع الإشكال[٢].

ثمّ إنّ العلّامة احتمل الصحّة والبطلان في النهاية[٣]، وربّما يظهر منه البطلان في التذكرة[٤].

الثانية ـ أن يكون المبيع شخصيّاً مع فرض كون الأنموذج خارجاً عن المبيع، كأن يقول: بعتك الحنطة التي في البيت وأنموذجها هذا، ولم يدخله في المبيع.

استشكل بعضهم في هذا البيع، بل ظاهر بعضهم وصريح آخرين بطلانه.

قال العلّامة في القواعد: «ولو قال: بعتك الحنطة التي في البيت وهذا الأنموذج منها، صحّ إن أدخل الأنموذج؛ لرؤية بعض المبيع، وإن لم يدخل على إشكال، ينشأ من كون المبيع غير مرئي ولا موصوف؛ إذ لا يمكن الرجوع إليه عند الإشكال بأن يفقد»[١].

واحتمل في النهاية[٢] الصحّة والبطلان، وظاهره في التذكرة[٣] البطلان؛ لأنّه لم يجعل فرقاً بين هذه الصورة والصورة الآتية التي صرّحوا ببطلانها.

وممّن صرّح بالبطلان فخر الدين[٤]، والشهيد الأوّل في عبارته المتقدّمة عن الدروس[٥]، والسيّد العاملي[٦] وفاقاً للشهيد في الدروس.

وممّن يظهر منه البطلان المحقّق الثاني[٧]، فإنّه لم يفرّق كالعلّامة في التذكرة بين الصورتين الثانية والثالثة.

نعم، ظاهر عبارة صاحب الجواهر المتقدّمة، بل صريحها، هو الصحّة[٨].

الثالثة ـ أن يكون المبيع كليّاً ومن جنس الأنموذج، ولم يدخل نفس الأنموذج في المبيع، كأن

---

(١) جامع المقاصد ٤: ١١٣.

(٢) أقول: ما الفرق بين هذا وبين ما إذا اشترى؛ بناءً على وصف البائع، ثمّ اختلفا فيما اتّفقا عليه من الوصف إذا لم يكن مكتوباً ومسجّلاً؟ فإنّه يكون كالأنموذج التالف.

(٣) انظر نهاية الإحكام ٢: ٥٠٣.

(٤) انظر التذكرة ١٠: ٥٧.

---

(١) القواعد ٢: ٢٦.

(٢) انظر النهاية ٢: ٥٠٣.

(٣) انظر التذكرة ١٠: ٥٧.

(٤) إيضاح الفوائد ١: ٤٣٣.

(٥) تقدّمت في الصفحة ٤١٨.

(٦) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٢٨٩.

(٧) انظر جامع المقاصد ٤: ١١٤.

(٨) تقدّمت في الصفحة ٤١٧.

يقول: بعتك كذا وزناً من حنطة أُنموذجها هذا.

وظاهرهم عدم صحّة هذا البيع، قال العلّامة في القواعد: «ولو أراه أُنموذجاً وقال: بعتك من هذا النوع كذا، بطل؛ لأنّه لم يعيّن مالاً ولا وَصَفَ»[1].

وكذا صرّح بالبطلان في التذكرة[2].

لكنّه استقرب الصحّة في النهاية، فقال: «والأقرب عندي الصحّة؛ إذ المشاهدة أبلغ في العلم من الوصف»[3].

وممّن يظهر منه الصحّة الشهيد الثاني؛ لأنّ عبارته فيها إطلاق[4]، وكذا عبارة صاحب الجواهر في باب السلم[5].

وأمّا عبارات غيرهما ممّن ذكرناهم[6] فظاهرة في البطلان؛ لأنّ القائل بالصحّة منهم اقتصر على الحالة الأُولى.

وعلّلوه: بأنّ المبيع غير مرئي ولا موصوف، ورؤية الأُنموذج لا تقوم مقام الوصف؛ لأنّها لا تقتضي العلم بالأوصاف، لإمكان الغفلة عنها، بل عدم العلم بها أصلاً، بخلاف ما لو ضبطت باللفظ

(١) القواعد ٢: ٢٦.
(٢) انظر التذكرة ١٠: ٥٦.
(٣) النهاية ٢: ٥٠٣.
(٤) انظر الروضة البهيّة ٣: ٢٧٦.
(٥) انظر الجواهر ٢٤: ٢٨٢.
(٦) انظر: القواعد ٢: ٢٦، والتذكرة ١٠: ٥٦، وإيضاح الفوائد ٣: ٤٣٣، وجامع المقاصد ٤: ١١٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٢٨٩.

فإنّها تصير متعيّنة حينئذٍ[1].

ثمّ إنّ السيّد العاملي ذكر حالة رابعة، وقال: إنّ العلّامة لم يذكرها، وهي: ما لو كان الأُنموذج من جنس المبيع وكان داخلاً فيه، كأن يقول: بعتك كذا من حنطة ـ على نحو كلّي ـ وأُنموذجها هذا مع فرض كونه داخلاً في المبيع.

ثمّ قال: «وقد عرفت الحال فيه»[2]، ولعلّ مراده البطلان؛ لأنّه لم يصحّح إلّا الحالة الأُولى، وهي: ما لو كان الأُنموذج من شخص المبيع وداخلاً فيه.

تنبيه (١):

إنّ البيع المستند إلى الأُنموذج إنّما يمكن فرضه ـ على فرض صحّته ـ في الشيء الذي تكون أجزاؤه متماثلة كالحنطة والشعير والأرز ونحوها.

قال العلّامة في النهاية: «ومسألة الأُنموذج إنّما تفرض في المتماثلات»[3].

تنبيه (٢):

على فرض صحّة البيع استناداً إلى الأُنموذج، لو تخلّف المبيع عن أوصاف الأُنموذج ولم يطابقه يثبت للمشتري حقّ خيار تخلّف الوصف، المعروف بخيار الرؤية[4].

(١) انظر جامع المقاصد ٤: ١١٣.
(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٢٨٩.
(٣) نهاية الإحكام ٢: ٥٠٣، وانظر الروضة البهيّة ٣: ٢٧٦.
(٤) انظر الروضة البهيّة ٣: ٢٧٦.

مظانّ البحث:

تطرّقوا إلى هذا الموضوع في كتاب البيع، عند الكلام عن اشتراط معلوميّة الثمن والمثمن في شرائط العوضين، وعند الكلام عن معلوميّة المبيع بالوصف في بيع السلم، وعند الكلام عن خيار الرؤية وتخلّف الوصف، حيث يشترط أن يكون المبيع مشاهداً أو موصوفاً بوصف يرفع الجهالة، وثبوت الخيار مع التخلّف عن المشاهد والموصوف.

إنهاء

لغـــة:

الإبلاغ، وهو في الأصل إبلاغ النهي، ثمّ صار متعارفاً في كل إبلاغ، فيقال: أنهيت الأمر إلى الحاكم، أي أعلمته به[1].

ويأتي بمعنى بلوغ النهاية أيضاً، فيقال: أنهى الشيء، أي أبلغه نهايته[2].

اصطلاحاً:

استعمل بالمعنيين، ومنه: إنهاء حكم حاكم إلى آخر، أي إبلاغه إليه، وإنهاء الحكومة والخصومة، أي إتمامها.

(١) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «نهى».

(٢) انظر: لسان العرب، والمعجم الوسيط: «نهي».

الأحكـام:

تكلّم الفقهاء عن كيفيّة إنهاء حكم حاكم إلى آخر، وأيّ واحد منها يكون حجّة دون الآخر.

ويتحقّق الإنهاء بإحدى الطرق الآتية:

١ ـ الكتابة: بأن يكتب قاضٍ إلى قاضٍ آخر صورة حكمٍ حكم به.

قال الشهيد الثاني: «المشهور[1] بين أصحابنا: أنّه لا عبرة بكتاب قاضٍ إلى قاضٍ، بمعنى أنّه إذا كتب حكماً بشيء وأنفذه إلى غيره من القضاة ليس لهم الاعتماد على الخطّ وإنفاذه مطلقاً؛ لأنّ الخطّ يحتمل التزوير، وعلى تقدير الأمن منه، يمكن كتابته من غير قصد تحقيقه»[2].

ثمّ نقل عن ابن الجنيد جوازه في حقوق الآدميّين.

ولم يستبعده المحقّق الأردبيلي، بل قال باعتبار الكتابة لو أفادت علماً، بل ظنّاً متاخماً للعلم[3].

بل قال صاحب الجواهر: «... نعم، إذا قامت القرائن الحاليّة وغيرها على إرادة الكاتب بكتابة مدلول اللفظ المستفاد من رسمها، فالظاهر جواز العمل بها؛ للسيرة المستمرة في الأعصار والأمصار على ذلك، بل يمكن دعوى الضرورة على ذلك ...»[4].

(١) بل أدّعي عليه الإجماع مستفيضاً. انظر مفتاح الكرامة ١٠: ١٧١.

(٢) المسالك ١٤: ٧.

(٣) انظر مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٤) الجواهر ٤٠: ٣٠٤.

وربّما يقال: إنّ هذا الفرض خارج عن محلّ الخلاف؛ لأنّ مورده هو عدم القرينة، وأمّا لو أفادت القرينة علماً، فالعلم يكون حجّة بذاته.

٢ ـ القول مشافهة: بأن يقول القاضي لقاضٍ آخر: حكمت لفلان على فلان الغائب بكذا.

اختلفوا في قبوله وردّه، ووُجّه عدم قبوله: بأنّ قبوله حكم بغير علم[١]، وأنّ إخبار الحاكم لا يزيد على إخبار العدل الواحد، وهو لا يكفي في الموضوعات، بل لا بدّ من التعدّد؛ لأنّه من باب الشهادة، وهي تستدعي التعدّد[٢].

وممّن صرّح بعدم قبوله الشيخ في الخلاف حيث قال: «إذا قال الحاكم لحاكم آخر: قد حكمت بكذا، أو أمضيت كذا، أو أنفذت كذا، لا يقبل منه ذلك إلّا أن تقوم بيّنة يشهدان على حكمه، وربّما حكم به، ولا يحكم بقوله»[٣].

وتردّد فيه المحقّق الحلّي[٤]، واستشكل فيه العلّامة في التحرير[٥]، واقتصر على نقل القولين ولده في الايضاح[٦]، والإصفهاني في كشف اللثام[٧].

لكن صرّح ـ أي العلّامة ـ بقبوله في القواعد[١]، وتبعه الشهيدان[٢]، وصاحب الجواهر[٣]، وهو الظاهر من الأردبيلي[٤].

٣ ـ الشهادة: بأن يُحضر الحاكم شاهدين عدلين، ويشهدهما على الحكم.

والمعروف قبول ذلك؛ وعلّلوه بتعليلات، منها: أنّ ذلك ممّا تمسّ إليه الحاجة؛ لأنّ أرباب الحقوق قد يحتاجون إلى إثباتها في البلاد المتباعدة، ولا يكون لهم فيها شهود بالحقّ، ويكون شهودهم في بلاد أُخرى، ولا يتيسّر نقلهم إلى بلد الحقّ، فمسّت الحاجة إلى إثباته في بلد الشهود، والانتفاع في بلد المدّعى عليه أو الذي فيه الحقّ، ولا وسيلة إلى ذلك إلّا برفع الأحكام من بلد الشهود إلى الحكّام في بلد الحقّ، ليتوصّل ذو الحقّ إلى حقّه[٥].

وممّن صرّح بقبول حكم الحاكم الثاني استناداً إلى البيّنة: الشيخ الطوسي[٦]، وابن حمزة[٧]، والمحقّق الحلّي[٨]، والعلّامة الحلّي[٩]، وولده[١٠]،

(١) انظر: المسالك ١٢: ٨، ومجمع الفائدة ١٢: ٢١٠.
(٢) انظر مجمع الفائدة ١٢: ٢١١.
(٣) الخلاف ٦: ٢٤٥.
(٤) انظر الشرائع ٤: ٩٦.
(٥) انظر تحرير الأحكام ٥: ١٥١.
(٦) انظر إيضاح الفوائد ٤: ٣٦٥.
(٧) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٣٤٨.

(١) انظر القواعد ٣: ٤٥٧.
(٢) انظر: الدروس ٢: ٩٢، والمسالك ١٤: ٨.
(٣) انظر الجواهر ٤٠: ٣٠٦.
(٤) انظر مجمع الفائدة ١٢: ٢١٠.
(٥) انظر المسالك ١٤: ٩ ـ ١٠، وغيره.
(٦) انظر الخلاف ٦: ٢٤٥، المسألة ٤٢.
(٧) انظر الوسيلة: ٢١٤.
(٨) انظر الشرائع ٤: ٩٦.
(٩) انظر: التحرير ٥: ١٥٠ ـ ١٥١، والقواعد ٣: ٤٥٦ ـ ٤٥٧، والمختلف ٨: ٤٢٩.
(١٠) انظر إيضاح الفوائد ٤: ٣٦٤.

والشهيدان: الأوّل[١] والثاني[٢]، والأردبيلي[٣]، والإصفهاني[٤]، والسيّد الطباطبائي[٥]، والسيّد العاملي[٦]، وصاحب الجواهر[٧]، وغيرهم.

بل قال صاحب مفتاح الكرامة ـ رادّاً على قول العلّامة في المختلف: «وربّما منع ذلك جماعة من علمائنا»[٨] ـ: «والحاصل: أنّي لم أجد أحداً صرّح بالمخالفة من قدماء ومتأخّرين، ولولا أنّ ظاهر المختلف وجود المخالف لادّعينا الإجماع المعلوم...»[٩].

ثمّ استظهره ـ أي الإجماع ـ من المختلف أيضاً؛ لأنّه حمل عبارته على احتمال وجود المخالف، لا وجوده بالفعل.

تنبيه:

صرّح جملة من الفقهاء بأنّ قبول حكم حاكم عند الآخر إنّما يصحّ في حقوق الناس دون حقوق اللّه ـ أي الحدود ـ لأنّها مبنيّة على التخفيف، فيقتصر فيها على موضع الوفاق ومحلّ اليقين[١].

مظانّ البحث:

كتاب القضاء عند الكلام عن مسألة «كتاب قاضٍ إلى قاضٍ».

إنهــار

لغــــة:

الإسالة والصبّ بكثرة[٢]، وأنهرت الدم: أسلته[٣].

اصطلاحاً:

استعمل مضافاً إلى الدم، فقيل: إنهار الدم، ويراد به الذباحة والتضحية بمعناها العام.

راجع: أُضحيّة، ذباحة، تذكية.

(١) انظر الدروس ٢: ٩٢.
(٢) انظر المسالك ١٤: ٩ ـ ١١.
(٣) انظر مجمع الفائدة ١٢: ٢١١ ـ ٢١٢.
(٤) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٣٤٨.
(٥) انظر الرياض ١٣: ١٥٢.
(٦) انظر مفتاح الكرامة ١٠: ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٧) انظر الجواهر ٤٠: ٣٠٦.
(٨) المختلف ٨: ٤٢٩.
(٩) مفتاح الكرامة ١٠: ١٧٤.

(١) انظر المصادر المذكورة للقائلين بقبول الشهادة في العمود الثاني من الصفحة المتقدّمة.
(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «نهر».
(٣) انظر الصحاح: «نهر».

أنهــار

لـغـــــة:

جمع نهر، وهو الماء الجاري المتّسع[1]، وقد يطلق على محلّ الماء الجاري[2] أيضاً.

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى اللغوي.

راجع: نهر.

أُنوثة

راجع: أُنثى.

أنين

لـغـــــة:

التصويت من الوجع، من أنَّ يئنُّ، أي صوَّت للألم[3].

(١) انظر المصباح المنير: «نهر».

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «نهر».

(٣) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، ومحيط المحيط: «أنّ».

اصطلاحاً:

أُريد به المعنى المتقدّم.

الأحكـام:

حكم الأنين في الصلاة:

لا إشكال في أنّ الكلام العمدي مبطل للصلاة، وقد وقع الكلام في أنّ الأنين مبطل للصلاة من جهة أنّه يصدق عليه الكلام، أم لا؟ وهناك عدّة اتّجاهات إجمالاً، وهي:

أوّلاً ـ بناءً على أنّ الكلام هو ما تركّب من حرفين فصاعداً، كما هو المعروف، فإن كان الأنين يدلّ على حرفين فصاعداً، فيكون مبطلاً؛ لصدق الكلام عليه، وإن كان يدلّ على حرف واحد فلا يكون مبطلاً؛ لعدم صدق الكلام عليه.

وهذا هو الاتّجاه المعروف بين الفقهاء[1].

ثانياً ـ وبناءً على أنّ الكلام هو الأعمّ ممّا تركّب من حرفين أو حرف واحد بحيث يصدق الكلام على الأنين وإن كان حرفاً واحداً، فلا بدّ من الالتزام ببطلان الصلاة به، لكن دعوى الإجماع على

(١) انظر: الخلاف ١: ٤٠٧، المسألة ١٥٥، والشرائع ١: ٩١ ـ ٩٢، والمعتبر: ١٩٥، والمنتهى ٥: ٢٩١ ـ ٢٩٢، والتذكرة ٣: ٢٧٩ و ٢٨٧، والنهاية ١: ٥١٦ و ٥٢٠، والمسالك ١: ٢٣٠، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٩٤، وروض الجنان ٢: ٨٨٥، ومجمع الفائدة ٣: ٥٨، والمدارك ٣: ٤٧٠، والذخيرة: ٣٥٢، وكشف اللثام ٤: ١٨٧ ـ ١٨٩.

عدم بطلان الصلاة بالكلام بالحرف الواحد يمنع من الالتزام بالبطلان به.

وهذا هو الظاهر من صاحب الجواهر[١].

ثالثاً ـ وبناءً على أنّ الأنين ليس من سنخ الكلام أصلاً، بل هو من الأصوات التي قد تصدر من الحيوانات أيضاً، لكنّه قد يشبه الحرف الواحد تارة والحرفين أُخرى فلا يبطل الصلاة؛ لأنّ مجرّد الشبه بالكلام لا يجعله مبطلاً له، وبعبارة أُخرى: لا يقال لمن أنّ: تكلّم وإن كان بحرفين، بل يقال: أنّ.

هذا هو الظاهر من صاحب الحدائق[٢] في صدر كلامه، لكنّه عدل عنه بعد ذلك إلى ما سيأتي عنه.

وإليه ذهب النراقي[٣]، والسيّد الحكيم[٤].

رابعاً ـ ويرى صاحب الحدائق: أنّ الأنين إذا كان بحرف واحد فهو ليس من الكلام، وعليه ينبغي أن لا يكون مبطلاً، ولكن لـمّا ورد في رواية طلحة بن زيد عن جعفر بن محمّد عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام قال: مَنْ أنّ في صلاته فقد تكلّم»[٥]، ومثله ما روي مرسلاً عن أبي عبدالله عليه السلام: «مَنْ أنّ في صلاته فقد تكلّم»[٦]، فينبغي المصير إلى أنّ الأنين في حدّ ذاته

(١) انظر الجواهر ١١: ٤٥.

(٢) انظر الحدائق ٩: ١٨ ـ ١٩.

(٣) انظر مستند الشيعة ٧: ٣٩ ـ ٤٠.

(٤) انظر المستمسك ٦: ٥٤٧.

(٥) الوسائل ٧: ٢٨١، الباب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

مبطل للصلاة، سواء كان بحرف واحد أو بحرفين[١].

خامساً ـ ويرى السيّد الخوئي: أنّ الموضوع في الروايات ليس هو عنوان «الكلام» حتّى يبحث عن أنّه يصدق على الحرف الواحد أم لا؟ بل هو عنوان «التكلّم».

وإذا كان العنوان هو التكلّم، فهو يصدق حتّى بصدور الحرف الواحد، وعليه فيكون الأنين مبطلاً حتّى ولو كان على شكل حرف واحد[٢].

لكنّه مع ذلك قال في المنهاج: «لا تبطل الصلاة بالتنحنح والنفخ، والأنين، والتأوّه ونحوها...»[٣].

تنبيه:

صرّح جماعة[٤] من الفقهاء بكراهة الأنين إذا كان بحرف واحد، واختلفوا في تعليله.

مظانّ البحث:

يأتي الكلام عن حكم الأنين في قواطع الصلاة وتروكها، وفي مكروهاتها.

(١) انظر الحدائق ٩: ٢٠.

(٢) انظر مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٨٩، منافيات الصلاة، المسألة ٦٧١.

(٤) انظر: الشرائع ١: ٩٢، والقواعد ١: ٢٨٢، والذكرى ٤: ٢٣، والمسالك ١: ٢٣٠، والجواهر ١١: ٨٦، وغيرها.

المُلحَقُ الأُصُولي

إلحـــاق

قاعدة
«إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب»

تــطرّق الأُصــوليّون والفــقهاء في مــطاوي كلماتهم إلى هذه القاعدة على نحو الإشارة والإجمال ولم يفصّلوا فيها، ونحن نشير إليها بمقدار ما عـثرنا في كلامهم على هذا الموضوع.

مفاد القاعدة:

يمكن بيان القاعدة بذكر مثالين:

ـ إذا رأيـنا أنّ طـلّاب مـدرسة يـنامون في الساعة العاشرة مساءً، ثمّ شككنا في واحد مـنهم: هل ينام في الساعة العاشرة أيضاً أم لا ؟

فقاعدة الغلبة تقول: إنّ هذا الشخص ملحق بالأعمّ الأغـلب، وهـم سـائر طـلّاب المـدرسة، فيحصل لنا من القاعدة ظـنّ بـأنّ هـذا الشـخص ينام في الساعة العاشرة أيضاً.

ـ وإذا رأينا شخصاً يبيع ثوباً بـيده، نـقول: إنّـه يـبيع ثـوبه، وإذا رأيـناه يـبيع داراً، نـقول: إنّه يبيع داره، وكذا إذا رأيناه يبيع شيئاً آخر بـيده، نقول: إنّه يبيع ماله، وكذا لو رأينا غيره يفعل ذلك. فـلماذا نحكـم هكـذا؟ لأنّـنا في الغـالب نـرى أنّ كون شيءٍ بيد الإنسان علامة على كونه مـلكاً له؛ فلذلك لو شككنا في مـوردٍ: أنّ مـا بـيد الشـخص مـلك له أو لا ؟ نحكـم بكـونه مـلكاً له، إلحـاقاً له بالأعمّ الأغلب.

حجّية القاعدة:

اختلفوا في حجّية القاعدة، فبين مقوٍّ لها وبين مضعِّف، وبينهما مراتب، وفيما يلي نشير إلى إجمـال كلمات بعضٍ منهم:

ـ اسـتند المحـقّق القـمي إلى القـاعدة كـثيراً

وتكلّم عنها إجمالاً، فن ذلك ما قاله عند البحث عن أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر يفيد الإباحة:

«ويدلّ على ذلك أيضاً تتبّع موارد الاستعمال، فإنّك لو تتبّعتها وتأمّلتها بعين الإنصاف تجد ما ذكرنا، ولو بقي لك شكٌّ في موضع فألحقه بالغالب؛ لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع، قد حرم عن فوايدها من لم يصل إلى حقيقتها»[1].

وقال في بحث الإجماع ـ مشيراً إلى مبناه في حجّية الظنّ، وهو القول بحجّيته مطلقاً؛ لانسداد باب العلم ـ: «فالآيات والأخبار الدالّة على عدم جواز العمل بالظنّ مخصوصة بصورة إمكان تحصيل العلم، أو بأُصول الدين فقط، كما هو مورد أكثر الآيات. نعم، مثل القياس الذي أجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من باب ضروريات المذهب، فهو إنّما خرج بالدليل، فاقتضى الدليل جواز العمل بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل؛ ولذلك ذهبنا سابقاً إلى تقوية حجّية الشهرة والإجماعات الظنّية، ومن ذلك قاعدة الغلبة وإلحاق الظنّ بالأعمّ الأغلب...»[2].

فالذي دعاه إلى القول بحجّية القاعدة هو مبناه في حجّية مطلق الظنّ؛ لانسداد باب العلم عنده.

(١) القوانين ١: ٨٩.

(٢) القوانين ١: ٣٨٨، وانظر الموارد التي تعرّض فيها للقاعدة في الصفحات: ١٧ و ٢٩ و ٣٢ و ٣٥ و ٩٦ و ٣٢١ وغيرها.

ـ وقال الشيخ الأنصاري في وجه تقديم البيّنة على اليد عند تعارضهما:

«والسرّ في ذلك: أنّ مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، فإذا كان في مورد الشكّ أمارة معتبرة تزيل الشكّ، فلا يبقى مورد للإلحاق؛ ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدّمة على الغلبة»[1].

أي إنّ وجه كاشفيّة اليد عن الملكيّة هو أنّ الغالب في الأيدي كونها أيدي مالكة. ففي مورد الشكّ يحكم بكون اليد يداً مالكةً، نعم لو قامت أمارة أُخرى على الملكية أو عدمها لم يبقَ موضوع لقاعدة الغلبة؛ لارتفاع الشكّ حينئذٍ.

ـ ولكن قال النراقي رادّاً على من استدلّ على عدم التداخل بالاستقراء في الموارد الجزئية:

«أقول يرد عليه...: أنّه على فرض التسليم لا يكون ذلك إلّا من باب إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب، وهو ليس إلّا من الظنّ الغير ثابتة حجّيته»[2].

ـ وناقشه المراغي بكلام فيه تفصيل[3].

ـ ويظهر من صاحب الحاشية على المعالم القول بحجّيته إجمالاً[4].

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٢٣.

(٢) عوائد الأيّام: ٣٠٧، العائدة رقم ٣١.

(٣) انظر العناوين ١: ٢٥٣، العنوان رقم ٧.

(٤) انظر هداية المسترشدين: ٤٧ و ٥٦ و ٦٠ و ٦٣ و...

ـ وجعل العراقي مدرك أصالة عـدم الحـائل والحاجب في مواضع الوضوء والغسل عـند الشكّ فيه هو قاعدة الغلبة، فقال: «فيمكن أن يقال بعدم كونها أيضاً من باب الاستصحاب، بل ولا من باب قاعدة المقتضي والمانع، وإنّها برأسها أصل عـقلائي مدركها الغلبة من حيث إنّ الغالب هو خلوّ البشرة عن مثل هذه الموانع، فعند الشكّ يلحق المشكـوك بالغالب»(١).

ـ وقال المظفر عند بـيان اشـتراك النـبيّ ﷺ مع سائر المكلّفين في التكاليف إلّا مـا اخـتصّ بـه لدليل: «ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعمّ الأغلب، فإنّا لا نرى حجّية مثل هذه القاعدة في كلّ مجالاتها...»(٢).

ـ وربّما يـظهر مـن الفـاضل التـوني عـدم الاعتداد بها؛ لأنّه ذكر من جملة الوجوه التي استدلّ بها على ثبوت القضاء بالأمر الأوّل حصول الظـنّ بذلك من تتبّع الموارد الجزئية في الفـقه، ثمّ أردفـه بقوله: «وأيضاً إلحاق الفرد المجهول بالأعمّ الأغلب يوجبه»، ثمّ قال:

«ولكنّ الحكم بمدركيّة هذا الظـنّ للأحكـام الشرعية مشكل»(٣).

والظاهر أنّ مراده من الظنّ الذي نـفاه هـو الحاصل من القاعدة أو الاستقراء.

(١) نهاية الأفكار ٤ / القسم الأوّل: ٣٠.

(٢) أصول الفقه (للمظفر) ٢: ٦١.

(٣) الوافية: ٨٦.

أمــارة

لـغــــة:

العلامة(١).

اصطلاحاً:

ما يدلّ على حكم شرعـيٍّ أو مـوضوعٍ ذي حكم شرعي ولم يفد علماً(٢).

أو فقل: الأمارة ما اعتبره الشـارع لكـونه سبباً للظنّ بحكـم شرعـي أو مـوضوعٍ ذي حكـم شرعي(٣).

ويـطلق عـليها «الحـجّة»(٤) و«الطـريق»

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «أمر».

(٢) هذا ما استفدناه من كلامهم.

(٣) انظر أُصول الفقه (للمظفّر) ٢: ١٤.

(٤) للحجّة عدّة إطلاقات:

أ ـ إطلاقها باعتبار معناها اللغوي، وهو ما يصلح أن يحتجّ به على الغير. وبهذا المـعنى تكـون الأمـارة حجّة؛ لصلاحيّتها للاحتجاج بين العبد ومولاه.

ب ـ إطلاقها باعتبار معناها المنطقي، وهـو: «مـا يتألّف من قضايا تنتج مـطلوباً»، وقـد تـطلق عـلى خصوص الحدّ الوسـط الذي يشـترك بـين الصـغرى والكبرى.

والأمارة جزءٌ من الحجّة بهذا المعنى، فيقال مثلاً: هذا ما قامت الأمارة ـ كخبر الواحد ـ على حرمته، =

و«الدليل» أيضاً؛ فلذلك يقال للبحوث التي ترتبط بالأمارة:

ـ بحوث الأمارات.

ـ وبحوث الحجّة.

ـ وبحوث الطرق.

ـ وبحوث الأدلّة[1].

ما هي النسبة بين الظنّ والأمارة؟

كثيراً ما يجري على ألسنة الأُصوليّين إطلاق كلمة «الأمارة» على معنى ما تؤدّيه كلمة «الظنّ»، ويقصدون من «الظـنّ»: الظـنّ المـعتبر، أي الذي اعـتبره الشـارع وجـعله حـجّة. ويـوهم ذلك أنّ الأمارة والظنّ المعتبر لفظان مترادفان يؤدّيان معنىً واحداً، مع أنّهما ليسا كذلك.

وفي الحقيقة أنّ هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال؛ إمّا من جهة إطلاق السبب على مسبّبه، فيسمّى الظنّ المسبب «أمارة»؛ وإمّا من جهة إطلاق المسبّب على سببه، فتسمّى الأمارة التي هي سبب للـظنّ «ظـنّاً»، فـيقولون: «الظـنّ المـعتبر»، و«الظـنّ الخـاصّ»، والاعـتبار والخصوصيّة إنّما هما لسبب الظنّ وهو الأمارة[1].

تمهيد للبحث عن الأمارة:

قسّم الشيخ الأنصاري كتابه فرائد الأُصول أقساماً ثلاثة باعتبار حالات المكلّف: مـن حـيث حصول القـطع له، أو الظـنّ، أو الشكّ، ثمّ ألحـقها بخاتمة.

ففي القسم الأوّل تكلّم عمّا إذا حصل للمكلّف القطع بالحكم الشرعي، فذكر حجّية القطع وأنواعه، ونحو ذلك ممّا يرتبط به.

وفي القسم الثاني تكلّم عمّا إذا حصل للمكلّف الظنّ بالحكم الشرعي، فبحث عن:

١ ـ إمكان التعبّد به ـ أي الظنّ ـ ودفـع فـيه شبهة ابن قبة التي تفيد أنّ التعبّد به يستلزم بـعض المحاذير.

٢ ـ وقوع التعبّد بالظنّ، بمعنى أنّه هل أجازت لنا الشريعة أن نتعبّد بالظنّ أم لا؟

وهنا شرع في بيان تأسيس الأصل في صورة الشكّ في التعبّد بـالظنّ وحـجّيته، فـتوصّل إلى أنّ

= وكلّ ما قامت الأمارة على حرمته فهو حـرام، فـهذا حرام. فالأمارة جزءٌ من الحدّ الوسط وهو: ما قامت الأمارة على حرمته، بل هي الوسط واقعاً.

ج ـ إطلاقها باعتبار معناها الأُصولي، وهو ـ حسب المستفاد من كلامهم بالتتبّع ـ: «كلّ شيء يثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع».

والأمارة حجّة بهذا المعنى أيضاً.

انظر أُصول الفقه (للمظفر) ٢: ١٢ ـ ١٣.

(١) انظر أُصول الفقه (للمظفر) ٢: ١٢ ـ ١٣، ويقال لها: بحوث الظنّ أيضاً، بل الأكثر إطلاق هذا العنوان على هذه البحوث؛ لأنّ الأمارة توجب الظنّ، والعنوان المقابل للقطع، المتضمّن لبحوث الأمارة هو «بحث الظنّ».

(١) أُصول الفقه (للمظفر) ٢: ١٣ ـ ١٤.

الأصل عدم جواز العمل به إلّا إذا دلّ دليل خاصّ على حجّية ظنٍّ خاصّ كخبر الواحد.

٣ ـ ثمّ بيّن أنّ هناك موارد خرجت عن هذا الأصل لوجود الدليل الخاصّ فيها، مثل: الظواهر، والإجماع، والشهرة، وخبر الواحد ونحوها.

فهذه البحوث عُبِّر عنها ببحوث حجّية الأمارات باعتبارها سبباً للظنّ الحاصل منها.

وفي أثناء البحث عن إمكان التعبّد بالظنّ ـ أو الأمارة ـ أُورد بعض الشبهات على ذلك وقام بدفعها، وخلال ذلك تطرّق إلى كيفيّة جعل الأمارة: هل هو بنحو السببيّة أو الطريقيّة؟

وقد تضخّمت هذه البحوث ـ أي الشبهات الواردة على التعبّد بالأمارات والجواب عنها ـ بعد الشيخ وأُطلق عليها: كيفيّة الجمع بين الحكم الظاهري ـ وهو ما دلّت عليه الأمارة ـ والحكم الواقعي.

وستكون خطّة بحثنا التي استفدناها من مجموع كلام الشيخ ومن تأخّر عنه كالآتي:

ـ ما هو الفرق بين ما يدلّ على الظنّ وما يدلّ على القطع؟

ـ ما هو الفرق بين ما يدلّ على الظنّ ـ أي الأمارة ـ وما يدلّ على الوظيفة العمليّة حالة الشكّ، وهو الأصل؟

ـ هل يمكن التعبّد بالأمارة أو لا؟

ـ ما هي كيفيّة جعل الأمارة، هل هي على نحو الطريقيّة أو السببيّة؟

ـ ما هو المجعول في باب الأمارات؟

ـ ما هو الأصل عند الشكّ في حجّية الأمارة؟

ـ ما هو الخارج عن الأصل المتقدّم؟

أوّلاً ـ ما هو الفرق بين ما يدلّ على الظنّ وما يدلّ على القطع؟

الفرق بين القطع والظنّ أنفسهما هو: أنّ القطع بنفسه طريق إلى الواقع، وطريقيّته ذاتيّة غير قابلة للجعل، لا من قِبل الشارع ولا من قِبل غيره.

أمّا الظنّ فطريقيّته وكاشفيّته ناقصة؛ فلذلك لا يكون حجّة إلّا في صورتين:

ـ إذا قلنا بانسداد باب العلم، ولم يبق طريق إلى الأحكام الشرعيّة إلّا العمل بالظنّ، فيحكم العقل بالعمل به.

ـ أو إذا قلنا بانفتاح باب العلم، وأنّ الشارع اعتبر بعض الظنون الخاصّة، كما هو المعروف.

وهذا هو مقصود الأُصوليّين: من أنّ القطع حجّيته ـ أي طريقيّته ـ ذاتيّة غير قابلة للجعل، بخلاف الظنّ، فإنّ حجّيته قابلة للجعل.

هذا حاصل الفرق بين القطع والظنّ. وأمّا الفرق بين ما يدلّ عليهما، فلم يذكروا فيه شيئاً.

نعم، يطلق على ما يدلّ على الظنّ عنوان «الأمارة» و«الحجّة» بمعناها اللغوي والمنطقي والأُصولي، ولا يطلق على ما يدلّ على القطع «الحجّة» بمعناها الأُصولي؛ لأنّه ـ كما تقدّم ـ: «ما يثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع».

نعم يطلق عليه الحجّة بمعناها اللغوي؛ لأنّ القطع يحتجّ به المولى على عبده وبالعكس.

وأمّا إطلاق الحجّة بمعناها المنطقي على ما يدلّ على القطع ففي كلامهم إجمال، إلّا أنّهم صرّحوا بعدم إطلاقه على القطع نفسه[1].

ثانياً ـ ما هو الفرق بين ما يدلّ على الظنّ وما يدلّ على الوظيفة العمليّة حالة الشكّ؟

يطلق على ما يدلّ على الظنّ بالحكم الشرعي أو موضوعه «الأمارة»، وعلى ما يدلّ على الوظيفة العمليّة حالة الشكّ «الأصل العملي».

وقد تقدّم بيان الفرق بين الأمارات والأُصول في عنوان «أصل / الأصل العملي».

ثالثاً ـ هل يمكن التعبّد بالأمارة؟

تكلّم الأُصوليّون في بدء الكلام على الظنّ عن إمكان التعبّد به وبالأمارة، وذكروا أُموراً ربّما يقال: إنّها تستلزم استحالة التعبّد بالأمارة، وأهمّها ثلاثة:

١ ـ إنّ جعل الحجّيّة للأمارة يستلزم إمّا الجمع بين المثلين، أو الضدّين، أو التصويب الباطل عندنا؛ لأنّنا إمّا أن نقول: بأنّ هناك حكماً واقعيّاً سواء دلّت عليه الأمارة أو لا، بمعنى أنّ مدلول الأمارة ربّما يطابق الواقع ـ أي الحكم الواقعي ـ أو لا، فهذا هو القول بالتخطئة.

وإمّا أنْ نقول بأنّه ليس هناك إلّا حكم واحد، وهو ما دلّت عليه الأمارة. وهذا هو القول بالتصويب الباطل عندنا.

وبعد هذا، إذا قامت الأمارة على حكم، فإن قلنا بالتخطئة ـ بمعنى أنّ هناك حكماً واقعيّاً غير ما دلّت عليه الأمارة ـ وكان مفاد الأمارة مطابقاً للحكم الواقعي بأن كان كلاهما الحرمة، فيلزم منه اجتماع حكمين متماثلين في مورد واحد، وهما: الحرمة الواقعيّة، والحرمة التي دلّت عليها الأمارة. وهذا هو الذي يعبّرون عنه باجتماع المثلين.

وإن كان مخالفاً له، بأنْ كان الحكم الواقعي هو الحرمة ومؤدّى الأمارة هو الحلّيّة، فيلزم اجتماع الضدّين؛ لأنّ الأحكام الخمسة متضادّة فيما بينها.

وإن قلنا: إنّه لم يكن في الواقع حكم، والحكم ما قامت عليه الأمارة، فهذا هو القول بالتصويب الباطل عند الإماميّة.

هذا هو المحذور الأوّل.

٢ ـ إنّ جعل الحجّيّة للأمارات يستلزم طلب الضدّين إذا أخطأت الأمارة وأدّت إلى طلب ضدّ الواقع، كما إذا كان الواقع هو حرمة شيءٍ فدلّت الأمارة على وجوبه.

وهذا هو المحذور الثاني.

---

(١) استفدنا ذلك من مجموع كلامهم في أوّل بحثي القطع والظنّ. انظر: فرائد الأُصول ١: ٢٩ ـ ٣٠، وفوائد الأُصول ٣: ٦ ـ ٩، وغيرهما. وفي كلام كثير منهم تداخل بين مفهومي «الظنّ» و«الأمارة».

٣ ـ إنّ جعل الحجّية للأمارات يستلزم تفويت المصلحة لو دلّت الأمارة على عدم وجوب ما هو واجب، أو الإلقاء في المفسدة إذا دلّت على عدم حرمة ما هو حرام واقعاً.

وهذا هو المحذور الثالث.

قال صاحب الكفاية بعد أن ذكر هذه الأُمور الثلاثة: «والجواب: أنّ ما اُدّعي لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل»[1].

ثمّ شرع في جواب الشبهات المتقدّمة.

وللأُصوليّين عدّة محاولات لإبطال هذه الشبهات أُطلق على مجموع أبحاثها ـ أي الشبهات والردود ـ: «بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي».

والسرّ في هذه التسمية هو: أنّ ما دلّت عليه الأمارة حكم ظاهري في حقّ المكلّف وما ثبت في الواقع هو الحكم الواقعي؛ بناءً على ما هو الصحيح في المذهب من القول بالتخطئة في الأمارات، فهم يحاولون إمكان الجمع بين هذين الحكمين بحيث لا تلزم منه المحاذير المتقدّمة.

وسوف يأتي عند الكلام على كيفيّة جعل الأمارات ما تندفع به الشبهة الثالثة، فتبقى الشبهتان الأُخريان، نحيل البحث فيهما على عنوان «حكم» حيث نتحدّث عن كيفيّة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، واندفاع شبهة اجتماع المثلين أو الضدّين، أو طلب الضدّين، إن شاء اللّه تعالى.

رابعاً ـ كيف يكون جعل الأمارات، هل هو على نحو الطريقيّة أو السببيّة؟

اختلف الأُصوليّون في ذلك، والكلام فيه يستدعي شرح مصطلح الطريقيّة والسببيّة:

١ ـ الطريقيّة:

والمقصود منها أن تكون الأمارة طريقاً محضاً يتوصّل بها إلى الواقع، بمعنى أنّه لم يكن هناك إلّا حكم واحد وهو الحكم الواقعي، والأمارة طريق للتوصّل إليه، غاية الأمر قد تخطئ الأمارة فلا يتمكّن من التوصّل إليه[1].

وهذه الرؤية بالنسبة إلى الأمارات هي الرؤية العامّة إليها، بمعنى أنّ عامّة أهل المحاورات في العالم إنّما ينظرون إلى الأمارات بهذا المنظار، فحينما يرى الإنسان علامةً على الطريق تدلّ على أنّ الطريق من اليمين، فهو يستفيد من ذلك أنّ هذه العلامة طريق للدلالة على جهة الطريق، فيعمل طبقها ليصل إلى الغاية.

نعم، ربّما يكون هناك عامل أجنبي ـ مثل وجود إنسان جاهل أو معاند أو ريح أوغيرها ـ قد غيّر جهة العلامة أو وضعها في غير موضعها ونحن لا نعلم، فيؤدّي ذلك إلى وقوعنا في الخطأ فلا نصل إلى الغاية.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٧٧.

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ١٠٩ و ١١٢.

٢ ـ السببيّة:

ذكروا للسببيّة أنواعاً، هي:

أ ـ السببيّة الأشعريّة:

وتبتني هذه السببيّة على فرض أنّ الأمارة في حدّ ذاتها سبب لجعل الحكم الواقعي، بمعنى أنّه لم يكن هناك حكم واقعي قبل قيام الأمارة، فإذا قامت الأمارة حدث طبقها حكم واقعي.

وبعبارة أُخرى: يكون الحكم الواقعي ما أدّت إليه الأمارة.

وبعبارة ثالثة: يكون الحكم الواقعي مختصّاً بالعالم به، أمّا الجاهل الذي لم تقم أمارة عنده فليس له حكم[1].

وهذا المعنى منسوب إلى الأشاعرة ويطلق عليه التصويب الأشعري؛ لأنّه يستلزم إصابة الأمارة دائماً للواقع، فلا يفرض تخطئتها؛ لأنّ الحكم الواقعي إنّما يجعل طبقها دائماً.

وهناك تفسير آخر للسببيّة الأشعريّة وحاصله:

أنّ الحكم الواقعي مجعول وموجود قبل قيام الأمارة، ولكن يكون قيام الأمارة قيداً في ثبوته، فإذا أخطأت الأمارة فلا حكم؛ لأنّ الحكم الواقعي كان مقيّداً بالعلم به ولم يحصل؛ إذ الأمارة قد أخطأت، وما أدّت إليه الأمارة لم يكن مجعولاً واقعاً[2].

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ١١٣، وفوائد الأُصول ٣: ٩٥.

(٢) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٢١٦.

ب ـ السببيّة المعتزلية:

وتبتني هذه السببيّة على فرض ثبوت الأحكام الواقعيّة على موضوعاتها وملاكاتها، إلّا أنّها مقيّدة بعدم وصول خلافها إلى المكلّف، فإذا وصل تتبدّل الأحكام إلى ما يوافق الأمارة[1].

ج ـ السببيّة الإماميّة:

وهي تبتني على فرض وجود أحكام واقعيّة ثابتة في الواقع، سواء قامت عليها أمارة أو لا، وسواء قامت على خلافها أمارة أو لا.

وبناءً على ذلك، فإذا قامت أمارة على حكم، فإن كانت مطابقة للحكم الواقعي فلا كلام؛ لأنّ المكلّف قد وصل إلى المصلحة الواقعيّة، وإن لم تطابقه فتفوت من المكلّف المصلحة الواقعيّة؛ ولأجل أن تتدارك هذه المصلحة يجعل الشارع مصلحة في نفس سلوك الأمارة، بمعنى أنّ المكلّف لـمّا سلك الطريق المجعول من قِبل الشارع تعبّداً منه له فقد جعل ـ أي الشارع ـ لذلك مصلحة يتدارك بها المصلحة الواقعيّة الفائتة منه.

والمصلحة المتداركة تكون بمقدار المصلحة الفائتة من المكلّف. فمثلاً، لو كان الواجب واقعاً هو الظهر، وقامت الأمارة على وجوب الجمعة، فصلّى المكلّف الجمعة ثمّ انكشف أنّ الواجب واقعاً كان هو الظهر، فإن كان الانكشاف داخل الوقت، فيكون الفائت من المكلّف هو مصلحة أداء الصلاة في أوّل

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ١١٤، وفوائد الأُصول ٣: ٩٥.

الوقت، والمصلحة في سلوك الأمارة يستدارك بها مصلحة فضيلة أوّل الوقت التي فاتت من المكلّف، وأمّا مصلحة أداء صلاة الظهر في الوقت فلم تفت، بل هي باقية على حالها، فينبغي تداركها بإتيان صلاة الظهر في الوقت، وهكذا...[1].

ما هو الصحيح من النظريات المتقدّمة؟

أمّا السببيّة الأشعرية فهي باطلة عندنا بتفسيريها:

أمّا الأوّل؛ فلاستلزامه خلوّ الواقعة من الحكم في صورة عدم قيام أمارة عليه، وهو باطل عندنا لتواتر الأخبار باشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين[2]. مضافاً إلى مخالفته لفرض الأماريّة؛ لأنّه إذا لم يكن هناك حكم واقعي وراء الأمارة، فالأمارة تكون أمارة لأيّ شيء[3]؟

وبعبارة أُخرى: الأمارية تتوقّف على وجود حكم سابق، في حين أنّ وجود الحكم متوقّف على الأمارة[4].

وأمّا الثاني؛ فلأنّه يستلزم أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه، كأن يقول: يجب على زيد صلاة الجمعة لو علم بوجوب الجمعة، وهذا باطل أيضاً؛ لاستلزامه خلوّ الواقعة من الحكم الواقعي مع فرض عدم العلم به، وهو باطل كما تقدّم[1].

وأمّا السببيّة المعتزليّة، فهي باطلة أيضاً؛ لأنّها تستلزم خلوّ الواقعة من الحكم أيضاً في حقّ من قامت عنده أمارةٌ على خلاف الحكم الواقعي، وإن كانت دائرة الخلوّ أقلّ من السببيّة الأشعريّة، فإذا قامت أمارة على وجوب الجمعة عند شخص، وكان الواجب واقعاً هو الظهر، فتكون الواقعة ـ وهي ما يؤدّيه المكلّف في ظهر الجمعة من الصلاة ـ خاليةً من الحكم عند ذلك الشخص، أمّا الواقعي فلوصول حكمٍ مخالفٍ له إلى المكلّف، في حين أنّ الحكم الواقعي مقيّد بعدم وصول خلافه إلى المكلّف. وأمّا الحكم الذي دلّت عليه الأمارة فلانكشاف خطئها، وخلوّ الواقعة من الحكم بالنسبة للجاهل مخالف للإجماع والروايات الدالّة على اشتراك العالمين والجاهلين في الأحكام[2].

وأمّا السببيّة بالتفسير الإمامي، فقد أبدعها الشيخ الأنصاري[3] وشيّد أركانها المحقّق النائيني. ولكن الظاهر منه أنّه التزم بها على فرض التنزّل من الالتزام بالطريقيّة كما عليه المشهور، وإليه يشير كلامه بعد بيان الطريقيّة ودفع الإشكال بناءً عليها:

---

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ١١٤ ـ ١١٥، وفوائد الأُصول ٣: ٩٥ ـ ٩٧.

(٢) انظر: فرائد الأُصول ١: ١١٣، وفوائد الأُصول ٣: ٩٥.

(٣) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٢١٥.

(٤) انظر مصباح الأُصول ٢: ٩٥.

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) انظر: فرائد الأُصول ١: ١١٤، ومصباح الأُصول ٢: ٩٥ ـ ٩٦، وبحوث في علم الأُصول ٤: ٢١٦.

(٣) انظر فرائد الأُصول ١: ١١٢ ـ ١١٦.

«وإن أبيت عن ذلك كلّه وقلت: إنّ في الأمارة يلزم تفويت المصلحة...»[1].

ثمّ شرع في بيان أنواع السببيّة ومنها السببيّة الإماميّة التي عبّر عنها بالمصلحة السلوكية.

ولكن واجهت هذه النظرية عدّة مناقشات، منها:

ـ المفروض أنّ الحكم الواقعي باقٍ على حاله، سواء قامت أمارة على خلافه أو وفاقه أو لم تقم، وسواء علم به المكلّف أو لا.

ومن جهة أُخرى إذا قامت الأمارة على خلاف الحكم الواقعي فيجب العمل بها ما لم ينكشف الخلاف، والمصلحة إنّما تكون في سلوكها.

إذن فالواجب على المكلّف بالظهر واقعاً وقامت عنده أمارةٌ على وجوب الجمعة عليه، الجمعُ بين الظهر والجمعة، وهذا يعني أنّ الواجب الواقعي خرج عن الحدّ الذي وضع له، وهو كونه واجباً تعيينيّاً، وهذا هو نوع من التصويب[2].

ـ وربّما يظهر التصويب هنا بصورة أشدّ، كما إذا قامت الأمارة على إباحة ما هو حرام واقعاً، كالعصير العنبي المغلي، فإنّ فوات المفسدة الواقعيّة وتداركها بمصلحة سلوك الأمارة يوجب زوال الحرمة واقعاً وانقلابها إلى الإباحة، وهذا أشدّ مراتب التصويب[1].

هذا كلّه بالنسبة إلى السببيّة بأنواعها.

وأمّا الطريقيّة، فهي المسلك المشهور بين الأُصوليّين منّا، ولهم توجيهات في كيفيّة دفع إشكال تفويت المصلحة نشير إلى أهمّها:

الأوّل ـ المرتكز عند العرف والعقلاء في العمل بالطرق والأمارات غير العلميّة إنّما هو الطريقيّة، وأنّ الشارع إنّما يكون عمله في مثل هذه الموارد مطابقاً لنظر العرف، بمعنى أنّه يكون عملاً إمضائياً لما هو المتداول عند العرف[2].

الثاني ـ هذا مضافاً إلى أنّ العمل بالأمارة في الأحكام لا يفترق عن العمل بها في الموضوعات، ولـمّا كان العمل بها في الموضوعات إنّما هو على نحو الطريقيّة، فيكون العمل بها في الأحكام كذلك[3].

الثالث ـ إلزام المكلّفين بتحصيل العلم ـ وإن فرض انفتاح بابه ـ حرجٌ على نوع المكلّفين، ومنافٍ لكون الشريعة المقدّسة سهلة سمحة، فلو قدّم الشارع الحكيم مصلحة التسهيل على الإنسان على مصلحة الواقع الفائتة عند مخالفة الأمارة للواقع لم يتصوّر فيه قبح[4].

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٩٤.

(٢) انظر: مصباح الأُصول ٢: ٩٧، وبحوث في علم الأُصول ٤: ٢١٧.

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٢١٧.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٧٢، وفوائد الأُصول ٣: ٩١، ومصباح الأُصول ٢: ٩٨.

(٣) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٧٢، وفوائد الأُصول ٣: ٩٢.

(٤) انظر: فوائد الأُصول ٣: ٩٣، ومصباح الأُصول ٢: ٩٨.

الرابع ـ تفويت مصلحة الواقع أو الإلقـاء في مفسدته لا محذور فيه أصـلاً، إذا كـانت في التـعبّد بـالأمارة مـصلحة غـالبة عـلى مـفسدة التـفويت أو الإلقاء[1].

الخامس ـ أنّ المصلحة والمفسدة ليستا مـن العناوين القبيحة بالذات، بل من العناوين المقتضية للحسن والقبح، فإذا وجدت فيها جهة أقوى كان الحسن أو القبح تابعاً لتلك الجهة[2].

والمصلحة الغالبة أو الأقوى، إنّما هي مصلحة التسهيل ونفي الحرج عن الناس ونحو ذلك.

تنبيه (١):

ذكر الشيخ الأنصاري في مدخل بحثه عـن الظن وإمكان التعبّد به شبهة عن ابن قبة حول العمل بخبر الواحد، وهو أمـارة مـن الأمـارات، وهـذه الشبهة تتألّف من إشكالين:

الأوّل ـ لو جاز الإخبار ـ بخبر الواحد ـ عن النبيّ ﷺ لجاز الإخبار به عن الله تعالى، وهو باطل إجماعاً.

الثاني ـ أنّ العمل بخبر الواحد يستلزم تحليل الحرام وبالعكس كما تقدّم توضيحه أثناء الأبحـاث السابقة.

فأمّا الشبهة الثانية، فقد انـدفعت بمـا تـقدّم

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٧٧.

(٢) انظر نهاية الدراية ٣: ١٢٩.

من الأبحاث.

وأمّا الأُولى، فأجاب عنها:

ـ بأنّ الإجماع إنّما قـام عـلى عـدم الوقـوع لا على الامتناع.

ـ وبأنّ أصل الديـن وجمـيع فـروعه ثـبت بالأدلّة القطعيّة، وإنّما عرض اخـتفاؤها مـن جـهة العوارض وإخفاء الظالمين للحقّ[1].

تنبيه (٢):

قد يرد في بعض عبارات الأُصوليّين التـعبير بـ«الموضوعيّة» في بحث الأمارات، ويـريدون بـه السببيّة بأقسامها مقابل الطريقيّة في الأمارات[2].

خامساً ـ ما هو المجعول في باب الأمارات؟

اختلف الأُصوليّون في أنّ المجـعول في بـاب الأمارات ما هو؟ ولهم في بيانه عدّة نظريات، هي:

١ ـ نظرية جعل المؤدّى:

بمعنى أنّ المجـعول في بـاب الأمـارات هـو مـؤدّياتها، وهـذه النـظرية مـنسوبة إلى الشـيخ الأنصاري، ولعلّه إليها يشير في كـلامه: «ومـعنى وجوب العمل على طبق الأمارة: وجوب تـرتيب أحكام الواقع على مؤدّاها مـن دون أن يحـدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع... فإذا أدّت

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ١٠٥ ـ ١٠٧.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٧٢، ونهاية الدراية ٣: ١٣١، وغيرهما.

إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي، وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي...»[١].

وقال في مورد آخر: «إنّ تفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به، إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعيّة، وإمّا بفعل ما حكم حكماً جعليّاً بأنّه نفس المراد، وهو مضمون الطرق المجعولة»[٢].

٢ ـ نظرية جعل المنجّزية والمعذّرية:

بمعنى أنّ المجعول في باب الأمارات إنّما هو الحجّية، ولكن لا بما هي، بل بما هي منجِّزة ومعذِّرة أي تكون منجِّزة في حقّ المكلّف لو صادفت الواقع ومعذِّرة في حقّه لو خالفته.

وهذه النظرية منسوبة إلى صاحب الكفاية، وإليها يشير كلامه حيث يقول: «... لأنّ التعبّد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكامٍ تكليفيّة بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب وصحّة الاعتذار به إذا أخطأ...»[٣].

وقال في الاستصحاب: «... إنّ قضيّة حجّية الأمارات ليست إلّا تنجّز التكاليف مع الإصابة والعذر مع المخالفة، كما هو قضيّة الحجّة المعتبرة عقلاً، كالقطع، والظنّ في حال الانسداد على الحكومة، لا إنشاء أحكام فعليّة شرعيّة ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب»[١].

٣ ـ نظرية جعل الطريقيّة:

وتفيد هذه النظرية: أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقيّة.

وإلى هذه النظرية ذهب المحقّق النائيني حيث قال: «فالأقوى: أنّ الحجّية والوسطية في الإثبات بنفسها ممّا تنالها يد الجعل بتتميم كشفها، فإنّه لا بدّ في الأمارة من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتميم كشفها ولو إمضاءً بإلقاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين، فكأنّ الشارع أوجد في عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتتميم نقص كشفه وإحرازه، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة...»[٢].

واعتبر السيّد الخوئي ما ذكره النائيني متيناً جدّاً[٣].

٤ ـ نظرية جعل الحجّية:

بمعنى أنّ المجعول في الأمارات هو الحجّية

---

(١) فرائد الأُصول ١: ١١٧.
(٢) فرائد الأُصول ١: ٤٥٧، وانظر فوائد الأُصول ٣: ١٠٩.
(٣) كفاية الأُصول: ٢٧٧.

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٥.
(٢) فوائد الأُصول ٣: ١٠٨.
(٣) انظر مصباح الأُصول ٢: ١٠٦.

نفسها، وهذا هو المستفاد من كلام المحقّق الإصفهاني، حيث قال:

«... وأمّا الثالث، وهو اعتبار نفس معنى الحجّية، فتوضيح القول فيه: أنّ الحجّية مفهوماً ليست إلّا كون الشيء بحيث يصحّ الاحتجاج به.

وهذه الحيثيّة: تارةً تكون ذاتيّة غير جعليّة كما في القطع، فإنّه في نفسه بحيث يصحّ به الاحتجاج للمولى على عبده.

وأُخرى تكون جعليّة إمّا انتزاعيّة كحجّية الظاهر عند العرف وحجّية خبر الثقة عند العقلاء، فإنّه بملاحظة بنائه العملي على اتّباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصحّ انتزاع هذه الحيثيّة من الظاهر والخبر.

وإمّا اعتبارية كقوله عليه السلام: "هم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه" فإنّه جعل الحجّية بالاعتبار.

والوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه ــ مع موافقته لمفهوم الحجّية فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم ــ هو: أنّ المولى إذا كانت له أغراض واقعيّة وعلى طبقها أحكام مولويّة، وكان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجباً لفوات أغراضه الواقعيّة، إمّا لقلّة علومهم، أو لكثرة خطئهم، وكان إيجاب الاحتياط تصعيباً للأمر، منافياً للحكمة، وكان خبر الثقة غالب المطابقة، فلا محالة يعتبر الخبر بحيث يصحّ الاحتجاج به. وكلّ تكليف قام عليه ما يصحّ الاحتجاج به اعتباراً من المولى كان مخالفته خروجاً عن زيّ الرقّية ورسم العبوديّة، وهو ظلم على المولى، والظلم ممّا يذمّ عليه فاعله»[1].

٥ ــ الأمر بمعاملة المؤدّى معاملة الواقع:

أي إنّ المجعول في الأمارات هو الأمر بمعاملة مؤدّى الأمارة مؤدّى الواقع[2].

وهذا الرأي هو الظاهر من المحقّق العراقي حيث قال: «ودعوى أنّ المجعول فيها هو الجري العملي والبناء على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، لا الحكم التكليفي كما ترى، لا نفهم له وجهاً، كيف وإنّ البناء والجري فعل المكلّف، ومثله غير قابل لتعلّق الجعل به، وما هو القابل للجعل إنّما هو الأمر بالمعاملة والبناء على أحد طرفي الشكّ على أنّه الواقع...»[3].

ولعلّ إلى هذا المعنى يشير كلام الإمام الخميني حيث قال رادّاً على النائيني: «... إنّ ما هو القابل للجعل في المقام إنّما هو وجوب العمل على طبق الأخبار ووجوب ترتيب الأثر على مؤدّاها، وأمّا الطريقيّة والكاشفيّة فليس ممّا تنالها يد الجعل، فلأنّ الشيء لو كان واجداً لهذه الصفة تكويناً، فلا معنىً لإعطائها لها، وإن كان فاقداً لها كالشكّ، فلا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً،

---

(١) نهاية الدراية ٣: ١٢٦.

(٢) وكان يعبّر عنه بعض مشايخنا ــ على ما ببالي ــ بـ: «مبنى عامل معاملة».

(٣) نهاية الأفكار ٣: ٧١ ــ ٧٢.

وما ليس طريقاً طريقاً...»[١].

سادساً ـ ماهو الأصل عند الشكّ في حجّية الأمارة؟

بعد أن فرغنا من أصل إمكان التعبّد بالأمارة شرعاً يأتي دور الكلام عن وقوع مثل هذا التعبّد وعمّا إذا شكّ في وقوعه.

أمّا أصل وقوعه فمّا لا إشكال فيه إجمالاً؛ فإنّ الفقه قد بُني على خبر الواحد وهو من الأمارات، وسوف يأتي ذكر الأدلّة على جواز العمل به وحجّيته شرعاً في موطنه إن شاءالله تعالى.

وكلّ ما علمنا بقيام الدليل على جواز التعبّد به من الأمارات فنتعبّد به، وكلّ ما علمنا بقيام الدليل على حرمة التعبّد به لم نتعبّد به، وأمّا لو شككنا في قيام الدليل على جواز التعبّد به فما هو موقفنا حينئذٍ؟

هنا لا بدّ أن نرى ما هو الأصل في التعبّد بالأمارات؛ هل هو الحرمة أو الجواز؟ فنرجع إليه عند الشكّ في جواز التعبّد بأمارة بالخصوص.

والمعروف بين الأصوليّين: أنّ الأصل هو حرمة التعبّد بالأمارات ما لم يدلّ الدليل على جوازه في مورد بالخصوص. ولهم عدّة توجيهات لما ذهبوا إليه نشير فيما يلي إلى أهمّها من دون ذكر المناقشات والردود، وهي:

الأوّل ـ أنّ التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبّد به دليلٌ، محرّمٌ بالأدلّة الأربعة:

ـ أمّا الكتاب: فيكفي منه قوله تعالى: ﴿قُلْ أَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[١].

فالآية تدلّ على أنّ إسناد أيّ حكم إلى اللّه تعالى من دون إذن منه افتراء عليه.

ـ وأمّا السنّة: فقوله عليه السلام عند تعداد القضاة الذين يدخلون النار: «ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم»[٢]، فإنّ قضاءه وإنْ كان بالحقّ، لكن لـمّا لم يسنده إلى الشارع بدليل معتبر شرعاً فهو محرّم.

ـ وأمّا الإجماع: فقد قال الوحيد البهبهاني: «إنّ الأصل عدم حجّية الظنّ، وهو محلّ اتّفاق جميع أرباب المعقول والمنقول»[٣].

ونقل عنه الشيخ الأنصاري: أنّ عدم الجواز بديهي عند العوام فضلاً عن العلماء[٤].

ـ وأمّا العقل: فلأنّ العقلاء يقبّحون من يتكلّف من قِبل مولاه بما لا يعلم بوروده من قِبله، ولو كان جاهلاً مع التقصير[٥].

---

(١) تهذيب الأُصول ٢: ١٤٢، لكن إنّما قال ذلك بعد أن صرّح بأنّه ليس في الأمارات حكم وضعي ولا حكم تكليفي، بمعنى أنّ الشارع لم يجعل شيئاً وإنّما أمضى ما هو مقرّر عند العرف في كيفيّة رؤيتهم للأمارات والعمل طبقها.

(١) يونس: ٥٩.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٣) الرسائل الأُصوليّة: ١٢، رسالة الاجتهاد والأخبار.

(٤) انظر فرائد الأُصول ١: ١٢٦.

(٥) انظر هذا وما قبله في المصدر المتقدّم: ١٢٥ ـ ١٢٦.

وبعبارة أُخرى: أنّ العقلاء مطبقون على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنّه منه[١].

الثاني ـ أنّ الشكّ في الحجّية يساوي عدم الحجّية:

وإلى هذا الوجه يشير كلام صاحب الكفاية: من «أنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبّد به واقعاً عدم حجّيته جزماً، بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً...»[٢].

ومعنى ذلك أنّه: لو لم يقم دليل على حجّية القياس وشككنا في حجّيته، فنفس هذا الشكّ في عدم الحجّية يساوي عدم حجّيته.

الثالث ـ إذا شككنا في حجّية أمارة أو في جواز التعبّد بها فالأصل عدم حجّيتها:

والأصل هنا بمعنى الاستصحاب، أي نستصحب عدم حجّيتها وعدم جواز التعبّد بها؛ لأنّ الحجّية وجواز التعبّد أمران حادثان وهما مسبوقان بالعدم، فعند الشكّ في وجودهما وتحقّقهما نستصحب عدمهما[٣].

وهناك وجوه أُخر أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل[٤].

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ١٢٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٧٩.

(٣) انظر فرائد الأُصول ١: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ١٢٨ ـ ١٢٩.

سابعاً ـ ما هو الخارج عن الأصل المتقدّم؟

قال الشيخ الأنصاري بعد الأبحاث المتقدّمة: «إنّما المهمّ... بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل، من الأُمور الغير العلميّة التي أُقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظنّ مطلقاً أو في الجملة، وهي أُمور...»[١].

ومقصوده من قوله: «مع قطع النظر عن انسداد...»: أنّ ما يبحث عنه في بيان الأصل وما يخرج منه إنّما هو في صورة القول بعدم انسداد باب العلم، أمّا بناءً عليه فيكون الظنّ حجّة مطلقاً ولا تأتي هذه الأبحاث عندئذٍ.

وعلى أيّة حال فما ذكره الشيخ وبحث عن حجّيته وخروجه عن هذا الأصل هو:

١ ـ الظواهر: فتكلّم عن حجّيتها بصورة عامّة وعن حجّية خصوص ظواهر الكتاب.

٢ ـ قول اللغوي.

٣ ـ الإجماع المنقول.

٤ ـ الشهرة الفتوائية.

٥ ـ خبر الواحد.

وأضاف إليها بعضهم: السيرة[٢].

وقد تقدّم الكلام على بعضها كالإجماع المنقول في عنوان «إجماع»، وسوف يأتي الكلام

(١) فرائد الأُصول ١: ١٣٤.

(٢) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٣٣.

على بعضها الآخر في مواضعه المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

مظانّ البحث:

يبحث عن الأمارات بصورة عامّة في أوائل مبحث الظنّ، ثمّ يردف بالبحث عن الأمارات بصورة خاصّة كالظواهر وخبر الواحد ونحوهما كما تقدّم.

امتثال

لغـــة:

مصدر امتثل، يقال: امتثل أمره، أي أطاعه واحتذاه[1]، وامتثل طريقته: تبعها فلم يعْدُها[2].

وأصل الكلمة من المِثْل، وهي تفيد التسوية، فيقال: هذا مثل هذا، بمعنى يساويه أو يشابهه[3].

اصطلاحاً:

بمعنى الطاعة.

الأحكـام:

ذكرنا في عنوان «إطاعة»: أنّ بعض الأُصوليّين[1] ذكروا للإطاعة أربع مراحل، هي:

أوّلاً ـ الإطاعة العلميّة التفصيليّة:

وهي صورة العلم بحصول الإطاعة تفصيلاً، سواء كان ذلك بالعلم الوجداني أو العلم التعبّدي، كالطرق والأمارات التي ثبتت حجّيتها.

ثانياً ـ الإطاعة العلميّة الإجماليّة:

وهي صورة العلم بحصول الإطاعة إجمالاً لا تفصيلاً، مثل الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

ثالثاً ـ الإطاعة الظنّية:

وهي الإطاعة المبتنية على الظنّ الذي لم يقم دليل على اعتباره، كالقياس مثلاً، أو الظنّ الذي حكم العقل بتعيّن الامتثال طبقاً له عند تعذّر الامتثال العلمي. وهو المعبّر عنه بـ«الظنّ المطلق» الذي تكلّموا عن حجّيته عقلاً عند انسداد باب العلم.

رابعاً ـ الإطاعة الاحتماليّة:

وهي الإطاعة المبتنية على الاحتمال، كما في الشبهات البدوية قبل الفحص، كاحتمال ورود الأمر بفعل ما.

(١) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «مثل».

(٢) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «مثل».

(٣) انظر الصحاح: «مثل».

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ٧١ ـ ٧٢ و٤٣١ ـ ٤٣٢، وفوائد الأُصول ٣: ٧٠ ـ ٧٣.

التقدّم الرتبي بين أنواع الإطاعة:

ثمّ قالوا: إنّه لا يصل الدور إلى الإطاعة الاحتمالية إلّا بعد تعذّر الإطاعة الظنّية، ولا إلى الظنّية إلّا بعد تعذّر العلميّة الإجمالية.

وهذا ممّا لا كلام فيه ظاهراً، وإنّما وقع الخلاف فيما إذا تمكّن المكلّف من الإطاعة العلميّة التفصيلية، لكن تركها واختار الإطاعة العلميّة الإجمالية، فذهب بعض إلى جوازه، وبعض آخر إلى عدم جوازه.

فالذين يعتقدون عدم الجواز يرون أنّ الإطاعة العلميّة الإجمالية في طول الإطاعة العلميّة التفصيلية، فإذا لم يتمكّن من الإطاعة التفصيلية يصل الدور إلى الإجمالية، وأمّا إذا تمكّن فلا.

والذين يعتقدون بجواز ذلك يرون أنّهما في عرض واحد، وللمكلّف أنْ يختار أيَّ الطريقين للإطاعة والامتثال.

وقد سبق في عنوان «إطاعة» أن أحلنا تفصيل الكلام فيه على عنوان «امتثال»[1]، وقد حان وقته، فنقول:

إنّ الاحتياط والامتثال الإجمالي تارةً يكون في التوصّليات وأُخرى في التعبّديات؛ فلذلك يكون البحث في مرحلتين:

المرحلة الأُولى ـ الامتثال الإجمالي للواجب التوصّلي:

الظاهر أنّه لا إشكال في صحّة الامتثال الإجمالي مع القدرة على الامتثال التفصيلي في الواجب التوصّلي، قال الشيخ الأنصاري: «مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال على العلم الإجمالي بإتيان المكلّف به، أمّا فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة، ففي غاية الوضوح...»[1].

ومثاله: ما لو علم أحدٌ بأنّه مديونٌ بدينار لشخصٍ، إمّا لزيد أو لعمرو، فأعطى لكلٍّ منهما ديناراً ليحصل له العلم بفراغ ذمّته.

ويلحق بالتوصّليات الوضعيّات: كالطهارة والنجاسة، والصحّة، والفساد، فلو غسل الثوب المتنجّس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بكون أحدهما ماءً مطلقاً والآخر مضافاً، طهر بلا إشكال.

وكذا العقود والإيقاعات، فإنّه لو احتاط المكلّف وجمع بين إنشاءات متعدّدة يعلم إجمالاً بصحّة أحدها ـ كما إذا أنشأ صيغة عقد البيع، أو صيغة الطلاق بصور متعدّدة ـ كان ذلك كافياً في حصول المنشأ[2].

ولكن قد يستشكل في الاحتياط في العقود والإيقاعات؛ لاستلزامه الإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء؛ إذ الترديد ينافي الجزم بالنيّة، ولذا لا يصحّ التعليق في الإنشاء.

وأُجيب: بأنّ المخلّ للعقد أو الإيقاع إنّما هو التعليق في إنشائها، كأن يقول: بعتك هذا الكتاب إن

(١) وقد تقدّم بعض الكلام عن ذلك إجمالاً أيضاً في عنوان «احتياط» في قسم الفقه.

(١) فرائد الأُصول ١: ٧١.

(٢) انظر مصباح الأُصول ٢: ٧٧ ـ ٧٨.

كنت ابناً لزيد، فإنشاء البيع معلّق على كون المشتري ابناً لزيد؛ فلذلك لا يكون البائع جازماً في مفاد العقد وهو البيع، وأمّا إذا كان جازماً في مفاده، لكن كان شاكّاً في أنّ الصيغة الفلانية تدلّ عليه أم لا، فليس ذلك من التعليق في العقود حتّى يكون باطلاً؛ ولذلك لو كرّر الصيغة بحيث كان يعلم بصحّة واحدة منها فلا وجه لبطلان العقد أو الإيقاع؛ لصحّة الصيغة إجمالاً وللجزم في مفادها[1].

المرحلة الثانية ـ الامتثال الإجمالي للواجب التعبّدي:

إنّ الامتثال الإجمالي للواجب التعبّدي ـ وهو الذي يحتاج في امتثاله إلى إتيان الواجب مقروناً بقصد القربة ـ تارةً يكون مع القدرة على الامتثال التفصيلي، وأُخرى مع عدم القدرة عليه.

فإن كان مع عدم القدرة، فالمعروف جواز الامتثال الإجمالي، لكن يرى بعضهم عدم صحّته في هذه الصورة. قال ابن إدريس: «إذا حصل معه ثوبان: أحدهما نجس والآخر طاهر ولم يتميّز له الطاهر، ولا يتمكّن من غسل أحدهما، قال بعض أصحابنا: يصلّي في كلّ واحد منهما على الانفراد وجوباً، وقال بعضٌ منهم: ينزعهما ويصلّي عرياناً. وهذا الذي يقوى في نفسي وبه أُفتي...»[2].

(١) انظر: مصباح الأُصول ٢: ٧٨، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٦٧.

(٢) السرائر ١: ١٨٤، وانظر الخلاف ١: ٤٨١، المسألة ٢٢٤.

ثمّ أخذ يستدلّ على ما ذهب إليه، لكن ناقشه المتأخّرون عنه[1].

هذا مع عدم القدرة على الامتثال التفصيلي، وأمّا مع القدرة عليه، فلهم فيه تفصيل بين ما استلزم التكرار وما لم يستلزمه:

أوّلاً ـ إذا لم يستلزم الامتثال الإجمالي في العبادة التكرار:

ومثاله: إذا شكّ في وجوب السورة في الصلاة، فالامتثال التفصيلي هو أن يحصل له العلم بوجوب السورة أو عدمه، ثمّ يصلّي حسب علمه. والامتثال الإجمالي هو أنْ يصلّي ويأتي بالسورة احتياطاً، وهذا لم يستلزم تكراراً في العمل؛ لأنّه لم يصلِّ إلّا صلاةً واحدة مع الجزء المحتمل.

وهكذا كلُّ مورد يدور الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر، فإنّ الاحتياط فيه هو الإتيان بالأكثر.

فهل يجوز مثل هذا الاحتياط والامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي بالتعلّم؟

قال الشيخ الأنصاري: «وأمّا إذا لم يتوقّف الاحتياط على التكرار ـ كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً ـ فالظاهر عدم ثبوت اتّفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك...»[2].

ولم يبيّن هو مختاره في المسألة صريحاً،

(١) انظر: المختلف ١: ٤٨٧، والمدارك ٢: ٣٥٦، والحدائق ٥: ٤٠٥ ـ ٤٠٦، و...

(٢) فرائد الأُصول ١: ٧٢.

لكن صرّح جملة ممّن تأخّر عنه بجواز الامتثال الإجمالي في هذه الصورة، مثل صاحب الكفاية[١] والشيخ النائيني[٢]، والسيّد الخوئي[٣]، وغيرهم.

وللسيّد الخوئي تفريعات في المسألة اختار في جميعها جواز الامتثال الإجمالي، وهي:

ـ لو كان التكليف استقلالياً وكان أصل الطلب معلوماً في الجملة، كما إذا شكّ في وجوب غسل الجمعة واستحبابه.

ثمّ قال: إنّ المانع من صحّة الامتثال الإجمالي هنا هو اعتبار قصد الوجه في صحّة العبادة، ثمّ ردّ اعتباره.

ـ المسألة الأُولى نفسها مع فرض كون التكليف المحتمل ضمنيّاً، كما إذا شكّ في أنّ السورة مثلاً جزءٌ واجب للصلاة، أو جزء مستحبّ.

ـ المسألة الأُولى نفسها مع فرض عدم كون التكليف معلوماً أصلاً، كما إذا دار غسل الجمعة بين الوجوب والإباحة.

ثمّ ذكر بعض الوجوه المانعة ـ التي سوف تأتي في الأبحاث الآتية[٤] ـ ثمّ ناقشها.

ثانياً ـ إذا استلزم الامتثال الإجمالي التكرار:

وأمثلته كثيرة، منها: لو كان له ثوبان أحدهما طاهر، فصلّى فيهما ليحصل له العلم بفراغ الذمّة بعد انشغالها بوجوب الصلاة في الثوب الطاهر.

وإذا تردّد تكليفه بين القصر والإتمام، فصلّاهما ليحصل له العلم بالفراغ.

وإذا تردّد في القبلة بين جهتين فصلّى إليهما ليحصل له العلم ببراءة الذمّة، وهكذا...

وقد اختلفوا في جواز الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي في هذه الصورة.

قال الشيخ الأنصاري ـ بعد بيان أنّ مقتضى القاعدة جواز الامتثال إجمالاً لمن تمكّن من تحصيل العلم تفصيلاً ـ: «لكن الظاهر ـ كما هو المحكيّ عن بعض ـ ثبوت الاتّفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة»[١].

ثمّ نقل عن صاحب المدارك ترجيح القول بالجواز[٢].

وأمّا المتأخّرون عن الشيخ الأنصاري ممّن التزمنا بذكر آرائهم فهم بين قائل بالجواز وقائل بعدمه؛ ففي المسألة قولان:

الأوّل ـ القول بعدم الجواز:

نسب هذا القول إلى المشهور[٣]، ولعلّه كذلك بين المتقدّمين على صاحب الجواهر، واستدلّ عليه:

أوّلاً ـ بأنّ حقيقة الإطاعة عقلاً هي: انبعاث

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٧٤.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣: ٧٣ ـ ٧٤.

(٣) انظر مصباح الأُصول ٢: ٧٩ ـ ٨٢.

(٤) انظر نهاية هذه الصفحة وما بعدها.

(١) فرائد الأُصول ١: ٧١ ـ ٧٢.

(٢) انظر: المصدر المتقدّم: ٧٢، والمدارك ٢: ٣٥٦.

(٣) انظر: فرائد الأُصول ١: ٧١، والحدائق ٥: ٤٠١ و ٤٠٤.

العبد عن بعث المولى وأمره، بحيث يكون الداعي والمحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمر به وانطباق عنوان «المأمور به» عليه. وهذا المعنى يمكن تحقّقه في الامتثال التفصيلي، ولا يمكن في الإجمالي؛ لأنّ الداعي للمكلّف نحو العمل بكلّ واحد من فردي الترديد ليس إلّا احتمال تعلّق الأمر به، لا تعلّق الأمر به قطعاً؛ لأنّه لا يعلم انطباق عنوان «المأمور به» عليه بالخصوص. نعم بعد الإتيان بالفردين يعلم بتحقّق ما ينطبق «المأمور به» عليه.

وبعبارة موجزة: أنّ الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي، فلا يصل الدور إلى الإجمالي إلّا بعد تعذّر التفصيلي بحكم العقل.

ذكر هذا الدليل المحقّق النائيني، وثبت عليه[1].

وأُجيب عنه:

١ ـ بأنّ المعتبر في الإطاعة بحكم العقل هو إتيان الفعل المأمور به مضافاً إلى المولى، وأمّا لزوم الانبعاث عن بعث المولى فلا دليل عليه، ومع الشكّ في وجوبه تجري فيه البراءة؛ لأنّه من الأقلّ والأكثر الارتباطيّين[1].

٢ ـ وبأنّه على فرض صحّة الكبرى الكلّيّة المذكورة: من أنّ الإطاعة الاحتمالية في طول الإطاعة التفصيلية، فإنّها خارجة عن مورد البحث؛ لأنّ الإطاعة في الامتثال الإجمالي يقينيّة لا احتماليّة، غاية الأمر أنّه لا تمييز حال الإتيان. نعم لو دار الأمر بين وجوب غسل الجمعة أو إباحته مثلاً فيكون إتيانه إطاعة احتماليّة[2].

٣ ـ إنّ الآتي بالمأمور به بداعي احتمال الأمر ربّما يكون أطوع ممّن يأتي به بداعي الأمر القطعي؛ لأنّ الانبعاث عن احتمال الأمر يكشف عن قوّة المبادئ الباعثة إلى الإطاعة في نفس المطيع[3].

ثانياً ـ بأنّ الممتثل تفصيلاً يكون قادراً على قصد الوجه والتمييز[4]؛ لأنّه عالم بأنّ الأمر الوارد

---

(١) انظر: فوائد الأُصول ٣: ٧٣، وأجود التقريرات ٢: ٤٤ ـ ٤٥؛ ولذلك علّق على كلام السيّد اليزدي في العروة القائل: «الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وأمكن الاجتهاد أو التقليد» بقوله: «إلّا إذا كانت عبادة، فإنّ الأحوط بل الأقوى حينئذٍ تعيّن الاجتهاد أو التقليد، نعم لو أتى بالمحتمل الآخر رجاءً للمحبوبيّة وإدراك الواقع بعد الإتيان بما أدّى إليه تقليده أو اجتهاده كان حسناً».

انظر العروة الوثقى ١: ١٤، كتاب الاجتهاد والتقليد، المسألة ٤.

(١) انظر مصباح الأُصول ٢: ٨٣.

(٢) انظر مصباح الأُصول ٢: ٨٣ ـ ٨٤.

(٣) انظر تهذيب الأُصول ٢: ١٢٨.

(٤) المراد من قصد الوجه هو: إيقاع الفعل على وجهه، ففي الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، وفي المندوب، لندبه أو لوجه ندبه.

والتمييز: هو إيقاع الفعل مميّزاً عن غيره ممّا يشاركه، كإيقاع الصلاة ظهراً وأداءً ونحو ذلك. انظر المقاصد العليّة: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

على نحو الوجوب أو الندب، وأمّا الممتثل بالامتثال الإجمالي فلا يتمكّن من إحراز ذلك بالنسبة إلى كلٍّ من الفردين؛ لأنّه لا يعلم تعلّق الأمر به جزماً.

وهذا الدليل موجود في كلمات ابن إدريس في السرائر[1].

وأُجيب عنه:

بأنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه أو التمييز في النيّة؛ إذ لو كانا معتبرين في الواجبات لأشار الأئمّة عليهم السلام إلى ذلك؛ لكثرة الابتلاء بهما.

وعلى فرض الشكّ في وجوبهما، فأصالة البراءة تقتضي عدم الوجوب[2].

(١) انظر السرائر ١: ١٨٤، فإنّه وإن أقام الدليل على صورة عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي، لكنّه جارٍ في صورة التمكّن بطريق أولى.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٧٤، المقصد السادس / الأمر السابع، ومصباح الأصول ٢: ٧٩ ـ ٨١، والتنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد): ٦٨ ـ ٦٩ و٧٣ ـ ٧٤. وقد تكلّم الفقهاء على وجوب قصد الوجه والتمييز وعدمه عند كلامهم على النيّة في الوضوء والصلاة ونحوهما من العبادات، وسوف نتكلّم فيها تحت عنوان «نيّة» إن شاء الله تعالى.

وبحث المتأخّرون إضافة إلى ذلك عن الأصل العملي في المسألة ـ عند الشكّ في الوجوب بسبب عدم تمامية الأدلّة عليه ـ أهو البراءة أو الاحتياط؟ فعلى الأوّل لا يجبان وعلى الثاني يجب إتيانهما، وقد اختلفت وجهات النظر في ذلك. انظر فرائد الأصول ٢: ٤٠٧، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٦٩.

ثمّ على فرض وجوب قصد الوجه، فإنّ ذلك ممكن؛ لتمكّن المكلّف من قصد الوجوب في كلٍّ من الصلاتين في الثوبين المشتبهين، لكن من باب المقدّمة العلميّة للتوصّل إلى الواجب الواقعي[1].

بل قال الشيخ الأنصاري: «إنّ نيّة الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتّى من القائلين باعتبار نيّة الوجه؛ لأنّ لازم قولهم باعتبار نيّة الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعيّة الاحتياط وكونه لغواً»[2].

ثالثاً ـ وبأنّ الامتثال الإجمالي مع القدرة على الامتثال التفصيلي يُعدُّ عبثاً ولعباً بأمر المولى؛ لأنّ القادر على تطهير ثوبه، إذا ترك ذلك وصلّى في الثوبين المشتبهين لإحراز الصلاة في الثوب الطاهر يُعدُّ في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى.

(١) انظر المصادر المذكورة في الهامش المتقدّم، والذخيرة: ١٦٦، والحدائق ٥: ٤٠٦، والجواهر ٦: ٢٤٢. فإنّ الأوّلين وإن ذكرا الاستدلال ردّاً على كلام ابن إدريس وموضع كلامه عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي، إلّا أنّ ما ذكراه جارٍ في صورة التمكّن من الامتثال التفصيلي بطريق أولى.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٧٦. وللشيخ كلام آخر ـ في الكتاب نفسه ٢: ٤٠٦ ـ ٤٠٨ ـ يميل فيه إلى اعتبار قصد الوجه؛ فراراً من مخالفة الإجماع المنقول المعتضد بالشهرة القائمة على اعتباره، وكلامه يستلزم عدّه من المخالفين لجواز الامتثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي، وعندئذٍ لابدّ من حمل كلامه الذي ذكرناه في المتن على صورة تعيّن الاحتياط لعدم إمكان غيره.

ذكر هذا الدليل الشيخ الأنصاري[١].

لكن أُجيب عنه:

بأنّه لو تعلّق الغرض العقلائي بالامتثال الإجمالي فكيف يكون تكرار العمل لغواً وعبثاً لدى العقلاء؟ كما إذا توقّف الامتثال التفصيلي على تعلّم المسألة، واستلزم ذلك الذهاب إلى محلّ آخر، فإنّ ذلك ممكن حسب الفرض، إلّا أنّ تركه والامتثال إجمالاً ليس عبثاً ولعباً بأمر المولى، نعم يمكن أن يكون العبث واللعب في طريق الامتثال وكيفيّته أحياناً، وهو غير اللعب بأمر المولى[٢].

تنبيه:

تكلّموا في أنّ الامتثال التفصيلي الظنّي هل هو كالامتثال التفصيلي العلمي أم لا؟ فلهم فيه تفصيل بين أقسام الظنّ، لكنّ القدر المتيقّن أنّ الظنّ المعتبر ـ كالظنّ الحاصل من البيّنة ـ يقوم مقام العلم الوجداني هنا كسائر الموارد، وعليه فإن قلنا بلزوم تقديم الامتثال التفصيلي العلمي على الإجمالي فيقدّم الظنّي عليه أيضاً وإلّا فلا[٣].

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٤٠٩.

(٢) انظر: كفاية الأُصول: ٢٧٤، المقصد السادس / الأمر السابع، والمستمسك ١: ٩، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٧٤ ـ ٧٥.

(٣) انظر: فرائد الأُصول ١: ٧٣ ـ ٧٤، ومصباح الأُصول ٢: ٨٤.

الثاني ـ القول بالجواز:

ذهب عدّة من الفقهاء والأُصوليّين ـ وخاصّة المتأخّرين منهم ـ إلى جواز الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي، منهم: صاحب المدارك[١]، وصاحب الجواهر[٢]، والسادة: اليزدي[٣]، والحكيم[٤]، والخوئي[٥]، والخميني[٦]، وغيرهم من المتأخّرين والمعاصرين.

قال السيّد اليزدي: «الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وأمكن الاجتهاد أو التقليد».

ولم يخالفه من الفقهاء المحشّين على العروة إلّا النائيني[٧] الذي سبق أن ذكرنا قوله بعدم الجواز.

(١) انظر المدارك ٢: ٣٥٦.

(٢) انظر الجواهر ٦: ٢٤٢.

(٣) انظر العروة الوثقى ١: ١٤، كتاب الاجتهاد والتقليد، المسألة ٤.

(٤) انظر المستمسك ١: ٨.

(٥) انظر: التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٧٣، ومصباح الأُصول ٢: ٨٣ ـ ٨٤.

(٦) انظر: تهذيب الأُصول ٢: ١٢٦ ـ ١٢٩، ولم يعلّق على كلام صاحب العروة فيظهر منه موافقته له.

(٧) وممّن لم يخالفه من أصحاب التعاليق والحواشي ـ غير من تقدّم ـ هم: الشيخ عبدالكريم الحائري، والشيخ ضياءالدين العراقي، والسيّد أبو الحسن الإصفهاني، والشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، والسيّد حسين الطباطبائي البروجردي، والسيّد عبد الهادي الشيرازي، والسيّد أحمد الخوانساري، =

ولعلّ الوجه فيما اختاروه هو المناقشة في أدلّة القائلين بالمنع.

الامتثال بعد الامتثال:

تطرّق الأصوليّون إلى هذه المسألة عند كلامهم عن دلالة الأمر على المرّة أو التكرار. وبعد الفراغ من عدم دلالته على التكرار تطرّق بعضهم إلى البحث عن أنّ المكلّف إذا امتثل الأمر فهل يجوز له أن يمتثله ثانية بعد الامتثال الأوّل أم لا؟

قال صاحب الكفاية ما حاصله: إذا كان الامتثال الأوّل وافياً بغرض المولى بأن كان علّة تامّة لحصوله، فلا يبقى مجال لامتثاله ثانية، وأمّا إذا لم يكن وافياً فيجوز، كما إذا أمر المولى عبده بإتيان الماء للشرب أو الوضوء فأتى به، لكنّه ـ أي العبد ـ جاء بماءٍ آخر قبل أن يستعمل المولى الماء الأوّل، فإنّ ذلك ممّا لا إشكال فيه[1].

ولكن ناقشه المتأخّرون عنه بما حاصله: أنّ المفروض تعلّق الأمر بالطبيعة من دون تقييده بتكرارها، وبناءً على ذلك، فإذا أتى المكلّف بفرد مستجمع للأجزاء والشرائط من تلك الطبيعة فتتحقّق الطبيعة لا محالة، وإذا تحقّقت سقط الأمر ولا يبقى أمر حتّى يصدق امتثاله. وبعبارة أُخرى: لا يبقى ما يكون داعياً للعبد ومحرّكاً له نحو إتيان الفعل ثانية حتّى يصدق امتثاله ثانية؛ فلذلك يقال في باب الإجزاء: إنّ إتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه علّة تامّة لحصول الغرض وسقوط الأمر، فعدم الإجزاء غير معقول.

وأمّا المثال الذي ذكره، فقد وقع الخلط فيه بين غرض المولى الأقصى الذي هو رفع العطش في المثال، والغرض الأدنى وهو تحقّق المأمور به في الخارج الذي هو مقدّمة للغرض الأقصى. فما يراد من المأمور وهو قادر عليه إحضاره الماء وتمكين المولى من شربه، وأمّا تحقّق الشرب ورفع العطش فهو خارج عن قدرة المكلّف، ومع فرض تحقّق الغرض الأدنى الذي هو مأمور به لم تبق داعوية للأمر كما تقدّم[1].

وللسيّد الصدر إشكال في ربط المثال بالمقام والجواب عليه بما تقدّم[2].

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

تطرّق الفقهاء إلى الامتثال الإجمالي وكفايته عن التفصيلي عند الكلام على الصلاة في الثوبين المشتبهين في أحكام الطهارة بمناسبة بحثهم عن وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن

= والسيّد محمّد رضا الگلپايگاني. انظر العروة الوثقى ١: ١٤، كتاب الاجتهاد والتقليد، المسألة ٤.

(١) انظر كفاية الأُصول: ٧٩، المرّة والتكرار.

(١) انظر: نهاية الدراية ١: ٣٦١، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٠٨ ـ ٢١٠، وبحوث في علم الأُصول ٢: ١٢٧.

(٢) انظر بحوث في علم الأُصول ٢: ١٢٨.

للصلاة، وتكلّم عنها بعضهم في أحكام لباس المصلّي.

وتكلّموا عنه أيضاً في كتاب الاجتهاد والتقليد عند الكلام على جواز الاحتياط لو استلزم التكرار.

ثانياً ـ أُصول الفقه:

وتطرّقوا إليه في علم الأُصول في بحث القطع عند كلامهم على سقوط التكليف في العلم الإجمالي، وفي بحث البراءة والاشتغال عند الكلام على شروط الاحتياط.

أمـر

تكلّم الأُصوليّون في موضوع الأمر عن أمرين:

الأوّل ـ عن مادّة الأمر، أي: «أ م ر».

الثاني ـ عن صيغة الأمر، مثل صيغة «إفعل» كـ«إضرب».

إذن يقع الكلام في مرحلتين:

المرحلة الأُولى ـ الكلام في مادّة الأمر

الأمر لغة:

ذكرت للأمر معانٍ عديدة، منها:

ـ الحال، مثل: أمره مريب.

ـ الشأن، مثل: جئت لهذا الأمر.

ـ الحادثة، مثل: رأيت اليوم أمراً عظيماً.

ـ الطلب، مثل: أمرته بكذا[1].

وأضاف بعضهم إليها معاني أُخر، مثل: الشيء، والفعل، والفعل العجيب، والغرض[2].

وهناك عدّة محاولات من الأُصوليّين لإرجاع هذه المعاني إلى معنىً جامع أو معنيين، وفيما يلي خلاصتها:

١ ـ محاولة إرجاع جميع المعاني غير الطلب إلى «الشأن»، فيكون للأمر معنيان: الطلب والشأن[3].

وهذه محاولة صاحب الفصول.

٢ ـ محاولة إرجاع سائر المعاني إلى «الشيء»، فيكون للأمر معنيان أيضاً: الطلب في الجملة، والشيء.

وهذه محاولة صاحب الكفاية[4].

ويبدو أنّ هذه المحاولة أكثر شيوعاً من غيرها وإن أُجريت بعض التوضيحات والتعديلات عليها، فممّن التزم بها:

ـ المحقّق العراقي، حيث قال: «...ولكنّ التحقيق كونه حقيقة في خصوص "الشيء" الذي هو من الأُمور العامّة العرضيّة لجميع الأشياء الشامل

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «أمر».

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٦١، المقصد الأوّل في الأوامر.

(٣) انظر الفصول الغروية: ٦٢، القول في الأمر.

(٤) انظر كفاية الأُصول: ٦٢.

للفعل، والشأن، والحادثة، والشغل، ونحو ذلك ...نعم ذلك كلّه بالنسبة إلى غير المعنى الأوّل وهو الطلب، وأمّا بالنسبة إليه فهو وإن كان أيضاً أمراً من الأمور وشيئاً من الأشياء، فكان من مصاديق ذلك العنوان العام العرضي، لكن الظاهر كونه موضوعاً بإزائه بالخصوص أيضاً قبالاً لوضعه لذلك المعنى العام العرضي، كما أنّ الظاهر هو كونه من باب الاشتراك اللفظي دون الاشتراك المعنوي»[1].

ـ والسيّد الخوئي، فإنّه قال: «ويمكن أن نقول: إنّ مادّة الأمر موضوعة لغةً لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظي:

أحدهما ـ الطلب في إطار خاصّ، وهو الطلب المتعلّق بفعل الغير، لا الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلّق بفعل غيره وما يتعلّق بفعل نفسه، كطالب العلم، وطالب الضالّة، وطالب الحقّ ...ومن هنا يظهر أنّ النسبة بين الأمر والطلب عموم مطلق.

ثانيها ـ الشيء الخاصّ، وهو الذي يتقوّم بالشخص من الفعل أو الصفة أو نحوهما، في مقابل الجواهر وبعض أقسام الأعراض، وهي بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثة، وقد تنطبق على الشأن، وقد تنطبق على الغرض وهكذا...»[2].

واستُدلّ على هذه المحاولة بأمرين:

الأوّل ـ أنّ لفظ الأمر بمعنى الطلب، قابل

(١) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٥٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٧.

للتصريف والاشتقاق بخلاف الأمر بمعنى الشيء، فإنّه جامد غير قابل للاشتقاق.

الثاني ـ أنّ الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر، وبمعنى الشيء يجمع على أُمور[1].

٣ ـ محاولة إرجاع جميع المعاني إلى معنىً واحد، مثل الواقعة ذات الأهمّية.

وقد اختار هذه المحاولة المحقّق النائيني، فإنّه ادّعى أوّلاً أنّ الأمر موضوع للطلب وللواقعة ذات الأهمّية؛ ثمّ تدرّج وادّعى إمكان القول بأنّ الأمر بمعنى الطلب من مصاديق الواقعة ذات الأهمّية؛ لأنّ الطلب من الأمور التي لها أهمّية، فيكون للأمر معنىً واحد وهو الواقعة ذات الأهمّية، وهو ينطبق تارةً على الطلب، وأُخرى على الغرض، وثالثة على الحادثة[2].

٤ ـ محاولة إرجاع جميع المعاني إلى الطلب، عكس المحاولة السابقة.

وقد تبنّى هذه المحاولة المحقّق الإصفهاني، وحاصل ما أفاده هو:

أنّ الأمر موضوع للجامع بين المعاني المذكورة، والذي يصلح لذلك هو «الفعل»، لكن لا بمفهومه المتضمّن للمعنى الحدثي، وإلّا لكان «أمر ـ يأمر» مثل «فعل ـ يفعل» ويقوم مقامه، وهو ليس

(١) انظر: نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٥٦، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٧.

(٢) انظر: أجود التقريرات ١: ٨٦، ومنتقى الأصول ١: ٧١.

كذلك بل بمصداقه، أي أنّ كلمة «الأمر» موضوعة لمصاديق الفعل، لكن لا لكلّ واحد منها كالأكل والشرب ونحوهما، بل لمعنىً جامع بينها، وهي حيثيّة الفعليّة التي تكون قابلة لتعلّق الطلب بها، كما يقال: رأيت مطلباً عجيباً، ويراد منه فعل عجيب، فنفس كون الفعل معرضاً لتعلّق الطلب والإرادة به، يصحّح إطلاق لفظ «المطلب» و«المقصد» و«الأمر» عليه[1].

كانت هذه أهمّ المحاولات لتوحيد المعاني اللغوية، وهناك محاولات أُخرى أعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة.

الأمر اصطلاحاً:

تكلّم بعض الأُصوليّين في أنّ المعنى الاصطلاحي للأمر هل هو المعنى اللغوي، أي الطلب، أو غيره.

قال صاحب الكفاية: «وأمّا بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتّفاق على أنّه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره»[2].

والمقصود من القول المخصوص هو صيغة أو هيئة «إفعل»[3].

ثمّ استشكل هو على هذا الرأي وناقشه،

(١) انظر نهاية الدراية ١: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٦٢، وناقل الاتّفاق صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٦٣.

ثمّ وجّهه، ثمّ قال: «وكيف كان، فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في الاصطلاح»[1].

ولبعض الأُصوليّين[2] إشكالات ومناقشات لدعوى كون الأمر حقيقة في القول المخصوص، مع الاعتراف بعدم الجدوى في هذا البحث.

مراحل البحث في مادّة الأمر:

تكلّم الأُصوليّون ـ بعد تعريف الأمر ـ عن جهات ترتبط بالأمر على النحو التالي:

أوّلاً ـ هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء في الأمر ؟

اختلف الأُصوليّون في أنّ الأمر موضوع للطلب بشرط كون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، أو كونه مستعلياً عليه وإن لم يكن عالياً واقعاً، أو يشترط الأمران بأن يكون عالياً واقعاً ومستعلياً، فلو طلب العالي برفق وعدم الاستعلاء لم يكن أمراً، أو يشترط أحد الأمرين العلوّ أو الاستعلاء ؟

المعروف بين المتقدّمين من الأُصوليّين هو اعتبار الاستعلاء، قال صاحب القوانين: «الأمر على ما ذكره أكثر الأُصوليّين هو طلب فعل بالقول استعلاءً»[3].

والمعروف بين المتأخّرين[4] منهم هو اشتراط

(١) انظر كفاية الأُصول: ٦٣.

(٢) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١١.

(٣) انظر القوانين ١: ٨١.

(٤) انظر: كفاية الأُصول: ٦٣، ونهاية الدراية ١: ٢٥٨، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٥٩ ـ ١٦٠، ومحاضرات =

العلوّ دون الاستعلاء؛ لأنّ الطلب الصادر من غير العالي لا يصدق عليه الأمر عرفاً وإن كان الطالب مستعلياً؛ بل يصدق عليه الالتماس والاستدعاء.

ويرى البعض الآخر أنّه يشترط العلوّ والاستعلاء معاً؛ لأنّ الأمر الصادر من العالي من دون استعلاء لا يكون أمراً، بل استشفاعاً أو إرشاداً.

وممّن اختار هذا الرأي صاحب القوانين[1] ـ ونسبه إلى جماعة ـ والنائيني[2]، والسيّد الخميني[3].

لكن قيل: لا أثر مهمّاً لهذا البحث؛ لأنّ الأوامر المبحوث عنها في الأُصول والفقه إنّما هي الأوامر الواردة من قِبل الشارع، وهي مقرونة بالعلوّ والاستعلاء[4].

وأمّا اشتراط أحد الأمرين، فاحتمله صاحب الكفاية ثمّ ضعّفه[5].

ثانياً ـ هل يدلّ الأمر على الوجوب، وما هو منشأ دلالته؟

اختلف الأُصوليّون في ما وضع له الأمر وكذا صيغته: هل هو الوجوب خاصّة، أو الوجوب والندب على وجه الاشتراك اللفظي، بمعنى أن يكون موضوعاً لكلٍّ منهما، أو القدر المشترك بين الوجوب والندب فيكون مشتركاً معنويّاً بينهما؟

المعروف بين الأُصوليّين منّا أنّ الأمر وصيغته موضوعان إمّا للوجوب خاصّة، أو للقدر المشترك بينه وبين الندب، وهو الطلب.

ويرى بعضهم أنّهما موضوعان لغةً للوجوب والندب على نحو الاشتراك اللفظي، لكن يراد منهما الوجوب خاصّة في الكتاب والسنّة إلّا إذا دلّت القرائن على إرادة الندب[1].

ولذلك قال السيّد الصدر ـ بعد ذكر بعض الاستدلالات المعهودة[2] لإثبات كون الأمر للوجوب ومناقشتها ـ: «هذا ونحن في غنىً عن مثل

= في أُصول الفقه ٢: ١٣، وبحوث في علم الأُصول ٢: ١٥، وغيرها.

(١) انظر قوانين الأُصول ١: ٨١، وفيه: «الأولى اعتبار العلوّ مع ذلك» أي مع الاستعلاء.

(٢) انظر: فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٢٩، وأجود التقريرات ١: ٨٧.

(٣) انظر تهذيب الأُصول ١: ١٠٠.

(٤) انظر منتقى الأُصول ١: ٣٧٥.

(٥) انظر كفاية الأُصول: ٦٣.

(١) قال السيّد المرتضى: «...ونحن وإن ذهبنا إلى أنّ هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب، فنحن نذهب إلى أنّ العرف الشرعي المتّفق المستمرّ قد أوجب أن يحمل مطلق هذه اللفظة إذا وردت عن اللّه تعالى أو عن الرسول ﷺ على الوجوب دون الندب». الذريعة ١: ٥٣.

(٢) مثل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾. النور: ٦٣

وممّا استُدلّ به أيضاً قوله تعالى مخاطباً إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾. الأعراف: ١٢

وقوله ﷺ: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك». عوالي اللآلي ٢: ٢١، الحديث ٤٣.

وغير ذلك. لكنّها كلّها لم تسلم من المناقشة.

هذه الاستدلالات، فإنّه ممّا اتّفق عليه المحقّقون دلالة مادّة الأمر على الوجوب بحكم التبادر وبناء العرف والعقلاء على كون الطلب الصادر من المولى بمادة الأمر، وجوباً، ولم يستشكل فقيه في استفادة الوجوب من لفظ "أمر" ورد في لسان الشارع عند عدم القرينة على الاستحباب».

ثمّ قال: «وإنّما الذي وقع فيه البحث هو كيفيّة تفسير هذه الدلالة وتحديد منشئها، وقد اختلفوا في ذلك على أقوال ثلاثة»[1]، ثمّ ذكر الأقوال الثلاثة:

القول الأوّل ـ أنّ الدلالة ناشئة من وضع كلمة «الأمر» للوجوب.

وهذا الرأي هو المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً، كما جاء في المحاضرات[2].

وممّن اختاره صاحب الكفاية، حيث قال: «لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؛ لانسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيّده...»[3]. ثمّ ذكر الآيات والروايات التي استدلّ بها المتقدّمون على الوجوب، لكن جعلها مؤيّدة للمدّعى لا دليلاً عليه؛ لكثرة المناقشات الواردة على الاستدلال بها.

واختار هذا الرأي الإمام الخميني أيضاً[4].

القول الثاني ـ أنّ منشأ الدلالة على الوجوب

(١) بحوث في علم الأُصول ٢: ١٧ ـ ١٨.

(٢) انظر محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٣.

(٣) كفاية الأُصول: ٦٣.

(٤) انظر تهذيب الأُصول ١: ١٠١.

إنّما هو حكم العقل به.

وقد تبنّت مدرسة النائيني[1] هذه الفكرة، واختارها السيّد الخوئي أيضاً[2].

قال النائيني ـ وهو يرى بأنّ صيغة الأمر مصداق لمادّته ـ: «إنّ الصيغة متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثالـ[ها] باقتضاء العبودية والمولويّة، ولا يصحّ الاعتذار عن الترك بمجرّد احتمال كون المصلحة غير لزوميّة إلّا إذا كانت هناك قرينة متّصلة أو منفصلة على كونها غير لزوميّة»[3].

ثمّ بنى على ذلك ما لو وردت عدّة أوامر في عبارة واحدة، وقامت قرائن على إرادة الندب من بعضها، فتبقى الأوامر الأُخرى دالّة على الوجوب طبقاً للقاعدة وبلا أي محذور وتكلّف، بخلاف ما لو التزمنا بمناشئ أُخرى للدلالة، كالوضع ومقدّمات الإطلاق.

القول الثالث ـ أنّ الدلالة ناشئة من الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

وقد تبنّى هذا الرأي المحقّق العراقي[4]، والسيّد الصدر[5].

وهناك عدّة توجيهات لهذا الرأي منها:

(١) انظر: فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٣٦ ـ ١٣٧، وأجود التقريرات ١: ٩٤ ـ ٩٦.

(٢) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٣ ـ ١٤.

(٣) أجود التقريرات ١: ٩٥، وانظر الصفحة ٨٧.

(٤) انظر نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٦٠ ـ ١٦٣.

(٥) انظر بحوث في علم الأُصول ٢: ٢٢.

الأوّل ـ أنّ الأمر يدلّ على الطلب، والطلب له فردان: طلب شديد، وطلب ضعيف، فالأوّل هو الوجوب، والثاني هو الندب. والشدّة لـمّا كانت من سنخ الطلب نفسه فهي ليست بحاجة إلى بيان زائد، بخلاف الضعف، فإنّه أمرٌ عدمي؛ لأنّه عدم الشدّة؛ فلذلك يكون بحاجة إلى بيان زائد، فإذا دلّت قرينة على الطلب الضعيف فيحمل الأمر عليه، فيدلّ حينئذٍ على الندب، وإن لم تدلّ قرينة على ذلك فيحمل الأمر على الطلب الشديد فيدلّ حينئذٍ على الوجوب[1].

الثاني ـ وهو يتركّب من مقدّمتين:

الأُولى ـ أنّ الوجوب طلب متميّز بقيد عدمي، وهو عدم الترخيص في الترك، والاستحباب طلب متميّز بقيد وجودي، وهو الترخيص في الترك.

الثانية ـ كلّما دار الكلام بين حقيقتين المميّز لإحداهما أمر وجودي، والمميّز للآخر أمر عدمي، يتعيّن عند الإطلاق وعدم القرينة الحمل على العدمي؛ لأنّ الكلام يكون دالاً عندئذٍ على الحيثيّة المشتركة لا أكثر. فالأمر فيما نحن فيه دالّ على الطلب، وهو حيثيّة مشتركة بين الوجوب والندب، ودلالته على الندب بحاجة إلى بيان زائد وهو الترخيص في الترك، ولم يرد ذلك من المتكلّم مع أنّه في مقام البيان، فتتمّ عندئذٍ مقدّمات الإطلاق، فيستفاد منها إطلاق الطلب وعدم تقيّده، وهو الوجوب[1].

هذا وذكر السيّد الصدر توجيهين آخرين يستفاد من أحدهما أنّه مختاره هنا وفي صيغة الأمر، وحاصله:

أنّ صيغة الأمر تدلّ على الإرسال والدفع بمعناه الحرفي ـ أي النسبة الإرسالية ـ لا الاسمي الذي هو معنى الإرسال، وذلك يعني سدّ جميع الأبواب التي توجب عدم الإرسال، هذا في مرحلة الدلالة التصوّرية. وأصالة التطابق بين الدلالة التصوّرية ـ أو فقل المدلول التصوّري ـ مع الدلالة التصديقيّة تقتضي أن يكون مراد الآمر هو سدّ جميع أبواب عدم الإرسال أيضاً، وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة، وهو عبارة أُخرى عن الوجوب[2].

ثمّ إنّ السيّد الصدر ذكر جملة من الآثار التي تترتّب على كلٍّ من الأقوال المتقدّمة[3].

ثالثاً ـ هل الموضوع له في الأمر هو الطلب الحقيقي أو الإنشائي، أو غيرهما؟

اختلف الأُصوليّون المتأخّرون في أنّ الموضوع له في الأمر ما هو؟

ـ هل هو الطلب الحقيقي، الذي هو الشوق المؤكّد الحاصل في النفس عقيب الداعي إلى ذلك؟

---

(١) انظر نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٦٢ ـ ١٦٣.

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٢: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٢٢ و ٥٤.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٢٤ ـ ٢٦.

فهو بهذا المعنى يكون من الكيفيّات القائمة بالنفس، وله وجود عيني.

ـ أو هو الطلب المنشأ، المعبّر عنه بالطلب الحقيقي الإنشائي، بمعنى الطلب الذي أُنشئ بالقول أو بغيره كالكتابة والإشارة؟

ـ أو هو نفس إبراز الطلب المعبّر عنه بالطلب الإنشائي، سواء كان الإبراز بالقول أو الكتابة أو بغيرهما؟

وجوه: اختار صاحب الكفاية الثاني، وعلّله بعدم صدق الطلب على الطلب الحقيقي من دون إبرازه؛ لأنّ طالب الماء لا يصدق عليه أنّه طالب للماء إذا لم يبرز طلبه بمبرزٍ مهما كان نوعه، فقال بهذا الصدد: «الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو بمعنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي...».

ثمّ تنزّل وقال: «ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطلب، فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ "الطلب" أيضاً؛ وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أنّ الأمر في لفظ "الإرادة" على عكس لفظ الطلب»[1].

ثمّ من هذا المنطلق دخل في بحث الطلب والإرادة الذي فصّلنا الكلام عنه في عنوان «إرادة».

ويرى العراقي: أنّ «الأمر عبارة عن نفس الطلب، أي مفهومه بما هو حاكٍ عن الطلب الحقيقي القائم بالنفس، فبهذا الاعتبار يصدق عليه الطلب الحقيقي، ويحمل عليه بالحمل الشائع»[1].

فليس الموضوع له هو الطلب الحقيقي الذي هو من الكيفيّات القائمة بالنفس، ولا مفهوم الطلب بما هو مفهوم ذهني، بل هو مفهومه بما هو حاك عن الطلب الحقيقي القائم بالنفس.

ويرى النائيني: أنّ الأمر موضوع للطلب الذي هو إيجاد الصيغة، فإنّه قال: «والحاصل: أنّ الطلب في التشريعيّات عبارة عن نفس إيجاد الصيغة، فإنّه بها يتصدّى الآمر لتحصيل مطلوبه في الخارج»[2].

وقال السيّد الخوئي: «إنّ الأمر موضوع للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج»[3].

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٤، الجهة الرابعة. ومقصوده من العبارة الأخيرة هو: أنّنا إذا قلنا بأنّ الموضوع له للأمر هو الطلب فنقول: إنّ للطلب فردين: طلب حقيقي وطلب إنشائي، والأمر ينصرف ـ عند إطلاقه ـ إلى الطلب الإنشائي؛ لكثرة استعمال الأمر في الطلب =

= الإنشائي، مثل كلمة «الطلب» نفسها، فإنّها تنصرف عند إطلاقها إلى الطلب الإنشائي، كما أنّ الإرادة على العكس منها فإنّها إذا أُطلقت انصرفت إلى الإرادة الحقيقية.

وبهذه المناسبة دخل في الفرق بين الطلب والإرادة.

(١) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٥٩.

(٢) أجود التقريرات ١: ٨٩، وانظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٤.

المرحلة الثانية ـ الكلام في صيغة الأمر

صيغة الأمر لغةً واصطلاحاً:

لا يختلف المعنى الاصطلاحي لصيغة الأمر عن المعنى اللغوي لها، فالمهمّ بيان المعنى اللغوي لها، فنقول:

قيل[1]: إنّ صيغة الأمر إنّما وضعت لمعانٍ عديدة، منها: الطلب، والتهديد، والتعجيز، والتمنّي، والإهانة، وغيرها[2].

وقال صاحب الكفاية: «إنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل إلّا في إنشاء الطلب، إلّا أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أُخرى أحد هذه الأُمور...»[3].

وقال السيّد الخوئي: «إنّ الإنشاء عبارة عن اعتبار الأمر النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك، وعلى ضوء هذا التفسير لا مانع من الالتزام بتعدّد المعنى لصيغة الأمر، بيان ذلك: أنّ الصيغة على هذا موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج... فإنّ المتكلّم تارةً يقصد بها إبراز ما في نفسه من اعتبار المادّة على ذمّة المخاطب، وأُخرى إبراز ما في نفسه من التهديد...»[1].

وقال جملة من الأُصوليّين المتأخّرين: إنّ صيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرساليّة والدفعيّة[2]، غاية الأمر يختلف الداعي لهذه النسبة الإرسالية، فقد يكون هو الطلب، وقد يكون التهديد، أو التعجيز، أو غير ذلك:

قال النائيني: «قد عرفت أنّ صيغة الأمر ليست موضوعة للطلب، ولا غيره من المعاني

---

(١) ذكره أغلب الأُصوليّين المتأخّرين، انظر: كفاية الأُصول: ٦٩، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٢١.

(٢) فمثال الطلب: قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ البقرة: ٤٣، والتهديد مثل: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ فصّلت: ٤٠، والتعجيز مثل: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾ البقرة: ٢٣، والتمنّي مثل قول امرئ القيس في معلّقته:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلِ
بصبح وما الإصباح منك بأمثلِ

يراجع جامع الشواهد: ٥١.

(٣) كفاية الأُصول: ٦٩.

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) الإرسال أو الدفع أو الإلقاء له فردان: فرد حقيقي تكويني، وهو ما إذا دفع شخص شخصاً آخرَ نحو شيءٍ في الخارج. وله فرد عناني تكويني، كما لو دفعه بيده نحو عمل من الأعمال، أو إذا ألقاه على الكتاب لكي يطالع، فهو إلقاء تكويني حقيقي على الكتاب، ودفع تكويني عناني نحو المطالعة، وهذا الدفع يولّد نسبة مخصوصة بين المدفوع وهو زيد والمدفوع نحوه وهو المطالعة، وهذه النسبة تسمّى بالنسبة الإرساليّة والدفعيّة والتحريكيّة.

انظر بحوث في علم الأُصول ٢: ٤٩.

المذكورة لها، بل إنّما هي موضوعة لإيقاع النسبة بين المبدأ والفاعل، لدواعٍ: منها الطلب، ومنها التهديد...»[١].

وقال العراقي ـ بعد أن بيّن كغيره: أنّ للفعل مادّةً وهيئة، فالمادة في «اضرب» وهي الضرب تدلّ بحسب الوضع النوعي على نفس الحدث ـ: «وأمّا هيئتها الخاصّة فهي أيضاً لا تدلّ إلّا على النسبة الإرساليّة والمحركيّة بين المبدأ والفاعل، لكن لا مفهوم هذه النسبة؛ لأنّه معنى اسمي، بل مصداقه وصورة ذاك المبدأ...»[٢].

ومثلها قال غيرهما[٣]، بل قيل: إنّ هذا هو المشهور[٤].

انصراف الصيغة إلى الطلب عند إطلاقها:

تقدّم أنّ صيغة الأمر موضوعة ـ على المعروف بين المتأخّرين ـ للنسبة الإرساليّة، وهي تارة يكون الداعي فيها الطلب، وأُخرى التهديد، وثالثة التعجيز، وهكذا.

وهنا نضيف: أنّ الصيغة لو أُطلقت ولم تقم قرينة على إرادة خصوص أحد المعاني المذكورة

(١) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٣٤.

(٢) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٧٨.

(٣) انظر: نهاية الدراية ١: ٣٠٧، على تأمّل من جهة التعبير، وبحوث في علم الأُصول ٢: ٤٨ ـ ٤٩، وتهذيب الأُصول ١: ١٠١ ـ ١٠٣.

(٤) انظر منتقى الأُصول ١: ٣٩١.

لها، فهي تنصرف إلى خصوص الطلب.

كذا قالوا، ثمّ ذكروا لهذا الانصراف عدّة مناشئ، منها:

ـ أنّ الأصل في استعمالات الإنسان أن يكون جادّاً فيها. والغالب في استعمالاته، أن تكون بداعي الجدّ، وهذه الغلبة تصير منشأً لأن يحمل الأمر على الجدّ أيضاً، وذلك يستدعي حمله على النسبة الإرساليّة بداعي الطلب؛ لعدم الجدّ في النسبة الإرسالية بدواعٍ أُخر.

ـ أنّ المعاني الأُخرى غير الطلب بحاجة إلى مؤونة زائدة على أصل الطلب، فإنّ القائل: «اضرب» قاصداً به التعجيز أو الاستهزاء قاصدٌ لأصل الطلب أيضاً، لكن طلبه يتضمّن أمراً زائداً على الطلب، وهو التعجيز أو الاستهزاء، فإذا كان المتكلّم في مقام البيان ولم يذكر هذا القيد الزائد، انصرف كلامه إلى خصوص الطلب[١].

وأمّا السيّد الخوئي فهو يرى أن منشأ هذا الانصراف هو الوضع؛ لأنّ المتبادر من الصيغة عند إطلاقها هو إبراز اعتبار الفعل على ذمّة المكلّف في الخارج، وأمّا إرادة إبراز التهديد أو الاستهزاء منها فتحتاج إلى نصب قرينة، وذلك علامة كون الصيغة موضوعة للمعنى الأوّل، فيكون استعمالها في سائر المعاني مجازياً[٢].

(١) انظر: نهاية الدراية ١: ٣٠٨، وبحوث في علم الأُصول ٢: ٥١.

(٢) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٢٣.

هل تدلّ الصيغة على الوجوب، وما هو منشأ الدلالة؟

بعد الفراغ من دلالة الصيغة على الطلب أو على النسبة الإرساليّة بداعي الطلب، يأتي دور الكلام عن أنّ هذا الطلب هل هو خصوص الطلب الإلزامي أي الوجوب، أو الأعمّ منه ومن الاستحبابي، أو الطلب الإلزامي وغيره على نحو الاشتراك اللفظي، أو خصوص الاستحباب؟

المعروف بين الأُصوليّين هو الأوّل، وذهب بعضهم إلى الثاني، وآخرون إلى الثالث.

فذهب السيّد المرتضى إلى أنّه موضوع للطلب الإلزامي أي الوجوب وللطلب غير الإلزامي أي الاستحباب، على نحو الاشتراك اللفظي، لكن يحمل على الوجوب إذا ورد في كلام الشارع[١]، ومثله قال ابن زهرة[٢].

وذهب الفاضل التوني إلى أنّه موضوع للطلب الشامل للإلزامي وغيره على نحو الاشتراك المعنوي، لكن يحمل على الوجوب إذا ورد في كلام الشارع. قال: «الحقّ أنّها للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب، ولكن دلّ الشرع على وجوب امتثال الأوامر الشرعية، فيحكم بالوجوب عند التجرّد عن قرائن الندب»[٣].

(١) انظر الذريعة ١: ٥٣، وتقدّمت عبارته في الهامش الأوّل من العمود الثاني في الصفحة ٤٥٣.

(٢) انظر غنية النزوع ١: ٢٧٧.

(٣) الوافية: ٦٨.

وقال صاحب المعالم في نهاية بحثه ـ بعد أن اختار وضع الصيغة للوجوب لغة ـ: «فايدة: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمّة عليهم الصلاة والسلام: أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجي، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السلام»[١].

لكن نوقش هذا الرأي من قِبل من تأخّر عنه[٢] ـ أي صاحب المعالم ـ وإن حظي بالقبول من قِبل بعض محقّقي الفقهاء، مثل: صاحب المدارك، والمحقّق الخوانساري، وصاحب الذخيرة والكفاية، وغيرهم على ما نقله عنهم صاحب الحدائق[٣].

ثمّ استدلّ المتقدّمون من القائلين بدلالة الصيغة على الوجوب بجملة آيات وروايات لا يخلو بعضها من المناقشة؛ ولذلك سلك المتأخّرون مسلكاً آخر لإثبات الوجوب، حيث قالوا:

لا إشكال في دلالة الصيغة على الوجوب،

(١) معالم الدين (الحجرية): ٤٨.

(٢) منهم: الفاضل التوني في الوافية: ٧٢، والمحدّث البحراني في الحدائق ١: ١١٥ ـ ١١٦، والمحقّق القمي في القوانين ١: ٨٨ ـ ٨٩، وغيرهم.

(٣) انظر الحدائق ١: ١١٥، وكانت قد مرّت عليَّ كلماتهم أثناء مراجعاتي المتكرّرة لكتبهم، لكنّها فاتت عنّي فعلاً؛ لأنّهم ذكروها في مطاوي كتبهم الفقهية.

وإنّما الكلام في منشأ هذه الدلالة هل هو الوضع أو شيء آخر؟

وقد تقدّم مثل هذا الكلام في مادّة الأمر. وقلنا: إنّ هناك طرقاً ثلاثة لتوجيه هذه الدلالة:

الأوّل ـ أنّ الدلالة ناشئة من الوضع، بمعنى أنّ وضع الصيغة للوجوب صار منشأً لاستظهار الوجوب منها. ويدلّ على ذلك تبادر الوجوب منها عند إطلاقها، والتبادر علامة الحقيقة.

وهذا يظهر من كلام صاحب الكفاية وذيل كلام المحقّق العراقي.

قال الأوّل: «لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيّده عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب»[1].

وقال الأخير ـ بعد أن حاول استفادة الوجوب عن طريق الإطلاق ومقدّمات الحكمة ـ: «...لكن مع ذلك كلّه ربّما تميل النفس إلى كونها حقيقة في خصوص الوجوب؛ نظراً إلى ما هو المتبادر منها، مؤيّداً ذلك بأصالة تشابه الأزمان المقتضي لكون وضعها لخصوص الطلب الإلزامي»[2].

الثاني ـ دلالة الصيغة على الوجوب مستفادة من حكم العقل؛ لأنّه بعد صدور البعث المولوي يأتي دور العقل، فيحكم بلزوم انبعاث العبد من بعث المولى، فالوجوب إذن لا يستفاد من نفس الصيغة وضعاً أو انصرافاً، بل من حكم العقل.

(١) كفاية الأُصول: ٧٠.

(٢) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٨٠.

وإلى هذا ذهب النائيني، والسيّدان: الخوئي والخميني.

قال الأوّل: «والذي ينبغي أن يقال هو: أنّ الوجوب إنّما يكون حكماً عقليّاً، لا أنّه أمرٌ شرعي ينشئه الآمر حتّى يكون ذلك مفاد الصيغة ومدلولها...»[1].

وقال أيضاً: «إنّ الصيغة متى صدرت من المولى، فالعقل يحكم بلزوم امتثال[ها] باقتضاء العبوديّة والمولويّة...»[2].

وقال الثاني: «إنّ الصيغة كما لا تدلّ على الطلب والبعث، كذلك لا تدلّ على الحتم والوجوب، نعم يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبوديّة والمولوية فيما إذا لم ينصب قرينة على الترخيص، أو فقل: إنّ الصيغة ـ كما عرفت ـ موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري في الخارج، ولا تدلّ على ما عدا ذلك، إلّا أنّ العقل يحكم بأنّ وظيفة العبودية والمولوية تقتضي لزوم المبادرة والقيام على العبد نحو امتثال ما أمره به المولى واعتبره على ذمّته»[3].

وقال الثالث ـ بعد بحث طويل ـ: «وبعد اللتيّا والّتي أنّ ممّا لا ريب فيه ولا إشكال يعتريه هو حكم العقلاء كافّة بأنّ الأمر الصادر من المولى واجب الإطاعة، وليس للعبد الاعتذار باحتمال كونه ناشئاً من المصلحة الغير الملزمة والإرادة الغير

(١) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٣٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٩٥.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٣١ ـ ١٣٢.

الحتميّة، ولا يكون ذلك لدلالة لفظيّة، أو انصراف، أو مقدّمات حكمة»[1].

الثالث ـ أنّ دلالة الصيغة على الوجوب إنّما هي ناشئة من الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

وقد تقدّم بيان ذلك في دلالة الأمر على الوجوب[2].

وهذا مستفادٌ من صدر كلام المحقّق العراقي[3]، ومن كلام السيّد الصدر في دلالة الأمر على الوجوب[4].

دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب:

تكلّم الأُصوليّون عن أنّ الجملة الخبريّة إذا استعملت في الإنشاء هل تدلّ على الوجوب أم لا؟

مثاله: قول الراوي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المنيّ يصيب الثوب فلا يدري أين مكانه؟ قال: يغسله كلّه، وإن علم مكانه فليغسله»[5].

فإنّ قوله عليه السلام: «يغسله كلّه» جملة خبرية في مقام البعث والتحريك، فالإمام عليه السلام بصدد تحريك المخاطَب نحو غسل الثوب.

(١) مناهج الوصول إلى علم الأُصول ١: ٢٥٦، وانظر تهذيب الأُصول ١: ١١٠.

(٢) تقدّم في الصفحة ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٣) انظر نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٤) انظر بحوث في علم الأُصول ٢: ٥٤.

(٥) الوسائل ٣: ٤٠٣، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

والأمثلة من هذا القبيل كثيرة.

والظاهر أنّ المعروف دلالة الجملة الخبرية الواردة مورد الإنشاء على الطلب الوجوبي، بل قيل: ربّما يكون آكد في الطلب من الصيغة. وهذا ممّا لا إشكال فيه ظاهراً، وإنّما المهم بيان كيفيّة تفسير وتوجيه هذه الدلالة، فلهم فيها عدّة توجيهات يطول شرحها، ونقتصر على الإشارة إليها:

التوجيه الأوّل ـ ما ذكره صاحب الكفاية، وهو: أنّ الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيق وهو الإخبار، ولكن لا بداعي الإعلام والإخبار، بل بداعي البعث والتحريك والطلب[1].

التوجيه الثاني ـ ما ذكره العراقي لكن استضعفه، وهو: أنّ الجملة الخبرية إنّما استعملت في الطلب والإرسال بما هو مفاد الصيغة، لكن مجازاً. فيكون استعمال الجملة في الطلب مجازيّاً[2].

التوجيه الثالث ـ ما ذكره العراقي أيضاً، وحاصله: أنّ الجملة مستعملة في معناها، وهو الإخبار، وأنّ الداعي في الاستعمال هو الإعلام، لكنّ الإخبار بتحقّق مفاد الجملة إنّما هو بلحاظ وبداعي تحقّق الإرادة في المريد؛ نظير باب الكنايات، كقولك: زيد كثير الرماد، تريد به إفادة ملزومه وهو جوده وسخاؤه.

واعتبر العراقي هذا الوجه أوجه ممّا ذكره

(١) انظر كفاية الأُصول: ٧١، وذكره العراقي أيضاً، انظر المصدر الآتي.

(٢) انظر نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٨٠.

صاحب الكفاية وهو الوجه الأوّل.

التوجيه الرابع ـ ما ذكره العراقي أيضاً واعتبره أوجه الوجوه المذكورة، وحاصله: أنّ استفادة الطلب من الجملة الخبرية الواردة مورد الإنشاء إنّما هي من جهة كون الطلب من لوازم كون المتكلّم جادّاً في إيقاع النسبة التي هي مدلول الجملة؛ لأجل التلازم الموجود بين الإيقاع الخارجي والإرادة، فالمتكلّم إذا كان جادّاً في إيقاع النسبة، فيقتضي ذلك كونه مريداً لوجود النسبة وتحقّقها في الخارج من قِبل المخاطب، فتكون الجملة الخبرية دالّة على الطلب بالملازمة[1].

هذا كلّه بناءً على نظرية المشهور في الوضع والإنشاء.

وأمّا على مبنى السيّد الخوئي القائل بأنّ حقيقة الوضع هي: عبارة عن تعهّد الواضع والتزامه النفساني بأنّه متى ما أراد معنى خاصّاً يبرزه بلفظ مخصوص، والقائل بأنّ الإنشاء هو: اعتبار الشارع ـ أو المتكلّم ـ شيئاً في ذمّة المكلّف وإبراز هذا الاعتبار بمبرز، فتكون الجملة الإنشائية موضوعة للدلالة على إبراز ذلك الاعتبار، في حين أنّ الجملة الخبريّة موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن الواقع نفياً وإثباتاً، فالموضوع له والمستعمل فيه في كلٍّ منهما يفترق عن الآخر[2].

(١) انظر: نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٨٠ ـ ١٨٣، وبحوث في علم الأُصول ٢: ٥٣ ـ ٥٧.

(٢) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٣٣ ـ ١٣٤.

حكم الأمر الواقع بعد الحظر:

اختلف الأُصوليّون في ما يدلّ عليه الأمر الواقع بعد الحظر ـ أي النهي ـ أو بعد ظنّ الحظر أو توهّمه.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[1]، فإنّ الصيد حال الإحرام محظور، وقد ورد النهي عنه[2]، لكنّ الآية أمرت به بعد الإحلال من الإحرام.

والأقوال في المسألة كثيرة أهمّها:

أوّلاً ـ القول بالإباحة، بمعنى رفع الحظر، فيكون مفادها الإباحة بمعناها الأعمّ.

وقيل: إنّ هذا القول هو المشهور بين أصحابنا[3].

ثانياً ـ القول بدلالته على الوجوب.

ولم أعثر على قائل به منّا بالخصوص.

ثالثاً ـ القول بدلالته على ما كان يدلّ عليه

(١) المائدة: ٢.

(٢) انظر: المائدة: ١، والوسائل ١٢: ٤١٥ ـ ٤١٨، الباب الأوّل من أبواب تروك الإحرام.

(٣) انظر: كفاية الأُصول: ٧٧، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٢٠٩، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٠٥، وممّن اختاره بالخصوص: الفاضل التوني في الوافية: ٧٤ ـ ٧٥، والمحقّق القمي في القوانين ١: ٨٩، والمحقّق العراقي في نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٢٠٩ ـ ٢١٠، والسيّد الصدر في بحوث في علم الأُصول ٢: ١١٧ ـ ١١٨، وغيرهم.

قبل الحظر، فإن كان يدلّ على الوجوب فهو يدلّ عليه أيضاً، وإن كان يدلّ على الاستحباب فهو يدلّ عليه أيضاً، وهكذا.

واختاره جماعة من أصحابنا[1]، ولـمّا كان مختارهم في الأمر هو دلالته على الوجوب إذا لم تكن قرينة تدلّ على الاستحباب، فيكون حاصل المبنيين هو القول بدلالته على الوجوب؛ ولذا نسب إليهم القول بالوجوب.

رابعاً ـ عدم استفادة الوجوب أو الإباحة أو غير ذلك، بل حكمه يكون مجملاً حتّى تدلّ قرينة على تعيينه.

وإلى هذا ذهب بعضهم، مثل صاحب الكفاية[2] والسيّد الخوئي[3].

هل يدلّ الأمر على المرّة أو التكرار؟

اختلف الأُصوليّون في الأمر: هل يدلّ على المرّة أو التكرار، أو لا يدلّ على كلٍّ منهما؟

بمعنى: لو ورد الأمر من الشارع بشيءٍ فهل

(١) كالسيّد المرتضى في الذريعة ١: ٥٣ و ٧٣، والشيخ الطوسي في العدّة ١: ١٨٣، وابن زهرة في غنية النزوع ١: ٢٧٧ و ٢٨٢، والمحقّق الحلّي في معارج الأُصول: ٦٤ و ٦٥، والعلّامة في نهاية الوصول: ٧٧، والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ١٢٤، والسيّد الطباطبائي في المفاتيح: ١١٦.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٧٧.

(٣) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

يجزئ إتيانه مرّةً واحدة، أو لا بدّ من إتيانه مرّات عديدة؟

ذهب بعض الأُصوليّين منّا إلى دلالته على المرّة، مثل الشيخ الطوسي[1].

وذهب بعض آخر إلى أنّه لا يدلّ على شيء منها بالخصوص، نعم المرّة الواحدة مرادة قطعاً؛ لأنّها أقلّ ما يمتثل به. وممّن قال بذلك السيّد المرتضى[2]، وابن زهرة[3]، والمحقّق الحلّي[4].

والمعروف[5] عدم دلالته على أيٍّ منها، بل لا بدّ من استفادة ذلك من الأدلّة والقرائن؛ لأنّ هيئة صيغة الأمر لا تدلّ إلّا على النسبة الإرساليّة لا أكثر، ومادّتها إنّما تدلّ على ذات الطبيعة لا أكثر، فمن أين تستفاد المرّة أو التكرار؟

ولا يبعد رجوع القول الثاني إلى الثالث.

هذا كلّه إذا أحرزنا المرّة أو التكرار من

(١) انظر العدّة في أُصول الفقه ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) انظر الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٣) انظر غنية النزوع ٢: ٢٨٨.

(٤) انظر معارج الأُصول: ٦٦.

(٥) انظر: مبادئ الوصول: ٩٤، وتمهيد القواعد: ١٢٩، القاعدة ٣٧، ومعالم الدين (الحجرية): ٤٩، والوافية: ٧٥، والقوانين: ٩١، ومفاتيح الأُصول: ٦٧ ـ ٦٨، وكفاية الأُصول: ٧٧، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٢١٢، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٨، وتهذيب الأُصول ١: ١٢٨، وبحوث في علم الأُصول ٢: ١٢١ ـ ١٢٢.

القرائن الخارجيّة أو الداخلية، وأمّا إذا لم نحرزهما فما هو الموقف إذن؟

الجواب: إذا كان للدليل إطلاق أو عموم فيتمسّك بأصالة الإطلاق أو أصالة العموم لإثبات الاكتفاء بالمرّة الواحدة، سواء في الأفراد الطولية أو العرضية؛ لأنّ المطلوب هو تحقّق الطبيعة وهو يحصل بوجودها ضمن فردٍ واحد.

وإذا لم يكن للدليل إطلاق أو عموم، يصل الدور إلى الأصل العملي، والجاري منه في المقام هو أصالة البراءة عن اعتبار أمر زائد على اعتبار طبيعي الفعل، وأمّا الزائد عنه وهو تقييده بالمرّة أو التكرار فهو لا دليل على اعتباره بل هو منفيٌّ بالأصل[1].

الأمر هل يدلّ على الفور أو التراخي؟

اختلف الأُصوليّون أيضاً في أنّ الأمر يدلّ على الفور أو التراخي بمعنى أنّه لو أمر الشارع بفعلٍ فهل يجب على المكلّف الإسراع في امتثاله، أو لا؟

ـ ذهب الشيخ الطوسي[2] إلى القول بالفور.

ـ ونُسب إلى السيّد المرتضى[3] القول بكونه مشتركاً بين الفور والتراخي وتعيينه يحتاج إلى قرينة، ونسبه المحقّق القمّي إلى الشهيد[4].

(١) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) انظر العدّة في أُصول الفقه ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) نسبه إليه المحقّق الحلّي في المعارج: ٦٥، وتبعه المتأخّرون عنه، لكنّا نفهم من عبارته القول المعروف.

(٤) انظر القوانين: ٩٥.

ـ والمعروف: أنّ الصيغة بذاتها لا دلالة فيها على الفور ولا على التراخي، بل لا بدّ من تعيين ذلك بدليل[1].

ومع عدم دليل على ذلك يأتي دور الأصل اللفظي إن كان موجوداً، وهو أصالة العموم، أو أصالة الإطلاق، وهما يقتضيان إطلاق الأمر ـ والوجوب ـ وعدم تقيّده بالفور أو التراخي، وذلك يعني جواز التأخير فيه.

ومع عدم الأصل اللفظي يصل الدور إلى الأصل العملي، وهو هنا أصالة البراءة من وجوب الفور، للشكّ في أصل وجوبه[2].

وممّا استدلّ به للقول بالفور ـ ولعلّه أهمّها ـ هو قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ ﴾[3]، و: ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾[4]، فإنّ المسارعة والاستباق تفيدان الفوريّة.

ولكن أُجيب عن ذلك:

أوّلاً ـ بأنّ الآيتين إنّما ترشدان إلى حكم عقلي

(١) انظر: غنية النزوع ٢: ٢٩٤، والمعارج: ٦٥، ومبادئ الوصول: ٩٦، وتمهيد القواعد: ١٣٢، ومعالم الدين (الحجرية): ٥٢، والوافية: ٧٨، والقوانين: ٩٥، وكفاية الأُصول: ٨٠، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٢١٨، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢١١ ـ ٢١٤، وتهذيب الأُصول ١: ١٣٣، وغيرها.

(٢) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٣) آل عمران: ١٣٣.

(٤) البقرة: ١٤٨.

وهو حُسْـن المسـارعة والاسـتباق نحـو الإتـيان بالمأمور به وتفريغ الذمّة منه. فليس الأمر فـيهما مولوياً كي يكون الإسراع واجباً.

ثانياً ـ وعلى فرض كونه مولوياً ينبغي حمله على الاستحباب؛ لأنّ حمله على الوجوب يستلزم تخصيص الأكـثر؛ إذ المستحبّات أيـضاً أسـباب للمغفرة ومصداق للخيرات، فيجب الإسراع إليهـا في حين أنّه لم يجب ذلك قطعاً وإخراجها مـن تحت الأمر يستلزم تخصيص الأكـثر؛ لأنّهـا أكـثر مـن الواجبات، فإذن ينبغي حمل الأمر في الإسراع على الاستحباب لئلا يلزم المحـذور المـتقدّم، وإذا صـار الإسراع مستحبّاً لم يجب الفور[1].

هل يدلّ الأمر بالأمر على الوجوب؟

إذا أمر شخص بأن يأمر شخصاً آخر بـفعل، فهل يجب على المأمور الثاني امتثال أمر الآمر الأوّل أم لا؟

ولذلك عدّة حالات وصور:

الأُولى ـ أن يكون المأمور الأوّل عـلى نحـو المبلّغ للأمر إلى المأمور الثاني، كما لو أمر السـلطان وزيره بأن يأمر الناس بفعل.

ولا شكّ في وجوب الفعل على المأمور الثاني في هذه الصورة.

(١) انظر: كفاية الأُصول: ٨٠، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٢١٩، ومحاضرات في أُصول الفـقه ٢: ٢١٥ ـ ٢١٦، وتهذيب الأُصول ١: ١٣٣ ـ ١٣٤.

الثانية ـ ألّا يكون المأمور الأوّل عـلى نحـو المبلّغ والواسطة، بل يكون مستقلّاً في الأمر للثاني، مثل قوله ﷺ: «مروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»[1].

ولهذه الصورة حالتان أيضاً:

الأُولى ـ أن يكون غـرض الآمـر حـصول المأمور به من المأمور الثاني، ويكون أمـره للآمـر الأوّل بأن يأمر الثاني بإتيان الفعل، طريقاً لحصوله.

وفي هذه الحالة يكـون الفـعل واجـباً عـلى المأمور الثاني لتعلّق غرض الآمر به.

الثانية ـ أن يكون غرض الآمر الأوّل إنّما هو صدور الأمر من الآمر الثاني ـ أو المـأمور الأوّل ـ ولم يتعلّق غرضه بصدور الفعل من المأمور الثـاني، كما لو أمر الأب ابـنه أن يـأمر الخـادم بـفعل مـا، وكان غرضه أن يمرّن ابنه على الأمر. ففي هذه الحالة لو علم المأمور الثاني بأنّ الغرض مجرّد صدور الأمر من الآمر الأوّل، فلا يجب عليه إتيان الفعل المأمور به، إلّا إذا اقترنت مع الغاية المتقدّمة غاية أُخرى، مثل: أن يفرض السلطان لولي العـهد ولايـة عـلى الوزراء، فيأمره بأن يـأمر الوزراء بـفعل، فـيجب عليهم تنفيذ الأمر؛ لأنّ السلطان جعل الولاية لولي العهد مضافاً إلى غاية تمرينه على إصدار الأوامر.

ثمّ إن دلّت قـرينة عـلى إحـدى الحـالات المتقدّمة فهو، وإلّا فقد قيل: إنّ ظـاهر الأوامـر أن

(١) الوسائل ٤: ١٩، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.

تكون على نحو الطريقيّة، بمعنى كونها طريقاً إلى حصول غرض الآمر الأوّل؛ فلذلك يكون الأمر بالأمر دالاًّ على الوجوب ما لم يعلم خلافه(١).

كانت هذه أهمّ الأبحاث المرتبطة بالأمر، وبقيت هناك أُمور مهمّة وموسّعة نبحثها تحت عناوينها الخاصّة، حيث تقدّم بعضها ويأتي البعض الآخر، مثل:

ـ البحث عن أنّ الأمر هل يدلّ على كون المأمور به تعبّدياً أو توصّلياً؟ وسوف يأتي في العنوانين: «تعبّدي» و«توصّلي».

ـ والبحث عن إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري، وإجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي. وقد تقدّم في عنوان «إجزاء».

ـ والبحث عن اجتماع الأمر والنهي، وقد تقدّم في عنوان «اجتماع».

ـ والبحث عن أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟ وهو المعبّر عنه بـ«بحث الضدّ»، وسوف يأتي في عنوان «ضدّ».

ـ والبحث عن أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي الأمر بمقدّمته، أو أنّ وجوب الشيء هل يقتضي وجوب مقدّمته؟ وهو المعبّر عنه ببحث مقدّمة الواجب، وسوف يأتي في عنوان «مقدّمة».

وأبحاث أُخرى من هذا القبيل.

(١) انظر: أُصول الفقه ١: ٧٨ ـ ٧٩، وبحوث في علم الأُصول ٢: ٣٨١ ـ ٣٨٢، وذكر مورداً رابعاً يظهر ممّا تقدّم.

نعم نشير هنا إلى انقسامات الأمر بصورة موجزة:

انقسامات الأمر:

للأمر انقسامات عديدة أشار إليها الفقهاء والأُصوليّون في مطاوي كلماتهم، ونحن نشير إليها إجمالاً، ولكن قبل ذلك لا بدّ من الإشارة إلى نكتة وهي: أنّ هذه الانقسامات التي سنذكرها إنّما تُعدّ انقسامات للحكم، وبتبع انقسام الحكم ينقسم الأمر أيضاً.

وهذه الانقسامات على النحو التالي:

١ ـ انقسام الأمر إلى الإرشادي والمولوي:

تنقسم الأوامر بصورة عامّة إلى أوامر إرشاديّة ومولويّة.

فالإرشادية هي الصادرة من المولى بما هو مرشد إلى حكم العقل، كما في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾(١).

والمولوية هي الصادرة منه بما هو مولىً يجب اتّباع أوامره.

وتقدّم الكلام فيهما والفرق بينهما في العنوانين: «إرشاد» و«إطاعة».

٢ ـ انقسامه إلى الواقعي والظاهري:

فالأمر الواقعي هو الصادر من المولى واقعاً، سواء وصل إلينا أم لا.

والأمر الظاهري هو الواصل إلينا، سواء كان

(١) النساء: ٥٩.

صادراً من المولى واقعاً أو لا.

راجـع العـناوين: «حكـم»، «ظـاهري»، «واقعي».

٣ ـ انقسامه إلى الاختياري والاضطراري:

فالأمر الاختياري هو المتكفّل لبيان الحكـم الاختياري، وهو الحكم والتكليف المقرّر للـمكلّف في حالة الاخـتيار كـأكـثر الأحكـام والتكـاليف الصادرة من الشارع في حقّ المكلّفين.

والأمر الاضطراري هو المتكفّل لبيان الحكم الاضطراري، وهو الحكم والتكليف المقرّر للمكلّف في حالة الاضطرار.

٤ ـ انقسامه إلى الأوّلي والثانوي:

فالأمر الأوّلي هو الأمـر الصـادر في الحـالة الاعتياديّة، مثل أكثر الأوامر الصادرة من الشارع.

والأمر الثانوي هو الأمر الصـادر في الحـالة الاستثنائية، مثل الأوامر الصـادرة حـالة التـقيّة، والاضطرار، والإكراه ونحوها.

٥ ـ انقسامه إلى نفسي وغيري:

الأمر النفسي هو الأمر المتعلّق بالشيء نفسه لأجل نفسه، كالأمر بالصلاة والأمر بانقاذ الغريق.

والأمر الغيري هو الأمـر المـتعلّق بـالشيء لأجل غيره، كالأمر بإزالة النـجاسة عـن الثـوب والبدن للصلاة، ويعبّر عنه بالأمر المقدّمي أيضاً.

٦ ـ انقسامه إلى الامتحاني وغير الامتحاني:

الأمر الامتحاني هو الأمر الصادر من المولى بقصد امتحان العبد هل هو ممتثل للأمر أم لا؟ وليس الغرض تحقّق المأمور به، مثل أمره تعالى لإبراهـيم أن يذبح ولده.

والأمر غير الامتحاني هـو الأمـر الصـادر بغرض تحقّق المأمور به وإتيان العبد له، مثل أغلب الأوامر الصادرة من قِبله تعالى.

٧ ـ انقسامه إلى الاستقلالي والضمني:

فالأمر الاستقلالي هو المتعلّق بشيءٍ مباشرة، مثل الأمر بالصلاة والزكاة والحجّ ونحوها.

والأمر الضـمني هـو الأمـر المـتعلّق بـشيءٍ لا مباشرة بل بواسـطة تـعلّق الأمـر بـشيءٍ آخـر يتضمّنه، مثل الأمر بالصلاة التي تـتضمّن الركـوع والسجود، فيكون الأمر بالصلاة أمـراً بكـلٍّ مـنهما لكنّه أمر ضمني؛ لأنّه مستفاد من الأمر بالصلاة التي تتضمّنها.

٨ ـ انقسامه إلى التعبّدي والتوصّلي:

الأمر التعبّدي هو الذي ينبغي إتيان مـتعلّقه بقصد القربة، مثل الأمر بـالصلاة والصـوم والحـجّ ونحوها.

والأمر التوصّلي هو الذي لا يشترط في إتيان متعلّقه أن يكون مقروناً بقصد القربة، مـثل الأمـر بتطهير الثياب والبدن، فإنّ تطهيرهما يحصل بغسلهما

بالماء مع شرائطه المذكورة، سواء اقترن ذلك بقصد القربة أم لا.

وهناك انقسامات أُخرى هي انقسامات للحكم في الواقع، ولكن يمكن أن تكون انقسامات للأمر بلحاظ أنّ الحكم ناشئ من الأمر، مثل انقسامه إلى: التعييني والتخييري، والعيني والكفائي، ونحوها. وسوف يأتي الكلام عنها في مواضعها المناسبة إن شاء الله تعالى.

مظانّ البحث:

يحتلّ البحث عن الأمر بصورة عامّة جانباً كبيراً من علم الأُصول، فهو يبتدئ من دلالة الأمر على الوجوب وينتهي بالبحث عن اجتماع الأمر والنهي، ويتضمّن البحث عن الإجزاء، ومقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ ـ أي أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه ـ ونحوها من الأبحاث، وقد تركنا البحث عن أغلبها إلى مواضعها المناسبة، وقد تقدّم بعضها، ويأتي البعض الآخر.

انسباق

لغــــة:

انفعال من السبق، وهو مصدر سبق بمعنى تقدّم[1].

اصطلاحاً:

خطور معنىً من اللفظ إلى الذهن، وسبقه إليه من بين سائر المعاني، مثل انسباق نجاسة الثوب إلى الذهن من الأمر بغسله عند ملاقاته للبول[2].

وقد جعلوه مرادفاً للتبادر وعلامةً على إرادة المعنى الحقيقي. قال صاحب الكفاية: «لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه وبلا قرينة، علامة كونه حقيقة فيه»[3].

والبحث عن الحقيقة والمجاز إنّما يكون في المفرد لا المركّب، والانسباق قد يكون في المفرد، مثل انسباق السائل البارد الخالي من اللون من كلمة «ماء»، وقد يكون في المركّب، مثل المثال المتقدّم آنفاً.

(١) انظر لسان العرب: «سبق».

(٢) انظر بحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ٣٧.

(٣) كفاية الأُصول: ١٨، وانظر أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ٢١، ودروس في علم الأُصول ٢: ٧٩.

انسداد

لـغــــــة :

خلاف الانفتاح[١].

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه، وقد يراد منه انسداد باب العلم، كما سيأتي توضيحه.

دليـل الانسداد

وهو: الدليل العقلي الذي أُقيم على حجّية خبر الواحد. ويُبنى على انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام الشرعيّة، والاكتفاء بالظنّ، وعدم جواز العمل بالاحتمالات والشكوك فيها[٢].

والمراد بالعلم: ما أفاد علماً، كالنصّ من الكتاب العزيز، أو السماع من الحجّة المعصوم عليه السلام مشافهة، أو وصول قوله عليه السلام إلينا بما يفيد العلم، كالخبر المتواتر النصّ في مفاده.

والعلمي: الطريق إلى الحكم الشرعي الذي قام الدليل على حجّيته واعتباره، مثل خبر الثقة،

(١) يراجع لسان العرب: «فتح» و«سدد».

(٢) على ما سيأتي توضيح ذلك.

أو الخبر الموثوق بصدوره[١].

مفاد دليل الانسداد:

وقبل بيان مفاد دليل الانسداد، لابدّ من التمهيد بمقدّمة، هي:

أنّ من الأدلّة التي أُقيمت على حجّية خبر الواحد هو حكم العقل، وقد أُقيمت عدّة أدلّة عقليّة على ذلك، منها دليل الانسداد، كما تقدّم.

وقد استند إلى هذا الدليل جملة من الأُصوليّين المتقدّمين على الشيخ الأنصاري، مثل صاحب المعالم[٢]، وصاحب الوافية[٣]، وصاحب القوانين[٤]، وقد تكامل وتطوّر حتّى انتهى إلى زمن الشيخ الأنصاري فاستقصى البحث فيه، لكن اختزل المتأخّرون عنه ـ مثل صاحب الكفاية وتلامذته وتلامذتهم ـ هذه الأبحاث واختصروها؛ لعدم تماميّة الدليل عندهم، على ما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

وأمّا بيان مفاد هذا الدليل تفصيلاً، فنقول: إنّ الشيخ الأنصاري ذكر لهذا الدليل مقدّمات أربعاً[٥]، وزاد فيها صاحب الكفاية مقدّمة أُخرى[٦]،

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٢٢٨.

(٢) انظر المعالم (الحجرية): ١٩٢.

(٣) انظر الوافية: ١٥٩.

(٤) انظر القوانين ١: ٤٤٠.

(٥) انظر فرائد الأُصول ١: ٣٨٤.

(٦) انظر كفاية الأُصول: ٣١١.

واختلف المتأخّرون عنه، فبعضهم[1] رجّح فعل الشيخ الأنصاري، ورجّح البعض الآخر[2] ما فعله صاحب الكفاية.

مقدّمات دليل الانسداد:

المقدّمات التي ذكرت لدليل الانسداد، هي على الترتيب الآتي:

المقدّمة الأُولى:

إنّ لنا علماً إجماليّاً بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة الإسلامية؛ وذلك:

١ ـ لاعتقادنا بوجود الشريعة الإسلاميّة المستلزم للاعتقاد بثبوت أحكام وتشريعات إلزاميّة فيها.

٢ ـ لدلالة مجموع الآيات والروايات والأمارات الكثيرة على وجود تكاليف إلزاميّة في الشريعة إجمالاً.

وهذه المقدّمة هي التي أضافها صاحب الكفاية[3]، واقتبسنا توضيحها من تقريرات أبحاث السيّد الصدر[4].

المقدّمة الثانية:

لا إشكال في أنّ طريق العلم إلى التكاليف والأحكام الشرعيّة منسدٌّ بالنسبة إلينا؛ لعدم إمكان التوصّل إلى المعصوم عليه السلام، بل إنّ ذلك كان منسدّاً حتّى لكثيرٍ من معاصريه الذين لم يتمكّنوا من الوصول إليه لمانع، ولم يحصل لنا قطع بالأحكام عن طريق القطع بها بخبر متواتر أو غيره؛ لأنّ ما ثبت بذلك قليل.

وأمّا الطريق العلمي ـ وهو ما قام الدليل على حجّيته ـ فغير ثابت حسب الفرض؛ لأنّه مع ثبوته لا يصل الدور إلى دليل الانسداد. وبعبارة أُخرى: لو ثبتت حجّية خبر الواحد بدليل خاصّ، لكان ذلك وافياً لإثبات كثير من الأحكام الشرعيّة، وما كانت حاجة إلى إثبات حجّيته عن طريق إثبات حجّية مطلق الظنّ بدليل الانسداد.

وهذه المقدّمة هي أهمّ مقدّمات دليل الانسداد، بل اكتفى بها بعض المتقدّمين مثل صاحب المعالم، ولم يذكر سائر المقدّمات، وإنّما أضافها المتأخّرون عنه. وعبارته في المعالم هكذا:

«إنّ باب العلم القطعي بالأحكام الشرعيّة التي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسدٌّ قطعاً؛ إذ الموجود من أدلّتها لا يفيد غير الظنّ؛ لفقد السنّة المتواترة وانقطاع طريق الاطّلاع على الإجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا تفيد غير الظنّ، وكون الكتاب ظنّي الدلالة.

وإذا تحقّق انسداد باب العلم في حكمٍ شرعي، كان التكليف فيه بالظنّ قطعاً. والعقل قاضٍ بأنّ

---

(١) مثل المحقّق النائيني في فوائد الأُصول ٣: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٢) مثل المحقّق الإصفهاني في نهاية الدراية ٣: ٢٧٢.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٣١١.

(٤) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٤٣١.

الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة تتفاوت بالقوّة والضعف، فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح، ولا ريب أنّ كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظنّ ما لا يحصل بشيءٍ من سائر الأدلّة، فيجب تقديم العمل بها»[1].

المقدّمة الثالثة:

لا يجوز لنا إهمال التكاليف وعدم التعرّض لامتثالها؛ لأنّ هذا شيءٌ لا يرضى به الشارع قطعاً[2].

المقدّمة الرابعة:

فإذا وجب التعرّض لامتثال التكاليف، فطريق الامتثال هو، إمّا:

ـ بالرجوع إلى مجتهد يقول بانفتاح باب العلم أو العلمي.

ـ أو بالرجوع إلى الأُصول الجارية في الشكوك، كالبراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط.

ـ أو بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالي بالامتثال.

وهذه كلّها مردودة:

أمّا الأوّل، فلأنّ الرجوع إلى المجتهد إنّما هو وظيفة المقلّد، والمجتهد ليس من وظيفته الرجوع إلى مجتهد آخر؛ والقائل بالانسداد ربّما كان أعلم من القائل بالانفتاح.

وأمّا الثاني، فإنّ الأصل الجاري إذا كان نافياً، كما هو الغالب، مثل البراءة واستصحاب عدم التكليف ونحوهما، فإنّه يستلزم نفي التكليف، وبالنتيجة إهمال غالب التكاليف.

وأمّا الاستصحابات المثبتة، فالتكاليف الثابتة بها قليلة لا تحلّ المشكلة.

وأمّا التخيير، فمورده دوران الأمر بين المحذورين، وهو قليل أيضاً.

وأمّا الاحتياط، فيأتي الكلام عنه.

وأمّا الثالث، وهو العمل بالاحتياط، فهو غير واجب للأسباب التالية:

١ ـ الإجماع القطعي على أنّ المرجع في الشريعة الإسلامية ـ على تقدير انسداد باب العلم والعلمي ـ ليس هو الاحتياط والالتزام بفعل كلّ ما يحتمل وجوبه ولو كان موهوماً، وترك كلّ ما يحتمل الحرمة وإن كان موهوماً أيضاً.

(١) معالم الدين، قسم الأُصول (الحجرية): ١٩٢، وانظر: فرائد الأُصول ١: ٣٨٦، وكفاية الأُصول: ٣١١ ـ ٣١٢، وفوائد الأُصول ٣: ٢٢٦، ونهاية الأفكار ٣: ١٤٥ ـ ١٤٩، ومصباح الأُصول ٢: ٢١٩ و ٢٢٦.

(٢) يبدو أنّ هناك التباساً وقع في عبارات مصباح الأُصول، فقد نسب فيه إلى صاحب الكفاية أنّه أضاف إلى المقدّمات الأربع التي ذكرها الشيخ هذه المقدّمة، غير أنّ التي أضافها هي المقدّمة الأُولى ممّا ذكرناه، وأمّا هذه فقد ذكرها الشيخ وصاحب الكفاية كلاهما. انظر: فرائد الأُصول ١: ٣٨٤، وكفاية الأُصول: ٣١١، ومصباح الأُصول ٢: ٢١٩.

٢ ـ لزوم العسر والحرج؛ لأنّ محتمل الوجوب والحرمة كثير، والالتزام بوجوب كلّ ما يتوهّم وجوبه، وحرمة كلّ ما يتوهّم حرمته موجب للعسر والحرج بلا إشكال.

٣ ـ لزوم اختلال النظام، فإنّ المجتهد ينبغي له حينئذٍ أن يعلّم مقلّديه كيفيّة الاحتياط في كلّ المحتملات الشخصيّة الكثيرة جدّاً، وهذا أمر قد يكون متعذّراً، ولا أقلّ من استلزامه ترك الأعمال في الحياة اليومية؛ لأجل تعلّم موارد الاحتياط والعمل بها، وهو اختلال النظام المشار إليه[1].

المقدّمة الخامسة:

إذا علمنا بوجود التكاليف الشرعية إجمالاً بحكم المقدّمة الأُولى، وعلمنا بانسداد طريق العلم والطريق العلمي إليها بحكم المقدّمة الثانية، وعلمنا بوجوب التعرّض لامتثالها بحكم المقدّمة الثالثة، وعدم إمكان الاحتياط والرجوع إلى الأُصول العمليّة ونحو ذلك بحكم المقدّمة الرابعة، فنستنتج: أنّ العقل يحكم بلزوم التعرّض لامتثالها عن طريق مطلق الظنّ إلّا ما قام الدليل على المنع من العمل به كالقياس.

ولـمّا كان الامتثال العلمي ـ أي المستند إلى العلم ـ والامتثال الظنّي الذي قام الدليل على اعتباره بالخصوص ـ وهو الظنّ الخاصّ ـ متعذّراً، فيصل الدور إلى الامتثال الظنّي المستند إلى مطلق الظنّ، ولا يصل الدور إلى الامتثال الشكّي أو الوهمي، وهما الامتثالان المستندان إلى الشكّ أو الوهم.

وخبر الواحد لـمّا كان مفيداً للظنّ، بل مفيداً لأعلى مراتبه، فيكون حجّةً من هذا الباب[1].

وبعبارة أُخرى: اللازم الأخذ بما أفاد الظنّ مثل خبر الثقة، أمّا ما أفاد الشكّ أو الوهم فلا دليل على الأخذ به؛ فلذلك لا مانع من التمسّك بالأُصول النافية مثل البراءة في الأحكام المشكوكة أو الموهومة.

تقرير دليل الانسداد على الكشف والحكومة:

يمكن تقرير دليل الانسداد على نحوين:

١ ـ الكشف.

٢ ـ الحكومة.

والمراد من الكشف هو: أنّ العقل يستكشف من المقدّمات المذكورة أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة، واعتبره طريقاً لإحراز الأحكام الشرعيّة.

والمراد من الحكومة هو: أنّ العقل يلزم المكلّف ـ بعد تماميّة المقدّمات ـ بالامتثال الظنّي وعدم التنزّل إلى الامتثال الشكّي والوهمي، بمعنى أنّ العقل يراه معذوراً غير مستحقّ للعقاب على مخالفة الواقع لو عمل طبقاً للظنّ، ويراه

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ٤٠٣ ـ ٤٠٦، وكفاية الأُصول: ٣١١ ـ ٣١٣، وغيرهما.

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ٣٨٤ ـ ٣٨٥ و ٤٣١، وكفاية الأُصول: ٣١١ و ٣١٥، وغيرهما.

مستحقّاً له لو اقتصر على الامتثال الشكّي والوهمي[1].

منشأ الخلاف في ذلك:

إنّ منشأ الخلاف في كون دليل الانسداد على نحو الكشف أو الحكومة يرجع إلى الخلاف في كيفيّة تقرير المقدّمة الرابعة:

فإنْ قلنا: إنّ الشارع لا يرضى بالاحتياط والامتثال الإجمالي، والكاشف عن عدم رضائه هو الإجماع على ذلك؛ لأنّ الاحتياط وإن كان حسناً إلّا أنّ انحصار امتثال أكثر الأحكام عن طريقه ليس حسناً. مضافاً إلى أنّ الشارع لم ينصب طريقاً آخر للتوصّل إلى الأحكام الشرعية. فالعقل يستكشف حينئذٍ من ذلك كلّه أنّ الشارع يرى العمل بالظنّ طريقاً للوصول إلى الأحكام الشرعية.

وأمّا إذا قلنا في تقريرها: إنّ الاحتياط التامّ غير واجب؛ لعدم إمكانه، أو لكونه مستلزماً لاختلال النظام، أو العسر والحرج، فالعقل يحكم حينئذٍ بحسن الامتثال الظنّي بعد عدم إمكان الامتثال العلمي التفصيلي ـ وما هو بمنزلته كالامتثال المستند إلى الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل على اعتباره على فرض وجوده عند القائل بالانسداد ـ والامتثال الإجمالي؛ لأنّ الامتثال الظنّي واقع بعد هذين رتبة، فبعد تعذّرهما يصل الدور إليه ولا يتعدّاه إلى الامتثال الشكّي والوهمي[1]، فيجب الأخذ بما أفاد الظنّ، ويجوز إجراء الأُصول النافية فيما أفاد الشكّ أو الوهم.

هل نتيجة الدليل مطلقة أم مهملة؟

المقصود من إطلاق النتيجة بمعنى قابليّتها لأن تكون كلّية، فيكون الظنّ معتبراً مطلقاً مهما كان سببه ومورده ومرتبته.

والمقصود من إهمالها كونها قابلة لأن تكون كلّية أو جزئية بحسب الأسباب والموارد والمراتب[2].

والمراد من السبب: هو السبب الذي يحصل منه الظنّ مثل: خبر الواحد، والشهرة، والقياس، ونحو ذلك.

ومن الموارد: هو الموارد المتعدّدة في الفقه، مثل: الطهارة، والنجاسة، والمعاملات، والأنكحة، والدماء، والأموال، فإنّه قد يكون للشارع نظر خاصّ بالنسبة إلى موردٍ معيّن، مثل باب الدماء والفروج والأموال الخطيرة، فلا يعتبر الظنّ فيه إلّا إذا كان قوياً متاخماً للعلم؛ فلذلك يكون الاحتياط فيها مطلوباً شرعاً.

والمراد من المرتبة: مرتبة الظنّ من حيث القوّة والضعف، فإنّ بعض الظنون قوي وبعضها الآخر ضعيف.

---

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ٤٦٥ ـ ٤٦٦، ومصباح الأُصول ٢: ٢٢٠.

(١) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٢١.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٣: ١٧٤.

فإن قلنا بعموميّة النتيجة وكلّيتها، فيكون الظنّ معتبراً مهما كان سببه، إلّا إذا نُصَّ على عدم اعتباره، ومهما كان مورده ومرتبته.

وإن كانت النتيجة مهملة، فقد تكون كلّية أو جزئيّة، وإنّما تعيينها بدليل خارج، فإنّه قد يقتضي الكلّية أو الجزئيّة، أو يفصّل فيرى الكلية في الأسباب، والجزئيّة بحسب الموارد والمرتبة، ونحو ذلك من التفصيلات.

وقد اختلفت وجهات النظر في المسألة[1].

تقييم دليل الانسداد:

تقييم دليل الانسداد بصورة تفصيلية وجميع مقدّماته، وذكر تفاصيل الأقوال في ذلك، ممّا يتعذّر علينا فعلاً؛ ولذلك نكتفي بتقييم إجماليٍّ له، فنقول:

إنّ عمده مقدّمات هذا الدليل ـ كما تقدّم وصرّح به الشيخ[2] ـ هي المقدّمة القائلة بانسداد باب العلم والعلمي إلى الأحكام الشرعيّة في حقّنا.

وقد اعترف الأُصوليّون بانسداد باب العلم وطريقه إلى الأحكام الشرعية على النحو المتعارف بالنسبة إلينا.

أمّا الطريق العلمي، فقد صرّح الأكثر بانفتاحه واستدلّوا عليه، بقيام الأدلّة على حجّية خبر الثقة، أو الخبر الموثوق بصدوره[1]، وعلى حجّية ظهورات الكتاب والسنّة، فإذا صارت ظهورات الكتاب والسنّة طريقاً معتبراً للتوصّل بها إلى الأحكام الشرعيّة، أمكن الحصول على أكثر الأحكام الشرعيّة، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام الشرعية إلى ما حصل لنا علم تفصيلي به ـ وهو ما دلّت عليه ظهورات الكتاب والسنّة ـ وما لنا فيه شكّ بدوي، فيجوز إجراء الأُصول ـ كالبراءة والاستصحاب ونحوهما ـ فيه من دون استلزام محذور الخروج من الدين أو مخالفة العلم الإجمالي، ونحو ذلك[2].

هذا بالنسبة إلى أصل الدليل، وأمّا بالنسبة إلى كونه على نحو الكشف والحكومة:

فالذي اختاره الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية هو: أنّ الدليل على فرض تماميّة مقدّماته يكون دالّاً على حجّية الظنّ من باب الحكومة، لا الكشف.

قال الشيخ الأنصاري: «الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني، وأنّ التقرير على وجه

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ٤٦٧ـ٤٦٨، وكفاية الأُصول: ٣٢٢، وفوائد الأُصول ٣: ٢٩٥، ونهاية الأفكار ٣: ١٧٤ ـ ١٧٩، ومصباح الأُصول ٢: ٢٢٢ـ ٢٢٤.

(٢) انظر فرائد الأُصول ١: ٣٨٦.

(١) إشارة إلى الخلاف في أنّ المعتبر هو خبر الثقة، أو الخبر الذي حصل الوثوق بصدوره عن المعصوم وإن لم ينقله الثقة.

(٢) انظر: فرائد الأُصول ١: ٣٨٦، وكفاية الأُصول: ٣١٢، وفوائد الأُصول ٣: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، ونهاية الأفكار ٣: ١٤٩ ـ ١٥٠، ومصباح الأُصول ٢: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، وغيرها.

الكشف فاسد»[1].

ومقصوده من التقرير الثاني هو الحكومة.

وقال صاحب الكفاية: «...فانقدح بذلك عدم صحّة تقرير المقدّمات إلّا على نحو الحكومة دون الكشف»[2].

وتبعهما السيّد الخوئي، حيث قال: «إنّ الصحيح على تقدير تماميّة المقدّمات هو الحكومة، لا الكشف؛ إذ الكشف متوقّف على قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بالاحتياط، وأنّى لنا بإثبات هذا الإجماع؟ وأين هذا الإجماع؟ وعلى تقدير عدم ثبوت هذا الإجماع يحكم العقل بالتبعيض في الاحتياط على ما تقدّم بيانه، وقد ذكرنا: أنّ هذا هو معنى الحكومة»[3].

واختار المحقّق العراقي الحكومة أيضاً، لكن على تفسيره الخاصّ، وحاصله: أنّ العقل يستقلّ بعد القطع بعدم جواز إهمال التكاليف بلزوم التعرّض لها، ويحكم بحجّية احتمال التكليف ومنجّزيته، لكن لـمّا كانت مراتب اهتمام الشارع مختلفة، فتارةً يصل اهتمامه إلى حدٍّ تجب مراعاته حتّى في صورة توهّم الحكم، وتارةً يصل إلى حدٍّ تجب مراعاته في صورة الشكّ أيضاً، وثالثة في صورة الظنّ فقط.

ولـمّا كان المقدار المتيقّن من هذه المراتب الثلاث هو المرتبة الأخيرة، فيجب الأخذ بها، وتجري في المرتبتين الأُخريين الأُصول المناسبة[1].

واختار كلٌّ من المحقّق النائيني والمحقّق الإصفهاني القول بالكشف، لكن الكشف الذي اختاره النائيني هو الكشف المشهور، وأمّا الذي اختاره الإصفهاني فهو كشف خاصّ.

قال النائيني: «فالتحقيق: أنّ القول بالحكومة ممّا لا أساس له، ولا ينبغي المصير إليه»[2].

وقال في نهاية بحثه: «فتحصّل: أنّه لا محيص عن القول بالكشف إن تمّ الإجماع المتقدّم بأحد وجهيه، وإلّا فلابدّ من التبعيض في الاحتياط»[3].

وأمّا الإصفهاني، فقال ما حاصله: أنّ الكشف على نحوين:

أحدهما ـ ما هو المعروف...

والآخر ـ ما اختاره هو، وخلاصته: أنّ مقدّمات الانسداد على فرض تماميّتها تكشف عن نصب الشارع للظنّ، بمعنى جعله منجّزاً لواقعيّاته التي فرض عدم رفع اليد عنها؛ لئلّا يلزم نقض الغرض من عدم نصب طريق عليها، فلابدّ من وصول ما يكون منجّزاً للواقع إلى المكلّف، وهو إمّا الاحتمال الراجح وهو الظنّ، أو المساوي وهو الشكّ، أو المرجوح وهو الوهم. وحيث لا يعقل أن

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٤٦٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٢٢.

(٣) مصباح الأُصول ٢: ٢٢٢.

(١) انظر نهاية الأفكار ٣: ١٦٣ ـ ١٦٥.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٧٧.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٧٩.

يؤثّر الأضعف أو المساوي ولا يؤثّر الأقوى، فلا محالة يكون المؤثّر والمنجّز هو الاحتمال الراجح، وهو الظنّ[١].

ثمّ جعل هذا النوع من الكشف مساوقاً للحكومة[٢].

إلى هنا ننتهي من بيان دليل الانسداد على نحو الإجمال، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى المصادر المشار إليها في الهوامش.

مظانّ البحث:

تكلّم الأُصوليّون ـ كما تقدّم ـ عن دليل الانسداد في نهاية بحثهم عن حجّية خبر الواحد، فذكروه ضمن الأدلّة العقليّة على حجّيته.

إنشاء

لغــــة:

إحداث الشيء، وإيجاده وابتداؤه. وأنشأكم: ابتدأكم وخلقكم، وأنشأ اللّه الخلق: ابتدأ خلقهم[٣].

(١) انظر نهاية الدراية ٣: ٣٦٧.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٣٦٨.

(٣) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «نشأ».

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي مثل قولهم: «إنشاء السفر» و«إنشاء الإحرام»[١] بمعنى إيجادهما، و«إنشاء الشعر»: إيجاده مقابل إنشاده أي قراءته.

واستعمل في المعنى المصطلح في فنّ المعاني، فإنّ علماء المعاني قسّموا الكلام إلى إخبار وإنشاء.

والإخبار ما كان لنسبته واقع خارجي في أحد الأزمنة الثلاثة، كقول القائل: نزل المطر أو ينزل، أو سوف ينزل، فإنّه يدلّ على تحقّق نسبة النزول إلى المطر إمّا في الماضي أو الحال أو المستقبل.

وهذه النسبة قد تطابق الواقع الخارجي وقد لا تطابقه، فعلى الأوّل يكون الخبر صادقاً، وعلى الثاني يكون كاذباً؛ ولذلك يوصف الخبر بأنّه يحتمل الصدق والكذب.

وهذا بخلاف الإنشاء، فإنّه لا يتضمّن إخباراً عن وجود النسبة في الخارج، بل المتكلّم هو الذي يوجد النسبة في الكلام من دون أن يقصد الحكاية عن النسبة الخارجية[٢].

ومن أمثلته: الأمر، والنهي، والاستفهام، والنداء، والتمنّي، والتعجّب، والعقود، والإيقاعات[٣].

(١) انظر المبسوط ١: ٢٨٤، ٣٦٤.

(٢) انظر: شرح المختصر (للتفتازاني): ١٦، والمنطق (للمظفّر): ٥٨.

(٣) انظر: جواهر البلاغة: ٧٥، والمنطق: ٥٩.

انقسام الإنشاء إلى طلبي وغير طلبي:

قسّم علماء المعاني الإنشاء إلى طلبي وغير طلبي:

فالطلبي هو الذي يستدعي مطلوباً غير حاصل في اعتقاد المتكلّم وقت الطلب، مثل: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمنّي، والنداء.

وغير الطلبي ما لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، مثل: صيغ العقود والإيقاعات، وصيغ المدح، والذمّ، والتعجّب، والقَسَم، والرجاء[1].

حقيقة الإنشاء عند الأُصوليّين:

لـمّا تكلّم صاحب الكفاية عن الموضوع له في المعنى الحرفي، وتوصّل إلى أنّ المعنى الحرفي والاسمي متّحدان بالذات والحقيقة، مختلفان باللحاظ الآلي والاستقلالي، قال: «لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الإنشاء والخبر أيضاً من هذا القبيل...»[2]، ثمّ بيّن الفارق بينهما كما سيأتي كلامه.

وقد انتهج المتأخّرون عنه هذا المنهج، فبحثوا عن الإخبار والإنشاء والفرق بينهما في هذا الموضع.

وظاهر كلام صاحب الكفاية وآخرين، بل صرّح به بعضهم[3]: أنّ محلّ الخلاف إنّما هو الألفاظ المشتركة التي تحتمل الإنشاء والإخبار كألفاظ العقود والإيقاعات، مثل: «بعت»، و«أنكحت»، و«طلّقت»، ونحوها ممّا يصحّ الإخبار به والإنشاء.

أمّا الألفاظ المختصّة بكلٍّ منهما فليست محلّاً للبحث، فمثل «زيد قائمٌ» الصريح في الإخبار، و«اضرب عمراً» الصريح في الإنشاء، لا يتأمّل فيها أحدٌ.

وسنذكر فيما يلي نظرية كلّ واحد من أعلام الأُصول باختصار:

نظريات أعلام الأُصول في حقيقة الإنشاء:

١ ـ نظرية صاحب الكفاية:

قال في الكفاية: «ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه»[1].

وقال في بحث الطلب والإرادة: «وأمّا الصيغ الإنشائيّة، فهي ـ على ما حقّقناه في بعض فوائدنا ـ: موجدة لمعانيها في نفس الأمر، أي قُصِد ثبوت معانيها وتحقّقها بها...»[2].

وقال في فوائده على كفايته: «إنّ الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر، لا الحكاية عن ثبوته وتحقّقه في موطنه من ذهن

---

(١) انظر جواهر البلاغة: ٧٥ ـ ٧٧.

(٢) كفاية الأُصول: ١٢.

(٣) انظر: نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٦ و٥٧، ونهاية الدراية ١: ٦٢.

(١) كفاية الأُصول: ١٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٦٦.

أو خارج؛ ولهذا لا يتّصف بصدق ولا كذب، بخلاف الخبر، فإنّه تقرير للثابت في موطنه وحكاية عن ثبوته في ظرفه ومحلّه، فيتّصف بأحدهما لا محالة.

والمراد من وجوده في نفس الأمر، هو ما لا يكون بمجرّد فرض الفارض، لا ما يكون بحذائه شيء في الخارج، بل بأن يكون منشأ انتزاعه فيه ـ مثلاً ملكيّة المشتري للمبيع قبل إنشاء التمليك والبيع بصيغته ـ لم يكن له ثبوت أصلاً إلّا بالفرض، كفرض الإنسان جماداً أو الجماد إنساناً، وبعد ما حصل لها، خرجت عن مجرّد الفرض وحصلت لها واقعيّة ما كانت لها بدونه...»[1].

٢ ـ نظرية المحقّق الإصفهاني:

فصّل المحقّق الإصفهاني بين الألفاظ المشتركة في الإنشاء والإخبار مثل «بعت»، وبين الألفاظ الخاصّة بالإنشاء مثل «اضرب»، أو الإخبار مثل «قام».

فقال بالنسبة إلى القسم الأوّل في بحث الوضع ما خلاصته: أنّ المستعمل فيه في كلٍّ من الإنشاء والإخبار شيءٌ واحد، وهو نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلّم، ولكن قد يقصد بذلك الحكاية عن النسبة، وقد يقصد ثبوتها وتحقّقها في وعائها المناسب من الاعتبار أو الخارج.

وأمّا بالنسبة إلى القسم الثاني، فقال ما خلاصته: أنّ المستعمل فيه في كلٍّ من الخبر والإنشاء مختلف، فإنّ كلمة «اضرب» مفادها بعث المخاطب وتحريكه نحو الضرب، ولم يلحظ البعث بذاته، بل بما هو نسبة بين المتكلّم والمخاطب والمادّة، مثل البعث الخارجي، كما إذا أخذ الأب يد ابنه وأجلسه على المائدة ليأكل، فالملحوظ هو أكل الابن، أمّا تحريكه فغير ملحوظ بالذات، فصيغة «افعل» موضوعة بإزاء هذا البعث غير الملحوظ استقلالاً، والتي لا خارج لها ليطابقها أو لا يطابقها، بل حالها حال التحريك الخارجي الذي هو فعل من الأفعال[1].

وقال في بحث الطلب والإرادة ما نصّه: «...إنّ المتكلّم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعة في موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبة بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها؛ ومثلاً: مفاد "بعت" إخباراً وإنشاءً واحدٌ، وهي النسبة المتعلّقة بالملكيّة، وهيئة "بعت" وجود تنزيلي لهذه النسبة الإيجادية القائمة بالمتكلّم، والمتعلّقة بالملكيّة، فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجاً بوجودها التنزيلي الجعلي اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد يقصد ـ زيادة على ثبوت المعنى تنزيلاً ـ الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضاً، وهو الإخبار.

وكذلك في صيغة "افعل" وأشباهها، فإنّه

---

(١) الفوائد المطبوعة مع حاشية الفرائد (الحجرية): ٢٨٥، الفائدة الأولى.

(١) انظر نهاية الدراية ١: ٦٢.

يقصد بقوله: "اضرب" ثبوت البعث الملحوظ نسبة بين المتكلّم والمخاطب والمادة، فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلي التنزيلي اللفظي، فيترتّب عليه ـ إذا كان من أهله وفي محلّه ـ ما يترتّب على البعث الحقيقي الخارجي مثلاً...» إلى أن قال:

«وهذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقة الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده أستاذنا العلّامة، لا على أنّه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدّمة، فإنّه غير متصوّر»[1].

٣ ـ نظرية المحقّق العراقي:

فرّق المحقّق العراقي بين ما كان متمحّضاً في الإخبارية أو الإنشائية، وبين ما كان مشتركاً بينهما فقال:

«أمّا ما كان منها متمحّضاً في الإخبارية والإنشائية، كقولك: "زيد قائم" المتمحّض في الإخبارية، وقولك: "اضرب" المتمحّض في الإنشائية، فالفرق بينهما واضح، باعتبار حكاية النسبة الإيقاعية في الأوّل عن نسبة ثابتة خارجية تطابقها تارةً ولا تطابقها أُخرى، بخلافه في الثاني؛ فإنّه لا يكون فيه محكيٌّ تحكي عنه النسبة الإيقاعية الذهنية كي تطابقه تارةً ولا تطابقه أُخرى...».

إلى أن قال: «وأمّا ما كان منها صالحاً للأمرين، كقولك: "أطلب"، و"بعت"، و"زوّجتُ" ممّا تصلح لأن تكون إخباراً تارةً وإنشاءً أُخرى فقد

(١) نهاية الدراية ١: ٢٧٥.

يقال...»، وذكر بعض النظريات، ثمّ قال:

«والتحقيق في الفرق والميز بينهما هو: أن يفرّق بينهما من جهة المحكي، من حيث كونه في الإخبار عبارة عن: وقوع النسبة وثبوتها، وفي الإنشاء: إيقاعها الذي هو خروجها من العدم إلى الوجود، وذلك إنّما هو من جهة ما هو قضيّة الارتكاز والوجدان من قولك: "بعتك" إخباراً، حيث كان المتبادر منه هو الحكاية عن نسبة ثابتة محفوظة قبال كونه إنشاءً، المتبادر منه الحكاية عن نسبة إيقاعيّة.

وحينئذٍ، فإذا استعمل المستعمل الجملة في إيقاع نسبة كلاميّة حاكياً بها عن واقع ثابت تكون الجملة إخباريّة، وإذا استعملها فيها حاكياً بها عن نسبة إيقاعية توقّعها المستعمل في وعائها المناسب لها، تكون جملة إنشائية...».

إلى أن قال: «إنّ ذلك كلّه بحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب مقام الإثبات، فحيث إنّ طبع مثل هذه الجمل كان على الحكاية عن واقع ثابت، فيحتاج في إحراز كونها إنشاءً من قيام قرينة في البين توجب صرفها عن الإخبارية والحكاية عن الواقع الثابت، وإلّا فطبعها كان على الإخبار»[1].

٤ ـ نظرية المحقّق النائيني:

قال المحقّق النائيني بالنسبة إلى الصيغ المشتركة: «إنّ للصيغ الإنشائية كـ"بعت" و"طالق"

(١) نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٦ ـ ٥٨.

جزءاً ماديّاً وجزءاً صوريّاً، أمّا الجزء المادّي، فهو مبدأ الاشتقاق، وهو معنى اسمي، وله مفهوم متقرّر في وعاء العقل، وأمّا الجزء الصوري فهو عبارة عن الهيئة التي وضعت لإيجاد انتساب المبدأ إلى الذات، وأمّا الإخباريّة والإنشائية، فهما خارجان عن مدلول اللفظ، وإنّما يستفادان من المقام والسياق وقرائن الحال، لا أنّ لفظ "بعت" مثلاً يكون مشتركاً بين الإخبارية والإنشائية.

وحينئذٍ إذا كان المتكلّم في مقام الإخبار بحيث استفيد من السياق أنّه في ذلك المقام، كان اللفظ موجباً لإخطار المعنى في الذهن من دون أن يوجد باللفظ معنىً أصلاً، كما في الأسماء.

وإذا كان المتكلّم في سياق الإنشاء فأيضاً يكون موجباً لإخطار المعنى في ذهن السامع، إلّا أنّه مع ذلك يكون موجداً للمنشأ: من الملكية، وموجباً لإيجاد شيءٍ لم يكن قبل التلفّظ بـ "بعت": من ملكيّة المشتري للمال...»[1].

٥ ـ نظرية السيّد الخوئي:

تبتني نظريّته هنا على نظريته الخاصّة في الوضع، والتي يلتزم فيها بأنّ الوضع عبارة عن تعهّد الواضع والتزامه بأنّه متى أراد معنىً خاصّاً ينطق باللفظ المخصوص؛ فلذلك قال في نهاية بحثه: «قد ظهر ممّا قدّمناه: أنّ الجملة الإنشائية ـ بناءً على ما بيّناه: من أنّ الوضع عبارة عن التعهّد والالتزام النفساني ـ موضوعة لإبراز أمر نفساني خاصّ، فكلّ متكلّم متعهّدٌ بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلّم بالجملة الإنشائية، مثلاً إذا قصد إبراز اعتبار الملكية يتكلّم بصيغة "بعت" أو "ملّكت"، وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجية يبرزه بقوله: "زوّجتُ" أو "أنكحت" وإذا قصد إبراز اعتبار كون المادّة على عهدة المخاطب، يتكلّم بصيغة "افعل" ونحوها، وهكذا...

ومن هنا قلنا: إنّه لا فرق بينها وبين الجملة الخبرية في الدلالة الوضعيّة والإبراز الخارجي، فكما أنّها مبرزة لاعتبار من الاعتبارات كالملكيّة والزوجيّة ونحوها، فكذلك تلك مبرزة لقصد الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الأمر»[1].

٦ ـ ما نسب إلى المشهور:

نسب إلى المشهور القول بـ «أنّ الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي، بمعنى أنّ المعنى الاعتباري في نفسه يوجد له فرد حقيقي بواسطة اللفظ، فيكون إلقاء اللفظ سبباً لتحقّق اعتبار العقلاء للمعنى، فالإنشاء هو التسبيب باللفظ إلى الاعتبار العقلائي للمعنى...»[2].

التفكيك بين الإنشاء والمنشأ:

لا إشكال في أنّ الإيجاد والوجود أمر واحد

(١) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٤٥ ـ ٤٦.

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) منتقى الأُصول ١: ١٣٠ ـ ١٣١.

وإن اختلفا اعتباراً، وربّما عبّروا عنه بالكسر والانكسار أيضاً، فكسر الزجاجة وانكسارها حدث واحد، غاية الأمر إذا نسب هذا الحدث إلى الفاعل سمّي كسراً، وإذا نسب إلى القابل ـ وهو الزجاجة ـ سمّي انكساراً، فيقال: كسر زيدٌ الزجاجة فانكسرت.

وهذا يصدق بالنسبة إلى كلّ إيجاد ووجود؛ لذلك قالوا: لا ينفكّ الإيجاد عن الوجود عقلاً، وهما متّحدان واقعاً ومختلفان اعتباراً.

وقد تكلّم الفقهاء والأُصوليّون ـ بعد التسالم على الأمر المتقدّم ـ على أنّ الإنشاء والمنشأ هل هما من قبيل الإيجاد والوجود: لا يجوز التفكيك بينهما عقلاً، أم هما أمران مختلفان يجوز التفكيك بينهما عقلاً؟

وهذا البحث يثمر في أبحاث الواجب المعلّق، والواجب المشروط، والوصيّة ونحوها، فإنّ الموصي قد يوصي بملكيّة داره لزيد بعد وفاته، فإنشاء الوصيّة يكون في حياة الموصي، والمُنشأ ـ وهو دخول الدار في ملكيّة الموصى له ـ بعد وفاة الموصي.

وهناك عدّة نظريات للإجابة عن هذا السؤال، وهي:

١ ـ نظرية صاحب الكفاية:

وحاصلها: أنّ الإنشاء والمنشأ لا ينفكّان، كالإيجاد والوجود، لكن قد يكون المنشأ مقيّداً بقيد، فيكون على تقدير، مثل إنشاء الموصي تمليك داره لزيد على تقدير موته، أي موت الموصي، فالمنشأ وهو ـ حصول ملكيّة الدار لزيد على تقدير موت الموصي ـ قد حصل بعد الإنشاء مباشرةً، لكنّه مقيّد في حدّ ذاته، ولا مانع منه.

فلذلك قال في الجواب عن إشكال انفكاك الإنشاء عن المنشأ في الواجب المشروط:

«المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله[1]، فلابدّ أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث[2]، وإلّا لتخلّف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان»[3].

ولعلّه إلى هذا المعنى يشير كلام السيّد الحكيم في المستمسك حيث قال: «المُنشأ حاصل حين الإنشاء، لكنّه معلّق لا مطلق، فإذا أنشأ البيع معلّقاً على قدوم الحاج فقد حصل البيع المعلّق على قدوم الحاج حال الإنشاء، والذي لم يحصل هو البيع المطلق، وهو غير المُنشأ؛ ولأجل ما ذكرنا لم يكن خلاف ولا إشكال في صحّة الوصيّة التمليكيّة المعلّقة على الموت، وصحّة التدبير، وهو العتق المعلّق على الموت، وصحّة النذر المعلّق على أمرٍ استقبالي»[4].

---

(١) أي الشرط.

(٢) لابدّ وأن يكون مراده الطلب الحقيقي، فإنّه يتحقّق بعد تحقّق الشرط، وإلّا فالطلب الإنشائي موجود قبل تحقّقه.

(٣) كفاية الأُصول: ٩٧.

(٤) المستمسك ١٤: ٣٨٢.

٢ ـ نظرية المحقّق الإصفهاني:

وحاصلها: أنّ الإنشاء والمنشأ كالإيجاد والوجود يستحيل التخلّف بينهما، فالإيجاد الإنشائي يستحيل تخلّفه عن الوجود الإنشائي، لكنّ الكلام الإنشائي تارةً نجعله سبباً لإيجاد الملكيّة التي اعتبرها الشارع على تقدير ـ أي على فرضٍ، مثل رضا الأب ـ فتوجد «الملكيّة الاعتبارية على تقدير».

وأُخرى نجعله سبباً لايجاد الملكيّة لا على تقدير، فتوجد «الملكيّة الاعتبارية، لا على تقدير».

فإنّه قال ـ بعد أن عرّف الإخبار والإنشاء والفرق بينهما، وأنّ الإنشاء إيجاد لمعنى النسبة عَرَضاً ـ: «ومن الواضح أنّ الإيجاد والوجود سواء كانا بالذات أو بالعرض لا ينفكّ أحدهما عن الآخر؛ لاتّحادهما ذاتاً واختلافهما اعتباراً، وبما ذكرنا يُعلم استحالة تخلّف الإنشاء عن المنشأ.

ثمّ إنّ هذا الكلام الإنشائي تارةً يتسبّب به إلى إيجاد الملكيّة الاعتباريّة من الشارع مثلاً لا على تقدير، فتوجد الملكيّة الاعتبارية...[1]؛ وأُخرى يتسبّب به إلى إيجاد الملكيّة الاعتبارية على تقدير...»[2].

(١) أي الملكيّة الاعتبارية لا على تقدير.

(٢) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٢٨٦ ـ ٢٨٧، وانظر نهاية الدراية ٢: ٦٤.

٣ ـ نظرية المحقّق النائيني:

وخلاصتها: أنّ هناك فرقاً بين الإنشاء والمنشأ، والإيجاد والوجود، فإنّ الأوّل من الاعتباريات، والثاني من التكوينيات، والأُمور الاعتبارية أمرها بيد المعتبر يعتبرها كيف يشاء، فله أنْ يعتبر الملكيّة فعلاً، وله أن يعتبرها بعد حياته مثلاً. وهذا بخلاف الأُمور التكوينية فإيجادها يستلزم وجودها ولا خيار للفاعل فيها.

وإليك نصّ تقرير كلامه، قال: «... تخلّف الإيجاد عن الوجود في التكوينيات غير معقول، وأمّا في التشريعيات، فحيث إنّ التشريع بتمام أنحائه بيد الشارع، فكما يمكنه إيجاد الوجوب فعلاً، يمكنه إيجاد الوجوب على موضوع فيما بعد أيضاً...»[1].

وبتقرير آخر: «إنّ قياس باب الإنشائيات بباب التكوينيات في غير محلّه، فإنّ في التكوينيات زمام الإنكسار ليس بيد الكاسر، بل الذي بيده هو الكسر، وأمّا الإنكسار فيحصل قهراً عليه. وهذا بخلاف باب المنشآت، فإنّها أُمور اعتباريّة ويكون زمامها بيد المعتبر النافذ اعتباره، وله إيجادها على أيّ وجه أراد، فالذي بيده زمام الملكيّة، له أن يوجد الملكيّة في الحال، وله أن يوجدها في المستقبل كما في الوصيّة، فلو أنشأ الملكيّة في المستقبل، بمعنى أنّه جعل ملكيّة هذا الشيء لزيد في الغد، فلابدّ من أن

(١) أجود التقريرات ١: ١٤٤ ـ ١٤٥.

توجد الملكيّة في الغد، وإلّا يلزم تخلّف المنشأ عن الإنشاء»[1].

وهذا الرأي هو الظاهر من الإمام الخميني حيث قال: «...وليس التمليك والتملّك الواقعيان من قبيل الإيجاد والوجود أو الكسر والانكسار، بل الإيجاب والقبول موضوع لاعتبار العقلاء...»[2].

٤ ـ نظرية السيّد الخوئي:

خالف السيّد الخوئي أُستاذه النائيني فقال بعدم تخلّف الإنشاء عن المنشأ، كالإيجاد والوجود، لكن لـمّا كان مبناه في الإنشاء هو كونه إبرازاً للاعتبار النفساني بمبرز، فهو يرى أنّه لا مانع من تعلّق الاعتبار بأمر متأخّر.

قال ـ معلّقاً على كلام النائيني الذي ذكرناه ـ: «لا يخفى أنّ البرهان المقتضي للزوم وحدة الإيجاد والوجود خارجاً وكون التغاير بينهما اعتبارياً، لا يختصّ بالموجودات التكوينية، بل يشترك فيه كلّ موجود في الوعاء المناسب له تشريعاً كان أو تكويناً...».

إلى أن قال: «...إنّ جَعْله عبارةٌ عن اعتباره النفساني المبرَز في الخارج بمبرز له، ولا مانع من تعلّق الاعتبار بأمر متأخّر أصلاً»[3].

ثمّ استشكل بأنّ الموصي ينعدم اعتباره بعد موته فكيف يبقى الأمر الاعتباري الذي اعتبره؟

ثمّ أجاب: بأنّ تحقّق الملكيّة بعد الموت إنّما هو لأجل إمضاء الشارع أو العقلاء اعتبار الموصي للملكية وإمضائهم لها.

أقسام الإنشاء:

الإنشاء تارةً يكون باللفظ، وأُخرى بغيره:

أمّا اللفظ، فهو المعهود في أكثر العقود والإيقاعات، حيث يكون الإيجاب والقبول فيها باللفظ.

وأمّا غير اللفظ، فتارةً يكون بالإشارة، وأُخرى بالكتابة، وثالثة بغيرهما.

أمّا الإنشاء بالإشارة، فمثل عقود الأخرس وإيقاعاته، حيث تكون بإشاراته.

وأمّا الإنشاء بالكتابة، فهو اليوم أكثر تداولاً من السابق، خصوصاً في المعاملات الخطيرة.

وأمّا الإنشاء بغير ذلك، فمثل المعاطاة، حيث يكون الإيجاب والقبول فيها بالفعل، فيدفع المشتري الثمن ويدفع البائع المثمن من دون أن يتلفّظ بالعقد.

ولهم كلام في جواز الإنشاء بغير اللفظ مع القدرة عليه، وتقديم الإشارة على الكتابة أو بالعكس[1].

(١) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) كتاب البيع (للإمام الخميني) ٢: ١٤٥.

(٣) أجود التقريرات ١: ١٤٤، الهامش رقم ١.

(١) انظر: المكاسب ٣: ١١٧ ـ ١١٨، ومصباح الفقاهة ٣: ٥ ـ ١٤، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢٠٢ ـ ٢١٠، وغيرهما من الشروح والحواشي على المكاسب.

مظانّ البحث:

تقدّمت في صدر البحث.

انصراف

لغـــــة:

مصدر انصرف عن الشيء، أي تحوّل عنه وتركه[١]. والصَّرف: ردّ الشيء من حالة إلى حالة، أو إبداله بغيره[٢].

هذا إذا عدّي بـ «عن»، وأمّا إذا عدّي بـ «إلى»، فمعناه: التحوّل عن غير الشيء إليه[٣].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، وفي معنىً خاصٍّ كما سيأتي.

أمّا المعنى اللغوي، فمثل:

ـ الانصراف عن الصلاة، أي إتمامها، أو قطعها.

ـ والانصراف عن القتال، بمعنى تركه.

ـ والانصراف عن الطواف وعن الزيارة، مثل الانصراف عن الصلاة.

(١) انظر المعجم الوسيط: «صرف».

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «صرف».

(٣) انظر لسان العرب: «صرف».

وأمّا المعنى الخاصّ، فهو: انتقال ذهن السامع إلى معنىً خاصّ من بين سائر المعاني عند إطلاق الكلمة، مثل: انتقال ذهنه إلى ماء دجلة إذا كان يعيش على ضفافها عند سماعه كلمة «الماء»[١].

أقسام الانصراف:

ذكروا للانصراف أقساماً نشير إلى أهمّها:

الأوّل ـ الانصراف الخطوري الناشئ عن غلبة الوجود الموجبة لانصراف المطلق إليه، كانصراف «الماء» إلى ماء دجلة في ذهن المقيم على ضفافها، كما تقدّم.

الثاني ـ الانصراف البدوي الموجب للشكّ البدوي في إرادة المنصرف إليه، لكنّه يزول بالتأمّل، مثل انصراف «العالم» إلى خصوص من تزيّا بالعمّة.

والفرق بينهما: أنّ هذا يوجب الشكّ البدوي في إرادة المنصرف إليه من المطلق، ويزول بالتأمّل، والأوّل لا يوجب الشك البدوي ولا يزول بالتأمّل.

ويشتركان في عدم تقييد الإطلاق بهما، كما سيأتي بيانه، لكن ذكرهما الأغلب تحت عنوان «الانصراف البدوي».

الثالث ـ الانصراف الناشئ عن التشكيك في الماهيّة عند العرف؛ لأنّ الماهيّة لا تشكيك فيها واقعاً. وهو على قسمين:

١ ـ أن يكون التشكيك بحيث يحكم العرف

(١) هذا هو المستفاد من مجموع كلامهم في الانصراف واستعمالاتهم له.

بخروج الفرد المنصرف عنه من مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «ما لا يؤكل لحمه» عن الإنسان، وعدم شموله له بنظر العرف، فيكون ظاهراً في غير الإنسان، وهو القدر المتيقّن؛ ولذلك جوّز الفقهاء الصلاة في شعره وظفره مع ورود: «لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه، ولا يؤكل لحمه»[1]؛ لانصراف «ما لا يؤكل لحمه» إلى غير الإنسان.

٢ ـ أن يكون التشكيك بحيث يشكّ العرف في خروج الفرد المنصرف عنه من مصاديق المطلق، مثل انصراف لفظ «الماء» عن بعض المياه، كالممتزجة بالنفط بحيث يسلبها اسم الماء.

وهذا الانصراف وإن لم يكن موجباً لظهور اللفظ في المنصرف إليه، كما في الفرض السابق، إلّا أنّه من قبيل اللفظ المحفوف بما يصلح للقرينيّة؛ وبذلك لا يكون اللفظ ظاهراً في الإطلاق؛ لأنّ من شرائطه عدم وجود قرينة أو ما يصلح لها على خلافه.

الرابع ـ الانصراف الناشئ عن غلبة الاستعمال في فرد خاصّ بحيث يصل إلى حدّ المجاز المشهور.

الخامس ـ الانصراف الناشئ عن غلبة الاستعمال في المعنى المنصرف إليه، بحيث يصير اللفظ مشتركاً بينه وبين المعنى الحقيقي، كما إذا قلنا: إنّ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض، لكن استعمل في خصوص التراب الخالص حتّى صار مشتركاً بينهما.

السادس ـ الانصراف الناشئ عن غلبة الاستعمال في المعنى المنصرف إليه، بحيث ينقل اللفظ إليه ويهجر المعنى الأوّل[1].

فهذه الأقسام الستّة إنّما تعرّض لها صاحب

---

(١) الوسائل ٤: ٣٤٦، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي الحديث ٦.

(١) انظر: كفاية الأُصول: ٢٤٩، وأجود التقريرات: ٥٣٢، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٧٥ ـ ٥٧٦، ومحاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٧٢ ـ ٣٧٣، ومنتهى الدراية ٣: ٧٢٩ ـ ٧٣٢، وقد اقتبسنا الأقسام الستّة منه، وحقائق الأُصول ١: ٥٦١، ولكن جعل الأقسام الستّة كالآتي:

١ ـ الانصراف الخطوري، بمعنى محض خطور بعض الأفراد أو الأصناف في الذهن من دون أن يكون موجباً للشكّ، كمثال الماء.

٢ ـ الانصراف الموجب للشكّ البدوي الذي يزول بالتأمّل.

٣ ـ الانصراف الموجب للشكّ المستقرّ، وهو يوجب إجمال الكلام والتوقّف فيه عند معارضته مع أصالة الحقيقة.

٤ ـ الانصراف الموجب للظهور بحيث يرجّح على أصالة الحقيقة ويكون قرينة على التقييد.

٥ ـ ما يوجب الاشتراك.

٦ ـ ما يوجب النقل.

ثمّ قال: «وهذه الأنواع مترتّبة في القوّة والضعف، فالأوّلان لا يقدحان في الإطلاق والبواقي تقدح فيه، والأخيران يوجبان مع ذلك رفع صلاحية اللفظ للإطلاق».

الكفاية، لكن أغلب تلامذته إنّما تعرّضوا للقسمين الأوّلين وجعلوهما قسماً واحداً تحت عنوان «الانصراف البدوي»، وللقسم الثالث بفرديه.

تنبيه:

إنّ الانصراف إلى الخصوصيّة تارةً يكون على نحو الإطلاق من دون اختصاصه بحالة خاصّة كالاختيار، وأُخرى يكون مخصوصاً بها.

فعلى الثاني يكون الانصراف إلى الخصوصية في تلك الحالة الخاصّة، كما إذا كان من عادة المولى أن يأكل طعاماً معيّناً في السفر، فقال لخادمه وهو في السفر: ائتني بالطعام، فينصرف ذهنه إلى ذلك الطعام المعيّن، فيكون الانصراف مختصّاً بحالة السفر.

ومثال ذلك في الفقه ما لو ورد الأمر بوضع اليد على الأرض في حالة السجود، فإنّ المنصرف إلى الذهن هو وضع باطن اليد، ولكن هذا الانصراف إنّما هو في حالة الاختيار، وأمّا عند الاضطرار وعدم القدرة على ذلك فالمنصرف هو وضع ظاهر اليد، فإن لم يمكن، كما إذا كانت اليد مقطوعة، فالوضع على المحلّ المقطوع، أو الساعد وهكذا[1].

مناشئ الانصراف:

للانصراف مناشئ وأسباب مختلفة، وهي:

أوّلاً ـ غلبة الوجود:

إنّ غلبة وجود فرد من أفراد المطلق قد يوجب للذهن أُنساً به، بحيث ينصرف المطلق إليه عند إطلاقه، مثل انصراف «الماء» إلى ماء النهر في المناطق التي يوجد فيها النهر، أو ماء البئر في المناطق التي لا يوجد فيها غير ماء البئر، ومثل انصراف «الإنسان» إلى الإنسان ذي الرأس الواحد.

ثانياً ـ غلبة الاستعمال:

وقد يحدث الأُنس للذهن بغلبة استعمال المطلق في أحد أفراده، مثل غلبة استعمال لفظ «الكتاب» عند الفقهاء والمفسّرين ونحوهم في

---

(١) ذكر هذا الأمر المحقّق العراقي ثمّ استنتج قائلاً: «وعليه، فلا بأس بالتمسّك بإطلاقات أوامر المسح باليد في وجوب المسح بظاهر الكفّين مع عدم التمكّن من المسح بباطنها، بل وجوبه ببقيّة اليدين عند تعذّر المسح بظاهر الكفّين أيضاً، كما هو المشهور. =

= فلا يرد عليه حينئذٍ: أنّ المنصرف من الأمر بالمسح باليد لو كان هو المسح بباطن الكفّين بحيث كان بمنزلة التقييد اللفظي، لما كان وجهٌ لدعوى وجوبه بظاهرهما مع العجز عن المسح بباطنها، من جهة أنّ مقتضى الانصراف المزبور بعد كونه بمنزلة التقييد اللفظي حينئذٍ، إنّما كان سقوط وجوب المسح رأساً، فيحتاج إثبات وجوبه بظاهر الكفّين إلى دليل خاصّ، وإلّا فلا يجديه إطلاقات أوامر المسح باليد.

إذ نقول: بأنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو كان الانصراف المزبور أوّلاً بنحو الاطلاق، وإلّا فمع فرض اختصاصه بحال القدرة وعدم العجز لا مجال لهذا الإشكال...». نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٥٧٧.

القرآن الكريم، فإذا أُطلق لفظ «الكتاب» ينصرف إليه.

وقد تصل غلبة الاستعمال في فرد خاصّ إلى حدّ المجاز المشهور كما تقدّم.

ثالثاً ـ الفهم العرفي والتعارف:

ومن مناشئ الأُنس الذهني الموجب للانصراف هو فهم العرف، فإذا فهم العرف معنىً من بين معاني اللفظ عند إطلاقه، ينصرف إليه عند إطلاقه عندهم، وذلك مثل فهمهم من الغَسْل الغَسْل من الأعلى إلى الأسفل؛ ولذلك يقال: إنّ المراد من الغَسْل في آية الوضوء[1] هو الغسل من المرفق إلى رؤوس الأصابع؛ لأنّه المتعارف دون العكس؛ لكونه غير متعارف.

ومثله انصراف وضع اليد على الأرض ـ حالة الاختيار ـ إلى وضعها على باطن الكفّ؛ لأنّه المتعارف من وضع اليد على الأرض حالة الاختيار.

رابعاً ـ القدر المتيقّن:

من مناشئ انصراف المطلق إلى بعض أفراده كونه قدراً متيقّناً من أفراد المطلق، مثل انصراف اللحم إلى لحم الغنم عند إطلاقه، فلو قال شخصٌ لابنه: اشترِ اللحم، فاشترى لحم الغنم، استناداً إلى الانصراف المذكور كان معذوراً؛ لأنّه مانع عن انعقاد الإطلاق.

(١) المائدة: ٦.

دور الانصراف في الإطلاق والتقييد:

تقدّم في عنوان «إطلاق»: أنّ الإطلاق إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة، وكان منها عدم وجود قرينة على خلاف الإطلاق، ومن القرائن العامّة التي ذكرت في هذا المورد هو الانصراف؛ فلذلك تكلّم الأُصوليون عنه عند كلامهم على مقدّمات الحكمة في بحث المطلق والمقيّد، ولكن فرّقوا بين أقسام الانصراف، فقالوا بمانعيّة بعضها عن الإطلاق دون بعضها الآخر.

فأمّا القسمان الأوّل والثاني، فالمعروف عدم كونهما مانعين عن انعقاد الإطلاق؛ فلذلك قالوا: إنّ الانصراف بسبب غلبة الوجود لا يمنع من انعقاد الإطلاق[1]، فلو قال شخص لابنه: اسقني ماءً وكان واقفاً على نهر الفرات، فسقاه من ماء دجلة أو ماء آخر كان معه، كان ممتثلاً؛ لشمول إطلاق كلمة «الماء» له، ولا يمنع من ذلك وقوفه على ماء الفرات.

وأمّا فردا القسم الثالث، فهما يمنعان من انعقاد الإطلاق؛ ولذلك ينصرف «ما لا يؤكل لحمه» إلى غير الإنسان، ولفظ «الماء» عن بعض المياه كما تقدّم.

وهذان القسمان هما القدر المتيقّن ممّا يمنع من انعقاد الإطلاق، وهما اللذان تعرّض لهما الأغلب كما تقدّم[2].

(١) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٧٣.

(٢) انظر: كفاية الأُصول: ٢٤٩، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): =

وأمّا بالنسبة إلى غلبة الاستعمال بأقسامه، فالذي يظهر من صاحب الكفاية ـ وهو الذي تعرّض لها ـ: أنّ غلبة الاستعمال لو أوجبت الاشتراك أو النقل أو المجاز المشهور، فالانصراف بسببها يمنع من انعقاد الإطلاق أيضاً[1].

مظانّ البحث:

تطرّق الأُصوليّون إلى موضوع الانصراف عند كلامهم على المطلق والمقيّد في بحثهم عن مقدّمات الحكمة الدالّة على الإطلاق.

وتعرّض الفقهاء له في مطاوي أبحاثهم في مختلف الأبواب الفقهيّة عند تطرّقهم إلى الانصراف فيها.

انعكاس

لغــــة:

مصدر انعكس، وانعكس الشيءُ بمعنى ارتدّ آخره على أوّله وانقلب، وهو من عكس البعير: إذا شدّ عنقه إلى إحدى يديه وهو بارك ليَذِلّ[2].

= ٥٧٦، وأجود التقريرات: ٥٣٢، ومحاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٧٢ ـ ٣٧٣، ومنتهى الدراية ٣: ٧٣٠.

(١) انظر: كفاية الأُصول: ٢٤٩، ومنتهى الدراية ٣: ١٧١.

(٢) انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «عكس».

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، ومنه: انعكاس الكلام، والصوت، والصورة، والبول، ونحو ذلك.

واستعمل فيما هو مصطلح عند المنطقيّين، وهو ما ذكروه في شرط التعريف: من أنّه يجب أن يكون مطّرداً ومنعكِساً.

ومرادهم من الاطّراد هو: كون التعريف مانعاً عن دخول غير أفراد المعرَّف في التعريف.

ومن الانعكاس: كون التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرَّف لا يشذّ منها فردٌ واحد[1].

وقد تكرّر في نقد التعاريف: أنّها غير جامعة وغير مانعة وغير مطّردَة وغير منعكِسَة.

ولكن أُورد عليه: أنّ معظم هذه التعاريف هي شرح للاسم وليست مبيّنة لواقع الشيء وحقيقته؛ لأنّ ذلك غير معلوم غالباً.

قال صاحب الكفاية في العامّ: «قد عُرِّف العامّ بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطّراد تارةً والانعكاس[2] أُخرى، بما لا يليق بالمقام، فإنّها تعاريف لفظيّة تقع في جواب السؤال عنه بـ"ما" الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ"ما" الحقيقية...»[3].

وقال في المطلق: «عُرِّف المطلق بأنّه: ما دلّ على شائع في جنسه، وقد أشكل عليه بعض الأعلام

(١) انظر المنطق (للمظفّر): ١٢٠.

(٢) أي عدم الانعكاس.

(٣) كفاية الأُصول: ٢١٥.

بعدم الاطّراد أو الانعكاس، وأطال الكلام في النقض والإبرام، وقد نبّهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطّرد ولا بمنعكس...»[١].

وهكذا قال غيره[٢].

انفتاح

راجع: انسداد.

انقلاب النسبة

لغـــة:

تحوّل الإضافة بين شيئين أو أكثر وتبدّلها؛ لأنّ الانقلاب هو تحوّل الشيء عن وجهه[٣]، والنسبة: الإضافة[٤].

اصطلاحاً:

تغيير الإضافة والنسبة بين دليلين متعارضين لمجيء دليل ثالث معارض لهما أو لأحدهما.

وتوضيح ذلك: أنّ التعارض يقع غالباً بين دليلين، مثل: يستحبّ إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفسّاق، فيتعارضان في محلّ اجتماعهما، وهو: العالم الفاسق؛ لأنّ النسبة بين الدليلين هي العموم والخصوص من وجه، فلا بدّ من إعمال قواعد التعارض في محل الاجتماع.

راجع: تعارض.

ولكن لو ورد دليل ثالث يقول: يجب إكرام العالم العادل، فتنقلب النسبة بين الدليلين المتقدّمين إلى العموم والخصوص المطلق ويرتفع التعارض، وتوضيح ذلك هو:

أنّه ينبغي ملاحظة الدليل الأوّل مع الدليل الثالث أوّلاً، ولـمّا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الأوّل مطلق والثالث مقيّد، فيقيّد المقيّدُ المطلق، فينتج: يستحب إكرام العالم غير العادل.

ثمّ يلاحظ الحاصل، وهو: يستحبّ إكرام العالم غير العادل ـ الفاسق ـ مع الدليل الثاني وهو: يحرم إكرام الفسّاق، فتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق أيضاً، فيقيّد المقيّدُ ـ وهو: يستحب إكرام العالم الفاسق ـ المطلقَ، وهو: يحرم إكرام الفسّاق، فينتج: يحرم إكرام الفسّاق غير العلماء.

فتكون النتيجة العامّة: يجب إكرام العالم العادل، ويستحبّ إكرام العالم الفاسق، ويحرم إكرام

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٤٣.

(٢) انظر: فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٤٧٨، ومصباح الفقاهة ٣: ١٥١ ـ ١٥٢، وغيرهما.

(٣) انظر المعجم الوسيط: «قلب» و«نسب».

(٤) انظر المصدر المتقدّم: «ضاف».

الفاسق غير العالم.

كانت هذه نظرة إجمالية إلى انقلاب النسبة، ويبدو أنّها طرحت من قِبل الفاضل النراقي[1]، وحظيت بالقبول من قِبل مدرسة المحقّق النائيني[2]، لكنّها رفضت إجمالاً من قِبل المشهور[3]، فإنّهم يرون أنّ نسبة المخصّصات أو المقيّدات إلى العام أو المطلق متساوية وفي عرض واحد، فهي تخصّص العام أو تقيّد المطلق في آنٍ واحد حتّى وإن كان أحدهما قطعيّاً؛ لأنّ ذلك لا يستدعي تقديمه على سائر المقيّدات والمخصّصات.

ولهم مناقشات وردود وتفصيلات تراجع فيها المطوّلات، وربّما نستعرض بعضها تحت عنوان «تعارض» إن شاء اللّه تعالى.

مظانّ البحث:

تطرّق الأُصوليّون إلى هذا الموضوع في بحث تعارض الأدلّة عند الكلام عن التعارض بين أكثر من دليلين.

(١) انظر: مناهج الأحكام: ٣١٧، وعوائد الأيّام: ٣٤٩ ـ ٣٥٣.

(٢) انظر: فوائد الأُصول ٤: ٧٤٠ ـ ٧٤٨، ومصباح الأُصول ٣: ٣٨٨ ـ ٤٠٣.

(٣) انظر: فرائد الأُصول ٤: ١٠٢ ـ ١١٢، وكفاية الأُصول ٤٥١ ـ ٤٥٢، ونهاية الأفكار ٤: ١٦٠ ـ ١٦٧، والرسائل (للإمام الخميني) ٢: ٣٣، رسالة في التعادل والترجيح، وبحوث في علم الأُصول (تعارض الأدلّة الشرعية) ٧: ٢٩١.

* * *

تمّ بعون اللّه تعالى وتوفيقه وتأييده ـ برغم الصعوبات الكثيرة ـ تأليف المجلّد الخامس من كتابنا الموسوعة الفقهية الميسّرة مع ملحقاته، ومراجعتنا له بعد تنضيد الحروف مرّات عديدة في ٣/ذي الحجّة/١٤٢٣هـ.

وكان بدء التأليف في ٤/ربيع الأوّل/ ١٤٢٢هـ.

فنسأل اللّه تعالى أن يمنّ علينا بمزيد من التوفيق لإكمال سائر مجلّداته بأفضل ممّا مضى، ويتقبّل منّا هذا الجهد بأحسن القبول، إنّه ولي التوفيق.

ولا حول ولا قوّة إلّا باللّه العليّ العظيم.

مُلحق تراجم الأئمة عليهم السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد رسله وخاتم أنبيائه محمّد وآله الهداة المنتجبين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

وبعد: لـمّـا ورد الكلام عن الإمامة في الموسوعة، رأينا من المناسب أن نتكلّم عن الأئمّة عليهم السلام في ملحق مستقلّ لتتمّ الفائدة، وقد راعينا مناسبة المقام فتجنّبنا التفصيل، وحاولنا التركيز على الجانب العلمي والثقافي للأئمّة عليهم السلام.

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يوفّقنا للسير على هديهم، والاهتداء بسيرتهم، ويجعلنا من الذابّين عن منهجهم، إنّه قريب مجيب الدعاء.

أوّلاً ـ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو عليّ[١] بن أبي طالب[٢] بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف.

وكان أبو طالب وعبد الله أخوين لأب وأمّ.

وأمّه فاطمة[٣] بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف. فكان هو ـ وإخوته ـ أوّل هاشمي ولد من هاشميّين[١].

كنيته ولقبه:

كنيته المشهورة: أبو الحسن، وكنّي أيضاً بأبي الحسين، وأبي السبطين، وأبي الريحانتين[٢].

وكنّاه رسول الله صلى الله عليه وآله بأبي تراب[٣].

---

(١) قالوا: سمّته أمّه حيدرة باسم أبيها أسد؛ لأنّ الحيدرة من أسماء الأسد. وإليه يشير عليه السلام مرتجزاً يوم خيبر:

أنا الذي سمّتني أمّي حيدرة

. . . .

انظر شرح النهج (لابن أبي الحديد) ١: ١٢.

ولكن سمّاه أبوه عليّاً، وقال:

سمّيته بعليٍّ كي يدوم له ... عزّ العلوّ وفخر العزّ أدومه

انظر الفصول المهمّة (لابن الصباغ المالكي): ٣٠.

(٢) سيّد البطحاء، شيخ قريش، ورئيس مكّة، وكانت قريش تسمّيه: «الشيخ»، فهو الذي كفل رسول الله صلى الله عليه وآله صغيراً، وحماه وحاطه كبيراً، ومنعه من مشركي قريش، ولقي لأجله عنتاً عظيماً، وقاسى بلاءً شديداً، وصبر على نصره والقيام بأمره، وجاء في الخبر: أنّه لـمّا توفّي أبو طالب أوحي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله: أخرج منها، فقد مات ناصرك.

انظر شرح النهج (لابن أبي الحديد) ١: ٢٩.

(٣) من سابقات المؤمنات إلى الإيمان، وأبرّ الناس برسول الله صلى الله عليه وآله، فقد كانت له بمنزلة الأمّ، ربّته في حجرها. وهي من أوائل المهاجرات إلى المدينة، حيث خرجت = مع ولدها عليّ عليه السلام وسائر الفواطم. كفّنها رسول الله صلى الله عليه وآله عند موتها بقميصه، وتوسّد في قبرها.

انظر: أُصول الكافي ١: ٤٥٣، والإرشاد ١: ٥، وإعلام الورى ١: ٣٠٦، وشرح النهج ١: ١٣ ـ ١٤، والفصول المهمّة: ٣٠ ـ ٣١.

(١) انظر المصادر المتقدّمة.

(٢) انظر: إعلام الورى ١: ٣٠٧، والفصول المهمّة: ١٢٤.

(٣) انظر: إعلام الورى ١: ٣٠٧، وشرح النهج ١: ١١.

وذكروا وجوهاً لذلك:

منها: أنّه صلى الله عليه وآله وجده نائماً في تراب، قد سقط عنه رداؤه، وأصاب التراب جسده، فجاء حتّى جلس عند رأسه وأيقظه، وجعل يمسح التراب عن ظهره ويقول له: اجلس، إنّما أنت أبو تراب.

ومنها: أنّه صلى الله عليه وآله قال له ذلك لـمّا رآه ساجداً معفّراً وجهه في التراب.

وكانت أحبّ كناه إليه، وروى مسلم: «أنّه استُعمل على المدينة رجلٌ من آل مروان، فدعا سهل بن سعدٍ، فأمره أن يشتم عليّاً، فأبى سهل، فقال له: قل: لعن الله أبا التراب! فقال سهل: ما كان لعليٍّ اسم أحبُّ إليه من أبي التراب، وإن كان ليفرح =

ولقبه: أمير المؤمنين ـ ولم يجوّز أصحابنا رضي الله عنهم أن يلقّب غيره من الأئمّة عليهم السلام بهذا اللقب[١] ـ والمرتضى، وله ألقاب كثيرة أُخرى مقتبسة ممّا ورد في حقّه عن النبيّ صلى الله عليه وآله[٢].

مولـده:

ولد عليه السلام بمكّة في البيت الحرام[٣] في الثالث عشر من شهر رجب بعد عام الفيل بثلاثين سنة، أي قبل البعثة بعشر سنين[١]. هذا هو المعروف، وقيل غير ذلك[٢].

وفـاته:

استشهد عليه السلام ليلة إحدى وعشرين من شهر

= إذا دعي بها». صحيح مسلم ٤: ١٨٧٤، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عليّ [عليه السلام]، الحديث ٢٤٠٩.

وقال ابن أبي الحديد: «كانت من أحبّ كناه إليه صلوات الله عليه، وكان يفرح إذا دعي بها، وكانت ترغّب بنو أُميّة خطباءَها أنْ يسبّوه بها على المنابر، وجعلوها نقيصة له، ووصمة عليه، فكأنّما كسوه بها الحليّ والحلل، كما قال الحسن البصري...». شرح النهج ١: ١١ ـ ١٢.

(١) انظر إعلام الورى ١: ٣٠٧.

(٢) مثل: الوصي، وسيّد الأوصياء، وإمام المتّقين، وقائد الغرّ المحجّلين، ويعسوب الدين أو يعسوب المؤمنين، وسيّد المسلمين، وغير ذلك.

انظر: إعلام الورى ١: ٣٠٧، وشرح النهج ١: ١٢ ـ ١٣، وحلية الأولياء ١: ٦٦ ـ ٦٧، والبحار ٣٥: ٤٥ ـ ٦٧، والفصول المهمّة: ١٢٤.

(٣) انظر: الإرشاد ١: ٥، وإعلام الورى ١: ٣٠٦، والفصول المهمّة: ٢٩، والمستدرك على الصحيحين ٣: ٤٨٣ ـ وجاء فيه: «تواترت الأخبار أنّ فاطمة بنت أسد ولدت أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه في جوف الكعبة» ـ ومروج الذهب ٢: ٣٤٩، =

= ونقل السيّد الأمين في أعيان الشيعة عن الآلوسي في شرح عينية عبد الباقي العُمري قوله: «وكون الأمير كرّم الله وجهه ولد في البيت أمرٌ مشهور في الدنيا، وذُكر في كتب الفريقين: السنّة والشيعة».

ومحلّ الشاهد من القصيدة هو قوله:

أنت العليّ الذي فوق العُلى رفعا
ببطن مكّة وسط البيت إذ وضعا

ونقل أيضاً عن السيّد الحميري قوله:

ولدته في حرم الإله وأمنِهِ
والبيت حيث فناؤه والمسجد
بيضاء طاهرة الثياب كريمة
طابت وطاب وليدها والمولد

أعيان الشيعة ١: ٣٢٣ ـ ٣٢٤، ترجمة الإمام عليّ عليه السلام، وانظر أيضاً كتاب عليٌّ وليد الكعبة، للعلّامة الشيخ محمّد علي الأُردوبادي الغروي.

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٥٢، والإرشاد ١: ٥، وإعلام الورى ١: ٣٠٦، والإصابة ٢: ٥٠٧، ترجمة الإمام عليّ.

ويرى بعضهم: أنّ ولادته كانت قبل البعثة بأكثر من ذلك، ومن هنا وقع الخلاف في عمره عند إسلامه، كما سيأتي الحديث عنه.

(٢) جمعت الأقوال المذكورة في أعيان الشيعة ١: ٣٢٣.

رمضان سنة ٤٠ من الهجرة على أثر ضربة أشقى الأوّلين والآخرين عبد الرحمن بن ملجم المرادي ـ لعنة اللّه عليه ـ على اُمّ رأسه في مسجد الكوفة، وقد خرج عليه السلام يوقظ الناس لصلاة الصبح[1] ليلة تسع عشرة من الشهر نفسه[2].

وقد كان عليه السلام يعلم ذلك ويخبر به[3].

وتولّى غسله وتكفينه ابناه الحسن والحسين عليهما السلام بأمره، وحملاه إلى الغري من نجف الكوفة، ودفناه هناك ليلاً، وعمّيا موضع قبره وفقاً لوصيّته إليهما.

ولم يزل قبره مخفيّاً حتّى دلّ عليه الصادق عليه السلام في أيام زيارته لأبي جعفر المنصور وهو بالحيرة[1].

---

(١) انظر: الإرشاد ١: ٩ ـ ١٠، وإعلام الورى ١: ٣٠٩ ـ ٣١٠، وقال ابن عبد البرّ: «... واختلفوا أيضاً هل ضربه في الصلاة أو قبل الدخول فيها، وهل اُتمّ بهم الصلاة أو هو أتمّها؟ والأكثر أنّه استخلف جعدة بن هبيرة فصلّى بهم تلك الصلاة». الاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٥٩، وكان جعدة ابن اُخته عليه السلام اُمّ هانئ.

(٢) هذا هو المعروف، وقيل: في الليلة السابعة عشرة، قاله جماعة من العامّة، وعلّله ابن أبي الحديد في شرح النهج ١: ١٦: بأنّها ليلة بدر، وقد ورد: أنّه يقتل عليه السلام في ليلة بدر.

(٣) وقد استفاضت الأخبار التي ذكر فيها أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أخبر بمقتله، وأخبر هو بذلك أيضاً، فمنها:

ما رواه ابن الصبّاغ عن أنس بن مالك، قال: «مرض عليّ [عليه السلام] فدخلت عليه وعنده أبو بكر وعمر وعثمان فجلست عنده معهم، فجاء النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم فنظر في وجهه، فقال أبو بكر وعمر: قد تخوّفنا عليه يا رسول اللّه! فقال: لا بأس عليه، ولن يموت الآن، ولا يموت حتّى يملأ غيظاً، ولن يموت إلّا مقتولاً». الفصول المهمّة: ١٢٤.

ونقل قضيّة اُخرى مشابهة إلّا أنّ القائل والمخبر فيها الإمام نفسه. =

= ونقل المفيد في إرشاده قضايا عديدة، منها كيفيّة أخذ الإمام عليه السلام البيعة من ابن ملجم، وفيها إخباره إجمالاً بما سيحدث، ومنها نعيه نفسه مراراً، حتّى روى عن أبي زيد الأحول، عن الأجلح، أنّه سمع أشياخ كندة أكثر من عشرين مرّة يقولون: «سمعنا عليّاً عليه السلام على المنبر يقول: ما يمنع أشقاها أن يخضّبها من فوقها بدم؟! ويضع يده على لحيته عليه السلام». الإرشاد ١: ١١ ـ ١٣.

(١) انظر: الإرشاد ١: ١٠، وإعلام الورى ١: ٣١٢، وشرح النهج ١: ١٦، والفصول المهمّة: ١٢٩.

قال ابن أبي الحديد: «وما يدّعيه أصحاب الحديث من الاختلاف في قبره... باطل كلّه، لا حقيقة له، وأولاده أعرف بقبره، وأولاد كلّ الناس أعرف بقبور آبائهم من الأجانب، وهذا القبر الذي زاره بنوه لمّا قدموا العراق، منهم جعفر بن محمّد عليه السلام وغيره من أكابرهم وأعيانهم». شرح النهج ١: ١٦.

والسبب في وصيّته بإخفاء قبره هو: علمه عليه السلام بما كان ينتهي إليه الأمر من استيلاء بني اُميّة على الخلافة، وعدم مبالاتهم واكتراثهم بما يرتكبونه من قبيح الأقوال والأعمال في سبيل ترسيخ حكومتهم. انظر الإرشاد ١: ١٠.

مضافاً إلى ذلك وجود الخوارج بالكوفة وهم =

عمره الشريف :

كان عمره ثلاثاً وستّين سنة، بناءً على ما هو المعروف من كونه أسلم وهو ابن عشر سنين، وأمّا بناءً على كونه أسلم وهو ابن ثلاث عشرة سنة، فيكون عمره ستّاً وستين سنةً.

أقام مع رسول اللّه ﷺ ثلاثاً وثلاثين سنة، عشرٌ منها قبل البعثة، وثلاث عشرة سنة بعدها، وعشر سنين بالمدينة بعد الهجرة، وعاش بعد ما قبض النبيّ ﷺ ثلاثين سنة إلّا خمسة أشهر وأياماً[١].

إسلامه :

أسلم وهو ابن عشر سنين على ما هو المعروف، كما تقدّم، وقيل: ابن ثلاث عشرة سنة[٢]، وقيل: ابن خمس عشرة أو ستّ عشرة سنة[٣].

وكان أوّل الناس إسلاماً[٤].

مدّة إمامته :

بلغت إمامته ثلاثين سنة إلّا خمسة أشهر

= ألدُّ أعدائه الذين لا تقلّ عداوتهم له من معاوية، وكانوا لا يتورّعون من ارتكاب أيّة جناية متأوّلين في ذلك.

(١) انظر إعلام الورى ١: ٣١١ ـ ٣١٢.

(٢) انظر شرح النهج ١: ١٤.

(٣) رواه ابن عبد البرّ، انظر الاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٣٠، ترجمة الإمام عليّ عليه السلام.

(٤) هذا رأي الشيعة كافّةً، وأمّا غيرهم، فقد قال ابن أبي الحديد عنهم: «ذهب أكثر أهل الحديث إلى أنّه عليه السلام أوّل الناس اتّباعاً لرسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] إيماناً به، ولم يخالف في ذلك إلّا الأقلّون، وقد قال هو عليه السلام: "أنا الصدّيق الأكبر، وأنا الفاروق

= الأوّل، أسلمت قبل إسلام الناس، وصلّيت قبل صلاتهم". ومن وقف على كتب أصحاب الحديث تحقّق ذلك وعلمه واضحاً. وإليه ذهب الواقدي، وابن جرير الطبري، وهو القول الذي رجّحه ونصره صاحب كتاب الاستيعاب». شرح النهج ١: ٣٠، وانظر: تاريخ الطبري ٢: ٥٥، والاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٢٦ ـ ٣٣.

وقال ابن حجر العسقلاني: «أوّل الناس إسلاماً في قول كثير من أهل العلم». الإصابة ٢: ٥٠٧.

ونقل ابن حجر الهيتمي عن بعضهم دعوى الإجماع على أنّ عليّاً عليه السلام أوّل من أسلم. انظر الصواعق: ١٢٠.

وممّا اشتهر نقله ما رووه عن عفيف الكندي: أنّه نزل على العبّاس بن عبد المطّلب في الجاهلية، فرأى شاباً وامرأة عن خلفه وغلاماً عن يمينه يصلّون، فقال عفيف: يا عبّاس، أمر عظيم؟ فقال العبّاس: أمر عظيم، ثمّ عرّفهم له، فقال: هذا محمّد بن عبد اللّه ابن أخي، وهذا عليّ بن أبي طالب ابن أخي، وهذه خديجة بنت خويلد زوجة ابن أخي، وهذا ـ أي الرسول ﷺ ـ حدّثني: «أنّ ربّك ربّ السماء أمرهم بهذا الذي تراهم عليه، وايم اللّه ما أعلم على ظهر الأرض كلّها أحداً على هذا الدين غير هؤلاء الثلاثة».

وكان عفيف يقول بعد إسلامه: «فليتني كنت آمنت يومئذٍ فكنت أكون ثالثاً» أي ثالث المؤمنين بالنبيّ ﷺ، أو كان يقول: «يا ليتني كنت رابعاً» أي رابع المصلّين.

انظر: تاريخ الطبري ٢: ٥٦ ـ ٥٧، والاستيعاب =

وأياماً[1]، وهي المدّة التي عاشها بعد رسول الله ﷺ.

هذا على مبنانا من كونه إماماً وخليفة لرسول الله ﷺ بلا فصل، وأمّا على مبنى غيرنا، فهي مدّة حكمه ﷺ.

مدّة حكمه:

وتبدأ من أوّل انتقال الخلافة والحكومة إليه بعد مقتل عثمان بن عفّان إلى يوم استشهاده ﷺ. وهي عبارة عن خمس سنين إلّا ثلاثة أشهر[2].

أهمّ الأحداث في مدّة حكمه:

كانت الحروب الثلاثة التي وقعت أيّام حكومته ﷺ أهمّ الأحداث في مدّة حكمه، وهي: الجمل، وصفّين، والنهروان.

١ ـ حرب الجمل:

قاد هذه الحرب طلحة والزبير وعائشة، وكانت راكبة على جمل؛ ولذلك سمّيت هذه الحرب بحرب الجمل.

أمّا طلحة والزبير، فكانا قد بايعا عليّاً ﷺ بعد مقتل عثمان، لكنّهما نكثا البيعة وخرجا إلى

= بهامش الإصابة ٣: ٣٢، وشرح النهج ١: ٢٩، والإرشاد ١: ٢٩ ـ ٣٠.

وأمّا تصريحاته هو ﷺ بذلك فكثيرة، ذكرت ضمن خطبه في نهج البلاغة وغيرها.

(١) انظر إعلام الورى ١: ٣١١ ـ ٣١٢.

(٢) انظر تاريخ الطبري ٤: ١١٧.

عائشة، وكانت بمكّة، فألّباها على الخروج ورغّباها في ذلك فأجابتهما[1].

ولـمّا سارت عائشة مع القوم ووصلت إلى ماءٍ يسمّى حوأب نبحت عليهم كلابها، فصرخت بأعلى صوتها ثمّ ضربت عضد بعيرها فأناخته، ثمّ قالت: «أنا واللّه صاحبة كلاب الحوأب[2]

---

(١) وكانت قبل ذلك تحرّض الناس على قتل عثمان وتقول: «اقتلوا نعثلاً».

ولـمّا سمعت بقتله قالت: «أبعده اللّه! ذلك بما قدّمت يداه، وما اللّه بظلّام للعبيد».

وعندما سمعت ببيعة الناس لعليّ ﷺ قالت ـ مشيرة إلى السماء والأرض ـ: «لوددت أنّ هذه وقعت على هذه». ثمّ قالت: «قتلوا ابن عفّان مظلوماً». انظر شرح النهج ٦: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) ذكر ابن أبي الحديد: أنّه حاولت عائشة إقناع أمّ سلمة للخروج معها، لكنّها امتنعت من ذلك وذكّرت عائشة بأمور، منها: أنّها قالت لها: «واذكّرك أيضاً، كنت أنا وأنت مع رسول اللّه ﷺ وأنتِ تغسلين رأسه وأنا أحيس له حيساً، وكان الحيس يعجبه، فرفع رأسه وقال: "يا ليت شعري أيتكّن صاحبة الجمل الأذنب تنبحها كلاب الحوأب، فتكون ناكبة عن الصراط" فرفعت يدي من الحيس، فقلت: أعوذ باللّه وبرسوله من ذلك، ثمّ ضرب على ظهرك، وقال: "إيّاك أن تكونيها"، ثمّ قال: "يا بنت أبي أميّة، إيّاك أن تكونيها يا حميراء، أمّا أنا فقد أنذرتك". قالت عائشة: نعم أذكر هذا». شرح النهج ٦: ٢١٧ ـ ٢١٨.

والحيس: تمر يخلط بسمن وأقط فيعجن شديداً، ثمّ يندر نواه. القاموس المحيط: «حيس».

طُروقاً ردّوني»، تقول ذلك ثلاثاً، فامتنعت من المسير حتّى جاءها ابن الزبير فقال: النجاء، النجاء، فقد أدرككم والله عليّ بن أبي طالب، فارتحلوا[1].

ثمّ وصلوا إلى البصرة واحتدموا مع عامل الإمام عليّ عليه السلام عليها، وهو عثمان بن حنيف.

ولـمّا سمع عليّ عليه السلام ذلك عزم على المسير إلى البصرة. فلمّا وصلها أتمّ الحجّة عليهم وأمر أصحابه ألّا يبدأوهم بقتال، ثمّ بدأ أهل الجمل القتال وانتهى إلى هزيمتهم، وقُتل طلحة، قتله مروان بن الحكم، وقُتل الزبير بعد أن انحاز من المعركة، قتله ابن جرموز.

وأرجع عليّ عليه السلام عائشة إلى المدينة مراعياً لها حرمة الزوجيّة لرسول الله صلى الله عليه وآله، وبعث معها أخاها عبد الرحمن بن أبي بكر وثلاثين رجلاً وعشرين امرأة من ذوات الدين ألبسهنّ العمائم وقلّدهنّ السيوف، وأمرهنّ أن لا يعلمن عائشة بذلك[2].

وأمّا عليّ عليه السلام فقد سار إلى الكوفة وجعلها مركزاً لحكومته.

٢ ـ حرب صفّين:

لـمّا رجع عليّ عليه السلام إلى الكوفة راسل معاوية كي ينتهي عن المخالفة، وتكرّرت المراسلات، لكنّه كان يمتنع عن الإجابة.

(١) انظر تاريخ الطبري ٣: ٤٧٥.

(٢) انظر مروج الذهب ٢: ٣٧٠.

ثمّ قاد كلٌّ من الإمام عليّ عليه السلام ومعاوية جيشاً كبيراً، والتقوا جميعاً على الفرات في الرقّة.

دامت الحرب مئة وعشرة أيّام تقريباً، قتل فيها خلق كثير، أكثرهم من أهل الشام.

وقد احتوى جيش عليّ عليه السلام على كثير من الصحابة وكبار المهاجرين والأنصار، كان منهم عمّار بن ياسر، ولـمّا استشهد اطمأنّ أصحاب عليّ عليه السلام بكونهم على حقّ؛ لأنّهم سمعوا عن النبيّ صلى الله عليه وآله قوله في عمّار: «تقتله الفئة الباغية».

وشاع هذا الخبر في معسكر معاوية وارتبك الناس، فقال عمرو: إنّما قتله من جاء به[1]!

وكادت الغلبة تكون لجيش الإمام عليه السلام وبيد الأشتر، لولا احتيال عمرو بن العاص ـ بطلب من معاوية ـ برفع المصاحف والمطالبة بتحكيم القرآن، فوقع الخلاف في جيش عليّ عليه السلام، وكان أكثرهم إصراراً على ذلك الأشعث بن قيس وجماعته.

فاضطرّ عليّ عليه السلام إلى التحكيم وأراد أن يبعث عبد الله بن عبّاس حَكماً من قِبله، لكنّهم رفضوا ذلك وأبوا إلّا أبا موسى الأشعري، وكان مخذّلاً للناس عن عليّ عليه السلام.

وعيّن معاوية عمرو بن العاص حَكماً من

(١) انظر تاريخ الطبري ٤: ٢٩، وقال ابن حجر ـ بعد قوله: إنّ كلّاً من الفريقين مجتهد ـ: «وظهر بقتل عمّار أنّ الصواب كان مع عليّ، واتّفق على ذلك أهل السنّة بعد اختلاف كان في القديم، ولله الحمد». الإصابة ٢: ٥٠٨.

قِبله، ثمّ التقيا في دومة الجندل، واحتال عمرو على أبي موسى قائلاً: ليخلع كلٌّ منّا صاحبه ونجعلها لشخص آخر[١]، وفي رواية أُخرى: نجعلها شورى.

فخلع أبو موسى عليّاً عليه السلام، لكن قال عمرو: إنّ أبا موسى خلع صاحبه وهو أعرف به، وأمّا أنا فأُقرّ معاوية.

فعلم أبو موسى الخدعة وكثر اللغط والكلام بينهما، فالتحق أبو موسى بمكّة وعمرو بالشام[٢].

ولـمّا رأى عليّ عليه السلام الوهن وعدم الانتظام ينتشران في جيشه رجع إلى الكوفة.

٣ ـ حرب النهروان[٣]:

اجتمع أربعة آلاف ممّن اشترك معه في حرب معاوية بصفّين وغيرهم، واعترضوا عليه لقبوله التحكيم، وكان أكثرهم قد أصرّ عليه في قبوله، فكفّروه وطلبوا منه أن يتوب من ذلك ويرجع إلى قتال معاوية.

وكان شعارهم: «لا حكم إلّا للّه».

وكان محلّ اجتماعهم أوّلاً بحروراء[٤]، ثمّ ساروا إلى النهروان، وقتلوا في طريقهم عبد اللّه بن خبّاب[١] فذبحوه ذبحاً، وبقروا بطن زوجته، وقتلوا نساءً أُخر.

والتقاهم عليّ عليه السلام في النهروان، فأرسل إليهم عبد اللّه بن عبّاس فوعظهم، ثمّ خطبهم هو فقال:

«فأنا نذير لكم أن تصبحوا صرعى بأثناء هذا النهر... وقد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة،

---

(١) كان أبو موسى يميل إلى صهره عبد اللّه بن عمر، انظر المصدرين التاليين.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٤١، ومروج الذهب ٢: ٣٩٨.

(٣) النهروان: كورة واسعة بين بغداد وواسط من الجانب الشرقي، حدّها الأعلى متّصل ببغداد. معجم البلدان: «نهروان».

(٤) حروراء: قرية بظاهر الكوفة، وقيل: موضع على = ميلين منها، نزل به الخوارج الذين خالفوا عليّ بن أبي طالب [عليه السلام] فنسبوا إليها. معجم البلدان: «حروراء».

(١) قالوا لعبد الله لـمّا لقيهم: حدّثنا عن أبيك، فقال: «إنّي سمعت أبي يقول: سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: ستكون بعدي فتنة يموت فيها قلب الرجل كما يموت بدنه، يمسي مؤمناً، ويصبح كافراً، فكن عبد اللّه، المقتول، ولا تكن القاتل».

ثمّ سألوه عن أشياء، منها رأيه في عليّ عليه السلام بعد التحكيم والحكومة، فقال: «إنّ عليّاً أعلم باللّه وأشدّ توقّياً على دينه، وأنفذ بصيرة»، فقالوا: إنّك لست تتّبع الهدى، إنّما تتّبع الرجال على أسمائهم، ثمّ قرّبوه إلى شاطئ النهر فأضجعوه فذبحوه بعدما آمنوه.

ثمّ بقروا بطن امرأته وهي حبلى متمّ، وقتلوا ثلاث نسوة من طيّ.

ومن غريب فعلهم أنّ بعضهم قتل خنزيراً لنصراني فقالوا: هذا فسادٌ في الأرض، فألزموه بإرضاء صاحب الخنزير. وسقطت رطبة من نخلة فجعلها بعضهم في فيه فقال له آخر: بغير حلّها وبغير ثمن؟ فلفظها.

انظر: تاريخ الطبري ٤: ٦٠ ـ ٦١، وشرح النهج ٢: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

فأبيتم عليَّ إباء المخالفين المنابذين حتّى صرفت رأيي إلى هواكم...»[١].

ثمّ طالبهم بأن يدفعوا إليه قتلة عبد اللّه بن خبّاب ومن معه، فامتنعوا بعد أن أقرّوا بقتله. ومع ذلك لم يبدأهم بالقتال، بل كانوا هم البادئين به[٢].

وقد أُبيدوا بأجمعهم، ولم يفلت منهم عشرة ولم يقتل من أصحاب الإمام عليّ عليه السلام عشرة كما أخبر هو عليه السلام بذلك[٣] وبغيره، وسنذكر نماذج من إخباراته عند الكلام عن علمه عليه السلام.

هذا وقد عرف هؤلاء بالخوارج وبالمارقين؛ لأنّهم مرقوا من الدين، وقد سمّاهم النبيّ صلى الله عليه وآله بذلك، وسمّى أصحاب الجمل بالناكثين؛ لأنّهم نكثوا البيعة مع عليّ عليه السلام، وأصحاب معاوية بالقاسطين؛ لأنّهم قسطوا عن الحقّ[٤].

(١) نهج البلاغة: ٨٠، قسم الخطب، الخطبة ٣٦.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٦٣ ـ ٦٤، ومروج الذهب ٢: ٤٠٥.

(٣) انظر: مروج الذهب ٢: ٤٠٥ ـ وفيه: «لا يفلت منهم إلّا عشرة» والظاهر أنّه سهوٌ ـ وشرح النهج ٢: ٢٧٣، وفيه: «فقال عليّ عليه السلام لأصحابه: احملوا عليهم فواللّه لا يقتل منكم عشرة ولا يفلت منهم عشرة، فحمل عليهم فطحنهم طحناً... قُتل من أصحابه عليه السلام تسعة، وأفلت من الخوارج ثمانية»، لكن في تاريخ الطبري ٤: ٦٧: «لم يقتل من أصحاب عليّ إلّا سبعة».

(٤) انظر: نهج البلاغة: ٤٩، الخطبة ٣ المعروفة بالشقشقيّة، والإرشاد ١: ٣١٤ ـ ٣١٥، ومروج الذهب ٢: ٤٠٤، والاستيعاب بهامش الإصابة =

= ٣: ٥٣. وأخرج البخاري عن أبي سعيد، قال: «بينا النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم يقسم، جاء عبد اللّه بن ذي الخويصرة التميمي فقال: اعدل يا رسول اللّه، فقال: ويلك! من يعدل إذا لم أعدل؟ قال عمر بن الخطّاب: دعني أضرب عنقه، قال: دعه، فإنّ له أصحاباً يحقّر أحدكم صلاته مع صلاته [ظ: صلاتهم]، وصيامه مع صيامه [ظ: صيامهم]، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة... آيتهم رجلٌ إحدى يديه ـ أو قال ثدييه ـ مثل ثدي المرأة ـ أو قال: مثل البضعة ـ تَدَرْدَرُ، يخرجون على فُرقة من الناس.

قال أبو سعيد: أشهد سمعت من النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، وأشهد أنّ عليّاً قتلهم، وأنا معه جيء بالرجل على النعت الذي نعته النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم». صحيح البخاري ٤: ١٩٨، كتاب الفتن، باب من ترك قتال الخوارج.

قال ابن أبي الحديد: «قد تظافرت الأخبار حتّى بلغت حدّ التواتر بما وعد اللّه تعالى قاتلي الخوارج من الثواب على لسان رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله]، وفي الصحاح المتّفق عليها...»، ثمّ ذكر الرواية المتقدّمة.

ثمّ نقل عن مسند أحمد عن عائشة أنّها قالت في الخوارج: «إنّهم شرّ الخلق والخليقة، يقتلهم خير الخلق والخليقة، وأقربهم عند اللّه وسيلة».

ونقل عن كتاب صفّين للمدائني عن مسروق: أنّ عائشة قالت له ـ لمّا عرفت أنّ عليّاً عليه السلام قتل =

منزلته عند رسول اللّه صلى الله عليه وآله:

تربّى الإمام عليّ عليه السلام في حجر

النبيّ صلّى الله عليه وآله وشهد مشاهده كلّها إلّا غزوة تبوك، حيث

= ذا الثديّة ـ: «لعن اللّه عمرو بن العاص! فإنّه كتب إليّ يخبرني أنّه قتله بالاسكندرية! ألا إنّه ليس يمنعني ما في نفسي أن أقول ما سمعته من رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] يقول: يقتله خير أُمّتي من بعدي». شرح النهج ٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

وقد تواتر: أنّه حينما أخبروا عليّاً عليه السلام بأنّ الخوارج فرّوا وأدبروا وعبروا النهر قال لهم: «واللّه ما عبروه، ولن يعبروه. وأنّ مصارعهم لدون النطفة، والذي فلق الحبّة، وبرأ النسمة...». والمراد من النطفة ماء النهر، كما قال الرضي.

وجاءت الفرسان تركض وتخبره بعبورهم النهر، فقام عليه السلام فركب فرسه وذهب بنفسه لينظر، فقال شاب: واللّه لأكوننّ قريباً منه، فإن كانوا عبروا النهر لأجعلنّ سنان هذا الرمح في عينيه، أيدّعي علم الغيب؟! فلمّا انتهى عليه السلام إلى النهر وجد القوم قد كسروا جفون سيوفهم، وعرقبوا خيلهم، وجثوا على ركبهم، وحكّموا تحكيمة واحدة بصوت عظيم له زَجل، فنزل ذلك الشاب، فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي كنت شككت فيك آنفاً، وإنّي تائب إلى اللّه وإليك، فاغفر لي، فقال عليه السلام: إنّ اللّه هو الذي يغفر الذنوب، فاستغفره.

انظر: شرح النهج ٢: ٢٧٢، و٥: ٣ ـ ٤، والإرشاد ١: ٣١٧ ـ ٣١٩، وفيه: أنّ الشاب هو جندب بن عبد اللّه الأزدي.

وبعد انتهاء القتال طلب الإمام عليه السلام ذا الثدية طلباً شديداً، وقلّب القتلى، فلم يقدر عليه، فجعل يقول: واللّه ما كذبت ولاكذبت، اطلبوا الرجل، وإنّه لفي القوم، فلم يزل يتطلّبه حتّى وجده. فإذا لحم مجتمع =

جعله خليفة على المدينة، وقال له: «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»[1].

وزوّجه ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام بعد أن ردّ خطبة كبار القوم لها[2].

وقال هو عليه السلام عن نفسه:

«...وقد علمتم موضعي من رسول اللّه صلّى الله عليه وآله بالقرابة القريبة، والمنزلة الخصيصة، وضعني في حجره وأنا ولدٌ، يضمّني إلى صدره، ويكنفني في فراشه، ويمسّني جسده، ويشمّني عرفه، وكان يمضغ الشيء ثمّ يلقمنيه، وما وجد لي كذبة في قول،

= على منكبه كثدي المرأة، له حلمة عليها شعرات سود، فسجد عليه السلام وكبّر وكبّر الناس سروراً.

انظر: شرح النهج ٢: ٢٧٦، وتاريخ الطبري ٤: ٦٥ ـ ٦٦، ومروج الذهب ٢: ٤٠٦، ومسند أحمد ١: ١١٠، مسند الإمام عليّ عليه السلام، الحديث ٦٧٥.

(١) أمّا إنّه لم يفارقه في مشاهده إلّا تبوك، فهو من المسلّمات، انظر: الإصابة ٢: ٥٠٧، ترجمة الإمام عليّ عليه السلام، والاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٣٤، ترجمة الإمام عليه السلام، وأمّا الحديث فقد قال عنه في الاستيعاب: «وهو من أثبت الآثار وأصحّها»، ثمّ ذكر للحديث طرقاً كثيرة، منها طرق سعد بن أبي وقّاص، وقال: «كثيرة جدّاً». وانظر صحيح مسلم ٤: ١٨٧٠، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عليّ [عليه السلام]، الحديث ٢٤٠٣.

(٢) انظر البحار ٤٣: ٩٢، تاريخ سيّدة النساء فاطمة عليها السلام، باب تزويجها، الحديث ٣ و ٤.

ولا خطلة في فعل، ولقد قرن اللّه به ﷺ من لدن أن كان فطيماً أعظم ملك من ملائكته يسلك به طريق المكارم ومحاسن أخلاق العالم، ليله ونهاره، ولقد كنت أتّبعه اتّباع الفصيل أثر أمّه، يرفع لي في كلّ يوم من أخلاقه علماً، ويأمرني بالاقتداء به، ولقد كان يجاور في كلّ سنة بحراء، فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيت واحد يومئذٍ في الإسلام غير رسول اللّه ﷺ وخديجة وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة، وأشمّ ريح النبوّة...»[1].

فضائله ومناقبه:

قال ابن حجر: «ومناقبه كثيرةٌ حتّى قال أحمد: لم ينقل لأحد من الصحابة ما نقل لعليّ... وكلّما أرادوا إخماده وهدّدوا من حدّث بمناقبه لا يزداد إلّا انتشاراً... وتتبّع النسائي ما خُصَّ به من دون أصحابه فجمع من ذلك شيئاً كثيراً بأسانيد أكثرها جياد»[2].

أمّا علمه:

فقد كان أعلم الناس بعد رسول اللّه ﷺ، حيث لم يفارقه مدّة حياته، فكان يعلم بكلّ ما ينزل من القرآن وتفسيره وتأويله، ولم يكن غيره كذلك، ولم يعهد عن أحد غيره قول: «سلوني قبل أن تفقدوني، فوالذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، لو سألتموني عن آيةٍ آية، لأخبرتكم بوقت نزولها، وفي مَن نزلت، وأنبأتكم بناسخها من منسوخها، وخاصّها من عامّها، ومحكمها من متشابهها، ومكّيها من مدنيّها...»[1]؛ ولذلك قال ابن عبّاس: «واللّه لقد أُعطي عليّ بن أبي طالب تسعة أعشار العلم، وايم اللّه لقد شارككم في العُشر العاشر»[2]، وعن عبد الملك بن أبي سليمان، قال: قلت لعطاء: «أكان في أصحاب محمّد صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم أحدٌ أعلم من عليّ؟ قال: لا واللّه، ما أعلمه»[3]، وقال سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص: «قلت لعبداللّه بن عيّاش بن أبي ربيعة: يا عمّ لِمَ كان صفو الناس[4] إلى عليّ؟! فقال: يابن أخي، إنّ عليّاً عليه السلام كان له ما شئت: من ضرسٍ قاطعٍ في العلم، وكان له البسطة في العشيرة، والقِدم في الإسلام، والصهر لرسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، والفقه في السنّة، والنجدة في الحرب، والجود في الماعون»[5].

وكم استنجد به الخلفاء في حلّ مشاكلهم

---

(١) نهج البلاغة: ٣٠٠ ـ ٣٠١، الخطبة رقم ١٩٢، وهي المعروفة بالقاصعة.

(٢) الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٥٠٧ ـ ٥٠٨، ترجمة الإمام عليّ عليه السلام.

(١) الإرشاد ١: ٣٥، وانظر: الإصابة ٢: ٥٠٩، ترجمة الإمام عليّ عليه السلام، وبهامشه الاستيعاب ٣: ٤٣.

(٢) و (٣) الاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٤٠.

(٤) ما أروع هذا التعبير! وما أجمله! فإنّ مثل عمّار وخزيمة ذي الشهادتين ونحوهما كانوا مع عليّ، وعمرو بن العاص والمغيرة ونحوهما كانوا مع معاوية.

(٥) الاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٤٣، ترجمة الإمام عليّ عليه السلام.

العلميّة، حتّى كان عمر يتعوّذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن عليه السلام(١).

ولِمَ لا يكون كذلك وقد وسمه النبيّ صلى الله عليه وآله بوسام العلم، فقال: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمن أراد العلم فليأته من بابه»(٢).

ولم يختصّ علمه بالشريعة، بل كان يشمل ما سيحدث، وهو القائل: «بل اندمجت على مكنون علمٍ لو بحت به لاضطربتم اضطراب الأرشية(٣) في الطّويّ(٤) البعيدة»(٥).

وذلك باب واسع وله نماذج كثيرة، منها قوله في الخوارج ـ حينما قالوا له: إنّ القوم عبروا جسر النهروان ـ: «مصارعهم دون النطفة، والله لا يفلت منهم عشرة، ولا يهلك منكم عشرة».

قال ابن أبي الحديد: «هذا الخبر من الأخبار التي تكاد تكون متواترة؛ لاشتهاره ونقل الناس كافّة له. وهو من معجزاته وأخباره المفصّلة عن الغيوب»(٦).

(١) انظر الإصابة ٢: ٥٠٧، وبهامشه الاستيعاب ٣: ٣٩.

(٢) الاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٣٨، وقد نقل العلّامة الأميني في موسوعة الغدير ٦: ٦١ ـ ٧٧ الحديث عن أكثر من مئة وأربعين من الحفّاظ وأصحاب المسانيد.

(٣) جمع الرشاء، وهو الحبل. لسان العرب: «رشا».

(٤) الطّويّ: البئر المطوية بالآجر، والبئر البعيدة. لسان العرب «طوى».

(٥) نهج البلاغة: ٥٢، الخطبة ٥.

(٦) شرح النهج ٥: ٣، ومقصوده من النطفة ماء النهر.

وقد جُمع بعضها في كتاب مستقلّ أو ضمن كتاب آخر(١).

وأمّا شجاعته:

«فهو الشجاع الذي ما فرّ قطّ، لا ارتاع من كتيبة، ولا بارز أحداً إلّا قتله، ولا ضرب قطّ فاحتاجت الأُولى إلى ثانية، وفي الحديث: "كانت ضرباته وِتراً" ولـمّا دعا معاوية إلى المبارزة... قال له عمرو: لقد أنصفك، فقال معاوية: ما غششتني منذ نصحتني إلّا اليوم، أتأمرني بمبارزة أبي الحسن وأنت تعلم أنّه الشجاع المطرِق؟! أراك طمعت في إمارة الشام بعدي!

وكانت العرب تفتخر بوقوفها في الحرب في مقابلته، وأمّا قتلاه، فافتخار رهطهم بأنّه عليه السلام قتلهم أظهر وأكثر، قالت أُخت عمرو بن ود(٢) ترثيه:

(١) انظر: الإرشاد ١: ٣١٢ ـ ٣٣٨، وشرح النهج ٢: ٢٨٦ ـ ٢٩٤.

(٢) برز يوم الأحزاب (الخندق) ينادي: هل من مبارز؟ فلم يجبه أحد، فقال:

ولقد بححت من النداء بجمعهم: هل من مبارز؟

فنزل إليه عليّ عليه السلام فقتله واحتزّ رأسه وجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، ففرح وفرح المسلمون. ولـمّا رأى الأحزاب ذلك انهزموا ﴿وكفى الله المؤمنين القتال﴾. الأحزاب: ٢٥. انظر: الإرشاد ١: ٩٨ ـ ١٠٢، وإعلام الورى ١: ٣٨٠ ـ ٣٨٢.

لو كان قاتل عمرٍو غير قاتله

بكيته أبداً ما دُمتُ في الأبد

لكنّ قاتله من لا نظير له

وكان يدعى أبوه بيضة البلد[1]»[2]

وهو الذي قتل مرحباً اليهودي[3]، وقلع باب خيبر، وقد اجتمع عليه عصبة من الناس ليقلبوه فلم يقلبوه[4]، فعلى يده فتحت حصون خيبر بعد أن

(١) «بيضة البلد» من الأضداد، تارة يراد به المدح، وأخرى الذمّ، والمراد هنا المدح، أي منفرد في حسنه، ليس مثله أحد. انظر لسان العرب: «بيض»، والمراد من «بيضة البلد» على هذا النقل هو: أبو طالب، وعلى نقل اللسان: عليّ بن أبي طالب؛ لأنّه ذكر بدل كلمة «أبوه» كلمة «قديماً»؛ ولذلك فسّره به.

(٢) شرح النهج ١: ٢٠ ـ ٢١.

(٣) حيث خرج من الحصن وعليه مغفر وحجر قد ثقبه مثل البيضة على رأسه وهو يرتجز:

قد علمت خيبر أنّي مرحب

شاك سلاحي بطلٌ مجرّب

فقال عليه السلام في جوابه:

أنا الذي سمّتني أُمّي حيدره

ليث لغابات شديدٌ قسوره

أكيلكم بالسيف كيل السندره

فاختلفا ضربتين فبدره عليّ عليه السلام فضربه ضربة فقدّت الحجر والمغفر ورأسه حتّى وقع السيف في أضراسه وخرّ صريعاً. انظر: الإرشاد ١: ١٢٦ ـ ١٢٧، وتاريخ الطبري ٢: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٤) انظر: شرح النهج ١: ٢١، وتاريخ الطبري ٢: ٣٠١، والإرشاد ١: ١٢٨ ـ ١٢٩.

عجز غيره عن فتحها[1]، فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «لأُعطينّ الراية رجلاً يفتح اللّه على يديه، يحبّ اللّه ورسوله، ويحبّه اللّه ورسوله»[2]، ثمّ دفع الراية إلى عليّ عليه السلام، وقد كان به رمد فبصق صلى الله عليه وآله في عينيه ودعا له فبرأ، حتّى كأن لم يكن به وجع[3].

وهو الذي قتل نصف المقتولين ببدر من المشركين[4].

وهو الذي نام على فراش النبيّ يوم أراد المشركون قتله[5].

وهو الذي عُرفت مشاهده في جميع الغزوات والسرايا، ولم يتخلّف عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله فيها إلّا في غزوة تبوك كما تقدّم[6].

وهو الذي اقتلع هبل من أعلى الكعبة، وكان عظيماً جدّاً، وألقاه إلى الأرض[7].

(١) انظر تاريخ الطبري ٢: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) القضية من المسلّمات، ذكرها كلّ من تعرّض للغزوة أو لفضائل الإمام عليّ عليه السلام. انظر: صحيح مسلم ٤: ١٨٧١، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عليّ بن أبي طالب [عليه السلام]، وتاريخ الطبري ٢: ٣٠٠ ـ ٣٠١، والإرشاد ١: ١٢٤ ـ ١٢٧، وغيرها.

(٣) انظر المصادر المتقدّمة.

(٤) انظر: شرح النهج ١٤: ٢٠٨ ـ ٢١٢، والإرشاد ١: ٧٠ ـ ٧٢، وإعلام الورى ١: ١٧٠ ـ ١٧٣.

(٥) انظر: الإرشاد ١: ٥١، وإعلام الورى ١: ٣٧٤.

(٦) انظر الصفحة ٥٠١.

(٧) انظر شرح النهج ١: ٢١.

وهو الذي اقتلع الصخرة العظيمة في أيام خلافته عليه السلام بيده ـ وهو في الستّينات من عمره ـ بعد عجز الجيش كلّه عن ذلك، وأنبط الماء من تحتها[1].

وأمّا زهده:

«فهو سيّد الزهّاد، وإليه تشدّ الرحال، ما شبع من طعام قطّ، وكان أخشن الناس مأكلاً وملبساً، قال عبد اللّه بن أبي رافع: "دخلت إليه يوم عيد، فقدّم جِراباً مختوماً، فوجدنا فيه خبز شعير يابساً مرضوضاً، فقدّم فأكل، فقلت: يا أمير المؤمنين، فكيف تختمه؟ قال: خفت هذين الولدين أن يلُتّاه بسمن أو زيت".

وكان ثوبه مرقوعاً بجلد تارةً وليف أُخرى، ونعلاه من ليف. وكان يلبس الكرباس الغليظ... وكان يأتدم إذا ائتدم بخلٍّ أو ملح، فإن ترقّى عن ذلك فبعض نبات الأرض، فإن ارتفع عن ذلك فبقليل من ألبان الإبل، ولا يأكل اللحم إلّا قليلاً، ويقول: "لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان"، وكان مع ذلك أشدّ الناس قوّة وأعظمهم أيْداً»[2].

وكان عمر بن عبد العزيز يقول: «أزهد الناس في الدنيا عليّ بن أبي طالب»[3].

(١) انظر: شرح النهج ١: ٢١، والإرشاد ١: ٣٣٤.

(٢) شرح النهج ١: ٢٦.

(٣) أُسد الغابة ٤: ٢٤.

وكان يؤدّب أصحابه على ذلك، وعتابه لعثمان بن حنيف على استجابته دعوة بعض الأشراف معروف، وقد جاء فيه: «ألا وإنّ إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه، ومن طعمه بقرصيه... فواللّه ما كنزت من دنياكم تبراً، ولا ادّخرت من غنائمها وَفْراً، ولا أعددت لبالي ثَوبِي طِمْراً، ولا حُزت من أرضها شبراً، ولا أخذت منها إلّا كقوت أتانٍ دَبِرَة[1]...»[2].

وأمّا عبادته وخشيته من اللّه تعالى:

«فكان أعبد الناس وأكثرهم صلاة وصوماً؛ ومنه تعلّم الناس صلاة الليل، وملازمة الأوراد وقيام النافلة، وما ظنّك برجلٍ يبلغ من محافظته على وِردِه أن يبسط له بين الصفّين ليلة الهرير، فيصلّي عليه وِردَه، والسهام تقع بين يديه وتمرّ على صماخه يميناً وشمالاً، فلا يرتاع لذلك، ولا يقوم حتّى يفرغ من وظيفته! وما ظنّك برجل كانت جبهته كثفنة البعير لطول سجوده...»[3].

روى المفيد بإسناده عن سعيد بن كلثوم، قال: «كنت عند الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام، فذكر

(١) الأَتان: الأُنثى من الحمير، والدَبِرة: المصابة بالدَبَرة، وهي القرحة التي تكون في ظهر الدابة. انظر لسان العرب: «أتن» و«دبر». وكلامه عليه السلام كناية عن قلّة الأكل، مثل أكل الدابة الدبرة حيث يقلّ أكلها.

(٢) نهج البلاغة: ٤١٧، قسم الرسائل، الرسالة ٤٥.

(٣) شرح النهج ١: ٢٧.

أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فأطراه ومدحه بما هو أهله، ثمّ قال: واللّه ما أكل عليّ بن أبي طالب عليه السلام من الدنيا حراماً قطّ حتّى مضى لسبيله، وما عرض له أمران قطّ هما للّه رضا إلّا أخذ بأشدّهما عليه في دينه، وما نزلت برسول اللّه صلى الله عليه وآله نازلة إلّا دعاه فقدّمه ثقة به، وما أطاق عمل رسول اللّه صلى الله عليه وآله من هذه الاُمّة غيره، وإن كان ليعمل عمل رجل كأنّ وجهه بين الجنّة والنار، يرجو ثواب هذه، ويخاف عقاب هذه، ولقد أعتق من ماله ألف مملوك في طلب وجه اللّه والنجاة من النار ممّا كدّ بيديه ورشح منه جبينه، وإن كان ليقوت أهله بالزيت والخلّ والعجوة، وما كان لباسه إلّا الكرابيس، إذا فضل شيءٌ عن يده من كمّه دعا بالجلَم فقصّه، وما أشبهه من ولده وأهل بيته أحد أقرب شبهاً به في لباسه وفقهه من عليّ بن الحسين عليه السلام»[١].

وأمّا حسن خلقه:

فقد ضرب به المثل في حسن الخلق، وبِشر الوجه، وطلاقة المحيّا والتبسّم. ولكنّ أعداءه عابوه بذلك، قال عمرو بن العاص لأهل الشام: «إنّه ذو دعابة[٢] شديدة» فقال عليّ عليه السلام: «عجباً لابن النابغة! يزعم لأهل الشام أنّ فيَّ دعابة، وأنّي امرؤٌ تلعابة[١]، أُعافس[٢] وأُمارس[٣]».

وعمرو بن العاص إنّما أخذها عن عمر بن الخطّاب؛ لقوله له لـمّا عزم على الاستخلاف: «للهِ أبوك لولا دعابة فيك!».

وقال معاوية لقيس بن سعد: «رحم اللّه أبا حسن، فلقد كان هشّاً بشّاً، ذا فكاهة».

فقال قيس: «نعم، كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] يمزح ويبتسم إلى أصحابه، وأراك تسِرُّ حسواً في ارتغاء[٤]، وتعيبه بذلك؟! أما واللّه لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسّه الطوى؛ تلك هيبة التقوى، وليس كما يهابك طغام أهل الشام».

وعلّق ابن أبي الحديد بعد نقل ذلك كلّه بقوله: «وقد بقي هذا الخلق متوارثاً متناقلاً في محبّيه وأوليائه إلى الآن، كما بقي الجفاء والخشونة والوعورة في الجانب الآخر، ومن له أدنى معرفة بأخلاق الناس وعوائدهم يعرف ذلك»[٥].

---

(١) الإرشاد ٢: ١٤١ ـ ١٤٢، وسوف يأتي ما يناسب ذلك في ترجمة الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام.

(٢) الدعابة: المزاح. لسان العرب: «دعب».

---

(١) التلعابة: صيغة مبالغة من اللعب، وهنا بمعنى كثرة المزاح. لسان العرب: «لعب».

(٢) المعافسة: معالجة الأُمور وممارستها، ويراد بها المداعبة أيضاً. لسان العرب: «عفس».

(٣) الممارسة: أُريد بها هنا ملاعبة النساء. انظر النهاية (لابن الأثير): «مرس».

(٤) في المثل: «يسِرُّ حسواً في ارتغاء»، يضرب لمن يُظهر أمراً وهو يريد غيره. لسان العرب: «رغا».

(٥) شرح النهج ١: ٢٥ ـ ٢٦.

وأمّا حلمه:

فكان أحلم الناس، وأصفحهم، وقد ظهر ذلك في مواقفه خلال حروبه، فقد صفح عن مروان وكان أعدى الناس له، وأشدّهم بغضاً[١].

وصفح عن عبد الله بن الزبير ـ وهو العدوّ اللدود له ـ بعد أسره، ولم يزد على قوله عليه السلام له: «اذهب فلا أرَيَنَّك».

وصفح عن جميع من حاربه من أهل البصرة وسار بهم سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله مع أهل مكّة.

وإرساله عائشة مكرّمة إلى المدينة معروف، مع ما كانت عليه من العداء له.

ولـمّا استولى معاوية على الفرات منع أصحاب عليّ عليه السلام من الشرب منه، لكنّه لـمّا استولى هو وأصحابه على الفرات، لم يمنع معاوية وأصحابه من الماء[٢].

وقضاياه من هذا القبيل كثيرة.

وأمّا بلاغته وفصاحته:

فهي أبين من الشمس وأوضح من النهار. قال ابن أبي الحديد: «فهو عليه السلام إمام الفصحاء، وسيّد البلغاء، وفي كلامه قيل: دون كلام الخالق، وفوق كلام المخلوق، ومنه تعلّم الناس الخطابة والكتابة.

قال عبد الحميد بن يحيى[١]: "حفظت سبعين خطبة من خطب الأصلع، ففاضت ثمّ فاضت". وقال ابن نباتة[٢]: "حفظت من الخطابة كنزاً لا يزيده الإنفاق إلّا سعة وكثرة، حفظت مئة فصل من مواعظ عليّ بن أبي طالب".

ولـمّا قال محفن بن أبي محفن لمعاوية: "جئتك من عند أعيا الناس!" قال له: "ويحك؟ كيف يكون أعيا الناس! فوالله ما سنّ الفصاحة لقريش غيره"، ويكفي هذا الكتاب الذي نحن

---

(١) ذكروا: أنّ مروان أُخذ أسيراً يوم الجمل، فاستشفع الحسن والحسين عليهما السلام إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فكلّماه فيه، فخلّى سبيله، فقالا له: يبايعك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «أوَلَمْ يبايعني بعد قتل عثمان؟ لا حاجة لي في بيعته! إنّها كفٌّ يهودية، لو بايعني بكفّه لغدر بسبّته، أما إنّ له إمرة كلعقة الكلب أنفه، وهو أبو الأكبش الأربعة، وستلق الأمّة منه ومن ولده يوماً أحمر».

نهج البلاغة: ١٠٢، قسم الخطب، الخطبة ٧٣.

وهذا من إخباراته العجيبة بإمرة مروان وأنّها قصيرة كلعقة الكلب أنفه.

انظر تفاصيل ذلك في شرح النهج ٦: ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٢) كلّ ذلك من المسلّمات، انظر شرح النهج ١: ٢٢ ـ = ٢٤، و ٣: ٣١٢.

(١) عبد الحميد بن يحيى المشهور بالكاتب، أديب بليغ، كان كاتباً لمروان بن محمّد (مروان الحمار) آخر حكّام بني أميّة.

قيل: قتله المنصور بعد العثور عليه. وفيات الأعيان ٣: ٢٢٨ ـ ٢٣٢.

(٢) عبد الرحيم بن محمّد بن إسماعيل بن نباتة الحذاقي صاحب الخطب المشهورة، من أئمّة الأدب، عيّنه سيف الدولة ابن حمدان خطيباً لمدينة حلب.

قيل: توفّي سنة ٣٧٤هـ. وفيات الأعيان ٣: ١٥٦ ـ ١٥٨.

شارحوه دلالة على أنّه لا يجارى في الفصاحة، ولا يبارى في البلاغة، وحسبك أنّه لم يدوّن لأحد من فصحاء الصحابة العُشر، ولا نصف العُشر ممّا دُوِّن له...»[١].

وأمّا عدالته:

فقد جسّد عليه السلام العدالة بكلّ ما لها من معنى، ودعا إليها قولاً وعملاً، فهو القائل حينما عوتب على التسوية في العطاء، وطُلب منه أن يرجّح الرؤساء والأشراف فيه، كي لا يميلوا إلى معاوية:

«أتأمروني أن أطلب النصر بالجور في من وُلّيت عليه؟! واللّه لا أطور به[٢] ما سمر سامر[٣]، وما أمّ[٤] نجمٌ في السماء نجماً، لو كان المال لي لسوّيت بينهم، فكيف وإنّما المال مال اللّه! ألا وإنّ إعطاء المال في غير حقّه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا ويضعه في الآخرة، ويكرمه في الناس، ويهينه عند اللّه...»[٥].

وقال في رسالته التي كتبها إلى الأشتر:

(١) شرح النهج ١: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) أي: لا أقربه، ولا تطر حولنا، أي لا تقرب ما حولنا، أصله من طَوار الدار، وهو ما كان ممتدّاً معها من الفناء. شرح النهج ٨: ١١٠.

(٣) أي: ما بقي الدهر. المصدر المتقدّم.

(٤) أي: قصد؛ لأنّ النجوم تتبع بعضها بعضاً. انظر لسان العرب: «أمم».

(٥) نهج البلاغة: ١٨٣، الخطبة ١٢٦.

«أنصف اللّه وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيّتك، فإنّك إلّا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد اللّه كان اللّه خصمه دون عباده، ومن خاصمه اللّه أدحض حجّته، وكان للّه حرباً، حتّى ينزع أو يتوب، وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة اللّه وتعجيل نقمته من إقامةٍ على ظلم، فإنّ اللّه سميع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد.

وليكن أحبّ الأُمور إليك أوسطها في الحقّ، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضا الرعيّة...»[١].

ويكفيك عدله أن يوصي بقاتله فيقول: «ألا لا تقتلنّ بي إلّا قاتلي. انظروا إذا أنا متُّ من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل، فإنّي سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: إيّاكم والمُثلة ولو بالكلب العقور»[٢].

وقد اشتهرت عدالته بين غير المسلمين فضلاً عن المسلمين، وقد ألّفوا الكتب فيها، منها ما كتبه المؤلّف المسيحي «جورج جرداق» في خمسة أجزاء وسمّاه «الإمام عليّ صوت العدالة الإنسانيّة».

ولنختم الكلام بوصف ضرار عليّاً عليه السلام في مجلس معاوية.

فقد روي: «أنّ ضرار بن ضمرة الكناني دخل على معاوية فقال له: صف لي عليّاً. فقال:

(١) نهج البلاغة: ٤٢٨ ـ ٤٢٩، قسم الرسائل، الرسالة ٥٣.

(٢) نهج البلاغة: ٤٢٢، قسم الرسائل، الرسالة ٤٧.

أو تعفيني يا أمير المؤمنين؟! قال: لا أُعفيك.

قال: أمّا إذ لا بدّ: فإنّه كان والله بعيد المدى، شديد القوى، يقول فصلاً، ويحكم عدلاً، يتفجّر العلم من جوانبه، وتنطق الحكمة من نواحيه. يستوحش من الدنيا وزهرتها، ويستأنس بالليل وظلمته.

كان والله غزير العبرة، طويل الفكرة، يقلّب كفّه، ويخاطب نفسه، يعجبه من اللباس ما قصر، ومن الطعام ما جشب.

كان والله كأحدنا، يدنينا إذا أتيناه، ويجيبنا إذا سألناه، وكان مع تقرّبه إلينا وقربه منّا لا نكلّمه هيبة له، فإن تبسّم فعن مثل اللؤلؤ المنظوم.

يعظّم أهل الدين، ويحبّ المساكين، لا يطمع القويّ في باطله، ولا ييأس الضعيف من عدله، فأشهد بالله، لقد رأيته في بعض مواقفه وقد أرخى الليل سدوله، وغارت نجومه، يميل في محرابه قابضاً على لحيته، يتململ تململ السليم، ويبكي بكاء الحزين، فكأنّي أسمعه الآن وهو يقول: يا ربّنا، يا ربّنا ـ يتضرّع إليه ـ ثمّ يقول للدنيا: إليّ تغرّرت؟! وإليّ تشوّفت؟! هيهات! هيهات! غرّي غيري، قد بتتُّك ثلاثاً، فعمرك قصير، ومجلسك حقير، وخطرك يسير. آهٍ، آهٍ من قلّة الزاد، وبعد السفر، ووحشة الطريق!

فوكفت دموع معاوية على لحيته ما يملكها، وجعل ينشفها بكمّه، وقد اختنق القوم بالبكاء، فقال: كذا كان أبو الحسن رحمه الله. كيف وجدك عليه يا ضرار؟ قال: وجد من ذبح واحدها في حجرها، لا ترقأ دمعتها، ولا يسكن حزنها، ثمّ قام فخرج»[1].

كانت هذه بعض صفاته الحميدة وهي كثيرة، لا يسعنا التعرّض لها، ولذلك اكتفينا بالمقدار الذي ذكرناه، ومع ذلك فقد خرجنا به عن منهج الكتاب في الاختصار، لعلّنا نكون قد أدّينا بعض ما علينا من الواجب تجاه هذا الإمام العظيم، وسوف يأتي جانب آخر من فضائله مع فضائل سائر أهل البيت عليهم السلام في عنوان «أهل البيت عليهم السلام»، كما تقدّم بعضها في عنوان «إمامة» أيضاً.

ثانياً ـ الإمام الحسن بن عليّ عليهما السلام

اسمه ونسبه:

هو الحسن بن عليّ بن أبي طالب بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف.

وأُمّه فاطمة الزهراء عليها السلام بنت رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو سبط الرسول صلى الله عليه وآله[2].

كنيته ولقبه:

كنيته: أبو محمّد[3]، ولقبه: المجتبى، والسيّد،

(١) حلية الأولياء ١: ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) انظر: الإرشاد ٢: ٥، وإعلام الورى ١: ٤٠٢.

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين.

والسبط، والزكي[١].

مولـــده:

ولد عليه السلام بالمدينة في النصف من شهر رمضان سنة ثلاث من الهجرة[٢]، وقيل: سنة اثنتين منها[٣].

سمّاه جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله حسناً[٤]، وعقّ عنه كبشاً في اليوم السابع[٥].

وفـــاته:

استشهد ـ صلوات الله عليه ـ بالسمّ على يد زوجته جعدة بنت الأشعث الكندي، حيث حرّضها معاوية على ذلك ووعدها بأن يزوّجها بيزيد، وبعد أن تمّ الأمر بعث إليها مئة ألف درهم، ولم يفِ لها بوعده[٦].

وتولّى أخوه الحسين عليه السلام غسله وتكفينه، ولـمّا أراد أن يجدّد به عهداً بجدّه رسول الله صلى الله عليه وآله هاج بنو أُميّة بقيادة مروان وأثاروا عائشة، فخرجت على بغلٍ ومنعت من أن تقرّب جنازة الحسن عليه السلام إلى قبر جدّه صلى الله عليه وآله، فدفنه الحسين عليه السلام عند جدّته فاطمة بنت أسد؛ تنفيذاً لوصيّته[١].

وكانت وفاته في شهر صفر سنة تسع وأربعين أو خمسين من الهجرة[٢].

عمره الشريف:

كان عمره عليه السلام سبعة أو ثمانية وأربعين عاماً، على الخلاف في مولده ووفاته.

مدّة إمامته:

بلغت إمامته ما يقرب من عشر سنين[٣]، وهي المدّة التي عاشها بعد أبيه عليه السلام.

---

(١) انظر الفصول المهمّة: ١٤٤، ولم يذكر المجتبى وذكر غيره.

(٢) انظر: الإرشاد ٢: ٥، وإعلام الورى ١: ٤٠٢، وتاريخ الطبري ٢: ٢١٣، ومروج الذهب ٢: ٢٨٨، والفصول المهمّة: ١٤٣.

(٣) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٦١، وتاريخ الطبري ٢: ١٧٧.

(٤) ذكرت المصادر المتبنية لذكر الولادة والتسمية: أنّ اسم حسن وحسين ومحسن معرّب: شَبَّر، وشُبَيْر، ومُشَبِّر، وهي أسماء ولد هارون، وقد أمر النبيّ صلى الله عليه وآله أن يسمّي ولد فاطمة وعليّ عليهما السلام بها.

(٥) انظر: الإرشاد ٢: ٥، وإعلام الورى ١: ٤٠٢.

(٦) انظر: الإرشاد ٢: ١٥ ـ ١٦، وإعلام الورى ١: ٤٠٣، =

= وشرح النهج ١٦: ٤٩، ونقل عن أبي الفرج في مقاتل الطالبيّين أنّه: «أراد معاوية البيعة لابنه يزيد، فلم يكن عليه شيءٌ أثقل من أمر الحسن بن عليّ وسعد بن أبي وقّاص، فدسّ إليهما سمّاً فماتا منه»، ثمّ نقل قضيّة جعدة.

(١) انظر: الإرشاد ٢: ١٧ ـ ١٩، وإعلام الورى ١: ٤١٤ ـ ٤١٥، وشرح النهج ١٦: ٤٩ ـ ٥٢، وحاول تبرئة عائشة، وجعل اللوم على بني أُميّة.

(٢) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٦١، والتهذيب ٦: ٣٩، وإعلام الورى ١: ٤٠٣.

(٣) أي من سنة أربعين من الهجرة إلى حدود الخمسين منها.

مدّة حكومته:

وهي ما بين بيعة الناس له بعد استشهاد أبيه عليه السلام، ووقوع الصلح بينه وبين معاوية، وتناهز ستّة أو سبعة أو ثمانية أشهر، على الخلاف في زمن وقوع الصلح[1].

من ولادته إلى حكومته عليه السلام:

عاش الإمام عليه السلام مع جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله سبع سنين أو ثماني على الخلاف في زمن ولادته[2].

وعاش مع أبيه سبعاً أو ثماني وثلاثين سنة على الخلاف في المولد، فكان ناظراً ما جرى على أبيه وأمّه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وكيفيّة إقصاء أبيه عن الخلافة، ثمّ بيعة الناس له بعد مقتل عثمان، ثمّ الحروب التي قامت ضدّه، فكان حاضرها، وكان المسرع في الجهاد بين يدي أبيه عليه السلام حتّى صاح أبوه: «املكوا عنّي هذا الغلام لا يَهُدَّني، فإنّني أنفس بهذين -يعني الحسنَ والحسينَ عليهما السلام- على الموت لئلا ينقطع بهما نسل رسول الله صلى الله عليه وآله»[3].

وأرسله أبوه عليّ عليه السلام إلى الكوفة مع عمّار، بعدما خذّل أبو موسى الأشعري الناس عن المسارعة إلى اللحوق بعليٍّ لحرب الناكثين في البصرة[4].

وأخيراً جعله أبوه الوصيّ من بعده.

من البيعة إلى وقوع الصلح:

خطب الإمام الحسن عليه السلام الناس صبيحة الليلة التي قُبض فيها أبوه الإمام عليّ عليه السلام ودفن فيها، فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ ذكر فضل أبيه وأهل البيت عليهم السلام، ثمّ جلس، فبايعه الناس على حرب من حارب وسلم من سالم.

ولمّا بلغ معاوية ذلك بدأ بالدسائس وإثارة الشغب بين أهل العراق، فأرسل الجواسيس والعيون، وأُلقي القبض على اثنين منهم، فأمر الحسن عليه السلام بقتلهما، ثمّ كتب إلى معاوية: «أمّا بعد: فإنّك دسست الرجال للاحتيال والاغتيال، وأرصدت العيون، كأنّك تحبّ اللقاء، وما أوشك ذلك، فتوقّعه إن شاء الله...»[1].

وكانت بين الحسن عليه السلام وبين معاوية مكاتبات ومراسلات واحتجاجات للحسن عليه السلام في استحقاقه الأمر، وتوثّب من تقدّم على أبيه عليه السلام وابتزاز حقّه.

فسار معاوية بأهل الشام، ولمّا بلغ الحسن عليه السلام ذلك بعث حجر بن عدي، فأمر العمّال بالمسير، واستنفر الناس للجهاد، فتثاقلوا عنه، ثمّ خفّ معه أخلاط من الناس، بعضهم شيعة له ولأبيه عليه السلام، وبعضهم محكّمة وخوارج يؤثرون قتال معاوية بكلّ حيلة. وبعضهم أصحاب فتن وطمع

---

(١) انظر أعيان الشيعة ١: ٥٧١، ترجمة الإمام الحسن عليه السلام.

(٢) انظر إعلام الورى ١: ٤٠٢.

(٣) نهج البلاغة: ٣٢٣، الخطبة ٢٠٧.

(٤) انظر الفصول المهمّة: ٧١.

(١) الإرشاد ٢: ٩.

في الغنائم، وبعضهم شُكّاك، وبعضهم أصحاب عصبيّة اتّبعوا رؤساء قبائلهم، لا يرجعون إلى دين.

سار حتّى نزل ساباط، وفيه وقع الشغب في الجيش بدسائس معاوية، فحملوا عليه ونهبوه وضربوه بمغول[1] في فخذه، فأُخذ إلى المدائن، وبقي هناك يعالج نفسه.

فكتب جماعة من رؤساء القبائل إلى معاوية بالطاعة في السرّ واستحثّوه على السير نحوهم، وضمنوا تسليم الحسن عليه السلام إليه أو الفتك به.

وأنفذ الحسن عليه السلام عبيد اللّه بن عبّاس وقيس بن سعد مع جيش للقاء معاوية، فأرسل معاوية إلى عبيد اللّه يرغّبه في المصير إليه، وضمن له ألف ألف درهم، فانسلّ عبيد اللّه إلى معاوية ليلاً مع خاصّته، فأصبح الناس وقد فقدوا أميرهم، فصلّى بهم قيس وأرسل إلى الحسن عليه السلام يخبره بذلك[2].

فهذه الأُمور وغيرها برّرت للحسن عليه السلام أن يقبل الصلح مع معاوية.

وكانت شروط الصلح كثيرة، وفي الوفاء بها مصالح كثيرة أيضاً، منها:

١ ـ أن يترك معاوية سبّ أمير المؤمنين عليه السلام.

٢ ـ أن لا يتعرّض لأحد من شيعة أمير المؤمنين عليه السلام بسوء.

٣ ـ أن لا يبغي للحسن والحسين عليهما السلام ولا لغيرهما من أهل البيت سوءاً، ولا غائلة سرّاً أو جهراً.

٤ ـ أن يوصل إلى كلّ ذي حقّ حقّه.

٥ ـ ألّا يعهد إلى أحدٍ من بعده عهداً[1].

ثمّ لـمّا توجّه معاوية إلى الكوفة، خطب الناس بالنخيلة، وقال فيما قال: «واللّه إنّي ما قاتلتكم لتصلّوا، ولا لتصوموا، ولا لتحجّوا، ولا لتزكّوا، إنّكم لتفعلون ذلك، وإنّما قاتلتكم لأتأمّر عليكم، وقد أعطاني اللّه ذلك وأنتم له كارهون، ألا وإنّي كنت منّيت الحسن وأعطيته أشياء، وجميعها تحت قدمي لا أفي بشيء منها له»[2].

وخطب الناس بالكوفة، والحسن والحسين عليهما السلام جالسين تحت المنبر، فذكر عليّاً عليه السلام فنال منه، ثمّ نال من الحسن عليه السلام فقام الحسين عليه السلام ليردّ عليه، فأخذه الحسن عليه السلام بيده فأجلسه، ثمّ قام فقال: «أيّها الذاكر عليّاً، أنا الحسن، وأبي عليٌّ، وأنت معاوية وأبوك صخر، وأُمّي فاطمة وأُمّك هند، وجدّي رسول اللّه وجدّك عتبة بن ربيعة، وجدّتي خديجة وجدّتك قتيلة، فلعن اللّه أخملنا ذكراً، وألأمنا حسباً، وشرّنا قديماً وحديثاً، وأقدمنا كفراً ونفاقاً» فقالت طوائف من أهل المسجد: آمين[3].

---

(١) سيف دقيق غمده سوط، يشدّه الفاتك في وسطه ليغتال به الناس. لسان العرب: «غول».

(٢) انظر الإرشاد للمفيد ٢: ١٠ ـ ١٣.

(١) انظر: الإرشاد ٢: ١٤، والفصول المهمّة: ١٥٤.

(٢) الإرشاد ٢: ١٤، وانظر شرح النهج ١٦: ٤٦.

(٣) نقل ذلك ابن أبي الحديد، عن أبي الفرج الإصفهاني، عن أبي عبيد محمّد بن أحمد، عن الفضل بن الحسن البصري، عن يحيى بن معين، وكلّ واحد من هؤلاء =

ولـمّـا استقرّ الصلح خـرج الحسـن عليه السلام إلى المدينة فأقام بها إلى أن تمّ لمعاوية عشر سنين مـن إمارته وعزم على البيعة لابنه يزيد، فدسّ إلى جعدة بنت الأشعث مَن حملها على سمّه، كما مرّ ذكره[1].

فضائله ومناقبه:

كان عليه السلام أشبه الناس برسول اللّـه صلى الله عليه وآله، فـقد رووا: أنّه لم يكن أحد أشبه برسول اللّـه صلى الله عليه وآله مـن الحسن بن عليّ عليهما السلام[2].

قال فيه وفي أخيه الحسين عليه السلام جدُّهما رسول اللّه صلى الله عليه وآله:

ـ «اللهمّ إنّي أُحبّهما فـأحبّهما وأحـبب مـن أحبّهما»[3].

ـ «من أحبّ الحسن والحسين أحببته، ومن أحببته أحبّه اللّه، ومن أحبّه اللّه عزّ وجلّ أدخـله الجنّة، ومن أبغضهما أبغضته، ومن أبـغضته أبـغضه اللّه، ومن أبغضه اللّه خلّده في النار»[4].

= قال بعد نقل الرواية: «وأنا أقول: آمين». شرح النهج ١٦: ٤٦ ـ ٤٧.

وأقول أنا ـ محـمّد عـليّ الأنـصاري مـصنّف هـذا الكتاب ـ: آمين، آمين، آمين.

(١) انظر الصفحة ٥١٠.

(٢) انظر: الإرشاد ٢: ٥ ـ ٦، وسنن الترمـذي ٥: ٦٥٩، باب مناقب الحسن والحسين، الحديث ٣٧٧٦.

(٣) الإرشـاد ٢: ٢٧ ـ ٢٨، وسـنن الترمـذي ٥: ٦٥٦ ـ ٦٥٧، باب مناقب الحسن والحسين، الحديث ٣٧٦٩.

(٤) الإرشـاد ٢: ٢٨، والمسـتدرك عـلى الصـحيحين =

ـ «إنّ ابنيَّ هذين ريحانتاي من الدنيا»[1].

ـ «الحسـن والحسـين سـيّدا شـباب أهـل الجنّة»[2].

ـ «من سرّه أن ينظر إلى سيّد شـباب أهـل الجنّة فلينظر إلى الحسن بن عليّ»[3].

ـ «إنّ ابني هذا سيّد، ولعلّ اللّه أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»[4].

وهو من الخـمسة الذيـن نـزلت فـيهم آيـة التطهير[5]، وآية المباهلة[6]، وغيرهما من الآيـات

= ٣: ١٦٦، وكنز العمّال ١٢: ١١٩، الحديث ٣٤٢٨٤.

(١) الإرشاد ٢: ٢٨، وصحيح البـخاري ٢: ٣٠٦، بـاب مناقب الحسن والحسين، وفيه: «هما ريحانتاي...»، وسـنن الترمـذي ٥: ٦٥٧، بـاب مـناقب الحسـن والحسـين، الحـديث ٣٧٧٠، وفـيه: «إنّ الحسـن والحسين هما ريحانتاي...»، وغيرها.

(٢) البـحار ٤٣: ٢٦٥، بـاب فـضائل الحسـنين عليهما السلام، الحديث ١٩، وسنن الترمذي ٥: ٦٥٦، باب مـناقب الحسن والحسين، الحديث ٣٧٦٨، وغيرها.

(٣) إعلام الورى ١: ٤١١.

(٤) صـحيح البـخاري ٢: ٣٠٦، بـاب مـناقب الحسـن والحسين، وسنن الترمذي ٥: ٦٥٨، الحديث ٣٧٧٣، والبحار ٤٣: ٢٩٨، باب مناقبهما، الحديث ٦١، مـع اختلاف في الألفاظ.

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُم تَطْهِيراً﴾. الأحزاب: ٣٣.

(٦) وهـي قـوله تـعالى: ﴿فَـقُلْ تَـعالَوا نَـدْعُ أَبْـنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ...﴾. آل عمران: ٦١.

والروايات التي سنورد أهمّها في عنوان «أهل البيت عليهم السلام» إن شاء الله تعالى.

وروي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «حدّثني أبي عن أبيه عليهما السلام: أنّ الحسن بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان أعبد الناس في زمانه وأزهدهم وأفضلهم، وكان إذا حجّ حجّ ماشياً، وربّما مشى حافياً، وكان إذا ذكر الموت بكى، وإذا ذكر القبر بكى، وإذا ذكر البعث والنشور بكى، وإذا ذكر الممرّ على الصراط بكى، وإذا ذكر العرض على الله ـ تعالى ذكره ـ شهق شهقة يغشى عليه منها، وكان إذا قام في صلاته ترتعد فرائصه بين يدي ربّه عزّ وجلّ، وكان إذا ذكر الجنّة والنار اضطرب اضطراب السليم، وسأل الله الجنّة وتعوّذ به من النار.

وكان عليه السلام لا يقرأمن كتاب الله عزّو جلّ: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا﴾ إلّا قال: "لبّيك اللهمّ لبّيك"...»[1].

وورد: أنّه عليه السلام حجّ عشرين حجّة ماشياً، وتساق معه المحامل والرحال[2].

وورد: أنّه عليه السلام قاسم الله ماله مرّتين أو ثلاثاً[3].

«وكان عليه السلام وصيّ أبيه أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليهما ـ في أهله وولده وأصحابه، ووصّاه بالنظر في وقوفه وصدقاته، وكتب له عهداً مشهوراً ووصية ظاهرة في معالم الدين، وعيون الحكمة والآداب، وقد نقل هذه الوصيّة جمهور العلماء، واستبصر بها في دينه ودنياه كثير من الفقهاء»[1].

ثالثاً ـ الإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام

اسمه ونسبه:

هو الحسين بن عليّ بن أبي طالب بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف.

وأُمّه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله سيّدة نساء العالمين، فهو سبط الرسول صلى الله عليه وآله[2].

كنيته ولقبه:

كنيته: أبو عبد الله، ولقبه: السبط، والسيّد ـ أي سيّد شباب أهل الجنّة ـ والزكي[3].

مولـده:

ولد بالمدينة في الثالث[4] أو الخامس[5] من

(١) البحار ٤٣: ٣٣١، باب مكارم أخلاق الحسن عليه السلام، الحديث الأوّل.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٣٣٢، الحديث ٣.

(٣) انظر: المصدر المتقدّم: ٣٣٩، الحديث ١٣، وحلية الأولياء ٢: ٣٧ ـ ٣٨.

(١) الإرشاد ٢: ٧، وانظر الوصيّة في نهج البلاغة: ٣٩١ ـ ٤٠٦، قسم الرسائل، الرسالة ٣١.

(٢) و (٥) انظر الإرشاد ٢: ٢٧.

(٣) انظر: الفصول المهمّة: ١٦١ ـ ١٦٢، والبحار ٤٣: ٢٣٧، باب ولادة الحسنين عليهما السلام.

(٤) انظر: مسارّ الشيعة: ٦١، ومصباح المتهجّد: ٨٢٦، وإعلام الورى ١: ٤٢٠.

شعبان في السنة الرابعة من الهجرة. وقيل: في آخر شهر ربيع الأوّل، سنة ثلاث من الهجرة[١].

سمّاه جدّه رسول اللّه صلى الله عليه وآله حسيناً، وعقّ كبشاً عنه[٢].

وفاته:

استشهد عليه السلام هو وجماعة من أهل بيته وأصحابه ـ رضوان اللّه تعالى عليهم ـ يوم عاشوراء سنة إحدى وستّين من الهجرة[٣] في أرض الطفّ على أيدي الطغاة وأبناء الطلقاء، كما سيأتي بيانه إجمالاً.

عمره الشريف:

عاش سبعاً وخمسين سنة[٤]، عاصر جدّه رسول اللّه صلى الله عليه وآله سبع سنين، وأباه أمير المؤمنين عليه السلام سبعاً وثلاثين، وأخاه الحسن عليه السلام سبعاً وأربعين سنة.

هذا بناءً على ولادته في السنة الرابعة، وأمّا بناءً على ولادته في الثالثة فيكون عمره ثماني وخمسين سنة[١].

مدّة إمامته:

بلغت إمامته عشر سنوات وعدّة أشهر[٢]، وهي المدّة التي عاشها بعد أخيه الحسن عليه السلام.

موقفه من الخلافة:

كان الحسين عليه السلام في زمان أبيه وأخيه مأموماً مطيعاً لإمام زمانه ـ أبيه ثمّ أخيه ـ ولذلك لم يكن يبدي رأياً خاصّاً غير ما كان يراه أبوه أو أخوه.

ولمّا توفّي الحسن بن عليّ عليهما السلام تحرّكت الشيعة بالعراق[٣] وكتبوا إلى الحسين عليه السلام في أن يخلع معاوية ويبايعوه، فامتنع عليهم، وذكر: أنّ بينه وبين معاوية عهداً وعقداً لا يجوز له نقضه حتّى تمضي المدّة،

---

(١) انظر التهذيب ٦: ٤١، وهو يوافق ما نُقل: من أنّه كان بين مولد الحسن ومولد الحسين عليهما السلام ستّة أشهر وعشراً. انظر أُصول الكافي ١: ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

(٢) انظر الإرشاد ٢: ٢٧.

(٣) انظر: التهذيب ٦: ٤١، وأُصول الكافي ١: ٤٦٣.

(٤) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٦٣، فمع أنّه قائل بولادته سنة ثلاث من الهجرة، فإنّه يقول: إنّ عمره سبع وخمسون سنة، ولعلّ توجيهه أنّه عليه السلام استشهد في أوّل سنة إحدى وستّين، فلا تعدّ سنةً في الحساب، فيصحّ ما قاله. لكن قال المفيد: مضى عليه السلام وسنّه يومئذٍ ثمانٍ وخمسون سنة، مع أنّه قال بولادته في السنة الرابعة من الهجرة. انظر الإرشاد ٢: ٢٧ و ١٣٣.

نعم قال الشيخ الطوسي بولادته في السنة الثالثة من الهجرة، وأنّ عمره ثمانٍ وخمسون سنة. انظر التهذيب =

= ٦: ٤١ ـ ٤٢.

(١) المصدر المتقدّم.

(٢) انظر: إعلام الورى ١: ٤٢٠، والإرشاد ١: ١٣٣، وفيه: «إحدى عشرة سنة».

(٣) ما ذكرناه في هذا الموضوع مقتبس من كتاب الإرشاد (للمفيد) ٢: ٣٢ ـ ١٢٢، وإعلام الورى (للطبرسي) ٢: ٤٣٤ ـ ٤٧٧. ويلاحظ أيضاً تاريخ الطبري: حوادث السنتين: ٦٠ و ٦١.

فإن مات معاوية نظر في ذلك.

ولـمّـا مات معاوية كتب يزيد إلى الوليد بن عتبة بن أبي سفيان ـ وكان واليه على المدينة ـ أن يأخذ البيعة من الحسين عليه السلام لنفسه وأمره أن يضرب عنقه إن امتنع منها، فأنفذ الوليد إلى الحسين عليه السلام ليلاً فاستدعاه وطلب منه البيعة، فذهب إليه الحسين عليه السلام مع جماعة من مواليه، فنعى الوليد موت معاوية، فاسترجع الحسين عليه السلام، ثمّ قرأ كتاب يزيد وما أمره فيه بأخذ البيعة، فاعتذر إليه الحسين عليه السلام بأنّ البيعة سرّاً لا فائدة فيها، فوافق الوليد، ولكن حرّضه مروان بأخذ البيعة منه أو ضرب عنقه، فقال له الحسين عليه السلام: «أنت يابن الزرقاء تقتلني أو هو؟! كذبت وأثمت» وخرج حتّى أتى منزله.

فأقام تلك الليلة وفي عصر اليوم الثاني بعث الوليد الرجال لأخذ البيعة فقال لهم الحسين عليه السلام: «اصبحوا ثمّ ترون ونرى» فكفّوا تلك الليلة، فخرج مع أهل بيته متوجّهاً نحو مكّة، وهو يقرأ: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفاً يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[1].

وبعد ما علم أهل الكوفة بموت معاوية وما فعله الحسين عليه السلام اجتمعوا وتشاوروا فيما بينهم فأرسلوا إلى الحسين عليه السلام الرسائل والكتب يدعونه فيها للمسير إليهم، فأرسل إليهم ابن عمّه مسلم بن عقيل وأمره بتقوى اللّه وكتمان أمره، فإن رأى الناس مجتمعين أخبره بذلك.

وحينما ورد مسلم الكوفة بايعه من أهلها ثمانية عشر ألفاً، فكتب مسلم إلى الحسين عليه السلام يخبره بذلك.

ولـمّـا وصل النبأ إلى يزيد استشار سرجون مولى معاوية، فأشار عليه أن يعزل النعمان بن بشير عن الكوفة، ويعهد لعبيد اللّه بن زياد بولاية الكوفة، ويضمّ إليها ولاية البصرة.

وعندما وصل ابن زياد الكوفة أخذ العرفاء والناس أخذاً شديداً، ودسّ جواسيسه بين الموالين للحسين عليه السلام وأنصاره ليأتوه بالأخبار، وأمر رؤساء القبائل أن يخذّلوا الناس عن مسلم بن عقيل، ويعلموهم بوصول الجند من الشام.

فلمّا سمع الناس ذلك تفرّقوا عن مسلم وخذلوه، حتّى انتهى الأمر إلى إلقاء القبض عليه بعد قتالٍ بينه وبين جند ابن زياد، ثمّ استشهاده بأمر الطاغية عبيد اللّه بن زياد، واستشهد معه هانئ بن عروة رئيس قبيلة مذحج باتّهام إيوائه مسلم بن عقيل، فجرّوا جسديهما في أسواق الكوفة[1].

وسار الحسين عليه السلام من مكّة بعد تواتر الرسائل والرسل إليه، وعلمه ببيعة الناس لمسلم بن عقيل.

وفي الطريق وصله نبأ استشهاد مسلم وما

(١) القصص: ٢١.

(١) وفيهما قال عبد اللّه بن الزبير الأسدي:

إن كنتِ لا تدرين ما الموت فانظري

إلى هانئٍ في السوق وابن عقيل

إلى آخر الأبيات، انظر الإرشاد ٢: ٦٤.

فعله به أهل الكوفة، فلم يحل دون مسيره إليها؛ لأنّ الرسالة والمسؤولية التي كان يتحمّلها الحسين عليه السلام كانت عظيمة جدّاً.

والتقى في طريقه الحرّ بن يزيد الرياحي الذي أرسله ابن زياد في ألف فارس لإلقاء القبض عليه، وقد جهدهم العطش، فسقاهم الحسين عليه السلام وأصحابه.

ولمّا حضرت الصلاة خطب الإمام عليه السلام الناس، فحمد اللّه وأثنى عليه، ثمّ قال: «أيها الناس، إنّي لم آتكم حتّى أتتني كتبكم، وقدمت عليّ رسلكم: أن أقدم علينا فإنّه ليس لنا إمام، لعلّ اللّه يجمعنا بك على الهدى والحقّ، فإن كنتم على ذلك فقد جئتكم فأعطوني ما أطمئنّ إليه من عهودكم ومواثيقكم، وإن لم تفعلوا وكنتم لمقدمي كارهين انصرفت عنكم إلى المكان الذي جئت منه إليكم».

فسكتوا ولم يتكلّم أحد منهم بكلمة.

فصلّى الحسين عليه السلام وصلّى الحرّ وأصحابه بصلاته.

وصلّى بهم العصر أيضاً ثمّ خطبهم فقال بعد الحمد والثناء على اللّه تعالى: «أمّا بعد: أيها الناس، فإنّكم إن تتّقوا اللّه وتعرفوا الحقّ لأهله يكن أرضى للّه عنكم، ونحن أهل بيت محمّد وأولى بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدّعين ما ليس لهم، والسائرين فيكم بالجور والعدوان، وإن أبيتم إلّا الكراهية لنا والجهل بحقّنا، فكان رأيكم الآن غير ما أتتني به كتبكم، وقدمت به عليّ رسلكم انصرفت عنكم».

فقال له الحرّ: أنا واللّه لا أدري ما هذه الكتب!

فأمر الحسين عليه السلام بإخراجها.

فقال الحرّ: إنّا لسنا من هؤلاء الذين كتبوا إليك.

ثمّ كانت محاورات قال فيها الحرّ: إنّه مأمور ألّا يفارق الحسين عليه السلام حتّى يقدمه الكوفة.

ثمّ توافقا على أن يسيرا مسيراً لا ينتهي إلى الكوفة حتّى يرون ماذا سيكون.

وانتهى بهم المسير إلى أرض نينوى، وإذا بالكتاب من عبيد اللّه بن زياد: «أمّا بعد: فجعجع بالحسين حين يبلغك كتابي ويقدم عليك رسولي، ولا تنزله إلّا بالعراء في غير حصن وعلى غير ماء، فقد أمرت رسولي أن يلزمك ولا يفارقك حتّى يأتيني بإنفاذك أمري. والسلام».

ففعل الحرّ بما أُمر به وأنزلهم حيث لم يكن ماء.

فلمّا كان من الغد قدم عليهم عمر بن سعد بن أبي وقّاص من الكوفة في أربعة آلاف فارس.

وراسل عمر بن سعد الحسين عليه السلام يسأله عن سبب مجيئه، فأجابه: بأنّهم كتبوا إليه في ذلك، فإذا تغيّر رأيهم فسينصرف عنهم.

فكتب عمر بذلك إلى ابن زياد، فأجابه: «...اعرض على الحسين أن يبايع ليزيد هو وجميع أصحابه، فإذا فعل ذلك رأينا رأينا، والسلام».

وتمّ لقاءٌ بين الحسين عليه السلام وابن سعد بين المعسكرين، وتناجيا فيه طويلاً، ثمّ كتب عمر إلى ابن زياد كتاباً جاء فيه: «إنّ اللّه قد أطفأ النائرة وجمع الكلمة وأصلح أمر الأمّة، هذا حسين قد أعطاني أن يرجع إلى المكان الذي أتى منه، أو أن يسير إلى ثغرٍ من الثغور، فيكون رجلاً من المسلمين...».

فلمّا قرأ عبيد اللّه بن زياد الكتاب، قال: «هذا كتاب ناصح مشفق على قومه».

فقام إليه شمر بن ذي الجوشن، فقال: «أتقبل هذا منه وقد نزل بأرضك وإلى جنبك؟ واللّه لئن رحل من بلادك ولم يضع يده في يدك، ليكوننّ أولى بالقوّة، ولتكوننّ أولى بالضعف والعجز...».

قال له ابن زياد: «نِعْمَ ما رأيت، الرأي رأيك، اخرج بهذا الكتاب إلى عمر بن سعد، فليعرض على الحسين وأصحابه النزول على حكمي، فإن فعلوا فليبعث بهم إليّ سلماً، وإن هم أبوا فليقاتلهم، فإن فعل فاسمع له وأطع، وإن أبى أن يقاتلهم، فأنت أمير الجيش، واضرب عنقه وابعث إليّ برأسه».

وكتب ابن زياد إلى ابن سعد كتاباً جاء فيه: «انظر فإن نزل حسين وأصحابه على حكمي واستسلموا فابعث بهم إليّ سلماً، وإن أبوا فازحف إليهم حتّى تقتلهم وتمثّل بهم فإنّهم لذلك مستحقّون، وإن قتل الحسين فأوطئ الخيل صدره وظهره...».

ولمّا أقبل شمر بكتاب عبيد اللّه إلى عمر بن سعد، قال له عمر: «ما لك ويلك؟! لا قرّب اللّه دارك، قبّح اللّه ما قدمت به عليَّ، واللّه إنّي لأظنّك أنت نهيته أن يقبل ما كتبت به إليه، وأفسدت علينا أمرنا، قد كنّا رجونا أن يصلح، لا يستسلم واللّه حسينٌ، إن نفس أبيه لبين جنبيه...».

وحاولوا إيقاع الحرب عصر اليوم التاسع من المحرم ـ أي تاسوعاء ـ ولكنّ الحسين عليه السلام استمهلهم ليلة العاشر؛ ليعبد اللّه فيها، فكان له ولأصحابه في تلك الليلة دويٌّ كدويِّ النحل، فهم ما بين راكع وساجد وقارئٍ للقرآن، وبين مستعدٍّ للّقاء.

ولمّا أصبح الحسين عليه السلام عبّأ أصحابه بعد صلاة الغداة، وكان معه اثنان وثلاثون فارساً، وأربعون راجلاً، فجعل زهير بن القين على الميمنة، وحبيب بن مظاهر على الميسرة، وأعطى رايته العبّاس أخاه، وجعلوا البيوت في ظهورهم.

وروي عن عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام أنّه قال: «لمّا صبّحت الخيلُ الحسينَ رفع يديه وقال: اللهمّ أنت ثقتي في كلّ كربٍ، ورجائي في كلّ شدّة، وأنت لي في كلّ أمرٍ نزل بي ثقة وعدّة، كم من همٍّ يضعف فيه الفؤاد، وتقلّ فيه الحيلة، ويخذل فيه الصديق، ويشمت به العدوّ، أنزلته بك وشكوته إليك رغبة منّي إليك عمّن سواك، ففرّجته وكشفته، وأنت وليُّ كلّ نعمة، وصاحب كلّ حسنة، ومنتهى كلّ رغبة».

ثمّ خطبهم ووعظهم وعرّفهم نفسه، ثمّ ساءلهم ما الذي جعلهم يستحلّون دمه؟!

ولكنّ اللّه قد طبع على قلوبهم، فلم تؤثّر فيهم الموعظة والنصيحة إلّا في من كان أهلاً لها.

وانحاز الحرّ بن يزيد الرياحي ـ وهو أوّل من لقي الحسين عليه السلام من قبل ابن زياد كما تقدّم ـ من عسكر ابن سعد وتوجّه نحو الحسين عليه السلام[١] وهو يرتعد ويقول لمن سأله عمّا به وعن سبب قدومه: «إنّي واللّه أُخيّر نفسي بين الجنّة والنار، فواللّه لاأختار على الجنّة شيئاً ولو قُطِّعْتُ وحرِّقتُ».

جاء إلى الحسين عليه السلام فقال له: «جعلت فداك يابن رسول اللّه، أنا صاحبك الذي حبستك عن الرجوع، وسايرتك في الطريق، وجعجعت بك في هذا المكان، وما ظننت أنّ القوم يردّون عليك ما عرضته عليهم...وإنّي لتائب إلى اللّه ممّا صنعت فترى لي من ذلك توبة؟».

فقال له الحسين عليه السلام: «نعم، يتوب اللّه عليك فانزل».

ثمّ رمى ابن سعد وقال: «اشهدوا أنّي أوّل من رمى».

نعم، بدأ القتال بين جيشين: أحدهما يقارب المئة أو يتجاوزها قليلاً لكنّهم لبسوا القلوب على الدروع منتظرين لقاء اللّه تعالى، والآخر أقلّ ما قيل فيه: إنّه كان أربعة آلاف[٢] مقاتل، يعلمون أنّهم

(١) انحاز إلى الحسين عليه السلام من جيش عمر بن سعد أشخاص آخرون أيضاً.

(٢) هؤلاء جاءوا مع ابن سعد، وقد جاء قبلهم ألفُ مع الحرّ، وكان يأتي المدد باستمرار، وقد قيل في عددهم: = إنّهم كانوا ثلاثين ألفاً.

يقاتلون ابن بنت نبيّهم صلى الله عليه وآله.

وعندئذٍ وقعت الواقعة الكبرى، والكارثة العظمى التي ما زال يعرق لها جبين الإنسانية خجلاً ممّا جنته أيدي الطغاة اللئام.

نعم، استشهد الإمام الحسين عليه السلام وولداه[١]، وإخوته[٢]، وبنو أخيه الحسن عليه السلام[٣]، وبنو عمومته[٤]، وأصحابه[٥] بأبشع ما يتصوّره الإنسان، واحتزّوا رؤوسهم، وسلبوهم، وأجروا الخيل على صدورهم، وأحرقوا بيوتهم، وسبوا الأطفال والنساء، وساقوهنّ كما تساق الإماء، لم تراع لرسول اللّه صلى الله عليه وآله فيهم حرمة، ولم يمتثل قول اللّه تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ

(١) وهما: عليٌّ وعبد اللّه الرضيع عليهما السلام.

(٢) وهم: العبّاس، وعبد اللّه، وجعفر، وعثمان، اُمّهم اُمّ البنين؛ وعبيد اللّه، وأبو بكر، اُمّهما ليلى بنت مسعود الثقفية.

(٣) وهم: القاسم، وأبو بكر، وعبد اللّه.

(٤) وهم: محمّد وعون ابنا عبد اللّه بن جعفر بن أبي‌طالب، واُمّهما زينب بنت عليّ عليه السلام؛ وعبد اللّه وجعفر وعبد الرحمن أبناء عقيل بن أبي طالب؛ ومحمّد بن أبي سعيد بن عقيل بن أبي طالب سلام اللّه ورحمته عليهم أجمعين.

(٥) ومنهم: حبيب بن مظاهر الأسدي، ومسلم بن عوسجة، وزهير بن القين، وبرير بن خضير الهمداني، والحرّ بن يزيد الرياحي، و...

في القُرْبى﴾[1]، بل امتثلوا قول ابن مرجانة لعنة الله عليه وعلى من ولّاه وتولّاه إلى يوم الدين، آمين ربّ العالمين.

دوافع النهضة الحسينيّة:

أمّا الدوافع التي حدت بالحسين عليه السلام إلى النهوض، فهي:

أوّلاً ـ تولّي الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قِبل رجل فاسق فاجر لا يعرف عن الإسلام شيئاً، وهو يزيد بن معاوية.

وقد أشار الإمام الحسين عليه السلام إلى ذلك مراراً أثناء رسائله وخطبه، فمن ذلك:

ـ ما كتبه جواباً عمّا أرسله إليه معاوية، وقد جاء فيه: «واعلم: أنّ الله ليس بناسٍ لك قتلك بالظنّة، وأخذك بالتهمة، وإمارتك صبيّاً يشرب الشراب ويلعب بالكلاب[2]، وما أراك إلّا وقد أوبقت نفسك وأهلكت دينك، وأضعت الرعية، والسلام»[1].

ـ ما قاله جواباً للوليد بن عتبة: «أيّها الأمير، إنّا أهل بيت النبوّة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، ومهبط الوحي، بنا فتح الله وبنا ختم، ويزيد رجل فاسق شارب الخمور قاتل نفس محرّمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله...»[2].

ثانياً ـ أنّه عليه السلام كان يرى نفسه أحقّ بالخلافة من يزيد، وقد أشار إلى ذلك كراراً في خطبه أيضاً، فمن ذلك:

ما قاله عند لقائه للحرّ بن يزيد الرياحي، وجاء فيه:

«ونحن أهل بيت محمّد صلى الله عليه وآله، وأولى بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدّعين ما ليس لهم، والسائرين فيكم بالجور والعدوان...»[3].

ـ وما جاء في رسالته إلى رؤوس الأخماس[4]

---

(١) الشورى: ٢٣.

(٢) قال المسعودي: «وكان يزيد صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب، وجلس ذات يوم على شرابه، وعن يمينه ابن زياد، وذلك بعد قتل الحسين، فأقبل على ساقيه، فقال:

اسقني شربة تروّي مشاشي ... ثمّ مِل فاسقِ مثلها ابن زياد

صاحب السرّ والأمانة عندي ... ولتسديد مغنمي وجهادي

ثمّ أمر المغنّين فغنّوا به. =

= وغلب على أصحاب يزيد وعمّاله ما كان يفعله من الفسوق. وفي أيامه ظهر الغناء بمكّة والمدينة، واستعملت الملاهي، وأظهر الناس شرب الشراب...». مروج الذهب ٣: ٦٧.

(١) الإمامة والسياسة: ١٥٧.

(٢) مقتل الخوارزمي: ١٨٤، نقلاً عن أحمد بن أعثم الكوفي.

(٣) الإرشاد ٢: ٧٩، وتاريخ الطبري ٤: ٣٠٣.

(٤) قُسّمت البصرة خمسة أخماس: العالية، وبكر بن وائل، وتميم، وعبد القيس، والأزد. انظر لسان العرب: «خمس».

بالبصرة، وأشرافها، وهو قوله عليه السلام: «وأمّا بعد: فإنّ الله اصطفى محمّداً صلى الله عليه وآله على خلقه وأكرمه بنبوّته، واختاره لرسالته، ثمّ قبضه الله إليه، وقد نصح لعباده، وبلّغ ما أُرسل به صلى الله عليه وآله وكنّا أهله وأولياءه وأوصياءه وورثته وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك، فرضينا وكرهنا الفرقة[1] وأحببنا العافية، ونحن نعلم أنّا أحقّ بذلك الحقّ المستحقّ علينا ممّن تولّاه»[2].

ثالثاً ـ كثرة الرسائل والكتب التي أُرسلت إليه من قبل أهل الكوفة، وقد أشار إلى ذلك في خطبه واحتجاجاته، منها عند لقائه للحرّ، ويوم عاشوراء، فممّا قاله يوم عاشوراء: «يا شبث بن ربعي، يا حجّار بن أبجر، يا قيس بن الأشعث، يا يزيد بن الحارث، ألم تكتبوا إليّ: أن قد أينعت الثمار، واخضرّ الجناب، وإنّما تقدم على جند لك مجنّدة؟!»[3].

وكانت الكتب الموجّهة إليه ـ من شيعته وغيرهم، ممّن ثبت على ولايته وممّن انحرف ـ كثيرة جدّاً[4]، فكتب في جوابهم:

«بسم الله الرحمن الرحيم

من الحسين بن عليّ إلى الملأ من المسلمين والمؤمنين.

أمّا بعد: فإنّ هانئاً وسعيداً قدما عليّ بكتبكم، وكانا آخر من قدم عليّ من رسلكم، وقد فهمت كلّ الذي اقتصصتم وذكرتم، ومقالة جُلّكم: أنّه ليس علينا إمام، فاقبل لعلّ الله أن يجمعنا بك على الهدى والحقّ، وإنّي باعث إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي، فإن كتب إليّ أنّه قد اجتمع رأي ملئكم وذوي الحجا والفضل منكم على مثل ما قدمت به رسلكم وقرأت في كتبكم، أُقدم عليكم وشيكاً إن شاء الله، فلعمري ما الإمام إلّا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحقّ، الحابس نفسه على ذات الله. والسلام»[1].

رابعاً ـ هذا كلّه بحسب ظواهر الأمور، وأمّا بحسب الواقع فكلّ إمام ـ في معتقد الإمامية ـ مأمور بأمور يسير وفقها، والإمام الحسين عليه السلام كذلك، وقد كان هذا الأمر ظاهراً من كلماته وخطبه في طول طريقه من مكّة إلى كربلاء؛ لأنّه أقدم على ما فعله مع علم مسبق بما سيؤول إليه الأمر الذي أخبره به جدّه وأبوه عليهما السلام[2].

---

(١) تأمّل هذه العبارة، فإنّه يستفاد منها: أنّ عليّاً وبنيه عليهم السلام كانوا أحرص من غيرهم على عدم تفرقة الأمّة حتّى ولو استلزم ذلك ضياع حقّهم، وأنّ سكوتهم إنّما كان لمصلحة الأمّة، وغيرهم كان أحرص على منافعه وإن استلزم اختلاف الأمّة وتشتّتها!

(٢) وقعة الطفّ: ١٠٧.

(٣) الإرشاد ٢: ٩٨.

(٤) انظر الإرشاد ٢: ٣٦ ـ ٣٨.

---

(١) الإرشاد ٢: ٣٩.

(٢) انظر: الإرشاد ٢: ١٢٩ ـ ١٣٢، ومقتل المقرّم: ٥٢ ـ ٥٥ و١٤٩ و١٥١ و١٩٤ و١٩٦ و٢٠٥ و٢١٣ و٢١٧ و٢١٩.

نتائج النهضة:

لقد استشهد الإمام الحسين عليه السلام هو وأهل بيته وأصحابه، وأُسرت نساؤه وسائر أهل بيته، إلّا أنّ الآثار التي ترتّبت على قيامه ضدّ السلطة الأموية عظيمة جدّاً، من أهمّها:

أوّلاً ـ زعزعة السلطة الأموية بإيجاد الشكّ في مشروعيّتها، وكان من آثار هذا التزلزل:

١ ـ امتناع معاوية بن يزيد بن معاوية عن الاستخلاف من بعده، وانتقال الحكم من بني أُميّة إلى مروان وبنيه[١].

٢ ـ ظهور الثورات العديدة ضدّ الحكم الأموي، وقد بدأ ذلك بقيام أهل المدينة بقيادة عبد اللّه بن حنظلة غسيل الملائكة سنة ٦٢هـ بهدف خلع يزيد؛ لـمّا شاهدوا فسقه وفجوره وهتكه حرم اللّه وحرم رسوله صلى الله عليه وآله.

ثمّ قيام التوّابين ـ الذين ندموا على عدم التحاقهم بالحسين عليه السلام وعدم نصرتهم له ـ سنة ٦٥هـ بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي.

ثمّ قيام المختار بهدف الأخذ بثأر الحسين عليه السلام سنة ٦٦هـ[١].

وثورات أُخرى.

ثانياً ـ بيان انحطاط الحكم الأموي لارتكابه أبشع الجرائم وأفضعها تجاه أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله الذين أمر اللّه تعالى بمودّتهم، ووصّى النبيّ صلى الله عليه وآله بمحبّتهم.

ثالثاً ـ الدروس والعبر التي خلّفتها النهضة والتي تجلّت بها المثل العليا في الخطّ العلوي مقابل الانحطاط في الخطّ الأموي، ومن نماذجها:

١ ـ التضحية بكلّ ما يملكه الإنسان من غالٍ ونفيس ـ حتّى الطفل الرضيع ـ في سبيل اللّه وإعلاء كلمته.

٢ ـ الإباء عن قبول الضيم والذلّ مهما كانت النتيجة، وقد أشار إلى ذلك الإمام الحسين عليه السلام نفسه في قوله يوم عاشوراء ـ حينما قال له قيس بن الأشعث: «انزل على حكم بني عمّك، فإنّهم لم يريدوا بك إلّا ما تحبّ» ـ: «لا واللّه لا أُعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولا أفرّ [أقرّ]

---

(١) قال المسعودي: «وملك معاوية بن يزيد بن معاوية بعد أبيه، فكانت أيّامه أربعين يوماً إلى أن مات، وقيل: شهرين...».

ثمّ قال: «ولـمّا حضرته الوفاة اجتمعت إليه بنو أُميّة فقالوا له: اعهد إلى من رأيت من أهل بيتك، فقال: واللّه ما ذقت حلاوة خلافتكم، فكيف أتقلّد وزرها؟ وتتعجّلون أنتم حلاوتها، وأتعجّل مرارتها، اللهمّ إنّي بريء منها، متخلٍّ عنها...».

ثمّ قال: «فقالت له أُمّه: ليت أنّي خرقة حيضة ولم أسمع منك هذا الكلام، فقال لها: وليتني يا أُمّاه خرقة حيض ولم أتقلّد هذا الأمر، أتفوز بنو أُميّة بحلاوتها وأبوء بوزرها ومنعها أهلها؟ كلّا! إنّي لبريء منها».

ثمّ ذكر الاختلاف في سبب موته. انظر مروج الذهب ٣: ٧٢ ـ ٧٣.

(١) انظر شرح هذه الثورات في تاريخ الطبري: حوادث السنوات ٦٢ و ٦٥ و ٦٦.

فرار [إقرار] العبيد...»(١).

وقال أيضاً: «ألا وإنّ الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين: بين السلّة والذلّة، وهيهات منّا الذلّة، يأبى اللّه ذلك لنا ورسوله والمؤمنون، وحجور طابت وحجز(٢) طهرت، وأُنوف حميّة، ونفوس أبيّة...»(٣).

وقال عمر بن سعد لشمر: «... لا يستسلم واللّه حسين، إنّ نفس أبيه لبين جنبيه...»(٤).

٣ ـ ظهور التقابل والتباين التامّ بين الإمام الحسين عليه السلام وبين أعدائه، ومن نماذجه:

أ ـ التقابل في الهدف، فإنّ الدافع الذي كان يقود الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه نحو الجهاد والتضحية إنّما كان دافعاً إلهيّاً لا غير، وحتّى الرسائل التي أُرسلت إليه إنّما كانت محفّزاً وحجّة للقيام، لا داعياً واقعياً، بل كان الدافع الواقعي هو إصلاح أمر الخلافة والأُمّة كما صرّح بذلك مراراً.

في حين كان دافع من حاربه ومن ألّبهم على ذلك هو الدفاع عن السلطة الأموية في مقابل الوعود والتهديدات التي كانوا يتلقّونها من ذوي السلطة، وقد قال معاوية مخاطباً أهل الكوفة بعد الصلح بينه وبين الإمام الحسن عليه السلام: «واللّه إنّي ما قاتلتكم لتصلّوا ولا لتصوموا ولا لتحجّوا ولا لتزكّوا، إنّكم لتفعلون ذلك، وإنّما قاتلتكم لأتأمّر عليكم، وقد أعطاني اللّه ذلك وأنتم له كارهون»(١).

إذا كان هذا هو الدافع لمعاوية في حربه للحسن عليه السلام، فإنّ دافع يزيد كان ذلك بطريق أولى.

ب ـ التقابل في السيرة والعمل، فإنّ الحسين عليه السلام كان عاملاً بجميع المبادئ الإنسانية، في الوقت الذي فقد أعداؤه كلّ تلك المبادئ ومُثُلها، ومن أمثلة ذلك:

ـ عدم بدء الإمام الحسين عليه السلام بالقتال مهما كثرت الحركات الاستفزازية من أعدائه(٢). وهذه كانت سيرة أخيه وأبيه من قبل.

في حين كان أعداؤه هم البادئين بالحرب.

ـ سقيه عليه السلام جيش الحرّ وقد أجهدهم العطش وبلغ عددهم الألف، مع أنّه كان قد جاء لإلقاء القبض على الحسين عليه السلام(٣).

في حين أنّ أعداءه منعوا الماء عنه وعن أهل

---

(١) انظر: الإرشاد ٢: ٩٨، وإعلام الورى ١: ٤٥٩، وتاريخ الطبري ٤: ٣٢٣، والكامل في التاريخ ٤: ٦٢ ـ ٦٣.

(٢) الحجز: جمع حجزة، حيث يثنى طرف الإزار، كناية عن العفّة.

(٣) انظر: شرح النهج ٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٠، وأعيان الشيعة ١: ٦٠٣.

(٤) انظر: الإرشاد ٢: ٨٩، وإعلام الورى ١: ٤٥٤، وتاريخ الطبري ٤: ٣١٥، وفيه: «... نفساً أبيّة».

---

(١) شرح النهج ١٦: ٤٦، وانظر الإرشاد ٢: ١٤.

(٢) قاله أكثر من مرّة، فمن ذلك: عند لقائه جيش الحرّ واقتراح زهير بن القين قتالهم، ويوم عاشوراء. انظر الإرشاد ٢: ٨٤ و ٩٦.

(٣) انظر الإرشاد ٢: ٧٨.

بيته وفيهم النساء والأطفال والرضّع عدّة أيام[(١)].

وقد سبقت هذه السجية يوم عاشوراء، فإنّ معاوية لـمّـا استولى على ماء الفرات في صفّين منع أصحاب عليٍّ عليه السلام الشرب منه، ولكن لـمّـا استولى عليّ وأصحابه عليه وهزموا أصحاب معاوية أذن لهم أن يشربوا منه[(٢)].

ـ أمر ابن زياد عمر بن سعد أن يمثّل بالحسين عليه السلام وأصحابه، وأن يوطئ الخيل صدره وظهره، وهو سبط الرسول صلى الله عليه وآله[(٣)].

وفي مقابله نرى نهي عليّ عليه السلام لأولاده عن التمثيل بقاتله عبد الرحمن بن ملجم؛ لأنّ الرسول صلى الله عليه وآله نهى عن المُثلة ولو بالكلب العقور[(٤)].

والنماذج من هذا القبيل كثيرة جداً، وهي بحاجة إلى استقراء وبحث مستقلّ ـ ليتبيّن للناس بشكل أوضح حقيقة المنهجين: منهج عليٍّ وبنيه عليهم السلام، ومنهج أعدائه، وتتّضح معالمها وفوارقها، وتفوّق المنهج العلوي ـ الذي ينبع من عين الحقيقة الإلهيّة ـ والإسلام الأصيل ـ على غيره من المناهج.

(١) انظر الإرشاد ٢: ٨٦.

(٢) انظر تاريخ الطبري ٣: ٥٦٦ ـ ٥٦٩.

(٣) كتب ابن زياد إلى ابن سعد: «وإن قتل الحسين فأوطئ الخيل صدره وظهره...». الإرشاد ٢: ٨٨.

(٤) قال الإمام عليه السلام في وصيّته: «انظروا إذا أنا متُّ من ضربته هذه، فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل، فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: "إيّاكم والمُثلة ولو بالكلب العقور"». نهج البلاغة: ٤٢٢، قسم الرسائل، الرسالة ٤٧.

فضائل الحسين ومناقبه عليه السلام:

كلّ ما ذكرنا من الفضائل والمناقب للإمام الحسن عليه السلام فهي صادقة بالنسبة إلى أخيه الحسين عليه السلام، وقد خصّه الله تعالى بفضيلة أُخرى ـ ربّما كانت لأجل ما لاقاه من القتل الذريع وأسر أهل بيته من قِبل شرار الخلق ـ وهي جعل الإمامة في وِلده عليهم السلام[(١)].

وقد ورد عن الأئمّة عليهم السلام في فضل زيارته ما لم يرد في زيارة غيره من الأئمّة عليهم السلام، وورد في رثائه والحزن عليه ما لم يرد في حقّ غيره[(٢)]، وقد رثاه الشعراء والأدباء قديماً وحديثاً، وألّفوا وصنّفوا كتباً كثيرة في قيامه وشخصيّته وإبائه وشجاعته وتضحيته في سبيل إعلاء كلمة الدين.

وقد استمرّت سيرة الشيعة في أن يجعلوا يوم عاشوراء يوم حزن وبكاء؛ لما لقي فيه الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه من المصائب، وأن يقيموا مجالس الخطابة؛ لتبيين وشرح قيام الحسين عليه السلام وأهدافه والنتائج المترتّبة على ذلك إضافة إلى نشر الثقافة الإسلامية بصورة عامّة في هذه المجالس.

(١) انظر البحار ٤٤: ٢٢١، تاريخ الحسين بن عليّ عليه السلام، باب ما عوّضه الله بشهادته، الحديث الأوّل.

(٢) انظر هذا وما قبله في كتاب كامل الزيارات للشيخ جعفر بن محمّد بن قولويه القمّي (ت ٣٦٧هـ).

رابعاً ـ الإمام عليّ بن الحسين السجّاد عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

وأُمّه: شاه زنان بنت يزدجرد آخر ملوك فارس. وقيل: شهربانو[1].

كنيته ولقبه:

كنيته: أبو الحسن، وقيل: أبو محمّد.

وألقابه كثيرة، أشهرها: زين العابدين، وسيّد الساجدين، والسجّاد، وذو الثفنات[1].

مولده:

ولد في شعبان[2] سنة ثمان وثلاثين من الهجرة النبويّة.

وفاته:

توفّي بالمدينة في شهر محرّم الحرام سنة خمس وتسعين[3]، ودفن بالبقيع عند عمّه الحسن عليه السلام[4].

---

(١) قال المفيد: «كان أمير المؤمنين عليه السلام ولّى حريث بن جابر الحنفي جانباً من المشرق، فبعث إليه ببنتي يزدجرد بن شهريار بن كسرى. فنحل ابنه الحسين عليه السلام شاه زنان منها، فأولدها زين العابدين عليه السلام، ونحل الأُخرى محمّد بن أبي بكر فولدت له القاسم بن محمّد بن أبي بكر، فهما ابنا خالة». الإرشاد ٢: ١٣٨.

ونقل الكليني: أنّهما أُسرتا في زمن عمر بن الخطّاب فأراد بيعهما، فنهاه الإمام عليّ عليه السلام: لما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله من النهي عن بيع بنات الأشراف.

ثمّ خيّرهما فاختارت شهربانو الحسين عليه السلام.

ولذلك قيل لعليّ بن الحسين عليه السلام: ابن الخيرتين؛ لأنّ خيرة الله من العرب هاشم، ومن العجم فارس، وفي ذلك يقول أبو الأسود الدؤلي:

وإنّ غلاماً بين كسرى وهاشم
لأكرم من نيطت عليه التمائم

انظر أُصول الكافي ١: ٤٦٦ ـ ٤٦٧. ونقلت مصادر أُخرى هذا المعنى أيضاً. انظر وفيات الأعيان ٣: ٢٦٧، الترجمة ٤٢٢، حيث نقله عن الزمخشري في ربيع الأبرار.

ولكنّ القرائن تدلّ على صحّة ما نقله الشيخ المفيد، وأهمّ هذه القرائن ما هو المعروف من ولادته في = زمن خلافة جدّه أمير المؤمنين عليه السلام سنة ٣٨هـ. مضافاً إلى ضعف رواية الكليني بعمرو بن شمر. انظر رجال النجاشي: ٢٨٧، الترجمة ٧٦٥.

(١) انظر: إعلام الورى ١: ٤٨٠، والفصول المهمّة: ١٨٩، لقّب بذي الثفنات لكثرة عبادته وسجوده، وظهور ثفنات على مواضع سجوده مثل ثفنات البعير.

(٢) في اليوم الخامس أو التاسع منه، وقيل: في النصف من جمادى الآخرة، وقيل: في سنة ستّ أو سبع وثلاثين أيضاً. انظر: أُصول الكافي ١: ٤٦٦، والإرشاد ٢: ١٣٧، والتهذيب ٦: ٧٧، وإعلام الورى ١: ٤٨٠، والبحار ٤٦: ١٢ ـ ١٦، والفصول المهمّة: ١٨٩.

(٣) وقيل: سنة اثنتين أو أربع وتسعين، واختلف في يومه: هل هو الثاني عشر، أو الثامن عشر، أو الخامس والعشرون من محرّم؟ انظر المصادر المتقدّمة.

(٤) انظر إعلام الورى ١: ٤٨١.

وجاء في الفصول المهمّة: «يقال: إنّه مات مسموماً، وإنّ الذي سمّه الوليد بن عبد الملك»[١].

عمره الشريف:

كان عمره سبعاً وخمسين سنة، عاصر جدّه عليّ بن أبي طالب عليه السلام سنتين، وعمّه الحسن عليه السلام عشر سنين، وأباه الحسين عليه السلام اثنتين وعشرين سنة[٢].

مدّة إمامته:

بلغت إمامته أربعاً وثلاثين سنة، وهي المدّة التي عاشها بعد أبيه صلوات الله عليهما.

حكّام عصره:

عاصره من حكّام بني أُميّة: يزيد بن معاوية، وابنه معاوية الثاني، ومروان بن الحكم، وعبد الملك بن مروان، والوليد بن عبد الملك، وتوفّي في حكم الأخير[٣].

ما شاهده من الأحداث:

شاهد استشهاد جدّه أمير المؤمنين عليه السلام، واستشهاد عمّه الحسن عليه السلام بالسمّ.

وشاهد[٤] في كربلاء وهو ابن اثنتين وعشرين سنة استشهاد أبيه وإخوته، وعمومته، وبني عمومته، وغيرهم من أهل البيت وبني هاشم وهم مضرّجون بدمائهم ومجزّرون كالأضاحي.

وشاهد إحراق خيام أبيه، وأسر أخواته وعمّاته وغيرهنّ من أهل البيت عليهم السلام، يسوقونهنّ سوق الإماء إلى ابن مرجانة وأميره يزيد بن معاوية، ويطاف بهنّ من بلدٍ إلى بلد، والجامعة في عنقه ويديه ورجليه.

وشاهد ابن زياد ينكت بمخصرته شفتي أبيه الحسين عليه السلام، ذلك الموضع الذي كان يقبّله رسول الله صلى الله عليه وآله دائماً.

ولم ينس محاولة ابن زياد لقتله، واعتناق عمّته زينب له ومنعها من ذلك، وقولها له: «حسبك يابن زياد من دمائنا ما سفكت، وهل أبقيت أحداً غير هذا، فإن أردت قتله فاقتلني معه».

ثمّ قوله ليزيد: «أما علمت: أنّ القتل لنا عادة، وكرامتنا من الله الشهادة».

وشاهد تهتّك يزيد بن معاوية، ودخوله عليه وعمّاته وأخواته ونساء أبيه والأطفال مكتّفين بالحبال، ويزيد على سريره شامخ بأنفه، ورأس الحسين عليه السلام أمامه ينكت ثغره بالقضيب، وهو وأهل بيته وقوف على درج باب الجامع حيث يقام السبي.

ولم ينس ما دار بينه وبين يزيد من الكلام ومحاولة يزيد قتله أيضاً.

كما لم ينس أنّه عليه السلام استأذن يزيد في الكلام فأذن له وقال: نعم، على أن لا تقل هجراً، فقال عليه السلام:

---

(١) الفصول المهمّة: ١٩٦.

(٢) انظر الإرشاد ٢: ١٣٧.

(٣) انظر إعلام الورى ١: ٤٨١.

(٤) انظر ذلك كلّه في مقتل الحسين (للمقرّم): ٣٩٣ ـ ٤٥٥.

«لقد وقفت موقفاً لا ينبغي لمثلي أن يقول الهجر، ما ظنّك برسول اللّه صلى الله عليه وآله لو يراني على هذه الحال؟»، فأمر يزيد بأن يفكّ الغلّ منه.

ثمّ لم ينس صعود الخطيب المنبر وإكثاره من الثناء على معاوية والوقيعة في عليّ والحسين عليهما السلام، فصاح ـ أي السجّاد عليه السلام ـ به قائلاً: «لقد اشتريت مرضاة المخلوق بسخط الخالق، فتبوّأ مقعدك من النار».

وهنا يستأذن الإمام السجّاد عليه السلام يزيد ثانية في أن يتكلّم ويمتنع من الإجابة، ولكنّ ولده معاوية والحاضرين أصرّوا على يزيد ليجيبه، وما زالوا كذلك حتّى أذن له.

وعندئذٍ صعد عليه السلام تلك الأعواد ـ على حدّ تعبيره عليه السلام؛ لأنّها لا تحمل روح المنبر الواقعي ـ وقال بعد الحمد والثناء عليه:

«أيّها الناس، أُعطينا ستّاً وفضّلنا بسبع، أُعطينا العلم، والحلم، والسماحة، والفصاحة، والشجاعة، والمحبّة في قلوب المؤمنين، وفضّلنا: بأنّ منّا النبيّ صلى الله عليه وآله، والصدّيق، والطيّار، وأسد اللّه وأسد رسوله، وسبطي هذه الأُمّة.

أيّها الناس، من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني أنبأته بحسبي ونسبي.

أيّها الناس، أنا ابن مكّة ومنى، أنا ابن زمزم والصفا، أنا ابن من حمل الركن بأطراف الردا، أنا ابن خير من ائتزر وارتدى وخير من طاف وسعى، وحجّ ولبّى، أنا ابن خير من حُمل على البراق وبلغ به جبرئيل سدرة المنتهى، فكان من ربّه كقاب قوسين أو أدنى، أنا ابن من صلّى بملائكة السما، أنا ابن من أوحى إليه الجليل ما أوحى، أنا ابن من ضرب بين يدي رسول اللّه ببدر وحنين، ولم يكفر باللّه طرفة عين، أنا ابن صالح المؤمنين، ووارث النبيّين، ويعسوب المسلمين، ونور المجاهدين، وقاتل الناكثين، والقاسطين والمارقين، ومفرّق الأحزاب، أربطهم جأشاً، وأمضاهم عزيمة، ذاك أبو السبطين الحسن والحسين، عليّ بن أبي طالب.

أنا ابن فاطمة الزهراء، وسيّدة النساء، وابن خديجة الكبرى.

أنا ابن المرمّل بالدماء، أنا ابن ذبيح كربلا».

وعندئذٍ ضجّ الناس بالبكاء، فخشي يزيد اضطراب الناس، فأمر المؤذّن أن يؤذّن.

وعندما وصل المؤذّن إلى الشهادة بالرسالة، قال له زين العابدين عليه السلام: «أسألك بحقّ محمّد أن تسكت حتّى أُكلّم هذا».

والتفت إلى يزيد قائلاً: «هذا الرسول العزيز الكريم جدّك أم جدّي؟ فإن قلت: جدّك، علم الحاضرون والناس كلّهم أنّك كاذب، وإن قلت: جدّي، فلم قتلت أبي ظلماً وعدواناً، وانتهبت ماله، وسبيت نساءه، فويلٌ لك يوم القيامة إذا كان جدّي خصمك».

فصاح يزيد بالمؤذّن: أقم للصلاة، فوقعت بين الناس همهمة وصلّى بعضهم وتفرّق الآخر.

كلّ ذلك صار سبباً لأن يطول بكاؤه بعد أبيه،

ويقول لمن اعترض على ذلك: «إنّما أشكو بثّي وحزني إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون، إنّي لم أذكر مصرع بني فاطمة إلّا خنقتني العبرة»(١).

ما شاهده الإمام عليه السلام بعد حادثة كربلاء:

شاهد الإمام السجّاد عليه السلام حوادث عديدة بعد حادثة كربلاء:

أوّلها ـ واقعة الحرّة، وقد استشهد فيها كثير من الصحابة والتابعين وأهل المدينة بيد مسلم بن عقبة، وبأمر من يزيد بن معاوية؛ لخلعهم إيّاه عن الخلافة بسبب ارتكابه المنكرات والقبائح. فأباح مسلم المدينة ثلاثة أيام هتكت فيها الحرمات؛ فلذلك سمّي بعد ذلك مسرفاً؛ لإسرافه في سفك الدماء.

ولكنّ الله تعالى جنّب عليّ بن الحسين عليه السلام آثار ذلك، بوصيّة من يزيد إلى قائد جيشه مسلم بن عقبة(٢).

(١) البحار ٤٦: ١٠٨، تاريخ عليّ بن الحسين عليه السلام باب حزنه، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: الإرشاد ٢: ١٥١ ـ ١٥٢، ومروج الذهب ٣: ٧٠ ـ ٧١، ولم يذكر الأخير الوصيّة، نعم ذكر كلٌّ منهما دعاءً للسجّاد عليه السلام يستدفع به شرّ مسلم بن عقبة، وأنّه آمنه بعد ذلك وشفّعه في كثير ممّن أُريد قتلهم.

والدعاء الذي نقله المفيد هو: «ربّ كم من نعمة أنعمت بها عليَّ قلّ لك عندها شكري، وكم من بليّة ابتليتني بها قلّ لك عندها صبري، فيامن قلّ عند =

ثانيها ـ هدم الكعبة في السنة الرابعة والستين على يد جيش يزيد في الحرب التي قامت بينه وبين ابن الزبير(١).

= نعمته شكري فلم يحرمني، وقلّ عند بلائه صبري فلم يخذلني، ياذا المعروف الذي لا ينقطع أبداً، وياذا النعماء التي لا تحصى عدداً، صلّ على محمّد وآل محمّد، وادفع عنّي شرّه، فإنّي أدرأ بك في نحره، واستعيذ بك من شرّه». الإرشاد ٢: ١٥١ ـ ١٥٢

وقال المسعودي: «وبايع الناس على أنّهم عبيد ليزيد، ومن أبى ذلك، أمرّه مسرف على السيف، غير عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب السجّاد، وعليّ بن عبد الله بن العبّاس بن عبد المطّلب ...».

ثمّ قال: «ونظر الناس إلى عليّ بن الحسين السجّاد وقد لاذ بالقبر وهو يدعو، فأُتي به إلى مسرف وهو مغتاظ عليه، فتبرّأ منه ومن آبائه. فلمّا رآه قد أشرف عليه ارتعد، وقام له، وأقعده إلى جانبه، وقال له: سلني حوائجك، فلم يسأله في أحد ممّن قدّم إلى السيف إلّا شفّعه فيه، ثمّ انصرف عنه، فقيل لعليّ: رأيناك تحرّك شفتيك، فما الذي قلت؟ قال: قلت: "اللهمّ ربّ السماوات السبع وما أظللن، والأرضين السبع وما أقللن، ربّ العرش العظيم، ربّ محمّد وآله الطاهرين، أعوذ بك من شرّه، وأدرأ بك في نحره، أسألك أن تؤتيني خيره وتكفيني شرّه".

وقيل لمسلم: رأيناك تسبّ هذا الغلام وسلفه، فلمّا أُتي به إليك رفعت منزلته؟! فقال: ما كان ذلك لرأي منّي، لقد ملئ قلبي منه رعباً». مروج الذهب ٣: ٧٠ ـ ٧١.

(١) انظر مروج الذهب ٣: ٧١.

ثـالثها ـ ثـورة التـوّابـين والطـلب بـثأر الحسـين عليه السلام بـقيادة سليمان بـن صرد الخـزاعـي سنة ٦٥هـ[١].

رابـعها ـ ثـورة المخـتار وإرسـاله رأس عبيد اللّه بن زياد إلى محمّد بن الحـنفية وعـليّ بـن الحسين عليه السلام. وقد وصله الرأس وهو يتغدّى، فـقال عليّ بن الحسين عليه السلام: «أُدخلت على ابن زياد وهـو يتغدّى ورأس أبي بين يديه، فقلت: اللهمّ لا تمـتني حتّى تريني رأس ابن زياد وأنا أتغدّى، فالحمد للّه الذي أجاب دعوتي»[٢].

وهكذا عاش عليه السلام وهو يرى ما يجري عـليه وعلى شيعته وشيعة أبيه وجدّه من الظلم والاضطهاد والقتل والتشريد حتّى فارق الدنيا واسـتراح مـن همّها وغمّها.

فضائله ومناقبه:

إنّ مناقب الإمام عليه السلام كثيرة جدّاً وإن حاول بنو أُميّة وغيرهم إطفاء نور اللّه، ولكنّ اللّـه يـأبى إلّا أن يتمّ نوره ولو كـره المـشركون والكـافرون، فعليّ بن الحسين عليه السلام ـ كما قال سعيد بن المسـيّب ـ: هو «الذي لا يسع مسلماً أن يجهله»[٣].

وهو الذي انفرج له الناس ليستلم الحـجر، في حين أنّ هشام بن عبد الملك لم يتمكّن من ذلك، فسأله أهـل الشـام: مـن هـذا؟ فـتجاهل وقـال: لا أعلم، فقال الفرزدق من فوره:

هذا الذي تعرف البطحاءُ وطـأته
والبـيت يـعرفه والحـلّ والحـرم
هذا ابـن خـير عـباد اللّـه كـلّهم
هـذا التـقيُّ النـقيُّ الطـاهر العـلم

والقصيدة طويلة تراجع في مظانّها[١].

ومـا عسـاني أقـول في عـلمه، وعـبادته، وزهده، وخشيته من اللّه تعالى، وإنفاقه في سـبيل اللّه، وحلمه، وتواضعه، و...

أمّا علمه:

فهو من الذين ورثوا العلم والفصاحة، وزُقّوا العلم زقّاً[٢].

قال المفيد: «وقد روى عـنه فـقهاء العـامّة من العلوم ما لا يحـصى كـثرة، وحـفظ عـنه مـن المواعظ والأدعية وفضائل القرآن والحلال والحرام والمغازي والأيّام ما هو مشهور بين العلماء...»[٣].

---

(١) انظر الصفحة ٥٢٢.

(٢) أعيان الشيعة ١: ٦٣٦.

(٣) وفيات الأعيان ٣: ٢٦٨، ترجمة عليّ بن الحسين عليه السلام، نقلاً عن الكامل (للمبرّد) ٢: ١٢٠.

(١) ذكرت القضية والقصيدة ـ مع اختلاف في عدد أبياتها وتقديمها وتـأخيرها ـ في عـديد مـن مـصادر الأدب والسيرة. انظر: الإرشاد ٢: ١٥١، وديوان الفـرزدق ٢: ١٧٨، والأغـاني ٢١: ٣٧٦، والفـصول المـهمّة: ١٩٥، وحلية الأولياء ٣: ١٣٩، وغيرها.

(٢) نُقل هذا التعبير عن يزيد بـن مـعاوية. انـظر مـقتل الحسين عليه السلام (للمقرّم): ٤٥٣.

(٣) الإرشاد ٢: ١٥٣.

وكانت له مواقف جليلة في التصدّي للانحرافات الفكرية والعقائدية إضافة إلى بيان الأحكام الشرعية، ومن تلك المواقف:

١ ـ موقفه ضدّ القول بالجبر:

حاول بنو أُميّة بدءاً من معاوية بثّ عقيدة الجبر؛ لتبرير عمل الحكّام فيما يرتكبونه من أنواع الظلم والفساد؛ لأنّ ما يصدر من الحاكم هو ما يريده اللّه، فلا مسؤولية على الحاكم إذن[١]!

لكنّ الإمام عليه السلام حاول دحض هذه العقيدة وهو في الأسر، فمن ذلك محاورته مع عبيد اللّه بن زياد:

«سأله عبيد اللّه: ما اسمك؟

قال: عليٌّ.

قال ابن زياد: أليس قد قتل اللّه عليّاً؟!

قال عليّ عليه السلام: كان لي أخ يسمّى عليّاً، قتله الناس.

فقال ابن زياد: بل اللّه قتله.

فقال عليّ عليه السلام: ﴿اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾»[٢].

وجرى مثل هذا الحوار في مجلس يزيد أيضاً[٣].

وعندما سُئل عليه السلام: أبقدر يصيب الناس ما أصابهم أم بعمل؟

أجاب عليه السلام قائلاً: «إنّ القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد»، ثمّ أخذ يشرح ذلك بالتفصيل ثمّ قال: «ألا إنّ من أجور الناس من رأى جوره عدلاً، وعدل المهتدي جوراً...»[١].

٢ ـ موقفه ضدّ الاعتقاد بالإرجاء:

الإرجاء ـ كما قيل ـ: هو الاعتقاد بأنّ المعصية مهما كانت لا تضرّ الإيمان[٢].

والقول بهذا يكون مبرّراً لما يفعله السلاطين والحكّام من الظلم والجور.

وكانت للأئمّة عليهم السلام مواقف شديدة ضدّ هذه العقيدة، فقد جاء عن عليّ سلام اللّه عليه: «علّموا صبيانكم ما ينفعهم اللّه به، لا تغلب عليهم المرجئة برأيها»[٣].

وقد قام الإمام السجّاد عليه السلام بدحض هذه الفكرة بأدعيته ومناجاته وفيها التضرّع والخوف والخشية من اللّه تعالى، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك.

٣ ـ موقفه ضدّ التجسيم والتشبيه:

حاول الإمام عليه السلام دحض فكرة تجسيم الربّ وتشبيهه بمخلوقاته، فمن جملة ذلك ما رووه: من أنّه عليه السلام كان في مسجد رسول اللّه صلى الله عليه وآله

---

(١) انظر جهاد الإمام السجّاد: ١٠١، نقلاً عن القاضي عبد الجبّار في المغني في أبواب العدل والتوحيد.

(٢) تاريخ الطبري ٤: ٣٥٠، والآية ٤٢ من سورة الزُّمر.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٣٥٢.

(١) توحيد الصدوق: ٣٦٦، والحديث فيه تفصيل وبيان لصدر كلامه.

(٢) انظر شرح المواقف ٣: ٧٠٧.

(٣) الخصال: ٦١٤، حديث الأربعمئة.

ذات يوم، إذ سمع قوماً يشبّهون اللّه تعالى بخلقه، ففزع لذلك وارتاع له، ونهض حتّى أتى قبر رسول اللّه صلى الله عليه وآله فوقف عنده ورفع صوته يناجي ربّه، فقال في مناجاته له:

«إلـهي، بدت قدرتك ولم تبد هيئة فجهلوك، وقدّروك بالتقدير على غير ما به أنت، شبّهوك وأنا بريء يا إلـهي من الذين بالتشبيه طلبوك، ليس كمثلك شيء إلـهي ولم يدركوك، وظاهرُ ما بهم من نعمة دليلهم عليك لو عرفوك، وفي خلقك يا إلـهي مندوحة أن ينالوك، بل سوّوك بخلقك، فمن ثَمَّ لم يعرفوك، واتّخذوا بعض آياتك ربّاً فبذلك وصفوك، فتعاليت يا إلـهي عمّا به المشبّهون نعتوك»[1].

وبهذه الطريقة ـ أي طريقة الدعاء ـ تمكّن في تلك الظروف القاسية والشديدة أن يظهر للناس جانباً من العلم الإلـهي الذي كان مكنوناً في صدره عليه السلام.

وأنت إذا تأمّلت الصحيفة السجادية ورسالة الحقوق وجدتها منبعاً فيّاضاً من المعارف الإلـهيّة بأُسلوب الدعاء. وقد قام جمع من العلماء بشرحها، منهم العلّامة السيّد علي خان الشيرازي[2] حيث شرح الصحيفة السجادية في سبعة مجلّدات.

٤ ـ موقفه ضدّ الغلوّ:

وقف ضدّ الغلوّ، فقال لبعض القادمين من

(١) الإرشاد ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) ذكرنا ترجمته في أعلام الموسوعة في الجزء الرابع.

العراق: «أحِبُّونا حبّ الإسلام، فما زال حبّكم لنا حتّى صار شيناً علينا»[1].

أي أحبّونا حبّاً يكون موافقاً لقانون الإسلام ولا يخرجكم عنه، ولا تفرطوا في حبّكم لنا بحيث تقولون فينا ما لا نرضى به، فتصيرون شيناً وعيباً علينا[2].

وأمّا عبادته:

فناهيك بها أنّه كان يلقّب بزين العابدين، وسيّد الساجدين، وذي الثفنات.

وقد دخل عليه ابنه أبو جعفر الباقر عليه السلام، فإذا هو قد بلغ من العبادة ما لم يبلغه أحد، فرآه اصفرَّ لونه من السهر، ورمصت عيناه من البكاء، ودبرت جبهته، وانخرم أنفه من السجود، وورمت ساقاه وقدماه من القيام في الصلاة، فقال أبو جعفر عليه السلام:

«فلم أملك ـ حين رأيته بتلك الحال ـ البكاء، فبكيت رحمة له، وإذا هو يفكّر، فالتفت إليَّ بعد هنيهة من دخولي، فقال: يا بُنيَّ، أعطني بعض تلك الصحف التي فيها عبادة عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فأعطيته، فقرأ فيها شيئاً يسيراً، ثمّ تركها من يده تضجّراً، وقال: من يقوى على عبادة عليٍّ عليه السلام؟!»[3].

(١) انظر: الإرشاد ٢: ١٤١، وحلية الأولياء ٣: ١٣٦.

(٢) انظر البحار ٤٦: ٧٣، ذيل الحديث ٥٨.

(٣) الإرشاد ٢: ١٤٢.

وروي عن طاووس اليماني أنّه قال: «دخلت الحِجر في الليل، فإذا عليّ بن الحسين عليه السلام قد دخل فقام يصلّي، فصلّى ما شاء اللّه، ثمّ سجد، قال: فقلت: رجل صالح من أهل بيت الخير، لأستمعنّ إلى دعائه، فسمعته يقول في سجوده: "عبيدك بفنائك، مسكينك بفنائك، فقيرك بفنائك، سائلك بفنائك".

قال طاووس: فما دعوت بهنّ في كرب إلّا فُرّج عنّي»[١].

وأمّا زهده:

فقد قال عنه حفيده أبو عبد اللّه عليه السلام ـ بعد أن شرح زهد جدّه عليّ بن أبي طالب عليه السلام وسيرته ـ: «... وما أشبهه من ولده، ولا أهل بيته أحدٌ أقرب شبهاً به في لباسه وفقهه من عليّ بن الحسين عليه السلام»[٢].

وروى الكليني بإسناده عن سعيد بن المسيّب، قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام يعظ الناس ويزهّدهم في الدنيا، ويرغّبهم في أعمال الآخرة في كلّ جمعة في مسجد رسول اللّه صلى الله عليه وآله» ثمّ نقل عنه خطبة طويلة جاء في أوّلها:

«أيّها الناس، اتّقوا اللّه واعلموا أنّكم إليه ترجعون، فتجد كلّ نفس ما عملت في هذه الدنيا من خير محضراً، وما عملت من سوء، تودّ لو أنّ بينها وبينه أمداً بعيداً، ويحذّركم اللّه نفسه، ويحك يابن آدم الغافل، وليس بمغفول عنه...».

وجاء في أثنائها: «فازهدوا فيما زهّدكم اللّه عزّ وجلّ فيه من عاجل الحياة الدنيا...».

ثمّ جاء في آخرها: «... فأسأل اللّه العون لنا ولكم على تزوّد التقوى والزهد فيها، جعلنا اللّه وإيّاكم من الزاهدين في عاجل زهرة الحياة الدنيا، والراغبين لآجل ثواب الآخرة فإنّما نحن به وله، وصلّى اللّه على محمّد النبيّ وآله وسلّم، والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته»[١].

وأمّا حلمه وعفوه:

فحسبك أنّه آوى إليه جماعة من بني مروان ـ وخاصّة نساءهم ـ في واقعة الحرّة ومنع من وصول الأذى إليهم[٢]، في حين كان مروان العدوّ اللدود لأهل البيت عليهم السلام، فقد اشترك في حرب الجمل

---

(١) انظر: الإرشاد ٢: ١٤٣ ـ ١٤٤، والفصول المهمّة: ١٩٠، ونقل عن مصادر عديدة أُخرى ذكرت في هامش الإرشاد.

(٢) الإرشاد ٢: ١٤٢.

(١) الكافي (الروضة) ٨: ٧٢ ـ ٧٦.

(٢) قال الطبري: «...وقد كان عليّ بن الحسين لـمّا خرج بنو أُميّة نحو الشام آوى إليه ثِقَل مروان بن الحكم وامرأته عائشة بنت عثمان بن عفّان»، وذكر أنّ مروان كلّم ابن عمر أن يفعل ذلك فامتنع، ثمّ كلّم عليّ بن الحسين عليه السلام فخرج بحرمه وحرم مروان حتّى وضعهم بينبع. انظر تاريخ الطبري ٤: ٣٧٢.

وهذه صورة أُخرى يتجلّى فيها الخطّ العلوي وتمايزه من الخطّ الأموي.

وصفّين ضدّ الإمام عليّ عليه السلام، ومنع من أن يدفن الحسن عليه السلام عند جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله، وأشار على الوليد بقتل الحسين عليه السلام، وغير ذلك من جرائمه.

وكان عليه السلام قد لقي من هشام بن إسماعيل أذىً شديداً، فلمّا عُزل أمر به الوليد أن يوقف للناس، فمرّ به عليّ بن الحسين عليه السلام وقد وقف عند دار مروان، فسلّم عليه، وقد تقدّم الإمام عليه السلام إلى حامّته ألّا يعرض له أحد[1].

وروي: أنّه دعا مملوكه مرّتين فلم يجبه، ثمّ أجابه في الثالثة، فقال له: «يا بنيّ، أما سمعت صوتي؟ قال: بلى، قال: فما بالك لم تُجبني؟ قال: أمِنتك، قال: الحمد للّه الذي جعل مملوكي يأمنّي»[2].

وسقط الإبريق من يد الجارية فشجّه، فرفع رأسه إليها، فقالت: «إنّ اللّه يقول: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ﴾، قال: قد كظمت غيظي، قالت: ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾، قال لها: عفا اللّه عنك، قالت: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[3]، قال: اذهبي فأنت حرّة»[4].

إلى غير ذلك من القضايا الكثيرة.

وأمّا إنفاقه في سبيل اللّه تعالى:

فقد كان أهل المدينة يقولون: «ما فقدنا

(١) انظر الإرشاد ٢: ١٤٧.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) آل عمران: ١٤٣.

(٤) الإرشاد ٢: ١٤٦ ـ ١٤٧.

صدقة السرّ حتّى مات عليّ بن الحسين»[1]، وكان ناسٌ من أهل المدينة يعيشون لا يدرون من أين كان معاشهم، فلمّا مات عليّ بن الحسين فقدوا ما كانوا يؤتون به في الليل[2].

وعندما مات عليه السلام وغسّلوه جعلوا ينظرون إلى آثار سواد بظهره، فقالوا: ماهذا؟ فقيل: كان يحمل جُرب الدقيق ليلاً على ظهره يعطيه فقراء أهل المدينة[3].

وروي: أنّه عليه السلام قاسم اللّه عزّوجلّ ماله مرّتين[4].

ودخل على زيد ـ أو محمّد ـ بن أُسامة بن زيد في مرضه فجعل يبكي، فقال له عليّ بن الحسين عليه السلام: «ما يبكيك؟ قال: عليَّ خمسة عشر ألف دينار ولم أترك لها وفاءً، فقال عليه السلام: لا تبك، فهي عليَّ، وأنت منها بريء» فقضاها عنه[5].

وضمّ إلى عائلته أربعمئة من أهل المدينة في واقعة الحرّة، فكان يعولهم حتّى ذهاب مسلم بن عقبة منها ورجوع الحالة الاعتيادية إليها[6].

(١) و (٣) حلية الأولياء ٣: ١٣٦.

(٢) انظر: المصدر المتقدّم، والإرشاد ٢: ١٤٩، وإعلام الورى ١: ٤٩١ـ ٤٩٢، وذكرت بهامشها مصادر أُخر.

(٤) انظر حلية الأولياء ٣: ١٤٠.

(٥) انظر: المصدر المتقدّم: ١٤١، وفيه: محمّد بن أُسامة، والإرشاد ٢: ١٤٩، وفيه: زيد بن أُسامة.

(٦) انظر البحار ٤٦: ١٠١، تاريخ علي بن الحسين عليه السلام، باب مكارم أخلاقه، الحديث ٨٨.

وكان يتصدّق بالسكّر واللوز، فسئل عن ذلك، فقرأ قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[1].

كانت هذه بعض الجوانب من حياة الإمام عليّ بن الحسين عليه‌السلام ولم يسعنا المجال للتطرّق إلى الجوانب الأُخرى، مثل معاملته الجميلة للعبيد وعتقهم بأدنى سبب، ومقابلته بالإحسان لمن أساء إليه، وكثرة خشيته من الله واصفرار لونه عند إرادة الصلاة، وتواضعه وجلوسه مع الفقراء، وغير ذلك من صفاته الحميدة.

كما أنّ الصحيفة السجادية ـ وهي المليئة بالمعارف الإلهيّة ـ تستدعي كلاماً واسعاً، ولسنا قادرين فعلاً على الدخول في البحث عنها، ولعلّنا نتعرّض لها في موسوعتنا نفسها بالمناسبة.

خامساً ـ الإمام محمّد بن عليّ الباقر عليه‌السلام

اسمه ونسبه:

هو محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم‌السلام.

وأُمّه فاطمة بنت الحسن عليه‌السلام، فهو هاشميٌّ من هاشميّين، وعلويٌّ من علويّين[2].

---

(١) انظر البحار ٤٦: ٨٩، تاريخ علي بن الحسين عليه‌السلام، باب مكارم أخلاقه، الحديث ٧٧. والآية ٩٢ من سورة آل عمران.

(٢) انظر: الإرشاد ٢: ١٥٧ ـ ١٥٨، وإعلام الورى =

كنيته ولقبه:

كنيته أبو جعفر لا غير. وأشهر ألقابه الباقر، لُقّب به لكثرة علمه وتبقّره فيه[1]، وفي ذلك يقول القُرَظيُّ:

يا باقر العلم لأهل التقى
وخيرَ من لبّى على الأجبل[2]

والمعروف أنّ هذا اللقب انتزع ممّا ورد في حقّه عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله، وقد استفاض عن جابر رضي‌الله‌عنه أنّه قال له رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «يوشك أن تبقى حتّى تلقى ولداً لي من الحسين يقال له: محمّد، يبقر علم الدين بقراً، فإذا لقيته فأقرئه منّي السلام»[3].

= ١: ٤٩٨.

(١) جاء في لسان العرب: مادة «بقر»: «التبقّر: التوسّع في العلم والمال، وكان يقال لمحمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ: الباقر ـ رضوان الله عليهم ـ لأنّه بقر العلم، وعرف أصله واستنبط فرعه وتبقّر في العلم». وجاء هذا المعنى في غيره من كتب اللغة.

(٢) انظر الإرشاد ٢: ١٥٧.

(٣) انظر: الإرشاد ٢: ١٥٨، وإعلام الورى ١: ٥٠٥ ـ ٥٠٦، والبحار ٤٦: ٢٢٣ ـ ٢٢٨، تاريخ علي بن الحسين عليه‌السلام، باب مناقبه. ورويت كيفيّة لقاء جابر للإمام الباقر عليه‌السلام وإخباره بذلك في عدّة روايات مستفيضة المعنى وإن اختلفت في البيان، منها ما رواه الشيخ المفيد عن ميمون القدّاح عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما‌السلام، قال: «دخلت على جابر بن عبد الله رحمة الله عليه، فسلّمت عليه، فردّ عليَّ السلام ثمّ قال لي: من أنت؟ ـ وذلك بعدما كفّ بصره ـ فقلت: =

مولـــده:

ولد عليه السلام بـالمدينة في غـرّة رجب سـنة سـبع وخمسين، وقيل: في الثالث من صفر(١).

وفـاته:

توفّي سنة مئة وأربع عشرة من الهجرة(٢).

وقـيل: كـانت وفـاته في السـابع مـن ذي الحجّة(٣).

ودفن عند أبيه عليّ بن الحسين عليه السلام في البقيع(٤).

وروي: أنّه عليه السلام مات بالسمّ(٥).

= محمّد بن عليّ بن الحسين، فقال: يـا بُـنيَّ، ادن مـنّي، فدنوت منه، فقبّل يديَّ، ثمّ أهوى إلى رجـلي يـقبّلها فتنحيّت عنه، ثمّ قال لي: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يـقرئك السلام، فقلت: وعلى رسول الله السلام ورحمة الله وبركاته، وكيف ذلك يا جابر؟ فقال: كنت مـعه ذات يوم، فقال لي: يا جابر، لعلّك أن تبق حتّى تلق رجلاً من ولدي يقال له: محمّد بن عليّ بن الحسين يهب الله له النور والحكمة، فـأقرئه مـنّي السـلام». الإرشـاد ٢: ١٥٨.

(١) انظر: الإرشاد ٢: ١٥٨، وأُصـول الكـافي ١: ٤٦٩، والتهذيب ٦: ٧٧، كتاب المزار، الباب ٢٤، ولم يذكروا اليوم والشهر، وإعلام الورى ١: ٤٩٨، وذكر فيه اليوم والشهر.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

(٣) انظر إعلام الورى ١: ٤٩٨.

(٤) انظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل.

(٥) انظر الفصول المهمّة: ٢٠٩.

عمره الشريف:

كان له من العمر سبع وخمسون سنة، عاش أربع سنين مع جدّه الحسين عليه السلام، وتسعاً وثلاثين سنة مع أبيه، وثماني عشرة سنة بعده(١).

مدّة إمامته:

بلغت إمامته ثماني عشرة سنة، وهي المدّة التي عاشها بعد أبيه عليه السلام(٢).

حكّام عصره:

عاصره من حكّـام بـني أُمـيّة: الوليـد بـن عبد الملك، ويزيد بـن عـبد المـلك، وهشـام بـن عبد الملك، وتوفّي عليه السلام في أيامه(٣).

الحركة العلميّة في عصره ودوره الفعّال فيها:

كانت للإمام الباقر عليه السلام كأبيه وأجداده فضائل كثيرة، فكان المشار إليه في العلم والعبادة والتقوى والتواضع والحلم، وغير ذلك من الصفات الحميدة، ونقتصر فيما يأتي على إشـارة إجمـالية إلى الجـانب العلمي؛ لأنّ الحـركة العـلميّة اشـتدّت في زمـانه، وكان له الدوّر الكبير والفعّال فيها.

قال المفيد: «لم يظهر عن أحد من ولد الحسن والحسين عليهما السلام مـن عـلم الديـن والآثـار والسـنّة وعلم القرآن والسيرة وفنون الآداب ما ظـهر عـن

(١) و (٢) انظر إعلام الورى ١: ٤٩٨.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٤٩٩.

أبي جعفر عليه السلام، وروى عنه معالم الدين بقايا الصحابة ووجوه التابعين، ورؤساء فقهاء المسلمين، وصار بالفضل به علماً لأهله تضرب به الأمثال، وتسير بوصفه الآثار والأشعار...»[١].

وقال أيضاً: «وقد روى أبو جعفر عليه السلام أخبار المبتدأ وأخبار الأنبياء، وكتب عنه الناس المغازي وأثروا عنه السُّنن، واعتمدوا عليه في مناسك الحجّ التي رواها عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وكتبوا عنه تفسير القرآن، وروت عنه الخاصّة والعامّة الأخبار، وناظر من كان يرد عليه من أهل الآراء، وحفظ عنه الناس كثيراً من علم الكلام»[٢].

احتجاجات الإمام الباقر عليه السلام:

كانت للإمام الباقر عليه السلام احتجاجات كثيرة على حملة الأفكار والعقائد المختلفة، نشير إلى نماذج منها:

١ ـ احتجاجه على عبد اللّه بن نافع بن الأزرق[٣]:

له احتجاج على عبد اللّه بن نافع بمحضر من كبار أبناء المهاجرين والأنصار في قضيّة التحكيم في أمر الخوارج، وقد أمر الإمام عليه السلام أن يذكر الحاضرون فضائل عليّ عليه السلام فكان عبد اللّه يعترف بها، لكنّه كان يقول: إنّ عليّاً أحدث الكفر بعد ذلك، إلى أن ذكروا حديث: «لأُعطين الراية غداً رجلاً يحبّ اللّه ورسوله ويحبّه اللّه ورسوله...» فقال أبو جعفر عليه السلام: «ما تقول في هذا الحديث؟ فقال: هو حقّ لا شكّ فيه، ولكن أحدث الكفر بعد، فقال أبو جعفر عليه السلام: أخبرني عن اللّه جلّ ذكره أحبّ عليّ بن أبي طالب يوم أحبّه وهو يعلم أنّه يقتل أهل النهروان، أم لم يعلم؟ إن قلت: لا، كفرت، فقال: قد علم، قال: فأحبّه اللّه على أن يعمل بطاعته أو على أن يعمل بمعصيته؟ فقال: على أن يعمل بطاعته، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فقم مخصوماً، فقام وهو يقول: حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، اللّه أعلم حيث يجعل رسالته»[١].

---

(١) الإرشاد ٢: ١٥٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٦٣.

(٣) كان نافع بن الأزرق من رؤساء الخوارج انفرد عنهم، وأسّس فرقة الأزارقة، وهم قائلون بتكفير غيرهم، أقام هو وجماعته بالأهواز، وأباح قتل النساء والأطفال = ونهب الأموال من سائر المسلمين، فقاتله أهل البصرة أيام عبد اللّه بن الزبير، فقتل هو في المعركة. انظر شرح النهج ٤: ١٣٦ ـ ١٤٠.

والظاهر أنّ عبد اللّه هذا هو ابنه. وذكر المفيد في الإرشاد محاورة بين الإمام الباقر عليه السلام وبين نافع هذا، ولكنّ ملاءمة الخبر تاريخياً لزمان إمامة الإمام عليه السلام مشكل. انظر الإرشاد ٢: ١٦٤، ونسب الكليني إلى نافع مولى عبد اللّه بن عمر محاورة شبيهة بهذه المحاورة. انظر الكافي (الروضة) ٨: ١٢٠، الحديث ٩٣.

(١) الكافي (الروضة) ٨: ٣٤٩ ـ ٣٥١، الحديث ٥٤٨.

٢ ـ احتجاجه على قتادة[1]:

روى الكليني عن أبي حمزة الثمالي، قال: «كنت جالساً في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله إذ أقبل رجل فسلّم، فقال: من أنت يا عبد اللّه؟ قلت: رجل من أهل الكوفة، فقلت: ما حاجتك؟ فقال لي: أتعرف أبا جعفر محمّد بن عليّ عليه السلام؟ فقلت: نعم، فما حاجتك إليه؟ قال: هيّأت له أربعين مسألة أسأله عنها، فما كان من حقّ أخذته، وما كان من باطل تركته، قال أبو حمزة: فقلت له: هل تعرف ما بين الحقّ والباطل؟ قال: نعم، فقلت له: فما حاجتك إليه إذا كنت تعرف ما بين الحقّ والباطل؟ فقال لي: يا أهل الكوفة، أنتم قومٌ ما تطاقون، إذا رأيت أبا جعفر [عليه السلام] فأخبرني، فما انقطع كلامي معه حتّى أقبل أبو جعفر عليه السلام وحوله أهل خراسان وغيرهم، يسألونه عن مناسك الحجّ، فمضى حتّى جلس مجلسه وجلس الرجل قريباً منه.

قال أبو حمزة: فجلست حيث أسمع الكلام وحوله عالَم من الناس، فلمّا قضى حوائجهم وانصرفوا التفت إلى الرجل، فقال له: من أنت؟ قال: أنا قتادة بن دعامة البصري، فقال له أبو جعفر عليه السلام: أنت فقيه أهل البصرة؟ قال: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة! إنّ اللّه جلّ وعزّ خلق خلقاً من خلقه فجعلهم حججاً على خلقه، فهم أوتاد في أرضه، وقوّام بأمره، نجباء في علمه، اصطفاهم قبل خلقه أظلّة عن يمين عرشه، قال: فسكت قتادة طويلاً، ثمّ قال: أصلحك اللّه، واللّه لقد جلست بين يدي الفقهاء وقدّام ابن عبّاس، فما اضطرب قلبي قدّام واحد منهم ما اضطرب قدّامك!

قال له أبو جعفر عليه السلام: ويحك! أتدري أين أنت؟ أنت بين يدي ﴿بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ * رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ﴾، فأنت ثَمَّ ونحن أُولئك.

فقال له قتادة: صدقت واللّه، جعلني اللّه فداك، واللّه ما هي بيوت حجارة ولا طين.

قال قتادة: فأخبرني عن الجبن؟!

قال: فتبسّم أبو جعفر عليه السلام ثمّ قال: رجعت مسائلك إلى هذا؟

قال: ضلّت عليَّ!

فقال: لا بأس به.

فقال: إنّه ربّما جعلت فيه إنفحة الميّت.

قال: ليس بها بأس، إنّ الإنفحة ليس لها عروق ولا فيها دم، ولا لها عظم، إنّما تخرج من بين

---

(١) هو قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكمه، كان تابعياً من علماء البصرة، وكان يمشي بدون قائد، فدخل المسجد فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وحلقوا وارتفعت أصواتهم، فأمّهم، وهو يظنّ أنّها حلقة الحسن، فلمّا صار معهم عرف أنّها ليست هي، فقال: إنّما هؤلاء المعتزلة، ثمّ قام عنهم، فمذ يومئذٍ سمّوا المعتزلة.

توفّي سنة مئة وسبع عشرة.

انظر وفيات الأعيان ٤: ٨٥، الترجمة ٥٤١.

فرث ودم، ثمّ قال: وإنّما الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أُخرجت منها بيضة، فهل تؤكل تلك البيضة؟

فقال قتادة: لا ولا آمر بأكلها.

فقال له أبو جعفر عليه السلام: ولِمَ؟

فقال: لأنّها من الميتة.

قال له: فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أتأكلها؟

قال: نعم.

قال: فما حرّم عليك البيضة وحلّل لك الدجاجة؟!

ثمّ قال عليه السلام: فكذلك الإنفحة مثل البيضة، فاشترِ الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلّين ولا تسأل عنه إلّا أن يأتيك من يخبرك عنه»[1].

والمستفاد من كلام الإمام عليه السلام في مسألة البيضة والجبن: أمران:

الأوّل ـ استثناء البيضة والإنفحة من حرمة أكل الميتة، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أطعمة» عند الكلام عمّا يستثنى من حرمة الميتة، وفي عنوان «إنفحة» أيضاً.

الثاني ـ أنّ سوق المسلمين أمارة على كون الذي يباع فيها حلال وطاهر، وعلى ذلك تكون سوق المسلمين من جملة الأمارات.

وللإمام عليه السلام احتجاج آخر مع قتادة في موضوع تفسير القرآن الكريم[1].

٣ ـ احتجاجه على عمرو بن عبيد[2]:

قال المفيد: «وروى العلماء: أنّ عمرو بن عبيد وفد على محمّد بن عليّ بن الحسين عليه السلام ليمتحنه بالسؤال ـ إلى أن قال: ـ فقال له: خبّرني ـ جعلت فداك ـ عن قوله جلّ ذكره: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾[3]، ما غضب اللّه؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: غضب اللّه عقابه يا عمرو، ومن ظنّ أنّ اللّه يغيّره شيء فقد كفر»[4].

٤ ـ احتجاجه على عبد اللّه بن معمّر الليثي[5]:

ورووا: «أنّ عبد اللّه بن معمّر الليثي قال لأبي جعفر عليه السلام: بلغني أنّك تقول في المتعة؟ فقال: أحلّها اللّه في كتابه، وسنّها رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وعمل بها أصحابه، فقال عبد اللّه: فقد نهى عنها عمر! قال: فأنت على قول صاحبك، وأنا على قول

---

(١) الكافي ٦: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(١) انظر الكافي (الروضة) ٨: ٣١١.

(٢) عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة في وقته، كان جدّه «باب» من سبي كابل، وكان أبوه «عبيد بن باب» يخلف أصحاب الشُرط بالبصرة. توفّي سنة مئة وأربع وأربعين، وقد تقدّم في ترجمة قتادة ما يناسب المقام. انظر وفيات الأعيان ٣: ٤٦٠، الترجمة ٥٠٣.

(٣) طه: ٨١.

(٤) الإرشاد ٢: ١٦٥.

(٥) لم أعثر على ترجمته فعلاً.

رسول الله صلى الله عليه وآله، قال عبد الله: فيسُرُّك أنّ نساءك فعلن ذلك؟ قال أبو جعفر عليه السلام: وما ذكر النساء هاهنا يا أنوك[١]؟! إنّ الذي أحلّها في كتابه وأباحها لعباده أغير منك وممّن نهى عنها تكلّفاً، بل يسرُّك أنّ بعض حرمك تحت حائك من حاكة يثرب نكاحاً، قال: لا، قال: فلِمَ تحرّم ما أحلّ الله؟ قال: لا أُحرّم، ولكنّ الحائك ما هو لي بكفو، قال: فإنّ الله ارتضى عمله ورغّب فيه وزوّجه حوراً، أفترغب عمّن رغب الله فيه، وتستنكف ممّن هو كفو لحور الجنان كِبراً وعُتوّاً؟ فضحك عبد الله وقال: ما أحسب صدوركم إلّا منابت أشجار العلم، فصار لكم ثمره، وللناس ورقه»[٢].

٥ ـ احتجاجه على محمّد بن المنكدر[٣]:

روى الكليني بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ محمّد بن المنكدر كان يقول: ما كنت أرى أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام يدع خَلَفاً أفضل منه حتّى رأيت ابنه محمّد بن عليّ عليه السلام، فأردت أن أعظه فوعظني، فقال له أصحابه: بأيّ شيءٍ وعظك؟ قال: خرجت إلى بعض نواحي المدينة في ساعة حارّة، فلقيني أبو جعفر محمّد بن عليّ، وكان رجلاً بادناً ثقيلاً، وهو متّكئ على غلامين أسودين، أو موليين، فقلت في نفسي: سبحان الله! شيخ من أشياخ قريش في هذه الساعة، على هذه الحال في طلب الدنيا! أما لأعظنّه، فدنوت منه، فسلّمت عليه، فردّ عليَّ السلام بنهر وهو يتصابّ عرقاً، فقلت: أصلحك الله، شيخ من أشياخ قريش في هذه الساعة، على هذه الحال في طلب الدنيا؟! أرأيت لو جاء أجلك وأنت على هذه الحال ما كنت تصنع؟؟ فقال: لو جاءني الموت وأنا على هذه الحال جاءني وأنا في طاعة الله عزّ وجلّ، أكفّ بها نفسي وعيالي عنك وعن الناس، وإنّما كنت أخاف لو جاءني الموت وأنا على معصية من معاصي الله. فقلت: صدقت يرحمك الله، أردت أن أعظك فوعظتني»[١].

كانت هذه نماذج من احتجاجاته، وله احتجاجات عديدة أُخرى ذكرت في كتب الحديث والسيرة، مثل احتجاجه على هشام بن عبد الملك، وطاووس اليماني، وأبي حنيفة، وغيرهم من حملة الأفكار والآراء المختلفة[٢].

---

(١) الأنوك: الأحمق. المعجم الوسيط: «نوك».

(٢) البحار ٤٦: ٣٥٦، تاريخ الإمام الباقر عليه السلام، باب مناظراته، الحديث ١٠.

(٣) عدّه الكشّي من جملة رجال العامّة الذين كان لهم ميل ومحبّة شديدة لأهل البيت عليهم السلام. انظر رجال الكشّي: ٣٩٠، الرقم ٧٣٣، وقال عنه العجلي من العامّة: «مدني، تابعي، ثقة، رجل صالح». معرفة الثقات ٢: ٢٥٥، الترجمة ١٦٥١.

(١) الكافي ٥: ٧٣ ـ ٧٤، باب الاقتداء بالأئمّة عليهم السلام في طلب الرزق، الحديث الأوّل.

(٢) انظر البحار ٤٦: ٣٤٧ ـ ٣٥٩، تاريخ الإمام الباقر عليه السلام، باب مناظراته، وذكرت مناظراته مبثوثة في كتب التوحيد وما يرتبط بالعقيدة، وفي مواضع الخلاف =

الراوون عن الإمام الباقر عليه السلام:

وأمّا الذين رووا عنه فهم كثيرون يُعدّ أغلبهم علماء بارزين من السنّة والشيعة، وقد ذكرت أسماؤهم في كتب الرجال.

فمّن روى عنه من أهل السنّة:

عمرو بن دينار، وعبد الرحمن بن عمر الأوزاعي، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي، وقرّة بن خالد السدوسي البصري، ومحمّد بن المنكدر، ويحيى بن كثير الطائي، والزهري، وربيعة الرأي، وسليمان بن مهران الأسدي الأعمش، وعبد اللّه بن أبي بكر بن عمر بن حزم الأنصاري، وموسى بن سالم، وموسى الحنّاط، والقاسم بن الفضل، والقاسم بن محمّد بن أبي بكر التيمي ـ أحد الفقهاء السبعة ـ ومحمّد بن سوقة، وحجّاج بن أرطاة، ومعروف بن خرّبوذ الكوفي، وأبو حنيفة، وأسلم المنقري، ومحمّد بن إسحاق بن يسار المطّلبي صاحب المغازي، وعبد اللّه بن عطاء المدني، وغيرهم[1].

وأمّا من روى عنه من الشيعة، فقد عدّ الشيخ الطوسي من رجاله وأصحابه ما يقارب الخمسمئة، من أبرزهم:

١ ـ أبان بن تغلب:

أبان بن تغلب الكوفي، المتوفّى سنة ١٤١[1].

قال عنه النجاشي: «... عظيم المنزلة في أصحابنا، لقي عليّ بن الحسين، وأبا جعفر، وأبا عبد اللّه عليهم السلام، روى عنهم، وكانت له عندهم منزلة، وقدم...

وقال له أبو جعفر عليه السلام: "اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإنّي أُحبّ أن يرى في شيعتي مثلك".

وقال أبو عبد اللّه عليه السلام لـمّا أتاه نعيه: "أما واللّه لقد أوجع قلبي موت أبان".

وكان قارئاً من وجوه القرّاء، فقيهاً، لغوياً، سمع من العرب، وحكى عنهم»[2].

خرّج حديثه مسلم، والترمذي، والنسائي، وأبو داود، وابن ماجه. وثّقه أحمد، وابن معين، والنسائي، وأبو حاتم[3].

٢ ـ بريد العجلي:

بريد بن معاوية العجلي المتوفّى سنة ١٥٠هـ[4].

قال عنه النجاشي: «وجه من وجوه أصحابنا، وفقيه أيضاً، له محلّ عند الأئمّة»[5].

= في كتب الفقه.

(١) انظر الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): ٤٤٠ ـ ٤٤٥، نقلاً عن تهذيب التهذيب، والتقريب، وتذكرة الحفّاظ، والجرح والتعديل، وغيرها من كتب الرجال.

(١) و (٢) انظر رجال النجاشي: ١٠ ـ ١٣، الترجمة ٧.

(٣) انظر الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): ٤٤٦، نقلاً عن تهذيب التهذيب، ولسان الميزان، وميزان الاعتدال، وغيرها من كتب التراجم.

(٤) و (٥) انظر رجال النجاشي: ١١٢، الترجمة ٢٨٧.

وروى الكشّي عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه كان يقول: «أحبّ الناس إليّ أحياءً وأمواتاً أربعة: بريد بن معاوية العجلي، وزرارة، ومحمّد بن مسلم، والأحول...»[١].

وهو من الفقهاء الستّة، وممّن أجمعت العصابة على تصديقهم[٢].

٣ـ أبو حمزة الثمالي:

ثابت بن دينار، قال عنه النجاشي: «لقي عليّ بن الحسين وأبا جعفر وأبا عبد اللّه وأبا الحسن عليهم السلام، وروى عنهم، وكان من خيار أصحابنا وثقاتهم ومعتمديهم في الرواية والحديث.

وروي عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: "أبو حمزة في زمانه مثل سلمان في زمانه".

وروى عنه العامّة، ومات في سنة خمسين ومئة»[٣].

قيل: روى عنه سفيان الثوري، وشريك، وحفص بن غياث، وأبو أسامة، وعبد الملك بن أبي سليمان، وأبو نعيم، ووكيع، وعبد اللّه بن موسى.

وخرّج حديثه: الترمذي، وابن ماجه، والنسائي[٤].

(١) اختيار معرفة الرجال: ١٣٥، الرقم ٢١٥.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٢٣٨، الرقم ٤٣١.

(٣) رجال النجاشي: ١١٥، الترجمة ٢٩٦، وانظر ترجمته في معجم رجال الحديث ٣: ٣٨٥ـ ٣٩٢.

(٤) انظر الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): = ٤٤٦ـ ٤٤٧.

٤ـ جابر الجعفي:

جابر بن يزيد الجعفي، المتوفّى سنة ١٢٨هـ[١].

روى عنه شعبة، والثوري، وإسرائيل، والحسن بن حيّ وشريك، وغيرهم.

وخرّج حديثه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه[٢].

٥ـ محمّد بن مسلم:

محمّد بن مسلم بن رياح الكوفي الثقفي المتوفّى سنة ١٥٠هـ[٣].

قال عنه النجاشي: «...وجه أصحابنا بالكوفة، فقيه، ورع، صحب أبا جعفر وأبا عبد اللّه عليهما السلام، وروى عنهما، وكان من أوثق الناس، له كتاب يسمّى الأربعمئة مسألة في أبواب الحلال والحرام»[٤].

وهو ممّن أجمعت العصابة على تصديقهم[٥]، وهو القائل: «ما شجر في رأيي شيء قطّ إلّا سألت عنه أبا جعفر عليه السلام، حتّى سألته عن ثلاثين ألف حديث، وسألت أبا عبد اللّه عن ستّة عشر ألف حديث»[٦].

(١) انظر رجال النجاشي: ١٢٨، الترجمة ٣٣٢.

(٢) انظر الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): ٤٤٦ـ ٤٤٧.

(٣) و(٤) رجال النجاشي: ٣٢٣ـ ٣٢٤، الترجمة ٨٨٢.

(٥) انظر اختيار معرفة الرجال: ٢٣٨، الرقم ٤٣١.

(٦) انظر المصدر المتقدّم: ١٦٣، الرقم ٢٧٦.

أقام بالمدينة أربع سنين يأخذ العلم عن الباقر عليه السلام[1].

كان فقهاء الكوفة وقضاتها إذا عجزوا عن جواب مسألة أرسلوا إليه من يسأله عنها، فمن ذلك:

ـ ما رواه الكليني: من أنّه قدّم رجل إلى ابن أبي ليلى خصماً له، فقال: «إنّ هذا باعني هذه الجارية، فلم أجد على ركبها[2] ـ حين كشفتها ـ شعراً، وزعَمَت أنّه لم يكن لها قطّ، فقال ابن أبي ليلى: إنّ الناس ليحتالون لهذا بالحيل حتّى يذهبوا به، فما الذي كرهت؟! قال: أيّها القاضي، إن كان عيباً فاقض لي به، قال: حتى أخرج إليك، فإنّي أجد أذى في بطني، ثمّ دخل وخرج من باب آخر، فأتى محمّد بن مسلم الثقفي، فقال له: أيّ شيءٍ تروون عن أبي جعفر في المرأة لا يكون على ركبها شعر، أيكون ذلك عيباً؟ فقال له محمّد بن مسلم: أما هذا نصّاً فلا أعرفه، ولكن حدّثني أبو جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: "كلُّ ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيبٌ" فقال له ابن أبي ليلى: حسبك، ثمّ رجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب»[3].

ـ ما رواه الكشّي بإسناده إلى محمّد بن مسلم، قال: «إنّي لنائم ذات ليلة على السطح إذ طرق الباب طارق، فقلت: من هذا؟ فقال: شريك، رحمك الله. فأشرفت فإذا امرأة فقالت: لي بنتٌ عروسٌ ضربها الطَّلْق، فما زالت تطلق حتّى ماتت والولد يتحرّك في بطنها ويذهب ويجيء، فما أصنع؟

فقلت: يا أمة الله، سُئل محمّد بن عليّ بن الحسين الباقر عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: يشقّ بطن الميّت ويستخرج الولد، يا أمة الله، افعلي مثل ذلك، أنا يا أمة الله رجل في ستر، مَن وجّهك إليّ؟! قالت لي: رحمك الله، جئت إلى أبي حنيفة صاحب الرأي، فقال: ما عندي في هذا شيء، ولكن عليكِ بمحمّد بن مسلم الثقفي، فإنّه يخبر، فما أفتاك به من شيء فعودي إليّ فأعلمينيه، فقلت لها: امض بسلام. فلمّا كان الغد خرجت إلى المسجد وأبو حنيفة يسأل عنها أصحابه، فتنحنحت، فقال: اللهمّ غفراً، دعنا نعيش»[1].

٦ ـ زرارة بن أعين:

زرارة بن أعين بن سُنْسُن، قال عنه النجاشي: «شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدّمهم، وكان قارئاً، فقيهاً، متكلّماً، شاعراً، أديباً، قد اجتمعت فيه خلال الفضل والدين، صادقاً

---

(١) انظر اختيار معرفة الرجال: ١٦٧، الرقم ٢٨٠.

(٢) الرَّكَب: العانة، وقيل: مَنبتها. لسان العرب: «ركب».

(٣) الكافي ٥: ٢١٥، باب من يشتري الرقيق فيظهر به عيب، الحديث ١٢، ورواه عنه الحرّ العاملي في الوسائل ١٨: ٩٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام العيوب، وفيه حديث واحد، واستشهد به الفقهاء = في بيان حقيقة العيب.

(١) اختيار معرفة الرجال: ١٦٢ ـ ١٦٣، الرقم ٢٧٥.

فيما يرويه...»[1].

ومات سنة مئة وخمسين[2].

قال عنه الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لولا زرارة لظننت أنّ أحاديث أبي عليه السلام ستذهب»[3].

وكان هو ومحمّد بن مسلم وبريد العجلي والأحول أحبّ الناس إلى أبي عبد الله عليه السلام[4].

وكانوا أُمناء أبي جعفر عليه السلام على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إليهم عليهم السلام في الدنيا والآخرة[5].

وقال ابن أبي عمير لجميل بن درّاج: «ما أحسن محضرك وأزين مجلسك! فقال: إي والله ما كنّا حول زرارة بن أعين إلّا بمنزلة الصبيان في الكتّاب حول المعلّم»[6].

وكان إخوته: بكير، وحمران، وعبد الملك، من أكابر أصحاب أبي جعفر الباقر وابنه جعفر الصادق عليهما السلام[7].

---

(١) و (٢) رجال النجاشي: ١٧٥، الترجمة ٤٦٣.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ١٣٣، الرقم ٢١٠.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ١٣٥، الرقم ٢١٥.

(٥) انظر المصدر المتقدّم: ١٣٦، الرقم ٢١٩.

(٦) المصدر المتقدّم: ١٣٤، الرقم ٢١٣.

(٧) انظر ترجمة زرارة في معجم رجال الحديث ٧: ٢١٨ ـ ٢٥٧، وترجمة حمران في ٦: ٢٥٥ ـ ٢٦٢، وعبد الملك في ١١: ١٤ ـ ١٧، وبكير في ٣: ٣٥٩.

سادساً ـ الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

وأُمّه: أُمّ فروة بنت القاسم بن محمّد بن أبي بكر[1].

كنيته ولقبه:

كنيته: أبو جعفر، وأشهر ألقابه: الصادق[2].

مولده:

ولد بالمدينة في السابع عشر من ربيع الأوّل سنة ثلاث وثمانين[3]، أيام عبد الملك بن مروان.

---

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٧٢، والإرشاد ٢: ١٨٠، وغيرهما.

(٢) انظر البحار ٤٧: ٨ ـ ١٠، تاريخ الإمام الصادق عليه السلام، باب أسمائه وألقابه.

وورد في المصدر نفسه عن علل الشرائع تعليل تلقيبه بالصادق وهو: التفرقة بينه وبين من يدّعي الإمامة من أحفاده كذباً، وهو جعفر المعروف بالكذّاب، وهذا من بديع علوم الأئمّة عليهم السلام، الذي تلقّوه من جدّهم رسول الله صلى الله عليه وآله.

(٣) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٧٢، والإرشاد ٢: ١٧٩، والتهذيب ٦: ٧٨، كتاب المزار، الباب ٢٥، ولم يذكروا الشهر ولا اليوم، نعم ذكرهما الشهيد الأوّل في الدروس ٢: ١٢.

وفـاته:

توفّي بالمدينة في الخامس والعشرين من شوّال سنة مئة وثمان وأربعين[1].

ودفن بالبقيع مع أبيه وجدّه وعمّه الحسن عليهم السلام[2].

قال المسعودي: «ولعشر سنين خلت من خلافة المنصور توفّي أبو عبد الله جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهم سنة ثمان وأربعين ومئة، ودفن بالبقيع مع أبيه وجدّه، وله خمس وستّون سنة، وقيل: إنّه سُمّ»[3].

وروى الكليني ـ وغيره ـ عن أبي أيّوب النحوي، قال: «بعث إليّ أبو جعفر المنصور في جوف الليل، فأتيته فدخلت عليه وهو جالسٌ على كرسيٍّ وبين يديه شمعة وفي يده كتاب، قال: فلمّا سلمت عليه رمى بالكتاب إليّ وهو يبكي، فقال لي: هذا كتاب محمّد بن سليمان يخبرنا أنّ جعفر بن محمّد قد مات، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون ـ ثلاثاً ـ وأين مثل جعفر؟ ثمّ قال: اكتب، قال: فكتبت صدر الكتاب، ثمّ قال: "اكتب إن كان أوصى إلى رجل واحد بعينه فقدّمه واضرب عنقه"، قال: فرجع إليه الجواب: "أنّه قد أوصى إلى خمسة واحدهم أبو جعفر المنصور، ومحمّد بن سليمان، وعبد الله، وموسى، وحميدة"»[1].

وهذا من علم الإمام عليه السلام وفطنته بما كان يجري في زمانه، فإنّه أوصى إلى خمسة أحدهم المنصور ليدفع القتل عن الوصي الواقعي وهو الإمام موسى عليه السلام من بعده.

عمره الشريف:

كان عمره حينما توفّي خمساً وستّين سنة[2].

عاش فيها مع جدّه وأبيه اثنتي عشرة سنة، ومع أبيه بعد جدّه تسع عشرة سنة، وبعد أبيه أربعاً وثلاثين سنة[3].

مدّة إمامته:

كانت مدّة إمامته أربعاً وثلاثين سنة، وهي المدّة التي عاشها بعد أبيه عليه السلام[4].

حكّام عصره:

ولد الإمام الصادق عليه السلام في أواخر أيام

---

(١) انظر أُصول الكافي ١: ٤٧٢، باب مولد أبي عبد الله عليه السلام.

(٢) انظر المصدر المتقدّم وغيره.

(٣) مروج الذهب ٣: ٢٨٥، وانظر الفصول المهمّة: ٢١٩.

(١) أُصول الكافي ١: ٣١٠، باب الإشارة والنصّ على أبي الحسن موسى عليه السلام. ومحمّد بن سليمان كان الوالي على المدينة من قِبل المنصور، وعبد الله هو الابن الأكبر للإمام والمعروف بالأفطح، وحميدة زوجة الإمام عليه السلام.

(٢) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٧٢، باب مولد أبي عبد الله عليه السلام، وإعلام الورى ١: ٥١٤.

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين.

(٤) انظر إعلام الورى ١: ٥١٤.

عبد الملك بن مروان، وعاصره بعده الوليد بن عبد الملك، وسليمان بن عبد الملك، وعمر بن عبد العزيز، ويزيد بن عبد الملك، وهشام بن عبد الملك، والوليد بن يزيد، ويزيد بن الوليد، وإبراهيم بن الوليد، ومروان الحمار.

وعاصره من بني العبّاس: أبو العبّاس السفّاح، وأخوه أبو جعفر المنصور، وقبض بعد مضي عشر سنوات من ملك الأخير[1].

الظروف السياسية في عهد الإمام عليه السلام:

تنقسم الحياة السياسية في المدّة التي عاشها الإمام الصادق عليه السلام بصورة عامّة إلى ثلاثة عهود:

الأوّل ـ العهد الأموي:

شاهد الإمام عليه السلام في هذا العهد الظلم والقتل الذريع الذي كان يذيقه بنو أُميّة خصومهم بصورة عامّة والعلويّين بصورة خاصّة، من تشريد وسجن وتعذيب وقتل، مضافاً إلى التعذيب النفسي الذي كان يقوم به الولاة والمتزلّفون إلى الحكّام، فإنّهم كانوا يجمعون بني عليٍّ قريباً من المنبر ـ يوم الجمعة ـ ويقوم الخطيب بسبّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وكان هذا ديدنهم حتّى حكم عمر بن عبد العزيز فرفع السبّ.

وعاصر ثورة عمّه زيد بالكوفة أيام هشام بن عبد الملك، وقمعها واستشهاد زيد ومطاردة العلويّين بأشدّ ممّا كان من ذي قبل.

الثاني ـ العهد الانتقالي:

وشاهد في هذا العهد تحرّك أبي سلمة الخلّال، وأبي مسلم الخراساني والإطاحة بحكم بني أُميّة، وكان موقفه تجاه هذه الحركة موقف الرافض، لعلمه بعاقبة الأمر[1].

---

(١) انظر إعلام الورى ١: ٥١٤ وغيره.

(١) ذكروا: «أنّه لمّا قدم أبو العبّاس السفّاح سرّاً على أبي سلمة الخلّال الكوفي ستر أمرهم، وعزم أن يجعلها شورى بين ولد عليٍّ والعبّاس حتّى يختاروا هم من أرادوا، ثمّ خاف أن لا يتّفقوا، ثمّ عزم أن يعزل الأمر إلى ولد عليٍّ من الحسن والحسين، فكتب إلى ثلاثة نفر منهم: جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين، وعمر بن عليّ بن الحسين، وعبد اللّه بن الحسن بن الحسن.

فبدأ الرسول بجعفر بن محمّد، فلقيه ليلاً وأعلمه: أنّ معه كتاباً إليه من أبي سلمة، فقال: وما أنا وأبو سلمة؟! هو شيعة لغيري! فقال: تقرأ الكتاب وتجيب عليه بما رأيت. فقال جعفر لخادمه: قدّم منّي السراج، فقدّمه، فوضع عليه كتاب أبي سلمة فأحرقه. فقال: ألا تجيبه؟ فقال: قد رأيت الجواب.

فخرج من عنده وأتى عبد اللّه بن الحسن المثنّى، فقبّل كتابه وركب إلى جعفر بن محمّد، فقال: أيُّ أمرٍ جاء بك يا أبا محمّد؟... قال: هذا كتاب أبي سلمة يدعوني للأمر، ويرى أنّي أحقّ الناس به، وقد جاءته شيعتنا من خراسان، فقال له جعفر الصادق عليه السلام: ومتى صاروا شيعتك؟! أأنت وجّهت أبا مسلم إلى خراسان وأمرته بلبس السواد؟ هل تعرف أحداً منهم باسمه =

الثالث ـ العهد العبّاسي:

لم يعلن السفّاح العداء لوِلد عليٍّ عند وصوله للسلطة، بل كان يتظاهر بالولاء لهم؛ لأنّه كان يعلم أنّ الثورة ضدّ الأمويّين إنّما نجحت تحت لواء شعار الولاء لآل محمّد وعليّ.

ومع ذلك فقد أشخص الإمام الصادق من المدينة إلى الهاشميّة، وألزمه بالإقامة الجبريّة في الكوفة لمدّة قصيرة، ثمّ أرجعه إلى المدينة[1].

ومادامت أيام السفّاح إلّا نحو أربع سنوات[2]، وجاء المنصور واشتدّ الأمر على العلويّين، فأُخذوا وأبعدوا إلى الكوفة، وحُبسوا في سجن لا يُعرف النهار فيه من الليل، فكان اغتسالهم فيه، ومات بعضهم فبقيت جثّته حتّى تعفّنت، ومرضوا فمات بعضهم من ذلك، وهدم السجن على باقيهم[3].

شاهد الإمام ذلك كلّه، كما لاقى من المنصور أذىً كثيراً، فقد كان الوشاة ينقلون إلى المنصور ما هو بريء منه، فيزداد غيظاً على الإمام.

فمن ذلك: أنّه لـمّا دخل المنصور المدينة حينما حجّ سنة ١٤٧هـ، أمر الربيع أن يحضر الإمام متعباً، فلمّا دخل وبصر به المنصور، قال له: قتلني اللّه إن لم أقتلك، أتلحِدُ في سلطاني وتبغيني الغوائل؟!

فقال له أبوعبد اللّه: واللّه ما فعلت ولا أردت، فإن كان بلغك فمن كاذب، ولو كنت فعلت لقد ظُلم يوسف فغفر، وابتلي أيّوب فصبر، وأُعطي سليمان فشكر، فهؤلاء أنبياءُ اللّه وإليهم يرجع نسبك.

فقال له المنصور: أجل، ارتفع هاهنا، فارتفع، فقال له: إنّ فلان بن فلان أخبرني عنك بما ذكرت.

فقال: أحضره يا أمير المؤمنين ليوافقني على ذلك.

فأحضر الرجل المذكور، فقال له المنصور: أنت سمعت ما حكيت عن جعفر؟ فقال: نعم.

فقال له أبو عبد اللّه: فاستحلفه على ذلك.

فقال له المنصور: أتحلف؟

قال: نعم، وابتدأ باليمين.

فقال له أبو عبد اللّه: دعني يا أمير المؤمنين أُحلّفه أنا.

= ونسبه؟ كيف يكونون من شيعتك وأنت لا تعرفهم ولا يعرفونك؟

فقال له عبد اللّه: إن كان هذا الكلام منك لشيء،

فقال جعفر: قد علم اللّه أنّي أُوجب على نفسي النصح لكلّ مسلم، فكيف أدّخره عنك؟ فلا تمنّين نفسك الأباطيل، فإنّ هذه الدولة ستتم لهؤلاء القوم، وقد جاءني مثل ما جاءك. فانصرف غير راض بما قاله». أعيان الشيعة ١: ٦٦٥، ترجمة الإمام الصادق، وانظر مروج الذهب ٣: ٢٥٤.

(١) انظر الكافي ٤: ٨٣، كتاب الصيام، باب اليوم الذي يشكّ فيه، الحديث ٩.

(٢) لأنّه بويع سنة ١٣٢هـ، ومات سنة ١٣٦هـ.

(٣) انظر مروج الذهب ٣: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

فقال له: افعل.

فقال أبو عبد الله عليه السلام للساعي: قل: «برئت من حول الله وقوّته والتجأت إلى حولي وقوّتي، لقد فعل كذا وكذا جعفر، وقال: كذا وكذا جعفر» فامتنع منها هنيهة، ثمّ حلف بها، فما برح حتّى ضرب برجله.

فقال أبو جعفر: جرّوا برجله، فأخرجوه لعنه الله.

قال الربيع: وكنت رأيت جعفر بن محمّد عليه السلام حين دخل على المنصور يحرّك شفتيه، فكلّما حرّكها سكن غضب المنصور، حتّى أدناه منه وقد رضي عنه، فلمّا خرج أبو عبد الله عليه السلام من عند أبي جعفر اتبعته، فقلت: إنّ هذا الرجل كان من أشدّ الناس غضباً عليك، فلمّا دخلت عليه، دخلت وأنت تحرّك شفتيك، وكلّما حرّكتها سكن غضبه، فبأيّ شيء كنت تحرّكها؟

قال: بدعاء جدّي الحسين بن عليّ عليهما السلام.

قلت: جعلت فداك، وما هذا الدعاء؟ قال: «يا عدّتي عند شدّتي، ويا غوثي عند كربتي، احرسني بعينك التي لا تنام، واكنفني بركنك الذي لا يرام».

قال الربيع: فحفظت هذا الدعاء، فما نزلت بي شدّة قطّ إلّا دعوت به ففرّج عنّي.

قال: وقلت لجعفر بن محمّد: لِمَ منعت الساعي أن يحلف بالله؟ قال: كرهت أن يراه الله يوحّده ويمجّده فيحلم عنه، ويؤخّر عقوبته، فاستحلفته بما سمعت، فأخذه الله أخذة رابية[1].

وقال السيّد المرتضى: «قال المنصور لأبي عبد الله عليه السلام: أردت الخروج علينا؟! فقال: نحن ندلّ عليكم في دولة غيركم، فكيف نخرج عليكم في دولتكم؟!»[2].

يريد بذلك أنّه عليه السلام كان في زمن بني أُميّة يخبر بأنّ الملك سيكون للسفّاح والمنصور وولده[3]،

---

(١) انظر: الإرشاد ٢: ١٨٢ ـ ١٨٤، والفصول المهمّة: ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) أمالي السيّد المرتضى ١: ٢٨٣.

(٣) أخبر بذلك مراراً، فمنه: ما تقدّم في الهامش الأوّل من العمود الثاني في الصفحة ٥٤٥ ـ ٥٤٦.

ومنه: ما رواه المفيد عن مقاتل الطالبيّين لأبي الفرج الإصفهاني، وقال: إنّه وجده بخطّه، وخلاصته:

أنّ جماعة من بني هاشم اجتمعوا بالأبواء، وفيهم إبراهيم بن محمّد بن عليّ بن عبد الله بن العبّاس، وأبو جعفر المنصور، وصالح بن عليّ، وعبد الله بن الحسن، وابناه: محمّد وإبراهيم، ومحمّد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان...

وحاولوا أن يبايعوا واحداً منهم، فبايعوا محمّد بن عبد الله بن الحسن.

وقال عبد الله بن الحسن لمن حضر: لا تريدوا جعفراً، فإنّا نخاف أن يفسد عليكم أمركم...

وجاء جعفر بن محمّد، فأوسع له عبد الله بن الحسن إلى جنبه.

فقال جعفر: لا تفعلوا، فإنّ هذا الأمر لم يأت بعد. إن كنت ترى ـ يعني عبد الله ـ أنّ ابنك هذا هو =

فكيف ينازعهم الأمر أيّام ملكهم؟!

ومن نماذج ما لاقاه الإمام الصادق عليه السلام

من أنواع الظلم هو ما رواه المفيد وغيره: من أنّ داود بن عليّ بن عبد اللّه بن عبّاس قتل المعلّى بن خنيس ـ مولى جعفر بن محمّد عليه السلام ـ وأخذ ماله، فدخل عليه جعفر وهو يجرّ رداءه، فقال له: قتلت مولاي وأخذت مالي، أما علمت أنّ الرجل ينام على الثكل ولا ينام على الحرب؟! أما واللّه لأدعونّ اللّه عليك.

فقال له داود: أتتهدّدنا بدعائك؟! كالمستهزئ بقوله.

فرجع أبو عبد اللّه عليه السلام إلى داره، فلم يزل ليله كلّه قائماً وقاعداً، حتّى إذا كان السحر سمع وهو يقول في مناجاته: يا ذا القوّة القويّة، ويا ذا المحال الشديد، ويا ذا العزّة التي كلّ خلقك لها ذليل، اكفني هذا الطاغية وانتقم لي منه.

فما كان إلّا ساعة حتّى ارتفعت الأصوات بالصياح، وقيل: قد مات داود بن عليّ الساعة[1].

القيادة العلمية للإمام الصادق عليه السلام:

أخذت الحركة العلميّة تزداد في أواخر عهد الإمام السجّاد عليه السلام، ثمّ اشتدّت أيّام الإمام

= المهدي، فليس به، ولا هذا أوانه، وإن كنت إنّما تريد أن تخرجه غضباً للّه وليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فإنّا واللّه لا ندعك ـ وأنت شيخنا ـ ونبايع ابنك في هذا الأمر.

فغضب عبد اللّه وقال: لقد علمت خلاف ما تقول، وواللّه ما أطلعك اللّه على غيبه، ولكنّه يحملك على هذا الحسد لابني.

فقال: واللّه ما ذاك يحملني، ولكن هذا وإخوته وأبناؤهم دونكم، وضرب بيده على ظهر أبي العبّاس، ثمّ ضرب بيده على كتف عبد اللّه بن الحسن وقال: إنّها واللّه ما هي إليك ولا إلى ابنيك، ولكنّها لهم، وإنّ ابنيك لمقتولان.

ثمّ نهض وتوكّأ على يد عبد العزيز بن عمران الزهري، فقال: أرأيت صاحب الرداء الأصفر؟ يعني أبا جعفر. فقال له: نعم.

فقال: إنّا واللّه نجده يقتله.

قال له عبد العزيز: أيقتل محمّداً؟

قال: نعم.

فقلت في نفسي: حسده وربّ الكعبة!

قال: ثمّ، واللّه ما خرجت من الدنيا حتّى رأيته قتلهما.

قال: فلمّا قال جعفر ذلك ونهض القوم وافترقوا، تبعه عبد الصمد وأبو جعفر، فقالا: يا أبا عبد اللّه، أتقول هذا؟

قال: نعم، أقوله واللّه وأعلمه.

وروى المفيد عن أبي الفرج أيضاً: أنّه كان = جعفر بن محمّد عليه السلام إذا رأى محمّد بن عبد اللّه بن الحسن تغرغرت عيناه، ثمّ يقول: «بنفسي هو، إنّ الناس ليقولون فيه، وإنّه لمقتول، ليس هو في كتاب عليّ من خلفاء هذه الأمّة». انظر الارشاد ٢: ١٩٠ ـ ١٩٣.

(١) انظر: الإرشاد ٢: ١٨٤ ـ ١٨٥، والفصول المهمّة: ٢١٥.

الباقر عليه السلام، حتّى ازدادت شدّة وسرعة أيام الإمام الصادق عليه السلام، فإنّه تزعّم الحركة العلميّة والفكرية في عصره مع ما لاقاه من الأذى، وما شاهده من الظلم تجاه أهل بيته وسائر العلويّين. قال المفيد في حقّه:

«ونقل الناس عنه من العلوم ما سارت به الركبان، وانتشر ذكره في البلدان، ولم ينقل عن أحد من أهل بيته العلماء ما نقل عنه، ولا لقي أحدٌ منهم من أهل الآثار ونقلة الأخبار، ولا نقلوا عنهم، كما نقلوا عن أبي عبد اللّه عليه السلام، فإنّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه من الثقات، على اختلافهم في الآراء والمقالاتِ، فكانوا أربعة آلاف رجل»[1].

وقال الحسن بن زياد الوشّاء ـ وهو من أصحاب الرضا عليه السلام ـ: «أدركت في هذا المسجد تسعمئة شيخ كلٌّ يقول: حدّثني جعفر بن محمّد»[2].

مع العلم بأنّ الإمام عليه السلام كان بالمدينة، والمسجد المشار إليه هو مسجد الكوفة؛ لأنّ الراوي وهو أحمد بن محمّد بن عيسى، قال: «خرجت إلى الكوفة في طلب الحديث فلقيت بها الحسن بن عليّ...».

إنّ الدور القيادي الذي قام به الإمام الصادق عليه السلام في العلم لا ينحصر بجانب واحد ولا بعلم خاصّ، بل كان رائداً وقائداً في جميع العلوم: كالفقه والكلام والتفسير، بل حتّى العلوم الغريبة، ممّا جعل بعض الناس لا يتحمّله، فمن ناصب حنق، ومن مغالٍ يقول فيه ما هو يتبرّأ منه.

قال المحقّق الحلّي عند بيان تفوّق الأئمّة عليهم السلام في العلوم:

«...وكذا الحال في جعفر بن محمّد عليه السلام؛ فإنّه انتشر عنه من العلوم الجمّة ما بهر به العقول، حتّى غلا فيه جماعة وأخرجوه إلى حدّ الإلهيّة»[1].

ونشير فيما يأتي إلى نماذج من هذا الدور القيادي:

أوّلاً ـ الدور القيادي للإمام عليه السلام في الفقه:

لا شكّ في أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان الذروة العليا في علم الفقه، كيف لا وقد تربّى في بيتٍ نزل فيه الوحي، وصدر منه علم الشريعة، وقد أُتيحت له بعض الفرص لإظهار هذا العلم ولم يُقدَّر مثلها لغيره من الأئمّة عليهم السلام؛ ولذلك نرى أنّ أحاديثه وأحاديث أبيه عليه السلام هي المصدر الأساسي عندنا في الفقه والأُصول بعد القرآن الكريم.

وقد تربّى على يديه ويدي أبيه الباقر عليهما السلام جمع غفير من الفقهاء الإماميّين، بل انتهل من معين علمه فقهاء آخرون، ومنهم رؤساء بعض المذاهب، ولتوضيح ذلك نشير فيما يلي إلى أسماء جملة منهم:

أ ـ تلامذة الإمام عليه السلام من الشيعة:

قلنا: المعروف أنّه كان للإمام عليه السلام أربعة آلاف تلميذ، وقد ذكر الشيخ الطوسي في رجاله أسماء أكثر من ثلاثة آلاف ومئتي شخص، من أبرزهم في الفقه:

---

(١) الإرشاد ٢: ١٧٩، وانظر المعتبر: ٤ ـ ٥.

(٢) رجال النجاشي: ٣٩ ـ ٤٠، الترجمة ٨٠، وانظر المعتبر: ٤ ـ ٥.

(١) المعتبر: ٤ ـ ٥.

زرارة، ومحمّد بن مسلم، وبريد العجلي، وقد ذكرناهم وغيرهم عند ترجمة الإمام الباقر عليه السلام.

ومنهم: أبو بصير الأسدي ـ أو المرادي ـ ومعروف بن خرّبوذ، والفضيل بن يسار.

قال الكشّي: «اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأوّلين من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأوّلين ستّة: زرارة، ومعروف بن خرّبوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمّد بن مسلم الطائفي.

قالوا: وأفقه الستّة زرارة.

وقال بعضهم مكان أبي بصير: أبو بصير المرادي، وهو ليث بن البختري»[1].

ومن تلامذة الإمام الصادق عليه السلام: ما ذكرهم الكشّي أيضاً غير الستّة الأولين؛ فإنّه قال: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ من هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه، من دون أُولئك الستّة الذين عددناهم وسمّيناهم، ستّة نفر: جميل بن درّاج، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وحمّاد بن عيسى، وحمّاد بن عثمان، وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه ـ يعني ثعلبة بن ميمون[2] ـ: أنّ أفقه هؤلاء جميل بن درّاج، وهم أحداث أصحاب أبي عبد الله عليه السلام»[1].

ولا يسعنا فعلاً المكث في هذا الموضوع والقيام بترجمة المذكورين لضيق المجال.

ب ـ الراوون عنه من سائر المذاهب:

كان لعديد من رؤساء المذاهب اتّصال بالإمام الصادق عليه السلام، ينهلون من علومه، ويروون حديثه، فمن جملتهم:

١ ـ أبو حنيفة[2]:

كان أبو حنيفة يتردّد على أبي عبد الله الصادق عليه السلام، منفرداً أو مع غيره من رؤساء المذاهب، وقضاياه مع الإمام عليه السلام كثيرة، سوف نذكر بعضها عند الكلام عن احتجاجات الإمام عليه السلام ومناظراته العلميّة.

ونُقل عنه قوله: «ما رأيت أعلم من جعفر بن محمّد»[3]، وقوله: «لولا السنتان لهلك النعمان»[4].

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢٣٨، الرقم ٤٣١.

(٢) قال عنه النجاشي: «... كان وجهاً في أصحابنا، قارئاً، فقيهاً، نحوياً، لغوياً، راوية، وكان حسن العمل، كثير العبادة والزهد، روى عن أبي عبد الله =

= وأبي الحسن عليهما السلام». رجال النجاشي: ١١٧ ـ ١١٨، الترجمة ٣٠٢.

(١) اختيار معرفة الرجال: ٣٧٥، الرقم ٧٠٥.

(٢) النعمان بن ثابت إمام المذهب الحنفي، فارسي، ولد سنة ٨٠هـ، وتوفّي سنة ١٥٠هـ، ونقل ابن خلّكان عن حفيده إسماعيل: أنّ جدّ أبي حنيفة هو الذي أهدى لعليّ عليه السلام الفالوذج يوم النيروز. انظر وفيات الأعيان ٥: ٤٠٥، الترجمة ٧٦٥.

(٣) و (٤) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): ٦٩ ـ ٧٠، نقلاً عن التحفة الاثني عشرية (للآلوسي): ٨.

مشيراً بها إلى السنتين اللتين لازم فيهما الإمام الصادق عليه السلام بالمدينة.

٢ ـ مالك بن أنس[1]:

وقد كانت له صلة بالإمام الصادق عليه السلام وكان يحترمه، فقد أورد الصدوق في أماليه بإسناده عن ابن أبي‌عمير، قال: «سمعت مالك بن أنس فقيه المدينة يقول: كنت أدخل على الصادق جعفر بن محمّد، فيقدّم لي مخدّة، ويعرف لي قدراً، ويقول: يا مالك، إنّي أُحبّك، فكنت أُسرّ بذلك وأحمد اللّه عليه»[2].

وذكره أبو نعيم في جملة من حدّث عن الإمام عليه السلام من الأئمّة والأعلام[3].

واشتهر قوله: «ما رأت عين أفضل من جعفر بن محمّد»[4].

٣ ـ سفيان الثوري[5]:

وكان يتردّد على الإمام عليه السلام، ويأخذ منه الآداب والأخلاق والمواعظ[6].

---

(١) إمام المذهب المالكي، المتوفّى سنة ١٧٩هـ.

(٢) أمالي الصدوق: ١٤٣.

(٣) انظر حلية الأولياء ٣: ١٩٩، وانظر أعلام كتاب الموطّأ حرف الجيم «جعفر»، وذكر فيه أبا حنيفة من جملة من روى عنه.

(٤) و (٦) انظر الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): ٧٠.

(٥) من رؤساء المذاهب البائدة، بقي مذهبه إلى القرن الرابع ثمّ باد، مات متوارياً ـ كما قيل ـ في سنة ١٦١هـ. انظر =

وذكره أبو نعيم[1] ممّن حدّث عنه من الأئمّة، وذكر بعض أحاديثه، وسوف نذكر بعض احتجاجات الإمام عليه السلام معه عن قريب.

٤ ـ سفيان بن عيينة[2]:

روى عن الإمام عليه السلام، فقد عدّه أبو نعيم من الأئمّة الذين رووا عنه عليه السلام[3].

٥ ـ حفص بن غياث[4]:

روى عن الصادق عليه السلام[5]، ورواياته موجودة في كتبنا الفقهية والروائيّة ويعتمد عليها[6].

٦ ـ شعبة بن الحجّاج[7]:

روى عن الصادق عليه السلام كما ذكر أبو نعيم[8]،

= وفيات الأعيان ٢: ٣٨٦ ـ ٣٩٠، الترجمة ٢٦٦.

(١) و (٨) انظر حلية الأولياء ٣: ١٩٩.

(٢) ولد سنة ١٠٧هـ بالكوفة وتوفّي سنة ١٩٨هـ بمكّة. وروى عنه الشافعي وشعبة وابن جريج وغيرهم. انظر وفيات الأعيان ٢: ٣٩١ ـ ٣٩٣، الترجمة ٢٦٧.

(٣) انظر حلية الأولياء ٣: ١٩٩.

(٤) ولي القضاء ببغداد الشرقية لهارون، ثمّ ولّاه قضاء الكوفة، ومات بها سنة مئة وأربع وتسعين. انظر رجال النجاشي: ١٣٤، الترجمة ٣٤٦.

(٥) روى عنه: أحمد، وإسحاق، وأبو نعيم، ويحيى بن معين، وغيرهم. انظر الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): ٧٠.

(٦) انظر معجم رجال الحديث ٦: ١٤٨، ترجمة حفص بن غياث.

(٧) روى عنه سفيان بن عيينة، وسفيان الثوري، =

وروى عنه أصحاب السنن والصحاح والمسانيد[1].

وممّن ذكرهم أبو نعيم غير هؤلاء:

ابن جريج، وروح بن القاسم، وسليمان بن بلال، وإسماعيل بن جابر، وحاتم بن إسماعيل، وعبد العزيز بن المختار، ووهب بن خالد، وإبراهيم بن طهمان[2].

وذكروا أشخاصاً كثيرين أيضاً غير من تقدّم[3] لا يسعنا فعلاً ذكر أسمائهم؛ لأنّ منهجنا قائم على الاختصار.

ثانياً ـ الدور القيادي للإمام عليه السلام في علم الكلام:

توسّعت الأبحاث الكلاميّة زمن الإمام الصادق عليه السلام في جميع مجالاتها: التوحيد، والإمامة، وما يترتّب عليها من أبحاث، وكانت للإمام عليه السلام احتجاجات كثيرة في هذا الموضوع، سوف نذكر نماذج منها عن قريب إن شاء اللّه تعالى.

وقد تربّى على يديه جماعة امتازوا في هذا العلم وتفوّقوا على من سواهم، أمثال: مؤمن الطاق، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحمران بن أعين، والطيّار، وغيرهم. نكتفي بترجمة الأوّلين منهم:

١ ـ مؤمن الطاق:

أبو جعفر محمّد بن عليّ بن النعمان، الملقّب بالأحول، ولقّبه مخالفوه بـ«شيطان الطاق»، ولقّبه هشام بـ«مؤمن الطاق»، ثمّ اشتهر به بين موافقيه.

وكان صيرفياً، ودكانه في طاق المحامل بالكوفة[1].

قال عنه الإمام الصادق عليه السلام: «أربعة أحبّ الناس إليّ أحياءً وأمواتاً: بريد بن معاوية العجلي، وزرارة بن أعين، ومحمّد بن مسلم، وأبو جعفر الأحول»[2].

وقال عنه المرزباني: «كان من الفصحاء البلغاء، ومن لا يطاول في النظر والجدال في الإمامة، وكان حاضر الجواب»[3].

وقال عنه ابن النديم: «كان حسن الاعتقاد والهدي، حاذقاً في صناعة الكلام، سريع الخاطر والجواب، وله مع أبي حنيفة مناظرات...»[4].

= وشريك بن عبد اللّه، والأعمش وغيرهم، توفّي بالبصرة سنة ١٦٠هـ. انظر وفيات الأعيان ٢: ٤٦٩ ـ ٤٧٠، الترجمة ٢٩٢.

(١) انظر الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): ٤٠٨.

(٢) انظر حلية الأولياء ٣: ١٩٩.

(٣) انظر: اختيار معرفة الرجال: ٣٩٠، الرقم ٧٣٣، والإمام الصادق والمذاهب الأربعة (١ ـ ٢): ٧٠ ـ ٧٣، و ٤٠٠ ـ ٤٢١.

---

(١) انظر رجال النجاشي: ٣٢٥ ـ ٣٢٦، الترجمة ٨٨٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ١٣٥، الرقم ٢١٥ و ٢٤٠، الرقم ٤٣٨.

(٣) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (٣ ـ ٤): ٧٠، نقلاً عن شعراء الشيعة (للمرزباني): ٨٦.

(٤) الفهرست (لابن النديم): التكملة، الصفحة ٨.

وقال عنه الشيخ الطوسي: «هو من أصحاب أبي عبد اللّه جعفر بن محمّد عليه السلام، وكان متكلّماً حاذقاً حاضر الجواب»[١].

وذكروا له ما يقارب عشرة كتب أغلبها في الإمامة[٢].

وكان ممّن أجازه أبو عبد اللّه عليه السلام في الكلام بأن يحاجج ويناظر المخالفين، ولم يجز إلّا بعض أصحابه.

روى الكشّي بإسناده عن أبي خالد الكابلي، قال: «رأيت أبا جعفر صاحب الطاق وهو قاعد في الروضة قد قطع أهل المدينة أزراره، وهو دائب يجيبهم ويسألونه، فدنوت منه، فقلت: إنّ أبا عبد اللّه ينهانا عن الكلام، فقال: أمرك أن تقول لي؟ فقلت: لا واللّه، ولكن أمرني أن لا أُكلّم أحداً. قال: فاذهب فأطعه فيما أمرك. فدخلت على أبي عبد اللّه عليه السلام فأخبرته بقصّة صاحب الطاق وما قلت له، وقوله لي: "اذهب وأطعه فيما أمرك"، فتبسّم أبو عبد اللّه عليه السلام وقال: يا أبا خالد، إنّ صاحب الطاق يكلّم الناس فيطير وينقضّ، وأنت إن قصّوك لن تطير»[٣].

٢ ـ هشام بن الحكم:

قال عنه ابن النديم: «من جلّة أصحاب أبي عبد اللّه جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام. وهو من متكلّمي الشيعة الإماميّة وبطائنهم، وممّن دعا له الصادق عليه السلام، فقال: أقول لك ما قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله التحيّات: "لا تزال مؤيّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك". وهو الذي فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب وسهّل طريق الحجاج فيه، وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب.

وكان أوّلاً من أصحاب الجهم بن صفوان، ثمّ انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر...»[١].

وذكروا له أكثر من ثلاثين كتاباً[٢] أغلبها يرتبط بعلم الكلام، كالتوحيد والإمامة وما يرتبط بها من أبحاث وخلافات ومناظرات.

كان من الجهميّة، ثمّ انتقل إلى القول بالإمامة على يد الإمام الصادق عليه السلام وبواسطة عمّه عمر بن يزيد[٣].

ثمّ صار مقرّباً عنده وعند ابنه أبي الحسن موسى عليه السلام. وكان من خواصّ أصحابه[٤]، روى عنه في العقل والمعرفة رواية طويلة، ذكرها الكليني في كتاب العقل والجهل[٥].

---

(١) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٣٢٣، الترجمة ٦٩٨.

(٢) انظر: المصدر المتقدّم، ورجال النجاشي: ٣٢٥ ـ ٣٢٦، الترجمة ٨٨٦.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ١٨٥ ـ ١٨٦، الرقم ٣٢٧.

---

(١) الفهرست (لابن النديم): التكملة، الصفحة ٨.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ٤٣٣، الترجمة ١١٦٤، والفهرست (للشيخ الطوسي): ٣٥٥، الترجمة ٧٧١.

(٣) انظر اختيار معرفة الرجال: ٢٥٦، الرقم ٤٧٦.

(٤) انظر الفهرست (للشيخ الطوسي): ٣٥٥، الترجمة ٧٧١.

(٥) انظر أُصول الكافي ١: ١٣، كتاب العقل والجهل الحديث ١٢.

مات بالكوفة سنة مئة وتسع وسبعين[١]، وقيل: سنة مئة وتسع وتسعين[٢]، والأوّل أصحّ[٣].

هدّد بالقتل من قِبل هارون الرشيد بتحريض من يحيى بن خالد البرمكي[٤].

ثالثاً ـ الدور القيادي للإمام عليه السلام في سائر العلوم:

لم ينحصر الدور القيادي للإمام عليه السلام في علمي الفقه والكلام، بل شمل مختلف العلوم أيضاً، كالتفسير وآداب اللغة، والسيرة، والعلوم الغريبة، وغيرها، وكان له تلاميذ مختصّون بهذه العلوم.

روى الكشّي بإسناده عن هشام بن سالم، قال: «كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام جماعة من أصحابه، فورد رجل من أهل الشام فاستأذن، فأذن له، فلمّا دخل، سلّم، فأمره أبو عبد الله عليه السلام بالجلوس، ثمّ قال له: حاجتك أيّها الرجل؟

قال: بلغني أنّك عالم بكلّ ما تُسأل عنه، فصرت إليك لأُناظرك!

فقال أبو عبد الله عليه السلام: في ماذا؟

قال: في القرآن وقطعه وإسكانه وخفضه ونصبه ورفعه.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا حمران دونك الرجل!

فقال الرجل: إنّما أُريدك أنت، لا حمران.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن غلبت حمران فقد غلبتني. فأقبل الشامي يسأل حمران حتّى غرض[١]، وحمران يجيبه.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: كيف رأيت يا شامي؟

قال: رأيته حاذقاً، ما سألته عن شيءٍ إلّا أجابني فيه.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا حمران سل الشامي، فما تركه يكشر[٢].

فقال الشامي: أُريد يا أبا عبد الله أُناظرك في العربيّة!

فالتفت أبو عبد الله عليه السلام، فقال: يا أبان بن

---

(١) انظر اختيار معرفة الرجال: ٢٥٦، الرقم ٤٧٥، نقلاً عن الفضل بن شاذان.

(٢) انظر رجال النجاشي: ٤٣٣، الترجمة ١١٦٤.

(٣) لأنّه أوفق بما يقال: من أنّ موته كان في زمان يحيى بن خالد البرمكي، فإنّ البرامكة أزيلوا سنة ١٨٧هـ، ولم يبقَ يحيى إلى سنة ١٩٩هـ. ومن جهة أُخرى: لو قبلنا أنّ إلقاء القبض على الإمام موسى بن جعفر عليه السلام كان له عدّة أسباب منها: احتجاج هشام في الإمامة وسماع الرشيد له واغتياظه عليه وعلى موسى بن جعفر عليه السلام، فيكون هذا التاريخ أصحّ؛ لأنّ استشهاد الإمام عليه السلام كان سنة ١٨٣هـ.

(٤) انظر: اختيار معرفة الرجال: ٢٥٨ ـ ٢٦٣، الرقم ٤٧٧.

(١) الغَرَض: من معانيه الضجر والملال. القاموس المحيط: «غرض».

(٢) كشّر عن أسنانه: أبداها في الضحك وغيره، فيكون معنى العبارة: ما تركه يضحك أو يتكلّم. ويأتي بمعنى هرب، أي: ما تركه يهرب. انظر القاموس المحيط: «كشر».

تغلب ناظره، فناظره، فما ترك الشامي يكشر.

فقال: أُريد أن أُناظرك في الفقه!

فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: يا زرارة، ناظره! فناظره فما ترك الشاميّ يكشر.

قال: أُريد أن أُناظرك في الكلام!

قال عليه السلام: يا مؤمن الطاق ناظره، فناظره، فسَجَل[1] الكلام بينهما، ثمّ تكلّم مؤمن الطاق بكلامه فغلبه به.

فقال: أُريد أن أُناظرك في الاستطاعة.

فقال عليه السلام للطيّار: كلّمه فيها، فكلّمه فما تركه يكشر.

ثمّ قال: أُريد أُكلّمك في التوحيد.

فقال عليه السلام لهشام بن سالم: كلّمه، فسجل الكلام بينهما ثمّ خصمه هشام.

فقال: أُريد أن أتكلّم في الإمامة.

فقال عليه السلام لهشام بن الحكم: كلّمه يا أبا الحكم! فكلّمه، فما تركه يرتم[2]، ولا يحلي ولا يمر[3]، فبقي يضحك أبو عبد اللّه عليه السلام حتّى بدت نواجذه.

فقال الشامي: كأنّك أردت أن تخبرني أنّ في شيعتك مثل هؤلاء الرجال؟

قال عليه السلام: هو ذاك»[1].

وأمّا دوره القيادي بالنسبة إلى التاريخ والسيرة، فيكفيك ما نقل عنه مثل أبان بن عثمان الأحمر البجلي المتوفّى سنة ١٤٠هـ، وهشام بن محمّد السائب الكلبي المتوفّى سنة ٢٠٦هـ.

أمّا أبان، فقد قال عنه النجاشي: «...أكثر الحكاية عنه في أخبار الشعراء والنسب والأيام، روى عن أبي عبد اللّه وأبي الحسن موسى عليهما السلام، له كتاب حسن كبير يجمع المبتدأ، والمغازي، والوفاة، والردّة»[2].

وأمّا هشام، فقال عنه النجاشي: «...الناسب، العالم بالأيام، المشهور بالفضل والعلم، وكان يختصّ بمذهبنا. وله الحديث المشهور، قال: اعتللت علّة عظيمة نسيت علمي، فجلست إلى جعفر بن محمّد عليه السلام، فسقاني العلم في كأس، فعاد إليّ علمي. وكان أبو عبد اللّه عليه السلام يقرّبه، ويدنيه، ويبسطه»[3].

ثمّ ذكر له أكثر من أربعين كتاباً أكثرها في المغازي والمقاتل والأنساب، منها: «كتاب المذيّل الكبير في النسب وهو ضعف كتابه الجمهرة،

---

(١) من السَّجْل، وهي الدلو الضخمة المملوءة ماءً، يقال دارت الحرب سجالاً، أي سَجْل على هؤلاء وأُخرى على هؤلاء؛ لأنّ المستقيين بسجلين من البئر يكون لكلّ واحد منها سجلٌ أي دلو. والمراد أنّ الكلام دار بينهما وتداولاه. انظر لسان العرب: «سجل».

(٢) أي ما تركه يتكلّم بكلمة. من الرتم، وهو الكلام الخفيّ. انظر: لسان العرب: «رتم».

(٣) أي لا يتكلّم بحلو ولا مرّ. انظر المصدر المتقدّم: «حلا».

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢٧٥ ـ ٢٧٧، الرقم ٤٩٤.

(٢) رجال النجاشي: ١٣، الترجمة ٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٣٤، الترجمة ١١٦٦.

وكتاب الجمهرة، وكتاب فتوح العراق، وكتاب فتوح الشام، وكتاب الردّة، وكتاب فتح خراسان، .. وكتاب مقتل أمير المؤمنين عليه السلام، وكتاب مقتل حجر بن عدي، وكتاب الحكمين، وكتاب مقتل الحسين عليه السلام، وكتاب قيام الحسن عليه السلام ...»، وغيرها.

وكان أبوه محمّد بن السائب من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، كما ذكره الشيخ في رجاله[1]. وكان من رجالات هذا الفن.

وممّن عُدّ من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام من المؤرّخين: محمّد بن إسحاق بن يسار المدني[2]. وعدّ من أصحاب الباقر عليه السلام أيضاً.

قال الكشّي تحت عنوان: «محمّد بن إسحاق صاحب المغازي»: «محمّد بن إسحاق، ومحمّد بن المنكدر، وعمرو بن خالد الواسطي، وعبد الملك بن جريج، والحسين بن علوان، والكلبي، هؤلاء من رجال العامّة، إلّا أنّ لهم ميلاً ومحبّة شديدة، وقد قيل: إنّ الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفاً»[3].

والظاهر أنّ مراده من الكلبي هو محمّد بن السائب لا ابنه هشام؛ للتصريح بكونه مختصّاً بالمذهب.

احتجاجات الإمام الصادق عليه السلام:

كانت للإمام عليه السلام احتجاجات كثيرة مع مختلف الأشخاص بمختلف مذاهبهم ونحلهم، فقد سجّلت احتجاجاته مع أمثال ابن أبي العوجاء، وأبي شاكر الديصاني المعروفين بالزندقة، ومع أبي حنيفة في القياس وغيره، وكذا ربيعة الرأي، ومع سفيان الثوري في الزهد والتصوّف، ومع عمرو بن عبيد في مسائل شتّى.

نماذج من احتجاجاته مع أبي حنيفة:

١ ـ نقل في المناقب عن أبي القاسم البغّار في مسند أبي حنيفة أنّه قال: «قال الحسن بن زياد: سمعت أبا حنيفة وقد سُئل: من أفقه من رأيت؟

قال: جعفر بن محمّد، لمّا أقدمه المنصور، بعث إليّ فقال: يا أبا حنيفة، إنّ الناس قد فتنوا بجعفر بن محمّد، فهيّئ له من مسائلك الشداد، فهيّأت له أربعين مسألة، ثمّ بعث إليّ أبو جعفر ـ وهو بالحيرة ـ فأتيته، فدخلت عليه وجعفر جالس عن يمينه، فلمّا بصرت به دخلني من الهيبة لجعفر ما لم يدخلني لأبي جعفر، فسلّمت عليه، فأومأ إليّ فجلست ثمّ التفت إليه فقال: يا أبا عبد اللّه، هذا أبو حنيفة، قال: نعم، أعرفه.

ثمّ التفت إليّ فقال: يا أبا حنيفة، ألقِ على أبي عبد اللّه من مسائلك، فجعلت ألقي عليه فيجيبني فيقول: أنتم تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول كذا، فربّما تابعنا وربّما تابعهم،

---

(١) انظر رجال الشيخ الطوسي: ١٣٦ و ٢٨٩.

(٢) انظر: رجال الشيخ الطوسي: ١٣٥ و ٢٨١، ومعجم رجال الحديث ١٥: ٧٣ و ٧٥.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٣٩٠، الرقم ٧٣٣.

وربّما خالفنا جميعاً حتّى أتيت على الأربعين مسألة، فما أخلّ منها بشيء.

ثمّ قال أبو حنيفة: أليس أنّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس؟»[1].

٢ ـ رووا: أنّ أبا حنيفة، وعبد الله بن شبرمة، وابن أبي ليلى دخلوا على أبي عبد الله عليه السلام، فقال عليه السلام لابن أبي ليلى: «من هذا معك؟ قال: هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين، قال: لعلّه يقيس أمر الدين برأيه؟ قال: نعم.

فقال أبو عبد الله عليه السلام لأبي حنيفة: ما اسمك؟

قال: نعمان...» إلى أن جاء في الرواية:

«فقال: يا نعمان، حدّثني أبي عن جدّي: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أوّل من قاس أمر الدين برأيه إبليس. قال الله تعالى له: اسجد لآدم، فقال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[2]، فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس؛ لأنّه اتّبعه بالقياس.

ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: أيّهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس.

قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلّا أربعة.

ثمّ قال: أيّهما أعظم الصلاة أم الصوم؟

(١) مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٥٥، وعنه في البحار ٤٧: ٢١٧، تاريخ الإمام الصادق، باب مناظراته، الحديث ٤.

(٢) الأعراف: ١٢.

قال: الصلاة.

قال: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فكيف ويحك يقوم لك قياسك؟! اتّق الله ولا تقس الدين برأيك!»[1].

٣ ـ وذكروا: «أنّ أبا حنيفة أكل طعاماً مع الإمام الصادق عليه السلام، فلمّا رفع الإمام يده من أكله، قال: الحمد لله ربّ العالمين، اللهمّ هذا منك ومن رسولك صلى الله عليه وآله.

فقال أبو حنيفة: يا أباعبد الله، أجعلت مع الله شريكاً؟

فقال له: ويلك، فإنّ الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ﴾[2]، ويقول في موضع آخر: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ سَيُؤْتِينَا اللهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ﴾[3].

فقال أبو حنيفة: والله لكأنّي ما قرأتها قطّ من كتاب الله، ولا سمعتها إلّا في هذا الوقت...»[4].

٤ ـ وحكى ابن خلّكان عن كتاب المصايد

(١) حلية الأولياء ٣: ١٩٦ ـ ١٩٧، ونقله عنه ابن شهرآشوب في مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٥٢، وعن أمالي الشيخ الطوسي، ونقله الحرّ العاملي في الوسائل ٢٧: ٤٦، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥، عن الصدوق في علل الشرائع: ٨٦.

(٢) التوبة: ٧٤.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) كنز الفوائد ٢: ٣٦.

والمطارد: أنّ جعفراً الصادق سأل أبا حنيفة فقال: «ما تقول في محرم كسر رباعيّة ظبي؟ فقال: يابن رسول اللّه، ما أعلم ما فيه، فقال له: أنت تتداهى ولا تعلم أنّ الظبي لا يكون له رباعيّة وهو ثنيٌّ أبداً»[١].

احتجاجه مع سفيان الثوري:

روى الكليني أنّه: «دخل سفيان الثوري على أبي عبد اللّه عليه السلام فرأى عليه ثياب بيض كأنّها غرقئ البيض[٢]، فقال له: إنّ هذا اللباس ليس من لباسك!

فقال له: اسمع منّي وعِ ما أقول لك، فإنّه خير لك عاجلاً وآجلاً إن أنت متّ على السنّة والحقّ، ولم تمت على بدعة، أخبرك أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله كان في زمان قفر جدب[٣]، فأمّا إذا أقبلت الدنيا فأحقّ أهلها بها أبرارها لا فجّارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفّارها، فما أنكرت يا ثوري؟! فواللّه إنّني لمع ما ترى ما أتى عليّ مذ عقلت صباح ولا مساء، وللّه في مالي حقٌّ أمرني أن أضعه موضعاً إلّا وضعته.

ثمّ أتاه قوم ممّن يظهرون الزهد ويدعون الناس أن يكونوا معهم على مثل الذي هم عليه من التقشّف، فقالوا له: إنّ صاحبنا حُصر عن كلامك، ولم تحضره حججه، فقال لهم: فهاتوا حججكم...».

ثمّ ذكروا جملة من الآيات[١] فأجاب الإمام عليه السلام عمّا تمسّكوا به في كلام طويل ذكره الكليني في عدّة صفحات[٢].

احتجاجه مع عمرو بن عبيد:

كانت لعمرو بن عبيد لقاءات وحوارات متعدّدة مع الإمام الصادق عليه السلام، منها:

ما رواه الكليني بسند صحيح: أنّه «دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد اللّه عليه السلام، فلمّا سلّم

---

(١) وفيات الأعيان ١: ٣٢٨، الترجمة ١٣١، عن المصايد: ٢٠٢.

(٢) غرقئ البيض: القشرة الملتزقة ببياض البيض، أو البياض الذي يؤكل. لسان العرب: «غرق».

(٣) لابدّ من الإشارة إلى أنّ الأئمّة عليهم السلام كانت ظروفهم مختلفة، ولذا كانت حالاتهم في الملبس والمأكل مختلفة أيضاً، بل كانت حالات الإمام الواحد مختلفة أيضاً، فقد روى الخزّاز: أنّه قال: «رأيت أبا عبد اللّه عليه السلام وعليه قميص غليظ خشن تحت ثيابه، وفوقه جبّة صوف، وفوقها قميص غليظ، فمسستها، فقلت: جعلت فداك! إنّ الناس يكرهون لباس الصوف، فقال: كلّا، كان أبي محمّد بن عليّ عليهما السلام يلبسها، وكان عليّ بن = الحسين صلوات اللّه عليه يلبسها، وكانوا يلبسون أغلظ ثيابهم إذا قاموا إلى الصلاة، ونحن نفعل ذلك».
الكافي ٦: ٤٥٠، كتاب الزي، لباس الصوف، الحديث ٤.

وانظر عنوان «إسراف»، وكتابنا دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة: ٨٨ ـ ٩٠.

(١) الحشر: ١٠، والدهر: ٨.

(٢) الكافي ٥: ٦٥ ـ ٧٠، كتاب المعيشة، الباب الأوّل، الحديث الأوّل.

وجلس تلا هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾[1] ثمّ أمسك.

فقال له أبو عبد اللّه: ما أسكتك؟

قال: أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب اللّه عزّ وجلّ.

فقال: نعم، يا عمرو، أكبر الكبائر الإشراك باللّه، يقول اللّه: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾[2]، وبعده الإياس من روح اللّه؛ لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[3]، ثمّ الأمن من مكر اللّه؛ لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[4]، ومنها عقوق الوالدين؛ لأنّ اللّه سبحانه جعل العاقّ جبّاراً شقياً[5]، وقتل النفس التي حرّم اللّه إلّا بالحقّ؛ لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾[6]، وقذف المحصنة؛ لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[7]، وأكل مال اليتيم؛ لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[1]، والفرار من الزحف؛ لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ... فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[2]، وأكل الربا؛ لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾»[3].

والرواية طويلة، جاء في آخرها: «فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم»[4].

كان هذا بعض النماذج من احتجاجاته ومجالسه عليه السلام، وذكروا له مجالس كثيرة في مجالات مختلفة، لم يسع المجال ذكر أكثر ممّا تقدّم، وقد خرجنا به عن طور البحث.

ردود فعل الإمام عليه السلام على فتاوى معاصريه:

لقد كانت تنقل إلى الإمام عليه السلام فتاوى معاصريه، وكان يعلّق عليها ويذكر الجواب الصحيح فيها، ونكتفي بذكر مثال واحد فيما يأتي:

أخرج الكليني بسند صحيح إلى أبي ولّاد الحنّاط، أنّه قال ما حاصله:

كان له غريم خارج الكوفة، فاكترى بغلاً

(١) النجم: ٣٢.

(٢) المائدة: ٧٢، والآية في المصحف هكذا: ﴿إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ...﴾.

(٣) يوسف: ٨٧.

(٤) الأعراف: ٩٩.

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَبَرّاً بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً﴾. مريم: ٣٢.

(٦) النساء: ٩٣.

(٧) النور: ٢٣.

(١) النساء: ١٠.

(٢) الأنفال: ١٦.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) أصول الكافي ٢: ٢٨٥، باب الكبائر، الحديث ٢٤.

إلى موضعه ليتقاضى دينه منه، فلمّا وصل الموضع أخبروه بأنّه خرج إلى موضع آخر، فتبعه، ولـمّا وصل إلى ذلك المكان أُخبر بأنّه ذهب إلى بغداد، فاتّبعه فظفر به وتقاضى منه دينه ورجع إلى الكوفة.

ولـمّا وصلها أراد أن يتحلّل من صاحب البغل بعد أن حكى له قصّته، فدفع له خمسة عشر درهماً، لكنّه لم يرض بذلك، فتراضيا بأبي حنيفة.

ولـمّا حكيا له القصّة، سأل أبا ولّاد: ما صنعت بالبغل؟

فقال قد دفعته إليه سليماً.

فقال لصاحب البغل: فما تريد من الرجل؟

فقال: أُريد كراء بغلي، فقد حبسه عليّ خمسة عشر يوماً.

فقال أبو حنيفة: ما أرى لك حقّاً؛ لأنّه خالف فضمن قيمة البغل، وسقط الكراء، فلمّا ردّ البغل سليماً وقبضته لم يلزمه الكراء[1].

قال أبو ولّاد: فخرجنا من عنده وجعل صاحب البغل يسترجع فرحمته ممّا أفتى به أبو حنيفة، فأعطيته شيئاً وتحلّلت منه.

فحججت تلك السنة، فأخبرت أبا عبد اللّه عليه السلام بما أفتى به أبو حنيفة، فقال: «في مثل هذا القضاء وشبهه تحبس السماء ماءها، وتمنع الأرض بركتها!».

قال أبو ولّاد: فقلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: فما ترى أنت؟

فقال: «أرى له عليك مثل كراء بغلٍ ذاهباً من الكوفة إلى النيل، ومثل كراء بغلٍ راكباً من النيل إلى بغداد، ومثل كراء بغلٍ من بغداد إلى الكوفة توفيه إيّاه.

قال: فقلت: جعلت فداك، قد علفته بدراهم فلي عليه علفه؟

فقال: لا، لأنّك غاصب...»[1].

والرواية مهمّة جدّاً، وقد قال عنها الشيخ الأنصاري: «إنّ الصحيحة مشتملة على أحكام كثيرة، وفوائد خطيرة»[2].

موقف الإمام عليه السلام من الغلاة:

كانت المحنة التي عاناها الإمام عليه السلام من الغلاة ليست بأقلّ ممّا كان يعانيه من أعدائه، بل كانت تصرفات الغلاة وأقاويلهم مستمسكاً للذين يريدون الوقيعة بالإمام عليه السلام سواء كانت السلطة،

---

(١) فيرى أبو حنيفة: أنّ الغاصب يضمن قيمة العين لا المنفعة، ولـمّا خالف المكتري عندما جاوز الموضع الذي اكترى إليه صار غاصباً، فهو يضمن البغل نفسه ولا يضمن كراءه بعد ذلك الموضع، ولـمّا أرجع البغل سالماً انتفى ضمان العين، ولم يبق في ذمّة المكتري = غير أُجرة البغل التي عقدت الإجارة عليها.

(١) الكافي ٥: ٢٩٠، كتاب المعيشة، باب الرجل يكتري الدابة فيجاوز بها الحدّ، الحديث ٦، وأخرجه عنه الوسائل ١٩: ١١٩، الباب ١٧ من أبواب الإجارة، الحديث الأوّل.

(٢) كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٤٥.

أو علماء البلاط، أو غيرهم ممّن كان يأخذهم الحسد؛ فلذلك كان الإمام عليه السلام يتبرّأ من الغلو والغلاة أشدّ البراءة، لا لأجل ذلك فقط؛ بل لأنّه كان يرى ذلك لزاماً عليه.

روى الكليني عن بعض أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «خرج إلينا أبو عبد اللّه عليه السلام وهو مغضب، فقال: إنّي خرجت آنفاً في حاجة فتعرّض لي بعض سودان المدينة، فهتف بي: "لبّيك يا جعفر بن محمّد، لبّيك"، فرجعت عودي على بدئي إلى منزلي خائفاً ذعراً ممّا قال، حتّى سجدت في مسجدي لربّي، وعفّرت له وجهي، وذلّلت له نفسي، وبرئت إليه ممّا هتف بي، ولو أنّ عيسى بن مريم عدا ما قال اللّه فيه إذن لصمّ صمّاً لا يسمع بعده أبداً، وعمي عمىً لا يبصر بعده أبداً، وخرس خرساً لا يتكلّم بعده أبداً، ثمّ قال: لعن اللّه أبا الخطّاب[1] وقتله بالحديد»[1].

وقال عليه السلام لسدير ـ حينما قال له: «إنّ قوماً يزعمون أنّكم آلهة» ـ: «يا سدير، سمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي ودمي من هؤلاء براء، برئ اللّه منهم ورسوله، ما هؤلاء على ديني ودين آبائي، واللّه يجمعني وإيّاهم يوم القيامة إلّا وهو عليهم ساخط.

قال: قلت: فما أنتم جعلت فداك؟

---

(١) محمّد بن أبي زينب أبو الخطّاب الأسدي، كان من أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام ثمّ انحرف وغلا في الإمام، وكان يكذب عليه، فلعنه الإمام عليه السلام وتبرّأ منه ودعا عليه، فقتل هو وأصحابه على يد عيسى بن موسى بن عليّ بن عبد اللّه بن العبّاس الذي كان عامل المنصور على الكوفة، ولم ينج منهم إلّا رجل واحد تُوهِّم أنّه مجروح، فانسلّ من بين القتلى ليلاً، وهو أبو خديجة (أو أبو سلمة) سالم بن مكرم الجمّال، فتاب، وكان ممّن يروي الحديث. انظر: اختيار معرفة الرجال: ٣٥٢، الرقم ٦٦١، ومعجم رجال الحديث ١٤: ٢٤٣ـ ٢٦٠، ومقباس الهداية ٢: ٣٥٥ـ ٣٥٧. =

= وقال الشهرستاني: «الخطّابية أصحاب أبي الخطّاب محمّد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد، وهو الذي عزا نفسه إلى أبي عبد اللّه جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، فلمّا وقف الصادق على غلوّه الباطل في حقّه تبرّأ منه ولعنه، وأمر أصحابه بالبراءة منه، وشدّد القول في ذلك، وبالغ في التبرّي منه واللعن عليه، فلمّا اعتزل عنه ادّعى الإمامة لنفسه.

زعم أبو الخطّاب: أنّ الأئمّة أنبياء ثمّ آلهة، وقال بإلٰهيّة جعفر بن محمّد، وإلٰهيّة آبائه رضي اللّه عنهم، وهم أبناء اللّه وأحبّاؤه، والإلٰهيّة نور في النبوّة، والنبوّة نور في الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الأنوار، وزعم أنّ جعفراً هو الإلٰه في زمانه، وليس هو المحسوس الذي يرونه، ولكن لمّا نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة فرآه الناس فيها». الملل والنحل ١: ١٧٩ ـ ١٨٠. وانظر: المقالات والفرق (لسعد بن عبد اللّه الأشعري): ٥٤ ـ ٥٨، وفرق الشيعة (للنوبختي): ٤٧، وكشّاف اصطلاحات الفنون ٢: ٩، وكتاب المواقف وشرحه ٣: ٦٨٠ ـ ٦٨١.

(١) الكافي (الروضة) ٨: ٢٢٥، الحديث ٢٨٦، وقد استجاب اللّه دعاءه كما تقدّم.

قال: خزّان علم اللّه وتراجمة وحي اللّه، ونحن قوم معصومون أمر اللّه بطاعتنا، ونهى عن معصيتنا، نحن الحجّة البالغة على من دون السماء وفوق الأرض»[١].

وعن أبي بصير، قال: «قال لي أبو عبد اللّه عليه السلام: يا أبا محمّد، ابرأ ممّن يزعم أنّا أرباب، قلت: بريءٌ اللّه منه، فقال: ابرأ ممّن زعم أنّا أنبياء، قلت: بريءٌ اللّه منه»[٢].

وعن مرازم قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام: قل للغالية: توبوا إلى اللّه، فإنّكم فسّاق كفّار مشركون»[٣].

وهكذا كان يتبرّأ جميع الأئمّة عليهم السلام ممّن كان يغالي فيهم أو يكذب عليهم، وقد كان لكلّ إمام من يكذب عليه أو يغالي فيه[٤].

إلى هنا نكتفي بالكلام عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام، ولم يسعنا الكلام عن أكثر من ذلك بشأن حياته المشرقة والمضيئة رغم كلّ الصعوبات التي لاقاها من خصومه وبعض من انتسب إليه، فالسلام عليه يوم ولد، ويوم مات، ويوم يبعث حيّاً.

(١) معجم رجال الحديث ١٤: ٢٥٥.

(٢) و (٣) المصدر المتقدّم: ٢٥٣.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٢٤٣ ـ ٢٦٠، ترجمة أبي الخطّاب، و١٨: ٢٧٥ ـ ٢٧٩، ترجمة المغيرة بن سعيد الذي كان يكذب على أبي جعفر عليه السلام، وجاء في حقّه عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «لعن اللّه المغيرة بن = سعيد، أنّه كان يكذب على أبي فأذاقه اللّه حرّ الحديد، لعن اللّه من قال فينا ما لا نقول في أنفسنا، ولعن اللّه من أزالنا عن العبودية للّه الذي خلقنا، وإليه مآبنا ومعادنا، وبيده نواصينا».

وانظر أيضاً ترجمة بنان في معجم رجال الحديث ٣: ٣٧٠، فقد ورد عن أبي جعفر عليه السلام لعنه، وأنّه كان يكذب على عليّ بن الحسين عليه السلام.

وانظر خاتمة المستدرك ١: ١٣٥ ـ ١٣٩، عند كلامه عن كتاب دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري، وانظر الكتاب نفسه ١: ٤٩، ضمن الكلام عن منازل الأئمّة صلوات اللّه عليهم.

سابعاً ـ الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

وأُمّه: أمّ ولد يقال لها: حُمَيدَة البربرية ـ أو الأندلسية ـ وحُميدة المصفّاة[١].

كنيته ولقبه:

كان يكنّى بأبي الحسن ـ وأبي الحسن الأوّل ـ وأبي إبراهيم، وأبي عليّ، والأوّل أشهرها.

وألقابه كثيرة، أهمّها: الكاظم، والعبد الصالح،

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٧٦، والإرشاد ٢: ٢١٥، والتهذيب ٦: ٨١، كتاب المزار، الباب ٢٩، وإعلام الورى ٢: ٦، والبحار ٤٨: ٦، كتاب تاريخ الإمام موسى عليه السلام، باب ولادته، الحديث ٩.

والصابر، وأشهرها الأوّل[١].

مولـــده:

ولد بالأبواء[٢] سنة مئة وثمان وعشرين[٣]، في السابع من شهر صفر، كما قيل[٤].

وفـاته:

استشهد في الخامس والعشرين من شهر رجب سنة مئة وثلاث وثمانين[٥] ببغداد في سجن هارون الرشيد على أثر السمّ الذي دسّه إليه، كما يأتي تفصيله.

ودُفـن في مقابر قريش في باب التبن، وكانت لبني هاشم والأشراف من الناس قديماً[٦].

ونقل ابن خلّكان عن الخطيب: أنّ «قبره هناك مشهور يزار، وعليه مشهد عظيم فيه قناديل الذهب والفضّة، وأنواع الآلات والفرش ما لا يحدّ»[١].

عمره الشريف:

كان عمره خمساً وخمسين سنة، بقي عشرين سنة منها مع أبيه، وخمساً وثلاثين بعده[٢].

مدّة إمامته:

بلغت إمامته خمساً وثلاثين سنة، وتقلّدها وهو ابن عشرين عاماً.

حكّام عصره:

عاصر الإمام موسى عليه السلام من الحكّام: المنصور، والمهدي، والهادي، وهارون الرشيد، وتوفّي في حكم الأخير، كما تقدّم ويأتي بيانه.

الظروف السياسية في عصره:

لاقى الإمام الكاظم عليه السلام ضغطاً شديداً من قِبل حكّام عصره.

أمّا المنصور فقد تقدّم[٣]: أنّه كتب إلى محمّد بن سليمان: «إن كان [يعني الإمام جعفر الصادق عليه السلام] أوصى إلى رجل واحد بعينه فقدّمه

---

(١) و (٥) انظر: أصول الكافي ١: ٤٧٦، والإرشاد ٢: ٢١٥، والتهذيب ٦: ٨١، كتاب المزار، الباب ٢٩، وإعلام الورى ٢: ٦، والبحار ٤٨: ٦، كتاب تاريخ الإمام موسى عليه السلام، باب ولادته، الحديث ٩.

(٢) موضع بين مكّة والمدينة فيه قبر آمنة أُمّ النبيّ صلى الله عليه وآله. انظر مراصد الاطّلاع: «أبواء».

(٣) وقيل: سنة تسع وعشرين. انظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل.

(٤) انظر إعلام الورى ٢: ٦.

(٦) انظر الإرشاد ٢: ٢٤٣.

---

(١) وفيات الأعيان ٥: ٣١٠، الترجمة ٧٤٦.

(٢) انظر الإرشاد ٢: ٢١٥، وغيره.

(٣) انظر الصفحة ٥٤٤.

واضرب عنقه»[1].

ولهذا السبب أوصى الإمام الصادق إلى خمسة هم: المنصور، ومحمّد بن سليمان ـ الوالي على المدينة ـ وعبد اللّه بن جعفر ـ أخو الإمام موسى عليه السلام ـ وموسى بن جعفر، وحميدة أمّه، ليدرأ الشبهة عن الإمام موسى عليه السلام[2].

فكانت عيون المنصور وجواسيسه تراقب من تجتمع عليه الشيعة ليقضي عليه؛ ولذلك خفي على كثير من الشيعة إمامة الكاظم عليه السلام وذهبوا إلى إمامة أخيه عبد اللّه الذي كان أكبر ولد أبيه، ولـمّا لم يقدر على إجابة الأسئلة الموجّهة إليه رجعوا إلى إمامة الكاظم بالتدريج، والنصّ الآتي يبيّن لنا هذه الواقعية:

روى المفيد في الإرشاد بإسناده إلى هشام بن سالم قال: «كنّا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد اللّه عليه السلام والناس مجتمعون على عبد اللّه بن جعفر أنّه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه ـ والناس عنده ـ فسألناه عن الزكاة في كم تجب؟

فقال: في مئتي درهم خمسة دراهم.

فقلنا له: ففي مئة؟

قال: درهمان ونصف!

قلنا: واللّه ما تقول المرجئة هذا!

فقال: واللّه ما أدري ما تقول المرجئة.

قال: فخرجنا ضلّالاً لا ندري إلى أين نتوجّه، أنا وأبوجعفر الأحول، فقعدنا في بعض أزقّة المدينة باكيين لا ندري أين نتوجّه، وإلى من نقصد، نقول: إلى المرجئة؟ إلى القدرية؟ إلى الزيدية؟ إلى الخوارج؟

فنحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيخاً لا أعرفه يومئ إليّ بيده، فخفت أن يكون عيناً من عيون أبي جعفر المنصور؛ وذلك أنّه كان له بالمدينة جواسيس على من يجتمع بعد جعفر الناسُ، فيؤخذ فيضرب عنقه، فخفت أن يكون منهم، فقلت للأحول: تنحّ فإنّي خائف على نفسي وعليك، وإنّما يريدني ليس يريدك، فتنحّ عنّي لا تهلك فتعين على نفسك، فتنحّى عنّي بعيداً.

وتبعت الشيخ؛ وذلك أنّي ظننت أنّي لا أقدر على التخلّص منه، فما زلت أتّبعه ـ وقد عرضت على الموت ـ حتّى ورد بي على باب أبي الحسن موسى عليه السلام، ثمّ خلّاني ومضى، فإذا خادم بالباب فقال لي: ادخل رحمك اللّه.

فدخلت فإذا أبو الحسن موسى عليه السلام، فقال لي ابتداءً منه: إليّ، إليّ، لا إلى المرجئة، ولا إلى القدرية، ولا إلى المعتزلة، ولا إلى الخوارج، ولا إلى الزيدية.

قلت: جعلت فداك، مضى أبوك؟

قال: نعم.

قلت: مضى موتاً؟

قال: نعم.

---

(١) أصول الكافي ١: ٣١٠، كتاب الحجّة، باب الإشارة والنصّ على أبي الحسن موسى، الحديث ١٣.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

قلت: فمن لنا من بعده؟

قال: إن شاء اللّه أن يهديك هداك.

قلت: جعلت فداك، إنّ عبد اللّه أخاك يزعم أنّه الإمام بعد أبيه.

فقال: عبد اللّه يريد ألا يُعبد اللّه.

قلت: جعلت فداك، فمن لنا بعده؟

فقال: إن شاء اللّه أن يهديك هداك.

قلت: جعلت فداك، فأنت هو؟

قال: لا أقول ذلك.

فقلت في نفسي: لم أُصب طريق المسألة.

ثمّ قلت له: جعلت فداك، عليك إمام؟

قال: لا.

قال [أي هشام بن سالم]: فدخلني شيء لا يعلمه إلّا اللّه إعظاماً له وهيبة. ثمّ قلت: جعلت فداك، أسألك كما كنت أسأل أباك؟

قال: سل تخبر ولا تذع، فإن أذعت فهو الذبح.

قال: فسألته، فإذا هو بحر لا يُنزف.

قلت: جعلت فداك، شيعة أبيك ضلّال، فألقي إليهم هذا الأمر وأدعوهم إليك، فقد أخذت عليَّ الكتمان؟

قال: من آنست منهم رشداً فألق إليه وخذ عليه بالكتمان، فإذا أذاع فهو الذبح، وأشار بيده إلى حلقه...»[1].

ثمّ ذكر كيفيّة إخباره للأحول وسائر الخواصّ من الشيعة ورجوعهم إلى أبي الحسن عليه السلام.

(١) الارشاد ٢: ٢٢١ ـ ٢٢٣.

ويتجلّى من هذا النصّ مدى ما كان يعانيه الإمام عليه السلام من الضغط السياسي أيام المنصور.

مات المنصور سنة مئة وثمان وخمسين، وبدأت خلافة المهدي ودامت عشر سنين[1].

أقدمه المهدي إلى بغداد وحبسه ثمّ أطلق سراحه لرؤيا رآها.

قال الخطيب البغدادي: «لمّا حبس المهدي موسى بن جعفر رأى المهدي في النوم عليّ بن أبي طالب وهو يقول: يا محمّد ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾[2].

قال الربيع: فأرسل إليَّ ليلاً، فراعني ذلك، فجئته فإذا هو يقرأ هذه الآية ـ وكان أحسن الناس صوتاً ـ وقال: عليَّ بموسى بن جعفر، فجئته به فعانقه وأجلسه إلى جنبه وقال: يا أبا الحسن، إنّي رأيت أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب في النوم يقرأ عليَّ كذا، فتؤمنني أن تخرج عليَّ أو على أحد من ولدي؟

فقال: واللّه[3] لا فعلت ذاك ولا هو من شأني، قال: صدقت. يا ربيع، أعطه ثلاثة آلاف دينار، وردّه إلى أهله إلى المدينة.

قال الربيع: فأحكمت أمره ليلاً فما أصبح إلّا وهو في الطريق خوف العوائق»[4].

(١) انظر مروج الذهب ٣: ٣٠٩.

(٢) سورة محمّد صلى الله عليه وآله: ٢٢.

(٣) كذا في وفيات الأعيان ٥: ٣٠٨، وفي تاريخ بغداد: آللّه.

(٤) تاريخ بغداد ١٣: ٣٠ ـ ٣١، وانظر وفيات الأعيان =

ومضى المهدي وجاء بعده ابنه موسى الهادي، ولم يبق في الحكم إلّا خمسة عشر شهراً[(١)].

وصادف في أيامه خروج الحسين بن عليّ صاحب فخ، فاستشهد وأكثر من معه، وأُسر جماعة من آل عليّ عليه السلام وجيء بهم وبالرؤوس إلى موسى الهادي، فأخذ ينال منهم حتّى نال من الإمام موسى الكاظم عليه السلام، وقال: «واللّه ما خرج حسين إلّا عن أمره ولا اتّبع إلّا محبّته؛ لأنّه صاحب الوصيّة في أهل هذا البيت، قتلني اللّه إن أبقيت عليه».

فكتب عليّ بن يقطين إلى الإمام موسى عليه السلام بذلك.

ولـمّا وصل الكتاب، استشار الإمام عليه السلام خواصّ أصحابه وأهل بيته فأشاروا عليه بأن يغيّب شخصه عنه.

فتبسّم الإمام عليه السلام، ثمّ أخبر بأنّه لا يرد أوّل كتاب من العراق إلّا بموت موسى الهادي وهلاكه، وأنّه قد مات في يومه هذا[(٢)].

وما أن ذهب موسى الهادي حتّى جاء أخوه هارون الرشيد فازدادت النقمة على آل عليّ عليه السلام وخاصّة على موسى بن جعفر عليه السلام، وكانت العيون تراقبه من قريب وبعيد، أضف إلى ذلك وجود الحسّاد من أقاربه وغيرهم، فإنّ هؤلاء كلّهم كانوا يرفعون التقارير إلى هارون ضدّ الإمام عليه السلام، فكان يزداد بغضاً وحنقاً عليه.

والمؤرّخون لم يذكروا بصراحة عدد المرّات التي أُحضر فيها إلى بغداد، ولكن يستفاد من كلماتهم والروايات الواردة: أنّ ذلك كان أكثر من مرّة[(١)]، ففي بعض الروايات أنّ الإمام عليه السلام نفسه كان يحدّث بما جرى عليه حين إشخاصه إلى بغداد، وهذا لا يتّفق مع الإشخاص الأخير الذي استشهد فيه.

فقد روي عن الإمام موسى عليه السلام أنّه قال: «لـمّا أمر هارون الرشيد بحملي، دخلت عليه، فسلّمت فلم يردّ السلام، ورأيته مغضباً، فرمى إليّ بطومار، فقال: اقرأه، فإذا فيه كلام قد علم اللّه عزّ وجلّ براءتي منه ـ ثمّ ذكر الاتّهامات، ومنها: جباية الخراج، والمتعة بلا شهود، واستحلال الفروج بأمره، ونحوها من التشنيعات، ثمّ قال: ـ والكتاب طويل وأنا قائم أقرأ وهو ساكت، فرفع رأسه وقال: اكتفيت بما قرأت، فكلّم بحجّتك بما قرأته.

قلت: يا أمير المؤمنين، والذي بعث محمّداً صلى الله عليه وآله بالنبوّة ما حمل إليّ أحد درهماً ولا ديناراً من طريق الخراج، لكنّا معاشر آل أبي طالب نقبل الهدية التي أحلّها اللّه عزّ وجلّ لنبيّه صلى الله عليه وآله في قوله صلى الله عليه وآله: "لو أُهدي لي كراع لقبلت، ولو دعيت إلى ذراع لأجبت" وقد علم أمير المؤمنين ضيق

= ٥: ٣٠٨ ـ ٣١٠، الترجمة ٧٤٦.

(١) انظر مروج الذهب ٣: ٣٢٤.

(٢) انظر البحار ٤٨: ١٥٠ ـ ١٥٣، كتاب تاريخ الإمام موسى عليه السلام، باب مناظراته مع خلفاء الجور، الحديث ٢٥، نقلاً عن مهج الدعوات.

(١) انظر البحار ٤٨: ٢١٩ ـ ٢٢٠، تاريخ الإمام موسى عليه السلام، باب أحواله في الحبس، الحديث ٢٠.

ما نحن فيه، وكثرة عدوّنا، وما منعنا السلف من الخمس الذي نطق لنا به الكتاب، فضاق بنا الأمر، وحرمت علينا الصدقة، وعوّضنا اللّه عزّ وجلّ عنها الخمس واضطررنا إلى قبول الهدية، وكلّ ذلك ممّا علمه أمير المؤمنين.

فلمّا تمّ كلامي سكتُّ.

ثمّ قلت: إن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لابن عمّه في حديث عن آبائه، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، فكأنّه اغتنمها فقال: مأذون لك، هاته! فقلت: حدّثني أبي، عن جدّي يرفعه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله: أنّ الرحم إذا مسّت رحماً تحرّكت واضطربت، فإن رأيت أن تناولني يدك، فأشار بيده إليّ.

ثمّ قال: ادن، فدنوت فصافحني وجذبني إلى نفسه مليّاً، ثمّ فارقني وقد دمعت عيناه، فقال لي: اجلس يا موسى، فليس عليك بأس، صدقت وصدق جدّك، وصدق النبيّ صلى الله عليه وآله، لقد تحرّك دمي، واضطربت عروقي، واعلم أنّك لحمي ودمي، وأنّ الذي حدّثتني به صحيح، وإنّي أُريد أن أسألك...».

ثمّ جرى بينهما حوار حول إرث العبّاس وعليّ عليه السلام ومسائل أُخرى، ثمّ التمس منه أن يكتب له مقالاً موجزاً فكتبه عليه السلام، ثمّ أجازه بالانصراف إلى أهله[1].

وذكر المسعودي عن عبد اللّه بن مالك الخزاعي ـ وكان موكّلاً على دار الرشيد وشرطته ـ: أنّه أتاه رسول الرشيد ليلاً فانتزعه من فراشه ومنعه من تغيير ثيابه، فراعه ذلك وأحضره عند الرشيد، وكان جالساً على فراشه، فسلّم عليه، فسكت الرشيد ساعة، زاد فيها خوفه على نفسه، ثمّ قال ـ أي الرشيد ـ: أتدري لِمَ طلبتك في هذا الوقت؟

قلت: لا واللّه يا أمير المؤمنين!

قال: إنّي رأيت الساعة في منامي كأنّ حبشياً قد أتاني ومعه حربة، فقال لي: إن لم تخلّ عن موسى بن جعفر الساعة وإلّا نحرتك بهذه الحربة. فاذهب فخلّ عنه.

فقلت: يا أمير المؤمنين، أطلق موسى بن جعفر؟ ثلاثاً.

قال: نعم، امضِ الساعة حتّى تطلق موسى بن جعفر، وأعطه ثلاثين ألف درهم، وقل له: إن أحببت المقام قِبلنا، فلك عندي ما تحبّ، وإن أحببت المضي إلى المدينة فالإذن في ذلك إليك.

فامتثل أمر الرشيد في الإمام عليه السلام[1].

---

(١) انظر البحار ٤٨: ١٢١ ـ ١٢٥، كتاب تاريخ الإمام موسى عليه السلام، باب مناظراته مع خلفاء الجور، الحديث الأوّل.

(١) مروج الذهب ٣: ٣٤٦، ونقله عنه ابن خلّكان في وفيات الأعيان ٥: ٣٠٩، الترجمة ٧٤٦. وذكرا أنّ عبد اللّه بن مالك سأل الإمام عليه السلام عمّا رآه من فعل هارون، فقال عليه السلام: «إنّه رأى جدّه رسول اللّه صلى الله عليه وآله في المنام فقال له: يا موسى، حبست مظلوماً؟ فقل هذه الكلمات فإنّك لا تبيت هذه الليلة في الحبس.

فقلت: بأبي وأُمّي ما أقول؟

فقال: قل: يا سامع كلّ صوت، ويا سابق الفوت، =

فإن لم يتّحد هذا الإشخاص مع الأوّل فيكون إشخاصاً ثانياً.

استشهاد الإمام موسى عليه السلام في السجن الأخير:

وأمّا الإشخاص الذي انتهى به إلى سجنه عليه السلام ثمّ استشهاده، فخلاصته هي:

أنّه بعد كثرة السعاية بالإمام موسى عليه السلام عند الرشيد، اهتمّ بالقضاء عليه.

ولـمّا حجّ الرشيد ـ وقيل اعتمر في رمضان سنة ١٧٩هـ[1] ـ استقبله أشراف أهل المدينة يتقدّمهم موسى بن جعفر عليه السلام.

= ويا كاسي العظام لحماً ومنشرها بعد الموت، أسألك بأسمائك الحسنى، وباسمك الأعظم الأكبر المخزون المكنون الذي لم يطّلع عليه أحد من المخلوقين، يا حليماً ذا أناة لا يقوى على أناته، يا ذا المعروف الذي لا ينقطع أبداً، ولا يحصى عدداً، فرّج عنّي».

ونقلت هذه القضية في البحار عن عيون أخبار الرضا عليه السلام، ولكنّ المأمور بامتثال أمر الرشيد فيها هو الفضل بن الربيع، وأنّ الإمام عليه السلام قال للمأمور: قل له: لا حاجة له إلى الخلع والمال إذا كانت فيه حقوق الأمّة، فناشده اللّه أن لا يردّها خوفاً من اغتياظ الرشيد، فقال له الإمام عليه السلام: اعمل به ما أحببت.

وهذا النقل أنسب من عدّة جهات.

انظر البحار ٤٨: ٢١٣ ـ ٢١٥، تاريخ الإمام موسى عليه السلام، باب أحواله في الحبس، الحديث ١٤.

(١) انظر: وفيات الأعيان ٥: ٣٠٩، نقلاً عن الخطيب البغدادي في تاريخه ١٣: ٣٠ ـ ٣١.

وبعد انتهاء مراسيم الاستقبال، جاء هارون ومن معه إلى مسجد الرسول صلى الله عليه وآله، فاستقبل القبر وقال: «السلام عليك يا رسول اللّه يابن عمّ»، افتخاراً!

فقال الإمام موسى عليه السلام: «السلام عليك يا أبتِ».

فتغيّر وجه هارون الرشيد وقال: «هو هذا الفخر يا أبا الحسن حقّاً!»[1].

أقام الرشيد إلى الليل ثمّ جاء إلى قبر رسول اللّه صلى الله عليه وآله، فقال: «يا رسول اللّه، إنّي أعتذر إليك من شيءٍ أُريد أن أفعله، أُريد أن أحبس موسى بن جعفر، فإنّه يريد التشتيت بين أُمّتك وسفك دمائها»[2].

ثمّ أمر بموسى عليه السلام فأُخذ من المسجد ـ وقيل كان قائماً يصلّي عند محراب الرسول صلى الله عليه وآله ـ وأُدخل عليه، فقيّده واستدعى قبّتين على بغلين، فجعله في إحداهما ووجّهها إلى البصرة، وأرسل الأُخرى إلى الكوفة ليعمّي على الناس.

فسُلِّم الإمام عليه السلام في البصرة إلى عيسى بن جعفر بن المنصور، وكان على البصرة آنذاك، فحبسه سنة، وكتب إليه الرشيد في دمه، فامتنع منه ـ بعد استشارة خواصّه ـ فكتب إلى الرشيد يقول:

(١) انظر: وفيات الأعيان ٥: ٣٠٩، نقلاً عن الخطيب البغدادي في تاريخه ١٣: ٣٠ ـ ٣١، والإرشاد ٢: ٢٣٤.

(٢) هذا وما بعده من الإرشاد ٢: ٢٣٩ ـ ٢٤٣.

«قد طال أمر موسى بن جعفر ومقامه في حبسي، وقد اختبرت حاله ووضعت عليه العيون طول هذه المدّة، فما وجدته يفتر عن العبادة، ووضعت من يسمع منه ما يقول في دعائه، فما دعا عليك، ولا عليَّ، ولا ذكرنا في دعائه بسوء، وما يدعو لنفسه إلّا بالمغفرة والرحمة، فإن أنت أنفذت إليَّ من يتسلّمه منّي وإلّا خلّيت سبيله، فإنّني متحرّج من حبسه».

وروي: أنّ بعض عيون عيسى بن جعفر رفع إليه: أنّه كان كثيراً ما يسمعه يقول في دعائه وهو محبوس عنده: «اللهمّ إنّك تعلم أنّي كنت أسألك أن تُفرّغني لعبادتك، اللهمّ وقد فعلت، فلك الحمد».

فوجّه الرشيد من تسلّمه من عيسى بن جعفر، وأرسله إلى بغداد، فسُلّم إلى الفضل بن الربيع، فبقي عنده مدّة طويلة، فأراد منه الرشيد أن يقضي عليه، فامتنع من ذلك، فأمره بتسليمه إلى الفضل بن يحيى، فتسلّمه منه، وجعله في بعض حجر داره، ووضع عليه الرصد، وكان عليه السلام مشغولاً بالعبادة يُحيي الليل كلّه صلاةً وقراءةً للقرآن، ودعاءً واجتهاداً، ويصوم النهار في أكثر الأيّام، ولا يصرف وجهه من المحراب، فوسّع عليه الفضل بن يحيى وأكرمه.

فوصل خبر ذلك إلى الرشيد، وهو بالرقّة، فكتب إلى الفضل ينكر عليه توسعته على الإمام موسى عليه السلام ويأمره بقتله، فتوقّف عن ذلك ولم يقدم عليه.

ولـمّا وصل الرشيد خبر امتناعه، أمر بعقوبته، فضرب مئة سوط.

ثمّ أمر الرشيد بتسليم الإمام موسى إلى السندي بن شاهك.

ولـمّا بلغ يحيى بن خالد الخبر ركب إلى الرشيد، فقال له: إنّ الفضل حدث، وأنا أكفيك ما تريد، فانطلق وجه الرشيد وسُرَّ بذلك.

ثمّ رجع يحيى إلى بغداد ودعا السندي، فأمره بأمر الرشيد فامتثل ما أمر به، فجعل السُمَّ في طعامه، وقيل: إنّه جعله في رطب، ولبث بعده موعوكاً منه، ثمّ مات في اليوم الثالث.

ولـمّا مات الإمام موسى عليه السلام أدخل السندي بن شاهك عليه الفقهاء ووجوه أهل بغداد، فنظروا إليه لا أثر به من جراح ولا خنق، وأشهدهم على أنّه مات حتف أنفه فشهدوا على ذلك

وأُخرج ووضع على الجسر ببغداد، ونودي: هذا موسى بن جعفر قد مات، فانظروا إليه، فجعل الناس يتفرّسون في وجهه وهو ميّت...

ثمّ حمل فدفن في مقابر قريش، كما تقدّم[1].

وروي: أنّ الإمام عليه السلام لـمّا حضرته الوفاة سأل السندي بن شاهك أن يحضره مولى له مدنيّاً ليتولّى غسله وتكفينه، ففعل ذلك.

قال السندي: وكنت أسأله في الإذن لي في أن أكفّنه فأبى، وقال: «إنّا أهل بيت، مهور نسائنا

(١) تقدّم في الصفحة ٥٦٣.

وحجّ صرورتنا وأكفان موتانا من طاهر أموالنا، وعندي كفن، وأُريد أن يتولّى غسلي وجهازي مولاي فلان»، فتولّى ذلك[1].

فضائل الإمام موسى عليه السلام ومناقبه:

قال الشيخ المفيد: «وكان أبو الحسن موسى عليه السلام أعبد أهل زمانه، وأفقههم وأسخاهم كفّاً وأكرمهم نفساً.

وروي: أنّه كان يصلّي نوافل الليل ويصلها بصلاة الصبح، ثمّ يعقّب حتّى تطلع الشمس، ويخرّ للّه ساجداً فلا يرفع رأسه من الدعاء والتمجيد حتّى يقرب زوال الشمس، وكان يدعو كثيراً، فيقول: "اللهمّ إنّي أسألك الراحة عند الموت، والعفو عند الحساب"، ويكرّر ذلك.

وكان من دعائه: "عظم الذنب من عبدك، فليحسن العفو من عندك".

وكان يبكي من خشية اللّه حتّى تخضلّ لحيته بالدموع، وكان أوصل الناس لأهله ورحمه، وكان يفتقد فقراء المدينة في الليل، فيحمل إليهم فيه العين والورق، والأدقّة، والتمور، فيوصل إليهم ذلك، ولا يعلمون من أيّ جهة هو...»[2].

وقال أيضاً: «وقد رَوَى الناس عن أبي الحسن موسى عليه السلام فأكثروا، وكان أفقه أهل زمانه حسب ما قدّمناه، وأحفظهم لكتاب اللّه، وأحسنهم صوتاً بالقرآن، وكان إذا قرأ يحدر ويبكي، ويبكي السامعون لتلاوته، وكان الناس يسمّونه زين المتهجّدين، وسمّي بالكاظم لما كظمه من الغيظ، وصبر عليه من فعل الظالمين به، حتّى مضى قتيلاً في حبسهم ووثائقهم»[1].

تلامذة الإمام موسى عليه السلام:

مع شدّة الضغوط السياسية على الإمام عليه السلام وعلى أصحابه، اعتنى تلامذته بما يصدر عنه من معارف وعلوم، فروي أنّه: «كان جماعة من خاصّة أبي الحسن عليه السلام من أهل بيته وشيعته يحضرون مجلسه ومعهم في أكمامهم ألواح آبنوس لطاف وأميال، فإذا نطق أبو الحسن عليه السلام بكلمة وأفتى في نازلة أثبت القوم ما سمعوا منه في ذلك»[2].

وقد ذكر الشيخ الطوسي في رجاله أسماء مئتين وسبعين من أصحابه، منهم: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وابن أبي عمير، وعليّ بن يقطين، وأبو جعفر الأحول، ويونس بن عبد الرحمن، و...

وقد تقدّمت ترجمة بعضهم مثل هشام بن الحكم والأحول.

ونحن نقتصر على ذكر نبذة مختصرة عن حياة ثلاثة منهم:

---

(١) انظر الإرشاد ٢: ٢٢٧ ـ ٢٤٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(١) الإرشاد ٢: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٢) البحار ٤٧: ١٥٣، كتاب تاريخ الإمام موسى الكاظم عليه السلام، باب مناظراته مع خلفاء الجور، الحديث ٢٥.

١ ـ هشام بن سالم:

أحد أصحاب الإمامين: أبي عبد الله الصادق وابنه موسى الكاظم عليهما السلام، والراوين عنهما، قال عنه النجاشي: «ثقة، ثقة»[١].

كان ممّن درّبهم الإمام الصادق على المحاورة والمناظرة في علم الكلام، ويبدو أنّ اختصاصه كان في التوحيد، كما يظهر من مناظرة الشامي مع أصحاب أبي عبد الله عليه السلام[٢].

وقد وجّهت إليه تهمة القول بالتشبيه، كما وجّهت تهمة القول بالتجسيم إلى هشام بن الحكم.

ولكن برّأ كبار أصحابنا ساحتيهما من تلك التهمة[٣]، وللكلام على ذلك مقام آخر.

ومضى في أوّل الكلام عن حياة الإمام موسى عليه السلام كيفيّة تحيّره وتحيّر أبي جعفر الأحول، ثمّ دخول هشام على الإمام عليه السلام والاعتقاد بإمامته[١].

(١) رجال النجاشي: ٤٣٤، الترجمة ١١٦٥.

(٢) تقدّمت المناظرة في ترجمة الإمام الصادق عليه السلام، انظر الصفحة ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

(٣) قال السيّد المرتضى بالنسبة إلى هشام بن الحكم: «وأكثر أصحابنا يقولون: إنّه قد أورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة، فقال لهم: إذا قلتم: إنّ الله تعالى شيء لا كالأشياء، فقولوا: إنّه جسم لا كالأجسام. وليس كلّ من عارض بشيء وسأل عنه يكون معتقداً له ومتديّناً به...». انظر قاموس الرجال (للتستري) ١٠: ٥٣٦ ـ نقلاً عن الشافي (للسيّد المرتضى) ١: ٨٤ ـ وانظر الصفحة ٥٦٣ منه، وأُصول الكافي ١: ١٠٥، الهامش رقم ٥.

(١) تُراجع الصفحة ٥٦٤ ـ ٥٦٥.

٢ ـ عليّ بن يقطين:

قال عنه النجاشي: «كان أبوه يقطين بن موسى داعية[٢] طلبه مروان[٣] فهرب، وولد عليٌّ بالكوفة سنة أربع وعشرين ومئة، وكانت أُمّه هربت به وبأخيه عبيد إلى المدينة حتّى ظهرت الدولة، ورجعت.

مات سنة اثنتين وثمانين ومئة في أيام موسى بن جعفر عليه السلام ببغداد وهو[٤] محبوس في سجن هارون، بقي فيه أربع سنين.

قال أصحابنا: روى عليّ بن يقطين عن أبي عبد الله عليه السلام، حديثاً واحداً.

روى عن موسى [عليه السلام] فأكثر»[٥].

له قضايا ظريفة مع الإمام عليه السلام وهارون الرشيد، منها:

١ ـ أنّه حمل الرشيد إلى عليّ بن يقطين ثياباً أكرمه بها، وكان في جملتها دُرّاعة خزّ سوداء من لباس الملوك مثقلة بالذهب، فأنفذها عليّ بن يقطين مع خُمس سائر أمواله ـ كما كانت

(٢) الظاهر أنّ المراد من «الداعية» من كان يدعو للرضا من آل محمّد صلى الله عليه وآله قبيل ظهور العبّاسيّين.

(٣) وهو مروان الحمار آخر خلفاء بني مروان.

(٤) أي الإمام موسى عليه السلام.

(٥) رجال النجاشي: ٢٧٣، الترجمة ٧١٥.

عادته ـ إلى الإمام عليه السلام.

فلمّا وصل ذلك إلى الإمام عليه السلام قَبِل المال والثياب وردّ الدُرّاعة وكتب إليه: «احتفظ بها ولا تخرجها عن يدك، فسيكون لك بها شأن تحتاج إليها معه».

فارتاب عليٌّ بردّها، ومع ذلك احتفظ بالدرّاعة.

ثمّ سُعي به إلى الرشيد بأنّه يحمل إلى موسى خُمس أمواله وما كان يُهدي إليه الرشيد.

فأحضر الرشيد عليّاً، فلمّا مثل بين يديه قال له: ما فعلت بالدرّاعة التي كسوتك بها؟

قال: هي يا أمير المؤمنين عندي في سفط مختوم فيه طيب...

فقال هارون: احضرها الساعة.

قال عليّ: نعم، يا أمير المؤمنين.

فأرسل عليّ بعض خدمه فأتى بالدرّاعة مطويّة مدفونة في طيب، فسكن الرشيد من غضبه، ثمّ قال لعليّ: اردّدها إلى مكانها وانصرف راشداً، فلن أُصدِّق عليك بعدها ساعياً، وأمر أن يتّبع بجائزة سنيّة، وأمر بضرب الساعي به ألف سوط، فضرب نحو خمسمئة سوط، فمات في ذلك[1].

ورووا: أنّه اختلف الأصحاب في مسح الرِجل: أهو من رؤوس الأصابع إلى الكعبين أو من الكعبين إلى رؤوس الأصابع؟

فكتب عليّ بن يقطين إلى الإمام أبي الحسن موسى عليه السلام يسأله عن ذلك.

فكتب الإمام عليه السلام يأمره بالوضوء على رسم وضوء العامّة: من غسل اليدين إلى المرفقين، ومسح جميع الرأس، وغسل الرجلين. فتعجّب عليٌّ من ذلك، ثمّ قال: مولاي أعرف بذلك، فتوضّأ على ما أمره الإمام عليه السلام.

ثمّ إنّه سُعي به إلى الرشيد، وقيل له: إنّه على مذهب الرافضة. فحاول الرشيد أن يستبرئ حاله، فأعطاه شغلاً في داخل الدار، فكان عليٌّ يدخل حجرة لوضوئه وصلاته، فدخلها عندما دخل وقت الصلاة، وكان هارون ينظر إليه من وراء جدار، فرآه يتوضّأ على رسم وضوء العامّة. فلمّا رآه قد فعل ذلك لم يملك نفسه حتّى أشرف عليه بحيث يراه، ثمّ ناداه: كذب ـ يا عليّ بن يقطين ـ من زعم أنّك من الرافضة، وصلحت حاله عنده.

ثمّ ورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السلام: «ابتدئ من الآن يا عليّ بن يقطين، توضّأ كما أمر اللّه...» وشرح له وضوء الخاصّة[1].

والثناء الوارد من الأئمّة عليهم السلام على عليّ بن يقطين كثير ومهم جدّاً[2].

٣ ـ يونس بن عبد الرحمن:

مولى عليّ بن يقطين المتقدّم ذكره، قال عنه

(١) الإرشاد ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١) انظر الإرشاد ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) انظر ترجمته في معجم رجال الحديث ١٢: ٢٢٧ ـ ٢٤٠.

النـجاشي: «كـان وجـهاً في أصحابنا، متقدّماً، عظيم المنزلة، ولد في أيام هشام بن عبد الملك، ورأى جعفر بن محمّد عليه السلام بين الصفا والمروة ولم يرو عنه. وروى عن أبي الحسن موسى والرضا عليهما السلام، وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا، وكان ممّن بُذِل له على الوقف[1] مال جزيل وامتنع من أخذه وثبت على الحقّ...».

ثمّ نقل ـ أي النجاشي ـ بإسناده عن الفضل بن شاذان، أنّه قال: «حدّثني عبد العزيز بن المهتدي، ـ وكان خير قمّيٍّ رأيته، وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصّته ـ فقال: إنّي سألته فقلت: إنّي لا أقدر على لقائك في كلّ وقت، فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن».

(١) الواقفية هم الذين وقفوا على إمامة موسى بن جعفر عليه السلام ولم يقولوا بإمامة ابنه الإمام الرضا عليه السلام، وكان السبب في ذلك هو ما رواه الصدوق ـ وغيره ـ بإسناده عن يونس بن عبد الرحمن، قال: «مات أبو الحسن عليه السلام وليس من قوّامه أحد إلّا وعنده المال الكثير، فكان ذلك سبب وقفهم وجحودهم لموته، وكان عند زياد القندي سبعون ألف دينار، وعند عليّ بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار، قال: فلمّا رأيت ذلك، وتبيّن الحقّ، وعرفت من أمر أبي الحسن الرضا عليه السلام ما علمت، تكلّمت ودعوت الناس إليه، فبعثا إليَّ وقالا لي: ما يدعوك إلى هذا؟ إن كنت تريد المال فنحن نغنيك، وضمنا لي عشرة آلاف دينار، وقالا لي: كفّ، فأبيت وقلت لهم: إنّا روينا عن الصادقين عليهم السلام: أنّهم قالوا: "إذا ظهرت البدع فعلى = العالم أن يظهر علمه، فإن لم يفعل سلب منه نور الايمان"، وما كنت لأدع الجهاد في أمر اللّه على كلّ حال، فناصباني وأضمرا لي العداوة». علل الشرائع: ٢٣٥، الباب ١٧١.

ثمّ قال: «وهذه منزلة عظيمة».

ثمّ نقل قول الإمام الحسن العسكري عليه السلام في كتابه بعد أن رآه: «أعطاه اللّه بكلّ حرف نوراً يوم القيامة».

ثمّ قال: «ومدائح يونس كثيرة، ليس هذا موضعها، وإنّما ذكرنا هذا حتّى لا نخلّيه من بعض حقوقه عليه السلام»[1].

ثمّ ذكر كتبه وهي كثيرة.

والنجاشي ليس من دأبه المدح، خاصّة بهذا الشكل، كما يظهر لمن لاحظ كتابه.

مناظرات الإمام موسى عليه السلام واحتجاجاته:

على الرغم من الموقف المعادي للسلطة الحاكمة تجاه الإمام عليه السلام وما ترتّب عليه من مضايقات شديدة له، فقد زخرت حياته العلمية بعطاءات جليلة، ونهل طلّاب العلم الإلهي من معينه الصافي، وخاض مناظرات مع شخصيات سياسيّة وعلميّة وغيرها نذكر نماذج منها:

١ ـ مناظرته مع أبي حنيفة:

خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد اللّه عليه السلام وأبو الحسن موسى عليه السلام قائم وهو غلام، فقال له

(١) رجال النجاشي: ٤٤٦ ـ ٤٤٨، الترجمة ١٢٠٨.

أبو حنيفة: «يا غلام، أين يضع[1] الغريب ببلدكم؟

فقال عليه‌السلام: اجتنب أفنية المساجد، وشطوط الأنهار، ومساقط الثمار، ومنازل النزّال، ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول، وارفع ثوبك وضع حيث شئت»[2].

وسأله أيضاً: «يا غلام، ممّن المعصية؟

قال عليه‌السلام: لا تخلو من ثلاث:

ـ إمّا أن تكون من اللّه عزّوجلّ ـ وليست منه ـ فلا ينبغي للكريم أن يعذّب عبده بما لا يكتسبه.

ـ وإمّا أن تكون من اللّه عزّ وجلّ ومن العبد ـ وليس كذلك ـ فلا ينبغي للشريك القوي أن يظلم الشريك الضعيف.

ـ وإمّا أن تكون من العبد ـ وهي منه ـ فإن عاقبه اللّه فبذنبه، وإن عفا عنه، فبكرمه وجوده»[3].

(١) أي أين يقضي حاجته؟

(٢) الكافي ٣: ١٦، باب الموضع الذي يكره أن يتغوّط فيه، الحديث ٥.

(٣) التوحيد (للصدوق): ٩٦، باب معنى التوحيد والعدل، الحديث ٢. ونظم بعضهم هذا المعنى شعراً وقال:

لم تخلُ أفعالنا اللاتي نُذَمُّ بها
إحدى ثلاث خلال حين نأتيها
إمّا تفرّد بارينا بصنعتها
فيسقط اللوم عنّا حين ننشيها
أو كان يشركنا فيها فيلحقه
ما سوف يلحقنا من لائم فيها
أو لم يكن لإلهي في جنايتها
ذنب، فما الذنب إلّا ذنب جانيها=

٢ ـ مناظرته مع محمّد بن الحسن الشيباني[1]:

سأل محمّد بن الحسن الإمام موسى بن جعفر عليه‌السلام بمحضرٍ من الرشيد ـ وهم بمكّة ـ فقال له: «أيجوز للمحرم أن يظلّل عليه محمله؟

فقال له الإمام عليه‌السلام: لا يجوز له ذلك مع الاختيار.

فقال له محمّد بن الحسن: أفيجوز أن يمشي تحت الظلال مختاراً؟ فقال له: نعم.

فتضاحك محمّد بن الحسن من ذلك.

فقال له أبو الحسن موسى عليه‌السلام: أتعجب من سنّة النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله وتستهزئ بها؟! إنّ رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله كشف الظلال في إحرامه، ومشى تحت الظلال وهو محرم، وإنّ أحكام اللّه ـ يا محمّد ـ لا تقاس، فمن قاس بعضها على بعض فقد ضلّ عن سواء السبيل.

فسكت محمّد بن الحسن لا يرجع جواباً»[2].

٣ ـ مناظراته مع حكّام عصره:

كانت للإمام عليه‌السلام مناظرات واحتجاجات مع المهدي العبّاسي وهارون الرشيد، محاورها: قضيّة

= انظر: كنز الفوائد ١: ٣٦٦، وإعلام الورى ٢: ٣٠.

(١) تلميذ أبي حنيفة وأبي يوسف، وهو الذي نشر مذهب أبي حنيفة، وكان ملازماً للرشيد وتوفّي بالريّ عند خروج الرشيد إليها، وقيل: مات هو والكسائي في يوم واحد بالريّ. انظر وفيات الأعيان ٤: ١٨٤ ـ ١٨٥، الترجمة ٥٦٧.

(٢) الإرشاد ٢: ٢٣٥.

فدك، والنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وتقديم عليّ عليه السلام على العبّاس في الميراث، ونحوها[١].

فمن ذلك قول الرشيد للإمام موسى عليه السلام: «لِمَ لا تنهون شيعتكم عن قولهم لكم: "يابن رسول الله" وأنتم ولد عليٍّ، وفاطمة إنّما هي وعاء، والولد ينسب إلى الأب لا إلى الأمّ؟».

فقال عليه السلام ـ بعد الامتناع من الإجابة وإصرار هارون ثمّ أخذ الإمام عليه السلام الأمان منه ـ: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلّاً هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ﴾[٢] فمن أبو عيسى؟ فقال: ليس له أب إنّما خُلق من كلام الله عزّ وجلّ وروح القدس.

فقال الإمام عليه السلام: إنّما ألحق عيسى بذراري الأنبياء من قِبل مريم، وأُلحقنا بذراري الأنبياء من قِبل فاطمة عليها السلام لا من قِبل عليّ عليه السلام.

فقال هارون: أحسنت، أحسنت يا موسى، زدني من مثله.

فقال الإمام عليه السلام: اجتمعت الأمّة برّها وفاجرها: أنّ حديث النجراني حين دعاه النبيّ صلى الله عليه وآله إلى المباهلة لم يكن في الكساء إلّا النبيّ وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، فقال الله تبارك وتعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾[١]، فكان تأويل ﴿أَبْنَاءَنَا﴾: الحسن والحسين، ﴿وَنِسَاءَنَا﴾: فاطمة، ﴿وَأَنفُسَنَا﴾: عليّ بن أبي طالب.

فقال [هارون]: أحسنت»[٢].

كانت هذه نبذة من حياة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، ولم يسع المجال للتطرّق إلى أكثر من ذلك.

ثامناً ـ الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

وأمّه: أمّ ولد يقال لها: أمّ البنين، واسمها نجمة، أو تكتم[٣].

كنيته ولقبه:

كنيته: أبو الحسن ـ أبو الحسن الثاني ـ وأشهر ألقابه: الرضا[٤].

---

(١) انظر البحار ٤٨: ١٢١ ـ ١٥٨، كتاب تاريخ الإمام موسى عليه السلام، باب مناظراته مع خلفاء الجور.

(٢) الأنعام: ٨٤ ـ ٨٥.

(١) آل عمران: ٦١.

(٢) البحار ٤٨: ١٢٢ ـ ١٢٣، تاريخ الإمام موسى عليه السلام، باب مناظراته مع خلفاء الجور، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: الإرشاد ٢: ٢٤٧، وإعلام الورى ٢: ٤٠.

(٤) انظر البحار ٤٩: ٢ ـ ١١، تاريخ الإمام الرضا عليه السلام، =

مولــده:

ولد بالمدينة سنة مئة وثمان وأربعين من الهجرة[١] في الحادي عشر من ذي القعدة، كما قيل[٢].

وفـاته:

استشهد عليه السلام في صفر سنة ثلاث ومئتين[٣].

ودفن في قرية سناباد من أرض طوس بخراسان، على ما يأتي تفصيله.

عمره الشريف:

كان له عليه السلام من العمر يوم قبض خمس وخمسون سنة[٤]، عاش مع أبيه خمساً وثلاثين سنة.

مدّة إمامته:

بلغت مدّة إمامته وخلافته لأبيه عشرين سنة[٥].

حكّام عصره:

عاصره من الحكّام: هارون الرشيد وولداه: محمّد الأمين وعبد الله المأمون، واستشهد في عهد الأخير[١].

الإمام عليه السلام في عهد هارون:

لم يصل إلى الإمام عليه السلام من قِبل هارون أذىً على الرغم من كلّ السعايات به والتحريض على قتله، فمن ذلك:

قال عيسى بن جعفر لهارون حين توجّه من الرقّة إلى مكّة: «اذكر يمينك التي حلفت بها في آل أبي طالب، فإنّك حلفت: إن ادّعى أحد بعد موسى الإمامة ضربت عنقه صبراً، وهذا عليٌّ ابنه يدّعي هذا الأمر، ويقال فيه ما يقال في أبيه، فنظر إليه مغضباً، فقال: وما ترى؟ تريد أن أقتلهم كلّهم؟»[٢].

وكان عليه السلام يخبر بأنّ هارون لا يقدر على شيء من إيذائه. فقد روي عن محمّد بن سنان أنّه قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام في أيام هارون: إنّك قد شهرت نفسك بهذا الأمر، وجلست مجلس أبيك وسيف هارون يقطر الدم؟!

قال: جرّأني على هذا ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "إن أخذ أبو جهل من رأسي شعرة فاشهدوا أنّي لست بنبيّ"، وأنا أقول لكم: إن أخذ هارون من

= باب ولادته وألقابه.

(١) انظر: أصول الكافي ١: ٤٨٦، والإرشاد ٢: ٢٤٥، والتهذيب ٦: ٨٣، كتاب المزار، الباب ٣٣.

(٢) انظر الدروس ٢: ١٤.

(٣) و (٤) انظر: أصول الكافي ١: ٤٨٦، والإرشاد ٢: ٢٤٧، والتهذيب ٦: ٨٣، وإعلام الورى ٢: ٤٠.

(٥) انظر إعلام الورى ٢: ٤١.

(١) انظر إعلام الورى ٢: ٤١.

(٢) البحار ٤٩: ١١٣، تاريخ الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، الباب ٩، الحديث الأوّل.

رأسي شعرة فاشهدوا أنّي لست بإمام!»[1].

وروي: أنّه طلبه هارون في إحدى زياراته إلى المدينة، ولـمّـا حضر الإمام عليه السلام قرأ دعاءً وصل إليه من جدّه رسول اللّه صلى الله عليه وآله فقال له هارون: «يا أبا الحسن، قد أمرنا لك بمئة ألف درهم، واكتب حوائج أهلك، فلمّا خرج الإمام عليه السلام وهارون ينظر إليه من قفاه، قال: أردت وأراد اللّه، وما أراد اللّه خير»[2].

الإمام عليه السلام في عهد المأمون وولايته للعهد:

لم يحدث في عهد الأمين شيء يذكر بالنسبة إلى الإمام عليه السلام.

وبعد أن استتبّ الأمر للمأمون ـ بعد مقتل أخيه الأمين ـ حاول أن يجلب إليه أنظار بني عليّ عليه السلام ويستميل إليه قلوبهم، فاستدعى الرضا عليه السلام وجماعة من بني عليٍّ من المدينة إلى مرو، وأنفذ الجلودي لذلك.

وعندما وصل الرضا عليه السلام إلى مرو أكرمه ثمّ أرسل له: «إنّي أُريد أن أخلع نفسي من الخلافة، وأُقلّدك إيّاها فما رأيك في ذلك؟».

فأنكر الرضا عليه السلام هذا الأمر وقال له: «أُعيذك باللّه يا أمير المؤمنين من هذا الكلام وأن يسمع به أحد».

فردّ عليه الرسالة: «فإذا أبيت ما عرضت عليك، فلا بدّ من ولاية العهد من بعدي»، فأبى عليه الرضا عليه السلام إباءً شديداً.

فاستدعاه إليه وخلا به ومعه الفضل بن سهل ذو الرئاستين، ليس في المجلس غيرهم، وقال له: «إنّي قد رأيت أن أُقلّدك أمر المسلمين، وأفسخ ما في رقبتي، وأضعه في رقبتك».

فقال له الرضا عليه السلام: «اللّه اللّه يا أمير المؤمنين، إنّه لا طاقة لي بذلك، ولا قوّة لي عليه».

قال له: «فإنّي مولّيك العهد من بعدي».

فقال الإمام عليه السلام: «اعفني من ذلك يا أمير المؤمنين».

فقال له المأمون كلاماً فيه كالتهديد له على الامتناع عليه، وقال له في كلامه: «إنّ عمر بن الخطّاب جعل الشورى في الستّة، أحدهم جدّك أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وشرط في من خالف منهم أن تضرب عنقه، ولا بدّ من قبولك ما أُريده منك، فإنّي لا أجد محيصاً عنه».

فقال له الرضا عليه السلام: «فإنّي أُجيبك إلى ما تريد من ولاية العهد، على أنّني لا آمر ولا أنهى، ولا أُفتي، ولا أقضي، ولا أُولّي، ولا أعزل، ولا أُغيّر شيئاً ممّا هو قائم».

فأجابه المأمون إلى ذلك كلّه.

ثمّ إنّ المأمون أخذ البيعة من الناس لولاية

---

(١) انظر: روضة الكافي: ٢٥٧، الحديث ٣٧١، والبحار ٤٩: ١١٥، تاريخ الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، الباب ٩، الحديث ٧.

(٢) انظر البحار ٤٩: ١١٦، تاريخ الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، الباب ٩، ذيل الحديث ٧.

العهد للإمام الرضا عليه السلام، وأمر الخاصّة والعامّة بلبس الخضرة.

ثمّ أمر ابنه العبّاس بن المأمون أن يبايع له أوّل الناس، فرفع الرضا عليه السلام يده، فتلقّى وجهه وببطنها وجوههم، فقال له المأمون: «ابسط يدك للبيعة»، فقال الرضا عليه السلام: «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله هكذا كان يبايع، فبايعه الناس ويده فوق أيديهم».

فقامت الشعراء، فجعلوا يذكرون فضل الرضا عليه السلام وما كان من المأمون في أمره.

ثمّ قال المأمون للرضا عليه السلام: «اخطب الناس وتكلّم فيهم»، فحمد اللّه وأثنى عليه، وقال: «إنّ لنا عليكم حقّاً برسول اللّه، ولكم علينا حقّاً به، فإذا أدّيتم إلينا ذلك وجب علينا الحقّ لكم».

ولم ينقل عنه غير هذا في ذلك المجلس.

ثمّ أمر المأمون فضربت له الدراهم وطبع عليها اسم الرضا عليه السلام، وخطب له في كلّ بلد بولاية العهد[1].

دعوة الإمام عليه السلام لصلاة العيد:

ولـمّا حضر العيد وكان قد عُقد للرضا عليه السلام الأمر بولاية العهد، بعث إليه المأمون في الركوب إلى العيد، والصلاة بالناس، والخطبة بهم، فبعث إليه الرضا عليه السلام: «قد علمت ما كان بيني وبينك من الشروط في دخول الأمر، فاعفني من الصلاة بالناس».

فقال له المأمون: «إنّما أُريد بذلك أن تطمئنّ قلوب الناس ويعرفوا فضلك».

ولم تزل الرسل تتردّد بينهما في ذلك، فلمّا ألحّ عليه المأمون، أرسل الإمام عليه السلام إليه: «إن أعفيتني فهو أحبّ إليّ، وإن لم تعفني خرجت كما خرج رسول اللّه صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام».

فقال المأمون: «اخرج كيف شئت».

ثمّ إنّ المأمون أمر القوّاد والناس أن يبكّروا إلى باب الرضا عليه السلام، فقعد الناس لأبي الحسن عليه السلام في الطرقات والسطوح، واجتمع القوّاد والجند عند بابه.

فاغتسل أبو الحسن عليه السلام ولبس ثيابه وتعمّم بعمامة بيضاء من قطن ومسّ شيئاً من الطيب، وأخذ بيده عكّازة، وقال لمواليه: «افعلوا مثل ما فعلت»، فخرجوا بين يديه وهو حافٍ قد شمّر سراويله إلى نصف الساق، وعليه ثياب مشمّرة، فمشى قليلاً ورفع رأسه إلى السماء وكبّر وكبّر مواليه معه، ثمّ مشى حتّى وقف على الباب، فلمّا رآه القوّاد والجند على تلك الحال سقطوا كلّهم عن الدواب إلى الأرض وفعلوا مثله.

وكبّر الرضا عليه السلام على الباب وكبّر الناس معه، فخُيّل إلى الناس أنّ السماء والحيطان تجاوبه، وتزعزعت مرو بالبكاء والضجيج لـمّا رأوا أبا الحسن عليه السلام وسمعوا تكبيره.

(١) انظر: الإرشاد ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٢، وإعلام الورى ٢: ٧٢ ـ ٧٤.

وبلغ المأمون ذلك، فقال له الفضل بن سهل ذو الرئاستين: «يا أمير المؤمنين، إن بلغ الرضا المصلّى على هذا السبيل افتتن به الناس وخفنا كلّنا على دمائنا، فانفذ إليه أن يرجع»، فبعث إليه المأمون: «قد كلّفناك شططاً وأتعبناك، ولسنا نحبّ أن تلحقك مشقّة، فارجع، وليصلِّ بالناس من كان يصلّي بهم على رسمه»، فدعا أبو الحسن عليه السلام بخفّه فلبسه وركب ورجع.

واختلف أمر الناس في ذلك اليوم، ولم ينتظم في صلاتهم[1].

استشهاد الإمام عليه السلام:

روى المفيد وغيره: أنّه كان أبو الحسن الرضا عليه السلام يكثر وعظ المأمون إذا خلا به ويخوّفه بالله ويقبّح له ما يرتكبه من الخلاف، فكان المأمون يظهر قبول ذلك منه ويبطن كراهته واستثقاله.

وكان عليه السلام يزري على الحسن والفضل ابني سهل عند المأمون إذا ذكرهما، ويصف له مساوئهما، وينهاه عن الإصغاء إلى قولهما، فعرفا ذلك منه، فلم يزالا يحطبان عليه عند المأمون حتّى قلبا رأيه وعمل على قتله، فاتّفق أنّه أكل هو والمأمون يوماً طعاماً، فاعتلّ منه الرضا عليه السلام وأظهر المأمون تمارضاً.

وروي أنّ المأمون أمر شخصاً باسم عبد الله بن بشير أن يطوّل أظفاره، ثمّ أعطاه شيئاً شبه التمر الهندي وأمره أن يعجنه بيده، ثمّ دخل ـ أي المأمون على الرضا عليه السلام ـ واستدعى ذلك الشخص وأمره أن يعصر الرمّان بيديه، ثمّ ناول ماءه للإمام عليه السلام، فلم يلبث إلّا يومين حتّى قبض.

وروي: أنّ الرضا عليه السلام كان يعجبه العنب فأُخذ له منه شيء فجعل في موضع أقماعه الإبر أيّاماً، ثمّ نزعت منه، وجيء به إليه، فأكل منه وهو في علّته التي ذُكرت، فقتله، وذكروا أنّ ذلك من لطيف السموم.

وذكروا أيضاً عن أبي الصلت الهروي[1]: أنّه قال: دخلت على الرضا عليه السلام وقد خرج المأمون من عنده، فقال لي: «يا أبا الصلت، قد فعلوها» وجعل يوحّد الله ويمجّده[2].

ولـمّا توفّي الرضا عليه السلام كتم المأمون موته يوماً وليلة، ثمّ أنفذ إلى محمّد بن جعفر الصادق عليه السلام

---

(١) انظر: الإرشاد ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٥، وإعلام الورى ٢: ٧٥ ـ ٧٧.

(١) اسمه عبد السلام بن صالح، قال عنه النجاشي: «روى عن الرضا عليه السلام، ثقة، صحيح الحديث». رجال النجاشي: ٢٤٥، الترجمة ٦٤٣، والظاهر أنّ وثاقته معروفة بين العامّة والخاصّة، وإنّما الكلام في مذهبه، فقد صرّح الشيخ بكونه عاميّ المذهب. انظر رجال الشيخ: ٣٨٠، أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، رقم ١٤، كما تُراجع ترجمته التفصيلية في معجم رجال الحديث ١٠: ١٦ ـ ١٨.

(٢) انظر ذلك كلّه في الإرشاد ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، وإعلام الورى ٢: ٨٠ ـ ٨١.

وجماعة من آل أبي طالب الذين كانوا عنده، فلمّا حضروه نعاه إليهم وبكى، وأظهر حزناً شديداً وتوجّعاً، وأراهم إيّاه صحيح الجسد، وقال: «يعزّ عليَّ يا أخي أن أراك في هذه الحال، قد كنت آمل أن أُقدَّم قبلك، فأبى اللّه إلّا ما أراد»، ثمّ أمر بغسله وتكفينه وتحنيطه، وخرج مع جنازته يحملها حتّى انتهى إلى الموضع الذي هو مدفون فيه الآن فدفنه.

والموضع دار حُميد بن قحطبة في قرية سناباد بأرض طوس، وفيها قبر هارون الرشيد، وقبر أبي الحسن عليه السلام بين يديه في قبلته[1].

فضائل الإمام عليه السلام ومناقبه:

كان إبراهيم بن العبّاس[2] يقول: «ما رأيت الرضا عليه السلام سئل عن شيءٍ قطّ إلّا علمه، ولا رأيت أعلم منه بما كان في الزمان إلى وقته وعصره، وكان المأمون يمتحنه بالسؤال عن كلّ شيء، فيجيب عنه، وكان كلامه كلّه وجوابه وتمثّله انتزاعات من القرآن، وكان يختمه في كلّ ثلاثٍ ويقول: "لو أنّي أردت أن أختمه في أقرب من ثلاث لختمت، ولكنّي ما مررت بآية قطّ إلّا فكّرت فيها، وفي أي شيءٍ أُنزلت، وفي أيّ وقت؛ فلذلك صرت أختمه في كلّ ثلاث"».

وقال أيضاً: «ما رأيت، ولا سمعت بأحد أفضل من أبي الحسن الرضا، وشاهدت منه ما لم أشاهده من أحد، وما رأيته جفا أحداً بكلامه قطّ، ولا رأيته قطع على أحد كلامه حتّى يفرغ منه، وما ردّ أحداً عن حاجة يقدر عليها، ولا مدّ رجليه بين يدي جليس له قطّ، ولا اتّكأ بين يدي جليس له قطّ، ولا رأيته يشتم أحداً من مواليه ومماليكه،

(١) انظر الإرشاد ٢: ٢٧١.

أقول: إنّه كان يخبر مراراً بأنّه سيجتمع هو وهارون، فقد روى الشيخ المفيد بإسناده إلى مسافر أنّه قال: «كنت مع أبي الحسن الرضا عليه السلام بمنى فمرّ يحيى بن خالد، فغطّى وجهه من الغبار، فقال الرضا عليه السلام: مساكين لا يدرون ما يحلّ بهم في هذه السنة، ثمّ قال: واعجب من هذا، هارون وأنا كهاتين، وضمّ إصبعيه.

قال مسافر: فواللّه ما عرفت معنى حديثه حتّى دفنّاه معه». الإرشاد ٢: ٢٥٨.

(٢) جاء في وفيات الأعيان: «إبراهيم بن العبّاس بن محمّد بن صول، بغداديٌّ، أصله من خراسان، يكنّى بأبي إسحاق، أشعر نظرائه الكتّاب، وأرقّهم لساناً... وهو أنعت الناس للزمان وأهله، غير مدافع، وأصله = تركي، وكان صول وفيروز أخوين مَلِكا جرجان، تركيان، تمجّسا وصارا أشباه الفرس، فلمّا حضر يزيد بن المهلّب بن أبي صفرة جرجان أمّنهما، فلم يزل صول معه وأسلم على يده حتّى قتل معه يوم العقر...

واتّصل إبراهيم وأخوه عبد اللّه بذي الرياستين الفضل بن سهل، ثمّ تنقّل في أعمال السلطان ودواوينه إلى أن توفّي وهو يتقلّد ديوان الضياع والنفقات بسرّ من رأى، للنصف من شعبان سنة ثلاث وأربعين ومئتين». وفيات الأعيان ١: ٤٥ ـ ٤٦، الترجمة ١١، نقلاً عن كتاب «الورقة».

وما رأيته تفل قطّ، ولا رأيته يقهقه في ضحكه، بل كان ضحكه التبسّم، وكان إذا خلا ونصبت مائدته أجلس على مائدته مماليكه ومواليه حتّى البوّاب والسائس، وكان قليل النوم بالليل، كثير السهر، يحيي أكثر لياليه من أوّلها إلى الصبح، وكان كثير الصوم، ولا يفوته صيام ثلاثة أيام في الشهر، ويقول: "ذلك صوم الدهر". وكان كثير المعروف والصدقة في السرّ، وأكثر من ذلك يكون منه في الليالي المظلمة، فمن زعم أنّه رأى مثله في فضله فلا تصدّقوه»[1].

وقال أبو الصلت الهروي: «ما رأيت أعلم من عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، ولا رآه عالم إلّا شهد له بمثل شهادتي، ولقد جمع المأمون في مجلس له ذوات عدد علماء الأديان وفقهاء الشريعة والمتكلّمين، فغلبهم عن آخرهم، حتّى ما بقي أحدٌ منهم إلّا أقرّ له بالفضل، وأقرّ على نفسه بالقصور.

ولقد سمعت عليّ بن موسى الرضا يقول: "كنت أجلس في الروضة ـ والعلماء بالمدينة متوافرون ـ فإذا أعيا الواحد منهم عن مسألة أشاروا إليّ بأجمعهم وبعثوا إليّ بالمسائل، فأجيب عنها"»[2].

وقال أبو الصلت: «ولقد حدّثني محمّد بن إسحاق بن موسى بن جعفر، عن أبيه: أنّ موسى بن جعفر عليه السلام كان يقول لبنيه: هذا أخوكم عليّ بن موسى عالم آل محمّد، فاسألوه عن أديانكم، واحفظوا ما يقول لكم، فإنّي سمعت أبي، جعفر بن محمّد، غير مرّة يقول لي: إنّ عالم آل محمّد لفي صلبك، وليتني أدركته، فإنّه سميّ أمير المؤمنين عليّ عليه السلام»[1].

ونظر أبو نواس[2] يوماً إلى الرضا عليه السلام وقد خرج من عند المأمون على بغلة له، فدنا منه وسلّم عليه، وقال: «يابن رسول اللّه، قد قلت فيك أبياتاً وأنا أُحبّ أن تسمعها منّي.

قال: هاتِ، فأنشأ يقول:

مطهّرون نقيّات ثيابهم
تجري الصلاة عليهم أين ما ذكروا

من لم يكن علويّاً حين تنسبه
فما له في قديم الدهر مفتخر

فاللّه لمّا برا خلقاً فاتقنه
صفّاكم واصطفاكم أيّها البشر

فأنتم الملأ الأعلى وعندكم
علم الكتاب وما جاءت به السور

---

(1) إعلام الورى ٢: ٦٣ ـ ٦٤.

(2) المصدر المتقدّم: ٦٤.

(1) إعلام الورى ٢: ٦٤ ـ ٦٥. توفّي الإمام الصادق عليه السلام في الخامس والعشرين من شوّال سنة ١٤٨هـ، وولد الإمام الرضا عليه السلام في الحادي عشر من ذي القعدة في السنة نفسها، فلم يدرك الإمام الصادق حفيده الرضا عليه السلام.

(2) هو الحسن بن هانئ الشاعر المعروف، انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٢: ٩٥، الترجمة ١٧٠.

فقال الرضا عليه السلام: قد جئتنا بأبيات ما سبقك إليها أحدٌ. يا غلام، هل معك من نفقتنا شيء؟

فقال: ثلاثمئة دينار.

فقال: أعطها إيّاه، ثمّ قال: لعلّه استقلّها، يا غلام، سق إليه البغلة»[1].

ولأبي نواس أيضاً:

قيل لي: أنت أوحد الناس طرّاً
في فنونٍ من الكلام النبيه
لك من جوهر الكلام بديع
يثمر الدرّ في يدي مجتنيه
فعلامَ تركت مدح ابن موسى
والخصال التي تجمّعن فيه
قلت: لا أهتدي لمدح إمامٍ
كان جبريل خادماً لأبيه[2]

ودخل دعبل بن عليّ الخزاعي[3] على الرضا عليه السلام بمرو، فقال له: يابن رسول اللّه، إنّي قد قلت فيكم قصيدة، وآليت على نفسي أن لا أُنشدها أحداً قبلك.

فقال عليه السلام: هاتها، فأنشده:

مدارس آيات خلت من تلاوة
ومنزل وحي مقفر العرصات

فلمّا بلغ قوله:

أرى فيئهم في غيرهم متقسّماً
وأيديهم من فيئهم صفرات

بكى أبو الحسن عليه السلام، وقال له: «صدقت يا خزاعي».

فلمّا بلغ قوله:

إذا وتروا مدّوا إلى واتريهم
أكفّاً عن الأوتار منقبضات

جعل الرضا عليه السلام يقلّب كفّيه ويقول: «أجل واللّه منقبضات».

فلمّا بلغ قوله:

لقد خفت في الدنيا وأيام سعيها
وإنّي لأرجو الأمن بعد وفاتي

قال الرضا عليه السلام: «آمنك اللّه يوم الفزع الأكبر».

فلمّا انتهى إلى قوله:

وقبر ببغداد لنفس زكيّة
تضمّنها الرحمن في الغرفات

قال الرضا عليه السلام: «أفلا أُلحق لك بهذا الموضع بيتين بهما تمام قصيدتك؟».

فقال: بلى يابن رسول اللّه.

فقال عليه السلام:

---

(١) و (٢) إعلام الورى ٢: ٦٥.

(٣) قال عنه النجاشي: «دِعبل بن عليّ بن رزين... أبو عليّ الشاعر، مشهور، من أصحابنا.
صنّف كتاب طبقات الشعراء، وكتاب الواحدة في مثالب العرب ومناقبها». رجال النجاشي: ١٦١ ـ ١٦٢، الترجمة ٤٢٨.
قيل: ولد سنة ١٤٨هـ، ومات سنة ٢٤٥هـ. انظر ترجمته التفصيلية في معجم رجال الحديث ٧: ١٤٣ ـ ١٤٦، ووفيات الأعيان ٢: ٢٦٦ ـ ٢٧٠، الترجمة ٢٢٧.

«وقبر بطوس يا لها من مصيبة
تـوقّد في الأحشـاء بـالحرقات
إلى الحشر حتّى يبعث اللّه قائماً
يـفرّج عـنّا الهمّ والكـربات»

فقال دعبل: يابن رسول اللّه، هذا القبر الذي بطوس قبر من هو؟

فقال عليه السلام: «قبري، ولا تنقضي الأيّام والليالي حتّى تصير طوس مختلف شيعتي وزوّاري[1]، ألا فمن زارني في غربتي بطوس كان معي في درجتي يوم القيامة مغفوراً له»[2].

ثمّ أعطاه عليه السلام صرّة، فردّها دعبل وطلب منه ثوباً من ثيابه، فأعطاه الإمام عليه السلام جبّة وردّ عليه الصرّة.

ولدعبل مع هذه الجبّة والصرّة إلى حين رجوعه إلى الكوفة قصص معروفة[1].

حديث سلسلة الذهب:

لـمّا دخل الإمام الرضا عليه السلام نيسابور في طريقه إلى مرو استقبله الناس بمختلف طبقاتهم، وخاصّة العلماء وطلبة العلم والمحدّثين، فأحاطوا به والتمسوا منه أن يريهم وجهه ويحدّثهم بحديث عن آبائه عن جدّه رسول اللّه صلى الله عليه وآله.

فأمر غلمانه بكشف المظلّة عن القبّة، فعلا الضجيج، فصاح العلماء: معاشر الناس، اسمعوا وعوا وانصتوا لسماع ما ينفعكم، ولا تؤذونا بكثرة صراخكم وبكائكم...

فقال عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: «حدّثني أبي موسى الكاظم، قال: حدّثني أبي جعفر الصادق، قال: حدّثني أبي محمّد بن عليّ الباقر، قال: حدّثني أبي عليّ بن الحسين زين العابدين، قال: حدّثني أبي الحسين بن عليّ شهيد أرض كربلاء، قال: حدّثني أبي أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام شهيد أرض الكوفة، قال: حدّثني أخي وابن عمّي محمّد رسول اللّه صلى الله عليه وآله، قال: حدّثني جبرئيل، قال: سمعت ربّ العزّة سبحانه وتعالى يقول: "كلمة

---

(١) سبحان اللّه! ها أنا ذا وفّقت هذه الأيام ـ وهي آخر الصيف المصادف لشهر جمادى الآخرة من سنة ألف وأربعمئة وثلاث وعشرين ـ لزيارة سيّدي ومولاي أبي الحسن الرضا عليه السلام وها أنا أشاهد بأمّ عيني عشرات الآلاف من زوّاره ـ وربّما بلغوا في كلّ سنة أكثر من عشرة ملايين كما أعلنتها الجهات الرسمية ـ وهم يفدون إلى زيارته من داخل إيران وخارجها.

وربّما بلغ الزحام حدّاً لا يتمكّن الإنسان معه من الوصول إلى الصحون والأروقة المحيطة بالروضة المشرّفة، فكيف بالروضة نفسها؟! وقد اضطررت البارحة إلى تغيير مسيري عدّة مرّات للتمكّن من الوصول إلى أحد الصحون المشرّفة، فخاطبت الإمام عليه السلام وقلت: سيّدي يا أبا الحسن، زاد اللّه في شرفك وشرف آبائك الطاهرين، وخاب شانئوكم وحاسدوكم والباغون عليكم يا أهل البيت!

(٢) إعلام الورى ٢: ٦٦ ـ ٦٧.

(١) انظر إعلام الورى ٢: ٦٦ ـ ٦٧.

لا إله إلّا اللّه حصني، فمن قالها دخل حصني، ومن دخل حصني أمن من عذابي"»[١].

وفي بعض الروايات: «فلمّا مرّت الراحلة نادانا: بشروطها، وأنا من شروطها»[٢].

ونقل النصّ بأنحاء أُخر من قبيل: «... قال اللّه جلّ جلاله: إنّي أنا اللّه لا إله إلّا أنا فاعبدوني، من جاء منكم بشهادة أن لا إله إلّا اللّه بالإخلاص دخل في حصني، ومن دخل حصني أمن من عذابي»[٣].

الإمام الرضا عليه السلام يصلّي للاستسقاء:

احتبس المطر أيام كان الإمام عليه السلام بخراسان بعد ولاية عهده للمأمون، فجعل بعض حاشية المأمون والمتعصّبين على الرضا عليه السلام يقولون: «انظروا لمّا جاءنا عليّ بن موسى وصار وليّ عهدنا فحبس اللّه تعالى عنّا المطر، فاتّصل ذلك بالمأمون فاشتدّ عليه. فقال للرضا عليه السلام: قد احتبس المطر، فلو دعوت اللّه عزّ وجلّ أن يمطر الناس.

قال الرضا عليه السلام: نعم.

قال: فمتى تفعل ذلك؟ وكان ذلك يوم الجمعة.

قال عليه السلام: يوم الاثنين، فإنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله أتاني البارحة في منامي ومعه أمير المؤمنين عليه السلام وقال: يا بنيّ، انتظر يوم الاثنين، فابرز إلى الصحراء واستسق؛ فإنّ اللّه عزّ وجلّ سيسقيهم، وأخبرهم بما يريك اللّه ممّا لا يعلمون حاله؛ ليزداد علمهم بفضلك ومكانك من ربّك عزّ وجلّ.

فلمّا كان يوم الاثنين غدا إلى الصحراء وخرج الخلائق ينظرون، فصعد المنبر، فحمد اللّه وأثنى عليه، ثمّ قال: اللهمّ يا ربّ أنت عظّمت حقّنا أهل البيت فتوسّلوا بنا كما أمرت، وأمّلوا فضلك ورحمتك، وتوقّعوا إحسانك ونعمتك، فاسقهم سقياً نافعاً عامّاً غير رائث ولا ضائر، وليكن ابتداء مطرهم بعد انصرافهم من مشهدهم هذا إلى منازلهم ومقارّهم».

ثمّ جاءت سحابة بوابل المطر فملأت الأودية والحياض والغدران والفلوات، فجعل الناس يقولون: هنيئاً لولد رسول اللّه صلى الله عليه وآله كرامات اللّه عزّ وجلّ"[١].

تلامذة الإمام الرضا عليه السلام:

كان تلامذة الإمام الرضا عليه السلام والراوون عنه كثيرين؛ وذلك لقلّة الضغوط السياسية عليه نسبيّاً،

---

(١) انظر: البحار ٤٩: ١٢٦ ـ ١٢٧، تاريخ الإمام الرضا عليه السلام، باب خروجه من نيسابور، الحديث ٣، نقلاً عن كشف الغمّة، عن تاريخ نيسابور، والفصول المهمّة: ٢٤٢ ـ ٢٤٣، نقلاً عن تاريخ نيسابور.

(٢) انظر البحار ٤٩: ١٢٣، باب وروده عليه السلام نيسابور، الحديث ٤.

(٣) البحار ٤٩: ١٢٢، باب وروده إلى نيسابور، الحديث ٣.

(١) انظر البحار ٤٩: ١٨٠ ـ ١٨١، باب سائر ما جرى بينه وبين المأمون، الحديث ١٦.

فقد تقدّم أنّ هارون لم يتعرّض للإمام عليه السلام كثيراً، وهكذا كان الأمر أيام المأمون، ولو بحسب الظاهر حتّى استشهد عليه السلام، وذلك يعني حرية الاتّصال بالإمام عليه السلام نسبيّاً والأخذ من علومه.

وقد ذكر الشيخ الطوسي أسماء ما يقارب ثلاثمئة وعشرين ممّن روى عن الإمام الرضا عليه السلام نكتفي بذكر ثلاثة منهم:

١ ـ محمّد بن أبي عمير:

قال عنه النجاشي: «بغدادي الأصل والمقام، لقي أبا الحسن موسى عليه السلام وسمع منه أحاديث، كنّاه في بعضها، فقال: يا أبا أحمد، وروى عن الرضا عليه السلام. جليل القدر، عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين، الجاحظ يحكي عنه في كتبه... وقال:... "كان وجهاً من وجوه الرافضة"، وكان حبس في أيام الرشيد، فقيل: ليَلي القضاء، وقيل: إنّه وُلّي بعد ذلك، وقيل: بل ليدلّ على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر عليه السلام. وروي أنّه ضُرب أسواطاً بلغت منه، فكاد أن يقرّ لعظيم الألم، فسمع محمّد بن يونس بن عبد الرحمن وهو يقول: اتّق اللّه يا محمّد بن أبي عمير، فصبر ففرّج اللّه.

وروي أنّه حبسه المأمون حتّى ولّاه قضاء بعض البلاد.

وقيل: إنّ أُخته دفنت كتبه في حال استتارها وكونه في الحبس أربع سنين، فهلكت الكتب.

وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدّث من حفظه، وممّا كان سلف له في أيدي الناس؛ فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله، وقد صنّف كتباً كثيرة»[1].

وقال عنه الشيخ الطوسي: «كان من أوثق الناس عند الخاصّة والعامّة وأنسكهم نسكاً، وأورعهم، وأعبدهم، وقد ذكره الجاحظ في كتابه في فخر قحطان على عدنان بهذه الصفة التي وصفناه، وذكر أنّه كان أوحد زمانه في الأشياء كلّها.

وأدرك من الأئمّة عليهم السلام ثلاثة: أبا إبراهيم موسى بن جعفر ولم يرو عنه، وأبا الحسن الرضا وروى عنه، والجواد عليه السلام.

وروى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى كتب مئة رجل من رجال أبي عبد اللّه عليه السلام»[2].

وذكروا أنّه كان له من المصنّفات أربعة وتسعون كتاباً[3].

توفّي سنة مئتين وسبع عشرة من الهجرة[4].

٢ ـ أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي:

قال عنه النجاشي: «أحمد... كوفيٌّ لقي الرضا وأبا جعفر عليهما السلام، وكان عظيم المنزلة عندهما»[5].

---

(١) رجال النجاشي: ٣٢٦، الترجمة ٨٨٧.

(٢) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٢٦٥ ـ ٢٦٦، الترجمة ٥٩١.

(٣) انظر: رجال النجاشي: ٣٢٦، والفهرست (للشيخ الطوسي): ٢٦٦.

(٤) انظر رجال النجاشي: ٣٢٧، الترجمة ٨٨٧.

(٥) رجال النجاشي: ٧٥، الترجمة ١٨٠.

ثمّ ذكر كتبه.

وقال عنه الشيخ الطوسي: «... كوفيّ ثقة لقي الرضا عليه السلام، وكان عظيم المنزلة عنده، وروى عنه كتاباً»[1]. ثمّ ذكر كتبه.

وروى الكشّيّ عنه أنّه قال: «دخلت على أبي الحسن عليه السلام أنا وصفوان بن يحيى ومحمّد بن سنان ـ وأظنّه قال: عبد الله بن المغيرة أو عبد الله بن جندب، وهو بصري ـ فجلسنا عنده ساعة، ثمّ قمنا، فقال لي: أمّا أنت يا أحمد فاجلس! فجلست، فأقبل يحدّثني فأسأله فيجيبني، حتّى ذهب عامّة الليل، فلمّا أردت الانصراف، قال لي: يا أحمد، تنصرف أو تبيت؟

قلت: جعلت فداك، ذلك إليك، إن أمرت بالانصراف انصرفت، وإن أمرت بالقيام أقمت.

قال: أقم، فهذا الحرس، وقد هدأ الليل وناموا.

فقام وانصرف فلمّا ظننت أنّه قد دخل، خررت لله ساجداً، فقلت: الحمد لله، حجّة الله ووارث علم النبيّين أنس بي من بين إخواني وحبّبني، فأنا في سجدتي وشكري فما علمت إلّا وقد رفسني برجله، ثمّ قمت، فأخذ بيدي فغمزها، ثمّ قال: يا أحمد، إنّ أمير المؤمنين عليه السلام عاد صعصعة بن صوحان في مرضه، فلمّا قام من عنده قال له: "يا صعصعة، لا تفتخرنّ على إخوانك بعيادتي إيّاك، واتّق الله"، ثمّ انصرف عنّي»[2].

(١) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٣٦، الترجمة ٧٢.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٥٨٧، الرقم ١٠٩٩.

توفّي سنة مئتين وإحدى وعشرين[1].

٣ ـ زكريّا بن آدم:

قال عنه النجاشي: «زكريّا بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعري القمّي، ثقة، جليل، عظيم القدر، وكان له وجهٌ عند الرضا عليه السلام»[2].

ثمّ عدّ كتبه ومنها: كتاب مسائله للرضا عليه السلام.

ونقل الكشّي بإسناده عنه، أنّه قال للرضا عليه السلام: «إنّي أُريد الخروج عن أهل بيتي، فقد كثر السفهاء فيهم، فقال: لا تفعل، فإنّ أهل بيتك يدفع عنهم بك، كما يدفع عن أهل بغداد بأبي الحسن الكاظم عليه السلام»[3].

ونقل بإسناده عن عليّ بن المسيّب، قال: «قلت للرضا عليه السلام شقّتي بعيدة، ولست أصِل إليك في كلّ وقت، فممّن آخذ معالم ديني؟ فقال: من زكريا بن آدم القمّي، المأمون على الدين والدنيا.

قال عليّ بن المسيّب، فلمّا انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عمّا احتجت إليه»[4].

احتجاجات الإمام الرضا عليه السلام:

سجّلت احتجاجات كثيرة للإمام الرضا عليه السلام مع جميع أهل الملل والنحل ومختلف فِرق المسلمين،

(١) انظر رجال النجاشي: ٧٥، الترجمة ١٨٠.

(٢) رجال النجاشي: ١٧٤، الترجمة ٤٥٨.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٥٩٤، الرقم ١١١١.

(٤) المصدر المتقدّم: الرقم ١١١٢.

خاصّة في السنين الأخيرة من حياته التي قضاها مع المأمون؛ وذلك لأنّ المأمون كان يغري به من يحاججه ويناظره لعلّه يحطّ من قدره أمام الناس وخاصّة العلماء، كما كان للمأمون نفسه حوارات ومناظرات مع الإمام عليه السلام، للسبب نفسه، أو للاستفادة منه.

احتجاج الإمام عليه السلام مع علماء سائر الأديان:

فمن تلك الاحتجاجات ما رووه: من أنّ المأمون أمر الفضل بن سهل أن يجمع له علماء الأديان والفِرق والمتكلّمين، فجمعهم وأدخلهم على المأمون بأمره، ثمّ قال لهم المأمون: إنّما جمعتكم لخير وأحببت أن تناظروا ابن عمّي هذا المدني، القادم عليّ، فإذا كان بكرة فاغدوا عليَّ ولا يتخلّف منكم أحد.

فقالوا: السمع والطاعة يا أمير المؤمنين.

ثمّ أخبر المأمون الإمام عليه السلام بذلك.

ولـمّا صار الغد أرسل إلى الإمام عليه السلام، فدخل والمجلس غاصٌّ بأهله، فقام المأمون وقاموا جميعاً، فجلس الإمام عليه السلام، ثمّ أمر القائمين بالجلوس.

ثمّ التفت المأمون إلى الجاثليق[1]: فقال: يا جاثليق، هذا ابن عمّي عليّ بن موسى بن جعفر، وهو من ولد فاطمة بنت نبيّنا، وابن عليّ بن أبي طالب صلوات اللّه عليهما، فأُحبّ أن تكلّمه وتحاجّه وتنصفه.

فقال الجاثليق: يا أمير المؤمنين، كيف أُحاجّ رجلاً يحتجّ عليَّ بكتاب أنا منكره؟ ونبيٍّ لا أُؤمن به؟

فقال الرضا عليه السلام: يا نصراني، فإن احتججت عليك بإنجيلك أتقرُّ به؟

قال الجاثليق: وهل أقدر على دفع ما نطق به الإنجيل؟ نعم، واللّه أقرّ به على رغم أنفي.

فقال الرضا عليه السلام: سل عمّا بدا لك وافهم الجواب.

فقال الجاثليق: ما تقول في نبوّة عيسى وكتابه؟ هل تنكر منهما شيئاً؟

قال الرضا عليه السلام: أنا مقرٌّ بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به أُمّته وأقرّت به الحواريون، وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وبكتابه ولم يبشّر به أُمّته.

قال الجاثليق: أليس إنّما تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟

قال: بلى.

قال: فأقم شاهدين من غير أهل ملّتك على نبوّة محمّد ممّن لا تنكره النصرانيّة، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملّتنا.

قال الرضا عليه السلام: الآن جئت بالنصفة يا نصراني، ألا تقبل منّي العدل المقدّم عند المسيح عيسى بن مريم؟

قال الجاثليق: من هذا العدل؟ سمّه لي.

---

(١) الجاثليق: مقدّم الأساقفة عند بعض الطوائف المسيحية الشرقية. انظر المعجم الوسيط: «جاثليق».

قال: ما تقول في يوحنّا الديلمي؟

قال: بخٍ بخٍ، ذكرت أحبّ الناس إلى المسيح.

قال عليه السلام: فأقسمت عليك هل نطق الإنجيل أنّ يوحنّا قال: إنّ المسيح أخبرني بدين محمّد العربي، وبشّرني به أنّه يكون من بعده، فبشّرت به الحواريون فآمنوا به؟

قال الجاثليق: قد ذكر ذلك يوحنّا عن عيسى وبشّر بنبوّة رجل وبأهل بيته ووصيّه ولم يلخّص متى يكون ذلك، ولم يسمّ لنا القوم فنعرفهم.

قال الرضا عليه السلام: فإن جئناك بمن يقرأ الإنجيل فتلا عليك ذكر محمّد وأهل بيته وأُمّته أفتؤمن به؟

قال: شديداً.

ثمّ استشهد ببعض من كان يعرف الإنجيل هناك، وتلا هو عليه السلام السفر الثالث من الإنجيل حتّى وصل إلى ذكر محمّد وأهل بيته عليهم السلام. فأقرّ الجاثليق.

ثمّ دارت محاورات أُخرى بين الإمام عليه السلام والجاثليق أفحم فيها الجاثليق، ثمّ جاء دور كبير علماء اليهود، والمجوس، والصابئة، وخاصّة عمران الصابي، وكانت النتيجة إفحام هؤلاء جميعاً.

والمحاورة طويلة ذكرها الصدوق في كتابي التوحيد، وعيون أخبار الرضا، ونقلها المجلسي[1] في البحار عنها.

(١) انظر: التوحيد (للصدوق): ٤٤١ ـ ٤٤٧، وعيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٥٦ ـ ١٦١، والبحار ١٠: ٢٩٩ ـ ٣١٨، كتاب الاحتجاج، باب مناظرات الإمام الرضا عليه السلام، الحديث الأوّل، و٤٩: ١٧٣ ـ ١٧٩، =

ولم يصب المأمون في ذلك المجلس إلّا الندم ممّا فعله؛ لأنّه لم يحصل إلّا على عكس ما كان يأمله.

وذكروا محاورات أُخرى للإمام مع سائر العلماء والمتكلّمين، لم يسع المجال للتعرّض لها[1].

محاورات الإمام عليه السلام مع المأمون:

كانت للإمام عليه السلام محاورات كثيرة مع المأمون، فأغلب مجالسه معه كانت تحتوي على سؤال أو حوار نذكر نماذج منها على سبيل المثال:

١ ـ كان الإمام الرضا عليه السلام والمأمون يسيران، فقال المأمون: «يا أبا الحسن، إنّي فكّرت في شيءٍ فنتج لي الفكر الصواب فيه، فكّرت في أمرنا وأمركم ونسبنا ونسبكم فوجدت الفضيلة فيه واحدة، ورأيت اختلاف شيعتنا في ذلك محمولاً على الهوى والعصبيّة.

فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّ لهذا الكلام جواباً إن شئت ذكرته لك، وإن شئت أمسكت؟

فقال له المأمون: إنّي لم أقله إلّا لأعلم ما عندك فيه.

قال له الرضا عليه السلام: أُنشدك يا أمير المؤمنين، لو أنّ اللّه بعث نبيّه محمّداً صلى الله عليه وآله، فخرج علينا من وراء أكمة من هذه الآكام يخطب إليك ابنتك كنت مزوّجه إيّاها؟

= تاريخ الإمام الرضا عليه السلام، باب سائر ما جرى بينه وبين المأمون، الحديث ١٢ ملخّصاً.

(١) انظر المصادر المتقدّمة مع اختلاف في الصفحات.

فقال المأمون: يا سبحان الله! وهل يرغب أحد عن رسول الله صلى الله عليه وآله؟!

فقال له الرضا عليه السلام: أفتراه كان يحلّ له أن يخطب إليّ؟

فسكت المأمون هُنيهة، ثمّ قال: أنتم والله أمسّ برسول الله رحماً»[1].

فنبّهه الإمام عليه السلام بأنّ الولد أقرب إلى الإنسان من ولد العمّ بلا ارتياب، فكيف يصحّ أن يتساويا بالفضل من حيث القرب؟!

٢ ـ وقال المأمون يوماً للرضا عليه السلام: «أخبرني بأكبر فضيلة لأمير المؤمنين عليه السلام يدلّ عليها القرآن.

فقال الرضا عليه السلام: فضيلة في المباهلة، قال جلّ جلاله: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[2].

فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله الحسن والحسين عليهما السلام فكانا ابنيه، ودعا فاطمة عليها السلام فكانت في هذا الموضع نساؤه، ودعا أمير المؤمنين عليه السلام فكان نفسه بحكم الله عزّ وجلّ، فقد ثبت أنّه ليس أحد من خلق الله تعالى أجلّ من رسول الله صلى الله عليه وآله وأفضل، فوجب أن لا يكون أحد أفضل من نفس رسول الله صلى الله عليه وآله بحكم الله تعالى.

فقال المأمون: أليس قد ذكر الله تعالى الأبناء بلفظ الجمع؟ وإنّما دعا رسول الله ابنيه خاصّة، وذكر النساء بلفظ الجمع؟ وإنّما دعا رسول الله صلى الله عليه وآله ابنته وحدها، فألا جاز أن يذكر الدعاء لمن هو نفسه ويكون المراد نفسه في الحقيقة دون غيره، فلا يكون لأمير المؤمنين عليه السلام ما ذكرت من الفضل؟

فقال الرضا عليه السلام: ليس يصحّ ما ذكرت يا أمير المؤمنين، وذلك أنّ الداعي إنّما يكون داعياً لغيره، كما أنّ الآمر آمر لغيره، ولا يصحّ أن يكون داعياً لنفسه في الحقيقة، كما لا يكون آمراً لها في الحقيقة.

وإذا لم يدع رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً في المباهلة إلّا أمير المؤمنين عليه السلام، فقد ثبت أنّه نفسه التي عناها الله سبحانه في كتابه وجعل حكمه ذلك في تنزيله.

فقال المأمون: إذا ورد الجواب سقط السؤال»[1].

٣ ـ وقال المأمون: «يا أبا الحسن، أخبرني عن جدّك عليّ بن أبي طالب: بأيّ وجه هو قسيم الجنّة والنار؟ فقال: يا أمير المؤمنين، ألم تروِ عن أبيك، عن آبائه، عن عبد الله بن عبّاس، أنّه قال: سمعت رسول الله يقول: حبّ عليٍّ إيمان وبغضه كفر؟

فقال: بلى.

قال الرضا عليه السلام: فقسّم الجنّة والنار.

(١) البحار ١٠: ٣٤٩ ـ ٣٥٠، كتاب الاحتجاج، باب مناظرات الرضا عليه السلام، الحديث ٩، و ٤٩: ١٨٧، تاريخ الإمام الرضا عليه السلام، باب سائر ما جرى بينه وبين المأمون، الحديث ١٩.

(٢) آل عمران: ٦١.

(١) البحار ١٠: ٣٥٠، كتاب الاحتجاج، باب مناظرات الرضا عليه السلام، الحديث ١٠، و ٤٩: ١٨٨، تاريخ الإمام الرضا عليه السلام، باب سائر ما جرى بينه وبين المأمون، الحديث ٢٠.

فقال المأمون: لا أبقاني اللّه بعدك يا أبا الحسن، أشهد أنّك وارث علم رسول اللّه ﷺ»[١].

وللرواية تتمّة.

تاسعاً ـ الإمام محمّد بن عليّ الجواد عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو محمّد بن عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

وأُمّه: أمّ ولد يقال لها: سبيكة، أو خيزران، وكانت نوبيّة[٢]، وقيل: مريسيّة[٣]، وقيل: كانت من أهل بيت مارية القبطية[٤].

كنيته ولقبه:

كنيته أبو جعفر الثاني، وألقابه: التقيّ، الجواد، المرتضى، المنتجب[٥].

(١) البحار ٤٩: ١٧٢، تاريخ الإمام الرضا عليه السلام، باب سائر ما جرى بينه وبين المأمون، ذيل الحديث ١٠.

(٢) نسبة إلى نوب، وهم جيل من الناس موطنهم ـ وهو بلاد النوبة ـ يقع في الجزء الجنوبي من بلاد مصر. المعجم الوسيط: «النوبة».

(٣) ومريسة: قرية بمصر، وولاية من ناحية الصعيد. معجم البلدان ٥: ١١٨، «مريسة».

(٤) و(٥) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٩٢، والإرشاد ٢: ٢٧٣، والتهذيب ٦: ٩٠، وإعلام الورى ٢: ٩١، والبحار ٥٠: ١ ـ ١٧، تاريخ الإمام الجواد عليه السلام، باب مولده.

مولده:

ولد سنة مئة وخمس وتسعين من الهجرة، واختلف في الشهر واليوم، فقيل: في شهر رمضان، وهو الذي ذكره المشايخ ـ الكليني والمفيد والطوسي ـ وقيل: في العاشر من رجب[١].

وقد ورد عن أبيه الرضا عليه السلام، أنّه قال فيه: «هذا المولود الذي لم يولد مولود أعظم على شيعتنا بركة منه»[٢].

ولعلّ وجهه: أنّه لمّا لم يولد غير أبي جعفر عليه السلام للإمام الرضا عليه السلام، وكان الشيعة يفكّرون قبل ولادته: كيف يكون مصير الإمامة؟ لأنّها لا تجتمع لأخوين بعد الحسن والحسين عليهما السلام، ولم يكن للإمام الرضا عليه السلام ولدٌ حينئذٍ، فمن يكون الإمام إذن بعد أبي الحسن الرضا عليه السلام؟[٣]

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٩٢، والإرشاد ٢: ٢٧٣، والتهذيب ٦: ٩٠، وإعلام الورى ٢: ٩١، والبحار ٥٠: ١ ـ ١٧، تاريخ الإمام الجواد عليه السلام، باب مولده.

(٢) الإرشاد ٢: ٢٧٩.

(٣) روى في الإرشاد: أنّه كتب ابن قياما إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام كتاباً يقول فيه: «كيف تكون إماماً وليس لك ولد؟ فأجابه أبو الحسن عليه السلام: وما علمك أنّه لا يكون لي ولد؟ واللّه لا تمضي الأيّام والليالي حتّى يرزقني اللّه ذكراً يفرّق بين الحقّ والباطل». الإرشاد ٢: ٢٧٧.

وكانت محنة الإمام الرضا عليه السلام في ذلك كبيرة حتّى بعد ولادة الإمام الجواد عليه السلام، حيث كان بعضهم =

وعند ولادته زالت هذه الشكوك والأوهام، وكانت هذه أعظم بركة على الشيعة.

وفـــاته:

توفّي في آخر ذي القعدة سنة مئتين وعشرين ببغداد بعد إشخاص المعتصم إيّاه من المدينة ـ على تفصيل يأتي ـ ودفن في مقابر قريش عند قبر جدّه موسى بن جعفر عليه السلام[1].

وسوف يأتي سبب وفاته[2].

عمره الشريف:

كان عمره خمساً وعشرين سنة، وعاش بعد أبيه سبع عشرة سنة[3]. وهو أصغر الأئمّة عليهم السلام سنّاً.

مدّة إمامته:

بلغت إمامته سبع عشرة سنة، وهي المدّة التي عاشها بعد أبيه صلوات الله عليهما.

حكّام عصره:

عاصره من الحكّام: المأمون، وأخوه محمّد المعتصم.

تزويج المأمون ابنته أمّ الفضل للإمام عليه السلام:

بعد أن استشهد الإمام الرضا عليه السلام، وعاد المأمون إلى بغداد، استدعى الإمام الجواد من المدينة وهو ابن تسع سنين وأشهر، وقصد أن يزوّجه ابنته أمّ الفضل؛ لأنّه قد شُغِف به؛ لما رأى من فضله مع صغر سنّه وبلوغه في العلم والحكمة والأدب وكمال العقل ما لم يساوه فيه أحدٌ من مشايخ أهل زمانه.

ولمّا بلغ ذلك العبّاسيّين استعظموه، فحذّروه من ذلك وأظهروا له خوفهم واستياءهم.

فأجابهم: بأنّه اختاره لبروزه على أهل الفضل كافّة في العلم والفضل مع صغر سنّه.

فقالوا: إنّه صبيٌّ لا معرفة له ولا فقه، فأمهله ليتأدّب ويتفقّه في الدين.

فقال لهم: ويحكم إنّني أعرف بهذا الفتى منكم، وإنّ هذا من أهل بيتٍ علمهم من الله وموادّه وإلهامه، لم يزل آباؤه أغنياء في علم الدين والأدب عن الرعايا الناقصة عن حدّ الكمال، فإن شئتم فامتحنوا أبا جعفر بما يتبيّن لكم به ما وصفت من حاله.

فاختاروا يحيى بن أكثم ـ وكان قاضي القضاة ـ على أن يسأله مسألة لا يعرف الجواب فيها، ووعدوه بأموال نفيسة على ذلك.

= يشكّك في إمامته من حيث صغر سنّه، فيقول الإمام الرضا عليه السلام: «وما يضرّ ذلك! قد قام عيسى بالحجّة وهو ابن أقلّ من ثلاث سنين». الإرشاد ٢: ٢٧٦، وسوف نذكر بعض ما يتّصل بذلك عند الكلام عن احتجاجات الإمام الجواد عليه السلام.

(١) و (٣) انظر المصادر المذكورة في الهامش ٤ و٥ من العمود الأوّل في الصفحة المتقدّمة.

(٢) في الصفحة ٥٩٦.

فاجتمعوا في اليوم الذي اتّفقوا عليه، وحضر معهم يحيى بن أكثم.

فخرج أبو جعفر عليه السلام وجلس في الموضع الذي أُعدّ له، وجلس يحيى بن أكثم بين يديه.

فاستأذن يحيى المأمون في المسألة، فأمره أن يستأذن أبا جعفر عليه السلام.

فأقبل يحيى على أبي جعفر عليه السلام وقال: أتأذن لي ـ جعلت فداك ـ في مسألة.

فقال له أبو جعفر عليه السلام: سل إن شئت.

قال يحيى: ما تقول ـ جعلت فداك ـ في محرمٍ قتل صيداً؟

فقال له أبو جعفر: قتله في حلّ أو حرم؟ عالماً كان المحرم أم جاهلاً؟ قتله عمداً أو خطأً؟ حرّاً كان المحرم أم عبداً؟ صغيراً كان أم كبيراً؟ مبتدئاً بالقتل أم معيداً؟ من ذوات الطير كان الصيد أم من غيرها؟ من صغار الصيد كان أم كبارها؟ مصرّاً على ما فعل أو نادماً؟ في الليل كان قتله للصيد أم نهاراً؟ محرماً كان بالعمرة إذ قتله أو بالحجّ كان محرماً؟

فتحيّر يحيى بن أكثم وبان في وجهه العجز والانقطاع، ولجلج حتّى عرف جماعة أهل المجلس أمره، فقال المأمون: الحمد للّه على هذه النعمة والتوفيق لي في الرأي، ثمّ نظر إلى أهل بيته وقال لهم: أعرفتم الآن ما كنتم تنكرونه؟!

ثمّ أقبل على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: أتخطب يا أبا جعفر؟

قال: نعم يا أمير المؤمنين.

فقال له المأمون: اخطب ـ جعلت فداك ـ لنفسك، فقد رضيتك لنفسي وأنا مزوّجك أُمّ الفضل ابنتي وإن رغم قومٌ لذلك.

فقال أبو جعفر عليه السلام: «الحمد للّه إقراراً بنعمته، ولا إله إلّا اللّه إخلاصاً لوحدانيّته، وصلّى اللّه على محمّد سيّد بريّته والأصفياء من عترته.

أمّا بعد: فقد كان من فضل اللّه على الأنام أن أغناهم بالحلال عن الحرام، فقال سبحانه: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

ثمّ إنّ محمّد بن عليّ بن موسى يخطب أُمّ الفضل بنت عبد اللّه المأمون، وقد بذل لها من الصداق مهر جدّته فاطمة بنت محمّد عليها السلام، وهو خمسمئة درهم جياداً، فهل زوّجته يا أمير المؤمنين بها على هذا الصداق المذكور؟».

قال المأمون: نعم، قد زوّجتك أبا جعفر أُمّ الفضل ابنتي على هذا الصداق المذكور، فهل قبلت النكاح؟

قال أبو جعفر عليه السلام: «قد قبلت ذلك ورضيت به».

ثمّ جرت مراسيم العقد الرسمية.

ولـمّـا تفرّق الناس وبقي من الخاصّة من بقي

---

(١) النور: ٣٢.

قال المأمون لأبي جعفر عليه السلام: إن رأيت ـ جعلت فداك ـ أن تذكر الفقه فيما فصّلته من وجوه قتل المحرم الصيد لنعلمه ونستفيده.

فقال أبو جعفر عليه السلام: نعم، إنّ المحرم إذا قتل صيداً في الحلّ وكان الصيد من ذوات الطير وكان من كبارها فعليه شاة، فإن كان أصابه في الحرم، فعليه الجزاء مضاعفاً، وإذا قتل فرخاً في الحلّ فعليه حمل قد فُطم من اللبن، وإذا قتله في الحرم فعليه الحمل وقيمة الفرخ، وإن كان من الوحش وكان حمار وحش فعليه بقرة، وإن كان نعامة فعليه بدنة، وإن كان ظبياً فعليه شاة، فإن قتل شيئاً من ذلك في الحرم فعليه الجزاء مضاعفاً هدياً بالغ الكعبة، وإذا أصاب المحرم ما يجب عليه الهدي فيه وكان إحرامه للحجّ نحره بمنى، وإن كان إحرامه للعمرة نحره بمكّة، وجزاء الصيد على العالم والجاهل سواء، وفي العمد له المأثم، وهو موضوع عنه في الخطأ، والكفّارة على الحرّ في نفسه، وعلى السيّد في عبده، والصغير لا كفّارة عليه، وهي على الكبير واجبة، والنادم يسقط بندمه عنه عقاب الآخرة، والمصرّ يجب عليه العقاب في الآخرة.

فقال له المأمون: أحسنت أبا جعفر، أحسن اللّه إليك، فإن رأيت أن تسأل يحيى عن مسألة كما سألك.

فقال أبو جعفر ليحيى: أسألك؟

قال: ذلك إليك ـ جعلت فداك ـ فإن عرفت جواب ما تسألني عنه وإلّا استفدته منك.

ثمّ سأله عن مسألة عجز عن جوابها يطول ذكرها وذكر جوابها.

فأقبل المأمون على من حضره من أهل بيته، فقال لهم: هل فيكم أحد يجيب عن هذه المسألة بمثل هذا الجواب، أو يعرف القول فيما تقدّم من السؤال؟!

قالوا: لا واللّه، إنّ أمير المؤمنين أعلم وما رأى.

فقال لهم: ويحكم، إنّ أهل هذا البيت خُصّوا من الخلق بما ترون من الفضل، وإنّ صغر السنّ فيهم لا يمنعهم من الكمال، أما علمتم أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله افتتح دعوته بدعاء أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وهو ابن عشر سنين، وقبل منه الإسلام وحكم له به، ولم يدعُ أحداً في سنّه غيره، وبايع الحسن والحسين عليهما السلام وهما ابنا دون الستّ سنين، ولم يبايع صبيّاً غيرهما، أفلا تعلمون الآن ما اختصّ اللّه به هؤلاء القوم، وأنّهم ذرّيّة بعضها من بعض، يجري لآخرهم ما يجري لأوّلهم؟!

قالوا: صدقت يا أمير المؤمنين، ونهض القوم.

ثمّ استمرّت الاحتفالات من الغد ووزّعت فيها الجوائز والنفائس، وقدّمت الصدقات للمساكين.

وبعد ذلك انصرف أبو جعفر عليه السلام مع زوجته أمّ الفضل إلى المدينة، وبقي فيها إلى أن أشخصه المعتصم منها، كما سيأتي.

ولم يزل المأمون مكرِماً لأبي جعفر عليه السلام،

معظّماً لقدره مدّة حياته، يؤثره على ولده وجماعة أهل بيته.

وقد روي: «أنّ أمّ الفضل كتبت إلى أبيها من المدينة تشكو أبا جعفر عليه السلام وتقول: إنّه يتسرّى عليّ ويغيرني، فكتب إليها المأمون: يا بنيّة، إنّا لم نزوّجك أبا جعفر لتحرّمي عليه حلالاً، فلا تعاودي لذكر ما ذكرت بعدها»[١].

الإمام الجواد عليه السلام أيام المعتصم:

ولـمّا مات المأمون وخلّفه أخوه المعتصم، أشخص الإمامَ عليه السلام من المدينة إلى بغداد، فوردها وأمّ الفضل لليلتين بقيتا من المحرّم سنة مئة وعشرين، وتوفّي في ذي القعدة من السنة نفسها[٢].

وذكروا أنّه استُشهد بالسمّ واختلفوا في كيفيّته[٣].

تلامذة الإمام الجواد عليه السلام والراوون عنه:

لم يتعرّض الإمام الجواد عليه السلام لضغط سياسي حادّ أيام المأمون، فكان في هذه المدّة وهي نحو من عشر سنوات يتّصل به شيعته ويأخذون من علمه، وذكر الشيخ الطوسي ما يقارب مئة وخمسة عشر شخصاً ممّن روى عنه، ونحن نشير إلى ترجمة ثلاثة منهم باختصار:

١ ـ عليّ بن مهزيار الأهوازي:

كان من الشخصيات العلميّة البارزة أيام الإمام الجواد عليه السلام، ومن أصحابه المختصّين به، قال عنه النجاشي: «...كان أبوه نصرانياً فأسلم، وقد قيل: إنّ عليّاً أيضاً أسلم وهو صغير، ومنّ اللّه عليه بمعرفة هذا الأمر، وتفقّه، وروى عن الرضا وأبي جعفر عليهما السلام، واختصّ بأبي جعفر الثاني وتوكّل له، وعظم محلّه منه، وكذلك أبو الحسن الثالث عليه السلام، وتوكّل لهم في بعض النواحي، وخرجت إلى الشيعة فيه توقيعات بكلّ خير، وكان ثقة في روايته لا يطعن عليه، صحيحاً اعتقاده، وصنّف الكتب المشهورة...»[١].

ثمّ ذكر كتبه.

وكانت له مراسلات كثيرة مع أبي جعفر الجواد عليه السلام كان يسأله فيها عن المسائل الفقهية وغيرها، ومكاتبته في الخمس[٢] معروفة، وكانت له عليه السلام عناية خاصّة به، فقد روى الكشّي عن

(١) انظر هذا وما تقدّم في الإرشاد ٢: ٢٨١ ـ ٢٨٩، وإعلام الورى ٢: ١٠١ ـ ١٠٥، والبحار ٥٠: ٧٣ ـ ٨٤، تاريخ الإمام الجواد عليه السلام، باب تزويجه عليه السلام أمّ الفضل.

(٢) انظر الإرشاد ٢: ٢٩٥.

(٣) انظر تفسير العيّاشي ١: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، الحديث ١٠٩، في آخر قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾، ومناقب ابن شهرآشوب ٤: ٣٨٤ و ٣٩١، ومروج الذهب ٣: ٤٦٤، والفصول المهمّة: ٢٦٣.

(١) رجال النجاشي: ٢٥٣، الترجمة ٦٦٤.

(٢) انظر الوسائل ٩: ٥٠١، الباب ٨ من أبواب الخمس، الحديث ٥.

عليّ بن مهزيار: أنّه كتب إلى الإمام الجواد عليه السلام يسأله الدعاء، فكتب عليه السلام إليه:

«وأمّا ما سألت من الدعاء، فإنّك بعدُ لست تدري كيف جعلك اللّه عندي، وربّما سمّيتك باسمك ونسبك، مع كثرة عنايتي بك ومحبّتي لك ومعرفتي بما أنت إليه، فأدام اللّه لك أفضل ما رزقك من ذلك، ورضي عنك برضاني عنك، وبلغك أفضل نيّتك، وأنزلك الفردوس الأعلى برحمته إنّه سميع الدعاء، حفظك اللّه وتولّاك ودفع الشرّ عنك برحمته، وكتبت بخطّي»[1].

ولعليّ بن مهزيار مشهد كبير في الأهواز يزار، وقد وفّقت لزيارته.

٢ و ٣ ـ الحسن والحسين الأهوازيّان:

قال عنهما النجاشي: «الحسن بن سعيد بن حمّاد بن مهران مولى عليّ بن الحسين عليه السلام، أبو محمّد الأهوازي، شارك أخاه الحسين في الكتب الثلاثين المصنّفة، وإنّما كثر اشتهار الحسين أخيه بها»[2].

وقال ابن النديم: «الحسن والحسين ابنا سعيد الأهوازيان من أهل الكوفة من موالي عليّ بن الحسين، من أصحاب الرضا، أوسع أهل زمانهما علماً بالفقه والآثار والمناقب وغير ذلك من علوم الشيعة... وصحبا أيضاً أبا جعفر بن الرضا...»[1].

وقال الشيخ في الفهرست: «الحسن بن سعيد... أخو الحسين بن سعيد ثقة...»[2]

وقال أيضاً: «الحسين بن سعيد... ثقة روى عن الرضا وأبي جعفر الثاني، وأبي الحسن الثالث عليهم السلام، وأصله كوفي، وانتقل مع أخيه الحسن إلى الأهواز، ثمّ تحوّل إلى قم، فنزل على الحسن بن أبان، وتوفّي بقم»[3].

وذكرهما في رجاله في أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام[4].

احتجاجات الإمام الجواد عليه السلام:

ذكرنا بعض احتجاجاته مع يحيى بن أكثم بمحضر المأمون، والآن نذكر احتجاجه مع الفقهاء بمحضر المعتصم، وتفصيل ذلك هو:

أنّه أُتي بسارق أقرّ على نفسه بالسرقة عند المعتصم، وسأل الخليفة أن يطهّره بإقامة الحدّ عليه، فجمع لذلك الفقهاء في مجلسه، وأحضر محمّد بن عليّ عليه السلام. فسأل الفقهاء عن موضع القطع، فقال بعضهم من الكرسوع.

فسأل المعتصم: وما الحجّة في ذلك؟

فقيل له: لأنّ اليد هي الأصابع والكفّ إلى

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٥٥١، ذيل الرقم ١٠٤٠، وذكر مكاتبات أُخرى فيها احترام وتبجيل لابن مهزيار.

(٢) رجال النجاشي: ١٣٦ ـ ١٣٧، الترجمة ٥٨.

(١) الفهرست (لابن النديم): ٣١٠.

(٢) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٩٠، الترجمة ١٧٩.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٠٤، الترجمة ٢٢٥.

(٤) رجال الشيخ الطوسي: ٣٧١ و ٣٧٢ و ٣٩٩.

الكرسوع؛ لقوله تعالى في التيمّم: ﴿فَامْسَحُوا بِوجوهكم وَأَيْدِيَكُمْ﴾[(١)].

وقال آخرون: بل يجب القطع من المرفق.

قال المعتصم: وما الدليل على ذلك؟

قالوا: لأنّ اللّه لـمّا قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ﴾ في الغَسل دلّ ذلك على أنّ حدّ اليد هو المرفق.

فالتفت ـ المعتصم ـ إلى محمّد بن عليّ عليه السلام، فقال: ما تقول في هذا يا أبا جعفر؟

فقال عليه السلام: قد تكلّم القوم فيه يا أمير المؤمنين.

قال المعتصم: دعني ممّا تكلّموا به، أيّ شيءٍ عندك؟

قال عليه السلام: اعفني عن هذا يا أمير المؤمنين.

قال: أقسمت عليك باللّه لـمّا أخبرت بما عندك فيه.

فقال: أما إذا أقسمت عليّ باللّه، إنّي أقول: إنّهم أخطأوا فيه السنّة، فإنّ القطع يجب أن يكون من مفصل أُصول الأصابع، فيترك الكفّ.

قال المعتصم: وما الحجّة في ذلك؟

قال: قول رسول اللّه عليه وآله السلام: "السجود على سبعة أعضاء: الوجه، واليدين، والركبتين، والرجلين" فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها، وقال اللّه تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ المَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾[(٢)] يعني به هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها، ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً﴾[(١)]، وما كان للّه لم يقطع.

فأعجب المعتصم ذلك، وأمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكفّ.

وذكروا: أنّ هذا كان سبب حسد بعض الحاضرين من الفقهاء والقضاة وسعايتهم بالإمام عند المعتصم وتحريضه بالقضاء عليه، فانتهى الأمر إلى استشهاده عليه السلام بالسمّ[(٢)].

ومن جملة احتجاجاته ما حدث في إبّان إمامته عليه السلام، فقد روى عليّ بن إبراهيم عن أبيه، قال: «لـمّا مات أبو الحسن الرضا عليه السلام حججنا فدخلنا على أبي جعفر عليه السلام، وقد حضر خلق من الشيعة من كلّ بلد لينظروا إلى أبي جعفر عليه السلام، فدخل عمّه عبداللّه بن موسى وكان شيخاً كبيراً نبيلاً عليه ثياب خشنة، وبين عينيه سجّادة، فجلس وخرج أبو جعفر من الحجرة وعليه قميص قصب، ورداء قصب، ونعل حذو [جدد] بيضاء.

فقام عبد اللّه واستقبله وقبّل بين عينيه، وقامت الشيعة، وقعد أبو جعفر عليه السلام على كرسي، ونظر الناس بعضهم إلى بعض تحيّراً لصغر سنّه.

فانتدب رجل من القوم فقال لعبد الله بن موسى: «أصلحك اللّه، ما تقول في رجل أتى بهيمة؟

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) الجنّ: ١٨.

(١) الجنّ: ١٨.

(٢) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٣ من العمود الأوّل في الصفحة ٥٩٤.

فقال: تقطع يمينه ويضرب الحدّ.

فغضب أبو جعفر عليه السلام، ثمّ نظر إليه فقال: يا عمّ، اتّق الله، اتّق الله، إنّه لعظيم أن تقف يوم القيامة بين يدي الله عزّ وجلّ فيقول لك: لِمَ أفتيت الناس بما لا تعلم؟

فقال له عمّه: يا سيّدي، أليس قال هذا أبوك صلوات الله عليه؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّما سئل أبي: عن رجل نبش قبر امرأة فنكحها، فقال أبي: تقطع يمينه للنبش، ويضرب حدّ الزنا، فإنّ حرمة الميتة كحرمة الحيّة.

فقال: صدقت يا سيّدي وأنا أستغفر الله.

فتعجّب الناس فقالوا: يا سيّدنا أتأذن لنا أن نسألك؟

فقال: نعم.

فسألوه عن مسائل كثيرة فأجابهم وهو ابن تسع سنين»[1].

(١) البحار ٥٠: ٨٥ ـ ٨٦، تاريخ الإمام الجواد عليه السلام، باب فضائله، الحديث الأوّل.

عاشراً ـ الإمام عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

وأُمّه أمّ ولد، يقال لها: سمانة[1] أو سمانة المغربية[2].

كنيته ولقبه:

كنيته: أبو الحسن الثالث[3].

وألقابه كثيرة أشهرها: الهادي والنقي والعسكري[4]؛ لأنّ المحلّة التي كان يسكنها بسرّ من رأى كانت تسمّى العسكر[5]، أو كانت المدينة نفسها تسمّى عسكر[6].

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٩٧، والإرشاد ٢: ٢٩٧، والتهذيب ٦: ٩٢، والبحار ٥٠: ١١٣ ـ ١١٧، تاريخ الإمام الهادي عليه السلام، باب أسمائه وألقابه...

(٢) انظر مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٠١.

(٣) و (٤) انظر المصادر المذكورة في الهامشين المتقدّمين.

(٥) انظر: معاني الأخبار: ٦٥، وعلل الشرائع: ٢٤١.

(٦) كما يظهر من عبارات المفيد وغيره، انظر: الإرشاد ٢: ٣٠٩، ورجال النجاشي: ٣١٠، الترجمة ٨٤٨.

مولــده:

ولد في صريّا[1] في النصف من ذي الحجّة سنة مئتين واثنتي عشرة[2]، وقيل: في رجب سنة مئتين وأربع عشرة[3].

وفــاته:

تـوفّي بسرّ من رأى ـ سامرّاء ـ في رجب سنة مئتين وأربع وخمسين[4]، وقيل: لأربع بقين من جمادى الآخرة[5].

وسوف يأتي بيان كيفيّة ذلك.

عمره الشريف:

بلغ عمره الشريف إحدى وأربعين سنة[6]، وقيل: وستّة[7] أو سبعة أشهر[8].

وعاش بعد أبيه الجواد عليه السلام: ثلاثاً وثلاثين سنة[9].

(١) صريّا: قرية أسّسها الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وتبعد ثلاثة أميال عن المدينة. مناقب آل أبي طالب ٤: ٣٨٢.

(٢) و (٥) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٩٧، باب مولد أبي الحسن عليه السلام، والإرشاد ٢: ٢٩٧، والتهذيب ٦: ٩٢.

(٣) انظر أُصول الكافي ١: ٤٩٧.

(٤) و (٦) انظر: الإرشاد ٢: ٢٩٧، والتهذيب ٦: ٩٢.

(٧) انظر أُصول الكافي ١: ٤٩٨.

(٨) انظر التهذيب ٦: ٩٢.

(٩) انظر الإرشاد ٢: ٢٩٧.

مدّة إمامته:

وهي ثلاث وثلاثون سنة، أي المدّة التي عاشها بعد أبيه عليه السلام.

حكّام عصره:

عاصره من حكّام بني العبّاس: المعتصم، والمتوكّل، والمنتصر، والمستعين، والمعتزّ[1].

وقد أشخصه المتوكّل من المدينة إلى سامراء، وبقي فيها إلى أن توفّي أيام المعتزّ[2].

ويبدو من مجموع ما ذكره المؤرّخون: أنّ أشدّ زمن مرّ به هو أيّام المتوكّل التي دامت أربع عشرة سنة، وفيما يلي نذكر بعض ما جرى عليه خلالها.

الإمام عليه السلام في عهد المتوكّل:

اتّصف المتوكّل بعدائه الشديد لأهل البيت عليهم السلام، فهو الذي أمر بهدم قبر الإمام الحسين عليه السلام وتسويته والزراعة في أرضه، ومنع الناس من زيارته[3]. وقد تجلّى هذا العداء بالنسبة

(١) و (٢) انظر إعلام الورى ٢: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٣) قال ابن الأثير في حوادث سنة ٢٣٦: «في هذه السنة أمر المتوكّل بهدم قبر الحسين بن عليّ عليه السلام، وهدم ما حوله من المنازل والدور، وأن يبذر ويسقى موضع قبره، وأن يُمنع الناس من إتيانه...».

ثمّ قال: «وكان المتوكّل شديد البغض لعليّ بن أبي طالب عليه السلام ولأهل بيته، وكان يقصد من يبلغه عنه أنّه يتولّى عليّاً وأهله بأخذ المال والدم. =

إلى الإمام الهادي عليه السلام أيضاً.

وأوّل ما صدر منه في حقّ الإمام عليه السلام هو أنّه أشخصه من المدينة إلى سامراء.

وذلك: أنّ الإمام عليه السلام بقي في المدينة بعد أبيه الجواد وفي طول حكم المعتصم، وأوائل حكم المتوكّل، إلى أن أشخصه سنة مئتين وثلاث وأربعين[1]، أي ثلاث وعشرين سنة.

وكان سبب إشخاصه ـ كما ذكره الشيخ المفيد ـ هو: أنّ المتوكّل ولّى على الحرب والصلاة في مدينة الرسول صلى الله عليه وآله عبد الله بن محمّد[1]، فسعى بأبي الحسن عليه السلام إلى المتوكّل، وكان يقصده بالأذى، ولـمّا بلغ أبا الحسن سعايته، كتب إلى المتوكّل يذكر تحامل عبد الله بن محمّد ويكذّبه فيما سعى به، فأجابه المتوكّل:

«بسم الله الرحمن الرحيم

أمّا بعد: فإنّ أمير المؤمنين عارف بقدرك، راعٍ لقرابتك، موجب لحقّك، مؤثر من الأمور فيك وفي أهل بيتك ما يصلح الله به حالك وحالهم، ويثبت به عزّك وعزّهم، ويدخل الأمن عليك وعليهم، يبتغي بذلك رضا ربّه وأداء ما افترض عليه فيك وفيهم، وقد رأى أمير المؤمنين صرف عبد الله بن محمّد عمّا كان يتولّاه من الحرب والصلاة بمدينة الرسول صلى الله عليه وآله إذ كان على ما ذكرت من جهالته بحقّك، واستخفافه بقدرك، وعندما قرفك به ونسبك إليه من الأمر الذي علم أمير المؤمنين براءتك منه، وصدق نيّتك

= وكان من جملة ندمائه عبادة بن المخنّث، وكان يشدّ على بطنه، تحت ثيابه، مخدّة ويكشف رأسه وهو أصلع، ويرقص بين يدي المتوكّل والمغنّون يغنّون: "قد أقبل الأصلع البطين، خليفة المسلمين" يحكي بذلك عليّاً عليه السلام، والمتوكّل يشرب ويضحك، ففعل ذلك يوماً والمنتصر حاضر، فأومأ إلى عبادة يتهدّده، فسكت خوفاً منه، فقال المتوكّل: ما حالك؟ فقام وأخبره، فقال المنتصر: يا أمير المؤمنين، إنّ الذي يحكيه هذا الكاتب ويضحك منه الناس هو ابن عمّك، وشيخ أهل بيتك، وبه فخرك، فكُلْ أنت لحمه إذا شئت، ولا تطعِم هذا الكلب وأمثاله منه، فقال المتوكّل للمغنّين: غنّوا جميعاً:

غار الفتى لابن عمّه ... رأس الفتى في حِرِ أمّه

فكان هذا من الأسباب التي استحلّ بها المنتصر قتل المتوكّل».

ثمّ ذكر أنّ ندماءه كانوا ممّن اشتهروا بالنصب والبغض لعليّ عليه السلام، وذكر أسماء جملة منهم. انظر الكامل في التاريخ ٧: ٥٥ ـ ٥٦.

(١) انظر الإرشاد ٢: ٣١٠.

---

(١) هو عبد الله بن محمّد بن داود الهاشمي المشهور بابن أترجة، ممّن عرفوا بالنصب لأهل البيت عليهم السلام واحتفّوا بالمتوكّل كما تقدّم عن ابن الأثير، ومنهم أيضاً: عليّ بن الجهم، وعمر بن فرج الرخجي، وأبو السمط من موالي بني أميّة، «فكانوا يخوّفون المتوكل من العلويّين ويشيرون عليه بإبعادهم والإعراض عنهم والإساءة إليهم، ثمّ حسّنوا له الوقيعة في أسلافهم الذين يعتقد الناس علوّ منزلتهم في الدين...». الكامل في التاريخ ٧: ٥٦.

في برّك وقولك، وأنّك لم تؤهّل نفسك لما قُرفت بطلبه، وقد ولّى أمير المؤمنين ما كان يلي من ذلك محمّد بن الفضل، وأمره بإكرامك وتبجيلك والانتهاء إلى أمرك ورأيك، والتقرّب إلى اللّه وإلى أمير المؤمنين بذلك.

وأمير المؤمنين مشتاق إليك، يحبّ إحداث العهد بك والنظر إليك، فإن نشطت لزيارته والمقام قِبله ما أحببت شخصت ومن اخترت من أهل بيتك ومواليك وحشمك، على مهلة وطمأنينة، ترحل إذا شئت وتنزل إذا شئت وتسير كيف شئت، وإن أحببت أن يكون يحيى بن هرثمة مولى أمير المؤمنين، ومن معه من الجند يرتحلون برحيلك، ويسيرون بسيرك فالأمر في ذلك إليك، وقد تقدّمنا إليه بطاعتك، فاستخر اللّه حتّى توافي أمير المؤمنين، فما أحد من إخوته وولده وأهل بيته وخاصّته ألطف منه منزلة، ولا أحمد له أثرة، ولا هو لهم أنظر، وعليهم أشفق، وبهم أبرّ، وإليهم أسكن منه إليك، والسلام عليك ورحمة اللّه وبركاته.

وكتب إبراهيم بن العبّاس في شهر كذا من سنة ثلاث وأربعين ومئتين»[١].

قال المفيد: «فلمّا وصل الكتاب إلى أبي الحسن عليه السلام تجهّز للرحيل، وخرج معه يحيى بن هرثمة حتّى وصل إلى سرّ من رأى، فلمّا وصل إليها تقدّم المتوكّل أن يحجب عنه في يومه، فنزل في خان يعرف بخان الصعاليك، وأقام فيه يومه، ثمّ تقدّم المتوكّل بإفراد دار له، فانتقل إليها»[١].

ثمّ قال: «وأقام أبو الحسن عليه السلام مدّة مقامه بسرّ من رأى مكرّماً في ظاهر الحال، يجتهد المتوكّل في إيقاع حيلة به فلا يتمكّن من ذلك، وله معه أحاديث يطول بذكرها الكتاب، فيها آيات له وبيّنات، إن قصدنا لإيراد ذلك خرجنا عن الغرض فيما نحوناه»[٢].

ومن تلك الآيات ما نقله المسعودي عن محمّد بن عرفة النحوي، عن محمّد بن يزيد المبرّد، قال:

«... وقد كان سعي بأبي الحسن عليّ بن محمّد إلى المتوكّل، وقيل له: إنّ في منزله سلاحاً وكتباً وغيرها من شيعته، فوجّه إليه ليلاً من الأتراك وغيرهم من هجم عليه في منزله على غفلة ممّن في داره، فوجده في بيت وحده مغلق عليه، وعليه مِدرعة من شعر، ولا بساط في البيت إلّا الرمل والحصى، وعلى رأسه ملحفة من الصوف، متوجّهاً إلى ربّه يترنّم بآيات من القرآن في الوعد والوعيد، فأُخذ على ما وُجد عليه، وحُمل إلى المتوكّل في جوف الليل، فمَثُل بين يديه والمتوكّل يشرب وفي يده كأس، فلمّا رآه أعظمه وأجلسه إلى جنبه ولم يكن في منزله شيء

---

(١) الإرشاد ٢: ٣٠٩ ـ ٣١٠، وأصول الكافي ١: ٥٠١، باب مولد أبي الحسن عليه السلام، الحديث ٧.

وصورة الكتاب وإن كان فيها نوع من الرفق، لكنّ البغض المستبطن فيه يظهر من تتمّة الرواية.

(١) الإرشاد ٢: ٣١٠ ـ ٣١١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣١١.

ممّا قيل فيه، ولا حالة يتعلّل عليه بها، فناوله المتوكّل الكأس الذي في يده، فقال: يا أمير المؤمنين، ما خامر لحمي ودمي قطّ، فاعفني منه، فعافاه، وقال: أنشدني شعراً أستحسنه، فقال: إنّي لقليل الرواية للأشعار، فقال: لا بدّ أن تنشدني، فأنشده:

باتوا على قلل الأجبال تحرسهم
غلب الرجال فما أغنتهم القلل

واستنزلوا بعد عزٍّ عن معاقلهم
فأودعوا حفراً، يا بئس ما نزلوا

ناداهم صارخ من بعد ما قبروا
أين الأسرّة والتيجان والحُلل

أين الوجوه التي كانت منعّمةً
من دونها تضرب الأستار والكلل

فأفصح القبر عنهم حين ساءلهم
تلك الوجوه عليها الدود يقتتل

قد طالما أكلوا دهراً وما شربوا
فأصبحوا بعد طول الأكل قد أُكلوا

وطالما عمروا دوراً لتحصنهم
ففارقوا الدور والأهلين وانتقلوا

وطالما كنزوا الأموال وادّخروا
فخلّفوها على الأعداء وارتحلوا

أضحت منازلهم قفراً معطّلةً
وساكنوها إلى الأجداث قد رحلوا

قال[1]: فأشفق كلّ من حضر على عليٍّ، وظنّ أنّ بادرةً تبدر منه إليه[1]. قال: والله لقد بكى المتوكّل بكاءً طويلاً حتّى بلّت دموعه لحيته، وبكى من حضره، ثمّ أمر برفع الشراب، ثمّ قال له: يا أبا الحسن، أعليك دينٌ؟ قال: نعم، أربعة آلاف دينار، فأمر بدفعها إليه، وردّه إلى منزله من ساعته مكرّماً»[2].

ومن تلك الآيات ما رواه المفيد عن الحسين بن الحسن الحسني، قال: حدّثني أبو الطيّب يعقوب بن ياسر، قال: «كان المتوكّل يقول: ويحكم قد أعياني أمر ابن الرضا[3]، وجهدت أن يشرب معي وأن ينادمني فامتنع، وجهدت أن أجد فرصة في هذا المعنى فلم أجدها، فقال له بعض من حضر: إن لم تجد من ابن الرضا ما تريده من هذه الحال، فهذا أخوه موسى[4] قصّاف عزّاف[5] يأكل ويشرب

(١) أي الراوي، وهو محمّد بن يزيد المبرّد، على نقل المسعودي.

(١) أي تصدر بادرة من المتوكّل إلى أبي الحسن عليه السلام من أمر بسجن أو قتل أو نحو ذلك.

(٢) مروج الذهب ٤: ١٠ ـ ١٢.

(٣) كان عنوان «ابن الرضا» لولَد الإمام الرضا عليه السلام الإمام الجواد عليه السلام ولولده، خاصّة: الإمام الهادي، والإمام الحسن العسكري عليهما السلام.

(٤) موسى بن محمّد الجواد عليه السلام أخو الامام الهادي عليه السلام، وقبره في قم، وأحفاده السادة الرضويون متواجدون في قم حالياً. انظر: قاموس الرجال ١١: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، ومعجم رجال الحديث ١٩: ٧٤ ـ ٧٥ و ٨٠.

(٥) القصف والعزف: اللهو، القاموس المحيط: «قصف» و«عزف».

ويعشق ويتخالع فأحضره وأشهره، فإنّ الخبر يشيع عن ابن الرضا بذلك، ولا يفرّق الناس بينه وبين أخيه، ومن عرفه اتّهم أخاه بمثل فعاله.

فقال: اكتبوا بإشخاصه مكرّماً، فأُشخص مكرّماً، فتقدّم المتوكّل أن يتلقّاه جميع بني هاشم والقوّاد وسائر الناس، وعمل على أنّه إذا وافى أقطعه قطيعة وبنى له فيها وحوّل إليها الخمّارين والقيان، وتقدّم بصلته وبرّه، وأفرد له منزلاً سريّاً يصلح أن يزوره هو.

فلمّا وافى موسى تلقّاه أبو الحسن عليه السلام في قنطرة وصيف ـ وهو موضع يُتلقّى فيه القادمون ـ فسلّم عليه ووفّاه حقّه ثمّ قال له: إنّ هذا الرجل قد أحضرك ليهتكك ويضع منك، فلا تقرّ له أنّك شربت نبيذاً قطّ[1]. واتّق الله يا أخي أن ترتكب محظوراً.

فقال له موسى: إنّما دعاني لهذا فما حيلتي؟ قال: فلا تضع من قدرك، ولا تعص ربّك، ولا تفعل ما يشينك، فما غرضه إلّا هتكك، فأبى عليه موسى، فكرّر عليه أبو الحسن عليه السلام القول والوعظ وهو مقيم على خلافه، فلمّا رأى أنّه لا يجيب، قال له: أما إنّ المجلس الذي تريد الاجتماع معه لا تجتمع عليه أنت وهو أبداً.

قال: فأقام موسى ثلاث سنين يبكّر كلّ يوم إلى باب المتوكّل، فيقال له: قد تشاغل اليوم فيروح، فيقال له: قد سكر، فيبكّر، فيقال له: قد شرب دواءً، فما زال على هذا ثلاث سنين حتّى قتل المتوكّل، ولم يجتمع معه على شراب»[1].

وروي: «أنّه لمّا كان في يوم الفطر في السنة التي قتل فيها المتوكّل، أمر المتوكّل بني هاشم بالترجّل والمشي بين يديه، وإنّما أراد بذلك أن يترجّل أبو الحسن عليه السلام.

فترجّل بنو هاشم وترجّل أبو الحسن عليه السلام واتّكأ على رجل من مواليه، فأقبل عليه الهاشميّون وقالوا: يا سيّدنا ما في هذا العالم أحد يستجاب دعاؤه ويكفينا الله به تعزّز هذا؟

قال لهم أبو الحسن عليه السلام: في هذا العالم من قلامة ظفره أكرم على الله من ناقة ثمود، لمّا عقرت الناقة صاح الفصيل إلى الله تعالى، فقال الله سبحانه: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾[2]، فقتل المتوكّل يوم الثالث»[3].

والمعروف أنّه قتل في الثالث أو الرابع

---

(١) يفهم من هذه العبارة أنّه لم يكن كما وصفوه للمتوكّل؛ لأنّ مجرّد شرب النبيذ لا يصيّره ممّن يشرب ويعشق، والله العالم.

ويظهر من كتاب تحف العقول استبصاره. انظر الهامش ٢ في العمود الأوّل من الصفحة ٦٠٧ في الموسوعة.

(١) الإرشاد ٢: ٣٠٧ ـ ٣٠٨، وانظر الكافي ١: ٥٠٢، باب مولد أبي الحسن الثالث عليه السلام، الحديث ٨.

(٢) هود: ٦٥.

(٣) البحار ٥٠: ٢٠٩، تاريخ الإمام الهادي عليه السلام، باب ما جرى بينه وبين الخلفاء، الحديث ٢٣.

من شوّال سنة مئتين وسبع وأربعين[1]، واستراح العلويون والطالبيّون من ظلمه.

وجاء بعده ابنه المنتصر فعكس سياسة أبيه تجاه الطالبيّين، لكن لم يدم ملكه إلّا سبعة أشهر فمات، وخلفه المستعين بن المعتصم، فدام ملكه أربع سنين، ثمّ خلع وبويع للمعتزّ بن المتوكّل في أوائل محرّم سنة مئتين واثنتين وخمسين، وتوفّي الإمام الهادي في أيامه سنة مئتين وأربع وخمسين كما تقدّم[2].

قال المسعودي: «حدّثني محمّد بن الفرج بمدينة جرجان في المحلّة المعروفة ببئر أبي عنان، قال: حدّثني أبو دعامة: قال: أتيت عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى عائداً في علّته التي كانت وفاته منها في هذه السنة، فلمّا هممت بالانصراف، قال لي: يا أبا دعامة، قد وجب حقّك، أفلا أُحدّثك بحديث تسرُّ به؟

قال: فقلت له: ما أحوجني إلى ذلك يابن رسول الله!

قال: حدّثني أبي محمّد بن عليّ، قال: حدّثني أبي عليّ بن موسى، قال: حدّثني أبي موسى بن جعفر، قال: حدّثني أبي جعفر بن محمّد، قال: حدّثني أبي محمّد بن عليّ، قال: حدّثني أبي عليّ بن الحسين، قال: حدّثني أبي الحسين بن عليّ، قال: حدّثني أبي عليّ بن أبي طالب، رضي الله عنهم، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: اكتب يا عليّ، قال: قال: قلت: وما أكتب؟ قال لي: "اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، الإيمان ما وقرته القلوب، وصدّقته الأعمال، والإسلام ما جرى به اللسان، وحلّت به المناكحة".

قال أبو دعامة: فقلت: يابن رسول الله، ما أدري والله أيّهما أحسن: الحديث أم الإسناد؟

فقال: إنّها لصحيفة بخطّ عليّ بن أبي طالب بإملاء رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم نتوارثها صاغراً عن كابر»[1].

ثمّ قال المسعودي في نهاية كلامه: «وقيل: إنّه مات مسموماً عليه السلام»[2].

وقال اليعقوبي: «وبعث المعتزّ بأخيه أبي أحمد بن المتوكّل فصلّى عليه[3] في الشارع المعروف بشارع أبي أحمد، فلمّا كثر الناس واجتمعوا كثر بكاؤهم وضجّتهم، فردّ النعش إلى داره فدفن فيها»[4].

---

(١) انظر: البحار ٥٠: ٢١٠، تاريخ الإمام الهادي عليه السلام، باب ما جرى بينه وبين الخلفاء، الحديث ٢٣، ومروج الذهب ٤: ٤٦.

(٢) في الصفحة ٥٩٨.

(١) مروج الذهب ٤: ٨٥.

(٢) المصدر المتقدّم، وانظر: إعلام الورى ٢: ١١٠.

(٣) هذا بحسب الظاهر، وفي الواقع لا يصلّي على الإمام إلّا الإمام الذي من بعده، فيكون الإمام الحسن العسكري عليه السلام قد صلّى عليه قبل خروج الجنازة إلى الشارع.

(٤) تاريخ اليعقوبي ٣: ٢٣٤.

أصحاب الإمام الهادي عليه السلام :

كان الاتّصال بالإمام عليه السلام في المدينة أسهل من الاتّصال به في سامرّاء؛ لشدّة المراقبة المفروضة عليه؛ ولذلك كانت المكاتبات ـ وهي الأسئلة المكتوبة الموجّهة إليه من قِبل أصحابه وجوابه عنها ـ كثيرة في عهده وعهد أبيه وابنه عليهم السلام.

وكان عدد من روى عنه ـ حسب ما وصلت أسماؤهم إلى الشيخ الطوسي ـ يقارب مئة وتسعين شخصاً، نذكر ثلاثة منهم حسب منهجنا:

١ ـ عبد العظيم الحسني :

قال عنه النجاشي: «عبد العظيم بن عبد الله بن عليّ بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، أبو القاسم.

له كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام».

ثمّ نقل بإسناده عن البرقي أنّه قال: «كان عبد العظيم ورد الريّ هارباً من السلطان، وسكن سَرَباً[1] في دار رجل من الشيعة في سكّة الموالي، وكان يعبد الله في ذلك السرب ويصوم نهاره، ويقوم ليله، وكان يخرج مستتراً فيزور القبر المقابل قبره، وبينهما الطريق، ويقول: هو قبر رجل من ولد موسى بن جعفر عليه السلام.

فلم يزل يأوي إلى ذلك السَرَب، ويقع خبره إلى الواحد بعد الواحد من شيعة آل محمّد عليهم السلام حتّى عرفه أكثرهم...».

ثمّ نقل رؤيا بعضهم: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال له: «إنّ رجلاً من ولدي يحمل من سكّة الموالي ويدفن عند شجرة التفّاح...».

وأنّ مالك الشجرة رأى ذلك أيضاً، فأوقف موضع الشجرة وجميع البستان على الشريف والشيعة يدفنون فيه.

ثمّ قال: «فرض عبد العظيم ومات رحمه الله، فلمّا جرّد ليغسّل وُجد في جيبه رقعة فيها ذكر نسبه، فإذا فيها: «أنا أبو القاسم عبد العظيم بن عبد الله بن عليّ بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام»[1].

أقول: ورد في حقّه مدح كثير، وله مشهد عظيم في الري يقصده الناس لزيارته، ووفّقت لزيارته مرّات عديدة.

٢ ـ أيّوب بن نوح :

قال عنه النجاشي: «أيّوب بن نوح بن درّاج النخعي أبو الحسين، كان وكيلاً لأبي الحسن وأبي محمّد عليهما السلام، عظيم المنزلة عندهما، مأموناً، وكان شديد الورع، كثير العبادة، ثقة في رواياته،

---

(١) السَرَب ـ بالتحريك ـ له معان متعدّدة، والمناسب للمقام منها هو الحفير تحت الأرض. القاموس المحيط: «سرب».

(١) رجال النجاشي: ٢٤٧ ـ ٢٤٨، الترجمة ٦٥٣، وانظر: معجم رجال الحديث ١٠: ٤٦ ـ ٥٠، وقاموس الرجال ٦: ١٩٠ ـ ١٩٣، الترجمة ٤١٣٦.

وأبوه نوح بن درّاج كان قاضياً بالكوفة، وكان صحيح الاعتقاد، وأخوه جميل بن درّاج[1]»[2].

وكلامه دالٌّ على أنّه كان وكيلاً للإمام أبي الحسن الهادي وابنه أبي محمّد العسكري عليهما السلام.

ولكن ذكره الشيخ في رجاله في عِداد أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام[3]، ولم يذكره في أصحاب أبي محمّد العسكري عليه السلام.

وقال عنه في الفهرست: «له كتب وروايات ومسائل عن أبي الحسن الثالث عليه السلام»[4].

وقال عنه الكشّي ـ نقلاً عن حمدان القلانسي ـ: «كان في الصالحين، وكان حين مات ولم يخلّف إلّا مقدار مئة وخمسين ديناراً، وكان عند الناس أنّ عنده مالاً؛ لأنّه كان وكيلاً لهم [عليهم السلام]»[5].

٣ ـ أبو هاشم الجعفري:

قال عنه النجاشي: «داود بن القاسم بن إسحاق بن عبد اللّه بن جعفر بن أبي طالب، أبو هاشم الجعفري رضي الله عنه، كان عظيم المنزلة عند الأئمّة عليهم السلام، شريف القدر، ثقة، روى أبوه عن أبي عبد اللّه عليه السلام...»[1].

وقال عنه الشيخ الطوسي: «داود بن القاسم ... يكنّى أبا هاشم من أهل بغداد، جليل القدر، عظيم المنزلة عند الأئمّة عليهم السلام، وقد شاهد الرضا والجواد والهادي والعسكري وصاحب الأمر عليهم السلام، وكان مقدّماً عند السلطان، له كتاب... وقد روى عنهم عليهم السلام، وله معهم أخبار ومسائل وله شعر فيهم»[2].

ومن أشعاره في أبي الحسن عليه السلام حين سمع بمرضه:

مادت الأرض بي وأدّت فؤادي
واعترتني موارد العرواء
حين قيل: الإمام نضوٌ عليلٌ
قلت: نفسي فدته كلّ الفداء
مرض الدين لاعتلالك واعتـ
ـل وغارت له نجومُ السماء
عجباً أن منيت بالداء والسقـ
ـمِ وأنت الإمام حسم الداءِ
أنت آسي الأدواء في الدين والدُّ
نيا ومحيي الأموات والأحياء[3]

---

(١) جميل بن درّاج من خيار أصحاب أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام. قال عنه النجاشي: «شيخنا ووجه الطائفة، ثقة، روى عن أبي عبد اللّه وأبي الحسن عليهما السلام وأخذ عن زرارة. وأخوه نوح بن درّاج القاضي كان أيضاً من أصحابنا، وكان يُخفي أمره». رجال النجاشي: ١٢٦، الترجمة ٣٢٨.

(٢) رجال النجاشي: ١٠٢، الترجمة ٢٥٤.

(٣) انظر رجال الطوسي: ٣٦٨ و ٣٩٨ و ٤١٠ و ٤٢٨.

(٤) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٦٤، الترجمة ١٢٤.

(٥) اختيار معرفة الرجال: ٥٧٢، الرقم ١٠٨٣.

(١) رجال النجاشي: ١٥٦، الترجمة ٤١١.

(٢) الفهرست (للشيخ الطوسي): ١٣١، الترجمة ٢٨٠، وانظر معجم رجال الحديث ٧: ١١٨ ـ ١٢٠.

(٣) إعلام الورى ٢: ١٢٦.

احتجاجات الإمام أبي الحسن عليه السلام :

لم تكن الأجواء العلميّة نشطة أيام المتوكّل كما كانت عليه أيّام المأمون؛ لانشغال المتوكّل باللهو وشرب الخمور أكثر من غيره.

أضف إلى ذلك عاملين آخرين، وهما:

أوّلاً ـ شدّة الرقابة على الإمام عليه السلام من قِبل السلطة، وخوف الناس من الاتّصال به.

ثانياً ـ تخوّف السلطة من عقد مجالس الحوار مع الإمام عليه السلام خوفاً من ظهور علمه وتفوّقه على غيره عند عامّة الناس وخاصّتهم، وهذا ما يظهر ممّا سنذكره.

ومع ذلك فقد سجّلت بعض المحاورات بينه وبين علماء البلاط وغيرهم، منها:

محاورة الإمام عليه السلام مع ابن السكّيت[1] ويحيى بن أكثم :

«قال المتوكّل لابن السكّيت: سل ابن الرضا مسألة عوصاء بحضرتي، فسأله، فقال: لِمَ بعث اللّه موسى بالعصا وبعث عيسى بإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، وبعث محمّداً بالقرآن والسيف؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: بعث اللّه موسى عليه السلام بالعصا واليد البيضاء في زمانٍ الغالبُ على أهله السحر، فأتاهم من ذلك ما قهر سحرهم وبهرهم، وأثبت الحجّة عليهم؛ وبعث عيسى عليه السلام بإبراء الأكمه

---

(١) قال النجاشي: «يعقوب بن إسحاق السكّيت أبو يوسف، كان متقدّماً عند أبي جعفر الثاني وأبي الحسن عليهما السلام، وله عن أبي جعفر رواية ومسائل، وقتله المتوكّل لأجل التشيّع، وأمره مشهور، وكان وجهاً في علم العربية واللغة، ثقة، مصدقاً (صدوقاً) لا يطعن عليه». رجال النجاشي: ٤٤٩، الترجمة ١٢١٤.

وقال ابن خلّكان في سبب قتله: «... فبينا هو مع المتوكّل يوماً جاء المعتزّ والمؤيّد، فقال المتوكّل: يا يعقوب، أيّما أحبّ إليك، ابناي هذان، أم الحسن = والحسين؟ فغضّ ابن السّكيت من ابنيه وذكر الحسن والحسين رضي اللّه عنهما ما هما أهله، فأمر الأتراك فداسوا بطنه، فحمل إلى داره، فمات بعد غد ذلك اليوم، وكان ذلك في سنة أربع وأربعين ومئتين ...».

ثمّ قال في نهاية الترجمة: «... وقد روي في قتله غير ما ذكرته أوّلاً، فقيل: إنّ المتوكّل كان كثير التحامل على عليّ بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين رضي اللّه عنهم أجمعين ... وكان ابن السكّيت من المغالين في محبّتهم والتوالي لهم، فلمّا قال له المتوكّل تلك المقالة قال ابن السكّيت: واللّه إنّ قنبر خادم عليّ عليه السلام خير منك ومن ابنيك، فقال المتوكّل: سلّوا لسانه من قفاه، ففعلوا ذلك به فمات ...». وفيات الأعيان ٦: ٣٩٥ ـ ٤٠١، الترجمة ٨٢٧.

والمعروف عندنا في كيفيّة استشهاده هي الكيفيّة الأخيرة.

وحكي: «أنّ الفرّاء سأل السكّيت عن نسبه، فقال: خوزيٌّ أصلحك اللّه من دورق». المصدر المتقدّم: ٣٩٦.

ودورق هي شادكان الحاليّة الواقعة قرب الأهواز بمحافظة خوزستان.

والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله في زمانٍ الغالبُ على أهله الطبّ، فأتاهم من إبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى بإذن الله، فقهرهم وبهرهم؛ وبعث محمّداً صلى الله عليه وآله بالقرآن والسيف في زمان الغالب على أهله السيف والشّعر، فأتاهم من القرآن الزاهر والسيف القاهر ما بهر به شعرهم، وبهر سيفهم، وأثبت الحجّة به عليهم.

فقال ابن السكّيت: فما الحجّة الآن؟

قال: العقل يعرف به الكاذب على الله، فيكذَّب.

فقال يحيى بن أكثم: ما لابن السكّيت ومناظرته؟ وإنّما هو صاحب نحو وشعر ولغة، ورفع قرطاساً فيه مسائل...»[١].

وهنا روايتان:

الأُولى ـ رواية المناقب، وفيها: أنّ السائل هو ابن السكّيت أيضاً، فأملى عليه الإمام عليه السلام جوابها فكتبها.

الثانية ـ رواية تحف العقول، وفيها أنّ يحيى بن أكثم دفع الأسئلة إلى موسى ـ أخ الإمام عليه السلام ـ فأملى عليه الإمام عليه السلام الجواب[٢].

ولـمّا كانت الأسئلة كثيرة ولا يسعنا ذكرها مع أجوبتها كلّها، فلذلك نقتصر على ذكر بعضها مع مقدّمة الجواب على رواية تحف العقول:

«بسم الله الرحمن الرحيم، وأنت ألهمك الرشد أتاني كتابك فامتحنتنا به من تعنّتك لتجد إلى الطعن سبيلاً إن قصرنا فيها، والله يكافيك على نيّتك. وقد شرحنا مسائلك فاصغ إليها سمعك، وذلّل لها فهمك، واشغل بها قلبك، فقد لزمتك الحجّة، والسلام.

سألت عن قول الله جلّ وعزّ: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾[١] فهو آصف بن برخيا، ولم يعجز سليمان عليه السلام عن معرفة ما عرف آصف، لكنّه صلوات الله عليه أحبّ أن يعرّف أُمّته من الجنّ والإنس أنّه الحجّة من بعده، وذلك من علم سليمان عليه السلام أودعه عند آصف بأمر الله، ففهّمه ذلك لئلا يختلف عليه في إمامته ودلالته كما فهّم سليمان عليه السلام في حياة داود عليه السلام؛ لتعرف نبوّته وإمامته من بعده؛ لتأكّد الحجّة على الخلق.

وأمّا سجود يعقوب عليه السلام وولده[٢]، كان طاعة

---

(١) البحار ٥٠: ١٦٤ ـ ١٦٥، تاريخ الإمام أبي الحسن الهادي عليه السلام، باب معجزاته، الحديث ٤١.

(٢) جاء في تحف العقول: «قال موسى بن محمّد بن الرضا: لقيت يحيى بن أكثم في دار العامّة، فسألني عن مسائل، فجئت إلى أخي عليّ بن محمّد عليهما السلام، فدار بيني وبينه من المواعظ ما حملني وبصّرني طاعته، فقلت: جعلت =

= فداك، إنّ ابن أكثم كتب يسألني عن مسائل لأُفتيه فيها، فضحك عليه السلام، ثمّ قال: فهل أفتيته؟ قلت: لا، لم أعرفها، قال عليه السلام: وما هي؟...». تحف العقول: ٣٥٦.

(١) النمل: ٤٠. ونصّ السؤال على رواية تحف العقول هو: «قول الله: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ...﴾، نبيّ الله كان محتاجاً إلى علم آصف؟!».

(٢) ونصّ السؤال هو: «وعن قوله: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾، سجد يعقوب وولده =

للّه ومحبّة ليوسف عليه السلام، كما أنّ السجود من الملائكة لآدم عليه السلام لم يكن لآدم عليه السلام، وإنّما كان ذلك طاعة للّه ومحبّة منهم لآدم عليه السلام، فسجود يعقوب عليه السلام وولده ويوسف عليه السلام معهم كان شكراً للّه باجتماع شملهم، ألم تره يقول في شكره ذلك الوقت: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...﴾[1].

وأمّا قوله: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ﴾[2]، فإنّ المخاطب به رسول اللّه صلى الله عليه وآله ولم يكن في شكّ ممّا أُنزل إليه، ولكن قالت الجهلة: كيف لم يبعث اللّه نبيّاً من الملائكة؟ إذ لم يفرّق بين نبيّه وبيننا في الاستغناء عن المآكل والمشارب والمشي في الأسواق، فأوحى اللّه إلى نبيّه: ﴿فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ﴾ بمحضر الجهلة، هل بعث اللّه رسولاً قبلك إلّا وهو يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ولك بهم أُسوة، وإنّما قال: ﴿فَإِن كُنْتَ فِي شَكٍّ﴾ ولم يكن شكّ، ولكن للنَّصَفة، كما قال: ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[1]، ولو قال: "عليكم"[2] لم يجيبوا إلى المباهلة، وقد علم اللّه أنّ نبيّه يؤدّي عنه رسالاته وما هو من الكاذبين، فكذلك عرف النبيّ أنّه صادق فيما يقول ولكن أحبّ أن ينصف من نفسه...»[3].

وجاء في ختام رواية المناقب: «فلمّا قرأ ابن أكثم قال للمتوكلّ: ما نحبّ أن تسأل هذا الرجل عن شيءٍ بعد مسائلي هذه، وأنّه لا يرد عليه شيءٌ بعدها إلّا دونها، وفي ظهور علمه تقوية للرافضة!»[4].

نقتصر بهذا المقدار في بيان هذه المحاورة؛ لعدم إمكان ذكرها كلّها.

ورووا: أنّه لمّا سُمّ المتوكّل، نذر للّه إن رزقه اللّه العافية أن يتصدّق بمالٍ كثير، فلمّا عوفي اختلف الفقهاء في المال الكثير، فقال له الحسن حاجبه[5]:

= ليوسف وهم أنبياء؟».

(١) يوسف: ١٠١.

(٢) يونس: ٩٤. ونصّ السؤال هو: «... وعن قوله: ﴿فَإِن كُنْتَ فِي شَكٍّ...﴾، من المخاطب بالآية؟ فإن كان المخاطب النبيّ صلى الله عليه وآله فقد شكّ، وإن كان المخاطب غيره، فعلى من إذن أُنزل الكتاب؟

(١) آل عمران: ٦١.

(٢) أي: نجعل لعنة اللّه عليكم.

(٣) تحف العقول: ٣٥٦ـ٣٥٨، وانظر: مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٠٣، ونقل المجلسي ذلك عن التحف في البحار ١٠: ٣٨٦، كتاب الاحتجاج ـ باب احتجاجات عليّ بن محمّد التقي عليه السلام، الحديث الأوّل، وعن مناقب آل أبي طالب في ٥٠: ١٦٤، تاريخ الإمام أبي الحسن الهادي عليه السلام، باب معجزاته، الحديث ٥١.

(٤) مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٠٥، وهذا ما أشرنا إليه من أنّ السلطة كانت تمتنع عن فتح الحوارات العلمية مع الإمام عليه السلام خوفاً من انتشار تفوّقه العلمي.

(٥) هذا من نقل مناقب آل أبي طالب، وفي نقل الكافي: بعض ندمائه، وأنّه أشار على المتوكّل أن يسأل =

إنّ أتيتك يا أمير المؤمنين بالصواب فما لي عندك؟

قال: كذا وكذا... وإلّا ضربتك مئة مقرعة.

قال: قد رضيت.

فأتى أبا الحسن عليه السلام، فسأله عن ذلك، فقال: «قل له: يتصدّق بثمانين درهماً»[1].

فأُخبر المتوكّل، فسأله ما العلّة؟

فأتاه فسأله، قال: «إنّ اللّه تعالى قال لنبيّه: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾[2]، فعددنا مواطن رسول اللّه صلى الله عليه وآله فبلغت ثمانين موطناً»[3].

فرجع إليه فأخبره، ففرح وأعطاه عشرة آلاف درهم[4].

موقف الإمام الهادي من الانحرافات والغلوّ:

ثمّة انحرافات فكريّة كانت تحصل بين بعض الشيعة؛ لأسباب، منها:

= الإمام عليه السلام عن ذلك، فأرسل إليه من يسأله.

(١) في رواية الكافي: «فقال: الكثير ثمانون»، وليس فيه درهماً، ولعلّه الأنسب.

(٢) التوبة: ٢٥.

(٣) وقد عمل بذلك فقهاؤنا رضوان اللّه تعالى عليهم في الوقف والوصيّة والنذر ونحوها.

(٤) انظر: مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٠٢، والكافي ٧: ٤٦٣، كتاب الأيمان والنذور، الحديث ٢١.

ونقله عن المناقب المجلسي في البحار ٥٠: ١٦٢، تاريخ الإمام الهادي عليه السلام، باب معجزاته، الحديث ٥١.

١ ـ الاختلاف في النقل عن الأئمّة عليهم السلام.

٢ ـ تفسير كلام الأئمّة عليهم السلام بالرأي.

٣ ـ تدخّل العنصر المادي، مثل المال، كما وقع في انحراف الواقفية بسبب وجود أموال طائلة للإمام موسى بن جعفر عليه السلام عند بعضهم، فأنكر موت الإمام عليه السلام لئلا يدفعها للإمام الشرعي بعده.

٤ ـ صعوبة الاتّصال بالإمام عليه السلام ورفع الشبهات.

٥ ـ عوامل أُخرى كخباثة بعض الأفراد، وطلب الرئاسة، ونحو ذلك.

والعامل الرابع كان عاملاً أساسياً لوقوع بعض الانحرافات أيام الأئمّة بعد الإمام الرضا عليه السلام.

وأمّا بالنسبة إلى ازدياد ظهور الغلوّ أيّام هؤلاء الأئمّة بشكل خاصّ، فإنّما هو لكثرة المعاجز التي كانت تصدر منهم عليهم السلام، وخاصّة ما كان يرتبط بعلم الإمام عليه السلام وإخباره عن الضمائر.

ويبدو ـ واللّه العالم ـ أنّ الذي ألجأ هؤلاء الأئمّة عليهم السلام إلى هذا الأمر، إنّما هو منعهم من إظهار علومهم بالشكل الطبيعي المتعارف، كما كان في عهد الأئمّة: الباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام[1].

(١) لا نريد أن نقول: إنّ الأئمّة المذكورين عليهم السلام لم تصدر منهم معاجز وكرامات من قبيل ما كان يصدر من أولاد الرضا عليه السلام، بل نحن بصدد بيان الحالة الغالبة لكلٍّ من الطائفتين.

كما أنّ ما ذكرناه يمكن أن يكون محوراً أساسياً لدراسة مسألة الغلوّ وغيره من الانحرافات في عصر =

وعلى أية حال فإنّ الإمام الهادي عليه السلام قابل جميع أنواع الانحرافات بمختلف الأساليب، فمن ذلك:

١ ـ رسالته إلى شيعته في الردّ على أهل الجبر والتفويض.

وذكرها ابن شعبة في تحف العقول، وهي طويلة لا يمكننا نقلها بأجمعها، ولكن نذكر مقدّمتها للدلالة على أصل الموضوع، وهي قوله عليه السلام:

«من عليّ بن محمّد، سلام عليكم وعلى من اتّبع الهدى ورحمة اللّه وبركاته.

فإنّه ورد عليّ كتابكم، وفهمت ما ذكرتم من اختلافكم في دينكم، وخوضكم في القدر، ومقالة من يقول منكم بالجبر، ومن يقول بالتفويض، وتفرّقكم في ذلك، وتقاطعكم، وما ظهر من العداوة بينكم، ثمّ سألتموني عنه وبيانه لكم، وفهمت ذلك كلّه.

اعلموا رحمكم اللّه...»[١].

ثمّ أخذ يستدلّ على نفي الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين الذي بيّنه الإمام الصادق عليه السلام[٢].

٢ ـ ما ورد عنه عليه السلام في ذمّ جماعة بسبب انحرافهم بالغلوّ أو غير ذلك.

فممّن ذكروا ورود الذمّ فيهم:

أ ـ فارس بن حاتم بن ماهويه القزويني. فقد صرّحت أكثر الكتب الرجالية بفساد مذهبه ولعنه من قِبل الإمام الهادي عليه السلام وأمر بعض أصحابه بقتله[١].

قال الشيخ الطوسي: «فارس بن حاتم القزويني غالٍ ملعون»[٢].

وروى الكشّي روايات عديدة في هذا المعنى، منها: ما كتبه الإمام الهادي عليه السلام في جواب كتاب وجّه إليه في أمر فارس بن حاتم، جاء فيه: «كذّبوه وهتّكوه، أبعده اللّه وأخزاه، فهو كاذب في جميع ما يدّعي ويصف، ولكن صونوا أنفسكم عن الخوض والكلام في ذلك، وتوقّوا مشاورته، ولا تجعلوا له السبيل إلى طلب الشرّ، كفانا اللّه مؤنته ومؤنة من كان مثله»[٣].

ب ـ الحسن بن محمّد بن بابا القمّي، ومحمّد بن نصير النميري، وعليّ بن حسكة[٤]، وجماعة آخرون

= الأئمّة وخاصّة المتأخّرين منهم.

(١) تحف العقول: ٣٤١ ـ ٣٥٦.

(٢) وهذه النظرية أرقى ما ذكر في موضوع الجبر والاختيار، وهي معروفة عن الإمام الصادق عليه السلام، كما وردت في الرسالة أيضاً.

(١) انظر اختيار معرفة الرجال: ٥٢٣ ـ ٥٢٤، الرقم ١٠٠٦.

(٢) رجال الطوسي: ٤٢٠.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٥٢٢، الرقم ١٠٠٤.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٥٢٠، الرقم ٩٩٩.

فممّا ورد في الأوّل وشخصٍ آخر: ما كتبه عليه السلام إلى العبيدي ـ حسب رواية الكشّي ـ: «أبرأ إلى اللّه من الفهري والحسن بن محمّد بن بابا القمّي، فابرأ منهما. فإنّي محذّرك وجميع مواليّ، وإنّي ألعنهما، عليهما =

وردت أسماؤهم وحالاتهم في كتب الرجال.

= لعنة الله، مستأكلين يأكلان بنا الناس، فتّانين مؤذيين، آذاهما الله وأركسهما في الفتنة ركساً، يزعم ابن بابا أنّي بعثته نبيّاً وأنّه باب، عليه لعنة الله، سخر منه الشيطان فأغواه، فلعن الله من قبل منه ذلك...». اختيار معرفة الرجال: ٥٢٠، الرقم ٩٩٩.

وكانت لمحمّد بن نصير النميري مثل هذه الدعوى والغلوّ والقول بالتناسخ في أبي الحسن عليه السلام. المصدر المتقدّم: الرقم ١٠٠٠.

وروى الكشّي بإسناده إلى أحمد بن محمّد بن عيسى أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام: «قوم يتكلّمون ويقرأون أحاديث ينسبونها إليك وإلى آبائك، فيها ما تشمئزّ فيها القلوب، ولا يجوز لنا ردّها إذا كانوا يروون عن آبائك عليهم السلام، ولا قبولها لما فيها، وينسبون الأرض إلى قوم يذكرون أنّهم من مواليك، وهو رجل يقال له: عليّ بن حسكة، وآخر يقال له القاسم اليقطيني، من أقاويلهم: إنّهم يقولون: إنّ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ رجل: لا سجود ولا ركوع، وكذلك الزكاة معناها ذلك الرجل، لا عدد درهم ولا إخراج مال، وأشياء من الفرائض والسنن والمعاصي تأوّلوها وصيّروها على هذا الحدّ الذي ذكرت، فإن رأيت أن تبيّن لنا وتمنّ على مواليك بما فيه السلامة لمواليك ونجاتهم من هذه الأقاويل التي تخرجهم إلى الهلاك».

فكتب عليه السلام: «ليس هذا ديننا فاعتزله». اختيار معرفة الرجال: ٥١٦، الرقم ٩٩٤.

وورد في جواب كتاب أُرسل إليه بالمضمون المتقدّم: «كذب ابن حسكة عليه لعنة الله، وبحسبك أنّي = لا أعرفه في مواليّ، ما له لعنه الله! فوالله ما بعث الله محمّداً والأنبياء قبله إلّا بالحنيفيّة والصلاة والزكاة والصيام والحجّ والولاية، وما دعا محمّد صلى الله عليه وآله إلّا إلى الله وحده لا شريك له، وكذلك نحن الأوصياء من ولده، عبيد الله لا نشرك به شيئاً، إن أطعناه رحمنا، وإن عصيناه عذّبنا، ما لنا على الله من حجّة، بل الحجّة لله عزّ وجلّ علينا وعلى جميع خلقه، أبرأ إلى الله ممّن يقول ذلك وأنتفي إلى الله من هذا القول، فاهجروهم لعنهم الله وألجئوهم إلى ضيق الطريق، فإن وجدت من أحد منهم خلوة فاشدخ رأسه بالصخر». اختيار معرفة الرجال: ٥١٩، الرقم ٩٩٧.

وانظر لمعرفة ترجمة هؤلاء معجم رجال الحديث ٥: ١١٢، و ١١: ٣١٥، و ١٣: ٢٣٨، و ١٧: ٢٩٩.

حادي عشر ـ الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو الحسن بن عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

وأُمّه: أُمّ ولد يقال لها: حديث[1]، وقيل: سوسن[2].

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٥٠٣، باب مولد أبي محمّد عليه السلام، والإرشاد ٢: ٣١٥. وفي البحار: «حديثة» نقلاً عن الإرشاد.

(٢) انظر: أُصول الكافي ١: ٥٠٣، والبحار ٥٠: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، تاريخ الإمام أبي محمّد عليه السلام، باب ولادته، =

كنيته ولقبه:

كنيته: أبو محمّد[1]، وكان ـ كأبيه وجدّه ـ يعرف في زمانه بابن الرضا[2].

وأهمّ ألقابه: العسكري[3]، نسبةً إلى عسكر، وهو إمّا اسم لسامرّاء، أو لمحلّة منها، كما تقدّم[4].

مولـده:

ولد في مدينة الرسول ﷺ في الثامن من شهر ربيع الثاني سنة مئتين واثنتين وثلاثين[5]، وقيل: في إحدى وثلاثين[6].

وفـاته:

توفّي الإمام ﷺ في ثامن ربيع الأوّل سنة مئتين وستّين، ودفن في داره عند قبر أبيه ﷺ في سامرّاء[7].

= الحديث ٧، نقلاً عن كشف الغمّة.

(١) انظر مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٢١، وهو مشهور بها.

(٢) و (٣) انظر: إعلام الورى ٢: ١٣١، ومناقب آل أبي طالب ٤: ٤٢١.

(٤) في أوّل ترجمة الإمام الهادي ﷺ.

(٥) انظر: أُصول الكافي ١: ٥٠٣، كتاب الحجّة، باب مولد أبي محمّد ﷺ، والإرشاد ٢: ٣١٥.

(٦) انظر البحار ٥٠: ٢٣٦، تاريخ الإمام أبي محمّد ﷺ، باب ولادته، الحديث ٧، نقلاً عن كشف الغمّة.

(٧) انظر: أُصول الكافي ١: ٥٠٣، كتاب الحجّة، باب مولد أبي محمّد ﷺ، والإرشاد ٢: ٣١٣، وغيرهما.

وقيل: مرض في أوّل شهر ربيع الأوّل، وتوفّي =

عمره الشريف:

بلغ عمره الشريف ثماني وعشرين سنة[1]، أو تسعاً وعشرين؛ على الخلاف في مولده[2].

عاش بعد أبيه ﷺ ستّ سنين، وقيل: خمس سنين وأشهراً[3].

مدّة إمامته:

هي المدّة التي عاشها بعد أبيه ﷺ[4].

حكّام عصره:

عاصره من حكّام بني العبّاس: المعتزّ عدّة أشهر، والمهتدي ما يقارب السنّة، ثمّ ملك المعتمد بن المتوكّل ما يقارب إحدى وعشرين سنة، وفي السنة الخامسة من ملكه توفّي الإمام ﷺ[5].

وقد نال من جميعهم الأذى والسجن والتهديد بالقتل، فقد ذكرت المصادر أنّه سجن مع أخيه جعفر وجماعة من الطالبيّين فيهم أبو هاشم الجعفري[6].

وذكر ابن الأثير سجن الطالبيّين ـ بما فيهم الجعفري ـ هؤلاء سنة مئتين واثنتين وخمسين أيام

= في الثامن منه. انظر مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٢٢.

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٥٠٢، والإرشاد ٢: ٣١٣.

(٢) و (٣) انظر البحار ٥٠: ٢٣٦، تاريخ الإمام أبي محمّد ﷺ، باب ولادته، الحديث ٧، نقلاً عن كشف الغمّة.

(٤) و (٥) انظر إعلام الورى ٢: ١٣١.

(٦) انظر كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ١٢٣ و ١٣٤ و ١٣٦.

المعتزّ، ولم يذكر سجن الإمام وأخيه معهم[1].

وإذا كان الإمام عليه السلام قد سجن في هذه السنة، فيكون ذلك في حياة أبيه، لكنّه بعيد جدّاً، وظاهر رواياتنا أنّه كان أيام إمامته عليه السلام بعد وفاة أبيه[2].

وذكرت المصادر أيضاً أنّه سجن عند صالح بن وصيف، وكان من كبار قوّاد المهتدي.

وقالت: إنّه دخل العبّاسيّون على صالح بن وصيف يطالبونه بالتضييق عليه، فقال لهم صالح: ما أصنع به؟ وقد وكّلت به رجلين شرّ من قدرت عليه، فقد صارا من العبادة والصلاة إلى أمر عظيم.

ثمّ أمر بإحضار الموكّلين، فقال لهما: ويحكما ما شأنكما في أمر هذا الرجل؟

فقالا له: ما نقول في رجل يصوم نهاره ويقوم ليله كلّه، لا يتكلّم ولا يتشاغل بغير العبادة، فإذا نظر إلينا ارتعدت فرائصنا ودخلنا ما لا نملكه من أنفسنا.

فلمّا سمع ذلك العبّاسيون انصرفوا خاسئين[3].

وكان قد هدّد من قِبل المهتدي أيضاً، فقد روى الكليني بإسناده عن أحمد بن محمّد، قال: «كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام حين أخذ المهتدي في قتل الموالي[1]: يا سيّدي، الحمد للّه الذي شغله عنّا، فقد بلغني أنّه يتهدّدك ويقول: واللّه لأجلينّهم عن جدد الأرض. فوقّع أبو محمّد عليه السلام بخطّه: "ذاك أقصر لعمره، عدّ من يومك هذا خمسة أيام ويقتل في اليوم السادس بعد هوان واستخفاف يمرّ به" فكان كما قال عليه السلام»[2].

وسجن أيام المعتمد فسُلّم إلى نحرير[3]، وكان يضيّق عليه ويؤذيه، فقالت له امرأته: اتّق اللّه، فإنّك لا تدري من في منزلك؟ وذكرت له صلاحه وعبادته، وقالت: إنّي أخاف عليك منه. فقال: واللّه لأرمينّه بين السباع، ثمّ استأذن في ذلك فأُذن له، فرمى به إليها، ولم يشكّوا في أكلها له، فنظروا إلى الموضع ليعرفوا الحال فوجدوه عليه السلام قائماً يصلّي وهي حوله، فأمر بإخراجه إلى داره»[4].

---

(١) انظر الكامل في التاريخ ٧: ١٧٥.

(٢) قال الطبرسي في إعلام الورى ٢: ١٤٠: «وكان أبو هاشم حبس مع أبي محمّد عليه السلام، كان المعتزّ حبسهما مع عدّة من الطالبيّين في سنة ثمانٍ وخمسين ومئتين». قال المجلسي بعد نقل ذلك ما مضمونه: الظاهر وقوع التصحيف في التاريخ أو في أسماء الخلفاء. انظر البحار ٥٠: ٣١٢.

(٣) انظر: أُصول الكافي ١: ٥١٢، كتاب الحجّة، باب = مولد أبي محمّد عليه السلام، الحديث ٢٣، والإرشاد ٢: ٣٣٤.

(١) المراد من الموالي هم الأتراك الذين كانوا يديرون الخلافة حيثما شاءوا. انظر تاريخ اليعقوبي ٣: ٢٢٧.

(٢) أُصول الكافي ١: ٥١٠، كتاب الحجّة، باب مولد أبي محمّد عليه السلام، الحديث ١٦، وانظر الإرشاد ٢: ٣٣٣.

(٣) النحرير: الحاذق، الماهر، المجرّب، الفطن. القاموس المحيط: «نحر»، واختلفوا في المراد منه هنا، والظاهر أنّه كان من كبار خدم البلاط العبّاسي، كما يظهر ممّا ورد في خبر أحمد بن عبيد الله بن خاقان الآتي. انظر الصفحة ٦١٦.

(٤) الإرشاد ٢: ٣٣٤، وانظر أُصول الكافي ١: ٥١٣، =

وبعد أن رأوا منه الآيات البيّنات دخل المعتمد على العسكري عليه السلام وتضرّع إليه وسأل أن يدعو له بالبقاء عشرين سنة في الخلافة، فقال عليه السلام: "مدّ اللّه في عمرك". فأُجيب دعاؤه وتوفّي بعد عشرين سنة[1].

وذكروا محاولات أُخرى لحبسه واغتياله، وقد دفع اللّه عنه ذلك[2]، إلى أن بلغ الكتاب أجله واختار اللّه لقاءه وهو في الثامنة والعشرين من عمره الشريف.

أحمد بن عبيد اللّه بن خاقان[3] يصف الإمام عليه السلام:

روى الكليني عن الحسين بن محمّد الأشعري ومحمّد بن يحيى، وغيرهما، أنّهم قالوا: «كان أحمد بن عبيد اللّه بن خاقان على الضياع والخراج بقم، فجرى في مجلسه يوماً ذكر العلويّة ومذاهبهم، وكان شديد النصب[1]، فقال: ما رأيت ولا عرفت بسرّ من رأى رجلاً من العلويّة مثل الحسن بن عليّ بن محمّد بن الرضا في هديه وسكونه وعفافه ونبله وكرمه عند أهل بيته وبني هاشم، وتقديمهم إيّاه على ذوي السنّ منهم والخطر، وكذلك القوّاد والوزراء وعامّة الناس، فإنّي كنت يوماً قائماً على رأس أبي، وهو يوم مجلسه للناس؛ إذ دخل عليه حجّابه فقالوا: أبو محمّد ابن الرضا بالباب، فقال بصوت عال: ائذنوا له. فتعجّبت ممّا سمعت منهم أنّهم جسروا يكنّون رجلاً على أبي بحضرته، ولم يكنّ عنده إلّا خليفة، أو وليّ عهد، أو من أمر السلطان أن يكنّى، فدخل رجل أسمر، حسن القامة، جميل الوجه، جيّد البدن، حدث السنّ، له جلالة وهيبة، فلمّا نظر إليه أبي، قام يمشي إليه خطاً ولا أعلمه فعل هذا بأحد من بني هاشم والقوّاد، فلمّا دنا منه عانقه وقبّل وجهه وصدره، وأخذ بيده وأجلسه على مصلّاه الذي كان عليه، وجلس إلى جنبه مقبلاً عليه بوجهه، وجعل يكلّمه ويفدّيه بنفسه وأنا متعجّب ممّا أرى منه؛ إذ دخل الحاجب فقال: الموفّق[2] قد جاء، وكان الموفّق إذا دخل على أبي، تقدّم حجّابه وخاصّة قوّاده، فقاموا بين مجلس

= كتاب الحجّة، باب مولد أبي محمّد عليه السلام، الحديث ٢٦.

(١) انظر مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٣٠. ولا ننسى أنّ مدّة الحكم قبل عهد المعتمد تراوحت بين السنة والسنتين والثلاث ونحوها، وكانت هذه المدّة ـ أي عشرون سنة ـ من الحكم استثناءً منها.

(٢) راجع البحار ٥٠: ٣٠٦ ـ ٣٢٤، تاريخ الإمام أبي محمّد عليه السلام، باب أحواله، الحديث ٤ و ١١ وغيرها.

(٣) كان عبيد اللّه بن يحيى بن خاقان وزيراً للمتوكّل وولده المعتمد. انظر مروج الذهب ٤: ٦ و ١١١، وسقطت كلمة «يحيى» من الرواية، ولعلّه لتداول ذلك في الأنساب.

(١) قال الفيروزآبادي: «أهل النصب: المتديّنون ببغضة عليّ عليه السلام؛ لأنّهم نصبوا له، أي عادوه». القاموس المحيط: «نصب».

(٢) وهو أخو المعتمد وقائد جيشه. انظر مروج الذهب ٤: ١١١.

أبي وبين باب الدار سماطين إلى أن يدخل ويخرج، فلم يزل أبي مقبلاً على أبي محمّد يحدّثه حتّى نظر إلى غلمان الخاصّة، فقال حينئذٍ: إذا شئت ـ جعلني اللّه فداك ـ ثمّ قال لحجّابه: خذوا به خلف السماطين حتّى لا يراه هذا ـ يعني الموفّق ـ فقام وقام أبي وعانقه ومضى.

فقلت لحجّاب أبي وغلمانه: ويلكم من هذا الذي كنّيتموه على أبي، وفعل به أبي هذا الفعل؟

فقالوا: هذا علويٌّ يقال له: الحسن بن عليّ، يعرف بابن الرضا، فازددت تعجّباً ولم أزل يومي ذلك قلقاً متفكّراً في أمره وأمر أبي وما رأيت فيه، حتّى كان الليل وكانت عادته أن يصلّي العتمة ثمّ يجلس فينظر فيما يحتاج إليه من المؤامرات، وما يرفعه إلى السلطان، فلمّا صلّى وجلس، جئت فجلست بين يديه وليس عنده أحد فقال لي: يا أحمد، لك حاجة؟

قلت: نعم يا أبه، من الرجل الذي رأيتك بالغداة فعلت به ما فعلت من الإجلال والكرامة والتبجيل وفديته بنفسك وأبويك؟

فقال: يا بنيّ، ذاك إمام الرافضة، ذاك الحسن بن عليّ، المعروف بابن الرضا، فسكت ساعة، ثمّ قال: يا بني، لو زالت الإمامة عن خلفاء بني العبّاس، ما استحقّها أحد من بني هاشم غير هذا، وإنّ هذا ليستحقّها في فضله وعفافه، وهديه، وصيانته، وزهده، وعبادته، وجميل أخلاقه وصلاحه. ولو رأيت أباه رأيت رجلاً جزلاً، نبيلاً، فاضلاً.

فازددت قلقاً وتفكّراً وغيظاً على أبي وما سمعت منه، واستزدته في فعله وقوله فيه ما قال، فلم يكن لي همّة بعد ذلك إلّا السؤال عن خبره والبحث عن أمره، فما سألت أحداً من بني هاشم والقوّاد والكتّاب والقضاة والفقهاء وسائر الناس إلّا وجدته عنده في غاية الإجلال والإعظام والمحلّ الرفيع، والقول الجميل، والتقديم له على جميع أهل بيته ومشايخه، فعظم قدره عندي؛ إذ لم أر له وليّاً ولا عدوّاً إلّا وهو يحسن القول فيه والثناء عليه.

فقال له بعض من حضر مجلسه من الأشعريّين: يا أبا بكر، فما خبر أخيه جعفر[1]؟

فقال: ومن جعفر فتسأل عن خبره، أو يقرن بالحسن؟ جعفر معلن بالفسق، فاجر ماجن، شريب للخمور، أقلّ من رأيته من الرجال وأهتكهم لنفسه، خفيف قليل في نفسه، ولقد ورد على السلطان وأصحابه في وقت وفاة الحسن بن عليّ ما تعجّبت

(١) من محن بعض الأئمّة عليهم السلام ابتلاؤهم بأولاد أو إخوة ليسوا على الطريق السويّ، كابتلاء نوح بذلك، فمن جملة هؤلاء الإمام أبو محمّد الحسن العسكري حيث ابتلي بأخيه جعفر وإن قيل فيه: إنّ مثله كمثل إخوة يوسف تابوا فتاب اللّه عليهم، ولكن كانت تصرّفاته موجبة لإيذاء الإمام عليه السلام؛ ولذلك عرّف بجعفر الكذّاب ليتميّز عن جدّه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ومن هنا يعلم السرّ في تلقيبه بالصادق مع أنّ الأئمّة كلّهم عليهم السلام كانوا صادقين.

منه وما ظننت أنّه يكون، وذلك أنّه لـمّـا اعتلّ[1]، بعث إلى أبي: أنّ ابن الرضا قد اعتلّ، فركب من ساعته فبادر إلى دار الخلافة، ثمّ رجع مستعجلاً ومعه خمسة من خدم أمير المؤمنين كلّهم من ثقاته وخاصّته، فيهم نحرير، فأمرهم بلزوم دار الحسن وتعرّف خبره وحاله، وبعث إلى نفرٍ من المتطبّبين، فأمرهم بالاختلاف إليه وتعاهده صباحاً ومساءً، فلمّـا كان بعد ذلك بيومين أو ثلاثة أُخبر أنّه قد ضعف، فأمر المتطبّبين بلزوم داره، وبعث إلى قاضي القضاة فأحضر مجلسه، وأمره أن يختار من أصحابه عشرة ممّن يوثق به في دينه وأمانته وورعه، فأحضرهم فبعث بهم إلى دار الحسن، وأمرهم بلزومه ليلاً ونهاراً، فلم يزالوا هناك حتّى توفّي عليه السلام، فصارت سرّ من رأى ضجّة واحدة، وبعث السلطان إلى داره من فتّشها وفتّش حجرها وختم على جميع ما فيها، وطلبوا أثر ولده، وجاءوا بنساء يعرفن الحمل، فدخلن إلى جواريه ينظرن إليهنّ، فذكر بعضهنّ أنّ هناك جارية بها حمل، فجعلت في حجرة ووكلّ بها نحرير الخادم وأصحابه ونسوة معهم.

ثمّ أخذوا بعد ذلك في تهيئته وعطّلت الأسواق، وركبت بنو هاشم والقوّاد وأبي وسائر الناس إلى جنازته، فكانت سرّ من رأى يومئذٍ شبيهاً بالقيامة، فلمّـا فرغوا من تهيئته بعث السلطان إلى أبي عيسى بن المتوكّل فأمره بالصلاة عليه، فلمّـا وضعت الجنازة للصلاة عليه دنا أبو عيسى منه فكشف عن وجهه، فعرضه على بني هاشم من العلويّة والعبّاسيّة، والقوّاد، والكتّاب، والقضاة، والمعدّلين، وقال: هذا الحسن بن عليّ بن محمّد بن الرضا مات حتف أنفه على فراشه هذا، حضره من حضره من خدم أمير المؤمنين وثقاته: فلان وفلان، ومن القضاة: فلان وفلان، ومن المتطبّبين: فلان وفلان، ثمّ غطّى وجهه وأمر بحمله، فحمل من وسط داره ودفن في البيت الذي دفن فيه أبوه.

لـمّـا دفن أخذ السلطان والناس في طلب وَلَده، وكثر التفتيش في المنازل والدور، وتوقّفوا عن قسمة ميراثه، ولم يزل الذين وكّلوا بحفظ الجارية التي توهّم عليها الحمل لازمين حتّى تبيّن بطلان الحمل، فلمّـا بطل الحمل عنهن قُسّم ميراثه بين أمّه وأخيه جعفر.

وادّعت أُمّه وصيّته، وثبت ذلك عند القاضي.

والسلطان على ذلك يطلب أثر ولده.

فجاء جعفر بعد ذلك إلى أبي فقال: اجعل لي مرتبة أخي وأُوصل إليك في كلّ سنة عشرين ألف دينار، فزبره أبي وأسمعه، وقال له: يا أحمق، السلطان جرّد سيفه في الذين زعموا أنّ أباك وأخاك أئمّة ليردّهم عن ذلك، فلم يتهيّأ له ذلك، فإن كنت عند شيعة أبيك وأخيك إماماً فلا حاجة بك إلى السلطان يرتّبك مراتبها ولا غير السلطان،

---

(١) أي لـمّـا مرض الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

وإن لم تكن عندهم بهذه المنزلة لم تنلها بنا، واستقلّه أبي عند ذلك واستضعفه وأمر أن يحجب عنه، فلم يأذن له في الدخول عليه حتّى مات أبي وخرجنا وهو على تلك الحال، والسلطان يطلب أثر وَلد الحسن بن عليّ»[1].

نقلنا هذا النصّ بطوله لما يتضمّن من فوائد جمّة، نشير إليها فيما يلي:

أوّلاً ـ بيان منزلة الإمام عليه السلام حتّى عند غير شيعته ومحبّيه، وأنّ هذه المنزلة والحبّ في قلوب الناس إنّما هو أمر إلهي.

ثانياً ـ أنّ منصب الإمامة منصب إلهي ليس قابلاً للوضع والرفع من قِبل الناس مهما كانت منزلتهم، وإلى هذا يشير قول عبيد اللّه بن خاقان لجعفر ـ حينما سأله أن يجعل له مرتبة أخيه الإمام الحسن العسكري عليه السلام ـ: «يا أحمق، السلطان جرّد سيفه في الذين زعموا...».

ثالثاً ـ يصوّر لنا النصّ كيفيّة معاملة السلطان للإمام عليه السلام في مرضه الذي توفّي فيه، والاستشهاد على كون وفاته كانت طبيعيّة. وهو ممّا يذكّر بمعاملة هارون الرشيد للإمام موسى بن جعفر عليه السلام، ويوجب الاطمئنان بكون الإمام عليه السلام توفّي مسموماً، ويؤيّده: محاولات السجن والاغتيال التي أُشير إليها فيما تقدّم، وكونه توفّي شاباً، ورواية أنّه مرض أوّل الشهر وتوفّي في ثامنه[1].

رابعاً ـ خوف السلطة الشديد من وجود ولد للإمام عليه السلام، وقد عكسته بتفتيش البيوت والمنازل والدور والختم على ما فيها، والرقابة الشديدة على جواريه، وحبس من يحتمل كونها حاملاً، كلّ ذلك ينبئ عن شدّة خوف السلطان من أن يكون للإمام عليه السلام ولد، كخوف فرعون من ولادة موسى بن عمران عليه السلام، وهذا أمر لم يعهد أن يعامل به واحد من الأئمّة من قِبل حكّام عصرهم.

ومن الواضح أنّ السبب الذي دعاهم إلى ذلك هو ما وصلهم من الأخبار بشأن الإمام المهدي عليه السلام وأنّه يولد منه عليه السلام، وإلّا فلا داعي إلى هذا التشديد؛ إذ على فرض ولادته يكون تحت الرقابة والإقامة الجبرية كسائر الأئمّة عليهم السلام.

وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك عند الكلام عن الإمام المهدي عليه السلام.

أصحاب الإمام أبي محمّد عليه السلام:

منعت بعض العوامل من كثرة عدد أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، منها: قصر مدّة إمامته وعمره الشريف، وشدّة الرقابة عليه، ولعلّها

---

(١) أُصول الكافي ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٦، كتاب الحجّة، باب مولد أبي محمّد عليه السلام، ونقله عنه المفيد في الإرشاد ٢: ٣٢١ ـ ٣٢٥، وجاءت العبارة في آخره، هكذا: «والسلطان يطلب أثراً لولد الحسن بن عليّ إلى اليوم، وهو لا يجد إلى ذلك سبيلاً، وشيعته مقيمون على أنّه مات وخلّف ولداً يقوم مقامه في الإمامة».

(١) راجع الهامش رقم ٧ من العمود الأوّل في الصفحة ٦١٢.

كانت أكثر من سائر الأئمّة عليهم السلام.

ومع ذلك فقد عدّ الشيخ الطوسي مئة وثلاثة أشخاص ممّن رووا عنه أو كاتبوه وراسلوه، وفيهم من كان من أصحاب أبيه وجدّه عليهما السلام.

وفيما يلي نذكر ثلاثة منهم:

١ ـ محمّد بن الحسن الصفّار:

قال عنه النجاشي: «محمّد بن الحسن بن فرّوخ الصفّار... كان وجهاً في أصحابنا القمّيّين، عظيم القدر، راجحاً، قليل السقط في الرواية...».

ثمّ ذكر كتبه ومنها: بصائر الدرجات، وهو مطبوع.

ثمّ قال: «توفّي محمّد بن الحسن الصفّار بقم سنة تسعين ومئتين رحمه الله»[١].

وذكره الشيخ في الفهرست ثمّ قال بعد ذكر كتبه: «وله مسائل كتبها إلى أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام»[٢].

وذكره في كتاب رجاله في أصحاب أبي محمّد عليه السلام وقال: «له إليه عليه السلام مسائل»[٣].

ونقل صاحب القاموس[٤] عن الصدوق في الفقيه: أنّه صرّح بأنّ توقيعات العسكري عليه السلام بخطّه في جواب مسائل الصفّار موجودة عنده، وأشار إلى واحدة منها، وهي كالآتي:

قال الصدوق: «كتب محمّد بن الحسن الصفّار رضي الله عنه إلى أبي محمّد الحسن بن عليّ عليه السلام: في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم، هل يجوز له أن يشهد عليها من وراء الستر ويسمع كلامها إذا شهد عدلان أنّها فلانة بنت فلان التي تشهد وهذا كلامها، أو لا تجوز الشهادة عليها حتّى تبرز وتثبّتها بعينها؟

فوقّع عليه السلام: "تتنقّب وتظهر للشهود إن شاء الله".

وهذا التوقيع عندي بخطّه عليه السلام»[١].

٢ ـ عبد الله بن جعفر الحميري:

قال عنه النجاشي: «عبد الله بن جعفر بن الحسين بن مالك بن جامع الحميري، أبو العبّاس القمّي، شيخ القمّيّين ووجههم، قدم الكوفة سنة نيف وتسعين ومئتين، وسمع أهلها منه، فأكثروا، وصنّف كتباً كثيرة...».

ثمّ عدّ من جملة مصنّفاته: «مسائل لأبي محمّد الحسن عليه السلام على يد محمّد بن عثمان العَمْري... مسائل أبي محمّد وتوقيعات...»[٢].

وعدّ من جملة كتبه كتاب قرب الإسناد، وهو مطبوع[٣].

---

(١) رجال النجاشي: ٣٥٤، الترجمة ٩٤٨.
(٢) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٢٨٨، الترجمة ٦٢١.
(٣) رجال الشيخ الطوسي: ٤٣٦.
(٤) قاموس الرجال ٩: ٢٠٣، الترجمة ٦٥٨٨.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٦٧، باب الشهادة على المرأة، الحديث ٣٣٤٧.
(٢) رجال النجاشي: ٢١٩ ـ ٢٢٠، الترجمة ٥٧٣.
(٣) طبعته مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، =

وقال عنه الشيخ في الفهرست: «عبد الله بن جعفر الحميري القمّي، يكنّى أبا العبّاس، ثقة».

ثمّ عدّ كتبه وعدّ منها: «كتاب المسائل والتوقيعات... ومسائل عن محمّد بن عثمان العَمْري...»[1]

ولم ينسبها إلى الإمام أبي محمّد عليه السلام، ولكنّ التوقيعات لم تصدر إلّا من الإمام عليه السلام، كما أنّ العَمْري كان واسطة في السؤال. ولم يكن هو المسؤول بالذات.

٣ـ أحمد بن إسحاق الأشعري:

قال عنه النجاشي: «أحمد بن إسحاق بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص الأشعري، أبو عليّ القمّيّ، وكان وافد القمّيّين، وروى عن أبي جعفر الثاني وأبي الحسن عليه السلام، وكان خاصّة أبي محمّد عليه السلام»[2]. ثمّ عدّ كتبه.

وقال عنه الشيخ: «...كان كبير القدر، وكان من خواصّ أبي محمّد عليه السلام، ورأى صاحب الزمان عليه السلام، وهو شيخ القمّيّين ووافدهم، رضي الله عنه»[3]. ثمّ عدّ كتبه.

= وفي الكتاب كلام وتفصيل، تراجع مقدّمة التحقيق في هذه الطبعة.

(١) الفهرست (للشيخ الطوسي): ١٨٩، الترجمة ٤٠٧.

(٢) رجال النجاشي: ٩١، الترجمة ٢٢٥.

(٣) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٢٢، الترجمة ٣٩.

مناظرات الإمام أبي محمّد عليه السلام:

تقدّم أنّ ظروف الإمامين العسكريّين عليهما السلام في سامراء كانت صعبة جدّاً؛ لضغط الحكّام عليهم من جميع الجهات، فلم يسمح لهما بالممارسات العلمية، بل لم تكن الأجواء آنذاك علميّة، ولم يشجّع فيها العلم والعلماء؛ ولذلك لم تقع مناظرة مع الإمام أبي محمّد عليه السلام إلّا نادراً، وربّما كان ذلك بالواسطة، وفيما يأتي نذكر نموذجين منها:

١ـ مناظرة الإمام عليه السلام مع الفيلسوف الكندي:

نقل ابن شهرآشوب عن أبي القاسم الكوفي في كتاب التبديل: «إنّ إسحاق الكندي[1] ـ وكان فيلسوف العراق في زمانه ـ أخذ في تأليف كتاب في تناقض القرآن وتفرّد به في منزله. فدخل بعض تلامذته يوماً على الإمام الحسن العسكري عليه السلام، فقال له أبو محمّد عليه السلام: أما فيكم رجل رشيد يردع أُستاذكم الكندي عمّا أخذ فيه من تشاغله بالقرآن؟

فقال التلميذ: نحن من تلامذته، كيف يجوز منّا الاعتراض عليه في هذا أو في غيره؟

فقال أبو محمّد عليه السلام: أتؤدّي إليه ما أُلقيه إليك؟

قال: نعم.

قال عليه السلام: فصر إليه، وتلطّف في مؤانسته

(١) إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادي، الطبيب المشهور، كان يترجم كتب الحكمة من اليونانية إلى العربية. توفّي سنة ٢٩٨ أو ٢٩٩هـ. انظر وفيات الأعيان ١: ٢٠٥، الترجمة ٨٨.

ومعونته على ما هو بسبيله، فإذا وقعت الأُنسة في ذلك، فقل: قد حضرتني مسألة أسألك عنها، فإنّه يستدعي ذلك منك[1].

فقل له: إن أتاك هذا المتكلّم بهذا القرآن، هل يجوز أن يكون مراده بما تكلّم به منه غير المعاني التي قد ظننتها أنّك ذهبت إليها؟

فإنّه سيقول: إنّه من الجائز؛ لأنّه رجل يفهم إذا سمع.

فإذا أوجب ذلك، فقل له: فما يدريك لعلّه قد أراد غير الذي ذهبت أنت إليه، فتكون واضعاً لغير معانيه.

فصار الرجل إلى الكندي وتلطّف إلى أن ألقى عليه هذه المسألة.

فقال له: أعد عليّ، فأعاد عليه، فتفكّر في نفسه، ورأى ذلك محتملاً في اللغة، وسائغاً في النظر.

فقال: أقسمت عليك ألّا أخبرتني من أين لك؟

فقال: إنّه شيء عرض بقلبي فأوردته عليك،

فقال: كلّا، ما مثلك من اهتدى إلى هذا، ولا من بلغ هذه المنزلة، فعرّفني من أين لك هذا؟

فقال: أمرني به أبو محمّد.

فقال: الآن جئت به، وما كان ليخرج مثل هذا إلّا من ذلك البيت.

---

(١) تأمّل في هذا الأُسلوب الجميل جدّاً، فإنّه حقيق بالوقوف عنده والعمل طبقاً له.

ثمّ إنّه دعا بالنار وأحرق جميع ما كان ألّفه»[1].

٢ ـ السؤال عن علّة تنصيف إرث المرأة:

روى الكليني بإسناده عن إسحاق بن محمّد النخعي أنّه قال: «سأل الفهفكي أبا محمّد عليه السلام: ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهماً واحداً ويأخذ الرجل سهمين؟

فقال أبو محمّد عليه السلام: إنّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة، ولا عليها معقلة إنّما ذلك على الرجال.

فقلت[2] في نفسي قد كان قيل لي: إنّ ابن أبي العوجاء[3] سأل أبا عبد الله عليه السلام عن هذه المسألة فأجابه بهذا الجواب.

فأقبل أبو محمّد عليه السلام عليّ، فقال: نعم، هذه المسألة مسألة ابن أبي العوجاء، والجواب منّا واحد إذا كان معنى المسألة واحداً، جرى لآخرنا ما جرى لأوّلنا، وأوّلنا وآخرنا في العلم سواء، ولرسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام فضلهما»[4].

---

(١) مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٢٤. وانظر: البحار ٥٠: ٣١١، كتاب تاريخ الإمام أبي محمّد عليه السلام، باب مكارم أخلاقه، ذيل الحديث ٩، و ١٠: ٣٩٢، كتاب الاحتجاج، باب احتجاج أبي محمّد عليه السلام، الحديث الأوّل.

(٢) الظاهر أنّ القائل هو الراوي، وهو إسحاق، لا السائل، وهو الفهفكي.

(٣) كان من زنادقة عصره.

(٤) الكافي ٧: ٨٥، كتاب المواريث، باب علّة كيف صار للذكر سهمان و... الحديث ٢، وانظر البحار =

مكاتبات أبي محمّد عليه السلام :

كانت أكثر الأسئلة والأجوبة في زمن العسكريين عليهما السلام وخاصّة أبا محمّد عليه السلام بأُسلوب المكاتبات.

ولأبي محمّد عليه السلام مكاتبات مع الشيعة بصورة عامّة أيضاً، ننقل أحد نماذجها:

ذكر ابن شهرآشوب: أنّه عليه السلام كتب إلى أهل قم وآبة[1]: «إنّ اللّه تعالى بجوده ورأفته قد منّ على عباده بنبيّه محمّدٍ بشيراً ونذيراً، ووفّقكم لقبول دينه، وأكرمكم بهدايته، وغرس في قلوب أسلافكم الماضين ـ رحمة اللّه عليهم ـ وأصلابكم الباقين ـ تولّى كفايتهم وعمّرهم طويلاً في طاعته ـ حبَّ العترة الهادية، فمضى من مضى على وتيرة الصواب، ومنهاج الصدق، وسبيل الرشاد، فوردوا موارد الفائزين، واجتنوا ثمرات ما قدّموا، ووجدوا غِبَّ ما أسلفوا...»[2].

= ٥٠ : ٢٥٥، كتاب تاريخ أبي محمّد عليه السلام ، باب معجزاته، الحديث ١١.

(١) قال الحموي: «آبة، بُليدة تقابل ساوة، تعرف بين العامّة بآوة». معجم البلدان ١ : ٥٠، «آبة»، وانظر سفينة البحار ١ : ٢٠٤، «أوى».

أقول: إنّها واقعة بين قم وساوة، وكانت مهداً للعلم والأدب، خرج منها علماء منهم الفاضل الآبي صاحب كشف الرموز، كما خرج منها أُدباء ووزراء، وقد عُرفت بتشيّعها مثل قم، وأمّا اليوم فلم تحرز تقدّماً كما أحرزته المدن المجاورة لها، كمدينة قم وغيرها.

(٢) مناقب آل أبي طالب ٤ : ٤٢٥، وانظر البحار =

«ومنها[1]: فلم تزل نيّتنا مستحكمة، ونفوسنا إلى طيب آرائكم ساكنة، والقرابة الواشجة بيننا وبينكم قويّة، وصيّةٌ أوصى بها أسلافنا وأسلافكم، وعهدٌ عهِد إلى شبّاننا ومشايخكم، فلم يزل على جملة كاملة من الاعتقاد، لما جعلنا اللّه عليه من الحال القريبة، والرحم الماسّة. يقول العالم سلام اللّه عليه إذ يقول: "المؤمن أخو المؤمن لأُمّه وأبيه"»[2].

موقف الإمام عليه السلام من الغلوّ والغلاة :

ذكرنا فيما سلف علّة شيوع ظاهرة الغلوّ أيام الإمامين العسكريين عليهما السلام ، وكثير من رؤساء الغلاة كانت لهم منزلة ووجاهة لكنّهم ادّعوا الوكالة للإمام أو لولده الحجّة عليه السلام ودعوا ضعفاء العقول إلى موالاتهم، ثمّ تفاقم أمرهم إلى ادّعاءات أُخرى مشتملة على الغلوّ والكفر وربّما النصب والإلحاد[3]؛ ولذلك كان موقف الإمام أبي محمّد عليه السلام ووكلاء الحجّة عليه السلام من هؤلاء موقفاً شديداً لا هوادة فيه.

= ٥٠ : ٣١٧، تاريخ الإمام أبي محمّد عليه السلام ، باب مكارم أخلاقه، الحديث ١٤.

(١) كذا في المصدر، والظاهر أنّ المراد: «ومن المكاتبة نفسها» وإن لم يرد لفظها.

(٢) مناقب آل أبي طالب ٤ : ٤٢٥، وانظر البحار ٥٠ : ٣١٧، تاريخ الإمام أبي محمّد عليه السلام ، باب مكارم أخلاقه، الحديث ١٤.

(٣) انظر الغيبة (للشيخ الطوسي) : ٢٤٤.

وقد ذكر الشيخ الطوسي[١] جملة من هؤلاء وما ورد فيهم من الطعن، من قبيل: أبو محمّد الشريعي أو السريعي، ومحمّد بن نُصير النُّميري، وأحمد بن هلال العبرتائي (الكرخي)، وأبو طاهر محمّد بن عليّ بن بلال، والحسين بن منصور الحلّاج، ومحمّد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر.

وقضايا هؤلاء مشهورة ومذكورة في الكتب المعنيّة بهذه الأُمور[٢].

ومن المناسب أن نذكر في الختام ما نقله ابن شهرآشوب عن إدريس بن زياد الكفرتوثائي[٣]، قال: «كنت أقول فيهم قولاً عظيماً، فخرجت إلى العسكر للقاء أبي محمّد عليه السلام، فقدمت وعليّ أثر السفر ووعثاؤه، فألقيت نفسي على دكّان حمّام، فذهب بي النوم، فما انتبهت إلّا بمقرعة أبي محمّد قد قرعني بها حتّى استيقظت فعرفته، فقمت قائماً أُقبّل قدميه وفخذه وهو راكب والغلمان من حوله، فكان أوّل ما تلقّاني به أن قال: "يا إدريس، ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾"[١].

فقلت: حسبي يا مولاي، وإنّما جئت أسألك عن هذا، فتركني ومضى»[٢].

(١) انظر الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٤٤ ـ ٢٥٦.

(٢) انظر معجم رجال الحديث: للشريعي ٥: ١٦٤، وللنميري ١٧: ٢٩٩ ـ ٣٠١، وللعبرتائي ٢: ٣٥٤ ـ ٣٥٩، ولابن بلال ١٦: ٣٠٩ ـ ٣١١، وللحلّاج ٦: ٩٦، لكنّه لم يذكر عنه شيئاً وأحال على كتاب الغيبة للشيخ الطوسي، وللشلمغاني ١٧: ٤٧ ـ ٥٠.

(٣) انظر تحقيق حال الرجل ولقبه في قاموس الرجال ١: ٦٩٦ ـ ٦٩٨، وقد ذكروا توثيقه.

(١) الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧، وقد تكرّر استشهاد الأئمّة عليهم السلام بالآيتين في الموارد المشابهة.

(٢) مناقب آل أبي طالب ٤: ٤٢٨، ونقل له الشهيد في الذكرى ١: ١٢٠ قضيّة مشابهة مع أبي الحسن الهادي عليه السلام، لكنّ السؤال كان عن نجاسة عرق الجنب، والظاهر أنّه كان واقفياً ثمّ اهتدى، وإنّما جاء ـ في سفره إلى أبي الحسن عليه السلام ـ ليمتحنه بوصيّة من بعض رفاقه. انظر قاموس الرجال ١: ٦٩٦ ـ ٦٩٧، الترجمة ٦٣٩.

ثاني عشر ـ الإمام المهدي عليه السلام

اسمه ونسبه:

هو الحجّة[٣] بن الحسن بن عليّ بن محمّد بن

(٣) ورد النهي عن تسميته، فقد روى داود بن القاسم الجعفري، قال: «سمعت أبا الحسن العسكري عليه السلام يقول: الخلف من بعدي الحسن، فكيف لكم بالخلف من بعد الخلف؟

فقلت: ولِمَ جعلني اللّه فداك؟!

قال: إنّكم لا ترون شخصه ولا يحلّ لكم ذكره باسمه.

فقلت: فكيف نذكره؟ فقال: قولوا: الحجّة من آل محمّد صلوات اللّه عليه وسلامه». أُصول الكافي ١: ٣٣٢، كتاب الحجّة، باب في النهي عن الاسم، الحديث الأوّل.

عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

وأمّه أمّ ولد، اسمها نرجس[١]، أو سوسن[٢]، أو صقيل[٣].

كنيته ولقبه:

ورد: أنّ اسمه اسم النبيّ صلى الله عليه وآله، وكنيته كنيته[٤].

وأمّا ألقابه فكثيرة، منها: الحجّة، والقائم، والمهدي، والخلف الصالح، وصاحب الزمان، والصاحب، والمنتظر[٥].

مولـده:

ولد عليه السلام بسامراء ليلة النصف من شعبان سنة مئتين وخمس وخمسين[٦]، أو ستّ وخمسين[٧].

---

(١) انظر: الإرشاد ٢: ٣٣٩، وكتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ١٤٣.

(٢) انظر كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ١٤١.

(٣) انظر: كمال الدين: ٤٣٢، باب ميلاد القائم عليه السلام، الحديث ١٢، والدروس ٢: ١٦.

(٤) انظر البحار ٣٨: ٣٠٥، تاريخ الإمام عليّ عليه السلام، باب أنّه أخصّ برسول الله، ضمن الحديث ٥.

(٥) انظر إعلام الورى ٢: ٢١٣، ولم يذكر الأخير وهو مشهور.

(٦) انظر: أصول الكافي ١: ٥١٤، كتاب الحجّة، باب مولد الصاحب عليه السلام، والإرشاد ٢: ٣٣٩.

(٧) رواه في الكافي ١: ٥١٤ أيضاً.

وكان عمره عند وفاة أبيه خمس سنين[١].

بحث حول الإمام المهدي عليه السلام

نرى من الضروري وقد انتهينا في أبحاثنا عن الأئمّة عليهم السلام إلى هذا الموضع أن تكون لنا وقفة قصيرة للكلام في الإمام المهدي عليه السلام؛ لأهمّية هذا البحث على الصعيد الإسلامي بصورة عامّة، والشيعي الإمامي بصورة خاصّة.

مراحل البحث:

نلخّص كلامنا في الإمام المهدي عليه السلام في ثلاث مقدّمات واستنتاج:

المقدّمة الأولى: في الكلام عمّا ورد في أنّ من لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.

المقدّمة الثانية: في الكلام عمّا ورد من أنّ الأئمّة اثنا عشر كلّهم من قريش.

المقدّمة الثالثة: في الكلام عمّا ورد بشأن المهدي عن النبيّ وآله صلوات الله عليهم أجمعين.

الاستنتاج: بأنّ الإمام الحجّة بن الحسن العسكري عليه السلام هو المهدي الموعود، عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

المقدّمة الأولى:

روى الفريقان ـ السنّة والشيعة ـ حديثاً

---

(١) انظر الإرشاد ٢: ٣٤٠.

مضمونه: أنّه من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية. وورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة.

فروي عن طريق السنّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله بالألفاظ التالية:

ـ «من مات بغير إمام، مات ميتة جاهلية»[1].

ـ «من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»[2].

وهناك عبارات مشابهة أُخرى[3].

(١) مسند أحمد ٤: ١١٩، مسند الشاميّين، من حديث معاوية بن أبي سفيان، الحديث ١٦٨٨٢.

(٢) صحيح مسلم ٣: ١٤٧٨، كتاب الإمارة، الباب ١٣، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، الحديث ٥٨. رواه عن عبد اللّه بن عمر، وقد ذكره لعبد اللّه بن مطيع الذي ترأس قريش في قتالها مع مسلم بن عقبة الذي أرسله يزيد إلى المدينة وارتكب الجريمة النكراء في واقعة الحرّة. وتمام الحديث: «سمعت رسول اللّه صلّى الله عليه [وآله] وسلّم يقول: من خلع يداً من طاعة، لقي اللّه يوم القيامة لا حجّة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليّة».

فنتساءل: لماذا امتنع هو من بيعة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام ؟!

فإن قيل: بايع بعد ذلك.

قلنا: لم يثبت ذلك، وعدم بيعته دراية وبيعته بعد ذلك رواية، والرواية لا تقاوم الدراية.

كما أنّ معاوية راوي الحديث الأوّل كذلك، بل عدم بيعته مطلقاً ممّا لا غبار عليه.

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين، وصحيح البخاري =

وروي عن طريق الشيعة باللفظ الآتي:

فورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: من مات وليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية»[1].

وورد عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية»[2].

وطبقاً لمضمون هذه الأحاديث لابدّ أن تكون للمسلم بيعة مع إمام، ولا يشذّ منه زمان، فيشمل مثل زماننا هذا الذي خلا من الخلافة ولو بمظاهرها وشكليّاتها.

فهنا يتبادر سؤال إلى الذهن، وهو: من هو الإمام الذي ينبغي أن نبايعه في هذا الزمان لكي لا تكون ميتتنا ميتة جاهلية؟

المقدّمة الثانية:

وردت روايات مستفيضة عن طريق الفريقين ـ السنّة والشيعة ـ مفادها: أنّ الأئمّة اثنا عشر، وصُرِّح في بعضها: بأنّهم كلّهم من قريش، منها:

= ٤: ٢٢٢، كتاب الفتن، الباب ٢، الحديث ٢ و ٣، وصحيح مسلم ٣: ١٤٧٨، كتاب الإمارة، الباب ١٣، الحديث ٥٦.

(١) أُصول الكافي ١: ٣٧٦، كتاب الحجّة، باب من مات وليس له إمام، الحديث الأوّل.

(٢) البحار ٢٣: ٧٨، كتاب الإمامة، باب وجوب معرفة الإمام، الحديث ٧، وانظر ٤٩: ٢٦٧، كتاب تاريخ الإمام الرضا عليه السلام، باب أحوال أصحابه، الحديث ٨.

١ ـ ما رواه مسلم بإسناده عن جابر بن سمرة، قال: «دخلت مع أبي على النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فسمعته يقول: إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة.

قال: ثمّ تكلّم بكلام خفي عليّ، قال: فقلت لأبي: ما قال؟

قال: كلّهم من قريش»[١].

وقد ورد هذا المضمون في كثير من الصحاح والمسانيد والسنن[٢].

وأورده الشيخ الطوسي وغيره من مشايخنا بطرقهم عن مشايخ السنّة أيضاً[٣].

٢ ـ ما رواه الصدوق بسند صحيح عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام، عن أبيه محمّد بن عليّ، عن أبيه عليّ، عن أبيه الحسين عليه السلام، قال: «سُئل أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى قول رسول اللّه صلى الله عليه وآله: "إنّي مخلّف فيكم الثقلين: كتاب اللّه وعترتي"، مَن العترة؟

فقال: أنا والحسن والحسين والأئمّة التسعة من ولد الحسين، تاسعهم مهديّهم وقائمهم، لا يفارقون كتاب اللّه ولا يفارقهم حتّى يردوا على رسول اللّه صلى الله عليه وآله حوضه»[١].

٣ ـ وما رواه بإسناده عن الإمام سيّد العابدين عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: الأئمّة بعدي اثنا عشر، أوّلهم أنت يا عليّ، وآخرهم القائم الذي يفتح اللّه تعالى على يده مشارق الأرض ومغاربها»[٢].

والروايات بهذا المعنى متواترة[٣].

ووردت طائفة أُخرى من الروايات مفادها: أنّ الأئمّة اثنا عشر كعدّة نقباء بني إسرائيل، فمن ذلك:

١ ـ ما أخرجه أحمد، عن مسروق، قال: «كنّا جلوساً عند عبد اللّه بن مسعود وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، هل سألتم رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: كم تملك هذه الأمّة من خليفة؟ فقال عبد اللّه بن مسعود: ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك، ثمّ قال: نعم، ولقد سألنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فقال: اثنا عشر كعدّة نقباء بني إسرائيل»[٤].

---

(١) صحيح مسلم ٣: ١٤٥٢، كتاب الإمارة، الحديث ٥.

(٢) انظر: صحيح البخاري ٤: ٢٤٨، آخر كتاب الأحكام، وسنن أبي داود ٤: ٨٦، كتاب المهدي، الأحاديث ٤٢٧٩ ـ ٤٢٨١، وسنن الترمذي ٤: ٥٠١، كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلفاء.

(٣) انظر: كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٨٧ ـ ٩١، وكتاب الغيبة (للنعماني): ١٠٢ ـ ١٠٧، وغيرهما.

(١) كمال الدين: ٢٤٠ ـ ٢٤١، الباب ٢٢، الحديث ٦٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٨٢، الباب ٢٤، الحديث ٣٥.

(٣) انظر: كتاب الغيبة (للنعماني): ٥٧ ـ ١١١، باب ما روي في أنّ الأئمّة اثنا عشر إماماً، وكتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٩١ ـ ١٠٠، وأُصول الكافي ١: ٥٢٥، باب ما جاء في الاثني عشر والنصّ عليهم عليهم السلام، والإرشاد ٢: ٣٤٥.

(٤) مسند أحمد ١: ٥١٧، مسند عبد اللّه بن مسعود، =

وأخرج الحديث أشخاص آخرون أيضاً[١].

وهناك روايات مضمونها أنّه لو لم يبق من الناس إلّا اثنان يكون أحدهما الإمام، فمنها:

ـ ما رواه مسلم والبخاري عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»[٢].

فالرواية تفيد أمرين:

الأوّل ـ أنّ كلمة «لا يزال» تدلّ على استمرار الإمامة في جميع الأزمنة.

الثاني ـ أنّ الإمام من قريش.

وهنا يأتي السؤال: من هو الإمام فعلاً، وكيف نعرف أنّه من قريش؟

سوف يأتي الجواب عن ذلك في بحث الاستنتاج.

ـ وما رواه الكليني بإسناده عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «لو لم يبق في الأرض إلّا اثنان لكان أحدهما الحجّة»[١].

والرواية تدلّ بسياقها على استمرار وجود الإمام والحجّة أيضاً وإن لم تشتمل على كلمة «لا يزال».

المقدّمة الثالثة:

الروايات الواردة في الإمام المهدي ﷺ متواترة إجمالاً[٢]، ولم يشكّك فيها إلّا ابن خلدون وبعض الكتّاب المعاصرين من أهل السنّة.

وهذه الروايات قد اكتفى بعضها ببيان أصل ظهوره في آخر الزمان، والبعض الآخر أنّه

= الحديث ٣٧٨٠.

(١) انظر: مستدرك الحاكم ٤: ٥٠١، وكنز العمال ٦: ٨٩، الحديث ١٤٩٧١، ومجمع الزوائد ٥: ١٩٠، باب الخلفاء الاثني عشر، ومسند أبي يعلى ٩: ٢٢٢، الحديث ٥٣٢١، والجامع الصغير ١: ٣٥٠، الحديث ٢٢٩٧.

(٢) صحيح مسلم ٣: ١٤٥٢، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، الحديث ٤، وصحيح البخاري ٢: ٢٦٥، كتاب بدء الخلق، باب مناقب قريش، الحديث ٢، و ٤: ٢٣٣، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، الحديث ٢، وفيه: «ما بقي منهم اثنان».

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٧٩، كتاب الحجّة، باب لو لم يبق في الأرض إلّا رجلان... الحديث الأوّل.

(٢) قال السيّد محمّد صديق حسن القنوجي البخاري المتوفّى سنة ١٣٠٧هـ في كتاب الإذاعة: ١١٢: «... والأحاديث الواردة فيه على اختلاف رواياتها كثيرة جدّاً، تبلغ حدّ التواتر»، ثمّ ناقش رأي ابن خلدون في تضعيفها، ثمّ نقل عن محمّد بن عليّ الشوكاني في كتابه «التوضيح في تواتر ما جاء في المهدي المنتظر، والدجّال، والمسيح» دعوى تواتر هذه الروايات وإثباتها.

ونقل أحمد بن محمّد الصدّيق في كتابه «إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون»: ٤٣٣ ـ ٤٣٤ عن جماعة التصريح بتواتر أُخبار المهدي ﷺ.

وانظر خاتمة كتاب الإمام المهدي عند أهل السنّة لتجد مقالات ومحاضرات علماء السنّة المعاصرين في ذلك.

من أُمّة النبيّ صلى الله عليه وآله، أو من أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله، أو ولده، أو من ولد فاطمة عليها السلام، أو من ولد الحسن عليه السلام، أو الحسين عليه السلام، أو منهما.

وفيما يلي نشير إلى بعض النماذج من هذه الروايات من طرق السنّة:

١ ـ ما ورد في أنّ المهدي يخرج في آخر الزمان:

ـ أخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري وجابر بن عبد اللّه الأنصاري، عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يكون في آخر الزمان خليفة يقسّم المال ولا يعدّه»[١].

وحمل ذلك على المهدي عليه السلام.

وروى المتّقي الهندي، عن أبي نعيم والخطيب البغدادي أنّهما أخرجا عن ابن عمر أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: يخرج المهدي وعلى رأسه ملك ينادي: إنّ هذا مهديٌّ فاتّبعوه»[٢].

٢ ـ ما ورد في أنّه عليه السلام من أُمّته صلى الله عليه وآله:

من ذلك ما رواه ابن ماجه عن أبي سعيد الخدري أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «يكون في أُمّتي المهدي...»[٣].

وهناك روايات أُخرى بهذا اللفظ[١].

٣ ـ ما جاء في أنّه عليه السلام من أهل بيته صلى الله عليه وآله:

والروايات الواردة بهذا المضمون كثيرة، منها:

ـ ما رواه أحمد بإسناده عن محمّد بن الحنفية، عن أبيه عليّ عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: المهديُّ منّا أهل البيت، يصلحه اللّه في ليلة»[٢].

ـ ما أخرجه أبو داود بإسناده، عن عليّ عليه السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لو لم يبق من الدهر إلّا يوم لبعث اللّه رجلاً من أهل بيتي يملأها عدلاً كما ملئت جوراً»[٣].

ـ وروى عن أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: المهديُّ منّي...»[٤].

ـ وعن أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: لَتُملأنّ الأرض عدواناً، ثمّ ليخرُجَنّ رجلٌ من أهل بيتي يملأها قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وعدواناً»[٥].

---

(١) صحيح مسلم ٤: ٢٢٣٥، كتاب الفتن، الباب ١٨ لا تقوم الساعة حتّى يمر الرجل... الحديث ٦٩.

(٢) البرهان في علامات مهدي آخر الزمان (للمتّقي الهندي): ٧٢، الحديث ٢.

(٣) سنن ابن ماجه ٢: ١٣٦٦، كتاب الفتن، باب خروج المهدي، الحديث ٤٠٨٣.

(١) انظر البرهان: ٨١ ـ ٨٢، الحديث ٢٥ و ٢٧.

(٢) مسند أحمد ١: ١٠٥، مسند عليّ بن أبي طالب، الحديث ٦٤٧.

(٣) سنن أبي داود ٤: ٨٧، كتاب المهدي، الحديث ٤٢٨٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٨٨، الحديث ٤٢٨٥.

(٥) عِقد الدرر في أخبار المنتظر: ٤٠، نقلاً عن نعيم بن حمّاد.

ـ وعن عائشة، عن النبيّ ﷺ قال: «هو رجل من عترتي يقاتل على سنّتي، كما قاتلت أنا على الوحي»[1].

ـ وعن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ؑ، قال: «قلت: يا رسول اللّه، أمِنّا المهدي، أو من غيرنا؟

فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: بل منّا، يختم اللّه به الدين، كما فتحه بنا...»[2].

ـ وعن أبي أيّوب الأنصاري ؓ، قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم لفاطمة: نبيّنا خير الأنبياء، وهو أبوك، وشهيدنا خير الشهداء، وهو عمّ أبيك حمزة، ومنّا من له جناحان يطير بهما في الجنّة حيث شاء، وهو ابن عمّ أبيك جعفر، ومنّا سبطا هذه الأمّة الحسن والحسين، وهما ابناك، ومنّا المهدي»[3].

٤ ـ ما ورد في أنّه ؑ من ولده ﷺ:

ورد في بعض الروايات عن رسول اللّه ﷺ:

(١) عِقد الدرر في أخبار المنتظر: ٣٧، نقلاً عن نعيم بن حمّاد.

(٢) عِقد الدرر: ٤٦، وقال: «أخرجه جماعة من الحفّاظ في كتبهم، منهم: أبو القاسم الطبراني، وأبو نعيم الإصفهاني، وعبد الرحمن بن أبي حاتم، وأبو عبد اللّه نعيم بن حمّاد، وغيرهم».

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٦ ـ ٤٧، وقال: «أخرجه الحافظ أبو القاسم الطبراني في معجمه الصغير». انظر المعجم الصغير ١: ٣٧.

«المهدي من وُلدي»[1]، أو «المهدي رجل من وُلدي»[2].

فبناءً على هذا القسم من الروايات ينحصر المهدي في ولد النبيّ ﷺ، أي يكون من ولد فاطمة ؑ. وهذا ما تصرّح به الروايات الآتية.

٥ ـ ما ورد في أنّه ؑ من ولد فاطمة ؑ:

ومن هذه الروايات:

ـ ما رواه جملة من أصحاب السنن بإسنادهم عن أمّ سلمة رضي اللّه عنها، قالت: «سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم يقول: المهدي من عترتي، من ولد فاطمة»[3].

ـ وعن قتادة، قال: «قلت لسعيد بن المسيّب: أحقٌّ المهدي؟

(١) و (٢) انظر: عِقد الدرر: ٣٨، رواهما عن حذيفة وعبد اللّه بن عمر، والبرهان: ٩٣، الحديث ١٥ و ١٦، والمهدي الموعود المنتظر عند علماء أهل السنّة والإماميّة (للشيخ نجم الدين العسكري) ١: ١٤ ـ ٢٨، الباب الأوّل، وسوف نلخّص اسم الكتاب بعنوان المهدي الموعود.

(٣) عِقد الدرر: ٣٥، فقد نقله عن جملة من أصحاب السنن، منهم: أبو داود ٤: ٨٨، الحديث ٤٢٨٤، وابن ماجه ٢: ١٣٦٨، الحديث ٤٠٨٦.

وانظر: البرهان: ٨٩ ـ ٩٥، والمهدي الموعود: ١١٢ ـ ١٣٠، فإنّهما أوردا الحديث بطرق عديدة، كما أوردا أحاديث أُخر بهذا اللفظ والمضمون.

قال: نعم، هو حقٌّ.

قلت: ممّن هو؟

قال: من قريش.

قلت: من أيِّ قريش؟

قال: من بني هاشم؟

قلت: من أيِّ بني هاشم؟

قال: من ولد عبد المطّلب.

قلت: من أيِّ ولد عبد المطّلب؟

قال: من أولاد فاطمة.

قلت: من أيِّ ولد فاطمة؟

قال: حسبك الآن»[١].

ـ وقال المتّقي الهندي في البرهان: «وأخرج أبو نعيم، عن الحسين عليه السلام: أنّ النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم قال لفاطمة: "يا بنيّة، المهدي من ولدك"»[٢].

وقال أيضاً: «وأخرج ابن عساكر عن الحسين عليه السلام: أنّ النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم قال: "ابشري يا فاطمة المهدي منك"»[٣].

وأخرج المتّقي أيضاً في كنز العمّال عن عليّ عليه السلام قال: «المهدي رجل منّا، من ولد فاطمة»[٤].

ـ وهناك روايات عديدة أُخرى بهذا المضمون.

(١) عِقد الدرر: ٤٤.

(٢) و(٣) البرهان: ٩٤، الحديث ١٧.

(٤) كنز العمّال ١٤: ٥٩١، الحديث ٣٩٦٧٥.

٦ ـ ماورد في أنّه من ولد الحسن والحسين عليهما السلام:

فمن ذلك ما رواه جمع من الحفّاظ، عن عليّ بن هلال، عن أبيه، قال: «دخلت على رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم وهو في الحالة التي قبض فيها، فإذا فاطمة عند رأسه، فبكت حتّى ارتفع صوتها، فرفع رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم طرفه إليها فقال: حبيبتي فاطمة، ما الذي يبكيك؟ فقالت: أخشى الضيعة من بعدك...».

ثمّ إنّ رسول الله ـ بحسب ما جاء في الرواية ـ ذكر لها أُموراً أسكنها بها، وممّا قاله لها هو: «...ومنّا سبطا هذه الأُمّة، وهما ابناكِ الحسن والحسين، وهما سيّدا شباب أهل الجنّة، وأبوهما ـ والذي بعثني بالحقّ ـ خيرٌ منهما. يا فاطمة ـ والذي بعثني بالحقّ ـ إنّ منهما مهدي هذه الأُمّة إذا صارت الدنيا هرجاً ومرجاً وتظاهرت الفتن وتقطّعت السبل...»[١].

أورد هذا الحديث جمع من الحفّاظ كما تقدّم، ولكن في بعضها بدل «منهما مهدي هذه الأُمّة»: «ومنّا المهدي»[٢].

وورد المضمون المتقدّم عن أبي أيّوب

(١) ذخائر العقبى (لمحبّ الدين الطبري): ١٣٥ ـ ١٣٦، والمعجم الكبير (للطبراني) ٣: ٥٧ ـ ٥٨، الحديث ٢٦٧٥، والحاوي للفتاوي (للسيوطي) ٢: ١٣٧، رسالة «العرف الوردي في أخبار المهدي»، والمهدي الموعود ١: ١٣١، ونقله عن جماعة من علماء السنّة.

(٢) انظر المهدي الموعود ١: ١٣٤.

الأنصاري رضي الله عنه، وفيه: «ومنّا المهدي»[١].

٧ ـ ما ورد في أنّه عليه السلام من ولد الحسن عليه السلام:

وروى أبو داود عن أبي إسحاق، قال: «قال عليّ عليه السلام ـ ونظر إلى ابنه الحسن ـ: إنّ ابني هذا سيّد كما سمّاه النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، وسيخرج من صلبه رجل يسمّى باسم نبيّكم صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم يشبهه في الخُلق ولا يشبهه في الخَلق...»[٢].

٨ ـ ما ورد في أنّه عليه السلام من ولد الحسين عليه السلام:

ـ روي عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، قال: «خطبنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فذكّرنا بما هو كائن، ثمّ قال: "لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد لطوّل اللّه عزّ وجلّ ذلك اليوم حتّى يبعث فيه رجلاً من ولدي اسمه اسمي".

فقام سلمان الفارسي رضي الله عنه، فقال: يا رسول اللّه، من أيّ ولدك؟

قال: "هو من ولدي هذا" وضرب بيده على الحسين عليه السلام»[٣].

ـ وروي عن أبي سعيد الخدري مثل ما تقدّم[١] من دخول فاطمة الزهراء عليها السلام على النبيّ صلّى الله عليه وآله في مرضه وتأثّرها وتألّمها بذلك حتّى بدت دموعها على خدّها، فأخبرها رسول اللّه صلّى الله عليه وآله أُموراً فاستبشرت بها، فكان ممّا أخبرها به هو أنّه قال لها: «...ومنّا سبطا هذه الأُمّة، وهما ابناك، ومنّا مهدي الأُمّة الذي يصلّي خلفه عيسى بن مريم، ثمّ ضرب على منكب الحسين عليه السلام وقال: مِن هذا مهديّ هذه الأُمّة»[٢].

ـ وروى ابن أبي الحديد عن قاضي القضاة، عن إسماعيل بن عبّاد بإسناد متّصل بعليّ عليه السلام: أنّه ذكر المهديّ وقال: «إنّه من ولد الحسين عليه السلام، وذكر حليته...».

ثمّ قال: «وذكر هذا الحديث بعينه عبد اللّه بن قتيبة في كتاب "غريب الحديث"»[٣].

---

(١) انظر عِقد الدرر: ٤٦ ـ ٤٧، الباب الأوّل.

(٢) سنن أبي داود ٤: ٩٠، كتاب المهدي، الحديث ٤٢٩٠.

(٣) عِقد الدرر: ٤٥ ـ ٤٦، نقلاً عن الحافظ أبي نعيم في «صفة المهدي»، وفرائد السمطين ٢: ٣٢٥ ـ ٣٢٦، وذخائر العقبى: ١٣٦ ـ ١٣٧، وقال: «فيحمل ما ورد مطلقاً فيما تقدّم على هذا المقيّد».

---

(١) في الصفحة ٦٢٩.

أقول: رويت هذه القضيّة بعدّة طرق، منها: عن طريق عليّ بن هلال، عن أبيه، وعن طريق أبي أيّوب الأنصاري، وقد تقدّما في الصفحة ٦٢٩ ـ ٦٣٠، وعن طريق أبي سعيد الخدري كما في المتن.

هذا عن طريق السنّة، وأمّا عن طريق الشيعة فقد نقلت القضية عن سلمان الفارسي رضي الله عنه أيضاً.

انظر كمال الدين: ٢٦٢ ـ ٢٦٤، الباب ٢٤، الحديث ١٠.

(٢) الفصول المهمّة: ٢٨٦، وقال: «هكذا أخرجه الدارقطني صاحب الجرح والتعديل».

(٣) شرح النهج ١: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

هـذا مـن طـرق السـنّة، وأمّـا مـن طـرق الشيعة، فمن المسلّمات عـندهم أنّ المـهدي عليه السلام مـن ولد الحسين عليه السلام، بل صار هـذا مـن الضـروريـات عندهم إلّا الكيسانية[1] الذين اعتقدوا بأنّ محمّد بن الحنفية هو المهدي، وقد انقرضوا.

إذن لا حـاجة إلى سرد الروايـات في ذلك، لكن نشير إلى بعض النماذج منها:

ـ روى ابـن بـابويه بـإسناد صـحيح إلى سلمان الفارسي رضوان اللّـه تـعالى عـليه، قـال: «دخلت على النبيّ صلى الله عليه وآله فإذا الحسـين عـلى فـخذه وهو يـقبّل عـينيه ويـلثم فـاه ويـقول: أنت سـيّد ابن سيّد، أنت إمامٌ، ابن إمام، أخو إمام، أبو الأئمّة، أنت حجّة اللّه، ابن حجّته، وأبو حجج تسعة مـن صلبك تاسعهم قائمهم»[2].

ـ وروى بإسناده إلى الحسين بن عـليّ عليهما السلام، قال: «دخلت أنا وأخي على جدّي رسول اللّه صلى الله عليه وآله فأجلسني على فخذه، وأجلس أخي الحسـن عـلى فخذه الأُخرى، ثمّ قبّلنا وقال: بأبي أنتما من إمامين صالحين، اختاركما اللّه منّي، ومن أبـيكما وأُمّـكما، واختار من صلبك يا حسين تسـعة أئمّـة تـاسعهم قائمهم، وكلّكم في الفضل والمنزلة عند اللّـه تـعالى سواء[1]»[2].

ـ وروى بـإسناد صـحيح عـن الصـادق، عن أبـيه البـاقر، عـن جـدّه السـجّاد، عـن أبـيه الحسين عليه السلام، قال: «سئل أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه عن معنى قول رسـول اللّـه صلى الله عليه وآله: "إنّي مخـلّف فيكم الثقلين: كتاب اللّه وعـترتي"، مـن العـترة؟ فقال: أنا والحسن، والحسين، والأئمّة التسـعة مـن ولد الحسين، تاسعهم مهديّهم وقائمهم، لا يـفارقون كتاب اللّه ولا يفارقهم حتّى يـردوا عـلى رسـول اللّه صلى الله عليه وآله حوضه»[3].

والأحاديث بهذا المعنى كثيرة[4].

---

(١) الكيسانية هم الذين اعتقدوا بإمامة محمّد بن الحنفية، وأنّـه المـهدي، قـال الشـيخ الطـوسي عـنهم: إنّهـم انقرضوا، مضافاً إلى ما روي من الاحتجاج والمناظرة التي جرت بين محمّد والإمام عليّ بـن الحسـين عليه السلام، ثمّ رجوع محمّد إلى إمامته عليه السلام.

انظر: كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ١٥ ـ ١٧، وأُصول الكافي ١: ٣٤٨، كتاب الحجّة، باب ما يفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامة، الحديث ٥.

(٢) كمال الدين: ٢٦٢، الباب ٢٤، الحديث ٩.

(١) وردت الرواية بالتسوية عـن الإمـام العسكـري عليه السلام أيضاً، حيث جاء فيها: «...وأوّلنا وآخـرنا في العـلم سواء، ولرسول اللّه صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام فضلهما». البحار ٥٠: ٢٥٥ ـ ٢٥٦، تاريخ الإمام العسكري عليه السلام، باب معجزاته، الحديث ١١.

(٢) كمال الدين: ٢٦٩، الباب ٢٤، الحديث ١٢.

(٣) كمال الدين: ٢٤٠ ـ ٢٤١، الباب ٢٢، الحديث ٦٤.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٣١٥، الباب ٢٩، الحـديث ٢، والباب ٣٠، الأحاديث ١ ـ ٥، وانظر سائر الأبـواب التي وردت أحاديثها عـن سـائر الأئمّة عليهم السلام في هـذا الموضوع.

نتيجة الأبحاث في المقدّمة الثالثة:

الذي نستخلصه من أبحاث المقدّمة الثالثة هو: أنّ المشهور عند أهل السنّة، والمتّفق عليه عند الشيعة هو أنّ المهدي من ولد فاطمة الزهراء عليها السلام.

وممّا يؤيّد أنّ المشهور عند السنّة هو ذلك:

١ ـ كلام ابن أبي الحديد عند شرح ما روي من خطبة الإمام عليّ عليه السلام التي جاء فيها: «... وبنا فُتح، لا بكم. وبنا يختم، لا بكم» حيث قال بالنسبة إلى المقطع الأخير: «إشارة إلى المهدي الذي يظهر في آخر الزمان. وأكثر المحدّثين على أنّه من ولد فاطمة عليها السلام، وأصحابنا المعتزلة لا ينكرونه، وقد صرّحوا بذكره في كتبهم، واعترف به شيوخهم إلّا أنّه عندنا لم يخلق بعد، وسيخلق. وإلى هذا يذهب أصحاب الحديث أيضاً»(١).

ثمّ ذكر رواية عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه من ولد الحسين عليه السلام، وقد تقدّمت(٢).

٢ ـ قال السيوطي بعد أن نقل عن ابن ماجه رواية: «...ولا مهديّ إلّا عيسى بن مريم»: «قال القرطبي في التذكرة: إسناده ضعيف، والأحاديث عن النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم في التنصيص على خروج المهدي من عترته من ولد فاطمة ثابتة أصحّ من هذا الحديث، فالحكم بها دونه»(٣).

وإنّك تجد هذا التعبير في كلمات كثير من الباحثين.

وإذا ثبت أنّه من ولد فاطمة عليها السلام، فيدور الأمر بين كونه من ولد الحسن عليه السلام أو الحسين عليه السلام، ولكنّ الترجيح مع الثاني، بل هو المتعيّن، وذلك:

أوّلاً ـ لأنّ الرواية التي تقول: إنّه من ولد الحسن عليه السلام رواها أبو داود في سننه، فقال: «وحُدِّثت عن هارون بن المغيرة قال: أخبرنا عمرو بن أبي قيس، عن شعيب بن خالد، عن أبي إسحاق، قال: قال عليّ عليه السلام ـ ونظر إلى ابنه الحسن ـ فقال: إنّ ابني هذا سيّد كما سمّاه النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، وسيخرج من صلبه رجل يسمّى باسم نبيّكم صلّى الله عليه [وآله] وسلّم...»(١).

وعلّق الحافظ المنذري على الرواية بعد نقلها بقوله: «هذا منقطع، أبو إسحاق السبيعي رأى عليّاً عليه السلام رؤية»(٢) ثمّ قال: «وقال فيه أبو داود: حُدِّثت عن هارون بن المغيرة»(٣).

---

(١) شرح النهج ١: ٢٨١.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٦٣٠.

(٣) الحاوي للفتاوي ٢: ١٦٥، رسالة «العرف الوردي في أخبار المهدي».

---

(١) سنن أبي داود ٤: ٩٠، كتاب المهدي، الحديث ٤٢٩٠.

(٢) ولد أبو إسحاق لثلاث سنين بقين من خلافة عثمان، وكان يقول: «رفعني أبي حتّى رأيت عليّ بن أبي طالب عليه السلام يخطب وهو أبيض الرأس واللحية». وفيات الأعيان ٣: ٤٥٩، الترجمة ٥٠٢.

أقول: ومن هذه حاله فكيف يروي عن عليّ عليه السلام الرواية المذكورة؟!

(٣) مختصر سنن أبي داود (للحافظ المنذري) ٦: ١٦٢، الحديث ٤١٢١، وانظر الإذاعة لما كان ويكون بين =

إذن فهو يذكر إشكالين:

١ ـ عدم رواية أبي إسحاق ـ وهو عمرو بن عبد اللّه السبيعي ـ عن الإمام عليّ عليه السلام مباشرة، فروايته هذه تكون منقطعة من هذه الجهة.

٢ ـ إنّ أبا داود لم ينقل الرواية عن هارون بن المغيرة مباشرة، بل حدّثه بها شخص آخر مجهول، فهي منقطعة أيضاً من هذه الجهة.

ثانياً ـ إنّ احتمال التصحيف في نقل الرواية وضبطها قويٌّ جدّاً، فإنّ كتابة الحسن والحسين متشابهة، بل وسماع لفظهما متقاربٌ أيضاً.

ثالثاً ـ هناك بعض المحاولات لعدم ذكر الرواية التي تقول: إنّ المهدي من ولد الحسين عليه السلام، وتقديم التي تقول بأنّه من ولد الحسن عليه السلام[1].

رابعاً ـ وعلى فرض صحّة الرواية القائلة بأنّه من ولد الحسن عليه السلام، فهي لا تنافي الروايات المصرّحة بكونه من ولد الحسين عليه السلام؛ لأنّ الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام قد تزوّج ببنت عمّه أُمّ عبد اللّه فاطمة بنت الحسن عليه السلام، فولدت له الإمام الباقر عليه السلام[1].

= يدي الساعة (لمحمّد صدّيق حسن): ١٣٧ ـ ١٣٨.

(١) قال ابن القيّم الجوزية بعد هذه المحاولة: «وفي كونه من ولد الحسن سرٌّ لطيف، وهو أنّ الحسن رضي اللّه تعالى عنه ترك الخلافة للّه، فجعل اللّه من ولده من يقوم بالخلافة الحقّ، المتضمّن للعدل الذي يملأ الأرض، وهذه سنّة اللّه في عباده أنّه من ترك لأجله شيئاً أعطاه اللّه أو أعطى ذرّيّته أفضل منه، وهذا بخلاف الحسين عليه السلام، فإنّه حرص عليها، وقاتل عليها، فلم يظفر بها، واللّه أعلم». المنار المنيف في الصحيح والضعيف: ١٥١.

أقول: خفي على ابن الجوزية وأمثاله: أنّ الحسن والحسين عليهما السلام إمامان، قاما أو قعدا، فكلٌّ منهما كان يعمل طبقاً لوظيفته الشرعية، ولولا خوف الإطالة لذكرنا تصريحاتها وتصريحات سائر =

= الأئمّة عليهم السلام بذلك.

إذن لم تكن تضحيات السبط الشهيد عليه السلام حرصاً على الخلافة كما توهّمه هذا الشخص الذي لم يراع حرمة رسول اللّه صلى الله عليه وآله في سبطه وفلذة كبده، فأساء الأدب، بل الأمر كان على العكس من ذلك تماماً، فإنّه لـمّا بذل عليه السلام مهجته وضحّى بكلّ غالٍ ونفيس في سبيل اللّه وإعلاء كلمته والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا حرصاً على الخلافة، أبدله اللّه تعالى بأُمورٍ، منها أنّه جعل الإمامة في ذرّيّته، وقد ورد التصريح بذلك عن الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام الذين هم أدرى بما في البيت من ابن القيّم وأمثاله.

انظر البحار ٤٤: ٢٢١، تاريخ الحسين عليه السلام، باب ما عوّضه اللّه بشهادته.

وأكثر هذه المحاولات جاءت لإخفاء نور الإمامة، واللّه يأبى إلّا أن يتمّ نوره.

ويؤيّد ما ذكرناه قول سعيد بن المسيّب لقتادة حينما سأله عن المهدي فأجابه إلى أن قال: «من أولاد فاطمة» فقال قتادة: «من أيّ ولد فاطمة؟» قال ابن المسيّب: «حسبك الآن».

فإنّ الظروف آنذاك لم تسمح لابن المسيّب أن يصرّح بالواقع؛ لأنّه كان تأييداً لإمامة الأئمّة من ولد الحسين عليه السلام.

(١) انظر أُصول الكافي ١: ٤٦٩، كتاب الحجّة، باب =

فكلّ من كان من ذرّيّته يكون من صلب الحسن والحسين عليهما السلام، وعلى هذا يحمل ما ورد: «إنّ منهما مهدي هذه الأمّة»، كما تقدّم[1].

خامساً ـ ويدلّ على أنّ المهدي من ولد الحسين عليه السلام تصريحات الأئمّة بذلك، فقد جمعها العلماء في كتبهم المعنيّة[2]، ولا يسعنا ذكرها فعلاً، وسوف نذكر خصوص ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك[3].

الاستنتاج:

الذي نستنتجه من جميع ما تقدّم هو:

أنّ الإمام الذي يجب الاعتقاد والالتزام به في هذا الزمان هو الإمام الحجّة بن الحسن العسكري عجّل اللّه تعالى فرجه، وهو المهدي الموعودة به الأمم.

وبهذه الطريقة يمكن الالتزام بروايات «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهليّة»، وروايات «اثني عشر خليفة» أو «اثني عشر إماماً»، وروايات «المهدي من ولد فاطمة عليها السلام» و«من ولد الحسن والحسين عليهما السلام» و«من ولد الحسين عليه السلام».

وبغير ذلك لا يمكن الاحتفاظ بهذه الروايات كلّها؛ وذلك لأنّ الذي لا يعتقد بإمامة الحجّة بن الحسن عليه السلام إمّا أن يعتقد بإمامة شخص آخر فعلاً أو لا.

فعلى الثاني ـ وهو عدم اعتقاده بإمامة شخص آخر ـ يشمله حديث «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية»، فتكون ميتته ميتة جاهلية.

وعلى الأوّل ـ وهو أن يعتقد بإمامة شخص آخر ـ إمّا أن يكون ذلك الإمام واحداً من مجموع الاثني عشر أم لا.

فعلى الثاني يكون قد خالف روايات «اثني عشر خليفة» و«اثني عشر إماماً»، فإنّ المهدي من جملة الاثني عشر قطعاً[1].

وعلى الأوّل، يأتي دور السؤال عن أنّ هؤلاء الاثني عشر من هم؟

فإن كان المراد بهم الأئمّة الاثني عشر من أهل البيت عليهم السلام فهو المطلوب.

وإن كان المراد غيرهم، فنسأل: من هم الاثنا عشر الذين لا يخلو الزمان من أحدهم؟

ولم يجد هذا السؤال جواباً مقنعاً. وأقوى ما قيل فيه: إنّ المراد من الخلفاء الاثني عشر هم الخلفاء الذين اجتمعت الأمّة على خلافتهم مثل الخلفاء الأربعة ومعاوية ويزيد و...

والجواب:

أوّلاً ـ متى حصل الإجماع والاجتماع على

= مولد أبي جعفر محمّد بن عليّ عليه السلام.

(١) تقدّم في الصفحة ٦٢٩.

(٢) راجع كمال الدين: ٣١٨ ـ ٣٨٥، الباب ٣١.

(٣) انظر الصفحة ٦٣٥ ـ ٦٣٧.

(١) سيأتي بيانه في الهامش التالي.

خلافة هؤلاء؟[1]

ثانياً ـ إنّ هؤلاء انقرضوا، فتبقى رواية اثني عشر خليفة بدون مصداق في زماننا هذا، مع أنّ كلمة «لا يزال» أو «لا ينقضي» وما شابهها تدلّان على استمرار إمامة الاثني عشر ما دام الدين قائماً، وهو يتحقّق بإمامة المهدي عليه السلام.

(١) قال السيوطي في آخر رسالة «العرف الوردي في أخبار المهدي»: «تنبيهات: الأوّل ـ عقد أبو داود في سننه باباً في المهدي، وأورد في صدره حديث جابر بن سمرة عن رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: "لا يزال هذا الدين قائماً حتّى يكون اثنا عشر خليفة كلّهم تجتمع عليه الأمّة" وفي رواية "لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثني عشر خليفة كلّهم من قريش". فأشار بذلك إلى ما قاله العلماء: إنّ المهدي أحد الاثني عشر. فإنّه لم يقع إلى الآن وجود اثني عشر اجتمعت الأمّة على كلٍّ منهم». الحاوي للفتاوي ٢: ١٦٥، رسالة «العرف الوردي في أخبار المهدي».

أقول: إنّ ما نقله من العلماء: من أنّ المهدي هو أحد الاثني عشر متين جداً، ويؤيّد عقيدة الإماميّة في هذا الموضوع.

وأمّا مسألة أنّ الأئمّة الاثني عشر كلّهم تجتمع عليهم الأمّة، فهذا أمرٌ تفرّد به أبو داود في رواية سمرة، وإلّا فالمشهور نقلوه خالياً من ذلك، بل يوافق اللفظ الثاني الذي ذكره للرواية. انظر المقدّمة الثانية.

ولعلّ هذه الإضافة أُلحقت لصرف الرواية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، والله العالم، وكم رأينا لذلك من نظير حتّى في عصرنا الحاضر.

إذن لا مناص من الالتزام بأنّ المهدي الذي وعدت به الأمم هو الحجّة بن الحسن العسكري عليه السلام.

أدلّة وشواهد أُخرى على ما تدّعيه الإماميّة:

هناك أدلّة وشواهد عديدة أُخرى تؤكّد ما تقوله الإماميّة في الإمام المهدي عليه السلام، نشير إلى بعضها إجمالاً:

أوّلاً ـ دلالة كلمات الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على ذلك:

للإمام أمير المؤمنين عليه السلام كلمات تدلّ على عقيدة الإماميّة في الإمام المهدي، وإن حاول بعضهم تفسيرها على ما يوافق عقيدة غيرهم فيه، وفيما يلي نشير إلى بعضها إجمالاً:

١ ـ قوله عليه السلام: «فانظروا أهل بيت نبيّكم، فإن لَبدوا فالبدوا، وإن استنصروكم فانصروهم، فليفرّجنّ الله الفتنة برجل منّا أهل البيت، بأبي ابن خيرة الإماء؛ لا يعطيهم إلّا السيف، هرجاً هرجاً...»[1].

قال ابن أبي الحديد: «فإن قيل: من هذا الرجل الموعود به، الذي قال عليه السلام عنه: "بأبي ابن خيرة الإماء"؟

قيل: أمّا الإماميّة فيزعمون أنّه إمامهم الثاني

(١) ذكر ابن أبي الحديد هذا المقطع وغيره في آخر خطبة مشهورة خطبها الإمام عليه السلام بعد وقعة النهروان وقال: إنّها منها، ولم يذكرها الشريف الرضي.

عشر، وأنّه ابن أمة اسمها نرجس، وأمّا أصحابنا فيزعمون أنّه فاطمي يولد في مستقبل الزمان، لأمّ ولد، وليس بموجود الآن»[1].

ومن المعلوم أنّ ما ذكره من عدم ولادته صِرف ادّعاء لا برهان له عليه.

٢ ـ قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾[2]:

«وقد صحّت الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: "والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة لتعطفن الدنيا علينا بعد شماسها[3] عطف الضروس[4] على ولدها" وتلا عقيب ذلك: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ...﴾ »[5].

وورد هذا التعبير في نهج البلاغة أيضاً[6].

وقال ابن أبي الحديد معلّقاً عليه: «والإماميّة تزعم أنّ ذلك وعدٌ منه بالإمام الغائب الذي يملك الأرض في آخر الزمان، وأصحابنا يقولون: إنّه وعد بإمام يملك الأرض ويستولي على الممالك، ولا يلزم من ذلك أنّه لا بدّ أن يكون موجوداً، وإن كان غائباً إلى أن يظهر...»[1].

أقول: وهو يؤوّل كلّ ما ورد من هذا القبيل عنه عليه السلام.

٣ ـ قوله عليه السلام في كلام لكميل بن زياد: «اللهمّ بلى، لا تخلو الأرض من قائم للّه بحُجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً؛ لئلا تبطل حجج اللّه وبيّناته...»[2].

وظهور هذا الكلام في عقيدة الإماميّة ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّه عليه السلام قسّم الإمام إلى ظاهر مشهور، وخائف مغمور، وهو الغائب.

ولكن مع ذلك قال ابن أبي الحديد شارحاً العبارة المتقدّمة: «اللهمّ بلى، لا تخلو الأرض من قائم بحجّة اللّه تعالى؛ كيلا يخلو الزمان ممّن هو مهيمن للّه تعالى على عباده، ومسيطر عليهم، وهذا يكاد يكون تصريحاً بمذهب الإماميّة، إلّا أنّ أصحابنا يحملونه على أنّ المراد به الأبدال الذين وردت الأخبار النبوية عنهم أنّهم في الأرض سائحون، فمنهم من يعرف، ومنهم من لا يعرف، وأنّهم لا يموتون حتّى يودعوا السرّ ـ وهو العرفان ـ عند قوم آخرين يقومون مقامهم»[3].

وبهذا النحو تملّص من هذا النصّ الذي صرّح بوضوح بمذهب الإماميّة أيضاً، وأوّله بما لا يرضى به صاحبه!

(١) شرح النهج ٧: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) القصص: ٥.

(٣) الشماس مصدر شمس الفرس شماساً، أي منع ظهره من أن يُركب عليه. القاموس المحيط: «شمس».

(٤) الضروس: الناقة السيّئة الخلق، تعضّ حالبها. القاموس المحيط: «ضرس».

(٥) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٢٣٩.

(٦) انظر نهج البلاغة: ٥٠٦، الحكمة ٢٠٩.

(١) شرح النهج ١٩: ٢٩.

(٢) نهج البلاغة: ٤٩٧، الحكمة ١٤٧.

(٣) شرح النهج ١٨: ٣٥١.

٤ـ قوله عليه السلام: «فإذا كان ذلك ضرب يعسوب الدين بذَنَبه، فيجتمعون إليه كما يجتمع قزع الخريف»(١).

اليعسوب: أمير النحل وذكرها، والرئيس الكبير(٢).

فيعسوب الدين: الرئيس الكبير، من منظار الدين والمتديّنين.

والقزع: قطع من السحاب(٣).

قال ابن أبي الحديد: «... وهذا الخبر من أخبار الملاحم التي كان يخبر بها عليه السلام، وهو يذكر فيه المهدي الذي يوجد عند أصحابنا في آخر الزمان، ومعنى قوله: "ضرب بذَنَبه": أقام وثبت بعد اضطراب؛ وذلك لأنّ اليعسوب فحل النحل وسيّدها، وهو أكثر زمانه طائر بجناحيه، فإذا ضرب بذنبه الأرض فقد أقام وترك الطيران والحركة.

فإن قلت: فهذا يشبه مذهب الإماميّة في أنّ المهدي خائف مستتر ينتقل في الأرض، وأنّه يظهر آخر الزمان ويثبت ويقيم في دار ملكه.

قلت: لا يبعد على مذهبنا أن يكون الإمام المهدي الذي يظهر في آخر الزمان مضطرب الأمر، منتشر الملك في أوّل أمره لمصلحة يعلمها الله تعالى،

(١) نهج البلاغة: ٥١٧، فصل في غريب كلامه، رقم ١.
(٢) القاموس المحيط: «عسب».
(٣) المصدر المتقدّم: «قزع».

ثمّ بعد ذلك يثبت ملكه وتنتظم أُموره»(١).

وهكذا تخلّص من هذا النصّ أيضاً، لكنّه صار مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾(٢).

وهناك موارد أُخرى من كلامه عليه السلام يشير فيها إلى المهدي عليه السلام ويستفاد منها حياته وغيبته إلى أن يظهره اللّه تعالى، لكنّا أعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة(٣).

ثانياً ـ الحوادث التي اقترنت بإمامة الإمام الحسن العسكري عليه السلام:

الحوادث التي عاصرت إمامة الإمام العسكري عليه السلام تشهد بصحّة دعوى الإماميّة؛ وذلك للمراقبة الشديدة التي فرضتها السلطة على الإمام عليه السلام وبيته مخافة أن يكون له ولد، ولهذا لم يكن له ولد غير الإمام المنتظر عليه السلام، وكانت ولادته ـ كما تحدّثنا الأخبار(٤) ـ في غاية الخفاء والسرّيّة، ولم يشاهد هذا المولود العظيم إلّا بعض الخواصّ من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام(٥).

(١) شرح النهج ١٩: ١٠٤ ـ ١٠٥.
(٢) الأنعام: ٨٣.
(٣) انظر شرح النهج ١: ٢٧٦ و ٢٨١ ـ ٢٨٢، و ٧: ٩٤، و ١٠: ٩٥ ـ ٩٦، و ١٩: ١٣٠، وغيرها.
(٤) انظر: كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٧٣ ـ ٧٦، وكمال الدين: ٤٢٤ ـ ٤٣٤، الباب ٤٢.
(٥) انظر كمال الدين: ٤٣٤ ـ ٤٧٩، الباب ٤٣.

وكان سبب هذه المراقبة هو علم ملوك بني العبّاس عن طريق ما وصل إليهم من الأحاديث التي أخبرت بأنّه سوف يولد المهدي عليه السلام من صلب الإمام العسكري عليه السلام وهم يعلمون بعدم كذبها.

وبهذا يمكن توجيه ما رواه أحمد بن عبيد اللّه بن خاقان ـ كما تقدّم عند بيان كيفيّة وفاة الإمام العسكري عليه السلام ـ حيث جاء فيه: «وبعث السلطان إلى داره من فتّشها وفتّش حجرها وختم على جميع ما فيها، وطلبوا أثر ولده، وجاءوا بنساء يعرفن الحمل، فدخلن إلى جواريه ينظرن إليهنّ، فذكر بعضهنّ أنّ هناك جارية بها حمل، فجعلت في حجرة ووكّل بها نحرير الخادم وأصحابه ونسوة معهم...»[1].

فإنّه لا وجه لما عملوه سوى ما ذكرناه: من علمهم بولادة المهدي من الإمام العسكري عليه السلام، وإلّا فمجرّد ولادة شخص آخر غيره وإن كان إماماً كسائر الأئمّة عليهم السلام لا يحرّضهم على ذلك، كما لم يقع نظيره بالنسبة إلى سائر الأئمّة، فإنّ معارضة الملوك والخلفاء لهم إنّما كانت بعد وصولهم إلى مرحلة الإمامة، لا من قبل ولادتهم!

ثالثاً ـ اعتراف جماعة من علماء السنّة بولادته:

ذكرت جملة من المصادر المعنيّة بالكلام عن الإمام المهدي عليه السلام[1] أسماء شخصيّات علميّة سنّية أقرّت بولادة الإمام عليه السلام وأنّه ابن الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ونحن نكتفي بذكر بعضهم تجنّباً للإطالة، منهم:

١ ـ كمال الدين محمّد بن طلحة[2] في كتاب مطالب السّؤول في مناقب آل الرسول، حيث قال: «الباب الثاني عشر في أبي القاسم بن محمّد الحسن...».

ثمّ ذكر أبياتاً وعبارات في وصفه عليه السلام، ثمّ قال: «فأمّا مولده فبسرّ من رأى في ثالث وعشرين[3] سنة ثمانٍ وخمسين ومئتين للهجرة[4].

وأمّا نسبه أباً وأُمّاً، فأبوه محمّد[5] الحسن الخالص [بن] عليّ المتوكّل بن محمّد القانع بن عليّ الرضا بن موسى الكاظم، بن جعفر الصادق بن محمّد

(١) أُصول الكافي ١: ٥٠٥.

(١) انظر المهدي الموعود ١: ١٨٢ ـ ٢٢٦، الباب السادس عشر.

(٢) هو كمال الدين محمّد بن طلحة بن محمّد بن الحسن القرشي العدوي النصيبي الشافعي. من أعلام المحدّثين، مشارك في الفقه والأُصول والأدب، توفّي سنة ٦٢٥هـ. انظر الإمام المهدي عند أهل السنّة ١: ١٢١، الطبعة القديمة.

(٣) كذا في المصدر، والظاهر سقوط كلمة شعبان من العبارة.

(٤) تقدّم أنّ ولادته كانت في النصف من شعبان سنة ٢٥٥هـ على الأصحّ.

(٥) كذا في المصدر، والظاهر زيادته.

الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين الزكيّ بن عليّ المرتضى أمير المؤمنين...

وأمّه أمّ ولد تسمّى صقيل، وقيل: حكيمة، وقيل: غير ذلك[1]»[2].

ثمّ حاول أن يدفع الشبهات التي ذكروها في طول عمره ونحو ذلك.

٢ ـ سبط ابن الجوزي[3] في كتابه تذكرة الخواص، فإنّه قال: «فصل في ذكر الحجّة المهدي» ثمّ قال:

«هو محمّد بن الحسن بن عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى الرضا بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وكنيته أبو عبد الله وأبو القاسم، وهو الخلف الحجّة صاحب الزمان، القائم والمنتظر، والتالي، وهو آخر الأئمّة...»[4].

(١) تقدّم أنّ اسمها نرجس أو سوسن أو صقيل.

(٢) مطالب السّؤول: ٨٨، الباب الثاني عشر، والإمام المهدي عند أهل السنّة ١: ١٢٤، الطبعة القديمة، و ١٠١ من الطبعة الحديثة.

(٣) هو يوسف بن قزاوغلي بن عبد الله البغدادي الدمشقي أبو المظفّر شمس الدين الحنفي، من حفّاظ الحديث، مشارك في الفقه والتفسير والتاريخ، وكان من الوعّاظ المشهورين، توفّي سنة ٦٥٤هـ. انظر الإمام المهدي عند أهل السنّة ١: ١٣٥، الطبعة القديمة، و ١١٣ من الطبعة الحديثة.

(٤) تذكرة الخواص: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

ثمّ أخذ يدفع شبهات طول العمر ونحوه.

٣ ـ ابن الصبّاغ المالكي[1] في الفصول المهمّة، حيث قال: «ولد أبو القاسم محمّد بن الحجّة بن الحسن الخالص بسرّ من رأى ليلة النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومئتين للهجرة.

وأمّا نسبه أباً وأمّاً، فهو أبو القاسم محمّد الحجّة بن الحسن الخالص بن عليّ الهادي بن محمّد الجواد بن عليّ الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمّد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين.

وأمّا أمّه، فأمّ ولد يقال لها: نرجس، خير أمة، وقيل: اسمها غير ذلك.

وأمّا كنيته، فأبو القاسم، وأمّا لقبه، فالحجّة والمهدي والخلف الصالح والقائم المنتظر وصاحب الزمان، وأشهرها المهدي...»[2].

(١) هو نور الدين عليّ بن محمّد بن أحمد بن عبد الله الصفاقسي، وأصله من مدينة غزّة. ولد في ذي الحجّة سنة ٧٨٤هـ بمكّة، واشتهر بابن الصبّاغ المالكي المكّي؛ لأنّه كان من أعيان المذهب المالكي في عصره. توفّي سنة ٨٨٥هـ.

انظر: مقدّمة الفصول المهمّة: ٥ و ٦ و ١٦. وموسوعة الإمام المهدي عند أهل السنّة ١: ٣٣٣، الطبعة القديمة و ٣٠٣ من الطبعة الحديثة.

(٢) الفصول المهمّة في معرفة أحوال الأئمّة عليهم السلام: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

ثمّ أخذ ـ بعد ذكر أوصافه ﷺ ـ بسرد روايات المهدي عن طرق السنّة.

وهناك قائمة تذكر أشخاصاً كثيرين ممّن اعترفوا بولادة المهدي المنتظر ﷺ وأنّ أباه الحسن بن عليّ العسكري ﷺ، لكنّا نعتذر من ذكرهم مخافة الإطالة، وممّن ذكروه: عبد الوهاب الشعراني[1]، ونقل ذلك عن الشيخ حسن العراقي، وشيخه عليّ الخوّاص، ثمّ نقل عبارة محيي الدين بن العربي من كتاب الفتوحات المكّية.

غيبة الإمام المهدي ﷺ

قلنا: إنّ الإمام المهدي ﷺ ولد سنة ٢٥٥هـ. وكان عمره عند وفاة والده خمس سنوات[2]، وحضر الصلاة على جنازة والده العسكري ﷺ، وأخذ بيد عمّه جعفر وجرّه حينما أراد الصلاة وقال له: «تأخّر يا عمّ فأنا أحقّ بالصلاة على أبي»، فتأخّر جعفر وقد اربدّ وجهه، وتقدّم الإمام المهدي ﷺ فصلّى على أبيه[3].

وعند ذلك دخل جعفر بن عليّ ـ كما ذكرت المصادر ـ على المعتمد وكشف له ذلك، فوجّه المعتمد خدَمه فقبضوا على صقيل الجارية، وطالبوها بالصبي فأنكرته وادّعت حملاً بها لتغطّي على حال الصبي، فسُلِّمت إلى ابن أبي الشوارب القاضي، ولكن بَغَتَهم موت عبيد اللّه بن خاقان فجأة، وخروج صاحب الزنج بالبصرة، فشغلوا بذلك عن الجارية فخرجت من أيديهم[1].

فمن هذا التاريخ ـ أي بعد الفراغ من صلاة الإمام المهدي ﷺ على جنازة أبيه ـ بدأت غيبة الإمام ﷺ.

وكانت هناك تمهيدات لهذه الغيبة، منها:

أوّلاً ـ إخبار الأئمة ﷺ بهذه الغيبة قبل أكثر من مئتي عام تقريباً، وقد جمعها الصدوق في كتابه كمال الدين، فمن ذلك:

١ ـ ما رواه بإسناده إلى أصبغ بن نباتة، قال: «أتيت أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ فوجدته متفكّراً ينكت في الأرض. فقلت: يا أمير المؤمنين، ما لي أراك متفكّراً تنكت في الأرض، أرغبت فيها؟ فقال: لا واللّه، ما رغبت فيها، ولا في الدنيا يوماً قطُّ، ولكن فكّرت في مولود يكون من ظهري الحادي عشر من ولدي، هو المهدي يملأها عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، تكون له حيرة وغيبة، يضلّ فيها أقوام ويهتدي فيها آخرون...».

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ٢: ٤١٠ ـ ٤١١، البحث الخامس والستّون، والإمام المهدي عند أهل السنّة ١: ٤١٠ ـ ٤١١، الطبعة القديمة، و٣٤٩ ـ ٣٥٠ من الطبعة الحديثة.

(٢) انظر الصفحة ٦٢٣.

(٣) انظر كمال الدين: ٤٧٥ ـ ٤٧٦، الباب ٤٣، الحديث ٢٥.

(١) انظر كمال الدين: ٤٧٥ ـ ٤٧٦، الباب ٤٣، الحديث ٢٥.

ثمّ قال أصبغ: «قلت: وما يكون بعد ذلك؟ قال: ثمّ يفعل الله ما يشاء، فإنّ له إرادات وغايات ونهايات»(١).

٢ ـ وروى بإسناده إلى أصبغ عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً أنّه ذكر القائم عليه السلام فقال: «أما ليغيبنّ حتّى يقول الجاهل: ما لله في آل محمّد حاجة»(٢).

٣ ـ وروى بإسناده عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ لصاحب هذا الأمر غيبة، فليتّق الله عبد وليتمسّك بدينه»(٣).

٤ ـ وروى عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «طوبى لمن تمسّك بأمرنا في غيبة قائمنا فلم يزغ قلبه بعد الهداية...»(٤).

٥ ـ وروى بإسناده عن عبد العظيم الحسني، قال: «قلت لمحمّد بن عليّ بن موسى عليهم السلام: إنّي لأرجو أن تكون القائم من أهل بيت محمّد صلى الله عليه وآله الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، فقال عليه السلام: يا أبا القاسم، ما منّا إلّا وهو قائم بأمر الله عزّ وجلّ، وهادٍ إلى دين الله، ولكنّ القائم الذي يطهّر الله عزّ وجلّ به الأرض من أهل الكفر والجحود ويملأها عدلاً وقسطاً هو الذي تخفى على الناس ولادته، ويغيب عنهم شخصه...»(٥).

والروايات بهذا المضمون من سائر الأئمّة مستفيضة، بل متواترة.

ثانياً ـ وكان من التمهيدات للغيبة هو: أنّ الإمام الحسن العسكري عليه السلام كان يقلّل من لقائه المباشر مع الشيعة، وكانت تتردّد الأسئلة والأجوبة عن طريق المكاتبات والوكلاء، بل يظهر من بعض النصوص أنّه عليه السلام كان يقلّل لقاءاته حتّى في زمن أبيه عليه السلام، فقد روى الكليني والمفيد بإسنادهما عن عبد الله بن محمّد الإصفهاني قال: «قال أبو الحسن عليه السلام: صاحبكم بعدي الذي يصلّي عليَّ، قال: ولم نكن نعرف أبا محمّد قبل ذلك، قال: فخرج أبو محمّد فصلّى عليه»(١).

وفي رواية أُخرى ذكرها المفيد عن جماعة من بني هاشم كانوا حضوراً عند أبي الحسن الهادي عليه السلام بعد وفاة ابنه أبي جعفر(٢) جاء فيها: «...إذ نظر إلى الحسن بن عليّ عليه السلام وقد جاء مشقوق الجيب حتّى قام عن يمينه ونحن لا نعرفه...».

ثمّ جاء فيها: «فسألنا عنه، فقيل لنا: هذا الحسن ابنه، فقدّرنا له في ذلك الوقت عشرين سنة ونحوها، فيومئذٍ عرفناه وعلمنا أنّه قد أشار إليه

(١) كمال الدين: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، الباب ٢٦، الحديث الأوّل.

(٢) كمال الدين: ٣٠٢، الباب ٢٦، الحديث ٩.

(٣) كمال الدين: ٣٤٦ ـ ٣٤٧، الباب ٣٣، الحديث ٣٤.

(٤) كمال الدين: ٣٥٨، الباب ٣٣، الحديث ٥٥.

(٥) كمال الدين: ٣٧٧ ـ ٣٧٨، الباب ٣٦، الحديث ٢.

(١) انظر: الكافي ١: ٣٢٦، كتاب الحجّة، باب النصّ على أبي محمّد عليه السلام، الحديث ٣، والإرشاد ٢: ٣١٥.

(٢) هو محمّد بن عليّ الهادي، يعرف بالسيّد محمّد، له مرقد ومزار كبير معروف بين سامراء وبغداد، يجلّه العامّة والخاصّة.

بالإمامة وأقامه مقامه»[١].

ويشهد لما قلنا: أنّ الشيعة كانوا ينتظرون خروجه يوم الاثنين والخميس إلى دار الخلافة ليشاهدوه في الطريق[٢].

فاحتجاب الإمام الحسن عليه السلام ومباشرته الأُمور عن طريق الوكلاء كان تمهيداً لعصر غيبة ولده الإمام المهدي عليه السلام الصغرى حيث الأمر فيها كذلك، والغيبة الصغرى كانت تمهيداً لغيبته الكبرى.

إذن كانت للإمام عليه السلام غيبتان: صغرى وكبرى.

أوّلاً ـ الغيبة الصغرى:

وهي تبتدئ كما قلنا من بعد الصلاة على أبيه وحتّى سنة ثلاثمئة وتسع وعشرين[٣].

وكان الإمام عليه السلام يتّصل بشيعته عن طريق وكلائه وسفرائه الخاصّين بهذه المهمّة، وكانوا أربعة، هم:

١ ـ أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري رضي الله عنه:

كان أسديّاً، فنسب إلى جدّه فقيل: العمري، هكذا قيل.

ويقال له: السمّان؛ لأنّه كان يتّجر في السمن تغطية على الأمر، وكان الشيعة إذا حملوا إلى أبي محمّد عليه السلام ما يجب عليهم حمله من الأموال أنفذوا إلى أبي عمرو فيجعله في جراب السمن وزقاقه، ويحمله إلى أبي محمّد عليه السلام تقيّة وخوفاً[١].

كان وكيلاً للإمامين: عليٍّ والحسن العسكريّين عليهما السلام.

روى الشيخ الطوسي بإسناده عن أحمد بن إسحاق بن سعد القمّي، قال: «دخلت على أبي الحسن عليّ بن محمّد صلوات اللّه عليه في يوم من الأيام، فقلت: يا سيّدي، أنا أغيب وأشهد ولا يتهيّأ لي الوصول إليك إذا شهدت في كلّ وقت، فقول من نقبل وأمر من نمتثل؟

فقال لي صلوات اللّه عليه: هذا أبو عمرو الثقة الأمين، ما قاله لكم فعنّي يقوله، وما أدّاه إليكم فعنّي يؤدّيه. فلمّا مضى أبو الحسن عليه السلام وصلت إلى أبي محمّد ابنه الحسن العسكري عليه السلام ذات يوم، فقلت له عليه السلام مثل قولي لأبيه، فقال لي: هذا أبو عمرو الثقة الأمين، ثقة الماضي، وثقتي في المحيا والممات، فما قاله لكم فعنّي يقوله، وما أدّى إليكم فعنّي يؤدّيه»[٢].

وروى الشيخ الطوسي: أنّه لـمّا توفّي الإمام الحسن العسكري عليه السلام حضر عثمان بن سعيد رضي الله عنه غسله وتولّى جميع أمره في تكفينه وتحنيطه ودفنه، مأموراً بذلك... إلى أن قال:

«وكانت توقيعات صاحب الأمر عليه السلام تخرج على يدي عثمان بن سعيد وابنه أبي جعفر محمّد بن

---

(١) الإرشاد ٢: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢) انظر البحار ٥٠: ٢٥١، تاريخ الإمام العسكري عليه السلام، باب معجزاته ومعالي أُموره، الحديث ٦.

(٣) انظر الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٤٢.

(١) انظر كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢١٥.

(٢) كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢١٥.

عثمان إلى شيعته وخواصّ أبيه، أبي محمّد عليه السلام بالأمر والنهي، والأجوبة عمّا يسأل الشيعة عنه إذا احتاجت إلى السؤال فيه، بالخطّ الذي كان يخرج في حياة الحسن عليه السلام. فلم تزل الشيعة مقيمة على عدالتها إلى أن توفّي عثمان بن سعيد ـ رحمه اللّه ورضي عنه ـ وغسّله ابنه أبو جعفر وتولّى القيام به وحصل الأمر كلّه مردوداً إليه، والشيعة مجتمعة على عدالته وثقته وأمانته؛ لما تقدّم له من النصّ عليه بالأمانة والعدالة، والأمر بالرجوع إليه في حياة الحسن عليه السلام وبعد موته في حياة أبيه عثمان رحمة اللّه عليه»[(١)].

وقبره الآن مشيّد معروف ببغداد، يزار ويتبرّك به[(٢)].

٢ ـ أبو جعفر محمّد بن عثمان بن سعيد العمري رضي الله عنه:

روى الشيخ الطوسي بإسناده عن عبد اللّه بن جعفر الحميري أنّه قال: «لـمّا مضى أبو عمرو رضي الله عنه، أتتنا الكتب بالخطّ الذي كنّا نكاتب به، بإقامة أبي جعفر رضي الله عنه مقامه»[(٣)].

وروى عن محمّد بن إبراهيم بن مهزيار الأهوازي: أنّه خرج إليه بعد وفاة أبي عمرو:

(١) كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢١٦.

(٢) انظر: تاريخ الغيبة الصغرى: ٤٠١، وكتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢١٧.

(٣) كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٢٠.

«... والابن وقاه اللّه لم يزل ثقتنا في حياة الأب ـ رضي اللّه عنه وأرضاه ونضّر وجهه ـ يجري عندنا مجراه ويسدّ مسدّه، وعن أمرنا يأمر الابن، وبه يعمل، تولّاه اللّه، فانته إلى قوله، وعرّف معاملتنا ذلك»[(١)].

وروى عن عليّ بن أحمد القمّي، قال: «دخلت على أبي جعفر محمّد بن عثمان رضي الله عنه يوماً لأُسلّم عليه، فوجدته وبين يديه ساجة ونقّاش ينقش عليها ويكتب آياً من القرآن وأسماء الأئمّة عليهم السلام على حواشيها، فقلت له: يا سيّدي، ما هذه الساجة؟ فقال لي: هذه لقبري تكون فيه أُوضع عليها ـ أو قال أُسند إليها ـ وقد عرفت منه، وأنا في كلّ يوم أنزل فيه فأقرأ جزءاً من القرآن فيه فأصعد ـ وأظنّه قال: فأخذ بيدي وأرانيه ـ فإذا كان يوم كذا وكذا، من شهر كذا وكذا، من سنة كذا وكذا، صرت إلى اللّه عزّ وجلّ ودفنت فيه، وهذه الساجة معي. فلمّا خرجت من عنده أثبتّ ما ذكره ولم أزل مترقّباً به ذلك، فما تأخّر الأمر حتّى اعتلّ أبو جعفر فمات في اليوم الذي ذكره من الشهر الذي قاله من السنة التي ذكرها، ودفن فيه»[(٢)].

وروى أيضاً: أنّه رضي الله عنه مات آخر جمادى الأُولى سنة خمس وثلاثمئة، أو سنة أربع وثلاثمئة، وأنّه كان يتولّى هذا الأمر نحواً من خمسين سنة[(٣)].

(١) كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٢٠.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٢٢.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٢٢٣.

ودفن ببغداد، وقبره الآن مشيّد، معروف، يزار، ويعرف بـ«الخلّاني»[١].

٣ ـ أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي ﷺ:

خلّف أبو جعفر محمّد بن عثمان مكانه الحسين بن روح ﷺ، ونصّ عليه مع أنّه كان من هو أكثر اختصاصاً بأبي جعفر من حسين بن روح، فقد روى الشيخ الطوسي عن جعفر بن محمّد بن قولويه أنّه قال: «قال مشايخنا: كنّا لا نشكّ أنّه إن كانت كائنة من أبي جعفر لا يقوم مقامه إلّا جعفر بن أحمد بن متيل أو أبوه، لما رأيناه من الخصوصية به...

فلمّا كان عند ذلك ووقع الاختيار على أبي القاسم سلّموا ولم ينكروا، وكانوا معه وبين يديه كما كانوا مع أبي جعفر ﷺ ولم يزل جعفر بن أحمد بن متيل في جملة أبي القاسم ﷺ وبين يديه كتصرّفه بين يدي أبي جعفر العمري إلى أن مات ﷺ»[٢].

وروى الشيخ أيضاً عن جعفر بن أحمد بن متيل قال: «لـمّا حضرت أبا جعفر محمّد بن عثمان العمري ﷺ الوفاة كنت جالساً عند رأسه أسأله وأُحدّثه وأبو القاسم بن روح عند رجليه، فالتفت إليّ، ثمّ قال: أُمرت أن أُوصي إلى أبي القاسم الحسين بن روح، فقمت من عند رأسه وأخذت بيد أبي القاسم وأجلسته في مكاني وتحوّلت إلى عند رجليه»[١].

وروى أيضاً عن جماعة: «أنّ أبا جعفر العمري لـمّا اشتدّت حاله اجتمع جماعة من وجوه الشيعة، منهم: ... من الوجوه والأكابر، فدخلوا على أبي جعفر ﷺ فقالوا له: إن حدث أمر فمن يكون مكانك؟

فقال لهم: هذا أبو القاسم الحسين بن روح بن أبي بحر النوبختي القائم مقامي والسفير بينكم وبين صاحب الأمر ﷺ، والوكيل والثقة الأمين، فارجعوا إليه في أُموركم، وعوّلوا عليه في مهمّاتكم، فبذلك أُمرت، وقد بلّغت»[٢].

وقال الشيخ أيضاً: «وكان أبو القاسم ﷺ من أعقل الناس عند المخالف والموافق، ويستعمل التقيّة»[٣].

وروى عن أبي عبد اللّه بن غالب قال: «ما رأيت من هو أعقل من الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح ...»[٤].

ثمّ نقل ما يدلّ على مدّعاه وشدّة استعماله التقيّة.

وسُئل أبو سهل النوبختي: «كيف صار هذا الأمر إلى الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح دونك؟ فقال: هم أعلم وما اختاروه». ثمّ قال ما مضمونه:

---

(١) انظر: تاريخ الغيبة الصغرى: ٤٠٦، وكتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٢٣، الهامش رقم ١، وفيه: «يعرف بالشيخ الخلّاني».

(٢) كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٢٥.

(١) كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٢٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٣) و (٤) المصدر المتقدّم: ٢٣٦.

أنّه لو قرّض الحسين بن روح بالمقاريض ليدلّ على مكان الحجّة عليه السلام وكان تحت ذيله لما دلّهم عليه، أما أنا فربّما دللت عليه[١].

وعلى أي حال، فقد تولّى السفارة منذ سنة ٣٠٥هـ إلى أن توفّي سنة ٣٢٦هـ[٢].

وقبره الآن في بغداد معروف، يُقصد ويزار[٣].

٤ ـ أبو الحسن عليّ بن محمّد السمري رضي الله عنه:

أوصى الحسين بن روح إلى عليّ بن محمّد السمري.

فكان بدء سفارته من سنة ٣٢٦هـ حتّى سنة ٣٢٩هـ في النصف من شعبان، فتكون مدّة سفارته ثلاثة أعوام[٤].

ولم يعيّن هو سفيراً من بعده، بل أخرج إلى الناس توقيعاً قبيل وفاته جاء فيه:

«بسم الله الرحمن الرحيم، يا عليّ بن محمّد السمري أعظم الله أجر إخوانك فيك، فإنّك ميّت ما بينك وبين ستّة أيّام، فاجمع أمرك، ولا توصِ إلى أحد فيقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامّة، فلا ظهور إلّا بعد إذن الله ـ تعالى ذكره ـ وذلك بعد طول الأمد، وقسوة القلوب، وامتلاء الأرض جوراً، وسيأتي لشيعتي من يدّعي المشاهدة، ألا فمن ادّعى المشاهدة[١] قبل خروج السفياني والصيحة فهو كذّاب مفترٍ، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم».

قال الراوي لذلك ـ وهو أحمد بن الحسن المكتب ـ: «فنسخنا هذا التوقيع وخرجنا من عنده، فلمّا كان اليوم السادس عدنا إليه وهو يجود بنفسه، فقيل له: من وصيّك من بعدك؟ فقال: "لله أمرٌ هو بالغه" وقضى، فهذا آخر كلام سمع منه رضي الله عنه وأرضاه»[٢].

وللسمري رضي الله عنه مزار معروف في بغداد[٣].

وذكروا من جملة مناقبه: أنّه رحمه الله أخبر بوفاة عليّ بن الحسين بن بابويه رحمه الله[٤]، فأثبت الحاضرون تاريخ الإعلان ـ الساعة واليوم والشهر ـ فلمّا كان بعد سبعة عشر أو ثمانية عشر يوماً، ورد الخبر: أنّه قبض في تلك الساعة التي ذكرها الشيخ أبو الحسن السمري[٥].

وبوفاة السمري انتهت الغيبة الصغرى وبدأت الكبرى، وكانت مدّة الصغرى تسعاً

---

(١) انظر كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٤٠.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٢٢٣ و ٢٣٨.

(٣) انظر: تاريخ الغيبة الصغرى: ٤١٢، وكتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٣٨.

(٤) انظر كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٤٢.

---

(١) لعلّ المقصود من المشاهدة هي المشاهدة التامّة بحيث يعرف كلٌّ من المشاهِد والمشاهَد صاحبه حال المشاهدة.

(٢) كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٣) انظر تاريخ الغيبة الصغرى: ٤١٦.

(٤) هو والد الصدوق المعروف، صاحب من لا يحضره الفقيه، مرقده في قم، أزوره حينما أُوفّق له.

(٥) انظر كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٤٣.

وستّين سنة إذا حسبنا بداية الغيبة من بعد وفاة أبي محمّد الحسن العسكري عليه السلام وهي سنة مئتين وستّين؛ لأنّها تمتدّ من سنة مئتين وإحدى وستّين إلى سنة ثلاثمئة وتسع وعشرين.

وأمّا إذا حسبناها من ولادته، أي سنة مئتين وخمسٍ وخمسين، فتكون مدّة الغيبة أربعاً وسبعين سنة.

تنبيه (١):

قال الشيخ الطوسي: «كان في زمان السفراء المحمودين[1] أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قِبل المنصوبين للسفارة من الأصل».

ثمّ عدّ منهم: أبا الحسين بن محمّد بن جعفر الأسدي رحمه الله، وأحمد بن إسحاق، وغيرهما[2].

تنبيه (٢):

وذكر الشيخ الطوسي أيضاً جماعة تحت عنوان «المذمومين» وهؤلاء هم الذين ادّعوا السفارة والوكالة زوراً، وهم: الحسن الشريعي أو السريعي، ومحمّد بن نصير النميري، وأحمد بن هلال الكرخي، ومحمّد بن عليّ بن بلال، والحسين بن منصور الحلّاج، ومحمّد بن عليّ الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر[3].

(١) المحمودون مقابل المذمومين الذين ادّعوا السفارة زوراً، كما سيأتي.

(٢) انظر كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٣) كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٤٤ ـ ٢٥٤.

ثانياً ـ الغيبة الكبرى:

ابتدأت الغيبة الكبرى من بعد وفاة السفير الرابع عليّ بن محمّد السمري رحمه الله، وهي تمتدّ إلى أن يأذن اللّه تعالى بظهوره عليه السلام، وهذا ـ كما يستفاد من الروايات ـ لا يعلم بوقته إلّا اللّه، فهو ممّا استأثر به على سائر خلقه، نعم وردت في الروايات جملة من العلامات تتحقّق قبيل ظهوره ذكرتها الكتب المعنيّة بهذا الأمر[1].

وقد ورد التصريح في جملة من الروايات بهاتين الغيبتين، منها:

١ ـ ما رواه النعماني بإسناده إلى إسحاق بن عمّار، قال: «سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: للقائم غيبتان: إحداهما قصيرة، والأُخرى طويلة، الأُولى لا يعلم بمكانه إلّا خاصّة شيعته، والأُخرى لا يعلم بمكانه إلّا خاصّة مواليه في دينه»[2].

٢ ـ وما رواه عن المفضل بن عمر الجعفي عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام، قال: «إنّ لصاحب هذا الأمر غيبتين: إحداهما تطول حتّى يقول بعضهم:

(١) انظر: كتاب الغيبة (للنعماني): ٢٤٧، الباب ١٤، والبحار ٥٢: ١٨١، باب علامات ظهوره، والبرهان في علامات مهدي آخر الزمان (للمتّقي الهندي): ١٠٢، الباب الرابع، وعِقد الدرر وسائر الصحاح والمسانيد في كتاب الفتن... والروايات الواردة بهذا الصدد بحاجة إلى دراسة دقيقة لتمييز غثّها من سمينها.

(٢) كتاب الغيبة (للنعماني): ١٧٠، الحديث ٢.

مات، وبعضهم يقول: قتل، وبعضهم يقول: ذهب، فلا يبق على أمره من أصحابه إلّا نفر يسير، لا يطّلع على موضعه أحدٌ من وليٍّ ولا غيره إلّا المولى الذي يلي أمره»[1].

قال النعماني بعد ذكر هذه الرواية: «لو لم يكن يروى في الغيبة إلّا هذا الحديث لكان فيه كفاية لمن تأمّله».

٣ ـ وما رواه بإسناده عن حازم بن حبيب، عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال ـ في حديث ـ: «يا حازم، إنّ لصاحب هذا الأمر غيبتين يظهر في الثانية، فمن جاءك يقول: إنّه نفض يده من تراب قبره، فلا تصدّقه»[2].

٤ ـ وما رواه بإسناده عن محمّد بن مسلم الثقفي، عن الباقر عليه السلام أنّه سمعه يقول: «إنّ للقائم غيبتين يقال له في إحداهما: هلك، ولا يدرى في أي وادٍ سلك»[3].

وروى النعماني روايات أُخر بهذا المضمون ثمّ قال: «هذه الأحاديث التي يذكر فيها: أنّ للقائم عليه السلام غيبتين، أحاديث قد صحّت عندنا بحمد اللّه، وأوضح اللّه قول الأئمّة عليهم السلام، وأظهر برهان صدقهم فيها، فأمّا الغيبة الأُولى، فهي الغيبة التي كان السفراء فيها بين الإمام عليه السلام وبين الخلق قياماً منصوبين ظاهرين موجودي الأشخاص والأعيان، يخرج على أيديهم غوامض العلم، وعويص الحكم، والأجوبة عن كلّ ما كان يسأل عنه من المعضلات والمشكلات، وهي الغيبة القصيرة التي انقضت أيّامها وتصرّمت مدّتها.

والغيبة الثانية هي التي ارتفع فيها أشخاص السفراء والوسائط للأمر الذي يريده اللّه تعالى، والتدبير الذي يمضيه في الخلق...»[4].

أقول: الروايات التي ذكرها النعماني في الغيبتين إنّما صدرت عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، أي قبل وقوع الغيبة الصغرى بأكثر من مئة عام، وربّما كان بعضها قبل مئة وخمسين عاماً، وقد وردت في الأُصول الأوّلية التي كانت موجودة قبل وقوع الغيبة.

والحمد للّه أوّلاً وآخراً، وجعلنا من المنتظرين لأمره والذابّين عنه حال غيبته وظهوره، إنّه مجيب الدعاء.

(١) كتاب الغيبة (للنعماني): ١٧١ ـ ١٧٢، الحديث ٥.
(٢) المصدر المتقدّم: ١٧٢، الحديث ٦.
(٣) المصدر المتقدّم: ١٧٣، الحديث ٨.
(٤) كتاب الغيبة (للنعماني): ١٧٣ ـ ١٧٤.

مُلحق

تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأُصوليين وغيرهم ممّن ذكرت آراؤهم في هذا الجزء من الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً.

١ ـ الآشتياني

راجع : (٣ : ٥١٥، رقم ١)

٢ ـ ابن أبي عقيل

راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ١)

٣ ـ ابن إدريس الحلي

راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ٢)

٤ ـ ابن بابويه

راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٣)

٥ ـ ابن البرّاج

راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٤)

٦ ـ ابن الجنيد

راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٥)

٧ ـ ابن حمزة

راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٦)

٨ ـ ابن زهرة

راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٧)

٩ ـ ابن طاووس

راجع : (٢ : ٤٦٥، رقم ٨)

١٠ ـ ابن طيّ

راجع : (٤ : ٥٣١، رقم ١٠)

١١ ـ ابن فهد

راجع : (٢ : ٤٦٦، رقم ٩)

١٢ ـ ابن القطّان

راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٢)

١٣ ـ الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي

راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٨)

١٤ ـ الاسترآبادي

راجع : (٢ : ٤٦٧، رقم ١١)

١٥ ـ الإصفهاني (الشيخ محمد حسين) = المحقّق الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ٩)

١٦ ـ الإصفهاني = الفاضل الهندي

راجع: (٢: ٤٦٨، رقم ١٣)

١٧ ـ الأنصاري = الشيخ الأعظم

راجع: (١: ٥٦٧، رقم ١٠)

١٨ ـ الإيرواني

راجع: (٤: ٥٣٢، رقم ١٨)

١٩ ـ البجنوردي

راجع: (١: ٥٦٩، رقم ١١)

٢٠ ـ البحراني

راجع: (١: ٥٦٩، رقم ١٢)

٢١ ـ بحر العلوم = العلّامة الطباطبائي

راجع: (١: ٥٧٠، رقم ١٣)

٢٢ ـ البروجردي

راجع: (١: ٥٧٠، رقم ١٤)

٢٣ ـ البهائي

راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٥)

٢٤ ـ التستري

راجع: (٣: ٥١٧، رقم ٢١)

٢٥ ـ التوني = الفاضل التوني

راجع: (٢: ٤٦٩، رقم ٢٠)

٢٦ ـ الحائري

راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٦)

٢٧ ـ الحرّ العاملي

راجع: (١: ٥٧٢، رقم ١٧)

٢٨ ـ الحكيم = السيّد محسن

راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٨)

٢٩ ـ الحكيم = السيّد محمّد تقي

راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٩)

٣٠ ـ الحلبي = أبو الصلاح

راجع: (١: ٥٧٤، رقم ٢٠)

٣١ ـ الحلبي

راجع: (٣: ٥١٨، رقم ٢٨)

٣٢ ـ الحلّي = المحقّق الحلّي

راجع : (١ : ٥٧٤، رقم ٢١)

٣٣ ـ الحلّي = العلّامة الحلّي

راجع : (١ : ٥٧٦، رقم ٢٢)

٣٤ ـ الحلّي = يحيى بن سعيد

راجع : (١ : ٥٧٧، رقم ٢٣)

٣٥ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند

راجع : (١ : ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٦ ـ الخميني = الإمام الخميني

راجع : (١ : ٥٧٨، رقم ٢٥)

٣٧ ـ الخوانساري

راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٦)

٣٨ ـ الخوئي = السيّد الخوئي

راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٧)

٣٩ ـ الداماد

راجع : (٣ : ٥١٨، رقم ٣٦)

٤٠ ـ الراوندي

راجع : (١ : ٥٨٠، رقم ٢٨)

٤١ ـ الرشتي

راجع : (١ : ٥٨١، رقم ٢٩)

٤٢ ـ السبزواري

راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣٠)

٤٣ ـ سلطان العلماء = خليفه سلطان

راجع : (٤ : ٥٢٤، رقم ٤٣)

٤٤ ـ سلّار

راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣١)

٤٥ ـ السيّد

راجع : المرتضى، اليزدي

٤٦ ـ الشهيد الأوّل

راجع : (١ : ٥٨٣، رقم ٣٣)

٤٧ ـ الشهيد الثاني

راجع : (١ : ٥٨٤، رقم ٣٤)

٤٨ ـ الشيخ

راجع : الأنصاري، الطوسي

٤٩ ـ الشيرازي = السيّد علي خان

راجع : (٤ : ٥٣٥، رقم ٤٩)

٥٠ ـ الشيرازي = الميرزا الشيرازي = المجدّد الشيرازي

راجع : (٤ : ٥٣٦، رقم ٥٠)

٥١ ـ صاحب الجواهر

راجع : النجفي

٥٢ ـ صاحب الحاشية

راجع : (٢ : ٤٧١، رقم ٤٢)

٥٣ ـ صاحب الحدائق

راجع : البحراني

٥٤ ـ صاحب الرياض

راجع : الطباطبائي

٥٥ ـ صاحب العروة

راجع : اليزدي

٥٦ ـ صاحب الفصول

راجع : (٢ : ٤٧٢، رقم ٤٦)

٥٧ ـ صاحب القوانين

راجع : القمّي

٥٨ ـ صاحب كشف اللثام

راجع : الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٥٩ ـ صاحب الكفاية

راجع : الخراساني

٦٠ ـ صاحب مفتاح الكرامة

راجع : العاملي

٦١ ـ صاحب المدارك

راجع : العاملي

٦٢ ـ صاحب المعالم

راجع : (١ : ٥٨٦، رقم ٤٥)

٦٣ ـ صاحب المناهل

راجع: الطباطبائي

٦٤ ـ صاحب الوسائل

راجع: الحرّ العاملي

٦٥ ـ الصدر = السيّد الصدر

راجع: (١: ٥٨٧، رقم ٤٨)

٦٦ ـ الصدوق

راجع: (١: ٥٨٨، رقم ٤٩)

٦٧ ـ صفيّ الدين الحلّي

راجع: (٤: ٥٣٨، رقم ٦٧)

٦٨ ـ الصيمري

راجع: (٤: ٥٣٩، رقم ٦٨)

٦٩ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض

راجع: (١: ٥٨٩، رقم ٥٠)

٧٠ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل

راجع: (١: ٥٨٩، رقم ٥١)

٧١ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان

راجع: (٢: ٤٧٤، رقم ٥٩)

٧٢ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان

راجع: (٢: ٤٧٥، رقم ٦٠)

٧٣ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأخلاق

راجع: (٢: ٤٧٦، رقم ٦١)

٧٤ ـ الطوسي

راجع: (١: ٥٩٠، رقم ٥٢)

٧٥ ـ العاملي = صاحب المدارك

راجع: (١: ٥٩١، رقم ٥٣)

٧٦ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة

راجع: (١: ٥٩٢، رقم ٥٤)

٧٧ ـ العراقي

راجع: (١: ٥٩٢، رقم ٥٥)

٧٨ ـ العلّامة

راجع: الحلّي

٧٩ ـ العماني

راجع : ابن أبي عقيل

٨٠ ـ الفاضل الجواد

راجع : الكاظمي

٨١ ـ الفاضل المقداد = السيوري

راجع : (١ : ٥٩٣، رقم ٥٩)

٨٢ ـ الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٠)

٨٣ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين

راجع : (٢ : ٤٧٧، رقم ٧١)

٨٤ ـ الفضل بن شاذان

راجع : (٢ : ٤٧٨، رقم ٧٢)

٨٥ ـ القاضي

راجع : ابن البرّاج

٨٦ ـ القمي = المحقّق القمي

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٢)

٨٧ ـ الكاشاني

راجع : (١ : ٥٩٥، رقم ٦٣)

٨٨ ـ كاشف الغطاء

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٤)

٨٩ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٥)

٩٠ ـ الكاظمي = المحقّق الكاظمي

= المحقّق البغدادي

راجع : (٤ : ٥٤٠، رقم ٩٠)

٩١ ـ الكرباسي = الكلباسي

راجع : (٢ : ٤٧٩، رقم ٧٨)

٩٢ ـ الكركي

راجع : (١ : ٥٩٧، رقم ٦٦)

٩٣ ـ الكليني

راجع : (١ : ٥٩٨، رقم ٦٧)

٩٤ ـ المامقاني الشيخ محمّد حسن

راجع : (٤ : ٥٤١، رقم ٩٤)

٩٥ ـ المامقاني الشيخ عبدالله

راجع : (٣: ٥٢٣، رقم ٨٥)

٩٦ ـ المجلسي

راجع : (٢ : ٤٨٠، رقم ٨١)

٩٧ ـ المحقّق

راجع : الحلّي

٩٨ ـ المحقّق الثاني

راجع : الكركي

٩٩ ـ المحقّق القمّي

راجع : القمّي

١٠٠ ـ المراغي

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٢)

١٠١ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٣)

١٠٢ ـ محمّد طه نجف

راجع : (٤ : ٥٤٢، رقم ١٠٢)

١٠٣ ـ المروّج

راجع : (٢ : ٤٨١، رقم ٨٧) و (٣: ٥٢٤، رقم ٩٢)

١٠٤ ـ المظفّر

راجع : (١ : ٦٠٠، رقم ٧٤)

١٠٥ ـ المفيد

راجع : (١ : ٦٠١، رقم ٧٥)

١٠٦ ـ النائيني = المحقّق النائيني

راجع : (١ : ٦٠٢، رقم ٧٦)

١٠٧ ـ النجفي = صاحب الجواهر

راجع : (١ : ٦٠٣، رقم ٧٧)

١٠٨ ـ النراقي

راجع : (٢ : ٤٨٢، رقم ٩٢)

١٠٩ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني

راجع : (٢ : ٤٨٣، رقم ٩٣)

١١٠ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع : (١ : ٦٠٤، رقم ٧٩)

١١١ ـ يحيى بن سعيد

راجع : الحلّي

١١٢ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع : (١ : ٦٠٥، رقم ٨٠)

١١٣ ـ يونس بن عبد الرحمن

راجع : (٢ : ٤٨٤، رقم ٩٧)

الفهارس

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ نهج البلاغة.

٣ ـ الصحيفة السجّادية.

« الفقه »

٤ ـ أحكام الخلل في الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧[1].

٥ ـ الأحكام السلطانية (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : أبو يعلى محمّد بن الحسين الفرّاء.

٦ ـ الأحكام السلطانية (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : علي بن محمّد الماوردي.

٧ ـ أحكام النساء ضمن مصنّفات الشيخ المفيد (ط : مؤتمر الشيخ المفيد) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ١٠٥.

٨ ـ إرشاد الأذهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.

٩ ـ الاستفتاءات (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر : ٣٦.

١٠ ـ اقتصادنا (ط : دار الفكر) : محمّد باقر الصدر = السيّد الصدر، ر : ٦٥.

١١ ـ إشارة السبق (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي بن الحسن الحلبي، ر : ٣١.

١٢ ـ الانتصار (ط : منشورات الشريف الرضي) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.

---

(١) إشارة إلى رقم الترجمة في ملحق الأعلام.

١٣ ـ إيضاح الفوائد (ط: مؤسسة كوشانبور ـ اسماعيليان): محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي = فخر المحقّقين، ر: ٨٣.
١٤ ـ بحوث في الفقه (ط: مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني، ر: ١٥.
١٥ ـ بداية الهداية (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر: ٢٧.
١٦ ـ بلغة الفقيه (ط: مكتبة الصادق ـ طهران): محمّد آل بحر العلوم.
١٧ ـ البيان (ط: المؤسسة الثقافية للإمام المهدي عليه السلام): محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر: ٤٦.
١٨ ـ البيع (ط: مطبعة مهر): روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر: ٣٦.
١٩ ـ تبصرة المتعلّمين (ط: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
٢٠ ـ تحرير الأحكام (ط: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
٢١ ـ تحرير الوسيلة (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر: ٣٦.
٢٢ ـ تذكرة الفقهاء (ط: المكتبة المرتضوية): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
٢٣ ـ تذكرة الفقهاء (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
٢٤ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط: دار الهادي): الميرزا علي الغروي، تقريرات أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر: ٣٨.
٢٥ ـ التنقيح الرائع (ط: مكتبة المرعشي): المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر: ٨١.
٢٦ ـ الجامع للشرائع (ط: مؤسسة سيّد الشهداء): يحيى بن سعيد الحلّي، ر: ٣٤.
٢٧ ـ جامع المقاصد (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر: ٩٢.
٢٨ ـ الجمل والعقود المطبوعة مع الرسائل العشر (ط: مؤسسة النشر الإسلامي): محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر: ٧٤.
٢٩ ـ جواهر الفقه (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر: ٥.
٣٠ ـ جواهر الكلام (ط: مكتبة الآخوندي): محمّد حسن النجفي = صاحب الجواهر، ر: ١٠٧.
٣١ ـ حاشية الآخوند على المكاسب (ط: الحجرية): محمّد كاظم الخراساني = صاحب الكفاية، ر: ٣٥.
٣٢ ـ حاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد (ط: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم): زين الدين بن

علي العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.

٣٣ ـ حاشية الإيرواني على المكاسب (ط : ذوي القربى): الميرزا علي الإيرواني الغروي، ر : ١٨.

٣٤ ـ حاشية اليزدي على المكاسب (ط : مؤسسة دار العلم) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي، ر : ١١٢.

٣٥ ـ الحاشية على المدارك (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّدباقر الوحيد البهبهاني، ر : ١١٠.

٣٦ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ٢٣.

٣٧ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي وجماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني = المحدّث البحراني، ر : ٢٠.

٣٨ ـ حقائق الإيمان = رسائل الشهيد (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.

٣٩ ـ الخلاف (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.

٤٠ ـ دراسة حول الاسراف في الكتاب والسنّة (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد علي الأنصاري.

٤١ ـ الدروس (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.

٤٢ ـ الدرّة النجفية (ط : مكتبة المفيد) : مهدي الطباطبائي بحر العلوم، ر : ٢١.

٤٣ ـ الدرّ المنضود (ط : مكتبة مدرسة إمام العصر (عج) العلميّة ـ شيراز) : ابن طيّ الفقعاني، ر : ١٠.

٤٤ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ر : ٤٢.

٤٥ ـ الذكرى = ذكرى الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.

٤٦ ـ رسائل الشهيد (ط : مكتبة البصيرتي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.

٤٧ ـ الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.

٤٨ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : علي بن الحسين الكركي = المحقّق الكركي، ر : ٩٢.

٤٩ ـ رسائل السيّد المرتضى (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.

٥٠ ـ رسائل فقهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.

٥١ ـ روض الجنان (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.

٥٢ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.

٥٣ ـ الرياض (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام ـ الحجرية) : علي الطباطبائي، ر : ٦٩.

٥٤ ـ الرياض (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي الطباطبائي، ر : ٦٩.
٥٥ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي، ر : ١٣.
٥٦ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي = ابن إدريس الحلّي، ر : ٣.
٥٧ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
٥٨ ـ شرح القواعد (مخطوط) : جعفر بن خضر الجناجي = الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ر : ٨٨.
٥٩ ـ الطهارة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ الحجريّة) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٦٠ ـ الطهارة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٦١ ـ العروة الوثقى (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي، ر : ١١٢.
٦٢ ـ غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.
٦٣ ـ غاية المرام (ط : دار الهادي) : مفلح بن حسن الصيمري.
٦٤ ـ غنائم الأيام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الميرزا أبو القاسم القمي = المحقّق القمي، ر : ٨٦.
٦٥ ـ غنية النزوع (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي = ابن زهرة، ر : ٨.
٦٦ ـ فقه العقود (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : كاظم بن علي الحسيني الحائري = السيّد الحائري.
٦٧ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث).
٦٨ ـ الفوائد المليّة (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٦٩ ـ القضاء (ط : ١٣٢٧) : محمّد حسن الآشتياني، ر : ١.
٧٠ ـ القضاء في الفقه الإسلامي (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : كاظم بن عليّ الحسيني الحائري = السيّد الحائري.
٧١ ـ القضاء والشهادات (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٧٢ ـ القضاء والشهادات (ط : دار القرآن الكريم) : حبيب الله الرشتي، ر : ٤١.
٧٣ ـ قواعد الأحكام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.

٧٤ ـ الكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان) : أبو الصلاح الحلبي، ر : ٣١.

٧٥ ـ كتاب الإجارة، المطبوع ضمن البحوث الفقهية (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني.

٧٦ ـ كتاب الزكاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر: ١٧.

٧٧ ـ كتاب الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر: ١٧.

٧٨ ـ كتاب الصلاة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام): محمّد تقي الآملي، تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي = المحقّق النائيني، ر: ١٠٦.

٧٩ ـ كتاب القصاص (ط : ستارة ـ قم): الميرزا جواد التبريزي.

٨٠ ـ كتاب النكاح (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر: ١٧.

٨١ ـ كشف الغطاء (ط : إنتشارات مهدوي) : جعفر بن خضر الجناجي = الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ر : ٨٨.

٨٢ ـ كشف اللثام (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني = الفاضل الهندي، ر: ١٦.

٨٣ ـ كشف اللثام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني = الفاضل الهندي، ر: ١٦.

٨٤ ـ كفاية الأحكام (ط : مدرسة الصدر ـ مهدوي) : محمّد باقر بن مؤمن السبزواري، ر : ٤٢.

٨٥ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضوية) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر : ٨١.

٨٦ ـ مباني تكملة المنهاج (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف): أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.

٨٧ ـ مباني العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : محمّد تقي الخوئي، تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.

٨٨ ـ المبسوط (ط : المكتبة المرتضوية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.

٨٩ ـ مجمع الفائدة والبرهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي، ر: ١٣.

٩٠ ـ المحلّى (ط : دار الفكر): ابن حزم الأندلسي.

٩١ ـ المختصر النافع (ط : مكتبة المصطفوي) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
٩٢ ـ مختلف الشيعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
٩٣ ـ مدارك الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن علي العاملي = صاحب المدارك، ر : ٧٥.
٩٤ ـ المدخل الفقهي العامّ (ط : دار الفكر) مصطفى أحمد الزرقاء.
٩٥ ـ المراسم (ط : جمعية منتدى النشر) : أبو يعلي حمزة بن عبد العزيز الديلمي = سلّار، ر : ٤٤.
٩٦ ـ مسالك الأفهام (ط : مؤسسة المعارف الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٩٧ ـ مستمسك العروة الوثقى (ط : مطبعة الآداب في النجف) : محسن بن مهدي الحكيم = السيّد الحكيم، ر : ٢٨.
٩٨ ـ مستند الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام ـ الطبعتان الحجريّة والحديثة) : أحمد بن محمّد بن مهدي = الفاضل النراقي، ر : ١٠٨.
٩٩ ـ مستند العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : مرتضى البروجردي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١٠٠ ـ مشارق الشموس (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الآقا حسين بن محمّد الخوانساري = المحقّق الخوانساري، ر : ٣٧.
١٠١ ـ مصابيح الأحكام (ط : مخطوط) : محمّد مهدي الطباطبائي = بحر العلوم، ر : ٢١.
١٠٢ ـ مصباح الفقاهة (ط : المطبعة الحيدرية في النجف) : محمّد علي التوحيدي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١٠٣ ـ مصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وصومه (ط : مطبعة الحيدري = الطبعة الحجريّة) : آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني = المحقّق الهمداني، ر : ١٠٩.
١٠٤ ـ معالم الدين ـ قسم الفقه (ط : مؤسسة الفقه للطباعة والنشر) : حسن بن زين الدين العاملي، ر : ٦٢.
١٠٥ ـ المعتبر (ط : مجمع الذخائر) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
١٠٦ ـ المعتمد (ط : مدرسة دار العلم) : رضا الخلخالي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١٠٧ ـ المغني (ط : دار الكتاب العربي) : ابن قدامة.
١٠٨ ـ مفاتيح الشرائع (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : محمّد محسن الكاشاني = الفيض الكاشاني، ر : ٨٧.
١٠٩ ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد جواد العاملي = السيّد العاملي = صاحب مفتاح الكرامة، ر : ٧٦.
١١٠ ـ المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين العاملي

= الشهيد الثاني، ر: ٤٧.
١١١ ـ المقنع (ط: المكتبة الإسلامية): محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق، ر: ٦٦.
١١٢ ـ المقنعة (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر: ١٠٥.
١١٣ ـ المكاسب (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر: ١٧.
١١٤ ـ المكاسب المحرّمة (ط: المطبعة العلمية ـ قم): روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر: ٣٦.
١١٥ ـ المناهل (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد، ر: ٧٠.
١١٦ ـ منتهى المطلب (ط: الحجرية): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
١١٧ ـ منتهى المطلب (ط: مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
١١٨ ـ منهاج الصالحين (ط: دار التعارف): محسن بن مهدي الحكيم مع تعليقات محمّد باقر الصدر، ر: ٢٨ و ٦٥.
١١٩ ـ منهاج الصالحين (ط: مدينة العلم، الطبعة ٢٨): أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر: ٣٨.
١٢٠ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): موسى بن محمّد الخوانساري ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني = المحقّق النائيني، ر: ١٠٦.
١٢١ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط: وزارة الأوقاف المصرية): المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
١٢٢ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط: ذات السلاسل ـ الكويت): وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.
١٢٣ ـ الموطأ (ط: دار الآفاق): مالك بن أنس.
١٢٤ ـ المهذّب (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر: ٥.
١٢٥ ـ المهذّب البارع (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ر: ١٠.
١٢٦ ـ المواهب في تحرير المكاسب (ط: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام): جعفر السبحاني.
١٢٧ ـ الناصريات (ط: مركز الثقافة والعلاقات الإسلامية): علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر: ١٠١.
١٢٨ ـ النخبة (مركز الطباعة والنشر لمنظمة الإعلام الإسلامي): محمّد محسن الفيض الكاشاني، ر: ٨٧.
١٢٩ ـ نزهة الناظر (ط: منشورات الرضي): يحيى بن سعيد الحلّي، ر: ٣٤.
١٣٠ ـ النهاية (ط: دار الكتاب العربي): محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر: ٧٤.
١٣١ ـ نهاية الإحكام (ط: مؤسسة إسماعيليان): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
١٣٢ ـ نهاية المرام (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد بن علي العاملي = السيّد العاملي =

صاحب المدارك، ر: ٧٥.

١٣٣ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط: مكتبة السيّد المرعشي): محمّد بن علي الطوسي =ابن حمزة، ر: ٧.

١٣٤ ـ الوصايا (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر: ١٧.

١٣٥ ـ الهداية (ط: المكتبة الإسلامية): محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه =الشيخ الصدوق، ر: ٦١.

١٣٦ ـ هدى الطالب (ط: دار الكتاب، للجزائري): محمّد جعفر الجزائري المروّج، ر: ١٠٣.

«الأُصول»

١٣٧ ـ أجود التقريرات (ط: مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه): أبو القاسم الخوئي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي =المحقّق النائيني، ر: ٣٧ و١٠٦.

١٣٨ ـ الإحكام في أُصول الأحكام (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي.

١٣٩ ـ إرشاد الفحول (ط: دار الكتب العلميّة): محمّد بن علي بن محمّد الشوكاني.

١٤٠ ـ أُصول الاستنباط (ط: مكتبة المفيد): علي نقي الحيدري.

١٤١ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط: دار الأندلس): محمّد تقي الحكيم، ر: ٢٩.

١٤٢ ـ أُصول الفقه (ط: دانش إسلامي): محمّد رضا المظفّر، ر: ١٠٤.

١٤٣ ـ أُصول الفقه (ط: المكتبة التجارية بمصر): محمّد الخضري بك.

١٤٤ ـ بحوث في علم الأُصول (ط: المجمع العلمي للشهيد الصدر): محمود الهاشمي ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر، ر: ٦٥.

١٤٥ ـ تهذيب الأُصول (ط: مطبعة مهر): جعفر السبحاني ـ تقرير أبحاث الإمام الخميني، ر: ٣٦.

١٤٦ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري =الشيخ الأنصاري، ر: ١٧.

١٤٧ ـ حقائق الأُصول (ط: مكتبة بصيرتي): محسن بن مهدي الطباطبائي الحكيم =السيّد الحكيم، ر: ٢٨.

١٤٨ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط: جامعة طهران): علي بن الحسين الموسوي =السيّد المرتضى، ر: ١٠١.

١٤٩ ـ الرسائل الأُصوليّة (ط: مؤسسة الوحيد البهبهاني): محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني =الوحيد البهبهاني، ر: ١١٠.

١٥٠ ـ زبدة الأُصول (ط : الحجريّة) : محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ٢٣.
١٥١ ـ عدّة الأُصول (ط : ١٤١٧ هق) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
١٥٢ ـ فرائد الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
١٥٣ ـ الفصول الغرويّة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) الشيخ محمّد حسين الإصفهاني الغروي = صاحب الفصول، ر : ٥٦.
١٥٤ ـ فوائد الأُصول (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد علي الكاظمي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي = المحقّق النائيني، ر : ١٠٦.
١٥٥ ـ الفوائد الحائريّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : محمّد باقر بن محمّد أكمل = الوحيد البهبهاني، ر : ١١٠.
١٥٦ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧) : أبو القاسم القمّي = المحقّق القمّي، ر : ٨٦.
١٥٧ ـ كفاية الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد كاظم الخراساني = الآخوند الخراساني، ر : ٣٥.
١٥٨ ـ مباحث الأُصول (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : كاظم بن علي الحسيني الحائري ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر، ر : ٦٥.
١٥٩ ـ مبادئ الوصول (ط : الحجرية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
١٦٠ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط : مكتبة داوري) : محمّد إسحاق فيّاض ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١٦١ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط : دار صادر) : أبو حامد الغزالي.
١٦٢ ـ مصباح الأُصول (ط : مطبعة النجف) : محمّد سَرْوَر الحسيني ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١٦٣ ـ معارج الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
١٦٤ ـ المعالم الجديدة للأُصول (ط : مكتبة النجاح) : محمّد باقر الصدر، ر : ٦٥.
١٦٥ ـ معالم الدين في الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة) : حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم، ر : ٤٧.
١٦٦ ـ مفاتيح الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد، ر : ٧٠.
١٦٧ ـ مقالات الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي، ر : ٧٧.
١٦٨ ـ مناهج الوصول إلى علم الأُصول (ط : مؤسسة طبع ونشر آثار الإمام الخميني) : روح الله الموسوي الخميني

= الإمام الخميني، ر: ٣٦.

١٦٩ ـ منتقى الأُصول (ط: مطبعة الهادي): عبدالهادي الحكيم، تقرير أبحاث محمّدحسين الروحاني.

١٧٠ ـ منتهى الدراية (ط: مطبعة النجف وغيرها): محمّد جعفر الجزائري المروّج، ر: ١٠٣.

١٧١ ـ نهاية الأفكار (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد تقي البروجردي ـ تقرير أبحاث ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي، ر: ٧٧.

١٧٢ ـ نهاية الدراية (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني، ر: ١٥.

١٧٣ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (ط: ١٣٠٨ هـ. ق): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.

١٧٤ ـ هداية المسترشدين (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): محمّد تقي الإصفهاني الغروي = صاحب الحاشية، ر: ٤٧.

١٧٥ ـ الوافية (ط: مجمع الفكر الإسلامي): عبد الله بن محمّد البشروي = الفاضل التوني، ر: ٢٣.

«القواعد الفقهيّة والأُصوليّة»

١٧٦ ـ تمهيد القواعد (ط: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي): زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر: ٤٧.

١٧٧ ـ العناوين (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): عبد الفتّاح المراغي، ر: ١٠٠.

١٧٨ ـ عوائد الأيام (ط: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي): أحمد بن محمّد مهدي النراقي = الفاضل النراقي، ر: ١٠٨.

١٧٩ ـ القواعد الفقهيّة (ط: مطبعة الآداب في النجف الأشرف): حسن بن آغا بزرك البجنوردي، ر: ١٩.

١٨٠ ـ القواعد الفقهيّة (ط: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام): ناصر مكارم الشيرازي.

١٨١ ـ القواعد والفوائد (ط: مكتبة المفيد): محمّد بن مكّي العاملي = الشهيد الأوّل، ر: ٤٦.

١٨٢ ـ مسالك الأفهام (ط: المكتبة الرضوية): جواد بن سعد الله = الفاضل الجواد الكاظمي، ر: ٨٩.

«الحديث»

١٨٣ ـ الاستبصار (ط: دار الكتب الإسلاميّة): محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر: ٧٤.

١٨٤ ـ البحار (ط: دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة الوفاء): محمّد باقر المجلسي، ر: ٩٦.

١٨٥ ـ تحف العقول (ط: مكتبة بصيرتي): الحسن بن علي بن شعبة.

١٨٦ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.

١٨٧ ـ التوحيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.

١٨٨ ـ الخصال (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.

١٨٩ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : القاضي أبو حنيفة، النعمان بن محمّد.

١٩٠ ـ روضة المتّقين (ط : بنياد فرهنگ اسلامى) : محمّد تقي المجلسي، ر : ٩٦.

١٩١ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : عبّاس بن محمّد رضا القمّي.

١٩٢ ـ سنن ابن ماجه (ط : دار إحياء التراث) : محمّد بن يزيد القزويني.

١٩٣ ـ سنن ابن داود (ط : دار الفكر) : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني.

١٩٤ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة.

١٩٥ ـ السنن الكبرى (ط : دار الفكر) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.

١٩٦ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري.

١٩٧ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري.

١٩٨ ـ عقاب الأعمال (ط : منشورات الشريف الرضي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.

١٩٩ ـ علل الشرائع (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.

٢٠٠ ـ عوالي اللآلي (ط : ١٤٠٣ هـ ق. قم) : محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي.

٢٠١ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.

٢٠٢ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني، ر : ٩٣.

٢٠٣ ـ كمال الدين (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.

٢٠٤ ـ كنز العمّال (ط : مؤسّسة الرسالة) : المتّقي الهندي.

٢٠٥ ـ مختصر سنن أبي داود (ط : دار المعرفة) : الحافظ المنذري.

٢٠٦ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد باقر المجلسي، ر : ٩٦.

٢٠٧ ـ مستدرك الحاكم (ط : دار المعرفة) : أبو عبدالله الحاكم الحسكاني.
٢٠٨ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الميرزا حسين النوري.
٢٠٩ ـ مسند أحمد بن حنبل (ط : دار الكتب العلمية) : أحمد بن حنبل.
٢١٠ ـ معاني الأخبار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.
٢١١ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي، ر : ٧٣.
٢١٢ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.
٢١٣ ـ منتقى الجمان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم، ر : ٤٧.
٢١٤ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي = صاحب الوسائل، ر : ٢٧.

« التفسير و آيات الأحكام »

٢١٥ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٢١٦ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام (ط : مدرسة الإمام المهدي عليه السلام) : منسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام.
٢١٧ ـ تفسير البيضاوي (ط : دار الكتب العلميّة) : عبد الله بن عمر البيضاوي.
٢١٨ ـ تفسير الصافي (ط : مؤسسة الأعلمي) : الفيض الكاشاني، ر : ٨٧.
٢١٩ ـ تفسير العياشي (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد بن مسعود بن عياش.
٢٢٠ ـ تفسير القرطبي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي.
٢٢١ ـ تفسير القمي (ط : مؤسسة الأعلمي) : علي بن إبراهيم القمي.
٢٢٢ ـ التفسير الكبير (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : فخر الدين الرازي.
٢٢٣ ـ تفسير الكشّاف (ط : منشورات دار المعرفة) : جار الله محمود الزمخشري.
٢٢٤ ـ تفسير نور الثقلين (ط : مؤسّسة التاريخ العربي) : عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي.
٢٢٥ ـ الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (ط : دار المعرفة) : جلال الدين السيوطي.
٢٢٦ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضويّة) : المقداد بن عبد الله السيوري، ر : ٨١.

٢٢٧ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي ، ر : ٧٢.
٢٢٨ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد حسين الطباطبائي ، ر : ٧١.

« الكلام والعقيدة وما يرتبط بها »

٢٢٩ ـ إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون (ط : مطبعة الترقّي ـ دمشق) : أحمد بن محمّد الصدّيق.
٢٣٠ ـ الإذاعة (ط : مطبعة المدني ـ القاهرة) : محمّد صدّيق حسن القنوجي البخاري.
٢٣١ ـ الإرشاد (ط :) إمام الحرمين الجويني.
٢٣٢ ـ الاقتصاد (ط : دار الأضواء) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٧٤.
٢٣٣ ـ الاقتصاد في الاعتقاد (ط :) : أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي.
٢٣٤ ـ الألفين في إمامة أمير المؤمنين (ط : مؤسّسة الأعلمي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي ، ر : ٣٣.
٢٣٥ ـ الإمام المهدي عند أهل السنّة (ط : المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام) : مهدي الفقيه الايماني.
٢٣٦ ـ البرهان في علامات مهدي آخر الزمان (ط : منشورات الرضوان) : المتّقي الهندي.
٢٣٧ ـ دلائل الصدق (ط : منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم) : محمّد حسين المظفّر.
٢٣٨ ـ الذخيرة في علم الكلام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عليّ بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى ، ر : ١٠١.
٢٣٩ ـ رسالة الحدود (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : محمّد بن الحسن النيسابوري المقري.
٢٤٠ ـ شرح المقاصد (ط : منشورات الشريف الرضي ـ قم) : سعد الدين التفتازاني.
٢٤١ ـ شرح المواقف (ط : دار الجيل) : علي بن محمّد الجرجاني.
٢٤٢ ـ الصواعق المحرقة (ط : مكتبة القاهرة) : أحمد بن حجر الهيثمي.
٢٤٣ ـ عِقد الدرر في أخبار المنتظر (ط : منشورات نصائح ـ قم) : يوسف بن يحيى المقدّس الشافعي.
٢٤٤ ـ غاية المرام وحجّة الخصام (ط : مؤسّسة التاريخ العربي) : هاشم بن سليمان الموسوي البحراني.
٢٤٥ ـ غاية المرام في علم الكلام (ط :) : سيف الدين الآمدي.
٢٤٦ ـ الغدير (ط : مطبعة الحيدري) : عبدالحسين بن أحمد الأميني النجفي.
٢٤٧ ـ الغيبة (ط : مكتبة نينوى الحديثة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٧٤.
٢٤٨ ـ الغيبة (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن إبراهيم النعماني.

٢٤٩ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي ، ر : ٣٣.

٢٥٠ ـ المراجعات (ط : مكتبة الداوري) : عبدالحسين شرف الدين.

٢٥١ ـ المهدي الموعود المنتظر عند علماء أهل السنّة والإماميّة (ط : مؤسّسة الإمام المهدي ـ مؤسّسة البعثة) : نجم الدين العسكري.

٢٥٢ ـ النجاة في القيامة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : ميثم بن عليّ البحراني.

٢٥٣ ـ اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (ط : دار المعرفة) : عبدالوهاب الشعراني.

« الفلسفة والمنطق »

٢٥٤ ـ الإلهيّات (ط : المركز العالمي للدراسات الإسلامية) : حسن محمّد مكّي العاملي ، محاضرات جعفر السبحاني.

٢٥٥ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة = الأسفار (ط : دار إحياء التراث العربي) : صدر الدين الشيرازي = صدر المتألّهين.

٢٥٦ ـ المنطق (ط : مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف) : محمّد رضا المظفّر ، ر : ١٠٤.

« الدعاء وما يتعلّق به »

٢٥٧ ـ مصباح المتهجّد (ط : مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٧٤.

٢٥٨ ـ رياض السالكين (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين) : علي الحسيني المدني الشيرازي = السيّد علي خان الشيرازي ، ر : ٤٩.

« التاريخ والسيرة والمناقب »

٢٥٩ ـ الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد (ط : مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد ، ر : ١٠٥.

٢٦٠ ـ إعلام الورى بأعلام الهدى (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث) : الفضل بن الحسن بن الفضل

الطبرسي، ر : ٧٢.
٢٦١ ـ الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (ط : دار الكتاب العربي) : أسد حيدر.
٢٦٢ ـ الإمامة والسياسة (ط : مؤسّسة الحلبي وشركاه) : محمّد بن عبدالله بن مسلم = ابن قتيبة الدينوري.
٢٦٣ ـ تاريخ اليعقوبي (ط : المكتبة الحيدرية ـ النجف) : أحمد بن يعقوب الأخباري.
٢٦٤ ـ تاريخ الطبري (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن جرير الطبري.
٢٦٥ ـ تاريخ الغيبة الصغرى (ط : دار التعارف للمطبوعات) : محمّد الصدر.
٢٦٦ ـ تذكرة الخواص (ط : المكتبة الحيدرية ـ النجف) : يوسف بن فرغلي = سبط ابن الجوزي.
٢٦٧ ـ جهاد الإمام السجّاد (ط : أمير ـ قم) : محمّد رضا الحسيني الجلالي.
٢٦٨ ـ ذخائر العقبى (ط : مكتبة القدس) : محبّ الدين الطبري.
٢٦٩ ـ فرائد السمطين (ط : مؤسّسة المحمودي للطباعة والنشر ـ بيروت) : إبراهيم بن محمّد الجويني الخراساني.
٢٧٠ ـ الفصول المهمّة (ط : دار الأضواء) : علي بن محمّد = ابن الصبّاغ المالكي.
٢٧١ ـ الكامل في التاريخ (ط : دار صادر ـ دار بيروت) : علي بن أكرم = ابن الأثير.
٢٧٢ ـ مروج الذهب (ط : دار الأندلس) : علي بن الحسين المسعودي.
٢٧٣ ـ مطالب السؤول (ط : ايران سنة ١٢٨٧هـ) : محمّد بن طلحة الحلبي الشافعي.
٢٧٤ ـ مقتل الحسين عليه‌السلام (ط : مكتبة بصيرتي) : عبدالرزاق المقرّم.
٢٧٥ ـ مقتل الخوارزمي (ط : مطبعة الزهراء ـ النجف) : موفّق أحمد المكّي = أخطب خوارزم.
٢٧٦ ـ مناقب آل أبي طالب (ط : مؤسّسة منشورات علّامة ـ قم) : محمّد بن عليّ بن شهرآشوب = ابن شهرآشوب.
٢٧٧ ـ وقعة الطفّ (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد هادي اليوسفي الغروي.

«الدراية والرجال والفهارس والمعاجم»

٢٧٨ ـ اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٧.
٢٧٩ ـ الاستيعاب بهامش الإصابة (ط : دار إحياء التراث العربي) : ابن عبدالبرّ القرطبي.
٢٨٠ ـ الإصابة في تمييز الصحابة (ط : دار إحياء التراث العربي) : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
٢٨١ ـ أعيان الشيعة (ط : دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت) : محسن الأمين، ر : ج ١ ص ٦٠٦.

٢٨٢ ـ أمل الآمل (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي ، ر : ٢٧.
٢٨٣ ـ حلية الأولياء (ط : دار الكتاب العربي) : أبو نعيم أحمد بن عبدالله الإصبهاني.
٢٨٤ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة (ط : دار الأضواء ـ بيروت) : آغا بزرك الطهراني ، ر : ج ١ ص ٦٠٧.
٢٨٥ ـ رجال الطوسي (ط : منشورات المكتبة الحيدرية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٧٤.
٢٨٦ ـ رجال النجاشي (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن علي النجاشي الأسدي.
٢٨٧ ـ الرعاية في علم الدراية (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : زين الدين بن علي = الشهيد الثاني ، ر : ٤٧.
٢٨٨ ـ الرواشح السماوية (ط : الحجرية) : محمّد باقر = ميرداماد ، ر : ٣٩.
٢٨٩ ـ روضات الجنّات (ط : مكتبة اسماعيليان) : محمّدباقر الموسوي الخراساني.
٢٩٠ ـ رياض العلماء : (ط : مطبعة خيام ـ قم) : الميرزا عبدالله أفندي الإصفهاني.
٢٩١ ـ ريحانة الأدب (ط : مكتبة الخيام) : محمّد علي مدرّس التبريزي.
٢٩٢ ـ الفهرست (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٧٤.
٢٩٣ ـ الفهرست (ط : دار المعرفة) : ابن النديم.
٢٩٤ ـ قاموس الرجال (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي التستري ، ر : ٢٤.
٢٩٥ ـ الكرام البررة (ط : مؤسسة دار المرتضى) : آغا بزرك الطهراني ، ر : ج ١ ص ٦٠٧.
٢٩٦ ـ الكنى والألقاب (ط : مكتبة الصدر) : عباس القمّي.
٢٩٧ ـ مستدركات مقباس الهداية (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد رضا المامقاني.
٢٩٨ ـ معجم البلدان (ط : دار إحياء التراث العربي) : ياقوت بن عبدالله الحموي.
٢٩٩ ـ معجم رجال الحديث (ط : مدينة العلم) : أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي ، ر : ٣٨.
٣٠٠ ـ المقالات والفرق (ط : مركز المنشورات العلمية والثقافية ـ وزارة الثقافة) : سعد بن عبدالله الأشعري.
٣٠١ ـ مقباس الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : عبد الله المامقاني ، ر : ٩٥.
٣٠٢ ـ الملل والنِّحل (ط : دار المعرفة) : محمّد بن عبدالكريم الشهرستاني.
٣٠٣ ـ نقباء البشر (ط : دار المرتضى للنشر) : آغا بزرك الطهراني ، ر : ج ١ ص ٦٠٧.
٣٠٤ ـ وفيات الأعيان (ط : دار الثقافة) : أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلكان.

«اللغة والأدب وما يناسبها»

٣٠٥ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٣٠٦ـ تعريفات الجرجاني (ط : دار الكتاب المصري ـ دار الكتاب اللبناني) : علي بن محمّد الجرجاني.
٣٠٧ـ جواهر البلاغة (ط : المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر) : أحمد الهاشمي.
٣٠٨ـ الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام : (دار الكتب ـ النجف الأشرف).
٣٠٩ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري.
٣١٠ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي.
٣١١ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٣١٢ـ الفروق اللغويّة (ط : مكتبة بصيرتي) : أبو الهلال العسكري.
٣١٣ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي.
٣١٤ـ قاموس المورد (ط : دار العلم للملايين) : منير البعلبكي.
٣١٥ـ كشّاف اصطلاحات الفنون (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد علي التهانوي.
٣١٦ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرّم بن منظور الأفريقي.
٣١٧ـ لغت نامه دهخدا (ط : جامعة طهران) : على اكبر دهخدا.
٣١٨ـ مجمع البحرين (ط : مكتبة بوذرجمهري) : فخر الدين الطريحي.
٣١٩ـ مجمل اللغة (ط : دار الفكر) : أحمد بن فارس بن زكريا الرازي.
٣٢٠ـ محيط المحيط (ط : مكتبة لبنان) : بطرس البستاني.
٣٢١ـ مختار الصحاح (ط : عيسى البابي ـ مصر) : محمّد بن أبي بكر الرازي.
٣٢٢ـ المصباح المنير (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن محمّد الفيّومي.
٣٢٣ـ معجم أكاديميا الطبّي (ط : اكاديميا انترناشيونال ـ دار الكتاب العربي) : الدكتور قاسم سارة.
٣٢٤ـ معجم البيولوجيا (ط : اكاديميا انترناشيونال ـ دار الكتاب العربي) : و. ج. هال ـ ح. ب. مرغام.
٣٢٥ـ معجم لغة الفقهاء (ط : دار النفائس) : محمّد روّاس قلعه‌جي، وحامد صادق قنيبي.
٣٢٦ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني.
٣٢٧ـ معجم مقاييس اللغة (ط : دار الجيل) : أحمد بن فارس.

٣٢٨ـ المعجم الوسيط (ط : مجمع اللغة العربيّة) : لجنة معجم الوسيط.
٣٢٩ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط : المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت) : المبارك بن محمّد الجزري = ابن الأثير.

«مصادر عامّة»

٣٣٠ـ أمالي المرتضى = غرر الفوائد ودرر القلائد (ط : دار إحياء الكتب العربية) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.
٣٣١ـ أمالي الصدوق (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.
٣٣٢ـ شرح نهج البلاغة (ط : دار الجيل) : ابن أبي الحديد المعتزلي.
٣٣٣ـ العقد الفريد (ط : دار الفكر) : ابن عبد ربّه الأندلسي.
٣٣٤ـ كنز الفوائد (ط : دار الأضواء) : محمّد بن علي الكراجكي الطرابلسي.
٣٣٥ـ مصادر نهج البلاغة (ط : دار الزهراء) : عبدالزهراء الحسيني.
٣٣٦ـ المعيار والموازنة (ط : المؤلّف) : محمّد بن عبدالله الإسكافي المعتزلي.

فهرس المحتويات

أوّلاً ـ الفقه

ألبسة

(١١)

التباس

(١١)

التجـاء

(١٢ ـ ١٦)

التـزام

(١٦ ـ ١٨)

التصـاق

(١٨ ـ ١٩)

التفـات

(١٩ ـ ٢٠)

التقـاء

(٢٠ ـ ٢٢)

التقـاط

(٢٢)

التمـاس

(٢٢ ـ ٢٣)

ألثـغ

(٢٣ ـ ٢٧)

إلجاء

(٢٧ ـ ٢٨)

إلحاد

(٢٨ ـ ٣٠)

إلحاف

(٣٠ ـ ٣١)

إلحاق

(٣١ ـ ٣٢)

إلـزام

(٣٢)

«قاعدة الإلزام»

(٣٢ ـ ٣٩)

إلصـاق

(٤٠)

إلغـاء

(٤٠ ـ ٤١)

إلقـاء

(٤١ ـ ٤٢)

إلهـام

(٤٢ ـ ٤٦)

أليـغ

(٤٦)

ألْيَـة

(٤٦ ـ ٥٠)

أَلِيَّـة

(٥٠)

إمـاء

(٥٠)

إمـارة

(٥٠ ـ ٥١)

إمـام

(٥١)

إمـامة

(٥١ ـ ٥٢)

الإمـامة الكبرى

(٥٢ ـ ٨٦)

الإمـامة الصغرى
(إمامة الجمـاعة)

(٨٦ـ ١٠٠)

أمان

(١٠٠ ـ ١٠٥)

أمانة
(١٠٥ ـ ١١٠)

امتنـاع

(١١٣)

قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»

(١١٣ ـ ١١٨)

امتنـان

(١١٨ ـ ١٢١)

امتهـان

(١٢١ ـ ١٢٢)

أمـر
(١٢٢)

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
(١٢٣ـ١٤٧)

إمـــرار

(١٤٧ ـ ١٤٨)

أمـرد

(١٤٨ـ١٥٣)

إمسـاك

(١٥٣ـ١٥٤)

إمضـاء

(١٥٤ـ١٥٧)

إمكان

(١٥٧)

قاعدة « الإمكان »

(١٥٧ ـ ١٦٣)

إمـلاص

(١٦٣)

إمـلاك

(١٦٣ ـ ١٦٤)

أُمّ

(١٦٤ ـ ١٨٢)

أمّ الكـتاب

(١٨٣)

أمّ الولـد

(١٨٣ ـ ١٨٦)

اُمّهات المؤمنين

(١٨٦ ـ ١٩٤)

أُمّي

(١٩٤ ـ ١٩٨)

أمْـن

(١٩٨ ـ ٢٠٣)

إمناء

(٢٠٣)

أمة

(٢٠٣ ـ ٢١١)

إمهال

أموال

أُمور

انتباه

(٢١٢)

انتحار

(٢١٢ـ٢٢٦)

انتحال

(٢٢٦)

انتداب

(٢٢٦ ـ ٢٢٧)

انـتزاع

(٢٢٧)

الأُمور الانتزاعية

(٢٢٧)

انتســاب

(٢٢٧ ـ ٢٣٦)

انتشـاء

(٢٣٦ ـ ٢٣٧)

انتشـار

(٢٣٧ ـ ٢٣٨)

انتصاب

(٢٣٨ ـ ٢٣٩)

انتصاف

(٢٣٩ ـ ٢٤٠)

انتفاخ

(٢٤٠ ـ ٢٤١)

انتفـاع

(٢٤١ـ٢٤٩)

انتقاض

(٢٤٩ ـ ٢٥٠)

انتقال

(٢٥٠ ـ ٢٥٣)

انتهـــاء

(٢٥٣)

انتهـــاب

(٢٥٤)

انتهـــاك

(٢٥٥)

أُنثى

(٢٥٥ـ٢٦٣)

أُنثَـيان

(٢٦٣)

إنجـيل

(٢٦٣ ـ ٢٦٤)

انحصـار

(٢٦٤ ـ ٢٦٥)

انحـلال

(٢٦٥ ـ ٢٦٦)

قاعدة « انحلال العقود »

(٢٦٦ ـ ٢٧٠)

انحناء

(٢٧٠)

انخناس

(٢٧٠ ـ ٢٧١)

إنـدار

(٢٧١ ـ ٢٧٦)

اندراس

(٢٧٦)

اندمال

(٢٧٦)

إنـذار

(٢٧٧)

إنـــزاء

(٢٧٧ ـ ٢٨١)

إنزال

(٢٨١ ـ ٢٨٢)

إنسان

(٢٨٢ ـ ٢٨٤)

انسحاب

(٢٨٤ـ٢٨٦)

انسلاخ

(٢٨٦)

إنسي

(٢٨٦ـ٢٨٧)

إنشـاء

(٢٨٧)

إنشـاد

(٢٨٧)

انشغال الذمّة

(٢٨٧)

أنصاب

(٢٨٧ ـ ٢٨٩)

إنصات

(٢٨٩)

انصباب

(٢٨٩)

انضباط

(٢٨٩ ـ ٢٩٠)

إنظار

(٢٩٠)

أنعـام

(٢٩٠_٢٩١)

انعتـاق

(٢٩١)

انعـزال

(٢٩١)

انعقـاد

(٢٩١_٢٩٢)

أنف

(٢٩٢_٢٩٦)

إنفاق

(٢٩٦ ـ ٣٥١)

أنفـال

(٣٥٢ ـ ٣٧١)

إنْفَحَة

(٣٧١ ـ ٣٧٦)

انفراد

(٣٧٦)

انفساخ

(٣٧٧)

انفصـال

(٣٧٧)

إنقـاء

(٣٧٧)

إنقـاذ

(٣٧٨ ـ ٣٩٤)

أنقـاض

(٣٩٤ـ٣٩٥)

إنقـاض

(٣٩٥)

انقباض

(٣٩٥ـ٣٩٦)

انقراض

(٣٩٦ـ٣٩٧)

انقضــاء

(٣٩٧)

انقطاع

(٣٩٧ـ٣٩٨)

انقلاب

(٣٩٨ـ٤٠٧)

إنكـار

(٤٠٧ ـ ٤١٤)

أنملة

(٤١٤ ـ ٤١٦)

أنـموذج

(٤١٦ـ ٤٢٠)

إنهـاء

(٤٢٠ـ ٤٢٢)

إنهـار

(٤٢٢)

أنهـار

(٤٢٣)

أُنوثة

(٤٢٣)

أنين

(٤٢٣ ـ ٤٢٤)

ثانياً ـ الملحق الأُصولي

إلحاق

(٤٢٧)

قاعدة «إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب»

(٤٢٧ـ٤٢٩)

أمارة

(٤٢٩ـ٤٤٢)

امتثال

(٤٤٢ ـ ٤٥٠)

أمر

(٤٥٠ـ٤٦٨)

انسباق
(٤٦٨)

انسداد
(٤٦٩ ـ ٤٧٦)

إنشاء

(٤٧٦ ـ ٤٨٤)

انصراف

(٤٨٤ ـ ٤٨٨)

انعكاس

(٤٨٨ ـ ٤٨٩)

انفتـاح

(٤٨٩)

انقلاب النسبة

(٤٨٩ ـ ٤٩٠)

ثالثاً ـ تراجم الأئمة عليهم السلام

٥٢

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الثامن

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

الموسوعة الفقهية الميسرة

(٥٢)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء السادس

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

انصاري، محمد علي، ۱۳۳۰ ـ
الموسوعة الفقهية الميسرة. ويليها الملحق الاصولي، ملحق تراجم الفقهاء و الاصوليين / تاليف محمد علي الانصاري. ـ قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق = ۱۳۷۳ ـ.
ج ـ (مجمع الفكر الاسلامي؛ ۲۹
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربى.
كتابنامه.
ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۱). ISBN 964 - 5662 - 32 - X
ج. ۶ (چاپ اول: ۱۳۸۳). ISBN 964 - 5662 - 72 - 9
۱. فقه ـ ـ دائرة المعارفها. ۲. اصول فقه ـ ـ دائرة المعارفها. ۳. فقيهان ـ ـ سرگذشتنامه و كتابشناسى. الف. عنوان. ب. عنوان: الملحق الاصولي. ج. عنوان: تراجم الفقها والاصوليين.
۸ م ۸ الف / ۲ / ۱۴۷ BP ۲۹۷ / ۳۰۳
كتابخانه ملى ايران ۷۵ـ۸۲۴۵ م

مجمع الفكر الاسلامي

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ ـ ٣٧١٨٥ ـ ت: ٧٧٤٤٨١٠

الموسوعة الفقهية الميسرة / ج ٦

المؤلف: الشيخ محمد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)

الناشر: مجمع الفكر الاسلامي

الطبعة: الاولى / ١٤٢٥ هـ. ق

تنضيد الحروف: رؤيا كامبيوتر

المطبعة: شريعت ـ قم

الكمية المطبوعة: ١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة: ١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللــــهمَّ إنِّي أعُــوذُ بِكَ أنْ أفْـتَقِرَ في غِـناك، أوْ أضِـلَّ في هُـداك، أوْ أُضـامَ في سُلطانِكَ، أوْ أُضْطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ.

اللهمَّ اجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَريمةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمي، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائِعِ نِعَمِكَ عِنْدي.

اللـهمَّ إنَّـا نَـعوذُ بِكَ أنْ نَـذْهَبَ عَـنْ قَـوْلِكَ، أوْ أنْ نُـفْتَتَنَ عَـنْ دِيـنِكَ، أوْ تَتَابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الَّذي جاءَ مِنْ عِنْدِكَ.

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة: قسم الخطب، رقم ٢١٥

المساعدون في الجزء السادس

١ ـ رعد المظفّر : تهيئة بطاقات اللغة من مصادرها ، والمقابلة .

٢ ـ صلاح العبيدي : المراجعات اللغوية والأدبية .

٣ ـ فرهاد الموسوي : تنضيد الحروف .

٤ ـ السيّد حافظ موسى زاده : مراجعة المصادر والاستخراجات بعد تنضيد الحروف .

إهـاب

لـغـــة:

قيل: هو الجلد سواء دبـغ أم لا [1]، وقـيل: هو الجلد ما لم يدبغ، وأمّا بعده فلا [2]. وربّما استعير لجلد الإنسان[3].

اصطلاحاً:

مطلق الجلد عـلى مـا يـظهر مـن كـلماتهم، بل صرّح بذلك بعضهم[4]. واستعمل أكثر الفـقهاء الجلد مكانه، وهو يشمل المدبوغ وغيره.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابـن الأثـير)، ومعجم مقاييس اللغة، ومجمع البحرين: «أهب».

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العـرب، والمـصباح المـنير: «أهب».

(٣) انظر مجمع البحرين: «أهب».

(٤) كالسيّد المرتضى في الناصريات: ١٠٢.

الأحكـام:

روى العامّة عن النبيّ ﷺ أنّـه قـال: «أيّما إهاب دبغ فقد طهر»[1]، فيكون الدباغ مطهّراً لجلد الميتة؛ لإطـلاق الروايـة الشـامل لإهـاب المـيتة. لكن رووا عنه ﷺ أيضاً أنّه قال قبل مـوته بـشهر أو شهـرين: «لا تـنتفعوا مـن المـيتة بإهاب ولا عصب»[2]. فإن كان الإهـاب يشـمل الجـلد بعد الدباغ أيضاً، فلا يجوز استعمال جلد الميتة حتّى بعد دباغه، وتقع المعارضة بينه وبين الرواية الأُولى،

(١) سنن الترمذي ٤: ٢٢١، كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة، الحديث ١٧٢٨.

(٢) المـصدر المـتقدّم، الحـديث ١٧٢٩، وسـنن أبي داود ٤: ٣٥ ـ ٣٦، كتاب اللباس، باب لا يـنتفع بـإهاب الميتة، الحديث ٤١٢٨.

والقاعدة تقتضي تقديم الرواية الثانية لتأخّرها.

وأمّا إذا كان الإهاب يختصّ بما قبل الدباغ، فلا تقع معارضة بين الروايتين.

لكن ـ مع ذلك ـ لهم في المسألة أقوال[١].

هذا عند العامّة، وأمّا عندنا، فالمعروف نجاسة جلد الميتة وعدم جواز الانتفاع به فيما تشترط فيه الطهارة، قبل الدباغ وبعده؛ لأنّ الدباغ لا يكون مطهّراً[٢]، والمخالف نادر[٣].

وسوف نقوم بتحقيق الموضوع في العنوانين: «جلد» و«ميتة» إن شاء اللّه تعالى.

إهانة

لغة:

مصدر هون، وهو من هان، بمعنى ذلّ وحَقُر، يقال: أهنته واستهنت به، أي: استهزأت واستخففت به[٤].

(١) انظر الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٧: ٩٦، عنوان «إهاب / إهاب الميتة».

(٢) انظر: المستمسك ١: ٣٣٢، والتنقيح(الطهارة)١: ٥٤٠.

(٣) نسب القول بطهارة الجلد بالدباغ إلى ابن الجنيد والصدوق، كما ونسب إلى الكاشاني الميل إليه، انظر المصدرين المتقدّمين وغيرهما.

(٤) انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين، وغيرها: «هون».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، ولكن هناك بعض الأُمور ينبغي ملاحظتها، وهي:

أوّلاً ـ الإهانة من العناوين القصديّة:

العناوين القصديّة هي التي يتغيّر حسنها وقبحها بتغيّر قصد فاعلها ونيّته، فقد يكون الفعل حسناً بقصد، وقبيحاً بقصد آخر، مثل ضرب اليتيم، فإنّه لو كان بقصد التأديب كان حسناً، وإن كان بقصد تشفّي القلب وإيلامه كان قبيحاً. ومنه وضع الرأس على الأرض كهيئة السجود، فإنّه لو كان بقصد التعظيم كان سجوداً وترتّبت عليه أحكامه، وإن لم يكن بقصد التعظيم لم يكن سجوداً[١].

وأغلب موارد الإهانة من هذا القبيل، سواء كانت قولاً أو فعلاً، فلو خرج الإنسان من المجلس مقارناً لمجيء شخص آخر، فإن كان بداعي عدم الاجتماع معه في مجلسٍ لكراهته إيّاه كان إهانة له، وإن كان الخروج بداعٍ آخر فلا يكون إهانة.

نعم، هناك ما لا يقع إلّا على وجه الإهانة، مثل السبّ، فإنّه قد أُخذ فيه ـ كما سيأتي[٢] ـ مفهوم الإهانة، فلا يقع بعنوان غير الإهانة.

وقد أشار النراقي إلى ذلك كلّه، فقال: «الأُمور الموجبة للإهانة أيضاً على قسمين:

(١) انظر: التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٠٨، ومستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ٥/القسم الثاني: ٧٨، وكتاب البيع ١: ٥.

(٢) في الصفحة ١٣.

قسم يكون إهانة مطلقاً، كسبّ شخص ونحوه، وقسم قد يكون إهانة وقد لا يكون، ويختلف بالقصد...»[١].

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلى الإهانة ـ بمناسبة الكلام عن حكم تلويث المسجد وغيره من المحترمات ـ: «...ولعلّ ذلك مختلف باختلاف الناس والمقاصد والنيّات»[٢].

ثانياً ـ الإهانة من الأُمور النسبية:

يختلف صدق الإهانة بحسب المهين والمهان، فقد يكون قول أو فعل من شخص لشخص إهانة، ولشخص آخر غير إهانة، كما قد يكون من شخص لشخص إهانة، ومن شخص آخر له غير إهانة.

مثال الأوّل: أن يقول العالم لأعلم منه أو لمثله: أنت لم تفهم هذه المسألة، فهذا إهانة له عرفاً، أمّا لو قال ذلك لتلميذه لم يكن إهانة.

مثال الثاني: أن يقول المملوك لسيّده بنهر: لِمَ فعلت هذا؟ فهذا إهانة عرفاً أيضاً، أمّا لو قال ذلك للسيّد أبوه، لم يكن إهانة.

ثالثاً ـ وقوع الإهانة عقوبة:

ربّما تقع الإهانة عقوبة في إطار التعزير.

(١) عوائد الأيام: ٣١.

(٢) الجواهر ٦: ٩٨.

قال الشهيد الثاني: «التعزير لغة: التأديب، وشرعاً: عقوبة أو إهانة لا تقدير لها بأصل الشرع غالباً»[١].

وبناءً على ذلك لو رأى الحاكم أنّ إهانة الشخص تكفي في تعزيره اكتفى بها.

وقد تقدّم قبل قليل: أنّ الإهانة تختلف بحسب المهين والمهان، فيراعي الحاكم شخصيّة المهان عندئذٍ لتناسبه الإهانة.

رابعاً ـ النسبة بين الإهانة والسبّ والغيبة:

أمّا النسبة بين الإهانة والسبّ، فالظاهر من كلمات الشيخ الأنصاري وغيره: أنّ الإهانة مأخوذة في مفهوم السبّ، فإنّه قال نقلاً عن بعض: «إنّ السبّ أن تصف الشخص بما هو إزراءٌ ونقص، فيدخل في النقص كلّ ما يوجب الأذى، كالقذف، والحقير، والوضيع...»[٢] إلى أن قال:

«ثمّ الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق السبّ مواجهة المسبوب، نعم، يعتبر فيه قصد الإهانة والنقص...»[٣].

وقال السيّد الخوئي: «الظاهر من العرف واللغة اعتبار الإهانة والتعيير في مفهوم السبّ،

(١) المسالك ١٤: ٣٢٥، وانظر الجواهر ٤١: ٢٥٤.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٥٤، ويبدو أنّ المراد من البعض هو السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٦٨.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٥٥.

وكونه تنقيصاً وإزراءً على المسبوب...»[١].

وأمّا النسبة بين الإهانة والغيبة، فالظاهر أنّها نسبة العموم والخصوص من وجه، فإنّه قد تصدق الإهانة ولا تصدق الغيبة، كإهانة الشخص بما هو مشهور فيه في حضوره، وقد تصدق الغيبة ولا تصدق الإهانة، كغيبة الشخص بما ليس إهانة، مثل ما لو قال: رأيت فلاناً يسمع الغناء، وقد يجتمعان، كما لو استغابه بما هو إهانة، مثل أن يقول: رأيت فلاناً يسرق، فإنّ ذلك إهانة وغيبة؛ ولذلك قيل: تجتمع فيه الحرمتان: حرمة الإهانة وحرمة الغيبة[٢].

خامساً ـ تحقّق الإكراه بالإهانة:

ربّما يصدق الإكراه على الفعل إذا استلزم تركه الإهانة من قِبل المكرِه، وكانت الإهانة ممّا يشقّ تحمّله، مثل أن يؤمر الشريف المحترم بفعلٍ مهانٍ، مثل كنس الشارع أمام أعين الناس.

ولمّا كانت الإهانة نسبية كما تقدّم، ودوران الأمر بين إتيان الفعل المكره عليه وتحمّل الإهانة المتوعّد عليها من موارد التزاحم، فلا بدّ من مراعاة الأهمّيّة، والأخذ بما هو الأهمّ.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٨٠.

(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٥٥، ومصباح الفقاهة ١: ٢٨١، فإنّهما قالا ذلك بالنسبة إلى السبّ والغيبة، والملاك واحد لدخالة الإهانة في عنوان السبّ كما تقدّم.

الأحكـام:

يختلف حكم الإهانة من حيث الحلّية والحرمة باختلاف موارده، فقد يكون حراماً، أو واجباً، أو مستحبّاً...

أوّلاً ـ الإهانة المحرّمة:

تحرم الإهانة في عدّة موارد نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

١ ـ إهانة أعلام الدين:

قال النراقي: «قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والإهانة بأعلام دين اللّه مطلقاً، وانعقد عليها الإجماع، بل الضرورة، بل يوجب في الأكثر الكفر»[١].

والمقصود من أعلام الدين مثل: النبيّ ﷺ، والأئمّة عليهم السلام، والقرآن الكريم، والكعبة المشرّفة، ونحوها.

ويلحق بذلك سائر المحترمات، مثل المساجد، ومراقد النّبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام، ونحوها[٢].

وتشتدّ الحرمة بمقدار عظمة المهان وحرمته، وقد يصل في بعضها إلى الارتداد والكفر، مثل الاستهانة بالنبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام، أو القرآن الكريم، أو الكعبة المشرّفة.

٢ ـ إهانة المؤمن:

ورد التحذير الشديد من إهانة المؤمن، فمن ذلك:

(١) عوائد الأيّام: ٣١.

(٢) انظر الجواهر ٦: ٩٨.

ـ ما رواه الكليني بإسناده عن حمّاد بن بشير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله تبارك وتعالى: من أهان لي وليّاً فقد أرصد لمحاربتي»[١].

وفي رواية معلّى بن خنيس زيادة: «...وأنا أسرع شيء إلى نصرة أوليائي»[٢].

ـ وفي رواية أُخرى لمعلّى بن خنيس، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله عزّ وجلّ: قد نابذني من أذلّ عبدي المؤمن»[٣].

والروايات بهذا المضمون عديدة.

بل صرّح بعض الفقهاء بحرمة إهانة أهل الذمّة فيما عدا الموارد المستثناة. قال كاشف الغطاء وهو يتكلّم عن أسباب الاعتصام ـ كالأمان والصلح وقبول شروط الذمّة ـ: «إنّ العامّ منها[٤] والمطلق يقتضي رفع الأذيّة عن الكفّار بقول، أو فعل ضربٍ، أو شتمٍ، أو إهانةٍ مواجهة، ولا يقتضي رفع غيبتهم...»[٥].

وقال ضمن بيان شروط الذمّة وأحكامها: «...ومنها تمكينهم من الخروج إلى الأسواق والدخول في المعاملات مع المسلمين، وحرمة خيانتهم وأكل أموالهم، وحرمة إهانتهم فيما عدا المستثنى، ويحرم إكرامهم واحترامهم بوجهٍ يترتّب عليه أذيّة المسلمين...»[١].

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٥١، كتاب الإيمان والكفر، باب مَن آذى المسلمين واحتقرهم، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٥٢، الحديث ٦.

(٤) أي من عقود أسباب الاعتصام وعهودها.

(٥) كشف الغطاء: ٣٩٩.

ثانياً ـ الإهانة الواجبة:

تجب الإهانة في موردين:

١ ـ الإهانة عقوبة:

وقعت الإهانة عقوبة لبعض المعاصي، مثل القيادة، فإنّ عقوبتها خمس وسبعون جلدة وحلق الرأس والتشهير في البلد على المشهور[٢]، فإنّ حلق الرأس والتشهير نوع من الإهانة. ومثله تشهير القاذف وشاهد الزور، وإن كان الداعي هو أن يجتنب الناس شهادتها[٣].

٢ ـ الإهانة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ذكرنا في عنوان «الأمر بالمعروف» أنّ للأمر والنهي مراتب، وقلنا: لابدّ من مراعاة الأسهل فالأسهل في كلّ مرتبة، فلا ينتقل إلى الأشدّ إلّا بعد اليأس من المرتبة المتقدّمة عليه[٤]؛ ولذلك لو توقّف النهي عن المنكر على إهانة فاعله مثل

(١) كشف الغطاء: ٤٠٢.

(٢) الحلق والتشهير مختصّ بالرجل، فلا تحلق ولا تشهّر القوّادة. انظر المصدر الآتي.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٤٠٠ و ٤٣٠.

(٤) انظر الجواهر ٢١: ٣٨٠.

أن يقول له: «لماذا تفعل كذا يا أحمق، أو يا مجنون؟» ونحو ذلك، جاز، بل وجب[١].

تنبيه:

اختلف الفقهاء والمفسّرون في معنى الصَّغار في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[٢]، فقيل: هو إهانة الذمّي عند إعطائه الجزية، مثل أن يكون قائماً وآخذ الجزية ـ المسلم ـ جالساً، لكنّ المعروف عند فقهائنا هو: أن تجري عليهم أحكام الإسلام ويلتزموا بها[٣]، أو ذلك والالتزام بالجزية بالمقدار الذي يقدّره الإمام أو نائبه[٤].

ثالثاً ـ الإهانة المستحبّة:

استثنى جملة من الفقهاء[٥] من حرمة السبّ والغيبة: سبّ المتجاهر بفسقه والمبتدع وغيبتهما؛ لورود بعض الروايات في ذلك، مثل: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»[١]، و«ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق»[٢]، و«إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم[٣] كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلّمون من بدعهم، يكتب اللّه لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»[٤].

والروايتان الأُولى والثانية إنّما تدلّان على عدم حرمة سبّ المتجاهر بفسقه والمبتدع وغيبتهما، ولا دلالة فيهما على كونه على نحو الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة.

نعم، الرواية الثالثة يظهر منها الاستحباب لو لم نقل بظهورها في الوجوب، كما استفاد ذلك منها صاحب الوسائل، حيث عنون الباب بقوله:

---

(١) انظر الجواهر ٤١: ٤١٣.

(٢) التوبة: ٢٩.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ٣٨، والجواهر ٢١: ٢٧١.

(٤) انظر: المسالك ٣: ٧١، والجواهر ٢١: ٢٤٨.

(٥) انظر: جامع المقاصد ٤: ٢٧، والروضة البهيّة ٣: ٢١٤، وكشف الريبة عن أحكام الغيبة: ٧٧ ـ ٨١، والجواهر ٢٢: ٦٩، والمكاسب ١: ٢٥٥ و ٣٤٣ و ٣٥٣، وتعرّض بعضهم لذلك في موضوع حدّ القذف، حيث تكلّموا عمّا يوجب التعزير مثل السبّ والإهانة، واستثنوا منه قذف من يستحقّه. انظر: الشرائع ٤: ١٦٤، والتحرير ٥: ٤٠٢، والمسالك ١٤: ٤٣٣ ـ ٤٣٤، والجواهر ٤١: ٤١٢ ـ ٤١٣.

---

(١) الوسائل ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٣) كذا نقل في الكافي والوسائل، وفي الجواهر ٤١: ٤١٣: «أهينوهم (باهتوهم خ ل)».

(٤) الوسائل ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل، وأُصول الكافي ٢: ٣٧٥، باب مجالسة أهل المعاصي، الحديث ٤.

«باب وجوب البراءة من أهل البدع وسبّهم...»[١].

وممّن صرّح بالاستحباب صاحب الجواهر، حيث قال عند الكلام عن استحقاق التعزير لمن قال لغيره: يا فاسق، يا حقير ونحو ذلك: «ولو كان المقول له مستحقّاً للاستخفاف؛ لكفر أو ابتداع أو تجاهر بفسق، فلا حدّ ولا تعزير بلا خلاف... بل يترتّب له الأجر على ذلك، فقد ورد...»[٢]، ثمّ ذكر الروايات المتقدّمة ونحوها.

هذا كلّه إذا لم يدخل السبّ والغيبة في أساليب النهي عن المنكر، وإلّا لوجبا، فلو توقّف انتهاء الفاسق عن فسقه، والمبتدع عن بدعته على سبّه أو غيبته؛ لوجب من باب النهي عن المنكر، لو اجتمعت شروطه[٣].

بل ربّما يظهر من بعضهم اقتصار الجواز على صورة كون السبّ من باب النهي عن المنكر. قال الشيخ الأنصاري عند استثناء حكم المتجاهر بالفسق من حرمة السبّ: «وهل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه، أم لا؟

ظاهر النصوص والفتاوى ـ كما في الروضة[٤] ـ الثاني، والأحوط الأوّل»[١].

ولم يقل ذلك بالنسبة إلى المبتدع.

وقال في بحث الغيبة: «ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر في ما تجاهر به، ولو مع عدم قصد غرض صحيح، ولم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح، وهو ارتداعه عن المنكر»[٢]. ثمّ نقل احتمال الاشتراط عن الشهيد الثاني ـ كما تقدّم ـ مع اعترافه بأنّ ظاهر النصوص والفتاوى عدم الاشتراط.

رابعاً ـ الإهانة المكروهة:

ويمكن أن يمثّل لها بإهانة الفاسق المتجاهر إذا كان لم يرتدع عن فسقه، بل يردّ على الإنسان بالمثل، مثل أن يقول له: يا بهيمة، فيردّ عليه بمثل ذلك.

عقوبة الإهانة:

لمّا كان أذى المسلم غير المستحقّ للاستخفاف والاستهانة محرّماً، فكلّ كلمة تقال له ويحصل له بها الأذى، ولم تكن موضوعة للقذف بالزنا وما في حكمه لغة ولا عرفاً، يجب بها التعزير؛ لثبوته في إتيان كلّ محرّم لم يذكر له حدّ خاصّ[٣].

وبناءً عليه لو قال شخص لشخص آخر:

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل، وأصول الكافي ٢: ٣٧٥، باب مجالسة أهل المعاصي، الحديث ٤.

(٢) الجواهر ٤١: ٤١٢.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) انظر الروضة البهيّة ٩: ١٧٥.

---

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٥٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٤٥.

(٣) انظر المسالك ١٤: ٤٣٣.

يا حقير، أو يا وضيع، أو يا خنزير، أو يـا كـلب، أو ياشارب الخمر وهو متستّر، فيستحقّ التعزير[١].

وتدلّ على ذلك عدّة روايات، منها:

ـ صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن رجل سبّ رجلاً بـغير قذف يعرّض به، هل يجلد؟ قال: عليه تعزير»[٢].

ـ رواية جرّاح المدائني عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «إذا قال الرجل: أنت خبيث، أو أنت خنزير، فليس فيه حدّ، ولكن فيه موعظة وبعض العقوبة»[٣].

راجع: إيذاء.

مظانّ البحث:

تطرّق الفقهاء إلى هذا الموضوع عـلى نحـو الإجمـال في بحث المكـاسب، حـيث تكـلّموا عـن الاكتسابات المحرّمة، وتطرّقوا بالمناسبة إلى موضوع الهجاء والسبّ والغيبة ونحوها.

وتطرّقوا إليه إجمالاً أيـضاً في بحث القـذف، حيث تكـلّموا عـن مـوجب القـذف، ثمّ تكـلّموا بالمناسبة عمّا يوجب التعزير كالسبّ ونحوه.

وكذا تطرّقوا إليه في بحث الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر عند البحث عن أساليب دفع المنكر.

---

(١) انظر: المسـالك ١٤: ٤٣٣، والجـواهـر ٤١: ٤٠٩ ـ ٤١٢، وغيرهما.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٠٢، الباب ١٩ من أبواب حدّ القذف، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٠٣، الحديث ٢.

إهـداء

راجع: هديّة.

إهـدار

لـغـــة:

مصدر هدر بمعنى بطل، يأتي لازماً ومتعدّياً، فمعنى أهدر: أسقط. يقال: أهـدر دمـه، أي أبـاحه وأسقط القصاص فيه والدية[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، ومنه قولهم: «الأصـل عدم إهدار دم المسلم»، أي الأصل عـدم إسـقاط القصاص أو الديـة عـمّن أراق دم امـرئٍ مسـلم. وفي مقابل المسلم الكافر الحربي، فإنّ دمـه هـدر، وليس على من قتله قصاص أو دية[٢].

ويأتي الإهدار بمعنى الإسـقاط في غـير الدم أيضاً، ومنه قولهم بالتخيير بين إهدار الشوط الثامن ـ في من زاد شوطاً في السعي على السـبعة سهـواً ـ وإكماله سبعةً أُخرى[٣]. وسوف يأتي الكلام عـلى ذلك في مواطنه الأصليّة.

---

(١) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «هدر».

(٢) انظر كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٩١.

(٣) انظر القواعد ١: ٤٣١.

أهـل

لـغـــة:

اختلف اللغويّون في تعريفه، فقيل:

ـأهل الرجل: زوجه وأخصّ الناس به[١].

ـأو عشيرته وذوو قرباه[٢].

ـوقيل: آل الرجل: أهله وعياله وأتباعه[٣].

ـوقيل: أهل المذهب: من يدين به،... وأهـل الأمر: ولاتـه، وأهـل البيت: سكّانه، وأهل الرجل: أخصّ الناس به[٤].

ـوقيل: من يجمعه وإيّاهم نسبٌ أو دين أو ما يجري مجراهما من صناعة وبيت وبلد[٥].

ـ وقيل: أصل آل أهل، فأُبدلت الهاء همزة ـأأل ـ ثمّ ألِفاً، ويدلّ عليه تصغيره على أُهيل[٦].

وفرّقوا بينهما باختصاص الأوّل بالناطقين وبما له شرف، بخلاف الأهل فيشمل ذلك وغيره؛

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «أهل».

(٢) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «أهل».

(٣) انظر الصحاح: «أول».

(٤) انظر لسان العرب: «أهل».

(٥) انظر معجم مفردات القرآن (للراغب الإصفهاني): «أهل».

(٦) انظر: الفائق (للزمخشري): «أهل»، والقاموس المحيط: «آل».

ولذلك يقال: آل محمّد ﷺ وآل عليّ ﷺ، ولا يقال: آل مكّة وآل المدينة. نعم يقال: أهل مكّة، وأهل المدينة، وأهل بيت النبيّ ﷺ، وأهل الكتاب، وأهل التوحيد، وأهل الإسلام، وأهل العلم، وأهل التقوى، ونحو ذلك[١].

أقول: الذي يمكن أن يستفاد من مجموع كلام أهل اللغة هو: أنّ كلمتي «الآل» و«الأهل» تفيدان الاختصاص، فيدلّ كلٌّ منهما على الاختصاص بمدخوله. غاية الأمر أنّ مدخول الآل يختصّ بالناطقين وذوي الشرف ـكما قيل ـ ولا يختصّ مدخول أهل بذلك.

ويدلّ على ما قلناه: استعمال الأهل والآل في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ﴾[٢]، أي من المنسوبين إليها والمختصّين بها، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾[٣]، أي المنسوبين إلى الكتاب ـوهما التوراة والإنجيل ـ والمختصّين به، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾[٤]، أي إلى أصحابها والمختصّين بها، وقوله تعالى:

(١) انظر: الفائق (للزمخشري): «أهل»، والقاموس المحيط: «آل»، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أهل» و«آل»، والفروق اللغوية: ٢٣٣، الفرق بين الأهل والآل.

(٢) التوبة: ١٠١.

(٣) آل عمران: ٦٤.

(٤) النساء: ٥٨.

﴿ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ﴾[١]، أي سار بالمختصّين به والمنسوبين إليه، ومثله: ﴿ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ فَابْعَثُوا حَكَماً مِن أَهْلِهِ وَحَكَماً مِن أَهْلِهَا ﴾[٣]، أي من قومه وعشيرته المختصّين به، ومن قومها وعشيرتها المختصّين بها، وقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ ﴾[٤]، يعني قومه الذين بعث فيهم والمختصّين به، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ﴾[٥]، أي هو المختصّ بأن يتّقى منه وتسأل منه المغفرة.

ومثله: ﴿ آلَ إِبْرَاهِيمَ ﴾[٦]، و﴿ آلَ لُوطٍ ﴾[٧]، و﴿ آلَ عِمْرَانَ ﴾[٨]، و﴿ آلِ فِرْعَوْنَ ﴾[٩].

نعم، تستفاد سعة دائرة الاختصاص وضيقها من القرائن المتّصلة أو المنفصلة المقاليّة أو الحاليّة، التي منها مناسبات الحكم والموضوع.

ولعلّ إلى ما قلناه يشير كلام الراغب الإصفهاني المتقدّم: «أهل الرجل من يجمعه وإيّاهم نسب، أو دين، أو ما يجري مجراها، من صناعة وبيت وبلد...»[١].

وبعد تأسيس هذه القاعدة تسهل معرفة كثير من الموارد التي تضاف إليها كلمة الأهل، مثل: أهل الأهواء، وأهل البغي، وأهل البيت، وأهل الحرب، وأهل الحلّ والعقد، وأهل الخبره وأهل الذمّة، وأهل السنّة، ونحو ذلك من التعابير التي سيأتي الكلام عنها إن شاء اللّه تعالى.

أهل الأهواء

لغـــة:

تقدّم معنى الأهل. والأهواء جمع هوىً[٢]، وهو إرادة النفس، والعشق في الخير أو الشرّ[٣].

فأهل الأهواء هم المنتسبون إلى الهوى، أي يعتقدون بما تهواه أنفسهم.

اصطلاحاً:

المخالفون للمذهب من أهل القبلة، ففي صحيحة الفضلاء[٤] عن أبي جعفر وأبي عبداللّه عليهما السلام:

---

(١) القصص: ٢٩.

(٢) الأعراف: ٨٣.

(٣) النساء: ٣٥.

(٤) مريم: ٥٥.

(٥) المدّثّر: ٥٦.

(٦) آل عمران: ٣٣.

(٧) الحجر: ٥٩ و ٦١.

(٨) آل عمران: ٣٣.

(٩) البقرة: ٤٩.

---

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أهل».

(٢) انظر الصحاح: «هوى».

(٣) انظر القاموس المحيط: «هوى».

(٤) وهم: زرارة، وبكير ابنا أعين، والفضيل بن يسار، ومحمّد بن مسلم، وبريد العجلي.

«أنّهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء: الحروريّة، والمرجئة، والعثمانيّة، والقدرية، ثمّ يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كلّ صلاة صلّاها، أو صوم، أو زكاة، أو حجّ، أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، لابدّ أن يؤدّيها؛ لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها وإنّما موضعها أهل الولاية»[١].

ويبدو أنّ هذا التحديد لأهل الأهواء هو المعروف بين سائر المذاهب، حيث يرون المخالفين لمذهبهم من حيث العقيدة من أهل الأهواء[٢].

الأحكام:

أهل الأهواء على قسمين:

- محكومين بالإسلام، وهم جمهور المسلمين.
- محكومين بالكفر، وهم: الغلاة الذين يعتقدون بأُلوهيّة واحدٍ من الأئمّة عليهم السلام أو غيرهم، والخوارج الذين يكفّرون عليّاً عليه السلام، والمجسّمة، والمشبّهة، الذين يجسّمون اللّه ويشبّهونه بمخلوقاته تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً، ونحوهم.

وكلّ ما اشترط في صحّته الإيمان بالمعنى الأخصّ، فهو لا يجزئ من أهل الأهواء بقسميهم، كدفع الزكاة، حيث يجب دفعها إلى أهل الإيمان كما تقدّم في النصّ المذكور.

وكلّ ما اشترط في صحّته الإسلام -أي الإيمان بالمعنى الأعمّ- فهو يصحّ من القسم الأوّل من أهل الأهواء، ولا يصحّ من القسم الثاني منهم، مثل النكاح والطلاق والميراث ونحو ذلك، فيجوز التناكح والتوارث بين جميع المذاهب الإسلامية التي لم يحكم بكفرها.

وللتفصيل تراجع المواطن الأصلية، مثل: ارتداد، إرث، إسلام، إيمان، طهارة، نكاح، شهادة، ونحوها، إضافة إلى عناوين الفرق المذكورة.

---

(١) الوسائل ٩: ٢١٦، الباب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٢) انظر: المغني ١٢: ٢٩ - ٣٠، وشرحه في هامش الصفحة ٣٩ - ٤٠، وتعريفات الجرجاني: ٥٤، وفيه: «أهل الأهواء: أهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد أهل السنّة، وهم: الجبريّة، والقدريّة، والروافض، والخوارج، والمعطّلة، والمشبّهة...»، ومثله كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ١١٧، «أهل الأهواء».

أهل البيت

لغــــة:

تقدّم معنى الأهل[١]، وقلنا: إنّه يفيد الانتساب إلى مدخوله والاختصاص به، فيكون المراد من أهل البيت هم المنتسبين إلى البيت.

وأمّا البيت، فقد قال الراغب: «أصل البيت مأوى الإنسان بالليل؛ لأنّه يقال: بات: أقام بالليل، كما يقال: ظلّ بالنهار، ثمّ قد يقال للمسكن: بيت، من غير اعتبار الليل فيه...»[٢].

وقال ابن فارس: «الباء والياء والتاء أصل واحد، وهو المأوى والمآب، ومجمع الشمل...»[٣].

وقال الطبرسي: «والعرب تسمّي ما يُلتجأ إليه بيتاً، ولهذا سمّوا الأنساب بيوتاً، وقالوا: بيوتات العرب، يريدون النسب...»[٤].

إذن أهل البيت: هم المنتسبون إلى البيت والمختصّون به، سواء كان البيت بيت نسب أو بيت سكن، ولذلك قال الراغب: «أهل الرجل في الأصل من يجمعه وإيّاهم مسكن واحد، ثمّ تجوّز به، فقيل: أهل بيت الرجل، لمن يجمعه وإيّاهم نسب...»[١].

ثمّ إنّه لابدّ لتعيين سعة مدخول «أهل» وضيقه، وإنّ المراد به بيت سكن أو بيت نسب من قرينة معيّنة، كالإضافة، مثل أهل بيت النبيّ ﷺ، أو الانصراف، مثل انصراف أهل البيت المطلق إلى أهل بيت النبيّ ﷺ.

وممّا يدلّ على ما قلناه: إطلاق كلمة «الأهل» في القرآن الكريم مضافةً وإرادة الزوجة من جملة المرادين تارةً، وإخراجها أُخرى، مثل قوله تعالى: ﴿رَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾[٢]، فإنّ سارة زوجة إبراهيم كانت من جملة المرادين من الأهل، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾[٣]؛ فإنّ زوجة لوط قد أُخرجت من جملة المرادين من الأهل صراحة؛ فدخول زوجة إبراهيم وخروج زوجة لوط من «أهل» إنّما هو بالقرينة المقاميّة والحاليّة في الأوّل، واللفظيّة في الثاني.

وهناك آيات مشابهة أُخرى، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا﴾[٤].

---

(١) في الصفحة ١٩ عند تعريف «أهل».
(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «بيت».
(٣) معجم مقاييس اللغة: «بيت».
(٤) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٥٦.

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أهل».
(٢) هود: ٧٣.
(٣) العنكبوت: ٣٣.
(٤) النساء: ٣٥.

فمن المقطوع به أنّ الزوجة هنا لم تكن داخلة في أهل الرجل؛ لأنّها وضعت وأهلها مقابل الرجل وأهله.

اصطلاحاً:

أُطلق ـ أهل البيت ـ في لسان الروايات والفقهاء على ثلاثة معانٍ:

الأوّل ـ المعنى العرفي العامّ:

ويراد به المنتسبون إلى بيت السكن أو النسب، مهما كانوا.

ومن هذا النمط من الإطلاق ما ورد في الضيف: «إذا كان الليلة الثالثة فهو من أهل البيت، يأكل ما أدرك»(١). وما ورد في جملة من لا تجوز شهادته: «...والقانع مع أهل البيت»(٢)، أي الذي يكون مع القوم وفي حاشيتهم، كالخادم، والتابع، والأجير، ونحوهم، على ما فسّره الصدوق(٣). وما ورد في الهرّة: «إنّها من أهل البيت»(٤).

وبهذا المعنى فسّر الفقهاء أهل البيت في باب الوصيّة والوقف ونحوهما.

(١) الوسائل ٢٤: ٣١٣، الباب ٣٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) و (٣) معاني الأخبار: ٢٠٨، باب معنى القانع والمعترّ، الحديث ٣، ورواه عنه في الوسائل ٢٧: ٣٧٩، الباب ٣٢ من أبواب الشهادة، الحديث ٨.

(٤) الوسائل ١: ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث الأوّل.

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «ولو أوصى بثلث ماله لأهل بيته، قال ثعلب: "أهل بيته هم الآباء والأجداد وبنو الآباء وبنو الأجداد، ولا يدخل تحته الأولاد"، والصحيح عندنا: أنّ الأولاد يدخلون فيه»(١).

وعلّله في الخلاف(٢) بدخول الحسنين عليهما السلام في الآية بلا خلاف(٣).

ولكن قال المحقّق: «ولو قال: "لأهل بيته"، دخل فيهم الأولاد والآباء والأجداد»(٤)، ولم يذكر بني الآباء والأجداد؛ ولذلك استشكل عليه الشهيد الثاني قائلاً: «لا إشكال في دخول من ذكر... إنّما الكلام في دخول غيرهم، فإنّ الاقتصار على

(١) المبسوط ٤: ٤٩.

(٢) انظر الخلاف ٤: ١٥٦، المسألة ٣٢.

(٣) قال ابن قدامى في المغني ـ بعد أن نقل عن أحمد مساواة القرابة لأهل البيت ـ:

«وقال القاضي: قال ثعلب: أهل البيت عند العرب آباء الرجل وأولادهم كالأجداد والأعمام، ويستوي فيه الذكور والإناث، وذكر القاضي: أنّ أولاد الرجل لا يدخلون في اسم القرابة ولا أهل بيته، وليس هذا بشيء، فإنّ ولد النبيّ صلى الله عليه وآله من أهل بيته وأقاربه الذين حرموا الصدقة وأُعطوا من سهم ذي القربى، وهم من أقرب أقاربه، فكيف لا يكون من أقاربه، وقد قال النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] لفاطمة وولديها: "اللهمّ هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً"». المغني ٦: ٥٥٣، كتاب الوصيّة.

(٤) الشرائع ٢: ٢٥٤.

ما ذكر يقتضي كون عليّ عليه السلام ليس من أهل البيت؛ لخروجه عن الأصناف الثلاثة مع أنّه داخل إجماعاً».

ثمّ قال ـ أي الشهيد ـ: «وقال العلّامة: "يدخل فيهم الآباء والأجداد، الذكر والأُنثى"، ثمّ قال: "وبالجملة كلّ من يعرف بقرابته"[1]، وهذا يقتضي كون أهل بيته بمنزلة قرابته».

ثمّ حكى عن ثعلب أنّه قال: «أهل البيت عند العرب آباء الرجال وأولادهم، كالأجداد والأعمام وأولادهم، ويستوي فيه الذكور والإناث».

ثمّ قال: «وما اختاره العلّامة من مساواة أهل البيت للقرابة هو الظاهر في الاستعمال. يقال: الفلانيّون أهل بيت في النسب معروفون، وعليه جرى قوله صلى الله عليه وآله: "إنّا أهل بيت لا تحلّ لنا الصدقة"[2]»[3].

وبمثله قال المحقّق الثاني[4] ـ معلّقاً على كلام العلّامة في القواعد ـ والمقداد[5]، والسيّد الطباطبائي[6].

لكن احتمل صاحب الجواهر منع شمول

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤٧٧، وانظر: التحرير ٣: ٣٧١، والقواعد ٢: ٤٥١.

(٢) الوسائل ٩: ٢٧٠، الباب ٢٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٦.

(٣) المسالك ٦: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) انظر جامع المقاصد ١٠: ٦٥.

(٥) انظر التنقيح الرائع ٢: ٣٨١.

(٦) انظر الرياض ٩: ٤٧٢.

العنوان للأخوال والخالات، فقال بعد نقل كلام العلّامة: «وهو جيّد، لكن قد يمنع شموله للأخوال والخالات وفروعهم، ونِعْمَ ما سمعته من ثعلب...»[1].

ثمّ إنّ أغلب هؤلاء قالوا بلزوم الرجوع إلى عرف البلد في الوصيّة عند اختلافه مع المعنى المتقدّم سعة وضيقاً.

الثاني ـ المعنى العرفي بلحاظ خاصّ:

بمعنى أن يلاحظ المعنى العام المتقدّم منطبقاً على خصوص أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله، فيراد من هذا الإطلاق: آباء النبيّ صلى الله عليه وآله وأجداده، وأبناؤه، وأبناؤهم، فيشمل الأعمام وأولادهم أيضاً.

وعلى هذا المعنى يحمل ما تقدّم عنه صلى الله عليه وآله: «إنّا أهل بيت لا تحلّ لنا الصدقة»[2].

ومن المعلوم أنّ الذين تحرم عليهم الصدقة هم بنو هاشم، والقدر المتيقّن منهم فعلاً: آل عليّ، وآل جعفر، وآل عقيل، وآل العبّاس.

قال الشيخ الطوسي: «المعنيُّ بأهل بيته: بنو هاشم خاصّة، وهم: ولد أبي طالب، والعبّاس، وأبي لهب. وليس لهاشم عقب إلّا من هؤلاء»[3].

وقال في النهاية عند تفسير بني هاشم: «وهم الذين ينتسبون إلى أمير المؤمنين عليه السلام،

(١) الجواهر ٢٨: ٣٨٧.

(٢) الوسائل ٩: ٢٧٠، الباب ٢٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٦.

(٣) المبسوط ٣: ٣٠٢.

وجعفر بن أبي طالب، وعقيل بن أبي طالب، وعبّاس بن عبدالمطّلب»[١].

وعلّق عليه ابن إدريس بما حاصله: أنّه لم يعقب هاشم إلّا من عبدالمطلب، وهو لم يعقب إلّا من عبداللّه وأبي طالب والعبّاس والحرث ـ أو الحارث ـ وأبي لهب[٢].

وإنّما نقلنا كلامهما لتحديد «بني هاشم»، ولا يهمّنا فعلاً ذلك، وإنّما المهمّ صدق عنوان أهل البيت ـ بمعناه العامّ ـ على هؤلاء.

وقد ورد في الروايات وكلمات الفقهاء إرادة هذا المعنى، فمن ذلك: كلام صاحب الجواهر في المستحقّين للخمس، حيث قال: «فما عساه يظهر من بعض الأخبار من تخصيصه بذرّيّة رسول اللّه ﷺ أو آله وأهل بيته غير مراد قطعاً، إن لم نقل: إنّ الجميع[٣] من آله وأهل بيته عرفاً»[٤].

وتوضيح كلامه هو: أنّ المستحقّ للخمس في أكثر النصوص والفتاوى هم بنو هاشم، نعم ورد في بعض النصوص أنّهم أهل بيته وذرّيّته ﷺ، فهنا، إن قلنا: إنّ المراد من أهل بيته هم خصوص ذرّيّته من عليٍّ وفاطمة عليهما السلام فهو غير مراد قطعاً؛ لأنّ غيرهم يستحقّ الخمس بالاتّفاق، فلابدّ من حمل الكلام على غير المراد. وأمّا لو قلنا: إنّ جميع بني هاشم من أهل بيته فيطابق المراد الاستعمالي للمراد الجدّي وينتفي المحذور.

(١) النهاية: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) انظر السرائر ١: ٤٦٠. وقال صاحب الجواهر ما حاصله: أنّه لم يعرف منهم اليوم إلّا المنتسب إلى أبي طالب والعبّاس، بل لم يبارك اللّه إلّا في ذرّيّة الأوّل منهما. الجواهر ١٦: ١٠٤.

(٣) أي جميع بني هاشم.

(٤) الجواهر ١٦: ١٠٤ ـ ١٠٥.

الثالث ـ المعنى الأخصّ:

والمقصود منه خصوص أصحاب الكساء، وهم ـ غير النبيّ ﷺ ـ: عليٌّ وفاطمة وابناهما الحسن والحسين عليهم السلام.

ويلحق بهم سائر الأئمّة عليهم السلام، كما يأتي[١].

وإثبات هذا المعنى بحاجة إلى دراسة وافية، وسنقوم بها فيما يأتي بالمقدار الذي يتحمّله الكتاب، فنقول:

صدرت من النبيّ ﷺ محاولات عديدة لإفهام الناس هذا المعنى، نشير إلى بعضها بالنحو الآتي:

المحاولة الأُولى ـ إدخالهم تحت الكساء وتخصيصهم بالعنوان:

استفاضت الأخبار، بل تواترت، بأنّ النبيّ ﷺ أدخل عليّاً وفاطمة والحسنين عليهم السلام معه تحت الكساء، ومنع غيرهم من الدخول تحته، وخصّهم بعنوان «أهل البيت».

وفيما يلي نستعرض جملة من هذه الروايات:

(١) انظر الصفحة ٤١ ـ ٤٢.

١ ـ أخرج الترمذي بسنده عن أُمّ سلمة: «أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم جلّل على الحسن والحسين وعليٍّ وفاطمة كساءً، ثمّ قال: اللهمّ هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي، أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، فقالت أُمّ سلمة: وأنا معهم يا رسول اللّه؟ قال: إنّك إلى خير»[١].

ثمّ قال ـ أي الترمذي ـ: هذا حديث حسن، وهو أحسن شيءٍ روي في هذا الباب[٢].

٢ ـ وأخرج الترمذي أيضاً عن عمر بن أبي سلمة ربيب النبيّ ﷺ، قال: «لمّا نزلت هذه الآية على النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ في بيت أُمّ سلمة، فدعا فاطمة وحسناً وحسيناً فجلّلهم بكساء، وعليٌّ خلف ظهره، فجلّلهم بكساء، ثمّ قال: اللهمّ هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، قالت أُمّ سلمة: وأنا معهم يا نبيّ اللّه؟ قال: أنت على مكانك، وأنت على خير»[٣].

٣ ـ وأخرج أحمد بسنده عن أُمّ سلمة أيضاً: «أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم قال لفاطمة: ائتيني بزوجك وابنيك، فجاءت بهم، فألق عليهم كساءً فدكيّاً، قال[١]: ثمّ وضع يده عليهم، ثمّ قال: اللهمّ إنّ هؤلاء آل محمّد، فاجعل صلواتك وبركاتك على محمّد وآل محمّد، إنّك حميد مجيد. قالت أُمّ سلمة: فرفعت الكساء لأدخل معهم، فجذبه من يدي وقال: إنّكِ على خير»[٢].

٤ ـ وروى عنها بطريق آخر: «أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم جلّل على عليٍّ وحسن وحسين وفاطمة كساءً، ثمّ قال: اللهمّ هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي، اللهمّ أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، فقالت أُمّ سلمة: يا رسول اللّه، أنا منهم؟ قال: إنّكِ على خير»[٣].

٥ ـ وأخرج أحمد بعدّة طرق عنها رضي اللّه عنها أيضاً: «أنّ النبيّ ﷺ كان في بيتها، فأتته فاطمة ببرمة[٤] فيها خزيرة[٥]، فدخلت بها عليه، فقال لها:

---

(١) سنن الترمذي ٥: ٦٩٩، كتاب الفضائل، باب فضائل فاطمة ﷺ، الحديث ٣٨٧١.

(٢) وليكن هذا التصريح على ذكرٍ منك.

(٣) سنن الترمذي ٥: ٣٥١، كتاب تفسير القرآن، باب سورة الأحزاب، الحديث ٣٢٠٥، والآية ٣٣ من سورة الأحزاب.

(١) كذا في المصدر.

(٢) مسند أحمد ٦: ٣٥٦، حديث أُمّ سلمة، الحديث ٢٦٨٠٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٣٧، الحديث ٢٦٦٥٣.

(٤) البرمة: القدر من الحجر. المصباح المنير: «برم».

(٥) وفي بعض الروايات: «حريرة». قال ابن الأثير: «الخزيرة: لحم يُقطّع صغاراً ويصبّ عليه ماء كثير، فإذا نضج ذُرَّ عليه الدقيق، فإن لم يكن فيها لحم فهي عصيدة. وقيل: هي حساً من دقيق ودسم، وقيل: إذا كان من دقيق فهي حريرة، وإذا كان من نخالة فهو خزيرة». النهاية (لابن الأثير): «خزر».

ادعي زوجك وابنيك، قالت: فجاء عليٌّ والحسين والحسن فدخلوا عليه، فجلسوا يأكلون من تلك الخزيرة، وهو على منامة له على دكان[١] تحته كساء له خيبري، قالت: وأنا أُصلّي في الحجرة، فأنزل الله عزّ وجلّ هذه الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾. قالت: فأخذ فضل الكساء فغشّاهم به، ثمّ أخرج يده فألوى بها إلى السماء، ثمّ قال: اللهمّ هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي، فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، اللهمّ هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، قالت: فأدخلت رأسي البيت فقلت: وأنا معكم يا رسول الله؟ قال: إنّكِ إلى خير، إنّكِ إلى خير»[٢].

٦ ـ وأخرج أبو يعلى عن أُمّ سلمة: «أنّ النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، جلّل عليّاً وحسناً وحسيناً وفاطمة كساءً، ثمّ قال: اللهمّ هؤلاء أهل بيتي وحامتي، اللهمّ أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، فقالت أُمّ سلمة: قلت: يا رسول الله، أنا منهم؟ قال: إنّكِ إلى خير»[٣].

٧ ـ وأخرج الحاكم عن أُمّ سلمة رضي الله عنها أنّها قالت: «في بيتي نزلت ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، قالت: فأرسل رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم إلى عليٍّ وفاطمة والحسن والحسين، فقال: هؤلاء أهل بيتي»[١].

٨ ـ وأخرج مسلم باسناده عن عائشة، قالت: «خرج النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم غداة وعليه مِرط مرحّل[٢] من شعر أسود، فجاء الحسن بن عليّ فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثمّ جاءت فاطمة فأدخلها، ثمّ جاء عليٌّ فأدخله، ثمّ قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»[٣].

وروى الحاكم باسناده عن عائشة مثله. ثمّ قال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[٤].

---

(١) الدكّان ـ قيل: معرّب ـ: يطلق على الحانوت وعلى الدكّة التي يقعد عليها. المصباح المنير: «دكك».

(٢) مسند أحمد ٦: ٣٢٥، حديث أُمّ سلمة رضي الله عنها، الحديث ٢٦٥٦٤.

(٣) مسند أبي يعلى ١٢: ٤٥١، الحديث ٧٠٢١.

---

(١) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٤٦، باب مناقب أهل بيت رسول الله ﷺ.

(٢) المرط: كساء من صوف أو خزّ يؤتزر به، وتتلفّع المرأة به. المصباح المنير: «مرط».

ومِرط مرحّل: فيه صور كصور الرحال، وبردٌ مرجّل: فيه صور كصور الرجال. لسان العرب: «رجل» و«رحل»، وقيل: المرجّل هو الذي فيه صور المراجل، أي القدور الكبار. انظر مجمع البحرين: «رجل».

(٣) صحيح مسلم ٤: ١٨٨٣، باب فضائل أهل بيت النبيّ ﷺ، الحديث ٢٤٢٤، ولم يذكر تحت هذا العنوان غير هذا الحديث، وهو لافت للنظر.

(٤) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٤٧، باب مناقب أهل بيت رسول الله ﷺ.

٩ ـ وأخرج الطبري في تفسيره عن أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول الله صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: نزلت هذه الآية في خمسة: فيَّ وفي عليٍّ عليه السلام، وحسن عليه السلام، وحسين عليه السلام، وفاطمة رضي الله عنها: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»[١].

١٠ ـ وروى أحمد بسنده عن شدّاد أبي عمّار، قال: «دخلت على واثلة بن الأسقع وعنده قوم فذكروا عليّاً[٢]، فلمّا قاموا قال لي: ألا أُخبرك بما رأيت من رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم؟ قلت: بلى، قال: أتيت فاطمة رضي اللّه تعالى عنها أسألها عن عليٍّ، قالت: توجّه إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فجلست انتظره حتّى جاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم ومعه عليّ وحسن وحسين رضي اللّه تعالى عنهم آخذ كلَّ واحد منهما بيده حتّى دخل، فأدنى عليّاً وفاطمة فأجلسهما بين يديه، وأجلس حسناً وحسيناً كلَّ واحد منهما على فخذه، ثمّ لفّ عليهم ثوبه ـ أو قال كساءً ـ ثمّ تلا هذه الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، وقال: اللهمّ هؤلاء أهل بيتي وأهل بيتي أحقّ»[١].

ورواه الحاكم بسنده عن واثلة أيضاً بطريقين، وقال بعد الأوّل منهما: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه»[٢] وقال بعد الثاني: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه»[٣].

ورواه السيوطي عن جماعة باسنادهم عن واثلة، مثل: ابن أبي شيبة، وابن أبي حاتم، والطبراني، والبيهقي[٤].

وروى الطبرسي في مجمع البيان المضمون المتقدّم إضافة إلى من تقدّم، عن جابر بن عبد اللّه عليه السلام والحسن بن عليّ عليهما السلام[٥].

وجمع السيّد البحراني واحداً وأربعين حديثاً من طرق العامّة غير ما رواه عن طرق الخاصّة، كلّها تحكي فعل رسول اللّه صلى الله عليه وآله وتطبيق عنوان «أهل البيت» على عليٍّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام[٦].

وروى الطبري في تفسيره ـ في ذيل الآية الشريفة ـ سبعة عشر حديثاً:

ـ ثلاثة عشر منها ـ وهي عن أُمّ سلمة

---

(١) تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) ٩: ٢٢، الحديث ٢١٧٢٧.

(٢) تأمّل في هذه العبارة وانظر كيف كانوا ينالون من عليٍّ حتّى إنّ هذا الصحابي لم يقدر على ردّهم إلى أن قاموا وخصّ صاحبه بما شاهده من فضل عليّ عليه السلام!

(١) مسند أحمد ٤: ١٣٣، حديث واثلة بن الأسقع، الحديث ١٦٩٩٠.

(٢) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٤٧، باب مناقب أهل بيت رسول اللّه صلى الله عليه وآله.

(٣) المصدر المتقدّم ٢: ٤١٦، تفسير سورة الأحزاب.

(٤) انظر الدرّ المنثور ٥: ١٩٩.

(٥) انظر مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٦) انظر غاية المرام ٣: ١٧٣ ـ ٢١١.

وعائشة وواثلة وأبي سعيد ـ تقول: إنّها نـزلت في الخمسة، سبعة منها عن أُمّ سلمة، وفي أغلبها: أنّها أرادت الدخول معهم، فقال ﷺ لها: «أنتِ إلى خير».

ـ وثلاث روايات عن أنس وأبي الحمراء تحكي وقوف الرسول ﷺ على باب عليّ ﷺ وقراءته الآية الشريفة.

ـ ورواية واحدة عن عكرمة في أنّ الآية نزلت في نساء النبيّ ﷺ(١).

وروى السيوطي ـ في ذيل الآية الشريفة ـ اثنتين وعشرين رواية:

ـ أربعاً منها تدلّ على أنّها نزلت في أزواج النبيّ ﷺ، وهي عن عكرمة وعروة بن الزبير وابن عبّاس.

ـ وعشرة منها تدلّ على إدخال النبيّ ﷺ إيّاهم تحت الكساء وقراءة الآية.

ـ وأربعاً منها تدلّ على أنّ النبيّ ﷺ كان يقف على باب عليّ وفاطمة ﷺ ويقرأ الآية.

ـ ورواية واحدة تدلّ على أنّه ﷺ كان يفعل ذلك بعد زواجها ﷺ.

ـ ورواية واحدة عن زيد بن أرقم يفسّر ـ هو ـ فيها أهل البيت بتفسير عامّ.

ـ وروايتين تدلّان على فضل أهل البيت من دون تفسير وتطبيق(٢).

والمستفاد من مجموع الروايات مع حمل بعضها على بعض هو:

أنّ النبيّ ﷺ جمع عليّاً وفاطمة والحسن والحسين ﷺ تحت الكساء، وقال: إنّهم أهل بيته، وتلا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

كما أنّه ربّما يستفاد من بعضها أنّ الواقعة كانت متكرّرة: في بيت أُمّ سلمة ـ وهو ما تدلّ عليه أكثر الروايات ـ وفي بيت عائشة، وفي بيت فاطمة ﷺ.

ويستفاد منها أيضاً: أنّ بعض نساء النبيّ ﷺ حاولن الدخول تحت الكساء فلم يسمح لهنّ النبيّ ﷺ، وهذا يعني اختصاص الآية الشريفة وعنوان «أهل البيت» بمن كانوا معه تحت الكساء.

ولكن هناك بعض الأسئلة ينبغي الإجابة عنها، وهي:

أوّلاً ـ سياق الآية يأبى الاختصاص بأصحاب الكساء، بل يدلّ على الاختصاص بالأزواج، وعلى فرض التنزّل نقول بالاشتراك بين أصحاب الكساء والأزواج.

ثانياً ـ هناك روايات معارضة تدلّ على اختصاص عنوان «أهل البيت» بالأزواج، أو تدلّ على شمول العنوان لقرابة النبيّ ﷺ.

أوّلاً ـ إشكال السياق ودفعه:

من أهمّ الإشكالات التي ذكروها في تفسير

---

(١) انظر تفسير الطبري ٢٢: ٩ ـ ١٢.

(٢) انظر الدرّ المنثور ٥: ١٩٨ ـ ١٩٩.

أهل البيت بأصحاب الكساء وتطبيق الآية عليهم هو: أنّ وحدة السياق في الآيات السابقة واللاحقة يأبى ذلك؛ لأنّها إنّما وردت في أزواج النبيّ ﷺ، فكيف يجوز اختصاص هذا القسم من الآية بأصحاب الكساء؟

والجواب عن ذلك:

١ ـ إنّ دلالة وحدة السياق على مراد المتكلّم إنّما هي من الظهورات، والظواهر إنّما تكون حجّة وكاشفة عن مراد المتكلّم فيما إذا لم تقم قرينة على خلافها تصرفها عن ظاهرها، وفعل النبيّ ﷺ كان أقوى صارف عن ذلك، فلم يبق مجال للتمسّك بوحدة السياق.

٢ ـ والذي يدلّ على انخرام وحدة السياق تغيير ضمير الخطاب في هذا القسم من الآية، فإنّه تغيّر من «عنكنّ» إلى «عنكم» وهو خير دليل على عدم إرادة خصوص نساء النبيّ ﷺ.

٣ ـ إنّ الانتقال من موضوع إلى موضوع آخر ثمّ العود إلى الأوّل ليس غريباً، وهو كثير في القرآن وكلام العرب. يقول الطبرسي: «ومتى قيل: إنّ صدر الآية وبعدها في الأزواج، فالقول فيه: إنّ هذا لا ينكره من عرف عادة الفصحاء في كلامهم؛ فإنّهم يذهبون من خطاب إلى غيره ويعودون إليه، والقرآن من ذلك مملوء، وكذلك كلام العرب وأشعارهم»[1].

(١) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٥٧.

ولعلّ الحكمة فيه ما أشار إليه المظفّر بقوله: «إنّما جعل سبحانه هذه الآية في أثناء ذكر الأزواج وخطابهنّ للتنبيه على أنّه سبحانه إنّما أمرهنّ ونهاهنّ وأدّبهنّ إكراماً لأهل البيت، وتنزيهاً لهم عن أن تنالهم بسببهنّ وصمة، وصوناً لهم عن أن يلحقهم من أجلهنّ عيب، ورفعاً لهم عن أن يتّصل بهم أهل المعاصي؛ ولذا استهلّ سبحانه الآيات بقوله: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾؛ ضرورة أنّ هذا التمييز إنّما هو للاتّصال بالنبيّ وآله، لا لذواتهنّ، فهنّ في محلٍّ، وأهل البيت في محلٍّ آخر، فليست الآية الكريمة إلّا كقول القائل: يا زوجة فلان، لست كأزواج سائر الناس فتعفّفي وتستّري وأطيعي الله تعالى، إنّما زوجك من بيت أطهار يريد الله حفظهم من الأدناس وصونهم عن النقائص»[1].

وأمّا دعوى شمول الآية للأزواج وأصحاب الكساء معاً محافظة على النصوص الواردة والسياق معاً، فيردّها: منع النبيّ ﷺ أُمّ سلمة من الدخول معهم تحت الكساء بعد أن طلبت منه ذلك، قائلاً لها: «إنّكِ على خير».

بل هناك قرائن تدلّ على أنّه ﷺ كان يخصّ «الأهل» بأهل الكساء حينما كان يجمع بينهم وبين أزواجه. منها ما روي عنه ﷺ أنّه قال: «أوّل من يلحقني من أهلي أنت يا فاطمة، وأوّل من

(١) دلائل الصدق ٢: ٧٢.

يلحقني من أزواجي زينب، وهي أطولكن كفّاً»[١].

إذن لم يمنع إشكال السياق من القول باختصاص الآية بأصحاب الكساء، ويؤيّده مناقشة الروايات الدالّة على اختصاص الآية بالأزواج أو اشتراكهنّ مع أصحاب الكساء، كما سيأتي عن قريب.

ثانياً ـ إشكال الروايات المخالفة وعلاجها:

في مقابل الروايات المتقدّمة روايات شاذّة تفسّر أهل البيت بأزواج النبيّ ﷺ، أو بهنّ وبأصحاب الكساء، أو سائر قراباته، ولكنّها لا قدرة لها على مقاومة الروايات المتقدّمة؛ لأنّها إمّا من اجتهاد الرواة، أو ضعيفة، أو موضوعة ومدسوسة. وفيما يلي نشير إليها وإلى ما يرد عليها:

١ ـ ما رواه الواحدي عن علقمة، عن عكرمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، قال: «ليس الذين يذهبون إليه، إنّما هي أزواج النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، قال[٢]: وكان عكرمة ينادي هذا في السوق»[٣].

ويرد على الرواية:

أ ـ إنّها إلى التأييد أقرب منها إلى المنع؛ لأنّها تحكي عن شيوع تفسير أهل البيت بأصحاب الكساء في ذلك الزمان، فحاول ردع هذا التفسير.

ب ـ إنّ تفسير عكرمة للآية تفسير بالرأي غير مستند إلى حجّة شرعيّة، مثل قول النبيّ ﷺ أو فعله، وأين كان هو حينما نزلت الآية؟! وإنّما صار في ملك عبدالله بن عبّاس عندما نُصب والياً على البصرة من قِبل أمير المؤمنين ﷺ.

ج ـ إنّ النبيّ ﷺ أعرف بالمراد من الآية من عكرمة وأمثاله، فإذا ثبت بالطريق الصحيح تفسير النبيّ ﷺ لأهل البيت، فأي قيمة لتفسير عكرمة؟! بل هو اجتهاد في مقابل النصّ.

د ـ إنّ التأمّل في شخصيّة عكرمة يوضّح لنا دوافعه الشخصيّة لتفسيره لأهل البيت بهذا التفسير، فإنّه خارجي متّهم بالكذب[١].

---

(١) الجامع الصغير ١: ٤٣٤، الحديث ٢٨٣٢، نقلاً عن تاريخ ابن عساكر ٥: ١٨٨، وانظر رياض السالكين ٧: ١٨٥.

(٢) أي علقمة، وهو الراوي عن عكرمة.

(٣) أسباب النزول (للواحدي): ٢٥٢، تفسير سورة الأحزاب.

(١) كان عكرمة بربرياً من أهل المغرب، ومملوكاً لحصين بن أبي البحر العنبري، فوهبه لعبدالله بن عبّاس أيام كان والياً على البصرة من قِبل الإمام عليّ ﷺ، ولم يعتقه ما دام كان حيّاً حتّى أعتقه ابنه عليّ بن عبدالله بعد موت أبيه.

كذا جاء في تهذيب الكمال ٢٠: ٢٦٥.

ثمّ ذكر من روى عنهم ومن روى عنه، ثمّ عقّبه بذكر بعض أحواله وتجوّله في البلدان، وكلام بعض المادحين له، ثمّ أردفه بجملة وافرة ممّا ورد في حقّه من الطعن. وممّا ذكره هو:

١ ـ عن أبي الأسود الدؤلي: «كان قليل =

٢ ـ ما رواه الواحدي أيضاً عن ابن عبّاس، قال: «أُنزلت هذه الآية في نساء النبيّ ﷺ: ﴿ إنّما يُريدُ اللهُ ليُذهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ ﴾»[١].

= العقل خفيفاً» ٢٧٧.

٢ ـ وعنه أيضاً: «كان أوّل ما أحدث فيهم [أي أهل المغرب] رأي الصفرية» ٢٧٧.

٣ ـ وقال ابن لهيعة: «كان يحدّث برأي نجدة الحروري، وأتاه فأقام عنده ستّة أشهر، ثمّ أتى ابن عبّاس فسلّم عليه، فقال ابن عبّاس: قد جاء الخبيث» ٢٧٧.

٤ ـ وعن عليّ بن المديني: «كان عكرمة يرى رأي نجدة الحروري» ٢٧٨.

٥ ـ وعن يحيى بن معين: «إنّما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة؛ لأنّ عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية» ٢٧٨.

٦ ـ وعن أحمد بن حنبل: «كان يرى رأي الأباضيّة، فقال: يقال: إنّه كان صفرياً...يطوف على الأُمراء يأخذ منهم» ٢٧٨.

والحروريّة والصفريّة والأباضيّة كلّها من فِرق الخوارج، ولا يبعد تنقّله من بعضها إلى بعض.

٧ ـ وعن عليّ بن المديني: «وقف عكرمة على باب المسجد، فقال: ما فيه إلّا كافر» ٢٧٨.

٨ ـ وعن خالد بن أبي عمران: «دخل علينا عكرمة مولى ابن عبّاس بإفريقية في وقت الموسم، فقال: وددت أنّي اليوم بالموسم، بيدي حربة أضرب بها يميناً وشمالاً. وفي رواية: فاعترض بها من شهد الموسم» ٢٧٨.

٩ ـ عن ابن عمر يقول لنافع مولاه: «اتّقِ اللّه ويحك يا نافع، ولا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عبّاس» ٢٧٩.

١٠ ـ وقال سعيد بن المسيّب لغلام له يقال له: برد: «يا برد، لا تكذب عليّ كما يكذب عكرمة على ابن عبّاس» ٢٨٠.

١١ ـ قيّده عليّ بن عبداللّه بن عبّاس على باب الحشّ ـ بيت الخلاء ـ وقال لمن اعترض عليه في ذلك: «إنّه يكذب على أبي» ٢٨٠.

١٢ ـ عن محمّد بن سيرين: «... ولكنّه كذّاب» ٢٨٢.

١٣ ـ وعنه أيضاً: «أسأل اللّه أن يميته ويريحنا منه» ٢٨٢.

١٤ ـ وعن الشافعي: «وهو [يعني مالك بن أنس] سيّئ الرأي في عكرمة، قال: لا أرى لأحد أن يقبل حديثه» ٢٨٣.

١٥ ـ وقال مسلم بن الحجّاج: «حدّثنا إبراهيم بن خالد اليشكري، قال: حدّثنا أبوالوليد الطيالسي، عن القاسم بن معن بن عبد الرحمن، قال: حدّثني أبي، عن عبد الرحمن، قال: حدّث عكرمة بحديث فقال: سمعت ابن عبّاس يقول كذا وكذا، قال: فقلت: يا غلام، هات الدواة والقرطاس، فقال: أعجبك؟! قلت: نعم، فقال: تريد أن تكتبه؟! قلت: نعم، فقال: إنّما قلت برأيي!» ٢٨٦.

إلى غير ذلك ممّا ذكروه في حقّه.

وبعد هذا كلّه فأيُّ قيمة تبق له حتّى يتمسّك بقوله، وإن كان البخاري قد اعتدّ به؟ ولعلّه كان لعدوله عن أهل البيت ﷺ ميزة عند البخاري ومن حذا حذوه!

(١) أسباب النزول: ٢٥٢.

والجواب عنه:

أ ـ إنّ الواحدي نفسه نقل نزولها في الخمسة، عن أبي سعيد، وأُمّ سلمة[١].

ب ـ إنّ الرواية ضعيفة، ولا أقل بسبب صالح بن موسى الطلحي[٢]، فهي ساقطة عن الحجيّة والاعتبار، فكيف يستند إليها في مقابل الروايات المستفيضة بل المتواترة؟!

---

(١) فقد روى بسنده عن أبي سعيد في آية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، قال: «نزلت في خمسة: في النبيّ ﷺ وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام». أسباب النزول: ٢٥١.

وروى رواية أُمّ سلمة أيضاً، فيكون مجموع ما رواه أربع روايات: رواية أبي سعيد وأُمّ سلمة في الخمسة، ورواية ابن عبّاس وعكرمة في أزواج النبيّ ﷺ.

(٢) قال عنه في التهذيب: «صالح بن موسى... الطلحي الكوفي».

ثمّ نقل عن جماعة تضعيفهم له، فقال:

أ ـ عن يحيى بن معين: «ليس بشيء»، وفي موضع آخر: «صالح بن موسى وإسحاق بن موسى ليسا بشيء، ولا يكتب حديثهما»، ونقل عنه أيضاً قوله فيه: «ليس بثقة».

ب ـ وعن أبي حاتم: «ضعيف الحديث، منكر الحديث جداً، كثير المناكير عن الثقات».

ج ـ وعن البخاري: «منكر الحديث».

د ـ وعن النسائي: «لا يكتب حديثه، ضعيف».

وغير ذلك ممّا ذكره.

انظر تهذيب الكمال ١٣: ٩٥ ـ ٩٧.

٣ ـ ما رووه عن عروة بن الزبير: من أنّ الآية نزلت في بيت عائشة، وأنّ المراد من أهل البيت أزواج النبيّ ﷺ[١].

والجواب عنه:

أ ـ إنّ عروة لم يسند هذا التفسير إلى من يكون قوله حجّة، وإنّما بيّن اجتهاده الشخصي، مع أنّه ولد في خلافة عثمان؛ ولذلك كان في حرب الجمل صبياً لم يبلغ.

ب ـ ادّعى ما لم تدّعه عائشة نفسها، بل روت خلافه كما تقدّم.

ج ـ لا مانع من نزول الآية في بيت عائشة وكونها في خصوص أصحاب الكساء كما يظهر ممّا روته عائشة نفسها كما تقدّم.

د ـ لو كانت الآية نازلة في خصوص أزواج النبيّ ﷺ لكان اللازم أن يكون الخطاب لهنّ، فيقول تعالى: «عنكنّ» بدل ﴿عَنكُمُ﴾.

هـ ـ كلّ ذلك مع غضّ النظر عمّا نقلوه من عداء عروة لعليّ عليه السلام وآله[٢].

إذن هذه الرواية ساقطة عن الحجيّة والاعتبار أيضاً.

---

(١) قال السيوطي: «وأخرج ابن سعد عن عروة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾. قال: يعني أزواج النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم نزلت في بيت عائشة» الدرّ المنثور ٥: ١٩٨، ذيل الآية الشريفة.

(٢) انظر شرح النهج (لابن أبي الحديد) ٤: ١٠٠.

٤ ـ ما رواه أحمد، عن شهر بن حوشب، قال: «سمعت أُمّ سلمة زوج النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم حين جاء نعي الحسين بن عليّ، لعنت أهل العراق، فقالت: قتلوه قتلهم اللّه، غرّوه وذلّوه لعنهم اللّه. فإنّي رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم جاءته فاطمة غديّة ببرمة ...».

ثمّ نقلت كيفيّة اجتماعهم تحت الكساء، ودعاء النبيّ ﷺ لهم، ثمّ قالت ـ بحسب هذه الرواية ـ: «قلت: يا رسول اللّه، ألست من أهلك؟ قال: بلى، فادخلي في الكساء، قالت: فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمّه عليّ وابنيه وابنته فاطمة رضي اللّه عنهم»[١].

والجواب عنه:

أ ـ إنّ الرواية رواها أحمد والترمذي وغيرهما عن طريق شهر بن حوشب، عن أُمّ سلمة خالية من هذا الذيل، بل الموجود فيها عكس هذا.

فممّا رواه أحمد من هذا القبيل:

ـ ما جاء فيه: «فقالت أُمّ سلمة: يا رسول اللّه، أنا منهم؟ قال: إنّكِ إلى خير»[٢].

ـ ما جاء فيه: «قالت أُمّ سلمة: فرفعت الكساء لأدخل معهم، فجذبه من يدي، وقال: إنّكِ على خير»[٣].

وأمّا ما رواه الترمذي، فقد تقدّم وجاء فيه: «فقالت أُمّ سلمة: وأنا معهم يا رسول اللّه؟ قال: إنّكِ إلى خير»[١].

ثمّ قال الترمذي: «هذا حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب»[٢].

ب ـ إنّ ذيل الرواية ـ على فرض صدورها ـ دليل على المدّعى؛ لأنّه جاء عن لسان أُمّ سلمة: «... فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمّه ...»، فالدعاء الذي دعاه النبيّ ﷺ لخاصّة أهله لم يشمل أُمّ سلمة بحسب هذه الرواية، وإنّما كان مختصّاً بفاطمة وبعلها وبنيها عليهم السلام.

نعم، لم يمنع النبيّ ﷺ ـ على فرض صحّة الرواية ـ من صدق عنوان أهل البيت بمعناه العرفي العامّ على أُمّ سلمة، فيكون ذلك مؤيّداً لما قلناه: من وجود إطلاقات ثلاثة لأهل البيت: أحدها المعنى اللغوي والعرفي العامّ، والثاني المعنى العرفي العامّ بلحاظ خاصّ، والثالث المعنى الأخصّ.

٥ ـ ما رواه ابن حجر عن واثلة بن الأسقع، وقد مرّت الرواية، ولكن أُضيفت إليها عبارة: «قال واثلة: وأنا من أهلك؟ قال ﷺ: وأنت من أهلي»[٣].

(١) مسند أحمد ٦: ٣٣١، حديث أُمّ سلمة، الحديث ٢٦٦٠٦.
(٢) المصدر المتقدّم: ٣٣٧، الحديث ٢٦٦٥٣.
(٣) المصدر المتقدّم: ٣٥٦، الحديث ٢٦٨٠٢.

(١) سنن الترمذي ٥: ٦٩٩، باب فضل فاطمة عليها السلام، الحديث ٣٨٧١.
(٢) انظر المصدر المتقدّم.
(٣) الصواعق المحرقة: ١٤٤، الفصل الأوّل من الباب الحادي عشر.

والجواب عنه:

أ ـ تقدّمت[1] رواية واثلة خالية من هذا الذيل، وقد رواها أحمد والحاكم والسيوطي بعدّة طرق عنه، فلا اعتبار بما فيه الزيادة.

ب ـ وعلى فرض صحّة ذلك، فإنّ المراد من الأهل في قوله: «وأنت من أهلي»: الأهل بمعناه المجازي، وإلّا فمن المعلوم أنّ واثلة ليس من أهل النبيّ ﷺ حتّى بمعناه العرفي العامّ.

٦ ـ ما رواه ابن حجر أيضاً: من «أنّه ﷺ اشتمل على العبّاس وبنيه بملاءة ثمّ قال: يا ربّ، هذا عمّي وصنو أبي، وهؤلاء أهل بيتي، فاسترهم من النار كستري إيّاهم بملاءتي هذه، فأمّنت أسكفة الباب وحوائط البيت، فقال: آمين وهي، ثلاثاً»[2].

والرواية ـ كما قال الخبير المظفّر ـ ضعيفة السند، واضحة الكذب، ظاهرة التصنّع رعاية لملوك العبّاسيّين[3].

وعلى فرض صحّتها فهي تدلّ على صدق عنوان أهل البيت بمعناه العامّ عليهم، وهذا لا ينكره أحد، فلم يخصّوا بفضيلة نزول آية التطهير فيهم حتّى يشملهم عنوان «أهل البيت» بمعناه الخاصّ.

إذن ليس في هذه الروايات ما يقاوم الروايات المتقدّمة؛ لضعفها سنداً أو دلالة، أو كليهما، فتبقى تلك على قوّتها.

(١) في الصفحة ٢٨.

(٢) الصواعق المحرقة: ١٤٤، الفصل الأوّل من الباب الحادي عشر.

(٣) انظر دلائل الصدق ٢: ٧٢.

المحاولة الثانية ـ إطلاق عنوان أهل البيت عليهم في موارد متفرّقة أُخرى:

ومن محاولات النبيّ ﷺ لإفهام المسلمين أنّ أهل بيته ـ بمعناه الأخصّ ـ هم أصحاب الكساء دون غيرهم، هو: أنّه ﷺ كان يطلق عليهم هذا العنوان بمناسبات مختلفة، ولم يرد أنّه ﷺ فعل ذلك مع غيرهم من أقاربه وزوجاته. وسنذكر فيما يأتي بعض النماذج من ذلك حسب ما ذكره أصحاب السنن والمسانيد:

١ ـ روى الترمذي بسنده عن أنس بن مالك: «أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم كان يمرّ بباب فاطمة ستّة أشهر إذا خرج إلى صلاة الفجر يقول: الصلاة يا أهل البيت ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»[1].

ورواه عنه أحمد[2] والطبري[3] والحاكم[4]

(١) سنن الترمذي ٥: ٣٥٢، كتاب تفسير القرآن، باب تفسير سورة الأحزاب، الحديث ٣٢٠٦، ولم ينقل ذيل الآية ٣٣ غير هذه الرواية، وهو لافت للنظر.

(٢) انظر مسند أحمد ٣: ٢١٧، مسند أنس بن مالك، الحديث ١٣٧٣٦.

(٣) انظر تفسير الطبري ٢٢: ٩، الحديث ٢١٧٢٩.

(٤) انظر المستدرك على الصحيحين ٣: ١٥٨، مناقب فاطمة ﷺ.

وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».

٢ ـ وروى الطبري بإسناده إلى أبي الحمراء، قال: «رابطت المدينة سبعة أشهر على عهد النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، قال: رأيت النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم إذا طلع الفجر جاء إلى باب عليّ وفاطمة، فقال: الصلاة، الصلاة، ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾»[١].

٣ ـ وروى السيوطي عن ابن جرير وابن مردويه بإسنادهما عن أبي الحمراء، قال: «حفظت من رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم ثمانية أشهر بالمدينة، ليس من مرّة يخرج إلى صلاة الغداة إلّا أتى إلى باب عليّ عليه السلام فوضع يده على جنبتي الباب ثمّ قال: الصلاة، الصلاة، ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾»[٢].

٤ ـ وروى عن ابن مردويه أيضاً بإسناده عن ابن عبّاس، قال: «شهدنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم تسعة أشهر يأتي كلّ يوم باب عليّ بن أبي طالب عليه السلام عند وقت كلّ صلاة، فيقول: السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته أهل البيت ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ الصلاة رحمكم اللّه. كلّ يوم خمس مرّات»[١].

(١) تفسير الطبري ٢٢: ١٠، الحديث ٢١٧٣١.

(٢) الدرّ المنثور ٥: ١٩٩، ذيل الآية ٣٣ من سورة الأحزاب.

٥ ـ وروى مسلم عن عامر بن سعد بن أبي وقّاص، عن أبيه، قال: «أمر معاوية بن أبي سفيان سعداً، فقال: ما منعك أن تسبّ أبا التراب؟! فقال: أمّا ما ذكرت ثلاثاً قالهنّ له رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم فلن أسبّه، لئن تكون لي واحدة منهنّ أحبّ إليَّ من حمر النعم ...» إلى أن قال:

«ولمّا نزلت هذه الآية: ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ﴾ دعا رسول اللّه عليّاً وفاطمة وحسناً وحسيناً، فقال: اللهمّ هؤلاء أهل بيتي»[٢].

كلام الرازي في آل البيت عليهم السلام:

قال الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ﴾: «نقل صاحب الكشّاف عن النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم أنّه قال: من مات على حبّ آل محمّد مات شهيداً، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد مات مغفوراً له ... ألا ومن مات على بغض آل محمّد مات كافراً، ألا ومن مات على بغض آل محمّد لم يشمّ رائحة الجنّة»، والرواية طويلة اختزلناها، ثمّ قال:

(١) الدرّ المنثور ٥: ١٩٩.

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٨٧١، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عليّ بن أبي طالب، الحديث ٢٤٠٤، ورواه الترمذي في سننه ٥: ٦٣٨، في مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام، الحديث ٣٧٢٤.

«هذا هو الذي رواه صاحب الكشّاف، وأنا أقول: آل محمّد صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم هم الذين يؤول أمرهم إليه، فكلّ من كان أمرهم إليه أشدّ وأكمل كانوا هم الآل: ولا شكّ أنّ فاطمة وعليّاً والحسن والحسين كان التعلّق بينهم وبين رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم أشدّ التعلّقات، وهذا كالمعلوم بالنقل المتواتر، فوجب أن يكونوا هم الآل ...».

إلى أن قال: «وروى صاحب الكشّاف أنّه لمّا نزلت هذه الآية، قيل: يا رسول اللّه، من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ فقال: عليّ وفاطمة وابناهما. فثبت أنّ هؤلاء الأربعة أقارب النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم»[١].

ثمّ بيّن وجوب تعظيمهم وحبّهم، ولعلّنا ننقل بقيّة كلامه في موضع آخر إن شاء اللّه تعالى[٢].

الاستنتاج:

الذي نستنتجه من الأبحاث المتقدّمة هو:

أنّ عنوان «أهل البيت» يطلق في عرف الكتاب والسنّة على معانٍ ثلاثة:

١ ـ المعنى اللغوي والعرفي العامّ، أي من انتسب إلى بيت السكن أو النسب مطلقاً، من غير اختصاص ببيت النبيّ ﷺ.

وبهذا المعنى ربّما تدخل أزواج النبيّ ﷺ في عنوان أهل البيت بعنوان الانتساب إلى بيت السكن.

٢ ـ المعنى العرفي العامّ ولكن بلحاظ بيت النبيّ ﷺ خاصّة، فيطلق على من انتسب إلى النبيّ ﷺ نسباً، وهم جميع بني هاشم.

وبهذا المعنى لا تدخل أزواج النبيّ ﷺ في العنوان.

٣ ـ المعنى الخاصّ، وهو إرادة خصوص أصحاب الكساء، وهم: عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

وبهذا اللحاظ لا تدخل أزواج النبيّ ﷺ في العنوان أيضاً.

والذي ينصرف إلى الذهن عند إطلاق أهل البيت هو المعنى الأخير[١].

ثمّ إنّ لكلّ واحد من المعاني الثلاثة أحكاماً خاصّة، والذي يهمّنا فعلاً هو البحث عن المعنى الثالث، ثمّ الثاني. ولكن قبل بيان الأحكام نرى من اللازم أن نذكر بعض خصائص أهل البيت بالمعنى الثالث.

بعض خصائص أهل البيت عليهم السلام:

لأهل البيت بالمعنى الأخير خصائص

(١) التفسير الكبير ٢٧: ١٦٦، وانظر تفسير الكشّاف ٣: ٤٦٧.

(٢) انظر الصفحة ٦٧.

(١) ويدلّ على هذا الانصراف في الصدر الأوّل نداء عكرمة بالسوق: «ليس الذين يذهبون إليه، إنّما هي أزواج النبيّ»، وقد ذكرنا ذلك في الصفحة ٣١.

ينفردون بها، نشير فيما يلي إلى أهمّها على نحو الاختصار:

أوّلاً ـ العصمة والطهارة من الذنوب:

قلنا فيما سبق: إنّ آية التطهير إنّما نزلت في خصوص أصحاب الكساء، لا في غيرهم ولا فيهم وفي غيرهم، كل ذلك للروايات الصحيحة والمستفيضة، بل المتواترة من طرق الفريقين: الشيعة والسنّة.

وأمّا الآن فاللازم أن نتأمّل في المراد منها، فنقول:

إنّ بيان المراد من الآية يتوقّف على بيان بعض الأُمور:

الأمر الأوّل ـ أنّ كلمة «إنّما» تفيد الحصر والقصر، ويكون المقصور عليه مؤخّراً وجوباً، ومن مزاياها على سائر أدوات القصر أنّها تثبت شيئاً لما بعدها وتنفيه عن غيره في آن واحد[١]، وإلى هذا يشير كلام الطبرسي حيث قال: «إنّ لفظة "إنّما" محقّقة لما أُثبت بعدها، نافية لما لم يثبت...»[٢].

فبناءً على هذا يكون إذهاب الرجس مقصوراً على أهل البيت منتفياً عن غيرهم.

(١) انظر: جواهر البلاغة: ١٨٢، والمعجم الوافي في النحو العربي: ٩٣، كلمة «إنّما»، وغيرهما من كتب البلاغة والمعاجم المناسبة.

(٢) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٥٧.

الأمر الثاني ـ الرجس في اللغة هو القَذَر[١]، فكلّ شيء يستقذر فهو رجس[٢]، وقد يعبّر به عن الذنوب استعارة؛ لأنّها قذارات معنويّة[٣]، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ... فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً... * وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَىٰ رِجْسِهِمْ...﴾[٤].

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٥].

وقال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[٦].

ولذلك قال ابن الأثير: «الرجس: القَذَر، وقد يعبّر به عن الحرام، والفعل القبيح، والعذاب، واللعنة، والكفر»[٧].

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، وغيرهما: «رجس».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «رجس».

(٣) قال الزمخشري: «استعار للذنوب الرجس، وللتقوى الطهر؛ لأنّ عِرض المقترف للمقبحات يتلوّث بها ويتدنّس، كما يتلوّث بدنه بالأرجاس، وأمّا المحسّنات، فالعِرض معها نقيٌّ مصون كالثوب الطاهر». تفسير الكشّاف ٣: ٢٦٠.

(٤) التوبة: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٥) الأنعام: ١٢٥.

(٦) الحجّ: ٣٠.

(٧) النهاية (لابن الأثير): «رجس».

وروى الصدوق بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير «الرجس» من آية التطهير، أنّه قال: «الرجس هو الشكّ»[١]. وفي رواية أُخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: «الرجس هو الشكّ، ولا نشكّ في ديننا أبداً»[٢].

ثمّ إنّ المنفيّ في الآية مطلق الرجس؛ لأنّ اللام فيه للجنس، فالآية تنفي جميع القذارات الماديّة والمعنوية عن أهل البيت عليهم السلام.

وإذا نفي مطلق الرجس، ثبت مقابله وهو مطلق الطهارة، أي الطهارة بجميع مراتبها، وهو ملازم للعصمة كما سيأتي عن قريب[٣].

الأمر الثالث ـ أنّ إرادة الله تعالى ـ بل إرادة الإنسان أيضاً ـ تارة تكون تكوينيّة وأُخرى تشريعيّة.

فالإرادة التكوينية هي التي تتعلّق بالأُمور التكوينيّة، كإرادته خلق السماوات والأرض والإنسان، أو خلق الإنسان بصفة خاصّة مثلاً.

وإذا تعلّقت الإرادة التكوينية لله تعالى بأمرٍ تحقّق ذلك الأمر ولم تتخلّف إرادته.

وأمّا الإرادة التشريعيّة فهي التي تتعلّق بالتشريع، كإرادته الصلاة والصوم والحجّ ونحوها من الإنسان، ففعل الواجبات وترك المحرّمات كلّها متعلّقات الإرادة التشريعيّة لله تعالى.

(١) معاني الأخبار: ١٣٨، باب معنى الرجس.

(٢) بصائر الدرجات ٤: ٢٠٦، الباب ١١، الحديث ١٣.

(٣) انظر الميزان في تفسير القرآن ١٦: ٣١٢.

وهذه الإرادة غير قابلة للتخلّف بمعنىً، وقابلة للتخلّف بمعنىً آخر.

وتوضيح ذلك: أنّ إرادته تعالى تعلّقت بصدور الواجبات وترك المحرّمات من الإنسان باختياره، وهذا المقدار قد حصل ولم تتخلّف إرادته تعالى فيه[١].

وأمّا في مرحلة عمل الإنسان وتنفيذ اختياره وإرادته، فالإرادة التشريعيّة قابلة للتخلّف؛ لأنّ المكلّف ـ بسبب اختياره ـ قد يعمل بالتكليف ويحقّق ما أراده الله تعالى منه، وربّما لا يعمل فلا يحقّقه.

وهنا نتساءل: ما هي الإرادة المذكورة في الآية الشريفة، هل هي الإرادة التشريعيّة أو التكوينيّة؟

والإرادة التشريعيّة في الآية معناها: أنّه تعالى يريد منهم أن يكونوا طاهرين غير متلبّسين بالأرجاس، كما يريد منهم أن يصوموا ويصلّوا.

والإرادة التكوينيّة فيها، معناها: أنّه تعالى خلقهم بحيث يكونون طاهرين غير متلبّسين بالأرجاس والأقذار المعنويّة والماديّة.

(١) قد يقال: هذا داخل في الإرادة التكوينيّة؛ لأنّه يرتبط بتعلّق إرادته تعالى بكيفيّة خلق الإنسان، وهو خلقه مختاراً، ولا ربط له بالإرادة التشريعيّة!

والجواب: أنّ الذي يرتبط بالإرادة التكوينية هو خلق الإنسان مختاراً كما قيل في الإشكال، وأمّا إرادته تعالى الصلاة من المكلّف عن اختيار منه، فهي إرادة تشريعيّة.

فإن كان المراد من الإرادة في الآية هي التشريعيّة، فنقول: لا حاجة إلى حصرها في أهل البيت عليهم السلام؛ لأنّ إرادته تعالى التشريعيّة قد تعلّقت بطهارة جميع أفراد الإنسان، بمعنى أنّه تعالى أراد -بالإرادة التشريعيّة- من جميع بني آدم أن يتطهّروا من الأرجاس المعنويّة والظاهرية الماديّة معاً.

إذن لابدّ من أن تكون إرادته فيها إرادة تكوينيّة، بمعنى أنّه تعالى أراد تطهيرهم من الرجس تكويناً، وهذا المعنى يمكن اختصاصه بطائفة من الناس؛ لعدم تعلّق إرادته التكوينيّة بإذهاب الرجس من جميع الناس قطعاً.

والحاصل: أنّه تعالى أراد بالإرادة التكوينيّة إذهاب الرجس عن أهل البيت عليهم السلام، بمعنى أنّه تعالى خلقهم مطهّرين من الأرجاس والآثام، وهو معنى العصمة. ولمّا كانت «إنّما» تفيد الحصر، فهذه الإرادة تكون مخصوصة بأهل البيت عليهم السلام دون غيرهم.

وإلى ذلك كلّه أشار الطبرسي في مجمع البيان قائلاً: «لا تخلو الإرادة في الآية أن تكون هي الإرادة المحضة أو الإرادة التي يتبعها التطهير وإذهاب الرجس، ولا يجوز الوجه الأوّل؛ لأنّ اللّه تعالى قد أراد من كلّ مكلّف هذه الإرادة المطلقة، فلا اختصاص لها بأهل البيت دون سائر الخلق؛ ولأنّ هذا القول يقتضي المدح والتعظيم لهم بغير شكٍّ وشبهة، ولا مدح في الإرادة المجرّدة، فثبت الوجه الثاني، وفي ثبوته عصمة المعنيّين بالآية من جميع القبائح، وقد علمنا: أنّ من عدا من ذكرناه من أهل البيت غير مقطوع على عصمته، فثبت أنّ الآية مختصّة بهم؛ لبطلان تعلّقها بغيرهم»[١].

تفسير العصمة وتوجيهها:

والمراد من عصمتهم عليهم السلام هو: أنّ اللّه تعالى منحهم العلم بما يترتّب على المعاصي من مفاسد وأضرار، فيوجب فيهم اعتقاداً راسخاً بلزوم مفارقتها مع قدرتهم على إتيانها تكويناً.

والعصمة بهذا المعنى موجودة في جميع الأفراد وإنّما الاختلاف في مراتبها، ففي بعض الأفراد تكون محدودة ومختصّة ببعض الأُمور، وفي بعض آخر تكون دائرتها أوسع، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى العصمة والمناعة المطلقة[٢].

---

(١) مجمع البيان (٧ـ٨): ٣٥٧.

(٢) قال السيّد المرتضى ضمن الكلام عن العصمة: «وأصل العصمة في وضع اللغة: المنع، يقال: عصمت فلاناً من السوء: إذا منعت من حلوله به، غير أنّ المتكلّمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله اللّه تعالى به؛ لأنّه إذا فعل به ما يعلم أنّه يمتنع عنده من فعل القبيح، فقد منعه منه، فأجروا عليه لفظ المانع قسراً أو قصراً. وأهل اللغة يتعارفون ذلك أيضاً ويستعملونه؛ لأنّهم يقولون في من أشار على غيره برأي فقبله منه مختاراً واحتمى بذلك من ضرر يلحقه وسوء يناله: إنّه حماه من ذلك الضرر، ومنعه وعصمه منه، وإن كان ذلك على سبيل الاختيار.

فإن قيل: أفتقولون في من لطف له بما اختار عنده =

وتوضيح ذلك: أنّ كلّ إنسان عاقل لا يقدم على أكل وشرب القاذورات مع قدرته تكويناً على ذلك، ولا يقدم على حرق نفسه أو تناول السموم مع قدرته على ذلك أيضاً. فعدم الإقدام في هذه الموارد ناشئ من العلم بما يترتّب عليها من المفاسد والأضرار.

وهكذا لو حصل العلم بما يترتب على ارتكاب الذنوب من مفاسد وأضرار، فإنّ الإنسان العالم بذلك يمتنع من ارتكابها، وكلّما كان علمه أوسع وأدقّ كان تورّعه منها أكثر[1].

ولكن ربّما تتغلّب القوى الشهويّة والغضبيّة وغيرها عند صراعها مع العلم بالمفاسد والأضرار المترتّبة على الذنوب؛ فلذلك لا يوجب هذا العلم العادي عصمة مطلقة عند الإنسان.

إذن لابدّ من علم تتغلّب به نفس الإنسان على القوى الشهويّة والغضبيّة عند الصراع والتعارض. وإلى هذا المعنى يشير العلّامة الطباطبائي بقوله: «...إنّ هذه الموهبة الإلهيّة التي نسمّيها قوّة العصمة نوع من العلم والشعور يغاير سائر أنواع العلوم في أنّه غير مغلوب لشيءٍ من القوى الشعوريّة البتّة، بل هي الغالبة القاهرة عليها، المستخدمة إيّاها؛ ولذلك كانت تصون صاحبها من الضلال والخطيئة مطلقاً. وقد ورد في الروايات[1]: أنّ للنبيّ والإمام روحاً تسمّى روح القدس تسدّده وتعصمه عن المعصية والخطيئة، وهي التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾[2]...»[3].

شبهة وردّها:

ربّما يقال: إنّ الآية إنّما تثبت عصمة أصحاب الكساء، فلا دلالة فيها على عصمة سائر الأئمّة عليهم السلام، فكيف يقال بعصمتهم؟

= الامتناع من فعلٍ واحدٍ قبيح: إنّه معصوم؟

قلنا: نقول ذلك مضافاً ولا نطلقه، فنقول: إنّه معصوم من كذا، ولا نُطلق فيوهم أنّه معصوم من جميع القبائح، ونطلق في الأنبياء والأئمّة عليهم السلام العصمة بلا تقييد...». رسائل السيّد المرتضى ٣: ٣٢٦، مسألة في العصمة، والبحار ١٧: ٩٤، تاريخ نبيّنا صلى الله عليه وآله، باب عصمته.

(١) ولعلّه يقرب إلى هذا المعنى ما أشار إليه الزمخشري بقوله: «واستعار للذنوب "الرجس" وللتقوى "الطهر"؛ لأنّ عِرض المقترف للمقبّحات يتلوّث بها ويتدنّس كما يتلوّث بدنه بالأرجاس، وأمّا الحسنات فالعِرض معها نقيٌّ مصون كالثوب الطاهر. وفي هذه الاستعارة ما يُنفّر أُولي الألباب عمّا كرهه اللّه لعباده ونهاهم عنه، ويرغّبهم فيما رضيه لهم وأمرهم به». تفسير الكشّاف ٣: ٢٦٠.

(١) أُصول الكافي ١: ٢٧٣، باب الروح التي يسدّد اللّه بها الأئمّة عليهم السلام، وانظر الباب الذي قبله في الصفحة ٢٧١.

(٢) الشورى: ٥٢.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ٥: ٨٠، وانظر كتاب أهل البيت (للأُستاذ السبحاني): ٧٩ ـ ٩٨.

والجواب: أنّ الأدلّة القائمة على عصمة الأئمّة عليهم السلام غير منحصرة بالآية، بل الأدلّة عليها كثيرة سوف نتطرّق إلى جملة منها في عنوان «عصمة» إن شاء اللّه تعالى.

هذا مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ سائر الأئمّة تثبت عصمتهم بالتنصيص ممّن ثبتت عصمتهم بالآية.

وكذلك يشملهم عنوان «أهل البيت» بعد تطبيق من شملتهم الآية بهذا العنوان عليهم. نذكر نموذجاً واحداً من ذلك:

قال الإمام عليّ عليه السلام في إحدى خطبه ـ بعد حمد اللّه والشهادة بوحدانيّته ورسالة نبيّه صلى الله عليه وآله ـ:

«...وخلّف فينا راية الحقّ، من تقدّمها مَرَق، ومن تخلّف عنها زَهَق، ومن لزمها لحق، دليلها مكيث الكلام، بطيء القيام، سريع إذا قام، فإذا أنتم ألنتم له رقابكم، وأشرتم إليه بأصابعكم، جاءه الموت فذهب به، فلبثتم بعده ما شاء اللّه، حتّى يطلع اللّه لكم من يجمعكم ويضمّ نشركم...» إلى أن قال:

«ألا إنّ مثل آل محمّد صلى الله عليه وآله كمثل نجوم السماء، إذا خوى نجم طلع نجم، فكأنّكم قد تكاملت من اللّه فيكم الصنائع، وأراكم ما كنتم تأملون»[١].

أشار الإمام عليه السلام في هذه الخطبة إلى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله خلّف في الأُمّة راية الحقّ، وهي: الثقلان[١]: كتاب اللّه، وعترة نبيّه صلى الله عليه وآله، من تقدّمها مرق وخرج عن الحقّ، ومن تأخّر عنها زهق واضمحلّ، ومن لازمها أصاب الحقّ.

ثمّ أشار إلى أنّه عليه السلام دليل هذه الراية، وأنّهم سيجتمعون عليه بعد تفرّقهم عنه، ثمّ يجيئه الموت، فيلبثون بعده ما شاء اللّه حتّى يخرج اللّه لهم من يجمعهم من أهل البيت عليهم السلام. وهو إشارة إلى الإمام المهدي عليه السلام[٢].

ثمّ قال: إنّ مثل آل محمّد صلى الله عليه وآله كمثل نجوم السماء، إذا خوى، أي غاب، نجم طلع نجم آخر.

فنرى أنّه عليه السلام طبّق عنوان «آل محمّد» على الإمام المهدي عليه السلام، والمقصود من آل محمّد صلى الله عليه وآله هنا معناه الأخصّ؛ لأنّ صفة القيادة والإمامة لم تكن تصلح لجميع أفراد الآل بمعناه العامّ، كما لا يناسبه التعبير بأنّ مثلهم كمثل نجوم السماء

---

(١) نهج البلاغة: ١٤٥ ـ ١٤٦، الخطبة ١٠٠.

قال ابن أبي الحديد: «اعلم أنّ هذه الخطبة خطب بها أمير المؤمنين عليه السلام في الجمعة الثالثة من خلافته، وكنّى فيها عن حال نفسه، وأعلمهم فيها: أنّهم سيفارقونه ويفقدونه بعد اجتماعهم عليه وطاعتهم له، = وهكذا وقع الأمر، فإنّه نقل أنّ أهل العراق لم يكونوا أشدّ اجتماعاً عليه من الشهر الذي قتل فيه عليه السلام». شرح نهج البلاغة ٧: ٩٣، ذيل الخطبة ٩٩.

(١) إشارة إلى حديث الثقلين، وسيأتي الكلام عنه قريباً إن شاء اللّه تعالى.

(٢) قال ابن أبي الحديد: «ثمّ أخبرهم أنّهم يلبثون بعده ما شاء اللّه، ولم يحدّد ذلك بوقت معيّن، ثمّ يطلع اللّه لهم من يجمعهم ويضمّهم، يعني من أهل البيت عليهم السلام، وهذا إشارة إلى المهدي الذي يظهر في آخر الوقت». شرح النهج ٧: ٩٤.

إذا خوى نجم طلع نجم آخر، فإنّه مناسب لمن كان له شأن ومقام كالإمامة.

ثانياً ـ كونهم عِدل الكتاب:

ومن خصائص أهل البيت ﷺ أنّهم عِدلٌ لكتاب اللّه تعالى، وأحد الثقلين اللذين خلّفهما رسول اللّه ﷺ في أُمّته من بعده وأمرهم باتّباعهما.

وقد ورد هذا المعنى مستفيضاً، بل متواتراً عن النبيّ ﷺ، ويظهر من مجموعها: أنّه ﷺ صرّح بذلك عدّة مرّات وفي مواضع مختلفة، وسنذكر فيما يأتي نماذج من نصوص الحديث مستخرجة من الصحاح والمسانيد المعتبرة عند السنّة، مضافاً إلى ما ورد في مصادر الشيعة:

١ ـ روى مسلم بإسناده إلى زيد بن أرقم، قال: «قام رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم يوماً فينا خطيباً بماءٍ يُدعى خُمّاً[1] بين مكّة والمدينة، فحمد اللّه وأثنى عليه، ووعظ وذكّر، ثمّ قال: "أمّا بعد، ألا أيّها النّاس! فإنّما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربّي فأُجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أوّلهما كتاب اللّه فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب اللّه"، ورغّب فيه، ثمّ قال: "وأهل بيتي، أُذكّركم اللّه في أهل بيتي، أُذكّركم اللّه في أهل بيتي، أُذكّركم اللّه في أهل بيتي"...»[1].

٢ ـ ورواه عنه أحمد في مسنده[2].

٣ ـ ورواه عنه النسائي بلفظ آخر، وهو: «لمّا رجع رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم عن حجّة الوداع ونزل غدير خم أمر بدوحات فَقُمِمْنَ[3]، ثمّ قال: كأنّي دعيت فأجبت، إنّي قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلّفوني فيهما، فإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض، ثمّ قال: إنّ اللّه مولاي، وأنا وليُّ كلّ مؤمن، ثمّ أخذ بيد عليٍّ فقال: من كنت مولاه فهذا وليّه، اللهمّ والِ من والاه، وعاد من عاداه»[4].

٤ ـ وأخرجه الحاكم بسنده ثمّ قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين،

---

(١) قال ياقوت الحموي: «خمّ: اسم موضع غدير خمّ...».
ثمّ نقل عن الزمخشري قوله: «خمّ اسم رجل صبّاغ أُضيف إليه الغدير الذي هو بين مكّة والمدينة بالجحفة، وقيل: هو على ثلاثة أميال من الجحفة...».
ثمّ نقل عن الحازمي أنّه قال: «خمّ وادٍ بين مكّة والمدينة عند الجحفة به غدير، عنده خطب رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم». معجم البلدان ٢: ٣٨٩، «خم».

(١) صحيح مسلم ٤: ١٨٧٣، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عليّ بن أبي طالب [ﷺ]، الحديث ٣٦، تسلسل ٢٤٠٨.

(٢) مسند أحمد ٤: ٤٤٨، مسند زيد بن أرقم، الحديث ١٩٢٨٧.

(٣) أي أُزيلت القُمامة من تحتهنّ ونُظّفن.

(٤) السنن الكبرى (للنسائي) ٥: ٤٥، الحديث ٨١٤٨، والصفحة ١٣٠، الحديث ٨٤٦٤.

ولم يخرجاه بطوله»[١].

٥ ـ وروى الترمذي عن زيد بن أرقم أيضاً أنّه قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: إنّي تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب اللّه حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقا حتّى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلّفوني فيهما؟»[٢].

٦ ـ وروى الدارمي عن زيد بن أرقم أيضاً أنّه قال: «قام رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم يوماً خطيباً فحمد اللّه وأثنى عليه، ثمّ قال: "يا أيّها النّاس، إنّما أنا بشرٌ يوشك أن يأتيني رسول ربّي فأُجيبه، وإنّي تارك فيكم الثقلين، أوّلها كتاب اللّه، فيه الهدى والنور، فتمسّكوا بكتاب اللّه وخذوا به"، فحثّ عليه ورغّب فيه، ثمّ قال: "وأهل بيتي، أُذكّركم اللّه في أهل بيتي" ثلاث مرّات»[٣].

٧ ـ وروى الترمذي عن جابر بن عبداللّه، قال: «رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم في حجّته يوم عرفة وهو على ناقته القصواء يخطب، فسمعته يقول: يا أيّها الناس، إنّي قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب اللّه، وعترتي أهل بيتي»[١].

٨ ـ وروى أحمد عن أبي سعيد، قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: إنّي تارك فيكم الثقلين: أحدهما أكبر من الآخر: كتاب اللّه حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وأنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[٢].

٩ ـ وروي عنه أيضاً أنّه قال: «إنّي أُوشك أن أُدعى فأُجيب، وإنّي تاركٌ فيكم الثَّقَلين: كتابَ اللّه عزّ وجلّ، وعترتي، كتابُ اللّه حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهلُ بيتي، وأنّ اللطيف الخبير أخبرني أنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض، فانظروني بِمَ تخلّفوني فيهما؟»[٣].

١٠ ـ وروى أحمد عن زيد بن ثابت أنّه قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: إنّي تاركٌ فيكم خليفتين: كتابَ اللّه حبل ممدود ما بين السماء والأرض ـ أو ما بين السماء إلى الأرض ـ وعترتي أهل بيتي، وأنّهما لن يتفرّقا حتّى يردا عليّ الحوض»[٤].

---

(١) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٠٩، مناقب أمير المؤمنين عليه السلام.

(٢) سنن الترمذي ٥: ٦٦٣، كتاب المناقب، مناقب أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله، الحديث ٣٧٨٨.

(٣) سنن الدارمي ٢: ٤٣١ ـ ٤٣٢، كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن.

(١) سنن الترمذي ٥: ٦٦٢، كتاب المناقب، مناقب أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله، الحديث ٣٧٨٦.

(٢) مسند أحمد ٣: ١٨، مسند أبي سعيد الخدري، الحديث ١١١٠٠.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٢، الحديث ١١١٣٧.

(٤) مسند أحمد ٥: ٢١٦، مسند زيد بن ثابت، =

١١ ـ ورواه عنه أيضاً بطريق آخر[1].

١٢ ـ وروى الطبراني عن زيد بن ثابت أنّه قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: إنّي تارك فيكم الثقلين من بعدي: كتاب اللّه عزّ وجلّ، وعترتي أهل بيتي، وأنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[2].

ولا نكون مبالغين إذا ادّعينا تواتر الرواية، فقد نقلها غير من تقدّم من أصحاب السنن والمسانيد والمفسّرين، مثل: البيهقي[3]، والنسائي[4]، وأبي يعلى[5]، والطبراني[6]، وغيرهم، عن زيد بن أرقم، وزيد بن ثابت، وجابر بن عبداللّه الأنصاري، وأبي سعيد الخدري، وحذيفة بن أُسيد الغفاري.

بل قال ابن حجر بعد أن ذكر جملة من مصادر الحديث ونصوصه: «ثمّ اعلم أنّ لحديث التمسّك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً... وفي بعض تلك الطرق أنّه قال ذلك بحجّة الوداع بعرفة، وفي أُخرى أنّه قاله بالمدينة في مرضه وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أُخرى أنّه قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف ... ولا تنافي؛ إذ لا مانع من أنّه كرّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها، اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة»[1].

رواية «وسنّتي»:

حاول البعض أن يغضّ الطرف عن كلّ ما تقدّم، ويبعد هذه الفضيلة عن أهل البيت عليهم السلام بدعوى أنّ الوارد عنه صلى الله عليه وآله إنّما هو: «كتاب اللّه وسنّتي» بدل «كتاب اللّه وعترتي».

وقد تفحّصت بمقدار وسعي عن رواية مسندة خالية من الضعف، فيها عبارة «وسنّتي»، أو «وسنّة نبيّه» ونحوهما، فلم أعثر عليها، وما عثرت عليه إنّما هو:

١ ـ ما رواه الحاكم بإسناده عن ابن عبّاس، وهو خطبة النبيّ صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع، وجاء فيها:

= الحديث ٢١٦٣٣.

(١) مسند أحمد ٥: ٢٢٥، مسند زيد بن ثابت، الحديث ٢١٧١٠.

(٢) المعجم الكبير ٥: ١٥٤، الحديث ٤٩٢٣.

(٣) انظر السنن الكبرى (للبيهقي) ٧: ٣٠، باب بيان آل محمّد، عن زيد بن أرقم، و ١٠: ١١٤.

(٤) انظر: السنن الكبرى (للنسائي) ٥: ٤٥، الحديث ٨١٤٨ عن زيد بن أرقم، وكذا في الصفحة ٥١ برقم ٨١٧٥، والصفحة ١٣٠ برقم ٨٤٦٤، وخصائص النسائي: ٩٣.

(٥) انظر مسند أبي يعلى ٢: ٢٩٧، الحديث ١٠٢١، عن أبي سعيد، وكذا في الصفحة ٣٠٣ برقم ١٠٢٧، والصفحة ٣٧٦ برقم ١١٤٠.

(٦) انظر: المعجم الصغير ١: ١٣١، عن أبي سعيد، وكذا في ١٣٥، والمعجم الأوسط ٣: ٣٧٤ و ٤: ٣٣، والمعجم الكبير ٣: ٦٧، عن حذيفة بن أُسيد الغفاري.

---

(١) الصواعق المحرقة: ١٥٠.

« يأيّها النّاس، إنّي قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلّوا أبداً: كتاب اللّه وسنّة نبيّه ﷺ ... »[١].

وهذا الحديث في سنده: ابن أبي أُويس، وعكرمة، وهو الراوي عن ابن عبّاس.

أمّا عكرمة فقد تقدّم الكلام عنه[٢].

وأمّا ابن أبي أُويس ـ إسماعيل بن أبي أُويس ـ فقد اتّهم بالضعف، وضعف العقل، وسرقة الحديث ووضعه، والكذب[٣].

---

(١) المستدرك على الصحيحين ١: ٩٣.

(٢) تقدّم في الهامش ١ من الصفحة ٣١ ـ ٣٢.

(٣) قال عنه الذهبي: « محدّث مكثر فيه لين ... » إلى أن قال: « قال أحمد: لا بأس به، وقال ابن أبي خيثمة، عن يحيى: صدوق، ضعيف العقل، ليس بذاك. وقال أبو حاتم: محلّه الصدق مغفّل. وقال النسائي: ضعيف. وقال الدارقطني: لا أختاره في الصحيح ... وقال ابن عدي: قال أحمد بن أبي يحيى: سمعت ابن معين يقول: هو وأبوه يسرقان الحديث. وقال الدولابي في الضعفاء: سمعت النضر بن سلمة المروزي يقول: كذّاب. كان يحدّث عن مالك بمسائل ابن وهب. وقال العقيلي: حدّثني أُسامة الدقّاق، بصريّ، سمعت يحيى بن معين يقول: إسماعيل بن أبي أُويس لا يساوي فلسين.

قلت [والكلام للذهبي]: وساق له ابن عدي ثلاثة أحاديث، ثمّ قال: وروى عن خاله مالك غرائب لا يتابعه عليها أحد ». ميزان الاعتدال ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٣، رقم ٨٥٤.

ونقل هذه المضامين في تهذيب الكمال ٣: ١٢٧ ـ ١٢٨، برقم ٤٥٩.

وجاء في هامشه ـ نقلاً عن الحافظ ابن حجر ـ أنّ =

٢ ـ ما رواه الحاكم تأييداً للرواية المتقدّمة بعد أن استغربها لوجود عبارة « وسنّة نبيّه » فيها، فقال: « وقد وجدت له شاهداً من حديث أبي هريرة »، ثمّ ذكر الرواية وهي: « قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله: إنّي قد تركت فيكم شيئين لن تضلّوا بعدهما: كتاب اللّه وسنّتي، ولن يتفرّقا حتّى يردا عليّ الحوض »[١].

والكلام عن أبي هريرة طويل وبحاجة إلى فرصة أُخرى[٢]، ولكن يكفي لضعف السند وجود صالح بن موسى الطلحي، وقد تقدّمت ترجمته، وقلنا: إنّهم ضعّفوه وتركوا حديثه[٣].

= إسماعيل كان يقول: « ربّما كنت أضع الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا في شيء فيما بينهم »، واعتذر عن نقل الشيخين لحديثه بأنّهما إنّما أخرجا عنه الصحيح من حديثه الذي شارك فيه الثقات.

تهذيب الكمال ٣: ١٢٨، الهامش رقم ٥.

أقول: فأي قيمة تبق للرجل بعد هذه التصريحات، مضافاً إلى ذلك وجود أبيه في السند، وقيل: « ...وهو خير من أبيه أبي أُويس ». تهذيب الكمال ٣: ١٢٩.

(١) المستدرك على الصحيحين ١: ٩٣.

(٢) أُلّفت عدّة كتب بشأن أبي هريرة، منها: « أبو هريرة » للسيّد عبدالحسين شرف الدين، و« أبو هريرة شيخ المضيرة » للأُستاذ محمود أبو ريّة، وانظر كتابه « أضواء على السنّة المحمّديّة » أيضاً الصفحة ١٥١ ـ ٢٠١ من الطبعة الأُولى.

(٣) تقدّم في الصفحة ٣٣، الهامش رقم ٢: أنّ صالح بن موسى الطلحي ضعيف، قالوا عنه: « منكر الحديث =

٣ ـ ما ذكره البيهقي في سننه وبسنده عن أبي هريرة أيضاً، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: إنّي قد خلّفت فيكم ما لن تضلّوا بعدهما ما أخذتم بهما ـ أو عملتم بهما ـ: كتاب اللّه وسنّتي، ولن يتفرّقا حتّى يردا عليَّ الحوض»[1].

وذكر الرواية الأُولى التي ذكرها الحاكم عن ابن عبّاس، ويرد عليها ما ذكرناه فيها.

وأمّا رواية أبي هريرة فهي تشترك في السند من صالح بن موسى الطلحي إلى أبي هريرة، فيرد عليها ما ذكرناه قبل قليل أيضاً.

٤ ـ ما رواه الدارقطني في سننه بسنده عن أبي هريرة، قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: خلّفت فيكم شيئين لن تضلّوا بعدهما: كتاب اللّه وسنّتي، ولن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض»[2].

وسند الحديث يشترك مع سند حديث الحاكم والبيهقي في صالح بن موسى الطلحي، وقد تقدّم بيان ضعفه.

٥ ـ ما رواه ابن هشام في سيرته، حيث ذكر خطبة النبيّ ﷺ بحجّة الوداع، وفيها: «قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلّوا أبداً أمراً بيّناً: كتاب اللّه وسنّة نبيّه»[1].

والحديث مرسل لا سند له.

٦ ـ ما رواه مالك في الموطّأ، حيث قال راوي الموطّأ: «وحدّثني عن مالك: أنّه بلغه أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم قال: تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما: كتاب اللّه وسنّة نبيّه»[2].

ولكنّ هذه الرواية لم تسلم من الضعف والإرسال أيضاً؛ لأنّ راوي الموطّأ يقول: «وحدّثني عن مالك أنّه بلغه ...»، فالرواية إذن مرفوعة؛ لأنّ مالكاً لم يذكر سنده إلى النبيّ ﷺ، فلا اعتبار بها من حيث السند.

والحاصل: أنّه لم ترد رواية مسندة سالمة من النقاش فيها «وسنّتي»، أو ما يرادفها بدل «وعترتي».

ثمّ على فرض وجود رواية صحيحة فيها «وسنّتي» فلا معارضة بينها وبين رواية «وأهل بيتي»، فإنّ التمسّك بأهل البيت عليهم السلام تمسّكٌ بالسنّة أيضاً؛ ولذلك قال ابن حجر قبل العبارة التي نقلناها عنه عند استعراض روايات «وأهل بيتي»:

= جدّاً، كثير المناكير عن الثقات»، وانظر إضافة إلى المصادر المذكورة هناك كتاب فيض القدير ٣: ٥٩١، حيث صرّح فيه بتضعيفه ذيل الرواية المذكورة في المتن.

(١) السنن الكبرى (للبيهقي) ١٠: ١١٤.

(٢) سنن الدارقطني ٤: ١٥٩ ـ ١٦٠.

---

(١) سيرة ابن هشام ٤: ٢٧٥ عند بيان كيفيّة حجّة رسول اللّه ﷺ في حجّة الوداع.

(٢) كتاب الموطّأ: ٧٨٥، كتاب الجامع، النهي عن القول بالقدر، الحديث ٢٤.

«...وفي رواية[١] كتاب اللّه وسنّتي، وهي المراد من الأحاديث المقتصرة على الكتاب؛ لأنّ السنّة مبيّنة له، فأغنى ذكره عن ذكرها»، ثمّ قال:

«والحاصل: أنّ الحثّ وقع على التمسّك بالكتاب وبالسنّة وبالعلماء بهما من أهل البيت، ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأُمور الثلاثة إلى قيام الساعة»[٢].

وله كلام آخر لا يخلو نقله من فائدة، فإنّه قال:

«تنبيه: سمّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم القرآن وعترته ـ وهي بالمثنّاة الفوقيّة: الأهل، والنسل، والرهط الأدنون ـ ثقلين؛ لأنّ الثَّقَل كلّ نفيس خطير مصون، وهذان كذلك؛ إذ كلٌّ منهما معدن للعلوم اللدنيّة والأسرار والحكم العليّة، والأحكام الشرعيّة؛ ولذا حثّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم على الاقتداء والتمسّك بهم والتعلّم منهم، وقال: الحمد للّه الذي جعل فينا الحكمة أهل البيت، وقيل: سمّيا ثِقلين؛ لثِقل وجوب رعاية حقوقهما.

ثمّ الذين وقع الحثّ عليهم منهم، إنّما هم العارفون بكتاب اللّه وسنّة رسوله؛ إذ هم الذين لا يفارقون الكتاب إلى الحوض، ويؤيّده الخبر السابق: "لا تعلّموهم، فإنّهم أعلم منكم"، وتميّزوا بذلك عن بقيّة العلماء؛ لأنّ اللّه أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، وشرّفهم بالكرامات الباهرة والمزايا المتكاثرة، وقد مرّ بعضها وسيأتي الخبر الذي في قريش: وتعلّموا منهم، فإنّهم أعلم منكم، فإذا ثبت هذا العموم لقريش، فأهل البيت أولى منهم؛ لأنّهم امتازوا عنهم بخصوصيات لا يشاركهم فيها بقيّة قريش.

وفي أحاديث الحثّ على التمسّك بأهل البيت إشارة إلى عدم انقطاع متأهّل منهم للتمسّك به إلى يوم القيامة، كما أنّ الكتاب العزيز كذلك؛ ولهذا كانوا أماناً لأهل الأرض، كما يأتي، ويشهد لذلك الخبر السابق: في كلّ خلف من أُمّتي عدولٌ من أهل بيتي ...الخ[١].

ثمّ أحقّ من يتمسّك به منهم: إمامهم وعالمهم عليّ بن أبي طالب كرّم اللّه وجهه؛ لما قدّمناه: من مزيد علمه، ودقائق مستنبطاته، ومن ثَمَّ قال أبو بكر: "عليٌّ عترة رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم"، أي الذين حثّ على التمسّك بهم فخصّه لما قلنا، وكذلك خصّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم بما مرّ يوم غدير خم»[٢].

---

(١) هذا التعبير ظاهر في تضعيف الرواية، كما هو واضح لذوي الاختصاص.

(٢) الصواعق المحرقة: ١٥٠.

(١) وتمام الحديث: «في كلّ خلف من أُمّتي عدول من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالّين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، ألا وإنّ أئمّتكم وفدكم إلى اللّه عزّ وجلّ، فانظروا من توفدون». الصواعق المحرقة: ١٥٠.

(٢) الصواعق المحرقة: ١٥١.

وقال المناوي ـ بعد ذكر حديث الثقلين ـ: «وفي هذا مع قوله أوّلاً: "إنّي تاركٌ فيكم" تلويح، بل تصريح، بأنّهما كتوأمين خلّفهما، ووصّى أُمّته بحسن معاملتهما، وإيثار حقّهما على أنفسهما، واستمساك [والاستمساك] بهما في الدين، أمّا الكتاب فلأنّه معدن العلوم اللدنيّة، والأسرار والحكم الشرعيّة، وكنوز الحقائق، وخفايا الدقائق. وأمّا العترة فلأنّ العنصر إذا طاب أعان على فهم الدين، فطيب العنصر يؤدّي إلى حسن الأخلاق، ومحاسنها تؤدّي إلى صفاء القلب ونزاهته وطهارته».

ثمّ قال: «قال الحكيم: والمراد بعترته هنا العلماء العاملون؛ إذ هم الذين لا يفارقون القرآن...».

ثمّ قال: «تنبيه: قال الشريف: هذا الخبر يُفهم وجود من يكون أهلاً للتمسّك به من أهل البيت والعترة الطاهرة في كلّ زمان إلى قيام الساعة، حتّى يتوجّه الحثّ المذكور إلى التمسّك به، كما أنّ الكتاب كذلك، فلذلك كانوا أماناً لأهل الأرض، فإذا ذهبوا ذهب أهل الأرض»[1].

وكلّ هذه التصريحات تدلّ على صحّة مذهب أهل البيت عليهم السلام.

ثالثاً ـ تفوّقهم في العلم:

لا إشكال في تفوّق أهل البيت عليهم السلام على غيرهم في العلم، وربّما احتاج ذلك إلى شيءٍ من التوضيح؛ لأنّ التعتيم الإعلامي من قِبل خصومهم، والضغط الشديد على من التفّ حولهم، منع من ظهور تفوّقهم لدى عامّة الناس وإن لم يكن يخفى على العلماء والعارفين أنفسهم رغم تحاشيهم عن إظهار ذلك لغيرهم؛ ولذلك نقول: يمكن إثبات تفوّق أهل البيت عليهم السلام على غيرهم في العلم بعدّة طرق.

طرق إثبات التفوّق العلمي لأهل البيت عليهم السلام:

الطريق الأوّل ـ جعلهم عِدلاً للكتاب:

تقدّم في حديث الثقلين: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله جعل الكتاب وأهل البيت عدلين، واعتبر التمسّك بهما منجياً من الضلال، فهنا نتساءل كيف يكون التمسّك بهما منجياً، وما هو المراد من ذلك؟

هل المراد أنّ مجرّد احترامهم ومحبّتهم وعدم العداء لهم يكون منجياً؟

لا شكّ أنّ ذلك من جملة المنجيات، ولكنّ المراد: أنّ أهل البيت عليهم السلام لمّا كانوا أعرف بالكتاب من غيرهم، فالتفسير الصحيح للكتاب يكون عندهم لا عند غيرهم. والمراد من التفسير هو الأعمّ من التفسير في المجال الفقهي أو الاعتقادي أو غيرهما من مجالات المعارف الإلهيّة.

وبعبارة موجزة: أنّ المعارف الإلهيّة الأصيلة موجودة عندهم، فهم الينابيع الصافية لها.

والسرّ في ذلك: أنّ الكتاب الكريم وحده

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣: ٢٠.

ودون مفسّر لا يكفي حتّى عند من يقول: «حسبنا كتاب اللّه»[١]، فهل بالإمكان إدارة المجتمع الإسلامي بالكتاب وحده دون رجوع إلى مفسّر مع غضّ النظر عن شخص هذا المفسّر؟ وهل اكتفى واحدهم بذلك عندما ترأّس المجتمع الإسلامي؟

إذن لا مناص من مفسّرٍ للكتاب، ودعوى كفايته مجازفة.

فإذا كان ولابدّ من مفسّر، فالمتعيّن هو الذي جعله صاحب الرسالة عدلاً للكتاب، وهم أهل البيت عليهم السلام، وهذا يعني أنّهم أعلم بالكتاب من غيرهم؛ لقبح جعل هؤلاء عدلاً للكتاب مع وجود من هو أعلم به منهم.

ويؤيّد ما قلناه تصريحات جملة من العلماء بذلك، منهم:

ـ ابن حجر، وقد تقدّم كلامه سابقاً[٢].

ـ والسمهودي، حيث قال: «الذين وقع الحثّ على التمسّك بهم من أهل البيت النبوي والعترة الطاهرة هم العلماء بكتاب اللّه عزّ وجلّ؛ إذ لا يحثّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم على التمسّك بغيرهم، وهم الذين لا يقع بينهم وبين الكتاب افتراق حتّى يردا الحوض؛ ولهذا قال صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: لا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلّموهم، فإنّهم أعلم منكم»[١].

ـ والقاري، فإنّه قال: «الأظهر هو: أنّ أهل البيت غالباً يكونون أعرف بصاحب البيت وأحواله، فالمراد بهم أهل العلم منهم، المطّلعون على سيرته، الواقفون على طريقته، العارفون بحكمه وحكمته، وبهذا يصلح أن يكونوا مقابلاً لكتاب اللّه سبحانه، كما قال: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٢]»[٣].

الطريق الثاني ـ التصريح بأعلميّتهم:

ورد التصريح عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام وغيرهم، بأعلميّة أهل البيت عليهم السلام، فمن ذلك:

ـ قوله صلى الله عليه وآله: «أنا دار الحكمة وعليٌّ بابها».

ـ وقوله صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب»[٤].

---

(١) قاله عمر بن الخطّاب حينما قال الرسول صلى الله عليه وآله في مرضه الذي توفّي فيه: «ائتوني بكتف ودواة أكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً»، فقال عمر: «إنّ الرجل قد غلبه الوجع ـ أو يهجر ـ حسبنا كتاب اللّه»، وقد ذكرنا ألفاظ الرواية ومصادرها عند الكلام عن الإمامة الكبرى، راجع عنوان: «إمامة / الإمامة الكبرى».

(٢) راجع الصفحة ٤٨.

(١) جواهر العقدين ١: ٩٣.

(٢) البقرة: ١٢٩.

(٣) المرقاة في شرح المشكاة ١٠: ٥٣١، كتاب المناقب، ذيل الحديث ٦١٥٣.

(٤) ذكروا للحديثين ما يقارب عشرين طريقاً تنتهي إلى عليّ عليه السلام، وعبداللّه بن عبّاس، وجابر بن عبداللّه الأنصاري، وغيرهم. =

ـ وقوله ﷺ: «أقضى أُمّتي عليّ بن أبي طالب»(١).

ـ وقوله ﷺ حينما بعث علياً إلى اليمن: «اللهمّ ثبّت لسانه، واهدِ قلبه»، فقال عليّ ﷺ: «فلا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة ما شككت في قضاء بين اثنين بعد»(٢).

ـ وذكر المفسّرون وغيرهم: أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿ وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ ﴾(١) التفت النبيّ ﷺ إلى عليّ ﷺ فقال: «سألت اللّه أن يجعلها أُذنك»، قال عليّ ﷺ: «فما سمعت شيئاً من رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم فنسيته»(٢).

وفي رواية أُخرى: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم لعليّ [ﷺ]: إنّ اللّه أمرني أن أُدنيك، ولا أُقصيك، وأن أُعلّمك، وأن تعي، وحقّ على اللّه أن تعي، فنزلت ﴿ وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ ﴾»(٣).

وهناك آيات أُخر يراجع بشأنها الكتب المختصّة(٤).

ـ وقول عليّ ﷺ عن نفسه: «سلوني، واللّه لا تسألوني عن شيءٍ إلّا أخبرتكم، وسلوني عن كتاب اللّه، فواللّه ما من آية إلّا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار، في سهل أم في جبل»(٥).

= وقد حاول ابن الجوزي تضعيف طرق الحديث ـ في الموضوعات ١: ٣٤٩ ـ وتبعه الذهبي في ميزان الاعتدال ٣: ٦٦٨، ترجمة محمّد بن عمر الرومي، وبعض آخرون، لكن أُبطلت هذه المحاولات من قِبل علماء كانت لهم متابعات في الحديثين وأسنادهما، من قبيل: العلائي، والحاكم، والسيوطي، وابن جرير، وابن معين، وغيرهم، بل أُلّفت بعض الكتب في إثبات صحّة طرقها منها: «كتاب فتح الملك العليّ بصحّة حديث باب مدينة علم النبيّ ﷺ» للحافظ أحمد بن محمّد بن صدّيق العماري المغربي، و«دفع الارتياب عن حديث الباب» لعليّ بن محمّد بن طاهر العلوي، وقد قام الخبير المظفّر بدراسة الحديث دراسة معمّقة وموجزة في دلائل الصدق ٢: ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

وانظر إضافة إلى ما تقدّم: فيض القدير (للمناوي) ٣: ٦٠ ـ ٦١، وكشف الخفاء (للعجلوني) ١: ٢٠٤ ـ ٢٠٥، وموسوعة الغدير (للأميني) ٦: ٦١ ـ ٧٧.

(١) الرياض النضرة (٣ ـ ٤): ١٤٧.

(٢) مسند أحمد ١: ١٠٤ و ١٣٨، مسند عليّ بن أبي طالب [ﷺ]، الحديث ٦٣٨ و ٨٨٥، والمستدرك على الصحيحين ٣: ١٣٥ ـ مع اختلاف يسير ـ ثمّ قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، والاستيعاب بهامش الاصابة ٣: ٣٦، =

= ترجمة عليّ بن أبي طالب ﷺ، وأُسد الغابة ٤: ٢٢، والرياض النضرة (٣ ـ ٤): ١٤٧ ـ ١٤٨، وغيرها.

(١) الحاقّة: ١٢.

(٢) تفسير الطبري ٢٩: ٦٩، الحديث ٢٦٩٥٤.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢٦٩٥٥، وانظر الدرّ المنثور ٦: ٢٦٠، ومجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٣٤٥، وأسباب النزول: ٣١٧، ودلائل الصدق ٢: ١١٠ ـ ١١١.

(٤) مثل موسوعة الغدير، وغاية المرام، ودلائل الصدق، وغيرها، فإنّها ذكرت الآيات مع مصادرها من كتب السنّة.

(٥) الطبقات الكبرى (لابن سعد) ٢: ٣٣٨، ترجمة الإمام عليّ ﷺ، والإصابة ٢: ٥٠٩ ترجمة الإمام عليّ ﷺ، =

ـ وفي حديث آخر: «واللّه ما نزلت آية إلّا وقد علمت فيم نزلت، وأين نزلت، وعلى من نزلت. إنّ ربّي وهب لي قلباً عقولاً، ولساناً صادقاً ناطقاً»[١].

ـ وقوله عليه السلام: «علّمني رسول اللّه صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم واستنبطت من كلّ باب ألف باب»[٢].

ـ وقال لمصفّح العامري: «يا أخا بني عامر، سلني عمّا قال اللّه ورسوله، فإنّا نحن أهل البيت أعلم بما قال اللّه ورسوله ...»[١].

ـ وقيل له عليه السلام: «ما لك أكثر الصحابة علماً؟ قال: «كنت إذا سألته [صلى الله عليه وآله] أنبأني، وإذا سكتُّ ابتدأني»[٢].

ـ وقال عليه السلام في نهج البلاغة: «نحن شجرة النبوّة، ومحطّ الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم، وينابيع الحكم، ناصرنا ومحبّنا ينتظر الرحمة، وعدوّنا ومبغضنا ينتظر السطوة»[٣].

ـ وقال أيضاً: «وعندنا ـ أهل البيت ـ أبواب الحكم وضياء الأمر»[٤].

ـ وقال أيضاً: «نحن الشعار والأصحاب والخزنة والأبواب، ولا تؤتى البيوت إلّا من أبوابها، فمن أتاها من غير بابها سمّي سارقاً»[٥].

= والاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٤٠، وروى عن سعيد بن المسيّب أنّه قال: «ما كان أحد من الناس يقول: سلوني، غير عليّ بن أبي طالب»، والرياض النضرة (٣ ـ ٤): ١٤٧، وغاية المرام ٥: ٢٢٨، حيث جمع طرق الحديث من طريق الفريقين. وقد جاء في نهج البلاغة: «أيّها النّاس، سلوني قبل أن تفقدوني ـ فلأنا بطرق السماء أعلم منّي بطرق الأرض ـ قبل أن تشغر برجلها فتنة تطأ في خطامها، وتذهب بأحلام قومها». نهج البلاغة: ٢٨٠، الخطبة ١٨٩.

وعلّق عليه ابن أبي الحديد ـ بعد أن نقل الكلام المتقدّم عن الاستيعاب ـ قائلاً: «والمراد بقوله: "فلأنا أعلم بطرق السماء منّي بطرق الأرض": ما اختصّ به من العلم بمستقبل الأُمور، ولا سيّما في الملاحم والدول، وقد صدّق هذا القول عنه ما تواتر عنه من الإخبار بالغيوب المتكرّرة، لا مرّة ولا مئة مرّة، حتّى زال الشكّ والريب في أنّه إخبار عن علم، وأنّه ليس على طريق الاتّفاق ...». شرح النهج ١٣: ١٠٦.

(١) الطبقات الكبرى (لابن سعد) ٢: ٣٣٨، وفيه: «...ولساناً طلقاً»، وحلية الأولياء ١: ٦٧ ـ ٦٨، وتاريخ الخلفاء: ١٤٦، وتاريخ دمشق ٤٢: ٣٩٨، وفيه: «...لساناً ناطقاً»، وغيرها.

(٢) التفسير الكبير ٨: ٢١، وانظر غاية المرام ٥: ٢١٦ لتجد مصادره من كتب الفريقين الشيعة والسنّة.

(١) الطبقات الكبرى (لابن سعد) ٦: ٢٤٠، ترجمة مصفّح العامري.

(٢) الطبقات الكبرى (لابن سعد) ٢: ٣٣٨، وفيض القدير شرح الجامع الصغير ٤: ٤٧٠، وسنن الترمذي ٥: ٦٣٧، مناقب عليّ بن أبي طالب [عليه السلام]، الحديث ٣٧٢٢، والمستدرك على الصحيحين ٣: ١٢٥، قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، وحلية الأولياء ١: ٦٨، وسنن الترمذي ٥: ٦٣٧، مناقب عليّ بن أبي طالب [عليه السلام]، الحديث ٣٧٢٢.

(٣) نهج البلاغة: ١٦٢، الخطبة ١٠٩.

(٤) المصدر المتقدّم: ١٧٦، الخطبة ١٢٠.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢١٥، الخطبة ١٥٤.

ـ وقال: «فيهم كرائم القرآن، وهم كنوز الرحمن...»[١].

ـ وقال أيضاً يصف آل محمّد ﷺ: «هم عيش العلم، وموت الجهل، يخبركم حلمهم عن علمهم، وظاهرهم عن باطنهم، وحجّتهم [صمتهم] عن حكم منطقهم، لا يخالفون [الحق]، ولا يختلفون فيه، وهم دعائم الإسلام»[٢].

ـ وقال الإمام الحسن ﷺ صبيحة اليوم الذي استشهد فيه الإمام عليّ ﷺ: «لقد فارقكم في هذه الليلة رجلٌ لم يسبقه الأوّلون، ولا يدركه الآخرون، كان يبعثه رسول اللّه ﷺ للحرب وجبريل عن يمينه، وميكائيل عن يساره»[٣].

ـ وروي عن عمر قوله: «عليٌّ أقضانا»[٤].

ـ وعن عائشة قولها: «إنّه لأعلم الناس بالسنّة»[٥].

ـ وعن ابن عمر قوله: «عليّ أعلم الناس بما أُنزل على محمّد صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم»[٦].

ـ وعن عبداللّه بن مسعود، قوله: «إنّ القرآن أُنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلّا له ظهر وبطن، وإنّ عليّ بن أبي طالب عنده علم الظاهر والباطن»[١].

ـ وعن عبداللّه بن عبّاس قوله: «كنّا إذا أتانا الثبت عن عليّ لم نعدل به»[٢].

ـ وقوله: «كنّا إذا ثبت لنا الشيء عن عليّ لم نعدل عنه إلى غيره»[٣].

ـ وروي عنه أيضاً أنّه قال: «واللّه لقد أُعطي عليّ بن أبي طالب تسعة أعشار العلم، وايمُ اللّهِ لقد شارككم في العُشر العاشر»[٤].

ـ وسُئل عطاء: «أكان أحد من الصحب أفقه من عليّ؟ قال: لا واللّه»[٥].

وقال المناوي ـ بعد نقل حديث «أنا مدينة العلم....» ـ: «فإنّ المصطفى صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم المدينة الجامعة لمعاني الديانات كلّها، ولابدّ للمدينة من باب، فأخبر: أنّ بابها هو عليٌّ كرّم اللّه وجهه، فمن أخذ طريقه دخل المدينة، ومن أخطأه أخطأ طريق الهدى، وقد شهد له بالأعلميّة الموافق والمخالف، والمعادي والمحالف...»[٦].

ـ وقال ابن أبي الحديد ـ بعد قوله ﷺ:

---

(١) نهج البلاغة: ٢١٥، الخطبة ١٥٤.
(٢) المصدر المتقدّم: ٣٥٧، الخطبة ٢٣٩.
(٣) شرح النهج ٧: ٢١٩، ذيل الخطبة المتقدّمة.
(٤) الاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٤١.
(٥) المصدر المتقدّم: ٤٠.
(٦) شواهد التنزيل ١: ٣٩.

---

(١) حلية الأولياء ١: ٦٥.
(٢) و(٤) الاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٤٠.
(٣) أسد الغابة ٤: ٢٣.
(٥) فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣: ٦١، ذيل الحديث ٢٧٠٥، والاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٤٠، وفيه: «أفقه» بدل «أعلم».
(٦) فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣: ٦٠ ـ ٦١، ذيل الحديث ٢٧٠٥.

«نحن شجرة النبوّة ... ومعادن العلم، وينابيع الحكم» ـ:

«... وبالجملة: فحاله في العلم حال رفيعة جدّاً لم يلحقه أحد فيها، ولا قاربه، وحقٌّ له أن يصف نفسه بأنّه معادن العلم وينابيع الحكم، فلا أحد أحقّ بها منه بعد رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم»(١).

الطريق الثالث ـ رجوع الصحابة إليهم وعدم رجوعهم إلى واحد من الصحابة:

وممّا يمكن أن يستدلّ به على أعلميّة الإمام عليّ عليه السلام، بل سائر أهل البيت ـ بالمعنى الأخصّ ـ هو: أنّ الصحابة ـ بل والخلفاء ـ كانوا يرجعون إليه وإلى سائر أهل البيت في المشاكل العلميّة، ولم يحدّثنا التاريخ أنّه رجع واحدٌ منهم إلى واحد من الصحابة لاستفهام مسألة أو حلّ مشكلة علميّة. ونماذج ذلك كثيرة، نذكر بعضها:

ـ قال المناوي: «أخرج أحمد أنّ عمر أمر برجم امرأة فمرّ بها عليٌّ فانتزعها، فأُخبر عمر، فقال: ما فعله إلّا لشيء، فأرسل إليه فسأله، فقال: أما سمعت رسول الله صلّى الله تعالى عليه [وآله] وسلّم يقول: "رفع القلم عن ثلاث... الحديث"؟ قال: نعم، قال: فهذه مبتلاة بني فلان، فلعلّه أتاها وهو بها، فقال عمر: لولا عليٌّ هلك عمر، واتّفق له مع أبي بكر نحوه، فأخرج الدارقطني عن أبي سعيد: أنّ عمر كان يسأل عليّاً عن شيءٍ، فأجابه، فقال عمر: أعوذ بالله أن أعيش في قوم ليس فيهم أبوالحسن، وفي رواية: لا أبقاني الله بعدك يا عليّ»(١).

ـ وقال في موطن آخر: «خرّج الكلاباذي أنّ رجلاً سأل معاوية عن مسألة، فقال: سل عليّاً هو أعلم منّي، فقال: أُريد جوابك، قال: ويحك كرهت رجلاً كان رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم يغرّه(٢) بالعلم غرّاً»(٣).

ثمّ قال: «وكان عمر يسأله عمّا أُشكل عليه، جاءه رجل فسأله، فقال: هاهنا عليٌّ فاسأله، فقال: أُريد أسمع منك يا أمير المؤمنين، قال: فلا أقام الله رجليك، ومحا اسمه من الديوان»(٤).

ثمّ ذكر ما تقدّم عنه من استعاذته من قوم ليس فيهم عليّ عليه السلام.

ونماذج ذلك كثيرة.

---

(١) شرح النهج ٧: ٢٢٠.

---

(١) فيض القدير ٤: ٤٧٠، ذيل الحديث ٥٥٩٤، وذكر خلاصته في الصفحة ٤٧، ذيل الحديث ٤٤٦٣، وانظر الاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٣٩.

(٢) قال ابن الأثير ـ بعد ذكر الحديث ـ: «أي يلقمه إيّاه. يقال: غرّ الطائر فرخه إذا زقّه». النهاية: «غرر».

(٣) فيض القدير ٣: ٦١، ذيل الحديث ٢٧٠٥، والصواعق المحرقة: ١٧٩.

(٤) فيض القدير ٣: ٦١.

ومــا أجمـل مـا قـيل في الإمـام عـليّ عليه السلام: «استغناؤه عن الكلّ واحـتياج الكـلّ إليـه دليل إمامته»[١].

الطريق الرابع ـ ما خـلّفه أهـل البـيت عليهم السلام من التراث العلمي الرفيع:

ومما يدلّ على أعلميّة أهل البيت عليهم السلام صدور العلوم الإلٰهيّة بمختلف فـروعها وشـعبها عـنهم، فما خلّفوه مـن التراث العـلمي في الفـقه والتـفسير والاعتقاد والأخلاق والسيرة يبهر العقول بـالرغم من كـلّ التـحدّيات التي كـانوا يـواجـهونها مـن قِبل السلطات الحاكمة، والتي كانت تحـذّر العـلماء مـن الاقـتراب إليهـم والانـتهال مـن عـلومهم، وقـد تـقدّم أن أشرنـا إلى مـلامح مـن جـنبات عـلومهم[٢]، ويكـفي للـوصول إلى هـذه الحـقيقة إطلاق عنان حبّ المعرفة والوصـول إلى الكمـال، وإلقاء جلباب العصبيّة.

إشكال وجواب:

ربّما يـقال: نحـن نسـلّم بـأعلميّة عـليّ بـن أبي طالب عليه السلام على غيره؛ لما تقدّم ولغيره ممّا ورد في حقّه، ولكن ما الدليل على أعلميّة سائر أصحاب الكساء غير النبيّ صلى الله عليه وآله؟ فإنّه لم يرد منهم مـا يمكـن الحكم به بأعلميتهم.

والجواب: أنّ عـلم الأئـمّة عليهم السلام واحـد؛ لأنّ مصدره ومنبعه واحد ـ كما سيأتي ـ فلا فرق بـينهم من هذه الجهة في نفس الأمر، وإذا كان ثمّ اختلاف، فإنّما هو في عالم الخارج والظهور، وهو عالم يـتأثّر باختلاف الظـروف، فـربّما كـانت تسـمح ـ هـذه الظروف ـ بإظهار مقدار من علومهم، وربّما لم تكن تسمح بذلك؛ لشـدّة الضـغوط عـليهم، وهـذا مـا نشاهده بالعيان في حياة الأئمّة عليهم السلام، وقد ألمحنا إليـه مراراً في مناسبات مختلفة.

إذن فأهل البـيت عليهم السلام هـم اليـنبوع الصـافي للعلوم الإلٰـهيّة، فما ذنبهم إذا تقاعسـت الأُمّـة عـن الرجوع إليهم والانتهال من علومهم؟!

وأمّا بالنسبة إلى خصوص الصدّيقة فـاطمة الزهراء عليها السلام، فمضافاً إلى كونها شريكة للأئمّة عليهم السلام في العلم ـ كما سيأتي ويكفي للّبيب خطبتها التي ألقـتها بمحضر من الصحابة في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ـ أنّهـا لم تمهل بعد أبيها صلى الله عليه وآله، فقد فارقت الدنيا بـعد أشهـر يسيرة من وفاته صلى الله عليه وآله والهـموم بـين جـنبيها، فـتى سُمح لأن يحضرها طلّاب العلم وروّاده لتُظهر لهـم ممّا حملته من العلم الإلٰـهي؟!

---

(١) نسب ذلك إلى الخليل الفراهيدي، ولكنّ الكلام بنفسه يدلّ على المطلوب، وقد قيل: «انظر إلى ما قيل لا إلى من قال».

والكلام المذكور صادق بالنسبة إلى جميع الأئمّة، فإنّه لم يحدّثنا التاريخ أنّهم سألوا أحداً في مسألة فقهيّة أو كلاميّة أو تفسيريّة أو غيرها، بل العكس من ذلك كانوا هم المسؤولين. انظر الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٨٩.

(٢) يراجع ملحق الأعلام في الجزء الخامس من الموسوعة.

مصادر المعرفة عند الأئمّة ﷺ :

مصادر المعرفة عند الإنسان إنّما هي: الحسّ، والعقل، والإلهام، والوحي.

فالمصدران الأوّلان يملكها جميع أفراد الإنسان.

وأمّا الإلهام ـ وهو نوع من أنواع الوحي كما تقدّم في عنوان «إلهام» ـ فيختصّ به بعض أفراد الإنسان، وتختلف مرتبته باختلاف مراتبهم.

وأمّا الوحي بمعناه الخاصّ، فيختصّ به الأنبياء، ثمّ يصل عن طريقهم إلى غيرهم.

وكلّما كانت الواسطة بين من نزل عليه الوحي ـ وهو النبيّ ﷺ ـ وبين من انتقل إليه أقلّ وأوثق، كانت المعرفة أقرب إلى الحقيقة وأبعد عن الخطأ.

وهناك مرتبة أُخرى بين الإلهام والوحي بمعناه الاصطلاحي الخاصّ، وهي مرتبة التحديث، وفيها يلقي الملك على سمع المحدَّث معرفة من دون أن يرى المحدَّث شخصَ الملك. بخلاف الوحي، فإنّ الموحى إليه قد يرى المَلَك[1].

والوحي بمعناه الخاصّ يختصّ بالنبيّ ﷺ بخلاف التحديث، فإنّه قد يكون غير النبيّ محدَّثاً.

والأئمّة ﷺ بما فيهم أصحاب الكساء قد اكتسبوا علومهم عن الطرق المتقدّمة جميعها، فهم كأفراد من الإنسان يتمتّعون بقوّة الحسّ وبقدرة العقل بأعلى درجاته؛ لاقتضاء منصبهم ـ وهو منصب الإمامة ـ ذلك، كما تدلّ عليه ممارساتهم العلميّة في جميع المجالات.

وأمّا الإلهام، فهم أهل له؛ لما امتازوا به من صفاء النفس وطهارة الباطن، وهما يهيّئان الأرضيّة الصالحة للإلهام الإلٰهي.

وكذا التحديث، فهم ليسوا بأقلّ ممّن كانوا محدّثين في الأُمم السابقة ولم يكونوا أنبياء، مثل ذي القرنين، وصاحب موسى، وصاحب سليمان[1].

وأمّا الوحي، فقد قلنا: إنّه مختصّ بالأنبياء ﷺ، لكنّهم أخذوا ما نزل على جدّهم المصطفى ﷺ عن طريق أمير المؤمنين ﷺ.

---

(١) انظر مرآة العقول ٣: ١٣٧.

(١) قال حمران بن أعين لأبي جعفر ﷺ: «ما موضع العلماء؟ قال: مثل ذي القرنين، وصاحب سليمان، وصاحب موسى»، ومقصوده من العلماء الأئمّة ﷺ. وقال بريد بن معاوية ـ سائلاً أبا جعفر وأبا عبدالله ﷺ ـ: «ما منزلتكم؟ ومن تشبهون ممّن مضى؟ قال: صاحب موسى، وذو القرنين، كانا عالمين ولم يكونا نبيّين». أُصول الكافي ١: ٢٦٨ ـ ٢٦٩، باب في أنّ الأئمّة بمن يشبّهون، الحديث ١ و ٥.

والمقصود من صاحب موسى هو الذي أُشير إليه في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِن عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِن عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَدُنَّا عِلْماً﴾. الكهف: ٦٥، وهو الخضر ﷺ على ما قيل.

ومن صاحب سليمان هو الذي أُشير إليه في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. النمل: ٤٠، وهو آصف بن برخيا. انظر: مجمع البيان (٥ ـ ٦): ٤٨٣، و (٧ ـ ٨): ٢٢٣، ومرآة العقول ٣: ١٥٦ و ١٥٩.

وسنتكلّم عن قريب عن كيفيّة هذا الانتقال، ولكن نشير قبل ذلك إلى ما يدلّ على ما قدّمناه من كيفيّة حصول علم الأئمّة عليهم السلام عن غير الطريق الحسّي والعقلي:

ورد عن أبي الحسن موسى عليه السلام أنّه قال: «مبلغ علمنا على ثلاثة وجوه: ماضٍ وغابر وحادث، فأمّا الماضي فمفسَّر، وأمّا الغابر فمزبور، وأمّا الحادث فقذف في القلوب ونقرٌ في الأسماع، وهو أفضل علمنا ولا نبيَّ بعد نبيّنا»[1].

قسّم الإمام عليه السلام علومهم بحسب مصدرها إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الماضي: وهو ما تعلّق بالأُمور الماضية. وهو الذي وصفه عليه السلام بالمفسَّر، بمعنى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد فسّره لهم.

٢ ـ الغابر: وهو ما تعلّق بالأُمور الآتية؛ لأنّ الغابر من الأضداد يأتي بمعنى الماضي والباقي معاً، ووصفه عليه السلام بالمزبور، أي مكتوب.

٣ ـ الحادث: وهو ما يتجدّد من العلوم، إمّا لكونه تفصيلاً للأُمور الكلّية التي حصل العلم بها مسبقاً، أو لغير ذلك ممّا ذكروه.

وهذا يحصل ـ بحسب الرواية ـ عن طريقين:

أ ـ القذف في القلوب، وهو الإلهام.

ب ـ النقر في الأسماع، وهو التحديث.

(١) أُصول الكافي ١: ٢٦٤، باب جهات علوم الأئمّة عليهم السلام، الحديث الأوّل.

ووصف الإمام عليه السلام الأخير بأنّه: «أفضل علمنا» لاختصاصه بهم في عصرهم؛ لأنّ غيره من الطرق ـ وهو الإلهام ـ ربّما يشاركهم فيه غيرهم في بعض مراحله.

ثمّ صرّح الإمام عليه السلام في نهاية حديثه: بأنّه لا نبيَّ بعد نبيّنا صلى الله عليه وآله؛ دفعاً للتوهّم الاحتمالي بأنّهم عليهم السلام أنبياء[1].

تنبيه:

قال المجلسي: «والشرائع والأحكام يمكن إدخالها في الأوّل، أو في الثاني، أو بالتفريق»[2].

ومعنى ذلك: أنّ الأحكام إمّا أن تدخل في قسم الماضي فتكون مفسَّرة، وإمّا أن تدخل في قسم الغابر فتكون مزبورة، أو يكون قسم منها في ذاك، وقسم آخر في هذه. وظاهر كلامه عدم اندراجها في الحادث واختصاصه بالتكوينيّات، والله العالم.

طرق انتقال علوم النبيّ صلى الله عليه وآله إلى الأئمّة عليهم السلام:

في هذا المقطع نحاول بيان كيفيّة انتقال علوم النبيّ صلى الله عليه وآله الحاصل له عن طريق الوحي أو غيره إلى الأئمّة عليهم السلام، فنقول:

إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يعلّم عليّاً عليه السلام كلّ ما كان يتلقّاه عن طريق الوحي، سواء كان في مجال الأحكام الشرعية أو تفسير كتاب اللّه، أو سائر الجوانب الأُخرى من المعارف الإلهيّة، وقد تقدّم:

(١) و (٢) انظر مرآة العقول ٣: ١٣٦.

أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: «والله ما نزلت آية إلّا وقد علمت فيم نزلت، وأين نزلت، وعلى من نزلت. إنّ ربّي وهب لي قلباً عقولاً، ولساناً صادقاً ناطقاً»[١]، وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله علّمه ألف باب من العلم يفتح من كلّ باب ألفُ باب[٢].

وكان له اجتماع خاصّ مع رسول الله صلى الله عليه وآله ينفرد به معه في كلّ يوم وليلة، فقد أورد النسائي في سننه عن عبدالله بن نجيٍّ، عن أبيه، قال: «قال لي عليٌّ: كانت لي منزلة من رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم لم تكن لأحد من الخلائق، فكنت آتيه كلّ سحر، فأقول: السلام عليك يا نبيّ الله، فإن تنحنح انصرفت إلى أهلي، وإلّا دخلت عليه»[٣].

وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام، قال: «كان لي من رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم مدخلان: مدخل بالليل ومدخل بالنهار ...»[٤].

وعن سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله علّم رسوله الحلال والحرام والتأويل، فعلّم رسول الله صلى الله عليه وآله علمه كلّه عليّاً»[٥].

وروى أبو الصباح، قال: «والله لقد قال لي جعفر بن محمّد عليه السلام: إنّ الله علّم نبيّه صلى الله عليه وآله التنزيل والتأويل، فعلّمه رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً، ثمّ قال: وعلّمنا والله ...»[١].

والروايات بهذا المعنى متظافرة.

وفي روايات أُخر: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أمر عليّاً بكتابة ما يملي عليه ليحتفظ به للأئمّة من بعده[٢].

ولذلك كلّه صرّح الأئمّة عليهم السلام بأنّ حديثهم حديث جدّهم النبيّ صلى الله عليه وآله، فقد روي عن جماعة أنّهم قالوا: «سمعنا أبا عبدالله عليه السلام يقول: حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله صلى الله عليه وآله قول الله عزّ وجلّ»[٣].

تدوين الحديث:

من افتخارات أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم أنّهم سارعوا إلى تدوين الحديث في حين منع منه غيرهم وشدّدوا النكير والعقاب عليه، والكلام عن ذلك ذو شجون، وهو يستدعي مجالاً آخر.

وعلى أيّة حال، فقد مرّ أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يأمر عليّاً عليه السلام بكتابة الحديث، وهناك مدوّنات كانت

---

(١) و (٢) انظر مصادرها في الصفحة ٥٢.

(٣) و (٤) سنن النسائي ٣: ١٢، باب التنحنح في الصلاة.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٩٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٧.

(١) الوسائل ٢٧: ١٨٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٢) انظر بصائر الدرجات: ١٦٧، باب أن كتب رسول الله وأمير المؤمنين عليه السلام صارت إليهم، الحديث ٢٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ٨٣، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٦.

بإملاء رسول الله ﷺ وخطّ عليّ ﷺ، وكان الأئمّة من ولده يتوارثونها ويحتفظون بها، فلم تصل إلّا إلى الإمام من أهل البيت ﷺ، وسنشير فيما يلي إلى أهمّ هذه الكتب:

١ ـ الجامعة:

من أهمّ ما دوّن بيد الإمام عليّ ﷺ وبإملاء رسول الله ﷺ مدوّنة «الجامعة»، وهناك روايات تجاوزت حدّ الاستفاضة تشير إليها، منها:

ـ ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله ﷺ ـ خلال حديث فيه تفصيل ـ أنّه ﷺ قال: «إنّ عندنا الجامعة، وما يدريهم ما الجامعة؟

قال: قلت: جعلت فداك، وما الجامعة؟

قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله ﷺ وإملائه من فلق فيه[1]، وخطّ عليٍّ بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيءٍ يحتاج الناس إليه حتّى الأرش في الخدش، وضرب بيده إليّ فقال: تأذن لي يا أبا محمّد؟ قال: قلت: جعلت فداك، إنّما أنا لك فاصنع ما شئت، قال: فغمزني بيده وقال: حتّى أرش هذا...»[2].

ـ وما رواه سليمان بن خالد، قال: «سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: إنّ عندنا لصحيفة يقال لها: الجامعة، ما من حلال ولا حرام إلّا وهو فيها، حتّى أرش الخدش»[1].

ويظهر من بعض الروايات أنّ هذه الصحيفة مختصّة بمجال التشريع، أي الحلال والحرام.

وقد شاهدها جملة من أصحاب الأئمّة ﷺ وخاصّة الإمامين الباقر والصادق ﷺ لسماح الظروف آنذاك بذلك[2].

---

(١) كلمني من فِلق فيه ـ بالكسر ويفتح ـ: من شقّه. القاموس المحيط: «فلق».

(٢) أُصول الكافي ١: ٢٣٩، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة، الحديث الأوّل، والمصدر الآتي: الحديث ٤.

---

(١) بصائر الدرجات: ١٤٤، باب أنّ الأئمّة ﷺ عندهم الصحيفة الجامعة ...، الحديث ٨.

(٢) روى الكليني بسند صحيح عن زرارة، قال: «سألت أبا جعفر ﷺ عن الجدّ، فقال: ما أجد أحداً قال فيه إلّا برأيه إلّا أمير المؤمنين ﷺ.

قلت: أصلحك الله، فما قال فيه أمير المؤمنين ﷺ؟

قال: إذا كان غداً فالقني حتّى أُقرئكه في كتاب.

قلت: أصلحك الله، حدّثني؛ فإنّ حديثك أحبُّ إليّ من أن تُقرئنيه في كتاب.

فقال لي الثانية: اسمع ما أقول لك، إذا كان غداً فالقني حتّى أُقرئكه في كتاب.

فأتيته من الغد بعد الظهر وكانت ساعتي التي كنت أخلو به فيها بين الظهر والعصر، وكنت أكره أن أسأله إلّا خالياً خشية أن يفتيني من أجل من يحضره بالتقية، فلمّا دخلت عليه أقبل على ابنه جعفر فقال له: أقرئ زرارة صحيفة الفرائض، ثمّ قام لينام، فبقيت أنا وجعفر ﷺ في البيت، فقام فأخرج إليّ صحيفة مثل فخذ البعير، فقال: لست أُقرئكها حتّى تجعل لي عليك الله أن لا تحدّث بما تقرأ فيها أحداً أبداً حتّى آذن لك ـ ولم يقل حتّى يأذن لك أبي ـ [وهذا ما يلفت النظر ويحتاج إلى دقّة وتأمّل]، فقلت: أصلحك الله، ولِمَ تضيّق عليَّ ولم يأمرك أبوك بذلك؟! =

٢ ـ الجفر:

ورد في جملة من الروايات: أنّ الأئمّة عليهم السلام كان عندهم الجفر الأبيض والجفر الأحمر.

والجفر(١) كما جاء في الروايات: وعاءٌ من أديم، أي من جلد مدبوغ.

والجفر الأبيض: وعاءٌ يحتوي على كتب.

والجفر الأحمر: وعاءٌ يحتوي على سيف رسول اللّه صلى الله عليه وآله ودرعه ومغفره ونحو ذلك.

ففي رواية أبي بصير ـ وهي طويلة ـ: «قلت: وما الجفر؟ قال: وعاءٌ من أدم فيه علم النبيّين والوصيّين وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل»(١).

وفي رواية أبي العلاء، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: إنّ عندي الجفر الأبيض، قال: قلت: فأي شيءٍ فيه؟ قال: زبور داود، وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وصحف إبراهيم، والحلال والحرام، ومصحف فاطمة...

وعندي الجفر الأحمر، قال: وأيُّ شيءٍ في الجفر الأحمر؟

قال: السلاح، وذلك إنّما يفتح للدم، يفتحه صاحب السيف للقتل»(٢).

= فقال لي: ما أنت بناظر فيها إلّا على ما قلت لك.

فقلت: فداك لك، وكنت رجلاً عالماً بالفرائض والوصايا، بصيراً بها، حاسباً لها، ألبث الزمان أطلب شيئاً يلقى عليَّ من الفرائض والوصايا لا أعلمه فلا أقدر عليه، فلمّا أُلقي إليَّ طرف الصحيفة إذا كتاب غليظ يعرف أنّه من كتب الأوّلين...». الكافي ٧: ٩٤، كتاب المواريث، باب ميراث الولد مع الأبوين، الحديث ٣.

والرواية فيها جهات قابلة للتأمّل، ويظهر منها أنّ ما جرى بين زرارة والإمام عليه السلام كان إتيان استبصار زرارة على يدي الإمام أبي جعفر محمّد الباقر عليه السلام.

وهناك أشخاص آخرون شاهدوا تلك الصحيفة، منهم:

ـ محمّد بن مسلم: فقد روى عنه الكليني أنّه قال: «أقرأني أبو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض التي هي إملاء رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وخطّ عليّ عليه السلام بيده...». الكافي ٧: ٩٣، كتاب المواريث، باب ميراث الولد مع الأبوين، الحديث الأوّل.

ـ أبو بصير: فقد روي عنه أنّه قال: «كنت عنده [أي أبي جعفر عليه السلام] فدعا بالجامعة، فنظر فيها أبو جعفر عليه السلام فإذا فيها...». بصائر الدرجات: ١٤٥، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام عندهم الصحيفة الجامعة، الحديث ١٧.

(١) الجفر: من أولاد الشاء، أو الماعز إذا عظم واستكرش. =

= والجفير: جعبة من جلود لا خشب فيها...

انظر: القاموس المحيط، ولسان العرب: «جفر».

وفسّر في بعض الروايات بإهاب ماعز وإهاب كبش. انظر بصائر الدرجات: ١٥١ و ١٥٥ وغيرها، باب في أنّ الأئمّة عليهم السلام أُعطوا الجفر، الحديث ٢ و ١١ و ١٢ وغيرها.

(١) أُصول الكافي ١: ٢٣٩، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة، الحديث الأوّل.

(٢) أُصول الكافي ١: ٢٤٠، باب فيه ذكر الصحيفة =

وفي رواية عبدالملك: «...أنّهما لإهابان عليهما أصوافهما وأشعارهما مدحوسين كتباً في إحداهما، وفي الآخر سلاح رسول الله ﷺ»[١].

تنبيه (١):

الظاهر من أغلب الروايات الواردة في هذا المجال: أنّ الجفر إهاب بشكل وعاء فيه مجموعة كتب، لا أنّه كتب عليه شيء، وإن كانت بعض الروايات تدلّ على ذلك[٢].

ويؤيّد ما قلناه: المقارنة بين الجفر الأبيض المملوء كتباً، والجفر الأحمر الذي يحتوي على سلاح النبيّ ﷺ ودرعه ومغفره.

ولكن قال الشيخ البهائي ـ وهو الخبير بعلم الحديث والعلوم الغريبة، وله كتاب في الجفر[٣] ـ: «قد تظافرت الأخبار بأنّ النبيّ ﷺ أملى على أمير المؤمنين ﷺ كتابي الجفر والجامعة، وأنّ فيهما علم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ...»[١].

فإنّ الظاهر من كلامه: أنّ الجفر كتابٌ. ولكن الظاهر من الروايات المتقدّمة وغيرها أنّه ليس كتاباً، بل وعاءٌ فيه كتب[٢]. نعم، الجامعة كتاب مستقلّ، ولكنّ الذي فيه ـ كما قدّمنا ـ هو الحلال والحرام الذي هو مجال التشريع، وأمّا الإخبار عمّا سيحدث ـ وهو مجال التكوين ـ فإنّما كان في الجفر الذي احتوى على كتب من جملتها مصحف فاطمة ﷺ، والله العالم.

ومع ذلك فإنّ المشهور: أنّ الجفر كتاب.

قال الشريف الجرجاني في شرح المواقف ـ على ما نقله الشيخ البهائي عنه ـ عند الكلام عن تعلّق العلم الواحد بمعلومين: «إنّ الجفر والجامعة كتابان لعليٍّ كرّم الله وجهه، وقد ذكر فيهما على طريق علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم، وكان الأئمّة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما»[٣].

وقال ابن قتيبة في كتابه أدب الكاتب، ـ حسبما نقله عنه الدميري في حياة الحيوان ـ:

= والجفر ...، الحديث ٣.

(١) بصائر الدرجات: ١٥١، باب أنّ الأئمّة ﷺ أُعطوا الجفر والجامعة ...، الحديث ٢.

(٢) انظر المصدر المتقدّم لتجد الروايات الواردة في هذا المجال بأنواعها.

(٣) جاء في الذريعة عند تعداد الكتب المسمّاة بالجفر: «الجفر للشيخ البهائي محمّد بن الحسين العاملي، المتوفّى ١٠٣١، صرّح باسمه ونسبه في الخطبة، أوّله: الحمد لله الذي كشف علينا رموز الغرائب بفيضه ...». الذريعة ٥: ١٢٢.

---

(١) كتاب الأربعين (للشيخ البهائي): ٢٩٩، وانظر سفينة البحار: «جفر».

(٢) وقد تنبّه لذلك المجلسي فقال: «لعلّ الجلد وعاء الكتب، لا أنّها مكتوبة فيه». مرآة العقول ٣: ٥٩.

(٣) كتاب الأربعين (للشيخ البهائي): ٣٠٠، ونقل عبارته التهانوي في كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٢٧٤، مادة «جفر».

«وكتاب الجفر جلد جفر كتب فيه الإمام جعفر بن محمّد الصادق لآل البيت كلّ ما يحتاجون إلى علمه، وكلّ ما يكون إلى يوم القيامة. وإلى هذا الجفر أشار أبو العلاء المعرّي بقوله:

لقد عجبوا لأهل البيت لمّا
أتاهم علمهم في مسك[1] جفر
ومرآة المنجّم وهي صغرى
أرته كلّ عامرة وقفر»[2]

وقال ابن خلدون: «اعلم أنّ كتاب الجفر كان أصلهأنّ هارون بن سعيد العجلي، وهو رأس الزيدية كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق، وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم، ولبعض الأشخاص منهم على الخصوص، وقع ذلك لجعفر ونظائره على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لمثلهم من الأولياء...».

ثمّ شكّك في إسناد ما هو الموجود إلى الإمام الصادق عليه السلام، ثمّ قال: «ولو صحّ السند إلى جعفر الصادق لكان فيه نعم المستند على نفسه أو من رجال قومه، فهم أهل الكرامات، وقد صحّ عنه أنّه كان يحذّر بعض قرابته بوقائع تكون لهم، فتصحّ كما يقول»[3].

(١) المسك: هو الجلد.

(٢) حياة الحيوان (للدميري) ١: ١٩٠، عنوان «الجفرة»، نقلاً عن أدب الكاتب.

(٣) دائرة معارف القرن العشرين ٣: ١٢٥، مادة «جفر» نقلاً عن ابن خلدون.

تنبيه (٢):

يظهر من كلمات بعض من تعرّض للموضوع: أنّ الجفر المذكور هو علم برأسه، ومن العلوم الغريبة، فقد عرّفوه بأنّه: «علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقلّ بالدلالة، ويسمّى بعلم الحروف وبعلم التكسير أيضاً، وفائدته الاطّلاع على فهم الخطاب المحمّدي الذي لا يكون إلّا بمعرفة اللسان العربي»[1].

جاء في تتمّة كلام الشريف الجرجاني المتقدّم: «...وللمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيها إلى أهل البيت، ورأيت بالشام نظماً أُشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر، وسمعت أنّه مستخرج من ذينك الكتابين»[2].

وقد سبق أنّه قال عن الجفر والجامعة: إنّهما كتابان لعليّ عليه السلام ذكر فيهما الحوادث على طريق علم الحروف.

ولست قادراً فعلاً على نفي أو إثبات أن تكون الكتب الموجودة في الجفر ـ الوعاء ـ أو الكتابة التي كانت على الجفر ـ الجلد ـ مكتوبة بشكل رموز، بضرس قاطع، ولكنّي أكتفي بالقول بأنّ الظاهر أنّ الجامعة التي شاهدها زرارة وغيره لم تكن على شكل رموز، بل كانت على نحو الكتابة، وتمكّنوا من مطالعتها. واللّه العالم بحقائق الأُمور.

(١) كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٢٧٤، مادة «جفر».

(٢) كتاب الأربعين (للشيخ البهائي): ٣٠٠.

تنبيه (٣):

ربّما يدّعى انتقال العلم الموجود في الجامعة والجفر إلى غير الأئمّة ﷺ، وهناك كتب عديدة باسم «الجفر» أُلّفت من قِبل العلماء المختصّين في علم الحروف من الفريقين[١].

فإن كان المراد انتقال بعض الموارد الجزئيّة عن طريق إخبار الأئمّة ﷺ، فهذا صحيح وواقع، وله نماذج[٢].

وإن كان المراد أنّ الجفر والجامعة وقعا بيد بعض الأشخاص فاستنسخ منهما، فغير صحيح؛ لأنّ الأئمّة ﷺ لم يجيزوا ذلك لأحد، حتّى إنّ أولاد الأئمّة ﷺ لم تصل أيديهم إليهما فضلاً عن غيرهم، وإنّما كان ينظر فيهما خصوص الإمام بالفعل أو من كان يصير إماماً بعد ذلك، ويشهد لذلك حرمان بني الحسن ﷺ منهما[٣]، وهذا ما كان يدعوهم إلى إنكارهما، فقال الإمام الصادق ﷺ فيهم -بعد أن سأله عبدالله بن يعفور-: «أيعرف هذا بنو الحسن؟ فقال: إي والله كما يعرفون الليل أنّه ليل، والنهار أنّه نهار، ولكنّهم يحملهم الحسد وطلب الدنيا على الجحود والإنكار، ولو طلبوا الحقّ بالحقّ لكان خيراً لهم»[١].

ولنعم ما قيل: من أنّه «لا يقف في هذا الكتاب حقيقة إلّا المهدي المنتظر»[٢].

إذن ما جاء في الفصول المهمّة من: «أنّ كتاب الجفر الذي بالمغرب يتوارثه بنو عبدالمؤمن بن عليّ من كلامه»[٣]، وكذا ما جاء مثله في حياة الحيوان للدميري[٤]، يستدعي الانتباه.

---

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥: ١١٨ ـ ١٢٢، «جفر»، وكشف الظنون ١: ٥٩١، «علم الجفر».

(٢) انظر: أُصول الكافي ١: ٢٤٢، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر، الحديث ٧ و ٨، والكافي (الروضة) ٨: ٣٩٥، الحديث ٥٩٤، والفصول المهمّة (لابن الصبّاغ المالكي): ٢١٢، والإرشاد (للمفيد) ٢: ١٩٣، وغيرها.

(٣) ويشهد لذلك أيضاً ما تقدّم من كيفيّة أمر الإمام الباقر ولده الصادق ﷺ ليري زرارة جانباً من الجامعة. انظر الهامش ٢ من العمود الثاني من الصفحة ٥٩، وما روى نعيم القابوسي عن أبي الحسن موسى ﷺ أنّه قال: «إنّ ابني عليّاً أكبر ولدي، وأبرّهم عندي، وأحبّهم إليّ، وهو ينظر معي في الجفر، ولم ينظر فيه إلّا نبيٌّ = أو وصيّ نبي». أُصول الكافي ١: ٣١١ ـ ٣١٢، باب الإشارة والنصّ على أبي الحسن الرّضا ﷺ، الحديث ٢.

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٤٠، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر، الحديث ٣.

(٢) كشف الظنون ١: ٥٩١، «علم الجفر».

(٣) الفصول المهمّة (لابن الصبّاغ المالكي): ٢٢٠.

(٤) قال الدميري: «قيل: إنّ ابن تومرت المعروف بالمهدي ظفر بكتاب الجفر، فرأى فيه ما يكون على يد عبدالمؤمن صاحب المغرب وقصّته وحليته واسمه، فأقام ابن تومرت مدّة يتطلّبه حتّى وجده وصحبه. وكان يكرمه ويقدّمه على سائر أصحابه...» إلى أن قال: «وعبدالمؤمن هو الذي حمل الناس في المغرب حين تمّ له الأمر على مذهب مالك ﷺ في الفروع، وعلى مذهب أبي الحسن الأشعري ﷺ في الأُصول». حياة الحيوان (للدميري) ١: ١٩٠، عنوان «الجفرة».

٣ ـ مصحف فاطمة عليها السلام:

تردّد في الروايات عنوان مصحف فاطمة عليها السلام، وأنّه من جملة الكتب التي كانت في الجفر الأبيض، ويخبرون عنه بشأن ما يجري في المستقبل، فما هي حقيقة هذا المصحف؟

ورد في جملة من الروايات: «إنّ اللّه تعالى لمّا قبض نبيّه صلى الله عليه وآله دخل على فاطمة عليها السلام من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلّا اللّه عزّ وجلّ، فأرسل اللّه إليها ملكاً يسلّي غمّها ويحدّثها، فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي، فأعلمته بذلك، فجعل أمير المؤمنين عليه السلام يكتب كلّ ما سمع حتّى أثبت من ذلك مصحفاً»[١].

وورد في ذيل بعضها: «أما إنّه ليس فيه شيءٌ من الحلال والحرام، ولكن فيه علم ما يكون»[٢].

وورد في بعضها: أنّه كان يخبرها بما يكون بعدها في ذرّيّتها[٣].

وبناءً على ذلك يكون هذا المصحف نتيجة التحديث، أي تحديث الملائكة للسيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام وكتابة عليّ عليه السلام، ويظهر من الرواية المتقدّمة أنّ عليّاً عليه السلام كان يسمع كلام الملك أيضاً.

احتفاظ الأئمّة عليهم السلام بالكتب:

الكتب المتقدّمة كانت أنفس الأشياء عند الأئمّة عليهم السلام، يحتفظون بها أشدّ الاحتفاظ ويتوارثونها، يدفعها الإمام السابق إلى الإمام الذي يليه عند حضور موته، وهناك روايات كثيرة تبيّن كيفيّة هذا الانتقال من إمام إلى آخر[١]، وأنّه كان من علامات الإمامة، نكتفي بذكر رواية واحدة على سبيل المثال:

روي في الكافي عن أبي جعفر محمّد الباقر عليه السلام، قال: «لمّا حضر عليّ بن الحسين عليه السلام الوفاة، قبل ذلك، أخرج سفطاً أو صندوقاً عنده، فقال: يا محمّد، احمل هذا الصندوق، قال: فحمل بين أربعة، فلمّا توفّي جاء إخوته[٢] يدّعون [ما] في الصندوق، فقالوا: أعطنا نصيبنا [ممّا] في الصندوق، فقال: واللّه ما لكم فيه شيء، ولو كان لكم فيه شيء ما دفعه إليّ، وكان في الصندوق سلاح رسول اللّه صلى الله عليه وآله وكتبه»[٣].

---

(١) (٢) أُصول الكافي ١: ٢٤٠، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر... الحديث ٢.

(٣) انظر: المصدر المتقدّم: ٢٤١، الحديث ٥، والأحاديث المناسبة من الباب المتقدّم، وراجع بصائر الدرجات: ١٥٠ باب أنّ الأئمّة عليهم السلام أُعطوا الجفر والجامعة مصحف فاطمة عليها السلام، الأحاديث المناسبة.

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٢٩٢ ـ ٣٢٩، أبواب الإشارة والنصّ على كلّ إمام، وبصائر الدرجات: ١٦٢، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام صارت إليهم كتب رسول اللّه صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام.

(٢) أي إخوة الإمام الباقر عليه السلام.

(٣) أُصول الكافي ١: ٣٠٥، باب الإشارة والنصّ على أبي جعفر عليه السلام، الحديث الأوّل.

مراتب الأئمّة عليهم السلام في العلم:

يستفاد من جملة من الروايات: أنّ الأئمّة عليهم السلام في رتبة واحدة من العلم إلّا أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّه ورسول الله صلى الله عليه وآله لهما فضلهما، فمن ذلك:

ـ ما رواه بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ: «...وعليٌّ أوّلنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبيّ صلى الله عليه وآله»[1].

ـ وما رواه الحارث بن مغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: ...نحن في الأمر والفهم والحلال والحرام نجري مجرىً واحداً، فأمّا رسول الله صلى الله عليه وآله وعليٌّ عليه السلام فلهما فضلهما»[2].

ـ وما رواه إسحاق بن محمّد النخعي عن أبي محمّد العسكري ـ في حديث ـ أنّه قال: «...وأوّلنا وآخرنا في العلم سواء، ولرسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام فضلهما»[3].

لكن قال الكراجكي في رسالة: «البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان»: «...ويعتقد أنّ أفضل الأئمّة عليهم السلام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب... ـ إلى أن قال: ـ وأنّ أفضل الأئمّة بعد أمير المؤمنين ولده الحسن، ثمّ الحسين، وأفضل الباقين بعد الحسين إمامُ الزمان المهدي (صلوات الله عليه)، ثمّ بقيّة الأئمّة بعده، على ما جاء به الأثر، وثبت في النظر»[1].

وأسند المجلسي هذا الفهم إلى الروايات، فقال معلّقاً على الرواية الثانية: «ويدلّ[2] على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أفضل من سائر الأئمّة، ويدلّ بعض الأخبار على فضل الحسنين عليهما السلام على سائر الأئمّة عليهم السلام، ويفهم من بعضها فضل القائم على الثمانية الباقية»[3]، ثمّ نقل كلام الكراجكي المتقدّم. والله العالم بحقائق الأُمور.

أحكام أهل البيت عليهم السلام:

هناك أحكام تترتّب على عنوان: «أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله»، ولكنّ بعضها يترتّب على المعنى الخاصّ وهم أصحاب الكساء وسائر الأئمّة عليهم السلام، والبعض الآخر على المعنى العامّ، وهو الشامل لمن تقدّم وسائر بني هاشم. وسوف نذكر أحكام أهل البيت بالمعنى الخاصّ، ومن خلالها نبيّن أحكام أهل البيت بالمعنى العامّ أيضاً، إن شاء الله تعالى.

وأمّا الأحكام المترتّبة عليهم فهي:

أوّلاً ـ وجوب مودّتهم:

لا إشكال في وجوب مودّة أهل البيت عليهم السلام، وتدلّ عليه جملة وافرة من النصوص كتاباً

---

(١) أُصول الكافي ١: ٢٢٩، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه [كما أُنزل] إلّا الأئمّة عليهم السلام، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٧٥، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام في العلم و... سواء، الحديث ٣.

(٣) الكافي ٧: ٨٥، باب علّة كيف صار للذكر سهمان وللأُنثى سهم، الحديث ٢.

(١) كنز الفوائد ١: ٢٤٦.

(٢) أي الحديث.

(٣) مرآة العقول ٣: ١٧٨.

وسنّة، منها:

قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ﴾[١].

فإنّ الرسول ﷺ لم يطالب أجراً على رسالته، واكتفى بطلب مودّة ذوي القربى.

والمراد من ذوي القربى هم أصحاب الكساء، فقد روى ابن حجر -في الصواعق- عن أحمد والطبراني وابن أبي حاتم والحاكم، عن ابن عبّاس: «أنّ هذه الآية لمّا نزلت قالوا: يا رسول الله، من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ قال: عليٌّ وفاطمة وابناهما»[٢].

وروى -أي ابن حجر- أيضاً عن البزّار والطبراني، عن الحسن عليه السلام -وقال: إنّ بعض طرقه حسان-: أنّه خطب خطبة جاء فيها:

«أنا من أهل البيت الذين افترض الله عزّ وجلّ مودّتهم وموالاتهم، فقال فيما أنزل على محمّد صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: ﴿ قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْناً ﴾، واقتراف الحسنة مودّتنا أهل البيت»[٣].

وقال أيضاً: «وأخرج الطبراني عن زين العابدين: أنّه لمّا جيء به أسيراً عقب مقتل الحسين (رضي الله عنهما) وأُقيم على درج دمشق

(١) الشورى: ٢٣.

(٢) الصواعق المحرقة: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٧٠.

قال بعض جفاة أهل الشام[١]: الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم وقطع قرن الفتنة، فقال له: ما قرأت: ﴿ قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ﴾؟ قال: وأنتم هم؟ قال: نعم»[٢].

وقال الزمخشري -عند تفسير آية المودّة-: «وروي: "أنّها لمّا نزلت، قيل: يا رسول الله، من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ قال: عليٌّ وفاطمة وابناهما".

ويدلّ عليه ما روي عن عليٍّ عليه السلام: شكوت إلى رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم حسد الناس لي فقال: أما ترضى أن تكون رابع أربعة، أوّل من يدخل الجنّة: أنا وأنت والحسن والحسين وأزواجنا عن أيماننا ...».

إلى أن قال: «وقال رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: من مات على حبّ آل محمّد مات شهيداً، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد مات مغفوراً له، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد مات

(١) لم يكن هذا المسكين من الجفاة وإنّما كان من الذين ضلّلتهم دعايات السلطة الأُموية التي أضفى عليها ابن حجر وأمثاله الشرعيّة والقانونيّة في الصواعق المحرقة: ٢٠٨ ـ ٢٢٦؛ ولذلك تاب هذا الشيخ بعد أن عرف أنّ هؤلاء من أهل البيت عليهم السلام. انظر: مقتل الحسين عليه السلام (للخوارزمي) ٢: ٦١، واللهوف: ١٠٠.

(٢) الصواعق المحرقة: ١٧٠، وانظر الدرّ المنثور ٦: ٧، ذيل الآية ٢٣ من سورة الشورى.

تائباً، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد مات مؤمناً مستكمل الإيمان، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد بشّره ملك الموت بالجنّة ثمّ منكر ونكير، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد يزفّ إلى الجنّة كما تزفّ العروس إلى بيت زوجها، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد فُتح له في قبره بابان إلى الجنّة، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا ومن مات على حبّ آل محمّد مات على السنّة والجماعة، ألا ومن مات على بغض آل محمّد مات كافراً، ألا ومن مات على بغض آل محمّد لم يشمّ رائحة الجنة»[١].

قال الرازي ـ بعد نقل ذلك ـ: «وأنا أقول: آل محمّد صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم هم الذين يؤول أمرهم إليه، فكلّ من كان أمرهم إليه أشدّ وأكمل كانوا هم الآل، ولا شكّ أنّ فاطمة وعليّاً والحسن والحسين كان التعلّق بينهم وبين رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم أشدّ التعلّقات، وهذا كالمعلوم بالنقل المتواتر، فوجب أن يكونوا هم الآل».

وقال أيضاً: «...فثبت أنّ هؤلاء الأربعة أقارب النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، وإذا ثبت هذا وجب أن يكونوا مخصوصين بمزيد التعظيم، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل ـ قوله تعالى: ﴿ إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ﴾، ووجه الاستدلال به ما سبق.

(١) تفسير الكشّاف ٣: ٤٦٧، ذيل الآية ٢٣ من سورة الشورى.

الثاني ـ لا شكّ أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم كان يحب فاطمة، قال صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: "فاطمة بضعة منّي، يؤذيني ما يؤذيها"، ويحبّ عليّاً والحسن والحسين، وإذا ثبت ذلك وجب على كلّ الأُمّة مثله؛ لقوله تعالى: ﴿ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[١]، ولقوله: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾[٢]، ولقوله: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾[٣]، ولقوله سبحانه: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[٤].

الثالث ـ أنّ الدعاء للآل منصب عظيم؛ ولذلك جعل هذا الدعاء خاتمة التشهّد في الصلاة، وهو قوله: "اللهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد، وارحم محمّداً وآل محمّد"، وهذا التعظيم لم يوجد في حقّ غير الآل، فكلّ ذلك يدلّ على أنّ حب آل محمّد واجب.

وقال الشافعي:

يا راكباً قف بالمحصّب من منىً
واهتف بساكن خيفها والناهضِ
سحراً إذا فاض الجميع إلى منىً
فيضاً كما نظم الفرات الفائضِ
إن كان رفضاً حبّ آل محمّد
فليشهد الثقلان أنّي رافضي»[٥]

(١) الأعراف: ١٥٨.
(٢) النور: ٦٣.
(٣) آل عمران: ٣١.
(٤) الأحزاب: ٢١.
(٥) التفسير الكبير ٢٧: ١٦٦.

وممّا نسب إلى الشافعي أيضاً قوله:

يا أهل بيت رسول اللّه حبّكم
فرض من اللّه في القرآن أنزله[١]

وإليه نسب أيضاً:

آل النبيّ ذريعتي وهمُ إليه وسيلتي
أرجو بهم أُعطى غداً بيدي اليمين صحيفتي[٢]

وروى الطبرسي عن زاذان، عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «فينا في آل حم آية لا يحفظ مودّتنا إلّا كلّ مؤمن، ثمّ قرأ هذه الآية[٣]، وإلى هذا أشار الكميت في قوله:

وجدنا لكم في آل حم آية
تأوّلها منّا تقيٌّ ومعرب»[٤]

ولابن العربي كما قيل:

رأيت ولائي آل طه فريضة
على رغم أهل البعد يورثني القربا
فما طلب المبعوث أجراً على الهدى
بتبليغه إلّا المودّة في القربى[٥]

وهناك قصائد لفطاحل الشعراء والأدباء في هذا المعنى ذكرها العلّامة الأميني في موسوعته القيّمة «الغدير»[٦].

كما أنّ الروايات الواردة عن طريق أهل البيت في تفسير آية المودّة بمودّة أهل البيت كثيرة جدّاً[١].

والنصوص الدالّة على لزوم محبّة أهل البيت عليهم السلام لم تنحصر بالآية وما ورد بشأنها من النصوص، بل هناك نصوص كثيرة تدلّ على ذلك، منها:

ـ ما رواه ابن المغازلي ـ كما في غاية المرام ـ بإسناده إلى ابن عبّاس، قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتّى يُسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن جسده فيما أبلاه، وعن ماله فيما أنفقه ومن أين اكتسبه، وعن حبّنا أهل البيت»[٢].

ـ ونقل الشيخ الطوسي في أماليه بإسناده عن محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: لا تزلّ قدم عبد مؤمن يوم القيامة من بين يدي اللّه عزّ وجلّ حتّى يُسأل عن أربع خصال: عمرك فيما أفنيته، وجسدك فيما أبليته، ومالك من أين اكتسبته وأين وضعته، وعن حبّنا أهل البيت، فقال رجل من القوم: وما علامة حبّكم يا رسول اللّه؟ فقال: محبّة هذا، ووضع يده على رأس

(١) الصواعق المحرقة: ١٧٥.
(٢) الصواعق المحرقة: ١٨٠.
(٣) أي آية المودّة.
(٤) مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٢٩.
(٥) الصواعق المحرقة: ١٧٠.
(٦) انظر على سبيل المثال: الغدير ٢ و ٣ و ٤ وغيرها، =

= وأهل البيت عليهم السلام (للأُستاذ السبحاني): ٥٧ ـ ٧٣.
(١) انظر: البحار ٢٣: ٢٢٨، باب أنّ مودّتهم أجر الرسالة، وغاية المرام ٣: ٢٣٥.
(٢) غاية المرام ٣: ٩٢، نقلاً عن المناقب (لابن المغازلي) ٩٣: ١٥٧.

عليّ بن أبي طالب»[١].

وفي رواية أُخرى: أنّ السائل كان عمر بن الخطّاب[٢].

ثانياً ـ حرمة بغضهم:

تواترت الأخبار من الفريقين بحرمة بغض أهل البيت عليهم السلام ونصب العداء لهم.

قال ابن حجر: «صحّ أنّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم قال: والذي نفسي بيده، لا يبغضنا أهل البيت أحد إلّا أدخله اللّه النار»[٣].

وأخرج الترمذي ـ وصحّحه ـ عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «لقد عهد إليَّ النبيّ الأُمّي صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: أنّه لا يحبّك إلّا مؤمن، ولا يبغضك إلّا منافق»[٤].

وأخرج عن أبي سعيد الخدري: «إنّا كنّا لنعرف المنافقين ـ نحن معاشر الأنصار ـ ببغضهم عليّ بن أبي طالب»[٥].

(١) غاية المرام ٣: ٩٤، نقلاً عن أمالي الطوسي: ١٢٤، المجلس ٥، الحديث ٦.

(٢) غاية المرام ٣: ٩٣.

(٣) الصواعق المحرقة: ١٧٤.

(٤) سنن الترمذي ٥: ٦٤٣، كتاب المناقب، باب مناقب عليّ بن أبي طالب، الحديث ٣٧٣٦، وانظر سنن النسائي ٨: ١١٦ و ١١٧، كتاب الإيمان، علامة الإيمان، وعلامة المنافق.

(٥) سنن الترمذي ٥: ٦٣٥، الحديث ٣٧١٧.

وأخرج عن أُمّ سلمة: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم يقول: لا يحبّ عليّاً منافق، ولا يبغضه مؤمن»[١].

وصحّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله قوله: «فاطمة بضعة منّي، فمن أغضبها أغضبني»[٢].

قال ابن حجر ـ بعد ذكر جملة من الأحاديث في أهل البيت عليهم السلام ـ: «..وعلم من الأحاديث السابقة وجوب محبّة أهل البيت وتحريم بغضهم التحريم الغليظ، وبلزوم محبّتهم. صرّح البيهقي والبغوي وغيره أنّها من فرائض الدين، بل نصّ عليه الشافعي فيما حكي عنه من قوله:

يا أهل بيت رسول اللّه حبّكم
فرض من اللّه في القرآن أنزله»

إلى أن قال ـ أي ابن حجر ـ: «وأخرج أبو سعيد في شرف النبوّة وابن المثنّى أنّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم قال: "يا فاطمة، إنّ اللّه يغضب لغضبك، ويرضى لرضاك"، فمن آذى أحداً من ولدها فقد تعرّض لهذا الخطر العظيم؛ لأنّه أغضبها،

(١) سنن الترمذي ٥: ٦٣٥، الحديث ٣٧١٧.

(٢) حديث مسلّم أخرجه جماعة كثيرة من أصحاب الصحاح والمسانيد.

انظر مثلاً: صحيح البخاري ٢: ٣٠٢، باب مناقب قرابة رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، وصحيح مسلم ٤: ١٩٠٣، باب فضائل فاطمة [عليها السلام]، الحديث ٢٤٤٩، وفضائل الصحابة: ٧٨.

ومن أحبّهم فقد تعرّض لرضاها...»[(١)].

ثالثاً ـ عقوبة سبّهم، وحكم النصب لهم:

لا إشكال في حرمة سبّ النبيّ ﷺ وفاطمة الزهراء عليها السلام والأئمّة عليهم السلام ونصب العداء لهم، كما سبق، وهذا من مسلّمات فقه الإماميّة.

وأمّا عقوبة السابّ، فهي عندنا القتل بلا إشكال أيضاً.

ولكن هل ذلك من باب حصول الارتداد بالسبّ؟

أو هو عقوبة مستقلّة لا ربط لها بالارتداد؟

لهم فيه كلام[(٢)].

وعلى فرض كونه من باب الارتداد، فتترتّب عليه آثاره سوى القتل.

راجع: ارتداد.

وأمّا المذاهب الأُخرى، فإنّها ترى أنّ سبّ النبيّ ﷺ موجب للارتداد، وتترتّب عليه أحكامه عندئذٍ[(٣)].

وأمّا سائر أهل بيته، فقد جاء في الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة: «أجمع فقهاء المذاهب على أنّ من شتم أحداً من آله صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، مثل مشاتمة الناس، فإنّه يضرب ضرباً شديداً، وينكّل به، ولا يصير كافراً بالشتم»[(١)].

وأمّا حكم النصب لهم من حيث الطهارة، فقد صرّح فقهاؤنا، بأنّ الناصب لأهل البيت عليهم السلام نجسٌ[(٢)]، وسوف يأتي تفصيله موضوعاً وحكماً في عنوان «ناصبي» إن شاء اللّه تعالى.

تنبيه:

كلّ ما ذكرناه من الأحكام المتقدّمة إنّما هو بالنسبة إلى أهل البيت بالمعنى الأخصّ، وهم أصحاب الكساء مع سائر الأئمّة عليهم السلام.

وأمّا سائر بني هاشم، فاحترامهم وحبّهم لرسول اللّه ﷺ من السنّة الأكيدة بلا إشكال، ويحرم سبّهم إذا كان فيه إهانة لرسول اللّه ﷺ، أو أحد الأئمّة، أو أُمّهم فاطمة الزهراء عليها السلام.

هذا مع غضّ النظر عن حرمة سبّ المؤمن في حدّ ذاته.

راجع: إكرام، إهانة.

---

(١) الصواعق المحرقة: ١٧٥.

(٢) انظر: المسالك ١٤: ٤٥٢ ـ ٤٥٣، والجواهر ٢١: ٣٤٤ ـ ٣٤٦، و ٤١: ٤٣٢ ـ ٤٤٠، ومباني تكملة المنهاج ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣) انظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٢٤: ١٣٦ عنوان «سبّ / حكم من سبّ النبيّ ﷺ».

(١) الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ١: ١٠٧، عنوان «آل / حكم سبّ آل البيت».

(٢) انظر: الجواهر ٦: ٦٣، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٥: ١٤٣، والمستمسك ١: ٣٨٧، والتنقيح (الطهارة) ٢: ٧٥. ويرى السيّد الصدر طهارة الناصبي، انظر الفتاوى الواضحة ١: ٣١٩، الفقرة ٣٨.

رابعاً ـ حرمة الغلوّ فيهم :

لا إشكال في حرمة الغلوّ في أهل البيت عليهم السلام بأن يقال بأُلوهيّتهم أو بحلول الإله فيهم ـ والعياذ باللّه ـ أو بنبوّتهم، أو بكونهم خالقين، أو بـأنّ لهـم قـدرة التصرّف في الكائنات باستقلالهم ومن دون قـدرة اللّه وإذنه، تعالى اللّه وتعالوا عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقد حذّر الأئمّة عليهم السلام بشدّة من ذلك، وكفّروا من قال به، وحذّروا الشيعة من التقرّب إليهم، وله نماذج كثيرة أشرنا إلى جملة منها في ما تقدّم[١].

وصرّح الفـقهاء بـنجاسة الغـلاة إجمـالاً؛ لكفرهم[٢].

نعم، لبعضهم كلام في بعض أقسام الغلوّ ـ مثل الاعتقاد بكونهم قادرين على التصرّف بالاستقلال ـ هل هو موجب للكفر مستقلاًّ، أي أنّه سبب مستقلّ للكفر، أو يدخل في قاعدة: «أنّ إنكار الضروري من الدين موجب للكفر والارتداد»؟ فقد يقال على الثاني بكون إنكـار الضروري مـوجب للارتـداد مطلقاً، أو إذا استلزم منه تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله.

وقـد تـقدّم بـعض الكـلام فـيه في عـنوان «ارتداد»، وسـوف يـأتي مـا يـناسبه في عـنوان «غلوّ» إن شاء اللّه تعالى[٣].

تنبيه :

إنّ حرمة الغلوّ لا تخـتصّ بشـخص مـعيّن؛ فلذلك يحرم الغلوّ في كلّ إنسان وإن لم يكن هاشميّاً.

خامساً ـ ثبوت إمامتهم وولايتهم :

إنّ مقام الإمامة الذي كان لرسول اللّـه صلى الله عليه وآله ثابت للأئمّة عليهم السلام من بعده.

كما أنّ الولاية العامّة التي كانت له صلى الله عليه وآله ثابتة لهم عليهم السلام أيضاً، فلهم التصرّف فـيما كـان النـبيّ صلى الله عليه وآله يتصرّف فيه.

ويجب الاعتقاد بذلك كلّه؛ لأنّه من أركـان الإيمان، بل تتوقّف عليه صحّة كثير من الأعمال.

روى الكـليني بسـند صـحيح عـن زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «بُني الإسلام على خمسة أشـياء: عـلى الصـلاة، والزكـاة، والحـجّ، والصوم، والولاية.

قـال زرارة: فـقلت: وأيُّ شيءٍ مـن ذلك أفضل؟ فقال: الولايـة أفـضل؛ لأنّهـا مـفتاحهنّ، والوالي هو الدليل عليهنّ. قلت: ثمّ الذي يلي ذلك في الفضل؟ فقال: الصلاة ...».

ثمّ ذكـر بـعد الصـلاة الزكـاة، ثمّ الحـجّ، ثمّ الصيام، كلّ ذلك بتفصيل.

ثمّ قال: «ذروة الأمر وسـنامه، ومـفتاحه، وباب الأشياء، ورضا الرحمن: الطاعة للإمام بـعد معرفته، إنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ

---

(١) انظر الجزء ٥ من الموسوعة / ملحق تراجم الأئمّة عليهم السلام.

(٢) انظر: الجواهر ٦: ٥١، والطهارة (للشيخ الأنصاري): ٣٧١ و٥: ٩٩ و ١٤٩، والمستمسك ١: ٣٨٦، والتنقيح (الطهارة) ٢: ٧٣.

(٣) انظر المصادر المتقدّمة، والموسوعة الفقهيّة الميسّرة = ٢: ١٥، عنوان ارتداد / ما يتحقّق به الارتداد.

فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً ﴾[١].

أما لو أنّ رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ اللّه فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على اللّه جلّ وعزّ حقٌّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان، ثمّ قال: أُولئك المحسن منهم يدخله اللّه الجنّة بفضل رحمته»[٢].

والأحاديث بهذا المعنى كثيرة.

والولاية المقصودة هنا ليست بمعنى المحبّة، كما أنّ الإمامة ليست الإمامة المعنوية فحسب، وإن كانتا ثابتتين بأعلى درجاتها، بل المقصود ولاية التصرّف وإمامة القيادة.

وقد صرّح الفقهاء والمتكلّمون منّا بوجوب الاعتقاد بإمامتهم جميعاً وولايتهم عقلاً ونقلاً.

قال الشيخ الصدوق: «يجب أن يعتقد أنّ الإمامة حقّ كما اعتقدنا أنّ النبوّة حقّ، ويعتقد أنّ اللّه عزّ وجلّ الذي جعل النبيّ نبيّاً هو الذي جعل الإمام إماماً، وأنّ نصب الإمام وإقامته واختياره إلى اللّه عزّ وجلّ، وأنّ فضله منه...

ويعتقد أنّ اللّه عزّ وجلّ لا يقبل من عاملٍ عمله إلّا بالإقرار بأنبيائه ورسله وكتبه جملة، وبالإقرار بنبيّنا محمّد ﷺ والأئمّة صلوات اللّه عليهم تفصيلاً، وأنّه واجب علينا أن نعرف النبيّ ﷺ

(١) النساء: ٨٠.

(٢) أُصول الكافي ٢: ١٨ ـ ١٩، باب دعائم الإسلام، الحديث ٥.

والأئمّة بعده صلوات اللّه عليهم بأسمائهم وأعيانهم...

ويجب أن يعتقد أنّهم أُولو الأمر الذين أمر اللّه بطاعتهم...»[١].

وقال الشيخ المفيد: «ويجب على كلّ مكلّف أن يعرف إمام زمانه، ويعتقد إمامته، وفرض طاعته، وأنّه أفضل أهل عصره وسيّد قومه، وأنّهم في العصمة والكمال كالأنبياء ﷺ، ويعتقد أنّ كلّ رسول للّه تعالى فهو نبيٌّ إمام[٢]، وليس كلّ إمام نبيّاً ولا رسولاً، وأنّ الأئمّة بعد رسول اللّه ﷺ حجج اللّه تعالى وأولياؤه، وخاصّة أصفياء اللّه، أوّلهم وسيّدهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب...»، ثمّ عدّ الأئمّة، ثمّ قال:

«لا إمامة لأحد بعد النبيّ ﷺ غيرهم... وأنّ بمعرفتهم وولايتهم تقبل الأعمال، وبعداوتهم والجهل بهم يستحقّ النار»[٣].

(١) الهداية: ٦ ـ ٧، الباب ٣ و ٤.

(٢) الذي ثبت: أنّ مقام الإمامة إنّما ثبت لبعض الأنبياء والمرسلين، وهم أصحاب الشرائع الذين كانت نبوّتهم عامّة لجميع البشر، وهم أُولو العزم من الرسل. وأمّا الذين كانت وظيفتهم مقتصرة على التبليغ والإرشاد فلم يكن لهم مقام الإمامة؛ ولذلك منحت الإمامة لإبراهيم في أواخر عمره. انظر الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٧٥، و ٢: ١٤١.

ولعلّه كان مقصوده فعلاً نفي الملازمة من الطرف الثاني، وهو أنّه لا يلزم أن يكون كلّ إمام نبيّاً، وهو حقٌّ لا إشكال فيه.

(٣) المقنعة: ٣٢.

وتمام الكلام في كيفيّة ولايتهم وحدودها موكول إلى عنوان «ولاية».

تنبيه:

الأحكام المذكورة تختصّ بالأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، فلا تشمل غيرهم ممّن يشملهم عنوان «أهل البيت» بمعناه العامّ.

سادساً ـ وجوب طاعتهم وحرمة مخالفتهم:

لا إشكال في وجوب إطاعة الأئمّة وأُولي الأمر من أهل البيت عليهم السلام، كما تجب إطاعة الرسول صلى الله عليه وآله، وكذا لا إشكال في حرمة مخالفتهم، كما تحرم مخالفته؛ لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[2].

وقد قدّمنا الكلام عن وجوب إطاعتهم وحدودها في عنوان «إطاعة» فلا نعيده.

سابعاً ـ حجيّة أقوالهم عليهم السلام:

لا إشكال في حجيّة أقوال أهل البيت عليهم السلام بمعناه الأخصّ؛ بناءً على عصمتهم وإمامتهم؛ لعدم إمكان الفصل عقلاً وشرعاً بين عصمة شخص وحجيّة أقواله، بأن يقال بعصمته ولا يقال بحجيّة أقواله، وكذا لا يمكن الفصل بين إمامته وحجيّة أقواله، فمتى قيل بإمامته ـ على التفسير الإمامي ـ لابدّ من أن يقال بحجيّة أقواله.

نعم بناءً على تفسير غير الإماميّة للإمامة، فيأتي دور الكلام عن حجيّة أقوال الأئمّة.

وتكفينا هنا الإشارة إلى بعض ما استدلّوا به على حجيّة أقوال الأئمّة عليهم السلام من الكتاب والسنّة:

أمّا من الكتاب، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[1].

فإنّ الآية دلّت ـ كما تقدّم[2] ـ على عصمة أهل البيت عليهم السلام وطهارتهم، وذلك يدلّ على كونهم صادقين في أقوالهم وأفعالهم غير كاذبين، وإلّا فإنّ الكذب ينافي العصمة.

وأمّا من السنّة، فقوله صلى الله عليه وآله: «إنّي مخلّف فيكم الثقلين: كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً».

وقد تقدّم[3] الكلام «أيضاً» عن الحديث من حيث السند والدلالة بصورة تفصيليّة، وهو يدلّ بكلّ صراحة على حجيّة أقوال أهل البيت عليهم السلام، فإنّ الأمر بالتمسّك بهم وبالكتاب، وكونهم عِدلاً له، وعدم افتراقهم عنه إلى يوم القيامة، لا يعقل مع

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) النور: ٦٣.

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) تقدّم في الصفحة ٣٨ ـ ٤٢.

(٣) تقدّم في الصفحة ٤٣ ـ ٤٩.

فرض عدم حجيّة أقوالهم.

وبناءً على حجيّة أقوالهم يكون إجماعهم حجّة أيضاً بلا إشكال.

ثامناً ـ وجوب قرنهم مع النبيّ ﷺ في الصلاة عليه:

أمر اللّه تعالى بالصلاة على النبيّ ﷺ بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[1].

ولم يبيّن تعالى كيفيّة الصلاة. نعم، هناك روايات كثيرة وردت من الفريقين تبيّن ذلك، نشير إلى بعضها فيما يلي:

ـ روى في الوسائل عن السيّد المرتضى ـ في المحكم والمتشابه ـ عن تفسير النعماني بإسناده، عن عليّ عليه السلام، عن رسول اللّه ﷺ، قال: «لا تصلّوا عليّ صلاة مبتورة، بل صِلوا إليَّ أهل بيتي ولا تقطعوهم، فإنّ كلّ نسب وسبب يوم القيامة منقطع إلّا [سببي و] نسبي»[2].

ـ وروى عن الصدوق بإسناده، عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، عن آبائه، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: من أراد التوسّل إليَّ وأن تكون له عندي يدٌ أشفع له بها يوم القيامة، فليصلّ على أهل بيتي ويدخل السرور عليهم»[3].

(١) الأحزاب: ٥٦.

(٢) الوسائل ٧: ٢٠٧، الباب ٤٢ من أبواب الذّكر، الحديث ١٧.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٠٣، الحديث ٥.

ـ وروى عنه أيضاً، عن أبان، عن أبي جعفر عليه السلام، عن آبائه، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: من صلّى عليَّ ولم يصلّ على آلي لم يجد ريح الجنّة، وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة خمسمئة عام»[1].

ـ وروى البخاري عن عبدالرحمن بن أبي ليلى، قال: «لقيني كعب بن عجرة، فقال: ألا أُهدي لك هديّة سمعتها من النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم؟ فقلت: بلى فاهدها لي. فقال: سألنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم فقلنا: يا رسول اللّه، كيف الصلاة عليكم أهل البيت، فإنّ اللّه قد علّمنا كيف نسلّم؟ قال: قولوا: اللهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد، كما صلّيت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد. اللهمّ بارك على محمّد وعلى آل محمّد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد»[2].

ـ وروى مسلم بإسناده، عن ابن مسعود الأنصاري، قال: «أتانا رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: أمرنا اللّه تعالى أن نصلّي عليك

(١) الوسائل ٧: ٢٠٣، الباب ٤٢ من أبواب الذّكر، الحديث ٧.

(٢) صحيح البخاري ٢: ٢٣٩، كتاب بدء الخلق، باب يزفّون...، الحديث ٩. ورواه في ٣: ١٧٨، ذيل الآية ٥٦ من سورة الأحزاب، ورواه مسلم في صحيحه ١: ٣٠٥، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبيّ ﷺ بعد التشهّد، الحديث ٦٦، تسلسل ٤٠٦.

يا رسول الله، فكيف نصلّي عليك؟

قال: فسكت رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم حتّى تمنّينا أنّه لم يسأله، ثمّ قال رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: قولوا: اللهمّ صلِّ على محمّد وعلى آل محمّد كما صلّيت على آل إبراهيم، وبارك على محمّد وعلى آل محمّد كما باركت على آل إبراهيم في العالمين، إنّك حميد مجيد...»[١].

وروى ابن حجر عن رسول الله ﷺ قوله: «لا تصلّوا عليَّ الصلاة البتراء، فقالوا: وما الصلاة البتراء؟ قال: تقولون: اللهمّ صلِّ على محمّد وتمسكون، بل قولوا: اللهمّ صلِّ على محمّد وعلى آل محمّد»[٢].

إذن لابدّ من إلحاق أهل البيت عليهم السلام بالنبيّ ﷺ في الصلاة عليه، فإن كانت الصلاة عليه واجبة كانت الصلاة عليهم واجبة أيضاً.

وقد تكلّم الفقهاء عن ذلك عند الكلام عن وجوب الصلاة على النبيّ وآله في التشهّد، وقد تسالموا على وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ في الصلاة إجمالاً، وجعلوا موضعه ـ على المشهور ـ في التشهّد، ثمّ صرّحوا بوجوب إلحاق الآل بالنبيّ في الصلاة عليه.

قال السيّد الحكيم ـ بعد إتمام الحديث عن وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ ـ: «الظاهر: التسالم على وجوب ضمّ الصلاة على الآل عليهم السلام إلى الصلاة عليه ﷺ، وفي التذكرة: الإجماع عليه، كما تقتضيه النصوص الكثيرة المروية من طرق الخاصّة والعامّة ...» إلى أن قال:

«...وكأنّ من هذه النصوص يفهم أنّ الصلاة على النبيّ ﷺ مهما كانت موضوعاً لحكم[١]، فالمراد بها الصلاة عليه وعلى آله، عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام»[٢].

وأمّا سائر المذاهب، فقد جاء في الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة: «...فأحد رأيين عند الشافعيّة والحنابلة أنّ الصلاة على الآل في الصلاة واجبة، تبعاً للصلاة صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، مستدلّين بما روي من حديث كعب بن عجرة...

والرواية الأُخرى في المذهبين أنّها سنّة، وهو قول الحنفيّة، وأحد قولين للمالكيّة، والرأي الآخر عند المالكيّة: أنّ الصلاة على النبي صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، والآل تبعاً، فضيلة»[٣].

---

(١) صحيح مسلم ١: ٣٠٥، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم بعد التشهّد، الحديث ٤٠٥.

(٢) الصواعق المحرقة: ١٤٦.

أقول: يتعجّب الإنسان حين يرى عالماً ينقل الرواية عن النبيّ ﷺ في كيفيّة الصلاة عليه، وفي نفس الوقت يخالفه ويدّعي أنّه يتبع سنّته؟!

---

(١) سواء كان الحكم وجوبيّاً أو ندبيّاً.

(٢) المستمسك ٦: ٤٤١.

(٣) الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ١: ١٠٦، عنوان: «آل البيت / الصلاة على آل النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم».

تاسعاً ـ حرمة أكلهم من الزكاة :

أجمع علماء الإسلام على تحريم الصدقة الواجبة على بني هاشم[(١)]؛ للنصوص المستفيضة، التي منها:

ـ ما روي عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنّهما قالا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الصدقة أوساخ أيدي الناس، وإنّ الله قد حرّم عليّ منها ومن غيرها ما قد حرّمه، وإنّ الصدقة لا تحلّ لبني عبدالمطّلب...»[(٢)].

ـ وما روي عن أبي عبدالله، قال: «إنّ أُناساً من بني هاشم أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشي وقالوا: يكون لنا هذا السهم الذي جعل الله عزّ وجلّ للعاملين عليها، فنحن أولى به، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا بني عبدالمطّلب، إنّ الصدقة لا تحلّ لي ولا لكم...»[(٣)].

ـ وروي أنّ الحسن بن عليّ عليه السلام أخذ تمرة من تمر الصدقة فوضعها في فيه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كخ كخ، ارم بها، أما علمت أنّا لا نأكل الصدقة؟!»[(١)].

والصدقة المحرّمة، إنّما هي صدقة غير الهاشمي الواجبة ـ أي زكاة المال والفطرة ـ على الهاشمي، وأمّا صدقة الهاشمي على الهاشمي فجائزة ولو كانت واجبة.

والمعروف عندنا عدم تحريم الصدقات المندوبة، والمنذورة، وغلّة الأوقاف، والكفّارات على بني هاشم وإن كانت من غيرهم.

نعم، لم يجز بعض فقهائنا هذه أو بعضها في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام خاصّة.

والمعروف أيضاً عدم جواز استعمال بني هاشم على أخذ الزكاة الواجبة وجعل أُجرتهم منها. ويدلّ عليه الحديث الثاني[(٢)].

وسوف يأتي الكلام عن هذه الأُمور بالتفصيل في عنوان «زكاة» إن شاء الله تعالى.

عاشراً ـ استحقاقهم للخمس :

لا إشكال في استحقاق بني هاشم من الخمس إجمالاً عوضاً عمّا مُنعوا عنه من الزكاة، كما تقدّم.

والمعروف عندنا: أنّ الخمس يقسّم ستّة

---

(١) انظر: التذكرة ٥: ٢٦٨، والمدارك ٥: ٢٥٠، والجواهر ١٥: ٤٠٦، والموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ١: ١٠٠، عنوان «آل / حكم أخذ آل البيت من الصدقة».

(٢) الوسائل ٩: ٢٦٨، الباب ٢٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل، وانظر صحيح مسلم ٢: ٧٥٢، كتاب الزكاة، باب ترك استعمال آل النبيّ على الصدقة، الحديث ١٦٧، تسلسل ١٠٧٢.

(١) صحيح مسلم ٢: ٧٥١، كتاب الزكاة، باب تحريم الزكاة على رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، الحديث ١٦١، تسلسل ١٠٦٩.

(٢) انظر ما تقدّم في: التذكرة ٥: ٢٦٨ ـ ٢٧٠، والجواهر ١٥: ٤٠٦ ـ ٤١٥، والمدارك ٥: ٢٥٠ ـ ٢٥٦، والزكاة (للشيخ الأنصاري): ٣٥٠ ـ ٣٥٣، والمستمسك ٩: ٣٠٣ ـ ٣١١.

أسهم[١]: سهم اللّه، وسهم رسوله، وسهم ذوي القربى، وسهم المساكين، وسهم اليتامى، وسهم أبناء السبيل من بني هاشم.

أمّا الأسهم الثلاثة الأُول، فهي للإمام عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله -سهم اللّه وسهم رسوله نيابة، وسهم ذوي القربى أصالة- وبعده للإمام الذي من بعده من أهل البيت عليهم السلام، ويعبّر عنها بـ«سهم الإمام عليه السلام»، وهو أعرف بمصرفه.

وأمّا الأسهم الثلاثة الأخيرة -وهي سهم المساكين واليتامى وأبناء السبيل- فهي لهؤلاء الطوائف الثلاث من بني هاشم.

ويجب إيصال الخمس بأجمعه إلى الإمام عليه السلام، أمّا الثلاثة الأُول، فلكونها لمنصب الإمامة، وأمّا الثلاثة الأخيرة، فلأنّه أعرف بمواضعها.

هذا في زمن حضور الإمام عليه السلام، وأمّا في عصر غيبته، فللفقهاء كلام في أصل قبض سهم الإمام عليه السلام وكيفيّة مصرفه.

وأمّا الأسهم الثلاثة الأُخر، فتصرف في مواضعها، وإنّما الكلام في لزوم إذن الفقيه في ذلك وعدمه[٢].

(١) وهناك قول بتقسيمه خمسة أسهم: للإمام عليه السلام خمس الخمس، وأربعة أخماس الخمس لبقيّة الأصناف: ذوي القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل. انظر مدارك الأحكام ٥: ٣٩٧.

(٢) انظر ذلك كلّه في: الجواهر ١٦: ٨٤-٩٠، والمستمسك ٩: ٥٦٧-٥٨٥، وغيرهما.

وتمام الكلام في ذلك موكول إلى عنوان «خمس» إن شاء اللّه تعالى.

حادي عشر - استحقاقهم للأنفال:

الأنفال ما يختصّ به النبيّ صلى الله عليه وآله زيادة على الخمس، وهو للإمام عليه السلام من بعده.

وقد تكلّمنا عن ذلك بالتفصيل موضوعاً وحكماً في عنوان «أنفال» فلا نعيده.

ثاني عشر - حرمة الانتساب إليهم كذباً:

لا إشكال في أنّ للأنساب حرمة خاصّة في الشريعة، وما شرّع النكاح والطلاق والعِدد إلّا للاحتفاظ بالأنساب، وقد ورد النهي الشديد عن الانتفاء عن النسب مهما كان، فقد ورد أنّه كان في ذؤابة سيف رسول اللّه صلى الله عليه وآله صحيفة مكتوبة فيها: «لعنة اللّه والملائكة والنّاس أجمعين على من قتل غير قاتله، أو ضرب غير ضاربه، أو أحدث حدثاً، أو آوى محدثاً، وكفر باللّه العظيم الانتفاء من نسب [حسب] وإن دقّ»[١].

وتزداد الحرمة إذا كان الانتفاء من نسب رسول اللّه صلى الله عليه وآله، أو الدخول فيه لشدّة حرمة نسبه صلى الله عليه وآله.

هذا ولم يتعرّض فقهاؤنا فيما أعلم لعقوبة خاصّة

(١) الوسائل ٢٩: ٢٢، الباب ٤ من أبواب القصاص، الحديث ٦. وانظر أُصول الكافي ٢: ٣٥٠، كتاب الإيمان والكفر، باب الانتفاء.

لذلك، نعم تشمله القاعدة العامّة التي تثبت التعزير لارتكاب كلّ محرّم ليس فيه عقوبة مقدّرة[١].

ثالث عشر ـ استحباب إحياء ذكرهم وشعائرهم:

يستحبّ إحياء ذكر أهل البيت عليهم السلام بذكر فضائلهم وما جرى عليهم من الظلم والاضطهاد، فقد روى بكر بن محمّد[٢]، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال لفضيل[٣]: «تجلسون وتتحدّثون؟ فقال: نعم، فقال: إنّ تلك المجالس أُحبّها، فأحيوا أمرنا، فرحم الله من أحيا أمرنا...»[٤].

وروى مسمع بن عبدالملك قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ أما تذكر ما صنع به ـ يعني بالحسين عليه السلام ـ؟ قلت: بلى، قال: أتجزع؟ قلت: إي والله. وأستعبر بذلك حتّى يرى أهلي أثر ذلك عليّ فامتنع من الطعام حتّى يستبين ذلك في وجهي، فقال: رحم الله دمعتك، أما إنّك من الذين يعدّون من أهل الجزع لنا، والذين يفرحون لفرحنا، ويحزنون لحزننا...»[٥].

(١) انظر الجواهر ٤١: ٤٧٠.

(٢) هو بكر بن محمّد الأزدي الثقة. انظر معجم رجال الحديث ٣: ٣٥٢.

(٣) هو فضيل بن يسار المعروف.

(٤) الوسائل ١٤: ٥٠١، الباب ٦٦ من أبواب المزار، الحديث ٢.

(٥) الوسائل ١٤: ٥٠٧، الباب ٦٦ من أبواب المزار، الحديث ١٦.

والروايات بشأن ذلك كثيرة.

ومن موارد إحياء أمرهم إحياء آثارهم العلميّة، بل هو أهمّ من غيره، ويتلوه إظهار الحزن لحزنهم وإظهار الفرح لفرحهم كما تقدّم، وزيارة مراقدهم[١] ونحو ذلك.

وراجع العناوين: «حزن»، «فرح»، «زيارة» ونحوها ممّا يناسب الموضوع.

رابع عشر ـ التوسّل والتبرّك بهم:

يجوز التوسّل بأهل البيت عليهم السلام إجمالاً بأن يجعلوا وسيلة إلى الله تعالى لقضاء الحوائج وغفران الذنوب وكشف الكروب ونحو ذلك.

وكذا يجوز التبرّك والاستغاثة والاستشفاء والاستشفاع بهم، وقد تقدّم الكلام عن بعضها، مثل الاستغاثة والاستشفاء في «استغاثة» و«استشفاء»، وسوف يأتي الكلام عن سائرها في مواضعها المناسبة، مثل: «توسّل» و«تبرّك» و«شفاعة» إن شاء الله تعالى.

كان هذا أهمّ ما يرتبط بأهل البيت عليهم السلام من خصائص وأحكام، ذكرناها على نحو الإجمال، وإعطاء الموضوع حقّه يحتاج إلى عدّة مجلّدات، والله هو الموفّق والمعين.

(١) راجع كتاب المزار من الوسائل وغيره من كتب الحديث والفقه.

أهل الحرب

لغـــة:

تقدّم أنّ كلمة «أهل» تفيد الاختصاص بدخولها والانتساب إليه، فأهل الحرب هم المختصّون بالحرب والمنتسبون إليها.

اصطلاحاً:

هم الكفّار الذين لم يتمسّكوا بواحد من أسباب الاعتصام، وهي: الإسلام، وعقد الذمّة، وعقد الأمان، وعقد الصلح المؤقّت مع المسلمين[١].

وتوضيح ذلك هو: أنّ الكفّار على ثلاثة أقسام:

١ ـ أهل الكتاب، وهم اليهود والنصارى بجميع فرقهم.

٢ ـ من له حكم أهل الكتاب، وهم المجوس.

٣ ـ غير هؤلاء من عبدة الأوثان والنيران، والدهريّين، والملاحدة، وغيرهم.

فأهل الكتاب لهم أن يتمسّكوا بكلٍّ واحد من أسباب الاعتصام المتقدّمة، وإن لم يتمسّكوا فهم أهل حرب.

ومثلهم من هو بحكمهم، وهم المجوس.

(١) راجع: أسباب / أسباب الاعتصام.

وأمّا غير هؤلاء، فلهم أن يتمسّكوا بكلّ من أسباب الاعتصام سوى عقد الذمّة، فإنّه مختصّ بأهل الكتاب. فإن لم يتمسّكوا بشيء منها، فهم أهل حرب.

هذا هو المستفاد من مجموع كلماتهم في موارد متفرّقة من الفقه.

لكن قال العلّامة في تعريف الحربي: «وهو غير اليهود والنصارى والمجوس من سائر أصناف الكفّار، سواء اعتقد معبوداً غير اللّه تعالى، كالشمس والوثن والنجوم، أو لم يعتقد، كالدهري»[١].

وقال الشهيد الثاني: «الحربي: غير الكتابي من أصناف الكفّار الذين لا ينتسبون إلى الإسلام، فالكتابي لا يطلق عليه اسم الحربي»[٢].

ولكن هذا التعريف لا يوافق كلمات الفقهاء والفروع التي ذكروها، وحتّى هذين الفقيهين:

فمثلاً قال العلّامة نفسه في القواعد وغيرها: «لو دخل الحربي بأمان، فقال له الإمام: "إن أقمت حكمت عليك حكم أهل الذمّة"، فأقام سنة جاز أخذ الجزية منه»[٣].

ومن المعلوم إنّما تؤخذ الجزية من أهل الذمّة وهم أهل الكتاب خاصّة، فيكون المراد من الحربي

(١) القواعد ١: ٤٨٠.

(٢) الروضة البهيّة ٢: ٣٨٦.

(٣) القواعد ١: ٥٠٥.

المذكور هو الحربي من أهل الكتاب.

وقال الشهيد الثاني بالنسبة إلى اليهود والنصارى: «فقد عرفت أنّ الملّتين شاملتان للحربيّ منهما وغيره»[١].

وقال صاحب الجواهر: «... فإنّ غالب أهل الحرب سابقاً ولاحقاً النصارى، والمقابلة إنّما هي بين الذمّي والحربي، لا بين النصراني مثلاً والحربي»[٢].

وعبارات الفقهاء التي هي من هذا القبيل كثيرة[٣].

ثمّ إنّ القدر المتيقّن ممّن يصدق عليه الحربي هو الذي لم يتمسّك بأحد أسباب الاعتصام وكان محارباً فعلاً. فهذا هو الذي تجري عليه أحكام الحربي قطعاً.

وأمّا من لم يتمسّك بأسباب الاعتصام ولم يكن مقاتلاً فعلاً، فهل يصدق عليه عنوان الحربي أم لا؟

فإن صدق شملته أحكامه وإلّا فلا.

ولم أعثر ـ فعلاً ـ على تصريح بذلك في كلام الفقهاء؛ لأنّ عباراتهم مجملة، بل لم يتعرّضوا لهذه الجهة، وإن كانت ظواهر عباراتهم تقتضي التعميم.

(١) المسالك ٦: ٢٢٠.

(٢) الجواهر ٢٨: ٣٦٧.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ١١٧، وجامع المقاصد ١٠: ٥٣، والحدائق ٢٢: ٥٢٤، والجواهر ٢١: ١٢٠، وغيرها.

الأحكام:

لأهل الحرب أحكام كثيرة يبحث عنها في مواطن متفرّقة، مثل: أُسارى، أمان، أرض، جهاد، غنيمة، ونحوها، وإنّما نقتصر هنا على بيان جملة منها ممّا لم نتعرّض له سابقاً.

حكم القتال مع أهل الحرب:

للقتال بصورة عامّة حالتان؛ لأنّ البادئ بالحرب تارةً يكون أهل الحرب، وتارةً المسلمين، ولكلٍّ منهما حكمه.

أوّلاً ـ أن يبدأ القتال أهل الحرب:

إذا بدأ أهل الحرب القتال مع المسلمين، فالواجب الدفاع عن كيان الإسلام والمسلمين، وهذا ما يعبّر عنه بـ«الدفاع»، ووجوبه لا يختصّ بزمان ومكان خاصّ، ولا يشترط فيه إذن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاصّ أو العامّ في عصر الغيبة[١].

وسوف يأتي تفصيل الكلام عنه في العنوانين: «جهاد» و«دفاع» إن شاء الله تعالى.

ثانياً ـ أن يبدأ القتال المسلمون:

إذا دعا المسلمون أهل الحرب إلى الإسلام

(١) انظر: التذكرة ٩: ٣٧، والجواهر ٢١: ١٤ ـ ١٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٨٨، كتاب الجهاد، الدفاع، المسألة ٥٧، وتحرير الوسيلة ١: ٤٤٥، كتاب الأمر بالمعروف، فصل في الدفاع.

فأبوا ولم يدفعوا الجزية ـ إذا كانوا ممّن تقبل منهم ـ ولم يدخلوا في الأمان، ولا في عهد الصلح مع المسلمين، فالواجب على المسلمين قتالهم حتّى يتمسّكوا بواحد من أسباب الاعتصام.

ولا يجوز قتالهم حتّى يدعوا إلى الإسلام، فإن أجابوا فهو، وإلّا جاز قتالهم، ويسقط هذا الشرط في من بلغته الدعوة[١].

وهو واجب على الكفاية مع توفّر شروطه التي منها وجود الإمام المعصوم عليه السلام[٢]، أو الفقيه الجامع للشرائط بناءً على عموم ولايته وشمولها حتّى لمثل هذا المورد[٣].

وتفصيل ذلك موكول إلى عنوان «جهاد»، فإنّ المنصرف منه هو هذا النوع من القتال. وقد يعبّر عنه بـ«الجهاد الابتدائي».

عصمة دم الحربي وماله بالتمسّك بأحد أسباب الاعتصام:

لا إشكال في عدم عصمة دم الحربي وماله إلّا إذا تمسّك بأحد أسباب الاعتصام.

وأُصول أسباب الاعتصام هي:

١ ـ الدخول في الإسلام: وهو يوجب الخروج عن كونه حربياً على نحو الدوام[١] إلّا أن يرتدّ ويخرج عن الإسلام فيشمله حكمه.

راجع العناوين: «ارتداد»، «أُسارى»، «إسلام».

٢ ـ الدخول في عهد الذمّة: وهو يوجب العصمة للذمّي مادام ملتزماً بشروط عهد الذمّة[٢].

راجع: ذمّة.

٣ ـ الدخول في الأمان: فإذا عقد المسلم الأمان للحربي صار آمناً في بلاد الإسلام، وتكون مدّة الأمان حسب ما كان مقرّراً في العقد[٣].

٤ ـ الدخول في عهد الصلح المؤقّت ـ الهدنة ـ مع المسلمين: فإذا صالح وَلي المسلمين الحربي على ترك القتال، صار آمناً في المدّة المذكورة في العقد وتبعاً للشروط المقرّرة فيه[٤].

تنبيه (١):

إذا أسلم الحربي في غير حالة الحرب أو فيها ولكن قبل انتهائها عصم بذلك دمه وذراريه

---

(١) انظر: التذكرة ٩: ٤٤، والجواهر ٢١: ٥٣، وغيرهما.

(٢) انظر: التذكرة ٩: ٨ ـ ٩، والجواهر ٢١: ١١ ـ ١٤، وغيرهما.

(٣) انظر: الجواهر ٢١: ١٤، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٦٦، وقد استدلّ عليه بطريق آخر غير طريق ثبوت الولاية العامّة.

(١) انظر: التذكرة ٩: ١٦٢، والجواهر ٢١: ١٢٤ و ١٤٣.

(٢) انظر: التذكرة ٩: ٢٩٣ و ٣٠٠.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٩٩ ـ ١٠٥، والجواهر ٢١: ٩٣ ـ ١٠٤.

(٤) انظر: التذكرة ٩: ٣٥٢ وما بعدها، والجواهر ٢١: ٢٩١ وما بعدها.

ـأي أطفاله الصغار ـ وأمواله إجمالاً[١].

وأمّا إذا أسلم حين الحرب أو بعد انتهائها وبعد الأسر ففي عصمة أمواله كلام وتفصيل يراجع فيه عنوان «أُسارى» و«إسلام».

تنبيه (٢):

قال كاشف الغطاء في الأحكام المشتركة بين أقسام الاعتصام: «أحدها ـ إن وقعت عامّة مصرّحاً فيها بالعموم، كأن يذمّم أو يؤمن أو يعاهد أو يصالح أو يهادن على النفوس والنساء والذراري في كلّ زمان ومكان، وفي جميع الأحوال والأوضاع ولجميع الفرق المحاربة أُخذ بعمومها، وإن خصّ بقسم من تلك الأقسام، أو ببعض خاصّ من الطائفة عمل على المخصوص، وإن أُطلق دخلت النساء[٢] والذراري والأموال ولو كانت في مواضع أُخر، أمّا الأرحام من الآباء والأُمّهات وغيرهم، والأولاد البالغين في طائفة فلا يتعلّق بها العقد، فلا يدخل في الإطلاق، والمرجع إلى المتفاهم عرفاً»[٣].

وما قاله من الرجوع إلى العرف في المفهوم من العقد هو الأصل الأساس.

(١) انظر: التذكرة ٩: ١٦٢ ـ ١٦٥، والجواهر ٢١: ١٤٣.

(٢) الظاهر من كلماتهم ـ كما يظهر من الكتاب نفسه ـ عدم دخول النساء في الاعتصام بالإسلام، بل كلّ بالغ إنّما يعتصم بإسلام نفسه إلّا الذراري والمملوك الذي يعدّ مالاً في الواقع، فيشمله حكم سائر الأموال المنقولة.

(٣) كشف الغطاء: ٣٩٩.

كانت هذه أُصول أسباب الاعتصام، وله أيضاً أسباب فرعيّة توجبه، مثل:

١ ـ السفارة للكفّار: فإذا دخل الحربي بلاد الإسلام سفيراً من قِبل الكفّار، كان معصوم الدم، ولا يحتاج إلى عقد أمان مستقلّ[١]؛ لقوله ﷺ ـ على ما رواه العامّة ـ جواباً لرسولي مسيلمة الكذّاب: «لو كنت قاتلاً رسولاً لضربت عنقكما»[٢]، ولمسيس الحاجة إلى ذلك كما هو واضح؛ لأنّه مقتضى المصلحة والسياسة[٣].

٢ ـ الدخول لمعرفة الإسلام: فلو دخل الحربي بلاد الإسلام ليتعرّف الدين الإسلامي ويسمع كلام اللّه تعالى، فهو آمن ولا يحتاج إلى عقد أمان مستقلّ[٤]؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ

(١) انظر: التذكرة ٩: ٦٨ و ٩١.

(٢) وتمام الحديث هو: «أنّ رجلين أتيا النبيّ ﷺ رسولين لمسيلمة، فقال لهما: اشهدا أنّي رسول اللّه. فقالا: نشهد أنّ مسيلمة رسول اللّه. فقال النبيّ ﷺ: لو كنت ....». انظر: مجمع الزوائد ٥: ٣١٤، ومسند أحمد ١: ٥٠٨، الحديث ٣٧٠٧.

وورد عن طريق الخاصّة عن عليّ عليه السلام: «إذا ظفرتم برجل من أهل الحرب، فزعم أنّه رسول إليكم، فإن عُرِفَ ذلك منه وجاء بما يدلّ عليه، فلا سبيل لكم عليه حتّى يبلّغ رسالته ويرجع إلى أصحابه، وإن لم تجدوا على قوله دليلاً فلا تقبلوا منه». دعائم الإسلام ١: ٣٧٦، ذكر قتال المشركين.

(٣) انظر الجواهر ٢١: ٧٧.

(٤) انظر التذكرة ٩: ٩١.

الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ﴾[١].

٣ ـ الدخول بشبهة أمان: لو دخل الحربي بشبهة أمان، بأن طلب الأمان فقيل له: لا نـأمنك، فاعتقد أنّهم آمنوه، فدخل بلاد المسلمين، فهو آمن حتّى يُردّ إلى مأمنه، ثمّ يصير محارباً[٢].

ومن هذا القبيل لو دخل الحربي دار الإسلام على سبيل التجارة معتقداً أنّ ذلك بمجرّده أمان، لم يكن أماناً، لكن يردّ إلى مأمنه ويعامل بالبيع والشراء، ولا يسأل عن شيء.

وإن لم تكن معه تجارة وقال: جئت مستأمناً، لم يقبل منه، ويكون الإمام مخيّراً فيه[٣].

وكذا كلّ موضع حكم فيه بانتفاء الأمان مع عقده؛ لعدم توفّر شروطه، فإنّ الحربي لا يُغتال، بل يردّ إلى مأمنه، ثمّ يصير محارباً[٤].

حكم الخروج من أسباب الاعتصام:

يختلف حكم الخارج من أسباب الاعتصام باختلاف السبب:

ـ فإن كان السبب هو الخروج من الإسلام، فهو موجب للارتداد، وتترتّب عليه أحكامه.

راجع: ارتداد.

ـ وإن كان الخروج من غيره من أسباب الاعتصام، كالأمان والعهد والذمّة، فهو موجب لصيرورة المستأمن أو المعاهد أو الذمّي حربيّاً، وتترتّب عليه أحكامه.

حكم الحربي إذا دخل بلاد الإسلام بلا أمان:

إذا دخل الحربي بلاد الإسلام بلا أمان ولا شبهة أمان، فيتخيّر الإمام بالنسبة إلى نفس المحارب بين أن يمنّ عليه ويطلق سراحه، أو يفاديه ـ أي يأخذ منه الفدية ـ ويطلق سراحه، أو يسترقّه، أو يقتله، حسب ما يراه مصلحة.

إذن يكون حكمه حكم الأسير بعد انتهاء الحرب.

راجع: أُسارى.

وأمّا بالنسبة إلى ماله، فإنْ لم يأخذ أماناً لماله خاصّة، فيكون فيئاً، وهو للإمام ﷺ خاصّة؛ لأنّه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب.

راجع: أنفال، فيء.

وإن كان قد أخذ أماناً لماله:

ـ فإن منّ الإمام عليه، فماله له.

ـ وكذا إذا فاداه؛ لعصمة ماله بالأمان.

ـ وأمّا إذا قتل، فينتقل ماله إلى وارثه المسلم دون الكافر، فإن لم يكن له وارث مسلم فينتقل إلى الكافر، وهو إن كان حربيّاً انتقل إليه ثمّ يصير فيئاً للإمام خاصّة.

وأمّا لو استرقّ، فبناءً على أنّ المملوك لا يملك

---

(١) التوبة: ٦.

(٢) انظر: التذكرة ٩: ٩٠، والجواهر ٢١: ٩٦.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ١٠٥، والتحرير ٢: ١٤٩، وكشف الغطاء: ٣٩٧.

(٤) انظر: القواعد ١: ٥٠٤، وكشف الغطاء: ٤٠٠.

ولو استدامة، فيكون ماله فيئاً خاصّاً بالإمام ﷺ، وأمّا على القول بملكيّته ـ ولو لما كان مالكاً له قبل استرقاقه ـ فهو يتبع مالكه في الملك[1].

حكم قتل الحربي:

إذا لم يتمسّك الحربي بأحد أسباب الاعتصام فدمه وماله هدر، ولا شيء على القاتل المسلم من قصاص أو دية، وقد صرّحوا بذلك في كتاب القصاص[2].

نعم صرّح جملة من الفقهاء بأنّه لا يجوز الإقدام على قتل الحربي قبل دعوته إلى الإسلام، ولكن لا ضمان على من قتله قبل دعوته، فليس عليه قود ولا دية، وكلامهم هذا في حالة الحرب وإن كان ظاهره التعميم[3].

حكم التعامل الاقتصادي مع الحربي:

يختلف حكم تعامل المسلم اقتصادياً مع الكافر الحربي باختلاف الحالات الآتية:

(١) انظر ذلك كلّه في: التذكرة ٩: ١٠٥ و ١٠٨، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٦، والقواعد ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٤، والجواهر ٢١: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) انظر: المسالك ١٥: ١٤١، والجواهر ٤٢: ١٥٠.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ١٣، والسرائر ٢: ١٣، والتذكرة ٩: ٤٥، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٠٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٦٩، مسألة ١٣ في شرائط وجوب الجهاد.

أوّلاً ـ يجوز التعامل الاقتصادي مع الحربي في بلاد الحرب وضعاً وتكليفاً إذا كان سبب المعاملة مشروعاً، كالبيع والإجارة ونحوهما من العقود، وجمعت شروط الصحّة.

ويدلّ على ذلك عمومات وإطلاقات هذه العقود من دون ورود مخصّص أو مقيّد لها.

ويؤيّده كلام الفقهاء، مثل قولهم: «ولو دخل المسلم أو الحربي دار الحرب مستأمناً فخرج بمال من مالهم اشترى به شيئاً لم يتعرّض له...»[1].

بل صرّح كاشف الغطاء بذلك، فقال: «يجوز المعاملة معهم ببيع وشراء وإجارة وجعالة ومزارعة ومضاربة، ويكره الأمانة عندهم من أي الأمانات كانت»[2].

ثانياً ـ ولا يجوز التعامل معه بسبب فاسد، كعقد فاقد لشروط الصحّة التي منها كون المبيع ممّا يصحّ للمسلم تملّكه، فلا يصحّ بيع مثل الخمر والخنزير له أو شراؤه منه.

ولا فرق بين أن يكون ذلك في أرض الحرب أو أرض الإسلام[3].

(١) التذكرة ٩: ١١٠، وانظر: المبسوط ٢: ١٦ ـ ١٧، والتحرير ٢: ١٥١.

(٢) كشف الغطاء: ٤٠٠.

(٣) صرّح الفقهاء بذلك بالنسبة إلى الذمّي، فهو شامل للحربي بطريق أوْلى. انظر: المبسوط ٢: ٢٧ و ٦١، والسرائر ٢: ٤٤، والشرائع ٢: ٦٩، والقواعد ٢: ١٠٢، ومفتاح الكرامة ٥: ٢٤، وكشف الغطاء: ٤٠٠.

ثالثاً ـ ويجوز التعامل مع الحربي في دار الإسلام مع صحّة شروط المعاملة إذا كان مستأمناً في نفسه وماله، أو دخل أرض الإسلام بشبهة أمان[١].

وأمّا إذا لم يكن مستأمناً، لا في نفسه ولا في ماله، ولا دخل بشبهة أمان، فلا حرمة لماله، وهو فيء للإمام خاصّة لو أُخذ منه[٢].

ولكنّ الظاهر أنّ ذلك لا يمنع من كونه مالكاً للمال فعلاً، ولازمه صحّة المعاملة إذا تمّت سائر الشرائط.

رابعاً ـ ولا يجوز أخذ المال الذي حصّله الحربي من بيع الخمر والخنزير ـ مع العلم بذلك ـ عوضاً عن دينه، أو ثمناً في معاملة؛ لعدم إقراره على دينه، بخلاف الذمّي فيجوز الأخذ منه لو كان عاملاً بشرائط الذمّة التي من جملتها الاستتار بالتصرّف في الخمر والخنزير ونحوهما من المحرّمات[٣].

خامساً ـ يحرم بيع السلاح لأعداء الدين، ومن جملتهم الحربي إجمالاً، وللفقهاء كلام في:

١ ـ أنّ التحريم يختصّ بحالة الحرب أو يشمل حالة الهدنة أيضاً؟

(١) انظر: التذكرة ٩: ١٠٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٦، وكشف الغطاء: ٣٩٧ و ٤٠٠.

(٢) انظر: التذكرة ٩: ١٠٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٦، والتحرير ٢: ١٤٩.

(٣) انظر: الحدائق ٢٠: ١٦٧، والجواهر ٢٥: ٥٣، ومفتاح الكرامة ٥: ٢٣.

٢ ـ وأنّ التحريم يختصّ بالآلات الهجوميّة والقتاليّة، أم يشمل الدفاعيّة أيضاً؟

٣ ـ وأنّ التحريم يختصّ بصورة قصد إعانة الحربي في حربه مع المسلمين، أو يشمل غير صورة القصد أيضاً؟[١]

التوارث بين المسلم والحربي:

من موانع التوارث هو الكفر، فلا يرث الكافرُ بأقسامه المسلمَ، لكن يرث المسلمُ الكافرَ بأقسامه، وهذا من المسلّمات[٢]. وقد تقدّم تفصيله في عنوان «إرث».

نكاح المسلم الحربيّة:

لا إشكال في عدم جواز نكاح المسلمة للكافر بأنواعه مطلقاً، كما لا إشكال في عدم جواز نكاح المسلم لغير الكتابيّة مطلقاً.

إنّما الإشكال في نكاح المسلم الكتابيّة، سواء كانت حربيّة أو ذميّة أو مستأمنة أو معاهدة، فـفي جواز نكاحه لها مطلقاً ـ دواماً ومتعة وملك يمين ـ أو بالتفصيل أقوال[٣]، سوف يأتي الكلام عن ذلك

(١) انظر: التذكرة ١٢: ١٨٤، والمسالك ٣: ١٢٣، والجواهر ٢٢: ٢٨، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٤٨، ومصباح الفقاهة ١: ١٨٦، وغيرها.

(٢) انظر الجواهر ٣٩: ١٥ ـ ١٦.

(٣) انظر: المسالك ٧: ٣٥٨ و ٣٦٣، ونهاية المرام ١: ١٨٩، والجواهر ٣٠: ٢٧.

في عنوان «أهل الكتاب»، وقد تقدّم إجمالاً في عنوان «أسباب التحريم».

الإنفاق على الزوجة والأقرباء الحربيّين:

تجب النفقة على الزوجة من حيث الزوجيّة، سواء كانت مسلمة أو كافرة يجوز نكاحها، وهي الكتابيّة.

فبناءً على جواز نكاح الحربيّة الكتابيّة، تجب النفقة لها، وهذا ممّا لا إشكال فيه، ولا يختصّ وجوب النفقة بالذمّيّة وإن أوهمت به عبارات بعضهم، حيث قالوا: «وتثبت النفقة للزوجة، مسلمة كانت أو ذمّيّة»[1]، أو «وتستحقّ الزوجة النفقة ولو كانت ذمّيّة أو أمة»[2]؛ لأنّ الملاك في وجوب النفقة هو الزوجيّة، فهي تدور مدارها؛ ولذلك قال الشهيد الثاني: «لا إشكال في وجوب النفقة للزوجة، مسلمة كانت أم كافرة»[3]، ولم يقيّدها بالذمّيّة، ومثله قال في الروضة[4].

وأمّا القريب، ففي استحقاقه للنفقة إذا كان حربيّاً خلاف، فقد استثناه بعضهم من عموم وجوب الإنفاق على القريب بعد تصريحهم بوجوب الإنفاق على القريب الكافر؛ لعموم أدلّة وجوب النفقة.

(١) الشرائع ٢: ٣٤٩.

(٢) المختصر النافع: ١٩٥.

(٣) المسالك ٨: ٤٥٤.

(٤) الروضة البهيّة ٥: ٤٦٥.

قال الشهيد الثاني ـ بعد تصريحه بوجوب النفقة على القريب وإن كان كافراً ـ: «وقيّد بعضهم الكافر بكونه معصوم الدم، فلو كان حربيّاً لم يجب الإنفاق عليه؛ لجواز إتلافه، فترك الإنفاق عليه لا يزيد عنه، ولا بأس به، وإن كان للعموم أيضاً وجه؛ لما فيه من المصاحبة بالمعروف المأمور بها للأبوين على العموم، إلّا أن يفرّق بينهما وبين الأولاد»[1].

أي يلتزم بالإنفاق على الأبوين الحربيّين دون الأولاد الحربيّين.

حكم وديعة الحربي:

إذا استودع الحربي مسلماً مالاً، فهل يجب على المسلم ردّه عليه إذا طلبه منه الحربي؟

المشهور بين الفقهاء وجوب الردّ[2]؛ لإطلاق أدلّة وجوب ردّ الأمانات إلى أهلها، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾[3]، والنصوص المستفيضة الدالّة على ردّ الأمانات حتّى على الكافر والمخالف، التي منها:

ـ قول أبي عبدالله عليه السلام: «...أدّوا الأمانة

(١) المسالك ٨: ٤٨٧، وانظر: الروضة البهيّة ٥: ٤٧٤، وكشف اللثام ٧: ٥٩٨، والرياض ١٠: ٥٤٥، والجواهر ٣١: ٣٧٤.

(٢) انظر: جامع المقاصد ٦: ٤٢، والمسالك ٥: ٩٨، بل ادّعى عدم المخالف غير أبي الصلاح.

(٣) النساء: ٥٨.

إلى أهلها وإن كانوا مجوساً»[١].

ـ قول عليّ بن الحسين عليه السلام لشيعته: «عليكم بأداء الأمانة، فوالذي بعث محمّداً بالحقّ نبيّاً، لو أنّ قاتل أبي الحسين بن عليّ عليه السلام ائتمنني على السيف الذي قتله به، لأدّيته إليه»[٢].

لكن قال أبو الصلاح: «وإن كان المودِع لا يملك الوديعة، أو لا يصحّ منه الإيداع، كالغاصب والكافر الحربي، فعلى المودَع أن يحمل ما أودعه إلى سلطان الإسلام»[٣].

وتعليله هو: أنّ مال الحربي فيءٌ يملكه الإمام عليه السلام خاصّة.

واستحسنه الفاضل المقداد[٤]، ومال إليه صاحب الجواهر[٥] لولا الإجماع على القول الآخر.

حكم الوقف على الحربي:

قال الشهيد الثاني ـ معلّقاً على قول المحقّق الحلّي: «ولا يقف المسلم على الحربي ولو كان رحماً» ـ: «المشهور عدم جوازه مطلقاً؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ﴾[١]، والوقف نوع مودّة فيكون منهيّاً عنه، خصوصاً إذا اشترطنا في الوقف القربة، فإنّ النهي ينافيها؛ ولأنّ الوقف إذا تمّ وجب الوفاء به وحرم تغييره ونقله عن وجهه، ومال الحربي فيءٌ للمسلم، يصحّ أخذه وبيعه، وهو ينافي الصحّة.

وربّما قيل بجوازه[٢]؛ لعموم قوله صلى الله عليه وآله: "على كلّ كبدٍ حرّى أجر"[٣]، وعموم قوله عليه السلام: "الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها"[٤]...».

إلى أن قال: «وكيف كان، فالمذهب المنع»[٥].

لكن نقل صاحب الجواهر عن كثير من القدماء: إطلاق القول بجوازه على الكافر، من دون تقييده بغير الحربي[٦].

إلّا أن يراد من الإطلاق خصوص الذمّي،

---

(١) الوسائل ١٩: ٧٣، الباب ٢ من كتاب الوديعة، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٧٥، الحديث ١٣.

(٣) الكافي في الفقه: ٢٣١.

(٤) انظر التنقيح الرائع ٢: ٢٤٢.

(٥) انظر الجواهر ٢٧: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١) المجادلة: ٢٢.

(٢) قال المحقّق الثاني: «ويحتمل ضعيفاً الجواز؛ لعموم قوله صلى الله عليه وآله: "على كلّ كبد حرّاء أجر"». جامع المقاصد ٩: ٥١.

(٣) عوالي اللآلي ١: ٩٥، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ١٩: ١٧٥، الباب ٢ من أبواب أحكام الوقف، الحديث ١ و ٢.

(٥) المسالك ٥: ٣٣٢، وانظر: المراسم: ١٩٨، والمهذّب ٢: ٨٨، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٤٢٩، والدروس ٢: ٢٧٥، وجامع المقاصد ٩: ٥٠، والجواهر ٢٨: ٣٠.

(٦) انظر: الجواهر ٢٨: ٣٠، والمقنعة: ٦٥٣، والنهاية: ٥٩٧.

كما يظهر من بعض عباراتهم وتمثيلاتهم، بل صرّح به بعضهم[١].

الوصيّة للحربيّ:

اختلف الفقهاء في جواز الوصيّة للحربي وعدمه على قولين:

الأوّل ـ عدم الجواز؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٢].

والوصيّة نوع موادّةٍ للحربي الذي هو من الذين قاتلوا المسلمين في الدين.

ولأنّ مال الحربي فيءٌ، فلا يجب دفعه إليه؛ لجواز أخذه منه، وهو معنى بطلان الوصيّة؛ لأنّه لا يقصد من بطلانها إلّا عدم وجوب العمل بالوصيّة.

اختار هذا القول الشيخ الطوسي في الخلاف[٣]، والمبسوط[٤]، والقاضي[٥]، والمحقّق الحلّي في الشرائع[٦] ـ حيث استظهره بعد أن تردّد فيه ـ وكثير ممّن تأخّر عنه، كالعلّامة[٧]، والشهيد الأوّل[١]، بل نسبه جماعة إلى المشهور واختاروه[٢].

الثاني ـ الجواز؛ لأنّ الحربي ربّما لا يكون مقاتلاً بالفعل؛ بل ممتنعاً من الالتزام بشرائط الذمّة، فلا تشمله الآية.

ولأنّ عدم وجوب دفع الوصيّة للموصى له لا يستلزم بطلان الوصيّة؛ إذ معنى صحّتها ثبوت الملك له إذا قبله، فيصير ملكاً من أملاكه فيلزمه أحكامها التي منها جواز أخذ المسلم له من مالكه الحربي، فإذا حكمنا بصحّة وصيّته وقبضه الحربي الموصى له، ثمّ استولى المسلم عليه ـ وإن كان وارث الموصي ـ من جهة أنّه مال الحربي لم يكن منافياً لصحّة الوصيّة.

هذا ما ذكره الشهيد الثاني[٣]، ويظهر من صاحب الجواهر[٤] موافقته له.

ويظهر القول بالجواز من كلّ من أطلق جواز الوصيّة للكافر ولم يقيّده بالذمّي، كالشيخ المفيد[٥]، والشيخ الطوسي في النهاية[٦]، والحلبي[٧]،

(١) انظر المبسوط ٣: ٢٩٤.
(٢) الممتحنة: ٩.
(٣) انظر الخلاف ٤: ١٥٣، مسألة ٢٦.
(٤) انظر المبسوط ٤: ٦٣.
(٥) انظر المهذّب ٢: ١٠٦.
(٦) انظر الشرائع ٢: ٢٥٣.
(٧) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٤٦٤، والتحرير = ٣: ٣٦٦، والإرشاد ١: ٤٥٨.

(١) انظر الدروس ٢: ٣٠٧.
(٢) انظر: المهذّب البارع ٣: ١٠٠، وغاية المرام ٢: ٤٣٦، والحدائق ٢٢: ٥٢٤ ـ ٥٢٦.
(٣) انظر المسالك ٦: ٢٢٠ ـ ٢٢١.
(٤) انظر الجواهر ٢٨: ٣٦٦ ـ ٣٦٨.
(٥) انظر المقنعة: ٦٧١.
(٦) انظر النهاية: ٦٠٩.
(٧) انظر الكافي في الفقه: ٣٦٤.

وابن حمزة[١]، وابن زهرة[٢]، وابن إدريس[٣]، وابن سعيد[٤]، وغيرهم.

وأغلب هؤلاء قيّدوه بما إذا كان الكافر رحماً، لكن صرّح ابن إدريس بالتعميم لغير الرحم.

أقول: لو حملنا كلام القائلين بجواز الوصيّة للكافر من دون تقييد على إرادة خصوص الذمّي فتصحّ نسبة القول بعدم جواز الوصيّة للحربي إلى المشهور، ويقابله قول الشهيد الثاني ومن مال إليه.

الصدقة على الحربي:

قال صاحب الجواهر: «يجوز الصدقة على الذمّي وغيره من الكافر غير الحربي ...»، ثمّ أحال مسألة الصدقة على الوقف، فقال: «...فإنّ المسألة من وادٍ واحد دليلاً وخلافاً»[٥].

وقد تقدّمه المحقّق[٦] والشهيد[٧] الثانيان في هذه الإحالة، لكنّ كلامهما ـ مثل كثير من الفقهاء ـ في الذمّي، ولم يتطرّقا إلى الحربي.

نعم، قال الطبرسي في مجمع البيان ـ بعد نقل الأقوال في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ﴾[١] ـ: «... والذي عليه الإجماع: أنّ برّ الرجل من يشاء من أهل الحرب، قرابة كان أو غير قرابة، ليس بمحرّم، وإنّما الخلاف في إعطائهم مال الزكاة والفطرة والكفّارة، فلم يجوّزه أصحابنا، وفيه خلاف بين الفقهاء»[٢].

ومقصوده من الفقهاء، هم فقهاء العامّة.

وربّما يؤيّد كلام الطبرسي قوله تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً ﴾[٣]؛ إذ من المعلوم أنّ غير الحربي لا يكون أسيراً.

كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ ﴾[٤] عدم منافاة ذلك مع قصد القربة.

وإذا قلنا بجواز الصدقة فتكون الهدية والهبة جائزة بطريق أولى.

تنبيه:

سوف يأتي ذكر مظانّ البحث في عنوان «أهل الكتاب» إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر الوسيلة: ٣٧٤.
(٢) انظر الغنية: ٣٠٧.
(٣) انظر السرائر ٣: ١٨٦.
(٤) انظر الجامع للشرائع: ٤٩٤.
(٥) الجواهر ٢٨: ١٣٠.
(٦) انظر جامع المقاصد ٩: ١٣٢.
(٧) انظر المسالك ٥: ٤١٢.

---

(١) الممتحنة: ٨.
(٢) مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٢٧٢.
(٣) الإنسان: ٨.
(٤) الإنسان: ٩.

أهل الحلّ والعقد

لغـــة:

العقد: الشدّ. يقال: عقد الحبل يعقده: شدّه. والحلّ ضدّه، أي الفتح والفكّ. يقال: حلّ العقد، أي فتحه وفكّه بعد أن كان مشدوداً[١].

اصطلاحاً:

الذين لهم القدرة شرعاً أو عرفاً على عقد الأُمور وحلّها، ويرجع الناس إليهم فيها.

وهم على عقيدة الإماميّة: الأئمّة عليهم السلام ومن كانت له النيابة الخاصّة أو العامّة من قِبلهم، مثل الفقهاء في زمن الغيبة.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «ولاية» إن شاء اللّه تعالى.

أهل الخبرة

لغـــة:

أهل الاختبار[٢]، والامتحان[٣]، والعلم

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «حلّ» و«عقد».
(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «خبر».
(٣) أنظر المصباح المنير «خبر».

بالشيء ومعرفته على حقيقته[١]، والمعرفة ببواطن الأُمور[٢].

فأهل الخبرة هم الذين لهم القدرة على معرفة الأشياء وبواطن الأُمور. وهذا قد ينحصر ببعض الأُمور كمن له خبرة بالذهب، أو الطعام، أو النقود، أو البناء، أو الطبّ، أو البيطرة، ونحو ذلك.

اصطلاحاً:

لا يتعدّى المعنى اللغوي، والفقهاء يريدون به ذلك، لكن لهم فيه إطلاقان:

الأوّل ـ في باب الشهادة، حيث يشترطون أحياناً أن يكون الشاهد بالنفي، كنفي وارث غير المدّعي، له معرفة باطنه ومتقادمة بالنسبة إلى المورِّث مثلاً، بأن يكون من أهل الخبرة بحاله[٣]. ومثله الشهادة بالتزكية[٤].

الثاني ـ في غير باب الشهادة كالبيوع، بل سائر المعاملات، والجراح، والقصاص، والعيوب ونحوها ممّا سيأتي.

وكلامنا فعلاً في الثاني.

كما أنّ الأوّل يعدّ من باب الشهادة قطعاً،

(١) انظر النهاية (لابن الأثير): «خبر».
(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «خبر».
(٣) انظر: المبسوط ٣: ٤٧، والشرائع ٤: ١٢٠ ـ ١٢١، والجواهر ٤٠: ٥٠٨.
(٤) انظر: المبسوط ٨: ١١١، والسرائر ٢: ١٦٤ و ١٧٥.

وأمّا الثاني فلهم كلام في كونه من باب الإخبار أو الشهادة كما سيأتي.

الأحكام:

من مرتكزات العقلاء رجوع الجاهل بالشيء إلى العالم به، وقد جرت سيرتهم على ذلك في جميع المجتمعات البشريّة، وعلى مرّ الزمن. قال السيّد الخوئي في مسألة إخبار الطبيب بضرر الصوم:

«لو أخبر الطبيب بالضرر وهو حاذق ثقة وجب اتّباعه؛ لقيام السيرة العقلائيّة على الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ فن»[1].

وقد أقرّت الشريعة هذه السيرة؛ لأنّ مخاطبها العقلاء بما هم عقلاء، فلذلك أرجعت إلى أهل الخبرة ـ وهم العلماء والمتخصّصون في كلّ فنّ ـ كثيراً من الموارد التي تحتاج إلى رفع الإبهام فيها ليترتّب عليها الحكم الشرعي.

وسنشير فيما يأتي إلى نماذج من ذلك ونحيل التفصيل إلى مواضعه المناسبة.

نماذج من الرجوع إلى أهل الخبرة:

أوّلاً ـ الرجوع إلى علماء الشريعة:

قرّرت الشريعة رجوع الجاهلين بها إلى العالمين، والنصوص ـ من الآيات والروايات ـ في هذا الأمر بالغة حدّ التواتر، وليس ذلك إلّا من جهة السيرة العقلائيّة وارتكازهم برجوع الجاهل إلى العالم.

قال أُستاذ المتأخّرين الوحيد البهبهاني في بيان مستند وجوب رجوع العامّي إلى العالم وتقليده له: «... فمستنده ليس إلّا ما حصل له بالتظافر والتسامع المتعيّن بأنّ غير الفقيه عليه أن يرجع إلى الفقيه في حكم الشرع، كما هو الشأن في جميع العلوم والصناعات التي يتوقّف عليها نظم المعاد والمعاش: أنّ غير أهل الخبرة فيها يرجع إلى أهل الخبرة فيها بلا شبهة، وأنّ مدار المسلمين والأعصار والأمصار على ذلك بالبديهة»[1].

وقال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلى وجوب الرجوع إلى الأعلم من الفقهاء في التقليد بعد أن نقل دعوى الإجماع على ذلك: «مضافاً ...و[2] إلى ما هو المجبول في العقول من تقديم الأعلم من أهل الخبرة في جميع أُمورهم ...»[3].

فكأنّ مسألة الرجوع إلى أهل الخبرة أمر مفروغ منه، وإنّما أراد بيان لزوم الرجوع إلى الأعلم منهم.

وهذا البيان ـ لوجوب رجوع العامّي إلى العالم أو الأعلم استناداً إلى قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة ـ كثير في كلمات الفقهاء.

---

(١) مستند العروة (الصوم) ١: ٤٦٨.

(١) الرسائل الفقهيّة (للوحيد البهبهاني): ١١.

(٢) أي ومضافاً.

(٣) القضاء والشهادات (للشيخ الأنصاري): ٥٣.

ثانياً ـ الرجوع إلى الأطباء والقوابل ونحوهم:

يرجع إلى طبقة الأطباء ومن يلحق بهم في موارد عديدة من قبيل:

١ ـ تشخيص العيوب الموجبة لفسخ النكاح في الزوجين، كالبرص والجذام والعنن ونحوها.

٢ ـ تشخيص بكارة البنت أو ثيبوبتها.

٣ ـ تشخيص كون الصوم مضرّاً بالشخص؛ ليترتّب عليه جواز الإفطار أو وجوبه.

٤ ـ تشخيص الحمل ومدّته وما يرتبط به.

٥ ـ تشخيص مرض الموت؛ ليترتّب عليه عدم نفوذ بعض تصرّفات المريض إلّا بمقدار الثلث إجمالاً، لو كان مرضه مرض الموت.

٦ ـ تشخيص حقيقة الجناية ومقدارها وما يرتبط بها من مسائل.

ونحو هذه الأُمور، وهي كثيرة جدّاً وخاصّة المستحدثات منها، كمعرفة أنّ الشخص أُصيب بـ«موت الدماغ ـ **Brain Death**» أم لا [١].

ثالثاً ـ الرجوع إلى التجّار:

يرجع إليهم في تشخيص قيم الأشياء في موارد مختلفة، مثل:

١ ـ تعيين ثمن وقيمة المتلفات إن لم تكن مثليّة.

٢ ـ تعيين القيمة الحقيقيّة في خيار الغبن.

٣ ـ تعيين قيمة صحيح الشيء ومعيبه في خيار العيب.

٤ ـ تعيين الجيّد من الرديء في الأشياء.

٥ ـ ونحو ذلك.

رابعاً ـ الرجوع في كلّ فنٍّ إلى ذويه:

والحاصل يرجع في كلّ فنّ إلى ذوي ذلك الفنّ عند الحاجة، سواء كان زراعة، أو صياغة، أو صيرفة، أو هندسة، أو غيرها من الصناعات والحرف والمهن، ويجمعها رجوع الجاهل إلى العالم، أو غير المتخصّص إلى المتخصّص.

عدد أهل الخبرة:

اختلف الفقهاء في العدد الذي يجوز الركون إليه من أهل الخبرة، فهل يجوز الاعتداد بقول الواحد منهم أو لابدّ من الاثنين فصاعداً؟

ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلافهم في أنّ قبول قول أهل الخبرة من باب قبول الشهادة والبيّنة، أو من باب قبول قول الثقة؟

فعلى الأوّل، لابدّ من التعدّد؛ للزوم

---

(١) انظر: الموسوعة الطبيّة الفقهيّة: ٨٨٠، عنوان «موت الدماغ»، ومجموعة مقالات المؤتمر الثاني حول نظرات الإسلام في الطب «**Seminar on Islam's views of Medicin**» الذي انعقد في مشهد الإمام الرضا عليه السلام، وقد حضرت هذا المؤتمر والمؤتمر الثالث. وأُلقيت فيه =

= بحوث نافعة، وكان منها محاضرتنا في حكم «القتل شفقة ـ **Euthanasia**».

التعدّد في البيّنة.

وأمّا على الثاني، فلا يجب التعدّد ويكفي إخبار الواحد إذا كان ثقة أو عدلاً على اختلاف المباني.

والظاهر من أغلب الفقهاء هو الأوّل[١]، ويظهر من بعضٍ آخر الثاني[٢].

ثمّ إنّ القائلين بالتعدّد ربّما قالوا بعدمه في بعض الموارد، ولعلّه لإحرازهم أنّه من باب الإخبار، مثل إخبار الطبيب بكون الصوم مضرّاً بالإنسان[٣]، أو في الإخبار بجهة القبلة[٤]، ونحو ذلك.

(١) انظر: المبسوط ٢: ١٠٤، و٧: ١٢٧، والقواعد ٣: ٦٨٦، والدروس ٣: ٢٨٨، وجامع المقاصد ١٣: ٢٣٦، والمسالك ٧: ٢١٣ ـ واحتمل كونه من باب الخبر، ومثله في ٤٥٠ ـ و٨: ١١٢ ـ ١١٣، ونهاية المرام ١: ١٠٣، وكشف اللثام ٧: ٥٨٠، والحدائق ٢٣: ٢٣٣، ٢٤: ١٤٨ و ٣٥٩ ـ وظاهر كلامه الميل إلى المشهور ـ والرياض ١٠: ١٣٥ وقوّى احتمال عدمه، ومستند الشيعة ١٦: ٢٤٠، والجواهر ٢٣: ٢٩٠، و ٢٩: ٢٧٦، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٤٠٤، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٤٣٦.

(٢) انظر: العروة الوثقى ٢: ٣٠١ ـ ٣٠٢، كتاب الصلاة، فصل في القبلة، المسألة ٢، وحاشية المكاسب (للإصفهاني) ٥: ٩٣، ومصباح الفقاهة ٧: ٢٨٧، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ١٣٦.

(٣) انظر: الروضة البهيّة ٥: ١٥٦، ونهاية المرام ١: ١٠٣، والجواهر ٢٩: ٢٧٦.

(٤) انظر مفتاح الكرامة ٢: ١١٦.

اختلاف أهل الخبرة:

اختلاف أهل الخبرة تارة يكون في تقدير قيم الأشياء، مثل اختلاف المقوّمين في قيمة الصحيح والمعيب لمعرفة مقدار الأرش في خيار العيب.

وتارة يكون في أصل معرفة الشيء، مثل اختلافهم في إصابة شخص بالبرص أو الجذام أو الجنون ونحو ذلك.

أمّا الأوّل، فقد تعرّض له أغلب الفقهاء في معرفة الأرش في خيار العيب، والمعروف عندهم الأخذ بالحدّ الوسط من القيم، وقد مرّ تفصيل ذلك والآراء في كيفيّة الحصول على الحدّ الوسط في عنوان «أرش».

وأمّا بالنسبة إلى الثاني، فلم أعثر فعلاً على تصريح لهم بذلك. نعم، يمكن إدراجه في تعارض الأمارات، مثل تعارض البيّنتين[١]، أو الخبرين الموثوقين، فقد يرجع فيه إلى المرجّحات أو القرعة مع تساويها، أو التخيير، أو التصالح، أو الأُصول المناسبة الجارية في المقام.

وربّما أُدرج القسم الأوّل من اختلاف المقومين في هذا الباب أيضاً[٢].

(١) انظر الجواهر ٤٠: ٤١٠.

(٢) انظر الجواهر ٢٣: ٢٩٠.

أهل الذمّة

لغــــة:

أهل العهد والعقد؛ لأنّ الذمّة هي العهد والعقد[١]. وقيل في وجه التسمية: إنّ الإنسان يذمّ على إضاعته[٢].

اصطلاحاً:

هم أهل الكتاب الذين يعقدون عقد الذمّة مع المسلمين على أن يقرّون على دينهم في بلاد الإسلام مقابل بذل الجزية، وهي ضريبة ماليّة.

والمراد من أهل الكتاب هم اليهود والنصارى، ويلحق بهم المجوس إجماعاً[٣]؛ للروايات الآمرة بأن يعاملون معاملة أهل الكتاب[٤]، ومنها:

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «ذمم».

(٢) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير: «ذمم».

(٣) انظر: المبسوط ٢: ٣٦ ـ ٣٧، والتذكرة ٩: ٢٧٦ و٢٧٩، والمسالك ٣: ٦٧، والجواهر ٢١: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٤) للفقهاء كلام حول معاملة المجوس معاملة أهل الكتاب هل هي في جميع أحكام أهل الكتاب أو في بعضها؟ والقدر المتيقّن ممّا يجري في حقّهم هو أحكام الذمّة. =

ـ ما رواه الخاصّة والعامّة عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»[١].

ـ وما رواه الأصبغ بن نباتة، من: «أنّ عليّاً ؑ قال على المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني، فقام إليه الأشعث فقال: يا أمير المؤمنين، كيف تؤخذ الجزية من المجوس ولم ينزل عليهم كتاب ولم يبعث إليهم نبيّ؟ فقال: بلى يا أشعث، قد أنزل الله عليهم كتاباً وبعث إليهم نبيّاً...»[٢].

ولا تؤخذ الجزية من غير الأصناف الثلاثة؛ ولذلك لا ينطبق عنوان أهل الذمّة على غيرهم.

الأحكـام:

تترتّب على أهل الذمّة أحكام كثيرة نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

ما يصير به الكافر ذمّيّاً:

يصير الكافر ذمّيّاً بعقد الذمّة، والتبعيّة، وحكم الإمام.

أوّلاً ـ عقد الذمّة:

إذا عقد الكافر من أهل الكتاب عقد الذمّة مع المسلمين صار ذمّيّاً، وجرت عليه أحكام أهل الذمّة.

= راجع: «مجوس».

(١) انظر: الوسائل ١٥: ١٢٨، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٩، والموطّأ ١: ٢٧٨، وسنن البيهقي ٩: ١٨٩ ـ ١٩٠، وغيرها.

(٢) الوسائل ١٥: ١٢٨، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٧.

وصورة العقد أن يقول الإمام أو نائبه: «أقررتكم بشرط الجزية والاستسلام، ويذكر مقدار الجزية، فيقول الذمّي: قبلت، أو رضيت وشبهه»(١).

أو يقول العاقد: «أقررتكم على دينكم بشرط دفع الجزية والتزام أحكام المسلمين، فيقول الذمّي: قبلت»(٢).

ونحو ذلك ممّا ذكره الفقهاء.

بل قال بعضهم: «لا يشترط فيه صيغة مخصوصة، بل يكفي مطلق إنشاء لفظ عربي وغيره من كتابة وإشارة، وقبول المدفوع إليه»(٣).

من العاقد؟

العاقد من طرف المسلمين الإمام، أو نائبه الخاصّ في زمن الحضور، أو نائبه العام في زمن الغيبة؛ بناءً على عموم ولايته وشمولها لمثل هذا المورد(٤).

بل قيل: «وفي زمن الغيبة يجب إقرارهم على ما أقرّهم عليه ذو الشوكة من المسلمين»(٥).

ومفاده: صحّة عقود الذمّة الصادرة من غير الإمام الشرعي أو نائبه.

شروط الذمّة:

ذكر الفقهاء للذمّة شروطاً، وهي إجمالاً، كما ذكرها المحقّق الحلّي:

الأوّل ـ قبول الجزية، وهي كما تقدّم ضريبة مالية يجب على أهل الذمّة دفعها للدولة الإسلامية مقابل توفير الأمن لهم وإقرارهم على دينهم. وسوف يأتي الكلام عن مقدارها وباقي ما يرتبط بها في عنوان «جزية» إن شاء اللّه تعالى.

الثاني ـ أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، مثل العزم على حرب المسلمين، أو إمداد المشركين.

الثالث: أن لا يؤذوا المسلمين، كالزنا بنسائهم، واللواط بصبيانهم، والسرقة لأموالهم، وإيواء عين المشركين، والتجسّس لهم، فإن فعلوا شيئاً من ذلك وكان تركه مشترطاً في الهدنة، كان نقضاً، وإن لم يكن مشترطاً كانوا على عهدهم، وفعل بهم ما يترتّب على جنايتهم من حدّ أو تعزير.

ولو سبّوا النبيّ ﷺ قُتل الساب، ولو نالوه بما دونه عزّروا إذا لم يكن شرط عليهم الكفّ.

الرابع: أن لا يتظاهروا بالمناكير، كشرب الخمر، والزنا، وأكل لحم الخنزير، ونكاح المحرّمات، ولو تظاهروا بذلك نقض العهد، وقيل: لا ينقض، بل يفعل معهم ما يوجبه شرع الإسلام من حدّ أو تعزير.

---

(١) التذكرة ٩: ٢٧٥.

(٢) غاية المرام ١: ٥٣٣.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٤٠١.

(٤) انظر التذكرة ٩: ٢٧٥ و ٣١٥، والجواهر ٢١: ٢٦٣ ـ ٢٦٤، ٢٧٦، ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٥) الدروس ٢: ٣٥، وحكاه عنه في الجواهر ٢١: ٢٧٦.

الخامس: أن لا يحدثوا كنيسة، ولا يضربوا ناقوساً، ولا يطيلوا بناءً، ويعزّرون لو خالفوا. ولو كان تركه مشترطاً في العهد انتقض.

السادس ـ أن تجرى عليهم أحكام المسلمين[١].

وقال الشهيد الثاني معلّقاً على كلام المحقّق: «واعلم أنّ الشرط الأوّل والأخير لابدّ من ذكرهما في عقد الذمّة لفظاً، ولا يجوز الإخلال بهما ولا بأحدهما، ولا يعتدّ بعقد الذمّة من دونهما.

وأمّا الشرط الثاني فإطلاق العقد يقتضيه، ولا يجب التعرّض لذكره، وبمخالفته ينتقض العهد وإن لم يشترط فيه.

وأمّا باقي الشرائط فإنّما ينتقض العهد بمخالفتها مع شرطها في متن العقد، وإلّا فلا»[٢].

ومقصوده من باقي الشرائط: الثالث والرابع والخامس، وهذه لا إشكال في انتقاض العهد مع شرطها في العقد وعدم العمل بها. وإنّما الإشكال والخلاف فيما إذا لم تشترط، فهل يبطل العقد بمجرّد عدم عمل الذمّي بها أم لا؟ فيه خلاف، ولعلّ منشأه هو: أنّ عقد الذمّة يقتضي بنفسه هذه الشروط أو بعضها أو لا يقتضيها؟

فعلى الاقتضاء يبطل بدونها، وعلى عدمه لا يقتضيه.

تنبيه:

ذكر بعض الفقهاء أُموراً أُخر ينبغي اشتراطها في عقد الذمّة، يجمعها أن يكون فيها نفع للمسلمين ورِفعةٌ لهم، وما يكون سبباً لدخولهم في الإسلام، وضِعةً وضعفاً لهم[١].

ثانياً ـ التبعيّة:

قال العلّامة في التذكرة: «يجوز للرجل أن يستتبع في عقد الجزية من شاء من الأقارب وإن لم يكنّ محارم، دون الأجانب، بأن يشترط. فإن أطلق لم يتبعه إلّا صغار أولاده وزوجاته وعبيده؛ لأنّهم أموال، ولا تتبعه نسوة الأقارب، وأمّا الأصهار، فالأقرب عدم إلحاقهم بالأجانب»[٢].

وقال في موضع آخر منها: «إذا عقد الإمام الجزية لرجل، دخل هو وأولاده الصغار وأمواله في الأمان، فإذا بلغ أولاده لم يدخلوا في ذمّة أبيهم وجزيته إلّا بعقد مستأنف...؛ لأنّ الأب عقد الذمّة لنفسه وإنّما دخل أولاده الصغار لمعنى الصغر، فإذا بلغوا زال المقتضي للدخول»[٣].

---

(١) الشرائع ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠ ـ ومعنى جريان أحكام الإسلام عليهم: «وجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون عليهم من أداء حقٍّ أو ترك محرّم» ـ والتذكرة ٩: ٣١٥، والجواهر ٢١: ٢٧١.

(٢) المسالك ٣: ٧٤ ـ ٧٥.

(١) انظر: التذكرة ٩: ٣١٦، والجواهر ٢١: ٢٧٢، وغيرها.

(٢) التذكرة ٩: ٣٠٠.

(٣) التذكرة ٩: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

ومثله قال في التحرير[١].

ثالثاً ـ حكم الإمام:

لو دخل الكتابي بلاد الإسلام بأمان، فقال له الإمام: إن رجعت إلى دار الحرب فهو، وإلّا حكمت عليك حكم أهل الذمّة، فأقام الكافر سنة، جاز للإمام أن يجري عليه أحكام الذمّة فيأخذ منه الجزية[٢].

حكم نقض العهد:

تقدّم أنّ شروط الذمّة منها ما يجب ذكره في العقد ولا يتمّ العقد بدونه، ومنها ما يقتضيه العقد، سواء ذكر أم لا. وهذان الشرطان يستلزم التخلّف عنهما بطلان العقد.

وهناك شروط أُخر لو ذكرت وخولفت بطل العقد، وأمّا لو لم تذكر ففي بطلان العقد بمخالفتها وعدمه كلام.

وأمّا حكم الذمّي لو نقض شروط الذمّة فقد اختلفوا فيه على أقوال:

الأوّل ـ أنّه يجب ردّه إلى مأمنه؛ لأنّ المستأمن لو دخل بلاد الإسلام بشبهة أمان لم يقتل، بل يردّ إلى مأمنه، فإذا دخله بعهد أمان فردّه يكون أولى.

اختار هذا القول العلّامة في القواعد[٣]، وهو الظاهر من كلام المحقّق الحلّي[١].

الثاني ـ أنّ الذمّي يصير بنقضه للعهد محارباً فيشمله حكمه وهو: اختيار الإمام بين قتله واسترقاقه ومفاداته.

اختار هذا القول الشهيد الثاني[٢] وصاحب الجواهر[٣].

الثالث ـ أنّ الإمام مخيّر بين الردّ وإجراء حكم الحربي عليه.

اختار هذا القول الشيخ في المبسوط[٤]، ونقله عنه العلّامة في المنتهى[٥] ولم يعلّق عليه، وظاهره قبوله.

الرابع ـ أنّ المخالفة لو كانت بمثل قتال المسلمين أو إعانة الكفّار عليهم، جرى على المخالف حكم الحربي.

وإن كانت بغيره وجب ردّه إلى مأمنه.

اختار هذا القول الصيمري[٦].

والظاهر أنّ الخلاف في المخالفة بغير القتال، وإلّا فلا إشكال في صدق الحربي على المخالف به.

هذا بالنسبة إلى حكم نفسه، وأمّا حكم أهله وذرّيّته وماله التابعين له في الأمان، فلم يتعرّض له

(١) التحرير ٢: ٢٠٣.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ١٦، والتذكرة ٩: ١١٧.

(٣) انظر القواعد ١: ٥١٢.

(١) انظر الشرائع ١: ٣٣٠.

(٢) انظر المسالك ٣: ٧٦.

(٣) انظر الجواهر ٢١: ٢٧٧.

(٤) المبسوط ٢: ٤٤.

(٥) المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٧٠.

(٦) انظر غاية المرام ١: ٥٣٤.

أكثر الفقهاء، قال صاحب الجواهر ما حاصله: أنّ الظاهر اختصاص نقض الأمان بخصوص الناقض، فلا يشمل ماله وأهله وذراريه بناءً على ما تقدّم في المستأمن من احترام ماله وإن لحق بدار الحرب؛ لحرمة ماله بالأمان المأخوذ له.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ أمان أهله وذرّيّته وماله تبع لأمانه، فإذا انتقض من قبله، وخصوصاً إذا كان مورد النقض مشروطاً عليه، فلعلّ الأقوى حينئذٍ انتقاض الأمان في توابعه أيضاً، فتسبى نساؤه وتسترقّ ذرّيّته ...[1].

وإذا أسلم الناقض للعهد قبل أن يحكم عليه بما يستحقّه سقط عنه القتل والاسترقاق والمفاداة.

نعم، إذا غصب مالاً وجب عليه ردّه، وإذا ارتكب ما يوجب حدّاً أُقيم عليه، وإذا ارتكب ما يوجب القصاص اقتصّ منه[2].

حقوق أهل الذمّة:

جعلت الشريعة لأهل الذمّة حقوقاً مقابل التزامهم بشروط الذمّة، نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

أوّلاً ـ عصمة نفوسهم وأموالهم:

عقد الذمّة من أسباب الاعتصام، فهو يوجب عصمة العاقد بنفسه وذراريه ونسائه وأمواله، فلا يجوز التعرّض لهؤلاء جميعاً.

وهذا من أوّليات عقد الذمّة، فلا خلاف فيه إجمالاً. قال كاشف الغطاء ـ بعد بيان أسباب الاعتصام، ومنها عقد الذمّة ـ مشيراً إلى جملة من أبحاثها:

«خامسها ـ فيما يلزم لهم بعد عقد الذمّة على الإطلاق، وهو أُمور:

ـ منها: عصمة نفوسهم وأعراضهم ونسائهم وذراريهم وأموالهم إلّا ما شرط خروجه من المال.

ولا يجوز سبّهم وشتمهم وضربهم وتخويفهم وأذيّتهم مشافهة ...»[1].

ثانياً ـ منحهم الحرّيّة في معتقداتهم وطقوسهم:

أهل الذمّة ـ بعد عقدها ـ أحرار في أن يلتزموا بمعتقداتهم، كالاعتقاد بالتثليث ونحوه، وفي عباداتهم، بأن يدخلوا كنائسهم وبيعهم وبيوت نيرانهم للعبادة، بل حتّى في شرب الخمور وأكل لحم الخنزير ونكاح المحارم وضرب الناقوس، كلّ ذلك إذا كان بتستّر غير معلنين فيه. قال كاشف الغطاء ـ بعد الكلام المتقدّم ـ:

«ومنها: عدم منعهم عن كنائسهم، وعباداتهم، وشرب الخمور، وأكل الخنازير،

---

(١) انظر الجواهر ٢١: ٢٧٧.

(٢) انظر: التذكرة ٩: ٣٢٢، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٧٠، والجواهر ٢١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(١) كشف الغطاء: ٤٠١.

ونكاح المحارم، وضرب الناقوس، واستعمال الغناء والملاهي، ونحو ذلك، مع التستّر في ذلك»[١].

وقال الشيخ الطوسي «وإن كان ذلك[٢] ممّا يجوز في شرعهم، مثل شرب الخمر ولحم الخنزير ونكاح ذوات المحارم، فلا يجوز أن يتعرّض لهم ما لم يظهروه ويكشفوه؛ لأنّا نقرّهم عليه ونترك التعرّض لهم فيه؛ لأنّهم عقدوا الذمّة وبذلوا الجزية على هذا، فإن أظهروا ذلك وأعلنوه، منعهم الإمام وأدّبهم على إظهاره، وقد روى أصحابنا، أنّه يقيم عليهم الحدود بذلك، وهو الصحيح»[٣].

وكذا قال العلّامة[٤].

ثالثاً ـ توفير الأمن الاجتماعي لهم:

حرّمت الشريعة إيذاء أهل الذمّة وأوجبت على الدولة الإسلامية توفير الأمن لهم، فعليها أن تدفع عنهم من يقصدهم بسوء، سواء كان من المسلمين أو الكفّار[٥].

رابعاً ـ توفير الأمن الاقتصادي لهم:

يجب على الدولة أيضاً أن توفّر لهم الأمن الاقتصادي بأن تمكّنهم من الخروج إلى الأسواق والدخول في المعاملات مع المسلمين بأمن؛ ولذلك حرّمت الشريعة خيانتهم وأكل أموالهم.

قال كاشف الغطاء في إدامة كلامه المتقدّم: «ومنها: تمكينهم من الخروج إلى الأسواق والدخول في المعاملات مع المسلمين وحرمة خيانتهم وأكل أموالهم وحرمة إهانتهم فيما عدا المستثنى»[١].

والظاهر أنّ المراد من المستثنى هو الصغار المذكور في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[٢]، بناءً على أنّ الصغار ليس هو دفع الجزية فقط، بل مقروناً بحالة خاصّة تدلّ على علوّ المسلم الآخذ منه.

وعلى أيّة حالة، فأهل الذمّة آمنون من الجهة الاقتصادية فيحرم إتلاف أموالهم حتّى التي لا ماليّة لها عندنا، مثل الخمر والخنزير إذا كانوا متستّرين في استعمالها، فيضمن المتلف لها قيمتها عندهم.

قال كاشف الغطاء: «ولو قتل ممّن يستحلّ الخنزير خنزيراً، أو أراق خمراً مع تستّرهم، ضمن قيمته عندهم، ولا شيء مع التظاهر، ولو غصبهم وجب ردّه ...»[٣].

خامساً ـ حريّة الإقامة والتنقّل:

يجوز لأهل الذمّة الإقامة والاستيطان في أيّ جزءٍ من أجزاء الوطن الإسلامي، والتنقّل فيه من

---

(١) كشف الغطاء: ٤٠١.
(٢) أي ما فعله الذمّي.
(٣) المبسوط ٢: ٦١.
(٤) انظر التذكرة ٩: ٣٨٨.
(٥) انظر: كشف الغطاء: ٤٠١ ـ ٤٠٢، والتذكرة ٩: ٣٧٩.

(١) كشف الغطاء: ٤٠٢.
(٢) التوبة: ٢٩.
(٣) كشف الغطاء: ٤٠١.

جزءٍ إلى آخر منه.

نعم، استثنى الفقهاء بعض الموارد، وهي:

١ ـ أرض الحجاز، وحدّدوها بمكّة والمدينة[١]، أو بمكّة والمدينة وخيبر واليمامة وينبع وفدك ومخاليفها[٢].

والظاهر أنّه لم يرد نصّ خاصّ من طرق الإماميّة يدلّ على ذلك؛ ولذلك قال المحقّق الحلّي: «ولا يجوز لهم استيطان الحجاز على قول المشهور»[٣].

وقال الشهيد معلّقاً عليه: «نسبه إلى الشهرة لعدم الظفر بنصٍّ فيه من طرقنا، لكن ادّعى في التذكرة عليه الإجماع، فالعمل به متعيّن»[٤].

إذن يكون الدليل عليه منحصراً بالإجماع.

نعم، ورد في دعائم الإسلام عن الإمام جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: «لا يدخل أهل الذمّة الحرم ولا دار الهجرة، ويخرجون منها»[٥].

وورد عن طريق العامّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»[٦]، وأنّه قال: «لئن عشت ـ إن شاء اللّه ـ لأُخرجنّ اليهود والنصارى من جزيرة العرب»[١].

(١) انظر الشرائع ١: ٣٣٢.

(٢) انظر التذكرة ٩: ٣٣٤، والمخاليف جمع مخلاف، وهي الكورة. انظر القاموس المحيط: «خلف».

(٣) الشرائع ١: ٣٣٢.

(٤) المسالك ٣: ٨٠، وانظر التذكرة ٩: ٣٣٤.

(٥) دعائم الإسلام ١: ٣٨١.

(٦) الموطّأ ٢: ٨٩٢، الحديث ١٨، وسنن البيهقي ٩: ٢٠٨.

وروي عن ابن عبّاس أنّه قال: «أوصى رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم بثلاثة أشياء، قال: اخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أُجيزهم، قال: وسكت عن الثالث، أو قال: أُنسيته»[٢].

٢ ـ وقيل: يحرم استيطانهم في أرض جزيرة العرب أيضاً، وهو أعمّ من أرض الحجاز، لكن حملوه على أرض الحجاز[٣]؛ لأنّ السيرة جرت على استيطانهم في بعض أرض الجزيرة مثل اليمن[٤].

٣ ـ المسجد الحرام، فلا يجوز دخول الكفّار فيه مطلقاً، سواء كانوا ذمّيين أم لا. وألحق الإماميّة به سائر المساجد، ولا أثر لإذن المسلم بالدخول[٥].

حكم معابد أهل الذمّة:

يختلف حكم المعبد باختلاف الأرض التي

(١) سنن الترمذي ٤: ١٥٦، الحديث ١٦٠٦، وصحيح مسلم ٣: ١٣٨٨ كتاب الجهاد، باب إخراج اليهود والنصارى، الحديث ٦٣، تسلسل ١٧٦٧.

(٢) صحيح مسلم ٣: ١٢٥٧ ـ ١٢٥٨، كتاب الوصيّة، الحديث ٢٠، تسلسل ١٦٣٧، وسنن أبي داود ٣: ١٦٥، الحديث ٣٠٢٩، مع اختلاف.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٣٣٤، وغاية المرام ١: ٥٣٥.

(٤) انظر الجواهر ٢١: ٢٩١.

(٥) انظر: التذكرة ٩: ٣٣٨، والمسالك ٣: ٨٠، والجواهر ٢١: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

فيه، وهي على أقسام:

الأوّل ـ أن يكون المعبد في الأرض المفتوحة عنوة، أي قهراً، فإن عقد أهل الكتاب المستوطنون في تلك الأرض عقد الذمّة، فالمعبد لهم ولا يتعرّض له. وقد فتح المسلمون كثيراً من البلاد عنوة ولم يهدموا شيئاً من معابد أهل الكتاب، ولأنّهم قد أُقرّوا على دينهم فلابدّ لهم من معبد يعبدون فيه.

لكن قال الشيخ الطوسي في المبسوط ـ وهو يتكلّم عن الأرض المفتوحة عنوة ـ: «...وإن كانت فيها بِيع وكنائس، فصالح الإمام أهل الذمّة على المقام فيها بإقرار بِيعه وكنائسه على ما هي عليه، لم يصحّ؛ لأنّهم قد ملكوها بالفتح، فلا يصحّ إقرارهم على البِيع والكنائس فيها»[١].

والمشهور هو الأوّل على ما قيل[٢]، وإن كان يتراءى من العلّامة التردّد فيه في التذكرة[٣]؛ لاقتصاره على نقل القولين.

هذا بالنسبة إلى المعابد التي كانت موجودة قبل الفتح، أمّا المستجدّة، فالمعروف عدم جواز إحداثها، وقد ادّعي عدم الخلاف في ذلك[٤].

الثاني ـ الأرض التي صالح الإمام أهل الذمّة بالبقاء عليها على أن تكون للمسلمين.

نعم، يمكن التفريق بينهما بأنّه يجوز لأهل

(١) المبسوط ٢: ٤٦.

(٢) و (٤) انظر المسالك ٣: ٧٨.

(٣) انظر التذكرة ٩: ٣٤١.

الذمّة أن يشترطوا في عقد الصلح إحداث معابد جديدة، وهذا غير صحيح في الأرض المفتوحة عنوة[١].

الثالث ـ الأرض التي صالحهم الإمام على أن تكون لهم. وحكمها أنّه يجوز إحداث المعابد فيها أيضاً كما يجوز إبقاؤها؛ لأنّ الأرض لهم، فهم يتصرّفون فيها كيف شاؤوا؛ إلّا أن يشترط عليهم في عقد الصلح أن لا يحدثوا معابد جديدة، فيلزم الشرط[٢].

الرابع ـ الأمصار التي مصّرها المسلمون، مثل الكوفة والبصرة وبغداد وسرّ من رأى وغيرها. وهذه لا يجوز لأهل الذمّة إحداث معابد جديدة فيها إلّا إذا كانت ضمن قرى اُلحقت بهذه المدن، كما يقال بالنسبة إلى كنيسة الروم في بغداد، فإنّها كانت في قرى لأهل الذمّة، اُقرّت على حالها[٣].

هذا بالنسبة إلى أصل الإحداث والإبقاء.

وأمّا بالنسبة إلى إصلاح المعابد ومنعها من الخراب ورمّ ما تصدّع وتشعّث منها، فقد ادّعي عدم الخلاف في جوازه بالنسبة إلى ما جاز إبقاؤه من المعابد[٤].

(١) انظر الجواهر ٢١: ٢٨٣.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ٤٦، والتذكرة ٩: ٣٤٢، والجواهر ٢١: ٢٨٣.

(٣) انظر الجواهر ٢١: ٢٨١.

(٤) انظر التذكرة ٩: ٣٤٣.

وأمّا لو انهدم، فهل يجوز إعادته؟

نسب العلّامة إلى الشيخ في المبسوط التردّد في المسألة[١]، ونسب إليه الصيمري القول بعدم الجواز[٢]، وعبارته: «إن انهدم منها شيء لم يجز لهم إعادتها؛ لأنّه لا دليل على ذلك، وبناؤها محرّم ممنوع منه، وإن قلنا: إنّ لهم ذلك كان قويّاً؛ لأنّا أقررناهم على التبقية، فلو منعناهم من العمارة لخربت»[٣].

وقال العلّامة في المختلف ـ بعد نقل العبارة المتقدّمة ـ: «والأقرب الجواز. لنا: إنّ لهم الاستدامة، فجاز لهم الإعادة لتساويهما»[٤].

ووافقه ولده في الإيضاح[٥]، وسبقه المحقّق في الشرائع[٦].

ولكن الظاهر من جملة من الفقهاء المتعرّضين للمسألة التردّد فيها[٧]؛ لاقتصارهم على ذكر تعليل القولين: الجواز وعدمه من دون ترجيح، بل يظهر من المسالك ترجيح القول بعدم الجواز؛ لأنّه قال ـ بعد ذكر وجوه القول بالجواز ـ: «وفي هذه الوجوه نظر، ووجه المنع قوله ﷺ: لا كنيسة في الإسلام»[١]، ومثله صاحب الجواهر[٢] حيث قوّى هذا القول.

(١) انظر التذكرة ٩: ٣٤٢.

(٢) انظر غاية المرام ١: ٥٣٤.

(٣) المبسوط ٢: ٤٦.

(٤) المختلف ٤: ٤٤٤.

(٥) انظر إيضاح الفوائد ١: ٣٩٠.

(٦) انظر الشرائع ١: ٣٣١.

(٧) انظر: التحرير ٢: ٢١٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٧٣، والتذكرة ٩: ٣٤٤، وغاية المرام ١: ٥٣٤، والرياض ٧: ٤٨٥.

أحكام مساكنهم:

مساكن أهل الذمّة على أقسام:

الأوّل ـ ما كان مبنيّاً قبل الفتح، فهذا يبقى على حاله وإن كان بناؤه أرفع من بناء المسلم.

الثاني ـ ما اشتراه الذمّي من مسلم، وهذا كسابقه.

الثالث ـ ما استحدثه بعد الفتح، وهذا يجب أن لا يكون أعلى من دار جاره المسلم. وفي جواز مساواته له خلاف.

الرابع ـ ما جدّده عند هدمه بعد الفتح، وهذا كسابقه أيضاً، فيجب أن لا يكون أعلى من دار جاره المسلم[٣].

أحكام المعاملة مع الذمّي:

الأصل الأوّلي يقتضي جواز المعاملة مع الذمّي في جميع المجالات بعد إقراره على دينه في البلاد الإسلامية، فيباع له، ويشترى منه، ويؤجر

(١) المسالك ٣: ٧٩.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ٢٨٤.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٣٤٤ ـ ٣٤٦، ولم يذكر الأوّل لمفروغيّته، وكذا في المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٧٣.

منه وله، وكذا سائر التصرّفات.

نعم استثنى الفقهاء بعض الموارد من قبيل:

أوّلاً ـ المعاملة بالخمر والخنزير:

لا يصحّ بيع الخمر والخنزير إذا كان المتبايعان مسلمَين أو أحدهما مسلماً. نعم، يصحّ إذا كانا ذمّيّين؛ لإقرار الذمّي على مذهبه ومنه حلّية شرب الخمر وأكل لحم الخنزير ويستلزمه بيعه وشراؤه، لكن خصّ ذلك بمن كان مثله يرى حلّية ذلك، لا من المسلم، فإنّه لا يصحّ ـ كما تقدّم ـ لكون المسلم لا يملك الخمر والخنزير، ولا ماليّة لهما في شريعة الإسلام[١].

قال الشيخ الطوسي: «إذا جاءنا نصراني قد باع من مسلم خمراً أبطلناه بكلّ حال، تقابضا أو لم يتقابضا، ورددنا الثمن إلى المشتري، فإن كان مسلماً استرجع الثمن وأرقنا الخمر؛ لأنّا لا نقضي على المسلم بردّ الخمر، وجوّزنا إراقتها؛ لأنّ الذمّي عصى بإخراجها إلى المسلم، فأُريقت عليه، وإن كان المشتري المشرك رددنا إليه الثمن ولا نأمر الذمّي بردّ الخمر، بل نريقها؛ لأنّها ليست كمال الذمّي»[٢].

ومثله قال العلّامة إلّا أنّه قال: «إذا جاءنا نصراني قد باع من مسلم خمراً أو اشترى منه خمراً...»[١]، فيشمل الحالتين كون المسلم بائعاً أو مشترياً.

ثانياً ـ بيع السلاح:

صرّح الفقهاء بحرمة بيع السلاح لأعداء الدين، فيشمل العنوان الكافر الذمّي أيضاً. ولكن قيّد بعضهم الحرمة بما إذا كانت الحرب قائمة بين المسلمين والكفّار الذين يباع لهم السلاح، وبناءً على هذا القيد لا يحرم البيع للذمّي؛ لأنّ المفروض عدم قيام الحرب بين أهل الذمّة والمسلمين.

ولمسألة بيع السلاح أبحاث نتطرّق إليها في الموضع المناسب إن شاء اللّه تعالى[٢].

ثالثاً ـ بيع العبد المؤمن:

المشهور حرمة بيع العبد المؤمن للكافر؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[٣]؛ ولقوله ﷺ ـ على ما اشتهر ـ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[٤]، فإنّ تملّك الكافر للمؤمن سبيل واستعلاء عليه.

ولكن ناقش بعض الفقهاء أصل الحكم

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ٨ و ٢٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٤١ و ٤٢.

(٢) المبسوط ٢: ٦١.

(١) التذكرة ٩: ٣٨٨.

(٢) انظر: الجواهر ٢٢: ٢٨، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٤٧.

(٣) النساء: ١٤١.

(٤) الوسائل ٢٦: ١٤، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، الحديث ١١.

والاستدلال عليه[١].

رابعاً ـ بيع المصحف:

المشهور منذ زمن العلّامة حرمة بيع المصحف للكافر؛ لنفس الأدلّة المذكورة لبيع العبد المؤمن له، بل بالأولويّة.

وناقش بعض الفقهاء أصل الحكم والاستدلال أيضاً[٢].

ولهم كلام في إلحاق سائر المحترمات ـ كأحاديث النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام ـ بالقرآن، وسوف يأتي الكلام عنه في موضعه المناسب إن شاء اللّه تعالى.

تنبيه:

قال الشيخ وغيره: «يكره للمسلم أن يقارض النصراني أو يشاركه؛ لأنّه ربّما يشتري ما ليس بمباح في شرعنا، فإن فعل صحّ القراض؛ لأنّ الظاهر أنّه لا يفعل إلّا المباح، وينبغي إذا دفع إليه المال أن يشترط ألّا يتصرّف إلّا فيما هو مباح في شرعنا؛ لأنّ الشرط يمنع من ذلك، لكن يلزمه الضمان متى خالف»[٣].

وزاد العلّامة في التذكرة فقال: «فإن شرط عليه ذلك فابتاع خمراً أو خنزيراً فالشراء باطل... وإن لم يشترط عليه ذلك فابتاع ما لا يجوز ابتياعه، فالبيع باطل»[١].

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ٣٣٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥٨١، ومصباح الفقاهة ٥: ٨١.

(٢) انظر: الجواهر ٢٢: ٣٣٨، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٦٠١، ومصباح الفقاهة ٥: ١١٦.

(٣) المبسوط ٢: ٦١.

أنكحة أهل الذمّة:

أنكحة أهل الذمّة مثل أنكحة سائر أهل الكتاب؛ ولذلك سوف نتكلّم عنها في عنوان «أهل الكتاب» إن شاء اللّه تعالى.

الوصيّة للذمّي:

في وصيّة المسلم للذمّي أقوال ثلاثة:

الأوّل ـ الجواز مطلقاً:

اختاره ابن إدريس[٢] وجماعة ممّن تأخّر عنه، كالمحقّق الحلّي[٣]، والعلّامة الحلّي[٤]، والشهيدان[٥]، وغيرهم[٦].

(١) التذكرة ٩: ٣٨٧.

(٢) انظر السرائر ٣: ١٨٦، وعبارته مطلقة تشمل الذمّي وغيره، فإنّه قال: «والوصيّة تصحّ للكافر، سواء كان ذا رحم أو غير ذلك؛ لأنّها عطيّة بعد الموت، وليس من شرطها نيّة القربة، ولا من مصحّحاتها».

(٣) انظر الشرائع ٢: ٢٥٣، وفيه: «وتصحّ الوصيّة للذمّي ولو كان أجنبياً».

(٤) انظر: القواعد ٢: ٤٤٩، وخصّ الجواز بالذمّي، والمختلف ٦: ٣٤٥، وهو كسابقه.

(٥) انظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٥١، والمسالك ٦: ٢١٩.

(٦) كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١٠: ٥٢ ـ ٥٣، =

الثاني ـ عدم الجواز مطلقاً:

اختاره القاضي ابن البرّاج[١]، ووافقه صاحب الحدائق[٢].

الثالث ـ التفصيل بين الرحم وغيره:

فصّل الشيخ الطوسي بين الذمّي إذا كان رحماً، فتجوز الوصيّة له، وما إذا لم يكن رحماً فلا تجوز[٣].

وعبارة المفيد[٤] تفيد هذا التفصيل، وإن نسب إليه القول بالجواز مطلقاً[٥].

الوقف على الذمّي:

اختلف الفقهاء في جواز الوقف على الذمّي وصحّته على أقوال:

الأوّل ـ الجواز مطلقاً:

اختاره المحقّق[١]، والعلّامة في بعض كتبه[٢]، والشهيدان الأوّل[٣] والثاني[٤]، وهو الظاهر من صاحب الجواهر[٥]، ويظهر من المحقّق الثاني في بحث الصدقة[٦].

الثاني ـ عدم الجواز مطلقاً:

ذهب إليه سلّار[٧]، والقاضي[٨]، وفخر الدين[٩].

الثالث ـ التفصيل بين الأقارب وغيرهم:

وهو مختار الشيخين: المفيد[١٠] والطوسي[١١]، والحلبي[١٢]، وابن حمزة[١٣]،

= وصاحب الكفاية في الكفاية: ١٤٧، وصاحب الرياض في الرياض ٩: ٤٤٩، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٨: ٣٦٦.

(١) انظر المهذّب ٢: ١٠٦.

(٢) انظر الحدائق ٢٢: ٥٢٤، ومن العجيب تصريح صاحب الجواهر ٢٨: ٣٦٦: بأنّه لم يجد له قائلاً.

(٣) انظر: المبسوط ٤: ٦٢، والنهاية: ٦٠٩.

وقال في الخلاف ٤: ١٥٣: «الوصيّة لأهل الذمّة جائزة بلا خلاف، وفي أصحابنا خاصّة من قيّدها إذا كانوا أقاربه». وصدر عبارته ظاهر في الجواز مطلقاً.

(٤) انظر المقنعة: ٦٧١.

(٥) انظر الرياض ٩: ٤٤٩.

(١) انظر الشرائع ٢: ٢١٦.

(٢) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٢٩، ويظهر منه ذلك في القواعد ٢: ٣٩٢.

(٣) انظر الدروس ٢: ٢٧٥.

(٤) انظر المسالك ٥: ٣٣٣.

(٥) انظر الجواهر ٢٨: ٣١ ـ ٣٣.

(٦) كما سيأتي الإشارة إليه في الصفحة القادمة.

(٧) انظر المراسم: ١٩٨.

(٨) انظر المهذّب ٢: ٨٨.

(٩) انظر إيضاح الفوائد ٢: ٣٨٨.

(١٠) انظر المقنعة: ٦٥٤.

(١١) انظر: النهاية: ٥٩٧، والمبسوط ٣: ٢٩٧، والخلاف ٣: ٥٤٥، المسألة ١٣.

(١٢) انظر الكافي في الفقه: ٣٢٦.

(١٣) انظر الوسيلة: ٣٧٠.

وابن زهرة[١]، وابن سعيد[٢]، والمقداد[٣]، والمحقّق الثاني[٤]، وصاحب الرياض[٥]، ويظهر ذلك من العلّامة في المختلف[٦].

الرابع ـ التفصيل بين الأبوين وغيرهم:

المستفاد من مجموع كلام ابن إدريس ـ الذي وصفه الفقهاء بكونه مضطرباً ـ: أنّ الوقف يصحّ على الأبوين خاصّة، ولا يصحّ على غيرهما وإن كانوا أقارب[٧].

أدلّة الأقوال المتقدّمة:

واستدلّ القائلون بالمنع مطلقاً بقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ﴾[٨]، فإنّ الوقف نوع مودّة، ويزيد في الإشكال لو اشترطنا قصد القربة في الوقف، فإنّه لا يحصل للمسلم بالوقف على الكافر.

واستدلّ القائلون بالجواز مطلقاً بقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ﴾[١]، والذمّي يصدق عليه أنّه لم يقاتل... الخ، فيختصّ المنع في الآية بالحربي.

واستدلّ القائلون بالتفصيل بين الرحم وغيره، بالجمع بين الأدلّة المتقدّمة، وبين الأوامر العامّة الدالّة على وجوب صلة الرحم الدالّة على جواز الوقف عليهم، فيختصّ النهي عن الموادّة بغير الرحم.

ومنه يظهر وجه القول باختصاص الجواز بالأبوين، فإنّه حاصل الجمع بين الأدلّة المتقدّمة والأدلّة الدالّة على البرّ بالوالدين.

وقد نوقشت كلّ هذه الأدلّة من قِبل مخالفيها.

جواز الصدقة على الذمّي:

صرّح جملة من الفقهاء بجواز الصدقة على الذمّي مع أنّها تحتاج إلى قصد القربة، فممّن صرّح بذلك: المحقّق[٢]، والعلّامة[٣]، والشهيدان:

(١) انظر الغنية: ٢٩٧.
(٢) انظر الجامع للشرائع: ٣٦٩.
(٣) انظر التنقيح ٢: ٣١٤.
(٤) انظر جامع المقاصد ٩: ٥٠، فإنّه قال: «وهذا القول ليس بعيداً من الصواب»، لكنّه قال في الصدقة: «لكن الجواز مطلقاً في الصدقة والوقف لا يخلو من قوّة». جامع المقاصد ٩: ١٣٢.
(٥) انظر الرياض ٩: ٣١٥ ـ ٣١٨.
(٦) انظر المختلف ٦: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.
(٧) انظر السرائر ٣: ١٦٠، وقال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٩: ٦٣: «لا أجد له موافقاً، وإنّما رموه بالضعف».
(٨) المجادلة: ٢٢.

(١) الممتحنة: ٨.
(٢) انظر الشرائع ٢: ٢٢٢.
(٣) انظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٢٦، والتحرير ٣: ٣٢٥، وغيرهما.

الأوّل[١] والثاني[٢]، والمحقّق الثاني[٣]، وصاحب الكفاية[٤]، وقال: إنّه المشهور، وصاحب الجواهر[٥].

واستدلّ لذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ﴾[٦]، وقوله ﷺ: «على كلّ كبد حرّى أجر»[٧].

ونُقل عن ابن أبي عقيل القول بعدم جواز التصدّق على غير المؤمن[٨].

شهادة الذمّي:

شهادة الذمّي إمّا أن تكون على مسلم أو على غيره، فهاهنا مسألتان:

الأولى ـ شهادة الذمّي على المسلم:

أجمع الأصحاب على عدم قبول شهادة الذمّي على المسلم في غير الوصيّة[٩].

(١) انظر: الدروس ١: ٢٥٥، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ١٩١.

(٢) انظر: المسالك ٥: ٤١٢، والروضة كما تقدّم.

(٣) انظر جامع المقاصد ٩: ١٣٢.

(٤) انظر الكفاية: ١٤٣، وكلامه ظاهر في ذلك.

(٥) انظر الجواهر ٢٨: ١٣٠.

(٦) الممتحنة: ٨.

(٧) عوالي اللآلي ١: ٩٥.

(٨) انظر: الدروس ١: ٢٥٥، بناءً على النسخة المذكورة في الهامش ـ وهي «غير المؤمن» ـ فإنّها التي ذكرها عنه الفقهاء من بعد الشهيد. ولكن المذكور في المتن: «غير الذمّي».

(٩) انظر: المهذّب البارع ٤: ٥١٠، والمسالك ١٤: ١٦١.

أمّا في الوصيّة، فقالوا بقبول شهادته فيها إجمالاً؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُصِيبَةُ الْمَوْتِ...﴾[١].

وتدلّ عليه جملة من الروايات، منها صحيح ضريس الكناسي، قال: «سألت أبا جعفر ؑ عن شهادة أهل الملل هل تجوز على رجل مسلم من غير أهل ملّتهم؟ فقال: لا، إلّا أن لا يوجد في تلك الحال غيرهم، وإن لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم في الوصيّة؛ لأنّه لا يصلح ذهاب حقّ امرئ مسلم ولا تبطل وصيّته»[٢].

واشترط بعض الفقهاء أن يكون الموصي في سفر، أي في غربة، وممّن اشترطه: ابن الجنيد[٣]، والشيخ الطوسي في المبسوط[٤]، وأبو الصلاح الحلبي[٥]، وابن زهرة[٦]، والمقداد[٧]، والسيّد الخوئي[٨].

(١) المائدة: ١٠٦.

(٢) الوسائل ١٩: ٣٠٩، الباب ٢٠ من أبواب الوصايا، الحديث الأوّل.

(٣) نقله عنه العلّامة في المختلف ٨: ٥٠٥.

(٤) انظر المبسوط ٨: ١٨٧.

(٥) انظر الكافي في الفقه: ٤٣٦.

(٦) انظر الغنية: ٤٤٠.

(٧) انظر التنقيح الرائع ٤: ٢٨٧.

(٨) انظر مباني تكملة المنهاج ١: ٨٤.

لكن الأكثر ـ كما قيل ـ لم يشترطوا ذلك[١].

ويدلّ على القول الأوّل: ظاهر الآية والرواية المتقدّمتين.

ويدلّ على الثاني: التعليل المذكور في الرواية، وهو قوله: «لأنّه لا يصلح ذهاب حقّ امرئٍ مسلم...»، فهذه العلّة موجودة في السفر والحضر إذا لم يكن من يعتدّ بشهادته من المسلمين.

وللفقهاء أبحاث أُخر من قبيل:

ـ هل يشترط عدم وجود مسلمَين عدلَين، أو مسلم واحد عدل، أو مسلم ولو كان فاسقاً أم لا؟

ـ هل تشترط الذكورة في الذمّيّين؟

ـ هل تشترط العدالة في مذهبهما؟

ـ هل تختصّ الوصيّة بالمال، أو تشمل الوصيّة بالولاية؟

ـ هل يختصّ قبول الشهادة بالذمّي أو يشمل غيره من أهل الكتاب؟

وأُمور أُخر جمع شتاتها النراقي في مستنده[٢]، وذكرها السيّد الخوئي في مباني تكملة المنهاج[٣]، ولا يسعنا التعرّض لجميعها فعلاً.

الثانية ـ شهادة الذمّي على غير المسلم:

اختلف الفقهاء في قبول شهادة الذمّي على مثله أو على غير المسلم مطلقاً على أقوال:

(١) انظر مستند الشيعة ١٨: ٤٤.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٣٧ ـ ٤٧.

(٣) انظر مباني تكملة المنهاج ١: ٨١ ـ ٨٦.

القول الأوّل ـ القبول مطلقاً:

فتقبل شهادة اليهودي على النصراني وبالعكس، وشهادة كلٍّ منهما على أهل ملّته بشرط عدالة الشاهد في ملّته.

نسب هذا القول إلى أبي علي ابن الجنيد[١].

القول الثاني ـ عدم القبول مطلقاً:

فلا تقبل شهادة غير المسلم لا على المسلم، ولا على غير المسلم، سواء وافقه في الملّة والدين ـ كالنصراني على النصراني ـ أو خالفه.

وهذا هو الرأي المشهور بين الفقهاء[٢].

واستدلّوا عليه: بأنّ العدالة شرط في قبول الشهادة، والكافر ـ بأقسامه ـ غير عادل.

القول الثالث ـ قبول شهادة ذوي كلّ ملّة على ذوي ملّتهم:

فتقبل شهادة النصراني على مثله فقط، وكذا اليهودي، ولا تقبل شهادة كلٍّ منهما على الآخر.

(١) نقله عنه العلّامة في المختلف ٨: ٥٠٥.

(٢) انظر: المقنعة: ٧٢٦، والمبسوط ٨: ١٨٧، والمهذّب ٢: ٥٥٧، والسرائر ٢: ١٤٠، والشرائع ٤: ١٢٦، والقواعد ٣: ٤٩٤، والدروس ٢: ١٢٤، والمسالك ١٤: ١٦٤، والرياض ١٣: ٢٤٧، ونسبه إلى عامّة المتأخّرين، والجواهر ٤١: ٢٤.

اختار هذا القول الشيخ الطوسي في النهاية[١].

وقيّده في الخلاف[٢] بما إذا ترافعا إلينا، ومال إليه العلّامة في المختلف[٣]، والمقداد في التنقيح[٤].

ويظهر من السيّد الخوئي[٥] قبول قول الشيخ في النهاية، ونسبه إلى القاضي وابن إدريس والشهيد الثاني في المسالك، والنسبة غير تامّة؛ لأنّهم اختاروا القول المشهور[٦].

واستدلّوا على هذا القول بموثّقة سماعة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل تجوز شهادة أهل الملّة؟ قال: فقال: لا تجوز إلّا على أهل ملّتهم، فإن لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصيّة؛ لأنّه لا يصلح ذهاب حقّ أحد»[٧].

الحكم والقضاء بين أهل الذمّة:

إذا تحاكم إلينا أهل الذمّة بعضهم مع بعض، تخيّر الحاكم بين الحكم بينهم على مقتضى حكم الإسلام وبين الإعراض عنهم؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِن جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[١]؛ ولقول الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ الحاكم إذا أتاه أهل التوراة وأهل الإنجيل يتحاكمون إليه، كان ذلك إليه، إن شاء حكم بينهم، وإن شاء تركهم»[٢].

ولو تحاكم إلينا ذمّيٌّ مع مسلم، وجب على الحاكم أن يحكم بينهما على ما يقتضيه حكم الإسلام؛ لأنّه يجب عليه حفظ المسلم من ظلم الذمّي وبالعكس[٣].

وكلّ مورد يحكم فيه الحاكم المسلم ينبغي أن يكون حكمه مطابقاً لحكم الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾[٥].

تنفيذ أحكام الحدود عليهم:

لو فعل الذمّي ما لا يجوز فعله في شرع الإسلام ولا في شرعه ـ كالزنا واللواط والسرقة والقتل ـ كان الحكم فيه كالحكم بين المسلمين في

---

(١) النهاية: ٣٣٤.

(٢) انظر الخلاف ٦: ٢٧٢ ـ ٢٧٤، المسألة ٢٢.

(٣) انظر المختلف ٨: ٥٠٦.

(٤) انظر التنقيح الرائع ٤: ٢٨٨، وجعله من القضاء بالإقرار بعد إقرار الخصم بعدالة الشاهدين.

(٥) انظر مباني تكملة المنهاج ١: ٨٦.

(٦) انظر المصادر في الصفحة المتقدّمة عند ذكر مصادر القول المشهور.

(٧) الوسائل ٢٧: ٣٩٠، الباب ٤٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٤.

---

(١) و (٤) المائدة: ٤٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢٩٦، الباب ٢٧ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث الأوّل.

(٣) انظر هذا وما قبله وما بعده في المبسوط ٢: ٦٠ ـ ٦١، والشرائع ١: ٣٣٤، والتذكرة ٩: ٣٨٥، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٨١، والتحرير ٢: ٢٢٦، والجواهر ٢١: ٣١٨.

(٥) المائدة: ٤٩.

إقامة الحدود؛ لأنّهم عقدوا الذمّة بشرط أن تجرى عليهم أحكام المسلمين.

وإن كان ما فعله ممّا يجوز فعله في شرعهم ـ كشرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، ونكاح المحارم ـ لم يتعرّض لهم ما لم يظهروه؛ لأنّا نقرّهم عليه، وعلى ترك التعرّض لهم فيه؛ لأنّهم عقدوا الذمّة وبذلوا الجزية على هذا، فإنّ أظهروا ذلك وأعلنوه، منعهم الإمام وأدّبهم على إظهاره[١].

وقال الشيخ الطوسي: «وقد روى أصحابنا أنّه يقيم عليهم الحدود بذلك، وهو الصحيح»[٢].

وقال المحقّق الحلّي: «وإن شاء الحاكم دفعه إلى أهل نحلته ليقيموا الحدّ فيه بمقتضى شرعهم»[٣].

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «هذا إذا كان له ـ مع تحريمه عندهم ـ عقوبة؛ إذ لا يلزم من تحريمه ذلك، وحينئذٍ فيجوز دفعه إليهم، سواء وافقونا في العقوبة كمّاً وكيفاً، أم لا»[٤].

تبديل الذمّي دينه:

إذا بدّل الذمّي دينه فهو على نحوين:

الأوّل ـ أن ينتقل من دينه إلى دين آخر يقرّ أهله عليه، كانتقال اليهودي إلى النصرانيّة أو المجوسيّة أو بالعكس، فللفقهاء فيه قولان:

أحدهما ـ أنّه يقبل منه ذلك، فيقرّ عليه وتؤخذ منه الجزية؛ لأنّ الكفر كلّه ملّة واحدة.

والآخر ـ لا يقرّ عليه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[١]، وقوله ﷺ: «من بدّل دينه فاقتلوه»[٢].

وعندئذٍ يطالب بالدخول في الإسلام أو في دينه السابق على قول، أو بالدخول في الإسلام فحسب على قول آخر.

الثاني ـ أن ينتقل إلى دين آخر لا يقرّ أهله عليه، كانتقال اليهودي أو النصراني أو المجوسي إلى الشرك وعبادة الأوثان.

وقد ادّعي الإجماع على عدم إقراره عليه.

وعندئذٍ يطالب بالدخول في الإسلام خاصّة على قول، أو الدخول في الإسلام أو دينه السابق الذي كان يقرّ عليه على قول آخر[٣].

---

(١) انظر: المبسوط ٢: ٦٠ ـ ٦١، والتذكرة ٩: ٣٨٨، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٨٢، والتحرير ٢: ٢٢٧، والمسالك ٣: ٨٨، والجواهر ٢١: ٣١٨.

(٢) المبسوط ٢: ٦١.

(٣) الشرائع ١: ٣٣٤.

(٤) المسالك ٣: ٨٨.

(١) آل عمران: ٨٥.

(٢) سنن أبي داود ٤: ١٢٦، كتاب الحدود، باب الحكم في من ارتدّ، الحديث ٤٣٥١، وسنن الترمذي ٤: ٥٩، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرتدّ، الحديث ١٤٥٨.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ٥٧، والشرائع ١: ٣٣٤، والتذكرة ٩: ٣٧٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٧٩، والتحرير ٢: ٢٢٣، والمسالك ٣: ٨٧، والجواهر ٢١: ٣١٣ ـ ٣١٤.

حكم قتل المسلم للذمّي وبالعكس:

القتل يكون إمّا عن عمد أو غير عمد، والثاني سيأتي الكلام عنه في البحث عن دية الذمّي.

وأمّا الأوّل، فالبحث فيه يقع في موردين:

الأوّل ـ ما لو قتل الذمّي المسلمَ عمداً:

لو قتل الذمّي مسلماً، فالبحث فيه يقع في أُمور ثلاثة:

١ ـ حكم رقبته:

يكون وليّ المقتول المسلم مخيّراً بين قتل الذمّي القاتل أو استرقاقه. هذا هو المعروف إجمالاً.

وهل يكون القتل قصاصاً أو لخروجه عن الذمّة بارتكابه القتل؟ فيه قولان.

فالأكثر على أنّ قتله يكون قصاصاً[١].

ويرى بعضهم ـ كأبي الصلاح[٢] ـ أنّه لمخالفته الذمّة.

ونسب هذا إلى ابن زهرة والفاضل الإصفهاني، ولكن في النسبة تأمّل[٣].

وتتفرّع على كلٍّ منها آثار. أهمّها: أنّه يجوز العفو من ولي الدم على الأوّل، ولا يجوز على الثاني؛ لأنّ حكمه حكم أهل الحرب وأمره إلى الإمام[١].

٢ ـ حكم ماله:

وأمّا أمواله، ففيها قولان:

أ ـ إنّ أمواله لأولياء المقتول المسلم، سواء قتلوه أو استرقّوه، كما اختاره الشيخ[٢] وجماعة[٣].

ب ـ إذا اختار ولي الدم استرقاق القاتل، فأمواله له أيضاً، وأمّا إذا اختار قتله فلا وجه لتملّك أمواله.

اختار ذلك ابن إدريس[٤]، وقال الإصفهاني: «يحتمله الخبر وكلام الأكثر»[٥].

وأطلق بعضهم القول بأنّ ماله لوليّ المقتول ولم يفصّل، كالمفيد في المقنعة[٦].

تنبيه:

قال الصدوق: «إذا قطع الذمّي يد رجل مسلم قطعها، وأخذ فضل ما بين الديتين، وإن قتل، قتلوه به إن شاء أولياؤه، ويأخذوا من ماله

---

(١) انظر: المهذّب البارع ٥: ١٨٤، والجواهر ٤٢: ١٥٦، ونقل عليه الإجماع من عدّة.

(٢) انظر الكافي في الفقه: ٣٨٥، وفيه: «...وجب قتل الذمّي؛ لخروجه بقتل المسلم عن الذمّة».

(٣) نسبه إلى الأوّل ابن فهد الحلّي، وإليه وإلى الثاني صاحب الجواهر، ولم أعثر في الغنية وكشف اللثام على ما نسب إليهما. انظر: الغنية: ٤٠٦، وكشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٥٤ ـ ٤٥٥، والجواهر ٤٢: ١٥٧.

(١) انظر المهذّب البارع ٥: ١٨٤.

(٢) انظر النهاية: ٧٤٨.

(٣) مثل ابن حمزة في الوسيلة: ٤٣٤ ـ ٤٣٥، والعلّامة في القواعد ٣: ٦٠٦.

(٤) انظر السرائر ٣: ٣٥١.

(٥) كشف اللثام (الحجرية) ٢: ٤٥٥.

(٦) انظر المقنعة: ٧٤٠.

أو مال أوليائه فضل ما بين الديتين»[1].

وعبارته لافتة للنظر؛ لأنّ معناها أنّه يؤخذ فاضل دية المسلم والذمّي من مال القاتل أو أوليائه ويدفع إلى أولياء المقتول، لا أنّه يؤخذ جميع ماله، كما يظهر من كثير من عبارات الفقهاء.

٣ـ حكم أولاده الصغار:

وأمّا حكم أولاده الصغار، فقد ذهب المفيد[2] إلى جواز استرقاقهم تبعاً لأبيهم، وتبعه سلّار[3] وابن حمزة[4].

ومنع ابن إدريس[5] من استرقاقهم؛ لأنّ الدليل على استرقاق الأب هو الإجماع وهو مفقود في الأولاد، ولا يسترقّ الحرّ إلّا بدليل، ووافقه على ذلك من تأخّر عنه على ما قيل[6].

ولم يتعرّض بعض الفقهاء للموضوع بنفي ولا إثبات[7].

والنصّ الوارد بشأن هذا الموضوع هو حسنة أو صحيحة ضريس الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلما أُخذ أسلم، قال:

(١) المقنع: ١٩١.

(٢) انظر المقنعة: ٧٥٣.

(٣) انظر المراسم (ضمن الجوامع الفقهيّة): ٦٥٧، س٢٨، ولم يوجد ما نسب إليه في المراسم المطبوعة.

(٤) انظر الوسيلة: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٥) انظر السرائر ٣: ٣٥١.

(٦) انظر الجواهر ٤٢: ١٥٨.

(٧) انظر: الانتصار: ٢٧٥، والمقنع: ١٩١.

اقتله به، قيل: وإن لم يسلم، قال: يدفع إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا قتلوا، وإن شاؤوا عفوا، وإن شاؤوا استرقّوا. قيل: وإن كان معه مال؟ قال: دفع إلى أولياء المقتول هو وماله»[1].

تنبيه:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «ولو أسلم قبل الاسترقاق لم يكن لهم إلّا قتله كما لو قتل وهو مسلم، بلا خلاف ولا إشكال، للحسن المتقدّم»[2].

ومقصوده من الحسن الرواية المتقدّمة.

الثاني ـ ما لو قتل المسلمُ ذمّياً:

لو قتل المسلم ذمّياً عمداً ففي حكمه أربعة أقوال:

١ ـ يقاد منه؛ لما رواه عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قتل المسلم يهوديّاً أو نصرانيّاً أو مجوسيّاً، فأرادوا أن يقيدوا ردّوا فضل دية المسلم وأقادوه»[3].

اختار هذا القول الصدوق[4].

(١) انظر الوسائل ٢٩: ١١٠، الباب ٤٩ من أبواب القصاص، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٤٢: ١٥٨.

(٣) الوسائل ٢٩: ١٠٧، الباب ٤٧ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

(٤) انظر: المقنع: ١٩١، والفقيه ٤: ١٢٣، باب المسلم =

٢ ـ لا يقاد منه مطلقاً؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾[١]، ولما رواه محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «لا يقاد مسلم بذمّي في القتل ولا في الجراحات، ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمّي على قدر دية الذمّي ثمانمئة درهم»[٢].

اختار هذا القول ابن إدريس[٣] وتبعه فخر الدين[٤]، وهو الظاهر من المحقّق في الشرائع[٥]، والعلّامة في القواعد[٦]، والشهيد الأوّل في الروضة[٧].

٣ ـ يقتل إن اعتاد قتل أهل الذمّة قصاصاً بعد ردّ فاضل دية المسلم عن دية الذمّي؛ جمعاً بين الروايات المتعدّدة الدالّ بعضها على جواز قتل المسلم بالذمّي بعد ردّ فاضل ديته، والدالّ بعضها الآخر على عدم جواز ذلك إلّا إذا كان متعوّداً قتل أهل الذمّة.

= يقتل الذمّي، ذيل الحديث ٥٢٥٥.

(١) النساء: ١٤١.

(٢) الوسائل ٢٩: ١٠٧، الباب ٤٧ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٥.

(٣) انظر السرائر ٣: ٣٥٢.

(٤) انظر إيضاح الفوائد ٤: ٥٩٤.

(٥) انظر الشرائع ٤: ٢١١؛ لأنّه أطلق القول بعدم قتله ونسب قتله إن اعتاد إلى القول.

(٦) انظر القواعد ٣: ٦٠٥، وهو كسابقه.

(٧) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١٠: ٥٤.

فمن الطائفة الأُولى ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قتل المسلم النصراني فأراد أهل النصراني أن يقتلوه قتلوه، وأدّوا فضل ما بين الديتين»[١].

ومن الطائفة الثانية ما رواه إسماعيل بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسلم هل يقتل بأهل الذمّة؟ قال: لا، إلّا أن يكون معوّداً لقتلهم فيقتل وهو صاغر»[٢].

نسب هذا القول إلى المشهور[٣].

٤ ـ يقتل مع اعتياده قتل أهل الذمّة حدّاً لا قصاصاً؛ لفساده في الأرض، فهو كالمحارب.

اختاره أبو الصلاح[٤]، ونسب إلى ابن الجنيد[٥]، وهو الظاهر من ابن زهرة[٦]، والعلّامة في المختلف[٧]، وربّما يظهر من الصدوق في الفقيه[٨].

قال الشهيد في المسالك ـ بعد نقل الأقوال والأخبار ـ: «وليس في هذه الأخبار ما يدلّ على

(١) الوسائل ٢٩: ١٠٨، الباب ٤٧ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٠٩، الحديث ٦.

(٣) انظر: المهذّب البارع ٥: ١٨٠، والجواهر ٤٢: ١٥٢.

(٤) انظر الكافي في الفقه: ٣٨٤.

(٥) انظر المختلف ٩: ٣٢٣.

(٦) انظر الغنية: ٤٠٧.

(٧) انظر المختلف ٩: ٣٢٤.

(٨) انظر الفقيه ٤: ١٢٤، باب المسلم يقتل الذمّي، ذيل الحديث ٥٢٥٦.

قتله قصاصاً أو حدّاً، فالقولان مستنبطان من الاعتبار، ويتفرّع عليهما ما لو عفا وليّ الدم، فيسقط القتل على الأوّل دون الثاني، كما يتوقّف على طلب وليّه كذلك»[١].

ثمّ إنّ على القول الأخير يسقط الردّ، لكن احتمله الشهيد الثاني في الروضة[٢] مع كون القتل حدّاً؛ جمعاً بين الحكمين. قيل: وتقدّمه المحقّق الثاني في حاشية الشرائع[٣].

دية الذمّي:

كلّ مورد لا يجوز فيه القصاص ينتقل فيه إلى الدية، وكذا إذا صالح ولي الدم على الدية بعد جواز القصاص.

واختلفت الروايات في مقدارها على أنحاء ثلاثة:

الأوّل ـ ما دلّ على أنّ ديته ثمانمئة درهم:

وهي روايات كثيرة قال عنها الشهيد الثاني: إنّها «الأصحّ رواية والأشهر فتوى»[٤]، منها:

ـ ما رواه ليث المرادي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية النصراني واليهودي والمجوسي، فقال: ديتهم جميعاً سواء، ثمانمئة درهم»[٥].

ـ وما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن دية اليهودي والنصراني والمجوسي، كم هي؟ سواء؟ قال: ثمانمئة، ثمانمئة، كلّ رجلٍ منهم»[١].

ـ وما رواه أبو بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية اليهود والنصارى والمجوس، قال: هم سواء ثمانمئة درهم»[٢].

ـ وما رواه سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «بعث النبيّ صلى الله عليه وآله خالد بن الوليد إلى البحرين، فأصاب بها دماء قوم من اليهود والنصارى والمجوس، فكتب إلى النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّي أصبت دماء قوم من اليهود والنصارى، فوديتهم ثمانمئة درهم، ثمانمئة درهم، وأصبت دماء قوم من المجوس، ولم تكن عهدت إليّ فيهم عهداً، فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ ديتهم مثل دية اليهود والنصارى، وقال: إنّهم أهل الكتاب»[٣].

وروايات أُخر كان عمل الأصحاب عليها، كما قيل[٤].

---

(١) المسالك ١٥: ١٤٤.

(٢) انظر الروضة البهيّة ١٠: ٥٧.

(٣) انظر الجواهر ٤٢: ١٥٥.

(٤) المسالك ١٥: ٣٢٤.

(٥) الوسائل ٢٩: ٢١٨، الباب ١٣ من أبواب ديات =

= النفس، الحديث ٥.

(١) الوسائل ٢٩: ٢١٨، الباب ١٣ من أبواب ديات النفس، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢١٩، الحديث ٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢١٨، الحديث ٧.

(٤) تقدّم عن المهذّب البارع ٥: ٢٥٦، وانظر: المختلف ٩: ٤٣٦، والمسالك ١٥: ٣٢٤، والجواهر ٤٢: ٣٨.

الثاني ـ مادلّ على أنّ ديته أربعةآلاف درهم:

وهي رواية أبي بصير عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف، ودية المجوسي ثمانمئة درهم»(١).

وهذه الرواية فصلت بين المجوسي وأخويه.

ويدلّ على ذلك مرسلة الصدوق أيضاً، قال: «روي أنّ دية اليهودي والنصراني والمجوسي، أربعة آلاف درهم؛ لأنّهم أهل الكتاب»(٢).

ولم تفصّل بين المجوسي وغيره، بل صرّحت بتساويهما.

الثالث ـ ما دلّ على أنّ ديته دية المسلم:

وتدلّ على ذلك بعض الروايات الصحاح، مثل:

ـ صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم»(٣).

ـ وصحيحة زرارة عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «من أعطاه رسول اللّه صلى الله عليه وآله ذمّة فديته كاملة، قال زرارة: فهؤلاء؟ قال أبو عبداللّه عليه السلام: وهؤلاء من أعطاهم ذمّة»(٤).

(١) الوسائل ٢٩: ٢٢٢، الباب ١٤ من أبواب ديات النفس، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٢٠، الحديث ١٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٢١، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

ـ وموثّقة سماعة، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن مسلم قتل ذمّيّاً؟ فقال: هذا شيء لا يحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم حتّى ينكل عن قتل أهل السواد وعن قتل الذمّي.

ثمّ قال: لو أنّ مسلماً غضب على ذمّي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدّي إلى أهله ثمانمئة درهم، إذاً يكثر القتل في الذمّيّين، ومن قتل ذمّيّاً ظلماً، فإنّه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمّيّاً حراماً ما آمن بالجزية وأدّاها ولم يجحدها»(١).

الجمع بين الروايات:

هذا وقد جمع بعض الفقهاء بين هذه الروايات وانتهى إلى تفصيل في المسألة.

١ ـ جمع الشيخ الطوسي:

جمع الشيخ الطوسي بين الروايات المتقدّمة بحمل ما زاد عن ثمانمئة درهم على من تعوّد قتلهم، فقال: «الوجه في هذه الأخبار أن نحملها على من يتعوّد قتل أهل الذمّة، فإنّ من كان كذلك فللإمام أن يلزمه دية المسلم كاملة تارة، وتارة أربعة آلاف درهم بحسب ما يراه أصلح في الحال وأردع لكي ينكل عن قتلهم غيره، وأمّا من ندر منه فلا يلزمه أكثر من ثمانمئة درهم، حسب ما قدّمناه أوّلاً، والذي يدلّ على ما قدّمناه...»(٢)،

(١) الوسائل ٢٩: ٢٢١، الباب ١٤ من أبواب ديات النفس، الحديث الأوّل.

(٢) التهذيب ١٠: ١٨٧، باب القود بين ... والمسلمين =

ثمّ ذكر موثّقة سماعة المتقدّمة.

كما أنّه حمل الروايات الدالّة على جواز قتل من قتل الذمّي بعد ردّ فاضل ديته على من تعوّد قتلهم أيضاً[١].

ويكون الحاصل من مجموع كلامه: أنّ من تعوّد قتل أهل الذمّة من المسلمين فللإمام أن يأخذ منه أربعة آلاف درهم، أو دية المسلم كاملة، أو يقتصّ منه بعد ردّ فاضل ديته، كلّ ذلك بحسب ما يراه من المصلحة.

ويظهر من العلّامة في المختلف ارتضاؤه لذلك[٢].

٢ ـ جمع ابن الجنيد:

قال ابن الجنيد: «فأمّا أهل الكتاب الذين كانت لهم ذمّة من رسول اللّه ﷺ ولم يغيّروا ما شرط عليهم رسول اللّه ﷺ فدية الرجل منهم أربعمئة دينار أو أربعة آلاف درهم، وأمّا الذين ملكهم المسلمون عنوة وأمّنوا عليهم باستحيائهم ـ كمجوس السواد وغيرهم من أهل الكتاب بالجبال وأرض الشام ـ فدية الرجل منهم ثمانمئة درهم...»[١].

ولم يذكر دليلاً وشاهداً لهذا الجمع.

٣ ـ جمع الصدوق:

جمع الصدوق بين الروايات المتقدّمة على النحو التالي:

فإنّه قال أوّلاً: «هذه الأخبار اختلفت لاختلاف الأحوال وليست هي على اختلافها في حال واحدة:

ـ متى كان اليهودي والنصراني والمجوسي على ما عوهدوا عليه من ترك إظهار شرب الخمور، وإتيان الزنا، وأكل الربا والميتة ولحم الخنزير، ونكاح الأخوات ... فعلى من قتل واحداً منهم أربعة آلاف درهم ...»[٢].

ـ ثمّ قال: «ومتى آمنهم الإمام وجعلهم في عهده وعقده وجعل لهم ذمّة ولم ينقضوا ما عاهدهم عليه من الشرائط التي ذكرناها وأقرّوا بالجزية وأدّوها، فعلى من قتل واحداً منهم خطأً دية المسلم...»[٣].

ـ ثمّ قال: «وعلى من خالف الإمام في قتل واحد منهم متعمّداً، القتل؛ لخلافه على إمام المسلمين، لا لحرمة الذمّي»[٤].

= والكفّار، ذيل الحديث ٧٣٧، وانظر الاستبصار ٤: ٢٦٩، باب مقدار دية أهل الذمّة، ذيل الحديث ١٠.

(١) انظر: التهذيب ١٠: ١٨٩، ذيل الحديث ٧٤٣، والاستبصار ٤: ٢٧١، باب أنّه لا يقاد مسلم بكافر، ذيل الحديث ٥.

(٢) انظر المختلف ٩: ٤٣٧.

---

(١) المختلف ٩: ٤٣٦.

(٢) ـ (٤) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٢٢ ـ ١٢٣، باب المسلم يقتل الذمّي، ذيل الحديثين: ٥٢٥٤ و ٥٢٥٥.

ـ ثمّ قال: «وكذلك إذا كان المسلم متعوّداً لقتلهم قتل؛ لخلافه على الإمام عليه السلام، وإن كانوا مظهرين العداوة والغشّ للمسلمين»[١].

ـ ثمّ قال: «ومتى لم يكن اليهود والنصارى والمجوس على ما عوهدوا عليه من الشرائط التي ذكرناها، فعلى من قتل واحداً منهم ثمانمئة درهم، ولا يقاد لهم من مسلم في قتل ولا جراحة، كما ذكرته في أوّل هذا الباب، والخلاف على الإمام والامتناع عليه يوجبان القتل فيما دون ذلك...»[٢].

ولم يظهر لنا وجه الفرق بين الموردين الأوّل والثاني، إلّا أن يكون العاقد للذمّة في الفرض الثاني هو النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام، وفي الفرض الأوّل غيره.

تنبيه (١):

قرّرت السلطة القضائيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة سنة ١٤٢٣هـ مساواة دية الذمّي للمسلم؛ ولعلّه استناداً إلى القسم الثالث من الروايات بما فيها موثّقة سماعة التي يستفاد منها أنّ لمراعاة المصلحة دخلاً في ذلك.

تنبيه (٢):

سوف نذكر مظانّ البحث في عنوان «أهل الكتاب» إن شاء الله تعالى.

---

(١) و (٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٢٤.

أهل السنّة

لغـــة:

أهل الطريقة والسيرة؛ لأنّ السنّة هي الطريقة والسيرة[١]، ويقصد بها خصوص طريقة النبيّ صلى الله عليه وآله وسيرته. فأهل السنّة هم الذين يقولون: إنّهم يتّبعون سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وطريقته.

اصطلاحاً:

هم غير الشيعة من فِرق المسلمين. وبعبارة أُخرى: أهل السنّة هم الذين لم يعتقدوا بإمامة عليّ بن أبي طالب وأبنائه عليهم السلام إجمالاً، ويعبّر عنهم في لسان الفقهاء بالمخالفين أيضاً.

الأحكام:

إذا استثنينا الخوارج، والنواصب ـ وهم الذين نصبوا العداء للإمام عليّ عليه السلام، وهذه علّة مشتركة بينهم وبين الخوارج ـ يكون حكم سائر فِرق أهل السنّة حكماً واحداً، وهو أنّهم مسلمون تجري عليهم أحكام الإسلام من الطهارة، وجواز التناكح، والتوارث، ونحوها إجمالاً، إلّا ما اشترط فيه الإيمان بالمعنى الأخصّ كاستحقاق الزكاة[٢]، ونحوه.

---

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «سنن».

(٢) انظر المستمسك ٩: ٢٧٤، واستثني إعطاؤهم من =

هذا هو رأي جمهور الفقهاء، وعليه قامت سيرة الشيعة الإماميّة منذ عصر الأئمّة عليهم السلام إلى عصرنا الحاضر، وإن كان هناك رأي شاذّ يقول بعدم طهارتهم، ولكن أعرض عنه عامّة الفقهاء[١].

أهل السواد

لغـــة:

السـواد لون معروف، والعرب تسمّي الأخضر أسود؛ لأنّه يرى كذلك على بعد[٢]، ومنه سواد العراق، لخضرة أشجاره وزروعه. فأهل السواد هم القاطنون في أرضه التي يطلق عليها أرض السواد أيضاً[٣].

ويطلق السواد على قرى البلد أيضاً، فأهل السواد هم أهل القرى[٤].

= سهم المؤلّفة قلوبهم وسهم سبيل اللّه؛ فإنّه جائز إجمالاً.

(١) انظر تفصيل ذلك في: الجواهر ٦: ٥٥، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٥: ١١٧، والمستمسك ١: ٣٩١، والتنقيح (الطهارة) ٢: ٨٣.

(٢) انظر المصباح المنير: «سود».

(٣) انظر مجمع البحرين: «سود».

(٤) انظر القاموس المحيط: «سود».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فقد يراد منه أهل العراق، وقد يراد منه أهل القرى.

الأحكـام:

تعرّض الفقهاء له بالمعنى الأوّل عند الكلام عن أرض العراق المفتوحة عنوة، وما يناسبه في كتاب الجهاد وغيره[١].

وتعرّضوا له بالمعنى الثاني في مبحث صلاة الجمعة عند الكلام عن وجوبها على الجميع، أهل البلد وأهل السواد[٢].

وعند الكلام عمّا ينبغي لأهل السواد دفعه من الدية من حيث النوع، فإنّ الإبل لأهل البوادي، ولأهل السواد البقر والغنم[٣].

(١) انظر: المنتهى (الحجرية) ٢: ٩٦٦، ومجمع الفائدة ٧: ٤٩١.

(٢) انظر: الخلاف ١: ٥٩٤، والشرائع ١: ٩٦، والتحرير ١: ٢٧٤.

(٣) انظر المختلف ٩: ٤٢٩.

أهل الكتاب

لغــــة:

المنتسبون إلى الكـتاب والمختصّون بـه[١]، والمراد بالكتاب: هو المنزّل من قِبله تعالى.

اصطلاحاً:

هم اليهود والنصارى الذيـن أُنـزلت إليهـم التوراة والإنجيل[٢]، وهذا هو القـدر المـتيقّن مـن هذا الإطلاق. وهناك موارد مشكوكة وقع البـحث عنها، من قبيل:

١ ـ المجوس:

لا إشكــال في إلحــاق المجــوس بــاليهود والنصارى في أخذ الجزية وإقرارهم عـلى ديـنهم، كما تقدّم في عنوان «أهل الذمّة»، وهل يلحقون بهم في سائر الأحكام كالتناكـح، أم لا؟ فـيه خـلاف ستأتي الإشارة إلى ذلك عن قريب، ويأتي تفصيله في عنوان «مجوس» إن شاء اللّه تعالى.

٢ ـ الصابئة:

اختلف الفقهاء في الصابئة هل هم من اليهود أو النصارى، أو لا من هؤلاء ولا من هؤلاء؟

(١) راجع عنوان «أهل» فيما تقدّم.

(٢) هذا ما تسالم عليه العلماء من المفسّرين والفقهاء.

وقد جمعت منذ عدّة سنوات أكثر من عشرة أقوال في المسألة، سـوف نـتعرّض لهـا في عـنوان «صابئة» إن شاء اللّه تعالى.

وهــناك فِـرق أُخـرى: مـثل «السـامرة» وغيرهم، والملاك فيها: أنّها إذا كانت تعتقد أنّها من إحدى الملّتين: اليهوديّة أو النصرانيّة، فلا كـلام في دخولها تحت عنوان أهل الكتاب، وإلّا فلا.

الفرق بين أهل الكتاب وأهل الذمّة:

أهل الكتاب إن التزموا بشروط الذمّة فـهم أهل الذمّة، وإن لم يلتزموا بها فهم أهل حرب.

فأهل الكتاب أعمّ مـن أهـل الذمّـة وأهـل الحرب.

وأهل الذمّة أخصّ مطلقاً من أهل الكتاب، وأمّا أهل الحرب فأخصّ من وجه من أهل الكتاب؛ لأنّ أهل الحرب قد يكـونون مـن أهـل الكـتاب، وقد يكونون من المشركين أو الدهريّين أو غـيرهم ممّن لا يصدق عليه أهل الكتاب.

وبعبارة أُخرى: أنّ عنواني «أهل الكتاب» و«أهـل الحـرب» يجـتمعان في الكـتابي الحـربي، ويفترق الكتابي عن الحـربي في الذمّـي الكـتابي، ويفترق الحربي عن الكتابي في المشرك الحربي.

الأحكـام:

تترتّب على عـنوان أهـل الكـتاب أحكـام عديدة نذكرها إجمالاً، وهي:

حكم أهل الكتاب من حيث الطهارة:

المشهور شهرة عظيمة هو نجاسة أهل الكتاب كغيرهم من أصناف الكفّار، بل ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً في كلمات الفقهاء[(١)].

ونسب إلى بعض المتقدّمين القول بالطهارة، ومال إليه بعض من تأخّر عنهم، وأفتى به بعض المعاصرين.

فالذين نسب إليهم القول بالطهارة هم:

١ ـ ابن أبي عقيل، وقد نسب إليه القول بعدم نجاسة سؤر أهل الكتاب[(٢)].

لكن قيل: لعلّ ذلك من باب التزامه بعدم انفعال الماء القليل[(٣)]، والسؤر ماء قليل باشره جسم حيوان[(٤)].

٢ ـ ابن الجنيد، حيث نقل عنه العلّامة قوله: «ولو تجنّب من أكل ما صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم، وكذلك ما صنع في أواني مستحلّي الميتة ومواكليهم ما لم يتيقّن طهارة أوانيهم وأيديهم، كان أحوط»[(٥)].

(١) انظر: الانتصار: ١٠ و ١٩٣، والخلاف ١: ٧٠، والتهذيب ١: ٢٢٣، ذيل الحديث ٦٣٧، ونقل فيه إجماع المسلمين، لكنّه غير تامّ في غير الإماميّة، والسرائر ٣: ١٢٤، والمعتبر: ٢٤، والمنتهى ٣: ٢٢٢.

(٢) انظر: المسالك ١٢: ٦٦، والمدارك ٢: ٢٩٥.

(٣) انظر الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٥: ١٠٦.

(٤) انظر الجواهر ١: ٣٦٦.

(٥) المختلف ٨: ٢٩٦، وانظر معالم الدين (قسم الفقه) =

٣ ـ الشيخ المفيد، فإنّه نُسب إليه أنّه اختار في المسائل الغريّة القول بكراهة سؤر أهل الكتاب، لكنّه اختار في باقي كتبه القول المشهور[(١)].

٤ ـ الشيخ الطوسي في النهاية؛ لأنّه قال: «ويكره أن يدعو الإنسان أحداً من الكفّار إلى طعامه، فيأكل معه، فإن دعاه فليأمره بغسل يديه، ثمّ يأكل معه إن شاء»[(٢)].

لكن قال المحقّق الحلّي معلّقاً على كلامه: «هذا يحمل على حال الضرورة أو مؤاكلته اليابس، وغسل اليد لزوال الاستقذار النفساني الذي يعرض من ملاقاة النجاسات العينيّة، وإن لم يفد طهارة اليد»[(٣)].

فلم يستفد من كلامه أنّه قائل بطهارتهم، كيف وقد صرّح الشيخ نفسه قبل أسطر من كلامه السابق بنجاستهم فقال: «لا تجوز مؤاكلة الكفّار على اختلاف مللهم، ولا استعمال أوانيهم إلّا بعد غسلها بالماء، وكلّ طعام تولّاه بعض الكفّار بأيديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز أكله؛ لأنّهم أنجاس ينجس الطعام بمباشرتهم إيّاه»[(٤)].

وهؤلاء هم الذين اشتهرت النسبة إليهم، وهي لم تستقرّ إلّا في ابن الجنيد.

= ٢: ٥٢٤.

(١) انظر المقنعة: ٦٥ و ٧١، ونقل عنه القول بالكراهة المحقّق في المعتبر: ٢٤.

(٢) النهاية: ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(٣) النهاية ونكتها ٣: ١٠٧.

(٤) النهاية: ٥٨٩.

وهناك بعض الفقهاء مالوا إلى القول بطهارتهم، لكنّهم امتنعوا من الالتزام بها مخافة الالتزام بخلاف المشهور، كما سيأتي عن قريب.

نعم، صرّح بعض المعاصرين بطهارتهم، كما سيأتي أيضاً.

واستدلّ كلٌّ من الطرفين بأدلّته الخاصّة، والمهم منها الروايات، نذكرها فيما يلي:

الروايات التي استدلّ بها على نجاسة أهل الكتاب:

وردت طائفة من الروايات استظهروا منها نجاسة أهل الكتاب، فمن أهمّها:

١ ـ حسنة سعيد الأعرج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني، فقال: لا»[١].

وهي تامّة سنداً ودلالة.

٢ ـ صحيحة محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنية أهل الذمّة والمجوسي؟ فقال: لا تأكلوا في آنيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر»[٢].

٣ ـ حسنة الكاهلي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون ويحضرهم رجل مجوسي أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: أمّا أنا فلا أُواكل المجوس، وأكره أن أُحرّم عليكم شيئاً

(١) الوسائل ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤١٩، الحديث الأوّل.

تصنعونه في بلادكم»[١].

٤ ـ صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: في رجل صافح رجلاً مجوسيّاً، قال: «يغسل يده ولا يتوضّأ»[٢].

٥ ـ رواية أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني، قال: «من وراء الثوب، فإن صافحك بيده فاغسل يدك»[٣].

٦ ـ صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة، وأرقد معه على فراش واحد، وأُصافحه؟ قال: لا»[٤].

٧ ـ رواية هارون بن خارجة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أُخالط المجوس، فآكل من طعامهم؟ قال: لا»[٥].

كانت هذه جملة من الروايات التي يستظهر منها نجاسة أهل الكتاب، وكان فيها الصحيح كما تقدّم.

الروايات الدالّة على طهارة أهل الكتاب:

وهناك جملة أُخرى من الروايات تدلّ على

(١) الوسائل ٣: ٤١٩، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤١٩، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٢٠، الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.

طهارة أهل الكتاب، وهي:

١ ـ صحيحة عيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي، فقال: إذا كان من طعامك وتوضّأ، فلا بأس»(١).

والتوضّؤ هنا بمعنى غسل اليد، ومفهوم الرواية: أنّه لو كان من طعامه ولم يتوضّأ، فلا تأكل، وذلك لحصول النجاسة العارضة على أبدانهم بسبب تماسّهم مع الأعيان النجسة وعدم تنزّههم عنها، فلذلك لو غسل يده وزالت النجاسة العرضيّة فلا مانع من مؤاكلته.

٢ ـ صحيحة إسماعيل بن جابر، قال: «قلت لأبي عبدالله ﷺ: ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله، ثمّ سكت هنيئة، ثمّ قال: لا تأكله، ثمّ سكت، ثمّ قال: لا تأكله، ولا تتركه تقول: إنّه حرام، ولكن تتركه تتنزّه عنه، إنّ في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير»(٢).

ودلالتها على عدم نجاستهم الذاتيّة، وأنّ نجاستهم ـ لو كانت ـ إنّما هي عرضيّة واضحة.

٣ ـ صحيحة إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا ﷺ: الخيّاط أو القصّار يكون يهوديّاً، أو نصرانيّاً، وأنت تعلم أنّه يبول ولا يتوضّأ، ما تقول في عمله؟ قال: لا بأس»(١).

وهي تدلّ على طهارة الكتابي؛ لأنّه ﷺ لم يأمر بغسل الثوب مع مباشرة الكتابي له حال بلله، خاصّة بالنسبة إلى القصّار.

٤ ـ صحيحته الثانية، قال: «قلت للرضا ﷺ: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنّها نصرانيّة لا تتوضّأ ولا تغتسل من جنابة، قال: لا بأس، تغسل يديها»(٢).

فإنّ الأمر بالغسل إنّما هو لإزالة النجاسة المحتملة العارضة على بدنها؛ إذ الغسل لا يزيل النجاسة الذاتيّة لو كانت.

٥ ـ رواية زكريّا بن إبراهيم، قال: «دخلت على أبي عبدالله ﷺ، فقلت: إنّي رجل من أهل الكتاب وإنّي أسلمت وبقي أهلي كلّهم على النصرانيّة وأنا معهم في بيت واحد لم أُفارقهم بعد، فآكل من طعامهم؟ فقال لي: يأكلون الخنزير؟ فقلت: لا، ولكنّهم يشربون الخمر، فقال لي: كلْ معهم واشرب»(٣).

والرواية صريحة في طهارتهم الذاتيّة وإنّما

---

(١) الوسائل ٣: ٤٩٧، الباب ٥٤ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل، ورواه في ٢٤: ٢٠٨، الباب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢١٠، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

(١) التهذيب ٦: ٣٨٥، باب المكاسب، الحديث ٢٦٣، التسلسل ١١٤٢.

(٢) الوسائل ٣: ٤٢٢، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

ينجسون للنجاسة العارضة، مثل لحم الخنزير والخمر ونحوهما.

٦ ـ رواية عمّار الساباطي عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «سألته عن الرجل هل يتوضّأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنّه يهودي؟ فقال: نعم، فقلت: من ذلك الماء الذي شرب منه؟ قال: نعم»[1].

ودلالتها على الطهارة واضحة.

الجمع بين الأخبار:

لا إشكال في وقوع التعارض البدوي بين الطائفتين من الأخبار، وهناك طريقان لرفع هذا التعارض وعلاجه، ينتج أحدهما القول بالنجاسة، والآخر القول بالطهارة.

الطريق الأوّل:

حمل أخبار الطهارة على التقيّة؛ لأنّ أغلب فقهاء العامّة قائلون بطهارتهم، فاحتمال ورود هذه الأخبار مورد التقيّة احتمال قويٌّ.

وأيّدوا هذا القول بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، وكلٌّ من اليهود والنصارى قائل بنوع من الشرك؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ... * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِن دُونِ اللهِ ...سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[1].

والتأييد إنّما يتمّ إذا تمّ أمران:

ـ أن يكون الشرك المذكور في الآية هو الشرك الاصطلاحي، وهو الاعتقاد بوجود إلٰهين.

ـ أن يكون النَّجَس هو بمعنى النجس الاصطلاحي المقابل للطاهر[2].

ولكن نوقش الأمران معاً[3]، وقد تقدّم الكلام عن الأوّل في عنوان «إشراك»، ويأتي الكلام عن الثاني في عنوان «نجس»، إن شاء الله تعالى.

الطريق الثاني:

حمل أخبار النجاسة على كراهة أكل وشرب أسآرهم، ورجحان التنزّه عنها، وحمل أخبار الطهارة على ظاهرها، وهي الطهارة. فتكون نتيجة الجمع طهارة أهل الكتاب ورجحان ترك مساورتهم.

والنكتة لهذا الجمع هو صراحة أخبار الطهارة وظهور أخبار النجاسة، فيحمل الظاهر على النصّ.

مضافاً إلى ذلك بُعد حمل أخبار الطهارة على التقيّة.

---

(١) الوسائل ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ٣، وعلّق عليه صاحب الوسائل بقوله: «حمله الشيخ على من ظنّه يهودياً ولم يتحقّقه فلا يحكم عليه بالنجاسة إلّا مع اليقين. ويمكن حمله على التقيّة».

(١) التوبة: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) انظر: الحدائق ٥: ١٦٤ ـ ١٦٦، والجواهر ٦: ٤٢ ـ ٤٣.

(٣) انظر: المسالك ١٢: ٦٥ ـ ٦٦، ومجمع الفائدة ١١: ٢٢٨، والمدارك ٢: ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

ويؤيّد هذا الطريق: جريان قاعدة الطهارة في حقّهم، وقوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴾(١).

لكن حُمل الطعام في الروايات(٢) وكلمات بعض الفقهاء(٣) على الحبوب، مثل العدس والحنطة والشعير، وعلى البقول.

بل قال بعضهم(٤): إنّ إطلاق الطعام في عرف أهل الحجاز ينصرف إلى البرّ خاصّة، يستشهدون لذلك بحديث أبي سعيد: «كنّا نخرج زكاة الفطرة على عهد رسول اللّه ﷺ صاعاً من طعام أو صاعاً من كذا ...»(٥).

وردّ بأنّ الظاهر من الحبوب في الروايات هو ما يقابل اللحوم، لا خصوص الحبوب الجافّة؛ إذ لا خصوصيّة لأهل الكتاب في ذلك(٦)، ويشهد له ما جاء في تفسير القمّي ـ والظاهر أنّه من تتمّة رواية الحضرمي عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ: «... قال: عنى بطعامهم الحبوب والفاكهة غير الذبائح التي يذبحونها، فإنّهم لا يذكرون اسم اللّه على ذبائحهم ثمّ قال: واللّه ما استحلّوا ذبائحكم، فكيف تستحلّون ذبائحهم؟»(١).

ويظهر من الرواية أنّ النكتة في تحريم طعامهم وجود اللحم غير المذكّى فيه، فإذا لم يوجد فيه لحم، فلا بأس به، وهذا المعنى هو الذي فهمه الطبرسي من الآية أيضاً، حيث قال في تفسيرها: «وقيل: إنّه مختصّ بالحبوب وما لا يحتاج فيه إلى التذكية، وهو المروي عن أبي عبداللّه عليه السلام...»(٢).

ومال إلى هذا الجمع جملة من الفقهاء، أمثال:

١ ـ الشهيد الثاني، حيث قال بعد سرد روايات النجاسة ثمّ الطهارة: «ولا يخفى أنّ دلالتها على الطهارة أوضح من دلالة الروايات الدالّة على النجاسة، بل هي دالّة على الكراهة ...»(٣).

٢ ـ وربّما يظهر ذلك من ولده صاحب المعالم لقوله: «ثمّ إنّ مصير جمهور الأصحاب إلى القول بالتنجيس مقتضٍ للاستيحاش في الذهاب إلى خلافه»(٤).

٣ ـ المحقّق الأردبيلي، فإنّه قال: «...وأمّا

---

(١) المائدة: ٥.
(٢) انظر الوسائل ٢٤: ٢٠٣، الباب ٥١ من أبواب الأطعمة المحرّمة، فإنّ فيه عدّة روايات تفسّر الطعام في الآية بالحبوب والبقول وأشباهها.
(٣) انظر: الحدائق ٥: ١٧١، والجواهر ٦: ٤٣ ـ ٤٤.
(٤) انظر الحدائق ٥: ١٧١، وغيره، ونقل عن اللغويّين انصراف إطلاق الطعام إلى الحنطة.
(٥) تيسير الوصول ٢: ١٣٠.
(٦) انظر المستمسك ١: ٣٧٦.

(١) تفسير القمّي ١: ١٧١. وانظر: مجمع البيان (٣ ـ ٤): ١٦٢ ـ ويظهر منه: أنّ حلّيّة طعام الكتابي إذا لم يحتج إلى التذكية أمر مفروغ منه ـ ونور الثقلين ٢: ١٩٧.
(٢) مجمع البيان (٣ ـ ٤): ١٦٢.
(٣) المسالك ١٢: ٨٩.
(٤) معالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٥٣٨.

الأخبار الدالّة على عدم النجاسة فهي كثيرة، وأظهر دلالة من الأُول ...»[١].

٤ ـ صاحب المدارك؛ لأنّه قال: «ويمكن الجمع بين الأخبار بأحد أمرين: إمّا حمل هذه[٢] على التقيّة، أو حمل النهي في المتقدّمة على الكراهة، ويشهد للثاني مطابقته لمقتضى الأصل و...»[٣]، ثمّ أخذ يذكر الشواهد المؤيّدة للقول بالطهارة.

٥ ـ صاحب الذخيرة، حيث قال ـ بعد سرد أدلّة القولين ـ: «والتحقيق: أنّه لولا الشهرة العظيمة بين العلماء وادّعاء جماعة منهم الإجماع على نجاسة أهل الكتاب، كان القول بطهارتهم متّجهاً؛ لصراحة الأخبار الدالّة على الطهارة على كثرتها في المطلوب، وبُعد حمل الكلّ على التقيّة، وقرب التأويل في أخبار النجاسة بحملها على الاستحباب والكراهة ...»[٤].

٦ ـ وقال السيّد الخوئي ـ بعد نقل الطائفتين من الأخبار ـ: «وبالجملة: أنّ القاعدة تقتضي العمل بأخبار الطهارة وحمل أخبار النجاسة على الكراهة واستحباب التنزّه عنهم...»[٥].

ولكنّ هؤلاء لم يفتوا بالطهارة مع ميلهم إليها مخافة مخالفة المشهور. قال الأخير في نهاية بحثه: «ومن هنا يشكل الإفتاء على طبق أخبار النجاسة إلّا أنّ الحكم على طبق روايات الطهارة أشكل؛ لأنّ معظم الأصحاب من المتقدّمين والمتأخّرين على نجاسة أهل الكتاب، فالاحتياط اللزومي ممّا لا مناص عنه في المقام»[١].

ولذلك قال في المنهاج: «...أمّا الكتابي، فالمشهور نجاسته، وهو الأحوط»[٢].

وأمّا السيّد الحكيم فقد قال في نهاية بحثه في المستمسك: «إنّ الأقوى ما عليه الأصحاب من النجاسة، لولا ما يقتضيه النظر في روايات نكاح الكتابيّة متعة أو مطلقاً، فإنّها على كثرتها واشتهارها وعمل الأصحاب بها لم تتعرّض للتنبيه على نجاستها، فإنّ الملابسات والملامسات التي تكون بين الزوج والزوجة لا تمكن مع نجاسة الزوجة. ولم يتعرّض في تلك النصوص للإشارة إلى ذلك، فلاحظها وتدبّر، بل الذي يظهر من مجمع البيان[٣] المفروغيّة عن حلّ طعام الكتابي إذا لم يكن محتاجاً إلى التذكية، وأنّ الخلاف في طهارة ما هو محتاج إلى التذكية من اللحوم والشحوم ...»[٤].

وصرّح بالفتوى بالطهارة في المنهاج فقال: «...أمّا الكتابي، فطاهرٌ في نفسه، وينجس بالنجاسات التي يلاقيها، فإذا طهّر نفسه منها فسؤره

(١) مجمع الفائدة ١١: ٢٢٩.
(٢) أي أخبار الطهارة.
(٣) المدارك ٢: ٢٩٨.
(٤) الذخيرة: ١٥٢.
(٥) التنقيح (الطهارة) ٢: ٥٥.

(١) التنقيح (الطهارة) ٢: ٥٧.
(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٠٩، كتاب الطهارة، فصل في الأعيان النجسة، العاشر / الكافر.
(٣) انظر مجمع البيان (٣ ـ ٤): ١٦٢.
(٤) المستمسك ١: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

طاهر ويجوز أكل الطعام الذي يباشره»[١].

ووافقه السيّد الصدر فعلّق عليه بقوله: «الأقوى الطهارة في أهل الكتاب»[٢].

وصرّح بالطهارة أُستاذنا الوحيد الخراساني، حيث علّق على كلام السيّد الخوئي: «أمّا الكتابي فالمشهور نجاسته، وهو الأحوط»، بقوله: «والأقوى طهارته»[٣].

وقال أُستاذنا التبريزي: «أمّا الكتابي ـ يعني اليهود والنصارى ـ فلا يبعد طهارته، ويلحق بالكتابي المجوس»[٤].

وقال السيّد السيستاني: «أمّا الكتابي... لا يبعد الحكم بطهارته وإن كان الاحتياط حسناً»[٥].

حكم التناكح مع أهل الكتاب:

الظاهر أنّه لا خلاف في عدم جواز نكاح المسلم بغير الكتابية، كما لا خلاف في عدم جواز نكاح

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٥٠، كتاب الطهارة، فصل في الأعيان النجسة، العاشر / الكافر.

(٢) المصدر المتقدّم: الهامش رقم ٣٢١، والفتاوى الواضحة: ٣١٩، أنواع النجاسات، رقم ٣٧.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي ـ مع تعليق الوحيد) ١: ١٢٠، كتاب الطهارة، فصل في الأعيان النجسة، العاشر / الكافر.

(٤) منهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ١: ١١٤، كتاب الطهارة، فصل في الأعيان النجسة، العاشر / الكافر.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ١: ١٣٩، كتاب الطهارة، فصل في الأعيان النجسة، التاسع / الكافر.

المسلمة بالكافر مطلقاً، كتابياً كان أو مشركاً[١].

وإنّما الخلاف في نكاح المسلم بالكتابيّة، فقد اختلفت كلمات الفقهاء في ذلك اختلافاً كثيراً، ونحن نذكر تفصيلها فيما يأتي، وهي كما ذكرها صاحب المدارك وغيره واستقصيناها ستّة:

الأوّل ـ عدم جواز نكاح الكتابيّات مطلقاً:

ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز نكاح الكتابيّات مطلقاً، سواء كان النكاح بعقد دائم أو منقطع أو ملك يمين، وذلك:

ـ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[٢]، والكتابيّات مشركات؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ...﴾ إلى قوله: ﴿سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٣]. وقد تقدّم بيانه عند الكلام عن طهارة أهل الكتاب.

ـ ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[٤]، وتوجد بين الزوجين عصمة الزوجيّة، فيشملها النهي.

ـ ولقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[٥] وبين الزوجين مودّة؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم

(١) انظر: جامع المقاصد ١٢: ٣٩١، ونهاية المرام ١: ١٨٩ و ١٩٩، وكشف اللثام ٧: ٢٢٠، وغيرها.

(٢) البقرة: ٢٢١.

(٣) التوبة: ٣٠ ـ ٣١.

(٤) الممتحنة: ١٠.

(٥) المجادلة: ٢٢.

﴿مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[١].

ولرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا ينبغي نكاح أهل الكتاب، قلت: جعلت فداك، وأين تحريمه؟ قال: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾»[٢].

ـ وروايته الأُخرى عنه عليه السلام، قال: «سألت أباجعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، فقال: هي منسوخة بقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾»[٣].

وروايات أُخرى.

نسب هذا القول إلى السيّد المرتضى[٤] والشيخين: المفيد[٥]، والطوسي[٦] في أحد قوليهما، وقوّاه ابن إدريس[٧]، واعتمده أبو العبّاس[٨]، واختاره فخر الدين[٩] ـ وقال: إنّه استقرّ عليه رأي والده العلّامة في الدروس ـ والفاضل المقداد[١٠]، وهو الظاهر من صاحب الحدائق، ولكن يحتمل أن يكون قائلاً بالتفصيل كما في القول الثالث[١].

أمّا السيّد المرتضى، فظاهر كلامه في الانتصار يؤيّد النسبة إليه؛ لأنّه قال: «وممّا انفردت به الإماميّة حظر نكاح الكتابيّات، وباقي الفقهاء يجيزون ذلك ...»[٢].

ولم يتطرّق فيه إلى النكاح المنقطع ولا ملك اليمين، فيمكن حمل كلامه على إطلاقه.

وأمّا المفيد، فله عدّة كلمات، فإنّه قال: «ونكاح الكافرة محرّم بسبب كفرها، سواء كانت عابدة وثن، أو مجوسيّة، أو يهوديّة، أو نصرانيّة»[٣].

فلو اكتفينا بهذا الكلام، فيكون من القائلين بالتحريم المطلق، لكنّه قال في العقد على الإماء: «وينكح بملك اليمين النصرانيّة واليهوديّة، ولا يجوز له ذلك بعقد النكاح»[٤].

وقال في باب السراري وملك اليمين: «ولا بأس أن يطأ اليهوديّة والنصرانيّة بملك اليمين»[٥].

---

(١) الروم: ٢١.

(٢) الوسائل ٢٠: ٥٣٤، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٤، والآية ١٠ من سورة الممتحنة.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٣٣، الحديث الأوّل، والآية ٥ من سورة المائدة.

(٤) ـ (٧) سيأتي المصدر.

(٨) انظر المهذّب البارع ٣: ٢٩٧.

(٩) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٢.

(١٠) انظر التنقيح الرائع ٣: ٩٦ ـ ٩٧.

(١) انظر الحدائق ٢٤: ٣ ـ ١٨ و ١٨ ـ ٢٢.

ذكر صاحب الحدائق الأقوال أوّلاً ثمّ ذكر الروايات المانعة والمجوّزة ورجّح المجوّزة بدواً، لكن طرحها لموافقتها للعامّة، وأخذ بالدالّة على التحريم. وظاهر كلامه القول بالتحريم المطلق، لكن اختار في المجوسيّة جواز وطئها متعة وملك يمين، وهو يستدعي القول بجواز وطء اليهوديّة والنصرانيّة بطريق أولى.

(٢) الانتصار: ١١٧.

(٣) ـ (٥) المقنعة: ٥٠٠، ٥٠٨، ٥٤٣.

ولم يتطرّق في هذه الموارد إلى النكاح المنقطع.

والحاصل من مجموع كلامه التفصيل بين النكاح دواماً فلا يجوز، وملك اليمين فيجوز، فلا تصحّ نسبة القول بعدم الجواز مطلقاً إليه، بل يدخل قوله في القول الخامس الآتي.

نعم، لو ألحقنا المتعة بملك اليمين فيكون من أصحاب القول الثالث القائلين بحرمة الدوام وجواز المنقطع وملك اليمين.

وأمّا الشيخ الطوسي فكلامه في الخلاف مطلق ليس فيه تفصيل؛ لأنّه قال: «المحصّلون من أصحابنا يقولون: لا يحلّ نكاح من خالف الإسلام، لا اليهود، ولا النصارى، ولا غيرهم...»[١].

وكلامه هذا مطلق يدلّ على حرمة النكاح مطلقاً.

ثمّ قال: «وأمّا أخبارنا فقد ذكرناها في الكتاب الكبير، وتكلّمنا على ما يخالفها، ولا مباينة فيما بينها، من أرادها وقف عليها هناك»[٢].

ومقصوده من الكتاب الكبير التهذيب، فقد ذكر فيه الروايات المانعة والمجوزة ثمّ جمع بينها بحمل المجوّزة على وجوهٍ، منها: حملها على إرادة النكاح متعة، أو كون المرأة بلهاء[٣]، وكذا فعل في الاستبصار وزاد جواز نكاحهنّ دواماً حالة الاضطرار[١].

فإذا حملنا كلامه في الخلاف على ما قاله في كتابي الأخبار فلم يحسب من القائلين بالتحريم المطلق، بل يكون من المفصّلين.

وقال في المبسوط: «...فأهل الكتابين اليهود والنصارى من أهل التوراة والإنجيل، فهؤلاء عند المحصّلين من أصحابنا لا يحلّ أكل ذبائحهم، ولا تزوّج حرايرهم، بل يقرّون على أديانهم إذا بذلوا الجزية»[٢].

ولكن له كلمات أُخر يستفاد من مجموعها التفصيل، وهو القول الثالث الآتي.

وأمّا ابن إدريس فكلامه مضطرب وله عدّة تصريحات، والذي يمكن أن يستنتج من مجموع كلماته في مواضع متعدّدة: أنّه يقوّي عدم جواز نكاحهنّ دواماً وانقطاعاً، اختياراً واضطراراً، ويجوّز وطئهنّ بملك اليمين[٣].

وبناءً على هذا يكون من أصحاب القول الخامس كالمفيد.

الثاني ـ جواز نكاحهنّ مطلقاً:

وبناءً على هذا القول يجوز نكاح الكتابيّات

---

(١) الخلاف ٤: ٣١١، المسألة ٨٤.

(٢) الخلاف ٤: ٣١٢.

(٣) انظر التهذيب ٧: ٢٩٩، باب من يحرم نكاحهنّ بالسبب، ذيل الحديث ٩.

(١) انظر الاستبصار ٣: ١٨٠، باب تحريم نكاح الكوافر، ذيل الحديث ٩.

(٢) المبسوط ٤: ٢٠٩.

(٣) انظر السرائر ٢: ٥٢٧ و ٥٤١ و ٦٢٠ ـ ٦٢١.

دواماً وانقطاعاً وملك يمين. ويدلّ عليه:

ـ قوله تعالى ـ بعد ذكر المحرّمات ـ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[١]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[٢].

ودعوى نسخها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[٣] غير ثابتة، فإنّ النسخ لا يثبت بخبر الواحد، مضافاً إلى ورود عكس ذلك، مثل ما رواه السيّد المرتضى ـ في رسالة المحكم والمتشابه ـ نقلاً عن تفسير النعماني بإسناده عن عليّ عليه السلام، قال: «وأمّا الآيات التي نصفها منسوخ ونصفها متروك بحاله لم ينسخ، وما جاء من الرخصة في العزيمة، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ...﴾[٤] الخ؛ وذلك أنّ المسلمين كانوا ينكحون في أهل الكتاب من اليهود والنصارى وينكحونهم حتّى نزلت هذه الآية نهياً أن ينكح المسلم في المشرك، أو ينكحونه، ثمّ قال اللّه تعالى في سورة المائدة ما نسخ هذه الآية، فقال: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ...﴾ الآية[٥]، فأطلق اللّه تعالى مناكحتهنّ بعد أن كان نهى، وترك قوله: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا...﴾[٦] على حاله، لم ينسخه»[١].

هذا مضافاً إلى ما ورد: من أنّ سورة المائدة آخر ما نزلت فلم ينسخها شيء[٢].

ويدلّ على هذا القول أيضاً النصوص المستفيضة الدالّة على جواز نكاح الكتابية منطوقاً ومفهوماً، مثل:

ـ صحيح معاوية بن وهب وغيره المروي عن أبي عبداللّه عليه السلام: «في الرجل المؤمن يتزوّج النصرانية واليهودية، قال: إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهوديّة والنصرانيّة؟ فقلت: يكون له فيها الهوى، قال: إن فعل فليمنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، واعلم أنّ عليه في دينه غضاضة»[٣].

ـ وخبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ: «لا ينبغي للمسلم أن يتزوّج يهوديّة ولا نصرانيّة وهو يجد مسلمة حرّة أو أمة»[٤].

فإنّ كلمة «لا ينبغي» ظاهرة في الكراهة،

---

(١) النساء: ٢٤.
(٢) المائدة: ٥.
(٣) الممتحنة: ١٠.
(٤) البقرة: ٢٢١.
(٥) المائدة: ٥.
(٦) البقرة: ٢٢١.

---

(١) الوسائل ٢٠: ٥٣٨، الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٦.
(٢) انظر الوسائل ١: ٤٥٨، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٦، و ٢٧: ٦٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨، وغيرهما.
(٣) الوسائل ٢٠: ٥٣٦، الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث الأوّل، وهذه الرواية تدلّ على أنّ نجاسة الكفّار عرضيّة، أي ناشئة من مساورتهم للأعيان النجسة، كالخمر والخنزير، ومع الاجتناب عنها، فلا يتّصفون بالنجاسة.
(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

مع ملاحظة أنّ مورد السؤال تزوّج الكتابيّة على المسلمة، لا مستقلّة.

ـ وموثّق سماعة بن مهران، قال: «سألته عن اليهودية والنصرانيّة، أيتزوّجها الرجل على المسلمة؟ قال: لا، ويتزوّج المسلمة على اليهوديّة والنصرانيّة»[١].

والرواية صريحة في جواز نكاحها.

ـ حسنة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سأله أبي ـ وأنا أسمع ـ عن نكاح اليهوديّة والنصرانيّة؟ فقال: نكاحهما أحبّ إليّ من نكاح الناصبيّة. وما أُحبّ للرجل المسلم أن يتزوّج اليهوديّة ولا النصرانيّة مخافة أن يتهوّد ولده أو يتنصّر»[٢].

فقوله عليه السلام: «ما أُحبّ» مع التعليل بخوف «أن يتهوّد ولده أو يتنصّر» ظاهر في الكراهة.

وروايات أُخر؛ ولذلك قال صاحب المدارك ـ بعد ذكر بعض الروايات ـ: «وبالجملة فالروايات الواردة بالجواز مستفيضة، وهي مطابقة للأصل، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، ولا ينافيها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾، فإنّ الخاصّ مقدّم، وتخصيص هذه الروايات بالمتعة، أو بحال الضرورة يحتاج إلى دليل»[١].

والذين اختاروا هذا القول أو مالوا إليه، هم: ابن أبي عقيل، والشيخ المفيد، وعليّ بن بابويه ـ على ما نسب إليهم[٢] ـ وولده الصدوق[٣]، والشهيد الثاني[٤]، وسبطه صاحب المدارك[٥]، وصاحب الكفاية[٦]، وصاحب الجواهر[٧]، والسيّدان: الحكيم[٨]، والخوئي[٩]، وهو الظاهر من أُستاذنا الوحيد الخراساني، حيث لم يعلّق عليه[١٠].

وبعض هؤلاء حمل الروايات الناهية على الكراهة، بل حملها صاحب الجواهر على مراتب مختلفة من الكراهة باختلاف نوع النكاح، فقال:

---

(١) الوسائل ٢٠: ٥٤٤، الباب ٧ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٥٢، الباب ١٠ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ١٠، والباب الأوّل منه، الحديث ٥.

---

(١) نهاية المرام ١: ١٩٢.

(٢) نسبه إلى الأوّل العلّامة في المختلف ٧: ٧٣، وإلى الثاني الآبي في كشف الرموز ٢: ١٤٧، نقلاً عن الغرية، وإلى الثالث العلّامة في المختلف ٧: ٧٣ أيضاً.

(٣) انظر المقنع: ١٠٢.

(٤) انظر المسالك ٧: ٣٦٠.

(٥) انظر نهاية المرام ١: ١٩٢.

(٦) انظر الكفاية: ١٦٧.

(٧) انظر الجواهر ٣٠: ٣١ ـ ٤٢.

(٨) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٨٥، كتاب النكاح / المحرّمات، الرابع: الكفر.

(٩) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٧٠، كتاب النكاح / المحرّمات، الرابع: الكفر.

(١٠) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي ـ مع تعليق الشيخ الوحيد) ٢: ٣٠٦ ـ ٣٠٧، كتاب النكاح / المحرّمات، الرابع: الكفر.

«... إلّا أنّ التحقيق الجواز مطلقاً وفاقاً للحسن والصدوقين على كراهية متفاوتة في الشدّة والضعف بالنسبة إلى الدائم والمنقطع وملك اليمين، وبالنسبة إلى من يستطيع نكاح المسلمة وغيره، وبالنسبة لمن يكون عنده المسلمة وغيره، وبالنسبة إلى البله منهن وغيرها، كما أومأت إلى ذلك كلّه النصوص...»[١].

الثالث ـ التفصيل بين النكاح بعقد الدوام فلا يجوز وغيره فيجوز:

فصّل بعض الفقهاء بين نكاح الكتابيّات بعقد الدوام ونكاحهنّ بالعقد المنقطع وملك اليمين، فقالوا بعدم جوازه في القسم الأوّل، وجوازه في الثاني.

وهذا القول هو حصيلة الجمع بين النصوص كتاباً وسنّة، بحمل المحرّمة على النكاح الدائم والمجوّزة على النكاح المنقطع وملك اليمين.

يظهر هذا القول من مجموع كلام الشيخ في المبسوط، فإنّه صرّح بعدم جواز تزويج حرائر أهل الكتاب في موضع[٢]، ثمّ صرّح بجواز نكاحهنّ بملك اليمين في موضع آخر[٣]، ثمّ أحال في موضع ثالث[٤] حكم نكاحهنّ متعة على كتابه النهاية، وقد اختار فيه جواز نكاحهنّ كذلك، كما سيأتي في القول الرابع.

---

(١) الجواهر ٣٠: ٣١.

(٢) انظر المبسوط ٤: ٢٠٩ و ٢١٦.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٢١٦.

(٤) انظر: المصدر المتقدّم: ٢٤٦، والنهاية: ٤٩٠.

واختار هذا القول أبو الصلاح[١]، وسلّار[٢]، وابن زهرة[٣]، وابن سعيد[٤]، والمحقّق الحلّي[٥]، والفاضل الآبي[٦]، والعلّامة الحلّي[٧]، والشهيد الأوّل[٨]، والمحقّق الثاني[٩]، والفاضل الإصفهاني[١٠]، وصاحب الرياض[١١]، والإمام الخميني[١٢].

وهو الظاهر من الشهيد الثاني في الروضة[١٣]، والشيخ الأنصاري[١٤].

وبناءً على ما تقدّم، يكون هذا القول أشهر الأقوال في المسألة.

---

(١) انظر الكافي في الفقه: ٢٨٦ و ٢٩٩ و ٣٠٠.

(٢) انظر المراسم: ١٤٨.

(٣) انظر الغنية: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٤) انظر الجامع للشرائع: ٤٣٢.

(٥) انظر الشرائع ٢: ٢٩٤ و ٣٠٣.

(٦) انظر كشف الرموز ٢: ١٤٦ ـ ١٤٧، ولم يذكر ملك اليمين لكنّه قائل به بطريق أولى.

(٧) انظر المختلف ٧: ٧٦، لكنّه قال بالجواز على كراهية، والتحرير ٣: ٤٨١، والقواعد ٣: ٣٨، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٦٤٥.

(٨) انظر: غاية المراد ٣: ٨٢، واللمعة وشرحها ٥: ٢٢٨.

(٩) انظر جامع المقاصد ١٢: ٣٩١.

(١٠) انظر كشف اللثام ٧: ٨٤.

(١١) انظر الرياض ١٠: ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(١٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٤، كتاب النكاح / أسباب التحريم، الكفر.

(١٣) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٢٢٨.

(١٤) النكاح (للشيخ الأنصاري): ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

الرابع ـ جواز نكاحهنّ متعة وملك يمين اختياراً، ودواماً اضطراراً:

ومستند هذا التفصيل رواية يونس عنهم عليهم السلام: «لا ينبغي للمسلم الموسر أن يتزوّج الأمة إلّا أن لا يجد حرّة، وكذلك لا ينبغي له أن يتزوّج امرأة من أهل الكتاب إلّا في حال ضرورة حيث لا يجد مسلمة حرّة، ولا أمة»[١].

اختار هذا القول الشيخ في النهاية[٢]، وابن البرّاج[٣]، وابن حمزة[٤]، وابن إدريس[٥]؛ بناءً على بعض عباراته وإن كان يستفاد من بعضها الآخر المنع مطلقاً كما تقدّم.

الخامس ـ عدم جواز العقد مطلقاً، وجواز ملك اليمين:

ومفاد هذا القول هو عدم جواز نكاح الكتابيّات بالعقد الدائم والمنقطع، وجواز ذلك بملك اليمين.

وهذا القول مستفاد من مجموع كلمات الشيخ المفيد[٦]، وابن إدريس[٧]، ونسب إلى الشيخ الطوسي[١].

السادس ـ تحريم نكاحهنّ مطلقاً اختياراً وتجويزه مطلقاً اضطراراً، وتجويز الوطء بملك اليمين:

نسب هذا القول إلى ابن الجنيد[٢]؛ لكن الذي نقله عنه العلّامة في المختلف هو قوله: «واختار لمن وجد الغنى عن نكاح أهل الكتابين ترك مناكحتهنّ بالعقد في دار الإسلام، فأمّا في دار الحرب فلا يجوز ذلك، فإن دعت إلى ذلك ضرورة في دار الإسلام أن يكون بالأبكار منهنّ، وأن يمنعن من أكل وشرب ما هو محرّم في الإسلام... ولا بأس بوطء من ملك من هذه الأصناف كلّها بملك اليمين...»[٣].

فظاهر كلامه: تحريم العقد عليهنّ في بلاد الكفر، وجوازه على كراهة في بلاد الإسلام مع الضرورة، وجواز الوطء بملك اليمين مطلقاً.

حكم نكاح المجوسيّة:

اختلف الفقهاء في نكاح المجوسيّة؛ لاختلاف الروايات وإن كان أكثرها ضعيفاً، ولاختلاف صدق عنوان أهل الكتاب عليهم وذلك من جهة اختلاف الروايات أيضاً، والأقوال التي توصّلنا إليها هي كالآتي:

---

(١) الوسائل ٢٠: ٥٣٧، الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٣.

(٢) انظر النهاية: ٤٥٧.

(٣) انظر المهذّب ٢: ١٨٧ و ٢٤١.

(٤) انظر الوسيلة: ٢٩٠.

(٥) السرائر ٢: ٥٤١.

(٦) و (٧) تقدّم بيانها في الصفحة ١٢٧ ـ ١٢٨.

---

(١) و (٢) انظر نهاية المرام ١: ١٩٠.

(٣) المختلف ٧: ٧٤.

أوّلاً ـ التحريم مطلقاً:

فبناءً على هذا القول يحرم وطء المجوسيّة بالعقد الدائم والمنقطع، وبملك اليمين.

وهذا القول هو ظاهر أو صريح جماعة من الفقهاء، مثل: الشيخ المفيد(١)، والسيّد المرتضى(٢)، والشيخ الطوسي(٣)، وأبي الصلاح(٤)، وسلّار(٥)، وابن إدريس(٦)، وابن سعيد(٧)، والعلّامة(٨)، وولده فخر الدين(٩)، والسادة: الحكيم(١٠)، والخوئي(١١)، والخميني(١٢).

(١) انظر المقنعة: ٥٠٠ و ٥٠٨ و ٥٤٣.
(٢) انظر الانتصار: ١١٧.
(٣) انظر: الخلاف ٤: ٣١١ و ٣١٣، المسألة ٨٤ و ٨٥، والمبسوط ٤: ٢٠٩ و ٢١٠، إلّا أنّه قال: «ورووا رخصة في التمتّع بالمجوسيّة».
(٤) انظر الكافي في الفقه: ٢٨٦ و ٢٩٩.
(٥) انظر المراسم: ١٤٨.
(٦) انظر السرائر ٢: ٥٤١ ـ ٥٤٢.
(٧) انظر الجامع للشرائع: ٤٣٢.
(٨) انظر: المختلف ٧: ٧٦، والتحرير ٣: ٤٨١.
(٩) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٩٨.
(١٠) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٨٥، كتاب النكاح / أسباب التحريم، الكفر، فإنّه استشكل في الحكم.
(١١) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٧٠، كتاب النكاح / أسباب التحريم، الكفر، فإنّه استشكل كسابقه.
(١٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٥، كتاب النكاح / أسباب التحريم، الكفر، المسألة الأُولى، وجاء فيها: «الأقوى حرمة نكاح المجوسيّة»، ولم يفصّل ولم يذكر ملك اليمين.

ثانياً ـ تحريم الدائم وجواز المؤجّل وملك اليمين:

وهو الظاهر من جماعة وصريح آخرين، مثل: الشيخ في النهاية(١)، والقاضي(٢)، وابن حمزة(٣)، والمحقّق الحلّي(٤)، والعلّامة الحلّي في بعض كتبه(٥)، والشهيد الأوّل(٦)، والمحقّق الثاني(٧)، والشهيد الثاني(٨)، وسبطه(٩)، وصاحب الحدائق(١٠).

لكن صرّح بعضهم كالشيخ وابن حمزة بكراهة ذلك.

ثالثاً ـ جواز الوطء بملك اليمين وعدم جوازه بغيره:

وهو الظاهر من الصدوق(١١)، وصاحب

(١) انظر النهاية: ٤٥٧.
(٢) انظر المهذّب ٢: ١٨٧ و ٢٤١.
(٣) انظر الوسيلة: ٢٩٠ و ٢٩٥.
(٤) انظر الشرائع ٢: ٢٩٤.
(٥) انظر: القواعد ٣: ٣٨، والإرشاد ٢: ٢٣.
(٦) انظر غاية المراد ٣: ٨٢.
(٧) انظر جامع المقاصد ١٢: ٣٩١.
(٨) انظر المسالك ٧: ٣٦١ و ٣٦٢.
(٩) انظر نهاية المرام ١: ١٩٢.
(١٠) انظر الحدائق ٢٤: ٢٢.
(١١) انظر المقنع: ١٠٢، فإنّ فيه: «وتزويج المجوسيّة محرّم، ولكن إذا كان للرجل أمة مجوسية فلا بأس أن يطأها ويعزل عنها ولا يطلب ولدها». ولم يتطرّق لنكاحها متعة.

الكفاية[١]، واختاره صاحب الرياض[٢]، وصاحب الجواهر[٣].

والروايات الواردة في خصوص المجوسيّة مختلفة، وهي:

ـ صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل المسلم يتزوّج المجوسيّة؟ فقال: لا، ولكن إذا كانت له أمة مجوسيّة فلا بأس أن يطأها ويعزل عنها ولا يطلب ولدها»[٤].

وهذه الصحيحة تدلّ على التفصيل الأخير ـ القول الثالث ـ ويعضدها عموم قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[٥].

ـ خبر[٦] إسماعيل بن سعد الأشعري، قال: «سألته عن الرجل يتمتّع من اليهوديّة والنصرانيّة، قال: لا أرى بذلك بأساً، قال: قلت: فالمجوسيّة؟ قال: أمّا المجوسيّة فلا»[١].

وهي دالّة على عدم جواز نكاح المجوسيّة متعةً بالمنطوق، ودواماً بالمفهوم، أي الأولويّة، وساكتة عن حكم الوطء بملك اليمين.

ـ خبر محمّد بن سنان، عن الرّضا عليه السلام، قال: «سألته عن نكاح اليهوديّة والنصرانيّة، فقال: لا بأس، فقلت: فمجوسيّة؟ فقال: لا بأس به، يعني متعة»[٢].

والتفسير من الراوي كما قال الفقهاء[٣].

والرواية دالّة على جواز التمتّع بالمجوسيّة، فتدلّ على جواز الوطء بملك اليمين أيضاً بالأولويّة، أو لوحدة الملاك فيهما كما قيل[٤].

ـ خبر محمّد بن سنان عن منصور الصيقل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بالرجل أن يتمتّع بالمجوسيّة»[٥].

ـ وروى مثله حمّاد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام.

كانت هذه عمدة الروايات الواردة في نكاح المجوسيّة، مضافاً إلى ما ورد: من أنّهم من

---

(١) انظر الكفاية: ١٦٧.

(٢) انظر الرياض ١٠: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣) انظر الجواهر ٣٠: ٤٤.

(٤) الوسائل ٢٠: ٥٤٣، الباب ٦ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث الأوّل.

(٥) المؤمنون: ٦.

(٦) قال في الحدائق: «نقلها [أي الشيخ] في التهذيب عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن إسماعيل، وطريقه إلى أحمد المذكور صحيح، كما صرّحوا به في الرجال». الحدائق ٢٤: ٢٢.

لكنّ الخبر مضمر؛ لأنّ المسؤول عنه لم يعيّن، ولعلّ إسماعيل لم يكن مثل محمّد بن مسلم وزرارة بحيث لا يروي إلّا عن الإمام عليه السلام.

---

(١) الوسائل ٢١: ٣٧، الباب ١٣ من أبواب المتعة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٨، الحديث ٤.

(٣) انظر: المسالك ٧: ٣٦١، وغاية المراد ٣: ٨٢.

(٤) انظر: كشف اللثام ٧: ٨٥، والجواهر ٣٠: ٤٣.

(٥) الوسائل ٢١: ٣٨، الباب ١٣ من أبواب المتعة، الحديث ٥.

أهل الكتاب، أو يسنّ بهم سنّة أهل الكتاب، وقد خصّ بعضها الأحكام بالذمّة والديات[١].

والتفصيل الذي ذكره الشيخ الطوسي ومن وافقه يعتمد على تقييد صحيحة محمّد بن مسلم الدالّة على حرمة العقد عليهنّ وجواز الوطء بملك اليمين بالعقد الدائم، استناداً إلى الروايات المجوّزة لوطئهنّ متعة.

القَسْم بين المسلمة والكتابيّة:

يجب القَسْم[٢] بين الزوجة المسلمة والكتابية، ولكن يكون سهم الكتابيّة على النصف من الحرّة المسلمة، فللمسلمة ليلتان من ثماني ليال، وللكتابية ليلة واحدة.

هذا هو المشهور[٣]، ومستنده رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل للرجل أن يتزوّج النصرانية على المسلمة، والأمة على الحرّة؟ فقال: لا تزوّج واحدة منها على المسلمة، وتُزوَّج المسلمة على الأمة والنصرانيّة، وللمسلمة الثلثان، وللأمة والنصرانيّة الثلث»[٤].

فقوله عليه السلام: «للمسلمة الثلثان...» دالّ على التنصيف في القسم.

ومع ذلك فقد توقّف الشهيد الثاني في المسألة، ولعلّه لعدم وقوفه على النصّ المذكور، كما قيل[١].

الإنفاق على الزوجة الكتابيّة:

ذكر الفقهاء حكم الإنفاق على الزوجة بصورة عامّة، ثمّ قالوا: تثبت النفقة للزوجة مسلمة كانت أو من أهل الكتاب؛ لإطلاق الأدلّة واشتراك الجميع في المقتضي للنفقة وهو كونها زوجاً، ولم ينقلوا في ذلك إشكالاً أو خلافاً[٢].

ثمّ إنّه يراعى شأنها ومثلها في كيفيّة النفقة

---

(١) تقدّم بعضها في مبتدأ عنوان «أهل الذمّة»، وانظر الحدائق ٢٤: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) القَسْم لغة: مصدر قسمتُ، وعرفاً: قسمة الليالي بين الزوجات. انظر الجواهر ٣١: ١٤٦.

(٣) انظر: المسالك ٨: ٣٢٣، ونهاية المرام ١: ٤٢١، والحدائق ٢٤: ٦٠٠، والجواهر ٣١: ١٦٧، وغيرها.

(٤) الوسائل ٢٠: ٥٤٤، الباب ٧ من أبواب ما يحرم = بالكفر، الحديث ٣.

(١) قال الشهيد الثاني: «مساواة الحرّة الكتابية للأمة في القسمة لانصّ عليه ظاهراً، لكنّه مشهور بين الأصحاب». المسالك ٨: ٣٢٣.

وقال سبطه صاحب المدارك: «وتوقّف جدّي في المسالك في هذا الحكم [أي التنصيف]؛ لعدم وقوفه على نصّ في ذلك، وكأنّه لم يقف على هذه الرواية، وقد أوردها الكليني في باب "الحرّ يتزوّج الأمة"، وسندها معتبر؛ إذ ليس فيه من يتوقّف في حاله سوى عبدالله بن محمّد بن عيسى أخي أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، فإنّه غير موثّق [أي لم يرد في حقّه توثيق، لا أنّه ثبت عدم وثاقته]، لكن كثيراً ما يصف الأصحاب رواياته بالصحّة». نهاية المرام ١: ٤٢٢.

(٢) انظر: المسالك ٨: ٤٥٤، وغاية المرام ١: ٤٧٧، والحدائق ٢٤: ٦٠٩، والجواهر ٣١: ٣٢٧.

عليها، ويحال ذلك كلّه على العرف كما تقدّم تفصيله في عنوان «إنفاق».

حكم ذبائح أهل الكتاب:

اتّفق الفقهاء على عدم حلّ ذبائح الكفّار من غير أهل الكتاب، واختلفوا فيهم على أقوال:

الأوّل ـ عدم الحلّ مطلقاً:

وهذا هو القول المعروف بين فقهاء الإماميّة قديماً وحديثاً، بل بالغ فيه بعضهم فعدّه من ضروريات المذهب في زمانه[١].

الثاني ـ الحِلّ مطلقاً:

وهو المنسوب إلى القديمين: ابن أبي عقيل، وابن الجنيد.

قال الأوّل ـ على ما نقله عنه العلّامة ـ: «ولا بأس بصيد اليهود والنصارى وذبائحهم، ولا يؤكل صيد المجوس وذبائحهم»[٢].

وقال الثاني ـ على ما نقله عنه أيضاً ـ: «ولو تجنّب من أكل ما صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم، وكذلك ما صنع في أواني مستحلّي الميتة ومواكليهم ما لم يتيقّن طهارة أوانيهم وأيديهم، كان أحوط»[٣].

(١) قاله صاحب الجواهر. انظر: الجواهر ٣٦: ٨٠، وانظر المختلف ٨: ٢٩٥، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٥٦.

(٢) و (٣) المختلف ٨: ٢٩٦، وانظر معالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٥٢٤.

ثمّ علّق عليها العلّامة بقوله: «وهذه العبارة لا تعطي التحريم»[١].

ومال الشهيد الثاني إلى هذا القول من الجهة العلميّة والفنيّة؛ حيث فنّد أدلّة التحريم وقوّى أدلّة الحلّ، لكنّه قال: «وعلى كلّ حال، فلا خروج عمّا عليه معظم الأصحاب، بل كاد أن يعدّ هو المذهب، مضافاً إلى ما ينبغي رعايته من الاحتياط»[٢].

الثالث ـ الحلّ مع سماع تسميتهم:

ومفاد هذا القول هو التفصيل بين ما إذا سمعهم يسمّون عند الذبح، فتحلّ ذبيحتهم، وما إذا لم يسمعهم يسمّون، فلا تحلّ.

نسب هذا القول إلى الصدوق، وعبارته هذه: «ولا تأكل ذبيحة اليهودي والنصراني أو المجوسي إلّا إذا سمعتهم يذكرون اسم اللّه عليها، فإذا ذكروا اسم اللّه فلا بأس بأكلها، فإنّ اللّه يقول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٣]، ويقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾[٤]...»[٥].

لكن علّق الشهيد الثاني على هذا التفصيل قائلاً: «وهذا أيضاً راجع إلى حِلّ ذبيحتهم؛ لأنّ الكلام في حِلّها من حيث إنّ الذابح كتابي،

(١) المختلف ٨: ٢٩٦.

(٢) المسالك ١١: ٤٦٥.

(٣) الأنعام: ١٢١.

(٤) الأنعام: ١١٨.

(٥) المقنع: ١٤٠، وانظر المختلف ٨: ٢٩٥.

لا من حيث إنّه سمّى أو لم يسمّ، فإنّ المسلم لو لم يسمّ لم تؤكل ذبيحته كما عرفت، اللهمّ إلّا أن يفرّق: بأنّ الكتابي يعتبر سماع تسميته، والمسلم يعتبر فيه عدم العلم بعدم تسميته.

وفيه: سؤال ما الفرق؟ فقد صرّح في صحيحة جميل بالحلّ ما لم يعلم عدم تسميتهم كالمسلم»[١].

وعلى أيّة حالة، فقد مال إلى هذا القول من الجهة العلميّة المحقّق الأردبيلي، لكنّه توقّف في القول به؛ لمخالفته لأكثر النصوص، فإنّه قال: «فمذهب الصدوق هو موافق للقوانين، أو يحمل الأوّل على الكراهة للجمع. ولكنّه مذهب نادر مخالف لظاهر كثير من أخبار الطرفين، ومخالف لقاعدة التذكية ... والاحتياط، فالعمل به مشكل وإن كان قويّاً من جهة العلم...»[٢].

وربّما يظهر الميل إلى هذا القول أو إلى الحلّ مطلقاً من صاحب الكفاية أيضاً[٣].

وقال السيّد الصدر: «إذا سمّى الكافر، فحرمة الذبيحة مبنيّة على الاحتياط»[٤].

ومعناه: أنّه لم يحرز دليلاً مقنعاً على الحرمة من الجهة العلميّة.

(١) المسالك ١١: ٤٦٥.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٧٩.

(٣) الكفاية: ٢٤٦.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٥٦، كتاب الصيد والذباحة، فصل في الذباحة، المسألة الأُولى، الهامش ١٨.

أدلّة القول الأوّل:

استدلّ على القول بالحرمة مطلقاً بالكتاب والسنّة.

أوّلاً ـ الكتاب:

أمّا الكتاب، فبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[١].

والكافر لا يعرف اللّه، فلا يذكره على ذبيحته، بل لا يرى التسمية على الذبيحة فرضاً ولا سنّة[٢].

ثانياً ـ السنّة:

وأمّا السنّة، فبروايات كثيرة، منها:

ـ رواية سماعة عن الكاظم عليه السلام، قال: «سألته عن ذبيحة اليهودي والنصراني، فقال: لا تقربوها»[٣].

ـ ورواية محمّد بن سنان عن قتيبة الأعشى، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى، فقال: الذبيحة اسم، ولا يؤمَن على الاسم إلّا المسلم»[٤].

ـ وروايته عن إسماعيل بن جابر، قال:

(١) الأنعام: ١٢١.

(٢) انظر المختلف ٨: ٢٩٦.

(٣) الوسائل ٢٤: ٥٥، الباب ٢٧ من أبواب الذبائح، الحديث ٩.

(٤) المصدر المتقدّم: ٥٤، الحديث ٨.

«قال لي أبو عبدالله عليه‌السلام: لا تأكل ذبائحهم، ولا تأكل في آنيتهم، يعني أهل الكتاب»[١].

ـ ورواية قتيبة، قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه‌السلام أيضاً وأنا عنده، فقال: الغنم ترسل وفيها اليهودي والنصراني فتعرض فيها العارضة فيذبح، أنأكل ذبيحته؟ فقال أبو عبدالله عليه‌السلام: لا تُدخل ثمنها مالك، ولا تأكلها، فإنّما هو الاسم، فلا يؤمن عليه إلّا مسلم، فقال له الرجل: ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴾[٢]؟ فقال: كان أبي يقول إنّما هي الحبوب وأشباهها»[٣].

ـ ورواية زيد الشحّام، قال: «سئل أبو عبدالله عليه‌السلام عن ذبيحة الذمّي، قال: لا تأكله إن سمّى وإن لم يسمّ»[٤].

ـ وخبر محمّد بن عذافر، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام: رجل يجلب الغنم من الجبل، يكون فيها الأجير المجوسي والنصراني، فتقع العارضة، فيأتيه بها مملّحة، فقال: لا تأكلها»[٥].

ـ رواية الحسين بن المنذر، قال: «... فقلت: أيُّ شيءٍ قولك في ذبائح اليهود والنصارى؟ فقال: يا حسين، الذبيحة بالاسم، ولا يؤمن عليها إلّا أهل التوحيد»[١].

ـ ورواية حنّان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام: إنّ الحسين بن المنذر روى لنا عنك أنّك قلت: إنّ الذبيحة بالاسم، ولا يؤمن عليها إلّا أهلها، فقال: إنّهم أحدثوا فيها شيئاً لا أشتهيه. قال حنّان: فسألت نصرانيّاً، فقلت له: أيُّ شيءٍ تقولون إذا ذبحتم؟ قال: نقول: باسم المسيح»[٢].

وروايات كثيرة أُخرى[٣].

أدلّة القول الثاني:

استدلّ القائلون بالحلّ، بالكتاب والسنّة، وقاعدة الحلّ والأصل:

أوّلاً ـ الكتاب:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ﴾[٤].

والآية تشمل مطلق الطعام حتّى اللحوم، واختصاصها بالحبوب ـ كما قيل ـ لا ثمرة فيه؛ لأنّ الحبوب يحلّ أكلها ولو كانت بيد المشركين[٥].

---

(١) الوسائل ٢٤: ٥٥، الباب ٢٧ من أبواب الذبائح، الحديث ١٠.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) الوسائل ٢٤: ٤٨، الباب ٢٦ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٥٤، الحديث ٥.

(٥) المصدر المتقدّم: ٥١، الباب ٢٦، الحديث ٨.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٤٨، الباب ٢٦ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٩، الحديث ٣.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: البابين المتقدّمين.

(٤) المائدة: ٥.

(٥) انظر المسالك ١١: ٤٥٩.

ثانياً ـ السنّة:

وهناك روايات كثيرة دالّة على حلّية اللحوم المذكّاة بيد أهل الكتاب، من قبيل:

ـ الخبر المستفيض أو المتواتر بأنّ النبيّ ﷺ أكل من الذراع المسموم الذي أهدته إليه اليهوديّة، فمات رفيقه، وبقي هو يعاوده ألمه في كلّ أوان إلى أن توفّي منه ﷺ[١].

ـ صحيحة زرارة عن أخيه حمران، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني: لا تأكل ذبيحته حتّى تسمعه يذكر اسم اللّه، قلت: المجوسي؟ فقال: نعم إذا سمعته يذكر اسم اللّه؛ أما سمعت قول اللّه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾[٢]»[٣].

ـ صحيحة جميل ومحمّد بن حمران أنّهما سألا أبا عبداللّه عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى والمجوس، فقال: «كُلْ. فقال بعضهم: إنّهم لا يسمّون، فقال: إن حضرتموهم فلم يسمّوا، فلا تأكلوا، وقال: إذا غاب فكل»[١].

ـ صحيحة الحلبي، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن ذبيحة أهل الكتاب ونسائهم، فقال: لا بأس به»[٢].

ـ صحيحة حريز عن أبي عبداللّه عليه السلام، وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، أنّهما قالا في ذبائح أهل الكتاب: «فإذا شهدتموهم وقد سمّوا اسم اللّه فكلوا ذبائحهم، وإن لم تشهدوهم، فلا تأكلوا، وإن أتاك رجل مسلم فأخبرك أنّهم سمّوا فكل»[٣].

ـ رواية أبي بكر الحضرمي عن الورد بن زيد، قال ـ في حديث ـ: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ...ما تقول في مجوسي قال: بسم اللّه، ثمّ ذبح؟ فقال: كُلْ. فقلت: مسلم ذبح ولم يسمّ؟ قال: لا تأكله، إنّ اللّه تعالى يقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾»[٤].

ثالثاً ـ أصالة الحلّية:

ويدلّ على الحلّ أيضاً قاعدة الحلّ ومفادها: «حلّية كلّ شيء لم تعلم حرمته»، فإذا لم يدلّ دليل قطعي على حرمة ما ذكّاه أهل الكتاب فتشمله القاعدة[٥].

---

(١) انظر: المسالك ١١: ٤٥٩، وقرب الإسناد: ٣٢٦ وإعلام الورى ١: ٨٠، ومجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٢٠٤، وسنن أبي داود ٤: ١٧١، كتاب الديات، باب في من سق رجلاً سمّاً...، وسنن الدارمي ١: ٣٢، باب ما أكرم النبيّ ﷺ من كلام الموتى، والوسائل ٢٥: ٥٧، الباب ٢٤ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٢) الأنعام: ١٢١.

(٣) الوسائل ٢٤: ٦١، الباب ٢٧ من أبواب الذبائح، الحديث ٣١.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٦٢، الباب ٢٧ من أبواب الذبائح، الحديث ٣٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٦٣، الحديث ٣٨.

(٤) المصدر المتقدّم: ٦٣، الحديث ٣٧.

(٥) انظر المسالك ١١: ٤٦٢، وفيه: «الثالث: أصالة =

أدلّة القول الثالث:

ويدلّ على القول الثالث ـ وهو التفصيل بين ما إذا سمّى الكتابي فتحلّ ذبيحته وما لم يسمّ فلا تحلّ ـ صحاح كلٍّ من جميل، ومحمّد بن حمران، وزرارة، وحريز، ورواية الحضرمي، ونحوها.

ومفاد بعض هذه الحلّية مع إحراز التسمية، فلا مدخليّة إذن لنفس السماع، بل الشرط إحراز التسمية.

مناقشة الشهيد الثاني لأدلّة التحريم:

ناقش الشهيد الثاني أدلّة القول بالتحريم، فقال:

«أمّا الآية، فلأنّ النهي فيها توجّه إلى أكل ما لم يذكر اسم اللّه عليه، سواء كان المذكّي مسلماً أو كافراً، ومقتضاه مع قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾: أنّ ما سمّي عليه يباح أكله، سواء كان ذابحه مسلماً أم كافراً، فالمنع من حيث عدم التسمية؛ لا من حيث الكفر، ومن أين لكم أنّ الكافر لا يسمّي على الذبيحة؟...»(١).

ثمّ تعجّب من قولهم: إنّ الكافر لا يعرف اللّه؛ لأنّ الكتابي مقرٌّ باللّه تعالى، ولا يخرجه القول بالتثليث أو أنّ عزيراً ابن اللّه عن أصل الإقرار باللّه تعالى.

= الإباحة إلى أن يثبت الحظر، ولم يظهر من أدلّة المانع ما يفيده».

(١) المسالك ١١: ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

ثمّ ناقش الروايات فقال في مقدّمة نقاشه لها: «وأمّا الروايات، فالقول فيها إجمالاً: إنّ الصحيح منها لا دلالة فيه على التحريم، وغير الصحيح لا عبرة به لو سلّمت دلالته»(١).

موقف القائلين بالتحريم من روايات الحلّ:

حاول القائلون بالتحريم التخلّص من روايات الحلّ مع كثرتها وصحّتها بأحد طريقين:

الأوّل ـ حملها على حالة الضرورة، كما أومأت إليه بعض الروايات منها، فإذا مسّت الضرورة إلى أكل ذبيحة الكتابي حلّت وإلّا فلا.

ولم تبيّن الضرورة هل هي بمعنى الاضطرار المبيح لأكل الميتة، أو بمعنى لزوم الحرج والمشقّة من ترك الأكل؟

الثاني ـ حملها على التقيّة؛ لموافقتها للعامّة حيث يقولون بحلّية ذبائح أهل الكتاب(٢).

مناقشة الشهيد لهذا الحلّ:

ناقش الشهيد الطريقين المذكورين للحلّ، فقال: «وأمّا حمل هذه الأخبار الكثيرة المطلقة للحلّ على حالة الضرورة، فلا يخفى ما فيه.

ثمّ على تقدير عدم الحكم بحلّه يكون ميتة، فلا يحلّ تناوله إلّا عندما يحلّ تناول الميتة وهو عند خوف الهلاك، وأين هذا من هذه الإطلاقات؟

(١) المسالك ١١: ٤٥٦.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

بل الضرورة أوسع دائرة من ذلك بكثير كما لا يخفى.

ثمّ على تقدير الضرورة لا يتقيّد الحِلّ بتسميته عليها، ولا بسماعه مسمّياً، ولا بشهادة مسلم على تسميته، فيكون ذلك كلّه في الأخبار الصحيحة لغواً»[1]. إلى أن قال:

«وأمّا حملها على التقيّة، فلا يتمّ في جميعها؛ لأنّ أحداً من العامّة لا يشترط في حِلّ ذبائحهم أن يسمعهم يذكرون اسم اللّه عليها، والأخبار الصحيحة التي دلّت على حِلّها على هذا التقدير لا يمكن حملها على التقيّة»[2].

طريق الجمع عند الشهيد:

والطريق الذي اختاره الشهيد للجمع بين الطائفتين ورفع المنافاة بينهما هو حمل الناهية على الكراهة، وذلك لأحد أمرين:

ـ إمّا لكونه هو طريق الجمع بين مثل هاتين الطائفتين من الروايات ـ أي الناهية والمجوّزة ـ عادةً.

ـ أو للقرائن العديدة الموجودة في نفس الروايات الدالّة على إرادة الكراهة والتنزّه عن النهي.

مضافاً إلى أنّ أخبار الحِلّ أصحّ سنداً وأوضح دلالة[3].

(١) المسالك ١١: ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٦٥.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

طريق الجمع عند المحقّق الأردبيلي:

ذكر الأردبيلي طريقين للجمع:

الأوّل ـ حمل الناهية على الكراهة، وحمل الضرورة المجوّزة في بعض الروايات على المشقّة في الجملة، بمعنى أنّه يكون أكل ذبيحة الكتابي مكروهاً إلّا إذا كان في تركه مشقّة فيجوز[1].

وبناءً على هذا لا يأتي إشكال الشهيد؛ لعدم تفسير الضرورة بما تحلّ معه الميتة.

الثاني ـ تقييد أو تخصيص الروايات الدالّة على الحرمة مطلقاً بالروايات الدالّة على الحِلّ في صورة التسمية، فينتج الحلّ في صورة التسمية وعدمه في صورة عدمها[2].

طريق الجمع عند صاحب الكفاية:

قال السبزواري: «وللجمع بينهما طريقان:

(١) انظر مجمع الفائدة ١١: ٨١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٧٨.

والصورة الفنيّة لذلك بناءً على انقلاب النسبة هي: أنّ النسبة بين روايات الحلّ مطلقاً وروايات الحرمة مطلقاً هي التباين، والنسبة بين روايات الحل والروايات المفصّلة بين التسمية وعدمها هي العموم والخصوص المطلق، فتقيّد روايات الحلّ بالمفصّلة فينتج حلّية الذبيحة مع التسمية عليها، فتكون النسبة بين هذه النتيجة وبين روايات الحرمة هي العموم والخصوص المطلق، فيقيّد الدالّة على الحرمة مطلقاً بما نتج من تقييد الأوّل، فينتج: الحلّ في صورة التسمية وعدمه في صورة عدمها. راجع الملحق الأُصولي: انقلاب النسبة.

أحدهما ـ حمل أخبار الحِلّ على التقيّة.

وثانيهما ـ حمل أخبار المنع على الرجحان والأولويّة.

وتعضد الأوّل: الشهرة.

والثاني: الأصل، وقرب التأويل، والإشعار بالاستحباب في بعض الأخبار، وما يدلّ على حصر المحرّمات...»(١).

دية أهل الكتاب:

إذا كان الكتابي من أهل الحرب، فلا ضمان في قتله؛ لعدم عصمة نفسه.

وإذا كان من أهل الذمّة، فقد تقدّم الكلام عن دية الذمّي في عنوان «أهل الذمّة».

التعامل الاقتصادي مع أهل الكتاب:

لا إشكال في التعامل الاقتصادي مع أهل الكتاب إجمالاً، وتدلّ عليه السيرة المستمرة إلى زمن النبيّ ﷺ بمرأى ومسمع منه، بل ربّما كان النبيّ ﷺ أو الإمام عليّ عليه السلام أو سائر الأئمّة طرفاً للمعاملة، سواء كانت بيعاً أو شراءً أو إجارة أو مساقاة أو وديعة أو غيرها(٢).

راجع العنوانين: «أهل الحرب» و«أهل الذمّة».

مظانّ البحث:

نذكر هنا مظانّ البحث للعناوين: «أهل الحرب» و«أهل الذمّة» و«أهل الكتاب» لتداخلها واشتراكها:

١ ـ كتاب الطهارة: فيبحث فيه عن نجاسة الكفّار عند الكلام عن الأسآر والآنية والأعيان النجسة.

٢ ـ كتاب الجهاد: ويأتي فيه كثير من أبحاث أهل الحرب وأهل الذمّة.

٣ ـ كتاب النكاح: عند الكلام عن الكفاءة، حيث يشترط فيها التساوي الدين، وعند الكلام عن أسباب التحريم الذي منه الكفر ـ وفيه يبحث عن نكاح الكتابيّات ـ كما يبحث عن نفقة الزوجة الذمّية وحقّها من القسم في كتاب النكاح أيضاً.

٤ ـ كتاب الصيد والذباحة: حيث يبحث فيه عن اشتراط إسلام الصائد والذابح، وعن حلّيّة ذبائح أهل الكتاب.

٥ ـ كتاب الديات: ويبحث فيه عن دية الذمّي.

٦ ـ وكتب متفرّقة أُخرى، مثل: الوقف، الوصايا، الصدقة، ونحوها، حيث يبحث فيها عن جواز هذه الأُمور بالنسبة إلى هؤلاء.

---

(١) الكفاية: ٢٤٦.

(٢) انظر: مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٤٠٤، والوسائل ١٨: ١٣٥ ـ ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث = ١ و ٢ و ٥، والصفحة ٢٤٣، الباب الأوّل من أبواب بيع الحيوان، والوسائل ١٩: ٨، الباب ٢ من كتاب الشركة، الحديث ٢، والصفحة ٩٥، الباب ٢ من كتاب العارية، و ٣٤٣، الباب ٣٥ من كتاب الوصايا وغيرها.

إهـلاك

لـغــــة:

مـن هـلك، أي مـات[١]. وأهـلكه: جـعله يهلك[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، وهو أحد المعاني التي أطلق عليها الفقهاء كلمة «الاستهلاك».

راجع: استهلاك، وإتلاف.

(١) انظر القاموس المحيط: «هلك».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «هلك».

إهـلال

لـغــــة:

من أهلّ: إذا رفع صوته، وكلّ متكلّم رفع صوته أو خفضه فقد أهلّ واستهلّ.

وبهذه المناسبة قيل للصبي إذا رفع صوته وصاح عند الولادة: استهلّ.

ومـنه: أهـلّ الرجـل، إذا نـظر إلى الهـلال. وسمّي الهلال هلالاً؛ لأنّ الناس يرفعون أصواتهم بالإخبار عنه[١].

اصطلاحاً:

جاء بالمعاني التالية:

١ ـ رفع الصوت بالتلبية عند الإحرام، لكنّ كثيراً ما يطلق على مطلق الإحرام[٢].

روى ابن إدريس عن ابن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الإهلال بالحجّ وعقدته، قال: هو التلبية، إذا لبّى وهو متوجّه، فقد وجب عليه ما يجب على المحرم»[٣].

٢ ـ التسمية عند الذبح، فإذا ذكر الله تعالى عنده فهو ممّا أُهلّ لله تعالى، وإذا ذكر غيره تعالى فهو ممّا أُهلّ لغيره[٤]، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ ﴾[٥].

٣ ـ ظهور الهلال في أوّل الشهر، ومنه قولهم في زكاة الفطرة: «لا تجب على من أهلّ شوّال وهو مغميً عليه»[٦]، أي ظهر هلال شوّال حال كونه مغميً عليه.

وسوف نذكر أحكام كلٍّ من الموارد السابقة في مورده المناسب، وقد تقدّم الكلام عن الإهلال

(١) انظر لسان العرب: «هلل».

(٢) انظر المسالك ٢: ٢٢٥.

(٣) السرائر ٣: ٥٩٠.

(٤) انظر الجواهر ٣٦: ١١٥.

(٥) المائدة: ٣.

(٦) التحرير ١: ٤١٩.

في الإحرام في عنوان «إحرام»، وعن إهلال الصبي في عنوان «استهلال».

أهلي

لغة:

كلّ دابّة وغيرها إذا أَلِفت مكاناً معيّناً فقد صارت أهليّةً، ومنه قيل: أهلي لما ألف النّاس والمنازل، وبرّي لما استوحش[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فيراد به الحيوانات الأليفة خلاف الوحشية.

وقد تقدّم بعض الكلام عن ذلك في عنوان «إنسي».

أهليّة

لغة:

الصلاحية، وفلان أهلٌ لِكذا، أي خليق به[٢].

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «أهل».

(٢) انظر: المعجم الوسيط، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أهل».

اصطلاحاً:

تأتي بمعنى صلاحية وقوع الإنسان محلاً ـ موضوعاً أو متعلّقاً[١] ـ للخطابات الشرعيّة، وصلاحيّته لامتثالها وأدائها.

وهذا المعنى بحاجة إلى شيءٍ من التوضيح فنقول:

كثيراً ما نجد الفقهاء يستخدمون كلمة الأهليّة مضافة إلى كلمة أو جملة أُخرى حملت معنى صلاحيّة ذلك الشيء، مثل قولهم: أهليّة الفتوى، وأهليّة الحكم، وأهليّة القضاء، وأهليّة تحمّل الشهادة وأدائها، وأهليّة التصرّف، وأهليّة التملّك، وأهليّة العبادة، ونحو هذه التعابير.

ويعنون بذلك صلاحية الإنسان وتأهّله للقيام بالأعمال المذكورة.

ولابدّ من توفّر شروط لحصول هذه الصلاحيّة.

والصلاحيّة قد تكون عامّة، وقد تكون خاصّة:

أمّا الصلاحيّة العامّة، فنقصد بها صلاحيّة

(١) إذا ورد في الشريعة: «أقم الصلاة»، فالوجوب المستفاد من كلمة «أقم» هو الحكم، والمكلّف الذي توجّه إليه التكليف ـ الوجوب ـ هو الموضوع، وإقامة الصلاة التي تعلّق بها الوجوب هي المتعلّق، وإذا قيل: «أكرم زيداً»، فالوجوب المستفاد من «أكرم» هو الحكم، والمكلّف الذي توجّه إليه الخطاب هو الموضوع، وإكرام زيد هو متعلّق الحكم.

الإنسان بما هو إنسان أن يكون محلّاً لتوجّه الخطابات الشرعيّة بصورة عامّة.

وأمّا الخاصّة، فهي صلاحيّته لأن يقع محلّاً بعض الخطابات الشرعيّة، حيث تحتاج إلى شرائط غير الشرائط العامّة، مثل صيرورته حاكماً، أو مقلّداً، ونحو ذلك.

والكلام فعلاً إنّما هو في الأهليّة العامّة.

ثمّ، إنّ الصلاحيّة العامّة تختلف باختلاف المراحل التي يمرّ بها الإنسان في حياته، فقد يكون صالحاً لأن يكون محلّاً للخطاب الشرعي ـ ولو خطاباً وضعياً ـ في جميع مراحل حياته منذ نشوئه إلى وفاته، وقد يكون صالحاً لمرحلة خاصّة من حياته، كمرحلة البلوغ وما بعدها.

وسيأتي توضيح هذه المراحل عن قريب، ولكن قبل ذلك لابدّ أن نرى ما هي أقسام الأهليّة؟

أقسام الأهليّة:

قسّموا الأهليّة إلى أهليّة وجوب، وأهليّة أداء، وكلّاً منهما إلى ناقصة وكاملة تامّة[1]:

أوّلاً ـ أهليّة الوجوب:

ويقصد بها صلاحيّة الإنسان للإلزام والالتزام. وقد يعبّر عنها بصلاحيّته للدائنيّة والمدينيّة، بمعنى أنّ له صلاحيّة أن يصبح دائناً، فيلزم مدينه بدفع دينه له. كما له صلاحيّة أن يكون مديناً فيلتزم دفع دينه لدائنه.

وأهليّة الوجوب ـ أو الإلزام والالتزام ـ تدور مدار صفة الإنسانيّة، ولا علاقة لها بالسنّ، بل تثبت للجنين في بطن أُمّه إجمالاً أيضاً.

وأهليّة الوجوب ـ كما قلنا ـ كاملة وناقصة:

١ ـ أهليّة الوجوب الكاملة:

وهي التي تثبت للإنسان بشقّيها: الإلزام والالتزام معاً، فيصير الإنسان بعد ولادته أهلاً لكليهما، فلو أتلف شخص مال الطفل ولو بعد ولادته بمدّة يسيرة، فللطفل أن يلزمه بدفع ثمن التالف، ولو أتلف الطفلُ ولو بضرب رجله شيئاً من شخص، يصير ملتزماً بدفع ثمنه.

ومعنى إلزام الطفلِ الشخصَ المتعدّي بدفع ثمن التالف هو: أنّ له أهليّة ذلك وإن كان لا يقدر على القيام بذلك فعلاً، فإمّا أن يقوم وليّه بالمطالبة، أو يصبر حتّى يبلغ ويطالب بحقّه.

ومعنى التزامه بثمن التالف هو: انشغال ذمّته بذلك، ويتحقّق إفراغها بدفع الولي من مال الطفل.

ومعنى كون أهليّته كاملة: أنّه قابل للإلزام والالتزام معاً بخلاف من كانت أهليّته ناقصة، كما سيأتي.

٢ ـ أهليّة الوجوب الناقصة:

ويقصد بها أهليّة الإلزام فقط دون أهليّة الالتزام، وذلك كالجنين، حيث يصحّ له الإلزام،

---

(١) ذكر هذه التقسيمات والاصطلاحات الأُستاذ الزرقاء في كتابه «المدخل الفقهي العامّ» الذي اتّخذ فيه المذهب الحنفي أساساً للبحث. انظر المدخل الفقهي العامّ ٢: ٧٣٩.

كما لو أتلف له شخصٌ مالاً موروثاً، فللجنين إلزام المتلف بثمنه وإن كانت ملكيّته متزلزلة ومتوقّفة على ولادته حيّاً. وكذا لو أقرّ له شخص بمال، أو أوصى له؛ بناءً على صحّة الوصيّة له، كما هو المعروف.

وليس للطفل أهليّة الالتزام بشيء، بمعنى أن يصبح مديناً لشخص آخر.

أهليّة الوجوب والذمّة:

إنّ أهليّة الوجوب بالمعنى المتقدّم تستلزم وعاءً اعتبارياً موجوداً عند الإنسان يكون محلّاً مناسباً لثبوت التزاماته، وهذا الوعاء الاعتباري يطلق عليه «الذمّة»، ومنه قولهم: في ذمّته كذا، أو ثبت في ذمّته كذا، أو اشتغلت ذمّته بكذا...

ثانياً ـ أهليّة الأداء:

وهي إجمالاً صلاحيّة الإنسان لتوجّه خطاب شرعي إليه، وامتثاله بصدور متعلّق الخطاب منه على وجه يعتدّ به شرعاً.

وهذه الصلاحيّة تعتمد على وجود قصدٍ في الفاعل وإرادةٍ منه. والقصد المعتبر شرعاً يبدأ من مرحلة التمييز ثمّ يتكامل عند البلوغ؛ فلذلك تبدأ أهليّة الأداء من مرحلة التمييز في الإنسان، لكنّها تكون ناقصة وقاصرة، ثمّ تكتمل في مرحلة البلوغ.

إذن لأهليّة الأداء نوعان أيضاً:

١ ـ أهليّة الأداء الناقصة:

وهي التي تبدأ من دور التمييز كما تقدّم، فإنّ بعض العبادات الشرعيّة تصحّ من المميّز وإن لم تجب عليه، وكذا بعض التصرّفات، لكنّ كثيراً منها لا يصحّ منه ويتوقّف على تحقّق البلوغ، كما سيأتي.

٢ ـ أهليّة الأداء الكاملة:

وهذه الأهليّة تبدأ منذ بلوغ الإنسان، فتصحّ من البالغ جميع التكاليف والتصرّفات إجمالاً مع توفّر سائر شرائطها. وبعبارة أُخرى: أنّ البلوغ شرط للتكاليف الإلزاميّة دائماً ولأدائها صحيحة غالباً، كما أنّه شرط للعقوبات البدنيّة غالباً، إلّا ما كان بنحو التأديب.

أثر تطوّر الإنسان في الأهليّة:

يمرّ الإنسان منذ نشوئه إلى وفاته بأربعة أطوار ومراحل، وله في كلّ مرحلة من الأهليّة ما يناسبها، وتلك المراحل هي:

المرحلة الأُولى ـ الجنينيّة:

تثبت للجنين ـ كما تقدّم ـ أهليّة الإلزام إجمالاً، ولا تثبت له أهليّة الالتزام ولا أهليّة الأداء، لا الكاملة ولا الناقصة.

والحقوق التي للجنين أهليّة الإلزام بها هي:

١ ـ حقّ الانتساب:

للجنين حقّ الانتساب إلى أبيه وأُمّه ومن ينتسب بهم بواسطتهما.

٢ ـ حقّ الإرث:

وله أيضاً حقّ الإرث ممّن يموت من مورّثيه، فلو مات مورّث الحمل يفرز سهمه من الإرث، فإن انفصل حيّاً ثبت له وإلّا رجع إلى أصل مال الميّت،

ويقسّم بعد إخراج ثلثه وديونه على سائر الورثة[1].

راجع: إرث.

٣ ـ استحقاق ما يوصى له:

تجوز الوصيّة للحمل عندنا بعد فرض وجوده جنيناً، فيستحقّ ما يوصى له.

وتكون ملكيّته في هذا المورد أيضاً ملكيّة متزلزلة غير مستقرّة، بل متوقّفة على انفصال الحمل حيّاً، فإن انفصل كذلك استقرّت ملكيّته وإلّا انتفت[2].

راجع: وصيّة.

٤ ـ استحقاق ما يقرّ له:

ويستحقّ الحمل ما يقرّ له، نسباً كان أو إرثاً أو وصيّة، على تفصيل مذكور في محلّه.

راجع: إقرار.

٥ ـ عدم استحقاقه للوقف:

المعروف عند الإماميّة عدم صحّة الوقف على الحمل؛ لأنّ انتقال الموقوف إلى الموقوف عليه فعليّ، فلابدّ من قابليّة الموقوف عليه للتملّك فعلاً، بخلاف الوصيّة، فإنّها تمليك في المستقبل، فالتمليك فيها مراعىً بوضعه حيّاً، فلو مات قبل خروجه حيّاً بطلت. نعم، لو خرج حيّاً ثمّ مات، فإنّه يرث المال وارث الحمل[3].

راجع: وقف.

(١) انظر الجواهر ٣٩: ٧٠ ـ ٧١.

(٢) انظر: الحدائق ٢٢: ٥٥١، والجواهر ٢٨: ٣٨٧.

(٣) انظر: الحدائق ٢٢: ١٨٩، والجواهر ٢٨: ٢٦.

المرحلة الثانية ـ الطفولة:

وهي تبدأ من حين الولادة حتّى بدء مرحلة التمييز، في سنّ السابعة، على ما سيأتي.

وفي هذه المرحلة تثبت أهليّة الوجوب بصورة كاملة، فيصحّ له الإلزام والالتزام إجمالاً.

ومن أمثلة الإلزام:

استحقاق المال:

يستحقّ الطفل المال بسبب الإرث والوصيّة، والوقف، والهبة، والإقرار، والشراء ـ إذا اشترى له الولي ـ وثمن أمواله التي تلفت بيد أشخاص آخرين، ونحو ذلك.

ومن أمثلة الالتزام:

١ ـ الأعواض الماليّة:

وهي كلّ ما يكون في مقابل حقٍّ للغير، مثل:

ـ أثمان ما يشترى للطفل، أو يستأجر له.

ـ عوض ما يتلفه من مال غيره، سواء كان إتلافه متّصفاً بالجنائيّة، كما إذا أتلفه متعمّداً، أو لم يتّصف، كما إذا أتلفه عن غير عمد، فإنّ ضمان العوض ثابت عليه وإن لم يستحقّ عقوبة في صورة تعمّده؛ لأنّ خطأ الصبي وعمده سيّان، لا يترتّب عليهما إلّا الضمان.

وأمّا إذا أتلف ما دفع إليه عوضاً في معاملة، فلا ضمان عليه؛ لإقدام المالك على تضييع ماله بدفعه إلى من لا يتحمّل ضماناً شرعاً[1].

(١) انظر: التذكرة ١٠: ١٢، والمسالك ٤: ١٥٩ ـ ١٦٠، والكفاية ١: ٥٨٧ ـ ٥٨٨.

٢ ـ المؤونات الاجتماعيّة:

مثل نفقة الأقارب، أو الزوجة، أو المملوك، أو الحيوان، فيجب عليه الالتزام بهذه النفقات في ماله، وإن كان المخرج لها منه غيره كالولي.

٣ ـ الواجبات الماليّة:

مثل الزكاة والخمس، على فرض القول بتعلّقهما بمال الطفل، وللفقهاء في ذلك تفصيلات ذكروها في محلّها[1].

هذا كلّه بالنسبة إلى أهليّة الوجوب، وأمّا أهليّة الأداء، فلا يصحّ من الطفل غير المميّز شيء من إنشاءاته ولا تصرّفاته، وكلّها فاقدة للشرعيّة، فلا تصحّ عقوده، ولا إيقاعاته، ولا عباداته.

وإذا قلنا بوجوب دفع الخمس أو الزكاة أو استحبابهما من مال الطفل، فالمخاطب بالدفع هو الوليّ، وإن كان متعلّق وجوب الدفع أو استحبابه هو مال الطفل، وإذا دفع الطفل من دون إذن الوليّ كان لغواً؛ لأنّه لا أثر لأفعاله وأقواله[2].

المرحلة الثالثة ـ التمييز:

وهي تمتدّ من بدء القدرة على التمييز حتّى ظهور علامات البلوغ.

والمراد بالتمييز: قدرة الطفل على تمييز الخير من الشرّ، والحسن من القبيح، والنفع من الضرر، ولو إجمالاً وبصورة سطحيّة وموجبة جزئيّة.

ولا يمكن تحديد هذه المرحلة بالضبط في الإنسان، فهي تختلف باختلاف شخصيّة الطفل ومؤهّلاته العقليّة والجسديّة والبيئيّة، فإنّ كلّ تلك العوامل تؤثّر في سرعة التوصّل إلى هذه المرحلة والتعمّق فيها[1]، ولكنّ الظاهر من كلمات الفقهاء أنّهم يحدّدون بدء مرحلة التمييز بشكل عامّ بالسنة السابعة.

حدود الأهليّة في الطفل المميّز:

أمّا أهليّة الوجوب، فهي كاملة في المميّز، فتثبت له وعليه الحقوق، كما في غير المميّز؛ لأنّها تدور مدار الإنسانيّة، وهي حاصلة في الإنسان منذ ولادته.

وأمّا أهليّة الأداء، فهي تثبت له بصورة

---

(١) انظر العروة الوثقى: كتاب الزكاة، المسألة الأُولى، وكتاب الخمس، ما يجب فيه الخمس، المسألة ٤٨.

(٢) انظر: المبسوط ٣: ٣، والتذكرة ١٠: ١١، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٧٣، والحدائق ٢٠: ٣٤٣، وغيرها.

(١) قال معاوية بن وهب: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام: في كم يؤخذ الصبي بالصلاة؟ فقال: فيما بين سبع سنين وستّ سنين...». وروى الحلبي عن أبي عبداللّه عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «إنّا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين». الوسائل ٤: ١٨ و ١٩، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١ و ٥.

وهاتان الروايتان وأمثالهما تدلّان على اختلاف مرحلة التمييز في الأطفال بحسب الظروف التي يعيشون فيها.

قاصرة وناقصة.

وأهليّة الأداء إمّا تكون في العبادات أو المعاملات:

أهليّة الأداء في العبادات:

المشهور بين فقهائنا أنّ عبادات الصبي شرعيّة وليست تمرينيّة[١]، وإن ذهب بعضهم إلى ذلك[٢].

فبناءً على شرعيّة عبادات الصبي تصحّ عباداته وإن لم تكن واجبة عليه؛ لأنّ البلوغ شرط في التكليف لا في الفعل والأداء.

نعم، بناءً على عدم شرعيّة عبادات الصبي، فلا أهليّة له للعبادة.

وأمّا أهليّته لقبول الإسلام منه، فقد اختلف فيها الفقهاء، فقيل بقبول إسلامه، وقيل بعدمه.

وكذا ارتداده، وإن كان القول بعدم ترتيب الأثر على ارتداده هو المعروف بين الفقهاء[٣].

وقد تقدّم تفصيل ذلك في العنوانين: «ارتداد» و«إسلام».

(١) انظر: المبسوط ١: ٢٦٦، والشرائع ١: ١٨٨، والتذكرة ٦: ١٠١، والدروس ١: ٢٦٨، والحدائق ١٣: ٥٣ ـ ٥٦، والمدارك ٦: ٤١ ـ ٤٢، وغيرها.

(٢) انظر: المختلف ٣: ٥١٤، والمسالك ٢: ١٥، وجامع المقاصد ٣: ٨٢.

(٣) انظر: الجواهر ٤١: ٦٠٩، والمستمسك ٢: ١٢٤ ـ ١٢٥، والتنقيح (الطهارة) ٣: ٢٣٤ ـ ٢٣٧، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٣٥ ـ ٢٤١.

أهليّة الأداء في المعاملات:

المقصود من المعاملات: العقود والإيقاعات، وقد وقع الخلاف في أهليّة المميّز لصدورها منه.

والكلام يتمّ في أربع مراحل: في تصرّفاته مستقلاً عن وليّه، وفي تصرّفاته استناداً إلى إذن وليّه، وفي إجرائه صيغ العقود والإيقاعات وكالة عن وليّه أو غيره، وفي المستثنيات.

أوّلاً ـ تصرّفات الصبي المميّز مستقلاً عن وليّه:

المشهور[١] عدم جواز استقلال الطفل المميّز بالتصرّفات الماليّة، كالبيع والشراء والإجارة، ونحوها؛ لقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[٢].

فإنّ الشريعة منعت من دفع أموال الصغير إليه حتّى يبلغ النكاح، بمعنى قدرته على النكاح، وهو كناية عن بلوغه. قال العلّامة في التذكرة: «...الصغير وهو محجور عليه بالنصّ والإجماع، سواء كان مميّزاً أو لا، في جميع التصرّفات، إلّا ما استثني، كعبادته وإسلامه وإحرامه وتدبيره ووصيّته وإيصاله الهديّة، وإذنه في دخول الدار على خلافٍ في ذلك»[٣].

(١) لقد استفاضت دعوى الشهرة والإجماع على ذلك، انظر: الجواهر ٢٢: ٢٦٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٦.

(٣) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٧٣.

لكن ناقش المحقّق الأردبيلي كلامه، ثمّ قال: «...وبالجملة إذا جوّز عتقه ووصيّته وصدقته بالمعروف وغيرها من القُربات، كما هو ظاهر الروايات الكثيرة، لا يبعد جواز بيعه وشرائه وسائر معاملاته، إذا كان بصيراً مميّزاً رشيداً، يعرف نفعه وضرره في المال وطريق الحفظ والتصرّف، كما نجده في كثير من الصبيان، فإنّه قد يوجد بينهم من هو أعظم في هذه الأُمور من آبائهم، فلا مانع له من إيقاع العقد، خصوصاً مع إذن الوليّ أو حضوره بعد تعيينه الثمن»(١).

وكلامه ظاهر في جواز البيع مستقلاً عن الولي، فلا تتوقّف صحّته على إذنه كما توهّمه بعض(٢).

واستشكل صاحب الكفاية في صحّة بيعه ولم يصرّح ببطلانه(٣).

وردّ عليهما صاحب الجواهر: بأنّ الإجماع على البطلان قد سبقهما ولحقهما(٤).

وبنى الإيرواني المسألة على أنّ المعيار في جواز معاملات الصبي هو الاحتلام أو الرشد، أو هما معاً، واستظهر من الآية الشريفة وبعض الروايات: أنّ المعيار هو الرشد، فمتى تحقّق جاز استقلال الطفل بالمعاملة، وإن لم يصل إلى حدّ

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٧٥.

(٣) انظر الكفاية: ٨٩.

(٤) انظر الجواهر ٢٢: ٢٦١.

البلوغ، فإنّ البلوغ أمارة على الرشد، فقد يحصل الرشد ولم يحصل البلوغ(١).

وأمّا ما نسب إلى الشيخ الطوسي من نفوذ تصرّفاته إذا بلغ عشراً، فغير صحيح؛ لأنّه قال: «لا يصحّ بيع الصبي وشراؤه، أذن له الوليّ أو لم يأذن، وروي: أنّه إذا بلغ عشر سنين وكان رشيداً كان جايزاً»(٢).

فإنّه نَسب ما نُسب إليه إلى الرواية.

نعم، يظهر من القاضي التزامه بالصحّة حيث قال: «عقد البيع لا يصحّ إلّا بشروط، وهي: ثبوت الولاية في المبيعين إمّا بملك، أو إذن، أو ما يقوم مقامه...»(٣)، ولم يذكر البلوغ ولا ما يدلّ عليه، ضمن الشروط.

ثانياً ـ تصرّفات المميّز استناداً إلى إذن وليّه:

المشهور عند الفقهاء هو عدم جواز تصرّفات المميّز مع إذن وليّه أيضاً؛ لأنّ ملاك عدم الجواز هو محجوريّة الطفل عن التصرّف في ماله، فلا يجوز دفع ماله إليه إلّا بعد بلوغه، وهذا الخطاب متوجّه للأولياء، وهو مطلق يشمل صورتي تصرّفه مستقلاً ومع إذن وليّه(٤).

(١) انظر الحاشية على المكاسب (للايرواني) ٢: ١٧٠.

(٢) المبسوط ٢: ١٦٣.

(٣) المهذّب ١: ٣٥٠.

(٤) انظر: الجواهر ٢٢: ٢٦٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٧٦، ومستند الشيعة ١٤: ٢٦٣.

ومع ذلك يرى بعض الفقهاء جواز تصرّفه لو استند إلى إذن وليّه، فممّن يرى ذلك:

١ ـ المحقّق الأردبيلي، فلو لم نحمل كلامه المتقدّم على جواز تصرّف الصبي مطلقاً، فيدلّ على جوازه مع إذن وليّه قطعاً.

٢ ـ السيّد اليزدي، فإنّه قال بصحّة تصرّفات الصبي مع إذن وليّه فيما جرت به السيرة، بل مطلقاً؛ لقصور الأدلّة المانعة من شمول هذا المورد، واقتصارها على المقدار المتيقّن، وهو ما لو كان التصرّف مستقلاً وبدون إذن[١].

٣ ـ الايرواني، فإنّه مال إلى القول بصحّة معاملات المميّز مستقلاً، والتزم ـ على فرض التنزّل من ذلك ـ بجوازها مع إذن وليّه، فقال: «...وإن أبيت ـ سيّما بعد ورود الأخبار على عدم نفوذ أمر الجارية، وكذا الغلام، في البيع والشراء إلى أن يبلغوا الحلم ـ فغاية ما هناك الالتزام به في صورة الاستقلال دون ما كان بإذن الأولياء...»[٢].

والمستفاد منه: أنّه لو كان تصرّفهم بإذن الأولياء فلا إشكال فيه أصلاً.

٤ ـ الإصفهاني، فإنّه لم يستبعد شمول أدلّة الصحّة لمعاملات المميّز غير البالغ إذا أذن له وليّه[٣].

(١) انظر الحاشية على المكاسب (للسيّد اليزدي): ١١٣.

(٢) الحاشية على المكاسب (للايرواني) ٢: ١٧١.

(٣) انظر الحاشية على المكاسب (للإصفهاني) ٢: ١٧.

٥ ـ السيّد الحكيم، فإنّه قال: «لا يصحّ عقد الصبي وإن كان مميّزاً إذا لم يكن بإذن الوليّ، أمّا إذا كان بإذنه، فالصحّة لا تخلو من وجه وإن كانت لا تخلو من إشكال، وكذا إذا كان تصرّفه في غير ماله بإذنه»[١].

٦ ـ ويرى بعض المعاصرين: أنّ مجرّد الإذن غير كافٍ. نعم، إذا كان مقروناً مع إشراف الوليّ صحّ[٢].

التفصيل بين الإجازة والإذن:

فصّل السيّد الخوئي بين الإذن والإجازة، فقال بعدم جواز الإذن للمميّز بأن يستقلّ بالمعاملة، لكنّه لو باع ـ مثلاً ـ ثمّ أجاز وليّه صحّت المعاملة، فإنّه قال: «...إنّ الصبي إذا باع ماله، ثمّ أجاز الوليّ حكم بصحّة البيع؛ لأنّه بيع الوليّ بقاءً، نعم قد عرفت أنّه لا يجوز أن يأذن الولي في تصرّف الصبي استقلالاً، ولا يكون تصرّفه ماضياً؛ للمنع عنه في الآية المباركة»[٣].

لكنّه لم يذكر هذا التفصيل في المنهاج[٤].

وتبعه بعض المعاصرين، وزاد عليه إجازة المميّز نفسه بعد بلوغه؛ لأنّه مثل بيع الفضولي

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٤، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، المسألة الأولى.

(٢) انظر فقه العقود ٢: ١٤٨.

(٣) مصباح الفقاهة ٣: ٢٦٠.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٦، شروط المتعاقدين، المسألة ٥٨.

يصحّ بالإجازة المتأخّرة[١].

ثالثاً ـ إجراء المميّز صيغ العقود والإيقاعات وكالة:

تكلّم الفقهاء المتأخّرون عن جواز إجراء المميّز صيغ العقود والإيقاعات وكالة عن غيره. والوكالة إمّا عن وليّه أو غيره، وما كان عن وليّه إمّا أن يكون في معاملة ترتبط بمال الطفل نفسه أو بمال غيره.

وهل المسألة مبتنية على أنّ عبارات الصبي مؤثّرة في مؤدّاها أو هي كالعدم، ووجودها وعدمها سيّان؟

اختار جملة من المتأخّرين أنّ الطفل المميّز لا يُعدّ مسلوب العبارة، ولولا النهي عن دفع ماله إليه قبل بلوغه لكانت معاملاته مؤثّرة، فإذا رفعنا اليد عن صحّة معاملاته للدليل، فلا دليل على رفع اليد عن صحّة عباراته وشمول العمومات والإطلاقات لها.

وبناءً على ذلك لو صار المميّز وكيلاً من قِبل وليّه أو غيره في مجرّد إجراء صيغة المعاملة مع فرض أنّ المتبنّي والمتولّي لطرف المعاملة من له أهليّة المعاملة، فلا مانع من تأثير عقده.

نعم استثنى بعضهم ما لو وكّله الوليّ في إجراء صيغة العقد في بيع مال الطفل نفسه؛ لأنّه اعتبره مشمولاً للنهي الوارد عن تصرّف الطفل في ماله، في حين ردّهم الآخرون بأنّ ذلك ليس تصرّفاً في ماله.

وكلّ من قال بالصحّة في الفرض السابق، قال بالصحّة في هذا الفرض أيضاً، وقال بالصحّة هنا بعض من لم يلتزم بالصحّة هناك[١].

رابعاً ـ المستثنيات:

استثنى الفقهاء من عدم صحّة معاملات المميّز بعض الموارد يرتبط قسم منها بخصوص البيع، والقسم الآخر بغيره من العقود والإيقاعات:

١ ـ ما يستثنى من خصوص البيع:

استثنى بعض القائلين بعدم صحّة بيع المميّز الموارد التالية.

أ ـ بيع المحقّرات وشراؤها:

ويقصد بها ما لم تكن لها قيمة عالية، بل كانت قيمتها دانية ومعيّنة، مثل البقل والخبز وما يشتريه الأطفال لأنفسهم من المأكولات

---

(١) انظر فقه العقود ٢: ١٧٢، فتكون حاصل نظريّته: صحّة عقد المميّز في صورتين: إذا كان العقد تحت إشراف الوليّ، أو كان ملحوقاً بإجازة الوليّ، أو إجازة المميّز بعد بلوغه.

(١) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٢٥٨ ـ ٢٦٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٦، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، المسألة ٥٨، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٢: ٣٠، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٦١، كتاب البيع، شرائط المتعاقدين، وهدى الطالب ٤: ٩٤، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٤، كتاب البيع، شرائط المتعاقدين، تعليقة السيّد الصدر، رقم (٥٢).

وغيرها ممّا جرت العادة بقيام الأطفال بمباشرتها[١].

وعلّل بعضهم الجواز بأنّه جوّز لدفع الحرج[٢].

لكن منع الشيخ الأنصاري لزوم الحرج من منع ذلك[٣].

ب ـ ما لو كان المميّز مجرّد آلة للإيصال:

استثنى بعض آخر ما لو كان المميّز مجرّد آلة ووسيلة لإيصال الثمن والمثمن إلى البائع والمشتري[٤]؛ لقيام سيرة المسلمين على ذلك في جميع العصور[٥].

لكن ردّ الشيخ الأنصاري هذه السيرة؛ لأنّه على فرض تحقّقها فإنّها من جهة التساهل في الدين وعدم المبالاة به[٦].

والواقع أنّ هذا الفرض لم يكن استثناءً، بل هو خروج موضوعي؛ لعدم صدق المعاملة على فعله واقعاً.

(١) قاله الكاشاني في المفاتيح ٣: ٤٦، المفتاح ٨٩٥، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء: ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) انظر المفاتيح ٣: ٤٦، المفتاح ٨٩٥.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٨٧.

(٤) قاله الكاشاني في المفاتيح ٣: ٤٦، المفتاح ٨٩٥، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ١١٦.

(٥) دعوى السيرة من السيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ١١٦.

(٦) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٨٨.

٢ ـ ما يستثنى من سائر العقود والإيقاعات:

ذكر السيّد اليزدي[١] بعض العقود والإيقاعات التي ربّما قيل بصحّة وقوعها من المميّز، وهي على ما قال:

أ ـ الوصيّة:

والمشهور صحّتها من المميّز إذا بلغ عشراً، وكانت وصيّته في وجوه البرّ؛ للروايات المستفيضة المعتبرة، منها:

ـ صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا بلغ الغلام عشر سنين وأوصى بثلث ماله في حقّ جازت وصيّته...»[٢].

ـ موثّق منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن وصيّة الغلام هل تجوز؟ قال: إذا كان ابن عشر سنين جازت وصيّته»[٣]، وغيرهما.

ومع ذلك فقد قال ابن إدريس[٤] بعدم صحّتها.

ب ـ الوقف:

ذهب بعض الفقهاء المتقدّمين[٥] إلى صحّة

(١) انظر الحاشية على المكاسب (للسيّد اليزدي): ١١٣.

(٢) الوسائل ١٩: ٣٦١، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٦٣، الحديث ٧.

(٤) انظر السرائر ٣: ٢٠٦.

(٥) كالشيخ المفيد في المقنعة: ٦٦٧ ـ ٦٦٨، والشيخ الطوسي في النهاية: ٦١١، وأبي الصلاح في الكافي: =

وقف من بلغ عشراً، لكنّ الذي عليه عامّة المتأخّرين عنهم هو القول بعدم صحّته[١].

ومستند القائلين بالصحّة بعض الروايات، مثل:

ـ ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «سُئل عن صدقة الغلام ما لم يحتلم، قال: نعم، إذا وضعها في موضع الصدقة»[٢].

ـ وما رواه زرارة عن أبي جعفر ﷺ، قال: «إذا أتى على الغلام عشر سنين، فإنّه يجوز في ماله ما أعتق، أو تصدّق، أو أوصى على حدّ معروف وحقّ، فهو جائز»[٣].

هذا كلّه بناءً على شمول الصدقة للوقف.

وردّ المشهور ذلك: بأنّه لا يمكن طرح العمومات والإطلاقات وتأسيس حكم استناداً إلى أخبار شاذّة مخالفة لأُصول المذهب[٤].

ج ـ الطلاق:

ذهب بعض المتقدّمين[٥] إلى صحّة طلاق من بلغ عشراً إذا كان يحسن أن يطلّق، لكن اختار عامّة المتأخّرين عنهم عدم صحّته[١].

واستند المجوّزون إلى بعض الروايات، مثل:

ـ مرسلة ابن أبي عمير عن بعض رجاله، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «يجوز طلاق الصبي إذا بلغ عشر سنين»[٢].

ـ مضمرة سماعة، قال: «سألته عن طلاق الغلام ولم يحتلم وصدقته؟ فقال: إذا طلّق للسنّة ووضع الصدقة في موضعها وحقّها فلا بأس، وهو جائز»[٣].

واستند المانعون إلى الروايات العديدة المانعة من طلاقه والقائلة بأنّ طلاقه ليس بشيء[٤]، مضافاً إلى حديث رفع القلم عن الصبي حتّى يبلغ[٥].

د ـ العارية:

جوّز بعض الفقهاء إعارة المميّز ماله بشرط

= ٣٦٤، والقاضي في المهذّب ٢: ٢٨٨.

(١) انظر الجواهر ٢٨: ٢٠.

(٢) الوسائل ١٩: ٢١٢، الباب ١٥ من أبواب الوقوف، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢١١، الحديث الأوّل.

(٤) انظر: السرائر ٣: ٢٠٦، والمسالك ٥: ٣٢٣، والرياض ٩: ٣٠٥، والجواهر ٢٨: ٢١.

(٥) كالشيخ الطوسي في النهاية: ٥١٨، وابن البرّاج في المهذّب ٢: ٢٨٨، وابن حمزة في الوسيلة: ٣٢٠، ونقله =

= العلّامة في المختلف ٧: ٣٦٦ عن ابن الجنيد، ونقل جواز طلاق الغلام إذا كان للسنّة عن عليّ بن بابويه.

(١) انظر: نهاية المرام ٢: ٧، والجواهر ٣٢: ٤ ـ ٥.

(٢) الوسائل ٢٢: ٧٧، الباب ٣٢ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٧٩، الحديث ٧.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: الأحاديث ١ و ٢ و ٤ و ٥ و ٨ وغيرها ممّا ورد في الباب ٣٤ وغيره، مضافاً إلى العمومات المذكورة في الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، والباب ١٤ من أبواب عقد البيع وغيرهما.

(٥) سوف يأتي مصدره.

إذن الوليّ ووجود المصلحة في ذلك، كأن تكون يد المستعير أقوى في الحفظ من يد الولي، أو أنّ المستعار ينفعه الاستعمال ويضرّه الإهمال، ونحو ذلك(١).

وهناك موارد أُخر ذكرها السيّد اليزدي، وقع الخلاف في أهليّة المميّز لإيقاعها، مثل عتقه وتدبيره ونحوهما، وسوف يأتي الكلام عنها وعمّا سبق بالتفصيل في مظانّها المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

المرحلة الرابعة ـ البلوغ:

حدّدت الشريعة نهاية مرحلة الصغر وبداية مرحلة الكبر بالبلوغ، وبذلك ينتقل الإنسان من حالة الصغر إلى حالة الكبر، وعندها يصير أهلاً لتوجّه التكاليف إليه، وأهلاً لأدائها والمؤاخذة على تركها.

وللبلوغ حدّ طبيعي، وحدّ حكمي.

أمّا الحدّ الطبيعي، فمن علاماته: الاحتلام في الذكور والإناث ـ وإن كان نادراً بالنسبة لهنّ ـ والحيض والحمل في الإناث، وظهور الشعر الخشن على العانة لديهما، وفي الوجه لخصوص الذكر.

وأمّا الحدّ الحكمي، فهو بلوغ خمسة عشر عاماً في الذكور وتسعة أعوام في الإناث، على التفصيل المذكور في محلّه، وهناك آراء أُخر، يراجع تفصيلها في عنوان «بلوغ»(١).

ما هو الرشد؟

الرشد في اللغة هو الهدى، خلاف الغيّ والضلال.

وهدى كلّ شيءٍ بحسبه، وهو في التصرّفات الماليّة: كونها بحيث تؤدّي إلى صلاح المال وعدم إفساده. ويقابله السفه.

وهذا المعنى هو المروي عن الأئمّة عليهم السلام والمعروف لدى الفقهاء. قال الشيخ الطوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...﴾(٢): «والأقوى أن يحمل على أنّ المراد به(٣) العقل وإصلاح المال ... وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام؛ للإجماع على أنّ من يكون كذلك لا يجوز عليه الحجر في ماله وإن كان فاجراً في دينه»(٤).

---

(١) انظر: الشرائع ٢: ١٧١، والتحرير ٣: ٢١٠، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٢٥٦ ـ ٢٥٧، والمسالك ٥: ١٣٦، والرياض ٩: ١٧٦، وغيرها.

(١) انظر: الحدائق ٢٠: ٣٤٤ ـ ٣٥١، والجواهر ٢٦: ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) النساء: ٦.

(٣) أي الرشد المذكور في الآية.

(٤) التبيان ٣: ١١٧، وانظر مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٩.

ولعلّ الرواية التي أشار إليها هي ما رواه الكليني بإسناد صحيح عن أبي الجارود، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني من كتاب اللّه، ثمّ قال في بعض حديثه: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله نهى عن القيل والقال، وفساد المال، وكثرة السؤال، فقيل له: يابن رسول اللّه، أين هذا من كتاب اللّه؟ قال: =

وقال المحقّق الحلّي في تعريف الرشيد: «أن يكون مصلحاً لماله»[١]. وقال في تعريف السفيه: «الذي يصرف أمواله في غير الأغراض الصحيحة»[٢].

وقال العلّامة الحلّي: «وأمّا الرشد، فهو كيفيّة نفسانيّة تمنع من إفساد المال، وصرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء»[٣].

وقال المقداد: «لا شكّ أنّ المفهوم من الرشد عرفاً هو إصلاح المال وعدم الانخداع في المعاملات»[٤].

وقال الشهيد الثاني: «الرشد ملكة نفسانيّة تقتضي إصلاح المال وتمنع من إفساده وصرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء»[١].

ولم تعتبر العدالة في الرشد عند عامّة الفقهاء، نعم قال الشيخ الطوسي في الرشيد: «أن يكون مصلحاً لماله، عدلاً في دينه»[٢].

لكن علّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «ولو اعتبرت العدالة في الرشد لم يقم للمسلمين سوق، ولم ينتظم للعالم حال؛ لأنّ النّاس ـ إلّا النادر منهم ـ إمّا فاسق، أو مجهول الحال، والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط»[٣].

تحديد سنّ الرشد:

لم يحدّد الفقهاء سنّ الرشد، وإنّما اكتفوا بلزوم اختبار الطفل بما يناسبه من حيث بيئته ومجتمعه؛ لأنّ الرشد يختلف باختلاف الظروف الزمانيّة والمكانيّة للأفراد، كما أنّ كيفيّة اختبار الذكر قد تختلف عن اختبار الأُنثى؛ لاختلاف عملهما غالباً، فيختبر كلٌّ منهما بحسب حاله[٤].

وقد دلّ القرآن الكريم على لزوم الاختبار في قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...﴾[٥].

= إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾، وقال: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾، وقال: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾. أُصول الكافي ١: ٦٠، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، الحديث ٥. والآيات: ٥ و ١١٤ من سورة النساء، و ١٠١ من سورة المائدة.

وروي عن أبي عبدالله عليه السلام عندما سُئل: أي شيءٍ الرشد؟ قال: «حفظ ماله». تفسير العيّاشي ١: ٢٤٧، الحديث ٢٦، وانظر الوسائل ١٩: ٣٦٩، الباب ٤٥ من أبواب الوصايا، الحديث ١٣.

(١) الشرائع ٢: ١٠٠.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٠١.

(٣) القواعد ٢: ١٣٤.

(٤) التنقيح الرائع ٢: ١٨١.

---

(١) و (٣) المسالك ٤: ١٤٨، ١٥٠.

(٢) المبسوط ٢: ٢٨٤.

(٤) انظر المسالك ٤: ١٥٠ ـ ١٥١، والكفاية ١: ٥٨٤، وغيرها.

(٥) النساء: ٦.

والابتلاء هو الاختبار والامتحان، وهو لا يختصّ باليتامى وإن كان مورد الآية ذلك، بل يشمل كلّ صغير.

ولابدّ من أن يلاحظ: أنّ للفقهاء كلاماً في أنّ المعاملات في مرحلة الاختبار صحيحة أم لا؟ فعلى فرض عدم صحّتها يكون الطفل مكلّفاً بالمساومة حتّى إذا وصل إلى إجراء الصيغة تولّاها الوليّ، أو وكّل الطفل بذلك بناءً على صحّة توكيله في مجرّد إجراء الصيغة، كما تقدّم[١].

الأحكام المترتّبة على الرشد:

ثمّ إنّ الرشد قد يرافق البلوغ في الظهور، وقد يتأخّر عنه كما تقدّم، فيبلغ الصبي وهو غير رشيد، فإذا كان كذلك ترتّبت عليه بعض الأحكام، مثل:

ـ أنّه يمنع من التصرّفات الماليّة في حقّ نفسه، بمعنى أنّه لا يجوز له بيع ماله، أو إجارته، أو هبته، أو وقفه، أو الوصيّة به، أو إبضاعه، أو المشاركة فيه، أو الإقرار بدَين، ونحو ذلك من التصرّفات الماليّة، إلّا مع إذن وليّه فيجوز، وفيه قول بالمنع أيضاً[٢].

ـ ولا يمنع من الاكتساب الذي لم يكن في مقابله عوض مالي، مثل الالتقاط، والاحتطاب، والاحتشاش، وحيازة المباحات، وإحياء الموات، ونحوها.

(١) انظر المسالك ٤: ١٦٦ ـ ١٦٧، وغيره.

(٢) انظر المبسوط ٢: ٢٨٦.

ومن هذا القبيل: قبول الهبة، والهدية، والصدقة، والوصيّة، ونحوها.

ـ ولا يمنع من الوكالة للغير وإن كان فيها تصرّف مالي بالنسبة للموكّل؛ لأنّه ممنوع من التصرّف في مال نفسه.

ـ ولا يمنع من الإقرار بما لا يستلزم تصرّفاً ماليّاً، كالإقرار بالنسب إذا لم يستلزم دفع نفقة.

ـ ولا يمنع من الطلاق، والخلع؛ لعدم التصرّف المالي في الأوّل، واستلزام الثاني لاكتساب عوض الخلع بلا عوض مالي.

ـ ويجوز له النكاح مع إذن وليّه كسائر التصرّفات.

ـ ولا يمنع من العبادات، بل تجب عليه الواجبة، وإن استلزمت تصرّفاً ماليّاً كالحجّ[١].

ـ وكلّ مورد جاز اكتسابه فيه، يحجر عليه بعد حصوله على ذلك المال.

وسوف يأتي تفصيل ما تقدّم في العناوين المناسبة، مثل: «رشد»، «سفيه»، ونحو ذلك.

(١) انظر ما تقدّم في كتاب الحجر من الكتب الفقهيّة، مثل: المبسوط ٢: ٢٨٦، والشرائع ٢: ١٠١، والتحرير ٢: ٥٣٩ ـ ٥٤٠، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ١٠١ ـ ١٠٥، والمسالك ٤: ١٥١ ـ ١٥٥، وجامع المقاصد ٥: ١٩٥ ـ ٢٠٣، والحدائق ٢٠: ٣٥١ و ٣٥٩ ـ ٣٨٢، والجواهر ٢٦: ٥٢ ـ ٥٨، وغيرها.

عوارض الأهليّة:

المقصود من عوارض الأهليّة هو الموانع التي تمنع من تحقّق الأهليّة الفعليّة في الشخص.

والمقصود بالبحث -كما تقدّم في أوّل العنوان- الأهليّة العامّة، فيكون الكلام فعلاً عن عوارض الأهليّة العامّة.

وأمّا ما يمنع من الأهليّة الخاصّة، فلا يمكن حصره؛ فإنّ لكلّ حكم وموضوع -مسألة فقهيّة- شروطاً يوجب فقدها فقد الأهليّة الخاصّة في ذلك المورد.

وأمّا عوارض الأهليّة العامّة -سواء كانت اختياريّة أو غيرها- فهي على النحو الآتي:

١ - الجنون:

وهو أنواع؛ ولذلك قيل: «الجنون فنون، والجامع بينها فساد العقل كيف اتّفق»[١].

والجنون من عوارض أهليّة الأداء في الإنسان، ولا يمنع من أهليّة الوجوب؛ لأنّها تدور مدار الإنسانيّة وهي حاصلة في المجنون كالصغير؛ فلذلك يرث المجنون ويورّث، ويضمن ما يتلفه كالصبي غير المميّز[٢].

نعم، لا تجب عليه العبادات ولا تصحّ منه التصرّفات الماليّة، كالبيع والشراء والهبة ونحوها، ولا غيرها من التصرّفات، كالطلاق، ولا يعتدّ بأقواله وأفعاله، فإنّها كالعدم[١]؛ لحديث: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتّى يبلغ، وعن النائم حتّى يستيقظ، وعن المجنون حتّى يفيق»[٢].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك كلّه في عنوان «جنون».

٢ - السفه:

وهو خفّة العقل ونقصانه، ويقابله الرشد، كما تقدّم.

---

(١) المسالك ٨: ١٠٢، وانظر عوائد الأيّام: ٥١٣ - ٥١٤.

(٢) انظر: العناوين ٢: ٦٨٤، العنوان ٨٦، وسائر الكتب الفقهيّة في مباحث: الحجر، شرائط المتعاقدين، ونحوها ممّا يبحث فيه عن شرطيّة العقل.

(١) انظر العناوين ٢: ٦٨٤، العنوان ٨٦.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٢٠٩، والوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١١.

أقول: وهذا المضمون مستفيض في كتب الشيعة والسنّة، وقد ادّعى عليه الإجماع من لا يعمل بخبر الواحد إلّا مقروناً بالقرينة، مثل ابن إدريس حيث قال: «لقوله عليه السلام المجمع عليه: رفع القلم عن ثلاثة...». السرائر ٣: ٣٢٤، ورواه جملة من أصحاب السنن، منهم أبو داود بعدّة طرق في سننه ٤: ١٣٠ - ١٣١، كتاب الحدود، باب في المجنون يصيب حدّاً، وأحمد بن حنبل في مسنده ١: ١٩٣، مسند عليّ بن أبي طالب [عليه السلام]، الحديث ١٣٣١، وأورده بطرق عديدة أُخرى، وابن ماجة في سننه ١: ٦٥٨، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، وغيرهم، والراوي للحديث عن النبيّ صلى الله عليه وآله الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وقد نبّه به عمر بن الخطّاب عندما أراد أن يرجم المجنونة. وروته عائشة أيضاً.

والسفه قد يرافق البلوغ فيبلغ الطفل سفيهاً غير رشيد، وقد يعرض بعد البلوغ، فيبلغ رشيداً ثمّ يعرض عليه السفه.

والسفيه ممنوع من التصرّف في مال نفسه مراعاة لمصلحته، وأمّا أهليّته لسائر الموارد فهي باقية، وهو أهل للإلزام والالتزام، وأهل لإتيان العبادات وإن كانت ماليّة، كما تقدّم.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «سفيه» إن شاء اللّه تعالى.

٣ ـ النوم:

لا تزول أهليّة الوجوب بالنوم، فالنائم أهل للإلزام والالتزام؛ لأنّ ذمّته باقية، فيضمن ما يتلفه حال نومه، ويملك ما يرثه أو يُقَرُّ له حاله.

وأمّا أهليّة الأداء فهو فاقد لها؛ لعدم توجّه الخطاب إليه حال النوم؛ لحديث الرفع المتقدّم[١].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «نوم» إن شاء اللّه تعالى.

٤ ـ الإغماء:

وهو بحكم النوم، فلا يتوجّه الخطاب إلى المغمى عليه ولا يعتدّ بأقواله وأفعاله. نعم له أهليّة الإلزام والالتزام كالنائم، فهو يرث حال إغمائه ويملك ما يُقَرُّ له، ويضمن ما يتلفه على فرض وقوعه منه.

راجع: إغماء.

٥ ـ المرض:

المرض نوعان، فتارة يكون بحيث يعلم أو يظنّ أنّه ينتهي بصاحبه إلى الموت، وهو المعبّر عنه بمرض الموت، وأُخرى لا يكون كذلك. والذي يكون من عوارض الأهليّة العامّة هو النوع الأوّل منه، وأمّا الثاني فهو يمنع من بعض الخطابات كالصوم، والصلاة عن قيام، والحجّ أحياناً، والحضور في ساحات الجهاد، ونحو ذلك.

ومرض الموت يمنع عن أهليّة المريض ببعض التصرّفات في أمواله فيما زاد عن مقدار ثلث ماله إجمالاً، وتوضيحه:

أنّ الشخص لو أوصى بوصايا، فإن كانت بمقدار ثلث ماله كانت نافذة، وإن زادت عليه توقّف نفوذ الزائد على الثلث على إجازة الورثة، فإن أجازوا نفذ وإلّا كان باطلاً، ولا فرق في ذلك بين المريض مرض الموت وغيره.

نعم، وقع الخلاف في تبرّعات المريض هل تكون نافذة مطلقاً وتخرج من أصل المال، أو تكون نافذة بمقدار ثلث ماله؟

وفي المسألة قولان مشهوران، فالقدماء غالباً يرون نفوذها وخروجها من أصل المال، وأكثر المتأخّرين يرون عدم نفوذها إلّا بمقدار ثلث المال.

---
(١) تقدّم في العمود الثاني من الصفحة الماضية.

وأمّا سائر تصرّفاته، مثل بيعه وشرائه وإجارته وغيرها، فهي صحيحة إذا لم يحابِ فيها بأن يبيع بأقلّ من ثمن المثل، أو يشتري بأكثر منه[١].

راجع: مرض / مرض الموت.

٦ ـ الرقّ:

المملوك ممنوع من التصرّف إلّا بإذن مولاه، سواء قلنا بملكه وعدمه، نعم استثني من ذلك طلاقه، فإنّه يصحّ منه؛ لأنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق.

وفي أهليّته للتملّك وعدمه خلاف[٢].

لكنّ أهليّته لأداء التكاليف وتوجّه خطاباتها إليه تامّة، فهو مخاطب بالعبادات وتصحّ منه مع توفّر شروطها، وكذا الواجبات الأُخرى.

٧ ـ الارتداد:

من عوارض الأهليّة الارتداد إجمالاً، فإن كان الارتداد عن فطرة زالت عن المرتدّ أمواله وانتقلت إلى ورثته. واختلفوا في حكم ما يكتسبه من جديد هل يدخل في ملكه أم لا، وعلى فرض دخوله هل ينتقل إلى الورثة أم لا؟

وأمّا المرتدّ الملّي، فهو كالسفيه ممنوع من التصرّف في ماله، فإن تاب جاز له التصرّف، وإلّا صار كالفطري وانتقلت إلى ورثته.

واختلفوا في تصرّفات المرتدّ بقسميه هل هي نافذة أو موقوفة؟ بمعنى إذا تاب نفذت وإلّا فلا.

وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «ارتداد».

٨ ـ ارتفاع القصد:

من عوارض أهليّة الأداء ارتفاع القصد، فلا أثر لعقود الهازل والساهي والناسي والنائم ونحوهم، وكذا إيقاعاتهم؛ لعدم قصدهم إلى مدلولها ومفادها.

كما لا أثر للعبادة إذا كانت فاقدة لقصد القربة.

إذن كلّ ما يرفع القصد من سكر ونوم وسهو ونحو ذلك يرفع أهليّة الأداء أيضاً.

٩ ـ الإكراه وعدم الاختيار:

من عوارض أهليّة الأداء عدم الاختيار، فلا تصحّ عقود المكره ولا إيقاعاته، ولا سائر تصرّفاته التي يشترط في صحّتها الاختيار، بل يفقد المكره بعض موارد أهليّة الالتزام أيضاً، فلو أُكره على إتلاف مال فلا ضمان عليه، بل الضمان على المكرِه، وكذا لو أُكره على إتلاف ما دون النفس، نعم لا يصحّ الإكراه على إتلاف النفس، كما تقدّم بيانه مراراً، وقد فصّلناه في عنوان «إكراه».

١٠ ـ عدم القدرة على إتيان متعلّقات التكاليف:

من عوارض أهليّة الأداء عدم القدرة

(١) انظر: المسالك ٤: ١٥٥ ـ ١٥٦، والجواهر ٢٦: ٥٩ ـ ٦٤، وكتاب الوصايا (للشيخ الأنصاري): ١٤٧ ـ ١٦٠، وغيرها.

(٢) انظر: المسالك ٤: ١٥٥، والجواهر ٢٥: ٦٩.

على إتيان متعلّق التكليف؛ لقبح توجّه التكليف إلى العاجز، سواء كان التكليف عبادة أو غيرها؛ ولذلك اشترطت قدرة المكلّف في التكليف بصورة عامّة.

هذا في مرحلة الخطاب وتوجّه التكليف، وأمّا في مرحلة الامتثال، فإذا امتثل العاجز بنحوٍ ما فهل يصحّ منه العمل أم لا؟ ومثاله الفاقد للاستطاعة الماليّة إذا حجّ متسكّعاً، كما إذا ذهب ماشياً أو سائلاً بكفّه، فإنّ فيه خلافاً بين الفقهاء[١].

هذا وقد قامت الشريعة بجعل أبدال في صورة العجز عن متعلّقات التكاليف، كالإشارة القائمة مقام اللفظ في العقود والإيقاعات[٢]، وقد يعبّر عنها بالبدل الاضطراري مقابل البدل الاختياري، كالموارد التي وقع التخيير بين الأبدال فيها ابتداءً، مثل خصال الكفّارة في كفّارة الصوم[٣] ونحوه.

راجع: بدل.

١١ ـ الفَلَس:

وهو مِن أفلس: إذا لم يبق له مال، وكأنّما صارت دراهمه فلوساً، أو صار بحيث يقال: ليس معه فلس[٤].

وهو عند الفقهاء: حلول الديون المؤجّلة

(١) انظر: المسالك ٢: ١٢٢، والجواهر ١٧: ٢٧١.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٢٥١.

(٣) انظر الجواهر ١٦: ٣١٠ـ٣١١، و ١٧: ٥٤ و ٦٤.

(٤) انظر القاموس المحيط: «فلس».

وعدم القدرة على أدائها؛ فالمفلّس هو: «من عليه ديون ولا مال له يفي بها»[١].

وفي هذه الحالة للغرماء أن يطلبوا من الحاكم أن يحجر على أمواله ويمنعه من التصرّف فيها ببيع وهبة ونحو ذلك[٢].

راجع: فلس.

هذا ما توصّلنا إليه في هذا الموضوع، مع أنّنا لم نعثر في كتبنا الفقهيّة على بحث مستقلّ بهذا النمط، والحمد للّه على توفيقه إيّانا.

مظانّ البحث:

استفيد مجموع مطالب هذا الموضوع من:

١ ـ كتاب البيع: البحث عن شرائط المتعاقدين.

٢ ـ كتاب الحجر: أسباب الحجر، والكلام عن البلوغ والرشد فيه.

٣ ـ كتاب المفلّس: منعه من التصرّف.

٤ ـ كتاب الوصايا: منجزات المريض، وصيّة من بلغ عشراً.

٥ ـ كتاب الوقف: وقف من بلغ عشراً.

وموارد متفرّقة أُخرى.

٦ ـ كتاب «المدخل الفقهي العامّ» للأُستاذ الزرقاء.

(١) المسالك ٤: ٨٦.

(٢) انظر: المسالك ٤: ٨٩، والجواهر ٢٥: ٢٨٢.

أهمّ

لغـــة:

أفعل التفضيل من همّ بالشيء، إذا عزم عليه وأراده[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وسوف يأتي في باب التزاحم بين الواجبين، أو الواجب والحرام في مرحلة الامتثال، أنّه ينبغي الرجوع إلى المرجّحات للأخذ بواحد منها، ومن المرجّحات الأخذ بالأهمّ، كما إذا دار الأمر بين إتيان الصلاة أو إنقاذ الغريق، فلابدّ من اختيار الإنقاذ؛ لأنّه أهمّ من الصلاة وإن كانت مهمّةً؛ للقاعدة العقليّة: «لو دار الأمر بين الأهمّ والمهمّ قدّم الأهمّ»[٢].

يراجع تفصيل ذلك في عنوان «تزاحم» في الملحق الأُصولي.

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «همم».

(٢) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٣: ١٠٥.

إهمال

لغـــة:

من أهمل، وأهمل الشيء: تركه ولم يستعمله، وأهمل فلاناً: خلّى بينه وبين نفسه، وأهمل أمره: لم يحكمه[١].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، ويفهم المراد منه ممّا يضاف إليه.

ولهم كلام في إهمال العقل في حكمه، وكذا صاحب الشريعة.

راجع الملحق الأُصولي: إهمال.

الأحكام:

يختلف حكم الإهمال باختلاف المهمل، فربّما أوجب الإهمال في الواجبات الحرمة التكليفيّة، وربّما أوجب ذلك والضمان، فالأوّل مثل إهمال الصلاة حتّى يخرج وقتها، فإنّه حرام ويترتّب عليه وجوب القضاء، سواء قلنا بكون ذلك بالأمر الأوّل أو بالأمر الجديد.

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «همل».

والثاني مثل الإهمال في حفظ الوديعة والأمانة الشرعيّة، فإنّه حرام إن قلنا بوجوب حفظها تكليفاً، وموجب للضمان إذا تلفت.

راجع: أمانة، وديعة.

أوزان

راجع: وزن.

إوزّ

لغـــة:

البطّ[1]، وقيل: يشبه البطّ، لكنّه أكبر منه جسماً، وأطول عنقاً[2]. واحده إوزّة. والجمع: إوزّون.

اصطلاحاً:

ورد في كلمات الفقهاء معطوفاً على كلمة البطّ[3]، وربّما يستفاد منه تغايرهما.

الأحكـام:

الظاهر من كلمات الفقهاء كونه كالبطّ من حيث حلّية لحمه[1]، وكونه من صيد البرّ تترتّب على صيد المحرم له الكفّارة[2]، وغير ذلك من الأحكام.

يراجع تفصيل ذلك في عنوان «بطّ».

أوسق

راجع: وسق.

أوصاف

راجع: صفة.

أوقات

راجع: وقت.

---

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «اوز».

(٢) المعجم الوسيط: «اوز».

(٣) قال الشهيد في المسالك ١٢: ٤٩: «والمراد بطير الماء: نحو البطّ والإوزّ...». وانظر: الوسيلة: ١٦٧، والمبسوط ١: ٣٤٦، وفيه: الوزّ، وكشف الغطاء =

= ٤: ٦١٠، وغيرها.

(١) انظر المسالك ١٢: ٤٩، وغيره.

(٢) انظر: المختلف ٤: ١٠٨، والدروس ١: ٣٥١ و ٣٥٣، والحدائق ١٥: ٢٥٤، والجواهر ١٨: ٢٩٧.

أوقاص

راجع: وقص.

أوقاف

راجع: وقف.

أُوقيّة

لغـــة:

بضمّ الهمزة وتشديد الياء، من الأوزان المعروفة، ومقدارها أربعون درهماً[١].

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين، وغيرها: «أوق» و«وقا».

وجاء في محيط المحيط: «الأُوقيّة نصف سدس الرطل وسدس الأُقّة. وكانت في القديم وزن أربعين درهماً، وهي الآن وزن ستّين درهماً، وعند الأطبّاء والصاغة وآخرين: اثنا عشر درهماً. قيل: هي من أوق، وقيل: هي من وقى، والصحيح أنّها معرّب: أُتكيّا باليونانيّة». محيط المحيط: «آق».

اصطلاحاً:

أُريد بها في الروايات وكتب الفقه المعنى المتقدّم نفسه، ففي صحيحة معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ساق رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أزواجه اثنتي عشرة أُوقيّة ونشّاً، والأُوقيّة أربعون درهماً، والنشّ، نصف الأُوقيّة، عشرون درهماً، فكان ذلك خمسمئة درهم، قلت: بوزننا؟ قال: نعم»[١].

وقد وردت عدّة روايات بهذا المضمون[٢].

وقال ابن إدريس: «ويستحبّ أن لا يتجاوز بالمهر السنّة المحمّديّة، وهو خمسمئة درهم جياد، وهو اثنتا عشرة أُوقيّة ونشّاً ـ بالنون المفتوحة والشين المعجمة المشدّدة ـ وهو عشرون درهماً ونصف الأُوقيّة من الدراهم؛ لأنّ الأُوقيّة عند أهل اللغة أربعون درهماً، فإنّي سألت ابن العصّار ببغداد، وهو إمام اللغة في عصره، فأخبرني بذلك، وقال: النشّ نصف الأُوقيّة، والأُوقيّة من الدراهم أربعون درهماً»[٣].

والمراد من الدرهم هو الشرعي لا الصيرفي، فإنّ الشرعي ثلاثة أرباع الصيرفي[٤].

ومقدار الدرهم الشرعي ستّة دوانق،

(١) الكافي ٥: ٣٧٦، باب السنّة في المهور، الحديث ٢.

(٢) انظر الباب المتقدّم.

(٣) السرائر ٢: ٥٨٠.

(٤) انظر: مفتاح الكرامة ٣ (قسم الزكاة): ٨٨، والجواهر ١٥: ١٧٤ ـ ١٧٥.

والدانق يساوي وزن ثماني حبّات من أوسط حبّ الشعير، فالدرهم ثمانٍ وأربعون حبّة، وكلّ عشرة دراهم شرعيّة تساوي سبعة مثاقيل شرعيّة، أي كلّ درهم يساوي سبعة أعشار المثقال الشرعي[١].

وسوف يأتي تحقيقه في عنوان «درهم» إن شاء الله تعالى.

إطلاقات أُخرى للأُوقيّة:

وهناك إطلاقات أُخرى للأُوقيّة يختلف وزن كلٍّ منها بحسب زمان إطلاقه ومكانه، من قبيل: الأُوقيّة الإسلامبوليّة، وهي من مبدعات العثمانيّين على ما يبدو، ويختلف مقدارها في العراق والشام ـ سورية ولبنان[٢] ـ والأُوقيّة البقّالي وهي مستعملة لدى العراقيّين والأُوقيّة النجفيّة عند النجفيّين وهكذا...[٣].

(١) انظر المصدرين المتقدّمين، ومجمع البحرين: «درهم»، وكتاب الأوزان والمقادير: ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) فالأُوقيّة الإسلامبوليّة عند العراقيّين تساوي مئة درهم صيرفي على ما قيل، وعند السوريّين واللبنانيّين تساوي أربعة وأربعين مثقالاً صيرفيّاً وعشر حمّصات، وثلثي الحمّصة.

والأُوقيّة البقالي عند العراقيّين: ثلاثة وثلاثون مثقالاً صيرفياً وثلث المثقال.

والأُوقيّة النجفيّة: مئة مثقال صيرفي.

انظر المصدرين الآتيين.

(٣) انظر: الأوزان والمقادير: ١٤ ـ ١٩، والنقود الإسلاميّة (شذور العقود في ذكر النقود للمقريزي): ١٥٠، =

وقال الجوهري: «الأُوقيّة في الحديث: أربعون درهماً، وكذلك كان فيما مضى، فأمّا اليوم فيما يتعارفها النّاس ويقدّر عليه الأطبّاء، فالأُوقيّة عندهم وزن عشرة دراهم وخمسة أسباع درهم...»[١].

أُولو الإربة

لغـــة:

أصحاب الحاجة، والمراد بالحاجة هنا النكاح، ويظهر من بعضهم أنّ الأرب هو فرط الحاجة بحيث تقتضي الاحتيال في رفعها، فليس كلّ حاجة أرباً، وإن كان كلّ أرب حاجة[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكنّ الذي ترتّب عليه الحكم هو المقرون بالنفي في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ﴾[٣].

وقد مرّ تفسيره والمراد منه وما يترتّب عليه من أحكام في عنوان «إربة».

= من إضافات السيّد محمّد بحر العلوم.

(١) الصحاح: «وقى».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أرب».

(٣) النور: ٣١.

أُولو الأرحام

لـغـــة:

ذوو الرحـم. وقـد تـقدّم معنى الرحـم وإطـلاقاته، ومـا يـترتّب عـليه مـن أحكـام في عنوان «أرحام».

أُولو الأمر

لـغـــة:

مَن له صلاحية الأمر والنهي[١].

اصطلاحاً:

هم الأئمّة عليهم السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، ومن يلونهم من الفقهاء الجامعين لشرائط الولاية.

راجع: ولاية.

أولويّة

راجع الملحق الأُصولي: أولويّة.

(١) انظر القاموس المحيط وغيره: «أمر».

أوْلى

لـغـــة:

أفـعل التـفضيل بمعنى الأحـقّ والأجـدر والأقرب من غيره[١].

اصطلاحاً:

يأتي بمعنيين:

الأوّل ـ المعنى السابق، وهو أفعل التفضيل، كـقولهم ـ مـثلاً ـ في تسـبيح فـاطمة الزهـراء عليها السلام: «ويجوز تقديم التسـبيح عـلى التـحميد وإن كـان الأوْلى الأوّل»[٢]، فإنّ لكلٍّ منهما ثواباً إلّا أنّ تقديم التحميد أوْلى وأفضل من تأخيره.

واستعمال الأوْلى بهذا المعنى كثير.

الثاني ـ بمعنى المتعيّن، كـما في قـوله تـعالى: ﴿ وأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ ﴾[٣]، فالأقرب رحماً يتعيّن له الميراث، ولا يرث الأبعد مع وجود الأقرب[٤].

(١) انظر: تـرتيب كـتاب العـين، والصـحاح، والمـعجم الوسيط: «ولى».

(٢) العروة الوثقى ٢: ٦١٦، كتاب الصلاة، فصل في التعقيب.

(٣) الأنفال: ٧٥.

(٤) انظر مسالك الافـهام في آيـات الأحكـام (٣ ـ ٤): ١٦٣ ـ ١٦٤، وغيره من كتب آيات الأحكام.

أوّلي

لـغـــــة:

نسبة إلى أوّل مقابل «ثاني».

اصطلاحاً:

يقع صفة لأُمور كثيرة من قبيل: الأصل، والحكم، والجعل، والعنوان، والتكليف، والواجب، والحمل، والتشريع، والظهور، والأمر، و...

فيقال: الأصل الأوّلي مقابل الثانوي، والحكم الأوّلي، والجعل الأوّلي، والعنوان الأوّلي، وهكذا.

يراجع تفسير كلّ مورد منه في موضعه المناسب.

أوليـاء

راجع: وليّ، ولاية.

إيـاس

راجع: آيسة، يأس.

أيامى

راجع: أيّم.

أيتـام

راجع: يتيم.

ايتمـان

راجع: أمانة.

إيثـار

لـغـــــة:

التفضيل، من قولك: آثرت فلاناً على نفسي، أي قدّمته عليّ. وآثرت نفسي على فلان، أي قدّمتها عليه. ويعبّر غالباً عن الأوّل بالإيثار، وعن الثاني بالاستئثار[1].

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير: «أثر».

اصطلاحاً:

استعمل في معنيين:

الأوّل ـ الاختيار، سواء كان مع الترجيح أم لا [١].

الثاني ـ الاختيار مع الترجيح، وهو عبارة أُخرى عن التقديم والتفضيل، لكن أغلب ما يستعمل في تقديم الغير على النفس، وبهذا المعنى ورد في الذِّكر الحكيم، قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[٢]، أي يقدّمون غيرهم على أنفسهم مع ما بهم من حاجة[٣].

ويعبّر عن تقديم النفس على الغير بالاستئثار كما تقدّم، فيقال: استأثر نفسه عليه، أي قدّمها وفضّلها عليه.

الأحكام:

يختلف حكم الإيثار باختلاف نوعه ومورده.

(١) فقد جاء في المهذّب ١: ٣٥٠ عند بيان شرائط البيع: «... ووقوع ذلك على إيثار واختيار المتبايعين»، وقال ابن إدريس في السرائر ٢: ٦٦٤ ـ ٦٦٥ عند بيان شرائط الطلاق: «... ومنها إيثاره الطلاق... واشترطنا الإيثار احترازاً من المجبر والمكره». وقد ورد هذا التعبير بهذا المعنى في كلمات الفقهاء، وخاصّة المتقدّمين منهم بكثرة.

(٢) الحشر: ٩.

(٣) انظر مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٢٦٢.

أوّلاً ـ حكم إيثار النفس على الغير (الاستئثار):

إيثار النفس على الغير إمّا أن يكون في الطاعات بمعنى أداء الواجبات والمندوبات، أو في غيرها كالأُمور الدنيويّة.

١ ـ إيثار النفس على الغير في العبادات:

لا مانع من إيثار النفس على الغير في العبادات حتّى بمعناها الأعمّ، فإنّ الصلاة في المسجد، وفي الصفّ الأوّل من الجماعة، فيها فضيلة، فيجوز للإنسان أن يسبق غيره إليها، بل هي مرغوب فيها، وكذا في مثل رفع حاجة المحتاج، ودفع الضرر عن الغير وإنقاذه من الهلاك، ونحو ذلك من الأُمور التي رغّبت فيها الشريعة وجوباً أو ندباً؛ فإنّه لو كان أشخاص متعدّدون مستعدّون للقيام بها، فيجوز، بل يستحبّ للإنسان أن يسارع إليها ويستأثر نفسه على غيره للحصول على الثواب المترتّب عليها؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[١]، و﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾[٢]، فإنّ في الاستباق نوعاً من الاستئثار والاستباق، وهما لا يجتمعان مع إيثار الغير على النفس؛ ولذلك قيل: «لا إيثار في العبادات»[٣].

ومن موارده تحصيل العلم، فإنّه يجوز إيثار

(١) البقرة: ١٤٨، والمائدة: ٤٨.

(٢) آل عمران: ١٣٣.

(٣) انظر المستمسك ٧: ٣٥٦، وفيه: «... ما ثبت من نفي الإيثار في العبادات».

النفس على الغير في تحصيل العلم، كما إذا كان محلّ الدرس لا يسع كثيراً، فيجوز للإنسان أن يسبق غيره إليه ولا قبح فيه إن لم يكن فيه رجحان.

٢ ـ إيثار النفس على الغير في غير العبادات:

الأصل الأوّلي يقتضي عدم رجحان إيثار النفس على الغير في غير العبادات، ولو بمعناها الأعمّ، ويعدّ مذموماً عند علماء الأخلاق، فإذا كان من معه جائعاً، لكن لا بالحدّ الذي يستلزم حرجاً أو ضرراً في النفس أو ما دونه، فاستأثر بالطعام وقدّم نفسه على غيره عُدّ ذلك قبيحاً ومستهجناً، ويزداد هذا القبح والاستهجان حتّى يصل إلى الحرمة، وذلك فيما إذا كان عدم إطعامه مستلزماً للحرج أو الضرر الشديدين على الغير، أو هلاكه.

هذا إذا لم يكن هو جائعاً بذلك الحدّ أيضاً، وإلّا فيستأثر نفسه على غيره.

وللفقهاء كلام في جواز الإيثار لو دار الأمر بين إنقاذ نفسه بأكل طعامه أو إنقاذ غيره وإن أدّى إلى هلاك نفسه، تعرّضوا له في بحث الاضطرار في كتاب الأطعمة، وقد ذكرناه في عنوان «اضطرار»، فراجع.

ثانياً ـ حكم إيثار الغير على النفس:

يختلف حكمه باختلاف موارده، فقد يستحبّ، وقد يجب، وقد يحرم، لكنّ الأصل الأوّلي فيه هو الجواز، وإنّما يعرضه حكم آخر لعنوان طارئ.

١ ـ الإيثار الواجب:

يجب إيثار الغير على النفس إذا توقّف عليه إنقاذ النفس المحترمة، فإذا رأى إنساناً مسلماً مشرفاً على الهلاك لشدّة العطش ومعه ماء قليل، فيجب بذله له وإنقاذه من الهلاك، إذا كان قادراً على إدامة حياة نفسه بأن يعلم أنّه سيصل عن قريب إلى الماء، وأمّا لو كانت حياته أيضاً مهدّدة فتأتي فيه المسألة المتقدّمة التي أشرنا إليها قبل قليل.

٢ ـ الإيثار المحرّم:

وذلك كما إذا فرضنا في المسألة السابقة أنّ المشرف على الهلاك غير معصوم، بل هو مهدور الدم كالكافر الحربي، وكان هو ـ صاحب الماء ـ مشرفاً على الهلاك أيضاً، فالواجب عليه الاحتفاظ بالماء لنفسه وإنقاذها من الهلاك، ويحرم إيثار الحربي على نفسه.

وقد تقدّم الكلام عن هذا وسابقه في عنوان «اضطرار» و«إنقاذ».

وربّما نذكر بعض الأمثلة الأُخرى للإيثار المحرّم عن قريب، إن شاء اللّه تعالى.

٣ ـ الإيثار المندوب:

وردت نصوص عديدة كتاباً وسنّة تدلّ على رجحان إيثار الغير على النفس، من قبيل:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾[(١)].

فمع غضّ النظر عن شأن نزول الآية، وعمّن نزلت في شأنه، فإنّها في مقام مدح مَن له هذه السجيّة والصفة الحسنة[(٢)].

٢ ـ وفي وصيّة النبيّ ﷺ للإمام عليّ عليه السلام، قال: «يا عليّ، ثلاث من حقائق الإيمان: الإنفاق من الاقتار، وإنصافك الناس من نفسك، وبذل العلم للمتعلّم»[(٣)].

٣ ـ وورد في وصيّته ﷺ له عليه السلام أيضاً: «... أمّا الصدقة فجهدك حتّى يقال: أسرفت ولم تسرف»[(٤)].

٤ ـ وعن جميل بن درّاج، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: خياركم سمحاؤكم، وشراركم بخلاؤكم، ومن صالح الأعمال البرّ بالإخوان والسعي في حوائجهم، وفي ذلك مرغمة للشيطان، وتزحزح عن النيران، ودخول الجنان. يا جميل، أخبر بهذا الحديث غرر أصحابك. قال: قلت: جعلت فداك، مَن غرر أصحابي؟ قال: هم البارّون بالإخوان في العسر واليسر، ثمّ قال: يا جميل، إنّ صاحب الكثير يهون عليه، وقد مدح الله عزّ و جلّ صاحب القليل فقال: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾»[(١)].

٥ ـ وعن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قلت له: أيُّ الصدقة أفضل؟ قال: جهد المقلّ، أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ ترى هاهنا فضلاً»[(٢)].

ولكن ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً أنّه قال: «قال رسول الله ﷺ: أفضل الصدقة صدقة عن ظهر غنى»[(٣)].

وسيأتي وجه الجمع بينهما.

وتداول الإيثار وتعارفه في صدر الإسلام خاصّة أيّام رسول الله ﷺ، وكثرة وقوعه من أهل بيته ولا سيّما من صهره الإمام عليّ بن أبي طالب وابنته الصدّيقة فاطمة الزهراء عليهما السلام ممّا لم يسع لأحد إنكاره.

وإنّما الكلام في أنّ الإيثار ـ غير الواجب والحرام ـ راجح دائماً وفي جميع الحالات، أو يختلف رجحانه باختلاف الظروف الزمانيّة والمكانيّة وحالات الأشخاص؟

ثمّ ما هو وجه الجمع بين النصوص الدالّة على رجحان الإيثار، والنصوص الدالّة على رجحان الاقتصاد والاعتدال وعدم الإسراف؟

---

(١) الحشر: ٩.

(٢) انظر مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٢٦٠.

(٣) الوسائل ٩: ٤٣٠، الباب ٢٨ من أبواب الصدقة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ١٥: ١٨١، الباب ٤ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

(١) الخصال: ٩٦، باب الثلاثة، الحديث ٤٢.

(٢) الوسائل ٩: ٤٣١، الباب ٢٨ من أبواب الصدقة، الحديث ٧.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٣٠، الحديث ٤.

تحديد الإيثار الممدوح شرعاً:

اختلفت الآثار في تحديد الإيثار المندوب إليه شرعاً، فقد تقدّم بعض ما يدلّ على الترغيب فيه، وورد في مقابله ما يظهر منه النهي عنه، مثل ما ورد في الأمر بالاقتصاد والنهي عن الإسراف، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾(٢)، وقوله ﷺ: «أفضل الصدقة صدقة عن ظهر غنى»(٣)، ونحو ذلك.

وهناك عدّة محاولات لرفع هذا التنافي بين النصوص:

الأُولى ـ دعوى أنّ الإيثار كان مرغوباً فيه ومندوباً إليه في صدر الإسلام؛ لكثرة الفقر والفقراء وضيق الأمر بين المسلمين، ثمّ نسخ ذلك بالآيات الدالّة على الاقتصاد.

قال المجلسي: «واعلم أنّ الآيات والأخبار في قدر البذل وما يحسن منه متعارضة، فبعضها تدلّ على فضل الإيثار، كهذه الآية(٤)، وبعضها على فضل الاقتصاد، كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾، وكقول النبيّ ﷺ: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى"(١)...».

ثمّ ذكر طريقين لرفع الاختلاف، الثاني منهما ما أشار إليه بقوله:

«وورد في بعض الأخبار: أنّ الإيثار كان في صدر الإسلام لكثرة الفقراء وضيق الأمر على المسلمين، ثمّ نسخ ذلك بالآيات الدالّة على الاقتصاد...»(٢).

ولعلّ مقصوده من بعض الأخبار ما قاله الإمام الصادق عليه السلام ردّاً على سفيان الثوري وجماعته من المتصوّفة في قوله: «فأمّا ما ذكرتم من إخبار اللّه عزّ وجلّ إيّانا في كتابه عن القوم الذين أخبر عنهم بحسن فعالهم، فقد كان مباحاً جائزاً، ولم يكونوا نهوا عنه، وثوابهم منه على اللّه عزّ وجلّ، وذلك أنّ اللّه جلّ وتقدّس أمر بخلاف ما عملوا فصار أمره ناسخاً لفعلهم، وكان نهي اللّه تبارك وتعالى رحمة منه للمؤمنين ونظراً لكيلا يضرّوا بأنفسهم وعيالاتهم، منهم الضعفة الصغار والولدان والشيخ الفاني والعجوز الكبيرة الذين لا يصبرون على الجوع، فإن تصدّقتُ برغيفي ولا رغيف لي غيره، ضاعوا وهلكوا جوعاً...»(٣).

(١) الفرقان: ٦٧.

(٢) الإسراء: ٢٩.

(٣) الوسائل ١٥: ١٨١، الباب ٤ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

(٤) أي: الحشر: ٩.

(١) الوسائل ١٥: ١٨١، الباب ٤ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

(٢) البحار ٧١: ٢٥٠، كتاب العشرة، باب حقوق الاخوان، ذيل الحديث ٤٦.

(٣) الكافي ٥: ٦٦، كتاب المعيشة، باب دخول الصوفيّة =

الثانية ـ دعوى أنّ الإيثار بالنسبة إلى شخص الإنسان نفسه مستحبّ وعليه تحمل النصوص المرغّبة، وأمّا بالنسبة إلى من يعوله فلا، وعليه تحمل النصوص المانعة.

وربّما يشهد لهذا الحمل موثّقة سماعة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ليس عنده إلّا قوت يومه، أيعطف من عنده قوت يومه على من ليس عنده شيء؟ ويعطف من عنده قوت شهر على من دونه؟ والسنّة على نحو ذلك؟ أم ذلك كلّه الكفاف الذي لا يلام عليه؟ فقال: هو أمران، أفضلكم فيه أحرصكم على الرغبة والأثرة على نفسه، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، والأمر الآخر، لا يلام على الكفاف، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول»[1].

ويظهر من الرواية أنّ الإيثار لو كان بالنسبة إلى نفسه شخصاً فهو مرغوب فيه، وأمّا إذا كان بالنسبة إلى من يعول فلا، والادّخار خير منه، كذا قيل[2].

وقال الشهيد مشيراً إلى هذا الجمع: «وأفضل الصدقة جهد المقلّ، وهو الإيثار، وروي: "أفضل الصدقة عن ظهر غنى"، والجمع بينهما: أنّ الإيثار على نفسه مستحبّ بخلافه على عياله»[1].

وربّما يظهر ذلك من الأردبيلي أيضاً حيث قال في زبدة البيان: «إنّ الإحسان والبذل حسن، وكذا الإيثار على نفسه، بل عياله أيضاً مع رضاهم، كما دلّت عليه سورة هل أتى، وقوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، وكفى بذلك دليلاً، وفي العقل ما يؤيّده.

نعم، إن علم الحاجة بحيث يفوت معه الواجب أو الأولى لا ينبغي الإعطاء»[2].

الثالثة ـ دعوى حمل النصوص المجوّزة على الإيثار الذي لا يتضرّر به في بدنه، وإن كان شاقّاً عليه، وحمل المانعة على ما كان مضرّاً.

قاله المحقّق القمّي في الغنائم[3].

الرابعة ـ دعوى اختلاف ذلك باختلاف

= على أبي عبدالله عليه السلام.

(١) الكافي ٤: ١٨، كتاب الزكاة، باب الإيثار، الحديث الأوّل، وعنه في الوسائل ٩: ٤٣١، الباب ٢٨ من أبواب الصدقة، الحديث ٥.

(٢) نقل ذلك في هامش الكافي ٤: ١٨ عن الوافي.

ويحتمل أن يراد من ذلك: أنّه عليه السلام كان بصدد بيان أنّنا يمكن أن ننظر إلى الإيثار في هذه الموارد بمنظارين: =

= الأوّل ـ بما أنّ ذلك إيثار على النفس، فهو ممدوح.

الثاني ـ بما أنّ ما عنده ليس إلّا بمقدار الكفاف، فلا يلام على الاحتفاظ به والإنفاق على من يعوله، وإذا أنفق ما عنده صار محتاجاً وتصير يده سفلىً بعد أن كانت علياً، واليد العليا، وهي الدافعة، خير من السفلى، وهي الآخذة.

(١) الدروس ١: ٢٥٥.

(٢) زبدة البيان: ٣٨٤.

(٣) الغنائم ٤: ٣٩٨.

الأشخاص والظروف.

وهذا ما احتمله المجلسي أيضاً، حيث قـال: «وقد يقال: إنّهـا تختلف بـاختلاف الأشـخاص والأحوال، فمن قوي توكّله على الله، وكان قـادراً على الصبر على الفقر والشدّة، فالإيثار أولى بالنسبة إليه، ومن لم يكن كذلك كأكثر الخلق، فـالاقتصاد بالنسبة إليه أفضل»(١).

ويبدو أنّ هذا الجمع أولى من غيره؛ لأنّ بـه يمكن الاحتفاظ بالنصوص المختلفة وما صـدر مـن حالات شتّى من الأئمّة عليهم السلام وغيرهم ممّن يتأسّى به.

وقد تكلّمنا عمّا يناسب الموضوع في عـنوان «إسراف»، فراجع.

إيثار رضا الله تعالى على رضا الإنسان نفسه:

ورد في بعض الروايات فضل إيثار الإنسان لرضا الله عـلى رضـا نـفسه، فـقد روي عـن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله عزّ وجلّ يقول: وعزّتي وجلالي وعـظمتي وعـلوّي وارتـفاع مكـاني(٢)، لا يؤثر عبدٌ هواي على هوى نفسه إلّا كففت عليه ضيعته، وضمنت السماواتُ والأرضُ رزقه، وكنت له من وراء تجارة كلّ تاجر»(٣).

(١) البـحار ٧١: ٢٥٠، كـتاب العشرة، بـاب حـقوق الإخوان، ذيل الحديث ٤٦.

(٢) المراد بذلك الارتفاع والعلوّ المعنوي.

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٣٧، كتاب الإيمان والكـفر، ذيـل باب ذمّ الدنيا، الحديث ١ و ٢.

مظانّ البحث:

يتعرّض للموضوع غالباً في بحث الصدقة من كتاب الزكاة في قـسم الحـديث، وكـذا في أبـواب العشرة، وفي بحث الاضطرار من كتاب الأطعمة في كتب الفقه.

إيجـاب

لـغـــــة:

مصدر أوجب بمـعنى ألزم، وأوجب الشيء: ألزمه، ووجب البيع: لزم وثبت(١).

اصطلاحاً:

يأتي بمعانٍ:

الأوّل ـ تشريع حكم إلزامـي ـمـن حـيث الفعل ـ على المكلّفين من قِبل الشـارع. واسـتعمال الإيجاب سواء بهذه الصـيغة أو بـصيغة «أوجب»، ونحـوها في تـشريع الحكـم الوجـوبي كـثير في لسان الفقهاء، وجاء في تفسير قـوله تـعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَـانَتْ عَـلَى الْمُـؤْمِنِينَ كِـتَاباً مَـوْقُوتاً﴾(٢)، أي موجوباً.

وفي روايـة: أي كـتاباً ثـابتاً، وفي أُخـرى:

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثـير)، والمـصباح المنير، والقاموس المحيط: «وجب».

(٢) النساء: ١٠٣.

كتاباً مفروضاً[١].

الثاني ـ كلام يصدر من أحد المتعاقدين، يتعقّبه كلام من المتعاقد الآخر يدلّ على الرضا بمفاده، يسمّى بالقبول.

الثالث ـ الاستلزام والاستحقاق، مثل قولهم: إنّ قتل العمد يوجب القصاص، وقتل الخطأ يوجب الدية. أي يستحقّه ويستلزمه.

الأحكام:

أوّلاً ـ الإيجاب بمعنى تشريع الحكم:

تشريع الحكم بصورة عامّة إنّما هو بيد مَن له حقّ التشريع، وعندنا هو اللّه تعالى، وربّما يفوّض ذلك إلى النبيّ ﷺ أحياناً[٢].

نعم، يمكن لولاة الأمر تشريع بعض الأحكام الثانوية في إطار الأحكام الأوّليّة، إذا استدعته الحاجة، وربّما يعبّر عنها بالأحكام الولائيّة أيضاً، وهي من صلاحيّات ولاة الأمر الشرعيّين.

ثانياً ـ الإيجاب في العقد:

للفقهاء كلام تفصيلي في العقد وأركانه وشروطه، ومن أركانه الإيجاب والقبول، فلهم كلام في أنّه بماذا يتحقّق الإيجاب والقبول، وهل يتحقّقان باللفظ فقط أو به وبغيره، كالإشارة والكتابة ونحوهما؟

وهل يجب تقديم الإيجاب على القبول دائماً، أو يجوز تقديم القبول عليه؟

وهل تشترط العربيّة والماضويّة في الإيجاب والقبول أم لا؟[١]

ونحو هذه الأُمور، وسوف نبحث عنها عند الكلام عن العقد إن شاء اللّه تعالى.

(١) انظر الوسائل ٤: ٧، الباب الأوّل من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١ و ٣ و ٥.

(٢) انظر الوسائل ٤: ٤٥، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢ و ١٢ وغيرهما.

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١٧ وما بعدها.

إيجار

لغـة:

مصدر آجر، يقال: آجر الشيء يوجره إيجاراً، والاسم: الإجارة[٢].

وهو أيضاً مصدر وَجَر. ووجرته الدواء وجراً: جعلته في فيه[٣].

اصطلاحاً:

استعمل في الإجارة التي هي عقد على تمليك المنفعة بعوض، كما تقدّم في عنوان «إجارة» تفصيل الكلام في تعريفها وأحكامها.

(٢) و (٣) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «أجر» و «وجر».

واستعمل في إيجار الطعام في فم الغير، حيث تكلّموا عن حكم إيجار الطعام في فم الصائم مكرهاً هل يبطل به صومه أم لا؟[١] وعن إيجار اللبن في فم الرضيع بدلاً من إرضاعه هل يوجب التحريم أم لا؟[٢] وعن إيجار الطعام في فم المشرف على الهلاك من الجوع، هل يستحقّ على ذلك عوضاً مع كونه واجباً عليه أم لا؟[٣]

إيـداع

راجع: وديعة.

إيـذاء

لغـــة:

إصابة الغير بالأذى والمكروه. والأذى: كلّ ما يتأذّى به الإنسان، حتّى مثل النجاسة والشوك والحجر في الطريق. يقال: أُذِيَ الرجلُ، إذا وصل إليه المكروه. ويعدّى بالهمزة فيقال: آذيته إيذاءً، أي أوصلت إليه المكروه[١].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنى المتقدّم، ومنه كفّارة أذى حلق الرأس[٢]، وهي كفّارة مَن لم يتمكّن من الحلق لمرضٍ وأذىً في رأسه؛ لقوله تعالى: ﴿...وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ...﴾[٣]، وقد يقال: صيام أذى حلق الرأس[٤].

ومنه أيضاً: إطلاق الأذى على الحيض في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً...﴾[٥].

والكلام فعلاً في الإيذاء بمعنى إيصال الأذى والمكروه للغير، لا الأذى بقول مطلق.

الأحكـام:

الحكم الأوّلي في إيذاء الغير إنّما هو الحرمة، ولكن قد يختلف حكمه بحسب المغيّرات، فتطرأ عليه

---

(١) انظر: التذكرة ٦: ٣٦، والجواهر ١٦: ٢٥٨.

(٢) انظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٦٢٤، والجواهر ٢٩: ٢٠٤.

(٣) انظر: المسالك ١٢: ١٢٠، والجواهر ٣٦: ٤٣٦، والكلام إنّما هو في أُجرة نفس عمليّة الإيجار، لا في الطعام الذي أطعمه للمضطرّ، فإنّ فيه بحثاً آخر.

---

(١) انظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «أذى».

(٢) انظر المبسوط ١: ٢٧٩، وغيره.

(٣) البقرة: ١٩٦.

(٤) انظر المقنع: ١٨٠، وغيره.

(٥) البقرة: ٢٢٢.

بعض الأحكام الثانويّة.

ثمّ إنّ الحرمة تختلف شدّة وضعفاً بحسب اختلاف الموارد. وسنذكر أهمّها فيما يأتي ثمّ نُردفها بما يكون حكمه مخالفاً للقاعدة، كالإيذاء المباح أو الواجب وغيره.

أوّلاً ـ إيذاء اللّه ورسوله:

لا إشكال ولا خلاف في حرمة إيذاء اللّه وإيذاء رسوله ﷺ. قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ...﴾[1]، وقال: ﴿...وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

ومعنى إيذاء اللّه تعالى إنّما هو مخالفة أمره ونهيه ووصفه بما لا يليق، ونحو ذلك ممّا يوجب الإيذاء لو وقع بيننا؛ فإنّ تغيّر الحال كالمخلوقات، محال بالنسبة إليه تعالى[3].

وأمّا إيذاء الرسول فيكون بمخالفة أمره ونهيه، وإفشاء سرّه، والقول فيه بما لا يليق به، وبإيذاء أهل بيته عليهم السلام، وقد تواتر عن النبيّ ﷺ: أنّ إيذاء أهل بيته إيذاءٌ له، وثبت قوله ﷺ: «فاطمة بضعة منّي، يؤذيني ما يؤذيها»[4]، وقال ﷺ: «من آذى عليّاً فقد آذاني»[1].

وروى الطبرسي في مجمع البيان عن السيّد أبي الحمد، عن الحاكم بسنده عن أبي خالد الواسطي وهو آخذ بشعره، قال: حدّثني زيد بن عليّ بن الحسين، وهو آخذ بشعره، قال: حدّثني عليّ بن الحسين، وهو آخذ بشعره، قال: حدّثني الحسين بن عليّ بن أبي طالب، وهو آخذ بشعره، قال: حدّثني عليّ بن أبي طالب، وهو آخذ بشعره، قال: حدّثني رسول اللّه ﷺ، وهو آخذ بشعره، فقال: «من آذى شعرة منك فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى اللّه، ومن آذى اللّه فعليه لعنة اللّه»[2].

ثانياً ـ إيذاء المؤمن:

لا إشكال ولا خلاف في حرمة إيذاء المؤمن، وقد نصّ عليه في الكتاب والسنّة حتّى صارت حرمته قاعدة مسلّماً بها[3]، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ

---

(١) الأحزاب: ٥٧.

(٢) التوبة: ٦١.

(٣) انظر مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٧٠.

(٤) صحيح مسلم ٤: ١٩٠٣، كتاب الفضائل، باب فضائل فاطمة، الحديث ٢٤٤٩. وانظر: صحيح = البخاري ٣: ٢٦٥، كتاب النكاح، باب ذبّ الرجل عن ابنته في الغيرة، وسنن الترمذي ٥: ٦٩٨، كتاب الفضائل، باب فضائل فاطمة عليها السلام، الحديث ٣٨٦٧، وسنن أبي داود ٢: ١٨٧ ـ ١٨٨، كتاب النكاح، باب ما يكره أن يجمع بينهنّ في النكاح من النساء، الحديث ٢٠٦٩ ـ ٢٠٧١.

(١) مسند أحمد بن حنبل ٣: ٥٨٧، الحديث ١٥٩٦٦، حديث عمرو بن شاس الأسلمي.

(٢) مجمع البيان (٧ ـ ٩): ٣٧٠.

(٣) فقد استدلّوا بها على حرمة جملة من الأُمور، مثل: الهجاء والتشبيب ونحوهما. انظر: مجمع الفائدة =

يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾[١].

وعن هشام بن سالم، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال الله عزّ وجلّ: ليأذن بحرب منّي من آذى عبدي المؤمن، وليأمن غضبي من أكرم عبدي المؤمن...»[٢].

وروى الصدوق في المقنع عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من أدخل على مؤمن سروراً فقد أدخله على الله، ومن آذى مؤمناً فقد آذى الله عزّ وجلّ في عرشه، والله ينتقم ممّن ظلمه»[٣].

وتقدّم ما يدلّ على ذلك أيضاً في عنوان «إهانة».

بل قال صاحب الجواهر: «تطابقت الأدلّة الثلاثة أو الأربعة على حرمة إيذاء المؤمن وإهانته وهتك حرمته وظلمه في نفس أو مال أو عِرض...»[٤].

= ١٢: ٣٣٩، والجواهر ٢٢: ٦٠، وغيرهما.

(١) الأحزاب: ٥٨.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٥٠، باب من آذى المسلمين، الحديث الأوّل، وانظر الوسائل ١٢: ٢٦٤، الباب ١٤٥ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٣) المقنع: ٩٧، باب ثواب الأعمال، وانظر الوسائل ١٦: ٣٥٦، الباب ٢٤ من أبواب فعل المعروف، الحديث ١٩.

(٤) الجواهر ٢٢: ٧٤، ومقصوده من الأدلّة الثلاثة: الكتاب والسنّة والإجماع، ومن الأدلّة الأربعة: الثلاثة المتقدّمة والعقل.

وعدّه الأردبيلي من جملة الكبائر[١].

ثالثاً ـ إيذاء الجار:

ورد النهي الشديد عن إيذاء الجار، فقد روى الصدوق بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ومن كان مؤذياً لجاره من غير حقٍّ حرمه الله ريح الجنّة، ومأواه النّار، ألا وإنّ الله يسأل الرجل عن حقّ جاره، ومن ضيّع حقّ جاره فليس منّا، ومن منع الماعون من جاره إذا احتاج إليه منعه الله فضله يوم القيامة، ووكّله إلى نفسه، ومن وكلّه الله عزّ وجلّ إلى نفسه هلك، ولا يقبل الله عزّ وجلّ له عذراً»[٢].

وعن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال ـ في حديث ـ: «ملعون ملعون من آذى جاره...»[٣].

رابعاً ـ إيذاء الوالدين:

ورد التحذير الشديد عن إيذاء الوالدين وعقوقهما، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في العنوانين: «إطاعة» و«أُمّ».

---

(١) انظر: مجمع الفائدة ١٢: ٣٥٧، والجواهر ٤١: ٥٩.
أقول: إنّ للإيذاء مراتب، وعدّ جميعها من الكبائر مشكل جداً.

(٢) الوسائل ٥: ٣٤٠، الباب ٢٧ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٨٠، الباب ٤١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٧.

استحباب الصبر على أذى الغير:

يستحبّ الصبر على أذى الغير إجمالاً، فعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «ثلاثٌ من أبواب البرّ: سخاء النفس، وطيب الكلام، والصبر على الأذى»[١].

وقد ورد التصريح بمطلوبيّته في بعض الموارد، من قبيل:

١ ـ الصبر على أذى الزوج، فقد ورد عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: «كتب اللّه الجهاد على الرجال والنساء، فجهاد الرجل بذل ماله ونفسه حتّى يُقتل في سبيل اللّه، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته»[٢].

٢ ـ والصبر على سوء خُلق الزوجة، فقد ورد: «إنّ إبراهيم شكا إلى اللّه ما يلق من سوء خُلق سارة، فأوحى اللّه إليه: إنّما مثل المرأة مثل الضلع المعوجّ، إن أقمته كسرته، وإن تركته استمتعت به. اصبر عليها»[٣].

وفي حديث المناهي، عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، قال: «ومن صبر على خُلق امرأة سيّئة الخُلق واحتسب من ذلك الأجر، أعطاه اللّه ثواب الشاكرين»[٤].

(١) الوسائل ١٢: ١٢٥، الباب ٨٥ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.

(٢) الوسائل ١٥: ٢٣، الباب ٤ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل.

(٣) و (٤) الوسائل ٢٠: ١٧٣ ـ ١٧٤، الباب ٩٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣ و ٥.

٣ ـ وإيذاء الجار جاره، فقد ورد: «أنّه جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فشكا إليه أذى جاره، فقال له رسول اللّه صلى الله عليه وآله: اصبر، ثمّ أتاه ثانية، فقال له: اصبر...»[١].

٤ ـ والصبر على الأذى في سبيل اللّه وطاعته[٢]، قال اللّه سبحانه: ﴿...فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُم سَيِّآتِهِمْ...﴾[٣]، ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا...﴾[٤].

عقوبة الإيذاء:

يتحقّق الإيذاء بالقول أو الفعل:

والفعل إمّا بمثل الضرب أو غيره كإلقاء القمامة على باب دار شخص، أو سدّ طريقه، أو جعل مسيل الماء عليه، ونحو ذلك.

ـ فإن كان من قبيل الأوّل، أي القول المستهجن، فقد صرّح جملة من الفقهاء ـ عند الكلام عمّا يوجب حدّ القذف ـ: بأنّ كلّ ما يوجب الإيذاء من الكلام ولم يصل إلى ما يوجب حدّ القذف، فيستحقّ عليه التعزير. قال ابن إدريس: «كلّ

(١) الوسائل ١٢: ١٢٣، الباب ٨٥ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٧.

(٢) انظر مجمع البيان (١ ـ ٢): ٥٥٩.

(٣) آل عمران: ١٩٥.

(٤) الأنعام: ٣٤.

شيءٍ يؤذي المسلمين من الكلام، دون القذف بالزنا واللواط، ففيه التعزير على ما يراه سلطان الإسلام، أو المنصوب من قِبل السلطان، وقد روي: أنّ رجلاً قال لآخر: إنّي احتلمت البارحة في منامي بـأُمّك، فـاستعدى عـليه إلى أمـير المـؤمنين عليه السلام، وطـلب إقامة الحدّ عليه، فقال له أمير المـؤمنين: إن شـئت ضربت لك ظلّه، ولكنّي أُحسن أدبه، لئـلّا يـعود بعدها إلى أذى المسلمين، ثمّ أوجـعه ضربـاً عـلى سبيل التعزير»[1].

وقال الشهيد الثاني: «لمّا كان أذى المسـلم غير المستحقّ للاستخفاف محرّماً، فكلّ كلمة يقال له ويحصل له بها الأذى ولم تكـن مـوضوعة للـقذف بالزنا وما في حكمه لغة ولا عرفاً، يجب بها التعزير؛ لفعل المحرّم، كغيره من المحرّمات»، ثمّ قال:

«والمراد بكون المقول له مستحقّاً للاستخفاف أن يكون فاسقاً متظاهراً بفسقه، فـإنّه لا حـرمة له حـينئذٍ؛ لمـا روي عـن الصـادق عليه السلام: "إذا جـاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة"[2]»[3].

(١) السرائر ٣: ٥٣٠، وجاء في تـتمّة كـلامه: «ولم يـرد أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: "إن شئت ضربت لك ظلّه" إنّ ضرب الظلّ واجب، أو شيءٌ ينتفع به، وإنّما أراد: أنّ الحلم لا يجب به حـدّ، وحـلم النـائم في البـطلان كضرب الظلّ الذي لا يصل ألمه إلى الإنسان».

(٢) الوسائل ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبـواب أحكـام العِشرة، الحديث ٤.

(٣) المسالك ١٤: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

وبهذه المضامين قال غيرهما.

ـ وإن كان الإيذاء من قبيل الضرب ونحـوه فإنّه يترتّب عليه القصاص أو الدية لو اقـتضاهما، أمّا التعزير إضافة إلى ذلك فلم يخـطر بـبالي فـعلاً التصريح به من أحد.

وكذا الإيذاء بمثل وضع القمامة على باب الدار ونحو ذلك.

نـعم، لا يـبعد ثـبوت التـعزير للأخـير؛ لقوله عليه السلام: «ولكنّي أُحسن أدبه لئلّا يعود بعدها إلى أذى المسـلمين...»[1]، فـإنّ العـلّة للـتأديب إنّمـا الإيذاء، فأينما وجد ساغ التأديب.

مضافاً إلى القاعدة المعروفة: «من فعل شيئاً من المحرّمات عُزّر»[2]، ولا شكّ في حرمة الإيـذاء الفعلي كالقولي.

استثناءات حرمة الإيذاء:

يستثنى من حرمة الإيذاء بعض الموارد، وقد ينقلب الحكم مـن الحـرمة إلى الوجـوب، كـما في العقوبات الشرعيّة، فإنّها إيذاءات واجـبة، سـواء كانت حدّاً أو تعزيراً أو قـصاصاً، وكـما في مـوارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا تـوقّف رفـع اليد عن المنكر على إيذاء صاحبه، ومنه إيذاء أهل

(١) تقدّم عن السرائر آنـفاً، وانـظر الوسـائل ٢٨: ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب حدّ القذف، الحديث ١ و ٢.

(٢) انظر: القواعد ٣: ٥٤٨ و ٥٥٣، والمسالك ١٤: ٤٣٣ و ٤٧٢، و ١٥: ٢١، والجواهر ٤١: ٤٤٨.

البدع لرفع اليد عن بدعهم، وعدم إضلالهم النّاس.

ويمكن أن يقال: إنّ ذلك كلّه من باب التخصّص والخروج الموضوعي، لا من باب التخصيص والخروج الحكمي؛ لأنّ المحرّم إنّما هو الإيذاء بغير استحقاق، وما ذكر إنّما هو إيذاء مع الاستحقاق، فالموضوعان مختلفان ويختلف باختلافهما الحكم.

وعلى أيّة حال، فقد تكلّمنا على هذه المستثنيات في عنوان «إهانة» بشيء من التفصيل، فراجع.

إيصـاء

راجع: وصيّة.

إيغال

لغـــة:

السير السريع والإمعان فيه. والواغل: الداخل في قوم على طعام أو شراب. وأوغل القوم: أمعنوا في سيرهم داخلين في جبال أو أرض من العدوّ. وأوغل في البلاد والعلم: ذهب وبالغ وأبعد[1].

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط: «وغل».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقد تقدّم تفسير قوله ﷺ: «إنّ هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق، ولا تُكرّهوا عبادة اللّه إلى عباد اللّه، فتكونوا كالراكب المنبتّ الذي لا سفراً قطع، ولا ظهراً أبقى»[1] عند الكلام عن الإسراف في العبادة في عنوان «إسراف».

الأحكـام:

قال الفقهاء عند الكلام عن تعريف الضالّة: «لو أوغل في الإبهام كان أحوط، كأن يقول: من ضاع له مال أو شيء...»[2].

يريدون بذلك أن يكثر في الإبهام ويبالغ فيه كي لا يدّعيه غير صاحبه بسبب كثرة توصيفها وتوضيحها، ولكن لم يجب ذلك[3].

إيفـاء

لغـــة:

مصدر أوفى. وأوفاه حقّه: أعطاه إيّاه وافياً تامّاً. وأوفى بالوعد والعهد: وفى به، أي

(١) أصول الكافي ٢: ٨٦، باب الاقتصاد في العبادة، الحديث الأوّل.

(٢) الشرائع ٣: ٢٩٤، وانظر القواعد ٢: ٢١٠، وغيرها.

(٣) انظر: المسالك ١٢: ٥٤١، والجواهر ٣٨: ٣٦٢.

تمّ العهد ولم ينقضه[١].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنى اللغوي نفسه، فيقال: إيفاء الدين، أي دفعه تامّاً، وإيفاء الحقّ: دفعه كذلك، وهكذا إيفاء الثمن ونحوه.

راجع: دين، حقّ، ونحوهما.

إيقاب

لغة:

إدخال الشيء في الوقبة، وهي كالنقرة في الشيء. والوقبة في الجبل: نقرة يجتمع فيها الماء[٢].

اصطلاحاً:

إدخال الذكر في الدبر.

هذا هو المستفاد من كلماتهم في تعريف الإيقاب، ولكنّهم اختلفوا في تحديده من حيث مقدار الإدخال، هل يختصّ بإدخال جميع الحشفة، ومقدارها ممّن قطعت حشفته؟ أو يشمل إدخال بعض الحشفة أيضاً؟[١]

الأحكام:

تترتّب على الإيقاب أحكام، وهي إجمالاً:

١ ـ وجوب الغسل على الفاعل والمفعول لو كانا بالغين، وعلى غير البالغ منهما بعد البلوغ، وفيه كلام وتفصيل[٢].

وهذا الحكم إنّما يترتّب على إدخال جميع الحشفة[٣].

٢ ـ استحقاق حدّ اللواط في صورة اجتماع شرائط التكليف، والتأديب في صورة عدم البلوغ[٤].

والأغلب لم يوضّحوا أنّ الحكم مترتّب على إدخال جميع الحشفة أو بعضها. نعم، قال العلّامة في الإيقاب الموجب للحدّ: «وحدّه غيبوبة الحشفة في الدبر»[٥]. وقال الشهيد في الروضة عند تفسيره: «أي إدخال شيءٍ من الذكر في دبره، ولو مقدار الحشفة، وظاهرهم هنا الاتّفاق على ذلك وإن اكتفوا

---

(١) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمعجم الوسيط: «وفى».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والقاموس المحيط: «وقب».

---

(١) انظر: السرائر ٢: ٥٢٥، والقواعد ٣: ٣٢، والمسالك ٧: ٣٤٣، والروضة البهيّة ٥: ٢٠٣، و ٩: ١٤٣، ومجمع الفائدة ١٣: ١٠٠، وكشف اللثام ٧: ١٨٩، والرياض ١٣: ٤٩٦، والجواهر ٤١: ٣٧٥.

(٢) انظر الجواهر ٣: ٣٥ و ٤٠.

(٣) انظر الجواهر ٣: ٢٨.

(٤) هذا متسالم عليه. انظر الجواهر ٤١: ٣٧٨.

(٥) القواعد ٣: ٥٣٦.

ببعضها في تحريم أُمّه وأُخته وبنته...»[١].

٣ ـ تحريم نكاح أُمّ الموطوء وبنته وأُخته على الواطئ إذا كان الوطء قبل العقد[٢].

وظاهرهم ـ كما قال الشهيد ـ الاكتفاء بإيقاب بعض الحشفة لترتّب هذا الحكم[٣].

وراجع تفصيل ذلك كلّه في العناوين: «أسباب التحريم»، «جنابة»، «لواط»، ونحوها.

إيقاظ

لغـــة:

مصدر أيقظ بمعنى نبّه، وأيقظه من نومه أي نبّهه، ويأتي أيضاً بمعنى فطّنه للأُمور[٤].

فالإيقاظ يشمل التنبيه من النوم الحقيقي والاعتباري معاً.

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعنيين، ومنه قولهم:

---

(١) الروضة البهيّة ٩: ١٤٣.

(٢) وهذا الحكم متسالم عليه أيضاً، انظر المصادر الآتية.

(٣) انظر: السرائر ٢: ٥٢٥، والقواعد ٣: ٣٢، والمهذّب البارع ٣: ٢٩٠، وجامع المقاصد ١٢: ٣٢١، والروضة البهيّة ٥: ٢٠٣، وكشف اللثام ٧: ١٨٨، والجواهر ٤١: ٣٧٥.

(٤) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «يقظ».

«...إيقاظ النائم للصلاة»، ومنه أيضاً قولهم: «إيقاظٌ» بدل عبارة «تنبيه» عند إرادة بيان أمر يسترعي الانتباه.

الأحكـام:

حكم إيقاظ الغير للصلاة:

يظهر من كلمات بعض الفقهاء جواز إيقاظ الغير للصلاة، بل يظهر من بعض آخر استحبابه.

قال الأردبيلي: «...وورد أيضاً تكرار فصول الأذان لإرادة الجماعة وإخبار النّاس والنيام، فيدلّ على جواز إيقاظ النائم»[١].

وقال أيضاً: «ولا بأس بالنداء في الفجر قبله، والسنّة مع الفجر. وفي الصحيح: يؤذّن بليل ينفع

---

(١) مجمع الفائدة ٢: ١٧٩. والظاهر أنّ الرواية التي أشار إليها هي ما ورد عن أبي بصير عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «لو أنّ مؤذّناً أعاد في الشهادة، أو في حيّ على الصلاة، أو حيّ على الفلاح، المرّتين والثلاث وأكثر من ذلك إذا كان إماماً يريد به جماعة القوم ليجمعهم، لم يكن به بأس». الوسائل ٥: ٤٢٨، الباب ٢٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث الأوّل.

والرواية ـ كما ترى ـ ليس فيها إيقاظ النائم، إلّا أن يحمل ما جاء فيها: من جمع النّاس للجماعة على المثال، فيشمل غيره، كما قال صاحب الجواهر في الجواهر ٩: ١١٢، ولكن في شموله لمثل إيقاظ النائم نظر.

نعم، هناك روايات أُخر ربّما يستفاد منها ذلك، كما ستأتي الإشارة إليها.

الجيران؛ لقيامهم إلى الصلاة. وفيه أيضاً إشارة إلى ما مرّ من جواز الإيقاظ»[١].

قال كاشف الغطاء ـ عند الكلام عن أنّه يراد من المكلّف حمل عياله وأهل بيته على فعل الواجبات وترك المحرّمات، وأنّه يستحبّ له تنبيه الغافل والنائم ونحوهما في العبادات الأصليّة، مثل الصلاة والصيام...ـ: «والظاهر أنّه يستحبّ ذلك؛ لأنّ ذلك حال المماليك في حقّ مالكهم؛ ولأنّه يدخل في باب شكر النعمة؛ ولأنّه يرجّح في نظر العقل تنبيه النائم والغافل خوفاً من فوات بعض الملاذّ الجزئيّة الدنيويّة عليه من مأكول ونحوه، فكيف لا يرجّح ذلك لخوف فوات النفع الأبدي، والذي يظهر من طريقة السلف ووضع الأذان، والجهر بنافلة الليل معلّلاً بتنبيه الغافل وإيقاظ النائم[٢]، وحديث فعل عليّ عليه السلام ليلة الجرح[١]، وحديث: "إذا أيقظ الرجل امرأته من الليل فصلّيا حسبا من الذاكرين"[٢]، وظاهر النافلة فضلاً عن الفريضة، وفي حديث الديك: أنّه نهي عن سبّه؛ لأنّه يوقظ للصلاة[٣]، العمل على الاستحباب»[٤].

وذكر من جملة مستحبّات صلاة الآيات إعلام النّاس بالآية أو بصلاتها، ثمّ قال: «وفيه تأييد لاستحباب إيقاظ النائم للصلاة»[٥].

وهل يجوز الإيقاظ مطلقاً وإن استلزم الإيذاء أم لا؟ لم أجد تصريحاً بذلك.

جواز إيقاظ المصلّي النائم:

ذكر الفقهاء[٦] من جملة ما يجوز فعله في الصلاة ضرب الحائط ونحوه لإيقاظ النائم،

---

(١) مجمع الفائدة ٢: ١٧٩، ومقصوده من الصحيح هو ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: إنّ لنا مؤذّناً يؤذّن بليل، فقال: أما إنّ ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، وأمّا السنّة، فإنّه ينادى مع طلوع الفجر، ولا يكون بين الأذان والإقامة إلّا الركعتان». الوسائل ٥: ٣٩٠ ـ ٣٩١، الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٢) عن يعقوب بن سالم: «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقوم من آخر الليل فيرفع صوته بالقرآن؟ فقال: ينبغي للرجل إذا صلّى أن يُسمع أهله لكي يقوم القائم، ويتحرّك المتحرّك». الوسائل ٦: ٧٧، الباب ٢٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل.

(١) فعن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليه خرج يوقظ النّاس لصلاة الصبح، فضربه ابن ملجم لعنه الله...». قرب الإسناد: ١٤٣، الحديث ٥١٥.

(٢) الوسائل ٧: ٢٥٧، الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١٠.

(٣) سنن أبي داود ٤: ٣٢٧، باب ما جاء في الديك والبهائم من كتاب الأدب، الحديث ٥١٠١.

(٤) كشف الغطاء (الحجريّة): ٦٩ ـ ٧٠.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢٥٨.

(٦) انظر: مجمع الفائدة ٣: ١١٠، والجواهر ١١: ٥٦، والعروة الوثقى: فصل في المكروهات في الصلاة، مسألة ٢.

فقد روى ناجية: «أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ لي رحىً أطحن فيها السمسم، فأقوم فأُصلّي، وأعلم أنّ الغلام نائم، فأضرب الحائط لأُوقظه؟ فقال: نعم، أنت في طاعة ربّك تطلب رزقك، لا بأس»[١].

مظانّ البحث:

تعرّض الفقهاء للمورد الثاني من البحث عند الكلام عن قواطع الصلاة وخللها.

وأمّا المورد الأوّل فلم يتعرّض له إلّا القليل، مثل الأردبيلي عند الكلام عن الأذان والإقامة، وكشف الغطاء في المباحث العامّة قبل وروده في الفقه.

إيقاع

لغـــة:

أصلها إوقاع، وهي من وقع، وتأتي على معان، فيقال: وقع على الأرض، أي سقط، ووقع القول عليهم، أي وجب، ووقع الحقّ بمعنى ثبت[٢].

اصطلاحاً:

اللفظ الدال على إنشاءٍ خاصٍّ من طرف واحد[١]، مثل الطلاق، والعتق.

أقول: قسم بعض الفقهاء كالمحقق الحلّي، الفقه إلى أربعة أقسام:

١ ـ العبادات: وهي التي تحتاج إلى قصد القربة، سواء كانت بدنيّة كالصلاة، أو ماليّة كالزكاة.

٢ ـ العقود: وهي الألفاظ الدالّة على إنشاءٍ خاصٍّ من الطرفين ـ أي الإيجاب والقبول ـ مثل عقد البيع والنكاح.

٣ ـ الإيقاعات: وقد تقدم تعريفها.

٤ ـ الأحكام: وهي سائر الأبواب الفقهية، مثل: أحكام الصيد، والذباحة والإحياء، والإرث، والحدود، والقصاص ونحوها.

إيـلاء

لغـــة:

الحلف، يقال: آلى يؤلي إيلاءً، واحده أليّة، وجمعه ألايا، ومثله ائتلى يأتلي ائتلاءً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ ...﴾[٢].

---

(١) الوسائل ٧: ٢٥٥ ـ ٢٥٦، الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٥.

(٢) انظر: القاموس المحيط: «وقع».

(١) انظر الجواهر ٣٢: ٢.

(٢) النور: ٢٢.

فالإيلاء والائتلاء بمعنىً واحد[١].

اصطلاحاً:

«حلف الزوج الدائم على ترك وطء زوجته المدخول بها قُبلاً، مطلقاً أو زيادة عن أربعة أشهر؛ للإضرار بها...

والأصل فيه قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٢].

وقد كان طلاقاً في الجاهليّة كالظهار، فغيّر الشرع حكمه، وجعل له أحكاماً خاصّة إن جمع شرائطه، وإلّا فهو يمين يعتبر فيه ما يعتبر في اليمين، ويلحقه حكمه»[٣].

«والفرق بين اليمين والإيلاء، مع اشتراكهما في كونهما حلفاً، وفي لزوم الكفّارة مع الحنث:

ـ جواز مخالفة اليمين في الإيلاء، بل وجوبها على وجهٍ، مع الكفّارة، بخلاف الحلف في غيره.

ـ وأنّ الإيلاء لا يشترط في انعقاده أولويّة المحلوف عليه ديناً، أو دنياً، أو تساوي طرفيه، بخلاف اليمين.

ـ وأنّ الإيلاء إنّما ينعقد مع قصد الإضرار بالزوجة، بخلاف اليمين، فإنّه ينعقد إذا كان

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط: «الى».

(٢) البقرة: ٢٢٦ و ٢٢٧.

(٣) المسالك ١٠: ١٢٥.

متعلّقه مباحاً مطلقاً»[١].

الأحكام:

والكلام في الإيلاء إنّما يكون في صيغته، وفي المؤلي، وفي المؤلى منها، ثمّ أحكام الإيلاء:

أوّلاً ـ صيغة الإيلاء:

لا بدّ أن تتضمّن الصيغة على مفاد الإيلاء، وهو: الحلف على ترك الدخول بالزوجة قُبلاً مدّة من الزمن تزيد على أربعة أشهر[٢].

فهنا أربعة أُمور مجموعها يشكّل ماهيّة الإيلاء، وهي: الحلف، وترك الدخول بالزوجة قُبلاً، والمدّة الزائدة على أربعة أشهر، وأن يكون ذلك بقصد الإضرار بالزوجة.

فالكلام يقع في هذه الأُمور الأربعة:

١ ـ الحلف:

لمّا كان الإيلاء قسماً من اليمين، فتشمله أحكامه التي منها: أنّه لا ينعقد إلّا بالله تعالى، أو باسم من أسمائه الخاصّة به، كما يتبيّن في موضعه إن شاء الله تعالى.

وبناءً على ذلك، فلا يقع الإيلاء بالعتاق أو التحريم، أو الصدقة، فلو قال: إن جامعتك فعبدي حرٌّ، أو مالي صدقة، أو أنت، أو فلانة محرّمة عليَّ، ونحو ذلك، لم يقع عندنا يميناً فضلاً عن الإيلاء[٣].

(١) نهاية المرام ٢: ١٧٦.

(٢) هذا مستفاد من التعريف المذكور للإيلاء.

(٣) انظر: المسالك ١٠: ١٢٦ و ١٣٠، ونهاية المرام =

٢ ـ ترك الدخول بالزوجة قُبلاً:

ينبغي أن يكون المحلوف عليه ترك الدخول بالزوجة قُبلاً، وبناءً على ذلك، فاللازم أن يكون اللفظ دالاً عليه صريحاً.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، كما إذا قال: لا جمع رأسي ورأسك مخدّة ونحو ذلك، ففي وقوعه وعدمه قولان:

الأوّل ـ وقوع الإيلاء به مع قصده؛ وذلك:

ـ لإطلاق أدلّة الإيلاء.

ـ ولحسنة بريد بن معاوية عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا آلى أن لا يقرب امرأته ولا يمسّها ولا يجتمع رأسه ورأسها فهو في سعة ما لم تمضِ الأربعة أشهر...»[١].

ـ ولأنّه لفظ استعمل عرفاً فيما نواه، فيحمل عليه كغيره من الألفاظ.

قال به الشيخ في المبسوط[٢]، واستحسنه المحقّق[٣]، واختاره العلّامة في المختلف[٤]، والتحرير[٥]، وقوّاه صاحب الجواهر[٦].

الثاني ـ عدم وقوع الإيلاء به؛ لأنّ تحقّق الإيلاء بهذا اللفظ ونحوه محتملٌ، فلا يزول به الحدّ المتيقّن حصوله؛ والحسنة ليست صريحة؛ لاحتمال إرادة الجمع بـ«الواو»، فيحصل الإيلاء بإرادة الجميع، فلا يحصل بكلّ واحد بانفراده.

اختار هذا القول الشيخ في الخلاف[١]، وتبعه ابن إدريس[٢]، والعلّامة في بعض كتبه[٣]، وولده في الإيضاح[٤]، والشهيد الثاني[٥].

تنبيه (١):

قال الشهيد الثاني: «والفرق بين هذه الألفاظ وغيرها من الصريح حيث افتقرت إلى النيّة ـ على القول بالوقوع بها ـ مع توقّف الصريح على القصد أيضاً: أنّ هذه النيّة أمر زائد على القصد المعتبر في كلّ لفظ، بمعنى أنّه لا يحكم عليه بما يوقعه بالكناية إلّا أن يصرّح بكونه نوى به الإيلاء ونحوه، بخلاف الصريح، فإنّه يحكم عليه بالوقوع ظاهراً وإن لم يظهر قصده، حملاً للفظ العقلاء على مدلوله الظاهر وقصده إليه، حتّى لو فرض دعواه عدم قصده إلى الصريح لا يسمع ظاهراً. ويحكم عليه بالوقوع، وإن كان فيما بينه وبين الله تعالى غير واقع عليه»[٦].

= ٢: ١٧٧، وكشف اللثام ٨: ٢٦٨، والرياض ١١: ٢١٩، والجواهر ٣٣: ٢٩٨ و ٣٠٢.

(١) الوسائل ٢٢: ٣٥١، الباب ١٠ من أبواب الإيلاء، الحديث الأوّل.

(٢) انظر المبسوط ٥: ١١٦ ـ ١١٧.

(٣) انظر الشرائع ٣: ٨٣.

(٤) انظر المختلف ٧: ٤٥٠.

(٥) انظر التحرير ٤: ١١٢.

(٦) انظر الجواهر ٣٣: ٣٠٠.

---

(١) انظر الخلاف ٤: ٥١٥.

(٢) انظر السرائر ٢: ٧٢٢.

(٣) انظر إرشاد الأذهان ٢: ٥٧.

(٤) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٥) و (٦) انظر المسالك ١٠: ١٢٧، ١٢٨.

تنبيه (٢):

وقال الشهيد أيضاً: «واعلم أنّه حيث لا يقع الإيلاء بهذه الألفاظ ونحوها يقع اليمين على طبق ما قصده منها وإن لم يوافق الظاهر منها؛ لأنّ اليمين تتعيّن بالنيّة، حيث تقع الألفاظ محتملة، وتتخصّص وتتقيّد، حيث تكون عامّة أو مطلقة، فإن قصد بقوله: "لا جمع رأسي ورأسك مخدّة" ونحوه الجماع وقع يميناً وإن لم يقع إيلاءً، فيلحقه حكم اليمين، وإن قصد به كونهما مجتمعين على مخدّة واحدة انعقد كذلك، وكذا القول في غيره من الألفاظ حيث لا يقع إيلاءً، فيعتبر حينئذٍ في اليمين الأولويّة أو تساوي الطرفين[١]...»[٢].

لكن بناءً على ذلك ينبغي أن لا يقع يميناً حيث لا يقع إيلاءً إذا قصد بالصيغة الإضرار بها؛ لكونه أمراً مرجوحاً لا راجحاً، ولا متساوي الطرفين.

ولذلك لو حلف على أن لا يجامعها دبراً لم يقع إيلاءً، لكنّه يقع يميناً؛ لأنّ ترك وطء الدبر أمر راجح شرعاً فيتعلّق به اليمين[٣].

٣ ـ زيادة المدّة على أربعة أشهر:

يمكن تصوّر المدّة التي يولي فيها الزوج على أنحاء مختلفة يختلف الحكم باختلافها، وهي:

(١) أي أولويّة فعل المحلوف عليه من تركه أو تساويهما على الأقلّ.

(٢) المسالك ١٠: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣) انظر: المسالك ١٠: ١٢٩، والجواهر ٣٣: ٣٠١.

أ ـ أن يؤلي ويُطْلِق فلا يعيّن مدّة، كأن يقول: واللّه لا أفعل بكِ كذا وكذا.

ولا إشكال في وقوع الإيلاء في هذه الصورة مع اجتماع سائر الشرائط، ويقع مؤبّداً.

ب ـ أن يصرّح بالتأبيد، كأن يضيف إلى العبارة المتقدّمة كلمة «أبداً»، فتحمل على تأكيد التأبيد، ويقع بها الإيلاء كما تقدّم.

ج ـ أن يعلّق عدم الوطء على زمان يتجاوز الأربعة أشهر، وهذا يقع به الإيلاء أيضاً.

د ـ أن يعلّق ترك الوطء على فعل لا يحصل أو حادثة لا تحدث إلّا بعد مضي أربعة أشهر، كأن يحلف في رجب على ترك الوطء حتّى يرجع من الحجّ في ذي الحجّة.

وهذا أيضاً يقع به الإيلاء.

هـ ـ أن يحلف على ترك الوطء أربعة أشهر فما دون أو يعلّقه على فعل يحصل في هذه المدّة لا أكثر.

ففي هذه الحالة لا ينعقد الإيلاء.

هذا قول علمائنا كما ذكره السيّد العاملي[١]؛ لقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾[٢]؛ ولما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: رجل آلى أن لا يقرب امرأته ثلاثة أشهر، قال: فقال: لا يكون إيلاءً حتّى يحلف على

(١) انظر نهاية المرام ٢: ١٧٨.

(٢) البقرة: ٢٢٦.

أكثر من أربعة أشهر»[١].

٤ ـ قصد الإضرار:

ينبغي أن يكون المؤلي قاصداً للإضرار بالزوجة في إيلائه؛ ولذلك لو كان محسناً في حقّها، كما إذا كان ترك الوطء لأجل كونها مريضة، أو ضعيفة، أو لغرضٍ آخر يعود إلى مصلحتها، فلا يكون الحلف على ترك الوطء إيلاءً، بل يميناً تعتبر فيه شروطه[٢].

قال الشهيد الثاني: «ومستند هذا الشرط من الأخبار ضعيف، وعموم الآية يقتضي عدمه، فإن تمّ الإجماع فهو الحجّة، وإلّا فلا، وعلى القاعدة المشهورة، فضعف المستند منجبر بالشهرة، وهو رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: "أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إنّ امرأتي أرضعت غلاماً وإنّي قلت: والله لا أقربك حتّى تفطميه، فقال: ليس في الإصلاح إيلاء"[٣]»[٤].

ومع ذلك فقد قال سبطه بالنسبة إلى هذا الشرط: «هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً، ويدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدّمة: "والإيلاء أن يقول: والله لا أُجامعك كذا وكذا، والله لأُغيظنّك، ثمّ يغاضبها"[١]، وفي رواية أبي الصباح الكناني: "الإيلاء أن يقول الرجل لامرأته: والله لأُغيظنّك ولأسوءنّك، ثمّ يهجرها ولا يجامعها حتّى تمضي أربعة أشهر فقد وقع الإيلاء"[٢]»[٣].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد ذكر النصوص المتقدّمة وغيرها ـ: «فمن الغريب وسوسة بعض النّاس في الحكم المزبور...»[٤].

شروط الصيغة:

اشترط الفقهاء في العقود والإيقاعات التنجيز، فلا تصحّ لو كانت معلّقة أو مشروطة إلّا اليمين، فأجازوا ذلك فيه[٥]، لكنّهم اختلفوا في الإيلاء الذي هو يمين أيضاً هل يجوز الاشتراط فيه أم لا؟ ولهم فيه قولان:

الأوّل ـ عدم الجواز، اختاره الشيخ في

---

(١) الوسائل ٢٢: ٣٤٥، الباب ٥ من أبواب الإيلاء، الحديث ٢.

(٢) انظر: المسالك ١٠: ١٣١ ـ ١٣٢، ونهاية المرام ٢: ١٧٧، والجواهر ٣٣: ٣٠٣.

(٣) الوسائل ٢٢: ٣٤٤، الباب ٤ من أبواب الإيلاء، الحديث الأوّل.

(٤) المسالك ١٠: ١٣٢.

(١) الوسائل ٢٢: ٣٤٧، الباب ٨ من أبواب الإيلاء، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٢: ٣٥٠، الباب ٩ من أبواب الإيلاء، الحديث ٣.

(٣) نهاية المرام ٢: ١٧٧.

(٤) الجواهر ٣٣: ٣٠٣.

(٥) انظر الجواهر ٣٥: ٢٤٨.

الخلاف[١]، وابن حمزة[٢]، وابن إدريس[٣]، وابن زهرة[٤]، وابن سعيد[٥]، والمحقّق[٦]، والعلّامة في أحد قوليه[٧]، وولده في الإيضاح[٨]، والشهيد الأوّل[٩].

ولم يستبعده صاحب الكفاية[١٠].

واستُدلّ له بأصالة عدم وقوع الإيلاء إلّا في المتّفق عليه، وبأنّه لا دليل على وقوع الإيلاء بالصيغة المشروطة.

وبناءً على ذلك فلو قال: واللّه لو فعلت كذا لأتركنّ جماعك، لم ينعقد إيلاءً؛ لعدم تجرّده من الشرط.

الثاني ـ الجواز، واختاره الشيخ في المبسوط[١١]، وتبعه العلّامة في المختلف[١٢]، والشهيد الثاني[١٣]، والفاضل الإصفهاني[١٤]، وصاحب الجواهر[١'].

وعُلّل ذلك: بأنّه فردٌ من أفراد اليمين، فتجري عليه أحكامه التي منها جواز الاشتراط فيه.

هذا ولم يشترط الفقهاء أمراً آخر في الصيغة، فليست العربيّة شرطاً فيها، بل تقع بكلّ لسان حتّى مع القول باشتراط العربيّة في العقود والإيقاعات الأُخرى؛ لأنّ الإيلاء يمين، وهو ينعقد بكلّ لغة[٢'].

ثانياً ـ المؤلي وشروطه:

لا خلاف ولا إشكال في اشتراط الأهلية العامّة في المؤلي، وهي تتحقّق باجتماع البلوغ، والعقل، والاختيار، والقصد فيه[٣'].

وبناءً على ذلك:

ـ فلا يصحّ إيلاء غير البالغ.

ـ ولا يصحّ إيلاء المجنون، لكن قال المحقّق: «يعتبر فيه البلوغ وكمال العقل»[٤']، وكذا ابن إدريس[٥'].

ويحتمل أن يريدا ما هو المشهور من اشتراط العقل، لا كماله.

---

(١) انظر الخلاف ٤: ٥١٧.

(٢) انظر الوسيلة: ٣٣٥.

(٣) انظر السرائر ٢: ٧١٩.

(٤) انظر الغنية: ٣٦٣.

(٥) انظر الجامع للشرائع: ٤٨٦.

(٦) انظر الشرائع ٣: ٨٣.

(٧) انظر: الإرشاد ٢: ٥٧، والتحرير ٤: ١١٤.

(٨) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٤٢٦.

(٩) انظر غاية المراد ٣: ٢٨٨.

(١٠) انظر الكفاية: ٢١٣.

(١١) انظر المبسوط ٥: ١١٧.

(١٢) انظر المختلف ٧: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(١٣) انظر المسالك ١٠: ١٢٩ ـ ١٣٠.

(١٤) انظر كشف اللثام ٨: ٢٧٠.

(١') انظر الجواهر ٣٣: ٣٠١.

(٢') انظر: كشف اللثام ٨: ٢٦٨، والجواهر ٣٣: ٢٩٩.

(٣') انظر الجواهر ٣٣: ٣٠٤.

(٤') الشرائع ٣: ٨٤.

(٥') انظر السرائر ٢: ٧١٩.

ـ ولا يصحّ من المكرَه كسائر تصرّفاته، ومنها طلاقه.

ـ ولا يصحّ من الغافل والساهي والنائم والسكران وكلّ من ارتفع قصده لسبب ما.

ولا يشترط إسلام المؤلي ولا حرّيته، فيقع من الكافر المعتقد بالله ـ لأنّه يصحّ منه الحلف بالله ـ ومن المملوك.

ويصحّ من الخصيّ لإمكانه الإيلاج وإن لم ينزل.

نعم، في وقوعه من المجبوب ـ وهو مقطوع الذكر ـ إذا لم يبق منه ما يتحقّق به الجماع والإيلاج قولان:

الأوّل ـ الوقوع، وهو قول الشيخ في المبسوط[1]، والمحقّق[2]، والعلّامة في التحرير[3]، والإرشاد[4]، وصاحب الجواهر[5].

الثاني ـ عدم الوقوع، وهو مختار العلّامة في المختلف[6]، وولده في الإيضاح[7]، والشهيد الثاني[8]؛ وعلّلوه بما يلي:

(١) انظر المبسوط ٥: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) انظر الشرائع ٣: ٨٤.

(٣) انظر التحرير ٤: ١١١.

(٤) انظر الإرشاد ٢: ٥٧.

(٥) انظر الجواهر ٣٣: ٣٠٥.

(٦) انظر المختلف ٧: ٤٥٤.

(٧) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٤٢٣.

(٨) انظر المسالك ١٠: ١٣٣.

أوّلاً ـ بفقد شرط الصحّة وهو الإضرار بالزوجة بسبب ترك الوطء؛ لأنّه غير قادر على الوطء حسب الفرض، فيكون إضراره لها بترك الوطء ممتنعاً.

وثانياً ـ بكونه حلفاً على أمر ممتنع، فلا ينعقد، مثل الحلف على الصعود إلى السماء.

ثالثاً ـ في المؤلى منها:

يشترط في المؤلى منها أن تكون زوجة مدخولاً بها، بلا خلاف، كما قيل[1]. ويدلّ على ذلك:

ـ قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ...﴾[2]، فيختصّ الإيلاء بالزوجة؛ لانصراف لفظ «النساء» إليها، فلا يشمل المنكوحة بملك اليمين.

ـ وقوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: في المرأة التي لم يدخل بها زوجها: «لا يقع عليها إيلاء، ولا ظهار»[3].

ـ وقول أبي عبدالله عليه السلام في خبر أبي الصباح الكناني: «لا يقع الإيلاء إلّا على امرأة قد دخل بها زوجها»[4].

(١) انظر: كشف اللثام ٨: ٢٦٥، والجواهر ٣٣: ٣٠٧.

(٢) البقرة: ٢٢٦.

(٣) الوسائل ٢٢: ٣١٦، الباب ٨ من أبواب الظهار، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢٢: ٣٤٥، الباب ٦ من أبواب الإيلاء، الحديث ٢.

ـ وفي رواية أُخرى عن أبي الصباح عنه عليه السلام، قال: «سُئل أمير المؤمنين عليه السلام عن رجل آلى من امرأته ولم يدخل بها؟ قال: لا إيلاء حتّى يدخل بها...»[١].

وبناءً على ذلك فلا يقع الإيلاء من الزوجة غير المدخول بها، ولا المدخول بها بملك يمين؛ لعدم كونها زوجة.

نعم، يصحّ الإيلاء من الأمة المدخول بها إذا كانت زوجة، فلا فرق بين الحرّة والأمة، فيصحّ الإيلاء إذا كانت زوجة مدخولاً بها، كما لا فرق بين الزوجة المسلمة والكافرة أيضاً[٢].

أمّا المتمتّع بها، فقد اختلفوا فيها:

فالمشهور كما قيل[٣]، عدم وقوع الإيلاء في حقّها؛ وذلك:

ـ لتبادر الزوجة الدائمة من كلمة «النساء» في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ...﴾[٤].

ـ أو لتخصيص النساء بالدائميّات على فرض عموم اللفظ للمستمتع بها. ويدلّ على التخصيص قوله تعالى بعد ذلك: ﴿...وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ ...﴾، ولا طلاق في المستمتع بها[٥].

والمنقول عن السيّد المرتضى وقوعه بها[١].

لكن الموجود في الانتصار[٢] يوافق المشهور، وعلّله: بأنّ المستمتع بها إن كانت مدّتها أقلّ من أربعة أشهر فلا يقع بها إيلاء من حيث قصر المدّة، وإن كانت أكثر، فلا يقع الإيلاء؛ لعدم وجود الطلاق في حقّها، بل طلاقها إتمام مدّتها أو هبة الزوج مدّتها لها.

والتعليل الأخير يشمل مطلق المستمتع بها، طالت مدّتها أم قصرت، كما صرّح بذلك السيّد المرتضى[٣].

رابعاً ـ أحكام الإيلاء:

تتبيّن أحكام الإيلاء من خلال بيان الأُمور التالية:

---

(١) الوسائل ٢٢: ٣٤٦، الباب ٦ من أبواب الإيلاء، الحديث ٣.

(٢) انظر المسالك ١٠: ١٣٦، وكشف اللثام ٨: ٢٦٥ ـ ٢٦٦، والجواهر ٣٣: ٣٠٨، وغيرها.

(٣) انظر المسالك ١٠: ١٣٥، وغيره من المصادر المتقدّمة.

(٤) البقرة: ٢٢٦.

(٥) أحال الشهيد الثاني البحث هنا على كتاب النكاح، =

= حيث قال فيه عند الكلام عن بحث المتعة: «وقال المرتضى رحمه الله: يقع بها الإيلاء؛ لعموم قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ...﴾، فإنّه جمع مضاف، وهو من صيغ العموم.

وأُجيب بأنّه مخصوص بقوله تعالى: ﴿...وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ ...﴾؛ فإنّ عود الضمير إلى بعض أفراد العامّ يخصّصه.

وفيه نظر، والمسألة موضع خلاف بين الأُصوليّين، وقد ذهب جماعة من المحقّقين إلى أنّه لا يخصّص». المسالك ٧: ٤٦٢، وانظر محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٢٨٥ ـ ٢٩٢، وتأمّل!

(١) نقله عنه فخر الدين في الإيضاح ٣: ١٣١.

(٢) و (٣) انظر الانتصار: ١١٥ ـ ١١٦.

١ ـ إذا صبرت المرأة على عدم وطء الزوج لها، فلا كلام في ذلك.

٢ ـ وإن لم تصبر على ذلك، رفعت أمرها إلى الحاكم، فيخيّر الزوج بين الفئة ـ أي الرجوع إلى زوجته ووطئها ـ والطلاق.

٣ ـ فإن اختار الزوج الطلاق حصلت البينونة بين الزوجين، ويكون الطلاق رجعيّاً إلّا إذا تحقّق سبب آخر لوقوعه بائناً، ككونه طلاقاً ثالثاً ونحوه.

٤ ـ وإن اختار الفئة، ورجع إلى زوجته ووطئها وجبت عليه كفّارة حنث اليمين.

٥ ـ وإن امتنع من الطلاق أو الرجوع، ألزمه الحاكم بأحد الأمرين.

ولا يكون الطلاق حينئذٍ مكرهاً عليه؛ لعدم صدق إجباره عليه تعييناً، وعلى فرض كونه كذلك، فهو إكراه بحقّ؛ محافظةً على حقوق الزوجة.

ويتحقّق إلزامه بحبسه والتضييق عليه، ففي خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا أبى المؤلي أن يطلّق جعل له حظيرة من قصب وأعطاه ربع قوته حتّى يطلّق»[1].

وقريب منه خبر حمّاد بن عثمان عنه عليه السلام[2].

٦ ـ ولو آلى مدّة معيّنة، ودافع بعد مرافعة الزوجة أمرها إلى الحاكم حتّى انقضت المدّة سقط

(١) الوسائل ٢٢: ٣٥٤، الباب ١١ من أبواب الإيلاء، الحديث ٣.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٣٥٣، الحديث الأوّل.

حكم الإيلاء ولم تلزمه الكفّارة مع الوطء؛ لأنّها تجب مع الحنث في اليمين، ولا حنث هنا؛ لأنّه وطئها خارج المدّة المحلوف ترك الوطء فيها.

٧ ـ إذا رجع في مدّة التربّص ـ وهي الأربعة أشهر ـ فوطئ زوجته فعليه كفّارة حنث اليمين كما تقدّم. وهذا ممّا لا خلاف فيه.

نعم، اختلفوا فيما إذا رجع بعد انقضاء مدّة التربّص، فهل تجب عليه الكفّارة بالوطء أم لا؟

قال الشيخ في الخلاف[1]: عليه الكفّارة أيضاً، وتبعه أكثر الفقهاء كما قيل[2]:

ـ لاشتراك الوطء في المدّة وبعدها في كونه مقتضياً للكفّارة؛ لأنّه سبب لحنث اليمين.

ـ ولعموم قوله تعالى: ﴿...ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ...﴾[3]، وهو يشمل حنث اليمين في المدّة وبعدها.

ـ ولرواية منصور عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن رجل آلى من امرأته فمرّت به أربعة أشهر، قال: يوقف، فإن عزم الطلاق بانت منه، وعليها عدّة المطلّقة، وإلّا كفّر يمينه وأمسكها»[4].

لكن قال الشيخ في المبسوط: «إذا آلى منها ثمّ وطئها، عندنا عليه الكفّارة، سواء كان في المدّة

(١) انظر الخلاف ٤: ٥٢٠، المسألة ١٨.

(٢) انظر: المسالك ١٠: ١٥١، والجواهر ٣٣: ٣٢٣.

(٣) المائدة: ٨٩.

(٤) الوسائل ٢٢: ٣٥٥، الباب ١٢ من أبواب الإيلاء، الحديث ٣.

أم بعدها، وقال قوم: إن وطئها قبل المدّة فعليه الكفّارة، وإن وطئها بعدها فلا كفّارة عليه، وهو الأقوى...»[١].

وظاهر كلامه اختيار العدم.

واستدلّ الشهيد الثاني على قول الشيخ هذا بقوله: «ويمكن أن يستدلّ له: بأنّ كفّارة اليمين عندنا لا تجب مع الحنث إلّا إذا تساوى فعل المحلوف عليه وتركه، في الدين والدنيا، أو كان فعله أرجح، فلو كان تركه أرجح جازت المخالفة ولا كفّارة، وهنا بعد المدّة قد صار مأموراً بالوطء ولو تخييراً، وهو يدلّ على رجحان فعله في الجملة، فلا تجب به كفّارة».

لكنّه ناقشه «بأنّ يمين الإيلاء تخالف مطلق اليمين في هذا المعنى، ومن ثَمّ انعقد ابتداءً وإن كان تركه أرجح، بل واجباً...».

ثمّ قال: «واعلم أنّ مذهب الشيخ في المبسوط وإن كان شاذّاً إلّا أنّه موافق لأُصول أصحابنا في اليمين المطلق...».

ثمّ أخذ يناقش قول المشهور نيابة عن الشيخ إلّا أنّه قال في نهاية بحثه: «ومع ذلك فاعتمادنا على المذهب المشهور من وجوب الكفّارة على المؤلي مطلقاً»[٢].

٨ ـ اختلف الفقهاء في أنّ مدّة التربّص[٣] ـ وهي الأربعة أشهر ـ هل تحتسب من حين الإيلاء، أو من حين المرافعة إلى الحاكم؟ ولهم فيها أقوال:

الأوّل ـ أنّها من حيث المرافعة؛ لأنّ تحديد المدّة حكم شرعي، فأمره بيد الحاكم. وتساعده بعض الروايات، من قبيل:

أ ـ ما رواه العيّاشي في تفسيره عن العبّاس بن هلال، عن الرضا عليه السلام، قال: «ذكر لنا: أنّ أجل الإيلاء أربعة أشهر بعد ما يأتيان السلطان...»[١].

ب ـ ما رواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره أيضاً بإسناده عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام: «...وإن رفعته إلى الإمام، أنظره أربعة أشهر، ثمّ يقول له بعد ذلك: إمّا أن ترجع إلى المناكحة، وإمّا أن تطلّق، وإلّا حبستك أبداً»[٢].

اختار هذا القول: الشيخ المفيد[٣]،

---

(١) المبسوط ٥: ١٣٥.

(٢) المسالك ١٠: ١٥١ ـ ١٥٣.

(٣) هناك مدّتان في الإيلاء:

الأُولى ـ مدّة ترك الوطء التي وقع عليها الحلف = والتي يمين، وهذه ـ كما تقدّم ـ ينبغي أن تكون أكثر من أربعة أشهر.

الثانية ـ المدّة التي يمهل فيها المؤلي ـ الزوج ـ ليفكّر فيها بالرجوع أو الطلاق، وهي التي أُشير إليها في الآية ٢٢٦ من سورة البقرة، ويعبّر عنها بمدّة التربّص، ومقدارها أربعة أشهر، كما في الآية.

(١) تفسير العيّاشي ١: ١٣٢ ـ ١٣٣، الحديث ٣٤٧ من تفسير سورة البقرة.

(٢) تفسير القمّي ١: ٨٢، وانظر الوسائل ٢٢: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، الباب ٨ من أبواب الإيلاء، الحديثين ٦ و٧.

(٣) انظر المقنعة: ٥٢٢.

والشيخ الطوسي[١]، والحلبي[٢]، وابن البرّاج[٣]، وابن حمزة[٤]، وابن إدريس[٥]، وابن سعيد[٦]، والعلّامة في غير المختلف[٧]، والشهيد الأوّل[٨]، وصاحب الجواهر[٩].

الثاني ـ أنّها من حين الإيلاء؛ لقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ...﴾[١٠]، فقد رتّب التربّص على الإيلاء، فلا يشترط بغيره.

مضافاً إلى حسنة بريد بن معاوية عن الصادق عليه السلام، قال: «لا يكون إيلاء إلّا إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته ولا يمسّها ولا يجمع رأسه ورأسها، فهو في سعة ما لم تمضِ أربعة أشهر، فإذا مضت أربعة أشهر وقف، فإمّا أن يفيء وإمّا أن يعزم على الطلاق»[١١].

(١) انظر النهاية: ٥٢٧.
(٢) انظر الكافي في الفقه: ٣٠٢.
(٣) انظر المهذّب ٢: ٣٠٢.
(٤) انظر الوسيلة: ٣٣٦.
(٥) انظر السرائر ٢: ٧٢٠.
(٦) انظر الجامع للشرائع: ٤٨٧.
(٧) انظر: الإرشاد ٢: ٥٨، والتحرير ٤: ١١٥، والقواعد ٣: ١٧٩.
(٨) انظر غاية المراد ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٥.
(٩) انظر الجواهر ٣٣: ٣٢٧ ـ ٣٢٩.
(١٠) البقرة: ٢٢٦.
(١١) الوسائل ٢٢: ٣٥١، الباب ١٠ من أبواب الإيلاء، الحديث الأوّل.

ونحوها رواية الحلبي[١] وأبي بصير[٢] عنه عليه السلام.

نُسب هذا القول إلى القديمين: ابن أبي عقيل وابن الجنيد[٣]، واختاره العلّامة في المختلف[٤]، وولده في الإيضاح[٥]، والشهيد الثاني في المسالك[٦]، وسبطه في نهاية المرام[٧]، وصاحب الرياض[٨].

الثالث ـ التردّد فيها، حيث تردّد المحقّق في هذا الموضع[٩]، لكنّه قال في أوّل بحثه: «والمرافعة إلى المرأة لضرب المدّة، ولها بعد انقضائها المطالبة بالفئة»[١٠].

ويستفاد من العبارة: أنّ تعيين المدّة إنّما يكون بعد الرجوع إلى الحاكم.

بماذا تتحقّق الفئة؟

تقدّم أنّ المولي يطالَب بعد انتهاء المدّة بالرجوع والفئة، أو الطلاق.

(١) الوسائل ٢٢: ٣٤٧، الباب ٨ من أبواب الإيلاء، الحديث الأوّل.
(٢) المصدر المتقدّم: ٣٤٩ ـ ٣٥٠، الباب ٩، الحديث ١ و ٢.
(٣) نسبه إليهما العلّامة في المختلف ٧: ٤٥٢.
(٤) انظر المختلف ٧: ٤٥٢.
(٥) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٤٣٢.
(٦) انظر المسالك ١٠: ١٥٦.
(٧) انظر نهاية المرام ٢: ١٨٤.
(٨) انظر الرياض ١١: ٢٢٥.
(٩) و (١٠) انظر الشرائع ٣: ٨٨ و ٨٥.

فإن اختار الفئة فهي تتحقّق بما يلي:

١ ـ إن لم يكن له مانع شرعي، مثل كون المرأة حائضاً، أو عقلي، مثل كونه مريضاً لم يقدر على الجماع فعلاً، أو نحو ذلك، فتتحقّق فئته بالدخول، بأن تغيب حشفته في فرج المرأة قُبلاً، ولا تحصل الفئة بما دون ذلك، كالإدخال في الدبر، أو التفخيذ، ونحو ذلك.

٢ ـ وإن كان له مانع ففئته باللسان، بمعنى أن يرجع عن الإيذاء والإضرار، ويقول: إذا قدرت فئت.

ثمّ إذا زال المانع طولب بفئة القادر أو الطلاق.

٣ ـ ويمهل العاجز ومن له مانع إلى أن يرتفع العذر.

٤ ـ ويمهل القادر بما يمكنه ذلك عرفاً، فيمهل الصائم حتّى يفطر، والشبعان إلى أنْ يخفّ عنه ثقل الطعام، والجائع إلى أن يأكل ما يتهيّأ به لذلك، والذي به نعاس إلى أن يرتفع نعاسه.

وبالجملة: يمهل الزوج بصورة عامّة ما به يحصل التهيّؤ والاستعداد، ولا يتقدّر بيوم أو يومين عندنا، بل بما يزول معه العذر[١].

٥ ـ يجوز للزوجة إسقاط حقّها من المطالبة بالفئة بالنسبة إلى ما تقدّم من الزمان، ولا يصحّ إسقاط حقّها من المطالبة بالفئة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى المستقبل؛ لأنّ حقّ المطالبة بالفئة أمر متجدّد

(١) انظر: المسالك ١٠: ١٥٨ ـ ١٥٩، والجواهر ٣٣: ٣٣٠.

كاستحقاق النفقة، وإنّما يصحّ الإسقاط والإبراء والعفو عن أمثال هذه الأُمور ـ التي تتجدّد بتجدّد الزمان ـ بعد تحقّقها، أمّا قبله فلا؛ لأنّ الإسقاط فرض الثبوت فأيّ شيءٍ يسقط قبل ثبوته؟[١]

إيلاج

لغـــة:

مصدر أولج بمعنى أدخل[٢]، وهو من ولج، والولوج: الدخول في مضيق[٣].

اصطلاحاً:

ورد بمعنيين:

الأوّل ـ إدخال الروح في الجنين. بمعنى صيرورته ذا روح[٤].

الثاني ـ إدخال الإنسان الذكر ذكره في فرج آدميٍّ أو غيره، قُبلاً أو دبراً[٥].

(١) انظر: المسالك ١٠: ١٤٤ ـ ١٤٥، والجواهر ٣٣: ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٢) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «ولج».

(٣) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «ولج».

(٤) انظر الجواهر ٤٣: ٣٦٤.

(٥) هذا مستفاد من مجموع استعمالات الفقهاء للإيلاج من كتاب الطهارة إلى كتاب الحدود. =

الأحكـام:

تترتّب على إيلاج الروح في الجـنين بعض الأحكام مثل ثبوت الدية الكاملة على إتلافه[١].

وسوف يـأتي الكـلام عـن ذلك وغـيره في عنوان «جنين».

وتترتّب على الإيلاج بالمعنى الثاني أحكـام من قـبيل: ثـبوت الغسـل، وتمـام المـهر، والحدّ، والتحريم، ونحوها.

وقد مرّ بيان هذه الأحكام إجمالاً عدّة مرّات منها في عنوان «إيقاب»، وسـوف يـأتي تـفصيلها في مواضعها المناسبة إن شاء اللّٰه تعالى.

إيـلاد

راجع: استيلاد.

إيـلام

لـغـــــة:

الايجاع، من الألم بمعنى الوجـع[٢]، وقـيل: الوجع الشديد[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكـام:

لمّا كان الإيلام فـرداً مـن أفـراد الإيـذاء، فيشمله حكمه، ويراجع لذلك عنوان «إيذاء».

أيم اللّٰه

لـغـــــة:

مـن ألفــاظ القسم[٢]، مخفّف أيْمُنُ اللّٰـه ـ سـقطت النون لالتـقائها مـع الألف واللام[٣] ـ همزته عند الكوفيّين همزة قطع، وهـو جمـع يمـين. وعند البصريّين همزة وصل، وهو مشتقّ من اليُمن بمـعنى البركـة[٤]، وقـيل: عـند غـير الكـوفيّين: اسم موضوع للقسم[٥]. وتفتح همزته وتكسر[٦].

= انـظر: السرائـر ١: ١٠٨ و ٣٨٠، والقـواعـد ٣: ٥٢١، والمختلف ١: ٣٢٩، وغيرها.

(١) انظر الجواهر ٤٣: ٣٦٤.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «ألم».

---

(١) انـظر مـعجم مـفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «ألم».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «أيم».

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «يمن».

(٤) انظر المصباح المنير: «يمين».

(٥) انظر النهاية (لابن الأثير): «أيم».

(٦) انظر المصدر المتقدّم.

اصطلاحاً:

من ألفاظ القسم التي ينعقد بها صحيحاً[1].

راجع: يمين.

إيماء

لغـــة:

الإشارة بالأعضاء، كالرأس، واليد، والعين، والحاجب[2].

اصطلاحاً:

استعمل في الإشارة الحسّيّة، كالإشارة بالرأس أو بغيره، والإشارة المعنوية، كقولهم: في الكلام إيماءٌ إلى كذا، أي إشارة إليه.

ويراجع تفصيل الثاني في الملحق الأُصولي: إيماء.

الأحكام:

أوّلاً ـ ذكر الفقهاء في مواضع متعدّدة: أنّ المصلّي إذا لم يتمكّن من الركوع والسجود ـ سواء

(١) انظر: القواعد ٣: ٢٦٦، والوسائل ٢٣: ٢٥٩، الباب ٣٠ من أبواب الأيمان، ذيل الحديث ٤.

(٢) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «أومأ».

كان قائماً، أو جالساً، أو مضطجعاً، أو مستلقياً على ظهره ـ أومأ إليهما برأسه أو بعينه حسبما يمكنه، ويجعل إيماءه للسجود أخفض من إيمائه للركوع.

ولا فرق بين أن يكون عدم القدرة عقليّاً أو شرعيّاً.

فالأوّل كما إذا كان مريضاً أو كبيراً لا يقدر على الركوع والسجود[1].

والثاني كما إذا كان متمكّناً من ذلك عقلاً، لكنّ الشريعة جعلته كالعاجز، ومثاله المصلّي عرياناً لفقد الساتر، حيث أوجبت عليه أن يصلّي وهو جالس ـ إذا وجد ناظرٌ محترم ـ ويومي إلى الركوع والسجود[2].

وكذا من يخاف اللصّ والعدوّ والحيوان ونحو ذلك، فهؤلاء يُومون إلى الركوع والسجود وإن كانوا قادرين على فعله تكويناً[3].

راجع: ركوع، سجود.

(١) انظر: الجواهر ٩: ٢٦٩، و ١٠: ٧٩ و١٩٥، والعروة الوثقى ٢: ٤٨٠، كتاب الصلاة، فصل في القيام، المسألة ١٥، و ٢: ٥٣٩، كتاب الصلاة، فصل في الركوع، المسألة ٢، وفصل في السجود، المسألة ١٢.

(٢) انظر: الجواهر ٨: ١٩٨ ـ ٢٠٢، والعروة الوثقى ٢: ٣٥٢، كتاب الصلاة، فصل في الستر والساتر، المسألة ٤٣.

(٣) انظر: المختصر النافع: ٥٠، والقواعد ١: ٣٢١ـ٣٢٢، والمسالك ١: ٣٣٧، والجواهر ١٤: ١٨٧.

ثانياً ـ للفقهاء كلام في إيماء المصلّي عند التسليم يميناً وشمالاً، وقد اختلفوا في حكمه ومقداره(١).

راجع: تسليم، تشهّد.

وهناك موارد أُخرى يبحث فيها عن الايماء والإشارة تراجع في عنوان «إشارة».

أيمان

راجع: يمين.

إيمان

لغـــة:

«إفعال من الأمن الذي هو خلاف الخوف، ثمّ استعمل بمعنى التصديق. والهمزة فيه إمّا للصيرورة، كأنّ المصدّق صار ذا أمن من أن يكون مكذَّباً، أو للتعدية، كأنّه جعل المصدِّق آمناً من التكذيب والمخالفة.

ويعدّى بالباء؛ لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف، نحو: ﴿...يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...﴾(٢)، وباللام؛ لاعتبار معنى الإذعان، نحو: ﴿...وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا..﴾(١)»(٢).

ويأتي آمن متعدّياً وغير متعدٍّ، فالأوّل، مثل: آمنته، أي جعلت له الأمن، ومنه قيل للّه تعالى: «مؤمن»، والثاني مثل: آمنت، أي صرت ذا أمن(٣).

اصطلاحاً:

اختلف العلماء في تعريف الإيمان على أقوال كثيرة، هي:

القول الأوّل:

إنّه التصديق قلباً بكلّ ما يجب تصديقه على كلّ مسلم، كالتصديق باللّه تعالى وبرسوله ﷺ وبما جاء به.

(١) انظر: الجواهر ١٠: ٣٣١ ـ ٣٤٥، والعروة الوثقى ٢: ٥٩٩، كتاب الصلاة، فصل في التسليم، المسألة ٦.

(٢) البقرة: ٣.

(١) يوسف: ١٧.

(٢) رياض السالكين ٣: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

وجاء في حقائق الإيمان: ٥٠: «... وهو إفعال من الأمن، بمعنى سكون النفس واطمئنانها؛ لعدم ما يوجب الخوف لها، وحينئذٍ فكان حقيقة آمن: سكنت نفسه واطمأنّت بسبب قبول قوله وامتثال أمره، فتكون الباء للسببيّة.

ويحتمل أن يكون بمعنى أمنه التكذيب والمخالفة، كما ذكره بعضهم فتكون الباء زائدة، والأوّل أوْلى، كما لا يخفى، وأوفق بمعنى التصديق».

وانظر: الصحاح، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «آمن».

(٣) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «أمن».

ذهب إلى هذا القول جمع من متقدّمي الإماميّة ومتأخّريهم[١]، بل استقرّ المذهب الآن على ذلك، كما قيل[٢].

وذهب إليه الأشاعرة[٣]، والمرجئة على ما قيل[٤].

قال السيّد المرتضى: «اعلم أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان، فمن كان عارفاً باللّه تعالى، وبكلّ ما أوجب معرفته، مقرّاً بذلك مصدّقاً، فهو مؤمن.

والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود في القلب دون اللسان؛ لما أوجب اللّه تعالى المعرفة به، ولابدّ بدليل شرعي من أن يستحقّ به العقاب الدائم الكبير...»[١].

وقال الشيخ الطوسي: «الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان. وكلّ من كان عارفاً باللّه وبنبيّه وبكلّ ما أوجب اللّه عليه معرفته مقرّاً بذلك مصدّقاً به فهو مؤمن.

والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود بالقلب دون اللسان ممّا أوجب اللّه تعالى عليه المعرفة به، ويعلم بدليل شرعي أنّه يستحقّ العقاب الدائم الكثير...»[٢].

وقال ابن إدريس: «المؤمن في عرف الشرع: المصدّق باللّه وبرسله وبكلّ ما جاءت به»[٣].

وقال ابن زهرة: «والإيمان عندنا عبارة عن التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان، فمن كان عارفاً بما وجبت معرفته عليه مصدّقاً به، فهو مؤمن.

والكفر عبارة عن الجحود بالقلب»[٤].

وقال المحقّق الحلّي: «الإيمان هو تصديق النبيّ ﷺ في كلّ ما جاء به، والكفر جحود ذلك»[٥].

وقال العلّامة ـ عند الكلام عن الوقف على عنوان «المؤمنين» ـ: «والتحقيق: أنّ الإيمان إن جعلناه مركّباً من الاعتقاد القلبي والعمل بالجوارح

---

(١) انظر حقائق الإيمان: ٥٣.

(٢) انظر الجواهر ٢٨: ٣٨، وجاء فيه مشيراً إلى عدم جزئيّة العمل ـ ترك الكبائر ـ للإيمان: «لعدم الدليل على اعتبار ذلك في الإيمان، بل ظاهر الأدلّة خلافه، بل استقرّ المذهب الآن على ذلك».

(٣) انظر المواقف وشرحها ٣: ٥٢٧، وجاء فيها: «اعلم أنّ الإيمان في اللغة التصديق... وأمّا في الشرع ـ وهو متعلّق ما ذكرنا من الأحكام ـ فهو عندنا، وعليه أكثر الأئمّة، كالقاضي والأُستاذ: التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً...».

(٤) انظر الذخيرة: ٥٣٧، فإنّه جاء بعد النصّ المذكور في المتن: «وإلى هذا المذهب ذهبت المرجئة، وإن كان فيهم من ذهب إلى أنّ الإيمان هو التصديق باللسان خاصّة...». وانظر أيضاً تفسير التبيان ٢: ٨١.

(١) انظر الذخيرة: ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٢) الاقتصاد: ٢٢٧، وانظر تفسير التبيان ٢: ٨١.

(٣) السرائر ١: ٨٤.

(٤) الغنية ٢: ٢٥٢.

(٥) المعتبر: ٢٨١.

لم يكن الفاسق مؤمناً، وإن جعلناه عبارة عن الأوّل كان مؤمناً، وهو الحقّ عندي»[١].

وقال الشهيد الأوّل في الموضوع نفسه: «والمؤمنون والإماميّة واحد، وهم القائلون بإمامة الاثني عشر وعصمتهم عليهم السلام والمعتقدون لها.

وقيل: يشترط اجتناب الكبائر، وهو مبنيٌّ على أنّ العمل ثلث الإيمان، كما هو مأثور عن السلف ومرويٌّ في الأخبار»[٢].

فالظاهر من كلامه: أنّ الإيمان عنده هو الاعتقاد، وأمّا سعة دائرة المعتَقَد وضيقها فهو أمرٌ آخر.

وفسّر المقداد الإيمان بمعنى الاعتقاد من دون اعتبار العمل، وأحال تحقيقه على كتابه اللوامع[٣].

وقال الشهيد الثاني ـ بعد بحث طويل في رسالة الإيمان ـ: «الذي ظهر ممّا حرّرناه: أنّ الإيمان هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته، وبالنبوّة، وبكلّ ما علم بالضرورة مجيء النبيّ صلى الله عليه وآله به مع الإقرار بذلك، وعلى هذا أكثر المسلمين، بل ادّعى بعضهم إجماعهم على ذلك، والتصديق بإمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، وبإمام الزمان عليه السلام، وهذا عند الإماميّة»[١].

وقوله: «مع الإقرار بذلك» ليس معناه كون الإقرار دخيلاً في مفهوم الإيمان عنده، بل هو كاشف عنه، كما صرّح به في المسالك حيث قال: «الإيمان يطلق على معنيين: عامّ وخاصّ، فالعامّ هو التصديق القلبي بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله، والإقرار باللسان كاشف عنه...»[٢].

وقال الأردبيلي: «وأمّا الإيمان المطلق عند الأصحاب فهو التصديق والإقرار بالله وبرسله وبما جاءت به على الإجمال، وبخصوص كلّ شيء علم كونه ممّا جاءت به، وبالولاية والإمامة...»[٣].

وقال السيّد علي خان الشيرازي: «...وقيل: هو التصديق بالله ورسوله وبما جاء به إجمالاً والولاية لأهلها، وهو الحقّ»[٤].

وهكذا قال غيرهم، حتّى قال صاحب الجواهر: «...بل استقرّ المذهب الآن على ذلك»[٥]، أي على كون الإيمان هو الاعتقاد من دون دخل للعمل فيه.

واستدلّوا على هذا القول بالكتاب والسنّة: أمّا الكتاب، فبقوله تعالى: ﴿... أُولَـٰئِكَ كَتَبَ

---

(١) المختلف ٦: ٣١١.

(٢) الدروس ٢: ٢٧٢. ومقصوده من كون العمل ثلث الإيمان الإشارة إلى القول الثالث الذي يجعل الإيمان مجموع: الاعتقاد بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. وبه وردت روايات.

(٣) انظر: التنقيح الرائع ٢: ٣٦٦، واللوامع الإلهيّة: ٤٦٨.

(١) حقائق الإيمان: ١٥١.

(٢) المسالك ٥: ٢٣٧، وانظر ٧: ٤٠٢.

(٣) زبدة البيان: ١٠.

(٤) رياض السالكين ٣: ٢٦٧.

(٥) الجواهر ٢٨: ٣٨.

فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ...﴾[١]، وقوله: ﴿...وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾[٢]، و﴿... وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...﴾[٣].

فهذه الآيات وأمثالها تدلّ على أنّ الإيمان أمر قلبي ومحلّه القلب.

كما يدلّ قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...﴾[٤]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى...﴾[٥]، و﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ...﴾[٦] ونحوه على إمكان اقتران الإيمان بالمعاصي، وأنّ العمل غير داخل في حقيقته.

وكذا دلّ قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٧] على تغاير الإيمان والعمل.

وأمّا السنّة، فبمثل قوله ﷺ: «يا معشر من أسلم بلسانه ولم يخلص الإيمان إلى قلبه، لا تذمّوا المسلمين»[٨].

وقول الصادق ؑ: «إنّ الإيمان ما وَقَرَ

(١) المجادلة: ٢٢.

(٢) الحجرات: ١٤.

(٣) النحل: ١٠٦.

(٤) الحجرات: ٩.

(٥) البقرة: ١٧٨.

(٦) الأنعام: ٨٢.

(٧) البقرة: ٢٥.

(٨) أصول الكافي ٢: ٣٥٤، باب من طلب عثرات المؤمنين، الحديث ٢.

في القلوب، والإسلام ما عليه المناكح...»[١]، وغير ذلك[٢].

القول الثاني:

الإيمان هو التصديق بالمعنى المتقدّم مع الإقرار باللسان.

قال الشهيد الثاني: «إنّه مذهب جماعة من المتأخّرين، منهم المحقّق الطوسي في تجريده»[٣].

وقال المحقّق الطوسي نفسه: «والإيمان: التصديق بالقلب واللسان، ولا يكفي الأوّل؛ لقوله تعالى: ﴿...وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ...﴾[٤] ونحوه، ولا الثاني؛ لقوله تعالى: ﴿..قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا...﴾[٥]».

وعلّق عليه العلّامة بقوله: «أقول: اختلف الناس في الإيمان على وجوهٍ كثيرةٍ ليس هذا موضع ذكرها. والذي اختاره المصنّف ؒ: أنّه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً، ولا يكفي أحدهما فيه.

أمّا التصديق القلبي، فإنّه غير كافٍ؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ...﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿...فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ...﴾[٧]، فأثبت لهم المعرفة والكفر.

(١) أصول الكافي ٢: ٢٦، باب أنّ الإسلام يشرك الإيمان، الحديث ٣.

(٢) انظر ذلك كلّه في رياض السالكين ٣: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) حقائق الإيمان: ٨٩.

(٤) و (٦) النمل: ١٤.

(٥) الحجرات: ١٤.

(٧) البقرة: ٨٩.

وأمّا التصديق اللساني، فإنّه غير كافٍ أيضاً؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾(١)، ولا شكّ في أنّ أُولئك الأعراب صدّقوا بألسنتهم(٢).

ومع ذلك فقد قال الشهيد الثاني: «واعلم أنّ المحقّق الطوسي رحمه الله اختار في فصوله الاكتفاء بالتصديق القلبي في تحقّق الإيمان، فكأنّه رحمه الله لحظ ما ذكرنا»(٣).

ومن القائلين بهذا القول ـ أي الثاني ـ المحقّق الكركي، حيث قال ـ في بعض رسائله عند الكلام عن شرطيّة الإسلام في صحّة الصلاة ـ: «إنّ الإسلام شرط لصحّتها فكذا الإيمان، فإنّ أحدهما غير الآخر على الأصحّ، فإنّ الإسلام هو الانقياد والإذعان بإظهار الشهادتين والتلفّظ بها، والإيمان هو التصديق بهذه المعارف بالقلب واللسان بالدليل»(٤).

وقال في جامع المقاصد عند الكلام عن شرائط إمام الجمعة: «وأمّا الإيمان، وهو التصديق بالقلب والإقرار باللسان بالأُصول الخمسة، على وجه يعدّ إماميّاً»(٥).

وروي عن أبي حنيفة أنّ الإيمان عنده هو: التصديق مع الشهادتين(١).

القول الثالث:

الإيمان هو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان.

نسب الشهيد الثاني هذا القول إلى المحدّثين(٢)، ونسبه صاحب المواقف إلى السلف وأصحاب الأثر(٣).

وممّن التزم من محدّثينا بهذا القول:

١ ـ الصدوق، حيث قال: «الإسلام هو الإقرار بالشهادتين، وهو الذي يحقن به الدماء والأموال...

والإيمان هو: الإقرار باللسان، والعقد بالقلب، والعمل بالجوارح، وأنّه يزيد بالأعمال وينقص بتركها، وكلّ مؤمن مسلم، وليس كلّ مسلم مؤمن(٤)...»(٥).

٢ ـ المحدّث البحراني، حيث قال ـ عند بيان أقسام الكفر بعد أن قسّمها إلى: كفر الجحود، وكفر النعمة، وكفر البراءة ـ: «الرابع ـ الكفر بترك ما أمر اللّه تعالى من كبار الفرائض وارتكاب

---

(١) الحجرات: ١٤.

(٢) انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٠، المسألة الخامسة عشر في الأسماء والأحكام.

(٣) حقائق الإيمان: ٩٥، وانظر فصول العقائد: ٤٨.

(٤) رسائل المحقّق الكركي ٣: ١٧٢.

(٥) جامع المقاصد ٢: ٣٧٢.

(١) انظر المواقف وشرحها ٣: ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(٢) انظر حقائق الإيمان: ٥٤.

(٣) انظر المواقف وشرحها ٣: ٥٢٨ و ٥٣٤، والمراد من أصحاب الأثر: المحدّثون من العامّة.

(٤) كذا في المصدر، والصحيح: مؤمناً.

(٥) الهداية: ١٠، باب الإسلام والإيمان.

ما نهى عنه من كبار المعاصي، كترك الزكاة، والحجّ، والزنا، وقد استفاضت الروايات بهذا الفرد.

والكفر بهذا المعنى يقابله الإيمان الذي هو الإقرار باللسان، والاعتقاد بالجنان، والعمل بالأركان، والكفر بهذا المعنى وإن أُطلق عليه الكفر إلّا أنّه مسلم تجري عليه أحكام الإسلام في الدنيا، وأمّا في الآخرة فهو من المرجئين لأمر اللّه إمّا يعذّبهم، وإمّا يتوب عليهم.

هذا على ما اخترناه وفاقاً لجملة من متقدّمي أصحابنا كالصدوق والشيخ المفيد، وأمّا على المشهور بين أصحابنا ـ رضوان اللّه عليهم ـ: من عدم أخذ الأعمال في الإيمان، فإنّه عندهم مؤمن وإن كان يعذّب في الآخرة، ثمّ يدخل الجنّة وتناله الشفاعة»[1].

وأمّا ما نسبه إلى المفيد فلعلّه مستفاد من كلامه الآتي عن إمكان كون المؤمن فاسقاً أو لا[2].

هذا، واستدلّ على هذا الرأي ببعض الروايات، منها:

١ ـ مكاتبة عبد الرحيم القصير، قال: «كتبت مع عبدالملك بن أعين إلى أبي عبداللّه عليه السلام أسأله عن الإيمان ما هو؟ فكتب إليّ مع عبدالملك بن أعين: سألت رحمك اللّه عن الإيمان، والإيمان هو الإقرار

(١) الحدائق ٦: ١٦.

(٢) يأتي في الصفحة ٢٠٤.

باللسان، وعقد في القلب، وعمل بالأركان، والإيمان بعضه من بعض، وهو دار، وكذلك الإسلام دار، والكفر دار، فقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتّى يكون مسلماً، فالإسلام قبل الإيمان، وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى اللّه عزّ وجلّ عنها، كان خارجاً من الإيمان، ساقطاً عنه اسم الإيمان، وثابتاً عليه اسم الإسلام، فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الإيمان، ولا يخرجه إلى الكفر إلّا الجحود والاستحلال، أن يقول للحلال: هذا حرام...»[1].

٢ ـ صحيحة عبداللّه بن سنان، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة فيموت، هل يخرجه ذلك من الإسلام؟ وإن عذّب كان عذابه كعذاب المشركين، أم له مدّة وانقطاع؟ فقال: من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنّها حلال أخرجه ذلك من الإسلام، وعذّب أشدّ العذاب، وإن كان معترفاً أنّه أذنب، ومات عليه، أخرجه من الإيمان ولم يخرجه من الإسلام، وكان عذابه أهون من عذاب الأوّل»[2].

اكتفى صاحب الحدائق بذكر هاتين الروايتين،

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٧، كتاب الإيمان والكفر، باب أنّ الإسلام قبل الإيمان، الحديث الأوّل.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٨٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الكبائر، الحديث ٢٣.

وقال: إنّ الثانية أصرح من الأُولى في أنّ مرتكب الكبيرة يخرج من الإيمان ولا يخرج من الإسلام[١].

ومعنى ذلك أنّ العمل جزءٌ من الإيمان.

وهناك روايات أُخر بهذه المضامين[٢].

وسيأتي عن قريب توجيه المشهور لهذه الروايات وحملها على كمال الإيمان.

موقف المشهور من الروايات الدالّة على أنّ العمل جزء الإيمان:

قلنا: إنّ المشهور والمعروف لدى علماء الإماميّة: أنّ الإيمان هو التصديق بالله تعالى وبما جاءت به رسله، والإقرار كاشف عنه، وليس العمل جزءاً من الإيمان، لكنّ السؤال هو: ما هو موقف المشهور من الروايات المتقدّمة التي جعلت العمل جزءاً من الإيمان؟

والجواب: أنّهم حملوها على أنّها بصدد بيان أكمل أفراد الإيمان، بمعنى أنّ الإيمان الكامل إنّما يتحقّق مع العمل بالطاعات، بل هو الإيمان المطلوب لدى أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وهو إيمان المتّقين والمتورّعين المخلصين المقبولين، كما قال المقدّس الأردبيلي[٣].

(١) انظر الحدائق ٦: ١٧.

(٢) انظر: أُصول الكافي ٢: ٢٤ و ٢٥ و ٢٧ وغيرها، والوسائل ١: ٣٠ ـ ٣٨، الباب ٢ من أبواب مقدّمات العبادات.

(٣) انظر: زبدة البيان: ٩، ورياض السالكين ٣: ٢٦٩، =

القول الرابع:

الإيمان هو كلمتا الشهادة، وهو قول الكرامية من العامّة[١].

القول الخامس:

إنّه التصديق مع الكلمتين، نسب إلى أبي حنيفة وجماعة[٢].

القول السادس:

إنّه أعمال الجوارح:

ـ فذهب الخوارج والعلّاف[٣] وعبدالجبّار[٤] إلى أنّه الطاعات فرضاً ونفلاً.

ـ وذهب الجبائي وابنه[٥]، وأكثر المعتزلة البصريّة إلى أنّه الطاعات المفترضة دون النوافل.

النسبة بين الإسلام والإيمان:

قال الشيخ المفيد: «اتّفقت الإماميّة: أنّ الإسلام غير الإيمان، وأنّ كلّ مؤمن فهو مسلم، وليس كلّ مسلم مؤمناً، وأنّ الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما كان في اللسان، ووافقهم على هذا القول المرجئة وأصحاب الحديث. واجتمعت المعتزلة وكثير من الخوارج والزيديّة على خلاف ذلك، وزعموا أنّ كلّ مسلم مؤمن، وأنّه لا فرق

= و ٢٧٤، وستأتي عبارته في الصفحة ٢٠٦.

(١) ـ (٥) انظر المواقف وشرحها ٣: ٥٢٧ ـ ٥٤٢، الموقف السادس، المرصد الثالث، المقصد الأوّل.

بين الإسلام والإيمان في الدين»[١].

وعقد الكليني في الكافي باباً باسم: «أنّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان»، وممّا جاء فيه:

١ ـ ما رواه فضيل بن يسار، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ الإيمان يشارك الإسلام ولا يشاركه الإسلام، إنّ الإيمان ما وقر في القلوب، والإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء...»[٢].

٢ ـ ما رواه حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعته يقول: الإيمان ما استقرّ في القلب وأفضى به إلى الله عزّ وجلّ وصدّقه العمل بالطاعة للّه والتسليم لأمره، والإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة النّاس من الفرق كلّها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث وجاز النكاح...» إلى أن قال:

«سأضرب لك مثلاً تعقل به فضل الإيمان على الإسلام، أرأيت لو بصرت رجلاً في المسجد، أكنت تشهد أنّك رأيته في الكعبة؟ قلت: لا يجوز لي ذلك، قال: فلو بصرت رجلاً في الكعبة، أكنت شاهداً أنّه قد دخل المسجد الحرام؟ قلت: نعم، قال: وكيف ذلك؟ قلت: إنّه لا يصل إلى دخول الكعبة حتّى يدخل المسجد، فقال: قد

(١) أوائل المقالات: ١٥.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٦، باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام، الحديث ٣.

أصبت وأحسنت، ثمّ قال: كذلك الإيمان والإسلام»[١].

وبهذا المضمون وردت روايات أُخر.

وعقد باباً آخر تحت عنوان «باب أنّ الإسلام قبل الإيمان» جاء في بعض رواياته: «فقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتّى يكون مسلماً، فالإسلام قبل الإيمان، وهو يشارك الإيمان...»[٢].

إطلاقات الإسلام والإيمان:

يستفاد من الروايات وكلمات الفقهاء والمتكلّمين أنّ لكلٍّ من الإسلام والإيمان إطلاقات مختلفة:

أوّلاً ـ إطلاقات الإسلام:

قال السيّد علي خان الشيرازي: «ظاهر معظم الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام: أنّ الإسلام يصدق عليه[٣]:

ـ مجرّد الإقرار باللسان من غير تصديق، سواء كان معه الإقرار بالولاية أو لم يكن.

ـ وعلى التصديق المجرّد عن الولاية وإن لم يكن معه الإقرار باللسان.

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٦ ـ ٢٧، باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام... الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٧، باب أنّ الإسلام قبل الإيمان، الحديث الأوّل.

(٣) كذا، والظاهر: «على».

ـ وعلى كليهما مجرّداً عن الولاية، أو معها»[١].

أقول: بناءً على هذا يكون الإسلام بالمعنى الأوّل غير الإيمان، وربّما تحمل عليه الروايات القائلة: بأنّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان.

وأمّا بناءً على المعنيين الأخيرين فيكون الإسلام مرادفاً للإيمان بالتفسير المشهور من كونه التصديق ومحلّه القلب، غاية الأمر تارة يكون تصديقاً بكلّ ما جاء به النبيّ ﷺ من دون الولاية، فيكون ذلك معنى الإيمان بمعناه العامّ كما سيأتي، وتارة يكون تصديقاً بما جاء به ﷺ مع الولاية، فيكون إيماناً بمعناه الخاصّ.

ثانياً ـ إطلاقات الإيمان:

قال السيّد علي خان ـ بعد كلامه المتقدّم ـ: «والإيمان يصدق على التصديق بجميع ما جاء به الرسول ﷺ الداخل فيه الولاية، سواء كان معه عمل بما يقتضيه ذلك التصديق أو لم يكن، وإنْ كان المقرون بالعمل هو الفرد الكامل من الإيمان، بل هو الإيمان المعتبر عند أصحاب العصمة ﷺ، كما يشعر به كثير من أخبارهم ﷺ، فيكون الإيمان ـ على هذا ـ أخصّ من الإسلام، فهو كالنوع، والإسلام كالجنس، والله أعلم»[٢].

أقول: الذي ذكره هو الإيمان بالمعنى الخاصّ كما سيأتي.

وقال الشهيد الثاني: «الإيمان يطلق على معنيين: عامّ وخاصّ.

ـ فالعامّ هو: التصديق القلبي بما جاء به النبيّ ﷺ. والإقرار باللسان كاشف عنه، وهو أخصّ من الإسلام مطلقاً، وهذا المعنى معتبر عند أكثر المسلمين.

ـ والخاصّ قسمان:

أحدهما ـ أنّه كذلك مع العمل الصالح، بمعنى كون العمل جزءاً منه، وصاحب الكبيرة عليه، ليس بمؤمن.

وهذا مذهب الوعيديّة، وقريب منه قول المعتزلة بأنّ للفاسق منزلة بين المنزلتين.

والثاني ـ اعتقاد إمامة الاثني عشر إماماً ﷺ، وهذا هو المعنى المتعارف بين الإماميّة»[١].

إذن، فالمعنى المتعارف للإيمان عند الإماميّة هو: التصديق بما جاء به النبيّ ﷺ الذي من جملته ولاية أئمّة أهل البيت ﷺ.

وقال صاحب الجواهر ـ بعد البحث عن الإسلام والإيمان ـ: «فتحصّل حينئذٍ أنّه قد يطلق الإسلام على:

ـ ما يرادف الإيمان.

ـ وعلى المصدّق بغير الولاية.

---

(١) و(٢) رياض السالكين ٣: ٢٧٤.

(١) المسالك ٥: ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

ـ وعلى مجرّد إظهار الشهادتين.

ويقابله الكفر في الثلاثة، كما أنّه يطلق المؤمن على الأوّل وعلى المصدّق بالولاية»[١].

فالإسلام يطلق على مجرّد إظهار الشهادتين، أي الإقرار، وعلى التصديق بما جاء به النبيّ مع عدم لحاظ الولاية، وعلى ما جاء به النبيّ ﷺ مع لحاظ الولاية.

والإيمان يطلق على الثاني، وهو الإيمان بمعناه العامّ، وعلى الثالث، وهو الإيمان بمعناه الخاصّ.

وقال السيّد الخوئي: «الإيمان في لسان الكتاب المجيد هو الاعتقاد القلبي والعرفان والإيقان بالتوحيد والنبوّة والمعاد، ولا يكفي في تحقّقه مجرّد الإظهار باللسان...

وأمّا الإيمان في لسان الأئمّة عليهم السلام ورواياتهم فهو أخصّ من الإيمان بمصطلح الكتاب، وهو ظاهر.

وأمّا الإسلام فيكفي في تحقّقه مجرّد الاعتراف وإظهار الشهادتين باللسان، وإن لم يعتقدهما قلباً...».

وقال في نهاية بحثه: «فتلخّص: أنّ الإسلام لا يعتبر فيه سوى إظهار الشهادتين، ولا بأس بتسميته بالإيمان بالمعنى الأعمّ، وتسمية الإيمان في لسان الكتاب بالإيمان بالمعنى الأخصّ، وتسمية الإيمان في لسان الأخبار بالإيمان أخصّ الخاصّ»[٢].

(١) الجواهر ٦: ٥٩.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٣: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

أقول: إنّ ما قاله اصطلاح محدَث.

هل يكون المؤمن فاسقاً؟

إذا قلنا: إنّ العمل جزءٌ من الإيمان بحيث لا يتحقّق الإيمان إلّا به، سواء قلنا بلزوم الاعتقاد القلبي والإقرار معه أم لا فيكون الفاسق غير مؤمن؛ لعدم تحقّق ركن الإيمان. أمّا لو قلنا: بأنّ العمل ليس جزءاً من الإيمان فيمكن أن يكون المؤمن فاسقاً؛ لإمكان الجمع بينهما، وبذلك صرّح جملة من القائلين بالقول الأوّل، أي إنّ الإيمان هو الاعتقاد.

قال السيّد المرتضى: «والفاسق عندنا في حال فسقه مؤمن يجتمع له الإيمان والفسق ويسمّى باسمهما، وكلّ خطاب دخل فيه "المؤمنون" دخل فيه من جمع بين الفسق والإيمان...»[١].

وقال ابن إدريس: «كلّ خطاب خوطب به المؤمنون، يدخل الفسّاق من المؤمنين في ذلك الخطاب، في جميع القرآن والسنّة والأحكام بغير خلاف...»[٢].

وقال المحقّق نصير الدين الطوسي: «والفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه»[٣].

وعلّق عليه العلّامة بقوله: «...والحقّ

(١) الناصريات: ٣٧٦.

(٢) السرائر ٣: ١٦١.

(٣) كشف المراد: ٣٠١.

ما ذهب إليه المصنّف، وهو مذهب الإماميّة والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعريّة، والدليل عليه: أنّ حدّ المؤمن، وهو المصدّق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء به النبيّ موجود فيه، فيكون مؤمناً...»[١].

وقال ـ أي العلّامة ـ في المختلف: «إنّ الإيمان إن جعلناه مركّباً من الاعتقاد القلبي والعمل بالجوارح لم يكن الفاسق مؤمناً، وإن جعلناه عبارة عن الأوّل كان مؤمناً، وهو الحقّ عندي»[٢].

وقال الشهيد الثاني ـ بعد بحث طويل ـ: «وبالجملة فظهور الآيات تعطي قوّة القول بأنّ الإيمان والإسلام الحقيقيّان[٣] يعتبر فيهما الطاعات، وتحقّق حصول الإيمان في صورة حصول التصديق قبل وجوب الطاعات يفيد قوّة القول بأنّ الإيمان هو التصديق فقط، والطاعات مكمّلات»[٤].

بل قال صاحب الجواهر ما حاصله: أنّ المذهب استقرّ الآن على عدم دخل الأعمال في حقيقة الإيمان[٥].

ولكن مع ذلك يظهر من جماعة دخل العمل الصالح في الإيمان.

قال الشيخ المفيد في بحث الوقف: «فإن وقفه على المؤمنين كان على مجتنبي الكبائر من الشيعة الإماميّة خاصّة دون فسّاقهم»[١].

وقال في أوائل المقالات: «اتّفقت الإماميّة على أنّ مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام، وأنّه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام...»[٢].

وكلامه صريح في عدم خروجه من الإسلام، أمّا الإيمان فساكت عنه، ولعلّه ظاهر في خروجه عنه.

وقال الشيخ الطوسي في النهاية: «فإن وقف على المؤمنين، كان ذلك خاصّاً لمجتنبي الكبائر من أهل المعرفة بالإمامة دون غيرهم، ولا يكون للفسّاق منهم معهم شيءٌ على حال»[٣].

وعلّق عليه العلّامة بقوله: «وقد رجع شيخنا في تبيانه عمّا قاله في نهايته في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...﴾[٤]، فقال: هذا الخطاب يتوجّه إلى جميع المؤمنين، ويدخل فيه الفسّاق بأفعال الجوارح وغيرها؛ لأنّ الإيمان لا ينفي الفسق عندنا...»[٥].

وقد تقدّم[٦] كلامه في كتابه الاقتصاد الذي

---

(١) كشف المراد: ٣٠١.

(٢) المختلف ٦: ٣١١.

(٣) كذا في المصدر، والصحيح: الحقيقيّين.

(٤) حقائق الإيمان: ١٢٧.

(٥) انظر الجواهر ٢٨: ٣٨.

(١) المقنعة: ٦٥٤.

(٢) أوائل المقالات: ١٥، القول في الأسماء والأحكام.

(٣) النهاية: ٥٩٧ ـ ٥٩٨.

(٤) البقرة: ١٧٢.

(٥) المختلف ٦: ٣١١، وانظر التبيان ٢: ٨١.

(٦) انظر الصفحة ١٩٩.

صرّح فيه بعدم المنافاة أيضاً.

وممّن قال بمقالة الشيخ الطوسي في النهاية: القاضي ابن البرّاج[١]، وابن حمزة[٢].

هل يزيد الإيمان وينقص؟

قال السيّد علي خان في تفسير قول الإمام زين العابدين في الصحيفة السجّاديّة: «بلّغ بإيماني أكمل الإيمان»:

«اختلف في الإيمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا؟ فذهب إلى كلٍّ طائفة.

وقال كثير من المتكلّمين: هو بحث لفظي؛ لأنّه فرع تفسير الإيمان.

فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلها؛ لأنّ الواجب هو اليقين، وأنّه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته ولا بحسب متعلّقه.

أمّا الأوّل، فلأنّ التفاوت إنّما هو لاحتمال النقيض، وهو ـ ولو بأبعد وجه ـ ينافي اليقين فلا يجامعه.

وأمّا الثاني، فلأنّه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، والجميع من حيث هو جميع لا يتصوّر فيه تعدّد، وإلّا لم يكن جميعاً.

وإن قلنا: هو العمل وحده أو مع التصديق فيقبلها، وهو ظاهر.

وما ورد في الكتاب والسنّة ممّا يدلّ على قبوله إيّاهما فباعتبار الأعمال، فيزيد بزيادتها، وينقص بنقصانها.

وقال المحقّقون من الفريقين: الحقّ أنّ التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب ذاته وبحسب متعلّقه.

أمّا الأوّل، فلأنّ التصديق من الكيفيّات النفسانيّة المتفاوتة قوّة وضعفاً، فيجوز أن يكون التفاوت فيه بالقوّة والضعف بلا احتمال للنقيض؛ وللفرق الظاهر بين إيمان النبيّ ﷺ وآحاد الأُمّة.

وأمّا الثاني، فلأنّ التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيء الرسول جزء من الإيمان، يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، فكان قابلاً للزيادة.

وقوله تعالى: ﴿...وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي...﴾[١] ناظر إلى الأوّل؛ لأنّ عين اليقين أقوى من علم اليقين؛ ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً...»[٢].

ثمّ فسّر كلام الصحيفة طبقاً لما تقدّم، ثمّ ذكر بعض الروايات الدالّة على تفاوت الإيمان، مثل:

---

(١) انظر المهذّب ٢: ٨٩.

(٢) انظر الوسيلة: ٣٧١.

(١) البقرة: ٢٦٠.

(٢) رياض السالكين ٣: ٢٧٠ ـ ٢٧١، ونقل قول الإمام عليه السلام في هامشه عن كتاب شرح مئة كلمة للإمام عليّ عليه السلام: ٥٢، وورد استطراداً في البحار ٨٧: ٣٠٤، كتاب الصلاة، باب كيفيّة صلاة الليل، ذيل الحديث ٨٥ في عنوان تبيين.

ما رواه الصدوق في الخصال عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ الإيمان عشر درجات بمنزلة السلّم يصعد منه مرقاة بعد مرقاة»[١].

وما رواه الكليني عنه عليه السلام أيضاً: «أنّ الإيمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل، فمنه التامّ المنتهي تمامه، ومنه الناقص البيّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه»[٢].

ثمّ نقل عن بعض الشارحين للكافي: أنّ «التّام المنتهي تمامه كإيمان الأنبياء والأوصياء، والناقص البيّن نقصانه هو أدنى المراتب الذي دونه الكفر، والراجح الزائد رجحانه على مراتب غير محصورة، باعتبار التفاوت في الكمّيّة والكيفيّة، والله أعلم»[٣].

وبقيت أبحاث أُخر حول الإيمان تراجع في مظانّها من كتب أُصول العقائد ونحوها.

ما يثبت به الإيمان:

قال المحقّق الحلّي: «ويثبت الإيمان بمعرفة الحاكم أو قيام البيّنة، أو الإقرار»[٤].

ومقصوده ـ هنا ـ الثبوت عند الحاكم في المواضع التي يحتاج إلى إثباته في الخصومات وغيرها، ولكنّ نتيجة البحث عامّة تشمل ذلك وغيره.

وعلى أية حال، فقد علّق الشهيد الثاني عليه بقوله: «ومرجع الثلاثة إلى الإقرار؛ لأنّ الإيمان أمرٌ قلبي لا يمكن معرفته إلّا من معتقده بالإقرار، ولكنّ المصنّف رحمه الله اعتبر الوسائط بينه وبين المقرّ»[١].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد نقل ذلك ـ: «وفيه: أنّه وإن كان أمراً قلبيّاً، لكن له آثار ولوازم يمكن بها معرفته بدون الإقرار كما هو مشاهد في كثير من النّاس، بل السيرة القطعيّة عليه كغيره من الأُمور الباطنة»[٢].

والإقرار إنّما يحصل باللفظ عند القدرة عليها، أمّا الأخرس وغير القادر على الكلام، فإقرارهما بالإشارة والكتابة ونحوهما.

راجع: إقرار، إسلام، إشارة.

الأحكام:

تترتّب على الإيمان بالمعنى الأخصّ أحكام نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

وجوب الإيمان:

يجب الإيمان[٣] بالمعنى الأخصّ كما يجب

(١) الخصال: ٤٧٧، باب الإيمان عشر درجات، الحديث ٤٨.
(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٣ ـ ٣٤، كتاب الإيمان والكفر، باب أنّ الإيمان مبثوث لجوارح البدن، الحديث الأوّل.
(٣) رياض السالكين ٣: ٢٧٢، وأُشير في هامشه إلى شرح الكافي للمولى محمّد صالح المازندراني ٨: ١٠٠.
(٤) الشرائع ٤: ١٢٦.

(١) المسالك ١٤: ١٦٤.
(٢) الجواهر ٤١: ٢١.
(٣) الإيمان هنا بمعناه المصدري الذي يتضمّن معنىً حدثياً، أي الدخول في الإيمان، ومثله الإسلام، لا نفس =

الإسلام؛ لتوقّف الاعتقاد الكامل، وصحّة بعض الأعمال، وترتّب الثواب الأُخروي عليه.

أمّا الأوّل، فلوضوح أنّ الاعتقاد الكامل هو الاعتقاد بكلّ ما جاء به النبيّ ﷺ، وإذا فرضنا أنّ الاعتقاد بالولاية ـ أي إمامة الأئمّة الاثني عشر ـ من جملة ما جاء به النبيّ ﷺ، فلا يتمّ الإيمان الكامل إلّا بالاعتقاد بذلك.

وأمّا الثاني، فسيأتي بيانه عن قريب.

وأمّا الثالث، فلثبوت أنّ الثواب على الإيمان[1].

ما يعتبر فيه الإيمان:

إنّ أفعال المكلّف على ثلاثة أقسام:

ـ فبعضها لا يعتبر فيه الإسلام ولا الإيمان، مثل أغلب العقود والإيقاعات، فإنّها تقع صحيحة ومؤثّرة لو جمعت شروط الصحّة، سواء صدرت من مسلم أو غيره، فضلاً عن المؤمن.

ـ وبعضها يعتبر فيه الإسلام فقط، كالعبادات، فإنّها تقع صحيحة ـ مع اجتماع شرائط الصحّة فيها ـ لو صدرت من المسلم، ولا تصحّ لو صدرت من الكافر، ولا يشترط في صحّتها الإيمان بالمعنى الأخصّ. وقد تقدّمت موارد ما يعتبر فيه الإسلام في عنوان «إسلام».

ـ وبعضها يعتبر فيه الإسلام والإيمان بالمعنى الأخصّ معاً، فلا يصحّ من غير المؤمن وإن كان مسلماً. وهذه هي:

١ ـ إمامة الجمعة والجماعة:

يشترط في إمام الجمعة والجماعة أن يكون مؤمناً، فلا تصحّ إمامة غير المؤمن وإن كان من فرق الشيعة، كالزيديّة، والإسماعيليّة، والفطحيّة، والواقفيّة، ونحوهم[1].

وقد ادّعي الإجماع على هذا الشرط مستفيضاً[2]، بل هو من الواضحات كما قيل[3].

هذا في حالة الاختيار، وأمّا حالة التقيّة، فتجوز الصلاة خلف غير المؤمن تقيّة. وسوف يأتي تفصيله في عنوان «تقيّة».

٢ ـ المستحقّ للزكاة:

من أوصاف المستحقّين للزكاة الإيمان، فلا تعطى الزكاة لغير المؤمن إجماعاً، إلّا من سهم المؤلّفة قلوبهم وسهم سبيل اللّه على بعض الوجوه إجمالاً، كإعطائه لدفع الضرر عن المؤمنين، أو لمصلحتهم[4].

= الإيمان والإسلام بمعنى الاسم المصدري.

(١) انظر: أُصول الكافي ٢: ٢٤، باب أنّ الإسلام يحقن به الدم والثواب على الإيمان. والوسائل ١: ١١٩، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.

(١) انظر: الجواهر ١٣: ٢٧٣، والمستمسك ٧: ٣١٨.

(٢) انظر المصدرين المتقدّمين، والمدارك ٤: ٣٤٧، وغيرها.

(٣) انظر المستمسك ٧: ٣١٨.

(٤) انظر: المدارك ٥: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، والجواهر ١٥: ٣٧٧ =

ولو دفعها غير المؤمن لمثله ثمّ استبصر، فعليه إعادة دفعها للمؤمن، بخلاف سائر الأعمال فلا يجب إعادتها، كما مرّ تفصيله في عنوان «استبصار».

٣ ـ المستحقّ لزكاة الفطرة:

حكم زكاة الفطرة حكم زكاة المال، فلا يجوز دفعها لغير المؤمن، لكن قيل بجواز دفعها للمستضعف من غير المؤمنين إذا لم يكن مؤمن مستحقّ[1].

راجع: زكاة، فطرة.

٤ ـ المستحقّون للخمس:

يقسّم الخمس ستّة أسهم: سهم الله، وسهم رسوله، وسهم ذوي القربى ـ وهذه الثلاثة تكون للإمام الشرعي من بعد رسول الله ﷺ ـ ويعبّر عنها بسهم الإمام عليه السلام، وهي لمنصب الإمامة، والإمام عليه السلام أعرف بمصرفها.

وسهم الفقراء، واليتامى، وابن السبيل، وتكون هذه الأصناف الثلاثة لبني هاشم ـ أي فقرائهم ويتاماهم وابن سبيلهم ـ ويعبّر عنها بسهم السادة.

ويشترط في المستحقّين لسهم السادة الإيمان، فلا يعطى للهاشمي إذا كان مخالفاً[1].

٥ ـ الشاهد:

لا إشكال في اشتراط الإيمان في الشاهد، وهو إجماعيٌّ إجمالاً. قال الشهيد الثاني: «ظاهر الأصحاب الاتّفاق على اشتراط الإيمان في الشاهد، وينبغي أن يكون هو الحجّة»[2].

ثمّ نقل استدلال المحقّق عليه، وحاصله: أنّ غير المؤمن فاسق وظالم؛ لعدوله عن الاعتقاد الصحيح، وهما مانعان من قبول الشهادة[3].

ثمّ علّق عليه: بأنّ الفسق إنّما يتحقّق مع العلم بكون ما يفعله معصية، وأغلب المعتقدين بالخلاف يرون اعتقادهم طاعة، نعم لو علم الحقّ ثمّ عانده صار بذلك فاسقاً.

ثمّ قال: «والحقّ أنّ العدالة تتحقّق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم»[4].

ووافقه على ذلك السيّد الخوئي حيث فصّل بين غير المؤمن المقصّر والقاصر، فقال بعدم قبول شهادة الأوّل دون الثاني[5].

ثمّ إنّه بناءً على عدم قبول شهادة غير المؤمن، فهل يختصّ ذلك بشهادته على المؤمن، أو يشمل

= ـ ٣٨١، والمستمسك ٩: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(١) انظر: المدارك ٥: ٢٣٨ ـ ٢٤٠، والجواهر ١٥: ٣٨١ ـ ٣٨٢، والمستمسك ٩: ٤٣٥ ـ ٤٣٧.

(١) انظر: المدارك ٥: ٤١١، والجواهر ١٦: ١١٥، والمستمسك ٩: ٥٧٠.

(٢) و (٤) المسالك ١٤: ١٦٠.

(٣) انظر الشرائع ٤: ١٢٦.

(٥) انظر مباني تكملة المنهاج ١: ٨٠.

شهادته على مثله أيضاً؟

المعروف بين الفقهاء عدم قبول شهادته مطلقاً، لكن قال السيّد الخوئي: «إنّ ما ذكرناه من عدم قبول شهادة غير المؤمن إذا لم يكن معذوراً يختصّ بما إذا كان المشهود عليه مؤمناً، وأمّا إذا كان غير مؤمن، فالظاهر قبول شهادته في حقّه بقاعدة الإلزام، ولعلّه على ذلك كانت سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في قضاياه، ومن المطمأنّ به أنّ الإجماع على اعتبار الإيمان في الشاهد لو تمّ لا يشمل المقام»[1].

ووافقه على ذلك تلميذه أُستاذنا التبريزي[2]، وكذا أُستاذنا الوحيد الخراساني[3].

٦ ـ القاضي:

يشترط في القاضي أن يكون مؤمناً إضافة إلى كونه مسلماً. وهذا الشرط مفروغ منه في فقه الإماميّة، وقد دلّت عليه النصوص[4] مضافاً إلى الإجماع المدّعى مستفيضاً[1]، بل هو من ضروريّات المذهب كما قيل[2].

٧ ـ المفتي والمقلَّد:

يشترط في المفتي والمقلَّد الإيمان، فلا يجوز تقليد غير المؤمن؛ وذلك لأنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة الواصل إليهم يداً بيد، عدم رضى صاحب الشريعة بإمامة من لا إيمان له؛ لأنّ المرجعيّة في التقليد من أعظم المناصب الإلهيّة بعد الولاية، وكيف يرضى صاحب الشريعة الحكيم أن يتصدّى لمثلها من لا منزلة له عند المؤمن بسبب عدم إيمانه؟![3]

بل، إذا قلنا بلزوم كون القاضي مؤمناً، فيجب أن يكون المفتي مؤمناً بطريق أَوْلى.

٨ ـ هل يشترط في صحّة النكاح تكافؤ الزوجين في الإيمان؟

لا إشكال في اشتراط التكافؤ بين الزوجين في الإسلام، فلا يجوز زواج المسلمة بغير المسلم مطلقاً، ولا يجوز زواج المسلم بغير المسلمة إلّا فيما قام الدليل على جوازه، كالكتابيّة إجمالاً

---

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٨١.

(٢) انظر أُسس القضاء والشهادة: ٤٣٢، وجاء فيه: «...لكن إثبات عدم سماع شهادة القاصر لا يمكن، بل سماعها مقتضى الإطلاق في بعض الروايات...».

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي مع تعليق الوحيد الخراساني) ٢: ٤٦٤، كتاب الشهادات، فصل في شرائط الشهادة، حيث جاء في المتن: «...لا تقبل شهادة غير المؤمن...»، وعلّق عليه: «أي على المؤمن»، ومفهومه قبولها في حقّ غير المؤمن.

(٤) انظر الوسائل ٢٧: ١١، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي.

---

(١) انظر: المسالك ١٣: ٣٢٧، والجواهر ٤٠: ١٢ ـ ١٣، وكتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ٢٩، ومباني تكملة المنهاج ١: ١١.

(٢) انظر الجواهر ٤٠: ١٣.

(٣) انظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٣.

على تفصيل تقدّم[١].

وهل يشترط إضافة إلى الإسلام الإيمان بالمعنى الأخصّ، أم لا؟ فيه خلاف:

فقد ذهب بعضهم إلى الاكتفاء باشتراط الإسلام، وزاد بعضهم اشتراط الإيمان أيضاً. وفصّل آخرون بين الزوج والزوجة، بمعنى أنّه يشترط في الزوج الإيمان، فلا تُزوَّج المؤمنة بغير المؤمن، ولم يشترط في الزوجة الإيمان، فيجوز أن يتزوّج المؤمن بغير المؤمنة.

ونسب هذا التفصيل إلى الأكثر[٢].

نعم، لا شبهة في عدم صحّة نكاح الناصب المعلن بعداوة أهل البيت عليهم السلام؛ لارتكابه ما يعلم بطلانه من دين الإسلام[٣].

مظانّ البحث:

أوّلاً ـ الفقه:

تعرّض الفقهاء للبحث عن الإيمان في:

١ ـ كتاب الاجتهاد والتقليد: اشتراط الإيمان في المفتي.

٢ ـ كتاب الطهارة: البحث عن طهارة غير المؤمن.

٣ ـ كتاب الزكاة: دفع الزكاة لغير المؤمن.

٤ ـ كتاب الخمس: اشتراط الإيمان في المستحقّ.

٥ ـ كتاب النكاح: نكاح المؤمن لغير المؤمنة وبالعكس.

٦ ـ كتاب الوقف: الوقف على المؤمن وغير المؤمن.

٧ ـ كتاب القضاء: اشتراط القضاء في القاضي.

ثانياً ـ علم الكلام:

تعرّض علماء الكلام للكلام عن الإيمان عند البحث عن الأسماء، مثل: الإسلام، والإيمان، و...

(١) راجع العناوين: «أسباب التحريم» و«إسلام» و«أهل الكتاب».

(٢) انظر: المسالك ٧: ٤٠٠ ـ ٤٠٣، ونهاية المرام ١: ٢٠٠، وكشف اللثام ٧: ٨٢، والحدائق ٢٤: ٥٢ ـ ٦٨، والجواهر ٣٠: ٩٢ ـ ١٠٢.

(٣) انظر المسالك ٧: ٤٠٤، والمصادر المتقدّمة الأُخرى في صفحاتها اللاحقة.

إيهام

لغـــة:

مصدر أوهم، تقول: أوهم فلاناً، أي أوقعه في الوهم، وهو من وهم بمعنى غلط وسها.

والإيهام في الكلام: إسقاط شيءٍ منه[١].

هذا عند أهل اللغة، وأمّا عند أهل البديع،

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير) المعجم الوسيط: «وهم».

فهو: «أن يطلَق لفظ له معنيان: قريب وبعيد، ويراد به البعيد اعتماداً على قرينة خفيّة»[١].

ويطلق عليها: التورية والتخييل أيضاً[٢].

«وهي ضربان: مجرّدة، ومرشّحة.

فالمجرّدة هي التي لم يذكر فيها شيء من لوازم المورّى به ولا المورّى عنه، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[٣]، فإنّ الاستواء على معنيين: الاستقرار في المكان، وهو المعنى القريب المورّى به، الذي هو غير مقصود؛ لتنزيهه تعالى عنه. والثاني: الاستيلاء، وهو المعنى البعيد الذي ورّى عنه بالقريب المذكور.

والمرشّحة هي التي ذكر فيها شيء من لوازم هذا، أو هذا، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ...﴾[٤]، فإنّه يحتمل الجارحة، وهو المورّى به، وقد ذكر من لوازمه على جهة الترشيح البنيان، ويحتمل القدرة والقوّة، وهو البعيد المقصود»[٥].

(١) مختصر المعاني: ٢٧١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم، وكشّاف اصطلاحات الفنون ٤: ٣٧١ ـ ٣٧٢، فصل الميم، باب الواو «وهم»، نقلاً عن الاتقان للسيوطي ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) طه: ٥.

(٤) الذاريات: ٤٧.

(٥) كشّاف اصطلاحات الفنون ٤: ٣٧١ ـ ٣٧٢، فصل الميم، باب الواو «وهم»، نقلاً عن الاتقان للسيوطي ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨.

اصطلاحاً:

نفس المعنى الذي ذكره أهل البديع[١]، وقد يراد منه المعنى الأعمّ وهو: «استعمال لفظ له معنيان وإرادة أحدهما»[٢].

وقد ورد في عبارات الفقهاء كثيراً ـ بعد نقل عبارات غيرهم ـ: أنّ في كلامه إيهاماً بكذا، ويعنون به أنّ الكلام يوهم معنىً خاصّاً مع أنّ المتكلّم قد لا يقصده[٣].

(١) قال المقداد ـ عند تفسير «التعريض» في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ...﴾ البقرة: ٢٣٥ ـ: «قال أهل البلاغة: التعريض هو إيهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً، ويرادفه التلويح، كقول السائل: جئتك لأُسلّم عليك، والكناية هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد، كثير الرماد». كنز العرفان ٢: ٢٣٦، وانظر الجواهر ٣٠: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) انظر كشّاف اصطلاحات الفنون ٤: ٣٧١.

(٣) انظر بعض أمثلته في: الدروس ٢: ١٢٧، مشيراً إلى كلام الشيخ في المبسوط ٨: ٢٢٨، بأنّه يوهم قبول شهادة ولد الزنا، وجامع المقاصد ٧: ٢٢ معلّقاً على عبارة القواعد في تحديد سعة الطريق في الأرض المباحة بعد إحيائها، والجواهر ٢٢: ٤٣٨.

إيــواء

لـغــــة:

مصدر آوى، تقول: آويته، إذا أسكنته وأنزلته بك، وهو وأوى بمعنى واحد(١).

وأوى إلى اللّه تعالى: رجع إليـه، والمـأوى: المنزل؛ للرجوع إليه(٢).

وأوى إلى فراشه: أقام به(٣).

وأوى إلى الجبل: لجأ إليه(٤).

وأوى إلى كذا: انضمّ إليه(٥).

وأويت له: رحمته، أي رجعت إليه بقلبي(٦).

اصطلاحاً:

استعمل بالمعاني المتقدّمة.

الأحكـام:

ورد الإيــواء بـالمعاني السـابقة في الفـقه بمناسبات مختلفة نشير إلى أهمّها إجمالاً، ونحيل التفصيل على مواضعه:

فضل إيواء أهل البيت عليهم السلام:

تقدّم في العنوانين: «إكرام» و «أهل البيت» فضل إكرام أهل البيت ومن يكون إكرامه إكراماً لرسول اللّه صلى الله عليه وآله، ومن مصاديق ذلك إيواء هؤلاء، فقد ورد عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا كـان يـوم القيامة نادى مناد: أيّها الخلائق، انصتوا، فإنّ محمّداً صلى الله عليه وآله يكلّمكم، فتنصت الخلائق، فيقوم النبيّ صلى الله عليه وآله فيقول: يا معشر الخلائق، مَن كانت له عندي يدٌ أو منّةٌ أو معروفٌ فليقم حتّى أُكافئه، فيقولون: بآبائنا وأُمّهاتنا، وأيُّ يدٍ وأيُّ منّة، وأيُّ معروفٍ لنا، بل اليد والمنّة والمعروف للّه ولرسوله على جميع الخلائق، فيقول لهم: بلى، من آوى أحداً من أهل بيتي، أو برّهم، أو كساهم من عري، أو أشبع جائعهم، فليقم حتّى أُكافئه، فيقوم أُناس قد فعلوا ذلك، فيأتي النداء من عند اللّه تعالى: يا محمّد، يا حبيبي، قد جعلت مكافأتهم إليك، فأسكنهم من الجنّة حيث شئت. قال: فيسكنهم في الوسيلة حيث لا يحجبون عن محمّد وأهل بيته عليهم السلام»(١).

فضل إيواء اليتامى:

جاء في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله للإمام عليّ عليه السلام:

---

(١) انظر الصحاح: «أوى».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «أوى».

(٣) انظر المصباح المنير: «أوى».

(٤) انظر المعجم الوسيط: «أوى».

(٥) و (٦) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «أوى».

(١) الوسائل ١٦: ٣٣٣، الباب ١٧ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٣.

«يا عليّ، أربع من كنّ فيه بنى اللّه له بيتاً في الجنّة: من آوى اليتيم، ورحم الضعيف، وأشفق على والديه، ورفق بمملوكه، ثمّ قال: يا عليّ، من كفى يتيماً في نفقته بماله حتّى يستغني وجبت له الجنّة البتّة، يا عليّ، من مسح يده على رأس يتيم ترحّماً له أعطاه اللّه بكلّ شعرة نوراً يوم القيامة»[١].

استحباب الوضوء عند الإيواء إلى الفراش:

من موارد استحباب الوضوء، الوضوء عند الإيواء إلى الفراش[٢]، فقد روي عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «من تطهّر ثمّ آوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده»[٣].

استحباب الدعاء بالمأثور عند الإيواء إلى الفراش:

قال الشيخ المفيد: «فإذا آوى إلى منامه، فليضطجع على جنبه الأيمن، وليقل عند اضطجاعه: بسم اللّه، وباللّه، وفي سبيل اللّه، وعلى ملّة رسول اللّه صلى الله عليه وآله، اللهمّ إنّي أسلمت نفسي إليك، وفوّضت أمري إليك رهبة منك، ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجى ولا ملتجأ منك إلّا إليك، آمنت بكلّ كتاب أنزلته، وبكلّ رسول أرسلته»[١].

حرمة إيواء عيون الكفّار وجواسيسهم:

لا إشكال في حرمة إيواء عيون أعداء الإسلام وجواسيسهم؛ لما فيه من الضرر على الإسلام والمسلمين، وحرمة ذلك من الضروريات.

وذكر الفقهاء من جملة شروط الذمّة: أنّ لا يؤذوا ـ أي أهل الذمّة ـ المسلمين بالزنا بنسائهم مثلاً، و... وإيواء عين المشركين والتجسّس لهم[٢].

وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «أهل الذمّة».

معنى إرجاء النبيّ صلى الله عليه وآله وإيوائه نساءه:

قال تعالى: ﴿تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ...﴾[٣].

قال المقداد في تفسير الآية: «والعبارة تحتمل وجوهاً:

١ ـ تطلّق من تشاء وتترك من تشاء.

٢ ـ تدعو من تشاء إلى الفراش، وترجئ من تشاء، فلا تدعوها.

٣ ـ ترجئ من تشاء فلا تقسم لهنّ، وتؤوي إليك من تشاء، فتقسم لهنّ، فأرجأ سودة، وجويرية، وصفيّة، وميمونة، وأمّ حبيبة، وكان يقسم بينهن ما شاء، وآوى عائشة، وحفصة،

---

(١) الوسائل ١٦: ٣٣٧، الباب ١٩، من أبواب فعل المعروف، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: المنتهى ٢: ١٥٧، والجواهر ١: ٢٠.

(٣) الوسائل ١: ٣٧٨، الباب ٩ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل، وفي رواية الصدوق: «من توضّأ...» انظر ثواب الأعمال: ٣٥.

(١) المقنعة: ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) انظر: الروضة البهيّة ٢: ٣٨٨، والجواهر ٢١: ٢٦٨.

(٣) الأحزاب: ٥١.

وأُمّ سلمة، وزينب، فكان يقسم بينهنّ، فاستدل به من قال بعدم وجوب القسمة عليه، وأنّ ذلك من خواصّه، وإنّما كان ما يفعله من القسمة تفضّلاً منه وطلباً للعدل، وأن لا ينسب إليه الجور. وهذا هو المشهور عند أصحابنا.

٤ ـ أنّ ذلك راجع إلى الواهبات، أي ترجئ من تشاء من الواهبات وتؤوي إليك من تشاء منهنّ»[١].

أقول: الوجه الرابع احتمله المحقّق في الشرائع[٢].

وقال صاحب الحدائق ـ بعد نقل بعض ما تقدّم ـ: «إلّا أنّه تعدّدت الرواية عن الصادق عليه السلام بأنّه قال في تفسير هذه الآية: "من آوى فقد نكح، ومن أرجى فلم ينكح"[٣]. وفي رواية أُخرى: "ومن أرجى فقد طلّق"، وفي كتاب مجمع البيان: "قال أبو جعفر وأبو عبداللّه عليهما السلام: من أرجى لم ينكح، ومن آوى فقد نكح"[٤]. وأنت خبير بأنّ ظاهر هذا الكلام: أنّ الإرجاء عبارة عن الطلاق وعدم النكاح بالكلّية، والإيواء هو إبقاؤها على نكاحها وإمساكها، وعلى هذا فلا تعلّق لذلك بالقَسْم، كما يظهر من لفظ الآية.

(١) كنز العرفان ٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٢) انظر الشرائع ٢: ٢٧٢.

(٣) الكافي ٥: ٣٨٧، باب ما أُحلّ للنبيّ صلى الله عليه وآله من النساء، ضمن الحديث الأوّل.

(٤) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٣٦٧.

ومن الظاهر أنّه صلى الله عليه وآله لم يفارق أحداً منهنّ بعد نزول هذه الآية بأن طلّقها ولم ينكحها، وإن جُعل له ذلك؛ لأنّه صلى الله عليه وآله قد مات عن التسع وهنّ أزواجه، وحينئذٍ فإنّه لم يحصل ذلك وإن رخّص له فيه»[١].

وراجع العنوانين: «اختصاصات النبيّ صلى الله عليه وآله»، و«أُمّهات المؤمنين».

أيّام

لغة:

جمع يوم، وهو يأتي على معان، والذي يهمّنا منها:

ـ إطلاقه على دورة كاملة للأرض حول محورها، وهو يعادل مجموع الليل والنهار.

ـ مقدار النهار فقط، وحدّده أهل اللغة وغيرهم بمقدار طلوع الشمس إلى غروبها[٢].

اصطلاحاً:

ورد في الفقه بالمعنيين، أي مجموع الليل والنهار، والنهار فقط، وإنّما وقع الخلاف في تفسير النهار:

(١) الحدائق ٢٣: ١٠٩ ـ ١١٠، وانظر: المسالك ٧: ٨٢ ـ ٨٤، والجواهر ٢٩: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) انظر المعجم الوسيط وغيره: «يوم».

ـ فالمعروف عند فقهائنا[١] هو أنّه من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الحمرة المشرقيّة ـ وهي الحمرة التي تشاهد في طرف المشرق عند غروب الشمس ـ ويعبّر عنه بيوم الصوم أيضاً. فإنّهم فسّروا اليوم بذلك عند الكلام عن نزح البئر يوماً كاملاً إذا تعذّر نزح جميع مائه عند وقوع بعض النجاسات فيه.

وقال المجلسي في البحار: «اعلم أنّ اليوم قد يطلق على مجموع اليوم والليلة، وقد يطلق على ما يقابل الليل، وهو يرادف النهار، ولا ريب في أنّ اليوم والنهار الشرعيّين مبدؤهما من طلوع الفجر الثاني إلى غيبوبة قرص الشمس عند بعض، وإلى الحمرة المشرقيّة عند أكثر الشيعة، وعند المنجّمين وأهل فارس والروم من طلوع الشمس إلى غروبها، وخلط بعضهم بين الاصطلاحين، فتوهّم أنّ اليوم الشرعي أيضاً في غير الصوم من الطلوع إلى الغروب، وهذا خطأ...»[٢].

لكن خالف بعض الفقهاء هذا التفسير، فقال صاحب المدارك: «صرّح جماعة من الأصحاب بأنّ المراد باليوم هنا: يوم الصوم، ويحتمل الاكتفاء فيه من أوّله بما ينصرف إليه الإطلاق في الإجارة والنذر ونحوهما»[١].

وقال صاحب المعالم: «إنّ الحمل على يوم الصوم يقتضي عدم الاجتزاء باليوم الذي يفوت من أوّله جزء وإن قلّ، وعباراتهم لا تدلّ عليه، بل ظاهرها ما هو أوسع من ذلك...؛ لصدق اسم اليوم وإن فات منه بعض الأجزاء إذا كانت قليلة»[٢].

وقال السيّد الطباطبائي ـ بعد نقل تفسير المشهور ـ: «وربّما قيل: من طلوع الشمس، وهو محتمل»[٣].

ونقل الشهيد عن الصدوقين والمرتضى: أنّ اليوم هو «من الغدوة إلى الليل»، ونقل عن الشيخ أنّه «من الغدوة إلى العشاء»[٤].

فبناءً على تفسير الغدوة بأنّها: «ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس»[٥] يقرب تفسيرهم لتفسير صاحب المدارك وصاحب المعالم، لكنّ الشهيد قال ـ بعد نقل ذلك وغيره ـ: «والظاهر أنّهم أرادوا يوم الصوم، فليكن من طلوع الفجر إلى غروب

---

(١) انظر: المعتبر: ١٤، والمنتهى ١: ٧٣، وجامع المقاصد ١: ١٢، والمسالك ١: ١٥، والجواهر ١: ٢١٥ ـ ٢١٦، وغيرها.

(٢) البحار ٥٦: ١٢، كتاب السماء والعالم، باب الأيّام والساعات والليل والنهار، فوائد جليلة، الفائدة الثانية.

(١) المدارك ١: ٦٨.

(٢) معالم الدين (قسم الفقه) ١: ٢٥٩.

(٣) الرياض ١: ١٥٣.

(٤) انظر: الذكرى ١: ٩٠، ومن لا يحضره الفقيه ١: ١٩، كتاب الطهارة، باب المياه، ذيل الحديث ٢٤، والمبسوط ١: ١١، وفيه: «العشي».

(٥) انظر الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «غدا».

الشمس؛ لأنّه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل»[١].

تنبيه (١):

إنّ تفسير اليوم بما تقدّم والاختلاف فيه إنّما هو فيما إذا ورد في الخطابات الشرعيّة، كما ورد في نزح البئر إذا تغيّرت بوقوع النجاسة فيها وكان ماؤها كثيراً: «فإن غلب عليه الماء، فلينزف يوماً إلى الليل...»[٢].

والأقوال المختلفة إنّما وردت في تفسير اليوم في هذه الرواية.

وأمّا إذا ورد في كلام النّاس، فالظاهر أنّه يحمل على ما هو المتفاهم عندهم من كلمة «اليوم» هل هو من طلوع الشمس أو قبله أو من الفجر؟ فإنّ الأعراف قد تختلف[٣].

ويؤيّد ما قلناه: كلام صاحب المدارك المتقدّم، حيث احتمل الاكتفاء بتفسير اليوم في الخطابات الشرعيّة بالمتفاهم العرفي لليوم في مثل الإجارة ونحوها.

تنبيه (٢):

قال المجلسي في البحار: «لا ريب في أنّ الليل بحسب الشرع مقدّم على اليوم، فما ورد في ليلة الجمعة ـ مثلاً ـ إنّما هي الليلة المتقدّمة لا المتأخّرة...»[١].

(١) الذكرى ١: ٩٠.

(٢) الوسائل ١: ١٩٦، الباب ٢٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

(٣) فإنّ يوم العمل في زماننا هذا يحدّد بثماني ساعات تقريباً، إلّا أن يريد المتخاطبان غير ذلك.

أيّام البيض

لغــــة:

جاء في لسان العرب: «البِيضُ: ليلة ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة. وفي الحديث كان يأمرنا أن نصوم الأيام البيض... سمّيت لياليها بيضاً؛ لأنّ القمر يطلع فيها من أوّلها إلى آخرها. قال ابن برّي: وأكثر ما تجيء الرواية الأيّام البيض، والصواب أن يقال: أيام البيض بالإضافة؛ لأنّ البيض من صفة الليالي»[٢].

وقيل: بتقدير الليالي، أي أيّام الليالي البيض[٣].

اصطلاحاً:

قال العلّامة: «...والمشهور في تفسيرها: الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر من كلّ

(١) البحار ٥٦: ١٦، كتاب السماء والعالم، باب الأيّام والساعات والليل والنهار، الفائدة الثالثة.

(٢) لسان العرب: «بيض»، وانظر القاموس المحيط: المادة نفسها.

(٣) انظر المنتهى (الحجريّة) ٢: ٦٠٩.

شهر، سمّيت بيضاً بأسماء لياليها، من حيث إنّ القمر يطلع مع غروب الشمس، ويغيب مع طلوعها.

قاله الشيخان، والسيّد المرتضى، وأكثر علمائنا»(١).

الأحكام:

قال العلّامة في المختلف: «صوم أيام البيض مستحبّ إجماعاً»(٢).

لكن قال صاحب المدارك ـ بعد نقل عبارة المنتهى ـ: «ولم أقف فيه على رواية من طرق الأصحاب سوى ما رواه ابن بابويه...»(٣)، ثمّ ذكر الرواية بطولها على خلاف عادته، وفيها كيفيّة توبة آدم في هذه الأيّام الثلاثة.

ثمّ ذكر تعليق الصدوق على الرواية، وأنّه يستفاد من تعليقه أنّه قائل بنسخ صوم أيّام البيض بالثلاثة أيّام من كلّ شهر، ويظهر منه تأييده لكلام الصدوق.

أقول:

أوّلاً ـ إنّ هذه الاستفادة من كلام الصدوق في محلّها.

ثانياً ـ إنّ رواية العلل وإن أوردها الصدوق، لكن طريقها عامّي، فلا تعدّ من طرقنا.

ثالثاً ـ هناك روايات أُخر وردت في كتب الأصحاب(١)، لكن ناقشها صاحب الحدائق(٢) بحملها على التقيّة؛ لموافقتها للعامّة، أو بأنّ طريقها عامّي أيضاً.

رابعاً ـ هناك روايات تدلّ على أنّ النبيّ ﷺ توفّي على صيام ثلاثة أيام من كلّ شهر على الترتيب المتقدّم ـ أربعاء بين خميسين ـ وفيها إشارة إلى نسخ صوم أيّام البيض، منها:

ـ ما رواه محمّد بن مسلم في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان رسول اللّه ﷺ أوّل ما بعث يصوم حتّى يقال: ما يفطر، ويفطر حتّى يقال: ما يصوم، ثمّ ترك ذلك وصام يوماً وأفطر يوماً، وهو صوم داود عليه السلام، ثمّ ترك ذلك وصام الثلاثة أيّام الغرّ(٣)، ثمّ ترك ذلك وفرّقها في كلّ عشرةٍ يوماً، خميسين بينهما أربعاء، فقبض وهو يعمل ذلك»(٤).

---

(١) المختلف ٣: ٥١٢، وانظر: المقنعة: ٣٦٦، والمبسوط ١: ٢٨٣، ورسائل السيّد المرتضى ٣: ٥٨ ـ ٥٩، رسالة جمل العلم والعمل.

(٢) المختلف ٣: ٥١٢، وقال في المنتهى (الحجريّة) ٢: ٦٠٩: «وهو قول العلماء كافّة».

(٣) المدارك ٦: ٢٦٢، وانظر علل الشرائع: ٣٧٩، الباب ١١١، الحديث الأوّل.

(١) انظر الوسائل ١٠: ٤٣٦، الباب ١٢ من أبواب الصوم المندوب.

(٢) انظر الحدائق ١٣: ٣٥٧.

(٣) وهي أيّام البيض، أي أيّام الليالي الغرّ وأيّام الليالي البيض.

(٤) الوسائل ١٠: ٤٢٣، الباب ٧ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ١٦.

ويظهر من صاحب الحدائق القول بالنسخ أيضاً[١].

ومع ذلك كلّه، فالمشهور ذكروا صومه ضمن الصوم المندوب. ومن أراد التوسّع في ذلك فليرجع إلى المطوّلات[٢].

ثمّ إنّ لأيّام البيض من شهر رجب أعمالاً وأدعية خاصّة تراجع كتب الأدعية والأعمال لمعرفتها.

(١) انظر الحدائق ١٣: ٣٥٧.

(٢) انظر إضافة إلى ما تقدّم من المصادر: التذكرة ٦: ١٨٩، والرياض ٥: ٤٥٧، والمستند ١٠: ٤٨٢، والجواهر ١٧: ٩٤ـ ٩٧.

أيّام التشريق

لغـــة:

تشريق اللحم: تقطيعه وتقديده وبسطه، ومنه سمّيت أيام التشريق، وهي: ثلاثة أيّام بعد يوم النحر ـ عيد الأضحى ـ؛ لأنّ لحم الأضاحي كان يشرّق فيها للشمس أي يشرّر[٣].

(٣) وقيل: سمّيت بذلك؛ لأنّهم كانوا يقولون في الجاهلية: «أشرق ثَبير كيما نغير»، وثَبير جبل بمكّة، والإغارة: الدفع، أي ادخل أيّها الجبل في الشروق ـ وهو ضوء الشمس ـ كيما ندفع للنحر. انظر لسان العرب وغيره: «شرق».

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

وهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ...﴾[١]، فالأيّام المعدودات هي أيّام التشريق، والذِّكر فيها هو التكبير والتحميد الخاصّ[٢].

الأحكام:

هناك أحكام تخصّ أيّام التشريق نشير إليها فيما يأتي:

١ ـ رمي الجمار:

من أعمال أيّام التشريق إجمالاً رمي الجمرات الثلاث[٣]، وتفصيل ذلك في عنوان «رمي».

٢ ـ ذبح الهدي والأُضحيّة:

أمّا الهدي، فوقته يوم النحر أو جميع

(١) البقرة: ٢٠٣.

(٢) انظر: تفسير العيّاشي ١: ١١٨، الأحاديث ٢٧٧ ـ ٢٨٠، وفي بعضها: أنّ الأيّام المعدودات هذه، والأيّام المعلومات في قوله تعالى: ﴿...وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ...﴾ الحجّ: ٢٨، هي أيّام التشريق، إلّا أنّ الطبرسي قال: «...أيّام معدودات، وهي أيّام التشريق ثلاثة أيّام بعد النحر، والأيّام المعلومات عشر ذي الحجّة... وهو المروي عن أئمّتنا». مجمع البيان (١ ـ ٢): ٢٩٩.

(٣) انظر: المدارك ٨: ٢٢٩، والجواهر ٢٠: ١٥ ـ ١٦.

أيّام التشريق، على الخلاف، فإن لم يتمكّن لمانع ففي بقيّة أيام ذي الحجّة.

وأمّا الأُضحيّة فوقتها في منى أربعة أيّام، يوم النحر وأيام التشريق، وفي الأمصار ثلاثة أيّام أوّلها يوم النحر[١].

راجع: أُضحيّة، أيّام النحر، هدي.

٣ ـ المبيت ليالي أيّام التشريق:

يجب على الحاجّ المبيت ليلتي الحادي عشر والثاني عشر في منى، وكذا يجب أن يبيت ليلة الثالث عشر مَن غربت عليه الشمس يوم الثاني عشر وهو بمنى، وكذا من لم يتّق الصيد والنساء.

وعلى كلّ مَن وجبت عليه البيتوتة ولم يبت عن كلّ ليلة شاة إلّا أن يبيت بمكّة مشتغلاً بالعبادة أو كان له عذر مرخّص، كالسقاية ونحوها[٢].

راجع: منى.

٤ ـ البقاء أيّام التشريق في منى:

يستحبّ أن يقيم الإنسان بمنى أيّام التشريق، والمراد بالأيّام هنا بياض النهار؛ لأنّه قد سبق حكم المبيت وأنّه واجب.

والمراد: استحباب بقاء غير المقدار اللازم للرمي، فإنّه واجب، أو أنّ المجموع بما هو مجموع مستحبّ ولا ينافي وجوب بعضه[١].

٥ ـ التكبير أيّام التشريق:

المشهور أنّ التكبير بمنى مستحبّ[٢]، لكنّ المنقول عن السيّد المرتضى[٣] وابن حمزة[٤] القول بوجوبه.

ويدلّ على الاستحباب صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى، قال: «سألته عن التكبير أيّام التشريق أواجب أو لا؟ قال: يستحبّ وإن نسي فلا شيء عليه»[٥].

وصورته المشهورة عند الأصحاب: «اللّه أكبر، اللّه أكبر، لا إله إلّا اللّه، واللّه أكبر على ما هدانا، والحمد للّه على ما أولانا ورزقنا من بهيمة الأنعام»[٦].

ولكنّ الذي ورد، فيه بعض الاختلاف معه، فعن منصور بن حازم عن أبي عبداللّه عليه السلام في قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ...﴾[٧]، قال: «هي أيّام التشريق،

(١) انظر: المدارك ٨: ٢٧ ـ ٢٨ و ٨٢، والجواهر ١٩: ١٣٣ ـ ١٣٥، والمعتمد ٥: ٢١٣.
(٢) انظر: المدارك ٨: ٢٢٢ ـ ٢٢٩، والجواهر ٢٠: ٣ ـ ٨.

(١) انظر: المدارك ٨: ٢٤٠، والجواهر ٢٠: ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) انظر: المهذّب البارع ٢: ٢٢٠، والجواهر ٢٠: ٣٤.
(٣) نقله عنه العلّامة في المختلف ٤: ٣١٥.
(٤) انظر الوسيلة: ١٨٩ ـ ١٩٠.
(٥) الوسائل ٧: ٤٦١، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠.
(٦) انظر: المدارك ٨: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، وفيه: «ولله الحمد»، والجواهر ٢٠: ٣٥ ـ ٣٦.
(٧) البقرة: ٢٠٣.

كانوا إذا أقاموا بمنى بعد النحر تفاخروا، فقال الرجل منهم: كان أبي يفعل كذا وكذا، فقال اللّه عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ... فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً﴾[١]، قال: والتكبير: اللّه أكبر، اللّه أكبر، لا إله إلّا اللّه، واللّه أكبر، اللّه أكبر وللّه الحمد، اللّه أكبر على ما هدانا، اللّه أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام»[٢].

ووردت صيغ متقاربة أُخرى[٣].

ووقته عند أكثر الأصحاب كما قيل: عقيب خمس عشرة صلاة أوّلها ظهر يوم النحر لمن كان بمنى، وعقيب عشر، أوّلها ذلك أيضاً لمن كان بغيرها[٤].

٦ ـ الصوم في أيّام التشريق:

المعروف بين فقهائنا تحريم الصوم أيّام التشريق لمن كان بمنى، أمّا في غيره فلا[٥]؛ لما رواه معاوية بن عمّار، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن صيام أيّام التشريق؟ فقال: أمّا بالأمصار فلا بأس به، وأمّا بمنى فلا»[٦].

وعن حمّاد بن عيسى، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: قال أبي: قال عليّ عليه السلام: بعث رسول اللّه صلى الله عليه وآله بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق أيّام منى، فقال: تنادي في النّاس: ألا لا تصوموا، فإنّها أيّام أكل وشرب»[١].

راجع: صوم.

مظانّ البحث:

تطرّق الفقهاء إلى الأبحاث المتقدّمة في كتاب الحجّ بمناسبة ذكر أحكام منى، وكتاب الصوم بمناسبة ذكر أقسام الصوم من حيث الحكم، ومنه الصوم المحظور.

أيّام منى

وهي الأيّام التي يكون الحاجّ فيها بمنى، وهي: يوم النحر، وأيّام التشريق، أي: العاشر والحادي عشر والثاني عشر، والثالث عشر لمن بقي ليلته فيها.

وفي الحديث: «أمّا أيّام منى فإنّها أيّام أكل وشرب، لا صيام فيها»[٢].

---

(١) البقرة: ١٩٨ ـ ٢٠٠.

(٢) الوسائل ٧: ٤٥٩، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) انظر المختلف ٤: ٣١٥.

(٥) انظر: المدارك ٦: ٢٧٩، والجواهر ١٧: ١٢٢.

(٦) الوسائل ١٠: ٥١٦، الباب ٢ من أبواب الصوم المحرّم =

= والمكروه، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٠: ٥١٨، الباب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل ١٤: ١٩٢، الباب ٥١ من أبواب الذبح، الحديث ٣.

الأيّام المباركة والمنحوسة

المبارك من البركة بمعنى النماء والزيادة والسعادة[١]. وقيل: بمعنى الخير[٢].

والنَّحس ضدّ السَّعد[٣]. وقيل: أصله أن يَحمرّ الأُفق فيصير كالنحاس، أي لهبٍ بلا دخان، فصار ذلك مثلاً للشؤم[٤].

فالمبارك والمنحوس متضادّان إذن.

والأيّام المباركة هي الأيّام المقترنة بالسعادة والخير.

والأيّام المنحوسة هي المقترنة بالنحس، وما يتشاءم به النّاس.

وقد ورد ذكر الأيّام المباركة والمنحوسة في الكتاب والسنّة:

أمّا الكتاب في قوله تعالى: ﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ ﴾[٥]، و﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ ﴾[١].

وفي قوله تعالى: ﴿ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ ﴾[٢]، والمراد بها ليلة القدر التي وصفها اللّه تعالى بقوله: ﴿ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾[٣].

وأمّا السنّة فكثير، كما سيأتي.

كلام في سعادة الأيّام ونحوستها:

إنّ وصف الأيّام بكونها مباركة أو منحوسة، إمّا لاقترانها بحوادث مهمّة تجعل ذلك اليوم مباركاً أو منحوساً، أو لأسباب وعوامل أُخر.

أمّا القسم الأوّل من الأيّام، فمن قبيل يوم مبعث النبيّ ﷺ، وعيدي الفطر والأضحى، وعيد الغدير، والجمعة، وعرفة، وأيّام مواليد النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام، والنصف من شعبان، ونحوها من الأيّام المباركة، ولو بمناسبة أنّ لياليها مباركة، مثل يوم ليلة القدر التي هي مباركة أيضاً، كما تقدّم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ ﴾.

هذه أمثلة للأيّام المباركة، وأمّا الأيّام المنحوسة، فمن قبيل:

ـ يوم عاشوراء، فإنّه وصف في الروايات

(١) انظر القاموس المحيط: «برك».

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «برك».

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين: «نحس».

(٤) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «نحس».

(٥) فصّلت: ١٦.

(١) القمر: ١٩.

(٢) الدخان ٢ ـ ٣.

(٣) القدر: ٣.

بكونه يوم حزن آل محمّد وسرور أعدائهم. قال جعفر بن عيسى: «سألت الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء[١] وما يقول النّاس فيه؟ فقال: عن صوم ابن مرجانة تسألني؟ ذلك يوم صامه الأدعياء من آل زياد لقتل الحسين عليه السلام، وهو يوم يتشاءم به آل محمّد، ويتشاءم به أهل الإسلام، واليوم الذي يتشاءم به أهل الإسلام لا يصام ولا يتبرّك به.

- ويوم الاثنين يوم نحس قبض اللّه فيه نبيّه صلى الله عليه وآله، وما أُصيب آل محمّد إلّا في يوم الاثنين، فتشاءمنا به وتبرّك به عدوّنا، ويوم عاشوراء قتل الحسين عليه السلام وتبرّك به ابن مرجانة، وتشاءم به آل محمّد صلى الله عليه وآله، فمن صامهما أو تبرّك بهما لقي اللّه تبارك وتعالى ممسوخ القلب، وكان محشره مع الذين سنّوا صومهما والتبرّك بهما»[١].

وعنه عليه السلام أيضاً: «من ترك السعي في حوائجه يوم عاشوراء قضى اللّه له حوائج الدنيا والآخرة، ومن كان يوم عاشوراء يوم مصيبته وحزنه وبكائه، جعل اللّه عزّ وجلّ يوم القيامة يوم فرحه وسروره، وقرّت بنا في الجنان عينه، ومن سمّى يوم عاشوراء يوم بركة وادّخر فيه لمنزله شيئاً لم يُبارك له فيما ادّخر، وحشر يوم القيامة مع يزيد وعبيداللّه بن زياد وعمر بن سعد -لعنهم اللّه- إلى أسفل درك من النّار»[٢].

والروايات بشأن هذا الموضوع كثيرة.

وأمّا القسم الثاني من الأيّام المباركة والمنحوسة، فقد ورد في جملة من الروايات تقسيم أيّام الأُسبوع وأيّام الشهر إلى أيّام مباركة ومنحوسة، وليس للعقل سبيل إلى اليقين بها أو ردّها، كما قال السيّد الطباطبائي[٣]؛ لعدم إحاطته بكلّ العوامل المؤثّرة فيما يحدث في العالم بأجمعه ومدى تأثير بعضها في بعض.

وأمّا من الناحية الشرعيّة، فقد ورد في الكتاب توصيف بعض بكونها مباركة، وتوصيف

(١) سأل زرارة ومحمّد بن مسلم أبا جعفر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء؟ فقال عليه السلام: «كان صومه قبل شهر رمضان، فلمّا نزل شهر رمضان ترك». الوسائل ١٠: ٤٥٩، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث الأوّل.

أقول: اختلفت الآراء في حكم صوم يوم عاشوراء، والمتيقّن منها ومن الأدلّة هو حرمة صومه صوم تشميت، أي لأجل الشماتة بأهل البيت عليهم السلام؛ لما جرى عليهم فيه، فإنّ بني أُميّة وبني مروان أحيوا صومه شكراً للانتصار على الحسين عليه السلام، فصار سنّة عند عامّة النّاس، والنّاس على دين ملوكهم.

انظر تفصيل ذلك في كتاب «صوم يوم عاشوراء بين السنّة النبويّة والبدعة الأمويّة» للشيخ نجم الدين الطبسي.

(١) الوسائل ١٠: ٤٦٠ - ٤٦١، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٣.

(٢) البحار ٤٤: ٢٨٤، تاريخ الإمام الحسين عليه السلام، باب ثواب البكاء على مصيبته، الحديث ١٨، نقلاً عن أمالي الصدوق، المجلس ٢٧، الحديث ٤.

(٣) انظر الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٧١.

بعض آخر بكونها منحوسة، كما تقدّم مثالها في أوّل البحث.

وورد في السنّة جملة من الروايات توصف بعض الأيّام بأنّها مباركة وبعضها الآخر بأنّها منحوسة[١].

ولكن قال السيّد اليزدي ـ مشيراً إلى الروايات ـ: «وقد عدّ أيّام من كلّ شهر وأيّام من الشهر منحوسة يتوقّى من السفر فيها، ومن ابتداء كلّ عمل بها، وحيث لم نظفر بدليل صالح عليه لم يهمّنا التعرّض لها، وإن كان التجنّب منها ومن كلّ ما يتطيّر بها أولى، ولم يعلم أيضاً أنّ المراد بها شهور الفرس أو العربيّة، وقد يوجّه كلٌّ بوجه غير وجيه.

وعلى كلّ حال، فعلاجها لدى الحاجة بالتوكّل والمضيّ، خلافاً على أهل الطِّيَرَة، فعن النبيّ ﷺ: "كفّارة الطيرة التوكّل"[٢]، وعن أبي الحسن الثاني عليه السلام: "من خرج يوم الأربعاء لا يدور، خلافاً على أهل الطِّيَرة وقي كلّ آفة، وعوفي من كلّ عاهة، وقضى الله حاجته"[٣].

وله أن يعالج نحوسة ما نَحُسَ من الأيّام بالصدقة، فعن الصادق عليه السلام: "تصدّق واخرج أيّ يوم شئت"[١].

وكذا يفعل أيضاً لو عارضه في طريقه ما يتطيّر به النّاس، ووجد في نفسه من ذلك شيئاً، وليقل حينئذٍ: "اعتصمت بك يا ربّ من شرّ ما أجد في نفسي فاعصمني" وليتوكّل على اللّه وليمضِ خلافاً لأهل الطيرة...»[٢].

وفي كتاب تحف العقول عن الحسن بن مسعود، قال: «دخلت على أبي الحسن عليّ بن محمّد عليه السلام، وقد نكبت إصبعي، وتلقّاني راكب وصدم كتفي، ودخلت في زحمة فخرّقوا عليّ بعض ثيابي، فقلت: كفاني اللّه شرّك من يوم فما أشأمك؟! فقال عليه السلام لي: يا حسن، هذا وأنت تغشانا، ترمي بذنبك من لا ذنب له؟! قال الحسن: فأثاب إليَّ عقلي وتبيّنت خطئي، فقلت: يا مولاي، استغفر اللّه، فقال: يا حسن، ما ذنب الأيّام حتّى صرتم تتشأمون منها إذا جوزيتم بأعمالكم فيها. قال الحسن: أنا أستغفر اللّه أبداً، وهي توبتي يابن رسول اللّه، قال عليه السلام: واللّه ما ينفعكم ولكنّ اللّه يعاقبكم بذمّها على ما لا ذمّ عليها فيه، أما علمت يا حسن، أنّ اللّه هو المثيب والمعاقب والمجازي بالأعمال عاجلاً وآجلاً؟! قلت: بلى يا مولاي.

---

(١) انظر البحار ٥٦: ١٨ ـ ٩١، باب ما روي في سعادة أيّام الأُسبوع ونحوستها، والأبواب اللاحقة له من باب ١٥ إلى ٢١.

(٢) الوسائل ١١: ٣٦٢، الباب ٨ من أبواب السفر، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(١) الوسائل ١١: ٣٧٥، الباب ١٥ من أبواب السفر، الحديث الأوّل. وانظر سائر أحاديث الباب نفسه.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٣٢٦، كتاب الحجّ، مقدّمة في آداب السفر.

قال ﷺ: لا تعُد ولا تجعل للأيّام صنعاً في حكم الله، قال الحسن: بلى، يا مولاي»[١].

وهناك من حمل روايات التشاؤم والنحوسة على التقيّة؛ لكثرة الاعتقاد بذلك بين عامّة النّاس آنذاك. ذكر ذلك السيّد الطباطبائي ولم يستبعده، وله بحث تفصيلي في هذا الموضوع، فليراجع[٢].

مظانّ البحث:

تطرّق بعض الفقهاء إلى ذلك في أوّل كتاب الحجّ بمناسبة آداب السفر إلى الحجّ وغيره، وبهذه المناسبة تطرّقت إليه كتب الحديث والأخبار.

أيّام النحر

وهي الأيّام التي تذبح أو تنحر فيها الأضاحي في منى أو سائر البلدان.

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «وأيّام النحر بمنى أربعة أيّام: يوم النحر وثلاثة أيّام بعده. وفي غيره من البلدان ثلاثة أيّام: يوم النحر ويومان بعده».

ثمّ قال: «هذا لمن أراد أن يتطوّع بالأُضحيّة، فأمّا هدي المتعة، فإنّه يجوز ذبحه طول ذي الحجّة

(١) تحف العقول: ٣٦١، ما روي عن الإمام أبي الحسن ﷺ من الحِكم والمواعظ.

(٢) انظر الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٧١ ـ ٧٥.

على ما بيّناه»[١].

أمّا القسم الأوّل من كلامه ـ أي الأُضحيّة المندوبة ـ فقد ادّعى عليه صاحب الجواهر الإجماع بقسميه: المحصّل والمنقول[٢]، مضافاً إلى صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر ﷺ، حيث قال: «سألته عن الأضحى كم هو بمنى؟ فقال: أربعة أيّام، وسألته عن الأضحى في غير منى؟ فقال: ثلاثة...»[٣].

وأمّا القسم الثاني من كلامه ـ أي الهدي الواجب في حجّ التمتّع ـ فقد اختلف الفقهاء فيه بمعنى: هل يجوز تأخير ذبح هدي التمتّع عن يوم العيد، أو عن أيّام النحر ـ على الخلاف ـ إلى آخر ذي الحجّة أم لا؟

والخلاف إنّما هو في الحكم التكليفي ـ أي جواز التأخير ـ وأمّا الحكم الوضعي، بمعنى إجزاء ذلك

في صورة التأخير فالظاهر أنّه لم ينقل فيه خلاف[٤].

(١) النهاية: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) انظر الجواهر ١٩: ٢٢٣.

(٣) الوسائل ١٤: ٩١، الباب ٦ من أبواب الذبح، الحديث الأوّل.

(٤) انظر: المدارك ٨: ٢٧ ـ ٢٨، والحدائق ١٧: ٧٦ ـ ٨٢، والجواهر ١٩: ١٣٣ ـ ١٣٥.

أيِّم

لـغــة:

من لا زوج له فعلاً، سواء كان رجلاً أو امرأة، وسواء كان متزوّجاً من قبلُ أو لا، وسواء كانت المرأة بكراً أو ثيّبة[(١)].

وجمعه أيامى، وأصله أيايم، مثل يتيم ويتامى الذي أصله يتايم[(٢)].

اصطلاحاً:

المعنى نفسه.

الأحكام:

قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[(٣)].

والخطاب للأولياء والسادات بأن يزوّجوا من لا زوج له من الحرائر والإماء والأحرار والعبيد.

وهل الأمر هنا للوجوب أو الاستحباب؟

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «أيم».

(٢) انظر القاموس المحيط: «أيم».

(٣) النور: ٣٢.

المعروف بين فقهائنا هو كونه للاستحباب؛ لأنّ الزواج مستحبٌ في نفسه وإنّما يجب لطارئ[(١)]. وقد تقدّم بعض الكلام عنه في عنوان «إعفاف»، وسوف يأتي مفصّلاً في عنوان «نكاح» إن شاء اللّه تعالى.

تمّ حرف الألف بعون اللّه تعالى

(١) انظر: كنز العرفان ٢: ١٣٤ ـ ١٣٨، والجواهر ٢٩: ٨ ـ ٣٦.

حرف الباء

بئر

لغـــــة:

حفرة عميقة يستخرج منها الماء، وهي مؤنّثة جمعها: أبؤر، وأبآر، وآبار، وبئار.

وأصلها من بـأر، أي حـفر، ومـنه: البـؤرة بمعنى الحفرة[1].

اصطلاحاً:

«مجمع ماءٍ نـابع مـن الأرض، لا يـتعدّاهـا غالباً، ولا يخرج عن مسمّاها عرفاً»[2]. كذا عرّفها الشهيد الأوّل.

ولكن علّق عليه المحقّق الثاني بقوله: «والقيد الأخير موجب لإجمال التعريف؛ لأنّ العرف الواقع

(1) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «بئر».

(2) غاية المراد 1: 65.

لا يظهر أي عرف هو، أعُرف زمانه ﷺ أم عـرف غيره؟ وعلى الثاني، فيراد العرف العامّ، أم الأعـمّ منه ومن الخاصّ؟».

ثمّ قـال: «مـع أنّـه يشكـل إرادة عـرف غيره ﷺ وإلّا لزم تـغيّر الحكـم بـتغيير التسـمية، فـيثبت في العـين حكـم البـئر لو سمّـيت بـاسمه، وبطلانه ظاهر».

ثمّ قال بالنسبة إلى مـا شُكّ في إطـلاق اسم البئر عليه: «فالأصل عدم تعلّق أحكام البئر بـه، وإن كان العمل بالاحتياط أوْلى»[1].

لكن أحال الشهيد الثاني الموارد المشكـوكة على العرف، فما صدق عليه البئر عرفاً جرى عليه أحكامه وإلّا فلا[2].

وقال سبطه صـاحب المدارك: «قـد ثـبت

(1) جامع المقاصد 1: 120.

(2) انظر المسالك 1: 15.

في الأُصول: أنّ الواجب حمل الخطاب على الحقيقة الشرعيّة إن ثبتت، وإلّا فعلى عرف زمانهم ﷺ خاصّة إن عُلم، وإن لم يعلم فعلى الحقيقة اللغويّة إن ثبتت، وإلّا فعلى العرف العامّ».

ثمّ قال بعدم ثبوت الحقائق الثلاث، فاللازم الرجوع إلى العرف العامّ.

ثمّ استنتج من ذلك كلّه: «عدم تعلّق الأحكام بالآبار الغير النابعة كما في بلاد الشام[1]، والجارية تحت الأرض[2]، كما في المشهد الغروي على ساكنه السلام، وعدم تغيّر الحكم بتغيّر التسمية»[3].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد بحث طويل ـ: «والحاصل:... ما يعلم حدوثه لا يلتفت إليه، وما لم يُعْلم، تعلّق به الحكم؛ لأنّه به يستكشف العرف السابق وتثبت اللغة إن لم يعلم مغايرتها، وإلّا قُدّم عليها على الأصحّ، فمثل الإطلاق في هذا الوقت على مثل آبار المشهد الغروي وغيره ممّا علم حدوثه لا يلتفت إليه، ولا يتعلّق به حكم، وأمّا غيره فيبقى على القاعدة»[1].

وأدخل الرشيحيّة، وهي التي يترشّح الماء من جدرانها؛ لإطلاق البئر عليها عرفاً وعدم انحصارها في النابعة، وهي التي ينبع الماء من تحتها.

أقول: الظاهر أنّ ما ذكروه من الأبحاث المتقدّمة عن البئر إنّما هو بلحاظ أحكام الطهارة والنجاسة ونحوها، وأمّا بلحاظ غيرها، مثل كيفيّة تملّكها ومقدار حريمها ونحو ذلك، فلا يتوقّف الحكم فيها على هذه الأبحاث ما دام ملاك الإحياء ونحوه موجوداً فيها.

(١) لم تتّضح لدي فعلاً حقيقة هذه الآبار.

(٢) جاء في موسوعة النجف الأشرف ٤: ٢٧٣، تحت عنوان النجف في أوائل القرن السادس عشر: «وفي سنة ١٥٠٧ استولى الشاه إسماعيل الصفوي على بغداد... فزار النجف وأصلح نهراً من الأنهر بقربها فسمّاه باسمه... وهو النهر الذي أمر الشاه إسماعيل بحفره من الفرات وإيصال مائه بقناة خاصّة تمتدّ تحت سطح الأرض إلى النجف لارتفاع موقعها عن مستوى الفرات...». وكانت لهذا النهر فوهات كبيرة على شكل آبار، واحدة منها في دارنا بالنجف الأشرف مع اشتراك دور أُخر، لكنّها صارت مصبّ مجاري البيوت أخيراً.

(٣) المدارك ١: ٥٣.

الأحكـام:

تتعلّق بالبئر أحكام مختلفة من حيث طهارة مائها وحيازتها وتملّكها ونحو ذلك نشير إلى أهمّها إجمالاً فيما يأتي:

اعتصام ماء البئر:

اتّفق الفقهاء على أنّ ماء البئر ينجس بتغيّر أحد أوصافه بالنجاسة كما ينجس غيره من الماء المعصوم بذلك، كالماء الجاري والكرّ[2].

(١) الجواهر ١: ١٩٠.

(٢) انظر: المنتهى ١: ٥٦، والمدارك ١: ٥٣، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٥، وغيرها.

لكن اختلفوا في أنّه كالجاري والكرّ من حيث عدم تنجّسه بمجرّد الملاقاة، أو يتنجّس كالماء القليل، لكن يفترق عنه في كيفيّة تطهيره؟

وللفقهاء في ذلك أقوال:

الأوّل ـ القول بالنجاسة مطلقاً:

بمعنى أنّ ماء البئر يتنجّس بمجرّد وقوع النجاسة فيه، سواء تغيّر أم لا.

ذهب إلى هذا القول أغلب المتقدّمين من الفقهاء حتّى زمن الشهيدين[١] والعلّامة في بعض كتبه[٢].

وحمل هؤلاء ما ورد من الأمر بنزح البئر لوقوع بعض النجاسات فيها على الشرطيّة، بمعنى أنّ ماء البئر لا يطهر إلّا بنزح المقدّر المذكور لكلّ نجاسة في الروايات.

واستدلّوا عليه بمجموعة من الروايات، منها:

ـ صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: «كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون في المنزل للوضوء، فيقطر فيها قطرات من بول أو دم، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها، ما الذي يطهّرها حتّى يحلّ الوضوء منها للصلاة؟ فوقّع عليه السلام بخطّه في كتابي: ينزح دلاءٌ منها»[١].

ـ صحيحة عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن البئر يقع فيها الدجاجة، والحمامة، والفأرة، أو الكلب، أو الهرّة؟ فقال: يجزيك أن تنزح منها دلاءً، فإنّ ذلك يطهّرها إن شاء اللّه تعالى»[٢].

ـ صحيحة عبداللّه بن أبي يعفور عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به، فتيمّم بالصعيد، فإنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، ولا تقع في البئر، ولا تفسد على القوم ماءهم»[٣].

فإنّ الأمر بالتيمّم والنهي عن الدخول في ماء البئر ظاهر في تنجّس ماء البئر بدخول الجنب فيه.

وروايات أُخرى استفاد أصحاب هذا القول منها نجاسة ماء البئر بمجرّد الملاقاة.

هذا، مضافاً إلى الروايات الكثيرة الواردة في بيان مقدار ما ينزح لكلّ نجاسة.

لكن أُجيب عن ذلك:

أوّلاً ـ بأنّ عبارة «ينزح دلاء» في الروايتين الأُوليين ظاهرة في الاستحباب، مضافاً إلى اشتمال

---

(١) انظر: أمالي الصدوق: ٥١٤، والمقنعة: ٦٤، والانتصار: ١١، والنهاية: ٦، والغنية: ٤٧، والمراسم: ٣٤، والسرائر ١: ٦١ و ٦٩، والجامع للشرائع: ١٩، والمعتبر: ١٢، والذكرى ١: ٨٧، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٣٥.

(٢) نقله عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٧٨ عن كتاب تلخيص المرام: ١٣.

(١) الوسائل ١: ١٧٦، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢١.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٨٢، الباب ١٧، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٧٧، الباب ١٤، الحديث ٢٢.

الثانية على وقوع الكلب، والفتوى فيه عندهم نزح أربعين دلواً، ودلاء جمع قلّة، وأقلّه ثلاثة.

ثانياً ـ وأنّ عبارة «لا تفسد على القوم ماءهم» في الرواية الثالثة ظاهرة في أنّ النهي عن الدخول في الماء إنّما هو لأجل تغيّر الماء واستقذار القوم إيّاه.

مضافاً إلى أنّ نجاسة ماء البئر متوقّفة على نجاسة بدن الجنب، ولا دلالة في الرواية على ذلك، وعلى فرضه، كان الأولى التعليل بإفساد الماء لأجل الجنب نفسه؛ لأنّ إفساد الماء لأجل القوم يزول بالنزح، وأمّا إفساده لأجل الجنب فلا يزول؛ إذ بعد دخول الجنب في الماء ينجس الماء وينجس كلّ البدن فكيف تحصل الطهارة؟[1]

هذا مع غضّ النظر عن معارضتها بما هو أصحّ سنداً وأكثر صراحة في الطهارة، كما سيأتي.

الثاني ـ القول بالطهارة:

بمعنى أنّ ماء البئر لا ينجس بمجرّد وقوع النجس فيه، بل ينجس إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة.

وحمل أصحاب هذا القول الأمر بالنزح الوارد في الروايات لوقوع أنواع النجاسات في البئر على الاستحباب، بمعنى أنّه يستحبّ النزح من ماء البئر بوقوع النجس فيها؛ ولعلّه لدفع الاستقذار العرفي الحاصل من ملاقاة الماء للنجس.

اختار هذا القول: ابن أبي عقيل[1]، والشيخ الطوسي في التهذيب[2] ـ على ما نسب إليه ـ وشيخه الحسين بن عبيد اللّه الغضائري[3]، والعلّامة في أكثر كتبه[4]، وشيخه مفيد الدين[5]، وولده فخر الدين[6]، وعامّة المتأخّرين عن الشهيدين[7].

واستدلّوا على ذلك بالكتاب والسنّة والأصل.

أمّا الكتاب، فبقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ

---

(١) انظر: المدارك ١: ٦٠ ـ ٦١، والجواهر ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١، والمستمسك ١: ١٩١ ـ ١٩٥، وغيرها.

---

(١) نقله عنه العلّامة في المختلف ١: ١٨٧.

(٢) انظر التهذيب ١: ٢٣٢، وكلامه مضطرب، فقد استفيد منه هذا القول، والقول الثالث الآتي. انظر المدارك ١: ٥٤.

(٣) نسب إليه ذلك في المدارك ١: ٥٤.

(٤) انظر: المختلف ١: ١٨٧، والتذكرة ١: ٢٥، والقواعد ١: ١٨٤، والتحرير ١: ٤٦، والإرشاد ١: ٢٣٦، والمنتهى ١: ٥٦، ونهاية الإحكام ١: ٢٣٥.

(٥) نقله عنه الشهيد الثاني في روض الجنان ١: ٣٨٧.

(٦) إيضاح الفوائد ١: ١٧.

(٧) انظر: التنقيح الرائع ١: ٤٤، وجامع المقاصد ١: ١٢١ و ١٢٢، والمدارك ١: ٥٥، والكفاية: ١٠، والذخيرة: ١٢٧، وكشف اللثام ١: ٢٧٦، والحدائق ١: ٣٥١، والرياض ١: ١٤٩، ومستند الشيعة ١: ٦٨، والجواهر ١: ١٩٣، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٠٤، والمستمسك ١: ١٩٣، والتنقيح ١: ٣٠٤ ـ ٣٠٥، وتحرير الوسيلة ١: ١٠، فصل في المياه، المسألة ٨.

السَّماءِ مَاءً طَهُوراً﴾[١]، فإنّ «الماء» في الآية يحمل على عمومه؛ لما ثبت أنّ النكرة في سياق الإثبات تفيد العموم إذا وقعت موقع الامتنان، كما تقدّم في عنوان «امتنان».

مضافاً إلى أنّ مياه الآبار أيضاً ممّا أُنزل من السماء أيضاً[٢].

وأمّا السنّة، فبجملة من الروايات الصحاح الصريحة في الطهارة، منها:

ـ صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن الرضا عليه السلام، قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيءٌ إلّا أن يتغيّر به»[٣].

وهي صريحة في عدم تنجّس ماء البئر بالنجاسة إلّا مع تغيّر أحد أوصافه الثلاثة.

ـ صحيحته الأُخرى عنه عليه السلام، قال: «ماء البئر واسع لا يفسده [لا ينجّسه] شيء إلّا أن يتغيّر ريحه، أو طعمه، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه؛ لأنّ له مادة»[٤].

والرواية كسابقتها صريحة في المطلوب.

ـ صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن بئر ماء وقع فيها زبيل [زنبيل] من عذرة رطبة أو يابسة، أو زبيل من سرقين، أيصلح الوضوء منها؟ قال: لا بأس»[١].

ـ صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «في الفأرة تقع في البئر فيتوضّأ الرجل منها ويصلّي وهو لا يعلم، أيعيد الصلاة، ويغسل ثوبه؟ فقال: لا يعيد الصلاة، ولا يغسل ثوبه»[٢].

وهي صريحة في المطلوب أيضاً بناءً على كون الفأرة ميّتة، كما يفهم من قول السائل: «لا يعلم بها»[٣]؛ إذ لا يصدق ذلك مع العلم بخروجها حيّة. فحاصل السؤال: أنّه توضّأ من ماء البئر ثمّ وجد فيه فأرة.

صحيحة أُخرى لمعاوية بن عمّار، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «سمعته يقول: لا يغسل الثوب، ولا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلّا أن ينتن، فإن أنتن غسل الثوب، وأعاد الصلاة، ونزحت البئر»[٤].

وهي صريحة في المطلوب أيضاً.

وروايات عديدة أُخرى ذكرها الفقهاء.

وأمّا الأصل، فهو أصالة الطهارة أو قاعدتها، الدالّة على طهارة كلّ شيءٍ حتّى تعلم قذارته

---

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) انظر: الحدائق ١: ٣٥١ و ١٧٣، والجواهر ١: ٧١.

(٣) الوسائل ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ١٧٢، الحديث ٦.

---

(١) الوسائل ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٧٣، الحديث ٩.

(٣) انظر المدارك ١: ٥٩.

(٤) الوسائل ١: ١٧٣، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

ونجاسته، وخاصّة بالنسبة إلى الماء[١].

والمهمّ من الأدلّة عندهم هو الأخبار.

وجه ترجيح أخبار الطهارة عند المتأخّرين:

ذكر القائلون بالطهارة وجوهاً لترجيح أخبار الطهارة على أخبار النجاسة إذا فرض تكافؤها من حيث السند، وهي:

أوّلاً ـ أنّ روايات الطهارة أكثر صراحة من روايات النجاسة.

ثانياً ـ أنّ روايات الطهارة موافقة لعمومات الكتاب الدالّة على طهارة الماء، بل طهوريّته بصورة عامّة، كما تقدّم[٢].

ثالثاً ـ أنّ روايات الطهارة مخالفة للعامّة، وروايات النجاسة موافقة لها[٣].

رابعاً ـ ولما تقدّم ينبغي حمل روايات النجاسة على التقيّة.

وكذا الأوامر الواردة بالنزح، فينبغي حملها على التقيّة أيضاً.

هذا، ولكنّ المشهور عند المتأخّرين حملها على الاستحباب؛ ولذلك استشكل عليهم السيّد الخوئي بأنّه لا وجه للقول بالاستحباب بعد حمل الروايات على التقيّة، فإنّ القول بالاستحباب يحتاج إلى دليل أيضاً وهو مفقود بعد حمل الروايات على التقيّة.

اللهمّ إلّا أن نفسّر الأخبار بالأمر بالمحافظة على نظافة المياه ودفع الاستقذار العرفي بنزح شيءٍ من ماء البئر، فلا مانع من الحكم باستحباب النزح؛ لأنّ النظافة مرغوب فيها شرعاً، بل اهتمّت بها الشريعة اهتماماً بالغاً[١].

الثالث ـ القول بالطهارة ووجوب النزح تعبّداً:

ومعنى ذلك عدم تنجّس ماء البئر بملاقاته للنجاسة، لكن يجب نزح مائه من باب التعبّد بالمقدار المذكور في الروايات بسبب وقوع النجاسات.

نسب هذا القول إلى العلّامة في المنتهى[٢]، واستظهره الفقهاء من كلام الشيخ في التهذيب[٣]،

---

(١) انظر: الحدائق ١: ٣٥١، والجواهر ١: ١٩٣.

(٢) في الصفحة: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) أشدّ المذاهب في نزح البئر بسبب وقوع النجاسة فيها هو المذهب الحنفي، ثمّ المالكي، ثمّ الشافعي والحنبلي. انظر الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٢ ـ ٤٤.

والمذهبان الأوّلان كانا يُفتى بهما في صدر حكم العبّاسيّين، أي من عهد المنصور إلى زمن المأمون، وكانت هذه الفترة هي فترة صدور أكثر روايات البئر.

---

(١) انظر التنقيح (الطهارة) ١: ٣٠٨.

أقول: حمل الروايات الدالّة على التطهير على التقيّة وإرادة النظافة من التطهير، مشكل أيضاً، كما لا يخفى على المتأمّل.

(٢) ممّن نسبه إليه صاحب المدارك ١: ٥٤، وفي النسبة تأمّل. انظر المنتهى ١: ٥٦ و ٦٢ و ٦٣.

(٣) انظر المدارك ١: ٥٤ وغيره، وراجع التهذيب ١: ٢٣٢.

ولكنّ كلامه مضطرب(١).

واستدلّوا على وجوب النزح بالأوامر الدالّة عليه، وهي حقيقة في الوجوب، كما ثبت في الأُصول.

وأُجيب: بأنّ الأخبار الآمرة بالنزح متعارضة جدّاً على وجهٍ يشكل الجمع بينها والتوفيق بين متنافياتها، وأكثرها ضعيف السند، مجمل الدلالة، وكلّ ذلك قرينة على استحباب النزح، وإنّما هو لطيبة الماء وزوال النفرة الحاصلة من وقوع تلك الأعيان المستخبثة فيه خاصّة(٢).

الرابع ـ الطهارة إن بلغ ماؤها كرّاً:

أي إذا بلغ ماء البئر قدر الكرّ فلا يتنجّس لمجرّد الملاقاة، وإن كان أقلّ تنجّس.

نسب هذا القول إلى الشيخ أبي الحسن محمّد بن محمّد البصروي(٣) من المتقدّمين، وقيل: «هو لازم للعلّامة؛ لأنّه يعتبر الكرّية في مطلق الجاري، والبئر من أنواعه»(٤).

وقال العلّامة نفسه في الجاري: «الأقرب اشتراط الكرّية؛ لانفعال الناقص عنها مطلقاً»(٥).

(١) كما تقدّم في الهامش ٢ من العمود الثاني في الصفحة ٢٣٤.

(٢) انظر الاستدلال والجواب في المدارك ١: ٦١.

(٣) نسبه إليه الشهيد الأوّل في الذكرى ١: ٨٨، والسيّد العاملي في المدارك ١: ٥٤ ـ ٥٥.

(٤) قال ذلك صاحب المدارك. انظر المدارك ١: ٥٥.

(٥) المنتهى ١: ٢٨.

والمشهور عدم اشتراط الكرّية في الجاري، فهو لا ينفعل إلّا بالتغيّر بالنجاسة.

وبناءً على ذلك قال صاحب المدارك: «وحجّة القول الرابع وجوابها يعلم من مسألة اشتراط كرّية الجاري وعدمه»(١).

كيفيّة تطهير ماء البئر:

والكلام تارة يكون بناءً على تنجّس ماء البئر بالنجاسة، وأُخرى بناءً على عدمه.

وعلى كلٍّ حال، تارة يتغيّر الماء بالنجاسة، وأُخرى لا يتغيّر.

وأمّا حالة عدم تغيّر الماء بناءً على الطهارة، فلا كلام فيها؛ لعدم تنجّس الماء حتّى يحتاج إلى التطهير، فتبقى حالات ثلاث، هي:

أوّلاً ـ أن لا يتغيّر أحد أوصاف الماء بناءً على النجاسة:

إذا وقعت في البئر نجاسة وقلنا بتنجّس مائها بها، فيكون تطهير مائها بنزح المقدار المذكور في الروايات لتلك النجاسة، وهي مختلفة بحسب اختلاف النجاسات، وربّما اختلفت الروايات في حدّ ذاتها في بيان المقدار لكلّ نجاسة؛ فلذلك نكتفي بنقل ما ذكره المحقّق الحلّي في الشرائع حيث قال:

«وطريق تطهيره:

ـ بنزح جميعه: إن وقع فيها مسكر، أو فقّاع،

(١) المدارك ١: ٦١.

أو منيٌّ، أو أحد الدماء الثلاثة[١] ـ على قول مشهور ـ أو مات فيها بعير أو ثور...

ـ وبنزح كرٍّ: إن مات فيها دابّة، أو حمار، أو بقرة.

ـ وبنزح سبعين: إن مات فيها إنسان.

ـ وبنزح خمسين: إن وقعت فيها عذرة يابسة فذابت ـ والمروي أربعون أو خمسون ـ أو كثير الدم[٢]، كذبح الشاة، والمروي من ثلاثين إلى أربعين.

ـ وبنزح أربعين: إن مات فيها ثعلب، أو أرنب، أو خنزير، أو سنّور، أو كلب وشبهه، ولبول الرجل.

ـ وبنزح عشرة: للعذرة الجامدة، وقليل الدم، كدم الطير والرعاف اليسير، والمروي دلاء يسيرة.

ـ وبنزح سبع: لموت الطير والفأرة ـ إذا تفسّخت أو انتفخت ـ ولبول الصبي الذي لم يبلغ ولاغتسال الجنب، ولوقوع الكلب وخروجه حيّاً.

ـ وبنزح خمس: لذرق الدجاج الجلّال.

ـ وبنزح ثلاث: لموت الحيّة والفأرة.

ـ وبنزح دلو: لموت العصفور وشبهه، ولبول الصبي الذي لم يغتذ بالطعام.

ـ وفي ماء المطر وفيه البول والعذرة وخرء الكلاب، ثلاثون دلواً.

والدلو التي ينزح بها ما جرت العادة باستعمالها»[١].

ثمّ قال: «إذا لم يقدّر للنجاسة منزوح نزح جميع مائها»[٢].

ثانياً ـ أن يتغيّر أحد أوصاف الماء بناءً على النجاسة:

قال الشيخ الأنصاري: «أمّا القائلون بانفعال البئر بالملاقاة، فالمحكي عنهم أقوال تبلغ سبعة أو ثمانية بعد اتّفاقهم على وجوب إزالة التغيّر:

أحدها ـ ما قيل: من أنّه ينزح حتّى يزول التغيّر، عملاً بظاهر ما دلّ على كفاية زوال التغيّر في طهارته[٣]...

والثاني ـ ما قيل، بل استُظهر أنّه المشهور[٤]: من أنّه ينزح جميع مائها...

وعلى هذا القول:

---

(١) وهي دم الحيض والنفاس والاستحاضة.

(٢) هذا من باب الإضافة البيانيّة، أي: الدم الكثير.

(١) الشرائع ١: ١٣ ـ ١٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٤.

(٣) قال في الجواهر ١: ٢٧١: «وهو المنسوب للمفيد، ونقل عن الشهيد اختياره في البيان وأبي الصلاح، واختاره العلّامة في المنتهى». انظر: المقنعة: ٦٦، والبيان: ٩٩، والكافي في الفقه: ١٣٠، والمنتهى ١: ١٠١ ـ ١٠٣.

(٤) قال في الجواهر ١: ٢٧٥: «ولعلّه المشهور بين القائلين بالتنجيس».

احتمالات، بل أقوال:

أحدها ـ ما اختاره المصنّف ﷺ وفاقاً للمحكي عن الإسكافي والصدوقين والسيّد والشيخ وابن حمزة[١]: من أنّه تراوح عليها أربعة رجال[٢].

ثانيها ـ الاكتفاء حينئذٍ بزوال التغيّر، حكي عن الشيخ في النهاية والمبسوط[٣]...

ثالثها ـ الحكم ـ عند تعذّر نزح الجميع ـ بأكثر الأمرين من المقدّر ومزيل التغيّر، وهو المحكي عن الشيخ[٤]، والحلّي، والعلّامة في المختلف، والشهيد في المسالك، واستوجهه صاحب المدارك[٥].

رابعها ـ الحكم بأكثر الأُمور: من المقدّر، ومزيل التغيّر، والتراوح...

خامسها ـ لزوم أحد الأمرين: من المقدّر ومزيل التغيّر، وعليه المحقّق في النافع والمعتبر[٦].

(١) انظر: للمحقّق الشرائع ١: ١٤، وللصدوق من لا يحضره الفقيه ١: ١٩، ولوالده المختلف ١: ١٩٠، وللسيّد المعتبر: ١٤، وللشيخ المبسوط ١: ١١، ولابن حمزة الوسيلة: ٧٤.

(٢) أي ينزح اثنان منهم ويستريح اثنان، وهكذا طول اليوم، وقد مضى معنى اليوم في عنوان «أيّام».

(٣) انظر: النهاية: ٧، والمبسوط ١: ١١.

(٤) حكاه عن الشيخ العلّامة في المختلف ١: ١٩٠.

(٥) انظر: السرائر ١: ٧٢، والمختلف ١: ١٩٢، حيث استحسن تفصيل ابن إدريس، لكنّه قال في الصفحة ١٩٠: «والوجه عندنا قول المفيد»، والمسالك ١: ٢٠، والمدارك ١: ١٠١.

(٦) انظر: المختصر النافع: ٣، والمعتبر: ١٨.

سادسها ـ يجب إزالة التغيّر أوّلاً، ثمّ استيفاء المقدّر[١]...

سابعها ـ كفاية زوال التغيّر مع عدم المقدّر، وكفاية أكثر الأمرين مع المقدّر، حكي ذلك عن صاحب المعالم وصاحب الكفاية[٢].

فهذه أقوال سبعة، والقول السادس لا يخلو عن قوّة، والأحوط هو القول الثالث»[٣].

ثالثاً ـ أن يتغيّر أحد أوصاف الماء بناءً على الطهارة:

إذا تغيّر ماء البئر بوقوع النجاسة فيه وقلنا بعدم نجاسته بمجرّد الملاقاة وعدم التغيّر، فتطهيره يكون بالنزح منه حتّى يزول التغيّر. قال الشيخ الأنصاري: «وإذا تغيّر بما يقع في البئر أحد أوصاف مائها بالنجاسة، كان طهره عند القائلين بعدم الانفعال حكم الجاري المتغيّر بالنجاسة في كفاية زوال تغيّره بما يتجدّد من مائها بالنزح، بل ربّما قيل بكفاية زوال تغيّره بالنزح وإن لم يتجدّد ماء[٤]؛

(١) لم يذكر الشيخ الأنصاري له قائلاً.

(٢) انظر: معالم الدين ١: ٢٦٣، والذخيرة: ١٢٦.

(٣) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٥٨ ـ ٢٦٦.

(٤) قاله: صاحب الجواهر في الجواهر ١: ٢٧٠، وممّن قاله من بعد الشيخ: السيّد اليزدي في العروة الوثقى ١: ٩٤، كتاب الطهارة، فصل في ماء البئر، المسألة الأُولى، والسيّد الحكيم في المستمسك ١: ١٩٧، =

لظاهر قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: "فينزح حتّى يذهب اللون ويطيب الطعم"[١].

ويضعّف: بأنّ الإطلاق محمول على الغالب، فلا يشمل ما لو زال التغيّر بالنزح من دون تجدّد نبع.

وأضعفُ منه القول بعدم اعتبار النزح وكفاية زوال تغيّره؛ لاتّصاله بماء المادة المعتصم...[٢].

وفيه: أنّه موقوف على كون "حتّى" للتعليل، والظاهر كونها للغاية...»[٣].

ويطهر أيضاً بتكاثر الماء عليه من خارج[٤]، بأن يوصل بالجاري أو تصبّ عليه أكرار دفعة، ونحو ذلك.

تنبيه:

«صرّح جملة من الفقهاء بأنّ آلات النزح تطهر بعد طهارة ماء البئر تبعاً»[٥].

= والسيّد الخوئي في التنقيح ١: ٣٠٩.

(١) الوسائل ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٢) و(٤) ممّن قاله من المتأخّرين عن الشيخ: السيّد اليزدي في العروة الوثقى ١: ٩٤، كتاب الطهارة ـ فصل في ماء البئر، المسألة الأُولى، والسيّد الحكيم في المستمسك ١: ١٩٧، والسيّد الخوئي في التنقيح ١: ٣٠٩.

(٣) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٥) انظر المنتهى ١: ١٠٥، والجواهر ١: ٢٧٧، والعروة الوثقى ـ باب المطهّرات، التاسع: التبعيّة / السادس: تبعيّة أطراف البئر، والمستمسك ٢: ١٢٨، والتنقيح ٣: ٢٤٠.

استحباب التباعد بين البئر والبالوعة:

قال المحقّق في الشرائع: «ويستحبّ أن يكون بين البئر والبالوعة خمس أذرع إذا كانت الأرض صلبة، أو كانت البئر فوق البالوعة، وإن لم يكن كذلك، فسبع»[١].

قالوا: إنّ هذا هو المشهور[٢].

لكن قال العلّامة في الإرشاد: «ويستحبّ تباعد البئر عن البالوعة بسبع أذرع إن كانت الأرض سهلة، و[٣] كانت البالوعة فوقها، وإلّا فخمس»[٤].

وتوضيح ذلك: أنّ مستوى البئر تارة يكون أعلى من مستوى البالوعة، وأُخرى أسفل منه، وثالثة مساوياً.

والأرض تارة تكون صلبة، وأُخرى رخوة.

فإذا كانت الأرض سهلة، وكانت أعلى من البئر أو مساوية، فالتباعد بسبعة أذرع.

وإذا كانت سهلة وكان مستواهما متساوياً فخمسة أذرع.

وكذا إذا كانت صلبة، سواء كان مستوى البئر أعلى من البالوعة، أو أسفل منها، أو مساوياً.

(١) الشرائع ١: ١٤ ـ ١٥.

(٢) انظر: جامع المقاصد ١: ١٥٦، والمدارك ١: ١٠٢، وكشف اللثام ١: ٢٨٠ و ٢٨١، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٦٧.

(٣) وفي بعض النسخ: «أو».

(٤) الإرشاد ١: ٢٣٨.

هذا على قول المحقّق.

وأمّا على قول العلّامة، فتخرج صورة ما إذا كانت الأرض صلبة والبالوعة أعلى من البئر من الخمس وتدخل في السبع، فتكون صور السبع على قول العلّامة أربعاً، وصور الخمس اثنتين. على عكس قول المحقّق، فإنّ صور السبع عنده اثنتان وصور الخمس أربع.

وهناك أقوال وتفصيلات أُخر[1].

عدم نجاسة ماء البئر لقربها من البالوعة:

لا يحكم بنجاسة ماء البئر وإن قربت من البالوعة إلّا أن يعلم بوصول ماء البالوعة إليها وتغيّر أحد أوصافه بذلك؛ بناءً على عدم تنجّس ماء البئر بمجرّد الملاقاة، بل بالتغيّر.

أمّا بناءً على تنجّسه بمجرّد الملاقاة، فلا يشترط تغيّر الماء[1].

وعندما انتهى الفقهاء إلى هذا الموضع دخلوا في البحث عن جواز استعمال النجس وعدمه، بمناسبة أنّه هل يجوز استعمال ماء هذه البئر بعد نجاستها بالانفعال أو بمجرّد الملاقاة بحسب اختلاف الآراء أم لا؟ وقد تطرّقنا إلى بعض جوانب المسألة في العناوين: «إطعام» و«إعانة» و«إعلام»، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «نجس» إن شاء اللّٰه تعالى.

ملكيّة الآبار ومياهها:

نتكلّم تارةً عن ملكيّة الآبار نفسها، وأُخرى عن ملكيّة مائها:

أوّلاً ـ ملكيّة الآبار نفسها:

تارةً يحفر الإنسان البئر في ملكه الخاصّ، وأُخرى في ملك عامّ، وثالثة في الأرض المباحة.

وفي الفرض الأخير، تارةً يقصد الحافر تملّك البئر بإحيائها، وأُخرى لا يقصد ذلك.

وعلى الحالتين، تارة يصل إلى الماء، وأُخرى لا يصل.

فهذه صور يختلف الحكم فيها.

١ ـ أن يحفر بئراً في ملكه الخاصّ:

لا إشكال في أنّ البئر تكون ملكاً للحافر؛

---

(١) قال صاحب الجواهر: «بل لا يبعد في نظري القاصر... أنّ الأمر يختلف باختلاف الآبار والبواليع: من قرب القرار وعدمه، والجهة وعدمها، باختلاف الأراضي، والمدار على الاطمئنان بعدم وصول ماء البالوعة إلى البئر، وقد يحصل ذلك بالثلاثة أذرع، وقد لا يحصل بالعشرين؛ لكثرة ماء البالوعة، وشدّة نفوذه، فالمدار حينئذٍ عليه، ولابدّ من ملاحظة جميع ماله دخل في ذلك من قرب القرار وعدمه، وشدّة النفوذ وعدمه، والجهة، وغير ذلك». الجواهر ١: ٢٨٧، وانظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٦٥ ـ ٢٧٠.

(١) انظر: الجواهر ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٧٢.

لأنّها جزءٌ من ملكه[1]، ولا فرق في ذلك بين أن يصل إلى الماء أو لا.

٢ ـ أن يحفرها في الأرض الميّتة بقصد تملّكها:

وهنا تارةً يكون الكلام قبل وصول الحافر إلى الماء، وأُخرى بعده.

فأمّا على الأوّل، فلا يكون للحافر إلّا حقّ الأولويّة؛ لأنّه قبل وصوله إلى الماء يكون من قبيل التحجير لا الإحياء، وهو لا يوجب أكثر من حقّ الأولويّة.

وأمّا على الثاني، فلمّا كان الوصول إلى الماء موجباً لصدق الإحياء، فالنتيجة تتوقّف على أنّ الإحياء موجبٌ لتملّك المُحيا، كما هو المعروف، أو موجب لحقّ الأولويّة فيه، فبناءً على الأوّل يملك الحافر البئر، وعلى الثاني لا يملكها، بل يكون له حقّ الأولويّة فقط.

راجع: إحياء.

٣ ـ أن يحفرها في الأرض الميّتة لا بقصد تملّكها:

فإن قلنا: إنّ التملّك بالإحياء متوقّف على قصد التملّك، فلا يكون للحافر هنا إلّا حقّ الأولويّة.

وإن قلنا: إنّه غير متوقّف على قصد التملّك، فيكون كما سبق، أي: إن وصل إلى الماء صدق الإحياء وحصل التملّك، وإن لم يصل فيحصل له حقّ الأولويّة[1].

راجع: إحياء.

٤ ـ أن يحفرها في ملك عامّ:

كما إذا حفر بئراً في الأرض الموقوفة على المسافرين والمستطرقين مثلاً. فلا إشكال في عدم ملك الحافر لهذه البئر؛ لأنّها تابعة للأرض، فتكون موقوفة[2].

ولا فرق بين أن يصل إلى الماء أو لا.

٥ ـ أن يحفرها في ملك خاصّ للغير:

كما إذا حفر بئراً في أرض شخص آخر غصباً، فإنّ البئر تكون لصاحب الأرض تبعاً[3].

ثانياً ـ ملكيّة مياه الآبار:

مياه الآبار على أقسام كالآتي:

---

(١) انظر: المبسوط ٣: ٢٨٠، والسرائر ٢: ٣٨٤، والشرائع ٣: ٢٧٩، والتحرير ٤: ٥٠١، وغاية المرام ٤: ١٣٦، وغيرها.

(١) انظر: المبسوط ٣: ٢٨١، والدروس ٣: ٦١، والجواهر ٣٨: ٣٢، وغيرها ممّا ذكرناه في عنوان «إحياء».

(٢) انظر الجواهر ٣٨: ١٢٥، فإنّه جاء فيها: «وأمّا حفر البئر في الأرض الموقوفة للمسلمين مثلاً فالمتّجه عدم الملك أيضاً، بل تكون لهم أيضاً، ولكن لم أجد شيئاً من ذلك محرّراً في كلامهم هنا».

(٣) انظر الجواهر ٣٧: ٢٠٦.

١ ـ مياه الآبار المحفورة في ملك الإنسان:

وهذه المياه مملوكة لمالكي الآبار تبعاً للأرض على ما هو المعروف والمشهور بين الفقهاء[١].

لكن كلام الشيخ الطوسي في المبسوط مضطرب، فإنّه قال أوّلاً: بأنّ الذي يحفر بئراً في ملكه أو في الأرض الميتة، فهو يملك البئر وماءها، لكنّه قال في آخر كلامه: أنّ للحافر حقّ الأولويّة بالماء، ونصّ كلامه:

«الآبار على ثلاثة أضرب: ضرب يحفره في ملكه، وضرب يحفره في الموات ليملكها، وضرب يحفره في الموات لا للتملك.

فأمّا ما يحفره في ملكه فإنّما هو نقل ملكه إلى ملكه؛ لأنّه مَلِك المحلّ قبل الحفر.

والثاني: إذا حفر في الموات ليتملّكها، فإنّه يملكها بالإحياء، والإحياء أن يبلغ الماء... وقبل أن يبلغ الماء يكون تحجيراً...[٢].

فإذا ثبت هذا، فالماء[٣] الذي يحصل في هذين الضربين هل يملك أم لا؟

قيل فيه وجهان: أحدهما أنّه يملكه وهو الصحيح، والثاني أنّه لا يملكه...»[١].

ثمّ ذكر القسم الثالث، وهو ما لو حفر لا بقصد التملّك، وأنّه لا يملكها.

ثمّ قال: «فكلّ موضع قلنا: إنّه يملك البئر، فإنّه أحقّ من مائها بقدر حاجته لشربه وشرب ماشيته وسقي زروعه، فإذا فضل بعد ذلك شيءٌ وجب عليه بذله بلا عوض لمن احتاج إليه لشربه وشرب ماشيته، فأمّا لسقي زرعه، فلا يجب عليه ذلك، لكنّه يستحبّ»[٢].

ثمّ استدلّ على ذلك بما رواه ابن عبّاس عن النبيّ ﷺ: أنّه قال: «النّاس شركاء في ثلاث: النّار، والماء، والكلأ»[٣]، ومارواه جابر، قال: «نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] عن بيع فضل الماء»[٤].

---

(١) انظر: الجواهر ٣٨: ١١٧، واقتصادنا ٢: ٦٦٩، الملحق رقم ٩.

والتخريج الفقهي لهذا الرأي هو: أنّ ملك الأرض يقتضي ملك الماء الكامن فيها وإن لم يكن من أجزائها، أو أنّ الماء بمنزلة نماء الأرض، فيكون كثمرة الشجرة، أو أنّ حفر البئر والوصول إلى الماء حيازة له، وسبقٌ إليه قبل الآخرين، ونحو ذلك ممّا يستلزم كون الماء ملكاً للحافر في ملكه. انظر المصدرين المذكورين.

(٢) إلى هنا بيّن حكم البئر فقط في هذين القسمين.

(٣) من هنا بدأ ببيان حكم الماء الكامن في هذين = القسمين من البئر.

(١) المبسوط ٣: ٢٨٠.

(٢) المبسوط ٣: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣) تلخيص الحبير ٣: ٦٥. ورواه النوري بهذا اللفظ عن ابن أبي جمهور الاحسائي. انظر المستدرك ١٧: ١١٤، الباب ٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢، نقلاً عن درر اللآلي (للأحسائي) ٢: ٩٦.

ورواه ابن ماجه وأبو داود بلفظ: «المسلمون شركاء...». انظر: سنن ابن ماجه ٢: ٨٢٦، الحديث ٢٤٧٢، وسنن أبي داود ٣: ٢٧٨، الحديث ٣٤٧٧، عن رجل.

(٤) صحيح مسلم ٣: ١١٩٧، الحديث ١٥٦٥، =

وزاد في الخلاف[1] الاستدلال برواية أبي هريرة عنه ﷺ أنّه قال: «من منع فضل الماء ليمنع به الكلأ منعه اللّه فضل رحمته يوم القيامة»[2].

وانتقده الشهيد الثاني: بأنّ هذه الروايات عاميّة لم ترد من طرقنا، مضافاً إلى أنّها ظاهرة في إرادة الماء المباح الذي لم يعرض له وجه تملّكٍ، كمياه الأنهار العامّة، والعيون النابعة في الأرض المباحة، والسابقة على إحياء الأرض الموات، ومياه العيون والآبار المباحة؛ فإنّ النّاس في مائها شرع سواء[3].

لكن أجابه صاحب الجواهر: بأنّ مضامين هذه الأخبار موجودة من طرقنا أيضاً[4].

= وسنن ابن ماجه ٢: ٨٢٨، الحديث ٢٤٧٧.

(١) انظر الخلاف ٣: ٥٣٢.

(٢) أورده بهذا اللفظ: الاحسائي في درر اللآلي ٢: ٩٦، كما نقله عنه النوري في مستدرك الوسائل ١٧: ١١٦، الباب ٦ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٥، وكذا الشافعي في كتاب الأُمّ ٤: ٤٩، والنووي في المجموع ١٦: ١٥٦.

وأورده مسلم وأبو داود بلفظ: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ». انظر: صحيح مسلم ٣: ١١٩٨، الحديث ١٥٦٦، وسنن أبي داود ٣: ٢٥٧، الحديث ٣٤٧٣.

(٣) المسالك ١٢: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٤) انظر الوسائل ٢٥: ٤١٧ و ٤١٩، البابين ٥ و ٧ من أبواب كتاب إحياء الموات، تحت عنوان: «باب أنّ المسلمين شركاء في الماء والنّار والكلأ، ما لم يكن ملك أحد بعينه»، و«باب كراهة بيع فضول الماء والكلأ...».

ثمّ أجاب الشيخ القائل بوجوب بذل الزائد بما حاصله: أنّ الروايات الدالّة على الاشتراك لا تمنع من القول بتملّك المياه لو حصل السبب في ملكيّتها، كالحيازة والإحياء، كما أنّ ما دلّ منها على النهي عن منع فضل الماء منزّل على منع الماء المباح وبيعه، أو على الكراهة.

ثمّ استدلّ على ملكيّة الفاضل عن قدر الحاجة بعدّة روايات، منها: صحيحة سعيد الأعرج، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون له الشرب مع قوم في قناة فيها شركاء، فيستغني بعضهم عن شربه، أيبيع شربه؟ قال: نعم، إن شاء باعه بورق، وإن شاء بحنطة»[1].

ثمّ قال: «فظهر لك من ذلك كلّه: أنّه لا إشكال في ملك الماء المستبطن، وحينئذٍ لم يجز لغيره التخطّي إليه إلّا بإذنه، كغيره من الأموال المحترمة، ولو أخذ منه شيئاً من دون إذنه أعاده»[2].

ثمّ فرّع على ذلك جواز بيعه، كيلاً أو وزناً، كما سيأتي[3].

وممّن مال إلى رأي الشيخ الطوسي: الشهيد الصدر، حيث قال: «وأمّا القسم الثاني من المصادر الطبيعيّة للماء، وهو ما كان مكنوزاً ومستتراً في باطن الأرض، فلا يختصّ به أحد ما لم يعمل

(١) الوسائل ١٧: ٣٧٣، الباب ٢٤ من أبواب عقد البيع، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٣٨: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

للوصول إليه والحفر لأجل كشفه، فإذا كشفه إنسان بالعمل والحفر، أصبح له حقٌّ في العين المكتشفة، يجيز له الاستفادة منها، ويمنع الآخرين من مزاحمته... ويملك ما يتجدّد من مائها؛ لأنّه لون من ألوان الحيازة، ولكنّه لا يملك نفس العين الموجودة في أعماق الطبيعة قبل عمله؛ ولذا كان يجب عليه إذا أشبع حاجته من الماء بذل الزائد للآخرين، ولا يجوز أن يطالبهم بمال عوضاً عن شربهم وسقي حيواناتهم؛ لأنّ المادة لا تزال من المشتركات العامّة...»[١]، ثمّ استشهد بحديث أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام[٢] وغيره ممّا تقدّمت الإشارة إليه في كلام صاحب الجواهر.

٢ ـ مياه الآبار المحفورة في الأرض الميّتة بقصد التملّك:

تقدّم أنّ البئر المحفورة في الأرض المباحة كالموات تكون ملكاً لحافرها إذا وصل إلى الماء؛ بناءً على إفادة الإحياء الملك.

وأمّا ماؤها، فالمشهور أنّ المحيي يملكه.

قال الشهيد الثاني ـ عند البحث عن أقسام المياه وأحكامها ـ: «الثاني ـ ما يستنبطه ويخرجه من الأرض من بئر وعين بنيّة التملّك، ومذهب الأصحاب أنّه يملك بذلك...»[١].

ولكنّ الشيخ الطوسي يرى عدم ملك رقبة البئر ومادّتها كما تقدّم، بل على المحيي بذل الفاضل من حاجته لمن احتاج إليه.

وتبعه في ذلك السيّد الصدر أيضاً كما مرّ في الصورة المتقدّمة.

٣ ـ مياه الآبار المحفورة في الأرض الميّتة لا بقصد التملّك:

إذا حفر الإنسان في الأرض المباحة بئراً بقصد الانتفاع بمائها، لا بقصد تملّكها، فلا يملك البئر ولا ماءها على جميع المذاهب[٢].

وعلى مذهب المشهور، لا يجب على الحافر بذل الزائد عن حاجته إلى من احتاج إليه، وأمّا على مذهب الشيخ فيجب البذل؛ لأنّه لو وجب

---

(١) اقتصادنا ٢: ٤٦٠، وله كلام يدعم به هذه النظريّة في الملحق رقم ٩ في الصفحة ٦٦٨ من كتابه.

(٢) روى أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن النطاف والأربعاء.

قال: والأربعاء: أن يسنّي مسنّاة، فيحمل الماء، فيسقي به الأرض، ثمّ يستغني عنه، فقال: لا تبعه ولكن أعره جارك.

والنطاف: أن يكون له الشرب، فيستغني عنه، فيقول: لا تبعه أعره أخاك أو جارك». الوسائل ٢٥: ٤١٩، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث الأوّل.

---

(١) المسالك ١٢: ٤٤٥.

(٢) قال صاحب الكفاية: «لو حفر بئراً أو استنبط عيناً في بعض الأراضي المباحة لا بنيّة التملّك، بل لينتفع به، أو لعموم الانتفاع به، فالظاهر أنّه لا يملكه كما قطعوا به». الكفاية: ٢٤٣.

البذل في صورة ملك البئر، فيجب في ما لو كان له حقّ الأولويّة بطريق أوْلى.

هذا ومال بعض الفقهاء إلى رأي الشيخ في هذه الصورة.

قال العلّامة في التذكرة: «... وأمّا البئر المحفورة في الموات على قصد الارتفاق دون التملّك، وإنّما غرضه السقي منها ما دام مقيماً عليها ثمّ يرتحل عنها، فإنّ الحافر لايملكها بذلك، وإنّما يملك الموات إذا قصد تملّكه بالإحياء. إذا ثبت هذا، فالحافر أوْلى بمائها إلى أن يرتحل؛ لأنّه كالتحجير عليها، فإن انصرف عنها، كان لغيره الاستقاء منها، ومن سبق إليها كان أحقّ بها ـ كالمعادن الظاهرة ـ وليس له منع ما فضل عنه عمّن يحتاج إليه للشرب إذا أراد الاستقاء منها بدلو نفسه ولا منع مواشيه من الشرب...»[١].

لكنّه وافق المشهور في سائر كتبه[٢].

٤ ـ مياه الآبار المحفورة في الأراضي الميّتة بقصد التسبيل:

لو حفر بئراً في الأرض الميتة لابنيّة التملّك ولابنيّة انتفاع نفسه خاصّة، بل بقصد التسبيل[٣] واستفادة العموم من مائها، فالمستفاد من كلام العلّامة: أنّ هذا القصد يجعل الحافر كغيره من النّاس، فمن سبق إليه فهو أحقّ به، قال عند بيان أقسام البئر: «أمّا البئر المحفورة للمارّة، فماؤها مشترك بينهم والحافر كأحدهم، ويجوز الاستقاء منها للشرب وسقي الزرع، فإن ضاقت عنها، فالشرب أولى»[١].

لكن قال صاحب الجواهر: «ينبغي أن يعلم أنّ من أراد أن يسبّل بئراً في أرض مملوكة للغير أن ينقل مقدار أرضها إليه ليكون الماء له فيسبّله، وفي الأرض المباحة ينوي تملّكها ثمّ يسبّله»[٢].

أي ينوي تملّك البئر بالإحياء، ثمّ يسبّل ماءها.

٥ ـ مياه الآبار المحفورة في الأراضي الموقوفة والعامّة:

إذا حفر بئراً في الأرض الموقوفة ـ كالموقوفة على الحجّاج أو زوّار أحد المشاهد المشرّفة ـ فقد تقدّم[٣]: أنّه لايملك البئر نفسها. وأمّا ماؤها، فالظاهر عدم ملكه له ـ خاصّة على رأي الشيخ الطوسي ومن وافقه ـ ولذلك قال صاحب الجواهر: «وأمّا حفر البئر في الأرض الموقوفة للمسلمين، فالمتّجه عدم الملك أيضاً، بل تكون لهم أيضاً»[٤].

ومثله ما لو حفر في الأرض المملوكة لعامّة

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٠٩.

(٢) انظر: التحرير ٤: ٥٠١، والقواعد ٢: ٢٧٣، والمختلف ٦: ٢٠٣.

(٣) تسبيل البئر: جعله سبيلاً، وهو من أنواع الوقف.

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٠٩.

(٢) و (٤) الجواهر ٣٨: ١٢٥.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٤٢.

المسلمين، كالمفتوحة عنوة؛ لاشتراط ملكيّة المحيا بعدم كونه متعلّقاً لحقّ مسلم[١].

وهذه الفروعات لم تكن محرّرة في الكتب الفقهيّة، كما قال صاحب الجواهر بعد التعرّض لها: «ولكن لم أجد شيئاً من ذلك محرّراً في كلامهم هنا، وقد تقدّم جملة منه في كتاب الغصب وغيره...»[٢].

٦ـ ماء البئر المحفورة لا بقصد التملّك ولا غيره:

قال العلّامة: «لو حفر البئر ولم يقصد التملّك ولا غيره، فالأقوى اختصاصه به؛ لأنّ قصد بالحفر أخذ الماء فيكون أحقّ، وهنا ليس له منع المحتاج عن الفاضل عنه، لا في شرب الماشية ولا الزرع، ويكون التوصّل إلى الماء مفيداً للاختصاص وإن لم يقصده، كما أنّ الإحياء قد يفيد الملك وإن لم يقصد»[٣].

٧ـ مياه الآبار المباحة بالأصل:

مياه الآبار المباحة أصالة كالتي لم تكن مملوكة لأحد أصلاً يكون النّاس فيها شرعاً سواء، فمن سبق إليها كان أحقّ بها كمياه البحار والأنهار الكبيرة، وإذا حازها ـ أي المياه ـ شخص قاصداً تملّكها صارت ملكاً له، بلا خلاف ولا إشكال، كما قيل[٤].

(١) انظر الجواهر ٣٨: ١٢٥.

(٢) الجواهر ٣٨: ١٢٥.

(٣) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٠٩.

(٤) انظر الجواهر ٣٨: ١٢٤.

٨ـ مياه الآبار المطمومة بعد تجديد حفرها:

قال صاحب الجواهر: «والبئر العادية[١] إذا طمّت وذهب ماؤها فاستخرجه إنسان ملكها، كما صرّح به في القواعد، وهو كذلك مع فرض كونها من الموات الذي يملك بالإحياء، أمّا إذا كانت لمسلم فينبغي أن يكون فيها البحث السابق في الأرض الميّتة بعد إحياء المسلم لها»[٢].

راجع: إحياء.

تنبيه (١):

إذا حاز الإنسان ماء البئر في إناءٍ أو حوض أو بركة ملكه، سواء حازه من البئر المحفورة في ملكه الشخصي أو في الأرض المباحة، وشأنه شأن سائر المياه المباحة القابلة للحيازة، مثل مياه الأمطار والأنهار الكبار والبحار؛ لأنّ الحيازة سبب للملكيّة، ويترتّب عليها: جواز التصرّف فيه بكلّ ما يجوز تصرّفه في الأملاك كالبيع، والهبة، ونحوهما، بل له منع غيره عنه، ولا يجب عليه بذل الزائد على حاجته[٣].

تنبيه (٢):

كلّ مورد قلنا: إنّ حافر البئر يملك ماءها،

(١) العادي: الشيء القديم. القاموس المحيط: «عود»، والبئر العادية: القديمة نسبة إلى عاد.

(٢) الجواهر ٣٨: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣) انظر: المبسوط ٣: ٢٨١، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٠٩، والجواهر ٣٨: ١٢٤.

فيجوز له بيعه كيلاً، أو وزناً، أو مشاهدةً إذا كان محصوراً ومعيّناً، أمّا بيع جميع مائها فقد استشكلوا فيه؛ لأنّه يختلط بماء يتجدّد من مائها، وهو موجب لعدم تعيّن المبيع(١).

نعم، قيل بجواز بيعه على الدوام(٢)، وأولى منه القول بالصلح(٣).

وأمّا جواز بيع حقّ الانتفاع والتصالح عليه، فمبنيّ على جواز ذلك في الحقوق أو خصوص بعضها، كحقّ التحجير الشامل لمورد البحث(٤).

تنبيه (٣):

ذكر الفقهاء: أنّه لو حفر بئراً في أرض ميّتة ثمّ أعرض عنها وتركها، فكلّ من سبق إليها كان أحقّ بها من غيره(٥).

(١) انظر: المبسوط ٣: ٢٨٢، والشرائع ٣: ٢٧٩، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٠٩ ـ ٤١٠، والقواعد ٢: ٢٧٣، والدروس ٣: ٦٧، والمسالك ١٢: ٤٤٧، ونسبه إلى الأشهر، والكفاية ٢: ٥٦٨.

(٢) انظر: الدروس ٣: ٦٧، والجواهر ٣٨: ١٢١.

(٣) أنظر: المسالك ١٢: ٤٤٧، والجواهر ٣٨: ١٢١.

(٤) انظر الجواهر ٢٢: ٢٠٩، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٨، ومصباح الفقاهة ٢: ٣٦، وكتاب البيع للإمام الخميني ١: ٣١، وهدى الطالب ١: ٨٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٣، الفصل الثالث في العوضين: المسألة ٨٦، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٧٣، كتاب البيع، القول في شروط العوضين، الأوّل.

(٥) انظر: السرائر ٢: ٣٨٤، والشرائع ٣: ٢٧٩، والقواعد ٢: ٢٧٣، والدروس ٣: ٦٧.

لكن استشكل صاحب الجواهر في ذلك من جهة التشكيك في كون الإعراض المذكور موجباً لسقوط الحقّ، وخاصّة إذا كان الإعراض بمثل المفارقة، ضرورة أنّ حقّ التحجير لا يسقط بمجرّدها.

ثمّ استنتج: أنّه إذا كان الإحياء موجباً للملك قهراً، فزوال الملك بمجرّد المفارقة مشكل.

وأمّا إذا كان موجباً للحقّ، مثل حقّ السبق إلى الماء المباح ـ كماء البحر والنهر الكبير ـ أمكن سقوطه بمجرّد الإعراض بمعنى المفارقة(١).

أقول: ذكرنا أقوال الفقهاء في الإعراض عن الملك والحقّ بصورة تفصيليّة تحت عنوان: «إعراض»، فليراجع هناك.

حريم البئر المحياة:

تكلّم الفقهاء عن مقدار حريم البئر المحياة في الأرض الميّتة. والمقصود من الحريم المقدار الذي يختصّ بهذه البئر من الأرض من أطرافها الأربعة، فلا يحقّ للغير أن يحيي بئراً أُخرى في تلك الحدود(٢).

(١) انظر الجواهر ٣٨: ١٢٤.

(٢) قال صاحب الجواهر: «فلا يجوز إحياء المقدار المزبور بحفر بئر أُخرى أو غيره كزرع أو شجر، أو نحوهما. وإن ظهر من بعض النصوص والفتاوى خصوص حفر بئر أُخرى، إلّا أنّ المتّجه الأعمّ؛ ضرورة اشتراك الجميع في الضرر على ذي البئر المزبورة...». الجواهر ٣٨: ٤١.

والمشهور ـ كما قيل[١] ـ: أنّ حريم بئر المعطن أربعون ذراعاً، وحريم بئر الناضح ستّون ذراعاً.

والمعطِن ـ بفتح الميم وكسر الطاء ـ واحد المعاطن، وهي: مبارك الإبل عند الماء لتشرب[٢]. فبئر المعطن، هي: البئر المعدّة لشرب الإبل ونحوها.

والناضح: البعير يستق عليه. من النضح وهو الرشّ، والشرب الذي دون الريّ[٣]. فبئر الناضح هي المعدّة للسقي.

والأصل في ذلك رواية مسمع بن عبدالملك عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: ما بين بئر المعطن إلى بئر المعطن أربعون ذراعاً، وما بين بئر الناضح إلى بئر الناضح ستّون ذراعاً...»[٤].

ورواه السكوني عنه عليه السلام أيضاً[٥].

وفي صحيحة حمّاد بن عثمان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: حريم البئر العاديّة أربعون ذراعاً حولها ـ وفي رواية أُخرى: خمسون ذراعاً[١] ـ إلّا أن يكون إلى عطن أو إلى الطريق فيكون أقلّ من ذلك إلى خمسة وعشرين ذراعاً»[٢].

ولكن مع ذلك قال الشهيد الثاني: «وبسبب اختلاف الروايات وعدم صحّتها جعل بعضهم حريم البئر ما يحتاج إليه في السقي منها، وموضع وقوف النازح والدولاب، ومتردّد البهائم، ومصبّ الماء، والموضع الذي يجتمع فيه لسقي الماشية والزرع من حوض وغيره، والموضع الذي يطرح فيه ما يخرج منه بحسب العادة».

ثمّ قال: «وقال ابن الجنيد: حريم الناضح قدر عمقها ممرّاً للناضح، وحمل الرواية بالستّين على أنّ عمق البئر ذلك»[٣].

---

(١) انظر المسالك ١٢: ٤١١، لكن ادّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف فيه، بل نقل دعوى الإجماع من بعضهم عليه. انظر الجواهر ٣٨: ٤١.

(٢) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «عطن».

(٣) انظر: الصحاح: «نضح».

(٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٦، الباب ١١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٦.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٥. وروى عبدالله بن مغفّل عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من حفر بئراً فله أربعون ذراعاً عطناً لماشيته». سنن ابن ماجه ٢: ٨٣١، الحديث ٢٤٨٦.

(١) قال صاحب الجواهر: «وكأنّه أشار إلى خبر وهب بن وهب...». الجواهر ٣٨: ٤٢. وانظر الخبر في الوسائل ٢٥: ٤٢٦، الباب ١١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٨. لكن يحتمل أن يكون المراد، وفي رواية أُخرى عن الراوي نفسه في خصوص عبارة «خمسون ذراعاً» فيكون الاستثناء راجعاً إلى صدر الحديث أيضاً، وإلّا فيختصّ بالثاني، وقد اختلفت المصادر في ترتيب كتابة الحديث، فبعضها جعلته واحداً، وبعضها الآخر جعلته اثنين.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤٢٥، الباب ١١ من أبواب إحياء الموات، الحديث الأوّل. وانظر التهذيب ٧: ١٤٥ ـ ١٤٦، الحديث ٦٤٥ ـ ٦٤٦، والكافي ٥: ٢٩٥، الحديث ٥.

(٣) المسالك ١٢: ٤١٢. ويؤيّد قول ابن الجنيد ما رواه =

وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «وكأنّه مال إليه وتبعه عليه [الكاشاني] في المفاتيح إلّا أنّا لم نجد ذلك لأحدٍ منّا»[1].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: أقسام المياه وأحكامها.

٢ ـ كتاب إحياء الموات: أحكام إحياء الآبار.

بائد

لغــــة:

من باد الشيء، إذا هلك وانقطع، وسمّوا الصحراء بيداء؛ لأنّها تبيد سالكها[2].

اصطلاحاً:

أُريد به هذا المعنى أيضاً، فورد في جملة الأنفال: الأرض التي باد أهلها، أي هلكوا وانقطعوا، ففي مرسلة حمّاد بن عيسى عن العبد الصالح: «...وللإمام صفو المال...وله بعد الخمس الأنفال، والأنفال: كلّ أرض خربة باد أهلها...»[1].

وورد هذا التعبير في روايات أُخر أيضاً[2].

والأرض التي باد أهلها قد تصير خربة أيضاً كما في الرواية، وقد تبقى محياة.

والقسم الأوّل يطلق عليه الأرض الميّتة أيضاً.

الأحكـام:

تقدّم حكم الأرض التي باد أهلها في عنوان «أنفال»، وقلنا: إذا كانت الأرض التي باد أهلها خربة فهي من الأنفال، أمّا إذا كانت محياة ولم تندرس، فهي من المال الذي لا وارث له سوى الإمام، إذا لم يكن وارث للذين بادوا، وإلّا دخلت في ملك الوارث إذا كان معروفاً، وإن لم يكن معروفاً فيصير المال مجهول المالك.

والأموال الثلاثة: الأنفال، ومال من لا وارث له، ومجهول المالك، وإن كانت كلّها للإمام عليه السلام، لكنّ هناك آثاراً تترتّب على كلٍّ منها، كما تقدّم في عنوان «أنفال».

= أبو سعيد الخدري عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «حريم البئر مدّ رشائها». سنن ابن ماجه ٢: ٨٣١، الحديث ٢٤٨٧.

(١) الجواهر ٣٨: ٤٣، وانظر المفاتيح ٣: ٣٠.

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «بيد» أو «باد».

(١) الوسائل ٩: ٥٢٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: الحديث ٢٦ و ٢٨.

بائر

لغــــــة:

الأرض قبل أن تصلح للزرع[١]، أو التي لم تزرع[٢].

والبائر: اللغة الفضلى من بُور، يقال: هو بور، وهي بور، وهما بور، وهم بور... ويقال هو: بائر، وهي بائرة، وهما بائران، وهم بُور[٣].

والبور من البوار بمعنى الهلاك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا قَوْماً بُوراً﴾[٤].

اصطلاحاً:

الأرض قبل أن تصلح للزرع. فقد جاء في رواية معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: أيّما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها، وكرى أنهارها، وعمرها، فإنّ عليه فيها الصدقة...»[٥].

(١) انظر القاموس المحيط: «بور».

(٢) انظر: الصحاح، ومجمع البحرين: «بور».

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «بور».

(٤) الفرقان: ١٨.

(٥) الوسائل ٢٥: ٤١٤، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، الحديث الأوّل.

الأحكـام:

تقدّم حكم الأرض البائرة في: «إحياء» و«أرض» و«أنفال»، حيث ذكرناها بعنوان الأرض الميّتة، وذكرنا أقسامها وحكم كلّ واحدٍ منها.

باءة

لغــــــة:

من باءَ، أي رجع[١]. والمباءة: المنزل؛ لأنّ الإنسان يرجع إليه، ومنه الباءة بمعنى النكاح؛ لأنّ الرجل يتبوّأ من أهله ـ أي يستمكن من أهله ـ كما يتبوّأ من داره، أو لأنّ من تزوّج امرأة بوّأها منزلاً[٢].

والتاء فيها للوحدة، فهي زائدة.

وفيها ثلاث لغات أُخر، وهي:

ـ الباءه، والهاء فيه أصليّة[٣].

ـ الباه، مثل الجاه، والهاء فيه أصليّة أيضاً[٤].

ـ الباهة، مثل العاهة[٥].

(١) انظر لسان العرب: «بوأ».

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العرب: «بوأ».

(٣) انظر السرائر ٢: ٥١٨، وجاء فيه: «الباءة: النكاح بعينه... وفيها لغة أُخرى: باءه، بهاء أصليّة، وفيها لغة أُخرى: الباه، مثل الجاه».

(٤) انظر: الصحاح، ولسان العرب: «بوه».

(٥) انظر مجمع البحرين: «بوأ».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، والأكثر استعمالاً في كلمات فقهائنا تبعاً للروايات هو كلمة «الباه».

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عن الباءة وما يترتّب عليها من أبحاث وأحكام في عدّة مواطن نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

استحباب الباه لمن قدر عليه:

النكاح في حدّ ذاته وبعنوانه الأوّلي مستحبٌّ مع القدرة عليه، لكن قد يجب إذا أفضى تركه إلى الوقوع في الحرام، كما مرّ في عنوان «إعفاف»، ويأتي تفصيله في عنوان «نكاح» إن شاء اللّه تعالى.

وممّا يدلّ على استحبابه الحديث المعروف عن النبيّ ﷺ: «يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءَ فليتزوّج، ومن لم يستطعه فليدمن الصوم، فإنّ الصوم له وجاء[1]»[2].

فأمر الشباب بالنكاح مع القدرة عليه، فإنْ لم يقدروا فليستعفّوا عن الفجور بالصيام، فإنّه يضعّف الشهوة ويمنع الدواعي إلى النكاح[1].

ما يزيد في الباه:

ذكر الفقهاء عند الكلام عن الأطعمة وبمناسبات أُخرى بعض ما يزيد في الباه من قبيل: أكل اللحم مع البيض[2]، وأكل الهندباء[3].

---

(١) الوِجاءُ: رضّ عروق البيضتين حتّى تنفضخ، فيكون شبيهاً بالخصاء. الصحاح: «وجأ».

وقال الشيخ في المبسوط ـ بعد ذكر الرواية ـ: «فجعله كالموجوء الذي رضّت خصيتاه، فمعناه: أنّ الصوم يقطع الشهوة». المبسوط ٤: ١٥٢.

(٢) رواه المفيد في المقنعة: ٤٩٧ مرسلاً، وروي في الوسائل عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: يا معشر الشباب، عليكم بالباه، فإنْ لم تستطيعوه فعليكم بالصيام، فإنّه وجاؤه». الوسائل ١٠: ٤١٠، = الباب ٤ من أبواب الصوم المندوب، الحديث الأوّل، وانظر: صحيح مسلم ٢: ١٠١٨، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت إليه نفسه...

(١) انظر المبسوط ٤: ١٥٢.

(٢) ذكر ذلك بعض الفقهاء من قبيل: القاضي وابن إدريس والشهيد وغيرهم. انظر: المهذّب ٢: ٤٤٤، والسرائر ٣: ١٣٨، والدروس ٣: ٣٦. وفي دعائم الإسلام ٢: ١٤٥، كتاب الطب، فصل في العلاج: «وعنه ﷺ: واللحم بالبيض يزيد في الباءة». وروي: أنّه يقوّي البدن. انظر المستدرك ١٦: ٣٥٠، الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المباحة. وروي أيضاً: أنّ أكل البيض يزيد في الولد. وفي بعض الروايات أكل البيض مع البصل. انظر الوسائل ٢٥: ٧٨، الباب ٣٩ من أبواب الأطعمة المباحة.

(٣) انظر: الدروس ٣: ٤٤، والوسائل ٢٥: ١٧٩، الباب ١٠٥ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢ و٩ و١٢ و...

والهِندَباء: «بقلة معتدلة نافعة للمعدة والكبد والطحال أكلاً، وللسعة العقرب ضِماداً بأُصولها، وطابخها أكثر خطأً من غاسلها». القاموس المحيط: =

والبطيخ[١]، وشمّ الرائحة الطيّبة[٢]، والخضاب[٣]، وغيرها.

وهناك أُمورٌ أُخر، ذكرها الأطباء في كتبهم.

وراجع لتتمّة الأبحاث المرتبطة بالباه عنوان «جماع».

باب

لغة:

اسم لمدخل الشيء، وأصل ذلك مداخل الأمكنة كباب المدينة[٤] والدار والبيت، وجمعه أبواب[٥].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن قد يراد به:

١ ـ أبواب خاصّة[١]، مثل باب الصفا، وباب بني شيبة، وهما من أبواب المسجد الحرام، وباب جبرئيل، وهو من أبواب المسجد النبوي الشريف.

٢ ـ مجموعة من البحوث العلميّة، مثل البحوث المتعلّقة بمسائل يجمعها موضوع خاصّ، كالمسائل المرتبطة بالوضوء أو الغسل أو التيمّم، ونحوها، فيقال: باب الوضوء، باب الغسل... ومجموعة من هذه الأبواب تشكّل كتاباً، مثل كتاب الطهارة المشتمل على أبواب المياه والوضوء والغسل والتيمّم ونحوها.

وربّما يسمّى الجامع لعدّة أبواب «فصل»، ثمّ يجمع الكتاب عدّة فصول.

الأحكام:

ذكرت في مطاوي أحكام الحجّ أحكام خاصّة بالأبواب الثلاثة المتقدّمة، نشير إليها إجمالاً:

أوّلاً ـ ورد الأمر بالخروج ـ بعد الطواف وركعتيه ـ إلى الصفا من باب الصفا، ففي خبر معاوية بن عمّار: «... ثمّ اخرج إلى الصفا من الباب الذي خرج منه رسول الله ﷺ، وهو الباب

= «هندب»، ووردت في مدحها روايات كثيرة ذكرت في عدّة فصول من الوسائل ٢٥: الباب ١٠٥ ـ ١٠٧ من أبواب الأطعمة المباحة. وتعرف بالفارسيّة بـ«كاسني». انظر لغت‌نامه دهخدا: «كاسني» و«هندباء».

(١) انظر: الجواهر ٣٦: ٤٩٢، والوسائل ٢٥: ١٧٧، الباب ١٠٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١٠.

(٢) انظر: السرائر ٣: ١٤١، والدروس ٣: ٤٩، والوسائل ٢: ١٤٣، الباب ٨٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٩.

(٣) انظر: الحدائق ٥: ٥٥١، والوسائل ٢: ٨٢، الباب ٤١ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٣.

(٤) ومن الاستعمال المجازي قوله ﷺ: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها». وقد تقدّم الكلام عن الحديث وسنده في عنوان «أهل البيت» عند الكلام عن علمهم.

(٥) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب = الاصفهاني)، وغيره: «باب».

---

(١) لا بمعنى إرادة هذه المعاني من كلمة «الباب» عند إطلاقها بسبب الانصراف، بل بمعنى إرادتها إذا أُضيفت كلمة «الباب» إليها.

الذي يقابل الحجر الأسود...»[١].

وفي رواية عبد الحميد بن سعيد، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه‌السلام عن باب الصفا، قلت: إنّ أصحابنا قد اختلفوا فيه، بعضهم يقول: الذي يلي السقاية، وبعضهم يقول: الذي يلي الحجر، فقال: الذي يلي السقاية محدث، صنعه داود و [أو] فتحه داود[٢]»[٣].

ثانياً ـ ورد في حديث عن جعفر بن محمّد الصادق عليه‌السلام: أنّ هُبل «رمى به عليّ عليه‌السلام من ظهر الكعبة لمّا علا ظهر رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله، فأمر به فدفن عند باب بني شيبة، فصار الدخول إلى المسجد من باب بني شيبة سنّة لأجل ذلك»[٤].

ثالثاً ـ قال الصدوق في كيفيّة زيارة النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله: «إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل أن تدخلها أو حين تدخلها، ثمّ ائت قبر النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله وادخل المسجد من باب جبرئيل عليه‌السلام، فإذا دخلت فسلّم على رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ثمّ قم عند الاسطوانة المقدّمة من جانب القبر من عند زاوية القبر وأنت مستقبل القبلة ومنكبك الأيسر إلى جانب القبر، ومنكبك الأيمن ممّا يلي المنبر...»[١].

ثمّ قال شارحاً بيت فاطمة عليها‌السلام عند الكلام عن زيارتها: «... لمّا فرغتُ من زيارة رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله قصدتُ إلى بيت فاطمة عليها‌السلام، وهو من عند الأُسطوانة التي تدخل إليها من باب جبرئيل عليه‌السلام إلى مؤخّر الحظيرة التي فيها النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله، فقمت عند الحظيرة ويساري إليها وجعلت ظهري إلى القبلة واستقبلتها بوجهي وأنا على غسل وقلت...»[٢].

والكلام الثاني ليس فيه حكم لباب جبرئيل عليه‌السلام، لكن نقلناه إتماماً للفائدة.

بادي

راجع: بدو.

بادية

راجع: بدو.

---

(١) الوسائل ١٣: ٤٧٥، الباب ٣ من أبواب السعي، الحديث ١.

(٢) هو داود بن عليّ بن عبدالله بن عبّاس عمّ النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله، وكان والياً من قِبل المنصور على المدينة، هلك بدعاء الإمام الصادق عليه‌السلام، لقتله مولاه المعلّى بن خنيس. انظر معجم رجال الحديث ١٨: ٢٣٥، الترجمة ١٢٤٩٥، ترجمة معلّى بن خنيس.

(٣) الوسائل ١٣: ٤٧٥، الباب ٣ من أبواب السعي، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ١٣: ٢٠٦، الباب ٩ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٦٥ ـ ٥٦٦، كتاب الحجّ، باب زيارة قبر النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٧٢.

بارع

لغـــــة:

اسم فاعل من برع بمعنى فاق وغلب، يقال: برع الرجل، أي فاق أصحابه، في العلم وغيره[١].

اصطلاحاً:

اسم للفرس الذي يقع في الرتبة الرابعة في المسابقة[٢].

راجع: سبق.

بازلة

لغـــــة:

قسم من الشجاج، ولكن اختلفوا في تحديدها، ففي الصحاح: شجّة بازلة: سال دمها[٣]، وفي القاموس: البازلة: الحارصة من الشجاج تبزل الجلد ولا تعدوه[٤]، وفي النهاية: البازلة

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط وغيرهما: «برع».

(٢) انظر: الروضة البهيّة ٤: ٤٢٨، والمسالك ٦: ٧٢.

(٣) انظر الصحاح: «بزل».

(٤) انظر القاموس المحيط: «بزله».

ـ من الشجاج ـ التي تبزل اللحم أي تشقّه، وهي المتلاحمة[١].

وأصل البزل: الشقّ، يقال: بزل البعير: إذا فطر نابه وخرج، فهو بازل[٢].

والبازل من الإبل، ما تمّ له ثماني سنين ودخل في التاسعة، وحينئذٍ يطلع نابه وتكمل قوّته[٣].

اصطلاحاً:

أمّا بالنسبة إلى إطلاقه على البعير بتلك الصفة، فكما قاله اللغويّون، وقد ذكرناه في عنوان «إبل».

وأمّا بالنسبة إلى الشجاج، فالظاهر أنّ فقهاءنا لم يذكروها وإنّما ذكروا: «الحارصة، والدامية، والمتلاحمة، والسمحاق، والموضّحة، والهاشمة، والمنقلة، والمأمومة»[٤].

وسوف يأتي تحقيق ذلك في عنوان «شجاج» إن شاء اللّه تعالى، وراجع عنوان «إبل».

(١) و (٣) انظر النهاية (لابن الأثير): «بزل».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «بزل».

(٤) انظر: المسالك ١٥: ٤٥٢، والجواهر ٤٣: ٣١٧.

راجع: أطعمة / ثالثاً ـ الطيور.

بازي

لغـــــة:

جنس من الصقور الصغيرة أو المتوسّطة الحجم، تميل أجنحتها إلى القِصر، وتميل أرجلها وأذنابها إلى الطول، ومن أنواعه: الباشق، والبيدق، وجمعه: بزاة[١].

وأصله من: بزا يبزو، إذا غلب[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تترتّب بعض الأحكام على البازي نشير إليها إجمالاً، بالنحو الآتي:

حكم أكل البازي:

البازي من سباع الطير، وهي التي لها مخلب قوي تعدو به على الطيور وتفترسها. وحكم هذه الطيور من حيث الأكل هو الحرمة، وقد تقدّم في عنوان «أطعمة» دعوى الاتّفاق والإجماع على ذلك[٣].

(١) انظر المعجم الوسيط: «بزا».

(٢) انظر المصباح المنير: «بزا».

(٣) انظر: المسالك ١٢: ٣٧، والجواهر ٣٦: ٢٩٨، ومما ذكروه بخصوصه البازي والباشق.

حكم الاكتساب بالبازي:

اختلف الفقهاء في حكم الاكتساب بالبازي على قولين:

الأوّل ـ الجواز:

وهذا هو الظاهر من المشهور؛ لأنّ الملاك في جواز البيع وعدمه هو إمكان الانتفاع به منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء، وهذا موجود في البازي من جهة كونه من آلات الصيد، ومن جهة ريشه ونحو ذلك، بل صرّح جماعة بجواز بيع جوارح الطير[١].

الثاني ـ عدم الجواز:

وهو الظاهر من الشيخ في النهاية، فإنّه قال: «وبيع جميع السباع والتصرّف فيها والتكسّب بها محظور إلّا الفهود خاصّة، فإنّه لا بأس بالتكسّب بها والتجارة فيها؛ لأنّها تصلح للصيد»[٢].

فإن أخذنا بإطلاق كلمة «السباع» وقلنا بشمولها هنا لسباع الطير، فتكون العبارة ظاهرة

(١) انظر: المقنعة: ٥٨٩، والمبسوط ٢: ١٦٦، والسرائر ٢: ٢٢٠ ـ ٢٢١، والشرائع ٢: ١٠، والمختلف ٥: ١٠، والتذكرة ١٠: ٣٣ ـ ٣٤، والدروس ٣: ١٦٧، وغاية المراد ٢: ٨، والمسالك ٣: ١٢٥، والحدائق ١٨: ٩٤ ـ ٩٥، والجواهر ٢٢: ٣٩ ـ ٤٠، وغيرها.

(٢) النهاية: ٣٦٤، وعبارتها وعبارة المبسوط بحاجة إلى التأمّل فيها.

في التحريم، لكن ينافي هذا الظهور قوله معلّلاً جواز بيع الفهود بكونها تصلح للصيد، فإنّ هذه العلّة موجودة في الطيور الصائدة كالبازي أيضاً.

وقال ابن الجنيد: «وأختار في أثمان ما لا يؤكل لحمه من السباع والمسوخ، ألّا يصرف بائعه ثمنه في مطعم ولا مشرب له ولغيره من المسلمين»[١].

ولا ظهور لعبارته في تحريم البيع وفساده، بل فيها ظهور في عدم ذلك.

نعم، نقل العلّامة عبارة لابن أبي عقيل فيها ظهور في تحريم البيع[٢].

وإطلاق كلام سلّار ربّما يفيد التحريم، فإنّه قال: «يحرم بيع القردة، والسباع، والفيلة...»[٣]، بناءً على شمول إطلاق السباع لجوارح الطير.

حكم الاصطياد بالبازي:

الاصطياد ـ كما قال الشهيد الثاني ـ له معنيان في الفقه:

الأوّل ـ إمساك الصيد حيّاً وله حياة مستقرّة، بحيث تصحّ تذكيته.

الثاني ـ إمساكه ميّتاً أو بحكم الميّت، بحيث يستند موته إلى عمليّة الصيد[٤].

أمّا الأوّل، فيجوز بكلّ آلة؛ لأنّ المفروض الحصول عليه حيّاً، وعندئذٍ تقع عليه التذكية، فيحلّ أكله لوقوع الذكاة عليه.

وأمّا الثاني، فالمعروف بين الفقهاء: أنّه يصحّ بالكلب المعلّم فقط، فإذا صاد الكلب المعلّم بشروطه حلّ أكله وإن لم يسع الزمان لتذكيته، أو مات بنفس عمليّة الصيد. **وأمّا غيره فلا**[١].

نعم، دلّت بعض الروايات على جواز الصيد ـ بالمعنى الثاني ـ بجوارح الطير، كالصقر والبازي والباشق ونحوها، لكنّها حملت على التقيّة لمعارضتها للروايات الدالّة على عدم الجواز، وهي كثيرة، ولهذا الحمل شاهد أيضاً، فمن الروايات الدالّة على الجواز:

ـ ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده إلى أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن مهزيار، قال: «كتب إلى أبي جعفر عليه السلام عبدالله بن خالد بن نصر المدايني: "جعلت فداك، البازي إذا أمسك صيده، وقد سمّى عليه فقتل الصيد، هل يحلّ أكله؟ فكتب عليه السلام بخطّه وخاتمه: إذا سمّيته أكلته". وقال عليّ بن مهزيار: قرأته»[٢].

ـ وروى بإسناده عن أحمد بن عيسى، عن البرقي، عن سعد بن سعد، عن زكريّا بن آدم، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن صيد البازي والصقر

---

(١) و (٢) المختلف ٥: ١٠.

(٣) المراسم: ١٧٠.

(٤) انظر المسالك ١١: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(١) انظر: الانتصار: ١٨٢، والمسالك ١١: ٤٠٧، والجواهر ٣٦: ٨ ـ ٩.

(٢) الوسائل ٢٣: ٣٥٣، الباب ٩ من أبواب الصيد، الحديث ١٦.

يقتل صيده والرجل ينظر إليه؟ قال: كل منه، وإن كان قد أكل منه أيضاً شيئاً، قال: فرددت عليه ثلاث مرّات، كلّ ذلك يقول مثل هذا»[١].

ومن الروايات الناهية:

ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سُئل عن صيد البازي والكلب إذا صاد وقد قتل صيده وأكل منه، آكل فضلها أم لا؟ فقال: أمّا ما قتله الطير، فلا تأكل منه، إلّا أن تذكّيه»[٢].

ـ صحيحة الحذّاء، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في البازي والصقر والعقاب؟ قال: إذا أدركت ذكاته فكل منه، وإن لم تدرك ذكاته فلا تأكل»[٣].

أي إذا صاد بالمعنى الأوّل وأدركته وهو حيّ فذكّه وكله، وإنّما جاءت حلّيّته من حيث ذكاته، وإن أدركته وقد قتله الجارح ـ البازي أو الصقر... ـ فلا تأكل منه شيئاً، ومعناه عدم صحّة صيده بالمعنى الثاني.

والروايات المانعة عديدة، كما تقدّم[٤].

وأمّا شاهد الجمع، ما رواه أبان بن تغلب، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان أبي يفتي في زمن بني أُميّة: أنّ ما قتل البازي والصقر فهو حلال، وكان يتّقيهم، وأنا لا أتّقيهم، وهو حرام ما قتل»[١].

ويراجع لحكم الرهان عليه عنوان «قمار» و«لعب».

ويراجع لحكم صيد الحرم له عنوان «كفّارة»، والمعروف عدم وجوب الكفّارة لقتل السباع ماشية كانت أو طائرة[٢].

باسور

لغـــة:

مرض يحدث فيه تمدّد وريدي في الشرج تحت الغشاء المخاطي[٣].

قيل: إنّ الكلمة معرّبة، جمعها بواسير[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

ذكر بعض الفقهاء: أنّ الدم الخارج من حبّات البواسير، لا يمنع من الصلاة وإن كان أكثر

---

(١) الوسائل ٢٣: ٣٥٤، الباب ٩ من أبواب الصيد، الحديث ١٨.
(٢) المصدر المتقدّم: ٣٤٩، الحديث ٢.
(٣) المصدر المتقدّم: ٣٥٢، الحديث ١١.
(٤) انظر المصدر المتقدّم: أحاديث الباب ٩.

(١) الوسائل ٢٣: ٣٥٢، الباب ٩ من أبواب الصيد، الحديث ١٢.
(٢) انظر الجواهر ٢٠: ١٧٤.
(٣) انظر المعجم الوسيط: «بسر».
(٤) انظر المصباح المنير: «بسر».

من المقدار المعفوّ عنه في الصلاة، وهو قدر الدرهم البغلي، سواء كانت حبّات البواسير في الداخل أو خارج الشرج؛ لإطلاق ما دلّ على عفو دم الجروح والقروح[١]، وشموله للجروح الظاهرة والباطنة.

لكن قيّد بعضهم العفو بما إذا كانت الحبّات خارج الشرج وظاهرة؛ لانصراف الجروح والقروح إلى ما كان ظاهراً منها، دون ما كان في الباطن[٢].

تنبيه:

وردت عدّة روايات فيما يوجب البواسير، وما يمنع منه، وما يعالجه، فمن تلك الروايات:

١ ـ ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام، يقول: طول الجلوس على الخلاء يورث البواسير»[٣].

٢ ـ ما رواه أبو بصير عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «الاستنجاء بالماء البارد يقطع البواسير»[٤].

٣ ـ وعن أبي عبداللّه عليه السلام: «الأرز يوسّع الأمعاء، ويقطع البواسير»[١].

٤ ـ وعن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في الغبيراء[٢] ـ: «... يدبغ المعدة، وهو أمان من البواسير والتقطير[٣]»[٤].

٥ ـ وورد: أنّ الكراث يقطع البواسير[٥].

٦ ـ و: أنّ أكل التين يقطع البواسير[٦].

٧ ـ وورد النهي عن تداوي الباسور بالمسكر كغيره من الأمراض[٧].

---

(١) انظر الوسائل ٣: ٤٣٣، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات.

(٢) انظر: الجواهر ٦: ١٠٧، والعروة الوثقى ١: ٢٠٤، كتاب الطهارة، فصل فيما يعفى عنه في الصلاة، المسألة ٣، والحواشي والتعليقات على المسألة.

(٣) الوسائل ١: ٣٣٦، الباب ٢٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٥٤، الباب ٣٤، الحديث ٢.

---

(١) الوسائل ٢٥: ١٢٣، الباب ٦٦ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٢) «ثمرٌ يشبه العنّاب». مجمع البحرين. يسمّيه الفرس: «سنجد». لغتنامه دهخدا. «جنس شجر من فصيلة الورديات، منتشر في النصف الشمالي من الكرة الأرضيّة، ثماره صغيرة ذات بروزات تؤكل أحياناً...». المنجد. وتسمّيه العامّة في العراق: تمر العجم؛ لشبهه بالتمر الصغار.

(٣) أي تقطير البول، وخروجه قطرة قطرة لضعف القوّة الماسكة.

(٤) الوسائل ٢٥: ١٧٤، الباب ١٠١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ٢٥: ١٨٩، الباب ١١٠ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٦) انظر مكارم الأخلاق: ١٧٣.

(٧) الوسائل ٢٥: ٣٤٤، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١ و ٣.

باشق

لغـــــة:

نوع من البازي، وقد تقدّم بيانه، موضوعاً وحكماً.

باضعة

لغـــــة:

الشجّة التي تقطع الجلد وتشقّ اللحم وتدمي إلّا أنّه لا يسيل الدم، فإن سال، فهي الدامية[1].

اصطلاحاً:

قال الشهيد الثاني: «اتّفق الفقهاء على أنّ هذه الألفاظ الأربعة ـ وهي: الحارصة، والباضعة، والدامية والمتلاحمة ـ موضوعة لثلاثة معانٍ لا غير، وهي: ما تقشّر الجلد، و[ما] تدخل في اللحم يسيراً، و[ما] تدخل فيه كثيراً.

ثمّ اختلفوا في أيّ الألفاظ المترادف؟

فقيل: إنّ الدامية ترادف الحارصة، فتكون الباضعة غير المتلاحمة، فالباضعة: هي التي تبضع اللحم بعد الجلد، أي تقطعه ـ يقال: بضع اللحم وبضّعه، ومنه المِبضَع ـ وهي الداخلة في اللحم يسيراً، وهي الدامية على القول الآخر.

والمتلاحمة: هي الداخلة فيه كثيراً، بحيث لا تبلغ الجلدة التي بين اللحم والعظم.

وقيل: إنّ الدامية تغاير الحارصة، فتكون الباضعة مرادفة للمتلاحمة»[1].

الأحكام:

ادّعي الاتّفاق على وجوب بعير في الشجّة التي تقشّر الجلد، وبعيرين في التي تدخل في اللحم يسيراً، وثلاثة أبعرة في التي تدخل فيه كثيراً[2].

ويظهر من صاحب الجواهر: أنّ الباضعة قد تتّحد مع الدامية من حيث الحكم إذا كان الدخول في اللحم قليلاً جدّاً، ففيها حينئذٍ بعيران.

وقد تتّحد مع المتلاحمة إذا كان الدخول في اللحم أكثر، ففيها عندئذٍ ثلاثة أبعرة[3].

ومنشأ ذلك ما ورد: من أنّ في الباضعة ثلاث من الإبل[4]. و من أنّ النبيّ ﷺ قضى في

---

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط، ولسان العرب، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «بضع».

(١) المسالك ١٥: ٤٥٢ ـ ٤٥٥، وانظر الجواهر ٤٣: ٣١٧ ـ ٣٢٥.

(٢) انظر المسالك ١٥: ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٣) انظر الجواهر ٤٣: ٣٢٥.

(٤) الوسائل ٢٩: ٣٧٨، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج، الحديث الأوّل.

الباضعة بعيرين[١].

وسوف يأتي مزيد بيان لذلك موضوعاً وحكماً في عنوان «شجاج» إن شاء الله تعالى.

مظانّ البحث:

كتاب الديات: ديات الشجاج.

باطل

راجع: بطلان

باطن

لغـــة:

اسم فاعل من بطن، وهو من البطْن، وأصله: الجارحة ـ أي جوف الإنسان أو الحيوان ـ وجمعه بطون. وبطن كلّ شيءٍ خلاف ظهره، ويقال للجهة السفلى بطن، وللجهة العليا ظهر، ويقال: لما تدركه الحاسّة: ظاهر، ولِما يخفى عنها: باطن[٢].

(١) الوسائل ٢٩: ٢٧٩، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج، الحديث ٦.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بطن».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فيقال لجوف بدن الإنسان: باطن، ولأسفل القدمين: باطنهما، ولأعلاهما: ظاهرهما.

الأحكام:

لمعرفة الأحكام المتعلّقة بباطن كلّ شيءٍ، يراجع ذلك الشيء في موضعه المناسب، مضافاً إلى العناوين العامّة، مثل: احتضار، وغسل، ووضوء، وطهارة، ونجاسة، وتنجيس، ونحو ذلك.

ولكن لا نترك البحث عن حكم باطن الإنسان ـ بمعنى جوفه ـ من حيث الطهارة والنجاسة والغسل والوضوء، إجمالاً.

أوّلاً ـ حكم الباطن من حيث الطهارة والنجاسة:

المعروف عند الفقهاء وخاصّة المتأخّرين منهم: أنّ الباطن ـ أي جوف بدن الإنسان ـ لا ينجس، وهذا بحاجة إلى شيءٍ من التوضيح، فنقول:

إنّ المسألة لم تحرّر إلّا عند المتأخّرين من الفقهاء، فذكروا لها تفصيلات، نذكر حاصلها:

وهو أنّ ملاقاة النجس لغيره في الباطن يمكن أن يكون على أحد الأنحاء التالية:

١ ـ أن يكون الملاقي والملاق من الداخل، بأن تلاقي النجاسة المتكوّنة في الباطن أحد الأجزاء الداخليّة للإنسان، نظير ملاقاة الدم والبول والغائط والمنيّ لمحالّها ولما تمرّ منه.

وملاقي النجاسة ـ أي الأجزاء الباطنيّة

الملاقية للنجاسة ـ لا يصير نجساً بل يحكم عليه بالطهارة، وذلك:

أ ـ لأنّ النجاسات لا يظهر حكمها إلّا بعد خروجها عن المجرى، أو الجوف بصورة مطلقة[١].

ب ـ لما دلّ على طهارة بلل فرج المرأة، مع أنّه يلاقي مجرى البول والدم والمنيّ[٢].

ج ـ ولما دلّ على طهارة المذي والودي والوذي، مع أنّها تخرج من مجرى البول والمنيّ[٣].

د ـ ولما دلّ على وجوب غسل الظاهر عند خروج النجاسة دون الباطن[٤].

٢ ـ أن يكون الملاقي نجساً خارجيّاً والملاقى أجزاء الباطن كالفم وغيره، كما إذا شرب أو أكل النجس، وفي هذه الصورة كما قالوا: لا ينجس الباطن بمجرّد الملاقاة.

أ ـ لما تقدّم.

ب ـ ولما ورد في طهارة بصاق شارب الخمر[١]، فإنّ الفم لو كان يتنجّس بشرب الخمر لما كان يحكم عليه بالطهارة.

لكن اشترط الشيخ الأنصاري زوال عين النجاسة في طهارة بعض البواطن القريبة من الظاهر، كالفم والأنف، فلو أكل أو شرب النجس، فلا يطهر الفم إلّا بعد زوال عين النجاسة[٢].

٣ ـ أن يكون الملاقي خارجيّاً والملاقى باطنيّاً، كإدخال الآلات الجراحيّة أو التطعيم في باطن الإنسان حيث تلاقي الدم وغيره، وإخراجها غير متلوّثة بالنجاسة.

فالمعروف بينهم الحكم بطهارة الملاقي عندئذٍ[٣]، نعم احتاط السيّد اليزدي في العروة

---

(١) قاله المحقّق جواباً عمّا نُقل عن أبي حنيفة من القول بنجاسة جميع ما يخرج من القبل والدبر. انظر المعتبر: ١١٦.

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «وظاهره أنّ ذلك من المسلّمات، وعن شارح الروضة: نفي الخلاف فيه». المستمسك ١: ٢٨٤.

(٢) انظر الوسائل ٣: ٤٩٨، الباب ٥٥ من أبواب النجاسات، و١: ٢٧٠، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء.

(٣) انظر الوسائل ١: ٢٧٦، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء.

والمذي بلل يخرج عند الملاعبة، والودي بلل يخرج بعد البول، وأمّا الوذي، فقيل هو الودي، وقيل غيره. انظر: التنقيح (الطهارة) ٣: ٤٩٥ ـ ٥٠٠.

(٤) انظر الوسائل ٣: ٤٣٧، الباب ٢٤ من أبواب النجاسات.

---

(١) انظر الوسائل ٣: ٤٧٣، الباب ٣٩ من أبواب النجاسات.

(٢) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٥: ٣٣٨.

(٣) انظر: التعليقات على العروة، كما سيأتي، والمستمسك ١: ٢٨٤ ـ ٢٨٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٧٤، كتاب الطهارة، المطهّرات / العاشر، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٢٦، كتاب الطهارة، المطهّرات / العاشر. وتحرير الوسيلة ١: ١١١، كتاب الطهارة، القول في كيفيّة التنجّس، المسألة ١٠، وقال باستحباب الاحتياط بالاجتناب عنه.

الوثق، فقال: «الأحوط الاجتناب عنه»[1]، لكن استشكل عليه أكثر المحشين والمعلّقين على العروة[2].

وفصّل الشيخ الأنصاري[3] بين الفم ونحوه، والجوف غير المشاهد، فحكم بنجاسة ملاقي النجس في الأوّل دون الثاني، فإذا أدخل اصبعه في فمه وكان فيه دم ثمّ أخرجها فيحكم بنجاستها، وأمّا لو أدخل شيئاً ما في جوفه ولاقى النجس ثمّ أخرجه غير ملوّث حكم بطهارته.

أمّا الأوّل، فلشمول الأدلّة الحاكمة بنجاسة ملاقي النجس، نعم دلّت الأدلّة على طهارة الفم ونحوه بمجرّد زوال عين النجاسة، فمقتضى الجمع بين ذلك كلّه هو الحكم بنجاسة الفم وما يلاقيه حتّى تزول عين النجس.

وأمّا الثاني، فلما تقدّم من الأدلّة في الصور السابقة.

ووافقه السيّد الخوئي[4].

٤ ـ أن يكون الملاقي والملاقى خارجيّين، كما إذا تمضمض مَن في فمه سنٌّ صناعيّة بماءٍ نجس.

وقلّ مَن تعرّض لهذا الفرض، فالظاهر من السيّد الحكيم في المستمسك القول بطهارة الملاقي في

(١) و(٢) انظر العروة الوثقى ١: ١١٨، كتاب الطهارة، فصل في النجاسات، الأوّل والثاني، المسألة ١.

(٣) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٥: ٣٤٠.

(٤) التنقيح (الطهارة) ١: ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

هذ الصورة أيضاً مطلقاً، سواء كانت الملاقاة في مثل الفم أو غيره، لكنّه استشكل في المنهاج[1] في طهارة الملاقي إذا كانت الملاقاة في الفم.

في حين صرّح السيّد الخوئي بنجاسة الملاقي في التنقيح دون تفصيل بين الفم وغيره، لكنّه خصّ النجاسة بما إذا كانت الملاقاة في الفم في المنهاج، ويظهر منه القول بطهارة الملاقي إذا كانت الملاقاة في الجوف[2].

ثانياً ـ حكم الباطن من حيث غَسله في الغُسل والوضوء:

قال العلّامة في المنتهى بالنسبة إلى المغتسل: «يجب عليه إيصال الماء إلى جميع الظاهر من بدنه دون البواطن منه، بلا خلاف...»[3].

ويمكن تحصيل عدم الخلاف من مطاوي كلماتهم[4] وإن لم يصرّح بالمسألة بعضهم. نعم يمكن أن يكون الخلاف في بعض المصاديق من حيث الشكّ في صدق الباطن عليها، كما يظهر ذلك من تعليق صاحب المدارك على الكلام المتقدّم، حيث قال بعد نقله: «ومن البواطن: داخل الفم، والأنف،

(١) انظر: المستمسك ١: ٢٨٦، ومنهاج الصالحين ١: ١٧٥، كتاب الطهارة، المطهّرات / العاشر.

(٢) التنقيح (الطهارة) ١: ٤٦٩ ـ ٤٧٠، ومنهاج الصالحين ١: ١٢٦ ـ ١٢٧، كتاب الطهارة، المطهّرات / العاشر.

(٣) المنتهى ٢: ٢٠٥.

(٤) انظر: الحدائق ٣: ٩١، والجواهر ٣: ٨٤.

والأُذن، ومنه الثقب الذي يكون في الأُذن للحلقة إذا كان بحيث لا يرى باطنه على الأظهر، وبه جزم شيخنا المعاصر سلّمه الله تعالى، وحكم به المحقّق الشيخ عليّ في حاشية الكتاب بوجوب إيصال الماء إلى باطنه مطلقاً، وهو بعيد»[١].

وقال السيّد اليزدي: «لا يجب غسل باطن العين والأنف والفم إلّا شيءٌ منها من باب المقدّمة»[٢].

والمراد من المقدّمة هي المقدّمة العلميّة، بمعنى وجوب غسل جزء يسير منها لحصول العلم بغسل المقدار الواجب من الظاهر.

ولعلّ من موارد الشكّ في مصداق الباطن ما ذكره جملة من الفقهاء: من وجوب غسل باطن الأُذنين ـ بمعنى ما يُرى للناظر إليهما، دون باطن الصماخ ـ في الغُسل[٣].

وممّا يدلّ على عدم وجوب غسل الباطن: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنّة، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»[١].

قال صاحب الوسائل: «مراده بالسنّة ما علم وجوبه بالسنّة، وهو معنى مستعمل فيه لفظ السنّة في الأحاديث»[٢].

وبناءً على ذلك لا تنافي الرواية ما ورد من استحباب المضمضة والاستنشاق.

وهناك روايات أُخر دلّت على عدم وجوب غسل الباطن[٣].

باغي

راجع: بغي.

باقلاء[٤]

لغـــة:

من أنواع البقل، وهو نبات عشبي حولي[٥]،

---

(١) المدارك ١: ٢٩٢. ومراده من شيخه المعاصر: المحقّق الأُردبيلي، ومن الشيخ علي: المحقّق الكركي، ومن حاشية الكتاب: حاشية الشرائع.

(٢) العروة الوثقى ١: ٣٥٥، كتاب الطهارة، فصل في أفعال الوضوء / غسل الوجه المسألة ٤، وانظر ١: ٤٩٣، فصل في استحباب غسل الجنابة نفساً.

(٣) قاله المفيد في المقنعة: ٥٢، والعلّامة في التذكرة ١: ٢٣١، والبحراني في الحدائق ٣: ٩٢.

---

(١) و(٢) الوسائل ١: ٤٣١، الباب ٢٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(٣) انظر الوسائل ٢: ٢٢٦، الباب ٢٤ من أبواب الجنابة، الحديث ٦.

(٤) يشدّد اللام مع عدم المدّ، ويخفّف مع المدّ، واحده باقلاءة، أو باقلاة. انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «بقل».

(٥) انظر المعجم الوسيط: «بقل».

يعرف بهذا الاسم في بعض المناطق[١]، وباسم الفول في مناطق أُخر[٢].

والبقل: ما أنبتته الأرض من الخضر كالنعناع، والكرّاث والكرفس، و...[٣].

وقيل: البقل: ما ليس بشجرٍ دقٍّ ولا جَلٍّ، وفرق ما بين البقل ودقّ الشجر: أنّ البقل إذا رُوعي لم يبق له ساق، والشجر تبقى له سوق[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

روى أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام، قال: «أكل الباقلاء يمخّخ الساقين، ويولّد الدم الطري»[٥].

وفي رواية أُخرى زيادة: «ويزيد في الدماغ»[٦].

وروى صالح بن عقبة، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كلوا الباقلاء بقشره[١]، فإنّه يدبغ المعدة»[٢].

وسوف يأتي الكلام عن «البقل» وما يترتّب عليه من أحكام عامّة تشمل الباقلاء أيضاً، مثل: عدم ثبوت الزكاة فيه، وما يترتّب عليه من أحكام البيع، كالخيار، وأحكام أُخر.

باكرة

لغة:

اسم فاعل من بِكْر، والبكر من كلّ شيءٍ أوّله[٣]:

ـ فالبكر: الأُنثى التي لم تفتضّ ـ أي لم تذهب عذرتها ـ اعتباراً بالثيّب؛ لتقدّمها عليها[٤]، أو التي لم يقربها الرجال، وبهذا الاعتبار يقال للذكر الذي لم يقرب النساء بكرٌ[٥].

ـ والبَكر: الفتى من الإبل، وهو بمنزلة الغلام من النّاس، والذكر والأُنثى فيه سواء[٦].

---

(١) مثل العراق وإيران وغيرهما.

(٢) مثل مناطق الشام وغيرها.

(٣) انظر مجمع البحرين: «بقل».

(٤) انظر ترتيب كتاب العين: «بقل».

(٥) الوسائل ٢٥: ١٣٠، الباب ٦٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٦) المصدر المتقدّم: ١٢٩، الحديث الأوّل.

---

(١) المقصود قشره الأعلى، وهو مجرّب.

(٢) الوسائل ٢٥: ١٣٠، الباب ٦٩، الحديث ٣.

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «بكر».

(٤) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بكر».

(٥) انظر ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير: «بكر».

(٦) انظر المصباح المنير: «بكر».

وجمع بكر أبكار، والمصدر: البَكارة[١].
والبَكارة أيضاً اسم لعذرة الفتاة[٢].

اصطلاحاً:

التي لم يقربها الرجال، ولم تذهب عذرتها. هذا هو القدر المتيقّن من موارد صدق الباكرة. وعليه ينطبق التعريفان المتقدّمان عن أهل اللغة. كما أنّ القدر المتيقّن من موارد عدم الصدق هو الذي لا ينطبق عليه التعريفان، كالتي ذهبت عذرتها بالوطء.

وهناك موارد وقع الخلاف فيها، وإن لم يتعرّض لها إلّا القليل من الفقهاء، وهي:

١ ـ ما لو زالت البكارة بغير الجماع، كالوثبة أو السقوط، أو إدخال شيء، ونحو ذلك: فيرى بعض الفقهاء[٣]: أنّ عنوان الباكرة يصدق على مثل هذا المورد، ولا يصدق عنوان الثيبوبة.

ويؤيّد صدق الباكرة، تعريف أهل اللغة لها: بأنّها التي لم يقربها الرجال؛ لأنّ المقصود من قرب الرجال لها إنّما هو وطؤها وهذه لم تكن موطوءة.

ويرى بعض آخر[١] صدق الثيبوبة في هذا المورد؛ لأنّ الثيبوبة عنده: ذهاب البكارة بالجماع وغيره.

٢ ـ ما لو زالت البكارة بالجماع غير الشرعي، كالزنا، أو بالوطء شبهة: فيرى بعض الفقهاء[٢] صدق الثيبوبة هنا وعدم صدق البكارة.

ويرى بعض آخر عكس ذلك[٣].

(١) انظر الصحاح: «بكر».
(٢) انظر المعجم الوسيط: «بكر».
(٣) كالعلّامة في التذكرة (الحجريّة) ٢: ٥٨٧، وصاحب المدارك في نهاية المرام ١: ٧٠، والنراقي في مستند الشيعة ١٦: ١٢٣، وصاحب الجواهر ٢٩: ١٨٦، والسيّد اليزدي في العروة الوثقى ٥: ٥٢٥، كتاب النكاح، فصل في أولياء العقد، المسألة ٢، والسيّد الحكيم في المستمسك ١٤: ٤٥٠ ـ واختار في تعريف الثيّب: بأنّها من زالت بكارتها بوطء الزوج ـ والسيّد الخوئي في معتمد العروة (النكاح) ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧١ ـ وقال: «الذي يظهر من اللغة ويساعد عليه العرف: أنّ البكر هي التي لم يدخل بها» ـ والإمام الخميني في حاشيته على العروة.

(١) كالشهيد الثاني في المسالك ٧: ١٦٥، ونقله عن القواعد والفوائد (للشهيد الأوّل) ١: ٣٨٣، وفيه: «تزول البكارة أو تحصل الثيبوبة: بالوطء، والجناية، والطفرة، والوثبة، والمرض، وقد تزول بالتعنيس»، والمراد بالتعنيس طول مكث الجارية في منزل أهلها بحيث تخرج عن عِداد الأبكار. انظر الصحاح: «عنس»، وممّن يرى ذلك صاحب الحدائق في الحدائق ٢٣: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.
(٢) كلّ من قال بحصول الثيبوبة في الفرض السابق قال بحصولها في هذا الفرض بطريق أولى. بل قال بحصولها هنا من لم يقل بحصولها هناك، كالعلّامة وصاحب الجواهر والسيّد الخوئي والإمام الخميني كما يظهر منه. انظر المصادر المذكورة في الهامش ٣ من العمود المتقدّم.
(٣) قال به النراقي، والسيّد اليزدي، والسيّد الحكيم، وهو الظاهر من السيّد العاملي صاحب المدارك. انظر المصادر المذكورة في الهامش ٣ من العمود المتقدّم.

ويؤيّد صدق الثييوبة على هذا الفرض عدم انطباق كلٍّ من التعريفين اللذين ذكرهما أهل اللغة للباكرة، وهما: التعريف المتقدّم، وتعريفهم لها: بأنّها التي لم تفتضّ، أي لم تذهب عذرتها؛ فإنّ هذه افتضّت بكارتها بمقاربة الرجال لها.

٣ ـ ما لو قاربها الرجال من دون أن تزول بكارتها، كما لو تزوّجت وطلّقت قبل الدخول بها، أو مات عنها زوجها.

فيرى بعض الفقهاء[1] صدق الباكرة عليها.

ويرى بعض آخر منهم[2] عدم صدقها عليها.

ويؤيّد الصدق التعريف الثاني الذي ذكره أهل اللغة للباكرة.

وأمّا إذا وُطئت دبراً، فالظاهر من العلّامة عدم كونها باكرة[1]. ولم يتعرّض لذلك بخصوصه الأكثر.

(١) فممّن يرى الصدق: النراقي في مستند الشيعة ١٦: ١٢٣، والسيّدان: الحكيم والخوئي، فإنّ الثيّب عند الأوّل هي التي زالت بكارتها بوطء الزوج، وعند الثاني هي التي زالت بكارتها بالوطء مطلقاً، وهذه لم تزل بكارتها أصلاً. انظر: المستمسك ١٤: ٤٥٠ ـ ٤٥١، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧٣. ويمكن جعل هذا القول في عهدة من يلتزم بأحد التعريفين، مثل صاحب المدارك، القائل بالتعريف الأوّل في نهاية المرام ١: ٧٠.

(٢) كالسيّد اليزدي في العروة ٥: ٦٢٥، فإنّ البكر عنده هي التي لم تتزوّج، وقال السيّد الحكيم: «لم يعرف له موافق» أي في التعريف. المستمسك ١٤: ٤٥١. أمّا الإمام الخميني فقد أمر بالاحتياط في هذا المورد وسابقه في تعليقه على العروة.

تنبيه:

فرّق السيّد الخوئي بين البكارة والعذرة، فالعُذرة ـ وهي الجلدة الرقيقة ـ تزول بالوطء وغيره، أمّا البكارة ـ وهي صفة كون المرأة باكرة بمعنى لم يُدخل بها ـ فلا تزول إلّا بالوطء[2].

وكلّ ما سبق كان في البكر من جانب الأُنثى، وأمّا من جانب الذكر، فقد اختلفوا فيه أيضاً:

ـ فقيل: هو من أملك ـ أي عقد على امرأة دواماً ـ ولم يدخل.

ـ وقيل: هو غير المحصن، سواء أملك أم لا.

فالأقسام على الأوّل ثلاثة: بكرٌ، وهو من أملك ولم يدخِل، وغير بكر وهو من دخل، ومن ليس ببكر ولا غير بكر، كالشاب الذي لم يملك بعد.

وأمّا على الثاني، فاثنان، وهما: البكر، وهو غير المحصن مطلقاً، سواء أملك أم لا، والمحصن، وهو من كانت له زوجة تحصنه، ومن شرط الإحصان أن يكون قادراً على الوطء مهما أراد، كما مرّ في عنوان «إحصان».

واختار الأوّل الشيخ الطوسي في النهاية[3]،

(١) انظر التذكرة (الحجريّة) ٢: ٥٨٧.

(٢) انظر العروة الوثقى ٥: ٦٢٥، كتاب النكاح، فصل في أولياء العقد، المسألة ٢، التعليقة رقم ١.

(٣) انظر النهاية: ٦٩٤.

وتبعه جماعة[١].

واختار الثاني الشيخ في الخلاف[٢] والمبسوط[٣]، و تبعه جماعة آخرون[٤]، بل قيل: إنّه المشهور[٥].

الأحكام:

ذُكرت أحكام كثيرة للباكرة ذكرنا جملة منها فيما سبق، وسوف يأتي قسم آخر منها في مواضعه المناسبة إن شاء اللّه تعالى، لكنّا نشير إلى أكثرها هنا إجمالاً:

أوّلاً ـ ما يرتبط بنكاح الباكرة:

للباكرة أحكام عديدة من حيث مقدّمات العقد، والعقد نفسه، وما يترتّب عليه، نشير إليها إجمالاً، وهي:

١ ـ استحباب اختيارها في النكاح:

يستحبّ اختيار الباكرة عند النكاح الدائم؛ لما ورد عنه ﷺ: «تزوّجوا الأبكار، فإنّهنّ أطيب شيءٍ أفواهاً»، وفي حديث آخر: «وأنشفه أرحاماً، وأدرّ شيءٍ أخلافاً، وأفتح شيءٍ أرحاماً...»[١].

وروي أنّه ﷺ قال لجابر ـ وقد أخبره بأنّه تزوّج ثيّباً ـ: «فهلّا بِكْراً [جارية] تلاعبها وتلاعبك»[٢].

ومن امتيازات البكر كونها أحرى بالمؤالفة والمشي على عادة الرجل[٣].

٢ ـ استئمارها في النكاح:

الباكرة إمّا صغيرة غير بالغة، أو بالغة غير رشيدة، أو بالغة رشيدة.

فإذا كانت صغيرة، لا يجوز لغير الأب والجدّ أن يزوّجها، بل الثيّب كذلك أيضاً، وهما يزوّجانها مع الشروط المقرّرة من وجود المصلحة أو عدم المفسدة، وكونه كفواً، ونحو ذلك[٤].

ولا تستأمر الباكرة وغيرها في هذا الفرض؛ لصغرها.

وأمّا إذا كانت بالغة لكنّها غير رشيدة،

---

(١) انظر: المهذّب ٢: ٥١٩، والغنية: ٤٢٤، والمختلف ٩: ١٣٤ ـ ١٣٥، والتحرير ٥: ٣١٨، وإيضاح الفوائد ٤: ٤٧٩.

(٢) انظر الخلاف ٥: ٣٦٨، المسألة ٣.

(٣) انظر المبسوط ٨: ٢.

(٤) منهم: ابن إدريس في السرائر ٣: ٤٣٩، والمحقّق في الشرائع ٤: ١٥٥.

(٥) انظر: المسالك ١٤: ٣٦٩ ـ وفيه: نسبته إلى أكثر المتأخّرين، أي في زمانه ـ والجواهر ٤١: ٣٢٤.

(١) الكافي ٥: ٣٣٤، كتاب النكاح، باب فضل الأبكار.

(٢) سنن أبي داود ٢: ١٧٩، كتاب النكاح، باب في تزويج الأبكار، الحديث ٢٠٤٨، وصحيح مسلم ٢: ١٠٨٧، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين، الحديث ٥٤.

(٣) انظر: المسالك ٧: ١٦، والجواهر ٢٩: ٣٧.

(٤) انظر: المسالك ٧: ١١٨، ونهاية المرام ١: ٦٣، والجواهر ٢٩: ١٧٢.

فهي بحكم الصغيرة، بسبب عدم الرشد[١].

وأمّا إذا كانت بالغة رشيدة فقد اختلفت الأقوال في استئمارها من جهة الاختلاف في ولاية الأب عليها. وهذا ماسنذكره في العنوان الآتي إجمالاً.

٣ـ الولاية عليها في النكاح:

المشهور بين الفقهاء: أنّ للأب والجدّ الولاية على الصغير والصغيرة في النكاح، فلو زوّج الأب الصغيرة بالكفو، صحّ الزواج، ولا خيار لها بعد البلوغ؛ لأنّ العقد صدر من أهله ووقع في محلّه، ولا فرق بين الباكرة والثيّب في هذا الحكم[٢].

وكذا لو كانت الباكرة بالغة غير رشيدة[٣].

وإنّما الخلاف والإشكال فيما إذا كانت الباكرة بالغة رشيدة، فقد ذكروا فيها عدّة أقوال، وهي:

القول الأوّل ـ استقلالها في النكاح، بمعنى أنّها مستقلّة في إنكاح نفسها، ولا يتوقّف صحّة نكاحها على إذن أبيها أو جدّها.

اختار هذا القول جماعة من الفقهاء: كالشيخ المفيد في أحكام النساء[٤]، والشيخ الطوسي في التبيان[١]، والسيّد المرتضى[٢]، وابن الجنيد[٣]، وسلّار[٤]، وابن إدريس[٥]، والمحقّق[٦]، والعلّامة[٧]، وولده فخر الدين[٨]، والشهيدين[٩]، والمحقّق الثاني[١٠]، والمقداد[١١]، والسيّد الطباطبائي[١٢]، وصاحب الجواهر[١٣]، والشيخ الأنصاري[١٤]، والميرزا النائيني[١٥]، والعراقي[١٦].

---

(١) انظر: المسالك ٧: ١٤٤، ونهاية المرام ١: ٦٩، ومستند الشيعة ١٦: ١٣٤، والجواهر ٢٩: ١٨٦.

(٢) و (٣) انظر المسالك ٧: ١١٨ و ١٤٤، ونهاية المرام ١: ٦٣ و ٦٩، ومستند الشيعة ١٦: ١٣٤، والجواهر ٢٩: ١٧٢ و ١٨٦.

(٤) انظر مصنّفات الشيخ المفيد ٩: ٣٦، رسالة أحكام النساء.

---

(١) انظر التبيان ٢: ٢٧٣، وذكر ابن إدريس: «أنّ كتاب التبيان صنّفه بعد كتبه جميعها». السرائر ٢: ٥٦٣، فعلى هذا يكون ما ذكره رأيه الأخير.

(٢) الانتصار: ١٢٢، والناصريات: ٣٢٠، المسألة ١٥٠.

(٣) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٧: ٩٦.

(٤) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٧: ٩٦ أيضاً، والمراسم المطبوعة لم تتعرّض للباكر الرشيدة. انظر المراسم: ١٤٨.

(٥) انظر السرائر ٢: ٥٦١.

(٦) انظر الشرائع ٢: ٢٧٦.

(٧) انظر: القواعد ٣: ١٤، والتحرير ٣: ٤٣٣، والمختلف ٧: ٩٨.

(٨) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢١.

(٩) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ١١٦ و ٢٨٤.

(١٠) انظر جامع المقاصد ١٢: ١٢٣.

(١١) انظر التنقيح الرائع ٣: ٣١.

(١٢) انظر الرياض ١٠: ١٠٤.

(١٣) انظر الجواهر ٢٩: ١٧٤ ـ ١٨٣.

(١٤) انظر كتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١٥) انظر حاشيته على العروة الوثقى ٥: ٦٢٤، كتاب النكاح: فصل في أولياء العقد، المسألة الأُولى.

(١٦) انظر حاشيته على المصدر المتقدّم.

واستدلّ على هذا القول بأُمور، منها:

أوّلاً ـ أنّ جواز تصرّف الإنسان في أمواله وجسمه متوقّف على البلوغ والرشد، والنكاح تصرّف أيضاً وإن لم يكن ماليّاً، فينبغي أن يكون صحيحاً من البالغ الرشيد، والتفرقة بين النكاح وغيره تحكّم[١].

ثانياً ـ وردت مجموعة من الروايات استفيد منها صحّة نكاح الباكرة الرشيدة نفسها، منها:

١ ـ ما روي: أنّه «جاءت فتاة إلى النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فقالت: إنّ أبي زوّجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته. فجعل الأمر إليها، فقالت: قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء»[٢].

٢ ـ حسنة أو صحيحة الفضلاء ـ الفضيل بن يسار، ومحمّد بن مسلم، وزرارة، وبُريد بن معاوية ـ عن الباقر عليه السلام، قال: «المرأة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولّى عليها، إنّ تزويجها بغير وليٍّ جائز»[٣].

٣ ـ رواية زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: «إذا كانت المرأة مالكة أمرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت، فإنّ أمرها جائز، وتُزَوِّج إن شاءت بغير إذن وليّها، وإن لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلّا بأمر وليّها»[١].

٤ ـ صحيحة منصور بن حازم، عن الباقر عليه السلام، قال: «تستأمر البكر وغيرها، ولا تنكح إلّا بأمرها»[٢].

٥ ـ رواية سعدان بن مسلم، عن

---

(١) انظر غاية المراد ٣: ٢٦.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٦٠٢، كتاب النكاح، باب من زوّج ابنته وهي كارهة، الحديث ١٨٧٤، وسنن النسائي ٦: ٨٦، كتاب النكاح، البكر يزوّجها أبوها وهي كارهة.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٦٧، الباب ٣ من أبواب عقد النكاح، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٢٠: ٢٨٥، الباب ٩ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٦.

أقول: في سند هذه الرواية عليّ بن إسماعيل الميثمي، وذكر السيّد الخوئي في المستند: أنّ طريق الصدوق إليه صحيح، وطريق الشيخ الطوسي إلى الصدوق صحيح أيضاً، فيكون طريق الشيخ إلى إسماعيل في هذه الرواية صحيحاً، لكنّه توقّف في إسماعيل نفسه؛ لعدم ورود التصريح بتوثيقه. إلّا أنّه نقل في المعجم عن النجاشي أنّه «كان من وجوه المتكلّمين من أصحابنا»، وعن الشيخ أنّه «أوّل من تكلّم على مذهب الإماميّة، وصنّف كتاباً في الإمامة سمّاه الكامل، وله كتاب الاستحقاق، رضي اللّه عنه». معجم رجال الحديث ١١: ٢٧٥، الترجمة ٧٩٢٩، فهلّا يدلّ هذا المدح والثناء على اعتبار الرجل كما قيل في إبراهيم بن هاشم: «مدحه لا يقصر عن التوثيق»؟! نهاية المرام ١: ٧٥.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٧١، الباب ٣ من أبواب عقد النكاح، الحديث ١٠.

أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بتزويج البكر إذا رضيت من غير إذن أبيها»[١].

وهي صريحة في الاستقلال دون غيرها ممّا تقدّم.

القول الثاني ـ استقلال الأب في النكاح، بمعنى أنّ للأب أن يزوّج بنته الباكرة مستقلاً، من دون استئمارها ولو كانت رشيدة.

اختار هذا القول: الحسن بن أبي عقيل ـ كما قيل[٢] ـ والصدوق[٣]، والشيخ الطوسي في بعض كتبه[٤]، والقاضي ابن البرّاج[٥].

وقوّاه صاحب المدارك[٦]، وتبعه جملة ممّن تأخّر عنه، مثل: صاحب الكفاية[٧]، وصاحب الحدائق[٨] ـ ونقله عن جمع من البحرانيّين، والمحدّث الكاشاني ـ وقال الشيخ الأنصاري ما مضمونه: أنّ هذا القول صار مهجوراً منذ رجوع الشيخ عنه في التبيان إلى زمان صاحب المدارك فأحياه[١].

واستدلّوا على هذا القول بجملة وافرة من الروايات، منها:

١ ـ ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا نكاح إلّا بوليّ»[٢].

٢ ـ وما روي عنه صلى الله عليه وآله أيضاً أنّه قال: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها، فنكاحها باطل ـ ثلاثاً ـ»[٣].

٣ ـ صحيحة ابن أبي يعفور، عن الصادق عليه السلام، قال: «لا تُنكح ذوات الآباء من الأبكار إلّا بإذن آبائهنّ»[٤].

٤ ـ صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا تُستأمر الجارية إذا كانت بين أبويها، ليس لها مع الأب أمرٌ. وقال: يستأمرها كلّ أحد ما عدا الأب»[٥].

٥ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الجارية يزوّجها أبوها بغير رضاءٍ منها، قال:

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢٨٥، الباب ٩ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٤.

(٢) نقله عنه العلّامة في المختلف ٧: ٩٧.

(٣) انظر الهداية: ٦٨، ومن لا يحضره الفقيه ٣: ٣٩٥، ذيل الحديث رقم ٤٣٩٣.

(٤) انظر: الخلاف ٤: ٢٥٠، المسألة ٦، والمبسوط ٤: ١٦٢.

(٥) انظر المهذّب ٢: ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٦) انظر نهاية المرام ١: ٧٧، فإنّه قال: «إنّ القول باستقلال الأب بالولاية قويّ متين، والجمع بين إذنها وإذن الأب طريق الاحتياط».

(٧) انظر الكفاية: ١٥٥.

(٨) انظر الحدائق ٢٣: ٢١١.

---

(١) كتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ١٢٤.

(٢) سنن أبي داود ٢: ١٩٢، كتاب النكاح، باب في الوليّ، الحديث ٢٠٨٥، وسنن الترمذي ٣: ٤٠٧، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلّا بوليّ، الحديث ١١٠١.

(٣) سنن الدارقطني ٣: ٢٢١، كتاب النكاح، الحديث ١٠.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٧٧، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٥.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢٧٣، الباب ٤، الحديث ٣.

ليس لها مع أبيها أمر إذا أنكحها جاز نكاحه وإن كانت كارهة»[١].

وروايات كثيرة أُخرى.

القول الثالث ـ التشريك بين الوليّ والبنت، بمعنى أنّه لابدّ من إحراز رضائهما، فما لم يرضيا ولم يأذنا لم يصحّ النكاح.

اختار هذا القول المفيد[٢]، وأبو الصلاح الحلبي[٣].

واختاره من المعاصرين السيّد الخوئي[٤].

وهناك جملة من الفقهاء اختاروا هذا القول من باب الاحتياط في الفتوى، أو الفتوى بالاحتياط، منهم: ابن زهرة[٥]، والشهيد الثاني[٦]، والسيّد اليزدي[١]، والسيّد الخميني[٢].

وقال به بعض من اختار أحد القولين المتقدّمين، فيكون الاحتياط عنده استحبابيّاً، ولعلّ هؤلاء ليسوا بالقليلين وإن لم يصرّحوا به. وممّن صرّح به صاحب المدارك[٣]، والشيخ الأنصاري[٤].

واستدلّوا على هذا القول بما يلي:

أوّلاً ـ الجمع بين الطائفتين من الأخبار المذكورة للقولين المتقدّمين بحمل الطائفة الأُولى ـ وهي التي استدلّ بها على استقلال البنت ـ على تأثير إذنها في صحّة العقد؛ لأنّها أكثر ما تدلّ على ذلك، لا على استقلالها في العقد، وكذا الروايات التي استدلّ بها على القول الثاني ـ وهو استقلال الأب ـ فإنّها تحمل على اشتراط إذنه، فيكون حاصل الطائفتين اشتراط إذن البنت والوليّ معاً[٥].

ويشهد لهذا الجمع موثقة صفوان، قال:

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢٨٥، الباب ٩ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٧.

(٢) انظر المقنعة: ٥١٠.

(٣) انظر الكافي في الفقه: ٢٩٢.

(٤) انظر مباني العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٢٦٤، وقال في المنهاج: «... الأحوط لزوماً في تزويجها اعتبار إذن أحدهما [أي الأب والجدّ] وإذنها معاً». منهاج الصالحين ٢: ٢٦١، كتاب النكاح، الفصل الثاني في الأولياء، المسألة ١٢٣٧.

(٥) انظر الغنية: ٣٤٣.

(٦) انظر المسالك ٧: ١٤١، وجاء في نهاية بحثه المطوّل: «وبعد هذا كلّه، فالذي يقتضيه الاحتياط للدين في هذا الحكم المترتّب عليه أُمور مهمّة من الفروج والأنساب والأموال، أن يجمع في العقد على البكر بين إذنها وإذن الأب ومن في حكمه، بأن توكّله في العقد، = أو يوكّلا ثالثاً؛ ليقع العقد صحيحاً بالإجماع، واللّه الموفّق».

(١) انظر العروة الوثقى ٥: ٦٢٤، كتاب النكاح، فصل في أولياء العقد، المسألة الأُولى.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٢٢٧، كتاب النكاح، فصل في أولياء العقد، المسألة ٢.

(٣) انظر نهاية المرام ١: ٧٧، وقال في آخر بحثه: «وقد ظهر من ذلك: أنّ القول باستقلال الأب بالولاية قويّ متين، والجمع بين إذنها وإذن الأب طريق الاحتياط».

(٤) كتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ١٢٧.

(٥) انظر: المسالك ٧: ١٣٨، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٢٦٤.

«استشار عبدالرحمن موسى بن جعفر عليه السلام في تزويج ابنته لابن أخيه، فقال: افعل ويكون ذلك برضاها، فإنّ لها في نفسها نصيباً. قال: واستشار خالد بن داود موسى بن جعفر عليه السلام في تزويج ابنته عليّ بن جعفر، فقال: افعل، ويكون ذلك برضاها، فإنّ لها في نفسها حظّاً»(١).

ثانياً ـ إنّ التشريك بينهما مطابق للاحتياط، وهو مفرغ للذمّة، دون غيره من الأقوال(٢).

القول الرابع ـ استقلال كلٍّ من الوليّ والبنت في العقد، بمعنى أنّ كلّاً من البنت والوليّ يجوز له أن يعقد مستقلّاً دون إذن الآخر.

تفرّد النراقي بهذا القول، جمعاً بين الروايات(٣).

القول الخامس ـ استقلال كلٍّ من الأب والبنت في العقد، وجواز فسخ الأب عقد البنت، واستحباب استئذان كلٍّ منهما الآخر.

تفرّد السيّد الحكيم بهذا القول كما قال، جمعاً بين الروايات أيضاً، فإنّه قال ـ بعد بحث طويل ـ: «فالنصوص خمسة أصناف: صنف يدلّ على استقلال الأب، وآخر: يدلّ على استقلال البنت، وثالث: يدلّ على جواز فسخ الأب عقد البنت، ورابع: يدلّ على اعتبار إذن الأب، وخامس: يدلّ على اعتبار إذن البنت، فيعمل بالأصناف الثلاثة الأُول، ويحمل الأخيران على الاستحباب؛ جمعاً. هذا كلّه بالإضافة إلى الأب، وأمّا الجدّ، فلا ولاية له على البكر لا منضماً ولا مستقلّاً، اعتماداً على الطائفة الثالثة من غير معارض».

ثمّ قال: «هذا، والقول بالولاية على النهج المذكور وإن لم ينسب لأحدٍ، لا بأس به إذا دلّت عليه الأدلّة»(١).

لكن قال في المنهاج: «ولا ولاية له على البالغ الرشيد، ولا على البالغة الرشيدة على وجه الاستقلال عدا البكر، فيصحّ عقد الأب لها إذا لم تكن مفسدة حين وقوعه، وإن كان الأحوط استحباباً اعتبار إذنها»(٢).

القول السادس ـ استمرار ولاية الأب والجدّ عليها في النكاح الدائم دون المنقطع.

اختاره الشيخ في النهاية(٣)، والتهذيب(٤)، والاستبصار(٥) جمعاً بين الأخبار أيضاً.

القول السابع ـ عكس السادس، فتستمرّ ولايتهما عليها في المنقطع دون الدائم.

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢٨٤، الباب ٩ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٢.

(٢) انظر المصادر المذكورة للقول الثالث.

(٣) انظر مستند الشيعة ١٦: ١٢١.

---

(١) المستمسك ١٤: ٤٤٨.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٧٦، كتاب النكاح، في الأولياء.

(٣) انظر النهاية: ٤٦٥، لكنّه نسبه إلى الرواية.

(٤) انظر التهذيب ٧: ٣٨٠، ذيل الحديث ١٥٣٨.

(٥) انظر الاستبصار ٣: ٢٣٦، ذيل الحديث ٨٥٠، و ١٤٥، ذيل الحديث ٥٢٧.

ذكره المحقّق[١]، وقال الفاضل الآبي: «وما وقفت على قائل به إلى الآن، واستعلمت المصنّف عنه، فما كان ذاكراً»[٢].

تنبيه (١):

كلّ ما تقدّم كان على فرض عدم عضل الوليّ للبنت، أي عدم منعها من النكاح؛ لأنّ أصل العضل هو المنع.

وأمّا لو عضلها، فتستقلّ البنت في إنكاح نفسها، وقد ادّعي الإجماع على ذلك مستفيضاً[٣].

نعم، يظهر من بعض عبارات العلّامة في التذكرة اشتراط ثبوت العضل عند الحاكم كي تستقلّ في النكاح، بناءً على اشتراط إذن الوليّ في صحّة العقد[٤].

ويتحقّق العضل بمنع تزويجها مطلقاً، أو بالكفو شرعاً، وأمّا منع تزويجها من غير الكفو، فليس من العضل، بل قال صاحب الجواهر: «لعلّ المنع من غير الكفو عرفاً للضعة ونحوها ليس بعضل، فلا يبعد جواز منع الوليّ من ذلك حتّى على المختار من عدم الولاية لأحد عليها إذا كان

(١) انظر الشرائع ٢: ٢٧٦.

(٢) كشف الرموز ٢: ١١٢ ـ ١١٣، ومقصوده من المصنّف هو المحقّق الحلّي.

(٣) انظر: الشرائع ٢: ٢٧٧، والقواعد ٣: ١٤، والمسالك ٧: ١٤٢، والجواهر ٢٩: ١٨٤، وغيرها.

(٤) انظر التذكرة (الحجريّة) ٢: ٥٩٣.

في ذلك غضاضة ونقص وعيب في العرض، وإن كان لو خالفت وعقدت نفسها كان العقد صحيحاً»[١]، أي على مبنى استقلال البنت في النكاح.

وقال الشهيد الثاني: «ولو فرض إرادتها زوجاً وإرادة الوليّ غيره قُدّمت إرادتها عند القائل بأولويّتها مطلقاً إذا كان كفواً. وعند من اعتبر ولاية الأب ولو على بعض الوجوه، ففي تقديم مختاره ـ نظراً إلى أنّ رأيه في الأغلب أكمل؛ ولأنّه الوليّ على تقديره أو مختارها؛ لأنّه أقرب لعفّتها ـ وجهان، أجودهما الثاني»[٢].

لكن علّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «وفيه: أنّ المتّجه الأوّل، بناءً على عدم سقوط ولايتها؛ لإطلاق الأدلّة؛ ولأنّ ذلك يؤدّي إلى عدم ولايته في أغلب الأحوال؛ ضرورة إمكان عدم خاطب آخر»[٣].

تنبيه (٢):

صرّح بعض الفقهاء[٤] بأنّ غيبة الوليّ غيبة

(١) الجواهر ٢٩: ١٨٤.

(٢) المسالك ٧: ١٤٢.

(٣) الجواهر ٢٩: ١٨٥.

(٤) انظر: الخلاف ٤: ٢٧٨، المسألة ٣٧، ونهاية المرام ١: ٧٧، والرياض ١٠: ١٠٥، وفيه: «وارتضاه كثير من الأصحاب»، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٢٧، وتحرير الوسيلة ٢: ٢٢٧، كتاب النكاح، فصل في أولياء العقد، المسألة ٢، والعروة الوثقى ٥: ٦٢٤، فصل في أولياء العقد، المسألة الأُولى، =

منقطعة بمنزلة العضل ويجري فيها حكمه.

تنبيه (٣):

لا إشكال في رجحان استئذان الوليّ على القول باستقلال البنت؛ لأنّه من كمال الأدب؛ ولأنّ الأب والجدّ أعرف بمصالح البنت غالباً؛ لكثرة تجاربهما وتعمّقهما بخلاف البنت، وخاصّة إذا كانت في بدايات سنّ البلوغ والرشد، وإذا لم يوجد الأب والجدّ تستأذن أخاها أو تفوّضه في العقد[١].

كما لا إشكال في رجحان استئذان البنت على القول باستقلال الأب في النكاح؛ لأنّ ذلك أدعى للمحبّة والأُلفة بين الزوجين، وقد ثبت استئذان الرسول ﷺ فاطمة الزهراء عليها السلام عند خطبة الإمام عليّ عليه السلام لها[٢]، فإن لم نقل إنّ ذلك كان من حقّ الزهراء عليها السلام مع أنّ العاقد مَن كانت له ولاية التصرّف التامّ، فلا أقلّ كان أمراً راجحاً فعله النبيّ ﷺ، فالراجح الاستنان بسنّته ﷺ.

تنبيه (٤):

المشهور بين الفقهاء[١]: أنّ سكوت البكر دليل على رضائها؛ لأجل ما بها من الحياء، فيكتفى به؛ لما ورد في جملة من الروايات من الاكتفاء بسكوتها، ففي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «سُئل عن رجل يريد أن يزوّج أُخته؟ قال: يؤامرها، فإن سكتت، فهو إقرارها، وإن أبت لا يزوّجها»[٢]، وفي صحيح البزنطي، قال: «قال أبو الحسن عليه السلام: في المرأة البكر إذنها صماتها، والثيّب أمرها إليها»[٣].

ويدلّ عليه أيضاً اكتفاء النبيّ ﷺ بسكوت فاطمة الزهراء عليها السلام عند خطبة الإمام عليّ عليه السلام لها.

لكن مع ذلك، قال ابن إدريس: «السكوت لا يدلّ في موضع من المواضع على الرضا، إلّا إذا لم يكن له وجه إلّا الرضا، فإنّه يدلّ

= والمستمسك ١٤: ٤٤٩، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٢٦٨، وادّعى عدم الخلاف فيه.

(١) انظر: المسالك ٧: ١٨٧، والجواهر ٢٩: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) ذكر المجلسي في البحار نقلاً عن أمالي الطوسي رواية في كيفيّة خطبة عليّ عليه السلام لفاطمة عليها السلام بعد ردّ رسول الله ﷺ خطبة بعض الصحابة، جاء فيها: «فدخل عليها، فقامت فأخذت رداءه، ونزعت نعليه، وأتته بالوضوء، فوضّأته بيدها، وغسّلت رجليه، ثمّ قعدت، فقال لها: يا فاطمة، فقالت: لبّيك، لبّيك، حاجتك يا رسول الله؟ قال: إنّ عليّ بن أبي طالب مَن قد عرفت قرابته وفضله وإسلامه، وإنّي قد سألت ربّي أن يزوّجك خير خلقه، وأحبّهم إليه، وقد ذكر من أمرك شيئاً، فما ترين؟ فسكتت ولم تولّ وجهها، ولم يرَ فيه رسول الله ﷺ كراهة، فقام وهو يقول: الله أكبر، =

= سكوتها إقرارها». البحار ٤٣: ٩٣، تاريخ الزهراء عليها السلام، باب تزويجها، الحديث ٤.

(١) انظر: المسالك ٧: ١٦٤، ونهاية المرام ١: ٨٤، والجواهر ٢٩: ٢٠٣.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٧٣، الباب ٤ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٧٤، الباب ٥، الحديث الأوّل.

حينئذٍ على الرضا»[١].

وقال صاحب المدارك بعد حصر المخالف في ابن إدريس، والاستدلال بالروايات المتقدّمة وغيرها على المذهب المشهور: «ولا يخفى أنّ الاكتفاء بالسكوت إنّما يتمّ حيث لا يكون معه قرينة دالّة على عدم الرضا، وإلّا لم تفد الإذن قطعاً. ولو ضحكت عند استئذانها فهو إذن؛ لأنّه أدلّ على الرضا من السكوت».

ثمّ قال: «ونقل عن ابن البرّاج: أنّه ألحق بالسكوت والضحك، البكاء، وهو مشكل؛ لأنّه ربّما كان قرينة الكراهة»[٢].

ويرى السيّد الخوئي: أنّ السكوت ـ كما هو المستفاد من الروايات ـ كالإذن الصريح أمارة على الرضا، ومن خصوصيّات الأمارات: أنّها كاشفة مطلقاً ما لم يعلم بخلافها، فيكون السكوت كاشفاً عن الرضا ما لم يعلم بخلافه[٣].

فما أفاده قريبٌ ممّا قاله صاحب المدارك لو أراد من قوله: «إنّما يتمّ حيث لا يكون معه قرينة دالّة على عدم الرضا» حصول العلم بالخلاف، لا ما يشمل الظنّ.

ثمّ إنّ لصاحب الجواهر[٤] تفصيلاً في المسألة، وللسيّد الحكيم[١] تعليقاً عليه لا يسع المجال نقلهما، لكن كلام السيّد الحكيم في المنهاج قريب ممّا تقدّم عن صاحب المدارك[٢].

٤ ـ التمتّع بالباكرة:

اختلفت كلمات الفقهاء في جواز التمتّع بالباكرة، والظاهر أنّه لا كلام لهم في جوازه مع إذن الوليّ، وإنّما الخلاف مع عدم استئذانه، ولهم فيه أقوال:

أ ـ الجواز:

صرّح جماعة من الفقهاء بجواز التمتّع بالباكرة الرشيدة من دون استئذان أبيها[٣].

ب ـ الجواز وحرمة الافتضاض:

وجوّز بعض آخر التمتّع من دون إذن الأب، لكن منع من افتضاضها[٤].

---

(١) السرائر ٢: ٥٦٩.

(٢) نهاية المرام ١: ٨٥.

(٣) انظر: مباني العروة الوثقى (النكاح) ٢: ٣٠٧.

(٤) انظر الجواهر ٢٩: ٢٠٤.

---

(١) انظر المستمسك ١٤: ٤٨٠.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٧٦، كتاب النكاح، الفصل الثاني في أولياء العقد.

(٣) انظر: السرائر ٢: ٦٢١، والشرائع ٢: ٣٠٦، والقواعد ٣: ٥٣، والتحرير ٣: ٥٢٣، وإيضاح القواعد ٢: ١٢٩ ـ ١٣٠، والتنقيح الرائع ٣: ١١٩، وجامع المقاصد ١٣: ١٨، ونهاية المرام ١: ٢٢٨، وكفاية الأحكام: ١٧٠، وكشف اللثام ٧: ٢٧٥ ـ ٢٧٦، والرياض ١٠: ٢٧٦، والجواهر ٣٠: ١٨٦. ويمكن نسبته إلى كلّ من أطلق القول بجواز نكاح الباكرة الرشيدة من دون إذن أبيها، كما تقدّم قبل صفحات.

(٤) انظر: النهاية: ٤٩١، والوسيلة: ٣٠٩.

ج ـ حرمة التمتّع من دون إذن الأب:

وحرّم آخرون التمتّع بالباكرة من دون إذن الأب[١].

وجعل بعضهم ترك التمتّع بدون إذن الأب أحوط[٢]، وجعل بعض آخر الاستئذان عند إرادة التمتّع أحوط[٣].

وأمّا الروايات، فهي ما بين مانعة ومجوّزة.

أمّا المانعة، فمنها:

١ ـ صحيحة أبي مريم، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «العذراء التي لها أب، لا تُزَوَّج متعة إلّا بإذن أبيها»[٤].

٢ ـ صحيحة البزنطي عن الرضا ﷺ، قال: «البكر لا تتزوّج متعة إلّا بإذن أبيها»[٥].

وأمّا المجوّزة، فمنها:

١ ـ صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبدالله ﷺ: «في الرجل يتزوّج البكر متعة، قال: يكره؛ للعيب على أهلها»[٦].

(١) انظر: المقنع: ١١٣، والكافي في الفقه: ٢٩٩. ويمكن نسبته إلى كلٍّ من قال بولاية الأب أو باشتراط إذنه استقلالاً أو بالاشتراك، كما تقدّم.

(٢) انظر المهذّب ٢: ٢٤١.

(٣) انظر الرياض ١٠: ٢٧٦.

(٤) الوسائل ٢١: ٣٥، الباب ١١ من أبواب المتعة، الحديث ١٢.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٣، الحديث ٥.

(٦) المصدر المتقدّم: ٣٤، الحديث ١٠.

٢ ـ صحيحة زياد بن أبي الحلال، قال: «سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: لا بأس أن يتمتّع البكر ما لم يفض إليها، كراهية العيب على أهلها»[١].

وهناك روايات أُخر بهذا المضمون، ويستفاد منها كراهة أصل التمتّع بالبكر، وكراهة افتضاضها أيضاً، جمعاً بينها وبين الروايات الناهية.

٥ ـ تفضيل الباكرة على غيرها في القَسْم عند العرس بها:

الأصل هو التساوي بين الزوجات في القسم ـ وهو تقسيم الليالي بين الزوجات ـ لكن هناك أسباب توجب الخروج عن هذا الأصل وتفضيل بعضهنّ على بعض في القسْم، ومن تلك الأسباب الدخول بالزوجة الجديدة فيما لو كانت عنده زوجة أو زوجات غيرها، فتمتاز بالقسم في أوّل الدخول بها، سواء كانت باكرة أو ثيّباً، ثمّ تتساوى مع غيرها فيه. نعم، يختلف حكم الباكرة والثيّب كما سيأتي.

ولا إشكال ولا خلاف في أصل الامتياز، وإنّما الخلاف في مقداره وفي حكمه، هل هو على نحو الوجوب أو الاستحباب؟

أمّا بالنسبة إلى مقداره، فالمعروف أنّه سبع ليالٍ. نعم، نقلت عن ابن الجنيد عبارة تدلّ على

(١) الوسائل ٢١: ٣٢، الباب ١١ من أبواب المتعة، الحديث الأوّل.

تفصيل في المسألة، وهي قوله: «إذا دخل ببكر وعنده ثيب واحدة، فله أن يقيم عند البكر أوّل ما يدخل بها سبعاً، ثمّ يقسم، وإن كانت عنده ثلاث ثيّب، أقام عند البكر ثلاثاً؛ حقّ الدخول، فإن شاء أن يسلفها من يوم إلى أربعة تتمّة سبعة، ويقيم عند كلّ من نسائه مثل ذلك، ثمّ يقسم لهنّ، جاز...»[١].

وأمّا بالنسبة إلى حكمه، فقد اختلفت عبارات الفقهاء في ذلك:

فقال الشيخ في النهاية: «وإذا عقد على امرأة بكر، جاز تفضيلها بثلاث ليالٍ إلى سبع ليالٍ، ثمّ يرجع بعد ذلك إلى التسوية»[٢].

وظاهر عبارته أنّ أصل التفضيل على نحو الاستحباب.

ويظهر من عبارته في التهذيب والاستبصار: جواز التفضيل بسبعٍ، ولكن الأفضل ترك تفضيلها بأكثر من ثلاثٍ[٣].

ومع ذلك، فقد استفاد الشهيد الثاني من عباراته في الكتب الثلاثة وجوب تفضيلها بثلاث، واستحبابه بسبعٍ[٤].

---

(١) نقله عنه الشهيد الثاني في المسالك ٨: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢) النهاية: ٤٨٣.

(٣) انظر: التهذيب ٧: ٤٢٠، كتاب النكاح، باب القسمة، ذيل الحديث ١٦٨٢، والاستبصار ٣: ٢٤١ ـ ٢٤٢، الباب نفسه، ذيل الحديث ٨٦٤.

(٤) انظر المسالك ٨: ٣٢٧.

وقال الشيخ أيضاً في المبسوط: «إذا كان للرجل امرأتان أو ثلاث، وتزوّج بواحدة، فهذه الجديدة يخصّها ـ إن كانت بكراً ـ بسبعة أيّام، وإن كانت ثيّباً بثلاثة أيّام، ويقدّمها، فلها حقّ التقديم والتخصيص، وفيه خلاف»[١].

ويظهر من ابن إدريس[٢]، ويحيى بن سعيد[٣]، وصاحب المدارك[٤]، والإمام الخميني[٥] اختيار القول بجواز أصل التفضيل، وهو موافق للنهاية من هذه الجهة، لكن لم يصرّحوا بتفضيل ترك السبع واختيار الثلاث.

وقال صاحب الحدائق باستحباب التفضيل، وأنّ أقلّ مراتبه ثلاث، وأكثرها سبع، ثمّ قال: «ولم أقف على مصرّح بالوجوب صريحاً في كلامهم»[٦].

ويظهر من الأكثر موافقة المبسوط، وعباراتهم شبيهة بعبارته واستفيد منها الوجوب؛

---

(١) المبسوط ٤: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) انظر السرائر ٢: ٦٠٨، وفيه: «وإذا عقد على امرأة بكر جاز له تفضيلها بسبع ليالٍ».

(٣) انظر الجامع للشرائع: ٤٥٧، وفيه: «وإن تزوّج بكراً فضّلها بثلاث ليالٍ... ويجوز سبعاً».

(٤) انظر نهاية المرام ١: ٤٢٤، وفيه: «لا إشكال في جواز تفضيل البكر بسبعٍ، والثيّب بثلاثٍ».

(٥) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٢٧٢، كتاب النكاح، فصل في القسم، المسألة ٤، وفيه: «تختصّ البكر أوّل عرسها بسبع ليالٍ، والثيّب بثلاث، يجوز تفضيلها بذلك على غيرها».

(٦) الحدائق ٢٤: ٦٠٤.

ولذلك نسب الوجوب إلى الأشهر، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[1].

وأمّا الروايات فنماذجها كالآتي:

١ ـ ما روي عن النبيّ ﷺ: «للبكر سبع، وللثيّب ثلاث»[2].

٢ ـ ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «قلت له: الرجل تكون عنده المرأة يتزوّج أُخرى، أله أن يفضّلها؟ قال: نعم، إن كانت بكراً فسبعة أيّام، وإن كانت ثيّباً فثلاثة أيّام»[3].

٣ ـ ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل تزوّج امرأة وعنده امرأة؟ فقال: إن كانت بكراً، فليبت عندها سبعاً، وإن كانت ثيّباً فثلاثاً»[4].

٤ ـ ما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبداللّه عليه السلام: «في الرجل يتزوّج البكر، قال: يقيم عندها سبعة أيّام»[5].

٥ ـ ما رواه الحسن بن زياد عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت له: الرجل تكون عنده المرأة فيتزوّج جارية بكراً؟ قال:

(١) انظر: المسالك ٨: ٣٢٨، والجواهر ٣١: ١٧٢.

(٢) سنن الدارمي ٢: ١٤٤، كتاب النكاح، باب الإقامة عند الثيّب والبكر.

(٣) الوسائل ٢١: ٣٣٩، الباب ٢ من أبواب القسم، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٤٠، الحديث ٥.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٣٩، الحديث ٣.

فليفضّلها حين يدخل بها ثلاث ليال»[1].

٦ ـ ما رواه الحلبي عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إذا تزوّج الرجل بكراً وعنده ثيّب، فله أن يفضّل البكر بثلاثة أيّام»[2].

وقد تقدّم جمع الشيخ في كتابي الأخبار بين الطائفتين بحمل روايات السبعة على الجواز، وروايات الثلاثة على الأفضليّة.

تنبيه (١):

قال الشهيد الثاني: «ظاهر النصّ والفتوى: أنّ هذا الحقّ لها على جهة القسمة، لا على وجه الاستحقاق المطلق. فيأتي فيه الخلاف السابق في وجوبها ابتداءً أو مقيّداً بالبدأة بإحدى الزوجات»[3].

تنبيه (٢):

ذكر الشهيد الثاني عدّة تنبيهات نذكر الأوّل منها:

قال: «يجب التوالي في الثلاث والسبع؛ لأنّ الغرض لا يتمّ إلّا به، ويتحقّق بعدم خروجه في الليل إلى عند واحدة من نسائه مطلقاً على حدّ ما يعتبر في القسمة، ولا إلى غيرها بغير ضرورة أو طاعة، كصلاة جماعة ونحوها ممّا لا يطول زمانه

(١) الوسائل ٢١: ٣٤٠، الباب ٢ من أبواب القسم، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٣) المسالك ٨: ٣٢٨.

وإن كان طاعة؛ لأنّ المقام عندها واجب فهو أوْلى من المندوب، ولو فرّق الليالي أساء، وفي الاحتساب به وجهان...»[١].

أقول: كلامه صريح في وجوب السبع للباكرة، فما قاله في الحدائق[٢] من عدم الوقوف على مصرّحٍ بالوجوب لم يكن في محلّه.

٦ ـ لو تزوّج بكراً، فظهرت ثيّباً:

الكلام في المسألة يقع في مقامين:

الأوّل ـ هل للزوج فسخ النكاح أم لا؟

الثاني ـ هل له أن ينقص من المهر شيئاً إذا لم يفسخ، أم لا؟

المقام الأوّل ـ في ثبوت حقّ الفسخ للزوج:

وتحقيق الحال فيه هو: أنّ الزوج تارةً يشترط في العقد بكارة الزوجة، وتارةً لم يشترط.

فإذا لم يشترط، فالظاهر أنّه لا خلاف[٣] في عدم جواز فسخ النكاح، سواء كان قد أقدم عليها بداعي كونها بكراً أم لا؛ وذلك:

ـ لأنّ الثيبوبة في حدّ ذاتها ليست من العيوب الموجبة لفسخ النكاح.

ـ ولأنّ الثيبوبة قد تحصل بالقفزة ونحوها، فيحتمل حصولها بعد العقد.

وعلى هذا الفرض يحمل ما رواه محمّد بن القاسم بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يتزوّج المرأة على أنّها بكر فيجدها ثيّباً، أيجوز له أن يقيم عليها؟ قال: فقال: قد تفتق البكر من المركب، ومن النزوة»[١].

فالرواية محمولة على صورة عدم الاشتراط ولكن بداعي كونها بكراً، أو على عدم ثبوت الثيبوبة قبل العقد في صورة الاشتراط، كما سيأتي.

وأمّا إذا اشترط بكارتها ضمن العقد، فتارةً يثبت حصول الثيبوبة قبل العقد، وتارةً لا يثبت، سواء ثبت حصولها بعد العقد أو لا، أي لم يعلم زمان حصولها.

ـ فإذا لم يثبت، فالظاهر أنّه لا خلاف أيضاً ممّن تعرّض للمسألة في أنّ الزوج لا يستحقّ الفسخ؛ لما تقدّم في الصورة الأُولى.

ـ وأمّا إذا ثبت حصولها قبل العقد، فهذه هي التي وقع الخلاف فيها:

فالمعروف بين الفقهاء من زمن العلّامة الحلّي[٢]: أنّ للزوج حقّ فسخ النكاح؛ لفوات

---

(١) المسالك ٨: ٣٢٩.

(٢) انظر الحدائق ٢٤: ٦٠٤.

(٣) انظر التنقيح الرائع ٣: ٢٠٣.

(١) الوسائل ٢١: ٢٢٣، الباب ١٠ من أبواب العيوب والتدليس، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: المختلف ٧: ١٥٦، والإرشاد ٢: ٢٩، والقواعد ٣: ٧٠ ـ ٧١، وإيضاح الفوائد ٣: ١٨٥، وغاية المراد ٣: ١٨٧، حيث لم يعلّق على كلام الإرشاد، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٣٩٩، وجامع المقاصد ١٣: ٣٠٢، والمسالك ٨: ١٤٨، ونهاية المرام ١: ٣٥٧، والكفاية: ١٧٨، وكشف اللثام ٧: ٣٨٩، =

الشرط المذكور ضمن العقد المقتضي للتخيير، كما في نظائره.

وأمّا الفقهاء المتقدّمون على العلّامة، فعباراتهم مجملة، فمثلاً قال الشيخ الطوسي في النهاية: «إذا عقد على امرأة على أنّها بكر، فوجدها ثيّباً، لم يكن له ردّها، غير أنّ له أن ينقص من مهرها شيئاً»[١].

وعبارته تحتمل صورة الاشتراط وعدمه، كما تحتمل صورة ثبوت تقدّم الثيبوبة على العقد في صورة الاشتراط وعدمه.

ومثلها عبارة أبي الصلاح في الكافي، حيث قال: «وإن تزوّج بكراً فوجدها ثيّباً فأقرّت الزوجة بذلك حسب، أو قامت به البيّنة، فليس بعيب يوجب الردّ ولا نقصاناً في المهر...»[٢].

وهكذا عبارات غيرهما من المتقدّمين[٣].

نعم، قال المحقّق الحلّي: «إذا تزوّج امرأة وشرط كونها بكراً فوجدها ثيّباً لم يكن له الفسخ؛ لإمكان تجدّده بسبب خفيٍّ...»[٤].

فإنّه وإن ذكر صورة الاشتراط لكن لم يصرّح بإرادة صورة تقدّم الثيبوبة على العقد، وإن كانت العبارة ظاهرة فيها.

ونحوها عبارة المنهاج للسيّدين: الحكيم والخوئي، حيث جاء فيه: «ولو تزوّجها على أنّها بكر فبانت ثيّباً، لم يكن له الفسخ»[١].

فلا تصريح فيها باشتراط البكارة في العقد، ولا بكون الثيبوبة قبل العقد أو بعده، وإن كانت ظاهرة فيها.

وهناك بعض المتأخّرين عن العلّامة اكتفوا بذكر الخلاف، ونسبوا عدم جواز الفسخ إلى المشهور[٢]، وهو محتمل في زمانهم إن أُريد من عبارات القدماء صورة اشتراط البكارة وثبوت عدمها قبل العقد.

ثمّ إذا فسخ الزوج حيث يجوز له ذلك:

ـ فإن كان قبل الدخول، فلا مهر لها؛ لعدم الدخول، وعدم استقرار العقد.

وإن كان بعده، استقرّ المهر على ذمّة الزوج، ورجع به على المدلّس، فإن كان التدليس منها، فقد قيل: إنّه لا شيء لها أصلاً، لا قليل

= والرياض ١٠: ٤٠٤، والجواهر ٣٠: ٣٧٦، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٤٥٨، وتحرير الوسيلة ٢: ٢٦٥، كتاب النكاح، القول في العيوب الموجبة للفسخ، المسألة ١٥.

(١) النهاية: ٤٨٦، وانظر الصفحة ٤٧٥ أيضاً.

(٢) الكافي في الفقه: ٢٩٦.

(٣) انظر: المهذّب ٢: ٢١٣، والسرائر ٢: ٥٩١، والوسيلة: ٣١٢.

(٤) شرائع الإسلام ٢: ٣٢٢.

(١) منهاج الصالحين (للسيّدين: الحكيم والخوئي): كتاب النكاح، الفصل السادس في العيوب.

(٢) انظر: المهذّب البارع ٣: ٣٧٩، والتنقيح الرائع ٣: ٢٠٣، وغاية المرام ٣: ١٣٠، وكذا نسبه فخر الدين والفاضل الاصفهاني إلى المشهور مع اختيارهم القول بجواز الفسخ، كما تقدّم.

ولا كثير[١]، وقيل: لها أقلّ ما يصلح أن يكون مهراً، كما في نظائر هذا المورد[٢].

المقام الثاني ـ في جواز التنقيص من المهر مع عدم الفسخ:

اختلف الفقهاء في جواز التنقيص من المهر إذا اختار البقاء ولم يفسخ مع إمكانه، أو لم يكن له حقّ الفسخ أصلاً.

فالمعروف عن أبي الصلاح[٣] أنّه قائل بعدم نقصانه؛ لوجوب جميعه بالعقد، والأصل بقاؤه. ونسب ذلك إلى ابن البرّاج، ولكن في النسبة تأمّل[٤]. نعم يظهر من المحقّق الثاني الميل إليه لولا مخالفة المشهور[٥].

لكن المشهور بين سائر الفقهاء ـ كما قيل[٦] ـ هو: نقصانه، لكنّهم اختلفوا في مقدار النقص.

ويدلّ على أصل النقص صحيحة محمّد بن جزك، قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن رجل تزوّج جارية بكراً فوجدها ثيّباً، هل يجب لها الصداق وافياً أم ينتقص؟ قال: ينتقص»[١].

وأمّا مقداره فلم يذكروا له مستنداً، ومع ذلك فقد ذكروا فيه أقوالاً أربعة:

١ ـ نقص شيء في الجملة.

٢ ـ نقص سدس المهر، باعتبار تفسير الشيء به.

٣ ـ النقص منه بنسبة مهر الثيّب إلى مهر البكر، فإذا كان مهر البكر ثلاثين ومهر الثيّب عشرين، فتكون نسبة التفاوت بالثلث، وإذا كان المهر المسمّى للزوجة ستّين ينقص منه عشرون، واحتمل صاحب الجواهر أن تكون هذه النسبة بالنصف، أي نسبة مهر الثيّب إلى البكر بالنصف، كما في الأمة[٢].

٤ ـ إحالة تقدير ذلك إلى نظر الحاكم[٣].

تنبيه:

قال الشهيد الثاني: «ويثبت سبق الثيبوبة على العقد، بإقرارها أو البيّنة، أو بقرائن الأحوال المفيدة للعلم، كما لو كان دخوله بها بعد العقد بمدّة لا يحتمل تجدّد الثيبوبة على الوجه الذي وجدت عليها»[٤].

---

(١) انظر مثلاً الجواهر ٣٠: ٣٧٧.

(٢) انظر مثلاً نهاية المرام ١: ٣٥٧.

(٣) انظر الكافي في الفقه: ٢٩٦.

(٤) نسبه إليه فخر الدين في الإيضاح ٣: ١٨٥، لكن الموجود في المهذّب ٢: ٢١٣، جواز التنقيص، ونحتمل وقوع السهو في كلامه؛ لأنّه لم يذكر الحلبي مع تصريحه بعدم التنقيص، وذكر القاضي مع تصريحه بجواز التنقيص، فينحصر المخالف في أبي الصلاح الحلبي.

(٥) انظر جامع المقاصد ١٣: ٣٠٥.

(٦) انظر دعوى الشهرة في المسالك ٨: ١٤٩، والحدائق ٢٤: ٤٠٩، والجواهر ٣٠: ٣٧٧، وغيرها.

---

(١) الوسائل ٢١: ٢٢٣، الباب ١٠ من أبواب العيوب والتدليس، الحديث ٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٠: ٣٧٨.

(٣) انظر: المهذّب البارع ٣: ٣٧٩، والمسالك ٨: ١٤٩ ـ ١٥١.

(٤) المسالك ٨: ١٤٨ ـ ١٤٩، وانظر جامع المقاصد =

٧ ـ طلاق الباكرة:

لا خصوصيّة للباكرة في الطلاق، نعم لمّا كانت الباكرة غير مدخول بها، فيترتّب على طلاقها حكم طلاق غير المدخول بها، وهو: تنصيف مهرها[١]، وعدم وجوب الاعتداد عليها من الطلاق[٢].

راجع تفصيل ذلك في العنوانين: «مهر» و«عدّة».

ثانياً ـ ما يترتّب على زوال البكارة:

إنّ زوال البكارة تارةً يكون بسبب اختياري، وأُخرى بسبب غير اختياري، والسبب الاختياري تارةً يكون مشروعاً، وأُخرى غير مشروع.

١ ـ زوال البكارة بسبب غير اختياري:

قد تزول البكارة بأسباب غير اختياريّة، كالمرض، أو أسباب شبيهة بغير الاختياريّة، كالقفزة.

وحكم السببين واحد؛ لأنّ القفزة وإن كانت اختياريّة، لكنّها لمّا كانت لا تؤدّي إلى زوال البكارة إلّا نادراً؛ فلذلك تلحق من حيث الحكم بالسبب غير الاختياري، كالمرض.

= ١٢: ٣٠٣، وغيره.

(١) انظر الجواهر ٣١: ٨٠.

(٢) انظر الجواهر ٣٢: ٢١١.

وعلى أيّة حال، فالحكم المترتّب على زوال البكارة في هذه الحالة هو:

لو كانت الثيبوبة حاصلة قبل العقد ولم تخبر البنت أو وليّها مع علمها بها، فيأتي دور البحث السابق من ثبوت حقّ الفسخ مطلقاً أو مع اشتراط البكارة، أو عدم ثبوته مطلقاً، وكذا البحث عن تنقيص المهر مع عدم الفسخ، اختياراً أو قهراً.

وكذا يأتي بحث النقص لو كانت الثيبوبة حاصلة بعد العقد بسبب غير اختياري، كما تقدّم.

٢ ـ زوال البكارة بسبب اختياري مشروع:

والأسباب الاختياريّة المشروعة لزوال البكارة هي:

أ ـ الوطء المحلّل:

مثل وطء الزوج زوجته، فإذا وطئها وزالت بكارتها بالوطء، ترتّب عليه:

ـ استحقاق الزوجة المهر كاملاً؛ لأنّها قبل الدخول تستحقّ نصفه، ويكون ملكها له ملكاً مستقرّاً، وأمّا النصف الآخر فتملكه ملكاً متزلزلاً، لكنّه يستقرّ بعد الدخول[١].

ـ وجوب العدّة على الزوجة لو وقع الطلاق بعد الدخول[٢].

(١) انظر الجواهر ٣١: ١٠٧.

(٢) انظر الجواهر ٣٢: ٢١٢.

ب ـ الوطء بشبهة:

كمن وطئ امرأة بتخيّل أنّها زوجته، أو بتخيّل أنّها تحلّ له، فعقد عليها ووطئها، ويترتّب على ذلك:

ـ ثبوت المهر كاملاً للمرأة[١].

ـ وجوب العدّة عليها إجمالاً، وفيه تفصيل يراجع موضعه[٢].

ج ـ إزالة الزوج بكارة زوجته بغير الوطء:

كإدخال الإصبع ونحوه. ويترتّب عليه:

ـ ثبوت المهر كاملاً[٣].

ـ وعدم وجوب العدّة لو لم يدخل بها وطلّقها بعد ذلك؛ لأنّ العدّة تترتّب على الدخول.

ـ وأنّه فعل حراماً[٤]، وقيل: يعزَّر لذلك[٥].

٣ ـ إزالة البكارة بسبب اختياري غير مشروع:

إذا أُزيلت البكارة بسبب اختياري غير مشروع، فتارةً تكون مكرهة، وأُخرى مطاوعة.

فإذا كانت مكرهة، فتارةً يكون بإدخال الإصبع ونحوه، وأُخرى بالوطء.

فإن أُزيلت بإدخال الإصبع ونحوه وهي غير مطاوعة، فيترتّب على ذلك:

ـ وجوب دفع مهر مثل نسائها لها من قِبل الفاعل[١].

ـ استحقاق الفاعل التعزير، وفي مقداره خلاف، والمشهور إرجاعه إلى رأي الحاكم وما يراه صلاحاً[٢].

وإن كانت مطاوعة فلا مهر لها؛ لأنّها بغيٌّ[٣]، وتستحقّ التعزير؛ لاشتراكها في فعل الحرام.

وإن أُزيلت بالوطء، وكانت مطاوعة، فهو زنا تترتّب عليه أحكامه من الحدّ ونحوه، ولا مهر لها؛ لأنّها بغيٌّ، ولا مهر لبغيٍّ[٤].

وإن لم تكن مطاوعة، بل كانت مكرهة اغتصب فرجها، فالفاعل زانٍ تترتّب عليه أحكامه، ويجب عليه دفع مهر مثل نساء المرأة المغتصبة لها، ولا شيء عليها[٥].

أرش البكارة:

وهو عوض النقص الوارد بسبب إزالة البكارة

(١) انظر الجواهر ٣٠: ٣٨٠.

(٢) انظر: الجواهر ٣٠: ٣٨٠، و ٣٢: ٢٦٤.

(٣) و (٤) انظر الجواهر ٤١: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٥) انظر المسالك ١٤: ٣٩٩.

(١) انظر الجواهر ٤١: ٣٧٠، و ٤٣: ٢٩٠.

(٢) انظر الجواهر ٤١: ٣٧١، والمسالك ١٤: ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٣) انظر الجواهر ٤٣: ٢٧٥.

(٤) انظر الجواهر ٤١: ٢٥٨ و ٢٦٧، والوسائل ١٧: ٩٢ ـ ٩٦، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و ٧ و ٩ و ١٣.

(٥) انظر الجواهر ٤١: ٢٦٥ ـ ٢٦٨، وظاهر المشهور شمول الحكم للباكرة وغيرها، إلّا أنّه يظهر من بعض كلمات الشيخ التي نقلها صاحب الجواهر التفصيل بين الباكرة وغيرها، وعدم ثبوت المهر لغير الباكرة.

بطريق غير مشروع. وورد هذا المصطلح بهذا العنوان في موردين:

الأوّل ـ إزالة بكارة الأمة:

إزالة بكارة الأمة تارةً لا يقترن بالإفضاء، وأُخرى يقترن.

أمّا إذا لم يقترن فقد ذكروا في من غصب جارية وأزال بكارتها أقوالاً ثلاثة:

١ ـ عليه أن يدفع عشر قيمتها عوضاً عن بضعها. ونسبوه إلى المشهور[١].

٢ ـ عليه أن يدفع أرش البكارة، وهو مقدار النقص الوارد على الجارية بسبب ذلك، وهو يساوي تفاوت قيمة الأمة باكرة وثيّبة. وهو قول ابن إدريس[٢]، والعلّامة في المختلف[٣].

٣ ـ عليه أن يدفع أكثر الأمرين من العشر والأرش. وهو قول الشهيد الثاني في المسالك[٤]، ومال إليه صاحب الجواهر في كتاب الغصب[٥].

ولهم كلام فيما لو أزال البكارة ثمّ وطئ، فهل يجب عليه المهر والأرش معاً، أو يتداخلان؟[٦]

وأمّا إذا اقترن مع الإفضاء فقد ذكروا أنّ الواجب عليه هو: دفع ديتها لمولاها إضافة

(١) انظر: الجواهر ٤١: ٣٧١، والمسالك ١٤: ٣٩٩.

(٢) انظر السرائر ٣: ٤٤٩.

(٣) انظر المختلف ٩: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٤) انظر المسالك ١٤: ٣٩٩.

(٥) انظر الجواهر ٣٧: ١٨٨.

(٦) انظر: المسالك ١٢: ٢٣٠، والجواهر ٣٧: ١٨٨.

إلى أرش بكارتها، وقُدّر في بعض الأخبار بعُشر قيمتها أو نصف العشر[١].

ولهم كلام في سقوط الأرش مع فرض كونها مطاوعة؛ لكونها بغيّاً ولا مهر لبغيّ، وعدمه؛ لأنّ الأرش حقّ المولى فلا يسقط برضا الأمة[٢].

الثاني ـ إزالة بكارة الحرّة بالإفضاء:

لو جنى شخص على باكرة فأزال بكارتها وأفضاها، فالواجب عليه أن يدفع دية الإفضاء ومهر مثلها لو كانت مكرهة. وهل يجب عليه دفع أرش بكارتها أيضاً أم لا؟ وبعبارة أُخرى: هل يتداخل أرش البكارة في المهر أم لا؟

لهم فيه كلام وتفصيل تقدّم في عنوان «إفضاء».

وأمّا كيفيّة تقدير الأرش، فذكروا: أنّ الحرّة تفرض أمة، وتقوّم بكراً تارةً وثيّباً أُخرى، فيؤخذ التفاوت بينهما[٣].

لكن هذه الكيفيّة غير ممكنة في زماننا هذا؛ لعدم وجود الإماء.

ثالثاً ـ حدّ الباكرة في الزنا:

إذا زنت الباكرة، فالحدّ الواجب إجراؤه

(١) و (٢) انظر: مفتاح الكرامة ١٠: ٤٥٢، وفيه: «عشر قيمتها»، والجواهر ٤٣: ٢٧٦، وفيه: «نصف عشر قيمتها».

(٣) انظر الجواهر ٤٣: ٢٧٦.

عليها: الجلد مئة جلدة لا غير، فلا يُجزّ شعرها، ولا تنفى من البلد، على ما هو المشهور بين الفقهاء.

وأمّا البكر من الذكور، فالحدّ الواجب إجراؤه عليه: هو الجلد والنفي والجزّ إجمالاً[(١)].

وتفصيل ذلك في عنوان «زنا».

لا حدّ مع ثبوت بكارتها فعلاً:

إذا شهد أربعة رجال على امرأة بالزنا، وادّعت كونها عذراء، فشهد أربعة نسوة على أنّها عذراء، فلا يقام عليها الحدّ؛ للشبهة الدارئة للحدّ؛ ولما روي: أنّه «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام بامرأة بكر زعموا أنّها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها، فقلن: هي عذراء، فقال عليه السلام: ما كنت لأضرب من عليها خاتم من الله تعالى شأنه»[(٢)]، وما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا، فادّعت البكارة، فنظر إليها النساء، فشهدن بوجودها بكراً، فقال: تقبل شهادة النساء»[(٣)].

ولو عيّن الشهود الرجل المتّهم بالزنا أيضاً، سقط عنه الحدّ، كالمتّهمة بالزنا[(٤)].

(١) انظر: المسالك ١٤: ٣٦٧ ـ ٣٧٠، والجواهر ٤١: ٣٢٣ ـ ٣٢٩.

(٢) الوسائل ٢٧: ٣٥٤، الباب ٢٤ من أبواب الشهادات، الحديث ١٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٦٣، الحديث ٤٤.

(٤) انظر: المسالك ١٤: ٣٩١ ـ ٣٩٢، والجواهر ٤١: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

ولهم كلام وخلاف في ثبوت حدّ القذف على الشهود وعدمه.

اشتباه دم العُذْرَة بالحيض وكيفيّة تشخيصها:

لو افتُضّت الباكرة فخرج الدم واشتبه بدم الحيض؛ لكثرته أو استمراره، فقد ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام استظهار ذلك بإدخال قطنة في الفرج، فإن خرجت مطوّقة، فالدم دم العذرة، وإن خرجت ملطّخة، فهو دم الحيض. فقد جاء في حديث خلف بن حمّاد الكوفي، أنّه قال: «دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بمنى، فقلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج جارية معصراً لم تطمث، فلمّا افتضّها سال الدم، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيّام، وأنّ القوابل اختلفن في ذلك، فقال بعضهنّ: دم الحيض، وقال بعضهنّ: دم العذرة، فما ينبغي لها أن تصنع؟» فقال عليه السلام: «... تستدخل القطنة ثمّ تدعها مليّاً، ثمّ تخرجها إخراجاً رفيقاً، فإن كان الدم مطوّقاً في القطنة فهو من العُذرة، وإن كان مستنقعاً في القطنة فهو من الحيض...»[(١)].

(١) الوسائل ٢: ٢٧٢، الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث الأوّل.

أقول: جاء في الرواية: «فالتفت [أي الإمام عليه السلام] يميناً وشمالاً في الفسطاط مخافة أن يسمع كلامه أحد، قال [أي الراوي]: ثمّ نهد إليّ فقال: يا خلف، سرّ الله، سرّ الله، فلا تذيعوه...»، وهي تشتمل على نكات =

قال الشهيد في المسالك: «وطريق معرفة التطوّق وعدمه أن تضع قطنة بعد أن تستلقي على ظهرها وترفع رجليها، ثمّ تصبر هنيئة ثمّ تخرج القطنة إخراجاً رفيقاً...»[1].

ولكن علّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «وليس فيما عثرنا عليه من الروايات التعرّض لغير الاستدخال والصبر، كما اعترف بذلك جماعة، ولعلّه ﷺ لم يُرد بذلك على سبيل الوجوب»[2].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: في البحث عن اشتباه دم الحيض بدم العُذْرة.

٢ ـ كتاب البيع: عند البحث عن بيع الأمة وفسخ البيع بخيار العيب.

٣ ـ كتاب النكاح والطلاق:

أ ـ البحث عن خطبة النساء، وما يستحبّ اختياره من النساء.

ب ـ البحث عن ولاية الأب والجدّ على الباكرة عند الكلام عن أولياء العقد.

ج ـ البحث عن نكاح المتعة، بمناسبة التمتّع بالباكرة.

د ـ البحث عن العيوب والتدليس، بمناسبة ما لو اشترط بكارتها فخرجت ثيّباً.

هـ ـ البحث عن القَسْم بين النساء، بمناسبة اختصاص العروس الباكرة بسبع ليالٍ.

و ـ البحث عن إفضاء الباكرة.

ز ـ البحث عن طلاق مَن لم يدخل بها، فيشمل بعمومه طلاق الباكرة.

٤ ـ كتاب الغصب: غصب الأمة وإزالة بكارتها بالوطء، وغيره.

٥ ـ كتاب الحدود:

أ ـ حدّ الباكرة في الزنا.

ب ـ عقوبة إفضاء الباكرة.

ج ـ لو شهد الشهود بزناها وثبت وجود بكارتها.

٦ ـ كتاب الديات:

أ ـ إزالة البكارة بالإصبع ونحوه.

ب ـ دية الإفضاء، بمناسبة إفضاء الباكرة وإزالة بكارتها.

= وظرائف مهمّة تدعو إلى التأمّل فيها.

(١) المسالك ١: ٥٦.

(٢) الجواهر ٣: ١٤٢.

بالوعة

لـغـــة:

بـئر يـضيق رأسهـا لتـصريف المـياه(١)، والبلّوعة لغة فيها(٢)، والجمع: بلاليع(٣).

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

لمّا كانت البالوعة مجمع المياه القذرة غالباً، وخاصّة إذا أُرسل إليها ماء الكنيف، فتكون نجسة؛ ولذلك تكلّموا عن نجاسة ماء البئر إذا كانت قريبة من البالوعة، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «بئر».

نعم، لو كانت البالوعة مختصّة بماء المطر ونحوه، أو كانت معدّة لإرسال المياه الطاهرة وعدم إرسال المياه النجسة إليها، كما هو المعهود في دور بعض الملتزمين بالطهارة ومراعاة حرمة الخبز ونحوه من الطعام ممّا يقع في البالوعة، فلا وجه للحكم بنجاسة مائها.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين: «بلع».

(٢) انظر المصباح المنير: «بلع».

(٣) انظر الصحاح: «بلع».

ببغاء

لـغـــة:

طائر أخضر غالباً، يتميّز بمنقار معقوص وأربع مخالب في كلّ رجل، وله لسان لحمي غليظ. ومن أشهر أوصافه: أنّه يحاكي كلام النّاس(١).

يقال له بالفارسيّة: طوطي(٢).

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

لم يتطرّق الفقهاء إلى أحكام الببغاء بخصوصه، وإنّما تستفاد أحكامه من العمومات:

حكم الاكتساب به:

قال العلّامة في التذكرة: «وهل يجوز استيجار الببغاء للاستيناس؟ للشافعيّة وجهان: من حيث إنّ فيها غرضاً مقصوداً، ومن انتفائه.

وكذا الوجهان في كلّ ما يستأنس بلونه، كالطاووس، أو لصوته كالعندليب»(٣).

ولم يذكر فيها رأيه.

(١) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «ببغاء».

(٢) لغت‌نامه دهخدا ٩: ١٣٧١٤، «طوطی».

(٣) انظر التذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٩٥.

أقول: إذا قلنا: إنّ معيار جواز الاكتساب بالشيء وجود منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء فيه، كما يراه كثير من الفقهاء، ولم يرد عن الاكتساب به نهي خاصٌّ أو عامّ، فعمومات أدلّة التجارة وإطلاقاتها[1] تدلّان على جواز المعاملة به بيعاً وشراءً وإجارة، وغير ذلك؛ لأنّ العقلاء يقدمون على بيعها وشرائها، بل قد يدفعون أثماناً غالية ويتنافسون في شرائها، ولم يرد نهي عن ذلك.

حكم أكل لحمها:

لم يتطرّق الفقهاء إلى خصوص حكمها، فاللازم الرجوع إلى القواعد العامّة التي ذكرناها لحلّيّة الطيور في عنوان «أطعمة»، فإن كان فيها من علامات الحلّ فهي محلّلة، وإن كان فيها من علامات الحرمة فهي محرّمة، ولا يبعد ترجيح علامات الحرمة فيها التي منها وجود المخلب.

حكم التقاط الببغاء واصطيادها:

قال المحقّق في الشرائع: «الطير إذا صيد مقصوصاً لم يملكه الصائد، وكذا مع كلّ أثر يدلّ على الملك، وإن كان مالكاً جناحه فهو لصائده، إلّا أن يكون له مالك»[1].

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «في حكم المقصوص أن يكون مقرّطاً أو مخضوباً أو موسوماً؛ لدلالة هذه الآثار على أنّه كان مملوكاً وربّما أفلت، فيستصحب حكم الملك...»[2].

ومن علامات سبق وضع اليد على الببغاء تعليمها لبعض الكلمات، فإذا وُجدت تردّد كلماتٍ، فذلك دليل على سبق وضع اليد عليها، فإن عرف مالكها دفعها إليه، وإلّا صارت لقطة.

حكم سماع آية السجدة من الببغاء:

يعتبر في وجوب سجدة التلاوة كون قراءة القرآن بقصد القرآنيّة، فإذا فقد هذا الركن فلا يجب السجود؛ ولذلك حكموا بعدم وجوب السجدة لو سمع المكلّف الآية من المسجّلة والإذاعات إذا لم يكن هناك قارئ مباشر؛ لعدم وجود قارئ قاصد، ومثل ذلك ما يصدر من الحيوان، فإنّه غير مقرون بالقصد، كما هو واضح[3].

---

(١) مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، المائدة: ١، و﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، البقرة: ٢٧٥، و﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾، النساء: ٢٩، وانظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٥ ـ ١٣.

(١) الشرائع ٣: ٢١٣.

(٢) المسالك ١١: ٥٤٤، وانظر الجواهر ٣٦: ٢٢٦ ـ ٢٣٣.

(٣) انظر: مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٢٢٩ ـ ٢٣٠، والمستمسك ٦: ٤٢٠، وتحرير الوسيلة ١: ١٦٠، كتاب الصلاة، القول في سجدتي التلاوة والشكر، المسألة ٤.

بتــراء

لـغـــــة:

من البـتر بمعنى القـطع، سـواء كـان قـطعاً مستأصلاً، أو ناقصاً بحيث يبق من المقطوع شيء.

والبتراء: الشـاة المـقطوعة الأليـة والذنب. والذكر من الحيوان المقطوع الذنب: أبتر.

وقيل لمن لا عقب له: أبتر تشبيهاً بـالحيوان المقطوع الذنب[١].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، وخاصّة في مقطوع الذنب مـن الحـيوان عـند الكـلام عـن الأضـحية والهدي، كما سيأتي.

وللفقهاء فيه إطلاقان آخران، وهما:

١ ـ إطلاقه صفة للـصلاة، فـيقال: الصـلاة البتراء، ويراد بها الصلاة ركـعة واحـدة، استناداً إلى المروي عنه ﷺ، كما سيأتي.

٢ ـ إطلاقه صفة للتصلية على النبيّ ﷺ، بمعنى حذف «وآله» من التصلية عليه، والاقتصار عـلى الصلاة عليه، وهذه التسمية منه ﷺ، كـما سيأتي.

(١) انظر: تـرتيب كـتاب العين، والصـحاح، ومـعجم مـفردات ألفـاظ القـرآن (للـراغب الإصـفهاني): «بتر».

الأحكام:

أوّلاً ـ هل تجزي الشاة البتراء في الهدي والأُضحية؟

من شرائط الهـدي أن يكـون تـامّ الخـلقة، فلا يجزي الناقص، وذكر الفقهاء بعض المستثنيات، من قبيل: الجمّاء، وهـي التي لم يخـلق لهـا قـرن، والصمعاء، وهـي الفـاقدة للأُذن خـلقةً؛ لأنّ فـقد هـذه الأعـضاء لا يـوجب نـقصاً في قـيمة الشـاة ولا في لحمها، كما قال صاحب المدارك[١]، واستقرب العـلّامة إجـزاء البـتراء أيـضاً[٢]، ووافـقه صاحب المدارك، فقال: «لا بأس به»[٣]، واستشكل في ذلك سائر الفقهاء[٤]. وقال صاحب الجـواهـر: «وبالجملة، الظاهر اتّحاد حكم البتراء مع الصـمعاء والجمّاء، إن أُريد البتر خلقةً، وإن أُريد بها مقطوعة الذنب، كما هو ظاهر عبارة المنتهى، فالمتّجه عـدم إجزائها، بل قد يقال بعدم إجزائها ولو خلقة، وإن قلنا بـإجزاء الجـمّاء والصمعاء، ومـع ذلك كـلّه، فالاحتياط لا ينبغي تركه»[٥].

ثانياً ـ النهي عن الصلاة البتراء:

المـعروف بـين الفـقهاء[٦]: أنّ الأصـل في

(١) و (٣) انظر المدارك ٨: ٣٣.

(٢) انظر: المنتهى (الحجريّة) ٢: ٧٤١، والتذكرة ٨: ٢٦٤.

(٤) انظر: الروضـة البهيّة ٢: ٢٨٩، ومسـتند الشـيعة ١٢: ٣١٥، والذخيرة: ٦٦٧، وكشف اللثام ٦: ١٦٤ ـ ١٦٥، والحدائق ١٧: ٩٩، والرياض ٦: ٤٣٩.

(٥) انظر الجواهر ١٩: ١٤٥.

(٦) إلّا ما ينقل من الأردبيلي؛ لعدم تماميّة الدليل على =

أن يؤتى بها ركعتين ركعتين، إلّا ما قام الدليل على خلافه، كما قام في صلاة الوتر، وهي ركعة واحدة، وأدلّة المانعين كثيرة، وممّا ذكره بعضهم ما روي عن النبيّ ﷺ من النهي عن البتراء[1].

واستشهدوا بالحديث أيضاً عند البحث عن أنّه لو نذر أن يصلّي وأطلق فهل تجزي ركعة واحدة أم لا ؟[2]

ثالثاً ـ النهي عن الصلاة (التحيّة) البتراء:

وردت عن النبيّ ﷺ روايات تبيّن كيفيّة الصلاة عليه، وهي تشمل الصلاة على آله أيضاً، وورد منه ﷺ النهي عن الصلاة البتراء أيضاً؛ بمعنى حذف «آله» من التصلية، وقد ذكرنا ذلك كلّه في عنوان «أهل البيت» عند الكلام عن وجوب إشراكهم في الصلاة على النبيّ ﷺ.

= المنع. انظر: مجمع الفائدة ٣: ٤٢، والجواهر ٧: ٥٢ ـ ٥٥، والمستمسك ٥: ١٤ ـ ١٦، والتنقيح (الصلاة) ١: ٨٠ ـ ٩٣.

(١) ذكرت الرواية في جملة من كتبنا الفقهيّة، ولم يذكر لها مصدر وثيق.

نعم جاء في الفائق (للزمخشري) ١: ٦٥: «وعن سعد: أنّه أوتر بركعة، فأنكر عليه ابن مسعود ﷺ، وقال: ما هذه البتراء التي لم نكن نعرفها على عصر رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم؟»، ونقله ابن الأثير في النهاية أيضاً، مادة «بتر».

(٢) انظر: الذكرى ٤: ٢٣٦، وروض الجنان ٢: ٨٥٦، =

بِتْـع

لغـــة:

نبيذ العسل، وهو خمر أهل اليمن. وقد تُحرّك التاء، فيقال: بِتَع[1].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

تقدّم في عنوان «أشربة»: أنّه من أنواع الخمر فيشمله حكمه، ولو قصرنا الخمر على ما يتّخذ من العنب، فهو ملحق به حكماً؛ لما ورد عن النبيّ ﷺ: «كلّ مسكر حرام، وكلّ مسكر خمر»[2].

= والجواهر ٣٥: ٤٠٣، وغيرها.

(١) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والفائق (للزمخشري): «بتع»، وجاء في الأخير عن أبي موسى الأشعري: أنّ «خمر المدينة من البسر والتمر، وخمر أهل فارس من العنب، وخمر أهل اليمن البتع، وهو من العسل، وخمر الحبشة السكركة».

(٢) مستدرك الوسائل ١٧: ٥٨، الباب ١١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢، وانظر صحيح مسلم ٣: ١٥٨٧، الباب ٧ من أبواب كتاب الأشربة، الحديث ٧٤، تسلسل ٢٠٠٢.

و«ما أسكر كثيره فقليله حرام»[١].

وما ورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام: «إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر، فهو خمر»[٢].

راجع: أشربة / الأشربة المحرّمة.

بتلة

لغة:

المنقطعة، من البتل بمعنى القطع. جاء في القاموس: «البتول المنقطعة عن الرجال، ومريم العذراء (رضي اللّه عنها)، وفاطمة بنت سيّد المرسلين، عليها الصلاة والسلام؛ لانقطاعها عن نساء زمانها ونساء الأُمّة فضلاً وديناً وحسباً، والمنقطعة عن الدنيا إلى اللّه تعالى»[٣].

اصطلاحاً:

كناية عن الطلاق؛ فالمرأة الموصوفة بكونها بتلة، قد يراد بها المنقطعة عن زوجها متروكة النكاح[٤]، وهو كناية عن الطلاق، وليس صريحاً فيه؛ لأنّه لم يوضع له ولا يراد بها ذلك دائماً؛ لأنّه قد يراد به غيره.

الأحكام:

وقع الكلام في حصول الطلاق به لو وقع مجرّداً من دون اقترانه بما يدلّ على الطلاق صراحةً، كلفظ الطلاق ومشتقّاته، والمعروف بين الفقهاء عدم وقوع الطلاق به كغيره من ألفاظ الكنايات، مثل: خليّة، وبريّة، وبتّة، وغيرها[١].

بَتّة

وهي كالبتلة لغة واصطلاحاً وحكماً.

بحر

لغة:

كلّ مكان واسع جامع للماء الكثير، وهو خلاف البرّ.

قالوا: سمّي البحر بحراً لسعته؛ فلذلك يقال للنهر العظيم: بحر أيضاً[٢].

---

(١) الوسائل ٢٥: ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل وغيره.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٤٢، الباب ١٩، الحديث الأوّل.

(٣) القاموس المحيط: «بتل».

(٤) انظر: المسالك ٩: ٧٥، والجواهر ٣٢: ٦٤.

---

(١) انظر: المسالك ٩: ٧٥، ونهاية المرام ٢: ٢٦، والجواهر ٣٢: ٦٤.

(٢) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن =

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، ويضاف إليه: أنّ المنصرف من البحر والبحار هو مجمع المياه المالحة.

الأحكام:

للبحر أحكام عديدة نذكر أهمّها إجمالاً، وهي:

طهوريّة ماء البحر:

لا إشكال ولا خلاف[1] في طهوريّة ماء البحر بمعنى كونه طاهراً في نفسه ومطهِّراً لغيره؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾[2]، ولما روي عنه ﷺ أنّه قال في جواب مَن سأله عن الوضوء بماء البحر: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»[3]، ولما رواه عبد الله بن سنان وأبو بكر الحضرمي أنّهما سألا أبا عبدالله ﷺ عن ماء البحر أطهور هو؟ فقال ﷺ: «نعم»[1]، وما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر ﷺ، قال: «سألته عن ماء البحر، أيتوضّأ منه؟ قال: لا بأس»[2].

نعم، لو خرج الماء عن إطلاق اسم الماء عليه، فلا يكون طهوراً بمعنى كونه مطهِّراً من الخبث والحدث، كما في بعض البحيرات المالحة التي تكون نسبة الملح فيها عالية جدّاً بحيث تخرج عن السيولة الطبيعيّة للماء، ولا يصدق عليها الماء عرفاً.

صيد البحر:

أوّلاً ـ لا يؤكل منه إلّا ما كان سمكاً أو طيراً، وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[3].

ويشترط في السمك أن يكون له فَلْسٌ، وفي الطير أن تكون فيه علامات الطير المحلّل، وقد مرّ الكلام عن ذلك كلّه في عنوان «أطعمة».

ثانياً ـ لا يحرم على المحرم صيد الحيوانات

= (للراغب الاصفهاني)، والنهاية (لابن الأثير): «بحر».

(١) انظر: الخلاف ١: ٥٠، المسألة ٢، والمعتبر: ٧، والتذكرة ١: ١١، وغيرها.

(٢) الفرقان: ٤٨. والآية وإن ذكرت ماء السماء إلّا أنّها لمّا كانت في مقام الامتنان ـ كما تقدّم بيانه في عنوان «امتنان» ـ فتكون شاملة لمطلق المياه إلّا ما أخرجه الدليل؛ لاتّحاد المياه في حقيقتها، وعدم خروج ماء البحر عن إطلاق الماء عليه عرفاً.

(٣) سنن الترمذي ١: ١٠٠، الباب ٥٢ من أبواب الطهارة، الحديث ٦٩، وسنن أبي داود ١: ٤٥، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، الحديث ٨٣، وانظر المعتبر: ٧. والمراد من عبارة «الحلّ ميتته» هو حليّة = ما هو حلال منه، كالسمك بعد موته بالصيد، لا موته حتف أنفه، فإنّه يحرم أكله، وهو الطافي الذي يطفو على الماء بعد موته، كما تقدّم في عنوان «أطعمة».

(١) الوسائل ١: ١٣٦، الباب ٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) انظر: المسالك ١٢: ١٠، والجواهر ٣٦: ٢٤١، وغيرها.

البحريّة وأكل ما يحلّ منها، كالأسماك[1]؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾[2].

ويتميّز الحيوان البحري عن غيره بكونه يبيض ويفرّخ في الماء، وإن كان يعيش في البرّ أيضاً[3].

وبناءً على ذلك، فإن وجد من الطير ما فيه هذه الصفة فلا يحرم على المحرم صيده وأكله.

حكم ملكيّة البحار:

تقدّم الكلام عن حكم سِيف البحار، وهي سواحلها، في عنوان «أنفال»، وذكرنا الخلاف في كونها من الأنفال أم لا.

أمّا البحار نفسها، والمقصود مياهها، فقد اختلفت كلمات الفقهاء أيضاً في ملكيّتها.

فذهب بعضهم إلى أنّها من الأنفال، وهم: الكليني[4]، والمفيد[5]، والحلبي[6]، والنراقي[7].

ولكن الأكثر[8] لم يعدّوها من الأنفال، بل قال صاحب الحدائق معترضاً على الشيخين الكليني والمفيد: «ولم أقف على نصٍّ يدلّ على عدّها من الأنفال»[1].

ولما تقدّم ذكر أكثر الفقهاء المياه بصورة عامّة ـ كمياه الأمطار والأنهار الكبيرة والبحار والعيون والآبار غير المملوكة ـ من المشتركات العامّة التي يشترك فيها جميع النّاس، فهم فيها شرع سواء، وإنّما تملك بالحيازة، فمن حاز منها شيئاً ملكه، قال الشهيد الأوّل في المشتركات: «وهي ثلاثة: المياه، والمعادن، والمنافع.

أمّا الماء فأصله الإباحة، ويملك بالإحراز في إناء أو حوض وشبهه، ...»[2].

وقال الشهيد الثاني: «الماء أصله الإباحة، لكن يعرض له الملك»[3].

وهكذا قال غيرهما من الفقهاء[4].

---

(١) و (٣) انظر: المدارك ٧: ٣٠٩، و ٨: ٣١٤، والجواهر ١٨: ٢٩٥، و ٢٠: ١٧٣.

(٢) المائدة: ٩٦.

(٤) انظر أُصول الكافي ١: ٥٣٨، باب الفيء والأنفال.

(٥) انظر المقنعة: ٢٧٨.

(٦) انظر الكافي في الفقه: ١٧١.

(٧) انظر المستند ١٠: ١٦٤.

(٨) انظر: النهاية: ١٩٩، والمبسوط ١: ٢٦٣، والسرائر = ١: ٤٩٧، والشرائع ١: ١٨٣، والتذكرة ٥: ٤٣٩ وما بعدها، والتحرير ١: ٤٤٣، والقواعد ١: ٣٦٤، والدروس ١: ٢٦٣، والروضة البهيّة ٢: ٨٤، والمسالك ١: ٤٧٣، وفوائد القواعد: ٢٨٤، والكفاية: ٤٤، والحدائق ١٢: ٤٧٤، وما بعدها، والجواهر ١٦: ١١٦ ـ ١٢٣، وغيرها.

---

(١) الحدائق ١٢: ٤٨١.

(٢) الدروس ٣: ٦٥.

(٣) المسالك ١٢: ٤٤٤.

(٤) انظر: الشرائع ٣: ٢٧٩، والقواعد ٢: ٢٧٤، والجواهر ٣٨: ١١٦ و ١٣٤، وغيرها.

والفرق بين الأنفال والمباحات العامّة ـ المشتركات ـ هو: أنّ الأنفال تكون ملكاً للإمام عليه السلام، لا يجوز التصرّف فيها إلّا بإذنه، بخلاف المباحات العامّة، فإنّها لا تكون ملكاً لأحد، بل يملكها كلّ من سبق إليها.

نعم، بناءً على الإذن العامّ بالتصرّف في الأنفال في عصر الغيبة، قد تكون النتيجة العمليّة للفرق بينهما نادرة.

راجع: أنفال، مشتركات.

وجوب إخراج خمس ما يخرج من البحر بالغوص:

من الأشياء التي يتعلّق بها الخمس، ما يخرج من البحر بالغوص من الجواهر، بشرط أن يبلغ النصاب، وهو مقدار دينار على المشهور، وقيل: عشرون ديناراً[١].

ولهم كلام في لزوم إخراج النصاب دفعة أو جوازه دفعات، ليتعلّق به الخمس.

كما أنّهم ذكروا لزوم وصول حصّة كلٍّ من الشركاء إلى النصاب ليتعلّق بها الخمس أيضاً؛ فلا يتعلّق بما كان أقلّ منه وإن كان مجموع حصص الشركاء بمقدار دينار أو أكثر.

والحكم مختصّ بما كان محلّه في البحر، لا ما وقع فيه من أموال النّاس، ولبعضهم فيه كلام[٢].

راجع تفصيل ذلك كلّه في العنوانين: «خمس» و«غوص».

حكم السفر في البحر:

يظهر من الروايات أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يفضّلون ترك ركوب البحر إذا لم تدعهم الضرورة لذلك، ويكرهون ركوب البحر عند هيجانه، ففي وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «... وكره ركوب البحر في وقت هيجانه»[١]، وعن عليّ بن أسباط، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: ما ترى آخذ برّاً أو بحراً، فإنّ طريقنا مخوف، شديد الخطر؟ فقال: اخرج برّاً...»[٢].

وقال أبو جعفر عليه السلام ـ على ما روي ـ لبعض أصحابه: «إذا عزم اللّه لك على البحر، فقل الذي قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٣]، فإذا اضطرب بك البحر فاتّكئ على جانبك الأيمن وقل: بسم اللّه، اسكن بسكينة اللّه، وقرّ بقرار اللّه، واهدأ بإذن اللّه، ولا حول ولا قوّة إلّا باللّه»[٤].

---

(١) حكاه العلّامة في المختلف ٣: ٣٢٠، عن المفيد في الغريّة.

(٢) انظر: المدارك ٥: ٣٧٥ ـ ٣٧٦، والحدائق ١٢: ٣٤٣ = ـ ٣٤٤، والجواهر ١٦: ٣٩ ـ ٤٣.

(١) الوسائل ١١: ٤٥٤، الباب ٦٠ من أبواب آداب السفر، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.

(٣) هود: ٤١.

(٤) الوسائل ١١: ٤٥٥، الباب ٦١ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

كانت هذه أهمّ الأحكام المذكورة للبحر في الكتب الفقهيّة، وهناك أحكام أُخرى من قبيل: حكم موت الإنسان في السفينة، وموته غرقاً في البحر، والصلاة في السفينة، ونحو ذلك.

وسوف يأتي الأوّلان في العناوين: «موت»، «ميّت»، «غرق»، ونحوها ممّا يناسبها، كما تقدّم الأخير في عنوان «استقبال».

وهناك مسائل مستحدثة تتعلّق بحقوق الدول والبلدان بالبحار المجاورة لها والبحار العامّة، من حيث استطراقها والاستفادة من ثرواتها، سواء كانت من الموجودات الحيّة، كالأسماك، أم من المعادن المكنونة تحت أرض البحار، كالنفط والغاز ونحوهما، ولكن لمّا لم تطرح هذه المسائل في الكتب الفقهيّة لم يكن بإمكاننا فعلاً نقل آراء الفقهاء فيها.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ أقسام المياه: الماء المطلق.

ب ـ آداب الاحتضار: استقبال الميّت.

ج ـ غسل الميّت وتكفينه بمناسبة من مات في السفينة.

٢ ـ كتاب الصلاة: البحث عن الاستقبال، بمناسبة البحث عن الصلاة في السفينة.

٣ ـ كتاب الخمس: خمس ما يحصل عليه من الجواهر عن طريق الغوص في البحر.

٤ ـ كتاب الحجّ:

أ ـ آداب السفر.

ب ـ تروك الإحرام، عدم حرمة صيد البحر على المحرم.

٥ ـ كتاب الأطعمة: ما يحلّ من حيوانات البحر وما يحرم.

٦ ـ كتاب إحياء الموات: ملكيّة البحار.

بَحيرة

لغـــة:

قيل: هي بنت السائبة، والسائبة هي الناقة التي تابعت ـ في الولادة ـ بين عشر إناث، فكانوا لا يركبون ظهرها، ولا يجزّون وبرها، ولا يشرب لبنها إلّا ولدُها أو الضيف، وتركوها سيّبة لسبيلها، وسمّوها السائبة، فما ولدت بعد ذلك من أُنثى شقّوا أُذنها وخلّوا سبيلها، وحرم منها ما حرم من أُمّها، وسمّوها «البَحيرة»[١].

وقيل: إنّها الناقة التي أنتجت خمسة أبطن، فإن كان آخرها ذكراً، بحروا أُذنها، أي شقّوها وأعفوا ظهرها من الركوب والحمل والذبح، ولا تمنع عن ماء ترده، ولا تُمنع عن مرعى، وإذا لقيها

---

(١) انظر: النهاية (لابن الأثير): «بحر».

ووجه التسمية هو: أنّ البحر بمعنى الشقّ، ومنه سمّي البحر بحراً؛ لأنّه شقّ في الأرض، والبحيرة تشقّ أُذنها.

المعيي المنقطع به الطريق لم يركبها[١].

وهذان القولان أشهر من غيرهما، وقيل: أثبت ما روي عن أهل اللغة في البحيرة هو القول الثاني[٢].

اصطلاحاً:

ذكر الفقهاء ما ذكره أهل اللغة في تفسير البحيرة[٣].

الأحكام:

قلنا: إنّ أهل الجاهلية جعلوا أحكاماً خاصّة للبحيرة، فحرّموا أكلها وشرب لبنها وركوب ظهرها ونحو ذلك، ولكنّ اللّه تعالى أبطل ذلك كلّه بقوله: ﴿ مَا جَعَلَ اللهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[٤].

تنبيه:

ذكر الشيخ الطوسي وغيره: أنّ البحيرة والسائبة والوصيلة والحام من الحبس بمعنى الوقف الذي كان يعمله أهل الجاهليّة قبل الإسلام[٥].

(١) و (٢) انظر تاج العروس: «بحر».

(٣) انظر: المبسوط ٣: ٢٨٦، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٤٨، والتحرير ٣: ٢٩٤، والتبيان ٤: ٣٨، وغيرها.

(٤) المائدة: ١٠٣، وانظر الوسائل ٢٥: ٦١، الباب ٢٦ من أبواب الأطعمة المباحة.

(٥) انظر: المبسوط ٣: ٢٨٦، والتحرير ٣: ٢٩٤.

بـخاتي

لغـــة:

جمع بُختي وبختيّة، وهي الإبل الخراسانيّة التي تتّصف بطول العنق، وقيل: إنّ اللفظة معرّبة، وجمعها الآخر: بُخت[١].

وقيل: إنّ البخاتي مولودة من الإبل العربيّة والعجميّة، وهي منسوبة إلى بخت النصر[٢].

اصطلاحاً:

المعنى نفسه.

الأحكام:

البخاتي قسم من الإبل، فلذلك تجري عليها أحكام الإبل من حيث حلّيّة لحمها، ووجوب الزكاة فيها، ونحو ذلك، فقد روى داود الرقيّ، قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن لحوم البخت وألبانها، فقال: لا بأس به»[٣].

(١) انظر النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «بخت».

(٢) لغت‌نامه دهخدا ٣: ٣٨١١، «بختي»، نقلاً عن منتهى الارب.

(٣) الوسائل ٢٤: ١٨٩، الباب ٣٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

وجاء في رواية الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام ـ في حديث طويل ـ: «قلت: فما في البُخت السائمة شيء؟ قال: مثل ما في الإبل العربيّة»[١].

وقال الشهيد الثاني عند ذكر ما يجب فيه الزكاة: «الأنعام الثلاثة: الإبل والبقر والغنم بأنواعها: من عِراب، وبَخاتي، وبقر، وجاموس...»[٢].

بخار

لغـــة:

كلّ ما يصعد كالدخان من السوائل الحارّة[٣]. وكلّما كان الهواء أكثر برودةً، كان ظهور البخار للعين أكثر.

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عن البخار في كتابي الطهارة، والصوم، نشير فيما يلي إليهما إجمالاً:

(١) الوسائل ٩: ١١٤، الباب ٣ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث الأوّل.

(٢) الروضة البهيّة ٢: ١٣ ـ ١٤.

(٣) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «بَخَر».

الأوّل ـ ما هو حكم البخار المتصاعد عن النجس؟

مرّ الكلام عنه في عنوان «استحالة»، وقلنا: إنّ المشهور بين الفقهاء هو: طهارة البخار المتصاعد من الجسم النجس[١] كالبول، إلّا العلّامة في المنتهى[٢]، فإنّه قال بنجاسة الماء المتقاطر من البخار المتصاعد من النجس.

وفصّل السيّدان الحكيم والخوئي بين ما إذا كانت خصوصيّات النجس موجودة في الماء المتقاطر من بخاره، وما إذا لم تكن موجودة، فعلى الأوّل يكون نجساً، كالخمر الحاصلة من تقطير خمر أُخرى، فإنّ نسبة الخمريّة قد تكون أشدّ وأكثر من الأُولى، وأمّا على الثاني فلا ينجس[٣].

وما قالاه يمكن أن يجعل في عهدة سائر الفقهاء، بناءً على أنّ الأحكام تابعة للأسماء، فكلّما صدق عليه الخمر أو المسكر يحكم بحرمته ونجاسته ـ بناءً على نجاسة المسكر ـ سواء حصل عن طريق التقطير أم غيره.

راجع: استحالة.

(١) انظر: كشف اللثام ١: ٤٦٢، ومستند الشيعة ١: ٣٢٦، وقد ادّعيا الإجماع على ذلك.

(٢) انظر المنتهى ٣: ٢٩٢.

(٣) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٧٢، المطهّرات، الرابع الاستحالة، المسألة ٣٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٢٥، المطهّرات، الرابع الاستحالة، المسألة ٤٨٨.

الثاني ـ هل البخار مفطرٌ أم لا ؟

تعرّض بعض الفقهاء للكلام عن مفطريّة البخار للصوم لو دخل في جوف الإنسان، وأهمله الأكثر، خاصّة المتقدّمين.

واختلف المتعرّضون له، فاستحسن أو قوّى بعضهم إلحاق البخار بالغبار من حيث كونه مفطراً للصوم؛ لاشتمال الغبار على الذرّات الترابيّة، واشتمال البخار على الذرّات المائيّة.

واستبعده بعض آخر منهم، واستشكل ثالث في الإلحاق؛ لعدم النصّ، وأنّ الإلحاق من دون النصّ قياس؛ ولقيام السيرة على دخول الحمّامات مع كثرة الأبخرة الكثيفة فيها، وهذه السيرة متّصلة بزمان الأئمّة عليهم السلام ولم يردعوا عنها.

فممّن مال إلى الإلحاق: المحقّق الثاني[١]، والشهيد الثاني[٢] ـ وقيّداه بما إذا تحقّق مع دخوله دخول أجزاء الجسم ـ والسيّد اليزدي[٣].

وممّن مال إلى عدمه: صاحب المدارك[٤]، وصاحب الكفاية[٥]، والسيّدان: الحكيم[٦] والخوئي[٧].

(١) انظر جامع المقاصد ٣: ٧٠.

(٢) انظر المسالك ٢: ١٧.

(٣) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٥٤، كتاب الصوم، فصل في المفطّرات، السادس.

(٤) انظر المدارك ٦: ٥٣.

(٥) انظر الكفاية: ٤٦.

(٦) انظر المستمسك ٨: ٢٦١.

(٧) انظر مستند العروة الوثقى (الصوم) ١: ١٥٠.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: المطهّرات، مطهريّة النّار، بحث الاستحالة.

٢ ـ كتاب الصوم: المفطّرات، إدخال الغبار الكثيف في الحلق.

بختج

لغة:

معرّب بخته «پخته»، أي مطبوخ، ويراد به العصير العنبي المطبوخ[١]، وقيل: معرّب «مي بخته»[٢].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

يحرم شرب العصير العنبي المطبوخ قبل أن يذهب ثلثاه، فقد جاء في رواية معاوية بن وهب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنّه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله،

(١) انظر: كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ١٥١، «بختج»، ولغتنامه دهخدا ٤: ٤٧٢٥، «پخته».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «بختج».

وهو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه، قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه يشربه على الثلث، ولا يستحلّه على النصف، يخبرنا: أنّ عنده بختجاً على الثلث، قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، يشرب منه؟ قال: نعم»[١].

بَخَـر

لغـــة:

الرائحة الكريهة من الفم[٢]، وقيل: من غيره أيضاً[٣]. وخاؤه مفتوحة من المصدر، مكسورة في الماضي.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وجاء في بعض الكلمات إطلاقه على نَتَن فرج المرأة أيضاً، كما سيأتي.

الأحكام:

تعرّض بعض الفقهاء إلى أنّ البَخَر في المملوك عيبٌ يوجب به فسخ البيع أم لا؟

فقال بعضهم بعدم كونه عيباً موجباً للفسخ، لا في العبد ولا في الأمة، كالشيخ الطوسي، فإنّه قال: «إذا اشترى جارية أو غلاماً، فوجدهما زانيين لم يثبت له الخيار؛ لأنّه لا دليل عليه، فإذا وجدهما أبخرين فمثل ذلك...»[١].

لكن قال البعض الآخر بكونه عيباً، كالعلّامة حيث قال: «البخر عيب في العبد والأمة الصغيرين والكبيرين... لأنّه مؤذٍ عند المكالمة، وتنقص به القيمة».

ثمّ قال: «ولو كان البخر في فرج المرأة، كان له الردّ؛ للتأذّي به،...».

ثمّ قال: «والبخر الذي يُعدّ عيباً هو الذي يكون من تغيّر المعدة، دون ما يكون لقلح[٢] الأسنان، فإنّ ذلك يزول بتنظيف الفم»[٣].

وممّن قال بثبوت الخيار الشهيد الأوّل أيضاً[٤].

---

(١) الوسائل ٢٥: ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والمعجم الوسيط: «بخر».

(٣) انظر القاموس المحيط: «بخر».

---

(١) المبسوط ٢: ١٣٠.

(٢) القلح: صفرة في الأسنان ووسخ يركبها من طول ترك السواك. لسان العرب: «قلح».

(٣) التذكرة ١١: ١٩٣.

(٤) الدروس ٣: ٢٨١.

بخس

لغـــــة :

النقص على سبيل الظلم[١]، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ﴾[٢]، وقوله: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ ﴾[٣]، وقوله: ﴿ وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴾[٤].

ويختلف متعلّق البخس ـ كما يظهر من الآيات والأمثلة التي ذكرها أهل اللغة ـ فقد يكون مالاً، وقد يكون حقّاً، والمال قد يكون معدوداً أو مكيلاً أو موزوناً، والنقص في ذلك كلّه عن عمد ظلمٌ، يصدق عليه البخس لغةً.

والتطفيف ـ من الطفيف: الشيء النَّزْر ـ: التقليل، وتطفيف الكيل أو الوزن: تقليله[٥]، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾[١].

فالبخس والتطفيف متقاربان معنى، ويحتمل اختصاص الأخير بنقصان الكيل والوزن ونحوهما، وعدم شموله لمثل نقص الحقوق المعنويّة، كما يشمله عنوان البخس.

اصطلاحاً :

المعنى اللغوي نفسه، إلّا أنّ الشيخ الأنصاري قال ـ وهو يتكلّم عن التطفيف ـ: «إنّ البخس في العدّ والذرع يلحق به حكماً، وإن خرج عن موضوعه»[٢].

لكن استشكل عليه السيّد الخوئي بقوله: «قد عرفت: أنّ التطفيف والبخس مطلق التقليل والنقص على سبيل الخيانة، والظلم في إيفاء الحقّ واستيفائه، وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها إنّما هو من جهة الغلبة، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف موضوعاً وإلحاقها بهما حكماً»[٣].

أقول: لو صحّ ما احتملناه آنفاً من اختصاص التطفيف بنقص الكيل والميزان، يكون ما قاله الشيخ الأنصاري ناتجاً من دقّة نظره (قدّس سرّه الشريف)؛ لأنّه كان بصدد الكلام عن التطفيف، وهو المعنون في كلام أكثر المتعرّضين للمسألة.

(١) انظر: معجم الفروق اللغوية: الفرق بين البخس والنقصان، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني)، وترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «بخس».

(٢) الأعراف: ٨٥.

(٣) يوسف: ٢٠.

(٤) هود: ١٥.

(٥) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «طفف».

(١) المطفّفين: ١ ـ ٣.

(٢) المكاسب ١: ١٩٩.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٢٤٤.

الأحكام:

أوّلاً ـ حكم البخس تكليفاً:

لا إشكال في حرمة البخس والتطفيف، وتدلّ على حرمتها الأدلّة الأربعة، كما قال الشيخ الأنصاري وغيره[١]:

أمّا الكتاب، فللآيات المتقدّمة.

وأمّا السنّة، فلعدّة روايات، منها:

ـ ما جاء في رسالة الإمام الرضا عليه السلام إلى المأمون، حيث عُدّت فيها الكبائر، ومنها: البخس في المكيال والميزان[٢].

ـ ومثله ما روي ـ في حديث شرائع الدين ـ عن جعفر بن محمّد عليه السلام، وعُدّ فيه البخس في الميزان والمكيال من الكبائر[٣].

ـ وما رواه سعد بن سعد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن قوم يصغّرون القُفزان[٤] يبيعون بها، قال: أُولئك الذين يبخسون النّاس أشياءهم»[٥]، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾[١] والنهي حقيقة في التحريم.

ـ وروى عليّ بن إبراهيم في تفسير سورة المطفّفين، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «نزلت على نبيّ اللّه صلى الله عليه وآله حين قدم المدينة، وهم يومئذٍ أسوأ النّاس كيلاً، فأحسنوا الكيل...»، ثمّ روى بإسناده عن ابن عبّاس قوله: «إنّهم كانوا إذا اشتروا يستوفون بكيل راجح، وإذا باعوا يبخسوا المكيال والميزان، وكان هذا فيهم وانتهوا»[٢].

ـ وأمّا الإجماع، فقد ادّعي[٣] قيامه على حرمة البخس والتطفيف، لكن قال السيّد الخوئي: «أنّه ليس إجماعاً تعبّدياً، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب والسنّة»، ثمّ قال:

ـ «وأمّا العقل، فلأنّ تنقيص حقّ النّاس وعدم الوفاء به ظلم، وقد استقلّ العقل بحرمته»[٤]، أي حرمة الظلم.

ثانياً ـ حكم البخس وضعاً:

١ ـ إذا جعل الإنسان نفسه أجيراً على الكيل والوزن بشرط أن يطفّف ويبخس في الكيل والوزن

---

(١) انظر: زبدة البيان: ٤٣٨، وشرح القواعد (لكاشف الغطاء) ١: ٢٧٧، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٩، ومصباح الفقاهة ١: ٢٤٢.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٢٩، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٣١، الحديث ٣٦.

(٤) جمع قفيز، وكان مكيالاً معروفاً عندهم. انظر الصحاح: «قفز».

(٥) الوسائل ١٧: ٣٤٧، الباب ٦ من أبواب عقد البيع، = الحديث ٣٤٧.

(١) الأعراف: ٨٥.

(٢) تفسير القمّي ٢: ٤٠٤.

(٣) انظر: شرح القواعد (لكاشف الغطاء) ١: ٢٧٧، ومصباح الفقاهة ١: ٢٤٢.

(٤) انظر مصباح الفقاهة ١: ٢٤٢.

والعدّ، فهذه الإجارة محرّمة تكليفاً، وفاسدة وضعاً؛ لأنّها من قبيل إجارة نفسه على سائر الأفعال المحرّمة[١].

وإن جعل نفسه أجيراً من دون الشرط المتقدّم، لكن طفّف هو، فالإجارة صحيحة، لكنّه فعل محرّماً.

٢ ـ وأمّا حكم نفس المعاملة المطفّف فيها من حيث صحّتها وفسادها، فيختلف حكمها باختلاف صورتها؛ لأنّ المعاملة قد تكون كلّية، وقد تكون شخصيّة.

أمّا الكلّية، فكما إذا قال: بعتك عشرة أرطال من الحنطة بكذا من دون أن يشخّصها في الخارج، فدفع له تسعة أرطال ونصف من الحنطة، فالمعاملة في هذه الصورة صحيحة؛ لأنّ البيع وقع على الكلّي ـ أي كلّي عشرة أرطال ـ وإنّما دفع البائع ناقصاً عنها نصف رطل، فتكون ذمّته مشغولة للمشتري بمقدار النقص[٢].

ولا فرق في ذلك بين أن تكون المعاملة ربويّة أم لا[٣]، وإن خصّ الشيخ الأنصاري الربويّة بالذكر[٤]؛ لأنّه لو كانت الربويّة صحيحة فغيرها تكون صحيحة بطريق أولى.

وأمّا إذا كانت المعاملة شخصيّة، بأن قال: بعتك هذين الرطلين من الحنطة بكذا:

١ ـ فتارةً يكون اشتراط المقدار ـ مثل

(١) ـ (٣) انظر مصباح الفقاهة ١: ٢٤٤.

(٤) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٩.

رطلين ونحوه ـ بعنوان شرط المبيع، فلو باعه ثمّ تبيّن كونه أقلّ من رطلين، فتبتني صحّة المعاملة وفسادها على أنّ تخلّف الأوصاف غير المقوّمة لحقيقة الشيء هل يوجب بطلان المعاملة، أو يوجب خيار تخلّف الشرط؟

فعلى الأوّل تفسد المعاملة[١]، وعلى الثاني تصحّ، غاية الأمر يكون للمشتري خيار فسخ المعاملة[٢].

نعم، إذا كانت المعاملة ربويّة، بأن باع هذين الرطلين من الحنطة ـ المشار إليهما في الخارج ـ برطلين آخرين منها، ثمّ ظهر كون المبيع أقلّ من رطلين بطلت المعاملة من حيث كونها ربويّة؛ لأنّه باع الجنس الربوي بمثله مع التفاضل[٣].

٢ ـ وأُخرى يكون ذكر المقدار على أنّه عنوان مشير إلى ما هو موجود في الخارج، وأنّ المقصود بالبيع هو الواقع الخارجي، الذي يشار إليه بعنوان: هذه الحنطة[٤] تارةً، وهذين الرطلين من الحنطة[٥] أُخرى.

فالشيخ الأنصاري لم يستبعد صحّة المعاملة في هذه الصورة وهو يتكلّم عمّا إذا كان العوضان ربويّين، ثمّ بنى المسألة على أنّ اشتراط المقدار

(١) كما اختاره الايرواني في حاشيته على المكاسب ١: ١٣٨.

(٢) كما اختاره السيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ١: ٢٤٥.

(٣) انظر المصادر المتقدّمة.

(٤) هذه العبارة اقتصرت على الإشارة.

(٥) وهذه العبارة جمعت بين الوصف والإشارة، والمراد بالوصف، وصف كون الحنطة رطلين.

في المبيع ثمّ تخلّفه هل يوجب تقسيط الثمن وإسقاط ما قابل المتخلّف أم لا ؟

فعلى الأوّل تصحّ المعاملة ويقسّط الثمن، وعلى الثاني لا تصحّ[١].

ويرى السيّد الخوئي صحّة المعاملة؛ لأنّه يرى صحّة تقسيط الثمن على المبيع والشرط[٢].

لكن يرى الإيرواني بطلان المعاملة؛ لأنّها من موارد تعارض الوصف والإشارة، ولا مرجّح لأحدهما ليلغى الآخر، فيلزم منه عدم وجود المبيع في الخارج[٣].

تنبيه:

قال صاحب الجواهر عند ذكره آداب التجارة: «ومنها: أن يقبض لنفسه ناقصاً ويعطي راجحاً؛ للاحتياط في التجنّب عن البخس، قال الصادق عليه السلام في خبر صفوان: "إنّ فيكم خصلتين هلك بهما مَن قبلكم من الأُمم. قالوا: وما هما يابن رسول الله؟ قال: المكيال والميزان"[٤]»[٥].

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣) انظر حاشية المكاسب (للإيرواني) ١: ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٤) الوسائل ١٧: ٣٩٣، الباب ٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٧. ومن المحتمل أن تكون كلمة «بخس» ساقطة من الرواية بمعنى أن تكون العبارة: «... بخس المكيال والميزان».

(٥) الجواهر ٢٢: ٤٥٣.

مظانّ البحث:

تعرّض له جملة من الفقهاء الذين ذكروا المكاسب المحرّمة، واكتفى الأغلب بذكر الحكم التكليفي، وإنّما أشار الشيخ الأنصاري إلى الحكم الوضعي للمسألة باختصار، ثمّ فصّل فيها بعض من تأخّر عنه.

بخل

لغة:

قيل: هو إمساك المقتنيات عمّا لا يحقّ حبسها عنه، ويقابله الجود[١]، وقيل: يقابله الكرم[٢]. وقيل: هو منع السائل عمّا يفضل عنده[٣].

والفرق بينه وبين الشحّ هو:

أنّ الشحّ أشدّ من البخل[٤].

أو أنّه البخل مع الحرص[٥].

أو أنّه الحرص على منع الخير، والبخل: منع الحقّ، فلا يقال لمن يؤدّي حقوق الله بخيل[٦].

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بخل».

(٢) انظر القاموس المحيط: «بخل».

(٣) انظر المصباح المنير: «بخل».

(٤) انظر رياض السالكين ٧: ٥٧.

(٥) انظر الصحاح: «شحح».

(٦) انظر الفروق اللغوية: ١٤٤، الفرق بين البخل والشحّ.

والفرق بينه وبين الضنّ ـكما قيل ـهو:

أنّ الضنّ يكون بـالعواري، أي مـا يُـطلب عارية، والبخل بالهبات، أي ما يكون قابلاً للإهداء والهبة، فيقال: هو ضنين بـعلمه، ولا يـقال: بخـيل بعلمه؛ لأنّ العلم أشبه بالعارية منه بالهبة[١].

أقـول: في هـذه التـفرقة تـأمّل؛ لإطـلاق البخيل على مانع العلم عـن غـيره في الروايـات، كما ورد عنه ﷺ في حديث: «ورجـل آتـاه اللّـه علماً فبخل به على عباد اللّه، وأخذ عـليه طـمعاً، واشترى به ثمناً قليلاً...»[٢].

اصطلاحاً:

لم أعثر عـلى اصـطلاح خـاصٍّ للـفقهاء في ذلك، نـعم ورد في جمـلة مـن الروايـات تـفسير البخل والفرق بينه وبين الشحّ.

ـ فعن أبي الحسن موسى ﷺ: «البخيل مـن بخل بما افترض اللّه عليه»[٣].

ـ وعن أبي جعفر ﷺ: «قال رسول اللّه ﷺ: ليس بالبخيل الذي يؤدّي الزكاة المفروضة في ماله، ويعطي البائنة في قومه، وإنّما البخيل حـقّ البـخيل الذي يمنع الزكاة المفروضة من مـاله ويمـنع البـائنة في قومه، وهو في ما سوى ذلك يبذّر»[١].

والبائنة: المال الذي يُخَصُّ به أحـد الأبـناء، كما قيل[٢]، لكن الظاهر من الرواية أنّها استعملت في المال الذي يُخَصُّ بـه مـن كـان مـن القـوم وإن لم يكن ولداً.

ولعلّ إطلاق البـائنة عـلى مـثل هـذا المـال من جهة بينونته من سائر أمواله.

ـ وعـن أبي عـبداللّـه ﷺ ـفي الفـرق بـين الشحّ والبخل ـ: «الشحُّ أشدُّ من البخل، إنّ البخيل يبخل بما في يده، والشحيح يشحّ على ما في أيـدي النّاس وعلى ما في يديه، حتّى لا يرى ممّا في أيدي النّاس شيئاً إلّا تمنّى أن يكـون له بـالحلّ والحـرام، ولا يقنع بما رزقه اللّه»[٣].

ـ وفي أسـئلة الإمـام عـليّ ﷺ مـن ابنه الحسن ﷺ أن قال له: «ما الشحّ؟ فقال: أن تـرى ما في يدك شرفاً، وما أنفقت تلفاً»[٤].

ـوعن أبي عبداللّه ﷺ: «إنّما الشحيح من منع

---

(١) انظر الفروق اللغوية: ١٤٤، الفرق بين البخل والضنّ.

(٢) البحار ٢: ٥٤، كتاب العلم، بـاب صـفات العـلماء، الحديث ٢٥.

(٣) الكافي ٤: ٤٥، باب البخل والشحّ من كتاب الزكاة، الحديث ٤.

(١) معاني الأخبار: ٢٤٥، بـاب مـعنى البـخل والشـحّ، الحديث ٤، وانظر المصدر المتقدّم، الحديث ٦.

(٢) انظر: النهـاية (لابـن الأثـير)، والمـعجم الوسـيط: «بين».

(٣) الكافي ٤: ٤٥، بـاب البـخل والشـحّ، الحـديث ٧، وانظر معاني الأخبار: ٢٤٥، باب معنى البخل والشحّ، الحديث الأوّل.

(٤) معاني الأخبار: ٢٤٥، بـاب مـعنى البـخل والشـحّ، الحديث ٣.

حقّ اللّه وأنفق في غير حقّ اللّه عزّ وجلّ»[١].

وجاء في المحجّة البيضاء تعليقاً على بعض التحديدات للبخل:

«ولعلّك تقول: قد عُرف بشواهد الشرع أنّ البخل من المهلكات، ولكن ما حدّ البخل؟ وبماذا يصير الإنسان بخيلاً؟ وما من إنسان إلّا وهو يرى نفسه سخيّاً، وربّما يراه غيره بخيلاً...».

ثمّ ذكر ما قيل في تحديده: من أنّه منع الواجب، وكلّ من أدّى ما وجب عليه فليس ببخيل، ثمّ قال: «وهذا غير كاف، فإنّ... من يسلّم إلى عياله القدر الذي يفرضه القاضي، ثمّ يضايقهم في لقمة زادوا عليها، أو تمرة أكلوا من ماله، عُدَّ بخيلاً، ومن كان بين يديه رغيف فحضر من يظنّ أنّه يأكل معه وأخفاه عُدّ بخيلاً».

ثمّ قال: «وقال قائلون: البخيل هو الذي لا يستصعب العطيّة»، ثمّ ناقشه طرداً وعكساً.

ثمّ ذكر الجود وتعاريفه... إلى أن قال: «فالبخيل هو الذي يمنع حيث ينبغي أن لا يمنع، إمّا بحكم الشرع وإمّا بحكم المروّة، وذلك لا يمكن التنصيص على مقداره، ولعلّ حدّ البخل هو: إمساك المال عن غرضٍ، ذلك الغرض هو أهمّ من حفظ المال، فمانع الزكاة والنفقة بخيل، وصيانة المروّة أهمّ من حفظ المال، والمضايق في الدقائق مع مَن لا تَحسُن المضايقة معه هاتك ستر المروّة لحبّ المال، فهو بخيل».

ثمّ قال: «ثمّ بقي درجة أُخرى، وهو أن يكون الرجل ممّن يؤدّي الواجب ويحفظ المروّة، ولكن معه مال كثير قد جمعه وليس يصرفه إلى الصدقات وإلى المحتاجين، فقد تقابَلَ غَرَضُ حفظ المال ليكون له عُدّة على نوائب الزمان، وغرضُ الثواب ليكون رافعاً لدرجاته في الآخرة، فإمساك المال عن هذا الغرض بخلٌ عند الأكياس، وليس ببخل عند عوامّ الخلق؛ وذلك لأنّ نظر العوام مقصور على حفظ حظوظ الدنيا، فيرون إمساكه لدفع نوائب الزمان مهمّاً، وربّما يظهر عند العوامّ أيضاً سِمةُ البخل عليه إن كان في جواره محتاج فمنعه، وقال: قد أدّيت الزكاة الواجبة وليس عليَّ غيرها، ويختلف استقباح ذلك باختلاف مقدار ماله وباختلاف شدّة حاجة المحتاج وصلاح دينه واستحقاقه، فمن أدّى واجب الشرع وواجب المروّة اللائقة به، فقد تبرّأ من البخل، نعم لا يتّصف بصفة الجود والسخاء ما لم يبذل زيادة على ذلك لطلب الفضيلة ونيل الدرجات...»[١].

الأحكام:

لا إشكال في قبح البخل شرعاً وعقلاً من حيث كونه بخلاً وفي حدّ ذاته، مع غضّ النظر

(١) معاني الأخبار: ٢٤٦، باب معنى البخل والشحّ، الحديث ٦.

(١) المحجّة البيضاء ٦: ٨٢ ـ ٨٥.

عن كونه مستلزماً لترك حقٍّ واجب، كالزكاة المفروضة مثلاً.

ويستفاد قبحه من الكتاب والسنّة بوضوح:

أمّا الكتاب، فمثل:

ـ قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً ﴾[١].

ـ وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾[٢].

ـ وقوله تعالى: ﴿ ...وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾[٣].

ـ وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[٤].

وأمّا السنّة، فمثل:

ـ ما روي عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «السخيّ قريب من الله، قريب من النّاس، قريب من الجنّة، والبخيل بعيد من الله، بعيد من النّاس، قريب من النّار»[٥].

(١) النساء: ٣٧.

(٢) آل عمران: ١٨٠.

(٣) الحديد: ٢٣ ـ ٢٤.

(٤) الحشر: ٩.

(٥) البحار ٧٣: ٣٠٨، كتاب الإيمان والكفر، باب البخل، الحديث ٣٧، نقلاً عن كتاب الإمامة والتبصرة.

ـ ما جاء في خبر مناهي النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «قال الله عزّ وجلّ: حرّمت الجنّة على المنّان، والبخيل، والقتّات»[١].

ـ ما رواه الصدوق بإسناده عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما محق الإيمان محق الشحّ شيءٌ، ثمّ قال: إنّ لهذا الشحّ دبيباً كدبيب النمل، وشُعَباً كشعب الشَرَك»[٢].

ـ ما رواه القمّي في تفسيره عن الفضل بن أبي قرّة، قال: «رأيت أبا عبدالله عليه السلام يطوف من أوّل الليل إلى الصباح، وهو يقول: اللهمّ قني شحّ نفسي، فقلت: جعلت فداك، ما سمعتك تدعو بغير هذا الدعاء، قال: وأيُّ شيءٍ أشدّ من شحّ النفس، إنّ الله يقول: ﴿ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[٣]»[٤].

ما رواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن عمر، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «إيّاكم والشحّ، فإنّما هلك من كان قبلكم بالشحّ، أمرهم بالكذب فكذبوا، وأمرهم بالظلم فظلموا، وأمرهم

(١) البحار ٧٠: ٣٠١، كتاب الايمان والكفر، باب البخل، الحديث ٦، نقلاً عن أمالي الصدوق: ٢٥٩.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٨، نقلاً عن الخصال (للصدوق) ١: ٢٦، باب الاثنين، الحديث ٩٣.

(٣) الحشر: ٩، والتغابن: ١٦.

(٤) البحار ٧٠: ٣٠١، كتاب الإيمان والكفر، باب البخل، الحديث ٧، نقلاً عن تفسير القمّي ٢: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

بالقطيعة فقطعوا...»[١].

وروى أبو هريرة هذا المضمون عنه ﷺ أيضاً[٢].

ـ وما رواه الصدوق أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الموبقات ثلاث: شحٌّ مطاع، وهوىً متّبع، وإعجاب المرء بنفسه»[٣].

ـ وما ورد في نهج البلاغة: «البخل جامعٌ لمساوئ العيوب، وهو زمام يقاد به إلى كلّ سوء»[٤].

ـ وما رواه الصدوق في علل الشرائع بإسناده عن أبي بصير، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: كان رسول الله ﷺ يتعوّذ من البخل؟ فقال: نعم يا أبا محمّد، في كلّ صباح ومساء، ونحن نتعوّذ بالله من البخل، الله يقول: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٥]، وسأخبرك عن عاقبة البخل»[٦]، ثمّ ذكر ما جرى على قوم لوط وغيرهم جرّاء بخلهم.

(١) البحار ٧٠: ٣٠٣، كتاب الإيمان والكفر، باب البخل، الحديث ١٥، نقلاً عن الخصال: ١٧٥، باب الثلاثة، الحديث ٢٣٤.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ١٦، نقلاً عن الخصال: ١٧٦، باب الثلاثة، الحديث ٢٣٥.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٠٢، الحديث ١١، نقلاً عن الخصال: ٨٣ـ ٨٤، باب الثلاثة، الحديث ١٠.

(٤) نهج البلاغة: ٥٤٣، قسم الحكم، الحكمة ٣٧٨.

(٥) الحشر: ٩.

(٦) البحار ١٢: ١٤٧، كتاب النبوّة، باب قصص لوط، الحديث الأوّل، نقلاً عن علل الشرائع ٢: ٥٥٠.

ـ ما روي عن رسول الله ﷺ ـ في حديث ـ أنّه قال: «وأيُّ داءٍ أدوى من البخل»[١].

كانت هذه جملة من النصوص الواردة في ذمّ البخل وقبحه، ولا إشكال في استفادة ذمّ البخل وقبحه منها، وإنّما الكلام في أنّها هل تدلّ على حرمته في حدّ ذاته ومع غضّ النظر عن استلزامه لترك واجب أو فعل حرام؟ ربّما يشعر كلام المحدّث الكاشاني المتقدّم بذلك، حيث قال: «قد عُرف بشواهد الشرع أنّ البخل من المهلكات»[٢].

ومثله تعبير المحدّث القمّي في السفينة حيث قال: «ويظهر من الروايات أنّ الشحّ من الموبقات، وأنّ الجنّة حرام على الشحيح، وأنّه أهلك جمعاً كثيراً...»[٣]، وظهور هذه العبارة في حرمة البخل ـ ولو في مرتبته الشديدة ـ أكثر من العبارة المتقدّمة.

لكن وجدت جواب استفتاءٍ من السيّد الخوئي ينفي فيه حرمته في حدّ ذاته، هذا نصّه:

«س: إذا كان البخل مخالفاً للمروءة، هل يحرم أم لا؟

ج: الصفة مذمومة جدّاً، ولكن العمل بها ليس بحرام، ما لم يوجب ترك واجب، أو فعل حرام، والله العالم»[٤].

(١) الكافي ٤: ٤٤، كتاب الزكاة، باب البخل والشحّ، الحديث ٣.

(٢) المحجّة البيضاء ٦: ٨٢.

(٣) سفينة البحار ١: ٢٣٢، مادة «بخل».

(٤) صراط النجاة ٣: ٢٩٨، السؤال ٩١٩.

الإمام لا يكون بخيلاً:

ذكر الإمام عليّ عليه السلام في كلام له بعض صفات الإمام والوالي، فقال: «وقد علمتم أنّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نَهْمَتُهُ، ولا الجاهل فيضلّهم بجهله...»[1].

بخل المرأة في مال زوجها:

من محاسن المرأة أن تكون بخيلة في مال زوجها بأن تكون حريصة على المحافظة عليه وعدم إتلافه والإسراف فيه، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهو، والجبن، والبخل، فإذا كانت المرأة ذات زهو لم تمكّن من نفسها، وإذا كانت بخيلة حفظت مالها ومال بعلها، وإذا كانت جبانة فرقت من كلّ شيءٍ يعرض لها»[2].

النهي عن مشاورة البخيل:

روي عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، لا تشاورنّ جباناً؛ فإنّه يضيّق عليك المخرج، ولا تشاورنّ بخيلاً؛ فإنّه يقصر بك عن غايتك، ولا تشاورنّ حريصاً؛ فإنّه يزيّن لك شَرَهاً[1]. واعلم أنّ الجبن والبخل والحرص غريزة يجمعها سوء الظنّ»[2].

وقال الإمام عليّ عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر: «ولا تُدخِلَنّ في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعّفك عن الأُمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشَّرَه بالجور، فإنّ البخل والجبن والحرص غرائز شتّى يجمعها سوء الظنّ باللّه»[3].

سبب البخل والاهتمام برفعه:

إنّ السبب الأساسي للبخل ـ كما قيل[4] ـ هو حبّ المال، والذي يحبّ المال، تارةً يحبّه لذاته من دون أن يقصد من ورائه شيئاً، وتارةً يحبّه لأنّه يوصله إلى مآربه من حبّ الشهوات واللذائذ الجسميّة والروحيّة. وهذه اللذائذ تارةً تكون مطلوبة شرعاً وعقلاً، وتارةً مرفوضة.

فإن كان حبّ المال للوصول إلى اللذائذ المشروعة، سواء كانت جسميّة، كاختيار الأطعمة المباحة والأنكحة المباحة والأسفار المباحة ونحوها، أو لذائذ روحيّة، كاقتناء الكتب العلميّة، أو الذهاب

---

(1) نهج البلاغة: ١٨٩، الخطبة ١٣١، يصف فيها الإمام الحقّ.

(2) نهج البلاغة: ٥٠٩ ـ ٥١٠، قسم الحكم، الحكمة ٢٣٤.

---

(1) الشره: غلبة الحرص وشدّته. انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «شره».

(2) الوسائل ١٢: ٤٦، الباب ٢٦ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث الأوّل.

(3) نهج البلاغة: ٤٣٠، عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر.

(4) انظر المحجّة البيضاء ٦: ٨٦.

إلى الحجّ والعمرة والمشاهد المشرّفة ونحو ذلك، فهذا مشروع ولا يجرّ إلى البخل، بل هو ينافيه ومندوب إليه شرعاً وخاصّة الأخير منه؛ لأنّ ذلك لا يمنع صاحبه من دفع الحقوق المالية الواجبة بل والمندوبة أيضاً.

وأمّا السببان الآخران فهما عاملان أساسيّان للبخل، وخاصّة الأوّل منهما، فإنّ حبّ المال لذاته وجمعه وعدم إنفاقه من أبرز موارد البخل وأقبحها، ويأتي بعده في القبح جمعه لصرفه في الشهوات واللذائذ غير المشروعة ومنع حقوق الله وحقوق النّاس المفروضة، كما صرّحت بذلك الروايات المتقدّمة.

ومن المستحسن أن يهتمّ الإنسان المبتلى بهذه الصفة الذميمة برفعها، ويواظب غير المبتلى بها بعدم الابتلاء بها، وطريق ذلك يبدأ بالالتفات إلى الآثار السيّئة المترتّبة عليها: أو بتنبيه الآخرين إيّاه، ومطالعة ما ورد في الشرع من الذمّ لها، ونحو ذلك ممّا ذكره علماء الأخلاق في كتبهم، فإنّ رفع هذه الصفة من أفضل الطاعات، كما قال الشهيد الثاني عند الكلام عن ترجيح ترك المشي إلى الحجّ إذا استلزم الضعف عن العبادة، فقال: «وألحق بعضهم بالضعف كون الحامل له على المشي توفير المال؛ لأنّ دفع رذيلة الشحّ عن النفس من أفضل الطاعات، وهو حسن»[١].

(١) الروضة البهيّة ٢: ١٧١.

بَخُور

لغـة:

ما يتبخّر به من عود ونحوه[١].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

أوّلاً ـ كان النبيّ ﷺ والأئمّة من أهل بيته عليهم السلام يتبخّرون حسب ما روته الروايات؛ فلذلك يكون العمل به مسنوناً استناناً بهم عليهم السلام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٢]، مضافاً إلى رجحانه عقلاً؛ لكونه من الطيب.

وهناك روايات تحكي فعل الرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام:

١ ـ فقد روى ابن طاووس عن النبيّ ﷺ: أنّه «كان يستجمر بالعود القماري»[٣]، وكان يقول:

(١) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «بخر».

(٢) الأحزاب: ٢١.

(٣) مكارم الأخلاق: ٣٤، والقمار ـ أو القامرون ـ اسم موضع بالهند، ينسب إليه العود الذي يكون في غاية الجودة. معجم البلدان ٤: ٣٩٦، «قار».

«عليكم بهذا العود الهندي»[١].

٢ ـ وروى أيضاً: أنّه كان يقول عند بخوره: «الحمد للّه الذي بنعمته تتمّ الصالحات، اللهمّ طيّب عرفنا، وزكّ روائحنا، وأحسن منقلبنا، واجعل التقوى زادنا، والجنّة معادنا، ولا تفرّق بيننا وبين عافيتك إيّانا، وكرامتك لنا، إنّك على كلّ شيءٍ قدير»[٢].

وفي رواية: أنّه يقول الإنسان عند بخوره: «الحمد للّه ربّ العالمين، اللّهم أمتعني بما رزقتني، ولا تسلبني ما خوّلتني، واجعل ذلك رحمة، ولا تجعله وبالاً عليّ. اللهمّ طيّب ذكري بين خلقك كما طيّبت نشوي ونشواري [نشوري] بفضل نعمتك عندي»[٣].

٣ ـ وروى عبداللّه بن سنان، عن أبي عبداللّه عليه السلام، أنّه قال: «ينبغي للمرء المسلم ـ وفي رواية أُخرى: للرجل ـ أن يدخن ثيابه إذا كان يقدر»[٤].

٤ ـ وعن مرازم، قال: «دخلت مع أبي الحسن عليه السلام إلى الحمّام، فلمّا خرج إلى المسلخ دعا بجمرة، فتجمّر به، ثمّ قال: جمّروا مرازم، قال: قلت: مَن أراد أن يأخذ نصيبه يأخذ؟ قال: نعم»[٥].

(١) مكارم الأخلاق: ٤٣.
(٢) و (٣) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ٣٦.
(٤) الوسائل ٢: ١٥٤، الباب ١٠٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.
(٥) المصدر المتقدّم: ١٥٥، الحديث ٢.

٥ ـ وعن الحسن بن الجهم، قال: «خرج إليّ أبو الحسن عليه السلام فوجدت منه رائحة التجمير»[١].

٦ ـ ومن ظريف ما ينقل: «أنّ أبا حنيفة قال يوماً لموسى بن جعفر عليه السلام: أخبرني أيّ شيءٍ كان أحبّ إلى أبيك: العود أم الطنبور؟ قال: لا، بل العود، فسُئل عن ذلك، فقال: يحبّ عود البخور ويبغض الطنبور»[٢].

ثانياً ـ تعرّض بعض الفقهاء لمفطّرية البخار والدخان الكثيفين[٣]، والبخور يشتمل على الدخان، فهو من هذه الجهة داخل في عنوان الدخان؛ ولذا قد تطلق عليه الدخنة أيضاً، كما في رواية عمرو بن سعيد، عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الصائم يتدخّن بعود أو بغير ذلك، فتدخل الدخنة في حلقه؟ فقال: جائز، لا بأس به...»[٤].

(١) الوسائل ٢: ١٥٤، الباب ١٠٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٣، والتجمير هو التدخين، من جمر النّار.
(٢) الاختصاص (للمفيد): ٩٠.
أقول: هذه ليست الوحيدة من مواجهات أبي حنيفة للإمام موسى بن جعفر عليه السلام، فقد سأل أمثالها منه عليه السلام وهو في حداثة سنّه فأفحمه في الجواب، وقد نقلنا بعضها في موسوعتنا ٥: ٥٧٣ ـ ٥٧٤ عند ترجمة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.
(٣) انظر عنوان «بخار» فهما من حيث المفطّرية وعدمها من وادٍ واحد.
(٤) الوسائل ١٠: ٧٠، الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

واستدلّ بالرواية بعضهم[١] على عدم مفطريّة الدخان والدخنة، ومع ذلك فلهم فيها كلام.

ثالثاً ـ من واجبات الإحرام ـ كما ذكر الفقهاء ـ ترك الطيب واجتنابه بجميع صوره، سواء بالأكل، أو الصبغ، أو البخور، أو الإطلاء. وكفّارته شاة كما قالوا[٢].

رابعاً ـ ذكر الفقهاء: أنّه يكره تطييب الميّت بالمسك والعنبر والعود، ونسب ذلك إلى المشهور، وقيل: لا يجوز[٣].

وذكروا أيضاً: أنّه يكره اتباع الجنازة بمجمرة[٤].

واستضعف السيّد الخوئي روايات المسألة الأُولى، ولم يتطرّق إلى الثانية، بل اكتفى بنقل كلام السيّد اليزدي بالقول بالكراهة[٥].

وهل الكراهة من حيث اشتمال المجمرة على النّار، أو من حيث بخورها؟! فيه نظر.

(١) انظر: الجواهر ١٦: ٢٣٦، ومستند الشيعة ١٠: ٢٣٠، ومستند العروة (كتاب الصوم) ١: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) انظر: الشرائع ١: ٢٤٩، و٢٩٥، والقواعد ١: ٤٢٣ و٤٧٠، وغيرهما.

(٣) انظر: المستمسك ٤: ١٩٦، والجواهر ٤: ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٤) انظر: الجواهر ٤: ١٨٨ ـ ١٩٠، والمستمسك ٤: ١٩٩. والمجمرة: التي يوضع فيها الجمرة ـ النّار المتّقدة ـ مع ما يدخّن به. انظر القاموس المحيط: «جمر».

(٥) انظر التنقيح (الطهارة) ٨: ٤٤١ و ٤٤٦.

بدعة

لغــة:

اسم من الابتداع[١]، وهو: إحداث شيء أو اختراعه لا على مثال سابق[٢].

والإبداع والابتداع بمعنى واحد، وهو الإتيان بالبدعة[٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾[٤]، أي أحدثوها واخترعوها، ومنه أيضاً قول الإمام عليّ عليه السلام: «ابتدع الخلق على غير مثال امتثله، ولا مقدارٍ احتذى عليه»[٥].

والبَدْع: إحداث شيءٍ لم يكن له من قبل خلقٌ ولا ذكر ولا معرفة[٦].

والبِدْع: الشيء الذي يكون أوّلاً في كلّ أمر، كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾[٧]، أي لست بأوّل مرسل[٨].

والبديع: هو المبدع، لكن فيه نوع من المبالغة. قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير: «بدع».

(٢) انظر الصحاح: «بدع».

(٣) انظر لسان العرب: «بدع».

(٤) الحديد: ٢٧.

(٥) نهج البلاغة: ١٢٦، الخطبة ٩١.

(٦) و (٨) انظر ترتيب كتاب العين: «بدع».

(٧) الأحقاف: ٩.

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1]: «البديع بمعنى المبدع... وبينهما فرق من حيث إنّ في بديع مبالغة ليست في مبدع... والابتداع والاختراع والإنشاء نظائر، وكلّ من أحدث شيئاً فقد أبدعه، والاسم: البدعة...»[2].

اصطلاحاً:

إدخال ما ليس من الدين فيه.

هذا هو التعريف السائد والمشهور بين الفقهاء[3]، لكنّه بحاجة إلى شيء من البيان والتوضيح، فنقول:

إذا قسنا ما نفعله أو نلتزم به خارجاً مع الأدلّة الشرعيّة، يمكن أن يكون على إحدى الصور التالية:

الصورة الأُولى ـ أن يدلّ دليل، بالعموم أو بالخصوص، على أنّه من الدين.

فالأوّل ـ مثل صوم أيّام السنة ـ عدا ما ثبت وجوب صومه أو حرمته ـ بنيّة الندب، بمعنى أنّه لو اختار يوماً من أيّام السنة التي لم يجب صومها ولا يحرم، ونوى فيه الصوم ندباً، كان مشروعاً؛ لأنّه من الدين وليس خارجاً عنه؛ لشمول الأدلّة العامّة الدالّة على استحباب الصوم مطلقاً[4] لهذا المورد.

والثاني ـ مثل صوم يوم عرفة، فإنّ الأدلّة قامت على استحبابه بالخصوص[1] مضافاً إلى الأدلّة العامّة التي دلّت على استحباب صوم أيّام السنة، عدا ما استثني.

وبناءً على هذا، فلو اختار الإنسان يوماً من أيّام السنة، كأطول أيام السنة مثلاً، والتزم باستحباب صومه على التعيين من دون أن يقوم عليه دليل بالخصوص، بل لمجرّد كونه أطول أيام السنة، فيعلن أو يفتي أو يلتزم باستحباب صوم هذا اليوم بالخصوص، كان بدعة. نعم، لو صامه من باب استحباب صوم مطلق أيّام السنة كان حسناً، وكذا من باب استحباب الصوم في الصيف وأيّام الحرّ؛ لقيام الدليل عليه ولو كان ضعيفاً[2].

إذن لو التزم الإنسان بوجوب شيء، أو حرمته، أو استحبابه، أو كراهته، ولم يقم عليه دليل خاصّ أو عامّ، فقد أدخل في الدين ما ليس منه.

الصورة الثانية ـ أن يدلّ الدليل بالعموم أو الخصوص على أنّه ليس من الدين.

فالأوّل ـ مثل الرهبانيّة وترك الدنيا، فإنّ الأدلّة من الكتاب والسنّة قامت على عدم مشروعيّتها في الإسلام، كقوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً

---

(١) البقرة: ١١٧.

(٢) مجمع البيان (١ ـ ٢): ١٩٣.

(٣) انظر: المعتبر: ٤٤، والمنتهى ٢: ١٢١، وإيضاح الفوائد ١: ٧٨، والذكرى ٢: ١٨٣، وجامع المقاصد ٢: ٤٢٥.

(٤) انظر الوسائل ١٠: ٣٩٥، الباب الأوّل من أبواب = الصوم المندوب.

(١) انظر الوسائل ١٠: ٤٦٤، الباب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٤٠٩، الباب ٣.

ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾[١]، وقوله ﷺ ـ على ما روي ـ «ليس في أُمّتي رهبانيّة»[٢]، ونحو ذلك.

والثاني ـ مثل الرغبة عن النساء، وترك الزواج لا لعذر مشروع، وقد ورد في الزواج: «النكاح سنّتي، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»[٣].

وبناءً على ذلك، فمن ترك أهله وعياله ومعاشرة النّاس، أو رغب عن النكاح وتخلّى للعبادة قاصداً بذلك مشروعيّته، فقد أدخل في الدين ما ليس منه؛ لأنّ العبادة لا تحتاج إلى ذلك، فقد كان النبيّ ﷺ أعبد النّاس، وهو يعاشرهم وينكح النساء، فقد روي: «أنّ جماعة من الصحابة كانوا حرّموا على أنفسهم النساء، والإفطار بالنهار، والنوم بالليل، فأخبرت أُمّ سلمة رسول اللّه ﷺ، فخرج إلى أصحابه فقال: أترغبون عن النساء؟! إنّي آتي النساء، وآكل بالنهار، وأنام بالليل، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي ...»[١].

وروي: «أنّ سكين النخعي كان تعبّد وترك النساء والطيب والطعام، فكتب إلى أبي عبداللّه ﷺ يسأله عن ذلك؟ فكتب إليه: أمّا قولك في النساء، فقد علمت ما كان لرسول اللّه ﷺ من النساء، وأمّا قولك في الطعام، فكان رسول اللّه ﷺ يأكل اللحم والعسل»[٢].

إذن فالعبادة وإن كان مأموراً بها بصورة عامّة، لكنّها لمّا اقترنت بما هو منهيّ عنه صارت فاسدة، وحينئذٍ يكون الاعتقاد بشرعيّتها إدخالاً في الدين لما ليس منه، وهو معنى البدعة.

وأمثلة ذلك كثيرة، مثل الالتزام بمشروعيّة بعض أقسام الصوم المنهي عنه، كصوم الوصال[٣]، وصوم يومي العيدين، وصوم الدهر[٤]، وصوم يوم الشكّ، ونحوها؛ لورود النهي عنها جميعاً.

ومن هذا القبيل إتيان صلاة النافلة جماعة، فإنّ الجماعة لم تشرع لها، وإنّما شرّعت للفرائض، وسوف يأتي الكلام عن بعض الأمثلة إجمالاً في مواضعها المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) الحديد: ٢٧.

(٢) الوسائل ١١: ٣٤٤، الباب الأوّل من أبواب آداب السفر، الحديث ٤، وانظر البحار ٦٧: ١١٣، كتاب الإيمان والكفر، باب النهي عن الرهبانيّة والسياحة وسائر ما يأمر به أهل البدع، فإنّه جمعت فيه النصوص من الكتاب والسنّة في هذا الموضوع.

(٣) قال صاحب الجواهر (٢٩: ١٢): «النبوي المروي بين الفريقين»، ثمّ ذكر الحديث. انظر: البحار ١٠٠: ٢٢٠، كتاب العقود والإيقاعات، باب كراهة العزوبة، الحديث ٢٣، وسنن ابن ماجه ١: ٥٩٢، كتاب النكاح، باب ما جاء في فضل النكاح، الحديث ١٨٤٦ مع اختلاف بسيط، وورد هذا المضمون ونحوه مستفيضاً في أوائل مقدّمات النكاح من كتب الحديث والفقه.

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢١، الباب ٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٥، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٨.

(٣) و (٤) يأتي تعريفها في الصفحة ٣٢٩.

الصورة الثالثة ـ أن لا يدلّ دليل على كون الشيء من الدين، ولا على عدم كونه منه، لا عموماً ولا خصوصاً، بل يكون دخوله في الدين وعدمه مشكوكاً؛ لعدم الدليل على النفي والإثبات.

وهذا الفرض وإن كان بعيداً؛ لوجود الأُصول العامّة التي تقرّر حكم المجهول، لكن فرضه ليس مستحيلاً.

وبناءً على ذلك، لو شكّ الإنسان في كون الشيء من الدين أم لا، والتزم بكونه من الدين، فقد أدخل في الدين ما ليس منه.

الحاصل: أنّ كلّ ما علم كونه من الدين بدليل خاصّ أو عامّ، فأُخرج منه، أو علم بخروجه منه كذلك، فأُدخل فيه، فهو بدعة؛ لشمول التعريف المتقدّم له. سوف نشير إلى بعضها في خاتمة البحث.

الفرق بين الابداع والتشريع والاختراع:

الإبداع بمعنى إيجاد البدعة يشمل مجالي العقيدة والتشريع، وأمّا التشريع فهو يختصّ بمجاله، فلا يصطلح في مجال العقيدة.

فالذي يوجد عقيدة حادثة لم تدلّ عليها الأدلّة، لا العامّة ولا الخاصّة، فهو مبدع، ولا يصدق عليه أنّه مشرّع، لكن الذي يلتزم بوجوب ما لم تدلّ عليه الأدلّة يصدق عليه أنّه مبدع ومشرّع؛ ولذلك يطلق الفقهاء مصطلح «التشريع» بدل «البدعة» ويريدون بها معنى واحداً وهو: الإدخال في الدين ما ليس منه.

وأمّا الاختراع، فهو: أن يخترع الإنسان عبادة أو عقيدة من دون أن يسندها إلى الشريعة الإسلاميّة[1].

هل يتوقّف صدق البدعة على قصد التشريع؟

تكلّم المتأخّرون عن لزوم إضافة قيد «بقصد التشريع» إلى التعريف المتقدّم، فتكون البدعة في مجال التشريع: «إدخال ما ليس من الدين فيه بقصد التشريع».

وبناءً على ذلك لا يكون مطلق الإدخال في الدين تشريعاً وبدعة، بل الادخال المقرون بقصد أنّه من الدين.

وللنراقي نقاش في هذا الموضوع، وهو: أنّ الذي يعلم أنّ شيئاً ـ كعبادة مثلاً ـ ليس من الدين فكيف يأتي به بقصد أنّه من الدين؟ نعم، يمكن أن يُلزم نفسه أو غيره بإتيانه بعنوان أنّه من الدين.

قال بعد البحث في ذلك: «والتحقيق: أنّ كلّ فعل لم يثبت من الشرع لا يمكن الإتيان به باعتقاد أنّه من الشرع، ولكن يمكن فعله بإزاء أنّه من الشرع، أو جعله شرعاً، وهو تشريع وإدخال في الدين وإن لم يعتقده المتشرّع، وهذه هي البدعة»[2].

ثمّ قال: «وبالجملة: المناط في الابتداع

---

(١) و (٢) انظر كشف الغطاء: ٥٣.

والتشريع والادخال في الدين: وضع شيء شرعاً للغير، وجعله من أحكام الشارع له، لا لنفسه؛ لأنّه غير ممكن.

فالبدعة: فعل قرّره غير الشارع شرعاً لغيره، من غير دليل شرعي»[١].

وحاصل ما أفاده في هاتين العبارتين وغيرهما هو: أنّ الإنسان لو اعتقد أنّ شيئاً ما من الشرع، واستند في ذلك إلى دليل وإن كان ضعيفاً باطلاً عند غيره، فلا يكون مشرّعاً ومبدعاً؛ لأنّ ذلك من الاجتهاد.

وإن لم يستند إلى دليل، بل يعلم أنّ ذلك ليس من الدين، فلا يمكن أن يأتي به بعنوان أنّه من الدين؛ لأنّ الاعتقاد ليس باختيار الإنسان، وهذا الشخص لم يعتقد أنّه من الدين، فكيف يمكن أن يأتي به بهذا العنوان؟!

نعم، يمكن أن يلزم نفسه بإتيان ذلك بعنوان أنّه من الدين، وهذا مراده من قوله: «ولكن يمكن فعله بازاء أنّه من الشرع».

كما يمكن أن يلزم غيره بإتيانه بعنوان أنّه من الدين، كما يفعله الحكّام والسلاطين، حيث يشرّعون للنّاس أحكاماً باسم الدين ويجعلونها شرعاً لهم، ويلزمونهم بالعمل بها.

تنبيه:

هذه الإضافة إنّما يؤتى بها بالنسبة إلى البدعة في مجال التشريع، وهي التي تساوي عندهم مع التشريع، كما تقدّم، وأمّا البدعة في مجال العقيدة، فلا مجال لهذه الأبحاث فيها؛ لأنّها لا ربط لها بعالم التشريع، كما تقدّم أيضاً.

هذا كلّه بناءً على التعريف المذكور للبدعة، وأمّا لو قلنا: إنّ البدعة هي مطلق ما حدث ويحدث بعد النبيّ ﷺ، كما يرى ذلك بعضهم[١]، فكثير من المحدثات بعد النبيّ ﷺ تكون بدعة، غاية الأمر يختلف حكمها، كما سيأتي عن قريب.

وإلى جميع ما تقدّم أشار المجلسي بقوله: «البدعة في عرف الشرع: ما حدث بعد الرسول ﷺ ولم يرد فيه نصّ على الخصوص، ولا يكون داخلاً في بعض العمومات، أو ورد نهيٌ عنه خصوصاً أو عموماً، فلا تشمل البدعة ما دخل في العمومات، مثل بناء المدارس وأمثالها الداخلة في عمومات إيواء المؤمنين وإسكانهم وإعانتهم، وكإنشاء بعض الكتب العلميّة والتصانيف التي لها مدخل في المعلومات الشرعيّة[٢]، وكالألبسة التي لم تكن على عهد الرسول ﷺ، والأطعمة المحدثة، فإنّها داخلة في عمومات الحلّيّة ولم يرد فيها نهي.

---

(١) عوائد الأيّام: ٣٢٥.

(١) انظر القواعد والفوائد ٢: ١٤٤، القاعدة ٢٠٥.

(٢) بل في جميع المعلومات البشريّة إجمالاً؛ لدعوة الإسلام إلى التعلّم والتفكّر والتعقّل والتدبّر مطلقاً، وإن كان ظاهر كثير منها يوهم العلم الموصل إلى اللّه تعالى.
هذا، مضافاً إلى مطابقة ذلك للأُصول المرخّصة مثل: أصالة الحلّيّة ونحوها.

وما يفعل منها على وجه العموم إذا قصد كونها مطلوباً على الخصوص، كان بدعة. كما أنّ الصلاة خير موضوع، ويستحبّ فعلها في كلّ وقت، ولمّا عيّن عمر ركعات مخصوصة على وجه مخصوص في وقت معيّن، صارت بدعة[١]، وكما إذا عيّن أحدٌ سبعين تهليلة في وقت مخصوص على أنّها مطلوبة للشارع في خصوص هذا الوقت بلانصّ ورد فيها، كانت بدعة.

وبالجملة: إحداث أمر في الشريعة لم يرد [فيه] نصٌّ بدعةٌ، سواء [كان أصله] مبتدعاً أو خصوصيّ[ـته] مبتدعة...»[٢].

إتيان الفعل رجاءً:

لو احتمل المكلّف أنّ عملاً ما مطلوب للشارع، من دون أن يعثر له على دليل، فأتى به لاحتمال مطلوبيّته له، فهل يكون مبتدعاً ومشرّعاً أم لا؟

قال الشيخ الأنصاري مجيباً عن ذلك: «إنّ التشريع هو: أن ينسب إلى الشرع شيئاً يعلم أنّه ليس منه، أو لم يعلم كونه منه، لا أن يفعل شيئاً لاحتمال أن يكون فعله مطلوباً في الشرع، أو يتركه لاحتمال أن يكون تركه كذلك، فإنّه أمرٌ مطلوبٌ يشهد به العقل والنقل، مع أنّ التشريع حرامٌ بالأدلّة الأربعة، وقد يوجب الكفر»[١].

وقال السيّد الخوئي في مورد: «... واحتمال البدعة منفي بقاعدة التسامح أو بقصد الرجاء»[٢].

إذن فإتيان الفعل لمجرّد احتمال كونه مطلوباً ليس بدعة، وقد تعارف عند الفقهاء الأمر بإتيان الفعل بقصد الرجاء والمحبوبيّة والمطلوبيّة إذا كانت بعض القرائن تشير إلى ذلك لكن لم تصل إلى الدليليّة.

الاستناد إلى الأدلّة الضعيفة:

إنّ حالات الاستناد إلى الأدلّة الضعيفة مختلفة، فقد يستند إليها من له أهليّة الاجتهاد خطأً، بأن لا يراها ضعيفة ولكنّها كانت ضعيفة في الواقع، أو يرى مشروعيّة الاعتماد عليها استناداً إلى قاعدة التسامح في أدلّة السنن[٣]، أو يفتي بإتيان مفاد الدليل بقصد الرجاء واحتمال المطلوبيّة ونحو ذلك، فكلّ هذه الحالات خارجة عن حقيقة البدعة، فلا يشملها حكمها.

نعم، لو كان عالماً بضعف المستند بحيث

(١) يشير بذلك إلى صلاة التراويح التي ابتدعها عمر، وسوف نشير إليها عند بيان تطبيقات البدعة.

(٢) مرآة العقول ١١: ٧٨، وكانت الضمائر التي بين الأقواس مؤنّثة في الأصل.

(١) رسائل فقهيّة: ١٣٩، رسالة التسامح في أدلّة السنن.

(٢) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٧: ٣٤٨.

(٣) كما صرّح بذلك السيّد الخوئي في عبارته المتقدّمة، والمقصود من القاعدة هو التساهل في التمسّك بالقاعدة في الأحكام المسنونة، أي المستحبّات وعدم التعصّب فيها.

يحصل له العلم بعدم كون مفاده من الشرع ومع ذلك يفتي بمفاده، فيكون مصداقاً للمبتدع؛ لأنّه أدخل في الدين ما ليس منه.

هذا كلّه إذا صدر ذلك ممّن له أهليّة الاجتهاد، أمّا إذا صدر ممّن لا أهليّة له، فلا يكون فعله مشروعاً من الأصل.

حكم البدعة:

لا إشكال في حرمة البدعة؛ بناءً على التعريف المشهور؛ لأنّ المبتدع يجعل نفسه مشرّعاً، والتشريع لا يجوز إلّا لمن له أهليّة ذلك. هذا في مجال التشريع.

وأمّا في مجال العقيدة، فقد يصل إلى حدّ الكفر باللّه والشرك به، نعوذ باللّه منها، كما لو ادّعى حلول اللّه في شخص، أو كونه نبيّاً، أو باباً للإمام ونحو ذلك.

وعلى ذلك كلّه يحمل ما ورد في ذمّ البدعة والمبتدع، من قبيل:

ـ قوله ﷺ: «ألا وإنّ كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلى النّار»[١].

ـ وقوله ﷺ: «إذا ظهرت البدع في أُمّتي فليُظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة اللّه»[٢].

(١) الوسائل ٨: ٤٥، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث الأوّل، و١٦: ٢٧٢، الباب ٤٠ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٠ و١١، وأُصول الكافي ١: ٥٦، كتاب العلم، باب البدع، الحديث ٨ و ١٢.

(٢) أُصول الكافي ١: ٥٤، باب البدع، الحديث ٢.

ـ وقول الإمام عليّ عليه السلام لعثمان: «فاعلم أنّ أفضل عباد اللّه عند اللّه إمامٌ عادلٌ هُدِيَ وَهَدى، فأقام سنّةً معلومةً، وأمات بدعةً مجهولةً، وأنّ السنن لنيّرةٌ لها أعلام، وأنّ البدع لظاهرةٌ لها أعلام، وأنّ شرّ النّاس عند اللّه إمامٌ جائر ضلّ وضُلّ به، فأمات سنّةً مأخوذة، وأحيا بدعة متروكة...»[١].

ـ وقوله عليه السلام: «وما أُحدثت بدعة إلّا ترك بها سنّة، فاتّقوا البدع، والزموا المهيع[٢]، إنّ عوازم الأُمور أفضلها، وإنّ محدثاتها شرارها»[٣].

وقال عليه السلام: «ما أحد ابتدع بدعة إلّا ترك بها سنّة»[٤].

وقال عليه السلام: «أيّها النّاس، إنّما بدء وقوع الفتن أهواء تتّبع، وأحكام تبتدع، يخالف فيها كتاب اللّه، يتولّى فيها رجال رجالاً، فلو أنّ الباطل خلص لم يخفِ على ذي حجى، ولو أنّ الحقّ خلص لم يكن اختلاف، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث، فيمزجان فيجيئان معاً، فهناك استحوذ الشيطان على أوليائه، ونجا الذين سبقت لهم من اللّه الحسنى»[٥].

ـ وعنه عليه السلام: «أدنى ما يكون به العبد كافراً، مَن زعم أنّ شيئاً نهى اللّه عنه أنّ اللّه أمر به

(١) نهج البلاغة: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، الخطبة ١٦٤.

(٢) طريق مهيع: بيّن. القاموس المحيط: «هيع».

(٣) نهج البلاغة: ٢٠٢، الخطبة ١٤٥.

(٤) أُصول الكافي ١: ٥٨، باب البدع، الحديث ١٩.

(٥) المصدر المتقدّم: ٥٤، الحديث الأوّل.

ونصبه ديناً يتولّى عليه، ويزعم أنّه يعبد الذي أمره به، وإنّما يعبد الشيطان»[١].

ـ وعن الحلبي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما أدنى ما يكون به العبد كافراً؟ قال: أن يبتدع شيئاً فيتولّى عليه ويبرأ ممّن خالفه»[٢].

والنصوص بهذه المضامين كثيرة، ويكفي للحكم بالحرمة إجمالاً، النصّ الأوّل، الذي مفاده كالمتواتر عن النبيّ صلى الله عليه وآله بين الفريقين.

وهذه النصوص كلّها تنظر إلى البدعة نظرة واحدة، وتجعلها مقابل السنّة.

التقابل بين السنّة والبدعة:

هناك تقابل بين السنّة بمعناها المصطلح[٣] والبدعة. وقد برز هذا التقابل منذ ظهور المصطلحين في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله، على ما ورد في الروايات:

ـ فعن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: عليكم بالسنّة، فعملٌ قليل في سنّة خير من عمل كثير في بدعة»[٤].

(١) أُصول الكافي ٢: ٤١٥، باب أدنى ما يكون العبد به مؤمناً أو كافراً أو ضالاً، الحديث الأوّل.

(٢) البحار ٢: ٣٠١، كتاب العلم، باب البدع، الحديث ٣٣.

(٣) السنّة في اللغة بمعنى الطريقة، وهي تشمل السنّة الحسنة والسيّئة، وأمّا بالمعنى المصطلح عند المتشرّعة، فهي فعل الرسول، وقوله، وتقريره الدالّ على حكم شرعي.

(٤) البحار ٢: ٢٦١، كتاب العلم، باب البدعة والسنّة، الحديث ٣.

ـ وعنه عليه السلام أيضاً، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "لا قول إلّا بعمل، ولا عمل إلّا بنيّة، ولا نيّة إلّا بإصابة السنّة"»[١].

والسنّة هنا مقابل البدعة كما قيل[٢]، فهي أعمّ من الفريضة.

ـ وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في خطبة له ـ: «إنّ أفضل الهدى هدى محمّد، وخير الحديث كتاب الله، وشرّ الأُمور محدثاتها، ألا وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النّار»[٣].

والمقصود من «هدى محمّد» هو سنّته صلى الله عليه وآله التي تقابل البدعة، وهي تشمل الفرض وغيره، كما تقدّم.

ـ وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «ما من أُمّة ابتدعت بعد نبيّها في دينها بدعة إلّا أضاعت مثلها من السنّة»[٤].

ـ وعن الإمام عليّ عليه السلام: «ما أُحدثت بدعة إلّا ترك بها سنّة، فاتّقوا البدع، والزموا المهيع، إنّ عوازم الأُمور أفضلها، وإنّ محدثاتها شرارها»[٥].

ـ وعنه عليه السلام أيضاً: «إنّ الله بعث رسولاً هادياً بكتاب ناطق، وأمر قائم، لا يهلك عنه إلّا هالك، وأنّ المبتدعات المشبّهات هنّ المهلكات

(١) البحار ٢: ٢٦١، كتاب العلم، باب البدعة والسنّة، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ذيل الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ١٢.

(٤) كنز العمّال ١: ٢١٩، الحديث ١١٠٠.

(٥) نهج البلاغة: ٢٠٢، الخطبة ١٤٥.

إلّا ما حفظ اللّه منها»[١].

ـ وعنه ﷺ أيضاً: «ما أحدٌ ابتدع بدعة إلّا ترك بها سنّة»[٢].

ـ وعنه ﷺ أيضاً: «السنّة ما سنّ رسول اللّه ﷺ، والبدعة ما أُحدث من بعده»[٣].

ـ وفي خطبة له ﷺ قال فيها: «أوه على إخواني الذين تلوا القرآن فأحكموه، وتدبّروا الفرض فأقاموه، أحيوا السنّة وأماتوا البدعة...»[٤].

ـ وفي دعاءٍ للإمام زين العابدين ﷺ: «اللهمّ صلِّ على محمّد وآل محمّد، ووفّقنا في يومنا هذا وليلتنا هذه، وفي جميع أيّامنا لاستعمال الخير، وهجران الشرّ، وشكر النعم، واتّباع السنن، ومجانبة البدع، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر...»[٥].

والمستفاد من مجموع هذه الروايات أنّ البدعة تقابل السنّة دائماً، والسنّة كما تقدّم يراد بها هنا المعنى الأعمّ الشامل لجميع الأحكام الخمسة، فالبدعة إذن جعل حكم مخالف للأحكام الخمسة.

---

(١) البحار ٢: ٢٦٥، كتاب العلم، باب البدعة والسنّة، الحديث ١٦.

(٢) أُصول الكافي ١: ٥٨، كتاب العلم، باب البدع، الحديث ١٩.

(٣) البحار ٢: ٢٦٦، كتاب العلم، باب البدعة والسنّة، الحديث ٢٣.

(٤) نهج البلاغة: ٢٦٤، الخطبة ١٨٢.

(٥) الصحيفة السجّاديّة: ٥٥ ـ ٥٦، دعاؤه ﷺ عند الصباح والمساء.

وليس المراد بالمخالفة أن يبتدع حكماً سادساً؛ بل أن يجعل ما هو واجب حراماً، أو مستحبّاً، أو مكروهاً، أو مباحاً، أو بالعكس.

إذن لا يمكن بناءً على هذا التحديد للبدعة فرضها أمراً مستحبّاً أو مكروهاً؛ لأنّ جعل ما هو واجب حراماً مقابلٌ للسنّة؛ إذ السنّة أن نفرض ما شرّعه اللّه حراماً حراماً، وفرضه واجباً مخالف للسنّة؛ ولذلك وصفت البدعة بكونها ضلالة، وكلّ ضلالة في النّار.

كلّ ما تقدّم كان بناءً على التعريف المشهور للبدعة، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه بعضهم من تقسيم حكم البدعة إلى الأحكام الخمسة، فلا بدّ من حمل الروايات المتقدّمة على خصوص المحرّمة، أو هي والمكروهة منها.

والانقسام إلى الخمسة منسوب إلى جماعة من أهل السنّة[١].

والمعروف عن الشهيد الأوّل منّا أنّه ذهب إلى هذا الرأي أيضاً، لكن عبارته في القواعد لا تساعد على ذلك؛ لأنّه قال:

---

(١) نسب هذا الرأي إلى الشافعي، والعزّ بن عبدالسلام، والنووي، وأبي شامة من أتباعه، وإلى القرافي والزرقاني من المالكيّة، وإلى ابن عابدين من الحنفيّة، وإلى ابن الجوزي من الحنابلة، وإلى ابن حزم من الظاهريّة.

انظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٨: ٢١، «بدعة».

«محدثات الأُمور بعد عهد النبيّ ﷺ تنقسم أقساماً، لا يطلق اسم البدعة عندنا إلّا على ما هو محرّم منها».

فإنّ عبارته صريحة في أنّ البدعة محرّمة عند الإماميّة لا غير، لكنّ جميع المحدثات لا تكون محرّمة، فلا تكون بدعة، فما كان منها بدعة فهو حرام.

ثمّ قال:

«أوّلها ـ الواجب، كتدوين القرآن والسنّة إذا خيف عليها التفلّت من الصدور...

وثانيها ـ المحرّم، وهو كلّ بدعة تناولتها قواعد التحريم، وأدلّته من الشريعة...

وثالثها ـ المستحبّ، وهو ما تناولته أدلّة الندب، كبناء المدارس والرُبُط.

ورابعها ـ المكروه، وهو ما شملته أدلّة الكراهيّة...

وخامسها ـ المباح، وهو الداخل تحت أدلّة الإباحة، كنخل الدقيق...»(١).

إلّا أنّ عبارته في الذكرى تؤيّد هذه النسبة إلى حدٍّ ما، حيث قال: «إنّ لفظ البدعة ليس تصريحاً في التحريم، فإنّ المراد بالبدعة: ما لم يكن في عهد النبيّ ﷺ ثمّ تجدّد بعده، وهو ينقسم إلى محرّمٍ ومكروه، وقد بيّنا ذلك في القواعد»(٢).

فهو يقسّمها في عبارته هذه إلى المحرّم والمكروه، ولا يزيد على ذلك وأحاله على القواعد، لكنّه ذكر هناك: أنّها لا تطلق عندنا إلّا على ما هو المحرّم منها.

ومع كلّ ذلك، فقد انتقده المتأخّرون عنه، وقالوا بانحصار البدعة في المحرّم من المحدثات، فمثلاً:

ـ قال المحقّق الثاني في موردٍ وصفه العلّامة بكونه بدعة: «ظاهر البدعة التحريم؛ لأنّ كلّ بدعة ضلالة»(١).

ـ وقال الشهيد الثاني معلّلاً قول العلّامة في الإرشاد: «والتثويب بدعة»: «...إنّما كان بدعة؛ لأنّ الأذان كيفيّة متلقّاة من الشارع، ولا مدخل للعقل فيها، فالزيادة فيها تشريع، فتكون محرّمة»(٢).

ـ وقال الأردبيلي معلّلاً عدم جواز استعمال الماء النجس في الطهارة مع اعتقاد شرعيّة الطهارة به: «... يكون بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلى النّار، وهو مذكور في الخبر الصحيح في منع الجماعة في نافلة شهر رمضان وصلاة الضحى».

ثمّ قال ردّاً على الشهيد الأوّل: «فمنع الشهيد في الذكرى كون البدعة حراماً... بعيد»(٣).

ـ وقال بالنسبة إلى الأذان الثالث يوم الجمعة

---

(١) القواعد والفوائد ٢: ١٤٥، القاعدة ٢٠٥.

(٢) الذكرى ٤: ١٤٤.

(١) جامع المقاصد ١: ٤٥٧.

(٢) روض الجنان ٢: ٦٥٦.

(٣) مجمع الفائدة ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

ما حاصله: أنّ الأذان ليس بدعة؛ لأنّ له أصلاً فليس حراماً، فعدم حرمته ليس من باب انقسام البدعة إلى المحرّم والمكروه، كما فعل الشهيد بل كلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النّار[١].

ـ وقال صاحب المدارك معلّقاً على قول المحقّق الحلّي: «الأذان الثاني يوم الجمعة بدعة»: «لأنّ الاتّفاق واقع على أنّ النبيّ ﷺ لم يفعله ولا أمر بفعله، وإذا لم تثبت مشروعيّته كان بدعة، كالأذان للنافلة؛ لأنّ العبادات إنّما تستفاد من التوقيف».

ثمّ نقل كلام الشهيد في الذكرى: «إنّ المراد بالبدعة ما لم يكن في عهد النبيّ ﷺ ثمّ تجدّد بعده، وهو ينقسم إلى محرّم ومكروه».

ثمّ قال: «وفيه نظر: فإنّ البدعة من العبادة لا تكون إلّا محرّمة، وقد روى زرارة ومحمّد بن مسلم والفضيل بن يسار في الصحيح عن الصادقين عليهما السلام أنّهما قالا: "ألا وإنّ كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلى النّار"»[٢].

وكلامه وإن كان ظاهراً في تحريم البدعة في العبادات، لكن عموم التعليل يشمل غيرها أيضاً.

ـ وقال صاحب الذخيرة معلّقاً على كلام الشهيد في الذكرى: «ويرد عليه: أنّ الظاهر من البدعة التحريم»[٣].

ـ وقال صاحب الحدائق معلّقاً على كلام الشهيد في الذكرى أيضاً: «وفيه: أنّ الظاهر المتبادر من لفظ البدعة، سيّما بالنسبة إلى العبادات، إنّما هو المحرّم، ولما رواه الشيخ عن زرارة ومحمّد بن مسلم والفضيل عن الصادقين عليهما السلام: أنّ كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلى النّار»[١].

ـ وقال صاحب الرياض أيضاً: «ويمنع عموم البدعة لغير الحرام؛ لظهورها بحكم التبادر فيه...»[٢]. ثمّ استشهد بصحيح زرارة وغيره المتقدّم.

ـ وقال النراقي: «كلّ عبادة فعلت تشريعاً، بأن يظهر للنّاس أنّها من الشريعة، فهي حرام»[٣].

ـ وادّعى صاحب الجواهر تبادر الحرمة من كلمة «البدعة»[٤].

بل يمكن أن ندّعي أنّ البدعة بمعنى إسناد ما هو خارج عن الشريعة إليها، لا خلاف في حرمتها، ويلتزم بها حتّى الشهيد الأوّل نفسه، وإنّما الكلام في تسمية غير ذلك من المحدثات بالبدعة، وإن لم يؤتَ بها بداعي التشريع، فبعضهم يرى صحّة التسمية، كما هو الظاهر من كلام الشهيد الأوّل في الذكرى[٥]، والبعض الآخر لا يرى صحّتها، بل يرى اختصاص لفظ البدعة بالمحرّم، وهو الإتيان بالحادث بقصد التشريع، كما عليه المشهور، فيكون النزاع لفظيّاً.

---

(١) انظر مجمع الفائدة ٢: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٢) المدارك ٤: ٧٤ ـ ٧٥، وانظر ٣: ٢٦٦.

(٣) الذخيرة: ٣١٤.

---

(١) الحدائق ١٠: ١٨٠.

(٢) الرياض ٤: ٦٨.

(٣) مستند الشيعة ٦: ١٣٩.

(٤) انظر الجواهر ١١: ٣٠٠.

(٥) انظر الذكرى ٤: ١٤٤.

حكم المبتدع:

يختلف حكم المبتدع باختلاف نوع البدعة، فإنّها قد توجب الفسق، وقد توجب الكفر، كما أنّ الخطاب في الحكم المترتّب على المبتدع قد يتوجّه إلى المبتدع نفسه، وقد يتوجّه إلى غيره، فبحسب هذه الحالات يختلف الحكم.

أوّلاً ـ حكم المبتدع بالنسبة إلى نفسه:

إذا كانت البدعة موجبة لكفر المبتدع، مثل الابتداع في مجال العقيدة، كما إذا اعتقد بالتجسيم أو الحلول، أو في بعض مجال التشريع، مثل الاعتقاد بحلّية الربا، أو شرب الخمر، أو مساواة الذكر والأُنثى في الميراث، أو نحو ذلك، فالواجب على المبتدع رفع اليد عن بدعته والتوبة فوراً.

وكذا إذا كانت بدعته غير موجبة للكفر؛ لأنّها موجبة للفسق على الأقلّ، بناءً على المعروف من حرمة البدعة مطلقاً.

توبة المبتدع:

إن لم تكن بدعة المبتدع موجبة للكفر، فلا إشكال؛ لأن بإمكان المبتدع أن يتوب من ذنبه هذا، كما يتوب من سائر ذنوبه، فإذا تاب يخرج موضوعاً عن المبتدع، فلا تشمله الأحكام الآتية المذكورة له.

وأمّا إذا كانت بدعته موجبة للكفر، فتترتّب عليه آثار الارتداد، وقد مرّ تفصيلها في عنوان «ارتداد».

هذا، وقد ورد: أنّ المبتدع لا يوفّق للتوبة[1].

ثانياً ـ حكم المبتدع بالنسبة إلى غيره:

تترتّب على المبتدع أحكام عديدة، وأهمّ هذه الأحكام هي:

١ ـ نهيه عن الابتداع:

لمّا كانت البدعة محرّمة، فهي من المنكرات، ويجب على الجميع النهي عن المنكر، فالواجب نهي المبتدع عن بدعته مع الإمكان، وأمره بالرجوع إلى السنّة.

وتراعى فيه مراتب الأمر والنهي، وقد مضى الكلام عنها في عنوان: «الأمر بالمعروف».

ومع ذلك، فقد وردت روايات كثيرة في هجر

---

(١) روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «أبى الله لصاحب البدعة بالتوبة! قيل: يا رسول الله، وكيف ذلك؟! قال: إنّه قد أُشرب قلبه حبّها». أُصول الكافي ١: ٥٤، باب البدع ....، الحديث الأوّل، وعلل الشرائع: ٤٩٢، الباب ٢٤٣، العلّة التي من أجلها لا يقبل توبة صاحب البدعة، الحديث الأوّل.

وروى في الحديث الثاني من الباب نفسه قصّة توبة مبتدع، انحرف النّاس بسبب بدعته، وجاء فيها: «فأوحى الله تعالى إلى نبيٍّ من الأنبياء: قل لفلان: وعزّتي، لو دعوتني حتّى تنقطع أوصالك ما استجبت لك حتّى تردّ من مات إلى ما دعوته إليه فيرجع عنه».

ولعلّ المراد من صاحب البدعة في الرواية الأُولى هو الذي أوجد عقيدة ومذهباً، بحيث سبّب انحراف خلق الله عن الحقّ بقرينة الرواية الثانية.

المبتدع ودفع بدعته؛ ولذلك كان ممّن تجوز غيبته والوقيعة فيه. قال الشيخ الأنصاري في مستثنيات حرمة الغيبة: «ومنها: قصد حسم مادة فساد المغتاب عن النّاس، كالمبتدع الذي يخاف من إضلاله النّاس، ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى أنّ مصلحة دفع فتنته عن النّاس أولى من ستر المغتاب ـ: ما عن الكافي بسنده الصحيح عن أبي عبد الله ﷺ، قال: "قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم؛ كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم النّاس، ولا يتعلّموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات"[1]»[2].

٢ ـ ردّ بدعته:

يجب على القادر ردّ بدعة المبتدع، وذلك يمكن بأساليب وطرق مختلفة:

ـ منها: ما تقدّم في الرواية السابقة.

ـ ومنها: ردّ بدعته ردّاً علميّاً؛ ولذلك يتوجّه الخطاب هنا إلى العلماء القادرين على دفع البدعة بالقيام بمسؤوليّتهم، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «اذا ظهرت البدع في أُمّتي، فليُظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله»[3].

وقال يونس بن عبد الرحمن: «إنّا روينا عن الصادقين ﷺ أنّهم قالوا: "إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يُظهر علمه، فإن لم يفعل سُلب نور الإيمان"»[1].

ـ ومنها: منع النّاس من الاقتراب إليه؛ ولذلك ورد عنه ﷺ أيضاً أنّه قال: «مَن أتى ذا بدعة فعظّمه، فإنّما يسعى في هدم الإسلام»[2].

وعن أبي عبد الله ﷺ أنّه قال: «قال رسول الله ﷺ: "لا تصحبوا أهل البدع، ولا تجالسوهم فتصيروا عند النّاس كواحد منهم" قال رسول الله ﷺ: "المرء على دين خليله وقرينه"»[3].

٣ ـ عدم قبول ما تشترط فيه العدالة منه:

كلّ فعل تشترط في صحّته العدالة لا يصحّ من المبتدع، ولا يقبل منه؛ لأنّ المبتدع إمّا كافر أو فاسق، وعلى التقديرين فهو فاقد للعدالة، فلا يصحّ ما تشترط فيه.

وممّا تشترط فيه العدالة:

١ ـ الولاية العامّة أو الخاصّة.

٢ ـ أهليّة الفتوى والمرجعيّة.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٧٥، باب مجالسة أهل المعاصي، الحديث ٤.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٣) أُصول الكافي ١: ٥٤، كتاب العلم، باب البدع... = الحديث ٢.

(١) البحار ٤٨: ٢٥٢، تاريخ الإمام موسى بن جعفر ﷺ، باب ردّ مذهب الواقفيّة، ذيل الحديث الأوّل.

(٢) أُصول الكافي ١: ٥٤، كتاب العلم، باب البدع، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٥٩، الباب ٣٨ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث الأوّل.

٣ ـ إمامة الجماعة.

٤ ـ القضاء.

٥ ـ الشهادة.

هل تقبل رواية المبتدع؟

إذا قلنا باشتراط عدالة الراوي، كما عليه جماعة[1]، فلا إشكال في عدم قبول رواية المبتدع حال كونه مبتدعاً؛ لأنّه فاسق، سواء كانت بدعته توجب الكفر أو الفسق.

وأمّا لو قلنا بكفاية وثاقة الراوي في قبول روايته، كما عليه جماعة آخرون، بل هو المعروف خاصّة عند المتأخّرين[2]، فالقاعدة تقتضي قبول رواية المبتدع مع إحراز وثاقته في النقل.

وبناءً على المبنى الأخير، ذكر الشيخ الطوسي أشخاصاً كانوا على غير مذهب الإماميّة من أوّل الأمر، أو كانوا على المذهب، لكن افترقوا عنه، كبعض الفطحيّة والواقفيّة، ومع ذلك فقد عملت الطائفة برواياتهم؛ لأنّهم كانوا موثّقين، فقال في ضمن الكلام عن هذا الموضوع: «وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته، موثوقاً في أمانته، وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد...»[1].

وقال السيّد الخوئي عند الكلام عن أحمد بن هلال العبرتائي المتّهم بالانحراف والغلوّ وغير ذلك: «لا أثر لفساد العقيدة أو العمل في سقوط الرواية عن الحجّية بعد وثاقة الراوي»[2].

والمهمّ بيان القاعدة الكلّية المذكورة، ولا يهمّنا قبول أو ردّ الشخص المذكور لكثرة تخليطه وعدم استقامته، ومن ثمّ عدم ثبوت وثاقته، كما يراه الشيخ الطوسي كذلك[3].

هذا كلّه بالنسبة إلى المبتدع حال بدعته، أمّا إذا كان مستقيماً ثمّ صار مبتدعاً، وكان قد روى حال استقامته، فظاهر كلامهم قبول روايته إن ثبتت

---

(1) انظر: معارج الأصول (للمحقّق الحلّي): ١٤٩، ومبادئ الوصول إلى علم الأصول (للعلّامة الحلّي): ٢٠٦، والرعاية في علم الدراية (للشهيد الثاني): ١٨٣ ـ ١٨٤، ومعالم الدين في الأصول (للشيخ حسن العاملي): ٤٢٧، (الحجريّة)، ونسبه إلى المشهور، وزبدة الأصول (للشيخ بهاء الدين العاملي): ٧٠، والمدارك ١: ٨٢، فإنّه اعتبر عدالة الراوي في وقت الأداء، لا التحمّل.

(2) انظر: عدّة الأصول (للشيخ الطوسي) ٢: ١٤٨ ـ ١٥١، والفصول الغرويّة (للشيخ محمّد حسين الإصفهاني): ٢٩٤، فإنّه اكتفى بكون الراوي ممدوحاً، بل قال بكفاية عدم التصريح بكونه فاسقاً، مع الظنّ بتحرّزه من الكذب.

وانظر أيضاً فرائد الأصول (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٠٩، وفوائد الأصول ٣: ٣٢٣، ودراسات في = علم الأصول ٣: ١٩٠، وتهذيب الأصول ٢: ١٩٨.

(1) عدّة الأصول ١: ١٥٠.

(2) معجم رجال الحديث ٢: ٣٥٨، الترجمة ١٠٠٥.

(3) انظر عدّة الأصول ١: ١٥١.

عدالته آنذاك، عند أصحاب القولين، أو ثبتت وثاقته عند أصحاب القول الثاني.

وسبب ذلك هو: أنّنا لو قبلنا رواياتهم حال كونهم مبتدعين مع وثاقتهم، فاللازم قبول رواياتهم حال استقامتهم بطريق أولى.

وبذلك صرّح الشيخ الطوسي، فقال بالنسبة إلى الغلاة والمنحرفين: «فإن كانوا ممّن عرف لهم حال استقامة وحال غلوّ، عمل بما رووه في حال الاستقامة، وتُرك ما رووه في حال خطئهم؛ ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطّاب محمّد بن أبي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه، وكذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائي وابن أبي عذافر وغير هؤلاء، فأمّا ما يروونه في حال تخليطهم، فلا يجوز العمل به على كلّ حال»[1].

وأمّا عدم جواز العمل برواياتهم التي رووها حال تخليطهم، فلعلّه كان لشدّة تخليطهم؛ لأنّ الشيخ ذكر هذا التفصيل ذيل عنوان من كان من الغلاة والمتّهمين والمضعّفين، ولم يذكره بالنسبة إلى الفطحيّة والواقفيّة، وليس ذلك إلّا لما تقدّم من عدم المنافاة بين فساد العقيدة والوثاقة في النقل، كما عليه كثير من الفطحيّة والواقفيّة.

ويطلب تفصيل ذلك في كتب الدراية[2].

(١) عدّة الأُصول ١: ١٥١.

(٢) انظر: مقباس الهداية ٢: ٣٢ ـ ٤٣، والرعاية في علم الدراية: ١٨٣ ـ ١٨٤، وغيرهما من كتب دراية الحديث، عند الكلام عن اشتراط العدالة في الراوي، =

حكم الصلاة على المبتدع:

تجب الصلاة على كلّ مسلم ميّت من غير فرق بين العادل والفاسق، حتّى المرتكب للكبائر، ولا تجوز على الكافر بأقسامه، حتّى المرتدّ، فطريّاً كان أم ملّيّاً، إذا مات بلا توبة.

والمعروف عدم الفرق في المسلم بين المؤمن ـ بمعناه الأخصّ أي الإمامي ـ وغيره، إلّا أنّ بعض الفقهاء خصّ ذلك بالمؤمن[1].

وعلى أي تقدير، فلو كان المبتدع خرج ببدعته من الإسلام إلى الكفر[2]، فلا يصلّى عليه؛ لصيرورته مرتدّاً.

وأمّا لو لم يخرج، فإن كان مؤمناً، أي إماميّاً مبتدعاً، وجبت الصلاة عليه؛ لأنّه مسلم مؤمن، وإن كان فاسقاً.

وأمّا إذا لم يكن إماميّاً فعلى الخلاف المتقدّم، فمن قال بوجوب الصلاة على كلّ مسلم لابدّ أن يلتزم بوجوب الصلاة عليه؛ لأنّه مسلم، وإن كان فاسقاً ببدعته، ومن قال بوجوب الصلاة على خصوص المؤمن فلا يلتزم بوجوب الصلاة عليه.

ويأتي الكلام المتقدّم بتفاصيله في جميع

= وبعض كتب الأُصول عند الكلام عمّا يتعلّق بخبر الواحد من أبحاث، وقد تعرّضوا للموضوع استطراداً في كتب الفقه أيضاً.

(١) انظر: الجواهر ٤: ٨٠، والمستمسك ٤: ٢١٠، والتنقيح (الطهارة) ٩: ٧، وغيرها.

(٢) كالناصب والغالي والمجسّم وغيرهم.

مراتب تجهيز الميّت من التغسيل والتكفين والدفن.

حكم التناكح مع المبتدع:

إذا كان المبتدع محكوماً بالكفر، فتجري عليه أحكام الكافر، فلا يزوّج بمسلمة مطلقاً إن كان رجلاً، وإن كان امرأة بني جواز الزواج بها على مسألة جواز الزواج بالكافرة[1]، وفيه تفصيل أشرنا إليه في عنوان «أهل الكتاب».

وإذا لم يكن محكوماً بالكفر، فإن كان مخالفاً للمذهب، بني جواز التناكح معه على جواز التناكح مع المخالف، وفيه خلاف، وإن كان المشهور جوازه على كراهة في غير الناصب والناصبيّة، وأمّا فيهما فيحرم[2].

وإن لم يكن مخالفاً للمذهب، كان الأصل جواز التناكح معه أو معها، لكن على كراهة؛ لكراهة تزويج الفاسق[3].

هذا إذا كان ابتداعه قبل النكاح، وأمّا إذا كان بعده فيدخل فرض حصول الكفر بالابتداع في مسألة حكم زوجة المرتدّ، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «ارتداد»، وقلنا هناك: إن كان ارتداده عن فطرة فتبين زوجته منه بمجرّد الارتداد، وإن كان عن ملّة توقّفت البينونة على انقضاء عدّة الزوجة وعدم توبته.

حكم مال المبتدع ونسائه وذراريه:

إذا لم يخرج المبتدع ببدعته عن الإسلام، فلا إشكال في حرمة دمه وماله وذراريه، فلا يجوز التعرّض لها بحال. قال الشهيد الثاني: «الأصل تحريم التصرّف في مال الغير بغير إذنه بالأكل وغيره، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[1]، وقوله ﷺ: "المسلم على المسلم حرام: ماله ودمه وعرضه"[2]، وقوله ﷺ: "المسلم أخو المسلم، لا يحلّ له ماله إلّا عن طيب نفس منه"[3]، ولا يفرّق في ذلك بين فرق المسلمين وإن كانوا أهل بدعة؛ عملاً بالعموم»[4].

ومثله قال صاحب الجواهر[5].

وأمّا إذا خرج عن الإسلام، وصار مرتدّاً، فتجري عليه أحكام المرتدّ، وتقسّم أمواله بين

---

(١) انظر: الحدائق ٢٤: ٣ وما بعدها، والجواهر ٣٠: ٢٧ وما بعدها.

(٢) انظر: الحدائق ٢٤: ٥٣، وما بعدها، والجواهر ٣٠: ٩٢ـ١٠٢.

(٣) انظر الجواهر ٣٠: ١١٥. هذا مضافاً إلى ما تقدّم من الأمر بهجر المبتدع ليرتدع، وعدم تزويجه من وسائل ردعه عن بدعته.

(١) البقرة: ١٨٨.

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٩٨٦، كتاب البرّ والصلة، باب تحريم ظلم المسلم، الحديث ٣٢.

(٣) عوالي اللآلي ٣: ٤٧٣، باب الغصب، الحديث الأوّل، وسنن الدارقطني ٣: ٢٥، كتاب البيوع، الحديث ٨٧، وانظر الوسائل ٢٩: ١٠، الباب الأوّل من كتاب القصاص، الحديث ٣.

(٤) المسالك ١٢: ٩٧ـ٩٨.

(٥) الجواهر ٣٦: ٤٠٥.

ورثته المسلمين إذا كان ارتداده عن فطرة، أمّا إذا كان عن ملّة فيصير محجوراً عليه ويتوقّف الانتقال على موته غير تائب، وكذا المرأة المرتدّة، سواء كان ارتدادها عن فطرة أو ملّة.

وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «ارتداد».

وعلى أية حال يكون ماله معصوماً أيضاً؛ لانتقاله إلى ورثته المسلمين، وكذا يكون أولاده ونساؤه معصومين، إذا لم يوافقوه في بدعته، وقد تقدّم حكم أولاد المرتدّ وزوجاته في عنوان «ارتداد» أيضاً.

تطبيقات البدعة:

ذكر الفقهاء موارد كثيرة للبدعة، إلّا أنّ بدعيّة بعضها متّفق عليه بين جميع فقهائنا، وبدعيّة بعضها الآخر مختلف فيه، ولايمكن التعرّض لها فعلاً.

وسوف نتطرّق إليها في مواضعها المناسبة، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أهمّ عناوين الموارد المبحوث عن بدعيّتها، وهي:

١ ـ البدعة في الوضوء:

أ ـ الغسلة الثالثة.

ب ـ تكرار المسح مع اعتقاد المشروعيّة.

ج ـ غسل الأُذنين ومسحها مع اعتقاد جزئيّتها للوضوء.

بل كلّ زيادة ونقيصة في الوضوء المنصوص عليه عن طريق أهل البيت ﷺ مع اعتقاد شرعيّة الزيادة أو النقيصة.

٢ ـ البدعة في الأذان:

أ ـ الزيادة على الأذان المنصوص، والواصل عن طريق أهل البيت ﷺ.

ب ـ الأذان لغير الفرائض اليوميّة.

ج ـ الأذان الثالث يوم الجمعة.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أذان».

٣ ـ البدعة في الصلاة:

أ ـ صلاة الضحى[1].

ب ـ صلاة التراويح[2].

---

(١) قال العلّامة في المنتهى: «صلاة الضحى بدعة عندنا، خلافاً للجمهور، فإنّهم قد أطبقوا على استحبابها». المنتهى ٤: ٢٩.

ولهم خلاف في استحباب المداومة عليها؛ لما رووه عن عائشة من أنّها قالت: «ما رأيت النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم يصلّي الضحى قطّ»، وفي رواية أُخرى عنها استثناء مجيئه من مغيبه. وأقلّ هذه الصلاة ركعتان، وأكثرها ثماني ركعات. انظر المغني ١: ٧٦٧ ـ ٧٦٨.

(٢) كان رسول الله ﷺ يصلّي نوافل ليالي شهر رمضان فرادى، وهكذا كان الأمر في زمن أبي بكر وشطر من خلافة عمر، فجمعهم على قارئ واحد. فقد روى عبد الرحمن بن عبد القاريّ أنّه قال: «خرجت مع عمر بن الخطّاب ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا النّاس أوزاع متفرّقون يصلّي الرجل لنفسه، ويصلّي الرجل فيصلّي بصلاته الرهط، فقال عمر: إنّي أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثمّ =

ج ـ التأمين ـ أي قول آمين بعد الحمد.

د ـ التكفير ـ أي التكتّف ـ وهو وضع اليد على الأُخرى في الصلاة.

هـ ـ تقديم الخطبتين على الصلاة في العيدين.

و ـ الصلاة لغير القبلة اختياراً في غير الراكب.

ز ـ صلاة النافلة جماعة.

٤ ـ البدعة في الصوم:

كلّ صوم محرّم إذا أُتي به بداعي المشروعيّة، فهو بدعة، مثل صوم يومي العيدين، وصوم الوصال[١]، وصوم الدهر[٢]، وصوم الصمت[٣]، وصوم أيّام التشريق في منى، ونحو ذلك.

٥ ـ البدعة في الحجّ[١]:

من أهمّ البدع في الحجّ القول بتحريم التمتّع

= عزم فجمعهم على أُبيّ بن كعب. ثمّ خرجت معه ليلة أُخرى والنّاس يصلّون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه». صحيح البخاري ١: ٣٤٢، كتاب صلاة التراويح.

وروي عن مالك والشافعي: أنّ قيام رمضان لمن قوي في البيت أحبُّ إليهما. انظر المغني ١: ٨٠٠.

(١) صوم الوصال هو: صوم يوم وليلة إلى السحر، أو صوم يومين بلا إفطار بينهما.

(٢) صوم الدهر هو: أن يصوم السنة كلّها، بما فيها يوما العيدين.

(٣) صوم الصمت هو: أن ينوي في صومه السكوت عن الكلام تمام النهار أو بعضه، يجعله في نيّته من قيود صومه.

انظر ذلك كلّه في العروة الوثقى، كتاب الصوم، أقسام الصوم، الصوم المحظور.

---

(١) ذكروا للحجّ أقساماً:

حجّ التمتّع، وهو المذكور في المتن، وحجّ الإفراد، وهو: أن ينوي الحجّ، ثمّ يأتي به، ثمّ ينوي بعمرة مفردة بصورة مستقلّة، وحجّ القِران هو مثل الإفراد، إلّا أنّ الحاجّ يسوق معه الهدي. انظر المدارك ٧: ١٥٥، وغيره من كتب الفقه، أوّل بحث الحجّ.

وسمّي القسم الأوّل تمتّعاً؛ لأنّ المحرم بعد إحلاله من إحرام العمرة يجوز له أن يلتذّ ويتمتّع بالنساء وبما كان محرّماً عليه حال الإحرام إلى أن يحرم من جديد للحجّ من مكّة.

وقد ذكروا: أنّ عمر وعثمان ومعاوية منعوا عن هذا النوع من الحجّ. وفيما يلي نذكر كلام ابن قدامة ضمن ردّه على هذا المنع.

قال ابن قدامى: « ... فإن قيل: فقد نهى عنها عمر وعثمان ومعاوية، قلنا: فقد أنكر عليهم الصحابة نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها، والحقّ مع المنكرين عليهم دونهم، قد ذكرنا إنكار عليّ على عثمان واعتراف عثمان له، وقول عمران بن حصين منكراً لنهي من نهى، وقول سعد عائباً على معاوية نهيه عنها، وردّهم عليهم بحجج لم يكن لهم جواب عنها، بل قد ذكر بعض من نهى عنها في كلامه ما يردّ نهيه، فقال عمر: "والله إنّي لأنهاكم عنها وأنّها لفي كتاب الله وقد صنعها رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم". ولا خلاف في أنّ من خالف كتاب الله وسنّة رسوله ونهى عمّا فيهما حقيق بأن لا يقبل نهيه ولا يحتجّ به!...» إلى أن قال:

« وقيل لابن عبّاس: إنّ فلاناً ينهى عن المتعة، =

بالحجّ. وهو أن ينوي بعمرة التمتّع في أشهر الحجّ، ثمّ يحلّ، ثمّ يحرم للحجّ في مكّة يوم التروية.

٦ ـ البدعة في النكاح:

من أهمّ موارد البدعة في النكاح هو تحريم نكاح المتعة[١]، وسوف يأتي الكلام عن ذلك في موضعه المناسب إن شاء اللّه تعالى.

= قال: "انظروا في كتاب اللّه فإن وجدتموها فيه، فقد كذب على اللّه وعلى رسوله، وإن لم تجدوها فقد صدق". فأيُّ الفريقين أحقّ بالاتّباع وأولى بالصواب، الذين معهم كتاب اللّه وسنّة رسوله، أم الذين خالفوهما؟ ثمّ قد ثبت عن النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم الذي قوله حجّة على الخلق أجمعين، فكيف يعارض بقول غيره؟!

قال سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، قال: تمتّع النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فقال عروة: نهى أبو بكر وعمر عن المتعة، فقال ابن عبّاس: أراهم سيهلكون، أقول: قال النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم ويقولون: نهى عنها أبو بكر وعمر...». المغني ٣: ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

(١) النكاح إذا ذكر في عقده الأجل صار مؤجّلاً، وهو الذي يعبّر عنه بالنكاح المنقطع، وبنكاح المتعة أيضاً. وإن لم يذكر فيه ذلك فهو النكاح الدائم.

وقد انعقد الإجماع من الأمّة على مشروعيّة النكاح المؤجّل كالدائم في زمن الرسول ﷺ، وإنّما الخلاف في نسخه ونهيه ﷺ عنه.

والذي عليه الإماميّة تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام: أنّه لم يرد منه ﷺ نهي عن ذلك، فالنكاح باقٍ على مشروعيّته. =

٧ ـ البدعة في الطلاق:

الطلاق المستجمع للشروط هو الطلاق السنّي، والذي يفقد بعض شروطه فهو طلاق بدعي[١]، وبناءً على ذلك، فمن أمثلة الطلاق البدعي هو:

= لكن الذي يراه جماعة من أهل السنّة هو ورود النهي عنه.

وسوف نقوم بدراسة الموضوع وإثبات عدم النسخ في موضعه المناسب إن شاء اللّه تعالى؛ لأنّ هذا ليس موضعه، ولكن نكتفي بذكر جماعة من الصحابة والتابعين الذين قالوا بعدم النسخ، وبقوا على القول بتحليلها.

قال ابن حزم: «... وقد ثبت على تحليلها بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم جماعة من السلف رضي اللّه عنهم، منهم من الصحابة رضي اللّه عنهم: أسماء بنت أبي بكر الصدّيق، وجابر بن عبداللّه، وابن مسعود، وابن عبّاس، ومعاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن حريث، وأبو سعيد الخدري، وسلمة ومعبد ابنا أُميّة بن خلف، ورواه جابر بن عبداللّه عن جميع الصحابة مدّة رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، ومدّة أبي بكر وعمر إلى قرب آخر خلافة عمر... ومن التابعين: طاووس وعطاء وسعيد بن جبير وسائر فقهاء مكّة...». المحلّى (لابن حزم) ٩: ٥١٩ ـ ٥٢٠.

ولم يذكر عليّ بن أبي طالب وسائر أهل البيت عليهم السلام مع أنّهم قائلون بحلّيّتها والقول بعدم نسخها، بل هو مذهبهم، فما نقل عن عليّ عليه السلام من النهي عنها افتراء عليه.

(١) منسوب إلى البدعة، أي الطلاق المتّصف بكونه بدعة.

١ ـ طلاق المرأة في الحيض مع سبق الدخول.

٢ ـ طلاقها في النفاس.

٣ ـ طلاقها في طهر واقعها فيه.

٤ ـ طلاقها ثلاثاً في مجلس واحد من دون رجعة.

فهذه التطليقات ـ وقد عدّوها ثلاثة باحتساب النفاس مع الحيض ـ محرّمة تكليفاً، وباطلة وضعاً؛ لورود النهي عنها.

وهناك تطليقات باطلة أيضاً، لكنّهم لم يذكروها ضمن البدعي؛ فلذلك استشكل بعض الفقهاء على هذا الحصر. فمن تلك التطليقات: الطلاق بدون شهود، بل كلّ طلاق لم يستجمع شروط الصحّة مع اعتقاد صحّته وشرعيّته، فهو باطل ومحرّم[١].

هذا عندنا، وأمّا عند السنّة فالطلاق البدعي صحيح عندهم مع الاعتراف بكونه محرّماً وبدعة، أي على خلاف السنّة، ويقصدون به وقوعه على الصور الثلاث الأُول؛ وأمّا الرابع فختلف في بدعيّته[٢].

(١) انظر: الحدائق ٢٥: ٢٦٧ ـ ٢٦٨، والجواهر ٣٢: ١١٦.

(٢) انظر: المغني (لابن قدامة) ٨: ٢٣٥ ـ ٢٣٨، والموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٢٩: ٣٣، عنوان «طلاق / السنّي والبدعي».

بـدل

لغـــة:

خَلَفُ الشيء. والإبدال جَعْل شيءٍ مكان آخر[١].

وقيل: الفرق بين البدل والعوض هو: أنّ العوض يقع على جهة المعاوضة والمثامنة، والبدل ما يقام مقام الشيء على وجه التعاقب دون المثامنة[٢].

وقيل: البدل أعمّ من العوض، فكلّ عوض بدل ولا عكس[٣].

اصطلاحاً:

الظاهر من استعمالات الفقهاء لهذا المصطلح هو إرادة المعنى الأعمّ من المعاوضة وغيرها، كما سيتّضح من الأبحاث الآتية.

الأحكام:

قبل أن نذكر بعض أحكام البدل، من اللازم أن نشير إلى أقسامه فنقول: ذكر الفقهاء في

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «بدل».

(٢) انظر الفروق اللغوية: الفرق بين العوض والبدل.

(٣) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «بدل».

مطاوي كلماتهم تقسيمات عديدة للبدل مثل: تقسيمهم له إلى: البدل الشرعي والعقلي، وإلى الاختياري والاضطراري، وإلى العرضي والطولي.

وذكروا أقساماً أُخر، من قبيل: بدل الحيلولة، وبدل التلف أو التالف بمعنى المتلوف.

وفيما يلي تعريف إجمالي لهذه الأقسام:

١ ـ البدل الشرعي:

وهو الذي جُعل في الشريعة بدلاً من شيءٍ آخر، مثل التيمّم الذي جُعل بدلاً من الوضوء والغسل[١]، والصوم الذي جُعل بدلاً من الهدي إذا عجز المكلّف عن شرائه[٢]، والعتق والإطعام والصوم الذي جُعل كلٌّ منها بدلاً من غيره في خصال الكفّارة؛ للتخيير بينها[٣].

٢ ـ البدل العقلي:

وهو الذي حكم العقل ببدليّته من شيءٍ آخر. ومن أظهر مصاديقه: أفراد الكلّي الطوليّة والعَرْضيّة.

فالطوليّة، هي: أفراد الكلّي الواحد في طول الزمان، كأفراد صلاة الظهر في جميع وقته المحدّد له شرعاً، فالصلاة في أوّل زمان ممكن لإيقاعها فيه فردٌ منها، وفي الزمان الثاني فردٌ آخر، وهكذا إلى آخر أزمنة الإمكان.

والعَرْضيّة، هي: أفراد الكلّي الواحد بحسب الأمكنة المختلفة، وبحسب الظروف المتعدّدة، فصلاة الظهر في البيت فردٌ، والصلاة في المسجد فرد آخر، والصلاة في الصحراء فرد ثالث، وهكذا...

٣ ـ البدل الاختياري:

وهو البدل في حالة الاختيار. وينقسم إلى شرعي وعقلي:

فالاختياري الشرعي، مثل: عتق رقبة، وإطعام ستّين مسكيناً، وصوم ستّين يوماً. فهذه الثلاثة جعلت كفّارة للإفطار العمدي في شهر رمضان، لكن على وجه التخيير والبدليّة، فكلٌّ منها بدلٌ من الآخرين، وللمكلّف أن يختار كلاًّ منها.

والاختياري العقلي مثل أفراد الكلّي الطوليّة، وأفراده العَرْضيّة، كما تقدّم توضيحه.

٤ ـ البدل الاضطراري:

وهو البدل حالة الاضطرار، وينقسم إلى شرعي وعقلي أيضاً:

فالاضطراري الشرعي مثل بدليّة الطهارة الترابيّة من المائيّة، وبدليّة الصلاة في حالة الجلوس من الصلاة في حالة القيام.

والاضطراري العقلي كما إذا قلنا بوجوب الدفاع عن النفس ووجوب التدرّج فيه عقلاً، بأن يبتدئ بالصياح والاستغاثة، ثمّ الضرب، ثمّ الجرح، ثمّ القتل، فكلّ مرتبة متأخّرة بدل عمّا قبلها عقلاً، والمكلّف يضطرّ إلى ارتكابها؛

(١) هذا من مسلّمات الفقه، بل الشريعة.

(٢) انظر الجواهر ١٩: ١٦٤ ـ ١٦٧.

(٣) انظر الجواهر ١٦: ٢٦٧.

لعدم اندفاع العدوّ بالمرتبة المتقدّمة عليها.

٥ ـ البدل العَرْضي:

هـو البـدل الذي يـقع في عَـرْض المـبدَل، وهو إمّا شرعي وإمّا عقلي أيضاً:

فـالشرعي مـثل بـدليّة أفـراد الواجب التخييري، كخصال الكـفّارة ـ وهـي عـتق رقـبة، وإطعام ستّين مسكيناً، وصوم ستّين يوماً ـ التي يجب إتيان واحدة منها على التخيير في الإفطار العمدي.

والعقلي مثل بدليّة أفراد الكلّي بحسب الأمكنة المتعدّدة في زمان واحد. كـالصلاة في البـيت، وفي المسجد، وفي الصحراء، وغير ذلك ممّا يكون فـرداً للكلّي وفي عـرض الأفـراد المـتقدّمة. فـإنّ العـقل يحكم ببدليّة الصلاة من غـيرها في كـلٍّ مـن هـذه الأماكن، لكونها أفراداً لكليٍّ واحد.

٦ ـ البدل الطولي:

هـو البـدل الذي يكـون في طـول المـبدَل، وهو شرعي وعقلي أيضاً:

فالشرعي مثل بـدليّة الطـهارة الترابـيّة التي تكون في طول الطهارة المائيّة، بمعنى أنّه لو فـقدت الطهارة المائيّة فتحلّ محلّها الترابيّة.

وكذا بدليّة الصـلاة في حـالة الجـلوس مـن الصلاة في حالة القيام، ومثلها بدليّة خصال الكفّارة في الكفّارة المرتّبة، حيث يجب في كفارة الظهار وقتل الخطأ: العتق، فإن عجز فالصوم شهرين متتابعين، فإن عجز، فإطعام ستّين مسكيناً[1].

والعقلي مـثل بـدليّة أفـراد الكـلّي الطـوليّة، كالصلاة في أوّل الوقت ووسطه وآخره، ونحو ذلك.

٧ ـ بدل التالف:

والتالف هنا بمعنى المتلوف من باب استعمال الفاعل بمعنى المفعول، ويراد به البدل الذي يـضمنه من أتلف شيئاً لغـيره؛ لقـاعدة «مـن أتـلف مـال الغير فهو له ضامن».

ويطلق عليه «بدل التلف» أيضاً.

٨ ـ بدل الحيلولة:

سيأتي الكلام عنه بصورة مستقلّة.

تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل عند التزاحم:

إذا تزاحم واجـبان لأحـدهما بـدل وليس للآخر بدل، قدّم ما لم يكن له بـدل؛ لأنّـه واجبٌ على كلّ حـال، ومـا له بـدل واجب عـلى فـرض عدم إتيان البدل الآخر.

ومن أمـثلته: التزاحـم بـين وجـوب إنـقاذ النفس المحترمة من الهلاك، ووجوب الطهارة المائيّة. فلو كان عنده ماءٌ لو صرفه في الوضوء لم يتمكّن من إنقاذ النفس المحترمة من الهـلاك بسـبب العـطش، فـالواجب عـندئذٍ تـقديم إنـقاذ النـفس المحـترمة

---

(١) انظر الجواهر ٣٣: ١٧٤.

من الهلاك وصرف الماء في رفع عطش المشرف على الهلاك؛ لأنّه ليس له بدل، في حين أنّ الوضوء له بدل وهو التيمّم[1].

ومن أمثلته: إذا كان للإنسان مال يكفي لنفقته ونفقة عياله الواجبي النفقة، وكانت عليه الكفّارة المخيّرة ـ عتق رقبة، أو إطعام ستّين مسكيناً، أو صوم ستّين يوماً ـ فلو صرف المال في الكفّارة باختياره العتق أو الإطعام، لم يتمكّن من الإنفاق الواجب، فاللازم تقديم الإنفاق على العتق أو الإطعام؛ لأنّ الإنفاق لا بدل له، وهذان لهما بدل وهو الصوم ستّين يوماً.

هذا وقال بعضهم: إنّه لا مزاحمة أصلاً بين الكلّي الذي له أفراد طوليّة وعرضيّة، وبين واجب آخر؛ لأنّ الواجب في الكلّي هو الجامع بين الأفراد الطوليّة والعرضيّة، وهو لا يزاحم الواجب الآخر؛ لأنّ المزاحم هو بعض أفراده، نعم لو كان المزاحم جميع أفراد الكلّي، صدقت المزاحمة.

وبناءً على ذلك، فلو وجبت إزالة النجاسة من المسجد، ووجبت الصلاة، لكن كان الوقت متّسعاً لها فيجب الإتيان بكلا الواجبين، فيزيل النجاسة ثمّ يصلّي؛ لعدم المزاحمة بينهما[1].

وبعبارة أُخرى: ينبغي تقديم ما ليس له بدل في هذه الصورة أيضاً، وإذا قدّمه يكون الواجب الآخر بلا مزاحم، فيجب الإتيان به؛ لبقاء موضوعه حسب الفرض.

بدل الحيلولة

اصطلاحاً:

هو العوض الذي يضمنه من حال بين الإنسان وماله؛ تداركاً للمنفعة الفائتة منه بسبب الحيلولة، أو تداركاً للسلطنة على ماله، الفائتة منه بسبب الحيلولة.

هذا هو المستفاد من مجموع كلماتهم في المراد من هذا المصطلح.

وللمزيد من التوضيح وبيان حدود المصطلح وما يترتّب عليه من أحكام نذكر الأُمور الآتية:

أوّلاً ـ ما هو مورد بدل الحيلولة؟

يمكن فرض الحيلولة بين الإنسان وماله على عدّة أنحاء:

١ ـ أن يحال بين الإنسان وماله بحيث يحصل للمالك اليأس من الوصول إلى ماله، كما إذا غرق المال في بحر عميق بحيث يحصل اليأس من التوصّل

---

(١) انظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٤٤٤.

أقول: تقديم حفظ النفس المحترمة في المثال المذكور إنّما هو لأهمّيّته، فهو مقدّم على الوضوء وإن لم يكن للوضوء بدل. مع أنّ المسألة منصوصة، وقد تقدّم الكلام عنها في عنوان «إنقاذ». لكن هذا لا يضرّ بصحّة القاعدة الكلّيّة المذكورة، فإنّ لها أمثلة كثيرة.

(١) انظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٤٥٧.

إليه، أو كما إذا فلتت السمكة من يد الغاصب أو غيره ممّن وضع يده عليها ووقعت في البحر، أو فلت الطير كذلك وطار في الجوّ ولم يمكن الوصول إليه.

ويعتبر هذا النوع بحكم التلف؛ لأنّه ليس تلفاً حقيقيّاً؛ لوجود العين، وإنّما هو بحكم التلف؛ لعدم إمكان التوصّل إليها.

٢ ـ أن يحال بين الإنسان وماله بحيث لم يحصل له رجاءٌ بوجدانه والعثور عليه، لكن مع ذلك لم يحصل له اليأس منه.

٣ ـ أن تكون الحيلولة بحيث يحصل للمالك رجاءٌ بالوصول إلى ماله بعد مدّة طويلة يتضرّر فيها من جهة الحيلولة.

٤ ـ أن يكون له رجاء بالوصول إليه بعد مدّة قصيرة.

والسؤال هو: هل مورد بدل الحيلولة جميع هذه الفروض أو بعضها، وما هو هذا البعض؟

قال الشيخ الأنصاري ـ مشيراً إلى ذلك كلّه ـ: «وهل يقيّد ذلك[1] بما إذا حصل اليأس من الوصول إليه[2]، أو بعدم رجاء وجدانه[3]، أو يشمل ما لو علم وجدانه في مدّة طويلة يتضرّر المالك من انتظارها[4]، أو ولو كانت قصيرة[5]؟ وجوه».

(١) أي ضمان بدل الحيلولة.

(٢) إشارة إلى النحو الأوّل من الحيلولة.

(٣) إشارة إلى النحو الثاني منها.

(٤) إشارة إلى النحو الثالث منها.

(٥) إشارة إلى النحو الرابع منها.

ثمّ استظهر من الأدلّة اختصاص مورد الحيلولة بالأوّلين؛ لكونهما القدر المتيقّن من تعذّر الوصول، ثمّ قال: «لكن ظاهر إطلاق الفتاوى الأخير، كما يظهر من إطلاقهم أنّ اللوح المغصوب في السفينة إذا خيف من نزعه غَرَقُ مالٍ لغير الغاصب انتقل إلى قيمته إلى أن يبلغ الساحل».

ثمّ قال: «ويؤيّده: أنّ فيه جمعاً بين الحقّين بعد فرض رجوع القيمة إلى ملك الضامن عند التمكّن من العين...»[1].

ومقصوده من العبارة هو: الاستظهار من كلمات الفقهاء أنّ مورد بدل الحيلولة هو الأعمّ الشامل حتّى للمورد الأخير الذي هو أضعفها.

لكنّه استشكل في تتمّة كلامه في شموله لخصوص الأخير إذا كان زمن الحيلولة قصيراً جدّاً[2].

وناقشه بعض الفقهاء في النحو الأوّل من الحيلولة؛ باعتباره خارجاً عن بدل الحيلولة موضوعاً؛ لأنّه داخل في التلف ولو حكماً، فيشمله حكمه، وهو: ضمان المثل أو القيمة، فلا ينتقل الضمان إلى بدل الحيلولة[3].

ولذلك يرى بعضهم: أنّ المعيار لصيرورة المورد محلّاً لبدل الحيلولة هو أن يكون المال موجوداً وقابلاً للانتفاع به، لكنّ الانتفاع به

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٥٧.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٢٥٨.

(٣) انظر: منية الطالب ١: ٣٢٣، ومصباح الفقاهة ٣: ٢١٠، وهدى الطالب ٣: ٦١٥.

متعذّر بالنسبة إلى مالكه[١].

واختلفوا في التعذّر المذكور هل هو خصوص التعذّر العقلي أو الأعمّ منه ومن العرفي؟

والمقصود من التعذّر العقلي هو المسقط للتكليف، بمعنى حكم العقل بتعذّر الوصول إلى المال، ومن التعذّر العرفي هو حكم العرف بتعذّر الوصول إلى المال أو العين الذي حيل بينه وبين صاحبه، وإن لم يكن متعذّراً بحكم العقل.

وحاصل ما أفاده الشيخ الأنصاري في هذا المجال بتوضيح السيّد الخوئي هو: أنّ الظاهر من قاعدة «السلطنة»، وقاعدة «على اليد»، وقاعدة «نفي الضرر» هو عدم اعتبار التعذّر العقلي في ثبوت الضمان ببدل الحيلولة بحيث لا يتمكّن الضامن عقلاً من الوصول إلى العين، بل يكفي في ذلك مجرّد التعذّر العرفي؛ ولعلّه لذلك أفتى الفقهاء بالانتقال إلى البدل في اللوح المغصوب المستعمل في السفينة، مع إمكان الوصول إليه ولو بالسعي في مقدّمات إيصال السفينة إلى الساحل.

نعم، استعمال كلمة «التعذّر» في كلمات بعض الفقهاء يوهم إرادة التعذّر العقلي[٢].

ويرى بعض الفقهاء: أنّ المراد من التعذّر هو الأعمّ من التعذّر العقلي والعرفي، مهما كان دليل ضمان بدل الحيلولة، سواء كان المذكورات[١] أم غيرها؛ لأنّ المالك قد فوّتت سلطنته على المال، فيجب تداركها بتضمين المفوّت ببدل الحيلولة[٢].

تنبيه:

للسيّد الخوئي رأي خاصّ في بدل الحيلولة، وحاصله هو: أنّ الذي يصير في ذمّة الضامن أوّلاً وبالذات هو العين المضمونة بجميع خصوصيّاتها الدخيلة في ماليّتها، وإذا تلفت العين، أو صارت كالتالفة، انتقل الضمان إلى المثل أو القيمة، فيكون ذلك بدلاً حقيقيّاً من العين التالفة، أو النازلة منزلة التالف، وعندئذٍ تخرج العين عن ملك مالكها، وتدخل في ملك الغاصب.

أمّا إذا لم تتلف العين، لا حقيقة ولا حكماً، ولكن تعذّر الوصول إليها، فإنّ القاعدة تقتضي ثبوتها في عهدة الضامن إلى زمان التمكّن من أدائها، وعندئذٍ ليس للمالك إلّا مطالبة أُجرة العين في مدّة الحيلولة من الضامن، إلّا إذا تراضيا بالبدل، وعندها تتحقّق المعاوضة الشرعيّة بين البدل والمبدل، فيكون المدفوع بدلاً حقيقياً من العين.

نعم، إذا دلّ دليل على كونه غرامة، لا بدلاً من العين أُخذ به، نظير دية المقتول[٣].

---

(١) انظر: منية الطالب ١: ٣٢٣، وهدى الطالب ٣: ٦١٥، ومصباح الفقاهة ٣: ٢١١.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٥٨، وتوضيحه في: مصباح الفقاهة ٣: ٢١١، وهدى الطالب ٣: ٥٦١ ـ ٥٦٢ و ٦١٥.

---

(١) أي قاعدة: السلطنة، واليد، ونفي الضرر.

(٢) انظر: منية الطالب ١: ٣٢٨، وهدى الطالب ٣: ٦١٥.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٢١٩.

ثانياً ـ ما هو الدليل على ضمان بدل الحيلولة ؟

ذكر الفقهاء عدّة أدلّة لثبوت بدل الحيلولة، أهمّها:

١ ـ الجمع بين الحقّين :

إنّ في وجوب البدل على الضامن ـ مع فرض رجوع البدل إليه بعد ارتفاع التعذّر من الوصول إلى العين ـ جمعاً بين حقّ المالك وهو سلطنته على ماله، وحقّ الضامن وهو رجوع البدل إليه بعد ارتفاع التعذّر[١].

٢ ـ قاعدة نفي الضرر :

وقد حُرِّر هذا الدليل بعدّة وجوه، هي:

أ ـ إنّ تكليف المالك بالصبر إلى أن يعود المال إلى يده ضرر عليه.

ب ـ إنّ عدم الحكم بضمان البدل ضرر على المالك.

ج ـ إنّ امتناع الضامن عن أداء البدل ضرر على المالك[٢].

٣ ـ قاعدة السلطنة :

بتقريب: أنّ المالك قد تعذّرت عليه السلطنة على عين ماله بسبب الحيلولة، لكن سلطنته على ماليّتها غير متعذّرة، فيجب على الضامن ردّ البدل على المالك حفظاً لسلطنته على ماله، طبقاً لقاعدة «النّاس مسلّطون على أموالهم»[١].

٤ ـ قاعدة الضمان بالإتلاف :

وتقريبه: أنّ الغاصب قد فوّت سلطنة المالك على ماله في موارد بدل الحيلولة، فحيث إنّه غير قادر على إعادة تلك السلطنة بعينها، فلا بدّ من إعادة مثلها، وذلك لا يمكن إلّا بأداء بدل الحيلولة[٢].

٥ ـ قاعدة «على اليد» :

وهي تقتضي ضمان من وضع يده على مال غيره حتّى يردّه على صاحبه، والردّ يتحقّق بردّ العين في صورة وجودها، أو المثل أو القيمة في صورة تلفها، أو بدل الحيلولة في صورة وجودها وتعذّر الوصول إليها[٣].

---

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٥٨، ومنية الطالب ١: ٣٢٦، وهدى الطالب ٣: ٦١٠.

(٢) انظر: حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٠٦، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٠٤، ومنية الطالب ١: ٣٢٦، وهدى الطالب ٣: ٦٠٨.

(١) انظر: حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٠٦، ومنية الطالب ١: ٣٢٦، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٠٥، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٤٣٣ ـ ٤٣٤، وهدى الطالب ٣: ٦٠٩.

(٢) انظر: منية الطالب ١: ٣٢٧، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، وهدى الطالب ٣: ٦١٠ ـ ٦١١.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٢٠٧، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٤٣١، وهدى الطالب ٣: ٦١١.

٦ـ الإجماع:

ادّعي الإجماع على ضمان الحائل بين المال وصاحبه بدلَ الحيلولة[١].

كانت هذه أهمّ الأدلّة التي أُقيمت على إثبات ضمان بدل الحيلولة، ولكن نوقشت جميعها من قِبل جملة من الفقهاء، ولا يسع المجال لطرح تلك المناقشات.

ثالثاً ـ هل يجوز للضامن إلزام المالك بأخذ البدل؟

ثمّ على فرض وجوب دفع الضامن بدل الحيلولة للمالك، فهل يجوز له الامتناع من أخذه والصبر حتّى الحصول على ماله، أو يجوز للضامن إلزامه بأخذ البدل؟

فيه خلاف.

فوجه القول بالجواز هو: أنّ بدل الحيلولة مثل بدل التلف بلا فرق بينهما، فكما يجوز للضامن هناك إلزام المالك بأخذ البدل من المثل أو القيمة؛ لأنّ عدم أخذه مستلزم للضرر على الضامن بسبب انتظاره وبقاء ذمّته مشغولة، فكذا في بدل الحيلولة[١].

ووجه القول بعدم الجواز هو: وجود فارقٍ أساسيٍّ بين الصورتين؛ لأنّ الضامن في بدل التلف إنّما يضمن الطبيعي من المثل أو القيمة، ولا يضمن الخصوصيّات؛ إذ المفروض أنّ خصوصيّات العين المضمونة قد تلفت مع العين نفسها، فينتقل الضمان إلى طبيعي البدل من المثل أو القيمة، فلا وجه لانتظار المالك، وعليه قبول البدل.

وأمّا في بدل الحيلولة، فإنّ الخصوصيّات لم تتلف فهي باقية؛ لأنّ المفروض بقاء العين لكن يتعذّر الوصول إليها؛ فلذلك يحقّ للمالك الانتظار للحصول على الخصوصيّات.

وبعبارة أُخرى: إنّ سلطنة المالك على عين ماله ـ أي مع ملاحظة الخصوصيّات ـ لم تنعدم في الحيلولة، بل هي باقية؛ فلذلك يكون إلزامه بالقبول خلاف سلطنته، أو فقل: إنّ إلزامه برفع اليد عن سلطنته من دون حجّة شرعيّة غير جائز[٢].

رابعاً: هل يصير البدل ملكاً للمالك أم لا؟

من الأُمور التي تكلّم فيها الفقهاء هي:

---

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٥٩، فقد نقل عدم الخلاف في ملكيّة المالك للبدل عن عدّة مصادر فقهيّة، وهي: المبسوط ٣: ٩٥، والخلاف ٣: ٤١٢، المسألة ٢٦، والغنية: ٢٨٢، والسرائر ٢: ٤٨٦، وهو يدلّ على الإجماع على أصل الضمان بطريق أولى.

وسوف نتعرّض لجملة من المصادر المصرّحة ببدل الحيلولة عند ذكر بعض تطبيقات القاعدة.

(١) انظر: كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٤٠٧ ـ ٤٣٩، وهدى الطالب ٣: ٦١٧.

(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، ومنية الطالب ١: ٣٣٥، ومصباح الفقاهة ٣: ٢١٢ ـ ٢١٣.

أنّ المالك هل يملك البدل المدفوع إليه أم لا؟

قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ إنّ المال المبذول يملكه المالك بلا خلاف -كما في المبسوط[١]، والخلاف[٢]، والغنية[٣]، والسرائر[٤]- وظاهرهم إرادة نفي الخلاف بين المسلمين، ولعلّ الوجه فيه: أنّ التدارك لا يتحقّق إلّا بذلك».

ثمّ قال «ولولا ظهور الإجماع وأدلّة الغرامة في الملكيّة لاحتملنا أن يكون مباحاً له، إباحة مطلقة وإن لم يدخل في ملكه، نظير الإباحة المطلقة في المعاطاة»[٥].

ثمّ حكى الجزم بهذا الاحتمال عن المحقّق القمّي في أجوبة بعض مسائله[٦].

وللمحقّق والشهيد الثانيين إشكال معروف على الرأي القائل بدخول البدل في ملك المالك، وحاصله:

أنّه كيف يصحّ للمالك أن يجمع بين المبدل -وهو ماله- والبدل الذي دفعه إليه الضامن؟

ودعوى: أنّ البدل عوض عن الحيلولة، لا نفس العين، غير واضحة.

(١) انظر المبسوط ٣: ٩٥.

(٢) انظر الخلاف ٣: ٤١٢، المسألة ٢٦.

(٣) انظر الغنية: ٢٨٢.

(٤) انظر السرائر ٢: ٤٨٦.

(٥) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٥٩.

(٦) انظر جامع الشتات (الحجريّة) ١: ١٥٢، والطبعة الحديثة ٢: ٢٦١.

فما الدليل على استحقاق هذا البدل إذن[١]؟

هذا وحاول الشهيد الثاني رفع الإشكال بالالتزام بالملكيّة المتزلزلة، بأن يملك المالك البدل والضامن العين ملكيّة متزلزلة، فإن ارتفع التعذّر من الوصول إلى العين رُدّ البدلُ إلى الضامن، وبقيت العين في ملك مالكها وإن حصل اليأس من ارتفاع التعذّر، صار البدل ملكاً للمالك ملكيّة مستقرّة.

وعلى كلّ حال فيجوز له التصرّف في البدل قبل استقرار الملك أيضاً[٢].

(١) قال المحقّق الثاني معلّقاً على قول العلّامة: «ولو أبق العبد [أي من الغاصب] ضمن في الحال القيمة؛ للحيلولة، فإن عاد ترادّا»:

«... واعلم أنّ هنا إشكالاً، فإنّه كيف تجب القيمة ويملكها بالأخذ ويبقى العبد على ملكه؟! وجعلها في مقابلة الحيلولة لا يكاد يتّضح معناه». جامع المقاصد ٦: ٢٦١.

قال النائيني -بعد أن فسّر العبارة المتقدّمة-: «بأنّه ليس للمالك إلّا الملك، وأمّا السلطنة عليه، فهي من أحكام الملك، فلا معنى لتعلّق الضمان بها»: «وهذا مراد المحقّق الثاني الذي هو ترجمان الفقهاء من قوله: جعل القيمة في مقابل الحيلولة لا يكاد يتّضح معناه». منية الطالب ١: ٣٢٧.

(٢) قال الشهيد الثاني -معلّقاً على كلام المحقّق الحلّي-: «وإذا تعذّر تسليم المغصوب، دفع الغاصب البدل، ويملكه المغصوب منه، ولا يملك الغاصب العين المغصوبة...»:

«هكذا أطلقوه، ولا يخلو من إشكال من حيث =

واستحسن صاحب الكفاية هذا الرأي[١].

فالأقوال في ملكيّة البدل إذن ثلاثة:

١ ـ القول بملكيّة المالك للبدل، وهو المنسوب إلى أكثر الفقهاء.

٢ ـ القول بملكيّة المالك للبدل ملكيّة متزلزلة. وهو الذي اختاره الشهيد.

٣ ـ القول بحصول إباحة التصرّف إباحة مطلقة، فتشمل إباحة التصرّفات المتوقّفة على الملك أيضاً. وهو الذي احتمله الشيخ الأنصاري ونقل عن القمّي الجزم به[٢]، وربّما يظهر من غيرهما أيضاً.

وأحال الشيخ الأنصاري كيفيّة توجيه إباحة التصرّفات المتوقّفة على الملك على بحث المعاطاة، إلّا أنّه استشكل هناك في إفادة المعاطاة مثل هذه الإباحة[٣].

وللفقهاء محاولات عديدة في كيفيّة توجيه هذه الإباحة المطلقة.

= اجتماع العوض والمعوض على ملك المالك من غير دليل واضح، ولو قيل بحصول الملك لكلٍّ منهما متزلزلاً أو توقّف ملك المالك للبدل على اليأس من العين وإن جاز التصرّف فيه، كان وجهاً في المسألة». المسالك ١٢: ٢٠١.

(١) انظر الكفاية: ٢٥٩.

(٢) انظر جامع الشتات (الحجريّة) ١: ١٥٢، والطبعة الحديثة ٢: ٢٦١.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٨٢ ـ ٨٧.

خامساً ـ هل يكون المبدل ملكاً للضامن؟

تكلّمنا ـ فيما سبق ـ عن دخول البدل في ملك المالك الذي فقد سلطنته على ماله ـ وهو المبدل ـ وعدمه.

والآن نتكلّم عن حكم المبدل هل يدخل في ملك الضامن بعد دفع البدل أم لا؟

في المسألة عدّة وجوه:

الأوّل ـ أنّ المالك يملك بدل الحيلولة والضامن يملك العين المتعذّرة؛ لأنّ معنى البدليّة أن يقوم البدل مقام المبدل. وبعبارة أُخرى: البدليّة تقتضي تغيّر إضافة الملكيّة، فالإضافة كانت بين البدل والضامن من جهة، وبين المالك والعين من جهة أُخرى، فتبدّلت هذه الإضافة، وصارت العين طرفاً للإضافة مع الضامن وبدلها طرفاً للإضافة مع المضمون له، أي المالك.

الثاني ـ أنّ المالك يملك بدل الحيلولة، لكنّ الضامن لا يملك المبدل، أي العين؛ لأنّ البدل ليس بدلاً عن العين نفسها، بل هي غرامة، مثل دية الميّت؛ فلم تحصل معاوضة لكي تنتقل الإضافة، ولا يلزم من بقاء العين على ملك مالكها واستحقاقه للبدل اجتماع العوض والمعوض.

الثالث ـ أنّ كلّاً منهما لا يملك شيئاً، فلا المالك المضمون له يملك البدل، ولا الضامن يضمن العين المضمونة، بل البدل عوض عن سلطنة المالك على ماله، الفائتة عنه، فله على البدل سلطنة مشابهة للمبدل.

وبعبارة أُخرى: أنّ إباحة التصرّف في البدل بدلٌ عن سلطنة المالك على تصرّفه في ماله الذي فات عنه، وهو لا ينافي بقاء المبدل على ملكه وعدم دخوله في ملك الضامن[١].

سادساً ـ حكم زوال التعذّر وإمكان التوصّل إلى العين:

لو زال التعذّر وتمكّن الضامن من الحصول على العين المضمونة، فهل يجب عليه ردّها أم لا؟

ظاهر كلام من تعرّض لذلك وجوب الردّ[٢]، بل صرّح النائيني بوجوب الردّ فوراً، حتّى على القول بملكيّة المالك للبدل لأجل المعاوضة القهريّة الشرعيّة[١].

وبنى السيّد الخوئي جواز الرجوع على كون ملكيّة مالك العين للبدل ملكيّة لازمة أو جائزة. فعلى الأوّل لا يجوز الترادّ، وعلى الثاني يجوز إلّا إذا لم نلتزم بالملكيّة أصلاً، لا الحقيقيّة، ولا القهريّة الشرعيّة، فعندئذٍ يجوز الترادّ[٢].

لكن قيل: إنّ اللازم بناءً على الملكيّة هو الالتزام بعدم جواز الردّ لو قلنا بالتفصيل المتقدّم؛ لأنّ الأصل في الملك اللزوم[٣].

ثمّ إنّ لهم بحثاً آخر، وهو: أنّه هل يرجع البدل إلى الضامن بمجرّد تمكّنه من ردّ العين إلى المالك، أو يتوقّف على ردّها خارجاً؟

وهناك أبحاث أُخر أعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة.

تطبيقات لبدل الحيلولة:

نذكر فيما يأتي بعض التطبيقات التي ذكرها الفقهاء لبدل الحيلولة:

١ ـ قال الشيخ الطوسي: «إذا غصب ملكاً لغيره فخرج عن يده، مثل أن غصب عبداً فأبق، أو فرساً فشرد، أو بعيراً فندّ، أو ثوباً فسرق،

---

(١) انظر هذه الوجوه الثلاثة في: حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٤٣٥ ـ ٤٣٨، وهدى الطالب ٣: ٦١٩، وانظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٢٥٩ ـ ٢٦٠، ومصباح الفقاهة ٣: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) انظر هدى الطالب ٣: ٦٢١، فقد نقل عن بعضهم عدم الخلاف فيه، واستدلّ لوجوب الردّ: بأنّ حقيقة البدليّة هي قيام البدل مقام المبدل وبدليّة البدل الطولي متقوّمة بعدم المبدل، ومع وجوده لا معنى للبدليّة، وإلّا كان بدلاً عرضياً وهو خلاف الفرض.

واحتمال المعاوضة المالكيّة مفقودة؛ لعدم انقداحها في ذهنها وعدم إنشائها لها.

وكذا المعاوضة القهريّة العقلائيّة؛ لعدم جعلهم التالف الحقيقي ملكاً للغارم في مقابل بدله الذي يؤدّيه إلى المالك، فكذا الأمر بالنسبة إلى التالف العرفي.

وكذا المعاوضة القهريّة الشرعيّة؛ لأنّ أدلّة الغرامات والضمانات منزّلة على ما يفهمه العرف، وهي بدليّة البدل عن مال المضمون له ما دام ردّ العين متعذّراً.

---

(١) انظر منية الطالب ١: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٢٢١.

(٣) انظر هدى الطالب ٣: ٦٢١.

كان للمالك مطالبته بقيمته؛ لأنّه حال بينها بالغصب، فإذا أخذ القيمة ملكها بلا خلاف؛ لأنّه أخذها لأجل الحيلولة بينه وبين ملكه، فإذا ملك القيمة فهل يملك المقوّم، أم لا؟ فعندنا أنّه ما يملكها، وأنّها باقية على ملك المغصوب منه، فإن ظهر انتقص ملك المالك عن القيمة، فكان عليه ردّها إلى الغاصب، وعلى الغاصب تسليم العين إلى مالكها»[١].

وقال مثله في الخلاف[٢].

٢ ـ وقال ابن إدريس: «ومن غصب عبداً فأبق، أو بعيراً فشرد، فعليه قيمة ذلك، فإذا أخذها صاحب العبد أو البعير ملكها بلا خلاف، ولا يملك الغاصب العبد، فإن عاد انفسخ الملك عن القيمة، ووجب ردّها، وأخذ العبد؛ لأنّ أخذ القيمة إنّما يكون لتعذّر العبد والحيلولة بين مالكه وبينه، ولم تكن عوضاً عنه على وجه البيع...»[٣].

٣ ـ ومثلها قال ابن زهرة في الغنية[٤].

٤ ـ وقال المحقّق الحلّي: «وإذا تعذّر تسليم المغصوب، دفع الغاصب البدل، ويملكه المغصوب منه، ولا يملك الغاصب العين المغصوبة، ولو عادت كان لكلٍّ منهما الرجوع، وعلى الغاصب الأُجرة، إن كان ممّا له أُجرة في العادة من حين الغصب إلى حين دفع البدل، وقيل: إلى حين إعادة المغصوب، والأوّل أشبه»[١].

وهذا المضمون متكرّر في كلمات الفقهاء.

٥ ـ وقال أيضاً: «إذا كان في يده دار على ظاهر التملّك، فقال: هذه لفلان، بل لفلان، قضي بها للأوّل، وغرم قيمتها للثاني؛ لأنّه حال بينه وبينها، فهو كالمتلف...»[٢].

ومثله قال العلّامة[٣] وغيره.

ويجري الحكم نفسه أيضاً إذا كان في يده شيء على ظاهر التملّك فباعه ثمّ أقرّ به لغيره.

٦ ـ وقال العلّامة بالنسبة إلى رجوع الشاهدين عمّا إذا شهدا بأنّ ما في يد زيد لعمرو: «ولو رجعا بعد الحكم والاستيفاء وتلف المحكوم به، فلا نقض بالإجماع، ويغرّم الشهود ما تلف بشهادتهم»[٤].

والغرامة هذه هي بدلٌ للحيلولة بين المالك وماله.

٧ ـ وقال العلّامة أيضاً ما حاصله: أنّه لو جاءت امرأة من الكفّار مسلمة أو أظهرت الإسلام بعد مجيئها، ثمّ جاء زوجها فطلبها، لم تسلم إليه إجماعاً، لكن لو طلب مهرها، فإن لم يكن قد سلّمه إليها، فلا شيء له، بلا خلاف، وإن كان قد سلّمه

---

(١) المبسوط ٣: ٩٥.

(٢) انظر الخلاف ٣: ٤١٢.

(٣) السرائر ٢: ٤٨٦.

(٤) انظر الغنية: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(١) شرائع الإسلام ٣: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٥٤.

(٣) انظر القواعد ٢: ٤٣٢.

(٤) القواعد ٣: ٥١٢.

إليها، فقد قال علماؤنا: يردّ إليه ما دفعه لها؛ لأنّ الإسلام قد حال بينه وبينها.

هذا كلّه إذا طلب الكافر زوجته من الإمام أو نائبه، فيعطيه من سهم المصالح على ما نقله عن الشيخ.

ثمّ ذكر فروعاً عديدة يبتني كثير منها على بدل الحيلولة[١].

وذكر الفقهاء فروعاً أُخر استندوا فيها إلى بدل الحيلولة[٢] لا مجال لذكرها فعلاً.

مظانّ البحث:

اكتفى أكثر الفقهاء وخاصّة المتقدّمين منهم بذكر تطبيقات بدل الحيلولة من دون تعرّض لأبحاثها إلّا القليل منها في كلمات بعضهم، ويعلم مواطن تعرّضهم لها من التطبيقات التي ذكرناها.

نعم، تعرّض الشيخ الأنصاري لجملة من أبحاثه في خاتمة بحثه عن المقبوض بالعقد الفاسد وضمانه بالمثل أو القيمة، وتبعه من تأخّر عنه، وزاد بعضهم على ما ذكره الشيخ أبحاثاً أُخر.

(١) انظر المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٧٧.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٢١٨ ـ ٢١٩، وهدى الطالب ٣: ٦١٤.

بـدنـة

لغـــة:

ناقة أو بقرة تنحر بمكّة، سمّيت بذلك؛ لأنّهم كانوا يسمّنونها. والجمع بُدُن، كذا جاء في الصحاح[١].

ويقال: بَدَن الرجل يَبْدُن بُدْناً، إذا ضخم[٢].

وقال ابن الأثير: «البدنة تقع على الجمل والناقة والبقرة، وهي بالإبل أشبه. وسمّيت بَدْنة لعظمها وسمنها»[٣].

وقال الفيّومي: «... وقال بعض الأئمّة: هي الإبل خاصّة، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[٤]، سمّيت بذلك لعظم بدنها، وإنّما أُلحقت البقرة بالإبل بالسنّة، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "تجزئ البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة" ففرّق الحديث بينهما بالعطف؛ إذ لو كانت البدنة في الوضع تطلق على البقرة لما ساغ عطفها؛ لأنّ المعطوف

(١) الصحاح: «بدن».

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) النهاية (لابن الأثير): «بدن».

(٤) الحجّ: ٣٦. ووجه الاستدلال هو: أنّ الوجوب بمعنى الوقوع، وهو يناسب الإبل فقط؛ لأنّها تنحر قائمة، وأمّا البقرة فتذبح...

غير المعطوف عليه»[١].

اصطلاحاً:

يراد بها خصوص الإبل، كما يظهر من نصوص كفّارات الإحرام ونصوص الهدي والأُضحيّة[٢]، فإنّ البقرة وردت معطوفة على البدنة في جملة منها، وهذا يدلّ على تغايرهما، بل ورد في بعض الكفّارات: «إن كان موسراً فعليه بدنة، وإن كان وسطاً فعليه بقرة، وإن كان فقيراً فعليه شاة»[٣].

وكذا الأمر في كلمات الفقهاء، فتراهم يعطفون البقرة على البدنة، في الموارد المتقدّمة وغيرها[٤]، بل يظهر من بعضهم اتّفاق الفقهاء على ذلك[٥].

(١) المصباح المنير: «بدن»، ومراده من بعض الأئمّة هو الزمخشري ظاهراً، انظر تفسير الكشّاف ٣: ١٤، ذيل الآية ٣٦ من سورة الحجّ، ونسب إلحاق البقرة بالإبل إلى أبي حنيفة وأصحابه.

(٢) انظر الوسائل ١٣: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ٣، و ١٤: ٩٥ و ٩٨ و ١٠٣، الأبواب ٨ و ٩ و ١١ من أبواب الذبح.

(٣) انظر الوسائل ١٣: ١٣٣، الباب ١٦ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ٢، والباب ١٠، الحديث الأوّل.

(٤) انظر على سبيل المثال: المقنع: ٧٦، والمقنعة: ٥٨٣، والنهاية: ٢٥٧، والسرائر ١: ٥٥٢، وغيرها.

(٥) انظر الجواهر ٢٠: ١٩١ ـ ١٩٣.

بَدْو

لغـــة:

أهـل البـادية وسكّـانها، وهم خلاف الحضر[١]، سواء كانوا من العرب أو غيرهم، والنسبة: بَدَوي[٢].

والبادية اسم للأرض التي لا حضر فيها، أي لا محلّة دائمة فيها. وإذا خرج القوم إلى المراعي والصحاري، قيل: بَدَوا بدْواً[٣].

وقد يطلق البَدْو على البادية أيضاً[٤].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، وللتوضيح أكثر يراجع عنوان «أعرابي».

الأحكام:

إنّ بعض الأحكام يترتّب على العناوين: «بـادية» و«بـدو» و«أهل البادية»، وقسم آخر يترتّب على عنوان «أعرابي»، وقسم ثالث

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «بدو».

(٢) انظر الصحاح: «بدو».

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «بدو».

(٤) انظر الصحاح: «بدو».

يترتّب على جميعها.

وسوف نذكر أهمّ ما يترتّب من الأحكام على العناوين: «بادية» و«أهل البادية» و«البدو»، سواء كان مترتّباً على عنوان «أعرابي» أم لا، وبالنحو الآتي:

إمامة أهل البادية:

اختلف الفقهاء في إمامة أهل البادية لورود النهي عن إمامة الأعرابي، وقد تقدّم تفصيل ذلك والأقوال في المسألة تحت عنوان «أعرابي».

حكم صلاة الجمعة والعيد لأهل البادية:

المعروف عند الفقهاء[1]: وجوب صلاة الجمعة على أهل البادية مثل أهل القرى، بشرط أن يكونوا مستوطنين في بيوتهم وإن كانت من خيام أو من شعر؛ لأنّ الاستيطان في المصر ليس شرطاً في وجوب الجمعة. نعم نقل عن الشيخ التردّد فيه، إلّا أنّ ذيل عبارته يوافق المشهور[2].

وصلاة العيد مثل صلاة الجمعة.

راجع: استيطان، أعرابي.

عدم وجوب التقصير على أهل البادية:

ذكر الفقهاء من جملة شرائط تقصير الصلاة في السفر: أن لا يكون المسافر ممّن بيته معه

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٣: ١٤٤، والجواهر ١١: ٢٧٩.

(٢) انظر المبسوط ١: ١٤٤.

كالأعراب وأهل البادية، ولذلك فإنّ هؤلاء لا يقصّرون، بل يتمّون إلّا إذا سافروا بهدف آخر كالزيارة، فإنّهم يقصّرون[1]، لكن قيّد بعض الفقهاء ذلك بما إذا لم تكن بيوتهم معهم في هذا السفر وإلّا فيتمّون أيضاً[2].

تفريق الزكاة على أهل البادية إذا كان المزكّي منهم:

للفقهاء كلام في جواز نقل الزكاة من بلدٍ إلى آخر مع وجود المستحقّ، فقيل بالجواز، وقيل بعدمه، وقيل بالجواز مع الضمان لو تلف.

وقالوا: أهل البادية مثل أهل الأمصار في هذه المسألة، فن قال بعدم جواز النقل قال بذلك في الأمصار والبوادي معاً.

قال العلّامة: «صاحب المال إن كان من أهل الأمصار وأراد تفرقة الزكاة بنفسه، ينبغي أن يفرّقها في بلد المال...

وإن كان من أهل البادية، فهم بمنزلة أهل المصر، ليس لهم نقل الصدقة من مكان إلى غيره؛ للعموم، ولقول الصادق عليه السلام: "كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقسّم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي، وصدقة أهل الحضر في

(١) انظر: الجواهر ١٤: ٢٦٨ ـ ٢٧٠، والمستمسك ٨: ٦٧ ـ ٦٨، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٨: ١٥٣ ـ ١٥٤، وغيرها.

(٢) انظر مستند العروة (الصلاة) ٨: ١٥٤.

أهل الحضر»[١]»[٢].

ولهم كلام في تحديد المكان الذي يجوز دفع الزكاة فيه بالبادية وعدم تعدّيه إذا كانت البيوت متباعدة، واشترط الشيخ الطوسي[٣] أن لا يتجاوز البعد قدر المسافة الموجبة للقصر، ونفاه العلّامة[٤].

راجع: زكاة.

وجوب زكاة الفطرة على أهل البادية:

تجب زكاة الفطرة على أهل البادية كما تجب على أهل الأمصار إجماعاً[٥]، ونقل القول بعدم وجوبه عن عطاء والزهري وربيعة[٦].

ويجزئ لهم إخراج الإقط[٧]؛ لأنّه قوتهم الغالب، كما قيل[٨]، بل قيل: اللبن أيضاً؛ لأنّه أكمل من الإقط وقوتهم الأغلب[١].

هل يستحقّ أهل البادية من الغنيمة شيئاً؟

قال الشيخ الطوسي: «...فأمّا الأعراب فليس لهم من الغنيمة شيء، ويجوز للإمام أن يرضخ[٢] لهم أو يعطيهم من سهم ابن السبيل من الصدقة؛ لأنّ الاسم يتناولهم...»[٣].

ولكن قال ابن إدريس ـ بعد رمي ذلك بالشذوذ ومخالفته لأُصول مذهب الأصحاب ـ: «... لا خلاف بين المسلمين[٤] أنّ كلّ من قاتل من المسلمين، فإنّه من جملة المقاتلة، وأنّ الغنيمة للمقاتلة...»[٥].

ويظهر من العلّامة موافقته له في بعض

---

(١) الوسائل ٩: ٢٨٤، الباب ٣٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل. وجاء في الحديث الثاني منه: عن أبي عبدالله عليه السلام: «كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقسّم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي، وصدقة أهل الحضر في أهل الحضر».

(٢) التذكرة ٥: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٣) انظر المبسوط ١: ٢٥٨.

(٤) انظر التذكرة ٥: ٣٥٧.

(٥) انظر: الخلاف ٢: ١٥٢، المسألة ١٩٢، والتذكرة ٥: ٣٦٨ و ٣٧٢، والجواهر ١٥: ٤٨٤.

(٦) انظر المغني (لابن قدامى) ٢: ٦٥٣.

(٧) الإقط هو: لبن محمّض يجمّد حتّى يستحجر ويطبخ، أو يطبخ به. المعجم الوسيط: «اقط».

(٨) انظر: الخلاف ٢: ١٥٢، المسألة ١٩٣، والتذكرة = ٥: ٣٨١، والوسائل ٩: ٣٤٣، الباب ٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢.

(١) انظر: الخلاف ٢: ١٥٢، المسألة ١٩٣، والمعتبر: ٢٨٨، والتعليل للأخير.

(٢) الرضخ هو: «أن يعطى المرضوخ له شيئاً من الغنيمة، ولا يسهم له سهم كامل. ولا تقدير للرضخ، بل هو موكول إلى نظر الإمام، فإن رأى التسوية سوّى، وإنّ رأى التفضيل فضّل». المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٤٦.

(٣) المبسوط ٢: ٧٤، وانظر النهاية: ٢٩٩.

(٤) في هذه الدعوى مجازفة، انظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٨: ٤٦، عنوان «بدو».

(٥) السرائر ٢: ٢١.

كتبه(١)، فإنّه قال ـ بعد نقل رأي ابن إدريس ـ: «والشيخ ﷺ استدلّ بقول الصادق ﷺ: "إنّ رسول اللّه ﷺ إنّما صالح الأعراب على أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا على إن دهمه من عدوّه دهم أن يستفزّهم فيقاتل بهم، وليس لهم في الغنيمة نصيب"(٢)».

ثمّ قال: «ولا نعلم صحّة سند هذه الرواية»(٣).

لكن قال الشهيد الثاني ـ مشيراً إلى رأي الشيخ ـ: «هذا هو المشهور بين الأصحاب، وبه رواية حسنة»، ثمّ ذكر مضمونها، ثمّ قال: «وإنّما أنكره ابن إدريس بناءً على أصله، وحكاية المصنّف(٤) له قولاً يشعر بتردّده فيه».

ثمّ قال: «والمراد بالأعراب هنا مَن كان من أهل البادية، وقد أظهر الشهادتين على وجه حكم بإسلامه ظاهراً، ولا يعرف من معنى الإسلام ومقاصده وأحكامه سوى الشهادتين»(١).

وبهذا المضمون قال صاحب الجواهر(٢).

النهي عن توكّل الحاضر للبادي:

ورد النهي عن توكّل الحاضر للبادي، ومعناه: أن يحمل البدوي أو القروي متاعه إلى بلد، فيأتيه البلدي ويقول: أنا أبيعه لك بأغلى ممّا تبيعه به، أو يقول: أنا أبيع لك وأكون سمساراً(٣).

فقد ورد عن رسول اللّه ﷺ أنّه قال: «لا يبيع حاضر لبادٍ، دعوا النّاس يرزق اللّه بعضهم من بعض»(٤).

وحكمة النهي هي أنّ ذلك يصير سبباً لغلاء أسعار ما يحتاج إليه النّاس ويقعون في ضيق.

واختلفوا في هذا النهي: هل يدلّ على التحريم أو الكراهة؟ فالمتقدّمون، كالشيخ(٥) وابن البرّاج(٦) وابن إدريس(٧)، حملوه على التحريم ووافقهم العلّامة في بعض كتبه(٨).

---

(١) انظر: التذكرة ٩: ٢٣٤، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٤٨، والتحرير ٢: ١٨٨، لكن اختار رأي الشيخ في المختلف ٤: ٤٠٩ ـ ٤١٠، وتلخيص المرام: ٨٧.

(٢) الوسائل ١٥: ١١١، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

(٣) التذكرة ٩: ٢٣٤.

(٤) قال المحقّق الحلّي: «قيل: ليس للأعراب من الغنيمة شيء وإن قاتلوا مع المهاجرين، بل يرضخ لهم، ونعني بهم من أظهر الإسلام ولم يصفه، وصولح على إعفائه عن المهاجرة، وترك النصيب». الشرائع ١: ٣٢٥.

---

(١) المسالك ٣: ٦٥.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٣) انظر المسالك ٣: ١٨٧.

(٤) الوسائل ١٧: ٤٤٤، الباب ٣٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١ و ٢.

(٥) انظر المبسوط ٢: ١٦٠.

(٦) نقله عنه ابن إدريس. انظر المصدر الآتي.

(٧) انظر السرائر ٢: ٢٣٧.

(٨) انظر المنتهى (الحجريّة) ٢: ١٠٠٥، لكنّه قال =

ولكنّ المشهور حملوه على الكراهة[١].

واشترطوا في الحكم ـ التحريم أو الكراهة ـ شروطاً أهمّها: جهالة البادي بسعر البلد، وكون المتاع المجلوب إلى البلد يضرّ النّاس غلاؤه[٢].

وعلى فرض التحريم، قالوا: فإن باع صحّ البيع وإن أثم[٣]، لكن يظهر من النراقي القول بفساده[٤].

حكم النظر إلى شعور نساء أهل البادية:

ذهب بعض الفقهاء[٥] إلى جواز النظر إلى شعور أهل البادية والأعراب ورؤوسهنّ؛ لما رواه عباد بن صهيب، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب، وأهل السواد، والعلوج؛ لأنّهم إذا نُهوا لا ينتهون...»[٦].

ويرى البعض الآخر[١] عدم وجوب غضّ النظر عن شعورهنّ مع عدم خوف الافتتان إذا كان النظر بصورة اتّفاقيّة لا عمدية؛ لقاعدة نفي العسر والحرج، وقيام سيرة المسلمين على ذلك.

والقول الثاني أخصّ من الأوّل، ولعلّ وجه العدول إليه مع صراحة الخبر في جواز النظر هو توهّم ضعف عباد بن صهيب؛ ولذلك لم يتعرّض المشهور لمفاده على ما قاله السيّد الحكيم[٢]، لكن قال السيّد الخوئي: «عبّاد بن صهيب ثقة جزماً لتوثيق النجاشي له»[٣].

نفقة البدوية وسكناها:

الإنفاق الواجب على الزوجة من الطعام والإدام والكسوة والفراش والسكنى ونحو ذلك يكون طبقاً لعرفها وعادتها، وعندئذٍ تستحقّ البدوية ذلك بحسب عرفها وعادتها أيضاً. قال الشيخ الطوسي: «حكم البدوية في جميع ما ذكرناه

= بالكراهة في المختلف ٥: ٤٨، والتذكرة ١٢: ١٧٢، والقواعد ٢: ١٤.

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٤٧١.

(٢) انظر: التذكرة ١٢: ١٧٣، والمسالك ٣: ١٨٨، وغيرهما.

(٣) انظر: المصدرين المتقدّمين، والجواهر ٢٢: ٤٦٢، وغيرها.

(٤) انظر مستند الشيعة ١٤: ٣٧.

(٥) انظر: مستند الشيعة ١٦: ٦٠، وجاء فيه: «يجوز النظر إلى وجوه البرزة اللاتي لا يتستّرن ولا ينتهين إذا نهين». وانظر أيضاً مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٤٠.

(٦) الوسائل ٢٠: ٢٠٦، الباب ١١٣ من أبواب مقدّمات =

= النكاح، الحديث الأوّل.

(١) انظر: الجواهر ٢٩: ٦٩، والعروة الوثقى، كتاب النكاح، المسألة ٢٧، والمستمسك ١٤: ٢١، وتحرير الوسيلة ٢: كتاب النكاح، المسألة ٢٧.

(٢) انظر المستمسك ١٤: ٢١.

(٣) مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٤٠، وانظر رجال النجاشي: ٢٩١، الترجمة ٧٩١، وفيه: «عباد بن صهيب أبو بكر التميمي الكُلَيبي اليربوعي، بصريٌّ، ثقة...».

من تقدير النفقة على حسب صفة الزوج من يسار وإعسار وتوسّط، وكذلك الإدام والكسوة والفراش على ما وصفناه في حكم الحضريّة سواء، وإنّما تفترقان من وجه، وهو: أنّ قوت البادية يخالف قوت الحاضرة، فإنّهم يقتاتون الإقط والبلوط، فعليه نفقتها من غالب قوت البادية كما قلنا في غالب قوت البلدان سواء»[١].

وهكذا الأمر بالنسبة إلى نوع السكن والفراش واللباس ونحوها. قال العلّامة: «أهل البادية كأهل الحضر في النفقة، فيلزمه من جنس طعامهم وكسوتهم ومساكنهم»[٢].

راجع: إنفاق: الإنفاق على الزوجة / كيفيّة الإنفاق وقدره.

اعتداد البدوية وارتحالها:

لا يجوز للزوج إخراج الزوجة من البيت الذي طُلّقت فيه طلاقاً رجعيّاً، وتستوي في ذلك الحضريّة والبدويّة، نعم ترتحل البدوية مع ارتحال النازلين بذلك المكان؛ لأنّ بقاءها وحدها يوجب تضرّرها؛ إذ المطلوب منها ليس أزيد من بقائها في بيتها، ولا ينافي ذلك ارتحالها مع ارتحال من هي معهم[٣].

(١) المبسوط ٦: ١٠.

(٢) التحرير ٤: ٣٦.

(٣) انظر الجواهر ٣٢: ٣٣٠ و ٣٦٠.

عدم لحاظ عرف البدو وعاداتهم في تشخيص الطيّبات:

بناءً على تفسير الطيّبات في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[١] بما تستطيبه النفوس ولا تنفر منه، فيكون المراد من العرف هو العرف المتوسّط لا البدو. قال الشيخ الطوسي ـ بالنسبة إلى معيار تشخيص الطيّبات ـ: «... ومن اعتبر العرف والعادة اعتبر أهل الريف والغنى والمكنة الذين كانوا في القرى والأمصار على عهد رسول الله ﷺ حال الاختيار، دون من كان من أهل البوادي من جفاة العرب التي تأكل ما دبّ ودرج؛ لأنّ هؤلاء أهل حاجة إلى ذلك، فـ[ـقد] سُئل بعض العرب عمّا يأكلون، فقال: كلّ ما دبّ ودرج إلّا أُمّ حُبين[٢]، وقال بعضهم: لتهنأ أُمّ حُبين العافية تأمن أن تطلب وتذبح وتؤكل...»[٣].

ومثله قال الشهيد الثاني[٤].

حكم أخذ اللقيط إلى البادية:

لبعض الفقهاء كلام في جواز أخذ اللقيط[٥]

(١) المائدة: ٤.

(٢) أُمُّ حُبَيْن: «دويبة على خلقة الحرباء عريضة الصدر، عظيمة البطن». لسان العرب «حبن».

(٣) المبسوط ٦: ٢٧٩.

(٤) انظر المسالك ١٢: ٩.

(٥) وهو: كلّ صبيٍّ ضائع لا كافل له. انظر الجواهر ٣٨: ١٤٧.

إلى البادية؛ لأنّ في أخذه إليها مظنّة ضياع نسبه وعدم العثور على والديه. مضافاً إلى ضيق المعيشة فيها. وبعدها عن الحضارة[١].

نعم، إذا كان ملتقطه بدوياً مستقرّاً في مكان معيّن، فإنّه يترك في يده، وأمّا إن كان متنقّلاً، ففي تركه في يده وجهان[٢].

راجع: لقيط.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ صلاة الجمعة والعيدين: وجوبها على البدوي وعدمه.

ب ـ القصر والتمام: عدم القصر على البدوي.

ج ـ إمامة الجماعة: إمامة البدوي لغيره.

٢ ـ كتاب الزكاة:

أ ـ حكم نقل زكاة البدو إلى مكان آخر.

ب ـ وجوب زكاة الفطرة على أهل البادية، وما يخرج منه زكاتهم.

٣ ـ كتاب الجهاد: استحقاق أهل البادية من الغنيمة وعدمه.

٤ ـ كتاب البيع: النهي عن توكّل الحاضر للبادي.

٥ ـ كتاب النكاح:

أ ـ حكم النظر إلى شعور أهل الذمّة.

ب ـ نفقة البدوية وسكناها.

٦ ـ كتاب الطلاق: اعتداد المطلّقة رجعيّاً في بيتها التي طلقت فيه، وحكم البدوية في ذلك.

٧ ـ كتاب الأطعمة: عدم لحاظ عرف البدو في تشخيص الطيّبات.

٨ ـ كتاب اللقطة: حكم أخذ اللقيط إلى البادية.

(١) انظر: المبسوط ٣: ٣٤٠ ـ ٣٤١، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٧١ ـ ٢٧٢، والدروس ٣: ٧٧.

(٢) انظر المبسوط ٣: ٣٤١.

بُدُوُّ الصلاح

لغـــة:

ظهور الصلاح، من بدا الشيء يبدو بَدْواً وبُدوّاً، أي ظهر[١]، وقيل: بدا الشيء: ظهر ظهوراً بيّناً[٢].

والصلاح ضدّ الفساد[٣]، والاستقامة والسلامة من العيب[٤].

وصلاح كلّ شيءٍ بحسبه.

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «بدو».

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «بدو».

(٣) انظر الصحاح: «صلح».

(٤) انظر المعجم الوسيط: «صلح».

اصطلاحاً:

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «بدوّ الصلاح يختلف بحسب اختلاف الثمار، فإن كانت الثمرة ممّا تحمرّ أو تسودّ أو تصفرّ، فبدوّ الصلاح فيها الحمرة أو السواد أو الصفرة.

وإن كانت ممّا تبيضّ، فهو أن يتموّه، وهو أن ينمو فيه الماء الحلو ويصفرّ لونه.

وإن [كانت] ممّا لا يتلوّن ـ مثل التفاح والبطيخ[1] ـ فبأن يحلو ويطيب أكله.

وإن كان مثل البطيخ، فبأن يقع فيه النضج؛ لأنّ له نضجاً كنضج الرطب، وقد روى أصحابنا: أنّ التلوّن يعتبر في ثمرة النخل خاصّة.

فأما ما يتورّد، فبدوّ صلاحه أن ينتثر الورد وينعقد.

وفي الكرم أن ينعقد الحصرم.

وإن كان مثل القثّاء والخيار الذي لا يتغيّر طعمه ولا لونه، فإنّ ذلك يؤكل صغاراً، فبدوّ صلاحه أن يتناهى عظم بعضه.

ولا اعتبار بطلوع الثريا على ما روي في بعض الأخبار»[2].

وقال في النهاية: «... وحدّ بدوّ صلاحها إن كان كرماً أن ينعقد الحصرم، وإن كان شجر الفواكه أن ينعقد بعد ما يسقط عنه الورد، وإن كان نخلاً فحين يصفرّ البُسر ويتلوّن»[1].

وقال ابن إدريس: «وبدوّ الصلاح يختلف بحسب اختلاف الثمار، فإن كانت ثمرة النخل وكانت ممّا تحمرّ أو تسودّ أو تصفرّ، فبدوّ الصلاح فيها ذلك، وإن كانت بخلاف ذلك، فحين يتموّه فيها الماء الحلو ويصفرّ لونها، ولا يعتبر التلوّن والتموّه والحلاوة عند أصحابنا إلّا في ثمرة النخل خاصّة. وإن كانت الثمرة ممّا يتورّد، فبدوّ صلاحها أن ينتثر الورد وينعقد، وفي الكرم أن ينعقد الحصرم، وإن كانت غير ذلك، فحين يُخلق ويُشاهد.

وقال بعض المخالفين: إن كان مثل القثّاء والخيار الذي لا يتغيّر طعمه ولا لونه، فبدوّ صلاحه أن يتناهى عظم بعضه، وقد قلنا: إنّ أصحابنا لم يعتبروا بدوّ الصلاح إلّا فيما اعتبروه من النخل والكرم، وانتثار الورد في الذي يتورّد.

ولا اعتبار بطلوع الثريّا في بدوّ الصلاح، على ما روي في بعض الأخبار»[2].

وقال العلّامة في التحرير: «بدوّ الصلاح في النخل تغيّر لونه من الخضرة إلى الحمرة أو الصفرة، وفيما له ورد تساقط ورده عنه، وفي الكرم انعقاد الحصرم، وإن كان غير ذلك فحين يُخلَق ويشاهَد، ولا اعتبار في ذلك بطلوع الثريا، ولا يشترط

---

(١) مثالان لما يتلوّن.

(٢) المبسوط ٢: ١١٤.

(١) النهاية: ٤١٤.

(٢) السرائر ٢: ٣٦١.

تناهي عظمه»[١].

والظاهر: أنّ ما قاله الشيخ في النهاية هو المشهور، وتؤيّده عبارتا ابن إدريس والعلّامة المتقدّمتان.

ولكن للمحقّق الحلّي زيادة، وهي: إنّه جعل بدوّ الصلاح أحد أمرين: الاصفرار والاحمرار، أو بلوغ الثمرة حدّاً يؤمن عليها العاهة، قال: «وبدوّ الصلاح: أن تصفرّ أو تحمرّ، أو تبلغ مبلغاً يؤمن عليها العاهة»[٢].

وإنّما قال ذلك بالنسبة إلى ثمر النخل، أمّا الأشجار، فقال بالنسبة إليها: «وحدّه أن ينعقد الحبّ».

ووافقه العلّامة في الإرشاد حيث قال: «وفي اشتراط بدوّ الصلاح الذي هو: الاحمرار والاصفرار، أو بلوغ غاية يؤمن عليها الفساد أو ينعقد حبّ الزرع والشجر...»[٣].

وقال صاحب الجواهر معلّقاً عليها: «ولم نجده لغيرهما...»، ثمّ وجّهه بأنّه لعلّه للجمع بين الروايات[٤]، وهي:

١ ـ ما رواه الحسن بن عليٍّ الوشّاء، قال: «سألت الرضا عليه السلام هل يجوز بيع النخل إذا حمل؟ قال: لا يجوز بيعه حتّى يزهو، قلت: وما الزهو جعلت فداك؟ قال: يحمرّ ويصفرّ وشبه ذلك»[١].

٢ ـ وما روى جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث مناهي النبيّ صلى الله عليه وآله ـ قال: «ونهى أن تباع الثمار حتّى تزهو، يعني تصفرّ أو تحمرّ»[٢].

٣ ـ وما رواه عليّ بن أبي حمزة ـ في حديث ـ قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل اشترى بستاناً فيه نخل ليس فيه غيره، بسر أخضر؟ قال: لا، حتّى يزهو، قلت: وما الزهو؟ قال: حتّى يتلوّن»[٣].

٤ ـ وما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سئل عن النخل والثمرة يبتاعها الرجل عاماً واحداً قبل أن يثمر؟ قال: لا، حتّى تثمر وتأمن ثمرتها من الآفة...»[٤].

٥ ـ وعن محمّد بن شريح، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل اشترى ثمرة نخل سنتين أو ثلاثاً وليس في الأرض غير ذلك النخل؟ قال: لا يصلح إلّا سنة، ولا تشتره حتّى يبين صلاحه.

قال: وبلغني أنّه قال في ثمر الشجر: لا بأس بشرائه إذا صلحت ثمرته، فقيل له: وما صلاح ثمرته؟ فقال: إذا عقد بعد سقوط ورده»[٥].

---

(١) التحرير ٢: ٣٩٤.
(٢) الشرائع ٢: ٥٢.
(٣) الإرشاد ١: ٣٦٣.
(٤) انظر الجواهر ٢٤: ٧٠.

(١) الوسائل ١٨: ٢١١، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ٣.
(٢) المصدر المتقدّم: ٢١٥، الحديث ١٤.
(٣) المصدر المتقدّم: ٢١٢، الحديث ٥.
(٤) المصدر المتقدّم: ٢١٤، الحديث ١٢.
(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ١٣.

كانت هذه جملة من الروايات، فالثلاثة الأُول تدلّ على كون المعيار الاخضرار والاحمرار، أي التلوّن، والخامسة على تناثر الورد فيما يتورّد، والرابعة على أمن الثمرة من الآفة. والجمع بينها يقتضي اعتبارها جميعاً.

لكن احتمل صاحب الجواهر[1] اعتبار الأمن من الآفة زائداً على بدوّ الصلاح بمعنى تغيّر اللون وتناثر الورد بناءً على اعتبار ذلك كلّه في جواز بيع الثمار، فيكون بدوّ الصلاح غير الأمن من الآفة.

هذا وورد في بعض الروايات بدلاً من بدوّ الصلاح التعبير بالإطعام كقوله عليه السلام: «لا تشتر النخل حولاً واحداً حتّى يطعم[2]»[3]، وفي بعضها التعبير بالطلوع، كقوله صلى الله عليه وآله: «لا تشتروا النخل العام حتّى يطلع[4] فيه الشيء»[5]، وفي بعضها الثالث بالإدراك[6]، مثل قوله عليه السلام: «إذا كان الحائط فيه ثمار مختلفة فأدرك بعضها، فلا بأس ببيعها جميعاً»[1].

(١) انظر الجواهر ٢٤: ٧٠.

(٢) أطعمت البُسْرَةُ ـ أي النخلة ـ: صار لها طعم، وأطعمت الشجرة: أدركت ثمرتها. المعجم الوسيط: «طعم».

(٣) الوسائل ١٨: ٢١٣، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ٩ وهكذا ما بعده.

(٤) الطَّلْع: أوّل ما يُرى من عذق النخلة وهو في الكافور ـ أي الحفظة التي تحفظه وتغطّيه ـ وطَلَعَ النخل وأطلَعَ: أخرج طلعه. لسان العرب: «طلع».

(٥) الوسائل ١٨: ٢١٣، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ١ وهكذا ما بعده.

(٦) أدرك الثمر: نضج. المعجم الوسيط: «درك».

وفي رواية رابعة ورد التعبير بالبلوغ، كقوله عليه السلام: «لا يشترى حتّى يبلغ[2]»[3].

وحمل بعض الفقهاء[4] جميعها على معنى واحد وهو بدوّ الصلاح، لكن حملها بعض آخر[5] على اختلاف مراتب الكراهة، بعد أن حمل النهي عليها.

الأحكام:

تترتّب على بدوّ الصلاح أحكام نشير إليها إجمالاً ونحيل التفصيل على مواضعه المناسبة:

أثر بدوّ الصلاح في بيع الثمار:

بيع الثمار ـ سواء كان ثمر النخل أو غيره ـ إمّا أن يكون لسنة واحدة أو أكثر، وعلى كلّ حال إمّا أن يكون قبل بدوّ الصلاح أو بعده.

فإن كان البيع بعد بدوّ صلاح الثمرة، فيجوز ذلك إذا كان البيع لسنة واحدة أو أكثر بلا إشكال،

(١) الوسائل ١٨: ٢١٧، الباب ٢ من أبواب بيع الثمار، الحديث الأوّل، وانظر الثاني أيضاً.

(٢) بلغ الشجر: حان إدراك ثمره. المعجم الوسيط: «بلغ»

(٣) الوسائل ١٨: ٢١٧، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ٢٢.

(٤) كالسيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ٣٤٧.

(٥) كصاحب الجواهر ٢٤: ٧٠.

بل إجماعاً، بل ضرورة كما قيل[١]؛ لوقوع العقد على شيءٍ موجود بالفعل، قابل لوقوع العقد عليه.

وإن كان بعد ظهورها وقبل بدوّ الصلاح، وكان البيع لسنة واحدة، ففيه أقوال:

الأوّل ـ عدم جواز البيع. وهو مذهب جماعة من المتقدّمين، بل أكثرهم[٢].

الثاني ـ الجواز، وهو مذهب جماعة أُخرى[٣]، وبعض هؤلاء حمل النهي على الكراهة.

الثالث ـ التفصيل بين ما بقي سالماً إلى أوان بلوغ الثمرة، فيصحّ فيه البيع، وما صار فاسداً فيبطل فيه البيع[٤].

وإن كان البيع بعد الظهور وقبل بدو الصلاح لعامين أو أكثر صحّ البيع، وادّعي عليه الإجماع[١].

وفي المسألة تفاصيل ومباحث أُخرى تأتي في موضعها إن شاء اللّه تعالى.

راجع: بيع / بيع الثمار.

أثر بدوّ الصلاح في تعلّق وجوب الزكاة في الغلّات:

اختلف الفقهاء في وقت تعلّق وجوب الزكاة بالغلات، فالمشهور[٢] أنّ وقته هو عند بدوّ صلاح الثمرة والحَبّ، ففي ثمر النخل اصفراره واحمراره، وفي الزبيب انعقاد حَبّ الحصرم، وفي الحنطة والشعير انعقاد حَبّها.

لكن ذهب المحقّق الحلّي إلى أنّ وقته هو حينما يصدق عليه العنوان الذي تعلّقت به الزكاة، مثل عنوان التمر والزبيب والحنطة والشعير[٣]،

---

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٣٧٠، والجواهر ٢٤: ٥٩.

(٢) كالاسكافي ـ على ما نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ١٩٥ ـ والصدوق في المقنع: ١٢٣، والطوسي في النهاية: ٤١٤، والمبسوط ٢: ١١٣، والحلبي في الكافي في الفقه: ٣٥٦، وابن حمزة في الوسيلة: ٢٥٠، وابن زهرة في الغنية: ٢١٢، والكيدري في إصباح الشيعة: ٢١٧، ويحيى بن سعيد في الجامع: ٢٦٤.

(٣) كالشيخ في التهذيب ٧: ٨٨، ذيل الحديث ١٨ من باب بيع الثمار، والاستبصار ٣: ٨٨، ذيل الحديث ١٢، من باب بيع الثمار، لكنّه قال بكراهته؛ وابن إدريس في السرائر ٢: ٣٥٩ ـ ٣٦٠، والعلّامة في التذكرة ١٠: ٣٥٩، والتحرير ٢: ٣٩٣، والمختلف ٥: ١٩٥ ـ ١٩٦، والشهيدين في الدروس ٣: ٢٣٤، والمسالك ٣: ٣٥٥، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ١٦، والسبزواري في الكفاية: ١٠٠.

(٤) نسب إلى المفيد وسلّار، انظر: المقنعة: ٦٠٢، = والمراسم: ١٧٧، لكن كلامهما إنّما هو فيما لو باع قبل ظهور الثمرة كما في المقنعة، أو قبل بدوّ صلاحها كما في المراسم، مع عدم التعرّض لظهورها.

---

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٣٧٠، فقد نقل دعوى الإجماع فيه مستفيضاً.

(٢) ادّعى الشهرة جماعة، مثل العلّامة في المختلف ٣: ١٨٥، والشهيد في المسالك ١: ٣٩١، وسبطه في المدارك ٥: ١٣٧، ونسبه إلى الأكثر، وصاحب الحدائق ١٢: ١١٦، والنراقي في المستند ٩: ١٨٢، وغيرهم.

(٣) انظر: المعتبر: ٢٦٨، والمختصر: ٥٧.

وإنّما يتحقّق هذا العنوان عند قرب الحصاد والجذاذ.

واختار هذا الرأي جماعة من الفقهاء[1].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «زكاة» إن شاء اللّه تعالى.

ثمرات القولين:

تترتّب على القولين ثمرات عديدة، منها:

١ ـ عدم جواز التصرّف في المال الزكوي بعد بدوّ صلاحه بناءً على المشهور وضمان المتصرّف لو تصرّف فيه، وجوازه بناءً على الرأي الآخر قبل صدق التسمية[2].

٢ ـ عدم جواز بيعه بعد بدوّ صلاحه، وفساد البيع في سهم الفقراء بناءً على المشهور، وصحّته بناءً على الرأي الآخر إذا كان البيع قبل تحقّق العنوان الذي تتعلّق به الزكاة، وأمّا بعده فلا يصحّ أيضاً[1].

٣ ـ لا تجب الزكاة في الغلّات الأربع إلّا إذا ملكت بسبب ملك الزرع ـ بأن يكون زرعه في ملكه أو اشترى الزرع وانتقل إليه بناقل آخر ـ قبل وقت تعلّق وجوب الزكاة به، وهو قبل بدوّ الصلاح بناءً على المشهور، وقبل تحقّق المسمّيات على القول الآخر[2].

٤ ـ إنّ وقت الخرص[3] بناءً على المشهور إنّما هو عند بدوّ صلاحها، وبناءً على الرأي الآخر عند تحقّق المسمّيات.

بقيت أبحاث أُخر تتعلّق ببدوّ الصلاح في الزكاة سوف نتعرّض لها في موضعها إن شاء اللّه تعالى.

أثر بدوّ الصلاح في صحّة الإجارة للعمل في البستان مقابل حصّة من ثمره:

العمل في أشجار البستان يمكن أن يكون على

---

(١) مثل ابن الجنيد، حيث نسبه إليه العلّامة في المختلف ٣: ١٨٦، ونسبه إلى والده في المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٩٩، ومال إليه صاحب المدارك ٥: ١٣٧ ـ ١٣٨، والسبزواري في الذخيرة: ٤٢٧، واختاره النراقي في المستند ٩: ١٨١. وقوّى جملة من الفقهاء هذا القول استدلالياً لكنّهم أفتوا طبقاً للمشهور مخافة مخالفتهم له، وسوف يأتي التصريح بأسمائهم عند الكلام عن الموضوع في محلّه.

(٢) ذكر هذه الثمرة كلّ من تعرّض للخلاف في المسألة، كالعلّامة في التذكرة (الحجريّة) ١: ٤٩٩، والشهيد الثاني في المسالك ١: ٣٩١، والسيّد العاملي في المدارك ٥: ١٣٨، وصاحب الحدائق في الحدائق ١٢: ١١٧، وغيرهم.

(١) راجع المصادر المتقدّمة.

(٢) انظر الجواهر ١٥: ٢٢٢، وغيره.

(٣) الخرص هو التخمين؛ ولأجل التسهيل على الزرّاع سهّل بعض الفقهاء استناداً إلى روايات أن يخرص الزارع مقدار ما يحصل عليه من الزرع بعد الحصاد والجذاذ بمعنى أن يخمّن مقداره ثمّ يضمن زكاته، وعندئذٍ يجوز له التصرّف في الزرع، وفي جوازه خلاف. انظر المعتبر: ٢٦٨ ـ ٢٦٩، والمنتهى (الحجريّة) ١: ٥٠٠، والحدائق ١٢: ١٣٢ ـ ١٣٥، ومستند الشيعة ٩: ٢٠٩، ٢١٠، والجواهر ١٥: ٢٥٤ ـ ٢٥٩.

نحو المساقاة بأن يعقد مع العامل العمل في الأشجار بأن يسقيها ويصلحها بجزءٍ من ثمارها، وهذا مورده قبل ظهور الثمرة[١].

ويمكن أن يكون بنحو الإجارة على عمل ما كمجرّد سقي الأشجار، لكن مقابل حصّة من ثمرتها، فهذه الإجارة لها حالات:

ـ فإن كانت قبل ظهور الثمرة، لم تقع صحيحة، بلا خلاف كما قيل[٢]؛ لأنّ العوض يجب أن يكون موجوداً معلوماً كعوض المبيع، وإنّما خرجت المساقاة بالنصّ والإجماع كما قيل[٣].

ـ وإن كانت بعد بدوّ صلاح الثمرة، كانت الإجارة صحيحة بلا خلاف كما قيل[٤]؛ لتحقّق شرط صحّتها وهو معلوميّة الأُجرة.

ـ وأمّا لو كانت بعد ظهورها وقبل بدوّ صلاحها، فقد اختلف الفقهاء في ذلك، وأحاله بعضهم على مسألة بيع الثمرة، فإن كان جائزاً هناك كان جائزاً هنا، وإلّا فلا، ولكن ناقش بعض آخر هذه الإحالة واعتبرها من القياس، وعلى كلّ حال فقد جوّز هذه الإجارة بعضهم ومنعها آخرون[٥].

(١) انظر: الحدائق ٢١: ٣٥٤، والجواهر ٢٧: ٥٨.

(٢) انظر: المسالك ٥: ٥٧ ـ ٥٨، والحدائق ٢١: ٣٧٦، والجواهر ٢٧: ٧٧.

(٣) انظر: المسالك ٥: ٥٨، والحدائق ٢١: ٣٧٧.

(٤) انظر: الحدائق ٢١: ٣٧٧، والجواهر ٢٧: ٧٧.

(٥) انظر: المسالك ٥: ٥٨، والحدائق ٢١: ٣٧٧، والجواهر ٢٧: ٧٧ ـ ٧٨.

مظانّ البحث:

أكثر مباحث هذا الموضوع متمركزة في بحث بيع الثمار، ويتعرّض له في بحث الزكاة عند الكلام عن زمان تعلّق الزكاة بالغلّات، وفي بحث المساقاة عند الكلام عن مورده وبعض فروعه.

بذر

لغـــة:

اسم جامع لما يُبذر من الحبّ، وأصله من بذر الحبّ بمعنى نثره[١] وزرعه[٢].

وقيل: البذر في الحبوب كالحنطة والشعير، والبزر في الرياحين والبقول[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، والظاهر من استعمالاتهم إرادة مطلق الحبّ منه.

الأحكام:

تعرّض الفقهاء لأحكام البذر في جملة من المواطن من قبيل:

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «بذر».

(٢) انظر الصحاح: «بذر».

(٣) انظر المصباح المنير: «بذر».

١ ـ المزارعة:

وهي عقد بين من بيده الأرض ومن ينوي العمل عليها بزراعتها مقابل حصّة مشاعة من حاصلها. ولها صور: مثل أن تكون الأرض من واحد والبذر والعمل والعوامل من آخر، أو الأرض والبذر من واحد والعمل من الآخر، أو الأرض والعمل من واحد والبذر من الآخر، فهذه كلّها جائزة لشمول إطلاقات جواز المزارعة لها[١].

راجع: مزارعة.

٢ ـ الزكاة:

ورد البحث عن البذر في الزكاة في بعض الموارد، من قبيل:

أ ـ الكلام عن استثناء مؤن الغلّات، فقد اختلف الفقهاء في جواز ذلك، فمن قال بالجواز احتسب النصاب بعد إخراج المؤن، ومن قال بعدمه احتسب النصاب قبل الإخراج. ومن جملة المُؤن البذر إذا كان قد اشتراه أو كان من ماله المزكّى[٢].

ب ـ واختلف الفقهاء أيضاً في تعلّق الزكاة بسهم العامل في المزارعة، فأثبته المشهور[٣]، وأحاله ابن زهرة على مالك البذر، فمن كان مالكاً للبذر فعليه الزكاة، ولا يجب على غير المالك[١].

٣ ـ البيع:

إذا باع أرضاً وكان فيها بذر كامِنٌ تحت الأرض للزراعة، فلا يدخل في المبيع إلّا إذا اشتُرط ذلك في العقد[٢].

٤ ـ الغصب:

اختلف الفقهاء في أنّ الزرع الحاصل من البذر المغصوب لمن يكون؟ فيرى الشيخ الطوسي[٣] وابن حمزة[٤] أنّه للغاصب إذا كان زارعاً، ونسب إلى الأكثر كونه لمالك البذر[٥].

واستدلّ الشيخ لرأيه، بأنّ الغاصب أتلف البذر بزرعه فينتقل الضمان إلى المثل أو القيمة.

لكنّه اختار في بحث العارية من كتاب المبسوط أنّه للمالك، فإنّه قال: «إذا كان له حبوب فحملها السيل إلى أرض رجل فنبتت فيها، كان ذلك الزرع لصاحب الحبّ؛ لأنّه عين ماله، كما قلنا

---

(١) انظر: المسالك ٥: ٢٨، والحدائق ٢١: ٣٢٣، والجواهر ٢٧: ٣٣.

(٢) انظر: المدارك ٥: ١٤٢ ـ ١٤٤، ومستند الشيعة ٩: ٢٠١ ـ ٢٠٤، وكتاب الزكاة (للشيخ الأنصاري): ٢٢٧، المسألة ٢٦، والمستمسك ٩: ١٦١.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٧: ٣٧٣.

(١) انظر الغنية: ٢٩١.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٦٦٩ ـ ٦٧٠، والجواهر ٢٣: ١٣٤.

(٣) انظر: الخلاف ٣: ٤٢٠، المسألة ٣٨، والمبسوط ٣: ١٠٥.

(٤) انظر الوسيلة: ٢٧٦.

(٥) انظر: مفتاح الكرامة ٦: ٢٧٦، والجواهر ٣٧: ١٩٨.

في من غصب حبّاً فزرعه أو بيضاً فحضنها عنده وفرخت فإنّ الزرع والفرخ للمغصوب منه؛ لأنّهما عين ماله»[1].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الزكاة: عند الكلام عن استثناء المؤن عند احتساب النصاب وعدمه. وعند الكلام عن شرطيّة ملكيّة الزراعة في وجوب الزكاة، فإنّه قد يتعرّض لوجوب الزكاة على العامل في المزارعة لملكيّته للزراعة، وقد يتعرّض لهذا الجانب في كتاب المزارعة.

٢ ـ كتاب المزارعة: في مواطن أهمّها الصور المشروعة للمزارعة.

٣ ـ كتاب البيع: عند الكلام عمّا يدخل في المبيع وما لا يدخل عند الإطلاق.

٤ ـ الغصب: عند الكلام عن نماءات العين المغصوبة ومن جملتها مسألة ما لو زرع البذر المغصوب.

(١) المبسوط ٣: ٥٦.

بذرقة

لغـــة:

الخفارة، والمبذرق: الخفير، وهو الذي يجير غيره ويمنع من أن يوصل إليه الأذى[1]، ويطلق على الحرّاس الذين يتقدّمون القافلة لحراستها ودفع العدوّ عنها[2]، وهي فارسيّة.

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

تكلّم بعض الفقهاء عن البذرقة في بحثي الإجارة والحجّ، ونشير إليها إجمالاً.

هل تجوز الإجارة للبذرقة؟

قال العلّامة في التذكرة: «... وكذا يجوز الاستيجار على البذرقة في القوافل؛ لأنّه عمل مقصود مباح يجوز التبرّع به، فجاز أخذ الأُجرة عليه، ويقدّر بالمدّة والعمل معاً»[3].

(١) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «بذرق» و«خفر».

(٢) انظر: مجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «بذرق».

(٣) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٣٠٥.

لكنّه قال في القواعد بعدم كفاية المدّة[1]، إلّا أنّ المحقّق الثاني استضعفه وقال: لا مانع من التقدير بالزمان[2].

ويدلّ على أصل الجواز ـ مضافاً إلى ما ذكره العلّامة: من أنّه عمل مقصود للعقلاء ولا محذور فيه شرعاً ـ: مكاتبة الصفّار، حيث كتب إلى أبي محمّد الحسن بن عليّ عليهما السلام يقول: «رجل يبذرق القوافل من غير أمر السلطان في موضع مخيف يشارطونه على شيء مسمّى؟ أله أن يأخذ منهم أم لا؟

فوقّع عليه السلام: إذا واجر نفسه بشيءٍ معروف، أخذ حقّه إن شاء اللّه»[3].

وهل يجوز اشتراط ضمان المبذرق إذا لحق الضرر بالمستأجر ممّن استؤجر المبذرق لدفعه أم لا؟

جوّز بعضهم ذلك بالنسبة إلى من استؤجر لحفظ المتاع أو الدار أو البستان مدّة معيّنة عن السرقة والاتلاف. والمسألتان من وادٍ واحد. ولهم كلام في توجيه وتفسير هذا الضمان[4].

هل يجب استيجار المبذرق لو خاف من يريد الحجّ؟

من شرائط وجوب الحجّ الاستطاعة السربيّة

(١) انظر القواعد ٢: ٢٩٥.

(٢) انظر جامع المقاصد ٧: ١٩٠.

(٣) الوسائل ١٩: ١١٧، الباب ١٤ من أبواب الإجارة، الحديث الأوّل.

(٤) انظر: المستمسك ١٢: ١٣٥، ومستند العروة (كتاب الإجارة): ٣٨٢ ومتنهما العروة الوثقى.

التي قد يعبّر عنها بـ«تخلية السرب» أيضاً، بمعنى خلوّ السرب ـ أي الطريق ـ من كلّ مانع عن المسير، فلو كان من يخاف منه في الطريق وأمكن دفعه باستيجار مبذرق فهل يجب استيجاره أم لا؟

اختلف الفقهاء في ذلك:

ـ فمن قائل بعدم الوجوب؛ لأنّ الاستطاعة السربيّة من شرائط الوجوب، فلا يجب تحصيلها[1].

ـ ومن قائل بالوجوب؛ لحصول الاستطاعة إجمالاً، نعم قيّده بعضهم بما إذا لم يكن المال المبذول لذلك مجحفاً أو مستلزماً للضرر والمشقّة؛ لرفع الوجوب بقاعدتي نفي الضرر والحرج[2].

(١) انظر: المبسوط ١: ٣٠١، والقواعد ١: ٤٠٦، وإيضاح الفوائد ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) انظر: المعتبر: ٣٢٩، والشرائع ١: ٢٢٨، والتذكرة ٧: ٩٠ ـ ٩١، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٦٥٦، والدروس ١: ٣١٣، وجامع المقاصد ٣: ١٣٥، والمسالك ٢: ١٤١، ومجمع الفائدة ٦: ٧٨، والمدارك ٧: ٦٣، والذخيرة: ٥٦١، والحدائق ١٤: ١٤١ ـ ١٤٢، ونسبه إلى جمهور أصحابنا المتأخّرين، ومستند الشيعة ١١: ٦١ ـ ٦٣، والمستمسك ١٠: ١٨٨.

بذل

لغـــة:

نقيض المنع[1]، والإعطاء عن طيب نفس[2].

والبذلة من الثياب: ما يلبس ولا يصان[3]، ويقال له: ثوب البذلة أيضاً، مقابل ثوب الصون.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، إلّا أنّ الظاهر من استعمالاتهم إرادة مطلق الإعطاء منه، سواء كان عن طيب نفس أم لا، ويشهد لذلك استعمالهم البذل حتّى فيما إذا كان الشخص ملزماً بالدفع ولم يكن دفعه عن طيب نفس[4].

وأمّا ثوب البذلة، فقد ورد: «السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بِذْلَتِكَ»[5].

راجع: إسراف.

(١) و (٣) انظر ترتيب كتاب العين: «بذل».

(٢) انظر المصباح المنير: «بذل».

(٤) مثل: وجوب بذل الطعام للناس على المحتكر في الغلاء، فيجب على المحتكر بذل الطعام وإن لم يكن عن طيب نفس منه. ومثل وجوب بذل النفقة على الزوج والوالدين للزوجة والأولاد وإن لم يكن عن طيب نفس.

(٥) الوسائل ٥: ٢٢، الباب ٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

الأحكام:

يطلب حكم البذل ممّا يضاف إليه، فبذل المال يتعرّض له في موارد عديدة من كتاب الطهارة إلى كتاب الديات، وبذل النفس في كتاب الجهاد، وبذل المهر في كتابي النكاح والطلاق وأخواته، وبذل المدّة في نكاح المتعة، وهكذا...

وفيما يأتي نشير إلى كلّيات بذل المال ونحيل التفصيل فيه وفي غيره على مواضعه المناسبة.

أقسام بذل المال من حيث الحكم التكليفي:

ينقسم حكم بذل المال بحسب الحكم التكليفي إلى الأحكام الخمسة:

أوّلاً ـ البذل الواجب:

يجب بذل المال في:

١ ـ ما إذا كان بذل المال في نفسه واجباً، مثل الانفاقات الواجبة، كالخمس والزكاة، ونفقة مَن يجب الانفاق عليه، كما تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إنفاق».

٢ ـ ما إذا كان بذل المال مقدّمة لتحصيل واجب، كبذل المال لتحصيل الماء للطهارة المائيّة، أو للذهاب إلى الحجّ، أو بذل المال لإنقاذ نفس محترمة من الهلاك.

٣ ـ ما إذا كان عقوبة ماليّة، كالكفّارات الماليّة، والديات، بناءً على كونها عقوبات لا أعواضاً.

٤ ـ ما إذا كان عوضاً عن المتلفات، ومنها

الديات بناءً على كونها أعواضاً.

ثانياً ـ البذل المستحبّ:

يستحبّ بذل المال في موارد كثيرة، مثل الإنفاق على الفقراء والمساكين، والزيارات المندوبة، ومنها الحجّ والعمرة المندوبان، والتوسعة على العيال وغيرهم ممّن تجب نفقتهم، ونحو هذه الموارد.

وقد تقدّم في عنوان «إسراف» الكلام عن ذلك وعن حدود الإنفاق المستحبّ، وهل هو محدود بحدّ أم لا؟ وهل يصدق فيه الإسراف أم لا؟ كما تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «إنفاق» أيضاً.

ثالثاً ـ البذل المحرّم:

كلّ بذل مال ينتهي إلى فعل حرام ولو بوسائط مع كون الفاعل ملتفتاً، فهو حرام، فإذا بذل المال لبناء مكان يعصى فيه اللّه تعالى فقد فعل حراماً.

وكذا لو بذل المال لدعم عقيدة فاسدة وبدعة في الدين باطلة، أو لنشر ما يضادّ الدين والمتديّنين.

وقد تقدّم في عنوان «إنفاق» البحث عن ذلك، وقلنا: إنّ الإنفاق المحرّم هو: الإنفاق في سبيل المحرّمات، والإنفاق من المال المحرّم، والإنفاق المقترن بالمحرّم.

رابعاً ـ البذل المكروه:

مثل بذل المال في بعض مراتب الإسراف التي لم نقطع بتحريمها، فيحمل النهي فيها على الكراهة.

خامساً ـ البذل المباح:

مثل الانفاقات والهدايا التي ينفقها الإنسان ويهديها من دون قصد التقرّب إلى اللّه تعالى، فهي إذا كانت في حدّ شأن الإنسان تكون مباحة، وإذا كانت فوق شأنه فقد تكون مكروهة أو محرّمة باختلاف مواردها؛ لاحتمال صدق الإسراف المكروه أو المحرّم عليها.

براءة

لغة:

من برأ وبرئ بمعنى تباعد، يقال: برئت من المرض وبرأت منه، أي سلمت. ومن ذلك البراءة من العيب، وبراءة الذمّة من الدين، وبراءة الرحم من الحمل، ومباراة الزوجة زوجها[1].

اصطلاحاً:

له عدّة إطلاقات في كلمات الفقهاء كلّها ترجع إلى المعنى المتقدّم، من قبيل:

١ ـ براءة الذمّة من التكليف بمعنى عدم انشغالها به، وسوف يأتي الكلام عن ذلك في

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: «برأ».

الملحق الأُصولي عنوان «براءة».

٢ ـ براءة الذمّة من الدَّين، بمعنى عدم انشغالها به.

راجع: دين.

٣ ـ براءة الرحم من الحمل، أي خلوّه منه، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «استبراء».

٤ ـ براءة المبيع من العيب بمعنى خلوّه منه.

٥ ـ براءة المتّهم من التهمة الموجّهة إليه، كالقتل.

٦ ـ وموارد أُخر يراجع لمعرفتها عنوان «استبراء» الذي هو بمعنى طلب البراءة، وعنوان «إجارة» عند الكلام عن إجارة الطبيب وأخذه البراءة من وليّ المريض؛ والعنوانين: «بيطرة»، و«طبابة»، ونحو ذلك.

براجم

لغـــــة:

العُقد التي في ظهور الأصابع يجتمع فيها الوسخ، الواحدة بُرجُمة، والرواجب ما بين عقد الأصابع من داخل[1].

وقيل غير ذلك[1].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، والوارد عندنا هو الرواجب.

الأحكام:

ـ من السنّة إزالة الأوساخ من البدن، فقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «احتبس الوحي عن النبيّ صلى الله عليه وآله، فقيل له: احتبس الوحي عنك؟! فقال صلى الله عليه وآله: وكيف لا يحتبس وأنتم لا تقلّمون أظفاركم، ولا تُنقّون رواجبكم»[2].

ـ وإذا كان الوسخ مانعاً من إيصال الماء إلى البشرة في الوضوء أو الغسل فتجب إزالته مقدّمةً للغسل الواجب[3].

راجع: وضوء، غسل.

---

(١) انظر النهاية (لابن الأثير): «برجم» و«رجب»، وفيه: «ألا تُنَقُّون رواجبكم».

(١) انظر سائر الكتب اللغوية، ويبدو أنّ الأنسب ماذكر.

(٢) الكافي ٦: ٤٩٢، كتاب الزيّ والتجمّل، باب قصّ الأظفار، الحديث ١٧، وانظر الحدائق ٥: ٥٦٩.

(٣) انظر: العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في أفعال الوضوء، المسألة ١٢ و ١٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٣٥، كتاب الطهارة / الوضوء، المسألة ١١، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢٦، كتاب الطهارة / الوضوء، المسألة ٧٩، وتحرير الوسيلة ١: ١٩، كتاب الطهارة / الوضوء، المسألة ١٢.

بــراز

لـغــــــة:

بالفتح: اسم للفضاء الواسع، وكنّوا بـه عـن قضاء الحاجة، كما كنّوا به عن الخلاء؛ لأنّهم كـانوا يتبرّزون في الأمكنة الخالية من النّاس.

وبالكسر: مصدر من المبارزة في الحرب[١].

اصطلاحاً:

ورد في عبارات الفقهاء بالمعاني التالية:

١ ـ التــخلّي، ومــن ذلك مــا ورد: «إنّ النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم كان إذا أراد البراز انطلق حتّى لا يراه أحد»[٢].

راجع: تخلّي.

٢ ـ الغائط نفسه، ومنه تمثيلهم لبعض أمراض الموت: «... أو براز أسود يغلي على الأرض»[٣].

راجع: وصيّة، مرض الموت.

٣ ـ الخروج إلى الصحراء، ومنه المروي عن الصادق عليه السلام في صلاة الكسوف: «مـا أُحبّ إلّا أن تُصلّى في البراز ليطيل المصلّي الصلاة على قدر طول الكسوف، والسنّة أن تصلّى في المسجد، إذا صلّوا في جماعة»[١]، والمروي عن أبيه الباقر عليه السلام: «السنّة على أهل الأمصار أن يبرزوا من أمصارهم في العـيدين إلّا أهل مكّة، فإنّهم يصلّون في المسجد الحرام»[٢].

راجـع تـفصيل ذلك وغـيره في العـناوين: «إصحار»، و«صلاة العيد»، و«صلاة الكسوف»، و«صلاة الاستسقاء»، ونحوها.

٤ ـ طلب المبارزة في الحرب، ولهـا أحكـام خاصّة تأتي في العنوانين: «حرب» و«مبارزة»[٣].

(١) انظر النهاية (لابن الأثير): «برز».

(٢) سنن أبي داود ١: ١٧، كتاب الطهارة، باب التـخلّي، الحديث ٢، وانظر التذكرة ١: ١٢٢.

(٣) انظر: جامع المقاصد ١١: ١٠٣، والجواهر ٢٨: ٤٦٧.

برج العقرب

لـغــــــة:

أحد بروج السماء الاثني عشر. وأصل البرج: الحصن والبيت يبنى عـلى سـور المـدينة، والبـناء العالي الذاهب في السماء.

والعقرب الحيوان المعروف[٤].

(١) دعـــائم الإسـلام ١: ٢٠٢، ذكـر صـلاة الكسـوف، وانظر الجواهر ١١: ٤٥٧.

(٢) الوسائل ٧: ٤٤٩، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ١٩، والتذكرة ٩: ٧٩، والجواهـر ٢١: ٨٥، وغيرها.

(٤) انظر المعجم الوسيط: «برج».

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء فيه اصطلاح جديد وإنّما يريدون به اصطلاح أهل الهيئة، وتوضيحه إجمالاً هو:

أنّ القدماء تصوّروا نجوم السماء بشكل صور تامّة أو ناقصة، ووضعوا لكلّ مجموعة منها اسماً خاصّاً؛ وذلك بهدف تعيين مواقع نجومها عند الحساب.

وبعض هذه الكواكب داخلة في الشكل المتصوّر، وبعضها خارجة عنه قريبة منه. وتسمّى الواقعة في داخل الشكل بالكواكب الداخلة، والخارجة عنه بالكواكب الخارجة.

وعدّوا مجموع هذه الصور في ثمانٍ وأربعين صورة، واحدة وعشرين صورة منها واقعة على شمال منطقة البروج، وخمس عشرة منها على جنوبها، واثنتي عشرة على المنطقة نفسها.

ومنطقة البروج واقعة على مدار وهي مائل عن المدار الاستوائي نحواً من ثلاث وعشرين ونصف درجة، وقسّموا هذا المدار إلى اثني عشر جزءاً، سمّوا كلّ جزءٍ منها برجاً. وهذه البروج من جهة المغرب هي:

برج الحمل، والثور، والجوزاء، والسرطان، والأسد، والسنبلة، والميزان، والعقرب، والقوس، والجدي، والدلو، والحوت. ولبعضها أسماءُ أُخر.

والشمس تقطع هذه البروج الاثني عشر في كلّ سنة مرّة، فيبدأ فصل الربيع بانتقال الشمس إلى برج الحمل، ويبدأ الصيف بانتقالها إلى السرطان، والخريف بانتقالها إلى الميزان، والشتاء بانتقالها إلى الجدي.

والقمر يقطعها في أقلّ من شهر، أي ما يقارب ٢٧ يوماً و ٧ ساعات و ٢٣ دقيقة. وبما أنّ كلّ برج ثلاثون درجة، فيحلّ القمر في كلّ برج أقلّ من ثلاثة أيّام، أي يومين وربع تقريباً.

وعندما يصل القمر إلى برج العقرب يقال: دخل القمر في برج العقرب[١].

الأحكام:

١ ـ ذكر الفقهاء من جملة آداب النكاح: أنّه يكره إيقاعه والقمر في العقرب؛ لما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من تزوّج امرأة والقمر في العقرب لم يرَ الحسنى»[٢].

قال الشهيد الثاني معلّقاً على الرواية: «والتزويج حقيقة في العقد»[٣]، ومفهوم كلامه

---

(١) هامش الروضة البهيّة ٥: ٨٩ ـ ٩١، نقلاً عن التنبيهات المظفّرية لمحمّد بن قاسم بن مظفّر، وانظر: كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ١٥١، و ٢: ٩٨، «برج» و«دائرة البروج»، ودائرة المعارف (للبستاني) ٥: ٣٠١ «برج».

(٢) الوسائل ٢٠: ١١٤، الباب ٥٤ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٣) المسالك ٧: ٢١، ونسبه صاحب الحدائق إلى أكثر الأصحاب. انظر الحدائق ٢٣: ١٨ و ٤٠.

أنّه لا يكره الدخول والقمر في العقرب[١].

ثمّ قال: «والمراد بالعقرب برجه لا المنازل الأربع المنسوبة إليه، وهي: الزبانا، والإكليل، والقلب، والشولة؛ وذلك لأنّ القمر يحلّ في البروج الاثني عشر في كلّ شهر مرّة، وجملة المنازل ـ التي هذه الأربع بعضها ـ ثمانية وعشرون مقسومة على البروج الاثني عشر، فيخصّ كلّ برج منها منزلتان وثلث، فللعقرب من هذه الأربع ما لغيره، والذي بيّنه أهل هذا الشأن أنّ للعقرب من المنازل ثلثي الإكليل والقلب وثلثي الشولة، وذلك منزلتان وثلث، وأمّا الزبانا وثلث الإكليل فهو من برج الميزان، كما أنّ ثلث الشولة الأخير من برج القوس. وإطلاق العقرب محمول على برجه لا على هذه المنازل الأربع، فلا كراهة في منزلة الزبانا مطلقاً، وأمّا المنزلتان المشطّرتان، فإن أمكن ضبطها، وإلّا فينبغي اجتناب الفعل والقمر بها، حذراً من الوقوع فيما كره منها»[٢].

٢ ـ وذكر بعض الفقهاء أيضاً من جملة آداب السفر: كراهة إيقاعه والقمر في العقرب. قال صاحب الحدائق: «ويكره السفر والقمر في العقرب؛ لما رواه الصدوق بإسناده عن محمّد بن حمران، عن أبيه، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: "مَن سافر أو تزوّج والقمر في العقرب لم يرَ الحسنى"[١]».

ثمّ قال: «ورواه الكليني عن محمّد بن حمران، عن أبيه، عنه عليه السلام مثله[٢]، ورواه البرقي في المحاسن[٣] مثله»[٤].

ويبدو أنّ الرواية متّحدة مع ما ذكرناه أوّلاً؛ لاتّحاد الراوي والمروي عنه، إلّا أنّ ما ذكرناه كان على رواية الشيخ الطوسي في التهذيب[٥]،

---

(١) ويؤيّده أنّ الفقهاء ذكروا ذلك في مكروهات العقد، ولم يذكروه في مكروهات الزفاف والدخول.

انظر: جامع المقاصد ٢: ١٦، ونهاية المرام ١: ٤٢، وكشف اللثام ٧: ١٣، والحدائق ٢٣: ٣٩، والرياض ١٠: ٥٣، ومستند الشيعة ١٦: ١٨، والجواهر ٢٩: ٤١، والعروة الوثقى ٥: ٤٨٦، كتاب النكاح، المسألة ٦، وغيرها.

(٢) المسالك ٧: ٢١، وانظر الجواهر ٢٩: ٤١ ـ ٤٢.

أقول: لا إشكال في تأثير الكواكب على = الموجودات الأرضيّة إجمالاً، مثل تأثير القمر على مياه البحار وإيجاد المدّ والجزر فيها، واحتمال تأثيره على العادة الشهريّة (الحيض) في النساء. وأمّا علم ذلك وتفصيله فموكول إلى أهله. وللفقهاء وبخاصّة الشيخ الأنصاري بحث تفصيلي من المنظار الفقهي في هذا المجال عند الكلام عن التنجيم، راجع كتاب المكاسب ١: ٢٠١ ـ ٢٣٢.

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٧، الحديث ٢٤٠١، ورواه عنه الحرّ العاملي في الوسائل ١١: ٣٦٧، الباب ١١ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الكافي (الروضة) ٨: ٢٧٥، الحديث ٤١٦.

(٣) انظر المحاسن ٢: ٨٤، الحديث ٢٠.

(٤) الحدائق ١٤: ٤١، وانظر الجواهر ١٨: ١٦٢، وغيره في آداب السفر من كتاب الحجّ.

(٥) انظر التهذيب ٧: ٤٦١، باب الزيادات في النكاح، =

وهو خالٍ من كلمة «سافر».

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الحجّ: آداب السفر.

٢ ـ كتاب النكاح: آداب العقد (النكاح).

بَرْد

لغـــة:

خلاف الحرّ[1]، وهما معروفان.

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

ذكر الفقهاء البرد عند كلامهم عن أحكام بعض الأُمور نشير إلى عناوينها فيما يأتي، ونترك التفصيل إلى مواضعه المناسبة.

١ ـ يكره غسل الميّت بماءٍ أُسخن بالنار إلّا إذا لم يتمكّن الغاسل من استعمال الماء البارد، أو كان على الميّت نجاسة لا يقلعها إلّا الماء الحارّ[2].

راجع: غسل، ميّت.

=الحديث ٥٢.

(١) انظر المصباح المنير: «برد».

(٢) انظر: المدارك ١: ١١٨، والجواهر ١: ٣٣٣.

٢ ـ يجوز التيمّم بدلاً من الوضوء والغسل إجمالاً في البرد الشديد إذا كان استعمال الماء البارد مضرّاً أو حرجيّاً[1]، وله تفصيل يراجع فيه عنوان «تيمّم».

٣ ـ مسّ الميّت إذا برد بعد موته وقبل تغسيله يوجب الغسل على الماسّ[2]، وتفصيله في العنوانين: «غسل» و«ميّت».

٤ ـ يجوز المسح على الحائل ـ كالقناع والخفّ والجورب ونحوها ـ في حال الضرورة من تقيّة أو برد يخاف منه على رجله، أو لا يمكن معه نزع الخفّ مثلاً[3]، ولبعضهم فيه كلام[4].

راجع: وضوء.

٥ ـ إذا لم يتمكّن من السجود على ما يصحّ السجود عليه لحرٍّ أو برد سجد على ثوبه إجمالاً[5].

راجع: سجود.

٦ ـ البرد من الأعذار المسوّغة لتقديم صلاة الليل في أوّله[6].

(١) انظر: المدارك ٢: ١٩٤ ـ ١٩٥، والجواهر ٥: ١٠٦.

(٢) انظر: المدارك ٢: ٢٧٧، والجواهر ٥: ٣٣٢.

(٣) انظر: المستمسك ٢: ٣٩٨، وقد نقل عليه الإجماع مستفيضاً.

(٤) انظر: المدارك ١: ٢٢٤، والتنقيح (الطهارة) ٤: ٢٣١.

(٥) انظر: المدارك ٣: ٢٥٠، والجواهر ٨: ٤٣٨، والمستمسك ٥: ٥٠٥، والتنقيح (الصلاة) ٢: ١٨٥ ـ ١٨٨.

(٦) انظر: المدارك ٣: ٧٨، والجواهر ٧: ٢٠٦.

راجع: صلاة الليل.

٧ ـ يجوز للمحرم أن يلبس ثوباً يتّقي به الحرّ أو البرد، لكن عليه الكفّارة، وهي ذبح شاة[١].

وكذا لو ستر رأسه من الحرّ أو البرد أو غير ذلك[٢].

راجع: إحرام، كفّارة.

٨ ـ لا يقام الحدّ إذا كان جلداً أو قطعاً في شدّة الحرّ أو البرد، خشية الهلاك، ويتوخّى ذلك في الشتاء وسط النهار، وبالصيف في طرفيه[٣].

راجع: حدّ، زنا، سرقة.

٩ ـ ومثلها ما لو كان قصاصاً في ما دون النفس، أي الطرف[٤].

راجع: قصاص.

١٠ ـ لكن لو خولف ذلك كلّه، وأدّى إلى مرض، أو زيادة في الجرح، أو الهلاك، فلم يكن مضموناً؛ لأنّه استيفاء سائغ[٥].

راجع: قصاص.

١١ ـ وإذا ضرب شخصاً بالعصا ما لا يحتمله مثله بالنسبة إلى بدنه وزمانه من حيث الضعف والمرض والحرّ والبرد فمات، فهو عمد،

(١) انظر: المدارك ٨: ٤٣٧ ـ ٤٣٨، والجواهر ٢٠: ٤٠٤.

(٢) انظر: المدارك ٨: ٤٤٤، والجواهر ٢٠: ٤١٨.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٣٤٣.

(٤) انظر الجواهر ٤٢: ٣٠١ و ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٥) انظر الجواهر ٤١: ٥٤٣.

سواء قصد القتل أم لا[١].

راجع: قتل، قصاص.

١٢ ـ ولو جرح إنساناً فسرت الجراحة بسبب البرد ضمن الجارح[٢].

راجع: ضمان، دية، ونحوهما.

١٣ ـ للحاكم أن يختن الكامل الممتنع من الاختتان، ولو فعل ذلك في حرّ أو برد مفرطين وأدّى ذلك إلى السراية، ففي الضمان وعدمه خلاف[٣].

راجع: ختان.

بَـرَد

لغـــة:

ما يبرد من المطر في الهواء عند نزوله فيصلب، ويسمّى: حبّ الغمام وحبّ المزن[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

(١) انظر الجواهر ٤٢: ٢٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٧: ٧٠.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٦٧٢.

(٤) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): «برد».

الأحكام:

البَرَد طاهرٌ في نفسه، لكنّه غير مطهّر، فلا يطهّر ما يلاقيه، بخلاف المطر. نعم، لو ذاب فحكمه حكم الماء، فإن كان أقلّ من كرٍّ لحقه حكم الماء القليل، وإن كان أكثر منه لحقه حكم الماء الكثير.

وورد النهي عن أكله، لكن حُمل على الكراهة[1].

بُـرْد

لـغـــة:

ثوب مخطّط، وقد يقال لغير المخطّط أيضاً، وجمعه برود وأبراد[2].

والبُرْدَة: كساءٌ أسود مربّع فيه صور يكتسيه الأعراب[3]. وجمعها: بُرَد.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

ـ ذكروا من أوصاف بعض قِطَع الكفن

(١) انظر الوسائل ٢٥: ٢٦٦، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٣.

(٢) انظر مجمع البحرين: «برد».

(٣) انظر: المصدر المتقدّم، والصحاح: «برد».

الواجبة والمستحبّة أن تكون من البرود[1]، ففي بعض الروايات أنّ الأئمّة عليهم السلام كُفِّنوا في برود وخصّت في بعضها باليمانيّة[2].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في: «تكفين».

ـ وذكروا من جملة آداب الجمعة: أنّه يستحبّ للإمام أن يرتدي بردة يمنيّة[3]؛ لقول الصادق عليه السلام: «ويرتدي ببرد يمنيّة [يمني] أو عدني»[4].

بِرذَوْن

لـغـــة:

البرذون: يطلق على غير العربي من الخيل والبغال من الفصيلة الخيليّة وهو عظيم الخلقة، غليظ الأعضاء، قويّ الأرجل، عظيم الحوافر[5].

وقيل: التركي من الخيل[6].

ويطلق على الذكر والأُنثى، وربّما قالوا في الأُنثى: برذونة[7]، وقيل: إنّه مشتقّ من بَرْذَن

(١) انظر الجواهر ٤: ١٥٨ ـ ١٦٨ و ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) انظر الوسائل ٣: ٦، الباب ٢ من أبواب التكفين.

(٣) انظر الجواهر ١١: ٣٣٠.

(٤) الوسائل ٧: ٣٤١، الباب ٢٤ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث الأوّل.

(٥) انظر المعجم الوسيط: «برذن».

(٦) انظر مجمع البحرين ـ نقلاً عن المغرب ـ: «برذن».

(٧) انظر: المصدر المتقدّم، والمصباح المنير: «برذن».

الرجل: إذا ثقل[١].

اصطلاحاً:

جاء في التذكرة ما حاصله: أنّ العتيق ما كان أبواه عتيقين عربيّين كريمين، والبرذون: ما كان أبواه أعجميّين، والمقرِف: ما كان أبوه برذوناً وأُمّه عتيقة، والهجين: عكسه[٢].

وربّما أُريد منه مطلق الخيل غير العربيّة، أي غير العتائق منها[٣].

الأحكام:

تطرّق الفقهاء إلى البرذون في ثلاثة موارد:

١ ـ الزكاة:

قال العلّامة في التذكرة: «أجمع علماؤنا على استحباب الزكاة في الخيل بشروط ثلاثة: السوم، والأنوثة، والحول...».

ثمّ قال: «قدر المخرج عن الخيل عن كلّ فرس عتيق ديناران في كلّ حول، وعن البرذون دينار واحد عند علمائنا؛ لقول الباقر والصادق عليهما السلام: "وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً"[١]»[٢].

٢ ـ الغنائم:

المعروف بين علمائنا: أنّ الفارس يستحقّ سهمين من الغنيمة سهم له وسهم لفرسه، ولا فرق في الفرس بين كونه عتيقاً أو برذوناً أو بينهما[٣].

٣ ـ السبق:

من شروط المسابقة تساوي الدابّتين في الجنس، فلا تجوز المسابقة بين الخيل والبغال، ولا بين الإبل والفيلة، أمّا لو تساويا جنساً واختلفا وصفاً، كالفرس العربي والبرذون، ففيه خلاف قوّى بعضهم جوازه[٤].

---

(١) انظر: مجمع البحرين ـ نقلاً عن المغرب ـ والمصباح المنير: «برذن».

(٢) انظر التذكرة ٩: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣) انظر المسالك ١: ٤٠٨.

أقول: الأوصاف التي ذكرت للبرذون في المعجم الوسيط لا توجد في جميع الخيول غير العربيّة، فإنّ هناك من الخيل غير العربيّة ما لا يقلّ عن الخيل العربيّة، فليس من الصحيح إطلاق البرذون على كلّ خيل غير عربيّة. نعم، يطلق على نوع خاصّ منها له هذه الصفات، فما كان أبواه يتّصفان بهذه الصفات فهو برذون قطعاً، وما كان أحد أبويه كذلك ربّما أُطلق = عليه البرذون أيضاً وإن كان له اسم آخر.

(١) الوسائل ٩: ٧٧، الباب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث الأوّل.

(٢) التذكرة ٥: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، وانظر الجواهر ١٥: ٢٩٢.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، والجواهر ٢١: ٢٠٥.

(٤) انظر: المسالك ٦: ٩٤، والجواهر ٢٨: ٢٢٧.

بُـرّ

لـغــــة:

الحنطة، والقمح، واحدته بُرَّة[١].

اصطلاحاً:

المعنى نفسه.

الأحكام:

ـ البُرّ من الأموال الزكويّة، أي من الأجناس التسعة التي تتعلّق بها الزكاة.

راجع: زكاة.

ـ وهو من الأجناس التي يجزي إعطاؤها بعنوان زكاة الفطرة.

راجع: زكاة، فطرة.

ـ وهو من الأجناس الربويّة، أي لا يجوز بيعه بمثله مع التفاضل، كبيع رَطلٍ منه برطل ونصف من مثله وإن كان أردأ منه.

راجع: ربا.

ـ وهو من المثليات، أي إذا أتلف شخص بُرّاً لشخص آخر، فالواجب أوّلاً دفع مثله له، فإن لم يمكن فقيمته.

راجع: مثلي.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «بر».

بِـرّ

لـغــــة:

خلاف العقوق[١]. وقيل: إنّه مشتقٌّ من البَرّ خلاف البحر، الذي يتصوّر منه التوسّع، فأُريد من البِرِّ: التوسّع في فعل الخير[٢]؛ ولذلك قيل إنّه: اسم جامع للخير[٣].

ومن أسماء اللّه تعالى: «البَرُّ» بالفتح، أي العطوف على عباده[٤].

وحجٌّ مبرور، أي مقبولٌ مقابَل بالبِرِّ وهو الثواب[٥].

اصطلاحاً:

يراد به هذه المعاني.

الأحكام:

البِرّ بمعنى التوسّع في الخير مطلوب عقلاً وشرعاً، وقد ورد الحثّ عليه في الكتاب والسنّة، وأُكِّد فيهما البِرُّ بالوالدين وبطوائف أُخرى من ذوي الحقوق، والفقراء وغيرهم، وقد تقدّم الكلام

(١) انظر الصحاح: «برر».

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «برر».

(٣) انظر لسان العرب: «برر».

(٤) و (٥) النهاية (لابن الأثير): «برر».

عن البرّ بالوالدين في العنوانين: «أب» و «أُمّ»، ويأتي الكلام عن غيره في مواطنه المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

كما يأتي البرّ بالقسم في عنوان «يمين».

بَرّ

لغـــة:

خلاف البحر، فيشمل الأراضي العامرة وغيرها.

والبرّية: خلاف الريفيّة، والصحراء، والجمع: براري[1].

وبَرَّ قسمه: صدّقه[2].

اصطلاحاً:

المراد منه المعنيان المتقدّمان.

الأحكام:

ـ قال تعالى عن البرّ مقابل البحر: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[3].

فصّلت الآية بين صيد البحر والبرّ، فحلّلت الأوّل للمحرم وحرّمت الثاني عليه.

راجع: إحرام، كفّارة.

ـ وتكلّم الفقهاء في كتاب الأطعمة عمّا يحلّ أكله من حيوان البرّ وما يحرم، وقد تقدّم تفصيله في عنوان: «أطعمة».

ـ وورد في أحكام السفر ترجيح السفر برّاً على السفر بحراً، كما أشرنا إليه في عنوان «بحر».

وأمّا الكلام عن بَرّ القسم فسوف يأتي في عنوان «يمين» إن شاء اللّه تعالى.

(١) انظر لسان العرب: «برر».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «برر».

(٣) المائدة: ٩٦.

بَرْزَة

لغـــة:

يقع صفة للمرأة، فيقال: امرأة بَرْزَةٌ، أي جليلة تبرز وتجلس للنّاس[1].

وامرأة بَرْزَةٌ إذا كانت كهلة لا تحتجب احتجاب الشواب، وهي مع ذلك عفيفة عاقلة تجلس للنّاس وتحدّثهم، من البروز وهو الظهور والخروج[2].

ورجل بَرْزٌ: أي طاهر الخلق عفيف، وامرأة بَرْزَةٌ: موثوق برأيها وفضلها وعفافها[3].

(١) انظر الصحاح: «برز».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «برز».

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «برز».

وقيل: البَرْزَة: المرأة التي تجالس الرجال[١].

والأخير أعمّ ممّا تقدّمه؛ إذ لم يقيّد المرأة بكونها عفيفة.

اصطلاحاً:

يراد بها التي لم تلزم خدرها[٢] فلم تكن مخدَّرة، فلا دخل لجلوسها ومعاشرتها مع الرجال وكونها عفيفة عاقلة في صدق عنوان البَرْزَة عليها؛ فلذلك قال الشيخ الطوسي: «البَرْزَة: هي التي تبرز لقضاء حوائجها بنفسها، والمخدَّرة: التي لا تخرج كذلك»[٣].

وقال الشهيد الثاني: «لا شكّ أنّ التي لا تخرج أصلاً إلّا لضرورة فهي مخدّرة، وأمّا التي تخرج نادراً لعزاء أو حمّام أو زيارة فهل هي مخدّرة؟ وجهان، أشبهها أنّه يكفي أن لا تصير مبتذلة بكثرة الخروج للحاجات المتكرّرة، كشراء الخبز والقطن وبيع الغزل ونحوها».

ثمّ قال ـ بعد نقل كلام الشيخ ـ: «وهو قريب وإن كان الأوّل [أي كلامه] أقرب، فإنّ التي تكثر الخروج للعزاء والزيارات من دون أن تخرج للحاجات تصير مبتذلة بالخروج أيضاً»[٤].

فالظاهر من كلامها وكلام غيرهما أنّ المعيار في صدق عنوان البَرْزَة على المرأة إنّما هو كثرة خروجها من خدرها وعدم لزوم بيتها، لا ما ذكره أهل اللغة، فيكون ما ذكره الفقهاء أعمّ. نعم، يقرب ممّا جاء في المعجم الوسيط، وإن لم يطابقه.

الأحكام:

فرّق الفقهاء بين البَرْزَة والمخدّرة بالنسبة إلى حضور مجلس الحكم، سواء كان لإدلاء الشهادة أو لإجراء صيغة اللعان، أو للحكم بينها وبين غيرها.

فقالوا بلزوم حضور البَرْزَة مجلس الحكم؛ لأنّ الخروج من خدرها لا يعدّ عذراً لها، كي تعذر من الخروج.

أمّا المخدّرة، فلمّا كان الخروج عذراً بالنسبة إليها؛ لعدم خروجها عادة، فلا تُكلّف بحضور مجلس الحكم، بل يرسل إليها الحاكم من يسمع شهادتها، أو لعانها، أو دعواها، أو جوابها لما ادّعي عليها، أو توكّل من يقوم مقامها في دعواها أو جوابها[١].

هذا واشترط بعضهم[٢] إرسال شاهدين

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «برز».

(٢) الخدر: ستر يُمَدُّ للجارية في ناحية البيت، ثمّ صار كلّ ما واراك من بيت ونحوه خدراً. لسان العرب: «خدر».

(٣) المبسوط ٨: ١٥٦.

(٤) المسالك ١٣: ٤٢٦.

(١) انظر: المبسوط ٥: ٢٢٣، و ٢٦٠ و ٨: ١٥٦، والمسالك ١٠: ٢٣٨، و ١٣: ٤٢٥، ومجمع الفائدة ١٢: ٩٣ و ١٨٧، والجواهر ٣٤: ٦٢، و ٤٠: ١٣٧.

(٢) انظر القواعد ٣: ٤٣٥.

مع الأمين الذي يرسله الحاكم ليسمعا شهادتها، ونفاه آخرون[١].

واستشهد الشيخ الطوسي لهذا التفصيل ـ وتبعه الشهيد الثاني ـ بكيفيّة رجم العامريّة[٢]، والأُخرى[٣]، فإنّ الأُولى اعترفت عند النبيّ ﷺ فأمر برجمها، والثانية أرسل إليها النبيّ ﷺ من يشهد اعترافها بالزنا.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب اللعان: كيفيّة اللعان.

٢ ـ كتاب الحدود: آداب الحكم.

---

(١) انظر الجواهر ٤٠: ١٣٨.

(٢) انظر: السنن الكبرى (للبيهقي) ٨: ٢١٤، وفيه: «الغامديّة».

(٣) انظر: المصدر المتقدّم: ٢١٣، وصحيح مسلم ٣: ١٣٢٤، كتاب الحدود، الحديث ٢٥، تسلسل ١٦٩٧، وسنن ابن ماجه ٢: ٨٥٢، تسلسل ٢٥٤٩.

أقول: لا دلالة في الروايتين على المدّعى؛ إذ لعلّ الإرسال كان لأمر آخر؛ ولذلك لم يتعرّض الفقهاء لها.

برسام

لغـــة:

لفظٌ معرّب مركّب من كلمتين فارسيّتين، وهما: «بَر» بمعنى «الصدر» و «سام» بمعنى المرض والورم، ومثله «سرسام»، و«سر» بمعنى الرأس، فالبرسام مرض وورم في الصدر، والسرسام مرض في الرأس[١].

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء اصطلاح جديد، وإنّما يراد به ما هو معروف عند العرف والأطبّاء.

أمّا عند العرف، فهو علّة في الصدر توجب الهذيان.

وهذا ما يستفاد من مجموع كلمات اللغويّين والفقهاء[٢].

وأمّا عند الأطباء، فهو ورم في الغشاء[٣] الذي يغلّف الرئة، ينشأ عادة عن علل تصيب الرئة[٤] أو الكبد أو غيرهما. وأوّل أعراضه ألم شديد في الصدر

---

(١) انظر: لسان العرب، ولغتنامه دهخدا: «برسم».

(٢) انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط، وغيرهما: «برسم».

(٣) ويسمّى الجَنَبة «Pleura». معجم أكاديميا الطبي: ٦٨٨ «Pleura».

(٤) ويعبّر عنه في الطبّ بـ«ذات الجنب». انظر: =

أو قرب حَلْمة الثدي، أو تحت الذراع، أو في الجنب، يليه ارتفاع في الحرارة، وسعال جافّ متقطّع، وعُسر في التنفّس، وهو ناشئ من تراكم السائل الذي يفرزه الغشاء المغلّف للرئة في التجويف الصدري[١].

وأمّا تأثيره على الدماغ وتسبيبه للهذيان، فلعلّه لارتفاع درجة حرارة البدن، أو حصول الورم في غشاء الدماغ[٢].

ولذلك لا ملازمة بين البرسام والهذيان دائماً، بل قد يحدث ذلك وربّما لا يحدث[٣].

وقد يُعدّ من أنواع البرسام حصول الورم في الحجاب الحاجز بين الجهاز التنفسي (الصدر) والبطن الذي يحتوي على الجهاز الهضمي والكبد[٤].

= القانون في الطبّ (لابن سينا): الكتاب الثالث / الفنّ العاشر / القول الرابع / الفصل الأوّل ـ ذات الجنب، ولغت‌نامه دهخدا: «برسم»، والمصادر الآتية.

(١) انظر: موسوعة المورد ٨: ٥١ «Pleurisy»، ومعجم أكاديميا الطبّي: ٦٨٨ «Pleurisy»، ودائرة معارف البستاني: «ذات الجنب ـ Pleurésie».

(٢) جاء في معجم لغة الفقهاء: «البرسام لفظ معرّب، ورم في الدماغ يتغيّر منه عقل الإنسان فيهذي، ويقال لمن ابتلي به: مبرسم «Pleurisy»».

(٣) جاء في كتاب القانون في الطبّ (لابن سينا) ما خلاصته: قد تحدث لذات الجنب عوارض شبيهة بعوارض مرض «سرسام» من قبيل: اختلال العقل والهذيان و... القانون: الكتاب الثالث / الفنّ العاشر / القول الرابع / الفصل الأوّل «ذات الجنب».

(٤) انظر: المصدر المتقدّم، ودائرة معارف القرن العشرين =

الأحكام:

تختلف الأحكام المترتّبة على البرسام، فبعضها يترتّب عليه بما هو مرض كسائر الأمراض، وبعضها يترتّب عليه بما هو مرض يفقد معه صاحبه الوعي.

أوّلاً ـ الأحكام المترتّبة على البرسام بما هو مزيل للوعي:

العقل والوعي من شرائط الأهليّة في مرحلة الأداء؛ ولذلك عدّوا الجنون والعته والإغماء ونحوها ممّا يزيل العقل والوعي من عوارض الأهليّة التي يخرج معها الفرد من الأهليّة في مرحلة الأداء، كما تقدّم تفصيله في عنوان «أهليّة».

وبناءً على ذلك، فإن كان البرسام يؤدّي إلى فقد الوعي، فيخرج المبرسم عن الأهليّة ما دام فاقداً للوعي، فلا تصحّ عقوده ولا إيقاعاته، ولا العبادات التي يشترط في وجوبها وصحّتها العقل، ولا يترتّب على ما يصدر منه شيءٌ من الثواب والعقاب[١].

نعم، يضمن ما يتلفه في ماله، كما يضمن غيره

= ٢: ١٢١، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «برسم».

(١) انظر: المبسوط ٢: ٥ و ٣٦٨، و٤: ٤٤، والمهذّب ١: ٢٩٤، و٤٢٠، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٨٦ و ١٤٦، والقواعد ٢: ٤١٣ و ٥٣٠، والتحرير ٢: ٥٤٩، وإيضاح الفوائد ٢: ٥٩٥، والمهذّب البارع ٢: ٥١٢، وجامع المقاصد ٩: ٢٠٣، و ١١: ١٠٢، والحدائق ٢٥: ١٥٠، والجواهر ٣٥: ١٠٥.

من فاقدي الشعور والوعي، كالطفل والجنون والنائم وغيرهم[١].

راجع: عنوان إتلاف.

ثانياً ـ الأحكام المترتّبة على البرسام بما هو مرض كسائر الأمراض:

وهذه الأحكام على نحوين أيضاً، فبعضها يترتّب على البرسام بما هو مرض الموت، وبعضها الآخر يترتّب عليه بما هو مرض لا غير.

١ ـ الأحكام المترتّبة على البرسام بما هو مرض الموت:

المبرسم إذا كان فاقداً للوعي، فلا تصحّ جميع تصرّفاته، كما تقدّم، وأمّا إذا كان له وعي، فإن قلنا: إنّ مرض البرسام من الأمراض المخوفة، التي يخاف على صاحبها من الموت، فتجري عليه أحكام مرض الموت، حيث يبحث فيه عن أنّ تصرّفات المريض المالية ـ إجمالاً ـ تخرج من الثلث أم من الأصل؟

هذا بناءً على تفسير مرض الموت بالمخوف الذي يخاف على صاحبه من الموت، وأمّا بناءً على تفسيره بما اتّصل بالموت، سواء كان مخوفاً أم لا، فيكون حكمه كسائر الأمراض، ويجرى عليه حكم مرض الموت إذا اتّفق معه الموت[٢].

وأمّا تشخيص ما يخاف معه من الموت فموكول إلى أهله وهم الأطبّاء، فإنّ كثيراً ممّا كان يخاف منه قديماً يمكن علاجه في الوقت الحاضر، ولا يخاف منه.

راجع: مرض / مرض الموت، ووصيّة.

٢ ـ الأحكام المترتّبة على البرسام بما هو مرض لا غير:

إذا لاحظنا البرسام بما هو مرض مع غضّ النظر عن كونه مخوفاً أم لا، فيترتّب عليه: سقوط الجهاد، وجواز الإفطار في شهر رمضان، وعدم وجوب حضور الجمعة ونحوها ممّا يشترط في التكليف بها عدم المرض المانع من إتيانها. وسوف يأتي تفصيل ذلك كلّه في مواطنه الأصليّة، وفي عنوان «مرض» إن شاء اللّه تعالى.

مظان البحث:

يتطرّق إليه الفقهاء غالباً في كلّ مورد يبحث فيه عن اشتراط العقل في العقود والإيقاعات، كالنكاح والطلاق والبيع والوصيّة والحجر ونحو ذلك.

كما يتطرّقون إليه في الوصيّة أيضاً بالنسبة إلى صحّة أصل وصيّته وبالنسبة إلى صحّة عطاياه وهباته عند الكلام عن تصرّفات المريض في مرض الموت.

---

(١) انظر الجواهر ٣٥: ١٠٥.

(٢) ذكر الفقهاء ذلك كلّه عند الكلام عن منجزات المريض في مرض الموت من كتاب الوصايا.

برش

لغـــة:

لون مختلط بنقطة حمراء وأُخرى سوداء أو غبراء أو نحو ذلك[١].

اصطلاحاً:

يقع صفة للحصاة التي ترمى بها الجمار في منى.

الأحكام:

ذكر الفقهاء: أنّه يستحبّ أن تكون الحصى التي ترمى بها الجمار برشاً[٢].

وتفصيل ذلك يأتي في عنوان «رمي» إن شاء اللّه تعالى.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والمعجم الوسيط: «بَرش».

(٢) انظر: المبسوط ١: ٣٦٩، والكافي في الفقه: ٢١٥، والوسيلة: ١٨٠، والسرائر ١: ٥٩٠، والمختلف ٤: ٢٦٧، وغيرها.

برص

لغـــة:

بياض يظهر في ظاهر البدن؛ لفساد المزاج[١]، وقيل: لون مختلط حمرة وبياضاً[٢].

والذكر أبرص، والأُنثى برصاء، والجمع بُرص[٣].

اصطلاحاً:

يحتاج بيانه إلى نقل كلمات الفقهاء والأطبّاء بالنحو الآتي:

أوّلاً ـ كلمات الفقهاء:

قال الشيخ الطوسي: «هو بياض في البدن»[٤].

وقال المحقّق الحلّي: «هو البياض الذي يظهر على صفحة البدن لغلبة البلغم»[٥].

ومثله قال العلّامة الحلّي في القواعد[٦]، واستثنيا البهق.

وقال المحقّق الثاني: «بياض يظهر في البدن منشؤه غلبة البلغم، وهو غير البهق، وقد فرّق

(١) انظر القاموس المحيط: «برص».

(٢) و (٣) انظر مجمع البحرين: «برص».

(٤) المبسوط ٤: ٢٤٩.

(٥) شرائع الإسلام ٢: ٣١٩.

(٦) انظر قواعد الأحكام ٣: ٦٦.

الأطبّاء بينهما...»(١)، ثمّ ذكر الفرق بين البرص والبهق، وسوف يأتي في كلام ابن سينا.

وقال الشهيد الثاني: «البرص مرض معروف يحدث في البدن يغيّر لونه إلى السواد أو إلى البياض؛ لأنّ سببه قد يكون غلبة السوداء فيحدث الأسود، وقد يكون غلبة البلغم فيحدث الأبيض، والمعتبر منه ما يتحقّق ـ كالجذام ـ فإنّه قد يشتبه بالبهق؛ لأنّه يشبهه في القسمين والسببين»(٢).

وقال الإصفهاني: «هو البياض أو السواد الظاهر على صفحة البدن؛ لغلبة البلغم أو السوداء»، ثمّ قال ـ مشيراً إلى كلام العلّامة في القواعد ـ: «واقتصر هو وغيره على البياض؛ لأنّه المعروف في اللغة، وإنّما السواد من اصطلاح الأطبّاء»(٣)، ثمّ ذكر الفرق بين البهق والبرص، كما سيأتي عن قريب.

وقال السيّد العاملي في مسقطات حضانة الأُمّ: «ولو كان المرض ممّا يعدي، كالجذام والبرص، فالأظهر سقوط حضانتها بذلك تحرّزاً مع تعدّي الضرر إلى الولد»(٤).

وجاء التصريح بكونه معدياً نقلاً عن الأطبّاء في كلمات جملة من الفقهاء، كما سيأتي(١).

وقال السيّد الطباطبائي: «هو البياض أو السواد الظاهران على صفحة البدن لغلبة البلغم أو السوداء...»(٢).

ثانياً ـ كلمات الأطبّاء والمنتسبين إليهم:

ننقل هنا كلمات بعض الأطبّاء والمعاجم الطبيّة والعموميّة بالمقدار الذي تمكّنا من الوصول إليه:

ـ قال ابن سينا في كتابه «القانون في الطبّ» ما خلاصته:

للبرص والبهق كليهما نوعان: أبيض وأسود، يظهران بشكل بقع على الجلد. إلّا أنّ البهق لا يتجاوز ظاهر الجلد ولا ينفذ إلى العمق إلّا نادراً، بخلاف البرص، فإنّه ينفذ في الجلد واللحم، بل قد يصل إلى العظم أيضاً.

ويعتقد ابن سينا أنّ هذين المرضين متّحدان في الجوهر مختلفان في الشدّة والضعف، فالبرص أشدّ من البهق وأنفذ منه في الجسم.

ثمّ فرّق بين البهق الأبيض والبرص الأبيض بما يلي:

١ ـ إنّ الشعر النابت على البهق لا يتغيّر عمّا كان عليه قبل الإصابة، فإن كان أسود فيبقى أسود ـ مثلاً ـ بخلاف النابت على البرص، فإنّه

---

(١) جامع المقاصد ١٣: ٢٣٦.

(٢) المسالك ٨: ١١٣.

(٣) كشف اللثام ٧: ٣٦٦.

(٤) نهاية المرام ١: ٤٦٩، وانظر: كفاية الأحكام: ١٩٤، والحدائق ٢٥: ٩١.

(١) انظر الصفحة: ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

(٢) الرياض ١٠: ٣٨١.

يصير أبيض.

٢ ـ إنّ البشرة في البرص تكون أخفض سطحاً من بشرة سائر البدن، أمّا في البهق فيتساويان، وإذا كان هناك تفاوت فهو قليل.

٣ ـ إذا غرزت البشرة المصابة بالبرص بإبرة فيخرج من تحتها مائع أبيض، أمّا في البهق فيخرج منها الدم.

٤ ـ إذا ضغطنا على الموضع المصاب بالبرص فيبقى أبيض، بخلاف ما إذا ضغطنا على الموضع المصاب بالبهق، فإنّه يحمرّ.

ثمّ ذكر علامة البرص الأسود، وقال: إنّ الجلد فيه يتقشّر[١].

وجاء في دائرة معارف البستاني: «... وأمّا العرب فقالوا: إنّ البرص بياض يظهر في ظاهر الجلد ويغور، فإن لم يكن غائراً سمّي عندهم بالبهق، وإن كان البرص عامّاً في سائر الأعضاء حتّى يصير لون الجلد كلّه أبيض، قيل له: المنتشر. وأمّا البرص الأسود فهو عندهم نوع من أمراض الجلد يسودّ به ويتغيّر وتعرض له خشونة عظيمة وتفليس، فيكون من مقدّمات الجذام، وهو المعروف عندهم بالقوباء»[٢].

(١) انظر القانون في الطبّ: الكتاب الخامس / القسم السابع / القول الثاني في لون البشرة / الفصل الثالث في البهق والبرص، الترجمة الفارسيّة.

(٢) دائرة معارف البستاني ٥: ٣٣٠، «برص»، وجاء هذا المضمون أيضاً في لغت‌نامه دهخدا: «برص».

وجاء في معجم أكاديميا الطبيّ: «... مرض جلدي يتّصف بفقدان الميلانين من الجلد والشعر والحدقة والمشيميّة العينيّة»[١].

والميلانين هو أهمّ عامل في تعيين لون البشرة إضافة إلى الهيموغلوبين وغيره.

ويرى بعض المحقّقين من الأطباء[٢]: أنّ تغيير لون البشرة قد يحدث لعدّة عوامل من قبيل:

١ ـ حدوث بعض الأمراض الكبديّة المزمنة.

٢ ـ أو اختلالات الغدد الداخليّة، وخاصّة غدّة «الأدرنالين».

٣ ـ أو قلّة بعض الفيتامينات.

٤ ـ أو استعمال بعض العقاقير.

٥ ـ أو مباشرة بعض المواد الكيميائيّة، من قبيل ما استفاده العراق في حربه ضدّ إيران.

(١) معجم أكاديميا الطبيّ: ٣٧ «Albinism».

(٢) وهو الدكتور محمود فرهودي أُستاذ كلية الطبّ في جامعة مشهد، وقد ألقى محاضرة في المؤتمر الذي انعقد لبيان آراء الإسلام في الطب خلال شوّال سنة ١٤١٦هـ.ق بمدينة مشهد المقدّسة. ومن المواد التي طرحت في المؤتمر تشخيص «البرص»؛ لترتّب آثار هامّة عليه، وأبرزها كونه من العيوب الموجبة لفسخ النكاح.

وقد كتبنا نحن مقالاً في هذا الموضوع وغيره، وذكرنا في البرص ما ذكره الفقهاء ـ نقلاً عن أطبّاء زمانهم ـ من الفروق بين البرص والبهق، وجعله هذا الدكتور مؤيّداً لكلامه.

وهذه الموارد يمكن معالجتها أو التقليل من شدّتها برفع أسبابها أو تحديدها.

٦ ـ وقد يحدث بسبب الوراثة، فتقلّل الخلايا المكوّنة للون البشرة من فعّاليتها، ويرافق تغيير لون البشرة تغيير لون الشعر، وإنسان العين، ووجود بعض النقص في العين نفسها.

وهذا النوع يسمّى «ألبينيسم **Albinism**»، ويبدو أنّ هذا النوع ليس له علاج قطعي.

٧ ـ وقد يحدث من دون سبب مشخّص، كما هو في أكثر موارد الإصابة بتغيير لون البشرة، ويسمّى بـ«فيتيلكو **Vitiligo**».

وهذا النوع من الإصابة ربّما يرتفع بنفسه في ثلثٍ من موارده.

لكن يرى هذا المحقّق: أنّ البرص ـ الذي عدّ القرآن الكريم شفاءه من معاجز النبيّ عيسى ﷺ وجعله في عداد إحياء الموتى ـ لابدّ وأن يكون أكثر خطورة من الموارد السابقة؛ ولذلك يستنتج: أنّ البرص المذكور في القرآن غير الموارد السابقة، بل هو أحد أنواع الجذام «**Leprosy**» الذي يركّز حملاته ضدّ الأنسجة السطحيّة للجلد والأعصاب.

فيقترن مع اختلالات عصبيّة وحسّية مصحوبة مع تغيير في لون البشرة، وابيضاضها أحياناً، واختلاف سطح البقعة المبتلاة مع سطوح سائر البدن، خاصّة في الوجه والجبهة في المراحل المتقدّمة من المرض.

ووجه الفرق بين «الجذام» و«الفيتيلكو» في البشرة هو: أنّ تغيير اللون في الأوّل يقترن مع اختلالات حسّيّة، أمّا الثاني فلا تشاهد فيه أيّة اختلالات حسّيّة.

ثمّ استشهد لذلك بما جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم في شرح كلمة «برص»: من أنّ «البرص هو ابيضاض الجلد من فقد خضابه، ويحدث على شكل بقع مختلفة الحجوم، وهو عرض من أعراض الجذام المتعدّدة»[1].

---

(١) مجموعه مقالات دوّمين سمينار ديدگاههاى اسلام در پزشكى: ٥٣٤ ـ ٥٣٨.

هذا وجاء في دائرة معارف البستاني تحت عنوان «برص»: «داءٌ يسمّى بالفرنسيّة لِبر «Lépre» وبالانكليزيّة لبُرسي «Leprosy»، وهي لفظة يونانيّة الأصل معناها متصلّب ومفلّس؛ لأنّ هذا الاسم كان يطلق في الأزمنة القديمة والقرون المتوسّطة على عدّة أمراض جلديّة أهمّ صفاتها تدرّنٌ وتقشّر في الجلد، منها ما يسمّيه اليونان الفنتياسس، ومعناه داء الفيل، ويسمّيه العرب بالجذام أيضاً، ومنها ما يسمّى بـ(سورباسي)، ومعناه بالعربيّة: القوباء... وأمّا العرب فقالوا: إنّ البرص بياض يظهر في ظاهر الجلد ويغور، فإن لم يكن غائراً سمّي عندهم بالبهق...». دائرة معارف البستاني ٥: ٣٣٠.

وكان بودّنا أن نقوم بدراسة أوسع ممّا تقدّم لأهمّيّة الموضوع من حيث الحكم حيث يترتّب عليه جواز فسخ النكاح، ومن حيث الموضوع؛ لكون المراد منه مشتبهاً، ولكن عاقنا من ذلك قلّة الوقت وقلّة المصادر اللازمة لهذا القبيل من العناوين، والله المستعان!

الأحكام:

تترتّب على البرص أحكام كثيرة، نذكرها فيما يأتي مقدّمين الأهمّ منها:

البرص من العيوب التي يردّ بها النكاح:

لا إشكال في أنّ البرص من العيوب التي يردّ بها نكاح المرأة، فإذا وجد الزوج زوجته برصاء فله أن يفسخ النكاح من دون حاجة إلى الطلاق.

وهذا المقدار ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف ظاهراً.

وإنّما الإشكال والخلاف في أنّ البرص هل هو من عيوب المرأة خاصّة، أو من عيوب الرجل أيضاً، فإذا وجدت الزوجة زوجها أبرصَ جاز لها فسخ نكاحه أيضاً؟

المشهور بين الفقهاء[1]: أنّ البرص من العيوب المختصّة بالمرأة، وتلك العيوب هي: الجنون، والجذام، والبرص، والقرن، والإفضاء، والعمى، والعرج.

وأمّا عيوب الرجل فهي: الجنون، والخصاء، والجبّ، والعنّة.

وقد تقدّم توضيح بعضها، كالإفضاء، ويأتي الباقي منها في مواطنه إن شاء اللّه تعالى.

لكن قسّم القاضي ابن البرّاج العيوب إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم يختصّ بالرجل، وهو: الجبّ، والعنّة.

٢ ـ وقسم يختصّ بالمرأة، وهو الرتق، والقرن، والإفضاء، وكونها محدودةً في زنا.

٣ ـ وقسم يشترك بينهما، وهو: الجنون، والجذام، والبرص، والعمى[1].

فجعل البرص من العيوب المشتركة بين الرجل والمرأة.

واستحسنه العلّامة في المختلف واستظهره من كلام ابن الجنيد أيضاً[2]، وقوّاه المحقّق الثاني[3]، واستجوده الشهيد الثاني[4]، ويظهر من الفاضل الاصفهاني الميل إليه؛ لأنّه اكتفى بذكر الاستدلال عليه، ولم يعلّق بشيء[5].

---

(١) انظر: المقنع: ١٠٤، ولكن فيه: «النكاح لا يرد إلّا من أربعة أشياء: البرص...»، والمقنعة: ٥١٩، والناصريات: ٣٣٧، والمراسم: ١٥٢، والخلاف ٤: ٣٤٦، المسألة ١٢٤، والمبسوط ٤: ٢٤٩، والسرائر ٢: ٦١٢، والجامع للشرائع: ٤٦٢، والشرائع ٢: ٣١٩، والقواعد ٣: ٦٦، والمختلف ٧: ١٨٤، والتحرير ٣: ٥٣١، والإرشاد ٢: ٢٨، وإيضاح الفوائد ٣: ١٧٦، والمهذّب البارع ٣: ٣٦٠، وجامع المقاصد ١٣: ٢٦٨، ونهاية المرام ١: ٣٢٩، والحدائق ٢٤: ٣٥٠، والرياض ١٠: ٣٧٩، والجواهر ٣٠: ٣٣٠، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٤٣٤، وغيرها.

(١) انظر المهذّب ٢: ٢٣١.

(٢) انظر المختلف ٧: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣) انظر جامع المقاصد ١٣: ٢٦٩.

(٤) انظر المسالك ٨: ١١٠ ـ ١١١.

(٥) انظر كشف اللثام ٧: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

ونحن نقتصر على ذكر الاحتجاج الذي ذكره المحقّق الثاني على القولين، فإنّه بعد أن ذكر القول المشهور، ثمّ القول الآخر، قال:

«احتجّ الأكثرون:

ـ بأنّ الأصل في عقد النكاح اللزوم، وثبوت الخيار مخالف للأصل، فيتوقّف على الدليل، وهو منتفٍ في محلّ النزاع، وبما سبق في رواية غياث الضبي من قوله ﷺ: "والرجل لا يردّ من عيب"[1]، فإنّه بعمومه يتناول محلّ النزاع.

واحتجّ الآخرون:

ـ بقوله ﷺ: "إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل"[2]؛ فإنّه عام في الرجل والمرأة إلّا ما أخرجه دليل.

ـ وبأنّه يؤدّي إلى الضرر؛ إذ ذلك من الأمراض المعدية باتّفاق الأطباء، وقد روي: أنّه ﷺ قال: "فرّ من المجذوم فرارك من الأسد"[3]، فلا بدّ من طريق للتخلّص، ولا طريق إلّا الخيار.

ـ وبأنّه قد ثبت بالنصّ والإجماع على كونها عيباً في المرأة. ففي الرجل أولى؛ فإنّ العلّة في ثبوت الفسخ هو لبشاعته وشدّة النفرة بسببه النافية لشهوة

(١) الوسائل ٢١: ٢٢٩، الباب ١٤ من أبواب العيوب والتدليس، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٠٩، الباب الأوّل من أبواب العيوب، الحديث ٦ و ١٠.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٤٤، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١٧.

الجماع، وتوقّع الضرر العظيم به موجودةٌ ثمّ بوجه أقوى، فإنّ الرجل يستطيع التخلّص بالطلاق ولا طريق للمرأة إلّا الفسخ، فتعيّن القول بثبوته».

ثمّ قال بعد ذلك: «ولا يخفى أنّ هذه الدلائل أقوى؛ لأنّ صحيحة الحلبي دليلٌ ناقل عن حكم الأصل، وهي مرجّحة على رواية غياث؛ لصحّتها وشهرتها مع ما ضُمّ إليها من المؤيّدات، والقول الثاني لا يخلو من قوّة».

وبهذا المضمون قال الشهيد الثاني، وتقدّمها العلّامة في المختلف ولكن باختصار.

هذا، ولكن وجّه صاحب المدارك[1] وجمع من الفقهاء[2] إلى الأدلّة المذكورة لقول القاضي ومن تبعه مناقشات أهمّها: ظهور اختصاص الصحيح بذكر عيوب المرأة؛ لأنّ المتبادر من قوله ﷺ: «إنّما يردّ النكاح» في ردّه من قبل الزوج وتسلّطه على الفسخ.

وأمّا مسألة العدوى والتضرّر من المعاشرة معه، فيمكن التخلّص منها بإجبار الحاكم إيّاه على مفارقتها، مضافاً إلى لزوم القول بجواز الفسخ في كلّ مرضٍ معدٍ، ولم يلتزم به المستدلّ.

تنبيه:

قال السيّد الصدر في تعليقه على المنهاج: «والأحوط وجوباً في موارد الجذام والبرص في

(١) انظر نهاية المرام ١: ٣٢٩.

(٢) انظر: الرياض ١٠: ٣٧٩، والجواهر ٣٠: ٣٣٠، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٤٣٤، وغيرها.

الزوج حين العقد فيما إذا فسخت الزوجة أن يطلّق الزوج؛ لاحتمال إطلاق في رواية الحلبي»[١].

الرجوع إلى ذوي الخبرة عند الاشتباه:

إذا كان البرص مشهوداً وواضحاً يعترف به الزوجان فلا كلام، وأمّا لو اختلفا فيه، فاللازم الرجوع إلى ذوي الخبرة والاختصاص لتشخيصه، وهل يعتبر فيه التعدّد كالشهادة أم لا؟

تقدّم الكلام عن لزوم تعدّد أهل الخبرة عند الرجوع إليهم بصورة عامّة في عنوان «أهل الخبرة»، وأمّا هنا بالخصوص، فقد صرّح بعض الفقهاء بالتعدّد واشتراط العدالة أيضاً، قال المحقّق الثاني: «ومتى وجد بياضاً وأمكن كونه برصاً وغيره لم يثبت إلّا بتصادقهما وبشهادة طبيبين عدلين»[٢].

وقال الشهيد الثاني بالنسبة إلى الجذام: «يرجع فيه إلى أهل الخبرة من الأطبّاء، ويشترط فيهم العدالة، والتعدّد، والذكورة كغيرها من الشهادات». وقال في البرص: «ومع اشتباه الحال يرجع فيه إلى طبيبَين عارفَين، كما مرّ»[٣].

هل تسقط حضانة الأُمّ إذا كانت برصاء؟

قال الشهيد الأوّل: «لو كان بها جذام، أو برص وخيف العدوى أمكن كون الأب أولى»[١].

وقال السيّد العاملي: «ولو كان المرض ممّا يعدي كالجذام والبرص، فالأظهر سقوط حضانتها بذلك تحرّزاً من تعدّي الضرر إلى الولد»[٢].

واحتمله فقهاء آخرون أيضاً[٣].

إمامة الأبرص:

اختلف الفقهاء في إمامة الأبرص على أقوال:

١ ـ المنع مطلقاً[٤].

٢ ـ الجواز لو كان المأموم مثل الإمام، والمنع مع التخالف[٥].

٣ ـ المنع في صلاة الجمعة والعيدين، والجواز في غيرهما[٦].

٤ ـ الكراهة مطلقاً.

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٩٢، كتاب النكاح / الفصل السادس في العيوب.
(٢) جامع المقاصد ١٣: ٢٣٦.
(٣) المسالك ٨: ١١٢ ـ ١١٣.

(١) القواعد والفوائد ١: ٣٩٦، القواعد المتعلّقة بالمناكحات، الحادية عشرة، الفرع ٣.
(٢) نهاية المرام ١: ٤٦٩.
(٣) انظر: كفاية الأحكام: ١٩٤، والحدائق ٢٥: ٩١.
(٤) انظر: المقنعة: ١٦٣ ـ ١٦٤، والنهاية: ١١٢، والخلاف ١: ٥٦١، المسألة ٣١٢، ورسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٩، رسالة جمل العلم والعمل، ونهاية الإحكام ٢: ١٤٩.
(٥) انظر: المبسوط ١: ١٥٥، والكافي في الفقه: ١٤٣ ـ ١٤٤، والمهذّب ١: ٨٠، والغنية: ٨٨.
(٦) قاله ابن إدريس في السرائر ١: ٢٨٠، ولم ينقل عن غيره.

والقول الأخير هو المشهور[١] من زمن المحقّق[٢]، والعلّامة[٣] الحلّيين حتّى الآن إلّا النادر من الفقهاء ممّن مال إلى الأوّل[٤]، أو الثاني[٥]، أو قال بالمنع، أو توقّف في المسألة[٦]، وقد تقدّم تفصيل الأقوال مع ذكر الروايات في عنوان «إمامة / الإمامة الصغرى».

ولا فرق بين إمامة الجماعة في سائر الفرائض وفريضة الجمعة والعيدين، إلّا على رأي ابن إدريس حيث منع من إمامتها في خصوص الجمعة والعيدين[٧].

البرص من أحداث السنة:

أحداث السنة عيوب خاصّة لو حدثت في المبيع بعد عقد البيع إلى مدّة سنة توجب للمشتري حقّ فسخ المعاملة، والبرص من هذه العيوب، فقد جاء في صحيحة أبي همّام، قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: يردّ المملوك من أحداث السنة: من الجنون والجذام والبرص، فقلت: كيف يردّ من أحداث السنة؟ قال: هذا أوّل السنة، فإذا اشتريت مملوكاً به شيء من هذه الخصال ما بينك وبين ذي الحجّة رددته على صاحبه»[١].

وهناك روايات أُخر بهذا المضمون[٢].

والمقصود حدوث هذه الأمراض بعد البيع لا قبله؛ لأنّه يكون عندئذٍ من مطلق العيب الذي يفسخ به البيع في غير الموارد المذكورة أيضاً[٣].

وما تقدّم هو المشهور بين الفقهاء، إلّا أنّ الأردبيلي[٤] استشكل في البرص لما رواه عبداللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «عهدة البيع في الرقيق ثلاثة أيّام إن كان بها حبل أو برص أو نحو هذا، وعهدته سنة من الجنون، فما بعد السنة فليس بشيء»[٥].

ودفع الإشكال بعدم قدرة هذه الرواية على معارضة الصحاح ومنها الصحيحة المتقدّمة، مع احتمال أن يكون «برص» تصحيف لـ«مرض»[٦].

وللشهيد الثاني إشكال في الجذام يأتي

---

(١) ممّن ادّعى الشهرة: السيّد الطباطبائي في الرياض ٤: ٣٤٩، وصاحب الجواهر في الجواهر ١٣: ٣٨١.

(٢) انظر الشرائع ١: ١٢٥.

(٣) انظر: المختلف ٣: ٥٦، والتذكرة ٤: ٢٦.

(٤) انظر المدارك ٤: ٣٦٨.

(٥) انظر الرياض ٤: ٣٥٠.

(٦) انظر: كفاية الأحكام: ٣٠، والحدائق ١٠: ٧ ـ ٨.

(٧) انظر السرائر ١: ٢٨٠.

---

(١) الوسائل ١٨: ٩٨، الباب ٢ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: سائر أحاديث الباب.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٣٦٥ و ٣٨٣، والجواهر ٢٣: ٢٥٩.

(٤) انظر مجمع الفائدة ٨: ٤٤٨ و ٤٥٠.

(٥) الوسائل ١٨: ١٢، الباب ٣ من أبواب الخيار، الحديث ٧.

(٦) انظر: الحدائق ١٩: ١٠٦، والجواهر ٢٣: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

مع دفعه في «جذام»، ويُراجع عنوان «أحداث السنة» أيضاً.

هل البرص من العوارض الموجبة لعتق العبيد؟

عوارض عتق العبيد ما يوجب حدوثها فيهم عتقهم، وهي: العمى، والجذام، والإقعاد، وإسلام المملوك في دار الحرب سابقاً على مولاه، ودفع قيمة الوارث[١].

وألحق ابن حمزة[٢] بالجذام البرص، ولم ينقل له موافق ظاهراً[٣]، وقال الشهيد الثاني في ردّه: «ونحن في عويل من إثبات حكم الجذام لضعف المستند إن لم يكن إجماع، فكيف يلحق به البرص؟!»[٤].

كراهة معاملة المبروص:

ذكر الفقهاء: أنّه تكره معاملة ذوي العاهات، ومن جملتهم المبروص[٥]؛ وذلك استناداً إلى ما رواه ميسّر بن عبد العزيز قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «لا تعاملوا ذا عاهة؛ فإنّهم أظلم شيء»[٦].

(١) انظر شرائع الإسلام ٣: ١١٤.

(٢) انظر الوسيلة: ٣٤٠.

(٣) انظر المهذّب البارع ٤: ٦٥.

(٤) المسالك ١٠: ٣٥٧، وانظر نهاية المرام ٢: ٢٧٨.

(٥) انظر: الرياض ٨: ١٦٢، ومستند الشيعة ١٤: ٢٧.

(٦) الوسائل ١٧: ٤١٥، الباب ٢٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.

هل التعيير بالبرص يوجب التعزير؟

لا إشكال في أنّ كلّ قول يوجب إيذاء المقول فيه وتألّمه يوجب تعزير القائل، ومن مصاديقه التعيير بالأمراض، مثل أن يقول: يا أجذم، أو يا أبرص، ونحوهما، كما صرّح بذلك جملة من الفقهاء[١].

هل تقتصّ اليد الصحيحة بالبرصاء؟

قال الشهيد الثاني: «من شرائط القصاص في الطرف تساويهما في السلامة، لا مطلقاً؛ لأنّ اليد الصحيحة تقطع بالبرصاء، بل المراد سلامة خاصّة، وهي التي يؤثّر التفاوت فيها أو يتخيّل تأثيره، كالصحّة والشلل، فلا تقطع اليد والرجل الصحيحتان بالشلاّءين وإن رضي به الجاني»[٢].

ويبدو أنّ ذلك رأي كثير من الفقهاء وإن لم يصرّحوا به، فضلاً عمّن صرّح به[٣]؛ لعموم

(١) انظر: النهاية: ٧٢٩، وفيه: «من عيّر إنساناً بشيء من بلاء الله تعالى، مثل الجنون والجذام والبرص.. كان عليه بذلك التأديب»، والكافي في الفقه: ٤١٩، وفيه: «إذا عيّر المسلم ببعض الآفات كالعمى والعرج والجنون والجذام والبرص عُزّر»، والمهذّب ٢: ٥٥١، والشرائع ٤: ١٦٤، والقواعد ٣: ٥٤٤، والمسالك ١٤: ٤٣٣، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤١٢، والجواهر ٤١: ٤١٣، وغيرها.

(٢) المسالك ١٥: ٢٦٩.

(٣) انظر: القواعد ٣: ٦٣٢، ولم يعلّق عليه في الإيضاح ٤: ٦٣٤، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٤٧١، =

أدلّة القصاص وعدم المخصّص.

تنبيه:

ذكر الفقهاء بمناسبات مختلفة ما يورث البرص وما ينفعه مستندين في ذلك إلى الروايات، ولكنّ أمثال هذه الروايات بحاجة إلى تحقيق وتمحيص من عدّة جهات كأصل صدورها، وفقهها وفهمها من حيث المتن وملاحظة معارضاتها إن كان موجوداً، وقياسها مع ما ورد في كتب الطبّ بهذه المناسبة، وقد تكون سبباً للتحقيق العلمي في هذه الجهة والحصول على آراء بل اكتشافات حديثة، وهناك بوادر للقيام بهذا العمل صدرت من أطبّاء ملتزمين بالشريعة نسأل اللّه لهم التوفيق. ولأجل أن لا يخلو مقالنا من ذلك نقتصر على بعض ما ورد في الروايات بخصوص هذا المجال:

أوّلاً ـ ما يورث البرص:

١ ـ استعمال الماء المسخّن بالشمس:

قال المحقّق الحلّي: «وتكره الطهارة بماءٍ أُسخن بالشمس في الآنية»، وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «لورود النهي عنه عن النبيّ ﷺ[١]، وعُلّل بأنّه يورث البرص، وكما يكره الطهارة به، يكره استعماله في غيرها من إزالة النجاسة. والأكل والشرب...»[٢].

واحتمل العلّامة في المنتهى: «اختصاصه بما يخاف منه المحذور، كالمشمّس في البلاد الحارّة دون المعتدلة، أو فيما يشبه آنية الحديد والرصاص دون الذهب والفضّة لصفاء جوهرها»[٣].

٢ ـ الأكل والشرب جنباً:

ذكر الفقهاء[٤] أنّه يكره أن يأكل الجنب ويشرب شيئاً حتّى يغسل يديه ويتمضمض أو يتوضّأ، فإنّه يخاف منه الوضح.

روى السكوني عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «لا يذوق الجنب شيئاً حتّى يغسل يديه ويتمضمض، فإنّه يخاف منه الوضح»[٥]، وقد فُسّر بالبرص[٦].

=ومفتاح الكرامة ١٠، تعليقات على باب القصاص: ١٣٢ ـ لكن احتمل من عبارات بعضهم اشتراط التساوي في السلامة مطلقاً، سواء كان من الشلل أو غيره، والجواهر ٤٢: ٣٥٠، واحتمل وجوب دفع الأرش من قِبل المجني عليه الذي كانت يده معيبة إذا كانت يد الجاني صحيحة.

(١) انظر: الوسائل ١: ٢٠٧، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١ و ٢، وسنن البيهقي ١: ٦، وسنن الدارقطني ١: ٣٨، الحديث ٢.

(٢) المسالك ١: ٢٢، وانظر الجواهر ١: ٣٣٠ ـ ٣٣٢.

(٣) المنتهى ١: ٢٥.

(٤) انظر: الجواهر ٣: ٦٤، والعروة الوثقى ١: ٤٩١، كتاب الطهارة، فصل فيما يكره على الجنب، الأوّل.

(٥) الوسائل ٢: ٢١٩، الباب ٢٠ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٦) انظر الجواهر ٣: ٦٤.

٣ ـ الأكل على الشبع :

روى عبد اللّه بن سنان عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «الأكل على الشبع يورث البرص»[١].

٤ ـ التدلّك بخزف الحمّام :

روى محمّد بن عليّ بن جعفر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «مَن أخذ من الحمّام خزفة فحكّ بها جسده فأصابه البرص، فلا يلومنّ إلّا نفسه، ومَن اغتسل من الماء الذي قد اغتُسِل فيه فأصابه الجذام فلا يلومنّ إلّا نفسه»[٢].

وفي حديث آخر عن أمير المؤمنين عليه السلام : «... ولا يدلكنّ رجليه بالخزف فإنّه يورث الجذام»[٣].

وقيل: انّ المراد بذلك خزف الشام كما روي؛ لكثرة وقوع البرص فيها[٤].

---

(١) الوسائل ٢٤: ٢٤٣، الباب ٢ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٣، وانظر الجواهر ٣٦: ٤٦٥.

(٢) الكافي ٦: ٥٠٣، كتاب الزيّ والتجمّل، باب الحمّام، الحديث ٣٨، والمصدر الآتي، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٢: ٥٤، الباب ٢٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٤) انظر الوسائل ٢: ٥٩، الباب ٢٣ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٤، والحدائق ٥: ٥٣٧.

أقول: لا حاجة إلى هذا التأويل بعد التأمّل في الرواية؛ لأنّها كما يظهر منها تمنع من التدلّك بالخزف الموجود في الحمّام، وهو يكون مشتركاً غالباً =

ثانياً ـ ما ينفع للبرص :

ذكرت أُمور تنفع للبرص نذكر بعضها، وهي:

١ ـ الغَسل بالخطمي[١] :

روى ابن بكير عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «غسل الرأس بالخطمي في كلّ جمعة أمان من البرص والجنون»[٢].

والروايات الآمرة بالغسل به متعدّدة[٣].

= يستعمله الصحيح والسقيم، ويشهد له تتمّة الرواية، وهي مسألة الغسل.

(١) الخطمي، قيل: «نبات من الفصيلة الخبازية كثير النفع، يدقّ ورقه يابساً ويجعل غِسلاً للرأس فينقّيه». المعجم الوسيط: «خطم».

وقيل: «زهر من فصيلة الخبازيات له ساق مستقيمة تحمل أزهاراً جميلة حمراء وبيضاء». المنجد «خطم».

وقيل: «نبات كبير الزهر جدّاً أحمره، وقد يكون أبيض الزهر، وكلاهما مليّن شديد التغرية لِلزوجته، ينفع الأمراض الصدريّة، الواحدة منه خطميّة، والعامّة تطلق الخطميّة على هذا النبات برمّته». محيط المحيط: «خطم».

أقول: والصحيح أنّ الذي يستفاد في غسل الرأس وينفع للصدر إنّما هو ورق الزهر لا ورق النبات، وأستعمِلُه أحياناً في غسل الرأس، وله آثار جيّدة، ويحتوي على بعض المواد المعقّمة، إلّا أنّ طبعه بارد.

(٢) الوسائل ٧: ٣٥٤، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر أحاديث الباب المتقدّم، والباب ٢٥ من أبواب آداب الحمّام في الجزء ٢: ٦٠.

٢ ـ الإطلاء ثمّ الحنّاء:

روى الحسين بن موسى، عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام، عن أبيه، عن جدّه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «مَن دخل الحمّام فأطلى ثمّ أتبعه بالحنّاء من قرنه إلى قدمه كان أماناً له من الجنون والجذام والبرص والآكلة إلى مثله من النورة»[١].

أي أطلى موضع الحاجة بالنورة، ثمّ أتبعه بالحنّاء من قرنه إلى قدمه.

وعن عبد الله بن سنان، قال: «شكى رجل إلى أبي عبد الله عليه السلام الوضح والبهق، فقال: ادخل الحمّام واخلط الحنّاء بالنورة، واطلِ بهما، فإنّك لاتعاين بعدذلك شيئاً، قال الرجل: فوالله مافعلته إلّا مرّة واحدة فعافاني الله منه، وماعادبعدذلك»[٢].

٣ ـ السويق الجاف:

روى إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «السويق الجاف يذهب بالبياض»[٣].

والسويق: دقيق مقلوّ يعمل من الحنطة أو الشعير[٤]، ومعنى كونه جافاً: أنّه لم يخلط بزيت ونحوه.

والبياض: البرص[١].

٤ ـ أكل لحم البقر مع السِّلق[٢]:

روي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إنّ بني إسرائيل شكوا إلى موسى ما يلقون من البرص، وشكى ذلك إلى الله تعالى، فأوحى الله تعالى إليه: مُرهم فليأكلوا لحم البقر بالسِّلق»[٣].

والروايات الآمرة بأكل السلق كثيرة؛ لما فيه من الفوائد.

وهناك موارد أُخر يرجع فيها إلى مظانّها.

---

(١) الوسائل ٢: ٧٣، الباب ٣٥ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل، وغيره.

(٢) البحار ٥٩: ٢١١، كتاب السماء والعالم، الباب ٧٦ في دفع الجذام والبرص....، الحديث ٤، نقلاً عن طبّ الأئمّة عليهم السلام: ٧١.

(٣) الوسائل ٢٥: ١٨، الباب ٥ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٣.

(٤) مجمع البحرين: «سوق».

---

(١) انظر مرآة العقول ٢٢: ١٢٥.

(٢) جاء في المنجد مادة «سلق»: «السِّلق: بقل من فصيلة السرمقيات، أوراقه كبيرة غليظة، مرغوب في أكله....»، ثمّ وحّد بين السِّلق والشمندر، وقال في «شمندر»: «الشَّمَنْدَر والشَّوَنْدَر نبات زراعي من فصيلة السرمقيات ينمو على شواطئ المتوسّط والأُقيانوس الأطلنطي، زراعته منتشرة في شمال أُوربا، وهي تزاحم زراعة قصب السكر في سوق السكّر العالميّة، منه أصناف تُقدَّم علفاً للحيوانات، والصِّنف الأحمر يأكله الإنسان».

أقول: والسِّلق ورق هذا الأحمر، وشَوَنْدَر معرَّب «چُغُنْدَر» بالفارسيّة، انظر: لغتنامه دهخدا ٩: ١٢٨٥٥، «شوندر»، والمصدر الآتي: ٧٥ تحت عنوان «بيان».

(٣) البحار ٦٣: ٧٤، كتاب السماء والعالم، الباب ٧ في فضل اللحم....، الحديث ٦٩، وانظر الجزء ٥٩: ٢١١، الباب ٧٦ في دفع الجذام والبرص....

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ أحكام المضاف وغيره.

ب ـ آداب الحمّام عند الكلام عن غسل الجنابة.

ج ـ أحكام الجنب: ما يكره بالنسبة إليه.

٢ ـ كتاب الصلاة: الجماعة: شرائط الإمام.

٣ ـ كتاب البيع:

أ ـ آداب التجارة.

ب ـ بيع المملوك، وبيع الحيوان.

٤ ـ كتاب النكاح:

أ ـ العيوب الموجبة لفسخ النكاح.

ب ـ الحضانة.

٥ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: استحباب بعض الأطعمة والأشربة وخواصّها.

٦ ـ كتاب الحدود: حدّ القذف: التعيير بالأمراض.

٧ ـ كتاب القصاص: قصاص الأطراف: اشتراط التساوي في السلامة بين العضو المقتصّ والمقتصّ منه.

برطلّة

لغـــة:

قيل: المظلّة الصيفيّة[١]، وقيل: قلنسوة[٢].

اصطلاحاً:

قال المحقّق الثاني: «بضمّ الباء والطاء المهملة وإسكان الراء وتشديد اللام مع الفتح: هي قلنسوة طويلة، كانت تلبس قديماً، وروي أنّها من زيّ اليهود»[٣].

ومثله جاء في المسالك[٤]، والمدارك[٥].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد ما نقل ذلك عن المدارك ونقل تفاسير أُخر ـ: «والأوّل هو المعروف»[٦]، أي كونه قلنسوة. وتؤيّده بعض الروايات، كما سيأتي.

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «برطل».

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العرب: «برطل».

(٣) جامع المقاصد ٣: ٢٠٥، وستأتي الرواية عن قريب.

(٤) انظر المسالك ٢: ٣٥٣.

(٥) انظر المدارك ٨: ١٩٢.

(٦) الجواهر ١٩: ٤٠٠.

الأحكام:

الطواف وعلى الطائف برطلّة:

اختلف الفقهاء في جواز الطواف وعلى الطائف بُرطلّة ولهم فيه أقوال:

الأوّل ـ عدم الجواز مطلقاً، وهو المستفاد من كلام الشيخ الطوسي في النهاية، حيث قال: «ولا يجوز للرجل أن يطوف وعليه برطلّة»[١].

وهو الظاهر من كلامه في المبسوط[٢]، وكلام القاضي في المهذّب[٣].

الثاني ـ الكراهة، صرّح به الشيخ في التهذيب[٤]، والمحقّق الحلّي في المختصر[٥]، ونقله عنه تلميذه الآبي في الدرس، واختاره هو أيضاً[٦].

الثالث ـ الكراهة مطلقاً في الإحرام وغيره، ذهب إليه صاحب الحدائق[٧]، وسيأتي كلامه.

الرابع ـ التفصيل بين الطواف الذي يحرم فيه ستر الرأس، مثل طواف العمرة وطواف الحجّ مع تقديمه على الحلق، فيحرم لبسها؛ لأنّها تستر الرأس وهو حرام حال الإحرام.

والطواف الذي لا يحرم فيه ستر الرأس، مثل طواف الحجّ إذا أُتي به بعد الحلق، حيث يخرج من الإحرام بالحلق، فيحلّ له كلّ شيءٍ إلّا النساء، فلا يحرم عليه لبسها.

اختار هذا التفصيل ابن إدريس[١]، وتبعه أكثر من تأخّر عنه[٢]، ومنهم صاحب المدارك الذي قال بعد نقل الأقوال[٣]:

«والأصل في هذه المسألة ما رواه الشيخ عن يزيد بن خليفة، قال: "رآني أبوعبدالله عليه السلام أطوف حول الكعبة، وعليّ برطلّة فقال لي بعد ذلك: قد رأيتك تطوف حول الكعبة وعليك برطلّة! لا تلبسها حول الكعبة، فإنّها من زيّ اليهود"[٤].

وعن زياد بن يحيى الحنظلي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: "لا تطوفنّ بالبيت وعليك برطلّة"[٥].

---

(١) النهاية: ٢٤٢.

(٢) انظر المبسوط ١: ٣٥٩.

(٣) انظر المهذّب ١: ٢٣٢.

(٤) انظر التهذيب ٥: ١٣٤، ربّما يظهر من المبسوط ١: ٣٥٩أيضاً.

(٥) انظر المختصر النافع: ٩٥.

(٦) انظر كشف الرموز ١: ٣٨١.

(٧) انظر الحدائق ٧: ١٦٢ و ١٦: ٢٤٣.

---

(١) انظر السرائر ١: ٥٧٦.

(٢) انظر: القواعد ١: ٤٢٩، والمختلف ٤: ١٨٦، والتذكرة ٨: ١٢٥، والدروس ١: ٤٠٧، وجامع المقاصد ٣: ٢٠٥، والمسالك ٢: ٣٥٤، والمدارك ٨: ١٩٣، والذخيرة: ٦٤٢، والرياض ٧: ٨١ ـ ٨٣، والجواهر ١٩: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، وربّما يظهر منه القول بالكراهة مطلقاً، مثل: صاحب الحدائق في الحدائق ١٦: ٢٤٣.

(٣) غير قول صاحب الحدائق.

(٤) التهذيب ٥: ١٣٤، الحديث ٤٤٣، وعنه الوسائل ١٣: ٤٢٠، الباب ٦٧ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

(٥) التهذيب ٥: ١٣٤، الحديث ٤٤٢، وعنه =

والروايتان ضعيفتا السند، فلا يجوز التعويل عليهما في إثبات حكم مخالف للأصل، نعم، يمكن القول بالكراهة خروجاً عن الخلاف، وتساهلاً في أدلّة السنن.

ولو كان الطواف ممّا يجب كشف الرأس فيه كطواف العمرة، حرم ستر الرأس بهذه القلنسوة وبغيرها قطعاً.

ولو طاف ساتراً أثم ولم يبطل طوافه؛ لرجوع النهي إلى وصف خارج عن العبادة»[١].

وأشار في عبارته الأخيرة إلى البحث الذي تعرّض له بعض الفقهاء[٢]: من أنّ النهي هنا عن أصل الطواف مع البرطلّة ليقع الطواف منهيّاً عنه فيبطل؛ لوقوع النهي عن أصل العبادة، وهو موجب لفسادها، أو أنّ النهي عن لبس البرطلّة في الطواف فيقع النهي عن اللبس ـ لا الطواف ـ وهو خارج عن حقيقة الطواف، فلا يكون نفس الطواف منهيّاً عنه ليقع فاسداً؟

تنبيه:

تقدّم أنّ صاحب الحدائق قال بكراهة لبس البرطلّة مطلقاً، وقد تقدّمه الشهيد الأوّل حيث قال ضمن بيان أحكام الملابس: «ويكره لبس البرطلّة»[١]. وأمّا صاحب الحدائق فقد ذكر ذلك في أحكام الملابس، وأكّده في أحكام الطواف، فقال: «وظاهر الخبر المذكور[٢] كراهة لبسها مطلقاً، حيث علّل ذلك بكونها من زيّ اليهود، وأظهر منه، صحيحة هشام بن الحكم أو حسنته المرويّة في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام: "أنّه كره لباس البرطلّة"[٣]»[٤].

لبس البرطلّة في الصلاة:

روى يونس بن يعقوب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وعليه البرطلّة؟ فقال: لا يضرّه»[٥].

ولذلك لم يستشكل الفقهاء في لبسها أثناء الصلاة[٦].

= الوسائل ١٣: ٤٢٠، الباب ٦٧ من أبواب الطواف، الحديث الأوّل.

(١) المدارك ٨: ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) مثل: شيخه المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٧: ١٤٥.

(١) الدروس ١: ١٥٢.

(٢) أي خبر يزيد بن خليفة.

(٣) الكافي ٦: ٤٧٩، الحديث ٥، وعنه الوسائل ٤: ٤٣٣، الباب ٤٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

(٤) الحدائق ١٦: ٢٤٣، وانظر ٧: ١٦٢.

(٥) الوسائل ٤: ٤٣٤، الباب ٤٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

أقول: الحديث شاهد على أنّ النهي عن لبس البرطلّة في الطواف ليس نهياً عن الطواف نفسه ليقع فاسداً كما قيل، بل عن لبس البرطلّة، فلذلك ينبغي أن لا يضرّ لبسها بالطواف على القاعدة، كما لا يضرّ بالصلاة.

(٦) انظر: الذكرى ٣: ٧٠.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة: لباس المصلّي وأحكام الملابس.

٢ ـ كتاب الحجّ: أحكام الطواف.

بُرغوث

لغـــة:

دويبة سوداء صغيرة تثب وثباناً[١]، عضوضة[٢].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

تترتّب على هذا الحيوان بعض الأحكام نشير إليها إجمالاً:

حكم دم البرغوث:

البرغوث من الحيوانات التي ليس لها دم سائل؛ ولذلك لم يحكم الفقهاء بنجاسة دمه، سواء عُلم انتقاله من بدن الإنسان أم لا.

وقد ادّعي على طهارة دم ما لا نفس سائلة له

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «برغث».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «برغث».

الإجماع مستفيضاً[١]، مضافاً إلى ما رواه الحلبي، قال: «سألت أبا عبد اللّه ﷺ عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا، وإن كثر...»[٢].

وسوف يأتي التحقيق عن ذلك عند الكلام عن عنوان «دم»، إن شاء اللّه تعالى.

حكم أكله:

لمّا كان البرغوث من الخبائث، فيحرم أكله من هذه الجهة، وقد تقدّم الكلام عن حرمة أكل الخبائث في عنوان «أطعمة». وأمّا كونه من الخبائث، فلأنّ الطبع السليم يستخبثه.

حكم قتله:

لا إشكال في جواز قتل المُحلّ البرغوث في غير الحرم، وأمّا في الحرم، فقد ادّعي الإجماع[٣] على جوازه أيضاً؛ لما رواه زرارة عن أبي عبد اللّه ﷺ، قال: «لا بأس بقتل البرغوث والقمّلة والبقّة في الحرم»[٤].

(١) انظر: المدارك ٢: ٢٨٤، والجواهر ٥: ٣٦٣، والمستمسك ١: ٣٤٧.

(٢) الوسائل ٣: ٤٣١، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٣) انظر: المدارك ٨: ٣٧٦، والجواهر ٢٠: ٢٩٦.

(٤) الوسائل ١٢: ٥٥١، الباب ٨٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

أمّا المحرم فقد اضطربت آراء الفقهاء فيه:

فقد ذهب جماعة إلى عدم جواز قتله له في الحرم، منهم: الشيخ الطوسي في النهاية[1]، والتهذيب[2]، والقاضي ابن البرّاج[3]، وابن زهرة[4]، وابن إدريس[5]، وابن سعيد[6].

واستدلّوا عليه بصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أحرمت فاتّق قتل الدواب كلّها، إلّا الأفعى والعقرب والفأرة»[7].

وذهب جماعة إلى عدم جواز قتله من دون تقييده بكونه في الحرم، من قبيل الشيخ الطوسي في موضع من المبسوط[8]، والعلّامة في بعض كتبه[9]، وصاحب المدارك[10]، والسيّد الخوئي[11]، وتدلّ على قولهم الرواية المتقدّمة.

وذهب آخرون إلى جواز قتله مطلقاً، مثل: الشيخ الطوسي في موضع آخر من المبسوط[1]، والمحقّق الحلّي[2]، والعلّامة الحلّي في بعض كتبه[3]، والشهيد الثاني[4]، وغيرهم: للأصل، ولرواية زرارة المتقدّمة حيث لم يتقيّد فيها كون القتل في الحرم.

وقيّد بعض آخر جواز القتل بما إذا كان مؤذياً كغيره من المؤذيات، منهم صاحب الجواهر[5]، وربّما يظهر من صاحب الحدائق أيضاً[6].

وهل تجب في قتله الكفّارة أم لا؟

ظاهر المشهور عدم وجوبه[7]، وقيل: يجب كفٌّ من طعام[8].

---

(١) انظر النهاية: ٢٢٩.

(٢) انظر التهذيب ٥: ٣٦٦، باب الكفّارة من خطأ المحرم، ذيل الحديث ١٨٨.

(٣) انظر المهذّب ١: ٢٢١.

(٤) انظر الغنية: ١٦١.

(٥) انظر السرائر ١: ٥٦٧.

(٦) انظر الجامع للشرائع: ١٩٣.

(٧) الوسائل ١٢: ٥٤٥، الباب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٢.

(٨) انظر المبسوط ١: ٣٢٠.

(٩) انظر: المنتهى (الحجريّة) ٢: ٨٠٠، والتحرير ٢: ٣٤، والتذكرة ٧: ٣٦٢.

(١٠) انظر المدارك ٨: ٣١٨.

(١١) انظر المعتمد ٤: ١٨١.

---

(١) انظر المبسوط ١: ٣٣٩، وربّما يظهر منه تقييده بكونه مؤذياً.

(٢) انظر الشرائع ١: ٢٨٤.

(٣) انظر الإرشاد ١: ٣٢٠.

(٤) انظر: المسالك ٢: ٤١١، والروضة البهيّة ٢: ٢٤٦.

(٥) انظر الجواهر ١٨: ٣٦٨، وربّما يظهر من المبسوط، كما تقدّم في الهامش ١.

(٦) انظر الحدائق ١٥: ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٧) انظر المصادر المتقدّمة، بل صرّح بذلك المحقّق الحلّي، والشهيد الثاني، وسبطه، انظر الشرائع ١: ٢٨٤، والمسالك ٢: ٤١١ و ٤٣٥، وصرّح فيه بأنّه لا كفّارة فيه على المشهور، والمدارك ٨: ٣١٨.

(٨) انظر المعتمد ٤: ١٨١ ـ ١٨٢.

حكم الاكتساب به:

إذا قلنا بدوران حلّية الاكتساب بالشيء مدار وجود منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء في ذلك الشيء، وكان في البرغوث مثل هذه المنفعة، فيجوز بيعه وشراؤه، وإن لم نقل بذلك، أو قلنا ولكن لم نفترض فيه منفعة محلّلة، فلا يجوز ذلك.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: نجاسة الدم.

٢ ـ كتاب الحجّ: محرّمات الإحرام وكفّاراته.

٣ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: حرمة أكل الحشار والخبائث.

بركة

لغــــة:

الزيادة والنماء[١]. وقيل: لا يسند فعل البركة إلّا إلى الله تعالى[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقد أُطلق على بعض الأشياء مجازاً، كما سيأتي.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «بركة».

(٢) انظر معجم الفروق اللغويّة: ٩٦، الفرق بين البركة والزيادة.

الأحكام:

ورد عنوان البركة في بعض الأدعية، وقد سمّي بعض الأشياء بالبركة، وأُشير في بعض الروايات إلى ما يزيد البركة وما يمحقها ونحو ذلك. ولا يسعنا فعلاً إلّا الإشارة إلى بعض الروايات تاركين التعليق عليها.

ما يزيد في البركة:

هناك أُمور توجب البركة، سواء في المال أو العمر أو البدن ونحو ذلك، أُشير إليها في بعض الروايات نذكر أهمّها:

١ ـ تقوى الله تعالى:

أكثر موانع البركة ـ كما سيظهر ـ منشؤها المعاصي وعدم امتثال أوامر الله تعالى، فلو أُطيع الله تعالى وامتنعت الأُمّة من ارتكاب ما يزيل البركة، نزلت البركات السماوية كما صرّحت به الآية الشريفة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[١].

وروى سليمان الجعفري، عن الرضا عليه السلام، قال: «أوحى الله عزّ وجلّ إلى نبيٍّ من الأنبياء: إذا أُطِعتُ رضيتُ، وإذا رضيتُ باركتُ، وليس لبركتي نهاية...»[٢].

(١) الأعراف: ٩٦.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٧٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الذنوب، الحديث ٢٦.

٢ ـ الدعاء:

الدعاء بالبركة يزيد في البركة، ويتفاوت ذلك بتفاوت الداعي، فإن كان النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام فالبركة تكون أكثر، ولذلك نماذج كثيرة في تاريخ النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام، حيث دعوا بالبركة لأشخاص، أو لطعام فشوهد فيه الإعجاز، وقد ذُكر كثيرٌ منها في البحار، وأُشير إلى مواردها فيه في كتاب سفينة البحار تحت عنوان «بركة»[(١)]، كما ملئت الأدعية المأثورة عنهم عليهم السلام بطلب البركة في العمر والمال والأولاد ونحوها.

ومن موارد الدعاء بالبركة هو الدعاء عند الزواج، فقد روى أبو بصير، قال: «قال لي أبو عبد اللّه عليه السلام: إذا تزوّج أحدكم كيف يصنع؟ قلت: لا أدري؟ قال: إذا همّ بذلك فليصلّ ركعتين ويحمد اللّه ثمّ يقول: "اللهمّ إنّي أُريد أن أتزوّج فقدّر لي من النساء أعفّهنّ فرجاً، وأحفظهنّ لي في نفسها وفي مالي، وأوسعهنّ رزقاً، **وأعظمهنّ بركة**، وقدّر لي ولداً طيّباً تجعله خلفاً صالحاً في حياتي وبعد مماتي"»[(٢)].

ومنه الدعاء عند شراء الدابة، فقد روى معاوية بن عمّار عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا اشتريت دابّة، فقل: "اللهمّ إن كانت عظيمة البركة، فاضلة المنفعة، ميمونة الناصية فيسّر لي شراءها، وإن كانت غير ذلك فاصرفني عنها إلى الذي هو خير لي منها، فإنّك تعلم ولا أعلم، وتقدر ولا أقدر، وأنت علّام الغيوب". تقول ذلك ثلاث مرّات»[(١)].

وورد الدعاء بهذه المضامين لسائر موارد الشراء والتجارة وإن لم يرد فيه لفظ البركة.

ومنه ما رواه السكوني عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: علّمني رسول اللّه ﷺ إذا لبست ثوباً جديداً أن أقول: "الحمد للّه الذي كساني من اللباس ما أتجمّل به في النّاس، اللهمّ اجعلها ثياب بركة أسعى فيها لمرضاتك وأعمر فيها مساجدك"»[(٢)].

٣ ـ التقدير والموازنة:

ورد في بعض الروايات أنّ تقدير الأشياء وعدم الجزاف فيها يوجب البركة، وعكسه يزيلها.

روى يونس بن يعقوب عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «شكا قوم إلى النبيّ ﷺ سرعة نفاد طعامهم، فقال: تكيلون أو تهيلون؟ قالوا: نهيل يا رسول اللّه، يعني الجزاف، قال: كيلوا ولا تهيلوا، فإنّه أعظم للبركة»[(٣)].

---

(١) انظر سفينة البحار ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٦، مادة «بركة».

(٢) الكافي ٣: ٤٨١، باب صلاة من أراد أن يتزوّج، الحديث ٢، و ٥: ٥٠١، كتاب النكاح، باب القول عند دخول الرجل بأهله، الحديث ٣.

(١) الكافي ٥: ١٥٧، كتاب المعيشة، باب القول عندما يشترى للتجارة، الحديث ٤.

(٢) الكافي ٦: ٤٥٨، باب القول عند لباس الجديد، الحديث ٢.

(٣) الكافي ٥: ١٦٧، كتاب المعيشة، باب كراهة الجزاف =

وروى مسمع، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه‌السلام: يا أبا سيّار، إذا أرادت الخادمة أن تعمل الطعام فرها فلتكله، فإنّ البركة فيما كيل»(١).

ولعلّ من هذا القبيل ما ورد عن الرضا عليه‌السلام، قال: «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: "صغّروا رغفانكم؛ فإنّ مع كلّ رغيف بركة"»(٢).

٤ ـ فعل المعروف والإنفاق في سبيل الله:

فعل المعروف بصورة عامّة يوجب البركة، فالصدقة، سواء كانت واجبة أو مندوبة، تجلب البركة؛ ولذلك سمّي المال الواجب دفعه زكاةً وهو ـ في أحد معنييه ـ بمعنى النموّ والزيادة، وهو معنى البركة أيضاً(٣)، وكذلك فعل الصدقات المندوبة، بل المعروف بصورة عامّة، قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾(١)، أي ينقص المال الحاصل بالربا حالاً بعد حال إلى أن يتلف المال كلّه، وينمي الصدقات ويزيدها ويجعل فيها البركة(٢).

وروى السكوني عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال: «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: "إنّ البركة أسرع إلى البيت الذي يمتار(٣) منه المعروف من الشفرة في سنام البعير، أو من السيل إلى منتهاه"»(٤).

وللفقهاء كلام في هذا المعنى في أوّل بحث الزكاة(٥).

وروى عنه عليه‌السلام أيضاً أنّه قال: «ما أحسن عبدٌ الصدقة في الدنيا إلّا أحسن الله الخلافة على ولده من بعده، وقال: حسن الصدقة يقضي الدين، ويخلف على البركة»(٦).

وروى عنه عليه‌السلام أيضاً أنّه قال: «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: تصدّقوا فإنّ الصدقة تزيد في المال كثرة، وتصدّقوا رحمكم الله»(٧).

= وفضل المكايلة، الحديث الأوّل.

(١) الكافي ٥: ١٦٧، كتاب المعيشة، باب كراهة الجزاف وفضل المكايلة، الحديث ٣.

(٢) الكافي ٦: ٣٠٢، كتاب الأطعمة، باب فضل الخبز، الحديث ٨.

(٣) قال الراغب الإصفهاني في مادة «زكاة»: «أصل الزكاة النموّ الحاصل عن بركة الله تعالى، ويعتبر ذلك بالأُمور الدنيويّة والأُخرويّة. يقال: زكا الزرع يزكو إذا حصل منه نموٌّ وبركة... ومنه الزكاة لما يخرج الإنسان من حقّ الله تعالى إلى الفقراء وتسميته بذلك لما يكون فيها من البركة أو لتزكية النفس أي تنميتها بالخيرات والبركات، أو لهما جميعاً، فإنّ الخيرين موجودان فيها».

---

(١) البقرة: ٢٧٦.

(٢) انظر مجمع البيان (١ ـ ٢): ٣٦٠.

(٣) من الميرة، وهو جلب الطعام، انظر القاموس المحيط: «مير».

(٤) الكافي ٤: ٢٩، كتاب الزكاة، باب أنّ صنائع المعروف تدفع مصارع السوء، الحديث ٢.

(٥) انظر: المسالك ١: ٣٥٦، والجواهر ١٥: ٤، وغيرها.

(٦) الكافي ٤: ١٠، كتاب الزكاة، باب أنّ الصدقة تزيد في المال، الحديث ٥.

(٧) المصدر المتقدّم: ٩، الحديث ٢.

٥ ـ الأكل جماعة:

روى غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: طعام الواحد يكفي الاثنين، وطعام الاثنين يكفي الثلاثة، وطعام الثلاثة يكفي الأربعة»[١].

وروى في دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «أكثر الطعام بركة ما كثرت عليه الأيدي»[٢].

وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «كلوا جميعاً ولا تفرّقوا، فإنّ البركة مع الجماعة»[٣].

وروي: أنّ رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «يا رسول الله، إنّا نأكل ولا نشبع، قال: لعلّكم تفترقون عن طعامكم، فاجتمعوا عليه، واذكروا اسم الله عليه، يبارك لكم»[٤].

ما يزيل البركة:

هناك أُمور تزيل البركة ذكرت بصورة متفرّقة في مطاوي الروايات نشير إليها فيما يأتي:

١ ـ الكسب الحرام:

روى داود الصرمي، قال: «قال أبو الحسن عليه السلام: يا داود، إنّ الحرام لا ينمي وإن نما لم يبارك له فيه، وما أنفقه لم يوجر عليه، وما خلّفه كان زاده إلى النّار»[١].

٢ ـ الإسراف:

روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ مع الإسراف قلّة البركة»[٢]. وعنه عليه السلام أيضاً، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن اقتصد في معيشته رزقه الله، ومن بذّر حرمه الله»[٣].

وقد تكلّمنا عن الإسراف والتبذير على نحو التفصيل في عنوان «إسراف»[٤].

٣ ـ الزنا وذنوبٌ أُخر:

قال عليّ بن سويد: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها، فقال لي: يا عليّ، لا بأس إذا عرف الله

---

(١) الكافي ٦: ٢٧٣، كتاب الأطعمة، باب اجتماع الأيدي على الطعام، الحديث الأوّل.

(٢) انظر هذا وسابقه أيضاً في دعائم الإسلام ٢: ١١٦، كتاب الأطعمة، فصل ٢، الحديث ٣٨٧.

(٣) البحار ٦٣، كتاب السماء والعالم، باب ذمّ الأكل وحده، واستحباب الاجتماع، الحديث ٩، نقلاً عن فردوس الأخبار.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١٠، نقلاً عن مكارم الأخلاق: ١٤٩، آداب الأكل.

---

(١) الوسائل ١٧: ٨٢، الباب ٢ من أبواب التجارة، الحديث ٥.

(٢) الكافي ٤: ٥٥، كتاب الزكاة، باب كراهية السرف، الحديث ٣.

(٣) الكافي ٤: ٥٤، كتاب الزكاة، باب فضل القصد، الحديث ١٢.

(٤) وانظر كتابنا «دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة».

من نيّتك الصدق، وإيّاك والزنا، فإنّه يمحق البركة ويهلك الدين»[١].

وعن أبي إبراهيم عليه السلام: «اتّق الزنا، فإنّه يمحق الرزق، ويبطل الدين»[٢].

وروى السكوني عن الصادق عليه السلام، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «أربعة لا تدخل بيتاً واحدة منهنّ إلّا خرب ولم يعمر بالبركة: الخيانة، وشرب الخمر، والسرقة، والزنا»[٣].

وقد مرّ زوال البركة بسبب الربا[٤].

٤ ـ الخضوع للظلمة طلباً للدنيا:

وردت روايات تنهى عن الدخول في أعمال السلاطين الظلمة، وفي مقابلها روايات تجيز ذلك لبعض الأفراد مع شرائط خاصّة، وتفصيل ذلك موكول إلى موضعه.

ومن الأحاديث الناهية ما رواه حديد، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اتّقوا الله، وصونوا دينكم بالورع، وقوّوه بالتقيّة، والاستغناء بالله عزّ وجلّ، إنّه من خضع لصاحب سلطانٍ ولمن يخالفه على دينه طلباً لما في يديه من دنياه أخمله الله عزّ وجلّ ومقّته عليه، ووكله إليه، فإن هو غلب على شيءٍ من دنياه فصار إليه منه شيءٌ نزع الله ـ جلّ وعزّ اسمه ـ البركة منه ولم يأجره على شيءٍ ينفقه في حجٍّ ولا عتق ولا برٍّ»[١].

ومن الأحاديث المرخّصة ما رواه عليّ بن يقطين، قال: «قال لي أبو الحسن عليه السلام: إنّ للّه عزّ وجلّ مع السلطان أولياء، يدفع بهم عن أوليائه»[٢].

والاختلاف ناشئ من الاختلاف في نيّة العامل وقابليّاته من حيث قدرته على أن ينفع المؤمنين أو لا.

٥ ـ غشّ المسلم:

روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «مَن غشّ أخاه المسلم نزع الله منه بركة رزقه، وأفسد عليه معيشته، ووكله إلى نفسه»[٣].

٦ ـ حبس حقّ المسلم:

ورد في حديث المناهي عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال:

---

(١) الكافي ٥: ٥٤٢، كتاب النكاح، باب الزاني، الحديث ٦.

أقول: حمل ذلك على ما إذا كان عمله يقتضي النظر إلى المرأة لعلاج ونحوه. انظر المستمسك ١٤: ٣١.

(٢) الكافي ٥: ٥٤١، كتاب النكاح، باب الزاني، الحديث ٢.

(٣) ثواب الأعمال: ٢٤٢.

(٤) في الصفحة: ٣٩٥.

---

(١) الكافي ٥: ١٠٥، كتاب المعيشة، باب عمل السلطان، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ١١٢، باب شرط من أذن له في أعمالهم، الحديث ٧.

(٣) ثواب الأعمال: ٢٨٦.

«من حبس عن أخيه المسلم شيئاً من حقّه حرّم اللّه عليه بركة الرزق، إلّا أن يتوب»[١].

٧ ـ الحلف في البيع والشراء:

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان يقول: «إيّاكم والحلف؛ فإنّه ينفق[٢] السلعة، ويمحق[٣] البركة»[٤].

ومعناه ـ كما في الحدائق ـ: «أنّ الحلف موجب لبيع السلعة ورغبة المشتري فيها لمكان الحلف؛ إلّا أنّه مُذهب لبركة الثمن وممحق له»[٥].

٨ ـ صوم يوم عاشوراء فرحاً وتبرّكاً:

اتّخذ بنو أُميّة وبنو مروان يوم عاشوراء عيداً وأمروا النّاس بذلك، ووضعوا فيه عدّة أحاديث، وقد ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام النهي عن صومه، فممّا ورد: ما رواه عبدالملك، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن صوم تاسوعاء

(١) الوسائل ٢٧: ٣٢٥، الباب ٩ من أبواب الشهادة، الحديث ٥.

(٢) نفق الشيءُ نفقاً: نفد. المعجم الوسيط: «نفق».

(٣) محق الشيء محقاً: نقصه وأهلكه وأباده. ومحق اللّه العمل: أذهب بركته، وأبطله ومحاه. المعجم الوسيط: «نفق».

(٤) الكافي ٥: ١٦٢، كتاب المعيشة، باب الحلف في الشراء والبيع، الحديث ٤.

(٥) الحدائق ١٨: ٣٧.

وعاشوراء من شهر المحرّم، فقال: تاسوعا يومٌ حوصر فيه الحسين عليه السلام وأصحابه (رضي اللّه عنهم) بكربلاء، واجتمع عليه أهل الشام وأناخوا عليه، وفرح ابن مرجانة وعمر بن سعد بتوافر الخيل وكثرتها، واستضعفوا فيه الحسين (صلوات اللّه عليه) وأصحابه (رضي اللّه عنهم)...

وأيقنوا أن لا يأتي الحسين عليه السلام ناصر ولا يمدّه أهل العراق، بأبي المستضعف الغريب!

ثمّ قال: وأمّا يوم عاشوراء فيوم أُصيب فيه الحسين عليه السلام صريعاً بين أصحابه، وأصحابه صرعى حوله، أفصوم يكون في ذلك اليوم؟! كلّا وربّ البيت الحرام ما هو يوم صوم، وما هو إلّا يوم حزن ومصيبة دخلت على أهل السماء وأهل الأرض وجميع المؤمنين، ويوم فرح وسرور لابن مرجانة وآل زياد وأهل الشام، غضب اللّه عليهم وعلى ذرّيّاتهم، وذلك يوم بكت عليه جميع بقاع الأرض خلا بقعة الشام، فمن صامه أو تبرّك به حشره اللّه مع آل زياد ممسوخ القلب، مسخوط[اً] عليه، ومن ادّخر إلى منزله ذخيرة أعقبه اللّه تعالى نفاقاً في قلبه إلى يوم يلقاه، وانتزع البركة عنه وعن أهل بيته وولده، وشاركه الشيطان في جميع ذلك»[١].

وورد مثل ذلك بالنسبة إلى يوم الاثنين، وهو يوم توفّي فيه رسول اللّه صلى الله عليه وآله[٢].

(١) الكافي ٤: ١٤٧، كتاب الصيام، باب صوم عرفة وعاشوراء، الحديث ٧.

(٢) انظر من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٧، باب الأيّام =

٩ ـ محق البركة من الطعام الحارّ:

روى السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أُتي بطعام حارّ جدّاً، فقال: ما كان الله عزّ وجلّ ليطعمنا النّار، أقروه حتّى يبرد ويمكن، فإنّه طعام ممحوق البركة، وللشيطان فيه نصيب»(١).

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «الطعام الحارّ غير ذي بركة»(٢).

إطلاق البركة على بعض الأشياء:

أُطلق لفظ البركة على بعض الأشياء في الروايات، من قبيل:

١ ـ الشاة أو البقرة الحلوب:

روي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعمّته: ما يمنعك أن تتّخذي في بيتك بركة؟ قالت: يا رسول الله، وما البركة؟! قال: شاة تحلب، فإنّه مَن كان في داره شاة تُحلَب، أو نعجة، أو بقرة تُحلَب، فبركاتٌ كلّهنّ»(٣).

وعنه عليه السلام أيضاً قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على أُمّ سلمة فقال لها: ما لي لا أرى في بيتك البركة؟ قالت: بلى والحمد لله إنّ البركة في بيتي، فقال: إنّ اللّه عزّ وجلّ أنزل ثلاث بركات: الماء، والنار، والشاة»(١).

٢ ـ السحور:

ورد عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «السحور بركة»(٢). وورد التأكيد في أكل السحور في صيام شهر رمضان والنهي عن تركه.

٣ ـ التشهّد:

ورد عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «إنّما التشهّد بركة»(٣).

موارد أُخر ممّا ورد فيها ذكر البركة:

ورد ذكر البركة في روايات أُخر بمناسبات مختلفة نشير إلى جملة منها إجمالاً:

١ ـ لبن الأُمّ:

روي عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما من لبن يرضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أُمّه»(٤).

وهذا ما أثبته العلم الحديث أيضاً.

= التي يستحب فيها السفر، الحديث ٢٤٠٠.

(١) الكافي ٦: ٣٢٢، كتاب الأطعمة، باب الطعام الحارّ، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) الكافي ٦: ٥٤٥، باب الغنم، الحديث ٧.

(١) الكافي ٦: ٥٤٥، باب الغنم، الحديث ٨.

(٢) الكافي ٤: ٩٥، باب أنّه يستحب السحور، الحديث ٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٨١، باب الرجل يدرك مع الإمام بعض صلاته، الحديث ٣.

(٤) الكافي ٦: ٤٠، باب الرضاع، الحديث الأوّل.

٢ ـ خفّة مؤونة المرأة:

روى محمّد بن مسلم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «من بركة المرأة خفّة مؤونتها، وتيسير ولادتها، ومن شؤمها شدّة مؤونتها وتعسير ولادتها»[١].

٣ ـ البركة في أرحام أُمّهات الأولاد:

روى ابن القدّاح عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: عليكم بأُمّهات الأولاد، فإنّ في أرحامهنّ البركة»[٢].

٤ ـ الديك أعظم بركة:

روي عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «الديك أحسن صوتاً من الطاووس، وهذا أعظم بركة ينبّهك في مواقيت الصلوات»[٣].

(١) الكافي ٥: ٥٦٤، كتاب النكاح، باب نوادر النكاح، الحديث ٣٧.

(٢) الكافي ٥: ٤٧٤، كتاب النكاح، باب السراري، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١١: ٥٢٦، الباب ٣٩ من أبواب أحكام الدواب، الحديث ٣.

بِركة

لغــــة:

ما وَلِيَ الأرض من جلد البطن وما يليه من الصدر من كلّ دابة[١]، وبَرَك البعير: ألق ركبه[٢].

والبركة: شبه حوض يحفر في الأرض[٣]، ومستنقع الماء[٤]. والجمع: بِرَك.

اصطلاحاً:

المعاني المتقدّمة نفسها، ومورد البحث فعلاً هو المعنيان الأخيران، والجامع بينها هو تفسير البركة بكونها مجمع الماء، سواء كان حفرة بصنع الإنسان أو بصورة طبيعيّة. وقد يعبّر عن الأوّل بالمصنع[٥].

الأحكام:

تترتّب على البِرك أحكام يتعلّق بعضها بالبركة نفسها، والبعض الآخر بمائها، وهو الأكثر.

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «برك».

(٢) و (٣) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «برك».

(٤) انظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «برك».

(٥) انظر المعجم الوسيط: «صنع».

حكم البركة من حيث الملكيّة:

تارة يكون الكلام عن ملكيّة البركة نفسها، وأُخرى عن ملكيّة مائها.

أوّلاً ـ ملكيّة البركة نفسها:

أمّا ملكيّة البركة ـ أي الحفرة ـ نفسها، فهي تتبع الأرض التي حفرت فيها، فإن كانت في أرضٍ مملوكة، فهي مملوكة لمالك الأرض أيضاً.

أمّا إذا كانت في الأراضي العامّة فيتبعها حكمها من حيث جواز إحيائها وتملّك المحيي لها، وقد مرّ الكلام عن ذلك بصورة عامّة في العناوين: «إحياء» و«أرض» و«بئر» ونحوها.

ثانياً ـ ملكيّة ماء البركة:

أمّا ملكيّة ماء البركة فيختلف باختلاف كيفيّة حصول الماء:

١ ـ فإن حازه الإنسان من مباح كالنهر الكبير والبحر ومياه الأمطار، فالمعروف بين الفقهاء: أنّه ملك لمن حازه يتصرّف فيه تصرّف المُلّاك في أملاكهم، ولا يجوز لغيره مزاحمته فيه.

ولم يستشكل في ذلك حتّى مثل الشيخ الطوسي الذي كان يستشكل في ملكيّة ماء البئر لحافرها، كما تقدّم بيانه في عنوان «بئر».

قال الشيخ الطوسي: «كلُّ ما حازه من الماء المباح في قِربة، أو جرّة، أو بِركة، أو بئر جمعه فيها، فهذا مملوك له كسائر المائعات المملوكة»[١].

(١) المبسوط ٣: ٢٨٢.

وقال ابن إدريس: «كلّ ما حازه من الماء المباح في قِربة، أو جَرَّة، أو بِركة، أو مصنع، فهذا كلّه مملوك، كسائر المائعات المملوكة»[١].

وبهذا المضمون قال غيرهما من الفقهاء[٢].

٢ ـ وإن كان الماء موجوداً بصورة طبيعيّة، فيكون من المشتركات العامّة التي منها المياه، وهذه يكون النّاس فيها سواء، وقد روى عبداللّه بن عبّاس عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «المسلمون شركاءُ في ثلاث: في الماء، والكلأ، والنّار»[٣]، وروى محمّد بن سنان عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «إنّ المسلمين شركاء في الماء، والنّار، والكلأ»[٤].

٣ ـ وإذا ورد الماء في بركة مملوكة تلقائيّاً وبدون اختيار المالك وقصده كما إذا فاض النهر أو جرى السيل فدخل في البركة، فالظاهر من كلماتهم أنّ الماء لم يكن مملوكاً لصاحب البركة؛ لعدم قصده حيازته. نعم، يكون له حقّ الأولويّة، بمعنى أنّه يكون أولى بالتصرّف فيه من غيره، ولو دخل

(١) السرائر ٢: ٣٨٥.

(٢) انظر على سبيل المثال: الجامع للشرائع: ٣٧٧، والتحرير ٢: ٣٤٧ و ٤٤٠، والقواعد ٢: ٢٧٣، والدروس ٣: ٦٥، وجامع المقاصد ٧: ٥٣، والمسالك ١٢: ٤٤٤، والكفاية: ٢٤٣، وغاية المرام ٤: ١٣٧، والجواهر ٣٨: ١١٦ و ١٢٤.

(٣) سنن ابن ماجه ٢: ٨٢٦، الحديث ٢٤٧٢، وانظر سنن أبي داود ٣: ٢٧٨، الحديث ٣٤٧٧.

(٤) الوسائل ٢٥: ٤١٧، الباب ٥ من أبواب إحياء الموات، الحديث الأوّل.

شخص آخر من دون إذنه وأخذ من الماء وحازه في إناءٍ ـمثلاًـ يصير ملكاً له، لكنّه فعل حراماً؛ لدخوله في أرض الغير وتصرّفه فيه من دون إذنه[1].

حكم ماء البِرك من حيث الطهارة والنجاسة:

يتجاوز ماء البرك الكرّ غالباً، بل يبلغ الأكرار؛ ولذلك يكون ماؤها محكوماً بأحكام الكرّ، فلا ينجس بالملاقاة للأعيان النجسة إلّا أن يتغيّر أحد أوصافه الثلاثة: اللون والطعم والرائحة بالنجاسة، وللتفصيل راجع العنوانين: «مياه» و«كرّ».

حكم السمك الموجود في البِرك:

إذا كانت البركة موجودة في أرضٍ مملوكة فالسمك الموجود فيها ملك لصاحب الأرض، سواء كانت مخلوقة في البركة نفسها، أو جاء بها صاحب البركة من مكان آخر.

وإن كانت في أرض مملوكة للمسلمين ـكالأراضي الخراجيّةـ أو في أرض الأنفال، فقد استظهر صاحب الجواهر إباحتها لعامّة النّاس؛ للسيرة. قال: «ثمّ إنّ ظاهر النصّ والفتوى مملوكيّة السمك في الماء في الأرض المملوكة، وإن لم يعلم كونه مخلوقاً منها... وإن كانت للمسلمين مَلِكه المسلمون، إلّا أنّ الظاهر جريان حكم الإباحة فيما كان منه للإمام أو للمسلمين؛ للسيرة»[1].

حكم بيع سمك البِرك:

من شروط صحّة البيع العلم بالثمن والمثمن، فينبغي العلم بمقدار المبيع وجنسه ووصفه لئلا يلزم الغرر بسبب الجهالة؛ ولذلك لم يجز الفقهاء بيع السمك وهو في الماء، سواء كان في البحر، أو النهر، أو الأجمة. لكن قال العلّامة: «وإنّما يصحّ بشروط ثلاثة: كونه مملوكاً، وكون الماء رقيقاً لا يمنع المشاهدة، وإمكان صيده.

فإن كان في بركة لا يمكنه[2] الخروج منها وهي صغيرة[3]، صحّ البيع ـوبه قال الشافعيـ لإمكان التسليم فيه.

ولو كانت البركة كبيرة واحتيج في أخذه إلى تعب شديد، فالأقوى صحّة البيع...»[4].

ونقل السيّد العاملي[5] موافقة جماعة من الفقهاء[6] له.

---

(١) انظر: المبسوط ٣: ٢٨٢، و ٢٨٥، والجامع للشرائع: ٣٧٧، والتذكرة ١٠: ٢١٥، و (الحجريّة) ٢: ٤٠٦، والمسالك ١٢: ٤٤٦، والروضة ٧: ١٨٥، والجواهر ٣٨: ١٢٦.

(١) الجواهر ٢٢: ٤٤٦.

(٢) أي السمك.

(٣) أي البركة.

(٤) التذكرة ١٠: ٥٠.

(٥) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٢٢٢.

(٦) من قبيل: الشهيد في حواشيه، والشهيد الثاني في المسالك ٣: ١٧٣، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ١٧٤، والسبزواري في الكفاية: ٩١، لكن فيه تأمّل.

بل نقل عمّن تقدّمه[١] ما يدلّ على ذلك أيضاً.

ومفهوم كلام العلّامة أنّه لا يجوز بيع سمك البرك غير المملوكة؛ لأنّ سمكها لا يكون مملوكاً إلّا بعد حيازته، ولا يجوز بيع الشيء القابل للحيازة قبل حيازته.

حكم استئجار برك الحيتان:

استئجار البرك يمكن أن يكون على أحد نحوين:

الأوّل ـ أن تشتمل البركة على السمك، فتستأجر ليصيد المستأجر سمكها، فتكون ملكاً له.

الثاني ـ أن تكون آلة لصيد السمك بأن توصل بالبحر أو النهر ليدخل فيها السمك ثمّ يمنع من خروجه.

قال العلّامة مشيراً إلى النحوين: «ولا يجوز استئجار برك الحيتان لأخذ السمك منها... لأنّ العين لا تُملك بالإجارة، وبيع السمك فيها لا يجوز؛ لأنّه غرر.

فإن استأجرها ليحبس السمك فيها ويأخذه جاز، كما يجوز إجارة الشبكة للصيد؛ ولأنّه عقد على منفعة مقصودة، فجاز العقد عليها»[٢].

لكن سيأتي منه الإشكال في الصيد بالبركة في القواعد والإرشاد.

حكم صيد السمك بالبِرك:

إذا حفر بركة أو مصنعاً قريباً من البحر أو النهر ليدخل فيها السمك، ثمّ سدّ طريق رجوعه إلى البحر أو النهر، فهل يملك السمك أم لا؟

قال العلّامة في بحث البيع في التحرير: «لو أعدّ بركة أو مصفاة لصيد السمك، فحصل فيها، ملكه»[١].

ويظهر منه ذلك في التذكرة[٢] أيضاً، لكن قال في بحث الصيد في القواعد: «لو اضطرّ السمكة إلى بركة واسعة لم يملك، وهو أولى، ولو كانت ضيّقةً ملك على إشكال»[٣]. ويظهر منه الإشكال فيه في الإرشاد أيضاً[٤].

فوجه أولويّته بالسمكة من غيره في الصورة الأُولى هو: أنّ بفعله حصل له حقّ الاختصاص مثل حقّ المحجِّر وإن لم يصل إلى حدّ الملكيّة.

ووجه الإشكال ـ كما قال ولده في الإيضاح[٥] ـ أنّ البِركة ليست آلة للصيد في العادة.

---

(١) كالشيخ في الخلاف ٣: ١٥٥، إلّا أنّه قال بعدم صحّة البيع في الفرع الأخير، والمحقّق في الشرائع ٢: ١٧، وعبارته هكذا: «ويصحّ بيع... والسموك المملوكة المشاهدة في المياه المحصورة».

(٢) التذكرة ١٠: ٢١٤، وانظر التحرير ٢: ٣٤٦.

(١) التحرير ٢: ٣٤٦.

(٢) انظر التذكرة ١٠: ٢١٤، وردّ فيه على من فرّق بين الشبكة والبركة.

(٣) القواعد ٣: ٣١٦.

(٤) انظر الإرشاد ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٥) انظر إيضاح الفوائد ٤: ١٢٤.

وممّن صرّح بحصول الملكيّة الشهيدان[١] والمحقّق الكركي[٢].

وردّ الشهيد الأول الإشكال المذكور بقوله: «والأصحّ أنّه يملك؛ لأنّ الآلة المعتادة لم يقتض التمليك لكونها معتادة، بل لإزالة المنعة، وهو موجود في المتنازع»[٣].

برنامج

لغـــة:

الورقة الجامعة للحساب، أو التي يرسم فيها ما يحمل من بلد إلى بلد من أمتعة التجّار وسلعهم، والنسخة التي يكتب فيها المحدّث أسماء رواته وأسانيد كتبه، والخطّة المرسومة لعمل ما، كبرامج الدرس. وجمعه: براج. معرّب برنامه[٤].

أقول: أصل الكلمة بالفارسيّة هي «بارنامه»، و«البار» بمعنى الحمل ـ المحمولة ـ و«نامه» بمعنى الكتاب والرسالة، فمعنى بارنامه: الرسالة التي يكتب فيها مقدار المحمولة وصفاتها حيث ترسل من بلد إلى آخر[١]، ثمّ أُخذت منه «برنامه»، وهي بمعنى خطّة العمل.

اصطلاحاً:

الذي استعمله الفقهاء هو اصطلاح «بارنامج» ـ ولذلك كان الأنسب استعماله هنا أيضاً ـ وأُريد به الرسالة التي تكتب فيها مقدار المحمولة وصفاتها، كما سيظهر من عباراتهم.

الأحكام:

تعرّض بعض الفقهاء لهذا العنوان في كتاب البيع، فتكلّموا في بحث خيار الرؤية عن جواز بيع وشراء المتاع طبقاً للبارنامج وعدمه، وقالوا بجوازه لكن إذا ظهر الخلاف فعبارات بعضهم توحي ببطلان البيع، وعبارات أكثر المتعرّضين للمسألة تثبت حقّ خيار الفسخ للمشتري، وفيما يلي كلماتهم:

ـ قال الشيخ المفيد: «ولا يجوز بيع المتاع في أعدال محزومة وجُرُب[٢] مشدودة، إلّا أن يكون له بارنامج يوقف منه على صفة المتاع في ألوانه وأقداره وجودته، فإن كان ذلك كذلك، وقع البيع عليه، فمتى خرج المتاع موافقاً للصفات كان البيع

---

(١) انظر غاية المراد (للشهيد الأوّل) مع حاشية الإرشاد (للشهيد الثاني) ٣: ٤٩٣.

(٢) انظر جامع المقاصد ٤: ٩٣.

(٣) غاية المراد ٣: ٤٩٣.

(٤) المعجم الوسيط: «برنامج»، وانظر: القاموس المحيط: المادة نفسها، ولغت‌نامه دهخدا ٣: ٤٠٢٤، «برنامج».

(١) انظر: السرائر ٢: ٢٩٣، ولغت‌نامه دهخدا ٣: ٣٤٩١ و٤٠٢٤، «بارنامه» و«برنامه».

(٢) الجراب بالكسر: وعاء من إهاب شاة يوعى فيه الحبّ والدقيق ونحوهما، ومنه الجراب الهروي ونحوه، والجمع: جُرُب، مثل: كتاب وكُتُب». مجمع البحرين: «جرب».

ماضياً، وإن خرج مخالفاً لها كان باطلاً»[١].

وكلامه صريح في البطلان عند ظهور الخلاف.

ـ وقال الشيخ الطوسي: «ولا يجوز بيع المتاع في أعدال محزومة وجُرُب مشدودة، إلّا أن يكون له بارنامج يوقفه منه على صفة المتاع في ألوانه وأقداره، فإذا كان كذلك، جاز بيعه، فإذا نظر إليه المبتاع ورآه موافقاً لما وصف له وذكر، كان البيع ماضياً، وإن كان بخلاف ذلك، كان البيع مردوداً»[٢].

وظاهره بطلان البيع أيضاً؛ لوصفه البيع بكونه مردوداً.

ـ ولكن قال في الخلاف: «بيع خيار الرؤية صحيح، وصورته أن يقول: بعتك هذا الثوب الذي في كمّي، أو في الصندوق، فيذكر جنسه وصفته... وأيضاً روي عنهم عليهم السلام أنّهم سُئلوا عن بيع الجرب الهروية[٣]؟ فقالوا: لا بأس به، إذا كان لها بارنامج، فإن وجدها كما ذُكرت وإلّا ردّها[٤]»[٥].

وظاهر كلامه، بل صريحه عدم بطلان البيع عند ظهور الخلاف؛ لأنّه من أفراد خيار الرؤية التي يثبت فيها للمشتري الخيار عند ظهور الخلاف.

(١) المقنعة: ٦٠٩.

(٢) النهاية: ٣٩١.

(٣) نسبة إلى هراة وهي مدينة بأفغانستان حالياً. انظر مجمع البحرين: «هرا».

(٤) لم أعثر على مصدر هذا الخبر فعلاً، ولكن كفى بذكر الشيخ له مصدراً.

(٥) الخلاف ٣: ٥، المسألة الأولى.

ـ وقال ابن إدريس: «ولا يجوز بيع المتاع في أعدال محزومة وجُرُب مشدودة، إلّا أن يكون له بارنامج، يوقفه منه على صفة المتاع في ألوانه، وأقداره، وصفاته، فإذا كان كذلك، جاز بيعه، فإذا نظر إليه المبتاع ورآه موافقاً لما وصف له وذكر، كان البيع ماضياً، وإن كان بخلاف ذلك كان البيع مردوداً إن اختار المشتري، وإن رضي به، فله ذلك؛ لأنّ له الخيار، وإنّما لم يجز هذا البيع، إلّا أن يكون له بارنامج؛ لأنّ هذا بيع خيار الرؤية، وهذا البيع من شرط صحّته ذكر الجنس والصفة؛ لأنّه غير مشاهد، فتقوم الصفة في هذا البيع مقام المشاهدة»[١].

وهكذا قال من ذكر ذلك ممّن تأخّر عنه، كالعلّامة[٢] والشهيد الأوّل[٣].

بريد

لغــــة:

قال الزمخشري: «البريد في الأصل: البَغْل، وهي كلمة فارسيّة أصلها "بُريدِهْ دُمْ": أي محذوف الذنب؛ لأنّ بغال البريد كانت محذوفة الأذناب، فَعُرِّبت الكلمة وخُفِّفت، ثمّ سمّي الرسول الذي يركبه بريداً، والمسافة التي بين السكّتين بريداً.

(١) السرائر ٢: ٢٩٣.

(٢) انظر: التحرير ٢: ٣٩٢، والتذكرة ١١: ٧٦.

(٣) انظر الدروس ٣: ٢٠١.

والسكّة: الموضع الذي يسكنه الفُيُوج[١] المرتَّبون: من رباطٍ أو قُبَّةٍ، أو بيتٍ، أو نحو ذلك، وبُعد ما بين السكّتين فرسخان، وكان يُرتَّب في كلّ سكّة بغال»[٢].

ومثله قال ابن الأثير إلّا أنّه زاد بعد قوله: «... فرسخان»: «وقيل: أربعة»[٣].

لكن قال ابن إدريس: «وأصل البريد: أنّهم كانوا ينصبون في الطرق أعلاماً، فإذا بلغ بعضها راكب البريد نزل عنه، وسلّم ما معه من الكتب إلى غيره، فكان ما به من الحرّ والتعب يبرد في ذلك، أو ينام فيه الراكب، والنوم يسمّى برداً، فسمّي ما بين الموضعين بريداً، وإنّما الأصل الموضع الذي ينزل فيه الراكب، ثمّ قيل للدابة: بريد ـ وإنّما كانت البُرُد للملوك ـ ثمّ قيل للسير: بريد»[٤].

اصطلاحاً:

أمّا بالنسبة إلى التسمية، فالبريد يراد به الرسول أو المسافة، وأكثر استعماله في الثاني، وأمّا استعماله في نفس الحيوان فلم أعثر عليه في كلمات الفقهاء.

(١) الفُيُوج: جمع فيج، وهو الذي يسرع في مشيه ويحمل الأخبار من بلد إلى بلد. هامش المصدر الآتي.

(٢) الفائق (الزمخشري) ٢: ٨٣، «برد».

(٣) النهاية (لابن الأثير): «برد».

(٤) السرائر ١: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

أقول: إنّ ما قاله في وجه التسمية غريب.

أمّا استعمالهم له بمعنى الرسول، فقد جاء في من يجب عليه التمام حتّى في السفر إذا كان عمله السفر أو في السفر، كالمكاري، والراعي، والملّاح، والوالي الذي يدور في ولايته وجبايته، ومنهم البريد.

وأمّا استعمالهم له بمعنى المسافة، فعند الكلام عن المسافة التي يوجب قطعها تقصير الصلاة.

وأمّا مقدار المسافة، فالمعروف عند فقهائنا هو: أنّ البريد أربعة فراسخ[١]، وكلّ فرسخ ثلاثة أميال[٢]، والميل أربعة آلاف ذراع بذراع اليد[٣]،

(١) هذا هو المعروف، ودلّت عليه روايات التقصير، منها مضمرة سماعة، قال: «سألته عن المسافر، في كم يقصّر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ». الوسائل ٨: ٤٥٣، الباب الأوّل من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

(٢) حكى السيّد الحكيم دعوى عدم الخلاف والاتّفاق والإجماع عليه مستفيضاً. انظر المستمسك ٨: ١٤، والمصدر الآتي.

(٣) قال صاحب المدارك: «أمّا الميل فلم نقف في تقديره على رواية من طرق الأصحاب سوى ما رواه ابن بابويه مرسلاً عن الصادق عليه السلام: أنّه ألف وخمسمئة ذراع، وهو متروك. وقد قطع الأصحاب بأنّ قدره أربعة آلاف ذراع». المدارك ٤: ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

وقال ابن إدريس في السرائر: «وحدّ السفر الذي يجب معه التقصير بريدان، والبريد أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال، والميل أربعة آلاف ذراع، على ما ذكره المسعودي في كتاب مروج الذهب، فإنّه قال: "الميل أربعة آلاف ذراع بذراع الأسود، وهو الذراع =

الذي طوله أربع وعشرون إصبعاً[1]، كلّ إصبع عرض سبع ـ أو ستّ ـ شعيرات، كلّ شعيرة عرض سبع شعرات من أوسط شعر البرذون.

إذن فالبريد اثنا عشر ميلاً، وهو أربعة آلاف وثمانمئة ذراع[2].

الأحكام:

سوف يأتي الكلام عن الأحكام المترتّبة على البريد في مواطنها المناسبة مثل: تقصير، وسفر، وصوم، وحرم، ونحوها.

بريّة

راجع: طلاق.

بريء

راجع: براءة.

بزاق

راجع: بصاق.

بُسْر

لغة:

اختلفوا في تعريفه بعد اتّفاقهم على كونه ثمرة النخل في مرحلة اصفرارها وقبل صيرورتها رطباً.

قال الخليل: «البُسر من التمر قبل أن يرطب... وفي الحديث: "لا تبسروا" أي لا تخلطوا البُسر بالتمر للنبيذ...»[1].

وظاهر صدر كلامه أنّ البسر نوع من التمر بمعنى أنّه يصدق عليه التمر، ولكن استشهاده بالحديث الذي غاير بين البسر والتمر ينبئ عن عدم إرادته كون البسر نوعاً من التمر، بل يريد أنّه

= الذي وضعه المأمون لذرع الثياب ومساحة البناء وقسمة المنازل".

والذراع أربعة وعشرون إصبعاً». السرائر ١: ٣٢٨.

(١) قال صاحب المدارك: «وأمّا تقدير الذراع بالأصابع، فالتعويل فيه على الأغلب وقدّرت الإصبع بسبع شعيرات عرضاً، وقيل: ستّ...». المدارك ٤: ٤٣٠.

(٢) وقدّر هذا المقدار بـ ٢٢١٧٩ متراً. انظر معجم لغة الفقهاء: «بريد».

---

(١) ترتيب كتاب العين: «بسر».

ممّا يصدق عليه التمر بعد ذلك.

وقال الجوهري: «البُسر أوّله طلع، ثمّ خَلال، ثمّ بَلَحٌ، ثمّ بُسْرٌ، ثمّ رُطَب، ثمّ تمر...»[1].

وهو يؤيّد ما قلناه: من أنّ المراد: أنّ ما يسمّى بسراً بعد ذلك أوّله طلع... الخ.

وقال الفيروزآبادي: «... التمر قبل إرطابه»[2].

وكلامه يوهم إطلاق التمر على البسر.

وقال في مجمع البحرين: «البُسر بالضمّ فالسكون، وهو ثمر النخل قبل أن يرطب، وأبسر النخل، صار ما عليه بُسراً»[3].

اصطلاحاً:

ثمر النخل عند اصفراره وقبل إرطابه، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في صدق عنوان «التمر» عليه. فقد ادّعى العلاّمة صدقه عليه، وأنّ أهل اللغة نصّوا على ذلك.

قال في وقت تعلّق وجوب الزكاة: «وقت وجوب الزكاة في الحبّ إذا اشتدّ، وفي الثمرة إذا بدا صلاحها على الأقوى؛ ولأنّ أهل اللغة نصّوا على أنّ البسر نوع من التمر... وقال بعض علمائنا: إنّما تتعلّق الزكاة به إذا صار تمراً أو زبيباً أو حنطة أو شعيراً؛ لتعلّق الحكم على الاسم، وقد بيّنا أنّ الاسم يتعلّق بما قلناه...»[1].

ولكن استشكلوا عليه: بأنّ أهل اللغة لم ينصّوا على صدق التمر على البُسر. نعم، كلام القاموس يوهم ذلك، لكنّه قابل للتوجيه[2]، بل قال الفيّومي: «التمر من ثمر النخل كالزبيب من العنب، وهو اليابس بإجماع أهل اللغة؛ لأنّه يترك على النخل بعد إرطابه حتّى يجفّ أو يقارب، ثمّ يقطع ويترك في الشمس حتّى ييبس»[3].

وعلى كلا القولين إنّما يجب الإخراج حين يصير التمر في الجرين ـ الموضع الذي يجفّف فيه التمر ـ والزرع في البيدر ـ وهو الموضع الذي يداس فيه الطعام ـ لكنّ هناك آثارٌ تترتّب على القولين، تقدّمت الإشارة إلى بعضها في عنوان «بدوّ الصلاح».

الأحكام:

هناك أحكام تتعلّق بالبسر تقدّم بعضها ويأتي البعض الآخر في مواضعه المناسبة، ونشير إلى عناوينها هنا إجمالاً:

---

(١) الصحاح: «بسر».

(٢) القاموس المحيط: «بسر».

(٣) مجمع البحرين: «بسر».

(١) التذكرة ٥: ١٤٧، وانظر المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، والمختلف ٣: ١٨٦.

(٢) انظر: المدارك ٥: ١٣٨، والحدائق ١٢: ١١٨، والرياض ٥: ١٠٤، ومستند الشيعة ٩: ١٨٢ ـ ١٨٣، والجواهر ١٥: ٢١٤ ـ ٢١٦، وغيرهم.

(٣) المصباح المنير: «تمر».

١ ـ صدق بدوّ صلاح ثمر النخل عند صيرورته بسراً:

المعروف أنّ بدو صلاح ثمر النخل إنّما هو عند اصفراره واحمراره وهو صيرورته بُسراً. وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «بدوّ الصلاح».

٢ ـ الخلاف في تعلّق الزكاة به:

اختلف الفقهاء في وقت تعلّق الزكاة بثمر النخل، هل هو حين بدوّ صلاحه، أي صيرورته بسراً، أو عند صدق عنوان التمر عليه، وهو عند جفافه بعد جذاذه؟

وقد تقدّم دعوى العلّامة صدق عنوان التمر على البسر أيضاً، ومناقشة جمع من الفقهاء له.

٣ ـ الفضيخ شراب البُسر:

الشراب المتّخذ من البُسر يسمّى فضيخاً، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «أشربة».

٤ ـ التمر والبسر جنس واحد من حيث الربا:

ذكر الفقهاء: أنّ التمر والبسر جنس واحد من حيث الربا، فلا يجوز بيعهما متفاضلاً[١]، كما يجيء تفصيله في عنوان «ربا» إن شاء اللّه تعالى.

٥ ـ التمر والبسر جنسان من حيث الحلف:

قال صاحب الجواهر: «لو حلف لا يأكل بسراً فأكل رطباً لم يحنث، وكذا العكس؛ لمخالفة كلٍّ واحد منهما للآخر اسماً ووصفاً؛ إذ الأوّل لِما لم يرطب من ثمرة النخل، والثاني لما نضج وسرت فيه الحلاوة والمائيّة»[١].

ثمّ ذكر اختلاف الفقهاء في الحنث لو أكل منصّفاً، أي ما كان نصفه بسراً ونصفه رطباً.

راجع تفصيله في عنوان «يمين».

(١) انظر الجواهر ٢٣: ٣٤٧.

(١) الجواهر ٣٥: ٢٩٤.

بسط

لغــــة:

نقيض قبض. وبسط الشيء: نشره. وبصط لغة فيه.

وبسط يده: مدّها.

والبسطة: الزيادة والسعة. والبصطة لغة فيها.

والبَسيطة: الأرض الواسعة والعريضة.

والبساط: كلُّ ما يبسط، وضرب من الفرش، والجمع: بُسُط[٢].

اصطلاحاً:

استعملت كلمة البسط في معناها اللغوي،

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني)، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «بسط».

مثل: بسط كفّيه حيال وجهه، أو بسط يديه على الأرض بمعنى نشرهما، وبسط القول: أي توسّع فيه، وبسط المال أو الثمن بمعنى وزّعه ونشره، وبسط اليد: كناية عن القدرة بالقيام بعمل ما، مثل قولهم: إذا كان الإمام مبسوط اليد فكذا.. أي قادراً على إجراء حكم اللّه، مقابل كونه مكتوف اليد.

واستعمل البساط بمعنى الفرش أيضاً، ويأتي ذكره في كتابي الطهارة والصلاة.

راجع: فرش.

بسملة

لغة:

من بَسْمَلَ: إذا قال أو كتب: بسم اللّه، أو بسم اللّه الرحمن الرحيم[١].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، ولكن قد يطلق عليها الفقهاء: التسمية أيضاً، فإنّ أحد معانيها البسملة، ولها معانٍ أُخر، كما يأتي بيانه.

راجع: تسمية.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «بسمل».

الأحكام:

تترتّب على البسملة أحكام نشير إليها فيما يلي:

البسملة آية من كلّ سورة:

قال الطبرسي: «اتّفق أصحابنا أنّها آية من سورة الحمد، ومن كلّ سورة، وأنّ من تركها في الصلاة بطلت صلاته، سواء كانت الصلاة فرضاً، أو نفلاً...»[١].

وقال العلّامة الحلّي: «"بسم اللّه الرحمن الرحيم" آية من أوّل الحمد ومن كلّ سورة إلّا براءة، وهي بعض آية في سورة النمل، تجب قراءتها في الصلاة مبتدءاً بها في أوّل الفاتحة، وهو مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام»[٢].

وعبّر عنها المحقّق الحلّي بأنّها: «قضيّة مسلّمة في المذهب»[٣].

وقال الشهيد الأوّل: «"بسم اللّه الرحمن الرحيم" آية من الفاتحة ومن كلّ سورة ـ خلا البراءة ـ إجماعاً منّا»[٤].

وقال المحقّق الثاني: «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب»[٥].

وقال الشهيد الثاني: «... وهو موضع

(١) مجمع البيان (١ ـ ٢): ١٨.
(٢) المنتهى ٥: ٤٨.
(٣) المعتبر: ١٧٨، وانظر الصفحة: ١٧٢.
(٤) الذكرى ٣: ٢٩٨.
(٥) جامع المقاصد ٢: ٢٤٤.

إجماع من الأصحاب»[١].

وأغلب عبارات الفقهاء على هذا النمط، فلا بُعد لو ادّعينا تواتر دعوى الإجماع والتسالم ونحوهما على ذلك[٢].

نعم، يرى ابن الجنيد: أنّ البسملة في الفاتحة جزءٌ منها، وفي غيرها افتتاح لها[٣].

لكنّه قول متروك، كما قال الشهيد الأوّل[٤].

وأمّا سائر المذاهب الإسلاميّة، فقد اختلفت، بل اضطربت في بيان حكم هذه المسألة.

ـ فأمّا الشافعيّة، فقال الرازي ـوهو منهمـ: «ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في أنّ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا؟

أمّا المحقّقون من الأصحاب فقد اتّفقوا على أنّ

(١) روض الجنان ٢: ٧٠٣.

(٢) انظر: الخلاف ١: ٣٢٨ ـ ٣٣٠، والمنتهى ٥: ٤٨، نهاية الإحكام ١: ٤٦٢، والذكرى ٣: ٢٩٨، وروض الجنان ٢: ٧٠٣، ومجمع الفائدة ٢: ٢٠١ و ٢٢٩، والمدارك ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤١، والذخيرة ٢: ٢٧٥، وكشف اللثام ٤: ٧، إذ نقل الإجماع ولم يعلّق عليه، والحدائق ٨: ١٠٥، ومفتاح الكرامة ٢: ٣٥٢، والرياض ٣: ٣٧٩ ـ ٣٨٠، ومستند الشيعة ٥: ٨٠، والجواهر ٩: ٢٩٦ ـ ٢٩٧، والصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٩٠، والمستمسك ٦: ١٧٤، وكتاب الصلاة (للسيّد الخوئي) ٣: ٣٥٢، وغيرها.

(٣) راجع المصدر الآتي.

(٤) الذكرى ٣: ٢٩٩.

﴿بِسْمِ اللهِ﴾ قرآن من سائر السور، وجعلوا القولين في أنّها هل هي آية تامّة وحدها من أوّل كلّ سورة، أو هي وما بعدها آية...»[١].

ـ وأمّا الحنفيّة، فالمشهور عندهم ـكما قيلـ عدم كونها آية، لا من الفاتحة ولا من غيرها[٢]، وقيل: إنّ أبا حنيفة نفسه لم ينصّ عليها بشيء[٣].

ـ وأمّا المالكيّة، فقد قيل: إنّ المشهور عندهم: أنّ البسملة ليست آية من القرآن إلّا في سورة النمل، فإنّها جزءٌ من آية، ويكره قراءتها بصلاة فرض ـللإمام وغيرهـ قبل فاتحة أو سورة بعدها، وقيل: إلّا في قيام شهر رمضان فإنّه يقرؤها.

ونقلت لهم أقوال بإباحتها وندبها ووجوبها[٤].

ـ وأمّا الحنابلة، فقد نقل عن أحمد: أنّ البسملة آية مفردة كانت تنزل بين كلّ سورتين فصلاً بين السور. ونقل عنه أيضاً: أنّها بعض آية من سورة النمل، وما أُنزلت إلّا فيها، ونقل عنه أيضاً: أنّ البسملة ليست بآية إلّا من الفاتحة وحدها[٥].

(١) التفسير الكبير (للرازي) ١: ٢٠٣.

(٢) انظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٨: ٨٣، عنوان «بسملة».

(٣) التفسير الكبير (للرازي) ١: ١٩٤.

(٤) انظر التفسير الكبير (للرازي) ١: ١٩٤، والمغني (لابن قدامى) ١: ٥٢٠، والموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٨: ٨٤، عنوان «بسملة»، والمحلّى (لابن حزم) (٢ ـ ٣): ٢٥٢.

(٥) انظر المصادر المتقدّمة.

واستدلّ فقهاؤنا على مذهبهم بما روي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ويؤيّده ما ورد عن طريق غيرهم.

أمّا ما ورد عن طريق الأئمّة عليهم السلام، فمثل:

ـ ما رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن صفوان، قال: «صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً، فكان يقرأ في فاتحة الكتاب ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر بـ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ وأخفى ما سوى ذلك»(١).

ـ وما رواه بسند صحيح عن معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا قمت للصلاة أقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ في فاتحة الكتاب؟ قال: نعم، قلت: فإذا قرأت فاتحة القرآن أقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ مع السورة؟ قال: نعم»(٢).

ـ وما رواه بسند صحيح عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن السبع المثاني والقرآن العظيم، أهي الفاتحة؟ قال: نعم، قلت: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ من السبع؟ قال: نعم، هي أفضلهنّ»(٣).

وأمّا ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون إماماً فيستفتح الحمد، ولا يقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾؟ فقال: لا يضرّه ولا بأس»(١)، فمحمول على إمام يتّقي، فيجوز أن يتركها أو يخافت بها(٢).

وكذا ما رواه عبيدالله ومحمّد ابنا عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّهما سألاه عمّن يقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ حين يريد أن يقرأ فاتحة الكتاب؟ قال: نعم، إن شاء سرّاً، وإن شاء جهراً، فقالا: أفيقرأها مع السورة الأُخرى؟ فقال: لا»(٣).

وأمّا ما روي عن طريق غيرهم، فمثل:

ـ ما روي عن أُمّ سلمة: «أنّ النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم قرأ في الصلاة: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾، وعدّها آية، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ آيتين... الخ»(٤).

ـ وما رواه أبو هريرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «إذا قرأتم الحمد لله، فاقرؤوا ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾، فإنّها أُمّ القرآن، وأُمّ الكتاب والسبع المثاني، و﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ إحداها»(٥).

---

(١) الوسائل ٦: ٥٧، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.
(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.
(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

---

(١) الوسائل ٦: ٦١ ـ ٦٢، الباب ١٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ٢.
(٢) انظر: المستمسك ٦: ١٧٥، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٣: ٣٥٣، وغيرهما من المصادر.
(٣) الوسائل ٦: ٦١، الباب ١٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.
(٤) سنن البيهقي ٢: ٤٤، باب الدليل على أنّ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ آية تامّة من الفاتحة.
(٥) المصدر المتقدّم: ٤٥.

ـ وعن ابن عبّاس أنّه قال: «إنّ الشيطان استرق من أهل القرآن أعظم آية في القرآن ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾»[١].

وروي: أنّ معاوية لمّا قدم المدينة صلّى بهم ولم يقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾، ولم يكبّر إذا خفض ورفع، فناداه المهاجرون والأنصار حين سلّم: أي معاوية سرقت صلاتك، أين ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾، وأين التكبير إذا خفضت وإذا رفعت؟! فصلّى بهم صلاة أُخرى»[٢].

وجوب قراءة البسملة في الصلاة:

بعد الإقرار بكون البسملة آية من الفاتحة وغيرها من السور، فيترتّب عليه وجوب قراءتها قبل الفاتحة والسورة؛ بناءً على وجوب قراءتها في الصلاة؛ لأنّ مع إسقاطها من الفاتحة والسورة، لا تصدق قراءتها كاملة[٣].

راجع العنوانين: «صلاة»، و«قراءة».

هل تجب البسملة عند الجمع بين الضحى وألم نشرح، والفيل ولإيلاف؟

تكلّم فقهاؤنا في مسائل ثلاث، وهي:

(١) سنن البيهقي ٢: ٥٠، باب افتتاح القرآن في الصلاة بـ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

(٢) سنن البيهقي ٢: ٤٩ ـ ٥٠.

(٣) راجع المصادر الفقهيّة التي ذكرناها لكون البسملة آية من كلّ سورة.

١ ـ هل الضحى وألم نشرح سورة واحدة، وكذا الفيل ولإيلاف قريش؟

٢ ـ هل يجب الجمع بين الضحى وألم نشرح في الصلاة، ولا يجوز الاقتصار على واحدة منهما، وكذا الفيل ولإيلاف؟

٣ ـ هل تجب إعادة البسملة عند الجمع بينهما أم لا؟

أمّا المسألة الأُولى والثانية، فسوف يأتي الكلام عنهما في عنوان «قراءة»، ومجمل القول فيهما: أنّ المشهور عند الفقهاء، خاصّة المتقدّمين منهم: أنّ الضحى وألم نشرح سورة واحدة، وكذا الفيل ولإيلاف[١].

لكن خالف بعضهم ذلك؛ لعدم دلالة الأدلّة المذكورة عندهم على المدّعى على فرض قبولها، وأوّلهم فيما يبدو هو المحقّق الحلّي في المعتبر[٢]، وتبعه العلّامة الحلّي في المختلف[٣] والمنتهى[٤]، والشهيد الثاني[٥]، والأردبيلي[٦]، وصاحب

(١) دعوى الشهرة، بل الإجماع، مستفيضة، انظر: السرائر ١: ٢٢٠، والتذكرة ٣: ١٤٩، ومفتاح الكرامة ٢: ٣٨٦، ومستند الشيعة ٥: ١٢٦، والجواهر ١٠: ٢٠.

(٢) انظر المعتبر: ١٧٨.

(٣) انظر المختلف ٢: ١٥٣.

(٤) انظر المنتهى ٥: ٨٢ ـ ٨٣.

(٥) انظر المسالك ١: ٢١١.

(٦) انظر مجمع الفائدة ٢: ٢٤٣.

المدارك[١]، وصاحب الذخيرة[٢]، ولعلّه غيرهم أيضاً[٣].

وأمّا المسألة الثانية، فالمشهور بين الفقهاء، متقدّميهم ومتأخّريهم، وجوب القِران بين الضحى وألم نشرح، والفيل ولإيلاف[٤].

لكن يظهر من الجماعة المتقدّمة ـ عدا الشهيد منهم ـ التشكيك في وجوب القِران؛ لأنّ الروايات المستدلّ بها، على فرض قبولها، إنّما تدلّ على جواز القِران لا أكثر؛ إلّا أن يقال: إذا ثبت الجواز فالاحتياط في المسألة يقتضي وجوبه، كما قال الفاضل الاصفهاني[٥].

وأمّا المسألة الثالثة، وهي قراءة البسملة عند القِران بينهما، فقد بناها بعضهم[٦] على المسألة الأُولى، فمن قال بكونهما سورة واحدة، فعليه أن يقول بسقوط البسملة، ومن قال بكونهما سورتين فعليه القول بعدم سقوطها.

لكنّ الظاهر من أكثر الفقهاء من زمن

(١) انظر المدارك ٣: ٣٧٧.

(٢) انظر الذخيرة: ٢٧٩.

(٣) كالشهيد في الذكرى ٣: ٣٢٨، فإنّ ظاهره ذلك.

(٤) انظر: جامع المقاصد ٢: ٢٦٢، ومفتاح الكرامة ٢: ٣٨٦، والجواهر ١٠: ٢٠ ـ ٢٢.

(٥) انظر كشف اللثام ٤: ٤٠.

(٦) كالمحقّق في المعتبر: ١٧٨، ونقل الشهيد هذا البناء عنه في الذكرى ٣: ٣٢٩، ولم يعلّق عليه، وذكره أيضاً في الدروس ١: ١٧٣.

ابن إدريس[١]: أنّها لا تسقط، بل صرّح بعضهم[٢] بلزوم قراءتها حتّى على فرض كونهما سورتين.

وأمّا المصرّحون بسقوط قراءتها، فهم: الشيخ الطوسي في التبيان[٣]، والطبرسي في مجمع البيان[٤]، والمحقّق الحلّي في الشرائع والمختصر[٥]،

(١) انظر السرائر ١: ٢٢١، والمعتبر: ١٧٨ ـ بناءً على اختيار التعدّد ـ والمختلف ٢: ١٥٣، والمنتهى ٥: ٨٣، والتذكرة ٣: ١٥٠، والتحرير ١: ٢٤٦، والنهاية ١: ٤٦٨، وظاهر الإيضاح ١: ١٠٨، والذكرى ٣: ٣٢٨، والدروس ١: ١٧٣، والتنقيح الرائع ١: ٢٠٤، وجامع المقاصد ٢: ٢٦٣، واللمعة وشرحها ١: ٢٦٩، والمسالك ١: ٢١١، ومجمع الفائدة ٢: ٢٤٤، والمدارك ٣: ٣٧٧، والذخيرة: ٢٨٠، وكشف اللثام ٤: ٤٠، والرياض ٣: ٤٢٠، ومستند الشيعة ٥: ١٣٠، والعروة الوثقى ٢: ٥٠٢، كتاب الصلاة، فصل في القراءة، المسألة ٩، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٠، ومنهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ١: ٢٢٨، كتاب الصلاة، القراءة، المسألة ٣٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٦٤، كتاب الصلاة، القراءة، المسألة ٦٠٥، وتحرير الوسيلة ١: ١٤٩، كتاب الصلاة، القراءة، المسألة ٦.

(٢) كالشهيد الثاني في شرح اللمعة والمسالك، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد، وغيرهما.

(٣) انظر التبيان ١٠: ٣٧١، في تفسير ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾.

(٤) انظر مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٥٠٧ في تفسير السورة نفسها.

(٥) انظر: الشرائع ١: ٨٣، والمختصر: ٣١.

ويحيى بن سعيد[١]، وصاحب الحدائق[٢]، ومال إليه صاحب الجواهر[٣]، والسيّد الحكيم في المستمسك، لكنّه وافق المشهور في الفتوى[٤].

إعادة البسملة مع العدول من سورة إلى أخرى:

فرّع العلّامة الحلّي على مسألة جواز العدول من سورة إلى أُخرى في الصلاة فروعاً، نذكر الأهمّ منها:

قال: «إذا رجع عن السورة إلى أُخرى وجب أن يعيد البسملة؛ لأنّها آية من كلّ سورة، فالمتلوّة آية من المرجوع عنها، فلو لم يأتِ بها ثانياً لم تكمل سورة»[٥].

وقال الشهيد الأوّل: «متى انتقل، وجب إعادة البسملة؛ تحقيقاً للجزئيّة»[٦].

وقال الشهيد الثاني: «ومع العدول من سورة إلى أُخرى يعيد البسملة؛ لأنّها آية من كلّ سورة، وقد قرأها أوّلاً بنيّة السورة المعدول عنها، فلا تحتسب من المعدول إليها»[٧].

(١) انظر الجامع للشرائع: ٨١.

(٢) انظر الحدائق ٨: ٢٠٢ ـ ٢٠٧.

(٣) انظر الجواهر ١٠: ٢٤.

(٤) انظر المستمسك ٦: ١٧٧ ـ ١٧٨، وتقدّمت فتواه في المنهاج.

(٥) التذكرة ٣: ١٥٠.

(٦) الذكرى ٣: ٣٥٥.

(٧) روض الجنان ٢: ٧١٦.

وهكذا قال جماعة ممّن تأخّر عنهم[١]، بل قال صاحب الحدائق: إنّ ذلك هو «المشهور في كلام الأصحاب، ولا سيّما المتأخّرين: من العلّامة ومن تأخّر عنه»[٢].

ومع ذلك فقد تردّد فيه بعضهم[٣].

الجهر بالبسملة:

لا إشكال في وجوب الإجهار بالبسملة في مواضع وجوب الجهر بالقراءة؛ لأنّ البسملة جزءٌ من السورة المقروءة ـ سواء كانت الفاتحة أو غيرها ـ التي وجب الإجهار بها. وهذا ممّا لا خلاف فيه بين الفقهاء[٤].

نعم، وقع الخلاف في الإجهار بها في مواضع الإخفات بالقراءة، وللفقهاء فيه أقوال:

الأوّل ـ استحباب الإجهار بالبسملة مطلقاً:

المشهور شهرة عظيمة، كادت تكون

(١) انظر: جامع المقاصد ٢: ٢٨١، ومستند الشيعة ٥: ١١٩، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٣٧، والمستمسك ٦: ١٨٣، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ٣٦٨، ومتنها العروة الوثقى.

(٢) الحدائق ٨: ٢٢٢.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ٢: ٢٤٨، وكشف اللثام ٤: ٦٧، والذخيرة ٢: ٢٨١.

(٤) دعوى الاتّفاق والإجماع على ذلك مستفيضة، انظر: المعتبر ١٧٦، والمختلف ٢: ١٥٤، والتذكرة ٣: ١٥٢، والمنتهى ٥: ٩١.

إجماعاً[١] لولا مخالفة من يأتي: أنّ الجهر بالبسملة مستحب مطلقاً، في الأُوليين والأخيرتين ـ إذا اختار فيهما القراءة ـ للإمام والمنفرد، بل قيل: إنّ ذلك صار من شعار الشيعة[٢].

واستدلّوا عليه بصحيح صفوان الجمّال، قال: «صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها، جهر بـ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾، وكان يجهر في السورتين جميعاً»[٣].

والفعل لمّا كان مجملاً يحتمل الوجوب والاستحباب، فيحمل على أقلّ مراتبه وهو الاستحباب، وتؤيّده الشهرة العظيمة عليه[٤]، والبراءة من الوجوب، كما يأتي.

وهناك روايات أُخر ولكن لم تكن بهذه المرتبة من الصحّة والصراحة[٥].

ثانياً ـ وجوب الإجهار بالبسملة مطلقاً:

وهو رأي القاضي ابن البرّاج على ما يظهر من عبارته ونسب إليه، حيث قال: «ويخافت بقراءة السورتين في الظهر والعصر إلّا بـ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾، فإنّه يجهر بها في كلّ صلاة»[١].

استدلّوا على هذا القول بمداومة الأئمّة عليهم السلام على الجهر بالبسملة على ما دلّت عليه الأخبار، ولو كان مسنوناً لأخلّوا به في بعض الأحيان.

وأُجيب عنه: بأنّهم عليهم السلام كانوا يحافظون على المسنون كما يحافظون على الواجبات[٢].

ثالثاً ـ وجوب الإجهار بالبسملة في الأُوليين فقط:

وهو رأي أبي الصلاح الحلبي، حيث قال: «ويلزم الجهر بها في أوّلتي المغرب وعشاء الآخرة، وصلاة الغداة، وبـ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾ في أوّلتي الظهر والعصر في ابتداء الحمد والسورة

---

(١) انظر: المعتبر ١٧٦، والمختلف ٢: ١٥٤، والتذكرة ٣: ١٥٢، والمنتهى ٥: ٩١، والذكرى ٣: ٣٣٢، وجامع المقاصد ٢: ٢٦٨، والمدارك ٣: ٣٥٩، والجواهر ٩: ٣٨٥، وغيرها.

(٢) انظر الذكرى ٣: ٣٣٢.

(٣) الوسائل ٦: ٧٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٤) قال صاحب المدارك: «وقد تقرّر في الأُصول: استحباب التأسّي فيما لا يعلم وجوبه بدليل من خارج». المدارك ٣: ٣٦٠، وانظر الصفحة ٣٥٧.

(٥) انظر روايات الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، وقد عنونه الحرّ العاملي: بـ«باب استحباب الجهر بالبسملة في محلّ الإخفات وتأكّده للإمام». =

= وروى الشيخ الطوسي في مصباح المتهجّد: ٧٣٠، عن أبي محمّد العسكري عليه السلام أنّه قال: «علامات المؤمن خمس: صلاة الخمسين، وزيارة الأربعين، والتختّم في اليمين، وتعفير الجبين، والجهر بـ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾». وانظر الوسائل ١٤: ٤٧٨، الباب ٥٦ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

(١) المهذّب ١: ٩٢.

(٢) المدارك ٣: ٣٦١.

التي تليها، والإخفات في باقي الركعات...»[١].

رابعاً ـ استحباب الجهر بالبسملة في الأُوليين فقط:

وهو رأي ابن إدريس، حيث قال: «فإذا تعوّذ فليفتتح بـ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمـٰنِ الرَّحِيمِ﴾ يجهر بها في كلّ صلاة يجهر فيها بالقراءة، أو لم يجهر في الأُوليين فحسب»، ثمّ قال بعد أسطر:

«فأمّا الجهر بـ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمـٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فلا يجوز؛ لأنّ الأخيرتين لا يتعيّن فيهما القراءة، وإنّما الإنسان مخيّر بين التسبيح والقراءة، والدليل على ذلك: أنّ الصلاة عندهم على ضربين: جهريّة وإخفاتيّة.

فالإخفاتيّة الظهر والعصر، فإنّ الجهر بالبسملة في الركعتين الأُوليين مستحبّ؛ لأنّ فيهما يتعيّن القراءة، فأمّا الأخيرتان فلا يتعيّن فيهما القراءة.

والصلاة الجهريّة، وهي الصبح... فإنّ الجهر بالبسملة واجب كوجوبه في جميع الحمد»[٢].

ومال إلى هذا الرأي صاحب الحدائق[٣].

خامساً ـ استحباب الجهر بها للإمام فقط دون المنفرد:

وهو رأي ابن الجنيد على ما نسب إليه، فيستحب للإمام الجهر بالبسملة في الأُوليين والأخيرتين، وأمّا المنفرد فلا يستحب له الإجهار بالبسملة مطلقاً. قال ابن إدريس: «وقوم من أصحابنا يرون أنّ الجهر بها في كلّ صلاة إنّما هو للإمام، وأمّا المنفرد فيجهر بها في صلوات الجهر، ويخافت فيما عدا ذلك»[١].

قال العلّامة: «وأظنّ أنّ المراد بذلك هو ابن الجنيد؛ لأنّه أفتى بذلك في كتاب الأحمدي»[٢].

واحتجّ ابن الجنيد أو احتجّوا له: بأنّ الأصل وجوب المخافتة بالبسملة فيما يخافت به؛ لأنّها بعض الفاتحة، خرج عنه الإمام بالنصّ ـ وهو ما رواه صفوان ـ فيبقى المنفرد على الأصل.

وأُجيب: بأنّا نمنع من كون الأصل وجوب المخافتة، بل الأصل يقتضي عدمه[٣].

سادساً ـ تخيير المصلّي في الأخيرتين بين الجهر والإخفات:

يرى السيّد الخوئي تخيير المصلّي ـ دون تخصيصه بالإمام أو المنفرد ـ بين الجهر بالبسملة والإخفات بها في الأخيرتين؛ لعدم تماميّة الدليل على استحباب الجهر فيهما؛ لأنّ رواية صفوان وهي التامّة، حكاية فعلٍ ليس فيها إطلاق يشمل

(١) الكافي في الفقه: ١١٧.
(٢) السرائر ١: ٢١٧ ـ ٢١٨.
(٣) انظر الحدائق ٨: ١٧٠.

(١) السرائر ١: ٢١٧.
(٢) المختلف ٢: ١٥٥، وانظر الذكرى ٣: ٣٣٣.
(٣) انظر الاستدلال ومناقشته في المختلف ٢: ١٥٥ ـ ١٥٦، والمدارك ٣: ٣٦٠ ـ ٣٦١.

الأخيرتين، مضافاً إلى أنّ التسبيح فيهما أفضل، فتركه واختيار القراءة بعيد من الإمام عليه السلام.

كما أنّ دليل وجوب الإخفات غير تامّ عنده أيضاً، على تفصيل ذكره.

إذن لم يتمّ شيءٌ من استحباب الجهر أو وجوب الإخفات أو استحبابه عنده[1].

الإسرار بالبسملة عند التقيّة:

قال العلّامة في التحرير: «يجب الجهر بالبسملة في مواضع الجهر، ويستحبّ في مواضع الإخفات، ويجوز الإسرار بها مع التقيّة، وإن وجب الجهر»[2].

لكن قال الشهيد في الذكرى: «قال ابن أبي عقيل: تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام: أن لا تقيّة في الجهر بالبسملة»[3].

وردّه صاحب الجواهر بقوله: «... وكذا ينبغي أن يعلم أنّ الظاهر بقاء حكم التقيّة في المقام كغيرها من الأحكام، ودعوى التواتر ـ بعد عدم ثبوتها عندنا، فهي بالنسبة إلينا آحاد ـ لا تصلح لمعارضة أدلّة التقيّة المعتضدة بالعقل وغيره...».

ثمّ نقل ما رواه القاضي نعمان في الدعائم ومفاده: أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كانوا يجهرون بالبسملة فيما يجهر به، ويخافتون بها فيما يخافت فيه من السورتين، ثمّ روى ـ أي النعمان ـ عن جعفر بن محمّد عليه السلام قوله: «التقيّة ديني ودين آبائي، ولا تقيّة في ثلاث: شرب المسكر، والمسح على الخفّين، والجهر بـ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾»[1]، ثمّ قال:

«وأنت خبير بقصوره عن الحكومة على أدلّة التقيّة من وجوه، فيجب حمله على ما لا ينافيها، أو طرحه كما هو واضح، مع أنّه كما ترى مشتمل على ما هو معلوم خلافه عنهم من الإخفات بها في محلّ الإخفات، وكفى به مسقطاً للخبر المزبور عن الحجّية»[2].

وقال المجلسي معلّقاً على الرواية: «الإخفات بالبسملة في الإخفاتيّة محمول على التقيّة»[3].

هذا وارتقى الشيخ الأنصاري إلى جواز ترك البسملة رأساً لو اقتضت التقيّة ذلك[4]؛ لما ورد:

---

(١) انظر مستند العروة (الصلاة) ٣: ٤١٨.

(٢) التحرير ١: ٢٤٧.

(٣) الذكرى ٣: ٣٣٣.

---

(١) دعائم الإسلام ١: ١٦٠، ذكر صفات الصلاة، وما ذكره روايتان لا رواية واحدة.

(٢) الجواهر ٩: ٣٩١.

أقول: المذكور في الدعائم ـ كما تقدّم في المتن ـ روايتان: إحداهما التي تبيّن كيفيّة صلاة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، والأُخرى قوله عليه السلام: «التقيّة ديني...»، فلا أثر لذكر ما هو معلوم خلافه في الأُولى في تضعيف الثانية، وإن كان اعتبار أصل الكتاب محلّ تأمّل لحذف الإسناد فيه.

(٣) البحار ٨٢: ٨١، كتاب الصلاة، الباب ٢٤، باب الجهر والإخفات، ذيل الحديث ٢٢.

(٤) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٨٩، رسالة التقيّة.

«التقيّة في كلّ شيءٍ يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحلّه اللّه»[1].

حرمة قراءة بسملة العزائم على الجنب ومن بحكمه:

بناءً على أنّ البسملة جزءٌ من السورة، وبناءً على حرمة قراءة الجنب سور العزائم حتّى أجزاءها، لا خصوص آية السجدة، وكذا الحائض والنفساء، فيحرم على هؤلاء قراءة البسملة منها[2] أيضاً؛ لأنّها جزءٌ من السورة حسب الفرض[3].

(١) الوسائل ١٦: ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

(٢) أي بقصد أنّ البسملة من السورة، لا مطلقاً.

(٣) هذا الحكم مشهور بين الفقهاء من حيث المبنى والبناء.

قال صاحب المدارك: «والحكم بتحريم قراءة هذه السور وأبعاضها على الجنب هو المعروف من مذهب الأصحاب...»، ثمّ قال بعد ذكر المستند وأنّه لا إطلاق فيه بحيث يشمل جميع السورة: «وليس في هاتين الروايتين مع قصور سندهما دلالة على تحريم قراءة ما عدا نفس السجدة إلّا أنّ الأصحاب قاطعون بتحريم السور كلّها، ونقلوا عليه الإجماع...». المدارك ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

نعم، هناك من خالف هذه الشهرة القويّة.

انظر: الحدائق ٣: ٥٥ و ١٤٢، والمستمسك ٣: ٥٠ ـ لكنّه احتاط وجوباً في المنهاج ١: ٦٦، كتاب الطهارة، ما يتوقّف صحّته أو جوازه على الجنابة / السادس ـ، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٤٠٧ ـ ٤١٠، والعروة الوثقى ١: ٤٨٢، كتاب الطهارة، فصل فيما يحرم على الجنب / الخامس، وسوف يأتي تفصيل =

وقد مرّ بيان ذكر العزائم في عنوان «آيات السجدة»، وأمّا بيان الحكم على وجه التفصيل، فسوف يأتي في العناوين: «جنابة»، «حيض»، «نفاس».

إجزاء البسملة في القنوت:

ذكر بعض الفقهاء: أنّ أقلّ ما يجزي في القنوت البسملة ثلاثاً؛ لما ورد في خبر عليّ بن محمّد بن سليمان، قال: «كتبت إلى الفقيه أسأله عن القنوت؟ فكتب: إذا كانت ضرورة شديدة فلا ترفع اليدين، وقل ثلاث مرّات: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾»[1].

والظاهر أنّ المراد من الضرورة هنا التقيّة، ولكن الحكم يدور مدار عنوان الضرورة، وهي أعمّ فلا يختصّ بالتقيّة؛ ولذا لم يخصّوه بها[2].

والمراد بالضرورة هنا الضرورة العرفيّة، وهي الحاجة.

اشتراط التسمية في حلّ الذبيحة:

يشترط في كيفيّة الذباحة الشرعيّة وحلّية لحم الذبيحة أن يسمّي الذابح عند الذبح، ويدلّ على ذلك: الكتاب، والسنّة، والإجماع.

ذلك في موضعه إن شاء اللّه تعالى.

(١) الوسائل ٦: ٢٧٤، الباب ٦ من أبواب القنوت، الحديث ٤.

(٢) انظر: الدروس ١: ١٧٠، والجواهر ١٠: ٣٦٤، والمستمسك ٦: ٤٩٧، ومتنه العروة الوثقى، وغيرها.

أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾[٢].

والآيتان صريحتان في وجوب التسمية، وحرمة الأكل ممّا لم يسمّ عليه عند الذبح.

وأمّا السنّة، فقد ادُّعي تواترها معنىً، منها:

ـ صحيحة محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلّى لكم حلال، إذا ذكر اسم الله تعالى عليه»[٣].

ـ صحيحة سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذبيحة الغلام والمرأة، هل تؤكل؟ فقال: إذا كانت المرأة مسلمة، فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلّت ذبيحتها، وكذلك الغلام إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله، وذلك إذا خيف فوت الذبيحة، ولم يوجد من يذبح غيرهما»[٤].

ـ وصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «ولا تأكل من ذبيحةٍ ما لم يذكر اسم الله عليها»[٥].

(١) الحجّ: ٣٦.

(٢) الأنعام: ١٢١.

(٣) الوسائل ٢٤: ٦٦، الباب ٢٨ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٥، الباب ٢٣، الحديث ٧.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢٩، الباب ١٥، الحديث الأوّل.

وغيرها من الروايات المذكورة في أبواب مختلفة من أبواب الذبائح من كتاب الوسائل وغيره.

وأمّا الإجماع، فقد ادّعي تحقّقه، وتحصيله ونقله مستفيضاً[١].

وبناءً على ذلك، فلو ترك الذابح التسمية عامداً، وفي حالة الذكر حرمت الذبيحة[٢].

أمّا لو نسي أن يسمّي عند الذبح، فقد حكموا بحلّ أكل الذبيحة[٣]، وقد دلّت عليه بعض الصحاح، منها:

صحيحة محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يذبح ولا يسمّي؟ قال: إن كان ناسياً فلا بأس إذا كان مسلماً، وكان يحسن أن يذبح...»[٤].

ـ وصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «أنّه سأله عن الرجل يذبح، فينسى أن يسمّي، أتؤكل ذبيحته؟ فقال: نعم، إذا كان لا يُتّهم، وكان يحسن الذبح قبل ذلك...»[٥].

(١) انظر: التذكرة ٨: ٢٥١، والمسالك ١١: ٤٧٧، ومستند الشيعة ١٥: ٤١٢، والجواهر ٣٦: ١١٣، وغيرها.

(٢) ادّعى الإجماع عليه، انظر: مستند الشيعة ١٥: ٤١٤، والجواهر ٣٦: ١١٤.

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين، وغيرهما.

(٤) الوسائل ٢٤: ٢٩، الباب ١٥ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

تنبيه:

حكم النحر حكم الذبح من هذه الجهة، فتشترط فيه التسمية أيضاً.

اشتراط التسمية في حلّية الصيد:

المقصود من الصيد هنا هو المصيد، وهو قسمان:

ـ قسم يحلّ بنفس عمليّة الاصطياد لو مات بها.

ـ وقسم لا يحلّ، إلّا أن يدركه الإنسان حيّاً فيذكّيه.

وهذا تابع لآلة الصيد، فبعض الآلات يكون الصيد بها في حكم التذكية ـ الذبح أو النحر ـ مثل: الكلب المعلّم، والسهم والسيف وكلّ سلاح فيه حِدّة، وبعضها الآخر ليس له هذا الحكم، بل يحلّ الصيد به بمعنى أنّه إذا أدرك الصيد حيّاً وذكّاه ـ بشروط التذكية، ومنها التسمية ـ حلّ له أكله، وأمّا إذا لم يذكّه لم يحلّ، وذلك مثل جوارح الطير، كالعقاب والشاهين، والسباع كالفهد والنمر ونحوهما.

والكلام في القسم الأوّل، حيث اشترط الفقهاء في حِلّ أكل الصيد فيه بما إذا سمّى الصائد حين إرسال الكلب المعلّم أو رمي السلاح، فإذا لم يسمّ لم يحلّ أكله؛ لأنّ الإرسال يكون بمنزلة الذبح والنحر، وقد تقدّم اشتراط التسمية فيهما.

وهذا الحكم ممّا لا خلاف فيه ظاهراً. قال الشهيد الثاني: «لا خلاف في وجوب التسمية واشتراطها في حلّ ما يقتله الكلب والسهم عندنا وعند كلّ من أوجبها في الذبيحة، وقد اشتركا في الدلالة»[1].

وتدلّ عليه ـ إضافة إلى ما ذكر في الذبح ـ النصوص من الكتاب والسنّة، مثل:

ـ قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ﴾[2].

ـ وصحيحة محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من جرح صيداً بسلاح وذكر اسم اللّه عليه، ثمّ بقي ليلة أو ليلتين، لم يأكل منه سبع، وقد علم أنّ سلاحه هو الذي قتله، فليأكل منه إن شاء...»[3].

ـ صحيحة الحلبي، قال: «قال أبو عبداللّه عليه السلام: من أرسل كلبه ولم يسمّ فلا تأكله...»[4].

عدم اشتراط التسمية في صيد السمك والجراد:

لا خلاف بين الفقهاء[5] في عدم اشتراط التسمية في تذكية السمك؛ لأنّ تذكيته إخراجه من الماء حيّاً، وإن كان المخرج كافراً. وقد دلّت

---

(١) المسالك ١١: ٤٢٠، وانظر مجمع الفائدة ١١: ١٧.

(٢) المائدة: ٤.

(٣) الوسائل ٢٣: ٣٦٢، الباب ١٦ من أبواب الصيد، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٣٧، الباب ٢، الحديث ١٥.

(٥) دعوى عدم الخلاف مستفيضة. انظر: الرياض ١٢: ١٢٠، ومستند الشيعة ١٥: ٤٦٩ ـ ٤٧٠، والجواهر ٣٦: ١٦٧، وغيرها.

على ذلك النصوص الصحاح المتظافرة، حيث سُئل فيها الأئمّة عليهم السلام عن صيد السمك ولم يسمّ عليه، فقالوا عليهم السلام: «لا بأس»، أو «لا بأس به إن كان حيّاً تأخذه»[١].

والجراد مثل السمك في عدم اعتبار التسمية في صيده[٢].

هل تصحّ التسمية من كلّ أحد في التذكية:

لا إشكال ولا خلاف في صحّة التسمية الصادرة من المسلم في الذباحة والصيد. وإنّما الخلاف في صحّة صدورها من غيره.

أمّا المشرك والملحد ومن لا يعتقد بالله تعالى، فلا تصحّ تسميته على فرض صدورها منه؛ لعدم اعتقاده بالله تعالى؛ ولذلك فهو ليس من أهل التسمية.

وأمّا أهل الكتاب فقد اختلف الفقهاء في كونهم من أهل التسمية أم لا، وإليه يرجع الخلاف في حلّية ذبائحهم، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أهل الكتاب»، وسوف يأتي في عنوان «ذباحة» أيضاً إن شاء الله تعالى.

كيفيّة التسمية في الصيد والذبح والنحر:

قال الشهيد الأوّل: «والواجب هنا[٣]

(١) انظر الوسائل ٢٤: ٧٣، الباب ٣١ من أبواب الذبائح.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ١٧٦.

(٣) أي الصيد بالكلب.

وفي الذبح والنحر ذكر الله مع التعظيم، مثل بسم الله، والله أكبر، وسبحان الله. ولا يجتزي لو اقتصر على الجلالة على الأقرب، ولو قال: اللهمّ ارحمني، أو اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد، فالأقرب الإجزاء.

وفي إجزاء التسمية بغير العربيّة نظر: من صدق الذكر، ومن تصريح القرآن باسم الله، وقطع الفاضل بالإجزاء»[١].

وقال الشهيد الثاني: «والمراد من التسمية أن يذكر اسم الله تعالى عند الذبح أو النحر كما تقتضيه الآية، كقوله: بسم الله، أو الحمد لله، أو يهلّله، أو يكبّره، أو يسبّحه، أو يستغفره؛ لصدق الذكر بذلك كلّه، وفي صحيحة محمّد بن مسلم: "عن رجل ذبح فسبّح، أو كبّر، أو هلّل، أو حمد الله، قال: هذا كلّه من أسماء الله، ولا بأس به"[٢]»[٣].

ثمّ ذكر احتمال الاجتزاء بالاكتفاء على لفظ الجلالة «الله» وعدمه.

وذكر أيضاً احتمال الاجتزاء بغير العربيّة وعدمه.

وذكر الشهيدان وغيرهما: أنّه لو شرك مع

(١) الدروس ٢: ٣٩٥.

(٢) الوسائل ٢٤: ٣١، الباب ١٦ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

(٣) المسالك ١١: ٤٧٨، وانظر: القواعد ٣: ٣١٩، ومجمع الفائدة ١١: ١٧، والكفاية: ٢٤٧، والرياض ١٢: ١٠١، ومستند الشيعة ١٥: ٤١٥، والجواهر ٣٦: ١١٣ ـ ١١٤.

اسم اللّه اسم غيره لم تحلّ الذبيحة، كما لو قال: بسم اللّه ومحمّدٍ[١].

تسمية الأخرس:

قال العلّامة: «ويجوز ذباحة الأخرس وإن لم ينطق، نعم، يجب تحريك لسانه بالتسمية»[٢].

وقيام إشارات الأخرس المفهمة مقام كلامه وقوله في العقود والإيقاعات والأذكار ونحوها من المتسالم عليه، ويستفاد بالاستقراء القطعي كما قيل[٣]. وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إشارة».

ولكن مع ذلك فقد استشكل النراقي في ذبيحته إلّا أن يثبت عليه إجماع، ولم يثبت بعدُ عنده[٤].

ما تستحبّ فيه التسمية:

هناك موارد تستحبّ فيها التسمية ذكرها الفقهاء في مواطن متفرّقة، نشير إليها إجمالاً، وهي:

١ ـ التسمية عند الطهارة:

ذكر الفقهاء من جملة مستحبّات الوضوء وسننه التسمية، قال الشهيد الأوّل في الذكرى عند ذكر مستحبّات الوضوء: «الثالث: التسمية إجماعاً[١]، وهي ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا وضعت يدك في الماء، فقل: بسم اللّه، وباللّه، "اللهمّ اجعلني من التوّابين، واجعلني من المتطهّرين"[٢]».

ثمّ قال: «لو اقتصر على "بسم اللّه" أجزأ؛ لإطلاق قول النبيّ صلى الله عليه وآله: "إذا سمّيت في الوضوء طهر جسدك كلّه، وإذا لم تسمّ لم يطهر إلّا ما أصابه الماء"[٣]، وعن الصادق عليه السلام: "من ذكر اسم اللّه على وضوئه فكأنّما اغتسل"[٤]. والمراد: ثواب الغسل». إلى أن قال:

«ولو نسيها في الابتداء، فالأقرب: التدارك في الأثناء؛ إذ لا يسقط الميسور بالمعسور، وكما في الأكل. ولو تعمّد تركها، فالأقرب أنّه كذلك؛ لما فيه من القرب إلى المشروع»[٥].

---

(١) انظر: المسالك ١١: ٤٧٨، القواعد ٣: ٣١٩، ومجمع الفائدة ١١: ١٧، والكفاية: ٢٤٧، والرياض ١٢: ١٠١، ومستند الشيعة ١٥: ٤١٥، والجواهر ٣٦: ١١٥.

(٢) التذكرة ٨: ٣١٧.

(٣) انظر: القضاء (للآشتياني): ١٧٨، في حلف الأخرس، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١٧.

(٤) انظر مستند الشيعة ١٥: ٤١٧.

(١) دعوى الإجماع مستفيضة، انظر الجواهر ٢: ٣٣٠.

(٢) الوسائل ١: ٤٢٣، الباب ٢٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) انظر السنن الكبرى ١: ٤٤، باب التسمية على الوضوء.

(٤) الوسائل ١: ٤٢٣، الباب ٢٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٥) الذكرى ٢: ١٧٣ ـ ١٧٤.

نسب صاحب الحدائق كلامه الأخير إلى الأصحاب[١].

قال صاحب الرياض: «وفي استحباب الإتيان بها في الأثناء، مع الترك ابتداءً، عمداً أو سهواً ـ كما عن الذكرى وغيره ـ تأمّل، خصوصاً في الأوّل. وثبوته في الأكل مع حرمة القياس غير نافع، وشمول المعتبرة بعدم سقوط الميسور بالمعسور لمثله، محلّ تأمّل، ولكن الإتيان بها حينئذٍ بقصد الذكر حسن»[٢].

وأمّا بالنسبة إلى الغسل، فقد قال الشهيد في الذكرى عند ذكر مستحبّاته أيضاً: «الأول التسمية، ذكرها الجعفي، وقال المفيد[٣]: يسمّي اللّه عزّ وجلّ عند اغتساله، ويمجّده ويسبّحه. ونحوه قال ابن البرّاج في المهذّب[٤]، والأكثر لم يذكروها في الغسل، والظاهر أنّهم اكتفوا بذكرها في الوضوء؛ تنبيهاً بالأدنى على الأعلى، وخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: "إذا وضعت يدك في الماء، فقل: باسم اللّه، وباللّه، اللهمّ اجعلني من التوّابين، واجعلني من المتطهّرين"[٥] يشمل ذلك»[٦].

والأكثر لم يتعرّضوا لها كما قال الشهيد.

ولكن علّل صاحب الحدائق عدم ذكرهم لها: بأنّه لأجل عدم عثورهم على الدليل، ثمّ ذكر لها دليلاً من الفقه الرضوي، وهو: «... وتذكر اللّه، فإنّه مَن ذكر اللّه على غسله وعند وضوئه فقد طهر جسده كلّه»[١].

واستشكل السيّد الحكيم في شمول خبر زرارة للغسل بعد أن أسند استحباب التسمية إلى جماعة[٢].

والفقه الرضوي لم يتمّ عند الأغلب.

أقول: يمكن إثبات استحباب التسمية فيه بعموم كونها لكلّ أمرٍ ذي بال[٣].

وأمّا التيمّم، فهو مثل الغسل، قال الشهيد في الذكرى في مستحبّاته: «الأقرب: استحباب التسمية كما في المبدل منه؛ لعموم البدأة باسم اللّه أمام كلّ أمر ذي بال»[٤].

ولم يتطرّق إليها أكثر الفقهاء أيضاً. والعجب من صاحب المدارك[٥] حيث لم يشر إليها في الغسل وذكرها في التيمّم، ولعلّه لبدليّته عن الوضوء.

---

(١) انظر الحدائق ٢: ١٥٢.

(٢) الرياض ١: ٢٦٥.

(٣) المقنعة: ٥٣.

(٤) انظر المهذّب ١: ٤٦.

(٥) الوسائل ١: ٤٢٣، الباب ٢٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٦) الذكرى ٢: ٢٣٨.

---

(١) الفقه الرضوي: ٨١، باب الغسل من الجنابة وغيرها، وانظر الحدائق ٣: ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) انظر المستمسك ٣: ١١٥.

(٣) انظر التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام: ٢٥.

(٤) الذكرى ٢: ٢٧٠.

(٥) انظر المدارك ٢: ٢٣٦.

٢ ـ التسمية عند التخلّي:

تستحبّ التسمية عند التخلّي[1]؛ لما رواه معاوية بن عمّار، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا دخلت المخرج فقل: بسم اللّه، اللهمّ إنّي أعوذ بك من الخبيث المخبث، الرّجس النجس، الشيطان الرجيم. فإذا خرجت فقل: بسم اللّه، الحمد للّه الذي عافاني من الخبيث المخبث، وأماط عنّي الأذى»[2].

وورد استحباب التسمية عند كشف العورة مطلقاً للاستنجاء وغيره في المنقول عن أبي جعفر عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إذا انكشف أحدكم لبولٍ أو لغير ذلك فليقل: بسم اللّه، فإنّ الشيطان يغضّ بصره»[3].

راجع: تخلّي.

٣ ـ التسمية عند الجماع:

تستحبّ التسمية عند الجماع مطلقاً، عند الدخول بالزوجة، وغيرها[4]؛ لما ورد من الأمر بذلك؛ ليبتعد عنه الشيطان ولا يشاركه، ففي رواية

(١) انظر: الذكرى ١: ١٦٢، والمدارك ١: ١٧٤، والجواهر ٢: ٥٦.

(٢) الوسائل ١: ٣٠٦، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٠٧، الحديث ٤.

(٤) انظر: المسالك ٧: ٢٤، ونهاية المرام ١: ٤٥، والجواهر ٢٩: ٤٥.

الحلبي عن أبي عبداللّه عليه السلام، يقول: «بسم اللّه، ويتعوّذ باللّه من الشيطان»[1]، وفي رواية ابن القداح عن أبي عبداللّه عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا جامع أحدكم فليقل: بسم اللّه وباللّه، اللهمّ جنّبني الشيطان، وجنّب الشيطان ما رزقتني، قال: فإن قضى اللّه بينهما ولداً لا يضرّه الشيطان بشيء أبداً»[2].

راجع: جماع، دخول، زفاف.

٤ ـ التسمية عند الأكل والشرب:

تستحبّ التسمية عند الشروع في الأكل، والتحميد في آخره، بل تستحبّ التسمية على كلّ لون من الطعام[3].

ويكفي في التسمية قول: «بسم اللّه»، وفي التحميد قول: «الحمد للّه»[4].

ولو نسي قال حين يتذكّر: «بسم اللّه على

(١) الوسائل ٢٠: ١٣٥، الباب ٦٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٣٦، الحديث ٣.

(٣) انظر: الشرائع ٣: ٢٣٢، والقواعد ٣: ٣٢٦، والدروس ٣: ٢٧، والمسالك ١٢: ١٣٣، ومستند الشيعة ١٥: ٢٤٣ و ٢٦٧، والجواهر ٣٦: ٤٥١ ـ ٤٥٤، والوسائل ٢٤: ٣٦١، الباب ٦١ من أبواب آداب المائدة، الحديث ١ و ٣.

(٤) انظر الوسائل ٢٤: ٣٥٥، الباب ٥٧ من أبواب آداب المائدة، الحديث ١٢.

أوّله وآخره»[١].

وورد: «إذا حضرت المائدة فسمّى رجلٌ منهم أجزأ عنهم أجمعين»[٢].

راجع: أكل.

٥ ـ التسمية عند التشهّد:

ورد الأمر بالتسمية عند التشهّد في بعض الأخبار، منها خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام الذي قال عنه في الجواهر: «المشهور في كتب الفروع فضلاً عن الأُصول»[٣]. وفيه: «إذا جلست في الركعة الثانية، فقل: بسم اللّه وباللّه، والحمد للّه، وخير الأسماء للّه، أشهد أن لا إله إلّا اللّه...»[٤].

وقال العلّامة: «يستحبّ عندنا تقديم التسمية؛ لما تقدّم في الأحاديث عن أهل البيت عليهم السلام»[٥].

راجع: تشهّد.

٦ ـ التسمية لكلّ أمرٍ ذي بال:

ورد الأمر بالتسمية لكلّ أمرٍ ذي بال، بل في كلّ الأُمور، فقد روي عن الإمام أبي محمّد الحسن العسكري عليه السلام أنّه روى عن جدّه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، أنّه قال: «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله حدّثني عن اللّه عزّ وجلّ أنّه قال: كلّ أمرٍ ذي بال لا يذكر بسم اللّه فيه فهو أبتر»[١].

وروي عن العسكري عن آبائه، عن جدّه أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً ـ في حديث ـ قال: «إنّ اللّه يقول: أنا أحقُّ من سُئل، وأولى من تُضُرِّع إليه، فقولوا عند افتتاح كلّ أمر صغير وعظيم: بسم اللّه الرحمن الرحيم...»[٢].

وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا توضّأ أحدكم ولم يسمّ كان للشيطان في وضوئه وصلاته شرك، وإن أكل أو شرب أو لبس، وكلّ شيءٍ صنعه ينبغي له أن يسمّي عليه، فإن لم يفعل كان للشيطان فيه شرك»[٣].

٧ ـ التسمية في موارد أُخر:

ورد الأمر بالتسمية في موارد أُخر غير ما تقدّم، مثل: الدخول في المسجد[٤]، وإنشاء

---

(١) الوسائل ٢٤: ٣٥٦، الباب ٥٨ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) الجواهر ١٠: ٢٧٣.

(٤) الوسائل ٦: ٣٩٣، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

(٥) التذكرة ٣: ٢٣٨.

(١) الوسائل ٧: ١٧٠، الباب ١٧ من أبواب الذكر، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٦٩، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٧٠، الحديث ٣.

(٤) انظر الوسائل ٥: ٢٤٥، الباب ٣٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢ و ٤.

السفر[١]، والعبور من كلّ جسر[٢]، ونحوها.

ولعلّ هذا ونحوه يدخل في العنوان السابق.

بِشارة

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ آداب الخلوة.

ب ـ سنن الوضوء والغسل والتيمّم.

ج ـ أحكام الجنابة والحيض والنفاس: ما يحرم على الجنب والحائض والنفساء.

٢ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ القراءة: الجهر، والإخفات / الجهر بالبسملة، والقِران بين سورتين.

ب ـ التشهّد: التسمية عند التشهّد.

ج ـ القنوت: إجزاء التسمية في القنوت.

٣ ـ كتاب النكاح: استحباب التسمية عند الجماع.

٤ ـ كتاب الصيد والذباحة: اشتراط حلّ الصيد والذبيحة بالتسمية.

٥ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: استحباب التسمية عند البدء بالأكل.

(١) انظر الوسائل ١١: ٣٨١، ٣٨٧، البابين ١٩ و ٢٠ من أبواب آداب السفر.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٣٩٦، الباب ٢٤، الحديث الأوّل.

لغـة:

ما بُشِّرْتَ به، والبشير: المبشِّر، والبُشارة: حقّ ما يعطى على ذلك، والبُشرى: الاسم[١].

وهي من أبشرتُ الرجلَ: إذا أخبرته بخبر سارٍّ، بسط بَشَرَة وجهه؛ وذلك أنّ النفس إذا سُرَّت انتشر الدم فيها[٢].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنى المتقدّم نفسه، إلّا أنّ الفقهاء فرّقوا بين البشارة والخبر من جهة:

١ ـ أنّ البشارة لا تكون إلّا في الموارد السارّة، وإرادة غيرها بحاجة إلى قرينة، أمّا الخبر فيكون في الموارد السارّة وغيرها.

٢ ـ أنّ البشارة تكون بأوّل مرّة، أمّا الإخبار يكون به وبغيره.

وقد جمع الشهيد الأوّل هذين الفرقين في عبارة موجزة، فقال: «والبشارة اسم للإخبار

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير) وغيرهما: «بشر».

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بشر».

بالسارّ أوّلاً، بخلاف الإخبار؛ فإنّه عامٌّ»[١].

وقال الشهيد الثاني: «الإخبار أعمّ من البشارة مطلقاً؛ لصدقه بالخبر السارّ وغيره، وبما وقع أوّلاً وغيره. والبشارة مختصّة بما وقع أوّلاً بالأمر السارّ، وإطلاقه على غيره كقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٢] مجاز أو تهكّم»[٣].

الأحكام:

رتّبوا على الفرقين المتقدّمين: أنّه لو قال شخصٌ: من بَشّرني بمجيء زيد فله دينار، فهو لمن يخبره بذلك أوّل مرّة وقبل غيره؛ ولذلك لا يستحقّ من أخبره ثانياً شيئاً؛ لعدم صدق البشارة عندئذٍ.

نعم، لو قال: من أخبرني بمجيء زيد فله دينار، فيصدق على من أخبره ثانياً هذا العنوان ـ وهو «من أخبرني» ـ ولذلك فهو يستحقّ الجعل أيضاً.

وهل يشترط في حقّ المبشّر والمخبر كونهما صادقين؟

ظاهر الشيخ الطوسي اشتراطه في المبشّر؛ لأنّه لو كان كاذباً لم يكن مبشّراً حقيقة؛ لما فيه من انكسار القلب، بخلاف المخبر؛ لأنّ الخبر يحتمل الصدق والكذب في حدّ ذاته[٤].

ولم يذكر الشهيد الأوّل من ذلك شيئاً[١]، أمّا الشهيد الثاني، فقال: «وهل يشترط في تحقّقها صدق الخبر؟ ظاهر العبارة[٢] والعرف عدمه، خصوصاً مع عدم تعمّد الكذب، ويحتمل اشتراط صدقه مطلقاً، وكذا الكلام في الإخبار، بل هو أولى بقبوله للصادق والكاذب؛ لأنّه في نفسه منقسم إليهما، إلّا أنّ العرف في هذا المقام ربّما خصّه بالخبر الصادق، فالحمل عليه أجود»[٣].

هذا إذا كان على نحو الجعالة، ومنه يستفاد صحّتها في هذا المورد، وكذا يجوز أن يكون على نحو اليمين، والنذر، كأن يقول: «واللّه لو بَشّرني أحد بحياة زيد لأصدّقن بكذا»، أو «للّه عليّ إن بُشّرت بحياته لأفعلنّ كذا».

ولم يتطرّق أكثر الفقهاء إلى هذه المسألة، ولها فروع أُخر.

---

(١) الدروس ٢: ١٧٣.

(٢) آل عمران: ٢١.

(٣) المسالك ١١: ٢٧٦.

(٤) انظر المبسوط ٥: ٨٦، و٦: ٢٤٨.

(١) انظر الدروس ٢: ١٧٣.

(٢) أي قول المحقّق الحلّي في الشرائع: «... فلو قال: لأعطينّ من بَشّرني بقدوم زيد...».

(٣) المسالك ١١: ٢٧٦، وانظر الجواهر ٣٥: ٣٢٩.

بَشَرْ

لغـــة:

الإنسان(١)، ولعلّ وجه التسمية كما قيل: ظهور جلده من الشعر، بخلاف الحيوانات التي عليها الصوف أو الشعر أو الوبر(٢).

ويستوي إطلاقه على الواحد والاثنين والجمع والذكر والأُنثى، فالكلّ بشر، وقد يثنّى كما في قوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ﴾(٣)، وقيل: قد يجمع على أبشار أيضاً(٤).

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

ومضى الكلام عنه في عنوان «إنسان».

---

(١) أكثر المصادر اللغوية.

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بشر».

(٣) المؤمنون: ٤٧.

(٤) انظر المعجم الوسيط: «بشر».

بَشَـرة

لغـــة:

ظاهر جلد الإنسان(١)، قيل: يجمع على أبشار(٢)، وقيل: على بَشَر(٣).

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عن وجوب إيصال الماء إلى البشرة في الوضوء والغسل، إلّا إذا كان الشعر كثيفاً فيكفي غسل ظاهره أو مسحه في الوضوء، ولا حاجة إلى إيصال الماء إلى البشرة. نعم، إذا كان خفيفاً بحيث تكون البشرة بادية فيجب إيصال الماء إليها(٤).

---

(١) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني)، والمصباح المنير، والمصدرين الآتيين: «بشر».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «بشر».

(٣) انظر المعجم الوسيط: «بشر».

(٤) انظر العروة الوثقى ١: ٣٥٣، كتاب الطهارة، فصل في أفعال الوضوء.

وأمّا في الغسل فيجب إيصال الماء إلى البشرة في كلّ حال وإن كان الشعر كثيفاً[١].

وتجب إزالة ما يمنع من وصول الماء إلى البشرة إلّا إذا لم يمكن إزالته أو كان وضعه لازماً كالجبيرة.

راجع تفصيل ذلك كلّه في العنوانين: «غسل» و«وضوء».

بصاق

لغة:

ماء الفم إذا خرج منه، وما دام فيه فهو ريق[٢]، وهو والبُساق والبُزاق شيءٌ واحد[٣].

وبصق: لفظ ما في فمه[٤].

اصطلاحاً:

مطلق ماء الفم، سواء خرج من الفم أم لا، كما يظهر من استعمالاتهم له. وعلى أيّ تقدير، فهو غير ما ينزل من الرأس أو يخرج من الصدر.

(١) العروة الوثقى ٢: ٤٩٢، فصل في غسل الجنابة.

(٢) انظر القاموس المحيط: «بصق».

(٣) انظر المصدر المتقدّم، والصحاح: «بصق».

(٤) انظر المعجم الوسيط: «بصق».

الأحكام:

هناك أحكام تترتّب على البصاق نفسه ـ أي ماء الفم ـ وأحكام تترتّب على البصق ـ أي رمي ماء الفم منه خارجاً ـ نشير إلى القسمين إجمالاً فيما يلي:

تبعيّة بصاق الآدمي له في الطهارة والنجاسة:

بصاق الآدمي تابعٌ له في الطهارة والنجاسة، فبصاق المسلم ومن بحكمه طاهر، وبصاق الكافر ومن بحكمه نجس؛ بناءً على نجاسة الكافر، كما هو المعروف[١].

نعم، لو أسلم الكافر طهر بصاقه تبعاً له.

هذا، ولبعض الفقهاء كلام في تبعيّة بصاقه ونحوه الموجود فعلاً على بدنه، ولكن لم يعهد أن النبيّ ﷺ وغيره قد أمروا من أسلم بتطهير بدنه وخصوص فمه[٢].

راجع: تبعيّة، مطهّرات.

حكم بصاق شارب الخمر من حيث الطهارة:

صرّح جماعة[٣] من الفقهاء بطهارة بصاق

(١) هذا يستفاد من حكمهم بتبعيّة السؤر لذي السؤر في الطهارة والنجاسة ونحوه من الأحكام. انظر: عنوان «أسآر»، والجواهر ١: ٣٦٨، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٧٠، و٥: ٣٢١، والمستمسك ١: ٢٦٩ و ٣٧٧، وغيرها.

(٢) انظر الجواهر ٦: ٢٩٩.

(٣) انظر ـ إضافة إلى ما سيأتي ـ: السرائر ٣: ١٣٢، والجامع للشرائع: ٣٩٥، والشرائع ٣: ٢٢٨، =

شارب الخمر ـ المسلم[١] ـ إذا لم يتغيّر بالخمر؛ لعدم تنجّس الباطن، وأمّا نجاسته في صورة تغيّره؛ فلوجود الخمر نفسه فيه، قال الشيخ الطوسي في النهاية: «ومن شرب الخمر ثمّ بصق على ثوبٍ، فإن علم: أنّ معه شيئاً من الخمر، لم يجز الصلاة فيه، وإن لم يعلم جازت الصلاة فيه»[٢].

ووجه الجواز في صورة عدم العلم، استصحاب الطهارة إلى أن يثبت خلافه؛ لأنّ البصاق والدمع طاهران بالأصل[٣].

ويؤيّده: رواية أبي الديلم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل يشرب الخمر فبزق فأصاب ثوبي من بزاقه، فقال: ليس بشيء»[٤].

حكم بلع البصاق:

الكلام تارة بالنسبة إلى بصاق الإنسان نفسه، وأُخرى بالنسبة إلى بصاق الغير، وكلٌّ منهما

= والمنتهى ٣: ٢١٨، والقواعد ٣: ٣٣٢، والدروس ٣: ١٧، والمسالك ١٢: ١٠٠، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٧٠، والرياض ١٢: ٢٤٠، ومستند الشيعة ١٥: ٢٣٦، والجواهر ٣٦: ٤١٤.

(١) هذا القيد لم يوجد في كلمات الفقهاء ولكن ينبغي أن يحمل كلامهم عليه؛ لأنّ بصاق غير المسلم في نفسه نجس بناءً على نجاسة الكافر، كما تقدّم.

(٢) النهاية: ٥٩٢.

(٣) المسالك ١٢: ١٠٠.

(٤) الوسائل ٢٥: ٣٧٧، الباب ٣٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل.

تارة في حال الصوم، وأُخرى في غيره.

١ ـ حكم بلع الإنسان بصاق نفسه:

لا إشكال في جواز بلع الإنسان بصاق نفسه ما لم يخرج من الفم، سواء كان مفطراً أم صائماً[١]، حتّى ولو تعمّد جمعه في فمه ثمّ بلعه[٢]؛ لعدم صدق الأكل والشرب، أو لانصراف الأدلّة الناهية عنهما عن بلع البصاق وهو في الفم.

وأمّا إذا خرج من الفم فلا يجوز أكله للصائم قطعاً؛ لصدق الأكل الموجب للإفطار عليه[٣].

وأمّا غير الصائم، فجواز أكله له مبنيٌّ على صدق عنوان الخبائث عليه عرفاً وعدمه، فلو قلنا بصدقه عليه فيحرم وإلّا فلا، وهذا يتجلّى أكثر بالنسبة إلى أكل بصاق الغير، كما سيأتي.

وراجع أيضاً العناوين: «أطعمة»، «خبائث»، «صوم».

٢ ـ حكم بلع الإنسان بصاق غيره:

أمّا بالنسبة إلى الصائم، فقد تقدّم أنّ بلع

(١) انظر: الجواهر ١٦: ٢٩٨، والمستمسك ٨: ٢٣٦، ومستند العروة الوثقى (الصوم) ١: ١٠٣، وغيرها.

(٢) لكن احتاط بعضهم بعدم بلعه في الصورة الأخيرة، منهم صاحب العروة، والسيّد الخوئي. انظر مستند العروة الوثقى (الصوم) ١: ١٠٣ ـ ١٠٤، ومتنه العروة الوثقى.

(٣) انظر: الجواهر ١٦: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، والمستمسك ٨: ٢٣٥، ومستند العروة الوثقى (الصوم) ١: ٩٦ ـ ٩٩.

الإنسان بصاق نفسه بعد خروجه من الفم مبطل للصوم، وعليه يكون بلع بصاق غيره مبطلاً له بطريق أولى، لكن مع ذلك ورد النصّ بجواز مصّ الصائم لسان زوجته، مثل ما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر ﷺ، قال: «سألته عن الرجل الصائم يمصّ لسان المرأه أو تفعل المرأة ذلك؟ قال: لا بأس»[١].

ومثله ما رواه أبو بصير، قال: «قلت لأبي عبدالله ﷺ: الصائم، يقبّل؟ قال: نعم، ويعطيها لسانه تمصّه»[٢].

وقيّده بعضهم بما إذا لم تكن عليه رطوبة[٣]، ولعلّه لانصراف النصوص إلى مجرّد المصّ، فلا تدلّ على جواز بلع الريق والبصاق، لكن قيل: «لا يخلو من تأمّل»[٤]، ولعلّه لإطلاق قوله ﷺ: «لا بأس» ونحوه.

وسوف يأتي تفصيله في العنوانين: «صوم»، و«مفطّرات».

وأمّا غير الصائم، فيتوقّف بيان حكم بلع بصاق غيره على صدق عنوان «الخبائث» عليه وعدمه، فقيل بصدقه عليه، وقيل بعدمه.

فممّن صرّح بصدق العنوان الشهيد الأوّل، حيث قال عند عدّ المائعات المحرّمة: «الخامس: فضلات الإنسان كبصاقه ونخامته، وفضلات باقي الحيوانات وإن كانت طاهرة؛ لاستخباثها، وقد ورد رخصة في بصاق المرأة والابنة»[١].

وممّن صرّح به السيّد الطباطبائي حيث قال: «وممّا ذكرناه... يظهر وجه صحّة القول بتحريم بصاق الإنسان، ونخامته، وبعض فضلات باقي الحيوانات، كما هو المشهور»[٢].

ودعوى الشهرة إذا كانت راجعة إلى البصاق أيضاً مشكلة؛ لعدم تطرّق كثير من الفقهاء إليها، ولذلك قال صاحب الجواهر: «إنّا لم نتحقّق ذلك»[٣].

ولذلك استشكل في صدق عنوان «الخبائث» عليه أو حرمة مطلق الخبيث جملة من الفقهاء، كالأردبيلي[٤]، والسبزواري[٥]، والنراقي[٦]، وصاحب الجواهر[٧].

واستشهدوا بما تقدّم من النصّ على جواز

---

(١) الوسائل ١٠: ١٠٢، الباب ٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٨٦، كتاب الصوم، فصل في أُمورٍ لا بأس بها للصائم.

(٤) المستمسك ٨: ٣٣٠.

---

(١) الدروس ٣: ١٧.

(٢) الرياض ١٢: ٢٢٤.

(٣) و (٧) الجواهر ٣٦: ٣٩٣.

(٤) انظر مجمع الفائدة ١١: ٢١٤.

(٥) انظر كفاية الأحكام: ٢٥٢.

(٦) انظر مستند الشيعة ١٥: ١٤٥، وفيه: «... بل قد يستطاب بصاق المحبوب، ويمصّ فمه ولسانه ويبلع بصاقه بميل ورغبة».

مصّ أحد الزوجين لسان الآخر، وبما رواه أبو ولّاد الحنّاط عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أُقبّل بنتاً لي صغيرة وأنا صائم، فيدخل في جوفي من ريقها شيء؟ فقال لي: لا بأس، ليس عليك شيء»[١].

كراهة البصاق في المسجد:

صرّح أغلب الفقهاء[٢] بكراهة البصاق في المسجد، فإن فعل ستره بالتراب استحباباً؛ لما ورد: «أنّ عليّاً عليه السلام قال: البصاق في المسجد خطيئة، وكفّارتها دفنه»[٣].

كراهة البصاق حال الصلاة:

صرّح كثير من الفقهاء[٤] بكراهة البصاق حال الصلاة، بل ادّعي عدم الخلاف فيه وفي جملة

(١) الوسائل ١٠: ١٠٢، الباب ٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث الأوّل.

(٢) كما استقصيناه، وانظر الجواهر ١٤: ١٢٧.

(٣) الوسائل ٥: ٢٢٢، الباب ١٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٤.

(٤) انظر مثلاً: المبسوط ١: ١١٨، والشرائع ١: ٩٢، والقواعد ١: ٢٨٢، والتذكرة ٣: ٢٩٨، والذكرى ٤: ٢٢، والمسالك ١: ٢٣٠، والمدارك ٤: ٤٦٩، وكشف اللثام ٤: ١٨٧، والجواهر ٨: ٨٥، والعروة الوثقى ٣: ٣٧، كتاب الصلاة / فصل في مكروهات الصلاة / السادس: البصاق، ولم يعلّق عليه أحد من المعلّقين.

من مكروهات الصلاة[١]؛ لورود النهي عنها[٢].

جواز الصلاة في ثوب أصابه البصاق:

لا إشكال في عدم صحّة الصلاة في اللباس المصنوع من أجزاء ما لا يؤكل لحمه كجلده وشعره ووبره، ولكن وقع الخلاف فيما إذا كان اللباس تصحّ الصلاة فيه، غير أنّه وقع عليه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه مثل شعرات من الهرّة، أو من لعاب فمها، فهل تصحّ الصلاة في ذلك الثوب عندئذٍ أم لا؟[٣]

وعلى فرض القول بعدم صحّة الصلاة فيه ـ كما هو الأشهر ـ فهل تصحّ الصلاة في ثوب أصابه بصاق الإنسان أم لا؟

الظاهر أنّ جميع القائلين بعدم صحّة الصلاة فيما لو وقع على لباس المصلّي بعض أجزاء ما لا يؤكل لحمه يقولون بصحّة الصلاة في هذا الفرض؛ لانصراف عنوان «ما لا يؤكل لحمه» عن الإنسان، فلا تشمله الأدلّة التي جعلت المنع على عنوان «ما لا يؤكل لحمه»، مضافاً إلى قيام السيرة المستمرة في جميع العصور على الصلاة في ثوب عليه بصاق الإنسان، وخاصّة النساء اللاتي يحملن الأطفال ويرضعنهم، ومضافاً إلى لزوم العسر والحرج باجتنابه، بل ادّعي إجماع المسلمين،

(١) انظر الجواهر ١١: ٨٥.

(٢) انظر الوسائل ٥: ٤٦٥، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩ وغيره.

(٣) انظر إجمالاً المدارك ٣: ١٦٥ ـ ١٦٦.

بل الضرورة على عدم تجنّب ذلك في الصلاة[1].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ بحث الأسآر.

ب ـ بحث المطهّرات ـ التبعيّة.

ج ـ طهارة بصاق شارب الخمر.

٢ ـ كتاب الصلاة:

أ ـ مكان المصلّي ـ أحكام المساجد.

ب ـ لباس المصلّي.

ج ـ مكروهات الصلاة.

٣ ـ كتاب الصوم: المفطّرات: بلع البصاق بمناسبة مفطريّة الأكل والشرب.

٤ ـ كتاب الأطعمة والأشربة:

أ ـ حكم بلع الإنسان بصاق نفسه وبصاق غيره.

ب ـ طهارة بصاق شارب الخمر.

(١) انظر: الحدائق ٧: ٨٤، ومستند الشيعة ٤: ٣٠٩ ـ ٣١٣، والجواهر ٨: ٦٩ ـ ٧١، والعروة الوثقى ٢: ٣٣٨، كتاب الصلاة، فصل في شرائط لباس المصلّي، المسألة ١٥، والمستمسك ٥: ٣١٣.

بصر

لغة:

الجارحة الناظرة، والقوّة التي فيها. ويقال لقوّة القلب المدركة: بصيرة وبصر[1].

والبصير من الأضداد قد يطلق على واجد قوّة البصر، وقد يطلق على فاقدها، وهو الأعمى[2].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، فإنّ الفقهاء كغيرهم قد يطلقون البصر ويريدون به العضو الذي يبصر به الإنسان وهو العين، كقولهم: غضّ البصر عن محارم الله.

وقد يطلقونه ويريدون به القوّة الباصرة، كقولهم: لو جُني عليه فذهب بصره.

الأحكام:

تترتّب على كلٍّ من المعنيين للبصر أحكام، فمثلاً:

١ ـ تكلّم الفقهاء عمّا يترتّب على الجناية على العضو، والجناية على القوّة الباصرة من القصاص

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بصر».

(٢) انظر: المصدر المتقدّم، والمعجم الوسيط: «بصر».

أو الدية، وسوف نتكلّم عن ذلك في عنوان «عين».

٢ ـ تكلّم الفقهاء عن اشتراط البصر أو مانعيّة العمى في قبول الشهادة، وصحّة القضاء، وبناءً على الشرطيّة لا تقبل شهادة الأعمى، ولا يصحّ قضاؤه.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في العناوين: «شهادة»، و«قضاء»، و«عمى».

وتكلّم بعضهم عن كراهة إمامة الأعمى، كما تقدّم في عنوان «الإمامة الصغرى».

٣ ـ ويتطرّق الفقهاء إلى «غضّ البصر» بالمناسبة في أحكام النظر، في أوّل كتاب النكاح بمناسبة جواز النظر إلى من يريد أن يتزوّجها.

٤ ـ ويتطرّقون إلى «غمض البصر» إضافة إلى ما تقدّم، في أحكام الصلاة عند الكلام عن آداب المصلّي حيث يكره له أن يُغمّض عينيه، بل ينظر إلى محلّ سجوده، وفي آداب الاحتضار، حيث يستحبّ تغميض عين المحتضر.

وموارد متفرّقة أُخر.

بصـــل

لغـــة:

النبات المعروف.

اصطلاحاً:

المعنى نفسه.

الأحكام:

وردت في فوائد أكله روايات عديدة، منها: أنّه يزيد في الماء والجماع، ويرقّ البشرة[١]، وورد عن النبيّ ﷺ: «إذا دخلتم بلاداً فكلوا من بصلها يطرد عنكم وباؤها»[٢].

ومع ذلك فقد ورد النهي عن دخول المساجد لمن أكله، أو أكل الثوم، أو الكرّاث؛ لأجل إيذاء رائحتها لمن في المسجد، فلا كراهة في أكلها بالذات وإنّما المكروه دخول من أكلها المسجد[٣]، ففي رواية أبي بصير عن أبي عبد اللّه ؏: «أنّه سُئل عن أكل الثوم والبصل والكرّاث؟ فقال: لا بأس بأكله نيّاً، وفي القدور، ولا بأس بأن يتداوى بالثوم، ولكن إذا أكل ذلك، فلا يخرج إلى المسجد»[٤].

وورد عن بعض الأئمّة ؏ أنّهم إذا أرادوا أن يأكلوا الثوم أو الكرّاث كانوا يخرجون من المدينة[٥].

وذكر بعض الفقهاء: أنّه يجوز للزوج أن يمنع الزوجة من أكل البصل والثوم وكلّ ذي رائحة كريهة[٦].

---

(١) الوسائل ٢٥: ٢١١، الباب ١٢٦ من أبواب الأطعمة المباحة، وانظر الجواهر ٣٦: ٤٩٥.

(٢) الوسائل ٢٥: ٢١٣، الباب ١٢٧ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر الجواهر ١٤: ١٢٥ ـ ١٢٧.

(٤) الوسائل ٢٥: ٢١٤، الباب ١٢٨ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢١٥، الحديث ٣ و ٤.

(٦) انظر الجواهر ٣١: ٣٣٥.

بضاعة

لغــــة:

قطعة من المال تُعدّ للتجارة[١]، وهو من بضعت اللحم: جعلته قِطعاً[٢].

وأبضعته المال: دفعته إليه ليتّجر به[٣].

اصطلاحاً:

تقدّم معنى البضاعة والإبضاع عند الفقهاء وبيان حكمها في عنوان «إبضاع».

بُضع

لغــــة:

الفرج، والجماع، والتزويج، كالنكاح يطلق على العقد نفسه والجماع[٤].

وقيل: يطلق على المهر أيضاً[٥].

(١) انظر المصباح المنير: «بضع».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «بضع».

(٣) انظر النهاية (لابن الأثير): «بضع».

(٤) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «بضع».

(٥) انظر القاموس المحيط: «بضع».

اصطلاحاً:

أكثر ما يستعمله الفقهاء إنّما هو بمعنى الفرج والجماع؛ فلذلك سوف يأتي حكمه في هذين العنوانين.

بطالة

لغــــة:

من بطل الأجير، أي تعطّل، فهو بطّال[١].

وقيل: البطالة: اتّباع اللهو والجهالة[٢].

اصطلاحاً:

قلّ استعماله في كلمات الفقهاء، ومهما يكن فالمراد منه ترك العمل والاكتساب مع القدرة عليهما، فلا يقال لغير القادر على العمل بطّال، كما لا يقال لمن ترك العمل والاكتساب ليفرغ للعبادة بطّال، وإن كان عمله منهيّاً عنه حتّى إذا كان له مال ـ كعقار وبستان ونحو ذلك ـ يرتزق منه، كما تدلّ عليه النصوص الآتية.

الأحكام:

تترتّب على البطالة أحكام نشير إليها إجمالاً

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «بطل».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «بطل».

ونحيل التفصيل على مواضعه المناسبة.

النهي عن البطالة والحثّ على العمل والتكسّب:

ورد النهي عن الكسل وترك العمل، والأمر بالتكسّب في عدّة روايات، منها:

ـ ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ملعون من ألقى كلّه[1] على النّاس»[2].

ـ وعن شهاب بن عبد ربّه، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إن ظننت، أو بلغك أنّ هذا الأمر[3] كائن في غد، فلا تدعنّ طلب الرزق، وإن استطعت أن لا تكون كلّاً فافعل»[4].

ـ وروى محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّي لأبغض الرجل ـ أو أبغض للرجل ـ أن يكون كسلاناً عن أمر دنياه، ومن كسل عن أمر دنياه، فهو عن أمر آخرته أكسل»[5].

ـ وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «إنّي أجدني أمقت الرجل متعذّر المكاسب، فيستلقي على قفاه ويقول: اللهمّ ارزقني، ويدع أن ينتشر في الأرض ويلتمس من فضل الله، فالذرّة تخرج من جحرها تلتمس رزقها»[1].

ـ وعن خالد بن نجيح، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: اقرؤوا من لقيتم من أصحابكم السلام، وقولوا لهم: إنّ فلان بن فلان يقرئكم السلام، وقولوا لهم: عليكم بتقوى الله، وما ينال به ما عند الله، إنّي والله ما آمركم إلّا بما نأمر به أنفسنا، فعليكم بالجدّ والاجتهاد، وإذا صلّيتم الصبح فانصرفوا فبكّروا في طلب الرزق واطلبوا الحلال، فإنّ الله سيرزقكم ويعينكم عليه»[2].

ـ وكان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «مَن وجد ماءً وتراباً ثمّ افتقر، فأبعده الله»[3].

ـ وعن أبي عمارة الطيّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّه قد ذهب مالي وتفرّق ما في يدي، وعيالي كثير، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا قدمت [الكوفة] فافتح باب حانوتك، وابسط بساطك، وضَعْ ميزانك، وتعرّض لرزق ربّك...»[4]، ففعل ذلك، فأثرى وصار معروفاً.

والكسل هو: التثاقل عن الشيء والفتور فيه[5].

---

(١) الكلّ: الذي هو عيال وثقل على صاحبه. لسان العرب: «كلل».

(٢) الوسائل ١٧: ٣١، الباب ٦ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ١٠.

(٣) أي قيام القائم عليه السلام.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٦، الباب ٥، الحديث ٥.

(٥) انظر المصدر المتقدّم: ٥٨، الباب ١٨، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٧: ٣٠، الباب ٦ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٢، الباب ٤، الحديث ٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٠، الباب ١٠، الحديث ١٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٥٥، الباب ١٥، الحديث ٣، وقد ذكرت القضيّة في عدّة روايات، وكأنّها معروفة.

(٥) القاموس المحيط: «كسل».

ـ وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الأشياء لمّا ازدوجت ازدوج الكسل والعجز فنتجا بينهما الفقر»(١).

ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان الرجل معسراً، يعمل بقدر ما يقوت به نفسه وأهله، لا يطلب حراماً، فهو كالمجاهد في سبيل الله»(٢).

ـ وعنه عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّ وجلّ يبغض كثرة النوم وكثرة الفراغ»(٣).

ـ وعن أبي عمرو الشيباني، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام وبيده مسحاة، وعليه إزار غليظ يعمل في حائط له، والعرق يتصابّ عن ظهره، فقلت: جعلت فداك، أعطني أكفك، فقال لي: إنّي أُحبّ أن يتأذّى الرجل بحرّ الشمس في طلب المعيشة»(٤).

ـ وقضيّة محمّد بن المنكدر مع الإمام الباقر عليه السلام معروفة(٥).

ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يضرب بالمرّ(٦) ويستخرج الأرضين»(١)، وأنّه «أعتق ألف مملوك من كدّ يده»(٢).

ـ وعن كليب الصيداوي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ادع الله لي في الرزق، فقد التأثتْ عليّ أُموري، فأجابني مسرعاً: لا، أُخرج فاطلب»(٣).

ذكرنا هذه الروايات على كثرتها ـ وهي قليلٌ ممّا ورد في ذلك ـ ليُعلم اهتمام الإسلام وبخاصّة مذهب أهل البيت عليهم السلام بالعمل والتجارة والتكسّب بأنواعه إذا كان عن طريق محلّل، حتّى إنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يباشرون ذلك بأنفسهم ويوصون شيعتهم به ويشدّدون النكير على من ترك الاكتساب والتجارة، كما يظهر من الروايات المتقدّمة، وكانوا ينهون شيعتهم عن الاتّكال على الدعاء فقط لجلب الرزق، بل كانوا يأمرونهم بأن يسلكوا السبل المتعارفة لطلبه.

هل البطالة مانعة من استحقاق النفقة؟

تقدّم في بحث الإنفاق: أنّ من شروط استحقاق القريب ـ أي العمودين: الآباء والأبناء ـ للنفقة هو كونه فقيراً، ثمّ تكلّمنا عن اشتراط الفقهاء عجزه عن الاكتساب، وقلنا: المشهور اشتراطه؛ ولذلك لا يعتبرون القادر على الاكتساب فقيراً،

---

(١) الوسائل ١٧: ٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدّم: ٦٧، الباب ٢٣، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٧، الباب ١٧، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٩، الباب ٩، الحديث ٧.

(٥) المصدر المتقدّم: ١٩، الباب ٤، الحديث الأوّل، وذكرنا القضيّة في حياة الإمام الباقر في ملحق تراجم الأئمّة عليهم السلام في الجزء الخامس.

(٦) المرّ: المسحاة. القاموس المحيط: «مرر».

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٧، الباب ٩ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٧، الباب ٩، الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٢، الباب ٤، الحديث ٧.

ولا مستحقاً للصدقات الواجبة التي يشترط فيها الفقر، كالزكوات والكفّارات.

وذكرنا أيضاً مناقشة صاحب الجواهر لذلك: بأنّ القادر على الاكتساب غير المكتسب فعلاً لا يصدق عليه أنّه غنيٌّ عرفاً. نعم، لو بدأ بالاكتساب السادّ لخلّته صدق عليه ذلك.

فبناءً على القول المشهور لا يستحقّ البطّال النفقة إذا كان قادراً على الاكتساب، كما هو المفروض في مفهومه.

نعم، بناءً على ما احتمله صاحب الجواهر: من أنّ البطّال ما لم يبدأ بالعمل، يصدق عليه أنّه فقير فيستحقّ النفقة.

لكن سيأتي مناقشة بعض الفقهاء له في البحث الآتي.

هل البطالة مانعة من استحقاق الزكاة؟

بعد فرض أنّ موضوع استحقاق الزكاة هو الفقير كاستحقاق النفقة، فيأتي الكلام المتقدّم فيه أيضاً.

قال السيّد اليزدي عند ذكر المستحقّين للزكاة ـ والكلام في الفقير والمسكين ـ: «... وكذا لا يجوز لمن كان ذا صنعة أو كسب يحصّل منها مقدار مؤنته، والأحوط عدم أخذ القادر على الاكتساب إذا لم يفعل تكاسلاً».

وعلّق عليه الشيخ محمّدحسين كاشف الغطاء بقوله: «ككثير من البطّالين وأهل السؤال وأشباههم ممّن لهم قدرة على كثير من الصنائع والحِرف اللائقة بحالهم، ولكنّهم تعوّدوا على البطالة والتعيش بالصدقات...» إلى أن قال:

«فالقول بعدم جواز إعطاء أمثال أُولئك البطّالين من الزكاة كما نُسب إلى المشهور هو الأقوى، خلافاً لصاحب الجواهر، ودعوى السيرة على إعطاء مثلهم ممنوعة، بل لعلّ في إعطائهم تعطيل[1] للأيدي العاملة، وترويج[2] للبطالة، ولعلّه من أعظم المحرّمات لمن يعرف ذوق الشارع الحكيم، وحكمة الأحكام».

وممّن علّق على كلام السيّد اليزدي في قوله: «والأحوط...»: السيّد الحكيم، فقال: «بل هو الأقوى»، والسيّد الخوئي، فقال: «بل الأظهر عدم جواز الأخذ» والإمام الخميني، حيث قال: «عدم جوازه لا يخلو من قوّة»[3].

تنبيه:

إنّ ما ذكرناه من عدم استحقاق البطّال للزكاة: إنّما هو فيما إذا أُريد دفع الزكاة إليه من سهم الفقراء، وأمّا باقي السهام، مثل سهم سبيل اللّه إذا اقتضت المصلحة ذلك، فالظاهر عدم منعهم منه؛

---

(١) و (٢) كذا في المصدر، والصحيح تعطيلاً وترويجاً.

(٣) انظر ذلك كلّه في العروة الوثقى ٤: ٩٩ ـ ١٠٠، كتاب الزكاة، فصل في أصناف المستحقّين للزكاة / الأوّل والثاني. وانظر الجواهر ١٥: ٣١١ ـ ٣١٥، والمستمسك ٩: ٢١٩.

لأنّهم إنّما منعوا من دفع الزكاة له من سهم الفقراء؛ لأنّ موضوعه الفقر، وهو لا يصدق على القادر على الاكتساب.

بطانة

لغة:

خلاف الظهارة. وبطّنت ثوبي بآخر: جعلته تحته. وتستعار البطانة لمن تختصّه بالاطّلاع على باطن أمرك، قال عزّ وجلّ: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِن دُونِكُمْ﴾[1]، أي مختصّاً بكم يستبطن أُموركم، وذلك استعارة من بطانة الثوب، بدلالة قولهم: لبستُ فلاناً: إذا اختصصته، وفلان شعاري ودثاري[2].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنيين المتقدّمين: بطانة الثوب، والمختصّ بالإنسان الذي يطمئنّ إليه فيكشف له عن أسراره. وهذا له درجات، كما هو واضح.

الأحكام:

ترتّبت بعض الأحكام على البطانة بالمعنيين المتقدّمين:

(١) آل عمران: ١١٨.

(٢) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني)، وغيره من كتب اللغة: «بطن».

أوّلاً ـ أحكام بطانة الثوب:

تعرّضوا لبطانة الثوب في عدّة مواطن، أهمّها:

١ ـ في بحث لباس المصلّي حيث تكلّموا ـ بعد فرض عدم جواز لبس الحرير في الصلاة وغيره ـ عن جواز الصلاة في لباس بطانته من الحرير وإن كانت ظهارته من غيره.

وظاهر أكثرهم: عدم الجواز أيضاً؛ لإطلاق الأدلّة المانعة من لبس الحرير[1].

٢ ـ وربّما يتعرّض له عند استثناء الدم من لباس المصلّي إذا كان بمقدار درهم، وكان مجموع الدم في الظهارة والبطانة بمقدار الدرهم أو أكثر، فهل يحسب المجموع أو لا؟[2]

٣ ـ ويتعرّض له في مكان المصلّي باعتبار أنّ المصلّي إذا كانت ظهارته طاهرة، لكن بطانته متنجّسة، فهل تجوز الصلاة عليها أم لا؟

وظاهرهم، جواز ذلك[3].

(١) انظر: المبسوط ١: ٨٢، والمعتبر: ١٥١، والتذكرة ٢: ٤٧٥، والذكرى ٣: ٤٤، ومستند الشيعة ٤: ٣٤١، والجواهر ٨: ١٣٣، والعروة الوثقى ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٦، كتاب الصلاة / شرائط لباس المصلّي، المسألة ٢٧.

(٢) الذكرى ١: ١٣٨، وروض الجنان ١: ٤٤٤، ومستند الشيعة ٤: ٢٩٨، والعروة الوثقى ١: ٢٠٦، فصل فيما يعفى عنه في الصلاة، الثاني / المسألة الأُولى.

(٣) انظر المنتهى ٤: ٣٠٣، والذكرى ٣: ٨٠، ومستند الشيعة ٤: ٤٢٢ ـ ٤٢٧، والجواهر ٨: ٣٣٠ ـ ٣٣٧، والعروة الوثقى ٢: ٣٥٨، فصل في مكان المصلّي وشروطه / الثامن، وغيرهم.

ويراجع لتفصيل هـذه الأحكـام العـناوين: «حـرير»، «دم»، «صـلاة»، «لبـاس / لبـاس المصلّي»، «مكان / مكان المصلّي»، ونحوها.

ثانياً ـ أحكام البطانة بمعنى الخاصّة:

ورد النهي في القرآن الكريم عن اتّخاذ غير المؤمنين بطانة وأولياء بحيث يطّلعون على أسرار المؤمنين، فيكونون ضرراً عليهم، بل وعلى الدين أيضاً، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[١].

وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِنَ الْحَقِّ... ﴾[٢].

وقال تعالى أيضاً: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[٣].

وهـذا النهـي لا يختصّ بـاتّخاذ المـؤمنين الكافرين بطانة وأوليـاء، وإن كـان ظـاهره ذلك؛ بل كلُّ ما كانت البطانة مظنّة للضرر على المـؤمنين والمتديّنين وعلى الدين نفسه، فاتّخاذها منهيٌّ عنه؛ ولذلك جاء في عهد الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام إلى مالك الأشتر حينما وجّهه إلى مصر:

(١) آل عمران: ١١٨.

(٢) الممتحنة: ١.

(٣) النساء: ١٤٤.

«... ولا تُدخلنّ في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويَعِدُك الفقر، ولا جباناً يُضعفك عن الأُمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشرَه بالجور، فإنّ البخل والجبن والحرص غرائز شتّى، يجمعها سوء الظنّ باللّه.

إن شرّ وزرائك مـن كـان للأشرار قبلك وزيراً، ومن شركهم في الآثـام، فلا يكونن لك بـطانة، فـإنّهم أعوان الأثمة وإخوان الظلمة، وأنت واجد منهم خير الخلف ممّن له مثل آرائهم ونفاذهم. وليس عليه مثل آصارهم وأوزارهم وآثامهم، ممّن لم يعاون ظالماً على ظلمه، ولا آثماً على إثمه، أُولئك أخفّ عليك مؤونة، وأحسن لك معونة، وأحنى عليك عطفاً، وأقلّ لغيرك إلفاً، فاتّخذ أُولئك خاصّةً لخلواتك وحفَلاتك...»[١].

قـال الشيخ الطوسي في آداب القاضي: «وينبغي للقاضي أن يتّخذ كاتباً يكتب بين يديه، يكتب عنده الإقرار والإنكار وغير ذلك.

وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: أنّه قال لزيد بن ثابت: "تعرف السريانيّة؟ قال: لا، قال: فإنّهم يكتبون لي ولا أُحبّ أن يقرأ كتبي كلّ واحد، فتعلّم السريانيّة، قال زيد: فتعلّمتها في نصف شهر، فكنت أقرأ بما يرد عليه وأكتب الجواب عنه"[٢]...»، ثمّ قال:

«وصفة الكـاتب أن يكـون عـدلاً عـاقلاً،

(١) نهج البلاغة: ٤٣٠، قسم الرسائل، الرسالة ٥٣.

(٢) انظر الاصابة ١: ٥٦١، ترجمة «زيد بن ثابت»، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال ١: ٢٨.

ويجتهد أن يكون فقيهاً نزهاً عن الطمع...» إلى أن قال:

«ولا يتّخذ كافراً بلا خلاف؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً﴾[١]، وكاتب الرجل بطانته.

وروى أبو سعيد الخدري عن النبيّ ﷺ أنّه قال: "ما بعث اللّه من نبيٍّ ولا استخلف من خليفة إلّا كان له بطانتان: بطانة تدعوه إلى الخير وتحضّه عليه، وبطانة تدعوه إلى الشرّ وتحضّه عليه، والمعصوم من عصمه اللّه"[٢].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾[٣]، وكاتب الرجل وليّه وصاحب سرّه، وعليه إجماع الصحابة: أنّه لا يجوز أن يكون كاتب الحاكم والإمام كافراً»[٤].

وبهذا المضمون قال ابن إدريس[٥] وغيره[٦].

ولا ينحصر هذا الحكم بالكاتب، بل يشمل كلّ من يطّلع على أسرار المسلمين، كالسفراء والرسل الموفدين من قِبل ولاة الأمر إلى غيرهم، وقد صرّح بذلك بعض الفقهاء، في مواطن متعدّدة[١].

(١) آل عمران: ١١٨.

(٢) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٣: ٤٨، مسند أبي سعيد الخدري، الحديث ١١٣٤٨.

(٣) الممتحنة: ١.

(٤) المبسوط ٨: ١١٢ ـ ١١٣.

(٥) انظر السرائر ٢: ١٧٥.

(٦) انظر: التحرير ٥: ١٢٧، وكشف اللثام (الحجريّة): ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

بطّ

لغة:

الإوَزّ، من طير الماء، الواحدة بطّة، مثل تمر وتمرة، وقيل: أعجميٌّ معرّب، وهو عند العرب الإوَزّ.

والبطّ: شقّ الدمل والخراج ونحوهما[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنيين المتقدّمين.

الأحكام:

تترتّب على كلٍّ من المعنيين أحكام نشير إلى أهمها:

أوّلاً ـ أحكام البطّ بمعنى الإوَزّ:

أهمّ أحكام البطّ بمعنى الإوَزّ هي:

(١) ذكر ذلك العلّامة بالنسبة إلى العامل على الزكاة في التذكرة ٥: ٢٧٧، والرسول في كتابة الأمان في التذكرة ٩: ٩٢، ومثله في المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩١٨، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء: ٣٩٧.

(٢) انظر لسان العرب: «بطّ».

١ ـ حلّية لحمه:

لا إشكال في حلّية لحم البطّ، لوجود العلائم العامّة فيه، الدالّة على تحليل الطير، كما ذكرناها في عنوان «أطعمة»، وهي: كثرة الدفيف على الصفيف، ووجود أحد الثلاثة: القانصة، أو الحوصلة أو الصيصية فيه[١].

٢ ـ حرمة أكل الجلّال منه وتوقّف حلّيته على استبرائه:

المشهور بين الفقهاء أنّ الحيوان الجلّال ـ وهو الذي تعوّد على أكل عذرة الإنسان، بحيث ينحصر أكله به ـ يحرم أكله ما دام كذلك[٢]، وتتوقّف حلّية أكله على استبرائه، وهو منعه من أكل العذرة في المدّة المنصوصة، وهي خمسة في البطّ على المشهور، أو سبعة، أو ثلاثة على القولين الآخرين[٣].

وفي كيفيّة الاستبراء بصورة عامّة خلاف، هل هي متوقّفة على انتهاء المدّة المنصوصة ـ في الموارد التي نُصّ على مدّة الاستبراء فيها ـ أو على ارتفاع عنوان الجلل عن الحيوان عرفاً، أو على المتأخّر منهما؟

(١) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٩٤، والجواهر ٣٦: ٣١٨.

(٢) انظر: المهذّب البارع ٤: ١٩٧، ومستند الشيعة ١٥: ١١٠، والجواهر ٣٦: ٢٧٢.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١١٦، وفي كلٍّ من الأقوال ورد النصّ. انظر الوسائل ٢٤: ١٦٦ ـ ١٦٨، الباب ٢٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦.

تقدّم بيان ذلك والأقوال فيه تحت عنوان «استبراء».

٣ ـ حرمة صيد البطّ على المحرِم وكفّارته:

البطّ من صيد البرّ، قال العلّامة عند تمييز صيد البرّ من صيد البحر: «وأمّا طير الماء كالبطّ ونحوه، فإنّه صيد البرّ في قول عامّة أهل العلم، وفيه الجزاء؛ لأنّه يبيض ويفرخ في البرّ، فكان من صيده، كسائر طيوره»[١].

فإذا كان البطُّ من صيد البرّ، فيشمله حكمه، فيحرم على المحرم صيده في الحِلّ والحرم، وعلى المحلّ في الحرم.

وأمّا كفّارة قتله حال الإحرام، فقد اختلفوا فيها هل هي شاة أو قيمته؟ ومنشأ الخلاف هو: أنّ البطّ يدخل في قاعدة: «كلّ ما لا تقدير في كفّارته، فكفّارته قيمته»[٢]، أو في قاعدة: «أنّ كفّارة الطير شاة» المستفادة من رواية عبد الله بن سنان وقد جاء فيها: «أنّه قال في محرم ذبح طيراً: إنّ عليه دم شاة يهريقه، فإن كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن»[٣].

قال الشيخ الطوسي: «البطّ والوزّ والكركي

(١) التذكرة ٧: ٢٨٢.

(٢) انظر: المدارك ٨: ٣٥٠، وكشف اللثام ٦: ٢٧٥، وقد ادّعيا عدم الخلاف فيه.

(٣) الوسائل ١٣: ٢٣، الباب ٩ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٦.

يجب فيه شاة، وهو الأحوط، وإن قلنا: فيه القيمة لأنّه لا نصّ فيه، كان جائزاً»[١].

وأكثر المتأخّرين عنه اختاروا الأوّل: لعموم «الطير» المذكور في الرواية المتقدّمة، فيشمل البطّ أيضاً، مع أنّه موافق للاحتياط لكون قيمة الشاة أكثر من قيمة البطّ قطعاً.

لكن انتقده المحقّق الحلّي[٢] وتبعه بعضٌ[٣].

والشاة كفّارة لصيد المحرم له في الحلّ، وأمّا كفّارة صيده له في الحرم فهي: شاة وقيمة البط؛ لاجتماع الفداء والقيمة على المحرم في الحرم؛ للجمع بين هتك الإحرام والحرم، كما أنّ المحلّ لو صاده في الحرم فعليه قيمته فقط[٤].

٤ ـ حكم وقوعه في البئر:

تقدّم في عنوان «بئر» الكلام عن انفعال مائه بوقوع الحيوانات فيه وعدمه، ومقدار ما ينزح لكلٍّ من الحيوانات بوقوعه فيها وجوباً على القول بالانفعال، واستحباباً على القول بعدمه.

ثانياً ـ أحكام البطّ بمعنى شقّ الجرح ونحوه:

رخّص الفقهاء للأطباء بطّ الجرح والدمل ونحوهما، فليس فيه إثم وإن أدّى ذلك إلى موت المريض إذا كان الفاعل أهلاً للطبابة، وأمّا الضمان، ففيه كلام، وعلى أيّ تقدير ينتفي الضمان، لو أخذ الطبيب البراءة من الضمان من المريض نفسه أو من أوليائه[١]، كما تقدّم تفصيله في عنوان «إجارة / ضمان الطبيب».

وتدلّ على الجواز رواية إسماعيل بن الحسن المتطبّب، قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ: إنّي رجل من العرب، ولي بالطبّ بصر، وطبّي طبّ عربي، ولست آخذ عليه صفداً[٢]، قال: لا بأس، قلت: إنّا نبطّ الجرح ونكوي بالنار، قال: لا بأس، قلت: ونسقي السموم: الأسمحيقون والغاريقون، قال: لا بأس، قلت: إنّه ربّما مات، قال: وإن مات...»[٣].

راجع: تداوي، طبابة.

بطلان

راجع: الملحق الأُصولي «بطلان».

(١) انظر المبسوط ١: ٣٤٦.
(٢) انظر الشرائع ١: ٢٨٧، وفيه: «قيل: في البطّة، والإوزّة، والكركي شاة، وهو تحكّم».
(٣) انظر: المسالك ٢: ٤٣٧، والجواهر ٢٠: ٢٤٩.
(٤) انظر: المدارك ٨: ٣٧٦ و٣٩٢، وكشف اللثام ٦: ٤٢٠.

(١) انظر: الجواهر ٣٦: ٣٧١، و٤٣: ٤٤ ـ ٥٠.
(٢) الصَّفَد: العطاء. الصحاح: «صفد».
(٣) الوسائل ٢٥: ٢٢١، الباب ١٣٤ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

بَطْـن

لـغــــة:

قال الراغب: «أصل البطن: الجارحة...

والبطن: خلاف الظهر في كلّ شيء، ويقال للجهة السفلى بطن، وللجهة العليا ظهر، وبه شُبّه بطن الأمر، وبطن الوادي، والبطن من العرب...

ويقال لكلّ غامض: بطن، ولكلّ ظاهر: ظهرٌ...

ويقال لما تدركه الحاسّة: ظاهر، ولما يخفى عنها باطن»[1].

اصطلاحاً:

استعمل في المعاني اللغوية، والأكثر استعماله في الجارحة، واستعمل اسماً لبعض الأمكنة مضافاً إليها، والطبقة من الذريّة، فيقال لأبناء الرجل: البطن الأوّل، ولأبناء هؤلاء: البطن الثاني، ولأبناء هؤلاء: البطن الثالث، وهكذا...

الأحكام:

سوف يأتي الكلام عمّا ورد فيه البطن بالمعاني المتقدّمة في مواضعها، لكنّا نشير إلى عناوين أبحاثها:

١ ـ كراهة وضع الحديد على بطن الميّت[1].

راجع: ميّت.

٢ ـ غمز بطن الميّت قبل تغسيله[2].

راجع: غسل، ميّت.

٣ ـ صلاة بطن النخل[3].

راجع: صلاة / صلاة الخوف.

٤ ـ بيع ما في بطون الأُمّهات[4].

راجع: بيع / بيع الملاقيح.

٥ ـ كراهة تملّي البطن[5].

راجع: أكل، بطنة.

٦ ـ ما يجده الإنسان في بطن السمكة[6].

راجع: لقطة.

٧ ـ حكم من ضرب بطن امرأة فألقت جنيناً[7].

راجع: جنين.

٨ ـ شقّ بطن الميتة لاستخراج الجنين الحيّ[8].

راجع: جنين.

---

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بطن».

---

(١) انظر الجواهر ٤: ٢٧.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ١٥٣.

(٣) انظر الجواهر ١٤: ١٦٢، وسيأتي توضيح الموضع.

(٤) انظر الجواهر ٢٢: ٤٤١.

(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٤٦١.

(٦) انظر الجواهر ٣٨: ٣٢٧.

(٧) انظر الجواهر ٤٣: ٣٥٦.

(٨) انظر الجواهر ٤: ٢٧٦.

٩ ـ من داس بطن إنسان حتّى أحدث، فقد روي عن عليّ عليه السلام أنّه: «يداس بطنه حتّى يحدث أو يغرم ثلث الدية»[١]، وقد عمل بها الشيخان وابن حمزة[٢]، وخالفهم ابن إدريس، فقال: «فيه تغرير بالنفس، فلا قصاص في ذلك بحال»[٣].

ووافقه جماعة ممّن تأخّر عنه في عدم العمل بالرواية، وعلّلوه بضعفها، فاكتفى المحقّق بالتضعيف[٤]، وقال العلّامة في المختلف بثبوت الحكومة وهي الأرش[٥] ـ وقد تقدّم تفسيره في عنوان «أرش» ـ ووافقه الشهيد الثاني[٦]، ومال إليه بعض آخر[٧]، ومال بعضهم[٨] إلى العمل بالرواية، بل نسب العمل بها إلى الأكثر[٩].

(١) الوسائل ٢٩: ١٨٢، الباب ٢٠ من أبواب قصاص الطرف، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: المقنعة: ٧٦١، والنهاية: ٧٧٠، والوسيلة: ٤٥٠.

(٣) السرائر ٣: ٣٩٥.

(٤) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٢٧١، ومثله العلّامة في التحرير ٥: ٦٠٦.

(٥) انظر: المختلف ٩: ٣٩٢، والقواعد ٣: ٦٨١.

(٦) انظر: المسالك ١٥: ٤٤٣، والروضة البهيّة (شرح اللمعة) ١٠: ٢٥٣.

(٧) انظر: المقتصر: ٤٥٨، ومفتاح الكرامة ١٠: ٤٤١، والرياض ١٤: ٢٩٧.

(٨) انظر: المراسم: ٢٤٩، والوسيلة: ٤٥٠، والجواهر ٤٣: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٩) نسبه إليهم الشهيد الثاني في الروضة ١٠: ٢٥٣، لكن في النسبة تأمّل.

١٠ ـ وقال الشيخ الطوسي ـ بعد ذكر المسألة المتقدّمة ـ: «ومن ضرب امرأة مستقيمة الحيض على بطنها، فارتفع حيضها، فإنّه ينتظر بها سنة، فإن رجع طمثها إلى ما كان، وإلّا استُحلفت، وغُرِّم ضاربها ثلث ديتها»[١].

ونسب ابن إدريس[٢] ذلك إلى الرواية ولم يعلّق عليه، ووافق العلّامةُ الشيخَ فذكرها في التحرير[٣].

المواضع والأمكنة التي سمّيت بـ«بطن» وورد ذكرها في كتب الفقه:

١ ـ بطن عُرَنَة:

ورد عن أبي عبدالله عليه السلام في صفة حجّ النبي صلى الله عليه وآله: «... حتّى انتهوا إلى نمرة، وهي بطن عُرَنَة بحيال الأراك فضرب قبّته...»[٤].

قال الطريحي: «موضع بعرفات وليس من الموقف، ومنه الحديث: "ارتفعوا عن بطن عُرَنَة"[٥]»[٦].

(١) النهاية: ٧٧١.

(٢) انظر السرائر ٣: ٣٩٦.

(٣) انظر التحرير ٥: ٦٠٧.

(٤) الوسائل ١١: ٢١٦، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٤، وانظر الجواهر ١٩: ١٥.

(٥) الوسائل ١٣: ٥٥١، الباب ١٩ من أبواب إحرام الحجّ والوقوف بعرفة، الحديث ١٠.

(٦) مجمع البحرين: «عرن».

وقال الحموي: «قال الأزهري: بطن عُـرَنَة وادٍ بحذاء عرفات، وقال غيره: بطن عُرَنَة: مسجد عرفة والمسيل كلّه»[١].

٢ ـ بطن العقيق:

قال الحموي: «قال أبو منصور: والعرب تقول لكلّ مسيل ماء شقّه السيل في الأرض فأنهره ووسّعه: عقيق، قال: وفي بلاد العرب أربعة أعقّة...»[٢].

ثمّ عدّ منها عقيق أهل المدينة، ثمّ نقل عن بعضهم: أنّ فيها عقيقين، وعن آخر: ثلاثة، إحداها: الذي بوادي ذي الحليفة وهو الأقرب منها، وأنّه مَهلّ أهل العراق، أي موضع إهلالهم وعقد إحرامهم.

قال الطريحي: «هو وادٍ من أودية المدينة يزيد على بريد، قريب من ذات عرق قبلها بمرحلة أو مرحلتين»[٣].

راجع: بريد.

٣ ـ بطن مَرّ:

قال الحموي: «من نواحي مكّة»[٤].

وقال الطريحي: «موضع بقرب مكّة من جهة الشام نحو مرحلة، وهو منصرف؛ لأنّه اسم وادٍ يقال له: بطن مر»[١].

٤ ـ بطن المسيل، وبطن الوادي:

بطن المسيل اسم عامّ يقع لبطن (قعر) كلّ مسيل، ومثله بطن الوادي.

٥ ـ بطن النخل:

قال الحموي: «قرية قريبة من المدينة على طريق البصرة»[٢].

٦ ـ بطن نمرة:

تقدّم: أنّ نمرة هي بطن عرنة.

وقال الطريحي: «هي أحد حدود عرفة دون عرفة»[٣].

وقال الحموي: «ناحية بعرفة نزل بها النبيّ ﷺ... وقيل: نمرة الجبل الذي عليه أنصاب الحرم عن يمينك إذا خرجت من المأزمين تريد الموقف...»[٤].

---

(١) معجم البلدان ٤: ١١١، «عرنة».

(٢) المصدر المتقدّم: ١٣٨ ـ ١٣٩، «عقيق»، وانظر الجواهر ١٨: ١٠٤.

(٣) مجمع البحرين: «عقق».

(٤) معجم البلدان ١: ٤٤٩، «بطن مر»، وانظر الجواهر ١٨: ٧ و ١٢١.

(١) مجمع البحرين: «مرّ».

(٢) معجم البلدان ١: ٤٤٩، وانظر الجواهر ١٤: ١٦٢.

(٣) مجمع البحرين: «نمر».

(٤) معجم البلدان ٥: ٣٠٤، «نمرة».

بَطَنْ

لـغــة:

داء البطن، والمبطون من يشتكيه أو به إسهال أو انتفاخ، ومن مات بمرض البطن، كالاستسقاء[١].

اصطلاحاً:

المعنى نفسه، وقال المحقّق والعلّامة هو: الذَرَب[٢]، وهو داءٌ يعرض للمعدة فلا تهضم الطعام ويفسد فيها ولا تمسكه[٣].

فعلى هذا يراد من المبطون في بعض المسائل الفقهيّة: من به داء البطن بخروج غائط أو ريح لا يتمكّن من حبسه[٤].

الأحكام:

ترتّبت بعض الأحكام على البطن والمبطون، نشير إلى أهمّها فيما يلي:

حكم طهارة المبطون وصلاته:

للمبطون عدّة حالات:

(١) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «بَطَن».

(٢) انظر: المعتبر: ٤١، والتذكرة ١: ٢٠٦.

(٣) انظر لسان العرب: «ذرب».

(٤) انظر: روض الجنان ١: ١٢٠، والحدائق ٢: ٣٨٩.

الحالة الأُولى:

أن يحتمل انقطاع الحدث عنه في فترة تكفي للطهارة والصلاة ولو بمقدار الاكتفاء بالواجبات.

ولم يتعرّض المتقدّمون لهذه الحالة، نعم تعرّض لها العلّامة وأغلب المتأخّرين عنه. قال العلّامة: «لو كان لصاحب السَّلَس أو البطن حال انقطاع في وقت الفريضة، وجب الصبر إليه وإزالة النجاسة عن ثوبه، والوضوء بنيّة رفع الحدث»[١].

بل يظهر من بعضهم خروج هذا الفرض عن محلّ النزاع[٢].

الحالة الثانية:

أن يكون حدثه مستمرّاً حتّى في الصلاة، ففي هذه الحالة يتوضّأ المكلّف ويصلّي ولا يعبأ بما يخرج منه من الحدث.

وهل يجدّد الوضوء لكلّ صلاة، أم يكفي وضوء واحد لعدّة صلوات؟

اختار الشيخ في المبسوط[٣] بالنسبة إلى المستحاضة وصاحب السلس: الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات عديدة، ولم يتعرّض للمبطون، ولكن بناءً على وحدتها في الحكم يكون حكم المبطون ذلك أيضاً.

(١) التذكرة ١: ٢٠٦.

(٢) انظر: الجواهر ٢: ٣٢٥، والمستمسك ٢: ٥٦٥.

(٣) انظر المبسوط ١: ٦٨.

ومال بعض الفقهاء إلى ذلك[١].

ولكن ظاهر أكثر الفقهاء تجديد الوضوء لكلّ صلاة[٢].

ولصاحب العروة تفصيل[٣]، تبعه بعض من تأخّر عنه[٤]، وحاصله: أنّه لو كانت هناك فترة انقطاع بحيث يقع شيء من الصلاة مع الطهارة، فحكمه ما ذهب إليه المشهور: من لزوم الطهارة لكلّ صلاة؛ لإحراز جزءٍ منها مع الطهارة.

وأمّا لو لم تكن للحدث فترة انقطاع أصلاً، فحكمه أنّه يكفي وضوء واحد لصلوات عديدة ما لم ينقض بناقض آخر، كالنوم ونحوه؛

(١) انظر: الرياض ١: ٢٦٢، لكنّه وافق المشهور رعاية للاحتياط، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٢٧٨.

(٢) انظر: الخلاف ١: ٢٤٩، المسألة ٢٢١، قاله بالنسبة إلى المستحاضة وصاحب السلس، والسرائر ١: ٣٥١ ـ ٣٥٢، والمعتبر: ٤١، والمنتهى ٢: ١٣٨، والتذكرة ١: ٢٠٦، والقواعد ١: ٢٠٥، والذكرى ١: ٢٠٢، وجامع المقاصد ١: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، وروض الجنان ١: ١٢٠، والمدارك ١: ٢٤٤، والذخيرة: ٣٩، والكفاية: ٣، ومستند الشيعة ٢: ٢٢١ و ٢٢٤، والجواهر ٢: ٣٢٨، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٤١٦ و ٤٢٢، وتحرير الوسيلة ١: ٢٦، كتاب الطهارة، فصل في نواقض الوضوء، المسألة ٣.

(٣) انظر العروة الوثقى ١: ٤٦١ ـ ٤٦٢ كتاب الطهارة، فصل في حكم دائم الحدث.

(٤) انظر: المستمسك ٢: ٥٧٢ ـ ٥٧٣، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٢٨٣.

لعدم ترتّب أثر على الطهارة.

الحالة الثالثة:

إذا كانت للحدث فترات قصيرة بحيث يقع شيء من الصلاة مع الطهارة في إحدى تلك الفترات، وقد عبّر الفقهاء عن ذلك: بما إذا تلبّس المبطون بالصلاة ثمّ فاجأه الحدث فيها.

وقد اختلف الفقهاء في حكم هذه الحالة، فالمشهور[١] يرون أنّه يتوضّأ ـ بعد حدثه في الصلاة ـ ثمّ يبني على صلاته، أي يتمّها.

وقيّد بعض المتأخّرين والمعاصرين[٢] ذلك بما إذا لم يتكرّر الحدث في الصلاة بحيث يلزم من تكرّر الوضوء فيها الحرج والمشقّة، وإلّا كان حكمه حكم من استمرّ به الحدث، فهو يستمرّ في صلاته دون تجديد الوضوء.

(١) دعوى الشهرة مستفيضة، انظر: جامع المقاصد ١: ٢٣٤، والمدارك ١: ٢٤٣، ونسبه إلى معظم الأصحاب، والحدائق ٢: ٣٨٩، ونسبه إلى الأكثر، والجواهر ٢: ٣٢٥. وانظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٢ من العمود الأوّل.

(٢) انظر: الجواهر ٢: ٣٢٨، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٤٢١ ـ ٤٢٢، ونسب ذلك إلى المشهور بالنسبة إلى صاحب السلس، والعروة الوثقى ١: ٤٦٢ كتاب الطهارة، فصل في حكم دائم الحدث، والمستمسك ٢: ٥٧٢ ـ ٥٧٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٥٧، الوضوء / الفصل السادس، وتحرير الوسيلة ١: ٢٦، فصل في نواقض الوضوء، المسألة ٣.

ومستند المشهور عدّة روايات في سندها عبد الله بن بكير، وهو فطحي المذهب، لكنّ المشهور اعتمدوا عليها.

منها: ما رواه عبد اللّه بن بكير عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صاحب البَطَن الغالب يتوضّأ، ثمّ يرجع في صلاته، فيتمّ ما بقي»[١].

هذا كلّه بناءً على رأي المشهور.

ولكن للعلّامة رأي آخر، قال في التذكرة: «لو تلبّس المبطون أو صاحب السلس أو الريح بالصلاة، ثمّ فجأه الحدث، فإن كان مستمرّاً، فالوجه عندي الاستمرار؛ لأنّها طهارة ضروريّة كالمستحاضة، وإن كان يمكنه التحفّظ استأنف الطهارة والصلاة»[٢].

وحمل الرواية المتقدّمة ـ الظاهرة في الوضوء في الأثناء وإتمام الصلاة ـ على ما بقي من الفرائض لا من الفريضة الواحدة.

ومثله قال في المختلف والنهاية[٣].

ومال إليه الاصفهاني في كشف اللثام[٤]، والسيّد الطباطبائي في الرياض[٥].

(١) الوسائل ١: ٢٩٨، الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٢) التذكرة ١: ٢٠٦.

(٣) انظر: المختلف ١: ٣١١، ونهاية الإحكام ١: ٦٨.

(٤) انظر كشف اللثام ١: ٥٨١ ـ ٥٨٣.

(٥) انظر الرياض ١: ٢٦٣.

تنبيه (١):

صرّح بعض الفقهاء: بأنّه يجب على من أراد تجديد الوضوء في الصلاة أن لا يرتكب منافياً من منافيات الصلاة، بأن يضع الماء عنده مثلاً[١].

تنبيه (٢):

وصرّح بعضهم أيضاً بأنّه يجب على المبطون أن يتحفّظ من النجاسة الخارجة منه، بأن لا يلوّث سائر بدنه وثيابه، بأن يجعل ما يمنع من سرايتها[٢].

تداوي البَطَن بالأرز:

ورد في عدّة روايات: أنّ بعض الأئمّة عليهم السلام كانوا يداوون البَطَن بالأرز، ففي رواية حذيفة بن منصور، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «أصابني بَطَن فذهب لحمي، وضعفتُ عليه ضعفاً شديداً، فأُلقي في روعي: أن آخذ الأرز فأغسله، ثمّ أُقليه وأطحنه، ثمّ أجعله حَسَاً، فنبت عليه لحمي، وقوي

(١) انظر: العروة الوثقى ١: ٤٦٣ كتاب الطهارة، فصل في حكم دائم الحدث، المسألة ٢، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٥٨، الوضوء / الفصل السادس، المسألة ٩٥، والمستمسك ٢: ٥٧٤، وتحرير الوسيلة ١: ٢٦، فصل في نواقض الوضوء، المسألة ٣.

(٢) انظر: جامع المقاصد ١: ٢٣٥، والمصادر المتقدمة إضافة إلى منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤٣، الوضوء / الفصل السادس، المسألة ١٦١.

عليه عظمي، ولا يزال أهل المدينة يأتون فيقولون: يا أبا عبد الله، متّعنا بما كان يبعث العراقيّون إليك، فنبعث إليهم منه»[١].

وقد ورد هذا المضمون في عدّة روايات، إلّا أنّ في بعض الروايات: «فأمرت بأرز فقلي، ثمّ جعلته سويقاً...»[٢].

وفي بعضها الآخر: «فجعلت بعضه سفوفاً، وبعضه حسواً»[٣].

وفي بعضها الآخر: «فأمر أن يطبخ له الأرز، ويجعل عليه السماق، فأكل وبرئ»[٤].

والسويق: دقيق مقلوّ يعمل من الحنطة أو الشعير[٥].

والسفوف: الاقتماح لكلّ شيءٍ يابس[٦].

والحسا: طعام رقيق يصنع من الدقيق والماء[٧]، وقيل: من دقيق وماء ودهن، وقد يُحلّى[٨].

---

(١) الوسائل ٢٥: ١٢٥، الباب ٦٦ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ١٠.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٨.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.

(٥) انظر مجمع البحرين وغيره: «سوق».

(٦) انظر ترتيب كتاب العين: «سفف»، والاقتماح: ما تقتحمه من راحتك في فيك، المصدر المتقدّم: «قمح».

(٧) المعجم الوسيط: «حسا».

(٨) مجمع البحرين: «حسا».

مظانّ البحث:

تكلّم أغلب الفقهاء عن صلاة المبطون وطهارته في بحث الوضوء.

بِطنـة

لغـــة:

كثرة الأكل[١].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

ورد النهي عن كثرة الأكل والتملّي منه[٢]، وقد تقدّم ذكر الروايات في عنوان «أكل».

وورد أيضاً النهي عن دخول الحمّام مع البطنة[٣].

---

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بطن».

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ٤٦١، والوسائل ٢٤: ٢٣٩، الباب ١ و ٢ و ٣ و ٤ من أبواب آداب المائدة.

(٣) انظر الوسائل ٢٥: ٥٦، الباب ٢٣ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

بِطِّيخ

لـغــــة:

نبات عشبي حولي ممتدّ يزرع لثماره في المناطق المعتدلة والدافئة، وهو من الفصيلة القرعيّة، وثمرته كبيرة كروية أو مستطيلة، ومنه أصناف كثيرة[1].

اصطلاحاً:

يراد به ذلك، وقد يعبّر عنه بـ«الخربز» أيضاً.

الأحكام:

جاء في جملة من الروايات: أنّ رسول الله ﷺ «كان يأكل البطيخ بالتمر»[2]، وفي بعضها: «يأكل الرطب بالخربز»[3]، وفي بعضها الآخر: «يأكل الخربز بالسكّر»[4].

وورد: أنّه «يزيد في الباه، ويغسل المثانة، ويدرّ البول»[5]، وأنّه «يذيب الحصى في المثانة»[6].

وورد النهي عن أكله على الريق؛ لأنّه

(١) المعجم الوسيط: «بطخ».

(٢) و(٣) الوسائل ٢٥: ١٧٥، الباب ١٠٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديثان ١ و ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: ١٧٦، الحديث ٧.

(٥) و(٦) المصدر المتقدّم: ١٧٧، الحديثان ١٠ و ١١.

يورث الفالج، نعوذ بالله منه[1].

وليس فيه زكاة كما يأتي في «بقول» و«زكاة».

بُعْصُوص

لـغــــة:

لم يذكره أغلب أهل اللغة، نعم جاء في القاموس: «البُعْصُوص: الضئيل، وعظم الورك»[2].

وجاء في المعجم الوسيط: «البُعْصُوص من الإنسان: عظم صغير بين الأليتين»[3].

اصطلاحاً:

قال الشهيد الثاني: «البُعْصُوص هو: العُصْعُص، بضمّ عينيه، وهو عَجب الذنب بفتح عينه، أي عظمه، وقال الراوندي: "البُعْصُوص عظم رقيق حول الدبر"، ولم يذكر ذلك أهل اللغة»[4].

وأضاف صاحب كشف اللثام قائلاً:

(١) الوسائل ٢٥: ١٧٥، الباب ١٠٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.

(٢) القاموس المحيط: «بعص».

(٣) المعجم الوسيط: «بعص».

(٤) مسالك الأفهام ١٥: ٤٤٠.

«ويقال: إنّه أوّل ما يخلق وآخر ما يبلى، وربّما قيل: إنّه تصحيف؛ ولذا لم يذكره أهل اللغة، وقد ذكره ابن عبّاد في المحيط بالمعنيين»[١].

ونقل صاحب الجواهر عبارتها[٢].

الأحكام:

قال المحقّق الحلّي: «لو كسر بعصوصه، فلم يملك غائطه، كان فيه الدية، وهي رواية سليمان بن خالد»[٣]، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل كسر بعصوصه، فلم يملك استه، ما فيه من الدية؟ فقال: الدية كاملة»[٤].

قال الشهيد الثاني: إنّما نسب الحكم إلى الرواية؛ لأنّ سليمان بن خالد لم يَنُصّ الأصحاب على توثيقه على تقدير سلامة عقيدته، وإن كان الطريق إليه صحيحاً. ثمّ قال: إنّ العمل بالرواية مشهور، ولم يذكر كثير من الأصحاب خلافاً في ذلك[٥].

---

(١) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٥٠٧.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ٢٨١.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ٢٧٠.

(٤) الوسائل ٢٩: ٣٧٠، الباب ٩ من أبواب ديات المنافع، الحديث الأوّل.

(٥) المسالك ١٥: ٤٤١، وانظر النهاية: ٧٦٩، والسرائر ٣: ٣٩١، والوسيلة: ٤٥١، والجامع للشرائع: ٥٩٣، والقواعد ٣: ٦٨١، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٥٠٧، والجواهر ٤٣: ٢٨١.

بعض

راجع: بعضيّة.

بعضيّة

لغة:

مصدر صناعي من البعض. وبعض الشيء: طائفة منه[١]، وواحد أبعاضه[٢]، وجزءٌ منه[٣]، والجمع: أبعاض.

وقال ثعلب ـ على ما نقل عنه ـ: «أجمع أهل النحو على أنّ البعض: شيءٌ من شيء، أو شيءٌ من أشياء، وهذا يتناول ما فوق النصف، كالثمانية، فإنّه يصدق عليه أنّه شيءٌ من العشرة، ويتناول أيضاً ما دون النصف»[٤].

واختلفوا في جواز دخول الألف واللام عليه[٥].

---

(١) انظر ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «بعض».

(٢) انظر الصحاح: «بعض».

(٣) و (٤) انظر المصباح المنير: «بعض».

(٥) انظر: المصدر المتقدّم، والقاموس المحيط: «بعض».

وبعّضت الشيء تبعيضاً: جعلته أبعاضاً.

اصطلاحاً:

يبدو أنّ الفقهاء ليس لهم اصطلاح خاصّ كما سيظهر.

الأحكام:

ورد ذكر الـ«بعض» والـ«بعضيّة» في كلمات الفقهاء بمناسبات مختلفة، سوف يأتي البحث عنها في مواضعها، وإنّما نشير إلى عناوين قسم من الأمثلة فيما يأتي:

١ ـ تحديد مسح الرأس والرجلين ببعضهما، استناداً إلى القرآن الكريم، وسنّة أهل البيت عليهم السلام. قال زرارة: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[١]، فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثمّ قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يُغسلا إلى المرفقين، ثمّ فصل بين الكلام فقال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾، فعرفنا حين قال: ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ **أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء**، ثمّ وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، فعرفنا حين وصلها بالرأس **أنّ المسح على بعضهما**، ثمّ فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للنّاس فضيّعوه...»[١].

٢ ـ الكلام عن بعضيّة البسملة من السور كلّها، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «بسملة».

٣ ـ عدم مانعيّة البعضيّة[٢] من صحّة الشهادة، فتصحّ الشهادة بين الأرحام والأقارب مطلقاً لهم وعليهم خلا الابن، ففي صحّة شهادته على أبيه كلام وخلاف، وأمّا شهادته له فلا كلام فيها[٣].

راجع العنوانين: «أب»، و«شهادة».

٤ ـ لا يدور وجوب النفقة على الأقارب على صدق البعضيّة، بل تجب نفقة العمودين: الوالدين والأولاد على الإنسان، إلّا مع فرض البعضيّة بطرفيها بأن يكون المنفق أو المنفق عليه بعضاً من الآخر، فيصحّ الدوران، كما عبّر بذلك بعض الفقهاء[٤].

راجع: إنفاق.

٥ ـ وينعتق المملوك إذا كان بعضاً من المشتري أو بالعكس، بمعنى أنّه لو اشترى الرجل

---

(١) المائدة: ٦.

(١) الوسائل ١: ٤١٢، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل، وانظر المستمسك ٢: ٣٨٠، وغيره.
(٢) فإنّ الأبناء أبعاض الآباء والأمّهات.
(٣) انظر الجواهر ٤١: ٧٤.
(٤) انظر إيضاح الفوائد ٣: ٢٨٣.

أو المـرأة أحـد أبـويه وإن عـلوا أو أحـد أولاده وإن نزلوا انعتقوا فوراً[١].

راجع: عتق.

ويعتق العبد كلّه إذا انعتق بعضه، ويطلق عليه العتق بالسراية[٢].

راجع: عتق.

٧ ـ لو باع شيئاً فسلّم إلى المشتري بعضه، كما إذا باعه رطلين من العسل فسلّمه رطلاً منه، فللمشتري خيار تبعّض الصفقة أي تبعّض البيع، فله أنْ يقرّ البيع ويكون الثمن بالنسبة، وله أن يفسخ البيع ويستردّ الثمن[٣].

راجع: خيار.

٨ ـ وهناك موارد أُخرى مثل الإقرار ببعض الشيء ـ كبعض الدار ـ أو الوصيّة بها، أو غير ذلك من النذر واليمين ونحوهما، فإن جعلنا البعض بمعنى الجزء، فيكون من المبهمات المفسّرة، وقد فسّر الجزء بالسُّبع أو العشر؛ لورود ذلك في القرآن الكريم على توضيح مذكور في محلّه، وإن لم نجعله بمعنى الجـزء، فيبقى على إبهامه، وعلى القـائل في مـثل الإقـرار، والورثة في مثل الوصيّة القيام بتفسيره[٤].

(١) انظر الجواهر ٣٤: ١٨٥.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ١٥٢.

(٣) انظر الروضة البهيّة ٣: ٥١٠.

(٤) انظر: جامع المقاصد ١٠: ٢١١ ـ ٢١٤، والجواهر ٢٨: ٣١٨ و ٣٢٩.

بعـل

لغـة:

الزوج، وقيل: لا يكون بعلاً حتّى يدخل بها[١]. والجمع: بعولة وبعال وبعول، ويقال: بعلٌ وبعلةٌ، مثل: زوجٌ وزوجةٌ.

والبِعال: الجماع، وملاعبة الرجل أهله.

وتبعّلت: أطاعت بعلَها، أو تزيّنت له[٢].

والبعل: النخل الذي يشرب بعروقه فيستغني عن السقي، وقيل: هو ما سقته السماء[٣].

اصطلاحاً:

استعمل في المعاني المتقدّمة في الكتاب والسنّة وكلمات الفقهاء، فمن ذلك:

ـ قوله تعالى: ﴿ وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً ﴾[٤].

ـ وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾[٥].

(١) انظر الفروق اللغوية: ٢٣٤، الفرق بين البعل والزوج.

(٢) انظر القاموس المحيط: «بعل».

(٣) انظر الصحاح: «بعل».

(٤) النساء: ١٢٨.

(٥) النور: ٣١.

ـ وقولهم ﷺ: «اشتدّ غضب الله على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها، أو غير ذات محرم...»[(١)].

ـ وقولهم ﷺ: «جهاد المرأة حسن التبعّل»[(٢)].

ـ وقوله ﷺ في النهي عن الصوم أيّام منى: «إنّها أيّام أكل وشرب وبعال»[(٣)].

ـ وقول الفقهاء: لو زنى بذات بعل حرمت عليه أبداً[(٤)].

ـ وقولهم فيما يتعلّق به الزكاة: ما سُقي سيحاً، أو بَعلاً، أو عِذياً ففيه العشر[(٥)].

(١) الوسائل ٢٠: ٢٣٢، الباب ١٢٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٦٣، الباب ٨١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ١٤: ١٩٤، الباب ٥١ من أبواب الذبح، الحديث ٨.

(٤) انظر الانتصار: ١٠٦، وفيه: «وممّا انفردت به الإماميّة القول بأنّ من زنى بامرأة ولها بعل حرم عليه نكاحها أبداً».

(٥) انظر الشرائع ١: ١٥٤.

وجاء في الصحاح مادة «بعل»: «والبعل: النخل الذي يشرب بعروقه فيستغني عن السقي، يقال: قد استبعل النخل. قال أبو عمرو: البَعْل والعِذي واحد، وهو ما سقته السماء، وقال الأصمعي: العِذي: ما سقته السماء، والبعل: ما شرب بعروقه من غير سقي ولا سماء».

ونحو ذلك، ويراجع لمعرفة هذه الموارد مواطنها الأصليّة من قبيل: أسباب التحريم، زنا، زكاة، منى، صيام، نظر، ونحوها.

بعوض

راجع: بقّ.

بعير

لغــــة:

جاء في الصحاح: «البعير من الإبل بمنزلة الإنسان، يقال للجمل: بعير، وللناقة بعير»[(١)].

ومثله جاء في ترتيب كتاب العين[(٢)].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «إبل».

(١) انظر الصحاح: «بعر».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «بعر».

بغـاء

لغـــة:

الزنا[١]، وفجور المرأة، فلا يطلق على فجور الرجل: بغاء[٢]. وهو من البغي بمعنى التعدّي؛ لأنّ المرأة بفجورها تتجاوز حدّها إلى ما ليس لها[٣]. والجمع بغايا.

وقيل: جعلوا البغاء على زنة العيوب -أي فِعال- لأنّ الزنا عيبٌ[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، ومنه عدّهم عليهم السلام من السحت: «مهر البغيّ»[٥].

وهل يشترط في صدق هذا العنوان طلب الأجر على الزنا؟

لم نعثر على تصريح بذلك.

نعم، ذكر بعض المفسّرين: أنّ إطلاق البغيّ على الفاجرة إنّما هو بسبب بغيها وطلبها الرجال[١].

وهو أعمّ من طلب الأجر.

الأحكام:

سوف يأتي حكم البغاء تكليفاً ووضعاً في عنوان «زنا».

(١) انظر الصحاح وغيره: «بغي».

(٢) انظر المصباح المنير: «بغي».

(٣) انظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بغي».

(٤) انظر النهاية (لابن الأثير): «بغي».

(٥) الوسائل ١٧: ٩٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و ٧.

(١) انظر: التبيان والكشّاف ومجمع البيان: ذيل الآية ٢٠ من سورة مريم.

بغـاث

لغـــة:

قيل: طير كالبواشيق -جمع باشق- لا تصيد شيئاً من الطير[٢]. وقيل: طائر أبغث إلى الغبرة دوين الرخمة، بطيء الطيران[٣]. وقيل: الضعيف من الطير[٤]. وقيل: هي لئامها وشرارها[٥]. وقيل: طائر أبيض بطيء الطيران، أصغر من الحدأة[٦]. وقيل: هو كلّ طائر ليس من جوارح الطير[٧].

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «بغث».

(٣) انظر: الصحاح والمعجم الوسيط: «بغث».

(٤) انظر النهاية (لابن الأثير): «بغث».

(٥) المصدر المتقدّم.

(٦) انظر مجمع البحرين: «بغث».

(٧) انظر لسان العرب: «بغث».

اصطلاحاً:

اكتفى الفقهاء بنقل بعض عبارات اللـغويّين.

نعم، قال الشهيد الأوّل في الدروس: «وهو ما عظم من الطير، وليس له مخلاب معقّف، وربّما جعل النسر من البغاث. وهو مثلث الباء. وقال الفرّاء: بغاث الطير شرارها وما لا يصيد منها»(١).

الأحكام:

تقدّم حكم أكل لحم البغاث في عنوان «أطعمة»، وذكرنا قول الفقهاء بتحريمه.

وأمّا حكمه من حيث الطهارة والنجاسة، فنقول إجمالاً: إنّه ليس من الأعيان النجسة، وبناءً على ذلك فهو قابل للتذكية، ولكن لا تجوز الصلاة في ريشه؛ لأنّه غير مأكول اللحم، ولا تجوز الصلاة في أجزاء غير المأكول.

وأمّا حكم التعامل به، فيبتني على القول بجواز المعاملة والاكتساب بكلّ ما له فائدة محلّلة مقصودة لدى العقلاء ووجود هذه الفائدة فيه، مع ملاحظة أنّه لم يرد في التعامل به نهيٌ بالخصوص.

وسوف يأتي الكلام عن هذه الأُمور في مواضعها المناسبة، مثل: تذكية، ولباس / لباس المصلّي، وبيع.

وراجع أيضاً: أعيان / أعيان النجاسات.

(١) الدروس ٣: ١١.

بغـال

لـغـــة:

جمع بَغْل، والأُنثى بغلة، وهو المتولّد من الحمار والفرس(١). وقيل: هو ابن الفرس من الحمار(٢).

اصطلاحاً:

هو الحيوان المعروف الذي يولد من الفرس والحمار.

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بغل».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «بغل».

أقول: تقدّم في عنوان «إنزاء»: أنّ هشام بن إبراهيم روى عن الإمام الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الحمير ننزيها على الرَّمك [جمع رَمَكة، وهي أُنثى الخيل. القاموس المحيط: «رمك»] لتنتج البغال، أيحلّ ذلك؟ قال: نعم انزها». الوسائل ١٧: ٢٣٥، الباب ٦٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

والإنزاء جعل الذكر يثب على الأُنثى.

ويستفاد من الرواية: أنّ البغل ابن الحمار من الفرس، ولكن لا تنفي عكسه، فيمكن أن يكون البغل ابناً للفرس من الحمارة، ويؤيّده ما ورد في حياة الحيوان للدميري في مادة «بغل»: «إذا كان الذكر حماراً يكون شديد الشبه بالفرس، وإذا كان الذكر فرساً يكون شديد الشبه بالحمار». حياة الحيوان ١: ١٣٤، مادة «بغل».

الأحكام:

تترتّب على البغل أحكام عديدة نشير إليها فيما يلي:

حكم سؤر البغال:

اختلف الفقهاء في حكم سؤر البغال:

ـ فنفى عنه البأس بعض الفقهاء وأطلق، إمّا تصريحاً[1]، أو عموماً[2].

ـ ونفى عنه البأس بعض آخر، لكن على كراهة[3].

(١) كالشيخ الطوسي في النهاية: ٥.

(٢) كابن إدريس في السرائر ١: ٨٥، حيث قال بعدم البأس عن أسآر جميع حيوان البرّ عدا الكلب والخنزير ولم يستثن البغل، ومثله المحقّق في المختصر النافع: ٤، والمعتبر: ٢٣، والعلّامة في التذكرة ١: ٣٥، والتحرير ١: ٥٠، والإرشاد ١: ٢٣٨، والمختلف ١: ٢٢٩.

(٣) كالشيخ في المبسوط ١: ١٠، والقاضي في المهذّب ١: ٢٥، والمحقّق في الشرائع ١: ١٦، والعلّامة في المنتهى ١: ١٤٨، والنهاية ١: ٢٤٠، والقواعد ١: ١٨٥، والشهيد الأوّل في الذكرى ١: ١٠٧، والشهيد الثاني في روض الجنان ١: ٤٣١، وهما في اللمعة وشرحها ١: ٤٧، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ١٢٤، والنراقي في مستند الشيعة ١: ١١٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ١: ٣٨١ ـ ٣٨٣، والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة ١: ٣٨٤، والسيّد اليزدي في العروة الوثقى ١: ١١٦ فصل في الأسآر، والسيّد الخوئي في التنقيح (الطهارة) ١: ٤٤١.

ـ ونفى عنه البأس بعض ثالث مصرّحاً بعدم الدليل على الكراهة[1].

واستدلّ بعضهم على أصل الجواز بصحيحة أبي العبّاس البقباق، قال: «سألت أبا عبد اللّه ﷺ عن فضل الهرّة، والشاة، والبقرة، والإبل، والحمار، والبغل، والوحش، والسباع، فلم أترك شيئاً إلّا سألته عنه؟ فقال: لا بأس به، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال: رِجس نجس، لا تتوضّأ بفضله واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أوّل مرّة، ثمّ بالماء»[2].

والصحيحة صريحة في أصل جواز استعمال سؤر البغال.

وأمّا الكراهة، فقد استفيدت من موثّقة سماعة، قال: «سألته هل يشرب سؤر شيءٍ من الدواب، ويتوضّأ منه؟ قال: أمّا الإبل، والبقر، والغنم، فلا بأس»[3].

ومفهومها ثبوت البأس في غيرها ومنه

(١) كالأردبيلي في مجمع الفائدة ١: ٢٩٥، وتلميذه صاحب المدارك ١: ١٣٦، وتلميذه السبزواري في الذخيرة: ١٤٥، والاصفهاني في كشف اللثام ١: ٢٨٨، وصاحب الحدائق في الحدائق ١: ٤٢٦ ـ ٤٢٨، ومال إليه السيّد الطباطبائي في الرياض ١: ١٨٩، والسيّد الحكيم في المستمسك ١: ٢٧٢.

(٢) الوسائل ١: ٢٢٦، الباب الأوّل من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٣٢، الباب ٥، الحديث ٣.

البغال، فيحمل على الكراهة، لا الحرمة، بدليل الصحيحة المتقدّمة.

وربّما استفيدت الكراهة من القاعدة المعروفة عندهم، وهي: تبعيّة السؤر لذي السؤر من حيث الطهارة والنجاسة، والحلّية والحرمة[١]، ولمّا كان البغل طاهراً؛ لعدم كونه من نجس العين، وحلالاً لكن على كراهة كما سيأتي، فيكون سؤره مكروهاً أيضاً.

وبناءً على ذلك ينبغي أن نُلزم الحلبي بالقول بحرمة سؤر البغل لالتزامه بحرمة أكل لحمه، كما سيأتي، ولكن لم ينقل عنه ذلك.

واستدلّ القائلون بعدم الكراهة على ذلك بعدم تماميّة القاعدة المذكورة لعدم الدليل عليها عندهم، وبترجيح روايات الجواز على الروايات الناهية لكثرتها.

حكم أبوال البغال وأرواثها:

المشهور بين الفقهاء[٢] طهارة أبوال البغال وأرواثها على كراهة.

لكن صرّح بعضهم بنجاسة أبوالها وأرواثها،

(١) انظر الجواهر ١: ٣٨١، وفيه: «بل يستفاد منه [أي تعليل الكراهة بكراهة اللحم] أنّ ذلك من المسلّمات».

(٢) دعوى الشهرة ونحوها مستفيضة، انظر: المعتبر: ١١٤، والمختلف ١: ٤٥٧، والمدارك ٢: ٣٠١، ومستند الشيعة ١: ١٤٨، ومفتاح الكرامة ١: ١٥٣، والجواهر ٦: ٨٥، وغيرها.

مثل ابن الجنيد[١]، والشيخ الطوسي في النهاية[٢].

وصرّح صاحب الحدائق[٣] بنجاسة أبوالها خاصّة دون أرواثها.

والظاهر من الأردبيلي[٤] وتلميذيه: صاحب المعالم[٥]، وصاحب المدارك[٦]، الميل إلى هذا التفصيل، وهكذا صاحب المفاتيح[٧].

واستدلّ القائلون بالطهارة:

١ ـ بالعمومات الدالّة على طهارة بول ما يؤكل لحمه، مثل:

أ ـ ما ورد في موثّقة زرارة: «...إن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره، وبوله، وشعره، وروثه، وألبانه، وكلّ شيءٍ منه جائز، إذا علمت أنّه ذكيّ...»[٨].

ب ـ ما رواه في صحيحته الأُخرى عنهما عليهما السلام أنّهما قالا: «لا تغسل ثوبك من بول شيءٍ يؤكل لحمه»[٩].

(١) انظر مصادر الهامش رقم ٢ من العمود الأوّل.

(٢) انظر النهاية: ٥١.

(٣) انظر الحدائق ٥: ٢١.

(٤) انظر مجمع الفائدة ١: ٣٠١.

(٥) انظر معالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٤٤٧ ـ ٤٥٦، وظاهره الميل إلى النجاسة من باب الاحتياط.

(٦) انظر المدارك ٢: ٣٠١ ـ ٣٠٣.

(٧) انظر مفاتيح الشرائع ١: ٦٥، المفتاح ٧٤.

(٨) الوسائل ٣: ٤٠٨، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٩) المصدر المتقدّم: ٤٠٧، الحديث ٤.

٢ ـ وبالروايات الخاصّة، من قبيل:

أ ـ ما رواه أبو الأغرّ النخّاس، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أُعالج الدواب، فربّما خرجت بالليل وقد بالت وراثت، فيضرب أحدها برجله أو يده، فينضح على ثيابي، فأصبح فأرى أثره فيه، فقال: ليس عليك شيء»[١].

ب ـ ما رواه معلّى بن خنيس وعبد الله بن أبي يعفور، قالا: «كنّا في جنازة وقدّامنا حمار، فبال، فجاءت الريح ببوله حتّى صكّت وجوهنا وثيابنا، فدخلنا على أبي عبد الله عليه السلام، فأخبرناه، فقال: ليس عليكم بأس»[٢].

٣ ـ وبدعوى السيرة القطعيّة بين المتديّنين، والمستمرّة إلى زمن الأئمّة عليهم السلام القائمة على معاملة أبوال البغال والخيل والحمير معاملة الطهارة، لكثرة الأسفار والابتلاء بها[٣]، فلو كان اجتنابها واجباً لذاع بين المتقدّمين ولم ينحصر بمثل ابن الجنيد، فإنّ الشيخ قد رجع عن القول بالنجاسة في المبسوط[٤]؛ لأنّه كتبه بعد النهاية.

وكاد يركن السيّد الخوئي[٥] إلى القول بالنجاسة لولا هذه السيرة المستمرّة.

٤ ـ وبهذا كلّه إضافة إلى أصالة الطهارة وقاعدتها وقاعدتي العسر والحرج[١] المستفادتين من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٢] و ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٣].

واستدلّ القائلون بالنجاسة بجملة من الروايات الآمرة بغسل ما أصابه بول البغال، من قبيل:

١ ـ صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يمسّه بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الفرس، والحمار، والبغل، فأمّا الشاة وكلّ ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله»[٤].

٢ ـ صحيحة الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أبوال الخيل والبغال، قال: اغسل ما أصابك منه»[٥].

٣ ـ صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «... وسألته عن أبوال الدواب

---

(١) الوسائل ٣: ٤٠٧، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤١٠، الحديث ١٤.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١: ١٥٠ ـ ١٥١، والتنقيح (الطهارة) ١: ٤٥٩.

(٤) انظر المبسوط ١: ٣٦.

(٥) انظر التنقيح (الطهارة) ١: ٤٥٩.

(١) انظر: مستند الشيعة ١: ١٤٨ و ١٥٠، والجواهر ٦: ٨٥، والتنقيح (الطهارة) ١: ٤٥٩.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) الحجّ: ٧٨.

(٤) الوسائل ٣: ٤٠٩، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ١١.

والبغال والحمير؟ فقال: اغسله، فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كلّه، فإن شككت فانضحه»[١].

واستدلّ المفصّلون بين البول والروث بجملة من الروايات المفصّلة من قبيل:

١ ـ ما رواه الحلبي عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «لا بأس بروث الحمر واغسل أبوالها»[٢].

٢ ـ ما رواه أبو مريم، قال: «قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: ما تقول في أبوال الدواب وأرواثها؟ قال: أمّا أبوالها فاغسل إن أصابك [ما أصابك]، وأمّا أرواثها فهي أكثر من ذلك»[٣].

هذا، ولكن بناءً على عدم القول بالفصل بين الأبوال والأرواث، فعلى من قال بنجاسة الأبوال أن يقول بنجاسة الأرواث أيضاً[٤].

وأجاب هؤلاء عمّا استدلّ به القائلون بالطهارة، بأن:

ـ العمومات تدلّ على الطهارة بالعموم، وهذه تدلّ على النجاسة بالخصوص، ولا تعارض بين العموم والخصوص[٥].

---

(١) الوسائل ٣: ٤٠٧، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٠٦، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٠٨، الحديث ٨.

(٤) انظر مفتاح الكرامة ١: ١٥٣.

(٥) وربّما يقال: إنّ هذه العمومات إنّما تدلّ على طهارة أبوال ما يؤكل لحمه بمعنى ما أُعدّ للأكل كالأنعام الثلاثة، لا ما كان جائز الأكل على كراهة ولم يعدّ =

ـ والروايات المعتمد عليها في الطهارة ضعيفة؛ لجهالة بعض رجالها[١].

هذا، ولكن دفع القائلون بالطهارة ضعف السند بانجباره بعمل المشهور[٢]، وبحمل الروايات الخاصّة على استحباب الغسل[٣]، وربّما حُملت على التقيّة؛ لأنّ مذهب أبي حنيفة وغيره كان القول بالنجاسة[٤].

= للأكل مثل البغال والحمير والخيل، ويستشهد لذلك بما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «في أبوال الدواب تصيب الثوب، فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالاً؟ فقال: بلى، ولكن ليس ممّا جعله اللّه للأكل». الوسائل ٣: ٤٠٨، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

ولكن ردّ بأنّ إرادة الحرمة من الكراهة بعيدة، وأنّ مجرّد حلّيّة الحيوان سبب لعدم نجاسة ما يخرج منه. انظر الجواهر ٦: ٨٨، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٥: ٣٥.

(١) أمّا الرواية الأُولى، فإنّ الراوي وهو أبو الأغرّ مجهول، وأمّا الثانية ففي سندها الحكم بن مسكين، وهو مجهول أيضاً. انظر المدارك ٢: ٣٠٢.

أقول: ورد ذكرهما في بعض الكتب الرجاليّة من دون جرح أو توثيق؛ فلذلك لا يعتبران مجهولين، نعم لم يثبت توثيقهما. انظر معجم رجال الحديث ٦: ١٧٨، الترجمة ٣٨٧٧، و ٢١: ٢٦، الترجمة ١٣٩٢٠.

(٢) انظر: الجواهر ٦: ٨٦ ـ ٨٧.

(٣) انظر المختلف ١: ٤٥٨.

(٤) انظر: الجواهر ٦: ٨٧.

وحمل بعض آخـر الروايـات المـفصّلة بـين البول والروث، بحمل الأمر بغسل ما أصابه البـول على الكراهة الشديدة فيه دون الروث، فإنّ كراهته ليست شديدة[1].

ما ينزح لموت البغل في البئر:

تقدّم الكلام عـن منزوحات البئر، وهـل النزح على وجه الوجوب أو الاستحباب؟ وسـائر ما يتعلّق بذلك في عنوان «بئر»، فراجع.

حلّية لحوم البغال:

المعروف بين فقهاء الإماميّة حلّية لحوم الخيل والبغال والحُمُر، لكن على كراهة[2].

وانفرد الحلبي بالقول بتحريم لحم البغال[1].

واختلفوا فيما هو أشدّ كراهة هل هـو البغل أو الحمار؟ بعد اتّفاقهم على أنّ الخيل أقلّ كراهة.

ـ فقيل: إنّ المشهور على أنّ البغل أشدّ كراهة؛ لتركّبه من مكروهين: الفرس والحمار[2].

ـ وقيل: الحمار أشدّ كراهة؛ لتركّب البغل من شديد الكراهة وهو الحمار وخفيفها وهو الخيل، فيكون أخفّ ممّا هو شديد الكراهة محضاً من الطرفين، وهو الحمار، وهذا قول ابن البرّاج[3]، وقال العلّامة: «وكأنّه الأليق في النظر عندي»[4]، وقال الشهيد الثاني: «وهذا أقوى»[5]، وقال الفاضل الاصفهاني: «وهو أظهر وأولى»[6].

وقال السيّد الطباطبائي ـ مع ترجيحه القول

---

(١) انظر المستمسك ١: ٢٨٣.

(٢) انظر: الانتصار: ٤١٢، والنهاية: ٥٧٥، والمبسوط ٦: ٢٨١، والخلاف ٦: ٨٠، والمهذّب ٢: ٤٢٩، والسرائر ٣: ٩٨، و٤٢٣، والجامع للشرائع: ٣٨١، والمختلف ٨: ٢٨١ و ٢٩١، والتحرير ٤: ٦٣١، والدروس ٣: ٥، والمسالك ١٢: ٢٢، ومجمع الفائدة ١١: ١٦٣، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٢، والكفاية: ٢٤٨، والرياض ١٢: ١٤٩، ومستند الشيعة ١٥: ١٠٥ ـ ١٠٦، والجواهر ٣٦: ٢٦٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٦٩، كتاب الأطعمة / البهائم، المسألة ٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤٤، كتاب الأطعمة / البهائم، المسألة ١٦٨٢، وتحرير الوسيلة ٢: ١٣٨، كتاب الأطعمة، المسألة ٥.

(١) انظر الكافي في الفقه: ٢٧٧.

أقول: نسب صاحب كشف اللثام إلى الشيخ المفيد القول بتحريم البغال والحمير والهجين من الخيل. انظر كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٢.

ولكن لم أعثر على ما نسبه إليه في المقنعة، ولعلّه قاله في كتاب آخر، لكنّه بعيد؛ لأنّ العلّامة وغيره لم ينسبوا القول بالتحريم إلّا إلى الحلبي. انظر المختلف ٨: ٢٩١.

(٢) انظر: المسالك ١٢: ٢٤، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٢، والرياض ١٢: ١٥١، والجواهر ٣٦: ٢٦٩.

(٣) انظر المهذّب ١: ٢٦.

(٤) المختلف ٨: ٢٨١، وانظر التحرير ٤: ٦٣١.

(٥) المسالك ١٢: ٢٥.

(٦) كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٢.

المشهور ـ: إنّ تأكّد كراهته يناسب تأكّد الاحتياط فيه؛ لوجود قولٍ بتحريمه[(١)].

ومستند جميع هذه الأقوال والترجيحات الروايات، فإنّها على طائفتين:

الطائفة الأُولى ـ ما يدلّ على التحريم من قبيل:

١ ـ صحيحة ابن مسكان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام... وسألته عن أكل الخيل والبغال؟ فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها، ولا تأكلها إلّا أن تضطرّ إليها»[(٢)].

٢ ـ صحيحة سعد بن سعد، عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن لحوم البراذين والخيل والبغال؟ فقال: لا تأكلها»[(٣)].

وفي معناهما غيرهما، إلّا أنّ الأُولى أوضح الجميع سنداً، كما جاء في المسالك[(٤)].

الطائفة الثانية ـ ما يدلّ على الحلّية:

١ ـ ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن لحوم الخيل والبغال والحمير؟ فقال: حلال، ولكنّ النّاس يعافونها»[(٥)].

٢ ـ ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن أبوال الخيل والبغال والحمير؟ قال: فكرهها، قلت: أليس لحمها حلالاً؟ قال: فقال: أليس قد بيّن الله لكم: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[(١)]، وقال: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾[(٢)]، فجعل للأكل الأنعام التي قصّ الله في الكتاب، وجعل للركوب الخيل والبغال والحمير، وليس لحومها بحرام، ولكنّ النّاس عافوها»[(٣)].

والجمع بين الطائفتين يقتضي الحلّية على كراهة[(٤)].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك أيضاً في عنوان «حمار» لورود أكثر الروايات الناهية فيه.

قابليّة البغال للتذكية:

لا إشكال في قابليّة البغال للتذكية بناءً على حلّية لحمها ولو على كراهة.

---

(١) انظر الرياض ١٢: ١٥١.

(٢) الوسائل ٢٤: ١٢١، الباب ٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٢٢، الحديث ٥.

(٤) انظر المسالك ١٢: ٢٣.

(٥) الوسائل ٢٤: ١٢٢، الباب ٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

---

(١) النحل: ٥.

(٢) النحل: ٨.

(٣) الوسائل ٢٤: ١٢٤، الباب ٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٨.

(٤) انظر: المختلف ٨: ٢٩٣، والمسالك ١٢: ٢٣، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٢، والرياض ١٢: ١٥٠، والجواهر ٣٦: ٢٦٩، وربّما حملت الناهية على التقيّة لموافقتها للعامّة، ولكن عندئذٍ يشكل استفادة الكراهة منها.

نعم، بناءً على القول بالتحريم يحتمل القـول بقبول التذكية وعدمه؛ لأنّ حرمة اللـحم لا تـلازم عدم التذكية دائماً.

ولم ينقل عن الحلبي القائل بحرمة البغال القول بعدم قابليّتها للتذكية، ولم أعثر عليه في كلامه.

نـعم، نـقل صـاحب كشـف اللـثام[١] عـن المفيد عدم قابليّتها للتذكية، لكن لم ينقل ذلك عـنه غيره، ومن ذكره فإنّما نـقله عـن صـاحب كشـف اللـثام، ولم نـعثر عـليه في المـقنعة، ولعـلّه قـاله في كتاب آخر.

عدم وجوب الزكاة في البغال:

المعروف بين الفـقهاء استحباب الزكـاة في الخيل والبراذين بشروط ثـلاثة: السـوم والحـول والأُنوثة، فليس عـلى الذكـور مـنها شيءٌ؛ ولذلك ليس على البغال شيءٌ أيضاً[٢]، كما ورد التـصريح بـذلك في صـحيحة زرارة، قـال: «قـلت لأبي عـبد اللّـه عليه السلام: هـل في البـغال شيء؟ فـقال: لا، فقلت: فكيف صار على الخيل ولم يصر على البغال؟ فقال: لأنّ البغال لا تلقح، والخيل الأُناث ينتجن، وليس على الخيل الذكور شيء، قال: فما في الحمير؟ قال: ليس فيها شيء...»[١].

وقالوا أيضاً: إنّ المتولّد من الزكوي وغـيره ليس فيه زكاة إلّا إذا أُطلق عليه عنوان الزكـوي؛ فلذلك ليس في البغل شيءٌ؛ لعـدم إطـلاق الفـرس عليه[٢].

حكم بيع أرواث البغال وأبوالها:

اختلفت كلمات الفـقهاء في بـيع أبـوال وأرواث البغال، ولأجل توضيح الحـال لابـدّ مـن البـحث عن الأبوال والأرواث في مرحلتين:

أوّلاً ـ حكم بيع أبوال البغال:

إذا قلنا بحرمة أكل لحم البـغال، فـيدخل في عنوان «ما لا يـؤكـل لحـمه»، والمـعروف حـرمة أبوال ما لا يؤكل لحمه؛ لحرمتها، ونجاستها، وعدم الانتفاع بها منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء[٣].

نعم، لو بنينا على كفاية وجود المنفعة العقلائيّة

---

(١) انظر كشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٢.

(٢) انظر: المقنعة: ٢٤٦، والمبسوط ١: ٢٢٧، والسرائر ١: ٤٢٩، والشرائـع ١: ١٤٢، والمـعتبر: ٢٥٨، والمنتهى (الحـجريّة) ١: ٤٧٤، والتـذكرة ٥: ٢٣٢، والدروس ١: ٢٣٩، واللـمعة وشرحـها (الروضـة البهيّة) ٢: ١٥، ومجـمع الفـائدة ٤: ١٤٤، والمـدارك ٥: ٥٢، والحـدائـق ١٢: ١٥٢، والريـاض ٥: ٥٦، والجواهر ١٥: ٧٥، وغـيرها، بـل إنّ عـدم تـعرّض بعضهم لوجوب الزكاة في البغال ربّما يكون للمفروغية من عدم الوجوب فيها.

(١) الوسائل ٩: ٧٨، الباب ١٦ من أبواب مـا تجب فـيه الزكاة، الحديث ٣.

(٢) انظر: الشرائع ١: ١٤٢، والمسالك ١: ٣٦٤، والمدارك ٥: ٥٢، والجواهر ١٥: ٧٥ـ٧٦، وغيرها.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٧.

كما عليه بعض[١]، وكانت هذه المنفعة موجودة في أبوال ما لا يؤكل لحمه على العموم أو في مثل البغل، فيجوز بيعها.

وأمّا إذا قلنا بحلّية لحم البغال، فتدخل في عنوان «ما يؤكل لحمه»، وقد اختلفت الآراء في حكم بيع أبوال ما يؤكل لحمه على أقوال:

١ ـ القول بعدم الجواز مطلقاً:

ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه مطلقاً، إلّا أبوال الإبل.

اختار هذا القول: المفيد[٢]، وسلّار[٣]، والشيخ في النهاية[٤] ـ على ما يظهر منه ـ والعلّامة في القواعد[٥]، والتذكرة[٦].

٢ ـ القول بالجواز مطلقاً:

وذهب بعض الفقهاء إلى جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه مطلقاً؛ لطهارتها، ولم يقيّد هؤلاء الجواز بشيء.

اختار هذا الرأي: الشيخ في المبسوط[٧]، وابن إدريس[١]، والمحقّق الحلّي[٢]، والعلّامة في بعض كتبه[٣]، والشهيد الأوّل[٤]، والنراقي[٥]، وصاحب الجواهر[٦].

٣ ـ القول بالجواز إذا كانت فيها فائدة:

وعلّق جمع من الفقهاء الجواز على ما إذا كانت للأبوال فائدة مقصودة للعقلاء، وهم: المحقّق[٧]، والشهيد[٨] الثانيان، والأردبيلي[٩]، والسبزواري[١٠]، والمحدّث البحراني[١١]، والسيّد الطباطبائي[١٢]، والسادة: الحكيم[١٣]، والخوئي[١٤]،

---

(١) كالسيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ١: ٣٤.

(٢) انظر المقنعة: ٥٨٧، وقيّد جوازه في أبوال الإبل للتداوي، إلّا أن يكون حكمة للجواز.

(٣) انظر المراسم: ١٧٠.

(٤) انظر النهاية: ٣٦٤.

(٥) انظر القواعد ٢: ٦.

(٦) انظر التذكرة ١٢: ١٣٨.

(٧) انظر المبسوط ٢: ١٦٧، وفيه ظهور في المدّعى.

---

(١) انظر السرائر ٢: ٢١٩.

(٢) انظر الشرائع ٢: ٩.

(٣) انظر: المختلف ٥: ٦، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ١٠٠٨.

(٤) انظر الدروس ٣: ١٦٨.

(٥) انظر مستند الشيعة ١٤: ٨٣.

(٦) انظر الجواهر ٢٢: ٢٠ ـ ٢٢.

(٧) انظر جامع المقاصد ٤: ١٣ ـ ١٤.

(٨) انظر المسالك ٣: ١٢١.

(٩) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٩.

(١٠) انظر الكفاية: ٨٤ ـ ٨٥.

(١١) انظر الحدائق ١٨: ٧٦.

(١٢) انظر الرياض ٨: ٤٣.

(١٣) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦، كتاب التجارة / المقدّمة، المسألة ٦.

(١٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤، كتاب التجارة / المقدّمة، المسألة ٦، ومصباح الفقاهة ١: ٣٢ ـ ٣٤.

والخميني[١].

وربّما يظهر من أصحاب القول الثاني أو بعضهم: أنّ وجود المنفعة العقلائيّة أمرٌ مفروغ منه في أبوال ما يؤكل لحمه، وعليه يمكن إدراجهم في أصحاب القول الثاني.

ثانياً ـ حكم بيع أرواث البغال:

بناءً على حرمة لحم البغال والقول بنجاسة أرواثها وعدم فرض فائدة مقصودة للعقلاء فيها، فلا إشكال في حرمة بيعها؛ لانعدام موجبات الصحّة فيه.

وأمّا بناءً على حلّية لحمها وطهارة أرواثها، كما هو المشهور، فيجوز بيعها، ولم يذكر الخلاف إلّا عن المفيد[٢] وسلّار[٣] حيث لم يستثنيا من حرمة بيع الأبوال والعذرات إلّا بول الإبل للاستشفاء، فيدخل روث ما يؤكل لحمه ـ ومنه البغال ـ في المستثنى فيكون حراماً عندهما[٤].

حكم لقطة البغل:

لقطة البغل مثل لقطة البعير فيشمله حكمه، فإن وُجد في كلأ وماء، أو كان صحيحاً وإن لم يكن في كلأ وماء، فلا يجوز أخذه؛ للنصوص الواردة في البعير والدابة المفسّرة بالفرس فيشمل البغل أيضاً؛ لقدرته مثل البعير والفرس عن الامتناع من الحيوانات المفترسة الصغيرة. ولو أخذ واحداً من هذه واجدُها مع الفرض المذكور ضمنه.

وأمّا لو ترك صاحب البعير أو الدابة ـ الفرس والبغل ـ الحيوان في غير كلأ وماء؛ لعدم تمكّنه من إعلافه، جاز لواجده أخذه، وربّما أدخل بعضهم هذه الصورة في الإعراض، فيشمله حكمه[١].

ولم ينقل الخلاف إلّا عن ابن حمزة[٢]، فإنّه لم يُجز الأخذ في هذه الصورة أيضاً.

وتفصيل الكلام موكول إلى عنوان «لقطة»، وانظر عنوان «إعراض» أيضاً.

جواز المسابقة عليها:

المشهور جواز المسابقة على البغال؛ لأنّ السباق بجُعلٍ إنّما يجوز ـ بحسب الأدلّة ـ في النصل، والخفّ، والحافر.

والأخير يشمل البغال والحمير لكونها من ذوات الحافر. قال الشهيد الثاني: «لا خلاف عندنا في جواز المسابقة على الثلاثة [أي الفرس والحمار والبغل التي وردت في عبارة الشرائع]؛ لدخولها

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٥٤، كتاب المكاسب والمتاجر / المقدّمة، المسألة ٤.

(٢) انظر المقنعة: ٥٨٧.

(٣) انظر المراسم: ١٧٠.

(٤) انظر المصادر المذكورة في الموضوع المتقدّم.

(١) انظر: المسالك ١٢: ٤٩٢ ـ ٤٩٤، والجواهر ٣٨: ٢١٨ ـ ٢٣٢، وراجع عنوان «إعراض».

(٢) انظر الوسيلة: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

تحت الحافر وصلاحيّتها للمسابقة عليها في الجملة، وخالف بعض العامّة[1] في جوازها على الأخيرين؛ لأنّهما لا يقاتل عليها غالباً، ولا يصلحان للكرّ والفرّ، والنصُّ[2] حجّةٌ عليه»[3].

وقوّى صاحب الحدائق هذا الإشكال؛ لأنّ الهدف من جواز السبق بهذه الأُمور هو التدرّب للجهاد والدفاع، ومن المعلوم أنّ المستخدم في الحروب إنّما هو الخيل لا البغال؛ ولذلك لما عوتب أمير المؤمنين عليه السلام على ركوبه بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله في الحرب قال: «إنّي لا أفرُّ عن مَن أقبل، ولا أتّبع مَن أدبر، والبغلة تكفيني»[4]، وهو ظاهرٌ في المدّعى، ويؤيّده عدم ورود ذكر غير الخيل في روايات السبق[1].

(١) انظر المغني (لابن قدامى) ١١: ١٢٩.

(٢) المراد من النصّ هو المروي المستفيض من طرق الخاصّة والعامّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا سبق إلّا في خفٍّ أو حافر أو نصل». انظر: الوسائل ١٩: ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب السبق، الحديث الأوّل، وسنن أبي داود ٢: ٣٧١، كتاب الجهاد / باب في السبق، الحديث ٢٥٧٤.

(٣) المسالك ٦: ٨٦.

(٤) جاء في البحار ٤٢: ٥٩، الباب ١١٨ من تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، وفيه بيان أسلحته وملابسه ومراكبه ولوائه: «مركوبه بغلة بيضاء يقال لها: دلدل، أعطاه رسول الله صلى الله عليه وآله ... وذلك دون الفرس، وقيل له: لِمَ لا تركب الخيل وطلّابك كثير؟! فقال: الخيل للطلب والهرب، ولست أطلب مدبراً، ولا أنصرف عن مقبل، وفي رواية: أكرّ على من فرّ ولا أفرّ ممّن كرّ، والبغلة تزجيني، أي تكفيني».

وأيّده السيّد الطباطبائي صاحب الرياض[2].

ولم يمنعها من القول به إلّا الإجماع أو عدم الخلاف المدّعى، مع أنّ الأخير شكّك في عدم الخلاف؛ لنقل العلّامة[3] عن الإسكافي ما يشعر بترديده في جواز السبق على الأخيرين.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «سبق» إن شاء الله تعالى.

مظانّ البحث:

١ـ كتاب الطهارة:

أ ـ طهارة أبوال البغال وأرواثها وعدمها.

ب ـ طهارة سؤر البغال.

ج ـ ما ينزح لوقوعها في البئر.

٢ـ كتاب الزكاة: عدم وجوبها فيها.

٣ـ كتاب البيع: حكم بيع أبوالها وأرواثها.

٤ـ كتاب التذكية: قابليّة البغال للتذكية.

٥ـ كتاب الأطعمة: حكم لحم البغال من حيث الحلّية والحرمة.

٦ـ كتاب اللقطة: حكم لقطة البغال.

٧ـ كتاب السبق: حكم السبق عليها.

(١) الحدائق ٢٢: ٣٦٣ـ ٣٦٤.

(٢) انظر الرياض ٩: ٤٠٧.

(٣) انظر المختلف ٦: ٢٥٦.

بغض

لغة:

ضدّ الحبّ[١]، وقيل: هو نفار النفس عن الشيء الذي ترغب عنه، والحبّ انجذاب النفس إلى الشيء الذي ترغب فيه[٢].

اصطلاحاً:

هو المعنى اللغوي، ولكن فسّره الشهيد في المسالك بالكراهة والاستثقال[٣].

وعلّق عليه الأردبيلي بأنّ مجرّد الاستثقال ليس ببغض لا لغة ولا عرفاً؛ لأنّه قد يستثقل شخص شخصاً آخر لمجرّد كونه مشغولاً عنه بعمل ما[٤].

الأحكام:

من كمال الإيمان الحبّ والبغض في الله:

وردت روايات عديدة تدلّ على أنّ الحبّ في الله والبغض فيه من الأُمور الدخيلة في كمال الإيمان

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط، والمصدر الآتي: «بغض».

(٢) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بغض».

(٣) انظر المسالك ١٤: ١٨٤.

(٤) انظر مجمع الفائدة ١٢: ٣٤٤.

وخلوصه، نشير إلى بعضها فيما يأتي:

١ ـ روي عن أبي عبيدة الحذّاء ـ بسند صحيح ـ عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «مَن أحبّ لله، وأبغض لله، وأعطى لله، فهو ممّن كمل إيمانه»[١].

٢ ـ وروي عن الفضيل بن يسار ـ بسند صحيح ـ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبّ والبغض، أمِن الإيمان هو؟ فقال: وهل الإيمان إلّا الحبّ والبغض؟ ثمّ تلا هذه الآية: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَـٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾[٢]»[٣].

٣ ـ وعن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أوثق عرى الإيمان أن تحبّ في الله، وتبغض في الله، وتعطي في الله، وتمنع في الله»[٤].

٤ ـ وعن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أردت أن تعلم أنّ فيك خيراً فانظر إلى قلبك، فإن كان يحبّ أهل طاعة الله ويبغض أهل معصيته، ففيك خير والله يحبّك، وإن كان يبغض أهل طاعة الله ويحبّ أهل معصيته، فليس فيك

(١) أُصول الكافي ٢: ١٢٤، باب الحبّ في الله والبغض في الله، الحديث الأوّل.

(٢) الحجرات: ٧.

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٢٥، باب الحبّ في الله والبغض في الله، الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

خير والله يبغضك، والمرء مع مَن أحبّ»[١].

الحكم التكليفي للبغض:

البغض قد يكون حراماً، وقد يكون واجباً أو مستحبّاً.

أوّلاً ـ البغض المحرّم:

كلُّ بغضٍ لمظهرٍ من مظاهر الدين الحنيف وشعائره المسلّمة إذا كان عن علم وعنادٍ للدين فهو محرّم قطعاً.

وهناك موارد قام الدليل على حرمة البغض فيها بالخصوص، من قبيل:

١ ـ بغض أهل البيت عليهم السلام:

لا إشكال في حرمة بغض أهل البيت عليهم السلام، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أهل البيت عليهم السلام» عند الكلام عن أحكامهم.

٢ ـ بغض المؤمن:

لا إشكال في حرمة بغض المؤمن من أجل إيمانه، وأنّ التظاهر بذلك قادح في العدالة، بل موجب للفسق، بل ربّما يندرج في القاعدة الكلّية المتقدّمة.

كما لا إشكال في عدم حرمة بغضه لسبب ديني كارتكابه ما يوجب الفسق مثلاً.

وإنّما الإشكال في حرمة بغضه لا لهذا ولا لذاك، والذي يقتضيه ظاهر إطلاق عبارات جملة من الفقهاء هو حرمته؛ لأنّهم عدّوا من الأُمور المخلّة بالعدالة بغض المؤمن، وأطلقوا، أو قيّدوه بما إذا لم يكن لسبب ديني[١]، وعليه يحمل إطلاق كلام الآخرين.

نعم، قال صاحب الجواهر: «... ولكن الظاهر: أنّ ما يجده الإنسان من التقل من بعض إخوانه لبعض أحوالٍ وأفعال، أو لغير ذلك ليس من البغض إن شاء الله؛ فإنّه لا ينفكّ عنه أحدٌ من النّاس»[٢].

هل البغض محرّم في حدّ ذاته أو بشرط إظهاره؟

قال المحقّق الحلّي عند عدّ الذنوب وما يخلّ بالعدالة: «الحسد معصيةٌ، وكذا بغضة المؤمن، والتظاهر بذلك قادح في العدالة».

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «لا خلاف في تحريم هذين الأمرين، والتهديد عليهما في

---

(١) أُصول الكافي ٢: ١٢٦، باب الحبّ في الله والبغض في الله، الحديث ١١.

(١) انظر: الشرائع ٤: ١٢٨، والقواعد ٣: ٤٩٥، والتحرير ٥: ٢٥١، والدروس ٢: ١٢٦، والمسالك ١٤: ١٨٤، وحاشية الإرشاد (المطبوع مع غاية المراد) ٤: ١١٠، ومجمع الفائدة ١٢: ٣٤٣، والكفاية: ٢٨١، والرياض ١٣: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) الجواهر ٤١: ٥٣.

الأخبار مستفيضٌ، وهما من الكبائر، فيقدحان في العدالة مطلقاً، وإنّما جعل التظاهر بهما قادحاً؛ لأنّهما من الأعمال القلبيّة، فلا يتحقّق تأثيرهما في الشهادة إلّا مع إظهارهما، وإن كانا محرّمين بدون الإظهار»[١].

وكلامه صريح في حرمة بغض المؤمن حتّى مع عدم الإظهار وإن لم يكن قادحاً في العدالة؛ لأنّ الكاشف عنها هو السيرة العمليّة للإنسان، فمع عدم ارتكاب الفرد ما يخلّ بالعدالة ظاهراً يحكم بعدالته.

ومثله قال الأردبيلي، حيث قال: « ... وكذا بغض المؤمن مطلقاً ظهر أم لا ، فإنّه حرام»[٢].

ولكن قال الشيخ الطوسي ما حاصله: أنّ العصبيّة هي: أن يبغض الإنسان غيره لكونه من بني فلان، فإن اقتصر على البغض القلبي من دون إظهار، فلا شيء عليه ولا تردّ شهادته.

وإن أظهر العداوة من دون أن يقرنها بسبّ أو فحش، فهو موجب لردّ شهادته على من أظهر بغضهم، بسبب العداوة التي بينه وبينهم، لا بسبب الفسق؛ لعدم حصول الفسق بمجرّد ذلك.

وإن قرنها بالسبّ والفحش، فتردّ شهادته في حقّ كلّ أحد، لحصول الفسق بسبب السبّ والفحش[٣].

(١) المسالك ١٤: ١٨٤.

(٢) مجمع الفائدة ١٢: ٣٤٣.

(٣) انظر المبسوط ٨: ٢٢٧.

وكلامه ظاهر في عدم الفسق ما لم يُظهر البغض مقروناً بمثل السبّ ونحوه، وهذا يعني أنّ الحرمة جاءت من قِبل السبّ؛ لأنّ السبّ في حدّ ذاته محرّم.

وقال صاحب الجواهر ـ بعد نقل ذلك كلّه ـ: « ... يمكن أن يقال: إنّ التظاهر بهما[١] محرّم، ويؤيّده ما تسمعه من الأصحاب من عدم اقتضاء العداوة الدنيويّة ـ المفسّرة عندهم بسرور كلٍّ منهما بمساءة الآخر وبالعكس ـ فسقاً»[٢].

وقال السيّد الخوئي: «قد يقال: إنّ العداوة الدنيويّة للأخ المسلم لا تجتمع مع العدالة، فلا حاجة إلى اعتبار عدمها بعد اعتبار العدالة في الشهادة، ولكنّ الصحيح أنّهما لا تضرّ بالعدالة أحياناً؛ إذ قد يمكن حصول العداوة لسبب ما فيبغض الإنسان ـ مثلاً ـ قاتل ابنه خطأً بحيث لا يحبّ أن يراه، ولكن لا يرتكب عملاً ينافي عدالته من هتك، أو سبٍّ، أو غير ذلك، فمثل هذه العداوة تجتمع مع العدالة»[٣].

ولعلّه اقتبس ما قاله من كلام النراقي، حيث قال: «والتحقيق: أنّ العداوة القلبيّة ليست أمراً اختياريّاً تترتّب عليها معصية، وكذا السرور بالمساءة، والمساءة بالسرور، فإنّ من قتل ولد شخص، أو هتك عرضه... يسرّ بمساءته ويغتمّ

(١) أي الحسد وبغضة المؤمن.

(٢) الجواهر ٤١: ٥٣.

(٣) مباني تكملة المنهاج ١: ٩٥.

بسروره، ولولا من جهة كون تلك الأُمور معصية، وليس ذلك السرور والمساءة أمراً يكون تحت اختياره حتّى يكلّف بعدمه، بل ربّما لا يرضى بتلك المسرّة والمساءة لنفسه ويجاهد في دفعها، ولكنّه يحتاج إلى زمان طويل ومجاهدة عظيمة.

وما ورد في ذمّ العداوة والبغض، فالمراد: أنّهما صفتان ذميمتان ـ كالجبن وحبّ الدنيا ـ تجب المجاهدة في دفعها... وجعلهما من المعاصي إنّما هو إذا أظهر آثارهما وفعل ما يوجب ضرر العدوّ، لا مطلقاً، وحينئذٍ فلا شكّ في الخروج عن العدالة ان أظهرها بكبيرة، أو فعل صغيرة...»[1].

ثانياً ـ البغض الواجب والمستحبّ:

لا إشكال في مطلوبيّة بغض بعض الأصناف والأشخاص، وتختلف شدّة هذه المطلوبيّة باختلاف الموارد، فقد تصل إلى مرحلة الوجوب.

ومن الموارد التي يجب فيها البغض هو بغض أعداء اللّه تعالى ورسوله ﷺ، والأئمّة عليهم السلام. وتدلّ على ذلك النصوص كتاباً وسنّة:

أمّا الكتاب، فمن قبيل:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً... ﴾[2].

والآية وإن كانت تنهى عن اتّخاذهم أولياء، وذلك أعمّ من بغضهم؛ لأنّه ربّما لا يتّخذ الإنسان شخصاً وليّاً ولا يبغضه، ولكنّ الآية لمّا كانت في مقام دعوة المسلمين إلى الابتعاد عن هؤلاء الكفّار الذين كانوا يؤذون اللّه ورسوله، فهي تطالب منهم واقعاً أن يتنفّروا منهم، وعدم الموادّة هذه مجتمعة مع البغض واقعاً، ويؤيّد ذلك عدم منع القرآن من موادّة من لا يريد سوءاً من الكفّار للمؤمنين في قوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[1].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ﴾[2].

الآية كسابقتها، خصوصاً مع ملاحظة قوله تعالى: ﴿ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾.

والآيات بهذا المضمون كثيرة[3].

وأمّا السنّة، فمثل:

---

(١) مستند الشيعة ١٨: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢) آل عمران: ٢٨.

(١) الممتحنة: ٨ ـ ٩.

(٢) آل عمران: ١١٨.

(٣) انظر: التوبة: ٢٣ ـ ٢٤، والمجادلة: ٢٢، والممتحنة: ١ ـ ٤، والفتح: ٢٩، وغيرها.

١ ـ ما رواه الصدوق عن ابن فضّال، قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: «من واصل لنا قاطعاً، أو قطع لنا واصلاً، أو مدح لنا عائباً، أو أكرم لنا مخالفاً، فليس منّا ولسنا منه»[١].

وتبرّي الإمام عليه السلام من شخص لأجل فعلٍ دليلٌ على حرمة ذلك الفعل.

٢ ـ ومثله ما رواه ابن فضال عن الرضا عليه السلام أيضاً أنّه قال: «من والى أعداء اللّه فقد عادى أولياء اللّه، ومن عادى أولياء اللّه فقد عادى اللّه، وحقّ على اللّه أن يدخله في نار جهنّم»[٢].

٣ ـ وروى إسحاق بن عمّار عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «كلّ مَن لم يحب على الدين ولم يبغض على الدين فلا دين له»[٣].

فإنّ بغض أعداء اللّه ورسوله والأئمّة، بغضٌ على سبيل الدين ولأجله، فمن لم يكن له ذلك فلا دين له حسب الرواية.

٤ ـ وروى ابن إدريس عن جامع البزنطي بإسناده عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «لا لوم على من أحبّ قومه وإن كانوا كفّاراً، فقلت له: يقول اللّه: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[١]، فقال: ليس حيث تذهب، إنّه يبغضه في اللّه، ولا يودّه، ويأكله ولا يطعمه غيره من النّاس»[٢].

والروايات بهذا المعنى كثيرة، تقدّم بعضها في عنوان «بدعة»، عند الكلام عن وجوب البراءة من أهل البدع[٣].

وأمّا الفقهاء فإنّهم لم يتعرّضوا لذلك إلّا القليل منهم استطراداً:

قال الشهيد الثاني: «كلُّ من حُملت إليه النميمة... فعليه ستّة أُمور ـ إلى أن قال: ـ الثالث: أن يبغضه في اللّه تعالى، فإنّه يُبغَض عند اللّه، ويجب بغض من يبغضه اللّه تعالى»[٤].

ومحلّ الشاهد الكبرى الكلّية التي ذكرها وهي: «يجب بغض من يبغضه اللّه تعالى»، ومن أظهر مصاديقها من يُبغض اللّهَ ورسوله والإمام.

وقال الأردبيلي في صوم يوم عاشوراء فرحاً وشكراً؛ لوقوع استشهاد الإمام الحسين عليه السلام فيه: «وهو حرام، بل هو كفر مع العلم ـ نعوذ باللّه منه ـ لأنّه بغض ذوي القربى الذين تجب مودّتهم بالقرآن والأخبار، بل من ضروريّات

---

(١) و (٢) بحار الأنوار ٧٢: ٣٩١، كتاب العشرة، باب النهي عن موادّة الكفّار، الحديث ١١، نقلاً عن كتاب صفات الشيعة للصدوق، وانظر الوسائل ١٦: ٢٦٤ و ٢٦٥، الباب ٣٨ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٥ و ١٩.

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٢٧، باب الحبّ في اللّه والبغض في اللّه، الحديث ١٦.

(١) المجادلة: ٢٢.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٦.

(٣) انظر الوسائل ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي.

(٤) رسائل الشهيد الثاني (الحجريّة): ٣٠٦.

الدين، وبغضهم كفر»[١].

وقال بالنسبة إلى حكم التحيّة على الحربي:

«... بل يجب البغض وعدم المحبّة لمن حارب اللّه ورسوله»[٢].

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن ذلك في موضوع العدالة، حيث يبحث فيه عن إخلال البغض والعداوة الدينيّة والدنيويّة بالعدالة، ومحلّها عادة هو كتاب الشهادة عند الكلام عمّا يشترط في الشاهد.

وربّما يبحث عن العدالة في مواطن أُخر، كإمامة الجمعة والجماعة ونحوهما.

بغلي

نوع من الدراهم.

راجع: درهم.

(١) مجمع الفائدة ٥: ١٨٩، وانظر ٦: ١٠١، و ١٣: ٢١٠.

(٢) زبدة البيان: ١٠٥.

بغي

لغـــة:

مجاوزة الحدّ[١]، والتعدّي[٢]، والظلم[٣]، والعدول عن الحقّ[٤]، والعلوّ[٥]، والاستطالة[٦].

وقال ابن فارس: الباء والغين والياء أصلان:

أحدهما ـ طلب الشيء.

والثاني ـ جنسٌ من الفساد.

فمن الأوّل: بغيت الشيءَ أبغيه إذا طلبته.

ومن الثاني: بغى الجرح، إذا ترامى إلى فسادٍ، ثمّ يشتقّ من هذا ما بعده.

فالبغيُّ: الفاجرة، والبغيُ: الظلم[٧].

(١) انظر النهاية (لابن الأثير): «بغي»، وفيه: «وفي حديث عمّار: "تقتله الفئة الباغية" هي الظالمة الخارجة عن طاعة الإمام، وأصل البغي: مجاوزة الحدّ».

(٢) انظر الصحاح: «بغي».

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والقاموس المحيط: «بغي».

(٤) انظر القاموس المحيط: «بغي».

(٥) انظر المصدر المتقدّم، وفيه: «فئة باغية: خارجة عن طاعة الإمام العادل».

(٦) المصدر المتقدّم.

(٧) انظر معجم مقاييس اللغة: «بغي».

أقول: يبدو أنّ هناك خلطاً بين الأصلين في كلام الراغب الإصفهاني، حيث قال: «البغي طلب تجاوز =

اصطلاحاً:

أمّا البغي بمعنى فجور المرأة، فقد تقدّم تعريفه إجمالاً في «بغاء»، ويأتي تفصيله في «زنا».

وأمّا البغي بمعنى الظلم، فقد يعرف تعريفهم له من تعريفهم للباغي، فإنّهم عرّفوه بأنّه:

ـ من خرج على إمام عادل ونكث بيعته وخالفه في أحكامه[1].

ـ من خرج على إمام عادل وقاتله ومنع من تسليم الحقّ إليه[2].

ـ من خرج على إمام عادل[3].

ـ من خرج على الإمام العادل بتأويل باطل وحاربه[4].

وهذه التعاريف تشترك في أمر واحد وهو: الخروج على الإمام العادل، وهو الركن الأساسي في صدق الباغي والبغي؛ ولذلك اكتفي به في الشرائع والقواعد، أمّا القيود الأُخرى، فتدلّ عليها نفس عبارة «خرج على إمام عادل».

وأمّا قيد «بتأويل باطل»[1] الذي جاء في التعريف الأخير، فلأجل إخراج الخارجين لا بتأويل، مثل قطّاع الطريق[2]؛ إذ أهداف هؤلاء ليست سياسيّة بحيث تكون هي الحافز لهم في قتال الإمام، بل هدفهم إخافة النّاس ونهب الأموال.

وكلمة «باطل» قيد مستدرك على مبنانا في الإمامة؛ لأنّ كلَّ تأويل أمامَ الإمام المعصوم عليه السلام باطل.

ولكن مع ذلك كلّه قال الشهيد الثاني مشيراً إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي: «البغي لغة يطلق على مجاوزة الحدّ، وعلى الظلم، وعلى الاستعلاء، وعلى الاستطالة، وعلى طلب الشيء، يقال: بغى الشيء: إذا طلبه، وفي عرف الفقهاء: الخروج عن طاعة الإمام على الوجه الآتي.

ويمكن اشتقاق الباغي من كلّ واحد من المعاني السابقة؛ لتجاوزه للحدّ المرسوم له؛ ولأنّه ظالم بذلك؛ ولاستعلائه، واستطالته على الإمام، وطلبه ذلك»[3].

واللافت للنظر تعريف الفقهاء للبغي بأنّه: «الخروج عن طاعة الإمام»، ومن المعلوم أنّ هذا أعمّ من الخروج على الإمام؛

=الاقتصاد فيما يتحرّى، تجاوَزَه أو لم يتجاوَزْه». معجم مفردات ألفاظ القرآن: «بغي».

فإنّه جمع بين الأصلين: البغي بمعنى الطلب، والبغي الذي يستبطن الفساد، وكان يكفيه القول بأنّ البغي: تجاوز الاقتصاد... الخ.

(١) النهاية: ٢٩٦، والسرائر ٢: ١٥.

(٢) الخلاف ٥: ٣٣٥، المسألة الأُولى.

(٣) الشرائع ١: ٣٣٦، والقواعد ١: ٥٢٢.

(٤) كنز العرفان ١: ٣٨٦.

---

(١) وفي بعض العبارات: «تأويل سائغ عندهم». انظر جامع المقاصد ٣: ٤٨٣.

(٢) انظر جامع المقاصد ٣: ٤٨٣.

(٣) المسالك ٣: ٩١.

لأنّه قد يخرج عن طاعة الإمام ولا يخرج عليه، إلّا أن يريد من عبارته الخروج على الإمام عليه السلام بقرينة قوله: «على الوجه الآتي»، حيث إنّ المذكور هو كيفيّة قتال الخارجين على الإمام عليه السلام.

ومثله صاحب الجواهر، حيث قال أوّلاً: «...البغي الذي هو لغة: مجاوزة الحدّ... وفي عرف المتشرّعة الخروج عن طاعة الإمام العادل عليه السلام على الوجه الآتي»[1].

لكنّه قال عند شرح عبارة الشرائع مازجاً كلامه بها: «يجب قتال مَن خرج على إمام عادل عليه السلام ...»[2].

فعدل عن تفسير البغي بالخروج عن طاعة الإمام إلى الخروج عليه.

الأحكام:

تمهيد:

لا شكّ في أنّ أكثر أحكام البغي والبغاة مقتبسة من سيرة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مع أهل الجمل، وصفّين، والنهروان، وهذا ما نشاهده بالوجدان عندما نراجع أحكام البغاة في الكتب الفقهيّة في مختلف المذاهب[3].

(١) الجواهر ٢١: ٣٢٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٢٤.

(٣) ولا حاجة إلى نقل تصريحات الفقهاء من الفريقين ـ السنّة والشيعة ـ في ذلك، ونكتفي بذكر ما روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام حيث قال: «كان في قتال =

وكانت سيرته عليه السلام في قمّة الصمود مع منتهى الرأفة والرحمة، قال الشافعي: «روي عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه عليّ بن الحسين رضي الله تعالى عنهما، قال: دخلت على مروان بن الحكم، فقال: ما رأيت أحداً أكرم غلبة من أبيك، ما هو إلّا أنّ ولينا يوم الجمل فنادى مناديه: "لا يقتل مدبر، ولا يذفّف على جريح"»[1].

وروى أبو حمزة الثمالي، قال: «قلت لعليّ بن الحسين عليه السلام: إنّ عليّاً عليه السلام سار في أهل القبلة بخلاف سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله في أهل الشرك! قال: فغضب ثمّ جلس، ثمّ قال: سار والله فيهم بسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الفتح، إنّ عليّاً عليه السلام كتب إلى مالك وهو على مقدّمته في يوم البصرة: بأن لا يطعن في غير مقبل، ولا يقتل مدبراً، ولا يجيز على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن، فأخذ الكتاب فوضعه بين يديه على القربوس، من قبل أن يقرأه، ثمّ قال: اقتلوا فقتلهم حتّى أدخلهم سكك البصرة، ثمّ فتح الكتاب

= عليٌّ عليه السلام أهل القبلة بركة، ولو لم يقاتلهم عليٌّ عليه السلام لم يدر أحد بعده كيف يسير فيهم». الوسائل ١٥: ٨١، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥.

(١) جاء في تتمّة الرواية: «قال الشافعي: فذكرت هذا الحديث للدراوردي، فقال: ما أحفظه؟! ـ يريد أنّه يعجب بحفظه ـ هكذا ذكره جعفر بهذا الإسناد».

ثمّ قال ـ أي الشافعي ـ: «قال الدراوردي: أخبرنا جعفر، عن أبيه: أنّ عليّاً (رضي الله تعالى عنه) كان لا يأخذ سَلَباً، وأنّه كان يباشر القتال بنفسه، وأنّه =

فقرأه ثمّ أمر منادياً فنادى بما في الكتاب»[١].

كانت هذه سيرته مع أهل الجمل والنهروان، لكن اختلفت سيرته مع أهل صفّين، فكانت أكثر صرامة، حيث قتل فيه المقبل والمدبر، وعلّل التفريق بينهما في جملة من الروايات، بأنّ أهل الجمل قُتل إمامهم ولم تكن لهم فئة يرجعون إليها، وإنّما رجع القوم إلى منازلهم غير محاربين ولا مخالفين ولا منابذين، ورضوا بالكفّ عنهم، فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم والكفّ عن أذاهم إذ لم يطلبوا عليه أعواناً، وأهل صفّين كانوا يرجعون إلى فئة مستعدّة، وإمام يجمع لهم السلاح والدروع... فلم يساوِ بين الفريقين في الحكم[٢].

ويحتمل بعض فقهائنا[٣] والشافعي[٤]: أنّ ما فعله عليه السلام بأهل الجمل كان من باب المنّ، وتدلّ عليه جملة من الروايات التي وردت عن أهل البيت عليهم السلام، وفيها: «إنّ عليّاً عليه السلام سار فيهم بالمنّ»[٥].

=كان لا يذفّف على جريح، ولا يقتل مدبراً»، ثمّ ذكر وصيّته عليه السلام في ابن ملجم لعنة اللّه عليه. كتاب الأمّ ٤: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(١) الوسائل ١٥: ٧٤، الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: الحديث ٣ و ٤.

(٣) انظر الجواهر ٢١: ٣٣٤ ـ ٣٣٧.

(٤) انظر كتاب الأمّ ٤: ٢٢٤.

(٥) الوسائل ١٥: ٧٦، الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١ و ٣ وغيرهما.

وسيأتي مزيد بيان لذلك عن قريب[١] إن شاء اللّه تعالى.

الحكم التكليفي للبغي:

لا إشكال ولا خلاف عند الإماميّة في حرمة البغي على الإمام المعصوم عليه السلام.

وحرّم أهل السنّة البغي على من ثبتت إمامته على النّاس حتّى بالقهر والغلبة والاستيلاء[٢].

والقاعدة العامّة هي: حرمة البغي على من ثبتت إمامته، وأمّا طرق ثبوت الإمامة فهي مختلفة، تقدّم تفصيل الكلام عنها في عنوان «إمامة / الإمامة الكبرى».

إسلام الباغي وكفره:

اختلف مَن تعرّض من فقهائنا لهذه المسألة[٣] في إسلام الباغي وكفره على أقوال:

الأوّل ـ أنّ الباغي كافر:

ذهب جملة من الفقهاء إلى أنّ الباغي على الإمام المعصوم عليه السلام كافر:

ـ لقوله صلى الله عليه وآله: «حربك يا عليّ حربي، وسلمك سلمي»[٤]، ولا شكّ في أنّ حرب النبيّ صلى الله عليه وآله كفر،

---

(١) انظر الصفحة: ٤٩١.

(٢) انظر المغني ١٠: ٥٢ ـ ٥٣، وانظر عنوان «الإمامة الكبرى».

(٣) ولم يتعرّض للمسألة كثير من الفقهاء.

(٤) انظر: المناقب (للخوارزمي): ١٢٩، والمناقب =

فيكون حرب الإمام عليه السلام كفراً أيضاً.

ـ وقوله صلى الله عليه وآله: «اللهمّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»[1].

ـ وبأنّ الباغي منكرٌ لما عُلم من الدين ضرورة، وهو وجوب مودّة الإمام المعصوم من أهل البيت عليهم السلام وحرمة بغضه وقتاله[2].

وممّن يرى هذا الرأي: السيّد المرتضى[3]، والشيخ الطوسي[4]، والعلّامة في المنتهى[5]، والمقداد[6]، والأردبيلي[7]، وكاشف الغطاء[8].

الثاني ـ التفصيل:

فصّل بعض الفقهاء، فقال بكفر قسمٍ من البغاة

=(للمغازلي): ٥٠، الحديث ٧٣، والمناقب (لابن شهرآشوب) ٣: ٢١٧، والإفصاح (للمفيد): ١٢٨، والأمالي (للطوسي): ٣٦٤، وغيرها.

(١) انظر مصادر الحديث في عنوان «الإمامة الكبرى» عند ذكر النصوص الدالّة على خلافة الإمام عليّ عليه السلام.

(٢) ذكر الاستدلال بالحديثين الشيخ الطوسي في الخلاف ٥: ٣٣٥ـ٣٣٦، وذكر الاستدلال الأخير الأردبيلي في مجمع الفائدة ٧: ٥٢٤.

(٣) انظر الانتصار: ٢٣١.

(٤) انظر الخلاف ٥: ٣٣٥.

(٥) انظر المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٣٨.

(٦) انظر كنز العرفان ١: ٣٨٦، وانظر مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام (للكاظمي) ٢: ٣٦٤.

(٧) انظر مجمع الفائدة ٧: ٥٢٤.

(٨) كشف الغطاء: ٤٠٤، وفيه: «حكمه حكم الكفّار».

وفسق قسم آخر منهم، قال العلّامة: «أهل البغي عندنا فسّاق، وبعضهم كفّار»[1]، ولم يفسّر ذلك.

ولعلّ هذا التفصيل يبتني على اختلاف مراتب البغاة من حيث شدّة النصب والعداء للإمام عليه السلام، ومن حيث مقدار المعرفة بالنسبة إليه، فكلّما كان الباغي أكثر معرفةً بالإمام عليه السلام وأكثر نُصباً فهو أشدّ بعداً عن الإسلام، وأقرب إلى الكفر.

الثالث ـ إجراء أحكام الإسلام عليهم ظاهراً:

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «قاتَلَ عليٌّ عليه السلام ثلاثَ طوائف: قاتل أهلَ البصرة يوم الجمل... وقاتلَ أهل الشام ومعاوية ومن تابعه، وقاتَل أهل النهروان والخوارج. وهؤلاء كلّهم عندنا[2] محكوم بكفرهم لكن ظاهرهم الإسلام، وهم عندهم[3] مسلمون لكن قاتلوا الإمام العادل...»[4].

وقال صاحب الجواهر بعد كلامٍ في ذلك:

«وحاصله: أنّ هذا الزمان المسمّى في النصوص بزمان الهدنة يجري عليهم فيه جميع أحكام المسلمين في الطهارة وأكل الذبائح والمناكحات وحرمة الأموال ونحو ذلك، حتّى يظهر الحقّ فيجري عليهم حينئذٍ حكم الكفّار الحربيّين،

(١) التذكرة ٩: ٤٢٧، وانظر التحرير ٢: ٢٣٦.

(٢) في المصدر عندهم، لكنّه سهو، انظر التذكرة ٩: ٣٩٢.

(٣) أي عند فقهاء العامّة والسنّة.

(٤) المبسوط ٧: ٣٦٤.

ومنه خبر مسعدة بن زياد المروي عن قرب الإسناد عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، "إنّ علياً عليه السلام لم يكن ينسب أحداً من أهل البغي إلى الشرك، ولا إلى النفاق، ولكن كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا"[١]، وخبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام المروي مسنداً عن العيون في حديث طويل: "فلا يحلّ قتل أحد من النصّاب والكفّار في دار التقيّة إلّا قاتل أو ساعٍ في فساد، وذلك إذا لم تخف على نفسك وأصحابك"[٢]. وفي الدعائم عن عليٍّ عليه السلام: "أنّه سُئل عن الذين قاتلهم من أهل القبلة أكافرون هم؟ قال: كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم، وليس كفر المشركين الذين دفعوا النبوّة ولم يقرّوا بالإسلام، ولو كان كذلك ما حلّت لنا مناكحتهم، ولا ذبائحهم ولا مواريثهم"[٣] إلى غير ذلك من النصوص الدالّة على جريان حكم المسلمين على البغاة من حيث البغي في زمن الهدنة، فضلاً عن أسآرهم وغير ذلك من أحكام المسلمين، وإن وجب قتالهم على الوجه الذي ذكرناه. لكنّ ذلك أعمّ من الكفر.

نعم، الخوارج منهم قد اتّخذوا بعد ذلك ديناً واعتقدوا اعتقادات صاروا بها كفّاراً لا من حيث كونهم بغاة.

وأمّا تغسيلهم ودفنهم والصلاة عليهم فقد

(١) الوسائل ١٥: ٨٢، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٩.

(٣) دعائم الإسلام ١: ٣٨٨.

فرّعه بعضهم على الكفر وعدمه، ولكن قد يقال بعدم وجوب ذلك وإن لم نقل بكفرهم حال حياتهم»[١].

والجمع بين هذه الأقوال ممكن كما لا يخفى على المتأمّل[٢].

ثمّ على فرض عدم كفر البغاة أو بعضهم، فهم فسّاق بلا إشكال؛ لارتكابهم ما هو من أعظم الكبائر، وهو قتال الإمام المعصوم عليه السلام.

هذا كلّه عندنا، وأمّا عند أهل السنّة فلهم تفصيل، ومجمل القول: إنّه لو كان للمسلمين إمام مجتمعين عليه، فخرج عليه من يدّعي أنّه أحقّ به فهو باغٍ، واختلفوا في فسقه بعد تصريحهم بعدم خروجه بذلك من الإيمان، وفصّلوا بين البغاة المبتدعين ـ كالخوارج ـ ففسّقوهم، وغيرهم ـ كأصحاب الجمل ـ فلم يفسّقوهم[٣].

وجوب قتال البغاة:

لا إشكال ولا خلاف بين فقهائنا في وجوب

(١) الجواهر ٢١: ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢) فالعلّامة ـ مثلاً ـ وهو القائل بالتفصيل في التذكرة ـ كما تقدّم ـ ينقل عبارة الشيخ الطوسي المتقدّمة التي يقول فيها بإسلام البغاة ظاهراً ـ في موضع آخر ـ ويظهر منه قبول ذلك، وهذا يعني أنّه يريد بالتفصيل ما أفاده الشيخ، لكن فيه تأمّل.

(٣) انظر المغني ١٠: ٦٧، والموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ٨: ١٣٢، عنوان «بغاة».

قتال البغاة إذا ندب إليه الإمام عليه السلام أو نائبه، بل ادّعي عدم الخلاف بين المسلمين في ذلك، قال العلّامة: «لا خلاف بين المسلمين كافّة في وجوب جهاد البغاة»[(١)].

نوع الوجوب:

والوجوب هنا كفائيٌّ يسقط عن الغير لو قام به من فيه الكفاية، ويأثم الجميع بتركه. نعم، لو ندب الإمام عليه السلام أو نائبه شخصاً معيّناً تعيّن الوجوب عليه[(٢)].

شروط الوجوب:

اشترط الفقهاء في وجوب قتال البغاة أُموراً[(٣)]، وهي:

١ ـ كونهم في منعة:

قال الشيخ الطوسي: «ولا يجب قتال أهل البغي ولا تتعلّق بهم أحكامهم إلّا بثلاث شروط:

أحدها ـ أن يكونوا في منعة لا يمكن كفّهم وتفريق جمعهم إلّا بإنفاق وتجهيز جيوش وقتال، فأمّا إن كانوا طائفة قليلة، وكيدها كيد ضعيف، فليسوا بأهل البغي، فأمّا قتل عبد الرحمن بن ملجم (لعنة اللّه عليه) أميرَ المؤمنين عليه السلام، عندنا كفرٌ وتأويله غير نافع له، وعندهم: هو وإن تأوّل، فقد أخطأ ووجب قتله قوداً»[(١)].

وعقّبه العلّامة بقوله: «لأنّ عبد الرحمن بن ملجم (لعنه اللّه) لمّا جرح عليّاً عليه السلام، قال لابنه الحسن: "إن برئت رأيت رأيي، وإن متُّ فلا تمثّلوا به"[(٢)]، وقال بعض الجمهور: يثبت لهم حكم البغاة إذا خرجوا عن قبضة الإمام»[(٣)]، ثمّ قال: «وفيه قوّة»[(٤)].

---

(١) التذكرة ٩: ٣٩٢، ودعوى إجماع الوجوب في مذهبنا مستفيضة. انظر: المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٣، والتحرير ٢: ٢٢٩، والرياض ٧: ٤٥٦، والجواهر ٢١: ٣٢٤، وغيرها.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة إجمالاً.

(٣) يظهر من بعضهم ـ كالشيخ الطوسي ـ أنّ هذه شروط الوجوب؛ لأنّه قال: «ولا يجب قتال أهل البغي... إلّا بثلاث شروط». المبسوط ٧: ٢٦٤، ويظهر من بعضهم ـ كالعلّامة ـ أنّها من شروط الواجب؛ لأنّه قال: «يثبت وصف البغي بشرائط ثلاثة». التذكرة ٩: ٤٠٦.

(١) المبسوط ٧: ٢٦٤.

(٢) الموجود في نهج البلاغة: ٤٢٢، قسم الوصايا والرسائل، الرقم ٤٧ هكذا: «انظروا إذا أنا متُّ من ضربته هذه، فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل».

نعم جاءت العبارة المتقدّمة في المغني ١٠: ٤٩، وفي ذيله الشرح الكبير، وجاء في تاريخ الطبري ٤: ١١٢، حوادث السنة ٤٠، والكامل في التاريخ (لابن الأثير) ٣: ٣٩٠ ـ ٣٩١ ما يقرب منها.

(٣) قال في المغني بعد أن نسب الذي قاله الشيخ إلى الشافعي، وأكثر أصحاب المؤلّف ـ أي الحنابلة ـ: «وقال أبو بكر: لا فرق بين الكثير والقليل، وحكمهم حكم البغاة إذا خرجوا عن قبضة الإمام». المغني ١٠: ٤٩.

(٤) التذكرة ٩: ٤٠٦ ـ ٤٠٧، ومثله قال في المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٣، وشكّك في الاشتراط في =

ووافقه الشهيدان في اللمعة وشرحها[١].

واكتفى الشهيد الأوّل في الدروس بنقل هذا الشرط والشرطين التاليين، ولم يعلّق عليها[٢].

وممّن أيّد رأي الشيخ، فاعتبر الكثرة في صدق عنوان «البغاة»: ابن إدريس[٣]، وابن حمزة[٤].

ويظهر من جماعة[٥] عدم اشتراط ذلك؛ لعدم تقييدهم الخارجين بالكثرة والمنعة، لكن حمل صاحب الجواهر إطلاق كلامهم على ما ذكره الشيخ، ولا أقلّ من الشكّ، فيبقى أصل عدم جواز قتالهم على حاله.

نعم، يجري عليهم ـ على فرض اشتراط الكثرة ـ حكم المحارب لو فرض إشهارهم للسلاح ونحوه ممّا يشترط في تحقّق موضوعه[٦].

٢ ـ خروجهم عن قبضة الإمام عليه السلام:

قال الشيخ الطوسي: «والثاني ـ أن يخرجوا عن قبضة الإمام منفردين عنه في بلد أو بادية، فأمّا إن كانوا معه وفي قبضته فليسوا أهل بغي،

وروي: أنّ عليّاً عليه السلام كان يخطب، فقال رجل من باب المسجد: لا حكم إلّا للّه ـ تعريضاً بعليٍّ أنّه حكّم في دين اللّه ـ فقال عليٌّ عليه السلام: "كلمة حقٍّ يريد بها باطل، لكم علينا ثلاث:

ـ ألّا نمنعكم مساجد اللّه أن تذكروا فيها اسم اللّه.

ـ ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا.

ـ ولا نبدأكم بقتال"[١].

فقال عليه السلام: "ما دامت أيديكم معنا" يعني لستم منفردين»[٢].

وذكر ذلك ابن إدريس[٣]، والعلّامة[٤]، وغيرهما[٥].

= التحرير ٢: ٢٢٩.

(١) انظر: اللمعة وشرحها ٢: ٤٠٧، والمسالك ٣: ٩١.

(٢) انظر الدروس ٢: ٤٣.

(٣) انظر السرائر ٢: ١٥.

(٤) انظر الوسيلة: ٢٠٥.

(٥) انظر: الشرائع ١: ٣٣٦، والقواعد ١: ٥٢٢، والدروس ٢: ٤١، وجامع المقاصد ٣: ٤٨٣، والرياض ٧: ٤٥٦، وغيرها.

(٦) انظر الجواهر ٢١: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

---

(١) انظر: تاريخ الطبري ٣: ٥٢ ـ ٥٤، حوادث سنة ٣٧، خبر الخوارج عند توجيه الحكم للحكومة، والكامل في التاريخ ٣: ٣٣٥، حوادث سنة ٣٧، خبر الخوارج عند توجيه الحكمين، وسنن البيهقي ٨: ١٨٤، والأحكام السلطانية (للماوردي): ٥٨.

(٢) المبسوط ٧: ٢٦٥.

أقول: المعلّق على القيد المذكور هو عدم منع الفيء لا القتال، نعم يصحّ ذلك على نقل الطبري والكامل ونحوهما الذي ورد فيه: «إنّ لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتمونا... الخ».

(٣) انظر السرائر ٢: ١٥.

(٤) انظر: التذكرة ٩: ٤٠٧، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٣.

(٥) انظر: الدروس ٢: ٤٣، فإنّه نقله عن الشيخ دون أن يعلّق عليه، ومثله الشهيد الثاني في المسالك ٣: ٩١ ـ ٩٢.

هذا، واستشكل المحقّق الثاني على العلّامة ونحوه ممّن اشترط هذا الشرط ولم يشترط كونهم في كثرة ومنعة: بأنّهما لا يمكن الجمع بينهما[1].

٣ـ أن يكونوا على مباينة بتأويل سائغ:

قال الشيخ الطوسي: «والثالث ـ أن يكونوا على المباينة بتأويل سائغ عندهم، وأمّا من باين وانفرد بغير تأويل فهؤلاء قطّاع الطريق، حكمهم حكم المحاربين»[2].

ووافقه على هذا الشرط: ابن إدريس[3]، وابن حمزة[4]، والعلّامة[5].

ونقله الشهيدان: الأوّل[6] والثاني[7]، والمحقّق الثاني[8] من دون تعليق عليه.

ولم يتعرّض لذلك جملة من الفقهاء ممّن تعرّضوا لحكم البغاة.

لكن استشكل صاحب الجواهر في ذلك؛ لأنّ أصحاب الجمل ومعاوية ونحوهم من رؤساء الفئتين كانوا يعلمون حقيقة الحال ولم تكن لهم شبهة في أحقّيّة الإمام عليّ عليه السلام بالخلافة.

(١) و (٨) انظر جامع المقاصد ٣: ٤٨٣.

(٢) المبسوط ٧: ٢٦٥.

(٣) انظر السرائر ٢: ١٥.

(٤) انظر الوسيلة: ٢٠٥.

(٥) انظر: التذكرة ٩: ٤٠٧، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٣، والتحرير ٢: ٣٢٩.

(٦) انظر الدروس ٢: ٤٣.

(٧) انظر المسالك ٣: ٩١ـ٩٢.

نعم، حصلت الشبهة للخوارج في بدء أمرهم، وإن صارت لهم عقائد ملعونة، فلم يبقوا على ما كانوا عليه حال خروجهم[1].

هل يشترط في وجوب قتالهم نصب إمام لهم؟

لم يشترط فقهاؤنا لوجوب قتال البغاة نصب إمام لهم؛ لأنّ أهل الجمل والنهروان لم ينصبوا لأنفسهم إماماً[2].

نعم، نسب ذلك إلى ابن حمزة، لكن عبارته في الوسيلة بحاجة إلى تأمّل وتمحيص؛ لأنّه اشترط في وجوب القتال أربعة شروط، فذكر الثلاثة المتقدّمة ثمّ قال: «واستنهاض الإمام إيّاهم»[3]. فأخذ من نسب إليه هذا الشرط العبارة بظاهرها، وجعل الإمام في العبارة الإمام الذي نصبه البغاة.

ولكنّا نحتمل أن يكون قد قصد ـ كغيره من الفقهاء كما سيأتي ـ اشتراط وجوب القتال باستنهاض الإمام الشرعيّ المسلمين للقتال معهم، فإن لم يستنهضهم لم يجب عليهم القتال، وعندئذٍ لم يكن فرق بين ابن حمزة وغيره.

شروط فعليّة الوجوب:

كلّ ما تقدّم كان شرطاً لأصل وجوب قتال البغاة، ولكنّ هذا الوجوب لم يصر فعليّاً حتّى مع تحقّق الشروط المتقدّمة إلّا بتوفّر شرطين، وهما:

(١) و (٢) انظر الجواهر ٢١: ٣٣٣.

(٣) الوسيلة: ٢٠٥.

١ ـ استنهاض الإمام ﷺ المسلمين للقتال، فلو لم يستنهضهم لم يجب عليهم قتال البغاة، ولربّما حرم، كما إذا لم يرَ الإمام ذلك صلاحاً فعلاً[١].

٢ ـ إرشاد البغاة وهدايتهم بواسطة الإمام أو من يرسله، قال الشيخ الطوسي: «فكلّ موضع حكم بأنّهم بغاةٌ لم يحلّ قتالهم حتّى يبعث الإمام من يناظرهم ويذكر لهم ما ينقمون منه...»[٢].

وقال العلّامة: «وإنّما يجب قتاله[٣] بعد البعث إليه والسؤال عن سبب خروجه وإيضاح ما عرض له من الشبهة وحلّها له وكشف الصواب، إلّا أن يخاف كَلَبَهم ولا يمكنه ذلك في حقّهم، أمّا إذا أمكنه تعريفهم، وجب عليه أن يعرّفهم، فإذا عرّفهم، فإن رجعوا فلا بحث، وإن لم يرجعوا، قاتلهم؛ لأنّ اللّه تعالى أمر بالصلح، فقال: ﴿ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾[٤] قبل الأمر بالقتال؛ ولأنّ الغرض كفّهم ودفع شرّهم، فإذا أمكن بمجرّد القول، لم يعدل إلى القتل...»[٥].

ثمّ استشهد كلٌّ منهما بإرسال أمير المؤمنين ﷺ ابن عبّاس ليناظر الخوارج، فرجع قسم عظيم منهم.

(١) لم يذكروا هذا كشرط قائم بذاته وإنّما يستفاد من قولهم: «يجب قتال من خرج على إمام عادل ﷺ إذا ندب إليه الإمام ﷺ عموماً أو خصوصاً، أو من نصبه الإمام». الشرائع ١: ٣٣٦، وانظر التذكرة ٩: ٤١٢، وغيرها.

(٢) المبسوط ٧: ٢٦٥.

(٣) أي الباغي.

(٤) الحجرات: ٩.

(٥) التذكرة ٩: ٤١٠ ـ ٤١١.

وقال صاحب الجواهر: «نعم، الظاهر عدم الخلاف، بل الإشكال[١] في اعتبار إرشادهم قبل القتل، وذكر ما يزيح عنهم الشبهة كما فعله أمير المؤمنين ﷺ في حربه، بنفسه وبرسله...»[٢].

(١) أي: عدم الإشكال.

(٢) الجواهر ٢١: ٣٣٤.

أقول: أمّا أصحاب الجمل، فقد استفاض عند المؤرّخين وأصحاب السير أنّ عليّاً أرشدهم وأتمّ عليهم الحجّة عدّة مرّات، وخاصّة طلحة والزبير، فاعتزل الأخير الحرب. قال ابن أبي الحديد: «برز عليّ ﷺ يوم الجمل، ونادى بالزبير: يا أبا عبد اللّه، مراراً، فخرج الزبير، فتقاربا حتّى اختلفت أعناق خيلهما، فقال له عليّ ﷺ: "إنّما دعوتك لأُذكّرك حديثاً قاله لي ولك رسول اللّه ﷺ. أتذكر يوم رآك وأنت معتنقي، فقال لك: أتحبّه؟ قلتَ: وما لي لا أُحبّه وهو أخي وابن خالي؟! فقال: أما إنّك ستحاربه وأنت ظالم له". فاسترجع الزبير، وقال: أذكرتني ما أنسانيه الدهر، ورجع إلى صفوفه، فقال له عبد اللّه ابنه: لقد رجعت إلينا بغير الوجه الذي فارقتنا به! فقال: أذكرني عليٌّ حديثاً أنسانيه الدهر فلا أُحاربه، وإنّي لراجع وتارككم منذ اليوم...». شرح نهج البلاغة ١: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

ثمّ ذكر شماتة ولده عبد اللّه له وردّ فعل الزبير لشماتته، ثمّ اعتزاله الحرب وقتله بيد ابن جرموز.

وانظر تاريخ الطبري ٣: ٥١٩، حوادث السنة ٣٦، والكامل في التاريخ ٣: ٢٣٩، حوادث السنة نفسها.

وروى المفيد ضمن كلامه ﷺ عندما مرّ على قتلى أصحاب الجمل: «... لقد تقدّمت إليكم أُحذّركم عضّ السيوف، وكنتم أحداثاً لا علم لكم =

أقسام البغاة :

قسّم الفقهاء البغاة الذين يجب قتالهم إلى قسمين :

القسم الأوّل ـ مَن كانت له فئة :

والمقصود من الفئة ما يرجعون إليه من رئيس يجمع لهم الأموال والعتاد ويمدّهم بها، وهؤلاء مثل أهل الشام، فإنّ رئيسهم كان معاوية، وكان يترأس الجيش ويمدّه بما يحتاج إليه، وإذا انهزم جمعه مرّة ثانية وأعدّه للقتال.

القسم الثاني ـ مَن لم تكن له فئة :

وهؤلاء مثل أهل النهروان، فإنّهم بعدما

= بما ترون...». الإرشاد (للمفيد) ١ : ٢٥٤.

وأمّا معاوية وأصحابه فقد أتمّ أمير المؤمنين عليه السلام الحجّة عليهم مراراً وكراراً بإرسال الرسل والوفود، فلم ينفعهم ذلك شيئاً، وأصرّ معاوية على ما كان يروم إليه، وقد ذكر ذلك كلّه كلّ مَن تعرّض لقضايا صفّين.

وأمّا أصحاب النهروان، فقد خصّهم الإمام عليه السلام بالنصيحة، فنصحهم هو ـ كما في الخطبة ١٢٧ من نهج البلاغة ـ وأرسل إليهم ابن عمّه عبد الله بن عبّاس، قال الشيخ الطوسي: «وروي عن عليٍّ عليه السلام أنّه لمّا أراد قتال الخوارج بعث إليهم عبد الله بن عبّاس ليناظرهم، فلبس حُلّة حسنة ومضى إليهم، فقال: هذا عليُّ بن أبي طالب ابن عمّ رسول الله، وزوج ابنته فاطمة، وقد عرفتم فضله، فما تنقمون منه ؟

قالوا: قلنا حكّم في دين الله، وقتل ولم يسبِ، فأمّا أن يقتل ويسبي، أو لا يقتل ولا يسبي، إذا حرمت أموالهم حرمت دماؤهم، والثالث محا اسمه من الخلافة.

فقال ابن عبّاس: إن خرج عنها رجعتم إليه ؟ =

= قالوا: نعم، قال ابن عبّاس: أمّا قولكم حكّم في دين الله تعنون الحكمين بينه وبين معاوية، وقد حكّم الله في الدين، قال: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِن أَهْلِهِ وَحَكَماً مِن أَهْلِهَا ﴾، وقال: ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنكُمْ ﴾، فحكّم في أرنب قيمته درهم، فبأن يحكّم في هذا الأمر العظيم أولى، فرجعوا عن هذا.

قال: وأمّا قولكم: كيف قتل ولم يسبِ؟ فأيّكم لو كان معه فوقع في سهمه عائشة زوج النبيّ صلى الله عليه وآله، كيف يصنع وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً ﴾ ؟

قال: وقولكم: محا اسمه من الخلافة تعنون: أنّه لمّا وقعت الموافقة بينه وبين معاوية كتب بينهم: "هذا ما وافق أمير المؤمنين على معاوية" قالوا له: لو كنت أمير المؤمنين ما نازعناك، فمحا اسمه. فقال ابن عبّاس: إن كان محا اسمه من الخلافة، فقد محا رسول الله اسمه من النبوّة، لمّا قاضا صلى الله عليه وآله سهيل بن عمرو بالحديبيّة...

فرجع بعضهم وبقي منهم أربعة آلاف لم يرجعوا، فقاتلهم عليٌّ عليه السلام». المبسوط ٧: ٢٦٥ ـ ٢٦٦، وانظر: التذكرة ٩: ٤١٢، والمنتهى ٢: ٩٨٤، وتاريخ اليعقوبي ٢: ١٨٠ ـ ١٨١، وشرح النهج (لابن أبي الحديد) ٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

وللإمام عليه السلام تحذيرات وتخويفات عديدة حذّر بها الخوارج، فمن ذلك قوله عليه السلام: «فأنا نذير لكم أن تصبحوا صرعى بأثناء هذا النهر، وبأهضام هذا الغائط، على غير بيّنة من ربّكم، ولا سلطان مبين معكم...الخ». نهج البلاغة: ٨٠، الخطبة ٣٦.

قوتلوا تشتّت جموعهم وانهزموا إلى غير فئة، فلم يكن لهم رئيس يدير أُمورهم الماليّة والعسكريّة.

ويختلف حكم هذين القسمين، كما سيأتي عن قريب.

تنبيه:

اختلف الفقهاء في أنّ أهل الجمل من القسم الأوّل أو الثاني؟

يظهر من بعض الروايات: أنّهم كانوا قبل انحياز الزبير وقتل طلحة من القسم الأوّل، وبعد ذلك صاروا من القسم الثاني.

- روى الكليني بإسناده عن عبد اللّه بن شُريك عن أبيه، قال: «لمّا هُزم النّاس يوم الجمل، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تتبعوا مولّياً، ولا تجيزوا على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن، فلمّا كان يوم صفّين قتل المقبل والمدبر، وأجاز على جريح، فقال أبان بن تغلب لعبداللّه بن شُريك: هذه سيرتان مختلفتان؟! فقال: إنّ أهل الجمل قُتل طلحة والزبير، وإنّ معاوية كان قائماً بعينه وكان قائدهم»[١].

وروى ابن شعبة عن أبي الحسن الثالث عليه السلام في أجوبته لمسائل يحيى بن أكثم: «وأمّا قولك: إنّ عليّاً عليه السلام قتل أهل صفّين مقبلين ومدبرين، وأجاز على جريحهم، وأنّه يوم الجمل لم يتبع مولّياً ولم يجز على جريح، ومن ألقى سلاحه آمنه، ومن دخل داره آمنه.

فإنّ أهل الجمل قُتل إمامهم ولم يكن لهم فئة يرجعون إليها، وإنّما رجع القوم إلى منازلهم غير محاربين ولا مخالفين ولا منابذين، ورضوا بالكفّ عنهم، فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم والكفّ عن أذاهم؛ إذ لم يطلبوا عليه أعواناً، وأهل صفّين كانوا يرجعون إلى فئة مستعدّة وامام يجمع لهم السلاح والدروع... فلم يساو بين الفريقين في الحكم...»[١].

ولذلك عدّ غالب الفقهاء المتعرّضين للمسألة والممثّلين للفريقين، أهل الجمل من القسم الثاني، أي ممّن لا يرجع إلى فئة[٢].

ولكن عدّهم بعض آخر من القسم الأوّل، أي ممّن له فئة، كالشهيد الثاني[٣].

كيفيّة قتال البغاة وأحكامه:

هناك وجوه اشتراك بين قتال[٤] البغاة

---

(١) الكافي ٥: ٣٣، الحديث ٥، وعنه الوسائل ١٥: ٧٤، الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٣.

(١) تحف العقول: ٤٨٠، وعنه في الوسائل ١٥: ٧٥، الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٤.

(٢) انظر: الخلاف ٥: ٣٤٠، والسرائر ٢: ١٦، والتذكرة ٩: ٤٢١، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٧، ومجمع الفائدة ٧: ٥٢٥، والجواهر ٢١: ٣٢٩.

(٣) انظر الروضة البهيّة (شرح اللمعة) ٢: ٤٠٧.

(٤) المقصود هنا بيان وجوه الاشتراك والافتراق في نفس القتال وما يترتّب عليه، مثل كون المقتول شهيداً أم =

والكفّار، ووجوه افتراق، وسنذكر كلّاً منها على حدة:

أوّلاً ـ وجوه الاشتراك بين قتال البغاة والكفّار:

الوجوه المشتركة بين قتال البغاة والمشركين عديدة، نشير إليها فيما يأتي:

١ ـ وجوب المصابرة في القتال:

تجب مصابرة البغاة في القتال، بأن يستمرّ القتال ـ بعد توفّر شروطه ـ حتّى يفيئوا إلى الحقّ أو يقتّلوا وتنفلّ جموعهم، كما فعل الإمام عليّ عليه السلام بأصحاب الجمل[1]، وأهل النهروان[2].

وأمّا أصحاب معاوية، فقد صابرهم الإمام عليه السلام أيّ مصابرة[1]، ولكن غُلب عليه السلام على

=لا، وما يحدث بعده كالاغتنام والأسر ونحو ذلك.

(١) روي أنّ الإمام عليّاً عليه السلام أعطى الراية ـ يوم الجمل ـ لمحمّد بن الحنفيّة، فقدّمه بين يديه، وجعل الحسن عليه السلام في الميمنة، والحسين عليه السلام في الميسرة، ووقف خلف الراية على بغلة رسول اللّه صلى الله عليه وآله. قال ابن الحنفيّة: فدنا منّا القوم ورشقونا بالنبل وقتلوا رجلاً، فالتفتّ إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فرأيته نائماً قد استثقل نوماً، فقلت: يا أمير المؤمنين، على مثل هذه الحال تنام؟! قد نضحونا بالنبل وقتلوا منّا رجلاً، وقد هلك النّاس. فقال عليه السلام: لا أراك إلّا تحنّ حنين العذراء، الراية راية رسول اللّه صلى الله عليه وآله. فأخذها وهزّها، وكانت الريح في وجوهنا، فانقلبت عليهم، فحسر عن ذراعيه وشدّ عليهم فضرب بسيفه حتّى صبغ كمّ قبائه وانحنى سيفه. دعائم الإسلام ١: ٣٩٣.

(٢) قال أمير المؤمنين عليه السلام بعد الإعذار: «احملوا عليهم، فواللّه لايقتل منكم عشرة، ولايفلت منهم عشرة»، =

=قالوا: «فحمل عليهم فطحنهم طحناً.. قُتل من أصحابه تسعة، وأفلت من الخوارج ثمانية». شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ٢: ٢٧٣، وقيل: «لم يقتل من أصحاب عليّ إلّا سبعة». تاريخ الطبري ٤: ٦٧.

(١) وروي في الدعائم عن أبي عبد الرحمن السُّلمي أنّه قال: «شهدت صفّين مع عليّ عليه السلام فنظرت إلى عمّار بن ياسر وقد حمل فأبلى، وانصرف وقد ثُني سيفه من الضرب، وكان مع عليّ عليه السلام جماعة من أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه وآله قد سمعوا قول رسول اللّه صلى الله عليه وآله: يا عمّار، تقتلك الفئة الباغية، وكان لا يسلك وادياً إلّا اتّبعوه، فنظر إلى هاشم بن عتبة صاحب راية عليّ عليه السلام وقد ركّز الراية، وكان هاشم أعور، فقال له عمّار: يا هاشم، أعَوَراً وجُبناً؟! لا خير في أعور لا يغشى البأس، احمل بنا، فانتزع هاشم الراية وهو يقول:

أعور يبغي أهله محلّاً قد عالج الحياة حتّى ملّا
لابدّ أن يَفُلّ أو يُفَلّا

فقال له عمّار: اقدم يا هاشم، الموت في أطراف الأسل، والجنّة تحت الأبارقة ترى الحور العين مع محمّد وحزبه في الرفيق الأعلى، وحملا فما رجعا حتى قُتلا رحمة اللّه عليهما. فسمع بعد ذلك عبد اللّه بن عَمرو [بن العاص] رجلين يختصمان فيه، يقول كلّ واحد منهما: إنّه هو الذي قتله. فقال له عبد اللّه بن عمرو: أعجب لرجلين يختصمان أيّهما يدخل النّار، وقد سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: قاتل عمّار في النّار.

وقال عمّار: ادفنوني في ثيابي فإنّي مخاصم». دعائم الإسلام ١: ٣٩٢، وانظر وقعة صفّين (لنصر بن مزاحم): ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

أمره حين احتال معاوية وأصحابه برفع المصاحف ومال جمع من جيش الإمام عليه السلام إلى قبول التحكيم.

٢ ـ عدم جواز الزحف:

ومن وجوه الاشتراك بين قتال البغاة والمشركين هو: عدم جواز الفرار والزحف من القتال، بل هو من المعاصي الكبيرة[١].

٣ ـ جواز قتل الأرحام:

يجوز قتل الأرحام لو كانوا في صفّ البغاة كما لو كانوا مشركين، نعم استثنى الشيخ الطوسي[٢] الرحم فقال بكراهة قتله ونسبه العلّامة[٣] إلى أكثر العلماء، ثمّ نقل عن بعض العامّة عدم الكراهة.

وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «فيه: إنّ التعارض مخصوص بالوالد، للأمر بالصحبة [معه] في الدنيا معروفاً[٤]، ومع فرض التكافؤ من جميع الوجوه يتّجه التخيير، أمّا غير الوالد فهو باقٍ على مقتضى عموم القتل[١]، كالمشرك الرحم، بل يمكن منع التكافؤ في الأوّل؛ لقوّة دليل وجوب قتلهم، المؤيّد بإعزاز الدين...»[٢].

٤ ـ المقتول مع الإمام شهيدٌ:

من كان مع الإمام عليه السلام وقُتل في المعركة مع البغاة فهو شهيد، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه، بل ادّعي الإجماع عليه[٣]، وتترتّب عليه أحكام الشهيد، فيصلّى عليه ويدفن بثيابه، ولا يغسّل.

٥ ـ حكم المقتول مع البغاة:

اختلف الفقهاء في تغسيل المقتول مع البغاة، والصلاة عليه، ودفنه:

فقال الشيخ الطوسي في كتاب الطهارة من الخلاف: «إذا قتل رجل من أهل العدل رجلاً من أهل البغي، فإنّه لا يغسّل ولا يصلّى عليه»[٤]، ثمّ استدلّ على ذلك بكونه كافراً.

وقال في طهارة المبسوط: «قتيل أهل البغي لا يغسّل ولا يصلّى عليه»[٥].

---

(١) انظر: النهاية: ٢٩٧، والشرائع ١: ٣٣٦، والتذكرة ٩: ٤١٣، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٤، والدروس ٢: ٤٢، واللمعة وشرحها ٢: ٤٠٧، والرياض ٧: ٤٥٩، والجواهر ٢١: ٣٢٦.

(٢) انظر المبسوط ٧: ٢٧٨.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٤٣٢، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٩٠.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً﴾ لقمان: ١٥، فيعارض عمومات جهاد الكفّار والبغاة.

---

(١) كذا في المصدر، ولعلّه: عموم جواز القتل.

(٢) الجواهر ٢١: ٣٢٨.

(٣) انظر المصدر المتقدّم، والدروس ٢: ٤٣، وانظر: الخلاف ٥: ٣٤٤، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٩٠، والتذكرة ٩: ٤٣٠، حيث يظهر منها ذلك أيضاً.

(٤) الخلاف ١: ٧١٤، المسألة ٥٢٤.

(٥) المبسوط ١: ١٨٢.

لكنّه قال في كتاب السير من الخلاف: «الباغي إذا قُتل غسّل وصُلّي عليه...».

ثمّ قال: «دليلنا عموم كلّ خبر مروي في وجوب الصلاة على الأموات، وطريقة الاحتياط أيضاً تقتضيه»[١].

وقال العلّامة في التذكرة: «ومن قُتل من أهل البغي لا يغسّل، ولا يكفّن، ولا يصلّى عليه عندنا؛ لأنّه كافر»[٢].

ومثله قال في المنتهى[٣] والتحرير[٤]، وأضاف في الأخير: «ولا فرق بين الخوارج وغيرهم».

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «وفي تكفيره[٥] قولان، يتفرّع عليهما تغسيله والصلاة عليه ودفنه، لا حِلُّ ماله»[٦].

ويتجلّى هذا الخلاف في بحث الغسل أكثر؛ حيث إنّ المنسوب إلى المشهور[١] وجوب تغسيل كلّ من شهد الشهادتين إلّا الخوارج والغلاة.

والمقصود من الخوارج: هم الخارجون على الإمام عليّ عليه السلام بعد التحكيم، ومن هو على رأيهم.

وذهب المفيد[٢] إلى عدم جواز تغسيل المؤمنِ المخالفَ للحقّ في الولاء.

وتبعه جملة من المتقدّمين[٣] والمتأخّرين[٤] إجمالاً ولبعضهم[٥] تفصيلات ليس هذا محلّ ذكرها، وإنّما نتعرّض لها في العنوانين: «غسل» و«ميّت» إن شاء اللّه تعالى.

تنبيه:

أكثر هذه الخلافات ذكرت في مسألة

---

(١) الخلاف ٥: ٣٤٤، المسألة ١٣.

(٢) التذكرة ٩: ٤٣٠، واكتفى في التذكرة ١: ٣٧٨ ـ في بحث الغسل ـ بذكر قولي الشيخ.

(٣) انظر المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٩٠، وقال في بحث الغسل من المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٣٤: «قتيل أهل البغي كقتيل المشركين: لا يغسّل، ولا يكفّن، ولا يصلّى عليه، ويدفن، وعليه فتوى علمائنا».

(٤) انظر التحرير ٢: ٢٣٦، قال في بحث الغسل من التحرير ١: ١١٨: «قتيل أهل البغي لا يغسّل، ولا يصلّى عليه».

(٥) أي الباغي.

(٦) الدروس ٢: ٤٣.

(١) انظر: الذكرى ١: ٣٢٧، وروض الجنان ١: ٢٥٣، والحدائق ٣: ٤٠٥، والرياض ٢: ٢٦٧، والجواهر ٤: ٨٠.

(٢) انظر المقنعة: ٨٥.

(٣) انظر: المراسم: ٤٥، والمهذّب ١: ٥٤، والسرائر ١: ١٥٨، و٣٥٦.

(٤) انظر الحدائق ٣: ٤٠٥، حيث صرّح بالتحريم، والرياض ٢: ٢٦٧. واستظهر عدم وجوب تغسيل غير المؤمن صاحب المدارك في المدارك ٢: ٦٩، وتلميذه السبزواري في الكفاية: ٦، والذخيرة: ٨٠.

(٥) كالاصفهاني في كشف اللثام ٢: ٢٢٦، حيث حرّمه مع قصد الإكرام للميّت وجوّزه بقصد إكرام الشهادة أو من غير قصد إكرام.

التغسيل، وفي رتبة ثانية في الصلاة، وقلمّا تعرّض لها الفقهاء في الكفن والدفن.

ثانياً ـ وجوه الافتراق بين قتال البغاة والكفّار:

هناك وجوه افتراق بين قتال البغاة والكفّار نشير إليها فيما يأتي:

١ ـ إتباع المدبر والإجهاز على الجريح:

فصّل فقهاؤنا بين القسمين من البغاة: مَن كانت لهم فئة يرجعون إليها كأهل الشام، ومن لم تكن لهم فئة يرجعون إليها كالخوارج وأهل الجمل، فقالوا بجواز اتّباع المدبر من القسم الأوّل من البغاة والإجهاز على جريحهم، وقتل أسيرهم كالكفّار؛ لأنّه لو لم يفعل بهم ذلك فإنّهم سوف يجتمعون ويردّون الكرّة للقتال.

وأمّا القسم الثاني، فلا يجوز ذلك في حقّهم؛ لأنّ الهدف مجرّد تفريق جمعهم وهو يحصل بالقتال.

نعم، قال الشهيد الأوّل: «ونقل الحسن: أنّهم يعرضون على السيف، فمن تاب منهم تُرك وإلّا قُتل»[1].

لكن قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك: «إلّا أنّه لم نعرف القائل به، بل المعلوم من فعل عليّ عليه السلام في أهل الجمل خلافه، وحينئذٍ فلا خلاف معتدّ به فيه[1]، بل في المنتهى[2]، ومحكيّ التذكرة[3] نسبته إلى علمائنا؛ بل عن الغنية[4] الإجماع عليه...»[5]، ثمّ ذكر بعض الروايات الدالّة على ذلك، مثل:

ـ ما رواه حفص بن غياث، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطائفتين من المؤمنين إحداهما باغية، والأُخرى عادلة، فهزمت العادلة الباغية، قال: ليس لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً، ولا يقتلوا أسيراً، ولا يجهزوا على جريح، وهذا إذا لم يبق من أهل البغي أحد، ولم يكن فئة يرجعون إليها، فإذا كانت لهم فئة يرجعون إليها، فإنّ أسيرهم يقتل، ومدبرهم يتبع، وجريحهم يجاز عليه»[6].

ـ وروايات أُخر تقدّم بعضها[7].

٢ ـ حكم أموال البغاة:

أموال البغاة على قسمين:

---

(١) الدروس ٢: ٤٢.

(١) أي في التفصيل الذي ذكرناه في حكم القسمين من البغاة.

(٢) انظر المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٧، وفيها: «ذهب إلى هذا التفصيل علماؤنا أجمع».

(٣) انظر التذكرة ٩: ٤٢١ ـ ٤٢٢، وفيها أيضاً: «ذهب إلى هذا التفصيل علماؤنا أجمع».

(٤) انظر الغنية: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٥) الجواهر ٢١: ٣٢٨ ـ ٣٢٩، وانظر الرياض ٧: ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٦) الوسائل ١٥: ٧٣، الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأوّل.

(٧) راجع الصفحة ٤٧٦.

الأوّل ـ ما لم يحوه العسكر:

وهو ما يمتلكونه من عقارات وبيوت وبساتين ونحوهما ممّا كان لم ينقل، أو كان منه ولم يؤتَ به إلى ساحة القتال.

فهذا القسم من الأموال يكون لهم ولا يخرج من ملكهم؛ فلذلك لا يجوز استغنامه.

وهذا ممّا لا خلاف فيه بين فقهائنا، بل ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[1]، ويدلّ عليه سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في حروبه الثلاثة؛ وبذلك يفترقون عن الكفّار.

الثاني ـ ما حواه العسكر:

مثل آلات الحرب، والدوابّ، ونحوهما.

وهذا القسم قد اختلف الفقهاء فيه على أقوال:

القول الأوّل ـ عدم جواز الأخذ:

يرى جماعة من الفقهاء: أنّه لا يجوز استغنام أموال البغاة حتّى ما حواه العسكر، من قبيل السيّد المرتضى[2]، وابن إدريس[3]، والعلّامة في جملة

(١) انظر: السرائر ٢: ١٩، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٨، والتحرير ٢: ٢٣٤، والدروس ٢: ٤٢، والمهذّب البارع ٢: ٣٠١، والروضة البهيّة ٢: ٤٠٨، والمسالك ٣: ٩٣، والرياض ٧: ٤٦٤، والجواهر ٢١: ٣٣٩.

(٢) انظر الناصريات: ٤٤٣، المسألة ٢٠٦، وفيها: «إنّ أهل البغي لا يجوز غنيمة أموالهم وقسمتها، كما تقسّم أموال أهل الحرب».

(٣) انظر السرائر ٢: ١٩.

من كتبه[1]، والشهيد الأوّل[2] والثاني[3]، والأردبيلي[4]، وصاحب الجواهر[5].

واستدلّوا عليه:

١ ـ بقوله صلى الله عليه وآله: «المسلم أخو المسلم، لا يحلّ له دمه وماله إلّا بطيبة من نفسه»[6].

٢ ـ وبأنّ عليّاً عليه السلام لم يقسّم أموال أهل البصرة[7].

٣ ـ وبأنّ عليّاً عليه السلام أمر منادياً أن ينادي: من وجد ماله فليأخذه، فمرّ رجل من أهل البصرة فرأى قدره يطبخ فيه، فلم يصبر حتّى ينضج الطعام، بل رماها برجله وأكفأها ثمّ أخذ القدر[8].

(١) انظر: التحرير ٢: ٢٣٤، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٨، والقواعد ١: ٥٢٢.

(٢) و (٣) انظر: الدروس ٢: ٤٢، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٢: ٤٠٨.

(٤) انظر مجمع الفائدة ٧: ٥٢٥.

(٥) انظر الجواهر ٢١: ٣٣٩.

(٦) انظر عوالي اللآلي ٣: ٤٢٤، الحديث ١٦.

(٧) روي عن عليّ بن الحسين عليهما السلام، عن مروان أنّه قال: «لمّا هزمنا عليٌّ بالبصرة ردَّ على النّاس أموالهم، من أقام بيّنة أعطاه، ومن لم يقم بيّنة أحلفه. قال: فقال له قائل: يا أمير المؤمنين، أقسم الفيء بيننا والسبي، قال: فلمّا أكثروا عليه قال: أيّكم يأخذ أُمَّ المؤمنين في سهمه؟ فكفّوا». الوسائل ١٥: ٧٨، الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٥.

(٨) رواه الشيخ في المبسوط ٧: ٢٦٦.

القول الثاني ـ جواز الأخذ:

وذهب جماعة أُخرى من الفقهاء إلى جواز اغتنام ما حواه العسكر من أموال البغاة، ولعلّ هؤلاء هم الأكثر، كما نسب إليهم ذلك أيضاً[١]، وهؤلاء هم: السيّد المرتضى ـ في التنزيه[٢] ـ والعماني والإسكافي ـ على ما نسب إليهما[٣] ـ والشيخ الطوسي في النهاية[٤]، والخلاف[٥]، والحلبي[٦]، والقاضي[٧]، وابن حمزة[٨]، والمحقّق الحلّي[٩]، والعلّامة في المختلف[١٠]، والشهيد الأوّل في كتاب الخمس من الدروس[١١]، والشهيد الثاني في المسالك[١٢]، والمحقّق الثاني[١٣]، والمقداد[١٤]، وصاحب الرياض[١].

واستدلّوا على ذلك:

بسيرة الإمام عليّ عليه السلام، حيث قسّم أموال المقاتلين على البغاة، ثمّ ردّه عليهم ـ أي البغاة ـ ثانية، فلو لم يكن التقسيم جائزاً لما فعله أوّلاً.

ويدلّ على ذلك ما رواه ابن أبي عقيل مرسلاً: «أنّ رجلاً من عبد القيس قام يوم الجمل، فقال: يا أمير المؤمنين، ما عدلت حين تقسّم بيننا أموالهم ولا تقسّم بيننا نساءهم ولا أبناءهم، فقال له: إن كنت كاذباً، فلا أماتك اللّه حتّى تدرك غلام ثقيف، وذلك أنّ دار الهجرة حرّمت ما فيها ودار الشرك أحلّت ما فيها، فأيّكم يأخذ أُمّه من سهمه؟ فقام رجل فقال: وما غلام ثقيف يا أمير المؤمنين؟ قال: عبدٌ لا يدع للّه حرمة إلّا هتكها، قال: يقتل أو يموت؟ قال: بل يقصمه اللّه قاصم الجبّارين»[٢].

ولا يرد الإشكال بأنّه لو كان ذلك جائزاً فلماذا ردّه عليهم؟

لأنّ الجواب: أنّ الردّ لعلّه كان على وجه المنّ لا الاستحقاق[٣]، كما تؤيّد ذلك جملة من النصوص،

---

(١) انظر: المختلف ٤: ٤٥١، المسالك ٣: ٩٣، وجامع المقاصد ٣: ٤٨٤، والرياض ٧: ٤٦٤.

(٢) انظر تنزيه الأنبياء: ١٥٧.

(٣) انظر المختلف ٤: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٤) انظر النهاية: ٢٩٧.

(٥) انظر الخلاف ٥: ٣٤٦.

(٦) انظر الكافي في الفقه: ٢٥١.

(٧) انظر المهذّب ١: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٨) انظر الوسيلة: ٢٠٥.

(٩) انظر: الشرائع ١: ٣٣٧، والمختصر النافع: ١١٠.

(١٠) انظر المختلف ٤: ٤٥١.

(١١) انظر الدروس ١: ٢٥٨.

(١٢) انظر المسالك ٣: ٩٣ ـ ٩٤.

(١٣) انظر جامع المقاصد ٣: ٤٨٤.

(١٤) انظر التنقيح الرائع ١: ٥٧٣ ـ ٥٧٥، حيث اكتفى بردّ دليل القول بعدم الجواز.

---

(١) انظر الرياض ٧: ٤٦٤.

(٢) رواه عنه العلّامة في المختلف ٤: ٤٥١.

(٣) قال الشهيد الثاني في المسالك ٣: ٩٤ بالنسبة إلى الردّ: «والظاهر من الأخبار أنّ ذلك بطريق المنّ لا الاستحقاق». وقال السيّد الطباطبائي في الرياض ٧: ٤٦٦: «وظاهر الحال وفحوى ما عرفت من الأخبار أنّ ردّها [كان] بطريق المنّ لا الاستحقاق، =

منها ما رواه أبو حمزة الثمالي، قال: «قلت لعليّ بن الحسين عليه السلام بما سار عليّ بن أبي طالب عليه السلام؟ فقال: إنّ أبا اليقظان كان رجلاً حادّاً ـ رحمه اللّه ـ فقال: يا أمير المؤمنين، بما تسير في هؤلاء غداً؟ فقال: بالمنّ كما سار رسول اللّه صلى الله عليه وآله في أهل مكّة»[١].

القول الثالث ـ التفصيل:

وهو التفصيل بين ما إذا رجع البغاة إلى الحقّ فلا يجوز أخذ أموالهم مطلقاً حتّى ما كان في ساحة الحرب، وما إذا لم يرجعوا فيجوز.

وهذا رأي الشيخ في المبسوط، حيث قال: «...وقد روى أصحابنا: أنّ ما يحويه العسكر من الأموال فإنّه يغنم، وهذا يكون إذا لم يرجعوا إلى طاعة الإمام، فأمّا إن رجعوا إلى طاعته فهم أحقّ بأموالهم»[٢].

وهو الظاهر من الشهيد الأوّل في الدروس حيث قال: «... وما حواه العسكر إذا رجعوا إلى طاعة الإمام حرام أيضاً، وإن أصرّوا فالأكثر على أنّ قسمته كقسمة الغنيمة، وأنكره المرتضى وابن إدريس، وهو الأقرب عملاً بسيرة عليّ عليه السلام في أهل البصرة، فإنّه أمر بردّ أموالهم»[٣].

=كما منّ النبيّ صلى الله عليه وآله على كثير من المشركين...».

(١) الوسائل ١٥: ٧٨، الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٤.

(٢) المبسوط ٧: ٢٦٦.

(٣) الدروس ٢: ٤٢.

واستوجهه ابن فهد الحلّي حيث قال بعد نقل كلام الشيخ: «وهو الوجه استناداً إلى فعل عليّ عليه السلام، فإنّه لم يقسّم أموال أهل البصرة حيث رجعوا إلى طاعته، وقسّم ما غنموا من أهل الشام، وكلّ ما ورد من منع القسمة، فإنّه في واقعة البصرة»[١].

وربّما يبدو أنّ كلام المجوّزين والمانعين قابل للحمل على هذا التفصيل جمعاً بين الأدلّة، كما صرّح العلّامة بذلك، حيث قال: «ولا استبعاد في الجمع بين القولين، وتصديق نَقَلَة السيرتين، فيقال بالقسمة للأموال إذا كان لهم فئة يرجعون إليها إضعافاً لهم، وحسماً لمادة فسادهم، وبعدمها فيما إذا لم تكن لهم فئة؛ لحصول الغرض فيهم: من تفريق كلمتهم وتبدّد شملهم، وهذا هو الذي أعتمده»[٢].

وتفصيله وإن كان ناظراً إلى القسمين: من كانت له فئة ومن لم تكن له فئة، ولكن يشير في الواقع إلى ما قاله الشيخ؛ لأنّ من لا فئة له كأهل الجمل رجعوا إلى طاعة الإمام عليه السلام.

ومع ذلك فإنّ فيه تأمّلاً، لإمكان تفرّقهم وعدم رجوعهم إلى طاعة الإمام عليه السلام.

لكنّ السيّد الطباطبائي منع منه؛ لأنّ ظاهر كلماتهم هو الإطلاق من غير تفصيل[٣].

(١) المهذّب البارع ٢: ٣٠٢.

(٢) التذكرة ٩: ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

(٣) انظر الرياض ٧: ٤٦٦.

تنبيه:

ثمّ بناءً على تقسيم ما حواه العسكر فيكون ذلك مثل غنائم دار الحرب[١]، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «غنيمة» إن شاء الله تعالى.

٣ ـ حكم النساء والذراري:

لا يجوز سبي النساء والذراري من أهل البغي، ولا يدخلون في ملك أحد.

هذا هو المعروف بين فقهاء الإماميّة، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه مستفيضاً.

قال المحقّق الحلّي: «لا يجوز سبي ذراري البغاة ولا تملّك نسائهم إجماعاً»[٢].

وقال العلّامة في التحرير: «الإجماع على أنّه لا يجوز سبي ذراري أهل البغي، سواء كان لهم فئة أو لا، ولا تملك نساؤهم»[٣].

وقال في التذكرة: «لا يجوز سبي ذراري الفريقين من أهل البغي، ولا تَمَلُّك نسائهم؛ بلا خلاف بين الأُمّة في ذلك»[٤].

وقال في المنتهى: «لا أعلم خلافاً بين أهل العلم في أنّه لا يجوز سبي ذراري الفريقين من أهل البغي ـ أعني الذين لهم [فئة] يرجعون إليها، والذين لا فئة لهم ـ ولا تملك نساؤهم؛ لأنّهم

(١) انظر: الرياض ٧: ٤٦٧، والجواهر ٢١: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢) الشرائع ١: ٣٣٧.

(٣) التحرير ٢: ٢٣٥.

(٤) التذكرة ٩: ٤٢٦.

مسلمون فلا تستباح ذراريهم ونساؤهم»[١].

وادّعى الإجماع غير هؤلاء أيضاً[٢].

ومع ذلك فقد قال العلّامة في المختلف: «المشهور[٣] بين علمائنا تحريم سبي نساء البغاة»، ثمّ نقل عن ابن أبي عقيل أنّه نقل عن بعض الشيعة: «أنّ الإمام في أهل البغي بالخيار إن شاء منّ عليهم، وإن شاء سباهم».

ثمّ نقل عنهم استدلالهم لذلك بما أجاب به الإمام عليه السلام الخوارج حينما احتجّوا عليه: بأنّه لماذا أحلّ دماء أهل البصرة وأموالهم ولم يحلّل لهم نساءهم وذراريهم؟ فقال عليه السلام في جوابهم: «إنّي مننت على أهل البصرة كما منّ رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل مكّة، وبعدُ فأيّكم يأخذ عائشة من سهمه؟!»، وهذا الكلام يدلّ على أنّ الإمام عليه السلام إنّما منّ على أهل البصرة كما منّ رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل مكّة، ولو شاء أن يسبيهم لسباهم كما كان النبيّ صلى الله عليه وآله لو شاء أن يسبي أهل مكّة لسباهم.

ثمّ قال: «قال[٤]: واحتجّوا أيضاً في ذلك بأخبار كثيرة وعلل، كرهت ذكرها

(١) المنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٨٨.

(٢) انظر: مجمع الفائدة ٧: ٥٢٥، والجواهر ٢١: ٣٣٤.

(٣) نسب ذلك إلى المشهور أيضاً الشهيدان في الدروس ٢: ٤٢، والروضة البهيّة ٢: ٤٠٨، ولعلّه لأجل ما نسب إلى بعض الشيعة ـ بحسب نقل ابن أبي عقيل ـ من تخيير الإمام عليه السلام بين المنّ عليهم وسبيهم.

(٤) أي ابن أبي عقيل.

لطول الكتاب»[١].

وقال الشهيد الأوّل في الدروس بعد نقل مضمون ذلك كلّه: «وهو شاذّ»[٢].

وقال السيّد الطباطبائي بعد نقل كلام ابن أبي عقيل: «أقول: وظاهر عبارته المزبورة أنّ القائل غير واحدٍ من الشيعة، وهو أيضاً ظاهر جملة من الأخبار المستفيضة، غير الرواية المزبورة.

منها ـ لسيرة عليٍّ عليه السلام في أهل البصرة كانت خيراً لشيعته ممّا طلعت عليه الشمس، أنّه علم أنّ للقوم دولة، فلو سباهم لسُبيت شيعته. قلت: فأخبرني عن القائم عليه السلام أيسير بسيرته؟ قال: إنّ عليّاً عليه السلام سار فيهم بالمنّ لِما عَلم من دولتهم، وإنّ القائم عليه السلام يسير فيهم خلاف تلك السيرة؛ لأنّه لا دولة لهم»[٣].

إلى أن قال: «ولولا إعراض الأصحاب عنها ونقلهم الإجماع على خلافها مع ضعف أسانيدها جملة، لكان المصير إليها متّجهاً»[٤].

وحمل صاحب الجواهر هذه الروايات على أنّ الإمام عليه السلام كان له حقّ ذلك ولكن لم يفعل؛ لأنّ الوظيفة الفعليّة للإمام عليه السلام كانت هي العمل بالتقيّة، قال ـ بعد نقل ما نقله ابن أبي عقيل عن بعض الشيعة وقول الشهيد الأوّل: «وهو شاذّ» ـ: «قلت: بل لم نعرفه لأحدٍ منّا، مع احتمال كون مراده: أنّه قد كان ذلك لأمير المؤمنين عليه السلام لو أراده، إلّا أنّ التقيّة جعلت الحكم كذلك، كما استفاضت به النصوص».

ثمّ نقل جملة من النصوص الدالّة على ذلك، ثمّ قال: «بل يمكن دعوى القطع بمضمونها إن لم يمكن دعوى تواترها بالمعنى المصطلح، فلعلّ القائل المزبور أراد هذا المعنى، لا أنّ المراد جواز السبي في زمان الهدنة إلى ظهور صاحب الأمر عليه السلام»[١].

وحاصل ما أفاده هو: أن الحكم الأوّلي الاختياري للإمام عليه السلام هو جواز السبي لو توفّرت الشروط، والحكم الثانوي ـ أي الاضطراري بسبب التقيّة ـ هو عدم جواز السبي؛ لمصالح كان يعلم بها الإمام عليه السلام[٢].

والذي ينبغي العمل به في زمن الغيبة وقبل ظهور القائم عليه السلام هو الحكم الاضطراري؛ لاقتضاء المصلحة ذلك.

٤ ـ حكم أسرى البغاة:

تقدّم بيان حكم أسرى البغاة في عنوان

---

(١) المختلف ٤: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٢) الدروس ٢: ٤٢.

(٣) الوسائل ١٥: ٧٦، الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل.

(٤) الرياض ٧: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(١) الجواهر ٢١: ٣٣٤ ـ ٣٣٧.

(٢) قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك كلّه: «على أنّه عليه السلام مع منّه عليهم بما منّ، وكانت سيرته معلومة لديهم، وقد فعلوا في كربلا ما فعلوا!». الجواهر ٢١: ٣٣٧.

«أُساری»، وإجماله هو:

ـ أنّــه لو كــان الأسير شــاباً جَـلِداً ومـن أهـل القـتال، حُـبس، ثمّ عـرض عـلى المـبايعة، فإن بايع على الطاعة والحرب قائمة أُطلق سراحـه وإن لم يبايع ترك في الحبس.

ـ وإن انـقضت وتـاب الذيـن كـان مـعهم، أو ولّوا مدبرين إلى غير فـئة أُطـلق سراحـه، وإن ولّوا مدبرين إلى فئة لم يطلق[١].

ـ ويجوز قتل الأسير من أهل البغي إذا كـان ممّن يفيئون إلى فئة، ولا يجوز إذا كان ممّن لا يفيئون إلى فئة.

ـ ويطلق الأسير لو كـان صـبيّاً، أو عـبداً، أو امـرأة؛ لأنّـهم ليسـوا مـن أهـل القـتال، نـعم يبايعون على الإسلام[٢].

ـ ولكـــن نـــقل العـــلّامة في المختلف عـن ابن الجنيد: أنّهم يُعتقلون ما دامت الحرب قائمة[٣]، ووافقه الشيخ في المبسوط[٤].

٥ ـ ضمان الباغي لما يتلفه من أهل العدل:

المعروف بين الفقهاء المتعرّضين لهذه المسألة: أنّ الباغي لو أتلف من أهل العـدل مـالاً أو نـفساً فهو يضمنه، سواء كان ذلك قبل الحرب أو بـعدها أو أثناءها؛ لعموم أدلّة الضمان بالاتلاف.

ودعوى عدم نقل فعل ذلك عن الإمـامعليه السلام مردودة؛ لأنّ عدم النـقل أعـمّ مـن عـدم الفـعل، بل عدم الفعل أعمّ من عدم الاستحقاق[١].

٦ ـ عدم قبول شهادة الباغي:

لا تقبل شهادة البـاغي وإن كـان عـدلاً في مذهبه؛ لأنّ الباغي إمّا كافر عـندنا وإمّـا فـاسق، وعلى التقديرين لا تقبل شهادته على أهل الحقّ[٢].

٧ ـ إقامة الحدّ على الباغي مع القدرة عليه:

من أتى من البغاة ما يوجب الحدّ أُقيم عليه. قال الشهيد الثاني معلّقاً على قول المحقّق الحلّي: «ومن أتى منهم بما يوجب حدّاً، واعتصم بدار الحرب، فمع الظفر يقام عليه الحدّ»: «نبّه بذلك على خلاف بعض العامّة، حيث ذهب إلى عدم وجوب حدّهم بذلك؛ إلحاقاً لهم بأهل الحرب، وهو ممنوع؛ لأنّه مـتلبّس بالإسلام، ومـعتقدٌ وجـوب العبادات الإسلاميّة

---

(١) أقول: الظاهر أنّ الظروف الزمانيّة والمكانيّة قد يكون لها الأثر في تشخيص من بيده الأمر في ذلك الحين.

(٢) انـظر: التـذكرة ٩: ٤٢٣، والمـنتهى (الحـجريّة) ٢: ٩٨٧، والدروس ٢: ٤٢.

(٣) انظر المختلف ٤: ٤٥٤.

(٤) انظر المبسوط ٧: ٢٧١، لكن قال في الخلاف بعدم = حبسهم، انظر الخلاف ٥: ٣٤١.

(١) انظر: الخلاف ٥: ٣٣٦، والمبسوط ٧: ٢٦٩، والتذكرة ٩: ٤١٨، والتـحرير ٢: ٢٣١، والدروس ٢: ٤٣، والجواهر ٢١: ٣٤٧.

(٢) انظر: الخلاف ٥: ٣٤٣، والتذكرة ٩: ٤٢٧، والتحرير ٢: ٢٣٦.

والحدود الشرعيّة، فيقام عليه كغيره من المسلمين»[١].

مظانّ البحث:

ذكر أكثر الفقهاء ـ الذين تعرّضوا لهذا الموضوع ـ أحكام البغي والبغاة في كتاب الجهاد، وجعل بعض المتقدّمين ـ كالشيخ الطوسي ـ كتاباً خاصّاً باسم «كتاب قتال أهل البغي»، كما في المبسوط، أو «كتاب الباغي» كما في الخلاف، ثمّ أورد فيه الأحكام المذكورة أو أغلبها.

بقر

لغة:

اسم جنس، والبقرة تقع على الذكر والأُنثى، وإنّما دخلته الهاء على أنّه واحد من جنس، والجمع بقرات[٢].

وثور: ذكر البقر، والأُنثى: ثورة، والجمع: أثوارٌ، وثيارٌ، وثِوَرةٌ، وثـيَرَة ـ أو ثِيَرَة ـ وثِيْرَة، وثِيْران[٣].

ووجه التسمية في الأوّل: أنّه يبقر الأرض، أي

(١) المسالك ٣: ٩٤ ـ ٩٥، وانظر: الخلاف ٥: ٣٤٧، والتذكرة ١٩: ٤١٩ و ٤٣١، والمنتهى (الحجريّة) ٢: ٩٩٠، والتحرير ٢: ٢٣٦، والجواهر ٢١: ٣٤٧.

(٢) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «بقر».

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين: «ثور».

يشقّها عند الحرث[١]، وفي الثاني: أنّه يثير الأرض[٢].

والجاموس: معرّب «گاوميش»، جمعه: جواميس[٣]، وهو من جنس البقر، والفصيلة البقريّة، ورتبة مزدوجات الأصابع المجترّة، يربّى للحرث ودرّ اللبن[٤].

وأمّا البقر الوحشي، فقد جاء في حياة الحيوان، أنّها أربعة أصناف: المَها، والأيّل، واليحمور، والثيتل[٥].

(١) جاء في حياة الحيوان (للدميري) ١: ١٤٣، مادة «بقر»: «واشتقّ هذا الاسم من بَقَرَ: إذا شقّ؛ لأنّها تشقّ الأرض بالحراثة، ومنه قيل لمحمّد بن عليّ زين العابدين بن الحسين: الباقر؛ لأنّه بَقَر العلم، أي شقّه ودخل فيه مدخلاً بليغاً».

(٢) وجاء في المصدر المتقدّم: ١٧٥، مادة «ثور»: «وسمّي الثور ثوراً؛ لأنّه يثير الأرض».

(٣) انظر: القاموس المحيط، ولغت‌نامه دهخدا ٥: ٦٤٩٩ و ١١: ١٦٦٩٩، مادة «جاموس» و «گاوميش».

(٤) انظر المعجم الوسيط: «جاموس».

(٥) انظر حياة الحيوان (للدميري) ١: ١٤٧، مادّة «بقر».

والمهاة: البقرة الوحشية، وفي الفارسيّة: گاو وحشي، و گاوكوهي، وغزال وحشي. انظر: المعجم الوسيط، وفرهنگ جديد، و فرهنگ نوين: «مهاة».

وأَيِّل وإِيَّل: الوعل، وجمعه أيائل، وفي الفارسيّة: گَوَزْن نر، وگاوكوهي. انظر: المعجم الوسيط، وفرهنگ جديد: «أيّل».

واليحمور: حيوان لبون مجترّ من فصيلة الأيائل، وفي الفارسيّة: گاوكوهي، وگوزني كه دُمش كوتاه =

وجاء في مجمع البحرين: «البقر أجناس، فنها الجواميس، وهي أكثرها ألباناً، وأعظمها أجساماً، ومنها نوع آخر يقال له: دربن... وهي التي ينقل عليها الأحمال، وربّما كانت لها أسنمة...»[١]، ثمّ نقل ما جاء في حياة الحيوان.

اصطلاحاً:

لا إشكال في انصراف الذهن إلى البقر الأهلي عند إطلاق كلمة «البقر» أو «البقرة»، أو «الثور»، كما لا إشكال في انصرافه إلى غير الأهلي من البقر عند إطلاق «البقر الوحشي».

وإنّما الإشكال في:

ـ انصراف الذهن إلى الجاموس أو البقر الوحشي من إطلاق كلمة «البقر».

ـ وفي انصرافه إلى الذكر والأُنثى من إطلاق لفظ «البقرة».

قال العلّامة مشيراً إلى ذلك كلّه ـ عند الكلام عن الوصيّة، فيما إذا أوصى بأحد العناوين المتقدّمة ـ: «...الثور للذكر، والبقرة للأُنثى، وفي دخول الجاموس في البقر نظر، ولا تدخل بقرة الوحش»[٢].

وعلّق عليه المحقّق الثاني قائلاً:

«أمّا الثور، فلا بحث فيه، وأمّا البقرة، فلقضاء العرف بكونها للأُنثى، ويحتمل وقوع الاسم على الذكر والأُنثى؛ لأنّه للجنس، كالشاة، والتاء فيه للوحدة، ولا خفاء أنّ الشائع في العرف اختصاصه بالأُنثى، وهو مقدّم على اللغة»[١].

ومقصوده من تقديم العرف إنّما هو في مثل الوصيّة، حيث تحمل عباراتها على عرف المتكلّم ـ الموصي ـ إذا اختلفت مع اللغة أو سائر الأعراف، وأمّا لو ورد التعبير بذلك في الكتاب والسنّة، فلا بدّ من «حمل الخطاب على الحقيقة الشرعيّة إن ثبتت، وإلّا فعلى عرف زمانهم عليهم السلام خاصّة إن عُلم، وإن لم يعلم فعلى الحقيقة اللغويّة إن ثبتت، وإلّا فعلى العرف العامّ؛ إذ الأصل عدم تقدّم وضع سابق عليه وعدم النقل عنه»[٢].

وعلّق ـ أي المحقّق الثاني ـ على قول العلّامة: «وفي دخول الجاموس في البقر نظر»، قائلاً: «ينشأ من تعارض العرف واللغة، والظاهر عدم الدخول؛ لعدم فهمه من لفظ البقر عرفاً».

وعلّق على قوله: «ولا يدخل بقر الوحش» قائلاً: «لانتفاء الصدق عند الإطلاق لغة وعرفاً»[٣].

وقال العلّامة في التذكرة: «لا زكاة في بقر

=است، وهر كدام از شاخهايش سه شاخه دارد.

انظر: المعجم الوسيط، وفرهنگ جديد: «يحمور».

والثيتل: الذكر المسنّ من الأوعال، أي الأيائل.

حياة الحيوان (للدميري) ١: ١٧٧، مادة «ثيتل».

(١) مجمع البحرين: «بقر».

(٢) القواعد ٢: ٤٦٢.

(١) و (٣) جامع المقاصد ١٠: ١٥٣.

(٢) المدارك ١: ٥٣.

الوحش؛ لأنّ اسم البقر يطلق عليه مجازاً، ولا يفهم منه عند الإطلاق، ولا يحمل عليه إلّا مع القيد، فيقال: بقر الوحش»[١].

هذا كلّه من حيث الإطلاق، أمّا من حيث الاشتراك في الحكم في جملة من الموارد فإنّما هو لقيام الدليل الخاصّ، كما سيأتي.

وعلى أيّ تقدير فلا يطلق لفظ «الدابة» على البقر؛ لانصرافه إلى الفرس أو إليه وإلى البغل والحمير عرفاً، فكأنّه منقول إليها من اللغة[٢]؛ لأنّ الدابة في اللغة مطلق ما يدبّ على الأرض من الحيوان[٣].

الأحكام:

أحكام البقر على أقسام:

ـ فقسم منها يشمل جميع أنواع البقر من الأهلي والوحشي والجاموس.

ـ وقسم آخر يختصّ بالأهلي والجاموس.

ـ وقسم ثالث يختصّ بالوحشي.

وسنذكر فيما يأتي حكم كلّ قسم مستقلاً.

أوّلاً ـ الأحكام التي تشمل جميع أنواع البقر:

هناك أحكام يشترك فيها جميع أنواع البقر:

(١) التذكرة ٥: ٧٩.

(٢) انظر: المدارك ١: ٧١.

(٣) الدابّة: ما دبّ من الحيوان، وغلب على ما يركب. القاموس المحيط: «دبّ».

من الأهلي، والجاموس، والوحشي، وهي:

١ ـ طهارة سؤره وحلّيته:

سؤر أنواع البقر محكوم بالطهارة وضعاً، وبالحلّية تكليفاً؛ لأنّها طاهرة العين، وسؤر طاهر العين طاهر، وإذا كان طاهراً جاز شربه إذا كان أصله جائز الشرب كالماء.

راجع: أسآر.

٢ ـ طهارة بوله وروثه:

المعروف بين فقهائنا: أنّ بول ما يؤكل لحمه وروثه طاهران، وقد ادّعي الإجماع على ذلك مستفيضاً[١]، وإذا كان هناك خلاف في غير البقر كالدواب، مثل الفرس والبغل والحمار، وإن كان المشهور فيها الطهارة أيضاً، كما تقدّم في عنوان «بغال».

ويدلّ على الطهارة ما رواه زرارة في الصحيح عنهما عليهما السلام أنّهما قالا: «لا تغسل ثوبك من بول شيءٍ يؤكل لحمه»[٢].

وما رواه عمّار في الموثّق عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما أُكِل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»[٣].

(١) انظر: الخلاف ١: ٤٨٥، المسألة ٢٣٠، والناصريات: ٨٦، المسألة ١٢، والغنية: ٤٠، والتذكرة ١: ٥٠، والمنتهى ٣: ١٦٩ و١٧٣، والبيان: ٩٠، والمدارك ٢: ٢٥٨.

(٢) الوسائل ٣: ٤٠٧، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٠٩، الحديث ١٢.

٣ ـ الصلاة في مرابط البقر:

المشهور كراهة الصلاة في معاطن الإبل ومرابط الخيل والبغال والحمير، وألحق بعضهم بها البقر أيضاً[١].

وسوف يأتي تحقيق ذلك في عنوان «مكان / مكان المصلّي».

٤ ـ تذكية البقر:

لا إشكال في قابليّة البقر بأقسامه للتذكية، وتحصل:

ـ في البقر الأهلي والجاموس بالذبح، وهذا ممّا لا خلاف فيه.

ـ وفي البقر الوحشي بعد صيده حيّاً بالذبح أيضاً.

ـ وفي البقر الوحشي بعقره بآلة صالحة للصيد شرعاً، مثل الكلب المعلّم، وما يُقتل بحدّه كالرمح، والسيف، والنصل ونحو ذلك. وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «آلات الصيد».

وإنّما الإشكال والخلاف في تذكية البقر بالنحر، فالمعروف بين عامّة الفقهاء عدم جوازه، بل ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[٢].

وتدلّ على ذلك بعض النصوص منها:

ـ صحيحة صفوان، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن ذبح البقر من المَنْحَر؟ فقال: للبقر الذبح، وما نحر فليس بذكي»[١].

ـ وخبر يونس بن يعقوب، قال: «قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: إنّ أهل مكّة لا يذبحون البقر، إنّما ينحرون في لُبَّة البقر، فما ترى في أكل لحمها؟ قال: فقال: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾[٢]، لا تأكل إلّا ما ذُبح»[٣].

والاستشهاد بالآية للدلالة على أنّ تذكية البقر إنّما هو بالذبح.

وهناك روايات أُخر بهذه المضامين[٤].

ومع ذلك كلّه فقد شكّك الأردبيلي[٥] في اختصاص النحر بالإبل، تبعاً لبعض حواشي الشهيد الثاني[٦]، وتبعهما في التشكيك صاحب الكفاية[٧].

---

(١) انظر: الغنية: ٦٧، والجواهر ٨: ٣٩٥، والعروة الوثقى ٢: ٣٩٩، كتاب الصلاة، فصل في الأمكنة المكروهة.

(٢) انظر: الخلاف ٦: ٢٥، المسألة ٢٤، والمبسوط ١: ٣٨٩، والسرائر ٣: ١٠٧، وكشف اللثام =

= (الحجريّة) ٢: ٢٥٩، ومستند الشيعة ١٥: ٤٠٧، والجواهر ٣٦: ١١٧.

(١) الوسائل ٢٤: ١٤، الباب ٥ من أبواب الصيد والذبائح، الحديث الأوّل.

(٢) البقرة: ٧١.

(٣) الوسائل ٢٤: ١٤، الباب ٥ من أبواب الصيد والذبائح، الحديث ٢.

(٤) انظر بقيّة روايات الباب المتقدّم.

(٥) انظر مجمع الفائدة ١١: ١١٩.

(٦) حكاه عنه السيّد الطباطبائي في الرياض ١٢: ١٠٤.

(٧) انظر الكفاية: ٢٤٧.

وسوف يأتي تحقيق ذلك في العنوانين: «تذكية» و«ذبح».

ويترتّب على عدم حصول التذكية بالذبح عدم حلّية اللحم أيضاً.

٥ ـ حلّية لحم البقر:

لا إشكال ولا خلاف في حلّية لحم البقر بأقسامه: من الأهلي، والوحشي، والجاموس.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق بالنسبة إلى البهائم: «لا خلاف بين المسلمين في أنّه يؤكل من الإنسيّة منها جميع أصناف الإبل والبقر والغنم، بل هو من ضروري الدين»[١].

وقال أيضاً بالنسبة إلى الوحشيّة: «لا خلاف بيننا، بل وبين المسلمين في أنّه يؤكل من الوحشيّة: البقر، والكباش الجبليّة التي هي على ما قيل: الضأن، والمعز الجبليّان، والحمر، والغزلان، واليحامير، بل الإجماع بقسميه هنا مضافاً إلى النصّ ـ في الظبي، وحمار الوحش، واليحمور، والأيّل الذي هو على ما قيل: بقر الجبل، أو ذكر الأوعال ـ والسيرة المستمرّة، بل الضرورة»[٢].

---

(١) الجواهر ٣٦: ٢٦٤، وانظر: المسالك ١٢: ٢٢، ومجمع الفائدة ١١: ١٥٨، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٢، والرياض ١٢: ١٤٩، ومستند الشيعة ١٥: ١٠٥.

(٢) الجواهر ٣٦: ٢٩٣، وانظر: المسالك ١٢: ٣٤، ومجمع الفائدة ١١: ١٦٥، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٣، والرياض ١٢: ١٥٧، ومستند الشيعة ١٥: ١٠٦ ـ ١٠٧.

تنبيه (١):

نسب الشهيد الأوّل[١] إلى الحلبي القول بكراهة لحم الإبل والجواميس، لكنّ الموجود في عبارته: «... ولحم الجواميس، والبخت»[٢]، والبخت جمع بخاتي، وهو نوع من الإبل كما تقدّم في عنوان «بخاتي»، لا مطلق الإبل.

ومهما يكن، فقد حكم الحلبي بكراهة لحم الجواميس إلّا أنّ المروي: أنّه لا بأس به، قال عبداللّٰه بن جندب: «سألت أبا عبداللّٰه عليه السلام عن لحوم الجواميس وألبانها؟ فقال: لا بأس بها»[٣].

وهناك رواية أُخرى عنه تدلّ على ذلك[٤].

ولكن حمل صاحب الجواهر[٥] قوله عليه السلام: «لا بأس بها» على نفي التحريم لا الكراهة؛ لأنّ هناك بعض الروايات يظهر منها التحريم[٦]،

---

(١) انظر الدروس ٣: ٥.

(٢) الكافي في الفقه: ٢٧٩.

(٣) الوسائل ٢٥: ٥٢، الباب ٢٠ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأوّل.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: الحديث ٢، وفيه: «عن عبداللّٰه بن جندب، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لا بأس بأكل لحوم الجواميس وشرب ألبانها وأكل سمونها».

(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٢٧٠.

(٦) من قبيل ما رواه عبدالحميد بن المفضّل السمّان، قال: «سألت عبداً صالحاً عن سمن الجواميس، فقال: لا تشتره ولا تبعه». الوسائل ٢٥: ٥٣، الباب ٢٠ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥. =

فوردت هذه ونحوها للدلالة على نفيه، ونفي التحريم لا ينافي ثبوت الكراهة المستفادة من روايات أُخر، من قبيل ما ورد في خبر إسماعيل بن أبي زياد عن الصادق ﷺ: «ألبان البقر دواء، وسمونها شفاء، ولحومها داء»[1]، ونحوها رواية أُخرى[2].

تنبيه (٢):

قد يعرض التحريم للحم البقر كغيره من البهائم؛ لأسباب خاصّة، من قبيل:

١ ـ الجَلَل، فإذا اقتصر غذاء البقرة على العذرة حرم لحمها على المشهور، وتتوقّف حلّيّته على استبرائها، أي منعها من أكل العذرة حتّى ينبت لحمها على الحلال.

وتختلف هذه المدّة بحسب اختلاف آراء الفقهاء؛ لاختلاف الروايات الواردة في ذلك.

وأكثر هذه المدّة أربعون يوماً كاستبراء البعير، وهو المستفاد من كلام الشيخ في المبسوط[3]

= لكن حمل الشيخ هذه الرواية على مذهب الواقفة، فإنّهم كانوا يعتقدون حرمة لحم الجواميس، فأجروا السمن مجراه، قال: «وذلك باطل عندنا، لا يلتفت إليه». انظر المصدر المتقدّم، والتهذيب ٧: ١٢٩، ذيل الحديث ٣٢ من باب الغرر.

(١) الوسائل ٢٥: ٤٥، الباب ١٥ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٣) انظر المبسوط ٦: ٢٨٢.

والحلبي في الكافي[1].

وأقلّها عشرون، وهو المشهور بين الفقهاء[2].

وأوسطها ثلاثون، وهو رأي الصدوق[3] والإسكافي[4].

٢ ـ يحرم لحم الأبقار ولبنها، كغيرها من البهائم، بسبب وطء الإنسان لها[5].

وهناك أسباب أُخر توجب التحريم العارض، ذكرناها في عنوان «أطعمة / التحريم العارض».

٦ ـ حكم شرب أبوالها وأكل أرواثها:

لا إشكال في حرمة أكل أرواث البقر وغيره ممّا يؤكل لحمه حتّى على فرض كونها طاهرة، كما هو المعروف؛ لاستخباثها[6].

(١) انظر الكافي في الفقه: ٢٧٧، ونسبه في الرياض ١٢: ١٥٥ إلى القاضي، لكنّ الموجود في المهذّب ٢: ٤٢٧ يوافق المشهور، ويبدو أنّه سهو، فأراد «الحلبي» بدل «القاضي».

(٢) انظر: الرياض ١٢: ١٥٤، ومستند الشيعة ١٥: ١١٥، والجواهر ٣٦: ٢٧٧.

(٣) انظر: من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٨، ذيل الحديث ٤١٩٩، ونقله العلّامة عن المقنع في المختلف ٨: ٢٧٨، لكن لم يرد ذلك في كتاب المقنع المطبوع سنة ١٢٧٧هـ الموجود لديَّ.

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ٨: ٢٧٩.

(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٢٨٤.

(٦) انظر الجواهر ٢٢: ٢٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٦.

وأمّا أبوال البقر كغيره ممّا يؤكل لحمه، فقد اختلفوا في جواز شربها على قولين:

الأوّل ـ القول بالحلّية؛ لتبعيّة بول الحيوان له في الحلّية والحرمة[1].

الثاني ـ القول بالحرمة حتّى مع فرض القول بطهارتها، كما هو المعروف؛ لاستخباثها[2].

٧ ـ بيع أبوال البقر وأرواثه:

تكلّمنا عن حكم التكسّب بأبوال ما يؤكل لحمه في العنوانين: «أبوال» و«بغال»، وقلنا: إنّ فيه أقوالاً ثلاثة:

ـ التحريم مطلقاً.

ـ الجواز مطلقاً.

ـ التفصيل بين ما إذا كان لها فائدة مقصودة للعقلاء، فيجوز، وما لم يكن لها ذلك، فلا يجوز.

(١) انظر الانتصار: ٢٠١، والسرائر ٣: ١٢٥، ونقله في المختلف ٨: ٣٣٧، عن ابن الجنيد، ومال إليه الشهيد الثاني في الروضة ٧: ٣٢٤، وقيّده بصورة الحاجة، والجواهر ٣٦: ٣٩٢ ـ ٣٩٣، وقوّاه الإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ١٤٣، كتاب الأطعمة، المسألة ٣٢.

(٢) انظر النهاية: ٣٦٤، والوسيلة: ٣٦٤، والشرائع ٣: ٢٢٧، والمختلف ٨: ٣٣٧، والقواعد ٣: ٣٣٠، والدروس ٣: ١٧، وكشف اللثام (الحجريّة) ٢: ٢٦٨، والرياض ١٢: ٢٢٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٧٥، كتاب الأطعمة، المسألة ١٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤٧، كتاب الأطعمة، المسألة ١٦٩٨.

وأمّا بالنسبة إلى أرواثها، فقد قلنا: إنّه لم يمنع من التكسّب بها، إلّا الشيخ المفيد[1]، وسلّار[2]، والشيخ الطوسي[3]؛ لأنّهم لم يستثنوا من عدم جواز بيع جميع الأبوال والعذرات إلّا بول الإبل خاصّة.

ثانياً ـ الأحكام التي تخصّ البقر الأهلي والجاموس:

وهذه الأحكام هي:

١ ـ وجوب الزكاة في البقر والجاموس:

تجب الزكاة في البقر عند توفّر شروطه باتّفاق المسلمين، وهو من الأصناف التسعة التي أجمعت الأُمّة على وجوب الزكاة فيها.

والجاموس والبقر هنا نوع واحد، فلو كان مجموع البقر والجاموس يشكّل نصاباً من أنصبة البقر التي يجب فيها الخمس، تعلّق الخمس به[4].

قال صاحب المدارك معلّقاً على قول المحقّق الحلّي: «والنصاب المجتمع من المعز والضأن، وكذا من البقر والجاموس، وكذا من الإبل العراب

(١) انظر المقنعة: ٥٨٧.

(٢) انظر المراسم: ١٧٠.

(٣) انظر النهاية: ٣٦٤.

(٤) انظر التذكرة ٥: ٧٧، وجاء فيها: «الجواميس كالبقر بإجماع العلماء؛ لأنّها من نوعها»، والمنتهى (الحجريّة) ١: ٤٨٨، وجاء فيها: «البقر والجواميس جنس واحد فيها الزكاة مع الشرائط، ويضمّ أحدهما إلى الآخر لو نقص عن النصاب، وهو قول أهل العلم كافّة؛ لأنّها نوع من أنواع البقر».

والبخاتي، تجب فيه الزكاة»:

«هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب وغيرهم، حتّى قال العلّامة ﷺ في التذكرة والمنتهى: "إنّه لا يعرف فيه خلافاً، واستدلّ عليه بإطلاق اسم الغنم والبقر والإبل، لغةً وعرفاً على كلٍّ من الصنفين"»، ثمّ قال:

«ويدلّ على وجوب الزكاة في الجاموس صريحاً ما رواه ابن بابويه في الصحيح، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ، قال: "قلت له: في الجاموس شيء؟ قال: مثل ما في البقر"[1]»[2].

هذا كلّه في البقر الأهلي والجاموس، أمّا البقر الوحشي، فلا زكاة فيه، قال العلّامة: «ولا زكاة في بقر الوحش، ولا يجبر بها النصاب، وهو قول أكثر العلماء؛ لأنّ اسم البقر يطلق عليه مجازاً، ولا يفهم منه عند الإطلاق، ولا يحمل عليه إلّا مع القيد، فيقال: بقر الوحش»[3].

وقال صاحب الجواهر: «المنساق من الإطلاق نصّاً وفتوى البقر الإنسي، فيبقى الوحشي على الأصل، كما عن بعض التصريح به»[4].

هذا ولم يتعرّض كثير من الفقهاء إلى هذه المسألة، ولعلّه لأنّ عدم تعلّق الزكاة به أمرٌ مفروغ منه.

بقيت أبحاث تتعلّق بزكاة البقر، وهي:

أ ـ شروط تعلّق الزكاة بالبقر:

يشترط في وجوب الزكاة في البقر:

ـ بلوغ المالك وعقله، فلا تجب الزكاة على المجنون وغير البالغ، وإن كان مالكاً للنصاب من البقر، عند عامّة المتأخّرين. نعم، هو مستحبّ عندهم، ونسبوا إلى الشيخين: المفيد والطوسي وأتباعهما القول بالوجوب[1].

ـ الملكيّة، فلا تجب الزكاة على الإنسان إلّا فيما يملكه من النصاب[2].

ـ إمكان التصرّف، فلا تجب الزكاة على الإنسان لو لم يتمكّن من التصرّف في ماله، وإن كان بمقدار النصاب، كما إذا كان بيد الغاصب مثلاً[3].

ـ السوم، فلا زكاة في المعلوفة من الأنعام[4].

ـ الحول، يعتبر مرور الحول في تعلّق الزكاة بالأنعام[5].

ـ بلوغ النصاب، وهو معتبر في تعلّق الزكاة

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦، الحديث ١٦٠٧، ورواه عنه في الوسائل ٩: ١١٥، الباب ٥ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث الأوّل.

(٢) المدارك ٥: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٣) التذكرة ٥: ٧٩.

(٤) الجواهر ١٥: ٨٢ ـ ٨٣، وانظر مفتاح الكرامة ٣: ٦٤.

---

(١) انظر: التذكرة ٥: ١١ و ١٥، والمدارك ٥: ٢٣، والجواهر ١٥: ٢٤ ـ ٢٨.

(٢) انظر: التذكرة ٥: ٧٣، والمدارك ٥: ٢٥، والجواهر ١٥: ٣٥.

(٣) انظر: المدارك ٥: ٣٢ ـ ٣٤، والجواهر ١٥: ٤٨ ـ ٤٩.

(٤) انظر: المدارك ٥: ٦٧، والجواهر ١٥: ٩٢.

(٥) انظر: المدارك ٥: ٧٠، والجواهر ١٥: ٩٧.

في كلّ مالٍ زكوي[١].

وسوف يأتي تفصيل هذه الشروط في عنوان «زكاة» إن شاء اللّه تعالى، وإنّما نقتصر هنا على بيان النصاب.

ب ـ نُصُب البقر:

المستفاد من النصوص[٢] والفتاوى[٣]: أنّ البقر لا يجب فيه شيءٌ من الزكاة حتّى يصل إلى ثلاثين، ففيه تبيع، ولا يجب بعد ذلك شيء حتّى يصل إلى أربعين ففيه مسنّة، وما قبل الثلاثين، وما بين الثلاثين والأربعين يسمّى وقصاً، وليس فيه زكاة، وكذا بين كلّ نصابين.

ثمّ لا يجب بعد الأربعين شيءٌ حتّى يصل إلى ستّين، فيجب فيه تبيعان، ولا يجب بعد ذلك شيء حتّى يصل إلى سبعين فتجب فيه مسنّة وتبيع، ولا يجب بعد ذلك شيء حتّى يصل إلى ثمانين، ففيه مسنّتان، ولا يجب فيه بعد ذلك شيء حتّى يصل إلى تسعين ففيه ثلاث تبايع، ولا يجب فيه شيء بعد ذلك حتّى يصل إلى مئة وعشرين، ففيه ثلاث مسنّات، وهكذا.

فالقاعدة الكلّيّة: أنّ في كلّ ثلاثين: تبيع، وفي كلّ أربعين: مسنّة.

ثمّ إنّ المذكور في النصّ هو التبيع، ولكنّ المشهور قالوا بالتخيير بين التبيع والتبيعة، ولعلّه لأولويّة إجزاء التبيعة؛ لكونها أكثر فائدة من التبيع من حيث الانتاج، كما قيل[١].

لكن اقتصر بعض المتقدّمين[٢] على ذكر التبيع؛ ولعلّه اقتصاراً على النصّ، واحتمل البعض أن يكون ذلك اعتماداً على هذه الأولويّة، بأن يكون إجزاء التبيعة أمراً مفروغاً منه، لكنّ مذاق القائلين وعباراتهم تأبى ذلك.

ج ـ أسنان البقر:

الذي ورد في كلمات الفقهاء من أسنان البقر هو: التبيع، والتبيعة، والثني، والمسنّة.

(١) انظر: المدارك ٥: ٥٣، والجواهر ١٥: ٧٦.
(٢) الوسائل ٩: ١١٤، الباب ٤ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث الأوّل.
(٣) نقل الإجماع على ذلك مستفيضاً، انظر: مفتاح الكرامة ٣ (قسم الزكاة): ٦٣.

(١) انظر: المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٨٨، والمختلف ٣: ١٧٨، ومفتاح الكرامة ٣ (قسم الزكاة): ٦٣.
(٢) نسب العلّامة في المختلف ٣: ١٧٨ ذلك إلى ابن أبي عقيل وابن بابويه، واستظهر صاحب الحدائق ذلك من الصدوق في الفقيه ٢: ٢٦، ذيل الحديث ١٦٠٦، لكنّه لم يذكر التخيير ولم يقتصر على ذكر التبيع، بل ذكر أكثر شيء التبيع، وذكر مرّة واحدة التبيعة، وكذا في المقنع والهداية. انظر: المقنع: ٥٠، والهداية: ٤٢، إلّا أن يحمل ذكر التبيعة على سهو النساخ كما يظهر من المقنع، حيث ذكر فيه اختلاف النسخ بين التبيع والتبيعة.
وممّن وافق هذا الرأي صاحب الحدائق تعبّداً بالنصّ، وكذا الأردبيلي احتياطاً. انظر: الحدائق ١٢: ٥٥، ومجمع الفائدة ٤: ٦٥.

أمّا التبيع والتبيعة، فالمعروف عندهم ما كمل سنّه سنة(١).

وأمّا الثني، فهو الذي دخل في السنة الثانية

---

(١) جاء في ترتيب كتاب العين مادة «تبع»: «التبيع: العِجْلُ المدرك من ولد البقر الذكر؛ لأنّه يتبع أُمّه بعدو».

وجاء في الصحاح المادة نفسها: «ولد البقرة في أوّل سنة، والأُنثى تبيعة».

وفي النهاية (لابن الأثير): «ولد البقرة أوّل سنة».

وفي مجمل اللغة: «ولد البقرة إذا تبع أُمّه».

وفي معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «خصّ بولد البقر إذا تبع أُمّه».

وفي معجم مقاييس اللغة: «ولد البقر إذا تبع أُمّه».

وفي المصباح المنير: «ولد البقرة في السنة الأُولى، والأُنثى تبيعة».

فهؤلاء اتّفقت كلماتهم على أنّ التبيع ما كان في السنة الأُولى، ولا دلالة في كلامهم على إكمال السنة.

نعم، نُقل عن الثعالبي في فقه اللغة، وابن قتيبة في أدب الكاتب، بأنّ التبيع قبل الجذع.

وقال الشيخ الطوسي: «وأمّا أسنان البقر: فإذا استكمل ولد البقر سنة ودخل في الثانية فهو جذع وجذعة، فإذا استكمل سنتين ودخل في الثالثة فهو ثنيّ وثنيّة، فإذا استكمل ثلاثاً ودخل في الرابعة فهو رباع ورباعيّة، فإذا استكمل أربعاً ودخل في الخامسة فهو سديس وسدس، فإذا استكمل خمساً ودخل في السادسة فهو صالغ... قال أبو عبيدة: تبيع لا يدلّ على سنّ، وقال غيره: إنّما سمّي تبيعاً؛ لأنّه يتبع أُمّه في الرعي، وفيهم من قال: لأنّ قرنه يتبع أُذنه حتّى صارا سواء». =

= ثمّ قال: «فإذا لم يدلّ اللغة على معنى التبيع والتبيعة، فالرجوع فيه إلى الشرع، والنبيّ ﷺ قد بيّن وقال: "تبيع أو تبيعة، جذع أو جذعة"، وقد فسّره أبو جعفر عليه السلام وأبو عبدالله عليه السلام بالحولي». المبسوط ١: ١٩٧ ـ ١٩٨.

ولكلامه تتمّة في المسنّة ستأتي عند بيانها.

وقال المحقّق الحلّي: «والتبيع من البقر هو الذي له سنة ودخل في الثانية». المعتبر: ٢٦٣.

وقال العلّامة في التذكرة: «وأسنان البقر: أوّلها: الجذع والجذعة، وهي التي لها حول، ويسمّى شرعاً: تبيعاً وتبيعة؛ لقوله ﷺ: "تبيع أو تبيعة، جذع أو جذعة"، وكذا قال الباقر والصادق حيث فسّراهما بالحولي. فإذا كمل سنتين ودخل في الثالثة فهو ثني وثنيّة، وهي المسنّة شرعاً...». التذكرة ٥: ١٠٦.

وقال في التحرير: «التبيع والتبيعة هو الذي له سنة ودخل في الثانية، ويسمّى جذعاً وجذعة للأُنثى. والمسنّة هي التي دخلت في الثالثة، وهي الثنية». التحرير ١: ٣٦٥، ومثله قال في المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٨٧.

وهكذا قال فقهاء آخرون بالنسبة إلى التبيع، بل قال صاحب الرياض بعد قول المحقّق الحلّي: «والتبيع من البقر هو الذي يستكمل سنة ويدخل في الثانية، والمسنّة هي التي تدخل في الثالثة»: «بلا خلاف أجده، ولا أحد نقله، بل يفهم الإجماع عليه من جماعة. لكنّ الموجود في اللغة في تفسير الأوّل: أنّه ما كان في السنة الأُولى، وهو أعمّ من استكمالها، إلّا أنّه لا إشكال في اعتباره؛ للإجماع عليه فتوى ونصّاً، =

عند المشهور[1].

لكن يرى بعض الفقهاء: أنّه الذي دخل في السنة الثالثة[2]، وهو يوافق كلام أهل اللغة[3].

=في الصحيح: "في كلّ ثلاثين بقرة تبيع حولي". الرياض ٥: ٧٤.

(١) قال صاحب المدارك: «واعلم أنّ المشهور في كلام الأصحاب: أنّ الثنيّ من الإبل ما كمل له خمس سنين ودخل في السادسة، ومن البقر والغنم: ما دخل في الثانية». المدارك ٨: ٢٩.

وقال صاحب كشف اللثام: «الثني... من الإبل ما كمل خمس سنين ودخل في السادسة، ومن البقر والغنم ما دخل في الثانية، قطع به الأصحاب، وروي في بعض الكتب عن الرضا عليه السلام، والمعروف في اللغة: ما دخل في الثالثة». كشف اللثام ٦: ١٥٦.

(٢) تقدّم ذلك عن الشيخ في المبسوط، والعلّامة.

(٣) في العين: «الثني من غير النّاس: ما سقطت ثنيتاه الراضعتان، ونبتت له ثنيتان أُخريان».

وفي الصحاح: «الثني: الذي يلقي ثنيّته، ويكون ذلك في الظلف والحافر في السنة الثالثة، وفي الخفّ في السنة السادسة».

وفي النهاية (لابن الأثير): «الثنية من الغنم ما دخل في السنة الثالثة، ومن البقر كذلك، ومن الإبل في السادسة، والذكر ثني».

وفي مجمل اللغة: «يكون ثنيّاً إذا دخل في الثالثة».

وفي المصباح المنير: «الثني الذي يلقي بثنيّته، يكون من ذوات الظلف والحافر في السنة الثالثة، ومن ذوات الخفّ في السنة السادسة، وهو بعد الجذع».

والمستفاد من مجموع كلام هؤلاء وغيرهم: أنّ =

وأمّا المسنّة، فهي عند الفقهاء: التي كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة، وهي الثنيّة عند أهل اللغة[1].

٢ ـ إجزاء البقر في الهدي والأُضحيّة:

يجب أن يكون الهدي ـ وهو ما ينحر بمنى في الحجّ ـ من النَّعم: الإبل، أو البقر، أو الغنم[2]؛ لما ورد في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في المتمتّع، قال: «وعليه الهدي، فقلت: وما الهدي؟ فقال: أفضله بدنة، وأوسطه بقرة، وأخفضه [آخره] شاة»[3].

ولا يجزئ من البقرة إلّا الثنيّ، وهو ما دخل في السنة الثانية عند الفقهاء، كما تقدّم[4].

=الثنيّة هي البقرة الداخلة في الثالثة.

(١) لم يرد التعبير بالمسنّة في كلام أهل اللغة، وإنّما ورد ذلك في كلمات الفقهاء.

قال الشيخ الطوسي: «وأمّا المسنّة، فقالوا أيضاً: فهي التي لها سنتان، وهو الثني في اللغة، فينبغي أن يعمل عليه، وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: "المسنّة هي الثنيّة فصاعداً"». المبسوط ١: ١٩٨.

وتقدّم كلام العلّامة وغيره الدالّ على ذلك، بل نفى الخلاف فيه.

(٢) انظر: المدارك ٨: ٢٨، وفيه: «هذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء»، والرياض ٦: ٤٣٤، والجواهر ١٩: ١٣٥.

(٣) الوسائل ١٤: ١٠١، الباب ١٠ من أبواب الذبح، الحديث ٥.

(٤) انظر: المدارك ٨: ٢٨، ونسبه إلى مذهب الأصحاب، =

ويستحبّ أن يكون الهدي من الإناث، كما ورد في الصحاح على ما قيل[١].

وقيل: يكره التضحية بالثور والجاموس[٢].

لكن قال صاحب المدارك: «أمّا كراهية التضحية بالثور، فيدلّ عليه ما رواه الشيخ عن أبي بصير، قال: "سألته عن الأضاحي، فقال: أفضل الأضاحي في الحجّ: الإبل والبقر. وقال: ذوو الأرحام، ولا تضحّ بثورٍ ولا جمل"[٣]. وهي ضعيفة السند باشتراك الراوي بين الثقة والضعيف.

وأمّا كراهيّة التضحية بالجاموس، فلم أقف على رواية تدلّ عليه»[٤].

وقال السيّد الطباطبائي ـبعد ذكر ذلك ـ: «...إلّا أن يُستدلّ على كراهيّته بالفحوى»[٥]، ثمّ ذكر ما يدلّ على جواز التضحية به صريحاً[٦].

هذا وقيّد الاصفهاني في كشف اللثام[١] كراهة التضحية بالجاموس بالذكر منه، ولعلّه لدعوى شمول «الثور» له لفظاً أو ملاكاً.

والأُضحيّة تشترك مع الهدي في أغلب الأحكام، إلّا في أصل الذبح، فإنّه واجب في الهدي، ومستحبّ في الأُضحيّة.

هذا، وهناك أحكام أُخر تقدّم بعضها في عنوان «أُضحيّة»، وسوف يأتي الباقي في عنوان «هدي» إن شاء اللّه تعالى.

٣ ـ جواز ذبح البقر في الحرم:

يجوز ذبح البقر كسائر الأنعام في الحرم للمُحلّ والمحرم، حتّى ولو توحّش، وهو قول علماء الأمصار، كما قال العلّامة في المنتهى[٢]، ويدلّ عليه ـكما قال صاحب المدارك[٣]ـ مضافاً إلى الأصل روايات، منها: حسنة حريز عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «المحرم يذبح البقر والإبل والغنم وكلّ ما لم يصفّ من الطير»[٤]، ورواية أبي بصير عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «لا يذبح في مكّة إلّا الإبل والبقر والغنم والدجاج»[٥].

= والرياض ٦: ٤٣٥، والجواهر ١٩: ١٣٦ ـ ١٣٨.

(١) انظر: المدارك ٨: ٤٠، والرياض ٦: ٤٤٧، والجواهر ١٩: ١٥٤.

(٢) انظر: الشرائع ١: ٢٦١، والإرشاد ١: ٣٣٣، والقواعد ١: ٤٤١، وجامع المقاصد ٣: ٢٤٤، ومستند الشيعة ١٢: ٣٢٢.

(٣) الوسائل ١٤: ٩٩، الباب ٩ من أبواب الذبح، الحديث ٤.

(٤) المدارك ٨: ٤٥.

(٥) الرياض ٦: ٤٥٦.

(٦) الوسائل ١٤: ١١٢، الباب ١٥ من أبواب الذبح، الحديث الأوّل.

---

(١) كشف اللثام ٦: ١٧٢.

(٢) المنتهى (الحجريّة) ٢: ٨٠٠، وانظر المدارك ٨: ٣١٥.

(٣) انظر المدارك ٨: ٣١٥.

(٤) الوسائل ١٢: ٥٤٩، الباب ٨٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

٤ ـ تقليد بقر الهدي:

يستحبّ إشعار إبل الهدي، وتقليد بقره وغنمه. والإشعار هو: أن يشقّ سنام البعير بسيف أو سكّين ونحوهما حتّى يخرج منه الدم، والتقليد هو أن يقلّد في عنق البقر أو الغنم قلادة من سير ونحوه.

وتشترك الأنعام الثلاثة في التقليد، ويختصّ الإشعار بالإبل، فلا إشعار في البقر؛ لضعفه عن ذلك كما ورد في النصّ[١].

٥ ـ تقدير الدية بالبقر:

المعروف بين الفقهاء: أنّ الدية الكاملة هي: مئة من مسانّ الإبل، أو مئتا بقرة، أو مئتا حُلّة، أو ألف دينار، أو ألف شاة، أو عشرة آلاف درهم[٢].

والمطلوب دفعه من البقر ما أُطلق عليه البقر[٣]، لكن قيّده بعضهم بالمسنّة، أي

(١) انظر: الشرائع ١: ٢٣٩، والمختصر النافع: ٧٩، والقواعد ١: ٤٠١، والتذكرة ٧: ٢٥٧، والمدارك ٧: ١٩٦، وكشف اللثام ٥: ٥٢، والرياض ٦: ١٥٥، والجواهر ١٨: ٥٧ ـ ٥٨، والوسائل ١١: ٢٧٧، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٩.

(٢) انظر: المقنع: ١٨٢، والمقنعة: ٧٣٥، والمبسوط ٧: ١١٩، والسرائر ٣: ٣٢٩، والشرائع ٤: ٢٤٥، والقواعد ٣: ٦٦٦، والمسالك ١٥: ٣١٦، والجواهر ٤٣: ٤.

(٣) انظر الرياض ١٤: ١٧٤.

أُنثى مسنّة[١].

وسوف يأتي تحقيق ذلك في عنوان «دية» إن شاء اللّه تعالى.

٦ ـ مواضع وجوب البقر كفّارة:

تجب البقرة كفّارة في مواضع يأتي الكلام عنها بالتفصيل في عنوان «كفّارة»، وإنّما نشير هنا إلى عناوينها إجمالاً.

قال ابن حمزة: «... والبقرة تلزم:

١ ـ بصيد بقر الوحش وحمار الوحش.

٢ ـ وبإمناء المتوسّط[٢] إذا نظر إلى غير أهله.

٣ ـ وبالجماع قبل الفراغ من سعي الحجّ.

٤ ـ وبالجماع قبل التقصير وبعد الفراغ من المناسك.

٥ ـ وبالتقصير قبل الفراغ من السعي.

٦ ـ وقلع شجر الحرم.

٧ ـ والجدال كاذباً مرّتين»[٣].

وبعض هذه الأُمور مشهور، وفي بعضها الآخر كلام.

(١) انظر: النهاية: ٧٣٦، والمهذّب ٢: ٤٥٧، والجامع للشرائع: ٥٧٢، والجواهر ٤٣: ٦، وغيرها.

(٢) أي المتوسّط من حيث القدرة الماليّة، فأمّا إذا كان قادراً ومتمكّناً، فعليه بدنة، وعلى الضعيف شاة. انظر المدارك ٨: ٤٢٥.

(٣) الوسيلة: ١٦٦ ـ ١٦٧، وانظر نزهة الناظر في الأشباه والنظائر (ليحيى بن سعيد): ٦٠ ـ ٦١.

٧ـ التقاط البقر:

اختلف الفقهاء في جواز التقاط البقر وعدمه، فبعضهم[١] جعله كالبعير في عدم جواز التقاطه إذا وجد في كلأ وماء، أو كان صحيحاً وإن لم يكن في كلأ وماء؛ لامتناعه بنفسه من صغار السباع، فلو أخذه شخص والحال هذه ضمنه، فلا يبرأ إلّا بتسليمه إلى صاحبه أو من يقوم مقامه.

وبعضهم[٢] قرّب عدم الإلحاق، ولعلّه للفرق بين البقر والبعير والدابة، باعتبار عدم تمكّن البقر من العَدْو، وعدم امتناعه من صغار السباع، وعدم صبره على العطش مثل البعير.

٨ـ المسابقة على البقر:

الظاهر من الفقهاء عدم جواز المسابقة على البقر، بأن تركب الأبقار ويسابق عليها، بل لم يذكروها غالباً فيما يسابق عليه، ولعلّه للعلّة

(١) نسب صاحب الجواهر هذا القول إلى: الشيخ الطوسي، والمحقّق الحلّي، والآبي، والشهيدين، والكركي، والمقداد، واستظهره من ابن إدريس.

انظر: المبسوط ٣: ٣١٨ ـ ٣١٩، والشرائع ٣: ٢٨٩، وكشف الرموز ٢: ٤٠٧، واللمعة وشرحها الروضة ٧: ٨٣ ـ ٨٤، وجامع المقاصد ٦: ١٣٩، والتنقيح ٤: ١٠٩ ـ ١١٠، والسرائر ٢: ١٠٠، والجواهر ٣٨: ٢٢٥.

(٢) انظر الكفاية: ٢٣٥، وعلّل عدم الإلحاق بالاقتصار على مورد النصّ، وهو الإبل.

التي ذكرها بعضهم في إشكاله على جواز المسابقة على البغل، كما تقدّم[١]: من أنّ الحكمة في تشريع المسابقة هو التمرين للجهاد والقتال، فينبغي أن يكون الحيوان الذي يسابق عليه له قابليّة الكرّ والفرّ والعَدْو، والبقر ليست له هذه القابليّة أصلاً.

ثالثاً ـ الأحكام التي تخصّ البقر الوحشي:

الأحكام التي تخصّ البقر الوحشي هي:

١ ـ حرمة صيده حال الإحرام وفي الحرم:

يحرم على المحرم صيد البقر الوحشي وقتله في الحلّ والحرم، وعلى المحلّ في الحرم.

وكفّارته في الصورة الأُولى ذبح بقرة أهليّة، كما تقدّم[٢]، وفي الصورة الثانية دفع قيمته[٣].

٢ ـ حلّية لحمه بالاصطياد:

صيد بقر الوحش وغيره ممّا يصاد يكون على نحوين:

ـ فتارة يتحقّق بآلة معتبرةٍ شرعاً، مثل الكلب المعلّم والسهم والسيف والرمح ونحوها.

ـ وتارة يتحقّق بغير ذلك، كالصيد بالفهود والبازي، ونحوهما.

ففي الصورة الأُولى، لو أدركه الصائد وفيه

(١) تقدّم في عنوان «بغال».

(٢) تقدّم في الصفحة ٥٠٨، وانظر المدارك ٨: ٣٢٥، والجواهر ٢٠: ٢٠٥.

(٣) انظر: المدارك ٨: ٣٢٦، والجواهر ٢٠: ٢٠٦.

حياة فلابدّ من تذكيته بـالذبح الشرعـي، كـالبقر الأهلي، ولو لم يدركه حـيّاً، فـهو ذكـيٌّ لو راعـى الصائد الشروط المعتبرة في الصيد.

وأمّا في الصـورة الثـانية، فـلا يحـلّ الصـيد إلّا مع دركه حيّاً، ثمّ تذكيته، فلو مات الصيد بالآلة، أو أدركه الصائد حيّاً، ولم يذكّه لم يحلّ أكله[1].

٣ ـ عدم تعلّق الزكاة به:

لا تجب الزكاة في البقر الوحشي، لا مستقلّاً، ولا منضماً مع البقر الأهلي، كما تقدّم[2].

٤ ـ لحم البقر الأهلي والوحشي جنسان مـن حيث الربا:

يعتبر لحـم البـقر الأهـلي والبـقر الوحـشي جنسان من حـيث الربـا، وكـذا ألبـانهما، فـيجوز بيع أحـدهما بـالآخر مـع التـفاضل. نـعم، البـقر والجاموس جنس واحد من هذه الجهة، فلا يجـوز بيع أحدهما بالآخر مع التفاضل[3].

مظان البحث:

١ ـ كتاب الطهارة:

أ ـ الأسآر: سؤر البقر.

ب ـ منزوحات البئر.

ج ـ الأعـيان النـجسة: نجـاسة البـول والعذرة.

٢ ـ كتاب الصلاة: مكان المصلّي / كـراهـة الصلاة في مرابط البقر.

٣ ـ كتاب الزكاة:

أ ـ تعلّق الزكاة بالبقر.

ب ـ نُصُب البقر.

ج ـ أسنان البقر.

٤ ـ كتاب الحجّ:

أ ـ إجزاء البقر في الهدي والأُضحيّة.

ب ـ اخـتصاص البـقر بـالتقليد دون الإشعار.

ج ـ جـواز ذبـح البـقر الأهـلي للـمحلّ والمحرم في الحلّ والحرم.

د ـ كفّارة قتل البقر الوحشي للـمحلّ في الحرم وللمحرم مطلقاً.

هـ ـ ما يقع البقر كفّارة له.

٥ ـ كتاب البيع:

أ ـ حكم بيع أبوال البقر وأرواثه.

ب ـ لحم البقر الأهلي والوحشي جنسان مـن حـيث الربـا بخلاف الأهـلي والجاموس، فإنّهما جنس واحد.

ج ـ حكم اللبن مثل حكم اللحم.

٦ ـ كتاب الصيد والذباحة:

---

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٩.

(٢) تقدّم في الصفحة: ٥٠٣.

(٣) انـظر: المبسوط ٢: ٩٢ و ٩٩، والخـلاف ٣: ٧٣، والسرائـر ٢: ٢٥٩، والشرائع ٢: ٤٤، والقـواعـد ٢: ٦٠، وجامع المقاصد ٤: ٢٦٨.

أ ـ قابليّة البقر مطلقاً للتذكية.

ب ـ البقر يذبح ولا ينحر.

ج ـ تذكية البقر الوحشي بالصيد.

٧ ـ كتاب الأطعمة والأشربة:

أ ـ حلّية لحم البقر بأنواعه.

ب ـ حلّية ألبان البقر بأنواعه.

ج ـ حكم شرب أبوال البقر وأكل روثه.

٨ ـ كتاب السبق والرماية: عدم قابليّة البقر للسبق عليه.

٩ ـ كتاب الديات: تقدير الدية من البقر.

بَقّ

لغـــــة:

فسّره أغلب اللغويّين بأنّه البعوض، أو من كباره، وقالوا في تعريف البعوض: أنّه البقّ[١]، وجاء في ترتيب كتاب العين: «البعوض: جمع البعوضة، وهي المؤذية العاضّة في الصيف»[٢].

ولكن جاء في المعجم الوسيط: «البعوض: جنس حشرات مضرّة، من ذوات الجناحين»[٣].

وجاء فيه أيضاً: «البقّ: حشرة من رتبة نصفية الأجنحة، أجزاء فمها ثاقبة ماصّة على شكل خرطوم، ومنه ضروب»[١].

فعلى هذا لا يكون البقّ عاضّاً، بل هو ماص، فيختلف عن البعوض.

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء فيه اصطلاح جديد.

الأحكام:

البعوضُ، والبقُّ، والبُرغوث كُلّها من واد واحد، وأحكامها متماثلة، وقد تقدّم حكم البرغوث في عنوان «برغوث».

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط، والمصباح المنير، ومجمع البحرين وغيرها: «بعوض» و«بقّ».

(٢) ترتيب كتاب العين: «بعوض».

(٣) المعجم الوسيط: «بعوض».

(١) المعجم الوسيط: «بقّ».

بُقَّيْرى

لغـــــة:

لعبة للصبيان، وهي كومةٌ من تراب وحولها خطوط. وقد بقّروا، أي لعبوا[٢].

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء فيه اصطلاح خاصّ.

(٢) انظر الصحاح: «بقر».

الأحكام:

ذكره الفقهاء في بحث القمار؛ ولذلك سوف يأتي حكمه عند الكلام عن القمار وأقسامه وآلاته وحكم كلٍّ منها.

بقول

لغة:

جمع بقل، واحدته: بقلة، وهو: ما نبت في بزره، لا في أرومة ثابتة[1]، أو هو: ما أنبتته الأرض من الخضر، كالنعناع والكرّاث والكرفس ونحوها[2].

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء فيه اصطلاح جديد.

الأحكام:

تترتّب على البقول أحكام نشير إليها إجمالاً:

عدم وجوب الزكاة في البقول:

اتّفق فقهاء الإماميّة على عدم وجوب الزكاة في الخُضَر والبقول[3]، قال الشيخ المفيد في المقنعة: «ولا خلاف بين آل الرسول ﷺ كافّة وبين شيعتهم من أهل الإمامة: أنّ الخضر كالقضب، والبطّيخ، والقثّاء، والخيار، والباذنجان، والريحان، وما أشبه ذلك ممّا لا بقاء له، لا زكاة فيه، ولو بلغت قيمته ألف دينار، ومئة ألف دينار، ولا زكاة على ثمنه بعد البيع حتّى يحول عليه الحول، وهو على كمال حدّ ما يجب فيه الزكاة»[1].

أي إذا بلغ ثمن ما باعه من البقول بالدراهم والدنانير وبلغ حدّ النصاب ومضى عليه الحول، وهو على النصاب ففيه الزكاة، وإلّا فلا.

وقد روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنّهما قالا: «عفا رسول الله ﷺ عن الخُضَر، قلت: وما الخضر؟ قالا: كلّ شيءٍ لا يكون

---

(١) انظر القاموس المحيط: «بقل».

(٢) انظر: مجمع البحرين: «بقل»، وتفسير الكشّاف للزمخشري كما سيأتي.

(٣) قال الزمخشري ذيل قوله تعالى: ﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا = وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا...﴾. البقرة: ٦١: «البقل ما أنبتته الأرض من الخُضر، والمراد به: أطايب البقول التي يأكلها النّاس كالنعناع والكرفس والكرّاث وأشباهها...». تفسير الكشّاف ١: ٢٨٤.

وقال الطبرسي ذيل الآية نفسها: «فالبقل كلّ نبات ليس له ساق». تفسير مجمع البيان ١: ١٢٢.

أقول: الظاهر من إطلاق كلمات الفقهاء: أنّ الخضراوات أعمّ من البقول، ومنه قول العلّامة: «لا زكاة في الخضراوات كالبطيخ والباذنجان والبقول، ولا في الورق كورق السدر...». المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٧٤، وتدلّ على ذلك الروايات التي ستذكر في المتن.

(١) المقنعة: ٢٤٥. وانظر: المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٧٤، والمدارك ٥: ٤٨، والجواهر ١٥: ٧٠.

له بقاء: البقل والبطّيخ والفواكه وشبه ذلك ممّا يكون سريع الفساد»[١].

وروى أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «ليس على الخضر ولا على البطّيخ ولا على البقول وأشباهه زكاة إلّا ما اجتمع عندك من غلّته فبقي عندك سنة»[٢].

أحكام أُخر متفرّقة:

وهناك أحكام متفرّقة أُخر للبقول سوف تذكر في مواضعها المناسبة، ولكنّا نشير إلى عناوينها فيما يأتي:

١ ـ لا يجوز السجود على البقول المأكولة؛ لعدم جواز السجود على المأكول والملبوس[٣].

٢ ـ لا يحرم قطع البقول في الحرم على المحرم والمحلّ إذا كان قد أنبتها آدمي[٤].

٣ ـ يجوز بيع البقول بعد ظهورها منفردة عن الأرض، جزّة وجزات، ومع أُصولها[٥].

٤ ـ وقالوا: إنّ البقول لا تباع سلماً ـ سلفاً ـ إلّا وزناً[١].

٥ ـ لهم كلام في دخول البقول في الأرض لو بيعت من دون تعيين دخول البقول فيها ولا عدمها، إذا كانت مزروعة فيها[٢].

٦ ـ ولهم كلام في صحّة رهن ما يفسد ليومه كالبقول[٣].

٧ ـ وقالوا: يتخيّر الملتقط للبقول بين بيعها وتعريف ثمنها سنة، وبين تملّكها وضمان ثمنها.

واشترط العلّامة كون البيع بإذن الحاكم لو كان موجوداً.

ولكن قال جملة ممّن تأخّر عنه: لا يشترط ذلك، بل يكون مخيّراً بين ثلاثة أُمور: إمّا دفعها للحاكم، أو تملّكها وضمان ثمنها، أو بيعها وتعريف ثمنها[٤].

٨ ـ وقالوا: لا تصحّ المساقاة على البقول؛ لعدم صدق الشجر عليها، وعدم وجود أصل له[٥].

---

(١) الوسائل ٩: ٦٨، الباب ١١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ٦٩، الحديث ٩.

(٣) انظر التحرير ١: ٢١٧، وذكر القاعدة العامّة كثير من الفقهاء.

(٤) انظر: التذكرة ٧: ٣٦٤، والمدارك ٧: ٣٦٩، والحدائق ١٥: ٥٣٤، وغيرها.

(٥) انظر: التذكرة ١٠: ٣٦٥، والتحرير ٢: ٣٩٤، والمسالك ٣: ٣٥٩، والحدائق ١٩: ٣٤٢، والجواهر =

= ٢٤: ٧٨.

(١) انظر: التذكرة ١١: ٣٣٠، والتحرير ٢: ٤٢٣، والقواعد ٢: ٤٩.

(٢) انظر التذكرة ١٢: ٤٧.

(٣) انظر التذكرة ١٣: ١٥٣.

(٤) انظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٥٩، والمسالك ١٢: ٥١٩، والكفاية: ٢٣٧، والجواهر ٣٨: ٢٩٩.

(٥) انظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٣٤٢، والحدائق ٢١: ٣٥٦، والرياض ٩: ١٣١.

٩ ـ ومدّة خيار التأخير[١] فيما يفسد ليومه كالبقول، إلى الليل[٢].

١٠ ـ ويحرم أكل البقول السامّة المضرّة والقاتلة[٣].

بقيع

لغـــــة:

قال ابن الأثير: «البقيع من الأرض: المكان المتّسع، ولا يسمّى بقيعاً إلّا وفيه شجر أو أُصولها. وبقيع الغَرْقَد: موضع بظاهر المدينة فيه قبور أهلها، كان به شجر الغرقد، فذهب وبقي اسمه»[٤].

(١) خيار التأخير هو: أن يبيع شخص شيئاً، ولكن لم يحصل التقابض ولم يصرّحا بالتأخير، فيكون البائع ـ خلال مدّة معيّنة مثل ثلاثة أيّام أو أكثر أو أقلّ ـ ملزماً بالصبر فإذا مضت ولم يأت المشتري بالثمن فيكون البائع مخيّراً بين فسخ المعاملة وعدمه، وهذه المدّة في البقول: الصبر إلى الليل على خلاف في تفسير النصّ المذكور في هذا المورد.

(٢) انظر: التحرير ٢: ٢٩٠، والجواهر ٢٣: ٥٩، المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٢١٧ و ٢٤١.

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ٣٧٠.

(٤) النهاية (لابن الأثير): «بقع»، وانظر: الصحاح، والمصباح المنير، وغيرهما: المادة نفسها.

اصطلاحاً:

يراد به نفس المقبرة المذكورة.

قال ابن إدريس ـ بمناسبةٍ ـ: «أسعد بن زرارة الأنصاري الخزرجي العُقبي، رأس النقباء، أوّل مدفون بالبقيع، مات في حياة رسول اللّه ﷺ، وأوصى ببناته إليه ﷺ»[١].

ويظهر من كلامه أنّه لم يكن قبل ذلك مدفناً لأحد.

الأحكام:

ذكر الفقهاء والمحدّثون في كتاب المزار عند بيان فضل زيارة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام: أنّه تستحبّ زيارة الأئمّة المدفونين بالبقيع، قال صاحب الجواهر: «وكذا تستحبّ زيارة الأئمّة عليهم السلام بالبقيع إجماعاً، أو ضرورة من المذهب أو الدين، مضافاً إلى النصوص... وقيل للصادق عليه السلام: "ما لمن زار واحداً منكم؟ فقال: كمن زار رسول اللّه ﷺ"[٢]»[٣].

والأئمّة المدفونون فيه هم:

(١) السرائر ١: ٤٧٢، وقال بمناسبة الكلام عن مدفن فاطمة عليها السلام: «يعرف ببقيع الغَرْقَد، وهو شجر مثل العوسج، وحبّه أشدّ حمرة من حبّه». السرائر ١: ٦٥٢.

(٢) الوسائل ١٤: ٣٢٧، الباب ٢ من أبواب المزار، الحديث ١٥.

(٣) الجواهر ٢٠: ٨٧.

١ ـ الحسن بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

٢ ـ عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

٣ ـ محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

٤ ـ جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام[1].

وفي رواية: أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام بنت النبيّ المصطفى صلى الله عليه وآله مدفونة في البقيع أيضاً[2]، ولكن لم يعتمد عليها أكثر الفقهاء والمحدّثين، بل المعتمد عندهم هوما رواه البزنطي عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن قبر فاطمة عليها السلام، فقال: دفنت في بيتها، فلمّا زادت بنو أُميّة في المسجد صارت في المسجد»[3].

وفي رواية ثالثة: أنّها مدفونة في الروضة بين القبر والمنبر، وقد ورد: «أنّها روضة من رياض الجنّة»[4]، ولذلك قال المفيد: إنّها دفنت في الروضة[1].

وقال الشيخ الطوسي: «وهاتان الروايتان[2] كالمتقاربتين»، ثمّ قال: «وأمّا من قال: إنّها دفنت بالبقيع فبعيد من الصواب»[3].

لكن يرى الشهيد الثاني: أنّ القول الأخير أضعف الأقوال[4].

وقال ابن إدريس مشيراً إلى الأقوال الثلاثة: «ويستحبّ الصلاة بين القبر والمنبر ركعتين، فإنّ فيه روضة من رياض الجنّة، وقد روي: أنّ فاطمة عليها السلام مدفونة هناك، وقد روي: أنّها مدفونة في بيتها، وهو الأظهر في الروايات وعند المحصّلين من أصحابنا[5]، إلّا أنّه لما زاد بنو أُميّة في المسجد صارت فيه، وروي أنّها مدفونة بالبقيع»[6].

---

(١) ذكرنا ترجمتهم في ملحق تراجم الأئمّة عليهم السلام في المجلد الخامس من الموسوعة.

(٢) الوسائل ١٤: ٣٦٩، الباب ١٨ من أبواب المزار، الحديث ٤.

(٣) أُصول الكافي ١: ٤٦١، باب مولد الزهراء عليها السلام، الحديث ٩، ومعاني الأخبار: ٢٦٧ ـ ٢٦٨، باب معنى ما بين قبري ومنبري روضة...، والتهذيب ٣: ٢٥٥، باب فضل المساجد، الحديث ٢٥.

(٤) انظر معاني الأخبار: ٢٦٧.

---

(١) انظر المقنعة: ٤٥٩.

(٢) أي الأخيرتين.

(٣) التهذيب ٦: ٩، باب زيارة سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله، ذيل الحديث ١٠.

(٤) انظر المسالك ٢: ٣٨٣.

(٥) وممّن اختار هذا الرأي من المتقدّمين على ابن إدريس والمتأخّرين عنه: الصدوق في من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٧٢، ومعاني الأخبار: ٢٦٧، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٢٣١، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٧: ٤٣٠، والسيّد العاملي في المدارك ٨: ٢٧٩، والسبزواري في الذخيرة: ٧٠٧، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٧: ١٦٦.

(٦) السرائر ١: ٦٥٢، وممّن استبعد ذلك: يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٢٣١، والعلّامة في المنتهى =

ورجّح بعض الفقهاء زيارتها في المواضع الثلاثة احتياطاً[١].

ورجّح بعض آخر زيارتها في الموضعين: الروضة، وبيتها[٢].

ورجّح بعض ثالث زيارتها في الروضة[٣].

وسوف تأتي كيفيّة زيارتها وزيارتهم عليهم السلام جميعاً في عنوان «زيارة».

ولابدّ من التنبيه على أنّ المدفونين من بني هاشم وغيرهم في البقيع كثيرون، منهم: العبّاس عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله، وفاطمة بنت أسد أمّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وزوجات النبيّ صلى الله عليه وآله، وغيرهم.

= (الحجريّة) ٢: ٨٨٩، والتحرير ٢: ١٢٠.

(١) انظر: الوسيلة: ١٩٧، والقواعد ١: ٤٤٩، والدروس ٢: ٦، ورسائل الكركي ٢: ١٦٢، والمسالك ٢: ٣٨٣، وكشف اللثام ٦: ٢٧٥، والرياض ٧: ١٦٦، ومستند الشيعة ١٣: ٣٣٧، والجواهر ٢٠: ٨٦.

(٢) انظر التهذيب ٦: ٩، ذيل الحديث ١٠، والتحرير ٢: ١٢٠، ومجمع الفائدة ٧: ٤٢٩، والمدارك ٨: ٢٧٩.

(٣) انظر: النهاية: ٢٨٧، والمبسوط ١: ٣٨٦، والشرائع ١: ٢٧٨، والمهذّب البارع ٢: ٢٢١.

بكاء

لغـــة:

جاء في الصحاح: «البكا يُمَدُّ ويُقصر، فإذا مددت أردت الصوت يكون مع البكاء، وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها».

وجاء فيه أيضاً: «بكيته وبكيت عليه بمعنى... وأبكيته: إذا صنعت به ما يبكيه... وتباكى: تكلّف البكاء»[١].

ونُسب هذا التفصيل ـ أي بين المدّ والقصر ـ في اللسان[٢] إلى الخليل، لكن لم نره في كتاب ترتيب العين المطبوع[٣]؛ فعلاً، ولذلك اقتصر ابن فارس على عبارة الخليل بهذا المقدار: «هو مقصور وممدود، وتقول: باكيت فلاناً فبكيته، أي كنت أبكى منه»[٤]، وهذا المقدار موجود في المطبوع، ولم ينقل فيه التفصيل المذكور، لا عن الخليل ولا عن غيره[٥].

(١) الصحاح: «بكا»، وانظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني): المادة نفسها.

(٢) انظر لسان العرب: «بُكا».

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «بُكا».

(٤) معجم مقاييس اللغة: «بُكا».

(٥) قال الإصفهاني في كشف اللثام ٤: ١٧٨ ـ مشيراً إلى التفصيل المذكور ـ: «وليس في العين منه أثر».

وقال ابن فارس أيضاً في مجمل اللغة: «البكاء معروف، وقد يُقصر، وقال قوم: إذا دمعت العين فهو مقصور، وإذاكان ثمّ نشيج وصياح فهو ممدود»(١).

وجاء في المصباح المنير: «وقيل: القصر مع خروج الدموع، والمدّ على إرادة الصوت»(٢).

والعبارتان الأخيرتان دالّتان على وجود الخلاف في هذا التفصيل.

ذكرنا ذلك لما يترتّب عليه من الأثر، كما سيأتي.

اصطلاحاً:

تعرّض الفقهاء من زمن الشهيد الثاني للتفصيل المذكور نقضاً وإبراماً، عند كلامهم عن حكم البكاء في الصلاة، والأكثر على نقضه، كما سيأتي توضيحه.

الأحكام:

يختلف حكم البكاء باختلاف موارده، فقد يكون مندوباً، أو مكروهاً، أو حراماً، وقد يترتّب عليه الحكم الوضعي كالفساد مثلاً.

البكاء من خشية اللّه تعالى:

من أفضل الطاعات البكاء من خشية اللّه تعالى، وقد ورد الحثّ عليه كتاباً وسنّة:

أمّا الكتاب، فمثل:

ـ قوله تعالى: ﴿ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً ﴾(١).

ـ وقوله تعالى: ﴿ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً ﴾(٢).

وأمّا السنّة:

فقد ورد فيها في فضل البكاء من خشية اللّه تعالى الكثير، قال المحدّث القمّي في سفينة البحار تحت عنوان «بكاء»:

«أقول: قد وردت روايات كثيرة في فضل البكاء من خشية اللّه، وأنّه ليس شيء يعدله، وأنّه لا تبكي يوم القيامة عين بكت من خشية اللّه، وأنّ القطرة من دموع العين تطفئ بحاراً من نار، ولو أنّ باكياً بكى في أُمّة لرُحموا، وطوبى لمن نظر اللّه إليه يبكي، وأنّ الباكين من خشية اللّه في الرفيق الأعلى، وأقرب ما يكون العبد من الربّ وهو ساجد يبكي، وإن لم يجئك البكاء فتباك، فإن خرج منك مثل رأس الذباب فبخ بخ»(٣).

ـ وعن أبي عبداللّه الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: طوبى لصورةٍ نظر اللّه إليها تبكي على ذنبٍ من خشية اللّه لم يطّلع على

---

(١) مجمل اللغة: «بُكا».

(٢) المصباح المنير: «بُكا»، وانظر مجمع البحرين: المادة نفسها.

(١) الإسراء: ١٠٩.

(٢) مريم: ٥٨.

(٣) سفينة البحار ١: ٣٥٣، مادة: «بكى»، وما نقله مضمون روايات أو لفظها، سيأتي بعضها.

ذلك الذنب غيره»[١].

وجاء في وصيّة النبيّ ﷺ للإمام عليّ عليه السلام:

«يا عليّ، أُوصيك في نفسك بخصال فاحفظها»، ثمّ قال: «اللهمّ أعنه» إلى أن قال: «والرابعة: كثرة البكاء من خشية اللّه عزّ وجلّ، يبنى لك بكلّ دمعة بيت في الجنّة...»[٢].

ـ وعن أبي عبداللّه عليه السلام: «كلّ عين باكية يوم القيامة إلّا ثلاثة: عين غضّت عن محارم اللّه، وعين سهرت في طاعة اللّه، وعين بكت في جوف الليل من خشية اللّه»[٣].

ـ وعنه عليه السلام، قال: «إنّ أبي كان يقول: إنّ أقرب ما يكون العبد من الربّ عزّ وجلّ وهو ساجدٌ باكٍ»[٤].

ـ وعنه عليه السلام: «إنّ الرجل ليكون بينه وبين الجنّة أكثر ممّا بين الثرى إلى العرش لكثرة ذنوبه، فما هو إلّا أن يبكي من خشية اللّه عزّ وجلّ ندماً عليها حتّى يصير بينه وبينها أقرب من جفنه إلى مُقلته»[٥].

(١) الوسائل ١٥: ٢٢٥، الباب ١٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٨١، الباب ٤، الحديث ٢.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٤٨٢، كتاب الدعاء، باب البكاء، الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٨٣، الحديث ١٠.

(٥) الوسائل ١٥: ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١٠.

ـ وعنه عليه السلام: «أوحى اللّه عزّ وجلّ إلى موسى: أنّ عبادي لم يتقرّبوا إليَّ بشيءٍ أحبّ إليَّ من ثلاث خصال. قال موسى: يا ربِّ وما هنّ؟ قال: يا موسى، الزهد في الدنيا، والورع عن المعاصي، والبكاء من خشيتي...»[١].

ـ وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «ما من قطرة أحبّ إلى اللّه عزّ وجلّ من قطرة دموع في سواد الليل مخافة من اللّه، لا يراد بها غيره»[٢].

هذا، وكانت سيرة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام ـ تبعاً لجدّهم المصطفى وأبيهم المرتضى وأُمّهم الزهراء عليها السلام ـ مليئة بالعبادة والبكاء في جوف الليل خشية من اللّه تعالى، فقد روى الشيخ المفيد بسنده إلى سعيد بن كلثوم، قال: «كنت عند الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام، فذكر أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فأطراه ومدحه بما هو أهله، ثمّ قال: واللّه! ما أكل عليّ بن أبي طالب من الدنيا حراماً قطّ حتّى مضى لسبيله ـ إلى أن قال: ـ وما أشبهه من ولده، ولا أهل بيته أحد أقرب شبهاً به في لباسه وفقهه من عليّ بن الحسين عليه السلام، ولقد دخل أبو جعفر ابنه عليه السلام عليه، فإذا هو قد بلغ من العبادة ما لم يبلغ أحد، فرآه قد اصفرّ لونه من السهر، ورمصت عيناه من البكاء، ودَبرت جبهته، وانخرم أنفه من السجود، وورمت ساقاه وقدماه من القيام في

(١) أُصول الكافي ٢: ٤٨٢، كتاب الدعاء، باب البكاء، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

الصلاة، فقال أبو جعفر عليه السلام: فلم أملك حين رأيته بتلك الحال البكاء، فبكيت رحمة له، وإذا هو يفكّر، فالتفت إليّ بعد هنيهة من دخولي، فقال: يا بُنيّ، أعطني بعض تلك الصحف التي فيها عبادة عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فأعطيته، فقرأ فيها شيئاً يسيراً ثمّ تركها من يده تضجّراً، وقال: من يقوى على عبادة عليّ عليه السلام؟!»[١].

وروي عن حبّة العرني[٢]، قال: «بينا أنا ونوف[٣] نائمين في رحبة القصر[٤]، إذ نحن بأمير المؤمنين عليه السلام في بقيّة من الليل واضعاً يده على الحائط شبيه الواله، وهو يقول: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾[١] قال: ثمّ جعل يقرأ هذه الآيات ويمرّ شبيه الطائر عقله، فقال لي: أراقد أنت يا حبّة أم رامق[٢]؟ قال: قلت: رامق، هذا أنت تعمل هذا العمل، فكيف نحن؟! فأرخى عينيه فبكى، ثمّ قال لي: يا حبّة، إنّ للّه موقفاً ولنا بين يديه موقفاً لا يخفى عليه شيء من أعمالنا، يا حبّة، إنّ اللّه أقرب إليّ وإليك من حبل الوريد، يا حبّة، إنّه لن يحجبني ولا إيّاك عن اللّه شيء. قال: ثمّ قال: أراقد أنت يا نوف؟! قال: قال: لا يا أمير المؤمنين، ما أنا براقد، ولقد أطلت بكائي هذه الليلة، فقال: يا نوف، إن طال بكاؤك في هذا الليل مخافة من اللّه تعالى قرّت عيناك غداً بين يدي اللّه عزّ وجلّ، يا نوف، إنّه ليس من قطرة قطرت من عين رجل من خشية اللّه إلّا أطفأت بحاراً من النيران، يا نوف، إنّه ليس من رجل أعظم منزلة عند اللّه من رجل بكى من خشية اللّه، وأحبّ في اللّه، وأبغض في اللّه، يا نوف، إنّه من أحبّ في اللّه لم يستأثر على محبّته، ومن أبغض في اللّه لم ينل ببغضه خيراً، عند ذلك استكملتم حقائق الإيمان.

ثمّ وعظهما وذكّرهما وقال في أواخره: فكونوا من اللّه على حذر، فقد أنذرتكما.

ثمّ جعل يمرّ وهو يقول: ليت شعري في غفلاتي، أمعرض أنت عنّي أم ناظرٌ إليّ؟

---

(١) الإرشاد ٢: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) كان من أصحاب الإمام عليّ عليه السلام، وقيل: إنّه من رواة الغدير. قاموس الرجال ٣: ٧٥، وفي تقريب التهذيب ١: ١٤٨، الترجمة ١٠٣: «صدوق... وكان غالياً في التشيّع»، وفي ميزان الاعتدال ١: ٤٥٠، الترجمة ١٦٨٨: «من الغالين في التشيّع».

(٣) قال ابن أبي الحديد نقلاً عن الجوهري في الصحاح: أنّه كان حاجب عليّ عليه السلام. شرح النهج ١٠: ٧٦، وفي منتهى المقال ٦: ٣٩٢، نقلاً عن تعليقة الوحيد: «يظهر من الأخبار أنّه من خواصّه عليه السلام، منها ما في الخصال». انظر الخصال: ٣٣٧، باب الستّة، الحديث ٤٠. وانظر ترجمته في قاموس الرجال ١٠: ٤١٣.

(٤) الأصل في الرحبة: الفضاء بين أفنية البيوت، أو القوم، والمسجد. معجم البلدان ٣: ٣٣، مادة «رحب»، ولعلّ المراد من رحبة القصر: الفضاء الذي كان أمام قصر الإمارة في الكوفة.

---

(١) آل عمران: ١٩٠.

(٢) رمقته: نظرت إليه.

وليت شعري في طول منامي وقلّة شكري في نعمك عليَّ، ما حالي؟!

قال: فواللّه! ما زال في هذا الحال حتّى طلع الفجر»[(١)].

وروي عن نوف أيضاً أنّه قال يصف عليّاً عليه السلام لمعاوية: «أشهد لقد رأيته في بعض مواقفه، فقد أرخى الليل سدوله، وغارت نجومه، وهو قابض بيده على لحيته، يَتَمَلْمَلُ تَمَلْمُلَ السليم[(٢)]، ويبكي بكاء الحزين»[(٣)].

وخشوع أهل البيت عليهم السلام وبكاؤهم في جوف الليل وغيره من خشية اللّه لا يحتاج إلى بيان.

نعم، يبقى سؤال وهو: ما هذا البكاء وهم هم كما قال نوف لعليّ عليه السلام، وكيف يمكن تفسير العصمة وتوجيهها بما يلائم هذه الحالة؟!

والجواب عن ذلك قد تقدّم في عنوان «استغفار»، حيث ذكرنا كلام الإربلي وغيره جواباً عن الشبهة.

البكاء في الصلاة:

البكاء في الصلاة إمّا أن يكون لأمرٍ أُخروي، أو أمر دنيوي، ولكلٍّ منهما حكم:

أوّلاً ـ البكاء للأُمور الأُخرويّة:

المراد من الأمر الأُخروي: الخوف من اللّه تعالى، وتذكّر الجنّة ونعيمها، والنّار وزفيرها، ونحو ذلك.

---

(١) البحار ٤١: ٢٢، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، الباب ١٠١ في عبادته، الحديث ١٣.

(٢) يَتَمَلْمَلُ: أي لم يستقرّ من الوجع. الصحاح: «ملل». والسليم: اللديغ، أو الجريح الذي أشفى على الهلكة. القاموس المحيط، «سلم».

(٣) البحار ٤١: ٢٢، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، الباب ١٠١ في عبادته، الحديث ١٣، وجاء في نهج البلاغة عن نوف البكالي أيضاً، قال: «رأيت أمير المؤمنين عليه السلام ذات ليلة وقد خرج من فراشه، فنظر في النجوم، فقال لي: يا نوف، أراقد أنت أم رامق؟ فقلت: بل رامق، قال: يا نوف، طوبى للزاهدين في الدنيا، الراغبين في الآخرة، أُولئك قوم اتّخذوا الأرض بساطاً، وترابها فراشاً... الخ». نهج البلاغة: ٤٨٦، قسم الحكم، الحكمة ١٠٤.

ونقله الصدوق أيضاً بإسناده إلى نوف في الخصال ١: ٣٣٧، باب الستّة، الحديث ٤٠.

ونقله المسعودي في مروج الذهب ١: ١٠٦، وقال: «ذكر محمّد بن علي الربعي ـ وكان ممّن يكثر ملازمة =المهتدي، وكان حسن المجلس، عارفاً بأيّام النّاس وأخبارهم ـ قال: كنت أُبايت في الليالي المهتدي، فقال لي ذات ليلة: أتعرف خبر نوف الذي حكاه عن عليّ بن أبي طالب حين كان يبايته؟ قلت: نعم يا أمير المؤمنين، ذكر نوف قال: رأيت عليّاً عليه السلام ليلةً قد أكثر الخروج والدخول، والنظر إلى السماء، ثمّ قال لي: يا نوف، أنائم أنت؟... الخ».

ثمّ نقل عن الراوي ـ وهو محمّد بن علي الربعي ـ أنّه قال: «فواللّه! لقد كتب المهتدي هذا الخبر بخطّه... الخ».

صرّح أكـثر الفـقهاء[1]: بـأنّ البكـاء في الصلاة إذا كان لأمرٍ أُخروي لم تبطل بـه الصلاة، بل هو من أفضل الطاعات على ما قاله بعضهم.

نعم، اكتفى بعضهم[2] بـالقول بـأنّ البكـاء للأُمور الدنيويّة مـبطل لهـا، ومـفهومه: أنّ البكـاء للأُمور الأُخرويّة لا يكون مبطلاً لها.

وهل يشترط أن يكون خالياً عن الصـوت أم لا؟

لم يذكر ذلك الأكـثر. نـعم، صرّح بـعضهم بعدم الاشتراط[3].

(١) انظر: المـبسوط ١: ١١٨، والنهـاية: ٧٤، والمـهذّب ١: ١٥٤، والمـعتبر: ١٩٥، والمـنتهى (الحـجريّة) ١: ٣١٠، والتـذكرة ٣: ٢٨٦، والتـحرير ١: ٢٦٨، والدروس ١: ١٨٥، والذكـرى ٤: ١٠، ورسـائل الكركي ٣: ٢٠٢، والمسالك ١: ٢٢٨، وروض الجنان ٢: ٨٨٩، والروضة البهيّة ١: ٥٦٥، ومجـمع الفـائدة ٣: ٧٤، والمـدارك ٣: ٤٦٧، والذخـيرة: ٣٥٧، والحدائق ٩: ٥٢، والرياض ٣: ٥١٢، ومستند الشيعة ٧: ٥٤، والجواهر ١١: ٦٩ وما بعدها، والعروة الوثق ٣: ٣٠، كتاب الصلاة، فصل في مـبطلات الصـلاة / السابع. ولم يعلّق عليه أحد من الفقهاء المعلّقين عـلى العروة بتعليق مخالف.

(٢) انظر: الكافي في الفقه: ١٢٠، والوسيلة: ٩٧، والغنية: ٨٢، والشرائـع ١: ٩١، والجـامع للـشرائـع: ٧٧، والقواعد ١: ٢٨١، والكفاية: ٢٤.

(٣) كالعلّامة في التذكرة ٣: ٢٨٦، ونهاية الإحكام ١: ٥١٩، وفيه: «وإن نطق فيه بحرفين، كالصوت لا الكلام»، =

لكـن قـال الشهـيد الثـاني: «ولو اشـتمل البكاء للآخرة على حـرفين فـصاعداً غـير قـرآن ولا دعاء أبطل كـ "آه" من خوف النّار»[1].

هذا كلّه بالنسبة إلى البكـاء، أمّـا التـباكـي ـ وهو تكلّف البكاء لمن لا يقدر عليه ـ فـقد صرّح جملة من الفقهاء بجوازه[2]، بل باستحبابه[3].

ثانياً ـ البكاء للأُمور الدنيويّة:

لم ترد في النصّ عبارة «الأُمـور الدنـيويّة» أو شبهها، بل الوارد: «إن بكى لذكر جنّة أو نـار، فذلك هـو أفـضل الأعـمال في الصـلاة، وإن كـان ذكر مـيّتاً له، فـصلاته فـاسدة»[4]، ولكـن عـمّم الفـقهاء بـقرينة المـقابلة البكـاء لغـير الآخـرة، ولم يقصروه على «ذكر الميّت». وسيأتي مزيد بيان عند الكلام عن المراد بما كان للدنيا أو للآخرة.

وعلى أي تقدير، فقد صرّح أكثر الفـقهاء[5]

= وظاهره: أنّه لو كـان كـلاماً بـطل، والأردبـيلي في مجمع الفائدة ٣: ٧٤، ومستند الشيعة ٧: ٥٤.

(١) المسالك ١: ٢٢٨.

(٢) انظر التحرير ١: ٢٦٨.

(٣) انظر: الذكرى ٤: ١١، والمسالك ١: ٢٢٨، والمدارك ٣: ٤٦٧، والذخيرة: ٣٥٧، والجواهر ١١: ٧٢.

(٤) الوسائل ٧: ٢٤٧، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٥) انظر المصادر المذكورة في الهامشين: ١ و ٢ في العمود المتقدّم.

بأنّ البكاء للأُمور الدنيويّة في الصلاة مبطلٌ لها، إلّا الأردبيلي[١]، فإنّه توقّف في أصل الحكم، وتبعه تلميذه صاحب المدارك[٢]، وتلميذه السبزواري في الكفاية[٣]، والسيّدان: الحكيم[٤] والخوئي[٥]، فبنوا الإبطال على الاحتياط.

وهل يبطل مطلقاً، سواء كان مع الصوت أو بدونه، أو يختصّ الإبطال بما إذا كان مع الصوت، فلا يبطل لو اقتصر على خروج الدمع؟

كلام كثير من الفقهاء خالٍ من التخصيص. نعم، خصّ بعضهم المبطل بما كان مع الصوت، أو الانتحاب[٦].

ويمكن جعل هذا التخصيص في عهدة كلّ من جعل البكاء مبطلاً من باب كونه فعلاً كثيراً[١]، فإنّ الخالي من الصوت لا يصدق عليه الفعل الكثير قطعاً.

وبنى الشهيد الثاني المسألة على ما نقله من أهل اللغة: من أنّ البكاء إذا كان مقصوراً، فيراد به خصوص خروج الدمع، وإذا كان ممدوداً، فيراد به الصوت المقترن مع البكاء، وحيث لم يعلم أنّ الوارد في النصوص هو الممدود أو المقصور، فيكون كلا الأمرين محتملاً[٢].

ولكن ردّ أكثر الفقهاء المتأخّرين عنه هذا التفصيل، وذلك:

ـ لأنّ الوارد في النصّ هو الفعل «بكى»، كما تقدّم، وهو أعمّ؛ لأنّ الماضي من الممدود والمقصور يأتي على «بكى».

ـ ولأنّ هذه التفرقة غير وجيهة عرفاً؛

---

(١) انظر مجمع الفائدة ٣: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) انظر المدارك ٣: ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٣) انظر الكفاية: ٢٤، وبنى المسألة على الاحتياط.

(٤) انظر المستمسك ٦: ٥٧٨ ـ ٥٨٠.

(٥) انظر مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٥٢٥ ـ ٥٢٨.

(٦) كالمحقّق الثاني في رسائله ٣: ٣٠٢، والشهيد الثاني في الروضة البهيّة ١: ٢٣١ ـ ٢٣٢، وروض الجنان ٢: ٨٩٠، وصاحب المدارك في المدارك ٣: ٤٦٦؛ بناءً على قبول أصل الحكم، وظاهر كلام الاصفهاني في كشف اللثام ٤: ١٧٨، واحتمله السبزواري في الذخيرة: ٣٥٧ بعد أن استظهر الإطلاق من الفقهاء، والنراقي في مستند الشيعة ٧: ٥٢ ـ ٥٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ١١: ٧٤ ـ ٧٥، ونسبه إلى المشهور، والسادة: الحكيم، والخوئي، والخميني، فإنّهم بنوا البطلان والإعادة على الاحتياط؛ لعدم تماميّة الدليل عندهم. انظر: المستمسك ٦: ٥٧٨ ـ ٥٨٠، =

= ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٥٢٥ ـ ٥٢٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٥، منافيات الصلاة / السادس، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٩٢، منافيات الصلاة / السادس، وتحرير الوسيلة ١: ١٧٠، مبطلات الصلاة / السادس.

(١) مثل ابن زهرة في الغنية: ٨٢، والشهيد الأوّل في الذكرى ٤: ١٠.

(٢) انظر: المسالك ١: ٢٢٨، وروض الجنان ٢: ٨٩٠، والروضة البهيّة ١: ٢٣٣ ـ ٢٣٤، لكن يظهر فيه ميله إلى ترجيح كون المبطل ما كان له صوت.

لعدم تفرقة العرف بينهما.

ولأنّ هذا التفصيل منقول عن بعض أهل اللغة لا كلّهم، كما تقدّم عنه بيان المعنى اللغوي للبكاء[1].

ومع ذلك، فقد صرّح بعضهم ببطلان الصلاة بالبكاء مطلقاً، سواء كان مع الصوت أو بدونه، بل نسبه في الذخيرة[2] إلى ظاهر كلام الأصحاب، لكن عرفت الخلاف فيما تقدّم.

وعلى أي تقديرٍ، فممّن صرّح بالإطلاق، أو يظهر منه ذلك السبزواري في الكفاية[3]، وصاحب الحدائق[4]، وصاحب الرياض[5]، وصاحب العروة[6] لكن احتياطاً، وتبعه السادة: الحكيم[7]، والخوئي[8]، والخميني[9].

وهل يشترط في البطلان كونه عن عمد، أو لا؟

لم يتعرّض كثير من الفقهاء لذلك. نعم، اشترطه بعضهم، مثل الحلبي[10]، وابن حمزة[11]، وابن زهرة[1]، والمحقّق في الشرائع[2]، والعلّامة في بعض كتبه[3]، والشهيد الأوّل[4]، والمحقّق الكركي في رسائله[5]، والشهيد الثاني في الروض[6]، والاصفهاني[7]، وصاحب الحدائق[8]، وصاحب الجواهر[9]، وكذا السادة: اليزدي[10]، والحكيم[11]، والخوئي[12]،

---

(١) انظر: مجمع الفائدة ٣: ٧٣ ـ ٧٤، والمدارك ٣: ٤٦٦، والرياض ٣: ٥١٣، والحدائق ٩: ٥١.

(٢) انظر الذخيرة: ٣٥٧.

(٣) انظر الكفاية: ٢٤.

(٤) انظر الحدائق ٩: ٥١.

(٥) انظر الرياض ٣: ٥١٣.

(٦) ـ (٩) تقدّم تخريج آرائهم في الصفحة السابقة.

(١٠) انظر الكافي في الفقه: ١٢٠.

(١١) انظر الوسيلة: ٩٧.

---

(١) انظر الغنية: ٨٢، لإدخاله البكاء في الفعل الكثير.

(٢) انظر الشرائع ١: ٩١.

(٣) انظر: التحرير ١: ٢٦٨، وربّما يظهر من المنتهى (الحجريّة) ١: ٣١٠، وفيه: «سواء غُلب عليه أم لا»، ولم يذكر النسيان الذي هو مقابل العمد، انظر للتوضيح عبارة الذكرى الآتية.

(٤) انظر: البيان: ١٨٣، والذكرى ٤: ١١، وفيه: «ولو كان مغلوباً على البكاء لأُمور الدنيا، فالظاهر هو الفساد أيضاً؛ لإطلاق النصّ، وإن زال عنه الإثم، ولو بكى ناسياً لم تبطل؛ لعموم رفع الخطأ عن الناسي»، والألفيّة: ٦٦.

(٥) انظر رسائل المحقّق الكركي ٣: ٣٠٢.

(٦) انظر روض الجنان ٢: ٨٨٩، والمقاصد العلية: ٥٨٦.

(٧) انظر كشف اللثام ٤: ١٧٧.

(٨) انظر الحدائق ٩: ٥٠.

(٩) انظر الجواهر ١١: ٧٠.

(١٠) انظر العروة الوثقى ٣: ٢٩ ـ ٣٠، كتاب الصلاة، فصل في مبطلات الصلاة / السابع.

(١١) انظر: المستمسك ٦: ٥٧٨، ومنهاج الصالحين ١: ٢٦٤، كتاب الصلاة، فصل في منافيات الصلاة / السادس.

(١٢) انظر: مستند الشيعة ٤: ٥٢٥ ـ ٥٢٨، ومنهاج =

والخميني[١]، وهؤلاء قالوا بالإبطال في صورة الاضطرار، وإن لم يحصل به إثم.

هذا وصرّح بعض الفقهاء بتعميم الحكم بالإبطال لصورة السهو أيضاً مثل صاحب الرياض[٢] والنراقي[٣].

أدلّة الأقوال:

أمّا القول بإبطال البكاء للأُمور الدنيويّة فمستنده ما رواه أبو حنيفة عن أبي عبداللّه الصادق عليه السلام، قال: «سألت أبا عبداللّه عن البكاء في الصلاة، أيقطع الصلاة؟ فقال: إن بكى لذكر جنّة أو نار، فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، وإن كان ذكر ميّتاً له، فصلاته فاسدة»[٤].

وردّها صاحب المدارك[٥] ـ تبعاً لشيخه[٦] ـ بضعف السند.

لكن أُجيب بجبر ضعف السند بالشهرة[١].

ونوقش: بأنّ الشهرة من زمن الشيخ الطوسي، وهي لا تكون جابرة؛ لتأخّرها، ولتأثّر الفقهاء بفتاويه[٢].

هذا كلّه على فرض جبر الشهرة للخبر الضعيف، ولكن للسيّد الخوئي فيه نقاش[٣].

وأمّا الدليل على جواز البكاء للآخرة ـ مضافاً إلى الرواية المتقدّمة والروايات الدالّة على مطلوبيّة البكاء من خشية اللّه مطلقاً كما تقدّم[٤] ـ بعض الروايات، مثل:

ـ رواية منصور بن يونس بزرج، وفيها: «أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يتباكى في الصلاة المفروضة حتّى يبكي؟ فقال: قرّة عين واللّه، وقال: إذا كان ذلك فاذكرني عنده»[٥].

ـ ورواية سعيد بياع السابري، قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: أيتباكى الرجل في الصلاة؟ فقال: بخٍ بخٍ، ولو مثل رأس الذباب»[٦].

= الصالحين ١: ١٩٢، كتاب الصلاة، فصل في منافيات الصلاة / السادس.

(١) انظر تحرير الوسيلة ١: ١٧٠، كتاب الصلاة، مبطلات الصلاة / سادسها.

(٢) انظر الرياض ٣: ٥١٢ ـ ٥١٣.

(٣) انظر مستند الشيعة ٧: ٥٣.

(٤) الوسائل ٧: ٢٤٧، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٥) انظر المدارك ٣: ٤٦٦، وفيه: «وهي ضعيفة السند باشتماله على عدّة من الضعفاء».

(٦) انظر مجمع الفائدة ٣: ٧٣.

(١) أجاب به كثير ممّن تأخّر عن صاحب المدارك، كتلميذه السبزواري في الذخيرة: ٣٥٧، وصاحب الحدائق في الحدائق ٩: ٥١، وصاحب الرياض في الرياض ٣: ٥١٢، والنراقي في المستند ٧: ٥٢.

(٢) و (٣) انظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٢٦.

(٤) تقدّمت الروايات في الصفحة: ٥١٧ ـ ٥١٨.

(٥) الوسائل ٧: ٢٤٧، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث الأوّل.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

والروايــة محمولة عـلى البكـاء للآخـرة، كما قيل[١].

هذا كلّه مضافاً إلى كونه مشهوراً لو لم يكـن مجمعاً عـليه، كـما قـيل[٢]. ومـضافاً إلى مـا روي عن النبيّ ﷺ: أنّه رُئي «يـصلّي وفي صـدره أزيـزٌ كأزيز الرحى [المرجل] من البكاء»[٣].

وأمّا الدليل على عدم إبطال البكاء السهوي للأُمور الدنيويّة، فهو:

ـ استصحاب صحّة الصلاة قبل البكاء.

ـ والبراءة من وجوب الإعادة.

ـ وقاعدة: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»، الذي لم يكن هذا المورد من تلك الخمسة.

واقتصر بعضهم على الأخير[٤].

تنبيه:

قال صاحب الحدائق ما حاصله: أنّ ظـاهر كلام الأصحاب (رضوان اللّـه عـليهم) هـو أنّ البكاء للأُمور الدنيويّة مبطل للصلاة، سـواء كـان على أمر فائت كموت حـبيب، أو فـوت مـال، أو مـقام ونحـو ذلك، أو عـلى طـلب أمـر لم يحـدث، كـطلب الشـفاء والعـافية، والرزق، والإفـراج

(١) نقل ذلك الحرّ العاملي عن الشيخ بعد الرواية المتقدّمة.

(٢) انظر: مستند الشيعة ٧: ٥٤.

(٣) سـنن أبي داود ١: ٢٤٣، بـاب البكـاء في الصـلاة، الحديث ٩٠٤.

(٤) انظر: المستمسك ٦: ٥٨٠، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٢٨.

عن مكروب كسجين مثلاً.

ثمّ قـال: ولكـنّ ذلك مشكـلٌ؛ لأنّ طـلب الحاجة من اللّه تعالى والتضرّع إليه والبكاء لأجل حصولها أمرٌ مندوب إليه[١]، فـهو أمـرٌ أُخـروي، لا دنيوي. وعليه فلا محذور في البكاء وطلب هـذه الأُمور ونحوها من اللّه تعالى في الصلاة[٢].

ووافقه بعض الفقهاء على ذلك مثل صاحب الجـواهـر[٣]، والسـادة: اليزدي[٤]، والحكـيم[٥]، والخوئي[٦]، والخميني[٧].

البكاء على الميّت:

المقصود بالبحث هنا هو البكاء مجـرّداً عـمّا

(١) فـقد روى عـليّ بـن أبي حـمزة، قـال: «قـال أبـو عبدالله عليه السلام لأبي بـصير: إن خـفت أمـراً يكـون، أو حاجة تريدها، فابدأ باللّه فمجّده واثنِ عليه كـما هـو أهله، وصلِّ على النبيّ ﷺ، وسل حاجتك، وتـباك ولو مثل رأس الذباب، إنّ أبي كان يقول: إنّ أقرب ما يكون العبد من الربّ عزّ وجلّ وهو سـاجدٌ بـاكٍ». الوسائل ٧: ٧٤، الباب ٢٩ من أبواب الدعاء، الحديث ٤، وانظر سائر أحاديث الباب.

(٢) انظر الحدائق ٩: ٥٢.

(٣) انظر الجواهر ١١: ٧٢ ـ ٧٣.

(٤) انظر العروة الوثق ٣: ٣٠، كتاب الصـلاة، مـبطلات الصلاة / السابع.

(٥) انظر المستمسك ٦: ٥٨٠ ـ ٥٨١.

(٦) انظر مستند العروة الوثق (الصلاة) ٤: ٥٢٨ ـ ٥٢٩.

(٧) انـظر تحـرير الوسـيلة ١: ١٧٠، كـتاب الصـلاة، =

يقترن معه، مثل: اللطم، وخدش الوجه، وجزّ الشعر، والنوح، ونحو ذلك، فإنّ هذه لها حكمها الخاصّ، والبكاء في نفسه ومجرّداً عنها له حكمه الخاصّ أيضاً، وبناءً على ذلك نقول:

صرّح فقهاؤنا ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ بجواز البكاء على الميّت، قبل خروج الروح وبعده، وقد ادّعي الإجماع عليه مستفيضاً، وإليك كلمات جمع من فحول الفقهاء على طول تاريخ الفقه:

قال الشيخ الطوسي: «البكاء ليس به بأس، وأمّا اللطم والخدش، وجزّ الشعر، والنوح، فإنّه كلّه باطل محرّم إجماعاً»[١].

وسوف يأتي الكلام عن هذه الأُمور في مواردها، ولأغلب الفقهاء في بعضها ـ كالنوح ـ تفصيل بين النوح بالحقّ والنوح بالباطل، وقد صرّح الشيخ نفسه بذلك في النهاية[٢].

وقال ابن إدريس: «ثمّ البكاء ليس به بأس، وأمّا اللطم، والخدش، وجزّ الشعر، والنوح بالباطل، فإنّه محرّم إجماعاً»[٣].

وقال المحقّق في المعتبر: «والبكاء جائز قبل الموت وبعده إذا لم ينضمّ إليه محرّم، كاللطم والخدش، ولا قول شيء»[١].

وقال العلّامة في المنتهى: «البكاء على الميّت جائز غير مكروه إجماعاً، قبل خروج الروح وبعده»[٢].

وقال في التذكرة: «البكاء جائز إجماعاً وليس بمكروه، لا قبل خروج الروح، ولا بعدها عندنا»[٣].

وقال في التحرير: «والبكاء جائز غير مكروه»[٤]، وكلامه مطلق.

وقال الشهيد الأوّل في البيان: «ويجوز البكاء والنوح بغير الباطل، ويحرم اللطم، والخدش، وجزّ الشعر، وإظهار السخط، والنياحة بالباطل»[٥].

وقال في الذكرى: «وهو جائز إجماعاً قبل خروج الروح وبعده»[٦].

وقال الأردبيلي: «إنّ البكاء على الميّت جائز إجماعاً على الظاهر»[٧].

ولم يستشكل فيه مع كون دأبه ذلك.

وقال السبزواري: «ويجوز البكاء على الميّت، والظاهر أنّه لا خلاف فيه»[٨].

= مبطلات الصلاة / سادسها.

(١) المبسوط ١: ١٨٩.

(٢) النهاية: ٣٦٥، وجاء فيها: «وكسب النوائح بالأباطيل حرام، ولا بأس بذلك على أهل الدين، بالحقّ من الكلام».

(٣) السرائر ١: ١٧٣.

---

(١) المعتبر: ٩٤.

(٢) المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٦٦.

(٣) التذكرة ٢: ١١٨.

(٤) التحرير ١: ١٣٦.

(٥) البيان: ٨٠.

(٦) الذكرى ٢: ٤٧، وانظر الدروس ١: ١١٦.

(٧) مجمع الفائدة ٢: ٥٠٨.

(٨) الذخيرة: ٣٤٥.

وقال صاحب الحدائق: «الظاهر أنّه لا خلاف نصّاً وفتوى في جواز البكاء على الميّت قبل الدفن وبعده...»[١].

وقال النراقي: «جواز البكاء على الميّت مجمع عليه، والنصوص به مستفيضة، وفي بعضها الأمر به عند شدّة الوجد»[٢].

وقال صاحب الجواهر: «لا ريب في جواز البكاء على الميّت نصّاً وفتوىً للأصل والأخبار التي لا تقصر عن التواتر معنى»[٣].

وقال السيّد اليزدي: «ويجوز البكاء على الميّت ولو كان مع الصوت، بل قد يكون راجحاً، كما إذا كان مسكّناً للحزن وحرقة القلب بشرط أن لا يكون منافياً للرضا بقضاء اللّه تعالى...»[٤].

الدليل على الجواز:

استدلّوا على جواز ذلك بفعل النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، فقد بكى النبيّ ﷺ على ابنه إبراهيم، وعلى بعض الصحابة، وبكى عليٌّ وفاطمة عليهما السلام على النبيّ ﷺ، وكذا المسلمون، وبكى عليٌّ على فاطمة عليها السلام، وبكى عليّ بن الحسين عليه السلام على أبيه وإخوته، وهكذا سائر الأئمّة عليهم السلام، وكلّ ذلك كان قبل الموت أو بعده.

وفيما يلي النصوص الدالّة على ذلك:

ـ روى ابن القدّاح، عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «لمّا مات إبراهيم ابن رسول اللّه ﷺ هملت عين رسول اللّه ﷺ بالدموع، ثمّ قال رسول اللّه ﷺ: تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول ما يسخط الربّ، وإنّا بك يا إبراهيم لمحزونون...»[١].

ـ قال أنس ـ وهو يحكي وفاة إبراهيم ـ: «لقد رأيته وهو يكيد[٢] بنفسه بين يدي رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فدمعت عينا رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فقال: تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول إلّا ما يرضى ربّنا، واللّه يا إبراهيم إنّا بك لمحزونون»[٣].

ـ وروي عن عائشة أنّها قالت: «رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم يقبّل عثمان بن مظعون وهو ميّت، حتّى رأيت الدموع تسيل»[٤].

---

(١) الحدائق ٤: ١٦٢.

(٢) مستند الشيعة ٣: ٣١٨.

(٣) الجواهر ٤: ٣٦٤.

(٤) العروة الوثقى ٢: ١٣٠، فصل في مكروهات الدفن / المسألة الأُولى.

---

(١) الوسائل ٣: ٢٨٠، الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

(٢) «كلّ شيء تعالجه فأنت تكيده، ويقال: هو يكيد بنفسه، أي يجود بها». الصحاح: «كيد».

(٣) انظر: صحيح مسلم ٤: ١٨٠٧، كتاب الفضائل، الباب ١٥، الحديث ٦٢، تسلسل ٢٣١٥، وصحيح البخاري ١: ٢٢٧، كتاب الجنائز، باب قول النبيّ ﷺ: «إنّا بك لمحزونون».

(٤) سنن أبي داود ٣: ١٤٦، كتاب الجنائز، باب في =

ـ وروى أبو بصير عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لمّا ماتت رقيّة ابنة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الحقي بسلفنا الصالح عثمان بن مظعون وأصحابه، قال: وفاطمة عليها السلام على شفير القبر تنحدّر دموعها في القبر...»(١).

ـ وروى البخاري عن أنس بن مالك، قال: «شهدنا بنتاً لرسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، قال: ورسول الله جالس على القبر، قال: فرأيت عينيه تدمعان...»(٢).

وروى الصدوق عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «أنّ النبيّ حين جاءته وفاة جعفر بن أبي طالب وزيد بن حارثة، كان إذا دخل بيته كثر بكاؤه عليهما جدّاً، ويقول: كانا يحدّثاني ويؤنساني فذهبا جميعاً»(٣).

= تقبيل الميّت، الحديث ٣١٦٣.

(١) الوسائل ٣: ٢٧٩، الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٢) صحيح البخاري ١: ٢٢٣، كتاب الجنائز، باب قول النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: «يعذّب الميّت ببعض بكاء أهله عليه».

(٣) الوسائل ٣: ٢٨٠، الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ٦، وانظر من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٧، أحكام الأموات، الحديث ٥٢٧، وروى البخاري عن أنس، قال: «قال النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: أخذ الراية زيدٌ فأُصيب، ثمّ أخذها جعفر فأُصيب، ثمّ أخذها عبدالله بن رواحة فأُصيب وانّ عيني رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم لتذرفان...». =

ـ وروى ابن عبد البرّ وغيره في ترجمة جعفر: أنّه «لمّا أتى النبيّ صلى الله عليه وآله نعي جعفر أتى امرأته أسماء بنت عميس فعزّاها في زوجها جعفر، ودخلت فاطمة وهي تبكي وتقول: واعمّاه، فقال رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: على مثل جعفر فلتبك البواكي»(١).

ـ وروي: أنّه «لمّا انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله من وقعة أُحد إلى المدينة، سمع من كلّ دارٍ قُتل من أهلها قتيلٌ نوحاً وبكاءً، ولم يسمع من دار حمزة عمّه، فقال صلى الله عليه وآله: "لكن حمزة لا بواكي له"، فآلى أهل المدينة أن لا ينوحوا على ميّت ولا يبكوه حتّى يبدؤوا بحمزة فينوحوا عليه ويبكوه»(٢).

ـ وروى عبدالله بن عمر، فقال: «اشتكى سعد بن عبادة شكوى له، فأتى رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم يعوده مع عبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقّاص، وعبدالله بن مسعود،

= صحيح البخاري ١: ٢١٧، كتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميّت بنفسه، والرواية تخبر عن كيفيّة إخبار النبيّ صلى الله عليه وآله وهو في المدينة عن استشهاد هؤلاء الثلاثة (رضي الله عنهم).

(١) الاستيعاب بهامش الإصابة ١: ٢١١، وانظر كتب التاريخ في غزوة مؤتة.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٨٣، أحكام الأموات، الحديث ٥٥٣، والسنن الكبرى ٤: ٧٠، والاستيعاب بهامش الإصابة ١: ٢٧٥، ترجمة حمزة وغيره من التراجم، وكتب التاريخ والسيرة المتطرّقة لغزوة أُحُد.

فلمّا دخل عليه وجده في غشية، فقال: أقد قضى؟ قالوا: لا، يا رسول اللّه، فبكى رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فلمّا رأى القوم بكاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم بكوا، فقال: ألا تسمعون؟ إنّ اللّه لا يعذّب بدمع العين، ولا بحزن القلب، ولكن يعذّب بهذا ـ وأشار إلى لسانه ـ أو يرحم»[١].

وعن أُسامة بن زيد، قال: «كنّا عند النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فأرسلت إليه إحدى بناته تدعوه، وتخبره أنّ صبيّاً لها، أو ابناً لها، في الموت. فقال للرسول: ارجع إليها، فأخبرها: إنّ للّه ما أخذ، وله ما أعطى، وكلّ شيءٍ عنده بأجل مسمّى، فمرها ولتحتسب. فعاد الرسول فقال: إنّها قد أقسمت لتأتينّها، قال: فقام النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم وقام معه سعد بن عبادة ومعاذ بن جبل، وانطلقت معهم، فرفع إليه الصبي ونفسه تَقَعْقَعُ كأنّها في شَنَّة[٢]، ففاضت عيناه، فقال له سعد: ما هذا يا رسول اللّه؟! قال: هذه رحمة جعلها اللّه في قلوب عباده، وإنّما يرحم اللّه من عباده الرحماء»[١].

وأمّا بكاء الإمام عليّ وفاطمة عليهما السلام وغيرهما على النبيّ صلى الله عليه وآله، فمن المسلّمات، ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى ما روي بطرقنا ـ النصّان التاليان:

ـ ما رواه البخاري عن أنس، قال: «لمّا ثقل النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم جعل يتغشّاه، فقالت فاطمة عليها السلام: واكرب أباه، فقال لها: ليس على أبيك كربٌ بعد اليوم، فلمّا مات، قالت: يا أبتاه، أجاب ربّاً دعاه، يا أبتاه مَن جنّةُ الفردوس مأواه، يا أبتاه، إلى جبرئيل ننعاه، فلمّا دُفن، قالت فاطمة عليها السلام: يا أنس، أطابت أنفسكم أن تحثّوا على رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم التراب؟!»[٢].

والندبة مقرونة بالبكاء غالباً، بل إنّ أمر البكاء أسهل من الندبة كما هو واضح.

ـ وروي عن عائشة: أنّ أبا بكر لمّا سمع بموت النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم جاء «فدخل

---

(١) صحيح مسلم ٢: ٦٣٦، كتاب الجنائز، الباب ٦ (البكاء على الميّت)، الحديث ١٢، تسلسل ٩٢٤، وصحيح البخاري ١: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، كتاب الجنائز، باب البكاء عند المريض.

(٢) القَعْقَعَة: حكاية صوت السلاح ونحوه. الصحاح: «قعقع»، والشنّ: القربة الخَلَق الصغيرة. القاموس المحيط: «شن».

(١) صحيح مسلم ٢: ٦٣٥ ـ ٦٣٦، كتاب الجنائز، الباب ٦ (البكاء على الميّت)، الحديث ١١، تسلسل ٩٢٣، وصحيح البخاري ١: ٢٢٢، كتاب الجنائز، باب قول النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: «يعذّب الميّت ببعض بكاء أهله عليه»، وسنن أبي داود ٣: ٣٥، كتاب الجنائز، باب البكاء على الميّت، الحديث ٣١٢٥.

(٢) صحيح البخاري ٣: ٩١، باب مرض النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، وانظر سنن النسائي ٤: ١٢ ـ ١٣ في البكاء على الميّت.

المسجد، فلم يكلّم النّاس حتّى دخل على عائشة، فتيمّم رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم وهو مغشّى بثوب حبرة، فكشف عن وجهه، ثمّ أكبّ عليه فقبّله وبكى...»[(١)].

وقال الشهيد في الذكرى: «وروينا عن الحارث بن يعلى بن مُرّة، عن أبيه، عن جدّه، قال: قُبض رسول اللّه ﷺ فسُتر بثوب وعليٌّ عند طرف ثوبه، وقد وضع خدّيه على راحتيه، والريح تضرب طرف الثوب على وجه عليٍّ، والنّاس على الباب وفي المسجد ينتحبون ويبكون»[(٢)].

ـ وأمّا بكاء الإمام عليّ على فاطمة عليها السلام[(٣)]، وبكاء الأئمّة على مصائب الرسول ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، خاصّة الإمام الحسين عليه السلام كما سيأتي بيانه، فغنيّ عن البيان.

التفصيل بين البكاء قبل الموت وبعده، وردّه:

ربّما يدّعى التفصيل بين البكاء قبل الموت وبعده؛ لما رووه عن جابر بن عتيك: «أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم جاء يعود عبداللّه بن ثابت، فوجده قد غلب عليه، فصاح به، فلم يجبه، فاسترجع رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، وقال: قد غُلبنا عليك أبا الربيع، فصحن النساء وبكين، فجعل ابن عتيك يسكتهنّ، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم: دعهن، فإذا وجب، فلا تبكين باكية، قالوا: وما الوجوب يا رسول اللّه؟ قال: الموت»[(١)].

ويرد على ذلك:

أوّلاً ـ أنّ هذه الرواية لا تقاوم الروايات الكثيرة الدالّة على فعل النبيّ ﷺ والصحابة، فقد مرّ أنّهم بكوا قبل الموت وبعده، فلابدّ إذن من حملها على ما إذا اقترن البكاء بالصياح ونحوه، كما هو مصرّح به في الرواية أيضاً، وإن لم يرد هذا القيد في كلام النبيّ ﷺ.

ثانياً ـ الرواية ضعيفة لجهالة عتيك بن الحارث[(٢)].

ولذلك أجاب ابن قدامى مَن استدلّ بالرواية المتقدّمة على حرمة البكاء بعد الموت، كالشافعي[(٣)]، بالروايات المتقدّمة التي ذكرناها، مثل: بكاء النبيّ ﷺ على شفير القبر عند دفن إحدى بناته، وبكائه على عثمان بن مظعون، وعلى جعفر عند إخباره عن إصابته، وبكاء أبي بكر على النبيّ ﷺ،

(١) صحيح البخاري ٣: ٩١، باب مرض النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم.

(٢) الذكرى ٢: ٤٧ ـ ٤٨، وذكره المحقّق أيضاً في المعتبر: ٩٤.

(٣) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٥٨، باب مولد الزهراء عليها السلام، وكشف الغمّة ١: ٥٠١، والبحار ٤٣: ١٧٨، وغيرها.

(١) سنن النسائي ٤: ١٣، النهي عن البكاء على الميّت.

(٢) انظر تهذيب الكمال في معرفة الرجال ١٩: ٣٣٣، ونقل في هامشه عن الذهبي في ديوان الضعفاء: أنّه تابعي مجهول.

(٣) انظر: الأُمّ ١: ٢٧٩، باب القيام للجنازة، والمصدر الآتي.

ثمّ قال: «وكلّها أحاديث صحاح»، ثمّ ذكر روايات أُخر تقدّم بعضها، ثمّ قال:

«وحديثهم محمول على رفع الصوت والندب وشبهها بدليل ما روى جابر: أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم أخذ ابنه فوضعه في حجره، فبكى، فقال له عبدالرحمن بن عوف: أتبكي؟! أوَلَمْ تكن نهيت عن البكاء؟! قال: لا، ولكن نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين، صوت عند مصيبة، وخمش وجوه، وشقّ جيوب، ورنّة شيطان».

ثمّ قال: «قال الترمذي: هذا حديث حسن، وهذا يدلّ على أنّه لم ينه عن مطلق البكاء، وإنّما نهى عنه موصوفاً بهذه الصفات»[١].

وبذلك كلّه أجاب الشهيد الأوّل عن الرواية المتقدّمة في الذكرى[٢].

هذا كلّه مضافاً إلى التنافي الموجود في متن الرواية؛ لأنّ الرواية في ذيلها علّقت النهي عن البكاء على «الوجوب» وهو الموت، والظاهر من صدر الرواية أنّ بكاء النساء إنّما كان بعد قول النبيّ ﷺ: «قد غُلبنا عليك أبا الربيع»، أي بعد الإعلان بموته، ومع ذلك فقد منع ﷺ من نهيهنّ من البكاء عندئذٍ.

ويؤيّد ما ذكرنا ما روي بعدّة طرق: أنّ ابناً لأبي عبداللّه الصادق عليه السلام مرض، وكان مهتمّاً بأمره مغموماً عليه، فصرخت صارخة من الدار، فقام أبو عبداللّه عليه السلام ثمّ جلس فاسترجع وعاد في حديثه حتّى فرغ منه، ثمّ قال: إنّا لَنُحبُّ أن نعافى في أنفسنا وأولادنا وأموالنا، فإذا وقع القضاء فليس لنا أن نحبّ ما لم يحب اللّه لنا»[١].

فهذه الرواية تبيّن جانب التسليم للّه تعالى بعد وقوع الحادثة، ولا ينافيه الاهتمام بطلب العافية من اللّه تعالى بالدعاء والأسباب العاديّة قبل وقوعها.

وعلى هذا المعنى يمكن حمل النهي عن الصراخ والبكاء بعد وقوع الحادثة، أي يكون المنهيّ عنه ما كان منافياً للاعتقاد بقضاء اللّه تعالى وقدره.

ويشهد لما قلناه: عدم نقل نهي الإمام عليه السلام عن الصراخ عند موت الصبي.

وقد روي أنّه عليه السلام فعل ذلك أيضاً عند موت ابنه إسماعيل[٢].

ولذلك موارد مشابهة أُخرى[٣].

وأمّا رواية عمر وابنه عبداللّه عن النبيّ ﷺ: «إنّ الميّت يُعذّب ببكاء أهله عليه»[٤]، فمردودة

---

(١) المغني (لابن قدامى) ٣: ٤١٠ و ٤١١، وانظر سنن الترمذي ٣: ٣٢٨، ذيل الحديث ١٠٠٥.

(٢) انظر الذكرى ٢: ٤٩.

---

(١) الكافي ٣: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، كتاب الجنائز، باب الصبر والجزع والاسترجاع، الحديث ١١ و ١٣ و ١٤، وانظر المصدر الآتي.

(٢) و (٣) انظر الوسائل ٣: ٢٧٦ ـ ٢٧٧، الباب ٨٥ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٦.

(٤) أورد مسلم في صحيحه ٢: ٦٣٨ باباً تحت عنوان =

برواية عائشة، حيث «ذُكر لها: أنّ عبدالله بن عمر يقول: إنّ الميّت لَيُعذَّب ببكاء الحيّ، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبدالرحمن، أما إنّه لم يكذب، ولكنّه نسي أو أخطأ، إنّما مرّ رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم على يهوديّة يُبكى عليها، فقال: إنّهم ليبكون عليها، وإنّها لتُعذّب في قبرها»[١].

فإنّ تعذيبها لأسباب يرتبط بها مثل عدم إسلامها، لا لبكاء أهلها عليها.

وفي رواية أُخرى: قالت عائشة: «سمع شيئاً فلم يحفظه، إنّما مرّت على رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم جنازة يهوديٍّ، وهم يبكون عليه، فقال: أنتم تبكون، وإنّه ليعذّب»[٢].

وفي رواية ثالثة: «حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾»[١].

إذن لا وجه للتفصيل بين البكاء قبل الموت وبعده، بل يجوز البكاء حتّى على قبر الميّت أيضاً؛ لما رواه مسلم: من «أنّ النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم زار قبر أُمّه، فبكى وأبكى من حوله»[٢].

استحباب البكاء على الإمام الحسين عليه السلام:

من المسلّمات عند الإماميّة استحباب البكاء على الحسين عليه السلام؛ لما جرى عليه من المصائب في سبيل الله، بل وعلى سائر الأئمّة عليهم السلام، وإليك بعض النصوص الدالّة على ذلك:

- روى عليّ بن إبراهيم القمّي بسند صحيح، وغيرُه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام يقول: أيّما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين بن عليّ دمعة حتّى تسيل على خدّه، بوّأه الله بها في الجنّة غرفاً يسكنها أحقاباً، وأيّما مؤمن دمعت عيناه حتّى يسيل على خدّه لأذىً مسّنا من عدوّنا في الدنيا، بوّأه الله مبوّأ صدق في الجنّة، وأيّما مؤمن مسّه أذىً فينا فدمعت عيناه حتّى يسيل دمعه على خدّيه

= «الميّت يعذّب ببكاء أهله عليه»، ذكر فيه مجموعة من الروايات بهذا المعنى عن عمر وابنه عبدالله، قد تقدّم بعض ما ورد عن ابنه، وأمّا ما ورد عن عمر نفسه، فمنه ما رواه نافع عن عبدالله، قال: «إنّ حفصة بكت على عمر، فقال: مهلاً يا بنيّة! ألم تعلمي أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: "إنّ الميّت يعذّب ببكاء أهله عليه؟!"».

ولكن يرد على ذلك: أنّ عمر لم يكن ميّتاً عند ذاك، بل كان مشرفاً عليه، فالبكاء عليه كان جائزاً بحسب فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله حينما بكى على ولده إبراهيم عندما وضعه في حجره قبيل وفاته كما تقدّم، ويقول به المفصّلون.

(١) و (٢) انظر صحيح مسلم ٢: ٦٤٢ ـ ٦٤٣، كتاب الجنائز، باب الميّت يعذّب ببكاء أهله عليه، الأحاديث ٢٧ و ٢٥، تسلسل: ٩٣٢، ٩٣١.

(١) صحيح مسلم ٢: ٦٤٢، كتاب الجنائز، باب الميّت يعذّب ببكاء أهله عليه، الحديث ٢٣، تسلسل: ٩٢٩.

(٢) صحيح مسلم ٢: ٦٧١، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ربّه عزّ وجلّ في زيارة قبر أُمّه، الحديث ١٠٨، تسلسل ٩٧٦.

من مضاضةِ ما أُوذي فينا صرف الله عن وجهه الأذى، وآمنه يوم القيامة من سخطه والنّار»[١].

ـ وروي بعدّة طرق عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال الحسين عليه السلام: أنا قتيل العبرة لا يذكرني مؤمن إلّا بكى»[٢].

ـ وروى ابن قولويه عن مسمع بن عبدالملك كردين البصري، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا مسمع، أنت من أهل العراق، أما تأتي قبر الحسين بن عليّ عليه السلام؟ قلت: لا، أنا رجل مشهور عند أهل البصرة، وعندنا من يتبع هوى هذا الخليفة، وعدوّنا كثير من أهل القبائل من النصّاب وغيرهم، ولست آمنهم أن يرفعوا حالي عند ولد سليمان فيمثّلون بي. قال: أفما تذكر ما صُنع به؟ قلت: نعم، قال: فتجزع؟ قلت: إي والله واستعبر لذلك حتّى يرى أهلي أثر ذلك عليَّ فأمتنع من الطعام حتّى يستبين ذلك في وجهي، قال: رحم الله دمعتك، أما إنّك من الذين يُعدّون من أهل الجزع لنا، والذين يفرحون لفرحنا، ويحزنون لحزننا...»[٣].

وعن ريّان بن شبيب[٤]، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال له: «يابن شبيب، إن كنت باكياً لشيءٍ فابكِ للحسين بن عليّ عليه السلام، فإنّه ذبح كما يذبح الكبش، وقتل معه من أهل بيته ثمانية عشر رجلاً ما لهم في الأرض شبيهون...»[١].

ـ وعن الإمام الرضا عليه السلام أيضاً ـ في حديث ـ قال: «... ومن كان يوم عاشوراء يوم مصيبته وحزنه وبكائه، يجعل الله عزّ وجلّ يوم القيامة يوم فرحه وسروره، وقرّت بنا في الجنان عينه...»[٢].

ـ وعنه عليه السلام أيضاً ـ في حديث ـ: «فعلى مثل الحسين فليبك الباكون ـ إلى أن قال: ـ كان أبي عليه السلام إذا دخل شهر المحرّم لا يُرى ضاحكاً، وكانت الكآبة تغلب عليه حتّى تمضي عشرة أيّام، فإذا كان يوم العاشر كان ذلك اليوم يوم مصيبته وحزنه وبكائه، ويقول: هو اليوم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام»[٣].

ـ وروي عن أبي عبدالله عليه السلام بطرق عديدة أنّه قال: «إنّ البكاء والجزع مكروه للعبد في كلّ ما جزع، ما خلا البكاء على الحسين بن عليّ عليهما السلام، فإنّه فيه مأجور»[٤].

---

(١) انظر: تفسير القمّي ٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٦، تفسير سورة الدخان، وكامل الزيارات: ١٠٠، الباب ٣٢، الحديث الأوّل، وثواب الأعمال: ٤٧.

(٢) كامل الزيارات: ١٠٨، الباب ٣٦، الحديث ٦، وانظر سائر أحاديث الباب.

(٣) كامل الزيارات: ١٠١، الباب ٣٢، الحديث ٦.

(٤) قال النجاشي: «ريان بن شبيب خال المعتصم ثقة، = سكن قم، وروى عنه أهلها». رجال النجاشي: ١٦٥، الترجمة ٤٣٦.

(١) الوسائل ١٤: ٥٠٢، الباب ٦٦ من أبواب المزار، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٠٤، الحديث ٧.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٨.

(٤) الوسائل ١٤: ٥٠٦، الباب ٦٦ من أبواب المزار، الحديث ١٣، وانظر الحديث ١٠، وانظر أيضاً كامل =

ـ وبكى عليّ بن الحسين عليه السلام على أبيه عليه السلام أربعين سنة، وما وُضع بين يديه طعامٌ إلّا بكى على الحسين، حتّى قال له مولى له: جعلت فداك يابن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، إنّي أخاف عليك أن تكون من الهالكين، قال: إنّما أشكو بثّي وحزني إلى اللّه، وأعلم من اللّه ما لا تعلمون، إنّي لم أذكر مصرع بني فاطمة إلّا خنقتني العبرة لذلك»[١].

ـ وروى ابن قولويه بإسناده عن صالح بن عقبة عن أبي هارون المكفوف، قال: «دخلت على أبي عبداللّه عليه السلام، فقال لي: أنشدني، فأنشدته، فقال: لا، كما تنشدون وكما ترثيه عند قبره، قال: فأنشدته:

امرر على جدث الحسين

فقل لأعظمه الزكيّه

قال: فلمّا بكى أمسكت أنا، فقال: مُر فمررت، قال: ثمّ قال: زدني، زدني، قال: فأنشدته:

يا مريم قومي فاندبي مولاك

وعلى الحسين فاسعدي ببكاك

قال: فبكى وتهايج النساء...»[٢]، ثمّ ذكر ثواب من أبكى على الحسين عليه السلام وفضله.

ـ وروى بإسناده عن عبداللّه بن غالب، قال: «دخلت على أبي عبداللّه عليه السلام، فأنشدته مرثية الحسين عليه السلام، فلمّا انتهيت إلى هذا الموضع:

لبليّة تسقو حسيناً

بمسقاة الثرى غير التراب

صاحت باكية من وراء الستر: يا أبتاه»[١].

إلى غير ذلك ممّا ورد في فضل البكاء عليه وتأكيده من قِبَل أئمّة أهل البيت عليهم السلام[٢].

هذا كلّه مضافاً إلى ما ورد من بكاء النبيّ صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين وفاطمة عليهما السلام عليه عند إخبار النبيّ صلى الله عليه وآله باستشهاده[٣]، وبكاء أمير المؤمنين عليه عند مروره بكربلاء في خروجه إلى صفّين، وبذلك أخبر أصحابه بمقتله وما يجري عليه[٤].

حكمة جواز البكاء مطلقاً واستحبابه لأجل الحسين عليه السلام:

رقّة القلب من نِعم اللّه تعالى على الإنسان

= الزيارات: ١٠٠، الباب ٣٢، الحديث ٢.

(١) كامل الزيارات: ١٠٧، الباب ٣٥، الحديث الأوّل.

(٢) كامل الزيارات: ١٠٥، الباب ٣٣، الحديث ٥.

(١) كامل الزيارات: ١٠٥، الباب ٣٣، الحديث ٣.

(٢) انظر هذه الروايات في البحار ٤٤: ٢٧٨، تاريخ الحسين عليه السلام، الباب ٣٤، ثواب البكاء على مصيبته، والوسائل ١٤: ٥٠٠، الباب ٦٦ من أبواب المزار، باب استحباب البكاء لقتل الحسين عليه السلام، وكامل الزيارات: ١٠٠، الباب ٣٢، باب ثواب من بكى على الحسين عليه السلام، وغيرها من المصادر المختصّة بالموضوع.

(٣) انظر كامل الزيارات: ٦٨، الباب ٢٢، والبحار ٤٤: ٢٥٠، تاريخ الحسين عليه السلام: الباب ٣١، ما أخبر الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام و... باستشهاده.

(٤) انظر: البحار ٤٤: ٢٥٦، عن أمالي الصدوق: ١٩٩، المجلس ٢٨، رقم ٦، وشرح نهج البلاغة (ابن أبي الحديد) ٣: ١٦٩، نقلاً عن كتاب وقعة صفّين =

ورحمة له كما قال النبيّ ﷺ لمن اعترض عليه بسبب خروج الدمعة منه على مصاب بعض أهله: «هذه رحمة جعلها اللّه في قلوب عباده، وإنّما يرحم اللّه من عباده الرحماء»[١].

والدمعة تسكّن لوعة الإنسان عند المصاب، وتمنعه من الكبت الروحي، ويؤيّد ذلك ـ أي أصل الجواز والحكمة ـ ما رواه منصور الصيقل، قال: «شكوت إلى أبي عبداللّه عليه السلام وَجْداً وجدته على ابن لي هلك حتّى خفت على عقلي! فقال: إذا أصابك من هذا شيء فأفض من دموعك، فإنّه يسكن عنك»[٢].

وهذا الموضوع بحاجة إلى دراسة واسعة من جميع الجوانب النفسيّة والاجتماعيّة وغيرها لا يطيقها كتابنا فعلاً.

وأمّا الحكمة في البكاء على مصاب أهل البيت عليهم السلام، وبخاصّة الإمام الحسين عليه السلام، فواضحة جدّاً؛ لأنّ أعداء أهل البيت عليهم السلام لم يجعلوا أمامهم ـ إضافة إلى ظلمهم وغصب حقوقهم ـ طريقاً إلّا سدّوه، فلم يبق لهم طريق لبيان ما جرى عليهم من الظلم وغصب الحقوق وانتهاك الحرمة إلّا البكاء؛ فلذلك اتّخذت طريقة البكاء على الإمام الحسين عليه السلام وإنشاد الشعر فيه وإرثائه من أحسن الطرق لبيان ما جرى عليه وعلى أهل البيت من الظلم، ولهذا السبب كان الأئمّة عليهم السلام يشجّعون الشعراء الذين يرثون الإمام الحسين عليه السلام ويجيزونهم بحدّ ما كان بإمكانهم، ومع ذلك كانوا يتّقون في ذلك مخافة السلطان.

كانت هذه أهمّ الأبحاث التي ترتبط بالبكاء، وهناك أبحاث أُخر تقدّم بعضها ويأتي بعضها الآخر.

أمّا ما تقدّم فمثل: أنّ البكاء من مصاديق استهلال الطفل، فإذا بكى الطفل عند ولادته تُعلم بذلك حياته.

راجع: استهلال.

وتقدّم الكلام عن أنّ بكاء الباكرة عند استئذانها للنكاح هل هو دليل على الرضا أم لا؟

راجع: باكرة.

وتقدّم الكلام عن استحباب التفريق بين الأُمّهات والأولاد في صلاة الاستسقاء ليكثر البكاء وترقّ بذلك القلوب.

راجع: استسقاء.

وسوف يأتي: أنّ البكاء يمكن أن يعدّ من التعقيبات أم لا؟

راجع: تعقيب وتعقيبات.

وسوف يأتي: رجحان تخفيف الصلاة لبكاء الصبي.

راجع: الصلاة / آدابها المستحبّة.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: عند الكلام عن تجهيز

= (لنصر بن مزاحم): ١٤٠ ـ ١٤٢.

(١) تقدّمت مصادر الرواية في الصفحة ٥٢٩.

(٢) الوسائل ٣: ٢٧٩، الباب ٣ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

الميّت ودفنه وآداب التعزية وحكم البكاء عليه.

٢ ـ كتاب الصلاة: قواطع الصلاة ومنافياتها: البكاء تعمّداً.

٣ ـ كتاب المزار ـ بعد كتاب الحجّ ـ: زيارة النبيّ ﷺ وأهل بيته ﷺ، وبالمناسبة حكم البكاء عليهم.

بكارة

راجع: باكرة.

بكر

راجع: باكرة.

بَكرة

لغة:

البَكْرَةُ: خشبة مستديرة في جوفها محور تدور عليه[١]، وبكرة البئر ما يستقى عليها[٢].

(١) انظر المعجم الوسيط: «بكر».

(٢) انظر الصحاح: «بكر».

والبَكْرَةُ: أُنثى البَكْرِ من الإبل، وقيل: البَكْرُ من الإبل بمنزلة الفتيِّ من الناس، والبَكْرَةُ بمنزلة الفتاة[١].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

تقدّم حكم الإبل بصورة عامّة في عنوان «إبل».

وذكر الفقهاء: أنّ ممّا استثناه النبيّ ﷺ من حرمة قطع الأشجار في الحرم عودا المحالة، وهما عودتان تُرَكّب عليهما المحالة، وهي البكرة العظيمة التي يستقى عليها[٢].

بُكور

لغة:

المضي في البُكرَة، وهي: الغداة. والتبكير والبكور والابتكار واحد[٣].

وأصل الكلمة هي: «البُكرَة» التي هي أوّل

(١) انظر الصحاح: «بكر».

(٢) انظر: المدارك ٧: ٣٧١، والوسائل ١٢: ٥٥٥، الباب ٨٧ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٥.

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «بكر».

النهار، فاشتُقّ من لفظه لفظ الفعل، فقيل: بَكَرَ فلان بكوراً: إذا خرج بكرةً. والبَكور: المبالغ في البكور[1]. وكلّ من بادر إلى الشيء، فقد أبكر إليه وبكّر[2].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

ذكروا من جملة آداب التجارة: البكور في طلب الحوائج وطلب الرزق[3]، فقد روي عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «إنّي لأُحبّ أن أرى الرجل متحرّفاً في طلب الرزق، إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: اللهمّ بارك لأُمّتي في بكورها»[4].

وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام قال: «إذا أراد أحدكم حاجة فليبكّر إليها وليسرع المشي إليها»[5].

وفي رواية ثالثة عنه عليه السلام قال: «تعلّموا من الغراب ثلاث خصال: استتاره بالسفاد، وبكوره في طلب الرزق، وحذره»[6].

ويتعرّضون للبُكرة في تحديد اليوم، وقد مضى في عنوان «أيّام».

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن: «بكر».

(٢) انظر الصحاح: «بكر».

(٣) انظر الجواهر ٢٢: ٤٦٣.

(٤) الوسائل ١٧: ٧٨، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٣.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

بلاغ

راجع: تبليغ.

بلبل

راجع: طير، وطيور، وأطعمة.

بلد

لغة:

المكان المختطّ المحدود المتأنّس باجتماع قطّانه وإقامتهم فيه، وجمعه: بلاد، وبلدان[1].

وقيل: هو كلّ موضع مستحيز من الأرض عامر وغير عامر، خالٍ أو مسكون[2].

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بلد».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «بلد».

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء فيه اصطلاح خاصٌّ ولكن ما يريدونه أقرب إلى المعنى الأوّل، وهو المحلّ الذي يسكنه الإنسان على شكل اجتماعي. أعمّ من أن يكون مدينة أو قرية، وهذا هو المستفاد من إطلاقاتهم للبلد في أبحاثهم المختلفة.

هذا وربّما أُضيفت كلمة «بلد» إلى كلمة أُخرى أو أُضيف إليها كلمة مثل: بلد الإسلام، وبلد الشرك، وقبلة البلد، وجامع البلد، ونحوها فيصير لهما معنى تركيبياً جديداً.

وتعرف المعاني التركيبيّة الحادثة وأحكامها غالباً ممّا يضاف إلى كلمة «بلد»، أو ما تضاف إليها هذه الكلمة، وهي كثيرة لا يسعنا ذكرها جميعاً.

ومن نماذجها:

أُفق البلد: الأُفق الخاصّ بذلك البلد.

قبلة البلد: القبلة التي يعتمد عليها أهل البلد.

جامع البلد: الجامع الذي يكثر فيه حضور غالب أهل البلد، أو الذي أُعدّ لذلك، وهو مختلف باختلاف الأزمنة.

عرف البلد: عرف أهل البلد، فإنّه قد يكون لكلّ بلد عرف خاصّ.

عادة البلد: عادة أهل البلد.

نقد البلد: النقد الرائج في البلد، مثل: الدينار العراقي، والتومان الإيراني، والريال السعودي، و...

بلد الإسلام: البلد الذي يسكنه المسلمون أو يكون تحت سلطتهم وإن كان يسكن فيه المشركون.

بلد الشرك: البلد الذي يسكنه أهل الشرك ولم يكن تحت سلطة المسلمين.

بلد الغصب: البلد الذي وقع فيه الغصب.

بلد التلف: البلد الذي وقع فيه التلف.

بلد التسليم: البلد الذي وقع فيه تسليم العوضين أو أحدهما، أو قُرّر ذلك.

بلد القرض: البلد الذي وقع فيه القرض.

بلد العقد: البلد الذي وقع فيه العقد.

الحجّ البلدي: بلد الحاج الذي يُنشئ منه حجّه.

وهكذا...

ويراجع للتفصيل الكلمة التي أُضيفت إلى البلد أو أُضيف البلد إليها.

بَلْع

لغة:

مِنْ بَلَعَ الشيءَ بَلْعاً، أي جرعه. والمَبْلَعُ، والبُلْعُم، والبُلْعُوم كلُّه: مجرى الطعام وموضع الابتلاع من الحلق[1].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

---

(١) انظر لسان العرب: «بلع».

الأحكام:

تترتّب على البلع أحكام نشير إلى بعضها إجمالاً، ونحيل بعضها الآخر إلى مواضعها المناسبة.

حكم ما لو بلع الإنسان جوهرة ومات:

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا بلع الحيّ جوهراً ومات، فإن كان مِلكاً لغيره، قال الشافعي: يشقّ جوفه ويُخرج، وإن كان مِلكاً له، فيه قولان: أحدهما يشقّ جوفه؛ لأنّه ملك للورثة، والثاني: أنّه لا يشقّ؛ لأنّه بمنزلة ما أكل من ماله»[1].

ثمّ قال: «وليس لنا في هذه المسألة نصّ، والأولى أن نقول: لا يشقّ جوفه على كلّ حال؛ لما روي عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: "حرمة المؤمن ميّتاً كحرمته حيّاً"[2]، وإذا كان حيّاً لا يشقّ جوفه بلا خلاف، فينبغي أن يكون ذلك حكمه بعد موته»[3].

وقال المحقّق الحلّي بعد ما ذكره الشيخ: «فرع: ويؤخذ ذلك المال من تركته؛ لأنّه حال بين صاحبه وبينه، ولو لم يأخذ صاحب المال عوضه، أو لم يكن للميّت مال وتطاولت المدّة حتّى بلي جسده جاز نبشه وإخراج ذلك المال؛ لأنّ مع فناء الميّت لم يبقَ

(١) انظر: المجموع ٥: ٣٠٠، وفتح العزيز ٥: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) الوسائل ٣: ٢١٩، الباب ٥١ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل، وفيه: «... كحرمته وهو حيٌّ، سواء».

(٣) الخلاف ١: ٧٣٠.

مثلةٌ ولا هتكٌ، فلا يجوز تضييع المال...»[1].

أقول: إنّ قوله: «... لأنّه حال بين صاحبه وبينه» إشارة إلى بدل الحيلولة الذي تقدّم الكلام عنه في عنوان «بدل»، وهذا أحد مصاديقه، فراجعه.

وأمّا العلّامة، فقد استوجه ـ في التذكرة ـ كلام الشافعي فيما إذا كان المال ملكاً لغيره، فيُشقّ جوفه ويستخرج «لما فيه من دفع الضرر عن المالك بردّ ماله إليه، وعن الميّت بإبراء ذمّته، وعن الورثة بحفظ التركة لهم»[2].

ولم يعلّق على كلام الشيخ والشافعي فيما إذا كان المال له.

واحتمل في النهاية جواز الشقّ فيما إذا كانت ملكاً لغيره للتعليل المتقدّم، واحتمل ذلك فيما إذا كانت ملكاً له أيضاً؛ لأنّها صارت بعد وفاته ملكاً لغيره، فهي كالمغصوبة، فتتّحد الصورتان من حيث احتمال الشقّ.

ثمّ أضاف: «ولو أذِن المالك في الابتلاع، صار كماله[3]، فإن قلنا بشقّه هناك شُقَّ هنا.

وهل يكون للورثة؟ الأقرب أنّه على ملك صاحبه إلّا أن يكون قد وهبه إيّاه، فيخرج عن ملكه بالاتلاف»[4].

(١) المعتبر: ٩٢.

(٢) التذكرة ٢: ١١٢.

(٣) أي كمال المبتلع.

(٤) نهاية الإحكام ٢: ٢٨٢.

ثمّ ذكر ما ذكر المحقّق من بدل الحيلولة وجواز النبش مع تطاول المدّة وبلى الميّت.

وقال في المنتهى: «لو بلع الميّت مالاً، فإن كان له لم يشقّ بطنه؛ لأن أتلفه في حياته ولم يستعقب الغرم على نفسه، ويحتمل أن يقال: إن كان كثيراً ساغ الشقّ وإخراجه؛ لأنّ فيه حفظاً للمال عن الضياع، وعوناً للورثة.

وإن كان لغيره: فإن كان بإذنه فهو كماله، وإن كان بغير إذنه، كان كالغاصب، فيمكن أن يقال: لا يشقّ بطنه ويؤخذ من تركته احتراماً للميّت وتركاً للمُثلة به، ويمكن أن يقال بالشقّ؛ لأنّ فيه حفظاً للمال، ونفعاً لصاحبه»(١).

لكن استشكل في التحرير(٢) في جميع الحالات.

أقول: هذا ونحوه ـ مثل ما لو بلعت الدابة جوهرة الغير، أو دخلت في دار الغير ولم يمكن إخراجها منه إلّا بهدم بعض حيطانه ونحوها ـ داخل في عنوان «تزاحم الحقوق»، ولا بدّ من ملاحظة خصوصيّة المورد والمرجّحات في كلّ طرف من الطرفين أو الأطراف(٣).

وهناك أحكام أُخر تتعلّق بالبلع من قبيل:

ـ بلع الدابة أو السمكة جوهرة أو غيرها من الأموال ووجدان المشتري ذلك في جوفها، فتكلّم الفقهاء عن حكم هذا المال، وقد قيل: إنّ الغالب فيما تبتلعه الدابة أنّه من دار البائع، وفيما تبتلعه السمكة أنّه من البحر إذا كانت في البحر، ومن صاحب البركة إذا كانت فيها(١).

وسوف يأتي بيان الحكم التفصيلي لذلك، وما يجوز أخذه للملتقط وما لا يجوز في عنوان «لقطة» إن شاء اللّٰه تعالى.

ـ بلع النخامة لو وصلت إلى فضاء الفم، وما يخرج من بين الأسنان عمداً؛ من جهة أصل جوازه ـ في الصوم وغيره ـ لصدق عنوان «الخبيث» عليه وعدمه.

وفي خصوص الصوم من جهة إبطاله له وعدمه، ومنشأ ذلك صدق الأكل عليه وعدمه. وسيأتي الكلام عنه في العنوان الآتي «بلغم»، وتقدّم في عنوان «بصاق» أيضاً.

(١) المنتهى (الحجريّة) ١: ٤٣٥.

(٢) انظر التحرير ١: ١٣٥.

(٣) انظر الجواهر ٣٧: ٢١٢.

(١) انظر: المختلف ٦: ٩٦، والجواهر ٣٨: ٣٢٦ ـ ٣٢٨.

بلغم

لغـــة:

خلط من أخلاط البدن، وهو أحد الطبائع الأربع عند القدماء، وهي: البلغم، والسوداء، والمرّة الصفراء، والدم. وزيادة البلغم تشير إلى رطوبة الطبع وبرودته(٢).

(٢) انظر المعجم الوسيط وغيره: «بلغم» و«خلط».

ـ واللعاب المختلط بالمخاط الخارج من المسالك التنفّسيّة[١].

اصطلاحاً:

هو اللعاب المذكور لكن بعنوان أنّه علامة لإحدى الطبائع الأربع، وهي: البرودة والرطوبة.

فتارة يلحظ نفس اللعاب من دون لحاظ كونه مرآة للطبيعة، وذلك عندما يتكلّمون عن طهارة البلغم ونجاسته وخباثته وعدمه، وتارة يلحظ باعتبار كونه مشيراً أو مرآة للطبيعة، كما عندما يتكلّمون عن أنّ خروج البلغم في حالات خاصّة وبصفات خاصّة هل هو من علامات بعض أمراض الموت أم لا؟ فإن كان منها فتترتّب آثار مرض الموت عندئذ.

الأحكام:

تترتّب على البلغم أحكام نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

طهارة البلغم:

البلغم في حدّ ذاته طاهر ما لم يختلط معه نجس كالدم ونحوه، قال العلّامة في التذكرة: «كلّ ما يخرج من المعدة، أو ينزل من الرأس من الرطوبات كالبلغم، والمرّة الصفراء طاهر بالأصل»[٢].

وقال في المنتهى: «لا فرق بين ما ينزل من الرأس ومايخرج من الصدر من البلغم في الطهارة»[١].

هذا كلّه إذا كان الإنسان في حدّ ذاته طاهراً كالمسلم ومن بحكمه، أمّا إذا كان نجساً فجميع رطوباته تكون نجسة أيضاً، كما تقدّم بيانه في عنوان «بصاق».

حكم بلع البلغم:

تارةً نلاحظ ذلك بالنسبة إلى الصائم ومن حيث كون بلعه مفطراً، وتارةً نلاحظه مطلقاً، أي من حيث صدق أكل الخبائث على بلعه.

أوّلاً ـ بلع الصائم البلغم:

لا إشكال في إفساد بلع بلغم الغير من جهة صدق الأكل عليه، وإذا قلنا: بأنّه من الخبائث وقلنا بحرمة أكلها مطلقاً، فيكون أكله مصداقاً لأكل المحرّم، ومن ثمّ يصدق عليه الإفطار بالمحرّم، وتترتّب عليه الكفّارة المغلّظة.

وأمّا بالنسبة إلى بلع الإنسان بلغم نفسه، ففيه أقوال ثلاثة:

١ ـ عدم كونه مفطراً مطلقاً، سواء خرج من الصدر، أو نزل من الرأس، وإن اجتمع في فضاء الفم، لكن لو خرج منه فبلعه أفسد صومه.

اختار ذلك: المحقّق في المعتبر[٢]، والعلّامة

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «بلغم».

(٢) التذكرة ١: ٥٥.

(١) المنتهى ٣: ٢٣٨.

(٢) انظر المعتبر: ٣٠١.

في التذكرة(١)، والمنتهى(٢)، والأردبيلي(٣)، وتلميذه صاحب المدارك(٤)، وصاحب الحدائق(٥)، والنراقي(٦)، وصاحب الجواهر(٧)، والشيخ الأنصاري(٨)، والسيّد الحكيم(٩).

ثمّ إنّ بعض هؤلاء رجّحوا الاحتياط بترك بلع ما اجتمع في فضاء الفم.

٢ ـ عدم كونه مفطراً ما لم يجتمع في فضاء الفم، سواء خرج من الصدر أم نزل من الرأس، نعم لو اجتمع في فضاء الفم لا يجوز ابتلاعه، ولو بلعه والحال هذه كان مفطراً.

اختار هذا القول الشهيد الثاني(١٠)، ونسبه إلى الشهيد الأوّل، لكنّ الموجود في الدروس(١١) يستفاد منه القول الآتي.

واختار جماعة من الفقهاء بطلان الصوم ببلع ما اجتمع في فضاء الفم من باب الاحتياط الوجوبي؛ لعدم تماميّة الدليل على البطلان، ولا على عدمه، من قبيل: السبزواري(١)، والسادة: اليزدي(٢)، والخوئي(٣)، والخميني(٤).

٣ ـ التفصيل بين ما ينزل من الرأس، وما يخرج من الصدر، فالأوّل لا يفسد إذا

---

(١) انظر التذكرة ٦: ٢٣ و ٦٦.

(٢) انظر المنتهى (الحجريّة) ٢: ٥٦٣.

(٣) انظر مجمع الفائدة ٥: ٣١ ـ ٣٢.

(٤) انظر المدارك ٦: ١٠٥.

(٥) انظر الحدائق ١٣: ٨٦.

(٦) انظر مستند الشيعة ١٠: ٢٣٥.

(٧) انظر الجواهر ١٦: ٣٠٠.

(٨) كتاب الصوم (للشيخ الأعظم): ١٦٠ ـ ١٦١.

(٩) انظر: المستمسك ٨: ٢٣٨، ومنهاج الصالحين ١: ٣٧٩، المسألة ١٨.

(١٠) انظر: المسالك ٢: ٣٤، وحاشية الإرشاد (المطبوعة مع غاية المراد) ١: ٣٠٩.

(١١) قال الشهيد الثاني في المسالك: «والشهيد ﷺ ساوى بينهما [أي بين ما ينزل من الرأس وما يخرج من الصدر] في جواز الازدراد ما لم يصلا إلى فضاء = الفم، ومنعه إذا صارتا فيه محتجّاً بالرواية...».

والموجود في الدروس: «والفضلات المسترسلة من الدماغ إذا لم تصر في فضاء الفم لا بأس بابتلاعها؛ للرواية ولو قدر على إخراجها، ولو صارت في الفضاء أفطر لو ابتلعها...». الدروس ١: ٢٧٨.

وكلامه ناظر إلى ما ينزل من الدماغ لا إلى ما يخرج من الصدر.

(١) انظر: الذخيرة: ٥٠٧، والكفاية: ٤٨، وفيها: «والظاهر عندي عدم الإفساد إذا لم يصلا إلى الفم؛ لعدم صدق الأكل عليه، وأمّا إذا وصل شيء منها إلى الفم فابتلعه، ففي الإفساد توقّف؛ للشكّ في صدق الأكل عليه، ومقتضى الشكّ الاجتناب؛ تحصيلاً للبراءة اليقينيّة».

(٢) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٤٢، كتاب الصوم، فصل فيما يجب الإمساك عنه، المسألة ٣.

(٣) انظر مستند العروة (الصوم) ١: ١٠٤ ـ ١٠٧، ومنهاج الصالحين ١: ٢٦٧، كتاب الصوم، المسألة ٩٩٩.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ١: ٢٦١، كتاب الصوم، المسألة ١٧.

لم يـتعمّد ابـتلاعه، والثـاني لا يـفسد وإن تـعمّد ابتلاعه، وعلى أيّ تقدير يفسد لو بلعه بعد خروجه من الفم من أيّ القسمين كان.

وهذا القـول هـو الظـاهر مـن الشرائـع[١] والإرشاد[٢]، والدروس[٣].

واستدلّ للقول الأوّل:

ـ بأنّ ذلك لا ينفكّ مـنه الصـائم إلّا نـادراً، فوجب العفوعنه؛ لعموم البلوى به[٤].

ـ وبعدم صدق الأكل والشرب على ابـتلاع النخامة كالريق[٥].

ـ وبإطلاق رواية غياث بن إبـراهـيم، عـن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يزدرد الصـائم نخامته»[٦]، فإنّ الازدراد يشـمل بـلع مـا وصـل إلى فضاء الفم أيـضاً، بـل صـدقه عـليه أولى ممّا لم يصل، كما أنّ النخامة تشمل ما يخرج من الصدر وما ينزل من الرأس عرفاً، ولا يعبأ بـتفرقة بـعض أهل اللغة بينهما[٧].

ولكن جعل بعضهم[١] الرواية مؤيّدة للدليل الأوّل، ولعلّه لاستضعافها بـغياث بـن إبـراهـيم، فإنّه بتري كما قيل[٢].

واســـتدلّ الشهــيد الأوّل في الدروس[٣] بالرواية أيضاً، فإن جعلنا قوله فيها موافـقاً لقـول المحقّق في الشرائع، فيكون دليلاً عليه، وإن جـعلناه موافقاً لما نسبه إليه الشهيد الثـاني، فـيكون دليـلاً عليه، وقد سبق أن قلنا: إنّ ما ذكره يوافـق قـول المحقّق، وهو التفصيل بين ما استرسل مـن الدمـاغ فلا يجوز ابتلاعه لو وصل إلى فضاء الفم، وما خرج من الصدر فيجوز، ولعلّ الاستدلال له بالرواية من جهة صـدق «النـخامة» الواردة في الروايـة عـلى ما يخرج من الصـدر دون مـا يـنزل مـن الرأس، كما نسب إلى بعض أهل اللـغة[٤]، فـيكون ابـتلاع ما خرج من الصدر مستنداً إلى الرواية، أمّا ابتلاع ما ينزل من الرأس فلا دليل عليه.

---

(١) انظر الشرائع ١: ١٩٣.

(٢) انظر الارشاد ١: ٢٩٨.

(٣) الدروس ١: ٢٧٨.

(٤) انظر المعتبر: ٣٠١، والمـنتهى (الحـجريّة) ٢: ٥٦٣، وغيرهما.

(٥) انظر المدارك ٦: ١٠٥.

(٦) الوسائل ١٠: ١٠٨، الباب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث الأوّل.

(٧) انظر مجمع الفائدة ٥: ٣٢.

---

(١) كالعلّامة والمحقّق والأردبيلي وغيرهم.

(٢) انظر معجم رجال الحديث ١٣: ٢٣١، ترجمة غياث بن إبراهيم، الترجمة ٩٢٨٠.

وفيه: أنّ الذي نسبه الشيخ في رجاله إلى البتريّة هو الذي يروي عن البـاقر عليه السلام، أمّـا الذي يـروي عـن الصادق عليه السلام فهو الذي قال عنه النجاشي: إنّه ثقة.

(٣) انظر الدروس ١: ٢٧٨.

(٤) نقله ابن منظور في اللسان عن بعضهم، لكـن قـال في القاموس: «تنخّم: دفع بشيءٍ من صـدره أو أنـفه». القاموس المحيط: «نخم».

وأمّا المتوقّفون والمشكّكون في صدق «النخامة» على ما ينزل من الرأس، فيكون حكمهم باجتنابه للاحتياط، وحصول البراءة اليقينيّة، وهو واضح.

تنبيه:

قال الشهيد الأوّل: «وفي وجوب الكفارات الثلاث هنا نظر، وتجب لو كانت نخامة غيره»[(١)].

ولعلّه لأنّ بلع نخامة نفسه الموجودة في الفم لا يطلق عليها أكل الخبيث، حتّى على فرض القول بتحريم بلعها للصائم، أمّا بلع نخامة غيره يصدق عليه ذلك، فيكون أكلها أكلاً للمحرم.

وقال الشهيد الثاني: «إذا تقرّر ذلك فإن ابتلع النخامة حيث يحرم، فإن كان من خارج الفم، وجبت الكفّارات الثلاث لتحريم تناولها حينئذٍ على غير الصائم، وكذا لو تناول نخامة غيره أو ريقه...»، ثمّ قال:

«ولو كان التناول من الفم حيث يحرم، ففي وجوب الثلاث أو الواحدة نظر، منشؤه الشكّ في تحريم ذلك على غير الصائم، والمتيقّن هو وجوب الواحدة»[(٢)].

وجعل الأردبيلي ذلك مبنائيّاً، فعلى فرض القول بوجوب كفّارات الجمع على من أفطر بالمحرّم، وعلى فرض القول بأنّ بلع النخامة الخارجة من الفم، أو نخامة الغير محرّم، فيكون بلعها موجباً لكفّارة الجمع قطعاً[(١)].

وكذا قال تلميذه صاحب المدارك، لكن قال بعدم الدليل على الحرمة، والأصل الحلّ[(٢)].

ويبدو أنّ كلامه في بلع الإنسان نخامة نفسه، ويؤيّده استشهاده برواية عبدالله بن سنان على عدم التحريم، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «مَن تنخّع في المسجد ثمّ ردّها في جوفه لم تمرّ بداء في جوفه إلّا أبرأته»[(٣)].

وعلى أي تقدير، فالحكم هنا مبنائيٌّ وتقديريٌّ.

ثانياً ـ بلع غير الصائم البلغم:

تبتني معرفة حكم بلع الإنسان البلغم على معرفة الخبائث؛ لأنّ الحكم بحرمة بلعها مبتنٍ على كونها من الخبائث، فإذا لم تكن أو شُكّ في كونها منها، فحكم بلعها الحلّية، بمقتضى أصالة الحلّ والبراءة.

ولما تقدّم نحيل البحث التفصيلي عن ذلك إلى عنوان «خبائث» لكن نشير ـ هنا ـ إجمالاً إلى من صرّح بكون النخامة منها أو يظهر منه ذلك فنقول:

---

(١) الدروس ١: ٢٧٨.
(٢) المسالك ٢: ٣٤.

---

(١) انظر مجمع الفائدة ٥: ٣٢.
(٢) انظر المدارك ٦: ١٠٦.
(٣) الوسائل ٥: ٢٢٣، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

صرّح الشهيد الأوّل[١]، والسيّد الطباطبائي[٢]، والنراقي[٣]، والإمام الخميني[٤] بكون النخامة من الخبائث فيحرم أكلها مطلقاً، على الصائم وغيره، ويظهر ذلك من الشهيد الثاني[٥] أيضاً.

لكن منع أو توقّف فقهاء آخرون في صدق الخبائث عليها؛ لأنّه ليس لها حقيقة شرعيّة، والأعراف مختلفة، فقد يرى قوم شيئاً من الخبائث ولا يراه آخرون منها.

ومن هؤلاء: الأردبيلي[٦]، وصاحب المدارك[٧]، والسبزواري[٨]، وصاحب الحدائق[٩]، وصاحب الجواهر[١٠]، والشيخ الأنصاري[١١].

كراهة إلقاء البلغم في المسجد:

يكره إلقاء البلغم والنخامة في المسجد، فهو مثل إلقاء البصاق الذي تقدّم حكمه، بل هو أشدّ نفرةً منه، والروايات الواردة فيه أكثر، منها رواية عبدالله بن سنان المتقدّمة، ومنها ما ورد في حديث المناهي: «نهى رسول الله ﷺ عن التنخّع في المساجد»[١]؛ ومنها ما رواه الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن آبائه: «من وقّر بنخامته المسجد لقي الله يوم القيامة ضاحكاً قد أُعطي كتابه بيمينه»[٢].

سائر أحكام البلغم:

وأمّا سائر أحكام البلغم فهي تشترك مع البصاق فليرجع إليه.

نعم، يبقى موضوع واحد، وهو أنّ بعض الفقهاء ذكروا خروج البلغم بكيفيّات خاصّة من جملة الأمراض المخوفة، وسوف يأتي بيانه في عنوان «مرض» إن شاء الله تعالى.

مظانّ البحث:

يبحث عن البلغم حيث يبحث عن البصاق، فظانّ البحث فيهما واحد.

راجع: بصاق.

كما يبحث عنه لدى الحديث عن مرض الموت في الوصيّة.

---

(١) انظر الدروس ٣: ١٧.

(٢) انظر الرياض ١٢: ٢٢٤.

(٣) انظر مستند الشيعة ١٥: ١٤٥.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ٢: ١٤٤، كتاب الأطعمة، القول في الحيوان، المسألة ٣٦.

(٥) انظر المسالك ٢: ٣٤، حيث حكم بكفّارة الجمع لمن بلع البلغم من خارج الفم، سواء كان لنفسه أو لغيره.

(٦) انظر مجمع الفائدة ١١: ٢١٤.

(٧) انظر المدارك ٦: ١٠٦.

(٨) انظر الكفاية: ٢٥٢.

(٩) انظر الحدائق ١٣: ٨٦ و ٨٢.

(١٠) انظر الجواهر ١٦: ٣٠٠ و ٣٦: ٣٩٣.

(١١) كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ١٦١.

---

(١) الوسائل ٥: ٢٢٤، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

بـلل

راجع: استبراء.

بلّور

لـغــــة:

حَجر معروف، وأحسنه ما يُجلب من جزائر الزنج[١].

وقيل: حجرٌ أبيضُ شفّاف، ونوع من الزجاج[٢].

وفيه لغتان: كسر الباء مع فتح اللام، مثل سِنَّوْر، وفتح الباء مع ضمّ اللام، وهي مشدّدة فيهما، مثل تنّور[٣].

اصطلاحاً:

يبدو أنّ الذي ورد في كلمات الفقهاء يراد به المعنى الأوّل، وهو الحجر الأبيض الشفّاف؛ لأنّهم ذكروه من جملة المعادن.

(١) انظر المصباح المنير: «بلور».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «بلر».

(٣) انظر المصباح المنير: «بلور».

الأحكام:

ورد ذكر البلّور في عدّة موارد، من قبيل:

١ ـ الكلام عمّا يتعلّق به الخمس، ومن جملته المعادن، فذكروا البلّور من جملتها.

٢ ـ الكلام عن حكم المعدن من حيث كونه من الأنفال، أو من المشتركات العامّة.

يراجع تفصيل ذلك كلّه في العناوين: «معدن» و«أنفال» و«مشتركات».

٣ ـ الكلام عن جواز الأكل والشرب في الآنية المصنوعة من البلّور وعدم حرمة اقتنائها؛ لاختصاص المحرّم منها بالذهب والفضّة.

٤ ـ وروي ـ في أحكام الملابس ـ عن أبي عبدالله عليه السلام مرفوعاً قال: «نِعمَ الفصّ البَلُّور»[١].

(١) الوسائل ٥: ٩٧، الباب ٥٨ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

الملحق الأصولي

إهمال

لغة:

تقدّم في قسم الفقه.

اصطلاحاً:

عدم البيان في مورد يمكن فيه ذلك، كما في الخطابات الشرعيّة الواردة لبيان أصل التشريع، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[1] و﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾[2] و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[3]، ونحو ذلك، فإنّه تعالى لم يكن بصدد بيان أجزاء وشرائط هذه الواجبات في هذه الخطابات، بل بصدد بيان أصل تشريعها؛ فلذلك تكون مهملة من حيث بيان الأجزاء والشرائط، بخلاف مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

(1) و(2) البقرة: ٤٣.

(3) البقرة: ١٨٣.

سَبِيلاً﴾[1]، فإنّه تعالى بصدد بيان أصل التشريع مع كون الوجوب مقيّداً بالاستطاعة، ومثله تقييد وجوب الصلاة بدلوك الشمس -الزوال- في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[2].

وربّما يكون الكلام الواحد في مقام البيان من جهة، وفي مقام الإهمال من جهة أُخرى، مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾[3] الوارد في مقام بيان حِلّ صيد الكلاب المعلَّمة -من مصيدها- من جهة كونه ميتة، وليس في مقام بيان نجاسة مواضع الإمساك وطهارتها، بل الكلام مهمل من هذه الجهة؛ فلذلك يجوز التمسّك بإطلاق الكلام من الجهة الأُولى دون الثانية؛ لما ذكره الأُصوليّون في بحث الإطلاق: أنّ من مقدّمات الحكمة التي يتمسّك بها لإثبات إطلاق الكلام هو: أن يكون المتكلّم في مقام البيان،

(1) آل عمران: ٩٧.

(2) الإسراء: ٧٨.

(3) المائدة: ٤.

لا مقام أصل التشريع والإهمال ولو من جهة من الكلام، وقد تقدّم بيانه في عنوان «إطلاق» من الملحق الأُصولي.

ما هو الفرق بين الإهمال والإجمال؟

الفرق بين الإجمال في الحكم والإهمال فيه هو: أنّ الإجمال بيانٌ ناقص، والإهمال عدم البيان كما تقدّم، فمثال الإهمال ما تقدّم، ومثال الإجمال قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ﴾[1]، واليد مجملة لا يُدرى هل المراد بها العضو كلّه من رؤوس الأصابع إلى الكتف، أو إلى المرفق، أو إلى الزند، أو إلى أُصول الأصابع؟ وذلك لإطلاق اليد على جميع ذلك، كما تقدّم توضيحه في عنوان «إجمال».

الإهمال في حكم العقل:

كرّر الفقهاء والأُصوليّون في مطاوي كلماتهم: أنّ حكم العقل لا إهمال فيه ولا إجمال. قال صاحب الكفاية ـ عند بيان أنّ نتيجة دليل الانسداد في حجية الظنّ هل هي مهملة أو مطلقة ـ: «فانقدح بذلك: عدم صحّة تقرير المقدّمات إلّا على نحو الحكومة دون الكشف، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً وموردأ ومرتبة؛ لعدم تطرّق الإهمال والإجمال

(١) المائدة: ٣٨.

في حكم العقل، كما لا يخفى»[1].

وتقدّم معنى الحكومة والكشف في عنوان «انسداد»، وقلنا: معنى الحكومة هو حكم العقل بحجّية الظنّ بناءً على مقدّمات الانسداد، وبناءً عليه، فإذا كان الحاكم هو العقل، فلا إهمال ولا إجمال في نتيجة دليل الانسداد؛ لعدم الإهمال والإجمال في دليل العقل.

راجع: انسداد.

وقال العراقي في الموضوع نفسه: «لا محيص بعد عدم تصوّر الإهمال في حكم العقل عن الالتزام بعدم الإهمال، لا بحسب الموارد والأسباب، ولا بحسب المرتبة أيضاً»[2].

وفصّل الشيخ الأنصاري في الاستصحاب بين ما إذا كان دليل الحكم الشرعي الشرع أو العقل ـ بحكم الملازمة بين حكم العقل والشرع ـ فقال بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني؛ لأنّ العقل إذا حكم بحكم مثلاً، ففي الزمان الثاني؛ لو كان الموضوع نفسه باقياً ثبت الحكم أيضاً؛ لأنّ العقل لا يشكّ في بقاء الحكم إلّا إذا تغيّر الموضوع، فلا يجري الاستصحاب حينئذٍ؛ لأنّ شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وقد تغيّر[3].

واستشكل عليه النائيني بما حاصله: أنّ

(١) كفاية الأُصول: ٣٢٢.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ١٧٧.

(٣) انظر: فرائد الأُصول ٣: ٣٧، ومصباح الأُصول ٣: ٣١ ـ ٣٣.

العقل قد يحكم بحكم لموضوع مع اجتماع قيوده من باب القدر المتيقّن، فلا يحكم بانتفاء الحكم مع انتفاء بعض قيوده؛ لاحتماله بقاء الملاك، فلا إهمال في حكم العقل بحسب مقام الإثبات والدلالة؛ لأنّه يدرك وجود الملاك. وإنّما الإهمال في مقام الثبوت؛ لعدم إحاطته ـ أي العقل ـ بجميع ما له دخل في الحكم. فحيث لا يحكم العقل بعدم الحكم مع انتفاء أحد القيود، فيحتمل بقاء الحكم الشرعي، فيستصحب[1].

لكن دفع السيّد الخوئي الإشكال بحمل كلام الشيخ على مسألة الحسن والقبح العقليّين، بأن يكون حكم العقل بالحسن والقبح دركه لهما، ودركه بحسن شيء أو قبحه ـ أو فقل حكمه بذلك ـ لا يمكن أن يكون مهملاً؛ فإنّ العقل لا يحكم بحسن شيءٍ إلّا مع تشخيصه بجميع قيوده، وكذلك القبح[2].

وحاصل كلامه: أنّ الإهمال في حكم العقل ممكن بمعنى عدم قدرته على الإحاطة بملاكات الأحكام الواقعيّة، وأمّا بمعنى دركه لحسن الأشياء وقبحها، فلا إهمال في ذلك؛ لأنّه لا يحكم بحسن شيءٍ أو قبحه إلّا مع الإحاطة به بجميع قيوده.

الإهمال في الحكم الشرعي:

إنّ الحكم الشرعي قد يلاحظ باعتبار عالم الثبوت، أو عالم الإثبات.

أمّا بلحاظ عالم الإثبات، فلا مانع من الإهمال فيه، ومثاله: ما تقدّم من بيان أصل تشريع الأحكام في قالب خطابات خاصّة؛ فإنّ مصلحة التدرّج في تشريع الأحكام تقتضي بيان الحكم مجملاً ومهمَلاً ـ من حيث بيان الأجزاء والشرائط ـ أوّلاً، ثمّ بيان تفاصيلها بالتدريج.

وأمّا باللحاظ الأوّل، فهل يمكن الإهمال فيه أم لا ؟

المعروف بين الأُصوليّين عدم إمكانه؛ لأن الحاكم ـ الآمر ـ الملتفت إلى انقسامات الحكم وظروفه، لا يعقل أن يكون مُهمِلاً؛ لأنّه إمّا أن يكون طالباً لها في حكمه أو لا، ولا يعقل الإهمال، فالذي يطلب الماء وهو ملتفت إلى أنّ للماء قسمين: حلواً ومالحاً، فإمّا أن يقيّد طلبه للماء بكونه حلواً أو يطلق ـ بأن يلحظ الإطلاق ـ ولا معنى لعدم لحاظه التقسيم أصلاً.

قال النائيني ـ في بحث التعبّدي والتوصّلي ـ: «... لعدم إمكان الإهمال الواقعي بالنسبة إلى الآمر الملتفت؛ لوضوح أنّه لا بدّ من تصوّر موضوع حكمه ومتعلّقه، فإذا كان ملتفتاً إلى الانقسامات اللاحقة للموضوع أو المتعلّق، فإمّا أن لا يعتبر فيه انقساماً خاصّاً فهو مطلق، أو أن يعتبر فيه انقساماً خاصّاً فهو مقيّد»[1].

---

(١) انظر: أجود التقريرات ٢: ٣٥١ ـ ٣٥٢، وفوائد الأُصول ٤: ٣٢١.

(٢) انظر مصباح الأُصول ٣: ٣٤ ـ ٣٥.

(١) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٤٦.

وقال أيضاً: «والحاصل: أنّ تشريع الحكم على وجه الإهمال لا يعقل في عالم الثبوت، وإن كان الإهمال في عالم الإثبات والدليل ممكناً، من جهة أنّه لم يكن فعلاً بصدد بيان تمام غرضه، بل اعتمد على المبيِّن المنفصل، وأمّا في عالم الثبوت فذلك أمر غير معقول؛ إذ لا يعقل أن لا يدري الآمر الملتفت أين تعلّقت إرادته...»[1].

وقال السيّد الخوئي: «... من اشتياق إلى وجود فعل مع التفاته إلى إمكان وقوعه في الخارج على وجوه، فإمّا أن يتعلّق شوقه بخصوص حصّة خاصّة منه مقيّدة بقيد وجودي أو عدمي، أو يتعلّق بمطلق وجوده... ضرورة أنّ متعلّق الشوق لا بدّ وأن يكون متعيّناً في ظرف تعلّقه به ولو بعنوانه الإجمالي، ويستحيل فرض الإهمال في الواقع وتعلّق الشوق بما لا تعيّن له في مرحلة تعلّقه به...»[2].

أَوْلويّة

لغـــة:

مصدر صناعي من الأوْلى، بمعنى الأحقّ والأجدر والأقرب من غيره[3].

(١) فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٤٣٣.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٠٣، الهامش رقم ١.

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح =

اصطلاحاً:

استعمل عند الأُصوليّين تحت عنوان «قياس الأولويّة» أو «مفهوم الأولويّة»، ويعبّرون عنه بـ«فحوى الخطاب» أيضاً[1].

وتوضيح ذلك: أنّ الأُصوليّين عرّفوا المنطوق ـ إجمالاً ـ بأنّه ما يدلّ عليه اللفظ في حدّ ذاته وبالمطابقة، والمفهوم بأنّه ما يدلّ عليه بالالتزام.

ثمّ قسّموا المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

أمّا مفهوم الموافقة، فهو الذي يكون سنخ الحكم فيه في المنطوق والمفهوم واحداً ومتماثلاً في السلب والإيجاب؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[2] الدالّ بالالتزام على النهي عن الضرب والشتم ونحو ذلك ممّا هو أشدّ إهانة من التأفيف.

إذن سنخ الحكم في المنطوق والمفهوم واحدٌ، وهو الحرمة.

وأمّا مفهوم المخالفة، فهو الذي يختلف فيه سنخ الحكم في المنطوق والمفهوم، كما إذا ورد: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء من النجس»، فمفهومه إذا لم يبلغ قدر كرٍّ فينجّسه النجس.

إذن سنخ الحكم في الأوّل يختلف عنه في الثاني. هذا من جهة.

= المنير، وغيرها: «أوْلى».

(١) انظر الخلاف ٦: ١٥٤.

(٢) الإسراء: ٢٣.

ومن جهة أُخرى، ذكروا من أنواع القياس: القياس الجليّ وسمّوه بـ«قياس الأولويّة»، ومثّلوا له بمثال التأفيف والضرب.

حجّية مفهوم الأولويّة:

الظاهر أنّه لا إشكال في حجّية مفهوم الأولويّة إجمالاً، وإنّما الإشكال والخلاف في كيفيّة توجيه ذلك؛ فإنّ فيه رأيين:

الأوّل ـ أنّه من أنواع القياس المستثنى من القياس المحرّم. وتوضيحه: أنّ القياس عندنا محرّم، ولكن يستثنى من ذلك بعض أقسامه من قبيل ما كان منصوص العلّة كما إذا قال: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر»، فيفهم منه أنّ علّة التحريم هي الإسكار، فكلّما وجدت هذه العلّة وجد التحريم أيضاً.

وهذا القياس يجوز العمل به، بخلاف ما كان مستنبط العلّة، بمعنى أنّه لم يكن مصرّحاً بها، بل يستنبطها المخاطب.

الثاني ـ أنّ حجّيته ليست من باب كونه قياساً مستثنىً، بل من جهة دلالة اللفظ والخطاب على المفهوم، فيكون فرداً من أفراد الظهورات، وهي حجّة بلا إشكال، وعليها مدار الاستنباط، بل الحياة الاجتماعيّة، فكلّما كان الكلام ظاهراً في مفهوم الموافقة فيكون ذلك المفهوم حجّة وإلّا فلا، وإن أُطلق عليه قياس الأولويّة.

إذن فالمدار على كون الكلام ظاهراً في المفهوم وعدمه، ويبدو أنّ هذا الرأي هو الأشهر[1].

مظانّ البحث:

يتطرّق إلى مفهوم الأولويّة في بحث المفاهيم، وإلى قياس الأولويّة في بحث القياس الذي لم يتعرّض إليه إلّا القليل.

إيمـاء

لغـــة:

تقدّم تعريفه في قسم الفقه.

اصطلاحاً:

من أقسام الدلالات اللفظيّة، ويطلق عليه: «دلالة الإيماء» أو «دلالة التنبيه»، وهو: أن يقترن الكلام بشيءٍ ـ كلام أو غيره ـ فيدلّ على معنىً لا يتوقّف صدق الكلام أو صحّته على إرادته، وإنّما يدلّ سياق الكلام على إرادته أو استبعاد عدم إرادته[2].

---

(١) انظر: تمهيد القواعد: ١٠٨، والقوانين (طبعة ١٢٨٧): ٢٩٦ في بحث القياس، وهداية المسترشدين ٢: ٤١٩ في بحث القياس، وأُصول الفقه ١: ١٠١ ـ ١٠٤، و ٢: ١١١ و ١٧٦ ـ ١٨٠.

(٢) انظر: أُصول الفقه (١ ـ ٢): ١٢٣، والوافية: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، والقوانين: ١٦٨.

ولذلك موارد كثيرة ـ كما قال المظفّر ـ منها:

١ ـ ما إذا أراد المتكلّم بيان أمر فنبّه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دقّت الساعة العاشرة» ـ مثلاً ـ لينبّه المخاطب على حلول الموعد المتّفق عليه، أو قال: «إنّي عطشان» للدلالة على طلب الماء.

٢ ـ ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ يفيد كونه علّة للحكم أو شرطاً، أو مانعاً، أو جزءاً، أو عدم كونه علّة، أو شرطاً، أو...

مثاله: قول المفتي: «أعد الصلاة» لمن سأله عن حكم الشكّ بين الركعة الأُولى والثانية، فيفهم منه: أنّ الشكّ المذكور علّة لبطلان الصلاة، وللحكم بوجوب الإعادة.

أو قوله: «كفّر» لمن قال له: «واقعت أهلي في نهار شهر رمضان»؛ فإنّه يفهم منه: أن مواقعة الصائم في نهار شهر رمضان علّة لوجوب الكفّارة.

أو قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك في الماء»، فيفهم منه أمران: اشتراط القدرة على تسليم المبيع في صحّة البيع، وعدم جهالته، والسمك في الماء ـ النهر أو البحر ـ غير مقدور على تسليمه فعلاً، ومجهولٌ مقداره.

أو قوله: «لا تُعِد» لمن قال له: «صلّيت في الحمّام»، فيفهم منه عدم مانعيّة الكون في الحمّام عن صحّة الصلاة.

٣ ـ ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ يفيد تعيين بعض متعلّقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر وشربت»، فيفهم منه: أنّ المشروب منه هو الماء من النهر.

أو قال: «قمت وخطبت»، أي وخطبت قائماً...[1].

الفرق بين دلالة الإيماء ودلالتي الاقتضاء والإشارة:

إنّ المناط في دلالة الاقتضاء: أن تكون الدلالة مقصودة، وأن لا يصدق الكلام أو لا يصحّ بدونها، مثل: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[2]، أي واسأل أهل القرية.

والمناط في دلالة الإيماء: أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم كما يظهر من ملاحظة الأمثلة المتقدّمة. ولكن لا يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها.

والمناط في دلالة الإشارة: أن لا تكون الدلالة مقصودة ـ عكس الدلالتين المتقدّمتين ـ ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، أو لزوماً غير بيّن، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أو من كلامين، كما في استفادة أقلّ مدّة الحمل من الآيتين[3].

راجع تفصيل ذلك في العنوانين: «إشارة»

---

(١) انظر: أُصول الفقه (١ ـ ٢): ١٢٣ ـ ١٢٤، والوافية: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) انظر: اصول الفقه (١ ـ ٢): ١٢٠ ـ ١٢٥. والآيتان هما: ١٥ من سورة الأحقاف، و١٤ من سورة لقمان.

و«اقتضاء» في الملحق الأُصولي.

حجّية دلالة الإيماء:

لمّا كانت دلالة الإيماء من دلالة الظهورات فحجيّتها تكون من باب حجيّة الظهورات، فإذا كان للكلام ظهور في المراد، فلا إشكال في حجيّته، وإلّا فلا [١].

فمثلاً: لو قال: «إنّي عطشان» وبيده ماء، لم يدلّ كلامه على طلب الماء من المخاطب؛ لعدم ظهوره فيه؛ لأنّ وجود الماء في يده مانع من انعقاد هذا الظهور. وكذا لو قاله في حين كان المخاطب عطشاناً مثله ولم يقدر على تحصيل الماء. فتنحصر دلالة الكلام حينئذٍ على الإخبار بكونه عطشاناً ولا يتعدّاه إلى الطلب.

مظانّ البحث:

تطرّق بعض الأُصوليّين إلى البحث عن دلالة الإيماء أو التنبيه في أوّل مبحث المفاهيم. واستدلّ به الفقهاء في الفقه كثيراً كقولهم: «فيه إيماء إلى كذا...» من دون توضيح لنفس الدلالة.

(١) انظر أُصول الفقه (١ ـ ٢): ١٢٤.

براءة

لغــــة:

من بَرَأَ أو برئ بمعنى تباعد [١] وتخلّص [٢]، ومنه براءة الذمّة، أي تباعدها وتخلّصها من التعهّد، كالتكليف والدَّين، فيقال: بَرَأت أو بَرِئت ذمّته من الدين، ويقابله: اشتغالها به.

راجع: اشتغال.

اصطلاحاً:

يراد بها في علم الأُصول: خلوّ ذمّة المكلّف من التكليف.

وأصل البراءة من الأُصول العمليّة التي مفادها: أنّ الأصل براءة ذمّة كلّ مكلّف من التكليف حتّى يثبت بدليل.

والحاكم بهذا الأصل العقل والشرع. فما يحكم به العقل يسمّى بالبراءة العقليّة، وما يحكم به الشرع يسمّى بالبراءة الشرعيّة.

ولأجل وضوح هذا البحث وضوحاً تامّاً نذكر أوّلاً تاريخ تطوّر هذا المصطلح، ثمّ نذكر البحث الأُصولي المتعلّق به ثانياً.

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: «برأ».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «برأ».

الجانب التاريخي لأصالة البراءة:

لم يذكر المتقدّمون أصالة البراءة في كتبهم الأُصوليّة بعنوان مستقلّ، بل عنونوا مسألة أُخرى، وهي «الحظر والإباحة»، فبحثوا عن أنّ الأصل في الأشياء ـ أو الأفعال الصادرة من الإنسان ـ هل هو الحظر أو الإباحة؟

اختار السيّد المرتضى الإباحة، وتوقّف الشيخان: المفيد والطوسي في ذلك. قال الأخير: «واختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو الوقف؟».

ثمّ نسب إلى بعض أصحابنا القول بالحظر، وإلى السيّد المرتضى القول بالإباحة، وإلى أُستاذه الشيخ المفيد القول بالوقف، ثمّ اختاره هو أيضاً[١].

ومعنى الوقف: أنّه ينتظر ورود السمع ـ أي حكم الشرع ـ بواحد من الحظر أو الإباحة[٢].

وقد تقدّم الكلام عن هذه المسألة في عنوان «إباحة».

نعم، أشار السيّد المرتضى إلى مسألة البراءة في الذريعة عند الكلام عن أنّ النافيَ عليه الدليلُ أم لا؟ فقال:

«وأمّا الاستدلال ببراءة الذمّة، فما يمكن الاعتماد عليه؛ لأنّ تعلّق الحقّ بالذمّة عقلاً أو شرعاً يحتاج إلى سبب استحقاق، فإذا أدّى النظر إلى فقد سبب الاستحقاق، عُلم براءة الذمّة، ولولا صحّة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق»[١].

فنرى أنّه استدلّ بسيرة العقلاء على أصالة براءة ذمّة المكلّف من التكليف.

ولم نعثر على إشارة من الشيخ الطوسي إلى أصل البراءة في هذا المورد، ولا في غيره.

ونقل الشيخ الأنصاري عن ابن زهرة قوله: «إنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به، تكليف بما لا يطاق»[٢]، ثمّ قال: «وتبعه بعض من تأخّر عنه، فاستدلّ به في مسألة البراءة».

ثمّ وجه كلامه بأنّه يريد: أنّ تكليف الشخص بإتيان ما لا يعلم به بقصد الامتثال والإطاعة ممّا لا يطاق؛ لأنّ قصد الطاعة متوقّف على العلم بالأمر[٣].

وقال المحقّق الحلّي في المعارج: «إنّ الأصل خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعيّة...»، ثمّ استدلّ عليه بدليل له مقدّمتان:

الأُولى ـ أن نضبط طرق الاستدلالات

---

(١) العدّة في الأُصول ٢: ٧٤١ ـ ٧٤٢، وانظر الذريعة في أُصول الشريعة ٢: ٨٠٩.

(٢) انظر العدّة ٢: ٧٤٢.

(١) الذريعة ٢: ٨٣٦ ـ ٨٣٧.

(٢) الغنية ٢: ٢٨٦، قاله عند الكلام عن الواجب التخييري، وعبارته هكذا: «... لأنّ تكليفه بما لا طريق له إلى العلم به قبيح، من حيث كان تكليفاً لما لا يطاق».

(٣) انظر فرائد الأُصول ٢: ٥٨.

الشرعيّة، ونبيّن عدم دلالتها عليه.

الثانية ـ أن نبيّن أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلّت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنّه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق[١].

والمقدّمة الثانية هي التي ذكرها ابن زهرة.

فنرى أنّ هؤلاء استدلّوا على البراءة بالعقل.

وعدّ في المعتبر البراءة قسماً من الاستصحاب وسمّاه استصحاب حال العقل، فقال: «وأمّا الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل وهو التمسّك بالبراءة الأصليّة، كما تقول: ليس الوتر واجباً؛ لأنّ الأصل براءة العهدة...»[٢].

وأمّا العلّامة، فقد ذكرها في كتبه الأُصوليّة، فجعل من شرائط المجتهد أن يكون عارفاً بالبراءة الأصليّة[٣]، وقال في موضع آخر: «وخامسها ـ أن يعرف أدلّة العقل: كالبراءة الأصليّة والاستصحاب وغيرها»[٤]، فيعلم من العبارة أنّ البراءة الأصليّة عنده من الأدلّة العقليّة.

وجعل الشهيد الأوّل أصل البراءة قسماً من الدليل العقلي وسمّاه بـ«استصحاب حال العقل» أيضاً، ثمّ قال: «ونبّه عليه في الحديث بقولهم عليهم السلام: "كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه"[١] وشبه هذا»[٢].

فنراه أنّه أوّل من نبّه بدلالة السنّة على أصل البراءة إن لم نقل أنّ الصدوق سبق الجميع عند استدلاله على جواز القنوت بالفارسيّة بما رواه عن الصادق عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[٣].

وجعله الشهيد الثاني من أقسام استصحاب الحال، فقال: «استصحاب الحال حجّة عند أكثر المحقّقين... وهو أربعة أقسام: أحدها ـ استصحاب النفي في الحكم الشرعي إلى أن يرد دليل، وهو المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة»[٤].

ولم يحدث شيءٌ مهم في هذا الموضوع على لسان صاحب المعالم ولد الشهيد الثاني.

ثمّ جاء دور الفاضل التوني حيث جعل الباب الرابع من كتابه في الأدلّة العقليّة، ثمّ جعل القسم الثالث منها: أصالة النفي، وهو البراءة الأصليّة. ثمّ ذكر كلام المحقّق الحلّي المشتمل على المقدّمتين، ثمّ ناقشه ثمّ قال: «نعم، يعلم عدم تكليف المكلّف إذا لم يجد الدليل بعد التتبّع بما في نفس الأمر؛

---

(١) انظر معارج الأُصول: ٢١٢.

(٢) المعتبر: ٦.

(٣) انظر مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٢٤٣.

(٤) تهذيب الأُصول: ٢٩٠.

(١) الوسائل ١٧: ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل، وفيه: «حلال أبداً»، وكذا في جميع المصادر الحديثيّة.

(٢) الذكرى ١: ٥٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، باب وصف الصلاة، الحديث ٩٣٧.

(٤) تمهيد القواعد: ٢٧١، القاعدة ٩٦.

لأنّه تكليف بما لا يطاق[١]، ويدلّ عليه الأخبار الكثيرة...»[٢].

ثمّ ذكر مجموعة من الروايات والأحاديث، منها حديث: «كلّ شيء مطلق...» الذي استدلّ به الصدوق، وحديث الرفع والحجب وغيرها ممّا استدلّ به المتأخّرون عنه على البراءة الشرعيّة.

فنرى أنّ التوني جعل البراءة من الأدلّة العقليّة أوّلاً، ثمّ استدلّ عليها بالسنّة.

ثمّ جاء دور الوحيد البهبهاني حيث جعل للأُصول العمليّة محلاًّ مرموقاً في علم الأُصول، وعدّ البراءة أصلاً مستقلاًّ، واستدلّ عليه بالكتاب والسنّة والعقل، فقدّم دليل العقل وقال: «دليل المعظم: أنّه إذا لم يكن نصٌّ لم يكن حكم، فالعقاب قبيح على الله تعالى»[٣].

وقد عُرفت هذه القاعدة فيما بعد بـ«قاعدة قبح العقاب بلا بيان».

ثمّ جاء دور الشيخ الأنصاري حيث تبلورت على يديه أبحاث الأُصول العمليّة بما فيها أصل البراءة، واستدلّ عليه بالكتاب والسنّة والعقل، والمراد بالعقل قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

ومن بعد ذلك عرفت البراءة المستدلّ عليها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بالبراءة العقليّة، والمستدلّ عليها بالكتاب والسنّة بالبراءة الشرعيّة.

---

(١) هذا إشارة إلى ما قاله ابن زهرة.

(٢) الوافية: ١٨٠.

(٣) الرسائل الأُصوليّة: ٣٥٠، رسالة أصالة البراءة.

هذا كلّه بحسب الرؤية الأُصوليّة للمسألة، بمعنى ملاحظة الكتب الأُصوليّة التي ذكرت الموضوع.

وأمّا بحسب الرؤية الفقهيّة وملاحظة كتب الفقه، فإنّا نرى أنّ السيّد المرتضى ومن تأخّر عنه استدلّوا بأصل البراءة على نفي التكليف في الموارد التي يُشكّ ثبوته فيها، ولكن استدلّ الشيخ الصدوق ـ قبل السيّد المرتضى ـ على جواز القنوت بالفارسيّة بما رواه عن الصادق عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[١]، ثمّ قال: «والنهي عن الدعاء بالفارسيّة في الصلاة غير موجود».

وعلى أيّة حال، فقد صرّح السيّد المرتضى ومن بعده الشيخ الطوسي بالاستدلال بالبراءة في كثير من الموارد الفقهيّة، وتبعهما من تأخّر عنهما، فمن أمثلة استدلالهما:

١ ـ استدلال السيّد المرتضى على نفي الزكاة عن غير الأُمور التسعة بأصل البراءة، حيث قال: «والذي يدلّ على صحّة مذهبنا مضافاً إلى الإجماع: أنّ الأصل براءة الذمّة من الزكوات، وإنّما يرجع إلى الأدلّة الشرعيّة في وجوب ما يجب منها...»[٢].

ثمّ نفى وجود الدليل على غير التسعة، فيكون الأصل براءة الذمّة عن وجوب الزكاة فيها.

٢ ـ واستدلاله على جواز إفساد صوم التطوّع

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، الحديث ٩٣٧.

(٢) الانتصار: ٧٥.

وعدم وجوب القضاء فيه بالبراءة في قوله: «إنّ وجوب القضاء شرعٌ وإيجابٌ في الذمّة، والأصل براءة الذمّة وأنْ لا حرج، فمن منع من ذلك فعليه الدليل القاطع للعذر، ولا دليل فيه»[١].

٣ ـ واستدلّ به الشيخ الطوسي لنفي وجوب السواك فقال: «الأصل براءة الذمّة، وإيجاب ذلك يحتاج إلى دليل»[٢].

٤ ـ وقال في وجوب التسمية عند الطهارة: «إنّ الأصل براءة الذمّة، وشغلها يحتاج إلى شرع، وليس في الشرع ما يدلّ على وجوب التسمية»[٣].

والاستدلال بالبراءة بهذا النمط كثير في كلامهما وكلام من تأخّر عنهما[٤]، لا مجال لذكر نماذج منها.

الجانب الأُصولي لأصل البراءة:

تمهيد:

تطوّر البحث عن أصالة البراءة كغيره من الأُصول العمليّة في زمن الشيخ الأنصاري ـ كما تقدّم ـ تطوّراً باهراً، وقد قسّم كتابه فرائد الأُصول على أساس حالات المكلّف من القطع، أو الظنّ، أو الشكّ، فجعل أبحاث القطع مختصّة بالقسم الأوّل، وأبحاث الظنّ مختصّة بالقسم الثاني، وأبحاث الشكّ والأُصول العمليّة بالثالث.

ثمّ حصر الأُصول العمليّة بالحصر العقلي في أربعة: أصالة البراءة، وأصالة الاشتغال، وأصالة التخيير، والاستصحاب.

ثمّ جعل مسائل أصالة البراءة بلحاظ متعلّق التكليف المشكوك ومنشأ الشكّ ثمانية بالنحو الآتي:

١ ـ الشكّ في الحرمة، بمعنى دوران الأمر بين حرمة الشيء وإباحته أو كراهته أو استحبابه.

وهذا الشكّ تارةً يكون في الحكم الكلّي مثل حكم التدخين بصورة كلّية.

وأُخرى في الحكم الجزئي، مثل حكم شرب هذا الماء لاحتمال كونه خمراً.

ومنشأ الشكّ في الحكم الكلّي، تارة يكون عدم النصّ، مثل التدخين حيث لم يرد نصّ بتحريمه أو تحليله بالخصوص.

وأُخرى إجمال النصّ، مثل دوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[١] بين التشديد والتخفيف مثلاً[٢].

وتارة ثالثة: تعارض النصّين، كالمثال المتقدّم إذا جعلنا القراءات متواترة.

---

(١) الناصريات: ٢٥٤.

(٢) الخلاف ١: ٧١، المسألة ١٧.

(٣) الخلاف ١: ٧٣، المسألة ١٩.

(٤) انظر: الغنية: ٣٥ و ٨٧ و ١١٥ و...، والسرائر ١: ١١٨ و ١٣٦ و ١٤٤ و ٢٨٢ و...، والمعتبر: ٦١ و ٣١٥، وغيرها.

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) فعلى التخفيف يجوز وطؤهنّ بعد ارتفاع الحيض وإن لم يغتسلن، ولكن على الثاني لا يجوز ذلك إلّا بعد اغتسالهنّ.

وأمّا منشؤه في الحكم الجزئي، فيكون اشتباه الأُمور الخارجيّة.

فمجموع الصور في دوران الأمر بين الحرمة وسائر الأحكام غير الوجوب أربعة.

٢ ـ الشكّ في الوجوب بمعنى دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة من سائر الأحكام.

وتأتي فيه الصور المتقدّمة.

ويكون مجموع مسائل البراءة ثماني.

وأمّا دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فورده أصالة الاشتغال، كما تقدّم الكلام عنه في العنوانين «احتياط» و«اشتغال».

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري قدّم البحث عن الشبهة الحكميّة التحريميّة؛ لأنّها المختلف فيها بين الأُصوليّين والأخباريّين حيث ذهب الأُصوليّون إلى جريان البراءة فيها، في حين ذهب الأخباريّون إلى لزوم الاحتياط[1].

وأمّا صاحب الكفاية فقد استدلّ على البراءة في جميع الصور والحالات باستدلال واحد، وتجنّب التشقيقات التي ذكرها الشيخ الأنصاري.

وسائر الأُصوليّين بين هاتين الطريقتين.

ونحن نقتفي أثر صاحب الكفاية؛ لأنّه أوفق بعملنا.

قال في الكفاية: «لو شُكّ في وجوب شيءٍ أو حرمته ولم تنهض عليه حجّة، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأوّل وفعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته...»[1].

ثمّ استدلّ على الجواز ـ أي البراءة من التكليف ـ بالأدلّة الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

فما دلّ عليه الكتاب والسنّة والإجماع فهو البراءة الشرعيّة، وما دلّ عليه العقل فهو البراءة العقليّة.

ونحن نقدّم الكلام عن البراءة العقليّة وإن ذكرها الأغلب بعد البراءة الشرعيّة.

أوّلاً ـ البراءة العقليّة

وهي ـ كما علم ممّا تقدّم ـ: حكم العقل ببراءة ذمّة الإنسان من التكليف عند الشكّ فيه، حتّى يثبت بدليل.

ومستندها القاعدة العقليّة المعروفة، وهي: «قبح العقاب بلا بيان واصل».

والبحث عن القاعدة يتمّ في جهات:

الأُولى ـ في الاستدلال على تماميّة القاعدة في حدّ ذاتها.

الثانية ـ في ملاحظتها مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

الثالثة ـ في ملاحظتها مع قاعدة حقّ الطاعة.

الرابعة ـ في ملاحظتها مع أدلّة الاحتياط لو تمّت.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٧ ـ ١٨ و ٢٠.

(١) كفاية الأُصول: ٣٣٨.

الجهة الأُولى ـ الاستدلال على القاعدة:

استدلّوا على تماميّة القاعدة بوجوه:

الأوّل ـ ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من قيام السيرة العقلائيّة على «قبح العقاب بلا بيان». قال في الفرائد: «الرابع من الأدلّة: حكم العقل بقبح العقاب على شيءٍ من دون بيان التكليف، ويشهد له حكم العقلاء كافّة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه»[1].

وقد سبقه بذلك الوحيد البهبهاني حيث قال: «...إذا لم يصل دليل لم يكن عقاب، لقبح التكليف والعقاب حينئذٍ، كما عليه جمع من أرباب العقول»[2].

وعلى هذا تكون القاعدة قاعدة عقلائيّة، أو قاعدة عقليّة والسيرة العقلائيّة كاشفة عنها.

الثاني ـ ما ذهب إليه صاحب الكفاية[3] والنائيني[4]: من أنّ العقل يستقلّ بقبح العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلّف، بعد فرض كونه عاملاً بوظيفة العبوديّة من الفحص واليأس عمّا يدلّ على الحكم.

وبناءً على هذا الرأي تكون القاعدة من المستقلّات العقليّة.

الثالث ـ ما ذهب إليه النائيني أيضاً: من أنّ المحرّك للعبد هو التكليف بوجوده العلمي لا الخارجي، وهو يتمّ عند وصول التكليف، وأمّا مجرّد احتماله فلا يكون محرّكاً ما لم ينضمّ إليه أمرٌ آخر كدليل الاحتياط مثلاً، وعليه يكون العقاب على مخالفة تكليف غير واصل عقاباً على تكليف لا اقتضاء له للمحرّكيّة، وهو قبيح كما تشهد بذلك سيرة العبيد مع مواليهم[1].

وعلى هذا التقرير يكون المستند للقاعدة مجموع:

١ ـ حكم العقل النظري بعدم محرّكية التكليف إذا لم يكن له وجود علمي، والتكليف غير الواصل ليس له وجود علمي، فلا يكون محرّكاً.

٢ ـ حكم العقل العملي بقبح العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل؛ لأنّه لا محرّكية له.

٣ ـ شهادة السيرة الموجودة بين الموالي والعبيد على ذلك، والكاشفة عن حكم العقل.

الرابع ـ ما ذهب إليه الإصفهاني وحاصله: أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان واصل» مأخوذة من الأحكام العقلائيّة، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع الإنساني، وهي المسماة بـ«القضايا المشهورة». وهذا الحكم العقلي ليس منفرداً عن سائر الأحكام العقليّة العمليّة، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح

(١) فرائد الأُصول ٢: ٥٦.

(٢) الرسائل الأُصوليّة: ٣٥٠.

(٣) كفاية الأُصول: ٣٤٣.

(٤) فوائد الأُصول ٣: ٣٦٥.

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٦٥ ـ ٣٦٦، وأجود التقريرات ٢: ١٨٦.

الظلم عند العقلاء؛ نظراً إلى أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زيّ الرقّية ورسم العبوديّة، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب، كما أنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من أفراد الظلم؛ لأنّها ليست خروجاً عن زيّ الرقيّة[1].

فالقاعدة ـ إذن ـ على هذا الرأي تكون عقلائيّة؛ لأنّ الإصفهاني يُرجع الحسن والقبح العقليّين إلى الأحكام العقلائيّة المتبلورة في القضايا المشهورة، وهي عبارة عمّا تطابق عليه آراء العقلاء.

والحاصل: أنّ القاعدة إمّا من المستقلّات العقليّة والسيرة كاشفة عنها، أو من الأحكام العقلائيّة.

الجهة الثانية ـ ملاحظة القاعدة مع قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل»:

والمقصود من قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» حكم العقل بلزوم دفع الضرر الدنيوي والأُخروي المحتمل[2].

وعلى ذلك قد يقال: إنّ هذه القاعدة تعدُّ بياناً وبها يرتفع موضوع «قبح العقاب بلا بيان»، فكلّ مورد يحتمل فيه العقاب يلزم دفعه، وعندئذٍ لا يبقى مورد لجريان البراءة.

لكن أُورد على ذلك:

أوّلاً ـ ما ذكره الشيخ الأنصاري: من أنّ القاعدة المذكورة لو كانت تامّة فهي قاعدة مستقلّة تستوجب مخالفتها عقوبة مستقلّة وإن لم يكن هناك تكليف واقعاً، فليس العقاب على مخالفة التكليف الواقعي المحتمل لو كان موجوداً. وعليه لا تكون القاعدة بياناً للحكم الواقعي المحتمل كي يرتفع بها موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، بل على العكس من ذلك، فإنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» واردة على قاعدة «لزوم دفع الضرر»؛ وذلك لأنّ هذه القاعدة فرع احتمال الضرر ـ وهو العقاب ـ ولا احتمال للضرر بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. نعم يحتمل الضرر فيما إذا ثبت التكليف لكن تردّد بين موردين أو أكثر، فارتكاب كلّ مورد يحتمل فيه الضرر[1].

ثانياً ـ ما ذكره صاحب الكفاية وفصّله النائيني، وحاصل كلامهما بتفصيل النائيني هو: أنّ الضرر المحتمل لا يخلو من أن يكون: ضرراً دنيوياً، أو أُخرويّاً، أو الابتلاء بترك المصلحة والوقوع في المفسدة.

أمّا الضرر الدنيوي، فلا يستقلّ العقل بلزوم دفعه، بل قد يتحمّله الإنسان لبعض الدواعي،

---

(١) انظر نهاية الدراية ٤: ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) يرى الإصفهاني أنّ هذه القاعدة ليست عقليّة ولا عقلائيّة، بل هي أمرٌ طبعيّ جبلّي لكلّ ذي شعور، حيث يفرّ من الضرر الذي يحتمله؛ لأنّه يحبّ ذاته. انظر نهاية الدراية ٤: ٩١.

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٥٦.

ولا يمنع منه العقل ولا الشرع. نعم إذا وصل الضرر إلى درجة عالية من الخطورة كتلف النفس، أو انتهاك العرض، فقد يلزم العقل دفعه، ومنه يكشف حينئذٍ حكم الشرع بلزوم دفعه أيضاً؛ بحكم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعندئذٍ تصدق قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» وتصير بياناً يرتفع به موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

وأمّا الضرر الأُخروي وهو العقاب، فلا يحتمل بعد الفحص واليأس من الدليل على الحكم المشكوك، وعلى فرض احتماله[1] فسوف يكون على مخالفة الواقع ـ لو تحقّقت ـ لا على مخالفة القاعدة؛ فلذلك تكون القاعدة إرشاداً لترتّب العقوبة على مخالفة الواقع، ويشهد لذلك عدم ترتّب أي عقوبة على مخالفة القاعدة، إذا لم تستلزم منها مخالفة الواقع، كما إذا احتملنا وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلم نعمل به ولم يكن واجباً في الواقع.

وأمّا إذا كان الضرر المحتمل هو الوقوع في المفسدة أو فوت المصلحة، فترك التكليف وإن كان قد يلزم منه ذلك، ولكن ليس هناك قاعدة عقليّة أو عقلائيّة تدلّ على لزوم دفع المفسدة المحتملة، ويشهد بعدمها الوجدان وسيرة العقلاء، بل وحكم الشارع بالبراءة في الشبهات الموضوعيّة بلا شكّ كما يأتي.

نعم، قد تكون المفسدة أو المصلحة المحتملة على درجة عالية من الأهمّيّة بحيث يلزم التحرّز من الوقوع في مخالفتها ولو احتمالاً، فعلى الشريعة عندئذٍ أن تلزم المكلّف بالاحتياط، كما هو في باب الدماء والفروج والأموال.

والحاصل: أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان واصل» سليمة من المعارض، ولا تعارضها قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل»، فإنّه مضافاً إلى ما تقدّم من النقاش فيها، لا يمكن فرض التعارض بين حكمين عقليّين إلّا أن يكون أحدهما وارداً على الآخر أو حاكماً عليه، وبناءً على هذا، فإذا فرضنا أنّ قاعدة «دفع الضرر» حاكمة أو واردة على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فلا يبقى لها مورد أصلاً، بخلاف ما لو جعلنا الثانية حاكمة أو واردة على الأُولى، فإنّه يبقى لها مورد، وهو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات الحكميّة البدويّة قبل الفحص[1].

(١) احتمال الضرر إنّما يتصوّر في الشبهات البدويّة قبل الفحص واليأس، وفي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، كما لو علم بكون هذا المائع خمراً أو ذاك، فلو شربهما معاً ارتكب الحرام الواقعي قطعاً، أمّا لو شرب أحدهما فقط احتمل ارتكاب الحرام؛ فلذلك يجيء دور القاعدة هنا لتقول للمكلّف: يجب عليك دفع الضرر المحتمل وهو العقاب على شرب الخمر.

(١) انظر: كفاية الأُصول ٣٤٣ ـ ٣٤٤، وفوائد الأُصول ٣: ٣٦٦ ـ ٣٦٨، ومصباح الأُصول ٢: ٢٨٤ ـ ٢٨٨.

الجهة الثالثة ـ ملاحظتها مع قاعدة «حقّ الطاعة»:

تقدّم أنّ الأُصوليّين ذكروا أنّ مستند البراءة العقليّة هو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» التي تكشف عنها السيرة الجارية بين الموالي والعبيد حيث يقبّحون معاقبة المولى عبده لمخالفته تكليفاً غير واصل إليه.

لكن يرى الشهيد الصدر: أنّ هذه السيرة إنّما تكشف عن جريان القاعدة بين الموالي والعبيد العاديّين، لا عن جريانها بين المولى والمالك الحقيقي وعبيده، بل الحاكم في هذا الفرض هو حقّ المولويّة وحقّ الطاعة، فعلى العبد أن يطيع المولى بكلّ ما في وسعه.

وبعبارة بسيطة: «إنّ عقلنا العملي يحكم بأنّ المولى له حقّ الطاعة في التكاليف المحتملة ما لم يرد ترخيص ظاهري من قِبل المولى»[(١)].

وبناءً على ذلك فـ«الأصل الأوّلي في الشبهات هو الاحتياط، ولا نخرج عنه إلّا بمقدار ما يثبت من الترخيص الشرعي والحكم الظاهري في موارد الأمارات أو الأُصول الشرعيّة»[(٢)].

الجهة الرابعة ـ ملاحظة القاعدة مع أدلّة الاحتياط:

لا إشكال في أنّه لو تمّت أدلّة وجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة بعد الفحص ـ كما عليه الأخباريّون من أصحابنا ـ فتكون بياناً؛ لأنّ المراد من البيان هو الأعمّ من التفصيلي والإجمالي، وبذلك يرتفع موضوع القاعدة وهو عدم البيان، وعليه تكون أدلّة الاحتياط على فرض تماميّتها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّها ترفع موضوعها الذي هو عدم البيان[(١)].

ولذلك قيل: إنّ الأخباريّين لم يناقشوا في القاعدة بصورة كبرويّة لتسالمها، وإنّما ناقشوا فيها بصورة صغرويّة بدعوى: أنّ أدلّة الاحتياط بيان يرتفع بها موضوع القاعدة الذي هو عدم البيان[(٢)].

ثانياً ـ البراءة الشرعيّة

وهي: حكم الشارع ببراءة ذمّة الإنسان من التكليف عند الشكّ فيه حتّى يثبت بدليل.

ومنه يتّضح أنّ البراءة الشرعيّة وظيفة عمليّة اعتبرها الشارع عند الشكّ في التكليف، ومفادها نفي التكليف المحتمل لا إثباته.

حجّية البراءة الشرعيّة والاستدلال عليها:

اختلف أصحابنا الإماميّون في حجّيتها، فذهب جمهور المجتهدين إلى حجّيتها مطلقاً في الشبهات الحكميّة الوجوبيّة والتحريميّة، والشبهات

---

(١) مباحث الأُصول (القسم الثاني) ٣: ٧٧.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٥: ٢٦.

(١) انظر: فرائد الأُصول ٢: ٥٩، وأجود التقريرات ٢: ١٨٥ ـ ١٨٦، ومصباح الأُصول ٢: ٢٨٨.

(٢) انظر: فرائد الأُصول ٢: ٥٠ و ٥٦.

الموضوعيّة، في حين ذهب الأخباريّون إلى عدم حجّيتها في الشبهات الحكميّة التحريميّة، بل التزموا فيها بوجوب الاحتياط. واستدلّ كلٌّ من الفريقين على مذهبه بأدلّة خاصّة، ونحن نكتفي بذكر أدلّة المجتهدين على البراءة، أمّا أدلّة الأخباريّين على الاحتياط فقد تقدّمت في عنوان «احتياط».

واستدلّ الأُصوليّون على البراءة بالأدلّة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل، وقد تقدّم الكلام عن دليل العقل في البراءة العقليّة، وبقي البحث عن الثلاثة الباقية.

أوّلاً ـ الاستدلال على البراءة بالكتاب:

استدلّ على البراءة بعدّة آيات نذكر فيما يلي أهمّها:

الآية الأُولى ـ قوله تعالى: ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]:

ووجه الاستدلال بها هو: أنّ بعث الرسول كناية عن البيان؛ لأنّ بيان التكاليف غالباً ما يكون بواسطة الرسول، وعندئذٍ يكون مفاد الآية هو: أنّ الله تعالى لم يكن يعذّب أحداً ما لم يوصل إليه التكليف ويبيّنه له[2].

هذا، وقد أُوردت عدّة مناقشات على الاستدلال، منها:

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٢ ـ ٢٣.

١ ـ ما ذكره الشيخ الأنصاري وحاصله: أنّ الآية بصدد الإخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الأُمم السابقة إلّا بعد البيان، فلا دلالة لها على نفي العذاب الأُخروي عند عدم تماميّة البيان[1].

وأُجيب عن هذه المناقشة بوجوه، منها:

أ ـ إنّ نفي العذاب الدنيوي عند عدم تماميّة البيان يدلّ على نفي العذاب الأُخروي بالأولويّة القطعيّة؛ لأنّه أعظم وأدوم[2].

ب ـ إنّ التعبير الوارد في الآية وهو: ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾[3] وأمثاله، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾[4] يدلّ على أنّ الفعل المشار إليه ليس من شأنه تعالى، من غير فرق بين قوم وقوم، أو عذاب دون عذاب[5].

٢ ـ ما أورده الشيخ الأنصاري أيضاً، وحاصله: أنّ الآية تنفي فعليّة العذاب، وذلك لا يستلزم نفي استحقاقه، وبعبارة أُخرى: أنّ الآية تدلّ على أنّ الأقوام السابقين ما كان الله ليعذّبهم قبل إتمام الحجّة عليهم، وهذا لا يدلّ على أنّهم لم يكونوا مستحقّين للعقاب، فمن المحتمل أنّهم كانوا

(١) انظر فرائد الأُصول: ٢٣.

(٢) انظر: نهاية الدراية ٤: ٢٩، ومصباح الأُصول ٢: ٢٥٦.

(٣) الإسراء: ١٥.

(٤) التوبة: ١١٥.

(٥) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٢٠٥، ومصباح الأُصول ٢: ٢٥٦.

مستحقّين له، ولكنّ الله لم يعذّبهم تفضّلاً منه تعالى، ومنّة عليهم[١].

وأُجيب عن ذلك:

أنّه لمّا كان التعذيب قبل البيان ليس من شأنه تعالى، فمعناه أنّ العبد لم يكن عندئذٍ مستحقّاً للعقاب، وإلّا إذا كان مستحقّاً له لما صدق أنّه لم يكن من شأنه[٢].

٣ ـ إنّ غاية ما تدلّ عليه الآية هو: إثبات البراءة عمّا لم يصدر من الشارع فيه بيان، فلا تدلّ على البراءة عمّا صدر منه ولم يصل إلى المكلّف كما هو المدّعى؛ ولذلك تكون الآية أخصّ من المدّعى[٣].

أقول: ويمكن الإجابة عن ذلك: بأنّ التعبير الوارد في الآية كما يصلح للدلالة على عدم استحقاق العقاب في صورة عدم البيان، فكذلك يصلح للدلالة على عدمه في صورة البيان وعدم وصوله، لنفس الملاك، والتفكيك بين الصورتين بلا دليل؛ لأنّ عدم وصول بيان الرسول مثل عدم وصول الرسول نفسه، وكلاهما خارجان عن قدرة المكلّف واختياره.

هذا مضافاً إلى أنّ تشخيص صورة عدم البيان أصلاً من صورة البيان وعدم وصوله ممّا لا يمكن عادة.

الآية الثانية ـ قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾[١].

وتقريب الاستدلال بها يتوقّف على أمرين:

الأوّل ـ أن يكون المراد من الموصول «ما» هو التكليف.

الثاني ـ أن يكون المراد من «الإتيان» هو الوصول.

وعليه يكون معنى الآية: إنّ الله تعالى لا يكلّف نفساً إلّا تكليفاً واصلاً، فإذا لم يصل فليس بمكلّف به[٢].

هذا وقد أورد عليه الشيخ الأنصاري ما حاصله:

أنّ الاحتمالات في كلمة «ما» ثلاثة:

١ ـ أن تكون بمعنى التكليف كما سبق.

٢ ـ أن تكون بمعنى المال؛ لأنّ مورد الآية هو الإنفاق على المطلّقات كما هو معلوم من صدر الآية والآيات السابقة، وهو قوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا... ﴾[٣].

٣ ـ أن تكون بمعنى مطلق فعل الشيء أو تركه، بقرينة إيقاع التكليف عليه، فاعطاؤه

---

(١) انظر: فرائد الأُصول ٢: ٢٣، وكفاية الأُصول: ٣٣٩.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٢٠٥، ومصباح الأُصول ٢: ٢٥٦، وبحوث في علم الأُصول ٥: ٣٣.

(٣) انظر: بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٤، ومباحث الأُصول (القسم الثاني) ٣: ١٠٠.

(١) و (٣) الطلاق: ٧.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٢٠١، وفوائد الأُصول ٣: ٣٣١.

كناية عن الإقدار عليه: فيدلّ على نفي التكليف بغير المقدور.

فعلى الأوّل يتمّ الاستدلال، لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية، وهو إنفاق المال على الزوجة.

وأمّا على الثاني والثالث فلا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ معنى الآية يكون على الثاني: أنّ الله سبحانه لا يكلّف العبد إلّا دفع ما أُعطي من المال، فتكون الآية أجنبيّة عن مورد البحث. وعلى الثالث تدلّ على نفي التكليف بغير المقدور، فتكون أجنبيّة أيضاً عن المقام.

وأمّا إرادة الأعمّ من التكليف والفعل والمال من الموصول «ما» ليشمل المعاني الثلاثة المتقدّمة، فغير صحيح؛ لأنّه يستلزم استعمال الموصول في معنيين، وهما: المفعول المطلق، بناءً على التفسير الأوّل للموصول، والمفعول به، بناءً على التفسيرين الآخرين، ولا جامع بينهما[1].

هذا، وقد تصدّى كلٌّ من النائيني والعراقي لإثبات إرادة الأعمّ من الموصول.

فحاصل ما أفاده النائيني هو: أنّ إيتاء كلّ شيءٍ بحسبه، فإيتاء التكليف إنّما يكون بالوصول والإعلام، وإيتاء المال إنّما يكون بإعطاء الله تعالى وتمليكه، وإيتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنّما يكون بإقدار الله تعالى عليه، فإنّ للإيتاء معنى ينطبق على

(١) انظر فوائد الأُصول ٢: ٢١ ـ ٢٢.

الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به[1].

وحاصل ما أفاده العراقي هو: أنّ الإشكال ناشئ من توهّم كون المراد من التكليف في الآية هو التكليف بمعناه الاصطلاحي، وهو الحكم؛ ولذلك يحمل الموصول على كونه مفعولاً مطلقاً ليلائمه، ولكن ليس الأمر كذلك، فإنّ التكليف في الآية إنّما هو بمعناه اللغوي، أي الكلفة والمشقّة، وعندئذٍ يكون الموصول مفعولاً به أو مفعولاً منه، كما يكون الفعل والمال مفعولاً به كذلك، وعليه يمكن أن يراد من الموصول الأعمّ من الفعل والمال والحكم، فيصحّ الاستدلال بالآية[2].

لكن على فرض صحّة ذلك كلّه يكون مفاد الآية مفاد قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»؛ لأنّها نفت الكلفة الحاصلة من جهة التكاليف المجهولة غير الواصلة، لا نفي الكلفة مطلقاً حتّى إذا كانت من جهة العمل بالاحتياط، وعليه يمكن للأخباري دعوى تقديم أدلّه الاحتياط؛ لأنّها لم تكن مشقّة العمل بها منفيّة بالآية[3].

وهناك آيات أُخر استدلّ بها على البراءة.

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٣٢.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٣) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٠٤.

ثانياً ـ الاستدلال على البراءة بالسنّة:

ذكر الأُصوليّون عدّة أحاديث للاستدلال بها على البراءة نذكر أهمّها فيما يلي:

الحديث الأوّل ـ حديث الرفع:

وقد رواه الصدوق في التوحيد والخصال بالنحو الآتي:

محمّد بن عليّ بن الحسين الصدوق، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[١].

وتفصيل البحث عن ذلك يتحقّق في مرحلتين:

١ ـ البحث الدلالي.

٢ ـ البحث السندي.

المرحلة الأُولى ـ البحث الدلالي في حديث الرفع:

والبحث في هذه المرحلة يتوقّف على أُمور:

ـ تعيين المرفوع في فقرة «ما لا يعلمون».

ـ شمول الحديث للشبهتين الحكميّة والموضوعيّة.

ـ تنبيهات.

الأمر الأوّل ـ تعيين المرفوع في فقرة «ما لا يعلمون»:

هناك عدّة احتمالات في تعيين المرفوع في هذه الفقرة، وهي:

١ ـ أن يكون المرفوع هو «المؤاخذة»[١]، فيكون معنى الحديث: أنّ المؤاخذة على ارتكاب ما لا يعلم المكلّفون حكمه مرفوعة، فلا بدّ إذن من تقدير كلمة «المؤاخذة» في الحديث[٢].

ولكن أُورد عليه: أنّ ما يريد الأُصوليّون إثباته هو رفع أصل استحقاق المؤاخذة، وهو فيه كمال المنّة على العباد؛ إذ ربّما ترفع المؤاخذة تفضّلاً من دون أن يكون أصل استحقاقها مرفوعاً[٣].

٢ ـ أن يكون المرفوع هو استحقاق المؤاخذة، فيكون معنى الحديث هو: أنّ من ارتكب حراماً من دون علم فاستحقاق العقوبة مرفوع عنه[٤].

ولكن أُورد عليه: بأنّ استحقاق العقوبة أمر عقلي، غير قابل للوضع والرفع بدون توسيط منشأ الاستحقاق وهو إيجاب الاحتياط ـ مثلاً ـ فلا يشمله حديث الرفع[٥].

---

(١) التوحيد: ٣٥٣، باب الاستطاعة، الحديث ٢٤، والخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩، وعنهما الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(١) المقصود من المؤاخذة هنا هو العقوبة الفعليّة.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٨.

(٣) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢١٣.

(٤) و (٥) انظر المصدر المتقدّم.

٣ ـ أن يكون المرفوع هو الحكم الواقعي، فيكون معنى الرواية: أنّ ما لا يعلم حكمه الواقعي مرفوع واقعاً.

ونوقش ذلك بعدّة مناقشات نذكرها في الرأي الآتي.

٤ ـ أن يكون المرفوع هو الحكم الواقعي ولكن لا واقعاً، بل ظاهراً، فيكون معنى الحديث هو: أنّ الحكم الواقعي إذا لم يكن معلوماً فهو مرفوع في مرحلة الظاهر وإن كان ثابتاً في الواقع، واستدلّ على ذلك:

أ ـ إنّ نفس التعبير بـ«ما لا يعلمون» يدلّ على أنّ في الواقع شيئاً لا نعلمه؛ إذ الشكّ في الشيء والجهل به فرع وجوده، ولو كان المرفوع هو وجوده الواقعي بمجرّد الجهل به، لكان الجهل به مساوياً للعلم بعدمه، وهو ظاهر البطلان.

ب ـ إنّ الآيات والروايات الدالّة على اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالمين والجاهلين بها ـ المعبّر عنها بقاعدة الاشتراك ـ تدلّ على عدم رفعها واقعاً عند الجهل بها والشكّ فيها.

ج ـ إنّ حسن الاحتياط ـ على القول بالبراءة ـ ممّا لا شكّ فيه، ومع ذلك فكيف يمكن الالتزام بكون المرفوع هو الواقع؛ إذ بعد رفعه بمجرّد الجهل به وشمول حديث الرفع له، لا يبقى موضوع لحسن الاحتياط[1].

(١) انظر هذه الاستدلالات في مصباح الأُصول ٢: ٢٥٧.

ويظهر من صاحب الكفاية[1] والنائيني[2] والسيّد الخوئي[3] والسيّد الصدر[4] اختيار هذا الرأي، أي كون المرفوع هو الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر.

٥ ـ أن يكون المرفوع هو وجوب الاحتياط لا الحكم الواقعي، فيكون معنى الحديث: أنّ كلّ ما لم تُعلم حرمته فوجوب الاحتياط فيه مرفوع.

اختار هذا الرأي كلٌّ من الشيخ الأنصاري والعراقي، واستدلّ الأخير على عدم كون المرفوع هو الحكم الواقعي:

١ ـ بأنّ حديث الرفع امتنانيٌّ ـ أي ورد منّة على أُمّة النبيّ ﷺ ـ فيشمل كلّ ما كان رفعه امتنانيّاً، فلا يشمل ما لم يكن كذلك، والحكم الواقعي بما هو واقعي وغير واصل إلى المكلّف لم تكن فيه كلفة ـ لعدم تنجّزه في حقّ المكلّف ـ كي يكون رفعه امتنانيّاً، بخلاف وجوب الاحتياط، فإنّ في وضعه

(١) بناءً على استظهار ذلك من قوله: «فالإلزام المجهول ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً [أي ظاهراً] وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذة عليه قطعاً». كفاية الأُصول: ٣٣٩.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢: ١٧٢، وفيه: «فظهر: أنّ متعلّق الرفع في "ما لا يعلمون" إنّما هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً». وانظر فوائد الأُصول ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٣) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٥٧.

(٤) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ٤١.

على العباد كلفة عليهم، فيكون في رفعه عنهم منّة عليهم.

٢ ـ وأنّ الرفع في غير «ما لا يعلمون» من فقرات الحديث رفع تنزيلي لا حقيقي[1]، ووحدة السياق تقتضي أن يكون في «ما لا يعلمون» رفعاً تنزيليّاً أيضاً، وهو يلائم رفع الاحتياط لا رفع الحكم الواقعي؛ لأنّه غير ممكن، والرفع التنزيلي للواقع هو رفع الاحتياط فيه.

٣ ـ وأنّ رفع كلّ شيءٍ نقيضه، ونقيض كلّ شيءٍ في رتبته، ومن جهة أُخرى يكون العلم والجهل بالحكم الواقعي متأخّراً عن الحكم نفسه، ومن جهة ثالثة أنّ الموضوع هو «ما لا يعلمون»، والحكم هو «رُفع»، فتعلّق الرفع بـ«ما لا يعلمون» يدلّ على تأخّر «رفع» عن «ما لا يعلمون»؛ لتأخّر الحكم عن موضوعه، وبما أنّ «ما لا يعلمون» متأخّر عن الواقع؛ لتأخّر العلم والجهل بالشيء عن ذلك الشيء، فيكون الرفع متأخّراً عن الحكم الواقعي برتبتين، فلا يمكن أن يكون رفع «ما لا يعلمون» نقيضاً للواقع، لتأخّره عنه برتبتين، واللازم تساوي النقيضين في الرتبة، فلا بدّ من تعلّق الرفع الحقيقي بوجوب الاحتياط، وتعلّقه بالحكم الواقعي على نحو العناية والمجاز[1].

الأمر الثاني ـ شمول الحديث للشبهتين الحكميّة والموضوعيّة:

تتوقّف صحّة الاستدلال بالحديث على البراءة في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ـ معاً ـ على كون الموصول «ما» عامّاً يشمل الحكم والموضوع. أو لا أقلّ من اختصاصه بالحكم، أمّا لو اختصّ بالموضوع فقط، فلا يمكن الاستدلال به:

أمّا صحّة الاستدلال به لو كان عامّاً، فواضح.

وأمّا لو كان خاصّاً بالحكم؛ فلأجل شموله للحكم الكلّي ـ الشبهات الحكميّة ـ والحكم الجزئي، أي الشبهات الموضوعيّة.

وأمّا لو اختصّ بالموضوع، فلا يشمل حينئذٍ الشبهات الحكميّة، فينحصر في كونه دليلاً على البراءة في الشبهات الموضوعيّة.

وهناك محاولات لإثبات كونه مختصّاً بالموضوع، فإذا انتفت ثبت التعميم.

ومن تلك المحاولات:

المحاولة الأُولى ـ ما قيل: من أنّ وحدة السياق في الحديث تقتضي أن يكون المرفوع

---

(١) يعني أنّ رفع الحسد والطيرة وما اضطرّوا إليه، وما أُكرهوا عليه لم يكن رفعاً واقعيّاً قطعاً؛ لوجودها بين النّاس بالعيان، فرفعها مجازي وتنزيلي لا حقيقي، والرفع المجازي لها هو رفع الأثر الذي يستلزم وجوده ضيقاً على المكلّفين فيكون في رفعه منّة عليهم، وهو في «ما لا يعلمون» وجوب الاحتياط أو المؤاخذة أو استحقاقها بتبع رفع وجوب الاحتياط. انظر نهاية الأفكار ٣: ٢١٥.

(١) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢١٣ ـ ٢١٥.

في «ما لا يعلمون» هو الفعل، كما هو في الثمانية الأُخرى.

ولكن أُجيب عن ذلك بما يلي:

١ ـ ما أجاب به النائيني وحاصله: أنّ المرفوع في جميع التسعة هو الحكم الشرعي[١]، وأمّا إضافة الرفع في غير «ما لا يعلمون» مثل «ما اضطرّوا إليه» و«ما أُكرهوا عليه» ونحوهما إلى الأفعال، فلأجل أنّ الإكراه والاضطرار وأمثالهما إنّما تعرض الأفعال لا الأحكام، وإلّا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أنّ المرفوع في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الحكم الشرعي، وهو المراد من الموصول والجامع بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، فهو مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» يعمّ كلا الشبهتين بجامع واحد[٢].

٢ ـ ما أجاب به السيّد الخوئي: من أنّ الموصول مستعمل في معنى جامع ينطبق على التسعة، وهو المعنى المبهم المرادف لـ«الشيء»، فمعنى الحديث: رفع تسعة أشياء: الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي يضطرّ إليه، والشيء المكره عليه، وهكذا... غاية الأمر أنّ الشيء المضطرّ إليه والمكره عليه وأمثالهما لا ينطبقان في الخارج إلّا على الفعل، ولكنّ الشيء غير المعلوم كما ينطبق على الفعل ينطبق على الحكم أيضاً[١].

٣ ـ ما أجاب به العراقي: من أنّ وحدة السياق مفقودة في الحديث أساساً؛ وذلك لأنّ الفقرات الثلاثة وهي: الطيرة، والحسد، والوسوسة، لم يكن المرفوع فيها الفعل قطعاً، فكيف يدّعى بأنّ المرفوع في باقي التسعة ـ وهي غير «ما لا يعلمون» ـ هو الفعل؟[٢]

المحاولة الثانية ـ ما قيل: من أنّ المرفوع في «ما لا يعلمون» إذا كان هو الموضوع، فلا إشكال؛ لأنّ المرفوع في غيره هو الموضوع أيضاً. غاية الأمر يكون رفع الموضوع رفعاً مجازياً لا حقيقياً فيكون في الجميع كذلك. أمّا لو قلنا: إنّ المرفوع هو الحكم فيظهر الإشكال من جهة أنّ الرفع في الحكم يكون حقيقيّاً، لكنّه يكون في غيره من التسعة مجازياً، فكيف يجمع بإسناد واحد بين رفعين أحدهما مجازي والآخر حقيقي؟[٣]

وأجاب عنه السيّد الخوئي أيضاً: بأنّ الإشكال إنّما يتمّ إذا كان المراد من الرفع هو الرفع التكويني، فإنّ رفع غير «ما لا يعلمون» من التسعة تكويناً لم يتحقّق؛ لوجود الإكراه والاضطرار والوسوسة وغيرها. أمّا لو أُريد منه الرفع التشريعي، فلا يكون الإسناد مجازياً، بل حقيقيّاً؛

---

(١) لأنّ القابل للوضع والرفع هو الحكم الشرعي، لا الأفعال التي هي متعلّقات الأحكام.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٤٥.

(١) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢١٦.

(٣) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٦٠.

لأنّ الرفع التشريعي هو عبارة: عن عدم اعتبار الشرع شيئاً من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويناً، كما في جملة من موارد الحكومة، مثل: «لا ربا بين الوالد والولد»[(١)]، فيكون إسناد الرفع إلى الفعل الخارجي أيضاً حقيقيّاً، فيكون إسناد الرفع إلى التسعة حقيقيّاً، بلا فرق بين أن يراد من الموصول في «ما لا يعلمون» الحكم أو الفعل الخارجي[(٢)].

المحاولة الثالثة ـ ما قيل: من أنّه لا إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعيّة، فأُريد بالموصول في «ما لا يعلمون» الفعل يقيناً، فلو أُريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين، وهو غير جائز، ولا أقلّ من كونه خلاف الظاهر[(٣)].

وأجاب عنه السيّد الخوئي أيضاً:

١ ـ بأنّ الموصول «ما» قد استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء، غاية الأمر أنّه ينطبق على الفعل مرّة وعلى الحكم أُخرى، واختلاف المصاديق لا يوجب تعدّد المعنى المستعمل فيه.

٢ ـ إنّ شمول الحديث للشبهات الموضوعيّة لا يستلزم إرادة خصوص الفعل من الموصول، بل يكفي إرادة الحكم منه، باعتبار أنّ مفاده حينئذٍ أنّ الحكم المجهول مرفوع، سواء كان سبب الجهل عدم تماميّة الحجّة عليه من قِبل المولى ـ كما في الشبهات الحكميّة ـ أو الأُمور الخارجيّة، كما في الشبهات الموضوعيّة[(١)].

إذن لم يثبت أنّ المرفوع في «ما لا يعلمون» هو خصوص الموضوع، وعليه يصحّ أن يكون هو الأعمّ من الحكم والموضوع، فيشمل الحديث ـ على هذا ـ الشبهتين: الحكميّة والموضوعيّة.

الأمر الثالث ـ ذكر بعض التنبيهات:

التنبيه الأوّل:

بما أنّ حديث الرفع وارد مورد الامتنان، فلذلك ينبغي أن يكون في جريانه امتنان على الأُمّة، وعليه فلو استلزم من جريانه خلاف الامتنان فلا يصحّ جريانه؛ ولذلك فرّعوا عليه:

١ ـ التفرقة بين معاملة المضطرّ والمكره، حيث حكموا بصحّة معاملة الأوّل دون الثاني؛ لأنّ نفي صحّة معاملة المضطرّ خلاف الامتنان، فإنّه قد يضطرّ لبيع داره لعلاج مرضه، بخلاف المكره، فإنّ عدم صحّة المعاملة التي يوقعها حال الإكراه في صالحه.

٢ ـ عدم جريان الحديث في مورد يستلزم من جريانه فيه خلاف الامتنان على شخص آخر، كالمكره على ضرب شخص آخر، فجريان البراءة بالنسبة إلى الضارب والقول برفع الحرمة عنه

(١) الوسائل ١٨: ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ١ و ٣.
(٢) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٦٠.
(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٢٦٣.

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٦٣.

وإن كان امتنانيّاً بالنسبة إليه، إلّا أنّه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المضروب؛ ولذلك لا يصحّ جريانه في حقّ الضارب[1].

هذا وذكر بعضهم أنّ هناك قرينتين على امتنانيّة الحديث، وهما:

١ ـ القرينة اللفظيّة: وهي كلمة «عن» الظاهرة في رفع الشيء الثقيل ذي التبعة.

٢ ـ القرينة السياقيّة: وهي إضافة الرفع إلى الأُمّة، فإنّ هذا اللسان لسان التحبّب والتلطّف[2].

التنبيه الثاني:

إنّ حديث الرفع لا يرفع الأحكام الثابتة للشيء بالعناوين المذكورة في الحديث، مثل: الخطأ، والنسيان، والاضطرار، والإكراه، و... فإذا ورد: أنّه يجب أن يسجد المكلّف سجدتي السهو إذا نسي سجدة واحدة من الصلاة، أو تجب الدية على من قتل نفساً خطأً، فلا يشمله الحديث لمجرّد أنّه أُخذ في الموضوع عنوان «الخطأ» أو «النسيان»، بل إنّ الحديث إنّما يشمل الموارد التي يترتّب الحكم فيها على الموضوع مع قطع النظر عن ترتّب هذه العناوين وأخذها في الموضوع أو أخذ عدمها فيه.

والسرّ فيه هو: أنّ ما يكون موجباً لثبوت حكم لا يعقل أن يكون موجباً لارتفاعه، ولعلّ هذا واضح[1].

التنبيه الثالث:

هناك بعض الموارد لا يشملها حديث الرفع قطعاً حتّى ولو تحقّقت ضمن أحد العناوين المذكورة في الحديث، مثل النجاسة، فإنّها لو حصلت ولو عن إكراه أو اضطرار أو نسيان أو عدم العلم بالحكم أو الموضوع، فهي غير مرفوعة بالحديث؛ لعدم شموله لها، ومثلها الجنابة.

وقد ذكرت بعض المحاولات لتوجيه ذلك، منها:

١ ـ إنّ الحديث إنّما يشمل الموارد التي يكون الفعل فيها صادراً عن المكلّف بما هو مكلّف، مثل حرمة شرب المائع النجس، فلا يشمل أمثال النجاسة والجنابة التي يترتّب عليها الحكم بما هي هي، لا بما هي فعل للمكلّف[2].

٢ ـ إنّ الجواب المتقدّم غير كافٍ؛ لأنّ هناك موارد تكون فعلاً للمكلّف وتترتّب عليها آثار تحميليّة ومع ذلك فلا ترتفع بالحديث، كما إذا أتلف مال غيره نسياناً، بحيث يكون إتلافه موجباً للضمان.

والجواب التامّ إنّما هو أن تقول: إنّ المعذّرية

---

(١) انظر: فرائد الأُصول ٢: ٣٥، وفوائد الأُصول ٣: ٣٤٨، ونهاية الأفكار ٣: ٢١٢، ومصباح الأُصول ٢: ٢٧٠، وبحوث في علم الأُصول ٥: ٥٢.

(٢) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ٥٢.

(١) انظر: فرائد الأُصول ٢: ٣٢، وكفاية الأُصول: ٣٤١، وفوائد الأُصول ٣: ٣٤٨، ونهاية الأفكار ٣: ٢١٣، ومصباح الأُصول ٢: ٢٦٩، وبحوث في علم الأُصول ٥: ٥١.

(٢) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٦٩.

المستفادة من الحديث للعناوين المذكورة إنّما تكون فيما إذا كان الاختيار دخيلاً لترتّب الحكم على الموضوع، سواء كان فعلاً مباشراً أو تسبيباً، وهذه المدخليّة إنّما تستفاد من عدّة أُمور:

١ ـ كون الفعل متعلّقاً لحكم شرعي تكليفي حيث يكون الاختيار دخيلاً فيه لا محالة.

٢ ـ كون الفعل موضوعاً متضمّناً للاختيار والقصد، كما في الأفعال الإنشائيّة، مثل المعاملات.

٣ ـ كون الفعل موضوعاً لحكم تكليفي يستظهر من دليله أنّه رُتّب عقوبة، حيث يكون الاختيار دخيلاً في ترتيبه، كما في ترتيب الكفّارة على الإفطار، فيرتفع بالإكراه.

وهذه الأُمور الثلاثة غير صادقة على مثل النجاسة والجنابة[١].

التنبيه الرابع:

ونبحث فيه عن شمول الحديث لأنواع الأحكام، فنقول:

إنّ الحكم إمّا تكليفي أو وضعي. والتكليفي تارةً استقلالي، وأُخرى ضمني.

فالأوّل مثل وجوب الصلاة، والثاني مثل وجوب السورة.

والوضعي، مثل جزئيّة السورة وشرطيّة الطهارة.

أوّلاً ـ الحكم التكليفي الاستقلالي:

وهو تارةً يكون على نحو مطلق الوجود، وأُخرى على نحو صرف الوجود:

١ ـ إذا كان التكليف على نحو مطلق الوجود، كما في المحرّمات المنحلّة إلى أحكام عديدة بتعدّد الأفراد، فيشمله حديث الرفع إذا طرأ عليه أحد العناوين التسعة، فلو حصل الاضطرار إلى شرب خمرٍ ما فالحديث يشمله وإن لم يحصل هذا العنوان ـ أي الاضطرار ـ لسائر أفراد الشرب.

وبعبارة أُخرى: لو كان أمامه عشرة أوانٍ فيها خمر، واضطرّ إلى شرب واحد منها، فيشمله حديث الرفع بالمقدار الذي يرتفع به اضطراره، وأمّا أكثر من ذلك، فلا.

٢ ـ وأمّا إذا كان التكليف على نحو صرف الوجود، كما في التكاليف الإيجابيّة، فطروّ إحدى هذه العناوين ـ كالاضطرار مثلاً ـ على فرد من ذلك الكلّي لا أثر له في ارتفاع الحكم أصلاً؛ لأنّ ما طرأ عليه العنوان وهو الفرد لا حكم له حسب الفرض، وما هو متعلّق التكليف وهو صرف الوجود ـ الطبيعي ـ لم يطرأ عليه العنوان؛ فلذلك لو اضطرّ المكلّف إلى ترك الصلاة في قسم من الوقت لا يسقط عنه وجوب طبيعي الصلاة في مجموع الوقت، نعم لو اضطرّ إلى تركها في جميع الوقت، كان التكليف ساقطاً لا محالة[١].

---

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ٥٥.

(١) انظر: أجود التقريرات ٢: ١٧٤، وفوائد الأُصول =

ثانياً ـ الحكم التكليفي الضمني:

وأمّا إذا كان الحكم تكليفيّاً ضمنيّاً، فإن كان طروّ العنوان في بعض أفراده، فهو كالتكليفي الاستقلالي الذي يكون على نحو صرف الوجود، فإذا اضطرّ إلى ترك جزءٍ أو شرط للصلاة في بعض الوقت فلا يشمل حديث الرفع ذلك الفرد؛ لأنّ ما تعلّق به الوجوب هو الطبيعي وهو غير مضطرّ إلى ترك جزئه أو شرطه، وما اضطرّ إلى ترك جزئه أو شرطه هو الفرد، وهو لم يتعلّق به التكليف.

وأمّا إذا كان طروّ العنوان شاملاً لجميع الوقت، فقد ذهب النائيني إلى شمول حديث الرفع له، ولكن بمعنى رفع الحرمة المترتّبة على ترك الجزء أو الشرط، فالذي يصلّي من دون طهارة عن الخبث نسياناً ترتفع الحرمة التكليفيّة عنه لحديث الرفع، ولكن لم يُثبت الحديثُ في حقّه وجوب صلاةٍ فاقدة للطهارة الخبثيّة؛ إذ من المحتمل أن يسقط وجوب المركّب عنه بالكلّية إذا اضطرّ إلى ترك جزئه أو شرطه في جميع الوقت، أو نساه كذلك.. وعندئذٍ يحتاج إثبات وجوبه إلى دليل آخر.

وأمّا وجوب القضاء، فهو لا يرتفع عند فوت الصلاة عن نسيان؛ لأنّ وجوب القضاء إنّما ثبت لمطلق الفوت، حتّى ما كان لنسيان أو نوم أو غيرهما، فلو أمكن تصحيح الصلاة التي فات جزؤها أو شرطها نسياناً في تمام الوقت بمثل حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»(١) فهو، وإن لم يمكن، كما إذا كان الجزء المنسيّ من الأركان مثلاً، فلا ريب في ثبوت القضاء وعدم ارتفاعه بحديث الرفع(٢).

هذا وذهب السيّد الخوئي إلى إمكان دعوى وجود دليل على وجوب باقي المركّب في خصوص الصلاة؛ وهو ما يستفاد من الأدلّة: من عدم سقوطها بحال، فإذا ارتفع وجوب جزء أو شرط من الصلاة أمكن دعوى وجوب الباقي؛ لوجوب إتيانها على كلّ حال(٣).

كما فصّل بين طروّ عنوان «ما لا يعلمون» في تمام الوقت، وطروّ غيره من العناوين، فعلى الأوّل يكون له علم إجمالي بثبوت التكليف لكن يشكّ في تعلّقه بالأكثر أو الأقلّ، فعند جريان البراءة عن الأكثر يثبت الأقلّ في حقّه، ولا يرتفع التكليف المعلوم برفع اليد عن التكليف المشكوك.

أمّا في صورة الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط أو الإكراه عليهما، فمن المحتمل فيها سقوط التكليف رأساً، فيكون الشكّ في تعلّق التكليف بالأقلّ ـ فاقد الجزء أو الشرط ـ شكّاً بدوياً ومحتملاً(٤).

= ٣: ٣٥٣، ومصباح الأُصول ٢: ٢٦٦.

(١) الوسائل ٧: ٢٣٤، الباب الأوّل من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٢) انظر أجود التقريرات ٢: ١٧٥.

(٣) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٦٧.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٢٦٨.

ثالثاً ـ الأحكام الوضعيّة:

فصّل النائيني في الأحكام الوضعيّة بين الأسباب والمسبّبات، وحاصل ما أفاده هو:

١ ـ أنّ الأسباب مثل العقود والإيقاعات، لا يجري فيها حديث الرفع؛ لأنّ الحديث ـ على مبناه ـ لا يتكفّل بتنزيل الفاقد منزلة الواجد، ولم يُثبت أمراً لم يكن، فإذا أُكره على إجراء العقد بالفارسيّة واشترطنا فيه العربيّة، كان العقد باطلاً؛ لأنّ حديث الرفع لو رفع اشتراط العربيّة فرضاً، فلا يثبت كون العقد الواقع خارجاً ـ وهو العقد الفارسي ـ له آثار العقد العربي ليقع صحيحاً ويترتّب عليه الأثر[١].

٢ ـ وأمّا المسبّبات، فهي على قسمين:

أ ـ ما كانت من الأُمور الاعتباريّة، كالملكيّة والزوجيّة، وهذه وإن كانت من الأُمور القابلة للرفع شرعاً؛ لأنّها قابلة للوضع شرعاً بنحو مستقلّ، ورفعها يقتضي رفع آثارها، كمن أُكره على بيع داره وتطليق زوجته، لكن فرض وقوع المسبّب عن إكراه ونحوه في غاية الإشكال؛ لأنّ الإكراه إنّما يتعلّق بإيجاد الأسباب، كنفس عقد البيع والطلاق ونحوهما، لا بخروج الدار عن ملكه، والزوجة عن حبالته[٢].

ب ـ ما كانت من الأُمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة[١]، وهذه وإن لم تكن قابلة للرفع تشريعاً لعدم قابليّتها للوضع كذلك، لكن يمكن تعلّق الرفع بها باعتبار الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها.

ولكن لا بدّ من ملاحظة هذا المسبّب هل تعلّق الأمر والنهي به مطلقاً حتّى مع طروّ أحد العناوين السابقة أو لا؟ فعلى الأوّل لا يشمله حديث الرفع، كما في النجاسة الخبثيّة والجنابة[٢].

المرحلة الثانية ـ البحث السندي في حديث الرفع:

وردت عدّة روايات تدلّ على رفع أو وضع عدّة أُمور ـ تسعة، أو ستّة، أو ثلاثة ـ عن هذه الأُمّة، لكن بعضها لم يذكر فقرة «ما لا يعلمون» التي هي مورد الاستدلال، والبعض الآخر ذكر فيها هذا العنوان، ولكن لم تتمّ سنداً، وهذه الروايات هي:

١ ـ رواية الخصال التي ذكرناها أوّل البحث.

٢ ـ ما رواه الكليني عن محمّد بن أحمد النهدي، رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أُمّتي تسع خصال: الخطأ،

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢) علّق عليه العراقي بقوله: «لا بأس به بناءً على ما هو التحقيق: من أنّ الأمر بالمسبّب لا يرجع إلى السبب». فوائد الأُصول ٣: ٣٥٨، الهامش الأوّل.

أقول: ماأفاده صحيح؛ لأنّ المكلّف قد يكره على = أصل إخراج داره من ملكه مع قطع النظر عن سبب هذا الإخراج هل هو البيع أو الهبة أو الصلح أو غير ذلك.

(١) بناءً على كونها من الأُمور التكوينيّة التي كشف عنها الشارع، لا من الأُمور الاعتباريّة التي وضعها هو.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، وما استكرهوا عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكّر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد»[١].

٣ـ ما رواه أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: وضع عن هذه الأُمّة ستّ خصال: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه»[٢].

أمّا الإشكال في المرفوعة فظاهر، وأمّا في رواية الخصال، ففي سندها أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، وهو وإن كان من مشايخ الصدوق، لكن لم يرد في حقّه توثيق.

وأمّا رواية إسماعيل الجعفي فمن جهة شخصه حيث تردّد بين من ثبت توثيقه ومن لم يثبت.

ولكن مع ذلك فقد وصف كثير من العلماء رواية الخصال التي رواها حريز بالصحّة، كالشيخ الأنصاري[٣]، والنائيني[٤]، والعراقي[٥]، والسيّد الخوئي[١]، وغيرهم.

الحديث الثاني ـ حديث الحجب:

وقد رواه الصدوق في كتاب التوحيد كما يلي:

أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[٢].

والبحث عنه يقع في مرحلتين أيضاً: البحث الدلالي، والبحث السندي.

المرحلة الأُولى ـ البحث الدلالي:

وجه دلالة الحديث على المطلوب هو: أنّ ما لم يُعلم حكمه مصداق لـ«ما حجب الله علمه عن العباد»، فيكون موضوعاً عنهم، أي مرفوعاً عنهم.

هذا وقد أورد الشيخ الأنصاري على ذلك ما حاصله:

أنّ الحجب المذكور في الرواية هو الحجب المستند إلى الله تعالى، فيكون معنى الرواية: أنّ الأحكام التي استأثر الله تعالى بالعلم بها، أو علّمها نبيّه ولكن لم يأمره بإفشائها، فهي محجوبة عن العباد لمصالح يعلمها الله تعالى، فيكون الحديث من قبيل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «... وسكت لكم

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٤٦٢، باب ما رفع عن الأُمّة، الحديث الأوّل، وعنه الوسائل ١٥: ٣٧٠، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٢٣: ٢٣٧، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٣.

(٣) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٧.

(٤) انظر فوائد الأُصول ٢: ٣٣٦.

(٥) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٠٨.

(١) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٥٧.

(٢) التوحيد: ٤١٣، الباب ٦٤، والوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

عن أشياء ولم يدعها نسياناً، فلا تتكلّفوها»[١]، فيكون الحديث أجنبيّاً عن البراءة التي مفادها: عدم وصول التكليف إلى المكلّف بسبب طروء بعض الموانع، كعدم سماح الظالمين للأئمّة أن يبيّنوا الأحكام، أو بسبب عروض الإجمال بسبب الراوي أو غير ذلك[٢].

هذا، وقد وافقه على ذلك كلٌّ من صاحب الكفاية[٣]، والنائيني[٤]، والإصفهاني[٥].

لكن حاول العراقي دفع الإشكال بما يلي:

أوّلاً ـ أنّ الرواية بظاهرها وإن لم تشمل الأحكام المحجوبة بسبب ظلم الظالمين إلّا أنّها تشمل الأحكام التي بيّنها الله تعالى لنبيّه ولم يأمره بتبليغها، فإذا شملت الرواية هذا المورد فسوف تشمل ما إذا كان الإخفاء بسبب الظالمين أيضاً؛ استناداً إلى عدم القول بالفصل.

ثانياً ـ يمكن القول بشمول الحديث لكلّ ما حجب علمه عن العباد، سواء كان بسبب عدم الإبلاغ، أو عدم الوصول؛ وذلك لأنّنا تارةً ننظر إلى المشرّع بما هو مشرِّع، وتارةً ننظر إليه بما هو مكوّن وخالق، فعلى الأوّل يمكن القول بأنّ نسبة الحجب إليه لا تلائم إلّا ما كان الحجب بسبب عدم الإبلاغ، وعلى الثاني يصحّ إسناد الحجب إليه، سواء كان بسبب الأُمور الخارجيّة كإخفاء الظالمين، أو بسببه مستقيماً؛ لأنّه الخالق المكوّن المتصرّف في الكون. وعليه يصحّ إسناد الحجب إليه وإن كان بطريق أعدائه[١].

وقد وافقه على أصل مدّعاه ودليله الثاني السيّد الخوئي[٢]، والسيّد الصدر[٣].

المرحلة الثانية ـ البحث السندي:

لم يتعرّض أكثر الأُصوليّين للبحث عن سند الحديث، نعم وصفه صاحب القوانين وصاحب الفصول ـ على ما نقل عنهما[٤] ـ بالموثّق، وقال عنه السيّد الصدر: «وهو تامّ سنداً»[٥].

لكنّ الحديث مرويّ بطريقين: طريق الصدوق، وهو المتقدّم، وفيه: أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، وهو وإن كان من مشيخة الصدوق لكن لم يرد في حقّه توثيق خاصّ كما تقدّم في حديث الرفع.

وطريق الكليني[٦]، لكن ليس فيه الابن وهو أحمد، بل نقل الحديث عن الأب وهو محمّد مباشرة،

(١) نهج البلاغة: ٤٨٧، قسم الحِكم، الحكمة ١٠٥.
(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٤١.
(٣) انظر كفاية الأُصول: ٣٤١.
(٤) انظر أجود التقريرات ٢: ١٨١.
(٥) انظر نهاية الدراية ٤: ٥٩ ـ ٦٣.

(١) انظر نهاية الأفكار ٢: ٢٢٦.
(٢) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٧١.
(٣) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ٦٣.
(٤) نقله عنهما السيّد المروّج في منتهى الدراية ٥: ٢٣٦.
(٥) بحوث في علم الأُصول ٥: ٦٣.
(٦) انظر أُصول الكافي ١: ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، الحديث ٣.

فلا إشكال فيه من جهة أحمد.

والكلام في أحمد قد تقدّم في حديث الرفع.

والراوي عن الإمام عليه السلام في الطريقين هو زكريّا بن يحيى، والرواة بهذا العنوان متعدّدون فيهم مجهولون وهم الأكثر، وفيهم موثّقون وهما: زكريّا بن يحيى التميمي، وزكريّا بن يحيى الواسطي. فإن وجدت قرينة تعيّن أنّ الراوي في هذا الحديث أحد هذين الموثّقين فتتمّ الرواية سنداً وإلّا فيبقى الإشكال.

نعم، استظهر الأردبيلي[1] ـ صاحب جامع الرواة ـ أنّ المذكور في الرواية هو الموثّق؛ لأنّ الذي يروي عنه داود بن فرقد هو الموثّق.

الحديث الثالث ـ حديث السعة:

ولفظه: «النّاس في سعة ما لم يعلموا»[2].

فقد قيل في وجه الاستدلال: إنّ كلمة «ما» إمّا موصولة أُضيفت كلمة «السعة» إليها، وإمّا مصدريّة ظرفيّة، وعلى كلّ تقدير يدلّ الحديث على البراءة؛ لأنّه لو كان الاحتياط واجباً لما كان النّاس في سعة[3].

والظاهر أنّه لا مناقشة في أصل دلالته على البراءة إجمالاً، وإنّما الكلام في أنّه محكوم لأدلّة

(١) انظر جامع الرواة ١: ٣٣٤.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩، وللحديث ألفاظ أُخر.

(٣) انظر فرائد الأُصول ٢: ٤١.

الاحتياط كما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري[1]، أو معارض معها كما هو صريح كلام صاحب الكفاية[2].

ووجه هذا التفصيل على ما ذكره بعضهم هو: أنّ كلمة «ما» لو كانت مصدريّة زمانيّة كان معنى الحديث: أنّ النّاس في سعة ما داموا لم يعلموا، فإذا علموا ولو بوجوب الاحتياط فلم يكونوا في سعة، فتكون أدلّة الاحتياط حاكمة على الرواية.

وأمّا لو كانت موصولة فيكون معنى الحديث: إنّ النّاس في سعة من الحكم المجهول، وهذا صادق حتّى مع ملاحظة أدلّة الاحتياط فيكون الحديث معارضاً معها، ويتمّ الاستدلال به لو قدّمناه على أدلّة الاحتياط[3].

هذا من الجهة الدلاليّة أمّا من الجهة السنديّة، فالحديث ضعيف لإرساله.

الحديث الرابع ـ حديث «كلّ شيء مطلق...»:

ولفظه: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[4].

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٤٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٤٢.

(٣) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٧٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، الحديث ٩٣٧، وعنه الوسائل ٦: ٢٨٩، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

وقد رواه الصدوق في الفقيه مرسلاً؛ للاستدلال به على جواز القنوت بالفارسيّة، واستدلّ به على كون الأشياء على الإباحة حتّى يثبت الحظر، كما قيل[١].

وقال الشيخ الأنصاري: «ودلالته على المطلب أوضح من الكلّ»[٢].

لكن استشكل صاحب الكفاية على الاستدلال به من جهة: أنّ الورود إذا كان بمعنى الوصول فيتمّ به الاستدلال؛ لأنّه يكون معنى الحديث: كلّ شيء مطلق حتّى يصل إلى المكلّف فيه نهي.

أمّا إذا كان بمعنى الصدور، فلا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ المعنى يكون حينئذٍ: أنّ كلّ شيءٍ لم يصدر من المشرّع فيه نهي فهو مطلق، وهذا خارج عن محلّ الكلام الذي هو صورة الشكّ في صدور النهي[٣].

واستشكل النائيني في الحديث من حيث إنّ مفاده مفاد حديث: «إنّ الله سكت عن أشياء لم يدعها نسياناً»، وهو أجنبيٌّ عن مفاد البراءة الذي مورده الشكّ في التكليف بعد إبلاغ النبيّ ﷺ الأحكام واختفاء بعضها بسبب بعض الموانع[٤].

هذا كلّه من حيث الدلالة، وأمّا من حيث السند فالحديث مرسل، كما تقدّم.

الحديث الخامس ـ حديث الحلّ:

وردت عدّة أحاديث استفيد منها البراءة، ولسانها لسان: «كلّ شيءٍ لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، لكنّها وردت بصيغ متعدّدة.

الصيغة الأُولى ـ ما وردت في صحيحة عبدالله بن سنان من أنّ: «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[١].

ووجه الاستدلال بهذه الصيغة هو: أنّ كلّ فعل، أو كلّ عين يمكن أن يتّصف بالحلّ تارةً وبالحرمة أُخرى، إذا لم يعرف المكلّف الحكم الخاصّ فيه من الحلّ أو الحرمة فهو حلال حتّى يعرف أنّه حرام بعينه.

وبهذا التفسير يشمل الاستدلال الشبهتين الحكميّة والموضوعيّة، كما فعله الشيخ الأنصاري.

ولكن أُورد على ذلك:

أوّلاً ـ أنّ العناوين الكلّية إمّا أن تكون معلومة الحرمة أو لا تكون كذلك، فعلى الأوّل تكون معلومة الحرمة بعينها، وعلى الثاني، لا علم بالحرمة أصلاً، نعم يتصوّر العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٥٢.
(٢) فرائد الأُصول ٢: ٤٣.
(٣) انظر الكفاية: ٣٤٢.
(٤) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٦٣.

(١) الوسائل ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

الحكميّة مع العلم الإجمالي بالحرمة، ومن الظاهر أنّ هذه الأحاديث لا تشمل أطراف العلم الإجمالي بالحرمة؛ إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً ممّا لا يمكن الجمع بينهما.

هذا في الشبهة الحكميّة، أمّا الموضوعيّة، فالشكّ فيها لا ينفكّ عن العلم بالحرام لا بعينه، فإنّا إذا شككنا في كون مائع ما خمراً، كان الحرام معلوماً لا بعينه؛ لأنّا نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع، فيكون الحرام معلوماً لا بعينه، لكن هذا العلم لا يوجب التنجّز لعدم حصر أطرافه، وعدم كون جميعها في محلّ الابتلاء، فما ابتلي به من أطرافه فهو محكوم بالحلّية ما لم يعلم أنّه حرام بعينه[١].

ثانياً ـ أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه...»، إنّما هو كون الشيء منقسماً إليهما فعلاً بمعنى وجود القسمين فيه بالفعل، لا تردّده بين كونه حلالاً أو حراماً، وهذا لا يتصوّر في الشبهات الحكميّة، فإنّ القسمة فيها ليست فعليّة، وإنّما هي فرضيّة محضة حيث إنّه ليس فيها إلّا احتمال الحلّ أو الحرمة، كما في شرب التتن المشكوك حلّيته وحرمته[٢].

الصيغة الثانية ـ ما وردت في رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»[١].

ووجه الاستدلال بها: أنّ الرواية دلّت على حلّية ما لم يعلم حرمته، وإن كان الجهل بالحرمة مستنداً إلى عدم الدليل على الحرمة، وبهذا التفسير تشمل الرواية الشبهة الحكميّة والموضوعيّة التحريميّة، وبمعونة عدم الفصل نثبت الإباحة في الشبهات الوجوبيّة أيضاً، وإن أمكن إرجاعها إلى التحريميّة بتقريب أنّ ترك ما احتمل وجوبه ممّا لم يعلم حرمته[٢].

وأُورد على الاستدلال بها:

أوّلاً ـ بما مرّ من دلالة كلمة «بعينه» على إرادة الشبهات الموضوعيّة.

ثانياً ـ إن أُريد من كلمة «البيّنة» البيّنة المصطلحة، وهي شهادة عادلين، فالرواية تختصّ بالشبهات الموضوعيّة؛ لأنّها التي يمكن رفع الشكّ فيها بالبيّنة بالمعنى المتقدّم.

نعم لو أُريد منها الأعمّ وهو ما يصلح أن يكون بياناً، فلا تكون قرينة على إرادة خصوص

---

(١) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٢: ٢٣٣، ومصباح الأُصول ٢: ٢٧٦.

(١) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

الشبهة الموضوعيّة[١].

ثالثاً ـ أنّ التمثيل في ذيل الرواية بمثل الثوب والعبد وغير ذلك، شاهد على إرادة خصوص الشبهة الموضوعيّة، ولا أقلّ من كون ذلك هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب المانع من انعقاد الإطلاق[٢].

رابعاً ـ أنّ الرواية ـ مع غضّ النظر عن ذلك كلّه ـ أجنبيّة عن البراءة وأصالة الحلّ؛ لأنّ الأمثلة المذكورة تستند الإباحة فيها إلى أصل آخر غير البراءة والحلّ، ففي مثال الثوب تستند الحلّيّة إلى قاعدة اليد، وكذا العبد، واليد من أمارات الملكيّة. وفي مثال المرأة تكون الحلّيّة مستندة إلى الاستصحاب، أي استصحاب عدم الرضاع، واستصحاب عدم كونها أُختاً من النسب.

إذن من المحتمل أن تكون الحلّيّة المذكورة في الرواية مستندة إلى أمر آخر غير قاعدة الحلّ، ومع هذا الاحتمال لا يصحّ الاستدلال بها[٣].

الصيغة الثالثة ـ ما وردت في رواية عبدالله بن سليمان، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألت أبا جعفر عن الجبن، فقال لي: لقد سألتني عن طعام يعجبني... إلى أن قال: سأُخبرك عن الجبن وغيره: كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[١].

ووجه الاستدلال بها كالرواية الأُولى، ويرد عليها ما أُورد على الأُولى أيضاً من اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة؛ لجهتين: الأُولى وجود كلمة «بعينه»، والثانية كون الشيء مقسماً للحلال والحرام، وهو يتوافق مع الشبهات الموضوعيّة فقط، كما تقدّم.

الصيغة الرابعة ـ ما وجدت في الكتب الأُصوليّة من: «أنّ كلّ شيءٍ حلال حتّى تعرف أنّه حرام».

ودلالتها ـ بهذه الصيغة ـ على البراءة واضحة، لكنّها غير موجودة في كتب الحديث، ولعلّها هي نفس رواية مسعدة بن صدقة[٢].

ثالثاً ـ الاستدلال على البراءة بالاستصحاب:

وقد يستدلّ على البراءة بالاستصحاب بإحدى صيغ ثلاث:

الصيغة الأُولى ـ استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، فإنّ كلّ مكلّف يقطع بأنّه لم يكن مكلّفاً بشيءٍ قبل بلوغه، فإن حصل له الشكّ في تكليفٍ ما بعد بلوغه فيجري استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ.

---

(١) انظر مصباح الأُصول ٢: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٢: ٢٣٤، ومصباح الأُصول ٢: ٢٧٤.

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين.

(١) الوسائل ٢٥: ١١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٢: ٢٣٤، وبحوث في علم الأُصول ٥: ٦٧.

الصيغة الثانية ـ استصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشرع، أو في أوّل الشريعة وقبل التشريع؛ فإنّ الأحكام شُرِّعت على نحو التدريج ونحن نقطع بأنّ كلّ هذه التكاليف لم تكن مشرّعة وثابتة قبل البعثة ولا بعدها وقبل التشريع، فإن حصل الشكّ في تكليف ما فنستصحب عدم التكليف الثابت في هاتين الفقرتين.

الصيغة الثالثة ـ استصحاب عدم التكليف الثابت قبل تحقّق موضوع التكليف المشكوك أو قيوده، فقبل الاستطاعة نقطع بعدم وجوب الحجّ ولكن بعد حصول الاستطاعة الماليّة نشكّ في أنّ الاستطاعة منحصرة في الماليّة أو تعمّها والبدنيّة أيضاً، فنستصحب عدم وجوب الحجّ ما لم تحصل الاستطاعة البدنيّة أيضاً[1].

هذا، وقد نوقشت هذه الصيغ بمناقشات عديدة، تشترك جميعها في بعضها، وتختصّ الصيغتان الأوليتان ببعضها الآخر.

أمّا المناقشات العامّة، فمنها:

١ ـ إنّ المستصحب لابدّ وأن يكون حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً لحكم شرعي، وعدم الحكم ليس بمجعول شرعي، ولا موضوعاً لحكم شرعي.

٢ ـ إنّ الاستصحاب لو كان من الأمارات وكانت حجّيته من باب حجّية الظنّ لكان مفاده: الظنّ بعدم التكليف، ولمّا كان هذا الظنّ حجّة فيمكن نفي احتمال العقاب به. وكذا لو فرضنا الاستصحاب من الأُصول المثبتة للأحكام الظاهريّة وقلنا بحجّية مثبتاتها؛ لأنّ مفاد الأصل حينئذٍ عدم المنع من الفعل، ومن لوازمه الرخصة فيه، وهو لا يجتمع مع احتمال العقاب، وعليه يكون الاستصحاب دالاًّ على نفي العقاب إمّا بنفسه أو بلازمه، ولكنّ كلا المبنيين باطلان.

وأمّا إذا فرضنا الاستصحاب من الأُصول ولم نلتزم بحجّية مثبتاتها ولوازمها العقليّة ـ كما هو الصحيح ـ فلا يدلّ على نفي العقاب والبراءة؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه هو إثبات عدم المنع، وأمّا عدم العقاب، فهو لازم عقلي لا يثبت به حسب الفرض. وأمّا الترخيص الشرعي، فهو ليس بلازم شرعي للمستصحبات المذكورة أيضاً، بل هو من المقارنات: لأنّ بعد العلم الإجمالي بعدم خلوّ المكلّف عن أحد الأحكام الخمسة ونفي الأربعة لا ينفكّ عن كونه مرخّصاً فيه[1].

وأمّا المناقشات الخاصّة بالصيغة الأُولى فهي:

١ ـ إنّ البراءة حال الصغر موضوعها الصغير غير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل ـ وهو الشخص بعد البلوغ ـ أشبه بالقياس لتبدّل الموضوع، في حين يشترط بقاؤه في الاستصحاب[2].

٢ ـ إنّ عدم التكليف المحرز حال الصغر إنّما

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ٦٧.

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) انظر: فرائد الأُصول ٢: ٦٠، ومصباح الأُصول ٢: ٢٩٦.

هو العدم بملاك نفي الحرج وقصور المحلّ، وقد ارتفع هذا يقيناً إمّا بجعل الترخيص أو الحرمة بعد البلوغ، فهو غير محتمل البقاء حتّى يمكن استصحابه[1].

٣ ـ إنّ عدم التكليف الثابت قبل البلوغ غير مستند إلى المشرِّع بما هو مشرِّع، فهو عدم محمولي، في حين أنّ عدم التكليف ـ أي عدم الحكم ـ بعد البلوغ عدم مستند إلى المشرِّع، فهو عدم نعتي، واستصحاب العدم المحمولي ـ الأجنبيّ عن المشرّع ـ وإثبات العدم النعتي ـ المنتسب إلى المشرّع ـ يكون من الأصل المثبت[2].

وهناك بعض المحاولات للإجابة عن هذه الإشكالات يراجع تفصيلها في موطنها في المصادر المذكورة لهذا البحث.

رابعاً ـ الاستدلال على البراءة بالإجماع:

ومن الوجوه التي استدلّ بها على البراءة هو الإجماع، ويمكن تقريبه بوجوه:

الأوّل ـ دعوى اتّفاق الأُصوليّين والأخباريّين على قبح العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلّف، لا بنفسه، ولا بطريقه كإيجاب الاحتياط مثلاً.

ولكن أُورد عليه:

١ ـ إنّ هذا الإتفاق حاصل بالنسبة إلى أمر عقلي، وهو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» لا على أمرٍ شرعي فرعي يكشف به عن رأي المعصوم عليه السلام.

٢ ـ إنّ هذا الاتّفاق إنّما هو على الكبرى، ولا يدلّ على الاتّفاق صغرويّاً، بل الواقع خلافه؛ فإنّ جميع الأخباريّين يعتبرون أدلّة الاحتياط بياناً في الشبهة التحريميّة، والاسترابادي يراها بياناً في الشبهتين: التحريميّة والوجوبيّة.

الثاني ـ دعوى الاتّفاق على أنّ الحكم الشرعي المجعول في موارد الجهل بالأحكام الواقعيّة وعدم وصولها بنفسها، ولا بطريقها ـ كإيجاب الاحتياط مثلاً ـ هو الإباحة والترخيص.

ويرد عليه أيضاً:

أنّ هذا الاتّفاق كبروي أيضاً، وأمّا الاتّفاق الصغروي فلم يتحقّق، بل التزم الأخباريّون بوصول الأحكام الواقعيّة بطريقها، حيث ادّعوا أنّ المشرّع أوجب الاحتياط.

الثالث ـ دعوى الاتّفاق على أنّ الحكم الظاهري المجعول في موارد الجهل بالأحكام الواقعيّة وعدم وصولها بنفسها هو الإباحة والترخيص.

وأُورد عليه: أنّ الاتّفاق غير ثابت؛ لأنّ الأخباريّين ذهبوا إلى أنّ الحكم الظاهري المجعول ـ هنا ـ هو وجوب الاحتياط لا الترخيص[1].

الرابع ـ دعوى الإجماع العملي أو سيرة المسلمين العمليّة، بل جميع أهل الشرائع على عدم الالتزام بترك ما يحتمل الحرمة بعد الفحص وعدم

(١) و (٢) انظر أجود التقريرات ٢: ١٩٠.

(١) انظر ما تقدّم في مصباح الأُصول ٢: ٢٨٢.

وجدان ما يدلّ على الحرمة، فإنّ طريقة المشرّع كانت بيان المحرّمات دون المباحات، وليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان.

وأُورد عليه أيضاً: أنّ هذه السيرة على فرض تحقّقها وعدم ردع الشارع عنها إنّما تكون على الأمر العقلي وهو «قبح العقاب بلا بيان»، لا على أمر شرعي فرعي يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام ومع ذلك، فإنّ القاعدة متوقّفة أيضاً على عدم كون أدلّة الاحتياط بياناً كما يدّعيه الأخباريّون[1].

والظاهر من الشيخ الأنصاري قبول الإجماع بالمعنى الثالث حيث ذكر أقوال العلماء الدالّة على ذلك[2].

وأمّا صاحب الكفاية فقد رفض الإجماع كلّياً باعتبار: «أنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جدّاً»[3].

كانت هذه أهمّ الأدلّة على البراءة؛ وبعد الفراغ منها بدأ الشيخ الأنصاري بذكر أدلّة الأخباريّين على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة، ثمّ ناقشها، وقد ذكرناها في عنوان «احتياط»، وبعد ذلك كلّه ذكر عدّة تنبيهات، وهي المعروفة بتنبيهات البراءة نكتفي بذكر واحد منها.

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٥٥.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٥١.

(٣) كفاية الأُصول: ٣٤٣.

ولكن قبل ذلك نشير إلى أنّ بعض الأُصوليّين بحث في النسبة بين أدلّة البراءة وأدلّة الاحتياط، هل هي التباين لينتهي الأمر إلى تعارض أدلّة الاحتياط الشرعي وأدلّة البراءة الشرعيّة وتساقطها بعد عدم المرجّح، ثمّ الرجوع إلى البراءة العقليّة التي هي مفاد قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، كما تقدّم؟

أو النسبة هي العموم والخصوص بأن تكون أدلّة الاحتياط أعمّ من أدلّة البراءة؛ لشمولها للشبهات البدويّة قبل الفحص وبعده، وللشبهات البدويّة المقرونة بالعلم الإجمالي، ونحو ذلك، فيقدّم الخاصّ ـ وهي أدلّة البراءة ـ على العامّ ـ وهي أدلّة الاحتياط ـ عند التعارض فتختصّ أدلّة الاحتياط عندئذٍ بالشبهات البدويّة قبل الفحص، والمقرونة بالعلم الإجمالي؟

يراجع تفصيل ذلك في بعض المصادر[1].

تنبيه:

قلنا: إنّ الشيخ الأنصاري ذكر عدّة تنبيهات بعد ذكر أدلّة البراءة والاحتياط، لكنّا نكتفي بذكر واحد منها، وحاصله هو: أنّ موضوع البراءة العقليّة هو عدم البيان، وموضوع البراءة الشرعيّة هو الشكّ وعدم العلم، وعليه فكلّ ما يكون بياناً ورافعاً للشكّ ولو تعبّداً يكون حاكماً على أدلّة البراءة؛ لأنّه ينفي موضوعها، سواء كانت الشبهة

(١) انظر: مصباح الأُصول ٢: ٣٠٢، وبحوث في علم الأُصول ٥: ١٠٢ ـ ١٠٦.

حكميّة أو موضوعيّة.

فالأوّل كالخمر الذي نشكّ في انقلابه خلّاً، فاستصحاب الخمريّة يرفع الشكّ ويثبت كونه خمراً ولو تعبّداً لا وجداناً؛ فلذلك لا تجري البراءة عن حرمة شربه، لورود البيان التعبّدي وارتفاع الشكّ.

والثاني مثل الشكّ في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإنّ استصحاب حرمة الوطء السابقة يمنع من التمسّك بأصالة البراءة؛ لأنّه بيان تعبّدي ومعه يرتفع الشكّ الذي هو موضوع البراءة الشرعيّة والعقليّة.

وقد عبّر الشيخ الأنصاري عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي؛ باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر، وليس مراده أنّه خصوص الأصل الجاري في الموضوع كما تُوهِّم.

ثمّ إنّه مثّل للأصل الموضوعي بـ«أصالة عدم التذكية» الجاري في اللحم المشكوكة حلّيته، من جهة الشكّ في قابليّة الحيوان للتذكية، فبعد جريان أصالة عدم التذكية ـ ولو من جهة الشكّ في قابليته للتذكية ـ يثبت عدم حليّة ذلك اللحم، وعنده لا يبقى شكّ في الحرمة حتّى تجري فيه البراءة، وبعبارة أُخرى: تكون أصالة عدم التذكية بياناً يرتفع بها موضوع البراءة العقليّة الذي هو عدم البيان.

ثمّ أخذ يتوسّع في هذا الموضوع[1].

(١) انظر: فرائد الأُصول ٢: ١٠٩، ومصباح الأُصول ٢: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

بطلان

لغـة:

خلاف الحقّ، أو ضدّه، أو نقيضه، أو الفساد، أو ما لا ثبات له عند الفحص.

ومن معانيه: الضياع والخسران، ومنه بطل دم فلان[1].

اصطلاحاً:

اختلفوا فيه. وقبل بيان الخلاف لابدّ أن نشير إلى أمرٍ، وهو:

أنّه لا فرق بين البطلان والفساد عندنا، خلافاً للحنفيّة. قال الشهيد الثاني: «الفرض والواجب عندنا مترادفان، وكذا البطلان والفساد، وعند الحنفيّة أنّهما متباينان، فقالوا:...

وقالوا: الباطل ما لم يشرّع بالكليّة، كبيع ما في بطون الأُمّهات، والفاسد ما شرّع أصله ولكن امتنع لاشتماله على وصف [فاسد] كالربا.

والحقّ: أنّهم إن ادّعوا أنّ التفرقة شرعيّة أو لغويّة، فليس فيها ما يقتضيه، وإن كانت

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «بطل».

اصطلاحيّة، فلا مشاحة في الاصطلاح...»[١].

فلذلك قد نعبّر نحن عن البطلان بالفساد تبعاً لكلمات الفقهاء والأُصوليّين.

وبعد هذا فنقول:

اختلف الفقهاء والأُصوليّون في تعريف الصحّة والفساد، ولهم فيه أقوال:

ـ قال الشيخ الأنصاري: «وأمّا الصحّة والفساد، فهما في العبادات: موافقة المأتيّ به للفعل المأمور به، ومخالفته له...

وأمّا في المعاملات، فهما: ترتّب الأثر عليها وعدمه...»[٢].

ـ ويرى صاحب الكفاية: أنّ الصحّة والفساد وصفان إضافيّان يختلفان بحسب الآثار وكيفيّة النظر والرؤية إليهما، فربّما يكون شيءٌ واحد صحيحاً بحسب أثر، أو فاسداً بحسب آخر، والجامع بينهما صدق عنوان التماميّة بلحاظ ذلك الأثر، وعدمه، فإن صدق كان صحيحاً، وإن لم يصدق كان فاسداً.

وسوف يأتي مزيد توضيح في كلامه عن قريب.

ـ ويرى النائيني أنّ الصحّة والفساد لهما معنيان:

الأوّل ـ أن يراد من الصحيح ما يشتمل على جميع ما ينبغي أن يتوفّر فيه، ومن الفاسد بخلافه.

فالصلاة الصحيحة: هي التي تشتمل على الخصوصيّة التي ينبغي أن تكون الصلاة واجدة لها: من الملاك والمصلحة القائمة بها، ويقابلها الفاسدة، وهي: كون الصلاة فاقدة لتلك الخصوصيّة[١].

الثاني ـ أن يراد من الصحيح كون الشيء موافقاً لما تعلّق به التكليف أو الاعتبار، فالصلاة الصحيحة هي المطابقة للمأمور به، والعقد الصحيح في البيع هو المطابق لما اعتبر في موضوع الملكيّة، ويقابله الفاسد، وهو عدم كونه موافقاً للمأمور به أو لموضوع الأمر الاعتباري[٢].

ـ ويرى العراقي: أنّ الصحّة عبارة عن: «تماميّة الشيء بلحاظ الجهة المرغوبة فيه، ويقابلها الفساد تقابل العدم والملكة، ففساد الشيء عبارة عن نقصه وعدم تماميّته بلحاظ الأثر المرغوب منه.

نعم، حيث إنّ الجهة المرغوبة من الشيء تختلف باختلاف الآثار والأغراض، يختلف الشيء الواحد صحّة وفساداً باختلاف الآثار والأغراض...

فالأثر المهمّ في نظر الفقيه في العبادة حيث إنّه: سقوط الإعادة والقضاء، فسّرها بما يوافق غرضه، كما أنّ الأثر المهمّ في نظر المتكلّم لمّا كان موافقة الأمر والشريعة الموجبة لاستحقاق المثوبة، فسّرها بما

---

(١) تمهيد القواعد: ٤٠، القاعدة ٤.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ١٢٩.

(١) وهذا المعنى خارج عن هدف الفقيه والأُصولي، بل هو داخل في هدف المتكلّم في الجملة.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٤: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

يوافق غرضه...»(١).

ـ وقال السيّد الخوئي: «الصحّة والفساد في العبادات والمعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعة المجعولة(٢) على الفرد الخارجي، وعدمه»(٣).

هل الصحّة والفساد من الأحكام الوضعيّة:

اختلف الأُصوليّون في ماهيّة الأحكام الوضعيّة، وفي حصرها في عدد معيّن، كحصر الأحكام التكليفيّة في خمسة.

ـ فذهب بعض المتقدّمين إلى أنّ الحكم الوضعي هو: حكم الشرع بالسببيّة، والشرطيّة، والمانعيّة(٤).

وأضاف إليها آخرون: العلّيّة والعلاميّة، والصحّة والبطلان(٥)...

ولكن ردّهم صاحب الكفاية: بأنّه لا وجه لحصر الحكم الوضعي في هذه الموارد، بل كلّ ما لم يكن تكليفاً، وكان له دخل في التكليف، أو في متعلّقه أو موضوعه، فهو حكم وضعي، بل ربّما يطلق ذلك على ما لا دخل له في التكليف أصلاً(١).

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن الحكم الوضعي في عنوان «حكم» إن شاء الله تعالى.

وممّا بحثوا فيه هو: أنّ الحكم الوضعي قابل للجعل أم لا؟

وهذا ما نقوم بدراسته بصورة كلّية هناك أيضاً، وإنّما نكتفي هنا بالكلام عن أنّ الصحّة والفساد من الأحكام الوضعيّة وقابلين للجعل أم لا؟

اختلفت الآراء في ذلك:

فالذين عدّوهما من الأحكام الوضعيّة، فلازم قولهم كونهما مجعولين.

وأمّا الشيخ الأنصاري ومن تأخّر عنه، فقد اختلفت آراؤهم فيها:

ـ فذهب الشيخ الأنصاري إلى عدم كونهما مجعولين، حيث قال:

«وأمّا الصحّة والفساد، فهما في العبادات: موافقة المأتي به للفعل المأمور به، ومخالفته له، ومن المعلوم أنّ هاتين ـ الموافقة والمخالفة ـ ليستا بجعل جاعل.

وأمّا في المعاملات، فهما: ترتّب الأثر عليها

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٩٧.

(٢) لأنّ الحكم الشرعي ـ على ما تبنّته مدرسة النائيني ـ إنّما يصدر على نحو القضيّة الحقيقيّة، فيفرض طبيعي الموضوع أو المتعلّق موجوداً، ثمّ يترتّب عليه الحكم، فحينما يقال: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ فقد رُتّب الحكم على طبيعيّ الصلاة بعد فرضه موجوداً. فإذا أتى المكلّف بفرد منه، فإن طابق طبيعيّ الصلاة المفروض في القضيّة كان صحيحاً. وإلّا كان باطلاً وفاسداً.

(٣) مصباح الأُصول ٣: ٨٦.

(٤) انظر: القواعد والفوائد ١: ٣٩، القاعدة ٨.

(٥) تمهيد القواعد: ٣٧، القاعدة ٣.

(١) انظر كفاية الأُصول: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

وعدمه، فيرجع ذلك إلى سببيّة هذه المعاملة لأثرها وعدم سببيّة تلك»(١).

وقد اختار عدم كون السببيّة مجعولة.

ـ وذهب صاحب الكفاية إلى: «أنّ الصحّة والفساد وصفان إضافيّان يختلفان بحسب الآثار والأنظار، فربّما يكون شيءٌ واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر، وفاسداً بحسب آخر، ومن هنا صحّ أن يقال: إنّ الصحّة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد، وهو التماميّة، وإنّما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتّصف بالتماميّة وعدمها...»(٢).

وبناءً على ذلك فصّل بين العبادات والمعاملات، وبين العبادات نفسها، بين المأمور به بالأمر الواقعي، والمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري.

فهو يرى: أنّ الصحّة في العبادات المأمور بها بالأمر الواقعي عبارة عن مطابقة المأتي به مع المأمور به الواقعي من حيث الأجزاء والشرائط ونحوها. والمطابقة هذه أمر عقلي وليست بحكم وضعي.

أمّا الصحّة في الأمر الاضطراري ـ كالأمر بالوضوء طبقاً لمخالفي المذهب إذا اقتضت ضرورة التقيّة ذلك ـ فهي تعني إتيان المأمور به مطابقاً للأمر الاضطراري، أي إتيانه مثل المخالف.

وكذا في الأمر الظاهري، مثل الصلاة المستندة إلى الطهارة الثابتة بالاستصحاب، حيث إنّ المكلّف مأمور باستصحاب الطهارة عند الشكّ فيها مع تيقّنها سابقاً، والصلاة بها، فإذا فعل طبقاً لما أُمر به كان فعله صحيحاً.

فالصحّة هنا، إنّما هي حكم الشارع بالاكتفاء بإتيان المأمور به وفقاً للأمر الظاهري أو الاضطراري، وإن كان المأتي به مخالفاً للأمر الواقعي.

إذن فالحكم بالصحّة هنا مجعول شرعي.

وكذا المعاملات، فإنّ الصحّة والفساد فيها عبارة عن ترتّب الأثر وعدمه، والحكم بترتّب الأثر كما في البيع، وبعدمه كما في الربا إنّما هو بجعل الشرع، فتكون الصحّة فيها من المجعولات الشرعيّة.

ـ وأمّا النائيني، فالظاهر منه في أجود التقريرات: التفصيل بين الصحّة والفساد الواقعيّين والظاهريّين، فيرى صحّة الجعل في الأخير وعدمه في الأوّل.

وبيانه: أنّ الأحكام إنّما تترتّب على الموضوعات المفروضة الوجود، وبشكل قضايا حقيقيّة(١)، بلا فرق بين الأحكام التكليفيّة والوصفيّة، فإذا طابق المأتي به خارجاً مع ذلك الموضوع المقدّر وجوده انتزع منه وصف الصحّة،

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ١٢٩.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ١٨٢، «دلالة النهي على الفساد».

(١) تقدّم بيانه في الهامش رقم ٢ من العمود الأوّل في الصفحة المتقدّمة.

وإذا لم يتطابق، انتزع منه وصف البطلان.

والمطابقة وعدمها أمران تكوينيّان واقعيّان قهريّان، فهما غير قابلين للجعل.

ولا فرق بين الأحكام الواقعيّة الأوّليّة، مثل الأمر بالصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط الواقعيّة، أو الأحكام الواقعيّة الثانويّة، مثل الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء اضطراراً أو تقيّة، فإذا طابق المأتي به مع ما أراده الشارع ـ سواء أراده بشكل كامل حال الاختيار، أو بشكل ناقص حال الاضطرار ـ اتّصف بالصحّة، وإلّا اتّصف بالبطلان.

وأمّا في الأحكام الظاهريّة، فيمكن أن تكون الصحّة مجعولة شرعاً، كما إذا أُمر المكلّف بمركّب ذي عشرة أجزاء، فنسي جزءً منها وأتى بتسعة أجزاء لكن حكَم الشارع بصحّة الفعل عندئذٍ ـ كما في الصلاة لو نسي السورة منها، لا ركناً كالركوع والسجود ـ فحكْم الشارع بالصحّة مع فرض عدم مطابقة المأتي به مع المأمور به واقعاً إنّما يكون بجعل الشارع عنوان الصحيح على هذه الصلاة[1].

هذا ما يستفاد من تقريرات الدورة الأُولى من أبحاثه في الأُصول، وقد وافقه تلميذه المقرّر السيّد الخوئي في مصباح الأُصول[2].

وأمّا في الدورة الثانية، فالمستفاد من كلامه: عدم كون الصحّة والفساد مجعولين حتّى في الحكم الظاهري، حيث قال: «... وأمّا الصحّة والفساد في الأمر الظاهري باعتبار الإجزاء وعدمه، فليس الإجزاء وعدمه عبارة عن الصحّة والفساد، بل الإجزاء في الموارد التي قام الدليل عليها يرجع إمّا إلى التصرّف في الواقع بوجهٍ[1]، وإمّا إلى الاكتفاء بما يقع؛ امتثالاً للواقع، وعلى كلا التقديرين يلزمه الصحّة، وليست هي عين المجعول الشرعي، فالصحّة والفساد ليسا من المجعولات بالأصالة، بل إمّا أن يكونا منتزعين عن المجعول الشرعي، وإمّا أن يكونا منتزعين عن غيره...»[2].

وأمّا العراقي، فيرى: أنّه «لا تكون الصحّة من الأُمور المتأصّلة بالجعل تأسيساً أو إمضاءً، بل هي إمّا واقعيّة محضة بلحاظ الوفاء بالغرض، أو المسقطيّة للإعادة والقضاء، وإمّا منتزعة من مجعول شرعي، كالصحّة في أبواب المعاملات من العقود، والإيقاعات، فالقول بكونها متأصّلة بالجعل ساقط عن الاعتبار»[3].

وبيان ما أفاده بناءً على ما تقدّم منه في تعريف الصحّة والفساد: من أنّهما يمكن أن يلحظا من عدّة جهات هو:

أنّ صحّة العبادة بلحاظ الجهات الواقعيّة، كالملاك والمصلحة الموجودين في الفعل واقعاً

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٣٨٦.

(٢) انظر مصباح الأُصول ٣: ٨٦.

(١) بأن يقول: الصلاة الواقعيّة في هذا الفرض تتركّب من تسعة أجزاء، لا عشرة.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٤٠٠.

(٣) نهاية الأفكار ٤: ٩٨.

ـوهي الجهة المرغّبة فيها كما تقدّم ـ تكون واقعيّة وغير قابلة للجعل، ولا قابلة للانتزاع من المجعول، فإذا كانت الصلاة المأتي بها واجدة للملاك الواقعي ومصلحته فتكون صحيحة بهذا اللحاظ وإلّا فتكون فاسدة.

وهكذا بلحاظ المسقطيّة للقضاء والإعادة اللذين هما لازمان للإجزاء لا نفسه.

وإن كانت الصحّة بلحاظ ترتّب الأثر الشرعي على العقد ـ مثلاً ـ فالصحّة تكون منتزعة من حصول ذلك الأثر، والفساد من عدم حصوله، فتكون الصحّة منتزعة من مجعول شرعي.

فعلى أيّ تقدير لم تكن الصحّة من المجعولات الشرعيّة فلم تكن حكماً وضعيّاً، وكذا البطلان.

تنبيه:

هناك أبحاث تتعلّق بالبطلان، أو لها ارتباط بها، تقدّم بعضها وربّما يأتي البعض الآخر منها في المواطن المناسبة:

أمّا ما تقدّم، فمثل الكلام عمّا يبطل العمل، وقد تكلّمنا عنه إجمالاً وعن قاعدة «حرمة إبطال الأعمال العباديّة» في عنوان «إبطال» في قسم الفقه.

واختصرنا الكلام فيه؛ لأنّ مبطلات كلّ عبادة أو معاملة سوف تذكر في مورده الخاصّ.

وأمّا ما يأتي فهو الكلام عن بعض القواعد الفقهيّة التي لها نوع ارتباط بالبطلان، مثل:

ـ قاعدة «بطلان العبادة بكلّ زيادة ونقيصة»[1].

ـ وقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»[2].

ـ وقاعدة «الشرط الفاسد مفسد للعقد أم لا»[3].

ـ وقاعدة «بطلان العقد بتعذّر الوفاء بمضمونه»[4].

ـ وقاعدة «إبطال الموت، والجنون والإغماء ـ المستمرّين ـ للعقود الجائزة»[5].

ونحوها من القواعد التي ربّما نتعرّض لها في المواطن المناسبة إن شاء اللّه تعالى.

بعث

لغـــة:

الإثارة[6]، وقيل: إثارة الشيء وتوجيهه، فبعث البعير إثارته وتسييره، ومثله بعثُ الجيش،

---

(١) انظر العناوين ١: ٤٤٠، العنوان ١٦، وتكلّم عن قاعدة أُخرى، وهي قاعدة: «حرمة إبطال العمل مطلقاً». العناوين ١: ٥٥٠، العنوان ٢٤.

(٢) انظر القواعد الفقهيّة ٢: ٨٤.

(٣) انظر القواعد الفقهيّة ٤: ١٨٣.

(٤) انظر المصدر المتقدّم ٥: ٢٢٥.

(٥) انظر العناوين ٢: ٤٠٦، العنوان ٥٦.

(٦) انظر معجم مقاييس اللغة: «بعث».

وبعث الرُّسُل، وبعث الموتى؛ إذ هو إخراجهم وتسييرهم إلى القيامة[١].

اصطلاحاً:

تحريك المولى ـ سواء كان حقيقيّاً، كالله جلّ جلاله، أو اعتباريّاً، كسائر الموالي العرفيّة ـ عبده نحو فعل شيءٍ. ويقابله الزجر.

ومن مصاديقه: بعث المولى الحقيقي رسله وأنبياءه لهداية الإنسان والبشر.

والأكثر استعمالاً على ألسنة الأُصوليّين خاصّة في العصر الأخير هو البعث بمعنى تحريك صاحب الشريعة ـ وهو المولى الحقيقي ـ عباده المكلّفين نحو فعلٍ ما.

ويأتي البعث بمعنى إرسال الرسل والأنبياء، على لسان الفقهاء والأُصوليّين كثيراً.

والذي نقوم بدراسته فعلاً هو الأوّل.

خصوصيات البعث المولوي:

البعث بمعنى تحريك المولى العبد، له خصائص، وهذه الخصائص لم يذكرها الأُصوليّون في موضع واحد، وإنّما يمكن اصطيادها من مطاوي كلماتهم في المواضع المتعدّدة وبمناسبات مختلفة، ونحن نشير فيما يلي إلى أهمّ ما توصّلنا إليه ممّا ذكروه، وهو:

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الاصفهاني): «بعث».

١ ـ عدم إمكان البعث بدون باعث:

إذا قلنا: إنّ البعث هو التحريك، وقلنا: إنّه لا يعقل التحريك من دون محرّك، فليس من المعقول إذن حصول البعث من دون موجد له، أي الباعث.

جاء في المحاضرات: «إنّ البعث نحو شيءٍ لا يمكن أن يوجد بدون بعث أحدٍ نحوه، والتحريك نحو فعل لا يمكن أن يتحقّق بدون متحرّكٍ؛ ضرورة أنّ التحريك لا بدّ فيه: من محرّكٍ، ومتحرّكٍ، وما إليه الحركة، من دون فرقٍ في ذلك بين أن تكون الحركة حركة خارجيّة، وأن تكون اعتباريّة»[١].

٢ ـ استقلال العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولى:

ممّا يستقلّ به العقل هو لزوم الانبعاث عن بعث المولى الحقيقي والانزجار عن زجره؛ لما له من حقّ المولويّة الحقيقيّة على عباده الحقيقيين، فلذلك، حملوا الأمر في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٢] على الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب الطاعة[٣]، كما تقدّم بيانه في العنوانين: «إرشاد» و«إطاعة».

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٥١.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) انظر: أجود التقريرات ٢: ٣٠، وأُصول الفقه ١: ٥٩، وغيرهما.

٣ ـ إنّما يحصل الانبعاث من البعث الواصل :

لا شكّ أنّ البعث إنّما يكون محرّكاً للعبد إذا وصل إليه، وإلّا لم يكن محرّكاً وإن كان صادراً من المولى، فـ« حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية إنّما هو بملاك العبوديّة والمولويّة وإنّ العبد لا بدّ وأن ينبعث عن البعث الواصل من المولى وينزجر عن زجره الواصل »(١).

« والحاصل : أنّ العقل يستقلّ بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، وأنّ وظيفة العبد ذلك، والانبعاث عن البعث يتوقّف على وصول البعث وإحرازه؛ إذ لا أثر للبعث الواقعي ولا يمكن الانبعاث عنه ما لم يكن له وجود علمي »(٢).

وهذا المقدار ممّا لا إشكال فيه بين الأُصوليّين على الظاهر، وإنّما الإشكال في أنّ الانبعاث يتوقّف على مطابقة العلم بالبعث للواقع أم لا ؟

فالذي يراه النائيني هو التوقّف؛ لأنّ غير المصادف ليس علماً، بل هو جهل(٣).

ووافقه تلميذه السيّد الخوئي(٤).

ولكن الذي يراه العراقي هو الأعمّ، فالذي يقطع بوجود البعث ينبعث ـ إذا كان في مقام الإطاعة ـ وإن كان غافلاً عن مخالفة قطعه للواقع(٥).

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣٠.

(٢) فوائد الأُصول ٣ : ٤٨.

(٣) انظر : أجود التقريرات ٢ : ٣٠، وفوائد الأُصول ٣ : ٤٨.

(٤) انظر مصباح الأُصول ٢ : ٢١.

(٥) انظر فوائد الأُصول ٣ : ٤٨، الهامش رقم ١.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان « تجرّي ».

٤ ـ يعتبر في صحّة البعث أن يكون المكلّف قابلاً للانبعاث :

إنّ الغرض من البعث ـ كما هو واضح ـ انبعاث المكلّف وتحرّكه نحو الفعل المطلوب ـ أي المكلّف به ـ فإذا كان المكلّف غير قابل للانبعاث، لعلّةٍ ما، فما فائدة البعث إذن ؟!

وبناءً على ذلك، لا يصحّ بعث النائم، والمغمى عليه، والناسي، ونحوهم ممّن لا يؤثّر فيهم البعث، لعدم إمكان انبعاثهم(١).

٥ ـ تقدّم البعث على الانبعاث :

لا إشكال في تقدّم البعث على الانبعاث، وإنّما الإشكال في أنّ هذا التقدّم رتبيٌّ أم زماني؟

فالذي يراه صاحب الكفاية هو : أنّه زماني، قال : « لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمرٍ متأخّر عن زمان البعث؛ ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلّف إلى المكلّف به، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان... ولا يتفاوت طوله وقِصره... »(٢).

(١) انظر : فوائد الأُصول ٤ : ٢١٢، ومحاضرات في أُصول الفقه ٣ : ٥٥، وأُصول الفقه ١ : ٢٥٤.

(٢) كفاية الأُصول : ١٠٣.

ولكــن يــرى النــائيني: أنّ التـقدّم رتـبي لا زمـاني، كـما في تـقدّم العـلّة عـلى المـعلول(١). وتبعه السيّد الخوئي(٢).

٦ ـ عدم إمكان البعث نحو شيءٍ والزجر عنه في زمان واحد:

قـال صـاحب الكـفاية: «لا ريب في أنّ الأحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليّتها وبـلوغها إلى مرتبة البعث والزجر؛ ضرورة ثـبوت المـنافاة والمعاندة التامّة بين البـعث نحـو واحـد في زمـان، والزجر عنه في ذاك الزمان...»(٣).

هذا ويرى السيّد الخوئي: أنّ المضادة ليست بين الأحكام أنفسها؛ لأنّها أُمور اعـتباريّة، وإنّما تكون المضادّة بين الأُمور التكوينيّة، كالألوان مثلاً، وعليه فلا مانع من البعث والزجر نحو شيء واحد في زمان واحد في نفس ذاته. نعم، المنافاة إنّما تكـون من ناحيتين:

الأُولى ـ من ناحية المبدأ، بمعنى اشتمال الفعل على المحبوبيّة والمبغوضيّة في آن واحد، فلا يعقل أن يكون شيء واحد في زمان واحد، ومن جهة واحدة محبوباً للمولى مبغوضاً له، فلا يعقل إذن أن يكـون شيءٌ مطلوباً ومنهيّاً عنه في نفس الوقت.

(١) انظر: أجـود التـقريرات ٢: ٢٨، وفـوائـد الأُصـول ١: ٢٣٦ و ٣٤٤.

(٢) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٦١ ـ ٦٢.

(٣) كفاية الأُصول: ١٥٨.

الثانية ـ مـن نـاحية المـنتهى، أي مـرحـلة الامتثال والإطاعة، فإنّه لا يـتمكّن المكـلّف مـن امتثال التكليفين معاً، بأن يمتثل الأمر فيفعل ويمتثل في نفس الوقت النهي فيترك، ولذلك يكون التكليف عندئذٍ تكليفاً بغير المقدور(١).

٧ ـ البعث إمّا فعلي أو إنشائي:

البعث قد يكون فعليّاً وقد يكون إنشائيّاً:

فالبعث الإنشائي هو الأمر بـشيء في قـالب الإنشاء وهو لا يكون إلّا باللفظ، مـثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.

والبعث الفعلي هو تحريك المكلّف فـعلاً نحـو فعل شيءٍ، كأن يوقف الآمر المـأمور مـتوجّهاً إلى القبلة محرّكاً إيّاه لفعل الصلاة.

* * *

تمّ بعونه تعالى وتوفيقه وتأييده ـ رغم الصعوبات الكثيرة ـ تأليف المجلّد السادس من كتابنا الموسوعة الفقهية الميسَّرة مع مـلحقاته، ومـراجـعتنا له بـعد تنضيد الحروف عدّة مرّات في ٨/شعبان/ ١٤٢٥هـ. وكان بدء التـأليف في ١١ /ذي القـعدة / ١٤٢٣هـ. فنسأل اللّه تعالى أن يمنّ علينا بمزيد مـن التـوفيق لإكمال سائر مجلّداته بأفضل ممّا مضى، ويتقبّل مـنّا هـذا الجـهد بـأحسن القـبول، إنّـه ولي التـوفيق. ولا حــول ولا قـوّة إلّا بـاللّه العـليّ العـظيم.

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

مُلحق
ترجمة فاطمة الزهراء عليها السلام

فاطمة الزهراء عليها السلام (*)

اسمها ونسبها:

هي فاطمة بنت محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء والمرسلين.

وأُمّها: خديجة بنت خويلد أُمّ المؤمنين عليها السلام.

كنيتها ولقبها:

أشهر كناها: أُمّ الحسن، وأُمّ الحسين، وأُمّ أبيها[1].

وأشهر ألقابها: الزهراء، الحوراء، الراضية، المرضيّة، البتول، الطاهرة، السيّدة، الزكيّة، الصدّيقة الكبرى، المحدّثة[2].

مولدها:

المعروف عند الشيعة أنّها ولدت بعد البعثة بخمس سنين[1]، ويرى بعضهم أنّها ولدت بعده بسنتين[2].

وقال غيرهم: إنّها ولدت قبل البعثة بخمس سنين[3].

وأمّا اليوم والشهر، فالمشهور أنّها ولدت في العشرين من جمادى الثانية[4].

(*) ذكرنا ترجمة سائر أُهل البيت عليهم السلام في ملحق تراجم الأئمّة عليهم السلام في الجزء الخامس بمناسبة البحث عن عنوان «الإمامة»، وبقيت ترجمة سيّدة النساء فاطمة عليها السلام، فكان المناسب ذكرها هنا بمناسبة البحث عن عنوان «أهل البيت عليهم السلام».

(١) مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٥٧.

(٢) انظر: مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٥٧، والخصال: ٤١٤، باب التسعة، الحديث ٣.

---

(١) انظر: أُصول الكافي ١: ٤٥٨، باب مولد الزهراء عليها السلام، ومصباح المتهجّد: ٧٣٣، وإعلام الورى ١: ٢٩٠، والبحار ٤٣: ٦ ـ ١٠، تاريخ سيّدة النساء، باب ولادتها، عن عدّة مصادر.

(٢) انظر البحار ٤٣: ٨، نقلاً عن المفيد في كتابه حدائق الرياض.

(٣) انظر: الإصابة ٤: ٣٧٧، ترجمة فاطمة الزهراء عليها السلام، نقلاً عن الواقدي بإسناده عن الباقر عليه السلام، نقلاً عن العبّاس، وفيه: «قال العبّاس: ولدت فاطمة والكعبة تُبنى، والنبيّ صلى الله عليه وآله ابن خمس وثلاثين سنة»، ثمّ قال: «وبهذا جزم المدائني».

(٤) انظر: مسارّ الشيعة: ٣١، والبحار ٤٣: ٨، نقلاً عن المفيد في كتابه حدائق الرياض، ومصباح المتهجّد: ٧٣٣، قال الشيخ التستري: «رواه الطبري الإمامي عن الصادق عليه السلام، ولم نقف على مخالف صريح، وإن سكت كثير». تواريخ النبيّ والآل: ٢٤.

وفاتها:

لا خلاف في أنّها توفّيت في السنة الحادية عشر بعد الهجرة، بعد وفاة رسول اللّه ﷺ بمدّة قصيرة، لكن اختلفوا في هذه المدّة، وسيأتي الكلام عنها في آخر البحث.

مدّة عمرها:

المشهور بين الشيعة أنّ عمرها: كان ثمانية عشرة سنة وأشهر؛ بناءً على أنّ مولدها كان في السنة الخامسة بعد البعثة، ووفاتها في السنة الحادية عشرة للهجرة[١].

وهناك أقوال أُخر تبتني على الاختلاف في مولدها ووفاتها.

الزهراء عليها السلام مع أبيها ﷺ:

فقدت الزهراء أُمّها خديجة وهي في حدود الخامسة من عمرها، أو أكثر بقليل -بناءً على ولادتها بعد البعثة بخمس سنين- ترى آثار الحزن الشديد على أبيها لفقد من كان يعتمد عليه في نشر دعوته: أبي طالب وخديجة عليهما السلام، حتّى سمّي العام الذي توفّيا فيه بعام الحزن[٢].

كانت الزهراء وهي الصغيرة بعمرها، الكبيرة بمكانتها من رسول اللّه ﷺ تحاول أن تملأ الفراغ الحاصل من فقد أُمّها خديجة، فكانت تحنّ على أبيها، ذلك الحنان الذي جعلته يكنّيها بـ «أُمّ أبيها»[١].

هجرتها إلى المدينة:

هاجرت إلى المدينة -بعد هجرة النبيّ ﷺ إليها- برفقة سائر الفواطم[٢]، وبرعاية عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فاستقرّت مع أبيها في بيت أبي أيّوب الأنصاري حتّى بنيت دار النبيّ ﷺ[٣].

زواجها بعليّ عليه السلام:

لا شكّ أنّها تزوّجت بعليّ عليه السلام بعد الهجرة، وإنّما الخلاف في تاريخ ذلك، فقيل:

- إنّه كان بعد الهجرة بشهرين[٤].
- أو بعدها بسنة[٥].
- أو بعدها باثنين وعشرين شهراً[٦].

---

(١) انظر أُصول الكافي ١: ٤٥٨، باب مولد الزهراء عليها السلام، وإعلام الورى ١: ٢٩٠.

(٢) انظر: الكامل في التاريخ ٢: ٩٠، وسيرة النبيّ ﷺ (لابن هشام) ٢: ٢٥، وإعلام الورى ١: ٥٣.

---

(١) هذا من كناها المشهورة، انظر: مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٥٧، والإصابة ٤: ٣٧٧.

(٢) والفواطم هنّ: فاطمة الزهراء عليها السلام، وفاطمة بنت أسد، وفاطمة بنت الزبير بن عبدالمطّلب.

(٣) انظر إعلام الورى ١: ١٦٠.

(٤) انظر تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٤.

(٥) انظر الكافي (الروضة) ٨: ٣٤٠، رقم الحديث ٥٣٦، حديث إسلام عليّ عليه السلام، نقلاً عن عليّ بن الحسين عليه السلام.

(٦) انظر تاريخ الطبري ٢: ١٢٤، حوادث السنة الثانية =

ـ وقيل: تزوّج بها ـ أي عقدها ـ في السنة الأُولى، وبنى عليها ـ أي دخل بها ـ في السنة الثانية[١].

وأمّا مهرها، فالمروي: أنّه كان ثمن درع حطميّة كانت لعليّ عليه السلام[٢].

والمعروف عند أهل البيت عليهم السلام: أنّه «ما زوّج رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً من بناته، ولا تزوّج شيئاً من نسائه على أكثر من اثنتي عشرة أُوقية ونشّ، والأُوقية أربعون، والنشّ عشرون درهماً»[٣]، فيكون المجموع خمسمئة درهم، وهو المروي أيضاً[٤].

وهل كان ثمن الدرع ذلك، أو كان أقلّ فأكمله؟ فيه كلام[٥].

= من الهجرة.

(١) انظر مروج الذهب ٢: ٢٨٨، حوادث السنة الثانية من الهجرة.

(٢) انظر الوسائل ٢١: ٢٥٠، الباب ٥ من أبواب المهور، الحديث ٤، ولكن فيه أنّه كان يساوي ثلاثين درهماً، وانظر: مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٥١، والإصابة ٤: ٣٧٧، وبهامشه الاستيعاب.

(٣) الوسائل ٢١: ٢٤٦، الباب ٤ من أبواب المهر، الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٤٥، الحديث الأوّل.

(٥) روي في مجمع الزوائد: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله منعه من بيع فرسه، وأمره ببيع درعه، فباعه بأربعمئة وثمانين درهماً، وفي رواية أُخرى: أمره أن يجمع ما استطاع، فأتى باثنتي عشرة أُوقية بأربعمئة وثمانين درهماً. انظر مجمع الزوائد ٩: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

ويظهر من الرواية الثانية أنّه باع درعه وأكمل =

فضائلها ومناقبها عليها السلام:

ورد لسيّدة النساء فضائل كثيرة كتاباً وسنّة، نشير فيما يلي إلى نماذج منها:

أوّلاً ـ بعض الآيات الواردة بشأنها:

وردت آيات عديدة بشأن أهل البيت، ومن جملتهم الزهراء عليها السلام، نذكر على سبيل المثال بعضها:

١ ـ آية التطهير:

من الآيات التي نزلت في حقّها مع سائر أصحاب الكساء، آية التطهير، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[١].

فقد تقدّم[٢] أنّها نزلت في أهل البيت بمعناه الأخصّ، وهم: عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، عندما جمعهم رسول الله صلى الله عليه وآله وشملهم ونفسه بردائه، وقال: «اللّهمّ هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي، أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً»[٣]، فنزلت الآية. وقد ذكرنا هناك ما يستفاد من الآية في حقّهم عليهم السلام.

٢ ـ آية المباهلة:

ومن الآيات النازلة بشأنها مع سائر أصحاب الكساء، آية المباهلة، وهي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا

= ثمنه بأربعمئة وثمانين درهماً.

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) راجع عنوان «أهل البيت»، الصفحة ٢٦.

(٣) سنن الترمذي ٥: ٦٩٩، كتاب الفضائل، باب فضائل فاطمة [عليها السلام]، الحديث ٣٨٧١.

نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾[1].

والآية ـ كما ذكر المفسّرون ـ نزلت في قضية مباهلة النبي ﷺ نصارى نجران، فخرج وعليه مرط من شعر أسود، وكان قد احتضن الحسين، وأخذ بيد الحسن، وفاطمة تمشي خلفه، وعليّ خلفها، فامتنع النصارى من المباهلة لما رأوه على تلك الحالة.

قال الرازي بعد ذكر الرواية بتفاصيلها: «واعلم أنّ هذه الرواية كالمتّفق على صحّتها بين أهل التفسير»[2].

وقال الزمخشري بعد نقل الرواية: «وفيه دليل لا شيء أقوى منه على فضل أصحاب الكساء، وفيه برهان واضح على صحّة نبوّة النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم؛ لأنّه لم يرو أحد من موافق ولا مخالف أنّهم أجابوا إلى ذلك»[3].

٣ ـ آية الإطعام:

وهي قوله تعالى: ﴿ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً * وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً ﴾[1].

قال الشيخ الطوسي: «قد روت الخاصّة والعامّة: أنّ هذه الآيات نزلت في عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، فإنّهم آثروا المسكين واليتيم والأسير، ثلاث ليال على إفطارهم وطووا عليهم السلام، ولم يفطروا على شيء من الطعام، فأثنى الله عليهم هذا الثناء الحسن، وأنزل فيهم هذه السورة، وكفاك بذلك فضيلة جزيلة تتلى إلى يوم القيامة»[2].

---

(١) آل عمران: ٦١.

(٢) التفسير الكبير (للرازي) ٨: ٨٠، وانظر صحيح مسلم ٤: ١٨٧، باب فضائل عليّ بن أبي طالب عليه السلام، الحديث ٢٤٠٤، ونقله عن سعد بن أبي وقّاص، ورواه عنه أيضاً الترمذي في سننه ٥: ٦٣٨، باب مناقب عليّ بن أبي طالب، الحديث ٣٧٢٤، وغيرهم.

(٣) تفسير الكشّاف (للزمخشري) ١: ٤٣٤.

---

(١) الدهر: ٧ ـ ٩.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ١٠: ٢١١.

اختلفت الروايات في كيفيّة القضيّة، فالمشهور: أنّ الحسنين عليهما السلام مرضا، فزارهما النبيّ ﷺ وبعض الصحابة، فقالوا لعلي: لو نذرت صوماً لشفائهما، فبرءا، فأصبح عليّ عليه السلام صائماً وصاموا معه حتّى جاريتهم فضّة، فاستقرض عليّ من شمعون اليهودي، أو غيره، ثلاثة أصوع من الشعير ـ وفي بعض الروايات أخذ منه صوفاً لتغزله فاطمة عليها السلام بدل الشعير ـ فطحنت صاعاً وخبزته خمسة أقراص، وعند الإفطار دقّ السائل الباب، وإذا هو مسكين يستعطي فأعطى عليّ عليه السلام خبزه له وأعطى سائر أهل البيت خبزهم له، وهكذا في اليوم الثاني، وكان الطارق فيه يتيماً، وفي الثالث أسيراً، فباتوا ثلاثة أيّام جياعاً... الخ.

وروى عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبدالله بن ميمون القداح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان عند فاطمة شعير، فجعلوه عصيدة، فلمّا أنضجوها ووضعوها بين أيديهم جاء مسكين، فقال المسكين: رحمكم الله، أطعمونا ممّا رزقكم الله، فقام عليّ عليه السلام فأعطاه ثلثها، فما لبث أن جاء يتيم، فقال اليتيم: =

ولاغرو أن يقول جبرائيل ـ كما ذكرت الروايات ـ عند نزول السورة: «خذها يا محمّد، هنّاك اللّه في أهل بيتك».

ثانياً ـ بعض ما ورد بشأنها عليها السلام من السنّة:

سجّل التاريخ فضائل كثيرة للسيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، رغم كلّ التحدّيات والممانعات عن تدوينها وذكرها، وسنذكر فيما يلي بعض ما ورد بشأنها من أبيها رسول اللّه صلى الله عليه وآله، ثمّ نردفه ببعض سيرتها العمليّة التي تعكس جانباً من فضائلها:

١ ـ روى البخاري بإسناده عن عائشة، قالت: «إنّا كنّا أزواج النبيّ صلى الله عليه وآله عنده جميعاً لم تغادر منّا واحدة، فأقبلت فاطمة عليها السلام تمشي، لا واللّه ما تخفى مشيتها من مشية رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، فلمّا رآها رحّب، قال: مرحباً يا بنتي، ثمّ أجلسها عن يمينه أو عن شماله، ثمّ سارّها، فبكت بكاءً شديداً، فلمّا رأى حزنها، سارّها الثانية، إذا هي تضحك، فقلت لها أنا من بين نسائه: خصّك رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم بالسرّ من بيننا، ثمّ أنت تبكين، فلمّا قام رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، سألتها عمّا سارّك؟ قالت: ما كنت لأفشي على رسول اللّه صلى الله عليه وآله سرّه، فلمّا توفّي قلت لها: عزمت عليكِ بما لي عليك من الحقّ لما أخبرتيني، قالت: أمّا الآن فنعم، فأخبرتني، قالت: أمّا حين سارّني في الأمر الأوّل، فإنّه أخبرني أنّ جبريل كان يعارضه بالقرآن كلّ سنة مرّة، وإنّه قد عارضني به العامّ مرّتين، ولا أرى الأجل إلّا قد اقترب، فاتّقي اللّه واصبري، فإنّي نِعم السلف أنا لكِ، قالت: فبكيت بكائي الذي رأيتِ، فلمّا رأى جزعي سارّني الثانية، قال: يا فاطمة، ألا ترضين أن تكوني سيّدة نساء المؤمنين، أو سيّدة نساء هذه الأُمّة»[1].

= رحمكم اللّه، أطعمونا ممّا رزقكم اللّه، فقام عليّ عليه السلام، فأعطاه ثلثها الثاني، فما لبث أن جاء أسير، فقال الأسير: يرحمكم اللّه، أطعمونا ممّا رزقكم اللّه، فقام عليّ عليه السلام فأعطاه الثلث الباقي، وما ذاقوها، فأنزل اللّه فيهم...». تفسير القمّي ٢: ٣٩١.

وروى الواحدي، عن عطاء، عن ابن عبّاس، قال: «إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام نوبة آجر نفسه يسقي نخلاً بشيء من شعير ليلة حتّى أصبح وقبض الشعير وطحن ثلثه، فجعلوا منه شيئاً ليأكلوا يقال له: الخزيرة، فلمّا تمّ إنضاجه، أتى مسكين فأخرجوا إليه الطعام، ثمّ عمل الثلث الباقي، فلمّا تمّ إنضاجه أتى يتيم، فسأل فأطعموه، ثمّ عمل الثلث الباقي، فلمّا تمّ إنضاجه أتى أسير من المشركين فأطعموه وطووا يومهم ذلك، فأُنزلت فيه هذه الآية». أسباب النزول: ٣٢٢.

وانظر إضافة إلى ما تقدّم: مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٤٠٤ ـ ٤٠٥، والكشّاف ٤: ١٩٧، وأنوار التنزيل (تفسير البيضاوي) ٢: ٥٥٣، والدرّ المنثور ٦: ٢٩٩، =

= وتفسير النسفي ٣: ٥٧٨، وشواهد التنزيل ٢: ٢٩٤، الحديث ١٠٤٢، وغيرها من كتب التفسير والتراجم والسيرة.

(١) صحيح البخاري ٤: ٩٦، كتاب الاستئذان، باب من ناجى بين النّاس، و ٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٤، باب علامات =

وفي بعض ألفاظ الحديث: «سيّدة نساء العالمين»(١).

٢ ـ وروى البخاري بسنده عن المسوّر بن مخرمة: أنّ رسول اللّه ﷺ قال: «فاطمة بضعة منّي، فمن أغضبها أغضبني»(٢).

وروى مسلم بسنده عنه أنّه قال ﷺ: «إنّما فاطمةُ بضعة منّي، يؤذيني ما آذاها»(٣).

وروي عنه ﷺ أنّه قال: «إنّ اللّه يغضب لغضبك، ويرضى لرضاك»(٤).

والروايات بهذه المضامين كثيرة.

= النبوّة في الإسلام، و ٢: ٣٠١، باب مناقب قرابة رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم وقرابة فاطمة ﷺ، و ٤: ٩٦، كتاب الاستئذان، باب من ناجى بين يدي النّاس، واللفظ من الأخير، ورواه مسلم في صحيحه ٤: ١٩٠٥، باب فضائل فاطمة [ﷺ]، الحديث ٢٤٥٠، وفضائل الصحابة: ٧٧، مناقب فاطمة [ﷺ]، وابن ماجة في سننه ١: ٥١٨، كتاب الجنائز، باب مرض رسول اللّه ﷺ، الحديث ١٦٢١، وعشرات المصادر الأُخرى غير ما ورد في المصادر الشيعيّة.

(١) انظر: المستدرك على الصحيحين ٣: ١٥٦، باب فضائل فاطمة [ﷺ]، وحلية الأولياء ٢: ٤٠.

(٢) صحيح البخاري ٢: ٣٠٢، باب منقبة فاطمة ﷺ.

(٣) صحيح مسلم ٤: ١٩٠٣، باب فضائل فاطمة [ﷺ]، الحديث ٩٤، تسلسل ٢٤٤٩.

(٤) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد عن الطبراني، وقال: «إسناده حسن».

شدّة حبّ النبيّ ﷺ لها:

كانت فاطمة ﷺ أحبّ النساء إلى رسول اللّه ﷺ، كما كان عليّ ﷺ أحبّ الرجال إليه.

١ ـ روى الترمذي بإسناده عن بريدة، قال: «كان أحبّ النساء إلى رسول اللّه ﷺ فاطمة، ومن الرجال عليّ»(١).

٢ ـ وروى عن عائشة أنّها حينما سئلت: أيُّ النّاس كان أحبّ إلى رسول اللّه ﷺ؟ قالت: «فاطمة، فقيل: من الرجال؟ قالت: زوجها ان كان ما علمت صوّاماً قوّاماً»(٢).

٣ ـ وروى أحمد بإسناده عن النعمان بن بشير أنّه قال: «استأذن أبو بكر على رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم ودخل، فسمع صوت عائشة عالياً وهي تقول: واللّه لقد عرفت أنّ عليّاً وفاطمة أحبّ إليك من أبي ومنّي، مرّتين أو ثلاثاً، فاستأذن أبو بكر فدخل، فأهوى إليها، فقال: يا بنت فلانة، ألا أسمعك ترفعين صوتك على رسول اللّه ﷺ!»(٣).

= مجمع الزوائد ٩: ٢٠٣، وانظر المستدرك على الصحيحين ٣: ١٥٤، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه».

(١) سنن الترمذي ٥: ٦٩٨، باب فضائل فاطمة [ﷺ]، الحديث ٣٨٦٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٧٠١، الحديث ٣٨٧٤.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٣٧، مسند الكوفيّين، مسند النعمان بن بشير، الحديث ١٨٤٥٠، ومجمع الزوائد (للهيثمي) ٩: ٢٠١ ـ ٢٠٢. =

٤ ـ وروى الحاكم بإسناده عن عائشة أيضاً أنّها قالت: «ما رأيت أحداً كان أشبه كلاماً وحديثاً من فاطمة برسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم، وكانت إذا دخلت عليه رحّب بها وقام إليها، فأخذ بيدها فقبّلها وأجلسها في مجلسه»[١].

ثمّ قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

٤ ـ وروى الحاكم أيضاً بإسناده إلى ثعلبة الخشني، أنّه قال:

«كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم إذا رجع من غزاة أو سفر أتى المسجد فصلّى فيه ركعتين، ثمّ ثنى بفاطمة رضي اللّه عنها، ثمّ يأتي أزواجه، فلمّا رجع، خرج[٢] من المسجد، تلقّته فاطمة عند باب البيت تلثم فاه وعينه تبكي، فقال لها: يا بنيّة، ما يبكيك؟! قالت: يا رسول اللّه، ألا أراك شَعِثاً نَصِباً قد أخلولقت ثيابك!! قال[١] فقال: فلا تبكي، فإنّ اللّه عزّ وجلّ بعث أباك لأمر لا يبقى على ظهر الأرض بيت مدر ولا شعر إلّا أدخل اللّه به عزّاً أو ذلّاً حتّى يبلغ حيث بلغ الليل»[٢].

ثمّ قال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

عبادتهـــا:

روى الصدوق بإسناده عن الحسن ؟، قال: «رأيت أُمّي فاطمة ؟، قامت في محرابها ليلة جمعتها، فلم تزل راكعة ساجدة حتّى اتّضح عمود الصبح، وسمعتها تدعو للمؤمنين والمؤمنات وتسمّيهم وتكثر الدعاء لهم. ولا تدعو لنفسها بشيء فقلت لها: يا أُمّاه لم لا تدعونّ لنفسك كما تدعونّ لغيرك؟ فقالت: يا بنيّ، الجار ثمّ الدار»[٣].

وعن الحسن البصري: «ما كان في هذه الأُمّة أعبد من فاطمة، كانت تقوم حتّى تورّم قدماها، وقال النبيّ ؟ لها: أيُّ شيءٍ خيرٌ للمرأة؟ قالت: أن لا ترى رجلاً، ولا يراها رجل، فضمّها إليه

= أقول: ولعلّ كان ذلك قبل نزول قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ الحجرات: ٢.

وإلّا فكيف ترفع أُمّ المؤمنين صوتها على النبيّ ؟ بعد نهيه تعالى عن ذلك؟!

ولكن ـ مع الأسف ـ لم تنحصر القضيّة بهذا المورد بالخصوص!

(١) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٥٤، باب فضائل فاطمة ؟.

(٢) كذا، ولعلّ هناك سقطاً.

(١) أي قال الراوي.

(٢) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٥٥، باب فضائل فاطمة ؟.

(٣) البحار ٤٣: ٨٤، تاريخ فاطمة الزهراء ؟، باب سيرها، الحديث ٣، نقلاً عن علل الشرائع: ١٨١، الباب ١٤٥، الحديث الأوّل.

وقال: ذرّيّة بعضها من بعض»(١).

زهدها وانقطاعها عن الدنيا:

١ ـ روي عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، وعن جابر بن عبداللّه الأنصاري: «أنّه رأى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فاطمة وعليها كساء من أجلّة الإبل وهي تطحن بيدها وترضع ولدها، فدمعت عينا رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا بنتاه، تعجّلي مرارة الدنيا بحلاوة الآخرة، فقالت: يا رسول اللّه، الحمد للّه على نعمائه، والشكر للّه على آلائه، فأنزل اللّه: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾(٢)»(٣).

والمعروف أنّ سورة الضحى مكّيّة، وليس من البعيد نزول خصوص الآية مرّتين، أو أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تلاها عندئذٍ(١).

٢ ـ وروى أحمد بإسناده عن ثوبان مولى رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم إذا سافر آخر عهده بإنسان من أهله فاطمة، وأوّل من يدخل عليه إذا قدم فاطمة، قال: فقدم من غزاة له، فأتاها، فإذا هو بمسح(٢) على بابها، ورأى على الحسن والحسين قلبين(٣) من فضّة، فرجع ولم يدخل عليها، فلمّا رأت ذلك فاطمة ظنّت أنّه لم يدخل عليها من أجل ما رأى، فهتكت الستر، ونزعت القلبين من الصبيّين، فقطّعتها، فبكى الصبيان، فقسّمته بينهما، فانطلقا إلى رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم وهما يبكيان، فأخذه رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم منهما، فقال: "يا ثوبان، اذهب بهذا إلى بني فلان، أهل بيت في المدينة، واشتر لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج، فإنّ هؤلاء أهل بيتي، ولا أُحبّ أن يأكلوا طيّباتهم في حياتهم الدنيا"»(٤).

---

(١) البحار ٤٣: ٨٤، تاريخ فاطمة الزهراء عليها السلام، باب سيرها، الحديث ٧، نقلاً عن مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٤١.

أقول: ولعلّ المراد من: أن لا ترى رجلاً ولا يراها رجل هو الرؤية مع عدم مراعاة شؤون الحجاب أو قلّة مراعاته، وإلّا فكانت تدخل على رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، وربّما كان بعض الصحابة عنده، وكان ربّما يدخل عليها ومعه بعض الصحابة، كما يظهر من بعض الروايات.

(٢) الضحى: ٥.

(٣) البحار ٣: ٨٥ ـ ٨٦، الحديث ٩، نقلاً عن مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٤٢، وهو بدوره نقله عن تفسير الثعلبي عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، وعن تفسير القشيري عن جابر، وأخرجه عنه السيوطي في الدرّ المنثور ٦: ٣٦١، وأخرجه الطبرسي في مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٥٠٥ عن الصادق أيضاً. وانظر: شواهد التنزيل ٢: ٤٤٥، وفتح القدير ٥: ٤٦٠.

(١) وهو يلائم نقل الطبرسي للرواية.

(٢) المسح: الكساء من الشعر. لسان العرب: «مسح».

(٣) القُلب: سوار المرأة. القاموس المحيط: «قلب».

(٤) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٣٢٤، مسند الأنصار، حديث ثوبان، الحديث ٢٢٤٢٦، ورويت القضيّة في مصادر كثيرة أُخر، ربّما يختلف بعضها في كيفيّة تصوير القضيّة، ولكن جوهرها واحد.

سيرتها في البيت:

١ ـ روى الكليني بإسناده عن زيد بن الحسن، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان عليّ عليه السلام أشبه النّاس طعمة وسيرة برسول الله صلى الله عليه وآله، وكان يأكل الخبز والزيت ويطعم النّاس الخبز واللحم، قال: وكان عليّ عليه السلام يستقي ويحتطب، وكانت فاطمة عليها السلام تطحن وتعجن وتخبز وترقع، وكانت من أحسن النّاس وجهاً، كأنّ وجنتيها وردتان، صلّى الله عليها وعلى أبيها وبعلها وولدها الطاهرين»(١).

٢ ـ وروى أبو نعيم عن ابن أعبد، قال: «قال عليّ: يابن أعبد، ألا أخبرك عنّي وعن فاطمة؟! كانت ابنة رسول الله صلى الله عليه وآله، وأكرم أهله عليه، وكانت زوجتي، فجرّت بالرحا حتّى أثّرت الرحا بيدها، واستقت بالقربة حتّى أثّرت القربة بنحرها، وقمّت البيت حتّى اغبرّت ثيابها، وأوقدت تحت القدر حتّى دنست ثيابها، وأصابها من ذلك ضرٌّ»(٢).

ربّما يقال: إنّ هذا هو العمل السائد للنساء في بيوتهنّ، فلا يختصّ ذلك بها كي يكون فخراً لها.

والجواب: أنّه مع ملاحظة جميع الجهات والجوانب لابدّ من الإقرار بفضلها؛ لأنّه مع فرض أنّها بنت أشرف النّاس وأعظمهم قدراً، فاللازم أن تكون مثل سائر بنات العظماء والأشراف في رفاهيّة

(١) الكافي (الروضة) ٨: ١٦٥، حديث النّاس يوم القيامة، الحديث ١٧٦.

(٢) حلية الأولياء ٢: ٤١، ترجمة فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله.

العيش، لكنّها لم تكن حياتها كذلك، بل عاشت ـ كما ذكرته الروايات ـ في منتهى البساطة، وفي حدّ حياة العوائل التي تقاسي الفقر، وكان مربّيها أبوها رسول الله صلى الله عليه وآله يراقب هذا الأمر بشدّة لئلّا تعلو حياتها عن فقراء المسلمين.

نعم، هكذا أدّبها من أدبه الله تعالى، فأعظم بالمؤدِّب وأنعم بالمؤدَّب!

ومن هذا التأديب ما تظافر نقله عند الخاصّة والعامّة: من أنّها طلبت من أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله خادماً تساعدها في خدمة البيت.

فقال لها ولزوجها: «أفلا أُعلّمكما ما هو خير لكما من الخادم؟ إذا أخذتما منامكما فسبّحا ثلاثاً وثلاثين، واحمدا ثلاثاً وثلاثين، وكبّرا أربعاً وثلاثين... فقالت: رضيت عن الله ورسوله، ورضيت عن الله ورسوله، ورضيت عن الله ورسوله»(١).

وروى ذلك الصدوق نفسه في الفقيه(٢)، ولكن مع تقديم التكبير وتأخير التحميد، ويبدو أنّ الأشهر(٣) تقديم التكبير، ثمّ التحميد، ثمّ التسبيح،

(١) علل الشرائع: ٣٦٦، الباب ٨٨. والرواية طويلة يتضمّن صدرها ما أوردناه عن أبي نعيم آنفاً. ويكوّن هذا المقطع ذيلها، وانظر صحيح البخاري ٢: ١٩٠، باب أنّ الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وآله، وغيره، فالرواية مشهورة بين العامّة والخاصّة.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٢٠، التعقيب، الحديث ٩٤٧.

(٣) انظر: المنتهى ٥: ٢٤٤، والمروي في صحيح البخاري.

وإن ورد بكلّ من هذه الصور رواية[١].

علمها عليها السلام:

وأمّا علمها، فيكفيك أنّها بنت خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله، وزوجة وصيّه عليه السلام.

وقد تكلّمنا فيما تقدّم[٢] عن مصحف فاطمة وحقيقته وما يتضمّن من العلوم، والذي كان الأئمّة من ولدها يتوارثونه ويختصّون به.

وليست خطبتها أمام الصحابة إلّا لمعة خاطفة من النور الإلهي المكنون في صدرها التي ألجأتها الضرورة للإجهار بها.

وممّا يؤسف له أسفاً شديداً، أنّ الأُمّة لم تستفد من هذه العين الصافية، بل حالت دون ذلك القدرات المناوءة.

أضف إلى ذلك قصر مدّة بقائها بعد أبيها رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وتناقل الحديث إنّما كان بعد وفاته صلى الله عليه وآله.

فهذا وذاك وعوامل أُخر صارت سبباً ليقلّ النقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله بواسطتها.

ما جرى عليها بعد وفاة أبيها:

لايمكننا فعلاً سرد كلّ ما جرى عليها بعد وفاة أبيها حتّى اختارت لقاء اللّه؛ وقد ذكرنا إجمال ذلك في كتابنا «أهل البيت عليهم السلام»، وقلنا: إنّها شملها الحزن بعد وفاة أبيها؛ لعظم المصاب بفقده؛ ولإقصاء زوجها عليّ عليه السلام عن الخلافة وعدم استشارته فيها رغم تقدّمه على من سواه بكلّ الأبعاد؛ ولابتزاز حقّها من فدك والخمس وغيرهما؛ ولذلك لم تبايع أبا بكر حتّى توفّيت وهي واجدة عليه، كما صرّح بذلك جملة من المحدّثين والمؤرّخين وغيرهم[١].

ودفنها عليّ عليه السلام ليلاً بوصيّة منها[٢].

روى الكلبي بإسناده إلى أبي عبداللّه الحسين عليه السلام أنّه قال: «لما قبضت فاطمة عليها السلام دفنها أمير المؤمنين عليه السلام سرّاً وعفا على موضع قبرها، ثمّ قام فحوّل وجهه إلى قبر رسول اللّه صلى الله عليه وآله، ثمّ قال:

«السلام عليك يا رسول اللّه عنّي! والسلام عليك عن ابنتك وزائرتك والبائتة في الثرى ببقعتك، والمختار اللّه لها سرعة اللحاق بك، قلّ يا رسول اللّه عن صفيّتك صبري، وعفا عن سيّدة نساء العالمين تجلّدي، إلّا أنّ في التأسّي لي بسنّتك في فرقتك، موضع تعزٍّ، فلقد وسّدتك في ملحودة

---

(١) انظر الوسائل ٦: ٤٤٤ ـ ٤٤٦، الباب ١٠ و ١١ من أبواب التعقيب.

(٢) راجع عنوان «أهل البيت»، الصفحة ٦٤.

(١) انظر صحيح البخاري ٢: ١٨٦، باب فرض الخمس، ورواه في آخر باب غزوة خيبر، وانظر: صحيح ابن ابن حبّان ١١: ١٥٢ ـ ١٥٤، الحديث ٤٨٢٣، والمصنّف (لعبد الرزّاق) ٥: ٤٧٢، والمصادر المذكورة في الهامش الآتي.

(٢) انظر: شرح النهج (لابن أبي الحديد) ١٦: ٢٥٨، والإمامة والسياسة ١: ٢٠، وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٨، والواقدي، وغير ذلك.

قبرك، وفاضت نفسك بين نحري وصدري.

بلى! وفي كتاب الله لي أنعم القبول، إنّا للّه وإنّا إليه راجعون، فقد استرجعت الوديعة، وأُخذت الرهينة، وأُخلست[١] الزهراء، فما أقبح الخضراء والغبراء يا رسول الله!

أمّا حزني فسرمد، وأمّا ليلي فمسهّد، وهمٌّ لا يبرح من قلبي أو يختار الله لي دارك التي أنت فيها مقيم، كَمَد[٢] مقيّح[٣]، وهمٌّ مهيّج، سرعان ما فرّق بيننا وإلى الله أشكو، وستنبّئك ابنتك بتظافر أُمّتك على هضمها، فأحفها[٤] السؤال، واستخبرها الحال، فكم من غليل[٥] معتلج[٦] بصدرها لم تجد إلى بثّه سبيلاً، وستقول، ويحكم الله وهو خير الحاكمين.

سلام مودِّع لا قالٍ ولا سئم، فإن أنصرف فلا عن ملالة، وإن أُقم فلا عن سوء ظنّ بما وعد الله الصابرين، واهاً واهاً، والصبر أيمن وأجمل، ولولا غلبة المستولين، لجعلت المقام واللبث لزاماً معكوفاً، ولأعولت إعوال الثكلى على جليل الرزيّة.

فبعين اللّه تدفن ابنتك سرّاً، وتهضم حقّها، وتمنع إرثها، ولم يتباعد العهد، ولم يخلق منك الذِّكر، وإلى الله يا رسول اللّه المشتكى، وفيك يا رسول الله أحسن العزاء، صلّى الله عليك، وعليها السلام والرضوان»[١].

وروي أنّه عليه السلام لمّا دفنها أنشأ على شفير قبرها:

لكلّ اجتماع من خليلين فرقة
وكلّ الذي دون الفراق قليل
وإنّ افتقادي فاطماً بعد أحمد
دليل على أن لا يدوم خليل[٢]

هذا وقد اختلفوا في تاريخ الوفاة ومكان الدفن.

أمّا زمن الوفاة، فقد لخّص القول فيه أبو الفرج الإصفهاني فقال: «كانت وفاة فاطمة عليها السلام بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله بمدّة يختلف في مبلغها، فالمكثر يقول: بستّة أشهر، والمقلّل يقول: أربعين يوماً، إلّا أنّ الثابت في ذلك، ما روي عن أبي جعفر محمّد بن عليّ [عليهما السلام]: أنّها توفّيت بعده بثلاثة أشهر»[٣]، ثمّ ذكر سنده إلى أبي جعفر عليه السلام.

(١) خلس الشيء واختلسه: إذا سلبه، وقيل: إذا استلبه في نُهزة ومخاتلة، أي بخديعة. انظر: النهاية (لابن الأثير)، والمعجم الوسيط: «سلب».

(٢) الكَمَد: تغيّر اللون، وذهاب صفائه، والحزن الشديد ومرض القلب منه. القاموس المحيط: «كمد».

(٣) القيح: المِدّة لا يخالطها دم. القاموس المحيط: «قيح». وهو افراز ينشأ من التهاب الأنسجة. المعجم الوسيط: «قيح».

(٤) إحفَاء السؤال: الاستقصاء فيه. المعجم الوسيط: «حفي».

(٥) الغليل: الحقد، الغيظ. القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «غلل».

(٦) اعتلج الهمّ في صدره: اجتمع. المعجم الوسيط: «علج».

(١) أُصول الكافي ١: ٤٥٨ ـ ٤٥٩، باب مولد الزهراء عليها السلام، الحديث ٣.

(٢) مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٦٥.

(٣) مقاتل الطالبيّين: ٣١.

واختار الشيخان المفيد[١] والطوسي[٢]، والطبرسي[٣] وجماعة[٤]: أنّها توفّيت بعد خمس وتسعين يوماً، وهو يوافق القول المتقدّم.

وروى الكليني في خبرين صحيحين، بل ثلاث صحاح، عن الصادق عليه السلام: أنّها توفّيت بعد خمس وسبعين يوماً[٥].

وأمّا مكان دفنها عليها السلام، فقد اختلف فيه، قال الصدوق: «اختلفت الروايات في موضع قبر فاطمة سيّدة نساء العالمين عليها السلام.

فنهم، من يروي: أنّها دفنت بالبقيع.

ومنهم من روى أنّها دفنت بين القبر والمنبر، وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما قال: ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنّة؛ لأنّ قبرها بين القبر والمنبر.

ومنهم من روى أنّها دفنت في بيتها، فلمّا زادت بنو أُميّة في المسجد صارت في المسجد.

وهذا هو الصحيح عندي، وإنّي لمّا حججت بيت الله الحرام كان رجوعي على المدينة بتوفيق الله تعالى ذكره، فلمّا فرغت من زيارة رسول الله صلى الله عليه وآله قصدت إلى بيت فاطمة عليها السلام، وهو من عند الاسطوانة التي تدخل إليها من باب جبرئيل عليه السلام إلى مؤخّر الحظيرة التي فيها النبيّ صلى الله عليه وآله، فقمت عند الحظيرة، ويساري إليها وجعلت ظهري إلى القبلة واستقبلتها بوجهي وأنا على غسل وقلت: السلام عليكِ...»[١].

وقال في معاني الأخبار ـ بعد أن روى عن الصادق عليه السلام تعليل قوله صلى الله عليه وآله: «"ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنّة"؛ لأنّ قبر فاطمة عليها السلام كان فيه» ـ:

«روي هذا الحديث هكذا وأوردته لما فيه من

---

(١) انظر مسارّ الشيعة: ٣١.

(٢) انظر مصباح المتهجّد: ٧٣٣.

(٣) انظر إعلام الورى ١: ٣٠٠.

(٤) نسبه إليهم السيّد ابن طاووس في الإقبال: ٦٣٣.

(٥) انظر: الكافي ١: ٤٥٨، باب مولد الزهراء، الحديث الأوّل، وفيه: «إنّ فاطمة عليها السلام مكثت بعد رسول الله خمسة وسبعين يوماً، وكان يدخلها حزن شديد على أبيها...».

والكافي ٣: ٢٢٨، باب زيارة القبور، الحديث ٣، وفيه: «عاشت فاطمة عليها السلام بعد أبيها خمسة وسبعين يوماً لم تُرَ كاشرة ولا ضاحكة...».

والكافي ٤: ٥٦١، باب إتيان المشاهد وقبور الشهداء، الحديث ٤ بالمضمون المتقدّم.

ورواه ابن قتيبة في الإمامة والسياسة ١: ٢٠، وغيره.

أقول: بناءً على أنّ وفاة النبي صلى الله عليه وآله كانت في الثاني عشر من ربيع الأوّل، كما عليه الكليني، فيكون قوله: بأنّ وفاة الصدّيقة الزهراء عليها السلام كانت بعد خمسة وسبعين يوماً من وفاته صلى الله عليه وآله مقارباً لقول من قال: بأنّ وفاتها كانت بعد ثلاثة أشهر، مع التزامه بكون وفاته صلى الله عليه وآله كان في الثامن والعشرين من شهر صفر.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٧٢، زيارة فاطمة عليها السلام.

ذكر المعنى، والصحيح عندي في موضع قبر فاطمة عليها السلام ما حدّثنا به أبي عليه السلام...»

ثمّ ذكر سنده إلى أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، قال: «سألت أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام عن قبر فاطمة صلوات اللّه عليها فقال: دفنت في بيتها، فلمّا زادت بنو أُميّة في المسجد صارت في المسجد»[١].

ونقل الكليني هذا المعنى عن البزنطي عن الرضا عليه السلام أيضاً[٢].

ولكن قال المفيد: «إنّها مقبورة في الروضة»[٣].

وقال الشيخ الطوسي ـ بعد نقل الأقوال مشيراً إلى رواية الروضة والبيت ـ: «وهاتان الروايتان كالمتقاربتين...»، ثمّ قال: «وأمّا من قال إنّها دفنت بالبقيع فبعيد من الصواب»[٤].

فالسلام عليها وعلى أبيها وبعلها وبنيها مدى الأيّام والدهور، وجعلنا اللّه من محبّيها ومواليها، ورزقنا شفاعتها يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى اللّه بقلب سليم، والحمد للّه ربّ العالمين.

---

(١) معاني الأخبار: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٢) أُصول الكافي ١: ٤٦١، باب مولد الزهراء عليها السلام، الحديث ٩.

(٣) انظر المقنعة: ٤٥٩.

(٤) التهذيب ٦: ٩.

مُلحق
تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأُصوليين وغيرهم ممّن ذكرت آراؤهم في هذا الجزء من الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً[1].

---

(١) وردت أسماء فقهاء وأُصوليّين في الجزءين الخامس والسادس، وكان ينبغي ترجمتهم، لكن تركنا ذلك لتضخّم حجم الكتاب، ولهذا السبب أخّرنا ترجمتهم إلى أن تتوفّر الفرصة المناسبة في الأجزاء اللاحقة، إن شاء الله تعالى.

١ ـ الآشتياني
راجع : (٣ : ٥١٥، رقم ١)

٢ ـ ابن أبي عقيل
راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ١)

٣ ـ ابن إدريس الحلي
راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ٢)

٤ ـ ابن بابويه
راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٣)

٥ ـ ابن البرّاج
راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٤)

٦ ـ ابن الجنيد
راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٥)

٧ ـ ابن حمزة
راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٦)

٨ ـ ابن زهرة
راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٧)

٩ ـ ابن طاووس
راجع : (٢ : ٤٦٥، رقم ٨)

١٠ ـ ابن طيّ
راجع : (٤ : ٥٣١، رقم ١٠)

١١ ـ ابن فهد
راجع : (٢ : ٤٦٦، رقم ٩)

١٢ ـ ابن القطّان
راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٢)

١٣ ـ الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي
راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٨)

١٤ ـ الاسترآبادي
راجع : (٢ : ٤٦٧، رقم ١١)

١٥ ـ الإصفهاني (الشيخ محمد حسين) = المحقّق الإصفهاني
راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ٩)

١٦ ـ الإصفهاني = الفاضل الهندي
راجع : (٢ : ٤٦٨، رقم ١٣)

١٧ ـ الأنصاري = الشيخ الأعظم
راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ١٠)

١٨ ـ الإيرواني
راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٨)

١٩ ـ البجنوردي
راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١١)

٢٠ ـ البحراني
راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١٢)

٢١ ـ بحر العلوم = العلّامة الطباطبائي
راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٣)

٢٢ ـ البروجردي
راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٤)

٢٣ ـ البهائي
راجع : (١ : ٥٧١، رقم ١٥)

٢٤ ـ التستري
راجع : (٣ : ٥١٧، رقم ٢١)

٢٥ ـ التوني = الفاضل التوني
راجع : (٢ : ٤٦٩، رقم ٢٠)

٢٦ ـ الحائري
راجع : (١ : ٥٧١، رقم ١٦)

٢٧ ـ الحرّ العاملي
راجع : (١ : ٥٧٢، رقم ١٧)

٢٨ ـ الحكيم = السيّد محسن
راجع : (١ : ٥٧٣، رقم ١٨)

٢٩ ـ الحكيم = السيّد محمّد تقي
راجع : (١ : ٥٧٣، رقم ١٩)

٣٠ ـ الحلبي = أبو الصلاح
راجع : (١ : ٥٧٤، رقم ٢٠)

٣١ ـ الحلبي
راجع : (٣ : ٥١٨، رقم ٢٨)

٣٢ ـ الحلّي = المحقّق الحلّي
راجع : (١ : ٥٧٤، رقم ٢١)

٣٣ ـ الحلّي = العلّامة الحلّي
راجع : (١ : ٥٧٦، رقم ٢٢)

٣٤ ـ الحلّي = يحيى بن سعيد
راجع : (١ : ٥٧٧، رقم ٢٣)

٣٥ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند
راجع : (١ : ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٦ ـ الخميني = الإمام الخميني
راجع : (١ : ٥٧٨، رقم ٢٥)

٣٧ ـ الخوانساري
راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٦)

٣٨ ـ الخوئي = السيّد الخوئي
راجع : (١ : ٥٧٩ ، رقم ٢٧)

٣٩ ـ الداماد
راجع : (٣ : ٥١٨ ، رقم ٣٦)

٤٠ ـ الراوندي
راجع : (١ : ٥٨٠ ، رقم ٢٨)

٤١ ـ الرشتي
راجع : (١ : ٥٨١ ، رقم ٢٩)

٤٢ ـ السبزواري
راجع : (١ : ٥٨٢ ، رقم ٣٠)

٤٣ ـ سلطان العلماء = خليفه سلطان
راجع : (٤ : ٥٣٤ ، رقم ٤٣)

٤٤ ـ سلّار
راجع : (١ : ٥٨٢ ، رقم ٣١)

٤٥ ـ السيّد
راجع : المرتضى ، اليزدي

٤٦ ـ الشهيد الأوّل
راجع : (١ : ٥٨٣ ، رقم ٣٣)

٤٧ ـ الشهيد الثاني
راجع : (١ : ٥٨٤ ، رقم ٣٤)

٤٨ ـ الشيخ
راجع : الأنصاري ، الطوسي

٤٩ ـ الشيرازي = السيّد علي خان
راجع : (٤ : ٥٣٥ ، رقم ٤٩)

٥٠ ـ الشيرازي = الميرزا الشيرازي = المجدِّد الشيرازي
راجع : (٤ : ٥٣٦ ، رقم ٥٠)

٥١ ـ صاحب الجواهر
راجع : النجفي

٥٢ ـ صاحب الحاشية
راجع : (٢ : ٤٧١ ، رقم ٤٢)

٥٣ ـ صاحب الحدائق
راجع : البحراني

٥٤ ـ صاحب الرياض
راجع : الطباطبائي

٥٥ ـ صاحب العروة
راجع : اليزدي

٥٦ ـ صاحب الفصول
راجع : (٢ : ٤٧٢ ، رقم ٤٦)

٥٧ ـ صاحب القوانين
راجع : القمّي

٥٨ ـ صاحب كشف اللثام
راجع : الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٥٩ ـ صاحب الكفاية
راجع : الخراساني

٦٠ ـ صاحب مفتاح الكرامة
راجع : العاملي

٦١ ـ صاحب المدارك
راجع : العاملي

٦٢ ـ صاحب المعالم
راجع : (١ : ٥٨٦، رقم ٤٥)

٦٣ ـ صاحب المناهل
راجع : الطباطبائي

٦٤ ـ صاحب الوسائل
راجع : الحرّ العاملي

٦٥ ـ الصدر = السيّد الصدر
راجع : (١ : ٥٨٧، رقم ٤٨)

٦٦ ـ الصدوق
راجع : (١ : ٥٨٨، رقم ٤٩)

٦٧ ـ صفيّ الدين الحلّي
راجع : (٤ : ٥٣٨، رقم ٦٧)

٦٨ ـ الصيمري
راجع : (٤ : ٥٣٩، رقم ٦٨)

٦٩ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض
راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥٠)

٧٠ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل
راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥١)

٧١ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان
راجع : (٢ : ٤٧٤، رقم ٥٩)

٧٢ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان
راجع : (٢ : ٤٧٥، رقم ٦٠)

٧٣ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأخلاق
راجع : (٢ : ٤٧٦، رقم ٦١)

٧٤ ـ الطوسي
راجع : (١ : ٥٩٠، رقم ٥٢)

٧٥ ـ العاملي = صاحب المدارك
راجع : (١ : ٥٩١، رقم ٥٣)

٧٦ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة
راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٤)

٧٧ ـ العراقي

راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٥)

٧٨ ـ العلّامة

راجع : الحلي

٧٩ ـ العماني

راجع : ابن أبي عقيل

٨٠ ـ الفاضل الجواد

راجع : الكاظمي

٨١ ـ الفاضل المقداد = السيوري

راجع : (١ : ٥٩٣، رقم ٥٩)

٨٢ ـ الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٠)

٨٣ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين

راجع : (٢ : ٤٧٧، رقم ٧١)

٨٤ ـ الفضل بن شاذان

راجع : (٢ : ٤٧٨، رقم ٧٢)

٨٥ ـ القاضي

راجع : ابن البرّاج

٨٦ ـ القمي = المحقّق القمي

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٢)

٨٧ ـ الكاشاني

راجع : (١ : ٥٩٥، رقم ٦٣)

٨٨ ـ كاشف الغطاء

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٤)

٨٩ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٥)

٩٠ ـ الكاظمي = المحقّق الكاظمي = المحقّق البغدادي

راجع : (٤ : ٥٤٠، رقم ٩٠)

٩١ ـ الكرباسي = الكلباسي

راجع : (٢ : ٤٧٩، رقم ٧٨)

٩٢ ـ الكركي

راجع : (١ : ٥٩٧، رقم ٦٦)

٩٣ ـ الكليني

راجع : (١ : ٥٩٨، رقم ٦٧)

٩٤ ـ المامقاني الشيخ محمّد حسن

راجع : (٤ : ٥٤١، رقم ٩٤)

٩٥ ـ المامقاني الشيخ عبدالله

راجع : (٣ : ٥٢٣، رقم ٨٥)

٩٦ ـ المجلسي

راجع : (٢ : ٤٨٠، رقم ٨١)

٩٧ ـ المحقّق

راجع : الحلّي

٩٨ ـ المحقّق الثاني

راجع : الكركي

٩٩ ـ المحقّق القمّي

راجع : القمّي

١٠٠ ـ المراغي

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٢)

١٠١ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٣)

١٠٢ ـ محمّد طه نجف

راجع : (٤ : ٥٤٢، رقم ١٠٢)

١٠٣ ـ المروّج

راجع : (٢ : ٤٨١، رقم ٨٧) و (٣ : ٥٢٤، رقم ٩٢)

١٠٤ ـ المظفّر

راجع : (١ : ٦٠٠، رقم ٧٤)

١٠٥ ـ المفيد

راجع : (١ : ٦٠١، رقم ٧٥)

١٠٦ ـ النائيني = المحقّق النائيني

راجع : (١ : ٦٠٢، رقم ٧٦)

١٠٧ ـ النجفي = صاحب الجواهر

راجع : (١ : ٦٠٣، رقم ٧٧)

١٠٨ ـ النراقي

راجع : (٢ : ٤٨٢، رقم ٩٢)

١٠٩ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني

راجع : (٢ : ٤٨٣، رقم ٩٣)

١١٠ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع : (١ : ٦٠٤، رقم ٧٩)

١١١ ـ يحيى بن سعيد

راجع : الحلّي

١١٢ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع : (١ : ٦٠٥، رقم ٨٠)

١١٣ ـ يونس بن عبد الرحمن

راجع : (٢ : ٤٨٤، رقم ٩٧)

الفهارس

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ نهج البلاغة.

٣ ـ الصحيفة السجّادية.

« الفقه »

٤ ـ أحكام الخلل في الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧[١].

٥ ـ الأحكام السلطانية (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : أبو يعلى محمّد بن الحسين الفرّاء.

٦ ـ الأحكام السلطانية (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : علي بن محمّد الماوردي.

٧ ـ أحكام النساء ضمن مصنّفات الشيخ المفيد (ط : مؤتمر الشيخ المفيد) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ١٠٥.

٨ ـ إرشاد الأذهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.

٩ ـ الاستفتاءات (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر : ٣٦.

١٠ ـ اقتصادنا (ط : دار الفكر) : محمّد باقر الصدر = السيّد الصدر، ر : ٦٥.

١١ ـ إشارة السبق (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي بن الحسن الحلبي، ر : ٣١.

١٢ ـ الانتصار (ط : منشورات الشريف الرضي) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.

١٣ ـ إيضاح الفوائد (ط : مؤسسة كوشانبور ـ اسماعيليان) : محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي = فخر المحقّقين، ر : ٨٣.

١٤ ـ بحوث في الفقه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني، ر : ١٥.

١٥ ـ بداية الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر : ٢٧.

---

(١) إشارة إلى رقم الترجمة في ملحق الأعلام.

١٦ ـ بلغة الفقيه (ط : مكتبة الصادق ـ طهران) : محمّد آل بحر العلوم.
١٧ ـ البيان (ط : المؤسسة الثقافية للإمام المهدي عليه السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.
١٨ ـ البيع (ط : مطبعة مهر) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر : ٣٦.
١٩ ـ تبصرة المتعلّمين (ط : مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
٢٠ ـ تحرير الأحكام (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
٢١ ـ تحرير الوسيلة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر : ٣٦.
٢٢ ـ تذكرة الفقهاء (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
٢٣ ـ تذكرة الفقهاء (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
٢٤ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط : دار الهادي) : الميرزا علي الغروي، تقريرات أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
٢٥ ـ التنقيح الرائع (ط : مكتبة المرعشي) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر : ٨١.
٢٦ ـ الجامع للشرائع (ط : مؤسسة سيّد الشهداء) : يحيى بن سعيد الحلّي، ر : ٣٤.
٢٧ ـ جامع المقاصد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي، ر : ٩٢.
٢٨ ـ الجمل والعقود المطبوعة مع الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٢٩ ـ جواهر الفقه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر : ٥.
٣٠ ـ جواهر الكلام (ط : مكتبة الآخوندي) : محمّد حسن النجفي = صاحب الجواهر، ر : ١٠٧.
٣١ ـ حاشية الآخوند على المكاسب (ط : الحجرية) : محمّد كاظم الخراساني = صاحب الكفاية، ر : ٣٥.
٣٢ ـ حاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين بن علي العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٣٣ ـ حاشية الإصفهاني على المكاسب (ط : دار المصطفى ـ قم) : محمّدحسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني، ر : ١٥.
٣٤ ـ حاشية الإيرواني على المكاسب (ط : ذوي القربى) : الميرزا علي الإيرواني الغروي، ر : ١٨.
٣٥ ـ حاشية اليزدي على المكاسب (ط : مؤسسة دار العلم) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي، ر : ١١٢.

٣٦ ـ الحاشية على المدارك (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّدباقر الوحيد البهبهاني، ر : ١١٠.
٣٧ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ٢٣.
٣٨ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي وجماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني = المحدّث البحراني، ر : ٢٠.
٣٩ ـ الخلاف (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٤٠ ـ دراسة حول الاسراف في الكتاب والسنّة (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد علي الأنصاري.
٤١ ـ الدروس (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.
٤٢ ـ الدرّة النجفية (ط : مكتبة المفيد) : مهدي الطباطبائي بحرالعلوم، ر : ٢١.
٤٣ ـ الدرّ المنضود (ط : مكتبة مدرسة إمام العصر (عج) العلميّة ـ شيراز) : ابن طيّ الفقعاني، ر : ١٠.
٤٤ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ر : ٤٢.
٤٥ ـ الذكرى = ذكرى الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.
٤٦ ـ رسائل الشهيد (ط : مكتبة البصيرتي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٤٧ ـ الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٤٨ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : علي بن الحسين الكركي = المحقّق الكركي، ر : ٩٢.
٤٩ ـ رسائل السيّد المرتضى (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.
٥٠ ـ رسائل فقهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٥١ ـ روض الجنان (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٥٢ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٥٣ ـ الرياض (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي الطباطبائي، ر : ٦٩.
٥٤ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي، ر : ١٣.
٥٥ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي = ابن إدريس الحلّي، ر : ٣.
٥٦ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
٥٧ ـ شرح القواعد (مخطوط) : جعفر بن خضر الجناجي = الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ر : ٨٨.

٥٨ ـ الطهارة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ الحجريّة) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٥٩ ـ الطهارة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٦٠ ـ العروة الوثقى (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي، ر : ١١٢.
٦١ ـ غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.
٦٢ ـ غاية المرام (ط : دار الهادي) : مفلح بن حسن الصيمري.
٦٣ ـ غنائم الأيام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الميرزا أبو القاسم القمي = المحقّق القمي، ر : ٨٦.
٦٤ ـ غنية النزوع (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي = ابن زهرة، ر : ٨.
٦٥ ـ فقه العقود (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : كاظم بن علي الحسيني الحائري = السيّد الحائري.
٦٦ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث).
٦٧ ـ الفوائد المليّة (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٦٨ ـ القضاء (ط : ١٣٢٧) : محمّد حسن الآشتياني، ر : ٢.
٦٩ ـ القضاء والشهادات (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٧٠ ـ القضاء والشهادات (ط : دار القرآن الكريم) : حبيب الله الرشتي، ر : ٤١.
٧١ ـ قواعد الأحكام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
٧٢ ـ الكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان) : أبو الصلاح الحلبي، ر : ٣١.
٧٣ ـ كتاب الزكاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٧٤ ـ كتاب الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
٧٥ ـ كتاب القصاص (ط : ستارة ـ قم) : الميرزا جواد التبريزي.
٧٦ ـ كتاب النكاح (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري =

الشيخ الأنصاري، ر: ١٧.
٧٧ـ كشف الغطاء (ط: إنتشارات مهدوي): جعفر بن خضر الجناجي = الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ر: ٨٨.
٧٨ـ كشف اللثام (ط: مكتبة السيّد المرعشي): محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني = الفاضل الهندي، ر: ١٦.
٧٩ـ كشف اللثام (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني = الفاضل الهندي، ر: ١٦.
٨٠ـ كفاية الأحكام (ط: مدرسة الصدر ـ مهدوي): محمّد باقر بن مؤمن السبزواري، ر: ٤٢.
٨١ـ كنز العرفان (ط: المكتبة الرضوية): المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد، ر: ٨١.
٨٢ـ مباني تكملة المنهاج (ط: مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف): أبوالقاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر: ٣٨.
٨٣ـ مباني العروة الوثق (ط: مدرسة دار العلم): محمّد تقي الخوئي، تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر: ٣٨.
٨٤ـ المبسوط (ط: المكتبة المرتضوية): محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر: ٧٤.
٨٥ـ مجمع الفائدة والبرهان (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي، ر: ١٣.
٨٦ـ المحلّى (ط: دار الفكر): ابن حزم الأندلسي.
٨٧ـ المختصر النافع (ط: مكتبة المصطفوي): جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر: ٣٢.
٨٨ـ مختلف الشيعة (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر: ٣٣.
٨٩ـ مدارك الأحكام (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): محمّد بن علي العاملي = صاحب المدارك، ر: ٧٥.
٩٠ـ المدخل الفقهي العامّ (ط: دار الفكر) مصطفى أحمد الزرقاء.
٩١ـ المراسم (ط: جمعية منتدى النشر): أبو يعلي حمزة بن عبد العزيز الديلمي = سلّار، ر: ٤٤.
٩٢ـ مسالك الأفهام (ط: مؤسسة المعارف الإسلامية): زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر: ٤٧.
٩٣ـ مستمسك العروة الوثق (ط: مطبعة الآداب في النجف): محسن بن مهدي الحكيم = السيّد الحكيم، ر: ٢٨.
٩٤ـ مستند الشيعة (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ الطبعتان الحجريّة والحديثة): أحمد بن محمّد بن مهدي = الفاضل النراقي، ر: ١٠٨.
٩٥ـ مستند العروة الوثق (ط: مدرسة دار العلم): مرتضى البروجردي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر: ٣٨.
٩٦ـ مشارق الشموس (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): الآقا حسين بن محمّد الخوانساري = المحقّق الخوانساري، ر: ٣٧.

٩٧ ـ مصابيح الأحكام (ط : مخطوط) : محمّد مهدي الطباطبائي = بحرالعلوم، ر : ٢١.
٩٨ ـ مصباح الفقاهة (ط : المطبعة الحيدرية في النجف) : محمّد علي التوحيدي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
٩٩ ـ مصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وصومه (ط : مطبعة الحيدري = الطبعة الحجريّة) : آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني = المحقّق الهمداني، ر : ١٠٩.
١٠٠ ـ معالم الدين ـ قسم الفقه (ط : مؤسسة الفقه للطباعة والنشر) : حسن بن زين الدين العاملي، ر : ٦٢.
١٠١ ـ المعتبر (ط : مجمع الذخائر) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.
١٠٢ ـ المعتمد (ط : مدرسة دار العلم) : رضا الخلخالي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١٠٣ ـ المغني (ط : دار الكتاب العربي) : ابن قدامة.
١٠٤ ـ مفاتيح الشرائع (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : محمّد محسن الكاشاني = الفيض الكاشاني، ر : ٨٧.
١٠٥ ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد جواد العاملي = السيّد العاملي = صاحب مفتاح الكرامة، ر : ٧٦.
١٠٦ ـ المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
١٠٧ ـ المقنع (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.
١٠٨ ـ المقنعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ١٠٥.
١٠٩ ـ المكاسب (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
١١٠ ـ المكاسب المحرّمة (ط : المطبعة العلمية ـ قم) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر : ٣٦.
١١١ ـ المناهل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد، ر : ٧٠.
١١٢ ـ منتهى المطلب (ط : الحجرية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
١١٣ ـ منتهى المطلب (ط : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
١١٤ ـ منهاج الصالحين (ط : دار التعارف) : محسن بن مهدي الحكيم مع تعليقات محمّد باقر الصدر، ر : ٢٨ و ٦٥.
١١٥ ـ منهاج الصالحين (ط : مدينة العلم، الطبعة ٢٨) : أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١١٦ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : موسى بن محمّد الخوانساري ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني = المحقّق النائيني، ر : ١٠٦.
١١٧ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : وزارة الأوقاف المصرية) : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

١١٨ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : ذات السلاسل ـ الكويت) : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.
١١٩ ـ الموسوعة الفقهيّة الطبية (ط : دار النفائس) : أحمد محمّد كنعان.
١٢٠ ـ الموطأ (ط : دار الآفاق) : مالك بن أنس.
١٢١ ـ المهذّب (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج، ر : ٥.
١٢٢ ـ المهذّب البارع (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ر : ١٠.
١٢٣ ـ المواهب في تحرير المكاسب (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : جعفر السبحاني.
١٢٤ ـ الناصريات (ط : مركز الثقافة والعلاقات الإسلامية) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.
١٢٥ ـ النخبة (مركز الطباعة والنشر لمنظمة الإعلام الإسلامي) : محمّد محسن الفيض الكاشاني، ر : ٨٧.
١٢٦ ـ نزهة الناظر (ط : منشورات الرضي) : يحيى بن سعيد الحلّي، ر : ٣٤.
١٢٧ ـ النهاية (ط : دار الكتاب العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
١٢٨ ـ نهاية الإحكام (ط : مؤسسة إسماعيليان) : الحسن بن يوسف = العلاّمة الحلّي، ر : ٣٣.
١٢٩ ـ نهاية المرام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي العاملي = السيّد العاملي = صاحب المدارك، ر : ٧٥.
١٣٠ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن علي الطوسي = ابن حمزة، ر : ٧.
١٣١ ـ الوصايا (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
١٣٢ ـ الهداية (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق، ر : ٦١.
١٣٣ ـ هدى الطالب (ط : دار الكتاب، للجزائري) : محمّد جعفر الجزائري المروّج، ر : ١٠٣.

«الأُصول»

١٣٤ ـ أجود التقريرات (ط : مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه) : أبو القاسم الخوئي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي = المحقّق النائيني، ر : ٣٧ و ١٠٦.
١٣٥ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط : دار الأندلس) : محمّد تقي الحكيم، ر : ٢٩.
١٣٦ ـ أُصول الفقه (ط : دانش إسلامي) : محمّد رضا المظفّر، ر : ١٠٤.
١٣٧ ـ بحوث في علم الأُصول (ط : المجمع العلمي للشهيد الصدر) : محمود الهاشمي ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر، ر : ٦٥.

١٣٨ ـ تهذيب الأُصول (ط : مطبعة مهر) : جعفر السبحاني ـ تقرير أبحاث الإمام الخميني، ر : ٣٦.
١٣٩ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
١٤٠ ـ حقائق الأُصول (ط : مكتبة بصيرتي) : محسن بن مهدي الطباطبائي الحكيم = السيّد الحكيم، ر : ٢٨.
١٤١ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط : جامعة طهران) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.
١٤٢ ـ الرسائل الأُصوليّة (ط : مؤسسة الوحيد البهبهاني) : محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني = الوحيد البهبهاني، ر : ١١٠.
١٤٣ ـ زبدة الأُصول (ط : الحجريّة) : محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي، ر : ٢٣.
١٤٤ ـ عدّة الأُصول (ط : ١٤١٧ هـ ق) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
١٤٥ ـ فرائد الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري، ر : ١٧.
١٤٦ ـ الفصول الغرويّة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) الشيخ محمّد حسين الإصفهاني الغروي = صاحب الفصول، ر : ٥٦.
١٤٧ ـ فوائد الأُصول (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد علي الكاظمي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي = المحقّق النائيني، ر : ١٠٦.
١٤٨ ـ الفوائد الحائريّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : محمّد باقر بن محمّد أكمل = الوحيد البهبهاني، ر : ١١٠.
١٤٩ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧) : أبو القاسم القمّي = المحقّق القمّي، ر : ٨٦.
١٥٠ ـ كفاية الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد كاظم الخراساني = الآخوند الخراساني، ر : ٣٥.
١٥١ ـ مباحث الأُصول (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : كاظم بن علي الحسيني الحائري ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر، ر : ٦٥.
١٥٢ ـ مبادئ الوصول (ط : الحجرية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي، ر : ٣٣.
١٥٣ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط : مكتبة داوري) : محمّد إسحاق فيّاض ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١٥٤ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط : دار صادر) : أبو حامد الغزالي.
١٥٥ ـ مصباح الأُصول (ط : مطبعة النجف) : محمّد سَرْوَر الحسيني ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
١٥٦ ـ معارج الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي، ر : ٣٢.

١٥٧ ـ المعالم الجديدة للأُصول (ط : مكتبة النجاح) : محمّد باقر الصدر، ر : ٦٥.

١٥٨ ـ معالم الدين في الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة) : حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم، ر : ٤٧.

١٥٩ ـ مقالات الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي، ر : ٧٧.

١٦٠ ـ مناهج الوصول إلى علم الأُصول (ط : مؤسسة طبع ونشر آثار الإمام الخميني) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني، ر : ٣٦.

١٦١ ـ منتقى الأُصول (ط : مطبعة الهادي) : عبدالهادي الحكيم، تقرير أبحاث محمّدحسين الروحاني.

١٦٢ ـ منتهى الدراية (ط : مطبعة النجف وغيرها) : محمّد جعفر الجزائري المروّج، ر : ١٠٣.

١٦٣ ـ نهاية الأفكار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي البروجردي ـ تقرير أبحاث ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي، ر : ٧٧.

١٦٤ ـ نهاية الدراية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني، ر : ١٥.

١٦٥ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (ط : ١٣٠٨ هـ. ق) : الحسن بن يوسف = العلاّمة الحلّي، ر : ٣٣.

١٦٦ ـ هداية المسترشدين (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد تقي الإصفهاني الغروي = صاحب الحاشية، ر : ٤٧.

١٦٧ ـ الوافية (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : عبد الله بن محمّد البشروي = الفاضل التوني، ر : ٢٣.

« القواعد الفقهيّة والأُصوليّة »

١٦٨ ـ تهيد القواعد (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي » : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.

١٦٩ ـ العناوين (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد الفتّاح المراغي، ر : ١٠٠.

١٧٠ ـ عوائد الأيام (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : أحمد بن محمّد مهدي النراقي = الفاضل النراقي، ر : ١٠٨.

١٧١ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مطبعة الآداب في النجف الأشرف) : حسن بن آغا بزرك البجنوردي، ر : ١٩.

١٧٢ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه‌السلام) : ناصر مكارم الشيرازي.

١٧٣ ـ القواعد والفوائد (ط : مكتبة المفيد) : محمّد بن مكّي العاملي = الشهيد الأوّل، ر : ٤٦.

١٧٤ ـ مسالك الأفهام (ط : المكتبة الرضوية) : جواد بن سعد الله = الفاضل الجواد الكاظمي، ر : ٨٩.

« الحديث وما يرتبط به »

١٧٥ ـ الأربعين (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جامة المدرّسين) : بهاء الدين العاملي.

١٧٦ ـ الاستبصار (ط : دار الكتب الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
١٧٧ ـ الاختصاص (ط : مصنّفات المفيد) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ١٠٥.
١٧٨ ـ أضواء على السنّة المحمّديّة (ط : دار التأليف ـ مصر) : محمود أبو ريّة.
١٧٩ ـ أمالي الصدوق (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.
١٨٠ ـ أمالي المرتضى = غرر الفوائد ودرر القلائد (ط : دار إحياء الكتب العربية) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.
١٨١ ـ أمالي المفيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين ـ قم) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ١٠٥.
١٨٢ ـ البحار (ط : دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة الوفاء) : محمّد باقر المجلسي، ر : ٩٦.
١٨٣ ـ بصائر الدرجات (ط : منشورات مكتبة المرعشي ـ قم) : محمّد بن الحسن الصفّار.
١٨٤ ـ تحف العقول (ط : مكتبة بصيرتي) : الحسن بن علي بن شعبة.
١٨٥ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
١٨٦ ـ التوحيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.
١٨٧ ـ الجامع الصغير (ط : دار الفكر ـ بيروت) : جلال الدين السيوطي.
١٨٨ ـ الخصائص (ط : نينوى) : أحمد بن شعيب النسائي.
١٨٩ ـ الخصال (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.
١٩٠ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : القاضي أبو حنيفة، النعمان بن محمّد.
١٩١ ـ روضة المتّقين (ط : بنياد فرهنگ اسلامى) : محمّد تقي المجلسي، ر : ٩٦.
١٩٢ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : عبّاس بن محمّد رضا القمّي.
١٩٣ ـ سنن ابن ماجه (ط : دار إحياء التراث) : محمّد بن يزيد القزويني.
١٩٤ ـ سنن ابن داود (ط : دار الفكر) : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني.
١٩٥ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة.
١٩٦ ـ سنن الدارقطني (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : عليّ بن عمر الدارقطني.
١٩٧ ـ سنن الدارمي (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : عبدالرحمن الدارمي.
١٩٨ ـ السنن الكبرى (ط : دار الفكر) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.
١٩٩ ـ السنن الكبرى (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : أحمد بن شعيب النسائي.

٢٠٠ ـ سنن النسائي (ط : دار الفكر ـ بيروت) : أحمد بن شعيب النسائي .
٢٠١ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري .
٢٠٢ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري .
٢٠٣ ـ عقاب الأعمال (ط : منشورات الشريف الرضي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق ، ر : ٦٦ .
٢٠٤ ـ علل الشرائع (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق ، ر : ٦٦ .
٢٠٥ ـ عوالي اللآلي (ط : ١٤٠٣ هـ ق . قم) : محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي .
٢٠٦ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق ، ر : ٦٦ .
٢٠٧ ـ فضائل الصحابة (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : أحمد بن شعيب النسائي .
٢٠٨ ـ فيض القدير (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : المناوي .
٢٠٩ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني ، ر : ٩٣ .
٢١٠ ـ كشف الخفاء (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : العجلوني .
٢١١ ـ كمال الدين (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق ، ر : ٦٦ .
٢١٢ ـ كنز العمّال (ط : مؤسّسة الرسالة) : المتّقي الهندي .
٢١٣ ـ مجمع الزوائد (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : عليّ بن أبي بكر الهيثمي .
٢١٤ ـ مختصر سنن أبي داود (ط : دار المعرفة) : الحافظ المنذري .
٢١٥ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد باقر المجلسي ، ر : ٩٦ .
٢١٦ ـ مستدرك الحاكم (ط : دار المعرفة) : أبو عبدالله الحاكم الحسكاني .
٢١٧ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الميرزا حسين النوري .
٢١٨ ـ مسند أبي يعلى (ط : دار المأمون) : أبو يعلى أحمد بن عليّ التميمي .
٢١٩ ـ مسند أحمد بن حنبل (ط : دار الكتب العلمية) : أحمد بن حنبل .
٢٢٠ ـ معاني الأخبار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق ، ر : ٦٦ .
٢٢١ ـ المعجم الصغير (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : الطبراني .

٢٢٢ ـ المعجم الأوسط (ط : دار الحرمين) : الطبراني.
٢٢٣ ـ المعجم الكبير (ط :) : الطبراني.
٢٢٤ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي، ر : ٧٣.
٢٢٥ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الشيخ الصدوق، ر : ٦٦.
٢٢٦ ـ منتقى الجمان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم، ر : ٤٧.
٢٢٧ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي = صاحب الوسائل، ر : ٢٧.

«علوم القرآن والتفسير وآيات الأحكام»

٢٢٨ ـ الاتقان (ط : دار المعرفة) : جلال الدين السيوطي.
٢٢٩ ـ أسباب النزول (ط : دار ومكتبة الهلال) : عليّ بن أحمد الواحدي.
٢٣٠ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٢٣١ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام (ط : مدرسة الإمام المهدي عليه السلام) : منسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام.
٢٣٢ ـ تفسير البيضاوي (ط : دار الكتب العلميّة) : عبد الله بن عمر البيضاوي.
٢٣٣ ـ تفسير الصافي (ط : مؤسسة الأعلمي) : الفيض الكاشاني، ر : ٨٧.
٢٣٤ ـ تفسير الطبري = جامع البيان (ط : دار الفكر ـ بيروت) : محمّد بن جرير الطبري.
٢٣٥ ـ تفسير العياشي (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد بن مسعود بن عياش.
٢٣٦ ـ تفسير القرطبي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي.
٢٣٧ ـ تفسير القمي (ط : مؤسسة الأعلمي) : علي بن إبراهيم القمي.
٢٣٨ ـ التفسير الكبير (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : فخر الدين الرازي.
٢٣٩ ـ تفسير الكشّاف (ط : منشورات دار المعرفة) : جار الله محمود الزمخشري.
٢٤٠ ـ تفسير النسفي (ط : دار ابن كثير ـ دمشق ـ بيروت) : عبد اللّه بن أحمد النسفي.
٢٤١ ـ تفسير نور الثقلين (ط : مؤسّسة التاريخ العربي) : عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي.
٢٤٢ ـ الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (ط : دار المعرفة) : جلال الدين السيوطي.
٢٤٣ ـ شواهد التنزيل (ط : مؤسّسة النشر ـ وزارة الثقافة الإيرانيّة) : الحاكم الحسكاني.
٢٤٤ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضويّة) : المقداد بن عبد الله السيوري، ر : ٨١.

٢٤٥ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي، ر : ٧٢.
٢٤٦ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد حسين الطباطبائي، ر : ٧١.

«الكلام والعقيدة وما يرتبط بها»

٢٤٧ ـ الاقتصاد (ط : دار الأضواء) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٢٤٨ ـ الإلهيّات (ط : المركز العالمي للدراسات الإسلامية) : حسن محمّد مكّي العاملي، محاضرات جعفر السبحاني.
٢٤٩ ـ أوائل المقالات (ط : مكتبة الداوري ـ قم) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ١٠٥.
٢٥٠ ـ حقائق الإيمان (ط : مكتبة المرعشي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٢٥١ ـ دلائل الصدق (ط : منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم) : محمّد حسين المظفّر.
٢٥٢ ـ الذخيرة في علم الكلام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عليّ بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى، ر : ١٠١.
٢٥٣ ـ رسالة الحدود (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه‌السلام) : محمّد بن الحسن النيسابوري المقري.
٢٥٤ ـ شرح المقاصد (ط : منشورات الشريف الرضي ـ قم) : سعد الدين التفتازاني.
٢٥٥ ـ شرح المواقف (ط : دار الجيل) : علي بن محمّد الجرجاني.
٢٥٦ ـ الصواعق المحرقة (ط : مكتبة القاهرة) : أحمد بن حجر الهيثمي.
٢٥٧ ـ غاية المرام وحجّة الخصام (ط : مؤسّسة التاريخ العربي) : هاشم بن سليمان الموسوي البحراني.
٢٥٨ ـ الغدير (ط : مطبعة الحيدري) : عبدالحسين بن أحمد الأميني النجفي.
٢٥٩ ـ اللوامع الإلهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ قم) : مقداد بن عبد الله السيوري.
٢٦٠ ـ المراجعات (ط : مكتبة الداوري) : عبدالحسين شرف الدين.

«الدعاء وما يتعلّق به»

٢٦١ ـ مصباح المتهجّد (ط : مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٢٦٢ ـ رياض السالكين (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين) : علي الحسيني المدني الشيرازي = السيّد علي خان الشيرازي، ر : ٤٩.

«التاريخ والسيرة والمناقب»

٢٦٣ ـ أبو هريرة (ط : دار المعرفة ـ مصر) : محمود أبو ريّه.

٢٦٤ ـ الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد (ط : مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد، ر : ١٠٥.
٢٦٥ ـ إعلام الورى بأعلام الهدى (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث) : الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، ر : ٧٢.
٢٦٦ ـ الإمامة والسياسة (ط : مؤسّسة الحلبي وشركاه) : محمّد بن عبدالله بن مسلم = ابن قتيبة الدينوري.
٢٦٧ ـ أهل البيت عليهم السلام (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم) : السبحاني.
٢٦٨ ـ تاريخ الخلفاء (ط :   ) : جلال الدين السيوطي.
٢٦٩ ـ تاريخ دمشق (ط : دار الفكر) : ابن عساكر.
٢٧٠ ـ تاريخ الطبري (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن جرير الطبري.
٢٧١ ـ تاريخ اليعقوبي (ط : المكتبة الحيدرية ـ النجف) : أحمد بن يعقوب الأخباري.
٢٧٢ ـ ذخائر العقبى (ط : مكتبة القدس) : محبّ الدين الطبري.
٢٧٣ ـ فرائد السمطين (ط : مؤسّسة المحمودي للطباعة والنشر ـ بيروت) : إبراهيم بن محمّد الجويني الخراساني.
٢٧٤ ـ الفصول المهمّة (ط : دار الأضواء) : علي بن محمّد = ابن الصبّاغ المالكي.
٢٧٥ ـ الكامل في التاريخ (ط : دار صادر ـ دار بيروت) : علي بن أكرم = ابن الأثير.
٢٧٦ ـ اللهوف (ط :   ) : عليّ بن موسى بن طاووس الحسيني.
٢٧٧ ـ مروج الذهب (ط : دار الأندلس) : علي بن الحسين المسعودي.
٢٧٨ ـ مناقب آل أبي طالب (ط : مؤسّسة منشورات علّامة ـ قم) : محمّد بن عليّ بن شهرآشوب = ابن شهرآشوب.
٢٧٩ ـ وقعة صفّين (ط : المؤسّسة العربيّة الحديثيّة ـ القاهرة) : نصر بن مزاحم المُنقري.

«الدراية والرجال والفهارس والمعاجم»

٢٨٠ ـ اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٧.
٢٨١ ـ الاستيعاب بهامش الإصابة (ط : دار إحياء التراث العربي) : ابن عبدالبرّ القرطبي.
٢٨٢ ـ أُسد الغابة (ط : منشورات إسماعيليان ـ قم) : ابن الأثير.
٢٨٣ ـ الإصابة في تمييز الصحابة (ط : دار إحياء التراث العربي) : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
٢٨٤ ـ أعيان الشيعة (ط : دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت) : محسن الأمين، ر : ج ١ ص ٦٠٦.
٢٨٥ ـ أمل الآمل (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ر : ٢٧.

٢٨٦ ـ تهذيب التهذيب (ط : دار الفكر ـ بيروت) : ابن حجر العسقلاني.
٢٨٧ ـ تهذيب الكمال (ط : الرابعة) : يوسف المزّي.
٢٨٨ ـ الجرح والتعديل (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : عبدالرحمن الرازي.
٢٨٩ ـ حلية الأولياء (ط : دار الكتاب العربي) : أبو نعيم أحمد بن عبدالله الإصبهاني.
٢٩٠ ـ حياة الحيوان (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : محمّد بن موسى الدميري.
٢٩١ ـ خاتمة المستدرك (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام) : الميرزا حسين النوري.
٢٩٢ ـ دائرة معارف البستاني (ط :   ) : بطرس البستاني.
٢٩٣ ـ دائرة معارف القرن العشرين (ط : دار المعرفة ـ بيروت) : محمّد فريد وجدي.
٢٩٤ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة (ط : دار الأضواء ـ بيروت) : آغا بزرك الطهراني، ر : ج ١ ص ٦٠٧.
٢٩٥ ـ رجال الطوسي (ط : منشورات المكتبة الحيدرية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٢٩٦ ـ رجال النجاشي (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن علي النجاشي الأسدي.
٢٩٧ ـ الرعاية في علم الدراية (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : زين الدين بن علي = الشهيد الثاني، ر : ٤٧.
٢٩٨ ـ الطبقات الكبرى (ط : دار صادر ـ بيروت) : محمّد بن سعد الزهري.
٢٩٩ ـ الفهرست (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي، ر : ٧٤.
٣٠٠ ـ الفهرست (ط : دار المعرفة) : ابن النديم.
٣٠١ ـ قاموس الرجال (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي التستري، ر : ٢٤.
٣٠٢ ـ مستدركات مقباس الهداية (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد رضا المامقاني.
٣٠٣ ـ معجم البلدان (ط : دار إحياء التراث العربي) : ياقوت بن عبدالله الحموي.
٣٠٤ ـ معجم رجال الحديث (ط : مدينة العلم) : أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي، ر : ٣٨.
٣٠٥ ـ المقالات والفرق (ط : مركز المنشورات العلمية والثقافية ـ وزارة الثقافة) : سعد بن عبدالله الأشعري.
٣٠٦ ـ مقباس الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : عبد الله المامقاني، ر : ٩٥.
٣٠٧ ـ الملل والنّحل (ط : دار المعرفة) : محمّد بن عبدالكريم الشهرستاني.
٣٠٨ ـ منتهى المقال (ط : مواسّسة آل البيت عليهم‌السلام ـ قم) : أبو علي الحائري.
٣٠٩ ـ موسوعة النجف الأشرف (ط : دار الأضواء ـ بيروت) : إشراف لجنة من رجال الفكر.
٣١٠ ـ ميزان الاعتدال (ط : دار المعرفة ـ بيروت) : محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي.
٣١١ ـ وفيات الأعيان (ط : دار الثقافة) : أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلكان.

«اللغة والأدب والمعاجم اللغويّة وما يناسبهما»

٣١٢ ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٣١٣ ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري.
٣١٤ ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأُسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي.
٣١٥ ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٣١٦ ـ الفروق اللغويّة (ط : مكتبة بصيرتي) : أبو الهلال العسكري.
٣١٧ ـ فرهنگ جديد (ط : انتشارات اسلامى ـ طهران) : محمّد بندر ريگى.
٣١٨ ـ فرهنگ نوين (ط : كتابفروشى اسلاميّه ـ طهران) : سيّد مصطفى طباطبائي.
٣١٩ ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي.
٣٢٠ ـ قاموس المورد (ط : دار العلم للملايين) : منير البعلبكي.
٣٢١ ـ كشّاف اصطلاحات الفنون (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد علي التهانوي.
٣٢٢ ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقي.
٣٢٣ ـ لغت نامه دهخدا (ط : جامعة طهران) : على اكبر دهخدا.
٣٢٤ ـ مجمع البحرين (ط : مكتبة بوذرجمهري) : فخر الدين الطريحي.
٣٢٥ ـ مجمل اللغة (ط : دار الفكر) : أحمد بن فارس بن زكريا الرازي.
٣٢٦ ـ محيط المحيط (ط : مكتبة لبنان) : بطرس البستاني.
٣٢٧ ـ المصباح المنير (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن محمّد الفيّومي.
٣٢٨ ـ معجم أكاديميا الطبّي (ط : اكاديميا انترناشيونال ـ دار الكتاب العربي) : الدكتور قاسم سارة.
٣٢٩ ـ معجم البيولوجيا (ط : اكاديميا انترناشيونال ـ دار الكتاب العربي) : و. ج. هال ـ ح. ب. مرغام.
٣٣٠ ـ معجم لغة الفقهاء (ط : دار النفائس) : محمّد روّاس قلعه‌جي، وحامد صادق قنيبي.
٣٣١ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني.
٣٣٢ ـ معجم مقاييس اللغة (ط : دار الجيل) : أحمد بن فارس.
٣٣٣ ـ المعجم الوافي في النحو العربي (دار الجيل ـ دار الآفاق) : علي توفيق الحمد ـ يوسف جميل الزعبي.
٣٣٤ ـ المعجم الوسيط (ط : مجمع اللغة العربيّة) : لجنة معجم الوسيط.
٣٣٥ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط : المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت) : المبارك بن محمّد الجزري = ابن الأثير.

«مصادر عامّة»

٣٣٦ـ دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة (ط : مركز النشر الإسلامي التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : محمّد عليّ الأنصاري.

٣٣٧ـ شرح نهج البلاغة (ط : دار الجيل) : ابن أبي الحديد المعتزلي.

٣٣٨ـ العقد الفريد (ط : دار الفكر) : ابن عبد ربّه الأندلسي.

٣٣٩ـ كنز الفوائد (ط : دار الأضواء) : محمّد بن علي الكراجكي الطرابلسي.

٣٤٠ـ مصادر نهج البلاغة (ط : دار الزهراء) : عبدالزهراء الحسيني.

٣٤١ـ المعيار والموازنة (ط : المؤلّف) : محمّد بن عبدالله الإسكافي المعتزلي.

٣٤٢ـ النقود الإسلاميّة (ط : دار الزهراء عليها السلام ـ بيروت) : تقي الدين المقريزي، مع إضافات السيّد محمّد بحرالعلوم.

فهرس المحتويات

أوّلاً ـ الفقه

إهـاب (١١ ـ ١٢)

إهـانة (١٢ ـ ١٨)

أهل الحرب (٧٩ ـ ٨٩)

أهل الحلّ والعقد (٩٠)

أهل الخبرة (٩٠ ـ ٩٣)

أهل الذمّة (٩٤ ـ ١١٧)

أهل السنّة (١١٧ ـ ١١٨)

أهل السواد (١١٨)

أهل الكتاب (١١٩ ـ ١٤٢)

إهلاك (١٤٣)

إهلال (١٤٣ ـ ١٤٤)

أهلي (١٤٤)

أهليّة (١٤٤ ـ ١٦١)

أهمّ (١٦٢)

إهمال (١٦٢ ـ ١٦٣)

أوزان (١٦٣)

إوزّ (١٦٣)

أوليـاء (١٦٧)

إيـاس (١٦٧)

أيامى (١٦٧)

أيتـام (١٦٧)

ايتمـان (١٦٧)

إيثـار (١٦٧ ـ ١٧٣)

إيجـاب (١٧٣ ـ ١٧٤)

إيجـار (١٧٤ ـ ١٧٥)

إيـداع (١٧٥)

إيـذاء (١٧٥ ـ ١٨٠)

إيصـاء (١٨٠)

إيغال (١٨٠)

إيفـاء (١٨٠ ـ ١٨١)

إيقاب (١٨١ ـ ١٨٢)

إيقاظ (١٨٢ ـ ١٨٤)

إيقاف (١٨٤)

إيقان (١٨٤)

إيلاء (١٨٤ ـ ١٩٥)

إيلاج (١٩٥ ـ ١٩٦)

إيلاد (١٩٦)

إيلام (١٩٦)

أيم الله (١٩٦ ـ ١٩٧)

إيماء (١٩٧ ـ ١٩٨)

أيمان (١٩٨)

إيمان (١٩٨ ـ ٢١٥)

إيهام (٢١٤ ـ ٢١٦)

إيواء (٢١٦ ـ ٢١٨)

أيّام (٢١٨ ـ ٢٢٠)

أيّام البيض (٢٢٠ ـ ٢٢٢)

أيّام التشريق (٢٢٢ ـ ٢٢٤)

أيـام منى (٢٢٤)

الأيّام المباركة والمنحوسة (٢٢٥ ـ ٢٢٨)

أيّـام النحر (٢٢٨)

أيِّم (٢٢٩)

حرف البـاء

بئر (٢٣١ ـ ٢٤٠)

بازلة (٢٥٥)

بازي (٢٥٦ ـ ٢٥٨)

باسور (٢٥٨ ـ ٢٥٩)

باشق (٢٦٠)

باضعة (٢٦٠)

باطل (٢٦١)

باطن (٢٦١ ـ ٢٦٤)

باغي (٢٦٤)

باقلاء (٢٦٤ ـ ٢٦٥)

باكرة (٢٦٥ ـ ٢٨٧)

بِتْع (٢٩١ ـ ٢٩٢)

بتلـة (٢٩٢)

بَتّة (٢٩٢)

بحـر (٢٩٢ ـ ٢٩٦)

بَحيرة (٢٩٦ ـ ٢٩٧)

بَخاتي (٢٩٧ ـ ٢٩٨)

بخار (٢٩٨) ـ ٢٩٩

بختج (٢٩٩ ـ ٣٠٠)

بَخَر (٣٠٠)

بخس (٣٠١ ـ ٣٠٤)

بدل (٣٣١ ـ ٣٣٤)

بدل الحيلولة (٣٣٤ ـ ٣٤٣)

بدنة (٣٤٣)

بَدْو (٣٤٤ ـ ٣٥٠)

بُدُوُّ الصلاح (٣٥٠ ـ ٣٥٦)

بذر (٣٥٦ ـ ٣٥٨)

بذرقة (٣٥٨ ـ ٣٦٠)

بذل (٣٦٠ ـ ٣٦١)

برطلـة (٣٨٨ ـ ٣٩١)

بُرغوث (٣٩١ ـ ٣٩٣)

بَرَكة (٣٩٣ ـ ٤٠٠)

بِركة (٤٠٠ ـ ٤٠٤)

برنامج (٤٠٤ ـ ٤٠٥)

بريد (٤٠٥ ـ ٤٠٧)

بـريّـة (٤٠٧)

بريء (٤٠٧)

بزاق (٤٠٧)

بُسْـر (٤٠٧ ـ ٤٠٩)

بسط (٤٠٩ ـ ٤١٠)

بسملة (٤١٠ ـ ٤٢٧)

بصر (٤٣٤ ـ ٤٣٥)

بصل (٤٣٥ ـ ٤٣٦)

بضاعة (٤٣٦)

بُضع (٤٣٦)

بطالة (٤٣٦ ـ ٤٤٠)

بَطَنْ (٤٤٨ ـ ٤٥١)

بِطنة (٤٥١)

بِطِّيخ (٤٥٢)

بُعْصُوص (٤٥٢ ـ ٤٥٣)

بعض (٤٥٣)

بعضيّة (٤٥٣ ـ ٤٥٥)

بعـل (٤٥٥ ـ ٤٥٦)

بعوض (٤٥٦)

بعير (٤٥٦)

بغـاء (٤٥٧)

بغـاث (٤٥٧ ـ ٤٥٨)

بغـال (٤٥٨ ـ ٤٦٩)

بغض (٤٦٩ ـ ٤٧٤)

بغلي (٤٧٤)

بغي (٤٧٤ ـ ٤٩٦)

بقر (٤٩٦ ـ ٥١١)

بَقّ (٥١١)

بُقَّيْرى (٥١١)

بقـول (٥١٢ ـ ٥١٤)

بقيع (٥١٤ ـ ٥١٦)

بكـاء (٥١٦ ـ ٥٣٦)

بَلْع (٥٣٨ ـ ٥٤٠)

بلغـم (٥٤٠ ـ ٥٤٥)

بـلل (٥٤٦)

بلّور (٥٤٦)

ثانياً ـ الملحق الأُصولي

إهمال (٥٤٩ ـ ٥٥٢)

أوْلويّة (٥٥٢ ـ ٥٥٣)

إيماء (٥٥٣ ـ ٥٥٥)

براءة (٥٥٥ ـ ٥٨٦)

بطـلان (٥٨٦ ـ ٢٩٢)

بعث (٥٩١ ـ ٥٩٤)

ملحق ترجمة فاطمة الزهراء عليها السلام (٥٩٥ ـ ٦٠٩)

الموسوعة الفقهية الميسرة

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء السابع

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

الموسوعة الفقهية الميسرة

مجمع الفكر الإسلامي

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء السابع

تأليف:
الشيخ محمد علي الأنصاري

انصاری، محمد علی، ۱۳۳۰ ـ
الموسوعة الفقهية الميسرة. ويليها الملحق الاصولي، ملحق تراجم الفقهاء و الاصوليين / تاليف محمد علي الانصاري. ـ قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق = ۱۳۷۳ ـ.
ج ـ (مجمع الفکر الاسلامی؛ ۲۹
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه.
ج. ۶ (چاپ اول: ۱۳۸۳). ISBN 964 - 5662 - 72 - 9
ج. ۷ (چاپ اول: ۱۳۸۵). ISBN 964 - 5662 - 76 - 1
۱. فقه ـ ـ دائرة المعارفها. ۲. اصول فقه ـ ـ دائرة المعارفها.
۳. فقیهان ـ ـ سرگذشتنامه و کتابشناسی. الف. عنوان. ب. عنوان: الملحق الاصولي. ج. عنوان: تراجم الفقها والاصوليين.
۲۹۷ / ۳۰۳ BP ۱۴۷ / ۲ / ۸ الف ۸ م
کتابخانه ملی ایران ۸۲۴۵ـ۷۵ م

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ ـ ٣٧١٨٥ ـ ت: ٧٧٤٤٨١٠

الموسوعة الفقهية الميسرة / ج ٧
المؤلف: الشيخ محمد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)
الناشر: مجمع الفكر الاسلامي
الطبعة: الاولى / ١٤٢٧ هـ. ق
تنضيد الحروف: رؤيا كامبيوتر
المطبعة: ظهور ـ قم
الكمية المطبوعة: ١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة: ١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللــــهمَّ إنِّي أعُــــوذُ بِكَ أنْ أفْــتَقِرَ في غِـناك ، أوْ أضِـلَّ في هُـداك ، أوْ أُضـامَ في سُلطانِكَ ، أوْ أُضْطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ .

اللهمَّ اَجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَريمةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمي ، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائِعِ نِعَمِكَ عِنْدي .

اللــهمَّ إنَّــا نَـعوذُ بِكَ أنْ نَـذْهَبَ عَـنْ قَـوْلِكَ ، أوْ أنْ نُـفْتَتَنَ عَـنْ دِيـنِكَ ، أوْ تَتابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الَّذي جَاءَ مِنْ عِنْدِكَ .

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة: قسم الخطب، رقم ٢١٥

المساعدون في الجزء السابع

١ ـ رعد المظفر: المقابلة

٢ ـ صلاح العبيدي: المراجعات اللغوية والأدبية

٣ ـ السيّد محمد رضي الحسيني الإشكوَري: تحضير بطاقات الفقه

٤ ـ السيّد حافظ موسى زاده: مراجعة المصادر والاستخراجات

بلـوغ

لـغـــةً:

الوصول، يقال: بلغت المكانَ بلوغاً: وصلت إليه، وكذلك إذا شارفت عليه[1].

وبلغ الصبيّ: احتلم وأدرك، والأصـل: بـلغ الحُلُم[2]، أي وصل إلىٰ مرحلة يمكن أن يحتلم فيها، أو يحتلم فيها بالفعل.

اصطلاحاً:

وصول الإنسان إلىٰ مرحلة يـصلح أن يـقع محلّاً للتكاليف الشرعيّة.

وهذه المرحلة طبيعيّة وليست جعليّة شرعيّة، وإلىٰ هذا أشار صاحب الجواهر بقوله: «إنّ البـلوغ من الأُمور الطـبيعيّة المـعروفة في اللـغة والعـرف، وليس من الموضوعات الشرعيّة التي لاتعلم إلّا من جهة الشارع كألفاظ العبادات، بل قد ذكر أهل اللغة في ترتيب أحوال الإنسان وأنّ له بكـلّ حـال اسماً مخصوصاً في الرجال والنساء....

وعلىٰ كلّ حال، فلا يخفى علىٰ من لاحظ كلماتهم: أنّ من المعلوم لغة كالعرف، كون الغلام متى احتلم بلغ، وأدرك، وخرج عن حدّ الطفولية ودخل في حـدّ الرجـولية، وكـذا الجـارية إذا أدركت وأعصرت[1]، فـإنّها تكـون امـرأة كـغيرها مـن النساء.

نعم، يرجع إلى الشرع في مبدأ السـنّ الذي يحصل به البلوغ مثلاً، إذا حصل فيه الاشتباه، بخلاف الاحتلام، والحيض، والحمل ونحوها، ممّا لاريب في

---

(١) انظر الصحاح: «بلغ».

(٢) انظر المصباح المنير: «بلغ».

(١) أعصرت المرأة: دخلت في الحيض. القاموس المحيط: «عصر».

صدق البلوغ معها لغةً وعرفاً، ولو للتلازم بينها»[١].

ومن هذا النصّ ونحوه يستفاد أنّ البلوغ أمرٌ واحدٌ، وهو: وصول الإنسان إلىٰ مرحلة بحيث تبدأ قواه الجنسيّة والغريزية والعقلائية بالتكامل، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ تكوينيٌّ، له علامات تدلّ علىٰ تحقّقه، وهي علىٰ نحوين: علامات طبيعيّة، وعلامات جعليّة ووضعيّة، وبعبارة أُخرىٰ: علامات تشريعيّة.

فالطبيعيّة، مثل الاحتلام والحيض والحمل والإنبات ونحوها.

والوضعيّة، مثل علامة السنّ التي وضعها الشارع كاشفةً عن وصول الطفل إلىٰ مرحلة البلوغ.

وهذه إنّما يرجع إليها بعد الاشتباه وعدم إمكان التوصّل إلىٰ العلامات الطبيعية، وهذا ما سيتّضح في الأبحاث الآتية.

علامات البلـوغ:

ذكرنا أنّ علامات البلوغ علىٰ نحوين: طبيعيّة ووضعيّة، وسنقوم بدراسة القسمين كلّاً علىٰ حِدة فيما يلي:

القسم الأوّل – العلامات الطبيعيّة:

وهذه العلامات بعضها مشترك بين الذكور والإناث، وبعضها الآخر يخصّ الأُنثىٰ.

أوّلاً ـ العلامات المشتركة:

العلامات الطبيعيّة المشتركة بين الذكور والإناث الدالّة علىٰ البلوغ هي: الإنبات والاحتلام.

(١) الجواهر ٢٦: ٤-٥.

١ – الإنبـات:

ممّا يُعلم به البلوغ هو إنبات الشعر الخشن علىٰ العانة، وهذه العلامة يشترك فيها الذكر والأُنثىٰ.

وإنّما اعتبروا الخشونة مع عدم التقييد به في النصوص؛ لعدم الاعتداد بالزَّغَب[١] والشَّعر الضعيف الذي قد يوجد في الصغر؛ ولكون الشعر الخشن هو المعهود في اختبار البلوغ، فيحمل عليه الإطلاق[٢].

وأمّا تقييد الشعر بكونه علىٰ العانة، فلإخراج سائر شعور البدن، ولكن يظهر من بعض الفقهاء الميل إلىٰ إلحاق شعر اللحية بشعر العانة؛ لأنّ الغالب عدم إنباته إلّا عند البلوغ أو بعده.

وممّن مال إلىٰ الإلحاق:

– الشيخ الطوسي حيث قال في كتاب الحَجر من المبسوط: «ولا خلاف أنّ إنبات اللحية لايحكم بمجرّده بالبلوغ، وكذلك سائر الشعور، وفي الناس من قال: إنّه عَلَمٌ علىٰ البلوغ، وهو الأولىٰ؛ لأنّه لم تجرِ العادة بخروج لحيةٍ من غير بلوغ»[٣].

– وقال في كتاب الصوم منه مشيراً إلىٰ البلوغ: «وحدّه... أو الإنبات أو الإشعار....»[٤].

والعطف دليل علىٰ التغاير وإرادة غير الإنبات من الإشعار، فيحمل علىٰ إشعار اللحية؛ للاتفاق

(١) الزَّغَب بفتحتين: صغار الشعر وليّنه حين يبدو من الصبيّ... والريش أوّل ما ينبت. المصباح المنير: «زغب».

(٢) انظر الجواهر ٢٦: ٧.

(٣) المبسوط ٢: ٢٨٣.

(٤) المبسوط ١: ٢٦٦.

علىٰ عدم علاميّة غيره من الإشعار.

- وقال في النهاية: «وحدّ بلوغ الصبيّ إمّا أن يحتلم، أو يُشعر، أو يكمل عقله...»[١].

- وقال ابن البراج: «وحدّ بلوغ الغلام: احتلامه، أو كماله، أو أن يُشعر...»[٢].

والإشعار في كلامهما ظاهر في إنبات شعر الوجه والعانة؛ لأنّه لو كان خصوص شعر العانة لعبّر عنه بالإنبات كما هو المتداول.

- وقال العلّامة في التذكرة: «ولا اعتبار بشعر الإبط عندنا... وأمّا نبات اللحية والشارب، فإنّه أيضاً لا أثر لهما في البلوغ... كما لا أثر لاخضرار الشارب، وهو أحد قولي الشافعيّة، والثاني أنّه ملحق بشعر العانة، ولا بأس به عندي؛ بناءً علىٰ العادة القاضية بتأخّر ذلك عن البلوغ»[٣].

وقال في التحرير: «والأقرب أنّ إنبات اللحية دليل علىٰ البلوغ، أمّا باقي الشعور فلا»[٤].

وقال الشهيد في المسالك: «واستقرب في التحرير كون نبات اللحية دليلاً، دون غيره من الشعور، والعادة قاضية بذلك»[٥].

وقال في الروضة: «وفي إلحاق اخضرار الشارب وإنبات اللحية بالعانة قولٌ قوي»[٦].

(١) النهاية: ٦١١.

(٢) المهذب ٢: ١١٩.

(٣) التذكرة ١٤: ١٨٩.

(٤) التحرير ٢: ٥٣٥.

(٥) المسالك ٤: ١٤١.

(٦) الروضة البهية ٢: ١٤٥.

واستدلّ صاحب الحدائق[١] علىٰ علاميّة إنبات شعر اللحية والشارب علىٰ البلوغ بروايتين سيأتي ذكرهما.

وقال صاحب الرياض بعد نقل الكلام المتقدّم للشهيد في الروضة: «وهو كذلك، وفاقاً للتحرير وجماعة...»[٢].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل كلام العلّامة في التذكرة: «بل هو لا يخلو من قوّة»[٣].

واستدلّوا علىٰ علاميّة الإنبات للبلوغ:

١ - بما ورد عن طريق الفريقين: من أنّ النبيّ ﷺ عرض بني قريظة علىٰ العانات، فمن وجده أنبت جعله من المقاتلة، ومن لم ينبت من الذراري.

فقد روىٰ أبو البختري عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ رسول الله ﷺ عرضهم يومئذٍ علىٰ العانات، فمن وجده أنبت قتله، ومن لم يجده أنبت ألحقه بالذراري»[٤].

(١) الحدائق ٢٠: ٣٤٦-٣٤٧.

(٢) الرياض ٨: ٥٥١.

(٣) الجواهر ٢٦: ٨.

(٤) الوسائل ١٥: ١٤٧، الباب ٦٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

وورد هذا المضمون عن طريق العامّة أيضاً. انظر صحيح مسلم ٣: ١٣٨٨-١٣٨٩، كتاب الجهاد، باب جواز إنزال أهل الحصن علىٰ حكم حاكم. وسنن أبي داود ٤: ١٣٢، كتاب الحدود، باب في الغلام يصيب الحدّ، الحديث الأوّل.

٢ - وما رواه حمران، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام، قلت له: متىٰ يجب علىٰ الغلام أن يؤخذ بالحدود التامّة ويقام عليه، ويؤخذ بها؟

قال: إذا خرج عنه اليتم وأدرك.

قلت: فلذلك حدّ يعرف به؟

فقال: إذا احتلم، أو بلغ خمس عشرة سنة، أو أشعر، أو أنبت قبل ذلك، أُقيمت عليه الحدود التامّة وأُخذ بها، وأُخذت له...»[1].

٣- وما رواه يزيد - أو بُريد - الكناسي في حديث طويل عن أبي جعفر عليه السلام جاء فيه: «إنّ الغلام إذا زوّجه أبوه ولم يدرك، كان بالخيار إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة، أو يُشعر في وجهه أو ينبت في عانته قبل ذلك»[2].

والمراد من جملة «قبل ذلك» في الحديثين - ٢ و٣ - هو: قبل بلوغه خمس عشرة سنة.

والمستفاد من هذه الروايات:

١- إنّ إنبات الشعر علىٰ العانة علامة علىٰ البلوغ في الذكور، وهذا هو القدر المتيقّن؛ لأنّ مورد الرواية الأُولىٰ هم المقاتلون من بني قريظة، وهم ذكور طبعاً. ومورد الكلام في الروايتين الأُخريين هم الذكور أيضاً؛ لأنّ الكلام عن الأُنثىٰ والجارية قد ذكر فيهما مستقلاً.

وبناءً علىٰ ذلك، فإسراء هذه العلامة إلىٰ الإناث كما هو ظاهر كلام كثير من الفقهاء، بحاجة إلىٰ التأمّل؛ ولذلك قال صاحب الجواهر: «نعم قد يشكل عمومه للإناث بظهور النصوص في الذكور خاصّة»[1].

٢- إنّ إنبات شعر اللحية أمارة علىٰ البلوغ أيضاً، ودلّت علىٰ هذا الأمر الرواية الثالثة بصراحة، أمّا الرواية الثانية فاقتصرت علىٰ ذكر الإشعار من دون توصيفه، فقالت: «أو يشعر، أو ينبت»، ولكن بقرينة العطف يستفاد أنّ المراد من الإشعار هو غير الإنبات، وبقرينة الرواية الثالثة التي جاء فيها: «أو يشعر في وجهه» نفسّر الإشعار في الرواية الثانية بالإشعار في الوجه.

إشكالٌ وجواب:

ربّما يقال: إذا كان شعر الوجه علامة علىٰ البلوغ فما الحاجة إلىٰ علاميّة شعر العانة، مع أنّ كشف العورة غير جائز؟

والجواب:

١ - إنّ العانة ليست من العورة، وكشفها لا يستلزم كشف العورة.

٢ - إنّ إنبات شعر العانة متقدّم غالباً علىٰ إنبات شعر اللحية والشارب.

هذا ما قاله صاحب الجواهر، ثمّ أضاف: «بل

---

(١) الوسائل ١: ٤٣، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٧٨، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٩.

(١) الجواهر ٢٦: ٧.

يقوىٰ إلحاق العذار[١] والعارض[٢] والعَنفَقة[٣] ونحوها بها؛ لعموم المستند، إلّا أنّ ظاهر باقي الأصحاب الاختصاص بالعانة، بل هو صريح بعضهم؛ ولذا اقتصروا عليها في العلامات، ويمكن أن يكون ذلك منهم لتأخّر نباتها عن البلوغ عادة بكثير، ومدارهم علىٰ ذكر العلامات النافعة عند الاشتباه، لا حال معلومية البلوغ الحاصلة غالباً بنباتها بحيث لايحتاج إلىٰ استناد العلامات، وخرق العادات لا ينافي الاطمئنان المعتبر في الأحكام الشرعية»[٤].

هذا كلّه في البحث عن دلالة الروايات. أمّا البحث عن أسنادها، فسوف يأتي عند الكلام عن علاميّة السنّ البحث عن سند رواية حمران ورواية يزيد الكناسي، أمّا الرواية الأُولىٰ، فيبدو أنّ مضمونها مشهور بين المسلمين، محدّثيهم ومؤرّخيهم وفقهائهم.

هل الإنبات مسبوق بالبلوغ؟

تكلّم الفقهاء عن الإنبات، هل هو علامة علىٰ تحقّق البلوغ مقارناً للإنبات، أو علىٰ سبق البلوغ علىٰ الإنبات؟

ولكن عباراتهم غير واضحة، فمثلاً قال الشهيد في المسالك: «ولاشبهة في كون شعر العانة علامة علىٰ البلوغ، إنّما الكلام في كونه نفسه بلوغاً، أو دليلاً علىٰ سبق البلوغ، والمشهور الثاني»[١].

في حين قال صاحب الرياض: «وفي كونه أمارة البلوغ أو سبقه قولان، ظاهر الأُصول وأكثر أدلّة اعتباره الأوّل، وإن حكىٰ الثاني في المسالك عن الأكثر»[٢].

ويبدو أنّ تعبير صاحب الرياض أدقّ من تعبير الشهيد الثاني؛ لأنّ الإنبات علىٰ أيٍّ تقدير علامة إمّا علىٰ تحقّق البلوغ بالفعل ومقارناً للإنبات أو علىٰ سبقه، وليس هو بلوغاً في نفسه؛ لأنّ البلوغ هو وصول الإنسان إلىٰ مرحلة خاصّة من حياته علىٰ أثر مجموعة من التغيرات الجسميّة والروحيّة الحاصلة في بدنه.

وعلىٰ أيٍّ تقدير يرىٰ بعض الفقهاء أنّ الإنبات دليل علىٰ سبق البلوغ[٣]، في حين يرىٰ

---

(١) عذار اللحية: الشعر النازل علىٰ اللحيين. المصباح المنير: «عذر».

(٢) العارض: صفحة الخد، وخفيف العارضين، أي خفيف شعر العارضين. المصباح المنير: «عرض».

(٣) العَنفَقة: شعيرات بين الشفة السفلىٰ والذّقن. المعجم الوسيط: «عنفق».

(٤) الجواهر ٢٦:٨.

---

(١) المسالك ٤: ١٤١.

(٢) الرياض ٨: ٥٥١.

(٣) منهم: العلّامة في القواعد ٢: ١٣٣، والتذكرة ١٤: ١٨٦، و المحقّق الكركي في جامع المقاصد ٥: ١٨١، والشهيد الثاني في المسالك ٤: ١٤١، ونسبه إلىٰ المشهور، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٦: ٩.

آخرون أنّه مقارن لحصول البلوغ، أو هو البلوغ نفسه علىٰ حدّ تعبير بعضهم[١].

ويترتّب علىٰ ذلك ثبوت التكليف مقارناً للإنبات علىٰ الثاني، وسبقه عليه علىٰ الأوّل.

هل علاميّة الإنبات عامّةٌ للمسلمين وغيرهم؟

نسب إلىٰ الشافعي في أحد قوليه: أنّ الإنبات علامة علىٰ البلوغ بالنسبة إلىٰ الكفّار فحسب، أمّا بالنسبة إلىٰ المسلمين فلا؛ لأنّ ولد المسلم متّهم في الإنبات، فربّما تعجّله بدواءٍ دفعاً للحجر علىٰ نفسه وتشوّقاً للولايات، بخلاف الكافر فإنّه لا يستعجله[٢].

لكنّ المعروف عند الإمامية عامّة هو أنّ الإنبات علامة علىٰ البلوغ بالنسبة إلىٰ المسلمين والكفّار بلا فرق بينهم[٣].

٢ - الاحتلام:

المعنىٰ اللغوي للاحتلام هو الرؤية في المنام[٤]، والمعنىٰ الاصطلاحي للاحتلام هو خروج المني، سواء كان في اليقظة أو المنام[١]؛ ولذلك جعل بعض الفقهاء[٢] العلامة خروج المني بدلاً من الاحتلام.

إذن بين المعنيين عموم من وجه، ومحلّ اجتماعها الرؤية في المنام المقرونة بخروج المني، ومحلّ افتراق خروج المني خروجه في اليقظة، ومحلّ افتراق الاحتلام، الاحتلام غير المقرون بخروج المني.

والمعيار في علاميّة البلوغ هو خروج المني، سواء كان في اليقظة أو المنام، وإن عُبّر عنه بالاحتلام.

والظاهر أنّه لا خلاف في علاميّة الاحتلام علىٰ البلوغ بين المسلمين.

ويدلّ عليها مضافاً إلىٰ ذلك: الكتاب والسنّة:

أمّا الكتاب:

- فمثل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَالُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾[٣].

علّق تعالىٰ وجوب الاستئذان مطلقاً وفي جميع الأوقات علىٰ بلوغ الحُلُم، وخصّ الاستئذان

---

(١) منهم: المحقّق في الشرائع ١: ١٩٨.
ونقل صاحب الجواهر عن صاحب مفتاح الكرامة نسبة هذا القول إلىٰ كثير من الكتب، ثمّ ناقش هذه النسبة. انظر الجواهر ٢٦: ٨.
والواقع أنّ أكثر الكلمات غير ظاهرة.

(٢) انظر المغني (لابن قدامى) ٤: ٥١٣، والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٨: ٨٩، عنوان «بلوغ».

(٣) انظر الخلاف ٣: ٢٨١، والتذكرة ١٤: ١٨٨، والجواهر ٢٦: ٥.

(٤) الحُلْم والحُلُم: ما يراه النائم، ومنه: حَلَمَ واحتَلَم. الصحاح: «حلم».

---

(١) انظر: المبسوط ٢: ٢٨٢، والتذكرة ١٤: ١٩١، والجواهر ٢٦: ١١.

(٢) كالشيخ الطوسي في المبسوط ٢: ٢٨٢، والمحقّق الحلّي في الشرائع ٢: ٩٩.

(٣) النور: ٥٩.

في الأوقات الثلاثة بالأطفال.

– وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[(١)].

فقد أمر تعالىٰ باختبار اليتامىٰ عند قرب البلوغ، فإن شوهد منهم الرشد دفعت إليهم أموالهم.

والمراد من قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ﴾ كما قال الطبرسي: «حتىٰ يبلغوا الحد الذي يقدرون معه علىٰ المواقعة ويُنزلون، وليس المراد بالبلوغ الاحتلام؛ لأنّ في الناس من لا يحتلم، أو يتأخّر احتلامه».

ثمّ قال في نهاية كلامه: «قال أصحابنا: حدّ البلوغ إكمال خمس عشرة سنة، أو بلوغ النكاح، أو الإنبات»[(٢)].

وقال المقداد في تفسير الآية: «أي أوان يصلح له أن ينكح بأن يحتلم أو يبلغ خمس عشرة سنة عندنا»[(٣)].

– وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾[(٤)].

اختلف المفسّرون في تفسير الأشدّ، والمروي عن الصادقعليه السلام: أنّه الاحتلام، فقد روىٰ هشام عن أبي عبداللهعليه السلام، قال:

«انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام، وهو أشدّه. وإن احتلم ولم يؤنس منه رشده وكان سفيهاً أو ضعيفاً فليمسك عنه وليّه ماله»[(١)].

وروىٰ عبدالله بن سنان عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «سأله أبي[(٢)] ـ وأنا حاضر ـ عن قول الله عزّوجل: ﴿حَتَّىٰ إذا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾[(٣)]، قال: الاحتلام، قال: فقال: يحتلم في ست عشرة وسبع عشرة سنة ونحوها، فقال: لا، إذا أتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات، وكتبت عليه السيّئات، وجاز أمره إلّا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً....»[(٤)].

وقول السائل: «يحتلم في ست عشرة وسبع عشرة سنة» يريد به الرؤية في المنام المقرونة بالإنزال – أي الجامع المشترك بين الاحتلام بمعناه اللغوي والإنزال – وهي ما قال عنها الطبرسي في كلامه المتقدّم: قد تتأخر، ونفىٰ الإمامعليه السلام علاميّتها؛ لكون البلوغ الواقعي يسبقها غالباً، بل العلامة

---

(١) النساء: ٦.

(٢) مجمع البيان (٣–٤): ٩.

(٣) كنز العرفان ٢: ١٠٢.

(٤) الإسراء: ٣٤.

(١) الوسائل ١٨: ٤٠٩، الباب الأوّل من أبواب الحجر، الحديث الأوّل، و ١٩: ٣٦٣، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ٩.

(٢) كان عبدالله بن سنان من ثقات أصحاب أبي عبداللهعليه السلام، وروىٰ الكشي باسناده عنه: أنّ أبا عبداللهعليه السلام قال له: «إلزم أباك، فإنّ أباك لايزداد علىٰ الكبر إلّا كبراً [خيراً]». اختيار معرفة الرجال (للكشي): ٤١٠، الرقم ٧٧٠.

(٣) الأحقاف: ١٥.

(٤) الوسائل ١٩: ٣٦٣، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ٨.

قدرته علىٰ النكاح، وهي تحصل في الثالثة عشرة بحسب هذه الرواية، وفي الخامسة عشرة بحسب روايات أُخر.

وأما السنّة

- فمثل حديث رفع القلم المتّفق علىٰ صدور مضمونه عن النبيّ ﷺ بين المسلمين، وقد روي بطرق مختلفة، منها:

ماروّاه الصدوق في الخصال عن أبي ظبيان، قال: «أُتي عمر بامرأة مجنونة قد فجرت، فأمر برجمها، فمرّوا بها علىٰ علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: ماهذه؟ قالوا: مجنونة فجرت، فأمر بها عمر أن ترجم، فقال: لاتعجلوا، فأتىٰ عمر، فقال له:

أمّا علمت أنّ القلم رفع عن ثلاثة: عن الصبيّ حتىٰ يحتلم، وعن المجنون حتىٰ يفيق، وعن النائم حتىٰ يستيقظ؟!»[1].

ورواه أبو داود عن أبي ظبيان أيضاً[2]

ورواه أحمد باسناده عن الحسن، فقال: «إنّ عمر بن الخطاب أراد أن يرجم مجنونة، فقال له علي عليه السلام: مالك ذلك! قال: سمعت رسول الله صلىٰ الله عليه [وآله] وسلم يقول: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتىٰ يستيقظ، وعن الطفل حتىٰ يحتلم، وعن المجنون حتىٰ يبرأ أو يعقل»[1].

- وجاء في وصايا النبيّ ﷺ لعلي عليه السلام: «ياعلي، لايُتم بعد احتلام»[2].

- وفي صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام قال: «يؤخذ الغلام بالصلاة وهو ابن سبع سنين، ولاتغطّي المرأة شعرها منه حتىٰ يحتلم»[3].

وقوله عليه السلام: «لاتغطّي المرأة شعرها...» معناه: أنّ المرأة لا يجب عليها ستر شعرها عن الصبيّ حتىٰ يحتلم ويدخل في زمرة الرجال.

- وفي رواية علي بن جعفر عن أخيه موسىٰ ابن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن اليتيم متىٰ ينقطع يتمه؟ قال: إذا احتلم وعرف الأخذ والعطاء»[4].

وغيرها من الروايات التي منها روايتا هشام، وعبدالله بن سنان المتقدّمتان في تفسير آية الأشُدّ.

فالذي نستنتجه إلىٰ الآن هو:

---

(١) الخصال: ٩٣، باب الثلاثة، الحديث ٤٠، وعنه الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٢) سنن أبي داود ٤: ١٣١، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدّاً، تسلسل ٤٤٠١-٤٤٠٣.

(١) مسند أحمد ١: ١٧٥، مسند علي بن أبي طالب. تسلسل ١١٨٧. والظاهر أنّ المراد من الحسن، هو الحسن البصري؛ لأنّه روىٰ الحديث عنه في الصفحة ١٤٧، تسلسل ٩٦٠. لكن فيه: «وعن الصغير حتىٰ يشبّ» بدل «يحتلم».

(٢) الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٩.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٢٩، الباب ١٢٦ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ١: ٤٤، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦.

أنّ الاحتلام من علامات البلوغ، والمراد منه: خروج المني سواء كان في النوم أو اليقظة مقروناً برؤية الحُلُم أم لا. وليس المراد منه مجرّد الرؤية في النوم – وهو المعنىٰ اللغوي للاحتلام – ولا خصوص الرؤية المقرونة بالإنزال.

نعم، يبقىٰ سؤالان، وهما:

أوّلاً: هل تختصّ هذه العلامة بالذكور، أم تشمل الإناث أيضاً؟

ثانياً: هل العلامة علىٰ البلوغ هو الاحتلام بالفعل، أو مجرّد حصول القوّة والاستعداد لذلك، بحيث لو أراد أن يُنزِل أنزل؟

أمّا السؤال الأوّل فهو ينحلّ إلىٰ سؤالين: موضوعي، وحكمي، وهما:

١– هل المرأة تحتلم كالرجل، بمعنىٰ أنّه يخرج منها المني بالإنزال أو الاحتلام، يقظة ونوماً أم لا؟

هذا هو السؤال الموضوعي.

٢– وعلىٰ فرض الإنزال هل يكون علامة علىٰ البلوغ في المرأة أم لا؟

وهذا هو السؤال الحكمي، والمراد من الحكم هو الوضعي بمعنىٰ العلاميّة.

أمّا بالنسبة إلىٰ السؤال الأوّل، فنقول: المشهور بين فقهائنا[1] أنّ المرأة تحتلم كما يحتلم الرجل، لكن نُسب[2] إلىٰ الصدوق – في المقنع – القول بعدم احتلامهن، إلّا أنّ الموجود فيه: «وإن احتلمت المرأة فأنزلت فليس عليها غسل، وروي أنّ عليها الغسل إذا أنزلت، فإن لم تنزل فليس عليها شيء»[1].

وهذا الكلام صريح في إمكان الإنزال في النساء، نعم ظاهرٌ في رفع حكم الجنابة عنهنّ، استناداً إلىٰ بعض الروايات، فلم تصحّ إذن نسبة القول بعدم احتلامهن إليه.

واستدلّوا علىٰ إمكان الاحتلام في حقّ النساء بـ:

١– صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «سألته عن المرأة ترىٰ في المنام مايرىٰ الرجل؟ قال: إن أنزلت فعليها الغسل، وإن لم تنزل فليس عليها الغسل»[2].

٢– رواية أديم بن الحرّ، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن المرأة ترىٰ في منامها مايرىٰ الرجل، عليها غسل؟ قال: نعم، ولاتحدّثوهن فيتّخذنه علّة»[3]، أي ذريعة للزنا.

٣– رواية أُمّ سلمة عن النبي ﷺ: أنّ أُمّ سليم ـ وهي أُمّ أنس بن مالك ـ سألته عن المرأة ترىٰ في منامها مايرىٰ الرجل؟! فقال: «إذا هي رأت الماء

---

(١) يظهر من العلامة أنّه إجماعي. انظر التذكرة ١٤: ١٩٠.

(٢) انظر الحدائق ٣: ١٤.

(١) المقنع: ١٣.

(٢) الوسائل ٢: ١٨٧، الباب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٢: ١٨٩، الباب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ١٢.

فلتغتسل»[١].

٤ـ وقوله ﷺ لمعاذ ـ علىٰ ماروي ـ: «خذ من كلّ حالمٍ ديناراً»[٢].

ويـؤيّد إمكـان احـتلامهن ـ بـالمعنىٰ الاصطلاحي للاحتلام ـ: أنّ الحمل يحصل من اجتماع نطفتي الذكر والأُنثىٰ[٣].

وأمّا جواب السؤال الثاني، فهو: أنّ خروج المني علامة علىٰ البلوغ في الذكر والأُنثىٰ. قال العلّامة في التذكرة: «الاحتلام وهو خروج المني ـ وهو الماء الدافق الذي يخلق منه الولد ـ بلوغ في الرجل والمرأة عند علمائنا أجمع، ولانعلم فيه خلافاً في الذّكر»[٤].

وقال أيضاً: «ولا فرق في إفادة خروج المني البلوغ بين الرجال والنساء، كما في الشعر، عند عامّة أهل العلم، وللشافعي قول: إنّ خروج المني من النساء لايوجب بلوغهن؛ لأنّه نادرٌ فيهن، ساقط العِبرة....»[١]. نعم، استظهر صاحب الجواهر من جملة من الفقهاء كون الاحتلام علامة مختصّة بالرجال، منهم:

١ـ الشيخ الصدوق، وقد تقدّمت عبارته في المقنع[٢].

٢ ـ الشيخ الطوسي في باب الوصايا من كتاب النهاية، حيث قال: «وحدّ بلوغ الصبيّ إمّا أن يحتلم، أو يشعر، أو يكمل عقله...»، ثمّ قال: «وحدّ بلوغ المرأة تسع سنين»[٣]، ولم يذكر الاحتلام.

والجواب: أنّه لم يذكر الحيض وهي علامة قطعيّة، وكذا الحمل. مضافاً إلىٰ التصريح بعلاميّة الاحتلام للرجل والمرأة في كتبه الأُخرىٰ.

٣ـ الشيخ الطوسي أيضاً في صوم المبسوط، حيث قال: «وأمّا البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات الشرعية، وحدّه هو الاحتلام في الرجال والحيض في النساء، أو الإنبات أو الإشعار....»[٤].

وظاهر كلامه: أنّ علاميّة الاحتلام مختصّة بالرجال كاختصاص الحيض بالنساء.

٤ـ القاضي ابن البراج في الوصايا، حيث قال: «وحدّ بلوغ الغلام احتلامه، أو كمال عقله، أو أن يشعر، وحدّ بلوغ المرأة تسع سنين»[٥].

---

(١) انظر سنن الترمذي ١: ٢٠٩ باب ما جاء في المرأة ترىٰ في المنام مثل ما يرىٰ الرجل، وسنن البيهقي ١: ١٦٧، باب المرأة ترىٰ في منامها مايرىٰ الرجل، بتفاوت يسير.

(٢) انظر المستدرك علىٰ الصحيحين ١: ٣٩٨.

(٣) ويؤيّد ذلك أيضاً ما جاء في نقلٍ آخر لرواية أُمّ سلمة المتقدّمة: «قالت أُمّ سلمة: وللنساء ماءٌ يارسول الله؟! قال: نعم، فأين يشبههن الولد؟! إنّما هنّ شقائق الرجال». سنن الدارمي ١: ١٩٥، باب في المرأة ترىٰ في منامها ما يرىٰ الرجل.

(٤) التذكرة ١٤: ١٩٠.

---

(١) التذكرة ١٤: ١٩٠.

(٢) تقدّمت في الصفحة: ١٧.

(٣) النهاية: ٦١١ ـ ٦١٢.

(٤) المبسوط ١: ٢٦٦.

(٥) المهذّب ٢: ١١٩ ـ ١٢٠.

٥ـ ابن حمزة في الخمس حيث قال: «وبلوغ الرجل يحصل بأحد ثلاثة أشياء: الاحتلام، والإنبات، وتمام خمس عشرة سنة، وبلوغ المرأة بأحد شيئين: الحيض وتمام عشر سنين، والحَبَل علامة البلوغ»[١].

ويعني بقوله: الحَبَل علامة البلوغ أنّه علامة علىٰ سَبق البلوغ.

٦ـ وقال في النكاح: «وبلوغ المرأة يعرف بالحيض، أو بلوغها تسع سنين فصاعداً...»[٢].

لكن نقل عنه صاحب الجواهر[٣] التصريح بالاشتراك في موضع آخر.

٧ـ وقال ابن ادريس: «.. والاعتماد عند أصحابنا علىٰ البلوغ في الرجال، وهو إما الاحتلام أو الإنبات في العانة، أو خمس عشرة سنة.

وفي النساء: الحيض، أو الحمل، أو تسع سنين»[٤].

لكنّه صرّح في موضع آخر بكون الاحتلام من علامات بلوغ المرأة أيضاً[٥].

ويبدو أنّ الذي دعاهم إلىٰ هذا التعبير هو التعبّد ببعض النصوص التي جعلت الاحتلام علامة علىٰ بلوغ الذكر مقابل الحيض الذي هو علامة علىٰ بلوغ الأنثىٰ.

---

(١) الوسيلة: ١٣٧.

(٢) الوسيلة: ٣٠١.

(٣) انظر الجواهر ٢٦: ١٥.

(٤) السرائر ٢: ١٩٩.

(٥) السرائر ١: ٣٦٧.

هل تجب فعليّة الاحتلام، أم يكفي الاستعداد؟

لم يتعرّض أغلب الفقهاء لهذا الموضوع، نعم تعرّض له صاحب الجواهر، فقال بكفاية الاستعداد والقوّة القريبة من الفعليّة، بمعنىٰ أنّه تكفي قدرته علىٰ الإنزال لو أراده ـ بالوطء أو الاستمناء ـ وإن لم ينزل بالفعل، فإذا تحرّك المني ولم يخرج فعلاً، فهو دليل علىٰ البلوغ، بخلاف الجنابة، فإنّها لاتتحقّق شرعاً إلّا بانفصال المني عن الموضع المعتاد.

وإليك نصّ كلامه:

«بل قد يقوى كون العلامة الاستعداد لخروج المني بالقوّة القريبة من الفعل، وذلك بتحريك الطبيعة والإحساس بالشهوة، سواء انفصل المني معه عن الموضع المعتاد أو لم ينفصل، لكن بحيث لو أراد ذلك بالوطء أو الاستمناء تيسّر له ذلك.

وكونه[١] شرطاً في الغسل لايقضي بكونه كذلك في البلوغ؛ ضرورة دوران الأمر في الأوّل علىٰ الحدثيّة المتوقّف صدقها ولو شرعاً علىٰ الخروج، بخلاف الثاني الذي هو أمر طبيعي لايختلف بظهور الانفصال وعدمه...»[٢].

وكلامه طويل لم يسعنا نقله وإن كان لايخلو من فوائد.

---

(١) أي انفصال المني.

(٢) الجواهر ٢٦: ١٢.

ما هو أقلّ السنّ الذي يمكن خروج المني فيه؟

يشترط في كون المني الخارج علامة علىٰ البلوغ خروجه في وقت يحتمل فيه البلوغ، كما صرّح بذلك الفقهاء:

ـ قال العلّامة في التذكرة: «الحُلُم هو خروج المني... سواء كان في نوم أو يقظة، ولا يختصّ بالاحتلام، بل هو منوط بمطلق الخروج مع إمكانه، باستكمال تسع سنين مطلقاً عند الشافعي، وعندنا في المرأة خاصّة [وأمّا في جانب الذكر، فما وقفت له علىٰ حدٍّ لأصحابنا][1]»[2].

وقال الشهيد الثاني: «... لابدّ من كونه في وقت يحتمل البلوغ فيه، فلا عبرة بما ينفصل بصفته قبل ذلك، وحدّه عندنا في جانب القلّة، في الأُنثىٰ تسع سنين، وأمّا في جانب الذكر فما وقفت له علىٰ حدٍّ يُعتدّ به ـ إلىٰ أن قال: ـ ولا يبعد أنّ ما بعد العاشرة محتملٌ»[3].

وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «ومقتضىٰ كلامه الامتناع فيما دون العشر، وهو كذلك؛ تمسّكاً بمقتضىٰ العادة، وأمّا ما تجاوز العشر، فالظاهر فيه الإمكان، فيحكم بالبلوغ مع تحقّق الاحتلام فيه، عملاً بعموم الأدلّة فيما لم يثبت امتناعه، بل فيما دلّ علىٰ تحديد السنّ في الذكور بعشر سنين تنبيه عليه، وكذا مادلّ علىٰ التفريق بينهم في المضاجع بعشر»[1].

ثمّ ذكر بعض الروايات المشار إليها، من قبيل:

١ـ خبر القدّاح، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الصبيّ والصبيّ، والصبيّ والصبيّة، والصبيّة والصبيّة، يُفرّق بينهم في المضاجع لعشر سنين»[2].

٢ـ خبره الآخر عنه عليه السلام، قال: «يُفرّق بين الصبيان والنساء في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين»[3].

ثمّ نقل عن الآبي قوله: «كُلُّ رواية دلّت علىٰ البلوغ فيما بين الخمسة عشر والعشر، محمولة علىٰ ما إذا كان الغلام قد احتلم أو أنبت شعر العانة؛ توفيقاً بين الروايات؛ ولأنّ الاحتلام في تلك السنين قد يقع كثيراً؛ ولقد شاهدنا من احتلم في ثلاث عشر سنته، واثنتي عشر سنته»[4].

(١) وردت هذه الزيادة في مفتاح الكرامة ٥: ٢٣٧، والجواهر ٢٦: ١٣، ولم ترد في التذكرة الحجرية ٢: ٧٤ الموجودة لدي، ولا في الطبعة الحديثة.

(٢) التذكرة ١٤: ١٩١.

(٣) المسالك ٤: ١٤٣.

(١) الجواهر ٢٦: ١٣.

(٢) الوسائل ٢١: ٤٦٠، الباب ٧٤ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٦١، الحديث ٤، وانظر الحديث ٦.

(٤) الجواهر ٢٦: ١٣، وانظر كشف الرموز ١: ٥٥٢-٥٥٣، وعبارته فيها هي:

«وفي كمّيته [أي سنّ البلوغ] خلاف، والعمل علىٰ أنّه خمس عشر سنة، ولعلّ ما وردت بدون ذلك من الروايات محمولة علىٰ ما إذا احتلم، أو أنبت في تلك السنة، فإنّا نشاهد من احتلم في اثني عشرة وثلاث عشرة سنة».

ثمّ قال: «وقال بعض الأفاضل: ينبغي القطع بالإمكان في الثلاثة عشر فما فوقها؛ لقضاء العادة بالاحتلام في ذلك غالباً؛ ولما رواه المشايخ عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله‌عليه السلام، قال: "إذا بلغ أشُدّه ثلاث عشرة سنة، ودخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين[1]، احتلم أو لم يحتلم"[2]»[3].

تنبيـــه:

ذكرت بعض النصوص علامات طبيعية أُخر لبلوغ الذكر، من قبيل: ازدياد طول القامة، وظهور ريح الإبط، وإنبات شعر الوجه.

أمّا الثالث، فقد تقدّم الكلام عنه في علاميّة الإنبات. وأمّا الأوّل، فالروايات الواردة فيه هي:

١ـ معتبرة السكوني عن أبي عبدالله‌عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين‌عليه السلام في رجلٍ وغلامٍ اشتركا في قتل رجل فقتلاه، فقال أمير المؤمنين‌عليه السلام: إذا بلغ الغلام خمسة أشبار اقتُصّ منه، وإذا لم يبلغ خمسة أشبار قضي بالدية»[4].

(١) كذا في الجواهر والكافي ٦٩:٧، لكن في الوسائل: «المسلمين».

(٢) الوسائل١٧: ٣٦١، الباب ١٤ من أبواب عقد البيع، الحديث٣.

(٣) الجواهر ٢٦: ١٣.

(٤) الوسائل٢٩: ٩٠، الباب ٣٦ من أبواب قصاص النفس، الحديث الأوّل.

٢ـ صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله‌عليه السلام عن ذبيحة الصبيّ؟ فقال: إذا تحرّك وكان له خمسة أشبار وأطاق الشفرة»[1].

٣ـ خبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «قال أبو عبدالله‌عليه السلام: إذا بلغ الصبيّ خمسة أشبار أُكلت ذبيحته»[2].

أمّا الرواية الأُولى، فقد عمل بها الصدوق في المقنع[3]، والمفيد في المقنعة[4].

ولكن ليس من المعلوم أنّ عملهما بها من باب دلالتها على البلوغ ثمّ ترتّب القصاص عليه، أو من باب التعبّد بالنصّ؟

وعلى كلّ تقدير لم يعمل المشهور طبقاً للرواية، بل علّق عليها الشهيد الثاني بقوله: إنّها «شاذّة مخالفة للأُصول الممهّدة، بل لما أجمع عليه المسلمون إلّا من شذّ، فلا يلتفت إليها»[5].

وقال السيّد الخوئي: «لابدّ من حمل الرواية على معرّفية وصوله سنّ البلوغ، وهو خمس عشرة سنة، ولايبعد أن يكون هذا هو الغالب، وإلّا فلابدّ من طرحها؛ ضرورة أنّه إذا افترضنا صبيين

(١) الوسائل٢٤: ٤٢، الباب ٢٢ من أبواب الذبح، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر السابق: الحديث٣.

(٣) انظر المقنع:١٨٦.

(٤) انظر المقنعة: ٧٤٨.

(٥) المسالك١٥: ١٦٣، وانظر الجواهر ٤٢: ٥١.

متساويين في السنّ ولكن بلغ أحدهما خمسة أشبار دون الآخر، فلازم ذلك هو أنّ من بلغ منهما خمسة أشبار إذا قتل نفساً متعمّداً اقتصّ منه دون الآخر، وهذا مقطوع البطلان، فإذن لابدّ من طرحها وردّ علمها إلىٰ أهله»[1].

أقول: إنّ قوله: «لابدّ من حمل الرواية علىٰ معرفية وصوله سنّ البلوغ، وهو خمس عشرة سنة...»، إن كان يقصد به أنّ الإمام عليه السلام علّق الاقتصاص في الواقع علىٰ البلوغ الذي يحصل بالوصول إلىٰ الخمس عشرة سنة، وجعل خمسة الأشبار علامة علىٰ وصوله إلىٰ ذلك، بحيث لو جهل سن الصبيّ فيعرف وصوله إلىٰ خمس عشرة سنة بوصوله إلىٰ خمسة أشبار...

وإن كان يقصد هذا، فلايرد الإشكال الذي أورده؛ لأنّ المعيار هو البلوغ خمس عشرة سنة، فإذا علمنا ذلك فلا عبرة ببلوغ الصبيّ خمسة أشبار، بل العبرة ببلوغ السنّ حينئذٍ، وإذا جهلنا سنّهما فيعمل بالأشبار حينئذٍ، فيقتصّ ممّن بلغ منهما خمسة أشبار دون الآخر.

ولكنّ الرواية كما قدمنا مطروحة عند الأغلب.

ويحتمل أن يكون الصدوق والمفيد إنّما عملا بها تعبّداً.

وأمّا صحيحة محمد بن مسلم، وخبر عبدالرحمن الواردان في ذبيحة الصبيّ، فهما من جملة الروايات الدالّة علىٰ صحّة ذباحة الصبيّ القادر علىٰ الذباحة، كما هو مذكور في محلّه، فلا تدلّان علىٰ كون الأشبار علامة علىٰ البلوغ[1].

نعم، لمّا كان الشرط هو كون الذابح مميّزاً ـوإن لم يكن بالغاًـ وقادراً علىٰ الذباحة فيمكن أن تكون الأشبار علامة علىٰ الوصول إلىٰ مرحلة التمييز، كما صرّح بذلك صاحب الجواهر حيث قال: «إنّ الظاهر إرادة الإشارة إلىٰ التمييز ممّا ذكر في بعض النصوص: من بلوغ خمسة أشبار، وقوي، وأطاق الشفرة ونحو ذلك»[2].

وأمّا دلالة ريح الإبط علىٰ البلوغ، فقد ذكرها علي بن إبراهيم في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ﴾[3] حيث قال: «من كان في يده مال بعض اليتامىٰ فلايجوز له أن يعطيه حتىٰ يبلغ النكاح ويحتلم... وإن كانوا لايعلمون أنّه قد بلغ فإنّه يمتحن بريح إبطه ونبت عانته...»[4].

لكن لم تحرز نسبته إلىٰ الإمام عليه السلام.

ثانياً – العلامات الطبيعيّة المختصّة بالإناث:

هناك علامتان طبيعيّتان تدلّان علىٰ البلوغ

---

(١) مباني تكملة المنهاج ٢: ٧٨.

(١) انظر المسالك ١١: ٤٦٦، والجواهر ٣٦: ٩٠-٩١.

(٢) الجواهر ٣٦: ٩٢.

(٣) النساء: ٦.

(٤) تفسير القمي ١: ١٣٩.

في الإناث ، وهما: الحيض، والحمل. ويكون البحث عنهما علىٰ النحو الآتي:

١ - الحيض:

لا إشكال في دلالة الحيض علىٰ البلوغ، ويبدو أنّه لا خلاف بين المسلمين في علاميّته.

والمراد من الحيض هو: الدم الخارج بصفاته من الموضع المعتاد، في وقت يمكن أن يكون الدم الخارج فيه حيضاً.

فالدم الخارج قبل تسع سنين ليس حيضاً وإن كان بصفاته، كما سيأتي توضيحه.

ومن جملة الروايات الدالّة علىٰ علاميّة الحيض للبلوغ:

ـ ما رواه يونس بن يعقوب: «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي في ثوب واحد؟ قال: نعم.

قال: قلت: فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للحرّة إذا حاضت إلّا الخمار إلّا أن لا تجده»(١).

والمراد من «إذا حاضت»: إذا بلغت؛ لأنّ الصلاة حال الحيض مرفوعة عن المرأة.

ـ ما وراه الحِميَري في قرب الإسناد باسناده عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «إذا حاضت الجارية فلا تصلّي إلّا بخمار»(٢).

(١) الوسائل ٤: ٤٠٥، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٠٨، الحديث ١٣.

المراد من الجارية: الصبيّة الحرّة.

والرواية كسابقتها تدلّ علىٰ علاميّة الحيض علىٰ البلوغ، وأنّ الصلاة المقبولة من البالغ هي الجامعة لشرائط الصحّة.

ـ وما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «علىٰ الصبيّ إذا احتلم الصيام، وعلىٰ الجارية إذا حاضت الصيام والخمار، إلّا أن تكون مملوكة، فانّه ليس عليها خمار إلّا أن تحبّ أن تختمر، وعليها الصيام»(١).

ويؤيده النبويّان:

ـ «لا يقبل الله صلاة حائض إلّا بخمار»(٢).

ـ و «إذا بلغت المحيض لا يصلح أن يرىٰ منها إلّا هذا وهذا، وأشار إلىٰ وجهه وكفّيه»(٣).

وروايات أُخر سنذكر بعضها عند ذكر أقلّ سنّ الحيض.

ولا يضرّ ضعف بعض رجال هذه الروايات بعد كون الحكم اتّفاقياً.

(١) الوسائل ١٠: ٢٣٦، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم: الحديث ٧.

(٢) سنن أبي داود ١: ٢٤٩، كتاب الصلاة، باب المرأة تصلّي بغير خمار، الحديث ٦٤١.

(٣) المصدر المتقدّم ٤: ٢٩، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، الحديث ٤١٠٤.

ماهو أقلّ سنّ الحيض؟

والمعروف أنّ أقلّ سنّ يمكن أن يكون فيه الدم حيضاً هو تسع سنين عادةً، وجاء في موثقة عبدالله بن سنان عن أبي عبداللهﷺ، قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنّها تحيض لتسع سنين»[١].

وجاء في خبر عبدالرحمن بن الحجاج قال: «قال أبو عبداللهﷺ: ثلاث يتزوّجن علىٰ كلّ حال: التي لم تحض ومثلها لاتحيض، قال: قلت: وما حدّها؟ قال: إذا أتىٰ لها أقلّ من تسع سنين...»[٢].

ومفهوم الرواية: أنّ الحيض إنّما يحصل في السنة التاسعة من عمر الصبيّة.

ماهي ثمرة علاميّة الحيض؟

إذا قلنا بأنّ الحيض لايتحقّق إلّا في السنة التاسعة فما فوقها، وقلنا بكون السنة التاسعة في حدّ ذاتها هي علامة علىٰ البلوغ في الأُنثىٰ، فما فائدة علاميّة الحيض إذن؛ لأنّ الحيض مسبوق دائماً بعلامة أُخرىٰ، وهي السنّ؟

وبعبارة أُخرىٰ: إنّنا بحاجة للعلم بأنّ الدم الخارج منها حيضٌ إلىٰ العلم بوصول سنّ الجارية إلىٰ تسع سنين، وإذا علمنا بذلك، فلاحاجة إلىٰ علاميّة الحيض؛ لحصول العلم بالبلوغ حينئذٍ بالعلم بوصولها إلىٰ تسع سنين.

(١) الوسائل ١٩: ٣٦٥، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل ٢٢: ١٧٩، الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٤.

ولكن أُجيب عن ذلك: بأنّه تظهر الفائدة في المجهول سنّها، فإنّها إذا رأت الدم بصفة الحيض جامعاً لشرائطه في القلّة والكثرة يحكم بكونه حيضاً، ويكون دليلاً علىٰ سبق البلوغ[١].

هل الحيض علامة علىٰ سبق البلوغ؟

تكلّم بعض الفقهاء عن أنّ الحيض بنفسه بلوغ[٢] أو دليل علىٰ البلوغ؟

ولكن يبدو أنّ تغيير التعبير أفضل، بأن يقال: الحيض دليل علىٰ تحقّق البلوغ بالفعل وحين الحيض، أو دليل علىٰ سبقه علىٰ الحيض؟

وأفضليّة تغيير التعبير تعود إلىٰ أنّ الحيض ـ علىٰ أي تقدير ـ دليل علىٰ شيءٍ، وهو إمّا حصول البلوغ فعلاً ومقارناً للحيض، أو حصوله في زمان سابقٍ علىٰ الحيض ولو بلحظة.

وعلىٰ أيّة حال، فالمشهور ـ بل ادّعي عدم الخلاف فيه ـ : أنّ الحيض دليل علىٰ سبق البلوغ، قال السبزواري: «والحمل والحيض دليلان علىٰ سبق البلوغ عند الأصحاب»[٣].

(١) انظر: المسالك ٤: ١٤٦، والجواهر ٢٦: ٤٤.

(٢) كما جاء في عبارة الشيخ في المبسوط: «ثلاثة أشياءٍ بلوغ، وهي: الاحتلام، والحيض، والسنّ. والحمل دلالة علىٰ البلوغ، وكذلك الإنبات، علىٰ خلافٍ فيه» المبسوط ٢: ٢٨٢.

(٣) الكفاية ١: ٥٨٢، وانظر: المسالك ٤: ١٤٥، والحدائق ٢٠: ٣٥٠، والجواهر ٢٦: ٤٢.

وبناءً علىٰ ذلك فلو أوقعت عقداً ثمّ حاضت بعد لحظة كان صحيحاً[1].

٢ - الحمل:

ومن العلامات الطبيعية لبلوغ الأُنثىٰ الحمل، فمع تحقّقه يُعلم بحصول البلوغ؛ لأنّ الحمل يتكوّن من اجتماع الماءين: نطفتي الذكر والأُنثىٰ، وقد سبق أنّ إنزال الماء دليل علىٰ البلوغ في الذكر والأُنثىٰ.

هذا مضافاً إلىٰ مسبوقيّة الحمل بالحيض الذي تقدّم كونه علامة أيضاً علىٰ البلوغ.

وبناءً علىٰ ذلك يكون الحمل دليلاً علىٰ سبق البلوغ؛ لمسبوقيّته بالحيض كما تقدّم، ومسبوقيّة الحيض بحصول تسع سنين الذي هو علامة علىٰ البلوغ فيهنّ كما سيأتي عن قريب.

ثمّ إنّ لبعض الفقهاء كلاماً في كيفية معرفة وقت البلوغ؛ لعدم العلم بوقت بدء الحمل دقيقاً.

قال الشهيد الثاني: «.. أمّا الحمل، فهو مسبوق بالإنزال؛ لأنّ الولد لايخلق إلّا من ماء الرجل وماء المرأة... إلّا أنّ الولد لايتيقّن إلّا بالوضع، فإذا وضعت حكمنا بالبلوغ قبل الوضع بستة أشهر»[2].

ولكن علّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «الأجود إناطة الحكم بالعلم في أصل الحمل وابتدائه، فلو علم به قبل الوضع حكم بالبلوغ، وكذلك لو علم بكونه لأكثر من ستة أشهر حكم...»[1].

أقول: وهو جيّد؛ لأنّ المدار علىٰ حصول العلم بالحمل ومبدئه، لابوضع الحمل، فلو حصل الأوّل ولو بالآلات والأجهزة الحديثة الموجبة للاطمئنان، يمكن حصول العلم بالبلوغ قبل بدء الحمل ولو بشيء.

القسم الثاني - العلامات الوضعيّة للبلوغ:

تقدّم الكلام عن العلامات الطبيعية للبلوغ[2]، والآن نتكلّم عن العلامات الوضعية له.

ونقصد بالوضعيّة العلامات التي جعلها الشارع علامة علىٰ البلوغ، وهي قد تكون موضوعة من قبل بعض القوانين البشرية أيضاً، لكن المهمّ في بحثنا هذا هو وضع الشارع، وإن شئت فسمّها العلامات الحكمية أو الجعلية، مقابل الطبيعيّة.

وعلىٰ أيّ تقدير، فالعلامة الوضعيّة الوحيدة المجعولة من قبل الشارع هي السنّ، وعلاميّة السنّ تختلف في الذكر عن الأُنثىٰ؛ فلذلك نبحث عن كلٍّ منها بصورة مستقلّة.

١ - علاميّة السنّ في الذكور:

ورد في جملة من الروايات تحديد البلوغ في الذكور بالسنّ إجمالاً، ولكن اختلفت في تحديده،

(١) انظر المسالك ٤: ١٤٧.

(٢) المسالك ٤: ١٤٦.

(١) الجواهر ٢٦: ٤٦.

(٢) تقدّم ذلك في الصفحة ١٠ ومابعدها.

وبتبعها اختلفت أقوال الفقهاء في ذلك، وفيما يلي نشير إلىٰ تلك الأقوال وإلىٰ ما يدلّ عليها من الروايات:

القول الأوّل – تحديده بخمس عشرة سنة:

وهذا هو القول المشهور بين الفقهاء شهرة عظيمة تكاد تقرب من عدم الخلاف.

واستدلّ المشهور علىٰ هذا القول بجملة من الروايات، من قبيل:

أ – ما رواه الكليني عن محمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد العزيز العبدي، عن حمزة بن حمران، عن حمران، قال: «سألت أبا جعفرعليه السلام، قلت له: متىٰ يجب علىٰ الغلام أن يؤخذ بالحدود التامّة وتقام عليه، ويؤخذ بها؟

قال: إذا خرج عنه اليتم وأدرك، قلت: فلذلك حدٌّ يعرف به؟

فقال: إذا احتلم، أو بلغ خمس عشرة سنة، أو أشعر، أو أنبت قبل ذلك، أُقيمت عليه الحدود التامّة، وأُخذ بها، وأُخذت له...»[1].

وللرواية تتمّة سوف نذكرها في سنّ بلوغ الأُنثىٰ.

والرواية صريحة في علاميّة الخمس عشرة سنة علىٰ البلوغ في الذكور، وإنّما النقاش في سندها، فقد نوقش فيه من جهات، أهمّها:

١ ـ عدم توثيق عبد العزيز العبدي، بل ورد التصريح بتضعيفه علىٰ لسان النجاشي حيث قال: «عبدالعزيز العبدي، كوفي روى عن أبي عبداللهعليه السلام، ضعيف، ذكره ابن نوح»[1].

وهناك محاولات لجعل هذا الشخص معتبراً، منها: أنّ الراوي عن العبدي هو الحسن بن محبوب، وخاصّة أنّ ابن ادريس[2] روى الرواية عن كتاب المشيخة لابن محبوب المعروف بالاعتبار[3].

كما أنّ الراوي عن ابن محبوب هو أحمد بن محمد بن عيسىٰ الذي كان معروفاً بالتشدّد علىٰ من يروي عن الضعفاء، وله مواقف في هذا المجال[4].

٢ ـ وجود حمزة بن حمران فيه، فقد ذكره كلٌّ من النجاشي[5] والشيخ الطوسي[6] من دون توثيق، إلّا أن يقال باعتباره؛ لرواية الأجلّاء عنه، أمثال

(١) الكافي ٧: ١٩٧، كتاب الحدود، باب حدّ الغلام والجارية اللذين يجب عليهما الحدّ تامّاً، الحديث الأوّل. وعنه الوسائل ١: ٤٣، الباب ٤ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٢.

(١) رجال النجاشي: ٢٤٤، الترجمة ٦٤١.

(٢) انظر السرائر ٣: ٥٩٦، ولم يذكر حمران نفسه في سند الرواية؛ ولذلك استبعد بعضهم أن ينقل حمزة عن الإمام الباقرعليه السلام مستقيماً، إلّا أنّ الاستبعاد ليس في محلّه؛ لأنّ الشيخ الطوسي عدّ في رجاله حمزة من أصحاب الإمامين الباقر والصادقعليهما السلام، انظر رجال الشيخ الطوسي: ١١٨ و ١٧٧.

(٣) انظر الجواهر ٢٦: ٢٦.

(٤) انظر منتهىٰ المقال ٤: ١٣٦، الترجمة: ١٦٣٥.

(٥) رجال النجاشي: ١٤٠، الترجمة ٣٦٥.

(٦) انظر الهامش ٢.

عبدالله بن مسّكان، وابن بكير، وابن أبي عمير، والحسن بن محبوب، وصفوان بن يحيىٰ، وهم من أصحاب الإجماع[١].

ولكن ناقش بعضهم في أصل هذه النظرية[٢].

ومع ذلك كلّه فقد عبّر صاحب الجواهر عن الرواية بصحيح ابن محبوب[٣]، ولعلّه للإشارة إلىٰ صحّة السند إلىٰ ابن محبوب.

ب – ما رواه الكليني عن محمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب الخزّاز، عن يزيد الكناسي، عن أبي جعفرﷺ، قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم، وزُوِّجت، وأُقيمت عليها الحدود التامّة، عليها ولها.

قال: قلت: الغلام إذا زوّجه أبوه ودخل بأهله وهو غير مدرك أتقام عليه الحدود وهو علىٰ تلك الحال؟

قال: فقال: أمّا الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا، ولكن يُجلد في الحدود كلّها علىٰ مبلغ سنّه، فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة، ولاتبطل حدود الله في خلقه، ولاتبطل حقوق المسلمين بينهم»[٤].

والرواية ظاهرة في حصول البلوغ في الخامسة عشرة.

وأمّا سند الرواية، فليس فيه من يُتكلّم فيه إلا يزيد الكناسي؛ فإنّه لم يرد في حقّه توثيق بهذا العنوان إلّا إذا قلنا باتّحاده مع يزيد أبي خالد القمّاط الذي ورد في حقّه التوثيق.

ولم يستبعد السيّد الخوئي ذلك؛ لأنّ النجاشي ذكر يزيداً أبا خالد القمّاط الكوفي ووثّقه ولم يذكر غيره[١]، وذكر الشيخ الطوسي يزيد الكناسي فقط من دون التعرّض لتوثيقه[٢]، ولمّا كانت الكُناسة محلّة من محلّات الكوفة؛ فلذلك يقوىٰ اتّحادهما[٣].

وله رواية طويلة أُخرىٰ فيها هذا المضمون أيضاً[٤].

ج – مارواه الكليني باسناد صحيح عن معاوية بن وهب، قال: «سألت أبا عبداللهﷺ: في كم يؤخذ الصبيّ بالصيام؟

قال: ما بينه وبين خمس عشرة سنة وأربع عشرة سنة، فإن هو صام قبل ذلك فدعه، ولقد صام

---

(١) انظر الجواهر ٢٦:٢٥.

(٢) انظر معجم رجال الحديث ٦:٢٦٦، ذيل الترجمة ٤٠٢٧

(٣) انظر الجواهر ٢٦:٢٥.

(٤) الكافي ٧:١٩٨، كتاب الحدود، باب حدّ الغلام والجارية اللذين يجب عليهما الحدّ تاماً، الحديث ٢، ورواه عنه في الوسائل ٢٨:٢٠، الباب ٦ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل.

(١) رجال النجاشي: ٤٥٢، الترجمة ١٢٢٣.

(٢) رجال الشيخ الطوسي: ١٤٠.

(٣) انظر معجم رجال الحديث ٢٠:١٠٤، الترجمة ١٣٦٣٢.

(٤) الوسائل ٢٠:٢٧٨، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٩.

ابني فلان قبل ذلك فتركته»[1].

والمراد من قوله: «وأربع عشرة...» هو: أو أربع عشرة[2].

وعلىٰ كلّ حال، ذُكرت الرواية في جملة مايستدلّ به علىٰ الخمس عشرة سنة، ولكنّها كما هو ظاهر لم تحصر سنّ البلوغ في ذلك، بل كأنّ له امتداداً من أربع عشرة سنة إلىٰ خمس عشرة سنة، إلا أن يقال: المراد إتمام الأربع عشرة والدخول في الخامسة عشرة.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

وله رواية صحيحة أُخرىٰ بهذا المضمون، ويظهر أنّها نفس الرواية ولكن نقلت بطريق آخر[3].

د ـ مارواه الصدوق في الخصال بسند فيه إرسال عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ويؤدّب الصبيّ علىٰ الصوم ما بين خمس عشرة سنة إلىٰ ست عشرة سنة»[4].

(١) الكافي ٤: ١٢٥، باب صوم الصبيان، الحديث ٢، ورواه عنه في الوسائل ١٠: ٢٣٣، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الجواهر ٢٦: ٢٧.

(٣) التهذيب ٢: ٣٨١، باب الصبيان متىٰ يؤمرون بالصلاة، الحديث ٧، تسلسل ١٥٩٠.

(٤) الخصال: ٥٠١، أبواب الخمسة عشر، الحديث ٣، وعنه الوسائل ١٠: ٢٣٧، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١٣.

هـ ـ مارواه الصدوق مرسلاً في المقنع حيث قال: «وروي أنّ الغلام يؤخذ بالصوم ما بين أربع عشرة سنة إلىٰ خمس عشرة سنة إلىٰ ست عشرة سنة...»[1].

والظاهر أنّ ما ذكره إشارة إلىٰ رواية الخصال، ورواية معاوية بن وهب المتقدّمتين، وليس رواية مستقلة.

وعلىٰ كلّ حال فرواية الخصال مثل رواية معاوية لم تقتصر في التحديد علىٰ الخمس عشرة سنة.

هذا مضافاً إلىٰ إرسالها.

و ـ ما روي عن النبي صلىٰ الله عليه [وآله] وسلم: «إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له، وما عليه، وأُخذت منه الحدود»[2].

والرواية صريحة في تحديد البلوغ بخمس عشرة سنة إلّا أنّها غير واردة من طرقنا.

ز ـ وماروي أنّ بعض الصحابة أرادوا الاشتراك في غزوات النبي صلى الله عليه وآله، فلم يأذن لهم حتىٰ بلغوا خمس عشرة سنة[3].

(١) المقنع: ٦١.

(٢) تلخيص الحبير ٣: ٤٢، الحديث ١٢٤١، ونيل الأوطار ٥: ٢٤٩.

(٣) وروي عن الشافعي: أنهم كانوا سبعة عشر. انظر مغني المحتاج ٢: ١٦٦.

القول الثاني – تحديد السنّ بأربع عشرة سنة:

وهذا التحديد له تفسيران:

التفسير الأول:

أن يكون المراد من ذلك إكمال ثلاث عشرة سنة والدخول في الأربع عشرة.

وقوّىٰ هذا القول أو استوجهه جماعة من الفقهاء، من قبيل:

١ ـ الأردبيلي، فإنّه احتمله في موضع[1] وقوّاه في موضع آخر[2].

٢ ـ الكاشاني، حيث قوّاه في المفاتيح[3].

٣ ـ السبزواري الذي استوجهه في الكفاية[4].

٤ ـ ونسب[5] إلىٰ الصدوق في باب انقطاع يتم اليتيم من الفقيه[6]، ولكن ليس فيه ما يدلّ عليه إلّا أنّه نقل رواية عبدالله بن سنان الآتية.

٥ ـ ونسب[7] أيضاً إلىٰ الشيخ الطوسي في كتابي الأخبار[8].

(١) انظر مجمع الفائدة ٩: ١٩٠.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٥٣.

(٣) انظر المفاتيح ١: ١٤، المفتاح ٢.

(٤) انظر الكفاية ١: ٥٨٢.

(٥) انظر كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢٠٩.

(٦) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٢١، كتاب الوصية، باب انقطاع يتم اليتيم، الحديث ٥٥١٩.

(٧) انظر كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢٠٩.

(٨) التهذيب ٩: ١٨٣، كتاب الوصايا، باب وصيّة الصبيّ، الحديث ١٤، والاستبصار ١: ٤٠٨، كتاب الصلاة، باب الصبيان متىٰ يؤمرون بالصلاة، الحديث ٢.

٦ ـ ونسب[1] إلىٰ ابن الجنيد أيضاً، لكن الذي قاله العلّامة في المختلف هو: «المشهور أن حدّ بلوغ الصبيّ خمس عشرة سنة، وقال ابن الجنيد: أربع عشرة سنة»[2].

فإنّ حُمل كلامه علىٰ إكمال ثلاث عشرة سنة والدخول فيها، كما فهمه بعض[3]، فيمكن عدّه من أصحاب هذا القول.

وأمّا لو حملنا كلامه علىٰ إكمال الأربع عشرة سنة، فيُعدُّ قولاً برأسه، كما سيأتي.

واستدلّوا علىٰ هذا القول بروايات، منها:

١ ـ مارواه الشيخ في التهذيب باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسىٰ، عن الحسن ابن بنت إلياس، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا بلغ أشُدّه ثلاث عشرة سنة ودخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب علىٰ المحتلمين، احتلم أو لم يحتلم، وكتب عليه السيئات، وكتب له الحسنات، وجاز له كلُّ شيءٍ إلّا أن يكون ضعيفاً أو سفيهاً»[4].

(١) انظر كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢٠٩.

(٢) المختلف ٥: ٤٣١.

(٣) انظر الحدائق ١٣: ١٨٤، وكتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢٠٩.

(٤) التهذيب ٩: ١٨٣، كتاب الوصايا، باب وصيّة الصبيّ، الحديث ١٤، وعنه الوسائل ١٩: ٣٦٤، باب ٤٤ من كتاب الوصايا، الحديث ١١.

فالرواية رتّبت التكليف والثواب والعقاب علىٰ الدخول في الرابعة عشرة، سواء احتلم قبل ذلك أو لم يحتلم.

وليس في سند الرواية من يتكلّم فيه إلّا الحسن الوشّاء؛ وذلك لأنّ الشيخ قال عنه في آخر كتاب الزكاة من التهذيب: «... الحسن بن علي بن زياد، وهو الوشاء الخزّاز، وهو ابن بنت إلياس، وكان وقف ثمّ رجع فقطع...»[١].

أي وقف ابتداءً بعد الإمام موسىٰ ولم يقل بإمامة علي بن موسىٰ عليه السلام، ثمّ رجع فصار من الإمامية القطعية القائلين بإمامة علي الرضا عليه السلام، وذلك من حسن العاقبة.

وقد قال عنه النجاشي: «كان من وجوه هذه الطائفة»[٢]، وقال أيضاً: «وكان هذا الشيخ عيناً من عيون هذه الطائفة»[٣].

فلا مجال للكلام فيه إذن.

وبناءً علىٰ ذلك وُصفت الرواية بالصحيحة[٤] تارة والحسنة أُخرىٰ[٥].

٢ ـ ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده إلىٰ عبدالله بن سنان أيضاً، قال: «سأله أبي ـ وأنا حاضر ـ عن قول الله عزوجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾[١]، قال: الاحتلام.

قال: فقال: يحتلم في ست عشرة وسبع عشرة سنة ونحوها؟ فقال: لا، إذا أتت عليه ثلاث عشرة سنة [ونحوها] كتبت له الحسنات، وكتبت عليه السيئات، وجاز أمره إلّا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً.

فقال: وما السفيه؟ فقال: الذي يشتري الدرهم بأضعافه، قال: وما الضعيف؟ قال: الأبله»[٢].

ومحلّ الشاهد في الرواية عبارة: «إذا أتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات...»، فإنّها دالّة بوضوح علىٰ ترتّب التكاليف علىٰ بلوغ الطفل ثلاث عشرة سنة.

وهناك رواية أُخرىٰ لعبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام بهذا المضمون أيضاً[٣]، ولعلّها متّحدة مع المتقدّمة، لكن وردت بطريقين، ورجال كليهما موثّقون وإن كان بعضهم من الفطحية.

---

(١) التهذيب ٤: ١٥٠، آخر زيادات كتاب الزكاة.

(٢) رجال النجاشي: ٣٩ و ٤٠، الترجمة ٨٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر الحدائق ١٣: ١٨٣.

(٥) انظر كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢٠٩.

(١) الأحقاف: ١٥

(٢) التهذيب ٩: ١٨٢، كتاب الوصايا، باب وصيّة الصبيّ، الحديث ٦، وعنه الوسائل ١٩: ٣٦٣، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ٨.

(٣) الكافي ٧: ٦٨، كتاب الوصايا، باب الوصي يدرك... وحدّ البلوغ، الحديث ٦، وعنه الوسائل ١٩: ٣٦٥، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ١٢.

التفسير الثاني:

وهو إكمال أربع عشرة سنة، وهذا يظهر من:

١ ـ الأردبيلي، لكنّه قوّىٰ التفسير الأوّل أيضاً، كما تقدّم[١].

٢ ـ صاحب الحدائق، علىٰ احتمال؛ لأنّه قال: بأنّ أكثر الأخبار دالٌّ علىٰ هذا[٢].

٣ ـ ابن الجنيد، بناءً علىٰ أحد تفسيري الكلام المنسوب إليه، كما تقدّم[٣].

واستدلّ العلّامة لهذا القول بعد أن نقل كلام ابن الجنيد السابق[٤] بما رواه الشيخ الطوسي باسناده عن الصفّار، عن السندي بن الربيع، عن يحيىٰ بن المبارك، عن عبدالله بن جبلة، عن عاصم بن حميد، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: في كم تجري الأحكام علىٰ الصبيان؟

قال: في ثلاث عشرة وأربع عشرة، قلت: فإنْ لم يحتلم فيها؟ قال: وإن كان لم يحتلم، فإنّ الأحكام تجري عليه»[٥].

ثمّ قال: «وفي السند عبدالله بن جبلة، وهو وإن كان ثقة إلّا أنّ فيه قولاً[١]، وفي الطريق أيضاً سندي بن الربيع[٢] ويحيىٰ بن المبارك[٣]، ولا أعرف حالهما»[٤].

ومع غضّ النظر عن ضعف السند، فالرواية كما قال صاحب الجواهر[٥] لاتدلّ علىٰ التحديد بالأربع عشرة؛ لاشتمالها علىٰ الترديد المنافي للتعيين.

القول الثالث ـ الالتزام بالمراتب:

ومغزىٰ هذا القول هو: أنّ البلوغ له مراتب، فيكلّف الصبيّ في كلّ مرتبة بقسم من التكاليف.

وهذا القول يظهر من كلام المحدِّثَين: الكاشاني والبحراني، بعد أن قوّىٰ الأوّل التفسير الأوّل للأربع عشرة، ويظهر من الثاني اختيار التفسير الثاني لها.

قال الكاشاني: «... وببلوغ خمس عشرة سنة كاملة للذكر وتسع سنين للأُنثىٰ علىٰ المشهور؛ للنصّ. وقيل: بالدخول في الرابع عشر في الذكر؛ للمعتبرة، ولايخلو من قوّة...» إلىٰ أن قال:

---

(١) انظر الصفحة: ٢٩.

(٢) انظر الحدائق ١٣: ١٨٤.

(٣) انظر الصفحة: ٢٩.

(٤) انظر الصفحة ٢٩.

(٥) التهذيب ٦: ٣١٠، كتاب القضايا، باب الزيادات، الحديث ٦٣، وعنه الوسائل ١٩: ٣٦٧، الباب ٤٥ من أبواب الوصايا، الحديث ٣.

---

(١) لعلّه من جهة كونه واقفياً، قال النجاشي: «كان عبدالله واقفاً، وكان فقيهاً ثقة مشهوراً». رجال النجاشي ٢١٦، الترجمة ٥٦٣.

(٢) لم يرد في حقّه توثيق إلّا ما قيل: من أنّه ذُكر توثيقه في بعض نسخ رجال الشيخ. انظر معجم رجال الحديث ٨: ٣١٤، الترجمة ٥٥٨١.

(٣) لم يرد في حقّه توثيق أيضاً، انظر معجم رجال الحديث ٢٠: ٨٦، الترجمة ١٣٥٧٣.

(٤) المختلف ٥: ٤٣١.

(٥) انظر الجواهر ٢٦: ٣٣.

«والتوفيق بين الأخبار يقتضي اختلاف معنىٰ البلوغ بحسب السنّ بالإضافة إلىٰ أنواع التكاليف، كما يظهر ممّا روي في باب الصيام أنّه لا يجب علىٰ الأُنثىٰ قبل إكمالها الثلاث عشرة سنة، إلّا إذا حاضت قبل ذلك[١]، وما روي في باب الحدود: أنّ الأُنثىٰ تؤخذ بها وهي تؤخذ لها تامّة، إذا أكملت تسع سنين[٢]، إلىٰ غير ذلك ممّا ورد في الوصيّة والعتق ونحوهما: أنّها تصحّ من ذي العشر[٣]»[٤].

وقال صاحب الحدائق: «ولا يبعد عندي في الجمع بين الأخبار المذكورة حمل ما دلّ علىٰ البلوغ بخمس عشرة علىٰ الحدود والمعاملات، كما هو مقتضىٰ سياق رواية حمران، و حمل ما دلّ علىٰ ما دون ذلك علىٰ العبادات...»[٥].

ولم أعثر فعلاً علىٰ قائل بذلك من الفقهاء المعروفين غيرهما.

وعلىٰ أيّة حال، فقد ردَّ صاحب الجواهر هذا القول بعد نسبته إلىٰ الكاشاني وأنّه تفرّد به، وعدم ذكر صاحب الحدائق: بأنّ البلوغ عند جميع فقهاء المسلمين أمرٌ واحد، وهو الذي يرتفع به الحجر وتترتّب عليه التكاليف وتقام به الحدود وتصحّ به العقود، ولم يعهد من أحدٍ منهم أن يجعل له مراتب متعدّدة[١].

(١) الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل ١: ٤٣، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢ و٣ و....

(٣) الوسائل ١٩: ٣٦٠، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ٢ و٣ و٤ و...

(٤) المفاتيح ١: ١٤، المفتاح ٢.

(٥) الحدائق ١٣: ١٨٥.

(١) انظر الجواهر ٢٦: ٤١.

٢ ـ علاميّة السنّ في الإناث:

في تحديد السنّ الذي يكون علامة علىٰ البلوغ في الإناث قولان:

القول الأوّل ـ أنّه تسع سنين، وهو المشهور بين الفقهاء شهرة عظيمة[٢].

القول الثاني ـ أنّه عشر سنين، وهو الظاهر من بعض الفقهاء، من قبيل:

١ ـ الشيخ الطوسي في صوم المبسوط، حيث قال: «والمرأة تبلغ عشر سنين»[٣].

٢ ـ ابن حمزة في خُمس الوسيلة، حيث قال: «وبلوغ المرأة بأحد شيئين: الحيض، وتمام عشر سنين»[٤].

(٢) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، انظر: المختلف ٥: ٤٣٢، والمسالك ٤: ١٤٤، وفيه: «المشهور بين أصحابنا، بل كاد يكون إجماعاً»، والجواهر ٢٦: ٣٨، وفيه: «المشهور بين الأصحاب، بل هو الذي استقرّ عليه المذهب»، وغيرها.

(٣) المبسوط ١: ٢٦٦.

(٤) الوسيلة: ١٣٧.

٣ ـ ابن سعيد في صوم الجامع، حيث قال: «وتختصّ المرأة بالحيض وبلوغ عشر سنين»(١).

القول الثالث ـ أنّه تسع إلىٰ عشر سنين، وقد ورد ذلك في كلام بعض الفقهاء، مثل:

١ ـ الشيخ الطوسي في النهاية، حيث قال بالنسبة إلىٰ بلوغ الأُنثىٰ: «وهو تسع سنين إلىٰ عشر»(٢).

٢ ـ يحيىٰ بن سعيد في كتاب الحجر من الجامع للشرائع، بناءً علىٰ صحّة زيادة «إلىٰ عشرة» بعد قوله: «تسع سنين» في عبارة: «والحيض والحمل وبلوغ تسع سنين في المرأة»(٣).

٣ ـ العلّامة في صوم التحرير حيث قال: «...وفي الأُنثىٰ بلوغ تسع سنين، أو عشر»(٤).

الروايات الواردة في بلوغ الأُنثىٰ:

الروايات التي استند إليها في بلوغ الأُنثىٰ في الأقوال المتقدّمة علىٰ طوائف:

١ – ما استفيد منها القول الأوّل، وهو تسع سنين:

أ ـ رواية حمران، أو حمزة بن حمران عن الإمام الباقر عليه السلام التي ذكرنا القسم الأوّل منها، وهو المرتبط ببلوغ الذكر و بقي القسم الثاني، وهو المرتبط ببلوغ الأُنثىٰ، وهو: «... قلت: فالجارية متىٰ تجب عليها الحدود التامّة، وتؤخذ بها ويؤخذ لها؟

قال: إنّ الجارية ليست مثل الغلام، إنّ الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين، ذهب عنها اليتم، ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأُقيمت عليها الحدود التامّة، وأُخذ لها بها»(١).

ب ـ رواية يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين، ذهب عنها اليتم، وزوّجت، وأُقيمت عليها الحدود التامّة لها وعليها...»(٢).

ج ـ رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيّئة، وعوقب. وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنّها تحيض لتسع سنين»(٣).

د ـ مجموعة من الروايات الناهية عن الدخول بالزوّجة قبل بلوغها تسع سنين، منها

---

(١) الجامع للشرائع: ١٥٣.

(٢) النهاية: ٤٩٠.

(٣) الجامع للشرائع: ٣٦٠.

(٤) التحرير ١: ٤٨٥.

(١) الوسائل ١: ٤٣، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١: ٤٣، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٩: ٣٦٥، الباب ٤ من أبواب الوصايا، الحديث ١٢.

صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا تزوّج الرجل الجارية وهي صغيرة فلايدخل بها حتىٰ يأتي لها تسع سنين»[1].

وقد تقدّم الكلام عن سند الروايتين الأوليتين فيما تقدّم[2]، والثالثة موثّقة ظاهراً، والأخيرة صحيحة، كما هو ظاهر.

وأظهر الروايات دلالة علىٰ المطلوب هي رواية الكناسي.

٢ - ما استفيد منها القول الثاني، وهو العشر:

قال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ هذا القول: «لم أجد به رواية مسندة. نعم، ربّما يستدلّ له برواية غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام: "أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: لاتوطأ جارية لأقلّ من عشر سنين، فإن فعل فعيبت فقد ضمن"»[3].

ثمّ قال ـ بعد تضعيف سندها ورميها بالشذوذ، وأنّها معارَضة بالروايات المستفيضة الدالّة علىٰ جواز الدخول بالجارية لتسع ـ: «غير صريحة في تحديد البلوغ بالعشرة، لجواز استناد المنع فيها إلىٰ أمر آخر غير عدم البلوغ»[4].

٣ - ما استفيد منها التسع إلىٰ العشر:

ردّدت بعض الروايات سنّ البلوغ في الأُنثىٰ بين التسع سنين والعشر، من قبيل:

موثّقة زرارة أو صحيحته عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لايدخل بالجارية حتىٰ يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين»[1].

ومثلها رواية أبي بصير عنه عليه السلام، قال: «لايدخل بالجارية حتىٰ يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين»[2].

أقول: إنّما يتمّ الاستدلال بالروايتين علىٰ المدعىٰ إذا كان عدم جواز وطء الجارية قبل البلوغ مفروغاً منه، حتىٰ ينطبق عنوان البلوغ علىٰ التسع إلىٰ العشر.

وهكذا بالنسبة إلىٰ كلّ الروايات المتضمّنة لجواز الوطء بعد التسع أو العشر التي استدلّ بها علىٰ القولين المتقدّمين، وإلّا فيكون الدليل عين المدعىٰ.

الجمع بين الروايات:

حاول بعض الفقهاء الجمع بين الروايات، بأن تحمل روايات التسع علىٰ إكمال السنة التاسعة، وروايات العشر علىٰ مجرّد الدخول في السنة العاشرة؛ وذلك لحصول الاطمئنان بإكمال السنة

---

(١) الوسائل ٢٠: ١٠١، الباب ٤٥ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) في الصفحات ٢٦ـ٢٧.

(٣) الوسائل ٢٠: ١٠٣، الباب ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٧.

(٤) الجواهر ٢٦: ٣٩ـ٤٠.

(١) الوسائل ٢٠: ١٠١، الباب ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٠٢، الحديث ٤.

التاسعة[١].

وبناءً علىٰ ذلك يرتفع الخلاف بين الفقهاء وتتّحد الأقوال، وخاصّة أنَّ بعض هؤلاء الفقهاء القائلين بالعشر قائلون بالتسع في مواضعَ أُخر من كتبهم، أو في كتبٍ أُخرى لهم[٢].

وصحّة هذا الجمع تبتني علىٰ أن يكون مراد القائلين بالتسع إكمالها، ومراد القائلين بالعشر مجرّد الدخول فيها.

لكنّ بعض القائلين بالتسع يكتفون بمجرّد الدخول فيها ـ كما سيأتي ـ وبعض القائلين بالعشر يلزمون إكمالها، كابن حمزة.

تنبيـــه (١):

روى عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الغلام متىٰ تجب عليه الصلاة؟ فقال: إذا أتىٰ عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرىٰ عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتىٰ لها ثلاث عشرة سنة، أوحاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة، وجرىٰ عليها القلم»[١].

وقد عبّر عنها بعضهم بالموثّقة[٢].

تقدّم القول ببلوغ الذكر في الثالثة عشرة من عمره، وذكرنا القائل بذلك، ولكن لم أعثر فعلاً علىٰ قائل من الفقهاء المعروفين ببلوغ الأُنثىٰ في السنة الثالثة عشرة، وإن ظهرت في الآونة الأخيرة محاولات في هذا الموضوع كما سيأتي.

تنبيـــه (٢):

وردت روايات عديدة تدلّ علىٰ صحّة وصيّة من بلغ عشراً، وصدقته، منها:

ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أتىٰ علىٰ الغلام عشر سنين، فإنّه يجوز له في ماله ما أعتق أو تصدّق أو أوصىٰ علىٰ حدّ معروف وحقّ، فهو جائز»[٣].

ومارواه منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن وصيّة الغلام هل تجوز؟ قال: إذا كان ابن عشر سنين جازت وصيّته»[٤].

---

(١) انظر الجواهر ٢٦: ٣٨-٣٩، وكتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢١٢، وغيرهما وإنّما ذكرا هذا الجمع بين الأقوال، ولم يتعرّضا للجمع بين الروايات، إلّا أن يقال: إنّ مرادهم ذلك أيضاً، لانتزاع الأقوال من الروايات.

(٢) قال صاحب الجواهر: «إلّا أنّ الشيخ قد رجع عنه في كتاب الحَجْر، فوافق المشهور، وكذا الثاني في كتاب النكاح منها». الجواهر ٢٦: ٣٨، وانظر المبسوط ٢: ٢٨٣، والوسيلة: ٣٠١.

(١) الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٢.

(٢) انظر كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢١٠.

(٣) الوسائل ١٩: ٣٦٢، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٦٣، الحديث ٧.

ولكن أجاب عنها صاحب الجواهر بقوله: «لم يكن في شيءٍ من نصوص العشر المتفرّقة في الأبواب ما يدلّ علىٰ كون العشر بلوغاً، وغايتها ارتفاع الحجر بها عن الصبيّ في تلك الأُمور المخصوصة، وبعضها كالصريح في ذلك، والأصحاب بين عامل بمضمونها في تلك الموارد، وبين رادٍّ لها في الجميع، وبين مفصّلٍ، فأجاز وصيّته لصحّة الأخبار الواردة فيها، ومنع فيما عدا ذلك.

وأمّا حصول البلوغ الذي هو مناط التكليف بالعشر فلم نعرف قائلاً به...»[1].

تنبيـــه (٣):

اختلف الفقهاء في المراد من السنة التي ذكروها لتحديد سنّ البلوغ كالخمس عشرة، والتسع ونحوهما، هل هو مجرّد الدخول فيها، أو إكمالها؟

قال الشهيد الثاني: «ويعتبر إكمال السنة الخامسة عشرة، والتاسعة في الأُنثىٰ، فلا يكفي الطعن فيها عملاً بالاستصحاب وفتوىٰ الأصحاب؛ ولأنّ الداخل في السنة الأخيرة لا يسمّىٰ ابن خمس عشرة لغةً ولا عرفاً»[2].

وورد هذا المضمون في كلام جملة من الفقهاء[3].

(١) الجواهر ٢٦: ٣٨.

(٢) المسالك ٤: ١٤٤.

(٣) كالعلّامة في التذكرة ١٤: ١٩٨، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٥: ١٨٢، والشيخ الأنصاري في كتاب الصوم: ٢١٣، ونقله عن السيّد الطباطبائي في المصابيح.

لكن قال الأردبيلي: «الظاهر أنّ البلوغ يحصل بالشروع في خمسة عشر في المذكر، كما هو مذهب بعض العامّة وبعض أصحابنا أيضاً، وفي تحقّقه بالشروع في أربعة عشر وجهٌ قويٌّ، كما يدلّ عليه رواية عبدالله بن سنان...»[1].

وبهذا المضمون قال في موضع آخر، ثمّ نقل كلام الشهيد وناقشه بعدم ثبوت أنّه فتوىٰ جميع الأصحاب، وأنّ عنوان «خامس عشر» لم يقع في كتابٍ ولا سنّةٍ معتبرة، ولا في معقد إجماع حتىٰ يجب الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو إكمال السنة الخامسة عشرة[2].

وقال صاحب الحدائق: «إنّ ظاهر عبارات الأصحاب الاكتفاء بمجرّد الدخول، وهو ظاهر الأخبار...»، ثمّ نقل عبارة الشهيد، ثمّ قال: «وتبعه علىٰ ذلك جملة ممّن تأخّر عنه، وظاهره أنّ ذلك فتوىٰ من تقدّمه من الأصحاب، مع أنّ أكثر العبارات علىٰ ما حكيناه، وكذا عبارات الأخبار...»[3]، ثمّ استشهد بكلام الأردبيلي علىٰ مدّعاه.

تنبيـــه (٤):

صرّح جملة من الفقهاء: بأنّ المراد من السنة في الروايات وكلام الفقهاء هو السنة القمريّة، لا

(١) مجمع الفائدة ٨: ١٥٣.

(٢) مجمع الفائدة ٩: ١٩٠-١٩١.

(٣) الحدائق ٢٠: ٣٥٠، وانظر ١٣: ١٨٥.

الشمسيّة، لانصراف السنة في النصوص الشرعيّة إلىٰ القمريّة[١].

تنبيــه (٥):

ظهرت في الآونة الأخيرة بعض المحاولات لرفع سن البلوغ في الأُنثىٰ من تسع سنين استناداً إلىٰ تحقيقات ميدانية كما يقال.

بل ربّما كانت هناك محاولات أيضاً لتقليل سن البلوغ في الذكور بحيث يتقارب سن البلوغ في الذكور والإناث.

مايثبت به البلوغ:

تختلف وسائل الإثبات في دعوىٰ البلوغ كالإقرار والبيّنة، كما تختلف أسباب البلوغ، كالاحتلام والإنبات و... نشير فيما يلي إلىٰ كلٍّ موردٍ بخصوصه:

أولاً - ما يثبت به دعوىٰ البلوغ بالاحتلام:

ما يمكن البحث عن ثبوت دعوىٰ الاحتلام به إنّما هو الإقرار والبيّنة إن أمكن قيامها، وأكثر الأبحاث منصبّة علىٰ الإقرار.

١ - الإقرار:

اختلف الفقهاء في ثبوت البلوغ بالإقرار بالاحتلام علىٰ أقوال:

الأوّل ـ عدم الثبوت، وهو الظاهر من كلٍّ من اشترط التكليف والبلوغ في المقرّ ولم يستثنِ مورداً، أو لم يستثنِ هذا المورد بالخصوص[١].

كما هو الظاهر من كلّ من استشكل في ثبوت الاحتلام بالإقرار[٢]، أو تردّد فيه[٣].

الثاني ـ القبول بشرط اقترانه بيمين المقرّ أو المدعي، وهو الظاهر من بعض الفقهاء[٤].

الثالث ـ القبول مطلقاً ومن غير اشتراط اقترانه باليمين، وهو الذي اختاره جماعة من الفقهاء، يتقدّمهم الشيخ الطوسي، حيث قال: «إذا أقرّ الصبيّ علىٰ نفسه بالبلوغ، نُظر، فإن لم يبلغ بعدُ القدر الذي يجوز أن يبلغ فيه، لم يقبل إقراره، وإن كان بلغ القدر الذي يبلغ فيه صحّ إقراره وحُكم ببلوغه؛ لأنّه أقرّ بما يمكن صدقه فيه»[٥].

وكلامه بالنسبة إلىٰ علامة البلوغ وإن كان مطلقاً يشمل الاحتلام وغيره، ولكن الأوّل هو القدر المتيقّن، وأمّا غيره فنفاه أغلب الفقهاء

---

(١) انظر: المسالك ٤: ١٤٤، والجواهر ٢٦: ٤٠، وغيرهما.

---

(١) كالسيّد الطباطبائي في الرياض ١١: ٤١٠، والسيّدين: الحكيم والخوئي في منهاج الصالحين: كتاب الإقرار.

(٢) كصاحب الجواهر في الجواهر ٣٥: ١١٧-١١٨، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٤٦، كتاب الإقرار، المسألة ١١.

(٣) كالسبزواري في الكفاية ٢: ٥٠٤، حيث اكتفىٰ بنقل القول بالثبوت.

(٤) يمكن أن يستفاد ذلك من كلام مَن دفع إشكال لزوم الدور من اشتراط اليمين، كالشهيد الأوّل في الدروس ٣: ١٢٦، كما سيأتي.

(٥) انظر المبسوط ٣: ٣٧.

كما يأتي.

وبمثله قال عديد من الفقهاء، كالقاضي ابن البرّاج[١]، وابن إدريس[٢]، وابن سعيد[٣]، والمحقّق[٤]، والعلّامة[٥]، وولده[٦]، والشهيدين[٧]، و المحقّق الثاني[٨]، والأردبيلي[٩] كما يظهر منه، والإصفهاني[١٠]، والسيّد العاملي[١١].

قال صاحب الجواهر: «... بل لم يحكِ أحدٌ منهم خلافاً في ذلك»[١٢] ولكن دعوىٰ عدم حكاية الخلاف أعمّ من إثبات الوفاق، وإنْ نقل الشيخ الأنصاري[١٣] عن شيخه صاحب المناهل دعوىٰ ظهور الاتّفاق عليه.

وأهمّ الأدلّة التي أُقيمت علىٰ هذه الدعوىٰ

(١) انظر المهذب ١:٤١٤-٤١٥.

(٢) انظر السرائر ٢:٥١٤.

(٣) انظر الجامع للشرائع:٣٤٢.

(٤) انظر الشرائع ٣:١٥٢.

(٥) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢:١٤٦، والتحرير ٤:٣٩٩، والقواعد ٢:٤١٣، وغيرها.

(٦) انظر إيضاح الفوائد ٤:٣٣٨.

(٧) انظر الدروس ٣:١٢٦، والمسالك ١١:٩٩.

(٨) انظر جامع المقاصد ٩:٢٠١.

(٩) انظر مجمع الفائدة ٩:٣٨٨.

(١٠) انظر كشف اللثام ١٠:١١٩.

(١١) انظر مفتاح الكرامة ٩:٢٢٧.

(١٢) الجواهر ٣٥:١١٧.

(١٣) انظر كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري):٢١٦.

هي: أنّ الاحتلام لايُعلم به إلّا من قِبَلِ المحتلِم، وكلُّ مالا يمكن أن يُعلم إلّا مِن قِبَل الشخص، يُقبل قوله فيه[١].

ولكن ناقش صاحب الجواهر هذا الاستدلال بأنّ القاعدة علىٰ فرض تسليمها فإنّما هي بالنسبة إلىٰ البالغين، لا غيرهم. نعم لو ثبت قيام الإجماع علىٰ القبول منه، قُبل[٢].

ثمّ إنّ الفقهاء ذكروا أُموراً نشير إليها علىٰ نحو التنبيهات الآتية:

تنبيه (١):

قيّد القائلون بجواز قبول إقرار الشخص بالبلوغ بالاحتلام بما إذا كان الاحتلام ممكناً في حقّه، أمّا إذا لم يكن ممكناً فلا يقبل[٣]، وفسّروا الإمكان بما إذا كان عمره عشر سنين فما فوق[٤].

تنبيه (٢):

قال العلّامة: «دعوىٰ الصبيّ البلوغ بالاحتلام ليس إقراراً؛ لأنّ المفهوم من الإقرار الإخبار عن ثبوت حقٍّ عليه للغير، ونفس البلوغ ليس كذلك؛ ولهذا يطالب مدّعي البلوغ بالسنّ بالبيّنة، واختلفوا في تحليف مدّعي البلوغ بالاحتلام،

(١) انظر التذكرة (الحجرية) ٢:١٤٥-١٤٦، وغيرها.

(٢) انظر الجواهر ٣٥:١١٧-١١٨.

(٣) انظر: المبسوط ٣:٣٧، والسرائر ٢:٥١٤، والقواعد ٣:٤٤٤، وغيرها.

(٤) انظر الجواهر ٣٥:١١٧.

والمقرّ لايكلّف البيّنة ولا اليمين، نعم لو قال: أنا بالغٌ، فقد اعترف بثبوت الحقوق المنوطة بالبلوغ، فحقّ هذا الوجه أن يكون متضمّناً للإقرار، لا أنّه نفسه إقرار...»[1].

ومثله قال الشهيد الثاني[2] وغيره[3].

تنبيـــه (٣):

صرّح بعض الفقهاء بإلحاق الأُنثىٰ بالذكر في قبول دعواها الحيض، كما صرّح بعضٌ آخر بقبول دعواها الاحتلام.

قال الشيخ الطوسي: «وكذلك الصبيّة إذا أقرّت بأنّها حاضت، فإن كانَ في وقت الإمكان حكم ببلوغها، وإن لم يكن في وقت الإمكان لم يقبل منها ذلك»[4].

وقال العلّامة: «...ولو ادّعىٰ أنّه قد بلغ بالاحتلام أو ادّعت الجارية البلوغ بالحيض، قُبل إن كان ذلك في وقت الإمكان، وإلّا فلا....»[5].

وقال الشهيد الثاني: «وحكم دعوىٰ الصبيّة البلوغ بالحيض كدعوىٰ الصبيّ الاحتلام»[6].

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٦.

(٢) انظر المسالك ١١: ٩٩-١٠٠.

(٣) انظر الجواهر ٣٥: ١١٩.

(٤) المبسوط ٣: ٣٧.

(٥) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٥-١٤٦.

(٦) المسالك ١١: ١٠٠.

وزاد في حاشية الإرشاد دعوىٰ الحيض في وقت إمكانه[1].

وقال المحقّق الثاني: «والجارية كالصبيّ لو ادّعت البلوغ بالاحتلام، ولو ادّعته بالحيض فعند المصنّف في التذكرة يقبل إن كان ذلك في وقت الإمكان، واستشكل في الدروس بأنّ مرجعه إلىٰ السنّ»[2].

أقول: إنّ قيد الإمكان في كلام العلّامة وإن كان ظاهراً في رجوعه إلى الحيض، لكن لايبعد رجوعه إلى الاحتلام أيضاً.

وأمّا كلام الشهيد في الدروس فهو: «وكذا قيل: يقبل تفسير الجارية بالحيض، ويشكل بأنّ مرجعه إلىٰ السنّ»[3].

ومعناه: أنّنا إذا شرطنا قبول دعواها الحيض بما إذا كان ذلك ممكناً في حقّها، فمعناه الإقرار ببلوغها تسع سنين؛ لأنّ الدم إنّما يمكن أن يكون حيضاً إذا بلغت ذلك، ومع هذا العلم فلا حاجة إلىٰ علامة الحيضية.

وناقشه الأردبيلي بقوله: «وفيه تأمّلٌ؛ إذ لافرق بين الاحتلام والحيض، وقد يُعرفان بالعلامات قبل العلم بالسن مع الاحتمال، ثمّ يُعلم

(١) غاية المراد (مع حاشية الإرشاد) ٢: ٢٤٦.

(٢) جامع المقاصد ٩: ٢٠٢.

(٣) الدروس ٣: ١٢٧.

السن»[١].

ولعلّه لذلك قال الشهيد في المسالك: «إنّما تظهر فائدة دعواها الحيض مع الجهل بسنّها؛ إذ لو عُلم لم يُعتبر بالدم المتقدّم علىٰ سنّ البلوغ، كما لااحتياج إلىٰ المتأخّر»[٢].

وقال صاحب الجواهر معلّقاً علىٰ ذلك: «...إنّما الكلام هنا في قبول دعواها الحيض علىٰ الوجه الذي عرفته في الصبيّ، ولاريب في اقتضاء القواعد عدمه؛ وتوهّم الإجماع هنا أيضاً كالصبيّ معلوم العدم، كما لا يخفى علىٰ الخبير المتتبّع»[٣].

تنبيـه (٤):

صرّح جماعة[٤] من الفقهاء: بأنّه لاحاجة إلىٰ اليمين في دعوىٰ البلوغ بالاحتلام.

وعلّله الشيخ الطوسي بقوله: «... لأنّه لايتعلّق به حقٌّ لغيره، وإنّما يتعلّق به حقّ نفسه»[٥].

ومفهوم كلامه: أنّه لو تعلّق به حقٌّ لغيره، كما إذا طالب بماله الذي عند الوصي عليه، لايقبل مجرّد إقراره.

لكن علّله العلّامة بلزوم الدور، فقال: «ولو ادّعىٰ البلوغ في وقت إمكانه، صُدّق من غير بيّنة ولا يمين، وإلّا لزم الدور»[١].

ودفع الشهيد الأوّل الدور بقوله: «ويمكن دفع الدور بأنّ يمينه موقوفة علىٰ إمكان بلوغه، والموقوف علىٰ يمينه هو وقوع بلوغه، فتغايرت الجهة»[٢].

لكن قال المحقّق الثاني معلّقاً عليه: «وضعفه ظاهر؛ لأنّ إمكان البلوغ غير كافٍ في صحّة أقوال الصبيّ وأفعاله»[٣].

ومثله قال الشهيد الثاني[٤].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل كلام المحقّق: «قلت: وهو كذلك؛ إذ دعوىٰ اختصاص اليمين بالاكتفاء بإمكان البلوغ مصادرة واضحة، لكن مقتضاه عدم صحّة دعواه أيضاً مطلقاً؛ للأصل وغيره»[٥].

وإذا تمّ التعليل لعدم الحلف بلزوم الدور، فلا فرق في ذلك بين كون المقرّ في مقام التخاصم أم لا، كما صرّح بذلك بعضهم[٦].

٢ - البيّنة:

لا إشكال في ثبوت الاحتلام بالبيّنة إن أمكن

---

(١) مجمع الفائدة ٩: ٣٨٨.
(٢) المسالك ١١: ١٠٠.
(٣) الجواهر ٣٥: ١١٨.
(٤) انظر المصادر الآتية.
(٥) المبسوط ٣: ٣٨.

(١) التحرير ٤: ٣٩٩، وانظر القواعد ٢: ٤١٣.
(٢) الدروس ٣: ١٢٦.
(٣) جامع المقاصد ٩: ٢٠٢.
(٤) انظر المسالك ١١: ١٠٠.
(٥) الجواهر ٣٥: ١١٧.
(٦) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٦.

إقامتها، كغيره ممّا يثبت بها، وليس الاحتلام بأشدّ من الزنا في إمكان إثباته بالبيّنة.

ثانياً – ما يثبت به دعوىٰ البلوغ بالسن:

لاإشكال في ثبوت دعوىٰ البلوغ بالسنّ بالبيّنة، بأن يقيمها علىٰ أنّ ولادته كانت في كذا مثلاً، بحيث يكون سنّه الآن خمس عشرة سنة فما فوق، أو يقيمها علىٰ أنّ عمره فعلاً خمس عشرة سنة فما فوق، وإن لم تعرف البيّنة زمان ولادته بالدقّة.

وبناءً علىٰ ذلك فقد صرّح العلّامة وجملة ممّن تأخّر عنه: أنّه إذا ادّعىٰ البلوغ بالسنّ، طولب بالبيّنة لإمكانها في حقّه.

نعم، قال العلامة: لو كان غريباً أو خامل الذّكر قُبل دعواه وإقراره كما في الاحتلام؛ لعجزه عن إقامة البيّنة[1].

لكن ردّه المحقّق الثاني، فقال: «وفيه نظر؛ لأنّ ماتعتبر فيه البيّنة لايتغير حكمه بعجز المدّعي عنها»[2].

وهكذا قال الشهيد الثاني[3] وغيره[4].

وظاهر هؤلاء عدم قبول الإقرار في دعوىٰ البلوغ بالسن؛ لإمكان إثباتها بالبيّنة.

(١) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٦.

(٢) جامع المقاصد ٩: ٢٠٢.

(٣) انظر المسالك ١١: ٩٩.

(٤) انظر: مفتاح الكرامة ٩: ٢٢٧، والجواهر ٣٥: ١١٨.

هذا بالنسبة إلىٰ العلّامة ومن تأخّر عنه، وأمّا الشيخ[1]، و المحقّق الحلّي[2]، ونحوهما[3]، فقد قالوا: إذا أقرّ الصبيّ بالبلوغ وكان ممكناً في حقّه قبل منه، ولم يحدّدوا المُقَرَّ به هل هو الاحتلام فقط، أو مع السن والإنبات؟

ثالثاً – ما يثبت به دعوىٰ البلوغ بالإنبات:

تثبت دعوىٰ البلوغ بالإنبات بالبيّنة، كغيرها من الموضوعات القابلة لقيام البيّنة عليها، وبالاختبار؛ فإنّ العانة ـ وهي محل الشعر الدالّ إنباته علىٰ البلوغ ـ ليست من العورة، وعلىٰ فرض كونها منها يجوز لمسها أو مشاهدتها لإثبات هذه الدعوىٰ، كما يجوز ذلك للطبيب ونحوه[4].

وأمّا الإقرار، فالظاهر من جملة من الفقهاء المتعرّضين للموضوع عدم ثبوت دعوىٰ البلوغ بالإنبات به؛ لإمكان إثبات الإنبات بغير الإقرار كما

(١) انظر المبسوط ٣: ٣٧.

(٢) انظر الشرائع ٣: ١٥٢.

(٣) انظر: المهذب ١: ٤١٥، والجامع للشرائع: ٣٤٢.

(٤) انظر: التذكرة ٩: ١٥٤، والدروس ٣: ١٢٦، وجامع المقاصد ٩: ٢٠٢، والمسالك ١١: ٩٩، وغاية المراد (مع حاشية الإرشاد) ٢: ٢٤٦، والروضة البهية ٢: ١٤٥، والجواهر ٣٥: ١١٨، وكتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢١٦، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٦، كتاب الإقرار، المسألة ١١.

تقدّم، فلم ينحصر طريق إثباته فيه كالاحتلام حتىٰ يقبل قول مدّعيه فيه[١].

مايشترط في لزومه علىٰ الإنسان البلوغ:

يشترط في جميع التكاليف الإلزامية البلوغ، سواء كان إلزاماً بالفعل كما في الواجبات، أو إلزاماً بالترك كما في المحرمات.

أمّا بالنسبة إلىٰ التكاليف غير الإلزامية كالمستحبّات والمكروهات، ففيها تفصيل:

ـ أمّا المكروهات، فالظاهر أنّه لايترتب علىٰ فعلها من قبل غير البالغ لوم من الشارع[٢]، نعم قد يكون تركها وترك المحرّمات من قِبله مستحبّاً.

ـ وأمّا المستحبات، فبناءً علىٰ أنّ عبادات الصبيّ تمرينيّة، فلايترتّب علىٰ فعلها ثواب أيضاً، وإنّما الثواب لمن يحمله علىٰ فعلها تمريناً، سواء كان الوالدين أم غيرهما.

وأمّا بناءً علىٰ صحّتها، فيترتّب علىٰ فعلها ثواب للطفل نفسه أيضاً[١].

والمقصود بالكلام هنا الثواب والعقاب الأُخروي، وأمّا الدنيوي فسيأتي.

مايشترط في صحّته أو جوازه البلوغ:

يشترط البلوغ في صحّة كثيرٍ من الأفعال، من قبيل:

١ ـ العبادات، بناءً علىٰ عدم صحّة عبادات الصبيّ، كما تقدم.

٢ ـ إجراء صيغ العقود والإيقاعات عن نفسه أو عن غيره، إلّا ما استثني علىٰ قول بعضهم، من قبيل وصيّة من بلغ عشراً، ووقفه، وصدقته، وعتقه ونحو ذلك مما استثناه بعضهم[٢].

٣ ـ الشهادة، فلاتقبل شهادة الصبيان إلّا في القتل علىٰ قولٍ، فيؤخذ بأوّل قولهم[٣].

٤ ـ القضاء، فلا يصحّ قضاء غير البالغ بحال، حتىٰ في الحَكَمِ بين المسلمين والكفار، وبين الزوجين[٤].

٥ ـ الإمامة، فلا تصحّ إمامة الجماعة من

---

(١) انظر المصادر المتقدّمة في الهامش ٤ من العمود الثاني في الصفحة المتقدّمة.

(٢) وقد يؤيّده خبر طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ أولاد المسلمين هم موسومون عند الله شافع ومشفَّع، فاذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات، وإذا بلغوا الحُلُم كتبت عليهم السيئات»، الكافي ٦: ٣، كتاب الأولاد، باب العقيقة، الحديث ٨، وكتاب التوحيد: ٣٩٢، الحديث ٣، والوسائل ١: ٤٢، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث الأوّل.

(١) انظر: المدارك ٦: ٤١ـ٤٢، والحدائق ١٣: ٥٣ـ٥٦، وعوائد الأيام: ٧٩١ـ٧٩٢، والعناوين ٢: ٦٦٤، العنوان ٨٤، والجواهر ١٦: ٣٣٠.

(٢) انظر: الجواهر ٢٨: ٢٠، و ٢٨: ٢٧١، و...

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٩ـ١٤.

(٤) انظر الجواهر ٢١: ١١٢، و ٣١: ٢١٤، و ٤٠: ١٢.

الصبيّ علىٰ المشهور، وفيه قولٌ بصحّة إمامة المميّز[١].

٦ ـ الولاية، فلا تصح ولاية الصبيّ، لا علىٰ نفسه، ولا علىٰ غيره، كصيرورته وصيّاً علىٰ اليتيم مثلاً، فهو ممنوع من التصرّف ومحجورٌ عليه مطلقاً حتىٰ يبلغ[٢].

٧ ـ إجراء الحدود، فلاتجرى الحدود التامّة علىٰ غير البالغ وإن ارتكب موجبها، نعم يؤدّب ويعزّر بما يراه الحاكم[٣].

٨ ـ القصاص، فلا يقتصّ من غير البالغ، سواء قتل بالغاً أو غيره. نعم هناك قول بالاقتصاص من البالغ عشر سنين، أو خمسة أشبار، لكنّ المعروف عدم الاقتصاص مطلقاً[٤].

٩ ـ الإسلام، اشترط الشيخ الطوسي وجماعة في قبول إسلام الكافر البلوغ، بمعنىٰ أنّ ترتيب الآثار الفقهية علىٰ إسلام الكافر موقوف علىٰ بلوغه، أمّا غير البالغ فإسلامه مقبول بالتبعية، لكن ذهب جماعة إلىٰ قبول إسلام من يفهمه وإن كان صبيّاً[٥].

١٠ ـ الارتداد وترتيب أحكامه، فيشترط فيه البلوغ، فلا عبرة بردّةِ غير البالغ. نعم، للشيخ الطوسي قولٌ بترتيب آثار الارتداد علىٰ ارتداد المراهق، والظاهر أنّه لم يوافقه أحد وإن وافقه في قبول إسلامه جماعة[١].

١١ ـ جواز التقليد، فيشترط في المقلَّد أن يكون بالغاً، ولكن شكّك بعضهم في وجود دليلٍ صالحٍ عليه[٢]، نعم لا ولاية لغير البالغ علىٰ غيره وإن كان أفقه من غيره.

١٢ ـ التقاط الإنسان، يشترط في الملتقط ـ أي من يلتقط الإنسان الضائع ـ البلوغ، ليترتّب عليه أحكام الملتقط[٣] دون آخذ الضالة والمال الضائع كما سيأتي.

ما لايشترط فيه البلوغ:

لايشترط البلوغ في صحّة أو تأثير بعض الأشياء، من قبيل:

١ ـ الجنابة، فلو تحقّق سببها كالدخول، تحقّقت، وإن صدر من غير البالغ، فلو أدخل البالغ فرجه في فرج غير البالغ، أو بالعكس، أو أدخل غير البالغ في مثله، تحقّقت الجنابة، وإنّما يتوقّف التكليف بالغسل علىٰ البلوغ، فالبالغ يجب عليه الغسل،

(١) انظر الجواهر ١٣: ٣٢٥.

(٢) انظر الجواهر ٢٦: ٤ـ٤٨، و٢٨: ٤٠١.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٢٦٢ و٢٦٩ و٢٧٧ و٣٧٨ و٤١٤ و٤١٧ و٤٧٦ و٦٠٩ و٦٣٦.

(٤) انظر الجواهر ٤٢: ١٧٨ـ١٨٢.

(٥) تقدّم تفصيل الكلام فيه في العنوان: «إسلام».

(١) تقدّم تفصيل الكلام فيه في العنوان: «ارتداد».

(٢) انظر المستمسك ١: ٤٠ـ٤١، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٤ـ٢١٦.

(٣) انظر الجواهر ٣٨: ١٥٨.

وغيره إنّما يجب عليه بعد البلوغ[١].

٢ ـ أسباب تحريم النكاح، مثل: النسب، والمصاهرة، والزنا، والعقد على المرأة في عدّتها، والعقد على المرأة ذات البعل، والعقد حال الإحرام، والفجور بالغلام، والطلاق ثلاثاً بينها رجعتان، واستيفاء العدد أي التزوّج بأربع نساء.

فهذه وغيرها أسباب لو تحقّقت أدّت إلىٰ تحريم النكاح، سواء كان الفاعل والقابل بالغين أو غير بالغين أو مختلفين، فتحرم أُمّ الإنسان وأُخته عليه وإن كان صغيراً. ولو وطئ امرأةً بنكاح دائم أو منقطع حرمت عليه بنتها سواء كانت بالغة أم لا، وكذا لو فرضنا الواطئ غير بالغ.

ولو زنىٰ بذات بعل حرمت عليه وإن كانت صغيرة أو هو غير بالغ وكذا لو عقد عليها أو كانت في عدّتها.

ولو فجر بغلام حرمت أُمّ الموطوء وأُخته وبنته على الواطئ.

وهكذا سائر الموارد؛ لأنّ هذه أسباب، ولافرق في تأثير السبب بين حالة البلوغ وعدمها[٢].

راجع عنوان: أسباب / أسباب التحريم

٣ ـ التوارث، لايشترط التوريث ولااستحقاق الإرث بالبلوغ، فلو مات غير البالغ ورثه ورثته، سواء كانوا بالغين أم لا، ولو مات البالغ فكذلك[١].

٤ ـ الضمان، لايشترط البلوغ في الضمان، سواء كان ضمان إتلاف مال أو إتلاف نفس، أو ضمان غصب، فلو أتلف غير البالغ مال الغير ضمنه، وإنّما يكلّف بالدفع بعد البلوغ[٢].

وكذا لو أتلف نفساً، فالمشهور أنّه لايقتصّ منه إن كان عمداً، وللشيخ الطوسي قول بالاقتصاص منه إذا بلغ عشراً، ولكن علىٰ المشهور يضمن الدية وكذا لو كان خطأً، وتضمنه العاقلة؛ لأنّ عمد الصبيّ وخطأه سيّان[٣].

وكذا لو غصب عيناً، ضمنها وضمن منافعها[٤].

٥ ـ التذكية والصيد، فلايشترط فيهما البلوغ، فلو تمكّن غير البالغ من إيقاعهما صحّت منه[٥].

٦ ـ أخذ الضالة ـ وهو الحيوان الضائع ـ ولقطة المال ـ وهو المال الضائع ـ فلا يشترط فيهما بلوغ الآخذ، لكن ينبغي علىٰ الولي المحافظة علىٰ

---

(١) انظر: الجواهر ٣: ٢٦، والعناوين ٢: ٦٦٠، العنوان ٨٣.

(٢) انظر العناوين ٢: ٦٦٠ـ٦٦١، العنوان ٨٣

(١) انظر العناوين ٢: ٦٦٠، العنوان ٨٣ بل ذلك من المسلمات عند الفقهاء وغيرهم.

(٢) انظر العناوين ٢: ٦٦٠، العنوان ٨٣

(٣) انظر: الجواهر ٤٢: ١٧٨ـ١٨٢، والعناوين ٢: ٦٦٠، العنوان ٨٣.

(٤) انظر: الجواهر ٣٧: ١٦٦ـ١٦٧، والعناوين ٢: ٦٦٠، العنوان ٨٣.

(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٢٧ و ٩٠.

الحيوان أو المال[1].

٧ ـ كثير من الأعمال التوصّليّة ـ وهي التي لايحتاج فعلها إلىٰ قصد القربة ـ مثل غسل الثوب والبدن والأواني و تطهيرها، فلو حصل ذلك بشرائطه من غير البالغ كفىٰ في التطهير[2].

ومثل تكفين الموتىٰ ودفنهم، حيث لايحتاج فعلها إلىٰ النيّة وقصد القربة[3].

ومثل إنقاذ الغريق، ونحو ذلك مما لايحتاج في تحقّقه صدوره من البالغ شرعاً.

تنبيـــه:

بقيت أُمور أُخر نرجئ البحث عنها إلىٰ مواطنها الأصلية، من قبيل:

ـ إجزاء حجّة الصبيّ عن حجّة الإسلام لو بلغ وعدمه.

ـ حكم الصبيّ لو صام فبلغ في أثناء النهار.

ـ حكم زكاة أموال الصبيّ وخمسها.

ـ حكم الصبيّ لو بلغ وهو غير مختون.

ـ حكم الصبيّ لو زوّجه أبواه أو غيرهما قبل البلوغ، فبلغ ولم يرضَ بالزواج.

(١) انظر الجواهر ٣٨: ٢٥٥ و٣٥٢.

(٢) انظر الجواهر ٦: ٨٩ و١٨٥ و٢٣١ و٣٦٨.

(٣) انظر: الجواهر ٤: ١٥٩، والمستمسك ٤: ٤٢ ـ ٤٣، والتنقيح (الطهارة) ٨: ٥٦ ـ ٦٠.

ـ حكم الصبيّ من حيث تبعيّته لأبويه في الإسلام والكفر.

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن البلوغ في كتاب الحَجْر بمناسبة أنّ أحد أسبابه الصِّغَر، فيُبحث فيه عن علاماته.

وقد يبحث عنه بعضٌ في كتاب الصوم عند اشتراط وجوبه بالبلوغ، وأحياناً في كتب أُخر بالمناسبة المتقدّمة.

بنـــاء

لـغــة:

مصدر بنى، واسمٌ للمبنيِّ، وواحدُ الأبنية[1]، مثل الدور ونحوها.

وبنى البيت: أقام جداره[2].

وبنى على كلامه: اعتمد عليه[3].

وبنى على أهله: دخل بها، وأصله: أنّ المُعْرِس كان يبني على أهله خباءً، وقالوا أيضاً: بنى بأهله، كقولهم: أعرس بها، وقيل: إنّها غير فصيحة[4].

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن: «بنى».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «بنى».

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر أساس البلاغة، والنهاية، والمصباح المنير: «بنى».

وبناءً عليه: استناداً إليه، بالنصب علىٰ أنّه مفعول له[1].

وبناء الكلمة: لزومها حالةً واحدةً من الإعراب[2].

اصطلاحاً:

استعمل:

ـ مصدراً للفعل «بنى»، فهو بهذا المعنى يتضمّن معنى حدثيّاً.

ـ واسماً لما يُبنى، أي المبنيّ.

ـ والزفاف والدخول بالزوجة، كقولهم: عقد عليها في كذا، وبنى عليها في كذا.

ـ والاعتداد بما مضى من الفعل والاستمرار عليه، مثل قولهم: بنى على وضوئه، أو بنى على صلاته، إذا صدر في أثناء فعلها ما يوهم إبطالها، كخروج الحدث ممّن لايقدر على الاستمساك.

ـ وبناء العقلاء: طريقتهم وسيرتهم.

ـ وبناء المتشرّعة: طريقتهم وسيرتهم أيضاً.

ـ والبناء علىٰ الأكثر، عند الشكّ بين الأقلّ والأكثر في الصلاة، كمن شكّ أنّه صلّى ثلاثاً أم أربعاً، فيبني علىٰ أنّه صلّى أربعاً، ويأتي بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس احتياطاً.

ـ والبناء على الصّحة، عند الشكّ في أنّه أتى بالعمل صحيحاً أم فاسداً.

ـ والبناء علىٰ الطهارة والعدالة ونحوهما من هذا القبيل أيضاً.

والكلام ينحصر فعلاً في البناء بمعناه المصدري والاسمي.

أمّا بناء العقلاء والمتشرعة، فسوف يأتي في الملحق الأُصولي.

وأمّا البناء بالزوجة، فيأتي في عنوان «نكاح» وما يناسبه.

وأمّا سائر الموارد، فسوف تأتي في مواردها المناسبة، مثل: صلاة، وضوء، غسل، شكّ، صحّة، طهارة، عدالة، ونحوها، وقد تقدّم ما يناسب ذلك في عنوان «بَطَن» أيضاً.

الأحكام:

قلنا: إنّ الكلام هنا ينحصر في البناء بمعناه المصدري الذي يتضمّن معنىً حدثيّاً، والبناء بمعناه الاسمي، أي المبنيّ.

أولاً - أحكام البناء بمعناه المصدري:

١ - الحكم التكليفي للبناء:

الحكم الأوّلي للبناء هو الإباحة؛ لأنّ المأوى والمسكن ونحو ذلك من ضروريات الحياة المدنيّة التي يمتاز بها الإنسان علىٰ سائر الموجودات.

---

(١) انظر المنجد: «بنى».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «بنى».

نعم، قد يصير البناء ـ بالعنوان الثانوي ـ واجباً، أو محرّماً، أو مستحبّاً، أو مكروهاً، لظروفٍ وشرائط خاصّة، نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

أ ـ البناء الواجب:

إنّما يجب البناء إذا توقّف عليه واجبٌ آخر، مثل حفظ النفس[1] من كلّ ما يوجب هلاكها أو إيصال ضررٍ مهمٍّ بها أو بمن يعوله، وهل يجب إذا توقّف حفظ نفس غيرهم عليه؟

تقدّم بعض الكلام عن ذلك في العنوانين: «اضطرار» و«إنقاذ».

ب ـ البناء المحرّم:

يحرم البناء في أرض الآخرين من دون إذنهم، لأنّه تصرّف ممنوع منه، ويحرم أيضاً في الأرض الموقوفة، والمشتركات كالشوارع العامّة.

ويحرم البناء بالآلات المغصوبة، ولافرق بين أن يكون المبنيّ مسجداً أو غيره.

ويحرم البناء أيضاً إذا كان لغاية محرّمة، كأن يكون محلاً لارتكاب المحرّمات بأنواعها.

كما يحرم أيضاً إذا استلزم الإضرار بالآخرين إجمالاً، وفيه تفصيل.

وورد النهي الشديد عن البناء بغاية المباهاة[1]، وأفتىٰ بعض الفقهاء بحرمته[2].

ج ـ البناء المستحب:

يستحبّ بناء المساجد وما شابهها من الأوقاف العامّة التي ينتفع بها الناس، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[3]، وإعمار المساجد إنّما يتحقق ببنائها وإصلاحها والصلاة فيها.

وروي باسناد صحيح عن أبي عبيدة الحذّاء، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من بنىٰ مسجداً بنىٰ الله له بيتاً في الجنّة.

قال أبو عبيدة: فمرّ بي أبو عبدالله عليه السلام في طريق مكّة، وقد سوّيت بأحجار مسجداً، فقلت له: جعلت فداك، نرجو أن يكون هذا من ذاك،

(١) هذا إذا قلنا: إن وجوب حفظ النفس شرعيّ، وأمّا إذا قلنا: إنّه عقليّ، فوجوب ما يتوقف عليه حفظ النفس يكون عقليّاً أيضاً.

(١) ورد في خبر المناهي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من بنىٰ بنياناً رياءً وسمعة حمله الله يوم القيامة من الأرض السابعة وهو نار تشتعل منه، ثمّ تطوّق في عنقه، ويلقىٰ في النار، فلا يحبسه شيءٌ منها دون قعرها إلّا أن يتوب. قيل: يارسول الله كيف يبني رياءً وسمعة؟! قال: يبني فضلاً علىٰ ما يكفيه، استطالة منه علىٰ جيرانه، ومباهاة لإخوانه». من لايحضره الفقيه ٤: ١١-١٢، ورواه عنه في الوسائل ٥: ٣٣٨، الباب ٢٥ من ابواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

(٢) مثل كاشف الغطاء: في كشف الغطاء ٣: ٩٨.

(٣) التوبة: ١٨

قال: نعم»[١].

وروى أبو كهمس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ستّة تلحق المؤمن بعد موته: ولدٌ يستغفر له، ومصحفٌ يخلفه، وغَرْسٌ يغرسه، وقَليبٌ يحفره، وصدقةٌ يجريها، وسنّةٌ يؤخذ بها من بعده»[٢].

تنبيـــه:

ربّما يجب بناء المسجد كفاية إذا لم يكن مسجد في المدينة، كسائر ما يجب فعله كفاية ممّا يحتاج إليه الناس.

ويستحبّ بناء الدار والتوسعة فيها؛ للتوسعة على العيال، فإنّ التوسعة على العيال مستحبّة بلاإشكال، فعن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «أرضاكم عند الله أسبغكم على عياله»[٣]، وعن الرضا عليه السلام، قال: «صاحب النعمة يجب عليه التوسعة على عياله»[٤].

وورد في عدّة أحاديث: «من السعادة سعة المنزل»[١] أو «من سعادة المرء المسلم المسكن الواسع»[٢].

وعن معمّر بن خلاد، قال: «إنّ أبا الحسن عليه السلام اشترىٰ داراً وأمر مولىً له أن يتحوّل إليها، وقال: إنّ منزلك ضيّق، فقال: قد أحدث هذه الدار أبي، فقال أبو الحسن عليه السلام: إن كان أبوك أحمق ينبغي أن تكون مثله؟!»[٣].

وسوف يأتي الكلام عن بناء المساجد في عنوان «مسجد»، وعن بناء الدور في عنوان «مسكن» إن شاء الله تعالىٰ.

د ـ البناء المكروه:

ورد النهي عن البناء لغير حاجة[٤]، وارتفاع البناء لغير حاجة أيضاً، وإذا كانت حاجة في ارتفاعه فليكتب آية الكرسي في دوره[٥].

٢ - استحباب الوليمة للبناء:

من موارد استحباب الوليمة، الوليمة لبناء الدار

---

(١) الوسائل ٥: ٢٠٣، الباب ٨ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٩: ١٧٢، الباب الأوّل من أبواب الوقوف والصدقات، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٢١: ٥٤٠، الباب ٢٠ من أبواب النفقات، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢١: ٥٤٠، الباب ٢٠ من أبواب النفقات، الحديث ٣.

(١) الوسائل ٥: ٢٩٩، الباب الأوّل من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٥: ٣٠٠، الباب الأوّل من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٥، وفيه أحاديث أُخر.

(٣) الوسائل ٥: ٣٠٢، الباب ٢ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأول.

(٤) انظر الوسائل ٥: ٣٣٧، الباب ٢٥ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل وغيره، وكشف الغطاء ٣: ٩٧.

(٥) انظر الوسائل ٥: ٣١٢، الباب ٦ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل وغيره.

ونحوها، فقد روى الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من بنىٰ مسكناً، فذبح كبشاً سميناً، وأطعم لحمه المساكين، ثمّ قال: اللهم ادحَرْ عنّي مَرَدة الجن والإنس والشياطين، وبارك لي في بنائي، أُعطي ما سأل»[1].

وعن أبي الحسن الأوّل عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا وليمة إلّا في خمس: في عُرسٍ، أو خُرسٍ، أو عِذارٍ، أو وِكار، أو ركاز.

فأمّا العُرس: فالتزويج، والخُرس: النفاس بالولد، والعِذار: الختان، والوِكار: الرجل يشتري الدار، والركاز: الرجل يقدم من مكة»[2].

(١) الوسائل ٥: ٣٤١، الباب ٢٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٢) قال الصدوق بعد نقل الرواية: «سمعت بعض أهل اللغة يقول في معنىٰ الوِكار: يقال للطعام الذي يُدعىٰ إليه الناس عند بناء الدار أو شرائها: "الوكيرة"، والوكار منه.

والطعام الذي يتّخذ للقدوم من السفر يقال له: "النقيعة"، ويقال له: "الوكار" أيضاً، والركاز: الغنيمة، كأنّه يريد أنّ في اتخاذ الطعام للقدوم من مكة غنيمة لصاحبه من الثواب الجزيل، ومنه: قول النبي صلى الله عليه وآله: "الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة"، وقال أهل العراق: الرِّكاز: المعادن كلّها، وقال أهل الحجاز: الركاز: المال المدفون خاصّة ممّا كنزه بنو آدم قبل الإسلام، كذلك ذكره أبو عبيدة، ولا قوة إلّا بالله».

معاني الأخبار: ٢٧٢، معنىٰ العُرس والخُرس....

وانظر: من لايحضره الفقيه ٣: ٤٠٢، كتاب النكاح، باب الوليمة، الحديث ٤٤٠٤، والوسائل ٢٠: ٩٥، الباب ٤٠ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٥.

تنبيــــه:

يمكن فرض هذا المورد من البناء بالمعنىٰ الثاني، أي الاسمي وهو المبنيّ، فيكون من أحكام المبنيّ الوليمة لأجله، وعلىٰ هذا يشمل الحكم مالو اشترىٰ داراً جديدة وتحوّل إليها، وتدلّ علىٰ ذلك الرواية الثانية التي فسّرت «الوكار» بشراء الدار، لابنائه.

ثانياً – أحكام البناء بمعناه الاسمي:

تترتّب علىٰ البناء بمعنىٰ المبنيّ أحكام نشير إليها إجمالاً:

١ – حكم البناء في الأراضي المباحة:

يجوز البناء ـ بمعناه المصدري ـ في الأراضي المباحة، سواء كانت مباحة بالأصل، مثل الموات، أو بالعرض، كالأرض التي باد أهلها.

وهذه الأراضي من الأنفال، وهي ملك للإمام عليه السلام، والمعروف حصول الإذن العامّ منهم عليهم السلام في إحيائها، وخاصّة بعد زمان الحضور.

راجع: إحياء، أرض، أنفال.

والبناء ـ أي المبني ـ في هذه الصورة لايجوز لأحد قلعه، إلّا إذا صدر النهي عن البناء سابقاً لمصالح، ممن له الولاية شرعاً وكان مبسوط اليد، فله حينئذٍ قلعه.

٢ – حكم البناء في الأرض المغصوبة:

لمّا كان البناء بمعناه المصدري في الأرض

المغصوبة تصرّفاً عدوانياً فيها، فهو محرّم بلا إشكال.

وأمّا حكم البناء أي المبني، فقد قال العلّامة الحلّي ما حاصله: أنّه لو بناه الغاصب بما كان مملوكاً للمغصوب منه، لزمه أُجرة الأرض مبنيّة؛ لأنّ الأرض والبناء للمغصوب منه. وإن كان بفعل الغاصب، فاللازم علىٰ الغاصب أن يدفع أُجرة الأرض حال كونها مبنيّة إلىٰ مالكها، وهو المغصوب منه[1].

ووافقه في التصريح بذلك بعض الفقهاء[2].

وأمّا لو بناه بما كان مملوكاً له ـ أي الغاصب ـ لزمه أُجرة الأرض خراباً؛ لأنّ البناء ملك للغاصب وإن كان متعدّياً بفعله[3].

لكن قال المحقّق الثاني معلّقاً عليه ما حاصله: أنّه بناءً علىٰ أنّ زيادة الصفة الحاصلة في ملك المالك له وإن كانت بفعل الغاصب، فاللازم أن تكون للمالك حصّة من أُجرة المجموع بعد التقسيط علىٰ الأرض والبناء؛ لأنّ الهيئة الاجتماعية تقتضي زيادة انتفاع بالأرض، فتزيد أُجرتها بذلك[4].

---

(١) قواعد الأحكام٢: ٢٣٩.

(٢) انظر: جامع المقاصد٦: ٣٢٩، ومفتاح الكرامة٦: ٣٠٨، ويظهر من فخر الدين موافقته لوالده العلامة؛ لأنّه لم يعلّق علىٰ كلامه. انظر إيضاح الفوائد٢: ١٩٥.

(٣) قواعد الأحكام٢: ٢٣٩.

(٤) انظر جامع المقاصد٦: ٣٢٩.

ووافقه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة[1].

هذا، ولو أراد المالك قلع البناء جاز له ذلك، وعلىٰ الغاصب أُجرة القلع وطمّ الحفر، وأرش الأرض لو نقصت بسبب ذلك، فهو مثل ما لو زرع الغاصب، فقد صرّح جماعة من الفقهاء بذلك فيه، بل ادّعي عليه الإجماع[2]، وقد روى عبدالعزيز بن محمد، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من أخذ أرضاً بغير حقّها، أو بنىٰ فيها، يُرفع بناؤه وتُسلّم التربة إلىٰ صاحبها، ليس لعِرْق ظالمٍ حقٌّ»[3].

والمعروف: أنّه لو بذل صاحب الأرض قيمة الغرس لم يجب علىٰ الغاصب إجابته[4].

نعم، المنقول عن ابن الجنيد أنّ للمالك ذلك[5]؛ لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: «من زرع في أرض قوم بغير إذنهم، فليس له من الزرع شيءٌ وله نفقته»[6].

---

(١) انظر مفتاح الكرامة٦: ٣٠٨.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة٦: ٣٠٦، والرياض١٢: ٢٩١، والجواهر٣٧: ٢٠٥.

(٣) الوسائل١٩: ١٥٧، الباب ٣٣ من أبواب كتاب الإجارة، الحديث٣.

(٤) انظر المصادر المذكورة في الهامش ٢، وجامع المقاصد٦: ٣٢٧.

(٥) نقله عنه العلّامة في المختلف٦: ١٣١.

(٦) سنن أبي داود٣: ٢٣٤، كتاب البيوع، باب في زرع الأرض بغير إذن صاحبها، الحديث ٣٤٠٣، ورواه غيره أيضاً.

وكذا لا تجب إجابة الغاصب لو بذل قيمة الأرض للمالك[١].

٣ - حكم البناء في الأرض المستأجرة:

تصحّ إجارة الأرض للغرس والبناء في مدّة مقدّرة، سواء زادت مثل تسعين سنة، أو قصرت مثل سنة واحدة، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه بين العلماء؛ لأنّها إجارة علىٰ منفعة معلومة في مدّة معلومة.

وللمسألة صور مختلفة تعرّض لها بعض الفقهاء إجمالاً وتفصيلاً، كالشيخ الطوسي، والعلّامة الحلّي، و المحقّق الثاني، وصاحب مفتاح الكرامة[٢]، و....

وإجمال تلك الصور علىٰ النحو الآتي:

الصورة الأُولىٰ - أن يشترط الموجر قلع البناء أو الغرس - ونحن نقتصر فيما بعد علىٰ ذكر البناء، وهما من باب واحد - بعد انتهاء المدّة.

وهذه الصورة صحيحة؛ لأصالة صحّة العقد، وعموم: «المؤمنون عند شروطهم»[٣].

(١) انظر: جامع المقاصد ٦: ٣٢٧، والرياض ١٢: ٢٩١، ومفتاح الكرامة ٦: ٣٠٦، والجواهر ٣٧: ٢٠٥.

(٢) انظر: المبسوط ٣: ٢٦٤-٢٦٥، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٣١٣-٣١٤، وجامع المقاصد ٧: ٢٣٤-٢٣٨، ومفتاح الكرامة ٧: ٢٣٥، وغيرها.

(٣) الوسائل ٢١: ٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

وعندئذٍ يؤمر المستأجر بعد انتهاء المدّة بقلع البناء، وليس علىٰ المالك أرش نقصان آلات البناء بالقلع؛ لأنّه شيءٌ لزم المستأجر بموجب الشرط المتوافق عليه في العقد. كما لا يجب علىٰ المستأجر أيضاً تسوية الأرض ولا أرش نقصانها إن نقصت بالقلع؛ للسبب المتقدّم.

قال السيّد العاملي: «ولا كلام ولا إشكال لأحد في ذلك، وإنّما استشكل [العلامة] في التحرير في مؤونة القلع أهي علىٰ الغارس أم المالك؟»[١].

ثمّ استقرب كون الأُجرة علىٰ المستأجر - أي الغارس - فهو مثل ردّ العارية إذا احتاج إلىٰ مؤونة.

الصورة الثانية - أن يتّفقا علىٰ إبقاء البناء بأُجرة أو بدونها، و هي صحيحة؛ لأنّ الحقّ لهما، وهو قابلٌ للنقل بعوض وغيره.

الصورة الثالثة - أن يشترطا التبقية بعد انتهاء المدّة، فهنا يحتمل البطلان؛ لجهالة المدّة، وتحتمل الصحّة؛ لأنّ الإطلاق يقتضي الإبقاء، فلا يضرّ شرطه.

وقوّىٰ العلّامة البطلان[٢]، واختاره المحقّق الثاني[٣]، وقال السيّد العاملي: «ولا تأمّل لأحد منا في ذلك، وللشافعية قول بالصحّة»[٤].

(١) مفتاح الكرامة ٧: ٢٣٥، وانظر التحرير ٣: ١٠٢.

(٢) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٣١٣.

(٣) انظر جامع المقاصد ٧: ٢٣٥.

(٤) مفتاح الكرامة ٧: ٢٣٦.

وعلى القول بالبطلان، فعلى المستأجر أُجرة المثل في مدّة التبقية، وفيما بعد المدّة يكون الحكم على ما سنذكره في الصورة الرابعة.

الصورة الرابعة ـ أنْ يطلقا العقد ولم يشترطا القلع ولا الإبقاء، والعقد صحيح في هذه الصورة، ثمّ يُنظر بعد المدّة:

ـ فإن أمكن القلع والرفع من غير نقصان فعل فهو، وإلّا:

ـ فإن اختار المستأجر القلع، فله ذلك؛ لأنّه ملكه، وإذا قلع، يكون قد أخذ ملكه.

وهل يجب عليه تسوية الحفر، وإصلاح الأرض، ودفع أرش النقص الوارد على الأرض بسبب القلع؟ فيه قولان:

الأوّل ـ وجوب ذلك؛ لأن المستأجر أورد النقص على أرض الغير بدون إذنه، وتصرّف فيها بالقلع لتخليص ملكه بعد خروجها ـ أي الأرض ـ من ملكه.

ذهب إلى هذا الرأي الشيخ الطوسي في المبسوط[1]، والعلّامة في التذكرة[2]، والسيّد العاملي في مفتاح الكرامة[3].

الثاني ـ عدم الوجوب؛ لثبوت الإذن بالقلع بمقتضى عقد الإجارة؛ لأنّ تحديد المدّة في الإجارة

(١) انظر المبسوط ٣: ٢٦٤.

(٢) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٣١٣.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٧: ٢٣٦.

يقتضي التفريغ بعدها، فيكون مأذوناً فيه بهذا الاعتبار، بخلاف ما لو قلع قبل انتهاء المدّة، فإنّه لم يكن مأذوناً فيه.

ذهب إلى هذا الرأي العلّامة في القواعد[1]، وولده فخر الدين[2]، و المحقّق الثاني[3].

هذا ونسب المحقّق الثاني القول بعدم الوجوب إلى العلّامة في التحرير أيضاً[4]، لكن قال السيّد العاملي: إنّ الذي شاهده في نسختين منه هو موافقة الشيخ، أي القول بالوجوب[5].

والذي وجدناه في الطبعة الحديثة المحقّقة: القول بوجوب التسوية والطمّ، كما قال السيّد العاملي، فإنّه ـ أيّ العلّامة ـ قال: «ولو أطلق العقد، فللمستأجر القلع، وعليه تسوية الحفر، وكذا إن قلعه قبل انتهاء المدّة»[6].

ـ وإن امتنع المستأجر من القلع، فهل يجوز للموجر أن يقلعه مجّاناً وبدون دفع أرش البناء؟

يحتمل ذلك؛ لأنّ تقدير المدّة في الإجارة يقتضي تفريغ الأرض عند انقضائها؛ لانقضاء مدّة استحقاق المنفعة المقصودة في العقد.

(١) انظر القواعد ٢: ٣٠١.

(٢) انظر ايضاح الفوائد ٢: ٢٧٢.

(٣) انظر جامع المقاصد ٧: ٢٣٥ـ ٢٣٦.

(٤) انظر المصدر المتقدّم.

(٥) انظر مفتاح الكرامة ٧: ٢٣٦.

(٦) التحرير ٣: ١٠٢.

ويحتمل منعه من القلع مجّاناً؛ لأنّه غرس محترم صدر بالإذن، ولمفهوم قوله صلى الله عليه وآله: «ليس لِعِرْقِ ظالمٍ حقّ»[1]، فيثبت الحقّ للعِرْقِ إن لم يكن ظالماً كما في المورد، إذ البناء كان بالإذن.

لكن ضُعّف الأخير بأنّ البناء بعد انقضاء المدّة ليس بمحترم، وليس بحقّ[2].

والذي اختاره العلامة في القواعد[3]، و المحقّق الثاني[4]، هو الأوّل، لكن الذي اختاره الشيخ في المبسوط[5] هو الثاني، وقوّاه السيّد العاملي[6].

ـ ثمّ بناءً علىٰ قول الشيخ من منع إلزام المستأجر قلع البناء مجّاناً، يتخيّر المالك بين ثلاثة أُمور، كما قال الشيخ:

١ ـ أن يدفع قيمة البناء للمستأجر، ويجبر المستأجر بأخذها، فيملك الأرض مع البناء.

٢ ـ أن يجبر المستأجر بقلع البناء بشرط أن يغرم له أرش ما ينقص بالقلع، فيلزم ما بين قيمتها ثابتة علىٰ الأرض، وقيمتها مقلوعة.

(١) الوسائل ١٩: ١٥٧، الباب ٣٣ من أبواب كتاب الإجارة، الحديث ٣.

(٢) انظر جامع المقاصد ٧: ٢٣٦.

(٣) انظر القواعد ٢: ٣٠١.

(٤) انظر جامع المقاصد ٧: ٢٣٦.

(٥) انظر المبسوط ٣: ٢٦٥.

(٦) انظر مفتاح الكرامة ٧: ٢٣٧.

٣ ـ أن يترك البناء للمستأجر ويأخذ منه أُجرة المثل[1].

وذكر العلّامة هذه الفروض في التذكرة[2] إلّا أنّه اشترط رضا المستأجر في الفرضين الأوّل والثالث، وتبعه المحقّق الثاني[3] وحمل إطلاق كلام العلّامة في القواعد[4] عليه؛ لأنّ تملّك مال الغير ـ في الفرض الأوّل ـ بالقيمة من دون رضاه باطل بنصّ الكتاب والسنّة، ونسب ـ أي المحقّق الثاني ـ إلىٰ العلّامة في التحرير القول بالتوقّف، وعبارته هذه: «وعندي في إجباره علىٰ قبول القيمة نظر، ولا يتخيّر المالك بين دفع قيمة الغراس، والقلع مجّاناً، والترك؛ فيكونان شريكين»[5].

واستفاد السيّد العاملي من كلمات جملة من الفقهاء في كتب الشفعة والمزارعة والعارية ونحوها اشتراط الرضا أيضاً، حيث طرحت فيها هذه المسألة أو نحوها وتكلّم فيها الفقهاء.

٤ ـ حكم البناء في الأرض المستعارة:

إذا استعار أرضاً للبناء، فإمّا أن يرجع المعير عن عاريته وإذنه في البناء، أو لا. ولا كلام في صورة

(١) انظر المبسوط ٣: ٢٦٤ـ٢٦٥.

(٢) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٣١٣ـ٣١٤.

(٣) انظر جامع المقاصد ٧: ٢٣٧ـ ٢٣٨.

(٤) انظر القواعد ٢: ٣٠١.

(٥) التحرير ٣: ١٠٢ـ١٠٣.

عدم رجوعه.

وأمّا إذا رجع، فإمّا أنْ يرجع قبل البناء أو بعده. فإذا رجع قبل البناء، فيجب الكفّ عن البناء؛ لأنّه تصرّف في أرض الغير من دون إذنه.

وإذا خالف وبنى، فيكون حكم هذا البناء كالبناء في الأرض المغصوبة، وقد تقدّم، ويجوز للمالك إلزام صاحب البناء بقلعه وتسوية الأرض، ودفع أرش النقص الوارد علىٰ الأرض، وأُجرة المدّة التي كان البناء قائماً في تلك الأرض[1].

وأمّا لو رجع بعد البناء، فلا تخلو العارية من أن تكون مقيّدة بزمان، أو مطلقة. والرجوع في المقيّدة تارةً يكون بعد انتهائها، وأُخرىٰ قبلها.

فإن كانت مقيّدة، وكان الرجوع بعد تمامها، فلا كلام ظاهراً في جواز إلزام المالك المستعير برفع البناء وتخلية الأرض منها، ويظهر من فخرالدين أنّ ذلك إجماعي؛ لأنّه حصر الخلاف في الرجوع قبل المدّة[2] كما سيأتي.

وعليه، فلايجب علىٰ المستعير دفع أرش الأرض، ولا علىٰ المعير دفع أرش البناء، وكلّما بقي البناء بعد انتهاء المدّة استلزم أُجرة المثل.

هذا، ولكن قيّد الشيخ الطوسي الأحكام المتقدّمة ـ عدا أُجرة المثل ـ بما إذا كان المعير اشترط علىٰ المستعير قلع البناء أو الغرس بعد انتهاء المدّة. أمّا إذا لم يشترط:

فللمستعير أن يقلعه؛ لأنّه ملكه، وفي وجوب تسوية الأرض عليه وجهان.

وإن طالب المعيرُ المستعير بقلعها مع ضمان مايرد من النقص علىٰ البناء وجبت الإجابة، وإن طالبه بدون الضمان لم تجب.

وإن دفع المعير قيمة البناء أو الغرس أُجبر المستعير علىٰ قبضها؛ لأنّه لا ضرر عليه.

وإن دفع المستعير قيمة الأرض، لم يجبر المعير علىٰ ذلك[1].

ونقل عن ابن الجنيد أيضاً القول بإجبار المستعير علىٰ قبض قيمة البناء أو الغرس[2].

ولكن خالفه العلّامة[3] وغيره[4] في إجبار المستعير علىٰ قبض قيمة البناء أو الغرس لو دفعها المعير، فلم يوجبوا ذلك علىٰ المستعير؛ لعصمة مال المسلم.

هذا ما لو رجع بعد انتهاء المدّة، وأمّا لو رجع

---

(١) انظر: المبسوط ٣: ٥٣ـ٥٤، والقواعد ٢: ١٩٤، وجامع المقاصد ٦: ٦٦، وغيرها.

(٢) انظر إيضاح الفوائد ٢: ١٢٦.

---

(١) انظر المبسوط ٣: ٥٤ـ٥٥.

(٢) نقله عنه فخرالدين في الإيضاح ٢: ١٢٧.

(٣) انظر: المختلف ٦: ٧٧، والقواعد ٢: ١٩٤، وتوقّف فيه في التحرير ٣: ٢١٦.

(٤) انظر: إيضاح الفوائد ٢: ١٢٧، وجامع المقاصد ٦: ٦٩، والمسالك ٥: ١٤٨.

قبلها، فلا تجب الإجابة علىٰ القلع إلّا بعد الضمان، وقد ادّعىٰ الشيخ عدم الخلاف فيه[١].

لكنّ المنقول عن ابن الجنيد: أنّه لم يجوّز للمعير الرجوع؛ لثبوت الضرر علىٰ المستعير[٢]، ولو فعل كان كالغاصب، إلّا أنّه خصّ الحكم بإعارة الأرض البَراح[٣] للغرس والبناء.

وأُجيب بأنّ الضرر مندفع بالأرش وضمان النقص الفائت[٤].

وحكم الإعارة المطلقة حكم المؤقّتة بعد انتهاء المدّة، من حيث اشتراط القلع فيها وعدمه، فمع اشتراط القلع، لا ضمان علىٰ المعير والمستعير، ويجب إفراغ أرض الغير ممّا يشغلها وإلا تعلّقت به الأُجرة.

ومع عدم الاشتراط يلزم المستعير بالإفراغ عند طلب المعير بشرط الضمان، لابدونه، ولا يلزم أحدهما بقبض القيمة من الآخر ليملك الأرض والبناء، بل ينبغي التراضي، إلّا علىٰ قول الشيخ بإلزام المستعير بأخذ قيمة البناء إذا دفعه المعير[٥].

(١) انظر المبسوط ٣: ٥٥.

(٢) انظر: إيضاح الفوائد ٢: ١٢٦، والمسالك ٥: ١٤٦.

(٣) أرض بَراح: لا بناء فيها ولا عمران. ترتيب كتاب العين: «برح».

(٤) انظر المسالك ٥: ١٤٧.

(٥) انظر: المبسوط ٣: ٥٤ـ٥٥، والمصادر التي تقدم ذكرها تحت هذا العنوان.

٥ ـ هل تجري الشفعة في البناء؟

اختلف الفقهاء في المسألة من جهتين:

الأُولىٰ ـ هل الشفعة تجري في المنقولات وغيرها أم تختصّ بغير المنقولات كالأرض؟

الثانية ـ أنّ البناء لو لوحظ منفرداً عن الأرض هل هو من المنقول أم من غيره؟

وتنقيح هذين البحثين يأتي في عنوان «شفعة» إن شاء الله تعالىٰ، لكن نقول إجمالاً:

لا إشكال في ثبوت الشفعة للشريك لو بيع البناء مع الأرض، وإنّما الإشكال فيما لو بيع منفرداً، فعلىٰ القول بتعميم الشفعة لكلّ ما هو مشترك بين شريكين أو أكثر وإن كان منقولاً، كما عليه جملة من القدماء[١]، فتثبت الشفعة في بيع البناء وحده. وأمّا بناءً علىٰ اختصاصها بغير المنقول واعتبار البناء وحده من جملة المنقول، فلاتثبت الشفعة كما عليه جماعة من الفقهاء[٢].

(١) ذهب إليه: السيّد المرتضىٰ في الانتصار: ٢١٥، وأبو الصلاح في الكافي: ٣٦٢، وابن البراج في المهذب ١: ٤٥٨، وابن إدريس في السرائر ٢: ٣٨٩، ونسبه العلامة في المختلف ٥: ٣٢٦ إلى ابن الجنيد.

(٢) كالشيخ، و المحقّق الحلي، والعلامة الحلي، وأغلب من تأخّر عنه، بل نُسب إلىٰ أكثر الأصحاب، وأكثر المتأخّرين ، والأشهر، والمشهور، والمشهور بين المتأخّرين، بل قيل: إنّ عليه المتأخّرين، ونحو ذلك.

انظر المبسوط ٣: ١٠٦، والشرائع ٣: ٢٥٣، والقواعد ٢: ٢٤٢، والمختلف ٥: ٣٢٧، والتحرير ٤: ٥٥٧، ومفتاح الكرامة ٦: ٣١٧.

٦ ـ حكم البناء في الأرض التي تعلّق بها الشفعة:

لو باع أحد الشريكين سهمه من الأرض ولم يعلم به الشريك الآخر مثلاً، فحدّد المشتري أرضه بولاية الحاكم الشرعي مثلاً، ثمّ بنىٰ فيها، فجاء الشريك وأخذ بحقّ الشفعة، فما يكون حكم البناء عندئذٍ؟

ذكر الفقهاء هنا وجوهاً واحتمالات يمكن استنباطها ممّا تقدّم في العارية والإجارة؛ لأنّ جميع هؤلاء ـ أي المعير والمستأجر والشفيع ـ لم يتصرّفوا في الأرض تصرّفاً عدوانياً حسب الفرض، وننقل فيما يلي خلاصة ما ذكره الشهيد في المسالك:

ـ للمشتري قلع بنائه؛ لأنّه ملكه.

ـ وهل يجب عليه طمّ الأرض؟ فيه احتمالات: الوجوب، وعدمه، والتفصيل بين ما كان القلع بطلب الشفيع فلا يجب الطمّ، وما لم يكن كذلك فيجب.

ـ ولو امتنع المشتري من الإزالة تخيّر الشفيع بين:

١ ـ القلع؛ لأنّ له تخليص ملكه من ملك غيره.

وهل يجب عليه أرش البناء؟

فيه قولان، أشهرهما اللزوم؛ لأنّ النقص علىٰ ملك المشتري كان بفعل الشفيع.

ووجه عدم الأرش: أنّ التفريط حصل بفعل المشتري.

٢ ـ بذل قيمة البناء للمشتري؛ لأنّ فيه جمعاً بين الحقّين.

وهل يشترط رضا المشتري؟ فيه قولان، كما تقدّم في غير الشفعة.

٣ ـ تنازل الشفيع عن أخذ حقّه، أي حق الشفعة، وترك الأرض للمشتري[١].

٧ ـ حكم البناء في الأرض الموقوفة:

إذا استأجر أرضاً موقوفة فبنىٰ فيها، فيأتي فيها كلّ ما تقدّم في إجارة الأرض للبناء. وهناك فروض مختصّة بالوقف مثل ما لو آجر البطن الأوّل الأرض مدّة من الزمن، ثمّ ماتوا جميعاً، وانتقل الوقف إلىٰ البطن الثاني، فهنا يأتي الكلام عن صحّة الإجارة وعدمها، أو توقّفها علىٰ إجازة البطن الحاضر[٢]، فعلىٰ فرض عدم صحّة الإجارة أو عدم رضا البطن الحاضر يأتي الكلام عن حكم البناء حينئذٍ من حيث قلعه، وضمانه أو ضمان الأرض، ونحو ذلك ممّا تقدّم، ولكن لم يتعرّض أكثر الفقهاء لذلك.

هذا إذا كان البناء بإذن الموقوف عليهم أو

---

(١) المسالك ١٢: ٣٢٧ ـ ٣٢٩، وانظر مفتاح الكرامة ٦: ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

(٢) انظر الجواهر ٢٨: ١١٣ ـ ١١٤.

الناظر علىٰ الوقف، وأمّا البناء من دون إذنهم، فحكمه حكم البناء في الأرض المغصوبة.

٨ ـ حكم البناء في المشاعر والأراضي المشتركة:

لايجوز البناء الخاصّ في الأماكن التي يتعلّق بها الحقّ العامّ، كالشوارع العامّة، والمشاعر، مثل أراضي عرفة ومنى ونحوهما؛ لأنّ التعرّض لتملّكها والتصرّف فيها منافٍ لجعلها مشعراً للعبادة[1]. وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إحياء».

مظانّ البحث:

يأتي الكلام عن البناء بمعناه المصدري، أي نفس عمليّة البناء، بالمناسبة في مواطن متعدّدة، مثل أحكام المساجد، وأحكام المساكن، وأحكام الأولاد ـ بمناسبة البحث عن الوليمة للمولود وختانه ـ وغيرها.

وعن البناء بمعناه الاسمي، أي المبنيّ في الإجارة ـ أي إجارة الأرض للبناء ونحوه ـ والعارية، والشفعة، وإحياء الموات، والغصب، والوقف، ونحو ذلك.

---

(١) انظر الجواهر ٣٨: ٥٣ـ٥٤. لكن قال المحقّق: «أمّا لو عمّر فيه ما لا يضرّ ولايؤدّي إلىٰ ضيقها عمّا يحتاج إليه المتعبّدون كاليسير لم أمنع منه»، وناقشه صاحب الجواهر وقال: «إنّه كالمنافي للضروري، بل فتح هذا الباب فيها يؤدّي إلى إخراجها عن وضعها».

بنـت

لـغـةً:

الأُنثىٰ من الأولاد[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

والبنت قد تكون من النّسب، وهي التي خُلقت من ماء الإنسان نفسه.

وبنت الابن بنت حقيقة، وبنت البنت بنت حقيقة أو مجازاً، علىٰ الخلاف.

وقد تكون البنت من الرضاعة، وهي التي خُلقت من ماءِ شخصٍ آخر، لكنّها ارتضعت من زوجة مَن درّ لبنها بسبب حملها منه.

الأحكام:

أوّلاً ـ أحكام البنت من النّسب:

للبنت من النّسب أحكام متفرّقة في مواطن عديدة ذكرناها تحت عناوين مختلفة، نشير إلىٰ أهمّ تلك العناوين تذكاراً لما مرّ من الأحكام.

١ ـ تحرم البنت وإن نزلت[2] علىٰ الأب والجد

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «بنى».

(٢) أي تحرم البنت وبنت البنت، وبنت الابن، وبناتها نزولاً علىٰ الأب والجدّ وأبيه و... صعوداً.

وإن علوا[١].

٢ ـ إذا دخل الإنسان بامرأة حرمت عليه بنتها، ولو اقتصر علىٰ العقد لم تحرم بعد مفارقة الأُم[٢].

٣ ـ إذا دخل بالبنت حرمت عليه أُمّها، ولو اقتصر علىٰ العقد، فالمشهور حرمة الأُم أيضاً، لكن هناك قول بعدم الحرمة[٣].

٤ ـ تحرم بنت الموطوء علىٰ الواطئ في اللواط مع الإدخال[٤].

تقدّم تفصيل هذه الأبحاث في عنوان «أسباب / أسباب التحريم».

٥ ـ تستحقّ البنت نصف الميراث بالفرض إذا كانت واحدة ولم يكن معها ابن، وتستحق النصف الباقي بالردّ، إذا لم يكن معها وارث آخر مثل الأبوين، وأحد الزوجين[٥].

٦ ـ تستحقّ البنات الثُّلثين إذا كنّ أكثر من واحدة ولم يكن معهنّ ابن، ويستحقن الباقي بالردّ إذا لم يكن وارث آخر مثل الأبوين، وأحد الزوجين[٦].

٧ ـ وإذا كان مع البنت أو البنات ابنٌ، فيقسّم الميراث بينهم علىٰ قاعدة «للذكر مثل حظّ الأُنثيين»[١].

تقدّم تفصيل ذلك كلّه في عنوان «إرث».

٨ ـ اختلف الفقهاء في لزوم إذن البنت وإذن الأب في نكاح الباكرة، وقد تقدّم تفصيل الأقوال فيه في عنوان «باكرة».

٩ ـ وللفقهاء كلام في إطلاق الولد علىٰ ولد البنت، تقدّم تفصيله في عنوان «انتساب».

١٠ ـ يجب الإنفاق عليها إذا كانت من جملة عائلته، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إنفاق».

ثانياً ـ أحكام البنت من الرضاعة:

تجري أحكام البنت من النَّسب في النكاح علىٰ البنت من الرضاعة[٢]؛ لقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[٣].

وأمّا أحكام الميراث وغيره فلا تجري، بل هي مختصة بالبنت النَّسبيّة.

بنت الابن

راجع: بنت

---

(١) انظر: الحدائق ٢٣: ٣٠٨، والجواهر ٢٩: ٢٣٨.
(٢) انظر: الحدائق ٢٣: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، والجواهر ٢٩: ٣٥٠.
(٣) انظر: الحدائق ٢٣: ٤٤٨، والجواهر ٢٩: ٣٥٠.
(٤) انظر: الحدائق ٢٣: ٥٩٦، والجواهر ٢٩: ٤٤٧.
(٥) انظر الجواهر ٣٩: ٩٢ و ١١٢.
(٦) انظر المصدر المتقدّم: ٩٣ و ١١٢.

(١) انظر المصدر المتقدّم: ٩٢ـ٩٣ و ١١٢.
(٢) انظر: الحدائق ٢٣: ٣١٧ـ٣٢١، والجواهر ٢٩: ٣٠٩.
(٣) الوسائل ٢٠: ٣٨٨، الباب ٦ من أبواب ما يحرم من الرضاع، الحديث الأوّل.

بنت الأخ

إذا كان الأخ نسبيّاً، فتجري أحكام بنت الأخ النسبيّ عليها، و هي:

١ ـ تحريم النكاح، فإنّ بنت الأخ تحرم علىٰ الإنسان، فلايجوز له نكاحها[1].

ولايجوز العقد علىٰ بنت أخ الزوجة إلا مع رضا الزوجة. وبعبارة أُخرىٰ: لايجوز الجمع بين الزوجة وبنت أخيها ـ إذا كان نكاح الزوجة متقدّماً ـ إلّا برضاها[2].

٢ ـ استحقاقها للميراث، فإنّ الأخ من الطبقة الثانية، فإذا فقدت الطبقة الأُولىٰ وهم الأولاد وأولادهم والأبوان، فتستحقّ الطبقة الثانية وهم الأُخوة والأخوات مع الأجداد. ويقوم أولاد الأُخوة والأخوات مقام آبائهم بشرط أن لايكون أحد من الآباء موجوداً بالفعل، وإلّا كان مقدّماً بحكم قاعدة «الأقرب يمنع الأبعد»[3].

وإذا كان الأخ رضاعياً، فتجري علىٰ بنته أحكام بنت الأخ الرضاعي، في النكاح فقط[4].

بنت الأُخت

بنت الأُخت مثل بنت الأخ في التحريم

(١) انظر: الحدائق ٢٣: ٣٠٨، والجواهر ٢٩: ٢٣٩.

(٢) انظر الحدائق ٢٣: ٤٦٧، والجواهر ٢٩: ٣٥٧.

(٣) انظر الجواهر ٣٩: ١٦٧.

(٤) انظر: الحدائق ٢٣: ٣١٧ـ٣٢١، والجواهر ٢٩: ٣٠٩.

واستحقاق الإرث فلا فرق بينهما.

ولايجوز العقد علىٰ بنت أُخت الزوجة إلّا مع رضا الزوجة. كما تقدّم في بنت الأخ[1].

بنت الخال

ليست من المحارم، فيجوز العقد عليها[2]، وتقوم مقام الخال في الميراث لو انعدمت الطبقة الأُولىٰ والثانية، وانعدم الخال والخالة والعم والعمة[3].

بنت الخالة

هي بمنزلة بنت الخال بلا فرق بينهما في الحكمين المتقدّمين.

بنت العمّ

حكمها حكم بنت الخال من جهة جواز العقد عليها واستحقاقها للميراث.

بنت العمّة

حكمها حكم بنت العمّ والخال والخالة بلا فرق بينهم.

(١) انظر: الحدائق ٢٣: ٤٦٧، والجواهر ٢٩: ٣٥٧.

(٢) انظر: الحدائق ٢٣: ٣١٠، والجواهر ٢٩: ٢٣٩.

(٣) انظر الجواهر ٣٩: ١٨٩.

بنت لبون

راجع: ابن لبون.

بنت مخاض

راجع: ابن مخاض.

بنـــج

لـغــةً:

جنس نباتات طبيّة مخدِّرة من الفصيلة الباذنجانيّة[١].

وقيل: مخبّط للعقل، مجنّن، مسكّن لأوجاع الأورام والبثور ووجع الأُذن...[٢].

وهو معرّب «بنگ» بالكاف الفارسيّة[٣].

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدّم. ويطلق في الطبّ الحديث علىٰ كلّ مادة تخدِّر البدن كلّه أو موضعاً منه لإجراء العمليّات الجراحيّة.

والفرق بين المخدّرات والمسكرات هو: فهم العرف الخاصّ والعامّ.

(١) المعجم الوسيط: «بنج».

(٢) انظر القاموس المحيط: «بنج».

(٣) انظر فرهنگ معين ١: ٥٩٢.

قال السيّد الصدر: «الظاهر أنّ البنج ونحوه من المخدِّرات، ليس من المسكّرات بحسب الفهم العلمي والعرفي معاً.

أمّا الفهم العلمي: فهو يرىٰ تقوّم المسكّر بمادّة الكحول التي من خصائصها اختراق المعدة والاتّجاه رأساً إلىٰ الدماغ، بينما كلّ المخدّرات ـ عدا الحشيشة ـ لاتنتشر في الجسم إلّا بالطريق الطبيعي؛ ولهذا يتصوّر البنج الموضعي دون المسكر الموضعي.

وأمّا الفهم العرفي: فهو يفرّق بين الإسكار والتخدير، كما يفرّق بين الحارّ والبارد، فليس كلّ حالة تقابل الصحو سكراً عرفاً، بل إنّ ما يقابل الصحو، إن كان حالة تقتضي غالباً التهيّج فهي السكر، وإن كانت تقتضي عادة الانكماش فهي الخدر.

وعلىٰ هذا الأساس، لاتكون المخدّرات غير الحشيشة محرّمة بعنوانها الأوّلي، وإنّما محرّمة بعنوان كونها مضرّة. والفرق العملي بين الحرمتين يظهر في الاستعمالات الضئيلة التي لايترتب عليها ضرر، فإنّها ليست بمحرّمة علىٰ هذا التقدير، بينما تكون محرّمة علىٰ تقدير كون المخدّر مسكّراً»[١].

وتقدّم في عنوان «إسكار» كلام صاحب الجواهر في الفرق بينهما وإحالة ذلك علىٰ العرف أيضاً[٢].

(١) بحوث في شرح العروة الوثقىٰ ٣: ٣٦٧.

(٢) انظر الجواهر ٤١: ٤٤٩.

الأحكام:

للبنج عدّة أحكام نشير إليها إجمالاً:

أوّلاً ـ حكم البنج من حيث الطهارة والنجاسة:

المعروف بين الفقهاء طهارة البنج؛ لأنّهم لم يلتزموا بنجاسة المسكرات الجامدة فضلاً عن المخدّرات منها؛ فلذلك قال السيّد الخوئي: «إنّ المسألة اتّفاقيّة، ولم يذهب أحد إلىٰ نجاسة المسكر الجامد»[1].

ثانياً ـ حكم البنج من حيث الحلّ والحرمة:

لم يرد نهي بالخصوص عن استعمال البنج ونحوه من المخدّرات، أكلاً وغيره من الاستعمالات؛ فلذلك لايصحّ القول بتحريمها في حدّ ذاتها، نعم، يصحّ إدراجها في قاعدة «حرمة استعمال ما يضرّ البدن» التي تدلّ عليها جملة من النصوص[2].

وإلىٰ ذلك يشير كلام السيّد الصدر المتقدّم، حيث جعل الحرمة دائرة مدار الضرر، فلو فُرض عدم الضرر باستعمال اليسير، فلايكون محرّماً عندئذ؛ ولذلك قال الشهيد الثاني مشيراً إلىٰ هذه النكتة: «مناط تحريم هذه الأشياء الإضرار بالبدن أو المزاج، فما كان من السموم مضرّاً، فتناول قليله وكثيره محرّم مطلقاً، سواء بلغ الضرر حدّ التلف أم لا، يكفي فيه سوء المزاج علىٰ وجه يظهر ضرره. وإن كان ممّا يضرّ كثيره دون قليله، يقيّد تحريمه بالقدر الذي يحصل به الضرر، وذلك كالأفيون، والسقمونيا، والحنظل ونحوها»... إلىٰ أن قال:

«حتىٰ لو فُرض شخصٌ لايضرّه السمّ لم يحرم عليه تناوله مطلقاً»[1].

وجعل المرجع في معرفة القدر المضرّ التجربة أو إخبار عارفٍ يفيد قوله الظنّ.

ومثله النراقي حيث قال: «وأمّا ما يضرّ كثيره دون قليله ـ كالأفيون[2] والسَّقَمُونيا[3] وشحم الحنظل وغيرها ـ فالمحرّم منه ما بلغ ذلك الحدّ دون غيره... والضابط في التحريم: ما يحصل به الضرر...»[4]

وبهذا المضمون قال فقهاء آخرون[5].

وقال النراقي في تحديد الضرر الموجب

---

(١) التنقيح (الطهارة) ٢: ١٠٢، وانظر: المستمسك ١: ٤٠٤.

(٢) انظر مستند الشيعة ١٥: ١٥.

(١) المسالك ١٢: ٧٠ـ٧١.

(٢) الأفيون: عصارة الخشخاش، تستعمل للتنويم والتخدير. المعجم الوسيط: «أفن».

(٣) السقمُونيا: نبات يستخرج منه دواءٌ مسهل للبطن، ومزيلٌ لدوده. المعجم الوسيط، والقاموس المحيط: «سَقَم».

(٤) مستند الشيعة ١٥: ١٧.

(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٣٧١.

للتحريم: «والضرر الموجب للتحريم يعمّ الهلاكة، وفساد المزاج والعقل والقوّة، وحصول المرض، أو الضرر في عضو»[١].

وقد تقدّم في كلام الشهيد مايدلّ علىٰ ذلك.

ويمكن إدراج نفس إدمان المخدّرات في عنوان «الضرر» وجعله من مصاديقه؛ لأنّه يؤدّي إلىٰ الأضرار المشار إليها، بل أكثر من ذلك؛ لأنّه يؤدّي إلىٰ انهيار العائلة والمجتمع؛ ولذلك جاء في منهاج الصالحين للسيّد الحكيم: «وكذا تحرم السموم القاتلة، والمقدار المضرّ من الأفيون المعبّر عنه بالترياك، سواء أكان من جهة زيادة المقدار المستعمل منه، أم من جهة المواظبة عليه»[٢].

وجاء في منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: «تحرم السموم القاتلة، وكلّ ما يضرّ الإنسان ضرراً يعتدّ به، ومنه الأفيون المعبّر عنه بالترياك، سواء كان من جهة زيادة المقدار المستعمل منه، أم من جهة المواظبة عليه»[٣].

وجاء في تحرير الوسيلة للإمام الخميني: «ما لايضرّ تناوله مرّة أو مرّتين مثلاً، لكن يضرّ إدمانه وزيادة تكريره والتعوّد به، يحرم تكريره

(١) مستند الشيعة ١٥: ١٧.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٧٥، كتاب الأطعمة/الرابع في الجامد.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤٧، كتاب الأطعمة/الرابع في الجامد، المسألة ١٦٩٤.

المضرّ خاصّة»[١].

يعني إذاكان قليل البنج أو الأفيون لايضرّ في حدّ ذاته، وإنّما يضرّ تكراره والتعوّد عليه، فاستعماله بالحدّ الذي لايوجب الضرر لايكون محرّماً، وإنّما المحرّم ما استلزم الضرر خاصّة، وهو تكراره.

الاستثناءات:

يستثنى من حرمة تعاطي المخدّرات استعمالها للأغراض الطبيّة، سواء كان للتخدير مقدّمة للعمليّات الجراحيّة، أو مع الأدوية الأُخرىٰ لتسكين الآلام أو للعلاج. قال النراقي: «واستثنى من الأُصول[٢]... ما اضُطرّ إليه للتداوي والخلاص من الأمراض،...»[٣].

وقال صاحب الجواهر: «وبالجملة كلّ ما كان فيه الضرار علماً أو ظنّاً، بل أو خوفاً معتداً به حرم، نعم لو فرض فعل ذلك للتداوي عن داءٍ جاز وإن خاطر، إذا كان جارياً مجرىٰ العقلاء؛ لإطلاق بعض النصوص»[٤].

(١) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٥، كتاب الأطعمة، القول في غير الحيوان، المسألة ٦.

(٢) أي الأُصول العامّة التي ذكرها مقدّمة لكتاب الأطعمة والأشربة، والتي منها: «الأصل في الأشياء الضارّة بالبدن الحرمة». مستند الشيعة ١٥: ١٥.

(٣) مستند الشيعة ١٥: ٣٤.

(٤) الجواهر ٣٦: ٣٧١.

ثمّ ذكر جملة من النصوص، منها خبر إسماعيل المتطبّب، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني رجل من العرب ولي بالطبّ بصر، وطبّي طبٌّ عربي، ولست آخذ عليه صفداً[1]، قال: لابأس، قلت له: إنا نَبُطّ الجُرح ونكوي بالنار، قال: لابأس، قلت: ونسقي هذه السموم الاسمحيقون[2] والغاريقون[3]، قال: لابأس، قلت: إنّه ربّما مات، قال: وإن مات»[4].

عقوبة تعاطي البنج:

لاإشكال في أنّ عقوبة شرب المسكر هو الحدّ ثمانين جلدةً، ولكن المخدّرات ومنها البنج لاتدخل في عنوان المسكر[5] ـ كما تقدّم ـ كي تشمله عقوبته؛ فلذلك لم يقرّر الفقهاء لتعاطي المخدّرات حدّ شرب المسكر ولا حدّاً آخر، نعم يستحقّ الفاعل التعزير بما يراه الحاكم صلاحاً بشرط أن لا يتجاوز ـ إذا كان جلداً ـ ثمانين جلدةً، وهو حدّ شرب الخمر والمسكر بصورة مطلقة.

(١) الصَّفَدُ: العطاء. القاموس المحيط وغيره: «صَفَدَ».

(٢) الاسمحيقون: نوع من الأدوية يتداوىٰ به. مجمع البحرين: «سمحق».

(٣) الغاريقون: «أصل نبات أو شيءٌ يتكوّن في الأشجار المسوّسة، وهو ترياق للسموم». محيط المحيط: «غرق».

(٤) الوسائل ٢٥: ٢٢١، الباب ١٣٤ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٥) انظر الجواهر ٤١: ٥٩٩.

حكم من بنّج غيرَه:

من بنّج غيره يختلف حكمه باختلاف الحالات وما يترتّب عليه من آثار، نشير فيما يلي إلىٰ أهمّها:

أوّلاً ـ إذا اقتصر الفاعل ـ المبنِّج ـ علىٰ البنج ولم يفعل شيئاً آخر ولم يسبب البنج ضرراً علىٰ المبنَّج، فظاهر كلمات الفقهاء: أنّه لا يضمن شيئاً، نعم يقتصر علىٰ تعزيره بما يراه الحاكم.

ثانياً ـ إذا أخذ المبنِّج مال المبنَّج بعد تخديره بالبنج، فيضمن المال ويعزّر، ولاتقطع يده.

قال الشيخ المفيد: «ومن بنّج غيره، أو أسكره بشيء احتال عليه في شربه منه أو أكله، ثمّ أخذ ماله، عوقب علىٰ ذلك بما يراه الإمام من التعزير، واسترجع منه ما أخذه، لصاحبه»[1].

ومثله قال الشيخ الطوسي[2] وغيره[3].

ثالثاً ـ إذا أوجد البنج ضرراً في المبنَّج، فالواجب علىٰ المبنِّج أن يضمن الضرر، سواء كان في

(١) المقنعة: ٨٠٥.

(٢) انظر: النهاية: ٧٢١.

(٣) انظر: المهذّب ٢: ٥٥٤، والسرائر ٣: ٥١١، والشرائع ٤: ١٨٢، والجامع للشرائع: ٥٦٤، والقواعد ٣: ٥٧٠، والتحرير ٥: ٣٨٣، واللمعة وشرحها ٩: ٣٠٦، والمسالك ١٥: ٢١، وكشف اللثام ١٠: ٦٤٨، والجواهر ٤١: ٥٩٩.

الجسم، أو العقل، أو الحواس[١].

رابعاً ـ إذا ارتكب المبنِّج جناية فهل يضمنها المبنِّج، أم لا؟

لم يصرّح أكثر الفقهاء الذين تعرّضوا للموضوع إلىٰ هذه المسألة، نعم قال الفاضل الإصفهاني: «والمبنِّج والمُرقِد يضمنان ما يجنيه البنج والمُرقِد علىٰ المتناول من نقصٍ في عقلٍ أو حسٍّ أو عضو، وما احتالا بذلك في أخذه من المال، وما يجنيه المتناول؛ لسكره أو رقاده»[٢].

فقوله: «وما يجنيه المتناول...» صريح في ضمان المبنِّج؛ ولعلّه لأنّه أقوىٰ من المباشر وهو المبنَّج، فيدخل في قاعدة تقديم السبب علىٰ المباشر في الضمان إذا كان السبب أقوىٰ من المباشر.

ونقل صاحب الجواهر[٣] عبارته ولم يعلّق عليها، وظاهره الترديد فيها.

نعم، ربّما يستفاد ذلك من إطلاق عبارات بعض الفقهاء، مثل عبارة العلامة في القواعد حيث قال: «والمبنِّج والمُرقِد يضمنان ما يجنيه البنج والمُرقِد»[٤].

فقوله: «ما يجنيه البنج» مطلق سواء كانت جناية البنج علىٰ بدن متعاطيه، أو علىٰ بدن غيره بواسطة متعاطيه.

ومثلها عبارة الشهيد الثاني، حيث قال: «ويضمن ما يحصل بسببه من الجناية»[١].

حكم من بنَّج نفسه ثمّ جنى:

إذا بنَّج نفسه اختياراً وبلا عذر ـ كالتداوي ـ ثمّ جنى، ضمن ما جناه، سواء كان مالاً أو نفساً؛ لأنّ الضمان لايشترط فيه القصد[٢].

نعم، لو أتلف نفساً فيبتني جواز الاقتصاص منه علىٰ أمرين:

الأمر الأوّل ـ أن نقول بجواز الاقتصاص من السّكران إذا كان سُكره عن عمدٍ واختيار؛ لأنّ فيه خلافاً؛ والمنسوب إلىٰ الأكثر جواز الاقتصاص[٣]، لكن استشكل فيه بعضهم، كالعلّامة[٤] والشهيد الثاني[٥] وغيرهما[٦]؛ لعدم اقتران فعله بالقصد، وللاحتياط بالدماء؛ ولأنّ تنزيل السكران منزلة الصاحي علىٰ الإطلاق ممنوع.

الأمر الثاني ـ أن نلحق البنج بالمسكر ـ بناءً

---

(١) انظر المصادر المتقدّمة.

(٢) كشف اللثام ١٠: ٦٤٨.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٥٩٩.

(٤) القواعد ٣: ٥٧٠.

(١) المسالك ١٥: ٢١.

(٢) انظر القواعد الفقهية ٢: ٢٤، قاعدة الاتلاف.

(٣) انظر المسالك ١٥: ١٦٥ـ١٦٦.

(٤) انظر التحرير ٥: ٤٦٥، واستقرب فيه وفي القواعد والإرشاد سقوط القصاص. انظر: القواعد ٣: ٦٠٩، والإرشاد ٢: ٢٠٣.

(٥) انظر المسالك ١٥: ١٦٥ـ ١٦٦.

(٦) انظر كشف اللثام ١١: ١٠٤.

علىٰ جواز الاقتصاص من متعاطيه ـ ليشمله حكمه. وسيأتي وجه الإلحاق وعدمه عن قريب.

فمن يلتزم بالأمرين، لابدّ أن يلتزم بجواز الاقتصاص من المبنِّج نفسه.

ومن لم يلتزم بهما أو بأحدهما، لابدّ أن يلتزم بعدم جواز الاقتصاص.

وممّن التزم بالأمرين معاً:

ـ الشيخ الطوسي في المبسوط، حيث قال: «...وأمّا السكران فالحكم فيه كالصاحي، وأمّا من جُنَّ بسببٍ هو غير معذور فيه، مثل أن يشرب الأدوية المجنّنة، فذهب عقله، فهو كالسكران»[١].

ـ وفخر الدين في الإيضاح، فإنّه قال: «والأقوىٰ عندي أنّه كالسكران»[٢].

وممّن نفىٰ الأمرين:

ـ العلّامة، حيث قال بعد تقريب سقوط القصاص عن السكران: «ومن بنّج نفسه أو شرب مُرقِداً لا لعذرٍ، لا قصاص عليهما، بل تجب الدية»[٣].

وممّن نفىٰ الأمر الثاني صاحب الجواهر[٤]، ويظهر ذلك من صاحب كشف اللثام[٥] أيضاً.

ـ وتردّد المحقّق الحلّي في الأمرين، لكنّه قال

(١) المبسوط ٧: ٥٠.

(٢) إيضاح الفوائد ٤: ٦٠١.

(٣) التحرير ٥: ٤٦٥.

(٤) انظر الجواهر ٤٢: ١٨٧.

(٥) انظر كشف اللثام ١١: ١٠٤.

بالنسبة إلىٰ الأوّل، أي ثبوت القصاص في السكران: «والثبوت أشبه»[١].

ـ واستظهر الشهيد الثاني عدم ثبوت القصاص في السكران ـ كما تقدّم ـ واكتفىٰ بذكر وجهي إلحاق المبنَّج به وعدمه، ولم يرجح أحدهما، فقال: «وعلىٰ تقدير ثبوته في حقّه، ففي إلحاق من زال عقله باختياره كمن بنّج نفسه وجهان: من مساواته له في المقتضي، وهو زوال العقل باختياره مع نهي الشارع عنه؛ ومن قوّة المؤاخذة والحكم في الأوّل، فالحاق الضعيف بها مع عدم النصّ قياس مع وجود الفارق»[٢].

وفي صورة عدم القصاص ـ لأيّ سبب كان ـ فعلىٰ الجاني دفع الدية.

تصرّفات المبنَّج:

لاتصحّ تصرّفات المبنَّج المبتنية علىٰ القصد، إذا فقد قصده لفقد عقله، سواء كان هو الذي بنّج نفسه أم بنّجه شخصٌ آخر، وسواء كان لعذر أم لا؛ وذلك لأنّ القصد والعقل شرطان في الأهليّة التامّة في أغلب التصرّفات، ومع ارتفاعها ترتفع الأهليّة، وإذا ارتفعت الأهليّة لم تصحّ الأفعال المشترط صحّتها بها، كما تقدّم بيانه في عنوان «أهليّة».

والعقود والإيقاعات من جملة الأُمور التي

(١) الشرائع ٤: ٢١٦.

(٢) المسالك ١٥: ١٦٦.

تشترط فيها الأهليّة التامّة، ولكنّ الفقهاء إنّما تطرّقوا إلىٰ موضوع البنج ونحوه في الطلاق بمناسبة الكلام عن طلاق السكران، ونحن نقتفي أثرهم فنقول:

صرّح الفقهاء بعدم صحّة طلاق السكران وكلٍّ من فقد عَقْلَه وقَصْدَه باستعمال البنج أو المُرقِد ونحوهما. قال الشيخ الطوسي: «طلاق السكران غير واقع عندنا».

ثمّ قال في مسألةٍ أُخرىٰ: «إذا زال عقله بشرب البنج والأشياء المرقدة والمُجنّة، لا يقع طلاقه»[1].

وقال في المبسوط: «فأمّا من زال عقله بشرب البنج والأشياء المسكرة والمرقدة والأدوية المجنّنة فزال عقله، فإنّ كان إنّما شربه تداوياً، فهذا معذور، والحكم فيه كالمجنون، وإن شربه متلاعباً أو قصداً ليزول عقله ويصير مجنوناً، وقع طلاقه عندهم[2]، وعندنا لا يقع»[3].

وقوله: «فهذا معذور... الخ» أي معذور تكليفاً؛ إذ لا حرمة في التداوي بالبنج. وأمّا وضعاً فهو بحكم المجنون لا أثر لكلامه؛ لخلوّه عن القصد.

(١) الخلاف ٤: ٤٨٠، المسألة ٤٥ و٤٦.

(٢) أي عند السنة.

(٣) المبسوط ٥: ٥٢.

وبهذه المضامين قال غيره من الفقهاء[1].

ولا يصحّ طلاق الولي عنه؛ لعدم الإذن شرعاً؛ ولأن للمانع ـ وهو زوال العقل ـ أمداً يرتقب زواله[2].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: بمناسبة الكلام عن نجاسة المسكر.

٢ ـ كتاب الطلاق: بمناسبة اشتراط العقل والقصد في المطلِّق.

٣ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: بمناسبة الكلام عن حرمة تناول السموم والمخدِّرات.

٤ ـ كتاب الحدود: بمناسبة حدّ من بنّج غيره وأخذ ماله، في نهاية الكلام عن حدّ السرقة.

٥ ـ القصاص والديات: بمناسبة من أتلف شخصاً أو مالاً حال كونه مستعملاً للبنج.

(١) انظر: الشرائع ٣: ١٢، والقواعد ٣: ١٢١، والتحرير ٤: ٥٠، والمسالك ٩: ١٥، وكشف اللثام ٨: ٧، والكفاية ٢: ٣١٧، والجواهر ٣٢: ٨، وغيرها.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

بندق

لغـــة

معرَّب فندق بالفارسيّة[1]، وهو ثمر شجر من الفصيلة البتوليّة، يوجد في المناطق الجبليّة من إيران والشام وأُوروبا[2]، وثمره مدوَّر كالجوزة الصغيرة.

وأُطلق ـ شبهاً به ـ علىٰ ما كان يُعمل من الطين ويُرمىٰ به في القتال والصيد[3].

واحدته: بندقة.

والبندقيّة: الآلة التي كانت ترمىٰ بها البندقة، وتطلق الآن علىٰ الآلة الحديثة التي ترمىٰ بها الرصاصة تشبيهاً بها[4].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحكام:

البندق من النباتات المحلّل أكلها وبيعها وجميع التصرّفات المباحة بالذات فيها.

(١) انظر محيط المحيط: «بندق».

(٢) انظر: محيط المحيط، والمعجم الوسيط: «بندق».

(٣) انظر محيط المحيط: «بندق».

(٤) انظر المعجم الوسيط: «بندقيّة».

وتقدّم في عنوان «آلات الصيد» حكم الاصطياد بالبندقة المصنوعة من الطين، والبندقيّة الحديثة.

بنوّة

راجع: ابن.

بنو هاشم

راجع: أهل البيت.

بهتان

لغـــة:

من البَهْت، أي التحيّر والاندهاش، قال تعالىٰ: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ﴾[1]، أي دهش وتحيّر، وقال تعالىٰ: ﴿هذا بهتانٌ عظيم﴾[2]، أي كذبٌ يُبهت سامعَه لِفظاعته.

ويُعدَّىٰ بالحركة، فيقال: بَهَتَه يَبْهَتُه بفتحتين، وبهتها بهتاً، أي قذفها بالباطل وافترىٰ عليها الكذب.

والاسم: البُهْتان[3].

(١) البقرة: ٢٥٨.

(٢) النور: ١٦.

(٣) انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن، والمصباح المنير، ولسان العرب: «بهت».

اصطلاحاً:

أن يقال في شخص ماليس فيه .

هكذا قال الشيخ الأنصاري[١]، وهو المستفاد من جملة من النصوص الواردة في الغيبة وفرقها مع البهتان، منها:

ـ رواية عبدالله بن سيّابة عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّ من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وإنّ من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه»[٢].

ـ رواية عبدالله بن سنان، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: الغيبة أن تقول في أخيك ماهو فيه ممّا قد ستره الله عليه، فأمّا إذا قلت ما ليس فيه، فذلك قول الله تعالى: ﴿فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾[٣]»[٤].

وينبغي أن يكون المقول مما يُسيء المقول فيه ويشينه، ولعلّه لوضوحه؛ ولأنّه مرتكز في ذهن السائل والمجيب لم يذكر في الرواية.

ـ رواية أبي هريرة، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: ذكرك أخاك بما يكره. قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ماتقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه، فقد بَهَتَّه»[١].

ماهي النسبة بين الغيبة والبهتان؟

صرّح السيّد الخوئي بأنّ النسبة بين الغيبة والبهتان هي التباين، بناءً علىٰ ما اختاره من تعريف الغيبة بأنّها: «أن تقول في أخيك ما ستره الله تعالى عليه»، وتعريف البهتان بأنّه : «ذكرك أخاك بما ليس فيه»[٢]؛ وذلك لأنّ المفهوم من «ما ستره الله» هو: أنّ الصفة موجودة ولكنها مستورة عنه، فالقول موصوف بالصدق، لكن نُهي عنه لترتّب مفاسد عليه، في حين أنّ البهتان قولٌ متّصفٌ بالكذب، والنسبة بين الصدق والكذب هي التباين.

ولكن صرّح الإمام الخميني بأنّ النسبة هي العموم من وجه، لا التباين؛ لأنّ الغيبة عرفاً هي: ذكر الصفة السيّئة خلف المغتاب، سواء كانت فيه أم لا، والبهتان هو: الافتراء عليه، سواء كان حاضراً

---

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٦٤.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٨٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٤.

(٣) النساء: ١١٢.

(٤) تفسير العياشي ١: ٣٠١ الحديث ٢٦٩، وعنه الوسائل ١٢: ٢٨٦، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢.

(١) صحيح مسلم ٤: ٢٠٠١، كتاب الآداب، باب تحريم الغيبة، الحديث ٧٠، تسلسل ٢٥٨٩، وسنن أبي داود ٤: ٢٩٠، كتاب الأدب، باب في الغيبة، الحديث ٤٨٧٤.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٣٦٤.

أم غائباً[١].

ومحلّ الاجتماع بينهما هو: نسبة صفة سيّئة غير موجودة في الإنسان إليه في غيابه، فهذا غيبةٌ وبهتان.

ومحلّ افتراق الغيبة عن البهتان هو ذكر صفة سيّئة موجودة في الإنسان، في غيابه، فهذا غيبة وليس ببهتان.

ومحلّ افتراق البهتان عن الغيبة هو نسبة صفة سيّئة غير موجودة في الإنسان إليه في حضوره، فهذا بهتان وليس بغيبة.

وربّما يستفاد ذلك من كلام الشيخ الأنصاري أيضاً، حيث قال: «واعلم أنّه قد يطلق الاغتياب علىٰ البهتان، وهو: أن يقال في شخص ما ليس فيه، وهو أغلظ تحريماً من الغيبة، ووجهه ظاهر؛ لأنّه جامع بين مفسدتي الكذب والغيبة، ويمكن القول بتعدّد العقاب من جهة كلٍّ من العنوانين، والمركب»[٢].

ثمّ استشهد لذلك برواية علقمة عن الصادق عليه السلام التي جاء فيها: «لقد حدّثني أبي عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنّة أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير»[١].

وحاصل كلامه: أنّ الاغتياب هو ذكر شخص متّصف بصفة، سواء كانت فيه أم لا، فإذا لم تكن فيه فهو البهتان، وهو أغلظ حرمةً ممّا إذا كانت فيه.

فالنسبة ـ علىٰ هذا ـ بين المعنىٰ العامّ للاغتياب والبهتان هي العموم من وجه، ومحلّ اجتماعهما هو: ذكر الشخص في غيابه وهو متّصف بصفة ليست فيه. فهذا بهتان؛ لعدم وجود الصفة المنسوبة إليه فيه، وغيبة؛ لكون ذكره كان في غيابه.

ومحلّ الافتراق في الطرفين واضح.

ثمّ إنّه رتّب العقاب في محلّ الاجتماع علىٰ العنوانين لكلٍّ منهما عقاب مستقل، بل للجامع أيضاً عقاب ثالث.

لكن علّق عليه الإيرواني:

أوّلاً ـ بأنّ نفس عنوان الافتراء عنوان قبيح أقبح من عنوان الغيبة، مع قطع النظر عن كونه جامعاً لعنواني الكذب والغيبة، بل ليس واجداً لعنوان الغيبة؛ لاعتبار الصدق ومطابقة الواقع في تعريفها.

ثانياً ـ بأنّ المركب ليس عنواناً في عرض العنوانين ليستحقّ العقاب من جهته مضافاً إلىٰ ما يستحقّه من جهة العنوانين؛ لأنّ المركب متولّد من

(١) المكاسب المحرمة (للامام الخميني) ١: ٣٨٩.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٦٤.

(١) الوسائل ١٢: ٢٨٥، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٠.

نفس العنوانين، بل هو عينهما في الخارج، فلا يستحقّ إلّا عقاب العنوانين.

هذا علىٰ تقدير عدم اعتبار الصدق في مفهوم الغيبة، و إلّا فلا غيبة، بل هو كـذب؛ لأنّ الافـتراء ليس إلّا كذباً، نعم هو كذب خاصّ، ولعلّه أشدّ قبحاً وعقاباً من مطلق الكذب[1].

وعلّق السيّد الخوئي أيضاً علىٰ كلام الشيخ: بأنّ إطلاق الغيبة علىٰ البهتان في رواية علقمة إنّما هو علىٰ نحو التسامح والتجوّز، عـلىٰ أنّـها ضـعيفة السند.

ثمّ قال: وأمّا كون عقاب التهـمة أشـدّ مـن الغيبة، فلاشتمالها علىٰ الفرية والهتك معاً[2].

الأحكام:

لا إشكال في قبح البهـتان عـقلاً، وحـرمته شرعاً؛ لما يتضمّن من الكذب الذي تـطابق العـقل والشرع علىٰ حرمته، بل البهتان أشدّ قبحاً وحرمة منه كما تقدّم؛ لأنّه كـذبٌ خـاصّ يـتضمّن هـتكاً للشخص المفترىٰ عليه، وافتراءً عليه كما تقدّم.

ويمكن أن تستفاد حرمته من مجموع نصوص من الكتاب والسنّة، وإن كانت استفادة الحرمة علىٰ الإطلاق من كلٍّ واحدٍ منها بانفراده قابلة للتأمّل.

أمّا الكتاب، فمثل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾[1].

فإنّ ظاهر عطف الإثمّ علىٰ البهتان يـفيد أنّ البهتان إثمّ.

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْلاَ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾[2].

والآية واردة في قضيّة الإفك.

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَاناً عَظِيماً﴾[3].

وهم اليهود الذين افتروا علىٰ مريم عليها السلام، وهي الطاهرة المطهّرة.

وآيات أُخر يستفاد من مجموعها أنّ الافتراء أمرٌ مذموم، بل هو إثمّ، وقد يستلزم الكفر أحياناً إذا كان افتراءً علىٰ الله تعالىٰ أو الرسول صلى الله عليه وآله.

وأمّا السنّة:

ـ فـقد روى ابـن أبي يـعفور، عـن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من بهت مؤمناً أو مؤمنة بما ليس فيه بعثه الله في طينة خبال حتىٰ يخرج ممّا قال، قلت: ومـا طـينة خـبال؟ قـال: صـديد[4] يخـرج مـن

(١) حاشية المكاسب (للايرواني) ١: ٢١٥.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ١: ٢٦٤.

(١) النساء: ١١٢، ومثلها الآية ٢٠ من السورة نفسها.

(٢) النور: ١٦.

(٣) النساء: ١٥٦.

(٤) الصديد: ماء الجرح الرقيق، القاموس المحيط: «صدد».

فروج المومسات»[١].

ـ وعن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا اتّهم المؤمن أخاه انماث[٢] الإيمان من قلبه كما ينماث الملح في الماء»[٣].

ـ وعن عمر بن يزيد، قال: «سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: من اتّهم أخاه في دينه، فلا حرمة بينهما....»[٤].

ـ وعن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من بهت مؤمناً أو مؤمنة، أو قال فيه ماليس فيه أقامه الله تعالىٰ يوم القيامة علىٰ تلٍّ من نار، حتىٰ يخرج مما قاله فيه»[٥].

ـ وعن علي عليه السلام ـ في حديث الأربعمئة ـ: «المؤمن لا يغشّ أخاه، ولايخونه، ولايخذله، ولايتّهمه، ولايقول له: أنا منك بريء....»[٦].

ـ وعن الصادق عليه السلام ناقلاً عن حكيم: «البهتان علىٰ البريء أثقل من الجبال الراسيات»[١].

فيمكن أن يستفاد من مجموع هذه النصوص حرمة البهتان وإن كان يمكن أن يناقش في دلالة كلّ واحد منها بالخصوص علىٰ التحريم أو عمومه.

عقوبة البهتان:

إذا كان البهتان علىٰ الله ورسوله وانتهىٰ الأمر فيه إلىٰ الارتداد ـ نعوذ بالله منه ـ فيشمله حكمه، وقد تقدّم في عنوان «ارتداد».

وإذا كان علىٰ الناس، فإمّا أن يكون بمثل الافتراء بالزنا واللواط ونحوهما ممّا يستلزم قذفَ المفترىٰ عليه، فيستحقّ المفتري حدَّ الافتراء والقذف، وهو ثمانون جلدة.

وأمّا إذا لم يستلزم قذفاً، كما إذا افترىٰ عليه بأنّه غصب مالاً، أو شهد زوراً، أو لامس أو قبّل امرأة، ونحو ذلك، فلا يحدّ حدّ القذف ولكن يُعزَّر بما يراه الحاكم صلاحاً[٢].

وسوف يأتي تفصيل ذلك كلّه في عنوان «قذف» إن شاء الله تعالىٰ.

مظانّ البحث:

يتطرّق لهذا الموضوع في كتب الفقه في موضعين:

١ ـ حدّ القذف في كتاب الحدود.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٥٧، كتاب الإيمان والكفر، باب الغيبة والبهت، الحديث ٥.

(٢) انماث: اختلط وذاب. المعجم الوسيط: «ماث». وكأن الرواية بصدد بيان أنّ البهتان يمحي الإيمان من القلب كما يمحي الماء الملح.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٣٦١، كتاب الإيمان والكفر، باب التهمة وسوء الظن، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٣.

(٦) الخصال ٢: ٦٢٢، حديث الأربعمئة.

---

(١) الخصال ٢: ٣٤٨، باب السبعة، الحديث ٢١.

(٢) انظر الجواهر ٤١: ٤٠٢ـ٤١٢.

٢ ـ المكاسب المحرمة عند الكلام عن الغيبة، وقد ذكره في هذا الموضع الشيخ الأنصاري وبعض من علّق علىٰ كلامه ممّن تأخّر عنه.

بهيمة

لغة:

كلّ ذات أربع قوائم من دوابّ البرّ والبحر[1].

أو كلّ ذات أربع قوائم من دوابّ البرّ والبحر ما عدا السباع[2] أو كلّ حيوان لايميّز[3].

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء فيه اصطلاح خاصّ، وإنّما ينشأ اختلافهم من اختلاف أهل اللغة، فيظهر من بعضهم إطلاق البهيمة حتىٰ علىٰ الطير أيضاً، فمثلاً نقل ابن إدريس عن الجاحظ في كتاب الحيوان: أنّ الطير كلّه: سَبُعٌ، وبَهيمةٌ، وهَمَجٌ، ثمّ فسّر البهيمة من الطير بما أكل الحبّ خالصاً[4].

وقال ابن فهد الحلّي بالنسبة إلىٰ وطء البهيمة: «هل يشمل الحكم كلَّ بهيمة؟ يحتمله قويّاً؛ لأنّ المراد بالبهيمة ما أُبهم عن الفهم، فتعمّ الطيور، ويحتمل اختصاص الحكم بذوات الأربع؛ لأنّه الظاهر في الاستعمال»[1]، أي استعمال البهيمة في ذوات الأربع هو الظاهر من استعمال لفظ البهيمة.

وممّن صرّح باستعماله عرفاً في خصوص ذوات الأربع: الشهيد الثاني في المسالك، حيث قال: «... البهيمة: وهي لغة اسم لذات الأربع من حيوان البحر والبرّ، فينبغي أن يكون العمل عليه»[2]، والإصفهاني حيث قال: «... البهيمة التي اختصّت في العرف بذوات الأربع»[3]، والنراقي[4]، وصاحب الجواهر[5] وغيرهم.

الأحكام:

تترتّب علىٰ البهيمة أحكام تقدّم بعضها ويأتي بعضها الآخر في المواضع المناسبة؛ لاشتراكها بين البهيمة وغيرها، وإنّما نشير هنا إجمالاً إلىٰ بعضها:

---

(١) انظر: كتاب العين، ولسان العرب، والقاموس المحيط، والمصباح المنير: «بهم».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «بهم»، لكن يبدو أنّه وقع فيه خلط بين المعنىٰ اللغوي والعرفي.

(٣) انظر: لسان العرب حيث نقله عن الزّجاج، والمصباح المنير: «بهم».

(٤) السرائر ٣: ١١٩.

(١) المهذب البارع ٥: ١٣٠.

(٢) المسالك ١٢: ٣١.

(٣) كشف اللثام ٩: ٢٦٩.

(٤) انظر مستند الشيعة ١٥: ١٢٣.

(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٢٨٧.

وطءُ البهيمة وما يترتّب عليه من أحكام:

تقدّم في عنوان «إتيان البهيمة» أكثر الأحكام المترتّبة علىٰ وطء البهيمة، وبقي بعضها الآخر.

وأهمّ الأحكام المترتّبة علىٰ وطء البهيمة إجمالاً هي:

١ ـ تعزير الواطئ.

٢ ـ إغرامه ثمنها، إن لم تكن له.

٣ ـ تحريم أكل الموطوءة وأكل نسلها، وكذا شرب لبنها.

٤ ـ وجوب ذبحها وإحراقها إن كانت ممّا تؤكل، أو كان الغرض الأهم فيها الأكل.

وأمّا إذا كان الغرض الأهمّ فيها الحمل والركوب ـ كالخيل والبغال والحمير ـ لم تذبح؛ بل تباع في بلدة أُخرىٰ.

واختلفوا فيما يفعل بثمنها:

ـ هل يدفع إلىٰ الواطئ؛ لأنّه غرم ثمن البهيمة للمالك؟

ـ أو يدفع إلىٰ المالك؛ لاحتمال بقاء ملكها له، وإن أُغرم له القيمة، والجمع بين العوض والمعوض إنّما يمنع في عقود المعاوضة، لا هنا؟

ـ أو يتصدّق به؛ لعدم استحقاق الواطئ ولاالمالك، أمّا الأوّل؛ فلعدم ملكه له، وأمّا الثاني؛ فلأخذه العوض؟

وتثبت هذه الجريمة بشهادة عدلين.

وأمّا الإقرار، فقيل: لايثبت به إلّا التعزير، وأمّا سائر الأحكام فلا، لأنّ الإقرار بالوطء يكون إقراراً علىٰ الغير وهو غير نافذ، وإنّما النافذ هو الإقرار علىٰ النفس. نعم، إذا كانت البهيمة له أو صدّقه مالك البهيمة ثبت سائر الأحكام أيضاً.

وقيل: يثبت بالإقرار مرّتين.

والتعزير يتوقّف علىٰ بلوغ الفاعل وكونه عاقلاً، أمّا سائر الأحكام فلا.

ولو اشتبهت الموطوءة في قطيع من الغنم قُسّم القطيع قسمين، ثمّ أُقرع بينهما فما خرجت فيه القرعة يقسّم قسمان، ثمّ يقرع بينهما، وهكذا حتىٰ تبقىٰ واحدة فيفعل بها ما تقدّم[١].

هل يجب الغسل بوطء البهيمة؟

اختلف الفقهاء في وجوب الغسل بوطء البهيمة علىٰ أقوال:

الأوّل ـ عدم الوجوب؛ لعدم النصّ، قال الشيخ في المبسوط: «فأمّا إذا أدخل ذكره في فرج بهيمة أو حيوان آخر، فلا نصّ فيه، فينبغي أن يكون المذهب ألّا يتعلّق به غسل؛ لعدم الدليل الشرعي عليه، والأصل براءة الذمة»[٢].

قال صاحب المدارك بعد نقل ذلك: «وإليه

---

(١) انظر ذلك كلّه في الجواهر ٣٦: ٢٨٤ـ٢٨٩، و ٤١: ٦٣٦ـ٦٤٤.

(٢) المبسوط ١: ٢٨، وانظر الخلاف ١: ١١٧، المسألة ٥٩.

ذهب أكثر الأصحاب»[١].

هذا إذا لم يُنزل، وأمّا إذا أنزل، فيجب الغسل بسبب الإنزال.

الثاني ـ وجوبه مطلقاً، أنزل أم لم يُنزل، استقربه العلّامة في المختلف ونسبه إلىٰ السيّد المرتضىٰ[٢]، واختاره أو قوّاه جماعة[٣].

الثالث ـ وجوبه من باب الاحتياط؛ لعدم قيام الدليل علىٰ الوجوب، ذهب إليه الشهيد في الدروس[٤] و المحقّق الثاني في جامع المقاصد[٥].

الرابع ـ الاحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل، ذهب إليه الأردبيلي[١]، لكن شرط إصدار الحدث بين الغسل والوضوء، والسادة: اليزدي[٢] والحكيم[٣] والخوئي[٤]. والخميني[٥] لكن قيّدوه بما إذا كان محدثاً بالحدث الأصغر قبل الوطء، وإلّا لو كان متطهّراً فيكفي الغسل احتياطاً.

(١) المدارك ١: ٢٧٦، وانظر: المعتبر: ٤٨، والشرائع ١: ٢٦، والمنتهىٰ ٢: ١٨٦، والقواعد ١: ٢٠٨، والإيضاح ١: ٤٥، حيث لم يعلّق علىٰ القواعد، وجامع المقاصد ١: ٢٥٧، حيث قوّىٰ العدم في أوّل كلامه، و الحدائق ٣: ١٢، ونسبه إلىٰ المشهور، وهو الظاهر من كلٍّ من اكتفىٰ لوجوب الغسل بالقول بالإدخال في فرج آدميٍّ، مثل السرائر ١: ١٠٧، والوسيلة: ٥٥، والجامع للشرائع: ٢٨، وغيرهم.

(٢) انظر المختلف ١: ٣٣٠.

(٣) انظر: الذكرىٰ ١: ٢٢١، والروضة البهية ١: ٩١، والمسالك ١: ٥٠، وظاهر الرياض ١: ٢٩٣ـ٢٩٤، والجواهر ٣: ٢٧ـ٢٨، و كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٥٦٢ـ٥٦٤.

(٤) انظر الدروس ١: ٩٥.

(٥) انظر جامع المقاصد ١: ٢٥٨: قاله في آخر كلامه.

هل يبطل الصوم بوطء البهيمة؟

لا إشكال في بطلان الصوم بوطء البهيمة مع الإنزال؛ لأنّ الإنزال في حدّ ذاته موجب للجنابة وبطلان الصوم إذا كان عن عمد، وإنّما الإشكال فيما لو لم يُنزل، فقد اختلف فيه الفقهاء:

ـ فقيل بالبطلان[٦].

(١) انظر مجمع الفائدة ١: ١٣٣.

(٢) انظر العروة الوثقىٰ ١: ٤٧٢، كتاب الطهارة، فصل في غسل الجنابة، الثاني، والتعليقات المذكورة هناك.

(٣) انظر المصدر المتقدّم والمستمسك ٣: ٢١ـ٢٢.

(٤) انظر العروة الوثقىٰ، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٣٣٦.

(٥) انظر: العروة الوثقىٰ ١: ٤٧٢.

(٦) انظر: المبسوط ١: ٢٧٠، والخلاف ٢: ١٩١ المسألة ٤٢، واللمعة وشرحها ٢: ٨٩، والمسالك ٢: ١٦، والتنقيح الرائع ١: ٣٥٧، ومجمع الفائدة ٥: ٣٤، وكشف الغطاء ٤: ٣٥، والرياض ٥: ٣١١، والجواهر ١٦: ٢٢٢، وكتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٢٧ و ٧١، والعروة الوثقىٰ ٣: ٥٤٢، كتاب الصوم، فصل فيما يجب الإمساك عنه، الثالث: الجماع.

ـ وقيل بعدمه[١].

ـ وقيل بابتناء البطلان علىٰ إيجابه الغسل، فإن أوجبه أفسد الصوم، وإلّا فلا[٢].

ـ وقيل بالتوقّف، والاحتياط عملاً[٣].

الإنفاق علىٰ البهيمة:

تقدّم في عنوان «إنفاق» الكلام عن لزوم الإنفاق علىٰ الحيوانات المملوكة بما يناسبها، وذكرنا خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للدابّة علىٰ صاحبها خصال: يبدأ بعلفها إذا نزل، ويعرض عليها الماء إذا مرّ به، ولا يضرب وجهها، فإنّها تسبّح بحمد ربها، ولا يقف علىٰ ظهرها إلّا في سبيل الله، ولا يحمّلها فوق طاقتها، ولا يكلّفها من الشيء إلّا ما تطيق»[٤].

راجع تفصيل ذلك في عنوان «إنفاق / نفقة الحيوان المملوك».

(١) انظر: السرائر ١: ٣٨٠، والتحرير ١: ٤٧٤، ومستند الشيعة ١٠: ٢٤٠.

(٢) انظر: الشرائع ١: ١٨٩، والمعتبر: ٣٠٥، والمنتهىٰ ٩: ٦٠، والمختلف ٣: ٣٩٠، والمدارك ٦: ٤٦، والمستمسك ٨: ٢٤١، ومستند العروة الوثقىٰ (الصوم) ١: ١١٠.
وهؤلاء غير العلامة في المختلف رجّحوا عدم وجوب الغسل هناك، فلابدّ من أن يرجّحوا عدم البطلان هنا أيضاً، كما صرّح به الأخيران.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٣: ٦٢، والحدائق ١٣: ١١٢.

(٤) الوسائل ١١: ٤٧٨، الباب ٩ من أبواب أحكام الدواب، الحديث الأوّل.

الإقرار للبهيمة:

تقدّم في عنوان «إقرار» أنّه يشترط في المقرّ له أن يكون قابلاً لتملّك المُقرّ به، فإذا لم يكن قابلاً لذلك لم يصحّ الإقرار، وعليه بنىٰ أغلب الفقهاء عدم صحّة الإقرار للبهيمة[١]، نعم أجاز بعضهم أن يقرّ لها بمعنىٰ اختصاصها بالمُقَرّ به، كما إذا قال: «هذا السرج لهذه الدابّة»[٢].

الوصيّة للبهيمة والوقف عليها:

قال العلّامة في الوقف من التذكرة: «لو وقف علىٰ بهيمة وأطلق بطل الوقف؛ لعدم أهليّة البهيمة للتملّك، وكما أنّه لاتجوز الهبة منها، ولا الوصيّة بها، كذا الوقف لها، ولايكون وقفاً علىٰ مالكها؛ لعدم قصد الواقف لها»[٣].

وقال في الوصيّة: «لو أوصىٰ لدابّة الغير، فإن قصد تمليكها، فالوصيّة باطلة؛ لأنّها وصيّة بالمستحيل، ولايجوز صرف الوصيّة إلىٰ مالكها؛ لأنّه غير مقصود للموصي، فلا فرق بين المالك وغيره...»[٤].

وقال: «لو أوصىٰ لدابّة الغير وقصد الصرف في علفها، فالأقرب الجواز... وعلىٰ القول بالصحّة،

(١) انظر الجواهر ٣٥: ١٢٠ـ١٢١.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٤٦، كتاب الإقرار، المسألة ١٢.

(٣) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤٢٩.

(٤) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤٦٤.

فالأقوىٰ اشتراط قبول مالك الدابّة؛ لأنّ الوصيّة في الحقيقة هنا للمالك، فاشترط قبوله كما في الوصايا...»[١].

الجناية علىٰ البهيمة:

يختلف حكم الجناية علىٰ البهيمة باختلافها؛ لأنّها إمّا أن تكون مأكولة اللحم أم لا، وعلىٰ الثاني إما أن تكون قابلة للتذكية أم لا. فهنا أقسام ثلاثة، وحكمها كالآتي:

أوّلاً ـ الجناية علىٰ البهيمة المأكولة اللحم:

الجناية علىٰ البهيمة المأكولة اللحم ـ ويقصد بها الأنعام الثلاثة: الإبل والبقر والغنم ـ تارة تكون بالتذكية بحيث يحلّ أكل لحمها، وتارة تكون بغيرها، فيحرم أكلها.

أ ـ إذا كانت الجناية بالتذكية:

إذا جنىٰ شخص علىٰ بهيمةٍ بأن ذكّاها، ففي كيفيّة الضمان قولان:

الأوّل ـ أنّ المالك مخيّر بين أن يطالب الجاني بثمن البهيمة ويدفع له الحيوان المذكّىٰ، وأن يطالبه بالأرش، وهو تفاوت قيمة البهيمة ما بين كونها حيّة ومذكّاة.

اختار هذا القول الشيخان: المفيد في المقنعة[٢]، والطوسي في النهاية[٣]، وسلّار[٤]، والقاضي[١]، وابن حمزة[٢]، وابن سعيد[٣]، ومن المعاصرين السيّد الخوئي[٤].

الثاني ـ يجب أن يقتصر المالك علىٰ قبض التفاوت بين كون الحيوان حيّاً ومذكّىٰ.

ذهب إلىٰ هذا القول: الشيخ الطوسي في المبسوط[٥]، وابن ادريس[٦]، و المحقّق الحلي[٧]، وغيرهم؛ بل قيل: إنّ عليه عامّة من تأخّر عنهم[٨].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك كلّه: «نعم لا إشكال في الجواز[٩] مع التراضي بذلك مع مراعاة القواعد الشرعية، كما لا إشكال أيضاً في لزوم القيمة لو فُرض عدم القيمة له أصلاً مع الذبح، ضرورة كونه كالتالف»[١٠].

ب ـ إذا كانت الجناية بغير التذكية:

لو جنىٰ علىٰ الحيوان بغير التذكية ـ كالخنق

(١) التذكرة (الحجرية)٢: ٤٦٤.

(٢) انظر المقنعة: ٧٦٨ـ٧٦٩.

(٣) انظر النهاية: ٧٨٠.

(٤) انظر المراسم: ٢٤٣.

(١) انظر المهذّب٢: ٥١٢.

(٢) انظر الوسيلة: ٤٢٨.

(٣) انظر الجامع للشرائع: ٦٠٤.

(٤) انظر مباني تكملة المنهاج٢: ٤٢٥.

(٥) انظر المبسوط٨: ٣٠.

(٦) انظر السرائر٣: ٤٢٠.

(٧) انظر الشرائع٤: ٢٨٥.

(٨) الرياض١٤: ٣٤٠.

(٩) أي جواز دفع الجاني قيمة البهيمة وأخذ الحيوان المذبوح.

(١٠) الجواهر٤٣: ٣٩٠.

والضرب بالحجر ونحوهما ـ فالواجب عليه دفع قيمة الحيوان يوم التلف.

نعم، يستثنىٰ منه ما كان قابلاً للاستفادة كالشعر والوبر ونحوهما. ثمّ يأتي فيه القولان المتقدّمان: التخيير بين أخذ الجاني هذه ودفع ثمنها للمالك أو إلزام المالك بأخذها، وعندئذٍ ينقص من قيمة البهيمة التي ضمنها الجاني بقدرها[1].

ج ـ إذا قطع بعض جوارح البهيمة:

إذا قطع الجاني بعض جوارح الحيوان أو كسر بعض عظامه، وكانت للحيوان حياة مستقرّة ـ راجع: استقرار الحياة ـ فعلىٰ الجاني دفع الأرش، وهو تفاوت القيمة ما بين الصحيح والمعيب من الحيوان نفسه[2].

لكن جاء في الصحيح عن ابن أُذينة، قال: «كتبت إلىٰ أبي عبدالله‰ أسأله عن رواية الحسن البصري يرويها عن علي‰ في عين ذات القوائم الأربع، إذا فقئت رُبع ثمنها، فقال: صدق الحسن قد قال علي‰ ذلك»[3].

إلّا أنّ المشهور فيها الأرش كغيرها من الجوارح[1].

واحتاط بعضهم بإلزام الجاني بدفع أكثر الأمرين من الربع و الأرش[2].

ثانياً ـ الجناية علىٰ ما لا يؤكل لحمه وتصحّ تذكيته:

وهذا مثل الأسد والفهد والثعلب والأرنب ونحوها، فاذا كانت مملوكة لأحد وذكّاها شخص آخر تذكية شرعيّة بغير إذن صاحبها، فيأتي فيه القولان المتقدّمان:

١ ـ إلزام المالك بأخذ الأرش، وهو التفاوت ما بين الحيوان حيّاً ومذكّىً، كما هو المشهور[3].

٢ ـ تخيير المالك بين أخذ الأرش، أو أخذ القيمة بكاملها بعد دفع الحيوان المذكّىٰ للجاني، كما عليه جماعة، منهم الشيخ المفيد[4]، والسيّد الخوئي[5].

وإذا جنى علىٰ عضوٍ من أعضائه، فيأتي فيه ماتقدّم في مأكول اللحم.

---

(١) انظر: كشف اللثام ١١: ٤٨٠ـ٤٨١، والرياض ١٤: ٣٤١، والجواهر ٤٣: ٣٩٠، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٤٢٥.

(٢) انظر: كشف اللثام ١١: ٤٨١، والرياض ١٤: ٣٤١، والجواهر ٤٣: ٣٩١.

(٣) الوسائل ٢٩: ٣٥٥، الباب ٤٧ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٢.

(١) انظر: كشف اللثام ١١: ٤٨١، والرياض ١٤: ٣٤١، والجواهر ٤٣: ٣٩١.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٥٤٣، كتاب الديات، الجناية علىٰ الحيوان، المسألة ٣.

(٣) انظر: كشف اللثام ١١: ٤٨١، والرياض ١٤: ٣٤١، والجواهر ٤٣: ٣٩١.

(٤) انظر المقنعة: ٧٦٩

(٥) انظر مباني تكملة المنهاج ٢: ٤٢٤ـ٤٢٥

ثالثاً ـ الجناية علىٰ ما لا يؤكل لحمه ولا تصحّ تذكيته:

وهذه الحيوانات تارة لا يصحّ تملّكها، وأُخرىٰ يصحّ، فالأوّل، مثل الخنزير بالنسبة إلىٰ المسلم، وكذا بعض أنواع الكلاب، كالكلب الهراش[١]، والثاني مثل الخنزير بالنسبة إلىٰ الذمي مع التزامه بشرائط الذمة، وبعض أنواع الكلاب مطلقاً، مثل الكلب الصّيود وكلب الزرع، والماشية، والحائط[٢]، والصقر، والبازي ونحوها.

فما لا يصحّ تملّكه لا ضمان باتلافه.

وأمّا ما يصحّ تملّكه فيضمن الجاني قيمة الحيوان حيّاً، ومع ذلك فقد ذكرت لبعض الكلاب تقديرات خاصّة عُمل بها، منها:

ـ أربعون درهماً لكلب الصيد، وخصّه بعضهم بالكلب السّلوقي[٣] اقتصاراً علىٰ موضع النصّ.

ـ وعشرون درهماً لكلب الحائط.

ـ وكبش لكلب الماشية والغنم.

ـ وقفيز من بُرّ لكلب الزرع[١].

وهل هذه دياتٌ، أو مقدّرات؟ فيه كلام أشار إليه بعضهم[٢]، فعلىٰ الأوّل لا تتغيّر، وعلىٰ الثاني تتغير بتغيّر الظروف الزمانيّة والمكانيّة والأعراف.

هذا بالنسبة إلىٰ القاتل غير الغاصب، أمّا الغاصب، فعليه القيمة السوقيّة وإن كانت أعلىٰ من المقدّرات، أو أعلىٰ القيم من المقدّر والسوقيّة، علىٰ الخلاف الموجود بين الفقهاء[٣].

جناية البهيمة:

القاعدة العامّة في الضمان بسبب جناية البهيمة وإتلافها لغيرها هي: أنّ الجناية والإتلاف إذا صح نسبتها إلىٰ صاحب البهيمة عرفاً، فيكون ضامناً، وإلّا فلا، وقد ذكروا لذلك أمثلة عديدة كلّها ترجع إلىٰ هذه القاعدة[٤]، فنها:

ـ ما ذكره صاحب الجواهر مازجاً كلامه

---

(١) الكلب الهراش هو غير المعلَّم للصيد والمُتخذ لحفظ الماشية والبستان ونحوهما، بل هو لا صاحب له.

والهراش من: هرّش بين الكلاب، وبين الناس، إذا حرّش بينهم وأوقع بينهم النزاع والقتال والفساد ونحو ذلك.

انظر القاموس المحيط وغيره «هرّش» و «حرّش».

(٢) الحائط هو البستان، وكلب الحائط: هو الكلب الذي يحرس البستان.

(٣) منسوب إلىٰ سلوق قرية باليمن أكثر كلابها معلّمة. المسالك ١٥: ٤٩٥.

---

(١) انظر: كشف اللثام ١١: ٤٨٢، والرياض ١٤: ٣٤٢ـ٣٤٤، والجواهر ٤٣: ٣٩٣، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٤٢٧.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ٣٩٨.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ٤٠٦.

(٤) وإلىٰ هذا المعنىٰ أشار الشيخ المفيد في آخر هذا الباب فقال:

«وهذا بابٌ من عرف الحكم فيما ذكرناه منه علىٰ التفصيل، أغناه عن تعداد ما في معناه وإطالة الخطب فيه، إن شاء الله». المقنعة: ٧٧١.

بكلام المحقّق الحلّي قائلاً: «تجب حفظ دابّته الصائلة[١] كالبعير المغتلم[٢] والكلب العقور[٣]، الذي اقتناه، والفرس العضوض[٤]، والبغل الراح[٥]، ونحو ذلك، بلا خلاف أجده فيه، بل ولا إشكال؛ لقاعدة الضرر، وغيرها، بل لو أهمل ضمن جنايتها بلا خلاف ولا إشكال؛ لصحيح الحلبي ـ أو حسنه ـ عن الصادق عليه السلام: إنّه سُئل عن بُختيّ[٦] اغتلم فقتل رجلاً، فجاء أخو الرجل فضرب الفحل بالسيف فعقره، فقال: صاحب البختي ضامن للدّية، ويقتصّ ثمن بختيّه[٧]»[٨].

ثمّ حمل ماورد عن الصادق عليه السلام: «بهيمة الأنعام لايغرم أهلها شيئاً مادامت مرسلة»[٩] علىٰ كونها غير صائلة، أو مجهولة الحال، أو مادامت من شأنها الإرسال بأن لاتكون صائلة، ونحو ذلك من المحامل.

ولو جنىٰ شخصٌ علىٰ بهيمة صائلة للدفع عن نفسه فهو غير ضامن[١].

ولو هجمت دابّة علىٰ أُخرىٰ، فجنت المدخول عليها علىٰ الداخلة، كان هدراً، وقد ادعي عدم الاشكال وعدم الخلاف فيه[٢].

وأمّا لو جنت الداخلة، فإن كان مالكها مقصّراً في حفظها، فهو ضامن لما أتلفته، وإن لم يكن مقصّراً في ذلك، فلا ضمان عليه[٣].

والظاهر أنّ ذلك قاعدة مطّردة، كما قدّمنا أوّل البحث.

نعم، روى السكوني عن الإمام جعفر الصادق، عن أبيه عليهما السلام أنّه قال: «كان علي عليه السلام لايضمن ما أفسدت البهائم نهاراً، ويقول: علىٰ صاحب الزرع حفظ زرعه، وكان يضمن ما

---

(١) الدابة الصائلة هي: التي اشتدّ هياجها. المعجم الوسيط: «صأل».

(٢) البعير المغتلم: الذي اشتدت شهوته للجماع. المعجم الوسيط: «غلم».

(٣) الكلب العقور: وهو الكلب العضوض، والعقور مبالغة، والعاقر من العقر بمعنىٰ العضّ. المعجم الوسيط: «عقر».

(٤) الفرس العضوض هو: الذي يبالغ في العضّ.

(٥) البغل الراح هو: الذي يرفس برجله، من: رمحت الدابة فلاناً: رفسته. المعجم الوسيط: «رمح».

(٦) البختي: نوع من الإبل. انظر عنوان «بخاتي».

(٧) الوسائل ٢٩: ٢٥٠، الباب ١٤ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

(٨) الجواهر ٤٣: ١٢٩.

(٩) الوسائل ٢٩: ٢٤٦، الباب ١٣ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

(١) الجواهر ٤٣: ١٣٠.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ١٣٢، لكن لم يتعرّض بعض الفقهاء لهذا الفرض.

(٣) انظر: المقنعة: ٧٧٠، والنهاية: ٧٨١، والمهذّب ٢: ٥١٢، والسرائر ٣: ٤٢٤، والشرائع ٤: ٢٥٦ـ٢٥٧، والمسالك ١٥: ٣٧٧، وكشف اللثام ١١: ٤٨٦، والجواهر ٤٣: ١٣٢ـ١٣٤.

أفسدت البهائم ليلاً»(١).

وبهذا المضمون وردت روايات أُخر بعضها عن النبي ﷺ(٢).

وقد تكلّم بعض الفقهاء في أنّه: هل يجب العمل بالنصّ وجعْل الملاك الليل والنهار، فلا يضمن صاحب الحيوان في النهار وإن كان مقصّراً؟ أو يجب العمل بالقاعدة، وجعْل الملاك التفريط في حفظ الحيوان وعدمه بلا فرق بين الليل والنهار؟(٣).

ولا يسعنا فعلاً بيان ذلك بالتفصيل.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: مايوجب غسل الجنابة / الكلام عن إيجاب وطء البهيمة الغسل.

٢ ـ كتاب الصوم: المفطّرات / الكلام عن إبطال وطء البهيمة الصوم.

٣ ـ كتاب الإقرار: المقرّ له / صحّة الإقرار للبهيمة.

٤ ـ كتاب الوقف: الموقوف عليه / صحّة الوقف علىٰ البهيمة.

٥ ـ كتاب الوصيّة: الموصىٰ له / صحّة الوصيّة للبهيمة.

٦ ـ كتاب النكاح: النفقة / الإنفاق علىٰ الحيوان المملوك.

٧ ـ كتاب الأطعمة والأشربة: حرمة أكل لحم البهيمة الموطوءة ولبنها.

٨ ـ كتاب الغصب: غصب بهيمة الغير وما يترتّب عليه من الضمان.

٩ ـ كتاب الحدود: ما يترتّب من الأحكام علىٰ وطء البهيمة من التعزير، وذبح البهيمة لو كانت مأكولة، وإحراقها و....

١٠ ـ كتاب الديات:

أ ـ التسبيب والمباشرة / جناية بهيمة الإنسان علىٰ بهيمة غيره.

ب ـ والجناية علىٰ الحيوان / إتلاف حيوان الغير وأقسامه.

ومواطن متفرّقة أُخر.

بول

راجع: أبوال

بيات

راجع: بيتوتة

---

(١) الوسائل ٢٩: ٢٧٦، الباب ٤٠ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

(٢) انظر المصدر المتقدّم، والمغنية ١١: ٤١١، وسنن الدارقطني ٣: ١٥٤، رقم ٢١٦_٢٢٢.

(٣) انظر: غاية المراد ٤: ٤٣٦، والتنقيح الرائع ٤: ٥٢٨، والمسالك ١٥: ٣٧٧، ومجمع الفائدة ١٤: ٣٥٤، والرياض ١٤: ٣٤٧_٣٤٩.

بيان

راجع: الملحق الأُصولي «بيانْ»

بيــت

لـغـــة:

قال الراغب: «أصل البيت مأوىٰ الإنسان بالليل؛ لأنّه يقال: بات: أقام بالليل، كما يقال: ظلّ بالنهار، ثمّ قد يقال للمسكن: بيت[1]، من غير اعتبار الليل فيه...»[2].

وقال ابن فارس: «الباء، والياء، والتاء، أصل واحد، وهو المأوىٰ والمآب، ومجمع الشمل...»[3].

وقال الطبرسي: «والعرب تسمّي ما يُلتجأ إليه بيتاً، ولهذا سمّوا الأنساب بيوتاً وقالوا: بيوتات العرب، يريدون النسب»[4].

والدار: اسم لما اشتمل علىٰ بناء ـ بيت أو بيوت ـ وعرصة[5].

وبيت الشِّعر: «كلام موزون اشتمل علىٰ صدرٍ وعجُز[1]، وبيت القصيد: أحسن أبيات القصيدة»[2].

(١) ولذلك يطلق علىٰ البيت المصنوع من الشَّعر، والطين، والآجر، وغيرها.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن: «بيت».

(٣) معجم مقاييس اللغة: «بيت».

(٤) مجمع البيان(٧ـ٨): ٣٥٦.

(٥) انظر القاموس المحيط، ولسان العرب، وغيرهما: «دور».

إصطلاحاً:

لايتعدّىٰ المعنىٰ اللغوي إجمالاً، لكن قد يراد من البيت مجموع الدار، وهذا ينبغي تشخيصه بالقرائن التي من أهمّها مناسبات الحكم والموضوع. هذا بالنسبة إلىٰ البيت بمعنىٰ المسكن.

وأمّا بيت الشِّعر، فالمراد منه المعنىٰ اللغوي أيضاً. وسوف يأتي البحث عنه في عنوان «شعر» إن شاء الله تعالىٰ، فينحصر البحث هنا في البيت بمعنىٰ المسكن.

الأحكام:

توجد أحكام وآداب تخصّ البيوت نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً، وهي:

أوّلاً ـ آداب دخول البيوت والخروج منها:

ذكروا في بعض الكتب الفقهيّة والأخلاقيّة آداباً للدخول في البيوت والخروج منها، من قبيل:

١ ـ الاستئذان:

قال تعالىٰ: **﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَـدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا**

(١) تشبيهاً ببيت السَّكَن المتكوّن من أجزاء، هكذا قال أهل اللغة. انظر لسان العرب وغيره: «بيت».

(٢) المعجم الوسيط: «بيت».

﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلاَ تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾[١].

هذه الآيات بصدد بيان حكم أخلاقي اجتماعي تبتني عليه صيانة الأُسرة وسلامة المجتمع الإنساني، وهو وجوب الاستئذان عند دخول البيوت، فإنّ البيت ـ كما تقدّم ـ مأوىٰ الإنسان ومحلّ راحته، وعند دخوله فيه يتخفّف من بعض القيود التي كان ينبغي أن يراعيها خارج البيت، فيقلّل من ألبسته وأرديته، ويعاشر نساءه، ونحو ذلك ممّا كان يتحاشىٰ عن فعله خارج البيت، و ينبغي للآخرين مراعاة هذا الحريم للبيت وعدم الولوج فيه من دون استئذان من صاحبه، كما كان يفعله أهل الجاهليّة ـ كما قيل ـ حيث كانوا يقولون عند دخول البيوت: «حيّيتم صباحاً»، و«حيّيتم مساءً»، ثمّ يدخلون، فربّما أصاب الداخل الرجل مع امرأته في لحاف واحد، فصدّ الله تعالىٰ عن ذلك، وعلّم الأحسن والأجمل[٢].

وظاهر هذه الآيات يدلّ علىٰ عدّة أحكام[١]، وهي:

١ ـ لزوم الاستئناس عند الدخول في البيوت، والاستئناس هو: طلب الأُنس بالعلم أو غيره، كقول العرب: اذهب فاستأنس هل ترىٰ أحداً؟ ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ آنَسْتُم مِنْهُمْ رُشْداً...﴾[٢] أي علمتم[٣].

٢ ـ التسليم بعد حصول الاستئناس، إذا قلنا: إنّ التسليم غير الاستئناس، وإلّا ـ كما عليه بعض وتشير إليه بعض الروايات ـ فيكونان حكماً واحداً، ويكون الاستئناس حاصلاً بالسلام.

٣ ـ وإذا لم يحصل الاستئناس، فلا يجوز الدخول في البيوت حتىٰ يحصل الإذن من أهلها.

٤ ـ وإذا لم يحصل الإذن ـ سواء كان بعدم صدوره أصلاً، أو بصدور عدمه ـ فعلىٰ المستأذن عدم الدخول، والرجوع.

٥ ـ ثمّ رخّص تعالىٰ الدخول في الأمكنة العامّة التي ليست هي محلّاً للسّكن بلا إذن، كالحمّامات، والخانات، والأرحية، ونحوها؛ لعدم ترتّب الفساد فيها علىٰ الدخول بلا إذن؛ إذ هي

(١) النور: ٢٧ـ٢٩.

(٢) انظر التفسير الكبير ٢٣: ١٩٧.

(١) قال الحرّ العاملي في عنوان الباب الذي ذكر فيه جملة من الروايات الدالّة علىٰ لزوم الاستئذان، والتسليم: «باب عدم جواز دخول بيت الغير من غير إذن، ولا إشعار، ولا تسليم، واستحباب تسليم الإنسان علىٰ نفسه إن لم يكن في البيت أحد». الوسائل ١٢: ٨٠، الباب ٥٠ من أبواب أحكام العِشرة.

(٢) النساء: ٦.

(٣) انظر التبيان في تفسير القرآن ٧: ٤٢٧.

موضوعة كذلك.

روايات تتعلّق بالآيات:

وردت روايات مفسّرة للآيات المتقدّمة نذكر فيما يلي بعضها:

١ ـ روىٰ علي بن إبراهيم بإسناده عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله الصادقعليه السلام أنّه قال: «الاستئناس: وقع النعل والتسليم»[1].

٢ ـ روىٰ الطبرسي عن أبي أيّوب الأنصاري، قال: «قلنا: يارسول الله ما الاستيناس؟ قال: يتكلّم الرجل بالتسبيحة والتحميدة والتكبيرة، ويتنحنح علىٰ أهل البيت»[2].

٣ ـ وروي عن سهل بن سعد، قال: «اطّلع رجل في حجرةٍ من حجر رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم، فقال رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم ومعه مدرى[3] يحكّ به رأسه: لو أعلم

(١) تفسير القمّي ٢: ٧٦، ذيل الآية ٢٧ من سورة النور، ومعاني الأخبار: ١٦٣، والوسائل ٢٠: ٢١٩، الباب ١٢٢ من مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

(٢) مجمع البيان (٧ـ٨): ١٣٥، ذيل الآية المتقدّمة، والكشاف ٣: ٥٩، وسنن ابن ماجه ٢: ١٢٢١، باب الاستئذان من كتاب الأدب، الحديث ٣٧٠٧، وفيه: «ما الاستئذان» والصحيح: «ما الاستيناس» كما في المصدرين المتقدّمين، وهو الموافق للآية.

(٣) المِدري: القرن، وما يعمل على شكل سنّ من أسنان المُشط، يسرّح به الشعر. المعجم الوسيط: «دري»

أنّك تنظر لطعنت به في عينيك، إنّما الاستئذان من النظر»[1].

٤ ـ وقال: روي أنّ رجلاً قال للنبيصلى الله عليه وآله وسلم: «أستأذن علىٰ أُمّي؟ فقال: نعم، قال: إنّها ليس لها خادم غيري أفأستأذن عليها كلّما دخلتُ؟ قال: أتحبّ أن تراها عريانة؟ قال الرجل: لا، قال: فاستأذن عليها»[2].

٥ ـ وروىٰ الحلبي، قال: «قلت لأبي عبداللهعليه السلام: الرجل يستأذن علىٰ أبيه؟ فقال: نعم، قد كنت أستأذن علىٰ أبي وليست أُمّي عنده، إنّما هي امرأة أبي، توفيت أُمي وأنا غلام، وقد يكون من خلوتها مالا أُحبّ أن أفجأهما عليه، ولا يحبّان ذلك منّي، والسلام أصوب وأحسن»[3].

٦ ـ روىٰ الكليني بإسناده عن أبي أيّوب الخزّاز، عن أبي عبداللهعليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «ويستأذن الرجل علىٰ ابنته وأُخته إذا كانتا متزوّجتين»[4].

٧ ـ وروىٰ بإسناده عن جرّاح المدائني عن

(١) مجمع البيان (٧ـ٨): ١٣٥، وأمالي الشيخ الطوسي: ٣٩٨، رقم ٨٨٥، والسنن الكبرىٰ ٧: ٩٧.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢١٤، الباب ١١٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢١٥، الباب ١٢٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

أبي عبدالله‌ عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «ومن بلغ الحُلُم فلا يلج علىٰ أُمّه، ولا علىٰ أُخته، ولا علىٰ خالته، ولا علىٰ سوىٰ ذلك إلّا بإذن، ولا تأذنوا حتّىٰ يسلّموا، والسلام طاعة لله عزّ وجل»[1].

٨ ـ وروىٰ الصدوق عن جرّاح المدائني عن أبي عبدالله‌ عليه السلام أنّه قال: «إنّما الإذن علىٰ البيوت، ليس علىٰ الدار إذن»[2].

ولعلّ ذلك لأجل أنّ الدور آنذاك لم تكن عليها الببيان، وأمّا إذا كانت عليها الأبواب أو الأستار فينبغي الاستئذان، وهذا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأعراف[3].

٩ ـ وروىٰ القمّي في تفسيره عن الصادق‌ عليه السلام في تفسير: ﴿بُيُوتاً غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾: أنّها «الحمّامات والخانات والأرحية تدخلها بغير إذن»[4].

أقول: وهذه إنّما ذكرت من باب التمثيل لا الحصر.

١٠ ـ وروىٰ الصدوق في الخصال بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبدالله‌ عليه السلام، قال: «الاستئذان ثلاثة: أوّلهن يسمعون، والثانية يحذرون، والثالثة إن شاؤا أذنوا وإن شاؤوا لم يفعلوا، فيرجع المستأذن»[1].

وقال تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2].

وهذه الآيات تبيّن جانباً آخر من القوانين التي تصون البيت من الانحراف والدمار الأخلاقي، والأحكام المستفادة منها هي:

١ ـ لزوم استئذان العبيد والأطفال المميّزين الذين لم يبلغوا الحُلُم للدخول علىٰ آبائهم وأُمّهاتهم في اليوم ثلاث مرّات: قبل صلاة الفجر، وعند الاستراحة بعد الظهر، وبعد العشاء، فإنّ هذه الموارد هي مظنّة كشف العورة حيث يضع الإنسان ثيابه.

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢١٥، الباب ١٢٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٤٣، كتاب المعيشة، باب إحياء الموات، الحديث ٣٨٨٩.

(٣) أقول: وحمل الصدوق الحديث علىٰ ما إذا كان الدار فيها بيوت للكراء، أو كان لإسكان طبقة من الناس، فهؤلاء ليسوا بحاجة إلىٰ الاستئذان، كما هو المتداول، وكذا من يزورهم، نعم لو كان عليها مراقبون يمنعون عن دخول غير الأهالي من دون استئذان لزم حينئذٍ.

(٤) تفسير القمّي ٢: ٧٧.

(١) الخصال: ٩١، باب الثلاثة، الحديث ٣٠، والوسائل ٢٠: ٢١٩، الباب ١٢٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) النور: ٥٨ ـ ٥٩.

٢ ـ وإذا بلغ الأطفال الحُلُم فاللازم عليهم الاستئذان للدخول علىٰ أبويهم في الأوقات كلّها، كما ورد عن أهل البيت عليهم السلام، فمن ذلك ما تقدّم من رواية جرّاح المدائني عن الصادق عليه السلام، حيث جاء فيها بعد ذكر الآية: «ومن بلغ الحُلُم منكم فلا يلج علىٰ أُمّه، ولا علىٰ أُخته، ولا علىٰ خالته، ولا علىٰ سوىٰ ذلك إلّا بإذن، ولا تأذنوا حتىٰ يسلّموا، والسلام طاعة لله عزّ وجل»(١).

وفي الرواية إشارة إلىٰ أنّ الاستئذان قبل السلام، ولكنّ الإذن ينبغي أن يكون بعد السلام، بأن يستأذن، ثمّ يسلّم، فيؤذن له مقروناً بردّ السلام..

وقد تقدّم الكلام عن الموضوع في عنوان «استئذان» أيضاً.

٢ ـ التسليم:

ومن آداب دخول البيوت هو التسليم علىٰ أهلها بعد الإذن بالدخول أو مقارناً، علىٰ الخلاف المتقدّم.

والتسليم تحيّة إسلامية ومن محاسن آداب العشرة التي شرعها الإسلام، قال تعالىٰ: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾(٢).

(١) الوسائل ٢٠: ٢١٥، الباب ١٢٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٢) النور: ٦١.

وورد في تفسيرها عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «إذا دخل الرجل منكم بيته، فإن كان فيه أحد يسلّم عليهم، وإن لم يكن فيه أحد، فليقل: السلام علينا من عند ربنا، يقول الله: ﴿تَحِيَّةً مِنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾(١).

وعنه عليه السلام أيضاً في تفسير الآية: «هو تسليم الرجل علىٰ أهل البيت حين يدخل، ثمّ يردّون عليه، فهو سلامكم علىٰ أنفسكم»(٢).

وعن علي عليه السلام: «إذا دخل أحدكم منزله، فليسلّم علىٰ أهله، يقول: السلام عليكم، فإن لم يكن له أهل، فليقل: السلام علينا من ربّنا، وليقرأ قل هو الله أحد حين يدخل منزله، فإنّه ينفي الفقر»(٣).

ومزيد الكلام عن ذلك يأتي في عنوان «تحيّة» إن شاء الله تعالىٰ.

٣ ـ الدعاء عند الدخول والخروج من البيت:

ومن آداب دخول البيت والخروج منه، قراءة بعض الأدعية، نشير إلىٰ بعضها إجمالاً:

١ ـ روىٰ الصدوق باسناده عن أبي سعيد الخدري، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من قال إذا خرج من

(١) تفسير القمّي ٢: ٨٥.

(٢) معاني الأخبار: ١٦٢، باب معنىٰ تسليم الرجل علىٰ نفسه.

(٣) الخصال: ٦٢٦، حديث الأربعمئة.

بيته: باسم الله، قال الملكان: هُديت، فإن قال: لاحول ولا قوّة إلّا بالله، قالا: وُقيتَ، فإن قال: توكّلت علىٰ الله، قالا: كُفيت، فيقول الشيطان: كيف لي بعبدٍ هُدِيَ، ووُقِيَ، وكُفِيَ»[1].

٢ ـ وروىٰ أبو حمزة عن أبي جعفرعليه السلام: «أنّه كان إذا خرج من البيت قال: باسم الله خرجت، وعلىٰ الله توكّلت، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله»[2].

٣ ـ وعن أبي حمزة عن أبي جعفرعليه السلام أيضاً أنّه قال في حديث: «من قال حين يخرج من منزله: باسم الله، حسبي الله، توكّلت علىٰ الله، اللهم إنّي أسألك خير أُموري كلّها، وأعوذ بك من خزي الدنيا وعذاب الآخرة، كفاه الله ما أهمّه من أمر دنياه وآخرته»[3].

٤ ـ وعن الحسن بن الجهم، عن أبي الحسنعليه السلام، قال: «إذا خرجت من منزلك في سفر أو حضر، فقل: باسم الله، آمنت بالله [و ـ خ ل] توكّلت علىٰ الله، ماشاء الله، لاحول ولا قوّة إلّا بالله»[4].

٥ ـ وعن عمر بن يزيد، قال: «قال أبو عبداللهعليه السلام: من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ حين يخرج من منزله عشر مرّات، لم يزل في حفظ الله عزّ وجل وكلاءته حتىٰ يرجع إلىٰ منزله»[1].

٦ ـ وفي حديث الأربعمئة عن عليّعليه السلام: «...وليقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ حين يدخل منزله، فإنّه ينفي الفقر»[2].

٧ ـ وعن عليّعليه السلام: «إذا بلغ أحدكم باب حجرته فليسمّ فإنّه يفرّ الشيطان، وإذا دخل أحدكم بيته فليسلّم، فإنّه تنزل البركة، وتؤنسه الملائكة»[3].

٤ ـ عدم دخول البيت المظلم إلّا بسراج:

ورد النهي عن دخول البيت المظلم إلّا بمصباح أو سراج، فمن ذلك ما رواه السكوني عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «نهىٰ رسول اللهصلى الله عليه وآله أن يدخل بيتاً[4] مظلماً إلّا بمصباح»[5].

وفي وصيّة النبيصلى الله عليه وآله لعليعليه السلام: «... وكره أن

---

(١) الوسائل ٥: ٣٢٨، الباب ١٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ٥: ٣٢٨، الباب ١٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٦.

(٣) الوسائل ٥: ٣٢٧، الباب ١٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٥: ٣٢٦، الباب ١٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٥: ٣٢٨، الباب ١٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٥.

(٢) الخصال: ٦٢٦، حديث الأربعمئة.

(٣) الوسائل ٥: ٣٢٩، الباب ١٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨.

(٤) كذا في المصدر.

(٥) الوسائل ٥: ٣١٩، الباب ١١ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

يدخل الرجل بيتاً مظلماً إلّا مع السراج»[١].

ثانياً ـ بعض أحكام البيوت وآدابها:

تـوجد مجـموعة مـن الأحكـام غـير آداب دخول البيت، نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً فيما يأتي:

١ ـ حرمة الإطّلاع في بيوت الناس:

تقدّم أنّ البيت مأوىٰ الإنسان ومحلّ راحـته وله حرمته الخاصّة؛ فلذلك يـفترق عـن الخـارج، وتقدّم أيضاً لزوم الاستئذان لدخول البيوت مراعاةً لهذه الحرمة؛ ولأجلها أيضاً حَرُم النـظر في بـيوت الناس من دون علمهم وإذنهم، وقد تقدّمت رواية سهل بن سعد، قال: «اطلع رجل في حجرةٍ من حجر رسول اللهﷺ، فقال رسول اللهﷺ ـ ومعه مدرىٰ يحكّ به رأسه ـ: لو أعلم أنّك تنظر، لطعنت بـه في عينيك، إنّما الاستئذان من النظر»[٢].

واطّلع يأتي بمعنىٰ نظر[٣].

وورد هذا المضمون بعدّة طرق أيضاً، جمعها صاحب الوسائل[٤].

وروىٰ الحسين بن زيـد، عـن الصـادقعليه السلام، عن آبائهعليهم السلام ـ في حديث المناهي ـ قـال: «نهـىٰ رسول اللهﷺ أن يطّلع الرجل في بيت جاره»[١].

وقال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكـلام صاحب الشرائع: «من اطلع علىٰ عورات قوم بقصد النظر إلىٰ ما يحرم عليه منهم ولو مـن مِـلكه فـلهم زجره قطعاً؛ إذ هو من المدافعة عن العرض أيـضاً، وحينئذٍ فلو أصرَّ فرموه بحصاة أو عود أو غيرهما، فاتفق أنّه جنىٰ ذلك عليه كانت الجناية هدراً، بـلا خلاف»[٢].

٢ ـ النهي عن تزويق البيوت:

ورد النهي عـن تـزويق البـيوت إجمـالاً، والتزويق هو التنقيش، والمزوّق هـو المـنقّش، كـما قيل[٣].

والنـقش المـنقوش تـارة يكـون إنسـاناً أو حيواناً، وأُخـرىٰ غـيرهما مـن المـناظر الطـبيعية

(١) الوسائل ٥: ٣٢٠، الباب ١١ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

(٢) مجمع البيان (٧ـ٨): ١٣٥.

(٣) انظر المعجم الوسيط: «طلع».

(٤) الوسائل ٢٩: ٦٦، الباب ٢٥ من أبواب قصاص النفس.

(١) الوسائل ٥: ٣٣٥، الباب ٢٢ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٤١: ٦٦٠.

(٣) قال الجوهري: «الزأووق: الزئبق في لغة أهل المدينة، وهو يقع في التزاويق؛ لأنّه يجعل مع الذهب علىٰ الحديد، ثمّ يدخل في النار، فيذهب منه الزئبق، ويبقىٰ الذهب، ثمّ قيل لكلّ منقّش: مزوّقٌ، وإن لم يكن فـيه الزئـبق». الصـحاح: «زوق». وانـظر النهاية (لابـن الأثير): المادة نفسها.

كالأشجار والأنهار والجبال ونحوها.

وقد اختلف الفقهاء في أمرين:

الأوّل ـ في حكم أصل تصوير الأشياء بمعناه المصدري، أي إحداث الصورة.

الثاني ـ في حكم اقتناء التصاوير وإبقائها علىٰ فرض حرمة تصويرها.

أمّا المسألة الأُولىٰ، فالأقوال فيها ـ كما قيل ـ أربعة، وهي إجمالاً:

١ ـ حرمة صنع مجسّمات ذوات الأرواح كالإنسان والحيوان، وهذا هو المعروف بين الفقهاء، بل نقل عليه الإجماع[1].

٢ ـ حرمة تصوير ذوات الأرواح، سواء كانت الصورة مجسّمة أم لا.

٣ ـ حرمة تصوير الأشياء مطلقاً إذا كانت مجسّمة.

٤ ـ حرمة التصوير مطلقاً، سواء كان علىٰ نحو المجسّمة أم لا، وسواء كان لذوات الأرواح أم لا.

قال السيّد الخوئي: «والقولان الأخيران وإن كانا أيضاً مورد الخلاف بين الفقهاء، كما أشار إليه النراقي و المحقّق الثاني، إلّا أنّا لم نجد قائلاً بهما عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبائر»[2].

(١) انظر: جامع المقاصد ٤: ٢٣، ومجمع الفائدة ٨: ٥٤، والكفاية ١: ٤٢٧، ومستند الشيعة ١٤: ١٠٦، والجواهر ٢٢: ٤١.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢٢١.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ المسألة الأُولىٰ.

أمّا المسألة الثانية، وهي حكم اقتناء الصور علىٰ فرض تحريم صنعها، فقد اختلف الفقهاء فيها علىٰ قولين:

الأوّل ـ التحريم، وهو منسوب إلىٰ قدماء الأصحاب[1].

الثاني ـ عدم التحريم، وهو منسوب إلىٰ المحقّق الثاني[2] والأردبيلي[3] وجماعة ممّن تأخّر عنهما[4]، وربّما يكون مشهوراً عند المتأخّرين.

فالمتحصّل ممّا سبق: أنّ التزويق إذا كان بمثل تصوير ذوات الأرواح فهو محرّم فعله علىٰ المشهور، ولكن لا يحرم اقتناء الصورة عند كثير من المتأخّرين.

وأمّا إذا كان بمثل تصوير المناظر الطبيعية، كالجبال والأشجار والأنهار ونحوها، فلا يحرم فعله عند كثير من الفقهاء، وعلىٰ فرض حرمته فلا يحرم إبقاؤه عند كثير منهم أيضاً، كما تقدّم. قال الشيخ الأنصاري بعد بحث تفصيلي في الموضوع: «وكيف

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٠.

(٢) انظر جامع المقاصد ٤: ١٦.

(٣) انظر مجمع الفائدة ٢: ٩٣.

(٤) انظر: مستند الشيعة ١٤: ١٠٩، والجواهر ٢٢: ٤٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٧، ومصباح الفقاهة ١: ٢٣٤ ـ ٢٤٠، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٢٩١.

كان؛ فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلّا إذا غُيّرت، أو كانت بعين واحدة، أو أُلقي عليها ثوب: جواز اتّخاذها، وعمومها يشمل المجسّمة وغيرها»[1].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «تصوير» إن شاء الله تعالىٰ.

ولإيضاح الفِكرة نشير إلىٰ جملة من الروايات الواردة في الموضوع هنا.

ـ روىٰ أبو بصير عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام قال: «قال رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: أتاني جبرائيل وقال: يا محمد! إنّ ربّك يُقرئك السلام، وينهىٰ عن تزويق البيوت.

قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل»[2].

وعن أبي العباس، عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام في قول الله عزّ وجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ﴾[3]، فقال: واللهِ ماهي تماثيل الرجال والنساء، ولكنّها الشجر وشبهه»[4].

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٧.

(٢) الوسائل ٥: ٣٠٣، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٣) سبأ: ١٣.

(٤) الوسائل ٥: ٣٠٤، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

وعن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله‌عليه‌السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لابأس مالم يكن شيئاً من الحيوان»[1].

وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام قال: «سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل؟ فقال: لابأس به يكون في البيت، قلت: التماثيل؟ فقال: كلّ شيءٍ يوطأ فلا بأس به»[2]، وعن رجلٍ عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام، قال: «كانت لعليّ بن الحسين‌عليه‌السلام وسائد وأنماط فيها تماثيل يجلس عليها»[3].

وعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر‌عليه‌السلام، قال: «قال له رجل: رحمك الله ماهذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟! فقال: هذا للنساء، أو بيوت النساء»[4].

وعن الحلبي عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام، قال: «ربّما قمت أُصلّي وبين يديّ وسادة فيها تماثيل طائر، فجعلت عليه ثوباً، وقال: قد أُهديت إليَّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغُيّر رأسه، فجعل كهيئة الشجر، وقال: إنّ الشيطان أشدّ ما يهمّ

(١) الوسائل ٥: ٣٠٧، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٧.

(٢) الوسائل ٥: ٣٠٨، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٥: ٣٠٩، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم، الحديث ٦.

بالإنسان إذا كان وحده»(١).

وروىٰ عبدالله بن المغيرة، قال: «سمعت الرضاﷺ يقول: قال قائل لأبي جعفرﷺ: يجلس الرجل علىٰ بساط فيه تماثيل؟ فقال: الأعاجم تعظّمه وإنّا لنمتهنه»(٢).

وهناك روايات أُخر بهذه المضامين ذكروها في أحكام لباس المصلّي، ومكان المصلّي ونحوهما.

٣ ـ تنظيف البيوت:

ووردت روايات تأمر بكنس البيوت وأنّ ذلك ينفي الفقر من قبيل:

ـ ما رواه إسحاق بن عمّار، قال: «قال أبو عبداللهﷺ: اكنسوا أفنيتكم ولا تشبّهوا باليهود»(٣).

ـ وعن أبي جعفرﷺ قال: «كنس البيوت ينفي الفقر»(٤).

ـ وعن أبي الحسن الرضاﷺ: «كنس الفناء يجلب الرزق»(٥).

ـ وعن أبي عبداللهﷺ: «غسل الإناء وكسح الفناء مجلبة للرزق»(١).

ـ وعن جعفر بن محمد، عن آبائهﷺ ـ في حديث المناهي ـ: «قال رسول اللهﷺ: لاتُبيتوا القُمامة في بيوتكم وأخرجوها نهاراً، فإنّها مقعد الشيطان»(٢).

ـ وعن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليٍّﷺ، قال: «نظّفوا بيوتكم من حوك العنكبوت، فإنّ تركه في البيت يورث الفقر»(٣).

٤ ـ كراهة النوم في بيت ليس عليه باب ولا ستر:

روىٰ طلحة بن زيد عن أبي عبداللهﷺ: «أنّه كره أن يُنام في بيتٍ ليس عليه باب ولاستر»(٤).

وروى أبو البختري عن جعفر، عن أبيه، عن عليٍّﷺ: «أنّه كره أن يبيت الرجل في بيتٍ ليس له باب ولاستر»(٥).

---

(١) الوسائل ٥: ٣٠٩، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ٥: ٣٠٨، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٥: ٣١٧، الباب ٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم، الحديث ٣.

(١) الوسائل ٥: ٣١٧، الباب ٩ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٥: ٣١٨، الباب ١٠ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٥: ٣٢٢، الباب ١٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٥: ٣٢٥، الباب ١٧ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

٥ ـ كراهة مبيت الإنسان وحده:

وردت روايات تنهىٰ عن مبيت الإنسان في بيتٍ وحده إلّا مع الضرورة، وعندئذٍ ينبغي أن يكثر من ذكر الله تعالىٰ، فمن ذلك:

ـ ما رواه ميمون بن القدّاح، قال: «نزلت علىٰ أبي جعفر عليه السلام، فقال: ياميمون، من يرقد معك بالليل، أمعكَ غلام؟ قلت: لا، قال: فلا تنم وحدك، فإنّ أجرأ ما يكون الشيطان علىٰ الإنسان إذا كان وحده»[1].

ـ وما رواه سماعة بن مهران، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يبيت في بيت وحده، فقال: إنّي لأكره ذلك، وإن اضطرّ إلىٰ ذلك فلا بأس، ولكن يكثر ذكر الله في منامه ما استطاع»[2].

٦ ـ كراهة المبيت علىٰ سطح وحده وعلىٰ سطح غير محجّر:

ـ روىٰ هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُبات علىٰ سطح غير محجّر»[3].

ـ وروىٰ سهل بن اليَسع، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من بات علىٰ سطح غير

(١) الوسائل ٥: ٣٣٠، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٥: ٣١٣، الباب ٧ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

محجّر فأصابه شيء، فلا يلومنّ إلّا نفسه»[1].

ـ وعن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه كره البيتوتة للرجل علىٰ سطح وحده، أو علىٰ سطح ليس عليه حجرة، والرجل والمرأة فيه بمنزلة»[2].

٧ ـ آداب أُخر:

ـ قال سماعة: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن إغلاق الأبواب وإيكاء[3] الأواني، وإطفاء السراج؟

فقال: أغلق بابك، فإنّ الشيطان لايفتح باباً، وأطْفِ السراج من الفويسقة ـ وهي الفأرة ـ لاتحرق بيتك، وأوْكِ الإناء»[4].

ـ وعن جابر بن عبدالله الأنصاري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أجيفوا[5] أبوابكم، وخمّروا[6] آنيتكم، وأوكوا أسقيتكم؛ فإنّ الشيطان لايكشف غطاءً، ولايحلّ وكاءً، وأطفئوا سُرَجكم، فإنّ

(١) الوسائل ٥: ٣١٤، الباب ٧ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٣) الوكاء مثل كتاب: حبلٌ يشدّ به رأس القربة، وأوكيت السقاء: شددت فمه بالوكاء. المصباح المنير: «وكي».

(٤) الوسائل ٥: ٣٢٣، الباب ١٦ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

(٥) قال ابن الأثير: «ومنه الحديث: "أجيفوا أبوابكم"، أي ردّوها، وهو من الجوف، والأجوف الذي له جوف». النهاية: «جوف».

(٦) قال ابن الأثير: "خمّروا الإناء وأوكئوا السقاء"، التخمير التغطية». النهاية: «خمر».

الفويسقة تضرم البيت علىٰ أهله...»[١].

ثالثاً ـ أحكام الصلاة في البيوت:

هناك أحكام تخصّ الصلاة في البيوت نشير إلىٰ أهمّها، وهي:

١ ـ أفضليّة أداء الفرائض في المساجد، والنوافل في البيوت:

لا إشكال في أنّ إتيان الصلاة المكتوبة اليوميّة في المسجد أفضل من إتيانها في البيت، وهذا ممّا لا خلاف فيه، ولعلّه من المتسالم عليه بين المسلمين[٢].

والمشهور أنّ إتيان النوافل في البيت أفضل[٣]؛ لأنّ فعلها في البيت أبلغ في الإخلاص وأبعد من وساوس الشيطان، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «صلّوا أيّها الناس في بيوتكم، فإنّ أفضل صلاة المرء في بيته إلّا الصلاة المكتوبة»[٤]، وروي عن الإمام علي عليه السلام: أنّه «كان قد اتّخذ بيتاً في داره، ليس بالكبير ولا بالصغير، وكان إذا أراد أن يصلّي من آخر الليل أخذ معه صبيّاً لا يحتشم منه، ثمّ يذهب إلىٰ ذلك البيت فيصلّي»[١].

وأخذ الصبيّ معه لعلّه كان دفعاً لمحذور كراهة الوحدة، وأمّا كونه لا يحتشم منه، فلكي لا ينافي الإسرار بالصلاة النافلة وكتمانها.

هذا، ولكن ذهب بعض الفقهاء[٢] إلىٰ كون النافلة كالفريضة.

وجعل بعض آخر[٣] الأفضليّة نسبيّة تختلف باختلاف الظروف.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ الرجال، وأمّا النساء، فقد نسب إلىٰ المشهور القول بأفضليّة صلاتهن في البيت فريضة كانت أم نافلة[٤].

لكن قال صاحب الرياض: «ولم أقف علىٰ مفتٍ بها من الأصحاب، عدا قليل، ولكن في الذخيرة نسبها إلىٰ الأصحاب، فقال: وأمّا النساء، فذكر الأصحاب: أنّ المستحبّ لهن أن لا يحضرن المساجد لكون ذلك أقرب إلىٰ الاستتار

(١) الوسائل ٥: ٣٢٤، الباب ١٦ من أبواب المساكن، الحديث ٤.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٢: ١٤٤، والجواهر ١٤: ١٣٧.

(٣) انظر الجواهر ١٤: ١٤٥.

(٤) سنن النسائي ٣: ١٩٨، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الحثّ علىٰ الصلاة في البيوت.

(١) الوسائل ٥: ٢٩٥، كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٣.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٢: ١٤٥ ـ ١٤٧، والمدارك ٤: ٤٠٧، ونقله عن جدّه الشهيد في بعض حواشيه، والذخيرة: ٢٤٨، والكفاية ١: ٨٤.

(٣) انظر: الجواهر ١٤: ١٤٨، واختار النراقي ترجيح البيت إلّا أنّه قد يترجّح المسجد لاعتبارات أُخر. انظر مستند الشيعة ٤: ٤٧٢ ـ ٤٧٥.

(٤) انظر: مجمع الفائدة ٢: ١٥٩، والذخيرة: ٢٤٦، والكفاية ١: ٨٤.

المطلوب منهنّ»[١].

واستظهر صاحب الجواهر الاتّفاق علىٰ أفضليّة صلاة المرأة في بيتها، رعاية للستر المطلوب منهنّ، وحذراً من الافتتان بهنّ...[٢].

وراجع عنوان «إسرار» أيضاً.

٢ ـ الصلاة في بيوت النيران والكنائس والبِيَع:

تكلّم الفقهاء عن الصلاة في بيوت النيران والكنائس والبِيَع، والمعروف عندهم كراهة الأوّل منها، و سوف يأتي تفصيل الكلام عنها في مواضعها[٣].

راجع: بيت النار، بيعة، كنيسة

وقالوا بكراهة الصلاة في بيوت الخمر[٤] وبيوت الغائط[٥] مع عدم التلويث، وإلّا فلا يجوز من جهته.

رابعاً ـ أحكام تتعلّق بمعاملة البيت:

البيت كغيره يصحّ بيعه وشراؤه وإجارته وسائر التصرّفات المشروعة[١] فيه. وتثبت فيه أنواع الخيارات إجمالاً ومنها خيار الرؤية؛ لصحّة بيعه بالوصف، كما يثبت فيه حقّ الشفعة لو كان بين شريكين أو أكثر فباع أحدهما.

فهذه الأُمور وغيرها من قبيل مايدخل معه في البيع عرفاً وما لايدخل، سوف نتعرّض لها في مواضعها الأصلية إن شاء الله تعالىٰ، وربّما يأتي بعضها في عنوان «دار» أيضاً.

خامساً ـ أحكام تتعلّق بإسكان الزوجة:

تقدّم الكلام عن إسكان الزوجة بأنواعها في العنوانين: «إسكان» و «إنفاق»، ويأتي الكلام عن حكم خروج الزوجة المعتدّة عدّة الوفاة من بيتها في عنوان «عدّة» إن شاء الله تعالىٰ.

سادساً ـ أحكام تتعلّق بخروج الزوجة من البيت:

تكلّمنا سابقاً عن إطاعة الزوجة للزوج، وحدود هذه الإطاعة، وقلنا: إنّ الإطاعة الواجبة للزوج إنّما هي في موردين:

الأوّل ـ ما يتعلّق بالتمكين من الاستمتاع بها.

---

(١) الرياض ٣: ٢٦٩، وانظر الذخيرة: ٢٤٦.

(٢) انظر الجواهر ١٤: ١٤٩.

(٣) انظر الجواهر ٨: ٣٦٦ و ٣٧٥.

(٤) انظر الرياض ٣: ٢٧٧، والجواهر ٨: ٣٦٩.

(٥) انظر: الرياض ٣: ٢٧٠، والجواهر ٨: ٣٤٠.

(١) قيد المشروعة لإخراج التصرّفات غير المشروعة كإجارة البيت ليباع فيه الخمر، أو ليكون محلّاً لعمل محرّم كالزنا مثلاً، فإنّ هذه التصرّفات المحظورة وأمثالها تمنع من انعقاد الإجارة الصحيحة؛ ولذلك يكون أخذ الأُجرة في مقابلها أكلاً للمال بالباطل.

الثاني ـ ما يتعلّق بخروجها من البيت؛ فإنّه قد وردت نصوص مستفيضة تدلّ علىٰ نهي الزوجة عن الخروج من البيت من دون إذن زوجها.

راجع تفصيل ذلك في عنوان «إطاعة».

مظانّ البحث:

أكثر الأبحاث المتقدّمة يتطرّق إليها ـ في كتب الفقه والحديث ـ في بحث أحكام المساكن الذي يتطرّق إليه بمناسبة الكلام عن مكان المصلّي.

وقسم منها يتطرّق إليه في كتاب النكاح بمناسبة الكلام عن مقدّمات النكاح، وعن النفقة، والتمكين ونحو ذلك.

وقسم منها يرتبط بالمعاملات كالبيع والإجارة والشفعة ونحوها.

البيت الحرام

راجع: الكعبة

البيت العتيق

راجع: الكعبة

بيت المال

لغـــةً:

المكان المعدّ لإيداع المال وحفظه فيه، وقد تقدّم معنىٰ البيت، والمعنىٰ معروف إجمالاً.

اصطلاحاً:

هناك عدّة إطلاقات لـ«بيت المال» في كلمات الفقهاء، وهي:

ـ بيت مال الإمام عليه السلام.

ـ بيت مال المسلمين.

ـ بيت المال.

١ ـ بيت مال الإمام عليه السلام:

وهو محلّ جمع الأموال الخاصّة بالإمام عليه السلام بعنوان أنّه إمام، مثل: الأنفال والفيء ونصف الخمس المعبّر عنه بـ«سهم الإمام عليه السلام».

وقد تقدّم تفسير الأنفال والفيء في موضعه.

وهذا الإطلاق إنّما ورد في كلمات ابن إدريس وجملة ممّن تأخّر عنه، كما سيأتي نقل أقوالهم عن قريب.

٢ ـ بيت مال المسلمين:

وهو المحلّ المعدّ لإيداع أموال المسلمين بما هم مسلمون، أي الأموال التي يشترك فيها عامّة المسلمين، كالأموال الحاصلة من الجزية، والخراج، والفوائد الحاصلة من الأراضي الخراجية، ونحو ذلك.

ولاتدخل في هذا البيت الأموال التي لها مصارف خاصّة، مثل الزكاة، حيث إنّ مصارفها منصوص عليها في القرآن، ولا النصف الثاني من

الخمس المعبّر عنّه بـ«سهم السادة» الذي مصرفه الفقراء واليتامىٰ وابن السبيل من السادة.

نعم، استثنىٰ بعضهم سهم «سبيل الله» من الزكاة، فإنّه قد يدخل في بيت مال المسلمين؛ بناءً علىٰ عدم انحصار مصرفه في الجهاد خاصّة، وأنّه يصرف في جميع ماهو سبيل الله وسبيل الخير والمعروف، كما سيأتي.

٣ـ بيت المال:

وهذا له عدّة إطلاقات أيضاً:

ـ فقد يطلق ويراد به بيت مال الإمام عليه السلام.

ـ وقد يطلق ويراد به بيت مال المسلمين، وهو الأكثر إطلاقاً، بل المنصرف إليه عند الإطلاق.

ـ وربّما يطلق ويراد به الأعمّ من بيت مال الإمام عليه السلام وبيت مال المسلمين، بمعنىٰ بيت مالٍ شامل لهما ولغيرهما من الأموال، بحيث يكون كلٌّ منها مفرزاً غير مدغم في غيره.

دلالة كلمات الفقهاء علىٰ هذا التقسيم:

إنّ كلمات الفقهاء تدلّ علىٰ التقسيم الذي قدّمناه، وفيما يلي نذكر بعض أقوالهم للدلالة علىٰ ذلك:

ـ قال الشيخ الطوسي: «إذا وُجد من يتطوّع بالأذان فلايجوز أن يقدّم غيره، ويُعطىٰ شيئاً من بيت المال، فإن لم يوجد من يتطوّع به، كان للإمام أن يعطيه شيئاً من بيت المال يُعينه علىٰ حاله من سهم المصالح، ولا يكون من الصدقات، ولا من الأخماس؛ لأنّ لذلك أقواماً مخصوصين، وإن أعطىٰ الإمام من مال نفسه ذلك مع وجود من يتطوّع به، كان له ذلك»[1].

وكلامه ظاهر في شمول بيت المال لجميع الأموال: سهم المصالح العامّة التي هي للمسلمين، والصدقات والأخماس، التي لها مصارف مخصوصة وأرباب مخصوصون، ومال الإمام نفسه مع مراعاة جهات المصرف فيها، ويحتمل أن يريد بيت مال خاصاً للإمام عليه السلام، ولكنّ الأوّل أظهر.

وقال في موضع آخر: «الإرث علىٰ ضربين: خاصٌّ وعامٌّ، فالعامّ إذا مات ميّت ولم يكن له وارث ولا مولىٰ نعمة، كانت تركته لبيت المال، يرثه جميع المسلمين، كما يعقلون عنه...

وعند أصحابنا: أنّ ميراث من هذه صفته للإمام خاصّة، وهو الذي يعقل عنه»[2].

والعقل تحمّل دية جنايته مقابل أخذ ميراثه.

ومفاد كلامه أنّ بيت مال الإمام غير بيت مال المسلمين.

وقال في الخلاف: «ميراث من لا وارث له يُنقل إلىٰ بيت المال، وهو للإمام خاصّة، وعند جميع الفقهاء ينقل إلىٰ بيت المال ويكون للمسلمين»[3].

---

(١) المبسوط ١: ٩٨.

(٢) المبسوط ٤: ٦٩.

(٣) الخلاف ٤: ٢٢، المسألة ١٤.

وهنا إمّا أراد خصوص بيت مال الإمام‌عليه‌السلام، أو بيت المال الذي يجمع بيت مال الإمام‌عليه‌السلام وبيت مال المسلمين، ولكن مع إفراز كلٍّ واحد منهما عن الآخر.

وهذا الكلام كسابقه يشير إلىٰ الخلاف الموجود بين الإماميّة وغيرهم في ميراث من لاوراث له، فعند الإمامية ـ علىٰ المشهور ـ هو من الأنفال وللإمام‌عليه‌السلام، وعند غيرهم هو للمسلمين. ومقصوده من الفقهاء هو: فقهاء غير الإماميّة.

ولذلك ينصرف «بيت المال» في خصوص هذه المسألة إلىٰ بيت مال الإمام‌عليه‌السلام، وعليه يحمل كلام الشيخ في النهاية[1] في خصوص هذه المسألة وكذا كلام ابن البراج في المهذب[2].

وقال ابن ادريس في المسألة نفسها: «كان ميراثه للإمام‌عليه‌السلام، وقال شيخنا أبو جعفر في نهايته: كان ميراثه لبيت المال، وأطلق ذلك، ومقصوده: لبيت مال الإمام، دون بيت مال المسلمين»[3].

وقال في موضع آخر ـ مشيراً إلىٰ كلام الشيخ ـ: «وقوله‌رحمه‌الله : "كان ميراثه لبيت المال"، فمراده بيت مال الإمام دون بيت مال المسلمين، فليلحظ ذلك في جميع ما يقوله في باب المواريث»[4].

وقال في موضع آخر معتذراً عن الشيخ: «قد

(١) انظر النهاية: ٦٦٧ و ٦٧١.

(٢) انظر المهذب ٢: ١٥٣ و ١٥٤.

(٣) السرائر ٣: ٢٦٧.

(٤) السرائر ٣: ٢٧٢.

اعتذرنا فيما مضىٰ، وقلنا: إنّه قال في المبسوط: إذا قلتُ: بيت المال، فمقصودي بيت مال الإمام‌عليه‌السلام»[1].

وقال في موضع آخر: «... لأنّه‌عليه‌السلام القائم بأُمور الرعيّة الناظر في أحوالهم، سواء كانوا هاشميين، أو عامّيين، فإنّه يجب عليه أن ينفق عليهم من بيت مال المسلمين، لا من ماله؛ لأنّ لهم في بيت المال حظّاً مثل سائر الناس، وليس المال الذي ببيت مال المسلمين مختصّاً بأرباب الزكوات، بل الناس جميعهم فيه شرع سواء، وهو المتولّي لتفرقته عليهم»[2].

ويبدو منه إطلاق «بيت المال» علىٰ الأعمّ من البيت الذي تُجمع فيه الزكاة والخاصّ بأهله، والبيت الذي يُجمع فيه الخراج والجزية ونحوهما، والشامل لجميع المسلمين.

وأمّا المحقّق الحلّي فقد أطلق بيت المال في الشرائع علىٰ جميع الموارد من دون تفصيل وتفسير.

وكذا العلامة، نعم، جعل ميراث من لاوارث له للإمام‌عليه‌السلام لا لبيت المال، وهو قرينة علىٰ التفرقة عنده[3].

وأمّا الشهيد الأوّل، فقد قال بالنسبة إلىٰ من لاكفن له: «ولو تعذّر كُفِّن من بيت المال،

(١) السرائر ٣: ٣٣٧، وانظر المصدر نفسه ٢: ١٠٨.

(٢) السرائر ١: ٤٩٥.

(٣) انظر المختلف ٩: ٩٨.

أو من الزكاة»[١].

ومنه يستفاد التفرقة بين بيت المال ومحلّ اجتماع الزكاة.

وقال بالنسبة إلىٰ المؤذّن: «ولولم يتطوّع، جاز الرزق من بيت المال، أو من الإمام...»[٢].

وقال بالنسبة إلىٰ اللقيط: «ولو مات بغير وارث، فميراثه للإمام، وقال الشيخان: لبيت المال، وحمله ابن إدريس علىٰ بيت مال الإمام، والمفيد صرّح بأنّه لبيت مال المسلمين»[٣].

وقال المحقّق الثاني: «والمراد ببيت المال: الأموال التي تستفاد من خراج الأرضين المفتوحة عنوة، وسهم سبيل الله من الزكاة، علىٰ القول بأنّ المراد به كلّ قربة لا الجهاد وحده»[٤].

وقال أيضاً: «ويجوز الرزق للمؤذّن من بيت المال من سهم المصالح، لا من الصدقات، ولا من الأخماس؛ لأنّ ذلك يختصّ بأقوام معيّنين...»[٥].

فأطلق بيت المال علىٰ خصوص بيت مال المسلمين في العبارة الأُولىٰ، وعلىٰ الأعمّ في الثانية.

وقال في ميراث اللقيط معلّقاً علىٰ قول العلّامة: «وميراثه لبيت المال»: «هكذا قال الشيخان، وحمله ابن إدريس علىٰ بيت مال الإمام»[١].

وقال الشهيد الثاني ـ معلّقاً علىٰ قول المحقّق الحلّي: «ولو لم يكن وارث سوىٰ القاتل، كان الميراث لبيت المال» ـ «أي: بيت مال الإمام، علىٰ قواعد الأصحاب: من أنّ الإمام وارث من لاوارث له، وهذا خلاف ظاهر بيت المال حيث يطلق، لكنّه متجوَّز فيه، والعامّة جعلوا ميراث من لا وارث له لبيت مال المسلمين، كما أطلقه المصنّف ﵀»[٢].

وقال الفاضل الإصفهاني: «وبيت المال يشمل الزكاة»[٣].

ولعلّه من جهة اشتماله علىٰ سهم سبيل الله، أو من جهة تعميم بيت المال للمعدّ للخراج والزكاة وغيرهما، لكنّ كلّاً علىٰ حدة، أو من جهة اشتماله علىٰ الجميع علىٰ نحو الشمول والاشتراك.

وقال صاحب الحدائق: «لايخفىٰ علىٰ المتتبّع للسير والآثار، والمتطلّع في كتب الأخبار: أنّ بيت المال المذكور في أمثال هذا المقام، إنّما هو المشتمل علىٰ الأموال المعدّة لمصالح المسلمين وأرزاقهم... وليس... ما يكون كذلك إلّا مال الخراج والمقاسمة، وإلّا فالزكاة لها أرباب مخصوصون»[٤].

وجاء في كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري في

---

(١) الدروس ١: ١٠٧.
(٢) الدروس ١: ١٦٤.
(٣) الدروس ٣: ٨١.
(٤) جامع المقاصد ١: ٤٠٢.
(٥) جامع المقاصد ٢: ١٧٧.

(١) جامع المقاصد ٦: ١٢٦.
(٢) المسالك ١٣: ٤٠.
(٣) كشف اللثام ٢: ٣٠٧.
(٤) الحدائق ١٨: ٢٥٥.

تفسير بيت المال: «والمراد به ـ كما عن جامع المقاصد ـ: الأموال التي تُستفاد من خراج الأرضين المفتوحة عنوة، وسهم سبيل الله من الزكاة»[(١)].

وجاء في كتاب القضاء ـ للآشتياني في تعريف بيت المال ـ: «إنّ المراد منه حسبما يظهر منهم: بيت يجمع فيه ما يصرف في مصالح المسلمين، كبناء المسجد، والقنطرة، والخان، وشقّ الأنهار، وغيرها مثل الجزية، وخراج المقاسمة، وما أُوصي في صرفه في وجوه البِرّ، وما يصرف من الزكاة في سبيل الله، إلىٰ غير ذلك ممّا يشترك فيه جميع المسلمين. وأمّا ما يجمع فيه الزكاة، والخمس، والصدقات، ووجوه المظالم وغيرها ممّا يكون مختصّاً بالفقراء، فلايكون من بيت المال في شيء، ولايجوز صرف ما يجمع فيه في مصالح المسلمين، ولابدّ أن يعطىٰ لمستحقّيه من الفقراء، كما أنّه لايجوز صرف ما يشترك فيه جميع المسلمين في سبيل الفقراء أيضاً، فما يظهر من بعضٍ: من أنّ المراد من بيت المال أعمّ ممّا يجمع فيه مايشترك فيه جميع المسلمين، ولابدّ أن يصرف في مصالحهم وما يختصّ بطائفة منهم: كالفقراء والسادات بحيث لايجوز التعدّي عنهم، ليس علىٰ ما ينبغي؛ لأنّ التأمّل الصادق في كلماتهم يشهد بأنّ مرادهم من بيت المال ليس إلّا ماذكرنا».[(٢)]

والذي يستفاد منه: أنّ بيت المال غير البيت الذي تُجمع فيه الزكاة والخمس ـ ولعل مراده خصوص سهم السادة؛ لأنّ سهم الإمام عليه السلام داخل في بيت مال الإمام عليه السلام وإن لم يُشر إليه ـ وناقش من يدّعي أعمّية بيت المال وشموله لجميع الموارد من خراجٍ ومقاسمةٍ وخمسٍ وزكاةٍ وغيرها من الأموال.

وربّما يستظهر القول بالأعمّ من جملة من الفقهاء، من قبيل: الأردبيلي، والسبزواري، والنراقي، وصاحب الجواهر، والسيّد الخوئي.

ـ قال الأردبيلي معلّقاً علىٰ ما ورد في المملوك المعتَق سائبةً ولم يكن له وارث: «يُجعل ماله في بيت مال المسلمين» ـ: «لعلّه يريد بيت مال الإمام عليه السلام حيث دلّت الأخبار علىٰ كونه له. ولمّا كان عليه السلام ولي المسلمين ويصرف ماله في مصالحهم سُمّي بيته بيت مال المسلمين»[(١)].

ثمّ ذكر احتمال كون المراد من الأخبار القائلة بأنّه له: كونه للمسلمين.

وقال السبزواري ـ بعد أن ذكر الروايات الدالّة علىٰ أنّ ميراث من لا وارث له للإمام، ثمّ ذكر الروايات الدالّة علىٰ أنّه لبيت مال المسلمين ـ: «وهذه الأخبار لاتقاوم الأخبار السابقة، فلابد من ارتكاب التأويل فيها. ولعلّ المراد من جعله في بيت مال المسلمين: أنّه لا يختصّ بآحاد الرعيّة، أو يقال: لمّا كان الإمام وليّ المسلمين فبيته بيت مال المسلمين، أو بيت مالهم بيته، كما قاله بعض الأصحاب».

(١) كتاب الطهارة ٤: ٣٨٩.

(٢) كتاب القضاء (للآشتياني): ٢٥.

(١) مجمع الفائدة ١١: ٤٦١.

ثمّ قال: «والظاهر من كلام الصدوق في الفقيه ومن كلام الشيخ في التهذيب، أنّهما لم يفرّقا بين المقصود من كونه للإمام، وبين المقصود من جعله في بيت مال المسلمين»[١].

وقال النراقي في المسألة نفسها: «يمكن أن يكون المراد ببيت مال المسلمين بيت مال الإمامعليه السلام؛ لأنّه لما كان وليّ المسلمين فبيته بيت مال المسلمين، أو بيت مالهم بيته»[٢].

وقال صاحب الجواهر في المورد نفسه محتملاً: «أنّ المراد ببيت المال وإن أُضيف إلىٰ المسلمين، مال الإمامعليه السلام بقرينة الأخبار الأُخر، وما عن جماعة من شيوع إطلاق بيت المال وإرادة بيت مال الإمامعليه السلام».

ثمّ قال: «ويشير إليه ما عن الخلاف هنا: ميراث من لا وارث له ينتقل إلىٰ بيت المال، وهو للإمامعليه السلام خاصّة، وعند جميع الفقهاء ينتقل إلىٰ بيت المال، ويكون للمسلمين»[٣].

أقول: كلمات هؤلاء إنّما تدلّ علىٰ إطلاق عنوان بيت المال علىٰ بيت مال الإمامعليه السلام، كما يطلق علىٰ بيت مال المسلمين، بل بعض عباراتهم تدلّ علىٰ إطلاق بيت مال المسلمين وإرادة خصوص بيت مال الإمامعليه السلام، وليس في كلماتهم دلالة علىٰ أنّ بيت المال عندما يطلق يراد به المحلّ الذي تُجمع فيه جميع طوائف الأموال من الخراج والمقاسمة والزكوات والأخماس والأنفال ونحوها.

نعم ربّما يستفاد من كلمات بعض الفقهاء ذلك من قبيل:

١ ـ المحقّق الثاني، حيث قال: «ويجوز الرزق للمؤذّن من بيت المال من سهم المصالح، لا من الصدقات ولا من الأخماس»[١].

وظاهره أنّ في بيت المال سهاماً، منها: سهم المصالح وهو الذي يصرف في المصالح العامّة، وسهم الصدقات ومورده الزكاة، وسهم الأخماس ومورده الخمس.

٢ ـ ومثله الشهيد الثاني، حيث قال بالنسبة إلى المؤذّن: «نعم يجوز أن يرزق من بيت المال من سهم المصالح، لامن الصدقات، ولا من الأخماس؛ لأنّ ذلك مختصٌّ بفريق خاصّ»[٢].

٣ ـ صاحب الجواهر، عند الكلام عن تحمّل الإمام دية جنايات بعض الأشخاص حيث قال: «بل يمكن إرادة بيت مال الإمام من "بيت المال" في مرسل يونس، كما أنّه يمكن القول باتّحاد بيت مال الإمامة مع بيت مال المسلمين»[٣].

---

(١) كفاية الأحكام٢: ٨٧٤ ـ ٨٧٥، وانظر: الفقيه٤:٣٣٣، والتهذيب٩:٣٨٦ـ٣٨٧.

(٢) مستند الشيعة١٩: ٤٣٠.

(٣) الجواهر٣٩: ٢٦٠.

(١) جامع المقاصد٢: ١٧٧.

(٢) المسالك١: ١٨٦.

(٣) الجواهر٤٣: ٤٣٤.

وقال بعد صفحات: «... والأمر سهل بعد كون بيت ماله من حيث الإمامة بيت مال المسلمين، كما حرّرناه في محلّه»[١].

وقال بالنسبة إلىٰ ميراث اللقيط إذا مات ـ بعد أن نقل عن الشيخين المفيد والطوسي: «أنّه لبيت مال المسلمين» ـ:

«يمكن إرادتها بيت مال الإمام‌عليه السلام الذي هو للمسلمين في الحقيقة؛ لأنّ جميع أنفاله يصرفها عليهم»[٢].

فكلماته هذه يمكن أن يستظهر منها وحدة بيت مال الإمام مع بيت مال المسلمين عنده، للتصريح بوحدة المصرف فيهما.

وقال عند الكلام عن ارتزاق القاضي من بيت المال: «... إمكان دعوىٰ اختصاص بيت المال المجتمع من نحو الزكاة والصدقات وغيرها بذوي الحاجات، لا الأغنياء»[٣].

ويظهر منه أنّ بيت المال يطلق عنده علىٰ الأعمّ من المجتمع من سهم المصالح وسهم الزكاة والصدقات ونحوها.

إذن يمكن أن يكون كلام الآشتياني ناظراً إلىٰ كلام هؤلاء.

(١) الجواهر ٤٣: ٤٤٤.

(٢) الجواهر ٣٨: ١٨٩.

(٣) الجواهر ٤٠: ٥١.

وقال السيّد الخوئي معلّقاً علىٰ ما ذكره في تكملة المنهاج: «من أنّ عمد الأعمىٰ خطأ فلا قود عليه، وأمّا الدية فهي علىٰ عاقلته، فإن لم تكن له عاقلة ففي ماله، وإن لم يكن له مال فعلىٰ الإمام»:

«إنّ المراد من كون الدية علىٰ الإمام‌عليه السلام ليس كونها علىٰ شخصه‌عليه السلام وفي أمواله الخاصّة، بل المراد: كونها في بيت مال المسلمين، حيث إنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ذلك، حيث إنّها من المصالح التي تستدعي أن يصرف فيها من بيت المال.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ ذلك يستفاد من عدّة روايات، منها:

ـ صحيحة أبي ولّاد عن أبي عبدالله‌عليه السلام، قال: "ليس فيما بين أهل الذمّة معاقلة ـ إلىٰ أن قال: ـ فإن لم يكن لهم مال رجعت الجناية علىٰ إمام المسلمين؛ لأنّهم يؤدّون إليه الجزية.... الحديث"[١].

فإنّ مقتضىٰ التعليل فيها هو: كونها من بيت المال نظراً إلىٰ أنّ الجزية إلىٰ ذلك.

ـ ومنها صحيحة أبي ولّاد الحنّاط، قال: "سألت أباعبدالله‌عليه السلام عن رجل مسلم قتل رجلاً مسلماً [عمداً] فلم يكن للمقتول أولياء من المسلمين إلّا أولياء من أهل الذمّة من قرابته، فقال: علىٰ الإمام أن يعرض علىٰ قرابته من أهل دينه الإسلام ـ إلىٰ أن قال: ـ فإن لم يسلم أحد كان الإمام وليّ

(١) الوسائل ٢٩: ٣٩١، الباب الأوّل من أبواب العاقلة، الحديث الأوّل.

أمره، فإن شاء قَتَل، وإن شاء أخذ الدية، فجعلها في بيت مال المسلمين؛ لأنّ جناية المقتول كانت علىٰ الإمام، فكذلك تكون ديته لإمام المسلمين... الحديث»[١].

فإنّها واضحة الدلالة علىٰ أنّ المراد من كون الجناية علىٰ الإمام كونها في بيت مال المسلمين»[٢].

أقول: إذا أضفنا إلىٰ ذلك أنّ الإمام وارث من لا وارث له، وهو يرث الدية في هذا الفرض، فنستنتج من ذلك وحدة بيت مال الإمام مع بيت مال المسلمين عنده.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ أقوال الفقهاء.

وأمّا الروايات، فقد أُطلق فيها بيت المال وبيت مال المسلمين، وأُريد بهما معنىً واحد، وهو المحلّ الذي تصرف منه المصارف العامّة للمصالح العامّة[٣]، أو لها وللمصالح الخاصّة علىٰ اختلاف الآراء وفقاً لما تقدّم.

كما أُطلق بيت مال المسلمين وأُريد به بيت مال الإمام عليه السلام بقرينة إطلاق العناوين الثلاثة، أعني: بيت مال المسلمين، ومال الإمام عليه السلام، والأنفال،

(١) الوسائل ٢٩: ١٢٤، الباب ٦٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث الأوّل.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ٤٤٤ـ٤٤٥.

(٣) انظر الوسائل ١٥: ٦٦، الباب ١٩ من أبواب جهاد العدو، والصفحة ٩٧، الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو، و ٢٧: ٢٢٦، الباب ١٠ من أبواب آداب القاضي.

التي هي للإمام عليه السلام، كما في ميراث من لا وارث له، حيث ورد: أنّه من الأنفال، وأنّه للإمام عليه السلام، ولإمام المسلمين، أو أنّه لبيت مال المسلمين[١].

فبناءً علىٰ وحدة بيت مال المسلمين وبيت مال الإمام عليه السلام، فلا إشكال في مثل هذه الموارد، وأمّا بناءً علىٰ تغايرهما فلابدّ من حمل بيت مال المسلمين علىٰ بيت مال الإمام، كما فعل ابن إدريس وتبعه كثير من الفقهاء، كما تقدّم.

والذي نستنتجه ممّا تقدّم: هو ما ذكرناه أوّلاً: من أنّ هناك عدّة إطلاقات لبيت المال: بيت مال الإمام عليه السلام، وبيت مال المسلمين، وبيت المال، والأخير قد يطلق ويراد به الأوّل، وقد يطلق ويراد به الثاني، وقد يراد منه الأعمّ منهما، ولابدّ من معرفة ذلك بالقرائن وشواهد الحال، وربّما يؤدّي أحياناً إلىٰ الالتباس.

الأحكام:

كلّ ماتقدّم كان بالنسبة إلىٰ معرفة حقيقة بيت المال، والآن نبحث عمّا يترتّب عليه من أحكام:

لبيت المال شخصيّة حقوقيّة:

نحن وإن قلنا: إنّ بيت المال اسم للمحلّ الذي تجتمع فيه الأموال الخاصّة بالإمام أو المسلمين، أو لهما، لكنّه من جهة أُخرىٰ يكون عنواناً مشيراً إلىٰ

(١) انظر الوسائل ٢٦: ٢٤٣ـ٢٥٧، أبواب ضمان الجريرة.

شخصية حقوقية لها إلزامات والتزامات خاصّة، وهذه الشخصيّة الحقوقيّة إمّا عنوان «الإمامة» كما في بيت مال الإمام عليه السلام، أو عنوان «المسلمين» كما في بيت مال المسلمين: فإنّ عنوان «بيت مال الإمامة» له إلزامات مثل تملّك الأنفال بأنواعها التي منها إرث من لا وارث له، و له التزامات، مثل عقل جناية من لا وارث له، بأنْ يضمن دية جنايته.

وكذا عنوان «بيت مال المسلمين»؛ فإنّ له إلزاماتٍ منها أخذ الجزية من أهل الذمّة، كما له التزاماتٌ منها توفير النفقة لمن عجز منهم عن التكسّب ولم يكن من ينفق عليه غير بيت المال.

موارد بيت المال:

تختلف موارد بيت مال الإمام عليه السلام عن موارد بيت مال المسلمين بمعناه الخاصّ، وتختلف عنهما موارد بيت المال الذي تجتمع فيه الزكوات والأخماس وغيرهما، ونشير إلىٰ كلٍّ منها فيما يأتي:

أوّلاً ـ موارد بيت مال الإمام عليه السلام:

عمدة ما يشكّل موارد بيت مال الإمام عليه السلام، هي:

١ ـ الأنفال:

تقدّم الكلام عن الأنفال في عنوان «أنفال»، وهي إجمالاً:

١ ـ الأراضي التي ملكها المسلمون من الكفّار بغير قتال.

٢ ـ الأراضي الموات.

٣ ـ رؤوس الجبال، وبطون الأودية، والآجام.

٤ ـ سِيف البحار.

٥ ـ صفايا الملوك وقطائعهم.

٦ ـ صفو الغنائم.

٧ ـ ما يغنم بغير إذن الإمام عليه السلام.

٨ ـ المعادن، بناءً علىٰ بعض الآراء؛ فإنّها علىٰ بعض الآراء الأُخر من المباحات العامّة، أو من الأنفال إذا كانت في أراضيها، ومن المباحات إذا كانت في الأراضي التي تكون من المباحات العامّة.

٩ ـ ميراث من لا وارث له.

وممّا يندرج تحت هذا العنوان:

أ ـ من لا وارث له أصلاً، ومنه اللقيط[1] والمُعتَق سائبة[2]، بحيث لم يتواليا أحداً حتىٰ يضمن جريرتهما، ولو تواليا كان هو الوارث.

ب ـ الغريقان المتوارثان إذا لم يكن لهما وارث غيرهما[3].

ج ـ المسلم الذي ليس له وارث مسلم، بل

---

(١) انظر الجواهر ٣٨: ١٨٨.

(٢) انظر الجواهر ٣٩: ٢٢٤ـ٢٢٥.

(٣) انظر الجواهر ٣٩: ٣١٧.

كان وارثه كافراً؛ لأنّ الكافر لايرث المسلم[١].

د ـ المرتد الذي ليس له وارث مسلم[٢].

هـ ـ المقتول عمداً الذي لا وارث له سوىٰ قاتله، فإنّ القاتل لايرث المقتول[٣].

٢ ـ سهم الإمام عليه السلام:

ومن موارد بيت مال الإمام عليه السلام سهمه من الخمس، ويشتمل علىٰ سهم الله، وسهم رسوله، وسهم ذوي القربىٰ، المفسَّر بالإمام عليه السلام. فهذه السهام الثلاثة تشكّل سهم الإمام عليه السلام الذي يملكه، وله ولاية التصرّف التامّة فيه حسبما يراه من المصلحة[٤]

ثانياً ـ موارد بيت مال المسلمين:

موارد الأموال في بيت مال المسلمين هي:

١ ـ الخراج، وهو كالأجرة يأخذه الإمام عليه السلام قبالة استثمار الأراضي المفتوحة عنوة وهي للمسلمين عامّة[٥].

٢ ـ المقاسمة، وهي كالخراج، إلّا أنّها تكون بنسبة معيّنة من الحاصل الزراعي للأرض[٦].

(١) انظر الجواهر ٣٩: ١٨.

(٢) انظر الجواهر ٣٩: ١٧.

(٣) انظر الجواهر ٣٩: ٤٢.

(٤) انظر الجواهر ١٦: ٨٤ـ٨٨.

(٥) انظر الخراجيّات: ٧٠، رسالة قاطعة اللجاج في حلّ الخراج، للمحقق الثاني.

(٦) انظر المصدر المتقدّم.

٣ ـ الجزية التي تؤخذ من أهل الذمّة[١].

٤ ـ سهم سبيل الله من الزكاة؛ بناءً علىٰ كونه لكلّ برٍّ ولايخصّ الجهاد[٢].

٥ ـ الأوقاف العامّة التي مصرفها وجوه البرّ لعامّة المسلمين، لا لطائفة خاصّة منهم[٣].

٦ ـ مايوصىٰ صرفه في المصالح العامّة[٤].

ثالثاً ـ موارد بيت المال الذي تجتمع فيه الزكوات:

تقدّم أنّ أغلب الفقهاء كانوا يفرزون الزكوات عن موارد ومصادر بيت المال، عدا سهم سبيل الله بناءً علىٰ تعميم مصرفه؛ ولذلك لايشمل عنوان «بيت المال» في كلمات الفقهاء الزكوات، حتىٰ بناءً علىٰ التعميم الذي قال به صاحب الجواهر؛ لأنّه إنّما قال بذلك بالنسبة إلىٰ بيت مال الإمام عليه السلام وبيت مال المسلمين، وأمّا الزكوات فلا تدخل فيه؛ لمعلوميّة مواردها ومصارفها.

لكن مع ذلك كلّه لامانع من جعل بيت مال خاصّ لها.

وعلىٰ أيّة حال فالزكاة تؤخذ من

(١) انظر الجواهر ٢١: ٢٢٧.

(٢) انظر جامع المقاصد ١: ٢٠٤.

(٣) انظر القضاء (للآشتياني): ٢٥، ولكن جَعْل محلّها بيت المال مطلقاً حتىٰ لو صُرفت في مثل رزق الحاكم والمؤذّن أو نحوهما فيه تأمّل.

(٤) انظر الهامش المتقدّم.

تسعة أشياء:

١ ـ الغلّات الأربعة، وهي: الحنطة والشعير، والتمر، والزبيب.

٢ ـ الأنعام الثلاثة، وهي: الإبل، والبقر، والغنم.

٣ ـ النقدان وهما: الذهب، والفضّة.

هذه هي الموارد الواجبة، وأمّا الموارد التي تستحب فيها الزكاة، فهي من قبيل:

١ ـ مال التجارة.

٢ ـ كلّ ما يكال أو يوزن ممّا أنبتته الأرض عدا الغلّات الأربعة.

٣ ـ الخيل الإناث السائمة.

٤ ـ حاصل العقار المتّخذ للنماء.

٥ ـ وموارد أُخر[1].

رابعاً ـ موارد بيت المال الذي تجتمع فيه الأخماس

المراد من الأخماس هنا نصفها، وهو سهم الأيتام والمساكين وأبناء السبيل من بني هاشم، وأمّا النصف المعبّر عنه بسهم الإمام عليه السلام فهو يرتبط ببيت مال الإمام عليه السلام كما تقدّم.

وعلىٰ أيّة حال، فالموارد التي يجب فيها الخمس إجمالاً، هي:

(١) انظر العروة الوثقى ١: ٩٠ـ٩٧، كتاب الزكاة، فصل فيما يستحبّ فيه الزكاة.

١ ـ الغنائم الحربيّة إذا كانت الحرب بإذن الإمام عليه السلام.

٢ ـ المعادن.

٣ ـ الكنوز.

٤ ـ ما يحصل بالغوص من الجواهر.

٥ ـ المال الحلال المختلط بالحرام.

٦ ـ الأرض التي اشتراها الذمّي من المسلم.

٧ ـ ما يفضل من مؤونة السنة من الأرباح.

وهناك موارد يستحبّ فيها الخمس أيضاً.

خامساً ـ موارد مختلفة أُخر من الأموال:

هناك موارد أُخر من الأموال يكون محلّها بيت المال، من قبيل الضالة؛ فإنّ واجدها مخيّر بين أن يمتلكها ويضمن قيمتها لصاحبها، أو أن يحفظها لصاحبها فتكون أمانة بيده، أو أن يدفعها للحاكم الشرعي ليقوم بحفظها أو بيعها وحفظ ثمنها[1].

وقد روي عن سعيد بن المسيّب أنّه قال: «رأيت عليّاً بنىٰ للضوالّ مِرْبَداً[2]، فكان يعلفها علفاً لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال، فمن أقام عليها بيّنة أخذ [ها] وإلّا أقرّها علىٰ حالها»[3].

(١) انظر الجواهر ٣٨: ٢٢٣ و٢٣٣ و٢٤٨ و٢٦٢ و٣٠١.

(٢) المِربَد: مِن رَبَدَ بالمكان، أي أقام فيه، وهو موقف الإبل ومَحبِسها. المعجم الوسيط: «ربد».

(٣) البحار ٤١: ١١٧، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، باب جوامع مكارم أخلاقه، الحديث ٢٤، نقلاً عن مناقب آل أبي طالب ٢: ١١١.

وكذا اللقطة فيتخيّر الملتقط بين تملّكها مع الضمان أو إبقائها أمانة، أو التصدّق بها عن صاحبها، أو دفعها إلىٰ الحاكم[1].

ويرىٰ بعضهم أنّه إذا أراد الملتقط أن يتصدّق بلقطته أو ثمنها فعليه أن يستأذن الحاكم الشرعي[2].

وأمّا سائر الموارد من مجهول المالك التي لاينطبق عليها عنوان اللقطة والضالة فأمرها إلىٰ الحاكم الشرعي، كالعقارات التي تركها أصحابها خوفاً أو إعراضاً ولم يرد خبرٌ منهم، ولم يعلم بهم أحد.

مصارف بيت المال:

تختلف مصارف بيت المال باختلاف نوع بيت المال، كما أنّ هذه تارة تكون منصوصة علىٰ نحو التفصيل، وأُخرىٰ علىٰ نحو العموم والإجمال، وإليك تفصيل ذلك:

أوّلاً ـ مصارف بيت مال الإمام عليه السلام:

قلنا: إنّ من موارد بيت مال الإمام عليه السلام الأنفال، ومنها سهم الإمام عليه السلام من الخمس.

أمّا الأنفال، فقد تقدّم الكلام عن مصرفها في عنوان «أنفال» وخلاصته: أنّ الأنفال للإمام عليه السلام، فيتصرّف فيها حسبما يراه مصلحة، ولايجوز لغيره التصرّف فيها إلّا بإذنه. هذا في زمن حضور الإمام عليه السلام.

وأمّا في غيبته، فقد اختلف فقهاؤنا في حكمها، فقد قيل: إنّها أُبيحت للشيعة، وقيل: إنّها ما أُبيحت، وقيل بالتفصيل بمعنىٰ إباحة بعضها دون بعض، واختلف هؤلاء فيما هو المباح، وقد تقدّم بيان ذلك كلّه في عنوان «أنفال»، وذكرنا الروايات التي قد يستفاد منها التحليل والإباحة.

وأمّا سهم الإمام عليه السلام من الخمس، ففي زمن حضور الإمام عليه السلام يدفع إليه، وهو أعرف بمصرفه.

وأمّا في زمن الغيبة، فقد استقرّ المذهب علىٰ صرفه فيما يعلم رضاؤه فيه، والقدر المتيقّن هو دفعه إلىٰ من ينوب عنه، وهو المرجع الذي يُرجع إليه في التقليد؛ لأنّه أبصر بموارد صرفه[1]، ومن أهم مصارفها اليوم هو تنمية الحوزات العلمية وإدارتها؛ لأنّها لاتستند علىٰ موارد أُخرى حكوميّة أو غيرها. نعم قد يصرف بعض موارد الزكاة فيها أيضاً، كما سيأتي.

ثانياً ـ مصارف بيت مال المسلمين:

ذكر الفقهاء لبيت مال المسلمين مصارف

---

(١) انظر الجواهر ٣٨: ٢٩٤ـ٣٠٢ و٣٦٨.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٣٧، كتاب اللقطة، المسألة ٦٣٦ و ٦٣٩ وغيرهما.

(١) انظر العروة الوثقىٰ ٤: ٣٠٨، كتاب الخمس فصلٌ في قسمة الخمس، المسألة ٧، وتلاحظ التعليقات علىٰ المسألة أيضاً.

كثيرة، وجعلوا الضابطة لها:

ـ أن يكون مصرفها المصالح.

ـ أو أن يكون مصرفها مصالح المسلمين.

ـ أو أن يكون مصرفها مصالح المسلمين العامّة.

ـ أو أن يكون مصرفها مصالح المسلمين، سواء كانت عامّة أم لا.

وأمّا أمثلة المصارف التي يذكرونها فهي متماثلة ومتشابهة، فكأنّ جميعهم يريد معنىً واحداً.

فمثلاً: قال الشيخ الطوسي بالنسبة إلىٰ ارتزاق القاضي من بيت المال: «وجواز إعطاء الرزق للقضاء إجماع؛ ولأنّ بيت المال للمصالح، وهذا منها»[1].

وقال المحقّق الثاني بالنسبة إلىٰ من لا كفن له: «ولو كان بيت مال المسلمين موجوداً أُخذ الكفن منه، وكذا باقي المؤن، والظاهر أنّه علىٰ طريق الوجوب؛ لأنّ بيت المال معدّ لمصالح المسلمين»[2].

وقال صاحب الحدائق: «لا يخفىٰ علىٰ المتتبع للسير والآثار، والمتطلّع في كتب الأخبار: أنّ بيت المال المذكور في أمثال هذا المقام، إنّما هو المشتمل علىٰ الأموال المعدّة لمصالح المسلمين وأرزاقهم، كما

(١) المبسوط ٨: ٨٤، وانظر: القواعد ٣: ٤٢٢، والمسالك ٨: ٢٢، و١٣: ٣٥٠، وغيرها.

(٢) جامع المقاصد ١: ٤٠٢.

يدلّ عليه أخبار إعطاء المؤذّن، والقاضي، والديات التي تعطىٰ من بيت المال، ونحو ذلك»[1].

وقال الأردبيلي بالنسبة إلىٰ الأرض المفتوحة عنوة: «لأنّ معنىٰ كون هذه الأرض للمسلمين، كونها معدَّة لمصالحهم العامّة، مثل بناء القناطر والمساجد، ونفقة الأئمة والقضاة والكتّاب، ومؤونة الغزاة، وغيرها من المصالح العامّة، مثل بيت مال المسلمين»[2]. أي كما يصرف بيت مال المسلمين في المصارف العامّة.

وقال الآشتياني بالنسبة إلىٰ المراد من بيت المال: «إنّ المراد منه حسبما يظهر منهم: بيت يجمع فيه ما يصرف في مصالح المسلمين، كبناء المساجد والقنطرة والخان، وشقّ الأنهار...»[3].

والأمثلة التي ذكرها توافق المصالح العامّة.

ولكن قال السيّد الخوئي: «ومن المعلوم: أنّ بيت المال معدّ لإدارة شؤون المسلمين، أمّا المصالح العامّة، أو الموارد الشخصيّة التي لا يوجد مصرف لما يجب فيه الصرف، ولا يمكن تداركه من محلٍّ آخر، فإنّه يؤخذ من بيت المال بلا إشكال، كما لو هرب

(١) الحدائق ١٨: ٢٥٥.

(٢) مجمع الفائدة ٧: ٤٧٠.

أقول: إنّ نماءات الأراضي المفتوحة عنوة تشكّل مصدراً أساسيّاً لبيت المال، وليست منفصلة عنها.

(٣) كتاب القضاء (للآشتياني): ٢٥.

القاتل، فإنّ الدية تؤخذ حينئذٍ من أقاربه كما في النصّ، وإن لم يمكن فمن بيت المال، كيلا يذهب دم المسلم هدراً، كما نطق به النصّ أيضاً[١]، وكالسرقة في المرّة الثالثة بعد أن قطعت يده ورجله في المرّتين الأُوليين، فإنّه يحبس ويصرف عليه من بيت المال[٢]، وكما لو قطع الحاكم يد أحدٍ لسرقة أو قصاص، فاحتاج إلىٰ العلاج كي لايموت، فإنّ مصرف المعالجة علىٰ عاتق الحاكم يبذله من بيت المال[٣]، وقد ورد في من استمنىٰ بيده: أنّ عليّاً عليه السلام بعد أن ضربه وأدّبه زوّجه من بيت المال[٤]، وهكذا غيره من الموارد المتفرّقة ممّا لاتخفىٰ علىٰ المتتبّع، التي يظهر منها بوضوح عدم اختصاص مصارف بيت مال المسلمين بالمصالح العامّة، بل تعمّ غيرها ممّا عرفت.

وضابطه: كلّ مصرف مالي ضروري، نوعي أو شخصي، لم يمكن تداركه من محلٍّ آخر»[٥].

(١) انظر الوسائل ٢٩: ٣٩٥، الباب ٤ من أبواب العاقلة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الوسائل ٢٨: ٢٥٧، الباب ٥ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٧.

(٣) انظر: الجواهر ٤١: ٥٤٢ـ٥٤٣، ومستند العروة (الإجارة): ١٤٥، ومباني تكملة المنهاج ١: ٣١٠.

(٤) انظر الوسائل ٢٨: ٣٦٣، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم والاستمناء، الحديث الأوّل.

(٥) مستند العروة (الإجارة): ١٤٥.

أقسام مصارف بيت المال:

ذكر الفقهاء أقسام مصارف بيت المال تحت عناوين مختلفة نشير إليها وإلىٰ مواردها فيما يأتي:

أوّلاً ـ المرتزقون من بيت المال:

ذكر الفقهاء جملة ممّن يرتزقون من بيت المال، فقد جاء في الروضة وشرحها:

«ويجوز ارتزاق القاضي من بيت المال مع الحاجة ـ إلىٰ أن قال ـ: والمرتزقة من بيت المال: المؤذّن، والقاسم، والكاتب للإمام، أو لضبط بيت المال أو الحجج، ونحوها من المصالح، و معلّم القرآن، والآداب، كالعربيّة، وعلم الأخلاق الفاضلة ونحوها، وصاحب الديوان الذي بيده ضبط القضاة والجند وأرزاقهم، ونحوها من المصالح، ووالي بيت المال الذي يحفظه ويضبطه ويعطي منه ما يؤمر به ونحوه.

وليس الارتزاق منحصراً فيمن ذكر، بل مصرفه كلّ مصلحة من مصالح الإسلام ليس لها جهة غيره، أو قصرت جهتها عنها»[١].

وقال مثل ذلك كثير من الفقهاء.

وذكروا في أبواب متفرّقة موارد أُخر ممّن يرزقون من بيت المال من قبيل:

١ ـ الإنفاق علىٰ الناس للحجّ وزيارة النبي صلى الله عليه وآله وإجبارهم عليها لو تركوها عن

(١) الروضة البهية ٣: ٧١ـ٧٢.

حاجة[١]، فقد ورد في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لو أنّ الناس تركوا الحجّ لكان علىٰ الوالي أن يجبرهم، علىٰ ذلك وعلىٰ المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي صلى الله عليه وآله لكان علىٰ الوالي أن يجبرهم علىٰ ذلك، وعلىٰ المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين»[٢].

٢ ـ اللقيط والضالة، فإذا وجد الإنسان لقيطاً أو حيواناً ضالاًّ، فينبغي أن يرفع خبره إلىٰ السلطان لينفق عليه من بيت المال[٣].

٣ ـ المرأة التي فُقد زوجها ولم يكن من ينفق عليها، فصبرت أو رفعت أمرها إلىٰ الحاكم، فأجّلها أربع سنين للفحص عنه، ينفق عليها في مدّة الصبر والفحص من بيت المال المعدّ للمصالح التي هذه منها[٤].

(١) انظر: التحرير ٢: ١١٤، والدروس ١: ٤٧٣، ومجمع الفائدة ٧: ٤٢٦، والمدارك ٨: ٢٦٠، والجواهر ٢٠: ٥١، وغيرها.

(٢) الوسائل ١١: ٢٤، الباب ٥ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٢.

(٣) انظر: المقنعة: ٦٤٨ـ٦٤٩، والنهاية: ٣٢٢ و٣٢٤، والسرائر ٢: ١٠٧ و١١٠، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٢٧٢ و٢٧٣، والمسالك ١٢: ٤٧٠، والجواهر ٣٨: ١٦٥ـ١٧٠.

(٤) انظر: النهاية: ٥٣٨، والسرائر ٢: ٧٣٦، وخصّه بزمن الحضور، والقواعد ٣: ١٤٤ـ١٤٥، والمسالك ٩: ٢٨٤، والجواهر ٣٢: ٢٩٣.

٤ ـ إذا مات المجاهد، أو قتل وله ذرية وامرأة، أُعطوا من بيت المال كفايتهم[١].

٥ ـ إذا أقرّ السفيه المحجور عليه بولد، قيل: ينفق عليه من بيت المال، وقيل: من ماله؛ لأنّ في ذلك ضرراً علىٰ بيت المال[٢].

٦ ـ السارق المخلّد في السجن ينفق عليه من بيت المال، والظاهر جريان الحكم في كلّ مخلّد في السجن[٣].

٧ ـ إذا هرب العامل في المساقاة لم ينفسخ عقد المساقاة؛ لأنّه لازم، فإن رفع أمره إلىٰ الحاكم وطلبه فوجده أجبره علىٰ العمل، وإلّا اكترىٰ من ماله من يعمل بدلاً منه، وإن لم يكن له مال فمن بيت المال ولو قرضاً عليه[٤].

تنبيـه (١):

تكلّم جملة من الفقهاء في جواز أخذ الأُجرة علىٰ القضاء ـ سواء من الدولة أم من المتخاصمين ـ وعدمه، وفي جواز الارتزاق وعدمه.

والفرق بين أخذ الأُجرة والارتزاق ـ كما

(١) انظر: المبسوط ٢: ٧٣، والتحرير ٢: ١٩٨.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ٢٨٧، والتحرير ٢: ٥٣٩، وجامع المقاصد ٥: ٢٠١، والمسالك ٤: ١٥٣.

(٣) انظر: الجواهر ٤١: ٥٣٣، ومباني تكملة المنهاج ١: ٣٠٤.

(٤) انظر: المبسوط ٣: ٢١٤، والشرائع ٢: ١٥٩، والقواعد ٢: ٣٢٢، وجامع المقاصد ٧: ٣٨١، والجواهر ٢٧: ٨٠، وغيرها.

قيل ـ هو:

١ ـ إنّ الإجارة عقد لازم لايجوز فسخه إلّا بسبب، بخلاف الارتزاق؛ فإنّه لا لزوم فيه؛ بل هو يدور مدار الاستحقاق.

٢ ـ ينبغي ضبط الأُجرة والعمل والمدّة في الإجارة، ولا يشترط ذلك في الارتزاق، بل يجوز زيادته ونقصانه حسبما يراه ولي الأمر من المصلحة[١].

ولكن قال الأردبيلي في الفرق: «إنّ الرزق يؤخذ للاحتياج، كما يأخذه سائر الناس، فإنّه لو لم يؤذَن أيضاً لكان يأخذ من بيت المال رزقه وما يحتاج إليه، بخلاف الأُجرة»[٢].

والأقوال في حكم الارتزاق إجمالاً هي:

أوّلاً ـ التحريم مطلقاً[٣].

ثانياً ـ الجواز مطلقاً[٤].

ثالثاً ـ الجواز مع الكراهة[٥].

(١) انظر: القواعد والفوائد ٢: ١٢٦، القاعدة ١٩٠، والمسالك ١: ١٨٦، ومصباح الفقاهة ١: ٢٦٨.

(٢) مجمع الفائدة ٨: ٩٢.

(٣) انظر الحدائق ١٨: ٢١٨.

(٤) ادعيت الشهرة علىٰ هذا القول في مصباح الفقاهة ١: ٢٦٨ و ٤٨٢.

(٥) انظر: السرائر ٢: ٢١٧، ومستند الشيعة ١٧: ٦٩، وقيّده بصورة اليسار.

رابعاً ـ الجواز مع الحاجة[١].

خامساً ـ عدم الجواز مع تعيّن القضاء علىٰ القاضي[٢].

وأمّا الأقوال بالنسبة إلىٰ أخذ الأُجرة، فهي:

أوّلاً ـ التحريم مطلقاً[٣].

ثانياً ـ الجواز مطلقاً[٤].

ثالثاً ـ الحرمة مع تعيّن القضاء علىٰ القاضي[٥].

رابعاً ـ الحرمة مع تعيّن القضاء وعدم الحاجة،

(١) ادّعي الإجماع علىٰ الجواز مع الحاجة في العروة الوثقى ٣: ٢١، لكن ينافيه القول بالتحريم مطلقاً كما تقدّم، وإنّما الكلام في جوازه مع عدم الحاجة، فقد نسبه في المصدر المتقدّم إلىٰ المشهور، وممّن يظهر منه ذلك: الشهيد الثاني في اللمعة وشرحها ٣: ٧١، والشيخ الأنصاري في المكاسب ٢: ١٥٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ٤٠: ٥٢.

(٢) نسبه الشهيد الثاني في المسالك ١٣: ٣٤٨ إلىٰ الأشهر، ومثله السبزواري في الكفاية ٢: ٦٦٥.

(٣) انظر اللمعة وشرحها ٣: ٢١٨، ومجمع الفائدة ٨: ٩٣، والحدائق ١٨: ٢١٨، والجواهر ٢٢: ١٢٢، ومصباح الفقاهة ١: ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

(٤) انظر: المقنعة: ٥٨٨، والنهاية: ٣٦٧، والمهذّب ١: ٣٤٦.

(٥) ادعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه. انظر مستند الشيعة ١٦: ٦٧، وكتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ٩٧.

والكراهة في غيره[١].

وسوف يأتي تفصيل هذه الأقوال في عنوان «قضاء» إن شاء الله تعالىٰ.

تنبيـــه (٢):

للفقهاء كلام في جواز الارتزاق أو أخذ الأُجرة علىٰ الأذان أيضاً، تقدّم الكلام عنه في عنوان «أذان»، وحاصل الأقوال هو:

أنّ المعروف جواز الارتزاق، بل ادّعي عليه الاتفاق والإجماع[٢]، نعم قيّده بعضهم بصورة عدم وجود المتطوّع[٣]، وبعض آخر بصورة الحاجة[٤].

وأمّا الأُجرة، فقد حرّم أخذها كثير من الفقهاء، بل قيل: إنّه المشهور[٥].

وقال بكراهة الأخذ جماعة من الفقهاء[٦].

وقال بجوازه مع عدم المتطوّع بعضهم[١].

وتردّد آخرون[٢].

ثانياً ـ مَن ديته في بيت المال:

ذكر الفقهاء جماعة من المقتولين تكون ديتهم في بيت المال، نذكرهم إجمالاً ونحيل تفصيل الكلام في ذلك إلىٰ الموضع المناسب، وهؤلاء هم:

١ ـ المقتول خطأً، إذا كان القاتل لا عاقلة له ولا مال[٣]. وهل المراد ببيت المال، بيت مال الإمام، أو بيت مال المسلمين؟ فيه خلاف تقدّم.

٢ ـ المقتول إذا هرب قاتله أو مات ولم يكن له ـ أي للقاتل ـ وارث يرث ديته إذا قُتل؛ لأنّه لو كان له وارث، كانت دية المقتول عليه[٤].

لكن خصّ ابن إدريس ذلك بالخطأ المحض[٥].

٣ ـ المقتول علىٰ أثر الزحام، والمقتول الذي وجد في فلاة ونحوها ولم يعرف قاتله.

---

(١) قاله العلّامة في المختلف ٥: ١٧ـ١٨.

(٢) انظر: التذكرة ٣: ٨١، ومجمع الفائدة ٨: ٩٢، والحدائق ٧: ٣٥١، والجواهر ٩: ٧٣، والمستمسك ٥: ٦١٥.

(٣) انظر: المبسوط ١: ٩٨، والتذكرة ٣: ٨١ـ٨٢، والدروس ١: ١٦٤، وجامع المقاصد ٢: ١٧٧، والجواهر ٩: ٧٣.

(٤) انظر: الجواهر ٤٠: ٥١ و٥٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٥٤.

(٥) انظر: الجواهر ٩: ٧٢، ونُقل فيه عن بعضهم دعوىٰ الإجماع عليه، ومثله المستمسك ٥: ٦١٣.

(٦) انظر: المعتبر: ١٦٣، ونقله عن السيّد المرتضىٰ في المصباح، والذكرىٰ ٣: ٢٢٣، ومجمع الفائدة ٨: ٩٢، والمدارك ٣: ٢٧٦، ومصباح الفقيه (الحجرية ـ كتاب الصلاة) ٢: ٢١٧.

(١) انظر: الشرائع ١: ٧٥، وقال بالتحريم في ٢: ١١.

(٢) انظر: المنتهىٰ ٤: ٤٣٢، والتحرير ١: ٢٣٠، وعبارة الكفاية تعطي التردّد في الطبعة الحجرية: ١٨٨، والجواز في الطبعة الحديثة ١: ٤٤٣، وفي عبارتيها اختلاف كثير.

(٣) انظر: المقنعة: ٧٤٣، والنهاية: ٧٥٣، والسرائر ٣: ٣٣٥.

(٤) انظر: النهاية: ٧٣٨، والإرشاد ٢: ٢٣٠، ومجمع الفائدة ١٤: ٢٩٧ـ٢٩٨، ومباني تكملة المنهاج ٢: ١٩٨ و٤٤٨.

(٥) انظر السرائر ٣: ٣٣٥.

قال الشيخ المفيد: «وقتيل الزحام في أبواب الجوامع، وعلىٰ القناطر، والجسور، والأسواق، وعلىٰ الحجر الأسود، و في الكعبة، وزيارات قبور الأئمة عليهم السلام لاقود له، و يجب أن تدفع الدية إلىٰ أوليائه من بيت مال المسلمين، وإن لم يكن له وليٌّ يأخذ ديته فلا دية له علىٰ بيت المال»[1].

وقال السيّد الخوئي بعد نقل ذلك كلّه كأغلب الفقهاء: «والضابط أن لا يكون ممّا يستند القتل فيه إلىٰ شخص خاصّ، أو جماعة معيّنة، أو قرية معلومة، فديته من بيت مال المسلمين»[2].

٤ ـ ما يترتّب علىٰ خطأ الحكّام من الديات، فهو علىٰ بيت المال[3]؛ لما ورد عن الإمام علي عليه السلام: «ما أخطأه القضاة في دمٍ أو قطعٍ، فهو علىٰ بيت مال المسلمين»[4].

٥ ـ أمّا من قتله الحدّ أو التعزير ففي ثبوت الدية خلاف، والمشهور عدم ثبوته؛ لما ورد: «أيّما رجل قتله الحدّ أو القصاص فلا دية له»[5]، وعلىٰ القول بثبوته، فهو علىٰ بيت المال[1].

٦ ـ لو أمر من بيده الأمر شخصاً بفعل ـ كصعود جبل أو نزول بئر ـ فمات، قيل: إن كان ذلك لمصلحة عامّةٍ للمسلمين فديته في بيت مال المسلمين[2].

٧ ـ لو جنىٰ اللقيط خطأً فعاقلته الإمام عليه السلام، أو بيت المال، علىٰ الخلاف المتقدّم، ودية جنايته عليه ـ أي الإمام أو بيت المال ـ ولو جنىٰ عمداً، فإن كان صغيراً فكذلك؛ لأنّ عمد الصبيّ وخطأه سيّان، وإن كان كبيراً فيقتصّ منه[3].

وموارد أُخرى غيرها.

ثالثاً ـ موارد متفرّقة:

ذكر الفقهاء في مطاوي كلماتهم موارد متفرّقة يصرف فيها من بيت المال، لكن ليس علىٰ سبيل الحصر، بل باعتبارها مصداقاً للمصلحة العامّة، لابأس بذكر نماذج منها:

١ ـ مؤن الحرب، من شراء آلات ونحوها[4].

---

(١) المقنعة: ٧٤١، وانظر النهاية: ٧٥٣ـ٧٥٤، والإرشاد ٢: ٢١٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ١٠: ٧٣، ومجمع الفائدة ١٤: ١٨٦، والجواهر ٤٢: ٢٣٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ١١٦.

(٣) انظر الجواهر ٤٠: ٧٩.

(٤) الوسائل ٢٧: ٢٢٦، الباب ١٠ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ٢٩: ٦٥، الباب ٢٤ من أبواب قصاص النفس، الحديث ٩.

(١) انظر الجواهر ٤١: ٤٧٠.

(٢) انظر: المسالك ١٥: ٥٩، ومجمع الفائدة ١٣: ٣١٠، والجواهر ٤١: ٦٦٦.

(٣) انظر: المبسوط ٣: ٣٤٥، والمسالك ١٢: ٤٧٧، والجواهر ٣٨: ١٨٨ـ١٩٠.

(٤) انظر: المبسوط ٢: ٧٥، والتحرير ٢: ١٩٨، وكشف الغطاء ٤: ٣٧٩.

٢ ـ رزق الحكّام والولاة، ومن يتفرّع عمله عليهما[١].

٣ ـ عمارة الطرق والأنهار والبلدان ونحوها[٢].

٤ ـ الكفن، إذا لم يكن للميّت مال، ولم يتبرّع له متبرّع بالكفن[٣].

٥ ـ السَّبَق ـ وهو الجائزة ـ فإنّه يجوز أن يجعله أحدهما أو كلاهما أو غيرهما، ويمكن أن يجعل في بيت المال إذا اقتضت المصلحة في المسابقة المشروعة[٤].

٦ ـ روي: «أنّ الإمام عليّاً عليه السلام أُتي برجل عبث بذكره حتىٰ أنزل، فضرب يده حتىٰ احمرّت، ثمّ زوّجه من بيت المال»[٥].

وجاء في المقنعة: «روي: أنّ رجلاً استمنىٰ علىٰ عهد أمير المؤمنين عليه السلام، فرُفع خبره إليه، فأمر بضرب يده بالدرّة حتىٰ احمرّت، ثمّ سأل عنه أمتأهّل هو أم عزب؟ فعرف أنّه عزِب، فأمره بالنكاح، فأخبره بعدم الطول إليه بالفقر، فاستتابه ممّا فعل، وزوّجه، وجعل مهر المرأة من بيت المال»[١].

وقيل: إنّ التزويج كان استصلاحاً منه، لا حكماً شرعيّاً[٢].

أقول: وإنّ تزويجه من بيت المال إنّما كان بعد إحراز فقره واحتياجه إلىٰ النكاح حسب نقل المفيد.

حكم السرقة من بيت المال:

اختلف الفقهاء في حكم السرقة من بيت المال هل هو مثل غيره يستلزم القطع إذا بلغ قيمة المسروق ربع دينار، أو لا يستلزمه، بل يكتفىٰ بتعزير السارق، أو يفصّل بين ما إذا كان للسارق سهمٌ في بيت المال وكان المسروق بمقداره من حيث القيمة أو أقلّ، فلا يقطع، بل يكتفىٰ بتعزيره، وما إذا لم يكن له نصيب، أو كان ولكن مقدار المسروق أكثر منه بربع دينار أو أكثر، فتقطع يده ويردّ المسروق إلىٰ بيت المال؟

ذكر الشهيد الثاني لكلٍّ من الوجوه الثلاثة ما يدلّ عليه من النصوص، وهي:

---

(١) انظر: المبسوط ٢:٧٥، والمهذب ١:٣٢٧، والتحرير ٢:١٩٨، ورسائل المحقّق الكركي ١:٢٧٠.

(٢) انظر: المبسوط ٢:٧٥، والمهذب ١:٣٢٧، والتذكرة (الحجرية) ٢:٤٠٧.

(٣) انظر: القواعد ١:٢٢٨، والدروس ١:١٠٧، وجامع المقاصد ١:٤٠٢، والمسالك ١:٩٦.

(٤) انظر: المبسوط ٦:٢٩٢، وجامع المقاصد ٨:٣٢٩، والمسالك ٦:٩١.

(٥) الوسائل ٢٨:٣٦٣، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم و... الحديث ١ و ٢.

(١) المقنعة: ٧٩١.

(٢) انظر الجواهر ٤١:٦٤٩.

١ ـ رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، وفيها: «أنّ عليّاً عليه السلام قال في رجل أخذ بيضةً من المقسم، فقالوا: قد سرق اقطعه! فقال: إنّي لا أقطع أحداً له فيما أخذ شرك»(١).

٢ ـ رواية مسمع بن عبدالملك عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام أُتي برجل سرق من بيت المال، فقال: لايقطع، فإنّ له فيه نصيباً»(٢).

والروايتان تدلّان علىٰ عدم القطع من دون تفصيل(٣).

٣ ـ صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت: رجل سرق من المغنم أيش الذي يجب عليه، أيقطع؟ قال: ينظر كم الذي يصيبه، فإن كان الذي أخذَ أقلّ من نصيبه عُزّر ودفع إليه تمام ماله، وإن كان أخذ مثل الذي له، فلاشيء عليه، وإن كان أخذ فضلاً بقدر ثمن مِجَنّ(٤) ـ وهو ربع دينار ـ قُطع»(١).

والرواية دالّة علىٰ التفصيل المتقدّم صريحاً.

قال الشهيد بعد نقل الرواية: «والعمل علىٰ هذه الرواية أولىٰ؛ لصحّتها، وموافقتها للقواعد الشرعيّة، وعمل أكثر الأصحاب بمضمونها»(٢).

٤ ـ صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البيضة التي قطع فيها أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال: كانت بيضة حديد سرقها رجل من المغنم فقطعه»(٣).

وهذه تدلّ علىٰ القطع مطلقاً.

قال الشهيد الثاني معلّقاً عليها: «وهذه الرواية أجود إسناداً من الأُولىٰ، و هي دالّة علىٰ خلاف مادلّت عليه، وحُملت علىٰ ما إذا زادت عن نصيب السارق بمقدار النصاب فصاعداً، أو علىٰ كون السارق ليس من الغانمين؛ إذ لا دلالة فيها علىٰ كونه

---

(١) الوسائل٢٨: ٢٨٨، الباب ٢٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث٢.

(٣) كما يظهر ذلك من جماعة ـ للشبهة الدارئة للحدّ ـ كالمفيد في المقنعة: ٨٠٣، وسلّار في المراسم: ٢٥٨، والعلّامة في القواعد٣: ٥٥٨، و فخر الدين في الإيضاح ٤: ٥٢٥، والمقداد في التنقيح ٤: ٣٧٤، والإصفهاني في كشف اللثام ١٠: ٥٨٤.

(٤) المِجَنّ هو التُّرس، وهو ما كان يتستّر به القاتل في الحرب. المعجم الوسيط: «جنن» و «ترس».

(١) الوسائل٢٨: ٢٨٩، الباب ٢٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٤.

(٢) المسالك١٤: ٤٨٣، وانظر: المبسوط٨: ٤٤، والنهاية: ٧١٥، والمهذّب٢: ٥٤٤، والشرائع٤: ١٧٣، وكشف الرموز٢: ٥٧٢، والتحرير٥: ٣٥٢، وظاهر المختلف٩: ٢٠٢ـ٢٠٣، ونسبه إلىٰ ابن الجنيد، والجواهر٤١: ٤٨١ـ٤٨٣، ومباني تكملة المنهاج١: ٢٨٤.

(٣) الوسائل٢٨: ٢٨٨، الباب ٢٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٣.

منهم، وكلاهما حسن»[١].

تنبيـــه:

خصّ بعض الفقهاء هذه الروايات بمسألة السرقة من المغنم، ولم يعمّمها علىٰ مسألة السرقة من بيت المال، منهم الشهيد الثاني في الروضة حيث قال: «وفي إلحاق ما للسارق فيه حقّ كبيت المال، ومال الزكاة، والخمس نظر، واستقرب العلّامة عدم القطع»[٢].

حكم الاستقراض من بيت المال:

تقدّم[٣] جواز استقراض الحاكم من بيت المال مالاً ليدفعه إلىٰ صاحب الأشجار ليستأجر عاملاً بدل عامل المساقاة الذي استأجره فهرب ولم يمكن الأخذ من ماله، علىٰ تفصيل مذكور في كتاب المساقاة، ولذلك نماذج منها ما ذكره العلّامة في كتاب الوقف في مسألة استقراض المتولّي للمسجد ونحوه من الأوقاف العامّة قال: «ويجوز أن يُقرِض الإمامُ المتولّي من بيت المال، أو يأذن له في الاستقراض أو الإنفاق علىٰ العمارة من مال نفسه بشرط الرجوع، وليس له الاستقراض بدون إذن الإمام»[٤].

واستشهد المحقّق القمّي بكلامه في مسألة الصرف علىٰ الوقف العام بنيّة القرض، ثمّ استيفاؤه له من موارده التي يجوز صرفها فيه، مثل سهم سبيل الله في الزكاة[١].

وأراد بقوله: «وليس له الاستقراض بدون إذن الإمام عليه السلام» ظاهراً: أنّ الاستقراض للصرف علىٰ الوقف العامّ لابدّ أن يكون بإذن الإمام، سواء كان من بيت المال أو غيره. فلا يدلّ علىٰ عدم جواز الاستقراض من بيت مال الإمام صريحاً.

نعم، يشهد لعدم جواز الاستقراض بدون إذن الإمام مارواه سعيد بن المسيب عن عليّ بن أبي رافع الذي كان كاتباً للإمام عليّ عليه السلام وأميناً علىٰ بيت المال: أنّه استعارت بنت الإمام عليه السلام منه عقد لؤلؤ كان في بيت المال، فدفعه إليها علىٰ أنّه عارية مضمونة مردودة، فلمّا رأىٰ الإمام عليه السلام ذلك استخبرها الحال، فقالت: استعرته من علي بن أبي رافع. فبعث الإمام عليه السلام إليه فقال له: «أتخون مال المسلمين يابن أبي رافع؟!» فقال له: «معاذ الله أن أخون المسلمين!»، فقال عليه السلام: «كيف أعرت بنت أمير المؤمنين العِقد الذي في بيت مال المسلمين بغير إذني ورضاهم؟!» إلىٰ أن قال: «فردّه من يومك، وإياك أن تعود لمثل هذا فتنالك عقوبتي، ثمّ أولىٰ لابنتي لو كانت أخذت العِقد علىٰ غير عارية مضمونة مردودة، لكانت إذن أوّل هاشميّة قطعت يدها في سرقة...»[٢].

---

(١) المسالك ١٤: ٤٨٣، وانظر الجواهر ٤١: ٤٨٣.

(٢) الروضة البهية ٩: ٢٣٠، وانظر القواعد ٣: ٥٥٨.

(٣) تقدّم في الصفحة ١٠٨.

(٤) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤٤٥.

(١) جامع الشتات (الحجرية) ١: ١٦٩.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٩٢، الباب ٢٦ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأوّل.

وَمحلّ الشاهد قوله ﷺ: «كيف أعرت... بغير إذني ورضاهم؟!» فإنّه دالّ علىٰ جواز الإعارة لو كان بإذن الإمام ﷺ.

وهل هو بحاجة إلىٰ إذن المسلمين أيضاً، كما يقتضيه ظاهر العبارة؟ أم لا، كما هو ظاهر الحال؛ لعدم إمكان استئذان جميعهم؟ يحتاج إلىٰ تأمّل، ولعلّ إذنه إذن المسلمين أيضاً؛ لأنّه إمامهم.

كيفيّة تقسيم بيت المال:

كان رسول الله ﷺ يساوي بين المسلمين في العطاء، ولا يفضّل أحدهم علىٰ آخر فيه.

قالوا: وكان أبو بكر يفعل ذلك.

لكن المعروف أنّ عمر فرّق في العطاء، فقدّم طائفة علىٰ أُخرىٰ، وكذا عثمان إلّا أنّ الأخير بالغ في ذلك فآثر أرحامه وأقاربه علىٰ غيرهم.

وأمّا أمير المؤمنين عليّ ﷺ فقد اتّبع سيرة رسول الله ﷺ فقسّم بالسويّة[1].

روي عن حفص بن غياث أنّه قال: «سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول ـ وسُئل عن قسم بيت المال ـ: أهل الإسلام هم أبناء الإسلام أُسوّي بينهم في العطاء، وفضائلهم بينهم وبين الله، أجعلهم كبني رجلٍ واحد لا يفضل أحد منهم لفضله وصلاحه في الميراث علىٰ آخر ضعيف منقوص، قال: وهذا هو فعل رسول الله ﷺ في بدو أمره، وقد قال غيرنا: أُقدِّمهم في العطاء بما قد فضّلهم الله بسوابقهم في الإسلام، إذا كان بالإسلام قد أصابوا ذلك، فأنزلُهم علىٰ مواريث ذوي الأرحام، بعضهم أقرب من بعض، وأوفر نصيباً؛ لقربه من الميّت، وإنّما ورثوا برحمهم، وكذلك كان عمر يفعله»[1].

وقال عليٌّ ﷺ راداً علىٰ من طلب منه تقديم الأشراف والموالي علىٰ العجم ليأمن منهم: «أتأمروني أن أطلب النصر بالجور، لا والله لا أفعل ما طلعت شمس ولاح في السماء نجم، والله لو كان مالهم لي لواسيت بينهم، وكيف وإنّما هو أموالهم...»[2].

---

(١) قال ابن أبي الحديد: «فإن قلت: إنّ أبا بكر قسّم بالسواء، كما قسّمه أمير المؤمنين ﷺ، ولم ينكروا ذلك، كما أنكروه أيّام أمير المؤمنين ﷺ، فما الفرق بين الحالتين؟! قلت: إنّ أبا بكر قسّم محتذياً لقسْم رسول الله ﷺ، فلمّا ولي عمر الخلافة: وفضّل قوماً علىٰ قوم أَلِفوا ذلك، ونسوا تلك القسمة الأُولىٰ، وطالت أيام عمر، وأُشربت قلوبهم حبّ المال، وكثرة العطاء، وأمّا الذين اهتُضِموا، فقنعوا ومرنوا علىٰ القناعة، ولم يخطر لأحد من الفريقين له أنّ هذه الحال تُنتقض أو تتغيّر بوجهٍ ما، فلمّا ولي عثمان أجرىٰ ☜ الأمر علىٰ ما كان عمر يُجريه، فازداد وثوق القوم بذلك، ومن أَلِف أمراً أشقّ عليه فراقه وتغيير العادة فيه، فلمّا ولي أمير المؤمنين ﷺ أراد أن يردّ الأمر إلىٰ ما كان في أيام رسول الله ﷺ وأبي بكر، وقد نُسي ذلك ورُفض وتخلل بين الزمانين اثنتان وعشرون سنة، فشقّ ذلك عليهم وأنكروه وأكبروه، حتىٰ حدث ما حدث من نقض البيعة، ومفارقة الطاعة، ولله أمرٌ هو بالغه!». شرح النهج ٧: ٤٢ـ٤٣.

(١) الوسائل ١٥: ١٠٦، الباب ٣٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١٥: ١٠٧، الباب ٣٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٦.

ولكن يرىٰ صاحب الجواهر: أنّ المراد من التساوي ـ علىٰ الظاهر ـ إنّما هو بمعنىٰ عدم الزيادة بسبب التقدّم في الدين، أو سبق في الإسلام، أو بالقرشية والعربية ونحوها، لا المساواة بين قليل المال وكثيره، وقليل العيال وكثيره، ونحو ذلك[١].

وظاهره إمكان الترجيح بذلك.

أقول: الظاهر أنّ المساواة المذكورة في رواية حفص، والمرويّة عن فعل أمير المؤمنين عليه السلام إنّما كانت في المال المتعلّق بجميع المسلمين مع غضّ النظر عن امتيازاتهم في السبق بالإسلام ونحوه، ومع غض النظر عن عدد ما يعوله، وعن كونه غنيّاً أو فقيراً، وعربياً أو عجميّاً، ونحو ذلك[٢].

وهذا المال هو الحاصل من الأراضي المفتوحة عنوة، والجزية ونحوها، وأمّا الأموال الأُخر مثل الزكاة والخمس فربّما كانت تلحظ فيها جهات الامتياز، فيرجّح الأهمّ فالأهم فيها.

(١) انظر الجواهر ٢١: ٢١٦.

(٢) هناك عدّة قرائن تدلّ علىٰ ذلك:

منها: تعبير الإمام عليّ عليه السلام مشيراً إلىٰ بيت المال: «إنّما هو أموالهم» أي أموال جميع المسلمين، وهذا لا يتلاءم إلّا مع الأموال التي يساهم فيها جميع المسلمين، مثل الحاصل من انتاج الأراضي المفتوحة عنوة ونحوها.

ومنها: ما ورد من فعل أمير المؤمنين عليه السلام من المساواة بين الفقير والغني وصاحب العيال وغيره في العطاء، كما سيأتي، وذلك لا يكون إلّا في مثل الخراج ونحوه، لا الزكاة التي لها أرباب مخصوصون منهم الفقراء والمساكين الذين يجوز التفضيل بينهم لكثرة العيال وشدّة الفقر، ونحو ذلك.

والمسألة بعد تحتاج إلىٰ بحث وأيدينا قاصرة فيها، لعدم وجود نصوص دالّة علىٰ ذلك بالتفصيل.

سيرة الإمام علي عليه السلام في بيت المال[١]

المال كما يمكن أن يكون سبباً لرقيّ الإنسان والمجتمعات البشريّة، يمكن أن يكون سبباً للانحطاط أيضاً.

فإذا استفيد من المال في الطرق والمشاريع الصحيحة، كالإعمار والزراعة والصناعة والتربية والتعليم ونحو ذلك، كان نِعْم العون علىٰ تقدّم الإنسان والمجتمعات البشريّة.

وأمّا إذا استخدم في الفساد ورفاهيّة طبقة خاصّة من الناس، كان سبباً للتخلّف والانحطاط.

وهذان الطرفان كلّما ترجّح طرفٌ منهما ترجّحت الآثار المتوخّاة من ذلك الطرف.

وتزداد خطورة المال والآثار المترتّبة عليه إذا كان مالاً لعامّة الناس، سواء كان ذلك في بلادٍ إسلامي أو غيره.

وبناءً علىٰ هذه الخطورة ينبغي أن يكون المتولّي لهذا المال متّصفاً بصفتين: الأمانة، والعلم بمصرف المال.

(١) هذ البحث خارج عن إطار الموسوعة الفقهية، لكنّي أوردته موعظة لنفسي أوّلاً، ثمّ لغيري ثانياً، و الله الهادي إلىٰ سبيل الرشاد، وهو المستعان.

أمّا الأمانة، فلأنّ غير الأمين لايحفظ المـال، بل يفنيه في رغباته وشهواته الشخصيّة أو شهوات طبقة خاصّة من بطانته، نعم ربّما يصرف بـعضه في مصالح الناس.

وأمّا العلم بالمصرف؛ فلأن المتولّي مهما كـان أميناً لو لم يعلم بالطرق الصحيحة في صرف المـال، فلا تترتّب فائدة كثيرة علىٰ صرف المال.

وإلىٰ هذين الأمرين أُشـير في قـوله تـعالىٰ ـحكاية عن يوسف حينما طلب من الملك أن يجعله علىٰ خزائن أموال مصر ـ: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[١].

فالوصف الأوّل الذي وصف به يوسف نفسه هو: كونه حفيظاً، ولعلّ الاقتصار عـلىٰ التـعبير بـه لأنّه أدقّ من التعبير بكونه أميناً، فإن الأمانة تدفع شبهة خيانة المتولّي نفسه، لكنّ الحفيظ يدفع شـبهة الخيانة مطلقاً: خـيانة نـفسه وخـيانة غـيره، فـإنّ «فعيل» من صيغ المبالغة، وهي تدلّ علىٰ المبالغة في الحفظ عن كلّ خيانة.

والوصف الثاني هو: كونه عليماً بكيفيّة حفظ المال وصرفه في موارده.

ولذلك وفّق يوسف في عـمله فـتمكّن مـن معالجة الفقر بعد القحط الشديد الذي أصاب مصر سبع سنين، بل أصبح الطعام يصدّر منها إلىٰ غيرها.

ولأجل ذلك كان يتشدّد الإمام عـليّ عليه السلام في أمر بيت المال، والنصوص الواردة التي تحكي قوله أو فعله في ذلك كثيرة رغم قلّة المدة التي كان الحكم فيها بيده، وفيما يلي نذكر نماذج من تلك النـصوص عسىٰ أن نهتدي بها، إن شاء الله تعالىٰ:

١ ـ عندما ردّ عليه السلام قطائع عثمان إلىٰ بيت المال، قال: «والله لو وجدته قد تُزُوِّج به النساء ومُلِكَ به الإماء لَرَدَدْتُه، فإنّ في العدل سعةً، ومن ضاق عليه العدلُ، فالجورُ عليه أضيق»[١].

وفي رواية أُخرىٰ رواها ابن أبي الحديد، قال: «ألا إنّ كلّ قطيعة أقطعها عثمان، وكلّ مال أعطاه من مال الله، فهو مردود في بيت المال، فإنّ الحقّ القديم لا يبطله شيء، ولو وجدته وقد تُـزُوِّج بـه النسـاء وفُرِّق في البلدان لَرَدَدْتُه إلىٰ حاله؛ فـإنّ في العـدل سعةً، ومن ضاق عنه الحقّ، فالجور عليه أضيق»[٢].

قال ابن أبي الحـديد: «القـطائع: مـا يُـقطعه الإمام بعض الرعـيّة مـن أرض بـيت المـال ذات الخراج، و يسقط عنه خراجه، ويجعل عليه ضريبة يسيرة عوضاً عن الخراج، وقد كان عثمان أقطع كثيراً من بني أُميّة وغيرهم من أوليائه وأصحابه قـطائع من أرض الخراج علىٰ هذه الصورة»[٣].

---

(١) يوسف: ٥٥.

(١) نهج البلاغة: ٥٧، الخطبة ١٥.

(٢) شرح نهج البلاغة (لابـن أبي الحـديد) ١: ٢٦٩، ذيـل الخطبة ١٥.

(٣) المصدر المتقدّم.

ثمّ قال بعد حكاية فعل الإمام عليه السلام، وهو ردّ الأموال إلىٰ بيت مال المسلمين: «فبلغ ذلك عمرو بن العاص، وكان بأيلة[١] من أرض الشام، أتاها حيث وثب الناس علىٰ عثمان فنزلها، فكتب إلىٰ معاوية: ماكنتَ صانعاً فاصنع، إذا قشّرك ابن أبي طالب من كلّ ماتملكه كما تُقَشَّر عن العصا لحاها»[٢].

٢ ـ وروي عن سويد بن غفلة أنّه قال: «دخلت علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بعدما بويع بالخلافة وهو جالس علىٰ حصير صغير، وليس في البيت غيره، فقلت: يا أمير المؤمنين، بيدك بيت المال ولست أرىٰ في بيتك شيئاً ممّا يحتاج إليه البيت!

فقال عليه السلام: ياابن غفلة إنّ اللبيب لايتأثّث في دار النقلة، ولنا دار أمن قد نقلنا إليها خير متاعنا، وإنّا عن قليل إليها صائرون»[٣].

٣ ـ وقال عليه السلام: «والله لأن أبيت علىٰ حَسَك السَّعْدان مسهّداً[٤]، أو أُجَرَّ في الأغلال مصفّداً، أحبُّ إليّ من أن ألقىٰ الله ورسوله يوم القيامة ظالماً لبعض العباد...»، إلىٰ أن قال:

«والله لقد رأيت عقيلاً وقد أملق[١] حتىٰ استماحني من بُرّ كم صاعاً، ورأيت صبيانه شُعْث الشعور، غُبر الألوان من فقرهم، كأنّما سوّدت وجوههم بالعِظْلِم[٢]، وعاودني مؤكّداً، وكرّر عليّ القول مردّداً، فأصغيت إليه سمعي، فظنّ أنّي أبيعه ديني واتبع قياده مفارقاً طريقتي، فأحميت له حديدة، ثمّ أدنيتها من جسمه ليعتبر بها، فضجّ ضجيج ذي دنف من ألمها، وكاد أن يحترق من ميسمها، فقلت له: ثكلتك الثواكل، ياعقيل! أتئنُّ من حديدة أحماها إنسانها للعبه، وتجرّني إلىٰ نار سجَرَها جبّارها لغضبه، أتئنّ من الأذىٰ ولا أئنّ من لظىٰ؟!»[٣].

ورویٰ ابن ابي الحديد ذيل هذه الخطبة في أحوال عقيل: أنّه لما قدم علىٰ معاوية طلب منه أن يشرح له قصّة الحديدة المحماة، فقال: «أصابتني مخمصة شديدة، فسألته فلم تندَ صفاته، فجمعت صبياني وجئته بهم، والبؤس والضرّ ظاهران عليهم، فقال: ائتني عشيّة لأدفع إليك شيئاً، فجئته يقودني أحد ولدي، فأمره بالتنحيّ، ثمّ قال: ألا فدونك،

---

(١) بليدة صغيرة تقع علىٰ ساحل البحر آخر الحجاز وأوّل الشام. معجم البلدان ١: ٢٩٢، «أيله».

(٢) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١: ٢٦٩، ذيل الخطبة ١٥.

(٣) البحار ٦٧: ٣٢١ ـ ٣٢٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الزهد، الحديث ٢٨، نقلاً عن عدّة الداعي.

(٤) السعدان: نبت ذو شوك يقال له: حسك السعدان، وحسكة السعدان. والمسهّد: الممنوع النوم وهو السهاد. شرح النهج ١١: ٢٤٦، وانظر النهاية (لابن الأثير): «سعد».

(١) أملق: افتقر. القاموس المحيط: «ملق».

(٢) العِظْلِم: الليل المظلم، أو نبت يصبغ به مايراد اسوداده، أو هو الوَسْمَة. القاموس المحيط: «عِظلم»، وشرح النهج ١١: ٢٤٧، ذيل الخطبة ٢١٩.

(٣) نهج البلاغة: ٣٤٦، الخطبة ٢٢٤.

فأهويت ـ حريصاً قد غلبني الجشع، أظنّها صُرّة ـ فوضعت يدي علىٰ حديدة تلتهب ناراً، فلمّا قبضتها نبذتها وخُرت كما يخور الثور تحت يد جازره، فقال لي: ثكلتك أُمك! هذا من حديدة أوقدتُ لها نار الدنيا، فكيف بك وبي غداً، إن سُلِكنا في سلاسل جهنّم! ثمّ قرأ: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَـٰلُ فِىٓ أَعْنَـٰقِهِمْ وَٱلسَّلَـٰسِلُ يُسْحَبُونَ[1]﴾».

ثمّ قال: «ليس لك عندي فوق حقّك الذي فرضه الله لك إلّا ماترىٰ، فانصرف إلىٰ أهلك».

فجعل معاوية يتعجّب ويقول: «هيهات، هيهات! عقمت النساء أن يلدن مثله»[2].

٤ ـ وروي عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال: «لمّا ولي عليّ عليه السلام صعد المنبر فحمد الله وأثنىٰ عليه، ثمّ قال: أمّا إنّي والله ما أرزأكم[3] من فيئكم هذا درهماً ما قام لي عِذق بيثرب، فلتصدّقكم أنفسكم، أفتروني مانعاً نفسي ومعطيكم؟!

قال: فقام إليه عقيل ـ كرم الله وجهه ـ فقال: فتجعلني وأسود في المدينة سواء؟!

فقال: اجلس ما كان هاهنا أحد يتكلّم غيرك؟ وما فضلك عليه إلّا بسابقة أو تقوىٰ؟»[4].

(١) غافر: ٧١.

(٢) شرح النهج ١١: ٢٥٣ـ٢٥٤.

(٣) أي أنقصكم.

(٤) الوسائل ١٥: ١٠٥، ١٠٥ الباب ٣٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل.

٥ ـ وروي عن سعيد بن المسيّب أنّه قال: «رأيتُ عليّاً بنىٰ للضوالّ مِرْبَداً، فكان يعلفها علفاً لايسمنها ولايهزلها من بيت المال، فمن أقام عليها بيّنة أخذ [ها] وإلّا أقرّها علىٰ حالها»[1].

وأشار بقوله: «علفاً لايسمنها ولايهزلها» إلىٰ مراعاته عليه السلام حقّ بيت المال وحقّ الحيوان بالإنفاق عليه بالمقدار الذي يحفظه من التلف؛ لأنّ الأكثر من ذلك إضرار ببيت المال علىٰ نفع صاحب الحيوان.

٦ ـ وروي عن جعفر الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كتب إلىٰ عمّاله: أدقّوا أقلامكم، و قاربوا بين سطوركم، واحذفوا عنّي فضولكم، واقصدوا قصد المعاني، وإيّاكم والإكثار، فإنّ أموال المسلمين لاتحتمل الإضرار»[2].

٧ ـ وكتب إلىٰ مصقلة بن هبيرة الشيباني، وهو عامله علىٰ أردشير خُرّه[3]:

«بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلتَه فقد أسخطت

(١) البحار ٤١: ١١٧، تاريخ أمير المؤمنين، باب جوامع مكارم أخلاقه، الحديث ٢٤، نقلاً عن مناقب آل ابي طالب ٢: ١١١.

(٢) البحار ٤١: ١٠٥، تاريخ أمير المؤمنين، باب جوامع مكارم أخلاقه عليه السلام، الحديث ٦ نقلاً عن الخصال: ٣١٠، باب الخمسة، الحديث ٨٥.

(٣) كورة من كُوَر فارس، بل من أجلّها. مراصد الاطلاع: «أردشير خُرّة».

إلهك وعصيت إمامك: إنّك تقسّم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم، وأُريقت عليه دماؤهم، فيمن اعتامك من أعراب قومك، فوالذي فلق الحبّة وبرأ النسمة لئن كان ذلك حقّاً لتجدنّ لك عليَّ هوانا، ولتخفّنّ عندي ميزاناً، فلا تستهن بحقّ ربّك، ولاتصلح دنياك بمحق دينك، فتكون من الأخسرين أعمالاً.

ألا وإنّ حقّ من قِبَلك وقِبَلنا من المسلمين في قسمة هذا الفيء سواء يردون عندي عليه، ويصدُرون عنه»[١].

قال ابن أبي الحديد معلّقاً علىٰ هذا الكلام: «والمعنىٰ أنّه نهىٰ مصقلة عن أن يَقْسِمَ الفيء علىٰ أعراب قومه الذين اتّخذوه سيّداً و رئيساً، ويحرم المسلمين الذين حازوه بأنفسهم وسلاحهم، وهذا هو الأمر الذي كان ينكره علىٰ عثمان، وهو إيثار أهله وأقاربه بمال الفيء...»[٢].

٨ ـ وكتب إلىٰ بعض عمّاله أيضاً: «أمّا بعد، فقد بلغني عنك أمرٌ إن كنتَ فعلته فقد اسخطت ربّك، وعصيت إمامك، وأخزيت أمانتك. بلغني أنّك جرّدت الأرض فأخذت ماتحت قدميك، وأكلت ما تحت يديك، فارفع إليَّ حسابك، واعلم أنّ حساب الله أعظم من حساب الناس، والسلام»[٣].

قال ابن أبي الحديد: «والمعنىٰ أنّه نسبه إلىٰ الخيانة في المال، وإلىٰ إخراب الضِّياع»[١].

وممّا ذكره ذيل هذا الكلام أيضاً هو: أنّه لـمّا قدم أبو هريرة من البحرين قال له عمر: ياعدوّ الله وعدوّ كتابه، أَسَرَقت مال الله تعالىٰ؟ قال أبو هريرة: لست بعدوّ الله ولا عدوّ كتابه، ولكنّي عدوّ من عاداهما، ولم أسرق مال الله، فضربه بجريدة علىٰ رأسه، ثمّ ثنّاه بالدِّرّة، وأغرمه عشرة آلاف درهم، ثمّ أحضره، فقال: يا أبا هريرة، من أين لك عشرة آلاف درهم؟!

قال: خيلي تناسلت، وعطائي تلاحق، وسهامي تتابعت!

قال عمر: كلّا والله[٢].

٩ ـ وكان عليه السلام يقول: «يا أهل الكوفة، إن خرجت من عندكم بغير رحلي وراحلتي وغلامي فأنا خائن. وكانت نفقته تأتيه من غلّته بالمدينة من يَنْبُع[٣]، وكان يطعم الناس الخلّ واللحم، ويأكل من الثريد بالزيت ويجلّلها بالتمر من العجوة[٤]، وكان ذلك طعامه»[٥].

---

(١) نهج البلاغة: ٤١٥، قسم الكُتب، الكتاب ٤٣.

(٢) شرح النهج ١٦: ١٧٦.

(٣) نهج البلاغة: ٤١٢، قسم الكتب، الكتاب ٤٠.

(١) شرح النهج ١٦: ١٦٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٦٥.

(٣) حصن به نخيل وماء وزرع، وبها وقوف لعلي بن أبي طالب عليه السلام، كان يتولّاها ولده. معجم البلدان: «يَنْبُع».

(٤) نوع من التمر.

(٥) الوسائل ١٥: ١٠٩، الباب ٤٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥، نقلاً عن كتاب الغارات ١: ٦٨.

١٠ ـ وكانﷺ يكنس بيت المال كلّ يوم جمعة ثمّ ينضحه بالماء، ثمّ يصلّي فيه ركعتين، ثمّ يقول: «تشهدان لي يوم القيامة»(١).

١١ ـ ورووا: «أنّ طائفة من أصحاب أمير المؤمنين مشوا إليه عند تفرّق الناس عنه وفرار كثير منهم إلىٰ معاوية طلباً لما في يديه من الدنيا، فقالوا: ياأمير المؤمنين، اعط هذه الأموال، وفضّل هؤلاء الأشراف من العرب وقريش علىٰ الموالي والعجم، ومن تخاف عليه من الناس فراره إلىٰ معاوية، فقال لهم أمير المؤمنينﷺ: أتأمروني أن أطلب النصر بالجور، لا والله لا أفعل ما طلعت شمس ولاح في السماء نجم، والله لو كان مالهم لي لواسيت بينهم وكيف وإنّما هو أموالهم...»(٢).

١٢ ـ وكان لا يؤخّر تقسيم المال ولو ليلة واحدة(٣).

١٣ ـ وكانﷺ محافظاً علىٰ بيت المال من أن يجتمع فيه من الحرام، كما كان محافظاً عليه من أن يصرف في غير محلّه. فقد روي: أنّ سودة بنت عمارة الهمْدانية دخلت علىٰ معاوية بعد موت عليﷺ، فجعل يؤنّبها علىٰ تحريضها عليه أيّام صفّين، وآل أمره إلىٰ أن قال: ما حاجتك؟ قالت: إنّ الله مسائلك عن أمرنا وما افترض عليك من حقّنا، ولا يزال يتقدّم علينا من قبلك من يسمو بمكانك ويبطش بقوّة سلطانك، فيحصدنا حصيد السنبل، ويدوسنا دوس الحرمل، يسومنا الخسف ويذيقنا الحتف، هذا بُسر بن أرطاة قدم علينا فقتل رجالنا، وأخذ أموالنا، ولولا الطاعة لكان فينا عِزٌّ ومنعة، فانْ عزلته عنا شكرناك وإلّا كفرناك. فقال معاوية: إيّاي تهدّدين بقومك ياسودة؟ لقد هممت أن أحملك علىٰ قتب أشوس فاردّك إليه فينفّذ فيك حكمه. فأطرقت سودة ساعة ثمّ قالت:

صلّىٰ الإله علىٰ روحٍ تضمّنها
قبرٌ فأصبح فيه العدل مدفونا
قد حالف الحقّ لايبغي به بدلاً
فصار بالحقّ والإيمان مقرونا

فقال معاوية: من هذا ياسودة؟ قالت: هو والله أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، والله لقد جئته في رجل كان قد ولّاه صدقاتنا، فجار علينا، فصادفته قائماً يصلّي، فلمّا رآني انفتل من صلاته، ثمّ أقبل عليَّ برحمة ورفق وتعطّف، وقال: ألك حاجة؟ قلت: نعم، فأخبرته الخبر، فبكىٰ ثمّ قال: اللهم أنت الشاهد عليَّ وعليهم، وأنّي لم آمرهم بظلم خلقك، ثمّ أخرج قطعة جلد فكتب فيها:

«بِسْمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ ﴿قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُوا ٱلنَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تُفْسِدُوا فِي ٱلأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذٰلِكُمْ

(١) الوسائل ١٥: ١٠٨، الباب ٤٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢، عن الغارات ١: ٤٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٠٧، الباب ٣٩، الحديث ٦، وانظر الحديث ٢ أيضاً.

(٣) الوسائل ١٥: ١٠٨، الباب ٤٠ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١ و٦.

خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾(١). فإذا قرأت كتابي هذا فاحتفظ بما في يدك من عملنا حتىٰ يقدم عليك من يقبضه منك، والسلام».

ثمّ دفع الرقعة إليَّ، فوالله ماختمها بطين ولا خزنها(٢)، فجئت بالرقعة إلىٰ صاحبه، فانصرف عنّا معزولاً.

فقال معاوية: اكتبوا لها كما تريد، واصرفوها إلىٰ بلدها غير شاكية(٣).

١٤ ـ وقال في رسالته إلىٰ عثمان بن حنيف بعد تأنيبه علىٰ إجابة دعوة بعض رجال أهل البصرة: «أأقنع من نفسي بأن يقال: هذا أمير المؤمنين، ولا أُشاركهم في مكاره الدهر، أو أكون أُسوة لهم في جشوبة العيش؟! فما خُلقت ليشغلني أكل الطيّبات، كالبهيمة المربوطة همّها علفها...»(٤).

أجل، كانت هذه سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في بيت مال المسلمين، لكن ينبغي الاعتراف بأنّها

(١) الأعراف: ٨٥.

(٢) كانت الرسائل والكتب وخاصّة الإدارية منها تختم بالطين، أو تخزن وتستر في محفظة خاصّة لئلّا يتلاعب بها. وأمّا وجه عدم فعل أمير المؤمنين عليه السلام ذلك، فلعلّه لأجل الاعتماد علىٰ صدق المرأة؛ ولذلك لم يطلب ـ بحسب هذه الرواية ـ شاهداً علىٰ مدعاها، وعلىٰ أيّة حال، فإنّ فعله عليه السلام هذا كان قضيّة في واقعة، كما يقول الفقهاء.

(٣) البحار ٤١: ١١٩ ـ ١٢٠، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، باب جوامع مكارم أخلاقه، الحديث ٢٧.

(٤) نهج البلاغة: ٤١٨، قسم الكُتب، الكتاب ٤٥.

سيرة صعبة جدّاً لايتحمّلها أغلب الناس؛ ولذلك قال عليه السلام في الرسالة نفسها:

«ألا وإنّ لكلّ مأموم إماماً يقتدي به ويستضيء بنور علمه، ألا وإنّ إمامكم قد اكتفىٰ من دنياه بطمريه، ومن طُعمه بقرصيه، ألا وإنّكم لاتقدرون علىٰ ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهادٍ وعفّةٍ وسدادٍ، فوالله ماكنزت من دنياكم تبراً ولا ادّخرت من غنائمها وفراً، ولا أعددت لبالي ثوبي طمراً، ولاحُزت من أرضها شبراً...»(١).

١٥ ـ روىٰ ابن أبي الحديد، عن علي بن محمد بن أبي سيف المدائني، عن فضيل بن الجَعْد قوله: «آكد الأسباب في تقاعد العرب عن أمير المؤمنين عليه السلام أمرُ المال؛ فإنّه لم يكن يفضّل شريفاً علىٰ مشروفٍ، ولا عربياً علىٰ عجمي، ولا يصانع الرؤساء وأُمراء القبائل كما يصنع الملوك، ولا يستميل أحداً إلىٰ نفسه، وكان معاوية بخلاف ذلك، فترك الناس عليّاً والتحقوا بمعاوية... الخ»(٢).

ولعلّه إلىٰ هذا أشار بقوله عليه السلام ـ كما قيل ـ: «يا أهل الكوفة أترونى لا أعلم ما يصلحكم؟ بلىٰ، ولكنّي أكره أن أُصلحكم بفساد نفسي»(٣).

(١) نهج البلاغة: ٤١٧، قسم الكتب، الكتاب [illegible].

(٢) شرح النهج ٢: ١٩٧.

(٣) البحار ٤١: ١١٠، تاريخ أ[illegible] مكارم أخلاقه، الحد[illegible] ٢٠٧، المجلس ٢٣، الحد[illegible]

بيت المقدس

لغـــــة:

تقدّم معنىٰ البيت في عنوان «بيت».

وأمّا المقدِس، فقد جاء في النهاية لابن الأثير: «... وسمّي بيت المقدس؛ لأنّه الذي يتقدّس فيه من الذنوب، يقال: بيت المَـقْدِس، والبـيت المـقدَّس، وبيت القُدس، بضمّ الدال وسكونها»[١].

قال ذلك بعد أن فسّر «التقديس» بالتطهير.

اصطلاحاً:

يراد به في اصطلاح الفقهاء خصوص المسجد الأقصىٰ[٢]، وأمّا عند غيرهم فهو مشترك بينه وبين المدينة التي فيها المسجد.

الأحكام:

فضل بيت المقدس وفضل الصلاة فيه:

بيت المقدس أحد المساجد الأربعة المحترمة والمعروفة بمزيد الفضل عند عامّة المسلمين، والصلاة فيها أفضل من الصلاة في غيرها من المساجد، عدا

(١) النهاية: «قدس».

(٢) هذا ما يستفاد من موارد استعمالهم لهذا العنوان.

المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف.

فقد روي عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «أربعة من قصور الجنّة في الدنـيا: المسـجد الحـرام، ومسـجد الرسـول صلى الله عليه وآله، ومسجد بيت المقدس، ومسجد الكوفة»[١].

وروي عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جـعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «المساجد أربعة: المسجد الحرام، ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، ومسـجد بـيت المـقدس، ومسجد الكوفة. ياأباحمزة، الفـريضة فـيها تـعدل حجّة، والنافلة تعدل عمرة»[٢].

وروي عن السكوني عن جـعفر بـن محـمد الصادق عليه السلام، عن أبيه الباقر عليه السلام، عن عـليّ عليه السلام أنّـه قال: «صلاةٌ في بـيت المـقدس تـعدل ألف صـلاة، وصلاة في المسجد الأعظم مئة صـلاة، وصـلاة في مسجد القبيلة خمس وعشرون صـلاة، وصـلاة في مسجد السوق اثنتا عشرة صلاة، وصلاة الرجل في بيته وحده صلاة واحدة»[٣].

والمراد مـن المسـجد الأعـظم هـو المسجد الأعظم لكلّ مدينة، وفيه تـقام الجـمعة، أو يكـون اجتماع الناس فيه أكثر، أو غير ذلك من الملاكـات

(١) الوسائل ٥: ٢٨٢، الباب ٥٧ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١٤.

(٢) الوسائل ٥: ٢٨٩، الباب ٦٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

المذكورة له.

وربّما يستفاد من بعض الروايات تقديم مسجد الكوفة عليه، فقد روىٰ المشايخ: ابن قولويه، والكليني، والطوسي، باسنادهم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «جاء رجل إلىٰ أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ وهو في مسجد الكوفة، فقال: السلام عليك ياأمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، فردّ عليه، فقال: جعلت فداك إنّي أردت المسجد الأقصىٰ، فأردت أن أُسلِّم عليك وأُوَدِّعَك، فقال له: وأيُّ شيءٍ أردت بذلك؟ فقال: الفضلَ، جعلت فداك، قال: فبع راحلتَك، وكُلْ زادَك، وصلّ في هذا المسجد، فإنّ الصلاة المكتوبة فيه حجّة مبرورة، والنافلة عمرة مبرورة و... الخ»[١].

أقول: في دلالة الرواية علىٰ أفضليّة مسجد الكوفة من بيت المقدس تأمُّلٌ، نعم، تدلّ الرواية علىٰ فضل مسجد الكوفة، وأنّه ربّما ساوىٰ المسجد الأقصىٰ.

تنبيـــه (١)

قال الشهيد الأوّل بالنسبة إلىٰ من نذر فعلاً في مكان معيّن ففعله في مكان أفضل: «فلو فعله في الأفضل فالأقرب الإجزاء؛ لما روي: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أمر مَن نذَر إتيان بيت المقدس بمسجد الكوفة»[١].

ولكن قال الفاضل الإصفهاني بعد نقل ذلك: «قلت: الخبر في الكافي والتهذيب والكامل لابن قولويه خالٍ عن النذر»[٢].

وهو كما قال ونقلناه قبل أسطر.

تنبيـــه (٢)

روىٰ المجلسي في البحار عن العياشي بإسناده عن جابر الجعفي، قال: «قال محمد بن علي عليه السلام[٣]: ياجابر، ما أعظم فرية أهل الشام علىٰ الله، يزعمون أنّ الله تبارك وتعالىٰ حيث صعد إلىٰ السماء وضع قدمه علىٰ صخرة بيت المقدس، ولقد وضع عبدٌ من عباد الله قدمه علىٰ حجرٍ فأمرنا الله تبارك وتعالىٰ أن نتخذها[٤] مصلّىً.

ياجابر، إنّ الله تبارك وتعالىٰ لانظير له ولاشبيه، تعالىٰ عن صفة الواصفين، وجلّ عن أوهام المتوهّمين، واحتجب عن عين الناظرين،

---

(١) كامل الزيارات: ٣٢، باب فضل الصلاة في مسجد الكوفة، الحديث ١٨، والكافي ٣: ٤٩١، كتاب الصلاة، باب فضل المسجد الأعظم بالكوفة، الحديث ٢، والتهذيب ٣: ٢٥١، كتاب الصلاة، باب فضل المساجد، الحديث ٩.

(١) الدروس ٢: ١٥١.

(٢) كشف اللثام ٤: ٣٧٩.

(٣) أي الإمام الباقر عليه السلام.

(٤) الضمير إذا كان عائداً إلىٰ البيت أو الحجر فينبغي تذكيره، نعم إذا كان عائداً إلىٰ الصخرة فهو مؤنّث.

لايزول مع الزائلين، ولا يأفَلُ مع الآفلين، ليس كمثله شيء، وهو السميع العليم»[١].

ثمّ قال المجلسي تحت عنوان «بيان»: «الظاهر أنّ المراد بالعبد: النبي صلى الله عليه وآله، حيث وضع قدمه الشريف عليه ليلة المعراج وعرج منه، كما هو المشهور، ويحتمل غيره من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام».

ثمّ قال: «وعلىٰ أيّ حال يدلّ علىٰ استحباب الصلاة عليه».

والضمير في «عليه» يرجع إلىٰ «الحجر» المقدَّر في الكلام، والمراد به الصخرة في بيت المقدس الذي هو أشرف بقعة فيه[٢].

أقول: يبعّد إرادة النبي صلى الله عليه وآله من كلمة «عبدٌ»: أنّ النبي صلى الله عليه وآله والمسلمين كانوا مأمورين بالصلاة تجاه بيت المقدس من أوّل البعثة لابعد المعراج.

ولعلّ المراد به داود ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ فقد روىٰ الطبرسي في مجمع البيان في ذيل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلاً﴾[٣] عن الجبائي: «أنّ الله عزّ وجلّ سلّط علىٰ بني إسرائيل الطاعون، فهلك خلق كثير في يوم واحد، فأمرهم داود أن يغتسلوا ويبرزوا إلىٰ الصعيد بالذراري والأهلين ويتضرّعوا إلىٰ الله، لعلّه يرحمهم، وذلك صعيد بيت المقدس قبل بناء المسجد، وارتفع داود فوق الصخرة، فخرّ ساجداً يبتهل إلىٰ الله سبحانه، وسجدوا معه، فلم يرفعوا رؤوسهم حتىٰ كشف الله عنهم الطاعون، فلمّا أن شفّع الله داود في بني إسرائيل، جمعهم داود بعد ثلاث وقال لهم: إنّ الله تعالىٰ قد منّ عليكم ورحمكم فجدّدوا له شكراً، بأن تتّخذوا من هذا الصعيد الذي رحمكم فيه مسجداً، ففعلوا وأخذوا في بناء بيت المقدس...»[١].

فعلىٰ فرض صحّة المطلب المذكور لايبعد أن يكون المراد من العبد في كلام الإمام الباقر عليه السلام هو داود عليه السلام.

وتبادر إلىٰ ذهني ـ عند المراجعة الثانية ـ أن يكون النبي المذكور هو إبراهيم (علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام) حيث أمرنا الله تعالىٰ أن نتّخذ من محلّ قيامه علىٰ الحجر بعد بناء البيت، مصلّىً، وهو الذي يشير إليه قوله تعالىٰ: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[٢].

ولكن إنّما يصحّ هذا الاحتمال إذا لم يُرد من «حجر» في الرواية خصوص صخرة بيت المقدس، وإلّا لا يتوافق مع ما ذكرناه.

---

(١) البحار ٩٩: ٢٧٠، كتاب المزار، باب فضل بيت المقدس، الحديث٣، وتفسير العياشي ١: ٧٨.

(٢) ولذلك اختاروه في الحلف إذا أُريد اختيار أشرف بقاع البلد. انظر: المبسوط ٨: ٢٠٣، والجواهر ٣٤: ٦١.

(٣) سبأ: ١٠.

(١) مجمع البيان (٧ـ٨): ٣٨٢.

(٢) البقرة: ١٢٥.

حكم استقبال بيت المقدس عند التخلّي:

المشهور حرمة استقبال الكعبة واستدبارها عند التخلّي[1] للنهي عنه المحمول ـ عند المشهور ـ علىٰ التحريم.

وقال العلّامة بهذه المناسبة في المنتهىٰ: «يكره استقبال بيت المقدس؛ لأنّه قد كان قبلةً، ولا يحرم؛ للنسخ»[2].

وقال في النهاية: «ولا يحرم استقبال بيت المقدس واستدباره، لكن يكره استقباله؛ لشرفه»[3].

لكن قال صاحب الذخيرة: «وفي الحكم بالكراهة نظر، لفقد النصّ»[4].

وقال السيّد اليزدي: «والقبلة المنسوخة ـ كبيت المقدس ـ لا يلحقها الحكم»[5].

ولم يتطرّق إلىٰ الكراهة، ولم يعلّق علىٰ كلامه أحدٌ من الفقهاء.

ولكن قال صاحب الجواهر: «... إنّ بيت المقدس قبلة منسوخة، نعم لابأس باحترامه من حيث كونه مكاناً شريفاً...»[6].

بناءً علىٰ ترجيح تنزيه كلّ ما كان له شرف.

تنبيـــه:

سوف يأتي الكلام عن تغيير القبلة من بيت المقدس إلىٰ الكعبة في عنوان «قبلة» إن شاء الله تعالىٰ.

مظانّ البحث:

عمدة ما يأتي الكلام عنه عند الكلام في مكان المصلي وأحكام المساجد، وفي بحث القبلة، وبحث التخلّي بمناسبة استقبال المسجد عنده، وفي مواطن أُخر بالمناسبة.

بيت النار

لغـــة:

المحلّ الذي يوقد فيه النار، وهو مستفاد من تركيب كلمتي: «بيت» و «نار»، وهما معروفتان.

اصطلاحاً:

لايتجاوز المعنىٰ المتقدّم، فيشمل بعمومه كلّ محلٍّ يوقد فيه النار، لكن قد يراد منه خصوص البيوت التي يوقِد المجوس فيها النيران للعبادة.

نعم، علىٰ الإطلاق يشترط أن يكون المحلّ مُعدّاً لإضرام النار فيه، كالفُرْن[1].

---

(١) انظر: التذكرة ١: ١١٧، والجواهر ٢: ٨.

(٢) المنتهىٰ ١: ٢٤٢.

(٣) النهاية ١: ٧٩.

(٤) الذخيرة ١: ١٦.

(٥) العروة الوثقىٰ ١: ٣١١، فصل في أحكام التخلّي، المسألة ١٤.

(٦) الجواهر ٢: ١٢.

---

(١) الفُرْن: المخبز الذي يخبز فيه الفُرني، وهو اسم لخبزة تُرَوّىٰ سمناً ولبناً وسُكّراً مضمومة الجوانب إلىٰ الوسط، تُشوّىٰ. القاموس المحيط: «فرن».

والأتون[1]، وبيت نار المجوس، وأمّا مثل المسكن الذي يوقد فيه النار للتدفئة فلا يصيّره ذلك بيتاً للنار[2]، إلّا أن يكون له محلٌّ معدٌّ لذلك؛ ليصدق عليه بيت النار عرفاً.

ثمّ إنّ إرادة مطلق محلّ النار ليشمل مثل القُرْن، أو إرادة خصوص محلّ عبادة المجوس إنّما تستفاد من القرائن الحافّة بالكلام، كما سيظهر ذلك من المباحث الآتية.

الأحكام:

ترتّبت علىٰ بيت النار بعض الأحكام نشير إليها إجمالاً فيما يأتي، وهي:

حكم الصلاة في بيوت النيران:

اختلفت عبارات الفقهاء في حكم الصلاة في بيوت النيران علىٰ أنحاء:

ـ فقد قال الشيخ المفيد في المقنعة: «لاتجوز الصلاة في بيوت الغائط وبيوت النيران...»[3]، وتبعه الشيخ الطوسي في النهاية[4].

ـ وقال الحلبي[5] بتحريم الصلاة فيها، لكنّه تردّد في فسادها.

ـ وقال سلّار [1] بعدم جواز الصلاة فيها، وبفسادها لو أُوقعت فيها.

ـ وقال الأكثر ـ كما قيل ـ[2] بكراهة الصلاة فيها.

ـ وقال بعضهم[3] بعدم الدليل علىٰ الكراهة.

ـ وخصّ بعضهم[4] الكراهة ببيوت نيران المجوس المعدّة للعبادة خاصّة، واختلفوا في المراد من بيوت النيران ماهي؟

ـ فقيل: إنّ المراد منها مطلق المكان المعدّ لإضرام النار، سواء كان محلّاً للعبادة أم لا[5].

نعم لايشمل مثل المسكن الذي يضرم فيه

---

(١) الأتون: الموقد الكبير، كموقد الحمّام. المعجم الوسيط [illegible]

(٢) [illegible] ٢٧٩:٣.

(٣) [illegible]

(٤) [illegible] النهاية: [illegible]

(٥) انظر الكافي [illegible]

---

(١) انظر المراسم: ٦٥.

(٢) نُسب إلىٰ الأكثر في المنتهىٰ ٤: ٣٢٨، وجامع المقاصد ٢: ١٣٠.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ٢: ١٤٤، والحدائق ٧: ٢٣٥، والرياض ٣: ٢٧٧.

(٤) انظر: المدارك ٣: ٢٣٢، والذخيرة: ٢٤٥، والرياض ٣: ٢٧٩، والجواهر ٨: ٣٦٦.

(٥) قال المحقّق الثاني: «والظاهر أنّ المراد بـ "بيوت النيران" ما أُعدت لإضرامها عادة، وإن لم يكن موضع عبادتها؛ تمسّكاً بظاهر تعليلهم، ووقوفاً مع إطلاق اللفظ، وعلىٰ هذا فلافرق بين كون النار موجودة في وقت الصلاة وعدمه». جامع المقاصد ٢: ١٣٠، وانظر: روض الجنان ٢: ٦١٠، والمدارك ٣: ٢٣٢، والرياض ٣: ٢٧٩.

النار للتدفئة كما تقدّم[1].

وقد حمل جملة من الفقهاء كلام مَن تقدّمهم علىٰ هذا المعنىٰ[2].

ـ وقيل: إنّ المراد به: هو خصوص المكان المعدّ لإضرام النار فيه للعبادة، كما في بيوت نيران المجوس.

ذهب إلىٰ هذا صاحب المدارك[3]، وتلميذه صاحب الذخيرة[4]، وهو الظاهر من صاحب الرياض[5]، وصاحب الجواهر[6]، واستظهره الأخير من ابن زهرة[7]، والمحقّق في المعتبر[8]، بل من سائر الفقهاء.

أحكام بيت النار المعدّ للعبادة:

تعرّض الفقهاء لجملة من أحكام بيت النار المعدّ للعبادة بالخصوص بمناسبات مختلفة نذكر أهمّها إجمالاً، وهي:

١ ـ حكم إحداث بيت النار:

لـمّا كانت بيوت النيران من معابد المجوس

(١) انظر: روض الجنان ٢: ٦١٠، والرياض ٣: ٢٧٩، وغيرهما.

(٢) انظر: المصدرين المتقدّمين، والمدارك ٣: ٢٣٢.

(٣) انظر المدارك ٣: ٢٣٢.

(٤) انظر الذخيرة: ٢٤٥.

(٥) انظر الرياض ٣: ٢٧٩، وإن كان الاستظهار منه مشكلاً.

(٦) انظر الجواهر ٨: ٣٦٦.

(٧) انظر الغنية: ٦٧.

(٨) انظر المعتبر: ١٥٧، وفي الاستظهار تأمل.

وهم تجري عليهم أحكام أهل الكتاب وأهل الذمّة إجمالاً، ومن أحكامهم إمكان عقد الذمّة معهم حين الفتح الإسلامي؛ فلذلك تجري علىٰ بيوت النيران جميع أحكام البِيَع والكنائس من حيث إنّه يجوز إحداثها أم لا، وفي صورة الجواز متىٰ وكيف وبأيّ شرط، ومتىٰ يجوز ترميم ما انهدم منها؟ وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «أهل الذمّة / حكم معابد أهل الذمّة»، فليراجع هناك.

٢ ـ حكم الوقف علىٰ بيوت النيران:

اختلف الفقهاء في الوقف علىٰ بيوت النيران المعدّة للعبادة، إذا كان الواقف كافراً ومن أهل العبادة فيها.

وأمّا وقف المسلم عليها فيبدو أنّهم متّفقون علىٰ عدم جوازه.

وعلىٰ أيّة حال ففي المسألة قولان:

الأوّل ـ عدم الجواز:

فلايصحّ وقف الكافر علىٰ بيوت النيران، وعُلّل تارة بأنّ الوقف أمرٌ عبادي يحتاج إلىٰ قصد القربة، وهي لاتتمشّىٰ من الكافر، وأُخرىٰ بأنّ في ذلك إعانة للكافر علىٰ الإثمّ وهو عبادة غير الله تعالىٰ.

ذهب إلىٰ هذا القول العلّامة في المختلف[1]،

(١) انظر المختلف ٦: ٣٢٢، لكنّه صحّح الوقف علىٰ الكنائس والبِيَع؛ لأنّها يعبد فيها الله تعالىٰ إجمالاً، بخلاف بيوت النيران التي تعبد فيها النار!

ـ ونقله عن الإسكافي ـ والمقداد[١].

الثاني ـ الجواز:

فيجوز وقف الكافر علىٰ بيوت النيران، كالكنائس والبِيع؛ لإقرار الكفّار علىٰ دينهم، واعتقادهم شرعيّة عبادات أنفسهم، وأنّ الصحّة هنا تقريريّة، أي من باب إقرارهم علىٰ دينهم، وأنّه يمكن صدور قصد التقرّب منهم إجمالاً، وليست صحّةً واقعيّةً، وهي إتيان المأمور به جامعاً للأجزاء والشرائط.

ذهب إلىٰ هذا الرأي جمع من الفقهاء[٢].

هذا وجعل بعضهم محطّ كلامهم البِيَع والكنائس، وقالوا بصحة الوقف عليها ولم يذكروا بيوت النيران، فإن قلنا بتعميم كلامهم لها فيشملها حكمها وإلّا فلا.

ومن هؤلاء المحقّق الحلّي[٣]، وتلميذه الآبي[٤]، والمحقّق الثاني[٥]، والشهيد الثاني[٦].

(١) انظر التنقيح الرائع ٢: ٣١٢.

(٢) انظر: المقنعة: ٦٥٤، والنهاية: ٥٩٧، والكافي في الفقه: ٣٢٦، والمهذب ٢: ٩٢، والسرائر ٣: ١٦٠، والدروس ٢: ٢٧٠، والجواهر ٢٨: ٣٦، وتكملة العروة الوثقى ١: ٢٠٨ و٢١٤.

(٣) انظر الشرائع ٢: ٢١٤.

(٤) انظر كشف الرموز ٢: ٤٨، ونقل وجهاً عن أُستاذه المحقّق الحلّي بعدم الجواز، بسبب عدم إمكان قصد القربة، ثمّ ردّه.

(٥) انظر جامع المقاصد ٩: ٤٨.

(٦) انظر المسالك ٥: ٣٣٦.

٣ ـ حكم الوصيّة ببناء بيت النار أو عمارته:

قلّما تعرّض الفقهاء لهذه المسألة، وإنّما تعرّضوا للوصيّة علىٰ الذمّي نفسه، نعم جاء في التحرير: «لاتصحّ الوصيّة بالمغصوب ولافعل المحرّم، مسلماً كان الموصي، أو ذمّياً، فلو أوصىٰ ببناء كنيسة، أو بيت نار، أو عمارتها والإنفاق عليها لم تصحّ...»[١].

٤ ـ حكم تحليف المجوس في بيوت النيران:

قد يحتاج الحلف إلىٰ التغليظ زماناً ومكاناً، كأن يكون في يوم الجمعة أو ليلة القدر أو نحوهما، أو في أحد المسجدين، أو مطلق المساجد، أو مشاهد الأئمّة عليهم السلام ونحو ذلك. هذا بالنسبة إلىٰ المسلم.

أمّا الكافر فيغلّظ الحلف باقترانه بالأزمنة والأمكنة المحترمة عنده؛ كي تردعه عن الحلف كاذباً.

وقد تعرّض بعض الفقهاء لجواز تغليظ حلف المجوسي بإحلافه في بيت النار، فمثلاً:

قال الشيخ الطوسي في المتلاعنين: «وإن كانا ذمّيّين تلاعنا في الموضع الذي يعتقدان تعظيمه من البيعة، والكنيسة، وبيت النار»[٢].

وقال في كتاب الشهادات في كيفيّة تحليف المجوسي: «... وأمّا المكان، فقال قوم: لايغلّظ عليه؛ لأنّه لايعظّم بيت النار وإنّما يعظّم النار دون بيتها،

(١) التحرير ٣: ٣٣٨ـ٣٣٩.

(٢) المبسوط ٥: ١٩٨.

ونقول: فإن كانوا يعظّمون بيت النار فهو كالكنيسة يغلّظ عليهم بها»[١].

وقال الشهيد في المسالك: «وهل يلاعن بين المجوس في بيت النار؟ وجهان: من أنّه ليس له حرمة و شرف بخلاف البيعة والكنيسة، ومن أنّ المقصود تعظيم الواقعة وزجر الكاذب عن القذف واليمين في الموضع الذي يعظّمه الحالف أغلظ»[٢].

لكن اختار في الروضة جوازه[٣].

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ الحلف في اللعان: «بل لايبعد ذلك أيضاً بين المجوس وغيرهم في بيوت النيران و...»[٤].

٥ ـ حكم بيع البيت ونحوه أو إجارته ليجعل بيت النار:

قال الشيخ الطوسي: «إذا استأجر داراً ليتّخذها ماخوراً[٥] يبيع فيها الخمر، أو ليتّخذها كنيسة، أو بيت نار، فإنّ ذلك لايجوز، والعقد باطل»[١]. وقال العلّامة: «ولاتجوز إجارة الدار لمن يتّخذها كنيسة، أو بيعة، أو يتّخذها لبيع الخمر، أو القمار، أو يجعلها بيت نار»[٢].

هذا وذكر المتأخّرون وخاصّة الشيخ الأنصاري ومن تأخّر عنه صوراً للمسألة بصورة عامّة، وجعلوا القدر المتيقّن منها ما لو كان قصد المتعاملين ـ في البيع أو الإجارة ـ إيقاع المعاملة بهدف التوصّل إلىٰ إيقاع ذلك الفعل المحرّم، فتكون المعاملة محرّمة تكليفاً[٣].

أمّا بطلان المعاملة وفسادها فلهم فيه كلام؛ لعدم الملازمة بين الحكم التكليفي وهو الحرمة، والحكم الوضعي وهو البطلان[٤].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة: مكان المصلّي / الأمكنة التي تكره الصلاة فيها.

٢ ـ كتاب الجهاد: أحكام أهل الذمّة.

٣ ـ كتاب الوقف: الوقف علىٰ البِيَع

---

(١) المبسوط ٨: ٢٠٥.
(٢) المسالك ١٠: ٢٣٧.
(٣) الروضة البهية ٦: ٢٠٩.
(٤) الجواهر ٣٤: ٦٢.
(٥) الماخور: «مجلس الريبة ومجمع أهل الفسق والفساد، وبيوت الخمّارين، وهو معرّب: مَي خور». النهاية (لابن الأثير): «مخر»؛ أو هو عربي مشتقّ من: مخرت السفينة؛ لتردّد الناس إليه. محيط المحيط: «مخر»، ولغت‌نامه دهخدا ١٢: ١٧٥٨٣.
أقول: «مَي» يعني الخمر، و«خور» مخفّف «خوار» بمعنىٰ شارب، أو مخفّف «خوردن» بمعنىٰ الشُّرب.

---

(١) الخلاف ٣: ٥٠٨، المسألة ٣٧.
(٢) التذكرة (الحجرية) ٢: ٣٠٠.
(٣) انظر: مستند الشيعة ١٤: ٩٥، والجواهر ٢٢: ٣٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٢٧.
(٤) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٤٥، ومصباح الفقاهة ١: ١٨٥.

والكنائس وبيوت النيران.

٤ ـ كتاب الوصية: الوصية للبيع والكنائس وبيوت النيران.

٥ ـ كتاب المكاسب: المكاسب المحرّمة والمكروهة.

بيتــوتة

لـغـــة:

الدخول في الليل كما عن الخليل، فقد جاء في ترتيب العين: «البيتوتة: دخولك في الليل، تقول: بتُّ أصنع كذا، إذا كان بالليل، [و] بالنهار: ظَلِلْتُ.

ومَن فسّر بات علىٰ النوم فقد أخطأ....»[١].

وعن الزجّاج: «كلّ من أدرك الليل فقد بات»[٢].

وعن الفرّاء: «بات الرجل: إذا سهر الليل كلّه في طاعة أو معصية»[٣].

وقال الفيّومي: «تأتي نادراً بمعنىٰ نام ليلاً، وفي الأعمّ الأغلب بمعنىٰ فعل ذلك الفعل بالليل، كما اختصّ الفعل في ظلّ بالنهار»[٤].

وبيّت العدوَّ: قصده في الليل من غير أن يعلم، فأخذه بغتة[٥].

(١) ترتيب كتاب العين: «بيت».

(٢) معاني القرآن (للزجاج) ٤: ٧٥.

(٣) نقله عنه الفيّومي في المصباح المنير: «بيت».

(٤) المصدر المتقدّم.

(٥) النهاية (لابن الأثير): «بيّت».

وبيّت الصيام أو السفر: نواه من الليل[١].

اصطلاحاً:

هي الكون ليلاً، فالبيتوتة بمنى هي الكون بها، والبيتوتة عند الزوجة هي الكون عندها، ولا يشترط في صدقها النوم كما تقدّم عن جملة من اللغويّين.

وهل يشترط استيعاب الليل كلّه؟

استظهر الإصفهاني من عبارة المنتهىٰ ذلك؛ حيث جاء فيها عند الكلام عن المبيت بمنى: «لأنّ المتجاوز عن النصف هو معظم ذلك الشيء، ويطلق عليه اسمه»[٢].

ويظهر الاستيعاب من كلام آخرين أيضاً، قال السيّد الخوئي عند الكلام عن الوِتر: «... فإنّ معنىٰ البيتوتة إنهاء الليل إلىٰ طلوع الفجر»[٣]، وقال في بيتوتة منى: «لأنّ المنصرف من البيتوتة بقاء تمام الليل واستيعابه، وتساعده اللّغة وكثير من موارد استعمالاته، ولكن نخرج عن ذلك بالنصّ، فإنّ الظاهر الاكتفاء بالمبيت بأحد النصفين...»[٤].

الأحكام:

هناك أحكام مترتّبة علىٰ البيتوتة، وأحكام

(١) النهاية (لابن الأثير): «بيّت».

(٢) المنتهىٰ (الحجرية) ٢: ٧٧٠، وانظر كشف اللثام ٦: ٢٤٥.

(٣) التنقيح (الصلاة) ١: ٧٦.

(٤) المعتمد ٥: ٣٨٤.

علىٰ التبييت، نبيّنها علىٰ الترتيب.

أولاً ـ الأحكام المترتّبة علىٰ البيتوتة:

١ ـ البيتوتة بمنىٰ أيام التشريق:

يجب علىٰ الحاج البيوتة بمنى ليلة الحادي عشر والثاني عشر، وفي بعض الفروض ليلة الثالث عشر أيضاً، وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[١].

وتدلّ عليه عدّة نصوص فيها الصحاح، منها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لاتبت ليالي التشريق إلّا بمنى، فإن بتّ في غيرها فعليك دم، فإن خرجت أوّل الليل فلا ينتصف الليل إلّا وأنتَ في منى، إلّا أن يكون شغلك نُسكك، أو قد خرجت من مكّة، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرّك أن تُصبح في غيرها»[٢].

ولو ترك البيتوتة بمنى كان عليه الفداء دم شاة[٣].

وهل يجب عليه لكلّ ليلة شاة أو لها شاة واحدة؟ لهم فيه كلام[٤].

واستثنوا من ذلك مالو بات في مكّة مشتغلاً بالنسك، فليس عليه كفّارة[١]، وكذا الرعاة وأهل السقاية.

وأمّا من اضطر إلىٰ المبيت خارج منىٰ ففي سقوط الفدية عنه وجهان، بل قولان[٢].

ويكفي في حصول القدر الواجب من المبيت بمنى أن يكون بها حتىٰ ينتصف الليل، فله الخروج بعد الانتصاف[٣].

هذا كلّه إجمالاً، وسوف يأتي تفصيل هذه الأحكام وغيرها في عنوان «منى» إن شاء الله تعالىٰ.

تنبيـــه:

لمـّا كانت البيتوتة أمراً عبادياً؛ فلذلك تكون بحاجة إلىٰ النيّة، وقد صرّح بذلك بعض الفقهاء[٤].

٢ ـ البيتوتة عند الزوجة:

القَسْم هو تقسيم الليالي عند الزوجات وسوف يأتي الكلام عنه في عنوان «قَسْم»، وتقدّم بعض الكلام عنه في عنوان «باكرة».

---

(١) انظر: المنتهىٰ ٢: ٧٦٩، ومستند الشيعة ١٣: ٣٠، والجواهر ٢٠: ٣.

(٢) الوسائل ١٤: ٢٥٤، الباب الأوّل من أبواب العود إلىٰ منى، الحديث ٨.

(٣) انظر: المدارك ٨: ٢٢٣، ومستند الشيعة ١٣: ٣٢، والجواهر ٢٠: ٤.

(٤) انظر مستند الشيعة ١٣: ٣٣.

(١) انظر: المدارك ٨: ٢٢٥، ومستند الشيعة ١٣: ٤٠، والجواهر ٢٠: ٨، لكن يظهر من ابن ادريس ثبوتها هنا أيضاً. انظر السرائر ١: ٦٠٤.

(٢) انظر: المدارك ٨: ٢٢٥، ومستند الشيعة ١٣: ٤٢، والجواهر ٢٠: ٦، واختار ثبوت الكفّارة احتياطاً.

(٣) انظر: المدارك ٨: ٢٢٧، ومستند الشيعة ١٣: ٤١، والجواهر ٢٠: ٩.

(٤) انظر المسالك ٢: ٣٦٤، والجواهر ٢٠: ٤.

لكن نشير هنا إلىٰ ما ذكروه: من أنّ الواجب في البيتوتة هو المضاجعة، بمعنىٰ أن ينام معها قريباً منها عادة، معطياً لها وجهه دائماً أو في أكثر الأحيان، بحيث لا يعدُّ هاجراً وإن لم يتلاصق الجسمان، ولا تشترط المواقعة.

ولا يعتبر حصولها في جميع الليل، بل يكفي فيه ما يتحقّق معه المعاشرة بالمعروف؛ حملاً للإطلاق علىٰ المتعارف[1].

٣ ـ مواضع ورد النهي عن البيتوتة فيها:

ورد في بعض الروايات ـ بمناسبات مختلفة ـ النهي عن البيتوتة في بعض المواضع والحالات، مثل:

أ ـ بيتوتة الإنسان في بيت وحده:

قال سماعة بن مهران: «سألت أبا عبدالله عن الرجل يبيت في بيت وحده، فقال: إنّي لأكره ذلك، وإن اضطرّ إلىٰ ذلك فلا بأس، ولكن يكثر ذكر الله في منامه ما استطاع»[2].

وروي عن موسىٰ بن جعفر أنّه قال: «ومن بات في بيت وحده أو في دار أو في قرية وحده، فليقل: اللهم آنِسْ وحشتي، وأعنّي علىٰ وحدتي»[3].

(١) انظر: الرياض ١٠: ٤٦٥، والجواهر ٣١: ١٦٤.

(٢) الوسائل ٥: ٣٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المساكن، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ١١: ٣٩٧، الباب ٢٥ من أبواب آداب السفر، الحديث ٣.

وعن ابن القدّاح، عن أبيه، قال: «نزلت علىٰ أبي جعفر فقال: ياميمون من يرقد معك بالليل، أمعك غلام؟ قلت: لا، قال: فلا تنم وحدك، فإنّ أجرأ ما يكون الشيطان علىٰ الإنسان إذا كان وحده»[1].

وعن أبي الحسن قال: «لعن رسول الله ثلاثة: الآكل زاده وحده، والراكب في الفلاة وحده، والنائم في بيت وحده»[2].

ب ـ بيتوتة الإنسان علىٰ سطح غير محجّر:

روىٰ سهل بن اليسع عن أبي عبدالله قال: «قال رسول الله: من بات علىٰ سطح غير محجّر فأصابه شيء، فلا يلومنّ إلّا نفسه»[3].

وروىٰ محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله: «أنّه كره البيتوتة للرجل علىٰ سطح وحده، أو علىٰ سطح ليس عليه حجرة، والرجل والمرأة فيه بمنزلة»[4].

وقال عيص بن القاسم: «سألت أبا عبدالله عن السطح، ينام عليه بغير حجرة؟ قال:

(١) الوسائل ٥: ٣٣٠، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٥: ٣٣٣، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٣.

(٣) الوسائل ٥: ٣١٤، الباب ٨ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

(٤) الوسائل ٥: ٣١٤، الباب ٨ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٦.

نهىٰ رسول الله عن ذلك. فسألته عن ثلاثة حيطان؟ فقال: لا، إلّا أربعة، قلت: كم طول الحائط؟ قال: أقصره ذراع وشبر»[1].

ج ـ بيتوتة الإنسان في بيت ليس له باب ولا ستر:

روىٰ أبو البختري عن جعفر الصادق، عن أبيه الباقر، عن عليّ عليه السلام: «أنّه كره أن يبيت الرجل في بيت ليس له باب ولا ستر»[2].

ومثلها رواية أُخرىٰ[3].

د ـ بيتوتة الإنسان في موضع يسمع فيه نفس غير ذات محرم:

روىٰ موسىٰ بن إبراهيم، عن موسىٰ بن جعفر عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم»[4].

٤ ـ حالات ورد النهي عن البيتوتة معها:

ورد في بعض الروايات النهي عن البيتوتة في بعض الحالات، من قبيل:

أ ـ أن يبيت الإنسان وجاره جائع:

جاء في رسالة الإمام الصادق عليه السلام إلىٰ عبدالله النجاشي[1]: «واعلم أنّي سمعت أبي يحدّث عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول لأصحابه يوماً: ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره جائع! فقلنا: هلكنا يارسول الله! فقال: من فضل طعامكم، ومن فضل تمركم، ورزقكم، وخُلُقِكم، وخَرَقِكم[2] تطفئون بها غضب الربّ»[3].

وبهذه المضامين وردت روايات أُخر[4].

ب ـ أن يبيت الإنسان جائعاً:

ورد النهي عن أن يبيت الإنسان جائعاً وخاصّةً من كبرت سنّه:

---

(١) الوسائل ٥: ٣١٤، الباب ٨ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٥: ٣٢٥، الباب ١٧ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ٢٠: ١٨٥، الباب ٩٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

---

(١) ينتهي إليه نسب الرجالي أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، كما ذكره هو في سلسلة نسبه عند ترجمة نفسه قائلاً: «أحمد بن علي بن أحمد بن العبّاس بن محمد بن عبدالله بن إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن النجاشي الذي ولي الأهواز، وكتب إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام يسأله، وكتب إليه رسالة عبدالله بن النجاشي المعروفة...» رجال النجاشي: ١٠١، الترجمة ٢٥٣، وقيل: كان زيدياً فاستبصر علىٰ يدي الإمام الصادق عليه السلام. اختيار معرفة الرجال: ٣٤٢، الترجمة ٦٣٤.

(٢) الخُرْق بالضم: ضد الرفق، والحُمق و....، والخَرَق بالفتح محرّكة: الدهش من خوفٍ أو حياء... القاموس المحيط وغيره: «خرق». والظاهر أنّ الثاني هو المراد.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٠٩، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

(٤) انظر الوسائل ٢٤: ٣٢٦، الباب ٤٤ من أبواب آداب المائدة.

فقد روي عن جابر بن عبدالله، قال: «قال رسول الله ﷺ: لاتدَعوا العشاء ولو علىٰ حشفة[١]، إنّي أخشىٰ علىٰ أُمّتي مِن ترك العشاء الهرم، فإنّ العشاء قوّة الشيخ والشباب»[٢].

وروي عن أبي عبدالله عليه السلام بطرق مختلفة أنّه قال: «ترك العشاء مهرمة»، وقال: «أوّل انهدام البدن ترك العشاء»[٣].

وعنه عليه السلام قال: «من ترك العشاء نقصت منه قوّة ولاتعود إليه»[٤].

وعنه عليه السلام أيضاً، قال: «ترك العشاء خراب للبدن»[٥].

وعنه عليه السلام أيضاً، قال: «ترك العشاء مهرمة، وينبغي للرجل إذا أسنّ ألّا يبيت إلّا وجوفه ممتلئ من الطعام»[٦].

(١) الحشْف بسكون الشين: الخبز اليابس، وبالتحريك: أردأ التمر، وتكسر شينه. والحَشَفَة ممّا يناسب المقام من معانيه: أُصول الزرع تبقىٰ بعد الحصاد. القاموس المحيط: «حشف». والظاهر أنّ المراد هو الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٤: ٣٣٠، الباب ٤٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٨.

(٣) الوسائل ٢٤: ٣٣٠، الباب ٤٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٩ و ٢ و ١٠ و...

(٤) الوسائل ٢٤: ٣٣١، الباب ٤٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ١١.

(٥) الوسائل ٢٤: ٣٢٨، الباب ٤٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٦.

(٦) الوسائل ٢٤: ٣٣٤، الباب ٤٨ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٦.

وعن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «إذا اكتهل الرجل فلايدع أن يأكل بالليل شيئاً، فإنّه أهدأ للنوم وأطيب للنكهة»[١].

وعن الصادق عليه السلام، قال: «ينبغي للشيخ الكبير أن لاينام إلّا وجوفه ممتلئ من الطعام؛ لأنّه أهدأ لنومه، وأطيب لنكهته»[٢].

ج ـ أن يبيت وفي قلبه غشٌّ لمسلم:

جاء في نواهي النبي ﷺ: «ومن بات وفي قلبه غِشٌّ لأخيه المسلم بات في سخط الله وأصبح كذلك حتّىٰ يتوب»[٣].

وبات هنا بمعنىٰ قضىٰ الليل، فلاينافيه النوم.

د ـ أن يبيت ساهراً في العمل من دون أن يعطي العين حقّها:

قال العلّامة ـ عند بيان أنواع المكاسب ـ: «ويكره للصائغ سهر الليل كلّه في عمل صنعته؛ لما فيه من كثرة الحرص علىٰ الدنيا وترك الالتفات إلىٰ أُمور الآخرة. قال الصادق عليه السلام: "من بات ساهراً في كسبٍ ولم يعطِ العين حظّها من النوم فكسبه ذلك حرام"[٤]، وقال الصادق عليه السلام: "الصنّاع إذا سهروا

(١) الوسائل ٢٤: ٣٣٤، الباب ٤٨ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٨٢ـ٢٨٣، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

(٤) الوسائل ١٧: ١٦٣ـ١٦٤، الباب ٣٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

الليل كلّه فهو سحت[1]".

ثمّ قال: «وهو محمول علىٰ الكراهة الشديدة، أو علىٰ التحريم إذا منع من الواجبات، أو منع القَسْم بين الزوجات[2]»[3].

ويضاف إليه: أو سبّب الإضرار بالنفس إضراراً بالغاً.

وقال الحرّ العاملي بعد ذكر الرواية: «أقول: حمله جماعة من الأصحاب علىٰ الكراهة»[4].

وذكر الشهيد الأوّل من جملة آداب التجارة: إعطاء الصانع العينَ حظّها من النوم[5].

هـ ـ أن تبيت المرأة وزوجها عليها ساخط:

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أيّما امرأة باتت وزوجها عليها ساخط في حقٍّ لم يتقبّل منها صلاة حتىٰ يرضىٰ عنها»[6].

٥ ـ مواضع ورد الأمر بالبيتوتة فيها:

ورد في بعض الروايات ترتّب الثواب علىٰ البيتوتة في أماكن خاصّة، من قبيل:

(١) الوسائل ١٧: ١٦٣ ـ ١٦٤، الباب ٣٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) أو استلزم الإضرار بالعين أو بسائر أعضاء البدن ضرراً يتجنّبه العقلاء عادةً.

(٣) التذكرة ١٢: ١٨٦، وانظر المنتهىٰ (الحجرية) ٢: ١٠٢٢.

(٤) الوسائل ١٧: ١٦٤، الباب ٣٤ من أبواب مايكتسب به، ذيل الحديث ٢.

(٥) انظر الدروس ٣: ١٨٥.

(٦) الوسائل ٢٠: ١٦٠، الباب ٨٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

البيتوتة عند قبر الإمام الحسين عليه السلام:

روىٰ جابر الجعفي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من بات عند قبر الحسين عليه السلام ليلة عاشوراء، لقي الله يوم القيامة ملطّخاً بدمه، كأنّما قُتل معه في عرصة كربلاء»[1].

وروىٰ ابن قولويه في كامل الزيارات عن سالم بن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من بات ليلة النصف من شعبان بأرض كربلاء، فقرأ ألف مرّة قل هو الله أحد، ويستغفر ألف مرّة، ويحمد الله ألف مرّة، ثمّ يقوم فيصلّي أربع ركعات يقرأ في كلّ ركعة ألف مرّة آية الكرسي، وكّل الله به ملكين يحفظانه من كلّ سوء، ومن كلّ شيطان وسلطان، ويكتبان له حسناته، ولاتكتب عليه سيّئة، ويستغفران له ما داما معه»[2].

وروي ثواب عظيم لمن زار الإمام الرضا عليه السلام وبات عنده[3].

٦ ـ حالات ورد الثواب في البيتوتة معها:

ورد في بعض الروايات الثواب علىٰ حالات

(١) الوسائل ١٤: ٤٧٧، الباب ٥٥ من أبواب المزار، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٧١، الباب ٥٢ من أبواب المزار، الحديث الأوّل، وكامل الزيارات: ١٨١، فصل ما يجب العمل به ليلة النصف من شعبان.

(٣) الوسائل ١٤: ٥٦٤، الباب ٨٦ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

يبيت معها الإنسان، من قبيل:

أ ـ البيتوتة حال كونه متطهّراً:

روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «من تطهّر ثمّ آوىٰ إلىٰ فراشه بات وفراشه كمسجده»[1].

وروي عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «من تطهّر، ثمّ آوىٰ إلىٰ فراشه، بات وفراشه كمسجده، فإن ذكر أنّه ليس علىٰ وضوء فتيمّم من دثاره كائناً ما كان، لم يزل في صلاة ما ذكر الله»[2].

وعنه، عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث ـ: «أنّ سلمان روىٰ عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من بات علىٰ طهر فكأنّما أحيا الليل»[3].

ب ـ البيتوتة حال كونه ذاكراً:

وردت روايات في فضل الذكر عند إرادة النوم، وذكرت أذكار خاصّة بهذا المجال، منها تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام الذي علّمه النبي صلى الله عليه وآله لها وللإمام علي عليه السلام حينما طلبت من النبي صلى الله عليه وآله خادماً، فقال لهما: «ألا أُعلّمكما ما هو خير لكما من الخادم؟ إذا أخذتما منامكما فكبّرا... الخ»[4].

وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من بات علىٰ تسبيح فاطمة عليها السلام كان من الذاكرين الله كثيراً والذاكرات»[1].

وعن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام: إذا أخذتَ مضجعك فكبّر الله أربعاً وثلاثين، واحمده ثلاثاً وثلاثين، وسبّحه ثلاثاً وثلاثين، وتقرأ آية الكرسي، والمعوذتين، وعشر آيات من أوّل الصافّات، وعشراً من آخرها»[2].

وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من استغفر الله مئة مرّة حين ينام بات وقد تحاتّ عنه الذنوب كلّها كما يتحاتّ الورق من الشجر، ويصبح وليس عليه ذنب»[3].

ج ـ البيتوتة حال كونه كالّاً من طلب الحلال:

روي عن الصادق جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من بات كالّاً من طلب الحلال، بات مغفوراً له»[4].

ولا منافاة بين هذه الرواية وماتقدّم: من أنّ «من بات ساهراً في كسب ولم يعطِ العين حظها من

---

(١) الوسائل ١: ٣٧٨، الباب ٩ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٧٩، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ٦: ٤٤٦، الباب ١١ من أبواب التعقيب، الحديث ٢.

(١) الوسائل ٦: ٤٤٧، الباب ١١ من أبواب التعقيب، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٦: ٤٥٠، الباب ١٢ من أبواب التعقيب، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل ٦: ٤٥١، الباب ١٣ من أبواب التعقيب، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ١٧: ٢٤، الباب ٤ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ١٦.

النوم فكسبه ذلك حرام»؛ لأنّ المطلوب هو الكدّ علىٰ النحو المتعارف، والمنهي مايستلزم الضرر أو تضييع الحقوق.

د ـ البيتوتة حال كون وصيّته تحت رأسه:

قال المفيد في المقنعة: «قال الله عزّ وجلّ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً ٱلْوَصِيَّةُ...﴾[1].

وقال رسول الله ﷺ: الوصية حقّ علىٰ كلّ مسلم.

وقال ﷺ: ما ينبغي لامرئ مسلم أن يبيت ليلة إلّا ووصيّته تحت رأسه...»[2].

ثانياً ـ الأحكام المترتّبة علىٰ التبييت:

١ ـ حكم تبييت العدوّ:

تقدّم أنّ تبييت العدوّ هو الهجوم عليه ليلاً بغتةً وعلىٰ غفلة منه. وقد ورد النهي عنه في الشريعة الإسلامية، لكن حُمل النهي علىٰ الكراهة. وعلىٰ كلّ حال يجوز ذلك مع الضرورة.

قال العلّامة: «يكره تبييت العدوّ غارّين ليلاً، وإنّما يلاقون بالنهار، ولو احتيج إليه فُعل، لما روىٰ العامّة عن النبيّ ﷺ: كان إذا جاء قوماً بالليل لا يغير عليهم حتىٰ يُصبح[3]. ومن طريق الخاصّة قول الصادق عليه السلام: "ما بيّت رسول الله ﷺ عدوّاً

(١) البقرة: ١٨٠.

(٢) المقنعة: ٦٦٦.

(٣) سنن البيهقي ٩: ٧٩.

قطّ ليلاً[1]"...»[2].

وقال صاحب الجواهر: «ويكره الإغارة عليهم ليلاً، كما في الإرشاد وهو المراد من "التبييت" المصرّح بكراهته في: النهاية، والنافع، والقواعد، والتحرير، والتذكرة، والمنتهىٰ، والدروس، والروضة، وغيرها؛ لأنّ المراد به كما في التنقيح والروضة وغيرهما: النزول عليهم ليلاً؛ لخبر عباد بن صهيب...الخ».

ثمّ ذكر الخبرين المتقدّمين بادئاً بما رواه عبّاد عن الصادق عليه السلام.

ثمّ قال: «مضافاً إلىٰ ما في ذلك من قتل النساء والأطفال ونحوهم ممّن لا يجوز قتلهم، نعم، لو دعت الحاجة إلىٰ ذلك جاز بلا كراهة»[3].

٢ ـ تبييت نيّة الصوم:

وهو أن ينوي الصيام من الليل، وسوف يأتي لزوم ذلك وعدمه، وصور المسألة وحالاتها في عنوان «صوم» إن شاء الله تعالىٰ.

كما يأتي الكلام عن اشتراط نيّة السفر الموجب للإفطار.

(١) الوسائل ١٥: ٦٣، الباب ١٧ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث الأوّل.

(٢) التذكرة ٩: ٧١.

(٣) الجواهر ٢١: ٨٢.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الصلاة.

أ ـ مكان المصلّي / أحكام المساكن.

ب ـ أبواب التعقيب.

٢ ـ كتاب الصوم: النيّة / تبييت النيّة.

٣ ـ كتاب الحج:

أ ـ أحكام منى / البيتوتة ليالي التشريق في منى.

ب ـ أبواب المزار / زيارة الإمام الحسين عليه السلام والبيتوتة عنده، و...

٤ ـ كتاب الجهاد: تبييت العدوّ.

٥ ـ كتاب التجارة: آداب التجارة / كراهة السهر في الصناعة.

٦ ـ كتاب النكاح: القسْم / البيتوتة عند الزوجة.

٧ ـ كتاب الأطعمة: كراهة عدم التعشّي.

٨ ـ كتاب الوصيّة: استحباب الوصيّة.

بيــداء

لـغــة:

المفازة لاشيء بها، من باد الشيء يبيد، بيداً إذا هلك[1].

قال الجوهري: «قال ابن الأعرابي: سمّيت بذلك؛ لأنّها مَهْلَكَة، من فوَّز، أي هلك.

وقال الأصمعي: سمّيت بذلك تفاؤلاً بالسلامة والفوز»[1].

وقال الحموي: «البيداء: اسم لأرض ملساء بين مكّة والمدينة، وهي إلىٰ مكّة أقرب[2]، تُعَدُّ من الشَّرَف أمام ذي الحُلَيفة...».

ثمّ قال: «وكلّ مفازة لاشيء بها فهي بيداء»[3].

اصطلاحاً:

أكثر مايراد به في الروايات وكلمات الفقهاء هو الموضع الذي ذكره الحموي.

الأحكام:

جاء ذكر البيداء في موضعين: الصلاة، والحجّ.

ـ أمّا الصلاة، فقد ذكر الفقهاء من جملة المواضع التي تكره فيها الصلاة: البيداء[4]، وقد وردت بذلك روايات معتبرة، منها:

ـ مارواه البزنطي عن الإمام الرضا عليه السلام في حديث، قال: «... لا تصلِّ في البيداء، فقلت: وأين

---

(١) انظر المصباح المنير، ومجمع البحرين: «بيد».

(١) الصحاح: «فوز».

(٢) بل هي إلىٰ المدينة أقرب؛ لأنّ «ذو الحليفة» إلىٰ المدينة أقرب، كما صرّح الحموي نفسه في مادة «حليفة»، وكما سيأتي في روايات التلبية.

(٣) معجم البلدان ١: ٥٢٣، «بيداء».

(٤) انظر الجواهر ٨: ٣٤٩.

حدّ البيداء؟ فقال: كان جعفر عليه السلام إذا بلغ ذات الجيش جَدَّ في السير، ثمّ لا يصلّي حتىٰ يأتي معرّس[١] النبي صلى الله عليه وآله، قلت: وأين ذات الجيش؟ فقال: دون الحفيرة بثلاثة أميال»[٢].

وورد في عدّة روايات: «أنّه تكره الصلاة في ثلاثة أمكنة من الطريق: البيداء، وهي ذات الجيش، وذات الصلاصل، وضجنان»[٣].

وإذا اضطرّ إلىٰ الصلاة فيها لضيق الوقت ونحوه، صلّىٰ فيها متجنّباً قارعة الطريق[٤].

وأمّا الحجّ، فقد تكلّم الفقهاء عن جواز تأخير التلبيات عن نيّة الإحرام، واختلفت الروايات في ذلك، فبعضها دلّ علىٰ التقارن، وبعضها الآخر علىٰ جواز التأخير، بل علىٰ أفضليّته، وبعضها الثالث علىٰ استحباب الإجهار بها مؤخّراً[٥].

والمحلّ الذي يجوز التأخير إليه، أو هو أفضل، أو الإجهار فيه مستحب هو البيداء لمن أراد الحجّ من المدينة، حيث يُحرم من مسجد الشجرة ويؤخّر التلبية إن شاء إلىٰ البيداء، أو يجهر بها هناك.

قال النراقي: «المستفاد من جميع تلك الأخبار ومقتضىٰ الجمع بينها: جواز التلبّي عن موضع الإحرام مطلقاً، وأفضليّة التأخير للمحرم عن مسجد الشجرة إلىٰ البيداء...»[١].

ولكن قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام صاحب الشرائع: «ويستحب له أيضاً أن يرفع صوته بالتلبية إذا حجّ علىٰ طريق المدينة إذا علت راحلته البيداء، وإن كان راجلاً فحيث يحرم؛ لما عرفته من أنّ ذلك أولىٰ الوجوه في الجمع بينها»[٢].

وعلىٰ هذا الغرار كلمات سائر الفقهاء.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «تلبية» إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) التعريس: نزول المسافر آخر الليل للنوم والاستراحة، والمعرّس موضع التعريس، وبه سمّي معرّس ذي الحليفة؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله عرّس فيه، وصلّىٰ الصبح فيه، ثمّ رحل. مجمع البحرين: «عرس».

(٢) الوسائل ٥: ١٥٥، الباب ٢٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢ و٤.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٣ و٦ و٧.

(٥) انظر الوسائل ١٢: ٣٦٩، الباب ٣٤ من أبواب الإحرام، والحديث الأوّل منه، رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت ماشياً فاجهر بإهلالك وتلبيتك من المسجد، وإن كنتَ راكباً فإذا علت بك راحلتك البيداء...».

(١) مستند الشيعة ١١: ٣١٨.

(٢) الجواهر ١٨: ٢٧٨، وانظر الصفحة ٢١٩، وانظر سائر الكتب الفقهية في هذا الموضع منها.

بيــــدر

لـغـــةً:

إمّا اسم للموضع الذي يداس فيه الطعام، كما هو الظاهر من الصحاح وغيره[١].

أو اسم لجمع الطعام حيث يداس، كما هو الظاهر من العين وغيره[٢].

اصطلاحاً:

لايتعدّىٰ المعنيين المتقدّمين، وقد استعمل فيهما كما سيأتي.

الأحكام:

هناك أحكام جزئيّة تتعلّق بالبيدر نشير إليها إجمالاً:

١ ـ قال الشيخ الطوسي في النهاية: «ولا بأس أن يشتري الإنسان تبن البيدر، لكلّ كرٍّ من الطعام تبنه بشيءٍ معلوم، وإن لم يُكل بعدُ الطعام»[٣].

لكن قال ابن إدريس: «وروي: أنّه لا بأس أن يشتري الإنسان تبن البيدر، لكلّ كرٍّ من الطعام تبنه ـ يعني تبن الكرّ، فالهاء ضمير الكرّ ـ بشيءٍ معلوم، وإن لم يُكل بعدُ الطعام»[١].

ثمّ قال: «أورد هذه الرواية شيخنا أبو جعفر في نهايته في باب الغرر. والأولىٰ ترك العمل بها؛ لأنّه شراء مجهول، ومبيع غير معلوم وقت العقد...»[٢].

لكن وافق الشيخ بعضهم مثل ابن حمزة[٣] والمحقّق[٤] والعلّامة[٥].

٢ ـ قال العلّامة في التذكرة ـ بعد بيان الخلاف في وقت وجوب الزكاة في الغلات: أنّه وقت اشتداد الحبّ وبدوّ صلاح الثمرة، أو عند صدق عنوان التمر والزبيب والحنطة والشعير ـ: «وعلىٰ كلا القولين إنّما يجب الإخراج، ويستقرّ الوجوب حين يصير التمر في الجَرين[٦]، والزرع في البيدر بعد التصفية من التبن والقشر، فلو تلف قبل ذلك بغير تفريط فلا زكاة عليه»[٧].

---

(١) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «بدر».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، ومجمع البحرين: «بدر».

(٣) النهاية: ٤٠٠.

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٥٩، الباب ١٣ من أبواب عقد البيع، الحديث الأوّل مع تفاوت يسير.

(٢) السرائر ٢: ٣٢٣.

(٣) انظر الوسيلة: ٢٤٦.

(٤) انظر النهاية ونكتها ٢: ١٧٤.

(٥) انظر: المختلف ٥: ٢٥٢، والتحرير ٢: ٣٥٢، ونهاية الإحكام ٢: ٥٣٦.

(٦) الجرين: الموضع الذي يجفّف فيه التمر. الصحاح: «جرن».

(٧) التذكرة ٥: ١٤٧، وانظر: المنتهىٰ ٨: ٢٠٤، والمسالك ١: ٣٩١، والمدارك ٥: ١٣٩، والجواهر ١٥: ٢٢٠، وغيرها.

وقد تقدّم بعض الكلام فيه في عنوان «بدوّ الصلاح»، ويأتي تفصيله في عنوان «زكاة».

٣ ـ لا إشكال في أنّ البيدر إذا كان محروساً فالسرقة منه تكون سرقة ممّا هو محروز، وعليه يستلزم ذلك قطع يد السارق مع تحقّق سائر الشروط اللازمة.

هذا بصورة عامّة، وما إذا كان البيدر مملوكاً للأفراد، وأمّا إذا كان من أموال المسلمين، كما إذا كان متعلّقاً ببيت مال المسلمين بنحوٍ ما، فقد ورد فيه تفصيل ـ في بعض الروايات ـ بين ما إذا كان للسارق فيه حقّ فلايقطع، وما إذا لم يكن فيقطع، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «بيت المال»، لكن وردت رواية بخصوص السرقة من البيدر لابأس بذكرها:

روىٰ يزيد بن عبد الملك عن أبي جعفر، وأبي عبدالله، وأبي الحسن عليهم السلام، وروىٰ المفضل بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام أنّهم قالوا: «إذا سرق السارق من البيدر من إمام جائر، فلا قطع عليه، إنّما أخذ حقّه، فإذا كان من إمام عادل، عليه القتل»[1].

قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك: «والظاهر إبدال القطع بالقتل من النسّاخ»[2].

وبناءً علىٰ ذلك لايرد ما قاله السيّد الخوئي: من «أنّ متنها مقطوع البطلان، فإنّ السرقة لايترتّب عليها القتل، وإن كان من إمام عادل»[1].

٤ ـ قال صاحب العروة ـ عند الكلام عن مطهّريّة الشمس للأشياء الثابتة ـ: «ألحق بعض العلماء البيدر الكبير بغير المنقولات، وهو مشكل»[2].

والظاهر إرادة الآلات من البيدر، لا نفس الأرض التي خُطّت للبيدر؛ لأنّها يشملها حكم الأرض بشكل عام، وهو قابليّتها للتطهير بالشمس، أمّا الآلات فيأتي فيه الإشكال.

وعلىٰ كلٍّ حال قال السيّد الحكيم معلّقاً علىٰ كلام صاحب العروة: «ينشأ إشكاله من جهة أنّ أجزاءه من المنقول فيكون الكلّ كذلك، ولا مجال لقياسه علىٰ الحصىٰ والتراب؛ لأنّهما معدودان من أجزاء مجموع الأرض التي هي من غير المنقول، وليس هو كذلك؛ لعدم السنخيّة بينه وبين الأرض.

ومن أنّ مجموع الأجزاء لكثرتها لها نحو ثبات به تعدُّ من غير المنقول، ولعلّه الأقرب؛ لإطلاق خبر الحضرمي...»[3].

وخبر الحضرمي هو ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام، وهو قوله: «ما أشرقت عليه الشمس فقد

---

(١) الوسائل ٢٨: ٢٨٩، الباب ٢٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٥.

(٢) الجواهر ٤١: ٤٩٣.

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٨٤.

(٢) العروة الوثقىٰ ١: ٥٥، كتاب الطهارة، فصل في المطهرات، الثالث، المسألة ٣.

(٣) المستمسك ٢: ٨٥، وانظر التنقيح (الطهارة) ٣: ١٦٢.

طهر»، أو «كلّ ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر»[١].

٥ ـ جاء في مسائل علي بن جعفر عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام: «وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي علىٰ البيدر مطيّن عليه؟ قال: لا يصلح»[٢].

وقال صاحب العروة: «لا تجوز الصلاة علىٰ صبرة الحنطة وبيدر التبن وكومة الرمل مع عدم الاستقرار»[٣].

وعلّق عليه السيّد الحكيم قائلاً: «مع عدم الاستقرار: وجهه ظاهر»[٤].

وعلّق عليه السيّد الخوئي قائلاً: «للإخلال بالاستقرار، أعني الاطمئنان المعتبر في القراءة والأذكار، كما هو واضح»[٥].

والمفهوم من النصّ والفتوىٰ جواز الصلاة مع حصول الاستقرار والاطمئنان للمصلّي حال الصلاة.

---

(١) الوسائل ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ و٦.

(٢) الوسائل ٥: ١٨٤، الباب ٤٠ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٥.

(٣) العروة الوثقىٰ ٢: ٣٨٢، كتاب الصلاة، شرائط مكان المصلّي، الشرط الثاني، المسألة ٢٥.

(٤) المستمسك ٥: ٤٦٠.

(٥) مستند العروة الوثقىٰ (الصلاة) ٢: ١٠٥.

مظانّ البحث:

تعرف ممّا تقدّم

بَيْض

لغةً:

اسم لما يضعه الطائر، ومنه يكون فرخه، وجمعه: بُيوض، وواحدته: بَيْضَة، وجمعها: بَيْضات.

والبَيْضة أيضاً: الخُصية؛ تشبيهاً لها ببيض الطائر.

والبَيْضة أيضاً: الخُوذة التي يلبسها المقاتل.

والبَيْضة أيضاً: الحوزة، فبيضة كلّ شيءٍ حوزته، وبَيْضة القوم ساحتهم، ومجتمعهم، وموضع سلطانهم.

والأبيض من الألوان مقابل الأسود، ومؤنّثه: بَيْضاء، وجمعه بِيض[١].

اصطلاحاً:

يراد بها غالباً المعاني المتقدّمة.

والكلام هنا ينحصر في المعنىٰ الأوّل.

أمّا الثاني فيأتي في عنوان: «خُصية».

والثالث قد نتعرّض له استطراداً في عنوان

---

(١) انظر: الصحاح، والنهاية، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «بيض».

«غنيمة».

والرابع في عنوان: «بيضة الإسلام».

والخامس في عنوان «لباس» ونحوه ممّا يناسبه.

الأحكام:

تترتّب علىٰ البيض ـ بمعنىٰ ما يضعه الطائر ـ أحكام كثيرة نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

مايؤكل من البيض ومالا يؤكل منه:

تقدّم الكلام عمّا يؤكل من البيض وما لا يؤكل منه في عنوان «أطعمة» وإجماله هو: أنّ الفقهاء قالوا:

ـ إنّ البيض تابع للحيوان في الحلّ والحرمة، فما كان حلالاً منه فبيضه حلال، وما كان حراماً فبيضه حرام أيضاً.

ـ ولو شكّ في البيض أنّه من حيوان محلّل أو محرّم، فالقاعدة هي: أن يُختبر طرفا البيضة، فما كان مختلفاً من حيث الاستدارة ونحوها كان محلّلاً، وما كان متساوياً فهو محرّم.

هذا بالنسبة إلىٰ بيض الطير، وأمّا بيض السمك:

ـ فقد قيل: إنّ ما كان منه خشناً يؤكل، وماكان أملساً لايؤكل.

وقيل: إنّ البيض يتّبع السمك، فما كان محلّلاً أُكِل، وماكان غير محلّل لايؤكل، وعند الشكّ يؤكل ماكان خشناً منه.

وقيل: لايؤكل عند الشك في حلّية السمك، ولايعتدّ بالقاعدة المذكورة.

حكم البيضة الخارجة من الميتة:

تقدّم حكم ذلك في عنوان «أطعمة»، وإجماله:

إنّ البيضة لو كانت مكتسية بالقشر الأعلىٰ الصّلب عند موت الحيوان، فهي محلّلة الأكل، نعم يُطهَّر ظاهرها؛ لتماسّه مع النجس وهو الميتة.

وإن لم تكن مكتسية أصلاً، كالصفار الموجود في بطن الدجاجة، فهي نجسة أيضاً.

وأمّا لو اكتست بالغشاء الرقيق فقط، ففيها خلافٌ، ويبدو أنّ المشهور عند الفقهاء هو القول بنجاستها وعدم حلّيتها.

ولكن يظهر من صاحب المدارك وصاحب كشف اللثام طهارتها وحلّيتها، ونسبه الأخير إلىٰ الصدوق والمفيد.

راجع: أطعمة: غير الحيوان / ١ ـ البيض.

كفّارات كسر البيض حال الإحرام:

أوّلاً ـ كفّارة كسر بيض النعام:

اختلف الفقهاء في كفّارة كسر بيض النعام حال الإحرام علىٰ أقوال:

الأوّل ـ أنّ البيض إذا كان فيه فرخ يتحرّك فتلف الفرخ، فلكلّ بيضة بَكْرَةٌ من الإبل. والبَكْرَة مؤنّث البَكر، وهو بمنزلة الفتىٰ من الإنسان كما تقدّم في العنوانين «باكر» و «بكرة».

وأمّا إذا لم يتحرّك الفرخ، فعلىٰ من أتلف البيض أن يرسل فحل الإبل في إناثها، فما حصل من النتاج فهو هدي لبيت الله الحرام، واللازم أن تكون الإناث بعدد البيوض المتكسّرة.

هذا هو القول المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع[١].

نعم، اختلفوا في التعبير عن الإبل التي تدفع كفّارة:

ـ فقيل: فيه بكرة من الإبل[٢].

ـ وقيل: فيه بكارة من الإبل[٣].

ـ وقيل: فيه صغار الإبل[٤].

ـ وقيل: فيه فصيل[٥].

ـ وقيل: فيه بدنة[٦].

ـ وقيل: فيه ماخض[٧].

والأوّل أكثر شهرة، وإليه يرجع أغلب الأقوال؛ لأنّ «بكارة» جمع «بكر»، والواجب في الفداء هو واحد لا أكثر، فالمقصود ممّن عبّر عنه ـ كما قيل[١] ـ هو: أنّ لكلّ بيضة بكرة، ولعدّة بيوض بكارة من الإبل.

ولأنّ صغار الإبل وفصيله هو بمعنىٰ البكرة من الإبل.

وأمّا التعبير بـ «بدنة» و «ماخض» فلعلّه للاحتياط كما قيل[٢].

الثاني ـ أنّ الوظيفة هي إرسال فحول الإبل في إناثها مطلقاً، سواء تحرّك الفرخ أم لم يتحرّك.

ذهب إليه جماعة من القدماء، منهم: الإسكافي ـ علىٰ ما قيل[٣] ـ والصدوق[٤]، والمفيد[٥]، والمرتضىٰ[٦]، وسلّار[٧].

الثالث ـ أنّ الواجب هو: ذبح شاة إذا أكل بيض النعامة، أمّا لو وطأها وكان فيها فرخ يتحرّك، فعليه الإرسال.

ذهب إلىٰ هذا القول والد الصدوق في

(١) انظر: المدارك ٨:٣٣٢، والجواهر ٢٠:٢١١ و٢١٢، ومستند الشيعة ١٣:١٦٨.

(٢) وهذا التعبير أكثر شيوعاً، خاصّة بين المتأخّرين.

(٣) انظر: النهاية: ٢٢٥، والمبسوط ١:٣٤٤، والتحرير ٢:٤١، والمختلف ٤:١١١، والتذكرة ٧:٤١١، والمنتهىٰ (الحجرية) ٢:٨٢٣.

(٤) انظر: السرائر ١:٥٦١، والجامع للشرائع: ١٩٢.

(٥) انظر: الكافي في الفقه: ٢٠٦، والغنية: ١٦٣.

(٦) انظر المهذّب ١:٢٢٢.

(٧) انظر الوسيلة: ١٦٩.

(١) انظر المدارك ٨:٣٣٢.

(٢) انظر الجواهر ٢٠:٢١١.

(٣) نقله عنه العلّامة في المختلف ٤:١١١.

(٤) نسبه اليه النراقي في المستند ١٣:١٦٩، وقال: «في بعض كتبه»، لكنّ الموجود في الفقيه والمقنع غير ذلك، كما سيأتي.

(٥) انظر المقنعة: ٤٣٦.

(٦) انظر الانتصار: ١٠٠.

(٧) انظر المراسم: ١٢٠.

الرسالة، كما في المختلف[١].

الرابع ـ الواجب هو ذبح شاة في إصابة البيضة، والإرسال في وطئها وفدغها، أي كسرها.

قيل: عُني بالإصابة الأكل[٢].

ذهب إليه الصدوق في المقنع والفقيه[٣].

الخامس ـ الواجب هو نحر بعير في الإصابة باليد والكسر والأكل، والإرسال في الوطء فالكسر.

وهو المنسوب إلىٰ الكاشاني في الوافي[٤] جمعاً بين الروايات.

هذا كلّه في صورة القدرة علىٰ الإرسال، أمّا لو عجز عنه، فيكفّر عن كلّ بيضة بشاة.

فإن عجز، فعن كلّ بيضة إطعام عشرة مساكين.

وإن عجز عن ذلك أيضاً، صام ثلاثة أيّام.

هذا هو المشهور بين الأصحاب، كما قيل[٥].

لكن قدّم الصدوق الصيام علىٰ الإطعام[٦]، كما لم يذكر ابن زهرة الإطعام أصلاً[٧].

---

(١) انظر المختلف٤: ١١١.

(٢) انظر كشف اللثام٦: ٣٥٢.

(٣) انظر: المقنع:٧٨، والفقيه٢: ٣٦٨ـ٣٦٩، كتاب الحج باب مايجب علىٰ المحرم في أنواع ما يصيب من الصيد، ذيل الحديث ٢٧٣٠.

(٤) نسبه إليه النراقي في المستند١٣: ١٧٠.

(٥) انظر: المدارك٨: ٣٣٤ـ٣٣٥، والجواهر٢٠: ٢١٦.

(٦) انظر: المقنع:٧٨، والفقيه٢: ٣٦٨ـ٣٦٩

(٧) انظر الغنية:١٦٣.

ثانياً ـ كفّارة كسر بيض القطاة:

وفيه أقوال:

الأوّل ـ التفصيل بين ما إذا كان فيه فرخ يتحرّك ومالم يكن فيه فرخ، أو كان ولم يتحرّك، فإذا كان فيه، فعليه لكلّ بيضة:

ـ واحد من صغار الغنم[١].

ـ أو من بَكارته[٢].

ـ أو مخاض منه[٣].

والأوّلان يكادان يتّفقان؛ لأنّ البَكر من الإبل بمنزلة الفتىٰ من الإنسان، وهو يوافق الصغير من الإبل، ففي الغنم كذلك.

وإذا لم يكن فيه، أو كان ولم يتحرّك، وجب إرسال فحول الغنم في إناثها بعدد البيض، فما ينتج من ذلك فهو هديٌ لبيت الله الحرام.

هذا هو المعروف بين الأصحاب[٤].

الثاني ـ عليه إرسال فحول الغنم في إناثها مطلقاً، سواء كان فيها فرخ يتحرّك أم لا.

---

(١) انظر: الجامع للشرائع:١٩٢، والشرائع١: ٢٨٥ـ٢٨٦، والقواعد١: ٤٥٩.

(٢) انظر: الخلاف٢: ٤١٦.

(٣) انظر: المبسوط١: ٣٤٥، والوسيلة:١٦٩، والسرائر١: ٥٦٥، والتذكرة٧: ٤١٤، والمختلف٤: ١١٦، والدروس١: ٣٥٥. وفسّروا المخاض بما من شأنه أن يكون حاملاً.

(٤) انظر: المدارك٨: ٣٣٦، والجواهر٢٠: ٢٢٠.

وهو قول الصدوق[١]، والمفيد[٢]، وسلّار[٣]، والحلبيّين[٤].

الثالث ـ إذا أصاب البيض فعليه القيمة، وإن وطأه وفيها فرخ يتحرّك فعليه الإرسال، لكن في الماعز لا الغنم.

وإليه ذهب ابن بابويه، كما في المختلف[٥].

هذا كلّه مع القدرة علىٰ الإرسال، أمّا مع العجز عنه، فقد قال الشيخ: إنّ حكمه حكم بيض النعام[٦]، لكنّهم اختلفوا في تفسيره، فيرىٰ ابن ادريس: أنّ معناه: أنّه لو لم يتمكّن من الإرسال وجبت عليه شاة بدل كلّ بيضة، كما لو لم يتمكّن من الإرسال في بيض النعامة فعليه شاة. فإن لم يجد أطعم عن كلّ بيضة عشرة مساكين، فإن لم يقدر علىٰ ذلك، صام عن كلّ بيضة ثلاثة أيام[٧].

لكن استبعده العلّامة؛ لأنّ الشاة الكاملة لاتجب مع إصابة البيضة وفيها فرخ يتحرّك، فكيف تجب مع عدم التحرّك، وإمكان فساد البيض؟

وقال: «والأقرب: أنّ مقصود الشيخ في مساواته لبيض النعام وجوب الصدقة علىٰ عشرة مساكين، أو صيام ثلاثة أيّام إذا لم يتمكّن من الإطعام»[١].

وقال صاحب المدارك بعد نقل ذلك كلّه: «وللتوقّف في هذا الحكم من أصله مجال؛ لعدم وضوح مستنده»[٢].

تنبيـــه:

ألحق بعض الفقهاء[٣] بيض القَبْج ـ وهو الحَجَل ـ ببيض القطاة، وبعض آخر[٤] ببيض الحمام؛ لأنّ القبج نوع من الحمام.

كما ألحق بعضهم[٥] بيض الدرّاج ببيض القطاة والقبج.

---

(١) انظر الفقيه ٢: ٣٦٩.

(٢) انظر المقنعة: ٤٣٦.

(٣) انظر المراسم: ١٢٠.

(٤) انظر: الكافي في الفقه: ٢٠٦، والغنية: ١٦٣، لكن كلامه في بيض الدرّاج والحجل، ولم يذكر القطاة.

(٥) انظر المختلف ٤: ١١٥.

(٦) انظر: النهاية: ٢٢٧، والمبسوط ١: ٣٤٥.

(٧) انظر: السرائر ١: ٥٦٥ ـ ٥٦٦، ووافقه جملة من الفقهاء، منهم النراقي في المستند ١٣: ١٧٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٠: ٢٢٤.

---

(١) التذكرة ٧: ٤١٥، وانظر: المنتهىٰ (الحجرية) ٢: ٨٢٤، والمختلف ٤: ١١٧.

(٢) المدارك ٨: ٣٣٧.

(٣) انظر: المقنعة: ٤٣٦ و ٥٧٢، والنهاية: ٢٢٧، والشرائع ١: ٢٨٥، والجامع للشرائع: ١٩٢، والتذكرة ٧: ٤١٤، وجامع المقاصد ٣: ٣٠٨.

(٤) انظر: المهذّب ١: ٢٢٤، والمسالك ٢: ٤٢٥، ونسبه إلىٰ بعض الأصحاب، والمدارك ٨: ٣٣٥، ومستند الشيعة ١٣: ١٧٣، وفيه: «حَسَنٌ إنْ ثبتت النوعيّة».

(٥) انظر: الجامع للشرائع: ١٩٢، والقواعد ١: ٤٥٩.

ثالثاً ـ كفّارة كسر بيض الحمام:

يجب في كسر بيض الحمام إذا تحرّك فيه الفرخ حَمَلٌ[١] قال صاحب المدارك: «هذا الحكم ذكره الشيخ وأكثر الأصحاب»[٢].

ثمّ قال: «وإطلاق كلام المصنّف[٣] وغيره يقتضي عدم الفرق في هذا الحكم بين المُحلّ في الحرم والمُحرم في الحِلّ والحرم».

ثمّ نقل عن الشهيدين[٤] اختصاص الحكم بالمُحرم في الحِلّ، أمّا المُحِلُّ في الحرم فعليه نصف درهم، ويجتمع الأمران علىٰ المحرم في الحرم، أي حَمَلٌ ونصف درهم، ووافقهما صاحب الجواهر[٥].

هذا إذا تحرّك الفرخ في البيضة، وأمّا إذا لم يتحرّك:

فعلىٰ المحرم في الحِلّ درهم، وعلىٰ المحِلّ في الحرم ربع درهم، وعلىٰ المحرم في الحرم درهم وربع[٦].

وهناك قولان آخران، وهما:

ـ إطلاق ربع الدرهم في البيضة[١].

ـ والقول بوجوب درهم في بيض حمام الحرم، وربعه في بيض غيره[٢].

حكم التفاضل في بيع البيض بمثله:

لا إشكال ولا خلاف في تحقّق الربا لو بيع المتجانسان متفاضلين إذا كانا مكيلين أو موزونين، سواء كان البيع نقداً أو نسيئة، وذلك مثل بيع رطل برطلين من الحنطة.

نعم، اختلف الفقهاء في تحقّق الربا وجواز بيع المعدود كذلك، مثل بيع بيضتين بثلاث بيضات.

فالمنسوب إلىٰ المفيد وابن الجنيد وسلّار تحقّق الربا وعدم جواز البيع[٣].

والمنسوب إلىٰ الشيخ وجماعة[٤]، بل قيل: أكثر المتأخّرين[٥] الجواز، لكن علىٰ كراهة

(١) الحَمَل هو: أن يكمل ولد الضأن أربعة أشهر، هكذا نقله الفاضل الإصفهاني عن جماعة من الفقهاء واللغويين، كالعلّامة وابن إدريس وابن قتيبة. انظر كشف اللثام٦: ٣٦٤.

(٢) المدارك٨: ٣٤١ـ٣٤٢.

(٣) أي المحقّق الحلّي صاحب الشرائع.

(٤) انظر: الدروس١: ٣٥٦، والمسالك٢: ٤٣١ـ٤٣٢.

(٥) انظر الجواهر٢٠: ٢٣٨.

(٦) انظر: المدارك٨: ٣٤٢، والجواهر٢٠: ٢٣٨.

(١) انظر: المقنعة: ٤٣٦، والمراسم: ١٢٢، ورسائل السيّد المرتضىٰ٣: ٧١، رسالة جمل العلم والعمل.

(٢) انظر: الكافي في الفقه: ٢٠٦، والغنية: ١٦٣.

(٣) نسبه إليهم العلّامة في المختلف٥: ٨٤. وانظر: المقنعة: ٦٠٥، والمراسم: ١٧٩.

(٤) نسبه إليهم العلّامة في المختلف٥: ٨٣ـ٨٤، ثمّ اختاره. وانظر: النهاية: ٣٨٠، والخلاف٣: ٥٠، والمقنع: ١٢٥، والمهذّب١: ٣٦٢، والسرائر٢: ٢٥٣.

(٥) انظر الحدائق١٩: ٢٢٧.

عند بعضهم.

وربّما فصّل بعضهم فيه بين النقد والنسيئة فأجازه نقداً ولم يجزه نسيئة[١].

وتفصيل الكلام عن ذلك يأتي في العنوان: «ربا».

المقامرة بالبيض:

لا إشكال في حرمة المقامرة إجمالاً، كما لا إشكال في صدق القمار علىٰ اللعب بآلاته المتضمّنة للرهان، وهو القدر المتيقن لصدق القمار، وإنّما الإشكال في صدقه بدون الرهان، وسوف يأتي تحقيقه في عنوان «قمار»، إن شاء الله تعالىٰ.

وعلىٰ أيّة حال لو صدق عنوان القمار علىٰ اللعب بالبيض[٢] فيشمله حكمه، وقد ورد النهي عن أكل البيض الذي يحصله الصبيان من القمار، فقد روىٰ إسحاق بن عمّار، قال: «قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون، فقال: لاتأكل منه فإنّه حرام»[٣].

(١) كالشيخ في النهاية: ٣٨٠، وسلّار في المراسم: ١٨٠.

(٢) الظاهر من الروايات وكلمات الفقهاء صدقه مع الرهان، وكأنّه مفروغ منه. انظر الرياض ٨: ٧٣، ومستند الشيعة ١٤: ١٠٣، والجواهر ٢٢: ١٠٩، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٧٢.

(٣) الوسائل ١٧: ١٦٦، الباب ٣٥ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٧.

استفراخ البيض المغصوب:

لو غصب بيضةً واستفرخها، فالمعروف بين الفقهاء[١] أنّ الفرخ لمالك البيضة، لكن قال الشيخ الطوسي: إنّه للغاصب؛ لأن البيضة تلفت باستفراخها فينتقل الضمان إلىٰ المثل أو القيمة.

هذا ماقاله في كتاب الغصب من المبسوط[٢] والخلاف[٣] وتابعه علىٰ ذلك ابن حمزة[٤]، لكن وافق المشهور في كتاب العارية من المبسوط[٥]، والدعاوي من الخلاف[٦].

وردّ المتأخّرون عن الشيخ استدلاله: بأنّ النّماء وقع في ملك المالك، فهو فرع منه وتابع له[٧].

استفراخ البيض المرهون:

لو رهن بيضة فأحضنها المرتهن فصارت في يده فرخاً، كان الملك والرهن باقيين. وهذه المسألة

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٦: ٢٧٦، والجواهر ٣٧: ١٩٨، ولم ينقلا خلافاً إلّا عن الشيخ وابن حمزة.

(٢) انظر المبسوط ٣: ١٠٥.

(٣) انظر الخلاف ٣: ٤٢٠.

(٤) انظر الوسيلة: ٢٧٧.

(٥) انظر المبسوط ٣: ٥٦.

(٦) انظر الخلاف ٦: ٣٤٤.

(٧) انظر: المسالك ١٢: ٢٣٦ـ٢٣٧، ومفتاح الكرامة ٦: ٢٧٦، والجواهر ٣٧: ١٩٨.

وسابقتها من وادٍ واحد؛ لأنّ الفرخ نتيجة مال المالك، ومادّته له، فلم تخرج عن ملكه بالتغيير[١].

آثار أكل البيض:

ذكرت بعض الروايات آثاراً لأكل البيض نذكر طرفاً منها:

ـ روي عن الأصبغ، عن عليّ عليه السلام، قال: «إنّ نبيّاً من الأنبياء شكا إلىٰ الله قلّة النسل في أُمّته، فأمره أن يأمرهم بأكل البيض، ففعلوا فكثر النسل فيهم»[٢].

ـ وروي مثله عن أبي عبدالله عليه السلام[٣].

ـ وعن عمر بن أبي حسنة الجمّال، قال: «شكوت إلىٰ أبي الحسن عليه السلام قلّة الولد، فقال لي: استغفر الله، وكُلِ البيض بالبصل»[٤].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه ذكر البيض، فقال: «أما إنّه خفيف يذهب بقَرَم[٥] اللحم»[٦]، وفي رواية أُخرىٰ زيادة: «وليست له غائلة[١] اللحم»[٢].

ـ وعنه عليه السلام: «محّ البيض خفيف، والبياض ثقيل»[٣]، وفي نقلٍ آخر: «محّ»[٤] بالحاء المهملة[٥].

ـ وعن علي بن أحمد بن أشيم، قال: «شكوت إلىٰ الرضا عليه السلام قلّة استمرائي[٦] الطعام، قال: كل محّ البيض، ففعلت فانتفعت به»[٧].

كان ماتقدّم أهمّ ما يرتبط بالبيض من أحكام ونحوها، وبقيت موارد قليلة أُخرىٰ نحيلها إلىٰ مواضعها المناسبة، مثل حكم الدم و العلقة الموجودين في البيضة، فإنّه يرجع فيهما إلىٰ عنوان «دم» و «علقة»، ومثل تمييز الحيوان البرّي عن البحري بالمحلّ الذي يبيض فيه، فإن كان في البرّ فهو بريّ، وإن كان في البحر فهو بحريّ، وقد تقدّم الكلام عنه إجمالاً في عنوان «بط»، وأنّ البيض ممّا لايمكن اختباره إلّا بإفساده وكسره، وهذا ونحوه يذكر في عنوان «عيب».

---

(١) انظر الجواهر ٢٥: ٢٥٤.

(٢) الوسائل ٢٥: ٨٠، الباب ٣٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣ و٨.

(٤) الوسائل ٢٥: ٧٩، الباب ٣٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٦.

(٥) قَرَمُ اللحم: شدّة الشهوة إليه. المعجم الوسيط: «قرم».

(٦) الوسائل ٢٥: ٧٨، الباب ٣٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأوّل.

(١) الغائلة: الفساد والشرّ. المعجم الوسيط: «غول».

(٢) الوسائل ٢٥: ٧٨، الباب ٣٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٤) المحّ: خالص كلّ شيء، أو ما في جوف البيضة من صفرة. المعجم الوسيط: «محح»، ومن معاني المخ: خالص كلّ شيءٍ أيضاً. المعجم الوسيط: «مخخ».

(٥) المحاسن ٢: ٢٧٧.

(٦) استمرأ الطعام: وجده مريئاً، أي سائغاً. المعجم الوسيط: «مرأ».

(٧) مكارم الأخلاق: ١٦٢.

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الطهارة: الكلام عن طهارة الدم الموجودة في البيضة ونجاسته.

٢ ـ كتاب الحجّ: كفارات الإحرام.

٣ ـ كتاب البيع:

أ ـ البيع الربوي / بيع البيض متفاضلاً.

ب ـ المكاسب المحرّمة / حكم المقامرة بالبيض.

جـ ـ خيار العيب.

٤ ـ كتاب الأطعمة والأشربة:

أ ـ ما يؤكل من البيض وما لا يؤكل منه.

ب ـ آثار أكل البيض.

٥ ـ كتاب الرهن: استفراخ البيض المرهون.

٦ ـ كتاب الغصب: استفراخ البيض المغصوب.

بيضة الإسلام

لغــــةً:

تقدّم[1]: أنّ بيضة كلّ شيءٍ حوزته، وبيضة القوم: مجتمعهم وموضع سلطانهم.

اصطلاحاً:

أصل الإسلام ومجتمعه، كذا فسّره الشهيد الأوّل في الدروس[1]، وتبعه الشهيد الثاني في الروضة[2]، وصاحب الرياض في الرياض[3].

وقال المحقّق القمّي مفسّراً ذلك: «الظاهر أنّ المراد من الخوف علىٰ بيضة الإسلام: الخوف من استيصاله وانقطاعه بالمرّة، ولـمّا كان يحصل انقطاع كلّ شيءٍ بانقطاع أصله وانصرامه، كأساس الجدار وأصل الشجر، فأُريد بالخوف علىٰ بيضة الإسلام: الخوف علىٰ ما به قوامه وقيامه.

فالبيضة هنا:

إمّا مأخوذ [ة] من بيضة الطائر؛ فإنّ أصل الطائر هو البيضة، فإنّه يتولّد منه، فإذا استؤصلـ[ـت] البيضة يُستأصل الطائر.

أو من بيضة الحديد، فإنّـ[ـها] تحافظ الرأس، والرأس في الجسد كالأصل له...».

ثمّ قال: «فالمراد: أنّ الكفّار يريدون انصرام الإسلام بانصرام السلطان[4] الذي هو بمنزلة الرأس؛

(١) تقدّم في الصفحة ١٤٣.

(١) انظر الدروس ٢: ٣٠.

(٢) انظر الروضة ٢: ٣٨١.

(٣) انظر الرياض ٧: ٤٤٧.

(٤) إذا كان المراد بالسلطان الشخص المتسلّط علىٰ المسلمين، سواء كان عادلاً كالإمام العادل، أو لا، كسائر الخلفاء والسلاطين وذوي القدرة، فما ذكره في المتن إنّما يصدق إذا كان المتسلّط علىٰ المسلمين الإمام العادل، أو غيره، ولكن كان ذهابه يستلزم تبدّد شمل المسلمين واقعاً وضعف قوّتهم و... فتكون المحافظة عليه عندئذٍ من المحافظة علىٰ بيضة الإسلام.

لاستلزامه انصرام البدن...

أو يريدون استيصال البيضة، يعني ما يتولّد منه الإسلام، حتىٰ لايتولّد منه طائره؛ ولذلك عبّر عنه الفقهاء بالأصل والمجتمع...»[1].

الأحكام:

وجوب حفظ بيضة الإسلام:

لا إشكال في وجوب حفظ بيضة الإسلام، فهو من أهمّ الواجبات، بل قيل: إنّه أهمّ من الصلاة المفروضة[2]، أي لو داهم العدوُّ بيضةَ الإسلام، وكان حفظها يستلزم فوت الصلاة ولايمكن الجمع بينهما

وأمّا إذا لم يكن كذلك، مثل أغلب المتسلّطين علىٰ البلدان الإسلامية قديماً وحديثاً، فلاتكون المحافظة عليه من المحافظة علىٰ بيضة الإسلام.

نعم، لايبعد إرادة القوّة والقدرة من السلطان، فسلطان المسلمين: المحلّ الذي تتمركز فيه قدرة المسلمين وقوّتهم إجمالاً، دون ملاحظة شخصٍ معين، كما يظهر من تفسير ابن الأثير للبيضة، حيث قال عند عدّ معاني البيضة: «وبيضة القوم: مجتمعهم وموضع سلطانهم». النهاية: «بيض».

نعم، لايبعد أن يكون ذهاب السلطان في زمانٍ مستلزماً لذهاب قدرة المسلمين وشوكتهم وإن لم يكن عادلاً.

(١) جامع الشتات (الحجرية): ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) انظر مستند العروة الوثقىٰ/ ٥ (القسم الأوّل): ٣٠٨.

بنحو من الأنحاء، قُدِّم حفظ بيضة الإسلام.

نوع الوجوب:

الوجوب هنا عينيٌّ علىٰ بعض الأفراد، وكفائيٌّ علىٰ آخرين، فالذين يجب عليهم حفظ بيضة الإسلام عيناً هم:

١ ـ الإمام عليه السلام، فإنَّ من أهمِّ وظائفه حفظ بيضة الإسلام، كما ذكره الفقهاء والمتكلِّمون[1].

٢ ـ من يقوم مقام الإمام عليه السلام من فقيه أو رئيس مُطاع[2].

٣ ـ المرابطون، وهم الذين يرابطون علىٰ حدود البلاد الإسلامية وثغورها؛ للإعلام بأحوال المشركين؛ كي يؤخذ الحذر من هجومهم علىٰ بلاد الإسلام، ولو اتّفق الاحتياج معه إلىٰ القتال فهو حينئذٍ من الدفاع المأمور به عن بيضة الإسلام[3].

٤ ـ كلُّ من ندبه الإمام عليه السلام أو نائبه بالخصوص؛ لسببٍ ما[4].

وأمّا الذين يجب عليهم حفظ بيضة الإسلام كفاية، فهم سائر المكلّفين، فلو قام به من فيه الكفاية سقط عن الباقين.

ولا يختصّ الوجوب بالذّكر، بل يشمل الأُنثىٰ،

(١) انظر: التذكرة ٩: ٣٩٤، وكشف الغطاء ٤: ٣٣٢ـ٣٣٣.

(٢) انظر كشف الغطاء ٤: ٣٣٢ـ٣٣٣.

(٣) انظر الجواهر ٢١: ٣٨ـ٣٩.

(٤) انظر القواعد ١: ٤٧٨.

بل العبد والأعمىٰ والمريض[١].

نعم، يشترط التمكّن من الدفاع والقدرة عليه، كسائر التكاليف.

هل يشترط كون المهاجم كافراً؟

قال السيّد الطباطبائي: «وهل يشترط في العدوّ المزاحم كونه كافراً، كما عن الشيخ، أم لا، كما عن الأكثر؟ قولان»[٢].

وقد سبقه في هذه النسبة الشهيد الأوّل في الدروس، لكن فيها تأمّل[٣].

والكلام عن ذلك يأتي في عنوان «دفاع» إن شاء الله تعالىٰ.

هل حفظ بيضة الإسلام من الجهاد أو الدفاع؟

الجهاد هو ما يقوم به النبي ﷺ، أو من ينوب منابه في الحرب لنشر الإسلام؛ ولذلك يعبّر عنه بالجهاد الابتدائي، والجهاد بالمعنىٰ الأخصّ أيضاً.

وأمّا الدفاع فهو ما يقوم به المسلمون في الحرب لردّ عدوان المعتدين علىٰ البلاد الإسلامية وعلى المسلمين ونواميسهم.

ولكلٍّ منهما أحكامه الخاصّة، وقد يشتركان في بعضها.

(١) انظر الروضة البهيّة ٢: ٣٨٣.

(٢) الرياض ٧: ٤٤٨.

(٣) انظر: الدروس ٢: ٣٠، والنهاية: ٢٩٠، والمبسوط ٢: ٨.

وحفظ بيضة الإسلام من القسم الثاني، أي الدفاع[١].

حكم المقتول في سبيل الدفاع عن بيضة الإسلام:

لا إشكال في أنّ المقتول في سبيل الدفاع عن بيضة الإسلام بحكم الشهيد من حيث الأجر والثواب والمقام، وإنّما الكلام في إجراء أحكام الشهيد عليه، مثل عدم تغسيله ودفنه بثيابه ونحوهما، فقد اختلفت أقوال الفقهاء في ذلك كالآتي:

الأوّل ـ اختصاص الحكم بمن قُتل مع المعصوم عليه السلام:

فبناءً علىٰ هذا القول يختصّ حكم الشهيد بالمقتول مع النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام، سواء كان في جهاد ابتدائي أو دفاعي، أمّا المقتول مع غيرهما، فلايشمله حكم الشهيد. فممّن يظهر منه هذا الرأي: الشيخ المفيد[٢]، وسلّار[٣]، و المحقّق في الشرائع[٤]،

(١) انظر الدروس ٢: ٣٠، والجواهر ٢١: ١٤، وغيرها.
وأطلق كاشف الغطاء عنوان الجهاد علىٰ هذين القسمين، وإنّما خصّ عنوان الدفاع بالدفاع الفردي الذي لايحتاج فيه إلىٰ رئيس وتجهيز الجيوش ونحو ذلك، كالدفاع عن النفس والمال والعرض ونحو ذلك. كشف الغطاء ٤: ٣٣١ـ٣٣٢.

(٢) انظر المقنعة: ٨٤.

(٣) انظر المراسم: ٤٥.

(٤) انظر الشرائع ١: ٣٧.

والعلّامة في بعض كتبه[1].

الثاني ـ شمول الحكم لمن قُتل مع نائب المعصومﷺ:

وممّن يظهر منه هذا القول: الشيخ الطوسي[2]، وابن البرّاج[3]، وابن حمزة[4]، وابن إدريس[5]، وابن سعيد[6]، والأردبيلي[7]، والإصفهاني[8]، والطباطبائي[9]، فإنّه قوّى القول الآتي، لكنّه اختار هذا القول احتياطاً.

الثالث ـ شمول الحكم لكلّ من قُتل في جهاد حقّ:

فيشمل الحكم لكلّ من قُتل في سبيل حفظ بيضة الإسلام وإن لم يكن قتاله بين يدي الإمامﷺ، أو نائبه.

ذهب إلىٰ هذا الرأي كثير من الفقهاء، من قبيل: المحقّق الحلّي في المعتبر[10]، والشهيدين: الأوّل[1] والثاني[2]، و المحقّق الثاني[3]، وصاحب المدارك[4]، وصاحب الذخيرة[5]، وصاحب الحدائق[6]، و المحقّق القمّي[7]، والنراقي[8]، وصاحب الجواهر[9]، والشيخ الأنصاري[10]، والهمداني[11]، والسادة: اليزدي[12]، والحكيم[13]، والخوئي[14]، والخميني[15].

وربّما يحمل علىٰ هذا القول ظاهر كلمات بعض الفقهاء، من قبيل: الحلبي[16]، وابن زهرة[17]،

---

(١) انظر: القواعد ١: ٢٢٣، والمنتهىٰ ٧: ١٧٩.

(٢) انظر: النهاية ٤٠، والمبسوط ١: ١٨١.

(٣) انظر المهذّب ١: ٥٥.

(٤) انظر الوسيلة: ٦٣.

(٥) انظر السرائر ١: ١٦٦.

(٦) انظر الجامع للشرائع: ٤٩.

(٧) انظر مجمع الفائدة ١: ٢٠١.

(٨) انظر كشف اللثام ٢: ٢٢٦ـ٢٢٧.

(٩) انظر الرياض ٢: ٢٤٦ـ٢٤٨.

(١٠) انظر المعتبر: ٨٣.

---

(١) انظر الذكرىٰ ١: ٣٢١.

(٢) انظر الروض ١: ٢٩٩.

(٣) انظر جامع المقاصد ١: ٣٦٥.

(٤) انظر المدارك ٢: ٧٠ـ٧١.

(٥) انظر الذخيرة: ٩٠.

(٦) انظر الحدائق ٣: ٤١٥.

(٧) انظر جامع الشتات ١: ٨٣.

(٨) انظر مستند الشيعة ٣: ١١٩.

(٩) انظر الجواهر ٤: ٨٧.

(١٠) انظر كتاب الطهارة ٤: ٤٠١.

(١١) انظر مصباح الفقيه (الطهارة): ٣٦٧.

(١٢) انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٣٩، كتاب الطهارة، فصل فيما يستثنى من وجوب غسل الميت، المسألة الأُولىٰ.

(١٣) انظر المستمسك ٤: ٩٨.

(١٤) انظر التنقيح (الطهارة) ٨: ١٧١.

(١٥) انظر تحرير الوسيلة ١: ٥٩، كتاب الطهارة، القول في غسل الميت، المسألة الأُولىٰ.

(١٦) انظر الكافي: ٢٣٧.

(١٧) انظر الغنية: ١٠٢.

والعلّامة في بعض كتبه[١]، ونحوهم ممّن لم يذكروا الإمام ونائبه.

تنبيـــه:

ذكر جملة من الفقهاء أنّه لو أراد الدفاع عن بيضة الإسلام تحت لواء السلطان، فعليه أن ينوي الدفاع عن الإسلام وعن نفسه، لا عن السلطان، فإنّه يكون مأثوماً بذلك. قال الشيخ الطوسي: «والجهاد مع أئمّة الجور أو من غير إمام، خطأ يستحقّ فاعله به الإثمّ، وإن أصاب لم يُؤجر عليه، وإن أُصيب كان مأثوماً.

اللهم إلّا أن يدهم المسلمين أمرٌ من قبل العدوّ يُخاف منه علىٰ بيضة الإسلام ويُخشىٰ بواره، أو يخاف علىٰ قوم منهم، وجب حينئذٍ أيضاً جهادهم ودفاعهم، غير أنّه يقصد المجاهد ـ والحال علىٰ ما وصفناه ـ الدفاع عن نفسه وعن حوزة الإسلام وعن المؤمنين، ولايقصد الجهاد مع الإمام الجائر، ولامجاهدتهم ليُدخلهم في الإسلام»[٢].

هذا وبقيت موارد أُخر للبحث نحيلها إلىٰ مواطنها الأصليّة، من قبيل حكم ما يُغنم في هذه الحرب، فيراجع فيها إلىٰ عنوان «غنيمة»، وأحكام أُخر يراجع فيها عنوان «دفاع».

---

(١) انظر التذكرة ١: ٣٧١، ونهاية الاحكام ٢: ٢٣٦ـ٢٣٧.

(٢) النهاية: ٢٩٠، وانظر: المبسوط ٢: ٨، والجواهر ٢١: ٤٧.

مظانّ البحث:

أغلب ما يتطرّق لذلك في ابتداء كتاب الجهاد حيث يقسّمونه إلىٰ الجهاد الابتدائي، والجهاد الدفاعي.

ويتطرّق لبعض أحكامه في كتاب الطهارة عند الكلام عن تغسيل الميت وتجهيزه، واستثناء الشهيد من ذلك.

ويتطرّق إليه في مواطن أُخر استطراداً.

بيطـــرة

لغـــةً:

مهنة البيطار، وهو معالج الدواب. وأصله من بَطَر، أي شقَّ. يقال: بطر الشيءَ، أي شقَّه. وجمعه: بياطرة[١].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

رتّب الفقهاء أحكاماً علىٰ عنوان «بيطرة» و«بيطار» نذكرها إجمالاً فيما يلي:

---

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «بطر» و«بيطر».

جواز البيطرة تكليفاً:

البيطرة كالطبابة في أغلب الأحكام، فليست البيطرة جائزة فحسب، بل هي واجبة كفاية كالطبابة؛ بناءً علىٰ وجوب ما يتوقّف عليه نظام المجتمع الإنساني وجوباً كفائياً[١].

هل البيطار ضامن لما يتلفه؟

تكلّمنا في عنوان «إجارة» عن ضمان قسم من الأُجراء، من قبيل: الصبّاغين والصيّاغ والخيّاطين والحجّامين والختّانين والبياطرة والأطبّاء وغيرهم، وذكرنا أمرين:

الأوّل ـ أنّه لو تلف الشيء المدفوع إليهم من دون تفريط منهم ولا بفعلهم، فهم لا يضمنونه؛ لأنّهم أُمناء، والأمين غير ضامن بشرط عدم التفريط في الحفظ[٢].

الثاني ـ أنّه لو تلف الشيء بفعلهم، كما لو فصّل الخيّاط الثوب فاشتبه في تفصيله، أو اشتبه الحجّام أو الختّان أو البيطار أو الطبيب، فأدّىٰ ذلك إلىٰ وجود نقصٍ في الإنسان أو الحيوان، أو غيرهما، فهم ضامنون علىٰ ما هو المشهور[٣].

(١) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٩٢، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٣٧.

(٢) انظر: الجواهر ٢٧: ٣٢٥.

(٣) انظر: المسالك ١٥: ٣٢٧، ومفتاح الكرامة ٧: ٢٦٤ـ٢٦٥، والجواهر ٢٧: ٣٢٤.

نعم، يظهر من ابن ادريس[١] والعلّامة في التحرير[٢] عدم الضمان مع إذن المريض أو وليّه في العلاج لو كان الطبيب أهلاً للعلاج ولم يقصّر فيه.

هذا كلّه إذا لم يأخذ البراءة من المريض أو وليّه، أمّا مع أخذه، فالمعروف سقوط الضمان أيضاً؛ لرواية السكوني عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنينعليه السلام: من تطبّب، أو تبيطر، فليأخذ البراءة من وليّه، وإلّا فهو له ضامن»[٣].

لكن استشكل فيه بعض الفقهاء[٤]، من حيث إنّ الإبراء هنا إبراء عن ضمانٍ لم يثبت بعدُ، فيدخل في قاعدة «عدم صحّة إبراء ما لم يجب».

وقد ذكرنا هناك بعض المحاولات للتخلّص من الإشكال، منها: أنّه يرد الإشكال لو كان الحكم مستنداً إلىٰ القواعد العامّة، أمّا مع الاستناد إلىٰ الرواية الخاصّة الناطقة بذلك فلا وجه له[٥].

(١) انظر السرائر ٣: ٣٧٣.

(٢) انظر التحرير ٥: ٥٣٦.

(٣) انظر الوسائل ٢٩: ٢٦٠، الباب ٢٤ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

(٤) قال الشهيد في المسالك ١٥: ٣٢٩: «... فإنّ البراءة حقيقة لاتكون إلّا بعد ثبوت الحقّ؛ لأنّها إسقاط ما في الذمّة من الحقّ...»، ثمّ قال: «وتوقّف المصنّف ـ رحمه الله ـ هنا باقتصاره علىٰ نقل القولين، وكذلك العلّامة في الإرشاد، ورجّح في القواعد الضمان، ومال إليه في التحرير، وهو الوجه».

(٥) انظر مستند العروة الوثقىٰ (الإجارة): ٢٥٠.

وتكلّمنا هناك عن المبرئ من هو؟ هل هـو المريض أو وليـّه؟ ولكن لاحاجة إلىٰ ذلك هنا؛ لأنّ المبرئ هو صاحب الدابّة أو من يقوم مقامه، كما هو واضح.

البيطار من أهل الخبرة:

البـيطار مـن أهـل الخـبرة في فـنّه، فـيصحّ الرجوع إليه إذا اقـتضىٰ الأمـر ذلك في الخـلافات القائمة بين المشتري والبائع وغيرهما.

وهل يحتاج إلىٰ التعدّد أم لا؟

تـقدّم الكـلام عـن ذلك في عـنوان «أهـل الخبرة»، وقلنا: إذا اعتبرنا كلام أهل الخبرة من باب الشهادة، فلابدّ من التعدّد، وإلّا فلا.

هل يجب علىٰ البـيطار التـمام لو اسـتلزم عـمله السفر؟

لا إشكال في أنّ من كان عـمله السـفر يـتمّ صلاته في السـفر ويـصوم فـيه، وذلك كـالمكاري والملّاح والسائق ونحوهم.

لكن اختلف الفقهاء في إلحاق من كان عمله في السفر بذلك، كالطبيب والبيطار وطـالب العـلم ونحوهم؛ فإنّ هؤلاء عملهم الطـبابة أو البـيطرة أو طلب العلم لا السفر، إلّا أنّه يمكن أن يتحقّق ذلك في الحضر أو السفر.

فذهب بعضهم إلىٰ الإلحاق وبعض آخر إلىٰ عدمه.

ثمّ علىٰ فرض الإلحاق لابدّ أنّ ينوي في سفره القيام بعمله، فلو كان يسافر كلّ يوم إلىٰ مكان ليقوم بعمل ما، ينبغي أن يكون سفره للقيام بذلك العمل، أمّا لو سافر لجهةٍ أُخرىٰ، فظاهرهم لزوم القصر، كما لو كان عمله السفر، فسافر بهدف الزيارة فقط[١].

وسـوف يأتي تـفصيل ذلك في العـنوانين: «تقصير» و«سفر» إن شاء الله تـعالىٰ، وقـد تـقدّم بعض ما يناسبه في العنوان «استيطان».

بيـــع

لـغـــة:

لم يتعرّض أكثر اللغويين لتعريف البيع، وإنّما اكتفوا ببيان أنّه يطلق علىٰ فعل البائع، و علىٰ فعل المشتري الذي هو الشراء.

قال الجوهري في مادّة «بيع»: «بعتُ الشيء: شريـته... وبـعته أيـضاً: اشـتريته، و هـو مـن الأضداد»[٢].

وقال في مادّة «شرىٰ»: «الشراء يمدّ ويقصر، يقال منه: شريت الشيءَ أشريه شراءً، إذا بعته، وإذا

---

(١) انـظر: مسـتند الشـيعة٨: ٢٧٨، والمسـتمسك٨: ٧٠، ومستند العروة الوثقىٰ (الصلاة)٨: ١٥٨.

(٢) الصحاح: «بيع» و«شرىٰ».

اشتريته أيضاً، وهو من الأضداد، قال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ٱبْتِغَاءَ مَرْضَاةِ ٱللَّهِ﴾[١]، أي يبيعها...»[٢].

وقال ابن الأثير: «"البيّعان بالخيار ما لم يفترقا" هما البائع والمشتري، يقال لكلّ واحد منهما بيّع وبائع»[٣].

وأغلب اللغويين علىٰ هذا المنوال.

نعم، قال الفيّومي: «... والبيع من الأضداد، مثل الشراء، ويطلق علىٰ كلّ واحد من المتعاقدين: أنّه بائع، ولكن إذا أُطلق البائع، فالمتبادر إلىٰ الذهن باذل السلعة.

ويطلق البيع علىٰ المبيع، فيقال: بيع جيّد...»، إلىٰ أن قال: «والأصل في البيع مبادلة مال بمال؛ لقولهم: بيعٌ رابحٌ، وبيع خاسر، وذلك حقيقة في وصف الأعيان، لكنَّه أُطلق علىٰ العقد مجازاً؛ لأنّه سبب التمليك والتملّك...»[٤].

وكلام الفيّومي صار منشأ لتعريف البيع لغةً بكونه: «مبادلة مال بمال».

ولكن في كونه معنى لغوياً صرفاً تأمُّلٌ، لاحتمال كونه مقتبساً من العرف العامّ أو الخاصّ.

اصطلاحاً:

اختلف الفقهاء في تعريف البيع، فقيل:

ـ هو: «انتقال عين مملوكة من شخص إلىٰ غيره بعوض مقدّر علىٰ وجه التراضي».

كما جاء في المبسوط[١]، والسرائر[٢]، والتذكرة[٣]، وغيرها[٤].

ـ أو هو: «عقد علىٰ انتقال عين مملوكة ـ أو ماهو في حكمها ـ من شخص إلىٰ غيره بعوض مقدّر علىٰ جهة التراضي».

كما في الوسيلة[٥] والمختلف[٦].

ـ أو هو: «الإيجاب والقبول اللذان تنتقل بهما العين المملوكة من مالك إلىٰ غيره بعوض مقدّر».

كما في المختصر[٧].

ـ أو هو: «الإيجاب والقبول من الكاملين الدالّان علىٰ نقل العين بعوض مقدّر مع التراضي».

كما في الدروس[٨].

ـ أو هو: «نقل الملك من مالك إلىٰ آخر بصيغة مخصوصة، لا انتقاله، فإنّ ذلك أثره إن كان صحيحاً».

---

(١) البقرة: ٢٠٧.
(٢) الصحاح: «بيع» و«شرىٰ».
(٣) النهاية: «بيع».
(٤) المصباح المنير: «بيع».

---

(١) المبسوط ٢: ٧٦.
(٢) السرائر ٢: ٢٤٠.
(٣) التذكرة ١٠: ٥.
(٤) انظر: التحرير ٢: ٢٧٥، والقواعد ٢: ١٦.
(٥) الوسيلة: ٢٣٦.
(٦) المختلف ٥: ٥١.
(٧) المختصر النافع: ١١٨.
(٨) الدروس ٣: ١٩١.

كما في جامع المقاصد(١).

ـ أو هو: «إنشاء تمليك عين بمال».

كما في المكاسب للشيخ الأنصاري(٢).

ـ أو هو: «تبديل متعلّق سلطان بمتعلّق سلطان».

كما في حاشية الإيرواني علىٰ المكاسب(٣).

ـ أو هو: «جعل شيءٍ بإزاء شيء، فيختلف أثره بحسب الموارد، فأثره تارة ملكيّة العوضين، كما في غالب أفراده، وأُخرىٰ انقطاع إضافة الجاعل عن المبيع...».

كما في حاشية الإصفهاني علىٰ المكاسب(٤).

ـ أو هو: «التمليك بالعوض في ظرف حصول القبول»، علىٰ أن لايكون القبول جزءاً لمدلول البيع.

كما في حاشية النائيني علىٰ المكاسب(٥).

ـ أو هو: «إنشاء تبديل شيءٍ من الأعيان بعوض في جهة الإضافة».

كما في مصباح الفقاهة(٦).

ـ أو هو: «مبادلة مال بمال».

(١) جامع المقاصد ٤: ٥٤.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١.

(٣) حاشية المكاسب (للإيرواني) ٢: ١٩.

(٤) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٦٦.

(٥) منية الطالب ١: ٩٤.

(٦) مصباح الفقاهة ٢: ٥٣.

كما في كتاب البيع للإمام الخميني(١) تبعاً للفيّومي.

ـ وقيل: إنّه يطلق علىٰ المعنىٰ المصدري الحقيقي وهو النقل، وعلىٰ الأثر المترتّب عليه وهو الانتقال، وعلىٰ السبب الناقل، وهو العقد. فلا اختلاف بين الأقوال في المعنىٰ، ولا تجوّز في شيءٍ من الحدود، وإنّما التجوّز في البيع المحدود بالانتقال والعقد.

نقل ذلك صاحب مفتاح الكرامة عن أُستاذه الشريف(٢).

ـ وقيل: يطلق البيع علىٰ: فعل البائع، وفعل المشتري، ومجموع فعلهما، والصيغة الصادرة منهما.

والأوّلان معنيان لغويّان؛ لأنّ البيع من الألفاظ الدالّة علىٰ الأضداد كما تقدّم، والأخيران اصطلاحيّان، ولايبعد كون الثالث لغوياً أيضاً. وعلىٰ جميع التقادير يكون الأخير معنىً مجازيّاً، من باب إطلاق السبب وإرادة المسبّب.

قال ذلك السيّد اليزدي في حاشيته علىٰ المكاسب(٣).

هذا وقد نوقشت هذه التعاريف من قبل غير قائليها، والحقّ ما قاله بعضهم: من أنّها ليست

(١) كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٤١.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ١٤٦.

(٣) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٥٣.

بصدد بيان تمام حقيقة البيع ـ كأكثر التعاريف ـ بل إنّما هي في مقام شرح الاسم والتعريف اللفظي لا الماهوي[1].

الأحكام:

أحكام البيع كثيرة جدّاً، لكنّنا نلتزم بذكر أهمّ أحكامه بصورة إجماليّة، وسوف يكون بحثنا فيه علىٰ النحو الآتي:

١ ـ بيان الحكم التكليفي للبيع.

٢ ـ أقسام البيع إجمالاً.

٣ ـ أركان البيع وشروطها.

الركن الأوّل ـ العقد

شروط العقد

الركن الثاني ـ المتعاقدان

شروط المتعاقدين

الركن الثالث ـ العوضان

شروط العوضين

٤ ـ أقسام البيع تفصيلاً بحسب الترتيب الألفبائي.

الحكم التكليفي للبيع:

دلّت الأدلّة الأربعة علىٰ مشروعيّة البيع وجوازه إجمالاً:

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ٢٠٥، وحاشية المكاسب (للسيّد اليزدي): ٥٣.

ـ أمّا الكتاب:

فقوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1].

وقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[2].

والمراد من الأكل بالباطل هو التصرّف بالسبب الباطل، فيشمل كلّ ما لم يكن مشروعاً من أنواع أسباب التصرف، كالغصب والسرقة والقمار، ونحوها[3].

واستثنت الآية التجارة الحاصلة عن تراضٍ بين الطرفين، وهي بعمومها شاملة للبيع وغيره من أسباب التجارات الحاصلة عن تراضٍ.

ـ وأمّا السنّة:

فهي مستفيضة قولاً وعملاً وتقريراً، فالسنّة القوليّة: ماورد عن المعصومين عليهم السلام في بيان أحكام البيع، وهو دالّ علىٰ مشروعيّته أيضاً.

والسنّة العمليّة: ما كان يقوم به المعصومون عليهم السلام بأنفسهم من مباشرة أنواع التجارات، ومنها البيع والشراء.

والسنّة التقريريّة: ما نقرأه من تقريرهم عليهم السلام أصحابهم علىٰ التجارة بالبيع والشراء.

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) كنز العرفان ٢: ٣٣.

ـ وأمّا الإجماع:

فقد اتّفق المسلمون علىٰ جواز البيع والشراء إجمالاً، بل وسيرتهم العمليّة قائمة، قديماً وحديثاً علىٰ ذلك.

ـ وأمّا العقل:

فلحكمه بجواز البيع من باب قيام نظام المجتمع الإنساني عليه؛ لأنّه من أوّليات ما تبتنى عليه الحياة الاجتماعيّة[1].

أقسام البيع إجمالا:

ذكر الفقهاء للبيع انقسامات عديدة وباعتبارات شتّىٰ، نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً، وسوف نتكلّم عنها وعن سائر الأقسام تفصيلاً فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

أوّلاً ـ انقسام البيع باعتبار الأجل:

قسّموا البيع باعتبار الأجل إلىٰ أربعة أقسام:

١ ـ أن يكون العوضان حالّين، كأن يعطي درهماً ويأخذ مقداراً من الحنطة، وهو المعبّر عنه بالنقد، أو بيع النقد.

٢ ـ أن يكونا مؤجّلين، كأن يشتري منه داراً ليسلّم له الثمن فيما بعد، ويسلّم البائع الدار فيما بعد كذلك. وهو المعبّر عنه ببيع الكالئ بالكالئ، علىٰ بعض تفاسيره.

٣ ـ أن يكون الثمن حالاً والمثمن مؤجّلاً، كما إذا اشترىٰ حنطة ودفع الثمن فعلاً علىٰ أن يدفع البائع الحنطة فيما بعد، وهو المعبّر عنه ببيع السلف.

٤ ـ أن يكون الثمن مؤجّلاً والمثمن حالاً، عكس السابق، وهو المعبّر عنه ببيع النسيئة.

ثانياً ـ انقسامه باعتبار الإخبار برأس المال:

قسّموا البيع باعتبار الإخبار برأس المال ـ أي ما صرفه لإيجاد البضاعة أو شرائها ـ وكيفيّة ترتيب الأثر علىٰ ذلك إلىٰ أربعة أقسام أيضاً:

١ ـ أن لا يخبر البائع برأس المال أصلاً، وهو بيع المساومة الذي هو أفضل الأربعة علىٰ ما قيل[1].

٢ ـ أن يخبر برأس المال ويبيعه بربح معيّن زائد علىٰ رأس المال، وهو بيع المرابحة.

٣ ـ أن يخبر ويبيعه بأنقص من رأس المال، وهو بيع المواضعة.

٤ ـ أن يخبر ويبيعه بقيمة رأس المال من دون زيادة ونقيصة، وهو بيع التولية.

وزاد الشهيد الأوّل قسماً خامساً، وهو أن يبيع سهماً مشاعاً كالربع أو النصف من ماله بقيمة رأس المال، وعبّر عنه ببيع التشريك[2].

(١) انظر ذلك كلّه في التذكرة ١٠: ٦.

(١) انظر: الدروس ٣: ٢١٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٢) انظر: الدروس ٣: ٢١٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

ثالثاً ـ انقسامه باعتبار المساواة بين العوض وعدمه:

وينقسم البيع باعتبار مساواة العوضين وعدمها إلىٰ قسمين:

١ ـ ماتجب فيه المساواة بين العوضين، وهو البيع الربوي.

٢ ـ ومالا تجب فيه المساواة، وهو سائر أفراد البيع.

رابعاً ـ انقسامه باعتبار المبيع:

وقسّموا البيع باعتبار المبيع إلىٰ أربعة أقسام:

١ ـ إذا كان المبيع حيواناً، وهو بيع الحيوان.

٢ ـ إذا كان المبيع ثمراً، وهو بيع الثمار.

٣ ـ إذا كان المبيع من النقدين، وهو بيع الصرف.

٤ ـ إذا كان المبيع غير الثلاثة المتقدّمة، وهو سائر أفراد البيع.

أركان عقد البيع

لعقد البيع ـ كسائر العقود ـ أركان ثلاثة، وهي: العقد، والمتعاقدان، والعوضان، ولكلٍّ منها شروط وأحكام، نشير إليها فيما يأتي إجمالاً، ونحيل البحث التفصيلي عن ماهية العقد بصورة عامّة وأركانه وشروطه إلىٰ عنوان «عقد»، حيث نتطرّق فيه ـ إن شاء الله تعالىٰ وساعدنا التوفيق ـ إلىٰ نظرية العقد بصورة عامّة، وبنحو يتناسب مع الموسوعة.

الركن الأوّل ـ العقد:

عقد البيع كغيره من العقود يتكوّن من طرفين: الإيجاب والقبول، فالإيجاب من طرف البائع، والقبول من طرف المشتري، والبائع موجب والمشتري قابل.

وهناك أُمورٌ ينبغي البحث عنها هنا، وهي:

أوّلاً ـ هل تشترط الصيغة الخاصّة بالبيع أم لا؟

لا إشكال في صحّة البيع الواقع بالصيغة الخاصّة بالبيع، كقول البائع: «بعت»، وقول المشتري: «اشتريت»، وإنّما الخلاف فيما لو حصل التعاطي بالفعل، أو بألفاظٍ خارجةٍ عن إطار الصيغة، كأن يدفع درهماً للخبّاز ويأخذ خبزاً، أو يقول للخباز بعد دفع الدرهم له: أعطني خبزاً، ثمّ يقول الخباز: خذ هذا الخبز.

وهذا النوع من البيع والشراء يسمّىٰ عند الفقهاء بالبيع المعاطاتي، وللفقهاء ـ في صحته وبطلانه، وإفادته الملكية أو الإباحة علىٰ فرض صحته ـ كلام سوف نذكره تحت عنوان «بيع المعاطاة».

ثانياً ـ حكم البيع بالإشارة:

إنّ البيع بالإشارة إمّا يقع ممّن هو عاجز عن التلفّظ بالصيغة، كالأخرس ونحوه، أو ممّن هو قادر علىٰ ذلك، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل ـ قيام إشارة الأخرس مقام لفظه:

لا إشكال في أنّ اشتراط اللفظ والصيغة في عقد البيع علىٰ القول به، إنّما هو مع القدرة عليه، أمّا في صورة العجز فتسقط الشرطية؛ وذلك لأنّ الدليل علىٰ اعتبار الصيغة: إمّا الإجماع أو بعض النصوص.

ـ أمّا الإجماع المدّعىٰ علىٰ اعتبار الصيغة ـ علىٰ فرض تحقّقه ـ فهو دليلٌ لبّي[١] يقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن، وهو صورة قدرة المتعاقدين علىٰ التلفّظ بالصيغة، فلايشمل صورة العجز[٢].

بل عمومات البيع وإطلاقاته، مثل: ﴿أحلّ اللهُ البيعَ﴾[٣]، و ﴿إلاّ أن تَكُونَ تِجارةً عن تَراضٍ﴾[٤]، تنفي اعتبارها؛ لأنّ القاعدة الأوّلية المستفادة من هذه الإطلاقات تدلّ علىٰ صحّة الإنشاء بكلّ ما هو قابل له، وخرج من ذلك صورة قدرة المنشئ علىٰ الإنشاء باللفظ، فلا يصحّ عندئذٍ عقده بالإشارة، وبقيت صورة عدم القدرة تحت العمومات والإطلاقات الدالّة علىٰ جواز إيقاع العقد بكلّ مبرز، ومنه الإشارة[١].

ـ وأمّا النصوص، فقد استدلّ بما ورد في طلاق الأخرس، من قبيل:

١ ـ معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «طلاق الأخرس أن يأخذ مقنعتها، ويضعها علىٰ رأسها ويعتزلها»[٢].

٢ ـ وصحيحة البزنطي: «أنّه سأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل تكون عنده المرأة، يصمت ولايتكلّم، قال: أخرس هو؟ قلت: نعم، ويُعلم منه بغضٌ لامرأته وكراهة لها، أيجوز أن يطلّق عنه وليّه؟ قال: لا، ولكن يكتب ويُشهد علىٰ ذلك، قلت: أصلحك الله، فإنّه لايكتب ولايسمع، كيف يطلّقها؟ قال: بالذي يعرف به من أفعاله، مثل ما ذكرت من كراهته وبغضه لها»[٣].

فهذه وغيرها دالّة علىٰ قيام إشارة الأخرس مقام لفظه في الطلاق، ولا خصوصيّة للطلاق من بين عقوده وإيقاعاته حتىٰ يختصّ به، فيكشف من عدم

---

(١) الدليل اللبّي هو الدليل العقلي، مأخوذ من اللبّ وهو العقل، ويلحق به الإجماع، فهذان الدليلان لمّا لم يكونا لفظيين، لم يكن لهما عموم أو إطلاق ليتمسّك بهما في موارد الحاجة، كالشك في دخالة قيد أو شرط في ذلك.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١٧ـ١١٨.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) النساء: ٢٩.

---

(١) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ١١، والمسالك ٣: ١٤٧.

(٢) الوسائل ٢٢: ٤٨، الباب ١٩ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٢٢: ٤٧، الباب ١٩ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث الأوّل.

الخصوصيّة تعميم قيام الإشارة مقام اللفظ لجميع العقود والإيقاعات[١].

ثمّ إنّ بعض الفقهاء تكلّم عن اشتراط قيام الإشارة مقام اللفظ بعدم إمكان التوكيل في إجراء الصيغة.

لكن رُدَّ ذلك بالنصوص المتقدّمة؛ لأنّها لم تقيّد الجواز بذلك، وحملها علىٰ صورة التوكيل حملٌ للرواية علىٰ فردها النادر[٢].

هذا وصرّح جملة من الفقهاء بعدم الفرق بين الأخرس وغيره ممّن عجز عن النطق في هذه الجهة، قال الشهيد الثاني معلّقاً علىٰ كلام المحقّق الحلّي: «ويقوم مقام اللفظ الإشارة مع العذر»: «كما في الأخرس، ومن بلسانه آفة، فإنّه يكفي في انعقاد بيعه وقبوله له الإشارة المفهمة...»[٣].

وقال صاحب الجواهر معلّقاً علىٰ العبارة: «... ودعوىٰ اختصاص ذلك في خصوص الأخرس كما ترىٰ، ضرورة عدم الفرق بين الجميع، كما لا يخفىٰ علىٰ من أحاط خُبراً بمدرك المسألة»[٤].

ولذلك قال صاحب مفتاح الكرامة: «وقد طفحت عباراتهم: بأنّ العاجز عن النطق لمرض وشبهه، كالأخرس»[١].

وهل تكفي الكتابة عن الإشارة؟

صرّح بالكفاية كثير من الفقهاء[٢]، ولكن اختلفوا في أنّ ذلك علىٰ وجه التخيير، أو الترتيب؟ وعلىٰ الثاني ماهو المقدّم، الإشارة أو الكتابة؟

وقد قدّم بعضهم الكتابة استناداً إلىٰ صحيحة البزنطي المتقدّمة: حيث أمر الإمامعليه‌السلام أوّلاً بالكتابة، ثمّ بغيرها إن لم يتمكّن منها.

المقام الثاني ـ قيام إشارة القادر علىٰ التلفّظ مقام لفظه:

لم يتعرّض كثير من الفقهاء لهذا الموضوع صراحةً، وإن كان يستفاد من استدلالهم علىٰ جواز قيام إشارة العاجز عن النطق مقام لفظه اختصاص الحكم به وعدم شموله للقادر علىٰ النطق.

---

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١٧، ومصباح الفقاهة ٣: ١٢، والجواهر ٢٢: ٦٠.

(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١١٧ـ١١٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢١، في شروط العقد، المسألة ٥.

(٣) المسالك ٣: ١٥٢.

(٤) الجواهر ٢٢: ٢٥١.

---

(١) مفتاح الكرامة ٤: ١٦٣.

(٢) منهم الشهيد الثاني حيث قال في تتمّة العبارة المذكورة في المتن: «... وفي حكمها الكتابة علىٰ ورق، أو لوح، أو خشب، أو تراب، ونحوها، واعتبر العلامة في الكتابة انضمام قرينة تدلّ علىٰ رضاه». وانظر: نهاية الاحكام ٢: ٤٥١، والتحرير ٢: ٢٧٥، ومفتاح الكرامة ٤: ١٦٣، والجواهر ٢٢: ٢٥١، ومنية الطالب ١: ٢٣٦، وحاشية المكاسب (للاصفهاني) ١: ٢٥٦، ومصباح الفقاهة ٣: ١٤، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢١٠.

نعم، تعرّض للمسألة بعض الفقهاء، وأكثر هؤلاء نفىٰ الجواز صريحاً؛ ولذلك نسب النراقي إلىٰ المشهور عدم الجواز[١].

وممّن نفىٰ الجواز صريحاً:

ـ العلّامة حيث عدّ من شرائط الصيغة النطق، ثمّ قال: «فلا تكفي الإشارة إلّا مع العجز، للأصل، ولا الكتابة؛ لإمكان العبث»[٢].

ومثله قال في القواعد[٣]، وقال في التحرير: «لابد في العقد من اللفظ، ولاتكفي الإشارة ولا الكتابة مع القدرة»[٤].

ـ الشهيدان، حيث قالا في اللمعة وشرحها: «ويكفي الإشارة الدالّة علىٰ الرضا علىٰ الوجه المعيّن مع العجز عن النطق لخرس وغيره، ولاتكفي مع القدرة»[٥].

بل هو ظاهر كلّ من اشترط الإيجاب والقبول اللفظيين، أو خصّ قيام الإشارة مقام اللفظ بصورة العجز عن التلفّظ.

وممّن اختار جوازه صريحاً:

ـ النراقي، حيث قال: «تكفي الإشارة المفهمة للنقل بعنوان البيع إذا أفادت القطع، وكذا الكتابة، سواء تيسّر التكلّم أو لا»[٦].

ويظهر ذلك من كلّ من نفىٰ اشتراط اللفظ في عقد البيع، مثل المحدّث الكاشاني[١]، والسيّد الخوئي[٢]، لولا مخافة مخالفة الإجماع المنقول المدعى ـ الذي ناقشه صغروياً وكبروياً ـ أو المشهور علىٰ أقلّ تقدير.

وعبارة صاحب الكفاية تحتمله، حيث قال: «ويقوم مقام اللفظ الإشارة، والمشهور اشتراط ذلك بالعذر»[٣].

وسوف يأتي التحقيق في مشروعيّة العقد بالكتابة والمراسلة وبالأجهزة الألكترونية الحديثة كالأنترنيت والتلغراف والبريد التصويري والتلفون ـ عند الكلام عن العقد إن شاء الله تعالىٰ.

ثالثاً ـ هل تعتبر ألفاظٌ خاصّة في العقد؟

اختلف الفقهاء في ذلك حتىٰ نقلوا فيه أقوالاً ستة، وهي:

١ ـ الاقتصار علىٰ القدر المتيقّن، فلا يجوز إنشاء العقود والإيقاعات بالألفاظ المشكوكة[٤].

٢ ـ الاقتصار فيها علىٰ الألفاظ المنقولة عن الشارع المقدّس.

---

(١) انظر مستند الشيعة ١٤:٢٥٨.

(٢) التذكرة ١٠:٩.

(٣) انظر القواعد ٢:١٧.

(٤) التحرير ٢:٢٧٥.

(٥) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣:٢٢٥.

(٦) مستند الشيعة ١٤:٢٥٨.

(١) انظر مفاتيح الشرائع ٣:٤٨، المفتاح ٨٩٦.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٣:١٦.

(٣) انظر الكفاية ١:٤٤٩.

(٤) ذكره الشيخ الأنصاري بعنوان «ربما يدّعى» من دون أن يسنده إلىٰ قائل معيّن. المكاسب ٣:١٢٧.

قيل: إنّه يرجع إلىٰ الأوّل؛ لأنّ ماهو المنقول من الشارع هو القدر المتيقّن، ولكن تأمّل بعضهم في ذلك[١].

وعلىٰ أية حال، نُسب[٢] ذلك إلىٰ فخر الدين[٣] والشهيد الثاني[٤].

٣ ـ الاقتصار فيها علىٰ الألفاظ التي اشتهرت بها عناوين العقود والإيقاعات وأسماء المعاملات، وعليه فيجب إنشاء البيع بصيغة «بعت»، والنكاح بصيغة «أنكحت»، والإجارة بـ«آجرت»، ونحوها.

ونسب ذلك إلىٰ فخر الدين والشهيد الثاني أيضاً[٥].

٤ ـ كفاية كلّ لفظ له ظهورٌ عرفيٌ معتدٌّ به في المعنىٰ المقصود.

(١) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٣٣٨.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) انظر إيضاح الفوائد ٣: ١٢.

(٤) انظر المسالك ٥: ١٧٢.

(٥) انظر المصادر المتقدّمة، وعبارة الإيضاح التي أوردها في عقد النكاح هي: «كلّ عقدٍ لازمٍ وضع له الشارع صيغة مخصوصة بالاستقراء»، ثمّ ذكر الصيغتين: «زوجتك» و «أنكحتك».

وعبارة الشهيد التي أوردها في الإجارة في المسالك هي: «لمّا كانت الإجارة من العقود اللازمة، وجب انحصار لفظها في الألفاظ المنقولة شرعاً، المعهودة لغة، والصريح في الإيجاب آجرتك...» وقولها ـ كما هو ظاهر ـ يناسب القولين: الثاني والثالث، بل الأوّل أيضاً.

نسب الشيخ الأنصاري ذلك إلىٰ جماعة من الفقهاء[١].

وبناءً علىٰ هذا لا فرق بين الألفاظ الحقيقيّة، والمجازيّة، والمشتركة، وغيرها.

٥ ـ التفصيل في الألفاظ المجازيّة بين القريبة والبعيدة، فيصحّ بالأُولىٰ كما يصحّ بالحقيقيّة، بخلاف الثانية.

نسب ذلك إلىٰ المحقّق الثاني[٢].

٦ ـ التفصيل في التفصيل المتقدّم، ومفاده: التفصيل في المجاز القريب بين ما لو كانت القرينة لفظيّة دالّة علىٰ مفادها بالوضع، وبين غيرها، فيجوز في الأوّل دون الثاني.

نقل عن المامقاني أنّه حكاه عن بعض مشايخه، لكن لم يُعرف القائل بالضبط

(١) قال في المكاسب: «والذي يظهر من النصوص المتفرّقة في أبواب العقود اللازمة، والفتاوىٰ المتعرّضة لصيغها في البيع بقول مطلق، وفي بعض أنواعه، وفي غير البيع من العقود اللازمة هو: الاكتفاء بكلّ لفظ له ظهورٌ عرفيٌّ معتدٌّ به في المعنىٰ المقصود...». المكاسب ٣: ١٢٠.

ثمّ نقل كلمات جماعة كثيرة ممّن قال بذلك في البيع وغيره.

(٢) نسبه إليه الشيخ في المكاسب ٣: ١٢٥، حيث جمع المحقّق بذلك بين ما اشتهر بينهم من عدم جواز التعبير بالألفاظ المجازيّة في العقود اللازمة، مع ما نقل عنهم من الاكتفاء في أكثرها بالألفاظ غير الموضوعة لذلك العقد.

من هو[1]؟

هذا ويظهر من الشيخ الأنصاري اختيار القول الثالث، حيث قال:

«فالضابط: وجوب اتباع العقد بإنشاء العناوين الدائرة في لسان الشارع»[2].

وهو الظاهر من صاحب الجواهر[3].

وذهب السيّد اليزدي[4] وصاحب الكفاية[5] والنائيني[6] والسيّدان: الخوئي[7] والخميني[8] إلىٰ وقوعه بكلّ مايدلّ علىٰ مفاد العقد، إذا كان له ظهورٌ عرفيٌّ في ذلك.

نعم، منع صاحب الكفاية وتلميذه النائيني ظهور الكنايات في ذلك، وعلّله الأوّل بضعف المعنىٰ الكنائي، وضعفه يسري إلىٰ العقد فيخرجه عن كونه عهداً مُؤكَّداً، في حين بنىٰ باقي المذكورين قبول الكنايات ـ كالمجازات ـ علىٰ ظهورها ظهوراً عرفيّاً في إفادتها لمحتوىٰ العقد.

ماهي ألفاظ الإيجاب والقبول المعهودة من الشارع؟

إنّما نحتاج إلىٰ هذا البحث إذا قلنا بلزوم إيقاع العقد بالألفاظ المعهود استعمال الشارع لها، وأمّا بناءً علىٰ صحّة إيقاعه بكلّ لفظ له ظهور عرفي في مفاده، فلاحاجة إليه، نعم لابأس به لتعرّف ما استعمله الشارع في هذا المجال.

وعلىٰ أيّة حال فألفاظ الإيجاب المعهودة هي:

١ ـ بعتُ:

قال الشيخ الأنصاري: «لاخلاف فيه نصّاً وفتوى، وهو وإن كان من الأضداد بالنسبة إلىٰ البيع والشراء، لكن كثرة استعماله في وقوع البيع تعيّنه»[1].

٢ ـ شريتُ:

قال الشيخ الأنصاري: «ومنها لفظ "شريت" لوضعه له، كما يظهر من المحكي عن بعض أهل اللغة،

---

(١) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٣٤٠.

أقول: هذا المعنىٰ يستفاد من كلمات الشيخ الأنصاري حيث قال بعد التفصيل المتقدّم الذي نقله عن المحقّق الثاني: «ولعلّ الأحسن منه: أن يراد باعتبار الحقائق في العقود: اعتبار الدلالة اللفظية الوضعية، سواء كان اللفظ الدالّ علىٰ إنشاء العقد موضوعاً له بنفسه، أو مستعملاً فيه مجازاً بقرينة لفظٍ موضوعٍ آخر، ليرجع الإفادة بالأخرة إلىٰ الوضع...» المكاسب ٣: ١٢٦.

لكن يظهر منه اختيار القول الثالث كما سنذكره في المتن.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٢٨.

(٣) انظر الجواهر ٢٢: ٢٤٨.

(٤) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٨٦.

(٥) انظر حاشية المكاسب (للخراساني): ٢٧.

(٦) انظر منية الطالب ١: ٢٤٠ـ٢٤٣.

(٧) انظر مصباح الفقاهة ٣: ١٧ـ١٩.

(٨) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢١١ـ٢١٢.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣٠ـ١٣١.

بل قيل: لم يستعمل في القرآن الكريم إلّا في البيع»[١].

ثمّ نقل عن القاموس كونه موضوعاً للضدّين: البيع والشراء.

ثمّ استشكل فيه قائلاً: «وربّما يستشكل فيه: بقلّة استعماله عرفاً في البيع، وكونه محتاجاً إلىٰ القرينة المعيّنة، وعدم نقل الإيجاب به في الأخبار وكلام القدماء»، ثمّ قال: «ولا يخلو عن وجه»[٢].

وناقشه السيّد الخوئي بقوله: «إنّا لم نفهم معنىً محصّلاً لهذا الكلام بعد الاعتراف بأنّ لفظ "شريت" لم يستعمل في القرآن المجيد إلّا في البيع؛ لأنّا لانسلّم وقوع الاستعمالات العرفيّة علىٰ خلاف الاستعمالات القرآنيّة، ولو سلّمنا ذلك، ولكن لانسلّم تقديم الاستعمالات العرفيّة علىٰ الاستعمالات القرآنيّة»[٣].

٣ ـ ملّكتُ:

قال الشيخ الأنصاري: «والأكثر علىٰ وقوع البيع به، بل ظاهر نكت الإرشاد الاتّفاق؛ حيث قال: إنّه لايقع البيع بغير اللفظ المتّفق عليه كـ: "بعت" و "ملّكت"».

(١) علّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «وهو كذلك، كما يظهر لمن راجع القرآن العظيم مراجعة تامّة». مصباح الفقاهة ٣: ٢١.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣٠ـ١٣١.

(٣) مصباح الفقاهة ٣: ٢١.

ثمّ استدلّ له بأنّ البيع تمليك بالعوض.

ثمّ قال: «وما قيل: من أنّ التمليك يستعمل في الهبة بحيث لايتبادر عند الإطلاق غيرها.

فيه: أنّ الهبة إنّما تفهم من تجريد اللفظ عن العوض، لا من مادّة التمليك، فهي مشتركة بين ما يتضمّن المقابلة وبين المجرّد عنها، فإن اتّصل بالكلام ذكر العوض أفاد المجموع المركّب ـ بمقتضىٰ الوضع التركيبي ـ البيع، وإن تجرّد عن ذكر العوض اقتضىٰ تجريده الملكية المجانيّة»[١].

٤ ـ اشتريت:

إنّ استعمال "اشتريت" بمعنىٰ بعت كما في "شريت"، قد يقال بصحّته كما في مفتاح الكرامة[٢]، لكن الإشكال المتقدّم في «شريت» يأتي هنا أيضاً، كما قال الشيخ الأنصاري، ولايندفع بما قيل هناك: من وروده في القرآن الكريم؛ لأنّه لم يرد «اشتريت» بمعنىٰ بعت فيه[٣].

ولكن ردّ السيّد الخوئي ذلك؛ لوروده في قوله تعالىٰ: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ ٱللَّهُ﴾[٤].

فإنّ اليهود بعدما أهلكوا أنفسهم بكفرهم بالنبي محمدﷺ ذمّهم الله تعالىٰ، فقال: ﴿بِئْسَمَا

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣١ـ١٣٢.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٤: ١٥٠.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣٣.

(٤) البقرة: ٩٠.

ٱشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ...﴾.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ ألفاظ الإيجاب.

أمّا ألفاظ القبول فهي: «قبلت» و «رضيت» و «اشتريت» و «شريت» و «ابتعت» و «تملّكت» و «ملكت». وقال الشيخ الأنصاري: «لا إشكال في وقوعه بها».

ثمّ نقل الإشكال في وقوع القبول بـ «بعت» مع اشتراكه في اللغة بين البيع والشراء، ثمّ قال: «ولعلّ الإشكال فيه كالإشكال في "اشتريت" في الإيجاب»[1].

رابعاً ـ هل تعتبر العربيّة في ألفاظ العقد؟

اشترط جماعة من الفقهاء[2] إيقاع العقد باللفظ العربي، لكن نفاه آخرون[3] وخاصّة من المتأخّرين والمعاصرين؛ لعدم الدليل عليه، وضعف ما استدلّ به المشترطون، من قبيل:

١ ـ أصالة الفساد، فما شكّ في صحّته لاعتبار قيد فيه فهو فاسد.

٢ ـ والتأسّي بالنبي ﷺ حيث كان يوقع العقد بالعربي.

٣ ـ وعدم صراحة اللفظ غير العربي.

٤ ـ بل وعدم صدق العقد علىٰ غير العربي.

ووجه الضعف: أنّ الأوّل ـ وهو الأصل ـ مندفع بعمومات وإطلاقات البيع، والأصل دليل حيث لادليل، ومع العمومات لامجال للتمسك به.

والثاني مندفع بأنّ النبي ﷺ إنّما كان يوقع العقد بالعربي؛ لأنّ المجتمع كان مجتمعاً عربياً، وهو لايدلّ علىٰ عدم جوازه بغير العربي.

والثالث، بأنّ مطابق كلمة بعت في لغة أُخرىٰ كالفارسية صريح في المراد، فمن يتوهّم عدم صراحة «فروختم» الذي هو ترجمة «بعت» في البيع؟!.

والرابع، بأنّ عدم صدق العقد علىٰ غير العربي معلوم البطلان؛ لوجود أركانه فيه، فإنّ لكلّ قوم وأُمّة عقوداً وعهوداً، وألفاظاً تدلّ عليها[1].

خامساً ـ هل تعتبر الماضويّة في الإيجاب والقبول؟

اختلف الفقهاء في اشتراط الماضويّة في لفظ الإيجاب والقبول، فذهب جمع منهم إلىٰ

---

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣٣ـ١٣٤.

(٢) حكي ذلك في مفتاح الكرامة ٤: ١٦٢، عن حواشي الشهيد، عن السيّد عميد الدين، وممّن قاله: العلّامة في التحرير ٣: ٤٢٧، والمقداد في نكاح التنقيح الرائع ٣: ١١، وكنز العرفان ٢: ٧٢، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٥٩، والشهيد الثاني في الروضة البهيّة ٣: ٢٢٥.

(٣) منهم: الشيخ الأنصاري في المكاسب ٣: ١٣٥، والسيّد اليزدي في حاشية المكاسب ١: ٨٧، والنائيني في منية الطالب ١: ٢٤٥، والسيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ٣: ٣٦ـ٣٧، والسيّد الخميني في البيع ١: ٢١٩.

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣٥، وهدىٰ الطالب ١: ٤١٤ـ٤١٦، ومصباح الفقاهة ٣: ٣٥ـ٣٦.

الاشتراط[١]، وجمع آخر ـ خاصّة المتأخّرين منهم ـ إلىٰ عدمه[٢].

ومستند المشترطين ـ كما قيل ـ هو:

١ ـ دعوىٰ الإجماع علىٰ الاشتراط.

٢ ـ صراحة الماضي في الإنشاء دون غيره؛ لاحتمال الوعد في المستقبل.

٣ ـ انصراف أدلّة إمضاء العقود إلىٰ المتعارفة منها، والمتعارف إيقاع العقد بالماضي.

(١) انظر: الوسيلة: ٢٣٧، والسرائر ٢: ٢٤٩ ـ ٢٥٠، والشرائع ٢: ١٣، والتذكرة ١٠: ٨، والمختلف ٥: ٥٣، والتحرير ٢: ٢٧٥، والدروس ٣: ١٩١، واللمعة وشرحها ٣: ٢٢٥، والتنقيح الرائع ٢: ٢٤، والمسالك ٣: ١٥٣، وجامع المقاصد ٤: ٥٩، والجواهر ٢٢: ٢٥٢، ومنية الطالب ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، بل ادّعي عليه الشهرة في مجمع الفائدة والمفاتيح. انظر الهامش الآتي.

(٢) انظر: مجمع الفائدة ٨: ١٤٥، ومفاتيح الشرائع ٣: ٤٩، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣٩، لكن اشترط صراحة اللفظ المضارع في المطلوب من دون حاجة إلىٰ قرينة المقام.

وحاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٨٨، وحاشية المكاسب (للإيرواني) ٢: ٩٦، لكنه اكتفىٰ بنفي أصرحيّة الماضي من المستقبل والأمر، ومصباح الفقاهة ٣: ٤٠ ـ ٤٢، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢٢١ ـ ٢٢٢، ويضاف إليهم كل من لم يشترط الصيغة أو اشترطها ولم يشترط العربية فيها.

ونسبه العلّامة في المختلف ٥: ٥٣ إلىٰ القاضي ابن البراج، لكن لم يتعرّض للاشتراط وعدمه في المهذب ١: ٣٥٠، وكتابه الكامل ليس بموجود بين الأيدي فعلاً.

وردّ النافون ذلك بما يلي:

١ ـ عدم تحقّق الإجماع؛ لوجود المخالف، وعلىٰ فرض تحقّقه، لم يحرز كونه إجماعاً تعبدياً، بل يحتمل استناده إلىٰ الوجوه الاعتبارية المتقدّمة أو غيرها.

٢ ـ إن أُريد من الصراحة صراحة الماضي في الإنشاء وضعاً، فهو غير ثابت؛ لأنّ الماضي ظاهرٌ في الإخبار، وإنْ أُريد صراحته بمعونة القرائن، فهي ثابتة لغيره أيضاً.

٣ ـ إنّ التعارف ليس سبباً للانصراف حتىٰ تنصرف أدلّة الإمضاء إلىٰ المتعارف من العقود[١].

واستدلّ الشيخ لنفي الاشتراط بـ:

١ ـ إطلاق قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٢] و﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[٣]، وعموم قوله تعالىٰ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٤]، فإن الإطلاق والعموم يشملان الصيغة بالمضارع أيضاً.

٢ ـ خصوص النصوص الواردة في البيع المتضمّنة للإنشاء بالمضارع، من قبيل صحيحة رفاعة النخّاس، قال: «سألت أبا الحسن موسىٰ عليه السلام قلت له: أيصلح لي أن أشتري من القوم الجارية الآبقة وأعطيهم الثمن وأطلبها أنا؟ قال: لا يصلح

(١) انظر: المصادر المتقدّمة، وهدىٰ الطالب ٢: ٤٢٣ ـ ٤٢٥.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) النساء: ٢٩.

(٤) المائدة: ١.

شراؤها إلّا أن تشتري منهم معها ثوباً أو متاعاً، فتقول لهم: اشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا درهماً، فإنّ ذلك جائز»[١].

وقوله عليه السلام: «تقول لهم: أشتري منكم...» تعليم للسائل كيفية إجراء الصيغة وقد أُتي الفعل فيه بالمضارع.

وقريب منها معتبرة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام في شراء العبد الآبق[٢].

ومن قبيل مضمرة سماعة، قال: «سألته عن اللبن يُشترىٰ وهو في الضرع؟ فقال: لا، إلّا أن يحلب لك منه سُكُرُّجة[٣]، فيقول: اشتر منّي هذا اللبن الذي في السكُرّجة وما في ضروعها بثمن مسمّىٰ، فإن لم يكن في الضرع شيء كان ما في السكُرُّجة»[٤].

٣ ـ فحوىٰ النصوص المجوّزة لإنشاء عقد النكاح بالمضارع، منها ما رواه أبان بن تغلب في كيفية نكاح المرأة متعة: قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: كيف أقول لها إذا خلوت بها؟ قال: تقول: أتزوّجك متعة علىٰ كتاب الله وسنّة نبيّه، لا وارثة ولا موروثة، كذا وكذا يوماً، وإن شئت كذا وكذا سنة، بكذا وكذا درهماً، وتسمّي من الأجر ما تراضيتما عليه، قليلاً كان أو كثيراً، فإذا قالت: نعم، فقد رضيت وهي امرأتك وأنت أولىٰ الناس بها...»[١].

فإذا جاز عقد النكاح، بالمضارع فيجوز به في غيره بطريق أولىٰ[٢].

ولكن نوقشت هذه الأولوية والفحوىٰ باحتمال اختصاص ذلك بالنكاح للتسهيل فيه كي لايقع الناس في الحرام[٣].

كما نوقشت الروايات السابقة بضعف السند أو الدلالة بحملها علىٰ المقاولة[٤] ونحو ذلك، ولذلك قيل: لاحاجة للاستدلال بها، بل يكفي الاستدلال علىٰ المطلوب بالإطلاقات والعمومات المذكورة[٥].

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٥٣، الباب ١١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) قال الطريحي بعد ذكر الحديث: «هي بضمّ السين والكاف و الراء والتشديد: إناء صغير يؤكل فيه الشيء القليل من الأدم، وهي فارسية... قيل: والصواب فيها فتح الراء، لأنّه فارسي معرّب، والراء في الأصل مفتوحة». مجمع البحرين: «سكرج».

(٤) الوسائل ١٧: ٣٤٩، الباب ٨ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٢، وفيه: «سكرجة».

(١) الوسائل ٢١: ٤٣، الباب ١٨ من أبواب المتعة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٣٨، ومصباح الفقاهة ٣: ٤١ـ٤٢، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢٢٢.

(٣) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٤٢٩.

(٤) انظر: منية الطالب ١: ٢٤٧، وحاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٨٨، ومصباح الفقاهة ٣: ٤٣.

(٥) انظر: حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٨٨، وهدىٰ الطالب ٢: ٤٢٩.

سادساً ـ هل يجب تقديم الإيجاب علىٰ القبول؟

اختلف الفقهاء في لزوم تقديم الإيجاب علىٰ القبول، ولهم فيه أقوال:

القول الأوّل ـ وجوب التقديم مطلقاً:

قال العلّامة: «وفي اشتراط تقديم الإيجاب علىٰ القبول قولان، أشهرهما ذلك»[١].

ثمّ نسبه إلىٰ الشيخ[٢] وابن حمزة[٣] وابن إدريس[٤]، ثمّ اختاره هو.

وممّن اختاره: فخر الدين[٥]، والمقداد[٦]، والمحقّق الثاني[٧]، والنائيني[٨].

واستدلّوا عليه بـ:

١ ـ الأصل، وهو استصحاب بقاء الملك عند الشكّ في زواله بسبب تقديم الإيجاب علىٰ القبول.

قال العلّامة: «لنا: الأصل بقاء الملك علىٰ ملك مالكه، فلا ينتقل عنه إلّا بسبب شرعي، ولم يثبت كون العقد المتقدّم فيه القبول سبباً شرعيّاً، فيبقىٰ علىٰ الأصل»[١].

ولابدّ لصحّة الاستدلال به من حمل العقود في ﴿أوفوا بالعقود﴾ ونحوه علىٰ العقود المتعارفة، والتسليم بكون العقد الذي قُدِّم فيه القبول غير متعارف؛ ليخرج عن إطلاق الآية حتىٰ يجري فيه استصحاب بقاء الملكيّة وعدم ترتّب الأثر علىٰ العقد، وإلّا فمع فرض شمول الإطلاق، فلا مجال للأصل العملي[٢].

٢ ـ إنّ القبول مبنيٌّ علىٰ الإيجاب؛ لأنّه رضا به، فلابدّ من تأخّره. قال ذلك المحقّق الثاني[٣].

٣ ـ دعوىٰ الإجماع علىٰ الاشتراط

نسب[٤] إلىٰ الشيخ دعواه في الخلاف[٥]، لكن استشكل بعضهم[٦] في استفادة ذلك من كلامه.

القول الثاني ـ عدم وجوب التقديم مطلقاً:

وهو قول الشيخ في كتاب النكاح من المبسوط، حيث قال: «وأمّا إن تأخّر الإيجاب وسبق القبول، فإن كان في النكاح، فقال الزوج: زوِّجنيها، فقال: زوّجتكها صحّ، وإن لم يُعد الزوج القبول بلا خلاف؛ لخبر سهل الساعدي، قال

(١) المختلف ٥: ٥٢.
(٢) انظر: المبسوط ٢: ٨٧، والخلاف ٣: ٣٩، المسألة ٥٦.
(٣) انظر الوسيلة: ٢٣٧.
(٤) انظر السرائر ٢: ٢٥٠.
(٥) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤١٣.
(٦) انظر التنقيح ٢: ٢٤.
(٧) انظر جامع المقاصد ٤: ٦٠.
(٨) انظر منية الطالب ١: ٢٥٠.

(١) المختلف ٥: ٥٢.
(٢) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٤٣٢.
(٣) انظر جامع المقاصد ٤: ٦٠.
(٤) انظر: غاية المراد ٢: ١٦، والمسالك ٣: ١٥٣.
(٥) انظر الخلاف ٣: ٣٩، المسألة ٥٦.
(٦) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ١٦٤، والمكاسب ٣: ١٤١.

الرجل: زوّجنيها يارسول الله، فقال: زوّجتكها بما معك من القرآن. فتقدّم القبول وتأخّر الإيجاب، وإن كان هذا في البيع فقال: بعنيها، فقال: بعتكها صحّ عندنا...»[١].

وممّن وافقه علىٰ ذلك: ابن البراج ـ علىٰ ما نسبه إليه العلّامة[٢] ـ و المحقّق الحلّي[٣]، والعلّامة الحلّي في النهاية[٤]، والتحرير[٥]، والشهيدان: الأوّل[٦] والثاني[٧]، والأردبيلي[٨]، والسبزواري[٩]، وصاحب الجواهر[١٠]، والسيّد اليزدي[١١]، والإيرواني[١٢]، والسيّد الخوئي[١٣]، وغيرهم[١٤].

(١) المبسوط ٤: ١٩٤. وانظر رواية سهل الساعدي في عوالي اللئالي ٢: ٢٦٣، الحديث ٨، وسنن البيهقي ٧: ٢٤٢، كتاب النكاح، باب النكاح علىٰ تعليم القرآن، وانظر هذا المضمون في الكافي ٥: ٣٨٠، كتاب النكاح، باب نوادر في المهر، الحديث ٥ .

(٢) انظر المختلف ٥: ٥٢.

(٣) انظر الشرائع ٢: ١٣.

(٤) انظر نهاية الإحكام ٢: ٤٤٨ .

(٥) انظر التحرير ٢: ٢٧٥.

(٦) انظر: الدروس ٣: ١٩١، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٢٢٥.

(٧) انظر المسالك ٣: ١٥٣ـ١٥٤.

(٨) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٤٥.

(٩) انظر الكفاية ١: ٤٤٩.

(١٠) انظر الجواهر ٢٢: ٢٥٤ـ٢٥٥.

(١١) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٨٨.

(١٢) انظر حاشية المكاسب (للإيرواني) ٢: ٩٨.

(١٣) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٥٠.

(١٤) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٤٩٥.

ويضاف إليهم كلّ من لم يشترط اللفظ في عقد البيع، كالكاشاني[١]، والنراقي[٢].

واستدلّوا على هذا القول بـ:

١ ـ العمومات السليمة عمّا يصلح لتخصيصها، الدالّة بعمومها علىٰ صحّة العقد، سواء تقدّم الإيجاب أم تأخّر، مثل قوله تعالىٰ: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

٢ ـ فحوىٰ مادلّ علىٰ جواز تقديم الإيجاب في النكاح كروايتي أبان وسهل الساعدي المتقدّمتين، لأنّه إذا جاز التقديم في النكاح، وهو موطن الاحتياط، فجوازه في البيع وغيره يكون بطريق أولىٰ[٣].

لكن قال العلّامة رادّاً الدليل الثاني: «والجواب: المنع من المساواة بين النكاح والبيع، وإنّما سوّغنا في النكاح، لضرورةٍ لم توجد في البيع، وهي الحياء الحاصل للمرأة، فلا تبادر إلىٰ تقديم الإيجاب، فلهذا جوّزنا تقديم القبول، بخلاف البيع»[٤].

القول الثالث ـ التفصيل بين النكاح وغيره:
وذلك بجواز تقديم القبول في النكاح، واشتراط

(١) انظر مفاتيح الشرائع ٣: ٤٨، المفتاح ٨٩٦.

(٢) انظر مستند الشيعة ١٤: ٢٥٩ .

(٣) انظر: المكاسب ٣: ١٤٢، وهدىٰ الطالب ٢: ٤٣٦

(٤) انظر المختلف ٥: ٥٢ـ٥٣.

تقديم الإيجاب في سائر العقود.

ذكره في هدىٰ الطالب[1]، لكن لم يشخّص قائله.

ولعلّ وجه هذا القول أو الاحتمال هو: أنّ العمومات لايصحّ التمسك بها في مورد الشك، مثل تقديم القبول؛ لأنّها في مقام أصل تشريع الحكم، لا بيان خصوصيّاته ليتمسّك بعمومها في مورد الشكّ، فإذا لم يصحّ التمسّك بالعمومات، تجري فيه أصالة الفساد.

نعم، لمّا قام الدليل الخاصّ علىٰ جواز تقديم القبول في النكاح، مثل روايتي أبان وسهل، قلنا به فيه[2].

القول الرابع ـ تفصيل آخر:

وهو التفصيل بين كون القبول بصيغة الأمر فيجوز مطلقاً، وبين كونه بغيرها، فلا يجوز مطلقاً.

ذكره في هدىٰ الطالب أيضاً ولم يذكر قائله.

ولعلّ وجهه هو: أنّ تقديم القبول بلفظ الأمر ـ أي الطلب ـ ورد في روايتي سهل وأبان، وهما وإن كانا في خصوص النكاح، لكن يتعدّىٰ عنهما إلىٰ غيرهما بالأولوية.

(١) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٤٨٠، قال في بدو بحثه عن الموضوع مستقلاً: «إنّ في المسألة احتمالات خمسة، بل أقوالاً كذلك». وراجع الصفحة ٤٧٧ من المصدر نفسه.

(٢) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٤٨٠ـ٤٨١.

أمّا تقديم القبول بلفظ آخر غير الأمر، فلا دليل عليه، ولاتشمله العمومات والإطلاقات؛ لانصرافها إلىٰ ما هو المتعارف منها، وهو ماكان لفظ القبول فيها متأخّراً عن الإيجاب[1].

القول الخامس ـ تفصيل ثالث:

وهو التفصيل بين ألفاظ القبول، ففي بعضها يصحّ التقديم، وفي بعضها الآخر لايصحّ. وهو الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري، وحاصل ما أفاده ـ بتقريب هدىٰ الطالب ـ هو:

أنّ إنشاء القبول تارة يكون بلفظ: «مَلَكْتُ» أو «تملّكْتُ» أو «اشتريت» أو «ابتعت»، ونحوها من الألفاظ الظاهرة في إنشاء التملّك والتمليك التبعي.

وأُخرىٰ بلفظ «قبلت» أو «رضيت» أو «أمضيت» أو «أنفذت»، ونحوها ممّا له ظهور في إنشاء التمليك مع سبق الإيجاب، بحيث لا ظهور له مع عدم سبقه.

وثالثة يكون بما هو ظاهر في الاستدعاء كلفظ الأمر، مثل قول المشتري: «بعني الكتاب بكذا» وقول البائع له: «بعته إيّاك بكذا».

أمّا القسم الأوّل، فيجوز تقديمه علىٰ الإيجاب.

ووجهه هو: أنّ العقد متقوّم بالتزامين مرتبطين مبرزَين، وإبرازهما يحصل بلفظي الإيجاب والقبول، سواء تقدّم الإيجاب أم تأخّر، ولا حاجة إلىٰ أمرٍ آخر كالمطاوعة، إذ لا دليل علىٰ اعتبارها في

(١) انظر هدى الطالب ٢: ٤٨٠ ـ ٤٨١.

القبول؛ ليدلّ اللفظ عليها بتأخّرها عن الإيجاب.

نعم، المعهود من القبول ـ بأيّ لفظ كان ـ كونه متأخّراً عن الإيجاب غالباً، وهذا قد يوجب بعض الإشكال في الجزم بالقول بجواز التقديم في هذا المورد[١].

وأمّا القسم الثاني، وهو أن يكون القبول بلفظ: «قبلت» أو «رضيت» ونحوهما، فلا يجوز تقدّمه علىٰ الإيجاب.

ودليله عند الشيخ الأنصاري ـ علىٰ ما يستفاد من كلامه ـ هو:

١ ـ الإجماع المنقول عن التذكرة علىٰ عدم جواز التقديم.

٢ ـ انصراف عمومات البيع وإطلاقاته إلىٰ المتعارف منها، وما تقدّم فيه القبول غير متعارف، فلا تشمله تلك العمومات.

٣ ـ أنّ القبول ـ الذي هو أحد ركني العقد المعاوضي ـ فرع الإيجاب؛ لأنّه عبارة عن الرضا بالإيجاب علىٰ وجهٍ يتضمّن إنشاء نقل ماله عوضاً عن المبيع[٢].

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ لفظي «قبلت» و«رضيت» لو لم يتقدّمها الإيجاب لم يكن لهما معنىً محصّل، بخلاف مالو قال: «اشتريت منك كذا بكذا» فإنّه يدلّ علىٰ نقل الثمن في الحال في مقابل المبيع.

وأمّا الثالث، وهو: أن يكون القبول بصيغة الأمر، فقد اختار الشيخ عدم جواز تقديمه علىٰ الإيجاب؛ لأنّ الأمر لايدلّ إلّا علىٰ طلب المعاوضة والرضا بها لو وقعت، ولايدلّ علىٰ نقل الثمن إلىٰ البائع في الحال عوضاً عن المبيع. إذ المفروض عدم تحقّق الإيجاب قبله[١].

ثمّ ردّ الإجماع المدّعىٰ في المبسوط علىٰ جواز

---

(١) انظر: المكاسب ٣: ١٥٠ ـ ١٥٣، وهدىٰ الطالب ٢: ٤٨٢.

(٢) انظر: المكاسب ٣: ١٤٣ ـ ١٤٤، وهدىٰ الطالب ٢: ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

---

(١) يرىٰ بعض المحقّقين أنّ استعمال الأمر في مقام المعاملة يتصوّر علىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل ـ أن يكون بمعنىٰ طلب وقوع المعاملة من البائع، وأنّه لو توافق معه البائع لرضي بالمعاملة، من دون قصد إيقاع القبول مقابل الإيجاب في المعاملة.

وهذا لاينبغي الإشكال في عدم كفايته عن القبول.

الثاني ـ أن يكون دالّاً علىٰ الرضا بالمأمور به ـ وهو البيع ـ لو وقع في المستقبل، من دون قصدٍ إلىٰ طلب وقوعه.

وهذا أيضاً لا يتحقّق به القبول؛ لعدم كونه رضاً بنقل الثمن في الحال.

الثالث ـ أن يكون دالّاً علىٰ معنىٰ «اشتريت»، لأنّ المشتري إذا قال: «بعني كذا بكذا» فهو يدلّ بالمطابقة علىٰ طلب البيع، ومن لوازمه حصول الإيجاب ـ أو بالأحرىٰ طلب الإيجاب ـ من البائع، والقبول من المشتري، فكأنّ اللفظ الدالّ علىٰ الملزوم ـ وهو البيع ـ دال علىٰ اللازم، وهو القبول. وهنا يصحّ أن يأتي البحث عن أنّ القبول: يجوز تقديمه أم لا؟ وأمّا الفرضان الأوّلان، فلا يصحّ البحث عن ذلك فيهما. انظر هدىٰ الطالب ٢: ٤٨٩.

التقديم، بذهاب الأكثر إلىٰ خلافه.

ثمّ قال ما حاصله: أنّ عدم الجواز مبنيٌّ علىٰ اشتراط الصيغة في البيع، وأمّا بناءً علىٰ عدم اشتراطها وكفاية المعاطاة فيها، فاللازم القول بجواز التقديم ولزوم المعاملة مالم يقم إجماع علىٰ عدم اللزوم، كما فيما لو خلت المعاملة من الإنشاء باللفظ رأساً، أو كان اللفظ المنشأ به المعاملة ممّا قام الإجماع علىٰ عدم إفادته اللزوم[1].

سابعاً ـ هل تجب الموالاة بين الإيجاب والقبول؟

من الأُمور المبحوث عنها عند الفقهاء هو: لزوم الموالاة بين الإيجاب والقبول وعدمه.

والمقصود من الموالاة هو عدم الفصل بين الإيجاب والقبول، وقد اختلفوا في ذلك علىٰ قولين إجمالاً:

القول الأوّل ـ اشتراطها علىٰ نحو الإطلاق:

اشترط جملة من الفقهاء الموالاة بين الإيجاب والقبول مطلقاً، من قبيل: الشيخ الطوسي في كتاب الخلع من المبسوط[2]، ثمّ العلّامة[3]، ثمّ الشهيد

(١) انظر: المكاسب ٣: ١٤٥ ـ ١٤٩، وهدىٰ الطالب ٢: ٤٨٩.

(٢) انظر المبسوط ٤: ٣٦٢.

(٣) انظر: القواعد ٣: ١٠ و ١٦١، ونهاية الإحكام ٢: ٤٥٠.

الأوّل[1]، ثمّ المقداد[2]، ثم المحقّق الثاني[3]، ثمّ الشهيد الثاني[4]، وتبعهم فقهاء آخرون، كصاحب الجواهر[5]، والنائيني[6]، والإصفهاني[7]، وهو الظاهر من السيّد اليزدي في الحاشية[8].

واستدلّوا علىٰ ذلك بأُمور:

١ ـ ما ذكره الشهيد الأوّل، وهو: «أنّ الموالاة معتبرة في العقد ونحوه، وهي مأخوذة من اعتبار الاتصال بين المستثنىٰ والمستثنىٰ منه...»[9].

ووجه الاستدلال هو: أن الارتباط بين المستثنىٰ والمستثنىٰ منه لـمّا كان في غاية الوضوح؛ ولأجله تعتبر الموالاة بينهما، بحيث لو أقرّ شخص بمالٍ لشخص آخر، ثمّ استثنىٰ منه مقداراً بعد مدّة طويلة لم يقبل منه الاستثناء. فلذلك صار الاستثناء أصلاً يبنىٰ عليه غيره، فيقال بلزوم الموالاة والارتباط بين كلّ ماهو من قبيل الاستثناء الذي منه العقد المركّب من الإيجاب والقبول.

(١) انظر الدروس ٢: ٢٦٤، و ٣: ١٩١.

(٢) انظر التنقيح الرائع ٢: ٢٤.

(٣) انظر جامع المقاصد ٤: ٥٩، و ١٢: ٧٨.

(٤) انظر: الروضة البهيّة ٣: ١٦٥، والمسالك ٦: ٩، و ٩: ٣٨٤.

(٥) انظر الجواهر ٢٢: ٢٥٥.

(٦) انظر منية الطالب ١: ٢٥١.

(٧) انظر حاشية المكاسب (للاصفهاني) ١: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٨) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٩٠.

(٩) القواعد والفوائد ١: ٢٣٤، القاعدة ٧٣.

٢ ـ ما ذكره النائيني، وحاصله: أنّ كلّ عقد يتضمّن خَلعاً ولبساً، مثل عقد البيع، فإنه يتضمّن خلع البائع ملكيّته عن المبيع، ولبس المشتري إياها، وبعبارة أُخرىٰ يتضمّن حذف الإضافة والعلقة الملكيّة من البائع ونقلها إلىٰ المشتري، ولذلك ينبغي أن يكون المحلّ المنقول إليه موجوداً بالفعل، ومع وجود الفاصلة بين الإيجاب والقبول تبقىٰ هذه الإضافة من دون محلّ ولو لمدّة قصيرة من الزمن، وهو غير صحيح[1].

٣ ـ ماذكره الإصفهاني، وهو: «أنّ الإيجاب والقبول حيث إنّهما قائمان بأثر، فلهما بنظر العرف جِهةُ وَحْدةٍ، فكأنّ الواحد قائمٌ بأثرٍ واحد، فلابد من كونهما علىٰ نحو من الاتصال العرفي، فكأنّه كلامٌ واحد بوحدة اتصاليّة يقوم بأثر واحد...»[2].

القول الثاني ـ اشتراطها علىٰ نحو الإجمال:

اشترط بعض الفقهاء الموالاة بصورة إجمالية، لا مطلقاً، بمعنىٰ أنّه ينبغي انحفاظ صورة العقد علىٰ أيّ تقدير، ومع حصوله لا يضرّ الفصل بين الإيجاب والقبول؛ لشمول العمومات والاطلاقات له، فالمدار إذن علىٰ صدق عنوان العقد علىٰ ما يصدر من الموجب والقابل، وإن كان بين الإيجاب والقبول فاصلٌ زمني.

---

(١) انظر منية الطالب ١: ٢٥١.

(٢) انظر الحاشية علىٰ المكاسب (للاصفهاني) ١: ٢٨٤ـ٢٨٥.

وبناءً علىٰ ذلك صحّح بعض هؤلاء العقد بمثل الهاتف والتلغراف والكتابة ونحوها، إذا أُحرز فيها ـ أي الكتابة ـ عدم انصراف البائع عن بيعه في الفاصلة الواقعة بين الأيجاب والقبول.

وذهب إلىٰ هذا الرأي، السادة: الحكيم[1]، والخوئي[2]، والخميني[3]، وغيرهم[4].

ثامناً ـ هل يشترط التنجيز في العقد؟

التنجيز في العقد أو الجزم فيه هو: عدم تعليقه علىٰ شيء، كقول البائع: «بعتك الدار إذا دخل شهر رمضان»، حيث علّق بيع الدار علىٰ دخول شهر رمضان.

والبحث عن اشتراط التنجيز في مطلق العقود والإيقاعات سوف يأتي عند الكلام عن العقد، وإنّما نبحث هنا عن اشتراطه إجمالاً في خصوص البيع، فنقول:

---

(١) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢١، كتاب التجارة، الفصل الأوّل، المسألة ٣، والمستمسك ١٤: ٣٧٩.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٤، كتاب التجارة، الفصل الأوّل، المسألة ٤٩، ومصباح الفقاهة ٣: ٥١ـ٥٨.

(٣) انظر: كتاب البيع ١: ٢٢٧ـ٢٣٢، وتحرير الوسيلة ١: ٤٦٤، كتاب البيع، المسألة ٣.

(٤) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٥٢٠ـ٥٢٣، وإرشاد الطالب ١: ١١٧.

إنّ أكثر الفقهاء ـ علىٰ ما قاله الشيخ الأنصاري وغيره[١] ـ لم يتطرّقوا إلى شرطيّة التنجيز في عقد البيع، نعم ذكروا شرطيّته في مطلق العقود عند الكلام عن بعض العقود، كالوكالة والوقف والنكاح والهبة ونحوها.

وقد اختلفت كلماتهم من جهة أنّ التنجيز أو الجزم شرط في صحّة العقد، أم التعليق مانع عن صحّته؟

فبعضهم جعل الشرط هو التنجيز أو الجزم، ثمّ رتّب عليه عدم صحّة التعليق، والبعض الآخر جعل التعليق مانعاً من الصحّة رأساً.

وقيل: «تظهر الثمرة في حال الشكّ، فعلىٰ شرطيّة التنجيز لا أصل لإحرازه، بخلاف مانعيّة التعليق، فإنّه تجري فيه أصالة عدم تحقّقه»[٢].

ووجهه: أنّ الشرط أمرٌ وجوديّ لابدّ من إحرازه، ولايحرز بالأصل لكونه مسبوقاً بالعدم، بخلاف المانع؛ فإنّ عدمه مساوٍ لوجود الممنوع، فيمكن إحرازه بالأصل، أي أصالة عدم المانع، وبه يثبت وجود الممنوع، وهو العقد فيما نحن فيه[٣].

(١) انظر: المكاسب ٣: ١٦٣، وهدىٰ الطالب ٢: ٥٢٨.

(٢) هدىٰ الطالب ٢: ٥٧٤.

(٣) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٥٧٤.

صور التعليق في العقد:

ذكر الشيخ الأنصاري ثمانية صور[١] للتعليق في العقد؛ لأنّ المعلّق عليه إمّا معلوم الحصول أو مشكوك الحصول، وكلٌّ منهما إمّا أن يكون كذلك حين العقد أو في المستقبل، وفي كلٍّ منها إمّا أن يكون المعلّق عليه ممّا تتوقّف عليه صحّة العقد شرعاً ـ مثل كونه مملوكاً، أو له ماليّة شرعاً، أو ممّا يصحّ إخراجه من الملك، أو كون المشتري ممّن يصحّ تملّكه، ونحو ذلك ـ أو يكون أجنبيّاً عن العقد.

هذه صور التعليق إجمالاً، وتفصيلها كالآتي:

الأُولى ـ أن يكون المعلّق عليه ممّا تتوقّف عليه صحّة العقد شرعاً، ومعلوم الحصول حين العقد، مثل أن يقول: «بعتك هذا إن كان ملكي». فالمعلّق عليه ـ وهو كونه ملكاً للبائع ـ ممّا تتوقّف عليه صحّة العقد؛ لأنّه لابيع إلّا في ملك، والمفروض كونه ملكاً له معلوماً حال العقد.

الثانية ـ أن يكون المعلّق عليه ممّا تتوقّف عليه صحّة العقد، ومعلوم الحصول مستقبلاً، كالتسليم والتسلم في بيع الصرف، مثل أن يقول: «بعتك هذا الدينار بكذا درهم إن تسلّمته وسلّمت إليّ الدراهم».

الثالثة ـ أن يكون المعلّق عليه ممّا تتوقّف عليه

(١) وقد أنهاها بعضهم إلىٰ أكثر من ذلك بكثير. انظر مصباح الفقاهة ٣: ٦٣ـ٦٥، وهدىٰ الطالب ٢: ٥٧٦.

صحّة العقد مع كونه محتمل الحصول حين العقد، كقول البائع: «بعتك هذا بكذا إن كنت بالغاً فعلاً»، ولم يعلم بلوغ المشتري.

الرابعة ـ أن يكون المعلّق عليه ممّا تتوقّف عليه صحّة العقد، مع كونه محتمل الحصول في المستقبل، كقول البائع: «بعتك هذا بكذا إن ملكته غداً»، ولم يعلم تملّكه غداً.

الخامسة ـ أن يكون المعلّق عليه ممّا لا تتوقّف عليه صحّة العقد، وكان معلوم الحصول عند العقد، مثل أن يقول البائع: «بعتك هذا بكذا إن كانت تجارتي رابحة»، وكان ربحه في التجارة معلوماً لدىٰ المتبايعين، أو يقول: «بعتك... إذا كان اليوم هو الجمعة»، وكان كذلك.

السادسة ـ أن يكون المعلّق عليه ممّا لاتتوقّف عليه صحّة العقد، وكان معلوم الحصول في المستقبل، مثل المثال السابق مع فرض كون زمن الربح في المستقبل، أو كقول البائع يوم الخميس: «بعتك هذا بكذا إن صلّيت الجمعة».

السابعة ـ أن يكون المعلّق عليه ممّا لاتتوقّف عليه صحّة العقد، وكان محتمل الحصول حين العقد، مثل أن يقول: «بعتك هذا بكذا، إذا كان والدي قد جاء من السفر»، وكان مجيئه محتملاً.

الثامنة ـ أن يكون المعلّق عليه ممّا لاتتوقّف عليه صحّة العقد، وكان محتمل الحصول في المستقبل، كأن يقول يوم الخميس: «بعتك هذا بكذا إذا جاء والدي من السفر يوم الجمعة»، وكان مجيئه عندئذ محتملاً.

كانت هذه هي الصور الثمانية التي ذكرها الشيخ الأنصاري، ثمّ أضاف إليها: أنّ التعليق قد يكون مصرّحاً به في العقد كما في الأمثلة المتقدّمة، أو لازماً له كقول البائع: «ملّكتك هذا بهذا يوم الجمعة»، فإنّ البيع معلّق علىٰ تحقّق يوم الجمعة إمّا في الحال، كما إذا كان زمان الإنشاء يوم الجمعة، أو في الاستقبال، كما إذا كان الإنشاء يوم الخميس.

الصور التي يكون العقد فيها صحيحاً أو باطلاً:

أوّلاً ـ الصور التي يصحّ فيها التعليق:

الصور التي صرّح الشيخ الأنصاري بصحّة العقد فيها هي: الأُولىٰ والخامسة، حيث يكون المعلّق عليه معلوم التحقّق حين العقد، سواء كان ممّا تتوقّف عليه صحّة العقد أم لا.

ووجه الصحّة هو: أنّ التعليق فيها صوري ووجوده كالعدم، فلايمنع من تأثير العقد حين صدوره من المتعاقدين.

وقد نقل دعوىٰ عدم الخلاف في صحّتها عن بعض الفقهاء.

ثانياً ـ الصور التي يبطل العقد فيها:

الصور التي صرّح الشيخ ببطلان العقد فيها هي: السادسة والسابعة والثامنة.

أمّا السادسة. فلشمول معاقد الإجماعات المنقولة لها. لكونها داخلة في معقد إجماعهم علىٰ عدم جواز التعليق.

وأمّا السابعة والثامنة؛ فلكونهما القدر المتيقّن من معقد إجماعهم علىٰ شرطيّة التنجيز ومانعية التعليق عن صحّة العقد.

ثالثاً ـ الصور التي يظهر تردّد الشيخ الأنصاري فيها: وهي الصورة الثانية والثالثة والرابعة، حيث يكون المعلّق عليه ممّا تتوقّف عليه صحّة العقد ولم يكن معلوم الحصول عند العقد، بل كان محتملاً حصوله عند العقد، أو معلوماً حصوله، أو محتملاً في المستقبل، فاستظهر أوّلاً بطلان العقد من إطلاق كلام الفقهاء، لكنّه استظهر من كلام للشيخ الطوسي في المبسوط ميله إلىٰ عدم البطلان، ولذلك قال: إنّه لم يتحقّق الإجماع علىٰ البطلان[١].

والظاهر من السيّد الخوئي ـ تبعاً لشيخه النائيني[٢] ـ القول بصحّة جميع صور التعليق إلّا الثلاثة التي تقدّم عن الشيخ بطلان العقد فيها؛ لشمول معقد الإجماع لها[٣].

كما أنّ الإمام الخميني لم يعتبر التنجيز في العقود والإيقاعات مطلقاً، فيصحّ التعليق فيها عنده بجميع أنحائه[١].

وذهب إلىٰ عدم البطلان مطلقاً بعض آخر أيضاً[٢].

الدليل علىٰ شرطيّة التنجيز:

استدلّ الفقهاء علىٰ شرطيّة التنجيز ومانعية التعليق بأدلّة نشير إليها وإلىٰ ما أُورد عليها إجمالاً، وهي كما يلي:

١ ـ الإجماع:

دعوىٰ الإجماع علىٰ اشتراط التنجيز في خصوص البيع قليلة، وإنّما استفيد من دعوىٰ بعضهم الإجماع علىٰ اشتراطه في مطلق العقود، أو في العقود التي هي أقلّ مرتبة من البيع بحيث لو ثبتت فيها الشرطيّة فهي تثبت في البيع بطريق أولىٰ كالوكالة.

فمثلاً نقل السيّد العاملي عن فخرالدين في شرح الإرشاد قوله: «إنّ تعليق الوكالة علىٰ الشرط لا يصحّ عند الإماميّة، وكذا سائر العقود جائزة كانت أو لازمة»[٣].

والعبارة ليست نصّاً في دعوىٰ الإجماع كما هو ظاهر.

وقال الشهيد الثاني عند تقسيم الأُمور

---

(١) انظر: المكاسب ٣: ١٦٧ ـ ١٦٨، وهدىٰ الطالب ٢: ٥٤٧.

(٢) انظر منية الطالب ١: ٢٥٥.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٦٢ ـ ٦٥.

(١) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢٣٢ ـ ٢٣٦.

(٢) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

(٣) مفتاح الكرامة ٧: ٥٢٦.

بالنسبة إلىٰ قبول الشرط والتعليق: «الثالث: ما يقبل الشرط ولايقبل التعليق عليه، كالبيع، والرهن، والصلح، والإجارة، فإنّها تقبل الشروط السائغة... وعلّل عدم صحّة تعليق هذه العقود علىٰ الشرط مع الاتّفاق عليه بأنّ...»[1].

والعبارة صريحة في دعوىٰ الاتّفاق علىٰ عدم قبول هذه العقود للتعليق.

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ الوكالة: «من شرطها أن تقع منجّزة كغيرها من العقود، بلاخلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه»[2].

وظاهره أنّ الإجماع منعقد علىٰ شرطيّة التنجيز في مطلق العقود.

هذا مضافاً إلىٰ دعوىٰ بعض الفقهاء الإجماع على شرطيّة التنجيز فيالوكالة[3] مع غضّ النظر عن قياسها بسائر العقود، التي يستفاد منها أولويّة الإجماع علىٰ اشتراطها في عقد البيع.

ولكن ناقش فقهاء آخرون هذا الإجماع ـ علىٰ فرض تحقّقه ـ: بأنّه لم يحرز كشفه عن قول المعصومعليه السلام أو فعله أو تقريره ليكون حجّة شرعيّة، بل يحتمل أن يكون مستنداً إلىٰ الوجوه والأدلّة الأُخرىٰ التي ذكرها الفقهاء لاعتبار التنجيز[4].

(١) تمهيد القواعد: ٥٣٢ـ٥٣٣، القاعدة ١٩٨.

(٢) الجواهر ٢٧: ٣٥٢.

(٣) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ١١٤، وجامع المقاصد ٨: ١٨٠.

(٤) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٦٦، وهدىٰ الطالب ٢: ٥٧٧، وإرشاد الطالب ٢: ١٢٣.

بل قال بعضهم: «وأمّا تحصيل الإجماع أو الشهرة المعتبرة في هذه المسألة التي للعقل فيها قدم راسخ فغير ممكن، ولهذا ترىٰ تشبّثهم بالدليل العقلي أو العرفي، مع ما يقال: من أنّ المسألة لم تكن معنونة، وإنّما استندوا إلىٰ باب الوكالة والوقف ونحوهما»[1].

٢ ـ دعوىٰ انصراف العمومات عن العقد المعلّق:

قال النائيني بعد المناقشة في دعوىٰ الإجماع بما تقدّم: «نعم، يمكن أن يقال: إنّ التعليق ليس ممّا جرىٰ عليه العرف والعادة في الأُمور العهدية والعقود المتعارفة بين عامّة الناس، وإن مسّت الحاجة إليه أحياناً في العهود الواقعة بين الدول والملوك، فلا يشمله أدلّة العقود والعناوين؛ لكونه ممّا يشكّ في صدقها عليه»[2].

ونوقشت دعوىٰ الانصراف بـ:

أ ـ أنّ الانصراف إنّما يتمّ في المطلقات دون العمومات[3] مثل **﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾** و **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾**، فلا مانع من شمولها للعقود المعلّقة

(١) كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢٣٥ـ٢٣٦.

(٢) منية الطالب ١: ٢٥٥.

(٣) ولعلّ وجهه: أنّ من مقدّمات الحكمة التي يبتني عليها الإطلاق هو عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، والانصراف يوجب أن يكون المنصرف إليه قدراً متيقّناً في مقام التخاطب فينصرف إليه الإطلاق، أمّا العموم فدلالته علىٰ العموم بالوضع لابمقدمات الحكمة، فليس فيه ما يستدعي الانصراف.

والحكم بصحّتها.

ب ـ ثمّ علىٰ فرض تماميّة الكبرىٰ وإمكـان الانـصراف في العـمومات، نـقول بمـنع الصـغرىٰ، فلانسلّم بأنّ العقود المعلّقة غير متعارفة، لوقـوعها إجمالاً، كتعليق البيع علىٰ إجازة الأب، أو الصديق، أو الجار، ونحو ذلك[١].

٣ ـ اقتضاء سـببية العـقد لمـضمونه عـدم التعليق:

قال صاحب الجواهر بعد أن اشترط التنجيز وعدم التعليق: «لمنافاته[٢] مادل علىٰ سببية العـقد، الظاهر في ترتّب مسبّبه عليه حال وقوعه، فـتعليق أثره بشرطٍ من المتعاقدين دون الشارع مـعارضٌ لذلك...»[٣].

وحاصله: أنّ ظاهر الأدلّة الإمضائية للعقود هو ترتّب أثرها بعد العقد مباشرة، و هو يبتني علىٰ عدم تعليقه، فمع كونه معلّقاً لا تشـمله تـلك الأدلة لا زمان صدور العقد ولا بعده، ومع عدم الدليل علىٰ امضاء العقد وصحّته تجري فيه أصالة الفساد[٤].

هذ وناقش الشيخ الأنـصاري هـذا الدليـل بوجوه، منها: أنّ دليل صحّة العـقود لم يـنحصر في مثل ﴿أوفُوا بالعقودِ﴾ حتىٰ يقال: إنّ مقتضاه ترتّب الأثر وهو المسبّب، علىٰ العقد مباشرة، بل هناك أدلة أُخرىٰ، مثل ﴿أَحَلَّ ٱللّهُ ٱلْـبَيْعَ﴾، و ﴿إِلَّآ أَن تَكُـونَ تِجَارَةً عَـن تَـرَاضٍ﴾، و «النـاس مسـلطون عـلىٰ أموالهم...»[١]، فهي تدلّ عـلىٰ صـحّة عـقد البـيع ولزومه سواء كان العقد منجّزاً أم معلّقاً.

وعـلىٰ فـرض الانحـصار، فـإنّ ﴿أوفـوا بالعقود﴾ إنّما يدل علىٰ لزوم الوفاء بمدلول العقد مهما كان، فإن كان منجّزاً فبعد العقد، وإن كان معلّقاً فبعد حصول المعلّق عليه[٢].

٤ ـ منافاة توقيفيّة العقود للتعليق:

واستدلّ علىٰ عدم جواز التعليق: بأنّ العقود والإيقاعات توقيفيّة بمعنىٰ أنّ مشروعيّتها تـتوقّف علىٰ إمضاء الشارع لها، ولم يدلّ دليل شرعيّ عـلىٰ جواز التعليق في العقود ليؤخذ به.

ولكن ردّه الشيخ الأنصاري: بأنّ إطلاق أدلة البيع والعقود مثل ﴿أَحَلَّ ٱللّـهُ ٱلْـبَيْعَ﴾ و ﴿أَوْفُـوا بِٱلْعُقُودِ﴾ و ﴿إِلَّآ أَن تَكُـونَ تِـجَارَةً عَـن تَـرَاضٍ﴾، ونحوها كافٍ في مشروعيّة مطلق العـقود: المـنجّزة والمعلّقة[٣].

٥ ـ منافاة التعليق للجزم بالإنشاء:

وحاصله: أنّ التعليق ينافي الجزم بـالإنشاء، فإنّ الإنشاء كالإخبار لا يعقل تـعليقه عـلىٰ شيء،

---

(١) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٧٠، وهدىٰ الطالب ٢: ٥٧٨.

(٢) أي التعليق.

(٣) الجواهر ٢٢: ٢٥٣، وانظر ٢٧: ٣٥٢.

(٤) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٥٥٥.

(١) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

أقول: جعل الحديث من أدلة التشريع العامّة مثل ﴿أوفوا بالعقود﴾ إنّما هو على مبنى صاحب الجـواهـر ومماشاة معه، حيث جعله من أدلة صحّة المـعاطاة في ج ٢٢: ٢٢٢.

(٢) المكاسب ٣: ١٧٠ـ١٧١.

(٣) انظر المكاسب ٣: ١٧٢.

فإمّا يوجد، أو لا يوجد.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ لازم التعليق في الإنشاء عدم وجود الإنشاء قبل وجود المعلّق عليه، مع أنّ الفرض وجوده بمجرّد العقد، وهو تناقض.

وردّه الشيخ الأنصاري: بأنّ نفس الإنشاء غير معلّق، وإنّما المعلّق هو المنشأ وهو المبادلة في البيع، فالبائع يوجد الإنشاء بإجراء صيغة العقد، وبذلك يتمّ وجود الإنشاء ولم يكن وجوده معلّقاً علىٰ شيء، وإنّما المعلّق هو المُنشأ[1]، وهو المبادلة مثلاً.

تاسعاً ـ هل يشترط التطابق بين الإيجاب والقبول؟

الظاهر من كلماتهم أنّ التطابق بين الإيجاب والقبول ممّا لا إشكال فيه من حيث الكبرىٰ، بل هو من القضايا التي قياساتها معها كما قيل: لأنّ بدونه لم يتحقّق القبول الذي هو من أركان العقد[2].

وإنّما الكلام في تشخيص صغريات هذه الكبرىٰ ومصاديقها، فنقول: إنّ بعض الفقهاء كالسيّد الخوئي ذكر صوراً للتطابق، وهي:

الأُولىٰ ـ أن يكون التطابق من حيث عنوان المعاملة، كأن يقول البائع: «بعتك الكتاب بكذا»، فيقول المشتري: «قبلت البيع بكذا»، فمورد المعاملة، وهو البيع، مطابَق بين الإيجاب والقبول، أمّا لو قال المشتري: «قبلت الهبة بكذا»، كان البيع باطلاً؛ لأنّ القبول لم يطابق الإيجاب.

الثانية ـ أن يكون التطابق من حيث المبيع، بأن يقول البائع: «بعتك الكتاب بكذا»، فيقول المشتري: «قبلت بيع الكتاب بكذا»، أمّا لو قال: «قبلت بيع القلم بكذا» لم يصحّ؛ لعدم التطابق في المبيع.

الثالثة ـ أن يكون التطابق من حيث البائع والمشتري، فلو كان البائع قاصداً بيع داره من زيد، فقبل زيد شراء الدار من قِبل عمرو، لم يصحّ.

ويتأكّد لزوم التطابق بين المشتري والبائع فيما إذا كان أحد طرفي المعاملة ـ الثمن أو المثمن ـ كلّياً في الذمّة؛ لاختلاف ذمم الأشخاص.

الرابعة ـ التطابق بين الإيجاب والقبول من حيث الشرائط المذكورة في العقد، كما إذا اشترط البائع في العقد شرطاً، وقبل المشتري شرطاً آخر غير ما ذكره البائع[1].

---

(١) انظر المكاسب ٣: ١٧٠، ونسب هذا الوجه إلىٰ العلّامة في التذكرة، وعبارته فيها عند ذكر شرائط البيع هي: «الجزم، فلو علّق العقد علىٰ شرط لم يصحّ وإن كان الشرط المشيّة؛ للجهل بثبوتها حال العقد وبقائها مدته». التذكرة ١٠: ٩.

(٢) قال الشيخ الأنصاري: «ووجه هذا الاشتراط واضح، وهو مأخوذ من اعتبار القبول، وهو الرضا بالإيجاب». المكاسب ٣: ١٧٥، وقال النائيني: «لا يخفىٰ أنّ اعتبار التطابق من القضايا التي قياساتها معها». منية الطالب ١: ٢٥٦، وانظر: مصباح الفقاهة ٣: ٧١، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢٣٦، وهدى الطالب ٢: ٥٩٩.

(١) انظر: المكاسب ٣: ١٧٥، ومنية الطالب ١: ٢٥٦ـ٢٥٧، ومصباح الفقاهة ٣: ٧٣.

وفي لزوم التطابق في هذه الجهة خلاف، يظهر من بعضهم عدم لزومه، بناءً علىٰ أن ذكر الشرط في العقد ودلالته علىٰ مفاده من باب تعدد المطلوب، فإذا بطل الشرط بسبب الاختلاف بين البائع والمشتري لم يبطل أصل البيع[1].

الخامسة ـ التطابق بين الإيجاب والقبول في أجزاء المبيع والثمن، ولذلك فلو قال البائع: «بعتك داري بخمسين ديناراً» فقال المشتري: «اشتريت نصفه بخمسة وعشرين ديناراً» لم يحصل التطابق[2].

وأرجع السيّد الخوئي هذه الصورة إلىٰ الصورة السابقة؛ لأنّ معنىٰ بعتك داري بخمسين ديناراً هو: «بعتك نصف داري بخمسة وعشرين ديناراً، بشرط أن ينضم إليه النصف الآخر من الدار» فإذا قبل المشتري البيع في نصف الدار فقط، فكأنّه لم يتطابق قبوله مع إيجاب البائع في الشرط. فمن قال هناك بالبطلان يقول به هنا أيضاً، ومن قال بصحّته هناك وبفساد الشرط يقول بصحّته هنا أيضاً[3].

(١) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٥٩٨، فانه قوّىٰ صحّة العقد، كما أن الظاهر من حاشية المكاسب (للاصفهاني) ١: ٢٩١ صحّته أيضاً.

(٢) انظر المكاسب ٣: ١٧٥، ومنية الطالب ١: ٢٥٧.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٧٤.

عاشراً ـ صدور العقد حال أهلية المتعاقدين له:

من الشروط التي ذكرها الفقهاء هو: أن يصدر العقد من المتعاقدين حال كونهما متأهّلين لذلك، وأن يبقيا علىٰ ذلك حتىٰ إتمام العقد.

وبناءً علىٰ ذلك فلو كان الموجب أهلاً للإيجاب ولم يكن القابل أهلاً للقبول في ذلك الحين، لم ينعقد العقد، وكذا لو خرج الموجب عن الأهليّة بعد صدور الإيجاب منه، وقبل صدور القبول من القابل. وكذا الأمر بالنسبة إلىٰ القابل إذا خرج عن الأهليّة بعد الإيجاب وقبل القبول... وأمثلته كثيرة[1].

وقال النائيني: «لايخفىٰ أنّ هذا الشرط أيضاً كالشرط السابق من القضايا التي قياساتها معها... لأنّ العقد لاينعقد إلّا بفعل الاثنين...»[2].

لكن يرىٰ السيّد اليزدي: «أنّه لا دليل علىٰ هذه الكليّة، وعدم صدق المعاقدة والمعاهدة إنّما يتمّ في بعض الفروض، كما لو كان المشتري حال إيجاب البائع غير قابل للتخاطب من جهة الإغماء أو النوم أو الجنون، وأمّا في بقيّة الصور فنمنع عدم الصدق...»[3].

وفصّل السيّد الخوئي بين البائع والمشتري،

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٧٧

(٢) منية الطالب ١: ٢٥٧

(٣) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي): ٩٢

بمعنىٰ أنّه لو كان المشتري فاقداً لشرائط الصحة حال الإيجاب ثمّ صار واجداً لها صحّ العقد، كما إذا أوجب البائع وكان المشتري نائماً أو مغميً عليه ثمّ استيقظ ووعىٰ وقبل البيع صحّ؛ لأنّ المناط في البيع إنّما هو ارتباط التزام البائع بالتزام المشتري، ومع رجوع أهليّة المشتري وقبوله للإيجاب يحصل هذا الارتباط، فتشمله العمومات والمطلقات الدالّة علىٰ صحّة البيع.

كما تدلّ علىٰ ذلك السيرة المتعارفة بين التجار، حيث يبيعون ويشترون بالمراسلات، فإنّه قد يكون المشتري عند إيجاب البائع نائماً وغير عالم بالإيجاب أصلاً.

نعم يشترط العكس، وهو بقاء أهليّة البائع والموجب عند قبول المشتري، فلو خرج الموجب عن الأهليّة عند قبول المشتري لم يصحّ، لكن يستثنىٰ منه مثل النوم والغفلة، فإنّه لايضرّ وجودهما في كلٍّ منهما، عند صدور الإيجاب أو القبول من الطرف الآخر[1].

ويرىٰ الإيرواني: «أنّه لايعتبر في تحقّق مفهوم المعاقدة إلّا وجود الشرائط المعتبرة في كلٍّ من المتعاقدين حال إنشاء نفسه، نعم لو ارتفع رضا الموجب بالمعاملة حال لحوق القبول من الآخر لم يبعد عدم صدق المعاقدة، بخلاف مالو مات أو جُنّ أو أُغمي عليه، فإنّ كلّ ذلك غير مانع من تحقّق مفهوم المعاقدة عند قبول الطرف الآخر»[1].

ووافقه الإمام الخميني حيث إنّه يرىٰ: أنّ مقتضىٰ القواعد عدم اعتبار هذا الشرط، نعم لابدّ من بقاء رضا الموجب حين قبول المشتري في صحّة العقد فعلاً[2].

تنبيه (١):

قال الشيخ الأنصاري: «... ثمّ إنّهم صرّحوا بجواز لحوق الرضا لبيع المكْرَه، ومقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حين العقد، بل يكفي حصوله بعده، فضلاً عن حصوله بعد الإيجاب وقبل القبول، اللّهم إلّا أن يلتزم بكون الحكم في المكرَه علىٰ خلاف القاعدة؛ لأجل الإجماع»[3].

ومفاد كلامه: أنّ الإجماع علىٰ صحّة عقد المكرَه إذا رضي به بعد العقد، جعله مستثنىٰ من شرطيّة بقاء الأهليّة في المتعاقدين حتىٰ تمام العقد.

تنبيه (٢):

قيل: إنّ أوّل من تعرّض للشرط المتقدّم هو الشيخ الأنصاري، ولم نظفر ـ والكلام للقائل ـ بمن تعرّض له قبله، ولعلّ عدم التعرّض له، لأجل عدم كونه شرطاً زائداً علىٰ أصل العقد[4].

---

(١) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٧٥ـ٧٦.

(١) حاشية المكاسب (للإيراوني) ٢: ١٠٧.

(٢) كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٢٣٨ـ٢٣٩.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٧٨.

(٤) هدىٰ الطالب ٢: ٦٠٧.

الركن الثاني ـ المتعاقدان:

وهما اللذان يتولّيان طرفي العقد، أي البائع والمشتري في عقد البيع. وقد ذكر الفقهاء لهما شروطاً نشير إليها فيما يأتي، وسوف نستوعب البحث عنها عند الكلام عن «العقد» بصورة عامة.

شروط المتعاقدين:

الشرط الأوّل ـ العقل:

لا إشكال ولا شبهة في توقّف صحّة البيع علىٰ كون المتعاقدين عاقلين؛ لأنّ المجنون مسلوب العبارة والإرادة، فلا يترتّب الأثر علىٰ عبارته.

هذا بالنسبة إلىٰ المجنون المطبق، وهو الذي لا يفيق في بعض الأزمنة، أمّا المجنون الأدواري، وهو الذي يجنّ في زمان ويفيق في آخر، فإن وقع العقد منه في زمان جنونه فلا يصحّ، وأمّا لو وقع في زمان إفاقته. فلا مانع من صحّته من جهة اشتراط العقل[١].

هذا ولم يتعرّض بعض الفقهاء لهذا الشرط استناداً إلىٰ وضوحه، وكونه مفروغاً منه.

الشرط الثاني ـ البلوغ:

ومن الشروط التي ذكرها الفقهاء، هو بلوغ المتعاقدين، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أهليّة»، عند الحديث عن حدود أهليّة المميّز غير البالغ، وكان حاصل ما ذكرناه هناك:

أنّ الفقهاء تكلّموا عن تصرّفات غير البالغ المميّز في أربعة مراحل هي:

١ ـ تصرّفاته بصورة مستقلة عن وليّه، كأن يبيع ويشتري من دون إذن وليّه.

وقلنا: إنّ المشهور عند الفقهاء هو بطلان المعاملة، للنهي عن دفع أموال اليتامىٰ إليهم قبل البلوغ في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[١].

ومال بعض الفقهاء كالأردبيلي[٢] والإيرواني[٣] إلىٰ القول بالصحّة حملاً للآية علىٰ أنّها جعلت مدار جواز الدفع علىٰ الرشد، سواء كان قبل البلوغ أو بعده، لا البلوغ نفسه، واستشكل السبزواري[٤] في الصحّة ولم يصرّح بالبطلان.

٢ ـ تصرّفاته مع إذن وليّه، بأن يبيع ويشتري بإذنه.

وقلنا: إنّ المشهور من الفقهاء قائلون ببطلانها؛ للأحاديث الدالّة علىٰ عدم نفوذ أمر الصبيّ

---

(١) انظر: التذكرة ١٠: ١٢ ـ ١٣، والرياض ٨: ١١٤، ومفتاح الكرامة ٤: ١٧٢، وغيرها.

(١) النساء: ٦.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٣) انظر الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ٢: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٤) انظر الكفاية ١: ٤٤٩.

قبل البلوغ[١]، والأحاديث الدالّة علىٰ رفع القلم عنه[٢]، والأحاديث الدالّة علىٰ أنّ عمد الصبيّ وخطأه سيّان[٣].

لكن نوقشت هذه الأدلّة من قبل بعض الفقهاء الذين قالوا بصحّة تصرّفاته مع إذن وليّه كالأردبيلي[٤]، والسيّد اليزدي[٥]، والإيرواني[٦]، والإصفهاني[٧]، والسيّد الحكيم[٨]، وغيرهم[٩].

وفصّل السيّد الخوئي بين الإجازة والإذن، بمعنىٰ أنّه لو أوقع الصبيّ المعاملة من دون إذن وليّه ثمّ أجازه الولي، كانت المعاملة صحيحة؛ لأنّه كالفضولي، أمّا لو أذن له الولي لم تكن صحيحة؛ للنهي عن إعطاء أموال الصبيّ له يتصرّف فيها ولو مع إذن الولي[١].

٣ ـ قيام المميّز بإجراء صيغة العقد ونحوها وكالة عن وليّه أو غيره.

وللفقهاء المتعرّضين للمسألة قولان مبنيّان علىٰ أنّ غير البالغ المميّز مسلوب العبارة، أم لا؟ فبناءً علىٰ كونه مسلوب العبارة لايصحّ منه العقد وكالة أيضاً. وأمّا بناءً علىٰ كونه غير مسلوب العبارة فيصح منه، وبعض هؤلاء استثنىٰ مالو كان وكيلاً عن وليه في إجراء صيغة عقد بيع مال نفسه فلم يقل بصحّتها؛ لأنّ الطفل منهيٌّ عن التصرف في مال نفسه، ولكن ردّه الآخرون بأنّ ذلك ليس تصرّفاً في المال[٢].

٤ ـ ثمّ ذكرنا بعض المستثنيات التي ذكرها بعض الفقهاء الذين لم يجوّزوا بيع المميّز، التي منها:

أ ـ بيع وشراء المحقّرات، وهي التي ليست لها قيمة عالية، مثل البقل والخبز ونحوها ممّا جرت العادة بقيام الأطفال بمباشرتها[٣].

---

(١) انظر الوسائل ١: ٤٢ـ٤٦، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، و ١٧: ٣٦٠، الباب ١٤ من أبواب عقد البيع، و ١٨: ٤١٠، الباب ٢ من أبواب أحكام الحجر.

(٢) انظر الوسائل ١: ٤٢ـ٤٣، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١١ و ١٢.

(٣) انظر: الوسائل ٢٩: ٩٠، الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢، والباب ١١ من أبواب العاقلة، الحديث ٢ و ٥، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٥٢.

(٤) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٥٢ـ١٥٣.

(٥) انظر الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١١٣.

(٦) انظر الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ٢: ١٧٠ـ١٧١.

(٧) انظر الحاشية علىٰ المكاسب (للإصفهاني) ٢: ١٧.

(٨) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٤، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، المسألة الأُولىٰ.

(٩) انظر هدىٰ الطالب ٤: ٩٦.

---

(١) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٢٦٠.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة ٣: ٢٥٨ـ٢٦٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٦، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، المسألة ٥٨، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٢: ٣٠، وهدىٰ الطالب ٤: ٩٤، وغيرها.

(٣) قال ذلك الكاشاني في المفاتيح ٣: ٤٦، المفتاح ٨٩٥، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ١: ٢٥٦.

وعلّل بعضهم الجواز بدفع الحرج إذ يلزم من عدم جوازه الحرج[١]، لكن الشيخ الأنصاري منع لزومه[٢].

ب ـ ما لو كان المميّز مجرّد آلة لإيصال الثمن والمثمن إلىٰ كلٍّ من البائع والمشتري؛ لقيام سيرة المسلمين علىٰ ذلك في جميع العصور[٣].

لكن ردّ الشيخ الأنصاري هذه السيرة، بأنّها ـ علىٰ فرض تحقّقها ـ من جهة التساهل في الدين[٤].

الشرط الثالث ـ القصد والإرادة:

اشترط الفقهاء في المتعاقدين أن يكونا قاصدين لمضمون العقد ومريدين له، وكأنّه لا إشكال ولا خلاف فيه عندهم[٥]، فلذلك أرسلوه إرسال المسلّمات كما قيل[٦]، بل ادعي عليه الإجماع[٧].

وقيل في توضيح ذلك: أنّ القصد إلىٰ مضمون العقد وإرادته متقوّم بإرادات ثلاثة يتبعها الرضا بمضمون العقد وطيب النفس به، وهذه الإرادات هي:

١ ـ إرادة اللفظ وقصده؛ لإخراج مثل الغالط. فالبائع ينبغي أن يأتي بكلمة «بعت» لنقل العين بعوض حتىٰ يصدق البيع، ولو قال: «آجرت» الذي هو موضوع لنقل المنفعة بعوض لم يكن صحيحاً، سواء كان عامداً، أو خاطئاً، أو ناسياً، أو غير ذلك.

٢ ـ قصد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا المجازي، فلو قال: «بعت» وقصد بذلك معناه المجازي، وهو نقل المنفعة بعوض الذي هو مفاد الإجارة، لم يقع بيعاً ولا إجارة.

٣ ـ الإرادة الجدّية لتحقّق مضمون العقد في الخارج، بعد تحقّق الإرادتين المتقدّمتين، فلو تحقّقت الإرادتان ولم تتحقّق الثالثة لم يثمر ذلك شيئاً، كما لو قال: «بعتك هذا الكتاب»، وكان هازلاً، ولم يكن جادّاً في البيع، فإنّه لم يتحقّق البيع.

والوجه في اعتبار هذه الإرادات الثلاثة واضح، فإنّ العقود تابعة للقصود ـ كما قالوا ـ فلذلك ادّعي الإجماع علىٰ اشتراطه القصد كما تقدّم.

نعم، اختلفوا في أنّه:

ـ من شرائط العقد؛ للبحث فيه عن عوارض اللفظ فيه كالماضويّة.

ـ أو من شرائط المتعاقدين؛ لأنّه يبحث فيه عن القصد والإرادة، وهما متقوّمان بشخص المريد،

---

(١) قاله الكاشاني في المفاتيح ٣: ٤٦.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٢٨٧.

(٣) قاله الكاشاني في المفاتيح ٣: ٤٦، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ١١٦.

(٤) انظر المكاسب ٣: ٢٨٨.

(٥) انظر المكاسب ٣: ٢٩٥.

(٦) انظر مصباح الفقاهة ٣: ٢٧٥.

(٧) ادعاه العلّامة في التذكرة ١٠: ١٣.

فالبحث فيها عن الإرادة الجدّية، لا الاستعمالية، وهما متناسبان للمتعاقدين.

ـ أو من مقوّمات العقد نفسه؛ لأنّه لا يتحقّق مفهومه بدونه؟[١].

هل يشترط تعيين المالكين أم لا؟

لمّا وصل الشيخ الأنصاري إلىٰ اعتبار القصد، عرّج بعده علىٰ ما تعرّض له صاحب المقابس، وهو: أنّ كلاًّ من البائع والمشتري يجب أن يعرف الآخر أم لا؟

والمعرفة من جهتين:

ـ من جهة كون العاقد أصيلاً ومن قبل نفسه، أم وكيلاً عن الغير.

ـ ومن جهة معرفة شخصه أيضاً.

ثمّ نقل اضطراب كلمات الفقهاء في هذا المجال، ثمّ أخذ في تحليل الموضوع، ومن أراده فليراجع المكاسب[٢].

الشرط الرابع ـ الاختيار:

من جملة شروط المتعاقدين الاختيار، والمراد منه: إيقاعهما العقد عن رضا وطيب النفس، لا عن إكراه، فالاختيار هنا مقابل الإكراه، لا الإجبار.

(١) انظر: المكاسب ٣: ٢٩٥، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٧٥، وهدىٰ الطالب ٤: ٩٧ـ٩٨ و ١٤١.

(٢) انظر: المكاسب ٣: ٢٩٦، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٧٦، وهدىٰ الطالب ٤: ١٠٣ و ١٤١.

والفارق بين هذه المسألة والسابقة هو: أنّ الأُولىٰ تكفّلت ببيان اعتبار قصد المعنىٰ في العقود؛ لأنّ الإخلال به إخلالٌ بعنوان العقد.

وأمّا هذه فقد تكفّلت ببيان لزوم كون القصد ناشئاً عن الاختيار والرضا[١].

ولمّا كان الاختيار المبحوث عنه هنا هو المقابل للإكراه، فلذلك تكلّم الفقهاء هنا عن عقد المكره، وإن كان كثير منهم خاصّة القدماء قد تكلّموا عنه في الطلاق، إلّا أنّ بعضهم تطرق إليه في عقد البيع.

وحيث تكلّمنا عن هذا الموضوع في عنوان «إكراه» فلا نعيده هنا، ولعلّنا نقف عليه بشيء من التفصيل في عنوان «عقد» إن شاء الله تعالىٰ.

الشرط الخامس ـ أن يكون المتعاقدان مالكين أو مأذونين:

من جملة الشروط التي ذكرها الفقهاء للمتعاقدين هو: أن يكونا مالكين أو مأذونين من قبلهما أو من قبل الشارع، كالوكيل في الأوّل، وولي الطفل في الثاني.

ورتّبوا علىٰ هذا الشرط أبحاثاً كثيرة من قبيل:

ـ البحث عن عقد الفضولي ـ وهو: «العاقد بلا

(١) انظر: المكاسب ٣: ٣٠٧، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٨١، وسائر شروح وتعليقات المكاسب.

إذن من يحتاج إلىٰ إذنه»[١] ـ الذي يشغل جانباً مهمّاً من فقه المعاملات.

وسوف نتعرّض له في عنوان «بيع الفضولي» إن شاء الله تعالىٰ.

ـ البحث عن ولاية الأولياء كالإمام، والفقيه، والأب، والوصي من قبله، وعدول المؤمنين، وتبيين حدود ولايتهم.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «ولاية»، وفي العناوين المتقدّمة إجمالاً.

ـ البحث عن بيع العبد المسلم للكافر، وبيع المصحف له، ونحو ذلك بمناسبة عدم ولاية الكافر علىٰ هذه الأُمور وعدم دخولها في ملكه.

الركن الثالث ـ العوضان:

العوضان هما: المبيع وبدله، والمثمن والثمن، ولهما شروط ينبغي توفّرها فيهما، وهي:

الشرط الأوّل ـ الماليّة:

يشترط في العوضين أن يكونا مالين؛ لأنّ البيع لغةً «مبادلة مال بمال».

والماليّة إنّما تدور مدار الانتفاع، فما ينتفع به منفعة مقصودة للعقلاء، محلّلة في الشريعة يكون مالاً، ومالم يكن كذلك فليس بمال، مثل الخنافس التي لايبذل بإزائها العقلاء مالاً، والخمر الذي لايبذل بإزائه المسلم المتشرع مالاً؛ لعدم ماليّة الأوّل عند العقلاء، والثاني عند المسلمين.

ثمّ، إنّ سبب عدم الانتفاع فيما لا ينتفع به عند العقلاء، إما خسّة الشيء أو قلّته:

فالأوّل، مثل الخنافس والديدان وسائر الحشرات.

والثاني، مثل حبّة الحنطة، أو القطرة من الماء عند النهر.

فهذه لاماليّة لها وإن كانت ملكاً لأصحابها لايجوز اغتصابها منهم.

ولذلك لايجوز بناءً علىٰ اشتراط الماليّة في العوضين أن تقع هذه الأُمور عوضاً في البيع[١].

وأمّا لو قلنا: إنّه لا دليل علىٰ كون البيع «مبادلة مال بمال»؛ لأنّ ذلك شيءٌ قاله الفيّومي، ولا دليل آخر علىٰ اعتبار المالية إلّا شرطيّة كون العوضين مالاً شرعاً، فلا دليل علىٰ شرطيّة ماليّة العوضين عرفاً.

وكذا لو قلنا باشتراط الماليّة ولكن جعلناها نسبية، بحيث يكون الشيء مالاً عند المتعاملين وإن لم يكن كذلك عند غيرهما، كمن يشتري الحشرات للمختبرات حيث يجري عليها التجارب لاكتشاف بعض العقاقير أو الأُمور الطبيّة، أو للاستفادة منها في

---

(١) «أو الكامل غير المالك للتصرّف ولو كان غاصباً». كما في غاية المراد ٣: ٣٧.

(١) انظر: المكاسب ٤: ٩ ـ ١٠، ومنية الطالب ٢: ٢٦٣ ـ ٢٦٤، وهدىٰ الطالب ٦: ٣٨٨.

الأطعمة عند بعض الأقوام وإن كانت خسيسة عند عامة الناس ويتنفّرون منها، فإنّه يصحّ لهم دفع المال بإزائها عندئذ.

ويستنتج من ذلك: أنّ الرغبة عامل مؤثر في ماليّة الأشياء، فربّ شيءٍ يكون مرغوباً عند طبقة أو طائفة من الناس، بل وحتىٰ عند شخص، ولا يكون كذلك عند غيرهم. فترىٰ شخصاً يدفع مالاً جزيلاً مقابل ورقة؛ لأنّ فيها كتابة أحد أجداده، في حين لا قيمة لها عند شخص آخر، أو يدفع الزارع مالاً معتنى به مقابل حبّة واحدة من بذور إحدىٰ النباتات؛ لأنّها أُجريت بعض الإصلاحات عليها، في حين لاقيمة لها عند غيره.

وممّن يرىٰ هذا الرأي السيّدان: الخوئي[١] والخميني[٢]، وهو الظاهر من المحقّق الإصفهاني[٣].

الشرط الثاني ـ الملكيّة الطِلقة:

يشترط في العوضين إضافة إلىٰ كونهما مالين، كونهما مملوكين ملكية طِلقة[٤].

والنسبة بين الماليّة والملكيّة عموم من وجه، فالدار مملوكة ولها ماليّة، والمباحات العامّة كالطير في السماء والسمك في الماء، والأوقاف العامّة ـ بناءً علىٰ كون الوقف فكّ الملك ـ ونحوها لها ماليّة وليست ملكاً لأحد، وحبّة الحنطة ملك لصاحبها ولا ماليّة لها عرفاً، إذا لم تكن لها خصوصيّة زائدة.

واحترزوا عن اشتراط الماليّة في العوضين عمّا لا ماليّة له عرفاً كحبة الحنطة، أو شرعاً كالخمر والخنزير، كما تقدّم.

واحترزوا عن اشتراط الملكيّة الطِلقة عمّا لم يكن مملوكاً للمتبايعين كذلك، مثل:

ـ الأراضي الخراجية التي هي ملكٌ لعامة المسلمين لا لأشخاصهم، فلا يجوز لهم بيعها ولا شراؤها.

ـ والوقف، فإن العين الموقوفة لا يجوز بيعها ولا شراؤها لخروجها بالوقف من ملك صاحبها.

ـ وأُمّ الولد، فإنّها لما كانت تُعتق من سهم ولدها من إرث مولاها، فهي متشبّثة بالحريّة، والحرّ لا يملك فلا يباع ولا يشترىٰ، فملكيّة مولاها لها ليست ملكيّة طِلقة.

ـ والعين المرهونة، فإنّها لا يجوز لصاحبها بيعها، لتعلّق حق المرتهن بها، فهي ليست مملوكة لصاحبها ملكيّة طِلقة.

ولذلك بحث الفقهاء هنا عن حكم بيع هذه الأُمور، لكنّا تكلّمنا عن الأوّل في عنوان «أرض»، وعن الثالث في «أُمّ ولد»، وسوف يأتي الكلام عن الثاني في «وقف» وعن الرابع في «رهن» إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) انظر مصباح الفقاهة ٥: ١٢٠.

(٢) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٣: ٣ ـ ٤.

(٣) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٣: ١٠ ـ ١١.

(٤) انظر: المكاسب ٤: ١١، ومنية الطالب ٢: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، ومصباح الفقاهة ٥: ١٢٢، وهدىٰ الطالب ٦: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

الشرط الثالث ـ كون العوضين مقدوراً علىٰ تسليمهما:

يمكن أن يصاغ هذا الشرط بالنحو المتقدّم، فيكون شرطاً للعوضين.

ويمكن أن يصاغ بنحو آخر، وهو أن يقال: يشترط أن يكون المتبايعان قادرين علىٰ تسليم العوض والمعوّض، فيكون شرطاً للمتبايعين.

لكن يبدو أنّ الفقهاء إنّما ذكروه في شروط العوضين، ويؤيّده دعواهم الإجماع علىٰ اشتراطه فيهما، كما سيأتي عند ذكر الأدلّة.

نعم، قال النائيني: «قد يتخيّل أنّ عدّ هذا الشرط من شروط المتعاقدين أنسب من جعله من شروط العوضين؛ لأنّ مرجعه إلىٰ مانعيّة عجز البائع عن صحّة العقد. ولكن الأولىٰ هو ما صنعه المصنف[1] تبعاً للأساطين؛ لأنّ مناط ماليّة المال هو كونه بحيث يتسلّط مالكه علىٰ قلبه وانقلابه[2] بأيّ نحو من أنحاء التصرّف....»[3].

وعلىٰ أيّة حال، فالمراد من هذا الشرط هو: أن لا يكون العوضان أو أحدهما بحيث يعجز صاحبه من تسليمه إلىٰ الطرف الآخر، لعدم القدرة عليه، وأن لا يكون الطرف الآخر عاجزاً عن تسلّمه أيضاً، كما إذا فلت الطائر من يد مالكه وطار في الهواء، بحيث لايمكن إرجاعه عادة، لا من قبل المالك ولا من قبل غيره.

نعم، لو كان المشتري مثلاً قادراً علىٰ إرجاعه وتسلّمه بطريقة ما صحّ البيع؛ لحصول الغرض من البيع وهو مبادلة مال بمال، ولذلك قال الشيخ الأنصاري: «إنّ القدرة علىٰ التسليم ليست مقصودة بالاشتراط إلّا بالتبع، وإنّما المقصد الأصلي هو التسلّم، ومن هنا لو كان المشتري قادراً دون البائع، كفىٰ في الصحّة... ومنه يعلم أيضاً: أنّه لو لم يقدر أحدهما علىٰ التحصيل، لكن يوثق بحصوله في يد أحدهما عند استحقاق المشتري للتسليم، كما لو اعتاد الطائر العود، صحّ»[1].

فالمهمّ إذن حصول العوض والمعوّض في يد المستحق في وقته المناسب، فبناءً علىٰ ذلك لو كان المتبايعان عاجزين عن التسليم والتسلّم في الوقت المناسب كان البيع باطلاً، سواء كانا قادرين علىٰ ذلك حين العقد أم عاجزين[2].

وأمّا لو كانا قادرين عند العقد، ثمّ حصل العجز بعده وقبل التسليم لم يبطل البيع؛ لثبوت أركانه وشرائطه عند العقد حسب الفرض، نعم يثبت الخيار لمن لم يتسلّم العوض الذي حصل العجز عن تسليمه وتسلّمه[3].

---

(١) أي الشيخ الأنصاري.

(٢) أي التصرّف فيه.

(٣) منية الطالب ٢: ٣٣٩.

(١) المكاسب ٤: ١٩٠ـ١٩١.

(٢) انظر المكاسب ٤: ١٨٧، والمصدر الآتي.

(٣) انظر منية الطالب ٢: ٣٤٠.

الاستدلال علىٰ هذا الشرط:

استدلّوا علىٰ هذا الشرط بأدلّة، وهي:

أوّلاً ـ الإجماع:

ادعىٰ الإجماع علىٰ اشتراط القدرة علىٰ التسليم والتسلّم جملة من الفقهاء:

١ ـ قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «السمك في الماء والطير في الهواء لايجوز بيعه إجماعاً». ثمّ قال: «إذا باع طيراً في الهواء قبل اصطياده لم يجز؛ لأنّه بيع مالا يملكه ولايقدر علىٰ تسليمه، وإن كان اصطاده وملكه ثمّ طار من يده لم يجز بيعه؛ لأنّه لايقدر علىٰ تسليمه»[1].

وقال العلّامة في التذكرة ـ مشيراً إلىٰ شرطيّة القدرة علىٰ التسليم ـ: «وهو إجماع في صحّة البيع»[2].

وقال المحقّق الثاني في ضمن كلامٍ له: «للإجماع علىٰ اشتراط هذا الشرط»[3].

وادعىٰ في الغنية عدم الخلاف فيه أيضاً[4].

وحكم هذا الإجماع حكم سائر الإجماعات، من حيث عدم كاشفيته عن رأي الإمامؑ، مضافاً إلىٰ ما حكي عن بعضهم من عدم اعتباره شرطاً[5].

(١) المبسوط ٢: ١٥٧.

(٢) التذكرة ١٠: ٤٨.

(٣) جامع المقاصد ٤: ١٠١.

(٤) انظر الغنية: ٢١٥.

(٥) نقله السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٢٢٤ عن الفاضل القطيفي.

ثانياً ـ النبوي المشهور بين الفريقين:

وهو مارواه الفريقان: من «أنّ النبيّ ﷺ نهىٰ عن بيع الغرر»[1].

وقد تكلّم الفقهاء حول النصّ من عدّة جهات:

ـ من جهة إسناده إلىٰ النبيّ ﷺ.

ـ ومن جهة دلالته وأنّها تتوقّف علىٰ:

أن يكون بيع مالا قدرة علىٰ تسليمه وتسلّمه بيعاً غرريّاً.

وأنّ النهي عن هذا البيع يدل علىٰ عدم جوازه تكليفاً ووضعاً، وبعبارة أُخرىٰ يدل علىٰ حرمته وبطلانه، لاحرمته فقط، وإلّا لما صح الاستدلال به.

وسوف يأتي تحقيق هذه الأُمور عند الكلام عن «البيع الغرري» إن شاء الله تعالىٰ.

ثالثاً ـ النبوي المشهور:

وهو ما اشتهر عن النبيّ ﷺ من قوله: «لاتبع ما ليس عندك»؛ بناءً علىٰ أنّ «كونه عنده» كناية عن السلطنة التامّة الفعليّة التي تتوقّف علىٰ الملك، مع كونه تحت اليد، حتىٰ كأنّه عنده وإن كان غائباً.

هكذا وجّه الشيخ الأنصاري

(١) الوسائل ١٧: ٤٤٨، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣، وصحيح مسلم ٣: ١١٥١، كتاب البيوع، الباب الأوّل، الحديث الأوّل، تسلسل ١٥١١.

الاستدلال به[1].

ولكن يرىٰ بعض الفقهاء[2] أنّ الحديث كما يستفاد من مورد السؤال، وارد فيمن باع شيئاً خاصّاً لم يكن يملكه ثمّ اشتراه ودفعه إلىٰ المشتري، وأنّ النبيّ ﷺ ألغىٰ هذا العقد من الأصل[3].

وبهذا التفسير لم يدلّ علىٰ اشتراط القدرة علىٰ التسليم، بل هو أجنبيٌ عنه، مضافاً إلىٰ كونه معارَضاً بما دلّ علىٰ صحّة أن يبيع الإنسان شيئاً ليس عنده ثمّ يشتريه ويدفعه للمشتري[1].

(١) المكاسب ٤: ١٨٣ـ١٨٤.

(٢) مثل: صاحب الجواهر، والسيّدين الخوئي والخميني. انظر: الجواهر ٢٢: ٣٨٩، ومصباح الفقاهة ٥: ٢٦٢، وكتاب البيع للإمام الخميني ٣: ٢١١.

(٣) روىٰ أهل السنن عن حكيم بن حزام، قال: «يارسول الله يأتيني الرجل فيريد منّي البيع ليس عندي، أفأبتاعه له من السوق؟ فقال: لاتبع ما ليس عندك»، ورووا العبارة الأخيرة وحدها عن طريق آخر أيضاً. انظر: سنن ابن ماجة ٢: ٧٣٧، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ماليس عندك، الحديث ٢١٨٧ و٢١٨٨، وسنن أبي داود ٣: ٢٦٦ـ٢٦٧، كتاب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، الحديث ٣٥٠٣ـ ٣٥٠٤، وسنن الترمذي ٣: ٥٣٤ـ٥٣٥، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عندك، الحديث ١٢٣٢ و١٢٣٤.

وروي هذا المضمون عن طرقنا أيضاً. انظر الوسائل ١٧: ٣٥٧، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ١٢، و ج ١٨: ٤٧، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢ و ٥.

أقول: ظهور هذه الروايات في بيع الكلّي أكثر من بيع الشخصي، والإشكال في بيع الكلّي أهون، ولا أقلّ أنّها تشمل البيعين الكلّي والشخصي.

رابعاً ـ أنّ عدم القدرة علىٰ التسليم نقض للغرض:

وتوضيحه: أنّ الغرض من البيع إنّما هو انتفاع كلٍّ منهما بما ينتقل إليه، ولايتمّ ذلك إلّا بتسليم كلٍّ من العوض والمعوّض إلىٰ من يستحقّه، فإذا فرضنا عدم القدرة علىٰ التسليم، انتقض الغرض.

ونوقش: بأنّ الانتفاع ممكن حتىٰ مع عدم القدرة علىٰ التسليم إجمالاً. كالانتفاع بعتق العبد الآبق كفّارة.

ودعوىٰ أنّ الغرض من البيع والشراء إنّما هو انتفاع كلٍّ من البائع والمشتري بما يصل إليه بعد العقد، ليخرج مثل الانتفاع بعتق العبد الآبق، ممنوعة[2].

خامساً ـ سفهيّة المعاملة مع عدم القدرة علىٰ التسليم:

وتوضيحه: أنّ بذل الثمن بإزاء شيءٍ لم يقدر

(١) مثل صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري الطعام من الرجل ليس عنده، فيشتري منه حالاً، قال: ليس به بأس...». الوسائل ١٨: ٤٦، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: الجواهر ٢٢: ٣٩٠ـ٣٩١، والمكاسب ٤: ١٨٥، ومصباح الفقاهة ٥: ٢٦٦.

البائع علىٰ تسليمه، ولا المشتري علىٰ تسلّمه سفهيٌّ، فيكون ممنوعاً، وأكله ـ أي الثمن ـ أكلاً للمال بالباطل.

ونوقش: بأنّ دفع المال القليل مقابل المال الكثير المحتمل ليس سفهيّاً، بل عدم دفعه لاحتمال عدم التوصل إليه سفهيٌّ عند العقلاء[1].

وزاد السيّد الخوئي ـ علىٰ مبناه ـ: أنّ المعاملة السفهيّة ليست باطلة وإنّما الباطل معاملة السفيه[2].

سادساً ـ مالا قدرة علىٰ تسليمه ليس مالاً:

وهو ما يستفاد من كلام النائيني، وحاصله: أنّ ماليّة الأشياء إنّما هي باعتبار مايترتّب عليها من آثار، فما لم تترتّب عليه الآثار لايعدُّ مالاً عند العرف.

وغير المقدور علىٰ تسليمه الذي لاتترتّب عليه آثار الماليّة لايعدُّ مالاً عرفاً وإن كان له بعض الآثار الجزئية أحياناً، مثل العتق كفارة في العبد الآبق[3].

هذا وعلّق عليه السيّد الخوئي مقسّماً غير المقدور علىٰ تسليمه إلىٰ أقسام ثلاثة:

الأوّل ـ ماكان يمكن الانتفاع منه منفعة جزئية، مثل العبد الآبق الذي يمكن عتقه كفارة.

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ٣٩٠ـ٣٩١، والمكاسب ٤: ١٨٦.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٢٦٦.

(٣) انظر منية الطالب ٢: ٣٣٩ـ٣٤٠.

فهذا القسم لايخرج عن الماليّة بسبب عدم القدرة علىٰ تسليمه، وإنّما تنقص ماليّته بذلك وعليه يصحّ بيعه طبقاً للقاعدة.

الثاني ـ ماكان الانتفاع به غير ممكن مطلقاً للمتبايعين وغيرهما. كالطير الذي أفلت من يد صاحبه في الهواء ولايمكن إرجاعه مطلقاً، ومثله السمك الذي أفلت من يد صاحبه في البحر المحيط.

وهذا القسم يخرج عن الماليّة عند العقلاء، لأنّه بحكم التالف عندهم وإن لم يكن تالفاً حقيقةً، فبيع مثل هذا القسم لم يكن صحيحاً.

الثالث ـ أن يكون التعذّر موجباً لعدم إمكان الانتفاع للمتبايعين فقط دون غيرهما، كالدار المغصوبة التي لايمكن لمالكها أن يستثمرها ولامن يريد بيعها له، نعم يمكن أن يستثمرها الغاصب أو غيره.

فهذا القسم لم يخرج عن الماليّة، لإمكان استثماره ولو لغير المتبايعين، وعليه لامانع من صحّة بيعه.

إذن يختص البطلان بالقسم الثاني، بل يبطل هذا القسم حتىٰ علىٰ فرض عدم اشتراط ماليّة العوضين؛ لعدم وجود المبيع[1].

تنبيـــه :

رتّب الفقهاء علىٰ هذا الشرط عدم جواز بيع

(١) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٢٦٧ـ٢٦٩.

الآبق ونحوه. نعم يجوز ذلك مع الضميمة لورود النص فيه.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك تحت عنوان «بيع الآبق».

الشرط الرابع ـ العلم بالعوضين:

من جملة الشروط التي اعتبرها الفقهاء لصحّة البيع هو علم المتبايعين بالعوضين ـ الثمن والمثمن ـ من حيث الجنس والوصف والمقدار، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه[1].

نعم يظهر من كلمات بعضهم عدم اشتراطه إجمالاً، مثل:

١ ـ الإسكافي، الذي نقل عنه العلّامة في المختلف أنّه جوّز أن يكون الثمن مجهولاً لأحدهما، كقول شخص لغيره: «بعني كرّ طعام بسعر ما بعت»[2].

ونقل عنه الشهيد الأوّل مضافاً إلىٰ ذلك: جواز بيع الصبرة مع المشاهدة جزافاً بثمن جزاف مع تغاير الجنسين، ومفاده جواز مجهوليّة الثمن والمثمن معاً[3].

٢ ـ السيّد المرتضىٰ حيث قال: «إنّ رأس مال السَّلَم إذا كان معلوماً بالمشاهدة مضبوطاً بالمعاينة لم يفتقر إلىٰ ذكر صفاته ومبلغ وزنه وعدده»[1].

٣ ـ الشيخ الطوسي حيث صرّح في كتاب الإجارة: بأنّه «إذا باع شيئاً بثمن جزاف جاز إذا كان معلوماً مشاهداً، وإن لم يُعلم وزنه»[2].

وغيرهم ممّن يظهر منهم الميل إلىٰ القول بالصحّة[3].

واستدلّ القائلون بالبطلان بأُمور، وهي:

أوّلاً ـ الإجماع أو عدم الخلاف المدّعىٰ في المسألة، كما تقدّم.

ولكن الإجماع نوقش من حيث الصغرىٰ والكبرىٰ.

أمّا الصغرىٰ؛ فلعدم تحقّق الإجماع مع وجود المخالفين المتقدّمين وغيرهم.

وأمّا الكبرىٰ فلاحتمال كون مدرك المجمعين هو ما سنذكره، فالإجماع هنا علىٰ فرض تحقّقه، كأغلب الموارد مدركيٌّ غير كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام[4].

ثانياً ـ أنّ الجهل بالعوضين أو بأحدهما موجب للغرر، وهو منهي عنه، كما تقدّم في النبوي

---

(١) انظر: المختلف ٥: ٢٤٤، والتذكرة ١٠: ٥٣، والكفاية ١: ٤٥٤، والجواهر ٢٢: ٤٠٦، وغيرها.

(٢) نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ٢٤٤.

(٣) انظر الدروس ٣: ١٩٥.

(١) الناصريات: ٣٦٩، المسألة ١٧٥.

(٢) المبسوط ٣: ٢٢٣.

(٣) مثل الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ١٧٦ ـ ١٧٧، والسبزواري في الكفاية ١: ٤٥٦، والبحراني في الحدائق ١٨: ٤٦٢ ـ ٤٦٥.

(٤) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٣١٧ ـ ٣١٨.

المشهور بين الفريقين: «نهىٰ النبيّ ﷺ عن بيع الغرر»[1].

وصحّة الاستدلال بالنبوي مبنية علىٰ تماميّته سنداً ودلالة، وأوكلنا البحث فيه إلىٰ عنوان «بيع الغرر».

ثالثاً ـ حسنة الحلبي بل صحيحته عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه قال في رجل اشترىٰ من رجل طعاماً عِدلاً بكيل معلوم، وأنّ صاحبه قال للمشتري: ابتع منّي من هذا العِدل الآخر بغير كيل، فإنّ فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعت، قال لايصلح إلّا بكيل. وقال: وما كان من طعام سمّيت فيه كيلاً فإنّه لايصلح مجازفة، هذا ممّا يكره من بيع الطعام»[2].

فإنّ قوله عليه السلام: «لايصلح إلّا بكيل» ظاهر في فساد المعاملة لو لم يكتل ماهو مكيل، وهو دليل علىٰ وجوب معلوميّة خصوص المعوّض.

وأمّا قوله عليه السلام: «هذا ممّا يكره من بيع الطعام»، فإنّه ليس نصاً في الكراهة الاصطلاحيّة؛ لأنّ الكراهة في عباراتهم عليهم السلام كانت تستعمل في الحرمة كثيراً أيضاً، مثل قوله عليه السلام: «إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر؛ لأنّ تمر المدينة أدونهما، ولم يكن عليٌّ عليه السلام يكره الحلال»[1].

فظهور صدر الرواية ـ المبحوث عنها ـ في الفساد أقوىٰ من ظهور ذيلها في الكراهة الاصطلاحيّة لو قلنا بظهوره فيها[2].

رابعاً ـ مارواه محمد بن حمران، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: اشترينا طعاماً فزعم صاحبه أنّه كاله فصدّقناه وأخذناه بكيله، فقال: لابأس، فقلت: أيجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل؟ قال: لا، أمّا أنت فلا تبعه حتىٰ تكيله»[3].

وهي صريحة في عدم جواز بيع المكيل بدون كيل أيضاً[4].

خامساً ـ مؤثقة سماعة، قال: «سألته عن شراء الطعام وما يكال ويوزن هل يصلح شراؤه بغير كيل ولا وزن؟ فقال: أمّا أن تأتي رجلاً في طعام قد كِيل وَوُزِن تشتري منه مرابحة فلا بأس، إن اشتريته منه ولم تكله ولم تزنه، إذا كان المشتري الأوّل قد أخذه بكيل أو وزن، وقلت له عند البيع:

---

(١) ذكر الاستدلال أغلب من تعرّض للمسألة، وذكرنا مصدر النبويّ في الصفحة ١٩٣.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٤٢، الباب ٥ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

(١) الوسائل ١٨: ١٥١، الباب ١٥ من أبواب الربا، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: الجواهر ٢٢: ٤٠٨ـ٤٠٩، والمكاسب ٤: ٢١٠ـ٢١١.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٤٥، الباب ٥ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

(٤) انظر المكاسب ٤: ٢١٢.

إنّي أُربحك كذا وكذا وقد رضيت بكيلك ووزنك، فلابأس»[1].

وهي تدلُّ علىٰ لزوم معلوميّة مقدار الكيل أو الوزن وكفاية إخبار البائع بذلك[2].

وهناك بعض النصوص يظهر منها صحّة البيع مع الجهل بالثمن إجمالاً، من قبيل صحيحة رفاعة النخّاس، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ساومت رجلاً بجارية فباعنيها بحكمي، فقبضتها منه علىٰ ذلك، ثمّ بعثت إليه بألف درهم، فقلت: هذه ألف درهم حكمي عليك أنْ تقبلها، فأبىٰ أن يقبلها منّي، وقد كنت مسستها قبل أن أبعث إليه بالثمن، فقال: أرىٰ أن تقوّم الجارية قيمة عادلة، فإن كان قيمتها أكثر ممّا بعثت إليه، كان عليك أن تردّ عليه ما نقص من القيمة، وإن كان ثمنها أقل ممّا بعثت إليه فهو له. قلت: جعلت فداك: إن وجدت بها عيباً بعدما مسستها؟ قال: ليس لك أن تردّها ولك أن تأخذ قيمة ما بين الصحّة والعيب منه»[3].

وهي تدلّ علىٰ صحّة البيع مع الجهل بالثمن وإحالة تعيينه إلىٰ المشتري أو شخص آخر، ومع عدم رضا البائع بما يعيّنه المشتري أو غيره من القيمة يرجع فيه إلىٰ القيمة السوقيّة المتعارفة.

(١) الوسائل١٧: ٣٤٥ـ٣٤٦، الباب ٥ من أبواب عقد البيع، الحديث٧.

(٢) انظر مصباح الفقاهة٥: ٣٢٥.

(٣) الوسائل١٧: ٣٦٤، الباب ١٨ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأوّل.

ومال إلىٰ الأخذ بها جماعة من الفقهاء كالأردبيلي[1] والسبزواري[2] وصاحب الحدائق[3] والسيّد الخوئي[4]، ولكن توقّف بعضهم في ذلك للإجماع الذي ادّعاه العلّامة في التذكرة علىٰ اشتراط معلوميّة الثمن[5].

ولكن ناقشها صاحب الجواهر بعدّة مناقشات ربما يكون أهمّها هو إعراض المشهور عنها[6].

وأمّا الشيخ الأنصاري فقال بضرورة تأويلها علىٰ القولين: صحّة المعاملة وفسادها[7].

طرق معرفة صفات الأشياء ومقدارها:

تختلف أساليب معرفة صفات الأشياء ومقدارها، وللأعراف والعادات المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة تأثير كبير في تغيير هذه الأساليب. ومع ذلك فالأساليب المتداولة لمعرفة

(١) انظر مجمع الفائدة٨: ١٧٥ـ١٧٦.

(٢) انظر الكفاية١: ٤٥٥ـ٤٥٦.

(٣) انظر الحدائق١٨: ٤٦٠ـ٤٦٢، ويبدو منه اختصاصها بموردها، وهو أن يكون الثمن بحكم المشتري، لا أن يكون مجهولاً بصورة مطلقة.

(٤) انظر مصباح الفقاهة٥: ٣١٩ـ٣٢٢.

(٥) انظر التذكرة١٠: ٥٣.

(٦) انظر الجواهر٢٢: ٤١٢.

(٧) انظر المكاسب٤: ٢٠٨.

الصفات هي الحواسّ الخمس: الذوق، والشمّ، والبصر، والسمع، و اللمس.

فبعضها يعرف بصرف المشاهدة كالأرض والبناء بالنسبة إلىٰ الخبير بأقسامها ومميّزات كلّ قسم منها: وكالجوهرات والأحجار الكريمة والثمينة.

وبعضها بالمشاهدة والذوق، كالعسل.

وبعضها بالمشاهدة والشمّ، كالطيب.

وبعضها بالمشاهدة واللمس، كالقماش.

وبعضها بالمشاهدة والسمع، كالطائر الغرّيد، والأجهزة الإلكترونية الصوتية الحديثة ونحوها.

وأمّا معرفة مقادير الأشياء، فقد قيل: إنّ الأصل فيها هو الوزن[1]، بمعنىٰ أنّ القاعدة الأوّليّة هي أن تعرف مقادير الأشياء بالوزن، وإنّما ينتقل إلىٰ الكيل أو العدّ فيما إذا تعذّر ذلك، كمعرفة مساحة الأرض، فإنّها تحصل بالعدّ، أو تعسّر، كمقدارٍ كبيرٍ من الحنطة لايمكن وزنه، فينتقل فيه إلىٰ الكيل.

وسواء صحّت هذه النظرية أم لا، فإنّ معرفة مقادير الأشياء إنّما تكون بأحد الأساليب الثلاثة المذكورة، وهي: الوزن، والكيل، والعدّ.

وبناءً علىٰ ذلك يجب معرفة الوزن مميّزاً، مثل عشرة أطنان، أو كيلوات، أو أمنان تبريزيّة أو غيرها، أو أرطال مدنية أو عراقية، أو حُقق إسلامبوليّة أو عراقيّة، وهكذا.

وكذا يجب معرفة العدد مميّزاً، مثل ألف ريال إيراني أو سعودي، أو ألف دينار عراقي أو كويتي، أو...

ومثلها الكيل.

نعم، لو كانت المعاملة في بلد يتعارف فيه وزن خاصّ، أو عملة خاصّة، فلا بأس بعدم ذكره مميّزاً، فيكتفىٰ بذكر مقدار العملة كعشرة دنانير من دون ذكر كونها عراقية أو كويتية، كما إذا كانت في العراق أو الكويت، لانصراف العملة إلىٰ ما يتداول في ذلك البلد.

واختلف الفقهاء في بيع المكيل أو المعدود موزوناً، أو بالعكس، بأن يباع ما يكال بالوزن أو بالعكس وهكذا المعدود، فذكر الشيخ الأنصاري في المسألة أقوالاً ثلاثة:

ـ المنع مطلقاً[1].

ـ والجواز مطلقاً[2].

ـ والتفصيل، بمعنىٰ جواز بيع المكيل موزوناً دون العكس؛ لأنّ الوزن هو الأصل في معرفة المقدار

---

(١) قال الشيخ الأنصاري: «والمحكيّ ـ المؤيّد بالتتبع ـ: أنّ الوزن أصل للكيل وأنّ الكيل من باب الرخصة، وهذا معلوم لمن تتبع موارد تعارف الكيل في الموزونات».

---

(١) انظر: المختصر النافع: ١١٩، ومجمع الفائدة ٨: ١٨٥، والحدائق ١٨: ٤٧٣، والرياض ٨: ١٣٠، ومفتاح الكرامة ٤: ٢٢٨، و...

(٢) كما نسب إلىٰ الشهيدين. انظر: الدروس ٣: ٢٥٣، والروضة ٣: ٢٦٦، واحتمل التفصيل.

كما تقدّم[١].

وللشيخ الأنصاري تفصيل حاصله: أنّ جعل أحد التقديرات مكان الآخر، إمّا لأجل أن يُجعل عنواناً له ودليلاً عليه، بأن يستكشف من الوزن العدد، أو بالعكس، أو من الكيل الوزن، أو بالعكس وهكذا.

وإمّا أن يُجعل أحدها مكان الآخر مستقلاً دون ملاحظة كونه كاشفاً عنه.

أمّا القسم الأوّل فلامانع منه؛ لأنّ الغرض من الكيل أو الوزن إنّما هو حصول العلم ورفع الجهالة والغرر، وهو يحصل بهذا الأُسلوب، مضافاً إلىٰ دلالة بعض الروايات الخاصّة.

ونقل الشيخ الأنصاري استدلال العلّامة بالدليلين المتقدّمين حيث قال: «لو تعذّر الوزن أو العدّ كيل بمكيال، ووزن أو عُدَّ، و نُسب إليه الباقي؛ لقول الصادقؑ ـ وقد سُئل عن الجوز لا يستطيع أنْ يعدّه، فيكال بمكيال ثمّ يُعدُّ ما فيه ثمّ يكال ما بقي علىٰ حساب ذلك من المعدود ـ: لابأس به[٢].

وسُئل: أشتري مئة راوية زيتاً فأعترض راوية أو اثنتين فأزنهما، ثمّ آخذ سائره علىٰ قدر ذلك، فقال: لابأس[٣].

ولأنّه يحصل المطلوب، و هو العلم»[١].

ثمّ قال الشيخ: «واستدلاله الثاني يدلّ علىٰ عدم اختصاص الحكم بصورة التعذّر»[٢]، ثمّ دفع احتمال تقرير الإمامؑ اختصاص الحكم بصورة التعذّر الوارد في كلام السائل في رواية الجوز.

وأمّا إذا لوحظ كلٌّ من التقديرات مكان الآخر مستقلاً دون لحاظ كونه مرآة له ووسيلة لمعرفته:

ـ فإن أُخذ الوزن مكان الكيل أو العدّ، فاستظهر جوازه ونسبه إلىٰ المشهور، لكون الوزن هو الأصل[٣].

ـ وأمّا عكس ذلك، بأن يجعل الكيل مكان الوزن أو العدّ مكان الوزن ونحو ذلك، فقد استشكل فيه[٤].

ويرىٰ النائيني: أنّ تبديل بعض الأُمور الثلاث مكان بعضها الآخر إنّما يجوز فيما إذا كان طريقاً مضبوطاً إليه، بحيث لا يتخلّف عنه إلّا بمقدار يتسامح فيه عرفاً، وهو يحصل بالتجربة، أمّا مع الاختلاف الذي لا يتسامح فيه فلا يجوز[٥].

ويرىٰ السيّد الخوئي أنّ ظهور الاختلاف

---

(١) ذهب إليه ابن ادريس في السرائر ٢: ٢٦٠ و ٣٢١.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٤٨، الباب ٧ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأوّل، مع تفاوت يسير.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٤٣، الباب ٥ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأوّل، مع تفاوت يسير.

(١) التذكرة ١٠: ٧٥.

(٢) المكاسب ٤: ٢٢١.

(٣) المكاسب ٤: ٢٢٢ و ٢٢٥.

(٤) انظر المكاسب ٤: ٢٢٣ و ٢٢٥.

(٥) انظر منية الطالب ٢: ٣٦٥.

الذي لايتسامح فيه لايوجب بطلان العقد، نعم يوجب الخيار للمشتري[1].

ولكن يظهر منه في منهاج الصالحين أنّ الغرض من لزوم معلوميّة العوضين لمـّا كان هو رفع الغرر، فالتعويض والتبديل بين المقاييس والمعايير إنّما يكون جائزاً إذا لم يستلزم غرراً، ومفهومه أنّ مع استلزامه ذلك لاتصحّ المعاملة[2].

والظاهر من كلام الإمام الخميني في كتاب البيع وتحرير الوسيلة هو ذلك أيضاً، أي جواز التبديل مع الأمن من الغرر[3].

هل يجوز الاعتماد علىٰ إخبار البائع بالوزن أو الكيل؟

قد يتعارف أنّ البائع يكيل عند وقت فراغه مايريد بيعه، أو يزنه علىٰ شكل مقادير معيّنة من الكيل أو الوزن أو العدد؛ تسهيلاً للبيع عند تكاثر المشترين، وعندما يطلب المشتري كيلوغراماً واحداً من السكّر مثلاً يعطيه ممّا أعدّه من قبل، علىٰ أنّه بذلك الوزن.

(١) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٣٣٧.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٣، كتاب التجارة، الفصل الثالث: شروط العوضين، المسألة ٨٧.

(٣) انظر: كتاب البيع (للإمام الخميني) ٣: ٢٥٤ـ٢٥٥، وتحرير الوسيلة ١: ٤٧٣ـ٤٧٤، كتاب البيع، القول في شروط العوضين، الثاني.

والمعروف عند الفقهاء جوازه مع حصول الظن بصدق البائع، استناداً إلىٰ بعض النصوص، وكأنّ ذلك موضع وفاق.

قال العلّامة: «لو أخبره البائع بكيله ثمّ باعه بذلك الكيل، صحّ عندنا»[1].

وقال الشيخ الأنصاري: «لو أخبر البائع بمقدار المبيع جاز الاعتماد عليه علىٰ المشهور، وعبارة التذكرة مشعرة بالاتّفاق عليه، ويدلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدّمة».

ثمّ قال: «ثمّ إنّ الظاهر اعتبار كون الخبر طريقاً عرفياً للمقدار كما يشهد به الروايات المتقدّمة، فلو لم يُفد ظنّاً فإشكال: من بقاء الجهالة الموجبة للغرر، ومن عدم تقييدهم الإخبار بإفادة الظنّ، ولا المخبر بالعدالة...»[2].

ومن جملة النصوص الدالّة علىٰ جواز الاعتماد علىٰ إخبار البائع بالكيل أو الوزن: رواية أبان، عن محمد بن حمران، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: اشترينا طعاماً، فزعم صاحبه أنّه كاله، فصدّقناه وأخذناه بكيله، فقال: لابأس، فقلت: أيجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل؟ قال: لا، أمّا أنت فلا تبعه حتىٰ تكيله»[3].

(١) التذكرة ١٠: ٨٣.

(٢) المكاسب ٤: ٢٤٠ـ٢٤١.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٤٥، الباب ٥ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

ثمّ مع ظهور الخلاف، بأن يكون المبيع أنقص ممّا وقع عليه العقد، فللمشتري خيار الفسخ. وهل هذا الخيار خيار تخلّف جزء المبيع[1]، أو خيار تخلّف وصفه[2]؟ لهم فيه بحث، كما لهم أبحاث أُخر في المسألة تُراجع فيها المصادر الفقهيّة[3].

أحكام البيع

تترتّب علىٰ البيع أحكام كثيرة، أهمّها:

١ ـ بيان ما يدخل في المبيع.

٢ ـ تسليم المبيع وأحكامه.

٣ ـ أحكام النقد والنسيئة.

٤ ـ اختلاف المتبايعين.

٥ ـ الإقالة في البيع.

٦ ـ الاشتراط في عقد البيع.

٧ ـ أحكام الخيار في البيع.

(١) لأنّ المبيع كان في العقد عشرة كيلوغرامات أو أكيال من الحنطة مثلاً، لكن المشتري قبض ثمانية منها، فتخلّف جزءان من عشرة.

(٢) لأنّ المبيع كان في العقد بوصف كونه عشرة، فظهر بوصف كونه ثمانية، فتخلّف وصف المبيع.

(٣) انظر: المكاسب ٤: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، ومنية الطالب ٢: ٣٧١ ـ ٣٧٦، ومصباح الفقاهة ٥: ٣٤٨ ـ ٣٥١، وغيرها.

ونقتصر هنا علىٰ البحث في الحكم الأوّل فقط، فإنّ الثاني يأتي في عنواني «تسليم» و«قبض»، والثالث في أقسام البيع، والرابع لاتتعرّض له الموسوعة غالباً، والخامس تقدّم في عنوان «إقالة»، والسادس يأتي في عنوان «شرط»، والسابع في عنوان «خيار»، إن شاء الله تعالىٰ.

مايدخل في المبيع:

ذكر الفقهاء ضابطة كلّية لبيان مايدخل في المبيع، ثمّ ذكروا أهمّ ألفاظ المبيع التي تستعمل غالباً أو تمسّ الحاجة إليها، كالأرض، والدار، والبستان ونحو ذلك.

ونحن نذكر الضابطة أوّلاً، ثمّ أهمّ العناوين التي ذكروها.

الضابطة الكلّية لبيان مايدخل في المبيع:

اختلفت عبارات الفقهاء في بيان هذه الضابطة، فقد قيل: إنّ مايدخل في المبيع هو:

ـ ما يتناوله اللفظ لغة أو عرفاً[1].

ـ أو هو: مدلول اللفظ لغةً أو عرفاً أو شرعاً[2].

(١) انظر: الشرائع ٢: ٢٧، والقواعد ٢: ٨٠، والتحرير ٢: ٣٢٦، والتذكرة ١٢: ٤١، والجواهر ٢٣: ١٢٦.

(٢) انظر الدروس ٣: ٢٠٥.

وعلّق الشهيد الثاني[١] علىٰ العبارة الأُولىٰ والمحقّق الثاني[٢] علىٰ العبارة الثانية: بأنّه ينبغي أن يراد بالعرف ما يعمّ الخاصّ والعام، وأضاف الشهيد قائلاً: «يمكن أن يدخل فيه عرف الشّرع، فإنّه من أفراد العرف الخاصّ».

ـ وقيل هو: ما يتناوله اللفظ من المعنىٰ الشرعي لو كان، أو المعنىٰ المتفاهم في اصطلاح المتخاطبين إن كان، وإلّا فالمعنىٰ العرفي العامّ، وإلّا فاللغوي[٣].

ـ وقيل هو: مايتناوله اللفظ من المعنىٰ العرفي العامّ، وإذا وُجد المعنىٰ العرفي الخاصّ الشائع بين المتبايعين ـ أي الخاصّ بهما ـ قُدِّم عليه وهو يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة[٤].

ـ وقيل هو: مايتناوله عرف المتبايعين ـ أي الخاصّ بهما ـ إن عُلم به، وإلّا فالعرف العامّ، وإلّا فاللغة[٥].

ـ وقيل هو: ما يقصد المتعاملان دخوله، ويعرف بما يتناوله لفظ المبيع وضعاً، أو بمساعدة القرينة العامّة، أو الخاصّة[٦].

(١) انظر المسالك ٣: ٢٢٧.
(٢) انظر جامع المقاصد ٤: ٣٦٦.
(٣) انظر مجمع الفائدة ٨: ٤٩٢.
(٤) انظر الكفاية ١: ٤٨٢.
(٥) انظر: الرياض ٨: ٢٣٠، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٦٩.
(٦) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤٤، كتاب التجارة، الفصل السادس.

والقرينة أعمّ من العرف؛ لأنّها قد تكون العرف، وقد تكون غيرها، أي مقاليّة أو مقاميّة.

ثمّ إنّ للفقهاء كلاماً في تقديم بعض الأعراف علىٰ غيرها، فقدّم بعضهم عرف الشرع علىٰ العرف العامّ، والعرف العامّ علىٰ اللغة[١].

وقدّم بعض آخر عرف الشرع علىٰ العرف الخاص، وهو علىٰ العرف العامّ، وهو علىٰ اللغة[٢].

وقدّم بعض ثالث الحقيقة الشرعية إن وجدت، ثمّ عرف الأئمة عليهم السلام إن ثبت، ثم عرف المتخاطبين، ثمّ اللغة[٣].

وقدّم آخرون عرف المتبايعين، ثمّ العرف العامّ، ثمّ اللغة[٤].

هل يدخل المدلول الالتزامي للفظ المبيع فيه؟

تكلّم الفقهاء عن دخول المدلول الالتزامي للفظ المبيع فيه، والظاهر أنّه لا إشكال ولا خلاف في دخول المدلول المطابقي له فيه، كدلالة لفظ «الدار» علىٰ مجموع بيوت الدار وساحته ومرافقه، فإنّها جميعها داخلة في المبيع، لدلالة لفظ الدار عليها

(١) انظر: التنقيح الرائع ٢: ٦٢، والمسالك ٣: ٢٢٧.
(٢) انظر مجمع الفائدة ٨: ٤٩٢.
(٣) انظر الحدائق ١٩: ١٤٣.
(٤) انظر: الكفاية ١: ٤٨٢، والرياض ٨: ٢٣٠، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٦٩.

جميعاً.

كما لا إشكال في دخول المدلول التضمّني فيه، كالمرافق خاصّة، لدلالة لفظ الدار عليها بالتضمّن.

وإنّما الإشكال في دخول المدلول الالتزامي للفظ المبيع فيه، كدلالة لفظ الدار علىٰ الطريق المؤدّي إليه لو كان طريقاً خاصّاً، فقد أثبته بعض ونفاه آخرون.

قال الشهيد الثاني: «وقد حقّق العلّامة قطب الدين الرازي رحمه الله بأنّ المراد تناول اللفظ بالدلالة المطابقيّة، والتضمّنيّة، لا الالتزاميّة، فلا يدخل الحائط لو باع السقف»، ثمّ قال: «وهو حسن»[1].

ولكن قال الأردبيلي: المراد بالمعاني ما يفهم بحسب التخاطب إرادة اللفظ لها، سواء كان ذلك بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام[2].

واستظهره صاحب الحدائق[3] وصاحب مفتاح الكرامة[4]؛ بناءً علىٰ الإحالة علىٰ العرف في فهم المراد من لفظ المبيع.

ولكن ناقش صاحب الجواهر ذلك من جهة أنّ مجرّد تصوّر اللازم بسبب تصوّر الملزوم ـ الذي هو معنىٰ الدلالة الالتزامية الاصطلاحية ـ لا يصيّره تابعاً من حيث كونه مبيعاً ما لم تتحقّق التبعية شرعاً أو عرفاً[5].

(١) المسالك ٣: ٢٢٧.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٨: ٤٩٢.

(٣) انظر الحدائق ١٩: ١٤٥.

(٤) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٦٦٩.

(٥) انظر الجواهر ٢٣: ١٢٨.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ البحث عن الضابطة الكلّية، وأمّا:

البحث عن مفردات ألفاظ المبيعات:

فقد ذكر الفقهاء جملة منها ربّما بلغت تسعة، نذكرها فيما يلي:

أوّلاً ـ الأرض:

ويرادفها: البُقْعَة، والعَرْصَة، والسّاحة، كما قيل[1].

والبُقْعَة: القطعة من الأرض تتميّز ممّا حولها، وأصلها من بُقِعَ بقعاً، أي خالط لونه لونَ آخر؛ ومنه الغراب الأبقع أي فيه سواد وبياض[2].

والعَرْصَة: كلّ بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء[3] أو البقعة الواسعة التي ليس فيها بناء، والجمع عراص وعرصات[4].

والساحة: الموضع المتّسع الذي يكون بين الدور، أو أمام الدار[5].

ثمّ، إنّ الأرض المبيعة إمّا أن تكون جرداء ليس فيها شيء، أو يكون فيها شيء، وإذا كان، إمّا أن يكون منفصلاً عن الأرض أو غير منفصل.

فإن كان منفصلاً، مثل آلات سحب الماء، أو

(١) انظر: القواعد ٢: ٨٠، والتذكرة ١٢: ٤١.

(٢) انظر: كتاب العين، والمعجم الوسيط: «بقع».

(٣) انظر الصحاح: «عرص».

(٤) انظر المصباح المنير: «عرص».

(٥) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «عرص».

توليد الكهرباء ونحو ذلك، فلايدخل ضمن عنوان الأرض، بحكم العرف، إلّا أن يصرّح المتبايعان بذلك.

أمّا لو كان متّصلاً، كالشجر، فإن صرّح البائع بالدخول كقوله: «بعتك الأرض وما دار عليها حائطها»[1] أو بعدمه، فلا كلام؛ لأنّه علىٰ الأوّل يدخل وعلىٰ الثاني لايدخل، وقد ادّعي عدم الخلاف في ذلك[2].

وإنّما الخلاف والإشكال فيما لو قال: «بعتك الأرض بحقوقها»، أو أطلق ولم يذكر شيئاً من ذلك.

١ ـ لو قال: «بعتها بحقوقها»:

اختلف الفقهاء فيما لو قال: «بعتك الأرض بحقوقها» هل يدخل فيها ماهو متّصل بها، كالشجر ونحوه، علىٰ أقوال:

ـ فقد ذهب الشيخ الطوسي[3] وجملة ممّن تبعه[4] إلىٰ القول بالدخول.

ـ وذهب جماعة من الفقهاء إلىٰ القول بعدم الدخول[1].

ـ وتردّد فيه بعضهم[2].

٢ ـ لو أطلق ولم يبيّن شيئاً:

لو أطلق البائع ولم يبيّن ماهو الداخل ضمن الأرض أو غير داخل، فللفقهاء كلام بالنسبة إلىٰ الموارد المختلفة، سيأتي بيانه علىٰ النحو الآتي:

أ ـ الشجر والبناء:

ادّعي عدم الخلاف مستفيضاً في عدم دخول مثل الشجر والنخل والبناء الموجود في الأرض لو كان عنوان المبيع «الأرض»[3].

ب ـ الزرع:

وهو ما كان مثل الحنطة والشعير والبقول والخضر ونحوها، وفيه قولان:

الأوّل ـ عدم الدخول كالأشجار، وهو

---

(١) الظاهر أنّ هذا التصريح يشمل ما كان منفصلاً أيضاً.

(٢) انظر: التذكرة ١٢: ٤١، ومجمع الفائدة ٨: ٤٩٢، وغيرهما.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ١٠٥، والخلاف ٣: ٨١ ـ ٨٢، المسألة ١٣٢.

(٤) انظر: المهذّب ١: ٣٧٦، والوسيلة: ٢٤٠، والغنية: ٢٣١، والسرائر ٢: ٣٧٩ ـ ٣٨٠، وكشف الرموز ١: ٤٦٩، والجامع للشرائع: ٢٧٠.

(١) انظر: الشرائع ٢: ٢٧، والمختلف ٥: ٢٧٤، والقواعد ٢: ٨٠، والتذكرة ١٢: ٤٣، والدروس ٣: ٢٠٦، والتنقيح الرائع ٢: ٦٢، وجامع المقاصد ٤: ٣٦٧، والمسالك ٣: ٢٣٠ ـ ٢٣١، ومجمع الفائدة ٨: ٤٩٢، والكفاية ١: ٤٨٣، والحدائق ١٩: ١٤٥، والرياض ٨: ٢٣١، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٦٩، والجواهر ٢٣: ١٣٤، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٣، و(للسيّد الخوئي) ٢: ٤٤، كتاب التجارة، الفصل السادس ما يدخل في المبيع، وتحرير الوسيلة ١: ٤٨٨، كتاب البيع، القول فيما يدخل في المبيع.

(٢) انظر التحرير ٢: ٣٢٦.

(٣) انظر: التذكرة ١٢: ٤١، والتنقيح الرائع ٢: ٦٢، ومجمع الفائدة ٨: ٤٩٢.

المشهور، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[١].

الثاني ـ التفصيل بين ما يُحصد مرّة واحدة فهو للبائع ولايدخل في المبيع، و ما يحصد أكثر من مرّة، فالجزّة الأُولىٰ للبائع، ومابعدها للمشتري؛ لدخول العروق في الأرض المبيعة.

وهو الذي ذهب إليه الشيخ في المبسوط[٢] وتبعه عليه القاضي[٣].

ج ـ البذر:

وظاهرهم أنّ حكمه حكم الزرع لايدخل في المبيع إلّا علىٰ قول الشيخ بالتفصيل، كما مرّ[٤].

د ـ الأحجار:

الأحجار إمّا أن تكون مخلوقة بخلقة تلك الأرض، بأن تكون جزءاً منها عرفاً، أو تكون منقولة إليها من مكان آخر.

أمّا القسم الأوّل منها، فإنّها داخلة في الأرض عند الأكثر[٥]؛ لأنّها تعدّ منها عرفاً عندهم.

(١) انظر: التذكرة١٢: ٤٣ـ٤٤، وظاهره دعوىٰ الإجماع، ومجمع الفائدة٨: ٤٩٢.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ١٠٨ـ١٠٩.

(٣) انظر المهذّب١: ٣٧٦.

(٤) انظر: المصدرين المتقدّمين، والتذكرة١٢: ٤٨، ومجمع الفائدة٨: ٤٩٢، ومفتاح الكرامة٤: ٦٧٠.

(٥) انظر: المبسوط٢: ١١٠، والتذكرة١٢: ٤٩، والقواعد٢: ٨٠، والتحرير٢: ٣٢٩، والدروس٣: ٢٠٧، وجامع المقاصد٤: ٣٦٩، والمسالك٣: ٢٣٦، ومجمع الفائدة٨: ٤٩٤، والكفاية١: ٤٨٢، والجواهر٢٣: ١٤٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم)٢: ٦٤، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي)٢: ٤٥، وبنىٰ ذلك علىٰ الدخول عرفاً، وتحرير الوسيلة١: ٤٥٩.

نعم، تردّد بعضهم[١] في الدخول، للتردّد في الصدق العرفي.

أمّا القسم الثاني، فالمعروف عندهم عدم دخوله في عنوان الأرض[٢].

هـ ـ المعدن:

وعمدة الكلام بينهم في المعادن الباطنة الواقعة في عمق الأرض؛ لأنّ الظاهرة من المشتركات، وهي غير مملوكة ابتداءً، وإنّما تملك موادّها بالحيازة.

وقد اختلفت وجهات نظر الفقهاء في دخولها في الأرض عند بيعها وعدمه، ومنشأ الخلاف أمران:

الأوّل ـ الخلاف في صدق عنوان الأرض عليها، أو بالأصحّ الخلاف في اندراجها في عنوان الأرض وعدمه.

الثاني ـ الخلاف في إمكان تملّك المعادن الباطنة وعدمه، للخلاف في كونها ملكاً للإمام عليه السلام، أو أنّها من المباحات العامّة والمشتركات التي يمتلكها من وضع يده عليها، مثل ماء البحر، والسمك الذي فيه، والهواء، والطير الذي فيه، أو هي تابعة للأرض، فإن كانت الأرض من الأنفال فهي كذلك، وإن كانت من المشتركات فهي كذلك، وإن كانت في ملك خاصّ، فهي ملك لصاحب الأرض.

(١) انظر: الشرائع٢: ٢٩، والمختلف٥: ٢٧٨.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة في الهامش المتقدّم، والهامش٥ من العمود المتقدّم.

وقد تقدّم بعض الكلام عن ذلك في عنوان «أنفال»، ويأتي أكثر تفصيلاً في عنوان «معدن».

وأغلب الفقهاء إنّما أشاروا هنا إلىٰ الخلاف الأوّل، فمنهم من أدرج المعادن في الأرض[1]، ومنهم من أخرجها منها[2]، ومنهم من تردّد في ذلك[3].

نعم أشار السيّدان الخوئي[4] والصدر[5] هنا إلىٰ الخلاف الثاني، حيث إنّ مختارهما أنّ المعادن المتكوّنة داخل الأرض لاتملك بنفس تملّك الأرض كي تدخل في بيعها.

و ـ البئر والعين:

تارة يراد بالبئر نفس الحفرة وما اشتملت عليه من آجر ونحوه إذا كانت مطوية، وتارة يراد بها ماؤها.

فعلىٰ الأوّل لا إشكال في دخولها في الأرض

(١) انظر: المبسوط ٢: ١١٠، والتذكرة ١٢: ٦٢، والتحرير ٢: ٣٣٠، والدروس ٣: ٢٠٦، والجواهر ٢٣: ١٤٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٤، وتحرير الوسيلة ١: ٤٥٩، القول فيما يدخل في المبيع.

(٢) انظر القواعد ٢: ٨٤، والإيضاح ١: ٥٠٥، وجامع المقاصد ٤: ٣٨٥، والمسالك ٣: ٢٣٦.

(٣) انظر الشرائع ٢: ٢٩، وغاية المرام ٢: ٥٤.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤٥، المسألة ١٧٦.

(٥) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٤، هامش المسألة ١٤٣.

أو الدار المبيعة؛ لأنّها منها عرفاً.

وأمّا إذا أُريد ماؤها، فقد صرّح جملة من الفقهاء[1] باندراجها في الأرض أو الدار المبيعة؛ لأنّها من جملتها عرفاً.

لكن هناك إشكالان قد يمنعان بعض الفقهاء من القول باندراجها فيهما، وهما:

١ ـ ماذكره الشيخ هنا: من أنّ ماء البئر لمّا كان تدريجي الوجود ـ أي الظهور في البئر ـ فلا يُعلم مقداره؛ فلذلك لايصحّ بيع جميعه بما فيه وما يظهر بعد سحب الموجود؛ لجهالة مقداره، كما لايصحّ بيع الموجود خاصّة، لاختلاطه بما يوجد بعد سحب مقدار منه[2].

٢ ـ وماذكره في بحث إحياء الموات، من عدم جواز بيع رقبة البئر؛ لعدم إمكان تملّكها؛ لأنّها من المشتركات العامّة[3].

(١) انظر: التذكرة ١٢: ٦٠، والتحرير ٢: ٣٢٨ و ٣٣٠، والدروس ٣: ٢٠٦ و ٢٠٧، والمسالك ٣: ٢٢٨، والروضة ٣: ٥٣١، ومجمع الفائدة ٨: ٤٩٦، والحدائق ١٩: ١٤٨، والجواهر ٢٣: ١٣٢، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٤، المسألة ٤، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤٥، المسألة ١٧٥، وتحرير الوسيلة ١: ٤٨٩، المسألة ٣.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ١٠٦، وتابعه القاضي في المهذّب ١: ٣٧٧.

(٣) انظر المبسوط ٣: ٢٨٠ـ٢٨١.

ووافقه في الإشكال الثاني السيّد الصدر[١] كما تقدّم في عنوان «بئر».

أقول: لكن قد لايمنع هذان الإشكالان من الالتزام باندراج البئر في الأرض أو الدار المبيعة، لأنّ الإشكال الأوّل وهو الجهالة، يندفع بانضمامه مع ماهو معلوم كأصل الأرض أو الدار[٢]، والثاني يندفع بأنّ حقّ الأولوية ثابت لمالك الأرض حتىٰ علىٰ فرض عدم ثبوت الملكيّة له؛ فلذلك لامانع من اندراج ماء البئر في المبيع باعتبار هذا الحق.

ثانياً ـ البستان:

ومفروض الكلام فيما لو أطلق ولم يبيّن شيئاً.

والموارد التي وقع الكلام فيها هي:

١ ـ الشجر والأرض:

يبدو أنّه لا خلاف في دخول الشجر والأرض فيما لو باع بستاناً؛ لأنّهما داخلان في مفهومه عرفاً[٣].

٢ ـ وسائل السقي:

المراد من وسائل السقي ما يستخرج بها الماء من النهر أو البئر، كالناعور والماكنات الحديثة ونحوهما.

ولم يتطرّق أكثر الفقهاء إلىٰ ذلك، نعم جاء في منهاج الصالحين: «من باع بستاناً، دخل فيه الأرض، والشجر، والنخل، والطوف[١]، والبئر، والناعور، والحضيرة[٢]، ونحوها ممّا هو من أجزائها وتوابعها»[٣].

ومثله جاء في تحرير الوسيلة[٤].

فإنّهم وإن ذكروا الناعور الذي هو وسيلة لسحب الماء من النهر أو البئر بمعونة الحيوان، لكن لم يذكروا الماكنات الحديثة، ولعلّ الإحالة علىٰ العرف ـ كما في نظائره ـ هو الطريق الوحيد للتخلّص من الإشكال.

٣ ـ المجاز والشرب:

المجاز هو الطريق المؤدّي إلىٰ موضعٍ ما، كالبستان والدار ونحوهما.

والشرب هو القسمة من الماء.

اختلف الفقهاء في دخولهما مع البستان عند بيعه، فقيل بدخولهما[٥]، و استشكل في الدخول

---

(١) انظر اقتصادنا٢: ٤٦٠، والملحق رقم ٩ في الصفحة ٦٦٨.

(٢) انظر مفتاح الكرامة٤: ٦٧٧.

(٣) انظر: مفتاح الكرامة٤: ٦٧٥، والجواهر٢٣: ١٢٩، وغيرهما.

(١) الجدار ونحوه يقام حول قطعة من الأرض. المعجم الوسيط: «طوف».

(٢) موضع التمر، والموضع الذي يُداس فيه البُرّ ونحوه، وتجفّف فيه الثمار. المعجم الوسيط: «حضر» و«جُرْن».

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم)٢: ٦٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي)٢: ٤٤.

(٤) انظر تحرير الوسيلة١: ٤٨٨، القول فيما يدخل في المبيع، المسألة الأُولىٰ.

(٥) انظر: الدروس٣: ٢٠٧، وجامع المقاصد٤: ٣٧١ـ٣٧٢.

آخرون[١]، وأحاله علىٰ العرف بعض ثالث[٢].

٤ ـ حائط البستان:

وهو الحائط الذي يحوط البستان، وقد صرّح جماعة من الفقهاء بدخوله في البستان عند بيعه[٣]، وأحاله بعضهم علىٰ العرف[٤].

٥ ـ البناء:

اختلف الفقهاء في دخول البناء الموجود في البستان معه في البيع فأدخله بعضهم صريحاً[٥]، وبعض آخر علىٰ إشكال[٦]، ونفىٰ دخوله ثالث[٧]، وأرجعه إلىٰ العرف رابع[٨].

---

(١) انظر: القواعد ٢: ٨١، وفيه: «يدخل المجاز والشرب علىٰ إشكال»، والتذكرة ١٢: ٥٥.

(٢) انظر: المسالك ٣: ٢٢٨، والروضة البهية ٣: ٥٣٠.

(٣) انظر: التذكرة ١٢: ٥٤، والقواعد ٢: ٨١، وجامع المقاصد ٤: ٣٧١، والمسالك ٣: ٢٢٨، ومجمع الفائدة ٨: ٤٩٥، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٧٥، والجواهر ٢٣: ١٢٩، وتقدّم عن منهاج الصالحين (للسيّد ين الحكيم والخوئي)، وتحرير الوسيلة دخوله، في الصفحة المتقدّمة.

(٤) انظر الحدائق ١٩: ١٤٧.

(٥) انظر: الشرائع ٢: ٢٧، والتحرير ٢: ٣٢٦، واللمعة، في شرح اللمعة ٣: ٥٣٠.

(٦) انظر: الإرشاد ١: ٣٨٠، والكفاية ١: ٤٨٣.

(٧) انظر: التذكرة ١٢: ٥٤، والقواعد ٢: ٨١، والإيضاح ١: ٥٠١، وجامع المقاصد ٤: ٣٧١.

(٨) انظر: الدروس ٣: ٢٠٧، والروضة البهيّة ٣: ٥٣٠، والمسالك ٣: ٢٢٨، ومجمع الفائدة ٨: ٤٩٥، والحدائق ١٩: ١٤٧، والجواهر ٢٣: ١٢٩.

ثالثاً ـ الدار:

وهي ما اشتمل علىٰ بيت أو بيوت، وساحة، ومرافق، ونحو ذلك.

فمن باع داراً، دخلت فيها الأرض، والأبنية، والأعلىٰ والأسفل، إلّا أن يكون الأعلىٰ مستقلّاً بحيث يكون له طريق مستقلّ ومرافق مستقلّة، ويعتبره العرف مستقلّاً، كما هو المتعارف اليوم بالنسبة إلىٰ الشقق، فإنّ كلّ شُقّة تباع بصورة مستقلّة.

وتدخل الأبواب والأغلاق المنصوبة[١]، والأخشاب المستدخلة في البناء، والأوتاد المثبّتة فيه، والسُّلّم المثبت في الأبنية علىٰ حذو الدرج[٢]، دون ما لم يكن ثابتاً من الأدوات والآلات القابلة للنقل من دار إلىٰ دار.

والوجه في دخول جميع هذه ـ كما قال الشهيد[٣] ـ هو اقتضاء العرف كونها من أجزاء الدار وتوابعها ومرافقها، ويبدو عدم الخلاف في ذلك[٤].

---

(١) الأغلاق علىٰ قسمين: منصوبة علىٰ الأبواب وغير منصوبة، فالمنصوبة مفاتيحها معها؛ لعدم فائدة في الفصل بينهما، فتكون من جملة المبيع، وغير المنصوبة التي يمكن الاستفادة منها في محلّ آخر لاتدخل في المبيع عرفاً.

(٢) لكن العلّامة نفىٰ اندراجه في المبيع في التذكرة ١٢: ٥٩.

(٣) انظر المسالك ٣: ٢٢٨.

(٤) انظر: مجمع الفائدة ٨: ٤٩٥، والحدائق ١٩: ١٤٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٧٦، والجواهر ٢٣: ١٣٠، وغيرها.

وقد تتغير هذه بتغير الأعـراف في الأزمـنة والأمكنة المختلفة.

وربّما يضاف بناءً علىٰ ماتقدّم: وسائل التدفئة والتبريد المثبّتة؛ لأنّـه لايتعارف نقلها مـن دار إلىٰ دار؛ لكبر حجمها أو ثقلها أو نحـو ذلك ممّـا يجـعل صاحبها يتركها في مكانها، بخلاف الوسائل الخفيفة كالمروحة الكهربائية.

هذا، وهناك بعض الموارد وقع البحث فـيها يظهر حكمها ممّا تقدّم: كالبئر والأشجار، وقد تقدّم حكمها في الأرض المـبيعة، والطـريق الذي تـقدّم حكمه في البستان المبيع، وقلّما يكـون اخـتلاف في الموردين.

نعم، قال الشيخ الطوسي بـدخول الشـجر؛ لأنّـه مـن حـقوق الدار[1]، وقـال السـبزواري: «وعرف زماننا في هذه البلاد[2] يقتضي دخولها»[3]، ولم يستبعده السيّدان: الحكيم[4] والخوئي[5].

رابعاً ـ الشجر:

إذا باع شجراً أو نخلاً، دخل في المبيع أصـل الشجر والنخل بأغصانه، وهناك موارد بحثوا فيها:

١ ـ الأرض:

لاتدخل الأرض في ضـمن الشـجر المـبيع عندنا، كما قيل[1]، إذا كان عنوان المبيع هو «الشجر»؛ لعدم دخول المغرس فيه، بخلاف «البستان» ونحوه؛ فإنّه يدخل كما تقدّم.

٢ ـ الثمرة:

أمّا ثمرة غير النخل من الأشجار، فلا تدخل في المبيع، علىٰ ماهو المعروف عند فقهائنا[2].

وأمّا ثمرة النخل، فـإن كـانت مـؤبّرة، فـهي لمؤبّرها و هو المالك الأوّل، وإن كانت غير مؤبّرة[3]، فهي للمشتري؛ خلافاً لثمار سائر الأشجار[4].

وهذا حكم مختصّ بثمرة النخل؛ لما روي عن

---

(١) انظر المبسوط ٢: ١٠٥.

(٢) أي بلاد إيران.

(٣) الكفاية ١: ٤٨٣.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٤، المسألة ٤.

(٥) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤٥، المسألة ١٧٥.

(١) قـاله العـلّامة في التـذكرة ١٢: ٦٦، وانـظر مجـمع الفائدة ٨: ٤٩٩.

(٢) دعـوىٰ عـدم الخـلاف فـيه مسـتفيضة، انـظر: السرائـر ٢: ٣٦٢ ـ ٣٦٥، والتـذكرة ١٢: ٧٣، والتـنقيح الرائع ٢: ٦٤، والحـدائـق ١٩: ١٥١، والريـاض ٨: ٢٣٣، وغيرها.

(٣) التأبير هو تلقيح أُنثىٰ النخل بفحله.

(٤) ادعي الإجماع علىٰ ذلك مستفيضاً، انظر: الخلاف ٣: ٧٩، المسألة ١٢٩، والمخـتلف ٥: ٢٠١، والتـذكرة ١٢: ٦٨، والتنقيح الرائـع ٢: ١٠٨، وغـاية المـرام ٢: ٥٤، ومجـمع الفائدة ٨: ٥٠٠، وغيرها.

نعم، علّق ابن حمزة جواز الإلحاق وعدمه علىٰ بدوّ الصلاح وعدمه، فإذا بدا صلاح الثمر فهو لبائعه، وإن لم يـبد فـهو للـمشتري. انـظر الوسـيلة: ٢٥٠. وفي الجواهر ٢٣: ١٣٦: «إنّه شاذّ لامستند له».

أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال: «قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ ثمر النخل للّذي أبّرها، إلّا أن يشترط المبتاع»[1].

وبهذا المضمون روايات أُخر وردت عن طرق الخاصّة[2] والعامّة[3].

لكن استشكل بعض الفقهاء، في دلالة النصوص علىٰ الشقّ الآخر للمسألة، وهو كون الثمر للمشتري إن لم يكن مؤبّراً؛ لأنّه مستفاد من مفهوم الرواية ـ أي مفهوم الشرط ـ ودلالة المفهوم ضعيفة.

قال الشهيد في المسالك: «وهذه الأحاديث كلها كما ترىٰ إنّما تدلّ علىٰ أنّ الثمرة قبل التأبير للمشتري، من حيث المفهوم، ودلالته ضعيفة، فمن ثَمّ أسنده المصنف إلىٰ فتوىٰ الأصحاب[4]، وهو يؤذِن بدعوىٰ الإجماع عليه»[5].

راجع: تأبير.

وهناك موارد أُخر ذكرها الفقهاء تركناها مخافة التطويل، ويتضح الحكم فيها بعد وضوح الضابطة المتقدّمة.

---

(١) الوسائل١٨: ٩٢، الباب ٣٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

(٢) انظر سائر روايات الباب المتقدّم.

(٣) انظر صحيح مسلم٣: ١١٧٢، كتاب البيوع، الباب ١٥، (باب من باع نخلاً عليها تمر)، تسلسل ١٥٤٣.

(٤) اي أسند المحقّق صاحب الشرائع الحكم إلىٰ فتوىٰ الأصحاب لا الروايات.

(٥) المسالك٣: ٢٣٣.

أقسام البيع

ليس المقصود من أقسام البيع في هذا البحث أقسامه المنطقيّة، كالتي ذكرنا جملة منها في أوّل البحث عن البيع، بل المراد بيان الأعمّ منها وممّا ذكر في مطاوي الأبحاث المتقدّمة عند الكلام عن أركان البيع وشروطها بصورة متفرّقة، لا بعنوان كونه قسماً من أقسام البيع، فيدخل في هذه الأقسام مثل بيع الآبق وبيع الآجام؛ ونحو ذلك.

بيع الآبق[1]

بعد أن اشترط الفقهاء ـ عند ذكر شرائط العوضين ـ القدرة علىٰ التسليم في المبيع، فرّعوا عليه بيع العبد الآبق، والمعروف بينهم عدم جواز بيعه وحده. وقد ادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه[2].

واستدلّوا عليه بـ:

١ ـ الإجماع المتقدّم.

---

(١) الآبق بالمدّ وكسر الباء: اسم فاعل من أبق ـ بكسر الباء وفتحها ـ إباقاً إذا هرب فهو آبق، والعبد إذا هرب من سيّده فهو آبق، راجع عنوان «آبق».

(٢) انظر: الانتصار: ٢٠٩، والخلاف٣: ١٦٨، المسألة ٢٧٤، والغنية: ٢١١، والرياض٨: ١٥٤.

٢ ـ النبويّ: «نهىٰ النبي عن بيع الغرر»، فإن بيع مالم يقدر علىٰ تسليمه غرري فهو منهي عنه.

٣ ـ النصوص الخاصّة الآتية عن قريب.

الاستثناءات:

استثني من عدم جواز بيع العبد الآبق بعض الموارد، وهي:

أوّلاً ـ أن يباع مع الضميمة، فإنّه يجوز، وقد ادّعي عليه الإجماع[1]، وتدلّ عليه النصوص الخاصّة، من قبيل:

أ ـ صحيحة رفاعة النخّاس، قال: «سألت أبا الحسن موسىٰ عليه السلام قلت له: أيصلح لي أن أشتري من القوم الجارية الآبقة، وأعطيهم الثمن وأطلبها أنا؟ قال: لايصلح شراؤها إلّا أن تشتري منهم معها ثوباً أو متاعاً فتقول لهم: أشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا درهماً، فإنّه جائز»[2].

ب ـ موثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يشتري العبد وهو آبق عن أهله، قال: لايصلح إلّا أن يشتري معه شيئاً آخر، ويقول: أشتري منك هذا الشيء وعبدك بكذا وكذا، فإن لم يقدر علىٰ العبد كان الذي نقده فيما اشترىٰ منه»[1].

ويجب أن تكون الضميمة ممّا يجوز بيعه مستقلّاً، فإذا كانت فاقدة لبعض الشرائط لم يصحّ البيع أيضاً[2].

ثانياً ـ أنْ يكون المشتري قادراً علىٰ تسلّمه؛ لأنّ سبب المنع من بيعه إنّما هو عدم قدرة البائع علىٰ تسليمه، فإذا كان المشتري نفسه قادراً علىٰ تسلّمه، فقد ارتفع المانع.

وهذا الاستثناء لم يصرّح به جميع الفقهاء، بل جمع منهم[3].

ثالثاً ـ أن يكون العبد في يد المشتري، بمعنىٰ أن يبيع العبد الآبق علىٰ من هو بيده. صرّح بجوازه السيّد المرتضىٰ[4].

وهذا داخل في سابقه.

---

(١) انظر: الانتصار: ٢٠٩، والخلاف٣: ١٦٨، والغنية: ٢١٢، وكشف الرموز١: ٤٥٣، والتنقيح الرائع٢: ٣٥، ومجمع الفائدة٨: ١٧٣.

(٢) الوسائل١٧: ٣٥٣، الباب ١١ من أبواب عقد البيع، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل١٧: ٣٥٣، الباب ١١ من أبواب عقد البيع، الحديث٢.

(٢) صرّح بذلك كثير من الفقهاء. انظر المصادر الآتية في الهامش الآتي.

نعم يظهر من الشيخ الأنصاري عدم اشتراط كون الضميمة مقدوراً علىٰ تسليمها. انظر المكاسب٤: ٢٠٣.

(٣) انظر: الانتصار: ٢٠٩، وكشف الرموز١: ٤٥٣، والمختلف٥: ٢١٦، والدروس٣: ٢٠٠، والتنقيح الرائع٢: ٣٥، وجامع المقاصد٤: ١٠٠، والمسالك٣: ١٧٢، واللمعة وشرحها٣: ٢٥٠، والكفاية١: ٤٥٤، والرياض٨: ١٥٤، والجواهر٢٢: ٣٩٤.

(٤) انظر الانتصار: ٢٠٩.

رابعاً ـ أن يضمن البائع للمشتري تسليم العبد له.

نقل ذلك العلّامة عن ابن الجنيد واستحسنه، قال: «قال ابن الجنيد: لايشترىٰ وحده، إلّا إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري أو يضمن له البائع، وهو الأقرب».

ثمّ قال: «لنا: أنّ القدرة علىٰ التسليم شرط في صحّة البيع، وهي متحقّقة علىٰ التقديرين، فيصح البيع عملاً بوجود المقتضي مع وجود الشرط»[1].

بيع أُمّ الولد

أُمّ الولد هي مملوكة الإنسان التي حملت منه وهي في ملكه[2]. وهذه لايجوز بيعها؛ لورود النهي عنه[3]، والحكمة في ذلك: أنّها إذا بقيت بعد وفاة مالكها فإنّها سوف تنعتق من ميراث ولدها من أبيه، والانعتاق القهري إنّما هو لأجل أنّ الإنسان لايملك عموديه أبويه وولده، فمتىٰ اشترىٰ واحداً منهم انعتق فوراً بعد شرائه، فكأنّما يدخل في ملكه آناً ما ثمّ ينعتق.

وقد ذكرنا أحكام أُمّ الولد ومن جملتها عدم جواز بيعها، ثمّ ذكرنا مستثنيات هذا الحكم بالمقدار الذي يتلاءم مع الموسوعة في عنوان «أُمُّ الولد» فليراجع هناك.

(١) المختلف ٥: ٢١٦.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٣٧٤.

(٣) انظر المكاسب ٤: ١٠٧، ونقل عن بعضهم عدم الخلاف فيه بين المسلمين.

وتكلّم الفقهاء عن هذا الموضوع بعد الكلام عن اشتراط الملكيّة الطلقة في العوضين؛ لأنّه لمّا كانت ملكيّة المولىٰ لأُمّ الولد غير طلقة، لعدم جواز التصرف الناقل فيها كالبيع؛ فلذلك ذكرها الفقهاء في هذا الموضع بالمناسبة.

بيع بعض من جملة

المقصود من بيع بعض من جملة هو: أن يبيع بعضاً من الشيء، كأن يبيع نصف الدار أو إحدىٰ الدارين أو الشاتين، أو صاعاً[1] من الصبرة[2] من الطعام، أو ذراعاً من القماش، ونحو ذلك.

والكلام فيه يقع في مرحلتين:

ـ في بيان الأقسام المتصوّرة في مرحلة الثبوت، وبيان الحكم الشرعي لكلّ قسم منها.

ـ في بيان ماينصرف إليه من الأقسام عند قول المشتري: «بعني صاعاً من صبرة» مثلاً.

المرحلة الأُولىٰ ـ في بيان الأقسام المتصوّرة وحكمها:

ذكر الشيخ الأنصاري أقساماً ثلاثة لبيع

(١) الصاع: «مكيال تكال به الحبوب ونحوها، وقدّره أهل الحجاز قديماً بأربعة أمداد... وقدّره أهل العراق قديماً بثمانية أرطال». المعجم الوسيط: «صوع».

(٢) الصبرة: الكومة من الطعام. المعجم الوسيط: «صبر».

بعض من جملة[١]، وهي:

القسم الأوّل ـ أن يريد المتبايعان كسراً مشاعاً واقعيّاً، كأن يقول: «بعتك صاعاً من هذه الصبرة»، وكانت الصبرة عشرة أصوع.

والبيع في هذا القسم صحيح ولم يستشكل فيه الفقهاء إجمالاً؛ لأنّ المبيع معلوم المقدار وهو الصاع، سواء علمت نسبته إلىٰ مجموع الصبرة هل هي نسبة العشر أو أكثر أو أقل أو لم تعلم، فالبيع صحيح[٢].

لكن قال العلّامة: «والأقرب أنّه لو قصد الإشاعة في عبد من عبدين أو في عشرة، وفي شاة من شاتين أو عشرة بطل، بخلاف قصد الإشاعة في الذراع من الأرض»[٣].

وعلّق عليه الشيخ الأنصاري بقوله: «ولم يعلم وجه الفرق إلّا منع ظهور الكسر المشاع في لفظ العبد والشاة»[٤].

أي إنّ الفرق المتصوّر بين شاة من عشرة شياه، وذراع من عشرة أذرع من الأرض أو القماش إنّما هو في ظهور الثاني في الإشاعة دون الأول.

أقول: وهذا أمر يرجع إلىٰ مرحلة الإثبات، فعلىٰ فرض ظهور الأوّل في الإشاعة لامانع من صحّة البيع، فيكون معنىٰ قوله: بعتك شاة من شاتين علىٰ نحو الإشاعة: بعتك نصف كلٍّ من الشاتين علىٰ نحو الإشاعة.

القسم الثاني ـ أن يكون المبيع فرداً من أفراد الكلّي المشخّصة في الخارج، كما إذا فُرّقت الصبرة علىٰ شكل صيعان، فكان المبيع أحد هذه الصيعان من دون تعيين، أو كان المبيع عشرة أذرع من مئة ذراع من الأرض أو القماش الموجود خارجاً من دون تعيين محلّ العشرة أذرع، أو كان شاة من شاتين أو أكثر، كلّ ذلك لا علىٰ نحو الإشاعة.

وأمّا حكم هذا القسم، فنقول: إنّ أفراد هذا القسم إمّا متساوية من حيث القيمة أو مختلفة.

فإن كانت مختلفة، فلا إشكال في بطلان المعاملة؛ لاستلزامها جهالة المبيع جهالة توجب الغرر، كما إذا قال: بعتك شاة من هذا القطيع مع فرض اختلاف أفراده في القيمة.

وأمّا إذا كانت متماثلة في القيمة، فالمشهور أيضاً بطلان البيع فيها، وذلك بسبب:

ـ جهالة المبيع التي يبطل معها البيع إجماعاً.

ـ وإبهام المبيع المبطل للبيع.

ـ واستلزامه الغرر المبطل للبيع أيضاً.

ـ وأنّ الملك صفة وجودية محتاجة إلىٰ محلٍّ تقوم به، وإحدىٰ الشاتين أمر انتزاعي لاوجود له

---

(١) الأقسام المتصوّرة أكثر من ذلك، كما سنشير إليه في التنبيه، فلاحظ.

(٢) انظر المكاسب ٤: ٢٤٧.

(٣) التذكرة ١٠: ٨٦.

(٤) المكاسب ٤: ٢٤٨، ولم يُشر إلىٰ مخالف في المسألة.

في الخارج كي يكون محلاً للملكيّة[1].

ولكن ردّ الشيخ الأنصاري هذه الوجوه:

بأنّ إحدىٰ الشاتين غير مجهولة، وعلىٰ فرض كونها مجهولة نمنع أن يكون مطلق الجهالة موجباً لبطلان البيع مالم يستلزم غرراً، ولاغرر مع فرض تماثل الأفراد في الصفات الموجبة لاختلاف القيمة. ومنع احتياج صفة الملك إلىٰ موجود خارجي، فإنّ المملوك المبيع سَلَماً أو حالاً مملوك للمشتري ولا وجود لفردٍ منه في الخارج، مضافاً إلىٰ أنّ الملكيّة أمر اعتباري يعتبرها الشارع أو العرف أو كليهما، وليست صفة وجوديّة متأصّلة كالحموضة والسواد كي تحتاج إلىٰ محلّ، ولذلك قالوا بصحة الوصيّة بأحد الشيئين بل لأحد الشخصين[2].

ولأجل هذه المناقشات يظهر منه الميل إلىٰ القول بصحّة البيع في هذه الصورة، وقد تقدّمه المحقّق الأردبيلي[3] والمحدّث البحراني[4] إلىٰ القول بالصحّة في هذا الفرض.

هذا وأكّد المتأخّرون عن الشيخ الوجه الرابع في القول بالمنع؛ لأنّ البيع لايتعلّق بمفهوم انتزاعي قابل للانطباق علىٰ فردين أو أكثر؛ إذ الملكيّة والزوجيّة ونحوهما وإن لم تكن من الصفات الخارجيّة إلّا أنّها في نظر العرف والعقلاء بحكمها، فكما لا يمكن وجود الحموضة في محلّ مردّد ـ وهكذا سائر الصفات ـ فكذا الملكيّة والزوجيّة ونحوهما من الاعتباريات[1].

القسم الثالث ـ أنْ يكون المبيع هو كلّي الصاع وطبيعته، غاية الأمر تكون أفراد هذا الطبيعي منحصرة في الصيعان الموجودة ضمن هذه الصبرة الخارجيّة.

والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني هو الفرق بين أن يقسّم الشيء ـ كالأرض مثلاً ـ إلىٰ أربعة أرباع ثمّ يبيع منها ربعاً علىٰ نحو الترديد بأن يقول: «بعتك أحد هذه الأرباع»، كما هو الحال في القسم الثاني، وأن يبيع ربعاً من الأرض بشكل كلّي قبل أن يقسّمها أرباعاً بأن يقول: «بعتك ربع هذه الأرض»، كما هو الحال في هذا القسم، ثمّ يُقسّم الأرض إلىٰ أرباع بعد البيع ليدفع المبيع إلىٰ المشتري.

فالمبيع وقع علىٰ أمر مردّد في القسم الثاني، ولمّا لم يكن للفرد المردّد وجود خارجي بطل البيع، أمّا هنا فقد وقع علىٰ أمرٍ كلّيٍّ له أفراد في الخارج لكن ضمن حدود معيّنة، والكلّي قابل للإنطباق علىٰ هذه الأفراد[2].

---

(١) ذكر هذه الوجوه الشيخ الأنصاري في المكاسب ٤: ٢٤٩، وراجع للوجه الأوّل جامع المقاصد ٤: ١٥٠، وللثاني والثالث إيضاح الفوائد ١: ٤٣٠، وللرابع مستند الشيعة ١٤: ٣٢٧.

(٢) انظر المكاسب ٤: ٢٤٨ـ٢٥٢.

(٣) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٨١ـ١٨٢.

(٤) انظر الحدائق ١٨: ٤٨٠ـ٤٨١.

(١) انظر منية الطالب ٢: ٣٨٣ـ٣٨٤.

(٢) انظر المكاسب ٤: ٢٥٣ـ٢٥٦.

وأمّا حكم هذا القسم، فقد نقل الشيخ الأنصاري عن جماعة[١] القول بصحّته، ثمّ نقل عن بعضهم[٢] القول بعدمها؛ للزوم الإبهام والغرر ـ كما جاء في عبارة الإيضاح[٣] ـ أو لعدم معهوديّة ملك الكلّي في غير الذمّة ـ أي في الخارج ـ لا علىٰ وجه الإشاعة، كما جاء في عبارة صاحب الجواهر[٤].

وسوف يأتي الكلام عن أنواع بيع الكلّي في عنوان «البيع الكلّي» إن شاء الله تعالىٰ.

تنبيــه :

قال الشهيد الثاني في الروضة: «واعلم أنّ أقسام بيع الصبرة عشرة... وجملتها أنّها:

ـ إمّا أن تكون معلومة المقدار، أو مجهولته.

ـ فإن كانت معلومة، صحّ بيعها أجمع[٥]، وبيع جزءٍ منها معلوم مشاع[١]، وبيع مقدارٍ كقفيز تشتمل عليه[٢]، وبيعها كلّ قفيز بكذا، لا بيع كلّ قفيز بكذا[٣].

ـ والمجهول يبطل بيعها في جميع الأقسام الخمسة إلّا الثالث»[٤].

والثالث: هو بيع مقدار تشتمل عليه الصبرة قطعاً كقفيز، فإذا باع قفيزاً من صبرة تشتمل علىٰ

(١) ممن القائلين بالصحّة: الشيخ الطوسي في المبسوط ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣، والخلاف ٣: ١٦٢ ـ ١٦٣، والشهيدان في اللمعة وشرحها ٣: ٢٦٧ ـ ٢٦٨، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ١٠٣ و ١٠٥، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ١٣٥، والنراقي في مستند الشيعة ١٤: ٣٣٦، وممّن اختاره من بعد زمن الشيخ: النائيني في منية الطالب ٢: ٣٨٥، والإصفهاني في حاشية المكاسب ٣: ٣٣٥، والسيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ٥: ٣٥٤، والإمام الخميني في كتاب البيع ٣: ٢٩٣.

(٢) انظر: إيضاح الفوائد ١: ٤٣٠، والجواهر ٢٣: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٣) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٣٠.

(٤) انظر الجواهر ٢٣: ٢٢٢.

(٥) كما إذا كانت الصبرة عشرة أصوع، فباعها جميعها، ووجه الصحّة عدم استلزامه الجهالة والغرر المبطلين للبيع؛ لأنّ المبيع معلوم.

(١) كبيع ربع الصبرة المعلومة المقدار أو عشرها، ووجه الصحّة معلوميّة المبيع أيضاً.

(٢) كما إذا كانت الصبرة تشتمل علىٰ قفيزين أو أكثر، فباع قفيزاً واحداً منها، فالبيع صحيح؛ لمعلوميّة المبيع وهو القفيز من هذه الصبرة المشتملة عليه وعلىٰ غيره. وستجيء صحّة هذا القسم حتىٰ لو لم يعلم مقدار الصبرة فضلاً عن العلم به؛ لمعلوميّة المبيع في حدّ ذاته.

(٣) فإذا كانت الصبرة تشتمل علىٰ عشرة أقفزة معلومة للمتبايعين، فباعها مالكها بأجمعها ولكن كان معيار الثمن القفيز، فقال: بعتك هذه الصبرة ـ التي تحتوي علىٰ عشرة أقفزة ـ كلّ قفيز بدرهم، فهذا البيع صحيح؛ لاجتماع شرائط الصحّة فيه.

وأمّا إذا جُعل المبيع القفيز ولم يعيّن المتبايعان مقدار الأقفزة المبيعة، بأن قال: بعتك كلّ قفيز منها بكذا فالبيع باطل؛ لعدم معلوميّة مقدار الأقفزة التي يختار المشتري شراءَها، وبالتبع لا يعلم مقدار الثمن أيضاً.

ومفهومه: أنّه لو عيّن المشتري الأقفزة صحّ البيع لمعلوميّة الثمن والمثمن.

(٤) الروضة البهيّة ٣: ٢٦٨، ونقلها السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٢٧٥ عنه وعن الشهيد الأوّل أيضاً.

قفيزين أو أكثر صحّ البيع، سواء علم مقدار الصبرة أم لا، و سواء عُلمت نسبة القفيز إلىٰ الصبرة ككونه نصفها أو ربعها أو عشرها أم لا؛ وذلك لأنّ المبيع معلوم في حدّ ذاته وهو كونه بمقدار قفيز.

وأمّا سائر الأقسام فلا تصحّ؛ لجهالة المبيع[1].

المرحلة الثانية ـ في بيان ما ينصرف إليه بيع صاع من صبرة:

اختلف الفقهاء في أنّه لو قال: «بعتك صاعاً من هذه الصبرة بكذا» فإلىٰ أيّ قسم من القسمين الصحيحين ـ الأوّل والثالث ـ ينصرف هذا الكلام؟

اختار انصرافه إلىٰ الثالث جماعة من الفقهاء، كما نسب إليهم[2] واستدلّوا عليه بـ:

ـ سبقه إلىٰ الفهم من العبارة المتقدّمة.

ـ وبرواية بريد بن معاوية، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجلٍ اشترىٰ من رجلٍ عشرة آلاف طنّ[1] قصب في أنبار بعضه علىٰ بعض من أجمة واحدة، والأنبار فيه ثلاثون ألف طنّ، فقال البائع: قد بعتك من هذا القصب عشرة آلاف طنّ، فقال المشتري: قد قبلت واشتريت ورضيت، فأعطاه من ثمنه ألف درهم، ووكّل المشتري من يقبضه، فأصبحوا وقد وقع النار في القصب، فاحترق منه عشرون ألف طنّ، وبقي عشرة آلاف طنّ، فقال: العشرة آلاف طنّ التي بقيت هي للمشتري، والعشرون التي احترقت من مال البائع»[2].

ولاتصحّ الرواية إلّا علىٰ فرض إرادة الكلّي في المعيّن دون الإشاعة؛ لأنّ علىٰ فرضها يشترك المالك والمشتري فيما بقي بالنسبة.

وأمّا احتمال الإشاعة فلم يُنقل عن أحد صريحاً، نعم نسبه في الإيضاح إلىٰ القول، فقال: قيل...[3]

---

(١) وهي: أن يبيع الصبرة بأجمعها مع كونها مجهولة المقدار، وأن يبيع جزءاً مشاعاً منها كالعشر أو الربع مثلاً؛ لأنّ ربع المجهول مجهول، وأن يبيع الصبرة بأجمعها كلّ قفيز بكذا، فلمّا كان المبيع كلّ الصبرة ولم يعلم مقدارها ولا مقدار الأقفزة المبيعة صار المبيع مجهولاً، وكذا لو قال: بعتك كلّ قفيز بكذا؛ لعدم العلم بمقدار الأقفزة التي تحتويها الصبرة.

(٢) كالشهيدين في الدروس٣: ٢٠١، والمسالك٣: ١٧٦، والروضة٣: ٢٦٨، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ١٠٥، والسبزواري في الكفاية١: ٤٥٧، والسيّد الطباطبائي في الرياض٨: ١٣٥، إلّا أنّه استشكل في أصل البيع عندئذٍ، ومثله السيّد العاملي في مفتاح الكرامة٤: ٢٧٥؛ لحكم الفقهاء ببطلان البيع فيما لو باع شاة من قطيع كانت شياته معلومة العدد متساوية الأثمان.

وممّن حمل العبارة علىٰ الكلّي: الشيخ الأنصاري في المكاسب٤: ٢٥٧، والنائيني في منية الطالب٢: ٣٨٧، والإصفهاني في الحاشية علىٰ المكاسب٣: ٣٣٧، والسيّد الخوئي في مصباح الفقاهة٥: ٣٧٥، والسيّد الخميني في كتاب البيع٣: ٢٩٤ـ٢٩٥.

(١) الطُنّ: حزمة من حطب أو قصب، والجمع أطنان، علىٰ وزن قُفل وأقفال. المصباح المنير: «طنن».

(٢) الوسائل١٧: ٣٦٥، الباب ١٩ من أبواب عقد البيع، الحديث الأوّل.

(٣) إيضاح الفوائد١: ٤٣٠.

وأمّا العلّامة فقد ذكر الاحتمالين من دون ترجيح في التذكرة١٠: ٨٨، ونهاية الإحكام٢: ٤٩٩.

الآثار المترتّبة علىٰ اختيار القول المشهور:

ذكر الشيخ الأنصاري بعض الآثار المترتّبة علىٰ القول المشهور، وهو كون «صاع من صبرة» ينصرف إلىٰ الكلّي في المعيّن، وهي:

أوّلاً ـ أنّ تعيين الصاع يكون بيد البائع[١]؛ لأنّ المشتري لايملك إلّا طبيعة الصاع الكلّية، كما في كلّ مورد تكون الملكيّة علىٰ نحو الكلّي في الذمة وإنّما يتشخّص بعد تطبيق الكلّي علىٰ فرد خاصّ.

وأمّا في صورة الإشاعة، فلا اختيار لكلٍّ منهما، بل يحال علىٰ التراضي بينهما؛ لحصول الشركة بين البائع والمشتري، بعد كون الصاع المبيع مشاعاً بين صيعان الصبرة المشاعة وغير المفرزة.

ثانياً ـ أنّه لو تلف بعض الصبرة وبقي بمقدار المبيع كان من نصيب المشتري، كما دلّت عليه رواية الأطنان المتقدّمة.

وأمّا بناءً علىٰ الإشاعة فيكون التلف بالنسبة، كما تقدّم أيضاً.

ثالثاً ـ لو باع صاعاً من صبرة ولم يُقبضه المشتري، ثمّ باع صاعاً آخر منها أيضاً لشخص آخر وكانت ثلاثة أصوع فتلف منها اثنان وبقي واحد، فيكون للأوّل خاصّة.

وأمّا علىٰ الإشاعة فيشترك المشتريان والمالك في الباقي ـ وهو الصاع ـ بالنسبة[١].

بيع التشريك

وهو: «بيع الجزء المشاع برأس المال»[٢].

هكذا قال الشهيد الأوّل في تعريفه. ومثاله: أن يشتري أرضاً بألف دينار مثلاً، ثمّ يبيع نصفها لشخص آخر علىٰ نحو الإشاعة ـ الموجبة لشركة المشتري مع البائع ـ بخمسمئة دينار.

واستدلّ علىٰ جوازه بعض شرّاح كلامه[٣] برواية داود الأبزاري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل اشترىٰ بيعاً ولم يكن عنده نقد، فأتىٰ صاحباً له وقال: أنقد عنّي والربح بيني وبينك! فقال عليه السلام: إن كان ربحاً فهو بينهما، وإن كان نقصاناً فعليهما»[٤].

ومن خصائص هذا البيع جواز إيجابه بلفظ التشريك علىٰ ما صرّح بذلك الشهيدان[٥]، فيقول: «شرّكتك أو أشركتك في هذا المتاع نصفه بنصف

---

(١) لكن نقل الشيخ الأنصاري عن المحقّق القمي أنّ اختيار التعيين بيد المشتري، وقال: إنّه لم يعرف وجهه. انظر المكاسب ٤: ٢٥٩.

(١) انظر المكاسب ٤: ٢٥٩ـ٢٦٠.

(٢) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٤٣٦ـ٤٣٧.

(٣) هو الشيخ محمد تقي التستري في كتاب النُّجعة في شرح اللمعة / قسم المتاجر: ٢٦٨.

(٤) الوسائل ١٩: ٦، الباب الأوّل من أبواب الشركة، الحديث ٣.

(٥) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٤٣٧، والدروس ٣: ٢٢١.

ثمنه» مع العلم بقدر المتاع والثمن، أمّا مع الجهل بهما أو بأحدهما فلا يجوز.

لكن استظهر الشارح المتقدّم من الرواية صحّة البيع حتىٰ مع عدم التصريح بلفظ التشريك، وفي قباله احتمل السيّد اليزدي[١] أن لا يكون ما أُتي بلفظ التشريك بيعاً، ولعلّه لذلك قال صاحب الجواهر بعد نقل عبارة الدروس وجواز إتيانه بلفظ التشريك: «وفيما ذكره بحث»[٢].

ثمّ إنّ هذا البيع لم يذكره كثير من الفقهاء كما نقل التصريح بذلك صاحب الجواهر[٣] عن الشهيد الثاني، نعم اكتفىٰ صاحب الحدائق بنقل عبارة الشهيدين في اللمعة وشرحها[٤].

بيع التلجئة

التلجئة لغة تفعلة من الإلجاء الذي هو بمعنىٰ الاستناد إلىٰ الشيء والاعتضاد به.

فالتلجئة هي: إلجاء الغير إلىٰ أن يأتي أمراً يكرهه، باطنه خلاف ظاهره، فكأنّما التجأ إلىٰ فعل ذلك الشيء دفعاً لشرّ الذي ألجأه إليه[٥].

وأمّا عند الفقهاء، فيطلق علىٰ نوع خاصٍّ من البيع، وهو: أن يخاف أن يأخذ الظالم مِلكه فيواطئ رجلاً علىٰ إظهار شرائه منه، ولا يريد بيعاً حقيقيّاً[١].

ويبدو أنّ فرقه مع بيع المكره هو: أنّ المكرِه يباشر الإكراه علىٰ بيع المكرَه دارَه، فيبيعه من دون أن يتبانىٰ مع المشتري في شيء.

وأمّا في بيع التلجئة فيأتي الملجئ بمقدّمات تضطرّ الملتجئ أن يتبانىٰ مع شخصٍ آخر بأن يأتي بصورة البيع دفعاً لضرر الملجئ.

هذا بالنسبة إلىٰ معرفة نوع بيع التلجئة.

وأمّا بالنسبة إلىٰ حكمه، فالمعروف بطلانه؛ لعدم قصد البيع واقعاً.

قال العلّامة: «الاختيار شرط في المتعاقدين، فلا يصحّ بيع المكره ولا شراؤه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿**إلّا أنْ تَكونَ تجارةً عَنْ تَراضٍ**﴾[٢].

«وفي معنىٰ الإكراه بيع التلجئة... ذهب إليه علماؤنا أجمع... لأنّهما لم يقصدا البيع، فكانا كالهازلين»[٣].

ثمّ نقل عن أبي حنيفة والشافعي القول

---

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي)١:٦١.

(٢) الجواهر٢٢:٣٢٢.

(٣) انظر المصدر المتقدّم:٣٠٣.

(٤) انظر الحدائق١٩:٢٠٢.

(٥) قال ابن الأثير: «التلجئة تفعلة من الإلجاء، كأنّه قد ألجأك إلىٰ أن تأتي أمراً، باطنه خلاف ظاهره، وأحوجك إلىٰ أن تفعل فعلاً تكرهه». النهاية: «لجأ».

(١) التذكرة١٠:١٣.

وقال في القواعد٢:١٥: «هو المواطاة علىٰ الاعتراف بالبيع من غير بيع خوفاً من ظالم».

(٢) النساء:٢٩.

(٣) التذكرة١٠:١٣.

بصحّته.

لكن قال الشهيد الأوّل في القواعد والفوائد: «هو المواطاة علىٰ صورة بيع، ثمّ يبيع وقد تواطأ علىٰ الفسخ؛ ليمنع الظالم من استهلاك العين، فإنّه يحتمل التأثير، وأن يكون العقد باطلاً»[١].

وظاهر عبارته تدلّ علىٰ وقوع ظاهر البيع مع التواطؤ علىٰ فسخة؛ فلذلك احتمل كون العقد مؤثّراً أي صحيحاً، وأن يكون باطلاً.

وهل يصحّ البيع لو تعقّبه الرضا من المالك كالفضولي؟

احتمل صاحب الجواهر ذلك، وجعله أولىٰ بالقبول من عقد المكره المتعقّب بالرضا[٢].

لكن استشكل فيه السيّد اليزدي فقال: «إذا كان قصده مجرّد الصورة فلايصحّ بالإجازة أيضاً، وإن كان قصده الحقيقة فهو صحيح ولا دليل علىٰ توقّفه علىٰ الإجازة»[٣].

بيع التولية

إنّ البائع تارة يخبر برأس ماله، وأُخرىٰ لايخبر.

فإذا لم يخبر فهو بيع المساومة.

وإذا أخبر، فإمّا أنْ يبيع بربح زائد علىٰ رأس المال، أو يبيع بأقلّ من رأس المال، أو يبيعه برأس المال، لا أكثر ولا أقلّ.

فالأوّل: هو المرابحة، والثاني: المواضعة ـ أو الوضيعة ـ والثالث: التولية[١].

فالتولية: أن يبيع برأس المال لا أكثر ولا أقلّ.

قال العلّامة: «التولية نوع من البيع، وهو أنْ يخبر برأس المال ويبيعه به من غير زيادة ولا نقصان، ولا خلاف في جوازه»[٢].

واستدلّ علىٰ مشروعيّته وجوازه بنصوص عديدة من قبيل:

ـ صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا اشتريت متاعاً فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتىٰ تقبضه إلّا أن تولّيه...»[٣].

وقوله عليه السلام: «إلّا أن تولّيه» معناه: إلّا أن تبيعه تولية بأن تخبر المشتري برأس المال وتبيعه له به، فيقبضه من البائع الأوّل من دون كيل ولا وزن من قِبلك.

ـ وخبر معاوية بن وهب، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه، فقال: مالم يكن كيل أو وزن فلا تبعه حتىٰ تكيله أو تزنه، إلّا أن تولّيه الذي قام عليه»[٤].

---

(١) القواعد والفوائد ٢: ٢٦٠، القاعدة ٢٥٢.

(٢) الجواهر ٢٢: ٢٩٧.

(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٦١.

---

(١) انظر: الجواهر ٢٣: ٣٠٣.

(٢) التذكرة ١١: ٢٤٤.

(٣) الوسائل ١٨: ٦٥، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ١٨: ٦٨، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١١.

ـ ورواية علي بن جعفر عن أخيه: «أنّه سأل أخاه موسىٰ بن جعفر عليه السلام عن الرجل يشتري الطعام أيصلح بيعه قبل أن يقبضه؟ قال: إذا ربح لم يصلح حتىٰ يقبض، وإن كان يولّيه، فلا بأس»[١].

وغيرها.

والعجب أنّ مع هذه الروايات لم يتعرّض المتقدّمون لهذا القسم، نعم تعرّض له المحقّق الحلّي في الشرائع[٢] وكثير ممّن تأخّر عنه. قال السيّد العاملي: «ولم أجد للتولية ذكراً في المقنعة والنهاية والمبسوط والخلاف والمراسم والوسيلة والغنية والسرائر... وقد ذكرت التولية في المبسوط وبعدما ذكر في باب السلف، حيث جوّزوا بيعه تولية...»[٣].

ولعلّ هذا الأخير مراد صاحب الجواهر من تضمّن كثير من عبارات الأصحاب كالشيخ وغيره له[٤].

ولما تقدّم يكون قول العلّامة المتقدّم: «ولا خلاف في جوازه» قابلاً للتأمّل؛ لعدم تعرّض المتقدّمين له أصلاً.

وأمّا صيغة التولية، فهي أن يقول المشتري الأوّل للمشتري الثاني: ولّيتك العقد، أو يقول: بعتك المتاع الفلاني بكذا[٥].

وعلّله صاحب الجواهر بظهور لفظ التولية في البيع برأس المال، فلا حاجة إلىٰ ذكره بعنوان الثمن مع العلم به كما هو المفروض[١].

وأمّا إذا قال: ولّيتك السلعة أو المتاع، فاحتمل بعض الفقهاء ـ كالشهيدين[٢] وصاحب الجواهر ـ الجواز، بل قال الأخير: «جعل المفعول السلعة إن لم يكن أولىٰ من كون المفعول العقد في الاستغناء عن الثمن، فلا ريب في مساواته له»[٣].

ويشترط في التولية العلم برأس المال كي يحصل العلم بالثمن، فلو لم يعلمه المشتري أعلمه البائع ثمّ ولّاه العقد، وإلّا يقع العقد باطلاً لجهالة الثمن.

ولما كانت التولية من أقسام البيع فيشترط فيها كلّ ما يشترط في صحّة البيع علىٰ نحو العموم، مثل القدرة علىٰ التسليم والعلم بالعوضين، ومالية العوضين، وملكية المتبايعين لهما، ونحو ذلك من الشروط المتقدّمة[٤].

تنبيه :

قال السيّد العاملي: «ولعلّ التولية أولىٰ من

---

(١) الوسائل ١٨: ٦٧، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٩.

(٢) الشرائع ٢: ٤٣.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٤٩٣.

(٤) الجواهر ٢٣: ٣٢٨.

(٥) انظر: الشرائع ٢: ٤٣، والتذكرة ١١: ٢٤٥، والروضة البهيّة ٣: ٤٣٦، والجواهر ٢٣: ٣٢٨، وغيرها.

(١) انظر الجواهر ٢٣: ٣٢٨.

(٢) انظر: الدروس ٣: ٢٢١، والمسالك ٣: ٣١٤.

(٣) الجواهر ٢٣: ٣٢٨.

(٤) انظر المصادر المتقدّمة.

المرابحة إذا كان المشتري مؤمناً؛ لكراهة الربح على المؤمن، وعلىٰ هذا فالمواضعة أولىٰ منها إلّا أن تقول قد يكون حفظ رأس المال، بل الربح مطلوباً، ولا سيّما مع حاجة البائع وغنىٰ المشتري»[1].

بيع الثمار

وهو أن يبيع ثمار نخيل أو أشجار معيّنة، والكلام تارة يقع في ثمر النخل، وأُخرىٰ في ثمر سائر الأشجار، وثالثة في الخُضَر.

أوّلاً ـ بيع ثمر النخل:

الحالات المتصوّرة لبيع ثمر النخل هي خمسة:

الحالة الأُولىٰ ـ أن يبيع الثمرة بعد بدوّ صلاحها:

والمقصود من بدوّ الصلاح إجمالاً هو: تلوّن الثمرة بعد ظهورها وبروزها إلىٰ الوجود.

وينظر إلىٰ تفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «بدوّ الصلاح».

فعلىٰ هذا يكون مورد البحث: ما إذا ظهرت الثمرة ثمّ بدا صلاحها وأراد صاحبها أن يبيعها.

والظاهر أنّه لا خلاف كما قيل[2] في جوازه، بل قيل بكونه ضروريّاً[3]، سواء باعها لسنة واحدة أو أكثر مع الضميمة أو بدونها؛ لأنّ المبيع معلوم ومشاهد لدىٰ المشتري، فلا جهالة ولا غرر يوجب بطلان البيع.

الحالة الثانية ـ أن يبيع الثمرة قبل ظهورها عاماً واحداً مع عدم الضميمة:

والمراد من قبل الظهور: قبل بروز الثمرة إلىٰ الوجود، فالظهور أسبق زماناً من بدوّ الصلاح.

والمراد من العام هو: العام الزراعيّ الذي يستغرقه زمان ظهور الثمرة ونضوجها وأوان اقتطافها، وهو قد يكون شهراً، أو ثلاثة أشهر، أو أكثر، أو أقلّ.

والمقصود من الضميمة هو الشيء الصالح لأن يقع مبيعاً مستقلّاً، كالثمرة الموجودة فعلاً مثلاً.

وللفقهاء في هذه الحالة قولان، بل ثلاثة:

الأوّل ـ عدم الجواز، وهو المشهور، بل ادّعىٰ بعضهم عليه الإجماع[1].

الثاني ـ الجواز مع الكراهة، نُسب ذلك إلىٰ الشيخ الطوسي في كتابي: التهذيب[2] والاستبصار[3]، جمعاً بين الروايات الواردة في المسألة.

ويظهر من الأردبيلي[4] والسبزواري[5]

---

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٤٩٤.

(٢) انظر الحدائق ١٩: ٣٢٤.

(٣) انظر الجواهر ٢٤: ٥٩.

(١) كالعلّامة والشهيدين. انظر: التذكرة ١٠: ٣٤٥، والدروس ٣: ٢٣٤، والمسالك ٣: ٣٥٣.

(٢) التهذيب ٧: ٨٨، ذيل الحديث ١٨ من باب بيع الثمار.

(٣) الاستبصار ٣: ٨٨، ذيل الحديث ١٢ من باب بيع الثمار.

(٤) انظر مجمع الفائدة ٨: ٢٠٠ـ٢٠١.

(٥) انظر الكفاية ١: ٥٠٧.

موافقتها له.

الثالث ـ الجواز من دون كراهة، وهو الظاهر من صاحب الحدائق حيث حمل الأخبار المانعة علىٰ التقيّة؛ لموافقتها للعامّة[١].

ومن الأخبار المانعة:

ـ موثّقة سماعة، قال: «سألته عن بيع الثمرة هل يصلح شراؤها قبل أن يخرج طلعها؟ فقال: لا، إلّا أن يشتري معها شيئاً غيرها: رطبة أو بقلاً، فيقول: أشتري منك هذه الرطبة وهذا النخل وهذا الشجر بكذا وكذا، فإن لم تخرج الثمرة، كان رأس مال المشتري في الرطبة والبقل...»[٢].

وهي صريحة في المنع إلّا مع الضميمة.

ـ صحيحة سليمان بن خالد، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لاتشترِ النخل حولاً واحداً حتىٰ يطعم، وإن شئت أن تبتاعه سنتين فافعل»[٣].

وإطعام الثمرة كإدراكها بمعنىٰ بدوّ صلاحها، كما تقدّم في «بدوّ الصلاح».

ـ ومثلها رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لاتشترِ النخل حولاً واحداً حتىٰ يطعم، وإن شئت أن تبتاعه سنتين فافعل»[٤].

(١) انظر الحدائق ١٩: ٣٢٩.

(٢) الوسائل ١٨: ٢١٩، الباب ٣ من أبواب بيع الثمار، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٨: ٢١٣، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ٩.

(٤) الوسائل ١٨: ٢١٤، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ١٠.

ـ وخبره الآخر عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سُئل عن النخل والتمر يبتاعها الرجل عاماً واحداً قبل أن تثمر، قال: لا، حتىٰ تثمر وتأمن ثمرتها من الآفة...»[١].

ومن الروايات المجوّزة:

ـ صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شراء النخل؟ فقال: كان أبي يكره شراء النخل قبل أن تطلع ثمرة السنة، ولكنّ السنتين والثلاث، كان يقول: إن لم يحمل في هذه السنة حمل في السنة الأُخرىٰ.

قال يعقوب: وسألته عن الرجل يبتاع النخل والفاكهة قبل أن يطلع، سنتين أو ثلاث سنين أو أربعاً؟ قال: لابأس، إنّما يكره شراء سنة واحدة قبل أن يطلع مخافة الآفة حتىٰ يستبين»[٢].

وإنّما يدلّ علىٰ الجواز مع الكراهة فيما إذا حملت الكراهة علىٰ معناها الاصطلاحي المتفاهم عندنا، كما فعل الشيخ الطوسي!

ـ وصحيحة ربعي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ لي نخلاً بالبصرة فأبيعه وأُسمي الثمن وأستثني الكرّ من التمر أو أكثر، أو العدد من النخل؟

(١) الوسائل ١٨: ٢١٤، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل ١٨: ٢١٣، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ٨.

فقال: لابأس، قلت: جعلت فداك بيع السنتين، قال: لابأس، قلت: جعلت فداك إنّ ذا عندنا عظيم، قال: أمّا إنّك إن قلت ذاك، لقد كان رسول الله ﷺ أحلّ ذلك، فتظالموا، فقال ﷺ: لاتباع الثمرة حتىٰ يبدو صلاحها»[1].

وقول السائل: «إنّ ذا عندنا عظيم» دالّ علىٰ أنّ مذهب العامّة كان هو عدم الجواز.

ـ صحيحة بريد، وجاء فيها: «... فأمرت محمد بن مسلم أن يسأل أبا جعفر عن قول رسول الله ﷺ في النخل؟ فقال أبو جعفر: خرج رسول الله ﷺ فسمع الضوضاء، فقال: ماهذا؟ فقيل له: تبايع الناس بالنخل، فقعد النخل العام، فقال ﷺ: أما إذا فعلوا فلا تشتروا النخل العام حتىٰ يطلع فيه الشيء، ولم يحرّمه»[2].

ـ ومثلها صحيحة الحلبي وفيها: «... فلمّا رآهم لايدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتىٰ تبلغ الثمرة ولم يحرّمه، ولكن فعل ذلك من أجل خصومتهم»[3].

والأخيرتان صريحتان في عدم التحريم.

الحالة الثالثة ـ الحالة المتقدّمة مع فرض بيعها مع الضميمة:

قال الشهيد الثاني: «والمشهور المنع مع الضميمة أيضاً، حيث لاتكون الضميمة هي المقصودة بالبيع؛ لأنّه غرر»[1].

وقد سبقه العلّامة مع اعترافه بظهور النصّ في الإطلاق، أي سواء كانت الضميمة هي المقصودة بالبيع أم لا، حيث قال: «..لكن إطلاق النصّ يقتضي إطلاق الجواز»[2].

ومقصوده من النصّ موثّقة سماعة المتقدّمة التي ورد فيها: «... إلّا أن يشتري معها شيئاً غيرها رطبة أو بقلاً...»، وهو مطلق يشمل صورة قصد الغير بالأصالة أو بتبع الثمر الذي أُريد بيعه.

وممّن اعتبر كون الضميمة مقصودة بالأصالة مع اعترافه بإطلاق الرواية السيّد الطباطبائي في الرياض[3].

الحالة الرابعة ـ أن تباع الثمرة قبل الظهور أكثر من عام واحد:

قال العلّامة: «المشهور أنّه لايجوز بيع الثمرة قبل ظهورها لاعاماً واحداً، ولا عامين، أمّا العام الواحد فبالإجماع؛ ولأنّه بيع عين معدومة، فلا يصحّ، وأمّا بيعها عامين، فالمشهور أنّه كذلك»[4].

ثمّ نقل عن ابن إدريس دعوىٰ الإجماع علىٰ

---

(١) الوسائل ١٨: ٢١١، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ١٨: ٢٠٩، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٨: ٢١٠، الباب الأوّل من أبواب بيع الثمار، الحديث ٢.

(١) المسالك ٣: ٣٥٣.

(٢) التذكرة ١٠: ٣٤٦.

(٣) الرياض ٨: ٣٤١.

(٤) المختلف ٥: ١٩٧.

عدم الجواز[١].

ثمّ نقل عن الصدوق القول بالجواز[٢].

وادّعىٰ الشهرة علىٰ المنع الشهيدان وغيرهما[٣].

واستشكل الشهيد الأوّل علىٰ دعوىٰ ابن إدريس الإجماع فقال: «ودعوىٰ الإجماع علىٰ القول الأوّل أي المنع مشكل؛ لأنّ الأصحاب لم يذكروه صريحاً، ولا تعرّضَ للمنع منه إلّا جماعة منهم»[٤].

وادّعىٰ صاحب مفتاح الكرامة عدم تعرّض الشيخين المفيد والطوسي وتابعيهما لهذه المسألة في كتبهم، ولا نقل عن ابن أبي عقيل ولا عن ابن الجنيد[٥].

وقال بالجواز غير الصدوق: الأردبيلي[٦] ـ ونسبه إلىٰ الشيخ الطوسي ـ والسبزواري[٧]، وصاحب الحدائق[٨]، والإمام الخميني[٩].

وجوّزه العلّامة في التذكرة، لكن احتمل قويّاً المنع في آخر كلامه[١].

وقوّاه الشهيد الأوّل في غاية المراد[٢]، والسيّدان: الحكيم[٣] والخوئي[٤].

وقوّاه المحقّق الثاني أيضاً، لكن جعل خلافه أقوىٰ[٥].

وقوّاه الشهيد الثاني إن لم يثبت الإجماع علىٰ خلافه[٦].

وقوّاه صاحب الجواهر، لكن جعل خلافه أحوط[٧].

وتردّد فيه المحقّق الحلّي، ثمّ قال: «والمروي الجواز»[٨]، فيظهر منه الميل إليه.

ومستند المجوّزين صحيحتا يعقوب بن شعيب والحلبي المتقدّمتان[٩].

الحالة الخامسة ـ أن يبيعها بعد ظهورها وقبل بدوّ صلاحها:

ومثال ذلك أن يبيع ثمر النخل وهو بَلَحٌ، أو ثمر

---

(١) انظر السرائر ٢: ٣٥٩ـ٣٦٠.

(٢) انظر المقنع: ١٢٣.

(٣) انظر: الدروس ٣: ٢٣٤، والمسالك ٣: ٣٥٣.

(٤) انظر غاية المراد ٢: ٤٣.

(٥) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٣٧١.

(٦) انظر مجمع الفائدة ٨: ٢٠٢ـ٢٠٣.

(٧) انظر الكفاية ١: ٥٠٨.

(٨) انظر الحدائق ١٩: ٣٣١.

(٩) انظر تحرير الوسيلة ١: ٥٠٤، كتاب البيع، القول في بيع الثمار، المسألة الأُولىٰ.

(١) انظر التذكرة ١٠: ٣٤٦ـ٣٤٧.

(٢) انظر غاية المراد ٢: ٤٢.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٨٧، الفصل الثاني عشر في بيع الثمار، المسألة الأُولىٰ.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٢، الفصل الثاني عشر في بيع الثمار، المسألة الأُولىٰ.

(٥) انظر جامع المقاصد ٤: ١٦١.

(٦) انظر المسالك ٣: ٣٥٤.

(٧) انظر الجواهر ٢٤: ٥٨.

(٨) الشرائع ٢: ٥٢.

(٩) تقدّمتا في الصفحتين ٢٢٣ و ٢٢٤.

الكرم وهو حِصْرِمٌ ونحو ذلك، فإنّ البَلَحَ[1] أو الحصرم يصدق عليه أنّه ظاهر ولكن لم يبد صلاحه بعدُ.

والبيع في هذه الحالة يكون صحيحاً في فروض ثلاثة، وهي:

الفرض الأوّل ـ أن يبيع الثمر لأكثر من عام واحد:

وتدلّ عليه الصحاح، مثل صحيحة شعيب بن يعقوب، وصحيحة ربعي، و صحيحة الحلبي المتقدّمة[2] التي جاء فيها التصريح بجواز البيع لسنتين أو أكثر، وبُيّنت الحكمة فيها بأنّه إن لم يُخرج النخلُ الثمرَ في هذه السنة أخرجه في السنة القابلة.

الفرض الثاني ـ أن يضمّ إلىٰ الثمر المبيع ضميمة صالحة؛ لأن تقع مبيعاً كما تقدّم.

وتدلّ علىٰ صحّة البيع في هذه الصورة موثّقة سماعة المتقدّمة[3].

الفرض الثالث ـ أن يبيع الثمر بشرط قطعه:

قال العلّامة: «فإن باعها بشرط القطع صحّ البيع إجماعاً؛ لأنّ مع شرط القطع يظهر أنّ غرض المشتري هو الحِصْرِمُ والبَلَحُ، وهو حاصل»[1].

ولكن قال صاحب الحدائق: «إنّ الوجه في اشتراط الضميمة وكذا في اشتراط الزيادة عن سنة ظاهر، أمّا في اشتراط القطع فهو لا يخلو عن نوع غموض؛ لأنّ الظاهر أنّ الاشتراء إنّما يكون بشيءٍ يمكن الانتفاع به، ومجرّد ظهور الثمرة قبل بدوّ الصلاح لا يترتّب عليها بعد القطع منفعة يعتدّ بها بين العقلاء حتىٰ إنّه تُقطع لأجلها، وإنّما المنافع المترتّبة بعد صيرورة النخل بُسراً، أو ثمرة الكرم حِصْرِماً ونحو ذلك، وأمّا قبل ذلك فلا، فإطلاق اشتراط القطع لا يخلو من غموض وإشكال»[2].

ومع غضّ النظر عن إشكال صاحب الحدائق، فقد نُقل الإجماع علىٰ جواز البيع وصحّته في الفروض الثلاثة، مستفيضاً[3]، وقد صرّح بصحّتها السادة: الحكيم والخوئي والخميني أيضاً[4].

بيع الثمرة بعد ظهورها وقبل بدوّ صلاحها في غير الفروض المتقدّمة:

لو باع الثمرة بعد ظهورها وقبل بدوّ صلاحها

(١) البَلَحُ: ثمر النخل مادام أخضر قريباً إلىٰ الاستدارة، إلىٰ أن يغلظ النوىٰ، وهو كالحِصْرِم من العنب، وأهل البصرة يسمّونه الخلال، الواحدة بلحة وخلالة، فإذا أخذ في الطول والتلوّن إلىٰ الحمرة أو الصفرة فهو بُسْر، فإذا خلص لونه وتكامل إرطابه فهو الزهو. المصباح المنير «بلح».

(٢) تقدّمت في الصفحتين ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٣) انظر الصفحة: ٢٢٣.

(١) التذكرة ١٠: ٣٤٧.

(٢) انظر الحدائق ١٩: ٣٣٤.

(٣) انظر: الرياض ٨: ٣٥٠، ومفتاح الكرامة ٤: ٣٧٠، حيث نقل إجماعات كثيرة علىٰ ذلك.

(٤) تقدّم تخريج أقوالهم في الصفحة ٢٢٥.

لسنة واحدة مع عدم الضميمة وعدم اشتراط القطع في صحّته وعدمه أقوال ثلاثة:

القول الأوّل ـ عدم صحّته وجوازه، وهو مذهب جماعة من المتقدّمين، بل أكثرهم[1].

القول الثاني ـ الجواز، وهو مذهب جماعة أُخرىٰ من الفقهاء[2]. وبعض هؤلاء قال بالكراهة.

القول الثالث ـ التفصيل بين ما إذا بقي سالماً إلىٰ أوان بلوغ الثمرة، فيصحّ فيه البيع، وما إذا صار فاسداً فيبطل. وهو المنسوب إلىٰ المفيد[1] وسلّار[2].

ثانياً ـ بيع ثمر سائر الأشجار:

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّ حكم ثمر سائر الأشجار حكم ثمر النخل من حيث الحكم واختلاف الأقوال، بل صرّح بعضهم بالاتحاد[3]، بل لم يفصّل بينهما بعض آخر[4] وإنّما اقتصر علىٰ ذكر الثمرة. ولم يذكروا خلافاً مهمّاً بينهما إلّا من قبيل ما استظهره صاحب الحدائق[5] من القول بجواز بيع ثمر النخل قبل ظهوره خلافاً للمشهور؛ لدلالة بعض الأخبار عليه، ولم يقل بجوازه في ثمر سائر الأشجار؛ لأنّ الروايات المجوّزة إنّما ذكرت ثمر النخل ولم تتعرّض لثمر سائر الأشجار.

إذا أدرك بعض ثمرة البستان:

إذا أدرك قسم من ثمرة البستان ولم يدرك

---

(١) كالإسكافي علىٰ مانقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ١٩٥، والصدوق في المقنع: ١٢٣، والطوسي في النهاية: ٤١٤، والمبسوط ٢: ١١٣، والحلبي في الكافي في الفقه: ٣٥٦، وابن حمزة في الوسيلة: ٢٥٠، وابن زهرة في الغنية: ٢١٢، ويحيىٰ بن سعيد في الجامع للشرائع: ٢٦٤، و المحقّق الحلّي في الشرائع ٢: ٥٢، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ٢٤٦.

(٢) كالشيخ في التهذيب ٧: ٨٨، ذيل الحديث ١٨ من باب بيع الثمار، والاستبصار ٣: ٨٨، ذيل الحديث ١٢ من باب بيع الثمار ـ لكن قال بالكراهة ـ وابن ادريس في السرائر ٢: ٣٥٩ ـ ٣٦٠، والعلّامة في التذكرة ١٠: ٣٥٩، والتحرير ٢: ٣٩٣، والمختلف ٥: ١٩٥ ـ ١٩٦، والشهيدين في الدروس ٣: ٢٣٤، والمسالك ٣: ٣٥٥، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ١٦٠، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٢٠٣، والسبزواري في الكفاية ١: ٥٠٨، وقال بالكراهة، وصاحب الحدائق ١٩: ٣٣٣، وصاحب الجواهر ٢٤: ٦٤، لكن علىٰ كراهة، ومثله السيّد الحكيم في منهاج الصالحين ٢: ٨٧، وكذا السيّد الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٥٠٤، وأما السيّد الخوئي فقد قوّاه لكن جعل العدم أحوط في منهاج الصالحين ٢: ٦٢.

---

(١) انظر المقنعة: ٦٠٢، لكن مورد كلامه قبل ظهور الثمرة.

(٢) انظر المراسم: ١٧٧، ومورد كلامه قبل بدوّ الصلاح وهو أعمّ من المدّعىٰ.

(٣) انظر: التحرير ٢: ٣٩٤، والتذكرة ١٠: ٣٥٩ ـ ٣٦٠، والمسالك ٣: ٣٥٨، والحدائق ١٩: ٣٢٨، ومفتاح الكرامة ٤: ٣٧٤، والجواهر ٢٤: ٧٣.

(٤) كالعلّامة في الإرشاد، والشهيد الأوّل في الدروس، والسادة: الحكيم والخوئي والخميني في رسائلهم العملية.

(٥) انظر الحدائق ١٩: ٣٣٨.

القسم الآخر، فهل يجوز بيع جميع ثماره؟

يبدو أنّ المعروف بين الفقهاء هو الجواز، بل ادّعي عليه الاتّفاق والإجماع[١]؛ لما تقدّم من جواز بيع مالم يدرك من الثمار مع الضميمة، وما أدرك من ثمر البستان ضميمةٌ لما لم يدرك.

والكلام إنّما هو فيما إذا لم نجوّز بيع الثمرة قبل بدوّ الصلاح وإن كانت ظاهرة، وإلّا فعلىٰ الجواز لا حاجة لهذا البحث.

هل يجوز بيع ثمر بستان مع ما يتجدّد من ثماره؟

قال العلّامة في التذكرة: «يجوز عندنا بيع الثمار بعد بدوّ صلاحها مع ما يحدث بعدها»[٢]، ثمّ استدلّ عليه بما ورد في جواز بيع ثمرة النخل والكرم أكثر من سنة بعد ظهورها وقبل بدوّ صلاحها، فإنّ بيعها بعد بدوّ صلاحها أولىٰ بالجواز.

وقال الشهيد الأوّل: «ويجوز اشتراط المتجدّد من الثمرة في تلك السنة، وفي غيرها مع حصر السنين، سواء كان المشترط من جنس البارز أو غيره، ولو شرط ضمّ ما يتجدّد من بستان آخر عاماً أو عامين، احتمل الجواز»[٣].

واستظهر صاحب الجواهر[٤] من كلام الشهيد

(١) انظر: المسالك٣: ٣٥٦، والجواهر ٢٤: ٧٠.

(٢) التذكرة١٠: ٣٥٨.

(٣) الدروس٣: ٢٣٥.

(٤) انظر الجواهر ٢٤: ٧٢.

الثاني في الروضة[١] كون الجواز من المسلّمات.

هل يجوز بيع ثمر بستان أدرك مع ثمر بستان آخر لم يدرك؟

اختلف الفقهاء في جواز بيع ثمر بستان أدرك مع ثمر بستان آخر لم يدرك بعدُ، فقيل بالجواز، وقيل بعدمه، وتردّد بعض آخر.

ووجه الجواز: كون ما أدرك من هذا البستان ضميمة لما لم يدرك من البستان الآخر، مضافاً إلىٰ رواية إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن بيع الثمرة قبل أن تدرك؟ فقال: إذا كان له في تلك الأرض بيعٌ له غلّةٌ قد أدركت فبيع ذلك كلّه حلال»[٢].

ووجه الدلالة أن تحمل كلمة «الأرض» علىٰ الأعمّ من البستان لتشمل أكثر من بستان واحد، وإلّا إذا كان المراد منها البستان فلا تكون دليلاً علىٰ هذه المسألة.

ووجه المنع: أنّ لكلّ بستان حكم نفسه؛ لتعدّده مضافاً إلىٰ رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سُئل عن الفاكهة متىٰ يحلّ بيعها؟ قال: إذا كانت فاكهة كثيرة في موضع واحد فأطعم بعضها فقد

(١) انظر الروضة البهيّة٣: ٣٥٦.

(٢) الوسائل١٨: ٢١٧، الباب ٢ من أبواب بيع الثمار، الحديث٢.

حلّ بيع الفاكهة كلّها، فإذا كان نوعاً واحداً[1] فلا يحلّ بيعه حتىٰ يطعم، فإن كان انواعٌ متفرقة، فلا يباع شيءٌ منها حتىٰ يطعم كلّ نوع منها واحدة، ثمّ تباع تلك الأنواع»[2].

قال صاحب الوسائل بعد ذكر الرواية: «حمله الشيخ علىٰ كونها في أماكن متفرّقة»[3].

ولعلّه لذلك اختار المنع في المسألة[4].

ولكن قال الشهيد الثاني ـ بعد نسبة القول بالمنع للشيخ واستدلاله عليه ـ: «وضعف مستنده واضح»[5].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل الخبر المتقدّم: «فمع اشتماله علىٰ مالا يقول به أحد من الطائفة: من اشتراط اتحاد النوع بإدراك البعض في صحّة بيع الجميع، وتشويش متنه، إنّما يدلّ بالمفهوم، وهو قاصر عن معارضة الأدلّة من وجوه، فلا ريب حينئذٍ في أنّ الأصحّ الجواز»[6].

وممّن صرّح بالجواز: العلّامة[7]، والشهيدان[8]، وصاحب الكفاية[9]، وصاحب الحدائق[1]، وصاحب الرياض[2]، وغيرهم[3].

وممّن تردّد في المسألة المحقّق في الشرائع[4].

وراجع لإكمال بحث بيع الثمار العنوانين: «بيع العرايا» و «بيع المحاقلة». و«بيع المزابنة».

ثالثاً ـ بيع الزرع:

المقصود من الزرع هو الحنطة والشعير والعدس ونحوها.

وبيع الزرع تارة يكون بالنسبة إلىٰ نفس الزرع قبل أن يسنبل، وأُخرىٰ بالنسبة إلىٰ الزرع مع كونه سنبلاً.

أمّا الأوّل فيجوز، سواء شرط البائع قطعه، أو شرط المشتري إيقاءه، أو أطلقا.

هذا هو المشهور، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[5]، نعم اشترط الصدوق جواز شرائه بقصد قطعه لعلف الدوابّ[6]؛ لما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الحنطة والشعير

---

(١) كذا في المصدر.

(٢) الوسائل ١٨: ٢١٨، الباب ٢ من أبواب بيع الثمار، الحديث ٥.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) انظر المبسوط ٢: ١١٤، والخلاف ٣: ٨٨، المسألة ١٤٤.

(٥) المسالك ٣: ٣٥٧.

(٦) الجواهر ٢٤: ٧٢.

(٧) انظر: التحرير ٢: ٣٩٤، والتذكرة ١٠: ٣٥١.

(٨) انظر: الدروس ٣: ٢٣٥، والمسالك ٣: ٣٥٧.

(٩) انظر الكفاية ١: ٥٠٩.

(١) انظر الحدائق ١٩: ٣٣٧ـ٣٣٨.

(٢) انظر الرياض ٨: ٣٥٦.

(٣) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٨٩، بيع الثمار، المسألة ٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٣، بيع الثمار، المسألة ٢٥٨، وتحرير الوسيلة ١: ٥٠٣، القول في بيع الثمار، المسألة ٤.

(٤) انظر الشرائع ٢: ٥٢.

(٥) انظر: الرياض ٨: ٣٥٨، ومفتاح الكرامة ٤: ٢٧٥.

(٦) انظر المقنع: ١٣٢.

أشتري زرعه قبل أن يسنبل وهو حشيش؟ قال: لا إلّا أن يشتريه لقصيل[١] يعلفه الدوابّ ثمّ يتركه إن شاء حتىٰ يسنبل»[٢].

مضافاً إلىٰ عدم الأمن من الآفة إذا قصد شراءه بقصد السنبل[٣].

ويدلّ علىٰ القول المشهور روايات كثيرة، منها الصحاح، من قبيل:

ـ صحيحة الحلبي، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لابأس بأن تشتري زرعاً أخضر ثمّ تتركه حتىٰ تحصده إن شئت، أو تعلفه من قبل أن يسنبل»[٤].

ـ صحيحة زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لابأس أن تشتري الزرع والقصيل أخضر ثمّ تتركه إن شئت حتىٰ يسنبل...»[٥].

وغيرها من الروايات.

وأمّا بيع الزرع حال كونه سنبلاً، فلا خلاف في جوازه كما قيل[٦]، سواء كان الزرع قائماً علىٰ

(١) القصيل هو ما اقتطع من الزرع وهو أخضر، من القصل بمعنىٰ القطع. القاموس المحيط والمصباح المنير: «قصل».

(٢) الوسائل ١٨: ٢٣٧، الباب ١١ من أبواب بيع الثمار، الحديث ١٠.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٣٧٥.

(٤) الوسائل ١٨: ٢٣٤، الباب ١١ من أبواب بيع الثمار، الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢٣٥، الحديث ٣.

(٦) انظر: الرياض ٨: ٣٥٧ـ٣٥٨، ومفتاح الكرامة ٤: ٣٧٥، والجواهر ٢٤: ٧٧.

أُصوله أم حصيداً، أي محصوداً؛ لإمكان مشاهدته، وبذلك ترتفع الجهالة المحتملة.

وأمّا بيع السنبل وشراؤه قبل انعقاد حبّه الذي هو بدوّ صلاحه، فحكمه حكم بيع الثمار قبل ظهورها، وقد تقدّم عدم جوازه عند المشهور؛ للجهالة والغرر[١].

رابعاً ـ بيع الخُضَر:

المراد من الخُضَر هو البطّيخ والخيار والباذنجان ونحوها من البقول.

وهذه لايجوز بيعها قبل ظهورها بلا خلاف كما قيل[٢]؛ لكونها معدومة فعلاً، وللجهالة والغرر، وفحوىٰ نصوص النخل والأشجار[٣].

نعم، يجوز بعد انعقادها، بناءً علىٰ أنّ ذلك مبدأ بدوّ صلاحها، أو به يتحقّق الظهور المجوّز للبيع إذا لم نشترط توقّفه علىٰ بدوّ الصلاح بلا خلاف كما قيل أيضاً[٤].

ولكن اشترط الشيخ الطوسي في المبسوط أن يتناهىٰ عظم بعضها، حيث قال: «... وبدوّ الصلاح يختلف بحسب اختلاف الثمار... وإن كان مثل البطيخ فبأن يقع فيه النضج... وإن كان مثل القثّاء، والخيار

(١) انظر الصفحة ٢٢٢، والجواهر ٢٤: ٧٧.

(٢) انظر الحدائق ١٩: ٣٤٢.

(٣) انظر الجواهر ٢٤: ٧٧.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٧٨.

الذي لايتغيّر طعمه ولا لونه، فإنّ ذلك يؤكل صغاراً، فبدوّ صلاحه فيه أن يتناهىٰ عظم بعضه...»[١].

تنبيه (١):

يجوز بيع الخُضَر لقطة ولقطات، وجزّة وجزّات، كأن يبيع الخيار لقطة واحدة، أو معها ما يتجدّد لقطة أُخرىٰ أو أكثر، أو يبيع الريحان أو النعناع أو الكرّاث جزّة أو معها ما يتجدّد جزّة أُخرىٰ أو أكثر.

ولا يضرّ جهالة ما يتجدّد مع فرض انضمام الموجود معها[٢].

نعم، قال ابن حمزة: «ويجوز أيضاً بيع الرطبة وأمثالها الجزّة الأُولىٰ، أو الثانية، أو الثالثة، أو جميعاً، وكذلك بيع ورق التوت، والحنّاء والآس خرطة أو خرطتين...»[٣].

ومفاده جواز بيع الجزّة الثانية فقط أو الثالثة فقط أو الثانية والثالثة وهكذا... مع عدم انضمام الأُولىٰ الموجودة فعلاً معها، وهذا ما دعا الفقهاء إلىٰ أن يستشكلوا عليه بأنّه بيعٌ مجهول ومعدوم، فيكون غرريّاً، فتشمله أدلّة بطلان البيع في هذه الموارد[٤].

---

(١) انظر المبسوط ٢: ١١٤.

(٢) انظر: التذكرة ١٠: ٣٦٤، والدروس ٣: ٢٣٥، والحدائق ١٩: ٣٤٢، والرياض ٨: ٣٥٩، ومفتاح الكرامة ٤: ٢٧٦ـ٢٧٧، والجواهر ٢٤: ٧٧ـ٧٩ و...

(٣) الوسيلة: ٢٥٣.

(٤) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٢.

تنبيه (٢):

اختلف الفقهاء فيما كان المقصود بالاستفادة منه مستوراً في الأرض، كالجزر والثوم والبصل والشلجم ونحوها، فأجاز بيعه بعضهم، ومنعه آخرون، ويبدو أنّ الأخير أشهر.

فمن المجوّزين الشيخ الطوسي في الخلاف حيث قال: «الفجل المغروس في الأرض، والشلجم، والجزر، إذا اشترىٰ ورقه بشرط القطع أو بغير شرطه، أو أصله بشرط القطع أو بشرط التبقية. فإنّه يجوز»[١].

ومثله قال في المبسوط إلّا أنّه قال: «إذا اشترىٰ ورقه وأصله....»[٢].

وقال الشهيد الأوّل: «وجوّز ابن الجنيد ما المقصود منه مستور، كالجزر، والثوم، والبصل، ومنعه جماعة، والأقوىٰ الأوّل؛ تحكيماً للعرف، وأولىٰ بالجواز الصلح»[٣].

وممّن صرّح بجواز بيعه السيّد الخوئي[٤].

وممّن قال بعدمه العلّامة حيث قال: «إذا كان المقصود مستوراً في الأرض، لم يجز بيعه إلّا بعد

---

(١) الخلاف ٣: ٦٥، المسألة ١٠٨.

(٢) المبسوط ٢: ٩٣.

(٣) الدروس ٣: ٢٣٨.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٥، بيع الثمار، المسألة ٢٧٤.

قلعه... للجهالة؛ لانتفاء المشاهدة والوصف»[١]. ثمّ أجاز بيع أوراقه بشرط القطع والإبقاء.

وعلّق المحقّق الثاني علىٰ كلام الشهيد، المتقدّم قائلاً: «وما ذكره من تحكيم العرف غير ظاهر؛ لأنّ ذلك مجهول؛ إذ المقصود منه هو ماليس بمرئيٍّ ولا موصوف. والتحقيق: أنّه لايجوز بيعاً، بل صلحاً»[٢]، أي لايجوز صلحاً أيضاً.

وقال صاحب الجواهر: «نعم، يمكن القول بالصحّة لو ضمّ ما ظهر من ورقه مثلاً إليه؛ بناءً علىٰ جواز بيع المجهول إذا ضمّ معلوم إليه، إلّا أنّ المتّجه التفصيل بالقصد وعدمه؛ بناءً عليه في الضميمة، وبالجملة يجري عليه حكمها، ولكنّ المسألة لاتخلو بعدُ من إشكال»[٣].

ولعلّه لأجل الضميمة قال الإمام الخميني: «... يشكل جواز بيعها قبل قلعها، نعم في مثل البصل ممّا كان الظاهر منه أيضاً مقصوداً يجوز بيعه منفرداً، ومع أُصوله»[٤].

بيع الجُزاف

وهو أن يبيع المكيل أو الموزون أو المعدود من دون كيل أو وزن أو عدّ.

(١) التذكرة ١٠: ٣٦٨.
(٢) جامع المقاصد ٤: ١٨٠.
(٣) الجواهر ٢٤: ٧٨.
(٤) تحرير الوسيلة ١: ٥٠٧، القول في بيع الثمار، المسألة ١٥.

وقد تقدّم في شرائط العوضين لزوم أن يكونا معلومين بأحد الأُمور الثلاثة: الوزن أو الكيل أو العدّ. فلو باع من دون ذلك كان البيع باطلاً، كما إذا باع الصبرة ـ وهي الكومة ـ من الطعام من دون كيل أو وزن، للجهالة والغرر ونحوهما ممّا تقدّم من الأدلّة. قال العلّامة: «ذهب علماؤنا إلىٰ أنّه لايصحّ بيع المكيل والموزون جُزافاً؛ لأنّه غرر، ولقول الصادق عليه السلام: "ما كان من طعامٍ سمّيت فيه كيلاً فلايصلح مجازفة" و...»[١].

نعم، قال الشيخ الأنصاري: «... أمّا ما علم أنّه كان يباع جُزافاً في زمانه صلى الله عليه وآله، فالظاهر جواز بيعه كذلك عندنا مع عدم الغرر قطعاً، والظاهر أنّه إجماعيٌّ»[٢].

وعلىٰ كلٍّ نقل العلّامة عن ابن الجنيد جواز بيع الجزاف؛ لإمكان ارتفاع الجهالة بالمشاهدة[٣]، كما قد يظهر ذلك من السيّد المرتضىٰ[٤]، والشيخ الطوسي[٥] إجمالاً، ومال إليه الأردبيلي[٦] ـ مع عدّه مكروهاً ـ والسبزواري[٧]؛ لضعف مستند المانعين

(١) التذكرة ١٠: ٧٤.
(٢) المكاسب ٤: ٢٣٠.
(٣) انظر المختلف ٥: ٢٤٧.
(٤) انظر الناصريات: ٣٦٩، المسألة ١٧٥.
(٥) انظر المبسوط ٢: ١١٩ و١٥٢.
(٦) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٧٦ـ١٧٧.
(٧) انظر الكفاية ١: ٤٥٦.

عندهما.

راجع: بيع بعض من جملة.

بيع الحاضر للبادي

وقد يعبّر عنه بـ«توكّل الحاضر للبادي».

والمراد بالبادي ـ كما قال الشهيد الثاني ـ الجالب للبلد، أعمّ من كونه من البادية أو قروياً[1].

ومعنىٰ ذلك: «أن يحمل البدوي أو القروي متاعه إلىٰ بلد فيأتيه البلدي ويقول: أنا أبيعه لك بأغلىٰ ممّا تبيعه به، قيل: أو يعرّفه السعر ويقول: أنا أبيع لك وأكون سمساراً»[2].

وقد ورد النهي عنه من النبيّ ﷺ.

راجع تفصيل ذلك في عنوان «بدو».

بيع حَبَل الحَبَلة

قال ابن الأثير: «وفيه: "أنّه نهىٰ عن حَبَل الحَبَلَة"، الحَبَل بالتحريك: مصدر سمّي به المحمول، كما سُمّي به الحمل، وإنّما دخلت عليه التاء للإشعار بمعنىٰ الأنوثة فيه، فالحَبَل الأوّل يراد به ما في بطون النوق من الحمل، والثاني حَبَل الذي في بطون النوق.

وإنّما نُهي عنه لمعنيين: أحدهما أنّه غررٌ وبيع شيءٍ لم يُخلق بعد، وهو أن يبيع ما سوف يحمله الجنين الذي في بطن الناقة، علىٰ تقدير أن تكون أُنثىٰ، فهو بيع نتاج النتاج.

وقيل: أراد بحبل الحبلة: أن يبيعه إلىٰ أجل يُنتج فيه الحمل الذي في بطن الناقة، فهو أجل مجهول، ولايصحّ»[1].

وقال الخليل: «وحَبَل الحَبَلة: ولد الولد الذي في البطن، وكانت العرب ربّما تبايعوا علىٰ حبل الحبلة، فنهىٰ رسول الله ﷺ عن بيع المضامين والملاقيح وحَبَل الحبلة»[2].

وظاهره إرادة المعنىٰ الثاني بالخصوص.

ولكن اكتفىٰ الجوهري وغيره[3] بذكر المعنىٰ الأوّل.

ولذلك اختلفت كلمات الفقهاء وعباراتهم.

وعلىٰ أيٍّ تقدير، فالمعروف بين من تعرّض للمسألة بطلان البيع بكلا معنييه.

قال الشيخ الطوسي: «ولايجوز بيع حَبَل الحَبَلة، وهو: أن يبيع شيئاً بثمن مؤجّل إلىٰ نتاج الناقة، وهو أن ينتج الناقة التي لفلان بن فلان ثمّ ينتج نتاجها؛ لأنّ الأجل مجهول»[4].

فإنّه اكتفىٰ بذكر المعنىٰ الثاني الذي ذكره ابن الأثير.

---

(١) انظر المسالك ٣: ١٨٧.

(٢) المصدر المتقدّم.

(١) النهاية (لابن الأثير): «حبل».

(٢) ترتيب كتاب العين: «حبل».

(٣) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «حبل».

(٤) المبسوط ٢: ١٥٨.

ومثله قال العلّامة في التحرير: «نهىٰ النبيّ ﷺ عن بيع حبل الحبلة، وهو: أن يبيع بثمن مؤجّل إلىٰ نتاج الناقة»[١].

وكذا قال في القواعد[٢].

وقال في النهاية: «نهىٰ رسول الله ﷺ عن بيع حَبَل الحَبَلة، وله تفسيران:

أحدهما ـ قال أبو عبيدة وأهل اللغة: أن يبيع نتاج النتاج نفسه؛ لأنّه بيع ما ليس بمملوك ولا معلوم، ولا مقدور علىٰ تسليمه.

ثانيهما ـ أن يجعل نتاج النتاج داخلاً في الشيء، فإنّ الجاهلية كانوا يتبايعون لحم الجزور إلىٰ حَبَل الحَبَلة، وهو أن ينتج الناقة ثمّ تحمل التي نتجت، فنهاهم النبيّ ﷺ، وهو باطل؛ لأنّه بيع إلىٰ أجل مجهول، فكان غرراً»[٣].

وقال في التذكرة: «... وفُسّر بأمرين:

ـ نتاج النتاج، وهو بيع حمل ما تحمله الناقة.

ـ وجَعْله أجلاً، كان أهل الجاهليّة يتبايعون لحم الجزور إلىٰ حَبَل الحَبَلة.

وهو بمعنييه باطل؛ لجهالته، وجهالة الأجل»[٤].

أي جهالة المبيع في التفسير الأوّل، وجهالة الأجل في التفسير الثاني.

وقال الشهيد الأوّل في الدروس بعد تقسيم المناهي إلىٰ ثلاثة:

«أحدها ـ ما نُهي عنه لعينه، فيفسد بيعه، كبيع حَبَل الحَبَلة، أي نتاج النتاج، أو البيع بأجل إلىٰ نتاج النتاج»[١].

واكتفىٰ بعض الفقهاء كصاحب الحدائق[٢] وصاحب الجواهر[٣] بنقل رواية معاني الأخبار للصدوق التي جاء فيها: «... ونهىٰ عن الملاقيح والمضامين، فالملاقيح ما في البطون وهي الأجنّة، والواحدة منها "ملقوحة"، وأمّا المضامين فما في أصلاب الفحول، وكانوا يبيعون الجنين في بطن الناقة، وما يضرب الفحل في عامه أو في أعوام.

ونهىٰ ﷺ عن بيع حَبَل الحَبَلة، فمعناه: ولد ذلك الجنين الذي في بطن الناقة، وقال غيره: هو نتاج النتاج، وهو غرر»[٤].

ومراده من الضمير في «غيره» هو أبو عبيد

---

(١) التحرير ٢: ٢٥٥، وقال في الصفحة ٣٤٥: «ولا يجوز بيع حبل الحبلة، فقيل: نتاج النتاج، وقيل: جعل حمل النتاج أجلاً، وهو باطل بمعنييه».

(٢) انظر القواعد ٢: ١٤.

(٣) نهاية الإحكام ٢: ٥٠٩.

(٤) التذكرة ١٠: ٦٨ـ٦٩.

---

(١) الدروس ٣: ١٧٧.

(٢) الحدائق ١٨: ٤٩٣.

(٣) انظر الجواهر ٢٢: ٤٤٢.

(٤) معاني الأخبار: ٢٧٨.

وورد النهي عن هذا البيع في مصادر العامّة أيضاً، انظر: صحيح مسلم ٣: ١١٥٣، باب تحريم حَبَل الحَبَلة، الحديث ٥، التسلسل ١٥١٤، وسنن النسائي ٧: ٢٩٣.

القاسم بن سلام الذي نقل عنه ذلك.

ويظهر من صاحب الجواهر: أنّ بطلان هذه البيوع ممّا لا كلام فيه، حيث قال بعد ذكر الرواية: «قلت: لاإشكال في فساد ذلك ونحوه»[1].

بيع الحصاة

قال ابن الأثير: «وفيه: «أنّه نهىٰ عن بيع الحصاة، هو: أن يقول البائع أو المشتري: إذا نبذت إليك الحصاة فقد وجب البيع.

وقيل: هو أن يقول: بعتك من السِّلَعِ ما تقع عليه حصاتك إذا رميت بها، أو بعتك من الأرض إلىٰ حيث تنتهي حصاتك.

والكلّ فاسدٌ؛ لأنّه من بيوع الجاهلية، وكلّها غررٌ؛ لما فيها من الجهالة»[2].

ولكنّ العلّامة ذكر له معاني ثلاثة:

أحدها ـ أن يقول: بعتك ثوباً من هذه الأثواب وأرمي بهذه الحصاة، فعلىٰ أيّها وقعت فهو المبيع. أو يقول: أرمي بهذه الحصاة، فإلىٰ أيّ موضع بلغت من الأرض يكون مبيعاً منك.

ثانيها ـ أن يقول: بعتك هذا بكذا علىٰ أنّك بالخيار إلىٰ أن أرمي بهذه الحصاة[3].

ثالثها ـ أن يجعلا نفس الرمي بيعاً، فيقول البائع: إذا رميت هذه الحصاة فهذا الثوب مبيعٌ منك بعشرة.

ثمّ قال: «والبيع باطلٌ في الجميع، أمّا أوّلاً، فللجهل بالمبيع، وأمّا الثاني، فللجهل بمدّة الخيار، وأمّا ثالثاً، فلاختلال الصيغة»[1].

واكتفىٰ العلّامة في بعض كتبه[2] وغيره[3] ممّن تعرّض لهذا البيع بذكر المعنيين المتقدّمين.

وأمّا حكمه فيبدو أنّ بطلانه مفروغ منه لما قاله العلّامة، لا لما ذكره ابن الأثير من كونه من بيوع الجاهلية، فإنّ صرف كونه كذلك لايوجب بطلان البيع ما لم يقترن معه ما يوجب بطلانه، كالجهالة والغرر والإخلال بالصيغة، ونحو ذلك.

بيع الحيوان

قسّم الفقهاء الحيوان المبحوث عنه هنا إلىٰ أُناسي وغيرهم، وتكلّموا في بيع الأُناسي ـ وهم المماليك والعبيد ـ عن أسباب الرقّ وبعض ما يرتبط به ممّا هو خارج عن البيع، ثمّ عن بعض أحكام بيع المماليك مثل من يصحّ تملّكه ومن لا يصحّ كالعمودين، ونحو ذلك، ولكن لمّا كان هذا ممّا

(١) الجواهر ٢٢: ٤٤٢.

(٢) النهاية (لابن الأثير): «حصا».

(٣) هذه هي الزيادة التي ذكرها العلّامة.

(١) نهاية الإحكام ٢: ٥١١.

(٢) انظر: المنتهىٰ (الحجرية) ٢: ١٠٠٨، واقتصر في القواعد ٢: ١٤، والتحرير ٢: ٢٥٦ علىٰ ذكر المعنىٰ الأوّل.

(٣) انظر: الغنية: ٢١٣ـ٢١٤.

لاتترتّب عليه فائدة عـمليّة فـعلاً؛ فـلذلك تـركنا الخوض فيه.

وأمّا بيع سائر أنواع الحيوان فلا خـصوصيّة فيه عن سائر الأشياء إلّا في بعض المسائل نشير إلىٰ أهمّها، وهي ربّما تشترك بين بيع المماليك وبين سائر أقسام الحيوان.

بعض أحكام بيع الحيوان:

هل يكون الحمل جزءاً من المبيع لو بـيعت الحامل؟

اختلف الفقهاء فيما لو باع بهيمة حبلىٰ، فـهل يكون الحمل جزءاً من المبيع أم لا؟

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «وإن بـاع بهيمة أو جارية حاملاً واستثنىٰ حملها لنفسه لم يجز؛ لأنّ الحمل يجري مجرىٰ عضوٍ من أعضائها»[١].

وتبعه ابن البرّاج[٢] وابن حمزة[٣].

وظاهر كلام الشيخ وابن البراج بطلان البيع لو اشترط البائع كون الحمل له، بخلاف ابن حمزة.

ولكن قال الشيخ في النهاية: «كلّ من اشترىٰ شيئاً من الحيوان، وكان حاملاً من الأُناسي وغيره ولم يَشرط الحمل، كان ما في بطنه للبائع دون المبتاع، فإن اشترط المبتاع ذلك، كان له»[١].

وعلىٰ هذا الرأي أكثر الفقهاء[٢].

ويظهر منهم ـ كما صرّح بـه بـعضهم[٣] ـ أنّ ذلك إنّما هو فيما لو لم يكن هناك عرفٌ خاصّ أو عامّ يقضي بكون الحمل للمشتري، وإلّا كان هو المتّبع.

ولهم كـلام في تـقديم أيّ الأعـراف، عـرف المتبايعين، أو العرف العامّ، أو عرف الشارع؟

تكلّموا عن ذلك عند بحثهم عـمّا يـدخل في المبيع[٤]، وصرّح بـعضهم[٥] هـناك بـتقديم عـرف المتبايعين؛ لوقوع البيع طبقه.

هـذا بـالنسبة إلىٰ الحـمل، أمّـا بـالنسبة إلىٰ البيض، فالظاهر عدم الخلاف ـ كما قيل[٦] ـ في إلحاقه بالحيوان البيوض.

---

(١) المبسوط ٢: ١٥٦.
(٢) انظر جواهر الفقه: ٦٠، المسألة ٢٢١.
(٣) انظر الوسيلة: ٢٤٨.

---

(١) النهاية: ٤٠٩.
(٢) انظر الرياض ٨: ٢٣٣ـ٢٣٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٣٣٤، والجواهر ٢٤: ١٥٤.
(٣) انـظر الريـاض ٨: ٢٢٨ـ٢٣٤، والجـواهـر ٢٤: ١٥٤، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٢، كتاب التجارة فـيما يـدخل في المـبيع، ومـنهاج الصـالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤٤ـ٤٥، كتاب التجارة ما يدخل في المبيع.
(٤) انـظر: الشرائـع ٢: ٢٧، والتـذكرة ١٢: ٤١، والتـحرير ٢: ٣٢٦، والدروس ٣: ٢٠٥، والمسـالك ٣: ٢٢٧، والرياض ٨: ٢٢٨ـ٢٣٤.
(٥) انظر: الكفاية ١: ٤٨٢، والرياض ٨: ٢٢٩.
(٦) انظر الحدائق ١٩: ٣٩٤.

هل يصحّ بيع جزءٍ من الحيوان؟

ادّعي الإجماع[1] علىٰ جواز بيع جزءٍ من الحيوان بشرطين:

الأوّل ـ أن تكون الحصّة مشاعة، لا معيّنة كالرأس مثلاً.

الثاني ـ أن تكون نسبة الحصّة إلىٰ الجميع معلومة، كالنصف والربع، لا مبهمة ومجهولة، مثل «شيء» و «جزء» و «بعض».

وبناءً علىٰ ذلك يجوز بيع نصف الحيوان، أو ربعه، أو ثلثه، أو عُشره. ولا يجوز بيع بعض غير مشخّصٍ منه؛ لما تقدّم عند الكلام عن بيع بعض من جملة: من لزوم الجهالة والغرر المبطلين للبيع.

لكن مع ذلك قال السيّد الخوئي: «لو كان الحيوان ممّا يطلب لحمه جاز شراء بعضٍ معيّنٍ منه، لكن لو لم يذبح لمانع ـ كما إذا كان في ذبحه ضرر مالي ـ كان المشتري شريكاً بنسبة الجزء»[2].

وزاد الإمام الخميني ما إذا كان الحيوان غير مأكول اللحم لكن يراد ذبحه لجلده أو إهابه[3].

هل يصحّ استثناء جزء من الحيوان عند بيعه؟

ومع الاتّفاق المتقدّم اختلفوا فيما لو باع حيواناً واستثنىٰ لنفسه رأسه، أو جلده، أو هما معاً، ونحو ذلك. وقد ذكر السيّد الطباطبائي[1] أقوالاً خمسة في المسألة، وهي:

القول الأوّل ـ يكون البيع صحيحاً، والبائع شريكاً مع المشتري بنسبة قيمة ما استثناه، وتدلّ علىٰ ذلك رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اختصم إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام رجلان اشترىٰ أحدهما من الآخر بعيراً، واستثنىٰ البيّع الرأس أو الجلد، ثمّ بدا للمشتري أن يبيعه، فقال للمشتري: هو شريكك في البعير علىٰ قدر الرأس والجلد»[2].

أفتىٰ به الشيخ الطوسي في كتبه الثلاثة[3]، وتبعه القاضي[4]، وهو الظاهر من عبارة الشرائع[5]، وقوّاه صاحب الحدائق[6].

القول الثاني ـ وهو القول بصحّة البيع والشرط معاً، ويكون للبائع عين المستثنىٰ.

اختاره: المفيد[7] والمرتضىٰ[8] والإسكافي[9]

---

(١) انظر: جامع المقاصد ٤: ١٣٥، والرياض ٨: ٣٨٠.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٨، كتاب التجارة، بيع الحيوان، المسألة ٢٩٨.

(٣) انظر تحرير الوسيلة ١: ٥٠٨، كتاب البيع، القول في بيع الحيوان، المسألة الأُولىٰ.

---

(١) انظر الرياض ٨: ٣٨١.

(٢) الوسائل ١٨: ٢٧٥، الباب ٢٢ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٢.

(٣) انظر: النهاية: ٤١٣، والمبسوط ٢: ١١٦، والخلاف ٣: ٩٢، المسألة ١٤٩.

(٤) انظر المهذّب ١: ٣٨٢.

(٥) انظر الشرائع ٢: ٥٧.

(٦) انظر الحدائق ١٩: ٤١١.

(٧) انظر المقنعة: ٦٠٨.

(٨) انظر الانتصار: ٢١٢.

(٩) حكاه عنه العلّامة في المختلف ٥: ٢٣٧.

والحلبي[١] و الحلّي ابن ادريس[٢]، وذلك استناداً إلىٰ العمومات الدالّة علىٰ لزوم العقود والشروط، وطرح رواية السكوني لضعفها.

القول الثالث ـ وهو القول ببطلان البيع؛ لأنّه يفضي إلىٰ التنازع ثمّ الضرر؛ لأنّ المشتري قد يختار تبقية هذا الحيوان، ويختار البائع ذبحه توصّلاً إلىٰ حقّه.

واستوجهه المحقّق الثاني[٣]؛ لأنّ القرآن أمر بالوفاء بالعقد، وهو هنا ممتنع. ويظهر من فخر الدين الميل إليه[٤].

القول الرابع ـ وهو القول بالصحّة فيما إذا كان الحيوان مذبوحاً، والبطلان فيما إذا كان حيّاً؛ جمعاً بين الأدلّة.

اختاره العلّامة في القواعد[٥] وقوّاه السيّد الطباطبائي في الرياض[٦].

وزاد العلّامة في المختلف[٧]: ما إذا أُريد ذبح الحيوان أيضاً.

وممّن وافقه في هذه الزيادة: الشهيد الثاني[١]، والسبزواري[٢].

القول الخامس ـ القول بالصحّة، فإن ذبح البائع الحيوان كان المستثنىٰ في ملك البائع، ويدخل الباقي في ملك المشتري، وإن لم يذبحه كان البائع شريكاً مع المشتري بنسبة قيمة المستثنىٰ إلىٰ جميع الحيوان كالثلث أو الربع أو غيرهما.

هذا ما اختاره الشهيد الأوّل بقوله: «ولو استثنىٰ الرأس والجلد، فالمرويّ الصحّة، فإن ذبحه فذاك، وإلّا كان البائع شريكاً بنسبة القيمة»[٣].

واختاره صاحب الجواهر[٤] والسيّدان: الخوئي[٥] والخميني[٦] أيضاً، لكن جعل الأخيران موضوع البحث ما لو كان المقصود من الحيوان هو لحمه،كما هو ظاهر غيرهما أيضاً.

لو اشتركا في شراء حيوان واشترط أحدهما قسماً منه لنفسه:

لو اشترك اثنان أو أكثر في شراء حيوان

---

(١) انظر الكافي في الفقه: ٣٥٤.

(٢) انظر السرائر ٢: ٣٥٥.

(٣) انظر جامع المقاصد ٤: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٤) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٣٧.

(٥) انظر القواعد ٢: ٣٠.

(٦) انظر الرياض ٨: ٣٨٢.

(٧) انظر المختلف ٥: ٢٣٨.

(١) انظر المسالك ٣: ٣٨٠.

(٢) انظر الكفاية ١: ٥١٥.

(٣) الدروس ٣: ٢٢٢.

(٤) انظر الجواهر ٢٤: ١٥٩ـ ١٦٠.

(٥) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٨، كتاب التجارة، بيع الحيوان، المسألة ٢٩٨.

(٦) انظر تحرير الوسيلة ١: ٥٠٨، كتاب البيع، القول في بيع الحيوان، المسألة الأُولىٰ.

واشترط أحدهما أن يكون الرأس والجلد مثلاً له، ففي حكمه خلاف.

فالمعروف[١] أنّ للمشترط من الحيوان بنسبة ماله لابنسبة الرأس والجلد، كما قال الشيخ الطوسي في المسألة السابقة؛ لدلالة رواية هارون الغنوي ـ وهي صحيحة أو حسنة كما قيل[٢] ـ علىٰ ذلك، فقد روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «في رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم، وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقُضي أنّ البعير برئ، فبلغ ثمنه دنانير، قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أُريد الرأس والجلد، فليس له ذلك، هذا الضرار، وقد أُعطي حقّه إذا أُعطي الخُمس»[٣].

وظاهر الفقهاء أنّ الحكم عامّ، وإن كانت الرواية واردة في الحيوان الذي يراد ذبحه.

ولكن جعل الشهيد الثاني[٤] هذه المسألة والمسألة السابقة من وادٍ واحد، فقال ببطلان البيع إلّا أن يكون الحيوان مذبوحاً أو يراد ذبحه، وتبعه السبزواري[٥].

ولكن قال المحقّق الثاني ـ معترضاً علىٰ العلّامة ومن تبعه، كالشهيد الثاني، الذين قالوا ببطلان البيع في المسألة السابقة إلّا إذا كان الحيوان مذبوحاً أو يراد ذبحه، وبصحة البيع وبطلان الشرط هنا ويكون المشترط شريكاً بالنسبة ـ: «ولا جواب له إلّا بأحد أمرين.

ـ إمّا أن يكون الحكم في مسألة الشريك مجمعاً عليه، فيعمل بالإجماع في موضعه.

ـ أو أنّ رواية هارون صحيحة بخلاف رواية السكوني».

ثمّ قال: «والذي يقتضيه النظر البطلان مطلقاً إن لم يلزم في ذلك مخالفة الإجماع»[١].

وأبطل السيّد الطباطبائي الأمر الثاني بقوله: «مجرّد صحّة السند ـ علىٰ تقديرها ـ غير كافٍ في الخروج عن مقتضىٰ القواعد»[٢].

نعم، اعتبر الإجماع ـ إن تمّ ـ كافياً للخروج عن مقتضىٰ القواعد، ولولاه لكان التفصيل الذي ذكره الشهيد هو الراجح؛ لإمكان تأويل الرواية وحملها عليه[٣].

وأمّا السيّد الخوئي فاختار هنا الرأي المعروف، وهو الاشتراك بالنسبة[٤].

---

(١) انظر: الرياض ٨: ٣٨٢، بل قد يظهر من جامع المقاصد ٤: ١٣٨ كونه إجماعياً.

(٢) انظر: المصدرين المتقدّمين، والجواهر ٢٤: ١٦٢.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٧٥، الباب ٢٢ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل.

(٤) انظر المسالك ٣: ٣٨٠.

(٥) انظر الكفاية ١: ٥١٥.

---

(١) جامع المقاصد ٤: ١٣٨.

(٢) الرياض ٨: ٣٨٣.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٨، كتاب التجارة، بيع الحيوان، المسألة ٢٩٨.

وأمّا الإمام الخميني فقد اختار ما اختاره في المسألة المتقدّمة من التفصيل الذي ذكره الشهيد الأوّل[1].

ومن أحكام بيع الحيوان أنّه يختصّ بخيار خاصّ يسمىٰ بـ «خيار الحيوان» سوف نتكلّم عنه في العنوانين: «حيوان» و «خيار».

بيع الخُضر

راجع: بيع الثمار.

بيع خياري

وهو: «أن يبيع شيئاً ويشترط الخيار لنفسه مدّة، بأن يردّ الثمن فيها ويرتجع المبيع»[2].

وهو من أفراد خيار الشرط، وهو جائز وتدلّ عليه مضافاً إلىٰ العمومات[3] الروايات المستفيضة التي منها موثّقة إسحاق بن عمار، قال: «حدّثني من سمع أبا عبدالله عليه السلام، وسأله رجل وأنا عنده، فقال: رجل مسلم احتاج إلىٰ بيع داره، فجاء إلىٰ أخيه فقال: أبيعك داري هذه وتكون لك أحبّ إليّ من أن تكون لغيرك، علىٰ أن تشترط لي إن أنا جئتك بثمنها إلىٰ سنة أن تردّه عليّ؟ فقال: لا بأس بهذا، إن جاء بثمنها إلىٰ سنة ردّها عليه»[1]

وسوف يأتي الكلام عن ذلك باستيعاب في عنوان «خيار الشرط» إن شاء الله تعالىٰ.

بيع الدين

بيع الدين له أنواع؛ لأنّ الدين تارة يكون حالاً ـ أي انتهىٰ أجله ـ أو مؤجّلاً بعدُ. والعوض قد يكون حاضراً أو مؤجّلاً. فالصور المهمّة أربعة:

١ ـ أن يبيع الدين المؤجّل بدين مؤجّل.

٢ ـ أن يبيع الدين الحالّ بالثمن الحاضر.

٣ ـ أن يبيع الدين المؤجّل بالثمن الحاضر.

٤ ـ أن يبيع الدين الحالّ بدين مؤجّل.

أمّا أحكام هذه الصور بالتفصيل فهي:

الأوّل ـ بيع الدين المؤجّل بدين مؤجّل:

كما إذا باع ديناً له في ذمّة غريم، بدين لشخص آخر في ذمّة غريم آخر، في حين أنّهما كانا مؤجّلين ولم يحلّ أجلهما.

أو باع ديناً له في ذمّة غريم، بدين آخر له في ذمّة الغريم نفسه، مع كونهما مؤجّلين غير حالّين.

أو باع ديناً له في ذمّة غريم، بدين آخر لهذا الغريم في ذمّة شخص ثالث، مع كونهما مؤجّلين غير حالّين.

والمعيار كون العوض والمعوّض معاً ديناً.

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ١: ٥٠٨، كتاب البيع، القول في بيع الحيوان، المسألة الأُولىٰ.

(٢) المكاسب ٥: ١٢٧.

(٣) انظر المكاسب ٥: ١٢٧.

(١) الوسائل ١٨: ١٩، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل، مع تفاوت يسير.

وهذا النوع من بيع الدين هو القدر المتيقّن من «بيع الدين بالدين» الذي ورد النهي عنه والتزم الفقهاء ببطلانه[١]، مدّعين عليه الإجماع[٢].

وأمّا النهي عنه، فقد وردت من طرقنا رواية طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام وأنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لايباع الدين بالدين»[٣].

وورد هذا المعنىٰ عن طرق العامّة أيضاً[٤].

والتعبير الأخير ـ وهو بيع الكالئ بالكالئ ـ لم يرد من طرقنا[٥]، وسيجيء التحقيق في معناه وهل هو بيع الدين بالدين نفسه أو يختلف معه، عند الكلام عن «بيع الكالئ بالكالئ» إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) قال الشهيد الثاني: «والحقّ أنّ اسم بيع الدين بالدين لايتحقّق إلّا إذا كان العوضان معاً ديناً قبل المعاوضة، كما لو باعه الدين الذي في ذمّته بدين آخر له في ذمّته، وفي ذمّة ثالث، أو تبايعا ديناً في ذمّة غريم لأحدهما بدين في ذمّة آخر غريم للآخر، ونحو ذلك؛ لاقتضاء الباء كون الدين نفسه عوضاً». المسالك ٣: ٤٣٤.

(٢) انظر: الروضة البهيّة ٣: ٥١٣، والرياض ٨: ٤٥٦، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٢٥، والجواهر ٢٣: ٩٨.

(٣) الوسائل ١٨: ٣٤٧، الباب ١٥ من أبواب الدين، الحديث الأوّل.

(٤) جاء في المغني ٤: ١٦٥: «ولا يجوز بيع الكالئ بالكالئ، وهو بيع الدين بالدين؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله نهىٰ عن بيع الكالئ بالكالئ، رواه أبو عبيد في الغريب».

(٥) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤٢٥.

الثاني ـ بيع الدين الحالّ بالثمن الحاضر:

كما إذا كان له في ذمّة زيد مقداراً من الحنطة ديناً، يساوي مئة دينار وقد حلّ أجله، فباعه من زيد نفسه أو من غيره بتسعين ديناراً حاضرة غير مؤجّلة، سواء كانت الدنانير شخصيّة مشاراً إليها، أم كلّية في الذمّة.

والمعروف صحّة هذا البيع[١]، ولم ينقل فيه خلاف إلّا عن الشيخ وبعض من تبعه، وابن ادريس في بعض جهات المسألة.

أمّا الشيخ، فقد نفىٰ أن يكون المدين ملزماً بدفع جميع ما كان في ذمّته لزيد، إذا كان المشتري قد اشتراه بأقلّ من الدين، ففي المثال المتقدّم يجب علىٰ المدين أن يدفع لزيد التسعين ديناراً التي وقعت عليها المعاملة، لا المقدار من الطعام الذي يساوي مئة دينار والذي انشغلت ذمته به للدائن[٢].

واستند في ذلك إلىٰ رواية أبي حمزة عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل كان له علىٰ رجلٍ دين، فجاءه رجل فاشتراه منه بعَرَض، ثمّ انطلق إلىٰ الذي عليه الدين، فقال له: أعطني مالفلان عليك، فإنّي قد اشتريته منه، كيف يكون القضاء في ذلك؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: يردّ الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشترىٰ به من

---

(١) وقد ادّعي عليه الإجماع، انظر الرياض ٨: ٤٥٣ـ٤٥٤، ومفتاح الكرامة ٥: ٢٩.

(٢) انظر النهاية: ٣١١.

الرجل الذي له الدين»[١].

وممّن تبع الشيخ، ابن البراج[٢].

لكن قال العلّامة معلّقاً علىٰ الحديث وكلام الشيخ: «وهو مع ضعف سنده غير صريح فيما ادّعاه الشيخ؛ لجواز أن يكون المدفوع مساوياً. وأيضاً يحتمل أن يكون ربوياً، ويكون قد اشتراه بأقلّ، فيبطل الشراء، ويكون الدفع جائزاً بالإذن المطلق المندرج تحت البيع»[٣].

وأمّا ابن ادريس[٤]، فقد منع جواز بيع الدين علىٰ غير المدين وقد أسهب في الكلام عنه منتقداً الشيخ لقوله بجوازه، ولكن استنكره المتأخّرون عنه وخاصّة العلّامة في المختلف[٥].

تنبيـــه :

يشترط في هذا البيع حيث يجوز، مراعاة الجوانب التي تفضي إلىٰ الربا، كأن لا يكون الدين والثمن المدفوع في مقابله ربويين إذا كانا متفاضلين كأن يكونا من الدنانير أو الدراهم، أو الحنطة أو الشعير ونحو ذلك.

(١) الوسائل ١٨: ٣٤٧، الباب ١٥ من أبواب الدين، الحديث ٢، وبهذا المضمون الحديث ٣.

(٢) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٥: ٣٧١، وانظر المهذّب ١: ٣٩١.

(٣) التذكرة ١٣: ٢١.

(٤) انظر السرائر ٢: ٣٨ـ٣٩.

(٥) انظر المختلف ٥: ٣٧١.

كما ينبغي مراعاة شروط الصرف إذا كانا من الدراهم والدنانير[١].

الثالث ـ بيع الدين المؤجّل بالثمن الحاضر:

ومثاله كالثاني مع فرض وقوع البيع قبل انتهاء الأجل.

وللفقهاء فيه قولان:

أحدهما ـ القول بجواز البيع:

وهو الظاهر من العلّامة في التذكرة[٢] والمختلف[٣]، والشهيدين في اللمعة وشرحها[٤]، والشهيد الثاني في المسالك[٥]، والأردبيلي[٦]، والسبزواري[٧]، وصاحب الحدائق[٨] ـ حيث استظهر قوّته ـ والسيّدين: الحكيم[٩] والخوئي[١٠].

(١) قال المحقّق الثاني: «لايخفىٰ أنّه لابدّ من رعاية السلامة من الربا لو كانا ربويّين... وكذا يشترط رعاية شروط الصرف لو كانا من الأثمان». جامع المقاصد ٥: ١٨.

(٢) انظر التذكرة ١٣: ٢٠.

(٣) انظر المختلف ٥: ٣٧١ و ٣٧٩.

(٤) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ١٩.

(٥) انظر المسالك ٣: ٤٣٢.

(٦) انظر مجمع الفائدة ٩: ٩٧.

(٧) انظر الكفاية ١: ٥٣٥.

(٨) انظر الحدائق ٢٠: ٤٧.

(٩) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٨٧، كتاب الدين، المسألة ٧.

(١٠) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٧٣، كتاب الدين، المسألة ٨١٢.

والآخر ـ القول بعدم جوازه:

صرّح به العلّامة في التحرير[١]، والشهيد الأوّل في الدروس[٢].

وهو الظاهر من المحقّق الحلّي في الشرائع[٣] والمختصر[٤]، ومن العلّامة في الإرشاد[٥] والقواعد[٦].

وربّما يوجّه المنع بما يلي:

أوّلاً ـ أنّ البائع ـ وهو الدائن ـ لا استحقاق له في الذمّة قبل انتهاء الأجل؛ حتىٰ يجوز له بيعه حينئذٍ.

ثانياً ـ أنّ البائع لاقدرة له علىٰ التسليم قبل انقضاء الأجل، فكيف يصحّ البيع؟

وذبّ الشهيد الثاني عن الإشكالين فقال بالنسبة إلىٰ الأوّل منهما: «إنّه حقٌّ ماليّ ـ إلىٰ آخر ما يعتبر في المبيع ـ فينبغي أن يصحّ بيعه علىٰ حالته التي هو عليها وإن لم تجز المطالبة به قبل الأجل».

وقال بالنسبة إلىٰ الثاني منهما: «ويندفع بمنع اشتراط إمكان القبض حين العقد، بل إمكانه مطلقاً، ويمكن تحقّقه بعد الحلول، كما لو باعه عيناً غائبة منقولة لايمكن قبضها إلّا بعد مضيّ زمان

(١) انظر التحرير ٢: ٤٥٧.

(٢) انظر الدروس ٣: ٣١٣.

(٣) انظر الشرائع ٢: ٦٦.

(٤) انظر المختصر النافع ١: ١٣٤.

(٥) انظر الإرشاد ١: ٣٩١.

(٦) انظر القواعد ٢: ١٠٦.

يمكن فيه الوصول إليها»[١].

الرابع ـ بيع الدين الحالّ بدين مؤجّل:

كما إذا قال الدائن للمدين: «بعتك الدَّين الذي لي في ذمّتك بكذا، مؤجّلاً إلىٰ كذا».

وهذا هو الذي ذكره اللغويون مثالاً لبيع الكالئ بالكالئ.

وأمّا حكمه، فقد اختلف فيه الفقهاء، وكلماتهم فيه غير منقّحة، ولعلّ منشأ الخلاف هو صدق عنوان «بيع الدين بالدين» عليه وعدمه، فمن يرىٰ صدقه عليه يرىٰ عدم جوازه، ومن يرىٰ عدم صدقه يرىٰ جوازه[٢].

ومنشأ الشكّ هو الشك في صدق عنوان الدين علىٰ الدين الحالّ.

وممّن صرّح بالجواز أو مال إليه: المحقّق الحلّي[٣]، والشهيد الثاني[٤]، والأردبيلي[٥]، والسبزواري[٦]، والسيّد الطباطبائي[٧]، لكن مال الأوّلان إلىٰ الكراهة خروجاً عن خلاف من قال بعدم الجواز.

(١) المسالك ١٣: ٤٣٢ـ٤٣٣.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٥: ٣٠.

(٣) انظر الشرائع ٢: ٦٦.

(٤) انظر الروضة البهيّة ٤: ٢٠، والمسالك ٣: ٤٣٣ـ٤٣٤.

(٥) انظر مجمع الفائدة ٩: ٩٦ـ٩٨.

(٦) انظر الكفاية ١: ٥٣٥.

(٧) انظر الرياض ٨: ٤٥٥.

ويظهر الجواز من الشيخ الطوسي في النهاية أيضاً، وعبارته هذه: «لابأس أن يبيع الإنسان ما له علىٰ غيره من الديون نقداً، ويكره أن يبيع الإنسان ذلك نسيئة، ولايجوز بيعه بدين آخر مثله»[١].

ويستفاد منها: أنّ الثمن إذا وقع نسيئة بالعقد نفسه فيجوز، كما إذا قال: بعتك هذا الدين الحالّ بمئة رطل من التمر نسيئة.

أمّا إذا كان ديناً قبل انعقاد العقد فلايجوز؛ لأنّه يصدق عليه أنّه دين، فيتحقّق عنوان بيع الدين بالدين المنهيّ عنه.

ويظهر من السيّدين: الحكيم والخوئي موافقتهما للشيخ في هذا المعنىٰ حيث قالا: «ولو صار ديناً بالعقد، بطل في المؤجّلين، وصحّ في غيرهما»[٢].

أي لو صار الثمن ديناً بسبب العقد، فإن كان مؤجّلاً بطل العقد، أمّا لو صار ديناً غير مؤجّل، كما إذا كان كلّياً في الذمّة فالعقد صحيح.

ويظهر الجواز من صاحب الحدائق أيضاً؛ لعدم صدق عنوان الدين علىٰ الدين الحالّ[٣] الذي وقع مبيعاً.

وعلىٰ أيّة حال، فمّن صرّح بعدم الجواز من دون تفصيل ابن إدريس حيث قال:

(١) النهاية: ٣١٠.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّدين: الحكيم والخوئي): كتاب الدين المسألة ٧ و ٨١٢.

(٣) انظر الحدائق ٢٠: ٢٠٢ـ٢٠٣.

«الدّين لايخلو إمّا أن يكون مؤجّلاً أو حالّاً، فإن كان مؤجّلاً، فلايجوز بيعه بغير خلاف علىٰ غير من هو في ذمّته، فأمّا إن كان حالّاً، فلا يجوز بيعه بدين آخر، لا ممّن هو عليه، ولا من غيره بغير خلاف أيضاً، ونهىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو بيع الدين بالدين...»[١].

واختاره العلّامة في المختلف[٢]، والتحرير[٣]، والقواعد[٤]، والشهيد الأوّل في الدروس[٥]، والمحقّق الثاني[٦].

بيع ربوي

راجع: ربا.

بيع الرهن

راجع: رهن.

بيع الزرع

راجع: بيع الثمار.

(١) انظر السرائر ٢: ٥٥.

(٢) انظر المختلف ٥: ٣٧١.

(٣) انظر التحرير ٢: ٤٥٧.

(٤) انظر القواعد ٢: ١٠٣.

(٥) انظر الدروس ٣: ٣١٣.

(٦) انظر جامع المقاصد ٥: ٣٨.

بيع السَّلف

لغــــة:

الإسلاف يأتي بمعنى الإقراض والدين.

جاء في ترتيب العين: «أسلفته مالاً: أقرضته...

والسلف: كلّ شيء قدّمته...

والأُمم السالفة: الماضية أمام الغابرة...»[١].

وجاء في النهاية: «... والاسم السَّلف، وهو في المعاملات علىٰ وجهين:

أحدهما ـ القرض الذي لامنفعة فيه للمُقرِض غير الأجر والشكر، وعلىٰ المُقترض ردّه كما أخذه، والعرب تسمّي القرض سلفاً.

والثاني ـ هو أن يُعطي مالاً في سلعة إلىٰ أجلٍ معلومٍ بزيادةٍ في السّعر الموجود عند السَّلف، وذلك منفعةً للمسلِف. ويقال له: سَلَم، دون الأوّل»[٢].

وفي الصحاح: «السَّلف نوع من البيوع يعجّل فيه الثمن، وتُضبط السّلعة بالوصف إلىٰ أجل معلوم»[٣].

وذكروا: أنّ السَّلَم هو السَّلف[٤].

قال العلّامة: «السَّلَم والسَّلَف عبارتان عن معنى واحد... يقال: سَلَفَ، وأسْلَفَ، وأسْلَمَ، ويجيء فيه: سَلَّم، غير أنّ الفقهاء لم يستعملوه»[١].

وذكر ذلك الشيخ الطوسي أيضاً في المبسوط[٢].

اصطلاحاً:

قال الشيخ الطوسي هو: «أن يُسلِف عوضاً حاضراً، أو في حكم الحاضر في عوض موصوفٍ في الذمّة إلىٰ أجلٍ معلوم»[٣].

ـ وقال المحقّق الحلّي: «السَّلَم هو ابتياع مالٍ مضمونٍ إلىٰ أجلٍ معلومٍ بمالٍ حاضر، أو في حكمه»[٤].

والمراد بـ «في حكم الحاضر»: الكلّي في الذمّة، فإنّه وإن لم يكن حاضراً فعلاً، لكنّه بحكم الحاضر وقابل لإحضاره.

ـ وقال العلّامة الحلّي: «وهو بيع شيء موصوف في الذمّة مؤجّلٍ، بشيءٍ حاضر»[٥].

ـ وقال الشهيد الثاني: «هو بيعٌ مضمونٌ في الذمّة، مضبوطٌ، بمالٍ معلومٍ مقبوضٍ في المجلس إلىٰ

---

(١) ترتيب كتاب العين: «سلف».

(٢) النهاية (لابن الأثير): «سلف».

(٣) الصحاح: «سلف».

(٤) انظر ترتيب كتاب العين، والنهاية، والصحاح: «سلم».

(١) التذكرة ١١: ٢٥٨.

(٢) المبسوط ٢: ١٦٩.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) الشرائع ٢: ٦١.

(٥) التذكرة ١١: ٢٥٨.

أجلٍ معلومٍ، بصيغةٍ خاصّة»[١].

وهذه التعاريف وغيرها تشير إلىٰ معنىً واحد، وهو: أن يبيع متاعاً غير موجود فعلاً ـ لكنّه قابل للوجود في زمن متأخّر ـ بعوض حاضر.

والمتاع المبيع يكون كلّياً موصوفاً في الذمّة، مثل ألف رطل من التمر موصوف بكذا وكذا.

والعوض ـ المعبَّر عنه بـ«رأس المال» ـ قد يكون شخصيّاً حاضراً، أو كلّياً قابلاً للإنطباق علىٰ أفراد متعدّدة.

وهذه المعاملة كثيراً ما يمارسها التجّار مع المزارعين والفلّاحين ونحوهم، حيث يحتاج هؤلاء إلىٰ مالٍ فعلاً، فيبيعون حاصل إنتاجهم الذي سيحصّلون عليه بمقدار من المال.

ومن هنا يتّضح وجه تسمية هذا البيع بـ«بيع السلف»؛ لتقديم دفع رأس المال، فإنّ السّلف ـ كما مرّ ـ هو بمعنىٰ التقديم.

كما يتّضح وجه تسميته بـ«بيع السَّلَم»؛ لأنّ المشتري يقدّم تسليم رأس المال.

الأحكام:

مشروعية بيع السّلف:

لا إشكال في أصل مشروعيّة بيع السّلف،

(١) الروضة البهيّة ٣: ٤٠٢.

ويدلّ علىٰ ذلك: الكتاب، والسنّة، والإجماع:

أمّا الكتاب، فقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾[١].

والسّلف دين إلىٰ أجلٍ مسمّى، وقد روي عن ابن عبّاس أنّه قال: «إنّ السلف المضمون إلىٰ أجلٍ مسمّىٰ قد أحلّه الله تعالىٰ في كتابه وأذن فيه، ثمّ قال: قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾»[٢].

مضافاً إلىٰ أنّ السّلف نوع من الدين فتشمله عموماته، مثل: ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[٣] و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٤] و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٥].

وأمّا السنّة فقد ورد عن النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام ما يدلّ علىٰ ذلك مستفيضاً، فمن ذلك ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: لا بأس بالسّلف في المتاع إذا سمّيت الطول والعرض»[٦].

(١) البقرة: ٢٨٢.
(٢) كتاب الأُم (للشافعي) ٣: ٩٣ـ٩٤، والسنن الكبرىٰ ٦: ١٨، والتذكرة ١١: ٢٥٩.
(٣) النساء: ٢٩.
(٤) المائدة: ١.
(٥) البقرة: ٢٧٥.
(٦) التهذيب ٧: ٢٧، كتاب التجارات، الباب ٣، باب بيع المضمون، الحديث ٣، التسلسل ١١٥، وعنه الوسائل ١٨: ٢٨٣، الباب الأوّل من أبواب السّلف، الحديث الأوّل.

وروى بإسناده عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لابأس بالسَّلم بكيلٍ معلومٍ، إلىٰ أجلٍ معلومٍ، ولايُسلَم إلىٰ دياس، ولا إلىٰ حصاد»[1].

ورويِ هذا المضمون عن رسول الله صلى الله عليه وآله بطرق العامّة، فقد روىٰ البخاري ومسلم عن ابن عباس أنّه قال: «قَدِم النبيّ صلىٰ الله عليه [وآله] وسلم المدينة وهم يُسلِفون في الثمار، السَّنَةَ والسنتين، فقال: من أسلف في تمرٍ فليسلف في كيلٍ معلومٍ، ووزنٍ معلومٍ إلىٰ أجلٍ معلوم»[2].

وأمّا الإجماع، فقد نقل مستفيضاً، بل قال العلّامة في التذكرة: «وقد أجمع المسلمون علىٰ جوازه»[3].

صيغة بيع السَّلف:

لمّا كان السَّلف قسماً من البيع، فيكون من العقود ويحتاج إلىٰ إيجاب وقبول.

(١) التهذيب ٧: ٢٧، كتاب التجارات، الباب ٣، الحديث ٤، التسلسل ١١٦، وعنه الوسائل ١٨: ٢٨٩، الباب ٣ من أبواب السَّلف، الحديث ٥.

(٢) صحيح البخاري ٢: ٣٠، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، وصحيح مسلم ٣: ١٢٢٦، كتاب المساقاة، باب السلم، الحديث ١٢٧، التسلسل ١٦٠٤، واللفظ للثاني.

(٣) التذكرة ١١: ٢٥٩.

ويمكن أن يقع إيجابه وقبوله بلفظ البيع والشراء؛ لأنّه بيع، كما يمكن أن يقع بلفظ السَّلف والسَّلم.

ومن خواصّ بيع السَّلف ـ كالصلح ـ هو إمكان وقوع الإيجاب والقبول من كلٍّ من المتعاقدين.

وعليه تكون الصيغ الممكنة كالآتي.

أوّلاً ـ إذا كان الموجب هو المُسلَم إليه، وهو البائع في الحقيقة، فيقول:

بعتك كذا، وصِفته كذا، إلىٰ أجل كذا، بثمن كذا. فيقول القابل: قبلت.

أو يقول ـ أي الموجب ـ: استلفت كذا، أو تسلّفت، أو تسلّمت، أو نحو ذلك. فيقول القابل: قبلت.

ثانياً ـ إذا كان الموجب هو المسلِم ـ وهو صاحب رأس المال والمشتري واقعاً ـ فيقول:

ـ اشتريت منك كذا، وصفته كذا، إلىٰ أجل كذا، بثمن كذا. فيقول القابل ـ وهو صاحب المتاع والبائع واقعاً ـ: قبلت.

ـ أو يقول: أسلفتك كذا أو سلّفتك، أو أسلمتك، أو سلّمتك ـ بناءً علىٰ جريان الأخير عند الفقهاء ـ ويقول القابل: قبلت[1].

(١) انظر: المسالك ٣: ٤٠٤، والرياض ٨: ٤٣٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٣٧، والجواهر ٢٤: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

محلّ العقد في بيع السَّلف:

محلّ العقد في بيع السَّلَف هو ما يصحّ فيه السَّلف، وهو:

أوّلاً ـ إسلاف الأثمان في الأعراض:

بأن يُسلف ثمناً كألف دينار مقابل العَرَض وهو المتاع، كالحنطة أو التمر أو الثياب، أو غيرها كالحيوان، ونحو ذلك.

وهذا هو القدر المتيقّن من موارد الجواز؛ لورود أكثر الروايات فيه، ولا خلاف في جوازه بيننا[١]، بل ولا بين المسلمين كما قيل[٢].

ثانياً ـ إسلاف الأعراض في الأثمان:

كأن يُسلف مئة رطل من الحنطة مقابل مئة درهم.

صرّح جملة من الفقهاء[٣] بجوازه، بل ولم ينقل الخلاف إلّا من ابن أبي عقيل حيث منع من إسلاف غير النقدين[٤].

(١) انظر: المسالك ٣: ٤٠٦، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٥٥.

(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٢٧٤.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ١٧٣، والشرائع ٢: ٦١، والتذكرة ١١: ٢٩٢، والدروس ٣: ٢٥٨، وجامع المقاصد ٤: ٢٢٤، والمسالك ٣: ٤٠٦، والحدائق ٢٠: ١١، والجواهر ٢٤: ٢٧٤، وغيرها.

(٤) انظر: المختلف ٥: ١٣٧، والدروس ٣: ٢٥٨، والمسالك ٣: ٤٠٦.

ثالثاً ـ إسلاف الأعراض في الأعراض:

كما إذا أسلف مئة رِطل من الحنطة بخمسين رِطلاً من التمر، أو بمئتي بيضة مثلاً.

والمعروف جوازه، ويجب فيه مراعاة ما يسلم به من الربا.

قال السيّد المرتضىٰ: «يجوز عندنا أن يكون رأس المال في السَّلَم عَرَضاً غير ثمن، من سائر المكيلات والموزونات، ويجوز أن يُسلِم المكيل في الموزون، والموزون في المكيل، فيختلف جنساهما، وما أظنّ في ذلك خلافاً بين الفقهاء...»[١]. ثمّ ادّعىٰ عليه الإجماع.

وقال العلّامة ـ بعد نقل ذلك عنه ـ: «وقال ابن أبي عقيل: لا يجوز السَّلَم إلّا بالعين والورِق، ولا يجوز بالمتاع». ثمّ قال: «لنا الأصل»[٢].

وقال في موضع آخر: «قال ابن الجنيد: لا يُسلم في نوع من المأكول في نوع منه، إذا اتّفق جنساهما من الكيل، والوزن، والعدد، وإن اختلف أسماؤهما، كالزيت والسمن؛ لأنّه كالصرف نسيئة».

ثمّ قال: «والمعتمد: الجواز. لنا: أنّهما جنسان مختلفان، فصحّ إسلاف أحدهما في الآخر».

ثمّ احتجّ لابن الجنيد بصحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أسلف رجلاً زيتاً، علىٰ أن يأخذ منه سمناً؟ قال:

(١) الناصريات: ٣٧١، المسألة ١٧٦.

(٢) المختلف ٥: ١٣٦.

لا يصلح»[١].

وصحيحته الأُخرىٰ عنه ﷺ قال: «لا ينبغي إسلاف السمن بالزيت، ولا الزيت بالسمن»[٢].

ثمّ قال: «والجواب: الحمل علىٰ الكراهة»[٣].

وقال الشهيد الثاني بعد نقل خلاف ابن أبي عقيل وابن الجنيد في الموردين: «وهما نادران»[٤].

هل يجوز إسلاف الأثمان في الأثمان؟

مثل أن يسلف ألف دينار بعشرة آلاف درهم.

والمشهور عدم جوازه[٥]؛ لأنّه يستلزم إشكالين:

الأوّل ـ أنّ بيع الأثمان بالأثمان من بيع الصَّرف، وهو ـ علىٰ قول المشهور ـ يشترط فيه التقابض في المجلس وقبل التفرّق، وبيع السَّلف فيه التأجيل، وهما لا يجتمعان.

الثاني ـ لو كان العوضان متماثلين جنساً ومقداراً، كإسلاف ألف دينار معجّلة بألف دينار مؤجّلة، فهو يستلزم الزيادة الحكميّة بسبب الأجل، فيشمله عموم: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا﴾[١].

وناقش الشهيد الثاني الإشكالين:

بأنّه يمكن الجمع بين التأجيل والقبض في المجلس، كما إذا كان المجلس الذي تبايعا فيه امتدّ بمقدار ساعة من الزمان أو أكثر، وباع مئة دينار بمثلها إلىٰ بعد ساعة.

وأمّا مسألة الزيادة الحكميّة فمندفعة بقلّة الأجل[٢].

هذا كلّه مضافاً إلىٰ أنّ اشتراط الأجل في السَّلف مختلف فيه[٣] كما سيأتي بيانه.

ولذلك نسب صاحب الجواهر[٤] إلىٰ الشهيد الثاني التوقّف في القول ببطلان إسلاف الأثمان في الأثمان.

أقول: إنّ نسبة التوقّف إليه لا مجال لها بعد تصريحه في بحث الربا بعدم جواز إسلاف المتماثلين جنساً ووصفاً، حيث قال معلّقاً علىٰ كلام صاحب الشرائع: «ولا يجوز إسلاف أحدهما في الآخر علىٰ الأشهر»: «هذا هو المشهور، لا نعلم فيه خلافاً، إلّا

---

(١) الوسائل ١٨: ١٤٧، الباب ١٣ من أبواب الربا، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٤٨، الحديث ١٠.

(٣) المختلف ٥: ١٤٣ـ١٤٤.

(٤) المسالك ٣: ٤٠٦.

(٥) انظر المسالك ٣: ٤٠٦، وفيه: «أنه موضع وفاق بين من أوجب قبض عوض الصرف في المجلس». وإيجاب القبض في المجلس هو المعروف بين الفقهاء. انظر المسالك ٣: ٣٣٣.

(١) البقرة: ٢٧٥. انظر: جامع المقاصد ٤: ٢٢٦، والمسالك ٣: ٤٠٦ـ٤٠٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٥٥.

(٢) من الصعب اندفاع الإشكال في المعاملات الكبيرة في الأسواق العالميّة في العصر الحاضر، التي تتغيّر فيها أسعار النفط والذهب والعملات الصعبة في زمان قصير جدّاً، كعدّة دقائق أحياناً.

(٣) انظر المسالك ٣: ٤٠٦.

(٤) انظر الجواهر ٢٤: ٢٧٤.

ما يظهر من الشيخ في الخلاف والمبسوط، فإنّه يُشعر بكراهة السّلف، ولا نعلم مأخذه،وربّما حُمل علىٰ إرادة التحريم، فإنّه بعض معاني المكروه، وقد استعمله الشيخ في غير موضع»[١].

وعبارة الشيخ في الخلاف هذه: «ويجوز بيع الجنس بعضه ببعض متماثلاً يداً بيد، ويكره نسيئة...»[٢].

ومثلها عبارة المبسوط[٣].

شروط السَّلَف :

ذكر الفقهاء لبيع السلف شروطاً، إضافةً إلىٰ شروط البيع بأسرها، أي شروط العقد، والمتعاقدين، والعوضين، وهذه الشروط هي:

الشرط الأوّل ـ ذكر الجنس والوصف:

ومرجع هذا الشرط إلىٰ لزوم معرفة المبيع بالمقدار الذي ترتفع به الجهالة المبطلة للعقد.

والمراد من الجنس كما قال الشهيد الثاني في الروضة هو: الحقيقة النوعيّة كالحنطة والشعير.

والمراد من الوصف هو: الوصف الرافع للجهالة، والفارق بين أصناف ذلك النوع، لامطلق الوصف، بل الوصف الذي يختلف لأجله الثمن اختلافاً ظاهراً لايتسامح بمثله عادة، فلا يقدح الاختلاف اليسير غير المؤدّي إليه.

والمرجع في الأوصاف إلىٰ العرف، وربّما كان العامّي أعرف بها من الفقيه[١].

والضابط فيه: أنّ كلّ ما يختلف لأجله الثمن اختلافاً لايتسامح بمثله في السلم، فذكره لازم، والمرجع فيه هو العرف كما تقدّم[٢].

والدليل علىٰ هذا الشرط:

ـ الإجماع المنقول مستفيضاً.

ـ أدلّة نفي الغرر التي تقدّم توضيحها في البيع.

ـ النصوص، وسيشار إليها في تضاعيف البحث[٣].

تنبيـــه :

ذكر الفقهاء بعد ذكر هذا الشرط مجموعة من الأُمور التي يجوز ولايجوز فيها السّلف، وأكثرهم تفصيلاً في ذلك العلّامة في التذكرة[٤]، والشهيد الأوّل في الدروس[٥]. والمرجع في كلّ ذلك الضابط المتقدّم.

---

(١) المسالك ٣: ٣١٧ـ ٣١٨.

(٢) الخلاف ٣: ٤٦، المسألة ٦٥.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ٨٩.

---

(١) انظر: الروضة البهيّة ٣: ٤٠٣، والمسالك ٣: ٤٠٧، والحدائق ٢٠: ٥، والرياض ٨: ٤٣٧، والجواهر ٢٤: ٢٧٥.

(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٢٧٥.

(٣) انظر: الرياض ٨: ٤٣٨، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٤١.

(٤) انظر: التذكرة ١١: ٢٧٦ـ ٣٣٣.

(٥) انظر الدروس ٣: ٢٤٧ـ ٢٥٣.

الشرط الثاني ـ قبض رأس المال قبل التفرّق:

واعتبار هذا الشرط مشهور، بل ادّعي عليه الإجماع[1]، ولم يُنقل فيه خلاف إلّا عن ابن الجنيد حيث نقل عنه العلّامة جواز التأخير ثلاثة أيام، وذلك في قوله: «ولا أختار أن يتأخّر الثمن الذي يقع به بيع السَّلَم أكثر من ثلاثة أيّام»، ثمّ علّق عليه العلّامة بأنّه: «يدلّ بمفهومه علىٰ جواز تأخّر الإقباض»[2].

وتوقّف صاحب الحدائق في هذا الشرط؛ لعدم النصّ فيه[3].

وبناءً علىٰ الاشتراط لو تفرّق البيّعان قبل قبض رأس المال بطل البيع.

ولو قبض بعضه صحّ بمقدار ماقبض وبطل في غيره[4].

هل يجوز جعل الثمن ديناً؟

إذا طلب البائع من المشتري أن يجعل دينه منه ـ أي دين المشتري من البائع ـ ثمناً، فهل يجوز ذلك أم لا؟

اختلف الفقهاء فيه، ومنشأ اختلافهم هو الاختلاف في صدق عنوان «بيع الدين بالدين» عليه وعدمه، فعلىٰ فرض الصدق يلتزم بعدم جوازه، وعلىٰ فرض عدمه يلتزم بجوازه.

ووجه الصدق: أنّ الذي في ذمّة البائع للمشتري دينٌ، فإذا باع حنطة مؤجّلة بدين في ذمّته للمشتري، صار بيعاً للدين بالدين.

ووجه عدم الصدق هو: أنّ عنوان «بيع الدين بالدين» إنّما يتحقّق مع فرض تحقّق الدينين قبل العقد، كما إذا باع ما له من الدين في ذمّة زيد بمال آخر له في ذمّة عمرو، ونحو ذلك ممّا تقدّم في «بيع الدين».

وأمّا لو تحقّق الدين بعد العقد وبسببه، كما في المؤجّل في السَّلف، فلايصدق عليه بيع الدين بالدين وإن كان الثمن ديناً أيضاً[1].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان: «بيع الدين».

الشرط الثالث ـ تقدير المبيع بالكيل أو الوزن:

ومن شروط صحّة بيع السَّلف أن يكون المُسْلَفُ فيه ـ وهو المبيع ـ معلوماً لدىٰ المتبايعين، بأن يذكر وصف الكيل وعدده إذا كان المبيع مكيلاً، أو وصف الوزن ومقداره إذا كان موزوناً، وينبغي أن يكون التوصيف بما يرفع الجهالة، ويمكن وجوده

---

(١) انظر: الغنية: ٢٢٧، والتذكرة ١١: ٣٣٥، والمسالك ٣: ٤١٢، والجواهر ٢٤: ٢٨٩.

(٢) انظر المختلف ٥: ١٤٨ـ١٤٩.

(٣) انظر الحدائق ٢٠: ١٥ـ١٦.

(٤) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

(١) انظر الجواهر ٢٤: ٢٩٢ـ٢٩٤

وحصوله عند التسليم.

وكذا بالنسبة إلىٰ المذروع، كالقماش، فينبغي تعيين الذراع وعدده.

أمّا المعدود كالبيض، فقد اختلفوا في جواز إسلافه، فقيل بعدم جوازه وإن قيل بجوازه في البيع؛ لعدم انضباطه واختلافه صِغراً وكِبراً وإمكان رفع الغرر في البيع بالمشاهدة دون السلف، لغياب المبيع فعلاً[١].

وقيل بجوازه فيما إذا كان الاختلاف بمقدار يتسامح فيه[٢].

نعم قالوا: يمكن إبدال التعداد بالوزن أو الكيل، كبيع البيض بالوزن، ومثله الجوز، أو بالكيل فيه.

وهذا الشرط ممّا لاخلاف فيه[٣]، ودليله لزوم دفع الجهالة والغرر.

الشرط الرابع ـ تقدير رأس المال:

يجب تقدير رأس المال ومعلوميّته لدىٰ المتبايعين بالكيل أو الوزن إذا كان ممّا يكال أو يوزن، أو بالذرع إذا كان ممّا يذرع، أو بتعيين مقدار النقد إذا كان منه وأنّه نقد أيّ بلد، ونحو ذلك ممّا هو دخيلٌ في تحديد وتشخيص رأس المال وصفاً ومقداراً، كلّ ذلك لأجل دفع الجهالة والغرر[١].

وهل تكفي المشاهدة مع إمكان التقدير فيما يكال أو يوزن بهما؟

المشهور أنّه لاتكفي، بل لابدّ من الكيل أو الوزن[٢].

ولكن قال السيّد المرتضىٰ: «ما أعرف لأصحابنا إلىٰ الآن نصّاً في هذه المسألة، إلّا أنّه يقوىٰ في نفسي: أنّ رأس مال السَّلَم إذا كان معلوماً بالمشاهدة مضبوطاً بالمعاينة لم يفتقر إلىٰ ذكر صفاته ومبلغ وزنه وعدده...»[٣].

---

(١) ممّن قال بعدم جوازه :الشيخ في المبسوط ٢:١٨٩، وابن إدريس في السرائر ٢:٣١٩، وابن زهرة في الغنية:٢٢٧، والمحقّق في الشرائع ٢:٦٣، والعلّامة في التذكرة ١١:٣٢٩.

(٢) وممّن قال بالجواز فيما يتسامح في اختلافه: العلّامة في القواعد ٢:٤٩، والتحرير ٢:٤٢٣، والمختلف ٥:١٥٢، والإرشاد ١:٣٧١، والشهيدان في الدروس ٣:٢٥٣، والمسالك ٣:٤١٣، واللمعة وشرحها ٣:٤١١، والكركي في جامع المقاصد ٤:٢٢٤، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٨:٣٥١، والسبزواري في الكفاية ١:٥٢١، والطباطبائي في الرياض ٨:٤٤٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٤:٢٩٨.

(٣) انظر: الحدائق ٢٠:٢٠، والرياض ٨:٤٤٣ـ٤٤٤، والجواهر ٢٤:٢٩٦.

(١) وكأنّه لاخلاف في ذلك؛ لأنّهم لم يذكروا مخالفاً إلّا ما سيأتي من اكتفاء السيّد المرتضىٰ بالمشاهدة بدل الكيل والوزن، وهو قول متروك كما قيل في مفتاح الكرامة ٤:٤٥٤، نقلاً عن إيضاح النافع.

(٢) انظر: المسالك ٣:٤١٤، والحدائق ٢٠:٢٢، ومفتاح الكرامة ٤:٤٥٤، وغيرها.

(٣) الناصريات: ٣٦٩ـ٣٧٠، المسألة ١٧٥.

وفي مفتاح الكرامة: «وكأنّ جميع من تأخّر عنه مخالف له»[1].

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ ما تعارف كيله أو وزنه، وأمّا ما تعارف ذرعه، فهل يجوز الاكتفاء بمشاهدته؟

اختلف الفقهاء فيه بين مجوّز[2]، ومانع[3]، ومحيل له إلىٰ البيع[4]، فما جاز بيعه مشاهدة هناك مع إمكان ذرعه، جاز هنا أيضاً، ومالم يجز هناك لم يجز هنا أيضاً.

هذا وقد توقّف بعض العلماء[5] في المسألة.

الشرط الخامس ـ كون المُسْلَم فيه ديناً:

أي يشترط في السَّلَم أن يكون المسلَم فيه ديناً في الذمّة لاعيناً حاضرة، فيقول مثلاً: أسلفتك مئة رطل من الحنطة، دون أن يشخّصها في الخارج، أمّا إذا قال: أسلفتك هذه الحنطة التي تبلغ مئة رطل، لم يجز.

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٤٥٤.

(٢) كالسيّد المرتضىٰ في الناصريات: ٣٦٩ـ٣٧٠، المسألة ١٧٥، وربّما يلوح من الشهيد الأوّل في الدروس ٣: ٢٥٨ موافقته؛ لأنّه وصف قول الشيخ بأنّه ليس بقويٍّ.

(٣) كالشيخ في المبسوط ٢: ١٧٠، والخلاف ٣: ١٩٨، المسألة ٤.

(٤) كالشهيد الثاني في المسالك ٣: ٤١٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٤: ٢٩٩.

(٥) كالعلّامة في المختلف ٥: ١٣٨.

ثمّ إنّ الدَّين تارةً يكون مؤجّلاً، أي مذكوراً فيه الأجل، وأُخرىٰ غير مؤجّل، وهو الحالّ الذي يحقّ لصاحب الدين المطالبة به في كلّ وقت.

ولم يُشر إلىٰ هذا الشرط إلّا بعض الفقهاء كالعلّامة[1]، والشهيد[2]، ولعلّه للمفروغيّة منه.

ووجه الاشتراط يكمن في تعريف السَّلَم بأنّه: «بيع شيءٍ موصوف في الذمّة...»، أو «بيع مضمون في الذمّة...»، ونحو ذلك ممّا يدلّ علىٰ أنّ المبيع والمسلم فيه إنّما يكون في الذمّة.

ثمّ إنّ لبعض الفقهاء كلاماً في جواز كون المسلم فيه ديناً حالاً، فذهب بعضهم[3] إلىٰ عدم جوازه، وذهب بعض آخر[4] إلىٰ جوازه.

ومستند المانعين هو: أنّ الأجل دخيل في مفهوم السلف، فلايصدق علىٰ ما كان المسلَفُ

(١) انظر: التذكرة ١١: ٣١٨، والتحرير ٢: ٤٢٥، والقواعد ٢: ٥١.

(٢) انظر الدروس ٣: ٢٥٤.

(٣) كالشيخ في المبسوط ٢: ١٦٩، والخلاف ٣: ١٩٦، المسألة ٣، وابن ادريس ٢: ٣١٧، والعلّامة في التذكرة ١١: ٢٦٢ و ٣١٩، ونقله في المختلف ٥: ١٣٤ عن ابن أبي عقيل.

(٤) كالمحقّق في الشرائع ٢: ٦٤، وفيه: «ولو اشتراه حالاً، قيل: يبطل، وقيل: يصحّ، وهو المروي»، والعلّامة في القواعد ٢: ٥٢، والتحرير ٢: ٤٢٦، والشهيدين في الدروس ٣: ٢٥٤، واللمعة وشرحها ٣: ٤١٢ـ٤١٣، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢٣٤.

فيه حالاً.

ومستند المجوّزين هو: دلالة بعض النصوص عليه، مثل صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري الطعام من الرجل ليس عنده، فيشتري منه حالاً، قال: ليس به بأس، قلت: إنّهم يفسدونه عندنا، قال: وأيّ شيءٍ يقولون في السَّلم؟ قلت: لايرون به بأساً، يقولون: هذا إلىٰ أجل، فإذا كان إلىٰ غير أجل، وليس عند صاحبه فلا يصلح، فقال: فإذا لم يكن إلىٰ أجل كان أجود، ثمّ قال: لابأس بأن يشتري الطعام وليس هو عند صاحبه لايسمّي له أجلاً، إلّا أن يكون بيعاً لايوجد، مثل العنب والبطّيخ وشبهه في غير زمانه، فلا ينبغي شراء ذلك حالاً»[١].

نعم، اشترط المجوّزون: التصريحَ بكون المبيع ديناً حالاً، ولزومَ وجوده عند العقد؛ ليمكن الوفاء به.

(١) الوسائل ١٨: ٤٦، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

الشرط السادس ـ تعيين الأجل:

يجب تعيين الأجل إذا كان المسلَف فيه مؤجّلاً، سواء قلنا بأنّ السَّلف لاينعقد إلّا مؤجّلاً، أو قلنا بانعقاده حالاً ومؤجّلاً، لكن ينبغي تعيين ذلك في العقد، إمّا بذكر الأجل فيه ليصير مؤجّلاً، أو بالتصريح بكونه حالاً ليصير حالاً.

واللازم أن يكون التعيين والتحديد بما يرفع الجهالة والغرر، فلا يجوز تحديده بما هو مبهم، مثل وقت الحصاد، أو الدياس، أو مجيء الحرّ، أو البَرْدِ، أو نزول المطر ونحو ذلك ممّا لاينضبط وقته.

قال العلّامة في التذكرة: «يشترط في الأجل المشروط في عقد السَّلَم أن يكون معيّناً مضبوطاً محروساً من الزيادة والنقصان، كالشهر والسنة المعينين، فلو عيّنا أجلاً يحتمل الزيادة والنقصان ـ كالحصاد وموسم الحاج... ـ لم يجز، وبطل العقد عندنا»[١].

وقال صاحب الكفاية: «لا أعرف فيه خلافاً بينهم»[٢].

ويدلّ علىٰ هذا الشرط ما ورد في تعيين الأجل، مثل رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لابأس بالسَّلم بكيل معلوم إلىٰ أجل معلوم، ولا يُسلم إلىٰ دياس، ولا إلىٰ حصاد»[٣].

وصحيحة عبدالله بن سنان حيث قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يُسلم في غير زرع ولانخل؟ قال: يسمّي كيلاً معلوماً إلىٰ أجل معلوم...»[٤]، وغيرهما.

(١) التذكرة ١١: ٢٦٦.

(٢) الكفاية ١: ٥٢٢.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٨٩، الباب ٣ من أبواب السَّلف، الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٨٨، الحديث الأوّل.

ومارواه عبدالله بن عبّاس عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «من أسلف في تمر فليسلف في كيلٍ معلوم، ووزنٍ معلوم، إلىٰ أجلٍ معلوم»[١].

الشرط السابع ـ غلبة وجود المسلَّف فيه عند حلول الأجل:

من شرائط البيع ـ كما تقدّم ـ القدرة علىٰ تسليم المبيع. وهذا جارٍ في جميع أنواع البيع، ومنه السلف، فيجب أن يكون البائع قادراً علىٰ تسليم المسلف فيه، عند حلول أجله بأن يكون المبيع مقدوراً علىٰ تسليمه.

وقد اختلف الفقهاء في التعبير عن هذا الشرط:

ـ فالمشهور ـ كما قيل[٢] ـ عبّروا عنه بما جاء في العنوان، وهو وجوب غلبة وجود المسلف فيه عادة عند حلول الأجل، وإن كان معدوماً عند العقد.

وهذا المعنىٰ فيه زيادة علىٰ مجرّد القدرة علىٰ التسليم، من حيث المفهوم، فيكون أقلّ وجوداً من حيث المصداق؛ لأنّ القدرة علىٰ التسليم لا تتوقّف علىٰ غلبة الوجود دائماً، بل قد تلزمه وربّما لاتلزمه.

ووجه الاشتراط هو: أنّه لو لم يغلب وجوده عادة لم يحرز إمكان تسليمه عند حلول الأجل.

ـ هذا وعبّر بعض آخر من الفقهاء عن هذا الشرط بإمكان الوجود، أو بإمكان القدرة علىٰ التسليم.

وهذا المعنىٰ ـ كما تقدّم ـ أعمّ من حيث المصداق من غلبة الوجود؛ لأنّه قد يقدر علىٰ التسليم مع عدم غلبة الوجود.

وقال هؤلاء: بأنّه لا دليل علىٰ غلبة الوجود، وإنّما اللازم القدرة علىٰ التسليم وإمكانه.

وممّن يظهر منه هذا الرأي:

ـ العلّامة في القواعد، حيث قال: «السابع ـ إمكان وجود المُسْلَم فيه عند الحلول، ليصحّ التسليم وإن كان معدوماً وقت العقد، أو بعد الحلول»[١].

ـ وقال في التذكرة: «يشترط كون المسْلَم فيه موجوداً وقت الأجل، ليصحّ إمكان التسليم فيه».

ثمّ قال: «وهذا الشرط ليس من خواصّ السَّلَم، بل هو شرط في كلّ مبيع»[٢].

ـ الشهيد الأوّل في الدروس، حيث قال: «الشرط السادس ـ القدرة علىٰ التسليم عند الأجل، فلايضرّ العجز حال العقد...»[٣].

ـ المحقّق الأردبيلي، فإنّه قال معلّقاً علىٰ قول العلّامة في الإرشاد: «وغلبة وجوده وقت الحلول»: «إلّا أنّ دليله غير واضح، بل الظاهر عدم ذلك،

---

(١) تقدّمت مصادر الحديث في الصفحة ٢٤٧.

(٢) انظر الرياض ٨: ٤٤٦، ونسبه في مفتاح الكرامة ٤: ٤٦٤ إلىٰ الأكثر.

(١) القواعد ٢: ٥٢.

(٢) التذكرة ١١: ٣١٩.

(٣) الدروس ٣: ٢٥٦.

والاكتفاء بإمكان وجوده...»[١].

ـ وصاحب الكفاية، فإنّه قال: «ومن الشرائط: أن يكون التسليم مقدوراً عادة عند الحلول».

ثمّ قال: «وذكر بعضهم من الشرائط أن يكون وجوده غالباً في وقت حلول الأجل»[٢].

وممّن يرىٰ ذلك صاحب الحدائق[٣]، والسيّدان: الحكيم[٤] والخوئي[٥]، إلّا أنّه جاء في منهاج الأوّل: «إمكان تعهّد البائع بدفعه وقت الحلول»، وفي منهاج الثاني: «إمكان دفع ما تعهّد البائع دفعه وقت الحلول».

والثاني أدقّ من الأوّل.

هذا، وحاول بعضهم الجمع بين التعبيرين عن الشرط المذكور، فقد قال المحقّق الثاني معلّقاً علىٰ عبارة القواعد المتقدّمة: «المراد بإمكان وجوده: كونه بحيث يوجد كثيراً عادة بحيث لايندر تحصيله، فالمراد: إمكان وجوده عادة، فإنّ الممكن عادة هو الذي لايعزّ وجوده»[٦].

(١) مجمع الفائدة ٨: ٣٥٢.

(٢) الكفاية ١: ٥٢٢.

(٣) انظر الحدائق ٢٠: ٢٩.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٨٤، بيع السلف، السادس.

(٥) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٠، بيع السلف، السادس.

(٦) جامع المقاصد ٤: ٢٣٦.

وقال صاحب الجواهر ـ بعد ذكر عبارة التذكرة المتقدّمة ـ: «وليس مراده من الإمكان الذي عبّر به هنا وفي القواعد مجرّد الاحتمال قطعاً، بل المراد إمكان وجوده عادة، فإنّ الممكن وجوده عادة هو الذي لايعزّ وجوده»[١].

هذا وعبّر الشيخ[٢] وابن إدريس[٣] والعلّامة في موضع من التذكرة[٤] عن هذا الشرط بعبارة: «أن يكون مأمون الانقطاع في محلّه، عامّ الوجود» ونحوها، أي يجب أن يؤمن انقطاع المسلف فيه في المحلّ الذي يجب تسليمه فيه، وأن يكون وجوده عامّاً متوافراً.

هل يشترط تعيين موضع تسليم المسلف فيه؟

اختلف الفقهاء في اشتراط ذكر موضع تسليم المسلف فيه في العقد وعدمه علىٰ أقوال:

الأوّل ـ عدم الاشتراط مطلقاً:

صرّح بذلك ابن إدريس، حيث قال رادّاً علىٰ الشيخ الذي قال بلزوم التعيين في الخلاف: «لم يذهب إلىٰ هذا أحد من أصحابنا، ولا ورد به خبر عن أئمّتنا عليهم السلام، وإنّما هذا أحد قولي الشافعي، اختاره

(١) الجواهر ٢٤: ٣٠٤.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ١٧٣، والخلاف ٣: ١٩٥، المسألة ١.

(٣) انظر السرائر ٢: ٣١٧.

(٤) انظر التذكرة ١١: ٣٢٠.

شيخنا أبو جعفر رحمه الله...» إلىٰ أن قال:

«وليس من شرط صحّة السلم، ذكر موضع التسليم، بغير خلاف بين أصحابنا، والأصل براءة الذمّة، وقوله تعالىٰ: **﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾**، وهذا بيع، وقوله: **﴿أوفوا بالعقود﴾**، وهذا عقد»[١].

وممّن صرّح بعدمه المحقّق الحلّي في الشرائع حيث قال: «ولا يشترط ذكر موضع التسليم علىٰ الأشبه، وإن كان في حمله مؤنة»[٢].

وممّن صرّح به: العلّامة في الإرشاد[٣] ـ واستظهره في المختلف[٤] من ابن أبي عقيل ـ واختاره في التحرير[٥]، وصاحب الجواهر[٦].

وهو الظاهر من كلّ من لم يذكره من جملة الشروط كالشيخ في النهاية[٧].

الثاني ـ الاشتراط مطلقاً:

نُسب[٨] هذا القول إلىٰ الشيخ في الخلاف، وتبعه جماعة من الفقهاء.

(١) السرائر ٢: ٣١٧ـ٣١٨.

(٢) الشرائع ٢: ٦٤.

(٣) الإرشاد ١: ٣٧٢.

(٤) المختلف ٥: ١٥٠.

(٥) التحرير ٢: ٤٣٠.

(٦) انظر الجواهر ٢٤: ٣١٧ـ٣١٩.

(٧) انظر النهاية: ٣٩٥.

(٨) نسبه إليه الشهيد الثاني في المسالك ٣: ٤٢٢، فكأنّه فهم من عبارته ذلك.

وعبارته في الخلاف هذه: «إذا كان السَّلَمُ مؤجّلاً، فلابدّ من ذكر موضع التسليم، فإن كان في حمله مؤنة، فلابدّ من ذكره أيضاً». إلىٰ أن قال:

«دليلنا: طريقة الاحتياط؛ لأنّه إذا ذكر الموضع والمؤونة صحّ السَّلَم بلا خلاف، وإذا لم يذكرهما فلا دليل علىٰ صحّته»[١].

واستقرب الاشتراط مطلقاً الشهيد الأوّل في الدروس[٢]، وقوّاه المحقّق الثاني في جامع المقاصد[٣]، واعتبره الشهيد الثاني أولىٰ في الروضة[٤]، و كذا في المسالك[٥] إلّا أنّه تردّد في الأخير كما سيأتي.

وقال الإمام الخميني: «الأحوط تعيين بلد التسليم إلّا إذا كان انصرافٌ إلىٰ بلد العقد أو بلد آخر»[٦].

والاحتياط فيه وجوبيّ.

الثالث ـ التفصيل:

هناك عدّة تفصيلات ذكرها الفقهاء، وهي:

١ ـ التفصيل بين ما إذا كان في حمل المبيع

(١) الخلاف ٣: ٢٠٢ـ٢٠٣، المسألة ٩.

(٢) انظر الدروس ٢: ٢٥٩.

(٣) انظر جامع المقاصد ٤: ٢٣٨.

(٤) انظر الروضة البهيّة ٣: ٤٢٠.

(٥) انظر المسالك ٣: ٤٢٣.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٥٠٠، كتاب البيع، القول في السلف، المسألة الأولىٰ.

والمسلف فيه مؤونة، فيجب تعيين المحلّ، وما إذا لم يكن فلا يجب.

نُسب[١] ذلك إلىٰ الشيخ في المبسوط، وعبارته فيها هي: «يجب أن يذكر موضع التسليم، وإن كان لحمله مؤونة وجب ذكره، وإن لم يكن له مؤونة، لا يجب ذلك، وكان ذكره احتياطاً»[٢].

واختار هذا التفصيل ابن حمزة في الوسيلة[٣]، واستجوده العلّامة في التحرير[٤].

٢ ـ التفصيل بين ما إذا كانا في برّية أو بلد غربة، وكان من قصدهما مغادرة ذلك المكان، فيشترط تعيين موضع التسليم، وما إذا لم يكونا كذلك فلا يجب.

ذهب إلىٰ ذلك العلّامة في المختلف حيث قال: «والمعتمد أن نقول: إن تعاقدا في بريّة أو بلد ليس قصدهما الاجتماع فيه وجب ذكر موضع التسليم، وإلّا فلا»[٥].

ثمّ استدلّ عليه: بأنّ عدم التعيين يستلزم الجهالة وهو يؤدّي إلىٰ التنازع، بخلاف ما إذا كانا مستقرّين، فإنّ إطلاق العقد عندئذٍ يقتضي التسليم في بلد العقد.

واستقربه في القواعد[١] أيضاً، وتبعه ولده في الإيضاح[٢]، وآخرون[٣].

٣ ـ التفصيل بين ما إذا كان لحمله مؤونة، أو لم يكن المحلّ صالحاً كما إذا كانا في الغربة فيشترط التعيين، وما إذا لم يكن فلا يشترط.

نسب هذا التفصيل إلىٰ العلّامة في التذكرة، لكن الموجود في كلامه هو: أنّه نقل هذا التفصيل عن الشافعية ثمّ قال: «وهو عندي أقرب»[٤].

ثمّ قال في نهاية المسألة: «ويحتمل قوياً أنّه لا يشترط موضع التسليم وإن كان في حمله مؤونة، فإن شرطاه تعيّن.

ولو اتّفقا علىٰ التسليم في غيره جاز، ومع الإطلاق ينصرف وجوب التسليم إلىٰ موضع العقد.

ولو كانا في بلد غربة أو برّية وقصدهما مفارقته قبل الحلول فالأقرب: وجوب تعيين المكان»[٥].

فيكون مؤدّاه وحاصله ما قاله في المختلف، وهو التفصيل المتقدّم.

---

(١) نسبه إليه الشهيد الثاني في المسالك ٣: ٤٢٢.

(٢) المبسوط ٢: ١٧٣، ونسبه العلّامة في التحرير ٢: ٤٣٠ إلىٰ الخلاف، وهو لا يلائم ما ذكرناه من عبارته في القول المتقدّم.

(٣) انظر الوسيلة: ٢٤١.

(٤) انظر التحرير ٢: ٤٣٠.

(٥) المختلف ٥: ١٥٠.

(١) انظر القواعد ٢: ٥٣.

(٢) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٦٨.

(٣) انظر: التنقيح الرائع ٢: ١٤٢ ـ ١٤٣، وغاية المرام ٢: ١١٩.

(٤) التذكرة ١١: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

٤ ـ التفصيل بين ما إذا كانت هناك عادة تقتضي التعيين، أو قامت قرينة علىٰ ذلك فيجب تعيينه في العقد، وما إذا لم تكن فينصرف الإطلاق إلىٰ موضع حلول الأجل، فأينما كانا أو كان المدين وحلّ الأجل وكان المسلف فيه متواجداً فيجب التسليم فيه لو طالبه المشتري، إلّا أنّ ظاهر الأصحاب: أنّ موضع التسليم عند عدم الاشتراط هو موضع العقد، فإن قام الدليل علىٰ هذا فهو، وإلّا كان الواجب ماتقدّم.

هذا ماذكره الأردبيلي[1]، لكنّه جعل التعيين مطلقاً أحوط.

ويظهر من صاحب الحدائق[2] موافقته له؛ لأنّه استجود كلامه بعد نقله.

٥ ـ وجاء في منهاج الصالحين للسيّدين: الحكيم والخوئي: «الأقوىٰ عدم وجوب تعيينه في العقد إلّا إذا اختلفت الأمكنة في صعوبة التسليم فيها ولزوم الخسارة الماليّة، بحيث يكون الجهل بها غرراً فيجب تعيينه حينئذٍ»[3].

ويمكن إرجاعه إلىٰ التفصيل الأوّل.

الرابع ـ التوقّف:

قال الشهيد الثاني بعد نقل الأقوال المتقدّمة

---

(١) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٦٠.

(٢) انظر الحدائق ٢٠: ٣٥.

(٣) انظر منهاج الصالحين للسيّد الحكيم ٢: ٨٤، والسيّد الخوئي ٢: ٦٠ـ٦١، كتاب التجارة، بيع السلف.

عدا الأخيرين: «ولا ريب أنّ التعيين مطلقاً أولىٰ، وأنا في ترجيح أحدها من المتردّدين»[1].

واكتفىٰ صاحب الكفاية[2] بنقل الأقوال، ولعلّه متوقّف أيضاً.

تنبيـــه :

ذكر الشهيد الثاني بعد نقل الأقوال أُموراً لابأس بذكرها تتميماً للفائدة، وهذه الأُمور هي:

الأوّل ـ أنّ موضع الخلاف إنّما هو فيما لو كان السَّلَم مؤجّلاً، فلو كان حالاً لم يعتبر تعيين المحلّ قطعاً، بل كان كغيره من البيوع يستحقّ المطالبة به في محلّ العقد، أو في محلّ المطالبة إن فارقاه.

الثاني ـ علىٰ القول بعدم اشتراط التعيين مطلقاً، أو علىٰ بعض الوجوه، فمكانه موضع العقد أيضاً، إلّا أن يُعيَّن موضعٌ آخر، فيتعيّن.

الثالث ـ لو عيّنا محلاً وقلنا باشتراطه صحّ العقد، وتعيّن، ولو لم يعيّنا بطل. ولو لم نشترطه فعيّناه تعيّن أيضاً، وفاءً بالشرط. ولو اتّفقا علىٰ التسليم في غير الموضع المعيّن جاز.

الرابع ـ لو كانا في مكان وكان قصد أحدهما مفارقته دون الآخر، فهو كما لو قصداها معاً، وكذا لو كان أحدهما غريباً دون الآخر.

الخامس ـ ليس المراد من البرّية وبلد الغربة حقيقتهما خاصّة، بل هما علىٰ سبيل المثال، وإنّما

---

(١) انظر المسالك ٣: ٤٢٣.

(٢) انظر الكفاية ١: ٥٢٢ـ٥٢٣.

المعتبر بلدهما وما في حكمه، فمتىٰ كانا خارجين عنه وعمّا في حكمه عرفاً اعتبر تعيين المكان عند من اشترطه؛ لاقتضاء الدليل ذلك.

السادس ـ المعتبر في تشخيص المكان ذكر محلٍّ لايختلف الحال في جهاته وأجزائه عرفاً، كالبلد المتوسط فما دونه، والقطعة من الأرض كذلك، بحيث لايفرّق بين أجزائها، ولايحصل كلفة زائدة في جهة منها دون جهة، لا مطلق البلد، ولا الموضع الشخصي الصغير[1].

أحكام دفع المسَلَم فيه:

لايخلو المسلَم فيه عند إرادة دفعه عن إحدىٰ الحالات التالية:

الحالة الأُولىٰ ـ أن يكون مطابقاً لما وصف في العقد من حيث الجنس والوصف والمقدار:

ولا إشكال ولا خلاف[2] ظاهراً في وجوب قبول المسلِم ـ أي المشتري ـ ذلك، أو إبراء ذمّة المسلم إليه وهو البائع عن الدين.

وإذا امتنع من تسلّمه دفعه ـ أي البائع وهو المسلِم ـ إلىٰ الحاكم إن أمكن، ليتولّىٰ قبضه أو يلزم المشتري بقبضه[3].

وإذا لم يمكن، خلّىٰ البائع بين المبيع والمشتري فتبرأ ذمّته علىٰ الظاهر، كما قالوا[1].

الحالة الثانية ـ أن يكون أنقص ممّا جرىٰ عليه العقد سواء كانت النقيصة في الصفة أو المقدار، فهنا لايجب علىٰ المشتري القبول، نعم يجوز له ذلك إذا طابت نفسه به[2] كما سيأتي.

الحالة الثالثة ـ أن يكون زائداً علىٰ الحقّ:

والزيادة إمّا في الصفة أو المقدار:

ـ فإن كانت الزيادة في الصفة، فالمشهور[3] وجوب قبولها؛ لأنّها زيادة في الخير.

لكن ذهب ابن الجنيد[4] إلىٰ عدم الوجوب، ووافقه صاحب الكفاية[5]، وصاحب الحدائق[6]، وصاحب الرياض[7]؛ لعدم الدليل علىٰ وجوب القبول.

ـ وإذا كانت الزيادة في المقدار، فالمعروف عدم وجوب القبول أيضاً[8]، ولم ينقل فيه مخالف.

---

(١) المسالك ٣: ٤٢٣ـ ٤٢٤.

(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٣٢٦.

(٣) في إلزام الحاكم المقرض، أو المدين، أو المشتري بقبض القرض أو الدين أو المبيع خلاف سوف يأتي بيانه في العنوانين: «قرض» و «دين»، وفي أحكام القبض في عنوان «قبض».

---

(١) انظر: الرياض ٨: ٤٥٧.

(٢) انظر: الرياض ٨: ٤٥٦، والجواهر ٢٤: ٣٢٦.

(٣) انظر: المختلف ٥: ١٥٣، والكفاية ١: ٥٢٤، والرياض ٨: ٤٥٧، والجواهر ٢٤: ٣٢٨ «وفيه: بلا خلاف معتدّ به ولا إشكال».

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ١٥٣.

(٥) انظر الكفاية ١: ٥٢٤.

(٦) انظر الحدائق ٢٠: ٥١.

(٧) انظر الرياض ٨: ٤٥٧ـ ٤٥٨.

(٨) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

نعم، يجوز القبول في الصورتين مع التراضي وطيب النفس منهما، كما جاء في عدّة من النصوص، منها صحيحة الحلبي، قال: «سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يُسلم في وصف أسنان معلومة ولون معلوم، ثمّ يعطي دون شرطه أو فوقه؟ فقال: إذا كان عن طيبة نفس منك ومنه، فلا بأس»[1].

ومثلها روايات أُخر منها الصحيح وغيره[2].

الحالة الرابعة ـ أن يدفع من غير الجنس:

إذا دفع المبيع من غير الجنس الذي اتّفقا عليه في العقد، كما إذا اتّفقا علىٰ التمر، فدفع زبيباً، فلا يجب علىٰ المشتري القبول. نعم، لو رضي بذلك فلا بأس به كما تقدّم.

ويبدو عدم الخلاف في ذلك[3].

ظهور العيب في العوضين:

العيب تارة يظهر في الثمن وأُخرىٰ في المثمن.

أوّلاً ـ ظهور العيب في الثمن:

المقصود من الثمن هو رأس المال، وهو تارة يكون كلّياً في الذمّة كألف دينار في الذمّة، وأُخرىٰ يكون معيّناً، مثل هذا الثوب أو الكتاب، أو هذه الأرض، أو هذه الدنانير، ونحو ذلك.

وتارة يظهر العيب قبل التفرّق، وأُخرىٰ بعده.

وتارة يظهر العيب في كل الثمن، وأُخرىٰ في بعضه.

وتارة يكون العيب من جنس الثمن، كأن تكون السكّة غير نقيّة، وأُخرىٰ يكون من غير جنسه، كما إذا كان التوافق علىٰ الذهب فوجد فيه نحاساً.

ومجموع الصور ستة عشر صورة[1]، ذكر صاحب الحدائق حكمها باختصار علىٰ النحو الآتي:

الأُولىٰ ـ أنْ يكون الثمن معيّناً، ويكون المدفوع من غير الجنس المتوافق عليه، والعيب شاملاً لكلّ الثمن، وظاهراً بعد التفرّق.

ولا إشكال في البطلان هنا؛ لانتفاء شرط السَّلَم، وهو القبض قبل التفرّق؛ إذ المدفوع ليس هو الثمن الواقعي؛ لكونه معيوباً.

الثانية ـ الصورة المتقدّمة، ولكن مع ظهور العيب قبل التفرّق.

وحكمها المطالبة بالبدل قبل التفرّق؛ ليتحقّق القبض في زمانه.

الثالثة ـ الصورة الأُولىٰ بحالها، ولكن مع فرض العيب في بعض الثمن.

---

(١) الوسائل ١٨: ٢٩٩، الباب ٩ من أبواب السلف، الحديث الأوّل.

(٢) انظر روايات الباب المتقدّم الذي عنوانه: «باب جواز استيفاء المسلم فيه بزيادة عمّا شرط ونقصان عنه إذا تراضيا وطابت أنفسهما».

(٣) انظر التذكرة ١١: ٣٤٩، فإنّه ادّعىٰ الإجماع عليه، والجواهر ٢٤: ٣٢٩.

(١) انظر: المسالك ٣: ٤٢٨، والحدائق ٢٠: ٥٢، والجواهر ٢٤: ٣٣٣.

والحكم فيها صحّة البيع فيما هو من الجنس، والبطلان في غيره.

الرابعة ـ الصورة نفسها، ولكن مع فرض ظهور العيب قبل التفرّق.

والحكم فيها الصحّة فيما هو من الجنس، والمطالبة بالبدل في غيره قبل التفرّق.

الخامسة ـ الصورة الأُولىٰ مع فرض كون الثمن كلّياً.

وحكمها حكم الصورة الأُولىٰ؛ للعلّة المذكورة نفسها.

السادسة ـ الصورة الثانية مع فرض كون الثمن كلّياً.

والحكم نفس الحكم.

السابعة ـ الصورة الثالثة مع فرض كون الثمن كلّياً.

والحكم فيها كالحكم في الصورة الثالثة.

الثامنة ـ الصورة الرابعة مع فرض الثمن كلّياً.

والحكم فيها هو الحكم في الصورة الرابعة.

التاسعة ـ الصورة الأُولىٰ مع فرض كون المدفوع من الجنس لكنّه معيب، كما إذا كان الثمن دنانير مسكوكة، لكنّها كانت مضطربة.

والحكم فيها التخيير بين الردّ والرضا مع الأرش.

العاشرة ـ الصورة المتقدّمة مع فرض كون الثمن كلّياً في الذمّة.

فهل يكون العقد صحيحاً؛ لحصول التقابض سابقاً ولو في الجملة، أو يكون باطلاً؛ لعدم التقابض حقيقة قبل التفرّق؟ فيه إشكال.

الحادية عشرة ـ الصورة السابقة، ولكن مع فرض ظهور العيب قبل التفرّق.

والحكم فيها وجوب إبدال المعيب بالصحيح؛ لأنّ الثمن كلّي في الذمّة وهو محمول علىٰ الصحيح، ومع دفع المعيب وعدم الرضا به لم يتحقّق دفع الثمن، ويرجع الحقّ إلىٰ الذمّة فيجب الفراغ منه بدفع الصحيح.

الثانية عشرة ـ الصورة التاسعة مع فرض ظهور العيب قبل التفرّق.

والحكم فيها كالحكم في تلك الصورة من التخيير.

وهذه الصور الأربع ـ أي التاسعة إلىٰ الثانية عشرة ـ كلّها مع فرض كون العيب في كلّ الثمن. ومنها يظهر حكم ما إذا كان العيب في بعض الثمن أيضاً[1].

هذا وربّما يكون لبعض الفقهاء وجهات نظر خاصّة في الصور المتقدّمة، لكن لا يسعنا المجال فعلاً لذكرها.

ثانياً ـ ظهور العيب في المثمن:

إذا قبض المشتري المثمن ـ وهو المسلف فيه ـ

---

(١) الحدائق ٢٠: ٥٢ـ٥٣.

فوجد به عيباً تخيّر بين القبول علىٰ ما هو عليه من العيب، والردّ؛ لأنّه يطالب به حقّاً كـلّياً في الذمّـة، والمدفوع ليس مصداقاً لذلك الكلّي، فيتخيّر بين ردّه والمطالبة بحقّه أو الرضا بالموجود.

قال الشهيد الثاني: «إذا قبض المشتري المسلَم فيه فوجد به عيباً فلا أرش له؛ لأنّه لم يتعيّن للحقّ، بل يقع عوضاً عن الحقّ الكلّي مملوكاً له ملكاً متزلزلاً يتخيّر معه بين الرضا مجّاناً فيستقرّ ملكه عليه، وأن يردّه، فيرجع الحقّ إلىٰ ذمّة المسلم إليه سلباً بعد أن كان خرج عنها خروجاً متزلزلاً»[١].

وأمّا الأرش، فثبوته بمعنىٰ التخيير بينه وبين الردّ فمختلفٌ فيه.

ومتىٰ أراد الردّ، فالنماء إذا كان متصلاً ـ كالسِّمن ـ فهو تابع للعين فيكون للمالك، وإذا كان منفصلاً ـ كاللبن والحمل ـ فيكون لقابض العين، وهو المشتري[٢].

حكم مالو تعذّر تسليم المسلف فيه:

إذا تعذّر تسليم المسلف فيه عند حلول الأجل لعارض، لا لتقصير من المسلِم، ففي حكمه أقوال:

القول الأوّل ـ تخيير المشتري بين الفسخ والصبر إلىٰ إمكان حصوله.

(١) المسالك٣: ٤٢٦، وانظر: الحدائق ٢٠: ٥١ـ٥٢، والجواهر ٢٤: ٣٣٠ـ٣٣١.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

وهذا القول هو الرأي المشهور والسائد بين الفقهاء[١].

القول الثاني ـ تخيير المشتري بين الفسخ، وأخذ قيمة المسلف فيه عند الحلول، والصبر إلىٰ إمكان حصوله.

وهذا القول محكيٌّ عن السيّد عميد الدين[٢]، واستحسنه الشهيد الثاني[٣]، وصاحب الميسية[٤]، ومال إليه صاحب الرياض[٥].

القول الثالث ـ ليس للمشتري الفسخ، بل عليه الصبر حتىٰ إمكان الحصول.

وهذا هو رأي ابن إدريس[٦]، لكن قال العلّامة: «لم يوافقه فيه أحدٌ من علمائنا، ولا أظنّ أحداً أفتىٰ به»[٧].

وقال الشهيد الأوّل: «وقول ابن إدريس بعدم الخيار بتعذّر المسلم فيه، نادر»[٨].

وعلىٰ جميع الأقوال لا ينفسخ العقد بنفسه،

(١) انظر: المسالك٣: ٤٣١، ومجمع البرهان٨: ٣٦٥ و٣٦٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٦٦.

(٢) حكاه السيّد العاملي عن الشهيد في حواشيه عنه، انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤٦٧.

(٣) انظر المسالك٣: ٤٣١، وجزم به في الروضة٣: ٤٢٣.

(٤) نقل عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٤٦٧.

(٥) انظر الرياض٨: ٤٥٩.

(٦) انظر السرائر ٢: ٣١٧.

(٧) المختلف٥: ١٤٨.

(٨) الدروس٣: ٢٥٧.

وكأنّ هناك اتّفاقاً علىٰ ذلك.

ويدلّ علىٰ الحكم المشهور بعض النصوص من قبيل موثّقة عبدالله بن بكير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أسلف في شيءٍ يُسلف الناس فيه من الثمار، فذهب زمانها ولم يستوفِ سلفه، قال: فليأخذ رأس ماله أو لينظره»[1].

وهناك نصوص أُخرىٰ فيها الصحيح من قبيل:

ـ صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يُسلم في الطعام ـ إلىٰ أن قال ـ: أرأيت إن أوفاني بعضاً وعجز عن بعض، أيصلح أن آخذ بالباقي رأس مالي؟ قال: نعم، ما أحسن ذلك»[2].

ـ وصحيحة سليمان بن خالد قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يُسلم في الزرع فيأخذ بعض طعامه ويبقىٰ بعض لايجد وفاءه فيعرض عليه صاحبه رأس ماله؟ قال: يأخذه، فإنّه حلال...»[3].

والموثّقة أكثر صراحة في المدّعىٰ، وهو التخيير بين الفسخ والإنظار، وإن كان احتمال حمل الروايات كلّها علىٰ وقوع معاملة جديدة بين ما يطلبه المشتري فعلاً ـ وهو الزرع ونحوه ـ وما دفعه سابقاً من الدراهم مثلاً، موجوداً، فيدخل في عنوان بيع الدين بعد حلول أجله[1].

ولعلّه لذلك توقّف صاحب الرياض في الاستناد إليها لإثبات المدّعىٰ[2].

هذا كلّه إذا كان عدم إمكان حصول المسلف فيه بسبب غير اختياري كآفة ونحوها، أو بسبب البائع، أمّا لو كان بسبب المشتري، كما إذا بذله البائع وامتنع المشتري من قبوله، فقد صرّح جملة من الفقهاء[3] بعدم خيارٍ له بالفسخ والصبر، بل عليه الصبر.

هذا، وصرّح جملة من الفقهاء بأنّ في حكم انقطاع المسلف فيه وعدم إمكان حصوله موت المسلَم إليه ـ وهو البائع ـ قبل وجود المسلم فيه وقبل حلول الأجل، فيتخيّر بين المطالبة برأس المال؛ لأنّ الدين ينحلّ بموت المدين، وبين الصبر حتىٰ حلول الأجل ووجود المسلم فيه[4].

---

(١) الوسائل ١٨: ٣٠٩، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٤.

(٢) الوسائل ١٨: ٣٠٤، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ٢.

(٣) المصدر نفسه: الحديث ٣.

(١) انظر: الجواهر ٢٤: ٣٣٧.

(٢) انظر المصدر المتقدّم، والرياض ٨: ٤٥٨ـ٤٥٩.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٤: ٢٣٦ـ٢٣٧ ـ ومورد كلامه ما لو رضي المشتري بالتأخير بعد طلب البائع منه ـ والمسالك ٣: ٤٣٠، ومجمع الفائدة ٨: ٣٦٧، والكفاية ١: ٥٢٤، والرياض ٨: ٤٥٩، والجواهر ٢٤: ٣٣٨.

(٤) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

تنبيـــه :

صرّح بعض الفقهاء بأنّ الخيار في هذا المورد ليس فوريّاً؛ لأَصالة العدم، وحينئذٍ فلا يسقط بالتأخير[1]، بل قيل: «لو صرّح بالإمهال فالأقوىٰ عدم سقوط خياره»[2]. لكن تردّد فيه بعض آخر منهم[3].

حكم مالو تعذّر تسليم بعض المسلف فيه:

إذا تعذّر بعض المسلف فيه كان المشتري بالخيار بين فسخ المعاملة في الباقي واسترداد ما يخصّه من الثمن، والصبر إلىٰ وجوده كما تقدّم في تعذّر الكلّ، بل قالوا: له فسخ جميع المعاملة أيضاً؛ لخيار تبعّض الصفقة[4].

ولكن استشكل فيه بعضهم بما ذكروه في خيار العيب: من عدم جريان خيار تبعّض الصفقة فيما لو اشترىٰ شيئين فظهر عيب في أحدهما[5].

---

(١) انظر: الدروس ٣: ٢٥٧، والتنقيح الرائع ٢: ١٤٨، والمسالك ٣: ٤٣١، والكفاية ١: ٥٢٥، والرياض ٨: ٤٥٩، والجواهر ٢٤: ٣٤٠.

(٢) المسالك ٣: ٤٣١.

(٣) انظر: التذكرة ١١: ٣٢٤، والدروس ٣: ٢٥٧، والتنقيح الرائع ٢: ١٤٨.

(٤) انظر: المبسوط ٢: ١٦٩، والشرائع ٢: ٦٥، والتذكرة ١١: ٣٢٢، والدروس ٣: ٢٥٧، وجامع المقاصد ٤: ٢٣٧، والمسالك ٣: ٤٣١-٤٣٢، والكفاية ١: ٥٢٥، والرياض ٨: ٤٥٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٦٧.

(٥) انظر الجواهر ٢٤: ٣٤١.

ولو اختار المسلِم البعض الموجود وفسخ البيع في البعض المعدوم، فهل يثبت خيار تبعّض الصفقة للمسلم إليه ـ وهو البائع ـ أم لا؟

صرّح بثبوته بعض الفقهاء[1]، وقيّده قسم منهم بما إذا لم يكن مقصّراً في عدم التمكّن من حصول بعض المسلف فيه[2].

بيع المسلَم فيه:

بيع المسلَم فيه إمّا أن يكون بعد حلول الأجل وبعد القبض، أو قبلهما، أو بعد حلول الأجل وقبل القبض، فلكلٍّ منها حكمه:

أوّلاً ـ بيع المسلَم فيه بعد حلول الأجل وبعد القبض:

لا إشكال ولا خلاف[3] في صحة البيع مطلقاً؛ لأنّه بيعٌ في ملك مع القدرة علىٰ التسليم، إلّا أن يكون مانع آخر من صحّة البيع كما إذا كانا ربويّين متفاضلين.

---

(١) انظر: التحرير ٢: ٤٢٩، والمصادر المذكورة في الهامش الآتي.

(٢) انظر: الدروس ٣: ٢٥٧، والتنقيح الرائع ٢: ١٤٩، وجامع المقاصد ٤: ٢٣٧، والمسالك ٣: ٤٣٢، والرياض ٨: ٤٦٠، والجواهر ٢٤: ٣٤٢.

(٣) انظر: الحدائق ٢٠: ٣٦، والجواهر ٢٤: ٣٢٠، وادّعىٰ عليه الضرورة في الرياض ٨: ٤٤٨.

ثانياً ـ بيع المسلم فيه قبل حلول الأجل وقبل القبض:

المعروف بين الفقهاء هو عدم جواز بيع المسلَم فيه قبل حلول أجله وقبضه مطلقاً، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[1]، بل الإجماع عليه[2] إلّا من ابن حمزة في الوسيلة حيث قال: «وإن أراد أن يبيع المسلِف ما أسلف فيه من المستسلف عند حلول الأجل، أو قبله بجنس ما ابتاعه بأكثر من الثمن الذي ابتاعه لم يجز، وإن باع بجنس غير ذلك جاز»[3].

ومحلّ الشاهد قوله: «أو قبله» أي قبل حلول الأجل، فهو ظاهر، بل صريح في جواز البيع عندئذٍ.

وهذا القول يظهر اختياره من السيّد الخوئي[4] أيضاً، وظاهره كابن حمزة اختصاص الجواز بالبيع علىٰ البائع الأوّل، وهو المستسلف، لا مطلقاً.

ثالثاً ـ بيع المسلف فيه بعد حلول الأجل وقبل القبض:

اختلف الفقهاء في هذه الصورة، وتشتّت فيها أقوالهم، ونشير فيما يلي إلىٰ أهمّها:

١ ـ القول بالجواز مطلقاً:

ومفاده جواز بيع المسلف فيه بعد حلوله وقبل قبضه، سواء كان بجنس الثمن، أو بمخالفه، أو بالأقلّ، أو بالأكثر مالم يستلزم الربا، وسواء كان المسلم فيه طعاماً أو غيره، مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً، أو غيره، وذلك لإطلاق الأدلّة وعمومها، التي منها:

ـ خبر العيص بن القاسم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل أسلف رجلاً دراهم بحنطة، حتىٰ إذا حضر الأجل لم يكن عنده طعام، ووجد عنده دوابّ ومتاعاً ورقيقاً، يحلّ له أن يأخذ من عروضه تلك بطعامه؟ قال: نعم، يسمّي كذا وكذا بكذا وكذا صاعاً»[1].

ـ وخبر ابن فضّال، قال: «كتبت إلىٰ أبي الحسن عليه السلام: الرجل يسلفني في الطعام، فيجيء الوقت وليس عندي طعام، أعطيه بقيمته دراهم؟ قال: نعم»[2].

ـ وخبر يعقوب بن شعيب، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل باع طعاماً بدراهم، فلمّا بلغ ذلك الأجل تقاضاه، فقال: ليس عندي دراهم خُذ

---

(١) انظر: الحدائق ٢٠: ٣٥، والرياض ٨: ٤٤٧.

(٢) انظر: الغنية: ٢٢٨، والتنقيح الرائع ٢: ١٤٥، وجامع المقاصد ٥: ٣٨، ومجمع الفائدة ٨: ٣٦٠، والجواهر ٢٤: ٣٢٠.

(٣) الوسيلة: ٢٤٢.

(٤) انظر منهاج الصالحين ٢: ٦١، كتاب التجارة، بيع السّلف، المسألة ٢٥٠.

(١) الوسائل ١٨: ٣٠٥، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ٦.

(٢) الوسائل ١٨: ٣٠٦، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ٨.

منّي طعاماً؟ قال: لابأس، إنّما له دراهمه، يأخذ بها ماشاء»[1].

وروايات أُخر؛ بناءً علىٰ أنّ المراد بها بيع المسلف فيه، لا وفاء الدين بدون البيع.

كذا قال صاحب الجواهر وأضاف: «وقصورها سنداً أو دلالة منجبرٌ بالشهرة المحكيّة والمحصّلة، كما أنّ اختصاص مواردها بالبيع علىٰ من له عليه غير قادحٍ، بعد تتميمه بما في الرياض: من أنّه لا قائل بالفرق، بين الطائفة»[2]، أي لم يقل أحد بجواز البيع علىٰ من هو عليه دون غيره.

وممّن اختار هذا القول: الشيخ المفيد[3]، وابن إدريس[4]، والمحقّق[5]، والعلّامة[6]، والأردبيلي[7]، والسبزواري[1]، وصاحب الجواهر[2]، والسيّدان: الحكيم[3] والخميني[4]، وهو الظاهر من صاحب الحدائق[5].

٢ ـ القول بعدم جواز البيع بالجنس مع الزيادة:

ومفهومه جواز البيع بغير الجنس مع الزيادة والنقصان، وبالجنس مع عدم الزيادة.

ويدلّ عليه خبر علي بن جعفر، قال: «سألته عن رجل له علىٰ آخر تمر أو شعير، أو حنطة، أيأخذ بقيمته دراهم؟ قال: إذا قوّمه دراهم فسد؛ لأنّ الأصل الذي يشتري به دراهم، فلا يصلح دراهم

(١) الوسائل ١٨: ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٠.

(٢) الجواهر ٢٤: ٣٢١.

(٣) انظر المقنعة: ٥٩٦.

(٤) انظر السرائر ٢: ٢٨٩، لكن خصّ جواز بيع الدين علىٰ العموم بمن هو عليه، ومنع من بيعه علىٰ غير من هو عليه كما تقدّم في عنوان «بيع الدين /الثاني»، وانظر السرائر ٢: ٣٨ـ٣٩.

(٥) انظر الشرائع ٢: ٦٥، لكن قال بكراهة بيعه علىٰ غيره.

(٦) انظر: المختلف ٥: ١٣٩، والقواعد ٢: ٥٣، علىٰ كراهية في بيعه علىٰ غيره.

(٧) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٦٠، وفيه: «علىٰ كراهية في المكيل والموزون، خصوصاً الطعام».

(١) انظر الكفاية ١: ٥٢٣، وفيه: «علىٰ كراهيّة في المكيل والموزون».

(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٣٢٥.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٨٤ـ٨٥، كتاب التجارة، بيع السلف، المسألة ٦.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ١: ٥٠١، كتاب البيع، القول في السلف، المسألة ٤.

(٥) انظر الحدائق ٢٠: ٤١، فإنّه فصل بين ما إذا فسخ المشتري العقد الأوّل، فليس له إلّا أخذ رأس المال الذي دفعه للبائع ـ المسلف ـ وما إذا أراد البيع، لا الفسخ، فيجوز بيعه مطلقاً، وهذه المسألة عنده غير مسألة بيع المبيع قبل قبضه، حيث اختار فيها تحريم البيع في المكيل والموزون، تبعاً للشهيد الثاني، كما سيأتي عنه في القول الرابع.

بدراهم»[١].

وفهم منه الفقهاء البيع بزيادة ـ كما قيل[٢] ـ فيكون ربوياً؛ ولذلك صار البيع فاسداً.

وممّن اختار هذا القول: ابن أبي عقيل، وابن الجنيد ـ علىٰ ما نقل عنهما في المختلف[٣] ـ والشيخ الطوسي[٤]، والحلبي[٥]، وابن البراج[٦]، وابن حمزة[٧]، وابن زهرة[٨]، وظاهر الشهيد الأوّل[٩] ـ ونسبه إلىٰ الأكثر ـ والمقداد[١٠]، والأردبيلي[١١]، والسبزواري[١٢]، وقوّاه السيّد الطباطبائي في الرياض[١٣].

(١) الوسائل ١٨: ٣٠٨، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٢.

(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٣٢١.

(٣) انظر المختلف ٥: ١٣٩.

(٤) انظر: النهاية: ٣٩٧، والتهذيب ٧: ٣٠، ذيل الحديث ١٧ من الباب ٣ من أبواب كتاب التجارات.

(٥) انظر الكافي في الفقه: ٣٥٨.

(٦) انظر المهذّب ١: ٣٩١.

(٧) انظر الوسيلة: ٢٤٢.

(٨) انظر الغنية: ٢٢٨.

(٩) انظر الدروس ٣: ٢٥٨.

(١٠) انظر التنقيح الرائع ٢: ١٤٥.

(١١) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٦٢.

(١٢) انظر الكفاية ١: ٥٢٣.

(١٣) انظر الرياض ٨: ٤٤٩ ـ ٤٥١.

٣ ـ القول بعدم جواز البيع في خصوص الطعام:

قال الشيخ الطوسي: «إذا ابتاع شيئاً وأراد بيعه قبل قبضه، فلا يخلو المبيع من أحد أمرين: إمّا أن يكون طعاماً أو غيره، فإن كان طعاماً لم يجز بيعه حتىٰ يقبضه، إجماعاً. وأمّا غير الطعام من سائر الأموال، فإنّه يجوز بيعه قبل القبض؛ لأنّه لا مانع في الشرع منه»[١].

وادّعىٰ ابن زهرة عليه الإجماع في الغنية[٢]، وهو غريب؛ لأنّه لم يلتزم بعدم جوازه أكثر الفقهاء، نعم قال بعضهم بكراهته[٣].

٤ ـ القول بعدم الجواز في خصوص المكيل والموزون:

ويندرج في هذا القول المتقدّم؛ لأنّ الطعام إذا كان المقصود منه خصوص الحنطة والشعير فهو من المكيل والموزون.

وعلىٰ أي تقدير، فممّن التزم به ابن أبي عقيل علىٰ ما ذكره العلّامة في المختلف[٤]، والشهيد الثاني[٥]، والسيّد الخوئي[٦].

(١) المبسوط ٢: ١١٩ ـ ١٢٠، وانظر الخلاف ٣: ٩٧، المسألة ١٥٨.

(٢) انظر الغنية: ٢٢٨.

(٣) انظر الهامش ٥ ـ ٧، من العمود الأوّل في الصفحة ٢٦٧.

(٤) انظر المختلف ٥: ٢٨١.

(٥) انظر: الروضة البهيّة ٣: ٤٢١، والمسالك ٣: ٤٢٤.

(٦) انظر منهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٦١، كتاب التجارة، بيع السلف، المسألة ٢٥٠.

بيع الشخصي

راجع: بيع الكلّي.

بيع الصبرة

راجع: بيع الجزاف.

بيع الصرف

لـغـة:

ذكروا للصرف معاني في اللغة[1] والمناسب منها هنا هو:

ـ البيع، يقال: صرف الدراهم، أي باعها بدراهم أو دنانير.

ـ وفضل الدرهم علىٰ الدرهم في الجودة والقيمة، يقال: للدرهم علىٰ الدرهم صرف، أي فضل في الجودة والقيمة.

والصيرفي هو الذي عمله بيع الدراهم والدنانير بمثلها، أو الذي يعرف فضل الدراهم بعضها علىٰ بعض من حيث الجودة والقيمة[1].

ويقال: «فلان لايحسن صرف الكلام، أي فضل بعضه علىٰ بعض، وهو من صرف الدراهم وتفاضلها»[2].

هذا، وقال العلّامة ـ وتبعه غيره ـ: «إنّ الصرف في اللغة هو الصوت، ولـمّا كان الصوت يحصل بتقليب الثمن والمثمن هنا سمي صرفاً»[3].

ولعلّه مأخوذ من قولهم: «الصريف: صوت ناب البعير حين يصرف إذا حرق أحدهما بالآخر»[4].

ولكنّهم ذكروا بيع الصرف بمعنىٰ بيع الدراهم والدنانير ذيل الصرف، لا الصريف.

اصطلاحاً:

هو: «بيع الأثمان ـ أي الذهب والفضّة ـ بالأثمان»[5].

وإنّما سمّي الجنسان ثمناً؛ لأنّهما يقعان عوضاً

---

(١) أرجعها ابن فارس إلىٰ الرجوع، قال: «الصاد والراء والفاء، معظم بابه يدل علىٰ رَجْع الشيء» ثمّ ذكر من ذلك صرف القوم أي إرجاعهم، والصرف في القرآن بمعنىٰ الرجوع والتوبة، وصرف الدرهم إلىٰ الدينار وبالعكس بمعنىٰ إرجاع أحدهما إلىٰ الآخر ونحو ذلك. معجم مقاييس اللغة: «صرف».

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، وأساس البلاغة: «صرف».

(٢) النهاية (لابن الأثير): «صرف».

(٣) التذكرة ١٠: ٤١٣.

(٤) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية لابن الأثير: «صرف».

(٥) المسالك ٣: ٣٣٢ـ٣٣٣.

عن الأشياء، ويقترنان بباء العوض غالباً[١].

ولايشترط في الذهب والفضّة أن يكونا مسكوكين، بل يجري فيهما حكم الصرف حتىٰ لو لم يكونا كذلك[٢].

هل يجري حكم الصرف في الأوراق النقديّة؟

صرّح جملة من الفقهاء المعاصرين بعدم جريان أحكام الصرف ـ من لزوم التقابض قبل التفرّق ـ في معاوضة الأوراق النقدية المتعارفة في زماننا هذا، كالدينار العراقي، والتومان الإيراني، والدينار الكويتي، والدولار الأمريكي، والباون الانجليزي ونحوها؛ لعدم كونها من الذهب والفضّة[٣].

نعم، يرىٰ السيّد الصدر إجراء حكم الصرف ـ وهو وجوب التقابض قبل التفرّق ـ عليها احتياطاً إذا كانا مختلفين كالدينار بالتومان، لا ما إذا كانا متماثلين، كالدينار بالدينار.

(١) المسالك ٣: ٣٣٢ـ٣٣٣.

(٢) انظر الجواهر ٢٤: ٣.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٧٧، كتاب التجارة، الفصل الثاني عشر في بيع الصرف، المسألة ٤، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٥٦، كتاب التجارة، الفصل الثاني عشر في بيع الصرف، المسألة ٢٢٦، وتحرير الوسيلة ١: ٤٩٦ كتاب البيع، القول في الصرف، المسألة ٣.

نعم، لاتجوز الزيادة في المتماثلين إذا كان الثمن نقداً علىٰ الأقرب، أو كان في الذمّة علىٰ الأحوط.

ومع عدم الزيادة ينفذ البيع قبل التقابض، سواء كان الثمن نقديّاً أم في الذمّة[١].

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ حكم الصرف، أمّا الربا فسوف يأتي الكلام عنه في موضعه إن شاء الله تعالىٰ.

النسبة بين حكم الربا وحكم الصرف:

قال الشهيد الثاني: «إنّ بين حكم الربا والصرف عموماً وخصوصاً من وجه، يجتمعان في بيع أحد النقدين بجنسه، ويختصّ الربا بغير الأثمان، ويختصّ الصرف ببيع أحد الأثمان»[٢].

توضيح ذلك: أنّ بيع الدينار بالدينار، أو الدرهم بالدرهم يجتمع فيه حكم الربا، وهو الحرمة في صورة التفاضل، وحكم الصرف، وهو وجوب التقابض في المجلس.

وأنّ بيع النقدين أحدهما بالآخر ـ كبيع الدينار بالدرهم ـ يشمله حكم الصرف، وهو لزوم التقابض في المجلس، ولايشمله حكم الربا، وهو الحرمة مع التفاضل؛ لأنّهما جنسان لايضرّ التفاضل بينهما.

(١) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٧٧، الهامش ١٦٨.

(٢) المسالك ٣: ٣٣٣.

كما أنّ بيع غير النقدين من الربويات كالحنطة بالحنطة ونحو ذلك يشمله حكم الربا، ولايشمله حكم الصرف؛ لاختصاصه بالنقدين.

مشروعيّة الصَّرف:

لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين ظاهراً في مشروعيّة الصرف إذا توفّرت فيه شروط الصحّة. قال العلّامة: «وهو جائز إجماعاً»[١].

ويدلّ علىٰ المشروعيّة ـ مضافاً إلىٰ أنّه نوع من البيع، فتشمله عموماته ـ ماورد عن النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام من الصحاح وغيرها في مشروعيّته من قبيل:

ـ ماروي عن جعفر بن محمد الصادق عن آبائهعليهم السلام في مناهي النبيﷺ قال: «ونهىٰ عن بيع الذهب بالذهب زيادة إلّا وزناً بوزن»[٢].

ـ وما رواه الحلبي عن أبي عبدالله الصادقعليه السلام أنّه قال: «الفضّة بالفضّة مِثلاً بمثل، ليس فيه زيادة ولانقصان، الزائد والمستزيد في النار»[٣].

ـ وما رواه محمد بن قيس عن أبي جعفر الباقرعليه السلام أنّه قال: «قال أمير المؤمنينعليه السلام: لايبتاع رجلٌ فضّة بذهب إلّا يداً بيد، ولايبتاع ذهباً بفضّة إلّا يداً بيد»[١].

وغيرها[٢].

وإذا ثبت جواز الصرف فهل هو مكروه أم لا؟

صرّح كثير من الفقهاء بكراهته وقيّده بعضهم بما إذا اتُّخذ مهنة[٣]؛ لأنّه يفضي إلىٰ الحرام أو المكروه، وتدلّ عليه رواية إسحاق بن عمّار، قال: «دخلت علىٰ أبي عبداللهعليه السلام فخبّرته أنّه ولد لي غُلام ـ إلىٰ أن قال: ـ قلت: جعلت فداك، في أيّ الأعمال أضعه؟ قال: إذا عدلته عن خمسة أشياء فضعه حيث شئت: لاتسلّمه صيرفيّاً، فإنّ الصيرفي لايسلم من الربا...»[٤].

والنهي محمول علىٰ الكراهة؛ لما دلّ علىٰ

---

(١) التذكرة ١٠: ٤١٣، وانظر الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٢٦: ٣٤٩، ولم ينقل فيه خلاف عن أحد في مشروعيّة الصرف.

(٢) الوسائل ١٨: ١٦٦، الباب الأوّل من أبواب الصرف، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ١٨: ١٦٥، الباب الأوّل من أبواب الصرف، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٨: ١٦٨، الباب ٢ من أبواب الصرف، الحديث ٣.

(٢) انظر البابين المتقدّمين والأبواب الأُخرىٰ.

(٣) انظر: المنتهىٰ (الحجرية) ٢: ١٠١٨، وجامع المقاصد ٤: ٨، والمسالك ٣: ١٣٣، ومجمع الفائدة ٨: ١١، والرياض ٨: ٨٨، ومفتاح الكرامة ٤: ٧، ومستند الشيعة ١٤: ٥٦، والجواهر ٢٢: ١٢٩.

(٤) الوسائل ١٧: ١٣٥، الباب ٢١ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

جواز الصرف وغيره من المذكورات في الخبر.

هذا ويظهر من بعضهم[١] اختصاص الكراهة بمن لم يسلم من الربا، أمّا من يرىٰ نفسه آمناً منه فلم يكره في حقّه، ويدلّ علىٰ ذلك ما رواه سُدير الصيرفي، قال: «قلت لأبي جعفرعليه السلام: حديث بلغني عن الحسن البصري، فإن كان حقّاً فإنّا لله وإنّا إليه راجعون، قال: وماهو؟ قلت: بلغني أنّ الحسن كان يقول: لو غلىٰ دماغه من حرّ الشمس ما استظلّ بحائط صيرفي، ولو تفرّثت كبده عطشاً لم يستقِ من دار صيرفي ماءً، وهو عملي وتجارتي، وفيه نبت لحمي ودمي، ومنه حجّي وعمرتي.

قال: فجلس ثمّ قال: كذب الحسن، خذ سواءً وأعط سواءً، فإذا حضرت الصلاة فدع ما بيدك وانهض إلىٰ الصلاة...»[٢].

ويؤيّد ذلك أنّ إسحاق بن عمّار الراوي للخبر الأوّل، والذي هو من معاريف أصحاب الإمام الصادقعليه السلام كان صيرفيّاً[٣].

شروط صحّة الصرف:

يشترط في صحّة الصرف كُلّ ما يشترط في صحّة البيع بصورة عامّة، ومايشترط في خصوص بيع الربويين، ويضاف إلىٰ ذلك كُلّه أُمور ثلاثة:

ـ تقابض المتبايعين العوضين قبل تفرّقهما.

ـ وتماثل العوضين في المقدار لو كانا متجانسين.

ـ وعدم التأجيل في دفع العوضين[١].

وأغلب الفقهاء لم يذكروا بعنوان الشرط إلّا الأوّل؛ لأنّ الثاني داخل في شروط صحّة تبايع الربويين، والثالث متفرّع علىٰ الأوّل كما سيتّضح، ولكن ذكرناهما مزيداً للبيان وترتّب بعض الفروع عليهما.

وإليك تفصيل هذه الشروط:

الشرط الأوّل ـ تقابض العوضين قبل تفرّق المتبايعين:

الشرط الأساسي الذي ذكره الفقهاء لصحّة الصرف هو قبض كلٍّ من المتبايعين ما يستحقّه من العوض أو المعوّض قبل تفرّقهما.

وهذا الشرط متسالم عليه عند فقهائنا عدا الصدوق، علىٰ ما نُقل عنه[٢]؛ استناداً إلىٰ روايات

---

(١) انظر: الحدائق ١٨: ٢٢٣، والجواهر ٢٢: ١٣١.

(٢) الوسائل ١٧: ١٣٩، الباب ٢٢ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

(٣) انظر رجال النجاشي: ٧١، الترجمة ١٦٩.

---

(١) قال ابن حمزة: «بيع الصرف يصحّ باجتماع ثلاثة شروط، وهي: التبايع بالنقد، والتقابض قبل التفرّق، وتساوي البدلين في القدر مع اتحاد الجنس». الوسيلة: ٢٤٣.

(٢) نقل عنه الآبي في كشف الرموز ١: ٤٩٧، وانظر من لايحضره الفقيه ٣: ٢٨٧، كتاب المعيشة، باب الصرف، الحديث ٤٠٣٦.

ضعيفة كما قال الشهيد الثاني وأضاف قائلاً: «والأصحاب كلّهم علىٰ خلافه، فربّما كان الشرط إجماعيّاً»[1].

ولكن مال بعض من تأخّر عن الشهيد كالأردبيلي[2]، وصاحب الكفاية[3] إلىٰ رأي الصدوق؛ لدلالة بعض الروايات الموثّقة علىٰ ذلك، فجمعا بين الصحاح وغيرها الدالة علىٰ الاشتراط، والموثّقات الدالة علىٰ عدمه، بالحمل علىٰ استحباب التقابض في المجلس وكراهة التفرّق قبله.

والروايات هي:

١ ـ ما دلّ منها علىٰ الاشتراط، مثل:

ـ صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: «سألته عن الرجل يشتري من الرجل الدراهم بالدنانير فيزنها وينقدها، ويحسب ثمنها كم هو ديناراً، ثمّ يقول: أرسل غلامك معي حتىٰ أعطيه الدنانير؟ فقال: ما أُحبّ أن يفارقه حتىٰ يأخذ الدنانير، فقلت: إنّما هم في دار واحدة وأمكنتهم قريبة بعضها من بعض، وهذا يشقّ عليهم. فقال: إذا فرغ من وزنها وانتقادها، فليأمر الغلام الذي يرسله أن يكون هو الذي يبايعه ويدفع إليه الورق، ويقبض منه الدنانير حيث يدفع إليه الورق»[4].

(١) المسالك ٣: ٣٣٣.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٠٢ ـ ٣٠٥.

(٣) انظر الكفاية ١: ٥٠٣.

(٤) الوسائل ١٨: ١٦٧، الباب ٢ من أبواب الصرف، الحديث الأوّل.

ولا يضر إضمارها؛ لأنّ مثل عبدالرحمن بن الحجّاج لا يسأل إلّا من الإمام عليه السلام.

فإنّ مجموع صدر الرواية وذيلها يدلّ علىٰ اشتراط التقابض في المجلس، لكنّ الأردبيلي استشهد بقوله: «ما أُحبّ أن يفارقه» علىٰ كراهة المفارقة.

ورُدَّ: بأنّ ذيل الرواية صريح في الاشتراط؛ إذ لا وجه لتوكيل الغلام بالمبايعة إلّا ليتّحد مجلس القبض والإقباض[1].

ـ صحيحة منصور بن حازم: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا اشتريت ذهباً بفضّة، أو فضّة بذهب فلا تفارقه حتىٰ تأخذ منه، وإن نزا حائطاً فانزُ معه»[2].

وهي صريحة في المطلوب.

وروايات عديدة أُخر، منها صحيحة محمد بن قيس المتقدّمة في أوّل البحث.

٢ ـ ما دلّ من الروايات علىٰ عدم الاشتراط:

وهي خمس روايات، أربع منها اتّحدت في الراوي وهو عمّار الساباطي، وفي المضمون وهو: «جواز بيع الدراهم بالدنانير نسيئة»[3].

(١) انظر: الحدائق ١٩: ٢٧٩، ومفتاح الكرامة ٤: ٣٩٦.

(٢) الوسائل ١٨: ١٦٩، الباب ٢ من أبواب الصرف، الحديث ٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٦٩ ـ ١٧١، الأحاديث ١٠ و١١ و١٢ و١٤.

وجواز النسيئة يعني عدم وجوب التقابض في المجلس.

والرواية الخامسة هي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لابأس أن يبيع الرجل الدنانير نسيئة بمئة أو أقلّ أو أكثر»[1].

وقالوا: إنّ هذه الأخبار لاتقاوم الأخبار العديدة الصحيحة الدالّة علىٰ الاشتراط؛ لأنّها ضعاف، فإنّ عمّاراً فطحيُّ المذهب، وهو وإن كان ثقة لكنّه لايُعمل برواياته لو تفرّد بها.

وأمّا رواية زرارة فإنّ فيها علي بن حديد، وهو ضعيف جدّاً.

قال الشيخ الطوسي بعد نقل الطائفتين من الأخبار معلّقاً علىٰ الطائفة الثانية: «الوجه في هذه الأخبار أنّها لاتعارض ما قدّمناه: من أنّه لايجوز بيع الذهب بالفضّة نسيئة متفاضلاً؛ لأنّ تلك الأخبار كثيرة، وهذه الأخبار أربعةٌ منها الأصل فيها عمّار بن موسىٰ الساباطي، وهو واحدٌ قد ضعّفه جماعة من أهل النقل، وذكروا أنّ ما ينفرد بنقله لايعمل به؛ لأنّه كان فطحيّاً، غير أنّا لانطعن عليه بهذه الطريقة؛ لأنّه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل، لايطعن عليه فيه، وأمّا خبر زرارة، فالطريق إليه علي بن حديد، وهو مضعّف جدّاً لايعوّل علىٰ ما ينفرد بنقله».

(١) الوسائل ١٨: ١٧٠، الباب ٢ من أبواب الصرف، الحديث ١٣.

ثمّ احتمل الجمع بين الطائفتين بـ: «أنّ من كان له علىٰ غيره دنانير نسيئة جاز أن يبيعها عليه في الحال بدراهم بسعر الوقت أو أكثر من ذلك ويأخذ الثمن عاجلاً»[1].

تنبيــه:

اختلف التعبير عن هذا الشرط، فبعضهم عبّر عنه بما تقدّم ـ أي قبض العوضين قبل التفرّق ـ وبعض آخر بـ«لزوم التقابض في المجلس»، أي مجلس العقد، والأوّل أعمّ؛ لإمكان مفارقة المجلس من دون تفرّق، كما سيأتي.

هل وجوب التقابض شرطيٌّ وشرعيٌّ، أم شرطيٌّ محض؟

لاإشكال في أنّ وجوب التقابض شرطيٌّ، بمعنىٰ بطلان العقد بفقده؛ لأنّه إذا فُقد الشرطُ فقد المشروط.

وهل هو وجوب شرعيٌّ أيضاً، بمعنىٰ أنّ المتبايعين يأثمان إذا افترقا قبل التقابض، مضافاً إلىٰ فساد العقد؟

ظاهر كلام العلّامة في التذكرة[2]، والشهيد

(١) التهذيب ٧: ١٠١، كتاب التجارات، الباب ٨ ذيل الحديث ٤١، التسلسل ٤٣٥، والاستبصار ٣: ٩٥، كتاب المكاسب: الباب ٦٢، ذيل الحديث ٩، التسلسل ٣٢٥.

(٢) انظر التذكرة ١٠: ٤١٦.

الأوّل في الدروس[١] ذلك، بل أوجب العلّامة علىٰ المتبايعين أن يتفاسخا العقد قبل التفرّق، فإذا لم يفعلا ذلك، وتفرّقا دون تفاسخ، بطل العقد وأثِما، وكانا كمن باع بيعاً ربويّاً، فهو حرام وفاسد.

وعبارة الشهيد ليس لها ظهور كظهور عبارة التذكرة في الاشتراط الشرعيّ؛ لأنّه قال: «ويجب فيه التقابض قبل التفرّق، فيبطل بدونه»، والوجوب قد يستعمل في الوجوب الشرطيّ أيضاً.

ونسب إلىٰ معظم الأصحاب كون الوجوب شرطيّاً، فلم يذكروا غيره[٢]، ولذلك قال الشهيد الثاني ـ بعد نقل الوجوب الشرعيّ عمّن تقدّم ـ: «وفي الأخبار ما ينبّه علىٰ التحريم، لكن لم يتعرّض له الأكثر»[٣].

هل يشترط التقابض في غير البيع؟

يبدو أنّ كثيراً من الفقهاء لم يتعرّضوا لذلك وإنّما جعلوا محلّ كلامهم البيع، نعم قال صاحب مفتاح الكرامة: «والظاهر اختصاص هذا الشرط بالبيع دون ما عداه من المعاوضات، كما هو قضيّة الأصل والعمومات، واختصاص المثبت للشرط من النصّ والإجماع بالبيع خاصّة». ثمّ قال: «وفي حواشي الشهيد: لو كان صلحاً أو معاطاة لم يشترط القبض في المجلس»[٤].

(١) انظر الدروس ٣: ٢٩٩.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٣٩٧.

(٣) المسالك ٣: ٣٣٤.

(٤) مفتاح الكرامة ٤: ٣٩٧.

ولكن قال السيّد الصدر من المعاصرين: «الأحوط الاشتراط»[١].

لو تقابضا بعض المبيع:

لو تقابضا بعض المبيع وتفرّقا، صحّ البيع فيما حصل فيه التقابض، وبطل فيما لم يحصل فيه ذلك؛ لعدم تحقّق الشرط.

ويثبت لكلٍّ منهما خيار تبعّض الصفقة إلّا أن يفرّطا أو أحدهما في التأخير، فيسقط خيار المفرّط خاصّة[٢].

مفارقة المتصارفين مصطحبين:

لو فارق المتبايعان مجلس العقد مصطحبين، ولم يفترقا حتىٰ تقابضا لم يبطل الصرف[٣]، ويدلّ عليه قوله عليه السلام: «وإن نزا حائطاً فانز معه»[٤]، فالمستفاد منه: أنّ المهمّ التقابض قبل التفرّق وإن

(١) منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٧٦، كتاب التجارة، الفصل العاشر في الصرف، الهامش ١٦٧.

(٢) انظر: المسالك ٣: ٣٣٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٣٩٨، والجواهر ٢٤: ٨.

(٣) هذا هو المعروف بين الفقهاء، بل ربما يظهر من بعضهم عدم الخلاف فيه حتىٰ بين المسلمين، انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٣٩٧، والرياض ٨: ٣١٨، واقتصر الأخير علىٰ بيان عدم الخلاف فيه بيننا.

(٤) جاء ذلك في صحيحة منصور بن حازم المتقدّمة في الصفحة ٢٧٣.

فارقا مجلس العقد؛ ولذلك كان التعبير عن الشرط بـ: «التقابض قبل التفرّق» أفضل من التعبير بـ«التقابض في المجلس أو قبل مفارقة المجلس»، للسبب المتقدّم.

هل الاعتبار بتفرّق الوكيلين أو المالكين؟

لو وكّل المتبايعان وكيلين في الصرف، أو في القبض، أو فيهما، فهل المعتبر قبض الوكيلين قبل تفرّقهما، أو قبضهما، أو قبض المالكين قبل تفرّق المالكين؟

الضابطة التي ذكرها الفقهاء والتي يمكن تطبيقها على الفروعات العديدة واستخراج حكمها هي: أنّ الملاك هو القبض قبل تفرّق المتعاقدين[١]، سواء كان المتعاقدان هما المالكين أو الوكيلين، أو أحد المالكين ووكيل الآخر؛ ولذلك لو كان المتعاقدان هما المالكين، وكان الوكيلان وكيلين في القبض، فتفرّقا قبل القبض لم يبطل الصرف مادام المتعاقدان، وهما المالكان، لم يتفرّقا.

التصارف بما في الذمم:

التصارف بما في الذمم جائز إجمالاً وله صور:

(١) انظر: التذكرة ١٠: ٤١٦، وجامع المقاصد ٤: ١٨١، والمسالك ٣: ٣٣٤، والرياض ٨: ٣١٩، والجواهر ٢٤: ٩، وغيرها.

الصورة الأُولىٰ ـ تحويل الدراهم إلىٰ الدنانير في الذمّة:

إذا كان لشخصٍ علىٰ آخر دراهم، فقال صاحب الدين للمدين: حوّلها دنانير، صحّ. ويدلّ علىٰ ذلك:

ـ موثّقة إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: تكون للرجل عندي الدراهم الوضح[١]، فيلقاني، فيقول: كيف سعر الوضح اليوم؟ فأقول له: كذا وكذا، فيقول: أليس لي عندك كذا وكذا ألف درهم وضحاً؟ فأقول: بلىٰ، فيقول لي: حوّلها دنانير بهذا السعر وأثبتها لي عندك. فما ترىٰ في هذا؟ فقال لي: إذا كنت قد استقصيت له السعر يومئذٍ فلا بأس بذلك، فقلت: إنّي لم أُوازنه ولم أُناقده، إنّما كان كلامٌ منّي ومنه، فقال: أليس الدراهم من عندك والدنانير من عندك؟ قلت: بلىٰ، قال: لابأس بذلك»[٢].

(١) قال في مجمع البحرين: «الوَضَح بالتحريك: البياض من كلّ شيء»، إلىٰ أن قال: «والوضح من الدرهم: الصحيح، وكذا الدراهم الوضح، والوضاحيّة... وهي الدراهم الصحيحة، لاتنقص عن الوزن شيئاً». مجمع البحرين: «وضح».

ويحتمل اتحادها مع الدراهم البيض التي ضربت سكّتها أيّام الحجّاج. النقود الإسلامية: ٦٧.

(٢) الوسائل ١٨: ١٧٤، الباب ٤ من أبواب الصرف، الحديث الأوّل.

ـ وموثّقته الثانية عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يكون لي عنده دراهم فآتيه فأقول: حوّلها دنانير من غير أن أقبض شيئاً؟ قال: لابأس...»[1].

ولبعض الفقهاء[2] كلام في كيفية دلالة الروايتين علىٰ صحّة الصرف في هذا المورد، وأنّه مبتنٍ علىٰ مقدّمات ـ إحداها: دلالة الأمر بالتحويل علىٰ جعل المأمور وكيلاً عن الآمر بالبيع ـ لا يسع المقام التعرض لها.

وعلىٰ كلّ حال، قال السيّد الطباطبائي: «وعمل بها الإسكافي[3] والطوسي[4]، وتبعهما أكثر المتأخّرين، بل لعلّه عليه عامّتهم، وإنْ اختلفوا في التعبير[5]...».

ثمّ قال ـ بعد الكلام عن توجيه كيفيّة دلالة الخبرين ـ: «فخلاف الحلّي[6] ومصيره إلىٰ البطلان مطلقاً مع ندرته ـ كما في الدروس[1] ـ ضعيف»[2].

فحصر الخلاف في ابن إدريس، حيث قال بلزوم التقابض قبل التفرّق هنا أيضاً.

الصورة الثانية ـ التصارف بما في الذمم إذا كان حالاً ومختلف الجنس:

لو كان في ذمّة أحدهما لآخر دنانير، وكان للآخر في ذمّة هذا دراهم، وكان الدين حالاً غير مؤجّل، صحّ الصرف بينهما بما في ذمّتها، ولايحتاج إلىٰ تقابض فعلي، بناءً علىٰ أنّ ذلك ليس من بيع الدين بالدين الممنوع، وانحصاره ـ أي الممنوع ـ ببيع الكالئ بالكالئ، وهو بيع المؤجّل بالمؤجّل.

ويدلّ عليه صحيح عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يكون له عند الصيرفي مئة دينار، ويكون للصيرفي عنده ألف درهم، فيقاطعه عليها؟ قال: لابأس»[3].

لكن استشكل فيه بعضهم كالعلّامة[4]، وولده

---

(١) الوسائل ١٨: ١٧٥، الباب ٤ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

(٢) انظر: المختلف ٥: ١٠٧، والدروس ٣: ٣٠١، والمسالك ٣: ٣٣٥، والرياض ٨: ٣٢٠ـ٣٢١، وخصّ الإمام الخميني صحّة ذلك بصورة إرادة التوكيل من قوله: «حوّلها دنانير». انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٩٦، كتاب البيع، القول في الصرف، المسألة ٦.

(٣) نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ١٠٧.

(٤) انظر النهاية: ٣٨٠.

(٥) ماذكرناه من التعبير مأخوذ من الرواية، وهناك تعبير آخر وهو: «لو كان له عليه دراهم فاشترىٰ بها دنانير».

(٦) انظر السرائر ٢: ٢٦٥.

(١) انظر الدروس ٣: ٣٠١، فإنّه قال بعد نقل رأي ابن إدريس: «وهو نادر».

(٢) الرياض ٨: ٣٢٠.

(٣) الوسائل ١٨: ١٧٥ الباب ٤ من أبواب الصرف الحديث ٣.

(٤) استشكل فيه في التذكرة ١٠: ٤٣٩، والقواعد ٢: ٤٠، وصرح بعدم صحّته في التحرير ٢: ٣١٨.

فخر الدين[١]، والشهيد الأول[٢]، ومنشؤه احتمال كونه بيع دين بدين.

هذا وقد صرّح هؤلاء بأنّه لو وقع ذلك علىٰ وجه الصلح أو التباري ـ أي إبراء ما في الذمم ـ جاز، وغيرهم ممّن قال بصحّة الفرض الأوّل يقول بالجواز في هذا الفرض بطريق أولىٰ.

الصورة الثالثة ـ التصارف بما في الذمم إذا كان متّحد الجنس والصفة:

إذا كان لأحدهما علىٰ الآخر مئة درهم، وللآخر عليه مئة درهم أيضاً، قال صاحب الجواهر: «حصل التهاتر[٣] قهراً من غير حاجة إلىٰ صرف، ولا إلىٰ تراضٍ بالتهاتر، بلا خلاف أجده فيه، سوىٰ ما عن التذكرة[٤]، فجعله كمختلف الجنس، ومقتضاه عدم التهاتر قهراً».

ثمّ قال رادّاً عليه: «إنّ اعتبار تشخيص الدافع وقبض المدفوع متّجه إذا لم يكن المدفوع

(١) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٥٤، وفيه: «والأصحّ البطلان».

(٢) انظر الدروس ٣: ٣٠٠، وفيه: «ولو اصطرفا بما في الذمم كان بيع دين بدين».

(٣) التهاتر من الهِتر: الداهية، ومنه: تهاتر الرجلان إذا ادّعىٰ كلّ واحد علىٰ الآخر باطلاً، ثمّ قيل: تهاترت البيّنات: إذا تساقطت وبطلت». المصباح المنير «هتر». وتهاتر ما في الذمم: تساقطها.

(٤) انظر التذكرة ١٠: ٤٣٩.

نفس ما ملكه المدفوع إليه، أمّا إذا كان كذلك فلا يحتاج إلىٰ تراضٍ؛ لأنّه يكون كوصول عين ماله إليه».

ثمّ قال: «فالأولىٰ اختصاص الصرف بالمختلف»[١].

وحاصل كلامه: أنّ العوضين لو كانا متّحدين في الجنس والمقدار وكانا في الذمّة، حصل التهاتر بينهما.

وأمّا لو كانا مختلفين فيهما فيكون التعاوض بينهما من باب الصرف.

الصورة الرابعة ـ اقتضاء أحد النقدين بدل الآخر:

لو كان لشخص علىٰ آخر دراهم، فطلب من المديون أن يدفع له بدلها دراهم جاز عند جملة من الفقهاء[٢]، ويكون ذلك صرفاً، لكنّه صرف عين بذمّة، فيجب فيه مراعاة شروط الصرف التي منها التقابض في المجلس، فلو لم يحصل ذلك كان الصرف

(١) انظر الجواهر ٢٤: ٥٣ـ٥٤.

(٢) انظر: النهاية: ٣٨٠، والتذكرة ١٠: ٤٣٩، والتحرير ٢: ٣١٩، والقواعد ٢: ٤٠، والدروس ٣: ٣٠٠، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٢٢، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٧٨، كتاب التجارة، الفصل العاشر في الصرف، المسألة ٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٥٦، كتاب التجارة، الفصل العاشر، في الصرف، المسألة ٢٣٠، وتحرير الوسيلة ١: ٤٩٦، كتاب البيع، القول في الصرف، المسألة ٤.

باطلاً.

واستُدل علىٰ ذلك بصحيحة الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون لي عليه دنانير؟ فقال: لابأس بأن يأخذ بثمنها دراهم»[1].

ومثلها معتبرة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلىٰ أجل، فجاء الأجل وليس عند الذي حلّ عليه دراهم، فقال له: خذ منّي دنانير بصرف اليوم، قال: لابأس به»[2].

ولكن بنىٰ صاحب الجواهر المسألة علىٰ أنّ المدفوع من النقد إذا كان علىٰ نحو البيع وبصيغته كان صرفاً ينبغي القبض والإقباض فيه قبل التفرّق، وإذا كان علىٰ نحو إيفاء الدين فليس بصرف ولا يلزم إجراء أحكامه، ثمّ استنتج من الروايات ـ ومنها المتقدّمتان ـ عدم كونه بيعاً[3].

الشرط الثاني ـ تماثل العوضين في المقدار لو كانا متجانسين:

تقدّم أنّ النسبة بين حكم الربا والصرف عموم من وجه، ومحلّ اجتماعها بيع أحد النقدين بجنسه، فهنا يجتمع فيه حكم الصرف؛ لأنّه بيع النقدين فيشترط فيه التقابض، وحكم الربا؛ فيجب التماثل في المقدار؛ لأنّ مع التفاضل يستلزم الربا.

نعم، لو كانا مختلفين كبيع الذهب بالفضّة كان صرفاً ولايشمله حكم الربا، فيجوز البيع بالأكثر أو الأقلّ.

والحاصل: أنّه يشترط في بيع النقدين المتماثلين التساوي في المقدار، لئلّا يلزم الربا، نعم لايشترط ذلك في غير المتماثلين، وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[1].

ولبيان حقيقة الزيادة وأنّها بماذا تتحقق يراجع عنوان «ربا».

الشرط الثالث ـ عدم التأجيل في دفع العوضين:

لمّا كان من شرائط صحّة الصرف التقابض في المجلس، فلا يصحّ التأجيل فيه؛ لأنّه مخالف لشرطيّة التقابض؛ فلذلك لا يجتمع الصرف مع النسيئة والإسلاف[2].

وهكذا كلُّ ما ينافي التقابض في المجلس يشترط عدمه، مثل اشتراط خيار الفسخ ونحوه.

---

(١) الوسائل ١٨: ١٧٢، الباب ٣ من أبواب الصرف، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٨: ١٧٢، الباب ٣ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

(٣) انظر: الجواهر ٢٤: ٥٤.

---

(١) انظر: مجمع الفائدة ٨: ٣٠٦، والحدائق ١٩: ٢٨٨، والرياض ٨: ٣٢١، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٠٣، والجواهر ٢٤: ١٣.

(٢) انظر: التذكرة ١٠: ٤١٣ـ٤١٤، والقواعد ٢: ٦٠.

تعيّن الدراهم والدنانير بالتعيين:

إذا عيّن المتبايعان العوضين وشخّصاهما بأن قال البائع: «بعتك هذه الدراهم بهذه الدنانير التي بيدك» وقبل المشتري، فقد وقع البيع علىٰ الدراهم والدنانير المعيّنة، ويترتّب علىٰ ذلك:

ـ لزوم دفع العوضين المعيّنين.

ـ وبطلان البيع لو ظهرا أو أحدهما مستحقّاً للغير.

ـ وانفساخ البيع لو تُلف أو أحدهما قبل القبض.

وهذا بخلاف ما إذا لم يكونا معيّنين، فإنّه لايبطل ولا ينفسخ البيع في الصورتين المتقدّمتين.

وما تقدّم من التعيّن بالتعيين هو المعروف من مذهب الإماميّة[١]

ظهور الاختلاف أو العيب في العوضين:

قال الشهيد الثاني: «الثمن والمثمن إمّا أن يكونا معيّنين أو مطلقين أو مختلفين، فالأقسام أربعة.

ثمّ إمّا أن يظهر العيب فيهما أو في أحدهما، بحيث يكون جميعه معيباً أو بعضه، ثمّ إمّا أن يكون العيب من الجنس أو من غيره[١]، ثمّ إمّا أن يكون الظهور قبل التفرّق أو بعده، فالصور ست وتسعون صورة...»[٢].

ثمّ قال: إنّ هذه الأحكام متفرّعة علىٰ تعيّن العوضين بالتعيين، وهي المسألة المتقدّمة.

ونحن نشير فيما يلي إلىٰ بعض هذه الصور:

أوّلاً ـ إذا كان العوضان معيّنين:

إذا كان العوضان معيّنين ومشخّصين، فللمسألة صور، أهمّها هي:

١ ـ إذا كان العيب من غير الجنس:

أي إذا كان العيب هو كون المدفوع من غير جنس المعقود عليه، كما إذا باع فضّة بفضّة، فظهرت الفضّة رصاصاً، أو باع ذهباً بذهب أو فضّة فظهر نحاساً.

وللمسألة صور أيضاً:

أ ـ ظهور العيب في جميع العوضين أو أحدهما بعد القبض:

إذا اشترىٰ دراهم أو دنانير بمثلها معيّنة،

---

(١) انظر: الدروس ٣: ٣٠٣، والمسالك ٣: ٣٣٩، والحدائق ١٩: ٣١٤، والجواهر ٢٤: ١٨، وغيرها.

(١) المراد من كون العيب من غير الجنس هو: أنّ سبب العيب هو كون جنس المبيع مختلفاً مع جنس المدفوع، كما إذا باع ذهباً فدفع نحاساً، أو باع فضة فدفع رصاصاً. والمراد من كون العيب من الجنس، هو: أنّ جنس المبيع متّحد مع جنس المدفوع، والعيب لأمر عارض، مثل رداءة جنس الذهب أو الفضّة المدفوعة، في حين أنّ البيع وقع علىٰ الصحيح والجيّد منها.

(٢) المسالك ٣: ٣٣٩.

فوجد جميع ما صار إليه من غير جنس الدراهم، كما إذا ظهرت الدراهم رصاصاً، أو الدنانير نحاساً، كان البيع باطلاً؛ لأنّ ما وقع عليه العقد غير مقصود بالشراء، فيتخلّف القصد عمّا وقع عليه العقد، وهذا أمر واضح ولايختصّ بالصرف، بل يشمل غيره أيضاً، كما لو باعه ثوباً كتّاناً فظهر صوفاً[١]. ولا فرق هنا بين حالتي قبل التفرّق وبعده.

ب ـ الصورة المتقدّمة مع فرض العيب في البعض:

لو باع دنانير بدنانير، فظهر بعضها نحاساً، أو باع دراهم بدراهم فظهر بعضها رصاصاً، فيبدو أنّ المعروف بين الفقهاء: أنّ البيع صحيح في البعض الذي قابله نقدٌ صحيح، وباطل فيما قابله نقد معيب، بل ادّعىٰ بعضهم عدم الخلاف فيه[٢].

لكن قال الشيخ الطوسي في الخلاف[٣] وابن إدريس في السرائر[٤]: «... كان البيع باطلاً»، وظاهره بطلان البيع كلّه، وحمله بعضهم[٥] علىٰ بطلانه فيما قابل المعيب، فإن صحّ ارتفع الخلاف.

(١) انظر: المبسوط ٢: ٩٣، والشرائع ٢: ٤٩، والتذكرة ١٠: ٤٢٩، والدروس ٣: ٣٠٣، والمسالك ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤٠، وجامع المقاصد ٤: ١٩٠، والكفاية ١: ٥٠٥، والحدائق ١٩: ٣١٤، والجواهر ٢٤: ١٨، وغيرها. وادّعىٰ الأخير عدم الخلاف والإشكال فيه.

(٢) انظر الحدائق ١٩: ٣١٥.

(٣) انظر الخلاف ٣: ٦٩، المسألة ١١٣.

(٤) انظر السرائر ٢: ٢٧٥.

(٥) انظر الجواهر ٢٤: ١٩.

وعلىٰ الأوّل يثبت خيار تبعّض الصفقة للمشتري؛ لأنّ صفقة البيع تبعّضت عليه، وكذا يثبت الخيار للمشتري لو كان جاهلاً بالعيب[١].

٢ ـ إذا كان العيب من الجنس:

إذا باع دراهم بدراهم، فظهر جميعها أو بعضها ـ في العوض والمعوّض أو أحدهما خاصّة ـ معيباً، وكان العيب من جنس النقد، كما إذا كانت فضّته رديئة، أو أسقطه السلطان مع انحفاظ أصل جوهر الفضّة فيه، كان لذلك صور يختلف الحكم فيها:

أ ـ إذا كان العيب ظاهراً في الجميع ـ أي جميع أحد العوضين، أو جميع كليهما ـ وكان العوضان متماثلين من حيث كونهما فضّة أو ذهباً، فإنّه يتخيّر من صار المعيب بيده بين ردّ الجميع وإمساك الجميع، علىٰ ماهو المعروف بين كثير من الفقهاء[٢]، بل احتمل عدم الخلاف فيه[٣].

(١) انظر: المسالك ٣: ٣٤٠، والحدائق ١٩: ٣١٥، والجواهر ٢٤: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ٩٤، والسرائر ٢: ٢٧٤، والشرائع ٢: ٤٩، والتحرير ٢: ٣١٧، والقواعد ٢: ٣٩، والمختلف ٥: ١٢٠، والدروس ٣: ٣٠٣، واللمعة وشرحها ٣: ٣٨٩، والمسالك ٣: ٣٤٠ ـ ٣٤١، وجامع المقاصد ٤: ١٩١، إذ لم يخالف القواعد، ومجمع الفائدة ٨: ٣١٨ ـ ٣١٩، والكفاية ١: ٥٠٥، والجواهر ٢٤: ١٩.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤١٣.

ب ـ وكذا لو كان العيب ظاهراً في البعض، فيتخيّر بين ردّ الجميع وإمساك الجميع، بل صرّح بعضهم[١] بأنّه ليس له ردّ المعيب خاصّة، وكأنّه لاستلزامه تبعّض الصفقة علىٰ الطرف الآخر.

لكن اختار الشيخ الطوسي[٢]، وابن حمزة[٣]، والعلّامة في التذكرة[٤] التخيير بين ردّ المعيب بالعيب وفسخ العقد في الجميع.

وقال صاحب الحدائق بالنسبة الىٰ التخيير بين ردّ الجميع وإمساكه: «والظاهر أنّه لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّه هل له ردّ المعيب وحده أم لا؟ فقيل بالأوّل، وهو الذي رجّحه العلّامة في التذكرة: وعُلّل بانتقال الصحيح بالبيع، وثبوت الخيار في الباقي لعارض العيب لا يوجب فسخ البيع فيه.

وقيل بالثاني؛ لأنّ ردّ المعيب وحده يفضي إلىٰ تبعّض الصفقة علىٰ الآخر، فيمنع منها، كما لو كان كلّه معيباً، فإنّ كلّ جزء منه موجب للخيار، وبه قطع المحقّق وجماعة».

ثمّ استشكل علىٰ الأخير قائلاً: «وأنت خبير بما فيه من المخالفة لما تقدّم في الصورة الثانية ممّا ظاهرهم الاتّفاق عليه من الصحّة في البعض، والبطلان في البعض»[١].

وهذا الذي قاله هو الذي دعا الشهيد الثاني في المسالك[٢] والأردبيلي في مجمع الفائدة[٣]، والسبزواري في الكفاية[٤] أن يكتفوا بنقل القولين من دون ترجيح، بل زاد الأردبيلي بأنّ منه ـ أي القول الثاني ـ تُشمّ رائحة المخالفة.

وليس لمن انتقل إليه المعيب طلب الإبدال؛ لأنّ العقد وقع علىٰ المعيّن، ولا طلب الأرش في الصورتين؛ لأنّ البيع وقع علىٰ المتماثلين: الذهب بالذهب، والفضّة بالفضّة، فمع طلب الأرش تقع الزيادة المستلزمة للربا[٥].

لكن صرّح السيّدان: الحكيم[٦] والخوئي[٧] بجواز أخذ الأرش مع الإمساك، سواء تجانس

---

(١) مثل ابن إدريس، والمحقّق الحلّي، والعلّامة، وغيرهم، كما يتّضح ذلك بمراجعة المصادر المذكورة في الهامش الثاني من العمود الثاني في الصفحة السابقة.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ٩٤، لكن عبارته مرتبكة، نعم، نسبه إليه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٤١٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٤: ١٩.

(٣) انظر الوسيلة: ٢٤٣.

(٤) انظر التذكرة ١٠: ٤٢٩.

(١) الحدائق ١٩: ٣١٥ـ٣١٦.

(٢) انظر المسالك ٣: ٣٤١.

(٣) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣١٩.

(٤) انظر الكفاية ١: ٥٠٥.

(٥) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها مما تعرّض للموضوع.

(٦) انظر منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٧٩، كتاب التجارة، الفصل العاشر في الصرف، المسألة ١٤.

(٧) انظر منهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٥٧، كتاب التجارة، الفصل العاشر في الصرف، المسألة ٢٣٧.

العوضان أم لا، ولم يعلّق السيّد الصدر علىٰ ذلك، أمّا الإمام الخميني[١] فقد منع الأرش مع التجانس كالمشهور.

ج ـ وإذا كان العيب في الجميع أو البعض، وكان العوضان متخالفين ـ كبيع الدراهم بالدنانير ـ وظهر العيب في جميع العوض أو بعضه، فصريح عبارات بعض الفقهاء وظاهر عبارات بعض آخر هو التخيير بين ردّ الجميع أو إمساكه، وليس له ردّ المعيب خاصّة علىٰ المشهور[٢] إلّا ما يقتضيه إطلاق ظاهر عبارة التذكرة: من ثبوت الخيار بين فسخ العقد وردّ المعيب خاصّة لو ظهر عيب في البعض من دون تفصيل بين المتماثلين وغيرهما[٣].

وليس لمن انتقل إليه المعيب طلب البدل؛ لأنّ المعاملة وقعت علىٰ المعيّن، وفي مجمع الفائدة: «كأنّه مجمع عليه»[٤].

وأمّا الأرش، فيجوز مطالبته ماداما في المجلس؛ لأنّ المفروض تخالف العوضين. ولا تضرّ الزيادة فيهما.

وأمّا بعد المفارقة، فقد قالوا: لاتجوز مطالبته

(١) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٩٧، كتاب البيع، القول في الصرف، المسألة ١٠.

(٢) انظر المصادر المذكورة تحت الفرع «أ».

(٣) انظر التذكرة ١٠: ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٤) مجمع الفائدة ٨: ٣١٨.

إذا كان الأرش من جنس السليم[١]؛ لأنّه فاقد لشرط الصرف وهو القبض في المجلس[٢].

نعم إذا كان من غير جنس النقدين، أجازه بعض؛ لعدم كونه صرفاً[٣].

ثانياً ـ إذا كان العوضان في الذمّة:

إذا كان العوضان في الذمّة، أي كلّيين غير معيّنين، ففيه صور كما إذا كانا معيّنين، وأهمّها هي:

١ ـ إذا كان العيب من غير الجنس:

أي إذا كان العيب هو كون المدفوع من غير جنس النقد الذي وقع عليه العقد، كما إذا كان المبيع فضّة فظهر رصاصاً، أو كان ذهباً فظهر نحاساً، وفي هذا الفرض صورٌ أيضاً:

أ ـ ظهور العيب في الجميع قبل التفرّق:

إذا كان العوضان في الذمة وظهر العيب من غير الجنس في جميع العوض ـ أو جميع العوضين ـ فلمن انتقل إليه المعيب المطالبة بالبدل قبل التفرّق؛ لوقوع المعاملة علىٰ كلّي السليم، فلابدّ من دفع مصداقه، وقد ادعي عدم الخلاف في ذلك[٤].

(١) هذا تعبير العلّامة في التذكرة ١٠: ٤٣٠، وفي الدروس ٣: ٣٠٤، وغيرها التعبير بـ«النقدين».

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) انظر التذكرة ١٠: ٤٣٠، والتحرير ٢: ٣١٧، والدروس ٣: ٣٠٤، والمسالك ٣: ٣٤١، والحدائق ١٩: ٣١٦.

(٤) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٤١٦، والحدائق ١٩: ٣١٦.

ب ـ ظهور العيب في الجميع بعد التفرّق:

لو ظهر العيب في الصورة المتقدّمة بعد التفرّق، بطل الصرف، لحصول التفرّق قبل القبض واقعاً؛ لأنّ المقبوض لم يكن مورداً للمعاملة واقعاً.

وادعىٰ عدم الخلاف في ذلك أيضاً[1] بناءً علىٰ اشتراط القبض في صحّة الصرف.

ج ـ ظهور العيب في بعض المبيع:

لو ظهر العيب في بعض أحد العوضين، فيصحّ الصرف في السليم خاصّة، ويبطل في غيره لو كان الظهور بعد التفرّق، وأمّا قبله فلمن انتقل إليه المعيب المطالبة ببدله. وادعي عدم الخلاف فيه أيضاً[2].

نعم، يكون لمن انتقل إليه بعض المبيع خيار تبعّض الصفقة[3].

٢ ـ إذا كان العيب من الجنس:

أي إذا كان العيب هو كون المدفوع من جنس ماوقع عليه العقد، ولكن كان الجنس معيباً، بأن كانت فضّة الدراهم أو ذهب الدنانير رديئة، أو مضروبة بسكّة أسقطتها الدولة الرسميّة، ونحو ذلك.

ولهذه الحالة صورٌ أيضاً:

أ ـ ظهور العيب في الجميع قبل التفرّق:

لو ظهر العيب مع الفرض السابق في جميع

(١) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤١٦.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤١٦، والحدائق ١٩: ٣١٦.

(٣) انظر الجواهر ٢٤: ٢٤.

العوض قبل التفرّق، كان من انتقل إليه المعيب بالخيار بين الردّ[1] والإمساك مع الأرش، مع فرض اختلاف جنس العوضين، وبدونه مع فرض اتّحادهما. أمّا جواز الردّ، فلأجل العيب، كما في غيره من الموارد. وأمّا عدم الأرش مع اتّحاد الجنس، فلاستلزامه الربا[2].

ب ـ ظهور العيب في الجميع بعد التفرّق:

لو ظهر العيب في الفرض المتقدّم بعد التفرّق، فالمنتقل إليه المعيب بالخيار بين الردّ والإمساك مع الأرش في صورة اختلاف جنس النقدين، وبدونه في صورة اتّحادهما[3].

أمّا المطالبة بالبدل في هذه الصورة فقد اختلف الفقهاء فيها بين مجوّز ونافٍ، ومتردّد[4].

والعبارات في هذه المسألة ـ أعني الصرف ـ بحاجة إلىٰ تأمّل؛ لتشعّب الآراء في كثير من فروعها.

ج ـ ظهور العيب في البعض:

ظاهر كلامهم أنّ حكم ظهور العيب في البعض حكم ظهوره في الجميع في الفرضين

(١) لهم كلام في أنّ المراد من الردّ هنا هل هو فسخ العقد أم لا؟ انظر الجواهر ٢٤: ٢٤.

(٢) انظر: الحدائق ١٩: ٣١٦ـ٣١٩، ومفتاح الكرامة ٤: ٤١٦، والجواهر ٢٤: ٢٤ـ٢٦.

(٣) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٤١٦، و٤١٧، والجواهر ٢٤: ٢٤ـ٢٦.

(٤) نسب صاحب الجواهر القول بالجواز إلىٰ المشهور بين من تعرّض له. الجواهر ٢٤: ٢٦.

المتقدّمين[١].

تنبيـــه:

قال السيّد الحكيم جامعاً صور ما لو كان البيع في الذمّة مع فرض كون العيب في الجنس: «وإذا وجدها فضّة معيبة، فالأقوىٰ: أنّ المشتري مخيّر بين ردّ المقبوض وإبداله، والرضا به من دون أرش، وليس له فسخ العقد من أصله، ولا فرق بين كون الثمن من جنس المبيع وغيره، ولا بين كون ظهور العيب قبل التفرّق وبعده»[٢].

ولم يعلّق عليه السيّد الصدر[٣]، ولم يخالفه السيّد الخوئي[٤].

واستقرب السيّد الخميني[٥] عدم ثبوت الأرش حتىٰ في المتخالفين.

بيع العرايا

راجع: بيع المزابنة

(١) انظر المصادر المذكورة في الصفحة المتقدّمة.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٨٠، كتاب التجارة، الفصل العاشر، في بيع الصرف، المسألة ١٤.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٥٨، كتاب التجارة، الفصل العاشر في بيع الصرف، المسألة ٢٣٨.

(٥) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٩٨، كتاب البيع، القول في الصرف، المسألة ١٠.

بيع العربون

لـغــة:

قال ابن الأثير: «هو أن يشتري السّلعة ويدفع إلىٰ صاحبها شيئاً علىٰ أنّه إن أمضىٰ البيع حُسب من الثمن، وإن لم يُمضِ البيع كان لصاحب السّلعة، ولم يرتجعه المشتري»[١].

وقال الفيّومي: «العَرَبون بفتح العين والراء...».

ثمّ ذكر المعنىٰ المتقدّم عن بعضهم، ثمّ قال: «والعُرْبون وزان عُصفور لغة فيه. والعُربان بالضم لغة ثالثة، ونونه أصليّة».

ثمّ قال: «وقال الأصمعي: العُربون أعجميٌّ معرَّب»[٢].

والمعنىٰ الذي ذكره ابن الأثير للعربون، هو الذي ذكره غالب أهل اللغة وأصحاب القواميس والمعاجم.

اصطلاحاً:

قلّما تعرض له فقهاؤنا، ومن تعرّض له منهم أراد به المعنىٰ المتقدّم.

قال العلّامة: «بيع العربون... هو: أن يدفع

(١) النهاية (لابن الأثير): «عرب».

(٢) المصباح المنير: «عرب».

بعض الثمن، علىٰ أنّه إن أخذ السلعة احتسبه من الثمن، وإلّا كان للبائع»[١].

الأحكام:

المعروف بين الفقهاء الذين ذكروا المسألة: أنّ ما يدفع بعنوان العربون يكون جزءاً من الثمن إذا تمّ البيع، وإذا لم يتمّ يرجع إلىٰ صاحبه؛ لعدم وجود سبب شرعيٍّ صالح لإخراجه من ملك صاحبه[٢].

مضافاً إلىٰ النهي عن بيع العربون بمعنىٰ تملّك البائع ما دفعه المشتري أوّلاً لو لم يتمّ البيع.

ـ فقد روىٰ وهب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا يجوز العربون إلّا أن يكون نقداً من الثمن»[٣].

ـ وورد عن طريق العامّة عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أنّه قال: «نهىٰ رسول الله ـ صلىٰ الله عليه [وآله] وسلم ـ عن بيع العُربان»[٤].

نعم، نقل العلّامة عن ابن الجنيد أنّه قال:

(١) التحرير ٢: ٣٥٥.

(٢) انظر: التحرير ٢: ٣٥٥، والمختلف ٥: ٣١٧، والدروس ٣: ٢١٧، والحدائق ٢٠: ٩٩.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٩، الباب ٢٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

(٤) سنن أبي داوود ٣: ٢٦٦، كتاب الإجارة، باب في العُربان، الحديث ٣٥٠٢.

«العربون من جملة الثمن، ولو شرط المشتري علىٰ البائع أنّه إن جاء بالثمن وإلّا فالعربون له، كان ذلك عوضاً عمّا منعه ذلك من النفع، وهو التصرّف في سلعته».

ثمّ قال ـ أي العلّامة ـ: «والمعتمد أنّه يكون من جملة الثمن، فان امتنع المشتري من دفع الثمن وفسخ البائع العقد وجب عليه ردّ العربون.

لنا: الأصل بقاء الملك علىٰ المشتري، فلا ينتقل منه إلّا بوجهٍ شرعي.

وما رواه وهب عن الصادق عليه السلام...».

ثمّ ذكر استدلال ابن الجنيد وهو شمول عموم «المؤمنون عند شروطهم»[١] لهذا الشرط أيضاً.

ثمّ ردّه بأنّ العموم إنّما يشمل الشروط السائغة[٢].

بيع عقدي

هو البيع المستند إلىٰ العقد ـ أي تُجرىٰ فيه صيغة العقد ـ ويقابله البيع المعاطاتي، وهو البيع الذي لم يستند إلىٰ صيغة العقد.

راجع: معاطاة.

(١) الوسائل ٢١: ٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

(٢) انظر المختلف ٥: ٣١٧.

بيع العينة

لـغـــــة:

جاء في الصحاح: «العينة: السَلَف. واعتان الرجل: إذا اشترىٰ الشيء بنسيئة...»[١]

وكذا جاء في ترتيب كتاب العين[٢].

وذكر في النهاية معنيين لبيع العينة، فقال:

ـ«هو أن يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم إلىٰ أجلٍ مسمّىٰ، ثمّ يشتريها منه بأقلّ من الثمن الذي باعها به[٣].

ـفإن اشترىٰ بحضرة طالب العينة سلعة من آخر بثمن معلوم وقبضها، ثمّ باعها [من طالب العينة بثمن أكثر ممّا اشتراها إلىٰ أجل مسمّىً، ثمّ باعها][٤] المشتري من البائع الأوّل بالنقد بأقلّ من الثمن، فهذه أيضاً عينة. وهي أهون من الأُولىٰ[٥].

وسميت عينة؛ لحصول النقد لصاحب العينة؛ لأنّ العين هو المال الحاضر من النقد، والمشتري إنّما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل إليه»[٦].

---

(١) الصحاح: «عين».

(٢) ترتيب كتاب العين: «عين».

(٣) هذا هو المعنىٰ الأوّل.

(٤) ذكر هذه الزيادة اللازمة مصحح كتاب النهاية من الهروي واللسان.

(٥) هذا هو المعنىٰ الثاني.

(٦) النهاية (لابن الأثير): «عين».

واحتمل بعضهم أن يكون وجه التسمية هو: أنّ ذلك إعانة لطالب العينة.

اصطلاحاً:

المستفاد من مجموع الروايات الواردة في العينة، وكلام الفقهاء ـكما حقّقه صاحب الحدائق[١]ـ أنّ العينة تطلق علىٰ المعنيين اللذين أشار إليهما ابن الأثير في النهاية، وهما:

١ ـ أن يشتري شخص من آخر بضاعة ثمّ يبيعها إيّاه بقيمة أقلّ ممّا اشتراها.

وتدلّ علىٰ هذا التفسير عدّة روايات، منها:

ـ صحيح بشار بن يسار، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يبيع المتاع بنساء، فيشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه؟ قال: نعم، لابأس به. فقلت له: اشتري متاعي؟! فقال: ليس هو متاعك ولا بقرك ولا غنمك»[٢].

أي بعد بيعك إيّاه ليس هو متاعك وإنّما هو متاع المشتري.

ـوماروراه علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم، ثمّ اشتراه بخمسة دراهم، أيحلّ؟ قال: إذا لم

---

(١) انظر الحدائق ٢٠: ٩٤ـ٩٨.

(٢) الوسائل ١٨: ٤١، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.

يشترط ورضيا فلا بأس»[١].

٢ ـ والمعنىٰ الثاني هو: أن يطلب شخص من آخر أن يبيعه بضاعة منه، ولكن ليست عنده، فيشتريها من شخص آخر، ويبيعها إلىٰ طالب البضاعة بقيمة أعلىٰ ممّا اشتراها نسيئة، ثمّ يبيعها هذا الشخص ـ أي طالب البضاعة ـ إلىٰ البائع الأوّل أو الثاني بقيمة أقل، نقداً.

وتدلّ علىٰ هذا المعنىٰ روايات أُخر أيضاً، منها:

ـ مارواه الحسين بن المنذر، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام يجيئني الرجل فيطلب العينة، فأشتري له المتاع مرابحة، ثمّ أبيعه إياه، ثم أشتريه منه مكاني، قال: إذا كان بالخيار، إن شاء باع، وإن شاء لم يبع، وكنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت، وإن شئت لم تشتر فلا بأس، قلت: إنّ أهل المسجد[٢] يزعمون أنّ هذا فاسد، ويقولون: إن جاء به بعد أشهر صلح، قال: إنّما هذا تقديم وتأخير فلابأس»[٣].

ومن هذا الباب الروايات الدالّة علىٰ جواز أن يشتري الرجل من الآخر متاعاً إلىٰ أجل ثمّ يبيعه من البائع بأقلّ ممّا اشتراه، وعندما يحلّ الأجل لم يتمكّن من دفع دينه، فيطلب منه عينةً أُخرىٰ بأن يعطيه بضاعة إلىٰ أجل فيبيعها نقداً ليوفي دينه الأوّل. فمن هذه الروايات:

ـ رواية أبي بكر الحضرمي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجُلٌ تعيّن ثمّ حلّ دينه فلم يجد ما يقضي، أيتعيّن من صاحبه الذي عيّنه و يقضيه؟ قال: نعم»[١].

ـ ورواية هارون بن خارجة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عيّنت رجلاً عينة فحلّت عليه، فقلت له: أقضني، فقال: ليس عندي، فعيّني حتىٰ أُقضيك، فقال: عيّنه حتىٰ يقضيك»[٢].

وروايات أُخر بهذا المضمون[٣] الذي اقتصر عليه بعض الفقهاء[٤] في تفسير العينة مستشهدين برواية الحضرمي المتقدّمة ونحوها.

وقد يطلق علىٰ نوع الروايات الواردة في العينة بقسميها أو بأقسامها المتقدّمة: «أخبار

(١) الوسائل١٨: ٤٢، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث٦.

(٢) أي المفتون المتواجدون في المسجد النبوي الشريف من سائر المذاهب.

(٣) الوسائل١٨: ٤١، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.

(١) الوسائل١٨: ٤٣، الباب٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث٢.

(٢) الوسائل١٨: ٤٤، الباب ٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) انظر: السرائر٢: ٢٠٥، والتذكرة١١: ٢٥٤، مع أنّ الأخير ذكر المعنىٰ الأوّل أيضاً في مسألة متقدّمة، لكن لاتحت عنوان «العينة».

العينة»[١].

الأحكام:

المشهور بين الفقهاء جواز العينة بالمعاني المتقدّمة، بل قيل بعدم الخلاف في جوازها[٢]، والروايات المتقدّمة وغيرها صريحة في الجواز.

نعم، شرطت بعضها أن لا يكون بين المتبايعين شرط بالبيع ثانية بأقلّ ممّا اشتراه، مثل رواية علي بن جعفر، ورواية الحسين بن منذر المتقدّمتين[٣]، وهو المعروف بين الفقهاء.

قال صاحب الكفاية: «ولا أعلم خلافاً بينهم في البطلان عند الشرط»[٤].

وقال صاحب الرياض: «وكيف كان، فالجواز عند الأصحاب مطلقاً مشروط بما إذا لم يشترط البائع في البيع الأوّل ذلك ـ أي بيعه ثانياً ـ ولا خلاف فيه»[٥].

ومع ذلك فقد استظهر صاحب الجواهر[٦] من جامع المقاصد[١] والمسالك[٢] عدم اعتبار هذا الشرط، كما استظهر من الروايات المانعة أنّها بصدد بيان حكم شرط البيع بنقيصة، لا بالمساوي أو الزائد[٣].

ولم يستشكل الفقهاء في ذلك[٤]، سواء اشتراه حالّاً أو مؤجّلاً، وبغير جنس ثمنه الذي اشتراه به بزيادة أو نقيصة، أو بجنس ثمنه من غير زيادة ونقيصة.

نعم، استشكل الشيخ الطوسي[٥] في صورة الشراء بجنس الثمن مع الزيادة أو النقيصة، استناداً إلىٰ بعض الروايات، مثل:

ـ رواية خالد بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل بعته طعاماً بتأخير إلىٰ أجل مسمّى، فلمّا حلّ الأجل أخذته بدراهمي، فقال:

(١) انظر: منية الطالب ١: ١٨٢ و٣: ٣٢٤، ومصباح الفقاهة ٧: ٣٨٩.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٢٥، والرياض ٨: ٢١٦، والجواهر ٢٣: ١٠٨.

(٣) تقدّمتا في الصفحة ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٤) الكفاية ١: ٤٨١.

(٥) الرياض ٨: ٢١٧.

(٦) انظر الجواهر ٢٣: ١١٠ ـ ١١١.

(١) انظر جامع المقاصد ٤: ٢٠٤.

(٢) انظر المسالك ٣: ٢٢٤.

(٣) أقول: إنّ استظهار صاحب الجواهر لا مورد له؛ لأنّها بصدد مناقشة التعليل الذي ذكره العلّامة وغيره من لزوم الدور بسبب الاشتراط، لا مناقشة أصل الاشتراط، بل ظاهرها قبوله؛ إذ مع وجود النصوص لا مجال لهذه التعليلات المنقوضة.

(٤) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٢٥.

(٥) انظر: النهاية: ٣٨٨، والتهذيب ٧: ٣٣، كتاب التجارات، باب بيع المضمون، الحديث ٢٥، والاستبصار ٣: ٧٧، كتاب المكاسب، باب من باع طعاماً إلىٰ أجل... ذيل الحديث ٢.

ليس عندي دراهم، ولكن عندي طعام فاشتره منّي. قال: لاتشتره منه، فإنّه لاخير فيه»[١].

ـ رواية عبدالصمد بن بشير، قال: «سأله محمد بن القاسم الحنّاط، فقال: أصلحك الله أبيع الطعام من الرجل إلىٰ أجل، فأجيء وقد تغيّر الطعام من سعره، فيقول: ليس عندي دراهم. قال: خذ منه بسعر يومه. قال: أفهم أصلحك الله، إنّه طعامي الذي اشتراه منّي! قال: لا تأخذ منه حتىٰ يبيعه ويعطيك، قال: أرغم الله أنفي رخّص لي! فرددت عليه، فشدّد عليّ»[٢].

فحملها علىٰ صورة الزيادة والنقيصة.

وقال الشيخ الأنصاري: إنّ مدار فتوى الشيخ الطوسي علىٰ ما يظهر من بعض الأخبار: من أنّ عوض العوض في حكم العوض من جهة عدم جواز التفاضل مع اتّحاد الجنس الربوي، فلا فرق بين اشتراء نفس ما باعه منه، وبين اشتراء مجانسه منه، ولافرق بين اشترائه قبل حلول الأجل أو بعده[٣].

وبناءً علىٰ ذلك تختصّ نظرية الشيخ الطوسي بالربويّات.

---

(١) الوسائل ١٨: ٣١١، الباب ١٢ من أبواب السلف، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٣١٢، الباب ١٢ من أبواب السلف، الحديث ٥.

(٣) انظر المكاسب ٦: ٢٣١.

بيع الغائب

وهو بيع العين الشخصيّة الغائبة، كدار أو أرض في بلد آخر.

وإنّما يصحّ هذا البيع ـ مع اشتماله علىٰ شروطه ـ إذا اعتمد علىٰ توصيف البائع للمبيع توصيفاً رافعاً للجهالة[١]، وهو يختلف باختلاف المبيع والزمان والمكان.

ولو باعه اعتماداً علىٰ الوصف ثمّ تبيّن خلافه، كان المشتري بالخيار بين الردّ والإمساك مجّاناً علىٰ المشهور[٢]، وفيه قول بالإمساك مع الأرش[٣]، ونُسب إلىٰ بعضهم[٤] القول ببطلان البيع.

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «خيار الرؤية» إن شاء الله تعالىٰ.

بيع الغاصب

راجع: بيع الفضولي / الصورة الثالثة.

---

(١) انظر: الجواهر ٢٣: ٩٢ـ٩٤، والمكاسب ٥: ٢٤٥ و٢٤٨ـ٢٥٣.

(٢) انظر المصدرين المتقدّمين.

(٣) انظر السرائر ٢: ٢٤١ـ٢٤٢.

(٤) نُسب ذلك ـ في المصدرين المذكورين في الهامش الأوّل ـ إلىٰ المفيد في المقنعة: ٥٩٤، والشيخ الطوسي في النهاية: ٣٩١، وسلار في المراسم: ١٨٠.

بيع الغرر

لغـــــة:

فسّر الغرر في اللغة بالخطر، والخديعة، والغفلة، ونحوها.

جاء في ترتيب كتاب العين: «الغرر كالخطر، وغرّر بماله، أي حمله علىٰ الخطر»[1].

وجاء في الصحاح: «الغِرّة: الغفلة... واغترّ بالشيء خُدع به... والغرر، هو مثل بيع السمك في الماء، والطير في الهواء»[2].

وجاء في القاموس: «غرّه...: خدعه، وأطمعه بالباطل... وغرّر بنفسه تغريراً...: عرّضها للهَلَكة، والاسم: الغَرَر»[3].

وجاء في المصباح المنير: «والغرر: الخطر... وغرّته الدنيا غروراً: خدعته... وغرَّ الشخصُ يَغِرُّ فهو غارّ... أي جاهل بالأمور غافل عنها»[4].

وجاء في النهاية: «وفيه: "أنّه نهىٰ عن بيع الغَرَر" هو ماكان له ظاهر يَغُرُّ المشتري، وباطنٌ مجهول.

وقال الأزهري: بيع الغرر: ماكان علىٰ غير عهدة ولا ثقة. وتدخل فيه البيوع التي لايحيط بكنهها المتبايعان، من كلّ مجهول»[1].

(١) ترتيب كتاب العين: «غرر».

(٢) الصحاح: «غرر».

(٣) القاموس المحيط: «غرر».

(٤) المصباح المنير: «غرر».

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء اصطلاح خاصّ للغرر، وماذكره بعضهم راجع إلىٰ المعنىٰ اللغوي.

ـ ففي جامع الشرائع: «الغَرَر ما انطوىٰ أمره»[2].

ـ وفي قواعد الشهيد: «الغرر لغة: ماله ظاهر محبوب، وباطن مكروه. قاله بعضهم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[3].

وشرعاً: هو جهل الحصول...»[4].

ثمّ فرّق بين جهل الحصول، والمجهول الذي هو معلوم الحصول لكن مجهول الصفة.

ـ وفي غاية المراد: «إنّ الغرر احتمال[5] مجتنبٌ عنه في العرف، بحيث لو تركه وُبِّخ عليه»[6].

ـ وعن ابن أبي المكارم الفقهي، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «أنّ الغرر عمل مالا يؤمن معه من

(١) النهاية (لابن الأثير): «غرر».

(٢) الجامع للشرائع: ٢٥٥.

(٣) آل عمران ١٨٥، والحديد: ٢٠.

(٤) القواعد والفوائد ٢: ١٣٧، القاعدة ١٩٩.

(٥) في بعض النسخ ومنها الحجرية: ٩٢: «إجمال» بدل احتمال، انظر المكاسب ٤: ١٨١.

(٦) غاية المراد ٢: ٧٥.

الضرر»[١].

ـ وفي دعائم الإسلام: «روينا عن جعفر بن محمد ﷺ، عن أبيه، عن آبائه: أنّ رسول الله ﷺ نهىٰ عن بيع الغرر، وهو كلّ بيع يُعقد علىٰ شيء مجهول عند المتبايعين أو أحدهما»[٢].

ـ وفي الجواهر: «المنساق من الغرر المنهيّ عنه: الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع ومقداره، لامطلق الخطر الشامل لتسلّمه وعدمه»[٣].

ـ وفي المكاسب للشيخ الأنصاري: «الكلّ متّفقون علىٰ أخذ الجهالة في معنىٰ الغرر، سواء تعلّق الجهل بأصل وجوده، أم بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كمّاً وكيفاً».

ثمّ قال: «ربما يقال: إنّ المنساق من الغرر...»، ثمّ نقل كلام صاحب الجواهر المتقدّم، ثمّ ردّه باستدلال الفريقين ـ الخاصّة والعامّة ـ بالحديث النبوي علىٰ اشتراط القدرة علىٰ التسليم، فيكون الغرر في الحديث شاملاً لما جُهل أصل وجوده[٤].

ـ وفي منية الطالب ـ بعد أن ذكر معاني الغرر اللغوية وهي: الغفلة، والخدعة، والإغفال، والخطر ـ: «إنّ مرجع الكلّ واحد، غاية الأمر، بعضهم أخذ بالمبادئ، وبعضهم أخذ بالغايات وترك المبادئ، ولذا فسّره بالخطر الذي هو نتيجة الغفلة والإغفال.

ثمّ إنّ كلّاً من الغِرّة، والغرور، والغرر، يستلزم الجهل بواقع الأمر... سواء كان جهلاً بالوجود، أو الحصول، أو بصفات المبيع»[١].

ـ وفي حاشية الإصفهاني: «ماذكره أهل اللغة في تفسير الغرر راجع إلىٰ الغفلة، والخديعة، والخطر، وعمل ما لا يؤمن معه من الضرر، وما كان علىٰ غير عهدة وثقة، وماله ظاهر محبوب وباطن مكروه.

والمظنون قويّاً أنّ هذه التفاسير ليست كلّها بياناً لمعناه الحقيقي، بل بعضها بيان مفهومه، وبعضها الآخر بيان لازمه الدائمي، وبعضها بيان لازمه الغالبي، وبعضها بيان لمورده.

والظاهر ـ كما يساعده موارد استعمالاته ـ: ما يقرب من الخديعة، ولازمها الدائمي هو الغفلة، ولازمها غالباً هو الخطر والوقوع في الضرر، والمنخدع لايكون علىٰ عهدة وثقة، وإلّا لما كان منخدعاً، كما أنّ مورد الخدعة ما كان له ظاهر محبوب وباطن مكروه...»[٢].

كان هذا أهمّ ما قيل في تفسير الغرر عند الفقهاء.

وبناءً علىٰ ما تقدّم يكون بيع الغرر هو البيع المشتمل علىٰ الجهالة؛ وأمّا الخديعة والغفلة ونحوها

(١) الجواهر ٢٢: ٣٨٧.
(٢) دعائم الإسلام ٢: ٢١، كتاب البيوع، الفصل ٣، الحديث ٣٤.
(٣) الجواهر ٢٢: ٣٨٨.
(٤) المكاسب ٤: ١٧٨ـ١٧٩.

(١) منية الطالب ٢: ٣٤١ـ٣٤٢.
(٢) الحاشية علىٰ المكاسب (للاصفهاني) ٣: ٢٧٧.

ممّا ذكر، فلازمها الجهالة أيضاً.

الأحكام:

المعروف بين فقهاء المسلمين بطلان بيع الغرر إجمالاً وبصورة كلّية، وإن اختلفوا في انطباق عنوان الغرر علىٰ بعض الموارد.

وعمدة استدلالهم علىٰ ذلك هو التمسّك بما ورد عن النبي ﷺ: من أنّه نهىٰ عن بيع الغرر[1].

وإنّما يتمّ الاستدلال إذا تمّت بعض المقدّمات، من قبيل:

١ ـ انجبار ضعف الرواية بسبب الإرسال بالشهرة، فإنّ الرواية، وإن لم ترد بطريق مسند صحيح عندنا إلّا أنّ شهرتها بين فقهاء المسلمين الخاصّة والعامّة تكون جابرة لضعفها، ولكنّ بعض الفقهاء ـ كالسيّد الخوئي[2] ـ لا يرىٰ انجبار ضعف السند بالشهرة الروائية.

٢ ـ وأن يكون المراد من النهي عن بيع الغرر هو النهي عن بيع المجهول، سواء كان مجهول الحصول

(١) انظر: الخلاف ٣: ١٥٥، المسألة ٢٤٥، وعيون أخبار الرضا ؑ ٢: ٤٥، الحديث ١٦٨، وصحيح مسلم ٣: ١١٥٣، كتاب البيوع، الباب ٢، الحديث ٤، تسلسل ١٥١٣، وسنن الترمذي ٣: ٥٣٢، كتاب البيوع، الباب ١٧، الحديث ١٢٣٠، وسنن أبي داود ٣: ٢٢٤، كتاب البيوع، باب في بيع الغرر، الحديث ٣٣٧٦، وغيرها.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة ٥: ٢٥٦، ومصباح الأُصول ٢: ٢٣٥، وعنوان «إعراض» في الملحق الأُصولي.

أو مجهول الصفات، لا النهي عن مجرّد الخديعة؛ لأنّ مفاد النهي علىٰ الأوّل حكم وضعيٌّ، وهو فساد البيع، ومفاده علىٰ الثاني حكم تكليفي، وهو حرمة الخديعة مثل حرمة الغِش، فلا يدلّ علىٰ الفساد.

لكن قال بعضهم حيث لا يعلم المراد، فلا يصحّ الاستدلال به علىٰ بطلان بيع الغرر[1].

إلّا أنّ ذهاب عامّة الفقهاء إلىٰ الاستدلال به علىٰ بطلان البيع الغرري في الموارد المتعدّدة ـ حتّىٰ ادعي الإجماع علىٰ دلالة النهي في الحديث علىٰ الفساد[2] ـ يدلّ علىٰ إرادة الحكم الوضعي.

وهناك طائفة من الأخبار وردت في الموارد الخاصّة يمكن استفادة بطلان البيع الغرري بصورة عامّة من مجموعها، من قبيل:

١ ـ ماورد في وجوب العلم بقدر المبيع.

٢ ـ ماورد في عدم جواز ما في الضرع إلّا مع الضميمة.

٣ ـ ماورد في عدم جواز بيع ما في بطون الأنعام إلّا مع الضميمة.

٤ ـ ماورد في عدم جواز بيع العبد الآبق إلّا مع الضميمة.

٥ ـ ماورد في عدم جواز بيع الصيد قبل

(١) انظر: مصباح الفقاهة ٥: ٢٥٦ ـ ٢٦٠، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٣: ٢٠٦.

(٢) انظر: إيضاح الفوائد ١: ٤٣٠، وفيه: «.. فيدخل تحت النهي عن بيع الغرر الذي يدلّ علىٰ الفساد إجماعاً».

صيده، والسمك في الماء، والطير في الهواء إلّا مع الضميمة[١].

ونحوها من الموارد التي يستفاد منها أن الجهل بالمبيع مبطل للبيع.

جملة من موارد البيع الغرري:

ذكر الفقهاء في البيع أقساماً اتصفت بكونها غررية، من قبيل:

بيع المجهول من حيث الحصول أو الصفات، أو المقدار؛ ولذلك استدلّوا بالحديث المتقدّم علىٰ اشتراط العلم بالعوضين، والقدرة علىٰ تسليمهما في صحّة البيع.

ويدخل تحت هذا العموم بيع السمك في الماء، وبيع الطير في الهواء، والعبد الآبق، وما في الأرحام، واللبن وهو في الضرع، وبيع الصوف والشعر والوبر وهو علىٰ ظهر الحيوان قبل أن يجتزّ، والثمر قبل ظهوره وبدوّ صلاحه عاماً واحداً، والمكيل والموزون قبل كيله ووزنه، و بيع الموصوف قبل وصفه، والمُشاهَد قبل رؤيته، وبيع المسك في فأرته، وبيع مالايختبر إلّا بالشم أو الذوق قبل اختباره، وبيع الوحش قبل صيده، وبيع المعيب قبل أن يبين العيب أو يَبْرأ البائع من العيوب، و...[٢].

---

(١) انظر الوسائل١٧: ٣٤١، الباب ٤ من أبواب عقد البيع، و٣٤٨، الباب ٨ منه، و٣٥١، الباب ١٠، و٣٥٣، الباب ١١، و٣٥٤، الباب ١٢، وغيرها.

(٢) انظر نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر: ٧٧.

بيع فاسد

تقدّم في عنوان «بطلان» في الملحق الأُصولي: أنّ الفساد والبطلان بمعنى واحد، وذكرنا معاني الصحّة والفساد هناك، واختلاف الأُصوليين في تعريفهما، فالبيع الفاسد إجمالاً هو:

البيع الذي لايترتّب عليه الأثر المطلوب، وهو النقل والانتقال؛ لعدم اشتماله علىٰ جميع ما يعتبر فيه.

إذن كلّ بيع لم يشتمل علىٰ ما يعتبر فيه من الشروط ونحوها فهو بيع فاسد.

وهناك موارد أُخر من البيع يمكن البحث عن فسادها مع كونها خارجة عن الإطار المذكور، كالبيع المشتمل علىٰ شرط فاسد، مع احتوائه لسائر شروط الصحّة، مثل بيع العنب بشرط أن يصيّره المشتري خمراً، فإنّ هذا الشرط المحرّم بالخصوص مفسدٌ للعقد، وإن كان لهم كلام بصورة عامّة في إفساد الشرط الفاسد في العقد، له. وسوف يأتي الكلام عنه مفصّلاً في عنوان «شرط» إن شاء الله تعالىٰ.

بيع الفضولي

لغــة:

الفضولي نسبة إلىٰ الفضول جمع فضل ـ وهو

خلاف النقص ـ استعمل بمعنىٰ المفرد.

وقالوا: الفضولي هو المشتغل بما لا يعنيه[١]، ولم يذكروا وجه التسمية؛ ولعلّه لأجل كون فعله زائداً، حيث اشتغل بما لم يطالب به.

اصطلاحاً:

عرّف الشهيد الأوّل الفضولي بصورة عامة ـ في البيع وغيره ـ بأنّه: «الكامل غير المالك للتصرّف فيه[٢]، سواء كان غاصباً أو لا»[٣].

ونقل الشيخ الأنصاري عن بعضهم تعريفه بأنّه: «العاقد بلا إذن من يُحتاج إلىٰ إذنه»[٤].

وبالجملة: بيع الفضولي أو عقده بصورة عامة هو: العقد الصادر ممّن لا أهليّة له من حيث الولاية علىٰ العقد، مثل عقد غير المالك أو من أذن له، في البيع، وعقد غير الزوجين ممّن لا ولاية له عليهما، أو لا إذن له في ذلك، في النكاح.

قال الشيخ الأنصاري: «فيشمل العقد الصادر من الباكرة الرشيدة بدون إذن الولي، ومن المالك إذا لم يملك التصرّف... فيشمل بيع الراهن والسفيه ونحوهما»[٥].

(١) انظر المصباح المنير، والقاموس المحيط: «فضل».

(٢) أي في العقد.

(٣) غاية المراد ٢: ٣٧.

(٤) المكاسب ٣: ٣٤٦.

(٥) المكاسب ٣: ٣٤٦.

هذا، والقراءة المعروفة لبيع الفضولي هي علىٰ نحو الإضافة، أي إضافة العقد أو البيع إلىٰ الفضولي، فيقال: «عقد الفضولي» أو «بيع الفضولي»، وقد يعبّر عنه بـ «البيع الفضولي» علىٰ نحو الوصف، إلّا أنّه قال فيه الشيخ الأنصاري: «ولعلّه تسامح»[١]، وجَعَل الإيراوني التسامح في القراءة الأُولىٰ[٢].

هل مجرّد الرضا الباطني يخرج العقد عن كونه فضوليّاً؟

تكلّم بعض الفقهاء في أنّ المالك لو رضي بعقد الفضولي لكن لم يُظهر رضاه بلفظٍ ونحوه، فهل يكون عقده فضولياً أيضاً، أو يكون تامّاً ولا يحتاج إلىٰ الإجازة؟

وقد اختلفت آراؤهم في ذلك علىٰ النحو التالي:

الأوّل ـ أنّ العقد يخرج بمجرّد اقترانه برضا المالك باطناً عن الفضولية، فلا حاجة إلىٰ الإجازة اللاحقة، سواء علم العاقد برضا المالك أم لا، فيجب علىٰ المالك ـ فيما بينه وبين الله تعالىٰ ـ إمضاء ما رضي به وترتيب الآثار عليه.

ذهب إلىٰ هذا الرأي الشيخ الأنصاري[٣]،

(١) المكاسب ٣: ٣٤٦.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للإيرواني) ٢: ٢١٠. وعلّله: بأنّ العقد بنفسه فضول، لا أنّ العاقد بوجوده فضول.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٣٤٧.

ووافقه عليه الإمام الخميني[١].

والتعليل المشترك بينهما هو شمول عمومات وإطلاقات البيع لمثل هذا المورد، من قبيل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢] و ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٣] و ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[٤] و «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا عن طيب نفسه»[٥] ونحوها.

الثاني ـ أنّ العقد لا يخرج بمجرّد الرضا الباطني عن كونه فضوليّاً.

اختار ذلك النائيني معلّلاً له: بأنّ الاستناد والتنفيذ من الأُمور الإنشائية، فهما كسائر الإيقاعات لابدّ من إيجادهما إمّا باللفظ أو الفعل، فكما أنّ مجرّد الكراهة الباطنية غير المبرزة لا صلاحيّة لها لردّ عقد الفضولي، بل لابدّ من كونها مبرزة لتكون قابلة لردّ العقد، فكذا الرضا الباطني، فوجوده لوحده غير كافٍ لإسناد العقد إلى المالك وتنفيذه من قبله، بل لابدّ من إبراز الرضا وإظهاره بمبرز ليكون قابلاً لتنفيذ العقد[٦].

ووافقه السيّد الحكيم، كما يظهر من المنهاج[٧].

(١) انظر: كتاب البيع ٢: ١٠١، وتحرير الوسيلة ١: ٤٦٩، كتاب البيع، القول في شرائط المتعاقدين، المسألة ٨.

(٢) المائدة: ١.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) النساء: ٢٩.

(٥) عوالي اللآلي ٢: ١١٣، الحديث ٣٠٩.

(٦) انظر منية الطالب ٢: ٣.

(٧) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٦، كتاب البيع، البيع الفضولي، المسألة ١٠.

الثالث ـ التفصيل بين ما إذا كان الفضولي هو المالك لكن تعلّق حقٌّ للغير بماله ـ كالراهن الذي رهن ماله عند المرتهن ـ وما إذا كان الفضولي أجنبيّاً لا علاقة له بالمبيع أصلاً.

ففي الصورة الأُولى يكفي مجرّد الرضا وإن لم يكن مُبرَزاً، ويخرج العقد عن كونه فضولياً؛ فلذلك لو باع المالك ماله المرهون، وكان المرتهن راضياً بذلك باطناً صحّ البيع؛ لتماميّة شروط العقد من حيث صدوره من أهله، واستناده إليه، وعدم وجود مانع من نفوذه سوى تعلّق حقّ المرتهن، وقد فُرض رضاه باطناً فلم يكن مانعاً.

ومثل ذلك صدور العقد من البكر البالغة الرشيدة؛ بناء على اشتراط إذن الوليّ في صحّة عقدها، فلو كان الوليُّ راضياً بالعقد كان نافذاً؛ لوجود شروط العقد وصحّة انتسابه إلى من هو أهل له، مع وجود رضا من يشترط رضاه في صحّة العقد.

بخلاف الصورة الثانية، حيث لم يصدر العقد من أهله ولم يصحّ استناده إليه، فالعمومات قاصرة عن شمولها له مع غضّ النظر عن الإجازة اللاحقة؛ فلذلك تدخل ـ أي الصورة الثانية ـ في عنوان عقد الفضولي ويشملها حكمه.

اختار هذا التفصيل جماعة من الفقهاء، من قبيل: السيّد اليزدي[١]، والإيرواني[٢]،

(١) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٣٣.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للإيرواني) ٢: ٢١٣.

والإصفهاني[١]، والسيّد الخوئي[٢].

الأحكام:

قبل بيان الأحكام من الضروري أن ننبّه علىٰ أنّ مصبّ أبحاثنا فعلاً هو بيع الفضولي، وبعد إكمال البحث عنه نبحث في عقد الفضولي بصورة عامّة، وهل تجري أحكام بيع الفضولي في سائر العقود والإيقاعات أم لا؟

صور بيع الفضولي إجمالاً:

ذكر الشيخ الأنصاري ثلاث صور لبيع الفضولي، وهي:

١ ـ أن يبيع الفضولي للمالك مع عدم سبق منع منه.

٢ ـ أن يبيع للمالك مع سبق المنع منه.

٣ ـ أن يبيع الفضولي لنفسه.

وسيأتي الكلام عن أحكام هذه الصور علىٰ النحو الآتي:

---

(١) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٢: ٧٦.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٤: ١٢، لكن يظهر منه اختيار القول الثاني، وهو لزوم الإجازة من دون تفصيل في منهاج الصالحين ٢: ١٨، كتاب البيع، البيع الفضولي، المسألة ٦٧، ومعناه صدق عنوان الفضولية حتىٰ مع رضا المالك مطلقاً ومن دون تفصيل.

الأُولىٰ ـ بيع الفضولي للمالك مع عدم سبق منع منه وحكمه:

هذه الصورة كما قال الشيخ الأنصاري هي القدر المتيقّن من صور الفضولي[١]. ويترتّب علىٰ ذلك: أنّه لو ثبتت صحّة هذه الصورة فيصحّ البحث عن صحّة الصورتين الأُخريين، وأمّا لو ثبت فسادها، فيثبت فسادهما ولا مجال للبحث عن صحّتهما[٢].

وعلىٰ كلّ حال، فمناط الصحّة والفساد في هذه الصورة ـ علىٰ ما قاله السيّد الخوئي[٣] ـ يدور حول البحث عن أنّ المناط في صحّة العقود هو صدور إنشائها ممّن له العقد مباشرة أو ممّن يقوم مقامه، كالوكيل والمأذون من قِبل المالك، أو أنّ المناط فيها هو صحّة استنادها إلىٰ من له العقد؟

فعلىٰ الأول لا يصدق علىٰ عقد الفضولي المتعقّب بالرضا أنّه صدر ممّن له العقد أو ممّن يقوم مقامه؛ فلذلك لا يكون صحيحاً.

وأمّا علىٰ الثاني، فيصحّ العقد؛ لصحّة استناد العقد إلىٰ من له العقد وإن كان صادراً عن غيره؛ لتعقّب رضاه به.

الأقوال في المسألة:

وعلىٰ كلّ حال، فالأقوال في المسألة أربعة:

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٤٩.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٤: ١٦.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

الأوّل ـ القول بصحّة العقد وتوقّف نفوذه علىٰ إجازة المالك.

وهذا القول هو المشهور بين الفقهاء من زمن الشيخ المفيد إلىٰ عصرنا الحاضر(١) بما فيهم الشيخ الطوسي في النهاية(٢).

الثاني ـ القول بعدم الصحّة مطلقاً، وهو المنسوب إلىٰ جماعة، مثل: الشيخ الطوسي في المبسوط(٣)، والخلاف(٤)، والحلبي(٥)، وابن إدريس(٦)، وابن زهرة(٧)، وفخر الدين(٨)، والأردبيلي(٩)، والبحراني(١٠)، والنراقي(١).

الثالث ـ القول بالصحّة في خصوص البيع، وعدمها في الشراء، وهو المنسوب إلىٰ الشيخ الطوسي في كتاب النكاح من الخلاف(٢).

الرابع ـ الترديد في الصحّة وعدمها، وهو الظاهر من العلّامة في القواعد(٣)، وصاحب الكفاية فيها(٤).

أدلة الأقوال:

أوّلاً ـ أدلّة القول الأوّل:

استدلّوا علىٰ صحّة بيع الفضولي مطلقاً بأُمور، أهمّها:

١ ـ التمسّك بعمومات وإطلاقات البيع، مثل:

---

(١) استفاضت دعوىٰ الشهرة علىٰ ذلك أو ذهاب الأكثر إليه، انظر: المسالك ٣:١٥٨، ومجمع الفائدة ٨:١٥٧، والكفاية ١:٤٤٩، والحدائق ١٨:٣٧٧، ومفتاح الكرامة ٤:١٨٤، والجواهر ٢٢:٢٧٣.

(٢) انظر النهاية: ٣٨٥.

(٣) انظر المبسوط ٢:١٥٨، وجاء فيه: «من باع مالا يملك كان البيع باطلاً».

(٤) انظر الخلاف ٣:١٦٨، المسألة ٢٧٥، وجاء فيه: «إذا باع إنسان ملك غيره بغير إذنه كان البيع باطلاً».

(٥) نسبه إليه البحراني في الحدائق ١٨:٣٧٧، ونسب إليه الشهيد القول بالصحّة في غاية المراد ٣:٣٩.

(٦) انظر السرائر ٢:٢٧٤ـ٢٧٥، حيث يظهر منه ردّ قول الشيخ بالصحّة في النهاية.

(٧) انظر الغنية: ٢٠٧، فإنه قال بالنسبة إلىٰ عقد الفضولي: «فإنّه لاينعقد وإن أجازه المالك».

(٨) انظر إيضاح الفوائد ١:٤١٧، وفيه: «والأقوىٰ عندي البطلان».

(٩) انظر مجمع الفائدة ٨:١٥٧ـ١٥٨، حيث نفىٰ وجود دليل صالح علىٰ الصحّة.

(١٠) انظر الحدائق ١٨:٣٧٨، حيث قال مشيراً إلىٰ البطلان: «وهذا القول هو الظاهر عندي من الأخبار». ونسبه إلىٰ بعض المحدّثين، منهم صاحب الوسائل.

---

(١) انظر مستند الشيعة ١٤:٢٧٥، وفيه: «والحق هو الثاني» أي البطلان.

(٢) انظر الخلاف ٤:٢٥٧ـ٢٥٨، وجاء فيه: «وكذلك لو اشترىٰ لغيره بغير أمره لم يقف علىٰ إجازته، وكان باطلاً»، وقال بعد ذلك: «وعندنا: أنّ تزويج البالغة الرشيدة نفسها صحيح، والبيع يقف علىٰ إجازة مالكه».

(٣) انظر القواعد ٢:١٩، وفيه: «ويشترط أن يكون البائع مالكاً... فبيع الفضولي موقوف علىٰ الإجازة علىٰ رأيٍ».

(٤) انظر الكفاية ١:٤٤٩، وجاء فيه ـ بعد نسبة وقوف العقد علىٰ الإجازة إلىٰ المشهور ـ : «ثمّ علىٰ تقدير الإجازة ولزوم العقد إن قلنا به...».

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ منكم﴾، ونحو ذلك. فإنّ هذه العمومات والإطلاقات تشمل بعمومها وإطلاقها بيع الفضولي أيضاً، فيكون صحيحاً.

هذا هو روح هذا الدليل، ولكن هناك تقريرات وتقريبات مختلفة لبيان كيفية ذلك، نشير إلىٰ أهمّها فيما يلي:

أ ـ تقريب العلّامة في المختلف، حيث قال: «إنّه بيع صدر من أهله في محلّه، فكان صحيحاً.

أمّا صدوره من أهله، فلصدوره من بالغ عاقل مختار، ومن جمع هذه الصفات كان أهلاً للإيقاعات.

وأمّا صدوره في محلّه؛ فلأنّه وقع علىٰ عين يصحّ تملّكها وينتفع بها، وتقبل النقل من مالك إلىٰ غيره.

وأمّا الصحّة؛ فلثبوت المقتضي السالم عن معارضة كون الشيء غير مملوك للعاقد غير مانع من صحّة العقد؛ فإنّ المالك لو أذن قبل البيع لصحّ، فكذا بعده؛ إذ لا فارق بينهما»[1].

فالمانع من صحّة عقد الفضولي ـ أي المانع من شمول العمومات له ـ هو احتمال اشتراط كون المبيع مملوكاً للعاقد، وهو مندفع؛ لأنّ الإجازة اللاحقة كالإذن السابق، فكما تشمل العمومات ذلك، تشمل هذا أيضاً.

(١) المختلف ٥: ٥٤.

ب ـ تقريب السيّد الطباطبائي وصاحب الجواهر، وحاصله ببيان الثاني هو: «أنّ الشكّ إن كان، فهو في شرط شرعي، وهو مباشرة المالك أو من يقوم مقامه للفظ العقد، فيصحّ الاستدلال حينئذٍ علىٰ نفيه بإطلاق ﴿أَوْفُوا﴾، أو نحوه»[1].

أي إنّ إطلاق ﴿أَوْفُوا﴾ ينفي احتمال اشتراط مباشرة المالك للعقد، فإذا انتفىٰ وجوب المباشرة، صار موضوعاً لوجوب الوفاء، وهو معنىٰ صحّة العقد؛ إذ غير الصحيح لا يجب الوفاء به.

ج ـ تقريب الشيخ الأنصاري، وحاصله: أنّ عمومات البيع تشمل ما كان مسبوقاً بالإذن ومقروناً بالرضا قطعاً، ولاتشمل ما كان فاقداً لهما، فهو خارج عنها أيضاً قطعاً، يبقىٰ ما كان غير مسبوق بالإذن، لكن كان ملحوقاً بالإجازة، فنشكّ في خروجه منها، فتكون العمومات شاملة له، ما لم يحصل العلم بخروجه منها[2].

د ـ وارتضىٰ السيّد اليزدي هذا التقريب في حدود ما إذا كان الفضولي هو المالك، كالراهن الذي يبيع ماله المرهون، وقال بعدم شموله لما إذا باع الفضولي مال غيره[3].

هـ ـ تقريب النائيني، وحاصله: أنّه ينبغي لصحّة بيع الفضولي وكونه مشمولاً للعمومات أن

(١) الجواهر ٢٢: ٢٧٤ـ٢٧٥، وانظر الرياض ٨: ١٢٠.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٣٥٠.

(٣) انظر حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١: ١٣٤.

يكون مستنداً إلىٰ المالك، والاستناد تارة يلحظ في جانب السبب وهو العقد، وأُخرىٰ يلحظ في ناحية المسبّب وهو الأثر المترتّب علىٰ العقد، وهو البيع بمعنىٰ الاسم المصدري.

أمّا الأوّل، فلا يشترط في صحّة البيع؛ لأنّ العقد قد يصدر من المالك وقد يصدر من غيره ولو وكالةً، و صدوره وكالة لايعني استناد نفس العقد إلىٰ المالك، وإنّما يعني استناد مسبّبه إليه كما يأتي.

وأمّا الثاني، فيشترط في صحّة البيع، فينبغي أن يستند النقل والانتقال الحاصل بسبب العقد إلىٰ المالك، وهذا تارة يحصل بالإذن السابق، وأُخرىٰ يحصل بالإجازة اللاحقة، وبعد الاستناد تشمله عمومات البيع[1].

و ـ واقتفىٰ السيّد الخوئي أثر شيخه النائيني مزيداً صحّة الانتساب في ناحية السبب أيضاً علىٰ ما في تقريرات بحثه، وبذلك صحّح كون العقد الصادر من الفضولي عقداً صادراً من أهله، فتشمله العمومات[2].

ز ـ تقريب الإصفهاني، وحاصله: أنّ الأمر بالوفاء بالعقد إنّما يشمل المالك بعد انتساب العقد إليه، والانتساب علىٰ نحوين:

ـ فتارة يراد به انتساب السبب، وهو العقد إلىٰ المالك، بأن يقال: باع وعَقَد عليه، فهو لايتحقق بمجرد الإجازة.

ـ وأُخرىٰ يراد به انتساب نتيجة العقد إلىٰ المالك، بأن يقال: هذا بيعه وعقده، فهو يحصل بالإجازة.

ويكفي لشمول العمومات لعقد الفضولي صحّة انتسابه إلىٰ المالك علىٰ النحو الثاني[1].

ح ـ تقريب الإمام الخميني، وحاصله: أنّ العمومات والإطلاقات مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ تشمل عقد الفضولي، وإنّما الخارج منها بسبب الانصراف هو عقد الأجنبي الذي لاربط له بالعقد بوجهٍ من الوجوه ـ كعقد الفضولي الذي لم يلحقه الرضا ـ أمّا العقود التي لحقها الرضا، فهي داخلة في العمومات، كالعقود المأذون بها من أوّل الأمر، فعمومات البيع غير منصرفة عنها[2].

كانت هذه أهمّ التفسيرات والتقريرات لأهم دليل علىٰ صحّة عقد الفضولي.

٢ ـ الاستدلال برواية عروة البارقي علىٰ صحّة بيع الفضولي:

من جملة ما استدلّ به الفقهاء علىٰ صحّة بيع الفضولي هو رواية عروة البارقي، فقد روى: أنّ النبي ﷺ أعطاه ديناراً ليشتري به شاة، فاشترىٰ به شاتين، ثمّ باع إحداهما بدينار في الطريق، قال: فأتيت النبي ﷺ بالدينار والشاة، فأخبرته،

---

(١) انظر منية الطالب ٢: ١٠.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٤: ١٩.

(١) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٢: ٧٩.

(٢) انظر كتاب البيع ٢: ١٠٢.

فقال ﷺ: «بارك الله لك في صفقة يمينك»[1].

والرواية وإن كانت عاميّة ولم ترد عن طرقنا مسندة، لكن شهرتها أغنت عن الكلام في سندها.

ومحلّ الاستشهاد بها هو بيعه إحدىٰ الشاتين بدينار، حيث لم يكن بإذنٍ من النبي ﷺ، وأمّا شراؤه الشاتين فلم يدخل في عنوان الفضولي؛ لأنّ النبي ﷺ وإن أمره بشراء شاة واحدة إلّا أنّ شراءه شاتين بالدينار الواحد كان بإذن الفحوىٰ، فكان ذلك مجوّزاً لشرائه شاتين بدل شاة واحدة، بخلاف بيع إحدىٰ الشاتين، حيث لم يكن له مجوّز خاصّ أو عامّ، فيكون بيعاً فضولياً، ومع إقرار النبي ﷺ يكون صحيحاً يترتّب عليه الأثر.

وإقرار النبي ﷺ، وترتيب الأثر عليه، وعدم نهيه عنه، كلُّ ذلك يدلّ علىٰ صحّة بيع الفضولي.

هذا، وقد أُوردت عدّة إشكالات ومناقشات علىٰ الاستدلال بالرواية نتركها مع أجوبتها مخافة الإطالة، ونحيلها إلىٰ الكتب الفقهية المطوّلة.

٣ ـ الاستدلال بصحيحة محمّد بن قيس علىٰ صحّة بيع الفضولي:

روىٰ محمّد بن قيس عن أبي جعفر، قال: «قضىٰ أمير المؤمنين صلوات الله عليه في وليدة باعها ابن سيّدها وأبوه غائب، فاستولدها الذي اشتراها فولدت منه غلاماً، ثمّ جاء سيّدها الأوّل فخاصم سيّدها الآخر، فقال: وليدتي باعها ابني بغير إذني، فقال: الحكم أن يأخذ وليدته وابنها، فناشده الذي اشتراها، فقال له: خذ ابنه الذي باعك الوليدة، حتىٰ ينفذ لك البيع، فلمّا أخذه قال له أبوه: أرسل ابني، قال: لا والله، لا أُرسل إليك ابنك حتىٰ تُرسل ابني، فلمّا رأىٰ ذلك سيّد الوليدة، أجاز بيع ابنه»[1].

ومحلّ الاستشهاد بها هو عبارة: «فلمّا رأىٰ ذلك سيد الوليدة أجاز بيع ابنه»، فإنّ إجازة المالك الأوّل بيعَ ابنِه لوليدَته التي باعها فضولاً إجازة لبيع الفضولي، وكان ذلك بإرشادٍ من الإمام ﷺ لتخليص المشتري ولده؛ حيث قال للمشتري: «خذ ابنه الذي باعك الوليدة، حتىٰ ينفذ لك البيع».

هذا وأُوردت علىٰ الاستدلال بها إشكالات، منها، كون الرواية ظاهرة في أنّ الإجازة كانت بعد ردّ المالك الأوّل للبيع، وسوف يأتي أنّ من شروط صحّة الإجازة ونفوذها هو عدم كونها مسبوقة بالردّ. لكن هناك محاولات للذبّ عن هذا الإشكال وغيره من الإشكالات يراجع لمعرفتها

---

(١) انظر: عوالي اللآلي ٣: ٢٠٥، باب التجارة، الحديث ٣٦، والمستدرك ١٣: ٢٤٥، الباب ١٨ من أبواب عقد البيع وشروطه، وفيه حديث واحد، والسنن الكبرىٰ (للبيهقي) ٦: ١١٢، باب المضارب يخالف بما فيه زيادة لصاحبه، وسنن الترمذي ٣: ٥٥٩، باب ٣٤ من كتاب البيوع، الحديث ١٢٥٨، وسنن أبي داود ٣: ٢٢٧، كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، الحديث ٣٣٨٤.

(١) الكافي ٥: ٢١١، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، الحديث ١٢، والوسائل ٢١: ٢٠٣، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد، الحديث الأوّل.

المطوّلات[١].

٣ ـ الاستدلال بالروايات الواردة في نكاح العبيد:

هناك طائفة من الروايات تدلّ علىٰ أنّ العبد لو تزوّج بغير إذن مولاه كان العقد موقوفاً علىٰ الإجازة، ذكرها الحرّ العاملي تحت عنوان: «باب أن العبد إذا تزوّج بغير إذن مولاه، كان العقد موقوفاً علىٰ الإجازة منه، فإن أجازه صحّ»[٢].

واستدلوا بها علىٰ صحّة بيع الفضولي أيضاً بالأولوية؛ لأنّه إذا صحّ العقد الفضولي في النكاح ـ وهو موضع الاحتياط ـ فيصحّ في البيع أيضاً بالأولوية[٣].

واستشكل بعضهم في هذه الأولوية، بل عكسها، بمعنىٰ أنّه لو ثبتت صحّة عقد الفضولي في البيع لصحّ في النكاح بطريق أولى؛ لأن القول بعدم صحّته في النكاح مخالف للاحتياط؛ إذ يستلزم التفريق بين شخصين يحتمل كونهما زوجين، بلا دليل، فيكون تزوّج الزوجة بشخص آخر تزويجاً بذات البعل، بخلاف ما إذا بقي النكاح الأوّل؛ إذ غايته يكون تزويجاً غير مستجمع لشرائط الصحّة، وعلىٰ فرض كونه باطلاً فهو تزويج بغير ذات بعل، وهو أهون من الأوّل[١].

ثانياً ـ أدلّة القول الثاني:

استُدلّ علىٰ القول الثاني، وهو القول بالبطلان مطلقاً بأُمور، أهمّها:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[٢].

ووُجّه الاستدلال بها علىٰ نحوين:

أ ـ مفهوم الحصر:

وحاصله: أنّ الآية الشريفة نهت عن جميع أسباب أكل المال ـ أي التصرّف فيه ـ إلّا إذا كان السبب تجارةً منبعثةً عن تراضٍ بين المتعاملين.

ولما كان عقد الفضولي غير منبعث عن تراضٍ بين المتعاملين، فلم يدخل في المستثنىٰ ليكون صحيحاً، بل يبقىٰ داخلاً في المستثنىٰ منه فيكون باطلاً.

ب ـ سياق التحديد:

القيد المذكور في الكلام، كالوصف ونحوه، إمّا يؤتىٰ به بقصد التحديد، أو لا. فإذا كان علىٰ النحو الأوّل فيثبت للقيد مفهومٌ، وهو مفهوم القيد، فكلمة «تراض» تحدّد الحكم ـ وهو جواز التجارة ـ وتخصّصه بالتجارة الحاصلة عن تراض بين

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٥٤، وحواشيه.

(٢) الوسائل ٢١: ١١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

(٣) انظر: غاية المراد ٣: ٤١، ونقله عنه الشيخ الأنصاري في المكاسب ٣: ٣٥٦.

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٥٧ـ٣٥٨.

(٢) النساء: ٢٩.

المتعاملين، وبيع الفضولي لم يكن كذلك[١].

وهناك عدّة محاولات للإجابة عن الاستدلال بالآية بالتقريبين المتقدّمين، نذكر أهمّها:

أوّلاً ـ ذكر الشيخ الأنصاري: أنّ الاستثناء في الآية منقطع بمعنىٰ أن المستثنىٰ ليس من جنس المستثنىٰ منه؛ فإنّ المستثنىٰ هو تجارة عن تراضٍ، والمستثنىٰ منه هو الأسباب الباطلة، والسبب الصحيح ليس من جنس السبب الباطل ليصحّ استثناؤه منه.

وإذا كان الاستثناء منقطعاً فلا يصحّ استفادة المفهوم منه[٢].

وناقش السيّد الخوئي ذلك: بأنّ الاستثناء المنقطع لايصدر من شخص بليغ، فكيف يذكر في كتاب الله تعالى، ثمّ ذكر توجيهاً لكون الاستثناء في الآية متّصلاً[٣].

ثانياً ـ ماذكره الشيخ الأنصاري أيضاً تبعاً لصاحب المقابس: من أنّ الخطاب في الآية إلىٰ المُلّاك، فيشترط في صحّة التجارة أن تكون صادرة برضاهم، ومن الواضح أنّ التجارة الصادرة من الفضولي، وإن لم يصدق عليها أنّها صادرة برضا المالك قبل الإجازة، لكنّها يصدق عليها ذلك إذا لحقتها الإجازة[٤].

واعتمد السيّد الخوئي أيضاً علىٰ هذا الجواب[١].

ثالثاً ـ أنّ القيد إنّما يفيد التحديد إذا لم يُفد فائدة أُخرىٰ، مثل كونه وارداً مورد الغالب، كما في الآية المتقدّمة، وفي آية: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ ٱللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾[٢].

ومع ورود القيد ـ وهو التراضي ـ مورد الغالب؛ لأنّ غالب التجارات تكون عن تراضٍ بين أربابها، فلا يكون للآية مفهوم[٣].

ولكن ردّ السيّد الخوئي ذلك: بأنّ الآية في مقام تحديد التجارات الصحيحة وإفرازها عن الباطلة، وذلك قرينة علىٰ إرادة التحديد، وإن كان القيد وارداً مورد الغالب، وإذا ثبت كون الآية في مقام التحديد، ثبت لها مفهوم[٤].

رابعاً ـ أنّ التجارة في الآية هي المسبّب، وهو النقل والانتقال الحاصل بالسبب، أي العقد، وليس المراد بالتجارة نفس السبب، وعليه يكون الرضا في الآية قيداً للمسبّب، لا للسبب، فيشترط أن يكون النقل والانتقال حاصلاً عن الرضا، أمّا العقد فلايشترط فيه ذلك، وبيع الفضولي الملحوق برضا المالك يصدق عليه أن التجارة حاصلة فيه عن رضا

(١) انظر: المكاسب ٣: ٣٦٤، ومنية الطالب ٢: ٢٦.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٣٦٤.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٤: ٧٩ـ٨٠.

(٤) انظر المكاسب ٣: ٣٦٤ـ٣٦٥.

(١) انظر مصباح الفقاهة ٤: ٨٣ـ٨٤.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٣٦٤.

(٤) انظر مصباح الفقاهة ٤: ٨٢ـ٨٣.

المتعاملين، وإن لم يكن العقد نفسه صادراً عن رضا المالك.

قال ذلك النائيني[1].

خامساً ـ أنّ أكل المال بالباطل منهيٌّ عنه لأجل كونه باطلاً، وبمقتضىٰ المقابلة يكون أكل المال الحاصل بالتجارة عن تراضٍ غير منهيّ عنه؛ لكونه حقّاً، ولاشكّ أنّ التجارة المرضيّ بها حقّ، سواء كان الرضا سابقاً أو مقارناً أو لاحقاً.

قال ذلك الإمام الخميني[2].

٢ ـ مجموعة من الروايات التي يستفاد منها عدم جواز بيع الإنسان مالايملكه، مثل:

ـ النبويّ المستفيض الذي جاء فيه عن النبي ﷺ مخاطباً لحكيم بن حزام: «لاتبع ماليس عندك»[3].

فإنّ عدم حضوره عنده كناية عن عدم تسلّطه علىٰ تسليمه؛ لعدم تملّكه.

ـ النبويّ الآخر الذي ورد فيه: «لا طلاق إلّا فيما تملكه، ولا عتق إلّا فيما تملكه، ولابيع إلّا فيما تملكه»[4].

(١) انظر منية الطالب ٢: ٢٦ـ٢٧.

(٢) كتاب البيع ٢: ١٣١.

(٣) سنن البيهقي ٥: ٢٦٧ و ٣١٧ و ٣٣٩.

(٤) عوالي اللآلي ٣: ٢٠٥، باب التجارة، الحديث ٣٧، وكنز العمال ٩: ٦٤١، الحديث ٢٧٧٧٩.

ـ النبوي الآخر الذي ورد فيه أيضاً: «لايجوز بيعان في بيع، ولا بيع مالا يملك»[1].

ـ وتوقيع العسكري عليه السلام إلىٰ الصفّار: «لايجوز بيع ماليس يملك»[2].

وبهذا المضمون روايات أُخر.

وظاهرها عدم جواز بيع الفضولي؛ لأنّه يبيع ماليس له.

وأُجيب عنها:

بأنّ المراد منها بيع العين الشخصية، مثل هذه الدار وهذا الكتاب ونحو ذلك، لا الكلّيّ: مثل كلّي مئة رطل من الحنطة مثلاً، فإنّ الأخير جائز كما تقدّم في موضعه، بأن يبيع مئة رطل من الحنطة علىٰ نحو الكلّي ـ وهو لا يملكها فعلاً ـ ثمّ يشتريها من شخص آخر ويسلّمها إلىٰ المشتري.

فالمراد من هذه الروايات هو بيع العين الشخصية كأن يبيع كتاب زيد أو داره بيعاً فضولياً، فهنا احتمالان في المراد من الرواية:

الأوّل ـ أنّها منعت من أن يبيع الإنسان مال غيره لنفسه، فإذا باع كذلك فلايقع له، و لا للمالك.

وهذا الفرض لا ربط له بما نحن فيه، الذي هو أن يبيع الفضولي للمالك ثمّ يلحقه رضاه بذلك.

(١) عوالي اللآلي ٢: ٢٤٧، باب المتاجر، الحديث ١٦، والمستدرك علىٰ الصحيحين ٢: ١٧، كتاب البيوع...

(٢) الوسائل ١٧: ٣٣٩، الباب ٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، وفيه حديث واحد.

الثاني ـ أنّها منعت من أن يبيع عيناً شخصيّة ليست له، ثمّ يذهب ويشتريها من مالكها ويدفعها إلىٰ المشتري، كما هو ديدن الدلّالين ـ وكان حكيم بن حزام منهم أيضاً ـ فإذا فعل ذلك لم يقع البيع الأوّل صحيحاً؛ لاحتمال أن لا يبيع صاحب العين الشخصية ماله، فيلزم الغرر.

وهذا الاحتمال خارج عمّا نحن فيه أيضاً.

إذن لا دلالة في هذه الروايات علىٰ عدم صحّة بيع الفضولي مال المالك للمالك نفسه مع رضاه بذلك بعد العقد[1].

٣ ـ الإجماع:

استدلّ بعضهم[2] علىٰ بطلان بيع الفضولي بدعوىٰ الإجماع عليه.

وأُجيب بعدم تحقّقه، بل المشهور ـ كما تقدّم في أوّل المسألة ـ قائلون بصحّته[3].

٤ ـ العقل:

واستدلّ بعضٌ آخر علىٰ البطلان بحكم العقل بقبح التصرّف في مال الغير بغير إذنه، ولا ينفع الرضا اللاحق في رفع القبح الثابت حال التصرّف، أي العقد[4].

(١) انظر: المكاسب ٣: ٣٦٥ـ٣٧٠، ومنية الطالب ٢: ٢٧ـ٢٨، ومصباح الفقاهة ٤: ٨٥ـ٩٠.

(٢) انظر: الخلاف ٣: ١٦٨، المسألة ٢٧٥، والغنية: ٢٠٧.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٣٧٠، ومنية الطالب ٢: ٢٩، ومصباح الفقاهة ٤: ١٠٠.

(٤) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤١٧.

وأُجيب: بأنّ العقد علىٰ مال الغير متوقّعاً لإجازته غير قاصد لترتيب آثار البيع ـ كقبض الثمن ودفع المثمن ـ ليس تصرّفاً فيه[1].

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ التصرّف إمّا تكويني كالأكل واللبس ونحوهما، وإمّا اعتباري كنقل الملكيّة بالبيع مثلاً، وكلاهما منتفٍ في بيع الفضولي، أمّا الأوّل؛ فلأنّه المفروض، وأمّا الثاني؛ فلأنّ نقل الملكيّة لا يحصل إلّا بعد رضا المالك، لا بمجرّد العقد[2].

تنبيـــه:

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ القول بالصحة والقول بالبطلان، وهما أهمّ الأقوال في المسألة، وبقي قول الشيخ الطوسي بالتفصيل بين البيع فيصحّ فيه الفضولي، والشراء فلا يصحّ، وظهور الترديد من العلّامة في القواعد والسبزواري في الكفاية في المسألة. ويظهر جوابهما ممّا تقدّم؛ لأنّه إذا تمّت أدلة الصحّة مطلقاً، فتكون جواباً لهذين القولين أيضاً.

الصورة الثانية من بيع الفضولي وحكمها:

وهي أن يسبق البيع نهيٌ من المالك، والمشهور فيها هو القول بالصحّة أيضاً، عدا بعض

(١) انظر: المكاسب ٣: ٣٧١، ومنية الطالب ٢: ٣٠، ومصباح الفقاهة ٤: ١٠١.

(٢) انظر هدىٰ الطالب ٤: ٥١٢ـ٥١٣.

من قال بالصحّة في الصورة الأُولىٰ، فإنّه يظهر منه القول بالبطلان هنا، من قبيل:

١ ـ العلّامة، حيث قال في كتاب النكاح من التذكرة ـ بعد بيان صحّة عقد العبد لو عقد بدون إذن سيّده ثمّ أجازه، ونقل عن بعض العامّة القول بفساد العقد مستدلّين بما ورد عنه ﷺ: «أيّما عبد تزوّج بغير إذن مواليه فهو عاهر» ـ: «والحديث ممنوعٌ... سلّمنا لكنّه محمول علىٰ أنّه نكح بعد منع مولاه وكراهته له، فإنّه يقع باطلاً»[1].

وكلامه ظاهرٌ في بطلان نكاح الفضولي مع سبق نهي المالك عنه، فيكون البيع كذلك بناءً علىٰ اتّحاد الحكم فيهما، ولم يظهر من العلّامة ما يوجب التفريق بينهما في الحكم[2].

٢ ـ المحقّق الثاني، حيث قال بالنسبة إلىٰ بيع الغاصب: «حكم الغاصب كالفضولي، وهو أصحّ الوجهين، وإن احتمل الفساد؛ نظراً إلىٰ القرينة الدالّة علىٰ عدم الرضا، وهي الغصب»[3].

فإنّه احتمل فساد بيع الغاصب نظراً إلىٰ أنّ المالك لا يرضىٰ عادة بذلك.

٣ ـ ونسب فخر الدين إلىٰ بعض من قال بصحّة الفضولي في الصورة الأُولىٰ القول بعدم صحّته في هذه الصورة[4].

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٨٨.
(٢) المكاسب ٣: ٣٧٣.
(٣) جامع المقاصد ٤: ٦٩.
(٤) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤١٧.

قال الشيخ الأنصاري في توجيه هذا القول ومناقشته: «هذا القول لا وجه له ظاهراً، عدا تخيّل: أنّ المستند في عقد الفضولي هي رواية عروة المختصّة بغير المقام، وأنّ العقد إذا وقع منهيّاً عنه، فالمنع الموجود بعد العقد ـ ولو آناً ما ـ كافٍ في الردّ، فلا تنفع الإجازة اللاحقة؛ بناءً علىٰ أنّه لا يعتبر في الردّ سوىٰ عدم الرضا الباطني بالعقد» إلىٰ أن قال:

«هذا، ولكنّ الأقوىٰ عدم الفرق؛ لعدم انحصار المستند حينئذٍ في رواية عروة، وكفاية العمومات...»[1].

وحاصل الاستدلال أمران:

الأوّل ـ أنّ مستند بيع الفضولي، إنّما هو رواية عروة البارقي، وهي وردت فيما لو لم يكن البيع مسبوقاً بالنهي، وهذا هو القدر المتيقّن من بيع الفضولي، فلا تشمل ما لو كان البيع منهيّاً عنه.

الثاني ـ أنّ النهي السابق كاشف عن وجود عدم الرضا بالعقد بعد إتمامه ولو آناً ما، فإذا قلنا بكفاية عدم الرضا الباطني في تحقّق الردّ من دون حاجة إلىٰ إبرازه، فيكون العقد مردوداً، وبردّه ينفسخ، وإذا انفسخ، لم يبق عقد حتّىٰ يلحقه الرضا.

وحاصل الجواب: أنّ الدليل علىٰ صحّة الفضولي في الصورة الأُولىٰ لم يكن منحصراً في رواية عروة، بل كان الدليل الأهمّ هو شمول

(١) المكاسب ٣: ٣٧٣ ـ ٣٧٤، وانظر: منية الطالب ٢: ٣٢، ومصباح الفقاهة ٤: ١٠٦.

العمومات لبيع الفضولي، وهذا صادق بالنسبة الىٰ الصورة الثانية أيضاً؛ إذ مجرّد سبق النهي لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه، فيصدق: أنّه عقد صدر من أهله ـ بالمعنىٰ الذي قدّمناه ـ في محلّه.

كما أنّ مجرّد الكراهة الباطنية لاتوجب الردّ ما لم تكن مبرزة؛ ولذلك التزموا بصحّة عقد المكره إذا أجازه بعد ذلك[1].

الصورة الثالثة من بيع الفضولي وحكمها:

وهي أن يبيع الفضولي لنفسه، وذلك إنّما يتصوّر في:

١ ـ الغاصب الذي يبيع لنفسه، مثل الظَّلَمَة، والسرّاق، ونحوهم.

٢ ـ والجاهل بكون ما في يده ملكاً للغير، كالمال الذي كان أمانة أو غصباً بيد شخص، ثمّ ورثه آخرون ولم يعلموا بذلك، فهم يبيعونه باعتقاد أنّه مالهم وهم مالكون له، في حين أنّ المالك شخص آخر.

فهل يصحّ البيع في هذه الموارد لو أجاز المالك الحقيقي البيع لنفسه، أم لا؟

فيه أقوال:

القول الأوّل:

كونه صحيحاً بشرط إجازة المالك، وهو المنسوب إلىٰ الأكثر[1] والمشهور[2]، فيكون موقوفاً علىٰ الإجازة؛ كالصورتين المتقدّمتين؛ لأنّه من أفراد بيع الفضولي فتشمله أدلّته العامّة، إلّا أنّه هناك بعض المناقشات أُثيرت حول هذا القسم نشير إلىٰ أهمّها:

الإشكال الأوّل:

وهو أنّ الفضولي إذا قصد بيع مال الغير لنفسه لم يقصد ـ في الواقع ـ حقيقة المعاوضة؛ لأنّ الثمن في المعاوضة الحقيقيّة لابدّ أن يدخل في ملك من خرج من ملكه المثمن.

ولكنّه يدخل هنا في ملك الغاصب بحسب ادّعائه، فلا يدخل في ملك المالك الحقيقي؛ فلذلك لم تتحقّق المعاوضة الحقيقيّة[3].

وأُجيب عن ذلك:

أوّلاً ـ بأنّ هذا الإشكال إنّما يخصّ الغاصب، فلا يشمل الجاهل بالملكيّة؛ لأنّ مثله يعتقد كونه مالكاً، فيدخل الثمن في ملك من خرج من ملكه المثمن ولو بحسب الظاهر.

ثانياً ـ أنّ الغاصب يفرض نفسه مالكاً

---

(١) انظر: المكاسب ٣: ٣٧٤ـ٣٧٥، ومنية الطالب ٢: ٣٢، ومصباح الفقاهة ٤: ١٠٨ـ١٠٩.

(١) انظر: إيضاح الفوائد ١: ٤١٧، ونسبه إلىٰ أكثر مجوّزي بيع الفضولي، ومقابس الأنوار: ٣١، علىٰ ما جاء في هدىٰ الطالب ٤: ٥٤٠.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٣٧٦.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٣٧٧.

حقيقيّاً، وإن كان هذا الفرض لا واقع له، لكنّ المعاوضة مبنيّة علىٰ هذا الفرض[١].

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ الغاصب كأنّما يغصب الإضافة الموجودة بين المالك الحقيقي وبين المبيع، ويجعلها بين المبيع وبين نفسه، فيصير المبيع مضافاً إليه، ويحصل التبادل في البيع بين طرفي الإضافة، بأن يضيف الغاصب المبيع إلىٰ المشتري ليصير طرفاً للإضافة فيه، ويضيف المشتري الثمن إلىٰ الغاصب ـ وهو المالك الادّعائي ـ ليصير طرفاً للإضافة فيه.

وإجازة المالك الحقيقي لتبادل طرفي الإضافة إنّما تتعلّق بأصل التبديل، لا تبديل الغاصب لنفسه[٢].

الإشكال الثاني:

وحاصله: أنّ الفضولي إذا قصد البيع لنفسه، فإن تعلّقت إجازة المالك بما قصده البائع، وهو دخول الثمن في ملكه، فهو منافٍ لصحّة العقد؛ لأنّ صحّة العقد تستدعي دخول الثمن في ملك من خرج من ملكه المبيع، وهو المالك بعد إجازته.

وإن تعلّقت بغير ما قصده البائع، أي دخول الثمن في ملك المالك المجيز، كان ذلك بعقد مستأنف، لا إمضاءً لعقد الفضولي، فيكون النقل المنشأ عن طريق الفضولي غير مجاز، وما هو مُجاز غير منشأ[١].

وقد نُقل عن المحقّق القمّي أنّه أجاب عن ذلك:

١ ـ بأنّ الإجازة هنا بمعنىٰ تبديل رضا الغاصب وبيعه لنفسه برضا المالك ووقوع البيع عنه.

٢ ـ أو بأنّ الإجازة هنا بمنزلة عقدٍ مستأنف بين المالك بالأصالة والمشتري الأصيل بالوكالة.

ثمّ نقل عن الفاضل الآبي صاحب كشف الرموز[٢]: أنّه نقل عن شيخه المحقّق الحلّي: بأنّه يرىٰ أنّ إجازة المالك بمنزلة عقدٍ ثانٍ[٣].

ولكن استشكل عليه الشيخ الأنصاري بما حاصله: أنّ جعل إجازة المالك مقام إيجابه وقبول المشتري ثانية بهذا الإيجاب خلاف الإجماع والعقل[٤].

ثمّ أجاب هو عن الإشكال بما حاصله: أنّ مفهوم الإيجاب هو تمليك المثمن بعوضٍ من دون تعرّض فيه لمن يرجع إليه العوض، وإنّما المعاوضة هي التي تقتضي أن يرجع العوض إلىٰ المالك.

وعليه لم يدخل قصد البائع البيع لنفسه في مفهوم الإيجاب حتىٰ يلزم دوران الأمر بين

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٧٧.

(٢) انظر: منية الطالب ٢: ٣٥ ـ ٣٧، ومصباح الفقاهة ٤: ١١٣ ـ ١١٥.

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٧٨.

(٢) انظر كشف الرموز ١: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٣) انظر: المكاسب ٣: ٣٧٨ ـ ٣٧٩، وجامع الشتات ٢: ٣١٩، وغنائم الأيّام: ٥٥٤.

(٤) انظر المكاسب ٣: ٣٧٩.

المحذورين، وهما: أنّ الإجازة لو تعلّقت بما قصده البائع ـ وهو البيع لنفسه ـ كان منافياً لصحّة العقد؛ لاقتضائه دخول الثمن في ملك المالك، وإن تعلّقت بغير المقصود، كانت متعلّقة بعقد مستأنف[1].

ثمّ استشكل علىٰ جوابه بأنّ ذلك إن تمّ فهو لا يتمّ فيما لو كان الفضولي مشترياً، وقال: «تملّكت منك هذا الثوب بكذا»، فإنّ معناه تملّك الفضولي الثوب بثمن ليس له[2].

ثمّ ردّه: بأنّ الفضولي إنّما نسب التملك إلىٰ نفسه من حيث جعل نفسه مالكاً للثمن اعتقاداً كما في الجاهل، أو عدواناً كما في الغاصب، ولم ينسبه إلىٰ نفسه من حيث هو. والإجازة الحاصلة من المالك إنّما تتعلّق بإنشاء الفضولي، وهو التملّك المسند إلىٰ مالك الثمن، وهو المجيز في الواقع، لا الفضولي الذي يدّعي مالكيّة الثمن جهلاً أو عدواناً، وعليه فيدخل المثمن في ملك المجيز الذي خرج الثمن من ملكه[3].

وهناك أبحاث دارت بين الفقهاء حول حلّ الإشكال يُرجع فيها الىٰ المطوّلات.

القول الثاني:

وحاصله: أنّ بيع الفضولي لنفسه باطل مطلقاً.

ذكر هذا القول صاحب هدىٰ الطالب[4] ولم ينسبه إلىٰ أحد، والمفروض نسبته إلىٰ من يرىٰ صحّة أصل الفضولي لكن يرىٰ بطلان هذا الفرض منه، وأمّا من يرىٰ بطلان أصل الفضولي فهو يرىٰ بطلان هذه الصورة أيضاً بطريق أولىٰ.

القول الثالث:

التفصيل بين الغاصب وغيره، مثل الجاهل ومن يرىٰ أنّ ما في يده ماله، فالأوّل باطل دون الثاني.

نسب ذلك إلىٰ ابن إدريس[1].

ولعلّ وجهه الإشكالات المذكورة في القول الأوّل، وقد ظهر الجواب عنها.

القول الرابع:

التفصيل بين علم المشتري بالغصبيّة وجهله بها، فيبطل في الأوّل دون الثاني.

نسب ذلك إلىٰ العلّامة في التذكرة، حيث قال: «... وفي الغاصب مع علم المشتري أشكل؛ إذ ليس له الرجوع بما دفعه إلىٰ الغاصب هنا»[2].

وعلّله ـ كما نسب إليه ـ بـ«أنّ الفرق بين علم المشتري وجهله: أنّ البيع إنّما يتحقّق مع الجهل بالغصبيّة ليقع العقد شبيهاً بالصحيح، ويقع في ملك البايع فينتقل منه إلىٰ المالك، أمّا مع علمه فلا يقع العقد صحيحاً بوجه، فلا يستحقّ البائع الثمن حتىٰ

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٨٠ـ٣٨١.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٣٨١.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٣٨١ـ٣٨٢.

(٤) انظر هدىٰ الطالب ٤: ٥٤٠.

---

(١) انظر هدى الطالب ٤: ٥٤٠، لكن تقدّم في الصفحة ٢٩٨ أنّه يظهر منه القول ببطلان بيع الفضولي مطلقاً.

(٢) التذكرة ١٠: ١٨.

يستحقّه المالك»[١].

ونسب فخر الدين صحّة بيع الغاصب لنفسه إلىٰ الأكثر في صورة جهل المشتري بالغصبيّة[٢].

كما نُسب التفصيل المتقدّم إلىٰ الشهيد الأوّل في بعض حواشيه[٣].

لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه:

إذا باع شخص مال غيره فضولة مع مال نفسه، فالمعروف بين الفقهاء صحّة بيع مال نفسه، سواء قلنا بصحّة بيع الفضولي أم بفساده، وسواء أجاز المالك بيع ماله بناءً علىٰ صحة الفضولي أم لم يجز.

أمّا صحّة البيع فيما يملك بناءً علىٰ صحّة بيع الفضولي وإجازة المالك، فواضحة.

وأمّا صحّته فيه بناءً علىٰ القول بفساد بيع الفضولي، أو القول بصحّته لكن مع فرض عدم إجازة المالك، فيدلّ عليها:

أوّلاً ـ مكاتبة الصفار: وقد رواها الشيخ الطوسي باسناده عن محمد بن الحسن الصفار، ورد فيها السؤال عن أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام في رجل باع مايملك من الأرض مع مالا يملكه منها،

(١) نقل ذلك السيّد العاملي عن الشهيد في حواشيه عن بعض تلامذة العلّامة، عنه. انظر مفتاح الكرامة ٤: ١٨٧.

(٢) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤١٧.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٤: ١٨٧.

فورد الجواب: «لايجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء من البائع علىٰ مايملك»[١].

والجواب صريح في صحّة بيع مايملكه الفضولي.

ثانياً ـ الإجماع: ادّعي الإجماع أو عدم الخلاف مستفيضاً علىٰ صحّة البيع فيما يملك[٢].

نعم، احتمل الأردبيلي بطلان كلّ العقد؛ بناءً علىٰ صحّة بيع الفضولي وعدم إجازة المالك؛ لأنّ التراضي والعقد إنّما حصلا علىٰ المجموع وقد بطل بسبب ردّ المالك، وحصولهما في بعض المبيع أوّل الكلام؛ إذ حصوله في الكلّ لايستلزم حصوله في الجزء[٣]!

وأُضيف إلىٰ ذلك جهالة الثمن؛ لأنّه بعد بطلان البيع فيما لايملك لايعلم بمقدار الثمن الذي يقابل ما يُملك، فيستلزم الغرر[٤].

وأُجيب عن ذلك:

أوّلاً ـ بأنّ قاعدة انحلال العقود تقتضي انحلال العقد في بيع مايملك ومالا يملك إلىٰ عقدين، وعندئذٍ

(١) التهذيب ٧: ١٥٠، كتاب التجارات، باب أحكام الأرضين، الحديث ١٦، والوسائل ١٧: ٣٣٩، الباب ٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: الغنية: ٢٠٩، والتذكرة ١٠: ١٨ـ١٩، والرياض ٨: ١٢٦، ومفتاح الكرامة ٤: ٢٠٢، والجواهر ٢٢: ٣٠٩، وغيرها.

(٣) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٦٢.

(٤) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٢٠٢، والجواهر ٢٢: ٣١٠.

وعندئذٍ لامانع من صحّة أحد العقدين مع بطلان العقد الآخر. وله أمثلة، منها في بيع الصرف والسلم إذا اشتملا علىٰ مايجمع الشرائط ومالا يجمعها[١].

وللتوضيح أكثر راجع عنوان «انحلال العقود».

ثانياً ـ إنّ قصد المتعاقدين ورضاهما إنّما تعلّق بمجموع ما يملك ومالا يملك و لكن لابصفة المجموعية، بل بهما بما هما مع عدم لحاظ صفة المجموعية[٢].

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ بيع الفضولي مال نفسه بالخصوص مقصودٌ له ضمن قصد بيع المجموع ـ مال نفسه ومال غيره ـ وإنّما يعوزه قصد البائع بيع ماله مستقلاً، ولكن ذلك لادليل علىٰ اعتباره ولزومه، بل إطلاق الأدلّة ينفيه[٣].

ثالثاً ـ وأمّا اشكال استلزام الغرر لجهالة الثمن، فيمكن دفعه بإمكان معرفة مايقابل مايملك من الثمن بتقسيطه[٤].

ثمّ إنّهم ذكروا طرقاً لتقسيط الثمن، منها:

ماذكره العلّامة في الإرشاد، حيث قال: «ويقسّط المسمّىٰ علىٰ القيمتين»[٥].

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ٣١٠، ومنية الطالب ٢: ١٩٧، وهدىٰ الطالب ٥: ٦٠١ـ٦٠٢.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للاصفهاني) ٢: ٣٣٥.

(٣) انظر الجواهر ٢٢: ٣١١، وهدىٰ الطالب ٥: ٦٠٣.

(٤) انظر: الجواهر ٢٢: ٣١٠، ومنية الطالب ٢: ١٩٧، وهدىٰ الطالب ٥: ٦٠٢.

(٥) إرشاد الأذهان ١: ٣٦٠، والمكاسب ٣: ٥١٥.

أي يقوّم كلٌّ منها منفرداً، فتؤخذ نسبة كلٍّ منها إلىٰ مجموع القيمتين، ثمّ يقسّم الثمن المسمّىٰ ـ وهو المذكور في العقد ـ طبقاً لهذه النسبة.

فإذا كان ثمن مايملكه ديناران، وثمن مالايملكه أربعة دنانير فتكون النسبة إلىٰ مجموع الثمنين الثلث والثلثين، وبهذه النسبة يقسّم الثمن المسمّىٰ، فلو كان المسمّىٰ تسعة دنانير فيأخذ المالك ثلاثة دنانير ثمن مايملكه، وتكون ستة دنانير وهي ثمن مالايملكه لصاحبه إن رضي بالبيع، وإن ردّه فترجع إلىٰ المشتري، ويكون له خيار تبعّض الصفقة كما سيجيء[١].

هذا كلّه في القيمي، أما المثلي، فان كانت النسبة مشاعة، كما إذا كان لكلٍّ من زيد وعمرو خمسون كيلوغراماً من الحنطة، وكانت الحنطة جميعها مختلطة فباع زيد جميعها، ولكن ردّ عمرو البيع، فيصحّ البيع في نصف المجموع، ويكون لزيد نصف ثمن المسمّىٰ.

وأمّا إذا لم تكن الحصص مشاعة بل كانت مفرزة، فيكون حكمها كالقيمي، فتؤخذ نسبة قيمة كلّ حصّة إلىٰ قيمة مجموع الحصّتين، ثمّ يؤخذ من المسمّىٰ بنفس تلك النسبة.

هكذا قال الشيخ الأنصاري[٢].

لكن أُورد عليه: بأنّه إذا كانت الحنطة في كلٍّ

(١) انظر منية الطالب ٢: ١٩٩.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٥٢٠.

من الحصّتين متشابهة ومتماثلة مع الأُخرىٰ من حيث الكيفيّة والكميّة ورغبة الناس إليها، فما المانع من أن تكون مثل المثلي المشاع؟[١].

وهناك مؤاخذات أُخر ذكرها السيّد اليزدي في الحاشية[٢]، كما أنّ السيّد العاملي نقل عن حواشي الشهيد صوراً ستة لهذا الفرض[٣] تركناها جميعاً مخافة الإطالة.

تنبيه :

ذكر الفقهاء أنّ الذي بيع ماله فضولة إن أجاز البيع فهو، وإلّا كان للمشتري خيار تبعّض الصفقة مع جهله بالفضولية[٤]؛ لأنّه أقدم علىٰ شراء مالين، فإن بطل شراء أحدهما تبعّضت صفقته، فهو بالخيار بين أن يفسخ أصل البيع، أو يقبله في قسم من المبيع الذي وجدت فيه شروط الصحّة.

الإجازة والردّ :

المالك إمّا أن يجيز العقد الواقع فضولة علىٰ ماله، أو لا يجيزه، بل يردّه، وكلٌّ من الإجازة والردّ له أحكام ذكرها الفقهاء، وقد تعرّضنا لأقسام الإجازة من الكشف والنقل، وأقسام الكشف، وما يترتّب عليها من أحكام وثمرات في عنوان «إجازة»، فلا نعيدها، ويبقىٰ الكلام في الردّ وأحكامه.

الردّ وأحكامه :

قال السيّد الخوئي ـ علىٰ ما في تقريرات بحثه ـ: إنّ البحث عن الردّ وعمّا يتحقّق به إنّما يكون مثمراً إذا قلنا: بأنّ العقد الفضولي يخرج بعد ردّه عن الصحّة التأهليّة بانضمام الإجازة إليها، بمعنىٰ أن لا يكون أثر للإجازة بعد ردّ العقد، علىٰ ما هو المعروف من أنّ من شروط الإجازة أن لا تكون مسبوقة بالردّ.

أمّا بناءً علىٰ عدم الاشتراط وصحّة عقد الفضولي إذا لحقه الرضا وإن كان مسبوقاً بالردّ، وأنّ الردّ لا يخرج العقد عن الصحّة التأهليّة مع لحوق الرضا به كما اختاره هو، فلا يثمر هذا البحث؛ لأنّ وجود الردّ كعدمه[١].

١ ـ بماذا يتحقّق الردّ؟

الردّ تارة يحصل بالقول، وأُخرىٰ بالفعل.

أ ـ الردّ بالقول:

قال الشيخ الأنصاري: «لا يتحقّق الردّ قولاً إلّا بقوله: فسخت، ورددت وشبه ذلك ممّا هو صريح

---

(١) انظر هدىٰ الطالب ٥: ٦٢٦.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١: ١٨٩.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٢٠٦.

(٤) انظر: الرياض ٨: ١٢٧، و الجواهر ٢٢: ٣١٥، والمكاسب ٣: ٥١٤.

(١) مصباح الفقاهة ٤: ٣٢٣.

في الردّ؛ لأصالة بقاء اللزوم منْ طرف الأصيل، وقابليّته من طرف المجيز»[1]، أي وأصالة بقاء قابلية العقد للّزوم من طرف المجيز.

وقال السيّد اليزدي: «يتحقّق بإنشائه قولاً بكل لفظ دالٍّ عليه»[2]. وظاهره عدم التحديد بما ذكره الشيخ.

وقيل: إنْ كان دليل بطلان العقد بالردّ هو الإجماع فينبغي الاقتصار علىٰ ما يفيد الردّ صراحة كالذي ذكره الشيخ الأنصاري، وإن كان الدليل غيره، فلا فرق بين الألفاظ الصريحة أو الظاهرة، والكنايات أو المجازات الظاهرة بالقرائن في الردّ[3].

ب ـ الردّ بالفعل:

والمقصود بذلك هو أن يفعل مايدلّ علىٰ ردّ البيع كما سنذكر أمثلته.

ذكر الشيخ الأنصاري تفصيلاً في الردّ بالفعل، وحاصله:

أنّ الفعل الصادر من المالك يمكن أن يكون علىٰ أحد أنحاء:

الأوّل ـ أن يكون الفعل مخرجاً للمبيع عن ملكيّته، كأن يبيعه أو يعتقه إذا كان مملوكاً، أو يتلفه بالأكل أو بالإحراق ونحو ذلك.

وهذا النوع من التصرّف مفوّت لمحلّ الإجازة، أي لايبقىٰ بعد ذلك محلّ لتتعلّق الإجازة ببيعه.

وبناءً علىٰ ذلك فلو باع شخص كتاب شخص آخر فضولةً، ولكن باعه المالك من شخص آخر، أو وهبه، أو أتلفه، فلم يبق محلّ لإجازة بيع الفضولي ليقع صحيحاً.

الثاني ـ أن لا يكون الفعل مخرجاً للمبيع عن الملكيّة إلّا أنّه مخرج له عن قابلية تعلّق الإجازة به، كما إذا باع شخص دار شخص آخر فضولة، فآجره المالك لشخص آخر قبل أن يجيز بيع الفضولي، فإنّ الدار وإن لم تخرج عن ملك مالكها إلّا أنّها بإجارتها تخرج عن قابلية تعلّق الإجازة ببيع الفضولي لها.

الثالث ـ أن لا يكون الفعل مخرجاً للمبيع عن الملكيّة، ولا يكون منافياً لملك المشتري له، مثل تعريض المالك المبيع للبيع.

وهذا علىٰ قسمين:

١ ـ أن يقع ذلك من المالك علىٰ علم وقصد منه، وهذا يكون ردّاً فعليّاً لبيع الفضولي، فإذا باع الفضولي دار زيد، ثمّ وضعها زيد في معرض البيع مع علمه ببيع الفضولي لها، فيكون فعله هذا ردّاً عمليّاً لبيع الفضولي.

٢ ـ أن يقع ذلك من المالك مع عدم علمه أو التفاته إلىٰ وقوع العقد عليه فضولةً، وهذا لا يتحقّق

---

(١) المكاسب ٣: ٤٧٧.

(٢) حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١: ١٧٢.

(٣) كتاب البيع (للإمام الخميني) ٢: ٣٢٠ـ٣٢١.

به الردّ الفعلي؛ لعدم دلالته علىٰ إنشاء الردّ، كما أنّه لاينافي الإجازة لو وقعت من البائع بالنسبة إلىٰ بيع الفضولي.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصاري[1]، وللفقهاء المتأخرين عنه مناقشات في بعض صغريات هذه الموارد، أو تفصيلاتٌ بناءً علىٰ الكشف أو النقل في الإجازة، يرجع فيها إلىٰ المطوّلات.

حكم المبيع والثمن في صورة ردّ البيع:

إذا ردّ المالك البيع، فتارة نبحث عن حكم المبيع، وأُخرىٰ عن حكم الثمن.

أوّلاً ـ حكم المبيع:

إذا لم يجز المالك البيع، فإن كان المبيع في يده، فلا كلام.

وأمّا لو كان في يد غيره، كالبائع الفضولي أو المشتري، فللمالك انتزاعه من يد من كان بيده.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ أصل المبيع، ويبدو أنّه لاكلام فيه بهذا المقدار[2].

وأمّا المنافع، سواء كانت مستوفاة كاللبن والصوف من الحيوان، أو السكنىٰ من الدار إذا لم يسكنها المشتري، فقد بنىٰ الشيخ الأنصاري حكمها علىٰ مسألة تفويت المشتري علىٰ البائع للمنافع المستوفاة وغيرها إذا قبض المبيع بعقد فاسد، وقد نسب هناك إلىٰ المشهور القول بضمان المشتري لتلك المنافع، وذكر أقوالاً أُخر[1].

ثانياً ـ حكم الثمن:

المشتري إمّا أن يكون جاهلاً بكون البائع فضوليّاً، أم لا.

فإن كان جاهلاً بذلك، فله أن يرجع بالثمن عليه، سواء كان الثمن باقياً أم تالفاً، فيأخذ بدله.

والظاهر أنّه لم ينقل فيه خلاف[2].

وإن كان عالماً بالفضوليّة:

ـ فإن كان الثمن باقياً، ففي استرداده وعدمه قولان:

الأوّل ـ عدم جواز الاسترداد؛ لأنّ المشتري سلّط البائع علىٰ الثمن بدفعه إليه مع علمه بعدم استحقاقه، فيكون بمنزلة الإباحة.

نسب الشهيد الثاني هذا القول إلىٰ المشهور،

---

(١) المكاسب ٣: ٤٧٧ـ٤٨٢.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٣٠٠.

(١) انظر المكاسب ٣: ٢٠١ـ٢٠٨، و٤٨٣.

وقال السيّد العاملي بالنسبة إلىٰ الضمان في العين والمنافع: «وقد طفحت بذلك عبارات الأصحاب، وفي رواياتهم ما يدلّ علىٰ ذلك».

مفتاح الكرامة ٤: ١٩٨، وادّعىٰ النراقي عليه الإجماع في مستند الشيعة ١٤: ٢٩٤.

(٢) انظر المصدرين الأخيرين.

حيث قال معلّقاً علىٰ قول المحقق: «وقيل: لا يرجع بالثمن مع العلم بالغصب»: «هذا هو المشهور بين الأصحاب، مطلقين الحكم فيه، الشامل لكون الثمن باقياً وتالفاً»[1].

الثاني ـ جواز الاسترداد؛ لأنّ الثمن وهو مال المشتري موجود، ولم يحصل ما يوجب نقله عن ملكه؛ لأنّه إنّما دفعه عوضاً عن شيءٍ لم يدفع له، ولم يدفعه مجّاناً، وعليه يكون باقياً في ملكه، فله مطالبته واسترداده[2].

نسبه الشيخ الأنصاري إلىٰ جماعة[3] ثمّ اختاره هو[4] وجماعة ممّن تأخر عنه[5].

(١) انظر المسالك ٣: ١٦٠.

(٢) انظر المسالك ٣: ١٦٠، وزاد الشيخ الأنصاري في المكاسب ٣: ٤٨٤: أنّ مجرّد التسليط ليس ناقلاً للملك، وزاد السيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ٤: ٣٤٢: أنّ أكله يكون أكلاً بالباطل؛ لحصر أسباب التجارة بالتجارة عن تراضٍ، ولم يحصل ذلك.

(٣) انظر القواعد ٢: ١٩، والتذكرة ١٠: ١٨، والمختلف ٥: ٥٦، وإيضاح الفوائد ١: ٤١٨ و٤٢١، والدروس ٣: ١٩٣، وجامع المقاصد ٤: ٧٧، والمسالك ٣: ١٦٠ـ١٦١، والكفاية ١: ٤٥٠، ومستند الشيعة ١٤: ٢٩٤، والجواهر ٢٢: ٣٠٥ـ٣٠٩.

(٤) انظر المكاسب ٣: ٤٨٤.

(٥) انظر: حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١: ١٧٦، كما يحتمله ظاهر كلامه، ومنية الطالب ٢: ١٦١، كما هو صريح كلامه، ومصباح الفقاهة ٤: ٣٤١ـ٣٤٢، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٢: ٣٣٢ـ٣٣٣.

ـ وأما لو كان الثمن تالفاً، فالمعروف عدم رجوع المشتري إلىٰ البائع، بل ادّعي عليه الاتّفاق مستفيضاً[1]، نعم حكىٰ الشهيد الثاني[2] عن بعض تحقيقات المحقّق الحلّي[3]: رجوع المشتري إلىٰ البائع مطلقاً، أي سواء كان الثمن تالفاً أم لا.

ثالثاً ـ حكم الغرامات التي يغرمها المشتري للمالك:

إذا رجع المالك إلىٰ المشتري فوجد عينه عنده أخذها وأخذ قيمة المنافع التي استوفاها المشتري، بل وحتىٰ قيمة المنافع الفائتة التي لم يستوفها، كما تقدّم بيانه.

وأمّا إذا كانت العين تالفة فله ـ أي المالك ـ استيفاء قيمة المبيع أو مثله، وقيمة المنافع المستوفاة وغيرها. وهذا لا كلام فيه أيضاً.

وإنّما الكلام في حال المشتري مع البائع، فهل له أن يرجع إلىٰ البائع بما أُخذ منه أم لا؟

أمّا الثمن نفسه، فقد تقدّم الكلام عنه.

وأمّا سائر الغرامات التي غرمها المشتري فهل يرجع فيها إلىٰ البائع الفضولي أم لا؟

(١) انظر: التذكرة ١٠: ١٨، والمختلف ٥: ٥٥ـ٥٦، وإيضاح الفوائد ١: ٤٢١، وجامع المقاصد ٤: ٧٧ و٦: ٣٢٦، والمسالك ٣: ١٦٠، والحدائق ١٨: ٣٩٢، وغيرهم.

(٢) انظر المسالك ٣: ١٦١.

(٣) انظر نكت النهاية ٢: ١٧٨ـ١٧٩.

لهم فيه تفصيل؛ لأنّ الغرامة علىٰ أقسام:

الأوّل ـ ما يكون في مقابل العين المبيعة، كما لو اشترىٰ شيئاً فضولة بعشرة دنانير، وكانت قيمته الواقعيّة عشرين ديناراً، وطلب المالك من المشتري عشرين ديناراً.

الثاني ـ ما يكون في مقابل ما استوفاه من المنافع، مثل شرب لبن الحيوان أو جزّ صوفه، أو سكنىٰ الدار ونحو ذلك.

الثالث ـ ما يكون في مقابل مالم يستوفه من المنافع، مثل سكنىٰ الدار إذا لم يسكنها هو ولم يوجرها ولكن طالب المالك المشتري أجرة الدار مدّة وجودها في يده[1].

الرابع ـ ما ينفقه المشتري علىٰ المبيع ولم يحصل في مقابله علىٰ نفع، كالذي يصرفه في عمارة المبيع وحفظه وإبقائه، أو علىٰ غرس غرسه فقلعه المالك، ونحو ذلك.

ثمّ إنّ المشتري قد يكون عالماً بكون البائع فضولياً، وقد يكون جاهلاً بذلك.

فإن كان عالماً، فلا يرجع بشيءٍ من ذلك علىٰ البائع؛ لأنّه أقدم علىٰ الشراء منه مع علمه بكونه غير مالك، ويبدو أنّ ذلك ممّا لا خلاف فيه[2].

وإن كان جاهلاً، فيبدو أنّ المعروف بين الفقهاء في غير القسم الثاني جواز الرجوع، بل ادّعي عليه الإجماع[1].

نعم، يرىٰ صاحب الحدائق[2] عدم جواز الرجوع مطلقاً؛ لعدم تصريح النصوص الواردة في المقام بذلك.

وأمّا القسم الثاني، وهو ما اغترمه في مقابل ما انتفع به، مثل اللبن، والصوف، والسكنىٰ ونحو ذلك، فقد اختلفوا فيه علىٰ قولين، بل أقوال:

القول الأوّل: جواز الرجوع إلىٰ البائع، للقواعد الثلاث: التسبيب، والغرور، والضرر، فإنّ البائع هو الذي سبّب وقوع المشتري في الضرر، وهو الذي غرّه بصرف المال في المبيع؛ لأنّه جعل نفسه مالكاً، فكان كمن قدّم طعام غيره لشخص آخر فأكله جاهلاً بكونه لغير من قدّمه، فيكون الضمان والحرمة علىٰ المقدِّم، كلّ ذلك مضافاً إلىٰ قاعدة الضرر حيث يلزم من عدم جواز الرجوع تضرّر المشتري[3].

وممّن اختار هذا الرأي: المحقّق[4]، والعلّامة في

---

(١) هذا القسم لم يذكره الشيخ الأنصاري.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٣٠١، بل ادعي عليه الإجماع في مستند الشيعة ١٤: ٢٩٤.

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ١٩٩، فإنه نقل الإجماع في ذلك عن عدّة من الفقهاء، والجواهر ٢٢: ٣٠١، وفي مستند الشيعة ١٤: ٢٩٥ دعوىٰ عدم الخلاف فيه.

(٢) انظر الحدائق ١٨: ٣٩٤.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٤٩٨ـ٥٠٠، ومنية الطالب ٢: ١٧٠، وغيرها.

(٤) انظر الشرائع ٢: ١٤، فإنّه أطلق القول بالرجوع، فيشمل الإطلاق هذا المورد أيضاً.

بعض كتبه(١)، وولده في الإيضاح(٢)، والشهيدان(٣)، والمقداد(٤)، والمحقّق الثاني(٥)، والأردبيلي(٦)، وصاحب الجواهر(٧)، والشيخ الأنصاري(٨)، والسيّد اليزدي(٩)، والنائيني(١٠)، ونسب إلىٰ الشيخ الطوسي(١١)، لكن في النسبة كلام(١٢).

وهناك بعض المجوّزين استثنىٰ بعض الموارد:

١ ـ النراقي، حيث استثنىٰ مالو كان البائع الفضولي جاهلاً بكون ما في يده ملكاً للغير، فإنّه لايرجع إليه المشتري؛ لعدم صدق التغرير والتدليس والتسبيب ونحو ذلك عندئذٍ(١٣).

كما أنّه جعل ما ينفق لإصلاح المبيع وإبقائه من الغرامات في عهدة المالك، فلا يرجع فيها إلىٰ البائع(١)'.

٢ ـ السيّد الخوئي، حيث خصّ جواز الرجوع بما كان تضمين البائع والمشتري فيه ممكناً، وأمّا مالا يدخل في ضمان البائع بل يكون داخلاً في ضمان المشتري فقط، مثل المنافع المتجددة، كالثمار، والبيض، واللبن، ونحوها، فإنّه لايرجع فيها إلىٰ البائع(٢)'.

٣ ـ الإمام الخميني، فإنّه إنّما خصّ جواز الرجوع بما إذا صدق عنوان الخسارة علىٰ ما أنفقه، كما لو اشترىٰ داراً فضولة وسكن فيها، وكانت أُجرتها تساوي مئة دينار في الشهر، فسكنها، في حين كان بامكانه لولا الشراء أن يسكن في دار مقاربة لها بستين ديناراً، فدفعُ هذا المقدار خسارة عليه، فله أن يرجع بها علىٰ البائع، وأمّا لو كانت قيمتها متعارفةً وكان هو بحاجة إلىٰ سكناها بحيث كان يدفع هذا المال لولا اشتراؤه الدار، فلم تصدق الخسارة عندئذٍ، فلا يرجع فيه إلىٰ البائع؛ لعدم صدق الغرور والضرر ونحو ذلك ممّا أُجيز به الرجوع(٣)'.

القول الثاني ـ عدم جواز الرجوع، ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط(٤)'

---

(١) انظر القواعد ٢:١٩.

(٢) انظر إيضاح الفوائد ٢:١٩١.

(٣) انظر الدروس ٣:١١٥، والمسالك ٣:١٦٠، و ١٢: ٢٢٧ـ٢٢٨.

(٤) انظر التنقيح الرائع ٤:٧٥.

(٥) انظر جامع المقاصد ٦:٣٢٦.

(٦) انظر مجمع الفائدة ٨:١٦٤.

(٧) انظر الجواهر ٢٢:٣٠١، ونسبه إلىٰ المشهور.

(٨) انظر المكاسب ٣:٤٩٨.

(٩) انظر حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١:١٧٧، قال: فالتحقيق هو الحكم بالضمان إلّا في بعض الصور النادرة.

(١٠) انظر منية الطالب ٢:١٧٧.

(١١) انظر: مفتاح الكرامة ٤:١٩٩، والمكاسب ٣:٤٩٨.

(١٢) انظر: هدىٰ الطالب ٥:٢٣٢، وهامش المكاسب ٣:٤٩٨.

(١٣) انظر مستند الشيعة ١٤:٢٩٦.

---

(١)' انظر مستند الشيعة ١٤:٢٩٧.

(٢)' انظر مصباح الفقاهة ٤:٣٦٢.

(٣)' انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٢:٣٣٧ـ٣٣٨.

(٤)' انظر المبسوط ٣:٦٩ و٧١.

والخلاف[١]، وابن ادريس[٢]، والآبي[٣].

ودليلهم هو: أنّ الغرامة إنّما كانت مقابل الانتفاع من العين.

القول الثالث ـ الاقتصار علىٰ ذكر الإشكال فيه، كما فعل صاحب الكفاية[٤] وصاحب الرياض[٥].

القول الرابع ـ إن صحّ التعبير عنه بالقول، هو الاكتفاء بذكر القولين: الجواز وعدمه من دون ترجيح، كما فعل العلّامة في جملة من كتبه[٦].

هل تجري الفضوليّة في المعاطاة؟

تكلّم بعض الفقهاء في جريان الفضوليّة في المعاطاة وعدمه، فأثبته بعض ونفاه آخرون، وفصّل ثالث بين إفادة المعاطاة الملكية، وإفادتها الإباحة.

فالمنقول عن صاحب المقابس: أنّه استقرب عدم جريانها فيها، حيث قال ـ حسب ما نقل عنه ـ: «تذنيب: فليعلم أنّ ما سبق كلّه فيما إذا باع أو اشترىٰ الفضولي بالصيغة، فأمّا لو باع أو اشترىٰ بطريق المعاطاة، فإنّه يلغو ويفسد من أصله، ولا يقف علىٰ الإجازة علىٰ الأقرب؛ للأصل...»[١].

ويظهر ذلك من السيّد اليزدي حيث قال ـ بعد أن قال بصحّة الفضوليّة في المعاطاة إذا كان كلٌّ من المعاطاة والفضوليّة طبقاً للقاعدة ـ: «وعلىٰ بقيّة التقادير الحقُّ عدم جريانها فيها؛ لأنّ ما ثبت علىٰ خلاف القاعدة يجب الاقتصار فيه علىٰ مورد الدليل، ومن المعلوم أنّ الأدلّة الخاصّة للفضولي مشكوكة الشمول للمعاطاة، كما أنّ دليل المعاطاة بناءً علىٰ كونه هو السيرة لا يشمل الفضولي، فيجب الاقتصار علىٰ القدر المتيقّن»[٢].

ويظهر ذلك من النائيني أيضاً كما سيجيء عن قريب.

وممّن قال بجريان الفضوليّة في المعاطاة مطلقاً: السيّد المجاهد حيث قال: «لا فرق في بيع الفضولي بين أن يكون معاطاة أو لا، فلا يشترط في صحّة بيع الفضولي عدم المعاطاة»[٣].

---

(١) انظر الخلاف ٣: ٤٠٣، المسألة ١٣ من كتاب الغصب، وفيها: «إذا غصب جارية حاملاً ضمنها و ضمن ولدها»، ولكن دلالته علىٰ ما نحن فيه لاتخلو من إشكال؛ لأن الحمل هنا مغصوب مثل الأُم وليس كالثمرة الحاصلة بيد المشتري الجاهل بالفضولية، بل حتىٰ الغاصب أيضاً.

(٢) انظر السرائر ٢: ٣٢٥ و ٤٩٣.

(٣) انظر كشف الرموز ٢: ٣٨٤.

(٤) انظر الكفاية ١: ٤٥٠.

(٥) انظر الرياض ٨: ١٢٥.

(٦) انظر: التذكرة ١٠: ١٨، والتحرير ٤: ٥٤٢، والنهاية ٢: ٤٧٨، والإرشاد ١: ٣٦١، والمختلف ٥: ٥٦.

(١) مقابس الأنوار (كتاب البيع): ٤١ـ٤٢ كما في هدىٰ الطالب ٤: ٦٤٦.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٤٧.

(٣) المناهل: ٢٨٩.

لكن احتمل بعضهم أن يكون ذلك من باب التزامه بإفادة المعاطاة الملكيّة[١]، فلا يدلّ كلامه علىٰ جوازها فيما إذا أفادت الإباحة، ويكون كالقول بالتفصيل الآتي.

وممّن قال بالتفصيل: الشيخ الأنصاري[٢]، والسيّدان: الخوئي[٣] والخميني[٤]، فإنّهم قالوا بصحة الفضوليّة في المعاطاة بناءً علىٰ إفادتها الملكية، وعدم صحّتها إذا أفادت الإباحة.

نعم، قال بعضهم بصحّتها بناءً علىٰ الكشف الحقيقي أو النقل في الإجازة.

دليل القائلين بجريان الفضوليّة في المعاطاة بناءً علىٰ إفادتها الملك:

إنّ إطلاق أدلّة الفضولي تشمل ما إذا كان البيع عقديّاً أو فعليّاً معاطاتياً، ولا وجه لاختصاص أدلّة الفضوليّة بما كان البيع فيه عقديّاً، «فإنّ التقابض بين الفضوليين، أو فضولي وأصيل، إذا وقع بنية التمليك والتملّك، فأجازه المالك، فلا مانع من وقوع المُجاز من حينه أو من حين الإجازة فعموم مثل قوله تعالىٰ **﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾** شامل له.

ويؤيّده، رواية عروة البارقي؛ حيث إنّ الظاهر وقوع المعاملة بالمعاطاة»[١].

دليل القائلين بعدم جريانها في المعاطاة مطلقاً:

استند القائلون بعدم جريان الفضولية في المعاطاة بما يأتي:

أوّلاً ـ أنّ البيع المعاطاتي لمّا كان يحصل بإقباض البائع وقبض المشتري، فهو بحاجة إلىٰ التصرّف في المبيع الذي هو ملك للغير قبل إجازته؛ وهذا التصرّف منهيٌّ عنه، فتكون المعاملة منهيّاً عنها، فتقع فاسدة[٢].

وأُجيب عن ذلك:

١ ـ بأنّ القبض والإقباض لا يكونان محرّمين دائماً، بل قد يكونان مباحين، كما لو تخيّل أنّه ملكه فباعه معاطاة، ثمّ علم بأنّه لغيره، فلم يكن قبضه وإقباضه محرّماً.

بل ربّما لا يحتاج البيع والشراء إلىٰ قبض وإقباض بالفعل، كما لو اشترىٰ فضوله في الذمّة.

٢ ـ ثمّ علىٰ فرض كونه محرّماً، فهو محرّم تكليفاً، والحرمة التكليفية لا تدلّ علىٰ الفساد.

٣ ـ ثمّ علىٰ فرض دلالتها علىٰ الفساد، فإنّما تدلّ علىٰ فساد كون فعل الفضولي سبباً مستقلاً لنقل الملكيّة، فلا تدلّ علىٰ فساد كونه سبباً لو لحق به رضا

---

(١) انظر هدىٰ الطالب ٤: ٦٤٦.
(٢) انظر المكاسب ٣: ٣٩٤.
(٣) انظر مصباح الفقاهة ٤: ١٢٨ـ١٣١.
(٤) انظر كتاب البيع ٢: ١٥٧ـ١٥٨.

(١) المكاسب ٣: ٣٩٤ـ٣٩٥.
(٢) المصدر المتقدّم.

المالك، فيكون جزءاً للسبب[١].

ثانياً ـ أنّ صحّة المعاطاة متوقّفة علىٰ التراضي وقصد الإباحة أو التمليك ـ علىٰ الخلاف في إفادة المعاطاة الملكيّة أو التمليك ـ وهما من وظائف المالك وشؤونه، فلايتصوّر صدورهما من غيره.

نقل هذا الإشكال عن صاحب المقابس[٢] وأكّده النائيني[٣]، حيث قال ما حاصله: أنّ تبديل طرفي الإضافة في الملكيّة بناءً علىٰ إفادة المعاطاة للملك، أو الإباحة بناءً علىٰ إفادتها لها، إنّما هو من فعل المالك الأصيل، فلا يصحّ صدورها من غيره.

وأُجيب:

١ ـ بأنّ التراضي وقصد التمليك أو الإباحة حاصلان بعد الإجازة، فلا يكون البيع المعاطاتي الفضولي خالياً منهما.

٢ ـ وبأنّه لو تمّ الإشكال لتمّ في جميع أقسام الفضولي سواء كان مستنداً إلىٰ عقد قولي، وهو البيع المعهود، أو إلىٰ عقد فعلي، وهو المعاطاة ـ فإنّها إنشاء للتمليك، ولكن بالفعل لا بالقول ـ ولا وجه للتفرقة بينهما، بأن تشترط مقارنة الرضا مع العقد الفعلي دون العقد القولي![٤]

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٩٥.

(٢) انظر: مقابس الأنوار (كتاب البيع): ٤١، كما في هدىٰ الطالب ٤: ٦٥١.

(٣) انظر منية الطالب ٢: ٥١ـ٥٢.

(٤) انظر المكاسب ٣: ٣٩٥ـ٣٩٦.

دليل القائلين بعدم جريان الفضوليّة بناءً علىٰ إفادة المعاطاة الإباحة:

استدلّ القائلون بذلك علىٰ مدّعاهم كما ذكر الشيخ الأنصاري بما حاصله:

أنّ البيع في حدّ ذاته مفيد للملك علىٰ حسب القاعدة الأوّليّة، فإيقاعه معاطاةً بحيث يفيد الإباحة خلافٌ للقاعدة، وعلىٰ فرض الالتزام بصحّته، فإنّما يقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن، وهو ما لو كان التعاطي بين المالِكَينِ أنفسهما لا غيرهما، وعليه يكون التعاطي فضولة مشكوك الصحّة، ولم يقم دليل علىٰ صحّته[١].

وإلىٰ هذا أشار السيّد اليزدي بقوله: «الحقّ عدم جريانه فيها؛ لأنّ ماثبت علىٰ خلاف القاعدة يجب الاقتصار فيه علىٰ مورد الدليل، ومن المعلوم أنّ الأدلّة الخاصّة للفضولي مشكوكة الشمول للمعاطاة، كما أنّ دليل المعاطاة بناءً علىٰ كونه هو السيرة لايشمل الفضولي، فيجب الاقتصار علىٰ المتيقّن»[٢].

أضف إلىٰ ذلك: أنّ حصول الإباحة قبل الإجازة غير ممكن، والآثار والتصرّفات الواقعة قبل حصول الإباحة لم تكن مؤثّرة، نعم إنّما تصحّ هذه التصرّفات وتكون مؤثّرة بعد الإجازة، ولكن لا استناداً إلىٰ التعاطي الحاصل بين الفضولي

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٩٧.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٤٧.

والأصيل الآخر، المتعقّب بالرضا، بل استناداً إلىٰ نفس الإجازة الحادثة[١].

نعم، بناءً علىٰ الكشف الحقيقي وأنّ الإجازة اللاحقة تكشف واقعاً عن حصول التراضي عند التعاطي، وبناءً علىٰ كفاية مجرّد الرضا في البيع وإن لم يكن مبرزاً، فتكون المعاطاة الواقعة فضولة صحيحة[٢].

كما صحّحت أيضاً بناءً علىٰ إفادة الإجازة النقل من حينها[٣].

هذا، وسوف يأتي الكلام عن المعاطاة في أنّها علىٰ القاعدة، أو علىٰ خلافها، وأنّها تفيد الملك أو الإباحة في عنوان «بيع المعاطاة» إن شاء الله تعالىٰ.

كما تقدّم الكلام عن الإجازة، وأنّها كاشفة أو ناقلة، وانقسام الكشف إلى حقيقي وحكمي في عنوان «إجازة».

هل تجري الفضوليّة في سائر العقود والإيقاعات؟

قال الشهيد الأوّل في غاية المراد: «اختلف علماؤنا في كلّ عقدٍ صدر من الفضولي.. بعد اتّفاقهم علىٰ بطلان الإيقاع، وعلىٰ عدم لزوم العقود، علىٰ أقوال:

الأوّل ـ بطلانه مطلقاً، أي البيع والشراء، والنكاح وغيرهما...

الثاني ـ وقوفه علىٰ الإجازة مطلقاً...

الثالث ـ بطلان البيع وصحّة النكاح...

الرابع ـ بطلان النكاح في غير البكر الرشيدة، مع حضور الولي...»[١].

والمستفاد من كلامه: أنّ هناك اتّفاقاً علىٰ بطلان الإيقاعات الفضوليّة.

ولكن ناقش المتأخّرون دعوىٰ الاتّفاق هذه، وبنوا المسألة علىٰ أمرٍ آخر، وهو: أنّ العقد الفضولي في حدّ ذاته مطابق للقواعد العامّة أم لا؟

فمن يرىٰ أنّه مطابق للقواعد العامّة، وأنّ العمومات والإطلاقات، مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ ونحوها تشمله، فلا يفرّق فيه عندئذٍ بين عقد وعقد، بل تشمل الإيقاعات أيضاً؛ لوحدة الملاك فيهما؛ لأنّ حالة كون العقد جزء السبب ويقع مؤثّراً بعد إتمامه برضا المالك موجودة في الإيقاع أيضاً بنفس التصوير.

نعم، لو دلّ دليل علىٰ لزوم المباشرة في عقد خاصّ أو إيقاع كذلك، فيجب الالتزام به، كما قيل في العتق والطلاق والوقف؛ لاشتراط قصد القربة في الأخير وهو لايتأتّىٰ إلّا من المالك، ولما ورد من

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٩٧.

(٢) انظر المصدر المتقدّم، ومصباح الفقاهة ٤: ١٢٨ـ١٣٣.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٤: ١٣٢.

(١) غاية المراد ٣: ٣٧ـ٤١.

أنّه: «لاعتق إلّا بعد ملك»[١] و «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[٢]، وإن نوقش ذلك بأنّه يمكن توجيه هذه الأدلة كما وُجّه ماورد: من أنّه «لابيع إلّا في ملك»[٣] فإنّه بعد رضا المالك يكون البيع بيعاً في الملك[٤].

ومن يرىٰ أنّ عقد الفضولي ليس علىٰ طبق القواعد العامّة، ولاتشمله عمومات البيع وإطلاقاته، بل يجب إثبات صحّته بالأدلّة الخاصة ـ أي الروايات ـ فيرىٰ عدم جريانه في سائر العقود إلّا ما قام الدليل علىٰ جريانه فيه كما قام في البيع، وكذا الإيقاعات؛ إذ عدم جريان الفضوليّة فيها إلّا ما قام الدليل علىٰ جريانه فيه يكون بطريق أولى.

فمَن يرىٰ أنّ عقد الفضولي طبقٌ للقواعد العامّة، واستدلّ عليه بالعمومات والإيقاعات:

١ ـ الشيخ الأنصاري، حيث استدلّ علىٰ صحّته بالعمومات، وعليه ينبغي أن يلتزم بصحّته في غير البيع من العقود أيضاً.

أمّا في الإيقاعات، فإنّه نقل دعوىٰ الشهيد في غاية المراد الاتفاق علىٰ بطلان إيقاع الفضولي، ولم يعلّق عليه، ويظهر منه تأييده له.[١]

٢ ـ الشيخ النائيني، فإنّه التزم بكون عقد الفضولي وإيقاعه طبقاً للقاعدة، إلّا أنّه استثنىٰ جملة من العقود والإيقاعات من قبيل:

أ ـ الإيقاعات التي تتحقّق بفعل الإنسان بحيث يكون فعله علّة تامة لتحقّق الأثر، كالقبض والإقباض، وإعطاء الدين والخمس والزكاة؛ بناءً علىٰ جريان التبرع فيها؛ لأنّه بعد الإقباض، أو دفع الدين يترتّب الأثر من دون توقّف علىٰ الإجازة.

ب ـ العقود الإذنية، مثل الوكالة في التصرّف، والعارية، والوديعة، والفسخ، والإجازة والإبراء، والجعالة ونحوها؛ لأنّ وقوع هذه من الفضولي وعدمه علىٰ حدٍّ سواء، فإنّ الإجازة بنفسها تكون وكالة وعارية و....[٢].

٣ ـ الشيخ الإصفهاني، حيث قال بعد بيان الضابطة المتقدّمة[٣]: «والتحقيق: أنّ بطلان الفضوليّة في الإيقاعات عموماً أو خصوصاً حتىٰ بعد لحوق الإجازة لا دليل عليه، ويؤيّده ذهاب الكلّ أو الجُلّ الىٰ صحّة عتق الراهن للعبد المرهون متوقّعاً للفكّ أو الإجازة، بل صرّح بعضهم بصحّة عتق المرتهن عن الراهن مع إجازته...»، ثمّ ذكر شواهد أُخر ثمّ قال:

---

(١) الوسائل ٢٣: ١٥، الباب ٥ من كتاب العتق الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) مستدرك الوسائل ١٥: ٣٠٦، الباب ٢٥ من كتاب الطلاق، الحديث ٣.

(٣) راجع عوالي اللآلي ٢: ٢٤٧، الحديث ١٦، وفيه: «لا بيع إلّا فيما تملك».

(٤) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٢: ٧٥ـ٧٦.

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٤٥ـ٣٤٦.

(٢) انظر منية الطالب ٢: ٩ـ١٠.

(٣) وهي التي ذكرناها في أوّل المسألة.

«وعن كاشف الغطاء‌‌‌‌ تقوية الجواز في الإيقاعات مالم يقم الإجماع علىٰ المنع منه...»[١].

فإذا التزم بجريان الفضوليّة في الإيقاعات، فهو يقول بجريانها في العقود بطريق أولى، والموارد الخاصّة التي ذكرها إنّما ذكرها مؤيّدات لا دلائل، فيكون استناده في التعميم علىٰ القواعد العامّة.

٤ ـ السيّد الخوئي، فإنّه بيّن في صدر بحثه الضابطة المتقدّمة، ثمّ قال في نهاية الاستدلال علىٰ المسألة الأُولىٰ بالقواعد العامّة: «وقد تحصّل ممّا قدمناه: أنّ عقد الفضولي صحيح علىٰ القاعدة بمقتضىٰ العمومات والاطلاقات الدالّة علىٰ صحّة العقود ولزومها...»[٢].

وأمّا بالنسبة إلىٰ الإيقاعات فقد قال في أوّل بحثه أيضاً: «إذا قلنا بأنّ صحّة العقود الفضوليّة موافقة لمقتضىٰ القاعدة حكمنا بصحّة الإيقاعات الفضوليّة أيضاً إلّا ما خرج بالدليل؛ لأنّ العمومات والمطلقات كما تشمل العقود الفضوليّة فكذلك تشمل الإيقاعات الفضوليّة أيضاً»[٣].

٥ ـ الإمام الخميني، حيث عدّ بيع الفضولي مشمولاً للقواعد العامّة، من جهة شمول الأدلّة العامّة ـ وهي الإطلاقات والعمومات ـ لبيع الفضولي المقرون برضا المالك[٤]، بل قال: إنّ حقيقة البيع هي الإيجاب؛ لأنّ البيع هو تمليك مال بمال وهو يُنشأ بالإيجاب، والقبول ليس ركناً في العقد، بل هو بمنزلة إجازة المالك لبيع الفضولي، بل القبول والإجازة حقيقة واحدة، فالقبول في بيع الأصيلين إجازة متّصلة، والإجازة في الفضولي قبول متأخّر، ولا دليل علىٰ لزوم اتّصال الإجازة أو القبول بالإيجاب، فالقاعدة تقتضي صحّة الفضولي[١].

وأشار قبل ذلك إلىٰ القاعدة المتقدّمة، وهي إحالة البحث عن جريان الفضوليّة في الإيقاعات إلىٰ البحث عن كون الفضوليّة فيها وفي العقود طبقاً للقاعدة أم لا، وقال في آخر بحثه هناك: «والظاهر عدم قيام دليل معتمد عليه علىٰ بطلان الفضولي فيها[٢]، والإجماع غير ثابت حتىٰ في الطلاق والعتاق، بل ظاهر بعض النصوص جريانه في الطلاق»[٣].

وأمّا من قال بعدم كون عقد الفضولي طبقاً للقاعدة، فمنهم:

السيّد اليزدي، حيث قال: «إن قلنا بكون الفضولي في البيع بمقتضىٰ القاعدة لشمول العمومات حسبما اختاره المصنّف‌‌ فإلحاق سائر العقود به في محلّه، بل مقتضاها حينئذٍ القول بالصحّة في

---

(١) حاشية المكاسب (للإصفهاني)٢:٧٦.

(٢) مصباح الفقاهة ٤:٢٣.

(٣) مصباح الفقاهة ٤:٢٣ .

(٤) كتاب البيع (للإمام الخميني)٢:١٠١.

(١) كتاب البيع (للإمام الخميني)٢:١٠٣.

(٢) أي بطلان عقد الفضولي في الإيقاعات.

(٣) كتاب البيع (للإمام الخميني)٢:٩٩.

الإيقاعات أيضاً إلّا ما خرج بالإجماع، كالعتق والطلاق، فإنّ الظاهر إجماعهم علىٰ عدم جريان الفضوليّة فيها، بل عدم صحّة موقوفيّتها...» إلىٰ أن قال:

«وأمّا سائر الإيقاعات فيشكل دعوىٰ تحقّق الإجماع فيها بالنسبة إلىٰ كلٍّ واحدٍ واحد، نعم، المنقول منه عامٌ في الجميع، لكنّه ليس بحجّة، فلا يخرج من أجله عن العمومات...»، ثمّ استشكل في دعوىٰ عدم جريانه في العتق والطلاق، ثمّ قال:

«وبالجملة التعويل علىٰ الإجماع في منع الجريان مشكل، خصوصاً في سائر الإيقاعات: من الإذن والإجازة والإبراء والجعالة والفسخ والردّ ونحو ذلك». ثمّ قال:

«ولو قلنا بكون الفضولي علىٰ خلاف القاعدة كما هو الحقّ، فإلحاق سائر العقود أيضاً محلّ إشكال»[١].

كانت هذه أهمّ الأبحاث التي ترتبط بعقد الفضولي، وبقيت موارد أُخر نحيل البحث فيها إلىٰ مواردها الخاصة ليكون البحث فيها أوسع وأتمّ، من قبيل ترتّب العقود المتعدّدة علىٰ المبيع الفضولي، أو علىٰ بدله، كما إذا باع كتابه بقلم، ثمّ باع المشتري الكتاب لشخص آخر بشيء آخر، وباعه الآخر بشيءٍ آخر وهكذا، وباع البائع القلم بشيء آخر، ثمّ باع المشتري القلم، ثمّ باعه مشتريه أيضاً، وهكذا بالنسبة إلىٰ أبدال كلٍّ من الكتاب والقلم.

فهنا يبحث عمّا لو أجاز المالك بعض هذه العقود، كالأوّل، أو الوسط، أو الأخير، فما هو حكم بقية العقود؟

يراجع تفصيل ذلك في عنوان «ترتّب العقود».

ومن هذا القبيل البحث عن إمكان رجوع المالك إلىٰ كلٍّ واحدٍ من البائعين أو المشترين الذين وقعوا في سلسلة العقود، لو فرضنا أنّه ردّ العقد الفضولي ولم يجزه؛ لأنّهم يضمنون العين أو بدلها بعد وقوعها في أيديهم، وهذا ما يسمىٰ بتعاقب الأيدي، وسوف نبحث عنه في عنوان «تعاقب الأيدي» إن شاء الله تعالىٰ.

مظان البحث:

يبحث عن العقد الفضولي أساساً في كتاب البيع، وفي كتاب النكاح أحياناً بمناسبة النكاح الفضولي.

بيع الكالئ بالكالئ

لغة:

جاء في كتاب العين: «نهي عن الكالئ بالكالئ، أي بالنسيئة النسيئة»[١]. ثمّ فسّر النسيئة

(١) حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١: ١٣٣.

(١) كتاب العين: «كلأ».

بالتأخير.

ومثله جاء في الصحاح[(١)] والنهاية[(٢)] لابن الأثير، وأضاف الأخير: «وذلك أن يشتري الرجل شيئاً إلىٰ أجل، فإذا حلّ الأجل لم يجد ما يقضي به، فيقول: بعنيه إلىٰ أجل آخر بزيادة شيء، فيبيعه منه ولايجري بينهما تقابض. يقال: كلأ الدين كلوءاً فهو كالئ: إذا تأخّر».

وجاء في الفائق: «كلأ الدين كلأ، فهو كالئ: إذا تأخّر ـ إلىٰ أن قال: ـ تكلّأت كلأة، أي استنسأت نسيئة، وهو أن يكون لك علىٰ رجل دين، فإذا حلّ أجله استباعك ما عليه إلىٰ أجل»[(٣)].

اصطلاحاً:

قال المقداد في التنقيح مفسّراً ومعلّلاً المصطلح: «... لأنّ البائع والمشتري كلّاً منهما يكلأ صاحبه، أي يراقبه لأجْلِ ما له عليه، فيكون اسم فاعل، وفي الكلام حينئذٍ إضمار، أي بيع مال الكالئ بمال الكالئ، لاستحالة ورود البيع علىٰ العاقدين، ويجوز أن يكون اسم مفعول كالدافق، وحينئذٍ لا إضمار.

وعلىٰ التقديرين هو مجاز، من تسمية الشيء باسم مايؤول إليه؛ لأنّ حال العقد ليس هناك كالئ.

ومنهم من فسّره ببيع دين بدين، وحينئذٍ يكون حقيقة»[(١)].

وقال المحقق الثاني: «واعلم أنّ الكالئ بالكالئ ـ بالهمزة ـ معناه: النسيئة بالنسيئة، كذا فسّره المتصدّون لتفسير غرائب الحديث كابن الأثير».

ثمّ نقل كلامه المتقدّم، ثمّ قال: «قلت: يظهر من كلامه: أنّ الكالئ بالكالئ هو الدين بالدين، سواء كان مؤجّلاً أم لا، وإن كان أصل المادّة دائراً علىٰ التأخير، كما يظهر من الفائق والأساس؛ ولعلّ المراد به: الدين من حيث إنّ من شأنه التأخير.

لكن علىٰ ما فسّر به المصنف "الكالئ" لايتّجه بطلان ما تقدّم من مصارفة ما في الذمم؛ لأنّ المنهي عنه هو الكالئ بالكالئ، لا الدين بالدين»[(٢)].

والذي فسّره به المصنف ـ أي العلّامة ـ الكالئ بالكالئ هو قوله: «العوضان، إن كانا حالّين فهو النقد، وإن كانا مؤجّلين فهو بيع الكالئ بالكالئ»[(٣)].

أقول: توجد نكتة ينبغي الالتفات إليها ليسهل فهم كلام الفقهاء، ورمز اختلافهم في المسألة، وهي:

أنّ هناك اختلافاً في أنّ الأجل دخيل في

(١) انظر الصحاح: «كلأ».

(٢) النهاية: «كلأ».

(٣) الفائق: «كلأ».

(١) التنقيح الرائع ٢: ٥٣.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٢٠٣.

(٣) القواعد ٢: ٤٢.

مفهوم الدين أم لا؟ فيرىٰ بعضهم أنّه دخيل، فلا يصدق الدين من دون التأجيل. ويرىٰ بعض آخر أنّه غير دخيل.

ومزيداً للتوضيح نقول: تارة يكون الأجل مذكوراً في العقد، فيكون البيع أو الإجارة أو القرض مؤجّلاً، كأن يقول: بعتك هذا بكذا مؤجّلاً إلىٰ شهر، ومثله الإجارة والقرض.

وتارة لايكون مذكوراً، فيقول: بعتك هذا بكذا، علىٰ نحو الكلّي في الذمّة ومن دون ذكر الأجل، نعم ربما لايدفع المشتري الثمن إلّا بعد شهر، فيكون ديناً عليه، لكن ليس ديناً مؤجّلاً، أي محدوداً بأجل.

ومحلّ الخلاف: أنّ الثاني هل يصدق عليه الدين ليشمله النهي عن بيع الدين بالدين أو الكالئ بالكالئ، أم لا؟[1].

فمن يقول بالشمول يعمم الحكم، ومن لم يقل يخصّصه بالقدر المتيقّن وهو الأوّل.

وقال الشهيد الثاني في الروضة: «بيع الكالئ بالكالئ ـ بالهمز ـ: اسم فاعل أو مفعول من المراقبة، لمراقبة كلّ واحد من الغريمين صاحبه لأجل دينه»[2].

أقول: قوله: «اسم فاعل» أي اسم فاعل من كلأ. وقوله: «اسم مفعول» اي اسم فاعل بمعنىٰ اسم مفعول، أي «مكلوء». وقوله: «من المراقبة»؛ لأنّ الكلأ يأتي بمعنىٰ الحفظ والحراسة، قال الجوهري: «كلأه الله كِلاءَة بالكسر، أي حفظه وحرسه... ويقال: اكتلأت عيني، إذا لم تنم وسهِرَت وحذِرت أمراً»[1].

واسم الفاعل بمعنىٰ المفعول بهذا المعنىٰ يكون معناه: محروس ومحذورٌ منه، أي مراقب.

ومثل الشهيد قال السيّد الطباطبائي[2] وصاحب الجواهر[3].

وقال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة: «وقد فسّر بيع الكالئ بالكالئ المصنّف والشهيدان والفاضل المقداد والمحقّق الثاني وغيرهم بما إذا كان العوضان مؤجّلين».

ثمّ قال: «ويظهر من التذكرة في مقام آخر: أنّ بيع الكالئ بالكالئ هو بيع الدين بالدين، سواء كان مؤجّلاً أم لا»[4].

الأحكام:

ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ عن النبي صلى الله عليه وآله من طرق العامّة، ولم يرد من طرقنا، وإنّما الوارد من طرقنا هو النهي عن بيع الدين بالدين، كما تقدّم تحقيق ذلك في عنوان «بيع الدين بالدين»،

---

(١) انظر: جامع المقاصد ٥: ٣٨، والحدائق ٢٠: ٢٠١، ومفتاح الكرامة ٥: ٢ و ٢٩.

(٢) الروضة البهية ٣: ٥١٢.

(١) الصحاح: «كلأ».

(٢) انظر الرياض ٨: ٢١١.

(٣) انظر الجواهر ٢٣: ٩٨.

(٤) مفتاح الكرامة ٤: ٤٢٥.

ونقلنا دعوىٰ الإجماع علىٰ بطلانه.

والقدر المتيقّن من موارد بيع الكالئ بالكالئ هو: بيع الدين المؤجل بدينٍ مؤجّلٍ مثله في حين أنّه لم يحلّا، كما إذا باع ديناً له في ذمّة غريم بدين لشخص آخر في ذمّة شخص آخر مع كونهما مؤجّلين غير حالّين.

أو يبيع ديناً له في ذمّة غريم، بدين آخر له في ذمّة الغريم نفسه، مع الوصف المتقدّم، بل حتىٰ لو كان الدين المبيع حالّاً، فإنّه هو الذي ذكره اللغويون مثالاً لبيع الكالئ بالكالئ.

أو يبيع ديناً له في ذمّة غريم، بدين آخر لهذا الغريم في ذمّة شخص ثالث، مع الوصف المتقدّم[1].

وجعل الأردبيلي منه ـ بحسب ظاهر العرف وكلام الفقهاء ـ ما لو باع متاعاً مؤجّلاً بثمن مؤجّل، في عقد واحد، بمعنىٰ أن يكون العوض والمعوّض مؤجّلين في عقد واحد، لكنّه احتمل بعد ذلك عدم صدق العنوان عليه[2].

بيع الكلّي

لم يتعرّض اللغويون لمعنىٰ الكلّي، وإنّما هو اصطلاح منطقي فلسفي دخيل في الفقه والأُصول، وعرفه المناطقة: «بأنّه المفهوم الذي لايمتنع صدقه علىٰ أكثر من واحد ولو بالفرض»[1]، مثل مفهوم الإنسان.

وجيء بكلمة «ولو بالفرض» لإدخال مثل مفهوم «الشمس» ومفهوم «شريك الباري» في التعريف وإن لم يكن للأوّل في الخارج إلّا مصداق واحد، ولم يكن للثاني مصداق أصلاً، لكن لو فرض أن يكون للأوّل أكثر من مصداق وللثاني مصداق، انطبق عنوان الكلّي عليهما.

ومن موارد استعمال الفقهاء للكلّي هو: «بيع الكلّي».

والمراد منه هو: أن يكون المبيع قابلاً ـ من حيث المفهوم ـ للانطباق علىٰ أكثر من مصداق واحد.

أقسام الكلّي باللحاظ الفقهي:

ذكر الفقهاء لبيع الكلّي أقساماً من حيث انقسام الكلّي إليها، وهذه الأقسام هي:

١ ـ الكلّي في الذمّة:

وهو أن يكون المبيع مفهوماً كلّياً قابلاً للانطباق علىٰ أكثر من واحد، فتنشغل الذمّة بذلك الكلّي وتفرغ بدفع واحد من مصاديق ذلك الكلّي، كما إذا باع مئة رطل من العسل موصوف علىٰ نحوٍ كلّي، بحيث تنشغل ذمّته للمشتري بذلك المقدار، وتفرغ ذمّته بدفعه من أيّ عسل يتضمّن الوصف

---

(١) انظر الرياض ٨: ٤٥٦.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٩: ٩٦ـ٩٧.

(١) انظر منطق المظفر ١: ٦٧ و٦٨.

المذكور في العقد، وربما كان لهذا المفهوم عشرات المصاديق، لكنّه يختار واحداً منها ليفرغ بدفعه ذمّته.

٢ ـ الكلّي في المعيّن:

وهو أن يكون الكلّي موجوداً ضمن إطار أفراد محدّدة في الخارج، كما إذا كان مئة رطل من العسل، لكن لابنحو أن تكون الأرطال مفرزة، فقال: بعتك رطلاً واحداً من هذا العسل، فيكون لهذا الكلّي مئة فرد قابل لانطباق الكلّي عليه، وأيُّ رطل من هذه الأرطال المئة دفعها البائع برئت ذمّته.

٣ ـ الكلّي المشاع:

وهو مثل الثاني إلّا أنّ الكلّي مبيّن ضمن نسبة معيّنة كالنصف والربع والثلث والعشر ونحوها، فيقول في المثال السابق: بعتك نصف هذا العسل، أو ربعه، أو عشره، وهكذا.

ومن المعلوم أنّ نسبة الثلث أو العشر ونحو ذلك قابلة للانطباق علىٰ أكثر من مورد، فيصدق الثلث علىٰ هذا الثلث وذلك الثلث وهكذا، ولكن مهما يكن فالأثلاث محدودة ومحصورة فيما هو الموجود خارجاً.

والفرق بين هذا وسابقه هو: أنّ المشتري علىٰ هذا يصير شريكاً مع البائع في ما هو موجود خارجاً حتىٰ تفرز حصّته عن حصّة البائع، بخلاف الصورة السابقة، فإنّ المشتري لايصبح شريكاً مع البائع.

وبناءً علىٰ هذا الفرق:

ـ إذا تلف العسل جميعه قبل قبض المشتري حصّته، فعلىٰ الكلّي في المعيّن يبطل البيع؛ لأنّه يدخل تحت قاعدة «تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه»، فيكون التلف محسوباً علىٰ البائع.

وأمّا علىٰ الكلّي المشاع، فلا يبطل البيع ويكون التلف عليهما؛ لأنّه يكون من قبيل تلف مال الشركة بأجمعه.

ـ وإذا تلف جميعه إلّا بمقدار حصّة المشتري، فعلىٰ الكلّي في المعيّن، يكون الباقي للمشتري؛ لانطباق الكلّي الذي انشغلت ذمّة البائع به عليه؛ إذ لم يبقَ لهذا الكلّي إلّا هذا الفرد الموجود.

وأمّا علىٰ الكلّي المشاع يقسّم الموجود بين الشريكين، وهما البائع والمشتري بالنسبة، فإذا كان المشتري قد اشترىٰ ثلثاً، فيكون له ثلث الموجود، والثلثان الباقيان للبائع[1].

٤ ـ الفرد المنتشر:

وهذا ليس من أفراد الكلّي، بل يذكر معها عند ذكرها، وهو: أنْ تكون أفراد المبيع مفرزة ومشخّصة في الخارج، ويقع البيع علىٰ واحد غير معيّن منها، كما إذا كان العسل موزّعاً بحسب الأرطال وكلّ رطل في ظرف خاصّ، ثمّ قال البائع: «بعتك رطلاً واحداً من هذه الأرطال بكذا». وهذا في الواقع ليس كلّياً كما تقدّم، وإنّما هو جزئيٌّ إلّا أنّه غير معيّن ومردّد بين عدّة من الأفراد؛ ولذلك يقال

---

(١) انظر المكاسب ٤: ٢٦٠، ومنية الطالب ٢: ٣٨٨، ومصباح الفقاهة ٥: ٣٧٦، وحاشية المكاسب (للإصفهاني) ٣: ٣٣٤.

له: الفرد المردّد أيضاً[١].

الأحكام:

تطرّق الفقهاء إلىٰ بيع الكلّي وما يرتبط به من أحكام في مواضع متفرّقة نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

ماهو حكم بيع الكلّي؟

أمّا الكلّي في الذمّة، فيبدو أنّه لاخلاف بين الفقهاء في جواز بيعه[٢]، وإلّا لما جاز بيع السلف، في حين أنّه جائز بالاتفاق، فإنّ المسْلَفَ فيه لابدّ وأن يكون كلّياً في الذمّة، بأن يقول له: بعتك كذا من الحنطة بكذا من الثمن إلىٰ كذا من المدّة، فالمبيع: كذا من الحنطة الكلّية، لا المعيّنة خارجاً.

وأمّا رواية: «لاتبع ماليس عندك»[٣] ونحوها فإنّها محمولة علىٰ النهي عن بيع العين الشخصية المملوكة للغير قبل شرائها وتملّكها، بأن يبيع كتاب زيد، ثمّ يشتريه منه، ثمّ يدفعه للمشتري[٤].

وهناك روايات أُخر[١] ربما يكون ظاهرها بطلان بيع الكلّي في الذمّة، لكنّها حُملت علىٰ الكراهة، أو التقيّة؛ لذهاب جملة من العامة إلىٰ بطلانه كما قيل[٢].

ـ وأمّا بيع الكلّي المشاع، كبيع نصف الدار أو ربعها علىٰ نحو الإشاعة بحيث يصير المشتري شريكاً للبائع في الدار بالمقدار الذي اشتراه، فيبدو أنّ المعروف بين الفقهاء صحّته أيضاً[٣]؛ لأنّ المبيع معلوم ولو علىٰ نحو الإشاعة، فلم يستلزم البيع جهالة وغرراً كي يصير باطلاً، كما تقدّم توضيحه في عنوان «بيع بعض من جملة»، وذكرنا كلام العلّامة وإشكاله في مثل بيع شاة من شاتين علىٰ نحو الإشاعة، وجواب الشيخ الأنصاري عنه، فراجع.

ـ وأمّا بيع الكلّي في المعيّن، فقد نقل الشيخ الأنصاري عن جماعة[٤] القول بصحّته، بل استظهر عدم الخلاف فيه، ثمّ نقل خلاف فخر الدين في

---

(١) انظر: منية الطالب ٢: ٣٨١، ومصباح الفقاهة ٥: ٣٥٤ـ٣٥٥.

(٢) قال الشيخ الأنصاري: «... للإجماع والنصّ علىٰ جواز بيع الكلّي». المكاسب ٣: ٣٦٧، و مقصوده من النصّ الروايات الواردة في بيع السلف، راجع عنوان «سلف».

وقال السيّد الخوئي: «لقيام الإجماع والضرورة علىٰ جواز بيع الكلّي في الذمّة». مصباح الفقاهة ٤: ٨٧.

وانظر: منية الطالب ١: ١٠٢، والحاشية علىٰ المكاسب ٣: ١٠٣.

(٣) سنن البيهقي ٥: ٢٦٧ و ٣١٧ و ٣٣٩.

(٣) انظر: المكاسب ٣: ٣٦٧، ومنية الطالب ٢: ٢٧ـ٢٨، ومصباح الفقاهة ٤: ٢٧٩.

(١) انظر المكاسب ٣: ٤٤٨.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٤٥٢ـ٤٥٣.

(٣) انظر: المكاسب ٤: ٢٤٧، ومنية الطالب ٢: ٣٧٧، ومصباح الفقاهة ٥: ٣٥٧.

(٤) انظر المكاسب ٤: ٢٥٥، ونقله عن الشيخ الطوسي والشهيدين، والمحقّق الثاني، وغيرهم، راجع: المبسوط ٢: ١٥٢ـ١٥٣، والخلاف ٣: ١٦٢ـ١٦٣، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٢٦٧ـ٢٦٨، وجامع المقاصد ٤: ١٠٥، والرياض ٨: ١٣٥، ومستند الشيعة ١٤: ٣٣٦.

الإيضاح[١]، وبتبعه صاحب الجواهر[٢]، وقد تـقدّم تفصيل الكلام فيه في «بيع بعض من جملة» فراجع.

ـ وأمّا بيع الفرد المنتشر، بأن يبيع فرداً مـن الأفراد المتمايزة، فقد فصّل الشيخ الأنصاري فيه بين ما إذا كانت الأفراد مختلفة في القيمة، وما إذا كانت متساوية.

فعلىٰ الأوّل يكون البيع بـاطلاً لاسـتلزامـه الغرر، كما إذا باع فرساً من فرسين بمئة دينار، وكانت قيمة أحدهما خمسين، وقيمة الآخر مـئة وخمسـين ديناراً، ولم ينقل في ذلك خلافاً.

وأمّا إذا كانت القيمة متساوية، فقد نسب إلىٰ المشهور القول بـالبطلان، إلّا أنّـه نـاقش الأدلة، وقال: «فالدليل هو الإجماع لو ثبت»[٣].

راجع تفصيل ذلك في عنوان «بيع بعض من جملة» أيضاً.

هل يجب وجود مصداق الكلّي حال بيعه؟

المستفاد من كلمات الفقهاء والنصوص في بيع السَّلف وغيره عدم اشتراط وجود مصداق المـبيع الكلّي عند البائع حين البيع، فيجوز أن يبيع كذا من الحنطة علىٰ نحوٍ كلّي وإن لم يملك من الحنطة شيئاً فعلاً، سواء كان البيع حالّاً، أو سلماً.

راجع: بيع السلف.

هل تصدق الفضوليّة لو كان المبيع كلّياً في الذمّة؟

يمكن أن يكون كلّاً من الثمن أو المثمن كلّياً في بيع الفضولي، بأن يقول: «بعتك كذا من الحـنطة في ذمّة زيد بكذا من الدنانير»، فالمبيع ـ وهو كذا من الحنطة في ذمّة زيد ـ كلّي في الذمّة.

وكذا لو قال: «اشتريت هـذه الحـنطة مـنك بعشرين درهماً في ذمّة زيـد»، فـإنّ الثمـن ـ وهـو عشرون درهماً في ذمّة زيد ـ كلّي في الذمّة.

ثمّ إنّ تشخيص من وقـع البـيع أو الشراء له فضولة وانشغلت ذمّته به إنّما يكون بأحد أمرين:

الأوّل: أن يكون صاحب الذمّة مـذكوراً في العقد، كالمثالين المتقدّمين.

وعندئذٍ، فإن أجاز ذلك الشخص صحّ بـيع الفضولي، وإنْ ردّ بطل، كـما في سـائر مـوارد بـيع الفضولي التي يكون المبيع فيها عيناً شخصيّة وطرفا المعاملة مشخّصين.

الثاني ـ أن لا يكون صاحب الذمّة مذكوراً، بل منوياً، بأن يكون الفضولي قد نوىٰ وقوع المعاملة له.

فهنا أيضاً إن أجاز ـ ذلك الشخص المنوي ـ المعاملة، صحّت كسائر المـوارد، وإن ردّهـا، قـال الشيخ الأنصاري: مقتضىٰ القاعدة بطلان المـعاملة

---

(١) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٣٠.

(٢) انظر الجواهر ٢٣: ٢٢٢ـ٢٢٣، و ٢٤: ٨٥.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٢٤٨ـ٢٤٩.

واقعاً؛ لأنّ مقتضىٰ ردّ المعاملة بقاء كلّ عوض علىٰ ملك صاحبه.

ولكن إذا شكّك غير الفضولي في نيّة الفضولي وادّعىٰ عدم صدقه في دعواه وقوع المعاملة لشخصٍ آخر منويٍّ، بل ادعىٰ أنّ الفضولي أوقع المعاملة عن نفسه، فإذا حلف علىٰ ذلك، وقعت المعاملة للفضولي بحسب اقتضاء الظاهر لذلك؛ لأنّ ظاهر حال العاقد إيقاع العقد عن نفسه[1].

وهذا حكم قضائي ـ أي يحكم بـه للطرف الآخر علىٰ الفضولي ـ فهو حكم ظاهري ربما صادف الواقع، وربما لم يصادفه.

واستظهر الشيخ الأنصاري من كلمات بعض الفقهاء أنّه يحكم له ظاهراً وواقعاً[2].

ولهم كلام فيما لو أضاف الكلّي إلىٰ ذمّة الغير، أو قصد هذا المعنىٰ ثمّ قصد البيع لنفسه، أو تلفّظ به كذلك، حيث يقع التنافي بينهما ظاهراً، كما لو قال: «اشتريت هذا لنفسي بدرهم في ذمّة زيد» أو «اشتريت هذا لفلان بدرهم في ذمّتي».

ولهم محاولات لرفع هذا التنافي[3].

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٣٩١.

(٢) انظر: المكاسب ٣: ٣٩١، وهدىٰ الطالب ٤: ٦١٥ـ ٦٢٦.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٣٩١ـ٣٩٤، وهدىٰ الطالب ٤: ٦٢٦ـ٦٣١، ومنية الطالب ٢: ٤٤ـ٥٠، ومصباح الفقاهة ٤: ١٢١ـ ١٢٨، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٢: ١٥٥ـ ١٥٦.

هل يجري خيار الحيوان في بيع الكلّي؟

تعرّض الشيخ الأنصاري في خيار الحيوان إلىٰ البحث عن جريانه في بيع الكلّي وعدمه، ثمّ قال: «لم أجد مصرّحاً بأحد الأمرين، نعم، يظهر من بعض المعاصرين[1]، الأوّل، ولعلّه الأقوىٰ»[2].

والمتأخّرون عنه بين موافق ومخالف.

فالموافقون هم مثل: النائيني[3]، والإصفهاني[4]، والإمام الخميني[5].

والمخالفون هم مثل: السيّد اليزدي[6]، والسيّد الخوئي[7].

والقدر المتيقّن من هذا الانقسام في الأقوال إنّما هو بيع الكلّي في الذمّة، كما إذا قال: «بعتك فرساً عربياً صفته كذا وكذا بألف دينار» سواء كان البيع حالّاً، أو مؤجّلاً كما في بيع السلف.

وأمّا الكلّي في المعيّن، بناءً علىٰ صحّة بيعه كما إذا قال: «بعتك إحدىٰ هذه الشياة الأربعة بكذا»

---

(١) قيل: إنّه الشيخ علي ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء في تعليقه علىٰ اللمعة. انظر المكاسب (تحقيق وطبع كلانتر) ١٤: ١٩٥ الهامش.

(٢) المكاسب ٥: ٨٣ـ٨٤.

(٣) انظر منية الطالب ٣: ٥٧.

(٤) انظر الحاشية علىٰ المكاسب (للإصفهاني) ٤: ١٤٦.

(٥) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٤: ١٧٧.

(٦) انظر الحاشية علىٰ المكاسب (للسيد اليزدي) ٢: ١٧.

(٧) انظر مصباح الفقاهة ٦: ١٧٦.

وكانت متساوية في القيمة، فظاهر إطلاق كلام الشيخ عدم جوازه، وصرّح به الإمام الخميني؛ لأنّ الكلّي في المعيّن مثل الكلّي في الذمّة إلّا أنّه في نطاق محدود.

كما أنّ إطلاق كلام السيّد اليزدي بالجواز يشمله، وصرّح به السيّد الخوئي كما في تقريرات بحثه.

هذا واستدل المانعون بـ:

١ ـ انصراف إطلاقات هذا الخيار من بيع الكلّي، فإنّ الظاهر منها هو ثبوته في البيع الشخصي[١].

٢ ـ إنّ الحكمة من خيار الحيوان ـ كما قيل ـ هي: «أنّ العيب في الحيوان قد يثبت خفيّاً غالباً، وفي الثلاثة يختبر ويظهر أثره»[٢]، وهذه الحكمة إنّما تجري في بيع المعين، لا الكلّي[٣].

٣ ـ إنّ مبدأ هذا الخيار في الكلّي ـ علىٰ فرض ثبوته ـ إمّا قبل القبض أو بعده:

أمّا قبل القبض، فغير ممكن؛ لأنّ قبض الحيوان قبل حلول الأجل في السلف ليس من حقّ المشتري.

وأمّا بعد حلول الأجل وقبض الحيوان وإن أمكن الاختبار، لكن لا دليل علىٰ أنّ مبدأ الخيار هو القبض.

فاذا لم يمكن الالتزام بخيار الحيوان في الكلّي في الذمّة المؤجّل، فلا يمكن في الحالّ أيضاً؛ لعدم الفرق بينهما[١].

٤ ـ إنّ المتداول بين الناس في بيع الحيوان هو البيع الشخصي؛ فالخيار الثابت في بيع الحيوان ينصرف إلىٰ ما هو المتداول عندهم[٢].

والملاحظ: أنّ هذا الانصراف ليس من جهة انصراف الحيوان في إطلاقات خيار الحيوان إلىٰ الحيوان الشخصي كما ذكر في الدليل الأوّل، بل من جهة انصراف الدليل إلىٰ ماهو المتعارف عند الناس من بيع الحيوان، وهو علىٰ نحو البيع الشخصي والمعيّن، لا الكلّي.

واستدلّ المجوّزون بـ:

١ ـ إطلاق النصوص والفتاوىٰ الشامل لبيع الشخصي والكلّي معاً.

٢ ـ إنّ الحكمة الظنّية لاتصلح أن تكون مقيّدة للحكم، بل ولو كانت قطعية أيضاً؛ لعدم لزوم اطّرادها في جميع موارد الحكم.

٣ ـ احتمال أن تكون الحكمة تروّي المشتري وتأمّله في أصل البيع، لا في الحيوان المشترىٰ[٣].

---

(١) انظر المكاسب ٥: ٨٣ـ٨٤، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٤: ١٧٧.

(٢) التذكرة ١١: ٣٥.

(٣) انظر المكاسب ٥: ٨٤.

(١) انظر منية الطالب ٣: ٥٧.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٤: ١٤٦.

(٣) انظر: حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ٢: ١٧، ومصباح الفقاهة ٦: ١٧٦.

عدم جريان خيار الرؤية في بيع الكلّي في الذمّة:

خيار الرؤية هو: أن يشتري شيئاً قد شاهده سابقاً إجمالاً، أو اعتماداً علىٰ توصيف البائع، ثمّ يراه علىٰ خلاف ما تصوّره أو وُصف له، فيكون للمشتري حينئذٍ خيار الرؤية.

قال الشيخ الأنصاري: «مورد هذا الخيار بيع العين الشخصيّة الغائبة»[1]، مثل أن يقول: «بعتك الأرض التي شاهَدْتَها بكذا» أو «بعتك أرضاً بصفة كذا وكذا، بقيمة كذا».

وحمل بعض الفقهاء كلام الشيخ المتقدّم علىٰ أنّ المراد منه هو: أنّ الكلّي في الذمّة لا يثبت فيه هذا الخيار؛ لأنّه لو باع شيئاً كلّياً في الذمّة مثل «كذا من الطعام تكون صفته كذا»، فإن كان ما سلّمه البائع إلىٰ المشتري ينطبق عليه الوصف المذكور فهو، وإلّا كان له المطالبة بالفرد الواجد للوصف، ولا محلّ لخيار الفسخ حينئذٍ.

بخلاف العين الشخصيّة، فلو وجدها علىٰ غير ما وصفها البائع، أو علىٰ غير ما كان وجده سابقاً، فللمشتري الخيار بين الرضا بالموجود، أو فسخ البيع؛ لعدم وجود فرد آخر ـ حسب الفرض ـ يمكن مطالبته.

يبقىٰ السؤال عن الكلّي في المعيّن، مثل بيع صاع من صبرة موصوفة بكذا، والكلّي المشاع، مثل بيع نصف الصبرة الموصوفة بكذا، فهل يثبت للمشتري الخيار مع تخلّف الوصف أم لا؟

فيرىٰ هؤلاء الفقهاء أنّ الكلّي في المعيّن والكلّي المشاع، مثل العين الشخصيّة من هذه الجهة فيثبت فيهما الخيار للمشتري مع تخلّف الوصف عمّا وصفه البائع أو شاهده المشتري[1].

مظان البحث:

يتعرّض لبيع الكلّي في عدّة مواضع من كتاب المكاسب والتجارة، مثل:

١ ـ بيع بعض من جملة، وصاع من صبرة.
٢ ـ بيع السلف.
٣ ـ بيع الفضولي.
٤ ـ خيار الحيوان.
٥ ـ خيار الرؤية.

بيع ما لم يُقبض

ويقصد به الفقهاء أن يشتري شيئاً ثمّ يبيعه قبل أن يقبضه من بائعه.

---

(١) المكاسب ٥: ٢٤٨.

(١) انظر: الحاشية علىٰ المكاسب (للاصفهاني) ٤: ٣٩٨، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٤: ٤٢٧، ومصباح الفقاهة ٧: ٦١، إلّا أنّه أخرج الكلّي في المعيّن أيضاً، وعكس في منهاج الصالحين ٢: ٣٨، المسألة ـ ١٥٠، حيث أدخل الكلّي في المعيّن ولم يُشر إلىٰ الكلّي المشاع.

الأحكام:

تكلّم الفقهاء في جواز ذلك، ولهم فيه أقوال:

القول الأوّل ـ المنع مطلقاً:

ومفاد هذا القول ـ علىٰ فرض وجود القائل به ـ هو: المنع عن بيع ما اشتراه الإنسان قبل أن يقبضه، سواء كان طعاماً أم غيره، وسواء كان مكيلاً وموزوناً أم غيرهما، مثل الثوب والأرض ونحوهما.

يظهر من كلام العلّامة وجود القائل بهذا القول؛ لأنّه قال: «لعلمائنا في بيع مالم يقبض أقوال أربعة»، وعبارته مطلقة كما هو ظاهر. ثمّ قال عند عدّ الأقوال: «والمنع مطلقاً» ثمّ نسبه إلىٰ الشافعي وأحمد، ثمّ قال: «لأنّ النبيّ ﷺ نهىٰ أن تباع السّلع حيث تبتاع حتىٰ يحوزها التّجار إلىٰ رحالهم[١]، ولأنّ الملك قبل القبض ضعيف»[٢].

وظاهر التعليل عموم النهي لكلّ السّلع.

واستظهره الشيخ الأنصاري من الشيخ الطوسي في كتاب السّلَم[٣].

القول الثاني ـ المنع في المكيل والموزون مطلقاً:

ومفاده المنع من بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه، سواء كان طعاماً أم لا، وسواء كان البيع علىٰ نحو التولية أم لا، أمّا غير المكيل والموزون كالثوب والأرض والحيوان ونحو ذلك، فيجوز بيعه قبل قبضه.

وهذا القول منسوب إلىٰ ابن أبي عقيل[١]، وهو الظاهر من الشهيد الثاني في الروضة[٢].

القول الثالث ـ المنع في المكيل والموزون إلّا تولية:

ومقتضاه المنع من بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه، سواء كان طعاماً أم غيره، إلّا علىٰ نحو التولية، فيجوز، أمّا غير المكيل والموزون فيجوز بيعه قبل قبضه مطلقاً.

اختار هذا القول صاحب الحدائق[٣]، والشيخ الأنصاري[٤]، والسيّد الخوئي[٥]، وهو الظاهر من الشهيد الثاني في المسالك[٦].

القول الرابع ـ المنع في الطعام خاصّة:

وعليه يختّص المنع ببيع الطعام، سواء كان

---

(١) سنن أبي داود٣: ٢٦٥، كتاب الإجارة، باب في بيع الطعام قبل أن يُستوفىٰ، الحديث ٣٤٩٩.

(٢) التذكرة ١٠: ١٢٠.

(٣) انظر: كتاب المكاسب٦: ٢٩٢، والمبسوط ٢: ١٨٧.

---

(١) نسبه إليه العلّامة في المختلف٥: ٢٨١.

(٢) انظر الروضة البهية٣: ٤٢١ و٥٢٨.

(٣) انظر الحدائق١٩: ١٧١ـ١٧٢.

(٤) انظر المكاسب٦: ٢٨٦.

(٥) انظر منهاج الصالحين(للسيّد الخوئي)٢: ٤٧، كتاب التجارة، فصل في التسليم، المسألة ١٨٨.

(٦) انظر المسالك٣: ٢٤٧.

توليه أم لا.

ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط[١]، والصدوق في المقنع[٢]، والقاضي في المهذّب[٣]، وابن حمزة في الوسيلة[٤]، لكن يظهر منه جوازه إذا بيع علىٰ المسلف منه.

القول الخامس ـ المنع في الطعام خاصّة إلّا علىٰ نحو التولية والكراهة في غيره:

ومقتضىٰ ذلك التفصيل في خصوص الطعام بين بيعه علىٰ نحو التولية فيجوز، وبيعه علىٰ نحو آخر كالمرابحة والمساومة فلا يجوز، أمّا غير الطعام فيجوز سواء كان مكيلاً وموزوناً أم لا، وسواء كان بيعه علىٰ نحو التولية أم لا؟

اختار هذا القول العلّامة في التحرير حيث قال: «يكره بيع ما اشتراه ممّا يكال أو يوزن قبل قبضه، ويحرم إذا كان طعاماً إلّا تولية، ويجوز بيع مالا يكال ولا يوزن قبل قبضه إجماعاً منّاً»[٥].

وهذا هو الظاهر من الشهيد الأوّل في غاية المراد[٦].

(١) انظر المبسوط ٢: ١١٩ـ١٢٠.

(٢) انظر المقنع: ١٢٣، لكن مفهوم كلامه صدراً وذيلاً ظاهر في القول الثاني.

(٣) انظر المهذّب ١: ٣٨٥.

(٤) انظر الوسيلة: ٢٥٢.

(٥) التحرير ٢: ٣٣٨.

(٦) انظر غاية المراد ٢: ١٣٦.

القول السادس ـ المنع في الطعام مطلقاً والكراهة في غيره:

ومفاد هذا القول هو المنع في خصوص الطعام، سواء كان علىٰ نحو التولية أم غيره، والكراهة في غير الطعام، سواء كان مكيلاً وموزوناً أم لا.

اختار هذا القول العلّامة في التذكرة حيث قال: «والأقرب عندي الكراهيّة إلّا في الطعام، فالمنع أظهر وإن كان فيه إشكال»[١].

القول السابع ـ الجواز في غير المكيل والموزون والكراهة فيهما:

ومقتضاه جواز بيع مالم يقبض في غير المكيل والموزون، والكراهة فيهما سواء كان المبيع طعاماً أم غيره، وسواء كان علىٰ نحو التولية أم لا.

ذهب إلىٰ ذلك المفيد، فإنّه قال: «ولابأس ببيع ما استوجبه المبتاع قبل قبضه إيّاه، ويكون قبض المبتاع الثاني نائباً عن قبض الأوّل، ويكره ذلك فيما يكال ويوزن، وليس بمفسد للبيع، ولامانع من مضيّه»[٢].

وقال الشيخ الطوسي في النهاية: «وإذا اشترىٰ الإنسان متاعاً، جاز له أن يبيعه في الحال، وإن لم يقبضه، ويكون قبض المتاع الثاني قبضاً

(١) التذكرة ١٠: ١٢٢.

(٢) المقنعة: ٥٩٦.

عنه»[١].

فلم يُشر إلىٰ الكراهة فيما يكال أو يوزن.

ونسب العلّامة قول الشيخ في النهاية إلىٰ القاضي في الكامل أيضاً[٢].

وقال البحراني: «والمشهور بين المتأخّرين من المحقّق والعلّامة ومن بعدهما هو القول بالجواز علىٰ كراهة»[٣].

القول الثامن ـ القول المتقدّم مع اختصاص الكراهة بالبيع لغير البائع الأوّل:

ومفاد هذا القول هو الجواز مطلقاً إلّا في صورة بيع المكيل والموزون علىٰ غير بائعه الأوّل بغير التولية، فيكره حينئذٍ، ولو باعه علىٰ البائع الأوّل لم يكره.

ذهب إليه السيّدان: الحكيم[٤] والخميني[٥].

(١) النهاية: ٣٩١.

(٢) انظر المختلف ٥: ٢٨١.

(٣) الحدائق ١٩: ١٦٨. وانظر: الشرائع ٢: ٣١، والمختلف ٥: ٢٨٢، والدروس ٣: ٢١١، والتنقيح الرائع ٥: ٦٨، وغاية المرام ٢: ٦٨، وجامع المقاصد ٤: ٣٩٨، ومجمع الفائدة ٨: ٣٦٠، والكفاية ١: ٤٨٩، والرياض ٨: ٢٤٢، والجواهر ٢٣: ١٦٤ـ١٦٥.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٦٦، كتاب التجارة، فصل في التسليم، المسألة ٦.

(٥) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٤٩١، كتاب البيع، القول في القبض، المسألة ٥، وعليه يحمل إطلاقه الكراهة من غير تفصيل، وتفسيرها بالمراتب في كتاب البيع ٥: ٤٠٠.

القول التاسع ـ الجواز مطلقاً:

قال أبو الصلاح: «ويصحّ بيع ما استحقّ تسليمه قبل قبضه، وينوب قبض الثاني عن الأوّل»[١].

ونسبه الشهيد الأوّل إلىٰ سلّار أيضاً[٢].

ومنشأ اختلاف الأقوال اختلاف الروايات وكيفيّة الجمع بينها، وإليك نماذج منها.

١ ـ صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا اشتريت متاعاً فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتىٰ تقبضه إلّا أن تولّيه، فإذا لم يكن فيه كيل أو وزن فبعه»[٣].

٢ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه قال في الرجل يبتاع الطعام ثمّ يبيعه قبل أن يُكال، قال: لايصلح له ذلك»[٤].

٣ ـ رواية علي بن جعفر، عن أخيه: «أنّه سأل أخاه موسىٰ بن جعفر عليه السلام عن الرجل يشتري الطعام أيصلح بيعه قبل أن يقبضه؟ قال: إذا ربح لم يصلح حتىٰ يقبض، وإن كان يولّيه، فلابأس»[٥].

(١) الكافي في الفقه: ٣٥٥.

(٢) انظر: غاية المراد ٢: ١٣٧، والمراسم: ١٧٤.

(٣) الوسائل ١٨: ٦٥، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ١٨: ٦٦، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٥.

(٥) الوسائل ١٨: ٦٧، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٩.

وروايات أُخر بهذا المضمون دالّة علىٰ المنع.

وهناك روايات دالة علىٰ الجواز من قبيل:

١ ـ رواية خالد الكرخي: قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشتري الطعام من الرجل ثمّ أبيعه من رجل آخر قبل أن أكتاله، فأقول: ابعث وكيلك حتىٰ يشهد كيله إذا قبضته، قال: لابأس»(١).

٢ ـ رواية جميل بن دراج، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يشتري الطعام ثمّ يبيعه قبل أن يقبضه، قال: لابأس، ويوكّل الرجل المشتري منه بقبضه وكيله، قال: لابأس»(٢).

واختلف موقف الفقهاء في كيفيّة الجمع بين الروايات.

فبعضهم جمع بين الطائفتين فحمل المانعة علىٰ الكراهة واستنتج القول بالجواز علىٰ كراهة في المكيل والموزون، كما هو رأي المفيد والمحقّق الحلّي وجماعة ممّن تأخّر عنه(٣).

وبعضهم قدّم روايات المنع؛ لأنّها أصحّ أسناداً، مع تقديم ما استثنىٰ منها البيع علىٰ نحو التولية؛ جمعاً بين قسمي روايات المنع الذاكرة للتولية والفاقدة لها، وهذا ما فعله الشهيد الثاني في المسالك(٤).

---

(١) الوسائل١٨: ٦٥، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث٣.

(٢) الوسائل١٨: ٦٦، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث٦.

(٣) انظر المسالك٣: ٢٤٧، فإنّ الشهيد الثاني ذكر هذا الجمع لهم.

(٤) انظر المصدر المتقدّم.

وبعضهم قدّم روايات المنع وحمل روايات الجواز علىٰ البيع تولية، كما فعل صاحب الحدائق(١) والشيخ الأنصاري(٢).

وهكذا يمكن استنباط الجمع في سائر الأقوال.

تنبيه (١):

قال الشهيد الثاني: «ثمّ علىٰ القول باختصاص النهي بالطعام، فهل يعمّ كلّ ما أُعدّ للأكل ـ كما هو موضوعه لغة(٣) ـ أو يختصّ بالحنطة والشعير؛ لأنّه معناه شرعاً، كما نُبّه عليه في موارد، منها: في حِلّ طعام أهل الكتاب في الآية الشريفة(٤)؟ كلّ محتمل، وبالثاني صرّح الفاضل فخر المحقّقين في بعض فوائده، ولعله الأجود؛ اقتصاراً في الحكم بما خالف الأصل علىٰ المتيقّن»(٥).

وبهذا المضمون قال الشيخ الأنصاري(٦) وغيره(٧) أيضاً.

---

(١) انظر الحدائق ١٩: ١٧٢.

(٢) انظر المكاسب٦: ٢٨٦ـ٢٨٩.

(٣) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «طعم»، وربما خصّه بعضهم بالبرّ.

(٤) الوسائل ٢٤: ٢٠٣، الباب ٥١ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ١ـ٧، والآية ٥ من سورة المائدة.

(٥) المسالك٣: ٢٤٨.

(٦) انظر المكاسب٦: ٢٩٣.

(٧) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤٧٦.

تنبيــه (٢):

قال الشهيد الثاني أيضاً: «ثمّ علىٰ القول بالمنع مطلقاً، كما اختاره جماعة، أو علىٰ بعض الوجوه، وهو في غير التولية أو ما اُلحق بها، لو باع هل يقع باطلاً، أو يأثمَ خاصّة؟ صرّح ابن أبي عقيل بالأوّل، فإنّه قال: وبالبطلان وردت السنّة عن رسول اللهﷺ، ويؤيّده أنّ النهي هنا راجع إلىٰ نفس المبيع فيبطل، كبيع المجهول ونحوه، ولتعلّق النهي فيه بمصلحة لاتتمّ إلّا بإبطاله.

وبالثاني قطع العلّامة في المختلف، قال فيه: "ولو قلنا بالتحريم لم يلزم بطلان البيع"[١]. ولم يذكر دليله، وكأنّه نظر إلىٰ أنّ النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد، ويُشكل بما مرّ»[٢].

قال الشيخ الأنصاري معلّقاً علىٰ كلام العلّامة في المختلف: «لكن صريحه في مواضع من التذكرة[٣]، وفي القواعد[٤]: أنّ محلّ الخلاف الصحّة والبطلان.

وبالجملة، فلا ينبغي الإشكال في أنّ محلّ الخلاف في كلمات الأصحاب هو الحكم الوضعي»[٥].

---

(١) المختلف ٥: ٢٨٢.

(٢) المسالك ٣: ٢٤٧ـ٢٤٨.

(٣) انظر التذكرة ١١: ٣٧٦.

(٤) انظر القواعد ٢: ٨٧.

(٥) المكاسب ٦: ٢٩٤ـ٢٩٥.

تنبيــه (٣):

هل البيع في قولهم: «بيع مالم يقبض» كناية عن مطلق المعاوضة والاستبدال والانتقال كالإجارة والصلح والإرث ونحو ذلك، أم يختصّ بالبيع؟

قال الشيخ الأنصاري: «ظاهر عنواناتهم الاختصاص بالبيع»، ثمّ استشهد لذلك بكلمات العلّامة[١] وغيره لكنّه نقل عن العلّامة أيضاً أنّه عبّر بلفظ «الاستبدال» في بعض فروع المسألة، ثمّ قال في نهاية بحثه: «وكيف كان، فالمسألة محلّ إشكال من حيث اضطراب كلماتهم، إلّا أنّ الاقتصار في مخالفة الأصل علىٰ المتيقّن هو المتعيّن».

ثمّ قال: «ومنه يظهر جواز بيع ما انتقل بغير البيع من المعاوضات كالصلح والإجازة والخلع ـ كما صرح به في الدروس ـ فضلاً عن مثل الإرث و...»[٢].

وجعل الشهيد الثاني للمنع علىٰ القول به شرطين:

١ ـ انتقال المبيع إلىٰ المشتري الأوّل بالبيع، وادّعىٰ عدم العلم بالخلاف فيه.

---

(١) قال في التذكرة ١٠: ١٢٧: «والأقرب عندي: أنّ النهي يتعلّق بالبيع لابغيره من المعاوضات»، وقال في الصفحة: ١٢٩: «والمنتقل بغير البيع يجوز بيعه قبل قبضه».

(٢) المكاسب ٦: ٢٩٦ـ٢٩٩.

٢ ـ نقله من المشتري الأوّل إلىٰ الثاني بالبيع أيضاً، وادّعىٰ كونه مشهوراً[1].

بيع المَجْر

لغــــة:

المَجْر ما في بطون الحوامل[2] من الإبل والغنم[3]. وقال ابن الأثير: «ولا يقال لما في البطن مجرٌ إلّا إذا أثقلت الحامل. فالمَجْر: اسم للحمل الذي في بطن الناقة، وحمل الذي في بطنها: حَبَلُ الحَبَلَة، والثالث: الغميس...»[4] أي الحمل الذي في بطن الحمل هو حبل الحبلة ـ كما مرّ تفسيره في موضعه ـ والثالث، أي الذي في بطن حَبَل الحَبَلَة هو الغميس.

وأمّا المَجَر بالتحريك، فهو داءٌ تعظم فيه بطن الشاة الحامل فتهزل، وربّما رَمت بولدها[5].

هذا معنىٰ المَجْر نفسه، وأمّا بيعه، فهو من بيوعات الجاهليّة، وهو: أن يباع ما في بطون الحوامل بشيء، أو يباع شيء بما في بطون

(١) المسالك ٣: ٢٤٩.

(٢) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والفائق (للزمخشري): «مجر».

(٣) انظر القاموس المحيط: «مجر». والظاهر أنّ ما ذكره إنّما هو علىٰ سبيل المثال لا الحصر.

(٤) النهاية: «مجر».

(٥) انظر المصدرين المتقدّمين والصحاح: «مجر».

الأُمهات[1]. واقتصر بعضهم علىٰ ذكر واحد منها[2].

واحتمل بعضهم إطلاق «المَجْر» علىٰ «بيع المجر» اتّساعاً[3].

وسوف يأتي الفرق بين المجر والملاقيح في عنوان «بيع الملاقيح» إن شاء الله تعالىٰ.

اصطلاحاً:

أُريد به ـ إجمالاً ـ البيع المنسوب إلىٰ الجاهليّة، وهو ما ذكره أهل اللغة: من وقوع حمل الحيوان ثمناً أو مثمناً في البيع، وإن كانت عباراتهم تختلف في بيان ذلك.

قال الشيخ الصدوق: «ونهىٰ ﷺ عن المَجْر، وهو أن يباع البعير أو غيره بما في بطن الناقة»[4].

والملحوظ في عبارته:

ـ إطلاق المجر علىٰ بيع المجر.

ـ وكون المبيع ما في بطن الناقة، وظاهره الاختصاص.

ـ وكون الثمن مطلقاً.

وقال الشيخ الطوسي: «وروي عن النبي ﷺ: أنّه نهىٰ عن بيع المجر، وهو بيع ما في الأرحام، ذكره

(١) انظر المصباح المنير، والقاموس المحيط: «مجر».

(٢) فابن الأثير اقتصر علىٰ الأوّل والجوهري علىٰ الثاني، انظر النهاية، والصحاح: «مجر».

(٣) انظر: النهاية والفائق: «مجر».

(٤) معاني الأخبار: ٢٧٨.

أبو عبيدة، قال ابن الأعرابي: المجر: الذي في بطن الناقة...»[١].

فإنّه نقل تفسير المجر بما في الأرحام عن أبي عبيدة، وهو أعم ممّا نسبه إليه الصدوق، ونسب ماذكره الصدوق عن أبي عبيدة إلىٰ ابن الأعرابي...

وذكر ابن إدريس[٢] ما يطابق كلام الشيخ في التفسير والنسبة.

الأحكام :

ذكر الفقهاء: أنّه لايجوز بيع الحمل في بطن أُمّه منفرداً، نعم يجوز بيعه مع أُمّه، أو مع ضميمة أُخرىٰ.

واستدلّوا علىٰ عدم الجواز، باستلزامه الجهالة والغرر؛ لأنّه لايعلم بوقوعه حيّاً، ولابسلامته، ولابكونه ذكراً أم أُنثىٰ، ولا تُعلم صفاته[٣].

وأضافوا إلىٰ ذلك ما روي عن النبي ﷺ: من أنّه نهىٰ عن المَجْر، أو بيع المَجْر، علىٰ اختلاف النقل[٤].

والرواية وإن لم تنقل مسندة عن طرقنا، لكنّها مشهورة ويسندها ما تقدّم: من استلزام الجهالة والغرر، وهما منفيّان أيضاً.

راجع: بيع الغرر، وبيع المجهول.

بيع المجهول

لغـة :

المجهول خلاف المعلوم، فهو واضح.

اصطلاحاً :

المعنىٰ اللغوي نفسه، إلّا أنّ الجهالة في البيع إمّا أن تكون في مقدار الثمن والمثمن، أو في أوصافها.

الأحكام :

الكلام تارة يكون في بيع المجهول نفسه، وأُخرىٰ في بيعه مع الضميمة:

أوّلاً ـ بيع المجهول نفسه:

تقدّم الكلام في لزوم معرفة مقدار الثمن والمثمن، وأنّه لايصحّ البيع مع جهالتها؛ للزوم الغرر المنهيّ عنه، أو للإجماع علىٰ ذلك، أو لهما.

وتكلّم الفقهاء أيضاً عن لزوم معرفة المبيع من حيث صفاته المؤثّرة في القيمة، كالطعم في المطعومات، والذوق في المذوقات، ونحو ذلك من

---

(١) المبسوط ٢:١٥٦.

(٢) انظر السرائر ٢:٢٤٠.

(٣) قال الشيخ الطوسي: «وبيع الحمل في بطن أُمّه منفرداً عن الأُم لايجوز؛ لأنّه لايُعلم أذكر هو أو أُنثىٰ، ولايعلم صفاته، ولايقدر علىٰ تسليمه، وروي عن النبي ﷺ: "أنّه نهىٰ عن بيع المجر"». المبسوط ٢:١٥٦.

وانظر: المختلف ٥:٢٥١، والتذكرة ١٠:٢١١، والتحرير ٢:٢٥٥، والحدائق ١٨:٤٩٢، ومستند الشيعة ١٤:٣٥٢ـ٣٥٣.

(٤) انظر: معاني الأخبار:٢٧٨، وسنن البيهقي ٥:٣٤١.

الصفات المؤثّرة في رغبة المشتري إلىٰ المبيع وبذل المال في سبيله.

وتكلّموا عن طرق تحصيل العلم بالصفات مثل الاختبار وإخبار البائع ونحو ذلك[١].

ثانياً ـ بيع المجهول مع الضميمة:

اختلف الفقهاء في بيع المجهول لو ضُمَّ إليه المعلوم علىٰ أقوال:

القول الأوّل ـ الصحّة مطلقاً:

والإطلاق مقابل التفصيل الآتي. اختار هذا القول الشيخ الطوسي في مسألتي: بيع السمك المملوك في الماء المجهول المقدار، وبيع اللبن في الضرع[٢] ونحوهما، وتبعه ابن حمزة[٣]، وابن زهرة[٤]، ونُسب إلىٰ القاضي[٥]، واستُظهر من الشهيد الأوّل في غاية المراد[٦]، واختاره جماعة من المتأخّرين عنهم، كالأردبيلي[٧]، والسبزواري[٨]، والحرّ العاملي[١]، والكاشاني[٢]، والبحراني[٣]، والعاملي[٤]، والنراقي[٥]، والخوئي[٦]، والخميني[٧].

واستدلّوا علىٰ الصحّة بمجموعة من الروايات، من قبيل:

١ ـ مرسلة البزنطي عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا كانت أجَمَة ليس فيها قصب، أُخرج شيءٌ من السمك، فيباع وما في الأجمة»[٨].

وفي الرواية سهل بن زياد، مضافاً إلىٰ إرسالها.

٢ ـ رواية معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لابأس بأن يشتري الآجام إذا كانت فيها قصب»[٩].

(١) انظر: المكاسب ٤: ٢٨٧.

(٢) انظر: النهاية: ٤٠٠ـ٤٠١، والخلاف ٣: ٥٥، المسألة ٢٤٥.

(٣) انظر الوسيلة: ٢٤٦.

(٤) انظر الغنية: ٢١٢.

(٥) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٥: ٢٤٧، كما نسبه إلىٰ الإسكافي أيضاً.

(٦) انظر غاية المراد ٢: ٣٣ـ٣٤.

(٧) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٨٥ـ١٨٦.

(٨) انظر الكفاية ١: ٤٥٩ـ٤٦٠.

(١) انظر بداية الهداية مع لب الوسائل ٢: ١٢٩.

(٢) انظر مفاتيح الشرائع ٣: ٥٦.

(٣) انظر الحدائق ١٨: ٤٩٢.

(٤) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٢٨٢.

(٥) انظر مستند الشيعة ١٤: ٣٥٢.

(٦) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٤٥١.

(٧) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٣: ٣٦٦ـ٣٦٧، لكنّه استثنىٰ بيع المكيل والموزون والمعدود مع الضميمة إذا كان مجهول المقدار، لخصوصيّة فيها.

(٨) الوسائل ١٧: ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢، ومثله الحديث ٦، وهو رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام.

(٩) الوسائل ١٧: ٣٥٥، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٥.

قيل: المراد شراء سمك الآجام بقرينة الروايات الأُخر(١).

٣ ـ موثّقة سماعة، قال: «سألته عن اللبن يشترى وهو في الضرع؟ فقال: لا، إلّا أن يحلب لك منه سكرجة فيقول: اشترِ منّي هذا اللبن الذي في السكرجة، وما في ضروعها بثمنٍ مسمّىً، فإن لم يكن في الضرع شيءٌ، كان ما في السكرجة»(٢).

فما في السكرجة ـ وهو إناءٌ صغير ـ معلوم، ويكون ضمّه إلىٰ ما في الضرع من اللبن ضم المعلوم إلىٰ المجهول، سواء قلنا بكونه مجهول الحصول، أو مجهول المقدار، وإن كان ظاهر الرواية الثاني؛ لأنّ كثيراً ما يطمئن الإنسان بوجود اللبن في الضرع(٣).

٤ ـ صحيحة العيص بن قاسم، قال: «سألت أبا عبداللهعليه‌السلام عن رجل له نَعَم يبيع ألبانها بغير كيل؟ قال: نعم، حتىٰ تنقطع، أو شيء منها»(٤)، بناءً علىٰ أنّ المراد: بيع اللبن الذي في الضرع بتمامه، أو بيع شيءٍ منه محلوب في الخارج، وما بقيَ في الضرع بعد حلب شيءٍ منه(٥).

(١) انظر غاية المراد ٢: ٣٢.
(٢) الوسائل ١٧: ٣٤٩، الباب ٨ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.
(٣) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٤٥٥.
(٤) الوسائل ١٧: ٣٤٨، الباب ٨ من أبواب عقد البيع، الحديث الأوّل.
(٥) انظر المكاسب ٣: ٣١٠.

٥ ـ صحيحة علي بن محبوب، عن إبراهيم الكرخي، قال: «قلت لأبي عبداللهعليه‌السلام: ما تقول في رجلٍ اشترىٰ من رجلٍ أصواف مئة نعجة وما في بطونها من حملٍ، بكذا وكذا درهماً؟ قال: لابأس بذلك، إن لم يكن في بطونها حمل كان رأس ماله في الصوف»(١).

٦ ـ موثّقة إسماعيل بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبداللهعليه‌السلام: «في الرجل يتقبّل بجزية رؤوس الرجال وبخراج النخل والآجام والطير وهو لايدري لعلّه لايكون من هذا شيءٌ أبداً أو يكون، أيشتريه، وفي أيّ زمان يشتريه ويتقبّل منه؟ قال: إذا علمت أنّ من ذلك شيئاً واحداً أنّه قد أدرك، فاشتره وتقبّل به»(٢).

هذا وناقش الشيخ الأنصاري هذه الروايات مضافاً إلىٰ النقاش السندي في بعضها بـ:

ـ أنّ بعض هذه الروايات بصدد بيان جبر عدم الوثوق بحصول المبيع، لا جبر الضرر الحاصل من جهالته، كما في موثّقة سماعة، وموثّقة إسماعيل الهاشمي.

ـ وأنّ ضمّ كفٍّ من السمك المجهول المقدار من حيث الوزن ـ كما في رواية البزنطي ـ إلىٰ سمك

(١) الوسائل ١٧: ٣٥١، الباب ١٠ من أبواب عقد البيع، الحديث الأوّل.
(٢) الوسائل ١٧: ٣٥٥، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

الآجام المجهول المقدار لايرفع الجهالة.

ـ وأنّ بيع الصوف وهو علىٰ ظهر الغنم لايجوز علىٰ المشهور علىٰ ما قيل، والقائلون بالجواز استدلّوا عليه برواية الكرخي مع عدم التزامهم بضمّ ما في بطن الغنم إليه.

ـ وأنّه لو أُريد استفادة قاعدة عامة تدلّ علىٰ عدم جواز بيع المجهول إلّا مع الضميمة، فهذه الروايات لاتدلّ عليها.

وإن أُريد أنّها تدلّ علىٰ مواردها الخاصّة، خلافاً لقاعدة عدم جواز بيع المجهول، فالأمر سهل»[1].

هذ وقد دفعت هذه الإشكالات بـ:

ـ أنّ المستفاد من التعليل المذكور في الروايات مثل: «إن لم يكن في الضرع شيء، كان ما في الأُسكرجة» و«إذا علمت أنّ من ذلك شيئاً واحداً أنّه قد أدرك، فاشتره»، ونحوهما هو إعطاء قاعدة عامّة، وهي: أنّ مجهول الحصول أو مجهول الصفة لو لم يحصلا، كان ماهو موجود فعلاً مقابلاً للثمن، والثمن لايذهب هدراً[2].

ـ وأنّ السمك كما يباع وزناً يباع عدداً ومشاهدةً أيضاً، فلا مانع من ضمّ كفٍّ منه إلىٰ سمك الآجام كما في الرواية.

(١) انظر المكاسب ٤: ٣١٢ـ٣١٣.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٤٥٤.

ـ فالحقّ: أنّه لامانع من العمل بالروايات وجواز التعدّي عنها، فإنّ فيها صحاحاً ومؤثّقات»[1].

القول الثاني ـ البطلان مطلقاً:

قال بذلك ابن إدريس، فإنّه قال بعد كلّ مورد ذكر الشيخ جوازه مع الضميمة استناداً إلىٰ روايةٍ: «والأولىٰ عندي ترك العمل بذلك أجمع؛ لأنّه غررٌ، وجزاف منهيٌّ عنه»، وردّ الروايات بكونها أخبار آحاد لاتفيد علماً[2].

وتابعه المحقّق الحلّي، حيث قال: «ولايجوز بيع سمك الآجام ولو كان مملوكاً؛ لجهالته، وإن ضُمّ إليه القصب أو غيره، علىٰ الأصحّ، وكذا اللبن في الضرع، ولو ضُمّ إليه ما يحتلب منه، وكذا الجلود والأصواف والأوبار والشعر علىٰ الأنعام، ولو ضُمّ إليه غيره...»[3].

هذا وقد اختلفت كلمات الشيخ الطوسي في المبسوط، فيظهر منه في مسألتي بيع اللبن والصوف اختيار المنع مطلقاً، حيث قال: «ولايجوز بيع اللبن في الضرع، ولايجوز بيع الصوف علىٰ ظهر الغنم»[4]،

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٤٥٥.

(٢) السرائر ٢: ٣٢٢ـ٣٢٤.

(٣) شرائع الإسلام ٢: ١٩.

(٤) المبسوط ٢: ١٥٨، لكن يمكن حمل المنع علىٰ البيع منفرداً.

وظاهره المنع مطلقاً؛ لأنّه لم يستثنِ صورة الضميمة.

لكنّه يظهر منه في مسألتي الحمل والبيض، تبعية الحمل للحامل، والبيض للطائر في البيع[١].

القول الثالث ـ تفصيل العلّامة:

قال العلّامة في القواعد: «... وكلّ مجهول مقصودٍ بالبيع لايصحّ بيعه وإن انضمّ إلىٰ معلوم، ويجوز مع الانضمام إلىٰ معلوم إذا كان تابعاً»[٢].

والمستفاد من كلامه هو: أنّ المبيع المجهول والضميمة:

ـ تارة يلحظان في البيع مستقلّين، بأن يكونا بمنزلة شيئين بيعا مقترنين بصفقة واحدة.

ـ وأُخرىٰ يلحظ المجهول مستقلاً، والمعلوم تابعاً له في البيع، بأن يكون البيع قد انعقد أوّلاً وبالذات بالنسبة إلىٰ المجهول، ثمّ ضُمّ إليه المعلوم لتصحيح العقد.

ـ وثالثة بالعكس، بأن يلحظ المعلوم مستقلاً، والمجهول تابعاً، فيكون الملحوظ في البيع أوّلاً وبالذات هو المعلوم، ثمّ أُضيف إليه المجهول لإمكان بيعه مع المعلوم.

وعبارة العلّامة تدلّ علىٰ صحّة الثالث وبطلان الأوّلين.

(١) انظر المبسوط ٢: ١٥٦.

(٢) القواعد ٢: ٢٥، وانظر المختلف ٥: ٢٤٨، والتذكرة ١٠: ٦٤ـ٦٧.

واختاره أو استحسنه جماعة ممّن تأخّر عنه، مثل ولده فخر الدين ـ علىٰ مانقل عنه[١] ـ وابن فهد الحلّي[٢]، والمحقّق الثاني[٣]، والشهيد الثاني[٤]، والصيمري[٥]، والطباطبائي[٦]، والنائيني[٧].

وحاول صاحب الجواهر استفادة هذا التفصيل من الروايات تخلّصاً من طرحها؛ لعدم الجرأة علىٰ ذلك بعد وجود الصحيح والحسن والموثّق فيها؛ إذ هي في مقام إعطاء تعليل مناسب معمول به بين الطائفة أجمع، وإن اختلفوا في كيفيّته، مع إمكان دعوىٰ حصول القطع بمضمونها في الجملة، فإنّ ظاهرها بيان طريق شرعي للتخلّص من الإشكال، كما في بيع الجنس الربوي بمثله، حيث جُعلت الضميمة غير الربوية هناك للتخلّص من الربا.

(١) نقله عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٢٨٢، عن كتابه شرح الإرشاد.

(٢) انظر المهذّب البارع ٢: ٣٦٠ كما يظهر منه، والمقتصر: ١٦٧ كما هو صريحه.

(٣) انظر جامع المقاصد ٤: ١١٠، وفيه: «هذا حسن، لكن فيه إعراض عن الأخبار الواردة في ذلك».

(٤) انظر المسالك ٣: ١٨٠، حيث نسبه إلىٰ المتأخّرين، ثمّ قوّاه، وتأمّل السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٢٨٢ في هذه النسبة.

(٥) انظر غاية المرام ٢: ٢٦.

(٦) انظر الرياض ٨: ١٤١ـ١٤٢.

(٧) انظر منية الطالب ٢: ٤٠٩.

فالمحصّل من الروايات: جواز بيع كلّ ما كان فيه الغرر من حيث الحصول وعدمه ـ كالآبق، واللبن في الضرع، والسمك في الآجام، وغيرها ـ مع الضميمة إلىٰ معلوم علىٰ وجه يكون المقصود بالبيع ذلك المعلوم، بمعنىٰ الإقدام منهما عليه ولو لتصحيح المعاملة، وإن كان المقصود الأصلي من البيع هو المجهول[1].

ماهو المراد من التابع؟

اختلف الفقهاء في المراد من التابع في مواضع مختلفة من الفقه، وهنا أيضاً:

١ ـ فقيل: هو ما يعدُّ في العرف تابعاً، مثل الحمل مع أُمّه واللبن مع الشاة، والبيضة مع الدجاجة، والشجر مع الدار، ونحو ذلك.

وبناءً علىٰ ماتقدّم من التفصيل يجوز بيع الأُمّ الحامل؛ لأنّ الحمل يكون تابعاً للمبيع عرفاً، فلا تضرّ جهالته، وكذا في مثل البيض والطائر ونحوهما[2].

---

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٤٤٤ـ٤٤٥.

(٢) استُظهر ذلك ـ كما في المكاسب ٤: ٣١٧، ومنية الطالب ٢: ٤٠٩ ـ من كلام الشهيدين والمحقّق الثاني، قال الشهيد الأوّل: «ويجوز اشتراط حمل الجارية أو الدابّة، فيفسخ لو ظهرت حائلاً، ولو جعل الحمل جزءاً من المبيع فالأقوىٰ الصحّة؛ لأنّه بمعنىٰ الاشتراط، ولاتضرّ الجهالة؛ لأنّه تابع». الدروس ٣: ٢١٦. وانظر جامع المقاصد ٤: ١١٢ و ٣٨٩، والروضة البهيّة ٣: ٣١٣، وقد تقدّم في عنوان «مايدخل في المبيع» بيان: أنّ القاعدة تقتضي إحالة ذلك إلىٰ العرف، فإنّه الذي يشخّص مايدخل في المبيع تبعاً.

ولا أثر لقصد المتعاملين واقعاً، كما لو قصد المشتري واقعاً الحصول علىٰ الحمل ـ كما في بعض أفراد الخيل ـ لكن وقعت المعاملة علىٰ الأُمّ الحامل.

٢ ـ وقيل: التابع ما أُخذ شرطاً في المبيع، وأمّا الجزء فليس تابعاً، بل يلحظ مستقلاً بانفراده أو مع سائر الأجزاء المكوّنة للمركّب[1].

وبناءً علىٰ ذلك، فإذا أُخذ المجهول تابعاً للمبيع، أي شرطاً فيه، كاشتراط كون الدابّة حاملاً، فالبيع صحيح، سواء كان غاية المشتري من المعاملة الحصول علىٰ الحمل أم لا.

وأمّا إذا أُخذ جزءاً في المبيع ولوحظ في المعاملة علىٰ نحو الاستقلال، كما لو اشترىٰ الأُمّ والحمل، بأن يكون الثمن موزّعاً عليهما، فالبيع باطل، سواء كان قصد المشتري وغايته القصوىٰ الحصول علىٰ الحمل أم لا.

٣ ـ وقيل: المراد بالتابع هو ما يكون المقصود بالبيع عند المتبايعين، مثل بيع قصب الأجمة التي فيها قليل من السمك، فقصد المتبايعين هو بيع وشراء قصب الأجمة، ولكن العرف يغضّ النظر عن السمك

---

(١) استُظهر ذلك ـ كما في المكاسب ٤: ٣١٣، ومنية الطالب ٢: ٤٠٩ ـ من العلّامة، فإنّه قال: «لو شرط أنّ الأمة حامل أو الدابّة كذلك صحّ، أمّا لو باع الدابّة وحَمْلها أو الجارية وحَبَلها بطل؛ لأنّه كما لايصحّ بيعه منفرداً لايصحّ جزءاً من المقصود؛ ويصحّ تابعاً». القواعد ٢: ٩٢ وانظر: التذكرة ١٠: ٦٦ـ٦٧، و ٣٢٠.

الموجود بين القصب لو كان قليلاً لايهتمّ به المتبايعان[1].

٤ ـ وقيل: إنّ المراد من التابع هو التابع في جعل المتبايعين وتبانيهما لتصحيح المعاملة، كما تقدّم توضيحه في كلام صاحب الجواهر المتقدّم، وهو المستفاد من كلام المحقّق القمّي في جامع الشتات، إلّا أنّه قيّد الصحّة مع ذلك بما إذا لم تكن المعاملة سفهيّة بسبب عدم تناسب قيمة الضميمة مع الثمن المدفوع[2].

٥ ـ وأمّا الشيخ الأنصاري، فالذي يستفاد من مجموع كلامه: أنّ الشرط إذا كان تابعاً عرفاً، فلاتضرّ جهالته، نعم إذا لم يكن كذلك، فتضرّ جهالته بصحّة البيع.

وأمّا الجزء فلا تجوز جهالته سواء عُدَّ تابعاً عرفاً أم لا[3].

٦ ـ وجمع النائيني بين القولين الأوّل والثاني وقال: «إنّ المجهول لو كان تابعاً للمبيع أو جُعل شرطاً لاتضرّ جهالته؛ لأنّ ما وقع في عقد المعاوضة مبيعاً ليس مجهولاً، وماهو مجهول لم يقع عليه العقد»[1].

٧ ـ وفصّل السيّد الخوئي بين ما إذا كان دليل بطلان بيع المجهول هو حديث نفي الغرر، فيشمل الغرر الحاصل من جهالة الجزء أو الشرط بلا فرق بينهما.

وأمّا إذا كان الدليل هو الإجماع، فبما أنّه دليل لبّي، فلابدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقّن، وهو كون المبيع نفسه مجهولاً بجميع أجزائه أو ببعضها؛ فلا يشمل الشرط المجهول، فلذلك لاتضرّ جهالته إذا كان المبيع نفسه معلوماً[2].

مظان البحث:

يبحث عن بيع المجهول عند الكلام في شرائط العوضين التي من جملتها أن يكونا معلومين، وعند تطرّقهم إلى مسألة لزوم اختبار المبيع إذا كان محتاجاً إليه، وعند الكلام عن الشرط في البيع، وعن موضوع مايدخل في المبيع.

بيع المحاباة

لغة:

من الحباء، وهو العطاء[3]، أو العطاء بلا منّ

---

(١) استُظهر ذلك ـ كما في المصدرين المتقدّمين ـ من العلّامة في المختلف، انظر المختلف ٥: ٢٤٨، فإنّه حمل اللبن المحلوب في الأُسكرجة على ما إذا كان يقارب الثمن فيصير أصلاً، وما في الضرع من اللبن المجهول تابعاً. وانظر الصفحة ٢٥١، حيث قال بصحّة بيع الأُم مع الحمل لو كان تابعاً.

(٢) انظر جامع الشتات (الحجرية) ١: ١٢٥.

(٣) انظر المكاسب ٤: ٣٢٠.

(١) انظر منية الطالب ٢: ٤١٠.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٤٦٣ـ٤٦٤.

(٣) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «حبا».

ولا جزاء[١]، ومنه: حبوت الرجل حِباءً ـ بالمدّ والكسر ـ: أعطيته الشيء بغير عوض، والاسم منه الحُبوة بالضمّ.

وحاباه محاباة: سامحه، من حبوته: إذا أعطيته[٢].

وبيع المحاباة هو البيع المشتمل علىٰ نوع من التساهل والتسامح، قال الطريحي بعد تعريف الحبوة: «ومنه بيع المحاباة، وهو أن يبيع شيئاً بدون ثمن مثله، فالزائد من قيمة المبيع عن الثمن عطيّة، يقال: حابيته في البيع محاباة»[٣].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحكام:

مشروعيّة بيع المحاباة:

لا إشكال في مشروعيّة بيع المحاباة؛ لشمول عمومات البيع له إلّا ما أخرجه الدليل[٤]. بل ربما كان مستحبّاً شرعاً إذا نوىٰ البائع فيه إعانة المشتري، وخاصّة إذا كان مؤمناً، بل قيل بكراهة الربح عليه إلّا أن يشتري للتجارة فيرفق به[٥]، بل وردت نصوص تدلّ علىٰ مشروعيّته مع اشتراط القرض فيه، أو تأخيره بأن يبيعه ما قيمته ألف دينار بمئة دينار بشرط أن يقرضه كذا من المال، أو يؤخّر قرضه إلىٰ كذا أو يشتري ما قيمته مئة بألف، بشرط أن يؤخّر البائع أجل الدين الذي له في ذمّة المشتري[١]، فإذا جاز مع اشتراط ذلك، فهو جائز مع عدم اشتراطه بطريق أولىٰ، بل ادّعي عليه الإجماع.

قال العلّامة ضمن استدلاله علىٰ مسألة بيع الشيء بأضعاف قيمته مع اشتراط الاقتراض: «الثامن: إن جازت المحاباة في البيع مطلقاً، جازت مع اشتراط الاقتراض، والمقدّم حقٌّ بالإجماع؛ إذ لا نزاع في جواز بيع الشيء اليسير بأضعاف قيمته مجرّداً عن القرض، فيكون التالي حقّاً...»[٢].

هذا بالنسبة إلىٰ البائع إذا حابا المشتري، وهل العكس كذلك، بأن يحابي المشتري البائع، فيشتري منه ما يسوي مئة دينار بألف دينار؟

الظاهر من عبارات الفقهاء ذلك؛ لوحدة

---

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «حبو».

(٢) انظر المصباح المنير: «حبا».

(٣) انظر مجمع البحرين: «حبا».

(٤) سيأتي ذكر بعض هذه الموارد إن شاء الله تعالىٰ.

(٥) انظر: الدروس٣: ١٨١، والوسائل١٧: ٣٩٦، الباب ١٠ من أبواب آداب التجارة.

---

(١) روىٰ محمد بن إسحاق بن عمّار، قال: «قلت: للرضاعليه السلام: الرجل يكون له المال فيدخل [قد حلّ] علىٰ صاحبه، يبيعه لؤلؤة تسوّي مئة درهم بألف درهم، ويؤخّر عنه المال إلىٰ وقت؟ قال: لابأس به، قد أمرني أبي ففعلت». الوسائل١٨: ٥٥، الباب ٩ من أبواب أحكام العقود، الحديث٦، وانظر سائر أحاديث الباب.

(٢) المختلف٥: ٣٠٣.

الملاك فيها.

حكم المحاباة في مرض الموت:

اختلف الفقهاء في تبرّعات المريض في مرض الموت ـ وهو المرض الذي يخشىٰ موت المريض به ـ هل تخرج كلّها من أصل المال، أو من ثلثه، فإن وفىٰ بها فهو، وإلّا احتيج في إخراج الزائد عن الثلث إلىٰ إجازة الورثة، فإن لم يجيزوا اقتصر فيها علىٰ الثلث.

والقولان كلاهما مشهوران بين القدماء والمتأخّرين، إلّا أنّ الثاني أشهر بين المتأخّرين.

ومن الأمثلة التي ذكروها لتبرّعات المريض: المحاباة في المعاوضات التي منها البيع والشراء.

قال المحقّق الحلّي: «أمّا منجّزات المريض إذا كانت تبرّعاً كالمحاباة في المعاوضات، والهبة، والعتق، والوقف، فقد قيل: إنّها من أصل المال، وقيل: من الثلث...»[1].

هل تُعدُّ المحاباة مع القاضي ونحوه رشوة؟

قال الشيخ الأنصاري: «وممّا يعدّ من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة علىٰ المحاباة كبيعه من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم.

فإن لم يقصد من المعاملة إلّا المحاباة التي في ضمنها، أو قصد المعاملة، لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له، بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئا عليه من الشروط غير المصرّح بها في العقد، فهو الرشوة.

وإن قصد أصل المعاملة وحابىٰ فيها لجلب قلب القاضي فهو كالهديّة ملحقة بالرشوة.

وفي فساد المعاملة المحابىٰ فيها وجه قويّ»[1].

ولعلّ وجه الفساد ماذكره صاحب الجواهر: من أنّ المال المرتشىٰ به يبقىٰ علىٰ ملك مالكه، فلاينتقل إلىٰ آخذه، فإنّه قال:

«ثمّ إنّ المتّجه بناءً علىٰ أنّ من أفرادها[2] عقود المحاباة مثلاً، بطلان العقد الذي قد وقع علىٰ جهة الرشوة؛ لما عرفت من النصوص الدالّة علىٰ بقاء المال علىٰ ملك الراشي بأيّ طريق كان، بعد فرض اندراجه في الرشوة»[3].

وعلّق السيّد الخوئي علىٰ قول الشيخ الأنصاري: «وفي فساد المعاملة المحابىٰ بها وجه قوي» بقوله:

«أقول: لاوجه لفساد المعاملة المشتملة علىٰ المحاباة المحرّمة إلّا إذا كان الحكم للمحابي شرطاً فيها، وقلنا: بأنّ الشرط الفاسد مفسد للعقد، فيحكم

(١) شرائع الإسلام ٢: ٢٦١، وانظر: المسالك ٦: ٣٠٥ـ٣٠٦، وكتاب الوصايا والمواريث (للشيخ الأنصاري): ١٤٧ـ١٥١، وسائر الكتب الفقهية في بحث منجّزات المريض من كتاب الوصايا، وكتاب الحجر.

(١) المكاسب ١: ٢٤٨ـ٢٤٩.

(٢) أي من أفراد الرشوة.

(٣) الجواهر ٢٢: ١٤٩.

بالبطلان»[١].

وعلّق علىٰ القسم الأوّل من كلامه بقوله: «وإن كان غرضه من ذلك تعظيم القاضي، أو التودّد المحض أو التقرّب إلىٰ الله فلا وجه للحرمة»[٢].

حكم بيع ما تعلّق به الخمس محاباة:

إنّما يتعلّق الخمس بظهور الربح، لكن لا يجب إخراجه إلّا بعد مرور سنة عليه أو علىٰ الشروع بالاكتساب على اختلاف القولين، فيُخرِج الخمس بعد إخراج مؤونة نفسه ومن تجب مؤونته عليه، ويدخل ضمن المؤونة هداياه وعطاياه المتعارفة، والتي تكون مطابقة لشأنه، وأما التي لا تكون في حدّ شأنه فلا تخرج من المؤونة، بل يجب احتساب خمسها، والبيع المحاباتي حكمه حكم العطايا والهدايا، فيستثنىٰ من الربح إذا كان مطابقاً لشأن المكلّف، وإلّا فلا، فقد جاء في منهاج الصالحين:

«يتعلّق الخمس بالربح بمجرّد حصوله، إذا كان زائداً عن مؤونة السنة، وإن كان يجوز له تأخير الدفع إلىٰ آخر السنة احتياطاً للمؤونة، فإذا أتلفه ضمن الخمس، وكذا إذا أسرف في صرفه، أو وهبه، أو اشترىٰ أو باع علىٰ نحو المحاباة، إذا لم يكونا لائقين بشأنه»[٣].

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٧٣ـ٢٧٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٧٣.

(٣) منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ١: ٤٧٠، كتاب الخمس، المسألة ٤٨، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ١: ٣٤٦، كتاب الخمس، المسألة ١٢٥٢.

والكلّية المذكورة موجودة في كلمات الفقهاء، وإن لم يتطرّقوا إلىٰ مصاديقها[١].

مظان البحث :

١ ـ كتاب الخمس: تفسير المؤونة المستثناة من الأرباح.

٢ ـ كتاب المكاسب أو التجارة: المكاسب المحرّمة / الرشوة.

٣ ـ كتاب الحجر والوصايا: البحث عن منجّزات المريض.

٤ ـ كتاب الشفعة: إذا حابا المريض في مرض موته حصته من مال الشركة، كما إذا باع نصيبه من الأرض المشتركة.

بيع المحاقلة

لغـــة :

المحاقلة مفاعلة من الحقل، وهو الزرع إذا تشعّب قبل أن يغلظ سوقه، وقيل: هي من الحقل، وهي الأرض التي تُزرع، ويسمّيه أهل العراق:

(١) انظر: الجواهر ١٦: ٦٣، وكتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٩٢، والعروة ٤: ٢٨٥، كتاب الخمس، المسألة ٦١، وتحرير الوسيلة ١: ٣٢٧، كتاب الخمس، المسألة ١١.

القراح[١].

اصطلاحاً:

قيل: هي بيع السنابل التي انعقد فيها الحبّ واشتدّ، بحبٍّ منه[٢].

وقيل: هي بيعها كذلك، بحبٍّ منه أو من جنسه وإن لم يكن منه[٣].

وقيل: هي بيعها كذلك، بحبٍّ من جنسه علىٰ الأرض[٤].

فعلىٰ الأوّل يشترط كون العوض من المعوّض، وعلىٰ الثاني لايشترط، وعلىٰ الثالث يشترط عدمه.

ويظهر من العلّامة أنّ التفسير الثاني أكثر شيوعاً حيث قال: «في أكثر تفاسير المحاقلة: أنّها بيع الحنطة في السنبل بحنطةٍ، إمّا منها، أو من غيرها»[٥].

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «حقل».

(٢) انظر: النهاية: ٤١٦، والوسيلة: ٢٥٠، وإصباح الشيعة: ٢١٨، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٦٥، كتاب التجارات، الفصل ١٢، المسألة ٢٧٢.

(٣) انظر: الخلاف ٣: ٩٣، المسألة ١٥٢، والغنية: ٢٢٦، والسرائر ٢: ٣٦٨، والشرائع ٢: ٥٤، والقواعد ٢: ٣٥، والتحرير ٢: ٤٠٠، والدروس ٣: ٢٣٧، وغيرها.

(٤) انظر الجامع للشرائع: ٢٥٦.

(٥) التذكرة ١٠: ٣٩٨، ونسبه في الحدائق ١٩: ٣٥٢ إلىٰ المشهور.

وهو كذلك.

الأحكام:

الظاهر أنّ بيع السنبل بحبٍّ منه ممّا لاخلاف في حرمته؛ لأنّه القدر المتيقّن من المحاقلة التي ادّعي الإجماع علىٰ حرمتها مستفيضاً[١].

وإنّما الخلاف في حرمة بيعه بحبٍّ من غيره، لكن من جنسه، كما إذا باع سنبل الحنطة بحنطة موجودة فعلاً، فقال بحرمته بعضٌ، ونفاه آخرون.

فمن قال بصدق المحاقلة علىٰ ذلك، فلابدّ من أن يقول بحرمته[٢].

(١) بل ادعي الإجماع مستفيضاً علىٰ حرمة المحاقلة إجمالاً، والقدر المتيقّن منها بيع السنبل بحبٍّ منه. انظر: المبسوط ٢: ١١٧، والشرائع ٢: ٥٤، والمختلف ٥: ٢٠٤، والمهذب البارع ٢: ٤٣٩، والمسالك ٣: ٣٦٤، ومجمع الفائدة ٨: ٢١٥، والرياض ٨: ٣٦٦، والجواهر ٢٤: ٩٨.

(٢) مثل ابن ادريس في السرائر ٢: ٣٦٧، وابن زهرة في الغنية: ٢٢٦، والمحقق الحلّي في الشرائع ٢: ٥٤، وابن سعيد في الجامع للشرائع: ٢٥٦، والعلّامة في القواعد ٢: ٣٥، والتحرير ٢: ٤٠٠، والشهيد الأوّل في الدروس ٣: ٢٣٧، والمحقق الثاني في رسائل المحقق الكركي ١: ١٨٥، وجامع المقاصد ٤: ١٧١، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٤: ٩٨، والسيّد الحكيم في منهاج الصالحين ٢: ٩١، كتاب التجارة، فصل ١٢، المسألة ١٥، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٥٠٦، كتاب البيع، بيع الثمار، المسألة ٢.

ومن نفى الصدق: ربّما قال بعدم حرمته[١].

وربّما قال بالحرمة من باب الاحتياط؛ لشبهة استلزام هذا البيع الربا المحرّم؛ لأنّ بيع الجنس الربوي بجنسه مع التفاضل يكون من الربا المحرّم، ومع عدم العلم بمقدار ما يحمله السنبل لاعلم بمساواة الثمن للمثمن، فالزيادة في أحدهما تكون محتملة، ويكون الربا محتملاً، فدفعاً لذلك يُلتزم بحرمة بيع السنبل بمطلق الحبّ، كما فعل الشيخ الطوسي في المبسوط[٢]، وتبعه آخرون[٣].

مستند الأحكام المتقدّمة:

أمّا مستند القول بتعميم الحرمة فهو:

أوّلاً ـ النصوص الدالّة بإطلاقها علىٰ التحريم بصورة عامّة، من قبيل:

(١) مثل الشيخ في النهاية:٤١٦، والخلاف٣:٩٣، المسألة١٥٢، والعلّامة في التذكرة١٠:٣٩٥ـ٣٩٧، والسبزواري في الكفاية١:٥١١، والبحراني في الحدائق١٩:٣٥٤، وخصّ التحريم بما كان الحبّ الواقع ثمناً من السنبل الواقع مثمناً، وقال بكراهة مالو كان من غيره، جمعاً بين الروايات، وهو الظاهر من ابن حمزة في الوسيلة:٢٥٠، و السيّد الخوئي في منهاج الصالحين٢:٦٥، كتاب التجارة، الفصل١٢، المسألة١٧٢.

(٢) انظر المبسوط٢:١١٧.

(٣) انظر: المهذّب١:٣٨٣، والوسيلة:٢٥٠، والمختلف٥:٢٠٤ـ٢٠٧، والرياض٨:٣٦٦، وغيرها.

١ ـ صحيحة[١] عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبداللهعليه‌السلام، قال: «نهىٰ رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله عن المحاقلة والمزابنة. قلت: وماهو؟ قال: أن يشتري حمل النخل بالتمر، والزرع بالحنطة»[٢].

فقوله: «أن يشتري حمل النخل بالتمر والزرع بالحنطة» مطلق يشمل مالو كان التمر من نفس النخل أو من غيره، وكذا الزرع.

٢ ـ موثّقة[٣] عبدالرحمن البصري، عن أبي عبداللهعليه‌السلام، قال: «نهىٰ رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله عن المحاقلة والمزابنة، فقال: المحاقلة النخل بالتمر، والمزابنة بيع السنبل بالحنطة...»[٤].

(١) عبّر عنها بالصحيحة جمع من الفقهاء، مثل العلّامة في المختلف٥:٢٠٧، والشهيد الثاني في المسالك٣:٣٦٣، وصاحب الرياض في الرياض٨:٣٦٣، وغيرهم.

لكن استشكل الأردبيلي في ذلك؛ لأجل احتمال كون أبان الذي في سند الحديث هو أبان بن عثمان المتّهم بكونه ناووسياً ـ أي ممّن قال عن الإمام الصادقعليه‌السلام بأنّه المهدي ـ وللسيّد الخوئي بحث في دفع هذه الشبهة عنه. انظر مجمع الفائدة٨:٢١٦، ومعجم رجال الحديث١:١٥٧، الترجمة٣٧.

(٢) الوسائل١٨:٢٣٩، الباب١٣ من أبواب بيع الثمار، الحديث الأوّل.

(٣) في سند الرواية بعض الواقفيّة، مثل الحسن بن محمد بن سماعة، وجعفر بن سماعة، أو جعفر بن محمد بن سماعة، مضافاً إلىٰ أبان.

(٤) الوسائل١٨:٢٣٩، الباب١٣ من أبواب بيع الثمار، الحديث٢.

وإطلاقها كسابقتها يدلّ علىٰ النهي عن بيع السنبل مع مطلق الحنطة، سواء كان منه أم لا.

ثانياً ـ أنّ السنبل والحنطة من جنس واحد، وهما مكيلان وموزونان، فيكونان ربويين، فلابدّ من مراعاة التساوي بين الثمن والمثمن، كي لايستلزم الربا المحرّم. والمساواة في ذلك نادرة، وقلّما يحصل العلم بها علىٰ فرض حصولها واقعاً، فدفعاً لاحتمال استلزام الربا يُمنع من بيع السنبل بحنطة من غيره أيضاً[1].

وأمّا مستند القول بتخصيص التحريم ببيع السنبل بحبٍّ منه، فهو:

أوّلاً ـ النصوص الدالّة علىٰ الجواز، من قبيل:

١ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «قال أبو عبداللهعليه السلام في رجل قال لآخر: بعني ثمرة نخلك هذا الذي فيها، بقفيزين من تمر أو أقلّ أو أكثر، يسمّي ماشاء، فباعه، فقال: لا بأس به...»[2].

٢ ـ موثّقة أبي الصباح الكناني، قال: «سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول: إنّ رجلاً كان له علىٰ رجل خمسة عشر وَسَقاً من تمر، وكان له نخل، فقال له: خذ ما في نخلي بتمرك، فأبىٰ أن يقبل، فأتىٰ النبيصلى الله عليه وآله، فقال: يارسول الله، إنّ لفلان عليَّ خمسة عشر وَسَقاً من تمر، فكلّمه يأخذ مافي نخلي بتمره، فبعث النبيصلى الله عليه وآله إليه فقال: يافلان خذ مافي نخله بتمرك، فقال: يارسول الله، لايفي! وأبىٰ أن يفعل، فقال رسول اللهصلى الله عليه وآله لصاحب النخل: اجذذ نخلك، فجذّه له، فكاله [فكان] خمسة عشر وسقاً»[1].

والروايتان وإن كانتا واردتين في بيع ثمر النخل بالتمر المعبّر عنه بالمزابنة إلّا أنّ الحكم وملاك الاستدلال فيهما واحد، وقد شرّك الفقهاء بينهما في الحكم والاستدلال.

هذا، وجمع الفقهاء القائلون باختصاص الحكم ببيع السنبل بحبٍّ منه أو ببيع ثمر النخل بتمر منه لابغيره، بين هاتين الروايتين والروايتين المانعتين المتقدّمتين، بحمل روايتي المنع علىٰ بيع السنبل بحبٍّ منه، أو بيع ثمر النخل بتمر منه، وحمل روايتي الجواز علىٰ بيعهما بغيرهما.

وأمّا شبهة احتمال الربا، فقد أُجيب عنها: بأنّ السنبل حال كونه زرعاً، والثمر حال كونه علىٰ الشجر ليس مكيلاً أو موزوناً حتىٰ يستلزم بيعه بجنسه مع التفاضل الربا المحرّم، بل هما يباعان بالمشاهدة والتخمين[2].

هذا، وحمل بعض المانعين رواية أبي الصباح

---

(١) انظر المسالك٣: ٣٦٣.

(٢) الوسائل١٨: ٢٢٣، الباب٦ من أبواب بيع الثمار، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل١٨: ٢٢٤، الباب ٦ من أبواب بيع الثمار، الحديث٣.

(٢) انظر: المسالك٣: ٣٦٣، ومجمع الفائدة٨: ٢١٤، ومفتاح الكرامة٤: ٣٨٦ وغيرها.

الكناني علىٰ المصالحة، لا البيع[١].

وأمّا صحيحة الحلبي، فردّت؛ لاشتمالها علىٰ ماهو ممنوع إجماعاً، وهو بيع الثمر بتمر منه، أو السنبل بحبٍّ منه؛ ولذلك حملها بعضهم علىٰ العرّية[٢]، كما يأتي توضيح ذلك في عنوان «بيع المزابنة».

تنبيـــه:

قال العلّامة في التذكرة: «في أكثر تفاسير المحاقلة: إنّها بيع الحنطة في السنبل بحنطة إمّا منها أو من غيرها علىٰ ما تقدّم، فهل يدخل فيه الشعير الثابت في سنبله بالشعير المصفّىٰ؟

إن جعلناه من جنس الحنطة، أو قلنا: العلّة الربا، شمل التحريم، وإلّا فلا، لكن لا يكون محاقلة إن لم يكن من الجنس، وإن قلنا بالتحريم لِعلّة الربا فيه». ثمّ قال:

«أمّا غير الشعير والحنطة، كالدخن يباع في سنبله بحبٍّ مصفّىٰ إمّا منه أو من غيره، والذرّة والأرز، وغير ذلك من أنواع الزرع، فهل يكون محاقلة؟

في بعض ألفاظ علمائنا أنّ المحاقلة هي بيع الزرع بالحبّ من جنسه، فيكون ذلك كلّه محاقلة، وإن لم نجعل ذلك محاقلة، بل خصصنا اسم المحاقلة بالحنطة، هل يثبت التحريم؟

إن جعلنا العلّة في الحنطة الربا ثبت هنا، وإلّا فلا»[١].

وممّن عمّم الحكم لغير الحنطة والشعير كالذرّة، إذا باع السنبل بحبٍّ منه، السادة: الحكيم[٢]، والخوئي[٣]، والخميني[٤].

بيع المرابحة

لغــــة:

المرابحة مفاعلة من الربح، وهي تقتضي فعلاً من الجانبين.

---

(١) انظر: الاستبصار ٣: ٩٢، كتاب المكاسب، باب النهي عن بيع المحاقلة والمزابنة، ذيل الحديث ٣١٢، والمختلف ٥: ٢٠٧ـ٢٠٨، والرياض ٨: ٣٦٦.

(٢) انظر: الاستبصار ٣: ٩١، كتاب المكاسب، باب النهي عن بيع المحاقلة والمزابنة، ذيل الحديث ٣١٠، والرياض ٨: ٣٦٦.

---

(١) التذكرة ١٠: ٣٩٨ـ٣٩٩، وانظر: المسالك ٣: ٣٦٥، والجواهر ٢٤: ١٠٠، وغيرهما.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٩١ـ٩٢، كتاب التجارة، الفصل الثاني عشر، المسألة ١٥.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦٥، كتاب التجارة، الفصل الثاني عشر، المسألة ٢٧٢.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ١: ٥٠٦، كتاب البيع، بيع الثمار، المسألة ١٢.

اصطلاحاً:

بيعٌ مع الإخبار برأس المال مع الزيادة عليه[١].

والزيادة، وهي الربح وإن اختصّ بها البائع، لكن لمّا لم تحصل إلّا بالعقد المتوقّف علىٰ رضا البائع والمشتري، كان كلّ منهما فاعلاً للربح؛ فلذلك صحّ إطلاق المرابحة عليها. كذا قيل[٢].

وبيع المرابحة قسيم لبيع المساومة والتولية والمواضعة؛ لأنّ صاحب المال ـ أي البائع ـ إمّا أن يُخبر برأس المال أو لا. والثاني هو المساومة.

وعلىٰ الأوّل إمّا أن يخبر برأس المال ويبيعه مع الربح عليه بمقدار، فهو المرابحة.

أو يخبر به ويبيعه مع نقصان، فهو المواضعة.

أو يبيعه مع عدم الربح أو النقصان، فهو التولية[٣].

الأحكام:

مشروعيّة بيع المرابحة:

لا إشكال في كون بيع المرابحة من أقسام البيع المشروع إجمالاً، فتشمله إطلاقات وعمومات الكتاب والسنّة، مضافاً إلىٰ دعوىٰ الإجماع علىٰ مشروعيّته إجمالاً دعوىً مستفيضاً[٤].

(١) القواعد ٢: ٥٦.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤٨٦، لكن فيه تأمّل.

(٣) انظر: التذكرة ١١: ٢١٥، والجواهر ٢٣: ٣٠٣.

(٤) انظر: التذكرة ١١: ٢١٥، ومجمع الفائدة ٨: ٣٦٨، والرياض ٨: ٢٢١.

حكم بيع المرابحة:

الحكم الأوّلي لبيع المرابحة هو الجواز إجمالاً، وذلك فيما إذا قال: اشتريت هذه السلعة بمئة دينار، وأبيعها لك بمئة و عشرين ديناراً.

ويبدو أنّه لاخلاف في ذلك[١] إلّا ما يظهر من بعضهم دعوىٰ كراهة بيع المرابحة علىٰ الإطلاق، كما سيجيء.

وأمّا إذا قال: اشتريت هذه السلعة بمئة دينار وأبيعها إياك بربح كلّ عشرة دنانير ديناراً ـ أيّ بنسبة ١٠٪ ـ فالمعروف بين الفقهاء كراهة ذلك، بل ادّعي عليه الإجماع[٢].

نعم، قال الشيخ المفيد في المقنعة[٣]، والشيخ الطوسي في النهاية[٤]، وأبو الصلاح في الكافي[٥]: لايجوز، ونقل ذلك عن القاضي أيضاً[٦]، وقال سلار: لايصحّ[٧].

هذا وقال صاحب الحدائق[٨] بكراهة مطلق

(١) لأنّه لا قائل بحرمة بيع المرابحة علىٰ إطلاقها وبجميع صورها، بل القائلون بالحرمة إنّما خصّوها ببعض صورها كما سيجيء.

(٢) انظر: التذكرة ١١: ٢١٥ـ٢١٦، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٨٧.

(٣) انظر المقنعة: ٦٠٥.

(٤) انظر النهاية: ٣٨٩.

(٥) انظر الكافي في الفقه: ٣٥٩.

(٦) نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ١٥٦.

(٧) انظر المراسم: ١٧٥.

(٨) انظر الحدائق ١٩: ٢٠٦.

المرابحة كما سيأتي، ومال إليه صاحب الرياض[١]، وكذا صاحب الجواهر[٢] لولا الاتّفاق علىٰ الجواز بلا كراهة في القسم الأوّل.

واستدلّوا علىٰ قول المشهور بـ:

١ ـ عمومات وإطلاقات الكتاب والسنّة الواردة في حلّية العقود والبيع بالخصوص، عدا ما خرج بالدليل.

٢ ـ الإجماع المنقول، بل المتحقّق بين المتأخّرين[٣].

٣ ـ أصالة الحلّ التي لا منافاة بينها وبين الكراهة؛ لأنّها إنّما تنفي الحرمة، أو تثبت الحلّية بمعناها الأعمّ.

٤ ـ الروايات، ومنها:

أ ـ رواية علي بن سعيد، قال: «سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل يبتاع ثوباً، فيطلب منّي مرابحة، ترىٰ ببيع المرابحة بأساً إذا صدق في المرابحة، وسمّى ربحاً دانقين، أو نصف درهم؟ فقال: لابأس»[٤].

وهي ظاهرة في جواز بيع المرابحة من دون كراهة.

ب ـ صحيحة أو موثّقة أبان بن عثمان، عن محمد، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إنّي لأكره بيع عشرة بإحدىٰ عشر، وعشرة باثنى عشر، ونحو ذلك من البيع، ولكن أبيعك كذا وكذا مساومة.

قال: وأتاني متاع من مصر، فكرهت أن أبيعه كذلك، وعظم عليّ، فبعته مساومة»[١].

وفيها: عدول الإمام عليه السلام عن المرابحة علىٰ نحو النسبة إلىٰ المساومة؛ لكراهته المرابحة كذلك.

والكراهة وإن كانت تجامع الحرمة في تعبيراتهم عليهم السلام إلّا أنّ الرواية الأُولىٰ قرينة علىٰ عدم إرادة الحرمة، وإنّما عدل الإمام عليه السلام إلىٰ المساومة لأنّها أفضل أقسام البيع كما قيل[٢].

ج ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قدم لأبي متاع من مصر، فصنع طعاماً ودعا له التجّار، فقالوا: نأخذه منك بده دوازده، قال لهم أبي: وكم يكون ذلك؟ قالوا: في عشرة آلاف ألفين، فقال لهم أبي: فانّي أبيعكم هذا المتاع باثني عشر ألفاً، فباعهم مساومة»[٣].

وهي كسابقتها، ووجه العدول من المرابحة إلىٰ المساومة كونها أفضل، كما تقدم.

---

(١) انظر الرياض ٨: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) انظر الجواهر ٢٣: ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤٨٧.

(٤) الوسائل ١٨: ٦٠، الباب ١٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٨: ٦٣، الباب ١٤ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.

(٢) انظر الجواهر ٢٣: ٣١٤.

(٣) الوسائل ١٨: ٦١، الباب ١٤ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

د ـ صحيحة العلاء، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يبيع البيع، فيقول: أبيعك بده دوازده، أو ده يازده، فقال: لابأس، إنّما هذه المراوضة، فإذا جمع البيع جعله جملة واحدة»[1].

و«بده دوازده» يعني كلّ عشرة باثني عشر، وده يازده، يعني كلّ عشرة بأحد عشر.

والمراوضة: المقاولة قبل البيع[2].

ومفهوم الرواية أنّه إذا أراد أن يبيع فليجمع الربح كلّه ويترك النسبة.

والمفهوم منها أيضاً وجود البأس في المعاملة بالنسبة، فيكون لها ظهور في الحرمة، إلّا أنّه بمعونة إطلاق رواية علي بن سعيد، وأصالة الإباحة، وإطلاقات وعمومات الكتاب والسنّة، والشهرة العظيمة، يرفع اليد عن ظهور المفهوم في الحرمة[3].

واستفاد كلٌّ من القائلين بالحرمة في هذه المسألة بالخصوص، أو كراهة بيع المرابحة مطلقاً، ما قاله من الروايات السابقة.

قال صاحب الحدائق: «والظاهر عندي منها إنّما هو كراهة البيع مرابحة، وأنّ الأفضل بيع المساومة، كما يفهم من صحيح الحلبي أو حسنته المتقدّم، لا من حيث ضمّ الربح إلىٰ المبيع او رأس المال كما ذكروه، فإنّ عدوله عليه السلام إلىٰ البيع مساومة دون الفرد الآخر من المرابحة، ممّا يشير إلىٰ ما ذكرناه، وكذلك صحيح محمد بن مسلم المتقدّم...»[1].

وقال السيّد العاملي: «وقد تشعر أخبار الباب بكراهيّة المرابحة مطلقاً، لاخصوص الكراهيّة في موضع المسألة، لكنه مخالف للإجماع المعلوم، والمنقول في السرائر وظاهر التذكرة، وخبر علي بن سعيد...»[2].

ومثله قال صاحب الرياض[3] وصاحب الجواهر[4].

صيغة بيع المرابحة:

ليس للمرابحة صيغة خاصّة، بل هي كغيرها من أفراد البيع، نعم هناك بعض التوضيحات ينبغي إدراجها في العقد في بعض الحالات، كما سيجيء.

اشتراط معلوميّة رأس المال والربح في بيع المرابحة:

يشترط هنا مضافاً إلىٰ الشروط العامّة في

---

(١) الوسائل ١٨: ٦٣، الباب ١٤ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٥.

(٢) تراوضا: تجاذبا في البيع والشراء، وهو ما يجري بين المتبايعين من الزيادة والنقصان. المعجم الوسيط: «روض».

(٣) انظر الرياض ٨: ٢٢٥.

(١) الحدائق ١٩: ٢٠٦.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٤٨٨.

(٣) انظر الرياض ٨: ٢٢٥.

(٤) انظر الجواهر ٢٣: ٣١٤ـ٣١٥.

البيع، شرط آخر، وهو معلوميّة رأس المال والربح وكلّ ما يؤثّر فيهما، وتوضيحه:

أنّه ينبغي أن يكون رأس المال ـ وهو المال الذي صرفه البائع في تحصيل السلعة بالشراء أو بالإنتاج ونحو ذلك ـ معلوماً لكلٍّ من البائع والمشتري، فلا تكفي معلوميّته لواحدٍ منهما.

كما ينبغي أن يكون الربح معلوماً للمتبايعين معاً أيضاً، فلا يكفي معلوميّته لواحدٍ منهما[1].

ومعلوميّة الربح ـ كما تقدّم ـ تكون علىٰ نحوين؛ لأنّ الربح قد ينسب إلىٰ المال، فيقال: «رأس المال في هذه السلعة مئة، وأبيعها إيّاك بربح كلّ عشرةٍ، درهماً»، فهذا قيل بتحريمه، وقيل بكراهته علىٰ المشهور كما تقدّم.

وقد ينسب إلىٰ السلعة، فيقال: «رأس المال في هذه السلعة مئة، وأبيعها مرابحة إيّاك بربح عشرة دراهم»، وهذا لا إشكال فيه إلّا علىٰ قول صاحب الحدائق بكراهة المرابحة مطلقاً.

وبناءً علىٰ ذلك، فلو جهلا أو جهل واحدٌ منهما رأس المال أو الربح، لم يصحّ.

وهل يكفي مجرّد معرفة نسبة الربح من معرفته واقعاً، كما لو توافقا علىٰ كون الربح ١٠٪ ولم يعلما أو لم يعلم المشتري بمجموع الربح حال العقد، وإن كانت معرفة ذلك سهلة بعده؟

فيه أقوال:

ـ القول بعدم الكفاية، وذهب إليه جماعة من الفقهاء[1].

ـ والقول بكفايته، كما ذهب إليه بعض آخر[2].

ـ والقول بكراهته، كما في التذكرة[3].

ـ وتأمّل في بطلانه بعض آخر[4].

حكم ما ينفقه البائع علىٰ السلعة قبل بيعها:

ما ينفقه البائع علىٰ السلعة، تارة يكون لحفظها، مثل إعلاف الدابّة وحفظها.

وأُخرىٰ لإتمام نقائصها، أو لحصول كمال فيها،

---

(١) انظر: المبسوط ٢:١٤١، والتذكرة ١١:٢٢١، والمسالك ٣:٣٠٦، ومفتاح الكرامة ٤:٤٨٦، والجواهر ٢٣:٣٠٦ـ٣٠٧، وغيرها.

(١) كالعلّامة في المختلف ٥:١٥٨، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٤:٢٥٢، والشهيد الثاني في المسالك ٣:٣٠٦، والسيد الحكيم في منهاج الصالحين ٢:٦٩، المسألة ٣.

(٢) كالأردبيلي في مجمع الفائدة ٨:٣٦٩، وصاحب الكفاية في الكفاية ١:٤٩٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٣:٣٠٧ حيث قوّاه، والسيّد الخوئي في منهاج الصالحين ٢:٥٠، المسألة ١٩٧، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢:٥٠٢، القول في المرابحة.... المسألة ١.

(٣) انظر التذكرة ١١:٢١٦ـ٢١٧.

(٤) كالسيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤:٤٨٦.

كما إذا اشترىٰ داراً بمئة ألف، وأنفق لإكمالها عشرين ألفاً.

أمّا الأوّل، فلا يضاف إلىٰ القيمة ـ أي رأس مال السلعة ـ فإذا اشترىٰ الدابّة بعشرة دراهم وأعلفها بدرهم، فلا يقول: اشتريتها بأحد عشر دراهماً؛ لأنّه كذبٌ، ولا أنّها تقوّمت عليَّ بأحد عشر درهماً.

وأمّا الثاني، فلا يجوز أن يقول البائع: اشتريتها بمئة وعشرين ألفاً؛ لأنّه كذبٌ، بل يقول: اشتريتها بمئة ألف وأنفقت عليها عشرين ألفاً لإكمالها، أو يقول: تقوّمت عليَّ بمئة وعشرين ألفاً[1].

إذا حطّ البائع قسماً من الثمن:

إذا حطّ البائع الأوّل قسماً من الثمن، فلايجب علىٰ البائع الثاني إخبار المشتري مرابحةً بذلك، بل له أن يخبر بما وقع عليه العقد؛ لأنّ الحطّ كان إبراءً من قبل البائع الأوّل للثاني، وتفضّلاً منه عليه، هذا هو المشهور كما قيل[1].

ولكن فصّل الشيخ الطوسي في المبسوط بين ما إذا كان الحطّ قبل لزوم العقد ـ كما في أيام الخيار ـ فالحطّ يلحق العقد، فعلىٰ البائع مرابحة الحطّ عنه أيضاً، وإن كان بعد لزومه، كان هبة مجدّدة، ويكون الثمن ما عُقد عليه العقد[2].

ووافقه ابن زهرة في الغنية[3].

لو باع فبان رأس ماله أقلّ:

لو باع مرابحة، فبان أنّ رأس ماله أقلّ ممّا أخبر به وانعقد عليه العقد، سواء كان التبيّن بإقرار البائع، أو بقيام البيّنة، أو بالحلف، أو غير ذلك، فالمعروف بين الفقهاء عدم بطلان البيع؛ لأصالة بقاء لزوم العقد[4].

---

(١) انظر: المبسوط ٢: ١٤١، والشرائع ٢: ٤٠ـ٤١، والتذكرة ١١: ٢٢١، والقواعد ٢: ٥٦ـ٥٧، والدروس ٣: ٢١٩، وجامع المقاصد ٤: ٢٥٣ـ٢٥٤، والمسالك ٣: ٣٠٧، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٤٢٨ـ٤٢٩، ومجمع الفائدة ٨: ٣٦٩، والكفاية ١: ٤٩٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٨٨، والجواهر ٢٣: ٣٠٩ـ٣١٠، وغيرها.

(١) نسب ذلك إلىٰ المشهور في غاية المرام ٢: ٧٦، وانظر: الشرائع ٢: ٤٢، والقواعد ٢: ٥٧، والتذكرة ١١: ٢٢٥، والمختلف ٥: ١٦٦، وظاهر الدروس ٣: ٢١٩، وجامع المقاصد ٤: ٢٥٧، والمسالك ٣: ٣١١، ومجمع الفائدة ٨: ٣٧٠، والكفاية ١: ٤٩٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٩١، والجواهر ٢٣: ٣٢٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٧٠، المسألة ٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٥١، المسألة ٢٠٣، وتحرير الوسيلة ٢: ٥٠٣، القول في المرابحة، المسألة ٣.

(٢) انظر المبسوط ٢: ١٤٤.

(٣) انظر الغنية: ٢٣٠.

(٤) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٤٩٧ـ٤٩٨، والجواهر ٢٣: ٣١٧، وقد ادّعي فيهما عدم الخلاف في ذلك.

نعم، اختلف الفقهاء فيما بعد ذلك:

ـ فالمشهور علىٰ أنّ المشتري بالخيار بين فسخ البيع وإمضائه علىٰ ماهو عليه[١].

والشيخ علىٰ أن للمشتري المطالبة باسقاط الزيادة من الثمن ـ التي تبيّن الخطأ فيها ـ مع ربحها[٢].

ونسب ذلك إلىٰ أبي علي ابن الجنيد أيضاً[٣].

وعليه، فلو قال البائع: اشتريت الكتاب بمئة وبعته إيّاك بمئة وعشرة، ثمّ تبيّن أنّه اشتراه بتسعين، فعلىٰ القول المشهور يكون المشتري مخيّراً بين فسخ البيع وإمضائه علىٰ ما انعقد عليه.

وأمّا علىٰ قول الشيخ، فللمشتري المطالبة بتفاوت القيمة، وهي عشرة، وربحها وهو درهم واحد، فيكون المشتري قد دفع للكتاب تسعة وتسعين بدل مئة وعشرة.

هذا وربّما يستظهر[٤] من كلام الشيخ في المبسوط[٥] والخلاف[٦] أنّه يفصّل بين ظهور الخلاف بسبب إقرار البائع باشتباهه، وظهوره بسبب قيام البيّنة، وأنّ استحقاق المشتري إسقاط الزيادة مع ربحها إنّما هو في صورة ظهور الخلاف بسبب إقراره باشتباهه، وأمّا إذا ظهر استناداً إلىٰ البيّنة، فالمشتري بالخيار بين إمضاء البيع علىٰ ماهو وفسخه.

لكن مع التأمّل في ذيل كلامه في المبسوط يظهر أنّ مراده هو الأعمّ من الخطأ و الكذب؛ لأنّه نسب التفصيل بينهما إلىٰ القول، فقال: «وقد قيل أيضاً: إنّه إن بان ذلك بقول البائع لزم المشتري تسعة وتسعون درهماً، وإن قامت به البيّنة، فللمشتري الخيار علىٰ كلّ حال»[١].

ولعلّ منشأ هذا الاستظهار أو الاحتمال هو اقتصار الشيخ علىٰ ذكر الإقرار بالخطأ في أوّل كلامه.

هذا واحتمل الأردبيلي عدم وقوع العقد أصلاً؛ لعدم حصول الرضا إلّا علىٰ ما ذكره البائع في العقد، فلو تبيّن الخلاف غلطاً أو كذباً لم يحصل الرضا واقعاً[٢].

فعلىٰ ذلك يكون هذا قولاً ثالثاً في المسألة.

لو ادّعىٰ البائع أنّ رأس ماله أكثر:

لو ادّعىٰ البائع أنّ رأس ماله أكثر ممّا أخبر به في العقد، فهل تقبل دعواه أم لا؟ فيه قولان:

الأوّل ـ عدم القبول مطلقاً:

ذهب إليه بعض الفقهاء، فقالوا بعدم قبول

---

(١) انظر: الحدائق ١٩:٢٠٧، ومفتاح الكرامة ٤:٤٩٨، والجواهر ٢٣:٣١٧.

(٢) انظر المبسوط ٢:١٤٢.

(٣) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٥:١٦٦.

(٤) نقله صاحب الجواهر ٢٣:٣١٨ عن بعضهم ولم يذكره.

(٥) انظر المبسوط ٢:١٤٣ـ١٤٤.

(٦) انظر الخلاف ٣:١٣٧، المسألة ٢٢٦.

(١) المبسوط ٢:١٤٣.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٨:٣٧٣.

دعواه وإن أقام بيّنة؛ لأنّ بإقراره السابق كذّب البيّنة.

قال الشيخ الطوسي: «إذا قال: اشتريته بمئة وبعتك بربح عشرة واحدة، ثمّ قال: أخطأت، اشتريت بأكثر من ذلك، لم يقبل قوله، وكان البيع الأوّل صحيحاً. فإن أقام البيّنة علىٰ أنّه أخطأ وأنّ شراءه كان أكثر لم تقبل بيّنته؛ لأنّه كذّبها بالقول الأوّل...»[1].

ووافقه المحقّق الحلّي في الشرائع[2]، والعلّامة في الإرشاد[3].

الثاني ـ قبوله مع ذكر توجيهٍ محتمل:

قال بذلك بعض الفقهاء أيضاً، وحاصله: أنّه لو أسند دعواه في غلطه في إخباره إلىٰ سببٍ محتمل قُبلت دعواه وإلّا فلا. ومعنى قبول دعواه قبول بيّنته.

ومثّلوا للسبب المحتمل بإخبار الوكيل، كما إذا قال البائع: أخبرَ وكيلي بأنّه اشتراه بكذا، لكنّني ظننت أنّه اشتراه بأقل من ذلك، أو ظننت أنّي اشتريته بكذا، فلما راجعت الدفاتر تبيّن الخطأ في ذلك.

قال بذلك العلّامة في بعض كتبه[4]، والشهيدان: الأوّل[1] والثاني[2]، والمحقّق الثاني[3]، والأردبيلي[4]، وصاحب الحدائق[5]، وصاحب الجواهر[6]، وهو الظاهر من صاحب مفتاح الكرامة[7].

هذا كلّه إذا لم يصدّقه المشتري، أمّا إذا صدّقه صحّ البيع.

ثمّ علىٰ فرض ثبوت قول البائع إمّا بالبيّنة أو بتصديق المشتري، فهل تلحق الزيادة والربح بالعقد أم لا؟ وعلىٰ فرض اللحوق، هل يتخيّر المشتري بين إمضاء العقد وفسخه أم لا؟ وعلىٰ فرض عدم اللحوق هل يتخيّر البائع بين إمضاء العقد وفسخه أم لا؟

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لهذه المباحث.

نعم، قال العلّامة في التذكرة في صورة تصديق المشتري: «... وعلىٰ مااخترناه من صحّة البيع، لاتثبت الزيادة، كما لايثبت الحطّ، لكن للبائع الخيار في فسخ البيع وإمضائه بلا شيء»[8].

---

(١) المبسوط ٢: ١٤٣.
(٢) انظر الشرائع ٢: ٤٢.
(٣) الإرشاد ١: ٣٧٢.
(٤) انظر التذكرة ١١: ٢٣٧ـ٢٣٨، والتحرير ٢: ٣٨٧ و٣٨٩.

---

(١) انظر الدروس ٣: ٢٢٠.
(٢) انظر المسالك ٣: ٣١١.
(٣) انظر جامع المقاصد ٤: ٢٦٣.
(٤) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٧٣.
(٥) انظر الحدائق ١٩: ٢٠٧ـ٢٠٨.
(٦) انظر الجواهر ٢٣: ٣١٩ـ٣٢٠.
(٧) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٥٠٠ـ٥٠١.
(٨) التذكرة ١١: ٢٣٧.

وقال في التحرير: «ولو طلب المشتري من البائع الحلف علىٰ عدم العلم بالزائد وقت البيع، كان له ذلك، فإن نكل قضي عليه، وإن حلف تخيّر المشتري بين الأخذ بالزيادة ـ علىٰ إشكالٍ ـ والفسخ، ولو قيل: إنّ الزيادة لاتلحق العقد، فيتخيّر البائع، كان وجهاً»[١].

وقال في التذكرة: «... وإذا حلف[٢]، فللمشتري الخيار بين إمضاء العقد بما حلف عليه البائع، فيكون الثمن عليه مئة وأحد وعشرين، وبين الفسخ؛ لأنّه دخل في العقد علىٰ أن يكون الثمن مئة وعشرة مع الربح»[٣].

وقال السيّد العاملي: «وأمّا تخيّر البائع بين الفسخ والإمضاء إذا صدّقه المشتري، فهو ظاهر»[٤].

ومراده ظاهراً صورة عدم إضافة الزائد والربح إلىٰ ماهو مذكور في العقد.

وهناك تفريعات أُخر ذكرها الفقهاء تركنا ذكرها، من قبيل: مالو ادّعىٰ البائع علم المشتري بصدقه، أو ادّعىٰ المشتري علم البائع، ونحو ذلك.

(١) التحرير ٢: ٣٨٩، وكلامه وإن كان في صورة ثبوت قول البائع بالحلف لكنّ الملاك واحد؛ إذ لا فرق بين ثبوته بذلك أو بالبيّنة، أو بتصديق المشتري.

(٢) أي حلف البائع.

(٣) التذكرة ١١: ٢٣٨.

(٤) مفتاح الكرامة ٤: ٥٠١.

لو اشترىٰ نسيئة ثمّ باع مرابحةً:

اختلف الفقهاء فيما لو اشترىٰ الإنسان شيئاً نسيئةً ـ أي إلىٰ أجل ـ وأراد أن يبيعه مرابحة، فما هو حكمه؟

والمستفاد من كلماتهم أنّه يجب علىٰ البائع إخبار المشتري بذلك[١]، فإذا لم يخبر، فلهم فيه أقوال، بعد اتّفاقهم علىٰ صحّة البيع، وهي:

الأوّل ـ أنّه كان للمشتري من الأجل مثل ما كان للبائع عند شرائه السلعة من الأجل.

اختاره الشيخ الطوسي في النهاية حيث قال: «ومن اشترىٰ شيئاً بنسيئةٍ فلا يبيعه مرابحة، فإن باعه كذلك، كان للمبتاع من الأجل مثل ماله»[٢].

واختاره ابن حمزة[٣]، ونسبه العلّامة إلىٰ القاضي، وابن الجنيد[٤]، ويظهر من الأردبيلي[٥] والسبزواري[٦]، وصاحب الحدائق[٧] اختياره.

الثاني ـ أنّه يُخيّر المشتري بين إمضاء البيع علىٰ ماهو، وفسخه بسبب التدليس.

ذهب إليه الشيخ في الخلاف والمبسوط،

(١) انظر المصادر الآتية وغيرها في هذه المسألة.

(٢) النهاية: ٣٨٩.

(٣) انظر الوسيلة: ٢٤٣.

(٤) نسبه إليهما في المختلف ٥: ١٥٩.

(٥) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٧٥ـ٣٧٦.

(٦) انظر الكفاية ١: ٤٩٥.

(٧) انظر الحدائق ١٩: ٢٠٣ـ٢٠٥.

حيث قال في الأوّل: «إذا اشترىٰ سلعة بمئة إلىٰ سنة، ثمّ باعها في الحال مرابحة، وأخبر أنّ ثمنها مئة، فالبيع صحيح بلا خلاف، فإذا علم المشتري بذلك، كان بالخيار بين أن يقبضه بالثمن حالاً أو يردّه بالعيب؛ لأنّه تدليس»[١].

ومثله قال في المبسوط[٢].

ونسب هذا القول إلىٰ المشهور من الفقهاء، فقد اختاره ابن إدريس[٣]، والمحقّق[٤]، والعلّامة[٥]، وكثير ممّن تأخّر عنهم.

الثالث ـ إنْ ذكر البائع في العقد حلول البيع، أو اشترط النقد، ولم يُشر إلىٰ أنّه اشتراه مؤجّلاً، كان للمشتري الخيار كما قال المشهور؛ للتدليس، وإن لم يذكر من ذلك شيئاً، كان له من الأجل ما كان للبائع نفسه.

قال العلّامة بذلك عند توجيه بعض الروايات التي استفيد منها القول الأوّل، والجمع بينها وبين قول المشهور[٦].

فمن هذه الروايات: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يشتري المتاع إلىٰ أجل، قال: ليس له أن يبيعه مرابحة إلّا إلىٰ الأجل الذي اشتراه إليه، وإن باعه مرابحة ولم يخبره، كان للذي اشتراه من الأجل مثل ذلك»[١].

وبمضمونها روايتان أُخريان[٢]، قال العلّامة بعد ذكرها: «والجواب: أنّه محمول علىٰ ما إذا باعه بمثل ما اشتراه وأخفىٰ عنه النسيئة، ولم يشترط النقد؛ فإنّه والحال هذه، يكون له من الأجل مثل ما كان للبائع، علىٰ إشكال»[٣].

وكان قد اختار أوّلاً قول المشهور، ثمّ احتجّ بالروايات لقول الشيخ ثمّ قال كلامه المتقدّم.

وذكر الأردبيلي[٤] قوله ولم يعلّق عليه بنفي أو إثبات، وقد سبق أنّ ظاهر أوّل كلامه اختيار القول الأوّل، لكن نسب إليه صاحب الحدائق[٥] الميل إلىٰ ما قاله العلّامة.

الرابع ـ ثبوت الأجل للمشتري كما قالت به الروايات مع ثبوت الخيار له أيضاً. وهو الظاهر من صاحب الجواهر حيث قال: «وكيف كان فالعمل بالنصوص متوجّه... نعم يمكن القول بثبوت الخيار

---

(١) الخلاف ٣: ١٣٥، المسألة ٢٢٤.
(٢) انظر المبسوط ٢: ١٤٢.
(٣) انظر السرائر ٢: ٢٩١.
(٤) انظر الشرائع ٢: ٢٦.
(٥) انظر: التذكرة ١١: ٢٣٠، والتحرير ٢: ٣٨٨، وتلخيص المرام: ١٠٥.
(٦) المختلف ٥: ١٥٩ـ١٦٠.

(١) الوسائل ١٨: ٨٣، الباب ٢٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.
(٢) انظر المصدر المتقدّم: الحديثين ١ و٣.
(٣) المختلف ٥: ١٦٠ـ١٦١.
(٤) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٧٦.
(٥) انظر الحدائق ١٩: ٢٠٥ وتبعه في هذه النسبة بعض من تأخّر عنه.

مع ذلك إن لم ينعقد الإجماع علىٰ خلافه»[1].

هذا ونقل صاحب الجواهر[2] التوقّف في المسألة عن بعضهم.

بيع المرابحة مبنيٌّ علىٰ الأمانة:

صرّح الفقهاء في مطاوي كلماتهم في المرابحة: أنّ بيع المرابحة مبنيٌّ علىٰ الأمانة[3]، فيجب علىٰ البائع إخبار المشتري بكلّ مواصفات المبيع ممّا له تأثير في القيمة من حيث كونه صحيحاً أو معيباً، أو أنّه اشتراه صحيحاً فظهر معيباً، أو ظهر العيب عنده، و... ومواصفات البيع من كونه نقداً أو نسيئة، أو كونه مع الخيار، أو بدونه، وغيرها.

وعند التخلّف يكون للمشتري في كثير من الموارد الخيار بين إمضاء العقد علىٰ ما هو عليه وفسخه.

مظان البحث:

كتاب البيع: أقسام البيع.

(١) انظر الجواهر ٢٣: ١٢٥.

(٢) انظر: الجواهر ٢٣: ١٢٤، وكشف الرموز ١: ٤٦٦، والدروس ٣: ٢١٩.

(٣) انظر: التذكرة ١١: ٢٢٢، والقواعد ٢: ٥٧، والدروس ٣: ٢١٨، واللمعة وشرحها ٣: ٤٢٨، ومجمع الفائدة ٨: ٣٧٣، والحدائق ١٩: ٢٠٠، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٩٠.

بيع المزابنة

لغــة:

المزابنة مفاعلة من الزّبْن، بمعنىٰ الدفع[1].

والزبانية: الشُّرَط، وسمي بذلك بعض الملائكة؛ لدفعهم أهل النار إليها[2].

اصطلاحاً:

قيل: هي بيع الثمر علىٰ رؤوس النخل بتمر منه[3].

وقيل: هي بيعه بتمر علىٰ الأرض[4].

وقيل: هي بيعه بتمر منه أو من غيره[5].

ووجه تسمية هذا البيع بالمزابنة ـ كما قيل ـ

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «زبن».

(٢) انظر الصحاح: «زبن».

(٣) انظر: النهاية: ٤١٦، والمبسوط ٢: ١١٨، والوسيلة: ٢٥٠، والإرشاد ١: ٣٦٤، ومجمع الفائدة ٨: ٢١٣، ومفتاح الكرامة ٤: ٣٨٤.

(٤) انظر: الخلاف ٣: ٩٤، المسألة ١٥٣، والجامع للشرائع: ٢٥٦.

(٥) انظر: الغنية: ٢٢٦، والسرائر ٢: ٣٦٧، والشرائع ٢: ٥٤، والقواعد ٢: ٣٥، والتحرير ٢: ٤٠٠، والتذكرة ١٠: ٣٩٤، والدروس ٣: ٢٣٧، ورسائل المحقّق الكركي ١: ١٨٥، والمسالك ٣: ٣٦٣، بل نسب ذلك إلىٰ المشهور بين المتقدّمين والمتأخّرين. انظر الجواهر ٢٤: ٩٣.

هو: أنّ كلّ واحدٍ من المتبايعين يَزْبِنُ صاحبه عن حقّه بما يزداد منه[١].

الأحكام:

كلّ ما قيل من أحكام و أقوال وأدلّة في بيع المحاقلة فهو جارٍ في بيع المزابنة، وقد جمع الفقهاء بينهما في البحث فهما مشتركان في الأحكام والأدلّة والأقوال؛ ولذلك لا حاجة إلىٰ تكرار البحث هنا أيضاً.

نعم، استثنى الفقهاء من بيع المزابنة بيع العرايا؛ فلذلك ينحصر بحثنا هنا فيه.

تنبيـــه:

قبل أن ننقل الكلام إلىٰ بيع العرايا ننبّه علىٰ أمرٍ وهو: أن هناك كلاماً بين الفقهاء في اختصاص حكم المزابنة بالنخل وعدمه.

قال العلّامة: «أمّا الثمرة، فالمشهور اختصاص المزابنة بثمرة النخل منها دون غيرها، لكن في التحريم إن جعلناه معلّلا بالربا، ثبت في غير النخل، وإلّا فلا»[٢].

وبناءً علىٰ ذلك، إن قلنا بعدم اختصاص المزابنة بثمر النخل، وأنّها تشمل بيع ثمر سائر الأشجار، فيسري الحكم إليها أيضاً لتحقّق العنوان، سواء قلنا: إنّ سبب التحريم هو التعبّد بالنصّ، أو شبهة استلزام الربا.

وأمّا إذا قلنا باختصاص المزابنة ببيع ثمر النخل، فإنّ قلنا: إنّ سبب التحريم هو التعبّد بالنصّ، فلا يحرم بيع ثمر سائر الأشجار بثمر منه أو من غيره.

وإن قلنا: إن السبب هو شبهة استلزام الربا، فهو جارٍ في ثمر سائر الأشجار أيضاً ولا يختصّ بثمر النخل.

إلّا أنّه يظهر من الشهيد الثاني إمكان التعدية بغير ذلك أيضاً، حيث قال: «ما ورد من تعريف المزابنة في الأخبار وكلام الفقهاء ممّا ذكر هنا وغيره يقتضي اختصاص الحكم بالنخل، ويبقىٰ غيره علىٰ أصل الجواز، وتعليل التعدّي بالربا عرفت أنّه غير تام؛ لأنّ الثمرة علىٰ الشجرة ليست ربويّة، نعم يمكن تعليله بالعلّة المنصوصة في المنع من بيع الرطب بالتمر، وهي نقصانه عند الجفاف؛ فإنّها قائمة هنا، وقد تقدّم ترجيح التعدية، فيثبت الحكم هنا، وهو الأقوىٰ»[١].

---

(١) انظر النهاية (لابن الأثير): «زبن».

(٢) التذكرة ١٠: ٣٩٩.

(١) المسالك ٣: ٣٦٤، وانظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٣٦١.

وممّن قال بتعدية الحكم ـ سواء كان لأجل إطلاق عنوان المزابنة علىٰ بيع ثمر سائر الأشجار، أو لأجل جعل علّة الحكم شبهة احتمال الربا، أو جعل العلّة نقصان الثمرة عند الجفاف ـ: الشهيد الأوّل في الدروس ٣: ٢٣٧، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ١٧٠، ☜

فإذا جعلنا نقصان الثمرة عند الجفاف علّةً لحرمة بيعها مع التمر، فهذا التعليل سارٍ في غير التمر أيضاً، فيشمله الحكم.

بيع العرايا

لغـــة:

العرايا جمع العريّة، وهي:

ـ «التي عُزلت عن المساومة؛ لحرمةٍ أو لهبة، إذا أينع ثمر النخل»[1].

ـ أو «النخلة يعريها صاحبها رجلاً محتاجاً، فيجعل له ثمرها عاماً، فيعروها، أي يأتيها... وفي الحديث: أنّه رخّص في العرايا بعد نهيه عن المزابنة؛ لأنّه ربّما تأذىٰ المعري بدخوله عليه، فيحتاج أن يشتريها منه، فَرُخِّص له في ذلك»[2].

وهذا قريب ممّا ذكره فقهاؤنا كما سيجيء، مع غضّ النظر عن كيفيّة تملّك صاحب النخلة لها.

☜ ونقله السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٣٨٦ عن شرح الإرشاد لفخر الدين والميسيّة للميسي، وأكثر من راجعت كلامهم علىٰ عدم التعدية واختصاص الحكم بالنخل، لكن اشترط بعضهم أن لايباع ثمر مطلق الشجر بمقدارٍ منه؛ خوفاً من استلزام الربا.

(١) ترتيب كتاب العين: «عري».

(٢) الصحاح: «عري».

ـ أو «أنّ من لانخل له من ذوي الحاجة يدرك الرطب ولانقد بيده يشتري به الرطب لعياله، ولانخل له يطعمهم منه، ويكون قد فضل له من قوته تمرٌ، فيجيء إلىٰ صاحب النخل، فيقول له: بعني ثمر نخلة أو نخلتين بخرصها من التمر، فيعطيه ذلك الفاضل من التمر بتمر تلك النخلات ليصيب من رطبها مع الناس، فرخّص فيه إذا كان دون خمسة أوسق»[1].

اصطلاحاً:

أن تكون لرجل في دار غيره أو بستانه نخلة، فيشقّ علىٰ صاحب النخلة الدخول إليها، أو يشقّ علىٰ صاحب الدار أو البستان دخول صاحب النخلة إلىٰ داره أو بستانه، فيتوافقان علىٰ أن يبيع صاحب النخلة ثمرة نخلته بتمرٍ آخر؛ ليتخلّصا من هذا التهجّم[2].

(١) النهاية (لابن الأثير): «عري»، ونقله ابن ادريس في السرائر ٢: ٣٧٠ عن الهروي في الغريبين، وقال بعد أن نقل ذلك مع تفاسير أُخرىٰ: «وأشدّه تحقيقاً قول الهروي».

(٢) انظر: المبسوط ٢: ١١٨، والخلاف ٣: ٩٥، وفيه: «هو أن يكون لرجل نخلة في بستان لغيره أو دار، فيشقّ دخوله بالبستان، فيشتريها منه بخرصها تمراً بتمر ويعجّله له».

وقال المحقّق الحلّي في الشرائع: «العريّة هي النخلة تكون في دار الإنسان، وقال أهل اللغة: أو في بستانه، وهو حسن». الشرائع ٢: ٥٤. وقال العلّامة في التذكرة: «العريّة: النخلة تكون في دار الإنسان أو في بستانه». التذكرة ١٠: ٤٠٠. ☜

ويؤيّد هذا التفسير مارواه النوفلي عن السكوني، عن أبي عبداللهعليه السلام، أنّه قال: «رخّص رسول اللهصلى الله عليه وآله في العرايا بأن تشترى بخرصها تمراً. وقال: العرايا جمع عرية، وهي النخلة تكون للرجل في دار رجل آخر، فيجوز له أن يبيعها بخرصها تمراً، ولايجوز ذلك في غيره»[1].

بناءً علىٰ كون التفسير من الإمامعليه السلام.

ولكن ذكر الصدوق في معاني الأخبار عن محمد بن هارون الزنجاني، عن علي بن عبدالعزيز، عن القاسم بن سلام باسنادٍ متّصل إلىٰ النبيصلى الله عليه وآله: «أنّه رخّص في العرايا».

ثمّ أضاف قائلاً: «واحدتها عريّة، وهي النخلة التي يعريها صاحبها رجلاً محتاجاً. والإعراء أن يبتاع تلك[1] النخلة من المُعري بتمرٍ لموضع حاجته»[2].

وعلىٰ أيٍّ تقدير هذا التفسير أوفق بما ذكره أهل اللغة.

حكم العريّة:

هو في الواقع استثناء من حكم المزابنة، وترخيصٌ منها، وتوضيحه:

أنّ المزابنة ـ كما تقدّم ـ هي: بيع ثمر النخل وهو عليه بتمرٍ منه أو علىٰ وجه الأرض، أو الأعمّ من ذلك، وقد ثبتت حرمته بالنص.

واستثني من ذلك بيع العرية، وهي بيع ثمرة النخلة الواحدة التي للإنسان في ملك غيره بتمر علىٰ الأرض كما تقدّم، فأُجيز للضرورة.

وأمّا شروط جواز بيع العرايا فقد اختلفوا فيها، فقيل: إنّها أربعة، وقيل: ستة، وقيل ثمانية، وهي:

١ ـ وحدة النخلة، فلو كان لمالك واحد اثنتان لم يجز بيع ثمرتها، ولا ثمرة إحداهما؛ لانتفاء العريّة فيهما، نعم لو تعددت النخلات بتعدّد الدور جاز

---

* فإن كان مرادهما: أنّ مالك النخلة غير مالك الدار والبستان، فيتّحد تفسيرهما مع تفسير الشيخ الطوسي، وإن كان المراد: أنّ مالك النخلة هو مالك الدار فيختلف التفسيران.

وأكثر الفقهاء عبّروا بمثل ما عبّر به الشيخ الطوسي. انظر: المهذب١: ٣٨٤، والغنية: ٢٢٦، والسرائر ٢: ٣٦٨، والجامع للشرائع: ٢٥٦، ومختصر النافع٢: ١٣٠، والتحرير٢: ٤٠٠، والدروس٣: ٢٣٨، ومجمع الفائدة٨: ٢١٩، والكفاية١: ٥١١، وغيرها من كتب المتأخّرين والمعاصرين.

ويظهر من المسالك٣: ٣٦٥، والروضة٣: ٣٦٣، وخساصّة الأخير: أنّ مراد المحقّق والعلّامة ونحوهما هو ماذكره الشيخ الطوسي في تفسير العريّة، فيرتفع الخلاف إذن.

(١) الوسائل١٨: ٢٤١، الباب ١٤ من أبواب بيع الثمار، الحديث الأوّل.

(١) كان الأنسب أن يكون: «أن يبتاع ثمرة تلك النخلة...».

(٢) معاني الأخبار: ٢٧٧، وعنه الوسائل١٨: ٢٤١، الباب ١٤ من أبواب بيع الثمار، الحديث٢.

ذلك.

٢ ـ كون الثمن من غيرها؛ لئلّا يلزم اتّحاد الثمن والمثمن.

٣ ـ كون البيع حالاً لا مؤجّلاً.

٤ ـ عدم التفاضل بين التمر المبيع والتمر المشترى؛ لئلّا يلزم الربا[١].

٥ ـ كون التمر المبيع والمشترى معلوم القدر كيلاً أو وزناً.

٦ ـ كونها معلومين وصفاً أو مشاهدة[٢].

وأُضيف إلىٰ ذلك:

٧ ـ كون بيع ثمر النخل علىٰ صاحب الدار أو البستان لاغيره.

٨ ـ كون ثمر النخل المبيع حملاً علىٰ النخلة، لامجذوذاً علىٰ الأرض[٣].

والأخيران دخيلان في مفهوم العرية وليسا شرطاً لصحّة البيع.

تنبيـــه:

قال الشهيد الثاني معلّقاً علىٰ قول المحقّق الحلّي: «ولا عريّة في غير النخل»: «هذا موضع وفاق».

(١) ذكر هذه الأربعة الشهيد الثاني في المسالك ٣: ٣٦٦.

(٢) وذكر هذين الشرطين مضافاً إلىٰ الأربعة المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ١٧٢، ولكن قال الشهيد الثاني: إنّ المعلومية هذه شرط في جميع موارد البيع.

(٣) وذكر هذين الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٢٢٠.

ثمّ قال: «وإنّما تظهر الفائدة لو منعنا من بيع ثمر باقي الشجر بجنسه جافاً، كما هو المختار، وأمّا علىٰ ما ذهب إليه المصنّف من الجواز، فمعنىٰ نفي العريّة: أنّه لاخصوصية لها حتىٰ تتقيّد بقيودها، بل يجوز بيع الثمرة ـ اتّحد الشجر أم تعدّد في الدار وغيرها ـ بجنس ثمرها متماثلاً»[١].

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ العريّة استثناء من المزابنة، فإذا قلنا باختصاص المزابنة بثمر النخل، ولامانع من بيع ثمر سائر الأشجار بثمرٍ منه أو من غيره، فلم يبق مورد للاستثناء.

مظانّ البحث:

كتاب البيع: بيع الثمار.

بيع المزايدة

لـغــــة:

مِن زايَدَه، أي نافسه في الزيادة. وتزايد الناس في السلعة وعليها: زاد كلٌّ علىٰ الآخر حتىٰ بلغ منتهاه.

وبيع المزايدة، أو المزاد هو: البيع الذي يتمّ بطريق الدعوة إلىٰ شراء الشيء المعروض؛ ليرسو علىٰ من يعرض أعلىٰ ثمن[٢].

(١) المسالك ٣: ٣٦٧.

(٢) انظر: المعجم الوسيط، ولسان العرب: «زيد».

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه، لكن لم يرد عنوان بيع المزايدة إلّا نادراً[1]، والوارد في كلمات الفقهاء هو التعبير بأنّه: لو كان المبيع في المزايدة[2]، أو لو كان البيع في المزايدة[3]؛ وذلك لأن غرضهم من طرح المسألة هو الكلام في نفس الزيادة وزمانها، لا في البيع نفسه.

الأحكام:

مشروعيّة بيع المزايدة وحكمها:

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّه لا إشكال في بيع المزايدة بأن يعرض سلعته للبيع وينادي عليها بالزيادة، فمن بذلها ـ أي بذل الزيادة، وهي أعلىٰ سعرٍ متعارف للسلعة ـ فهو أولىٰ بها؛ لأنّ العمومات والإطلاقات الواردة في مطلق العقود أو خصوص البيع شاملة لهذا المورد من دون أن يدلّ دليلٌ علىٰ إخراجه.

نعم، وردت رواية تحدّد وقت الزيادة، وهي رواية أُميّة الشعيري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إذا نادىٰ المنادي

(١) كما في فتاوى ابن الجنيد: ١٦٩.

(٢) كما في المبسوط ٢: ١٦٠، وكشف الرموز ١: ٤٥٤، وغيرهما.

(٣) كما في السرائر ٢: ٢٣٤.

فليس لك أن تزيد، وإنّما يحرّم الزيادة النداءُ، ويحلّها السكوت»[1].

ولذلك قال الشيخ الطوسي في النهاية: «وإذا نادىٰ المنادي علىٰ المتاع، فلا يزيد في المتاع، فإذا سكت المنادي، زاد حينئذٍ إن شاء»[2].

لكنّه قال في المبسوط: «وأمّا السوم علىٰ سوم أخيه فهو حرامٌ أيضاً لقوله صلى الله عليه وآله: "لايسوم الرجل علىٰ سوم أخيه" إذا لم يكن المبيع في المزايدة، فإن كان كذلك فلا يحرم المزايدة»[3].

وقال ابن إدريس بعد نقل عبارة النهاية والمبسوط مشيراً إلىٰ الأخير: «وهذا هو الصحيح، دون ماذكره في نهايته؛ لأنّ ذلك علىٰ ظاهره غير مستقيم؛ لأنّ الزيادة في حال النداء غير محرّمة ولا مكروهة، فأمّا الزيادة المنهيُّ عنها، هي عند الانتهاء وسكون نفس كلٍّ واحدٍ من البيّعين علىٰ البيع، بعد استقرار الثمن والأخذ والشروع في الإيجاب والقبول، وقطع المزايدة، فعند هذه الحال، لايجوز السوم علىٰ سوم أخيه؛ لأنّ السوم في البيع هو الزيادة في الثمن بعد قطعه والرضا به بعد حال المزايدة، و انتهائها، و قبل الإيجاب والقبول؛

(١) الوسائل ١٧: ٤٥٨، الباب ٤٩، آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٢) النهاية: ٣٧٤.

(٣) المبسوط ٢: ١٦٠.

لقوله ﷺ: "لايسوم الرجل علىٰ سوم أخيه"[١]»[٢].

وقال الآبي : «السوم في البيع هو المزايدة في ثمن السلعة، والسوم المنهي عنه، هو: أن يُزاد بعد انتهاء المزايدة واستقرار البيّعين علىٰ البيع[٣]، فأمّا إذا كان المبيع في المزايدة، فلا كراهيّة ولاتحريم»[٤].

وقال العلّامة في المختلف بعد نقل كلام الشيخ في النهاية والمبسوط، وكلام ابن ادريس: «أقول: ليس بعيداً من الصواب حمل كلام الشيخ في النهاية علىٰ أنّ المنادي إذا سكت ولم يرضَ البائع بالعطيّة يجوز حينئذٍ الزيادة»[٥]، ثمّ استشهد برواية الشعيري.

وقال في المنتهىٰ ـ بعد أن نقل كلام الشيخ وابن ادريس، وأنّ الشيخ عوّل في النهاية علىٰ الرواية ـ: «وهذه الرواية ـ إن صحّ سندها ـ حُملت علىٰ ما إذا وقع السكوت عن الزيادة، لا للشراء»، ثمّ قال:

«والتحقيق هنا أن نقول: لايخلو الحال من أربعة أقسام:

أحدها ـ أن يوجد من البائع التصريح بالرضا بالبيع، فهذا يحرم السوم علىٰ غير ذلك المشتري، وهو الذي تناوله الظاهر من النهي.

الثاني ـ أن يظهر منه ما يدلّ علىٰ عدم الرضا بالبيع، فهذا لايحرم فيه الزيادة، ولانعلم فيه خلافاً...

الثالث ـ أن لا يوجد منه ما يدلّ علىٰ الرضا ولا علىٰ عدمه، فهنا أيضاً يجوز السوم...

الرابع ـ أن يظهر ما يدلّ علىٰ الرضا من غير تصريح، فالوجه هنا التحريم أيضاً؛ لعموم النهي خرج عنه ما خُصَّ بالأدلّة...»[١].

وذكر للثاني والثالث عن طرق العامّة ما يدلّ علىٰ الجواز[٢].

---

(١) الوسائل١٧: ٤٥٨، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث٣، وفيه: «نهىٰ رسول الله ﷺ أن يدخل الرجل في سوم أخيه المسلم». نعم جاء في دعائم الإسلام٢: ٣٤ «وعن رسول الله ﷺ أنّه نهى أن يساوم الرجل علىٰ سوم أخيه». ثمّ فسّر ذلك بما قاله الآبي . نعم، روي النص المذكور في المتن مرسلاً في سنن الترمذي٣: ٥٨٧، كتاب البيوع، الباب ٥٧، الحديث١٢٩٢.

(٢) السرائر٢: ٢٣٥.

(٣) وهذا المعنىٰ يمكن تحقّقه في المزايدة وغيرها، كما لو تعامل اثنان فدخل ثالث في سومهما.

(٤) كشف الرموز١: ٤٥٤.

(٥) المختلف٥: ٤٧.

أقول يمكن توجيه ما أفاده بأنّ إعطاء الزيادة وقت نداء المنادي يصدق عليه الدخول في سوم الغير، المنهي عنه؛ لأنّ المنادي إنّما ينادي بعد إعطاء أحد المشترين سعراً، فينادي طالباً للزيادة، وعندئذٍ يشمله النهي؛ لصدق الدخول في سوم الغير.

أمّا إذا سكت المنادي ولم يتوافق مع المشتري في سعره الذي دفعه، فيجوز دفع سعر جديد؛ لعدم صدق الدخول في سوم الغير عندئذٍ.

وهذا أحسن توجيه رأيته لرواية الشعيري.

(١) المنتهىٰ (الحجرية)٢: ١٠٠٣.

(٢) انظر للثاني صحيح مسلم٢: ١١١٤، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لانفقه لها، الحديث ١٤٨٠، وفيه: أن فاطمة بنت قيس لما طلّقها زوجها و فرغت من عدّتها وخطبها معاوية وأبو جهل، قال لها رسول الله ﷺ: «انكحي ☜

وأمّا بالنسبة إلىٰ حكم الدخول في السوم، فقد قال الشهيد الثاني في المسالك بعد تفسير السوم وذكر الرواية: «وهو خبر[١] معناه النهي، والأصل في النهي التحريم، فمن ثمّ ذهب الشيخ[٢] وجماعة[٣] إلىٰ تحريمه، واستظهر المصنّف الكراهة[٤]، للأصل، والجهل بسند الحديث، ولو صحّ تعيّن القول بالتحريم.

وإنّما يحرم أو يكره بعد تراضيهما أو قربه، فلو ظهر منه ما يدلّ علىٰ عدم الرضا، وطلب الزيادة أو جهل حاله، لم يحرم ولم يكره اتفاقاً...»[١].

هذ وفرّق صاحب الحدائق بين الزيادة وقت النداء، والدخول في سوم الآخر بأنّ الأوّل يكون عند وضع المبيع للمزايدة ويكون العمل بالرواية من باب التعبّد.

وأمّا الدخول في سوم الآخر، فيكون في غير المزايدة، كما في المعاملة الواقعة بين اثنين، فدخول الثالث بينهما منهيٌّ عنه ويشمله النهي عن الدخول في سوم الغير وإن لم تصل المعاملة إلىٰ حدّ التراضي بين الطرفين[٢].

☜ أسامة بن زيد».

وانظر للثالث: سنن أبي داود٢: ٤١، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، الحديث ١٦٤١، وفيه: أنّ رسول الله ﷺ باع متاعاً لأنصاريٍّ فقير بالمزاد، فدفع أحدهم له درهماً فلم يبعه له، ودفع له آخر درهمين فباعه له.

وجاء في دعائم الإسلام٢: ٣٤، بعد العبارة التي قدمناها عنه قبل قليل: «وقد روينا عن رسول الله ﷺ أنّه أمر ببيع أشياء في من يزيد».

(١) أي انّ لسان الرواية وإن كان هو الإخبار، لكنّ المراد به النهي.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ١٦٠، والنهاية: ٣٧٤.

(٣) مثل ابن ادريس في السرائر ٢: ٢٣٥، والعلّامة علىٰ تفصيل في المنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٠٣، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٥١.

(٤) انظر: الشرائع ٢: ٢٠، والمختصر النافع: ١٢٠.

وممّن قال بالكراهة: العلّامة في القواعد ٢: ١٤، والمختلف ٥: ٤٧، والتذكرة ١٢: ١٦٠، والنهاية ٢: ٥١٨، والشهيدان في اللمعة وشرحها ٣: ٢٩٥، والثاني في المسالك ٣: ١٨٧، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ١٣٢ ـ لكن يظهر من ذيل كلامه التحريم مع قصد كسر قلب المؤمن وإضراره، وهو أمر آخر قد يقول به غيره أيضاً ـ والسبزواري في الكفاية ١: ٤٢٠، وصاحب الرياض☜

☜ في الرياض ٨: ١٦٤، والنراقي في مستند الشيعة ١٤: ٣١، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٤٥٩، والسيّد الحكيم في منهاج الصالحين ٢: ١٨، آداب التجارة، المسألة ٤٤، والسيّد الخوئي في منهاج الصالحين ٢: ١٣، آداب التجارة، المسألة ٤٥، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٤٦٠، كتاب المكاسب، المقدّمة، المسألة ٢٢.

هذا، واكتفىٰ بعض الفقهاء بالقول بكون الزيادة وقت النداء منهياً عنها، من دون إشارة الىٰ الكراهة أو الحرمة، مثل: ابن زهرة في الغنية: ٢١٦، والآبي في كشف الرموز ١: ٤٥٤.

(١) المسالك ٣: ١٨٧.

(٢) انظر الحدائق ١٨: ٤٥.

ويظهر من صاحب الجواهر موافقته له[١].

تنبيـــه:

روى الصدوق بإسناده عن أبي عبيد القاسم بن سلام، بأسانيد متّصلة إلىٰ النبيﷺ في أخبار متفرّقة أنّه نهى عن أشياء، فمن جملتها أنّه قال: «لاتناجشوا، ولاتدابروا». ثمّ قال في شرح ذلك: «معناه أن يزيد الرجلُ الرجلَ في ثمن السلعة وهو لايريد شراءها، ولكن يسمعه غيره، فيزيد لزيادته، والناجش خائن.

وأمّا التدابر، فالمصارمة والهجران، مأخوذ من أن يولّي الرجل صاحبه دبره، ويعرض عنه بوجهه»[٢].

والتفسير الذي ذكره للتناجش هو المعروف بين الفقهاء، وقيل: «أن يواطئ البائع رجلاً، إذا أراد بيعاً أن يساومه بثمن كثير ليقع فيه غيره»[٣].

وقد اختلف الفقهاء في حكمه التكليفي من حيث الحرمة والكراهة، و في حكمه الوضعي من حيث صحّة البيع الواقع بعده وعلىٰ أثره، وثبوت الخيار ونحو ذلك. وسوف نتكلّم عنه في عنوان «نجش» إن شاء الله تعالىٰ وأراد لنا الحياة إلىٰ ذلك الوقت.

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٤٦٠.

(٢) معاني الأخبار: ٢٨٤، وانظر الوسائل ١٧: ٤٥٩، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤.

(٣) انظر الحدائق ١٨: ٤٦، ونسب إلىٰ المشهور حرمة النجش بهذا المعنىٰ، بل نقل عن المنتهى دعوىٰ الإجماع علىٰ حرمته؛ لأنّه خيانة.

مظان البحث:

كتاب التجارة: المكاسب المحرّمة والمكروهة، وآداب التجارة المكروهة.

بيع المساومة

لغـــة:

المساومة مفاعلة من السوم، وهي: المجاذبة بين البائع والمشتري علىٰ السلعة وفصل ثمنها[١].

اصطلاحاً:

هو البيع الذي لايُخبر البائع فيه برأس المال، ولذلك يبتنى علىٰ المجاذبة وفصل الثمن بخلاف قسيماته: المرابحة والتوليه والمواضعة التي تبتنى علىٰ الائتمان بقول البائع في تعيين رأس المال، ولم يكن فيها مجاذبة إلّا قليلاً، كما في تعيين الربح في المرابحة مثلاً.

راجع: بيع التولية، وبيع المرابحة.

(١) النهاية (لابن الأثير): «سوم».

الأحكام:

ذكر الفقهاء: أنّ أفضل أقسام البيع ـ من حيث الإخبار برأس المال والربح عليه، و عدمه ـ هو بيع المساومة[١]، وتشير إليه بعض الروايات كما تقدّم في بيع المرابحة، حيث كان الإمام الصادق أو الباقر عليهما السلام أو هما يعدلان عن بيع المرابحة إلىٰ المساومة[٢].

وليس للمساومة حكم خاصّ، وإنّما تترتّب عليها الأحكام العامّة للبيع، لاغير.

بيع المسترسل

لغـــة:

المسترسل اسم فاعل من استرسل، وهو في اللغة يأتي بعدّة معانٍ، والمناسب منها لما نحن فيه هو: الاستئناس والطمأنينة والثقة بالطرف الآخر والانبساط إليه. وأصله: السكون، و الثبات[٣].

اصطلاحاً:

لم يرد بيع خاصّ تحت هذا العنوان، وإنّما ورد في بعض الروايات النهي عن غبن المسترسل، وقد استدلّ بعض الفقهاء بها علىٰ ثبوت خيار الغبن للمغبون بصورة مطلقة، سواء كان مسترسلاً أم لا، ونحن لسنا بصدد ذلك فعلاً، بل هو موكول إلىٰ محلّه، وإنّما نريد بيان ما يستفاد منها في حكم البيع الواقع في هذه الحالة، من حيث التكليف والوضع.

وهذه الروايات هي:

١ ـ موثّقة إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «غبن المسترسل سحت»[١].

والسحت ـ كما في القاموس ـ: «الحرام، أو ما خَبُث من المكاسب، فلزم عنه العار»[٢]، وهو من السَّحت بمعنىٰ الاستئصال، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَيُسْحِتَكُم بِعَذابٍ﴾[٣] أيّ يهلككم ويستأصلكم[٤].

وكلام القاموس يُشعر بإطلاق السحت علىٰ الفعل الحرام نفسه، وعلىٰ ما يكتسبه الإنسان من الحرام.

ومعنىٰ الحديث: أنّه لو استرسل شخص واطمأنّ بك وأبدىٰ ثقته لك فغبنته ـ بمعنىٰ أنّك بعته بسعرٍ يفوق القيمة السوقية بكثير بحيث يصدق عليه أنّه مغبون ـ ففعلك هذا حرام، أو الزائد من القيمة الذي أخذته حرام أكله، أو كلاهما.

---

(١) انظر الروضة البهية ٣: ٤٢٨، والمسالك ٣: ٣٠٦، والحدائق ١٩: ١٩٩، والجواهر ٢٣: ٣١٤.

(٢) انظر الصفحة ٣٥٥.

(٣) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والصحاح، و مجمع البحرين: «رسل».

(١) الوسائل ١٨: ٣١، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل.

(٢) القاموس المحيط: «سحت».

(٣) طه: ٦١.

(٤) انظر: مجمع البحرين: «سحت»، ومجمع البيان ٤: ١٨.

٢ ـ رواية ميسّر، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «غبن المؤمن حرام»[١].

والرواية ظاهرة في حرمة نفس فعل الغبن.

٣ ـ وفي وصيّة الإمام الصادق ﷺ لبعض أصحابه حين استشاره للخروج للتجارة: «.. ولاتغبن المسترسل»[٢].

فدلّت علىٰ النهي عن غبن المسترسل.

هذا واحتمل بعضهم ـ خاصّة في الحديثين الأخيرين ـ أن يكون الغبَن ـ بفتح الباء ـ بمعنىٰ الخيانة عند المشورة[٣].

وأمّا ما يستفاد من هذه الروايات من حيث الحكم الشرعي ـ مع غضّ النظر عن الاستدلال بها علىٰ خيار الغبن ـ فقد اختلف رأي الفقهاء الذين تعرّضوا لهذا الجانب، فذهب بعضهم إلىٰ أنّها لاتدلّ علىٰ أكثر من الكراهة، وذهب بعض آخر إلىٰ أنّها تدلّ علىٰ التحريم، وهؤلاء بين من اقتصر علىٰ القول باقتضاء النهي الحرمة التكليفية فقط، ومن التزم بالحرمتين: التكليفية والوضعية أي البطلان.

فالأقوال إذن ثلاثة إجمالاً، وهي:

أوّلاً ـ القول بالكراهة:

قال صاحب الجواهر: «والمراد من النصوص المزبورة: كراهة خدع المؤمن المطمئنّ إليك الواثق. وزيادة الربح عليه»[١].

ثانياً ـ القول بالحرمة التكليفيّة فحسب:

وهو الظاهر من الإيرواني حيث قال بالنسبة إلىٰ الخبرين الأخيرين: «إنّهما ظاهران في حرمة الغبن والخديعة بمعناهما المصدري تكليفاً، وهذا أجنبي عن المقصود، وهو حرمة أكل الثمن عند فسخ المغبون للمعاملة»[٢].

ثالثاً ـ القول بالحرمة التكليفيّة والوضعيّة معاً:

يظهر هذا القول من النراقي، حيث قال: «ظاهر الأصحاب صحّة البيع المشتمل علىٰ الغبن مطلقاً، سواء قصد الغابن الغبن وخدع المغبون، أم لا».

ثمّ ذكر الروايات وكلام صاحب مجمع البحرين ثمّ قال:

«ولاشك أنّ البيع أو الشراء الصادر عمّن قصد الغبن والخديعة إمّا عين الغبن أو ملزومه، وأيّهما كان يبطل البيع، لمكان النهي، فإنّه يفسد المعاملة علىٰ الأقوىٰ»[٣].

ويظهر ذلك من الإصفهاني أيضاً حيث قال: «... فانّ المعاملة الكذائية مع المسترسِل الذي ألقىٰ

---

(١) الوسائل ١٨: ٣٢، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٨٥، الباب ٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٧.

(٣) كالشيخ الأنصاري في المكاسب ٥: ١٦٥.

(١) الجواهر ٢٣: ٤٢.

(٢) حاشية المكاسب (للإيرواني) ٣: ٢٩.

(٣) مستند الشيعة ١٤: ٣٩٦.

زمام أمره إليه لابأس بأن تكون محرّمة، كيف ولاتنفك في صورة العلم والعمد عن خداع مع فرض الاسترسال من الطرف [الآخر]. ومقتضىٰ الحكم بكونه سُحتاً مع نسبته غالباً إلىٰ الأموال والأعيان بطلان المعاملة، لاموجبٌ لحرمة الثمن مع كونه ملكاً لمن انتقل إليه...»[١].

والمستفاد من مجموع كلامه هذا وما قاله بعد ذلك هو: أنّ هذه الروايات تدلّ علىٰ بطلان المعاملة في صورة قصد الغابن الغبن، لا ما إذا حصل من دون قصد. وعليه فلا تدلّ علىٰ ثبوت الخيار في صورة قصد الغابن الغبن؛ لكونها باطله رأساً.

واستدلّ كلٌّ من صاحب الكفاية[٢] وصاحب الحدائق[٣] وصاحب الرياض[٤] بها علىٰ ثبوت الخيار مع تصريح صاحب الحدائق بالحرمة.

لكن علّق صاحب الجواهر علىٰ الاستدلال بها علىٰ الخيار بقوله: «إنّ مقتضىٰ الحكم بأنّه سحت البطلان، لا الخيار. كما أنّ مقتضىٰ عدم الحِلّ الإثم»[٥].

وأمّا الشيخ الأنصاري فقد حمل غير رواية السحت علىٰ الخيانة في المشاورة، وحمل رواية السحت علىٰ حرمة الفعل أي أخذ الزيادة، أو حرمة أكل الزيادة، أو حرمة أكل مجموع العوض المشتمل علىٰ الزيادة في صورة اطّلاع المغبون وردّه للمعاملة[١].

وحمل السيّد الخوئي الروايات علىٰ حرمة نفس الفعل، كما احتمل أن يكون الغَبَن ـ بالفتح ـ بمعنىٰ الخيانة في المشورة[٢].

واحتمل الإمام الخميني عدّة احتمالات منها إرادة الحرمة التكليفيّة وحدها أو هي والبطلان[٣].

مظان البحث:

كتاب البيع: خيار الغبن.

بيع المشاع

لغــــة:

المشاع اسم مفعول من شاع، يقال: شاع اللبن في الماء إذا تفرّق وامتزج به، ومنه قيل: سهم شائع، كأنّه ممتزج؛ لعدم تميّزه[٤].

وبيع المشاع: بيع السهم الشائع بين غيره.

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للإصفهاني) ٤: ٢٤٧.
(٢) انظر الكفاية ١: ٤٦٦.
(٣) انظر الحدائق ١٩: ٤١.
(٤) انظر الرياض ٨: ١٩١.
(٥) الجواهر ٢٣: ٤٢.

(١) انظر المكاسب ٥: ١٦٥.
(٢) انظر مصباح الفقاهة ٦: ٣٠٣.
(٣) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٤: ٢٨١.
(٤) انظر المصباح المنير: «شيع».

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم، أي بيع السهم الشائع بين غيره، كما إذا باع نصف ماله أو ربعه أو ثلثه أو عشره، ونحوها من الكسور التي يعبر عنها بالكسر المشاع[1].

ومثله ما لو كان هو مالكاً لنصف شيءٍ أو ربعه أو... ثمّ أراد أن يبيع ملكه.

الأحكام:

بيع المشاع جائز بلا إشكال إجمالاً، لو كان الكلّ معلوماً[2]، لشمول عمومات وإطلاقات البيع والعقود له، سواء كان متساوي الأجزاء كالحنطة، أو مختلفها مثل الحيوانين، وإن استشكل بعضهم في الأخير.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «بيع بعض من جمله» و«بيع الكلّي»، وسيأتي الكلام عن ذلك في عنوان «مشاع» أيضاً.

بيع المشاهدة

لغـــة:

المشاهدة هي الرؤية.

(١) انظر المكاسب ٤: ٢٤٧ و ٢٥٧.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٤: ٣٣٥ـ٣٣٦، والجواهر ٢٢: ٤١٨ـ٤١٩، المكاسب ٤: ٢٤٧.

وبيع المشاهدة هو: بيع العين المشاهَدة، مقابل بيع العين الغائبة.

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

تقدّم في شروط العوضين اشتراط معلوميّتهما من حيث المقدار والصفات وكلّ ما يؤثّر في القيمة.

والمعلوميّة من حيث المقدار تحصل عن طريق الوزن، أو الكيل، أو العدّ في الموزون والمكيل والمعدود.

وأمّا من حيث الصفات فيمكن العلم بها عن طريق:

أوّلاً ـ التوصيف:

ـ وهذا يحصل بالنسبة إلىٰ عين شخصيّة غائبة، مثل الأرض الواقعة في المحلّة الفلانية من البلدة الفلانية المحدّدة الجهات، فيذكر أوصافها، مثل كونها صالحة للزراعة أو البناء للتجارة أو السكن، أو غير ذلك.

ـ وقد يحصل بالنسبة إلىٰ ما هو كلّي موصوف في الذمّة يمكن انطباقه علىٰ أكثر من واحد، كما تقدّم بيانه في عنوان «بيع الكلّي»، مثل كذا مقدار من الحنطة، أو الأرز الموصوف بكذا والمنسوب إلىٰ موطن كذا.

ثانياً ـ المشاهدة:

وهي تحصل بمشاهدة المبيع ورؤيته قبل وقوع المعاملة عليه، مثل مشاهدة هذه الدار، وهذا الحيوان، وهذا الثوب المخيط، وهذه الصبرة من الطعام، ونحو ذلك.

والمشاهدة أبلغ من التوصيف عادة، لكن قد يكون التوصيف أبلغ من المشاهدة، كالأرض التي يكون صاحبها أعرف بها ممّن يشاهدها.

وإلىٰ هذه الأقسام الثلاثة أشار الشيخ الطوسي، حيث قال بالنسبة إلىٰ البيع: «وهو علىٰ ثلاثة أضرب: بيع عين مرئيّة، وبيع موصوف في الذمّة، وبيع خيار الرؤية»[1].

ومقصوده من بيع العين المرئية: بيع المشاهدة، ومن بيع موصوف في الذمة: بيع الكلّي في الذمة، ومن بيع خيار الرؤية: بيع العين الغائبة بالتوصيف، حيث يثبت الخيار ـ الذي يعبّر عنه بخيار الرؤية ـ للمشتري عند تخلّف الأوصاف.

ومحلّ بحثنا فعلاً إنّما هو بيع المشاهدة، وبالنحو الآتي:

ماهي المشاهدة المعتبرة في معرفة المبيع؟

المشاهدة المعتبرة في معرفة المبيع هي المشاهدة الرافعة للغرر والجهالة؛ لأنّ المناط في اشتراط العلم بالعوضين هو رفع الغرر الحاصل بسبب الجهل بصفات المبيع. قال الشهيد الثاني:

(١) المبسوط ٢: ٧٦، وانظر السرائر ٢: ٢٤٠.

«والمراد بمشاهدة الثوب، الكافية في صحّة بيعه مشاهدته منشوراً، فلو كان مطويّاً لم يكف إلّا مع تقليبه علىٰ وجه يوجب معرفته، كما لو كان غير متفاوت ولا منقوش نقشاً يختلف ويخفي في مطاويه، ومثله القول في البُسُط والزلالي ونحوها»[1].

ومثله قال غيره[2].

هل تكفي المشاهدة السابقة؟

إذا شاهد المشتري السلعة ثمّ أراد شراءها، جاز له الاعتماد علىٰ الرؤية السابقة مالم تمضِ مدّة تتغير فيها السلعة عادة.

وقد ادّعي الإجماع علىٰ ذلك مستفيضاً[3].

قال الشهيد الثاني ـ معلّقاً علىٰ قول المحقّق الحلّي: «وتكفي مشاهدة المبيع عن وصفه، ولو غاب وقت الابتياع، إلّا أن يمضي مدّة جرت العادة بتغيّر المبيع فيها» ـ: «نبّه بذلك علىٰ خلاف بعض العامّة، حيث اشترط مقارنة الرؤية للبيع، فلو تقدّمت بطل عنده، وإجماعنا وأكثر أهل العلم علىٰ خلافه، لكن بشرط أن لايكون ممّا يتغيّر في تلك المدّة عادةً، وإلّا

(١) المسالك ٣: ١٧٧.

(٢) انظر: التذكرة ١٠: ٥٥، والحدائق ١٨: ٤٨١، ومستند الشيعة ١٤: ٣٤٢، ومفتاح الكرامة ٤: ٢٣٠.

(٣) انظر: التذكرة ١٠: ٦١، والجواهر ٢٢: ٤٣٠، والمكاسب ٤: ٢٧١، وغيرها.

بطل البيع؛ لأنّه حينئذٍ مجهول»[1].

وإذا شكّ في التغيير، كفىٰ البناء علىٰ الحالة السابقة استصحاباً لها.

ولكن ناقش بعضهم في الاعتماد عليه؛ لأنّ ارتفاع الغرر إنّما يترتّب علىٰ العلم بوجود الصفات المشاهدة سابقاً، واقعاً، والاستصحاب إنّما يثبت إحرازها ظاهراً، سواء كانت موجودة في الواقع أم لا[2].

وعلىٰ كلٍّ، فإذا اعتمد علىٰ المشاهدة السابقة ثمّ تغيّرت السلعة عمّا كانت عليه، تخيّر المشتري بين إبقاء العقد وفسخه.

وكذا لو تكامل المبيع وكان البائع اعتمد في بيعه علىٰ المشاهدة السابقة، تخيّر أيضاً بين الأمرين.

وعلّل الشيخ الأنصاري ثبوت الخيار بـ «قاعد لاضرر ولاضرار في الإسلام»، وما نقله عن نهاية الإحكام والمسالك: من أنّ الرؤية بمنزلة الشرط للصفات الكائنة عند الرؤية، فكلّما فات منها، كان كما لو تبيّن الخُلف بالشرط.

ودفع ما قيل: من أنّ الشرط ما لم يذكر في العقد لايجب الوفاء به:

بأنّ الصفات المرئيّة سابقاً والتي بني العقد علىٰ وجودها مثل الصفات المشترطة في العقد، يوجب

(١) المسالك٣: ١٧٧.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٤: ٣٤٢، ومنية الطالب ٢: ٣٩٦.

تخلّفها الخيار للمشترط له[1].

وعلىٰ كلّ حال، فالقول بصحة البيع مع تخلّف الصفات وثبوت الخيار، هو القول المشهور بين الفقهاء[2].

نعم، لبعضهم كلام في صحّة البيع، أو ثبوت الخيار مع صحّته.

فممّن شكّك في صحّة البيع العلّامة في نهاية الإحكام، حيث احتمل بطلان العقد، وعلّله بقوله: «لسبق انتفاء المعرفة»[3]، إذ من شروط صحّة البيع سبق معلوميّة العوضين علىٰ العقد، ومع انتفائه ينتفي المشروط وهو صحّة البيع.

ومن المشكّكين الأردبيلي، حيث قال بالنسبة إلىٰ ثبوت الخيار في بيع الغائب الموصوف عند تخلّف

(١) انظر: المكاسب ٤: ٢٧٢، ونهاية الإحكام ٢: ٥٠١، والمسالك ٣: ١٧٨.

(٢) انظر: المبسوط ٢: ٧٨، والشرائع ٢: ١٨، والتذكرة ١٠: ٦٢-٦٣، والقواعد ٢: ٢٥، ونهاية الإحكام ٢: ٥٠١، وظاهر إيضاح الفوائد ١: ٤٣٢، والدروس ٣: ١٩٩، وجامع المقاصد ٤: ١٠٩، والمسالك ٣: ١٧٧-١٧٨، وصريح الكفاية ١: ٤٥٩، والحدائق ١٨: ٤٨١-٤٨٢، والجواهر ٢٢: ٤٣٠، والمكاسب ٤: ٢٧١-٢٧٢، ومنية الطالب ٢: ٣٩٥-٣٩٦، ومصباح الفقاهة ٥: ٤١٢، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٣: ٣٢٠، مع تصريح الأخيرين بكون الخيار إنّما يثبت في صورة بناء العقد علىٰ الأوصاف السابقة.

(٣) نهاية الإحكام ٢: ٥٠١.

وصفه: «ولي في أمثال هذا الخيار تأمّل؛ لأنّ العقد إنّما وقع علىٰ الموصوف بوصف خاصّ، والفرض عدم وجوده في هذا المتاع، فما[1] وقع العقد عليه، فكيف يصحّ البيع ويثبت الخيار فيه؟ فمقتضىٰ القاعدة بطلان هذا البيع، لاثبوت الخيار»[2].

وتعليله عامّ يشمله تخلّف الوصف في العين المشاهدة أيضاً.

هذا، واستشكل النراقي في ثبوت الخيار بعد الاعتراف بصحّة البيع، ثمّ قال بعد مناقشة دليل ثبوت الخيار وهو «قاعدة الضرر»: «فالمتّجه الحكم بالخيار فيما تضمّن الضرر عرفاً، لامطلقاً، مع أنّ جبر الضرر لاينحصر بالخيار، بل جبره بنقص مايقابل الوصف، ممكن، والإجماع علىٰ انتفائه غير ثابت، فتعيين الخيار لأجله غير معلوم»[3].

هل يجوز بيع المكيل والموزون مشاهدة؟

قال المحقّق الحلّي: «لايجوز بيع ما يكال أو يوزن أو يُعدّ جزافاً ولو كان مشاهداً، كالصبرة».

وعلّق عليه الشهيد الثاني قائلاً: «هذا هو المشهور وعليه الفتوى. وذهب بعض الأصحاب إلىٰ جوازه مع المشاهدة، وهو ضعيف».

ثمّ قال: «جوّز ابن الجنيد بيع الصبرة مع المشاهدة دون غيرها؛ فلذا خصّها المصنّف بالذكر، وهو ضعيف»[1].

وربّما يظهر ميل الشيخ الطوسي إلىٰ الجواز أيضاً وإن قوّىٰ عدمه، حيث قال: «إذا قال: بعتك هذه الصبرة بعشر دراهم صحّ البيع؛ لأنّ الصبرة مشاهَدَة، ومشاهدَة المبيع تغني عن معرفة مقداره، وقد روي أنّ مايباع كيلاً لايباع جزافاً، وهو الأقوىٰ عندي»[2].

ثمّ فرّع بعض الفروع علىٰ القول بالجواز، قال العلّامة مشيراً إلىٰ تفريعه: «وهو يدلّ علىٰ تردّده»[3].

وقال العلّامة: «بيع الصبرة باطل... سواء شاهداها أو لا، وسواء كالاها بعد ذلك أو لا، ذهب إليه علماؤنا أجمع، إلّا ابن الجنيد، فإنّه جوّز ذلك»[4].

ثمّ ذكر كلام الشيخ، المتقدّم، واستفاد منه التردد كما قلنا.

ونسب السيّد العاملي عدم كفاية المشاهدة إلىٰ السرائر وما تأخّر عنها، ثمّ قال: «وأوّل من فتح باب الشكّ في ذلك فيما أجد ممّن تأخّر: المولىٰ الأردبيلي وتبعه الفاضل الخراساني، والمحدّث

---

(١) «ما» هنا نافية.

(٢) مجمع الفائدة ٨: ١٨٣.

(٣) مستند الشيعة ١٤: ٣٤٤.

(١) المسالك ٣: ١٧٥، وانظر المختلف ٥: ٢٤٥.

(٢) المبسوط ٢: ١٥٢.

(٣) المختلف ٥: ٢٤٥.

(٤) المصدر المتقدّم.

البحراني»[١].

ثمّ نقل كلامهم ومناقشاتهم التي تتلخّص في عدم استفادة الإطلاق من صحيحة الحلبي أو حسنته علىٰ تعبيرهم عن أبي عبدالله عليه السلام التي جاء فيها: «أنّه قال في رجل اشترىٰ من رجل طعاماً عِدلاً بكيل معلوم، وأنّ صاحبه قال للمشتري: ابتع منّي من هذا العدل الآخر بغير كيل، فإنّ فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعت، قال: لايصلح إلّا بكيل. وقال: وما كان من طعام سميت فيه كيلاً، فإنّه لايصلح مجازفة، هذا ممّا يكره من بيع الطعام»[٢].

فإنّ المذكور في الرواية الطعام والكيل، ودلالته علىٰ التحريم والاشتراط غير ظاهرة، كما أنّ ما فيه من عدم الاعتماد علىٰ قول البائع خلاف ماهو المعروف بين الفقهاء[٣].

ماتكفي فيه المشاهدة:

القدر المتيقّن ممّا تكفي فيه المشاهدة هو ما كان ممّا لا يكال أو يوزن أو يُعدّ عرفاً، مثل هذا الحيوان، وهذا الثوب المخيط، وهذا الكتاب، وهذا القلم، وهذه السيارة، وهذه اللؤلؤة، وهذه الجوهرة، ونحو ذلك.

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٢٢٥. وانظر: مجمع الفائدة ٨: ١٧٦، والكفاية ١: ٤٥٦، والحدائق ١٨: ٤٨١.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٤٢، الباب ٤ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ٨: ١٧٧، والكفاية ١: ٤٥٦.

نعم، اختلفوا في بعض الموارد أنّه تكفي فيه المشاهدة أم لا؟ وذلك من قبيل: الثوب القابل للذرع[١]، والأرض القابلة لمسحها وتعيين ذرعها، ونحو ذلك.

قال المحقّق الحلّي: «ويجوز بيع الثوب والأرض مع المشاهدة وإن لم يُمْسَحا، ولو مُسحا كان أحوط؛ لتفاوت الغرض في ذلك وتعذّر إدراكه بالمشاهدة»[٢].

وقال العلّامة الحلّي: «لو باع مختلفَ الأجزاء مع المشاهدة صحّ، كالثوب والدار والغنم، بالإجماع، وكذا لو باع جزءاً منه مشاعاً كنصفه أو ثلثه...»[٣].

وقال الشهيد الثاني معلّقاً علىٰ كلام المحقّق المتقدّم بقوله: «نقل في التذكرة الإجماع علىٰ جواز بيعها بالمشاهدة، والظاهر أنّه أراد به من أهل العلم كافّة، فما ذكره المصنّف من الاحتياط ليس علىٰ جهة الخلاف، بل لتأكيد الوضوح. ونقل في الدروس عن ظاهر الخلاف المنع، فلعله أشار بالاحتياط إليه»[٤].

هذا ولكن نقل صاحب الجواهر عن الأُستاذ

(١) والأولىٰ التعبير عنه بالقماش أو الثوب غير المخيط ونحو ذلك؛ لأنّه بعد خياطته لايكون مذروعاً عادةً.

(٢) الشرائع ٢: ١٨.

(٣) التذكرة ١٠: ٨٤.

(٤) المسالك ٣: ١٧٧. وانظر: الدروس ٣: ١٩٨، والخلاف ٣: ١٩٨، المسألة ٤ من كتاب السلم.

في شرحه[١] قوله: «الحقّ أنّ قاعدة الغرور مثبتة لايسوغ هدمها إلّا بأقوىٰ منها، وأنّىٰ لنا بذلك، فيدور الحكم مدارها، فما كان من الثياب مخيطاً يطلب وصفه لا ذرعه، ومن الأرض يطلب فسحته، ومن البهائم يطلب هيئة اجتماعها لاعددها[٢]، لايتوقف بيعها علىٰ ذرع أو عدد، وما بني علىٰ المداقّة فلابدّ من ذلك فيه»[٣].

فجعل المدار علىٰ الغرر الشخصي، فكلّ ما ارتفع بمجرد المشاهدة جاز الاكتفاء بها وإلّا فلا.

ومثله قال الشيخ الأنصاري، بعد أن استشكل في كلام المحقّق والعلّامة بالنسبة إلىٰ بعض الأمثلة كالأرض والثوب القابلين لتعيين مقدارهما بالذرع ونحوه. فقال في نهاية كلامه:

«وبالجملة، فالمعيار هنا دفع الغرر الشخصي إذ لم يرد هنا نصٌّ بالتقدير ليحتمل إناطة الحكم به ولو لم يكن غرر، كما استظهرناه في المكيل والموزون»[٤].

ومن الأُمور التي وقع الخلاف في جواز بيعها مشاهدة: الصوف والشعر والوبر وهو علىٰ ظهر الحيوان منفرداً، فأجازه بعض[١] استناداً إلىٰ كفاية المشاهدة في مثله؛ لرفع الغرر، ومنعه آخرون[٢] باعتبار كون جنسه موزوناً.

ولكن رُدّ بكونه فعلاً غير موزون، ولا يكون كذلك إلّا بعد الجزّ، فهو كالثمرة علىٰ الشجرة لايكون موزوناً إلّا بعد قطفها[٣].

عدم الربا فيما يباع مشاهدة:

إنّما يتحقّق الربا في البيع إذا كان المبيع مكيلاً أو موزوناً؛ فلذلك لايتحقّق الربا فيما يباع مشاهدة؛ لعدم تحقّق شرطه فيه، وهو الكيل والوزن، بناءً علىٰ عدم جواز بيع المكيل والموزون مشاهدة.

---

(١) أي الأُستاذ الوحيد البهبهاني في شرحه علىٰ المفاتيح (مخطوط).

(٢) مثل زوج من الطير، ذكرٍ وأُنثىٰ.

(٣) الجواهر ٢٢: ٤٣٠.

(٤) المكاسب ٤: ٢٤٦.

(١) منهم المفيد في المقنعة: ٦٠٩، وابن إدريس في السرائر ٢: ٣٢٢، والعلّامة في المختلف ٥: ٢٤٩ ـ ٢٥٠، والتذكرة ١٠: ٦٥، والشهيد الأوّل إجمالاً في الدروس ٣: ١٩٦، والشهيد الثاني في المسالك ٣: ١٨١، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ١١١، والمقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ١٨٨، والنراقي في المستند ١٤: ٣٥٦، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٤٤٠.

(٢) منهم: الشيخ في النهاية: ٤٠٠، وأبو الصلاح في الكافي: ٣٥٦، وابن البراج كما نقل عنه في المختلف ٥: ٢٤٩ ـ ٢٥٠، والمحقّق الحلّي في الشرائع ٢: ١٩، ونسب في التذكرة ١٠: ٦٥ إلى الأشهر، و في الحدائق ١٨: ٤٩٠ إلى المشهور.

(٣) انظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل.

راجع: ربا

مظان البحث:

يتعرّض لذلك في كتاب البيع في شرائط العوضين واشتراط معلوميّة العوضين، وفي بيع السَّلم في اشتراط كون المسلم فيه معلوماً بالكيل أو الوزن، وفي بيع الجزاف، ونحو ذلك.

بيع المصحف

راجع: مصحف

بيع المصرّاة[1]

راجع: تصرية، تدليس.

بيع المضامين

لغـــة:

المضامين جمع مضمون، يقال: ضمّنت الشيءَ كذا: جعلته محتوياً عليه فتضمّنه ،أي فاشتمل عليه واحتوىٰ، ومنه: ضمّن الله أصلاب الفحول النّسل فتضمّنته، أي ضمنته وحوته، ولهذا قيل للولد الذي يُولد: مضمون[1].

وبيع المضامين: بيع ما في أصلاب الفحول[2].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم، قال الصدوق: المضامين ما في أصلاب الفحول، وكانوا يبيعون ما يضرب الفحل في عامه أو في أعوام[3].

ومثله قال العلّامة في التذكرة[4].

وقال في النهاية: «المضامين ما في أصلاب الفحول، سمّيت بذلك؛ لأنّ الله تعالىٰ ضمّنها، وكانوا في الجاهليّة يبيعون ما في بطن الناقة[5]، وما تحبل من ضراب الفحل في عام أو أعوام»[6].

الأحكام:

ادّعي عدم الخلاف في بطلان هذا البيع مستفيضاً.

---

(١) المصرّاة صفة للشاة أو الناقة أو البقرة إذا لم تُحلب في مدّة يوم أو يومين: ليتخيّل المشتري أنّها ذات لبن كثير دائماً، فيرغب في شرائها، وهو تدليس محرّم إجماعاً كما قيل، يتخيّر المشتري فيه بين الردّ والإمضاء. انظر مفتاح الكرامة ٤: ٦٤٥ـ٦٤٦.

---

(١) المصباح المنير: «ضمن»، وانظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، وغيرهما، المادّة نفسها.

(٢) قال ذلك غالب اللغويين والفقهاء.

(٣) انظر: معاني الأخبار: ٢٧٨، وعنه الوسائل ١٧: ٣٥٢، الباب ١٠ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

(٤) انظر التذكرة ١٠: ٦٦ و ٢١١.

(٥) هذا هو الملاقيح كما يأتي في موضعه.

(٦) نهاية الإحكام ٢: ٥٠٩.

قال العلّامة في التذكرة: «لانعرف خلافاً بين العلماء في فساد هذين البيعين؛ للجهالة، وعدم القدرة علىٰ التسليم؛ لأنّ النبي ﷺ نهىٰ عن بيع الملاقيح والمضامين، ولا خلاف فيه»(١).

فجعل الدليل علىٰ الحرمة: جهالة المبيع؛ لأنّه لا يدرى يحصل أم لا، ويترتّب عليه عدم القدرة علىٰ التسليم، مضافاً إلىٰ مانقله من النصّ، وهو مشهور بين الفريقين وإن لم يتمّ سنداً، لكن شهرته جابرة لضعف سنده(٢)؛ بناءً علىٰ إمكان جبر ضعف السند بالشهرة، كما هو المعروف.

وعلىٰ كلٍّ، فبيع المضامين والملاقيح من أظهر مصاديق بيع الغرر الذي لاخلاف في بطلانه وفساده، كما تقدّم في عنوان «بيع الغرر».

وقال صاحب الجواهر: «وأمّا ما يلقح الفحل بمعنىٰ بيع الملاقيح وهو ما في بطون الأُمهات قبل حصوله، فلا أجد فيه(٣) خلافاً بين العلماء، كبيع المضامين، وهو ما في أصلاب الفحول؛ لكونه معدوماً»(٤).

فجعل الدليل كون المبيع معدوماً حين المعاملة وبيع المعدوم غير جائز؛ لأنّ البائع يبيع ما يضرب الفحل في عام واحد مثلاً فعلاً، أو يبيع ما يحصل من اللقاح في المستقبل فعلاً، وهذان غير موجودين بالفعل، فكيف يبيعها، وبيع المعدوم غير جائز؟

ومهما كان، فالبطلان مسلّم عند الفقهاء وإن اختلفوا في بيان السبب وتوجيهه.

هذا كلّه إذا بيعا منفردين، وأمّا إذا بيعا منضمّين إلىٰ غيرهما المعلوم في بيعهما خلاف، شأنهما شأن غيرهما من بيع المجهول مع الضميمة(١).

راجع: بيع المجهول.

مظان البحث:

كتاب البيع: شرائط العوضين / معلوميّة العوضين وما يترتّب عليه من أبحاث.

بيع المعاطاة

لغـــة:

المعاطاة: المناولة، فهي مفاعلة من عطوتُ الشيء إذا تناولته باليد(٢).

اصطلاحاً:

مناولة خاصّة، فهي: «إعطاء كلّ واحد من

---

(١) التذكرة ١٠: ٦٦.
(٢) انظر مستند الشيعة ١٤: ٣٥٢.
(٣) اي في حكمه، المشار إليه في كلام له متقدّم علىٰ ما نقلناه عنه.
(٤) الجواهر ٢٢: ٤٤١.

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٤٤١.
(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والقاموس المحيط: «عطا» و «عطو».

المتبايعين مايريده من المال عوضاً عمّا يأخذه من الآخر باتّفاقهما علىٰ ذلك، بغير العقد المخصوص»[١].

أو: «أن يعطي كلٌّ من اثنين عوضاً عمّا يأخذه من الآخر»[٢].

الأحكام:

تترتّب علىٰ المعاطاة أحكام من قبيل إفادتها الملكيّة أو الإباحة أو عدم إفادتها شيئاً من ذلك، وإفادتها اللزوم وعدمه علىٰ فرض إفادتها الملكيّة، ونحو ذلك وسنشير إليها علىٰ النحو الآتي:

هل تفيد المعاطاة الملكيّة أو الإباحة؟

تكلّم الفقهاء عن إفادة المعاطاة الملكيّة أو الإباحة.

وقبل البحث عن ذلك تكلّموا عن المعاطاة التي تصلح لوقوع هذه الأبحاث فيها، فصوّروا المعاطاة في عالم الفرض علىٰ أنحاء، ثمّ عيّنوا ما يصلح أن يبحث فيه عن إفادتها الملكيّة أو الإباحة أو غير ذلك.

الفروض المتصوّرة للمعاطاة وما يصلح البحث فيه:

ذكر صاحب الجواهر فروضاً أربعة للبيع المعاطاتي، وهي:

الأوّل ـ أن يقصد كلٌّ من المتعاملين إباحة التصرّف للآخر فيما يعطيه له، بحيث يكون كلامهما دالاًّ علىٰ ذلك ولو بالقرائن الدالّة علىٰ الإباحة المطلقة.

الثاني ـ أن يقصدا بذلك البيع المفيد للنقل، وبعبارة أُخرىٰ: أن يتعاطيا علىٰ وجه التمليك.

الثالث ـ أن يقع الفعل من المتعاطيين من غير قصد البيع، ولا تصريح بالإباحة المزبورة، كما لو أعطىٰ البقّال للمشتري بقلاً وأخذ منه عوضه من دون إشارة إلىٰ التمليك أو الإباحة.

الرابع ـ أن يقصدا الملك المطلق، دون خصوص البيع[١].

وناقش الشيخ الأنصاري وبعض من تأخّر عنه الفرضين الأخيرين:

أمّا الأوّل؛ فلامتناع خلوّ المتعاطيين من قصد عنوانٍ خاصٍّ من العناوين كالبيع، أو الإباحة، أو العارية، أو الوديعة، أو القرض، أو غير ذلك من العناوين الخاصّة.

وأمّا الثاني، فلأنّ البيع هو تمليك بعوض علىٰ وجه المبادلة، فقصد الملك في المعاطاة الذي هو مبادلة، بيع[٢].

نعم، غايته كونه بيعاً عرفيّاً إن لم يتمّ كونه شرعيّاً.

---

(١) الروضة البهيّة ٣: ٢٢٢، والرياض ٨: ١١١.

(٢) المكاسب ٣: ٢٣.

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٢١٨ـ٢٢٧، والمكاسب ٣: ٢٣.

(٢) انظر: المكاسب ٣: ٢٤، ومنية الطالب ١: ١١٥.

ولو تمّت هذه المناقشة فينحصر ما يمكن وقوع البحث فيه في الفرضين الأوّل والثاني.

وهناك نزاع في أنّ محطّ البحث عند الفقهاء هو الأوّل، أي قصد المتعاطيين الإباحة، أو الثاني أي قصدهما التمليك؟

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ النزاع في إفادة المعاطاة الملك أو الإباحة إنّما هو فيما إذا قصد المتعاطيان بفعلهما حصول الملك أو الإباحة؟

الظاهر من المحقّق الثاني ـ كما قال الشيخ الأنصاري ـ أنّ مورد البحث هو الأوّل، فإنّه قال: «وما يوجد في عبارة جمع من متأخّري الأصحاب: من أنّها تفيد إباحةً، وتلزم بذهاب إحدىٰ العينين، يريدون به عدم اللزوم في أوّل الأمر، وبالذهاب يتحقّق اللزوم؛ لامتناع إرادة الإباحة المجرّدة عن أصل الملك؛ إذ المقصود للمتعاطيين إنّما هو الملك...»[1].

كما أنّ الظاهر من صاحب الجواهر أنّ مورد البحث هو الثاني، حيث قال: «إنّ مرادهم بيان قابلية الأفعال للإباحة لو قصداها، وأنّ ذلك مشروع دون التمليك البيعي»[2].

هذا، ولكن استغرب الشيخ الأنصاري من كلامهما: من جهة استظهار المحقّق الثاني الملكيّة المتزلزلة من كلمات الفقهاء، واستظهار صاحب الجواهر الإباحة المطلقة منها، ثمّ نقل كلمات الفقهاء واستظهر منها قصدهم من المعاطاة إفادتها الملكيّة، لا الملكيّة المتزلزلة، ولا الإباحة المطلقة، ويشهد له ما يقصد به الناس في المعاطاة من التمليك[1].

هذا بالنسبة إلىٰ ما يقصده المتعاطيان، وأمّا الذي تساعده الأدلّة، فيظهر من الأبحاث الآتية:

الأقوال في المعاطاة:

أُنهيت الأقوال في المعاطاة إلىٰ سبعة، وهي:

١ ـ إفادة اللزوم مطلقاً، بمعنىٰ أنّ المعاطاة تفيد الملكيّة اللازمة مطلقاً، من دون تفصيل بين كون الدالّ علىٰ التعاطي هو اللفظ أو الفعل، ومن دون فرق بين الأشياء الجليلة والحقيرة.

نسب هذا القول إلىٰ المفيد[2]، ولكن قال صاحب الجواهر: «وليس فيما وصل إلينا من كلام المفيد تصريح بذلك»[3]، والظاهر أنّه يشير بذلك إلىٰ قوله: «والبيع ينعقد علىٰ تراضٍ بين الاثنين فيما يملكان التبايع له إذا عرفاه جميعاً، وتراضيا بالبيع وتقابضا وافترقا بالأبدان»[4].

سواء صحّت النسبة أم لا، فقد اختاره جماعة

---

(١) جامع المقاصد ٤: ٥٨، وانظر المكاسب ٣: ٢٥.

(٢) الجواهر ٢٢: ٢٢٤.

(١) انظر المكاسب ٣: ٢٥ـ٣٢.

(٢) نسبه إليه المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٥٨، والشهيد الثاني في المسالك ٣: ١٤٧.

(٣) الجواهر ٢٢: ٢١٠.

(٤) المقنعة: ٥٩١.

من الفقهاء، من قبيل: الأردبيلي[١]، والكاشاني[٢]، والنراقي[٣]، والسادة: اليزدي[٤]، والخوئي[٥]، والخميني[٦].

وقوّاه الشيخ الأنصاري، كما يظهر من صدر كلامه[٧]، ولم يستبعده السبزواري[٨].

٢ ـ القول المتقدّم، لكن بشرط كون الدالّ علىٰ التراضي والتعاطي هو اللفظ.

نسبه الشهيد الثاني إلىٰ بعض مشايخه المعاصرين له[٩]، واختاره صاحب الحدائق[١٠]، ويظهر من ذيل كلام الشيخ الأنصاري الميل إليه حيث لم يستبعد الاكتفاء في اللزوم بمطلق الإنشاء القولي[١١].

٣ ـ إفادة المعاطاة الملكيّة الجائزة، وصيرورتها لازمة بتلف إحدىٰ العوضين.

اختار هذا القول المحقّق الثاني[١]، والنائيني[٢]، والسيّد الحكيم[٣]، واستظهره الشهيد الثاني من العلّامة في التحرير[٤].

٤ ـ إفادتها إباحة جميع التصرّفات، حتىٰ المتوقّفة علىٰ الملك، مثل: البيع، والهبة، والوقف ونحو ذلك مع بقاء كلٍّ من العوضين علىٰ ملك صاحبه، ولكن يحصل الملك اللازم بتلف أحدهما.

ويبدو أنّ هذا القول هو المشهور بين الفقهاء كما قيل[٥].

٥ ـ إفادتها إباحة جميع التصرّفات إلّا المتوقّفة علىٰ الملك، كالبيع والوقف ونحوهما.

نُسب ذلك إلىٰ الشهيد الأوّل في حواشيه علىٰ القواعد[٦].

٦ ـ إنّ المعاطاة معاملة فاسدة.

---

(١) انظر مجمع الفائدة ٨: ١٣٩ـ١٤٢، وأقام عليه أربعة عشر دليلاً.

(٢) انظر المفاتيح ٣: ٤٨، المفتاح ٨٩٦.

(٣) انظر مستند الشيعة ١٤: ٢٥٣.

(٤) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٦٨.

(٥) انظر مصباح الفقاهة ٢: ٩٠ـ٩٣ و١٢٣.

(٦) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٥٤ـ٥٥.

(٧) انظر المكاسب ٣: ٥٠ ـ ٥١.

(٨) انظر الكفاية ١: ٤٤٨ـ٤٤٩.

(٩) انظر المسالك ٣: ١٤٧.

(١٠) انظر الحدائق ١٨: ٣٥٨.

(١١) انظر المكاسب ٣: ٦٠.

(١) انظر جامع المقاصد ٤: ٥٨.

(٢) انظر منية الطالب ١: ١٢٢ـ١٢٤.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٢٢، كتاب البيع، الفصل الأوّل، المسألة ٨.

(٤) انظر المسالك ٣: ١٤٨، والتحرير ٢: ٢٧٥.

(٥) دعوىٰ الشهرة علىٰ ذلك مستفيضة. قال الشيخ الأنصاري: «والمشهور بين علمائنا: عدم ثبوت الملك بالمعاطاة، وإن قصد المتعاطيان بها التمليك» المكاسب ٣: ٣٨ـ٣٩ ولازم عدم ثبوت الملكيّة ثبوت الإباحة؛ لعدم فساد المعاملة عندهم. انظر: الكفاية ١: ٤٤٩، ومستند الشيعة ١٤: ٢٥٣.

(٦) انظر النسبة في مفتاح الكرامة ٤: ١٥٨.

نُسب ذلك إلىٰ العلّامة في كتاب النهاية[١]، إلّا أنّه رجع عنه في سائر كتبه علىٰ ماقيل[٢].

٧ ـ إنّها ليست بيعاً، لكنّها معاملة مستقلّة تفيد الملكيّة.

نُسب ذلك إلىٰ كاشف الغطاء[٣].

إذن فالأقوال المهمة في المعاطاة ثلاثة:

ـ القول بإفادتها الملكيّة اللازمة، كما نُسب إلىٰ المفيد واختاره جماعة.

ـ والقول بإفادتها الملكية الجائزة، كما اختاره المحقّق الثاني وغيره.

ـ والقول بإفادتها الاباحة المطلقة، كما عليه المشهور.

والآن نذكر الأدلّة المذكورة لهذه الأقوال:

دليل القول بإفادتها الملكيّة اللازمة:

الاستدلال علىٰ ذلك ينحلّ إلىٰ الاستدلال علىٰ أمرين:

ـ الاستدلال علىٰ إفادتها الملكيّة.

ـ والاستدلال علىٰ كون الملكيّة لازمة.

أوّلاً ـ الاستدلال علىٰ إفادة المعاطاة الملكيّة:

استدلّوا علىٰ إفادتها الملكيّة بأدلّة، عمدتها:

(١) انظر نهاية الإحكام٢: ٤٤٩.

(٢) انظر جامع المقاصد٤: ٥٨.

(٣) نسبه إليه صاحب الجواهر في الجواهر٢٢: ٢٢٨.

١ ـ إنّه لاشك في أنّ المعاطاة ـ سواء كانت مقرونة باللفظ أم لا ـ بيع عرفي، بل عدّ الشيخ الأنصاري منعَ صدق البيع عليها عرفاً مكابرة[١]، بل قال المحقّق الثاني: «إنّها بيع بالاتّفاق»[٢].

فإذا صدق عنوان البيع علىٰ المعاطاة شملته عمومات البيع وإطلاقاته، من قبيل: **﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾**[٣]، و **﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾**[٤]، و**﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾**[٥]؛ بناءً علىٰ أنّ العقد مطلق العهد[٦]، وغيرها.

فإذا شملت هذه العمومات المعاطاة صارت بيعاً شرعيّاً تترتّب عليه أحكامه التي منها إفادة الملكيّة وجواز التصرّف فيما انتقل بالمعاطاة مطلقاً، حتىٰ التصرّفات المتوقّفة علىٰ الملك كالوصيّة، والوقف ونحوهما.

وعلىٰ فرض الشكّ في شرطيّة اللفظ في صحّة البيع وانعقاده شرعاً، فيكون حاله حال الشكّ في اعتبار سائر الشروط مثل العربيّة والماضوية

(١) انظر المكاسب٣: ٤٠.

(٢) جامع المقاصد٤: ٥٨.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) النساء: ٢٩.

(٥) المائدة: ١.

(٦) انظر: المكاسب٣: ٤٠ـ٤١ و٥٦، وحاشية المكاسب (للسيّد اليزدي)١: ٦٨، ومصباح الفقاهة٢: ٩٣ و١٠٢ و١٤٢.

ونحوها، فيجوز نفيها بهذه العمومات[1].

٢ ـ قيام السيرة على التعامل على نحو المعاطاة، وقيامها على معاملة ما حصل في اليد بطريق المعاطاة معاملة الملك، فيوصى به ويوهب ويوقف ويورث ونحو ذلك من التصرّفات المتوقّفة على الملك[2].

وهذه يمكن فرضها سيرة المسلمين أو سيرة المتشرّعة، ونقول: إنّ سيرة المسلمين أو سيرة المتشرّعة قائمة على ذلك.

ويمكن فرضها سيرة العقلاء مطلقاً سواء كانوا مسلمين أم لا، فإنّنا نشاهد أنّ عقلاء العالم ـ والمقصود بهم غير السفهاء والمجانين ـ يتعاملون على نحو المعاطاة، ويعاملون ما حصل عن طريقها في اليد معاملة الملك الحاصل بالبيع على نحو الصيغة من غير فرق بينها.

وعلى كلّ حال تحتاج السيرة بأيّ شكل من أشكالها إلى الإمضاء من قبل المعصومعليه السلام، ولكن يكفي لذلك عدم ردعهعليه السلام عنها.

وقد يُدّعى: أنّ قيام الإجماع على عدم كون المعاطاة بيعاً رادع عن السيرة المدّعاة.

(١) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي)١: ٦٨.

(٢) انظر: المكاسب٣: ٤٠، وحاشية المكاسب (للسيّد اليزدي)١: ٦٨، وحاشية المكاسب (للإصفهاني)١: ١٠٤، ومصباح الفقاهة٢: ٩٣، وكتاب البيع (للإمام الخميني)١: ٥٤ـ٥٥.

لكن أُجيب: بأنّ مرادهم بالبيع إنّما هو المعاملة اللازمة التي هي إحدى العقود؛ ولذا صُرّح في الغنية بكون الإيجاب والقبول من شرائط صحّة البيع[1].

هذا، وقُرّر الإجماع وجوابه على نحو آخر وهو:

أنّه قد قام الإجماع على أنّ المعاطاة لا تفيد الملكيّة.

والجواب: أنّه لم يقم إجماع تعبّدي على ذلك، غاية الأمر أنّه نقل الإجماع عليه، وقد ثبت في علم الأُصول عدم حجّية الإجماع المنقول، إلّا إذا عُلم باستناد المجمعين إلى رأي المعصومعليه السلام، ولمّا يحصل؛ لاحتمال استنادهم في ذلك إلى بعض الروايات المشعرة باعتبار اللفظ في البيع[2].

تنبيـــه:

قال الشيخ الأنصاري مناقشاً للسيرة: «وأمّا ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث، فهي كسائر سيراتهم الناشئة عن المسامحة وقلّة المبالاة في الدين ممّا لا يُحصى في عباداتهم ومعاملاتهم وسياساتهم، كما لا يخفى»[3].

ويظهر من كلامه أنّ مراده من السيرة هو

(١) انظر هذا التقرير للإجماع وجوابه في المكاسب٣: ٤٠ـ٤١، وانظر الغنية: ٢١٤.

(٢) انظر التقرير للإجماع وجوابه في مصباح الفقاهة٢: ٩٣.

(٣) المكاسب٣: ٤٢.

سيرة العامّة من المسلمين لاخصوص سيرة المتشرّعة، ولا سيرة عقلاء العالم كافّة.

وعلىٰ كلّ حالٍ، فقد رُدّ كلامه من قبل المعلّقين عليه، بل ترقّىٰ بعضهم فادّعىٰ قيام سيرة المتشرّعة علىٰ معاملة ما حصل باليد بسبب المعاطاة معاملة الملك، من زمان النبي ﷺ إلىٰ يومنا هذا[١].

لكن قال الإصفهاني: «لاحاجة إلىٰ إثبات السيرة من المتشرّعة حتىٰ تُرمىٰ بعدم المبالاة في الدين... بل يكفي في المقام سيرة العرف والعقلاء في كلّ ملّة ونحلة، فإنّها لاتكاد تنكر».

ثمّ فرّق بين السيرتين بقوله: «إنّ سيرة المتشرّعة إذا ثبتت كانت هي بنفسها دليلاً علىٰ الحكم، كالإجماع الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم، بخلاف سيرة العقلاء فإنّها لاحجّية لها إلّا بعد الإمضاء ولو بعدم الردع مع عموم البلوىٰ»[٢].

أقول: الظاهر أنّ المراد من سيرة المتشرّعة هو سيرة المتديّنين والملتزمين بأحكام الشرع، كي لاتحمل سيرتهم علىٰ صورة عدم مبالاتهم بالدين؛ فلذلك أنّ المظنون قويّاً هو أنّ مراد الشيخ من السيرة التي ذكرها ووصف أهلها بالتسامح في الدين وعدم المبالاة فيه إنّما هو سيرة عامّة المسلمين، لاخصوص المتديّنين منهم.

ويشهد لما قلناه جعل الإصفهاني سيرة المتشرّعة بنفسها دليلاً علىٰ الحكم دون حاجة إلىٰ الإمضاء وعدم الردع، وإلّا فإنّ سيرة عامّة المسلمين بحاجة إلىٰ ذلك بلا إشكال.

(١) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي)١: ٦٨.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني)١: ١٠٤ـ١٠٥.

ثانياً ـ الاستدلال علىٰ إفادة المعاطاة اللزوم:

أُقيمت أدلّة عديدة علىٰ لزوم المعاطاة نشير إلىٰ أهمها:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[١]:

وتقريب الاستدلال به هو: أنّ العقد سواء كان مطلق العهد أم خصوص المؤكّد منه يصدق علىٰ المعاطاة؛ إذ لاشبهة في أنّ عنوان العقد لايتقوّم باللفظ، لحصول التعاقد باللفظ والفعل، فيجب الوفاء بما يقتضيه العقد، ويحرم نقضه بمقتضىٰ الآية.

ومن المعلوم أنّ صدق الوفاء يدور مدار القيام بمقتضىٰ العقد بقاءً أيضاً، فلو لم يستمرّ العاقد في العمل بمقتضىٰ العقد لم يصدق الوفاء به، بل يصدق النقض الذي هو رفع اليد عن بقاء مقتضىٰ العقد[٢].

(١) المائدة: ١.

(٢) انظر تقريب الاستدلال في هدىٰ الطالب١: ٥٤٣، وانظر: فحواه في المكاسب٣: ٥٦، وحاشية المكاسب (للإيرواني)٢: ٦١، ومصباح الفقاهة٢: ١٤٢، لكنّه جعل الأمر بالوفاء إرشاداً إلىٰ اللزوم، لا أمراً تكليفياً بالوفاء ليحرم عدمه، و البيع (للإمام الخميني)١: ١٢٦ـ١٢٧، واحتمل الأمرين بل وثالثاً.

هذا وأُوردت بعض الإشكالات علىٰ الاستدلال بالآية، أهمّها:

إنّ موضوع وجوب الوفاء هو العقد، وبقاء العقد بعد فسخ أحد الطرفين أوّل الكلام حتىٰ يشمله خطاب ﴿أوفوا﴾، وإثبات شموله بنفس ﴿أوفوا﴾ يكون من باب التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

وأُجيب:

أوّلاً ـ بأنّ نفس وجود العقد وحدوثه موضوع لوجوب الوفاء به دائماً، وإلّا فالعقد نفسه يزول بمحض وجوده، وبعبارة أُخرىٰ: أنّ موضوع وجوب الوفاء هو الوجود الحدوثي للعقد، ومع تحقّقه يجب الوفاء بالعقد وإن زال العقد نفسه.

ثانياً ـ أنّ للآية عموماً بالنسبة إلىٰ أفراد العقد، فهي تشمل العقد اللفظي وغيره. وإطلاقاً بالنسبة إلىٰ الأزمان والأحوال، فهي تشمل حالة قبل الفسخ وبعده، وبهذا الإطلاق يندفع احتمال تأثير الفسخ في انحلال العقد، ويثبت لزومه[1].

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[2]:

تارة يستدلّ بمجموع الآية ـ المستثنىٰ والمستثنىٰ منه ـ وأُخرىٰ بخصوص المستثنىٰ.

أمّا تقريب الاستدلال بمجموع الآية، فهو:

(١) انظر حاشية المكاسب (للإيرواني) ٢: ٦١، ومنتهىٰ الدراية ١: ٥٤٧.

(٢) النساء: ٢٩.

أنّ الآية حصرت جميع أسباب جواز أكل مال الغير في سبب واحد، وهو التجارة عن تراضٍ بين الطرفين، ومن المعلوم أنّ الفسخ والرجوع ليسا تجارة عن تراضٍ.

وأمّا تقريب الاستدلال بالمستثنىٰ فهو:

أنّ العقد يقتضي خروج كلّ من العوضين عن ملك مالكه ودخوله في ملك الآخر، وعندئذٍ يكون أكل المالك الأوّل له بعد دخوله في ملك الثاني، أكلاً للمال بالباطل، أي بسبب باطل، إلّا أن يرد ترخيص من الشارع، بذلك كما في موارد الإباحة الحاصلة بالإذن من المالك أو الشارع، وكما في موارد فسخ العقد الذي ثبت جوازه فيها شرعاً، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل[1].

٣ ـ حديث السلطنة:

وهو ما روي عن النبي ﷺ، في قوله: «الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»[2].

ووجه الاستدلال: أنّ مقتضىٰ سلطنة الإنسان علىٰ ماله هو: أن لايخرج من ملكيّته بغير اختياره، فجواز تملّك الطرف الآخر بالرجوع فيه من دون رضاه منافٍ للسلطنة المطلقة.

(١) انظر: المكاسب ٣: ٥٤ ـ ٥٥، ومصباح الفقاهة ٢: ١٣٩ ـ ١٤٠، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٦٢ ـ ٦٤، ومنتهىٰ الدراية ١: ٥٢٤ ـ ٥٢٧.

(٢) عوالي اللآلي ٣: ٢٠٨، الحديث ٤٩.

وقد يقال: مقتضىٰ الحديث سلطنة الشخص علىٰ ماله وملكه، ولانسلّم ملكيّته لما كان قد انتقل إليه بعد رجوع المالك الأصلي.

والجواب: أنّ إطلاق الحديث وشموله لجميع الأزمنة والحالات يشمل ما بعد فسخ الطرف الآخر أيضاً، فيكون المالك الثاني مسلّطاً علىٰ ما انتقل إليه، فلايجوز إخراجه من ملكه بالفسخ وغيره من دون رضاه[1].

٤ ـ حديث الحلّ:

وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أيضاً، في قوله: «لايحلّ مال امرىءٍ مسلم إلّا عن طيب نفسه»[2].

ووجه الاستدلال هو: أنّ الحديث حصر سبب حِلّ مال الغير وتملّكه بطيب نفسه، أو لا أقلّ جعله جزءً للسبب، فلايحلّ بغير رضاه.

وإطلاق الحديث أحوالاً وأزماناً شامل لما بعد الفسخ أيضاً كما تقدّم[3].

٥ ـ حديث «المؤمنون عند شروطهم»:

وهو مروي عن النبي صلى الله عليه وآله مرسلاً[4]، وورد ذلك عنه صلى الله عليه وآله في روايات مسندة عن الأئمة عليهم السلام[1].

ووجه الاستدلال به هو: أنّ الشرط مطلق الالتزام، سواء كان ابتدائياً أو ضمن عقد، وسواء كان باللفظ أو بغيره، فيشمل الالتزام المعاطاتي[2].

ولكن ناقش بعضهم في صدق عنوان الشروط علىٰ الشرط الابتدائي مثل الالتزام المعاطاتي، وعلىٰ فرض صدقه عليه، فهو يشير إلىٰ أنّه يجب علىٰ المؤمن الوفاء بالشرط تكليفاً؛ لأنّه من علامات الإيمان[3].

٦ ـ الاستصحاب:

وتقريره: أنّه بعد ثبوت الملكيّة بالمعاطاة نشكّ في زوالها بسبب فسخ الطرف الآخر، فنستصحب بقاءها[4].

ولكن نوقش هذا الاستصحاب من جهة كونه من استصحاب الكلّي القسم الثاني، وهو مختلف في حجّيته وإن كان المعروف حجّيته، وتوضيحه: أنّ القدر المتيقّن من الملكيّة الحاصلة

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٥٣.

(٢) عوالي اللآلي ٢: ١١٣، الحديث ٣٠٩، وانظر تحف العقول: ٣٤.

(٣) انظر المكاسب ٣: ٥٤.

(٤) عوالي اللآلي ١: ٢١٨، الحديث ٨٤.

(١) الوسائل ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤، و١٢: ٣٥٣، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ١ و٢ و٥، وفيها: «المسلمون عند شروطهم».

(٢) انظر المكاسب ٣: ٥٦.

(٣) انظر: مصباح الفقاهة ٢: ١٤٢، وهدىٰ الطالب ١: ٥٥٨ـ٥٥٩.

(٤) انظر المكاسب ٣: ٥١.

بالمعاطاة هو الملكيّة المشتركة بين الملكيّة الضعيفة وهي المتزلزلة، والملكيّة القويّة وهي المستقرّة.

أمّا الضعيفة وهي المتزلزلة فتزول بمجرّد الرجوع بلا إشكال، ولا مجال لاستصحابها بعد الرجوع؛ لعدم الشكّ في بقائها.

وأمّا الملكيّة القويّة وهي المستقرّة، فحدوثها مشكوك فيه وغير متيقّن كي تستصحب، فإذن لامورد للاستصحاب علىٰ الفرضين[1]، فإذا كانت الملكيّة المشتركة موجودة ضمن الفرد الأوّل فقد زالت بالفسخ، وإن كانت ضمن الفرد الثاني فهي مشكوكة الحدوث؛ فلذلك لامورد للاستصحاب.

وهناك محاولات للإجابة علىٰ الإشكال، بعضها يبتني علىٰ فرض هذا الاستصحاب شخصيّاً لاكلّياً، وتوضيحه:

أنّ مورد استصحاب الكلّي ما يكون المشكوك فيه مردّداً بين الفرد الزائل والفرد الباقي لتردّد المشكوك فيه بينهما، فيستصحب الكلّي الجامع بين هذين الفردين، كالحدث المردّد بين كونه حدثاً أصغر زائلاً بالوضوء، وحدثاً أكبر لايرتفع إلّا بالغسل.

وأمّا لو كان الشكّ من ناحية بقاء الفرد الحادث وارتفاعه في نفسه، لا من ناحية كون الحادث مردّداً بين الزائل والباقي، فيكون مورداً لاستصحاب الشخص.

(١) انظر المكاسب ٣: ٥١.

ولاشبهة في أنّ الملكيّة من قبيل الثاني، كما إذا وهب أحدٌ ماله لشخص ثمّ رجع عن هبته، وشككنا في أنّها كانت هبة جائزة لكي تنفسخ بالفسخ، أو هبة لازمة حتىٰ لاتزول بالفسخ، فنستصحب الملكيّة؛ لأنّ الشكّ في بقاء شخص الملكيّة وزوالها من ناحية احتمال اقترانها بالرافع، لا من جهة تردّد هذه الملكيّة بين الفرد الزائل والفرد الباقي[1].

فاللزوم والجواز من أحكام الملك، يحصلان بسبب اختلاف سبب الملك من كون الهبة مثلاً هبة معوّضة أو لذي رحم أو لا، وليسا من قبيل الحدث الأصغر والأكبر اللذين هما نوعان من الحدث.

دليل القول بإفادة المعاطاة الملكيّة الجائزة:

تقدّم الدليل علىٰ إفادة المعاطاة الملكيّة، والدليل هنا نفس الدليل المتقدّم هناك[2].

وأمّا الدليل علىٰ كون الملكيّة جائزة فهو:

أوّلاً ـ أنّ الأفعال لما لم تكن دلالتها علىٰ المراد في الصراحة كالأقوال، وإنّما تدلّ بالقرائن؛ فلذلك منعوا من لزوم العقد بها، فيجوز التراد مادام ممكناً، ومع تلف إحدىٰ العينين يمتنع التراد، فيتحقّق اللزوم.

(١) انظر التقريب المتقدّم في مصباح الفقاهة ٢: ١٢٤، وانظر: المكاسب ٣: ٥٢، والحواشي عليه.

(٢) انظر الصفحة ٣٨٦.

هذا ما ذكره المحقّق الثاني[١].

وأمّا النائيني فقد ناقش في دلالة الأدلّة المتقدّمة علىٰ اللزوم في المعاطاة وإن كانت دلالتها علىٰ اللزوم في العقود اللفظية تامّة، وذلك:

ـ إمّا من جهة عدم صدق العقد على المعاطاة، فلا يشملها مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الدال علىٰ اللزوم في العقود.

ـ أو من جهة دلالتها علىٰ اللزوم الحكمي، كما في سائر الأدلة، فإنّها لا تدلّ علىٰ اللزوم الحقّي.

وهذا بحاجة إلىٰ شيء من التوضيح، فنقول: إنّ النائيني قسّم اللزوم في العقود إلىٰ قسمين، وهما:

١ ـ اللزوم الحكمي: وهو ما كان اللزوم فيه ناشئاً من حكم الشارع باللزوم، فيكون حكماً تعبّدياً، كما في النكاح والضمان والهبة لذي الرحم، والقُرُبات التي لا رجوع فيها كالوقف ونحوه.

٢ ـ اللزوم الحقّي: وهو ما كان اللزوم فيه ناشئاً من دلالة اللفظ عليه، وتوضيحه:

أنّ البائع حينما يقول: «بعت» فهو يُنشئ أمرين:

الأوّل ـ مدلول مطابقي للفظ، وهو تبديل أحد طرفي الإضافة بمثله. وهذا لا يختصّ باللفظ، بل يشمل التبديل بالفعل أيضاً.

الثاني ـ مدلول التزامي، وهو الالتزام بالمنشأ ـ وهو كون المبيع بدلاً عن الثمن، والثمن عوضاً عن المبيع ـ بقاءً، وهذا يختصّ بالتبديل المنشأ باللفظ دون الفعل؛ لأنّ الفعل قاصر عن إفادة هذا المعنىٰ.

وبناءً علىٰ ما تقدّم قسّم الجواز إلىٰ أقسام ثلاثة:

ـ الجواز الحكمي التعبّدي، كما في الهبة لغير الرحم.

ـ والجواز الحقّي، كالبيع الخياري، أي المشترط فيه خيار الفسخ.

ـ والجواز الناشئ من عدم اللزوم، كالمعاطاة[١].

دليل القول بإفادة المعاطاة الإباحة:

قال العلّامة في المختلف: «لابدّ في عقد البيع من الإيجاب والقبول، ولا تكفي المعاطاة في العقد. ذهب إليه أكثر علمائنا». ثمّ نقل كلام المفيد وقال بعدم صراحته في إفادة المعاطاة الملكيّة، ثمّ قال:

«لنا: الأصل بقاء الملك علىٰ مالكه وعدم الانتقال عنه إلّا بسبب يثبت اعتباره شرعاً، فلم يثبت في المعاطاة»[٢].

وهذا الدليل يثبت بقاء ملكيّة كلّ واحد من العوضين علىٰ ملك صاحبه الأوّل، باستصحاب بقائه وعدم نقله إلىٰ الطرف الآخر.

وأمّا إباحة التصرّف فيما انتقل إلىٰ كلّ واحد

---

(١) انظر جامع المقاصد ٤: ٥٨.

(١) انظر منية الطالب ١: ١٥٦ ـ ١٥٨.

(٢) المختلف ٥: ٥١، وانظر الرياض ٨: ١١١، والجواهر ٢٢: ٢١٢.

من المتعاطيين، فهو يبتني علىٰ إذن كلّ واحد منهما للآخر بالتصرّف فيما انتقل إليه بنفس التعاطي.

وحاصل الأمرين إفادة المعاطاة إباحة التصرّف دون الملكيّة، واستدلّ لذلك بالإجماع المدعىٰ والشهرة[1].

كما استدلّ ابن زهرة لذلك بالنهي الوارد عن النبيﷺ عن بيع الملامسة والمنابذة وبيع الحصاة، حيث كان يجعل اللمس أو النبذ له أو إلقاء الحصاة نفسه بيعاً[2].

هل تشترط شروط البيع في المعاطاة؟

تعرّض الشيخ الأنصاري في تنبيهات المعاطاة إلىٰ عدّة أُمور، منها الكلام عن اشتراط شروط البيع في المعاطاة وعدمه، فنقول:

تختلف نتيجة البحث من حيث قصد المتعاطيين الملكيّة أو الإباحة في المعاطاة، والمبنى والمختار فيه:

أوّلاً ـ إذا قصد المتعاطيان الإباحة:

فإذا قصد المتعاطيان بفعلهما إباحة التصرّف للطرف الآخر فيما انتقل إليه فلا تكون المعاطاة بيعاً، لاعرفاً ولاشرعاً.

فهنا يرىٰ الشيخ الأنصاري أنّه لابدّ من ملاحظة الدليل القائم علىٰ صحّة هذه الإباحة

(١) انظر: الغنية: ٢١٤، والرياض٨: ١١١، والجواهر ٢٢: ٢١٠.

(٢) انظر الغنية: ٢١٤.

أقول: النهي عن هذه البيوع لاستلزامه الغرر، لالعدم تحقّق البيع باللفظ، كما أن دعوىٰ الإجماع ظاهرة الضعف.

العوضيّة، فإن دلّ بإطلاقه أو عمومه علىٰ اشتراط شيء من شروط البيع فيؤخذ به، وإلّا فلا.

ثمّ استظهر أنّ الدليل علىٰ هذه الإباحة عموم «الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»، وهو يقتضي بإطلاقه صحّة هذه الإباحة من دون اشتراط شيء، ومقتضاه عدم اشتراط ما اشترط في البيع فيه إلّا ما ثبت اشتراطه، مثل كون البائعين مالكين أو مأذونين بالتصرّف في العوضين، وكون العوضين مالاً شرعاً، ونحو ذلك.

وأمّا لو كان الدليل علىٰ الإباحة هو السيرة، لكان اللازم الاقتصار علىٰ إفادة القدر المتيقّن للإباحة، وهو المعاطاة المشتملة علىٰ شرائط البيع عدا الصيغة؛ لأنّ السيرة دليل لبّي يقتضي الاقتصار فيه علىٰ المتيقّن، وهو المعاطاة المشتملة علىٰ شرائط البيع عدا الصيغة[1].

ويظهر من السيّد اليزدي موافقته لذلك أيضاً[2].

(١) انظر المكاسب٣: ٦٧.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي)١: ٧٦، ويظهر منه تماميّة الاستدلال بعموم حديث السلطنة؛ لأنّها قادرة علىٰ إعطاء حقّ للمالك في تشريع سبب الملكيّة مالم يكن باطلاً شرعاً، فإنّه قال معلّقاً علىٰ استدلال الشيخ بحديث السلطنة، وقوله: «بناءً علىٰ كونه شرعاً كما هو الأقوىٰ»: «ولايخفىٰ أن الشيخ كان قد نفىٰ هذه القدرة للحديث فيما سبق [أي الصفحة ٤١ من المكاسب] ولكنّه إنّما ذكره هنا توجيهاً لاستدلال القائلين بالإباحة».

وناقش النائيني الاستدلال بحديث السلطنة؛ لأنّه لايدلّ علىٰ ثبوت الحقّ لصاحب المال في تشريع الأسباب المملّكة كالمعاطاة، لكنّه استدلّ بالسيرة وقال: إنّ المتيقّن منها صورة استجماع المعاطاة لجميع الشرائط[1].

وناقش السيّد الخوئي دليل السلطنة بما تقدّم، كما ناقش السيرة بأنّها: إمّا سيرة العقلاء فهي بحاجة إلىٰ إمضاء ولم يثبت، وإمّا سيرة المتشرّعة، فهي لايمكن التمسّك بها لو شكّ في جواز أصل التصرّف، كالتصرّفات المتوقّفة علىٰ الملك.

إذن لايبقىٰ إلّا الرجوع إلىٰ دليل كلّ تصرّف يُشكّ في جوازه، فإن دلّ بإطلاقه علىٰ جواز هذا التصرّف فهو، وإلّا فيمتنع عنه[2].

وناقش الإمام الخميني دليل السلطنة، لكن صحّح الاستدلال بما استدلّ به صاحب الجواهر[3] علىٰ الإباحة وهو عموم «لايحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه»[4]، فإنّ الظاهر منه أنّ سبب حِلّ التصرّف في مال الغير هو إذنه وطيبة نفسه، سواء اقترن بشيءٍ آخر أم لا، فيمكن التمسّك بإطلاقه لنفي ماشُكّ في اشتراطه، مثل اشتراط تقدّم الإيجاب وماهو بمنزلته علىٰ القبول[1].

(١) انظر منية الطالب ١: ١٦٢ـ١٦٣.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٢: ١٥٧ـ١٥٨.

(٣) انظر الجواهر ٢٢: ٢١٨.

(٤) الوسائل ٢٩: ١٠، الباب الأوّل من أبواب قصاص النفس، الحديث ٣.

ثانياً ـ إذا قصد المتعاطيان الملكيّة:

تقدّم أنّه لو قصد المتعاطيان بفعلهما حصول الملكيّة، فتارة نقول بحصول الإباحة شرعاً، وأُخرىٰ بحصول الملكيّة، ولكلٍّ حكمه:

١ ـ إذا قصدا الملكيّة والتزمنا بإفادتها الإباحة:

قوّىٰ الشيخ الأنصاري اعتبار جميع شرائط البيع غير الصيغة في المعاطاة، لأمرين:

الأوّل ـ أنّها بيع عرفي وإن لم تفد شرعاً إلّا الإباحة، ومورد الأدلّة الدالّة علىٰ اعتبار شرائط البيع هو البيع العرفي لاخصوص العقدي.

الثاني ـ أنّ الأصل في المعاطاة بعد الالتزام بالإباحة وعدم القول بالملك هو الفساد وعدم تأثيره، لكن خرج من ذلك البيع الجامع للشرائط عدا الصيغة وبقي غيره تحت الأصل[2].

ويظهر من السيّد اليزدي ارتضاؤه الدليل الثاني دون الأوّل[3].

وأمّا النائيني فقد التزم باشتراط جميع ماهو شرط في البيع في المعاطاة حتىٰ علىٰ القول بإفادتها للإباحة؛ لأنّه لادليل علىٰ صحّتها إلّا أدلّة البيع أو

(١) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ١٥٦.

(٢) انظر المكاسب ٣: ٧١.

(٣) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٧٦ـ٧٧.

الإجماع أو السيرة، وكلّ هذه تقتضي اعتبار جميع ما اعتبر في البيع بالصيغة[1].

وقال السيّد الخوئي باشتراط جميع شرائط البيع في المعاطاة لأمرين:

الأوّل ـ أنّ المعاطاة لمّا كانت بيعاً حقيقة؛ لاقتران التعاطي بقصد التمليك، إلّا أنّ الشارع حكم بإباحة تصرّف كلٍّ من المتعاطيين فيما وصل إليه من الطرف الآخر، ولم يحكم بملكيّته له إلّا بعد تلف أحد العوضين؛ فلذلك يشترط فيه ما يشترط في البيع.

الثاني ـ أنّ المعاطاة لمّا كانت بيعاً حقيقة، لكنّها بيع غير جامع للشرائط لافتقادها الصيغة، إلّا أنّ الإجماع قام علىٰ تجويز الشارع تصرّف كلّ من الطرفين فيما وصل إليه من الآخر، ولمّا كان الإجماع دليلاً لبيّاً فيقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن، وهو البيع المستجمع للشرائط عدا الصيغة[2].

وأمّا الإمام الخميني فقد فصّل بين ما لو كانت الإباحة المترتّبة هي الإباحة المالكيّة، أي الحاصلة بسبب إذن المالك، فحكم هذه المعاطاة حكم المعاطاة التي قصد المتعاملان بها الإباحة من أوّل الأمر، وقد التزم فيها بعدم اشتراط ما يشترط في البيع لإطلاق «لايحلّ دم امرىءٍ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه» كما تقدّم.

(١) انظر منية الطالب ١: ١٦٣.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٢: ١٥٩.

وإن كانت إباحة شرعيّة تعبّدية، فلابدّ من الرجوع فيها إلىٰ السيرة، وهي تقتضي الأخذ بالقدر المتيقّن منها، وهو البيع المستجمع للشرائط عدا الصيغة[1].

٢ ـ إذا قصدا الملكيّة والتزمنا بإفادتها الملكيّة أيضاً:

وظاهر كلمات من ذكرناهم، بل صريحها هو اشتراط ما يشترط في البيع في المعاطاة؛ لأنّها بيع عندهم عرفاً وشرعاً[2].

نعم، فرّق بعضهم[3] بين الشرائط التي ثبتت للبيع بالنصّ والدليل اللفظي، والتي ثبتت بالإجماع والسيرة ونحوهما. فالأوّل منها يثبت للمعاطاة بسبب إطلاق أدلّتها اللفظية، والثاني منها لايثبت، للاقتصار علىٰ القدر المتيقّن من شرطيّتها، وهو شرطيّتها في البيع بالصيغة.

هذا، وذهب الإصفهاني إلىٰ عدم اعتبار شرائط البيع بالصيغة في المعاطاة حتىٰ علىٰ القول بإفادتها الملك شرعاً، وذلك:

(١) انظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ١٥٨.

(٢) انظر: المكاسب ٣: ٧١، وحاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٧٦، ومنية الطالب ١: ١٦٢، ومصباح الفقاهة ٢: ١٦٠.

(٣) ذكر الشيخ الأنصاري هذه التفرقة بعنوان احتمال في قوله: «ويمكن الفرق بين الشرط...». المكاسب ٣: ٧٠، وتبنّاه الإمام الخميني في البيع ١: ١٥٨.

إمّا لعدم المقتضي؛ لقصور الدليل اللبّي عن إفادة ذلك[١].

أو لوجود المانع، وهو السيرة العملية في المعاطاة علىٰ أوسع ممّا تقتضيه النصوص، فإنّ السيرة قائمة علىٰ معاملة المعاطاة معاملة البيع وإن لم تلاحظ فيه شروطه، كما حكي ذلك عن كاشف الغطاء[٢].

هل تجري الخيارات في المعاطاة؟

الفروض المتصوّرة في المعاطاة كما تقدّم أربعة:

ـ أن يقصد المتعاملان الإباحة، وقلنا بإفادة المعاطاة الإباحة.

ـ أن يقصدا الملك، وقلنا بإفادتها الإباحة.

ـ أن يقصدا الملك، وقلنا بإفادتها الملك الجائز.

ـ أن يقصدا الملك، وقلنا بإفادتها الملك اللازم.

(١) لأنّ الدليل ـ كما قال في كلام مسبق له ـ الذي يؤخذ بالقدر المتيقّن فيه، إنّما هو الإجماع العملي الذي لا لسان له، وأمّا الإجماع المستفاد من فتاوىٰ المُجمعين فإنّه كالنص، ولكنّهم حيث يرون أنّ المعاطاة مفيدة للإباحة، فهي ليست بيعاً شرعاً عندهم، فلايكون الشرط المعتبر عندهم في البيع معتبراً فيما ليس ببيع عندهم.

(٢) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ١٥٤، وانظر الحكاية عن كاشف الغطاء في الجواهر ٢٢: ٢٢٨.

لم يتعرّض الشيخ الأنصاري للصورتين الأُولىٰ والرابعة، وعلّل السيّد الخوئي ذلك بوضوح حكمها؛ لأنّ المعاطاة علىٰ الأوّل لاتكون بيعاً، لاعرفاً ولاشرعاً، حتىٰ يتوهّم جريان الخيار فيها.

وأمّا علىٰ الأخير، فتكون المعاطاة بيعاً حقيقياً، عرفاً وشرعاً، و مع هذا الفرض تجري فيه أنواع الخيارات، ويكون حاله حال البيع العقدي[١].

ويبدو أنّه لاخلاف في ذلك.

وإنّما الخلاف والكلام في القسمين المتوسّطين، وهما:

ـ ما لو قصد المتعاطيان الملك فأفادت المعاطاة إباحة.

ـ ما لو قصد المتعاطيان الملك فأفادت ملكاً جائزاً.

وقسّم الشيخ الأنصاري الكلام في ذلك إلىٰ مرحلتين:

ـ مرحلة ما قبل حدوث إحدىٰ ملزمات المعاطاة كالتلف.

ـ مرحلة مابعد حدوثها.

أوّلاً ـ مرحلة ما قبل حدوث الملزمات:

يرىٰ الشيخ الأنصاري أنّه يمكن نفي جريان الخيار بناءً علىٰ إفادة المعاطاة الإباحة وإن قصد المتعاطيان الملك ـ كما فُسّر به الرأي المشهور ـ لأنّ المعاطاة تفيد عندئذٍ إباحة التصرّف، فلا معنى

(١) انظر مصباح الفقاهة ٢: ٢١٨.

للخيار؛ لأنّ كلاًّ من المتعاطيين قادر علىٰ رفع اليد عن إباحته لتصرّف الآخر فيما بيده[1].

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ جعل الخيار في هذا الفرض تحصيل للحاصل، بل لغو[2].

وأمّا بناءً علىٰ إفادتها الملك الجائز، فاستظهر أوّلاً ثبوت مطلق الخيارات من أوّل المعاطاة، وإنّما يظهر أثرها بعد اللزوم، وعليه فيصحّ لصاحب الخيار إسقاط خياره أو المعاوضة عليه قبل اللزوم؛ لوجوده عندئذٍ.

لكنّه احتمل في نهاية كلامه التفصيل في الخيارات بين ما ثبت لخصوص البيع كخياري الحيوان والمجلس، وغيره مثل خيار العيب والغبن، فالأوّل لايثبت للمعاطاة؛ لاختصاص أدلّته بالمعاملة اللازمة من غير وجهة الخيار، كالبيع بالصيغة[3].

وأمّا النائيني فقد التزم بعدم جريان الخيار مطلقاً، سواء قلنا بإفادة المعاطاة الملك أو الإباحة؛ لأنّ الخيار ملك فسخ العقد. وبعبارة أُخرىٰ: الخيار مقابل للالتزام العقدي، فلولم يكن عقد أصلاً كما في المعاطاة، فلا فسخ عندئذٍ أيضاً[1'].

لكنّه أثبت في موضع آخر الخيار بمعنىٰ «حلّ ما أوجده المتعاملان»، وهو أعمّ من كونه عقداً أو معاطاة ونحوهما، وعليه يصدق حلّ ما أوجده المتعاملان في المعاطاة، قبل التلف وبعده[2'].

ويرىٰ الإصفهاني: أنّ المعاطاة المفيدة للملك من أوّل الأمر بيع شرعاً، فتشمله أدلّة الخيارات مطلقاً، ومن دون تفصيل بين ماكان موضوعه خصوص البيع أم لا.

وأمّا المفيدة للإباحة، فلا يجري فيها الخيار مطلقاً؛ «إذ لاسبب معاملي[3'] ليُعقل حقّ حلّه وإزالته، والحكم الشرعي[4'] غير قابل للتسبّب إلىٰ رفعه»[5'].

وأمّا السيّد الخوئي، فقد قسّم الخيارات إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ أن يثبت الخيار بسبب اشتراط المتعاملين وجعلهما، كاشتراط فعلٍ علىٰ أحد المتبايعين أو اشتراط صفة في أحد العوضين.

٢ ـ أن يثبت بالشرط الضمني بحسب بناء العقلاء، مثل اشتراط السلامة، واشتراط تساوي

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٧٢.

(٢) انظر هدىٰ الطالب ٢: ٣٩، وفيه: «المانع المتوهّم من جعل الخيار قبل اللزوم أُمور: أحدها: تحصيل الحاصل، ثانيها: اجتماع المثلين، ثالثها: اللغوية. والجميع مندفع باعتبار حقّية الخيار المترتّبة عليها الآثار».

(٣) انظر المكاسب ٣: ٧٢ـ٧٣.

---

(١) انظر منية الطالب ١: ١٦٤ـ١٦٥.

(٢) انظر منية الطالب ١: ٢٢٥ـ٢٢٦.

(٣) مثل العقد.

(٤) كالإباحة مثلاً، إذا قلنا بكونها في المعاطاة حكماً شرعياً.

(٥) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ١٥٦ـ١٥٧.

العوض والمعوّض في الماليّة ونحوهما.

٣ ـ أن يثبت بدليل شرعي خاصّ كثبوت خياري المجلس والحيوان.

فهو يرىٰ جريان الخيار بأقسامه الثلاثة بناءً علىٰ إفادتها الملك؛ لكونها بيعاً عرفاً وشرعاً[1].

وأمّا بناءً علىٰ إفادتها الإباحة، فيجري فيها القسمان الأوّل والثاني، ولكنّ أثر ثبوت الخيار ليس هو إمكان رجوع الملك إلىٰ مالكه الأوّل؛ لأنّ الملك باقٍ علىٰ مالكه الأوّل حسب الفرض، بل أثره سقوط العقد عن قابليّته للتأثير بفسخ المعاملة وعدم بقاء أحد المتعاطيين علىٰ التزامه.

لكن لايمكن الالتزام بذلك إثباتاً، فإنّ دليل نفوذ الشرط ـ سواء كان بشرط المتعاملين أم بشرط العقلاء ـ إنّما يختصّ بالعقد الذي أمضاه الشارع، ومع فرض عدم إمضاء الشارع عقد المعاطاة، فكيف يمكن القول بصحّة الشرط الواقع في ضمنه بدليل وجوب الوفاء بالشرط، أو بدليل وجوب الوفاء بالعقد؟

وأمّا القسم الثالث من أقسام الخيار، فلايمكن جريانه في المعاطاة المفيدة للإباحة، لنفس النكتة الإثباتيّة المتقدّمة؛ إذ دليل خيار المجلس والحيوان لايشمل ما إذا لم يكن العقد ممضى من قبل الشارع، كما في مورد البحث[2].

(١) انظر مصباح الفقاهة ٢: ١٦٢ ـ ١٦٣، و ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ٢: ١٦٤ ـ ١٦٥، و ٢٢٠ ـ ٢٢١.

وقال الإمام الخميني: «وأمّا الخيارات، فالظاهر ثبوتها بأدلّتها لها[1] علىٰ القول بلزومها؛ لإطلاق أدلّتها، وعقلائيّة بعضها إلّا ماكان ثبوته بالدليل اللبي، وبناءً علىٰ عدم اللزوم، فلا يبعد أيضاً ثبوتها؛ للإطلاق، ولايلزم منه اللغوية، سيّما مع صيرورتها لازمة بتلف أحد العوضين...»[2]. ولم يفصّل أكثر من ذلك.

ثانياً ـ مرحلة مابعد حدوث الملزمات:

هذا البحث إنّما يثمر بناءً علىٰ إفادة المعاطاة الإباحة قبل حدوث الملزمات. ثمّ يتكلّم عن حكمها بعد حدوث إحداها.

وأمّا بناءً علىٰ إفادتها الملك اللازم أو الجائز، فلا محلّ لهذا البحث؛ لأنّها قبل التلف بيع يشمله شروطه وأحكامه التي منها الخيار.

نعم، لايجري فيه خيار المجلس والحيوان؛ لاختصاص دليلها بالبيع العقدي كما سيأتي التصريح به عن بعض.

وعلىٰ كلّ حال، قال الشيخ الأنصاري: «وكيف كان، فالأقوىٰ أنّها علىٰ القول بالإباحة بيع عرفي لم يصحّحه الشارع، ولم يمضه إلّا بعد تلف إحدىٰ العينين أو ما في حكمه، وبعد التلف يترتّب عليه أحكام البيع عدا ما اختصّ دليله بالبيع الواقع

(١) أي ثبوت الخيارات بنفس أدلّتها للمعاطاة.

(٢) كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ١٥٨ ـ ١٥٩.

صحيحاً من أوّل الأمر»[1].

وقال النائيني: «وأمّا علىٰ الإباحة ـ كما هي مبنىٰ المسالك ـ فتثبت لها الخيارات الثابتة في كلّ معاملة، وكذا الخيارات اللاحقة لكلّ بيع بعد ماصارت بيعاً.

وأمّا الخيارات المختّصة بالبيع العقدي كخيار المجلس والحيوان ـ علىٰ ما استظهرنا ـ من دليلها فلا تثبت لها، خلافاً للمسالك، فإنّه التزم بثبوت خيار الحيوان له...»[2].

وأمّا الإصفهاني، فقد بنىٰ المسألة علىٰ أنّ التلف سبب لحصول الملك، أو شرط له، فقال: «علىٰ القول بإفادة المعاطاة للإباحة، إمّا أن نقول بحصول الملك بالتلف؛ أو بحصول الملك بالمعاطاة بشرط التلف».

ثمّ قال ما حاصله: أنّ الملكيّة الحاصلة علىٰ الأوّل لادليل علىٰ كونها ملكيّة حاصلة بسبب البيع، حتىٰ يكون التلف سبباً لصيرورة المعاطاة بيعاً؛ لأنّ الملكيّة كما تحصل بالبيع تحصل بغيره من أسباب الملك أيضاً كالإرث، ومجرّد حصول الملكيّة لايدلّ علىٰ تعيين سببها.

وأمّا علىٰ الثاني، فتصير المعاطاة بيعاً بعد تحقّق شرطه وهو التلف، فتكون المعاطاة كبيع الصرف والسّلم لم تتحقّق البيعيّة فيها إلّا بعد تحقّق شرطها وهو التقابض في المجلس.

ثمّ علىٰ فرض الشرطيّة، فإن قلنا بأنّ شرطيّة التلف ونحوه علىٰ نحو الشرط المتأخّر، فتكون المعاطاة بيعاً من الأوّل في علم الله تعالىٰ.

وإن قلنا بأنّه شرط متقدّم أو مقارن لحصول الملك بها، فهي بيع حال الشرط أو بعده، لاقبله.

ثمّ قال: «وعلىٰ الوجهين يبتني ما عن المسالك في خيار الحيوان: من كون مبدأ الثلاثة من حين المعاطاة أو من حين التلف؟»[1].

وأمّا السيّد الخوئي، فقد قال بجريان الخيارات غير المختصّة بالبيع مثل خياري الحيوان والمجلس، بناءً علىٰ إفادة المعاطاة الإباحة وتحقّق بعض الملزمات كالتلف، فقد جاء في مصباح الفقاهة:

«وبما ذكرناه يظهر جريان الخيار الثابت في القسمين الأوّلين أيضاً علىٰ المعاطاة بعد تحقّق شيءٍ من الملزمات، بل هذا أولىٰ بالجريان، فإنّها لو سُلّمت أنّها ليست ببيع كانت معاوضة مستقلّة، وقد رتّب الشارع ابتداءً خلاف ما قصده المتعاطيان إلىٰ زمان تحقّق الملزم، ورتّب عليها ماقصده المتعاطيان بعد تحقّق الملزم، ومن الظاهر أنّ ذلك لايمنع عن جريان الخيار الذي لم يختصّ دليله بالبيع عليها»[2].

---

(١) المكاسب ٣: ١٠٤.

(٢) منية الطالب ١: ٢٢٦.

(١) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٢٤٥ـ٢٤٦، وانظر المسالك ٣: ١٥١.

(٢) مصباح الفقاهة ٢: ٢٢١ـ٢٢٢.

هل تجري أحكام الربا في المعاطاة؟

قال الشيخ الأنصاري في هذا المجال ما حاصله: أنّه تجري أحكام الربا في المعاطاة حتىٰ ولو خصّصنا أحكام الربا بالبيع، بل الظاهر التحريم حتىٰ عند من لايراها مفيدة للملك؛ لأنّها معاوضة عرفيّة وإن لم تُفد الملك، بل هي معاوضة شرعيّة كما اعترف بذلك الشهيد، حيث قال: إنّ المعاطاة معاوضة مستقلّة جائزة أو لازمة.

ولو قلنا بأنّ المقصود للمتعاطيين الإباحة لا الملك، فلا يبعد جريان الربا فيها أيضاً، لكونها معاوضة عرفاً[1].

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «ربا» إن شاء الله تعالىٰ.

الكلام في مُلزمات المعاطاة:

المقصود من مُلزمات المعاطاة هي الأُمور التي تسبّب حدوثها لزوم المعاطاة علىٰ فرض القول بعدم لزومها.

ومن هنا يتّضح أنّ هذا البحث إنّما يتمّ علىٰ القول بعدم لزوم المعاطاة، سواء قلنا بإفادتها الملك الجائز أو الإباحة، فلا مجال للبحث عن الملزمات بناءً علىٰ إفادة المعاطاة اللزوم[2].

ثمّ، إنّ الملزمات التي ذكروها هي:

ـ تلف العوضين أو أحدهما.

ـ كون أحد العوضين ديناً.

ـ نقل العوضين أو أحدهما بالعقد.

ـ مزج العوضين أو أحدهما بغيرهما.

ـ موت أحد المتعاطيين.

أوّلاً ـ تلف العوضين أو أحدهما:

أمّا تلف العينين، فيظهر منهم أنّه لاخلاف بين من تعرّض للمسألة في كونه موجباً للزوم المعاطاة؛ سواء قلنا بإفادة المعاطاة الإباحة، أو الملك الجائز[1].

أمّا الأوّل فبعد إباحة كلٍّ من المتعاطيين لصاحبه التصرّف فيما صار بيده، وإمضاء الشارع لهذه الإباحة، تكون يدُ كلٍّ منهما بالنسبة إلىٰ ما بيده يداً أمانيّة غير ضامنة لها بعد تلفها، ولا موجب آخر لضمانها، فلا سبب شرعيّ لجواز الرجوع بعد التلف.

فإذا امتنع ترادّ العينين بسبب تلفهما، وانتفىٰ الضمان، حصل اللزوم.

وأمّا علىٰ الثاني، فلأنّ أصالة اللزوم في العقود تقتضي كون هذه المعاطاة المفيدة للملك لازمة، إلّا أنّا خرجنا عن هذا الأصل بمقدار ترادّ

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٧١ـ٧٢.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة ٢: ١٩٦، وهدىٰ الطالب ٢: ١٨٠.

(١) دعوىٰ عدم الخلاف مستفيضة. انظر: الحدائق ١٨: ٣٦٢، والمناهل: ٢٦٩، و مفتاح الكرامة ٤: ١٥٧، والمكاسب ٣: ٩٦، ونقل عن شرح القواعد (للشيخ كاشف الغطاء): ٥٠ مخطوط.

العوضين مع بقائهما بسبب الإجماع المدّعى علىٰ جواز الترادّ، والإجماع دليل لبّي يقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن، وهو صورة وجود العوضين معاً، وبعد تلفهما ينتفي موضوع جواز الترادّ[1].

ومن هذا التعليل يظهر وجه لزوم المعاطاة لو تلف أحد العوضين؛ بناءً علىٰ إفادة المعاطاة الملك؛ لأنّه بعد تلف أحدهما لم يبقَ محلّ الترادّ وهو بقاء العوضين الذي قلنا: إنّه القدر المتيقّن من قيام الإجماع علىٰ جواز الترادّ[2].

وإنّما الكلام بناءً علىٰ إفادة المعاطاة الإباحة، فقد اختلفت فيه آراء الفقهاء، ومنشأ الاختلاف كلام الشهيد الثاني في المسالك، حيث قال: «لو تلفت العينان معاً تحقّق الملك فيهما؛ ولو تلفت إحداهما خاصّة، فقد صرّح جماعة[3] بالاكتفاء به في تحقّق ملك الأُخرىٰ؛ نظراً إلىٰ ما قدّمناه من جعل الباقي عوضاً عن التالف؛ لتراضيهما علىٰ ذلك.

ويحتمل هنا العدم؛ التفاتاً إلىٰ أصالة بقاء الملك لمالكه، وعموم "الناس مسلّطون علىٰ أموالهم"[4].

والأوّل أقوىٰ، فإنّ من بيده المال مستحقّ قد ظفر بمثل حقّه بإذن مستحقّه فيملكه، وإن كان مغايراً له في الجنس والوصف؛ لتراضيهما علىٰ ذلك»[1].

ومحلّ النقاش في كلامه هو قوله: «ويحتمل هنا العدم...».

وناقشه الشيخ الأنصاري: بأنّ أصالة بقاء الملك ـ أي ملك مالك العين الباقية ـ معارضة بأصالة براءة ذمّته عن ضمان مثل العين التالفة أو قيمتها التي تلفت بيده.

ثمّ رجع عن ذلك وقال: «يمكن أن يقال: إنّ أصالة بقاء السلطنة حاكمة علىٰ أصالة عدم الضمان بالمثل أو القيمة»[2].

---

(١) انظر: المكاسب ٣: ٩٦ـ٩٨، وهدىٰ الطالب ٢: ٢٠٧.

(٢) انظر: المكاسب ٣: ٩٧، وهدىٰ الطالب ٢: ٢٠٩.

(٣) انظر: الدروس ٣: ١٩٢، والتنقيح الرائع ٢: ٢٥، وجامع المقاصد ٤: ٥٨.

(٤) عوالي اللآلي ٣: ٢٠٨، الحديث ٤٩.

(١) المسالك ٣: ١٤٩.

(٢) المكاسب ٣: ٩٧ـ٩٨.

توضيح ما أفاده الشهيد والشيخ الأنصاري بالمثال هو: أنّه لو فرضنا أنّ زيداً دفع لعمرو قلماً مقابل دفع عمرو له كتاباً، فتلف الكتاب بيد زيد فأراد ـ أي زيد ـ أن يسترجع قلمه.

فالشهيد يريد بكلامه: «يحتمل هنا العدم»: أنّه يحتمل عدم اللزوم؛ لأنّ أصالة ملك زيد لقلمه وسلطنته عليه يجوّزان له الرجوع في المعاملة وأخذ قلمه.

والشيخ الأنصاري يقول أوّلاً: إنّ أصالة بقاء ملك زيد لقلمه وسلطنته عليه معارضة بأصالة براءة ذمّته ـ أي زيد ـ عن ضمان مثل الكتاب ـ الذي تُلف عنده ـ أو قيمته؛ لأنّه إذا أخذ قلمه فينبغي أن يدفع بدل الكتاب وهو المثل أو القيمة. ☜

وللفقهاء كلام ونقاش في مناقشة الشيخ الأنصاري لكلام الشهيد، ثمّ تأييده له ثانية، يطول التعرّض له.

ولا يخفىٰ أن الشهيد رجع عن هذا الاحتمال كما تقدّم، إلّا أنّ الشيخ الأنصاري نقل عن بعض مشايخه: أنّه استوجه ـ تبعاً لبعض معاصريه ـ ما احتمله الشهيد[1].

ثانياً ـ كون أحد العوضين ديناً:

إذا كان أحد العوضين ديناً في ذمّة أحد المتعاطيين، كما إذا كان لزيد دينار في ذمّة عمرو، فأخذ بدله كتاباً علىٰ نحو المعاطاة، فإنّ الدينار ينتقل إلىٰ ملك زيد آناً ما، ثمّ تتحقّق المبادلة بينه وبين كتاب عمرو، وبمجرّد انتقال الدينار إلىٰ زيد تفرغ ذمّة عمرو من الدين.

☜ ثمّ يقول ثانياً: إن أصالة بقاء السلطنة حاكمة علىٰ أصالة عدم الضمان ـ أي أصالة براءة ذمة زيد عن الضمان ـ بالمثل أو القيمة، أي بعد ثبوت السلطنة لزيد علىٰ قلمه واسترجاعه يثبت ضمانه بالنسبة إلىٰ الكتاب الذي تلف بيده مِثلاً أو قيمةً، ولايبقىٰ محلّ لأصالة براءة ذمته عن الضمان، ووجه الحكومة: أنّ الشكّ في ثبوت الضمان مسبّب عن الشك في بقاء سلطنة المالك الأوّل، فمع بقاء السلطنة بالاستصحاب ينتفي موضوع البراءة عن الضمان، الذي هو الشك فيه.

(١) انظر: المكاسب ٣: ٩٧ ـ ٩٨، والمناهل: ٢٦٩، ومستند الشيعة ١٤: ٢٦٠.

وهذه المعاطاة لازمة؛ للعمومات الدالّة علىٰ اللزوم، وإنّما خرجنا عن أصالة اللزوم ـ بمعونة الإجماع ـ فيما إذا أمكن ترادّ العوضين، وهو غير ممكن فيما إذا كان أحد العوضين ديناً؛ لعدم بقاء العوضين علىٰ حالهما؛ ولذلك تكون المعاطاة لازمة من أوّل الأمر، كما في صورة تلف أحد العوضين.

هذا كلّه علىٰ القول بإفادة المعاطاة الملكيّة[1].

وأمّا بناءً علىٰ إفادتها الإباحة، فقد قال الشيخ الأنصاري: «والظاهر أنّ الحكم كذلك علىٰ القول بالإباحة، فافهم»[2].

قيل: ليس مراده لزوم المعاطاة بناءً علىٰ إفادتها الإباحة؛ لأنّه نفىٰ اللزوم فيها عند تلف أحد العوضين حقيقة؛ لأصالة سلطنة مالك العوض الباقي، كما تقدّم توضيحه، بل مراده: أنّه لامعنى لإباحة الدين ـ الذي هو أحد العوضين في مفروض المسألة ـ إلّا سقوطه؛ إذ مرجع الإباحة إلىٰ الإبراء والإسقاط[3].

هذا، ولكن قال السيّد اليزدي ـ في تعليقه علىٰ قول الشيخ الأنصاري: «والظاهر أنّ الحكم

---

(١) انظر: المكاسب ٣: ٩٨ ـ ٩٩، ومصباح الفقاهة ٢: ٢٠٧، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ١٩٣، وهدىٰ الطالب ٢: ٢١٣، وغيرها.

(٢) المكاسب ٣: ٩٩.

(٣) انظر: حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٢٢٢، وهدىٰ الطالب ٢: ٢١٧.

كذلك علىٰ القول بالإباحة فافهم» ـ: «حاله حال تلف إحدىٰ العينين علىٰ القول بالإباحة، فيمكن الحكم بالجواز؛ لقاعدة السلطنة بالنسبة إلىٰ العوض الموجود، ولعلّه إليه أشار بقوله فافهم»[1].

ثالثاً ـ نقل العوضين بالعقد:

النقل تارةً يكون بعقد معاوضي كالبيع، وأُخرىٰ بعقد غير معاوضي كالهبة.

والعقد المعاوضي تارة يكون لازماً، وأُخرىٰ جائزاً.

١ ـ النقل بعقد معاوضي لازم:

وذلك كما إذا باع المتعاطيان أو أحدهما ما صار بيدهما بعقد لفظيّ لازم فاقد للخيار، أو باع أحدهما كذلك.

والظاهر أنّ المعروف بين من تعرّض له من الفقهاء أنّه بحكم التلف؛ لعدم إمكان ردّ العوضين. قال الشهيد في المسالك: «لو نقل أحدهما العين من ملكه، فإن كان لازماً، كالبيع، والهبة بعد القبض، والوقف، والعتق، فكالتالف...»[2].

وقد تقدّم أن القدر المتيقّن من موارد جواز الرجوع في المعاطاة إنّما هو إمكان ردّ العوضين، ومع خروجهما أو أحدهما عن الملك يمتنع الردّ.

ولافرق في ذلك بين القول بإفادة المعاطاة الملك أو الإباحة، إلّا على القول بإفادة المعاطاة إباحة التصرّف غير الناقل، فيكون البيع ونحوه بناءً عليه باطلاً[1].

٢ ـ النقل بعقد معاوضي جائز:

كالنقل ببيع مشروط فيه خيار الفسخ، فظاهرهم إلحاقه بالعقد اللازم، قال الشهيد الثاني في تتمّة كلامه المتقدّم: «وإن كان جائزاً، كالبيع في زمن الخيار، فالظاهر أنّه كذلك؛ لصدق انتقال الملك عنه، فيكون كالتلف، وعودها بالفسخ إحداث ملك آخر بناءً علىٰ أن المبيع يُملّك بالعقد وإن كان هناك خيار»[2].

وقال الشيخ الأنصاري: «ولو كان الناقل عقداً جائزاً لم يكن لمالك العين الباقية إلزام الناقل بالرجوع فيه، ولا رجوعه بنفسه إلىٰ عينه، فالتراد غير متحقّق، وتحصيله غير واجب، وكذا علىٰ القول بالإباحة، لكون المعاوضة كاشفة عن سبق الملك»[3].

وممّن صرّح بعدم الردّ النائيني[4]، والسيّد الخوئي[5].

---

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٨٢.

(٢) المسالك ٣: ١٥٠، وانظر: مستند الشيعة ١٤: ٢٦١، والمكاسب ٣: ٩٩، ومنية الطالب ١: ٢٠٧، ومصباح الفقاهة ٢: ٢٠٩، وهدىٰ الطالب ٢: ٢١٩.

(١) انظر المكاسب ٣: ٩٩، وهدىٰ الطالب ٢: ٢١٩.

(٢) المسالك ٣: ١٥٠.

(٣) المكاسب ٣: ١٠٠.

(٤) انظر منية الطالب ١: ٢٠٧.

(٥) انظر مصباح الفقاهة ٢: ٢٠٩.

لكــن قــال النراقي: «وإن كـان بـالمتزلزل فيحتمل اللزوم، أو الإلزام بالاسترداد، أو بالمثل، أو القيمة»[١].

اي إن كان النقل بالعقد المتزلزل، وهو الجائز، فيحتمل القول باللزوم وعدم الردّ، ويحتمل إلزام الناقل باسترداد ما نقله، أو إلزامه بدفع المثل أو القيمة.

٣ـ النقل بعقد غير معاوضي:

قال الشيخ الأنصاري في هذا الفرض ما حاصله: أنّ نقل أحد العوضين أو كليهما إن كان بعقد جائز غير معاوضي كالهبة، فيمكن القول بجواز الترادّ لكن بشرطين، وهما:

أوّلاً ـ بأن نقول: إنّ التصرّف بمثل الهبة لايكشف عن سبق ملك المتصرّف في العوض، كما نقول بذلك في النقل بمثل البيع؛ حيث يكشف عن ملك البائع لما باعه ممّا حصل بيده عن طريق المعاطاة، بناءً علىٰ الإباحة المنتهية إلىٰ الملك بالتصرّف؛ لأنّا لو قلنا بالكشف لم يبقَ العوض علىٰ ملك مالكه الأوّل حتىٰ يمكن له الرجوع، فيكون كالتلف.

ثانياً ـ أن يكون العوض الآخر باقياً، في يد متعاطيه أو يمكن إرجاعه إليه بنحو الهبة أيضاً؛ لأنّه لو أُرجع بسبب آخر كان حكمه حكم التلف، وكذا لو لم يكن باقياً[٢].

(١) مستند الشيعة ١٤: ٢٦١.

(٢) انظر المكاسب ٣: ١٠٠.

رابعاً ـ مزج العوضين بغيرهما:

من المُلزمات التي ذكروها هو مزج العوضين أو أحدهما بغيرهما، وهذا فيه تفصيل:

قال الشهيد الثاني: «لو اشتبهت بغيرها، أو امتزجت بحيث لايتميّز فإن كان بالأجود فكالتالف، وإن كان بالمساوي أو الأردأ احتمل كونه كذلك؛ لامتناع الترادّ علىٰ الوجه الأوّل، واختاره جماعة[١]. ويحتمل العدم في الجميع؛ لأصالة البقاء»[٢].

وقال الشيخ الأنصاري: «ولو امتزجت العينان أو إحداهما، سقط الرجوع علىٰ القول بالملك؛ لامتناع الترادّ، ويحتمل الشركة وهو ضعيف.

أمّا علىٰ القول بالإباحة، فالأصل بقاء التسلّط علىٰ ماله الممتزج بمال الغير، فيصير المالك شريكاً مع مالك الممتزج به، نعم لو كان المزج مُلحقاً له بالإتلاف جرىٰ عليه حكم التلف»[٣].

ولبعضهم تفصيلات أُخر لايسع المجال لذكرها[٤].

(١) قال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ١٥٧، بعد نقل العبارة المتقدّمة: «لعلّه فهمه من إطلاقهم»، وهو مشعر بعدم عثوره علىٰ مصرّح بذلك.

(٢) المسالك ٣: ١٥٠.

(٣) المكاسب ٣: ١٠١.

(٤) انظر: حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٢٣٨ـ٢٤٢، وهدىٰ الطالب ٢: ٢٤٣ـ٢٤٥.

خامساً ـ موت أحد المتعاطيين:

قبل بيان ذلك لابدّ من التنبيه علىٰ أمر ذكره الشيخ الأنصاري مقدّمة ،وهو: أنّ جواز رجوع المتعاطيين الذي قام عليه الإجماع بناءً علىٰ الملك الجائز أو الإباحة، إنّما هو جواز حكميّ لاحقّي، والفرق بينهما أنّ الأوّل حكم شرعيّ غير قابل للإسقاط والإرث، مثل جواز رجوع الواهب في هبته إذا لم تكن لازمة بإحدى ملزماتها ـ كالهبة إلىٰ الرحم ـ فإذا وهب الإنسان شيئاً ثمّ مات، لم ينتقل جواز الرجوع في الهبة إلىٰ وارثه؛ لأنّه جواز حكمي.

وأمّا الثاني فهو جواز حقّي قابل للإسقاط والإرث، مثل خيار فسخ العقد بأحد أسبابه. فلو مات ذو الخيار انتقل حقّ الخيار إلىٰ وارثه.

وجواز الرجوع في المعاطاة جواز حكميّ لاحقّي، وعليه فلو مات من يجوز له الرجوع في المعاطاة لم ينتقل الجواز إلىٰ وارثه، فإذا لم يجز للوارث الرجوع صارت المعاطاة لازمة.

هذا علىٰ القول بالملك[1].

أمّا علىٰ القول بالإباحة فربّما يشعر كلام الشيخ الأنصاري بجواز الرجوع فيه[2].

ويمكن توجيه كون الجواز حكمياً غير قابل للتوارث، بأنّ دليل جواز الرجوع هو الإجماع ـ علىٰ فرض قيامه ـ والقدر المتيقّن منه هو جواز الرجوع للمالك نفسه، لا لورثته؛ ولذلك لايجري استصحاب الجواز الذي كان ثابتاً للمالك قبل الموت لمورّثه بعد الموت، بل يجري أصالة عدم جعل الجواز للوارث[1].

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري بعد أن ذكر الموت، قال: «ولو جُنّ أحدهما، فالظاهر قيام وليّه مقامه في الرجوع علىٰ القولين»[2].

أي علىٰ القول بالملك والقول بالإباحة، وفي جميع أقسام الملزمات.

والفارق بين الجنون والموت، هو: أنّ وليّ المجنون بمنزلة وكيله، فالحقّ ثابت لصاحبه، وهو المجنون، وإنّما يطالبه وليّه، فلم يتبدلّ ذو الحقّ، بخلاف الوارث فإنّه يطالب الحقّ لنفسه، وهو غير من ثبت له الحقّ أوّلاً بدليل الإجماع[3].

هذا ولكن قال النائيني: «حكم المجنون علىٰ الوجهين حكم الموت في لزوم المعاطاة؛ لاشتراط بقاء الجواز ببقاء المتعاطيين علىٰ حالها حين

---

(١) انظر المكاسب ٣: ١٠٢.

(٢) حيث قال: «فلو مات أحد المالكين لم يجز لوارثه الرجوع علىٰ القول بالملك. للأصل»، ولم يذكر صورة الإباحة. المكاسب ٣: ١٠٢.

(١) انظر: مصباح الفقاهة ٢: ٢١٦ـ٢١٧، وهدىٰ الطالب ٢: ٢٥١.

(٢) المكاسب ٣: ١٠٢.

(٣) انظر: هدىٰ الطالب ٢: ٢٥٢ـ٢٥٣، ومنية الطالب ١: ٢٢١.

المعاطاة، وقيام الولي مقامها فرع بقاء الجواز»[1].

وقال السيّد الخوئي: «... لو جُنّ أحد المتعاطيين لم يجز الرجوع إلىٰ الآخر سواء فيه القول بالملك والقول بالإباحة، فإنّ الدليل علىٰ جواز المعاطاة إنّما هو الإجماع ـ علىٰ تقدير تحقّقه ـ ولا نطمئنّ بوجوده في هذه الصورة، بل يُرجع إلىٰ أدلّة اللزوم علىٰ كلا القولين»[2].

هل تجري المعاطاة في غير البيع؟

اختلف الفقهاء في جريان المعاطاة في غير البيع من سائر العقود والإيقاعات:

ـ فقد قال العلّامة مشيراً إلىٰ الرهن: «والخلاف في الاكتفاء فيه بالمعاطاة والاستيجاب والإيجاب عليه، المذكورة في البيع بجملته، آتٍ هاهنا»[3].

ـ وقال المحقّق الثاني: «واعلم: أنّ في كلام بعضهم مايقتضي اعتبار المعاطاة في الإجارة، وكذا في الهبة؛ وذلك لأنّه إذا أمره بعمل علىٰ عوض معيّن، عمله واستحقّ الأجر...»[4].

ـ ونقل الشهيد الثاني كلام المحقّق الثاني ثمّ قال: «ولا بأس به»[1].

ـ وقال في الإجارة: «لمّا كان الأمر بالعمل يقتضي استيفاء منفعة مملوكةٍ للمأمور متقوّمة بالمال، وجب ثبوت عوضها علىٰ الآمر، كالاستيجار معاطاة»[2].

ـ وقال الأردبيلي ـ معلّقاً علىٰ قول العلّامة: «ولو أمره بعملٍ له أُجرة بالعادة، فعليه الأُجرة، وإلّا فلا»:

«هذا الحكم مشهور ويحتمل أن يكون مجمعاً عليه: ولعلّ سنده اقتضاء العرف، فإنّه يقتضي أن يكون مثل هذا العمل بالأُجرة، فالعرف مع الأمر، بمنزلة قوله: اعمل هذا ولك عليّ الأُجرة، فيكون جُعالة أو إجارة بطريق المعاطاة مع العلم بالأُجرة ولو كان من العادة، مثل أُجرة الحمّالين، ويبعد كونها إجارة باطلة»[3].

ـ وقال صاحب الحدائق بعد نقل ماجاء في المسالك نقلاً عن بعض الأصحاب ـ و هو المحقّق الثاني كما تقدّم ـ: «لايخفىٰ علىٰ من مارس الأخبار أنّه لا وجه لتخصيص هذا البعض ماذكره بالإجارة والهبة، وذلك فإنّ غاية ما يستفاد منها بالنسبة إلىٰ جميع العقود أنّه لايعتبر فيها أزيد من الألفاظ الدالّة علىٰ الرضا بمضمون ذلك العقد، كيف كانت، وعلىٰ أيّ نحوٍ صدرت، ومع استكمال جميع مايشترط فيه

---

(١) منية الطالب ١: ٢٢٢.

(٢) مصباح الفقاهة ٢: ٢١٧.

(٣) التذكرة ١٣: ٩١.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٥٩.

(١) المسالك ٣: ١٥٢.

(٢) المسالك ٥: ٢٢٩.

(٣) مجمع الفائدة ١٠: ٨٣.

من غير توقّف علىٰ الصيغ الخاصّة التي أوجبوها في كل عقد»[١].

والملاحظ أنّه يرىٰ صحّة المعاطاة مع اللفظ لابدونه، كما تقدّم.

ـ وقال السيّد العاملي في تصحيح الإجارة التي أشار إليها الشهيد الثاني والأردبيلي: «فلعلّ الأصل في ذلك أنّه من باب المعاطاة في الإجارة، وهي كالمعاطاة في البيع، فيلزمه حينئذٍ الأُجرة المسمّاة لمثل ذلك العمل»[٢].

وظاهرهم عدم خصوصيّة للإجارة التي عدّوها من العقود اللازمة، نعم هناك خصوصيّة لبعض العقود سنشير إليها عن قريب.

ـ وقال الشيخ الأنصاري بعد نقل كلام المحقّق الثاني والشهيد الثاني، ونقد بعض ما ورد فيهما: «هذا، ولكنّ الأظهر بناءً علىٰ جريان المعاطاة في البيع، جريانها في غيره من الإجارة والهبة، لكون الفعل مفيداً للتمليك فيهما»[٣].

ثمّ ناقش جريانها في الرهن والوقف.

ـ وقال السيّد اليزدي: «إنّ مقتضىٰ ما هو التحقيق من شمول العمومات العامّة والخاصّة لكلّ عنوان للمعاملات الفعليّة كالقوليّة، وكون المعاطاة علىٰ طبق القاعدة، جريانها في جميع العقود جايزة كانت أو لازمة، إلّا ما قام الإجماع فيه علىٰ اعتبار الصيغة الخاصّة، كالنكاح والتحليل ونحوهما.

وحينئذٍ فإن لم يتم الإجماع المدّعىٰ علىٰ اعتبار اللفظ في لزوم المعاملات، وأنّ المعاطاة غير لازمة، أو تمّ لكن لا كليّة، بل في الجملة وفي خصوص البيع والإجارة، فنحكم بالصحّة و اللزوم أيضاً فيما كان لازماً.

وإلّا فنحكم بالصحّة والجواز إلّا فيما كان الجواز منافياً لحقيقته عرفاً، كالرهن من طرف الراهن، حيث إنّ الوثاقة لاتحصل إلّا مع كونه لازماً من طرفه، فلابدّ من الحكم ببطلان المعاطاة فيه بعد تماميّة الإجماع علىٰ اعتبار اللفظ في اللزوم.

أو كان ممّا ينافيه الجواز شرعاً وإن لم يكن منافياً لحقيقته كالوقف، بناءً علىٰ ثبوت كون لازمه الشرعي اللزوم، ففيه أيضاً لايجري المعاطاة علىٰ الفرض المزبور.

هذا، وإنْ قلنا: إنّ المعاطاة علىٰ خلاف القاعدة، فلابدّ في جريانها في غير البيع من وجود الدليل، و قد عرفت أنّ العمدة في دليلها حينئذٍ السيرة، فيختصّ الحكم بالصحّة بكلّ مورد وجدت السيرة، والظاهر وجودها في جملة من المعاملات كالإجارة ونحوها، فيقتصر عليها ويحكم بالبطلان فيما عداها.

هذا، ولكنّ الحقّ ماعرفت من شمول العمومات والصحّة في الجميع إلّا ماذكرنا»[١]

وقسّم النائيني عناوين المعاملات إلىٰ أقسام:

---

(١) الحدائق١٨: ٣٦٤.

(٢) مفتاح الكرامة٧: ٢٧٥.

(٣) المكاسب٣: ٩٣.

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي)١: ٨١.

الأوّل ـ ما كان الفعل بنفسه مصداقاً للعنوان أو ملازماً له، مثل دفع درهم وأخذ قرص من الخبز، فإنّه إن لم يكن بنفسه بيعاً ومبادلة مالٍ بمال، فلا أقلّ من كونه تسليطاً للطرف الآخر علىٰ المال، وهكذا دفع مالٍ بعنوان القرض وإن لم يصرّح به حين الإعطاء، بل هو اعتماد علىٰ مقاولة سابقة، أو مع إظهار قرينة علىٰ كون المدفوع قرضاً لا هبة، كأن يدفع المال ويقول له: ارجعه بأسرع وقت ممكن[١].

الثاني ـ ما لا يمكن إلّا إنشاؤه بالقول خارجاً، مثل الوصيّة، والتدبير، والضمان، فإنّها لا تنشأ إلّا بالقول؛ لعدم وجود فعل يكون مصداقاً لهذه العناوين، فإنّ انتقال الدين من ذمّةٍ إلىٰ أُخرىٰ ـ كما في الضمان ـ لا يمكن أن يتحقّق بفعلٍ ما، وكذا في العتق بعد الموت، أو الملكيّة أو القيمومة بعده.

الثالث ـ ما لا يصحّ إنشاؤه بالفعل شرعاً، مثل النكاح، فإنّ إيجاد النكاح بمعناه الخاصّ ـ وهو الدخول ـ قبل تحقّق الزوجيّة هو الزنا المحرّم، فكيف تتحقّق به الزوجيّة التي تنتهي إلىٰ النكاح المحلل؟

الرابع ـ ما هو مورد الاختلاف، مثل الوقف، ثمّ قسّمه إلىٰ أقسام:

منها: ما يصحّ إيقاعه بالفعل، مثل وقف المساجد والمدارس ونحوها.

ومنها: ما لا يصحّ، كالوقف علىٰ قراءة التعزية علىٰ مصاب الإمام الحسين عليه السلام[١].

وأمّا الإصفهاني، فقال ما حاصله: أنّ صحّة المعاطاة في البيع إن كانت علىٰ القاعدة وكانت بيعاً، فتشملها أدلّة البيع، فكذا في غيره من المعاملات، لعدم الفرق في صدق عناوينها بين البيع وغيره.

وإن كانت علىٰ خلاف القاعدة، ولكن قيل بصحّتها من أجل السيرة، فيصحّ فيما قامت السيرة عليه دون غيره، والظاهر أنّ الهبة، والإجارة، والقرض، والعارية، والوديعة، والرهن، والوقف، وأمثالها هي ممّا قامت السيرة علىٰ التعاطي فيها[٢].

ثمّ تكلّم عن جريان المعاطاة في النكاح، والرهن، والوقف، والقرض.

أمّا النكاح فذكر لزوم إشكال اتّحاد السبب والمسبب من القول بالمعاطاة الفعليّة فيه ببيان: أنّ الوطء المحرّم إذا كان سبباً لحصول الزوجية ـ التي هي سبب لحلّيّة الوطء ـ فيلزم أن يكون الوطء المحرّم، وهو السبب، متّحداً مع الوطء المحلّل وهو المسبب.

ثمّ رفع الإشكال بعدم المانع من كون الوطء المحرّم سبباً لحلّية الوطء.

ثمّ قال: «ومن جميع ما ذكرنا تبيّن عدم المانع لا عقلاً ولا غير ذلك من جريان المعاطاة في النكاح،

---

(١) المثال منّا للتوضيح.

(١) انظر منية الطالب ١: ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ١٨٢.

نعم لا تجري المعاطاة فيه بالإجماع»[1].

ثمّ رفع الإشكال في المعاطاة في الرهن، وهو: أنّ المعاطاة جائزة، بمعنىٰ غير لازمة بالاتّفاق، والرهن شُرِّع للاستيثاق، وهو منافٍ للجواز.

فأجاب عن ذلك بأنّ الإشكال ينشأ من دعوىٰ الإجماع علىٰ جواز المعاطاة، ودعوىٰ الإجماع علىٰ اشتراط اللفظ في إفادة العقد اللزوم.

ثمّ دفع ما نعيتها، وتمسّك بإطلاق أدلّة العقود الشامل لعناوينها الصادرة بغير اللفظ[2].

وأمّا الوقف والقرض، فقد ادّعىٰ قيام السيرة علىٰ جريان المعاطاة فيهما، ثمّ قام بدفع بعض الإشكالات الواردة عليهما[3].

ويرىٰ السيّد الخوئي ـ علىٰ ما في التقريرات ـ أنّه إذا قلنا بأنّ مقتضىٰ القاعدة انحصار العقود والإيقاعات بالألفاظ، لم تجرِ المعاطاة إلّا في مورد قام الدليل الخاصّ ـ كالنصّ، أو الإجماع، أو السيرة ـ علىٰ جريانها فيه؛ وذلك للاقتصار في مخالفة القاعدة علىٰ مورد الدليل.

وإذا قلنا بأنّ القاعدة تقتضي صحّة إنشاء العقود والإيقاعات بكلّ ماهو صالح لإبراز الاعتبار النفساني، جرت المعاطاة في جميعها إلّا إذا قام دليل خاصّ علىٰ عدم جريانها في فردٍ خاصّ، أو قام دليل خاصّ علىٰ انحصار مبرَزه بشيءٍ خاصّ.

ثمّ ناقش شيخه النائيني حيث قال بعدم جريان المعاطاة في النكاح والوصيّة والتدبير والضمان، علىٰ ما تقدّم توضيحه.

لكنه قال بالنسبة إلىٰ النكاح بإمكان المعاطاة فيه بغير الوطء كالإشارة مثلاً، حيث لم يلزم المحذور الذي ذكره، وهو صيرورة الوطء المحرّم سبباً لحلّية الوطء، إلّا أنّ هذه الزوجية لا يرتضيها الشارع وإن كانت زوجيّة عرفاً، بل إنّما يرىٰ شرعيّة النكاح الحاصل بالصيغة الخاصّة.

ومثله الطلاق.

وأمّا سائر الموارد المذكورة فلا دليل علىٰ إخراجها من القاعدة المتقدّمة[1].

ثمّ قال: والحاصل: «أنّ عنوان المعاطاة لم يرد في دليل خاصّ كي يقتصر علىٰ تحقّق التعاطي من الطرفين، حفظاً لذلك العنوان، بل إنّما التزمنا بمشروعيّة المعاملات المعاطاتية من ناحية قيام الفعل مقام القول في إبراز الأُمور النفسانية، وعلىٰ هذا فلا يختصّ الإنشاء الفعلي بالإعطاء والأخذ الخارجيين، بل يجري ذلك في جميع ماهو قابل لإبراز الاعتبار النفساني من الإشارة وغيرها، ومن هنا يصحّ طلاق الأخرس بالإشارة المفهّمة»[2].

وأمّا الإمام الخميني، فهو يرىٰ ـ كالسيّد

(١) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ١٨٣ـ١٨٧.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ١٨٧ـ١٨٩.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: ١٨٩ـ١٩٢.

(١) انظر مصباح الفقاهة ٢: ١٩١ـ١٩٣.

(٢) مصباح الفقاهة ٢: ١٩٣.

الخوئي ـ: أنّ مقتضىٰ القاعدة هو جريان المعاطاة في كلّ عقد أو إيقاع يمكن إنشاؤه بالفعل، ومع الإيقاع يصير المنشأ مصداقاً للعناوين العامّة والخاصّة، فيشملها أدلّتها الدالّة علىٰ الصحّة، واللزوم.

ثمّ استثنىٰ مالا يمكن إيقاعه بالفعل، مثل الوصيّة أو بعض أقسامها.

ثمّ تكلّم عن إمكان حصول المعاطاة في النكاح بغير الواطء، كالتقاول لفظاً، ثمّ أخذِ المرأة جهازها إلىٰ بيت الزوج.

وأمّا الوطء، فلم يمنع من تحقّق النكاح به عقلاً، فيكون فعلٌ واحد عنواناً لفعل محرّم وهو الزنا، وعنواناً لفعلٍ محلَّل، وهو كونه سبباً للزوجيّة، وحيثية المبغوضية بالذات وهي الزنا ليست هي السبب للزوجية، بل السبب هو الوطء بلحاظ آخر، كما يقال في باب اجتماع الأمر والنهي.

لكنّه نفىٰ أن يكون الوطء سبباً للزوجيّة بلحاظ آخر؛ لأنّ الفعل الذي يمكن أن يقع به النكاح أو أيُّ معاملة أُخرىٰ إنّما هو الفعل المتعارف وقوعه سبباً لتلك المعاملة عرفاً، ولم يتعارف وقوع الزوجيّة بالوطء حتىٰ يكون سبباً لها.

ثمّ قال: «وكذا يمكن إيقاع الطلاق بالفعل المفهم له ولو بالقرائن والمقاولات السابقة، لكن جريان المعاطاة فيه خلاف الأدلّة الشرعيّة، بل إيقاع النكاح بها أيضاً مخالف لارتكاز المتشرّعة وتسالم الأصحاب، بل الظاهر عدم الخلاف في عدم جريانها فيها».

ثمّ تكلّم عن إمكان المعاطاة في مثل القرض والرهن والوقف ممّا تشترط صحّته بالقبض، حيث يستشكل فيها بأنّ المعاطاة فيها إن كانت بنفس القبض ـ مع أنّ القبض شرط الصحّة فيها ـ فيلزم منه اتّحاد الشرط والمشروط، وهو محال؛ إذ لا يعقل أن يكون الشيء مصحّحاً لفاعلية نفسه أو متمّماً لها.

ثمّ دفع الإشكال بما حاصله: أنّ القبض يمكن أن يكون له حيثيّتان: حيثيّة شرطيّته للقرض وهو حصول المال المقترَض في يد المقترِض، وحيثيّة تحقّق المعاطاة به وهو أخذ المقترض ذلك المال من المقرِض.

وعلىٰ فرض عدم رفع الإشكال بذلك يمكن تعدّد القبض أحدهما لحصول المعاطاة به، والثاني لحصول شرط القرض، وهو القبض.

ثمّ قال في آخر كلامه: «فتحصّل من ذلك: أنّه كلّ ما يمكن إيقاعه بالمعاطاة صحّت فيه، إلّا أن يدلّ دليل علىٰ عدم جريانها فيه»[1].

بيع المكره

راجع: إكراه.

---

(١) كتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ١٨٠ـ١٨٣.

بيع الملاقيح

لـغــــة:

الملاقيح ما في بطون النوق من الأجنّة، الواحدة ملقوحة[١]، وهي من لَقِحَت الناقة، أي قبلت ماء الفحل[٢].

والملاقح: الفحول، الواحد مُلقِح.

والملاقح أيضاً: الإناث التي في بطونها أولادها، الواحدة مُلْقَحَة.

وبيع الملاقيح: بيع ما في بطون النوق من الأجنّة[٣].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم، لكن يظهر من كلماتهم عدم انحصار ذلك بالناقة؛ فلذلك قال الصدوق بعد أنْ قال: «ونهى ﷺ عن الملاقيح والمضامين»: «فالملاقيح: ما في البطون، وهي الأجنّة، والواحدة منها ملقوحة»[٤].

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «لقح».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «لقح».

(٣) انظر الصحاح: «لقح».

(٤) انظر: معاني الأخبار: ٢٧٨، ورواه عنه العاملي في الوسائل ١٧: ٣٥٢، الباب ١٠ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

وقال ابن زهرة: «... الملاقيح، وهو ما في بطون الأُمّهات»[١].

وقال العلّامة: «لا يجوز بيع الملاقيح وهي ما في بطون الأُمّهات»[٢].

وهكذا قال سائر الفقهاء[٣].

الأحكام:

بيع الملاقيح منهيٌّ عنه مثل بيع المضامين؛ لاشتمال النهي الوارد عليهما، كما تقدّم[٤].

هذا، وللسيّد الخوئي توجيه لصحّة بيع الملاقيح، إلّا أنّه لم يتمّ عنده[٥].

(١) الغنية: ٢١٢.

(٢) التذكرة ١٠: ٦٦.

(٣) انظر: نهاية الإحكام ٢: ٥٠٩، والدروس ٣: ١٧٧، والحدائق ١٨: ٤٩٣، والرياض ٨: ١٤٤، ومستند الشيعة ١٤: ٣٥٢، والجواهر ٢٢: ٤٤١.

(٤) تقدّم بيان تفصيل الحكم في بيع المضامين.

(٥) انظر مصباح الفقاهة ١: ٥٨.

أقول: يبتني مدّعاه على أمرين:

الأوّل ـ تفسير الملاقيح بكونه المنيّ بعد استقراره في الرحم، فبيع الملاقيح عنده بيع المني بعد استقراره في رحم الحيوان.

الثاني ـ أنّ المنيّ بعد استقراره في الرحم يكون مظروفاً وظرفه الرحم فهو كالبذر، ولا يُعدّ جزءاً من الحيوان عندئذٍ بالتبعيّة. ☜

فعلىٰ هذين الأمرين يجوز لمالك صاحب المني ـ وهو الفحل ـ أنْ يبيع المنيّ الذي وقع في رحم الأُنثىٰ المملوكة لشخص آخر، سواء باعه لمالك الأُنثىٰ أو غيره.

وأمّا الجهالة وعدم القدرة علىٰ التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيح بهذا المعنىٰ؛ لأنّ مقدار المنيّ من حيث الكمّ والكيف غير مؤثّر، وتسليم كلّ شيءٍ بحسبه، وهو في المنيّ وقوعه في الرحم والمفروض حصوله.

وأمّا مانعيّة نجاسة المنيّ عن بيعه فعلىٰ فرض ثبوتها فهي لاتؤثّر فيا نحن فيه؛ لأنّ النجس مادام في الباطن لايحكم بنجاسته، فإذا دخل النجس من باطن حيوان إلىٰ باطن حيوان آخر، لايحكم بنجاسته.

إذن لامانع من القول بصحّة بيع المنيّ بعد وقوعه في الرحم.

لكن السيرة القطعية من العقلاء والمتشرّعة قائمة علىٰ تبعيّة النتاج للأُمّهات في الحيوانات، وقد أمضاها الشارع، فلا يمكن التخطّي عنها، وعليه يكون المنيّ بعد استقراره في الرحم جزءاً من الحيوان، فلا يجوز بيعه منفرداً، بل هو تابع للحيوان كسائر أجزائه وتوابعه.

هذا حاصل ما أفاده السيّد الخوئي.

أقول: إنّ تفسير الملاقيح بالمنيّ بعد استقراره في الرحم إنّما يلائم ما ذكره بعض الفقهاء من كون الملاقيح: «ما في بطون الأُمّهات» فيشمل بإطلاقه المنيّ. وأمّا ما ذكره أهل اللغة وبعض الفقهاء: من كونها: «ما في بطون الأُمّهات من الأجنّة» فلا يصدق علىٰ خصوص المنيّ مجرّداً بعد استقراره؛ لأنّ المنيّ لايصدق عليه الجنين إلّا بعد تركيبه مع بويضة الأُنثىٰ وبدء نمو الخلايا الجنينيّة التي يكون أوّل مراحلها مرحلة المضغة ثمّ العلقة...الخ.

بيع الملامسة

لغــــة:

الملامسة مفاعلة من اللمس، وهو المسّ باليد[1]، وبيع الملامسة بيع معتمد علىٰ اللمس.

اصطلاحاً:

ذكروا له عدّة معانٍ:

١ ـ أن يقول البائع: إذا لمست ثوبي، أو لمست ثوبك، فقد وجب البيع بكذا وكذا[2]، وسقط خيار المجلس وغيره[3].

٢ ـ أن يلمس المتاع من وراء الثوب ولاينظر إليه، فيقع البيع علىٰ ذلك[4]، أي علىٰ الاكتفاء بلمس المبيع من وراء الثوب وعدم النظر إليه.

٣ ـ أن يجعلا نفس اللمس بيعاً، بأن يقول

(١) انظر الصحاح: «لمس». ويبدو أنّ المعنىٰ الاصطلاحي، كما سيأتي منسلخ عن معنىٰ المفاعلة.

(٢) انظر معاني الأخبار:٢٧٨.

(٣) انظر التذكرة ١٠: ٧٠.

(٤) انظر معاني الأخبار:٢٧٨، وقال الشيخ الطوسي في المبسوط ٢: ١٥٨، والعلّامة في التذكرة ١٠: ٦٩ ـ واللفظ للثاني ـ: «أن يأتي بثوب مطويٍّ في ظلمة فيلمسه الراغب ويقول صاحب الثوب: بعتك بكذا بشرط أن يقوم لمسك مقام النظر، ولاخيار لك إذا رأيته»، ثمّ قال العلّامة: «فسّره الشافعي»، أي فسّره بذلك.

صاحب الثوب لطالبه: إذا لمست ثوبي فهو مبيع منك بكذا[1].

الأحكام:

نهىٰ النبي ﷺ عن عدّة بيوع كانت في عهد الجاهلية[2]، وقد تقدّم بعضها مثل بيع المضامين والملاقيح والمجر، ومن البيوع المنهي عنها بيع الملامسة والمنابذة، وسيأتي الكلام عن الثاني.

وقد اتّفق الفقهاء علىٰ بطلان هذه البيوع إجمالاً، قال العلّامة في التذكرة: «بيع الملامسة والمنابذة والحصاة باطل بالإجماع؛ لأنّ النبي ﷺ نهىٰ عن ذلك كلّه»[3].

ودعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك مستفيضة[4].

---

(١) انظر: معاني الأخبار: ٢٧٨، والتذكرة ١٠: ٦٩، وانظر هذه التفاسير في دعائم الإسلام ٢: ٢١، ونهاية الإحكام ٢: ٥١٠، والنهاية (لابن الأثير): «لمس».

(٢) قال الصدوق في معاني الأخبار: «أخبرني أبو الحسين محمد بن هارون الزنجاني قال: حدثنا علي بن عبدالعزيز، عن أبي عبيد القاسم بن سلام بأسانيد متّصلة إلىٰ النبي ﷺ في أخبار متفرّقة: أنّه نهىٰ عن المحاقلة والمزابنة و...».

ثمّ ذكر عدّة بيوع ثمّ فسّرها، ثمّ قال: «ونهىٰ ﷺ عن المنابذة والملامسة وبيع الحصاة....».

ثمّ أخذ في تفسيرها. معاني الأخبار: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٣) التذكرة ١٠: ٦٩.

(٤) انظر: المبسوط ٢: ١٥٨، والغنية: ٢١٤، والتذكرة ١٠: ٧٠.

نعم، قال العلّامة بعد التفسير الأوّل ـ الذي ذكره في آخر التفاسير ـ: «والوجه عندي: صحّته إن كان قد نظره»[1] أي إن كان المشتري قد نظر المتاع قبل ذلك.

بيع المنابذة

لغـــة:

مفاعلة من النبذ، يقال: نبذتُ الشيء، إذا ألقيته[2]. وبيع المنابذة بيع يعتمد علىٰ النبذ كما سيأتي توضيحه.

اصطلاحاً:

ذكروا له عدّة معانٍ أيضاً:

١ ـ أن يقول الرجل لصاحبه: انبذ إليّ الثوب أو غيره، من المتاع، أو أنبذه إليك وقد وجب البيع بكذا وكذا.

٢ ـ أو أن يقول: إذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع، وهو معنىٰ قوله: أنّه نهىٰ عن بيع الحصاة[3].

---

(١) انظر التذكرة ١٠: ٧٠.

(٢) انظر: الصحاح: «نبذ».

(٣) ذكر هذين المعنيين الصدوق في معاني الأخبار: ٢٧٨، وذكر الأوّل منها الشيخ في المبسوط ٢: ١٥٨، والعلّامة في النهاية ٢: ٥١٠، والتذكرة ١٠: ٧٠، ونسبه في الأخير إلىٰ الشافعيّة.

وعلىٰ هذا التفسير يتّحد بيع المنابذة مع بيع الحصاة، وقد تقدّم تفسيره والكلام فيه.

٣ ـ أن يجعل المتبايعان النبذ بيعاً، فيقول أحدهما للآخر: أنبذ إليك ثوبي وتنبذ إليّ ثوبك علىٰ أن يكون كلّ واحد منها في مقابل الآخر.

أو يقول: أنبذ إليك ثوبي بعشرة.

فيكون النبذ بيعاً[1].

الأحكام:

ادّعي الإجماع علىٰ بطلان بيع المنابذة إجمالاً مثل بيع الملامسة.

وقال الصدوق في وجه البطلان، أو بالأصحّ في وجه نهي رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الملامسة والمنابذة والحصاة: إنّها تستلزم الغرر[2].

لكن علّق الشيخ الأنصاري علىٰ كلامه بقوله: «إنّه لا جهالة في بعضها كبيع المنابذة؛ بناءً علىٰ ما فسّره به: من أنّه قول أحدهما لصاحبه: أنبذ إليّ الثوب أو أنبذه إليك، فقد وجب البيع، وبيع الحصاة بأن يقول: إذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع، ولعلّه كان علىٰ وجه خاصّ يكون فيه خطر، والله العالم»[1].

وقال العلّامة بعد التفسير الثالث الذي ذكرناه: «وهو راجع إلىٰ المعاطاة، فإنّ المنابذة مع قرينة البيع هي المعاطاة بعينها»[2].

لكن قال الشهيد الأوّل: «وقد تُفسَّر بالمعاطاة، وهو ضعيف»[3].

ويظهر من ابن زهرة قبول تفسيره بالمعاطاة، إلّا أنّه لما كان يرىٰ اشتراط الصيغة في البيع لم يعتبر هذه البيوع، وعليه حمل النهي الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله عنها، حيث قال بعد الفراغ من اشتراط الصيغة: «ولِما ذكرناه نهىٰ صلى الله عليه وآله عن بيع الملامسة والمنابذة، وعن بيع الحصاة علىٰ التأويل الآخر، ومعنىٰ ذلك أن يجعل اللمس للشيء أو النبذ له وإلقاء الحصاة بيعاً موجباً»[4].

وبعد البناء علىٰ فساد هذا البيع وما يماثله من بيوع الجاهليّة: فلو تقابض المتبايعان المتاع والثمن، يترتّب عليها حكم المقبوض بالعقد الفاسد، مثل وجوب ردّ ما أخذ كلٌّ منها وضمانه مع التلف، وضمان منافعه ونحو ذلك من الأحكام التي رتّبها الفقهاء علىٰ القبض بسبب العقد الفاسد[5]. وسوف

---

(١) ذكره العلّامة في النهاية ٢: ٥١٠، والتذكرة ١٠: ٧٠، ونسبه في الأخير إلىٰ الشافعيّة أيضاً.

(٢) قال: «وهذه بيوع كان أهل الجاهليّة يتبايعونها، فنهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها؛ لأنّها غرر كلّها». معاني الأخبار: ٢٧٨.

(١) المكاسب ٤: ١٨٢.

(٢) نهاية الإحكام ٢: ٥١٠.

(٣) الدروس ٣: ١٧٧.

(٤) الغنية: ٢١٤.

(٥) انظر: التذكرة ١٠: ٢٩٠، والجواهر ٢٢: ٢٥٦ ـ ٢٦٠، والمكاسب ٣: ١٨١ ـ ٢٠٨.

يأتي الكلام عنها في عنوان «قبض» إن شاء الله تعالى.

بيع المواضعة

لغــــة:

المواضعة مفاعلة من الوَضْع، بمعنىٰ الإسقاط، كما في قولك: وضعت عنه دينه. وقيل: منه: وَضَع في تجارته وضيعة: إذا خَسِر[1].

وبيع المواضعة بيع مبتنٍ علىٰ إسقاط شيءٍ من الثمن أو الخسران فيه كما يأتي توضيحه.

اصطلاحاً:

وهي أن يخبر البائع برأس المال، ثمّ يقول: بعتك به ووضيعة كذا[2]. بمعنىٰ أن يخبر برأس المال، ثمّ ينقص منه مقداراً معيّناً.

وهذا المعنىٰ تارة يؤدّىٰ بالعبارة المتقدّمة، وأُخرىٰ بأن يقول: بعتك برأس المال ـ مئة دينار ـ ووضيعة دينار من كلّ عشرة دنانير[3].

وعلىٰ كلّ حالة، فالتعبير بالوضيعة أفضل من التعبير بالمواضعة، كما قال الشهيد الثاني في المسالك[4]؛ لعدم المفاعلة في الوضع، والحطّ هنا هو وضع مقدارٍ من رأس المال، والتعبير بالوضيعة يؤدّي هذا الغرض، بحمل الفعيل علىٰ المفعول.

وبيع المواضعة قسيم لبيع المرابحة والتولية والمساومة، كما تقدّم بيانه فيها.

الأحكام:

لا إشكال في جواز بيع المواضعة؛ لأنّه من أقسام البيع ولم يرد فيه منع، فتشمله عمومات البيع وإطلاقاته.

ويجب فيه مضافاً إلىٰ الشروط العامّة في البيع الإخبار برأس المال، فهو عقدٌ مبتنٍ علىٰ الأمانة، ويجري فيه ماجرىٰ في بيع المرابحة من الخيار عند ثبوت الخلاف في الإخبار برأس المال، والبطلان مع الجهل برأس المال والربح[1].

وقيل يكره نسبة الربح إلىٰ المال بأن يقول: بعتك هذا المتاع ورأس ماله مئة درهم مع وضيعة كلّ عشرة دراهم درهماً، كما تقدّم في بيع المرابحة[2]، إلّا أنّه نُقل هناك القول بالتحريم عن الشيخين وبعض من تابعهما، ولم ينقل هنا ذلك منهم.

---

(١) انظر المصباح المنير: «وضع».
(٢) انظر: القواعد٢: ٥٨، والتذكرة١١: ٢٤٧.
(٣) انظر الشرائع٢: ٤٣.
(٤) انظر المسالك٣: ٣١٥.

---

(١) انظر: التذكرة١١: ٢٤٧، والتحرير٢: ٣٩٠، والحدائق١٩: ٢٠٢.
(٢) انظر: التذكرة١١: ٢٤٧، والتحرير٢: ٣٩١، ومجمع الفائدة٨: ٣٦٨، و٣٧٤.

تنبيه:

قال السيّد العاملي: «ولعلّ التولية أولىٰ من المرابحة إذا كان المشتري مؤمناً؛ لكراهة الربح علىٰ المؤمن، وعلىٰ هذا فالمواضعة أولىٰ منهما إلّا أن نقول: قد يكون حفظ رأس المال، بل الربح مطلوباً، ولا سيّما مع حاجة البائع وغنىٰ المشتري»[١].

راجع: بيع التولية، وبيع المرابحة، وبيع المساومة.

بيع النسيئة

لغــة:

النسيئة اسم مصدر من النسيء، وهو اسم أيضاً بمعنىٰ التأخير من: نسأ البعيرَ، إذا زجره، والعصا التي تزجر بها الحيوان تسمّىٰ المنسأة.

ونسأت الشيء أخّرته، ومثله أنسأته. تقول: نسأت الدّين وأنسأته: أخّرته. وبعته بنسيئة: أي بأخِرَةٍ[٢].

اصطلاحاً:

هو البيع الذي يكون فيه المثمن حالّاً معجّلاً، والثمن ديناً مؤجّلاً. قال العلّامة: البيع ينقسم باعتبار التأخير والتقديم في أحد العوضين إلىٰ أربعة أقسام:

- بيع الحاضر بالحاضر، وهو النقد.
- وبيع المؤجّل بالمؤجّل، وهو بيع الكالئ بالكالئ.
- وبيع الحاضر بالثمن المؤجّل، و هو بيع النسيئة.
- وبيع المؤجّل بالثمن الحاضر وهو السلف[١].

والمراد بالحاضر: الأعم من الكلّي والشخصي، وبالمؤجّل: خصوص الكلّي[٢].

وقد تقدّم الكلام عن الثاني والرابع، وبقي الكلام عن الأوّل والثالث، ونقدّم الكلام عن الثالث، وهو بيع النسيئة.

الأحكام:

مشروعيّة بيع النسيئة:

لا إشكال في أصل مشروعيّة بيع النسيئة وجوازه شرعاً، وقد ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[٣]، مضافاً إلىٰ استفاضة السنّة القوليّة والعمليّة، وسيرة العقلاء والمتشرّعة، الممضاة من

---

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٤٩٤.

(٢) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «نسأ» و «نسو».

(١) انظر التذكرة ١١: ٢١٥.

(٢) انظر المكاسب ٦: ١٩٧.

(٣) انظر: التذكرة ١١: ٢٥١، ومجمع الفائدة ٨: ٣٢٦ـ٣٢٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٢٧.

قبلهم عليهم السلام.

شرط بيع النسيئة:

يشترط في بيع النسيئة شرط خاصّ مضافاً إلىٰ الشروط العامّة في مطلق البيع، وهو:

معلوميّة الأجل:

لابدّ في بيع النسيئة من معلوميّة الأجل، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه مستفيضاً[1]، ولو لم يعيّن أجلاً، أو عيّن أجلاً مجهولاً، كقدوم الحاج، أو وقت إدراك الغلّات، أو جزّ الثمار، ونحو ذلك من الآجال المجهولة، بطل البيع؛ لتطرّق الجهالة إلىٰ الثمن؛ إذ للأجل قسط من الثمن، فيزيد بزيادة الأجل وينقص بنقصانه عند التجار[2].

والمعروف بين الفقهاء عدم الفرق بين قِصَر المدّة وطولها، ولو كانت تتجاوز عمر المتعاملين[3]، إلّا أنّ المنقول عن ابن الجنيد[4] المنع من التأجيل بمدّة تتجاوز ثلاث سنين، ومستنده روايتان[1] حُملتا علىٰ الإرشاد وبذل النصيحة، لا علىٰ النهي المترتّب عليه الإثمّ والفساد[2].

وهل المعتبر تعيينها في نفسها وإن لم يعرفها المتعاقدان، فيجوز التأجيل إلىٰ يوم النيروز وإن لم يعرفاه مثلاً، أم لابدّ من معرفة المتعاقدين بها حين العقد؟

قال الشيخ الأنصاري: «وجهان، أقواهما الثاني، تبعاً للدروس وجامع المقاصد؛ لقاعدة نفي الغرر»[3].

ثمّ نقل احتمال اكتفاء بعضهم بذلك، وهو صاحب الجواهر، إلّا أنّه ـ أي صاحب الجواهر ـ تنظّر في الاكتفاء، وقال: «... أنّ للنظر فيه مجالاً،

---

(١) انظر: التذكرة ١١: ٢٥١، ومجمع الفائدة ٨: ٣٢٧، والكفاية ١: ٤٨٠، والمفاتيح ٣: ٥٩، والرياض ٨: ٢١٢، ومستند الشيعة ١٤: ٤٣٦، والجواهر ٢٣: ١٠٠، وغيرها.

(٢) انظر: التذكرة ١١: ٢٥١ ـ ٢٥٢، ومجمع الفائدة ٨: ٣٢٧، وغيرها.

(٣) في الحدائق ١٩: ١٢١، «هو المشهور في كلام الأصحاب»، وفي الرياض ٨: ٢١٢: «بلا خلاف يعلم منّا في ذلك إلّا ما حكي عن الإسكافي».

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ١٣٦، وفيه: «لا أختار أن يبلغ بالمدّة ثلاث سنين؛ لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن بيع السنين».

(١) الأولىٰ رواية أحمد بن محمد البزنطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، وفيها: «.. فنبايعهم بتأخير سنة؟ قال: بعهم، قلت: سنتين؟ قال: بعهم، قلت: ثلاث سنين؟ قال: لايكون لك شيء أكثر من ثلاث سنين». الوسائل ١٨: ٣٦، الباب الأوّل من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.

والثانية رواية أحمد بن محمد، عن أبي الحسن عليه السلام، وكأنّها الرواية المتقدّمة نفسها وهي الرواية الأولىٰ من الباب نفسه.

(٢) انظر الجواهر ٢٣: ١٠٠.

(٣) المكاسب ٦: ٢٠٢، وانظر: الدروس ٣: ٢٠٢، وجامع المقاصد ٤: ٢٣١.

وربّما ظهر من التذكرة الاكتفاء به»[١].

البيع بثمن حالاً، وبآخر نسيئة:

اختلف الفقهاء فيما لو باع بثمن حالاً، وبأزيد منه مؤجّلاً، على أقوال:

الأوّل ـ بطلان العقد:

ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط[٢]، ووافقه ابن إدريس[٣] وأكثر المتأخّرين عنه[٤].

وعلّله في المبسوط باستلزامه الجهالة.

واستُدلّ عليه أيضاً بما رواه محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «قال [أمير المؤمنين عليه السلام]: من ساوم بثمنين: أحدهما عاجلاً، والآخر نظرة، فليسمّ أحدهما قبل الصفقة»[٥].

وأُيّد ذلك بما ورد من النهي عن بيعين في بيع[٦]، وعدم حلّ صفقتين في بيعةٍ واحدة[٧]، بناءً على تفسيرهما بذلك[١].

الثاني ـ الصحّة على تفصيل:

ذهب جماعة من الفقهاء إلى صحّة البيع في هذه الصورة، لكن يكون للبائع أقلّ الثمنين على أبعد الأجلين.

يظهر ذلك من الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، والقاضي، وبعض آخر. ولكن هناك فارقٌ بين كلام الأخيرين وكلام المفيد. فالمفيد قال: «لايجوز البيع بأجلين على التخيير، كقولهم: هذا المتاع بدرهم نقداً، وبدرهمين إلى شهر أو سنة، أو بدرهم إلى شهر وباثنين إلى شهرين، فإن ابتاع إنسان شيئاً على هذا الشرط، كان عليه أقلّ الثمنين في آخر الأجلين»[٢].

وقال الشيخ الطوسي: «فإن ذكر المتاع بأجلين ونقدين مختلفين، بأن يقول: ثمن هذا المتاع كذا عاجلاً وكذا آجلاً، ثمّ أمضى البيع كان له أقلّ الثمنين وأبعد الأجلين»[٣].

نرى أنّه أضاف عبارة: «ثمّ أمضى البيع».

وكذلك القاضي حيث قال: «من باع شيئاً بأجلين على التخيير... كان البيع باطلاً، فإن أمضى

---

(١) الجواهر ٢٣: ١٠١.

(٢) انظر المبسوط ٢: ١٥٩.

(٣) انظر السرائر ٢: ٢٨٧.

(٤) نسبه الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٣٢٧ إلى ظاهر الأكثر، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ٢١٤ إلى الأظهر الأشهر، والبحراني في الحدائق ١٩: ١٢٢ إلى المشهور.

(٥) الوسائل ١٨: ٣٦ـ٣٧، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

(٦) المصدر المتقدّم: ٣٧ـ٣٨، الحديث ٤ و٥.

(٧) رواه الإسكافي عن النبي صلى الله عليه وآله، كما جاء في المختلف ٥: ١٢٢.

---

(١) كما في عبارة الإسكافي المنقولة في المختلف ٥: ١٢٢، وكما في عبارة ابن زهرة في الغنية: ٢١٣، وهي: «نحو أن يقول: بعتك كذا بدينار إلى شهر، وبدينارين إلى شهرين، فيقول المشتري: قد قبلت به».

(٢) المقنعة: ٥٩٥.

(٣) النهاية: ٣٨٧ـ٣٨٨.

البيّعان ذلك، كان للبائع أقلّ الثمنين في أبعد الأجلين»(١).

فنرىٰ أنّه قال أوّلاً: «كان البيع باطلاً» ثمّ أضاف ما ذكره الشيخ.

ومثلها ابن زهرة حيث قال: «إنّ تعليق البيع بأجلين وثمنين كقوله: بعت إلىٰ مدّة كذا بكذا، وإلىٰ مازاد عليها بكذا، يفسده، فإن تراضيا بإتمامه، كان للبائع أقلّ الثمنين في أبعد الأجلين»(٢).

قال السيّد العاملي في توجيه كلام الشيخ والحلبي وابن زهرة: «وهذه العبارات ذات وجهين:

أحدهما ـ أن يكون المراد: أنّ النهي لا يقتضي الفساد، فيكون حراماً صحيحاً، لكن ذلك لايتأتّىٰ في عبارة القاضي؛ لأنّه صرّح فيها بالبطلان.

والثاني ـ أن يكون المراد أنّهما إذا تراضيا بذلك وتلف المبيع، لايكون حكمه حكم البيع الفاسد ـ كما هو مقتضىٰ القواعد ـ فيرجع إلىٰ المثل أو القيمة، بل يرجع البائع إلىٰ ما في الأخبار، وهو أقلّ الثمنين في أبعد الأجلين، فلا يكون خلاف في المسألتين إلّا عند التلف، ويرشد إلىٰ ذلك عبارة أبي علي...»(٣).

ثمّ نقل عبارة ابن الجنيد التي نقلها عنه العلّامة في المختلف، وهي قوله: «وقد روي عن النبي ﷺ أنّه قال: "لاتحلّ صفقتان في بيعة واحدة" وذلك أن يقول: إن كان بالنقد فبكذا، وإن كان بالنسيئة فبكذا وكذا، ولو عقد البائع للمشتري كذلك وجعل الخيار إليه لم أختر للمشتري أن يقوم علىٰ ذلك، فإن فعل واستهلكت السلعة لم يكن للبائع إلّا أقلّ الثمنين؛ لإجازته البيع له، وكان للمشتري الخيار في تأخير الثمن الأقلّ إلىٰ المدّة التي ذكرها البائع بالثمن الأوفر من غير زيادة علىٰ الثمن الأقلّ»(١).

واستقرب هذا القول: الشهيد الأوّل(٢)، وصاحب الكفاية(٣)، ومال إليه صاحب الجواهر(٤)، ولم يستبعده الإمام الخميني(٥)، إلّا أنّه قال: «لكن لايترك الاحتياط».

واستدلّوا علىٰ هذا القول بـ:

١ ـ معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من باع سلعة فقال: إنّ ثمنها كذا وكذا يداً بيد، وثمنها كذا وكذا نظرة، فخذها

---

(١) نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ١٢٣.

(٢) الغنية: ٢٣٠.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٤٣٠.

(١) المختلف ٥: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) قال في الدروس ٣: ٢٠٣: «والأقرب الصحّة، ولزوم الأقلّ، ويكون التأخير جائزاً من جهة المشتري، لازماً من طرف البائع؛ لرضاه بالأقل، فالزيادة ربا، ولأجلها ورد النهي، وهو غير مانع من صحّة البيع».

(٣) انظر الكفاية ١: ٤٨٠.

(٤) انظر الجواهر ٢٣: ١٠٤ ـ ١٠٥، وحمل النهي علىٰ فساد الشرط دون فساد العقد، مضافاً إلىٰ اعتبار الرواية الأُولىٰ الآتية الدالّة علىٰ هذا القول.

(٥) انظر تحرير الوسيلة ١: ٤٩٢، القول في النقد والنسيئة، المسألة ٢.

بأيّ ثمن شئت، واجعل صفقتها واحدة، فليس له إلّا أقلّها، وإن كانت نَظِرة»[1].

٢ ـ رواية السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام قضىٰ في رجل باع بيعاً واشترط شرطين: بالنقد كذا وبالنسيئة كذا، فأخذ المتاع علىٰ ذلك الشرط، فقال: هو بأقلّ الثمنين وأبعد الأجلين، يقول: ليس له إلّا أقلّ النقدين إلىٰ الأجل الذي أجّله بنسيئة»[2].

الثالث ـ الصحّة مع فرض انحلال العقد:

ويرىٰ السيّد الصدر أنّ العبارة المتداولة بين البائع والمشتري إذا انحلّت إلىٰ عقدين فيصحّ البيع وإلّا فلا، فقال: «إذا رجع إلىٰ إنشاء تمليكين بثمنين من قِبل البائع، وقَبل المشتري أحد الإيجابين بعينه، فلا إشكال في الصحّة»[3].

أقول: مع هذا الفرض وتحقّقه خارجاً ما أظنّ أن يلتزم ببطلانه أحد.

الرابع ـ الكراهة:

قال السيّد المرتضىٰ ـ في كلام له مع جدّه الناصر ـ: «... إنّما المكروه أنْ يبيع الشيء بثمنين، بقليل إن كان الثمن نقداً، وبأكثر منه نسيئة»[4].

ويبدو أنّه حمل النهي علىٰ الكراهة.

لو باع بثمنين وأجلين:

إنّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ بيع الشيء بثمن نقداً، وبثمن آخر مؤجّلاً. وأمّا لو باع بثمنين وأجلين، فقد اضطربت كلمات الفقهاء في نقل آراء المتقدّمين والنسبة إليهم، فيظهر من بعضهم نسبة القول بالبطلان إليهم، قال العلّامة في التحرير: «ولو باعه بثمنين إلىٰ أجلين، بأن يقول: بعتك بدينار إلىٰ شهر، وبدينارين إلىٰ شهرين، بطل قولاً واحداً»[1].

وربّما يظهر من المحقّق الحلّي ذلك، حيث لم يذكر في هذه المسألة إلّا البطلان، في حين أنّه نقل الخلاف في المسألة الأُولىٰ[2].

ومع ذلك فقد قال السيّد الطباطبائي: «إنّ ظاهر الأصحاب عدم الفرق في الحكم صحّة وبطلاناً»[3]، أي من قال بالصحّة هناك يقول بها هنا أيضاً، ومن قال بالبطلان هناك قال به هنا أيضاً.

وربّما يظهر ذلك من صاحب الحدائق أيضاً حيث قال بعد أن ساق المسألتين مساقاً واحداً: «فالمشهور البطلان»[4].

وبناءً علىٰ ذلك، فلا أقلّ من نسبة البطلان إلىٰ

---

(١) الوسائل ١٨: ٣٦، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٨: ٣٧، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٦٧، الفصل الثامن في النقد والنسيئة، المسألة ٢، الهامش ١٤٩.

(٤) الناصريات: ٣٦٥، المسألة ١٧٢.

(١) تحرير الأحكام ٢: ٣٢٣.

(٢) شرائع الإسلام ٢: ٢٦.

(٣) الرياض ٨: ٢١٦.

(٤) الحدائق ١٩: ١٢٢.

المشهور وخاصّة عند المتأخّرين الذين التزموا بالبطلان في المسألة الأُولىٰ؛ لأولوية البطلان هنا؛ لأنّ مستند القول بالصحّة علىٰ تقدير القول بها إنّما هو الروايتان المتقدّمتان، وهما مخالفتان للقاعدة؛ فيقتصر فيهما علىٰ موردهما وهو ما لو باع يداً بيد ـ أي نقداً ـ بكذا، ونسيئة وإلىٰ أجلٍ بكذا، فلا تشملان ما لو باع بثمنين إلىٰ أجلين.

كذا قال الشيخ الأنصاري[1]، وإليه أشار صاحب الجواهر[2].

مطالبة الثمن قبل حلول الأجل:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «ولا يجب علىٰ من اشترىٰ مؤجّلاً أن يدفع الثمن قبل الأجل وإن طولب، إجماعاً أو ضرورة»[3].

ومثله قال السيّد الطباطبائي مضيفاً إليه: «تمسّكاً بالأصل، والتفاتاً إلىٰ لزوم العمل بمقتضىٰ الشرط»[4].

بل قال صاحب الحدائق: «... لا يجب عليه دفع الثمن قبل حلول الأجل، بل لا يجوز طلبه؛

(١) المكاسب ٦: ٢١٠.

(٢) الجواهر ٢٣: ١٠٨.

(٣) الجواهر ٢٣: ١١٤.

(٤) الرياض ٨: ٢١٩.

لوجوب الإنظار بالشرط الواقع في العقد»[1].

هل يجب علىٰ البائع القبض لو تبرّع المشتري بالدفع قبل الأجل؟

المعروف أنّه لا يجب ذلك، بل ادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه[2]، ولم تؤثّر بعض الاعتبارات العقليّة في ذهاب الفقهاء إلىٰ ذلك، من قبيل:

ـ أنّ الأجل إنّما هو لرعاية حال المشتري، فهو ترخيص له في تأخير دفع الثمن، وليس لأجل البائع.

ـ وأنّ المشتري قد يتضرّر بتأخير الثمن مع قدرته علىٰ الدفع فعلاً.

ـ وأنّ أخذ الحقّ مع دفعه واجب عندهم عقلاً ونقلاً، وإنّما لم يجب علىٰ المشتري الدفع، ولم يجب علىٰ البائع الأخذ؛ لاشتراط الأجل في العقد.

ـ وأنّ الأجل كالتوسعة، ونهاية الأجل نهاية للتوسعة، فهو كالواجبات الموسّعة، فأخذ البائع مع دفع المشتري أحوط، إلّا مع ظهور ضرر عليه.

هذه أُمور ذكرها المحقّق الأردبيلي بعد أن قال: «وقد يتخيّل الوجوب...» أي وجوب الأخذ علىٰ البائع[3].

(١) الحدائق ١٩: ١٣١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم وغيره ممّا تقدّم.

(٣) انظر مجمع الفائدة ٨: ٣٣٤.

وانتقده بعض الفقهاء[١] وإن كان يظهر من بعض آخر الميل إليه لولا الإجماع[٢].

وممّا أضاف صاحب الجواهر إلى ذلك، البحث عن سقوط التأجيل مع إسقاط المشتري له إذا فرضناه من حقوقه، فقال:

«لكن في القواعد: "أنّه لو أسقط المديون أجل الدين الذي عليه لم يسقط، وليس لصاحبه المطالبة في الحال"، وعلّله في جامع المقاصد: "بأنّ ذلك قد ثبت بالعقد اللازم؛ لأنّه المفروض، فلا يسقط بمجرّد الإسقاط؛ ولأنّ في الأجل حقّاً لصاحب الدين؛ ولهذا لايجب قبوله قبل الأجل"».

ثمّ أجاب صاحب الجواهر عن ذلك بقوله:

«وفيه: أنّ ثبوته بالعقد اللازم لايمنع من سقوطه بالإسقاط، كاشتراط الخيار ونحوه، ويمكن منع حقيّة صاحب الدين فيه، واتّفاق وجود مصلحة له في ذلك لاينافي كونه من حقوق المشتري، كالخيار المشروط له»[٣].

(١) مثل صاحب الحدائق حيث قال: «أقول: جميع ما ذكره من الوجوه جيّد، لكن غايته إفادة الأولويّة، فإنّ الوجوب حكم شرعي يترتّب على تركه العقوبة والمؤاخذة منه سبحانه، فلابدّ له من دليل واضح من آية أو رواية...». الحدائق ١٩: ١٣١، وانظر: الرياض ٨: ٢١٩، ومستند الشيعة ١٤: ٤٤٦.

(٢) مثل صاحب الجواهر في الجواهر ٢٣: ١١٤ـ ١١٥.

(٣) الجواهر ٢٣: ١١٥.

وجوب الدفع والقبض مع حلول الأجل:

يجب الدفع بعد حلول الأجل ومطالبة البائع والتمكّن من الدفع، فإن لم يطالب وأراد المشتري الدفع وجب على البائع أخذه، ولاخلاف في ذلك، بل ادّعي عليه الإجماع[١]؛ لأنّ في امتناعه إضراراً وظلماً على المشتري[٢].

ولو امتنع من أخذه، فيرى كثير من الفقهاء[٣] أنّ المشتري يرفع أمره إلى الحاكم.

والحاكم إمّا أنْ يُجبر البائع بقبض الثمن، أو يقبضه عنه حسبةً، لكن قال ابن إدريس[٤]: لايجبره الحاكم، فاكتفى بالأخذ عنه حسبة.

ومع عدم الحاكم يقوم عدول المؤمنين بإجبار البائع على القبض، بناءً على ثبوت ولايتهم لمثل المقام[٥].

وهل لهم القبض عنه حسبةً؟

(١) انظر: الرياض ٨: ٢٢٠، والجواهر ٢٣: ١١٥.

(٢) انظر المكاسب ٦: ٢١٦.

(٣) انظر: المبسوط ٢: ١٩٠، والسرائر ٢: ٢٨٨، والشرائع ٢: ٦٥، والمختلف ٥: ١٢٨ ـ ١٢٩، والدروس ٣: ٢٠٥، والمسالك ٣: ٢٢٦، وجامع المقاصد ٤: ٢٤٨، ومجمع الفائدة ٨: ٣٣٤، والكفاية ١: ٤٨١، والحدائق ١٩: ١٣١، والجواهر ٢٣: ١١٦، والمكاسب ٦: ٢١٧، وغيرها، وكلام بعض هؤلاء في تسليم الثمن في النسيئة، وبعض آخر في تسليم المبيع ـ المسْلَم ـ في السلم.

(٤) انظر السرائر ٢: ٢٨٨.

(٥) انظر: الحدائق ١٩: ١٣٢، والمكاسب ٦: ٢١٨.

ظاهر الحدائق نعم[1]، وصريح المكاسب العدم[2].

ويظهر من جماعة آخرين[3] عدم الرجوع إلىٰ الحاكم.

وعلىٰ كلا القولين، فإن امتنع البائع من قبض الثمن، وهلك الثمن، فلا ضمان علىٰ المشتري، وإنّما يرتفع الضمان علىٰ القول الأوّل بعد الرجوع إلىٰ الحاكم، لا قبله[4].

عدم جواز تأجيل الثمن الحالّ بأزيد منه، وجواز تعجيله بنقصان منه:

قال الشيخ الأنصاري: «لاخلاف ـ علىٰ الظاهر من الحدائق، المصرّح به في غيره ـ في عدم جواز تأجيل الثمن الحالّ، بل مطلق الدين، بأزيد منه؛ لأنّه ربا؛ لأنّ حقيقة الربا في القرض راجعة إلىٰ جعل الزيادة في مقابل إمهال المقرض وتأخيره المطالبة إلى أجل، فالزيادة الواقعة بإزاء تأخير المطالبة ربا عرفاً...»

ثمّ نقل عن مجمع البيان[5] عن ابن عباس: «أنّه كان الرجل من أهل الجارية[1] إذا حلّ دينه علىٰ غريمه فطالبه، قال المطلوب منه: زدني في الأجل أزيدك في المال، فيتراضيان عليه ويعملان به، فإذا قيل لهم: ربا، قالوا: هما سواء، يعنون بذلك: أنّ الزيادة في الثمن حال البيع، والزيادة فيه بسبب الأجل عند حلول الدين، سواء، فذمّهم الله، وألحق بهم الوعيد، وخطّأهم في ذلك، بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾»[2].

وقال صاحب الجواهر: «لاخلاف ولاإشكال في أنّه لايجوز تأخير ثمن المبيع ولا شيء من الحقوق الماليّة بزيادة فيها؛ لأنّه ربا محرّم كتاباً، وسنّة، وإجماعاً؛ فلا يجوز سواء وقع علىٰ جهة البيع، أو الصلح، أو الجعالة، أو غيرها، ولو اشتُرط في عقد آخر فسد وأفسد؛ إذ هو لايحلّل الحرام»[3].

وكلامه الأخير مبنيّ علىٰ أنّ الشرط الفاسد مفسد للعقد، وعليه فلو اشترط في عقد لازم تأخير هذا الدين مع زيادة، فيبطل هذا الشرط، ويبطل العقد الثاني بناءً علىٰ تماميّة القاعدة المزبورة، وإنْ لم تتمّ فيبطل الشرط دون العقد.

ثمّ قال: «لابأس بجعل الزيادة المبذولة في ثمن بيع آخر، لا في مقابلها، مع اشتراط التأخير في الدين

---

(١) انظر الحدائق ١٩: ١٣٢.

(٢) انظر المكاسب ٦: ٢١٨.

(٣) انظر: المقنعة: ٥٩٥، والنهاية: ٣٨٨، والمراسم: ١٧٤، والوسيلة: ٢٣٩، واستظهر صاحب الجواهر من آخرين، انظر الجواهر ٢٣: ١١٦ ـ ١١٧.

(٤) انظر: الجواهر ٢٣: ١١٦، والمكاسب ٦: ٢١٨.

(٥) انظر مجمع البيان (١ ـ ٢): ٣٨٩، ذيل الآية: ٢٧٥.

(١) اي أهل النعمة، كما في القاموس المحيط: «جرى»، أو هو تصحيف الجاهليّة.

(٢) المكاسب ٦: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣) الجواهر ٢٣: ١٢٠ ـ ١٢١، وانظر المكاسب ٦: ٢٢٣.

الحالّ إلىٰ الأجل المسمّىٰ، كما صرّحت به النصوص والفتاوىٰ...».

ثمّ ذكر جملة من النصوص، منها رواية محمد بن إسحاق التي ورد فيها: أنّه قال للإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام: «يكون لي علىٰ الرجل دراهم، فيقول: أخّرني بها وأنا أُربحك، فأبيعه جبّة تقوّم عليّ بألف درهم، بعشرة آلاف درهم، أو قال: بعشرين ألف، وأُؤخّره بالمال؟ قال: لا بأس»[1].

وأمّا تعجيل الدين بنقيصة منه، فيبدو أنّه ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه، قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق: «وكذا يجوز تعجيلها ـ أي سائر الحقوق الماليّة المؤجّلة ـ بنقصان منها، بلا خلاف أجده فيه، علىٰ جهة الصلح، وهو المسمّىٰ بالحطيطة، أو الإبراء من كلٍّ منها...»[2].

وتدلّ عليه بعض النصوص، مثل صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، والحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّهما قالا في الرجل يكون عليه الدين إلىٰ أجل مسمّىٰ، فيأتيه غريمه فيقول: أنقدني من الذي لي كذا وكذا، وأضع لك بقيّته، أو يقول: أنقد لي بعضاً، وأمدّ لك في الأجل فيما بقي عليك، قال: لا أرىٰ به بأساً ما لم يزدد علىٰ رأس ماله شيئاً، يقول الله: ﴿فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ

(١) الوسائل ١٨: ٥٥، الباب ٩ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.

(٢) الجواهر ٢٣: ١٢١ـ١٢٢.

تُظْلَمُونَ﴾[1]»[2].

والرواية صريحة في المطلوب.

هذا، وتعرّض الفقهاء في هذا المكان إلىٰ بعض المسائل ذكرناها تحت عنوان «بيع العينة»، فلتراجع هناك.

مظانّ البحث:

كتاب البيع: أقسام البيع / بيع النسيئة.

بيع النقد

لغة:

من: نقدتُ الدراهم، إذا نظرتها لتعرف جيّدها وزيفها، والفاعل ناقد، والجمع نُقّاد. ونقدت الرجلَ الدراهم، بمعنىٰ أعطيته، فيتعدّىٰ إلىٰ مفعولين[3].

والبيع معلوم علىٰ ما تقدّم.

اصطلاحاً:

تقدّم[4] انقسام البيع إلىٰ أربعة أقسام بحسب التأخير والتقديم في أحد العوضين، وكان منها بيع

(١) البقرة: ٢٧٩.

(٢) الوسائل ١٨: ٤٤٨، الباب ٧ من أبواب الصلح، الحديث الأوّل.

(٣) انظر المصباح المنير: «نقد».

(٤) انظر أوّل بيع النسيئة.

الحاضر بالحاضر، وهو بيع النقد، فيكون الثمن والمثمن معاً فيه حالّين غير مؤجّلين، فكأنّما يكونان مقبوضين بالفعل أو القوّة[١].

الأحكام:

لا إشكال في جواز بيع النقد ومشروعيّته، بل الأصل في البيع أن يكون نقداً، وإطلاق العقد ينصرف إليه، وإنّما يحتاج إلىٰ بيان زائد غير النقد من أقسام البيع الأربعة.

قال العلّامة في التذكرة: «من باع شيئاً معيّناً بثمن، كان الثمن حالاً مع الإطلاق واشتراط التعجيل؛ لأنّ قضيّة البيع تقتضي انتقال كلٍّ من العوضين إلىٰ الآخر، فيجب الخروج عن العهدة متىٰ طولب صاحبها»[٢].

قال الشيخ الأنصاري بعد نقل ذلك: «فيكون المراد من "النقد" عدم حقّ للمشتري في تأخير الثمن»[٣].

ثمّ استدلّ علىٰ ذلك بموثّقة عمّار بن موسىٰ عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل اشترىٰ من رجل جارية بثمن مسمّى، ثمّ افترقا، فقال: وجب البيع، والثمن إذا لم يكونا اشترطا فهو نقد»[٤].

قلنا: إنّ مقتضىٰ إطلاق العقد ـ بدون اشتراط شيء ـ يقتضي النقد وتعجيل الثمن، أمّا لو اشترط البائع تعجيل الثمن في العقد، فالمشهور: أنّه يكون تأكيداً لمقتضىٰ العقد؛ لأنّ الظاهر من الشرط عرفاً هو: إرادة عدم المماطلة والتأخير عن زمان المطالبة[١].

هذا، وقال الشهيد الأوّل مبيّناً فائدة الشرط: «لا يجب تعيّن أحدهما[٢]؛ لأنّ مطلقه يحمل علىٰ النقد، فإن شرطه تأكّد، وأفاد التسليط علىٰ الفسخ إذا عيّن زمان النقد فأخلّ المشتري به»[٣].

فإنّه أضاف إلى فائدة التأكّد فائدة أُخرىٰ، وهي تسلّط البائع علىٰ الفسخ لو عيّن زمان النقد فأخلّ به المشتري.

وقال الشهيد الثاني: «اشتراط التعجيل مطلقاً يفيد تأكيده؛ لحصوله بدونه، نعم لو عيّن زمانه وأخلّ به المشتري ولم يمكن إجباره عليه، أفاد تسلّط البائع علىٰ الفسخ، وفاقاً للدروس».

فأضاف إلى عبارة الشهيد الأوّل قيد: «ولم يمكن إجباره عليه»، أي علىٰ التعجيل.

ثمّ قال بعد العبارة المتقدّمة: «ويحتمل قويّاً جوازه مع الإطلاق كغيره من الشروط»[٤]، أي

---

(١) انظر المسالك ٣: ٢٢٢.

(٢) التذكرة ١١: ٢٥١.

(٣) المكاسب ٦: ١٩٨.

(٤) الوسائل ١٨: ٣٦، الباب الأوّل من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

(١) انظر المكاسب ٦: ١٩٨ـ١٩٩.

(٢) أي النقد والنسيئة.

(٣) الدروس ٣: ٢٠٢.

(٤) المسالك ٣: ٢٢٣، وحسّنه في الروضة ٣: ٥١٣.

يحتمل جواز التسلّط علىٰ الفسخ حتىٰ مع عدم اشتراط التعجيل.

ووافق الشهيد الأوّل بعض الفقهاء[١]، والشهيد الثاني آخرون[٢].

وتأمّل أو استشكل فيما قالاه بعض ثالث[٣].

مظانّ البحث:

كتاب البيع: أقسام البيع / بيع النسيئة.

بيعتان في بيع

لغـــة:

بيعتان: تثنية بيعة، وهي المرّة الواحدة من البيع.

والبيع قد تقدّم معناه.

اصطلاحاً:

ذكروا لها تفسيرين:

الأوّل ـ أن يبيع شيئاً نقداً بثمن، ونسيئة بثمن أكثر.

الثاني ـ أن يشترط في بيع بيعاً آخر.

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «ونهىٰ النبي ﷺ عن بيعتين في بيعة. وقيل: إنّه يحتمل أمرين:

أحدهما ـ أن يكون المراد: إذا قال: بعتك هذا الشيء بألف درهم نقداً، أو بألفين نسيئة بأيّهما شئت خذه، فإنّ هذا لا يجوز؛ لأنّ الثمن غير معيّن، وذلك يفسد البيع، كما إذا قال: بعتك هذا العبد، أو هذا العبد، أيّهما شئت فخذه، لم يجز.

والآخر ـ أن يقول: بعتك عبدي هذا بألف علىٰ أن تبيعني دارك هذه بألف، فهذا أيضاً لا يصحّ... الخ»[١].

ونقل ابن إدريس[٢] هذين المعنيين، واكتفىٰ ابن زهرة[٣] بنقل المعنىٰ الأوّل.

واستشكل العلّامة في شمول النهي الوارد في الحديث النبوي للمعنىٰ الثاني؛ لأنّه شرط سائغ في عقد لازم، فإنّه قال بعد كلام الشيخ وتأييد ابن إدريس له: «والأقرب عندي الحمل علىٰ الأوّل، وصحّة الثاني، فقول الشيخ ليس بجيّد؛ لأنّ بيع الدار هنا لازم باعتبار اشتراطه في عقد لازم، وإن لم يكن لازماً في نفس الأمر لولاه»[٤].

---

(١) مثل السبزواري في الكفاية ١: ٤٨٠، وصاحب الرياض في الرياض ٨: ٢١٢.

(٢) مثل الشيخ الأنصاري في المكاسب ٦: ١٩٩.

(٣) مثل الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٣٢٤، وصاحب الحدائق في الحدائق ١٩: ١٢٠، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٣: ٩٨.

(١) المبسوط ٢: ١٥٩.

(٢) انظر السرائر ٢: ٢٤٠ و ٣٣٧.

(٣) انظر الغنية: ٢١٣.

(٤) المختلف ٥: ٥٠، وانظر ١٢٣ و ٢٦٦.

وزاد في النهاية[1] في الاستدلال علىٰ صحّة البيع علىٰ المعنىٰ الثاني بقوله تعالىٰ: ﴿أوفُوا بِالعُقُودِ﴾[2]، وقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»[3].

وأكثر الفقهاء لم يتعرّضوا لذلك.

الأحكام:

تقدّم في بيع النسيئة: أنّ البيع كذا نقداً وكذا نسيئة باطل علىٰ المشهور، وقيل بصحّته علىٰ تفصيل ذكرناه هناك.

وأمّا المعنىٰ الثاني، فالمعروف بين الفقهاء صحّة الشرط السائغ والصحيح في العقد اللازم وأنّه يجب الوفاء به[4]، كما قال العلّامة.

نعم، ظاهرهم: أنّ الصحيح هو أن يشترط في بيع أن يبيع له أو يشتري منه شيئاً آخر بعقد مستقلّ جديد، وعدم الاكتفاء بالشرط في العقد الأوّل، وأمّا في صورة الاكتفاء، ففيه تفصيل ربّما يصحّ في بعضها كالوكالة، وكون ثمر الشجرة للمشتري، ونحو ذلك[5].

---

(١) انظر النهاية ٢: ٥١١.

(٢) المائدة: ١.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٣٧١.

(٤) انظر المكاسب ٦: ٥٩.

(٥) انظر المكاسب ٦: ٥٩ ـ ٦٠.

بَيْعَة

لغـة:

تطلق على معنيين:

الأوّل ـ واحدة البيع، وقيل: هي للصفقة على إيجاب البيع[1].

الثاني ـ العقد والعهد على الطاعة ونحوهما ممّا يتعاقد عليه المتعاقدان، كبيعة الناس للنبيّ ﷺ أو الإمام ﷺ، فكأنّ المبايع يبيع ماعنده من صاحبه ويعطيه خالصة نفسه وطاعته[2].

اصطلاحاً:

المعنيان المتقدّمان نفسهما.

الأحكام:

أمّا الأوّل، فلا يترتّب عليه غير مايترتّب على البيع، وقد تقدّم.

---

(١) انظر المصباح المنير: «بيع» و «صفقة». وجاء فيه: «وكانت العرب إذا وجب البيع ضرب أحدهما يده على يد صاحبه، ثمّ استعملت الصفقة في العقد، فقيل: بارك الله لك في صفقة يمينك».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «بيع»، لكن فيه «فكأنّ كلّ واحد من المتعاقدين باع ماعنده...الخ» وتعبيرنا أنسب خاصّة بالنسبة إلى البيعة مع النبيّ والإمام ﷺ.

وأمّا الثاني، فقد تكلّمنا عنه في عنوان «إمامة/الإمامة الكبرى».

بِيْعَة

لغة:

الكنيسة: وهي معبد النصاري، وقيل: يطلق على معبد اليهود أيضاً، إلّا أنّ المشهور أنّ معبدهم يسمّى الكنيس[1].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

تقدّم الكلام عن حكم معابد أهل الذمّة في عنوان «أهل الذمّة»، وسوف يأتي أيضاً في عنوان «معابد».

(١) انظر محيط المحيط: «بيع».

بيّنة

لغة:

من بان الأمر يبين، فهو بيّن، وتبيّن واستبان، كلّها بمعنى الوضوح والانكشاف[1].

اصطلاحاً:

يطلق على شهادة رجلين، أو من يقوم مقامهما كأربع نسوة، أو رجل وامرأتين على أمرٍ ما.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عنها في عنوان «شهادة» إن شاء الله تعالى.

تمّ بحمد الله تعالى وعونه حرف الباء.

(١) انظر المصباح المنير: «بين».

حرف التاء

تأبيد

لغـــة:

مصدر أبّد بمعنىٰ خلّد، فالتأبيد: التّخليد؛ وهو من الأبَد بمعنىٰ الدهر، أو الدهر الطويل.

وتأبّد فلان: طالت غربته.

وتأبّد الحيوان: توحّش[1].

اصطلاحاً:

هو بقاء الحكم الوضعي أو التكليفي ببقاء موضوعه ومتعلّقه[2].

فالتأبيد في الوقف هو: بقاء حكم الوقف ببقاء العين الموقوفة والموقوف عليهم، ومع زوال أحدهما يزول حكم الوقفيّة، ويترتّب حكم آخر علىٰ العين الموقوفة مع بقائها وزوال الموقوف عليهم.

هذا ما يقتضيه عقد الوقف مع غضّ النظر عن الطوارئ.

ومثله الزوجيّة في النكاح الدائم، والملكيّة في البيع، خلافاً للتأجيل الذي هو تحديد بقاء الحكم بأجل معيّن، كما في النكاح المؤجّل الذي يُحدَّد بقاء الزوجيّة وما يترتّب عليها من أحكام فيه بزمن محدّد بحيث تنتهي بانتهائه. ومثله الحبس، كما لو حبس سكنىٰ داره للفقراء مدّة عشرين سنة.

الأحكام:

انقسام العقود من حيث التأبيد:

تنقسم العقود، بل الإيقاعات أيضاً من حيث كونها مؤبّدة أو لا إلىٰ ثلاثة أقسام:

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير «أبد».

(٢) يستفاد ذلك من مطاوي كلمات الفقهاء بمناسبات مختلفة، انظر: الحدائق ٢٢: ١٧٩، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٧، والبيع (للإمام الخميني) ٣: ١٧٢.

القسم الأوّل ـ ما يقتضي التأبيد:

هناك عقود وإيقاعات تقتضي التأبيد في حدّ ذاتها، مثل:

١ ـ النكاح الدائم، فإنّه يقتضي الدوام من دون حاجة إلىٰ التصريح به في العقد.

٢ ـ البيع العقدي، فإنّه يقتضي دوام التمليك من الطرفين، دون المعاطاة؛ لاحتمال القول بعدم اللزوم فيها، كما مرّ في «بيع المعاطاة»، نعم، بناءً على كونها كالبيع العقدي فتقتضي الدوام أيضاً.

٣ ـ الوقف، بناءً علىٰ المشهور من اشتراط التأبيد فيه[1]، وهناك قول بعدم اشتراطه فيه[2].

٤ ـ الصدقة؛ بناءً علىٰ المعروف من عدم جواز الرجوع فيها[3]، لكن قيل بجواز الرجوع فيها كالهبة[4].

٥ ـ العتق، وهو يقتضي في حدّ ذاته دوام العتق وتأبيده إلّا إذا عرضت بعض الأسباب، كاشتراط المعتِق علىٰ المعتَق إرجاعه في الرقّ إن خالف شرطاً للمعتِق، علىٰ قول، أو صار المعتَق كافراً حربياً وأُسر أثناء الحرب[1].

٦ ـ الإبراء، فإنّه موجب لتخليص ذمّة المُبرَأ من الدين أبداً[2].

٧ ـ الطلاق البائن؛ حيث لارجوع للزوج فيه إلىٰ الزوجة إلّا في بعض الحالات الطارئة[3]، ومثله اللعان[4].

٨ ـ النذر واليمين علىٰ فعل شيءٍ أو تركه أبداً، ومخالفته توجب حنث النذر أو اليمين[5].

القسم الثاني ـ ما يقتضي عدم التأبيد:

وهناك عقود تقتضي عدم التأبيد، من قبيل:

١ ـ النكاح المؤجّل، فإنّ تأجيل النكاح إلىٰ مدّة معلومة، الذي هو جزءٌ من حقيقة هذا النكاح يقتضي عدم كونه مؤبّداً؛ ولذلك لولم يذكر الأجل في عقد النكاح انقلب دائماً[6].

٢ ـ الإجارة؛ لأنّها تمليك منفعة معلومة بعوض معلوم، وتتعيّن المنفعة بتعيّن مقدار العمل،

---

(١) انظر: المبسوط ٨:١٨٢، والشرائع ٤:١٣٤، والمختلف ٦:٣٠٢، وجامع المقاصد ٩:١٥، و١٠٣، والمسالك ٥:٢١٢، و٣٥٣، والحدائق ٢٢:١٣٤، والجواهر ٢٨:١١.

(٢) انظر: المسالك ٥:٣٥٥، والعروة الوثقىٰ ٢:١٩٤، ومنية الطالب ٢:٢٨٨، وجامع المدارك ٤:٨.

(٣) انظر الجواهر ٢٨:١٢٨، فإنّه نقل الإجماع علىٰ ذلك عن جماعة.

(٤) انظر الجواهر ٢٨:١٢٩، فإنّه نقله عن الشيخ الطوسي وبعض تابعيه.

---

(١) انظر الجواهر ٣٤:٨٩ ـ ٩٥، و١٢٠.

(٢) راجع عنوان: «إبراء».

(٣) انظر الجواهر ٣٢:١١٩ـ١٢٠.

(٤) انظر الجواهر ٣٤:٦٥ـ٦٦.

(٥) انظر الجواهر ٣٥:٣١١.

(٦) انظر الجواهر ٣٠:١٧٢.

كركوب الدابة إلىٰ المحلّ الفلاني، أو بتعين مدّة الانتفاع، كركوب الدابّة من الصباح إلىٰ المساء، وعدم ذكر الأمرين وإرادة التأبيد فيما ينتفع به بالزمان ينتهي إلىٰ جهالة المنفعة، وهي توجب بطلان الإجارة[1].

٣ ـ المزارعة والمساقاة، فإنّهما بمنزلة الإجارة،لكن لم يستبعد السيّد الخوئي جواز التأبيد في المساقاة[2].

القسم الثالث ـ ما لايقتضي التأبيد:

وهناك عقود لاتقتضي في حدّ ذاتها التأبيد، نعم يجوز اشتراطه فيها، من قبيل:

١ ـ الوكالة، كما إذا وكّله أن يتصدّق عنه كلّ يوم بدرهم مادام حيّاً.

٢ ـ الوصيّة، كما إذا أوصىٰ أن يستفاد من فرسه أو سيّارته دائماً لجهة معيّنة.

وهل يصحّ اشتراط التأبيد في الوديعة والعارية والكفالة والضمان ونحوها؟

يحتاج ذلك إلىٰ تأمّل، وإن كان ظاهرهم جواز إعارة الأرض للدفن، فلايجوز للمعير الرجوع في عاريته حتّىٰ يطمئن باندراس الميت بالنسبة إلىٰ تلك الأرض، من حيث كونها رطبة أو يابسة ونحو ذلك من العوامل المؤثرة في اندراس

(١) انظر الجواهر ٢٧: ٢٦٠ـ٢٦١.

(٢) انظر مباني العروة الوثقىٰ (المساقاة): ١٦.

الميت[1]، ومثله إعارة الجدار لوضع خشب سقف آخر عليه، فإنّ للفقهاء في كونه للتأبيد أو لا كلاماً[2].

عدم جواز الرجوع فيما يقتضي التأبيد:

القاعدة العامّة فيما يقتضي التأبيد من العقود والإيقاعات وغيرهما، هو: عدم جواز الرجوع عن العقد فيها إلّا بسبب مؤثّر، مثل أنواع الخيارات في البيع، أو الإقالة فيه، أو العيوب الخاصّة في النكاح، أو التدليس فيه، ونحو ذلك من الأسباب المجوّزة للرجوع إلىٰ ما قبل العقد.

أسباب تقتضي الحرمة الأبدية في النكاح:

تقدّم في عنوان «أسباب التحريم» الكلام عن الأسباب الموجبة لحرمة نكاح المرأة علىٰ التأبيد، وهي:

١ ـ المحرميّة، فيحرم علىٰ الإنسان نكاح محارمه علىٰ التأبيد.

٢ ـ المصاهرة، فيحرم علىٰ الإنسان نكاح أُمّ زوجته وبناتها علىٰ التأبيد.

٣ ـ الزنا بذات البعل، فلو زنا بذات بعل حرمت عليه أبداً.

٤ ـ الزنا بذات العدّة الرجعيّة؛ لأنّها بحكم ذات البعل.

(١) انظر الجواهر ٢٧: ١٧٨ـ١٧٩.

(٢) انظر الجواهر ٢٦: ٢٥٧.

٥ ـ العقد علىٰ ذات العدّة الرجعية علىٰ تفصيل مذكور في محلّه.

٦ ـ العقد علىٰ ذات البعل علىٰ رأي.

٧ ـ العقد حال الإحرام مع العلم بالحرمة.

٨ ـ الفجور بالغلام يوجب حرمة أُمّه وبنته وأُخته علىٰ الواطئ إجمالاً.

٩ ـ الطلاق التاسع يوجب حرمة المطلَّقة على المطلِّق أبداً.

١٠ ـ اللعان، وهو موجب لحرمة الملاعَنة علىٰ الملاعِن أبداً.

راجع: أسباب التحريم، وكلّ مورد في محلّه الخاصّ.

تأبير

لغــة

تلقيح النخل[١]، من أَبَرْتُ النخلَ أَبْراً: لقّحته، وأبّرته تأبيراً مبالغة[٢]، وأصل الأَبْر: علاج الزرع بما يُصلحه من السّقي والتعاهد[٣].

والإبار: اسم[٤].

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «أبر».

(٢) انظر المصباح المنير: «أبر».

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «أبر».

(٤) انظر النهاية (لابن الأثير): «أبر».

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه، لكن هناك أمران ينبغي التكلّم فيهما، وهما:

١ ـ كيفيّة الإبار:

طريقة الإبار هي: أن يشقّق طلع الإناث ويُذرّ طلع الذكور فيه.

وهذا قد يحصل بفعل الإنسان، وقد يحصل بنضج الطلع وانشقاقه بنفسه ثمّ حصول الذرّ بهبوب الرياح، خاصّة إذا كان فحل النخل في طرف هبوب الصبا، فهبّ وقت التأبير[١].

هذا هو الغالب والمعروف، لكن قال المحقّق الثاني: «إنّ شقّ أكمة الفحل، وذرّ طلع الأُنثىٰ فيها ممكن ،وقد نُقل أنّه يُفعل ويحصل منه ثمر».

ثمّ قال: «واعلم أنّ الشقّ ليس هو نفس التأبير، وإنّما هو مقدّمته، بل التأبير هو ذرّ طلع

(١) قال الشهيد الثاني في المسالك: «التأبير تشقيق طلع الإناث وذرّ طلع الذكور فيه؛ ليجيء رطبها أجود ممّا لم يؤبّر، والعادة الاكتفاء بتأبير البعض، والباقي يتشقّق بنفسه وتهبّ ريح الذكور إليه ،وقد لايُؤبّر شيء ويتشقّق الكلّ ويتأبّر بالرياح، خصوصاً إذا كانت الذكور في ناحية الصبا، فهبّ وقت التأبير». المسالك ٣: ٢٣١، وانظر: التحرير ٢: ٣٣١، والجواهر ٢٣: ١٣٨.

والطلع: ما يطلع من النخلة في كمّام ـ محفظة ـ ثمّ يصير ثمراً إن كانت النخلة أُنثىٰ، وإن كانت ذكراً يترك علىٰ النخلة أيّاماً معلومة حتىٰ يصير فيه شيء أبيض مثل الدقيق، فيلقح به الأُنثىٰ. المصباح المنير: «طلع».

الفحل في كمّام الأُنثىٰ ونحوه»[١].

وعلىٰ كلّ حال، فالذي يترتّب عليه حكم التأبير، هو المتداول والمعروف، وهو ذرّ طلع الذكر علىٰ طلع الأُنثىٰ، لا العكس؛ لانصراف حكم التأبير إلىٰ ماهو المتداول[٢].

٢ ـ هل التأبير مختصّ بالنخل؟

الظاهر عدم اختصاص عمليّة التأبير بالنخل، فإنّ النباتات التي يختلف ذكرانها عن إناثها ليست قليلة وإنْ كان اللقاح يحصل فيها بالرياح.

وأمّا من حيث الحكم، فالظاهر من الفقهاء اختصاص حكم التأبير بالنخل، فلا يشمل غيره، كما سيجيء[٣].

الأحكام:

تقدّم عند البحث عن «مايدخل في المبيع»: أنّ المعروف بين الفقهاء أنّ النخلة لوكانت مؤبّرة فباعها صاحبها فالثمر للبائع إلّا أن يشترط المشتري أنْ تكون له، وإن لم تكن مؤبّرة عند البيع وإنّما أثمرت بعده، فالثمر للمشتري، ويدلّ عليه:

مارواه غياث بن إبراهيم، عن أبي

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٨٠.

(٢) انظر: المسالك ٣: ٢٣٤، والجواهر ٢٣: ١٣٨.

(٣) سيأتي في الصفحة: ٤٣٤.

عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من باع نخلاً قد أبّره فثمره للبائع، إلّا أن يشترط المبتاع، ثمّ قال: قضىٰ به رسول الله صلى الله عليه وآله»[١].

وبهذا المضمون وردت روايتان أُخريان[٢].

والمستفاد من مفهوم هذه الروايات: أنّه لولم تكن النخلة مؤبّرة، فالثمرة للمشتري، ونُقل دعوىٰ الإجماع عليه مستفيضاً[٣].

لكن ضعّف الشهيد الثاني ذلك؛ لضعف الاستدلال بالمفهوم[٤]. وتبعه بعض الفقهاء[٥]، وتقدّمه في تضعيف الاستدلال بالمفهوم ابن إدريس إلّا أنّه تداركه بالإجماع علىٰ الحكم[٦].

واشترط ابن حمزة بدوّ الصلاح في الدخول وعدمه، بمعنىٰ أنّه لو باع الثمرة بعد بدوّ الصلاح فهي للبائع، ولو باعها قبله فهي للمشتري[٧].

ولولم يعلم المشتري بكون النخلة مؤبّرة أولا، ثمّ علم بكونها غير مؤبّرة بعد الشراء، قال الشيخ

(١) الوسائل ١٨: ٩٣، الباب ٣٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديثان ١ و٢.

(٣) انظر الجواهر ٢٣: ١٣٧.

(٤) انظر المسالك ٣: ٢٣٢.

(٥) مثل الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٥٠٠، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٣: ١٣٧.

(٦) انظر السرائر ٢: ٣٦٢.

(٧) انظر الوسيلة: ٢٥٠.

الطوسي: «كان له الخيار، إن شاء فسخه، وإن شاء رضي به؛ لأنّه تفوته ثمرة عامه، ولم يُعلم الرضا به»(١).

ووافقه الشهيد الأوّل في الدروس، وعلّله بقوله: «لأنّ فوات بعض المبيع أبلغ من العيب، ولا تفريط؛ لأنّه بنىٰ علىٰ الأصل»(٢).

أي كما أنّ فوات بعض صفات المبيع يوجب الخيار للمشتري، ففوات قسم من المبيع يوجبه بطريق أولىٰ، ودعوىٰ أنّ المشتري مفرّط لعدم فحصه، مردودة بأنّه بنىٰ علىٰ أصالة عدم كون النخلة مؤبّرة.

لكن خالف العلّامة في ذلك وقال: «والأقرب أنّه إذا اشترط الثمرة كانت له، سواء كانت مؤبّرة أو لا، وإن لم يشترط لم يكن له ولا خيار له أيضاً؛ لانتفاء العيب»(٣).

وقوّاه صاحب الجواهر(٤).

هل يختصّ الحكم بالبيع؟

اختلف الفقهاء في أنّ الحكم المتقدّم مختصّ بصورة الانتقال بالبيع، أم يشمل الانتقال بغيره، كوقوعه ثمناً للإجارة ومهراً في النكاح، وكالهبة، ونحو ذلك؟ فيه قولان:

(١) المبسوط ٢: ١٠٩، وانظر الخلاف ٣: ٧٨، المسألة ١٢٩.

(٢) الدروس ٣: ٢٠٩.

(٣) المختلف ٥: ٢٧٨.

(٤) انظر الجواهر ٢٣: ١٣٧.

الأوّل ـ أنّ الحكم غير مختصّ بالبيع، بل يجري في سائر العقود أيضاً، ذهب إليه الشيخ الطوسي، فإنّه قال: «إذا باع نخلاً قد أطلع، فإن كان قد أُبّر، فثمرته للبائع، وإن لم يكن أُبّر، فثمرته للمشتري، وكذلك إن تزوّج بامرأة علىٰ نخلة مُطلعة، أو تُخالعه المرأة علىٰ نخلة مُطلعة، أو يصالح رجلاً من شيءٍ علىٰ نخلة مُطلعة، أو يستأجر مدّة معلومة بنخلة مُطلعة، فجميع ذلك إن كان أُبّر فثمرته باقية علىٰ ملك المالك الأوّل، وإن لم يكن أُبّر فهو لمن انتقل إليه النخل...»(١).

ووافقه القاضي(٢).

الثاني ـ اختصاص الحكم بالبيع اقتصاراً علىٰ مورد النصّ، وهذا القول هو المشهور بين الفقهاء من زمن ابن إدريس، مدّعياً أن إسراء حكم البيع إلىٰ غيره قياسٌ لانقول به(٣).

هل يختصّ حكم التأبير بالنخل؟

اختلف الفقهاء في أنّ الحكم المترتّب علىٰ التأبير مختصّ بالنخل، أم يشمل غيره من سائر

(١) المبسوط ٢: ١٠٠.

(٢) انظر المهذب ١: ٣٧٣.

(٣) انظر السرائر ٢: ٣٦٤، والشرائع ٢: ٢٧ ـ ٢٨، والقواعد ٢: ٨٣، والتذكرة ١٢: ٧٧، وفيه دعوىٰ الإجماع والمسالك ٣: ٢٣٣، والجواهر ٢٣: ١٣٧، وفيه دعوىٰ عدم الخلاف.

الأشجار، بمعنىٰ أنّه لو باع شجرة غير النخل، فإن كانت الثمرة ظاهرة قبل البيع فهي للبائع، وإلّا فهي للمشتري، أم لا؟

المعروف بين الفقهاء اختصاص الحكم بالنخل، فيكون ثمر سائر الأشجار للبائع إذا كانت ظاهرة عند البيع إلّا أن يشترطها المشتري لنفسه[1].

لكن ربّما استفيد من كلام الشيخين: المفيد والطوسي تعميم الحكم، فإنّ الأوّل منهما قال: «ومن باع نخلاً قد أُبّر، فثمرته له دون المبتاع، إلّا أن يشترط الثمرة المبتاعُ، وكذلك من ابتاع شجراً قد أثمر، فالحكم فيه ماذكرناه»[2].

وقال الثاني منهما: «ومتىٰ باع الإنسان نخلاً قد أُبّر ولُقّح، كانت ثمرته للبائع دون المبتاع، إلّا أن يشترط المبتاع الثمرةَ، فإن شرط كان له علىٰ ما شرط، وكذلك الحكم فيما عدا النخل من شجر الفواكه»[3].

لكن الملاحظ أنّهما اقتصرا علىٰ بيان حكم النخل المؤبّر، وهو كون الثمر للبائع، ثمّ قاسا سائر الأشجار عليه، ولم يذكرا حكم النخل غير المؤبّر ليفهم حكم سائر الأشجار من طريق العطف.

(١) قال ذلك ابن إدريس في السرائر ٢: ٣٦٢، والمحقّق الحلّي في الشرائع ٢: ٢٨، والعلّامة في التذكرة ١٢: ٧٣ مدّعياً عليه الإجماع، وغيرهم ممّن تأخر.

(٢) المقنعة: ٦٠٢.

(٣) النهاية: ٤١٥.

ولـمّا كان الدليل علىٰ الحكم في ثمر النخل ـ في صورة عدم التأبير ـ هو مفهوم الروايات والإجماع، واستضعف بعضهم دلالة المفهوم، فتبقىٰ دلالة الإجماع، فيقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن، وهو ثمر النخل[1].

أحكام متفرّقة أُخر:

هناك أحكام متفرّقة ترتبط بالتأبير نذكر أهمّها إجمالاً، وهو:

١ ـ التأبير بعهدة العامل في المساقاة:

القاعدة العامّة في المساقاة هي أن يكون كلّ ما يؤثّر في زيادة الثمرة أو إصلاحها فهو بعهدة العامل عند إطلاق عقد المساقاة، إلّا أن يُشترط فيه أن يكون بعضها المعيّن في عهدة المالك مثلاً.

ومن الأُمور المؤثّرة في زيادة الثمرة وإصلاحها هو التأبير، فيكون بعهدة العامل[2].

٢ ـ ثمرة النخلة للراهن وإن لم تكن مؤبّرة عند الرهن:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «إذا رهن النخل لم تدخل الثمرة وإن لم تؤبّر، لعدم تناول اللفظ لها، والدخول في البيع لدليل

(١) انظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل، من العمود الأوّل، والجواهر ٢٣: ١٣٨.

(٢) انظر: المبسوط ٣: ٢٠٩، والجواهر ٢٧: ٦٦.

مخصوص لايقتضي به هنا، بعد حرمة القياس عندنا، فلا فرق حينئذٍ بين ثمرة النخل وغيره»[١].

مظانّ البحث:

ذكر أهم أبحاث التأبير في كتاب البيع في باب بيع الثمار، وباب مايدخل في المبيع، وفي سائر الموارد بالمناسبة مثل المساقاة والرهن.

تأبين

راجع: رثاء.

تأجيل

لغـــة:

من أجّلته تأجيلاً، أي جعلت له أجلاً، وأجل الشيء: مدّته ووقته الذي يحلّ فيه[٢].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحكام:

تـقدّم بـعض الكـلام عـن ذلك في عـنوان «أجل»، ونضيف هنا بعض مالم نذكره هناك.

أقسام التأجيل:

يـنقسم التأجـيل بحسب المـؤجِّل ـ جـاعل الأجل ـ إلىٰ أربعة أقسام:

القسم الأوّل ـ التأجيل الشرعي:

وهو أن يكـون جـعل المـدّة والأجـل بـيد الشارع بما هو شارع، من قبيل:

١ ـ مدّة العدّة، سواء كانت عدّة الطلاق، أو الوفاة، أو انتهاء أجل النكاح المؤجّل.

٢ ـ مدّة الطهر، والحيض، والنفاس.

٣ ـ مدّة الصغر، التي بانتهائها يحصل البلوغ.

٤ ـ مدّة الحمل، وهـي المـدّة مـابين الوطء، وانعقاد النطفة إلىٰ الولادة، وأقلّها ستة أشهر.

٥ ـ مدّة الرضاع، التي يستحقّها الطفل، وهي سنتان.

٦ ـ مدّة الرضاع، التي توجب نشر الحرمة.

٧ ـ مدّة الحضانة.

٨ ـ مدّة الإمهال في الإيلاء.

٩ ـ مدّة الإمهال في الظهار.

١٠ ـ مدّة إمهال الزوجة المفقود عنها زوجها إذا رفعت أمرها إلىٰ الحاكم ليستبين أمره.

١١ ـ المدّة التي يمهل فيها المدعى عليه العنن ليثبت عدم عننه.

١٢ ـ المدّة التي تجب بانقضائها الزكاة.

١٣ ـ المدّة التي يجب بانقضائها الخمس.

١٤ ـ المدّة التي يجب فيها تعريف اللقطة.

---

(١) الجواهر ٢٥: ٢٣٩.

(٢) انظر المصباح المنير: «أجل».

١٥ ـ مدّة خيار الحيوان وخيار المجلس.

١٦ ـ مدّة أداء الدية.

١٧ ـ مدّة الإقامة التي يرتفع بها حكم السفر.

تقدّم حكم بعض موارد الإمهال إجمالاً في عنوان «استمهال»، وسوف يأتي تفصيلها وتفصيل سائر الموارد في مواطنها الأصليّة.

القسم الثاني ـ التأجيل الولائي:

وهو جعل الأجل والمدّة بيد من له الولاية من حيث كونه وليّاً، مثل الإمام أو نائبه الخاصّ أو العامّ.

وهذا النوع من التأجيل تراعىٰ فيه المصلحة، مثل تأجيل البغاة مدّة معيّنة ليضعوا أسلحتهم، وتأجيل بعض الشركات أو الطوائف لمغادرة البلاد، ونحو ذلك ممّا هو من وظائف ولي الأمر أو من ينوب عنه.

القسم الثالث ـ التأجيل القضائي:

وهو الأجل الذي يحدّده القضاء، مثل المدّة التي يعيّنها القاضي لحضور المتنازعين، أو الشهود، أو لمعرفة حالها من الجرح أو التعديل، أو للتحقيق في أمرٍ يستوجبه، ونحو ذلك.

القسم الرابع ـ التأجيل العقدي:

وهو الأجل المتوافق عليه في العقد، مثل الأجل في بيع النسيئة، وبيع السلف، والإجارة، والنكاح المؤجّل، ونحو ذلك.

أقسام العقود من حيث قابليّتها للتأجيل:

تنقسم العقود من حيث قابليّتها للتأجيل وعدمه إلىٰ ثلاثة أقسام:

أوّلاً ـ العقود القابلة للتأجيل:

وهي عقود يصحّ عقدها مطلقة ومؤجّلة، من قبيل:

١ ـ العارية، فإنّها تصحّ مطلقة ومؤجّلة، بمعنىٰ استمرار الإذن إلىٰ نهاية الأجل[١].

٢ ـ الكفالة والضمان، بناءً علىٰ المشهور[٢]، ولكن لا تكون إلّا مؤجّلة علىٰ قولٍ آخر[٣].

٣ ـ الوكالة، بأن تكون مدّتها معلومة، أو شروع العمل بها بعد مدّة معلومة[٤].

٤ ـ السكنىٰ، تقع مطلقة ومقيّدة بأن يجعل سكنىٰ الدار عشرين سنة لشخص معيّن[٥]، أو يحبس فرسه في سبيل الله سنتين لينتفع به في ذلك السبيل[٦].

---

(١) انظر الجواهر ٢٧: ١٧٤.

(٢) انظر التذكرة ١٤: ٢٨٩، والجواهر ٢٦: ١٨٨ و ١٢٩ـ١٣٠.

(٣) انظر: المقنعة: ٧٢٣ و ٨١٥، والنهاية: ٣١٥.

(٤) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ١١٤.

(٥) انظر الجواهر ٢٨: ١٣٦ و ١٤٤.

(٦) انظر الجواهر ٢٨: ١٥٤.

ثانياً ـ العقود غير القابلة للتأجيل:

وهناك عقود لاتتحمّل بحدّ ذاتها التأجيل، من قبيل:

١ ـ النكاح الدائم، فإنّ التأجيل فيه ينافي دوامه وينقلب إلىٰ مؤجّل.

٢ ـ البيع العقدي، فإنّه في حدّ ذاته لايقبل التأجيل إلّا أن يشترط فيه الخيار إلىٰ مدّة، وهو أمر خارج عن حقيقة البيع.

٣ ـ الوقف؛ لاشتراط الدوام فيه[1].

٤ ـ الصدقة؛ لأنّ حقيقتها التمليك الدائمي بقصد القربة، لا المؤقّت[2].

٥ ـ الهبة، وهي كالصدقة، وإن كانت جائزة يمكن الرجوع فيها إلّا ماخرج بالدليل[3]، إلّا أنّ ذلك لاينافي عدم إمكان تأجيلها في نفس العقد.

٦ ـ الصلح المفيد فائدة البيع.

ونحو ذلك.

ويلحق بذلك مالا يتحمّل التأجيل من لواحق العقد، مثل:

ـ عوضا الصرف، فإنّه يجب تقابضهما في المجلس، كما تقدّم بيانه في عنوان «بيع الصرف».

ـ ثمن السَّلم، فيجب قبضه في المجلس، كما تقدّم توضيحه في «بيع السَّلم».

(١) انظر الجواهر ٢٨: ٥١.

(٢) انظر الجواهر ٢٨: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣) انظر الجواهر ٢٨: ١٨١ ـ ١٨٥.

ثالثاً ـ عقود لاتصحّ بدون التأجيل:

وهناك عقود لاتقع إلّا مؤجّلة، فلا تصح بدون الأجل، من قبيل:

١ ـ النكاح المؤجّل، فإذا لم يذكر فيه الأجل لم يقع مؤجّلاً، وفي وقوعه نكاحاً دائماً وعدمه خلاف، والمشهور وقوعه كذلك[1].

٢ ـ الإجارة، فإنّها لاتقع إلّا مؤجّلة في إجارة الأعيان مثل إجارة الدار للسكنىٰ، وإجارة الحيوان للركوب؛ لأنّ معلوميّة المنفعة لاتحصل إلّا بذلك. نعم، قد يحصل بتقدير نفس العمل، كخياطة الثوب من دون لحاظ الأجل[2].

والأُجرة أيضاً قد تكون مؤجّلة، أو معجّلة، أو مطلقة، وهي ترجع إلىٰ المعجّلة[3].

٣ ـ المزارعة والمساقاة، فإنّه لابدّ من تعيين المدّة والأجل في عقد المزارعة والمساقاة[4]، وهناك قول بإمكان التأبيد وعدم التأجيل في المساقاة[5] كما تقدّم في عنوان «تأبيد».

وهناك بعض متعلّقات العقود لاتقع إلّا مؤجّلة، مثل المثمن في بيع السَّلف، والثمن في بيع

(١) انظر الجواهر ٣٠: ١٧٢.

(٢) انظر: الجواهر ٢٧: ٢٦١، ومستند العروة الوثقىٰ (الإجارة): ٦٦.

(٣) انظر الجواهر ٢٧: ٢٢١.

(٤) انظر الجواهر ٢٧: ٦٣.

(٥) انظر مباني العروة الوثقىٰ (المساقاة): ١٥ ـ ١٦.

النسيئة، كما تقدّم في العنوانين: «بيع السلف» و «بيع النسيئة».

أبحاث متفرّقة أُخر للتأجيل:

تقدّم في عنوان «أجل» البحث عن بعض أحكامه، من قبيل البحث عن:

ـ لزوم معلوميّة الأجل عند اشتراطه.

ـ لزوم مراعاة الأجل.

ـ سقوط الأجل بوجود إحدىٰ مسقطاته، من قبيل:

١ ـ انتهاء الأجل.

٢ ـ التوافق علىٰ الإسقاط فيما إذا كان الأجل بيد المتعاقدين، كما في النكاح المؤجّل.

٣ ـ المسقطات القهرية، مثل موت المؤجر، أو المستأجر أو كلاهما، إجمالاً علىٰ الخلاف الموجود في ذلك، ومثل موت المديون، وموت الدائن علىٰ الخلاف في الثاني، وكذا في الكفالة والضمان والعقد المنقطع، حيث ينتهي الأجل فيها بالموت.

وهناك موارد أُخر تقدّم البحث عنها في مطاوي الأبحاث المتقدّمة، من قبيل:

١ ـ بيع الدين، الذي له أقسام، وهي:

ـ بيع الدين المؤجّل بدين مؤجّل.

ـ بيع الدين الحالّ بالثمن الحاضر.

ـ بيع الدين المؤجّل بالثمن الحاضر.

ـ بيع الدين الحال بدين مؤجّل.

ويشمل ذلك حكم بيع الدين بأقلّ منه مع إسقاط بعض الأجل.

تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «بيع الدين».

٢ ـ بيع السّلم، الذي من شرائطه كون المسْلَم فيه ديناً، وكون الأجل معلوماً،كما ويبحث فيه عن بيع المسلم فيه قبل حلول الأجل وبعده، وهو من فروع بيع الدين، كما تقدّم في «بيع السلف».

٣ ـ بيع الدين بالدين، الذي هو من فروع بيع الدين، والذي يعبّر عنه بـ «بيع الكالئ بالكالئ»، كما تقدّم تحت هذا العنوان و عنوان «بيع الدين».

٤ ـ لزوم إعلام البائع المشتري بكون السلعة التي يريد بيعها مرابحة أو مواضعة مشتراة بالأجل؛ لأنّ الواجب علىٰ البائع في هاتين الصورتين إخبار المشتري بخصوصيات رأس المال، كما تقدّم في العنوانين: «بيع المرابحة» و «بيع المواضعة».

٥ ـ لزوم تعيين الأجل في بيع النسيئة ومايترتّب عليه، كما تقدّم في عنوان «بيع النسيئة».

وموارد أُخر ممّا يأتي فيه الكلام عن الأجل مثل: «بيعتان في بيع»، بناءً علىٰ تفسيره بأن يبيع نقداً بسعر، ونسيئة بأغلى منه، وكذا «بيع العينة».

تأخير

لغــة:

ضدّ التقديم؛ لأنّه من أخّر ضدّ قدّم[1].

---

(١) انظر المصباح المنير: «أخر».

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم، ويمكن أن يُعرّف بأنّه جعل الشيء بعد موضعه المناسب، سواء كانت البعديّة زمانية كإتيان صلاة العصر بعد صلاة الظهر، أو مكانيّة كإتيان صلاة الطواف بعد مقام إبراهيم، أي خلفه ومتأخّراً عنه، وسواء كان التأخير والبعدية حقيقيّة كما تقدّم، أو اعتباريّة ورتبيّة، مثل حركة المفتاح بعد حركة اليد ومتأخراً عنها، فإنّ التأخّر هنا رتبي، لحصول حركة المفتاح بحركة اليد، ولكن لـمّا كان السبب لحركة المفتاح هو حركة اليد والسبب متقدّم رتبة، فتتقدم حركة اليد علىٰ حركة المفتاح.

الأحكام:

قد يجوز تأخير فعلٍ ما، وقد لايجوز، وفي موارد الجواز، قد يجب وقد لايجب، والأخير قد يكون التأخير فيه راجحاً أو قد لايكون، وهكذا...

ونحن نشير فيما يلي إلىٰ أهمّ هذه الموارد، ونحيل التفصيل إلىٰ مواضعه المناسبة.

أوّلاً ـ الموارد التي لايجوز التأخير فيها:

وعدم الجواز هنا يقصد به الأعمّ من عدم الجواز الوضعي والتكليفي، كما يظهر من الأمثلة الآتية، وهذه الموارد هي:

١ ـ تأخير الواجب الفوري، مثل إزالة النجاسة عن المسجد[1]، وسجدة التلاوة[2]، و...

لاإشكال في حرمة تأخير الواجب الفوري تكليفاً، لكن لايؤدّي ذلك إلىٰ فساد الواجب لو أُتي به مع التأخير إذا كان الإتيان به في وقته، نعم لهم كلام في فساد العبادة المأتيّ بها مكان هذا الواجب الفوري، كما لو ترك الإزالة وأتىٰ بالصلاة، يبتني علىٰ مسألتي: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ وعلىٰ فرض اقتضاء النهي، فهل النهي عن العبادة يقتضي فسادها أم لا؟

تكلّمنا عن ذلك إجمالاً في عنوان «إزالة»، وسوف يأتي في العنوانين: «تزاحم» و «ضدّ» ونحوهما، مايناسب الموضوع أيضاً.

٢ ـ تأخير الواجب المضيّق عن وقته، سواء كان في حالة التزاحم كالمثالين المتقدّمين، أو لا كوجوب حجّة الإسلام مع الاستطاعة الكاملة[3].

٣ ـ تأخير الواجب الموسّع عن آخر وقته المحدّد له، مثل تأخير الصلوات اليومية عن أوقاتها المفروضة والمعيّنة[4].

---

(١) انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أحكام المساجد / الثالث.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٥٧٨، كتاب الصلاة، سائر أقسام السجود / المسألة ٥.

(٣) انظر المصدر المتقدّم ٤: ٣٤٣، كتاب الحج، وجوبه / المسألة الأُولىٰ.

(٤) انظر: التذكرة ٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

٤ ـ تأخير نيّة الفريضة عن الوقت المحدّد للنيّة، كتأخير نيّة الصوم الواجب المعيّن عن تقارنه مع أوّل جزءٍ من اليوم[١]، وتأخير نيّة الوضوء عن أوّل البدء بغسل الوجه[٢]، وهكذا.

ومن المعلوم أنّ هذا التأخير يوجب فساد العبادة.

٥ ـ تأخير صلاة الميّت حتّى يُدفن، اختياراً، لكن لو دُفن من دون صلاة صُلّي عليه وهو في القبر علىٰ المشهور[٣].

٦ ـ تأخير أجزاء الواجبات المركبّة عمّا وظّفت عليه من الترتيب، بحيث يلزم تقديم ما حقّه التأخير وتأخير ما حقّه التقديم، كتأخير الحمد عن السورة، وتأخير الركوع عن السجود[٤].

٧ ـ تأخير أجزاء المركبات التي يشترط فيها الموالاة، إذا كان التأخير منافياً لها، كتأخير الركوع عن القراءة بحيث يحصل الإخلال بالموالاة اللازمة بينها ويوجب محو صورة الصلاة[٥].

٨ ـ تأخير دفع الزكاة أو عزلها عن أوّل وقت وجوب أدائها[١] علىٰ قولٍ.

٩ ـ تأخير دفع الخمس إلىٰ الفقيه، أو الاستئذان منه في عزله والتصرّف في الباقي؛ بناءً علىٰ عدم كفاية العزل فيه، خاصّة في سهم الإمام عليه السلام[٢].

١٠ ـ تأخير أجر الأجير بعد الفراغ من عمله إلّا مع رضاه[٣].

١١ ـ تأخير الدين عن أجله بزيادة فيه، كما تقدّم في العنوان: «بيع النسيئة» و«تأجيل».

١٢ ـ تأخير دفع الثمن في بيع السّلف؛ لاشتراط التعجيل والنقد فيه؛ كما تقدّم في «بيع السّلف».

١٣ ـ تأخير دفع الثمن والمثمن في بيع الصرف؛ لاشتراط التقابض فيهما في مجلس العقد، كما تقدّم في «بيع الصرف».

١٤ ـ تأخير الحدّ بلا مجوّز[٤].

١٥ ـ تأخير القصاص بلا موجب، مع مطالبة ولي الدم به[٥].

---

(١) انظر الجواهر ١٦: ١٩١.
(٢) انظر الجواهر ٢: ١٠٥.
(٣) انظر الجواهر ١٢: ١١٢.
(٤) انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٦٠٠، كتاب الصلاة، فصل في الترتيب.
(٥) انظر المصدر المتقدّم: ٦٠١ـ٦٠٥، كتاب الصلاة، فصل في الموالاة.

(١) انظر الجواهر ١٥: ٤٥٦، والعروة الوثقىٰ ٤: ١٤٧، كتاب الزكاة، فصل في وقت إخراج الزكاة.
(٢) انظر العروة الوثقىٰ ٤: ٢٩٦، كتاب الخمس، فصل فيما يجب فيه الخمس / المسألة ٧٥.
(٣) انظر العروة الوثقىٰ ٥: ٥٣، كتاب الإجارة، فصل في ملك المستأجر المنفعة... / المسألة ١٥.
(٤) انظر الجواهر ٤١: ٣٠٤ و ٣٩٥.
(٥) انظر الجواهر ٤٢: ٣٠٠.

ثانياً ـ الموارد التي يجب فيها التأخير:

١ ـ الواجبات المتعاقبة، مثل الظهرين والعشاءين، ونحوهما، فيجب تأخير العصر عن الظهر، والعشاء عن المغرب، و...[١].

٢ ـ للفقهاء كلام في جواز البدار بإتيان الصلاة لذوي الأعذار، مثل فاقد الماء هل يجب عليه تأخير الصلاة حتىٰ يحصل له اليأس من حصوله، أو يخشىٰ فوات الوقت، ثمّ يصلّي متيمّماً، أو يتيمّم في أوّل الوقت؟

وكذا لو كان مريضاً واحتمل برءه قبل انتهاء الوقت، أو كان فاقداً للستر واحتمل حصوله، ونحو ذلك.

فذهب بعضهم إلىٰ جواز البدار وعدم لزوم التأخير مطلقاً، وذهب آخرون إلىٰ لزوم التأخير مطلقاً، وفصّل قسم ثالث بين الموارد، فأجاز البدار في بعضها ومنعه في بعضها الآخر[٢].

راجع عنوان: «إجزاء».

٣ ـ تأخير الواجب لتحصيل بعض مقدّماته، مثل تأخير الصلاة لتحصيل الطهارة، والساتر، والمكان الجامع للشرائط، ونحو ذلك.

٤ ـ تأخير الواجب الموسّع، لإتيان واجبٍ مضيّق مزاحمٍ له، مثل وجوب إزالة النجاسة المضيّق المزاحم لوجوب الصلاة الموسّع[١]، أو وجوب أداء الدين، أو حفظ النفس ونحوهما ممّا يكون فعله مزاحماً للصلاة[٢]، أو أيّ واجب آخر.

٥ ـ تأخير الحدّ أو القصاص لمانع، مثل كون المرأة حاملاً حتىٰ تضع[٣]، أو كون الذي يراد قيام الحدّ عليه مريضاً حتىٰ يبرأ[٤]، أو تأخير الحدّ أو القصاص عن طرفي النهار حتىٰ يعتدل الهواء، إذا كانا دون النفس[٥]، ومثلها تأخير الحدّ والقصاص حتىٰ يدخل الجاني بلاد المسلمين إذا كان خارجه، لأنّه لا يقام الحدّ في أرض العدوّ[٦]، وكذا لو التجأ ـ أي الجاني ـ إلىٰ الحرم، فيؤخّر عنه الحدّ والقصاص ويضيّق عليه في المطعم والمشرب حتىٰ يخرج منه[٧].

ثالثاً ـ الموارد التي يترجّح التأخير فيها:

استثنىٰ السيّد اليزدي من استحباب تعجيل الصلاة عدّة موارد، وهي:

---

(١) انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢٥٦، كتاب الصلاة، فصل في أوقات اليومية، المسألة ٣.

(٢) انظر: الجواهر ٧: ٤٢٩، والمصدر المتقدّم: ٢٦٧، فصل في أوقات الرواتب، المسألة ١٣ / الثالث.

---

(١) انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٥، أحكام المسجد / الثالث.

(٢) انظر: العروة الوثقىٰ ٣: ٣٩، عدم جواز قطع الصلاة اختياراً، والمسألة ٢.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٣٣٧، و ٤٢: ٣٢٢.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: ٣٣٩ـ٣٤٠.

(٥) انظر المصدر المتقدّم: ٣٤٣.

(٦) انظر المصدر المتقدّم: ٣٤٤.

(٧) انظر المصدر المتقدّم، و ٤٢: ٢٩٩ـ٣٠٠.

١ ـ الظهر والعصر لمن أراد الإتيان بنافلتها، وكذا الفجر إذا لم يقدّم نافلتها قبل دخول الوقت.

٢ ـ تأخير الصلاة لرفع مدافعة الأخبثين.

٣ ـ تأخيرها للحصول علىٰ الإقبال القلبي علىٰ الصلاة.

٤ ـ تأخيرها لانتظار الجماعة إذا لم يؤدّ إلىٰ الإفراط في التأخير، أو فوات وقت الفضيلة علىٰ ماصرّح به السيّد الخوئي في الهامش.

٥ ـ تأخير صلاة الفجر إذا صلّىٰ أربع ركعات من الليل ثمّ دخل وقتها.

٦ ـ تأخير المسافر المستعجل ـ بل كلّ مستعجل، كما قال السيّد الحكيم ـ لرفع الاستعجال.

٧ ـ تأخير المربّية للصبي صلاة الظهرين حتىٰ تجمع بينها وبين العشاءين بغَسل ثوبها مرّة واحدة.

٨ ـ ومثلها المستحاضة الكبرىٰ لتجمع بين الصلوات بغُسلٍ واحد.

٩ ـ تأخير صلاة العصر إلىٰ وقته وهو وصول فيء الشيء إلىٰ مثله، وتأخير صلاة العشاء إلىٰ وقتها، وهو بعد ذهاب الشفق.

١٠ ـ تأخير المغرب والعشاء لمن أفاض من عرفات إلىٰ المشعر.

١١ ـ تأخير الظهر لمن خشي الحرّ.

١٢ ـ تأخير صلاة المغرب في حقّ من تتوق نفسه إلىٰ الإفطار أو ينتظره أحد.

١٣ ـ تأخير الصلاة الحاضرة لمن عليه فائتة.

١٤ ـ تأخير المتيمّم صلاته مع احتمال زوال العذر[١].

كانت هذه هي الموارد التي ذكرها السيّد اليزدي استثناءً عن استحباب تعجيل الصلاة، وهو أعمّ من ترجيح التأخير، وإن كان أغلب الموارد التي ذكرها يصدق فيها ترجيح التأخير.

وهناك موارد ممّا يترجح فيه التأخير في الصلاة وغيرها يمكن العثور عليها بعد الفحص، منها:

١ ـ تأخير الخروج إلىٰ صلاة العيد[٢].

٢ ـ تأخير صلاة من يجوز له الدخول فيها استناداً إلىٰ الأمارات المعيّنة للوقت إذا احتمل خلافه بسبب متعارف كالغيم و نحوه، كما إذا قامت البيّنة علىٰ دخول الليل لكن احتمل اشتباهها بسبب الغيم[٣].

٣ ـ تأخير الرمي إلىٰ بعد الزوال[٤].

٤ ـ تأخير الإفطار إلىٰ بعد صلاة المغرب إلّا إذا تاقت نفسه إلىٰ الإفطار فيؤخّرها بعده[٥].

---

(١) انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٩، كتاب الصلاة، فصل في أوقات الرواتب، المسألة ١٣.

(٢) انظر العروة الوثقىٰ ٣: ٣٩٦، كتاب الصلاة، فصل في صلاة العيدين.

(٣) انظر الجواهر ٧: ٢٦٩ ـ ٢٧٥.

(٤) انظر المسالك ٢: ٣٦٧.

(٥) انظر شرائع الإسلام ١: ٢٠١.

٥ ـ تأخير لقاء العدوّ ـ أي القتال ـ إلىٰ بعد زوال الشمس[١]، كما تقدّم بيانه في عنوان: «بيتوتة».

٦ ـ تأخير الدفن إذا كان الميت مشتبهاً في موته حتىٰ يحصل الوثوق بموته[٢].

رابعاً ـ موارد يجوز التأخير فيها:

هناك موارد يجوز التأخير فيها، أهمها:

١ ـ كلّ واجب موسّع يجوز تأخيره إلىٰ آخر أوقات إمكانه[٣].

٢ ـ تأخير صيام ثلاثة أيّام في كلّ شهر إلىٰ الشتاء[٤].

٣ ـ تأخير أداء الخمس إلىٰ إكمال الحول بعد حصول الربح، إرفاقاً بالمكلّفين[٥].

٤ ـ تأخير أداء النذر سواء كان صوماً أم صلاة، إذا كان النذر مطلقاً غير مشروط بوقت، لامتداد وقت المنذور المطلق إلىٰ مادام العمر[٦].

٥ ـ تأخير أداء الدين المؤجّل بعد انتهاء أجله برضا المدين ومن دون زيادة في الدين[٧].

---

(١) انظر الجواهر ٢١: ٨١.

(٢) انظر الجواهر ٤: ٢٥.

(٣) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٣٣٣، والجواهر ٣٥: ٣٢٢.

(٤) انظر الجواهر ١٧: ٩٣.

(٥) انظر العروة الوثقىٰ ٣: ٣٠١، كتاب الخمس، فصل فيما يجب فيه الخمس، المسألة ٧٩.

(٦) انظر الجواهر ٣٥: ٣٢٢.

(٧) تقدّم الكلام عنه في بيع النسيئة.

مايترتّب علىٰ التأخير:

تترتّب علىٰ التأخير أُمور نشير إلىٰ أهمّها فيما يلي:

١ ـ الإثم:

ربّما يوجب التأخير في فعل الواجب الإثم، مثل تأخير حجّة الإسلام مع الاستطاعة[١]، وتأخير الصلاة إلىٰ آخر وقت إمكان الإتيان بها، ومن دون عذر شرعي مع صدق التساهل والاستخفاف بالصلاة[٢].

٢ ـ القضاء:

وقد يوجب التأخير القضاء، كما لو أخّر صلاته حتىٰ خرج الوقت[٣]، وفي المثال يجتمع الإثم والقضاء، إذا كان التأخير عن عمد.

٣ ـ الفساد:

تأخير نيّة العبادة عن وقتها المحدّد لها يوجب فسادها، كما تقدّم الكلام عنه[٤]، وكذا تأخير القبول عن الإيجاب بحيث يحصل الفصل الكثير عرفاً، وفيه كلام تقدّم في عنوان «بيع / شروط العقد».

٤ ـ العقوبة:

تأخير أداء الشهادة في الزنا يوجب حدّ

---

(١) انظر الجواهر ١٧: ٢٢٤.

(٢) انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢٤٢، كتاب الصلاة، مقدّمة.

(٣) انظر العروة الوثقىٰ ٣: ٥٨، كتاب الصلاة، فصل في صلاة القضاء.

(٤) تقدّم في الصفحة ٤٤١.

الشهود ـ الذين شهدوا بالزنا ولم تصل شهادتهم إلىٰ حدّ النصاب ـ حدّ المفتري[1].

٥ ـ الكفّارة:

تترتّب الكفّارة علىٰ تأخير قضاء صوم رمضان إلىٰ شهر رمضان المقبل، إذا لم يكن بسبب مقبول شرعاً، كالمرض والسفر ونحوهما[2].

كما وتترتّب علىٰ تأخير أداء النذر والوفاء به إذا كان مشروطاً ومؤقتاً، كما إذا نذر أن يتصدّق يوم عرفة فأخّره إلىٰ يوم العيد؛ لأنّ تأخيره هذا موجب لحنث النذر، ومثله القسم[3].

٦ ـ الضمان:

إذا أخّر المكلّف دفع الزكاة إلىٰ مستحقّيه من دون عذر[4]، أو أخّر دفع الخمس مع تعيّنه إلىٰ الفقيه الجامع للشرائط من دون عذر أيضاً، فتلف المال، كان ضامناً له[5].

٧ ـ ثبوت الخيار:

من باع شيئاً ولم يسلّمه إلىٰ المشتري، ولا قبض الثمن، ولا شرط تأخيره ولو ساعة، لزم

(١) انظر الجواهر ٤١: ٢٩٨.

(٢) انظر العروة الوثقیٰ ٣: ٦٤١ ـ ٦٤٢، كتاب الصوم، فصل في أحكام القضاء، المسألة ١٤.

(٣) انظر الجواهر ٣٥: ٤٣٣ و٣٤٧.

(٤) انظر العروة الوثقیٰ ٤: ١٤٦ـ١٤٩، كتاب الزكاة، فصل في وقت إخراج الزكاة.

(٥) انظر العروة الوثقیٰ ٤: ٣٠٧ـ٣٠٨، كتاب الخمس، فصل في قسمة الخمس، المسألة ٨ و٩.

البيع ثلاثة أيّام، فإن جاء المشتري بالثمن في هذه الثلاثة، فهو أحقّ بالعين، وإن مضت الثلاثة ولم يأت بالثمن تخيّر البائع بين فسخ العقد، والصبر والمطالبة بالثمن، عند علمائنا أجمع كما قيل[1].

٨ ـ سقوط الخيار:

من مسقطات الخيار بشكل مطلق هو تأخير الأخذ بمقتضىٰ الخيار، والقدر المتيقن منه إنّما هو سقوط الردّ، وأمّا سقوط الأرش ففيه كلام يحال إلىٰ موضعه[2].

كان هذا أهمّ ما يتّصل بموضوع التأخير ذكرناه علىٰ شكلٍ مفهرس وعلىٰ وجه التقريب، لا التحديد، فإن الباحث قد يعثر علىٰ موارد أُخر غير ما ذكرناه، وقد تركنا الكلام عن بعض الموارد اختصاراً.

ويراجع لـ «خيار التأخير» إلىٰ عنوان «خيار»، ولـ «أصالة التأخير» إلىٰ عنوان «أصل / أصالة تأخّر الحادث» ولـ «تأخير البيان عن وقت الحاجة» إلىٰ الملحق الأُصولي / عنوان «بيان».

مظان البحث:

الأبحاث المتقدّمة ـ كما هو ظاهر ـ مبثوثة في الفقه من أوّله إلىٰ آخره، وليس لها مواضع معيّنة ليشار إليها.

(١) انظر المكاسب ٥: ٢١٧، ونقل الإجماع عن التذكرة والخلاف والانتصار والجواهر وغيرها.

(٢) المكاسب ٥: ٣٣٢.

تأديب

لـغـــــة:

تعليم رياضة النفس ومحاسن الأخلاق، من أدبْتُه أدباً.

وعن أبي زيد الأنصاري ـ كما في المصباح المنير ـ: الأدب يقع علىٰ كلّ رياضة محمودة يتخرّج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل.

والتأديب مبالغة في الأدب، وجمعه آداب، مثل سبب وأسباب[(١)].

وفي مجمع البحرين: «وفي الحديث: "خير ماورّث الآباء لأبنائهم الأدب"[(٢)]، قال مسعدة: يعني بالأدب العلم، وفيه[(٣)]: "كان عليّ [عليه السلام] يؤدّب أصحابه"[(٤)]، أي يعلّمهم العلم ومحاسن الأخلاق.

وأدبته تأديباً: إذا عاقبته علىٰ إساءته، ومنه قولهم صلى الله عليه وآله: "من فعل كذا فليؤدّب"[(٥)]»[(٦)].

اصطلاحاً:

ليس للـــفقهاء اصـــطلاح جـــديد للأدب والتأديب، بل معناه عندهم هو المعنى اللغوي. نعم

(١) انظر المصباح المنير: «أدب».

(٢) الكافي (الروضة) ٨: ١٥٠، الحديث ١٣٢.

(٣) أي في الحديث.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) لم نعثر عليه، ولعلّه على سبيل الكلّي.

(٦) مجمع البحرين: «أدب».

ينبغي البحث عن بعض الأُمور:

أوّلاً ـ ماهي النسبة بين التعزير والتأديب؟

التعزير في اللغة هو التأديب[(١)]، فهما مترادفان لغة، أمّا في اصطلاح الفقهاء فهو عقوبة دون الحدّ[(٢)].

ويستفاد من استعمالات الفقهاء: أنّ التعزير يطلق علىٰ العقوبة الصادرة من الحاكم الشرعي غالباً، والتأديب يطلق علىٰ ذلك وعلىٰ غيره كعقوبة الوالد لولده، والمعلّم لتلميذه، ولكنّ الأغلب إطلاقه علىٰ الثاني منهما.

ويؤيّد ذلك قول الشهيد الثاني في الروضة بعد قول الشهيد الأوّل في اللمعة: «ويؤدّب المجنون»: «كذلك[(٣)]، والتأديب في معنىٰ التعزير هنا، وإن افترقا من حيث إنّ التعزير يتناول المكلّف وغيره،

(١) قال الجوهري: «التعزير: التعظيم والتوقير، والتعزير أيضاً: التأديب، ومنه سمّي الضرب دون الحدّ تعزيراً». الصحاح: «عزر».

وقال ابن الأثير: «أصل التعزير: المنع والردّ،.... ولهذا قيل للتأديب الذي هو دون الحدّ: تعزير؛ لأنّه يمنع الجاني أن يعاود الذنب». النهاية: «عزر».

(٢) قال المحقّق الحلّي: «كلّ ما له عقوبة مقدّرة يسمّىٰ حدّاً، وما ليس كذلك سمّي تعزيراً». شرائع الإسلام ٤: ١٤٧.

وقال الشهيد الثاني: «التعزير لغة: التأديب، وشرعاً عقوبة أو إهانة لا تقدير لها بأصل الشرع غالباً». المسالك ١٤: ٣٢٥.

(٣) أي فاعلاً ومفعولاً.

بخلاف التأديب»[١].

وماذكره من الفرق إنّما هو من حيث المعنىٰ، لا الإطلاق؛ لأنّ إطلاق كلّ منهما ـ أي التعزير والتأديب ـ علىٰ الآخر جائز وإنّما الفرق في غلبة الاستعمال، كما تقدّم.

الثاني ـ أنّ التأديب من العناوين القصديّة:

الأفعال الصادرة من الإنسان علىٰ قسمين من حيث اتّصافها بالحسن أو القبح:

ـ فبعضها يتّصف بالحسن أو القبح ذاتاً ولا يتغيّر، مثل العدل والظلم، فالعدل حسن والظلم قبيح مع الحفاظ علىٰ العنوان، في جميع الحالات والظروف.

ـ وبعضها يتّصف بالحسن أو القبح مع ملاحظة قصد الفاعل،مثل الكذب، فإن كان فاعله قاصداً به إصلاح ذات البين لم يتّصف بالقبح حينئذٍ.

والتأديب من القسم الثاني؛ لأنّ الضرب بقصد التشفّي قبيح وبقصد التأديب حسن[٢].

هذا هو التقسيم المعروف، ولكن قسّم السيّد اليزدي الأفعال إلىٰ ثلاثة أقسام:

ـ قسم لايحتاج في صدق عنوانه إلىٰ قصد، مثل عنوان افتراق المتبايعين، فإنّه يحصل بمجرّد الافتراق وإن كان قهريّاً، ولذلك لاحاجة إلىٰ قصد الافتراق ليتحقّق شرط سقوط خيار المجلس.

ـ وقسم لايصدق إلّا مع عدم القصد، مثل عنوان «السهو» و «النسيان»،فإنّ صدق نسيان الصلاة لايصدق إلّا مع عدم قصد الصلاة.

ـ وقسم يصدق مع القصد، أي يدور صدق العنوان مدار قصده، كالتعظيم والتأديب مثلاً، فالقيام للتعظيم لايصدق عليه التعظيم إلّا مع قصده، والضرب للتأديب لايصدق عليه التأديب إلّا مع قصده[١].

الأحكام:

تترتّب علىٰ عمليّة التأديب أحكام نشير إلىٰ أهمّها فيما يأتي، ولكن قبل بيان الأحكام نشير إلىٰ بعض ما يتّصل بالموضوع، من قبيل البحث عن:

مشروعيّة التأديب:

لا إشكال في مشروعيّة التأديب بمعنىٰ تعليم محاسن الأخلاق والرياضات النفسانيّة المشروعة في الإسلام، بل هذا من أهمّ أهداف الأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام، كما سنلمح إلىٰ ذلك.

وأمّا التأديب بمعنىٰ الضرب وما شابهه، فإنّه جائز ومشروع إجمالاً ضمن إطار شروط وحدود

---

(١) الروضة البهية ٩: ١٤٥.

(٢) انظر: عوائد الأيام: ٣١، ومصباح الفقيه للهمداني (الحجرية) ١: ١٣١، والاجتهاد والتقليد (للسيّد الخوئي): ٣٠٨، ومستند العروة الوثقىٰ (الصلاة) / ٥ القسم الثاني: ٧٨، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٥ و ٤: ١٦٠.

(١) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ٢: ١٤.

معيّنة لايجوز تجاوزها، كما سيأتي بيانه.

حكمة تشريع التأديب:

من الأهداف الأوّليّة للأنبياء هو تأديب الناس بآداب الله تعالىٰ ومعالي الأُمور بعد أن أدّبهم الله تعالىٰ برعايته إيّاهم، فقد ورد عن الإمام جعفر الصادقعليه السلام: «أنّ الله تعالىٰ أدّب نبيّهصلى الله عليه وآله فأحسن أدبه، فلمّا أكمل له الأدب، قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[١]، ثمّ فوّض إليه أمر الدين والأُمّة ليسوس عباده»[٢].

وعنهعليه السلام: «إنّ الله أدّب نبيّهصلى الله عليه وآله حتىٰ إذا أقامه علىٰ ما أراد، قال له: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَاهِلِينَ﴾[٣]، فلمّا فعل ذلك له رسول اللهصلى الله عليه وآله زكّاه فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾»[٤].

وعنهصلى الله عليه وآله: «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي»[٥].

وعنهصلى الله عليه وآله أيضاً: «بعثت لأُتمّم مكارم الأخلاق»[٦].

(١) القلم: ٤.

(٢) أُصول الكافي ١: ٢٦٦، باب التفويض إلىٰ رسول اللهصلى الله عليه وآله، ... الحديث ٤.

(٣) الأعراف: ١٩٩.

(٤) البحار ١٧: ٨، تاريخ النبيصلى الله عليه وآله، باب وجوب طاعته، الحديث ١١.

(٥) مجمع البيان (٩ـ١٠): ٣٣٣، ذيل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾. القلم: ٤.

(٦) المصدر المتقدّم نفسه.

وقالصلى الله عليه وآله لمعاذ لمّا بعثه إلىٰ اليمن: «يامعاذ، علّمهم كتاب الله، وأحسن أدبهم علىٰ الأخلاق الصالحة»[١].

وفي وصيّة الإمام عليعليه السلام لكميل بن زياد النخعي: «ياكميل، إنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله أدّبه الله عزّ وجلّ ،وهو أدّبني، وأنا أُأدب المؤمنين، وأُورث الأدبَ المكرمينَ»[٢].

ولولا تأديب الأنبياء والأوصياء ومن يتلوهم من الأولياء الناسَ، لكانت الحياة البشريّة ظلماء بتمام معنىٰ الكلمة، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُورٍ﴾[٣].

التحريض علىٰ التأديب والتأدّب:

ولما تقدّم حرّضت الشريعة الإسلاميّة المسلمين علىٰ التأدّب بآداب الله وتأديب الآخرين بذلك، والنصوص بذلك كثيرة جداً، نذكر نماذج منها:

ـ عن رسول اللهصلى الله عليه وآله: «من كانت له ابنة فأدّبها وأحسن أدبها، وعلّمها وأحسن تعليمها، فأوسع عليها من نعم الله التي أسبغ عليه، كانت له

(١) تحف العقول: ١٩، وصيّتهصلى الله عليه وآله لمعاذ...

(٢) البحار ٧٤: ٤١٢، كتاب الروضة، باب وصيّتهعليه السلام لكميل بن زياد، الحديث الأوّل.

(٣) النور: ٤٠.

منعة وستراً من النار»(١).

ـ وفي وصيّة الإمام علي عليه السلام لولده الحسن عليه السلام: «إنّما قلب الحدث كالأرض الخالية ما أُلقي فيها من شيء قبلته، فبادرتك بالأدب قبل أن يقسو قلبك ويشتغل لبّك»(٢).

ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ خير ماورث الآباء لأبنائهم الأدب لا المال، فانّ المال يذهب، والأدب يبقىٰ، قال مسعدة: يعني بالأدب العلم»(٣).

أقول: هذا التفسير من الراوي وهو مسعدة بن صدقه، وكلام الإمام عليه السلام علىٰ إطلاقه.

ـ وعنه صلى الله عليه وآله: «أكرموا أولادكم وأحسنوا آدابهم يُغفر لكم»(٤).

ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «لايزال المؤمن يورث أهل بيته العلم والأدب الصالح حتىٰ يُدخلهم الجنّة... ولايزال العبد العاصي يورث أهل بيته الأدب السيّئ حتىٰ يدخلهم النار...»(٥).

ـ وعن الإمام علي عليه السلام: «يامؤمن، إنّ هذا العلم والأدب ثمن نفسك فاجتهد في تعلّمها، فما يزيد في علمك وأدبك يزيد في ثمنك وقدرك»(٦).

---

(١) كنز العمّال ١٦: ٤٥٢.

(٢) نهج البلاغة: ٣٩٣، قسم الوصايا/ الوصيّة ٣١.

(٣) الكافي (الروضة) ٨: ١٥٠، الحديث ١٣٢.

(٤) مكارم الأخلاق: ٢٢٢، الباب ٨ في آداب النكاح، الفصل ٦ في الأولاد.

(٥) دعائم الإسلام ١: ٨٢.

(٦) مشكاة الأنوار: ١٣٥.

ـ وعنه عليه السلام: «إنّ الناس إلىٰ صالح الأدب أحوج منهم إلىٰ الفضّة والذهب»(١).

إلىٰ غير ذلك ممّا ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام معدن الحكم والآداب الصالحة.

أقول: يستفاد من الرواية الأخيرة والثانية قبل الأخيرة: أنّ الأدب ينقسم إلىٰ الصالح والسيّئ، فهناك أدبٌ صالح وأدب سيّئ. ووجهه ظاهر؛ لأنّ الأدب اكتسابي لا ذاتي كالغريزة، والمكتسب قد يكون صالحاً وقد يكون سيّئاً، لكن هذا ينافي ما تقدّم في تعريف الأدب، من أنّه تعليم رياضة النفس ومحاسن الأخلاق، إلّا أن يقال: إنّ التعريف ناظر إلىٰ الأدب الصالح؛ لأنّه المنصرف إليه عند إطلاق «الأدب» و «التأديب» ونحوهما.

الحكم التكليفي للتأديب:

الحكم الأوّلي للتأديب هو الجواز بالمعنىٰ الأعمّ ـ الذي يجتمع مع الوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة ـ لكنّه قد يحرم.

ـ فالتأديب الحرام هو التأديب المنتهي إلىٰ الحرام أو المستخدم فيه الحرام، كالضرب المبرح المنتهي إلىٰ الجرح ونقص العضو ونحو ذلك.

ـ والمكروه هو التأديب الذي لايرجىٰ فائدة مؤثرة منه، وهناك مايرجح تركه.

---

(١) ميزان الحكمة ١: ٥٢، مادة «الأدب»، نقلاً عن غرر الحكم: الحكمة ٣٥٩٠.

ـ والمستحب هو الذي يرجىٰ منه فائدة مؤثرة ولم تستخدم فيه الوسائل المحرّمة، كما هو الغالب.

ـ والواجب هو الذي يترتّب علىٰ تركه مفسدة لايستهان بها.

ـ والمباح ما سوىٰ ذلك.

من له ولاية التأديب:

كلّ من له ولاية علىٰ الطفل له ولاية علىٰ تأديبه أيضاً، كالإمام، والأب، والجدّ، والوصي، والحاكم الشرعي، يضاف إليهم المعلّم بالنسبة إلىٰ من يتعلّم عنده حيث يكون مأذوناً في تأديبه، والزوج بالنسبة إلىٰ الزوجة[١].

هذا إذا كان المقصود من التأديب مثل التصرّف كالضرب مثلاً، وأمّا سائر أقسام التأديب كالنصيحة والهجر ونحو ذلك ممّا سيجيء فلا يختص بأحد.

أقسام التأديب:

ينقسم التأديب من حيث كيفيّته إلىٰ أقسام:

أوّلاً ـ التأديب الكلامي (الوعظ):

من أحسن أقسام التأديب وأرقاها هو التأديب بالوعظ والإرشاد، وقد دلّت علىٰ ذلك التجربة مضافاً إلىٰ النصوص، ففي وصيّة الإمام علي عليه السلام لولده الحسن عليه السلام: «ولاتكوننّ ممّن لا تنفعه

(١) انظر المبسوط ٨: ٦٩.

العظة إلّا إذا بالغت في إيلامه، فإنّ العاقل يتّعظ بالآداب، والبهائم لاتتّعظ إلّا بالضرب»[١]، وعنه عليه السلام: «عقوبة العقلاء التلويح، وعقوبة الجهلاء التصريح»[٢].

هل يجوز السبّ في مقام التأديب؟

قال الشيخ الأنصاري في موضوع السبّ، مشيراً إلىٰ حكم سبّ السيّد والوالد والمعلّم في مقام التأديب: «أمّا الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقّه ممّا ورد من مثل قولهم عليهم السلام: "أنت ومالك لأبيك"[٣]، فتأمّل، مضافاً إلىٰ استمرار السيرة بذلك، إلّا أن يقال: إنّ استمرار السيرة إنّما هو مع عدم تأثّر السامع وتأذّيه بذلك»[٤].

أمّا السيّد، فاستنتج جواز ذلك؛ لفحوىٰ جواز الضرب، كما سيأتي عن قريب[٥].

وأمّا المعلّم، فاستنتج جوازه أيضاً لكن مالم يؤدّ إلىٰ الإيذاء.

ولكن ناقشه السيّد الخوئي بالنسبة إلىٰ الأب بما حاصله: من أنّ الرواية لاتدلّ إلّا علىٰ الاختصاص الناشئ من المحبّة والعاطفة الغريزيّة

(١) نهج البلاغة: ٤٠٤، قسم الوصايا / الوصية ٣١.

(٢) ميزان الحكمة ١: ٥٧، مادة «الأدب»، نقلاً عن غرر الحكم: الحكمة ٦٣٢٨.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٦٥، الباب ٧٨، من أبواب مايكتسب به، الحديث ٨.

(٤) المكاسب ١: ٢٥٦.

(٥) يجيء في الصفحة ٤٥٢.

المنافية للإيذاء والإذلال، ولو بالسبّ والشتم، كما أنّها معارضة بما دلّ علىٰ حرمة سبّ المؤمن بالعموم من وجه[١]، فيرجع في مورد التعارض إلىٰ عمومات ما دلّ علىٰ حرمة الظلم[٢].

ثانياً ـ التأديب الفعلي:

وهو التأديب المبتني علىٰ فعل إيجابي كالضرب، أو سلبي كالهجران، فهو إذن علىٰ قسمين:

١ ـ التأديب الفعلي الإيجابي:

وهذا له أقسام أيضاً:

أ ـ الإهانة:

تقدّم الكلام عن حقيقة الإهانة وما تتضمن من أبحاث في عنوان «إهانة»، ونكتفي هنا ببيان أنّ الإهانة تارة تكون بالقول، وأُخرىٰ بالفعل، ولابدّ من ملاحظة ماهو المؤثر في الطرف، وربّما يلزم التدرّج كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع حيث يلزمون التدرّج في استخدام الوسيلة الرادعة لفاعل المنكر أو المهاجم.

(١) أي يتعارض عموم حرمة سبّ المؤمن مع عموم «أنت ومالك لأبيك» في مورد الاجتماع، وهو سبّ الوالد لولده، فيشمله العموم الأوّل من جهة كونه سبّاً، والعموم الثاني من جهة كونه ولداً،فيتعارضان، فيرجع إلىٰ العموم الفوقاني، وهو عموم حرمة الظلم، الذي هو آبٍ عن التخصيص، فيشمل عمومه سبّ الوالد لولده؛ لأنّه ظلم، ولا قدرة لعموم «أنت ومالك لأبيك» أن يخصّصه.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

وملاحظة حال الفرد في التأديب لها الأثر الكبير في التأديب، فقد يكتفي بالموعظة اللينة فإن لم تكف فبالموعظة الخشنة، وإلّا فبالإهانة القوليّة، وإلّا فبالإهانة الفعليّة، وإلّا فبالهجران، وإلّا فبالضرب، كما في الأمر بالمعروف، ويؤيّد ذلك قول الإمام علي عليه السلام: «عقوبة العقلاء التلويح وعقوبة الجهلاء التصريح»[١]، وقوله عليه السلام: «استصلاح الأخيار بإكرامهم والأشرار بتأديبهم»[٢].

ب ـ الضرب:

تارة يلاحظ الضرب بلحاظ كونه تعزيراً، وأُخرىٰ بلحاظ كونه تأديباً بمعناه الخاصّ، فالأوّل يتولّاه الحاكم الشرعي،ويقدّره حسب مايراه من المصلحة.

وأمّا الثاني، فسيأتي تقديره في النصوص وكلمات الفقهاء، ولكن يبدو أنّه من اللازم التدرّج فيه، فتتّخذ طريقة الوعظ أوّلاً ثمّ الإهانة،ثمّ الهجران أو بالعكس، وبعدها يأتي دور الضرب، ولكن هل هذا علىٰ سبيل الوجوب أم لا؟ سيأتي الكلام عنه.

وهناك نصوص تدلّ علىٰ مشروعيّة الضرب في كلا الموردين: التعزير والتأديب بمعناه الخاصّ نذكر نموذجين لكلّ منهما:

(١) تقدّم مصدره في الصفحة المتقدّمة.

(٢) البحار ٧٥: ٨٢، كتاب الروضة، باب جوامع كلمه (ع) الحديث ٨١، نقلاً عن كشف الغمّة ٢: ٣٤٩.

ـ أمّا الضرب بعنوان التعزير، فقد روى زراره عن أبي جعفرعليه السلام أنّه قال: «إنّ عليّاًعليه السلام أُتي برجلٍ عبث بذكره حتىٰ أنزل، فضرب يده حتىٰ احمرّت، قال: ولا أعلمه إلّا قال: وزوّجه من بيت مال المسلمين»[١].

وروى إسحاق بن عمار عن أبي عبداللهعليه السلام أنّه قال: «آكل الميتة والدم ولحم الخنزير عليهم أدبٌ، فإن عاد أُدِّب، قلت: فإن عاد يؤدَّب؟ قال: يؤدَّب، وليس عليهم حدّ»[٢].

والتأديب هنا يراد به التعزير، وهذا من موارد إطلاق التأديب علىٰ التعزير.

ـ أمّا الضرب بعنوان التأديب بمعناه الخاصّ، فقد روى حمّاد بن عثمان، قال: «قلت لأبي عبداللهعليه السلام: في أدب الصبيّ والمملوك، فقال: خمسة أو ستة، وأرفق»[٣].

وروى السكوني عن أبي عبداللهعليه السلام: «أنّ أمير المؤمنينعليه السلام ألقىٰ صبيان الكتّاب ألواحهم بين يديه ليخيّر بينهم، فقال: أما إنّها حكومة، والجور فيها كالجور في الحكم، أبلغوا معلّمكم إن ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب أُقتص منه»[١].

وعلىٰ كلّ تقدير سواء كان الأدب بلحاظ التعزير أو التأديب بمعناه الخاصّ، ينبغي أن يكون متناسباً مع شخصيّة المجرم ونوع الجريمة، وهذا أمر عقليّ ومستفاد من مذاق الشرع، بل تدلّ عليه بعض النصوص، من قبيل:

ـ مارواه أبو العباس البقباق ـ في الصحيح ـ عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «قلت له: ما للرجل يعاقب به مملوكه؟ فقال: علىٰ قدر ذنبه، قال: فقلت: قد عاقبتَ حريزاً بأعظم من جرمه؟!

فقال: ويلك هو مملوك لي، إنّ حريزاً شهر السيف، وليس منّي من شهر السيف»[٢].

---

(١) الوسائل٢٨: ٣٦٣، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم و... الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل٢٨: ٣٧١، الباب ٧ من أبواب بقية الحدود، الحديث ٣.

(٣) الوسائل٢٨: ٣٧٢، الباب ٨ من أبواب بقيّة الحدود، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل٢٨: ٣٧٢، الباب ٨ من أبواب بقية الحدود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل٢٨: ٥٠، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل.

أقول: قال النجاشي: «حريز بن عبدالله السجستاني، أبو محمد الأزدي من أهل الكوفة، أكثر السفر والتجارة إلىٰ سجستان، فعُرف بها، وكانت تجارته في السمن والزيت... وكان ممّن شهر السيف في قتال الخوارج بسجستان في حياة أبي عبداللهعليه السلام، وروي أنّه جفاه وحجبه عنه». رجال النجاشي: ١٤٤، الترجمة ٣٧٥.

ولعلّ السبب في حجبه هو دخوله في حرب تحت راية الملوك ومن دون إذن الإمامعليه السلام.

وأمّا عبارة «هو مملوك لي» وإن وردت في النقل الذي ذكرناه في المتن إلّا أنّها لم ترد فيما نقله الكشي، ☜

والرواية وإن لم تبيّن نوع العقوبة ومقدارها إلّا أنّه يستفاد منها تجاوزها عن المتعارف في نظر البقباق، وإن كان يستفاد من روايات أُخر[1] كانت العقوبة هي مجرّد احتجاب الإمام عليه السلام عنه، لكنّ ذلك عظيم بالنسبة إلىٰ الموالين المخلصين له، وكان سبب الاحتجاب شهره السيف من دون إذن الإمام عليه السلام، فإنّهم عليهم السلام كانوا متّهمين عند الملوك بأنّهم يجمعون الأموال والأسلحة للقيام ضدّهم، ولذلك كانوا يحذّرون مواليهم من التورّط بهذه المسائل كيلا يكون فعلهم دليلاً مثبتاً لمدّعىٰ الخلفاء والملوك.

ج ـ الحبس والنفي:

قد يقتضي الأمر أن تكون العقوبة في مقام التعزير القضائي أو التأديب من نوع الحبس أو النفي، قال الشيخ الطوسي مشيراً إلىٰ الأوّل منها: «إذا فعل إنسان ما يستحقّ به التعزير؛ مثل أن... فللإمام تأديبه، فإن رأىٰ أن يوبّخه علىٰ ذلك، ويبكّته، أو يحبسه،فعل...»[2].

وقال العلّامة الحلّي: «التعزير يكون بالضرب، أو الحبس، أو التوبيخ، أو بما يراه الإمام، وليس فيه قطع شيء منه، ولا جرحه، ولا أخذ ماله...»[1].

وقال ابن فهد الحلّي: «التعزير موكول إلىٰ نظر الإمام... وهو يكون بالضرب وبالحبس وبالتوبيخ من غير جرح ولا قطع ولا تخسير»[2].

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ التشهير بالمحتال الذي يحتال علىٰ الناس ليأخذ أموالهم: «كما أنّ ما عن المقنعة والنهاية و... من شهر المحتال ليحذر منه الناس، محمولٌ علىٰ ما إذا رأىٰ الحاكم ذلك لمصلحة»[3].

وقال صاحب الجواهر معلّقاً علىٰ موثّقة سماعة الواردة في وطء البهيمة: «يجلد حدّاً غير الحدّ، ثمّ ينفىٰ من بلاده إلىٰ غيره»: «والنفي المذكور في موثّق سماعة محمول علىٰ ما إذا رآه الحاكم في التعزير»[4].

إلىٰ غير ذلك من كلمات الفقهاء الواردة في هذا المجال؛ لكنّ جميعها إنّما وردت في التعزير القضائي، فيبقىٰ السؤال عن أنّ الحبس والنفي هل يجوزان في التأديب غير القضائي أم لا؟

وبعبارة أُخرىٰ: هل يجوز للوالد أو للمعلّم أن يحبس الصغير تأديباً أو ينفيه كذلك؟

---

* بل اقتصر علىٰ قوله: «إنّ حريزاً جرّد السيف». اختيار معرفة الرجال (للكشي) ٢: ٣٨٤، الفقرة ٧١٧. وعلىٰ كلٍّ فالرجل من المعتمدين وكتابه معتمد عليه، انظر: معجم رجال الحديث (للسيّد الخوئي) ٤: ٢٥٠ ـ ٢٥١، الترجمة ٢٦٣٧.

(١) انظر المصادر المتقدّمة في الهامش ٢ من العمود الثاني في الصفحة المتقدّمة.

(٢) المبسوط ٨: ٦٦، وانظر المهذب ٢: ٥٩٦.

(١) تحرير الأحكام ٥: ٣٤٩.

(٢) المهذب البارع ٥: ٧٣.

(٣) الجواهر ٤١: ٥٩٨.

(٤) الجواهر ٤١: ٦٣٩.

لم أعثر علىٰ تصريح بذلك، لكن ربّما يقال بجوازه في بعض مراتبه الضعيفة، كما في حبسه ساعة أو ساعتين، أو نفيه من مدرسة إلىٰ أُخرىٰ تأديباً له واستصلاحاً لحاله؛ أو إبعاداً له من ظروفه التي توجب فساده إلىٰ ما هو أحسن، وإن كان له في ظاهر الحال بعض المشقّة.

٢ ـ التأديب الفعلي السلبي (الهِجران):

المقصود من ذلك هو التأديب المبتني علىٰ الفعل ولكن يتّصف بالسلبية، ونموذجه الهِجران[١]، مثل هجران الزوج زوجته وهجران الوالد ولده وهكذا، وقد يكون أبلغ من الضرب ونحوه، فقد روي: أنّ بعضهم قال: «شكوت إلىٰ أبي الحسن موسىٰ عليه السلام ابناً لي، فقال: لاتضربه، واهجره ولاتُطل»[٢].

والمستفاد من الرواية أنّ المطلوب عدم إطالة الهجران.

طرق أُخر للتأديب:

كانت هذه أهمّ طرق التأديب، وهناك طرق أُخرىٰ للتأديب لها آثار إيجابية كثيرة لاتقلّ عن هذه، بل ربّما تفوقها، لكن لكلٍّ منها ظروفها الخاصّة التي تقتضيه، ولا يمكن إبدال واحدة منها بالأُخرىٰ في جميع الظروف، فمن هذه الطرق:

تحريض الطفل علىٰ تعلّم علم أو فن أو حرفة أو نحو ذلك:

من مجالات التأديب، تحريض الأطفال والمراهقين، بل وغيرهم من الشباب علىٰ تعلّم العلوم التي تنتهي إلىٰ رقيّ الإنسان في دينه وحضارته أو تحريضهم علىٰ تعلّم فنّ، أو صناعة، أو تجارة ونحو ذلك ممّا يساعده في تقدّمه الدنيوي والأُخروي.

قال الفاضل الإصفهاني مازجاً كلامه بكلام العلّامة في القواعد: «... "وكذا لو صار الولد قادراً علىٰ التكسب أمره الوليُّ به" ؛ لأنّه نوع من التأديب...»[١].

ولهم فيه بحث تقدّم في عنوان «إنفاق / مايشترط في وجوب الإنفاق».

تحديد التأديب في بعض الموارد الخاصّة:

وردت تحديدات لتأديب الصبي والزوجة والمملوك ونحوهم نشير إليها فيما يأتي:

أوّلاً ـ تأديب الصبي:

كلّ ما ذكرناه من أقسام التأديب يأتي في

---

(١) جاء في المصباح المنير مادة «هجر»: «هَجرته هَجراً من باب قتل: قطعته، والاسم: الهجران».

(٢) البحار ١٠١: ٩٩، كتاب العقود، باب فضل الأولاد، الحديث ٧٤، نقلاً عن عدّة الداعي: ٦١.

(١) كشف اللثام ٧: ٦٠٠.

تأديب الصبي، فيؤدّب بالوعظ، فإن لم يفد فبالهجران أو الإهانة، وفي تقدّم أيّهما علىٰ الآخر لابدّ من ملاحظة كيفيّة كلٍّ منهما وكيفيّة الخطأ الصادر من الصبيّ، فذلك موكول إلىٰ محاسبات المؤدِّب.

وإن لم يفد ذلك، فبالضرب وبالنفي أو الحبس، إن قلنا بجواز إعمالها بالمقدار اليسير والمتناسب مع الطفل.

هذا، واختلفوا في مقدار الضرب، فالموجود في كلمات جملة من الفقهاء: أنّه لايتجاوز عشرة أسواط، قال المحقّق الحلّي: «يكره أن يزاد في تأديب الصبي علىٰ عشرة أسواط، وكذا المملوك»[1].

وكذا قال آخرون[2].

لكن قال صاحب الجواهر معلّقاً علىٰ هذا التحديد: «لكن لم أجد دليلاً واضحاً عليه»[3].

والموجود في الأخبار هو ضرب ثلاثة إلىٰ خمسة أو ستة برفق، منها:

ـ رواية حماد بن عثمان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: في أدب الصبي والمملوك، فقال: خمسة أو ستة، وأرفق»[4].

ـ ورواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ألقىٰ صبيان الكتّاب ألواحهم بين يديه ليخيّر بينهم، فقال: أما إنّها حكومة، والجور فيها كالجور في الحكم، أبلغوا معلّمكم إنْ ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب اقتصّ منه»[1].

ـ ورواية إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ربّما ضربت الغلام في بعض ما يجرم، قال: وكم تضربه؟ قلت: ربّما ضربته مئة، فقال: مئة؟! مئة؟! فأعاد ذلك مرّتين، ثمّ قال: حدّ الزنا؟! اتق الله! فقلت: جعلت فداك، فكم ينبغي لي أن أضربه؟ فقال: واحداً، فقلت: والله لو علم أنّي لا أضربه إلّا واحداً ماترك لي شيئاً إلّا أفسده! قال: فاثنين، فقلت: هذا هو هلاكي، قال: فلم أزل أُماكسه حتىٰ بلغ خمسة، ثمّ غضب، فقال: ياإسحاق إن كنت تدري حدّ ما أجرم، فأقم الحدّ فيه، ولاتَعدَّ حدود الله»[2].

ولهذه الروايات قال السيّد الخوئي: «لابأس بضرب الصبي تأديباً خمسة أو ستة مع رفق»[3] ثمّ استدل علىٰ ذلك أوّلاً برواية حماد ثمّ بغيرها ممّا تقدّم.

وقال الإمام الخميني: «قيل: إنّه يكره أن

(١) شرائع الإسلام ٤: ١٦٧.

(٢) انظر: قواعد الأحكام ٣: ٥٤٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٩: ١٩٣، ومجمع الفائدة ١٣: ١٧٨.

(٣) الجواهر ٤١: ٤٤٤.

(٤) الوسائل ٢٨: ٣٧٢، الباب ٨ من أبواب بقيّة الحدود، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٢٨: ٣٧٢، الباب ٨ من أبواب بقية الحدود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٨: ٥١، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢.

(٣) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٤٠، المسألة ٢٨٥.

يزاد في تأديب الصبي علىٰ عشرة أسواط، والظاهر أنّ تأديبه بحسب نظر المؤدّب والولي، فربّما تقتضي المصلحة أقلّ، وربّما تقتضي الأكثر، ولايجوز التجاوز[١]، بل ولا التجاوز عن تعزير البالغ، بل الأحوط دون تعزيره، وأحوط منه الاكتفاء بستّة أو خمسة»[٢].

هذا وخصّ السيّد الخوئي التحديد بخمسة إلى ستة أسواط برفق بغير المعلّم من الأولياء، أمّا هو فلا يجوز أن يتجاوز الثلاثة استناداً إلى معتبرة السكوني التي جاء فيها: «.. أبلغوا معلّمكم إن ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب اقتصّ منه»[٣] فإنّها صريحة في عدم جواز تجاوز الثلاثة، لكنّ موردها المعلّم، فيقتصر عليه.

هل تجاوز الحدّ حرام أم مكروه؟

ظاهر عديد من الفقهاء أنّ التجاوز عن التحديد المذكور في الروايات ـ أي الخمسة والستة ـ أو في كلمات الفقهاء ـ وهي العشرة ـ إنّما هو مكروه، وقد تقدّمت كلمات بعضهم في ذلك[٤]، ولكن يظهر من بعض آخر منهم أنّه حرام.

ومستند القائلين بعدم التحريم أصالة عدم الحرمة عند الشكّ فيها، أو استضعاف الروايات ونحو ذلك، وإليك كلمات بعضهم:

قال الشهيد الثاني: «وهل النهي عن الزائد علىٰ وجه التحريم أم الكراهة؟ ظاهره الأوّل، والأقوىٰ الثاني؛ للأصل؛ ولأنّ تقدير التعزير إلىٰ ما يراه الحاكم»[١].

وتعليله الأخير يختّص بموارد التعزير.

وقال صاحب الرياض ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي في المختصر ـ: «"يكره أن يزاد في تأديب الصبي" وتعزيره حيث يحتاج إليه "عن عشرة أسواط، وكذا العبد"...».

ثمّ ذكر الروايات التي ذكرناها سابقاً وغيرها، ثمّ قال مشيراً إلىٰ روايتي السكوني وإسحاق بن عمّار اللتين حدّدتا الضرب بثلاث أو خمس: «ولم أرَ عاملاً بهما، مع قصور سندهما، ومخالفتها لما مضىٰ، والجمع بينها يقتضي ترتّب الأعداد المذكورة في الكراهة ضعفاً وشدّة، وإنّما حملها الأصحاب عليها، مع أنّ ظاهر جملة منها، وصريح بعضها التحريم، للأصل وقصور الأسانيد، ومعارضتها بأقوىٰ منها ممّا دلّ علىٰ أن التعزير إلىٰ الوالي يجزّئه بحسب مايراه ما لم يزد الحد»[٢].

ثمّ ذكر بعض روايات التعزير.

---

(١) أي لايجوز التجاوز عمّا يراه مصلحة.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٤٣٠، أحكام القذف / فروع، السادس.

(٣) تقدّم تخريجها في الصفحة ٤٥٥.

(٤) تقدّمت في الصفحة ٤٥٥.

(١) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ١٩٣.

(٢) الرياض ١٣: ٥٤٠ـ٥٤١.

ومثله قال صاحب الجواهر[1]، إلّا أنّ له كلاماً آخر ننقله فيما بعد[2].

وأمّا مستند القائلين بالتحريم فهو ظهور الروايات فيها، والعمل طبقها إمّا بسبب كونها معتبرة أو بسبب آخر.

قال الأردبيلي معلّقاً علىٰ قول العلّامة: «ولا يؤدّب الصبيّ والمملوك بأزيد من عشرة أسواط»: «ظاهره جواز تأديب الصبيّ والمملوك لمن يجوز له تأديبهما أكثر من عشرة أسواط، وظاهر بعض العبارات الكراهة...» ثمّ نقل عبارة الشرائع، ثمّ قال:

«دليلها غير ظاهر، فإنّ التأديب ينبغي أن يكون علىٰ حسب مايراه المؤدّب، فإنّه به يحصل الأدب المطلوب منها، فلا يجوز فوقه، ودونه يجوز، ويمكن كراهة الترك، بل تحريمه إذا انجرّ إلىٰ وقوعهما إلىٰ المحرّمات وتضييعهما»، إلىٰ أن قال:

«وفي الأخبار مايدلّ علىٰ خمسة أو ستّة» ثمّ ذكر رواية حمّاد والسكوني وغيرهما إلىٰ أن قال:

«والأولىٰ ترك الضرب، وعلىٰ تقديره فالتخفيف، مهما أمكن، كما يدلّ عليه مامرّ...»[3].

وقال السيّد الخوانساري في أوّل بحثه: «... وأمّا كراهة الزيادة عن عشرة أسواط في تأديب الصبيّ فاستُظهر بأخبار تظهر منها الحرمة».

(١) انظر الجواهر ٤١: ٤٤٤ـ٤٤٥، وانظر أيضاً كشف اللثام ١٠: ٥٤١ـ٥٤٢.

(٢) في الصفحة ٤٥٨.

(٣) مجمع الفائدة ١٣: ١٧٨ ـ ١٨٠.

ثمّ قال في نهاية بحثه: «ولايخفىٰ أنّ أخبار الباب لايستفاد منها الكراهة، ولامجال للتمسّك بالأصل بملاحظة ضعف السند في الأخبار، حيث إنّ الضرب إيذاء، وكيف يجوز إيذاء المؤمن والمسلم...؟»[1].

ولنعم ماقال، فإنّ الأصل عدم جواز الإيذاء، خرج منه ما ثبت خروجه قطعاً للتأديب، ويبقىٰ المشكوك تحت الأصل.

وبهذا السبب يظهر من السيّد الخوئي القول بعدم جواز التعدّي عن المنصوص حيث قال مرخّصاً: «لابأس بضرب الصبيّ تأديباً خمسة أو ستّة مع رفق»[2].

فإنّ كلامه هذا بمنزلة استثناء من عموم حرمة الإيذاء وإن لم يصرّح به، ويؤيّده قوله بالنسبة إلىٰ المعلّم حيث لم يجوّز له التعدّي عن ثلاث ضربات استناداً إلىٰ رواية السكوني: «هذا في غير المعلّم، وأمّا فيه، فالظاهر عدم جواز الضرب بأزيد من ثلاثة، وذلك لمعتبرة السكوني...»

فإنّ كلامه هنا صريح في عدم الجواز، ويظهر منه عدم الجواز في تعدّي غير المعلّم كالأب أيضاً.

وصرّح الإمام الخميني بعدم جواز التعدّي حيث قال: «... ولايجوز التجاوز، بل ولا التجاوز

(١) جامع المدارك ٧: ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٤١، ذيل المسألة ٢٨٥.

عن تعزير البالغ...»[١].

وأمّا صاحب الجواهر فبعد أن رجّح حمل النصوص علىٰ الكراهة وإن كان ظاهرها الحرمة كما تقدّم، قال: «لم ينقّحوا وجه الجواز في الزيادة ولكن علىٰ جهة المرجوحيّة[٢]، ضرورة أنّه بعدأن كان مقدار ذلك راجعاً إليه، فمع فرض توقّف الأدب عليها لايجوز له تركها إذا وجب، وإذا لم يتوقّف لم يجز له فعلها ، فلابدّ من حمل ذلك علىٰ حال عدم العلم بالحال...»[٣].

حرمة الضرب لغير التأديب:

كلّ ما تقدّم من الخلاف إنّما هو في حكم الضرب للتأديب وذكرنا اختلافهم فيه في كونه حراماً أو مكروهاً.

أمّا الضرب لغير التأديب كالضرب للتشفّي، فلا إشكال في حرمته، وقد صرّح به الفقهاء إجمالاً، كما وصرّحوا أيضاً بأنّه لايجوز الضرب المندفع عن الغضب وإن كان ظاهره معنوناً بالتأديب.

قال الأردبيلي: «ثمّ إن ضَرَبه، فيضرب به للتأديب وإصلاحه، أو فِعْله حراماً وتَرْكه الواجب، لا لغضبه وإطفاء غيضه والانتقام منه، كما تدلّ عليه مرسلة علي بن أسباط عن بعض أصحابنا، قال: "نهىٰ رسول الله ﷺ عن الأدب عند الغضب"[١] ولايضرّ ضعف السند بما ترىٰ؛ لأنّها موافقة للعقل والنقل، وهو ظاهر؛ فإن العبد المؤمن لاينبغي أن يفعل ويترك إلّا لله»[٢].

وقال صاحب الجواهر: «وأيضاً ينبغي أن يُعلم أنّ مفروض الكلام في التأديب الراجع إلىٰ مصلحة الصبيّ مثلاً، لا ما يثيره الغضب النفسانيّ، فإنّ المؤدِّب حينئذٍ قد يؤدَّب»[٣].

ثانياً ـ تأديب المرأة:

قال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾[٤].

قال الشهيد الثاني: «والمراد من الوعظ أن يخوّفها بالله تعالىٰ ويقول: اتقي الله في حقّي الواجب واحذري عذاب الله تعالىٰ ونكاله، ويذكر لها ماورد من حقوق الزوج علىٰ الزوجة...».

ثمّ قال: «وأمّا الهِجران، فالمعتبر منه هنا الهِجران في المضجع، وله أثر ظاهر في تأديب النساء.

(١) تقدّم تمام كلامه ومستنده في الصفحة ٤٥٥ ـ ٤٥٦.
(٢) أي لم يبيِّن الفقهاء القائلون بكراهة التجاوز وجه الكراهة.
(٣) الجواهر ٤١: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(١) الوسائل ٢٨: ٤٨، الباب ٢٦ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢.
(٢) مجمع الفائدة ١٣: ١٨٠.
(٣) الجواهر ٤١: ٤٤٦.
(٤) النساء: ٣٤.

وقد اختلف في معناه:

فقيل: أن يحوّل إليها ظهره في الفراش، ذهب إليه ابنا بابويه[١]، وهو الذي جعله المصنّف مرويّاً.

وقال الشيخ[٢] وابن إدريس[٣]: أن يعتزل فراشها ويبيت علىٰ فراش آخر.

وقيل: يبدأ بالأوّل، فإن لم ينجع فالثاني[٤].

وقيل: أن يترك وطأها[٥].

والأولىٰ: الرجوع فيه إلىٰ العرف وما تستفيد منه المرأة الهجران».

ثمّ قال: «وأمّا هجرها في الكلام بأن يمتنع من كلامها في تلك الحالة، فلا بأس به إذا رجا به النفع، ما لم يزد عن ثلاثة أيّام، لنهي النبيّ صلى الله عليه وآله عنه فوق الثلاثة[٦].

وأمّا الضرب، فهو ضرب تأديب وتعزير، كما يضرب الصبيان علىٰ الذنب، ويجب أن لا يكون مُدمياً، ولا مبرّحاً، أي شديداً، وفي بعض الأخبار

(١) انظر: المقنع: ١١٨، والمختلف ٧: ٤٠٤.

(٢) انظر المبسوط ٤: ٣٣٨.

(٣) انظر السرائر ٢: ٧٢٩.

(٤) قاله المقداد في التنقيح الرائع ٣: ٢٥٧، ولعلّه ظاهر العلّامة، أيضاً حيث قال مشيراً إلىٰ القولين المتقدّمين: «وكلاهما عندي جائز، ويختلف ذلك باختلاف الحال في السهولة والطاعة وعدمها». المختلف ٧: ٤٠٥.

(٥) نقله الطبرسي في مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٤٤ عن سعيد بن جبير.

(٦) انظر: أُصول الكافي ٢: ٣٤٤، باب الهجرة، الحديث ٢.

أنّه يضربها بالسواك[١]... ونقل الشيخ في المبسوط عن قوم: أنّ الضرب يكون بمنديل ملفوف، أو درّة، ولا يكون بسياط ولا خشب»[٢].

ثمّ قال بعد ذلك: «وإذا تمهّد ذلك فنقول: اختلف العلماء في تنزيل هذه الأُمور الثلاثة علىٰ التخيير، أو الجمع، أو الترتيب بالتدرّج من الأخفّ إلىٰ الأثقل، كمراتب النهي عن المنكر، وعلىٰ التقديرين هل هي مع تحقّق النشوز، أو ظهور أماراته قبل وقوعه، أو معهما؟»، ثمّ ذكر أنّ منشأ الخلاف ظهور الآية، وذكر بعض الأقوال، ثمّ قال:

«والأظهر: أنّه متىٰ احتمل انزجارها بالوعظ لا ينتقل إلىٰ الهجر، وإن لم يجوّزه[٣] جاز الهجر، ولا يجوز الضرب إلّا مع العلم أنّها لا تنزجر بهما، ومعه يجوز الضرب ولو في الابتداء، كمراتب النهي، وذلك حيث تتحقّق المعصية، وبدونه يقتصر علىٰ الموعظة ..»[٤].

وسوف يأتي تفصيل البحث عن ذلك في عنوان «نشوز». إن شاء الله تعالىٰ.

(١) نقله الشيخ الصدوق في المقنع: ١١٨ الذي هو متون الأخبار، كما وذكره الشيخ الطوسي في التبيان ٣: ١٩١، والطبرسي في مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٤٤.

(٢) المبسوط ٤: ٣٣٨.

(٣) أي لم يحتمله.

(٤) المسالك ٨: ٣٥٦ ـ ٣٥٩، وانظر: كشف اللثام ٧: ٥١٨ ـ ٥٢٠، والجواهر ٣١: ٢٠١ ـ ٢٠٧.

ثالثاً ـ تأديب المملوك:

تأديب المملوك مثل تأديب الصبي إلّا أنّ هناك أمرين لابدّ من ملاحظتها، وهما:

أوّلاً ـ أنّ الروايات اختلفت في مقدار ضربه من ثلاث إلىٰ العشرة[١]، بل في بعضها: «بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلىٰ العشرين»[٢]، وفي بعضها الآخر: «علىٰ قدر مايراه الوالي من ذنب الرجل وقوّة بدنه»[٣].

قال المحقّق الحلّي: «يكره أن يزاد في تأديب الصبي علىٰ عشرة أسواط، وكذا المملوك»[٤].

فحمل الزائد علىٰ العشرة علىٰ الكراهة.

وقال السيّد الخوئي: «..لابأس بضرب المملوك تأديباً إلىٰ عشرة»[٥].

ثمّ استدلّ له بصحيحة حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لابأس أن يؤدّب المحرم عبده ما بينه وبين عشرة أسواط»[٦]، وهي وإن وردت في المحرم إلّا أنّه إذا جاز للمحرم ذلك جاز لغيره بالأولوية.

الثاني ـ قال الشيخ الطوسي في النهاية: «والصبي والمملوك إذا أخطأ؛ أُدّبا بخمس ضرباتٍ إلىٰ ست، ولا يزاد علىٰ ذلك، فإن ضرب إنسان عبده بما هو حدٌّ، كان عليه أن يعتقه كفّارة لفعله»[١].

وظاهره الوجوب كظاهر النصّ[٢].

وحمله ابن إدريس[٣] وأكثر المتأخرين[٤] عنه علىٰ الاستحباب.

وللشهيد الثاني كلام فيما هو المفهوم من النصّ: هل هو الضرب فوق الحدّ كما فهمه الشيخ، ومقتضاه الزيادة عليه في الحدّ الذي استوجبه شرعاً؟ أوهو ضرب حدٍّ في غير موجب الحدّ، كأن يضربه حدّ القذف في غير مورد القذف، أو يضربه للتأديب

---

(١) انظر الوسائل ٢٨: ٥٠، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢ و٨ والصفحة ٣٧٥، الباب ١٠ من أبواب بقيّة الحدود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٨: ٣٧٥، الباب ١٠ من أبواب بقية الحدود، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٤) شرائع الإسلام ٤: ١٦٧.

(٥) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٤١.

(٦) الوسائل ١٢: ٥٦٤، الباب ٩٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث الأوّل.

(١) النهاية: ٧٣٢.

(٢) ففي صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من ضرب مملوكه حدّاً من الحدود من غير حدٍّ أوجبه المملوك علىٰ نفسه، لم يكن لضاربه كفارة إلّا عتقه». الوسائل ٢٨: ٤٨، الباب ٢٧ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل.

(٣) السرائر ٣: ٥٣٤، وفيه: «وذلك علىٰ الاستحباب دون الفرض والإيجاب».

(٤) انظر: شرائع الإسلام ٤: ١٦٧، والقواعد ٣: ٥٤٨ ـ وفيه: «علىٰ رأي» ـ، والمسالك ١٤: ٤٥٥، وكشف اللثام ١٠: ٥٤٢، والجواهر ٣٣: ٢٧٧ و٤١: ٤٤٨، وغيرها.

فوق المقدار المقرّر له، كما فهمه المحقّق الحلّي؟[1]

رابعاً ـ تأديب الحيوان:

لا إشكال في جواز تأديب الحيوان بمعنى تعليمه، مثل تعليم الببغاء، والفرس، والكلب وغيرها من الحيوانات إذا كان لأجل غرض صحيح، كالصيد المباح، نعم، لايجوز تعليمها للّهو واللعب؛ لأنّه يصير مقدّمة للحرام، كتعليم الكلاب والفهود والقردة للأغراض اللهوية الصرفة إجمالاً، وبحثه موكول إلىٰ محلّه.

وأمّا الضرب، فيجوز في نطاق مايحصل به الغرض، وأمّا غيره فمحلّ إشكال بل منع إذا استلزم إيذاء الحيوان، ويضمن الضارب ـ لو كان غير صاحب الحيوان ـ ما يجنيه بضربه.

قال العلّامة في التذكرة: «للمستأجر ضرب الدابّة بقدر العادة وقت الحاجة وتكبيحها[2] باللجام للاستصلاح، وحثّها علىٰ السير لتلحق القافلة؛ لأنّ النبي ﷺ نخس[3] بعير جابر وضربه، وكذا يجوز للرابض[4] ضرب الدابّة للتأديب، وترتيب المشي والعدْو والسير، وللمعلّم ضرب الصبيان للتأديب، وكلّ هؤلاء إذا ضربوا ضمنوا ما وقع بجناية ضربهم، سواء فعلوا المأذون أو تجاوزوا فيه؛ لأنّ الإذن منوط بالسلامة»[1].

(١) انظر المسالك ١٤: ٤٥٥.

(٢) كبحت الدابة باللجام كبحاً من باب نفع: جذبته به لتقف. المصباح المنير: «كبح».

(٣) نخست الدابّة: طعنتها بعود أوغيره لتهيج. المصباح المنير: «نخس».

(٤) الرابض: صاحب المربض، وهو مأوىٰ الغنم وغيرها من الدواب. المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «ربض».

ترتّب الضمان علىٰ التأديب:

التأديب سواء كان بأُسلوب الضرب أو غيره كالحبس، إمّا أن ينتهي إلىٰ إتلاف في النفس أو دونها ـ وهو العضو ـ أو لاينتهي إلىٰ ذلك.

فإن لم ينته، فلا كلام.

وإن انتهىٰ، فإمّا أن يتجاوز المؤدّب الحدّ المشروع في التأديب أو لا.

فإن تجاوز، فلا إشكال في ضمانه، سواء كان المؤدِّب هو الزوج أو الوالد، أو...؛ لأنّه متجاوز للحدّ المشروع فيضمن ما يتلفه بفعله وليس هناك مايمنع من ضمانه.

وإن لم يتجاوز، ففي الضمان وعدمه أقوال:

الأوّل ـ الضمان مطلقاً:

بمعنىٰ أن يكون المؤدّب ضامناً لو حصل النقص أو الموت بفعله، سواء كان زوجاً أو والداً أو معلّماً أو مالكاً للرقّ.

ذهب إليه جملة من الفقهاء، بل قيل: إنّه المشهور بينهم[2].

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٣١٨.

(٢) انظر الجواهر ٤٣: ٤٤.

واستدلّوا علىٰ هذا القول بـ:

١ ـ أنّ جواز التأديب مشروط بالسلامة[١].

٢ ـ وأنّ مشروعيّة التأديب لا توجب سقوط الضمان، ولا تنافي بينهما أصلاً؛ لأنّ الجواز التكليفي لا ينافي الوضع وهو الضمان[٢]، أو أنّ مشروعيّة التأديب مشروطة بالسلامة[٣].

وممّن صرّح باختيار هذا القول:

ـ الشيخ الطوسي، حيث قال: «ومن ضرب امرأته تأديباً فجنىٰ عليها ضمن بلا خلاف»[٤].

وقال أيضاً: «إن ضرب الأب، أو الجد، الصبيّ تأديباً فهلك، أو ضربه الإمام، أو الحاكم، أو أمين الحاكم، أو الوصيّ، أو ضربه المعلّم تأديباً فهلك منه فهو مضمون؛ لأنّه إنّما أُبيح بشرط السلامة، ويلزم عندنا في ماله»[٥].

ـ العلّامة في الإرشاد، حيث قال: «ولو أدّب زوجته أو ولده ضمن الجناية»[٦].

ـ الشهيد الأوّل في الدروس، حيث قال: «ولو أدّب زوجته أو ولده فماتا، ضمن في ماله؛ لاشتراطه بالسلامة، وكذا معلّم الصبية...»[٧].

ـ المحقّق الأردبيلي، حيث قال: «لو أدّب من له التأديب، مثل الزوج...، والوليّ...، بل الوصيّ... فأدّىٰ إلىٰ تلف النفس أو الجرح الموجب للضمان، يضمن المؤدّب جنايته؛ لأنّه تعدٍّ موجب للضمان... ولا ينافيه جواز أصل التأديب، فإنّ الجواز هو التأديب لا الإتلاف، ولو فرض ذلك لم يرخّص له ذلك»[١].

ـ الفاضل الإصفهاني، فإنه قال معلّقاً علىٰ تفصيل العلّامة بين الزوجة والولد في القواعد: «وفي الفرق نظر إلّا أن يكون نصٌّ أو إجماع»[٢].

ـ ومثله قال صاحب الجواهر[٣]، ونسب في موضع آخر[٤] ثبوت الضمان فيه إلىٰ المشهور.

ـ والسيّد الخوئي حيث قال في متن تكملة المنهاج: «لو أدّب الزوج زوجته تأديباً مشروعاً فأدّىٰ إلىٰ موتها اتفاقاً، قيل: إنّه لا دية عليه كما لا قود، ولكنّ الظاهر ثبوت الديّة، وكذلك الحال في الصبيّ إذا أدّبه وليّه تأديباً مشروعاً فأدّىٰ إلىٰ هلاكه».

ثمّ استدلّ عليه في الهامش بقوله: «الوجه في ذلك هو: أنّ مشروعيّة التأديب لا توجب سقوط الديّة، ولا تنافي بينهما أصلاً؛ لأنّ الجواز التكليفيّ

(١) انظر المبسوط ٨: ٦٦.

(٢) انظر الجواهر ٤١: ٦٦٩، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢١٨، ذيل المسألة ٢٢٣.

(٣) انظر المبسوط ٨: ٦٦.

(٤) المبسوط ٣: ٢٤٤.

(٥) المبسوط ٨: ٦٦.

(٦) الإرشاد ٢: ١٨٨.

(٧) الدروس ٢: ٦١.

(١) مجمع الفائدة ١٣: ٣١١، وانظر الصفحة ٣٧٩ منه.

(٢) كشف اللثام ١٠: ٦٥٥.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٦٦٩.

(٤) انظر الجواهر ٤٣: ٤٤.

لاينافي الوضع، نعم إنّه يوجب سقوط القود...»[١].

ووجه سقوط القود هو عدم صدق قتل العمد فيه بعد الإذن شرعاً؛ لعدم صدق العدوانيّة[٢]، ومفهومه: أنّه لو مات المؤدَّب بسبب الضرب المتجاوز عن الحدّ المشروع يثبت فيه القود.

ـ وقال الإمام الخميني: «لو ضرب تأديباً فاتّفق القتل فهو ضامن زوجاً كان الضارب أو وليّاً للطفل، أو وصيّاً للولي، أو معلّماً للصبيان، والضمان في ذلك في ماله»[٣].

الثاني ـ الترديد في ضمان الزوج:

تردّد المحقّق الحلّي في ضمان الزوج فقال: «إذا أدّب زوجته تأديباً مشروعاً فماتت، قال الشيخ: عليه ديتها؛ لأنّه مشروط بالسلامة، وفيه تردّد؛ لأنّه من جملة التعزيرات السائغة، ولو ضرب الصبيَّ أبوه، أو جدّه لأبيه تأديباً فمات، فعليه ديته في ماله»[٤].

ووافقه في هذا الترديد العلّامة في القواعد[٥].

الثالث ـ عدم الضمان مطلقاً:

قال الشهيد الثاني معلّقاً علىٰ كلام المحقّق المتقدّم: «ظاهرهم الاتفاق علىٰ أنّ تأديب الولد مشروط بالسلامة، وأنّه يضمن ما يجني عليه بسببه. وإنّما الخلاف في تأديب الزوجة...

والمصنّف استشكل ذلك من حيث إنّه تعزير سائغ، فلا يترتّب عليه ضمان.

ويُشكل بأنّ ذلك وارد في تأديب الولد؛ لأنّ الفرض وقوعه سائغاً، فلو كان جوازه موجباً لعدم الضمان ثبت فيهما. والفرق بينهما بالاتفاق علىٰ ضمانه دونها، فيرجع إلىٰ الأصل، في محل المنع.

نعم، المقتضي للجواز في تأديبها أقوىٰ مدركاً، حيث إنّه منصوص [في] القرآن بقوله تعالىٰ: ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾[١] إلّا أنّ ذلك لايخرج عن حكم الأصل؛ لأنّا نتكلّم في تعزير الولد علىٰ وجه يجوز»[٢].

وظاهر عبارته أنّ ملاك عدم ثبوت الضمان في الزوجة ـ وهو كون الضرب سائغاً ـ موجود في الولد أيضاً، فلا يثبت الضمان فيه، فهو كالزوجة.

وبهذا المضمون قال في الروضة[٣].

والظاهر من المحقّق الثاني الجزم بما تردّد فيه المحقّق والعلّامة، وعليه، فيكون قولاً رابعاً في المسألة، وهو التفصيل بين الزوجة والولد، بمعنىٰ أنّه يثبت الضمان في إتلاف الولد دون الزوجة، فإنه قال

(١) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢١٨، المسألة ٢٢٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ذيل المسألة ٢٢٤.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٤، كتاب الديّات، موجبات الضمان، المسألة ٣.

(٤) شرائع الإسلام ٤: ١٩٢.

(٥) انظر القواعد ٣: ٥٧٢.

(١) النساء: ٣٤.

(٢) المسالك ١٥: ٥٩ـ٦٠.

(٣) انظر الروضة البهيّة ٩: ٣٥٣.

بعد إثبات الضمان للمعلّم لأنّه أجير، والأجير ضامن وإن لم يقصّر: «ولو ضرب امرأته للتأديب فماتت فقد قال المصنّف في التحرير: إنّه يضمن، وللنظر فيه مجال؛ لأنّ الضرب حقّ له، لا لمصلحتها»[١].

ويظهر من السيّد العاملي موافقته لذلك[٢]؛ لارتضائه التعليل المذكور، وهو أنّ ضرب الزوجة حقّ للزوج، لا لمصلحتها، بخلاف ضرب الولد، فإنّه لمصلحته.

كانت هذه أهمّ الأبحاث التي تتعلّق بالتأديب، وبقيت أبحاث أُخرىٰ نحيلها إلىٰ مواضعها المناسبة من قبيل:

- تأديب الصبيان علىٰ العبادات كالصلاة والصوم، يراجع فيها إلىٰ العنوانين: «صلاة»، و«صوم» ونحوهما.

- عبادة الصبيّ المميّز هل هي تأديبيّة أو شرعيّة؟ يراجع فيها إلىٰ عنوان «صبيّ» و«عبادة» و...

- أنّ الضرب من طرق النهي عن المنكر، يراجع فيه إلىٰ عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

مظان البحث:

عمدة مايبحث عن ذلك في الموارد التالية:

١ ـ كتاب النكاح: عند الكلام عن نشوز المرأة.

٢ ـ كتاب الإجارة: عند الكلام عن ضمان المعلّم ما يتلفه بسبب التأديب لكونه أجيراً. وعن ضمان مستأجر الدابّة لو ضربها ضرباً موجباً للنقص فيها.

٣ ـ كتاب الديّات: عند الكلام عن دية النفس أو العضو، لو مات الشخص أو حدث فيه النقص بسبب التأديب.

٤ ـ كتاب الحدود: بمناسبة ذكر جملة من التعزيرات في خاتمة بحث القذف، ومنها تعزير الصبي وتأديبه وكذا المملوك.

وموارد أُخر تعلم ممّا تقدّم.

---

(١) جامع المقاصد ٧: ٢٨٠.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٧: ٢٧٣.

تأريخ

لغـة:

مصدر أرّخ، بمعنى حدّد وقت الحادث، سواء كان وقوع واقعة، أو كتابة رسالة، أو غير ذلك.

فالتأريخ: تحديد تسجيل وقت الأحداث، والأحداث التي يمرّ بها كائن ما[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغويّ نفسه.

---

(١) انظر: المعجم الوسيط وغيره من كتب اللغة: «أرخ».

الأحكام:

قبل بيان أحكام التاريخ نذكر مقدّمة:

مبدأ التاريخ الإسلاميّ:

لكلّ أُمّة حضارة وتاريخ يخصّها، ولها مبدأ تاريخيّ تحاسب الوقائع طبقه، والعرب قبل الإسلام لمّا لم يكونوا مجتمعين على أمر واحد، لم يكن لهم مبدأ تاريخيّ موحّد، وإنّما كانت هناك عدّة مبادئ بمناسبة وقوع حوادث مهمّة فيها، ثمّ صارت مبدءً لتواريخهم، التي منها بناء البيت على يد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وهجوم أبرهة على مكّة المسمّى بعام الفيل، وحوادث أُخرى وقعت بينهما.

وأمّا بالنسبة إلى التأريخ الهجريّ، فالروايات تقول: إنّما صار متداولاً في السنة السادسة عشرة أو السابعة عشرة من هجرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وفي خلافة عمر بن الخطاب. وإليك جملة من الروايات الواردة في هذا الباب:

ـ روى خليفة بن خيّاط في تأريخه بإسناده عن سعيد بن المسيّب، أنّه قال: «جمع عمر المهاجرين والأنصار، فقال: من أين أكتب التأريخ؟ فقال له عليٌّ: مذ خرج رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلمّ) من أرض الشرك، فهو يوم هاجر، فكتب ذلك عمر بن الخطاب»[1].

ـ وقال اليعقوبي في تأريخه عند بيان حوادث سنة ١٦ للهجرة: «وفيها أرّخ عمر الكتب، وأراد أن يكتب التأريخ منذ مولد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثمّ قال: من المبعث، فأشار عليه عليّ بن أبي طالب أن يكتبه من الهجرة، فكتبه من الهجرة»[1].

ـ وروى الطبريّ بإسناده عن ابن المسيّب، قال: «جمع عمر بن الخطاب الناس فسألهم من أيّ يوم نكتب؟ فقال عليّ: من يوم هاجر رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلّم) وترك أرض الشرك، ففعل عمر»[2].

ـ وقال المسعوديّ: «كان عمر شاور الناس في التأريخ لأُمور حدثت في أيامه، لم يُعرف لها وقت تؤرّخ به، فكثر منهم القول وطال الخطب في تواريخ الأعاجم وغيرها، فأشار عليه عليّ بن أبي طالب أن يؤرّخ بهجرة النبي (صلّى الله عليه [وآله] وسلّم)، وتركه أرض الشرك، فجعلوا التأريخ من المحرّم، وذلك قبل مقدم النبي (صلّى الله عليه [وآله] وسلّم) إلى المدينة بشهرين واثني عشر يوماً؛ لأنّهم حبّوا أن يبتدئوا بالتأريخ من أوّل السنة، وكان في سنة ١٧ أو ١٨[3] يتنازع الناس في ذلك»[4].

---

(١) تأريخ خليفة بن خياط: ٢٤، ونقله عنه المتّقي الهندي في كنز العمال ١٠: ٣٠٩، الحديث ٢٩٥٥٢.

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٣٥.

(٢) تاريخ الطبري ٣: ١٤٤، آخر حوادث السنة ١٦.

(٣) ويرى بعضهم أنّ ذلك كان في السنة ١٦ للهجرة. انظر تاريخ الطبري ٣: ١٤٤، وتاريخ اليعقوبي ٢: ١٣٥.

(٤) التنبيه والإشراف (للمسعودي): ٢٥٢، وانظر البحار ٤٠: ٢١٨، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، الباب ٩٧، الحديث الأوّل، نقلاً عن المناقب لابن شهرآشوب.

السنة الهجريّة الشمسيّة والهجرية القمريّة:

يمكن محاسبة التأريخ الهجريّ على السنين القمريّة والشمسيّة معاً، ومبدأ السنة القمريّة محرّم الحرام، ومبدأ الشمسيّة يوم النيروز، وهو أوّل فصل الربيع، ونحن الآن في أوائل سنة ١٤٢٧ هجريّة قمريّة وأواخر سنة ١٣٨٤ هجريّة شمسيّة، ومبدأ السنتين هجرة النبيﷺ، والاختلاف إنّما جاء من جهة زيادة السنة الشمسيّة على السنة القمريّة بحدود أحد عشر يوماً.

الحكم التكليفيّ لاستعمال التأريخ:

الحكم الأوليّ لاستعمال التأريخ في المعاملات وغيرها هو الجواز، وقد يجب إذا توقف عليه أداء حقٍّ، أو إثباته، أو إثبات شهادة، أو وصيّة ونحو ذلك.

كما يجوز كتابة التأريخ بمعنى تدوين الحوادث والوقائع ،لما يترتّب على ذلك من فوائد كثيرة، شريطة حفظ الأمانة في النقل وعدم تحريف الوقائع،كما يفعله أهل المطامع والهوى، فإنّه محرّم؛ لما يتضمّن من الكذب والمفاسد الأُخرى، خاصّة تضييع الحقوق.

حكم استعمال التأريخ غير الهجريّ:

يقع الكلام في ذلك على صعيدين:

١ ـ الصعيد غير الرسميّ.

٢ ـ الصعيد الرسمي

أمّا الصعيد غير الرسميّ، فاستعمال التأريخ غير الهجري لامانع منه بحسب الحكم الأوّليّ، إذا كان الغرض من استعمال التاريخ حاصلاً منه، مثل جعل مدّة أداء الدين في النسيئة، أو مدّة النكاح المؤجّل، أو غير ذلك ممّا يدخل فيه الأجل. وإنّما يحصل الغرض مع معرفة الطرفين للتأريخ المستخدم، بأن يكون متداولاً، أو يكونا يعرفانه بوجهٍ خاص؛ لأنّ الهدف من جعل التأريخ هو رفع الغرر، فإذا ارتفع بأيّ تأريخ جاز، وإن لم يرتفع فلايجوز.

وقد تكلّمنا عن ذلك في العنوانين «بيع النسيئة» و «تأجيل».

وأمّا على الصعيد الرسمي، فالأجدر، بالبلاد الإسلامية أن تستخدم التأريخ الهجريّ[1]، لكنها مع الأسف لم تفعل ذلك، بل استخدمت تواريخ أُخرى كالتأريخ الميلاديّ[2].

---

(١) سواء كان بحساب التاريخ القمري أو الشمسي.

(٢) منع علماء الإمامية ـ زاد الله شرفهم ـ الدول في إيران من استخدام التاريخ غير الهجري، ولهم مواقف مشرّفة حينما أراد بعض السلاطين ـ كمحمد رضا بهلوي ـ استخدام التاريخ الشاهنشاهي المبتني على بدء التاريخ من سلطنة كورش، أي نحو أكثر من ألف سنة قبل الهجرة بدل التاريخ الهجري الشمسي، ولم تظهر هذه البادرة من سائر علماء الإسلام حينما استعملت دولهم التاريخ الميلادي.

تاسوعاء[١]

لغةً

هو اليوم التاسع من شهر محرّم الحرام[٢].

وأطلق بعضهم عليه ـ أي التاسع ـ عاشوراء[٣]. وسوف يأتي تحقيق ذلك في «عاشوراء» إن شاء الله تعالى.

ومهما كان، فقد قيل: إنّه ليس في لغة العرب على وزن فاعولاء إلّا عاشوراء، وتاسوعاء، وضاروراء، بمعنى الضرّاء، والساروراء بمعنى السرّاء و...[٤].

اصطلاحاً:

هو اليوم التاسع من محرّم الحرام.

الأحكام:

للفقهاء كلام حول حكم صوم يوم عاشوراء؛ لاختلاف الروايات فيه، وجاء في بعضها ذكر صوم يوم تاسوعاء أيضاً، وسوف يأتي تحقيق حكم الصوم في هذين اليومين، ونقل الآراء فيه في عنوان «عاشوراء» إن شاء الله تعالى؛ لأنّ بحثهم متمركز فيه.

وعلى كلّ حال نكتفي هنا بذكر بعض ماورد بهذه المناسبة:

روى الكليني بإسناده عن عبدالملك، قال: «سألت أبا عبداللهعليه السلام، عن صوم تاسوعا وعاشورا من شهر المحرّم، فقال: تاسوعا يومٌ حوصر فيه الحسينعليه السلام وأصحابه (رضي الله عنهم) بكربلاء[١]،

---

(١) ها أنا أكتب هذا الموضوع بكل حزن وأسىً في عشيّة يوم تاسوعاء عام ١٤٢٧ هـ وقد صادف وصول كتابتي للموسوعة في هذا الموضوع مع هذا اليوم الأليم، وليس من طريقتي تقديم أو تأخير عناوين الموسوعة.

(٢) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «تسع».

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «عشر».

(٤) قاله الأزهري، انظر تهذيب اللغة ١: ٤٠٩، مادة «عشر».

---

(١) نزل الإمام الحسينعليه السلام بكربلاء بعد مواجهته مع الحرّ بن يزيد الرياحي ومن معه الذين جاءوا لصدّ الإمامعليه السلام عن الذهاب إلى الكوفة، وذلك في اليوم الثاني من محرّم الحرام، وكان المدد يزداد حتّى وصل إلى ثلاثين ألفاً على ماذكروا، واشتدّ الحصار على الحسينعليه السلام وأصحابه يوم التاسع بعد أن جاء شمر بن ذي الجوشن ـ بتحريض منه ـ بأوامر جديدة من عبيدالله بن زياد لعمر بن سعد الذي كان قد تولّى الجيش، بأن يُسرع في عمليّة القتال، فاستمهلهم الحسينعليه السلام ليلة عاشوراء ليقضيها هو وأصحابه بالعبادة. انظر: الإرشاد (للمفيد) ٢: ٨٤ ـ ٩٠، وتاريخ الطبري ٤: ٣١١ ـ ٣١٧.

واجتمع عليه خيل أهل الشام[١] وأناخوا عليه، وفرح ابن مرجانة وعمر بن سعد بتوافر الخيل وكثرتها. واستضعفوا فيه الحسين صلوات الله عليه، وأصحابه (رضي الله عنهم) وأيقنوا أن لا يأتي الحسين عليه السلام ناصرٌ ولايمدّه أهل العراق، بأبي المستضعف الغريب.

ثمّ قال: وأمّا يوم عاشوراء، فيومٌ أُصيب فيه الحسين عليه السلام صريعاً بين أصحابه، وأصحابه صرعى حوله، أفصومٌ يكون في ذلك اليوم؟! كلّا وربّ البيت الحرام. ماهو يوم صوم، وماهو إلّا يوم حزن ومصيبة دخلت على أهل السماء والأرض وجميع المؤمنين، ويوم فرح وسرور لابن مرجانة وآل زياد وأهل الشام غضب الله عليهم وعلى ذريّاتهم[٢]. وذلك يوم بكت عليه جميع بقاع الأرض خلا بقعة الشام، فمن صامه أو تبرّك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب، مسخوط عليه، ومن ادّخر إلى منزله ذخيرة أعقبه الله تعالى نفاقاً في قلبه إلى يوم يلقاه، وانتزع البركة عنه وعن أهل بيته وولده، وشاركه الشيطان في جميع ذلك»[٣].

(١) لعلّ نسبة الخيل إلى أهل الشام؛ لأنّ الجيش كان منسوباً إلى يزيد بن معاوية وهو محسوب على الشام والشاميين.

(٢) أي الذين يرون رأيهم، ويدينون به.

(٣) الكافي ٤: ١٤٥، باب صوم عرفة وعاشورا، الحديث ٧، ورواه عنه في الوسائل ١٠: ٤٥٩، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث الأوّل.

وفي ذيل الرواية إشارة إلى ما كان يفعله بنو أُميّة ويأمرون به أتباعهم من التبرك بهذا اليوم وجعله عيداً، وهناك شواهد روائية وتاريخية تدلّ على ذلك[١].

فنها ماورواه الصدوق في علل الشرائع عن عبدالله بن الفضل الهاشمي في رواية طويلة عن أبي عبدالله عليه السلام جاء فيها: «فقلت له: يابن رسول الله، فكيف سمّت العامّة يوم عاشوراء يوم بركة؟ فبكى عليه السلام، ثمّ قال: لمّا قُتل الحسين عليه السلام تقرّب الناس بالشام إلى يزيد، فوضعوا له الأخبار وأخذوا عليه الجوائز من الأموال، فكان ممّا وضعوا له أمر هذا اليوم، وأنّه يوم بركة ليعدل الناس فيه من الجزع والبكاء والمصيبة والحزن إلى الفرح والسرور والتبرّك والاستعداد فيه، حَكَم الله بيننا وبينهم»[٢].

(١) وقد تصدّى زميلنا الشيخ نجم الدين الطبسي لدراسة هذا الموضوع ضمن دراسة صوم يوم عاشوراء، وذكر من كثير من أهل السنّة ـ حتّى من مثل ابن تيميّة وابن الجوزي ـ التصريح بأنّ روايات التبرّك بيوم عاشوراء وإدخال السرور من الموضوعات، ونقل عن البيروني والمقريزي وغيرهما: أنّ بني أُميّة اتخذوه عيداً، فتزيّنوا فيه، ولبسوا الجديد واكتحلوا، وأقاموا الولائم والضيافات، وأطعموا الحلاوات والطيّبات و...

انظر: كتاب صوم يوم عاشوراء بين السنّة النبويّة والبدعة الأُموية: ١١٤، ومابعدها، والخطط المقريزية ٢: ٣٨٥.

(٢) علل الشرائع ١: ٢٢٦، الباب ١٦٢، الحديث الأوّل.

﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾(١)، ﴿أُولَـٰئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ ٱلدَّارِ﴾(٢).

تأسّي

راجع الملحق الأُصولي: تأسّي.

تأسيس

راجع الملحق الأُصولي: تأسيس.

تأفيف

لغـة:

من أفّف تأفيفاً، إذا قال: أُفّ(٣)، وهي كـلمة تدلّ على تضجّر قائلها(٤).

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

تترتّب على التأفيف عدّة أحكام نشير إليها إجمالاً:

(١) الشعراء:٢٢٧.

(٢) الرعد:٢٥.

(٣) انظر الصحاح: «أفف».

(٤) انظر النهاية (لابن الأثير): «أفف».

الحكم التكليفي للتأفيف:

يختلف حكـم التأفـيف بـاختلاف القـائل والمقول فيه.

التأفيف بالنسبة للوالدين:

ورد النهي الصريح عن التأفيف بـالنسبة إلى الوالدين في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾(١)، والمعروف دلالة الآية عـلى حـرمة التأفـيف، بـل استفيد منها حرمة الضرب بالأولويّة وبالفحوى، كما تـقدّم بـيانه في المـلحق الأُصـولي تحت عنوان «أولويّة».

وجاء في روايات أهل البـيتعليهم السلام: أنّ أدنىٰ العـقوق: أُفّ، فـقد روى الكـليني بـإسناده عـن حديدبن حكيم، عن أبي عبداللهعليه السلام، أنّـه قـال: «أدنىٰ العقوق: أُفّ، ولو علم الله عـزّ وجـلّ شـيئاً أهون منه لنهى عنه»(٢).

وروى بـاسناده عـن أبي البـلاد عـن أبي عبداللهعليه السلام أيضاً أنّه قال: «لو علم الله شـيئاً أدنى من أُفّ لنهى عنه، وهـو مـن أدنى العـقوق، ومـن العقوق أن ينظر الرجـل إلى والديـه فـيحدّ النـظر إليهما»(٣).

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٤٨، باب العقوق، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٤٩، الحديث ٧.

التأفيف بالنسبة إلى غير الوالدين:

لا إشكال في مذموميّة التأفيف حتّى لغير الوالدين، فقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في حديث: «... وإذا قال الرجل لأخيه: أُفّ انقطع ما بينهما من الولاية»[١].

وفي حديث آخر عنه عليه السلام: «إذا قال له: أُف فليس بينهما ولاية»[٢]

وهل يحرم أم لا؟

لم أعثر على من تطرّق لذلك، نعم لا إشكال في حرمته إذا تضمّن إيذاءً للمقول فيه، لحرمة إيذاء المؤمن.

وهل يجوز ذلك في مقام التأديب، كقول الأب ذلك لابنه أو المعلّم لتلميذه؟

إذا قلنا بجواز السبّ في التأديب كما تقدّم عن بعضهم في عنوان «تأديب»، فيجوز التأفيف بطريق أولى إلّا إذا استلزم الإيذاء، فإنّه لايجوز، وأمّا إذا قلنا بعدم جوازه، فلا يستلزم عدم جواز التأفيف أيضاً؛ لأنّه أخفّ من السبّ، ولعلّ السيرة قائمة على فعله في مثل الوالدين والأولاد، والمعلّمين، والمتعلّمين ونحوهم.

ويشهد لذلك صدور هذه الكلمة عن بعض الأئمة عليهم السلام في مقام التأديب والنهي عن المنكر، من قبيل:

ـ ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن أبي أيوب الخزّاز. قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: أُفٍّ للرجل المسلم لايفرغ نفسه في الأُسبوع يوم الجمعة لأمر دينه فيسأل عنه»[١].

ـ وما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن سليمان بن هلال، قال: «سأل بعض أصحابنا أبا عبدالله عليه السلام، فقال:... فقلت: فامرأة نامت مع امرأة في لحاف؟ فقال: ذواتا محرم؟ قلت: لا، قال من ضرورة؟ قلت: لا، قال: تضربان ثلاثين سوطاً، ثلاثين سوطاً، قلت: فإنها فعلت!، قال: فشقّ ذلك عليه، فقال: أُفّ، أُفّ، أُفّ، ثلاثاً ،وقال: الحدّ»[٢].

ـ وما رواه الكليني بإسناده عن المعلّى بن خنيس، قال: «ذهبت بكتاب عبدالسلام بن نعيم وسُدير، وكتب[٣] غير واحد إلى أبي عبدالله عليه السلام حين ظهر المسوّدة، قبل أن يظهر وُلد العباس: بأنّا قد قدّرنا أن يؤول هذا الأمر إليك، فماترى؟ قال:

---

(١) الوسائل ١٢: ٢٠٦، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٠٧، الحديث ١٠.

(١) الوسائل ١١: ٣٤٨، الباب ٣ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٨: ٩٠، الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢١.

(٣) المراد من الكتاب والكتب هنا: الرسائل التي أرسلها الشيعة إلى الإمام الصادق عليه السلام يستخبرون منه الحال، حينما ظهر المسوّدة ـ وهم جماعة أبي مسلم الخراساني الذين لبسوا السواد ورفعوا الأعلام السود، طالبين الحكم للرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله ـ فتخيّلوا أنّ الإمام عليه السلام سيلبّي هؤلاء، لكن تضجّر عليه السلام منهم.

فضرب بالكتب الأرض، قال: أُفّ أُفّ، ما أنا لهؤلاء بإمام، أما يعلمون أنّه إنّما يقتل السفياني؟»[١].

وروايات أُخر يستفاد من مجموعها جواز التأفيف في مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقام التأديب ونحو ذلك.

حكم التأفيف في الصلاة:

التأفيف تارة يحصل بتلفظ كلمة «أُفّ»، وأُخرى بإخراج صوته ،كالتأوّه الذي يكون تارة بتلفظ «آه»، وأُخرى بإخراج صوته.

أمّا التلفظ بكلمته، فلا إشكال في كونه مبطلاً للصلاة؛ لاتفاق الفقهاء على إبطال الكلام العمدي إذا كان مركّباً من حرفين فصاعداً.

وأمّا إخراج صوت التأفيف والتأوّه ونحوهما، فقد قال جمع بعدم إبطاله للصلاة؛ لعدم كونه كلاماً[٢]، وسيأتي الكلام عن حكم التأوّه وهما متّحدان في الحكم.

راجع: تأوّه.

(١) الوسائل١٥: ٥٢، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٨.

(٢) نقل ذلك السيّد الحكيم عن التذكرة، والذكرى، والروض، ومجمع البرهان، والكفاية، والمدارك، والمفاتيح، وشرحه، وغيرها، وارتضاه.

انظر: المستمسك٦: ٥٤٦، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٤٦٨، والعروة الوثقى في متنها، فإنهم اختاروا عدم البطلان أيضاً.

تأقيت

لغـــةً:

من أقّت، وأصله وقّت، فالهمزة منقلبة عن الواو، والوقت مقدار من الزمان[١].

فالتأقيت والتوقيت بمعنى واحد، وقيل في معناهما:

-إنّ كلّ شيءٍ قدّرت له حيناً ووقتاً فقد وقّته توقيتاً[٢].

-أو كلّ ما قدّرت له غاية أو حيناً فهو موقّت[٣].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فمثال تقدير الغاية، قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[٤] حيث جعلت الآية غاية جواز الأكل والشرب الفجر.

ومثال تقدير الوقت وتحديده إدامة الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ حيث

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير: «وقت».

(٢) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب «وقت».

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «وقت».

(٤) البقرة: ١٨٧.

جعلت غاية الصوم دخول الليل، ومن تحديد الغايتين يستفاد تحديد وقت الصوم وتعيينه.

ومن هذا القبيل تحديد أوقات الصلوات الخمس في الكتاب والسنّة، من قبيل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[1].

ـ هذا وقد يأتي التوقيت بمعنى التأجيل، مثل قولهم: «النكاح المؤقّت»، ويريدون به المؤجّل، أي المذكور في عقده الأجل، مقابل «النكاح الدائم» الذي لم يذكر في عقده أيّ نوع من الأجل.

الأحكام:

تقدّم الكلام عن التأجيل في عنوان «تأجيل» فلذلك يحال الكلام عن التوقيت بمعنى التأجيل إليه.

والتوقيت بمعنى التوظيف ليس فيه أبحاث، إذ لا يعدو عن إطلاق العنوان عليه.

إذن ينحصر البحث في التأقيت بمعنى تحديد الوقت، والكلام فيه يكون كالآتي:

انقسام العبادات إلى مؤقّتة وغير مؤقّتة:

تنقسم العبادات إلى مؤقّتة وغير مؤقّتة:

أوّلاً ـ العبادات المؤقّتة:

وهي التي حدّدت الشريعة لها وقتاً خاصّاً، من قبيل:

١ ـ الصلوات اليوميّة:

قال العلّامة في المنتهى: «أجمع المسلمون على

(١) الإسراء:٧٨.

أنّ كل صلاة من الصلوات الخمس مؤقّتة بوقت معيّن مضبوط»[1].

٢ ـ صلاة الجمعة:

وهي تعدّ من الصلوات اليوميّة فلها حكمها أيضاً[2].

٣ ـ النوافل اليومية وغيرها:

نوافل الصلوات اليومية محدّدة أيضاً، فإنّ لها أوقاتاً معيّنة تفوت بفواتها[3].

وهناك نوافل أُخر محدّدة بوقت معيّن، مثل: صلاة أوّل الشهر، وصلاة ليلة الدفن، والصلوات الواردة بمناسبة الأيام المعيّنة.

٤ ـ صلاة العيدين:

فإنّ وقتها من طلوع الشمس إلى الزوال، ولاقضاء لها لو فاتت، ويستحبّ تأخيرها إلى أن ترتفع الشمس[4].

٥ ـ صلاة الخسوف والكسوف:

ووقتها من حين الابتداء بالكسوف أو

(١) المنتهى ٤: ٣٦، وانظر المدارك ٣: ٣٠.

(٢) انظر العروة الوثقى ٢: ٢٤٤، كتاب الصلاة، فصل في أعداد الفرائض.

(٣) انظر العروة الوثقى ٢: ٢٤٤، كتاب الصلاة، فصل في أعداد الفرائض ونوافلها.

(٤) انظر العروة الوثقى ٣: ٣٩٦، كتاب الصلاة، فصل في صلاة العيدين.

الخسوف إلى تمام الانجلاء إجمالاً.

وأمّا صلاة سائر الآيات كالزلزلة والرّيح ونحوهما فلا وقت محدّد لها إجمالاً[1].

٦ ـ الزكاة:

إنّ كلّ صنف من الأصناف التي تتعلّق بها الزكاة له وقت خاصّ لتعلّق وجوب الزكاة به، ووقت لوجوب إخراج الزكاة منه، وتفصيله في عنوان «زكاة»[2].

٧ ـ زكاة الفطرة:

وهو نوع من الزكاة له وقت لتعلّق الوجوب ووقت لأداء الواجب، كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى[3].

٨ ـ الخمس:

وله وقت لتعلّق وجوب الخمس، ووقت لأدائه[4].

٩ ـ عمرة التمتّع والحج:

فإنّ لهما وقتاً خاصّاً، وهو وقوع الأوّل في أشهر الحجّ، والثاني في أيام خاصة من ذي الحجة[1].

١٠ ـ الغسل:

بعض الأغسال تكون موقّتة إجمالاً، مثل غسل الجنابة والحيض بالنسبة إلى صوم يوم غد، وبالنسبة إلى الصلوات اليوميّة. ومثل غسل بعض الأيّام المعيّنة، كيوم الجمعة وعرفة، ويومي العيدين، ونحو ذلك[2].

ثانياً ـ العبادات غير المؤقّتة:

هناك بعض العبادات غير مؤقّتة بوقت خاصّ، من قبيل: الصلوات المندوبة المبتدأة وغير المؤقّتة، مثل: صلاة جعفر الطيّار، والعمرة المفردة المندوبة، والصوم المندوب غير المعيّن، والطواف المندوب، والوضوء المندوب غير المؤقّت.

أحكام العبادات المؤقّتة:

يستنبط من تضاعيف كلمات الفقهاء عدّة قواعد نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

١ ـ لزوم اتساع وقت العبادة المؤقّتة لها:

يستحيل التكليف بعبادة مؤقّتة في وقت

(١) انظر العروة الوثقى ٣: ٤٤ـ٤٥، كتاب الصلاة، فصل في صلاة الآيات.

(٢) انظر العروة الوثقى ٤: ١٤٦، كتاب الزكاة، فصل في وقت إخراج الزكاة.

(٣) انظر العروة الوثقى ٤: ٢٢، كتاب الزكاة، زكاة الفطرة، فصل في وقت وجوبها.

(٤) انظر العروة الوثقى ٤: ٢٩٣، كتاب الخمس، المسألة ٧٢ و ٧٥.

(١) انظر العروة الوثقى ٤: ٦٠٩، كتاب الحجّ، فصل في صورة حجّ التمتع.

(٢) انظر العروة الوثقى ٢: ٢٤٢ و ٢٥٠ـ٢٥١، كتاب الطهارة، فصل في الأغسال المندوبة.

لايسعها، مثل أن يأمر بعمل يستغرق ساعة في نصف ساعة. قال صاحب المدارك: «إنّ وقت الكسوف إذا لم يتّسع لأخفّ الصلاة لم تجب؛ لاستحالة التكليف بعبادة مؤقّتة في وقت لا يسعها»[1].

لكنّ لبعضهم كلاماً في خصوص المثال، بل وفي عدّه من مصاديق القاعدة[2].

٢ ـ ثبوت التوقيت عن طريق الشرع:

قال صاحب المدارك: «الحقّ أنّ التوقيت إنّما يثبت إذا ورد الشرع بتحديد زمان الفعل، وبدونه يكون وقته العمر»[3].

قال ذلك في مقابل قول الشهيد في صلاة الآيات: «ويحتمل الوجوب بمجرّد السبب، وإن لم يسع الزمان في الكسوف وغيره»[4].

ولهم كلام في مورد المثال، أمّا كون التحديد لو كان فهو بيد الشرع فلعلّه لا كلام فيه.

٣ ـ عدم جواز تقديم العبادات المؤقّتة على وقتها:

لابدّ من فعل العبادة المؤقّتة بعد دخول وقتها، ولو فعلها قبل دخول الوقت لم تجز، إلّا في بعض الموارد المنصوصة، من قبيل غسل الجمعة عند خوف إعواز الماء عند دخول الوقت[5].

(١) المدارك ٤: ١٣٠.

(٢) انظر: الحدائق ١٠: ١٤١ و ٣٠٨، والعروة الوثقى ٣: ٥٠، كتاب الصلاة، فصل في صلاة الآيات، المسألة ٨.

(٣) المدارك ٤: ١٣٢.

(٤) البيان: ٢٠٧.

(٥) انظر: المختلف ٢: ٥٢، ومستند الشيعة ٤: ٩٠، والجواهر ٥: ٦٦، وغيرها.

٤ ـ الأداء والقضاء تابعان للتوقيت:

العبادة إذا صارت مؤقّتة، فلازمها إتيانها داخل الوقت بنيّة الأداء، وفي خارجه بنيّة القضاء، أمّا العبادات غير المؤقّتة فلا قضاء فيها، بل ولا أداء؛ لأنّه مقابل القضاء[1].

هذا كلّه بالنسبة إلى العبادات المؤقّتة وغير المؤقّتة، أمّا غير العبادات كالعقود والإيقاعات، فإنّ بعضها لا يصحّ إلّا مؤقّتاً وبعضها لا يصحّ مؤقّتاً، وبعضها يجوز فيه الأمران، وقد مرّ الكلام في ذلك في عنوان «تأبيد» الذي هو مقابل عنوان «تأقيت»، كما يراجع لإكمال البحث عنوان «تأجيل» أيضاً.

تأكيد

راجع الملحق الأُصولي: «تأسيس».

تالي

راجع: سَبْق.

تأميم

لغــة:

من أمّه وأمّمه بمعنى قصده[2]. أو من الأُمّة بمعنى جماعة من الناس يجمعهم أمر واحد من دين أو

(١) انظر: المدارك ٤: ١٣٢، ومستند الشيعة ١٠: ٤٣١.

(٢) انظر المصباح المنير وغيره: «أمم».

مكان أو زمان[1].

ولعلّ الثاني أوفق بالمعنى الاصطلاحي.

اصطلاحاً:

تحويل المرافق التي تعلّق بها نفع عامّ المملوكة ملكيّة فرديّة إلى ملكيّة عامّة[2].

الأحكام:

لم يتعرّض فقهاؤنا المعاصرون لهذا العنوان؛ ولذلك لم نجد ما يستحقّ الذكر لنذكره هنا، وإنّما فتحنا الملف ليبقى مفتوحاً بالنسبة إلى المستقبل.

تأمين

لغـــة:

تحصيل الأمن، وهو ضد الخوف[3].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في معنيين:

الأوّل ـ بمعنى قول «آمين» الذي هو بمعنى «اللهمّ استجب» أو «هكذا يكون»[4].

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «أمم».

(٢) معجم لغة الفقهاء: «أمم».

(٣) انظر كتاب العين والصحاح و...: «أمن».

(٤) انظر المصباح المنير: «أمن».

وقد تقدّم الكلام عن هذا المعنى في عنوان «آمين».

الثاني ـ بمعنى عقد خاصّ يتضمّن اتفاقاً بين المؤمِّن ـ الشركة أو الدولة ـ وبين المؤمَّن له ـ شخص أو أشخاص ـ على أن يدفع المؤمَّن له للمؤمِّن مبلغاً معيّناً شهريّاً أو سنوياً، حسبما يُنصّ عليه في وثيقة العقد؛ لقيام المؤمِّن بتدارك الخسارة التي تحدث في المؤمَّن عليه، على تقدير حدوثها[1].

الأحكام:

قبل بيان أحكام التأمين، نرى من اللازم أن نعقّب على التعريف المتقدّم ونوضّحه ونذكر أقسامه:

توضيح عقد التأمين:

ظهرت في القرون الأخيرة ظاهرة التأمين بداعي جبر الخسارات الواردة على الأموال التجارية التي كانت تُصدّر، وتُستورد عن طريق البحر حيث كان احتمال الخطر فيها احتمالاً معتدّاً به، ثمّ توسّعت ـ أي ظاهرة التأمين ـ في جميع مجالات الحياة، فشملت التأمين على النفس، أو على المال، أو نوع خاصّ منه، كالسيّارة ونحو ذلك من أشكالها، وطريقته الإجمالية هي: أن يدفع المؤمَّن له مالاً ـ سواء كان على نحو التقسيط أو غيره ـ للمؤمِّن، ليقوم الأخير بجبر الخسارة الواردة على المؤمَّن له

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤٢٠.

إن حصلت.

أركان التأمين:

للتأمين عدّة أركان، وهي:

١ ـ المؤمِّن.

٢ ـ المؤمَّن له.

٣ ـ المؤمَّن عليه.

٤ ـ العقد الحاصل بين المؤمِّن والمؤمَّن له.

الركن الأوّل ـ المؤمِّن:

وهو الذي يلتزم بدفع الخسارة الواردة على المؤمَّن له. وهو على قسمين بحسب نوع التأمين؛ فإنّ فيه نوعين:

الأوّل ـ التأمين التجاري الاسترباحي:

والمؤمِّن في هذا القسم هو شركة تجارية تهدف إلى الاسترباح من إيجاد شركة التأمين، فتجعل رأس مال لدفع الخسارات الواردة على الزبائن الذين يتعاملون معها في مقابل ما تأخذه منهم من المال على شكل التقسيط مثلاً.

وهذه الشركة تستثمر الأموال المملّكة لها بهدف الاسترباح ودفع الخسارات.

الثاني ـ التأمين التعاوني، أو التبادلي:

وفي هذا القسم من التأمين يقوم جماعة بتأسيس شركة تقوم بدفع الخسارات المحدّدة والمشخّصة عند حدوث الحادثة المتّفق على تعيين ضمان خساراتها في العقد، ويكون المؤمِّن والمؤمَّن له في هذا القسم متّحداً، بمعنى أنّ المؤمَّن له يكون عضواً من أعضاء المؤمِّن.

الركن الثاني ـ المؤمَّن له أو المستأمن:

وهو الذي يعقد العقد للحصول على الخسارات الواردة عليه.

الركن الثالث ـ المؤمَّن عليه:

وهو الشيء الذي يتوقّع حصول الخسارة فيه، مثل: الحياة، والسيّارة، والدار، والأشجار، ونحو ذلك.

الركن الرابع ـ العقد:

وهو العقد الجاري بين المؤمِّن والمؤمَّن له، وله بدوره أركان أيضاً.

أركان عقد التأمين:

الركن الأوّل ـ المتعاقدان:

وهما المؤمِّن والمؤمَّن له، ويشترط فيهما الأهليّة الكاملة، مثل البلوغ، والعقل، والرشد، والقصد، والاختيار، ونحو ذلك.

إذن لايصحّ عقد التأمين مع الصبيّ والسفيه ونحوهما ممّن لا أهليّة له، سواء كان مؤمِّناً أو مستأمناً.

الركن الثاني ـ الإيجاب والقبول:

بأن يصدر الإيجاب من المؤمَّن له ـ المستأمن ـ والقبول من المؤمِّن. فيقول المستأمن: «أدفع لك كذا من المال شهرياً على أن تقوم بتحمّل ما يرد عليَّ من الخسارة في سيارتي» مثلاً، فيقول المؤمِّن: «قبلت».

الركن الثالث ـ المؤمَّن عليه:

وهو الشيء الذي تُتوقّع الخسارة فيه، كالحياة ـ أو البدن ـ أو السيارة، أو البستان، أو الدار أو نحو ذلك.

فينبغي تحديد محلّ الخسارة وهو المؤمَّن عليه ماهو، وماهي نوع الخسارة؟ لأنّ التلف في الإنسان قد يكون بالموت أو بنقص العضو، أو بالمرض، وفي غير الإنسان قد يكون بالحرق، أو السرقة ونحو ذلك.

الركن الرابع ـ العوض أو قسط التأمين:

ينبغي تحديد القسط الذي يجب على المستأمن دفعه للمؤمِّن من حيث مقداره ومواصفاته مثل كونه ديناراً كويتيّاً أو عراقيّاً، وريالاً إيرانيّاً أو سعودياً، ونحو ذلك من المواصفات التي يلزم تعيينها لرفع الجهالة والغرر.

وكذا يجب تحديد زمان دفع القسط هل هو شهري أو سنوي أو غير ذلك

وكذا ينبغي ـ إضافة إلى ما تقدّم ـ تعيين زمان التأمين ابتداءً وانتهاءً[1].

حكم التأمين تكليفاً ووضعاً:

المعروف بين فقهائنا المعاصرين الذين تعرّضوا في كتبهم لعقد التأمين هو القول بجوازه وصحّته بجميع صوره[2]، وسيأتي وجه تخريج ذلك.

لكن يبدو أنّ مجمع الفقه الإسلامي التابع للمؤتمر الإسلامي قد فصّل بين القسمين فأجاز التأمين التعاوني التبادلي، ولم يجز التأمين التجاري؛ لما فيه من الغرر كما يراه[3].

ماهو التخريج الفقهي لعقد التأمين؟

نزّل السيّد الخوئي ـ ومن تبعه ـ عقد التأمين منزلة الهبة المعوّضة، فقال: «يجوز تنزيل عقد التأمين

---

(١) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤٢٠، مستحدثات المسائل، عقد التأمين، ومنهاج الصالحين لأصحاب السماحة: الوحيد الخراساني، والتبريزي، والسيستاني، وتحرير الوسيلة ٢: ٥٤٧، المسائل المستحدثة، عقد التأمين.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

(٣) قرارات مجمع الفقه الإسلامي ـ التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي: قرار رقم (٩/٩/د٢).

ـ بشتّى أنواعه ـ منزلة الهبة المعوّضة؛ فإنّ المؤمَّن له يهب مبلغاً معيّناً من المال في كلّ قسط إلى المؤمِّن، ويشترط عليه ضمن العقد: أنّه على تقدير حدوث حادثة معيّنة ـ نُصّ عليها في الاتّفاقيّة ـ أن يقوم بتدارك الخسارة الناجمة له، ويجب على المؤمِّن الوفاء بهذا الشرط. وعلى هذا فالتأمين بجميع أقسامه عقد صحيح شرعاً»[١].

لكن يرى الإمام الخميني أنّه عقد مستقل وإن أمكن إيقاعه على شكل هبة معوّضة أو الصلح أو نحوهما، فإنّه قال: «الظاهر أنّ التأمين عقد مستقلّ، وماهو الرائج ليس صلحاً ولا هبة معوّضة بلا شبهة، ويحتمل أن يكون ضماناً بعوض، والأظهر أنّه مستقلّ ليس من باب ضمان العهدة، بل من باب الالتزام بجبران الخسارة وإن أمكن الإيقاع بنحو الصلح، والهبة المعوّضة، والضمان المعوّض، ويصحّ على جميع التقادير على الأقوى»[٢].

وممّن يرى صحّة إيقاعه على نحو الصلح أو عقد مستقلّ، شيخنا الوحيد الخراساني[٣].

تخلّف المتعاقدين عن الشرط:

إذا تخلّف المؤمِّن عن القيام بالشرط ثبت

(١) منهاج الصالحين ١: ٤٢١، عقد التأمين، المسألة ٢٨.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٤٧، المسائل المستحدثة، التأمين، المسألة ٦.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للوحيد الخراساني) ١: ٤٧٧، عقد التأمين، التعليقة (٧٦٠).

الخيار للمؤمَّن له، وله عندئذٍ فسخ العقد واسترجاع مادفعه من أقساط التأمين[١].

وإذا لم يقم المؤمَّن له بتسديد أقساط التأمين، فلا يجب على المؤمِّن القيام بتدارك الخسارات الناجمة له، كما لا يحقّ للمؤمَّن له استرجاع ماسدّده من أقساط التأمين[٢].

عقد التأمين من العقود اللازمة:

عقد التأمين عقد لازم لايصحّ لكلٍّ من الطرفين فسخه إلّا أن يشترط ضمن العقد استحقاق واحدٍ منهما أو كليهما حقّ الفسخ[٣].

إعادة التأمين:

المقصود من إعادة التأمين هو أن تؤمِّن إحدى شركات التأمين شركتها عند شركة تأمين أوسع وأعظم منها.

وقد صرّح بجوازه بعض الفقهاء الذين تعرّضوا للمسألة[٤].

(١) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤٢١، عقد التأمين، المسألة ٢٩.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: المسألة ٣٠.

(٣) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٥٤٨، المسائل المستحدثة / التأمين، المسألة ٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ١: ٤٥٠، عقد التأمين، المسألة ٣٦.

(٤) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٥٤٩، المسائل المستحدثة / التأمين، المسألة ١٠.

تأوّه

لغــة:

قول «آه» عند التوجّع من شيء أو شكـاية عنه(1).

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

التأوّه في الصلاة إنّما يحصل على أحد الأنحاء الآتية:

الأوّل ـ أن يـتلفّظ بكـلمة «آه»، وبـعبارة أُخرى يتلفّظ باسم الصوت، ويكون من قبيل قول: «أُح» و «پُف» ونحوهما.

ولا إشكال في بطلان الصلاة عندئذٍ؛ لحصول التكلّم المبطل للصلاة، وظـاهرهم عـدم الخـلاف فيه(2).

الثاني ـ أن يتلفّظ بصوت «آه»،بأن يـصدر منه الصوت، وهذا يكون على نحوين أيضاً:

(1) انظر: كتاب العين، والصحاح، والنهاية: «أوه».

(2) انظر المستمسك٦:٥٤٨.

١ ـ أن يحصل من صدوره حـرفان فأكـثر، وظاهر كثير من الفـقهاء، بـل صريحـهم هـو أنّـه موجب لبطلان الصلاة؛ للإجماع على بطلان الصلاة بالكلام بحرفين فصاعداً عمداً(1).

٢ ـ أن لا يحصل من تلفّظه إلّا حرف واحد، وظاهر كلامهم، بل صريحه عدم بطلان الصلاة بـه؛ لمـا ذكروه من الضابطة: من أنّ اللفظ إذا كان حرفين فصاعداً فعمده مبطل دون سهوه، وإن كان حـرفاً واحداً فهو غير مبطل؛ لأنّه صوت، ولا يكون من كلام الآدميين، وكأنّه إجماعيّ(2).

نعم، صرّح بعض الفقهاء بكراهته(3).

لكن استشكل عليهم صاحب المدارك بقوله: «الضابط في كراهة التأوّه والأنين أن لا يظهر منهما ما يُعدُّ كلاماً وإلّا حرما وأبطلا الصلاة.

لكن يمكن المناقشة في الكـراهـة مـع انـتفاء الكلام؛ لعدم الظفر بدليله»(4).

الثالث ـ أن يتأوّه خوفاً من الله تعالى.

(1) انـظر: المـعتبر:١٩٥، والتـذكرة٣:٢٧٤ و٢٧٩، والذكرى٤:١٢ و١٤، والمدارك٣:٤٦٣، وغيرها.

(2) انظر المصادر المتقدّمة.

(3) انظر: الوسيلة: ٩٧، والشرائع١:٩٢، والقواعد١:٢٨١.

(4) المدارك٣:٤٧٠.

استحسن المحقّق الحلّي[١] عدم بطلان الصلاة بذلك وتبعه بعض الفقهاء[٢]، لكن قال الشهيد الأوّل في الذكرى: «وإن كان التأوّه من خوف النار، فوجهان:

ـ نعم؛ لصدق التكلّم.

ـ ولا واختاره في المعتبر؛ لوصف إبراهيم عليه السلام به[٣] على الإطلاق، وفعل كثير من الصلحاء»[٤].

تبازخ

لغـــة:

تــفاعل مــن البَزَخ بمعنى خــروج الصدر ودخول الظهر[٥].

اصطلاحاً:

هو تسريح الظهر وإخراج الصدر في الركوع.

كذا قال الشهيد الأوّل في الدروس[١]. وشبّهه كاشف الغطاء بالسرج[٢].

وعكسه ـ كما قال الشهيد ـ: التدبيخ، وهو: أن يقبب ظهره ويطأطئ رأسه[٣].

الأحكام:

ذكر الشهــيد الأوّل مــن جمـلة مكــروهات الركوع: التبازخ، وعرّفه بما تقدّم، ثمّ ذكـر عكسـه وهو التدبيخ فقال بكـراهـته أيـضاً، وتـبعه بـعض الفقهاء[٤] مع عدم النصّ عليه.

تباكي

لغـــة:

تكلّف البكاء[٥]، وقـد مـرّ مـعنى البكـاء في عنوان «بكاء».

---

(١) انظر المعتبر: ١٩٥.

(٢) انظر: المدارك ٣: ٤٧٠، والعروة الوثقى ٣: ١٢، فصل في مبطلات الصلاة، المسألة ٧، حيث قوّى عدم البطلان ولم يخالفه إلّا العراقيّ فإنّه قال: «في القوة نظر جدّاً».

(٣) في قوله تعالى: ﴿إنَّ إبراهيمَ لأوّاهٌ حليم﴾. التوبة: ١١٤.

(٤) الذكرى ٤: ١٤.

(٥) انظر الصحاح: «بزخ».

(١) انظر الدروس ١: ١٧٦.

(٢) انظر كشف الغطاء ٣: ١٩٩.

(٣) انظر الدروس ١: ١٧٦.

(٤) انظر: الاثنا عشرية (للشيخ بهاء الدين العاملي): ٦٨، وكشف الغطاء ٣: ١٩٩، والجواهر ١٠: ١١٦.

(٥) انظر: الصحاح، والنهاية، والقاموس المحيط: «بكى».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه[1].

الأحكام:

تقدّم بيان حكم التباكي ضمن الكلام عن حكم البكاء، وإجماله هو: أنّه يجوز التباكي من خوف الله تعالى في الصلاة، بل هو أمر مندوب إليه، ولا تبطل به الصلاة.

كما أنّ التباكي على الإمام الحسين بن علي عليه السلام الشهيد بكربلاء مندوب إليه أيضاً.

راجع: «بكاء».

تبختر

لغة:

التبختر في المشي هو مشية المتكبّر المعجب بنفسه[2].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

(١) قال الشهيد الثاني في تعريف التباكي: «تكلّف البكاء لمن لايقدر عليه». المسالك ١: ٢٢٨.

(٢) انظر مجمع البحرين: «بختر».

الأحكام:

لا إشكال في أنّ التبختر في المشي أمر مرغوب عنه شرعاً، بل هو منهيّ عنه كتاباً وسنّة:

قال تعالى: ﴿وَلاَ تَمْشِ فِي ٱلأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولاً﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي ٱلأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ ٱللَّهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[2].

وقال تعالى أيضاً: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً﴾[3].

والمرِح كالفرِح وزناً ومعنى، وقيل هو: أشدّ فرحاً[4].

والمختال هو المتكبّر المعجب بنفسه[5].

وروى الصدوق بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله على جماعة، فقال: على ما اجتمعتم؟ قالوا: يارسول الله، هذامجنون يصرع، فاجتمعنا عليه، فقال: ليس هذا بمجنون، ولكنّه المبتلى، ثمّ قال: ألا أُخبركم بالمجنون حقّ المجنون؟ قالوا: بلى يارسول الله، قال: [إنّ

(١) الإسراء: ٣٧.

(٢) لقمان: ١٨.

(٣) الفرقان: ٦٣.

(٤) انظر المصباح المنير: «مرح».

(٥) انظر المصباح المنير: «خيل».

المجنون حقّ المجنون] المتبختر في مشيته، الناظر في عِطفيه(١)، المحرّك جنبيه بمنكبيه، يتمنّى على الله جنّته وهو يعصيه، الذي لايؤمن شرّه ولا يرجى خيره، فذلك المجنون، وهذا المبتلى»(٢).

والروايات في ذمّ الاختيال والتكبّر كثيرة، يرجع إلى مظانّها في كتب الحديث والأخلاق.

هذا، وقال الأردبيلي بمناسبة ذكر الآية الأخيرة: «... فيدلّ على مرجوحيّة التبختر وغيره ممّا ينافي الهون، بل هو حرام على بعض الوجوه...»(٣).

وقال كاشف الغطاء عند ذكر الألبسة المحرّمة: «ومنها لباس التبختر والخيلاء، فإنّ من اختال نازع الله تعالى في جبروته، وخسفَ الله به شفير جهنم، وكان قرين قارون»(٤).

تبخير

راجع: استحالة، وبخور.

تبدّل

راجع العنوانين: «اجتهاد» و «إجزاء» في

(١) عطف الشيء: جانبه، المصباح المنير: «عطف»، والناظر في عطفه، هو الذي ينظر بجانب عينه تكبّراً، استهانة بالمنظور إليه.

(٢) الخصال: ٣٣٢، باب الستّة، الحديث ٣١.

(٣) انظر زبدة البيان: ٤٠٨.

(٤) كشف الغطاء ٣: ٣٤، وانظر الوسائل ٥: ٤٣، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٦.

الملحق الأُصولي، حيث يبحث في الأخير عن تبدّل رأي المجتهد، في بحث إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي.

تبديل

لغـة:

التغيير، إمّا بجعل شيء بدل شيء، وإمّا بتغيير صورة الشيء من دون جعل بدل له(١).

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

الأحكام:

تترتّب على التبديل أحكام نشير إلى عناوين أهمّها ونوكل البحث إلى مواطنها الأصليّة، وهي ما يتعلّق به التبديل.

١ ـ تبديل الدين:

وهو عبارة أُخرى عن الارتداد، الذي تقدّم الكلام فيه تحت هذا العنوان، وذكرنا أقسامه وحكم كلٍّ منها.

٢ ـ تبديل الوقف:

ومعناه تغيير العين الموقوفة، كتغيير البستان الموقوف إلى بناء، أو بالعكس.

(١) انظر: كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «بدل».

وهذا غير جائز أوّلاً وبالذات؛ لأنّ «الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها»[1]. نعم هناك استثناءات لهذه القاعدة، مثل استلزام عدم التبديل خرابَ الوقف ونحو ذلك. وسوف يأتي البحث عنها في عنوان «وقف».

٣ ـ تبديل الوصيّة:

يحرم تبديل الوصيّة عمّا كانت عليه؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾[2].

راجع: «وصيّة».

٤ ـ التبديل في الزكاة:

من شرائط وجوب الزكاة بقاء العين الزكويّة فيما يشترط فيه الحول كالأنعام الأربعة إلى تمام الحول، فلو أبدلها بالبيع ونحوه وسط العام لم تجب الزكاة فيها.

راجع: زكاة.

هذا، وهناك موارد أُخر للتبديل يراجع فيها مواطنها الأصلية، مثل: تبديل الكفن النجس، وتبديل الثوب النجس في الصلاة، وتبديل المحرِم ثوبه، وتبديل أذكار الصلاة بعضها ببعض، وموارد غيرها.

تبذير

تقدّم معناه لغة واصطلاحاً في عنوان «إسراف»، وذكرنا الفرق بينهما أيضاً.

وأمّا حكمه فهو مثل الإسراف لايكاد يكون فرق بينهما.

راجع: إسراف.

(١) الوسائل ١٩: ١٧٥، الباب ٢ من أبواب الوقوف والصدقات، الحديث الأوّل.

(٢) البقرة: ١٨١.

تِبر

راجع: ذهب، وفضّة.

تبرّج

راجع: حجاب.

تبرّز

راجع: تخلّي.

تَبَرُّع

لغـة:

مصدر تبرَّع، يقال: تبرّع بالأمر، أي فعله غير طالب للعوض[1].

وقيل: أي فعله متطوّعاً[2].

اصطلاحاً:

بذل المال ـ أي العين، أو المنفعة، أو الانتفاع ـ

(١) انظر: المصباح المنير: «برع».

(٢) انظر الصحاح: «برع».

على وجه التمليك من دون عوض. هذا في المال.

وأمّا في العمل، فهو بذله بلا أُجرة.

مثال الأوّل، التبرّع بالصدقة والهديّة والوقف، ونحو ذلك.

ومثال الثاني، التبرّع بصلاة القضاء عن الميّت، وكذا الحجّ عنه، سواء كان واجباً أم مندوباً.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتبرّع:

الحكم الأوّلي للتبرّع هو الإباحة، نعم ربّما تتغيّر إلى حكم آخر من سائر الأحكام لأسباب طارئة.

ـ فالتبرّع المحرّم هو التبرّع في سبيل فعل الحرام ونشر الأباطيل والبدع والفساد والفحشاء ونحو ذلك ممّا هو مبغوض للشريعة.

ـ والتبرّع الواجب هو الذي يتوقّف عليه فعل واجب، مثل الدفاع عن بيضة الإسلام وعن النفس، إذا اقتضى بذل المال والتبرع به[1].

ـ والتبرّع المستحب مثل الصدقات، والأوقاف العامّة، والتبرّع للمشاهد المشرّفة، ولإعلاء كلمة الإسلام والمسلمين والمؤمنين على وجهٍ خاصّ.

ـ والمكروه هو التبرّع الذي لم تصل المبغوضيّة فيه إلى حدّ الحرمة، مثل التبرّع للفسّاق في غير مجال فسقهم، ولا في مجال دعوتهم إلى الهدى، فإنّ الأوّل حرام، والثاني مستحبّ.

تحريض الشريعة على التبرّعات المندوبة:

حرّضت الشريعة على التبرّعات المندوبة، فرغّبت في الصدقة والهديّة، والوقف، وإعانة المؤمن، ورفع حاجته، وإغاثته ونحو ذلك ممّا يتحقّق في ضمنه نوع من أنواع التبرّع، وقد تقدّمت بعض الروايات المرغّبة في العناوين: استعانة، واستغاثة، واضطرار، وإعانة، وغيرها ممّا يناسب الموضوع.

مايشترط في صحّة التبرّع:

تشترط في صحّة التبرع إضافة إلى شروط الأهلية العامّة: عدم محجوريّة المتبرّع لصغر، أو سفه أو دين ونحو ذلك ممّا يمنعه من التصرّفات الماليّة، فلا يصح تبرّع الطفل إلّا البالغ عشراً، فما فوق فتصحّ وصيّته على رأي[1]، ولا السفيه، ولا المديون المحجور عليه.

تبرّعات المريض مرض الموت:

لا إشكال في صحّة تبرّعات المريض مرض الموت مثل الهبة، والعتق، والوقف، والمحاباة في

---

(١) في صدق عنوان التبرّع على مثل ذلك تأمّلٌ، خاصّة إذا كان التطوع دخيلاً في مفهومه.

(١) انظر الجواهر ٢٨: ٢٧١.

المعاوضات ونحو ذلك، إذا كانت بمقدار الثلث، وإنّما الخلاف في ما إذا كانت أكثر منه، ففي نفوذها وعدمه قولان، ولعلّ الجواز هو المشهور بين المتقدّمين والمنع بين المتأخرين، وفي كلّ طبقة وزمان قائل بأحد القولين[1].

مايكون مبتنياً على التبرّع أو يصحّ فيه ذلك:

هناك تصرّفات من عقود وإيقاعات أو غيرهما مبتنية على التبرّع، أو يصحّ فيها التبرّع، فمن ذلك:

١ ـ الهبات والعطايا، فإنّ حقيقتها التبرّع بالمال ونحوه على نحو المجّانيّة إلّا في الهبة المعوّضة التي يدخل فيها العوض وإن كان حقيقة العوض هو الهبة أيضاً.

٢ ـ الصدقات، فإنّها مبنيّة على التبرّع بالمال مع قصد القربة.

٣ ـ الوقف والسكنى والعمرى، فإنّ حقيقتها إخراج المال عن الملك تبرّعاً مع قصد القربة دائماً كما في الوقف، أو في مدّة معيّنة كما في أخويه.

٤ ـ الوصيّة، فإنها تمليك عين أو منفعة بعد الموت تبرّعاً.

٥ ـ الإبراء من الدين، وهو إسقاط ما في ذمّة الغير، وهو يكون تبرعيّاً غالباً.

٦ ـ العارية، وفيها يتبرّع المعير بانتفاع المستعير بالعين المستعارة.

٧ ـ القرض، حيث يتبرّع المقرض بانتفاع المستقرض من العين المستقرضة.

٨ ـ المحاباة سواء كانت بيعاً محاباتياً، أو إجارة أو غيرهما حيث يكون المحابي متبرّعاً بتخفيض الثمن أو الأُجرة ونحو ذلك.

٩ ـ العتق، فإنّ الغالب فيه تبرّع المعتِق بالعتق.

١٠ ـ الوكالة،وهي تصحّ مع التبرّع، بأن يتبرّع الوكيل بالوكالة ولا يطلب عليها أجراً، لابمعنى أن يقترح هو الوكالة من دون رضا الموكّل.

١١ ـ التبرّع بالنيابة عن الأموات في الواجبات والمندوبات.

١٢ ـ التبرّع بالنيابة عن الأحياء في المندوبات، أمّا الواجبات فلا تتحمّل النيابة عن الأحياء مع القدرة عليها.

وموارد أُخر من هذا القبيل، كالتبرّع بالحضانة والرضاع، وإعانة الآخرين ورفع حوائجهم، والصرف على اللقطة واللقيط، وتأسيس المؤسسات الخيريّة ونحو ذلك.

أحكام عامّة للتبرّع:

للتبرّع أحكام عامّة يمكن العثور عليها بين كلمات الفقهاء، وأهمّها هو:

١ ـ عدم استحقاق الأجر:

لا إشكال في أنّ من تبرّع بعمل ما لا يستحقّ

---

(١) انظر: الجواهر ٢٦: ٦٣ـ٦٤، و٢٨: ٤٦٥.

عليه أجراً، قال العلّامة بمناسبة في بحث المساقاة: «ولاشكّ أنّ المتبرّع لايستحقّ أجراً ولاحصّة»[1].

وقال الشهيد الثاني في المورد نفسه: «... لأنّ المتبرّع لا أُجرة له ولا حصّة»[2].

وقال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي ـ: «"ولو تبرّع الدلّال" أو غيره، بأن فعل لا بقصد الأُجرة "لم يستحقّ أُجرة" قطعاً؛ للأصل»[3].

الاختلاف في التبرّع وعدمه:

لو اختلف العامل مع صاحب العمل، بأن ادّعى أنّ عمله كان بأُجرة ونفى صاحب العمل ذلك وقال: إنّه كان متبرّعاً، فالقول قول صاحب العمل مع يمينه؛ لأنّ الأصل عدم الأُجرة[4].

هذا مع عدم ما يثبت كونه بأُجرة، وإلّا فيكون هو المرجع.

٢ ـ المتبرّع أولى من غيره:

في موارد النظارة على الوقف، والوصاية على اليتيم، وحضانة الصغير ورضاعه ونحو ذلك، إذا دار الأمر بين القيام به مِن قبل مَن يطلب أجراً على عمله، ومن يتبرّع بذلك، فالمتبرّع مقدّم على غيره[1].

ومن هذا القبيل مالو دار الأمر في إنجاز عمل يتعلّق بالمصالح العامّة بين إتيانه من قبل المتبرّع وغيره، فيقدّم المتبرّع؛ لئلا يضاف إلى مصارف بيت المال شيء[2].

٣ ـ إجزاء عمل المتبرّع عن المتبرّع عنه:

لا إشكال في أنّ من تبرّع بعملٍ نيابة عن الغير فذلك يُجزي عن المنوب عنه، لو توفّرت فيه شرائط صحّة العمل والنيابة، كما لو تبرّع بالحجّ الواجب عن الميّت، أو بالحجّ المستحبّ عن الحيّ، أو تبرّع بصلاة القضاء عن الميت ونحو ذلك، وأتى بالفعل كاملاً.

٤ ـ عدم وجوب قبول التبرّع:

لا إشكال في عدم وجوب قبول التبرّع أوّلاً وبالذات، فيما لو كان محتاجاً إلى القبول، مثل التبرّع بسقي الأشجار، أو بالبناء، أو بدفع الدين، أو الهدية ونحو ذلك؛ لأنّ في قبول ذلك منّة، فللمتبرّع عنه ردّه.

٥ ـ هل يجوز الرجوع فيما تبرّع به؟

الموارد في ذلك مختلفة، ففي بعضها يجوز، وفي

---

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٣٤٤.

(٢) المسالك ٥: ٥٣.

(٣) الجواهر ٢٥: ٨٩.

(٤) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ٢٨٩، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٤٥١، والجواهر ٣٥: ٢١٤.

---

(١) انظر: جامع المقاصد ٧: ٣٨١، والجواهر ٢٨: ٤٤٠، و٣١: ٢٨١.

(٢) انظر الجواهر ٩: ٧٣، و٣٨: ١٦٥.

بعضها لايجوز، فيجوز الرجوع في العارية إلّا في بعض الفروض الخاصّة، مثل إعارة الأرض للدفن، فلايجوز الرجوع فيها بعد الدفن لو كان المدفون مسلماً؛ لأنّه يستلزم نبش قبر المسلم وهو محرّم، نعم يجوز قبله[1]، ومثل إعارة الأرض للبناء أو للزرع في مدّة معيّنة، والرجوع قبل انتهائها، وفيه تفصيلات تقدّمت في عنوان «بناء».

ويجوز الرجوع في الوصيّة المتبرّع بها[2]، وكذا الهبة[3] إذا لم تكن لذي رحم، على تفصيل مذكور في محلّه.

ولايجوز الرجوع في الوقف ومثيلاته[4].

وهكذا يلاحظ كلّ مورد بخصوصه.

موارد متفرّقة من أحكام التبرّع:

هناك موارد متفرّقة يجري البحث فيها عن التبرّع نشير إلى عناوينها ونحيل البحث فيها إلى مواضعها الأصليّة، من قبيل:

١ ـ أنّ الولاء إنّما يكون في العتق التبرّعي، لا الواجب[5].

٢ ـ يجوز الرجوع في التدبير إذا كان

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٦: ٦١، والجواهر ٢٧: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) انظر الجواهر ٢٨: ٢٦٥.

(٣) انظر الجواهر ٢٨: ١٨١ ـ ١٨٣.

(٤) انظر: الجواهر ٢٨: ١٠ و ١٤١ و ١٥٢.

(٥) انظر: الانتصار: ٣٧١، والسرائر ٣: ٢٥، والمسالك ١٣: ١٩٨.

تبرّعياً[1].

٣ ـ يجوز رهن التبرّع بأن يرهن ماله على دين شخص آخر، بل قيل بجوازه حتّى مع منع المتبرّع عنه، أي المدين[2].

٤ ـ اختلفوا في انعقاد النذر التبرّعي، وهو الذي لم يُعلّق على شرط، مثل أن يقول: «لله عليّ أن أفعل كذا» من دون ذكر شرط، والمشهور ـ كما قيل ـ انعقاده[3].

ومثله العهد التبرّعي[4].

٥ ـ تبرّع الشاهد باليمين من دون طلب المدّعي، أو تبرّع الحاكم بطلبه من الشاهد من دون طلب المدّعي، يجعل اليمين لاغية[5].

٧ ـ يصحّ ضمان المتبرّع فيما لو رضي المتبرَّع له، وأمّا المتبرَّع عنه فإنّما يشترط رضاه إذا كان عدمه موجباً للضرر أو الحرج عليه، وإلّا فلا يشترط[6].

٨ ـ يصحّ التبرّع بإبراء الدين أيضاً أو دفعه مع رضى المدين[7].

(١) انظر: الانتصار: ٣٧٧، والسرائر ٣: ٣٠.

(٢) انظر: الدروس ٣: ٣٩٠، والجواهر ٢٥: ١٢٦.

(٣) انظر: الدروس ٢: ١٤٩، والجواهر ٣٥: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(٤) انظر الجواهر ٣٥: ٤٤٧.

(٥) انظر الجواهر ٤١: ١٠٤.

(٦) انظر العروة الوثقى ٥: ٤٠٠ كتاب الضمان، شروطه / الثاني.

(٧) انظر المصدر المتقدّم.

٩ ـ التبرّعات اللائقة بحال الشخص تحتسب من المؤونة، فتكون مستثناة ممّا يتعلّق به الخمس[١].

١٠ ـ يجب إخراج زكاة الفطرة عمّن عاله تبرّعاً[٢].

١١ ـ إذا عال شخصاً تبرّعاً جاز له دفع زكاته له[٣].

١٢ ـ إذا أدّى زكاة شخص تبرّعاً فقد استشكل بعضهم في قبولها[٤].

وموارد متفرّقة أُخر.

مظان البحث:

تعلم مواطن البحث ممّا تقدّم، فإنّ مسائله مبثوثة من أوّل الفقه إلى آخره.

تبرّك

لغـة:

طلب البركة، والبركة الزيادة والنماء، والتبريك: الدعاء بالبركة، وبارك الله في الشيء: جعل فيه البركة[١].

اصطلاحاً:

طلب البركة من الله تعالى بسبب من الأسباب، كالنبي ﷺ، سواء كانت البركة دنيوية كزيادة في الرزق، أو أُخروية كعلوّ الدرجات.

الأحكام:

مشروعيّة التبرّك:

لا خلاف بين المسلمين في أصل مشروعيّة التبرّك؛ لتبرّك أصحاب النبي ﷺ به وبآثاره إجمالاً، وتبرّكهم بالحجر الأسود، وبماء زمزم ونحو ذلك.

وإنّما الخلاف في جواز التبرّك ببعض الأُمور، مثل قبر النبي ﷺ وقبور الأئمة عليهم السلام والصلحاء، فيرى بعضهم عدم جوازه، وسوف نتعرّض لذلك في بحثنا هذا عن الموضوع والمناقشة في المنع منه.

الحكم التكليفي للتبرّك:

يختلف حكم التبرّك باختلاف ما يتبرّك به، فقد يكون جائزاً، وقد يكون حراماً، فما ورد النهي عن التبرك به على وجه العموم أو الخصوص يكون حراماً، مثل التبرّك بما لم يُرد به وجه الله تعالى

---

(١) انظر العروة الوثقى ٤: ٢٨٥ ـ ٢٨٦، كتاب الخمس، المسألة ٦١.

(٢) انظر العروة الوثقى ٤: ٢٠٦، كتاب الزكاة، زكاة الفطرة، فصل في من تجب عنه.

(٣) انظر العروة الوثقى ٤: ١٣٤، كتاب الزكاة، فصل في أوصاف المستحقين، المسألة ١٥.

(٤) انظر العروة الوثقى ٤: ١٧٦، كتاب الزكاة، مسائل متفرّقة، العاشرة.

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، وغيرهما: «بركة».

كالتبرّك بالأصنام والشمس والقمر ونحو ذلك، والتبرّك بيوم عاشوراء فرحاً بقتل الإمام الحسين بن عليعليه السلام.

وماورد جواز التبرّك به بخصوصه فهو جائز، مثل التبرّك بالقرآن وبأسماء الله تعالى، والتبرّك بالنبيصلى الله عليه وآله وآثاره إجمالاً.

ومالم يرد فيه شيء، فيرجع فيه إلى العمومات، مثل عمومات الحِلّ، وأصالة البراءة ونحوهما ممّا يدلّ على جواز ما لم تعلم حرمته وحلّيته.

ونحن نذكر فيما يأتي أهمّ الموارد المبحوث عنها.

أوّلاً ـ التبرّك بأسماء الله تعالى وبكلامه:

يستحب التيمّن والتبرّك بأسماء الله تعالى وخاصّة البسملة في جميع أفعال الخير، فقد روي عن الإمام أبي محمد الحسن العسكريعليه السلام أنّه روى عن جدّه أمير المؤمنينعليه السلام أنّه قال: «إنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله حدّثني عن الله عزّ وجلّ أنّه قال: كلّ أمر ذي بال لايذكر بسم الله فيه فهو أبتر»[1].

وروىعليه السلام عن آبائه عن جدّه عن عليعليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «إنّ الله يقول: أنا أحقّ من سُئل وأولى من تُضُرّع إليه، فقولوا عند افتتاح كلّ أمر صغير وعظيم: بسم الله الرحمن الرحيم»[1].

(١) الوسائل ٧: ١٧٠، الباب ١٧ من أبواب الذكر، الحديث ٤.

وهناك موارد ورد الأمر بالبسملة فيها بالخصوص ذكرناها في عنوان بسملة.

وأمّا بالنسبة إلى التبرّك بكلام الله المجيد، فهو غنيّ عن البيان ومع ذلك نشير إلى بعض ماورد فيه:

ـ فعن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنينعليه السلام: البيت الذي يُقرأ فيه القرآن، ويذكر الله عزّ وجلّ فيه تكثر بركته وتحضره الملائكة، وتهجره الشياطين، ويضيء لأهل السماء كما تضيء الكواكب لأهل الأرض، وإنّ البيت الذي لايُقرأ فيه القرآن ولايذكر الله عزّ وجلّ فيه تقلّ بركته وتهجره الملائكة وتحضره الشياطين»[2].

ـ وعن الرضاعليه السلام، عن النبيصلى الله عليه وآله، قال: «اجعلوا لبيوتكم نصيباً من القرآن، فإنّ البيت إذا قرئ فيه القرآن يُسّر على أهله، وكثر خيره، وكان سكّانه في زيادة، وإذا لم يُقرأ فيه القرآن ضُيّق على أهله، وقلّ خيره وكان سكّانه في نقصان»[3].

ـ وعن ابن عباس، قال: «قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: إنّ الذي ليس في جوفه شيء من القرآن كالبيت

(١) الوسائل ٧: ١٦٩، الباب ١٧ من أبواب الذكر، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٦: ١٩٩، الباب ١٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٦: ٢٠٠، الباب ١٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٥.

الحرب»(١).

ـ وعن عبدالله بن عمرو عنه ﷺ، قال: «يقال لصاحب القرآن: اقرأ وارتق، ورتّل كما كنت ترتّل في الدنيا، فإنّ منزلتك عند آخر آية تقرأ بها»(٢).

ـ وعن عمران بن حصين، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنّه سيجيء أقوام يقرؤون القرآن يسألون به الناس»(٣).

التبرّك برسول الله ﷺ وآثاره:

كان أصحاب رسول الله ﷺ يتبرّكون بفضل وضوئه، وسؤره، وريقه، وشعره ونحو ذلك، وقد وردت أحاديث من طرق الشيعة والسنّة تدلّ على ذلك، فمنها:

ـ ماروي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «سمعت أبي يحدّث عن أبيه، عن جدّه عليه السلام، عن جابر بن عبدالله ،قال: كان رسول الله في قبّة من أدم، وقد رأيت بلالاً الحبشيّ وقد خرج من عنده ومعه فضل وضوء رسول الله ﷺ فابتدره الناس، فمن أصاب منه شيئاً تمسّح بها وجهه، ومن لم يصب منه شيئاً أخذ من يدي صاحبه فمسح به وجهه، وكذلك فُعل بفضل وضوء أمير المؤمنين عليه السلام»(١).

ـ وروى البخاري تبرّك الصحابة بفضل وضوئه وسؤره، وممّا رواه رواية: «إذا توضّأ النبي ﷺ كادوا يقتتلون على وضوئه»(٢).

التبرّك بقبر النبي ﷺ:

حكم التبرّك بقبر النبي ﷺ عندنا نحن الإمامية وعند جماعة من أهل السنّة هو الجواز بمعناه العامّ.

نعم، ذهب بعض أهل السنّة إلى أنّ الأدب يقتضي عدم الاقتراب إلى القبر وزيارة النبي ﷺ عن فاصلة.

ويرى بعض آخر منهم حرمة التبرّك بقبر النبي ﷺ.

حجّة الإماميّة على جواز التبرّك بقبر النبي ﷺ

استدلّ الإمامية على مدّعاهم بأدلّة، أهمّها:

أوّلاً ـ فعل أهل البيت عليهم السلام:

المعروف من سيرة الأئمّة عليهم السلام من أهل البيت:

---

(١) سنن الترمذي ٥: ١٧٧، الحديث ٢٩١٣، كتاب فضائل القرآن.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢٩١٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٧٩، الحديث ٢٩١٧.

(١) البحار ١٧: ٣٣، تاريخ نبينا ﷺ، باب آداب العشرة معه، الحديث ١٥.

(٢) البخاري ١: ٤٨، كتاب الوضوء، باب استعمال فضل وضوء الناس، وانظر فتح الباري شرح البخاري ٥: ٣٣٠.

أنّهم كانوا يتبرّكون بقبر النبيّ ﷺ، نشير فيما يلي إلى بعض الروايات الدالّة على ذلك:

ـ روى علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر، عن أبيه [جعفر الصادق]، عن جدّه [محمد بن علي الباقر] عليهم السلام، أنّه قال: «كان [أبي] علي بن الحسين صلوات الله عليهما يقف على قبر النبي ﷺ فيسلّم عليه ويشهد له بالبلاغ ويدعو بما حضره، ثمّ يُسند ظهره إلى المروة الخضراء الدقيقة العرض، ممّا يلي القبر، ويلتزق بالقبر ويسند ظهره إلى القبر ويستقبل القبلة ويقول:...»[١].

ـ وروى ابن فضّال، قال: «رأيت أبا الحسن عليه السلام وهو يريد أن يودّع للخروج إلى العمرة، فأتى القبر من موضع رأس رسول الله ﷺ بعد المغرب، فسلّم على النبي ﷺ، ولزق بالقبر، ثمّ أتى المنبر، وانصرف حتّى أتى القبر فقام إلى جانبه يصلّي وألصق منكبه الأيسر بالقبر...»[٢].

ـ وروى معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا فرغت من الدعاء عند قبر النبي ﷺ فائت المنبر، فامسحه بيدك، وخذ برمانتيه، وهما السفلاوان، وامسح عينيك ووجهك به...»[٣].

(١) الوسائل ١٤: ٣٤٢، الباب ٦ من أبواب المزار، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٤: ٣٥٩، الباب ١٥ من أبواب المزار، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٤: ٣٤٥، الباب ٧ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

والروايتان الأوّليتان صريحتان في جواز التبرّك بقبر النبي ﷺ، والأخيرة في جواز التبرك بمنبره ﷺ.

ـ والمعروف بين المسلمين شيعة وسنّة: أنّ فاطمة عليها السلام ـ لمّا رُمِس رسول الله ﷺ ـ جاءت فوقفت على القبر وأخذت قبضة من ترابه ووضعته على عينها وبكت وأنشأت تقول:

ماذا على من شمّ تربة أحمد
أنْ لايشمّ مدى الزمان غواليا

صُبَّت عليّ مصائبٌ لو أنّها
صُبَّت على الأيام صِرن لياليا[١]

ووصّى الإمام الحسن بن علي عليه السلام أن يجدّد عهده بجدّه رسول الله ﷺ بعد وفاته، لكن عائشة حالت دون ذلك بتحريك من مروان وبني أُميّة[٢].

ثانياً ـ السيرة:

قامت سيرة الشيعة على نحو العموم والإماميّة على وجه الخصوص على التبرّك بقبر النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، ولم تُردع هذه السيرة من قبل الأئمة عليهم السلام، بل أمضوها، فتكون حجّة.

(١) انظر: إرشاد الساري ٣: ٣٥٢، الإتحاف: ٩٠، وفاء الوفاء ٤: ١٤٠٤، والمغني ٢: ٤١١، وكشف الارتياب: ٣٤٦.

(٢) انظر: الارشاد (للمفيد) ٢: ١٧، والفصول المهمّة (لابن الصباغ المالكي): ١٦٣، وكشف الغمّة (للأربلي) ١: ٥٨٥.

ثالثاً ـ عمومات الحلّ:

وعلى فرض عدم وجود فعل من الأئمّة أو من شيعتهم يدلّ على جواز التبرّك بقبر النبي ﷺ، فعمومات الحلّ مثل: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»[1]، وأصالة البراءة عن الحرمة، ونحوهما تدلّ على حلّية التبرّك بقبر النبي ﷺ وقبور الأئمّة ﷺ من آله.

حجّة المجوّزين للتبرّك بقبر النبي ﷺ من أهل السنّة:

استدلّ المجوّزون للتبرّك بقبر النبي ﷺ ومنبره بفعل بعض الصحابة ذلك، من قبيل:

١ ـ فعل فاطمة الزهراء ﷺ، كما تقدّم.

٢ ـ ماروه عن داود بن أبي صالح، أنّه قال: «أقبل مروان يوماً، فوجد رجلاً واضعاً وجهه على القبر، فأخذ مروان برقبته، ثمّ قال: هل تدري ما تصنع؟ فأقبل عليه، فإذا به أبو أيّوب الأنصاري، فقال: نعم، إنّي لم آت الحجر، إنّما جئت رسول الله ﷺ ولم آت الحجر، سمعت رسول الله ﷺ يقول: لاتبكوا على الدين إذا وليه أهله، ولكن ابكوا على الدين إذا وليه غير أهله».

(١) الوسائل ١٧: ٧٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و٤.

ذكره الحاكم وصحّحه[1].

قال السبكي: «إن صحّ هذا الإسناد لم يكره مسّ جدار القبر»[2].

وعلّق الأميني على الرواية بقوله: «إنّ هذا الحديث يعطينا خبراً بأنّ المنع من التوسّل بالقبور الطاهرة إنّما هو من بدع الأُمويين»[3].

٣ ـ ماروه: من أنّ بلالاً رأى النبي ﷺ في منامه وهو يقول: ما هذه الجفوة يابلال؟ أما آن لك أن تزورني؟ فانتبه حزيناً، وركب راحلته، وقصد المدينة، فأتى قبر النبي ﷺ فجعل يبكي عنده ويمرّغ عليه[4].

٤ ـ وروي عن ابن عمر أنّه كان يضع يده اليمنى على القبر الشريف[5].

٥ ـ وروي عن ابن المنكدر: «أنّه كان يصيبه الصمات فكان يقوم كما هو يضع خدّه علىٰ قبر النبي ﷺ، ثمّ يرجع...»[6].

(١) مستدرك الحاكم ٤: ٥٦٠، الرقم ٨٥٧١.

(٢) قال له في شفاء السقام كما في الغدير ٥: ١٤٩.

(٣) الغدير ٥: ١٤٩.

(٤) انظر: وفاء الوفاء (للسمهودي) ٢: ٤٤٤، كما في الغدير ٥: ١٤٧، وذكر لذلك مصادر عديدة، وكشف الارتياب: ٣٤٧.

(٥) انظر وفاء الوفاء ٢: ٤٠٨، كما في الغدير ٥: ١٤٤.

(٦) وفاء الوفاء ٢: ٤٤٢.

حجّة القائلين بكراهة التبرّك بقبر النبي ﷺ:

قال النووي ـ كما حُكي عنه ـ: «يكره مسحه باليد وتقبيله، بل الأدب أن يبعد منه، كما يبعد منه لو حضر في حياته صلى الله عليه [وآله] وسلّم»[١].

ونسب ذلك إلى بعض آخرين[٢] وإن كان في النسبة نظر.

والجواب:

أوّلاً ـ أنّ مراعاة الأدب بمحضر الرسول ﷺ واجبة في حياته ومماته، وصدور ما يخالف الأدب حرام، مثل رفع الصوت عنده، وهذا واضح.

إنّما الكلام في مصداق ذلك، فهل مجرّد مسّ القبر بعنوان التبرّك ومع مراعاة الأدب من جهات أُخر، خلاف للأدب أو هو من الأدب؟[٣] لاإشكال في أنّه من الأدب.

ثانياً ـ روى البخاري ـ كما تقدّم ـ: «إذا توضأ النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم كادوا يقتتلون على وضوئه»[١]، فلماذا لم يكن التغالب على وضوئه ﷺ مخالفاً للأدب، ومجرّد مسّ القبر مخالفاً له؟!

والصحيح أنّ كليهما لم يكن مخالفاً للأدب، بل هو إظهار للحبّ والولاء مقروناً بقصد التبرّك.

حجّة القائلين بحرمة التبرّك بقبر النبي ﷺ:

احتجّ القائلون بحرمة التبرّك بقبر النبي ﷺ بأُمور:

الأوّل ـ أنّه ليس في القرآن الكريم ولا في السنّة النبوية ما يدلّ على مشروعيّة هذا التبرّك بقبره ﷺ[٢].

والجواب:

أنّه لاتتوقّف حلّية الأشياء على التنصيص بحلّيتها، بل يكفي عدم ثبوت حرمتها عموماً أو خصوصاً.

ودعوى ثبوت حرمة التبرّك بالقبر في الكتاب والسنّة أوّل الكلام. فهو بحاجة إلى إثبات.

الثاني ـ نهي الرسول ﷺ عن اتّخاذ قبره عيداً فيما رواه أبو هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: لاتجعلوا بيوتكم قبوراً، ولاتجعلوا قبري عيداً،

---

(١) الإيضاح في المناسك (للنووي): ١٦١، كما عن كتاب التبرك: ٣٢٧، للدكتور ناصر بن عبدالرحمن بن محمد الجديع.

(٢) نسبه الدكتور المذكور، وممّن نسبه إليهم صاحب المغني، لكن الموجود فيه: «ولايستحبّ التمسّح بحائط قبر النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم، ولاتقبيله» المغني ٣: ٥٩١، وأين عدم الاستحباب من الكراهة؟! نعم، الكراهة يُلازمها عدم الاستحباب، لكن عدم الاستحباب لايلازم الكراهة دائماً، بل هو لازم أعمّ؛ لاحتمال الإباحة.

(٣) ترى من يدّعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منهم يستدبر قبر النبي ﷺ ويجعل قفاه نحوه وينهى الناس عن مسح الضريح، يريد من الناس أن يراعوا الأدب بأن لايمسّوا القبر وهو يستدبره!

(١) تقدّم تخريجه في الصفحة ٤٩٠.

(٢) انظر كتاب التبرك: ٣٢٩.

وصلّوا عليّ، فإنّ صلاتكم تبلغني حيث كنتم»[١].

والعيد إذا نسب إلى المكان فيراد به المكان الذي يقصد الاجتماع فيه للعبادة أو غيرها.

ثمّ فسّر المستدلّ عبارة «لاتجعلوا قبري عيداً» بما رواه عن علي بن الحسين عليه السلام، حيث نهى رجلاً كان يتحرّى الدعاء عند قبر الرسول صلى الله عليه وآله مستدلاً بهذا الحديث الذي رواه هو عن جدّه علي بن أبي طالب، فبيّن أنّ قصده للدعاء ونحوه هو اتّخاذه عيداً[٢].

والجواب:

أنّ هذا الحديث لايثبت حرمة التبرّك بوجه من الوجوه، بل على فرض صدوره ـ وهو أوّل الكلام ـ فهو يدلّ على النهي عن جعل قبره صلى الله عليه وآله محلاً لاجتماع الناس فيه دون مسجده.

وأمّا مانقله عن علي بن الحسين عليه السلام فهو مخالف لما ورد عن طريق أهل البيت عليهم السلام من أنّهم كانوا يزورون القبر ويتبرّكون به، وقد تقدّم[٣] بعض ذلك. ومن ذلك ما ذكره المسعودي ـ عند بيان واقعة الحرّة وقتل مسلم (مسرف) بن عقبة المسلمين وهتك مدينة الرسول صلى الله عليه وآله ـ حيث قال: «ونظر الناس إلى علي بن الحسين السجّاد وقد لاذ بالقبر وهو يدعو، فأُتي به إلى مُسرف وهو مغتاظ عليه، فتبرّأ منه ومن آبائه. فلمّا رآه وقد أشرف عليه ارتعد، وقام له، وأقعده إلى جانبه، وقال له: سلني حوائجك، فلم يسأله في أحد ممّن قُدّم إلى السيف إلّا شفّعه فيه، ثمّ انصرف عنه، فقيل لعليّ رأيناك تحرّك شفتيك، فما الذي قلت؟ قال: قلت: "اللهمّ ربّ السماوات السبع وما أظللن، والأرضين السبع وما أقللن، ربّ العرش العظيم، ربّ محمّد وآله الطاهرين، أعوذ بك من شرّه، وأدرأ بك في نحره، أسألك أن تؤتيني خيره، وتكفيني شرّه". وقيل لمسلم: رأيناك تسبّ هذا الغلام وسلفه، فلمّا أُتي به إليك رفعت منزلته، فقال: ما كان ذلك لرأي منّي، لقد مُلئ قلبي منه رعباً»[١].

الثالث ـ نهيه صلى الله عليه وآله عن اتّخاذ قبره مسجداً، فيما روي مرفوعاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «اللهمّ لاتجعل قبري وثناً يُعبد، اشتدّ غضب الله على قوم اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[٢].

والجواب:

أنّه مع غضّ النظر عن سند الرواية، هو: أنّ المراد منها ومن أمثالها بقرينة التشبيه باليهود والنصارى: هو أنّ المنهي عنه إنّما هو السجود للقبر أو عليه، كما كان يفعله أُولئك، لا السجود لله تعالى عند القبر، فإنّ السجود لله تعالى عبادة أينما تحقّق

---

(١) سنن أبي داود ٢: ١٧٦، كتاب المناسك، باب زيارة القبور، الحديث ٢٠٤٢.

(٢) كتاب التبرّك: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٣) تقدّم في الصفحة ٤٩١.

(١) مروج الذهب ٣: ٧٠.

(٢) انظر: الموطأ: ١٤٤ باب جامع الصلاة، الحديث ٢٦١.

ولو كان في معابد اليهود والنصارى، فكيف عند قبر النبيّ صلى الله عليه وآله![1]

ويؤيّد ما تقدّم اشتمال المسجد النبويّ صلى الله عليه وآله على القبر الشريف بحيث يقع أمام قسم من المصلّين من دون أن ينكر ذلك أحد؛ لأنّ المصلّين إنّما يصلّون ويركعون ويسجدون لله تعالى، لا للقبر وإن وقع أمامهم.

هذا خلاصة الكلام في التبرّك بقبر النبي صلى الله عليه وآله، وتفصيله يستدعي زماناً آخر، وقد تكفّلت بعض الكتب للبحث عن ذلك وأمثاله، وسوف يأتي بعض الكلام في ذلك أيضاً في عنوان «زيارة».

ومما ينقض القول بالحرمة برمّته هو: أنّه إذا ثبت جواز التبرّك به صلى الله عليه وآله في حياته، فما المانع من جواز التبرّك به في مماته والتفصيل بينهما كما يزعمون لم يستند إلى دليل، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله حياته ومماته سيّان؛ لأنّه حي بعد موته، وإن كانت الحياة عندئذٍ حياة برزخيّة تختلف عن هذه الحياة؛ لأنّ المهمّ الحرمة وهي لاتدور مدار شكل الحياة.

ومما ينقضه أيضاً: إصرار الشيخين على أن يدفنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله.

ووصيّة الإمام الحسن عليه السلام بأن يُجدّد عهده بجدّه رسول الله صلى الله عليه وآله بعد وفاته، وامتناع عائشة من ذلك بتحريك مروان وبني أُميّة[1].

التبرّك بقبور الأئمة عليهم السلام:

حكم التبرّك بقبور الأئمة من أهل البيت عليهم السلام حكم التبرّك بقبر جدّهم النبي صلى الله عليه وآله، والملاك ـ وهو عدم كون التبرّك بهم عبادة لهم ـ مشترك بين الموردين.

التبرك بمنبر النبي صلى الله عليه وآله:

يجوز التبرّك بمنبر الرسول صلى الله عليه وآله، وكانت سيرة المسلمين قديماً وحديثاً على ذلك، مضافاً إلى ورود مايدلّ على جوازه عند الشيعة والسنّة من قبيل:

ـ مارواه معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، حيث قال له: «إذا فرغت من الدعاء عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فائت المنبر، فامسحه بيدك، وخذ برمّانتيه، وهما السفلاوان، وامسح عينيك ووجهك به...»[2].

ـ ما روي عن يزيد بن عبدالله بن قسيط أنّه

---

(١) قال القسطلاني ـ كما في كشف الارتياب ٣٣٢ ـ في إرشاد الساري شرح صحيح البخاري: «إنّما صوّر أوائلهم الصور ليتأنّسوا بها، ويتذكّروا أفعالهم الصالحة، فيجتهدون كاجتهادهم، ويعبدون الله عند قبورهم، ثمّ خلّفهم قوم جهلوا مرادهم ووسوس لهم الشيطان أنّ أسلافهم كانوا يعبدون هذه الصور ويعظّمونها فحذّر النبي صلى الله عليه وآله عن مثل ذلك...».

وقال البيضاوي ـ كما في كشف الارتياب أيضاً ـ: «لمّا كانت اليهود والنصارى يسجدون لقبور الأنبياء تعظيماً لشأنهم ويجعلونها قبلة يتوجّهون في الصلاة نحوها، واتّخذوا أوثاناً، منع المسلمين من مثل ذلك، فأما من اتّخذ مسجداً في جوار صالح وقصد التبرّك بالقرب منه، لا للتعظيم، ولا للتوجّه إليه، فلا يدخل في الوعيد المذكور».

(١) تقدّم تخريج مصادره في الصفحة ٤٩١.

(٢) الوسائل ١٤: ٣٤٥، الباب ٧ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

قال: «رأيت ناساً من أصحاب النبيﷺ، إذا خلا المسجد أخذوا برمّانة المنبر الصلعاء التي تلي القبر بميامنهم ثمّ استقبلوا القبلة يدعون»[١].

ونقل صاحب المغني عن أحمد بن حنبل قوله: «أما المنبر فقد جاء فيه، يعني مارواه إبراهيم بن عبدالرحمن بن عبدالقارئ: أنّه نظر إلى ابن عمر وهو يضع يده على مقعد النبيّ (صلى الله عليه [وآله] وسلم) من المنبر ثمّ يضعها على وجهه»[٢].

التبرّك بالحجر الأسود:

اتّفق المسلمون على جواز التبرّك بالحجر الأسود، وعليه سيرتهم منذ عهد النبيﷺ؛ لأنّ النبيّﷺ لمسه بنفسه كما روي.

ـ ففي حديث عبدالرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبداللهؑ ،قال: «كان رسول اللهﷺ يستلم الحجر في كلّ طواف فريضة ونافلة»[٣].

والأحاديث الآمرة بلمس الحجر وتقبيله عن طريق أهل البيتؑ كثيرة[٤].

ـ وعن عمر قوله: «... لولا أنّي رأيت رسول اللهﷺ قبّلك ما قبّلتك»[٥].

(١) الطبقات الكبرى ١: ١٣، وانظر وفاء الوفاء ٤: ١٤٠١.
(٢) المغني ٣: ٥٩١.
(٣) الوسائل ١٣: ٣١٦، الباب ١٣ من أبواب الطواف، الحديث ٢.
(٤) انظر المصدر المتقدّم: سائر أحاديث الباب.
(٥) صحيح البخاري ١: ٢٧٨، كتاب الحج، باب تقبيل الحجر.

قيل: إنّ الحديث متّفق عليه[١]، أي عند السنّة.

التبرّك بماء زمزم:

يجوز التبرّك بماء زمزم، بل إخراجه من الحرم لذلك؛ لما ورد: من أنّه «كان النبيﷺ يستهدي من ماء زمزم وهو بالمدينة»[٢].

وفي المقنعة: «ثمّ يأتي زمزم ويشرب منها للتبرّك»[٣]، وفي المبسوط: «يجوز إخراج ماء زمزم من الحرم متبرّكاً به»[٤].

وفي المغني لابن قدامة: «ويستحبّ أن يأتي زمزم فيشرب من مائه لما أحبّ ويتضلّع منه، قال جابر في صفة حجّ النبيﷺ: ثمّ أتى بني عبدالمطلب وهم يسقون فناولوه دلواً فشرب منه»[٥].

وروي ذلك من طرقنا أيضاً[٦].

التبرّك بالأزمنة المباركة:

يجوز التبرّك بالأزمنة المباركة مثل: يومي العيدين: الفطر والأضحى، ويوم الجمعة ويوم الغدير، وسائر الأيام المباركة مثل النصف من

(١) انظر المغني ٣: ٣٨٣.
(٢) الوسائل ١٣: ٢٤٥، الباب ٢٠ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.
(٣) المقنعة: ٤٢٠.
(٤) المبسوط ١: ٣٥٤.
(٥) المغني ٣: ٤٧٠.
(٦) الوسائل ١٣: ٢٤٥، الباب ٢٠ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ٥.

شعبان ويوم عرفة ويوم مبعث الرسول ﷺ ومولده، ومواليد سائر الأئمّة ونحوها.

حرمة التبرّك بيوم عاشوراء:

يحرم التبرّك بيوم عاشوراء وتاسوعاء فرحاً بقتل الإمام الحسين عليه السلام، وإنّما فعل ذلك بنو أُميّة وبنو مروان ـ لعنهم الله تعالى ـ وحملوا الناس على ذلك، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «تاسوعاء» وسوف يأتي تفصيله في عنوان «عاشوراء» إن شاء الله تعالى.

تسمية الأولاد بأسماء الأنبياء والأوصياء تبرّكاً:

تستحبّ تسمية الأولاد بأسماء الأنبياء والأوصياء تبرّكاً، خاصّة باسم النبيّ محمّد ﷺ، فعن أبي جعفر عليه السلام: «أصدق الأسماء ما سمّي بالعبودية، وأفضلها أسماء الأنبياء»[1].

وقال الإمام أبو عبدالله عليه السلام لمن وُلد له غلام وسمّاه محمّداً: «... لاتسبّه، ولاتضربه، ولاتسيء إليه، واعلم أنّه ليس في الأرض دار فيها اسم محمّد إلّا وهي تقدّس كلّ يوم»[2].

وغير ذلك من الروايات[3].

(١) الوسائل ٢١: ٣٩١، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٩٣، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٤.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلى التسمية: «... وأمّا أسماء الأنبياء فللتبرّك وللتيمن، بل لا يبعد أفضلية اسم محمّد...»[1].

وقال صاحب المغني: «ويستحبّ أن يحسّن اسمه... وروي عن سعيد بن المسيب أنّه قال: "أحب الأسماء إلى الله تعالى أسماء الأنبياء"، وقال النبي ﷺ: "تسمّوا باسمي ولا تكنّوا بكنيتي"»[2].

التبرّك بتربة الإمام الحسين عليه السلام:

التربة الطاهرة للإمام الحسين عليه السلام التي أُريق عليها دمه الشريف لها حرمة خاصّة عند أهل البيت عليهم السلام، ويجوز التبرّك بها بغير الأكل، أمّا بالأكل، فإن كان بقصد الاستشفاء فهو جائز أيضاً، وإن كان بقصد التبرّك مجرّداً عن قصد الاستشفاء، ففيه خلاف ذكرناه في عنوان «استشفاء»، ولعلّنا نستقصي البحث عنه في عنوان «تربة» إن شاء الله تعالى، ومنشأ الخلاف: ورود النهي عن أكل الطين، خرج عنه ماقام الدليل على جوازه مثل الاستشفاء.

مظان البحث:

أكثر مايبحث عن ذلك في الفقه عندما يتعرّض لموضوع زيارة النبي ﷺ، وآداب دخول المسجد الحرام، وذلك في بحث الحجّ؛ ويتعرّض

(١) الجواهر ٣١: ٢٥٤.

(٢) المغني (لابن قدامة) ١١: ١٢٢.

لبعض مسائله كالتسمية في أحكام الأولاد، وأكل التربة في بحث الأطعمة والأشربة.

هذا، وقد استقلّت بعض الكتب بدراسة هذا الموضوع وما يشبهه، مثل كتاب «الغدير» للعلّامة الأميني، و«كشف الارتياب» للسيّد محسن الأمين وكتب أخرى أُلّفت في ذلك.

تبسّم

لغـــة:

دون الضـــحك[١]، أو الضـــحك من غير صوت[٢]، أو أقل الضحك وأحسنه[٣].

اصطلاحاً:

اختلف الفقهاء في تحديده[٤] بسبب اختلاف اللغويين في ذلك، فعلى التعريف الأوّل لأهل اللغة يكون التبسّم خارجاً عن الضحك، وعلى الأخيرين يكون قسماً منه.

ويؤيّد الثاني موثّقة سماعة التي جاء فيها: «سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟ قال: أمّا التبسّم فلا يقطع الصلاة، وأمّا القهقهة فهي تقطع الصلاة»[١]، حيث يستفاد منها أنّ القهقهة والتبسّم كلاهما من الضحك.

وفي كشف اللثام: «التبسّم هو إبداء مقدّم الفم»[٢]، وهذا المعنى لم ينقل عن أهل اللغة.

الأحكام:

استحباب التبسّم في وجه المؤمن:

يستحب التبسّم في وجه المؤمن، فقد ورد عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «تبسّم المؤمن في وجه أخيه حسنة»[٣]، وعن أبي عبدالله عليه السلام: «من تبسّم في وجه أخيه كانت له حسنة»[٤]، وعن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «من تبسّم في وجه أخيه المؤمن كتب الله له حسنة»[٥].

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لقمان لابنه:

(١) انظر الصحاح: «بسم».
(٢) انظر المصباح المنير: «بسم».
(٣) انظر القاموس المحيط: «بسم».
(٤) انظر: مجمع الفائدة ١: ٦٧ ـ ٦٨، والحدائق ٩: ٣٩، والرياض ٣: ٥٠٨، والجواهر ١١: ٥٤، والمستمسك ٦: ٥٧٧.

(١) الوسائل ٧: ٢٥٠، الباب ٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.
(٢) كشف اللثام ٤: ١٨٥.
(٣) الوسائل ١٢: ١٢٠، الباب ٨٤، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.
(٤) الوسائل ١٢: ١٢٠، الباب ٨٤، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.
(٥) الوسائل ١٢: ١٢٠، الباب ٨٤، من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

«إذا سافرت مع قوم فأكثر استشارتهم في أمرك وأُمورهم، وأكثر التبسّم في وجوههم...»(١).

وكان جُلّ ضحك النبيّ ﷺ التبسّم يفترّ(٢) عن مثل حبّة الغمام(٣).

وكان ﷺ إذا حدّث بحديث تبسّم في حديثه(٤).

وهكذا كان ابن عمه علي بن أبي طالب عليه السلام الذي قال عنه ابن أبي الحديد: «وأمّا سجاحة الأخلاق وبشر الوجه، وطلاقة المحيّا والتبسّم، فهو المضروب به المثل فيه، حتّى عابه بذلك أعداؤه»(٥).

ترك القهقهة واختيار التبسّم:

ورد النهي عن القهقهة، فعن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «القهقهة من الشيطان»(٦)، وعنه عليه السلام: «ضحك المؤمن تبسّم»(٧).

وعنه، عن آبائه، عن علي عليه السلام أنّه قال: «كان ضحك النبيّ ﷺ التبسّم»(١).

عدم بطلان الصلاة بالتبسّم:

ادّعي الإجماع مستفيضاً(٢) على عدم بطلان الصلاة بالتبسّم ولو عمداً، بخلاف القهقهة حيث تبطل الصلاة بفعلها عمداً، لا سهواً.

ويدلّ على ذلك موثقة سماعة، قال: «سألته عن الضحك، هل يقطع الصلاة؟ قال: أمّا التبسّم فلا يقطع الصلاة، وأمّا القهقهة فهي تقطع الصلاة»(٣).

هذا، ويرى بعض الفقهاء كراهة التبسّم اختياراً في الصلاة(٤).

عدم نقض الوضوء بالتبسّم:

لا ينقض التبسّم الوضوء؛ لأنّه لا تنقضه القهقهة، فالتبسّم لا ينقضه بطريق أولى؛ لقول أبي

---

(١) الوسائل ١١: ٤٤٠، الباب ٥٢، من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

(٢) فترّ السحاب: سكن وتهيّأ للمطر. المعجم الوسيط: «فتر».

(٣) انظر مكارم الأخلاق: ٢١، في مزاحه وضحكه ﷺ.

(٤) المصدر المتقدّم نفسه.

(٥) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١: ٢٥.

(٦) الوسائل ١٢: ١١٤، الباب ٨١، من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٧) الوسائل ١٢: ١١٤، الباب ٨١، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

---

(١) الوسائل ١٢: ١١٩، الباب ٨٣، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.

(٢) انظر: المنتهى ٥: ٢٢٣، والتذكرة ٣: ٢٨٦، وروض الجنان ٢: ٨٨٨، والذخيرة: ٣٥٥، والرياض ٣: ٥٠٧، ومستند الشيعة ٧: ٤٢.

(٣) الوسائل ٧: ٢٥٠، الباب ٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٤) كالشهيدين في الذكرى ٤: ١٢، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ١: ٢٩٣، والمسالك ١: ٢٢٧.

عبدالله عليه السلام في صحيح زرارة: «القهقهة لاتنقض الوضوء وتنقض الصلاة»[١].

دلالة تبسّم البكر على الرضا:

المعروف أنّ سكوت البكر عند استئذانها في النكاح دليل على رضاها به، وألحق بعض الفقهاء[٢] الضحك به بالأولوية وأضاف الشهيد الثاني[٣] التبسّم أيضاً، والأولوية صادقة بالنسبة إليه أيضاً.

وقد تقدّم في عنوان «باكرة» ما يناسب الموضوع.

هل تبسّم المعصوم عليه السلام تقرير؟

إنّ مجرّد التبسّم لايدلّ على التقرير؛ لأنّه ربّما دلّ على خلاف التقرير على جهة الاستنكار، فلابدّ من قرينة تدلّ على إرادة التقرير، وقد وقع من قبيل ذلك، أي ما يحتمل التقرير وعدمه[٤].

مظان البحث:

يبحث عن ذلك في سنن النبي صلى الله عليه وآله في كتب الحديث والأخلاق، وفي كتب الفقه في: نواقض الوضوء، وقواطع الصلاة، وأولياء العقد من النكاح بمناسبة الاستئذان من البكر، وموارد متفرقة أُخر.

(١) الوسائل ٧: ٢٥٠، الباب ٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢، وذكره في الباب ٦ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٢) انظر: جامع المقاصد ١٢: ١٢١، والمسالك ٧: ١٦٦، ونهاية المرام ١: ٨٥، وغيرها.

(٣) انظر المسالك ٧: ١٦٦.

(٤) انظر الحدائق ٢٤: ٩، والجواهر ٣٠: ٣٠ و ٣٥.

تبعّض الصفقة

لغـــة:

من بعّضته تبعيضاً فتبعّض، أي جزّأته فتجزّأ.

وبعض الشيء: جزءٌ منه أو طائفة منه[١].

والصفقة: البيع، فإنّ العرب كانت إذا وجب البيع ضرب أحدهما يده على يد صاحبه، ثمّ استعملت الصفقة في العقد.

ومنه قوله صلى الله عليه وآله في قضية عروة البارقي: «بارك الله لك في صفقة يمينك»[٢].

اصطلاحاً:

هو تجزئة البيع وتبعيضه، كما إذا اشترى شاتين فظهرت إحداهما ملكاً لغير البائع، فالصفقة وهي بيع الشاتين تبعّضت، أي صحّت في الشاة المملوكة وبطلت في غير المملوكة.

وهذا التبعّض يوجب خياراً للمشتري ـ في

(١) انظر ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «بعض».

(٢) انظر المصباح المنير: «بعض» وقد تقدّم الحديث مع مصادره في بحث بيع الفضولي.

هذا المثال ـ فله إبقاء المعاملة والرضا بها في الشاة المملوكة[1] بسهمها من الثمن، أو ردّها.

الأحكام:

إنّ تبعّض الصفقة يتحقّق في البيع وفي الشفعة، ولذلك يقع البحث في كلٍّ منهما على حدة:

أوّلاً ـ تبعّض الصفقة في البيع:

تكلّم الشيخ الأنصاري عن تبعّض الصفقة في خيار العيب بمناسبة أنّه نوع من العيب، وجعل له ثلاثة أقسام؛ لأنّ التبعّض إنّما يحصل:

ـ في العوضين، أي الثمن والمثمن.

ـ أو المشتري.

ـ أو البائع.

١ ـ التبعّض في العوضين:

كما إذا اشترى شيئاً واحداً أو شيئين بثمن واحد من بائع واحد، فظهر بعضه معيباً، وكذا لو باع شيئاً بثمن فظهر بعض الثمن معيباً.

فهل يجوز للمشتري في الفرض الأوّل، أو البائع في الفرض الثاني أن يبعّض الصفقة ـ أي البيع ـ بأن يقبلها في الصحيح دون المعيب؟

قال الشيخ الأنصاري: «المعروف أنّه لايجوز التبعيض فيه من حيث الرد، بل الظاهر المصرّح به في كلمات بعض: الإجماع عليه»[1].

وبناءً عليه، فإمّا أن يقبل البيع في الجميع مع أرش المعيب، أو يردّ الجميع؛ لأنّ تبعّض الصفقة ضرر على البائع في الفرض الأوّل ـ وهو ما إذا كان الخيار للمشتري ـ وعلى المشتري في الثاني ـ هو ما إذا كان الخيار للبائع ـ والضرر منفيٌّ بقاعدة نفي الضرر.

٢ ـ التبعّض في المشتري:

كما إذا اشترى اثنان شيئاً فظهر معيباً، فهل يجوز لواحد منهما فسخ المعاملة بالنسبة إلى نفسه دون الآخر؟

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ الأقوى فيه عدم جواز انفراد أحدهما [بالفسخ] على المشهور، كما عن جماعة»[2].

ثمّ نقل عن بعضهم القول بجوازه أو الميل إليه واستظهر منهم ـ أو من بعضهم ـ اختصاص الجواز بصورة علم البائع بتعدّد المشتري وعلمه بذلك مع إقدامه عليه فإنّ ذلك يعطي لكلٍّ من المشتريين الحقّ في تنفيذ خيار تبعّض الصفقة.

استدلّ العلّامة للقول بعدم الجواز ـ ومورد

---

(١) وإذا كانت الشاة الأُخرى معيبة بدل كونها غير مملوكة فيتّخير المشتري بين إبقاء المعاملة والرضا بها في الشاتين مع مطالبة الأرش في الشاة المعيبة، وردّ المعاملة بأسرها.

(١) المكاسب ٥: ٣٠٩، وانظر: الخلاف ٣: ١١٠، المسألة ١٨٠، والغنية: ٢٢٣، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٢٩ ـ ٦٣٠.

(٢) المكاسب ٥: ٣١٢.

بحثه فيما لو اشترى اثنان عبداً فظهر معيباً ـ: «لأنّ العبد خرج عن ملك البائع دفعة كاملاً، والآن يعود إليه بعضه، وبعض الشيء لايشترى بما يخصّه من الثمن لو بيع كلّه، فلو ردّه إليه مشتركاً[1]، فقد ردّه ناقصاً؛ لأنّ الشركة عيب، فلم يكن له ذلك، كما لو حدث عنده عيب»[2].

ثمّ نقل عن الشافعي جواز ردّ أحدهما خاصّة حصّته معللاً له بقوله: «لأنّ النصف جميع ما ملكه بالعقد، فجاز له ردّه بالعيب، كجميع العبد لو اشتراه واحد».

ثمّ قال: «وليس فيه عندي بُعد، وقوّاه الشيخ أيضاً؛ إذ البائع أخرج العبد إليهما مشقّصاً، فالشركة حصلت باختياره، فلم تمنع من الردّ، بخلاف العيب»[3].

وقال الشهيد الثاني معلّقاً على قول المحقّق الحلّي: «وكذا لو اشترى اثنان شيئاً كان لهما ردّه أو إمساكه، وليس لأحدهما ردّ نصيبه دون صاحبه»:

«هذا هو المشهور بين الأصحاب، وذهب الشيخ وجماعة إلى جواز التفرّق هنا؛ للعموم، ولجريانه مجرى عقدين بسبب تعدد المشتري، فإنّ التعدّد في البيع يتحقّق بتعدّد البائع، وبتعدّد المشتري، وبتعدّد العقد، ولأنّ التعيّب جاء من قبله، حيث باع من اثنين».

ثمّ قال: «وهذا إنّما يتم مع علمه بالتعدّد، ولو قيل بجواز التفرّق مع علمه بالتعدّد دون جهله كان وجيهاً، واختاره العلّامة في التحرير، وإن كان القول بالجواز مطلقاً متوجّهاً»[1].

وممّن ذهب إلى الجواز أو مال إليه غير العلّامة والشهيد الثاني: الشيخ الطوسي[2]، والقاضي[3]، وابن إدريس[4] والعلّامة في التحرير[5]، وولده في إيضاح الفوائد[6]، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد[7].

ونقله في المختلف[8] عن الإسكافي.

هذا ويرى بعضهم ـ كما يظهر من عبارة التذكرة وصُرّح به في المسالك ـ اشتراط علم البائع بتعدّد المشتري، ليصدق إقدامه على تشقيص ملكه عنه ببيعه إلى اثنين.

ثمّ إنّه لو قلنا بجواز ردّ أحد المشتريين البيع بمقدار سهمه يحدث خيار آخر للبائع، وهو خيار

---

(١) لأنّ أحد المشتريين لو ردّ البيع بالنسبة إلى سهمه، بقي الآخر فيصير شريكاً مع المالك.

(٢) التذكرة ١١: ١٧٢.

(٣) التذكرة ١١: ١٧٢.

(١) المسالك ٣: ٢٨٦.

(٢) انظر المبسوط ٣: ٣٥١، والخلاف ٣: ٣٣٣، المسألة ١٠.

(٣) انظر المهذّب ١: ٣٩٣.

(٤) انظر السرائر ٢: ٣٤٥.

(٥) انظر التحرير ٢: ٣٧١.

(٦) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٩٤.

(٧) انظر جامع المقاصد ٤: ٣٣٤.

(٨) انظر المختلف ٥: ١٨٧.

تبعّض الصفقة وخيار الشركة؛ لأنّ الصفقة التي باعها مجموعة تتبعّض عليه، ويصير شريكاً في البعض الآخر مع الشريك الثاني، وربّما يكون فيه ضرر عليه[١].

٣ ـ التبعض في البائع

كما إذا اشترى شخص واحد أو أكثر من شخصين شيئاً فوجدا فيه عيباً، قال الشيخ الأنصاري في ذلك: «فالظاهر عدم الخلاف في جواز التفريق، إذ لا ضرر على البائع في التفريق»[٢].

ثانياً ـ تبعّض الصفقة في الشفعة:

إذا باع أحد الشريكين حصّته، فللشريك الآخر الأخذ بالشفعة فيتملّك حصّة الشريك التي باعها.

وعندئذٍ لو أراد الشريك الأخذ بالشفعة من بعض حصّة الشريك الآخر يلزم منه تبعّض الصفقة، وهو إضرار بالمشتري، وهو مندفع بقاعدة نفي الضرر، فالواجب على الشريك إمّا بالأخذ بالشفعة في جميع حصّة الشريك الآخر التي باعها، أو ترك الحصّة في يد المشتري؛ لأنّ حقّه هو مجموع حصّة الشريك من حيث المجموع[٣].

(١) انظر المسالك ٣: ٢٨٦.

(٢) انظر المكاسب ٥: ٣١٦.

(٣) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٥٨، والتذكرة ١٢: ٣٣٠، والمسالك ١٢: ٣١٠، ومجمع الفائدة ٩: ٢٨ ـ ٢٩، والكفاية ١: ٥٤٥، والحدائق ٢٠: ٣١٦، والجواهر ٣٧: ٣٢٥.

مظان البحث:

عمدة الأبحاث المتعلّقة بتبعيض الصفقة تكون في خيار العيب، وفي بحث الشفعة.

تبعيض

لغـــة:

تقدم معناه في تبعّض.

اصطلاحاً:

هو المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

يختلف حكم التبعيض باختلاف متعلّقه، فقد يجوز وقد لا يجوز، ولا يمكن حصرها هنا كما لا يترتّب أثر مهم على ذكرها؛ لأنّها سوف تذكر غالباً في مواضعها الأصلية، وإنّما نشير إلى بعض الموارد ممّا يمكن أو لايمكن التبعيض فيه :

أوّلاً ـ بعض الموارد التي يجوز التبعيض فيها:

١ ـ تبعيض مسح الرأس والرجلين في الوضوء.

المعروف من مذهب الإماميّة أنّ مسح جميع الرأس والرجلين غير واجب في الوضوء، بل يكفي مسمّى المسح فيهما، وذلك[١] للروايات المستفيضة

(١) انظر: التنقيح (الطهارة) ٤: ١٣٩.

ولما ورد في الصحيح عن زرارة أنّه سأل أبا جعفر الباقر(ع): «ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟»

حيث جاء في جواب الإمام عليه السلام له: «فعرفنا حين قال: ﴿برؤوسكم﴾[١] أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء... الخ»[٢].

قال العلّامة بالنسبة إلى مسح خصوص مقدّم الرأس: «وهو واجب بالنصّ والإجماع، ويجزي أقل ما يصدق عليه الاسم للامتثال، فيخرج عن العهدة؛ ولأنّه صلى الله عليه وآله مسح ناصيته[٣]»[٤].

راجع: وضوء، مسح

٢ـ تبعيض مسح الوجه واليدين في التيمّم:

المعروف بين الإماميّة أنّ الواجب في التيمّم هو مسح الجبهة من قصاص الشعر إلى طرف الأنف[٥]، وأوجب الصدوق[٦] مسح الجبينين والحاجبين أيضاً، وأوجب والده[٧] مسح الوجه بأجمعه، واختار المحقق[١] التخيير بين مسح الجبهة ومسح جميع الوجه واستحسنه في المدارك[٢].

واستدل المشهور بالرواية المتقدّمة التي ورد فيها: «﴿... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾[٣].

فلمّا أن وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً؛ لأنّه قال: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾»

والمعروف أيضاً: أنّ الواجب هو مسح اليدين الزندين إلى رؤوس الأصابع، وأوجب ابن بابويه المسح من المرفق إلى رؤوس الأصابع[٤].

راجع: تيمّم.

٣ـ التبعيض في الغُسل:

المعروف عند الإماميّة أنّه لا تشترط الموالاة في الغُسل؛ ولذلك لو بعّض الغسل، بأنْ غسل رأسه صباحاً، وغسل باقي بدنه ظهراً صحّ الغسل.

وهذا إنّما يصحّ فرضه في الغسل الترتيبي دون الارتماسي، كما يأتي في محلّه[٥].

وقد دلّت عليه نصوص، منها رواية إبراهيم اليماني، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام لم ير بأساً

---

(١) في آية الوضوء: ﴿وامسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ المائدة: ٦.

(٢) الوسائل ٣: ٣٦٤، الباب ١٣ من أبواب التيمم، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: صحيح مسلم ١: ٢٣٠، كتاب الطهارة، الباب ٢٣ (المسح على الناصية و...)، الحديث ٨١.

(٤) التذكرة ١: ١٦١.

(٥) انظر الجواهر ٥: ١٩٥.

(٦) انظر من لا يحضره الفقيه ١: ١٠٤، ذيل الحديث ٢١٣.

(٧) نقله عنه العلامة في المختلف ١: ٤٢٦.

(١) انظر المعتبر: ١٠٧.

(٢) انظر المدارك ٢: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) انظر المختلف ١: ٤٢٦.

(٥) انظر: التذكرة ١: ٢٤٩، و المستمسك ٣: ٨٣.

أن يغسل الجنب رأسه غدوة، ويغسل سائر جسده عند الصلاة»[١].

تنبيـــه:

يصدق التبعيض في الطّهارات الثلاث بمعنى آخر، وهو ما إذا فقد المتطهّر بعض أعضاء الوضوء أو التيمّم أو الغسل، أو بعض عضو واحد فيكمل غسل أو مسح باقي الأعضاء وباقي العضو[٢].

وأمّا التبعيض بمعنى غسل أو مسح بعض العضو اختياراً فغير جائز كما سيأتي.

٤ـ التبعيض في السورة:

يجوز تبعيض السورة في الصلاة في بعض الموارد، من قبيل:

أ ـ صلاة الآيات:

لصلاة الآيات عدّة صور، منها أن يقرأ الحمد وبعض السورة قبل الركوع الأوّل، ثمّ يقرأ بعضاً آخر منها بعد الركوع الثاني من دون قراءة الحمد، وهكذا يقسّم السورة خمسة أجزاء يقرأ كلّ جزء منها قبل كلّ ركوع.

والصورة الأُخرىٰ أن يقرأ قبل كلّ ركوع فاتحة وسورة كاملة[١].

ب ـ صلاة النافلة:

لا يجب في النوافل قراءة سورة كاملة بعد الحمد كما تجب في الفرائض، بل يجوز الاقتصار على الحمد وبعض السورة، كما يجوز ترك السورة كلّاً[٢].

٥ـ التبعيض في التقليد:

قال السيد اليزدي: «إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم، كان للمقلّد تقليد أيّهما شاء، ويجوز التبعيض في المسائل»[٣].

ويظهر من المعلّقين على كلامه ـ بما فيهم السيدان الخوئي[٤] والخميني[٥] ـ موافقتهم له، لكن قيّده بعضهم[٦] بما إذا لم يستلزم مخالفتها في عمل واحد.

---

(١) الوسائل ٢: ٢٣٨، الباب ٢٩ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

(٢) ذكر ذلك الفقهاء عند بيان أفعال الوضوء والغسل والتيمّم.

(١) انظر: العروة الوثقىٰ ٣: ٤٧، كتاب الصلاة، صلاة الآيات، المسألة الأُولى، والمستمسك ٧: ١٦، ومستند العروة (الصلاة) ٥/١: ٣٦.

(٢) انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٥٠١، كتاب الصلاة، أحكام القراءة، المسألة ٥، والمستمسك ٦: ١٧٢، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ٣٤٦.

(٣) العروة الوثقىٰ ١: ٣٠، كتاب الاجتهاد والتقليد، المسألة ٣٣.

(٤) انظر العروة ١: ٣٠، كتاب الاجتهاد والتقليد، المسألة ٣٣، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٠٥.

(٥) انظر العروة، وتحرير الوسيلة ١: ٤، المقدّمة، المسألة ٨.

(٦) وهو السيد عبدالهادي الشيرازي.

أمّا السيد الحكيم[١] فيظهر منه أنّ له فيه بحثاً.

كانت هذه أهم الموارد التي كان من المناسب ذكرها تحت عنوان ما يجوز فيه التبعيض، وهناك موارد أُخر أعرضنا عن ذكرها.

ثانياً ـ بعض الموارد التي لا يجوز التبعيض فيها:

١ ـ التبعيض في الطهارات الثلاث:

يتصوّر التبعيض في الطهارة على أنحاء، وأهمّها إجمالاً هو:

أ ـ أن لا يكفي الماء لكلّ الوضوء أو الغسل. فيكمّله بالتيمّم بهذا الترتيب، وهو: أن يصرف الماء الموجود في قسم من الوضوء أو الغسل، ثمّ يتيمّم؛ لأنّه مع عدم صرف الماء لا يصدق عليه فاقد الماء، حتّى ينتقل إلى التيمم، فلا بدّ من صرفه كي يصدق عليه عنوان فاقد الماء.

ذهب إلى هذا الرأي بعض العامّة[٢].

وأمّا أصحابنا الإماميّة[٣] فقد قالوا بعدم جواز التبعيض، بل ينتقل فرض المكلّف إلى التيمّم رأساً؛ لأنّه مع فقد الماء اللازم لكلّ الوضوء أو الغسل يصدق عليه أنّه فاقد للماء: فيشمله إطلاق ﴿فَتَيَمَّموا صَعيداً طَيِّباً﴾[١]، مضافاً إلى الأدلة الخاصّة التي ذكروها.

ب ـ تجب الموالاة في الوضوء، سواء كانت بمعنى التتابع بين غسل الأعضاء ومسحها، أو بمعنى عدم جفاف العضو السابق عند غسل أو مسح العضو اللاحق[٢].

وبناءً على ذلك لا يجوز الفصل الكثير بين أفعال الوضوء، ففي رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا توضّأت بعض وضوئك وعرضت لك حاجة حتّى يبس وضوؤك، فأعد وضوءك، فإنّ الوضوء لا يُبعّض»[٣].

هذا كلّه بالنسبة إلى الوضوء، أمّا الغسل، فقد تقدّم عدم وجوب الموالاة فيه، فيجوز الفصل بين أفعاله وإن كان كثيراً.

٢ ـ التبعيض في السورة في الفرائض:

المعروف بين فقهائنا وجوب سورة كاملة بعد الحمد[٤]، نعم ذهب بعض الفقهاء إلى عدم

(١) فانه قال في تعليقه على العروة: «فيه نظر»، وذكر في المستمسك ١: ٦١ وجه النظر.

(٢) انظر الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية): «تبعيض».

(٣) انظر: التذكرة ٢: ١٦٧ ـ ١٦٩، والمنتهى ٣: ١٨ ـ ٢٠، والمدارك ٢: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(١) المائدة: ٦.

(٢) انظر: الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٣٠٩، والمستمسك ٢: ٤٥٣.

(٣) الوسائل ١: ٤٤٦، الباب ٣٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٤) انظر: الجواهر ٩: ٣٣١، والمستمسك ٦: ١٤٨.

وجوبها(١).

ثمّ إنّ ظاهر الذين أوجبوا السورة أنّ الواجب هو سورة كاملة(٢)؛ لأنّهم ردّوا على أدلة القول بعدم الوجوب، التي منها الروايات التي قد يستفاد منها جواز التبعيض في السورة(٣)، وأوّلوها.

نعم، قال الشيخ الطوسي: «الظاهر من المذهب أن قراءة سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبة، وأنّ بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار، غير أنّه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين سورتين بعد الحمد، لا يحكم ببطلان الصلاة»(٤).

وظاهره عدم بطلان الصلاة بقراءة بعض السورة، والظاهر أنّه نادر(٥). وسوف يأتي تحقيقه عند التعرض لبحث القراءة في الصلاة، في عنوان «صلاة» أو «قراءة».

(١) نسب إلى جماعة، مثل: الإسكافي، والشيخ في النهاية، وسلّار، والمحقق في المعتبر، والعلّامة في المنتهى، وصاحب المدارك فيها، وصاحب الذخيرة فيها أيضاً. انظر مستند الشيعه ٥: ٩٥.

(٢) قال الأردبيلي: «والظاهر أنّ كلّ من يقول بوجوبها يقول بوجوبه أيضاً» أي بوجوب الإتمام. مجمع الفائدة ٢: ٢٠٥.

(٣) الوسائل ٦: ٤٦، الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٤) المبسوط ١: ١٠٧.

(٥) مع فرض القول بوجوب السورة، بل و مع فرض عدم القول به أيضاً؛ لأنّه لم يظهر من القائلين بعدم الوجوب جواز قراءة بعض السورة.

٣ـ التبعيض في الصوم:

قال العلّامة في التذكرة: «لو قدم المسافر، أو برئ المريض، وكانا قد أفطرا، استحبّ لهما الإمساك بقيّة النهار، وليس واجباً عند علمائنا أجمع».

ثمّ قال ضمن استدلاله: «ولأنّ الصوم غير قابل للتبعيض وقد أفطر في أوّل النهار، فلا يصحّ صوم الباقي»(١).

٤ـ التبعيض في النيابة:

الظاهر أنّ من المتسالم عليه عند الفقهاء أنّ العمل الواحد لا يقبل التبعيض في النيابة، بأنْ ينوب شخص واحد بقسمٍ منه عن شخص، وبقسم آخر منه عن شخص آخر، كأن ينوي كون الركعتين الأُوليين نيابة عن زيد، والأخيرتين عن عمرو، نعم يجوز أن ينوي عن عديدين في جميع الفعل بأن يفعل فعلاً واحداً نيابة عن عدّة أشخاص، ولكن إنّما يصح ذلك في المندوبات لا الواجبات.

وعلى أيّة حال، فيبدو أنّ هذه قاعدة مفروغ منها(٢)، لكن وقع الكلام في مورد حجّ التمتع هل يجوز أن ينوب شخص فيه عن شخص في خصوص العمرة، وعن شخص آخر في خصوص الحجّ؟

ظاهر صاحب العروة الميل إلى الجواز، حيث

(١) التذكرة ٦: ١٦٢.

(٢) انظر المستمسك ١١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، و معتمد العروة الوثق (الحجّ) ٢: ٢٦٠.

قال: «وكذا لو حجّ شخص وجعل عمرته عن شخص؛ وحجّه عن آخر لم يصحّ، ولكنّه محلّ تأمّل»(١).

ولعلّه اعتمد علىٰ صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، إذ قال: «سألته عن رجل يحجّ عن أبيه، أيتمتع؟ قال: نعم، المتعة له، والحجّ عن أبيه»(٢).

ولكن ذكر السيد الحكيم عدّة توجيهات للرواية، من قبيل أن يكون المراد من «أيتمتع» أي يحجّ حجّ التمتع عن أبيه، أو يتمتّع لنفسه زائداً علىٰ الحجّ مع فرض عمرة التمتع عن أبيه، أو يجعل العمرة لنفسه ويحجّ عن أبيه بلا عمرة(٣).

واحتمل السيد الخوئي أن يكون المراد من التمتع: الالتذاذ بالنساء، بأنّ النائب يجوز له التمتّع بين العمرة والحجّ كغيره، فيكون التمتّع أي الالتذاذ له والحجّ مع العمرة عن أبيه(٤).

وعليه يكون الاستدلال بالرواية على تبعيض النيابة في الحجّ مردوداً.

نعم، استدلّ السيد الخوئي ـ تبعاً للصدوق ـ برواية الحارث بن مغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام «في رجل تمتّع عن أُمّه، وأهلّ بحجّة عن أبيه، قال: إن ذبح فهو خير وإن لم يذبح فليس عليه شيء؛ لأنّه إنّما تمتّع عن أُمّه وأهلّ بحجّة عن أبيه»(١).

لكنّه قال: إنّها مخالفة للقاعدة ومنحصرة بموردها(٢).

٥ـ التبعيض في الوكالة:

قال العلّامة بالنسبة إلى الوكيل في القواعد: «وليس له بيع بعضه ببعض الثمن إلّا مع القرينة...»(٣).

وعلّق عليه المحقّق الثاني بقوله: «أي ليس للوكيل في بيع شيءٍ بيع بعضه ببعض الثمن؛ لأنّ التوكيل إنّما هو في بيع المجموع، وهو مغاير للإجزاء؛ ولأنّ في التبعيض إضراراً بالموكّل، فلو فعل كان فضوليّاً، ولو دلّت القرينة المستفادة من الحالات العرفيّة على التبعيض، جاز فعله، كما لو أمره ببيع عبدين أو عبيد، فإنّه يملك العقد عليهم جملة وفرادى؛ للعرف المستمر في ذلك وانتفاء الضرر...»(٤).

(١) العروة الوثقىٰ ٤: ٦١٧، فصل في صورة حجّ التمتع / الخامس، ولم يوافقه أحد من المعلقين إلّا ما ذكره السيد الخوئي.
(٢) الوسائل ١١: ٢٠١، الباب ٢٧ من أبواب النيابة في الحجّ، الحديث الأول.
(٣) انظر المستمسك ١١: ٢٠٧.
(٤) انظر معتمد العروة الوثقى (الحجّ) ٢: ٢٦١.

(١) الوسائل ١٤: ٨٠، الباب الأوّل من أبواب الذبح، الحديث ٥.
(٢) انظر: معتمد العروة الوثقىٰ (الحجّ) ٢: ٢٦٢، و ٣: ٢٥١.
(٣) القواعد ٢: ٣٥٧.
(٤) جامع المقاصد ٨: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

وزاد في مفتاح الكرامة: و«كما لو وكّله في بيع عبد بمئة فباع نصفه بمئة؛ لأنّه قد زاده في هذا خيراً، فهو مأذون فيه من جهة العرف»[١].

هذه بعض الموارد التي لا يجوز التبعيض فيها، وبقيت موارد أُخر لا يسع المجال البحث فيها فعلاً من قبيل:

١ـ التبعيض في الشهادة[٢].

٢ـ التبعيض في القصاص[٣].

٣ـ التبعيض في الرجم[٤]، أمّا في الجلد فممكن[٥].

تبعي

راجع العنوان الآتي، والملحق الأُصولي، العناوين: حكم، حرمة، وجوب، ونحو ذلك.

تبعيّة

لغـة:

كون الشيئ تابعاً لغيره[٦]، والتابع: ما يتبع

(١) مفتاح الكرامة ٧: ٥٧٤.

(٢) انظر: التذكرة (الحجرية) ٢: ١٦١، والدروس ٢: ١٢٨، والحدائق ٢١: ١٩٤، والجواهر ٤١: ٧٣.

(٣) انظر: الجواهر ٤٢: ٤٠١، ومباني تكملة المنهاج ٢: ١٧٨، المسألة ١٩٠.

(٤) انظر: مجمع الفائدة ٨: ٢٩٣، والحدائق ١٩: ٤٧٥، والرياض ٨: ٤٣٠، والجواهر ٢٤: ٢٤٦.

(٥) انظر الجواهر ٤١: ٣٣٠.

(٦) انظر المعجم الوسيط: «تبع».

غيره، من تبع الشيء تبعاً: سرى في أثره[١] وحذا حذوه[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وإن شئت قلت: كون الشيئ تابعاً لغيره في الحكم.

الأحكام:

تترتّب على التبعيّة أحكام كثيرة نشير إلى أهمها فيما يأتي إجمالاً:

١ـ التبعيّة في الإسلام والكفر:

تتحقّق التبعيّة في الإسلام والكفر في عدّة موارد:

أـ تبعيّة الولد الصغير لأبويه في الإسلام والكفر:

الولد الصغير، والمراد به: غير البالغ وإن كان مراهقاً، تابع لوالده في الإسلام والكفر، فإن كانا مسلمين كان مسلماً، أي بحكم المسلم، وإن كانا كافرين كان كافراً، أي بحكم الكافر، إذن تجري أحكام الإسلام على ولد المسلم، وأحكام الكفر على ولد الكافر.

نعم، هناك قول للشيخ الطوسي ـ و تبعه بعض

(١) انظر لسان العرب: «تبع».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «تبع».

الفقهاء ـ يقول بقبول إسلام المراهق، تقدم أن تكلّمنا عنه في عنوان «إسلام».

ويكفي في إسلام الطفل إسلام أحد أبويه، ولا يحكم بكفره بمجرّد كفر أحد والديه؛ لأنّ الطفل يتبع أشرف الأبوين[1].

ب ـ تبعيّة الطفل المسبّي للسابي في الإسلام:

إذا أُسر الطفل منفرداً من دون والديه، فهل يتبع السابي في الدين وهو الإسلام هنا، فتترتّب عليه أحكام الإسلام مطلقاً، أو لا يتبع مطلقاً، أو يفصّل في الأحكام، أو يتوقّف في ذلك؟

فيه أقوال تقدّمت في عنوان «أُسارى».

ج ـ تبعيّة الطفل الملقوط للدار التي وجد فيها:

فإن وجد الطفل في دار الإسلام حكم بإسلامه، وإن وُجد في دار الكفر حكم بكفره[2].

واختلفوا في تعريف دار الإسلام ودار الكفر، سوف نتطرق إليه في العنوانين: «دار الإسلام» و«دار الكفر» إن شاء الله تعالى.

(١) انظر: الخلاف ٣: ٥٩١، والسرائر ٢: ٧، والشرائع ١: ٣١٨، والقواعد ١: ٤٩٠، وجامع المقاصد ١: ٣٥٦، والمسالك ١٣: ٢٨ ـ ٢٩، و مجمع الفائدة ٧: ٤٦٥، والكفاية ٢: ٧٩٣، والحدائق ٥: ١٩٨، والرياض ٧: ٥٤٣، والجواهر ٤: ٨٥، و ٣٩: ٢٩، و...

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٦: ١١٣، والجواهر ٣٨: ١٨١.

٢ـ التبعيّة في الطهارة والنجاسة:

تتحقّق التبعيّة في الطهارة والنجاسة في الموارد الآتية.

أ ـ تبعيّة الولد الصغير لوالدية في الطهارة والنجاسة:

تقدّم أنّ الولد تابع لوالديه في الإسلام والكفر، فإن كانا مسلمين أو أحدهما مسلماً كان مسلماً، وإن كان كلاهما كافرين كان كافراً.

ولمّا كانت الطهارة والنجاسة فرع الإسلام والكفر، فهي تكون تابعة للإسلام والكفر أيضاً، فولد المسلم طاهر وولد الكافر نجس. هذا هو المعروف بين الفقها، بل ربما ادعي عليه الإجماع[1].

وإن كان يظهر من كلام العلامة في النهاية وجود الخلاف فيه، حيث قال: «والأقرب في أولاد الكفار التبعية لهم»[2].

هذا واستشكل بعضهم[3] في نجاسة ولد الكافر؛ لعدم صدق عنوان اليهودي والنصراني ونحو ذلك عليه.

(١) انظر الجواهر ٢١: ١٣٤ ـ ١٣٥، والمستمسك ١: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٢) نهاية الإحكام ١: ٢٧٤.

(٣) انظر: المعالم (قسم الفقه) ٢: ٥٣٩ ـ ٥٤٠، والمدارك ٢: ٢٩٨.

ب ـ تبعية السؤر لذي السؤر في الطهارة والنجاسة:

المعروف أنّ السؤر تابع لذي السؤر في الطهارة والنجاسة، بمعنى أنّ سؤر نجس العين ـ كالكلب والخنزير والكافر بأقسامه ـ نجس وسؤر طاهر العين طاهر وإن كان حرام الأكل[١].

هذا وذهب بعض الفقهاء المتقدمين إلى الاجتناب عن أسآر بعض الحيوانات، إما لالتزامهم بنجاستها أو تعبداً، من قبيل: الحيوان الجلّال، وآكل الجيف، والمسوخ، وما يمكن التحرّز منه ممّا لا يؤكل لحمه من حيوانات الحضر كالهرّة والفأرة، والطير.

تقدم الكلام عن ذلك في عنوان «أسآر».

ج ـ تبعيّة اللبن لذي اللبن في الطهارة والنجاسة:

اللبن تابع للحيوان المتكوّن منه، فإن كان طاهراً فهو طاهر وإن كان نجساً فهو نجس أيضاً[٢].

د ـ تبعيّة الأسير للمسلم الذي أسره في الطهارة، إذا كان غير بالغ ولم يكن معه أبوه أو جدّه[٣].

هـ ـ تبعيّة ظرف الخمر له في الطهارة بانقلابه خلّاً[٤].

(١) انظر: الجواهر ١: ٣٦٨، والمستمسك ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) انظر: نهاية الإحكام ١: ٢٧٠، والدروس ٣: ١٨، وجامع المقاصد ١: ١٦٧، والمسالك ١٢: ٩٢، وكشف اللثام ١: ٤٢١، والجواهر ٦: ٨٣ و...

(٣) و(٤) انظر العروة الوثقى ١: ٢٧٤، المطهرات / التاسع: التبعية.

و ـ تبعيّة آلات تغسيل الميت له في الطهارة[١].

ز ـ تبعيّة آلات البئر من الدلو والحبل ونحوهما لها في الطهارة بعد النزح، على القول بتنجسها[٢].

ح ـ تبعيّة آلات طبخ العصير له في الطهارة بعد ذهاب الثلثين، على القول بنجاسته[٣].

ط ـ تبعيّة يد الغاسل وآلات الغسل للمتنجسات في الطهارة بعد تطهيرها[٤].

٣ـ التبعيه في الحلّية والحرمة:

تتحقق التبعيّة في الحلّية والحرمة في الموارد التالية:

أ ـ تبعيّة اللبن للحيوان الذي يتكوّن منه:

تقدّم في عنوان «أشربة» أنّ اللبن تابع لذي اللبن في الحلّية والحرمة، فلبن حلال الأكل حلال، ولبن حرام الأكل حرام، ولبن مكروه الأكل مكروه.

ولكن تأمّل بعضهم[٥] في كلّية هذه القاعدة

(١) انظر العروة الوثقى ١: ٢٧٤، المطهرات / التاسع: التبعية.

(٢) انظر العروة الوثقى ١: ٢٧٤، المطهرات / التاسع: التبعية.

(٣) انظر العروة الوثقى ١: ٢٧٤، المطهرات / التاسع: التبعية.

(٤) انظر العروة الوثقى ١: ٢٧٤، المطهرات / التاسع: التبعية.

(٥) كالأردبيلي في مجمع الفائدة ١١: ٢١٥، والسبزواري في الكفاية ٢: ٦١٧، والإصفهاني في كشف اللثام ٩: ٢٨٩، والنراقي في مستند الشيعة ١٥: ١٤٤ ـ ١٤٥، و صاحب الجواهر في الجواهر ٣٦: ٣٩٤ ـ ٣٩٨.

من جهة أنّ لحم الأُتُن[١] مختلف في حلّيّتة وحرمته؛ لتضارب الأخبار فيها، و مع ذلك فقد ورد التصريح في الروايات بإباحة شرب ألبانها.

ب ـ تبعيّة البيض للحيوان المتولّد منه:

تقدّم في عنوان «أطعمة»: أنّ بيض الطيور تابع لها في الحلّيّة والحرمة، فما كان منها حلالاً كان بيضها حلالاً أيضاً، وما كان حراماً فهو حرام أيضاً[٢].

ج ـ عدم تبعيّة السؤر لذي السؤر:

تقدّم في عنوان «أسآر»: أنّ السؤر لا يتبع لذي السؤر في الحلّيّة والحرمة؛ لأنّه ربما كان سؤر الحرام حلالاً كسؤر المسلم فإنّه مباح، وسؤر الجلّال فإنّه مكروه.

٤ـ ما يدخل في المبيع بالتبعيّة:

تقدّم في عنوان «بيع» عند الكلام عمّا يدخل في المبيع و ما لا يدخل أنّ ذلك أمرٌ عرفي، فما أقرّ العرف بدخوله في المبيع تبعاً فهو يدخل و مالا يُقرّ بدخوله فلا يدخل، ثمّ ذكرنا عدّة موارد وقع البحث فيها بالخصوص، مثل الدار والبستان والأرض ونحو ذلك حيث ذكرنا ما يدخل معها بنظر العرف تبعاً.

٥ـ التبعيّة في الاستيطان:

تقدّم في عنوان «استيطان»: أنّ التابع ـ وهو من لا استقلال له في الإرادة والتعيّش ـ تابع لمتبوعه في الوطن، فيعدّ وطن المتبوع وطناً للتابع ومثّلوا له: بالزوجة، والولد، والعبد، ومن أُخذ قهراً، كالأسير والسجين ونحوهما[١].

٦ـ تبعيّة المأموم للإمام في صلاة الجماعة:

المعروف بين الفقهاء وجوب متابعة المأموم للإمام في صلاة الجماعة، وقد ادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه[٢]؛ للمرسل المعروف بين الفريقين: «إنما جُعل الإمام إماماً ليؤتمّ به، فإذا كبّر

---

(١) الأُتُن جمع أتان: الأنثى من الحمير. المصباح المنير: «أتان».

(٢) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٢١، والقواعد ٣: ٣٢٥، والدروس ٣: ١١، والروضة ٧: ٢٨٩، ومجمع الفائدة ١١: ٢٤٦، والكفاية ٢: ٦٠٢، ومستند الشيعة ١٥: ٩٥، والجواهر ٣٦: ٢٦٢ ـ ٢٦٤.

(١) انظر: العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في قواطع السفر، المسألة ٣، والمستمسك ٨: ١١١ و ٥٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٣٥١، قواطع السفر، المسألة ٤٦، و مستند العروة الصلاة، ٨: ٢٥٢ و١١١، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي)١: ٢٤٨، قواطع السفر، المسألة ٩٢٧، وتحرير الوسيلة ١: ٢٣٤، قواطع السفر.

(٢) انظر: الرياض ٤: ٣١٤، وادّعى استفاضة حكاية الإجماع، ومستند الشيعة ٨: ٩٤ ونقله عن المعتبر والمنتهى والمدارك وغيرها، والجواهر ١٣: ٣٠١، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٣٧٥، وغيرها...

فكبّروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا»[١].

ولعدم صدق الإمامة والاقتداء إلّا مع المتابعة.

هذا كلّه في الأفعال، مثل الركوع والسجود والقنوت ونحوها، أمّا في الأذكار غير تكبيرة الإحرام مثل: أذكار الركوع والسجود، والتسبيحات الأربعة، فقد اختلفوا فيها، فالمعروف بين المتأخّرين عدم وجوب المتابعة فيها، وأمّا القدماء فلم يتعرّضوا للمسألة، وإنّما اكتفوا بوجوب المتابعة من دون تفصيل بين الأفعال والأذكار، نعم مثّلوا لها بمثل المتابعة في الركوع والسجود، وهو يؤمي بإرادتهم المتابعة في الأفعال.

وهل المقصود من المتابعة هو عدم السبق فيشمل المقارنة، كما هو المشهور على ماقيل، أو يختص بالتأخر فلا يشملها؟ فيه خلاف.

وهل التقدم حرام و مبطل أو حرام فقط؟ فيه خلاف أيضاً[٢] وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «جماعة» إن شاء الله تعالىٰ.

٧ـ تبعيّة القضاء للأداء:

إنّ البحث عن تبعيّة القضاء للأداء يقع في جهتين:

الأُولى ـ في جهة تعلّق الأمر، بمعنى أنّ القضاء يكون بالأمر الأوّل[١] و هو الأمر بالأداء، أو بأمر جديد كما هو المشهور[٢]؟

الثانية ـ في جهات أُخرىٰ، مثل الوجوب والاستحباب، فقضاء الواجب واجب، وقضاء المستحب مستحب في الجملة؛ لأنّ استحباب قضاء المستحب مطلقاً فيه كلام.

ومثل القصر والإتمام، فقضاء القصر قصر، وقضاء التمام تمام.

ومثل الجهر والإخفات، والفور والتراخي ونحو ذلك من الأُمور.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «قضاء» إن شاء الله تعالىٰ.

٨ـ تبعيّة الولد للأُم في الحيوانات دون الإنسان:

الولد تابع للأُم في الحيوانات، فالحمل مملوك لمالك الأُم. قال السيد الخوئي: «إنّ السيرة القطعيّة من العقلاء والمتشرّعة قائمة على تبعيّة النتاج للأُمّهات في الحيوانات، وقد أمضاها الشارع، فلا يمكن التخطّي عنها، كما أنّ الولد للفراش في الإنسان

---

(١) مجالس (أمالي) الصدوق: ٢٦٤، الحديث ١٠ بتفاوت وكنز العمال ٨: ٢٧٨، الحديث ٢٢٩١٠.

(٢) يراجع ذلك كله في المصادر المذكورة في الهامش الثاني من العمود الثاني في الصفحة المتقدّمة.

(١) انظر المنتهى ٦: ٣٧٥.

(٢) انظر: الذريعة ١: ١١٦، والعدّة ١: ٢٠٩، والمعارج: ٧٥، والوافية: ٨٤، ومجمع الفائدة ٥: ٢٤٩، والمدارك ١: ٣٤١، والذخيرة ١: ١٠٧، وكشف اللثام ١: ٣٦٤، ومستند الشيعة ٧: ٣١٨، والجواهر ١٧: ٦٩، وفوائد الأُصول ١: ٢٣٩ و....

بالنص والإجماع القطعيين، ومن هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معاملة الملك حتّى مع العلم بأنّ اللقاح حصل من فحل شخص آخر، وإلّا فكان اللازم عليهم إمّا رد النتاج إلى صاحب الفحل إن كان معلوماً أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك إن كان المالك مجهولاً، وهذا شيء لا يتفوه به ذو مسكة»[١].

هذا في غير الإنسان، وأمّا في الإنسان فمن حيث الانتساب ينتسب الولد إلى صاحب ماء الفحل الذي تولّد منه.

وأمّا من حيث الملكيّة، إذا كان مملوكاً فهو تابع لمالك الوالدين، فمع فرض تعدّده يكون الحمل ملكاً لهما أيضاً إذا كان مملوكاً ولم يكن حرّاً، كما لو تزوّج المملوك بأمة.

قال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقق الحلّي ـ: «إذا كان الأبوان رقّاً كان الولد كذلك» بلا خلاف ولا إشكال؛ لأنّ نماء المال ملك لمالكه «فإن كانا» أي العبد والأمة «لمالك واحد، فالولد له، وإن كانا لاثنين كان الولد بينهما نصفين» وفاقاً للمشهور بين الأصحاب، بل كافّتهم عدا أبي الصلاح، فجعله لمولى الأمة كسائر الحيوانات....»[٢].

ثمّ قال: «أمّا إذا لم يكن ثمّ لحوق؛ لعدم العقد كما في زنا العبد بأمةٍ، فإنّه يلحق بالأُم، كما صرّح به الفاضل في القواعد وغيره، بل لم يحكَ فيه خلاف؛ لكونه نماء لها كباقي الحيوانات»[١].

٩ ـ تبعيّة اللبن للنسب:

اللبن تابع للولد في الانتساب، فمن انتسب إليه الولد انتسب إليه اللبن؛ ولذلك لو نفي الولد باللعان تبعه اللبن في الانتفاء، فإن عاد وأقرّ به تبعه اللبن أيضاً بناءً على التبعية بعد الإقرار أيضاً؛ لأنّه مختلف فيه[٢].

١٠ ـ التبعيّة في الاحترام:

التابع للمحترم محترم أيضاً، مثل قرطاس القرآن الكريم وجلده ونحوهما ممّا يستصحبه، وكذا ما ينتسب إلى المساجد والمشاهد المقدّسة بحيث يعد احترامها احتراماً لما تبعته من المساجد أو المشاهد، وإهانتها إهانة لها[٣].

١١ ـ تبعيّة الأولاد لأشرف الأبوين:

تقدّم[٤] أنّ الأولاد الصغار يتبعون الأبوين في

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٥٩.
(٢) الجواهر ٣٠: ٢١١.

(١) الجواهر ٣٠: ٢١١.
(٢) انظر: المسالك ٧: ٢٠٥ و ٢٠٦، وكشف اللثام ٧: ١٢٦، والجواهر ٢٩: ٢٦٢ و ٢٦٣.
(٣) انظر الجواهر ٢٢: ٣٣٩.
(٤) تقدّم في الصفحة ٥٠٩ ـ ٥١٠.

الإسلام والكفر، فإن كانا كافرين كان الأولاد كذلك، وإن كانا مسلمين فهم كذلك، ولو كان أحدهما مسلماً سواء كان الأب أو الأُم فالأولاد يتبعونه في الإسلام؛ لأنّ الأولاد يتبعون أشرف الأبوين وهو المسلم، سواء كان الأب أو الأُم.

واستخدمت التبعيّة هذه كقاعدة في المورد المتقدّم، وفي ما إذا كان أحد الأبوين حرّاً فيتبعه الولد ويكون حرّاً[1].

١٢ ـ يغتفر في حال التبعيّة ما لا يغتفر استقلالاً:

قاله الشهيد الثاني في المسالك[2]، وقال العلّامة في التذكرة: «يجوز في التابع ما لا يجوز في الانفراد»[3]، وقال المحقّق الثاني: «يتسامح في التابع بما لا يتسامح به في غيره»[4].

ومثاله كما في جامع المقاصد: «لو أسلف في غنم وشرط أصواف نعجات معيّنة» فاستشكل في أنّ المسلف فيه لا يصحّ فيه التعيين كما تقدّم في عنوان «سلف» وأُجيب: بأنّ المسلف فيه هو الغنم والصوف تابع ويتسامح في التابع بما لا يتسامح به في غيره[5].

(١) انظر: كشف اللثام ٧: ٣٤٨، والجواهر ٢٤: ٢٢٢ و٢٨: ١٢٢، والنكاح (للشيخ الأنصاري): ١٨١ و١٩٠.

(٢) المسالك ٦: ٢٤٦، وعبّر في ج ٥: ٥١ بمثل تعبير العلّامة.

(٣) التذكرة (الحجرية) ٢: ٣٤٧.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٢٤١.

(٥) المصدر المتقدّم.

مظان البحث:

ليس لعنوان التبعية محلٌّ خاصّ للبحث فيه، وإنّما أبحاثه تكون مبثوثة ومتفرقة في جميع أبواب الفقه.

قاعدة
«تبعيّة العقود للقصود»

ألفاظ القاعدة:

عبّروا عن القاعدة باللفظ المتقدّم[1]، وبلفظ: «العقود تابعة للقصود»[2]، وبـ«العقد تابع للقصد»[3].

مضمون القاعدة:

إنّ العقود من الأُمور القصدية، فهي لا تتحقق بدونه، ولابد من التطابق بين العقد والقصد، ومع عدم التطابق يبطل العقد.

وبعبارة أُخرى: أنّ العقود العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع، لا تتحقّق في الخارج إلّا مع قصدها

(١) انظر: مستند الشيعة ١٦: ١٧٠، والجواهر ٢٣: ٣٣٥، و٣٩٦.

(٢) انظر: العناوين ٢: ٤٧، والقواعد الفقهية ٣: ١١٦، وهذا التعبير أكثر تداولاً.

(٣) انظر العناوين ٢: ٤٨.

وتوفّر جميع الشرائط المعتبرة فيها[1].

توضيح القاعدة:

يستدعي توضيح القاعدة بيان بعض الأُمور، وهي:

الأمر الأوّل ـ أنّ العقد الذي هو بمعنى العهد أمر قلبي يكون إبرازه باللفظ، فالبيّعان يقصدان بقلبهما نقل العوضين، ويبرزان هذا القصد بالإنشاء، وكذا الزوجان، فإنّهما يقصدان بقلبهما إيجاد الزوجية ثمّ يبرزانها بالإنشاء.

وبناءً على ذلك لايترتّب أيّ أثر على مجرّد العقد القلبي لولم يبرز بمبرز خارجي؛ ولذلك اشترط الفقهاء في صحّة العقد القصد والإرادة، وأبطلوا عقد الساهي والنائم والغافل والغالط ونحوهم ممّن ارتفع قصدهم.

الأمر الثاني ـ لمّا كان للعقد أنواع، كعقد البيع والنكاح والهبة والإجارة ونحوها، ولكلّ نوع أصناف، كعقد البيع بشرط الخيار، أو بشرط عدمه، أو لابشرطه، وكعقد البيع الربوي أو غير الربوي، أو بيع السلف، أو بيع الصرف، أو بيع الفضولي ونحو ذلك، وكعقد النكاح الدائم والمنقطع ونحو ذلك.

فلابدّ أن يطابق العقد الخارجي وهو الإنشاء، للقصد، فإذا كان المنوي والمقصود هو النكاح المنقطع فينبغي أن يكون المتحقّق خارجاً هو إنشاء النكاح المنقطع ليطابق العقد ـ أي إنشاءه ـ مع واقعه المقصود.

وكذا لو قال: ملّكتك داري، فإنّه لايدلّ على البيع إلّا إذا كان بقصد الإنشاء لا الإخبار، وبقصد التمليك بعوض لا التمليك بلا عوض؛ لأنّه يكون هبة.

إذن لابدّ من تعيين نوع العقد وصنفه وشروطه بالقصد ثمّ إبراز المقصود بالإنشاء.

الأمر الثالث ـ أنّ القصد تارة يكون مصرّحاً به في العقد، كما إذا قال: بعتك داري بألف دينار، الذي هو صريح في إيجاب البيع، أو قالت الزوجة: أنكحتك نفسي على المهر المعلوم في المدّة المعلومة، الذي هو صريح في العقد المنقطع.

فهذا لا كلام فيه، فيؤخذ باللفظ الصريح ويحكم على المنشئ بأنّ قصده ذلك أيضاً.

وأُخرىٰ يكون العقد ظاهراً فيه، كقوله: ملّكتك داري بألف دينار، الذي هو ظاهر في البيع، أمّا كونه ظاهراً وليس نصّاً؛ لأنّ العبارة تحتمل الهبة المعوّضة أيضاً، لكن لمّا كان الظهور في البيع أقوى فيؤخذ به.

وكذا لو قالت الزوجة: متّعتك نفسي على المهر المعلوم، الذي هو ظاهر في النكاح الدائم؛ لعدم ذكر المدّة.

وهذا القسم يؤخذ بظاهره ويحكم طبقه على المنشئ.

---
(١) انظر القواعد الفقهية ٣: ١١٧.

وثالثة، يكون العقد أو بعض قيوده مطلقاً لكنّه منصرف إلى نوع خاص منه، فيعمل طبق الانصراف، كما إذا قال بعتك بألف دينار، وكان ذلك في الكويت فيؤخذ بالدينار الكويتي؛ لانصراف النقد إلى نقد البلد، وكذا ينصرف إلى الدينار العراقي لو كان في العراق.

وإذا اختلف فيما هو المقصود فيرجع فيه إلى القضاء، ولو تبيّن عدم القصد، أو عدم مطابقة العقد للقصد فيبطل العقد[1].

مستند القاعدة:

استدلّوا على القاعدة بأدلّة، وهي:

أوّلاً ـ الإجماع:

فإنّ الفقهاء تراهم يستدلّون دائماً بالقاعدة على فروعات عديدة، ويعاملون معها كقاعدة مسلّمة.

لكن أُجيب عنه: بأنّ الإجماع إن تمّ فهو ليس إجماعاً تعبديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم، بل لعلّ منشأ المجمعين كان بعض الأدلّة التي أُقيمت على القاعدة.

ثانياً ـ الأصل عدم نفوذ العقد غير المقصود:

إنّ القدر المتيقّن من شمول أدلّة صحّة العقود ـ مثل ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾ ونحوه في البيع ـ إنّما هو العقود المقصودة، وأمّا غيرها، فنشك في شمول الأدلّة لها، والأصل عدم شمولها لها، فتكون بالنتيجة غير نافذة[1].

ثالثاً ـ لزوم مطابقة العقد المُنشأ مع العقد القلبي:

العقد كما ذكر اللغويون هو العهد[2]، والعهد أمر قلبي، والصيغة مهما كانت فهي وسيلة وآلة لإبراز ذلك الأمر القلبي، فالزوجة تتعهّد في نفسها أن تكون زوجة لفلان مقابل مهر كذا وبشرط كذا ـ إن كان لها شرط ـ ثمّ تنشئ ذلك التعهّد في قالب الصيغة وتقول: زوّجتك نفسي على مهر كذا وبشرط كذا، فيقول الزوج: قبلت، وهو بدوره يتعهّد في قلبه أن يقبل الزوجية على المهر المعلوم، وبالشرط المعلوم[3].

تطبيقات القاعدة:

١ ـ قال المحقّق الحلّي بالنسبة إلى ذكر الأجل

(١) كلّ ماذكرناه مقتبس ممّا جاء في: عوائد الأيام: ١٥٩، العائدة١٦، والعناوين٢: ٤٨، العنوان ٣٠، والقواعد الفقهيّة٣: ١١٦ ـ ١٢٠ و ١٢٦ قاعدة «العقود تابعة للقصود».

(١) ناقش السيّد البجنوردي هذا الدليل من جهة: أنّ القصد إذا كان مقوّماً للعقد فمع عدمه لاتشمله أدلّة الإمضاء الشرعي؛ لعدم تحقّق الموضوع ـ وهو العقد ـ ليشمله دليل الإمضاء، وإن لم يكن مقوّماً،فلامانع من شمول دليل الإمضاء له. انظر القواعد الفقهية٣: ١٢٣.

(٢) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «عقد».

(٣) انظر: القواعد الفقهية ٣: ١٢١ ـ ١٢٤.

في المتعة ـ أي العقد المنقطع ـ: «وأمّا الأجل فهو شرط في عقد المتعة، ولو لم يذكره انعقد دائماً»(١).

ـ وقال العلّامة: «الرابع ـ الأجل، وذكره شرط فيه... ولو أخلّ به بطل»(٢).

وماذهب إليه المحقّق الحلّي هو المشهور: «لأنّ لفظ الإيجاب صالح لكلٍّ منهما، وإنّما يتمحّض للمتعة بذكر الأجل، وللدوام بعدمه، فإذا انتفى الأوّل ثبت الثاني؛ ولأنّ الأصل في العقد الصحّة، والفساد على خلاف الأصل؛ ولموثّقة عبدالله بن بكير عن الصادق عليه السلام، قال: إن سمّي الأجل فهو متعة، وإن لم يسمّ الأجل فهو نكاح بات(٣)»(٤).

وقوّى الشهيد الثاني قول العلّامة وناقش الاستدلال المتقدّم بقوله:

«وفيه نظر؛ لأنّ المقصود إنّما هو المتعة؛ إذ هو الفرض والأجل شرط فيها، وفوات الشرط يستلزم فوات المشروط وصلاحية العبارة غير كافية مع كون المقصود خلاف ما يصلح له اللفظ، والمعتبر اتفاق اللفظ والقصد على معنى واحد، وهو غير حاصل هنا؛ لأنّ المقصود هو المتعة، والمطابق للفظ هو الدائم، وذلك يقتضي البطلان، لفوات شرط

(١) شرائع الإسلام٢: ٣٠٥.

(٢) قواعد الأحكام٣: ٥٢.

(٣) الوسائل ٢١: ٤٧، الباب ٢٠ من أبواب المتعة، الحديث الأوّل.

(٤) المسالك٧: ٤٤٨.

المقصود وقصد الملفوظ...»(١).

ثمّ إنّا لو أخذنا بقول المشهور يكون هذا المورد من الموارد المستثناة من القاعدة.

٢ ـ لو وُقف شيء على مملوك فإن قلنا بأنّه يملك، فالوقف صحيح، وإن قلنا بأنّه لايملك فلايصحّ الوقف، خلافاً لبعض العامّة الذين قالوا بصحته وانتقال الموقوف إلى مولاه. قال الشهيد الثاني معلّقاً على قول المحقّق الحلّي: «ولايصحّ على المملوك، ولاينصرف إلى مولاه؛ لأنّه لم يقصده بالوقفيّة»:

«نبّه بقوله: "لأنّه..." على وجه ردّه، فإنّ الوقف عقد والعقد تابع للقصد، فكيف ينصرف إلى مولاه،وهو غير مقصود؟!»(٢).

٣ ـ استدلّ للقول ببطلان العقد بفساد شرطه: بأنّ القصد إنّما تعلّق بالمبيع مع الشرط، فإذا انتفى الشرط لم يتحقّق ماكان مقصوداً، والعقود تابعة للقصود، وما تعلق به القصد لم يحصل، وما حصل لم يتعلّق به القصد(٣).

استثناءات القاعدة:

نقل الشيخ الأنصاري في بحث المعاطاة عن كاشف الغطاء: أنّ الالتزام بإفادة المعاطاة الإباحة

(١) المسالك٧: ٤٤٨،وانظر كشف اللثام٧: ٢٨٠.

(٢) المسالك٥: ٣٣١، وانظر مورداً آخر في الصفحة ٣٦٣.

(٣) انظر: الحدائق ١٩: ٦٧، والمكاسب٦: ٩٣.

المجرّدة، مع فرض قصد المتعاطيين التمليك والبيع يستلزم قواعد جديدة.

ـ منها: أنّ العقود لاتتبع القصود.

ثمّ قال ـ أي الشيخ الأنصاري ـ في مناقشته لذلك بعد أن نفى كون المعاطاة بناء على إفادتها الإباحة عقداً:

«إنّ تخلّف العقد عن مقصود المتبايعين كثير».

ثمّ ذكر بعض الموارد من قبيل:

١ ـ أنّ الفقهاء أطبقوا على أنّ عقد المعاوضة إذا كان فاسداً، فهو يوجب ضمان كلٍّ من المتبايعين ما بيده من العوضين بحيث لو تلف أحد العوضين،فمن كان بيده يضمنه للطرف الآخر، مع أنّ المقصود من المعاملة هو ضمان كلّ من العوضين في مقابل العوض الآخر، بأن يدفع عوضاً ويأخذ عوضاً آخر، لا بأن يضمن أحد العوضين عند تلفه من دون أن يدخل العوض الآخر في ملكه، فنرى هنا أنّ العقد لم يتبع ماكان مقصوداً.

٢ ـ إذا باع ما يملك وما لا يملك، صحّ فيما يملك وبطل فيما لايملك، فنرى هنا أيضاً تخلّف الواقع مع ماهو المقصود أوّلاً.

٣ ـ إذا باع الغاصب لنفسه، فيقع للمالك الأصلي لو أجاز البيع، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

٤ ـ إذا قلنا: بأنّ الشرط الفاسد غير مفسد للعقد، فيبطل الشرط ويبقى العقد صحيحاً يترتّب عليه الأثر في حين أنّ المقصود كان هو مضمون العقد مقروناً بالشرط، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

٥ ـ وذكر مورد عقد النكاح لو قصد المتعة ولم يذكر الأجل في العقد، بناءً على المشهور من وقوعه دائماً، فلم يقع ما كان مقصوداً وهو عقد المتعة، وماوقع، وهو العقد الدائم، لم يكن مقصوداً[١].

تنبيه:

إنّ ظاهر عبارات الفقهاء وإن كان هو الكلام في العقود كما يظهر من العنوان إلّا أنّه لايخصّها بل يشمل الإيقاعات أيضاً، فلو قال مخاطباً لامرأة أجنبية ظنّاً منه أنّها زوجته: «أنت طالق» لم يقع الطلاق، «لأنّه قصد المخاطبة بضميرها، وهي لايتعلّق بها طلاق، وقصد طلاق الزوجة بغير لفظ يدلّ عليها غير كاف»[٢].

مظان البحث:

تعرّضت بعض الكتب المختصة ببيان القواعد الفقهيّة لهذه القاعدة، مثل عوائد الأيام للنراقي، والعناوين للمراغي، والقواعد الفقهيّة للبجنوردي، وتكلّم عنها الفقهاء في مطاوي أبحاثهم في مثل البيع والوقف والنكاح والطلاق ونحو ذلك.

---

(١) انظر المكاسب ٣: ٤٤ ـ ٤٨.

(٢) الجواهر ٣٢: ٥٥.

قاعدة
«تبعيّة الأحكام للأسماء»

ألفاظ القاعدة:

عبّروا عن القاعدة باللفظ المتقدّم وبلفظ «إنّ الأحكام تابعة للأسماء» و نحو ذلك، كما سيجيء، في كلمات الفقهاء.

مضمون القاعدة:

إنّ الأحكام الشرعيّة الواردة على الأسماء تتبعها وجوداً وعدماً.

توضيح القاعدة:

لم تُدرس ـ مع الأسف ـ القاعدة دراسة وافية، وإنّما أُشير إليها في مطاوي كلمات الفقهاء بمناسبات مختلفة كما ستأتي الإشارة إليها. نعم ذكرها كلٌّ من النراقي في عوائده والمراغي في عناوينه.

وخلاصة ما أفاداه، خاصّة الأخير هو:

أنّ أدلّة الأحكام لمّا كانت لفظيّة غالباً أو راجعة إليه، فلا بُدّ من التعبير عن موضوعات الأحكام بلفظ من الألفاظ، وعندئذٍ:

ـ تارةً يحصل لنا العلم بدخالة لفظ الموضوع في الحكم، بمعنى أنّه متى ما تغيّر اللفظ لم يثبت الحكم.

ـ وأُخرىٰ نعلم بأنّه لا خصوصيّة للّفظ في بيان الحكم، بل يدور الحكم مدار أمر كلّي، والمورد فردٌ منه، عُبِّر عنه بهذا اللفظ.

ـ وثالثة نشكّ في دخالة خصوص اللفظ في الحكم.

مثال الأوّل: ما لو ورد في الشرع: البول نجس، والكلب نجس، و علمنا أنّ النجاسة لأجل البولية والكلبيّة، فالحكم بالنجاسة يدور مدار عنوان البولية والكلبية، فمتىٰ ما زال عنوان البوليّة بالاستحالة مثلاً وصار بخاراً، يزول حكم النجاسة أيضاً.

وكذا لو زال عنوان الكلبية بالاستحالة، بأن صار ملحاً بعد وقوعه في المملحة، فإنّه لا يبقىٰ نجساً؛ لانتفاء عنوان الكلبيّة التي تدور النجاسة والطهارة مداره.

مثال الثاني: ما لو ورد: اليهوديّ نجس، والنصرانيّ نجس، والمجوسيّ نجس، و علمنا خارجاً أنّ خصوصيّة اليهوديّة والنصرانيّة والمجوسيّة لا مدخليّة لها في النجاسة، والذي له دخل فيها إنّما هو الكفر، وهو مشترك بينها، فلا أثر لزوال هذه العناوين، كما إذا صار اليهودي ملحداً، وكذا النصراني، أو المجوسي، فإنّه لا تزول النجاسة بعد أن كان ملاك النجاسة فيما صار إليه وهو الإلحاد موجوداً فيه.

وكذا لو ورد: الثوب إذا لاقى نجساً تنجّس، والأرض إذا لاقت نجساً تنجّست، وعلمنا أنّ الثوبيّة والأرضيّة لا دخالة لهما في التنجّس، بل

الدخيل هو كونه شيئاً لاقى نجساً، فعندئذ إذا صار الثوب خيوطاً، والأرض ـ أي ترابها ـ لبناً بل خزفاً، فتبقى النجاسة فيهما؛ لأنّ الملاك هو ملاقاة الشيء للنجس وهو حاصل، لا ملاقاة الأرض بعنوان أنّها أرض، ولا الثوب بعنوان أنّه ثوب حتّى يزول الحكم بزوال العنوان.

ومثال الثالث: ما لو ورد: الماء إذا بلغ قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء، ثمّ شككنا في الماء الكرّ المنجمد هل يتنجّس بالملاقاة أم لا؟

ومنشأ الشكّ احتمال تغيّر الحكم بتغيّر العنوان، فإنّه كان ماءً فصار جليداً.

فنقول:

ما علمنا فيه العنوان بأنْ كان من القسم الأوّل أو الثاني، فهو المتّبع، وإن لم نعلم بذلك وشككنا فيه، فاللازم اتباع ذلك الاسم الذي عُبّر به في دليل الحكم[1].

مستند القاعدة:

لم يذكروا مستنداً خاصاً للقاعدة، إلّا أنّ نفس طرحها كما تقدّم، يغنيها عن الدليل، فإنّه مع إحراز دخالة الاسم في موضوعيّة الحكم يكفي للحكم بدوران الحكم مداره؛ لأنّ الحكم يدور مدار موضوعه دائماً وجوداً وعدماً.

كما أنّ مع إحراز عدم الدخالة لا يدور الحكم مداره، وهو واضح لا يحتاج إلى برهان.

نعم، في صورة الشكّ، لمّا كنّا نشكّ في بقاء الحكم وعدمه فنستصحب بقاء الحكم إلّا أن يدلّ دليل على عدمه.

ففي مثال الماء الذي بلغ كرّاً، إذا صار منجمداً يجري فيه حكم الماء، وهو عدم تنجّسه بمجرد الملاقاة لبلوغه كرّاً، واستصحاباً لحكم الكر، إلّا أن يدلّ دليل على عدم الجريان.

قد يقال: إنّ الدليل هو أنّ العرف يفرّق ـ في مورد المثال ـ بين المقامين، ويحكم بنجاسة الماء المنجمد بمجرد الملاقاة للنجاسة؛ لأنّ الذي نُفيت عنه النجاسة هو الماء، وهذا ثلج فهو غيره عرفاً وإن اتّحدت حقيقتهما.

تطبيقات القاعدة:

ـ قال العلّامة: «لو صارت الأعيان النجسة تراباً، فالأقرب الطهارة؛ لأنّ الحكم معلّق على الاسم ويزول بزواله»[1].

ـ وعلّل الشهيد الثاني عدم طهارة التراب النجس بصيرورته خزفاً بقوله: «لعدم خروج الخزف عن مسمّى الأرض»[2]. أي أنّ النجاسة عرضت على الأرض، وهي لم تخرج عن الأرضية

---

(١) انظر: العناوين ١: ١٧٨ ـ ١٨٠، وعوائد الأيام: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(١) المنتهى ٣: ٢٨٨.

٢ ـ روض الجنان ١: ٤٥٤.

بمجرّد صيرورتها خزفاً، فيبقىٰ عنوان الأرض النجسة فيشملها حكمه.

ـ وقال الفاضل الإصفهاني ـ مازجاً كلامه بكلام العلامة في القواعد ـ: «"كلّ ما أحالته النار إلىٰ الرّماد أو إلى الدخان من الأعيان النجسة" ذاتاً أو عرضاً "فإنّه يطهر بالإحالة" أمّا إذا كانت نجسة بالذات، فلتعليق نجاستها بأسمائها، فإذا انتقلت إلى أسماء أُخرىٰ طهُرت. وأمّا إذا تنجّست فلأنّ النجاسة صفة تابعة للذات، فإذا أزالت زالت، ويزول الذات بالإحالة، فإنّ الذات تابعة للأسماء ولا استصحاب مع زوال الذات...»[١].

ـ وقال صاحب المدارك معللاً مطهّرية الاستحالة للأعيان النجسة: «... ولأنّ الحكم بالنجاسة معلّق على الاسم فيزول بزواله»[٢].

ـ وقال صاحب الحدائق: «إنّ العلّة الحقيقيّة في الطهارة إنّما هي الاستحالة، سواء كانت بالنار أو بغيرها؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة تابعة لصدق الاسم، فمتى انتقل الشيء عن حالته الأُولىٰ و حقيقته السابقة إلىٰ خصوصيّة أُخرى و سمّي باسم ما صدق عليه أفراد الحقيقة الثانية انتقل الحكم أيضاً عمّا كان عليه أوّلاً إلى حكم آخر»[٣].

ـ ومثله قال في استحالة الكلب ملحاً[٤].

(١) كشف اللثام ٩: ٢٩٩.

(٢) المدارك ٢: ٣٦٨.

(٣) الحدائق ٥: ٤٦١.

(٤) انظر الحدائق ٥: ٤٧١.

ـ وقال في باب الربا: «وبالجملة أنّ اتحاد الاسم واختلافه علامة غالبة مبنيٌّ عليها الحكم ما لم يحصل أقوىٰ منها...»[١].

ـ وقال السيد الطباطبائي: «إنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للأسماء الزائلة بالاستحالة»[٢].

ـ وقال في باب الربا: «إنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للأسامي اللغويّة والعرفيّة دون الحقائق النفس الأمرية»[٣].

ـ وقال في باب الأطعمة: «إنّ الأحكام للأسماء تابعة حِلّاً وحرمةً وطهارةً ونجاسة، بلا خلاف بين الأصحاب كافّة بالأُصول الممهّدة المعتضدة بظاهر بعض المعتبرة... "في الرجل باع عصيراً فحبسه السلطان حتّى صار خمراً. فجعله صاحبه خلّاً، فقال: إذا تحوّلت عن اسم الخمر، فلا بأس به"[٤]»[٥].

استثناءات القاعدة:

من استثناءات القاعدة:

١ـ الحنطة والشعير، فإنّهما يعدّان في باب الربا

١ ـ الحدائق ١٩: ٢٣٤.

٢ ـ الرياض ٢: ٤١٤.

٣ ـ الرياض ٨: ٢٩٣.

٤ ـ الوسائل ٢٥: ٣٧٠، الباب ٣١ من أبواب الاشربة المحرمة، الحديث ٥.

٥ ـ الرياض ١٢: ٢٤٢.

حقيقة واحدة فلا يجوز التفاضل بينهما، أمّا في غير الربا فهما حقيقتان: ولذلك لو حلف ألّا يأكل بُـرّاً، فأكل الشعير لم يحنث.

قال صاحب الحدائق: «وبالجملة، إن اتّحاد الاسم واختلافه علامة غالبة مبنيٌّ عليها الحكم ما لم يحصل أقوىٰ منها؛ ولهذا يعمل على الاسم في غير الحنطة والشعير، وفيهما أيضاً في غير باب الربا بما أشرنا إليه آنفاً، وإن كانت حقيقتها واحدة وأصلها واحد بالنصوص المتقدّمة؛ لكون أحكام الشرع تابعة للاسم والإطلاق العرفي، لا الحقيقي النفس الأمري، إلّا مع دليل يدلّ عليه»[1].

٢ـ اختلف الفقهاء في بعض موارد الاستحالة، فقال بعضهم بحصول الطهارة بمجرد الاستحالة فيها وتغيّر الاسم، وقال بعضهم بعدم حصولها، فتكون هذه الموارد من القاعدة بناءً على القول الأوّل، ومن استثناءاتها بناءً على الثاني، ومن هذا القبيل:

ـ حصول الطهارة باستحالة الألية النجسة أو الزيت المتنجس دخاناً.

ـ وحصول الطهارة باستحالة الكلب أو الخنزير الواقع في المملحة ملحاً.

ـ وحصول الطهارة بصيرورة الطين النجس خزفاً.

ـ وحصول الطهارة باستحالة المتنجّس رماداً بعد الاتّفاق على طهارة النجس إذا صار رماداً.

ونحو هذه الأُمور التي تمّ البحث فيها في عنوان «استحالة».

مظان البحث:

أكثر ما تعرّض الفقهاء لهذا الموضوع في بحث الاستحالة، وفي موارد أُخر بالمناسبة.

وقد تقدّم أنّ بعض الكتب المدوّنة بشأن القواعد الفقهيّة ذكرت القاعدة.

قاعدة
«تبعيّة النماء للأصل»

ألفاظ القاعدة:

عنونوا القاعدة مضافاً إلى ما تقدّم بعنوان «الأصل تبعيّة النماء للأصل»[1].

مضمون القاعدة:

المال مهما كان، سواء كان شجراً، أو حيواناً، أو أرضاً، أو غير ذلك، فإنّ النماء الحاصل منه يتبعه في الملكيّة، ويكون ملكاً لمن كان الأصل ملكاً له.

توضيح القاعدة:

إنّ تبعيّة النماء للأصل ـ أي أصل الملك أو المال ـ من الواضحات، ولا يحتاج إلى بحث، فإنّ الثمر تابع للشجر في الملكيّة، إلّا أن يبيعه مالكه مستقلاً،

---

(١) الحدائق ١٩: ٢٣٤.

١ ـ الجواهر ٢٦: ٣٧١.

والزرع الحاصل في الأرض تابع لها في الملكية إلّا إذا استؤجرت الأرض من صاحبها وزُرعت فيكون الزرع للزارع، وكذا لو غصبها الزارع.

والسبب في طرح هذا الموضوع إنّما هو الاستفادة من القاعدة المستنتجة في موارد الشك، كما في زمن الخيار، فلو اشترى داراً واستثمرها شهراً ثمّ ردّها على مالكها الأوّل بسبب الخيار، فهل يجب عليه أن يدفع أُجرة المنفعة التي انتفعها من الدار في هذه المدّة أيضاً؟

إذا قلنا: إنّ النماء تابع للأصل، فنلتزم بعدم وجوب الدّفع؛ إذ الدار في زمن الخيار كانت ملكاً للمشتري فمنفعتها تكون له أيضاً؛ لأنّ نماء الدار تابعه للدار في الملكيّة.

وعكس ذلك ما لو اشترى داراً فانتفع بها، ثمّ تبيّن فساد العقد، فبناءً على ضمان المقبوض بالعقد الفاسد، وضمان المنافع المستوفاة أيضاً كما هو المشهور ـ على ما نسبه إليهم الشيخ الأنصاري[1] ـ فيضمن المشتري المنافع التي استوفاها من الدار؛ لأنّ الدار كانت في هذه ملكاً للبايع ولم تنتقل إلى ملك المشتري، فتكون منافعها ملكاً للبائع أيضاً.

مستند القاعدة:

استدل على القاعدة بوجوه:

الأوّل ـ أنّ نفس تصوّر الارتباط والعلقة الموجودة بين الأصل والنماء يكفي للحكم بتبعيّة النماء

(١) انظر المكاسب ٣: ٢٠١.

للأصل في الملكيّة؛ لأنّ النماء جزءٌ من الأصل[1].

الثاني ـ التسالم على القاعدة، فإنّ الفقهاء تراهم يعاملون هذه القاعدة معاملة المسلّمات، فيرسلونها إرسال المسلّمات[2]، كما سيظهر من بعض كلماتهم التي سنذكرها عن قريب.

الثالث ـ جملة من الروايات التي يستفاد منها ذلك من قبيل:

١ ـ ما رواه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سأله رجل وأنا عنده، فقال: رجل مسلم احتاج إلى بيع داره فجاء إلى أخيه، فقال: أبيعك داري هذه، وتكون لك أحبّ إليّ من أن تكون لغيرك، على أن تشترط لي إن أنا جئتك بثمنها إلىٰ سنة أن تردّ عليّ؟ فقال: لا بأس بهذا، إن جاء بثمنها إلىٰ سنة ردّها عليه.

قلت: فإنّها كانت فيها غلّة كثيرة فأخذ الغلّة لمن تكون الغلّة؟ فقال الغلّة للمشتري، ألا ترى أنّه لو احترقت لكانت من ماله»[3].

فالإمام عليه السلام جعل غلّة الدار وهي منافعها لمالكها وهو المشتري قبل الفسخ، واستدلّ لذلك بأنّ الدار لو احترقت في هذه الفترة كانت من مال المشتري، فغلّتها تكون له أيضاً.

١ ـ انظر القواعد (للمصطفوي): ٨١.

٢ ـ انظر القواعد(للمصطفوي): ٨١.

٣ ـ الوسائل ١٨: ١٩، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل.

٢ـ وبهذا المضمون رواية أُخرىٰ(١).

تطبيقات القاعدة:

للقاعدة تطبيقات كثيرة، منها:

١ـ ما ورد في رواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة(٢).

٢ـ قال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه بكلام المحقق الحلّي بالنسبة إلى العامل مع المالك في المضاربة ـ: «"ولو اختلفا في نصيب العامل، فالقول قول المالك مع يمينه" عند علمائنا ـ كما في التذكرة ـ لأنّه منكر للزائد، ولأنّ الأصل تبعيّة النماء للمال، فلا يخرج عنه إلّا ما أقرّ المالك بخروجه عنه»(٣).

٣ـ وقال أيضاً ـ مازجاً كلامه بكلام المحقّق بالنسبة إلى الاختلاف في مدة المزارعة ـ: «"وكذا لو اختلفا في قدر الحصّة" فادّعىٰ المالك قلّتها، وادّعىٰ العامل زيادتها، فالقول قول صاحب البذر وإن كان هو مدّعي الزيادة؛ لأصالة تبعيّة النماء، بلا خلاف أجده...»(٤).

٤ـ وقال أيضاً مازجاً كلامه بكلام المحقّق: «"التصرية(٥) تدليس"... "يثبت به الخيار بين الردّ والإمساك"... وأمّا إنّه إذا ردّ الشاة "يردّ معها لبنها" الموجود حال العقد، فهو علىٰ مقتضىٰ الضوابط؛ لكونه بعض المبيع...» ثمّ نقل نفي الخلاف فيه، بل الإجماع عليه، ثمّ نقل رأياً للشيخ والقاضي بعد إلزام البائع بقبول الردّ(١).

٥ـ وجاء في اللمعة وشرحها: «"يدخل النماء المتجدّد" المنفصل كالولد والثمرة في الرهن علىٰ الأقرب" بل قيل: إنّه إجماع، ولأنّ من شأن النماء تبعيّة الأصل "إلّا مع شرط عدم الدخول" فلا إشكال حينئذٍ في عدم دخوله عملاً بالشرط»(٢).

٦ـ جاء في منهاج الصالحين: «نماء المبيع من زمان العقد إلى زمان الفسخ للمشتري، كما أنّ نماء الثمن للبائع»(٣).

هذا هو المشهور، قال الشيخ الأنصاري: «لو كان للعين المبتاعة منفعة استوفاها المشتري قبل الردّ، كان عليه عوضها على المشهور، بل ظاهر ما تقدّم من السرائر: من كونه بمنزلة المغصوب الاتفاق على الحكم»(٤).

ثمّ استدلّ عليه بعموم قوله ﷺ: «لا يحلّ مال

(١) الوسائل ١٨: ٢٠، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٥٢٤.

(٣) الجواهر ٢٦: ٣٧١.

(٤) الجواهر ٢٧: ٣٦.

(٥) التصرية: ترك حلب الناقة أو البقرة أو الشاة أيّاماً، ليُظنّ أنّها حلوب. النهاية (لابن الأثير): «صرى».

١ ـ الجواهر ٢٣: ٢٦٢ ـ ٢٦٤.

٢ ـ اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٨٨ ـ ٨٩.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٤٢، الخيارات، المسألة ١٦، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٣١، الخيارات، المسألة ١٢٠.

(٤) المكاسب ٣: ٢٠١.

امرىءٍ مسلم إلّا عن طيب نفسه»[1].

والاستدلال بالرواية فرع التبعيّة، فاللازم أوّلاً ثبوت ملكيّة صاحب العين للثمرة حتّى يستدلّ بـ «لا يحلّ...» على عدم حلّية التصرّف فيها إلّا مع طيب نفس المالك.

٧ـ قال السيّد اليزدي بالنسبة إلى العامل في المضاربة إذا قال له المالك: «نصف الربح لك» فتصحّ المضاربة، وكذا لو قال: «نصف الربح لي»؛ لأنّ الظاهر منه أنّ النصف الآخر للعامل: «ولكن فرّق بعضهم بين العبارتين، وحكم بالصحّة في الأُولى؛ لأنّه صرّح فيها بكون النصف للعامل، وأنّ النصف الآخر يبقىٰ له؛ على قاعدة التبعيّة، بخلاف العبارة الثانية، فإنّ كون النصف للمالك لا ينافي كون الآخر له أيضاً، على قاعدة التبعيّة، فلا دلالة فيها على كون النصف الآخر للعامل».

ثمّ قال: «وأنت خبير بأنّ المفهوم من العبارة عرفاً كون النصف الآخر للعامل»[2].

استثناءات القاعدة:

من استثناءات القاعدة السكنى والعمرى والرقبى والحبس، التي حقيقتها وفائدتها: «تسليط الغير علىٰ استيفاء المنفعة مع بقاء الملك على مالكه[1]» فلم تكن المنفعة والثمرة في هذه الموارد تابعة للملك، ولا يجوز للمالك التصرف فيها بعد إجراء العقد بشروطه.

ومن موارد الاستثناء العارية التي هي: «عقد ثمرته التبرّع بالمنفعة»[2]، فالمستعير يستفيد من منافع العارية في حين أنّ العين للمالك.

ومن موارد اشتراط عدم التبعيّة كما لو اشترط عدم تبعية النماء للأصل في الدخول في الرهن، كما تقدّم في عبارة اللمعة وشرحها[3].

مظان البحث:

لم يشرح الفقهاء القاعدة وإنّما اقتصروا على ذكرها في بعض الموارد كما تقدّمت عباراتهم، نعم ذكرتها بعض الكتب المدوّنة في القواعد الفقهيّة[4].

قاعدة
«تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد»

راجع الملحق الأُصولي

(١) عوالي اللآلي ٢: ١١٣، الحديث ٣٠٩.

(٢) العروة الوثقىٰ ٥: ١٨١، كتاب المضاربة، المسألة ٢٥.

١ - الجواهر ٢٨: ١٣٤.

(٢) الجواهر ٢٧: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٥٢٥.

(٤) مثل كتاب «القواعد» للمصطفوي، الذي يحتوي على مئة قاعدة فقهيّة باختصار.

تبكير

راجع: بكور

تبليغ

لغـــة:

الإيصال[١]، ومثله الإبلاغ، يقال: بَلَغ الشيء يبلغ بلوغاً، وأبلغته إبلاغاً، وبلّغته تبليغاً في الرسالة ونحوها[٢].

اصطلاحاً:

إيصال الدين بمفاهيمه وشرائعه إلى النـاس توسط الرسول إذا كان المُرسِل هـو الله تـعالى، أو غيره إذا كان المرسِل غيره، أو لم يكن مرسِلٌ أصلاً، كما لو تبنّى شخص تبليغ الدين بنفسه.

واستعمل بمعنى الإيصال في مـوارد مـتعدّدة أُخر مثل: تبليغ الخواتيم أواخر الأصـابع، وتـبليغ أطراف الأصابع عين الركبة في الركوع ونحـو ذلك، وبحثنا يكون في الأوّل.

الأحكام:

أهمّ الأحكام المترتّبة على التبليغ بمعنى تبليغ الدين هي كالآتي:

(١) انظر الصحاح: «بلغ».

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «بلغ».

وجوب تبليغ الدين:

يجب على الأنبياء ومن يتلوهم من الأوصياء والعلماء تبليغ الدين، قال تعالى: **﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيباً﴾**[١]، وقال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِن لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾**[٢]، وآيات عديدة أُخرى تبيّن أنّ وظيفة الأنبياء هي تبليغ الرسالة[٣].

وجاء في بعض خطب أمير المؤمنين عليّ‌ﷺ واصفاً به النبيّ‌ﷺ: «فـصدع بمـا أُمـر بـه، وبـلّغ رسالات ربّه»[٤].

وجاء في حديث عن الإمام الرضـاﷺ: «... لأنّ رسول الله ﷺ لم يكن ليحرّم ما أحـلّ الله، ولا ليحلّل ما حرّم الله، ولاليغيّر فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كلّه متّبعاً مسلّماً مؤدّياً عن الله، وذلك قول الله: **﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾**[٥]، فكـانﷺ متّبعاً لله، ومؤدّياً عن الله مـا أمـره بـه مـن تـبليغ الرسالة...»[٦].

(١) الأحزاب: ٣٩.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) انظر الآيات: ٦٢ و ٦٨ و ٧٣ و ٩٣ من الأعراف، و٥٧ من هود، وغيرها.

(٤) نهج البلاغة: ٣٥٣/ قسم الخطب، الخطبة ٢٣١.

(٥) الأنعام: ٥٠.

(٦) الوسائل ٢٧: ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

وعن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يامعشر قرّاء القرآن اتقوا الله عزّ وجلّ فيما حمّلكم من كتابه، فإنّي مسؤول وإنكم مسؤولون، إنّي مسؤول عن تبليغ الرسالة، وأمّا أنتم فتسألون عمّا حُمّلتم من كتاب الله وسنّتي»(١).

هذا كلّه بالنسبة إلى الأنبياء وبتبعهم الأوصياء.

وأمّا العلماء فمن أهمّ واجباتهم تبليغ الدين وتعليمه للجاهلين به؛ لأنّ الدين الإسلامي إنّما شرّع لجميع الأزمنة، فيجب بقاؤه، وهو يحصل بتداوم تبليغه.

قال الشيخ الأنصاري ـ عند الكلام عن وجوب إعلام الجاهل ـ: «نعم، وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم(٢)، لكنّه من حيث وجوب تبليغ التكليف ليستمرّ التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب، فالعالم في الحقيقة مبلّغ عن الله ليتم الحجّة على الجاهل، ويتحقّق فيه قابلية الإطاعة والمعصية»(٣).

وكذا قال السيّد الخوئي: «أمّا الأحكام الكلّية الإلهيّة، فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل؛ لوجوب تبليغ الأحكام الشرعية على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة، وقد دلّت عليه آية النفر والروايات الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلّمه»(١).

وآية النفر هي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(٢).

وروايات بذل العلم وتعليمه وتعلّمه تجدها في كتاب العلم من أُصول الكافي والبحار وغيرهما من الجاميع الحديثيّة، وأبواب صفات القاضي من الوسائل، ومواطن متفرّقة أُخر.

فمن تلك الروايات:

ـ ما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّما أُمروا بالحجّ لعلّة الوفادة إلى الله عزّ وجلّ، وطلب الزيادة، والخروج من كلّ ما اقترف العبد ـ إلى أن قال ـ: مع ما فيه من التفقّه، ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام، إلى كلّ صقع وناحية، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، و ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾»(٣).

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٦٠٦، باب فضل حامل القرآن، الحديث ٩.

(٢) أي: لا جهلاً بالموضوع، فإنّه لا يجب فيه الإعلام إلّا إذا كان في غاية الأهمية، كما إذا لم يكن يعلم أن الذي يريد أن يرميه إنسان معصوم الدم فيجب إعلامه بذلك حفظاً للنفس المحترمة.

(٣) المكاسب ١: ٧٧.

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ٩٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٥، والآية الأُولى من سورة التوبة: ١٢٢، والثانية من سورة الحج: ٢٨.

ـ وما رواه أبو حمزة عن أبي جعفرعليه السلام، قال: «عالمٌ ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد»(١).

ـ وما رواه معاوية بن عمار، قال: «قلت لأبي عبداللهعليه السلام: رجل راوية لحديثكم يَبُثّ ذلك في الناس ويشدّده في قلوبهم وقلوب شيعتكم، ولعلّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية، أيّهما أفضل؟ قال: الراوية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد»(٢).

ـ وما رواه عبدالله بن ميمون القدّاح عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنّة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به، وإنّه يستغفر لطالب العلم مَن في السماء ومن في الأرض، حتّى الحوت في البحر، وفضل العالم على العابد، كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر، وإنّ العلماء ورثة الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه، أخذ بحظٍّ وافر»(٣).

ـ وما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام، قال: «إنّ الذي يعلّم العلم منكم له أجر مثل أجر المتعلّم، وله الفضل عليه، فتعلّموا العلم من حَمَلة العلم وعلّموه إخوانكم كما علّمكموه العلماء»(١).

ـ وما رواه أبو حمزة، عن علي بن الحسينعليه السلام، قال: «لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج، إنّ الله تبارك وتعالى أوحى إلى دانيال: أنّ أمقت عبيدي إليّ الجاهل المستخفّ بحقّ أهل العلم، التارك للاقتداء بهم، وأنّ أحبّ عبيدي إليّ التقي الطالب للثواب الجزيل، اللازم للعلماء، التابع للحلماء، القابل عن الحكماء»(٢).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في فضل العلم والعلماء والمتعلّمين والترغيب في تعليم الدين عقيدة وشريعة.

ما ينبغي للمبلّغ مراعاته:

هناك أمور ينبغي للمبلّغ مراعاتها نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

أوّلاً ـ إخلاص النيّة:

ينبغي للمبلّغ في الدرجة الأُولى أن يُخلص عمله لله تعالى، وينوي أنّه إنّما يقوم بتبليغ الدين لإحراز رضا الله تعالى لا لأمر آخر، فإذا كان كذلك، فسوف تكون كلمته نافذة؛ لأنّ الموعظة إذا خرجت من القلب دخلت في القلب، وإذا خرجت من اللسان لم تتجاوز الآذان(٣). وعن

---

(١) أصول الكافي ١: ٣٣، باب صفة العلم وفضله، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدّم، الحديث ٩.

(٣) أصول الكافي ١: ٣٤، باب ثواب العالم والمتعلّم، الحديث الأوّل.

(١) أصول الكافي ١: ٣٥، باب ثواب العالم والمتعلّم، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٣) الروضة البهيّة ١: ٢٩٨ في بحث صلاة الجمعة.

رسول الله ﷺ: «ما أخلص عبدٌ لله عزّ وجلّ أربعين صباحاً إلّا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[١]، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «من أحسن فيما بينه وبين الله أحسن الله ما بينه وبين الناس»[٢].

ثانياً ـ أن لا يخشى أحداً إلّا الله تعالى:

وإذا اعتقد المبلّغ أنّ عمله لله، وأنّ الله هو الذي يراقبه ويحفظه من كيد الأعداء، فينبغي أن لا يخاف أحداً إلّا الله تعالى، ويقول كلمته بصراحة مع مراعاة جوانب الفصاحة والبلاغة واقتضاء الحال ودفع الضرر مهما أمكن، ونحو ذلك ممّا ينبغي مراعاته.

قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا ٱللَّهَ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِن لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾[٤].

ثالثاً ـ العمل بما يقول:

ينبغي للمبلّغ أن يعمل بما يقوله للناس، فلا ينصح الناس إلّا بما يعمل به قبل الناس، فإذا نهاهم عن الغيبة ينبغي أن يكون مجتنباً عنها قبل الناس، وإذا أمرهم بالإنفاق في سبيل الله ينبغي أن يكون هو

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٦٩.

(٢) نهج البلاغة: ٥٥١ / قسم الحكم، الحكمة ٤٢٣.

(٣) الأحزاب: ٣٩.

(٤) المائدة: ٦٧.

منفقاً في سبيل الله بحسب حاله ومقدرته قبلهم، وإذا دعاهم إلى حسن الأخلاق والمعاشرة ينبغي أن يكون عاملاً بذلك قبلهم، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾[١].

وورد عنهم عليهم السلام: «كونوا دعاة للناس بالخير بغير ألسنتكم»[٢].

وهذا عامل مهمّ في تأثير قول الإنسان ونصائحه، وقد حكى لنا التاريخ عمّن كان كذلك وكانت موعظته نافذة، منهم الشيخ جعفر الشوشتري[٣] الذي كان معاصراً للشيخ الأنصاري ـ رحمة الله عليهما ـ حيث كان لا يوعظ الناس إلّا بما كان عاملاً به، ولذلك كانت مواعظه مؤثّرة جداً.

رابعاً ـ الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة:

ينبغي للمبلّغ أن يكون داعياً إلى الله تعالى

(١) الصف: ٢ ـ ٣.

(٢) الوسائل ١٢: ١٦٢، الباب ١٠٨، من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٣) قال عنه السيّد محسن الأمين: «كان عالماً من أعلام العلماء فقيهاً واعظاً له شهرة واسعة، واشتهر بالوعظ والخطابة، وكانت تجتمع الأُلوف تحت منبره لسماع مواعظه... إلى أن قال: وحصل من وعظه هداية كثير من الناس، ولم يقبل شيئاً ممّا أُهدي إليه...». أعيان الشيعة ٤: ٩٥، ترجمة الشيخ جعفر بن الحسين بن الحسن بن علي الشوشتري النجفي.

بالحكمة والموعظة الحسنة، فلا يشتم الناس في مواعظه ولا يسبّهم ولا يغلظ القول معهم؛ لأنّ ذلك ينفّرهم من الدين، بل ينبغي أن يراعي معهم الأخلاق الحسنة، والبُشر، وحسن اللقاء، ونحو ذلك ممّا يجلب القلوب إلى الدين ويحبّبها إليه، قال تعالى مادحاً نبيّه: **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾**(١) وقال أيضاً: **﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾**(٢) وقد استطاع ﷺ بخلقه العظيم أن يجمع الجفاة من العرب ويهديهم إلى الإسلام.

خامساً ـ التبشير والإنذار:

ينبغي للمبلّغ أن يتّخذ الأُسلوب القرآني في التبليغ، وهو التبشير والإنذار، قال الله تعالى: **﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾**(٣)، وقال تعالى: **﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾**(٤).

وأغلب الآيات الواردة في التبشير والإنذار قدّمت التبشير إلّا في بعض الموارد القليلة، وهذا يعطي أنّ المبلّغ ينبغي أن يستخدم أُسلوب التبشير قبل الإنذار.

وبناءً على ذلك فينبغي أن لا يقتصر على الإنذار والتخويف لئلّا يقنط الناس من رحمة الله تعالى، ولا يقتصر على التبشير كي يجترئ الناس على المعاصي، بل يجب أن يستخدم كلا الأُسلوبين؛ ليوجد التعادل بين حالتي الخوف والرجاء في الناس، وقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كان أبي يقول: إنّه ليس من عبد مؤمن إلّا [و] في قلبه نوران: نور خيفة ونور رجاء، لو وزن هذا لم يزد على هذا، ولو وزن هذا لم يزد على هذا»(١).

سادساً ـ مراعاة الأمانة في النقل:

يجب على كلّ ناقل للنصوص القرآنيّة والروائيّة مراعاة الأمانة في نقلها بأن لا يزيد عليها ولا ينقص منها شيئاً، ويهتمّ بأن لا يقع ذلك، لا سهواً ولا عمداً، فإنّ وقوع ذلك عن عمد ذنب كبير، بل هو مفطر للصوم، إن صدق عليه عنوان الكذب على الله تعالى، أو على الرسول ﷺ، أو على الأئمة عليهم السلام، وقد ذكر الفقهاء من جملة المفطّرات: تعمّد الكذب على الله ورسوله والأئمة عليهم صلوات الله أجمعين(٢).

وينبغي مراعاة الأمانة في النقل في غير النصوص القرآنيّة والروائيّة أيضاً؛ لئلّا يفتري على أحد وإن كان مخالفاً له في الرأي والعقيدة.

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) القلم: ٤.

(٣) الأحزاب: ٤٥.

(٤) الأنعام: ٤٨.

(١) أُصول الكافي ٢: ٦٧، باب الخوف والرجاء، الحديث ١.

(٢) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٤٩ كتاب الصوم، المفطّرات / الخامس.

سابعاً ـ التجنّب عن ذكر ما يوهن الدين:

وينبغي للمبلّغ الديني أن يتجنّب عن كلّ مايوهن ويضعّف الدين والمذهب، من قبيل:

١ ـ الاستناد إلى الروايات الضعيفة والمراسيل التي تحتوي على مضامين ركيكة وبعيدة عن الواقع، ومنها الإسرائيليّات والروايات الدخيلة.

٢ ـ ذكر بعض الوقائع التاريخية التي لاشاهد على قوعها، بل هي مشكوكة الوقوع أو مقطوع بعدم وقوعها.

٣ ـ نسبة بعض الأفعال إلى النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ممّا تنكره العقول والطباع السليمة.

٤ ـ ذكر بعض المعاجز والكرامات للمعصومين عليهم السلام، التي لاتتحمّلها عقول الحاضرين، بحيث ينتهي الأمر بهم إلى إنكارها وتضعيف إيمانهم بالمعصومين عليهم السلام، بل إلى بعض مراتب الكفر.

وقد كان الأئمة عليهم السلام يراعون هذا الجانب فلا يقولون كلّ شيءٍ لكلّ أحد، بل كانوا يلاحظون قابليّة الطرف، فمن ذلك قول الإمام علي عليه السلام: «بل اندمجت على مكنون علم لو بُحت به لاضطربتم اضطراب الأرشية[1] في الطوي البعيدة[2]»[3].

وقوله عليه السلام: «والله لو شئت أن أُخبر كلّ رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلت، ولكن أخاف أن تكفروا فيَّ برسول الله صلى الله عليه وآله ألا وإنّي مفضيه إلى الخاصّة ممّن يؤمَن ذلك منه»[1].

هذا وأورد الكليني في أُصول الكافي باباً تحت عنوان «باب الإذاعة»[2] ذكر فيها الروايات الناهية عن إذاعة أحاديث الأئمة عند من لاقابليّة له لتحمّلها، وعن إسماعها الظلمة وأعوانهم من وعّاظ السلاطين ونحوهم الذين كانوا يتربّصون بالأئمة عليهم السلام الدوائر، فإنّ من يفعل ذلك فهو شريك مع الظالم في كلّ دم يريقه بسبب ذلك.

٥ ـ تصوير الأئمة عليهم السلام مع تنقيص حقّهم للتقرّب إلى مخالفيهم، أو الغلو فيهم، فإنّ كليهما مردودان، فعن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «هلك فيَّ رجلان: محبٌّ غالٍ ومبغضٌ قالٍ»[3].

وروى الكشّي باسناده إلى ضريس: أنّ أبا خالد الكابلي قال ـ في حديث له ـ: «سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول: إنّ اليهود أحبّوا عزيراً حتّى قالوا فيه ماقالوا، فلا عزير منهم ولاهم من عزير، وأنّ النصارى أحبّوا عيسى حتّى قالوا فيه ماقالوا، فلا عيسى منهم ولاهم من عيسى، وأنّا على سنّةٍ من ذلك، إنّ قوماً من شيعتنا سيحبّونا حتّى يقولوا فينا ماقالت اليهود في عزير، وما قالت النصارى في

(١) الأرشية: جمع رشاء وهو الحبل.

(٢) الطوي: البئر المطويّة بالآجر، والبعيدة: العميقة.

(٣) نهج البلاغة: ٥٢، الخطبة ٥.

(١) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٠: ١٠.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٦٩.

(٣) نهج البلاغة: ٤٨٩ / قسم الحكم، الحكمة ١١٧.

عيسى بن مريم، فلا هم منّا ولا نحن منهم»(١).

٦ ـ التقليل من قدر الأنبياء عليهم السلام لإبراز فضائل الأئمة عليهم السلام.

٧ ـ ترغيب الناس إلى ارتكاب بعض الأعمال التي يتوهّم استحبابها في حين أنّها لا أساس لها، بل هي موهنة للدين والمذهب أحياناً.

٨ ـ شدّة ترغيب الناس إلى بعض المستحبّات وترك الاهتمام بالواجبات، بحيث يلزم من العمل بذلك المستحبّ ترك بعض الواجبات، أو عدم الاهتمام بها.

ثامناً ـ مراعاة حال المستمعين:

ينبغي للمبلّغ والخطيب أن يراعي حال المستمعين من جميع الجهات، فلايطيل في خطبه، ولايذكر ما تمجّه الأسماع، ولا ما لاتتحمّله النفوس؛ لأنّ ذلك ربّما أدّى إلى التنفّر من الدين، بل الخروج منه.

قال العلّامة وهو يبيّن صفات الخطيب في صلاة الجمعة:

«يستحبّ أن يكون الخطيب بليغاً ليأتي بالألفاظ الناصّة على التخويف والإنذار، مواظباً على الصلوات؛ ليكون وعظه أبلغ في القلب، محافظاً لمواقيت الصلاة ـ إلى أن قال: ـ وينبغي أن يكون صادق اللهجة، لا يلحن في الخطبة، ولا يأتي بألفاظ غريبة أو وحشيّة؛ لبعدها عن الأفهام، ولا يقول في خطبته ما تستنكره عقول الحاضرين؛ لقول علي عليه السلام: "كلّموا الناس على قدر عقولهم، أتحبّون أن يكذّبوا الله ورسوله؟!"(١).

وأن يأتي بالكلمات على تأنٍّ وترسّل وسكون، ولايمدّها مدّاً يشبه الغناء، ولايدرجها بحيث لايفهم، ولا يطوّل الخطبة، بل يقصّرها؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر بذلك»(٢).

تاسعاً ـ تحمّل الأذى والصبر على ذلك:

ومن وظائف المبلّغ أن يكون صبوراً في تحمّل ما يصيبه من الأذى والمشكلات في طريق التبليغ، وكانت هذه طريقة الأنبياء والأوصياء في تبليغ الدين، فإنّهم تحمّلوا المشاكل الكثيرة في سبيل ذلك، قال تعالى مخاطباً نبيّه: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾(٣). وقال عن لسان لقمان في وصيّته لولده: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾(٤).

---

(١) اختيار معرفة الرجال (للكشي): ١٢٠، ترجمة أبي خالد الكابلي، الفقرة ١٩١.

(١) رواه البخاري مرسلاً في كتاب العلم، باب من خصّ قوماً دون قوم كراهية أن لايفهموا.

(٢) التذكرة ٤: ٨٣ ـ ٨٤.

(٣) الأحقاف: ٣٥.

(٤) لقمان: ١٧.

عاشراً ـ الاتصاف بالصفات الجميلة:

ينبغي للمبلّغ أن يتّصف بالصفات الجميلة والحسنة، مثل التواضع، والعفّة، والسماحة، والحلم، ونحو ذلك ممّا يحتاج إليه من يعاشر الناس ويريد التأثير عليهم.

حكم أخذ الأُجرة على التبليغ:

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لهذا الموضوع، وإنّما تعرّضوا لأخذ الأُجرة على الواجبات في بحث الإجارة والمكاسب المحرّمة، وبناءً على حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات الكفائيّة مضافاً إلى العينيّة يحرم أخذ الأُجرة على التبليغ حتّى إذا كان واجباً كفائيّاً فضلاً عن كونه عينيّاً.

نعم، قال السيّد الخوئي: «ثمّ الظاهر أنّه لايجوز أخذ الأُجرة والرشوة على تبليغ الأحكام الشرعيّة وتعليم المسائل الدينيّة، فقد عرفت فيما تقدّم: أنّ منصب القضاوة، والإفتاء والتبليغ يقتضي المجّانيّة. ويدلّ على الحرمة أيضاً ما في رواية يوسف بن جابر:[1] من أنّه لعن رسول الله ﷺ رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة، ولكنّ الرواية ضعيفة السند، والعمدة في المقام التمسّك بالإطلاقات المتقدّمة الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم»[2].

وقال في المنهاج: «ولو استأجره لتعليم الحلال والحرام فيما هو محلّ الابتلاء، فالأحوط وجوباً البطلان وحرمة الأُجرة، بل الصحّة والجواز فيما لايكون محلاً للابتلاء لايخلو من إشكال أيضاً»[1].

لكن قال السيّد الحكيم: «ولو استأجره لتعليم الحلال والحرام فيما هو محلّ الابتلاء، فالأظهر البطلان وحرمة الأُجرة، وفي عموم الحكم لما لا يكون محلاً للابتلاء إشكال، والأظهر الجواز والصحّة»[2].

ولعلّ وجه الجواز والصحّة هو: أنّ المسائل التي لاتكون محلاً لابتلاء المكلّف بها لايجب تعلّمها، فلا يجب على الغير تعليمها أيضاً، وعليه فلامانع من أخذ الأُجرة عليها.

وقال الإمام الخميني: «وممّا يجب على الإنسان تعليم مسائل الحلال والحرام، فلا يجوز أخذها عليه، وأمّا تعليم القرآن فضلاً عن غيره من الكتابة وقراءة الخطّ، وغير ذلك فلابأس بأخذها عليه»[3].

وفصّل السيّد الصدر بين ما يجب تعليمه عيناً

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٥.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢٦٨.

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٩، كتاب التجارة / المكاسب المحرّمة، المسألة ٢٨.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٣ ـ ١٤، كتاب التجارة / المكاسب المحرّمة، المسألة ٢٨.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٥٩، كتاب المكاسب / المقدّمة، المسألة ١٨.

فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه، وما يجب كفاية فيجوز[١].

والحاصل: أنّ تعليم الدين إذا كان واجباً وكان وجوبه عينيّاً بحيث لم يكن شخص آخر يقوم بتعليمه، أو كان كفائيّاً وقلنا بحرمة أخذ الأُجرة على الواجبات الكفائيّة مضافاً إلى العينيّة، فيحرم أخذ الأُجرة على تعليم الدين.

أمّا إذا لم يكن عينيّاً، بل كان كفائيّاً، ولم نقل بحرمة أخذ الأُجرة على الواجبات الكفائيّة فلم يحرم أخذ الأُجرة عليه.

هذا كلّه بالنسبة إلى أخذ الأُجرة.

أمّا الارتزاق من بيت مال المسلمين، فلمّا كان بيت المال معدّاً لمصالح المسلمين، وتعليم الدين من أهمّ المصالح، والقائم به قد يمنعه عمله من الاكتساب لنفسه وأهله، فهو يستحق الرزق من بيت المال، كما يستحقّه القاضي على المشهور، كما قيل.

ومع ذلك فإنّ لهم بحثاً في استحقاق القاضي للرزق، كما أنّ لهم بحثاً في من يستحقّ الرزق من بيت المال.

راجع: ارتزاق، وبيت المال / ارتزاق القاضي من بيت المال.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٤، الهامش رقم ٢٥.

تبنّي

لغـــة:

تفعّل من الابن، وتبنّيت فلاناً، إذا اتّخذته ابناً[١].

اصطلاحاً:

اتّخاذ الولد غير الحقيقي ولداً، وقد يسمّى الاتّخاذ ادّعاءً، والولد دعيّاً؛ ولذلك عرّفه في العين بـ «ادّعاء الولد الدعيّ، غير أبيه»[٢].

الأحكام:

كان التبنّي أمراً متداولاً في الجاهلية وبدء الإسلام، حيث كان الواحد منهم يتّخذ ابناً ويرتّب عليه آثار الابن الشرعي من جعله منتسباً إليه ووارثاً له، ونحو ذلك، ولكن أبطله الإسلام في قضيّة زيد بن حارثة، وإجمال القضية كما جاء في تفسير علي بن إبراهيم القمي هو:

أنّ رسول الله ﷺ لمّا تزوّج بخديجة بنت خويلد، خرج إلى سوق عكاظ في تجارة لها، ورأى زيداً يباع، ورآه غلاماً كيّساً حصيفاً[٣] فاشتراه، فلمّا

(١) انظر: الصحاح والنهاية: «بنا».

(٢) انظر كتاب العين والمصباح المنير: «دعو» و «دعا».

(٣) حصيف فعيل بمعنى فاعل، من حصُف ـ مثل كرُم ـ بمعنى استحكم عقله. القاموس المحيط: «حصف».

نبيّ رسول الله ﷺ دعاه إلى الإسلام فأسلم، وكان يدعى زيد مولى محمّد ﷺ. فلمّا بلغ حارثة بن شراحبيل الكلبي خبر ولده زيد قدم مكّة وكان رجلاً جليلاً، فأتى أبا طالب، فقال: يا أباطالب إنّ ابني وقع عليه السبي، وبلغني أنّه صار إلى ابن أخيك، فسله إمّا أن يبيعه، وإمّا أن يفاديه، وإمّا أن يعتقه، فكلّم أبو طالب رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «هو حرٌّ فليذهب كيف شاء»، فقام حارثة فأخذ بيد زيد، فقال له: يابني الحق بشرفك وحسبك، فقال زيد: لستُ أُفارق رسول الله ﷺ أبداً، فقال له أبوه: فتدع حسبك ونسبك وتكون عبداً لقريش؟ فقال زيد: لست أُفارق رسول الله ﷺ مادمت حيّاً، فغضب أبوه، فقال: يامعشر قريش اشهدوا أنّي قد برئت منه ليس هو ابني، فقال رسول الله ﷺ: اشهدوا أنّ زيداً ابني أرثه ويرثني، فكان يدعى زيد بن محمد، فكان رسول الله ﷺ يحبّه وسمّاه زيد الحبّ.

فلمّا هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة زوّجه زينب بنت جحش، وأبطأ عنه يوماً، فأتى رسول الله ﷺ منزله يسأل عنه، فإذا زينب جالسة وسط حجرتها تسحق طيباً بفهر[1]، فنظر إليها وكانت جميلة حسنة، فقال: «سبحان الله خالق النور وتبارك أحسن الخالقين» ثمّ رجع رسول الله ﷺ إلى منزله ووقعت زينب في قلبه موقعاً عجيباً[1]، وجاء زيد إلى منزله، فأخبرته زينب بما قال رسول الله ﷺ، فقال لها زيد: هل لك أن أُطلّقك حتّى يتزوّجك رسول الله ﷺ فلعلّك قد وقعتِ في قلبه؟ فقالت: أخشى أن تطلقني ولايتزوّجني رسول الله ﷺ، فجاء زيد إلى رسول الله ﷺ، فقال: بأبي أنت وأُمّي يارسول الله أخبرتني زينب بكذا وكذا، فهل لك أن أُطلّقها حتّى تتزوّجها؟ فقال رسول الله ﷺ: لا، إذهب فاتّقِ الله وأمسك عليك زوجك، ثمّ حكى الله فقال: **﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا﴾** ـ إلى قوله ـ **﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً﴾**[2]، فزوّجه الله من فوق عرشه.

فقال المنافقون: يحرّم علينا نساء أبنائنا ويتزوّج امرأة ابنه زيد، فأنزل الله في هذا **﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾** ـ إلى قوله ـ **﴿يَهْدِي السَّبِيلَ﴾**، ثمّ قال: **﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ﴾** ـ إلى قوله: ـ **﴿وَمَوَالِيكُمْ﴾**[3]، فأعلم أنّ زيداً ليس هو ابن

---

(١) الفِهر: حجر ناعم صُلب يسحق به الصيدلي الأدوية. المعجم الوسيط: «فهر».

(١) لابدّ من حمل النظر على النظر الأوّلي البدوي التلقائي؛ لصون ساحته ﷺ المقدّسة، وأمّا مجرد وقوع حبّها في قلبه ﷺ، فلاينافي العصمة، كما هو واضح.

(٢) الأحزاب: ٣٧.

(٣) الأحزاب: ٤ ـ ٥.

محمّد، وإنّما ادّعاه للسبب الذي ذكرناه(١).

والحاصل:

لا يترتّب على التبنّي ثبوت نسب، ولا إرث، ولا تحريم النكاح، ولا غير ذلك ممّا يترتّب على الولد الحقيقي الشرعي.

تنبيـــه:

طرحت مسألة التبنّي في الآونة الأخيرة أيضاً، وهناك بعض الطرق لرفع بعض مشاكل التبنّي، لا كلّها مثل مسألة المحرميّة، فمن هذه الطرق:

ـ أن تُرضع الزوجة الطفل الذي يراد تبنّيه سواء كان ذكراً أو أنثى فيصير ابناً رضاعيّاً للزوجين.

ـ أو ترضع أُم الزوجة الطفل إذا كان ذكراً، أو ترضعه أُخت الزوجة، فيكون محْرماً للزوجة.

ـ أو ترضع أُم الزوج الطفل إذا كانت أُنثى، أو ترضعه أُخت الزوج، فتكون محْرماً للزوج، ونحو ذلك ممّا يسبّب المحرميّة بين الزوج والطفل إذا كان أُنثى، أو بين الزوجة والطفل إذا كان ذكراً.

ويمكن إيجاد المحرميّة عن طريق النكاح المؤقت بعد البلوغ أو قبله مع إذن الحاكم الشرعي ومراعاة المصلحة بناء على ثبوت الولاية في هذا المورد، وفيه تفصيلات لا يسع المجال ذكرها.

وعلى كلّ حال لا ترفع هذه الطرق إلّا مشكلة المحرميّة، ولا تترتّب عليها سائر آثار البنوّة.

(١) تفسير علي بن إبراهيم القمي ٢: ١٤٩ ـ ١٥٠ تفسير الآيات ٤ ـ ٥ من سورة الأحزاب، ونقل السيوطي ذلك ذيل الآيتين ٤ ـ ٥ و ٣٧ في الدر المنثور ٥: ١٨١ و ٢٠١ ـ ٢٠٣.

تبيع

لغـــة:

ولد البقرة في السنة الأُولى، والأُنثى تبيعة، وسمّي تبيعاً؛ لأنّه يتبع أُمّه بالعدو(١).

اصطلاحاً:

اختلفوا في تعريفه وتحديده، والمعروف عندهم: ما دخل في السنة الثانية(٢)، استناداً إلى بعض الروايات الصحاح. قال صاحب المدارك معلّقاً على

(١) انظر: المبسوط ١: ١٩٧ ـ ١٩٨، والسرائر ١: ٤٥، والمعتبر: ٢٦٣، والتذكرة ٥: ١٠٦، والتحرير ١: ٣٦٥، والمنتهى ٨: ١٣٠، والبيان: ١٧٦، والدروس ١: ٢٣٤، ومجمع الفائدة ٤: ٧٦، والذخيرة: ٤٣٦، وكشف اللثام ٦: ١٥٦، والحدائق ١٢: ٥٤، ومستند الشيعة ٩: ١٠٩، والجواهر ١٥: ١٢٥، والعروة الوثقى ٤: ٣٤، كتاب الزكاة، فصل في زكاة الأنعام، المسألة الأُولى.

هذا وادّعى صاحب الرياض عدم الخلاف فيه. انظر الرياض ٥: ٧٤.

(٢) المصادر السابقة نفسها.

قول المحقّق الحلّي: «والتبيع هو الذي تمّ له حول، وقيل: سمي بذلك؛ لأنّه تبع قرنه أُذنه، أو تبع أُمّه في الرعي».

«ذكر الجوهري وغيره: أنّ التبيع ولد البقر في السنة الأُولى، وإنّما اعتبر فيه تمام الحول؛ لقوله ﷺ في حسنة الفضلاء: "في كلّ ثلاثين بقرة تبيع حولي"[١]»[٢]

أي أكمل الحول، ولا يكمل الحول حتّى يدخل في السنة الثانية.

هذا، وقال الشهيد في الروضة: «هو ابن سنة إلى سنتين»[٣] ولعلّه جمع بذلك بين أقوال الفقهاء واللغويين.

ونقل القاضي في المهذّب عدّة أقوال في تعريف التبيع:

ـ هو الذي له سنتان.

ـ إنّ هذا الاسم لايدلّ على شيء.

ـ ماذكره المشهور من أنّه الحولي أي كمل له حول، ثمّ اختاره[٤].

الأحكام:

تقدّم في عنوان «بقر» ما يجب فيه التبيع أو التبيعة في الزكاة، وأنّ في كلّ ثلاثين بقرة تبيع أو تبيعة، وفي كلّ أربعين مسنّة، وهي التي كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة.

ففي الثلاثين تبيع، وفي الأربعين مسنّة، وفي الستين تبيعان، وفي السبعين تبيع ومسنّة، وهكذا...

(١) الوسائل ٩: ١١٤، الباب ٤ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث الأوّل.

(٢) المدارك ٥: ٨٩ ـ ٩٠.

(٣) الروضة البهية ٢: ١٨.

(٤) المهذّب ١: ١٦٣.

تبيّن

لـغـة:

الوضوح والظهور والانكشاف[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تعلّقت بالتبيّن أحكام كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره، ولا يمكن بسط الكلام فيها؛ لأنّه يستغرق وقتاً كثيراً وإنّما نشير إلى عناوين أهمّها إجمالاً.

التبيّن في باب الاجتهاد والتقليد:

١ ـ تبيّن خطأ حكم المجتهد الجامع للشرائط[٢].

٢ ـ إذا قلّد من يعتقد أنّه جامع للشرائط ثمّ

(١) انظر: الصحاح والمصباح المنير: «بين».

(٢) انظر: الجواهر ٤٠: ٩٤، والعروة الوثقى ١: ٤٨، الاجتهاد والتقليد / المسألة ٥٧.

تبيّن عدمه[١].

٣ ـ إذا نقل فتوى المجتهد لشخص ثمّ تبيّن خطأه في النقل[٢].

٤ ـ إذا عمل بقول المشهور ثمّ تبيّن مخالفته لمقلّده[٣].

تبيّن الخطأ في الطهارة:

١ ـ تبيّن غصبية الماء، أو الإناء الذي توضّأ منه، أو التراب الذي تيمّم به[٤].

٢ ـ لو تخيّل ضيق الوقت فتيمّم ثمّ تبيّن سعة الوقت[٥].

٣ ـ لو تخيّل إضرار الماء فتيمم ثمّ تبيّن عدم الضرر[٦].

٤ ـ عكس ما تقدّم[٧].

٥ ـ لو طلب الماء فلم يجده فتيمّم ثمّ تبيّن وجوده[٨].

٦ ـ إذا تبيّن عدم انغسال جزء من أعضاء الوضوء[٩].

٧ ـ إذا تبيّن عدم انغسال جزء من أعضاء الغسل[١].

٨ ـ لو تبيّن بطلان غسل الميّت[٢].

٩ ـ إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت ثمّ تبيّن ضيقه وأنّ وظيفته التيمّم[٣].

تبيّن الخطأ والخلاف في الصلاة:

١ ـ تبيّن الخطأ في القبلة[٤].

٢ ـ تبيّن الخطأ في دخول الوقت[٥].

٣ ـ تبيّن نجاسة لباس المصلّي[٦].

٤ ـ تبيّن نجاسة بدن المصلّي[٧].

٥ ـ تبيّن نجاسة محلّ السجود[٨].

٦ ـ تبيّن غصبيّة مكان المصلّي[٩] أو لباسه[١٠].

٧ ـ تبيّن عدم اجتماع شرائط الإمام في إمام

---

(١) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي)١:٦، المسألة ١١.

(٢) انظر العروة الوثقى ١:٤٨، المسألة / ٥٨.

(٣) انظر العروة الوثقى ١: ٥١، المسألة / ٦٠.

(٤) العروة الوثقى ١:٣٨٤، شرائط الوضوء / المسألة ٤.

(٥) العروة الوثقى ٢ :١٦٦ ، التيمّم / المسألة ١٢.

(٦) العروة الوثقى ٢ :١٧١ ، التيمّم / المسألة ١٩٥.

(٧) المصدر المتقدّم.

(٨) العروة الوثقى ٢ :١٦٦ ، التيمّم / المسألة ١٠.

(٩) العروة الوثقى ١:٤٢٨ ـ ٤٢٩، شرائط الوضوء / المسألة ٤٤ و ٤٥.

---

(١) العروة الوثقى ١: ٤٩٤ ـ ٤٩٥، غسل الجنابة، الغسل الارتماسي.

(٢) انظر العروة الوثقى ١:٥٥ ـ ٥٦ ،غسل الميت / المسألة ٥.

(٣) انظر العروة الوثقى ١: ٥٠٦، أحكام الغسل / المسألة ١٥.

(٤) انظر العروة الوثقى ٢: ٢٩٣، القبلة.

(٥) انظر العروة الوثقى ٢: ٢٧٨، أحكام الأوقات / المسألة ٣.

(٦) انظر العروة الوثقى ١ :١٨٩، الصلاة في النجس.

(٧) انظر المصدر المتقدّم.

(٨) انظر المصدر المتقدّم: ٢٠١، المسألة ١٣.

(٩) انظر العروة الوثقى ٢:٣٦٢ ـ ٣٦٣، شروط مكان المصلّي / الأوّل.

(١٠) انظر العروة الوثقى ٢:٣٢٧ ـ ٣٢٩، شروط لباس المصلي / الثاني.

الجماعة[١].

٨ ـ تبيّن نجاسة المسجد بعد الفراغ من الصلاة[٢].

تبيّن الخطأ في الصوم:

١ ـ لو تبيّن طلوع الفجر عند تناول المفطر في السحور[٣].

٢ ـ لو تبيّن عدم دخول الليل بعد تناول المفطر في الغروب[٤].

٣ ـ لو تبيّن أنّ ما صامه ندباً كان في رمضان[٥].

تبيّن الخطأ في الزكاة والخمس:

١ ـ لو تبيّن أنّ ما دفع زكاته لم يبلغ النصاب[٦].

٢ ـ لو تبيّن أنّ المدفوع إليه بنيّة الزكاة لم يكن مستحقّاً[١].

٣ ـ إذا دفع الزكاة، ثمّ تبيّن عدم استجماع المدفوع إليه للشرائط[٢].

٤ ـ لو تبيّن أنّ ما دفع خمسه لم يتعلّق به الخمس، أو أنّه دفع أكثر ممّا تعلّق بذمّته من الخمس[٣].

تبيّن الخلاف في الحج:

لو اعتقد كونه جامعاً لشرائط الاستطاعة فحجّ ثمّ تبيّن عدم ذلك[٤] ومسائل كثيرة في أعمال الحجّ.

تبيّن الخطأ في العقود والإيقاعات:

تترتّب آثار كثيرة على تبيّن الخطأ في العقود والإيقاعات، مثل ترتّب أُجرة المثل عند تبيّن بطلان الإجارة[٥]، وثبوت مهر المثل بعد الدخول عند تبيّن

---

(١) انظر العروة الوثقى ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩، أحكام الجماعة / المسألة ٣٤.

(٢) انظر العروة الوثقى ١: ١٧٣، أحكام النجاسات، المسألة ٥.

(٣) انظر العروة الوثقى ٣: ٦٠٤ ـ ٦٠٦، ما يجب فيه القضاء دون الكفارة / الرابع ـ الثامن.

(٤) المصدر المتقدّم.

(٥) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٣٦، كتاب الصوم، النية / المسألة ١٦.

(٦) انظر العروة الوثقى ٤: ١٢٣، أصناف المستحقين، الفقير / المسألة ٣٢، والصفحة ١٥٨، الزكاة، النيّة / المسألة ٧.

(١) انظر العروة الوثقى ٤: ١٠٧، أصناف المستحقّين، الفقير / المسألة ١٣، والصفحة ١٢٩، أوصاف المستحقّين، الإيمان / المسألة ٨ والصفحة ١١٧، أصناف المستحقين، الغارمون / المسألة ١٩.

(٢) انظر العروة الوثقى ٤: ١٠٨ ـ ١٠٩، أصناف المستحقّين للزكاة / المسألة ١٤ و ١٥.

(٣) انظر العروة الوثقى ٤: ٣٠١، ما يجب فيه الخمس / المسألة ٧٩.

(٤) انظر العروة الوثقى ٤: ٤١٨، شرائط وجوب الحجّ / المسألة ٦٥.

(٥) انظر الجواهر ٢٧: ٢٤٦.

فساد العقد في النكاح مع جهلها بالواقع[١]، وضمان العوضين بعد تبيّن فساد العقد في البيع[٢]،ونحو ذلك من الآثار المترتّبة على تبيّن فساد العقد أو الإيقاع.

تبيّن إعسار المدين:

ـ لو تبيّن كون المدين معسراً[٣].

تبيّن الخطأ في الحكم:

ـ لو تبيّن بطلان حكم الحاكم[٤].

تبيّن فسق الشهود:

لو حكم طبق شهادة الشهود فتبيّن فسقهم[٥].

بماذا يحصل التبيّن:

يحصل التبيّن بما يفيد العلم أو ما يقوم مقامه شرعاً كالبيّنة.

ثمّ إنّ العلم قد يراد به اليقين أو الاطمئنان، كما هو الغالب في موارد إطلاقات العلم، فإنّه يراد به الاطمئنان مثل الاطمئنان الحاصل من الشياع أو الشهرة ونحوهما.

---

(١) انظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٢٨٧، والجواهر ٣٠: ١٧٠.

(٢) انظر المكاسب ٣: ١٨٠.

(٣) انظر الجواهر ٤٠: ١٦٤.

(٤) انظر: الجواهر ٤٠: ٩٤، والعروة الوثقى ١: ٤٨، الاجتهاد والتقليد / المسألة ٧٥.

(٥) انظر الجواهر ٤٠: ١١٣.

تبييت

راجع: بيتوتة.

تتابع

لغـــة:

التوالي، وهو تفاعل من تبع، يقال: تبع زيد عمراً: مشى خلفه.

فالتتابع بين الأُمور: هو التوالي بينها[١]، وفعل أحدها بعد الآخر من دون مهلة بينها[٢].

اصطلاحاً:

هو المعنى اللغوي نفسه، إلّا أنّ للفقهاء قيوداً لبعض مصاديقه سوف نذكرها، مثل حصول التتابع في شهري الصيام الحاصل بصوم الشهر الأوّل متتابعاً وصوم بعض الشهر الثاني مثلاً. وهذا ليس اصطلاحاً جديداً للتتابع، وإنّما هو شرط لما يتحقّق به التتابع في صوم الكفّارة.

الأحكام:

يختلف حكم التتابع باختلاف موارده؛ فإنّه قد يكون في الصوم، وقد يكون في غيره، وعلى كلّ

---

(١) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير: «تبع».

(٢) انظر ترتيب العين: «تبع».

تقدير قد يجب، وقد لا يجب.

وغير الواجب قد يستحبّ وقد لا يستحبّ، فالأقسام ثلاثة: تتابع واجب، وغير واجب، ومستحبّ.

مايجب فيه التتابع:

يجب التتابع في بعض أقسام الصوم، وفي أُمور أُخر:

أوّلاً ـ ما يجب فيه التتابع من الصوم:

يجب التتابع في الصوم في الموارد التالية:

١ ـ صوم شهر رمضان:

لما كان شهر رمضان محدّداً ابتداءً وانتهاءً فيكون صومه محدّداً أيضاً، فلابدّ من إيقاعه متتابعاً، فلا يكفي صوم ثلاثين يوماً متفرّقاً في طول السنة.

٢ ـ صوم شهرين كفّارة:

يجب صوم شهرين متتابعين كفّارة عن:

أ ـ كفّارة إفطار يوم من شهر رمضان عمداً:

من أفطر يوماً من شهر رمضان عمداً وجبت عليه إحدى خصال الكفّارات، وهي:

ـ عتق نسمة.

ـ صوم شهرين متتابعين.

ـ إطعام ستّين مسكيناً.

ولهم كلام في أنّها مرتّبة أو مخيّرة(١).

ب ـ كفّارة الظهار:

من ظاهر من زوجته وجب عليه أحد أُمور:

ـ تحرير رقبة.

ـ أو صوم ستّين يوماً متتابعاً.

ـ أو إطعام ستّين مسكيناً.

وذلك لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾(١).

ج ـ كفّارة قتل العمد:

من قتل مؤمناً متعمّداً، فجزاؤه أن يقتص منه، فإن عفا أولياء الدم عنه في مقابل الدية أو مطلقاً فعليه الجمع بين خصال الكفّارة الثلاث المتقدّمة.

قال صاحب المدارك: «المستند في ذلك بعد الإجماع الأخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان وبكير(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: "سُئل، المؤمن يقتل المؤمن متعمداً، أله توبة؟ فقال: إن كان قتله لإيمانه فلاتوبة له، وإن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا، فإنّ توبته أن يقاد منه، وإن لم يكن علم به أحد انطلق إلى أولياء المقتول، فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم، فإنّ عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الدية، وأعتق نسمة، وصام شهرين متتابعين وأطعم ستّين

---

(١) انظر المدارك ٦: ٨١ ـ ٨٢.

(١) المجادلة: ٣ ـ ٤.

(٢) الظاهر ابن بكير، كما في الوسائل.

مسكيناً[١]»[٢].

د ـ كفّارة قتل الخطأ:

من قتل مؤمناً خطأً فكفّارته أحد أمرين:

ـ تحرير رقبة.

ـ أو صوم شهرين متتابعين.

وهما على الترتيب. ويدلّ على ذلك كلّه قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ...﴾[٣].

٣ ـ صوم ثمانية عشر يوماً:

وتكون هذه بدلاً عن:

أ ـ البدنة الواقعة كفّارة للإفاضة من عرفات قبل الغروب عامداً، إذا عجز عنها[٤].

ب ـ الشهرين المتتابعين، إذا عجز عنها.

وفي وجوب التتابع في الأخير خلاف، فقال بعدم وجوبه بعض الفقهاء[٥]. ونسب الوجوب إلى المشهور[١].

(١) الوسائل ٢٩: ٣٠، الباب ٩ من أبواب القصاص في النفس، الحديث الأوّل.

(٢) المدارك ٦: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) النساء: ٩٢.

(٤) انظر الجواهر ١٧: ٦٥.

(٥) ممّن ذهب إلى عدم وجوبه العلّامة في المختلف ٣: ٤٤٦، والشهيد الثاني في المسالك ٢: ٣٨، و١٠: ١٢٠، وصاحب المدارك في المدارك ٦: ١٢١، والسيّد الحكيم في المستمسك ٨: ٥٢١، والسيّد الخوئي في مستند العروة (الصوم) ٢: ٢٤٨.

٤ ـ صوم ثلاثة أيام:

وتكون هذه:

أ ـ بدلاً عن الهدي إذا عجز عنه المكلّف، حيث يصوم ثلاثة أيّام متواليات في الحج، وسبعة غير متواليات إذا رجع إلى أهله[٢]، لقوله تعالى: ﴿فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[٣].

ب ـ كفّارة عن حنث اليمين، إذا عجز عن الإطعام والكسوة وتحرير رقبة[٤]، وذلك لقوله تعالى: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[٥].

ج ـ كفّارة لمن أفطر في قضاء شهر رمضان بعد الزوال على المشهور من وجوب التكفير وكونه هكذا، لا مثل الإفطار في شهر رمضان نفسه[٦].

(١) انظر المستمسك ٨: ٥٢١، ومستند العروة الوثقى (الصوم) ٢: ٢٤٨.

(٢) انظر المدارك ٨: ٤٨.

(٣) البقرة: ١٩٦.

(٤) انظر المدارك ٦: ٢٤١.

(٥) المائدة: ٨٩.

(٦) انظر: المسالك ٢: ٦٧، والمستمسك ٨: ٣٤٦.

د ـ كفّارة حلق الرأس حال الإحرام، وهي دم شاة، أو صيام ثلاثة أيام، أو التصدق على ستّة مساكين[١]، لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[٢].

أحكام صوم التتابع:

هناك أحكام تترتّب على صوم التتابع نشير إلى أهمّها:

أوّلاً ـ كلّ من وجب عليه شهران متتابعان لايجوز له الإفطار إلّا إذا صام شهراً ويوماً متتابعاً، فيجوز له التفريق في البقيّة، ولو اختياراً لا لعذر، وقد أدّعي الإجماع عليه مستفيضاً[٣]، وتدلّ عليه جملة من النصوص من قبيل:

ـ صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيه: «... والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أياماً منه»[٤].

ـ صحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه قال في رجل صام في ظهارٍ شعبانَ ثمّ أدركه شهر رمضان، قال عليه السلام: يصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم، فإن صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيّته»[١].

ـ مؤثّق سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً: قال: «سألته عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين، أيفرّق بين الأيام؟ فقال: إذا صام أكثر من شهر فوصله ثمّ عرض له أمرٌ فأفطر فلابأس، فإن كان أقلّ من شهر أو شهراً فعليه أن يعيد الصيام»[٢].

والحقّ المشهور[٣] بالشهرين الشهر المنذور فيه التتابع، فقالوا: إذا تابع في خمسة عشر يوماً منه جاز له التفريق في البقيّة.

والمستند في ذلك:

ـ ما رواه موسى بن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً، ثمّ عرض له أمرٌ ،فقال: إن كان صام خمسة عشر يوماً، فله أن يقضي ما بقي عليه، وإن كان أقلّ من خمسة عشر يوماً لم يجز حتّى يصوم شهراً تامّاً»[٤].

---

(١) انظر العروة الوثقى ٣: ٦٥٢، صوم الكفّارة.

(٢) البقرة: ١٩٦.

(٣) انظر: المدارك ٦: ٢٥٠، والجواهر ١٧: ٧٩، والمستمسك ٨: ٥٣١.

(٤) الوسائل ١٠: ٣٧٣، الباب ٣ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ٩.

(١) الوسائل ١٠: ٣٧٥، الباب ٤ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٠: ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ٥.

(٣) انظر: الجواهر ١٧: ٨٣، والعروة الوثقى ٣: ٦٥٦، كتاب الصوم، صوم الكفّارة / المسألة ٧.

(٤) الوسائل ١٠: ٣٧٦، الباب ٥ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث الأوّل.

ـ ومثله ما رواه موسى بن بكير عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام[١].

ولكن قال صاحب المدارك: «وضعف الروايتين من حيث السند يمنع من العمل بهما»[٢].

ومال إليه بعض الفقهاء[٣].

ووجه الضعف كما قالوا: من جهة وجود موسى بن بكير حيث لم يرد في حقّه توثيق.

لكن أجاب السيّد الحكيم بأنّ ضعف السند مجبور بعمل المشهور[٤].

وأضاف السيّد الخوئي بأنّه لاحاجة إلى ذلك؛ لأنّ موسى بن بكير واقع في أسناد تفسير عليّ بن إبراهيم[٥]، وقد وثّق كلّ من وقع في أسناد تفسيره، والتوثيق العام كاف.

هذا، ولايجري هذا الحكم في سائر أقسام الصوم المتتابع فيه، قال السيّد اليزدي: «لا إشكال في عدم جواز التفريق اختياراً مع تجاوز النصف في سائر أقسام الصوم المتتابع»[٦].

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «لعدم الدليل على الجواز في غير ما مرّ، فيرجع إلى ما تقتضيه القواعد من الاستيناف؛ رعاية لشرطيّة التتابع»[١].

ومثله قال السيّد الحكيم[٢].

ثانياً ـ من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لايجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنّه لايسلم له، بسبب تخلّل العيد أو يوم يجب فيه صوم آخر من نذر، أو إجارة، أو شهر رمضان.

فمن وجب عليه شهران متتابعان وأراد أن يبتدئ قبل رمضان، فعليه أن يبدأ بشهر ويوم على الأقلّ قبل شهر رمضان، بحيث لو أدركه لم يفسد عليه التتابع[٣].

ويدلّ على ذلك صحيح منصور بن حازم المتقدّم[٤].

لكن استشكل صاحب الجواهر في استفادة قاعدة عامّة من الرواية[٥].

ويستثنى من ذلك موردان:

الأوّل ـ ما لو بدأ صوم الثلاثة أيام بدل هدي التمتّع من يوم التروية، فإنّه يصومه ويصوم يوم عرفة ويفطر يوم العيد، ثمّ يصوم الثالث بعد أيام

---

(١) الوسائل ١٠: ٣٧٦، الباب ٥ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث الأوّل.
(٢) المدارك ٦: ٢٥٢.
(٣) انظر العروة الوثقى ٣: ٦٥٦، صوم الكفّارة / المسألة ٧.
(٤) انظر المستمسك ٨: ٥٣٣.
(٥) انظر مستند العروة (الصوم) ٢: ٢٩٣.
(٦) العروة الوثقى ٣: ٦٥٧، صوم الكفّارة / المسألة ٧.

(١) مستند العروة (الصوم) ٢: ٢٩٣.
(٢) انظر المستمسك ٨: ٥٣٣.
(٣) انظر: المدارك ٦: ٢٥٤، والمستمسك ٨: ٥٢٤، ومستند العروة (الصلاة) ٢: ٢٦٤، والعروة الوثقى في متنها.
(٤) تقدّم في الصفحة ٥٤٤.
(٥) انظر الجواهر ١٧: ٨٧.

التشريق إذا كان بمنى[١].

وهل يجب صوم ذلك بلا فصل؟ استظهره صاحب كشف اللثام[٢] وتبعه بعض[٣].

الثاني ـ ماذكره الشيخ الطوسي: من أنّ القاتل في الأشهر الحرم يصوم شهرين متتابعين منها وإن صادف العيد، فإنّه يصومه أيضاً[٤]؛ استناداً إلى بعض الروايات وفيها الصحاح، التي جاء فيها: «يصوم فإنّه حقّ لزمه»[٥].

وتبعه بعض الفقهاء[٦]، ونسب إلى الصدوق[٧] أيضاً.

وظاهر المحقّق الحلّي: أنّه لايجوز أن يبتدئ الصوم فيه[٨]. وتبعه بعض

(١) انظر المختلف ٤:٢٧٥، والجواهر ١٧:٨٣، والمستمسك ٨:٥٢٥، ومستند العروة (الصوم) ٢:٢٧٢ ـ ٢٧٨.

(٢) انظر كشف اللثام ٦:١٣٧.

(٣) انظر العروة الوثقى ٣:٦٥٤، صوم الكفّارة / المسألة ٤.

(٤) انظر المبسوط ١: ٢٨١.

(٥) الوسائل ١٠:٣٨٠، الباب ٨ من أبواب بقية الصوم الواجب.

(٦) مثل ابن حمزة في الوسيلة: ١٤٨، وصاحب الحدائق في الحدائق ١٣:٣٨٨ ـ ٣٨٩، والسيّد الخوئي في مستند العروة (الصوم) ٢: ٢٦٥ ـ ٢٧٠.

(٧) انظر الجواهر ١٧:٨٨.

(٨) انظر شرائع الإسلام ١:٢٠٦ ـ ٢٠٧.

الفقهاء[١]، ولعلّ مستندهم مادلّ على أنّه لا يصحّ أن يشرع الصوم فيه في زمان لا يسلم فيه.

وذهب بعض آخر من الفقهاء[٢] إلى أنّه يصوم الشهرين ويستثني العيد، للروايات التي استدل بها على رأي الشيخ الطوسي، حيث استفيد من قوله‌عليه‌السلام: «يصوم فإنّه حقّ لزمه» أي يصوم الشهرين ويستثني العيد[٣]؛ للعمومات الدالّة على عدم جواز صوم العيدين، ومع الاستثناء يضيفه بعد ذلك.

قال صاحب الوسائل بعد نقل مادلّ على رأي الشيخ والتي جاء فيها: «يصومه فإنّه حقّ لزمه»: «... يأتي مايدلّ على تحريم صوم العيدين وأيّام التشريق، غير أنّ الشيخ وبعض الأصحاب استثنوا هذه الصورة وعملوا بظاهر الحديثين، وخالفهم أكثر الأصحاب، وحملوهما على صوم

(١) انظر: المختلف ٣:٥١٣، والتذكرة ٦:٢٠٨، والتحرير ١:٥٠٨، والمسالك ١٠: ١١٨ ـ ١١٩، والمدارك ٦:٢٥٥ ـ ٢٥٦، وهو ظاهر كلّ من اشترط في صوم التتابع أن يبتدأ فيه بما يسلم عن دخول العيد فيه ولم يستثن إلّا ثلاثة أيام صوم الهدي إذا بدأ بها بيومين قبل العيد.

(٢) وهو ظاهر كلام صاحب الجواهر في الجواهر ١٧: ٨٨ ـ ٨٩.

(٣) ولأجل حصول التتابع ينبغي أن يصوم ذا الحجة مع يومين من المحرّم.

ماعدا العيد وأيام التشريق...»[١]

ثالثاً ـ كلّ صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر فيه قبل حصول ما يتحقّق به التتابع ـ كالشهر ويوم في الشهرين، وخمسة عشر يوماً في الشهر ـ من دون عذر وفي حالة الاختيار وجب استئنافه، وكذا إذا شرع فيه في زمان يتخلّل فيه مانع كالعيد أو شهر رمضان ونحوهما؛ لعدم تحقّق الشرط وهو التتابع[٢].

رابعاً ـ إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الأعذار كالمرض والحيض والنفاس لم يجب استئنافه، بل يبني على ما مضى، وهو إجماعي في الشهرين كما قيل[٣].

ويظهر من صاحب المدارك الميل إلى اختصاص الحكم بالشهرين المتتابعين دون غيرهما من الشهر والثمانية عشر والثلاثة[٤].

ويدلّ على البناء إجمالاً صحيح رفاعة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهراً ومرض؟ قال: يبني عليه، الله حبسه، قلت: امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وأفطرت أيام حيضها، قال: تقضيها، قلت: فإنّها قضتها ثمّ يئست من الحيض؟ قال: لاتعيدها، أجزأها ذلك»[١].

خامساً ـ الأعذار ماهو متّفق في عذريّته، وماهو مختلف فيه.

ـ أمّا المتّفق على عذريّته، فكالمرض والحيض[٢].

ـ وأمّا المختلف فيه، فكالحمل، والرضاع، والإكراه، والسفر، ونسيان النيّة إلى بعد الزوال.

١ ـ أمّا الحمل والرضاع فإن كانا يضرّان الحامل والمرضعة فهما عذران أيضاً، وأمّا لو كانا يضرّان الحمل والطفل فللشيخ فيه قولان، حيث قوّى في المبسوط[٣] أنّه يقطع التتابع، واختار في الخلاف[٤] عدم قطعه والثاني هو المشهور بين الفقهاء[٥].

٢ ـ وأمّا الإكراه، فللشيخ فيه قولان أيضاً، فقد اختار في الخلاف[٦] عدم قطعه للتتابع مطلقاً،

---

(١) الوسائل ١٠: ٣٨٠ ـ ٣٨٢، الباب ٨ من أبواب بقية الصوم الواجب، ذيل الحديث ٢.

(٢) انظر: المدارك ٦: ٢٥٠، والجواهر ١٧: ٧٧، والمستمسك ٨: ٥٢٦، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٢٧٨، والعروة الوثقى في متنهما.

(٣) انظر: الجواهر ١٧: ٧١، والمستمسك ٨: ٥٢٧، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٢٨٠، والعروة الوثقى في متن الأخيرين.

(٤) انظر المدارك ٦: ٢٤٧.

---

(١) الوسائل ١٠: ٣٧٤، الباب ٢ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ١٠.

(٢) انظر المسالك ١٠: ٨٦.

(٣) انظر المبسوط ٥: ١٧٢.

(٤) انظر الخلاف ٤: ٥٥٥، المسألة ٥٠.

(٥) انظر: الشرائع ٣: ٧٥، والمختلف ٨: ٢٠٥، والدروس ٢: ١٨٥، والمسالك ١٠: ٨٧، والكفاية ٢: ٤٢١، وكشف اللثام ٩: ١٥٨، والجواهر ١٧: ٧٥ و٣٣: ٢٥٦.

(٦) انظر الخلاف ٤: ٥٥٥.

وفصّل في المبسوط[١] بين مالو أُوجر في حلقه فلا يقطع، وما أُكره عليه فأفطر فيقطع.

وما اختاره في الخلاف هو المشهور[٢].

٣ ـ وأمّا السفر، فلا إشكال في أنّ السفر الاختياريّ يقطع التتابع، لكن اختلفوا في السفر الضروريّ، كالسفر للعلاج، هل يقطع التتابع أم لا؟

ظاهر كلام الشيخ في المبسوط[٣] والخلاف[٤] أنّه يقطع التتابع.

وتبعه ابن إدريس[٥]، وابن حمزة[٦]، والإصفهاني[٧]، والنراقي[٨].

وذهب المحقّق الحلّي[٩] والعلّامة الحلّي[١٠] والشهيدان[١] وغيرهم[٢] إلى عدم قطعه.

واستقرب صاحب الجواهر عدم بطلان التتابع بالسفر مطلقاً، سواء كان اضطرارياً أم لا[٣].

هذا وقيّد الشهيدان عدم قطع السفر الضروري للتتابع بكونه ما لولم يعلم بعروضه قبل الشروع في الصوم[٤].

٤ ـ وأمّا نسيان النيّة إلى فوات محلّها، كما لو نسي أن ينوي الصوم حتّى بعد الزوال، ففيه قولان:

أ ـ إنّه لايقدح، فهو عذر كالمرض، وهذا هو المشهور[٥] بين من تعرّض للمسألة؛ لحديث الرفع[٦].

---

(١) انظر المبسوط ٥: ١٧٢.

(٢) انظر: السرائر ٢: ٧١٨، والشرائع ٣: ٧٦، والمختلف ٨: ٢٥١، والدروس ٢: ١٨٥، والمسالك ١٠: ٨٨، والكفاية ٢: ٤٢١، وكشف اللثام ٩: ١٥٩.

(٣) انظر المبسوط ٥: ١٧٢، فإنّه أطلق فيه بأنّ السفر يقطع التتابع.

(٤) انظر الخلاف ٤: ٥٥٤.

(٥) انظر السرائر ١: ٤١٤، وفيه: «السفر عندنا يقطع التتابع سواء كان مضطرّاً إليه أو مختاراً».

(٦) انظر الوسيلة: ١٤٦، وكلامه مطلق كالشيخ.

(٧) انظر كشف اللثام ٩: ١٥٨.

(٨) انظر مستند الشيعة ١٠: ٥٣٥.

(٩) انظر: الشرائع ٣: ٧٥، والمعتبر: ٣٢١.

(١٠) انظر: التذكرة ٦: ٢٢٤، والقواعد ٣: ٣٠٣، والمنتهى ٩: ٤٢٧.

(١) انظر: الدروس ٢: ١٨٥، والمسالك ١٠: ٨٧.

(٢) انظر: المدارك ٦: ٢٤٨، والحدائق ٣: ٣٤٢، والرياض ٥: ٤٩٤، والمستمسك ٨: ٥٢٩، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٧، والعروة الوثقى في متنها، وتحرير الوسيلة ١: ٢٦٥، القول في ما يترتّب على الإفطار / المسألة ٢٦٥.

(٣) انظر الجواهر ١٧: ٧٦.

(٤) انظر الدروس ٢: ١٨٥، والمسالك ١٠: ٨٨.

(٥) انظر: المسالك ١٠: ٨٩، والروضة البهية ٣: ٢٧، والمدارك ٦: ٢٤٩، والكفاية ١: ٢٦٤، والجواهر ١٧: ٧٦ـ٧٧، والعروة الوثقى ٣: ٦٥٥ـ٦٥٦، صوم الكفارة / المسألة ٦، والمستمسك ٨: ٥٣٠، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، وتحرير الوسيلة ١: ٢٦٥، القول فيما يترتّب عليه الإفطار / المسألة ١٠.

(٦) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد العدو.

ولقوله عليه السلام: «ليس على ما غلب الله عليه شيء»[١].

ب ـ إنّه يقدح، ففي الإرشاد: «نسيان النيّة يقطع التتابع على إشكال»[٢]، وفي الدروس: «وفي قدحه في التتابع احتمال ضعيف»[٣] وهما غير ظاهرين في المخالفة.

نعم، ناقش صاحب الحدائق[٤] دليل المشهور، وهو ظاهر في عدم قبوله.

سادساً ـ اختلفوا في أنّ الثلاثة أيام المتتابعة ـ في غير الهدي ـ هل يختلّ تتابعها بالعذر كالحيض والمرض ونحوهما أم لا؟ فيه قولان:

الأوّل ـ اختلال التتابع ووجوب الاستئناف.

وهو المستفاد من كلام الشيخ في المبسوط[٥] وابن حمزة في الوسيلة[٦] وابن سعيد في الجامع[٧]، والعلّامة في القواعد[٨]، والشهيد الأوّل في الدروس[٩]، والشهيد الثاني في المسالك[١]، وسبطه في المدارك[٢].

الثاني ـ عدم اختلال التتابع والبناء على ما تقدّم بعد ارتفاع العذر؛ لصدق قاعدة «ما أخذ الله فهو أولى بالعذر» هنا كصدقها على سائر موارد التتابع.

وهو الظاهر من كلّ من قال بالقاعدة العامّة وهي: «أنّ في كلّ مورد يجب فيه التتابع لو أخلّ به لعذر بنى على ما سبق بعد ارتفاع العذر» ولم يستثن التتابع في صوم الثلاثة[٣] إضافة إلى من صرّح بعدم انخرام التتابع فيما مع العذر[٤].

ثانياً ـ ما يجب فيه التتابع في غير الصوم:

كلّ ما تشترط فيه الموالاة كالوضوء والصلاة والقراءة ونحوها تشترط فيه المتابعة؛ لأنّ المتابعة هي الموالاة بعينها.

---

(١) الوسائل ١٠: ٣٧٤، الباب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، الحديث ١٢.

(٢) الإرشاد ٢: ٩٩.

(٣) الدروس ٢: ١٨٦.

(٤) انظر الحدائق ١٣: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٥) انظر المبسوط ١: ٢٨٠.

(٦) انظر الوسيلة: ١٤٥.

(٧) انظر الجامع للشرائع: ١٥٩.

(٨) انظر القواعد ١: ٣٨٥.

(٩) انظر الدروس ١: ٢٩٦.

(١) انظر: المسالك ١: ٧٩، والروضة البهية ٢: ١٣٢.

(٢) انظر المدارك ٦: ٢٤٧.

(٣) انظر: الانتصار: ١٦٧، والمهذّب ١: ٢٠٠، ومختصر النافع: ٧٢، والإرشاد ١: ٣٠٤، والتذكرة ٦: ٢٢٥، والتحرير ١: ٥١٢، واللمعة (المطبوعة مع شرحها الروضة البهيّة) ٢: ١٣٢.

(٤) انظر: الغنية: ١٤٥، والسرائر ١: ٤١٤، والحدائق ١٣: ٣٣٩ ـ ٣٤١، والرياض ٥: ٤٩٦، والجواهر ١٧: ٧٣ ـ ٧٥، والمستمسك ٨: ٥٢٨ ـ ٥٢٩، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٥، ونسبه إلى المشهور.

ولهم كلام في اشتراط المتابعة في خروج الدم في الثلاثة أيام الأُولى في صدق الحيضية وعدمها، سوف يجيء في عنوان «حيض».

كما ولهم كلام في اشتراط التتابع في الاعتكاف تقدّم في عنوان «اعتكاف».

ولهم كلام أيضاً في لزوم تتابع البقاء والاستمرار فيه لصدق الاستيطان، تقدّم في «استيطان».

مالا يجب فيه التتابع:

لايجب التتابع في قسم من الصوم وفي أُمور أُخر:

أوّلاً ـ ما لايجب فيه التتابع من الصوم:

هناك قسم من الصيام لايشترط فيه التتابع أو المشهور فيه عدم اشتراطه، وهذه الصيام هي:

١ ـ قضاء الصوم الواجب:

المعروف بين الفقهاء عدم وجوب المتابعة في قضاء شهر رمضان، بل قضاء كلّ واجب، خلافاً لأبي الصلاح الذي نُسب إليه أنّه أوجب فيه المتابعة[١]، والشهيد في الدروس[٢] حيث استقرب وجوب المتابعة في قضاء ما اشترط فيه المتابعة، كنذر صوم ثلاثة أيام متتابعة في رجب.

٢ ـ صوم النذر المجرّد عن التتابع:

إذا نذر صوم عشرة أيام أو شهر، فإمّا أن يقيّدها بكونها متتابعات، أو يقيّدها بعدم كونها كذلك، أو يُطلق.

فإن قيّدها بالتتابع أو عدمه، فلا إشكال في أنّه يعمل طبق ما قيّده لفظاً.

وأمّا لو أطلق، فالمعروف ـ كما قيل ـ أنّه لايشترط فيه التتابع؛ لأنّه تكليف زائد وهو مدفوع بالبراءة[١].

لكن ذهب أبو الصلاح إلى اشتراطه، فقال فيمن نذر صوم شهر وأطلق: لو ابتدأ بشهر لزمه إكماله[٢].

وهو الظاهر من القاضي[٣] وابن زهرة[٤]، ومال إليه صاحب الجواهر[٥].

٣ ـ صوم السبعة أيّام بدل الهدي:

المشهور أنّ صوم السبعة أيّام التي يصومها

(١) نسبه إليه في الجواهر ١٧: ٦٩، لكن الموجود في الكافي: ١٨٤: «والموالاة أفضل» بناءً على إرادة الموالاة بين أيام القضاء لا بين القضاء وشهر رمضان مثلاً.

(٢) انظر الدروس ١: ٢٩٦.

(١) انظر: المدارك ٦: ٢٤٦، والجواهر ١٧: ٦٨، والمستمسك ٨: ٥٢٣، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٢٥٥.

(٢) انظر الكافي في الفقه: ١٨٦.

(٣) انظر المهذب ١: ١٩٨.

(٤) انظر الغنية: ١٤٣.

(٥) انظر الجواهر ١٧: ٦٩.

الحاجّ بدل الهدي في الوطن لايجب فيها التتابع[1]، بخلاف الثلاثة أيّام التي يصومها في الحج كما تقدّم، ولكن مع ذلك فقد ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب التتابع في السبعة أيّام أيضاً، مثل المفيد[2] وابن أبي عقيل ـ على مانُسب إليه[3] ـ والقاضي ابن البراج[4]، وابن زهرة[5]، ومال إليه السيّد الخوئي[6].

واستدلّ للتتابع بصحيح علي بن جعفر ـ على ما قيل[7] ـ عن أخيه موسى بن جعفرعليه السلام، قال: «سألته عن صوم ثلاثة أيّام في الحجّ والسبعة، أيصومها متوالية أو يفرّق بينها؟ قال: يصوم الثلاثة ولا يفرّق بينها، والسبعة ولا يفرّق بينها، ولا يجمع بين السبعة والثلاثة جميعاً»[8].

٤ ـ جزاء الصيد:

المشهور عدم وجوب التتابع في الصوم الواقع كفّارة عن الصيد في الحرم أو حال الإحرام. واستثنى بعضهم صوم الستّين يوماً الواقع جزاءً لصيد النعامة، ولا دليل عليه سوى توهّم انصراف الصوم المطلق إلى المتتابع[1].

نسب الشهيد الأوّل[2] هذا القول إلى المفيد[3] والمرتضى[4] وسلّار[5]، وقال العلّامة في المختلف: «بدل البدنة في النعامة صوم شهرين متتابعين على ماهو المشهور»[6].

ثانياً ـ مالا يشترط فيه التتابع غير الصوم:

وهو غير محدود ويمكن تحديده نسبياً بعد تعيين ما يشترط فيه التتابع من غير الصوم كما تقدّم.

وممّا لايشترط فيه التتابع الغسل حيث لاتشترط فيه الموالاة[7].

تترّس

لغة:

التستّر بالتُّرس، وهو ما كان يتوقّى به من

---

(١) انظر: المختلف٣: ٥٠٩، والحدائق١٧: ١٥٤، ومستند الشيعة١٢: ٣٥٦.

(٢) نسبه إليه الآبي في كشف الرموز١: ٣٧٠.

(٣) انظر المختلف٣: ٥٠٩.

(٤) انظر المهذب١: ٢٠١.

(٥) انظر الغنية: ١٤٥.

(٦) انظر مستند العروة (الصوم)٢: ٢٦٢ـ٢٦٣.

(٧) انظر المصدر المتقدّم.

(٨) الوسائل١٠: ٣٨٣، الباب ١٠ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث٥.

---

(١) انظر: المدارك٦: ٢٤٦، والجواهر١٧: ٧٠.

(٢) انظر الدروس١: ٢٩٥.

(٣) انظر المقنعة: ٤٣٥.

(٤) انظر: الانتصار: ١٠١، ورسائل السيّد المرتضى٣: ٧١، رسالة جمل العلم والعمل.

(٥) انظر المراسم: ١١٩.

(٦) مختلف الشيعة٣: ٥٠٩.

(٧) انظر العروة الوثقى١: ٤٩٤، غسل الجنابة.

السلاح في الحرب[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تكلّم الفقهاء في بحث الجهاد عن تترّس الكفّار وتوقّيهم بمن لا يجوز قتلهم، بأن تستّروا بهم، وهؤلاء قسمان:

- النساء والصبيان من الكفّار والمشركين.
- المسلمون، سواء كانوا نساءً أو رجالاً، وصغاراً أو كباراً.

أوّلاً ـ تترّس الكفّار بنسائهم وصبيانهم:

إذا تترّس الكفّار بنسائهم وأطفالهم ففي جواز رميهم وعدمه أقوال:

١ـ جواز الرمي فيما إذا كانت الحرب قائمة وإلّا فلا يجوز: وظاهر عبائر بعض الفقهاء القائلين بهذا القول، وصريح بعضها الآخر: أنّ ذلك مشروط بما إذا توقّف الفتح عليه.

وممّن ذهب إلىٰ هذا القول: القاضي في الجواهر[2]، وابن ادريس[3]، وابن حمزة[4]،

(١) انظر: لسان العرب، والمعجم الوسيط: «ترس».

(٢) انظر جواهر الفقه: ٥٠.

(٣) انظر السرائر ٢: ٨.

(٤) انظر الوسيله: ٢٠١.

والمحقق الحلّي في الشرائع[1]، والعلامة الحلّي في القواعد[2]، والتحرير[3]، وصاحب الجواهر[4]، وهو ظاهر الشهيد الثاني في المسالك[5].

٢ـ جواز الرمي حتّىٰ مع عدم التحام الحرب لكن علىٰ كراهة: ذهب إليه العلّامة في التذكرة[6].

٣ـ جواز الرمي في الصورة المتقدّمة لكنّ الأولىٰ تجنّبه: ذهب إليه الشيخ في المبسوط[7].

٤ـ جواز الرمي مطلقاً، سواء كانت الحرب ملتحمة أم لا: وهو ظاهر كلّ من أطلق ولم يفصّل، من قبيل المحقّق في المختصر[8]، والعلّامة في الإرشاد[9]، والشهيدين في اللمعه وشرحها[10]، والسيد الطباطبائي في الرياض[11]، والسيد الخوئي في المنهاج[12].

(١) انظر الشرائع ١: ٣١٢.

(٢) انظر القواعد ١: ٤٨٤.

(٣) انظر التحرير٢: ١٤٣.

(٤) انظر الجواهر ٢١: ٦٨.

(٥) انظر المسالك ٣: ٢٥ ـ ٢٦.

(٦) انظر التذكرة ٩: ٧٤.

(٧) انظر المبسوط ٢: ١١ ـ ١٢.

(٨) انظر المختصر النافع: ١١٢.

(٩) انظر إرشاد الأذهان ١: ٣٤٤.

(١٠) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٢: ٣٩٣.

(١١) انظر الرياض ٧: ٥٠٥.

(١٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٧١، كتاب الجهاد، المسألة ١٧.

ولكن يمكن حمل كلامهم علىٰ صورة التحام الحرب؛ لأنّ في صورة عدم التحامها لا ضرورة إلىٰ رميهم غالباً، نعم لو كانت هناك ضرورة تقتضي الرمي جاز، وهذا مالعلّه يقول به أصحاب القول الأوّل أيضاً؛ لأنّ المعيار في هذه المسألة هو الضرورة والحاجة، كما صرّح بهذا المعيار العلّامة في المنتهىٰ[1].

ثانياً ـ تترّس الكفّار بالمسلمين:

ولو تترّس الكفّار بالمسلمين كما لو كانوا أُسارى عندهم أو غير ذلك، ففيه حالتان:

الأُولى ـ أن يمكن التوصّل إلىٰ الغلبة من دون رميهم، فظاهر عبارات كثير من الفقهاء، بل صريحها هو عدم جواز الرمي ؛ لأنّ الجواز منوط بالضرورة وهي تتقدّر بقدرها، وإن استظهر صاحب الجواهر من بعض الأخبار الجواز وإن لم يتوقّف الفتح علىٰ ذلك[2].

الثانية ـ أن لا يمكن التوصّل إلى الغلبة إلّا بالرمي، فالمعروف جواز الرمي، وقد أدعى عدم الخلاف فيه[3]، نعم قيّده بعضهم[4] بما إذا كانت الحرب ملتحمة، ومفهومه عدم جوازه لو لم تكن الحرب ملتحمة وإن توقف الفتح عليه.

أقول: الظاهر أنّ الملاك هنا هو الضرورة أيضاً كما تقدّم في الفرض السابق، وأمّا كون الحرب ملتحمة أو لا ونحو ذلك، فإنّما هي طرق لمعرفة الضرورة؛ إذ الحرب إذا لم تكن قائمة وملتحمة لم تكن ضرورة لرميهم غالباً إلّا في بعض الفروض النادرة.

هذا وفصّل فخر الدين في الإيضاح[1] بين جهاد الدفاع وجهاد الدعوة، فقال بجواز رمي الترس في الصورة الأُولىٰ مطلقاً.

أمّا في الصورة الثانية، فإمّا أن يَحتمِل الحال تركهم أو لا، فإن احتمل فيتركون، وإن لم يحتمل رُمي الترس غير المسلم، وأمّا الترس المسلم فلا يجوز رميه، ويحتمل الجواز.

ومال إلىٰ عدم جواز رمي الترس المسلم المحقّق الثاني في جامع المقاصد[2]؛ لوجوب الاحتياط في دم المسلم.

ثبوت القود والدية والكفّارة في رمي الترس المسلم وعدمه:

لو رمي الترس المسلم وقتل المسلم بسببه، ففيه حالتان:

(١) انظر المنتهىٰ (الحجرية) ٢: ٩١٠.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ٦٨.

(٣) انظر الرياض ٧: ٥٠٥ و ٥٠٧.

(٤) انظر: الوسيلة: ٢٠١، والسرائر ٢: ٨، والشرائع ١: ٣١٢، والتذكرة ٩: ٧٤، والمنتهىٰ (الحجرية) ٢: ٩١٠، والمسالك ٣: ٢٦.

(١) انظر إيضاح الفوائد ١: ٣٥٨.

(٢) انظر جامع المقاصد ٣: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

الحالة الأُولىٰ ـ إذا كان التحرّز من رمي الترس ممكناً:

إذا كان التحرّز من ضرب الترس ممكناً ولم تكن ضرورة لضربه، فضربه المقاتل وقتل بسببه المسلم، فقد صرّح جملة من الفقهاء[1] بوجوب القود والكفّارة عليه؛ لصدق قتل العمد، بل قال صاحب الجواهر: مازجاً كلامه بكلام المحقق: «ولو تعمّده الغازي مع إمكان التحرّز لزمه القود والكفّارة: بلا خلاف ولا إشكال؛ للعموم وإن كانت الحرب قائمة ولو كان خطأً، فالدية علىٰ العاقلة وعليه الكفّارة، كما هو واضح»[2]

الحالة الثانية ـ إذا لم يمكن التحرّز من الترس:

إذا لم يكن التحرّز من رمي الترس، فضربه الغازي وقتل به مسلماً، فالمعروف عدم وجوب القود عليه؛ لأنّه مأمور بالضرب[3].

أمّا الدية، فيبدو أنّ المشهور هو القول بعدم وجوبها.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق: "لا يلزم القاتل" قود في الحال المزبور إجماعاً بقسميه،... بل "ولادية" عندنا، كما صرّح به الشيخ والفاضل والشهيدان وغيرهم، بل عن ظاهر المنتهىٰ الإجماع عليه؛ للأصل بعد الإذن شرعاً...»[1]

وأمّا الكفّارة ففي ثبوتها وعدمه أقوال:

الأوّل ـ ثبوتها، وهو مختار الشيخ في المبسوط[2] وابن ادريس في السرائر[3]، وابن حمزة[4]، وقيل: إنّه المشهور[5].

الثاني ـ عدم ثبوتها، وهو الظاهر من كلام الشيخ في النهاية[6].

الثالث ـ الترديد، وهو الظاهر من المحقّق[7] والعلّامة[8] الحليين في بعض كتبهما.

وهل الكفّارة ـ هنا ـ كفّارة عمد أو خطأ؟

قال الشهيد في المسالك: «إنّما الكلام في كونها كفّارة الخطأ عملاً بظاهر الآية، ونظراً إلى أنّه في الأصل غير قاصد للمسلم، وإنّما مطلوبه قتل

(١) انظر: الشرائع ١: ٣١٢، والقواعد ١: ٤٨٦، والتذكرة ٩: ٧٤، والتحرير ٢: ١٤٣، والرياض ١٤: ٣٥٢.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ٧٧.

(٣) انظر الجواهر وما نقله من المصادر في الهامش الآتي.

(١) الجواهر ٢١: ٧١، وانظر: المبسوط ٢: ١٢، والشرائع ١: ٣١٢، والإرشاد ١: ٣٤٤، والتذكرة ٩: ٧٦، وفيه دعوى الإجماع وكذا في المنتهى (الحجرية) ٢: ٩١٠، والتحرير ٢: ١٤٣، وظاهر الدروس ٢: ٣١، وصريح اللمعه وشرحها (الروضة البهية) ٢: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٢) انظر المبسوط ٢: ١٢.

(٣) انظر السرائر ٢: ٨.

(٤) انظر الوسيلة: ٢٠١.

(٥) انظر: الرياض ٧: ٥٠٦، وفيه النسبة إلى أكثر الأصحاب، بل عامّتهم، والجواهر ٢١: ٧١.

(٦) انظر النهاية: ٢٩٣.

(٧) انظر الشرائع ١: ٣١٢.

(٨) انظر التحرير ٢: ١٤٣.

الكفّار، فلم يجعل عمداً؟ وأنّ هذا القتل لـمّا كان مأذوناً فيه شرعاً ومأموراً به لم يكن عمداً.

أو كفّارة العمد؛ نظراً إلى صورة الواقع، فإنّه متعمّد لقتله، وأنّ الآية إنّما وردت في من قتل المسلم خطأ؟ ولعلّه الأوجه»[1].

وقوّاه صاحب الجواهر[2].

والمراد من الآية قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[3].

وهل الكفّارة على القاتل أو على بيت المال؟

استظهر صاحب الجواهر[4] من المحقّق، والعلّامة، والشهيد الأوّل، والمقداد كونها على القاتل.

لكن قال الشهيد الثاني: «وينبغي أن يكون من بيت المال؛ لأنّه من المصالح، بل من أهمّها، ولأنّ في إيجابها على المسلم تخاذل المسلمين عن حرب المشركين؛ حذراً من الغُرم»[5]. واستحسنه صاحب الرياض[6]، وقوّاه صاحب الجواهر[7].

(١) المسالك ٣: ٢٦.

(٢) انظر الجواهر ٢١: ٧٢.

(٣) النساء: ٩٢.

(٤) انظر الجواهر ٢١: ٧٢.

(٥) المسالك ٣: ٢٦، وانظر الروضة البهيّة ٢: ٣٩٤.

(٦) انظر الرياض ٧: ٥٠٧.

(٧) انظر الجواهر ٢١: ٧٢.

تنبيه (١):

جاء في كلمات بعض الفقهاء[1]: أنّه حين يجوز رمي الترس ينبغي أن يقصد بذلك رمي المشركين، ولا يقصد بذلك قتل الترس.

ولكن علّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «لعلّ المراد عدم قصد قتله لعداوة ونحوها ممّا لا مدخل له في الجهاد، وأمّا قصد قتله مقدّمة للفتح وغلبة الكفّار والاستيلاء عليهم، فهو معنى جوازه»[2].

تنبيه (٢):

قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى البغاة: «ولو تترّسوا بالأطفال ونحوهم ممّن هو غير مقاتل ولم يمكن التوصّل إليهم إلّا بقتلهم قُتلوا، كما سمعته في المشركين؛ ترجيحاً لما دلّ على قتالهم على حرمة قتل النساء والأطفال»[3].

مظان البحث:

يبحث عن موضوع التترّس في كتاب الجهاد عند الكلام عن كيفيّة القتال.

(١) انظر: المبسوط ٢: ١١-١٢، والوسيلة: ٢٠١، والسرائر ٢: ٨، والتذكرة ٩: ٧٣، وغيرها.

(٢) الجواهر ٢١: ٧٠.

(٣) الجواهر ٢١: ٣٤٢.

تثاؤب

لغــة:

قيل: هي فترة تعتري الشخص فيفتح عنده فمه، وتثاوب عاميّ[1].

قال صاحب الحدائق: «ثئب وتثأب: أصابه كسل وفترة كفترة النعاس، قال عياض: التثؤّب بشدّ الهمزة، والاسم الثؤباء، وقال ابن دريد: وأصله من ثئب الرجل فهو مثؤوب: إذا استرخى وكسل»[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

كراهة التثاؤب في الصلاة:

الأصل الأوّلي في أفعال الإنسان الاختيارية هو الإباحة إلّا أن يقوم على غيره دليل آخر.

وأمّا التثاؤب، فالمعروف كراهته في الصلاة[3]، فإنّه قد ورد النهي عنه، خاصّة في الصلاة:

ـ في صحيحة البزنطي، قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: التثاؤب من الشيطان، والعطسة من الله عزّ وجلّ»[1].

ـ وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا قمت في الصلاة فعليك بالإقبال على صلاتك ـ إلى أن قال ـ ولا تتثاءب، ولا تتمطّى»[2].

ـ وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «سألته عن الرجل يتثاءب في الصلاة ويتمطّى؟ قال: هو من الشيطان، ولن يملكه»[3].

والنهي في الثانية محمول على الكراهة، كما تشعر بها الروايتان الأُخريان.

وقال صاحب الجواهر: «ثمّ من المعلوم إرادة الاختياري من التثاؤب كي تتعلّق به الكراهة، ودعوى أنّه ليس إلّا اضطرارياً لاشاهد لها، بل الوجدان يشهد بخلافها» ثمّ نقل الرواية الأُولى والأخيرة، ثمّ قال مشيراً إليهما وإلى غيرهما: «...محمول على إرادة قسم منه، لاجميع أفراده، ولو

---

(١) انظر المصباح المنير: «ثوب».

(٢) انظر الحدائق ٩: ٩٤.

(٣) انظر الجواهر ١١: ٨٥، فقد قال: إنّه لم يجد خلافاً فيه.

(١) الوسائل ٧: ٢٥٩، الباب ١١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٧: ٢٥٩، الباب ١١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٧: ٢٥٩، الباب ١١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٣.

وورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «التثاؤب من الشيطان، فإذا تثاءب أحدكم فليكظم مااستطاع». صحيح مسلم ٤: ٢٢٩٣، كتاب الزهد، الحديث ٥٦، تسلسل ٢٩٩٤.

سُلّم[١]، فقدّماته اختيارية؛ لأنّه إنّما يكون من ثقل البدن وامتلائه واسترخائه، وميله إلى الكسل والنوم، وإضافته إلى الشيطان؛ لأنّه الذي يدعو إلى إعطاء النفس شهوتها، فيرجع حينئذٍ إلى التحذير من السبب الذي يتولّد منه، وهو التوسّع في الشبع بحيث يثقل عن الطاعات، ويكسل عن الخيرات.

ويمكن أن يراد من قوله: "ولن يملكه" أي الشيطان، لا الإنسان بمعنى أنّه وإن كان منه إلّا أنّه لا يملكه عليه بحيث يوقعه بلا اختيار، بل يحسّن له مقدّماته حتّى يحصل منه»[٢].

أقول: الصحيح أنّ كلّاً من التثاؤب والعطسة فيه ماهو اختياري ولو بسبب مقدّماته الاختيارية كفعل ما يوجب التثاؤب أو العطسة، وماهو غير اختياري فإنّ التثاؤب قد يحصل من قلّة النوم الحاصل من عوامل غير اختيارية كالمرض والاضطراب ونحوهما، ومثله العطسة.

وبناءً على ذلك لابدّ من حمل النهي على ماهو اختياري؛ لعدم تعلّق النهي بما هو غير اختياري.

كراهة التثاؤب في الطواف:

ذكر الشهيد الأوّل[٣] من جملة مكروهات الطواف التثاؤب، ويظهر من بعضهم[٤] موافقته له.

(١) أي ولو سُلّم كون جميعه اضطرارياً.

(٢) الجواهر ١١: ٨٥ ـ ٨٦، وانظر الحدائق ٩: ٩٤.

(٣) انظر الدروس ١: ٤٠٢.

(٤) انظر: الذخيرة: ٦٣٦، وكشف اللثام ٥: ٤٧٣، والرياض ٧: ٥٣.

دلالة التثاؤب على حياة الطفل:

قال الشهيد الثاني مشيراً إلى حياة الطفل: «وتعلم الحياة بصراخه، وهو الاستهلال، وبالبكاء والعطاس والتثاؤب وامتصاص الثدي، ونحوها من الحركة الدالّة على أنّها حركة حيّ»[١].

مظان البحث:

كتاب الصلاة / مكروهات الصلاة.

تثليث

لغـة:

مصدر ثلّث، وهو يأتي على معان بحسب مايدخله، يقال: ثلّث الشيءَ جزّأه ثلاثة، وصيّره ذا ثلاثة أجزاء، وثلّث الشراب بمعنى طبخه حتّى ذهب ثلثاه.

ومن معاني التثليث: الإتيان به مرّة ثالثة.

ومن معانيه: الاعتقاد بكون الآلهة ثلاثة، كما يعتقده النصارى[٢].

اصطلاحاً:

يأتي بالمعاني المتقدّمة، كما سيتّضح.

(١) المسالك ١٣: ٦٠.

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «ثلث».

الأحكام:

يختلف حكم التثليث باختلاف مورده.

التثليث في الآلهة:

لا إشكال في حرمة التثليث في الآلهة وكونه شركاً إذا استلزم القول بتعدّد الآلهة. وإنّما الكلام في أنّ التثليث الذي يعتقده النصارى هل يصدق عليه الشرك اصطلاحاً أم لا؟.

تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إشراك» فراجع.

التثليث في الاستجمار:

لا إشكال في أنّه لو حصل نقاء مخرج الغائط بالتمسّح بثلاثة أحجار فهو كافٍ في حصول الطهارة ولا تجب الزيادة.

كما لا إشكال في أنّه لو لم يحصل النقاء بالثلاثة ينبغي المسح حتّى يحصل النقاء.

وإنّما اختلفوا فيما لو حصل النقاء بأقلّ من ثلاثة أحجار فهل يجب التثليث ولو تعبداً أم لا؟

تقدّم الكلام عنه في «استنجاء».

التثليث في الاستبراء:

المشهور في كيفية الاستبراء هو: أن يمسح من المقعد إلى أصل القضيب ثلاثاً، ومن أصل القضيب إلى رأسه ثلاثاً، وأن ينتر رأس الذكر ثلاثاً.

وفيه كيفيات أُخر ذكرناها في عنوان «استبراء» فراجع.

التثليث في الوضوء:

المعروف أنّ الغسلة الثالثة في الوضوء بدعة، أما الثانية فقد اختلفوا فيها، والمشهور كونها سنّة[1]. قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «الفرض في غسل الأعضاء مرّة واحدة، واثنتان سنّة، والثالثة بدعة، وفي أصحابنا من قال: إنّ الثانية بدعة[2]، وليس بمعوّل عليه، ومنهم من قال: الثالثة تكلّف[3]، ولم يصرّح بأنّها بدعة، والصحيح الأوّل»[4].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك مفصّلاً في عنوان «وضوء».

التثليث في الغُسل:

ذكروا من جملة سنن الغُسل: تثليث الغَسل لكلٍّ من الرأس والطرف الأيمن والطرف الأيسر،

---

(١) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٣٣٢.

(٢) نسب ذلك إلى الصدوق، انظر السرائر ١: ١٠٠، وفي النسبة تأمّل، فإنه نفى الأجر في الثانية وهو أعمّ من كونها بدعة. انظر: الهداية: ١٦ـ١٧، والفقيه ١: ٤٧، باب حدّ الوضوء، ذيل الحديث ٩٢.

(٣) انظر المقنعة: ٤٨ ـ ٤٩، وجعل مازاد على الثلاث بدعة.

(٤) انظر الخلاف ١: ٨٧، المسألة ٣٨.

بأن يغسله ثلاث مرّات[1].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في العنوانين «جنابة» و «غسل».

تنبيـــه:

فرّق قسم من الفقهاء[2] بين صبّ الماء والغَسل، فإنّ الغسل مرّة ربّما يحصل بصبّ الماء مرّتين أو أكثر.

التثليث في غسل الميّت:

وذكروا من جملة مستحبّات غسل الميت تثليث الغسلات بأن يغسّل كلّاً من الرأس والطرف الأيمن والأيسر ثلاث مرّات. في كلّ غسل من الأغسال الثلاثة للميت[3].

التثليث في مقدّمات الوضوء والغسل:

ذكر الفقهاء من جملة آداب الوضوء والغسل تثليث بعض الأفعال من قبيل:

١ ـ غسل اليدين قبل الغسل ثلاثاً[4].

(١) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٩٦، والعروة الوثقى ١: ٥١٢، مستحبّات غسل الجنابة / السابع.

(٢) انظر المستمسك ٣: ١١٥.

(٣) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ١٢٨، والعروة الوثقى ١: ٦٠، آداب غسل الميت / العشرون.

(٤) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٩٦، والعروة الوثقى ١: ٥١٢، مستحبّات غسل الجنابة / الثاني.

٢ ـ غسلهما كذلك قبل تغسيل الميّت في كلّ من الأغسال الثلاثة[1].

٣ ـ المضمضة قبل الوضوء[2] والغسل[3] ثلاثاً.

٤ ـ الاستنشاق قبل الوضوء[4] والغسل[5] ثلاثاً.

راجع تفصيل ما تقدّم في العنوانين: «غسل»، و«وضوء».

تثليث أذكار الركوع والسجود:

قال الشهيد الثاني مازجاً كلامه بكلام الشهيد الأوّل: «ويستحبّ التثليث في الذكر الأكبر فصاعداً إلى ما لايبلغ السأم، فقد عُدّ على الصادق عليه السلام ستون

(١) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ١٢٨، والعروة الوثقى ٢: ٦٠، آداب غسل الميّت / الخامس عشر.

(٢) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٧٩، والعروة الوثقى ١: ٣٥١، مستحبّات الوضوء / الخامس.

(٣) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٩٥، والعروة الوثقى ١: ٥١٢، مستحبّات غسل الجنابة / الثالث.

(٤) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٧٩، والعروة الوثقى ١: ٣٥١، مستحبّات الوضوء / الخامس.

(٥) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٩٥، والعروة الوثقى ١: ٥١٢، مستحبّات غسل الجنابة / الثالث.

تسبيحة كبرى[١] إلّا أن يكون إماماً فلايزيد على الثلاث إلّا مع حبّ المأمومين الإطالة»[٢].

وقال السيّد اليزدي ضمن عدّ مستحبّات الركوع: «الحادي عشر: تكرار التسبيح ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً، بل أزيد»[٣].

ومثله قال بالنسبة إلى أذكار السجود[٤].

والمقصود من الذكر الأكبر في عبارة الشهيد هو: «سبحان ربّي العظيم وبحمده» مقابل «سبحان الله».

والتقييد بالأكبر لم يرد في كلام السيّد اليزدي.

وسوف يأتي تفصيله في العنوانين: «ركوع» و«سجود» إن شاء الله تعالى.

---

(١) عن أبان بن تغلب، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وهو يصلّي، فعددت له في الركوع والسجود ستّين تسبيحة». وهذه ليس فيها وصف الكبرى.

وعن حمزة بن حمران والحسن بن زياد، قالا: دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام وعنده قوم، فصلّى بهم العصر، وقد كنّا صلّينا، فعددنا له في ركوعه "سبحان ربي العظيم" أربعاً أو ثلاثاً وثلاثين مرّة...». الوسائل٦: ٣٠٤، الباب ٦ من أبواب الركوع الحديثان ١ و٢.

(٢) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٣) العروة الوثقى ٢: ٥٥٢، مستحبّات الركوع / الحادي عشر.

(٤) انظر المصدر المتقدّم ٢: ٥٧٣ـ٥٧٤، مستحبّات السجود / الحادي عشر.

تثنية

لغـــة:

من ثنّيت الشيء: جعلته اثنين[١].

وثنّيتُه: صرتُ له ثانياً[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

وردت التثنية في مواطن عديدة من الفقه، مثل الأذان والإقامة حيث تكون الأذكار فيها على نحو التثنية إلّا ما استثني كالتكبيرات الأربع في أوّل الأذان.

ومثل النوافل حيث يقال إنّها على نحو التثنية إلّا ما أخرجه الدليل من كونه واحداً كالوتر أو غير ذلك.

ومثل تثنية الغسلات في الوضوء وكون الثالثة بدعة.

ومثل تثنية الزواج، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: المصباح المنير، ولسان العرب: «ثنى».

(٢) انظر لسان العرب: «ثنى».

تثويب

لـغـــة:

من ثاب يثوب: إذا رجع[١]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً﴾[٢]، أي مكاناً يرجعون إليه.

ولكن قال ابن الأثير: «والأصل في التثويب: أن يجيء الرجل مستصرخاً فيلوّح بثوبه ليُرى ويشتهر، فسمّي الدعاء تثويباً لذلك، وكلُّ داعٍ مثوِّب.

وقيل: إنّما سمّي تثويباً من ثاب يثوب: إذا رجع...»[٣].

اصطلاحاً:

اختلفوا في تفسيره:

ـ فقيل: هو أن يقول في الأذان: الصلاة خيرٌ من النوم مرّتين، بعد قوله: حيّ على الفلاح[٤].

وهذا هو التثويب القديم بالنسبة إلى الآتي.

ـ وقيل: هو أن يقول بين الأذان والإقامة: حيّ على الصلاة، مرّتين، وحيَّ على الفلاح، مرّتين[١].

وهذا هو التثويب المحدث الذي أحدثه بعض علماء الكوفة من الحنفية،كما قيل[٢]، بل نُسب تفسيره بذلك إلى أبي حنيفة نفسه[٣].

وأمّا تكرار الشهادتين دفعتين، فليس تثويباً كما توهمه بعض[٤] واستظهره ابن إدريس[٥]؛ لأنّ تكرار الشهادتين هو الترجيع، كما تقدّم في عنوان «أذان» ويجيء في عنوان «ترجيع».

الأحكام:

المعروف بين أهل السنّة مشروعيّة التثويب في أذان الفجر، بل كونه سنّة. وأمّا التثويب في غيره فمختلف فيه، فقيل: إنّه جائز في العشاء عند بعض الحنفيّة والشافعيّة، وأجازه بعض الشافعيّة في جميع الأوقات. أمّا عند المالكيّة والحنابلة فمكروه في غير الفجر، وهو المذهب عند الحنفيّة والشافعيّة[٦].

---

(١) انظر: المصباح المنير، ولسان العرب: «ثوب».

(٢) البقرة: ١٢٥.

(٣) النهاية (لابن الأثير): «ثوب».

(٤) انظر: المغني (لابن قدامة)١: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

(١) انظر المغني (لابن قدامة)١: ٤٢٠.

(٢) انظر الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ١٠: ١٥٠، عنوان «تثويب».

(٣) انظر: المغني (لابن قدامة)١: ٤١٩ـ٤٢٠،والناصريات (للسيّد المرتضى): ١٨٣.

(٤) نسب ذلك إلى الشيخ في النهاية، لكن في صحّة النسبة تأمّل، انظر النهاية: ٦٧.

(٥) انظر السرائر ١: ١١٢.

(٦) انظر الموسوعة الفقهية ١٠: ١٥٠، عنوان «تثويب».

وأمّا عند فقهائنا، ففيه بصورة مطلقة أربعة أقوال:

الأوّل ـ القول بالتحريم:

وهو مختار الشيخ الطوسي في النهاية[١]، وابن حمزة[٢]، وابن إدريس[٣]، والعلّامة في القواعد[٤] والمختلف[٥]، والمحقّق الثاني[٦]، والشهيد الثاني[٧]، والأردبيلي[٨]، وصاحب المدارك[٩]، وصاحب الكفاية[١٠]، وصاحب كشف اللثام[١١]، وصاحب الحدائق[١٢]، وغيرهم.

الثاني ـ القول بكونه بدعة:

اقتصر بعض الفقهاء على توصيفه بكونه بدعة كالعلّامة في بعض كتبه[١٣]، وصاحب الذخيرة فيها[١].

وظاهر هؤلاء هو القول بالتحريم أيضاً، بقرينة التصريح بأنّ كلّ بدعة حرام[٢].

الثالث ـ القول بالكراهة:

قال بعض الفقهاء بكراهة التثويب، من قبيل: السيّد المرتضى[٣]، والشيخ الطوسي في المبسوط[٤]، والمحقّق الحلّي[٥]، والشهيد الأوّل[٦].

الرابع ـ القول بالإباحة:

وهو المنسوب إلى ابن الجنيد، والجعفي، حيث نقل الشهيد الأوّل في الدروس[٧] أنّهما قالا: لا بأس فيه.

الجمع بين الأقوال:

ويمكن الجمع بين الأقوال عدا الأخير: بأنّه مع قصد شرعيّة الزيادة مهما كانت، واعتبارها جزءاً من الأذان شرعاً، يكون الإتيان بها محرّماً؛ لأنّه

---

(١) انظر النهاية:٦٧.
(٢) انظر الوسيلة:٩٢.
(٣) انظر السرائر ١: ٢١٢.
(٤) انظر القواعد ١: ٢٦٦.
(٥) انظر المختلف ٢: ١٣١.
(٦) انظر جامع المقاصد ٢: ١٨٩ ـ ١٩٠.
(٧) انظر: المسالك ١: ١٩٠، وروض الجنان ٢: ٦٥٦.
(٨) انظر مجمع الفائدة ٢: ١٧٨.
(٩) انظر المدارك ٣: ٢٩١.
(١٠) انظر الكفاية ١: ٨٨.
(١١) انظر كشف اللثام ٣: ٣٨٤.
(١٢) انظر الحدائق ٧: ٤٢١.
(١٣) انظر: التذكرة ٣: ٤٧، والتحرير ١: ٢٢٤، والمنتهى ٤: ٣٨١، وفيه: «غير مشروع».

---

(١) انظر الذخيرة: ٢٥٧.
(٢) انظر المختلف ٢: ١٣١.
(٣) انظر: الانتصار: ٣٩، وإن كان يميل في نهاية كلامه إلى التحريم، ومثله في الناصريات: ١٨٣.
(٤) انظر المبسوط ١: ٩٥.
(٥) انظر الشرائع ١: ٧٦، والمعتبر: ١٦٦، فإنّه يميل إلى الكراهة فيه.
(٦) انظر الدروس ١: ١٦٢.
(٧) انظر المصدر المتقدّم.

تشريع. وعلى هذا يحمل قول القائلين بكون التثويب محرّماً أو بدعة، فيما لو أرادوا بالبدعةِ المحرّمة، كما هو الغالب.

ولو أُتي بها من دون قصد التشريع، كانت كالكلام الزائد الذي يكون مكروها.

وقد أشار المحقّق الثاني إلى ذلك وإن لم يكن قصده الجمع بين الأقوال، فقال:

«وعلى كلّ حال، فالتثويب حرام في الأذان والإقامة وبينهما في أذان الصبح وغيره على الأصح؛ لأنّ الأذان والإقامة متلقّيان من الشرع، كسائر العبادات التي لا مدخل للعقل فيها، فالزيادة فيهما تشريع فتكون محرّمة» إلى أن قال:

«نعم، لو قاله معتقداً أنّه كلام خارج من الأذان اتجه القول بالكراهيّة، لكن لا يكون بينه وبين غيره من الكلام فرق».

ثمّ استبعد القول بالكراهة بقوله:

«على أنّ البحث فيه مع من يقول باستحبابه في الأذان وعدّه من فصوله، فكيف يعقل القول بالكراهة؟»[1].

وقال السيّد الطباطبائي بعد نقل ذلك عن المحقّق الثاني: «ويعضده ما في كتاب زيد النرسي، عن مولانا الكاظم عليه السلام: "الصلاة خير من النوم" بدعة بني أُميّة، وليس ذلك من أصل الأذان، ولا بأس إذا أراد الرجل أن ينبّه الناس للصلاة أن

(١) جامع المقاصد٢: ١٩٠.

ينادي بذلك، ولا يجعله من أصل الأذان، فإنّا لا نراه أذاناً"[1]، فتأمّل، وبه يجمع بين القول بالكراهة والتحريم بحمل الأوّل على صورة عدم قصد الاستحباب، والثاني على قصده. فلا خلاف في المسألة إلّا من الاسكافي، حيث قال: لا بأس به في أذان الفجر، والجعفي حيث قال: تقول في أذان الصبح بعد قولك: "حي على خير العمل": "الصلاة خير من النوم" مرّتين، وليستا من الأذان»[2].

هذا واحتمل صاحب الجواهر[3] حرمة التثويب بالمعنى الأوّل حتّى مع عدم قصد المشروعيّة، لإطلاق معاقد الإجماعات.

روايات التثويب:

١ ـ صحيح معاوية بن وهب، قال: «سألت أبا عبدالله عن التثويب الذي يكون بين الأذان والإقامة؟ فقال: ما نعرفه»[4].

٢ ـ صحيح زرارة، قال: «قال لي أبو جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ: إن شئت زدت على التثويب "حي على الفلاح" مكان "الصلاة خير من

(١) مستدرك الوسائل٤: ٤٤، الباب ١٩ من أبواب الأذان، الحديث٢.

(٢) الرياض٣: ٣٤٢.

(٣) انظر الجواهر٩: ١١٥.

(٤) الوسائل٥: ٤٢٥، الباب ٢٢ من أبواب الأذان، الحديث الأوّل.

النوم"»[1].

٣ ـ خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام، قال: «النداء والتثويب في الإقامة من السنّة»[2].

٤ ـ خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «كان أبي عليه السلام ينادي في بيته بالصلاة خير من النوم، ولو ردّدت ذلك لم يكن به بأس»[3].

٥ ـ وما رواه المحقّق الحلّي عن البزنطي عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت في أذان الفجر فقل: الصلاة خير من النوم، بعد حي على خير العمل، ولا تقل في الإقامة: الصلاة خير من النوم، إنّما هذا في الأذان»[4].

٦ ـ خبر زيد النرسي عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن الأذان قبل طلوع الفجر، فقال: لا، إنّما الأذان عند طلوع الفجر أوّل ما يطلع.

قلت: فإن كان يريد أن يُؤْذِن الناس بالصلاة وينبّههم، قال: فلا يؤذّن، ولكن فليقل وينادي بالصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، يقولها مراراً»[5].

(١) الوسائل ٥: ٢٦، الباب ٢٢ من أبواب الأذان، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٧، الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٥، والمعتبر: ١٦٦.

(٥) مستدرك الوسائل ٤: ٢٥، الباب ٧ من أبواب الأذان، الحديث ٢.

٧ ـ خبره الآخر، وقد تقدّم في كلام صاحب الرياض[1].

أقول:

أمّا الرواية الأُولى، فهي تدلّ على عدم مشروعيّة التثويب، والثانية أقرب إلى ردّ قول: «الصلاة خير من النوم» من إثباته.

وأمّا الثالثة فيردّها: أنّ التثويب إنّما هو في الأذان، لا الإقامة.

وأمّا الرابعة، فليس فيها أنّ النداء كان في أثناء الأذان أو بعده، بل يحتمل وقوعه منه عليه السلام في غير الأذان.

وأمّا الخامسة، فيردّها، أنّها ذكرت التكبير في أوّل الأذان مرّتين، والتهليل في آخره مرّة، بينما التكبيرات عند الإمامية أربعة، والتهليلات اثنان.

وأمّا السادسة، فإنّها أثبتت قول: «الصلاة خير من النوم» في غير الأذان وقبل الفجر، لا في الأذان وفي وقته.

هذا مضافاً إلى إمكان حمل ما يُشعر منها بالجواز على التقيّة.

ويؤيّد ذلك خلوّ الروايات البيانيّة في الأذان من هذه الزيادات[2].

(١) تقدّم في الصفحة ٥٦٣.

(٢) انظر الوسائل ٥: ٤١٣، الباب ١٩ من أبواب الأذان.

الملحق الأصولي

بناء العقلاء

لغـــة:

تقدّم معنىٰ البناء لغة في قسم الفقه.

وأمّا العقلاء، فالمراد بهم: العقلاء من الناس ـ أي غير السفهاء والمجانين ـ مع قطع النظر عن نوع دينهم وكيفيّة تفكّرهم.

اصطلاحاً:

سيرة العقلاء نفسها ـ كما صرّح بذلك بعض الأُصوليين[1]، ويظهر من بعض آخرين[1]، حيث عطفوا أحدهما علىٰ الآخر

---

(١) قال المظفر عند تعريف سيرة العقلاء: «... وتسمّىٰ السيرة حينئذٍ: "السيرة العقلائيّة"، والتعبير الشائع عند الأُصوليّين المتأخّرين تسميتها بـ"بناء العقلاء"». أُصول الفقه ٢:١٥٣.

(١) وذلك كثير في كلماتهم، فمنه:

استدلال النائيني علىٰ حجية الاستصحاب حيث يقول: «فمنها: دعوىٰ بناء العقلاء علىٰ الأخذ بالحالة السابقة...» إلىٰ أن يقول: «فظهر أنّه لامجال لإنكار قيام السيرة العقلائيّة والطريقة العرفيّة علىٰ الأخذ بالحالة السابقة...» فوائد الأُصول ٤:٣٣١ـ٣٣٢.

وقال السيّد الصدر في دلالة تقرير الإمام عليه السلام وسكوته عن شيءٍ علىٰ حجّيّته: «سكوت المعصوم عن موقف يواجهه يدلّ علىٰ إمضائه... والموقف قد يكون فرديّاً، وكثيراً ما يتمثل في سلوكٍ عامٍّ يسمّىٰ بـ"بناء العقلاء"، أو "السيرة العقلائيّة"». دروس في علم الأُصول (الحلقة ٣/١): ٣٦٧ ـ ٣٦٩.

والعبارات من هذا القبيل كثيرة في كلمات الأُصوليين المتأخّرين.

انظر: فرائد الأُصول ١:٣٤٦، ونهاية الأفكار ٤:٢١ و٢٢، ومصباح الأُصول ٢:٥٤٣، وتهذيب الأُصول ٢:١٩٩، وغيرها.

عطفاً تفسيريّاً ـ وقد تعارف عند المتأخّرين من الأُصوليّين إطلاق بناء العقلاء عليها.

وعلىٰ أيّة حال، فالمراد من بناء العقلاء كما قال السيّد محمد تقي الحكيم، هو: «صدور[1] العقلاء عن سلوكٍ معيّن تجاه واقعة ما، صدوراً تلقائيّاً، ويتساوون في صدورهم عن هذا السلوك على اختلاف في أزمنتهم وأمكنتهم، وتفاوت في ثقافتهم ومعرفتهم، وتعدّد في نحلهم وأديانهم.

وأمثلته كثيرة:

منها: صدور العقلاء جميعاً عن الأخذ بظواهر الكلام، وعدم التقيّد بالنصوص القطعيّة منه، علىٰ نحو يحمّل بعضهم بعضاً لوازم ظاهر كلامه، ويحتجّ به عليه.

ومنها: صدور العقلاء جميعاً عن الرجوع إلىٰ أهل الخبرة فيما يجهلونه من شؤونهم الحياتيّة وغيرها، فالمريض يرجع إلىٰ الطبيب، والجاهل يرجع إلىٰ العالم، وهكذا...»[2].

الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقل:

مع غضّ النظر عن أنّ العقل يحكم أم لا يحكم، بل يقتصر علىٰ الدرك[1]، نذكر الفرق الذي ذكره السيّد الحكيم في هذا المجال، حيث قال: «والفرق بينه، وبين حكم العقل، أنّ حكم العقل ـ فيما يمكنه الحكم فيه ـ وليد اطّلاع علىٰ المصلحة أو المفسدة الواقعيّة... وهذا البناء لا يشترط فيه ذلك؛ لكونهم يصدرون عنه ـ كما قلنا ـ صدوراً تلقائياً غير معلّل، فهو لا يكشف عن واقع متعلّقه من حيث الصلاح والفساد، ولعلّ قسماً كبيراً من الظواهر الاجتماعيّة منشؤه هذا النوع من البناء»[2].

حجيّة بناء العقلاء:

إنّ بناء العقلاء وسيرتهم في حدّ ذاته لا يكون حجّة إلّا إذا كان ذلك بمرأىٰ ومسمع المعصوم‌عليه السلام ولم يردع عنه، فإذا كان كذلك، فنكشف عندئذ ارتضاءه لكاشفيّة بناء العقلاء.

قال السيّد محمد تقي الحكيم: «وحجّيّة مثل هذا البناء إنّما تتمّ إذا تمّ كشفه عن مشاركة المعصوم لهم في هذا الصدور، فيما تمكن فيه المشاركة أو إقراره لهم علىٰ ذلك، فيما لم تمكن فيه.

---

(١) أصل الصدور: الانصراف، وصدر القوم: انصرفوا. المصباح المنير: «صدر».

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٩٧ـ ١٩٨.

---

(١) ففي مسألة «قبح العقاب بلا بيان» التي مرجعها إلىٰ «قبح الظلم»، إن قلنا: العقل حاكم، فنقول: العقل يحكم بقبح الظلم، وإن قلنا: إنّه مدرك، نقول: إنّ العقل يدرك قبح الظلم.

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٩٨.

وسرّ احتياجنا إلىٰ الكشف عن مشاركة المعصوم، أو إقراره، ولو من طريق عدم الردع فيما يمكنه الردع عنه مع اطلاعه عليه: أنّ هذا البناء ليس من الحجج القطعيّة في مقام كشفه عن الواقع؛ لجواز تخطئة الشارع لهم في هذا السلوك...»[1].

وفيه تفصيل سوف نتكلّم عنه في عنوان «سيرة العقلاء» إن شاء الله تعالىٰ.

بناء المتشرعة

هو سيرة المتشرّعة نفسها، والكلام فيه كالكلام في بناء العقلاء، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «سيرة المتشرّعة» إن شاء الله تعالىٰ.

بيان

لغــة:

الكشف عن الشيء وإيضاحه، من أبان الأمر، وهو من بان يبين، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ﴾[2].

ويقع أيضاً اسماً لمـا بُيِّن به، مثل قوله تعالىٰ:

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٩٨، وانظر: بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٣٣، ودروس في علم الأُصول (الحلقة ١/٣): ٣٦٧، وأُصول الفقه ٢: ١٥٣، وغيرها.

(٢) آل عمران: ١١٨، والحديد: ١٧.

﴿هٰذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾[1][2].

اصطلاحاً:

لا يختلف عن معناه اللغوي في جوهره، لكن اختلفوا في تعريفه، ولعلّ اختلافهم فيه من جهة تعدّد إطلاقه علىٰ المعنيين المتقدّمين، وعمدة التعاريف المذكورة هي:

١ ـ أنّ البيان هو: «الدلالة، علىٰ اختلاف أحوالها»[3].

قاله السيّد المرتضىٰ.فالبيان عنده يساوي الدلالة، فهما مترادفان، ومنه يظهر أنّه أطلق البيان علىٰ المعنىٰ الأوّل، وهو الكشف والإيضاح؛ لأنّه المناسب للدلالة.

٢ ـ أنّه عبارة عن: «الأدلّة التي تُبيَّن بها الأحكام»[4].

قاله الشيخ الطوسي، والبيان عنده عبارة عن نفس الأدلّة، فكأنّه نظر إلىٰ المعنىٰ الثاني للبيان، وهوكونه اسماً لمـا بُيِّن به.

٣ ـ أنّه عبارة عن: «كلام أو فعل دالّ علىٰ

(١) آل عمران: ١٣٨.

(٢) انظر: معجم مفردات القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير: «بين».

(٣) الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٣٢٩، واختاره ابن زهرة في الغنية (قسم الأُصول): ٣٢٧.

(٤) العُدّة في أُصول الفقه ١: ٤٠٣.

المراد بخطاب لايستقلّ بنفسه في معرفة المراد»[١].

قاله المحقّق الحلّي، وهو ناظر إلىٰ المعنىٰ الثاني أيضاً.

هذا وقد أشار المحقّق القمّي إلىٰ المعنيين المتقدّمين وإلىٰ معنىٰ ثالث، فقال:

«والبيان مأخوذ من بانَ بمعنىٰ ظهر، أومن البَيْن، وهو الفرقة بين الشيئين، وهو:

ـ إمّا المراد به فعل المبيِّن، وهو التبيين،كالكلام بمعنىٰ التكليم، والسلام بمعنىٰ التسليم.

ـ وإمّا الدليل علىٰ ذلك: أي ما به التبيين.

ـ وإمّا متعلّق التبيين، وهو المدلول، ومعناه حينئذٍ العلم من الدليل[٢].

وقد يسمّىٰ ما به البيان مبيِّناً علىٰ لفظ الفاعل...»[٣].

فالذي أضافه المحقّق القمّي هو متعلّق التبيين، وهو العلم الحاصل من الدليل.

وعرّف المبيِّن وهو ما يتحقّق به البيان، ولم يذكر المبيَّن، وعرّفه المحقّق الحلّي فقال:

«والمبيَّن: قد يطلق علىٰ مايحتاج إلىٰ بيان، وقد ورد عليه بيانه.

وقد يطلق علىٰ الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان»[١].

أقسام البيان:

المعروف تقسيم البيان إلىٰ قول وفعل، وتقسيم الفعل إلىٰ الفعل بالمعنىٰ الأخصّ والكتابة والإشارة ونحو ذلك[٢].

لكن قسم المحقّق الحلّي البيان من أوّل الأمر إلىٰ خمسة أقسام، وهي:

الأوّل ـ القول:

وهو أشهر أقسام البيان وأكثرها تداولاً، مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا...﴾ بعد سؤالهم موسىٰ عليه السلام: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا﴾[٣].

وهذا النوع من البيان يمكن صدوره من الله تعالىٰ ومن رسوله صلى الله عليه وآله، كما هو متحقّق بالفعل.

الثاني ـ الكتابة:

وهي تأتي بعد القول في البيانيّة من حيث التداول والاستعمال، ومثاله بالنسبة إلىٰ الرسول صلى الله عليه وآله ما أمر بكتابته لعمّاله وللأئمة عليهم السلام من بعده.

وهل يصدق ذلك بالنسبة إليه تعالىٰ؟ وماهو مثاله؟

---

(١) معارج الأُصول:١٠٥.

(٢) أي العلم الحاصل من الدليل.

(٣) قوانين الأُصول: ٣٤٠، قانون في المجمل والمبين.

(١) معارج الأُصول:١٠٥.

(٢) انظر: الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة١: ٣٣١، والقوانين: ٣٤٠.

(٣) البقرة:٦٩.

قال المحقّق الحلّي: «الثاني: الكتابة، كما بيّن الله تعالىٰ لملائكته بما كتبه في اللوح»[١].

أقول: في صدق الكتابة المتعارفة علىٰ ذلك تأمّل.

الثالث ـ الإشارة:

وهو أن يبيّن حكماً أو متعلّقه أو موضوعه بالإشارة، قال المحقّق الحلّي: «الثالث: الإشارة، كما قال: الشهر هكذا وهكذا وهكذا، بأصابعه العشر، ثمّ أعاد وحبس إصبعه في الثالثة. وهذا القسم لا يصحّ في حقّ الله تعالىٰ، لافتقاره إلىٰ الأعضاء، واستحالتها في حقّه تعالىٰ»[٢].

الرابع ـ الفعل:

قال المحقّق الحلّي: «الرابع: الفعل... كما بيّن النبيّ الحجّ والوضوء بفعله، ولا يكون بياناً حتّىٰ يعلم ذلك من قصده، أو بنصّه، كقوله ﷺ: "صلّوا كما رأيتموني أُصلّي"، أو بالدليل العقلي، كما إذا فعل وقت الحاجة إلىٰ بيان الخطاب»[٣].

وقال ابن زهرة: «الإجماع حاصل علىٰ الرجوع إلىٰ أفعال النبي ﷺ في المناسك وغيرها، وجعلهم ذلك بياناً لقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ وغير ذلك...»[١].

ومن ذلك تعليم الأئمة عليهم السلام كيفيّة وضوء النبي ﷺ، لأصحابهم، والتي أطلق عليها الفقهاء: الوضوءات البيانيّة[٢]، فمن ذلك مارواه زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ﷺ؟ فقلنا: بلىٰ، فدعا بقعب فيه شيء من ماء، فوضعه بين يديه، ثمّ حسّر عن ذراعيه...»[٣].

وإنّما يكون الفعل بياناً ـ كما قال المحقّق الحلّي ـ إذا عُلم من قصد الفاعل أنّه بصدد البيان، أو نصّ، كما في قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[٤]، وفي تعليم الإمام كيفيّة وضوء النبي ﷺ، أو كما لو فعل فعلاً وقت الحاجة إليه.

الخامس ـ الترك:

ويتحقّق البيان بالترك أحياناً، كما لو كان ﷺ يقنت في الركعة الثانية أحياناً، ويتركه أحياناً أيضاً، فإنّه يدلّ علىٰ عدم وجوبه[٥].

---

(١) معارج الأُصول: ١٠٩، وانظر البحار ٥٤: ٣٥٧، كتاب السماء والعالم، باب القلم واللوح المحفوظ، والكتاب المبين.

(٢) معارج الأُصول: ١٠٩.

(٣) معارج الأُصول: ١٠٩.

(١) الغنية (قسم الأُصول): ٣٢٩، والآية ٩٧ من سورة آل عمران.

(٢) أنظر روض الجنان ١: ١٠٢، ١١١، ١١٤، ١١٦، ١١٧.

(٣) الوسائل ١: ٣٨٧، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٤) سنن الدار قطني ١: ٢٧٣، والسنن الكبرىٰ للبيهقي ٢: ٣٤٥.

(٥) انظر: معارج الأُصول: ١٠٩، والقوانين: ٣٤٠.

تنبيـــه:

قال المحقّق الحلّي: «الفعل أكشف من القول في البيان؛ لأنّ الفعل ينبئ عن صفة المبيّن عياناً، والقول إخبار عن تلك الصفة، وليس الخبر كالعيان»[١].

أقول:

أوّلاً ـ لاينافي كلامه ما ذكرناه: من كون البيان القولي أكثر تداولاً من غيره.

ثانياً ـ أنّ ماقاله غير تام على إطلاقه، فإنّ الفعل لا لسان له، والقول أكثر بياناً، نعم قد يكون الفعل أبين من القول، لكن لادائماً، فإنّا لو رأينا المعصومعليه السلام يصلّي في وقت خاصّ مثلاً، لم يدلّ ذلك على وجوب الصلاة في ذلك الوقت؛ لأنّه ربّما يكون صلّى ندباً.

انقسام البيان إلى إجماليّ وتفصيليّ:

ورد في لسان الأُصوليين التعبير بالبيان الإجمالي والتفصيلي، وهذا الانقسام يمكن تصويره في البيان الابتدائي، مثل بيان الأحكام في بدو التشريع، فالبيان الإجمالي مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٢]، و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[٣] و﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[٤] ونحوها. والبيان التفصيلي، مثل: قولهصلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[١] و«خذوا عنّي مناسككم»[٢] ونحو ذلك.

تأخير البيان عن وقت الحاجة:

اشتهر على ألسنة الأُصوليين: «أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة، أو وقت العمل قبيح»[٣].

ويقصدون بذلك: أنّه لو ورد الأمر بتكليفٍ ما، وكان الأمر مجملاً، ثمّ حضر وقت العمل بالتكليف ولم يرد بيان من الآمر فيه، فهو قبيح؛ لأنّه يستلزم التكليف بما لا يطاق، وهو لا يصدر من الحكيم.

ولكن ذهب جملة من الأُصوليين المتأخّرين إلى عدم قبح التأخير. ولتوضيح ذلك نقول:

إنّ مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة طرحت في مقامين:

الأول ـ عند الكلام عن المجمل والمبيّن.

الثاني ـ عند الكلام عن العامّ والخاصّ.

---

(١) انظر معارج الأُصول: ١٠٩ـ١١٠.

(٢) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠، و....

(٣) البقرة: ١٨٣.

(٤) آل عمران: ٩٧.

---

(١) السنن الكبرى (للبيهقي)٢: ٣٤٥، وسنن الدارقطني ١: ٢٧٣ و...

(٢) السنن الكبرى (للبيهقي)٥: ١٢٥.

(٣) انظر: الذريعة ١: ٣٦١ ـ وادّعى عدم الخلاف فيه ـ ومعارج الأُصول: ١١١ ـ وادّعى عدم الخلاف فيه أيضاً ـ والقوانين ١: ٣٤١، وغيرها، وكذا كتب الفقه مثل: المختلف ١: ١٩٦ و٤٨٣ و٢: ١٧٥، والمدارك ١: ١٣٣، والجواهر ٥: ٣٥٠، و٤١: ٣١٨، وغيرها.

وفي المقام الثاني تكلّموا عن حالات العامّ والخاصّ التي منها مالو تأخّر ورود الخاصّ عن العامّ، فبحثوا عن أنّ الخاصّ عندئذٍ ناسخ للعامّ أم مخصّص له، ولمّا كان كثير من الأحكام؛ إنّما ورد بصورة العموم ثمّ وردت مخصّصاتها بعد ذلك، فعلىٰ فرض كون المخصّص المتأخّر ناسخاً للعامّ المتقدّم يلزم نسخ كثير من الأحكام، وهو منافٍ لخلود الشريعة.

وعلىٰ فرض كونها مخصّصة يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح علىٰ الحكيم.

وهناك محاولات لرفع هذا الإشكال، منها:

أوّلاً ـ محاولة الشيخ الأنصاري:

حاول الشيخ الأنصاري[1] ـ وتبعه صاحب الكفاية[2] وغيره[3] ـ أن يرفع الإشكال عن طريق الحكم الظاهري والواقعي، وبيان ذلك:

أنّه لمّا يرد عامّ مثل «أكرم العلماء»، فهو ظاهر في العموم، وله ظهور في أنّ المراد الجدّي للآمر هو إكرام عموم العلماء، وإن كانت الإرادة الجدّيّة واقعاً متعلّقة بغير مايرد التخصيص في حقّه، ولكن وظيفة المكلّف المأمور، العمل طبقاً لذلك الظاهر، وبعد ورود الخاصّ، مثل: «لاتكرم عمراً» يتحقّق أمران:

الأوّل ـ الكشف عن تعلّق الإرادة الجدّيّة للآمر بإكرام غير عمرو من سائر العلماء، وهو مبيّن للحكم الواقعي.

الثاني ـ نسخ حكم إكرام عمرو الذي كان في ضمن إكرام جميع العلماء، وكان حكماً ظاهرياً.

فالتخصيص إذن يكشف عن الحكم الواقعي وينسخ الحكم الظاهري، والمكلّف مأمور في كلّ مرحلة بالعمل بما هو وظيفته من الحكم الظاهري أو الواقعي.

ثانياً ـ محاولة الشيخ النائيني:

وحاول الشيخ النائيني ـ وتبعه السيّد الخوئي ـ حلّ الإشكال عن طريق آخر، وهو عدم الالتزام بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بصورة مطلقة، وبيان ذلك:

أنّ القاعدة الأوّلية وإن كانت تقتضي عدم تأخير البيان عن وقت التخاطب فضلاً عن وقت الحاجة إذا كان المتكلّم في مقام بيان جميع ما له دخل في حكمه ومراده، لكن لو كانت عادة المتكلّم بيان مراده علىٰ نحو التدريج لمصلحةٍ، كما هو الواقع في تشريع الأحكام، لم يكن تأخير البيان عندئذٍ قبيحاً، «فإذا فرض كون المتكلّم حكيماً وأنّه يراعي الحكمة والمصلحة في بيان مراده في كلّ وقت بخصوصه لم يكن تأخير بعض مراداته عن وقت الحاجة

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٩٤ـ٩٦.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ٢٣٧.

(٣) انظر نهاية الأفكار (١ـ٢): ٥٥١.

قبيحاً»[١].

وبعبارة أُخرىٰ: «إنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس علىٰ حذو قبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه، بل غايته أن يكون مثل قبح الكذب القابل لانفكاكه عنه لوجود المصلحة المقتضية له»[٢].

ويؤيّد ذلك ماورد في رواية الوشاء عن الإمام الرضاعليه السلام، قال: «... قلت: حقّ علينا أن نسألكم؟ قال: نعم، قلت: حقّ عليكم أن تجيبونا؟ قال: لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا، وإن شئنا لم نفعل»[٣].

وعلّق صاحب الوسائل على الرواية قائلاً: «أقول: الأحاديث في ذلك كثيرة، وفيها ردّ على القائلين بامتناع تأخير البيان عن وقت الخطاب أو وقت الحاجة، ويؤيد [ه] ماهو ضروري: من جواز التقيّة على الإمام، بل وجوبها، وما تواتر من أنّ النبيّصلى الله عليه وآله كان يؤخّر الجواب انتظاراً للوحي أربعين يوماً، وأقل وأكثر...»[٤].

تنبيـــه:

ذكر الشيخ العراقي أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة يمكن تصويره علىٰ نحوين:

الأوّل ـ تأخير البيان عن وقت البيان، بمعنىٰ تأخير البيان عن الوقت الذي يكون المتكلّم في مقام البيان. وهذا قبيح.

الثاني ـ تأخير البيان عن وقت حاجة المأمور والمكلّف إلىٰ العمل، وإن لم يكن وقت حاجة الآمر إلىٰ البيان، فهذا قبحه غير معلوم، بل هو معلوم العدم؛ لأنّه قد تقتضي المصلحة إلقاء العام إلىٰ المكلّف علىٰ خلاف معتقد الآمر ليعمل به المكلّف حتىٰ تقتضي المصلحة تخصيص العام وإظهار المراد الواقعي[١].

هذا وزاد بعضهم مورداً آخر، وهو:

تأخير البيان عن وقت العمل والامتثال، مثل إنشاء الأمر فعلاً لإتيان فعل بالأمس، وهذا قبيح أيضاً؛ لأنّه عبث ولغو إذ لايسبّب تحريكاً للعبد[٢].

تأخير البيان عن وقت الخطاب:

ويقصدون بذلك: أن يرد الخطاب بالتكليف مجملاً، ثمّ يرد بيان ذلك بعده، وقيّد بعضهم التأخير إلىٰ وقت الحاجة.

والمشهور عند الأُصوليين من الإماميّة كما قيل[٣]، هو جواز ذلك؛ لوقوعه في العرف والشرع،

---

(١) أجود التقريرات ١: ٥٠٨.

(٢) المصدر المتقدّم: الهامش رقم ١، وانظر المحاضرات ٥: ٣٢٠ـ٣٢٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ٦٤، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨، وانظر الحديثين: ٩ و١٢.

(٤) المصدر نفسه.

(١) انظر نهاية الأفكار (١ـ٢): ٥٥١.

(٢) انظر منتقى الأُصول ٣: ٣٩٨.

(٣) انظر: تمهيد القواعد: ٢٣٣، القاعدة ٨٦، والقوانين: ٣٤١.

فكثيراً ما ترد الخطابات القانونية والشرعيّة ثمّ ترد لها بيانات سواء كانت علىٰ نحو التبيين أو التقييد أو التخصيص. ونحو ذلك[1].

ولكن فصّل السيّد المرتضىٰ والشيخ الطوسي تبعاً لأُستاذهما المفيد، بين الخطاب المجمل والخطاب الوارد علىٰ نحو العموم الظاهر في العموم، فيجوز تأخير بيان الأوّل؛ لأنّ المخاطب يعلم بإجماله فينتظر بيانه، بخلاف الثاني، حيث لاتكون للمكلّف حالة انتظاريّة؛ لظهور العامّ في عمومه، مع أنّ الآمر لايريد العموم.

قال السيّد المرتضىٰ: «والذي نذهب إليه أنّ المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه إلىٰ وقت الحاجة. والعموم لو كان باقياً علىٰ أصل اللغة في أنّ ظاهره محتمل لجاز أيضاً تأخير بيانه؛ لأنّه في حكم المجمل، وإذا انتقل بعرف الشرع إلىٰ وجوب الاستغراق بظاهره، فلايجوز تأخير بيانه»[2].

وقال الشيخ الطوسي: «والذي أذهب إليه: أنّه لايجوز تأخير بيان العموم، ويجوز تأخير بيان المجمل، وهو الذي اختاره سيّدنا المرتضىٰ، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبدالله رحمهما الله»[3].

وتبعهم ابن زهرة[4]، ويظهر من صاحب المعالم[1] أنّ العلّامة قائل بذلك أيضاً إجمالاً.

وهناك أقوال أُخر حكيت عن غير الإمامية، يراجع لها المطوّلات.

قبح العقاب بلا بيان:

قاعدة عقليّة استند إليها الأُصوليون لإثبات البراءة العقليّة عند الشكّ في الحكم الوجوبي أو التحريمي، تقدّم الكلام عنها في عنوان «براءة».

تنبيـــه:

فاتنا ذكر موارد البيان في قسم الفقه؛ لعدم كثرتها، فمن مواردها:

أوّلاً ـ ما لو أقرّ شخص بشيء مبهم، فيُلزم ببيانه وتفسيره، فإنْ بيّنه بما يصحّ فيه الإقرار قُبل منه وإلّا فلا.

تقدّم تفصيله في «إقرار / الإقرار بالمجهول».

ثانياً ـ لو كانت له زوجات فطلّق واحدة منهنّ علىٰ التعيين عنده، لكنّه لم يشخّصها خارجاً، صحّ الطلاق وأُلزم ببيان المطلّقة[2].

والأمر في العتق كما في الطلاق.

---

(١) انظر : تمهيد القواعد: ٢٣٣، القاعدة ٨٦، والقوانين ١: ٣٤١.

(٢) الذريعة ١: ٣٦٣.

(٣) عدّة الأُصول ٢: ٤٥٠.

(٤) انظر الغنية (قسم الأُصول): ٣٣٤.

(١) انظر المعالم (الحجرية): ١٦٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٢: ٤٥ـ٤٦.

تأسيس

لغــــة:

بيان حدود الدار، ورفع قواعدها، وبناء أصلها[١]، من قولك: أسّست البناء تأسيساً[٢].

وأصل التأسيس من الأُسّ، وهو أصل البناء، الذي جمعه أساس، وجمع الجمع: أُسُس[٣].

اصطلاحاً:

يراد به إحداث الشيء وإيجاده في مقابل التأكيد، بمعنى إقرار ما كان، كما يظهر من الأبحاث الآتية.

الأحكام:

تداول على ألسنة الفقهاء والأُصوليين قاعدة عامّة، وهي:

ـ أنّ التأسيس أولى من التأكيد[٤].

ـ أو أنّ التأسيس خير من التأكيد[٥].

ـ أو الأصل التأسيس، لا التأكيد[٦].

(١) انظر القاموس المحيط: «أسس».

(٢) انظر الصحاح: «أسس».

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: الدروس ٢: ١٥١، وكشف اللثام ٦: ١٧١، وغيرها.

(٥) انظر جامع المقاصد ١٢: ٢٢٦.

(٦) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ١٦٤، والدروس ٣: ١٤٥.

ونحو ذلك من التعابير.

ومفاد القاعدة: أنّه لو دار الأمر بين حمل كلام الشارع أو غيره على التأسيس بمعنى إفادته إرادة جديدة، أو التأكيد بمعنى حمله على إقرار الإرادة القديمة، فحمل الكلام على الإرادة الجديدة أولى من حمله على تأكيد الإرادة القديمة.

مثاله:

١ ـ لو نذر أن يصلّي صلاةً وأطلق، فلم يبيّن نوع الصلاة، فهل يجوز له الاكتفاء بصلاة الفريضة أم لابدّ من إتيان صلاة مستقلّة؟

يقول الشهيد الأوّل: «لاتجزي الفريضة عند إطلاق الصلاة، على الأقوى؛ لأنّ التأسيس أولى من التأكيد»[١].

فإنّ حمل نذر الصلاة على إتيان الفريضة تأكيد لإتيانها؛ لأنّها واجبة بدون النذر، أمّا حمله على إتيان صلاة مستقلّة، حمل له على تأسيس الإلزام بصلاة أُخرى مستقلّة، وحمل الكلام على التأسيس أولى من حمله على التأكيد.

٢ ـ لو قال: له عليّ ثلاث عشرة إلّا ثلاثة، إلّا ثلاثة، قال العلّامة والشهيد الأوّل: لزمه أربعة؛ لأنّ الأصل التأسيس لا التأكيد[٢].

فإنّ الثلاثة الثانية لو كانت تأكيداً للأُولى لم يلزمه إلّا سبعة، وأمّا لو كانت تأسيساً فعليه أربعة

(١) انظر الدروس ٢: ١٥١.

(٢) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ١٦٤، والدروس ٣: ١٤٥.

كما قالا.

مدى حجّية القاعدة والالتزام بها:

نُسب إلى المشهور[1] العمل بالقاعدة، وظاهرهم جعلها مستنداً لبعض الأحكام، ولكن من الفقهاء من ناقش ذلك أو إطلاقه، من قبيل:

١ ـ المحقّق الأردبيلي، حيث قال: «وترجيح التأسيس على التأكيد مطلقاً غير واضح، إنّما هو في الخطب ومقام الوعظ، ولايمكن إثبات الأحكام الشرعيّة بذلك»[2].

٢ ـ والسيّد الخوئي، فإنّه قال: «وأولويّة التأسيس من التأكيد ليست قاعدة مطّردة وضابطاً كلّياً، بل يختلف ذلك حسب اختلاف الموارد وخصوصيّاتها ومناسبات الحكم والموضوع، فربّما يكون التأكيد هو الظاهر من الكلام»[3].

وربّما يظهر ذلك من غيرهما أيضاً[4].

هل الأمر بالشيء بعد الأمر به تأسيس أم تأكيد؟

تكلّم الأُصوليون عمّا لو ورد أمرٌ، ثمّ ورد الأمر ثانية، فهل يكون الثاني تأكيداً للأمر الأول، أم تأسيساً لأمر جديد؟

وتظهر الثمرة بلزوم الامتثال مرّة واحدة بناءً على التأكيد، ولزومه مرّتين بناءً على التأسيس.

وحاصل ما أفادوه هو:

أنّ الأمر الثاني إمّا أن يصدر بعد امتثال الأمر الأوّل، أو قبله، فعلى الأوّل لا إشكال في كون الأمر الثاني تأسيسيّاً.

وأمّا على الفرض الثاني، فالصور المحتملة أربعة:

١ ـ أن يكون الأمران مطلقين غير معلّقين على شرط، كأن يقول: «صلّ» ثمّ يقول: «صلّ».

وظاهره حمل الأمر الثاني على التأكيد؛ لأنّ الطبيعة الواحدة لايتعلّق بها أكثر من أمر، مِن دون أن يكون هناك امتياز بين الأوامر، كأن يقول: «صلّ مرّة أُخرى» مثلاً.

٢ ـ أن يكون الأمران ـ معاً ـ معلّقين على شرط واحدة، كأن يقول: «إن كنت جنباً فاغتسل»، ثمّ يعيده مرّة ثانية.

والأمر الثاني يحمل في هذه الصورة على التأكيد أيضاً.

٣ ـ أن يكون أحد الأمرين معلّقاً، والآخر غير معلّق، كأن يقول: «اغتسل»، ثمّ يقول: «إن كنت

---

(١) انظر المسالك٦: ٥٦.

وممّن استعمل القاعدة غير من تقدّم ذكره: فخر الدين في الإيضاح ٣: ٥٧٤، والكركي في جامع المقاصد٩: ٩١، وصاحب الحدائق في الحدائق ٢٠: ٢٣٥، وصاحب الرياض في الرياض٦: ٢٤، والنراقي في المستند ١٧: ٤٢٦، وصاحب الجواهر في الجواهر ١٥: ٢ وغيرهم.

(٢) مجمع الفائدة١٢: ٢٣٥.

(٣) مستند العروة (كتاب الصلاة)٦: ٣٣١.

(٤) انظر: العناوين١: ٤٩٥، لكنّه نفى الريب عن الأولوية في موضع آخر منه. انظر ٢: ٢٠.

جنباً فاغتسل».

ففي هذه الحالة يحمل الأمر الثاني على التأكيد أيضاً، لوحدة المأمور به بحسب الظاهر؛ لأنّ المطلق يحمل على المقيّد، فيكون المقيّد كاشفاً عن المراد في المطلق، وتعضده أصالة البراءة عن التكليف الزائد.

٤ ـ أن يكون أحد الأمرين معلّقاً على شيء والآخر معلّقاً على شيء آخر، كأن يقول مثلاً: «إن كنت جنباً فاغتسل»، ويقول: «إن مسست ميّتاً فاغتسل».

ولهم كلام في هذه الصورة هل يحمل الأمر الثاني على التأسيس أو التأكيد؟

وقد تطرّقوا لتفصيل هذا الموضوع في مفهوم الشرط عند الكلام عن تداخل الأسباب، والمعروف عندهم: أنّ الأصل عدم التداخل إلّا أن يقوم عليه دليل بالخصوص كما في الوضوء[1].

ومقتضاه أن يكون الأمر الثاني تأسيسيّاً، بل حتى على فرض القول بالتداخل فليس ذلك من باب حمل الأمر الثاني على التأكيد، بل لا يفرض التداخل إلّا بعد فرض التأسيس وأنّ هناك أمرين يمتثلان معاً بفعل واحد[2].

ويرى بعض الأُصوليين: أنّ الشرط إذا كان قابلاً للانحلال إلى شروط متعدّدة فيتعدّد الأمر بتعدّد الشروط، وأمّا إذا لم يكن قابلاً للانحلال، فلا يتعدّد الأمر.

مثال الأوّل: ورود الأمر بالكفّارة بسبب الجماع، فإنّ لسان الدليل هو ترتّب الكفّارة على الجماع كما هو ظاهر من قولهﷺ: «عليه من الكفّارة مثل ما على الذي يجامع»، وعليه كلّما تكرر الجماع في نهار رمضان تكرّرت الكفّارة أيضاً.

ومثال الثاني: ورود الأمر بالكفّارة بسبب الأكل، فإنّ لسان الدليل هو ترتّب الكفّارة على عنوان الإفطار، لا الأكل، حيث جاء في النصّ: «من أفطر في نهار شهر رمضان فعليه عتق رقبة، أو إطعام ستين مسكيناً، أو صيام ستين يوماً»، وبمجرّد الأكل في المرّة الأُولى يحصل الإفطار الذي هو نقض الصوم، وهو غير قابل للتكرار، فلا يقال بعد الأكل ثانية أنّه أفطر إلّا بلحاظ الأكل الأوّل، وعليه لا تكرر الكفّارة بتكرر الأكل[1].

تأسّي

لغة:

مصدر تأسّى به وائتسى به، أي اتخذه أُسوة

---

(١) انظر: كفاية الأُصول: ١٤٥، ونهاية الأفكار (١ـ٢): ٤٠٠ـ٤٠١.

(٢) انظر أُصول الفقه ١: ٧٨.

(١) انظر: فوائد الأُصول (١ـ٢): ٤٩٤، وأجود التقريرات ١: ٤٢٨، والمحاضرات ٤: ٨٠ و٥: ١١٨ـ١٢٣، ودروس في مسائل علم الأُصول (للشيخ التبريزي) ٢: ١٢٢.

وقدوة، والأُسوة بضم الهمزة وكسرها هو القدوة، أي الذي يقتدى به[١].

اصطلاحاً:

عرّفه السيّد المرتضى بقوله: «التأسّي بالنبيّ في الفعل: أن يفعله مثل ما فعله في الصورة، على الوجه الذي فعله، لأجل أنّه فعل، وفي الترك والقول مثله»[٢].

وقال المحقّق الحلّي: «التأسّي في الفعل هو: أن يفعل صورة ما فعل النبيّ ﷺ على الوجه الذي فعل؛ لأجل أنّه فعل.

وفي الترك هو: أن يترك مثل الذي ترك؛ لأجل أنّه ترك»[٣].

وقال العلّامة الحلّي: «معنى التأسّي: أنّه ﷺ إذا فعل فعلاً على وجه الوجوب، يجب علينا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن تنفّل به كنّا متعبّدين بالتنفل، وإن فعله على وجه الإباحة، كنّا متعبّدين باعتقاد إباحته وجاز لنا فعله...»[٤].

الأحكام:

اختلف الأُصوليون والفقهاء في حكم التأسّي بالنبيّ ﷺ، هل هو واجب أم لا؟

وقبل بيان الأقوال في المسألة من اللازم بيان محلّ الخلاف وموضع النفي والإثبات، فنقول:

إنّ أفعال النبيّ ﷺ على أنحاء:

الأوّل ـ أن يفعل ماهو أمر طبيعي يعمله كلّ إنسان بطبيعته، مثل أصل النوم، والأكل، والشرب، ونحو ذلك.

فهذا كلّه خارج عن بحث التأسّي[١].

نعم، لو داوم على نوم خاصٍّ وواظب عليه، مثل نوم القيلولة، أو أكلِ شيءٍ خاصٍّ أو شُربه، فيدخل في بحث التأسّي[٢].

الثاني ـ أنْ يفعل ما اختصّ به حكمه، مثل جواز نكاح الزائد على أربع نسوة، ووجوب التهجّد، ونحو ذلك من مختصّاته التي ذكرناها في «اختصاصات النبيّ ﷺ».

وهذه لاتدخل في إطار التأسّي أيضاً، كما هو واضح[٣].

الثالث ـ أن يفعل ما يمكن أن نشترك معه في حكمه، وهذا على قسمين:

القسم الأوّل ـ أن يعلم وجه صدور الفعل منه ﷺ، كما إذا علمنا بدليل أنّ صدور الفعل منه كان

---

(١) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «أسي».

(٢) رسائل السيّد المرتضى: ٢: ٢٦٥، رسالة الحدود والحقائق.

(٣) معارج الأُصول: ١١٧.

(٤) مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١٦٧.

(١) انظر: الذريعة إلى أحكام الشريعة ٢: ٥٧٧، والقوانين: ٤٩٠.

(٢) انظر القوانين: ٤٩٠.

(٣) انظر القوانين: ٤٩٠.

على وجه الوجوب أو الندب، فهنا لا إشكال في وجوب متابعة النبيّ ﷺ والتأسّي به، وذلك:

١ ـ لعمومات التأسّي، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فاتَّبِعُوه﴾[2]، ونحو ذلك ممّا يدل على وجوب متابعة النبيّ ﷺ.

ولكن يجب أن نجعل معنى التأسّي هنا يعني الاعتبار، فإنّ التأسّي كما تقدّم هو: أن نفعل ما فعله على الوجه الذي فعله، فإذا فعله على نحو الوجوب، فالواجب أن نفعله على وجه الوجوب، وإذا فعله على وجه الندب، فالواجب أن نفعله ـ إذا أردنا أن نفعله كباقي المستحبات ـ على وجه الاستحباب، لا الوجوب، لأنّا لو فعلناه على وجه الوجوب لم نكن متأسّين به، بل مخالفين له.

قال فخر الدين بالنسبة إلى وجوب الاستقبال في صلاة النافلة «والحقّ عندي أنّ النافلة حال الاستقرار والاختيار يشترط فيها الاستقبال؛ لأنّ النبيّ ﷺ لم ينقل عنه أنّه صلّى إلى غير القبلة النافلةَ قطُّ في هاتين الحالتين، والتأسّي واجب لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، وغيرها من الآيات والأخبار الدالّة على وجوب التأسّي، وقد ذكر في أُصول الفقه، ومعنى التأسّي: إيقاع الواجب كما أوقعه ﷺ، والندب إذا فعله كفعله...»[1].

٢ ـ دليل الاشتراك الدالّ على اشتراك النبيّ ﷺ مع غيره من المكلّفين في الأحكام، عدا ما اختص به من أحكام. وقد تقدّم بيانه في «قاعدة الاشتراك»، فليراجع هناك.

القسم الثاني ـ أن لايعلم وجه صدور الفعل منه ﷺ، هل هو على وجه الوجوب، أو الندب، أو الإباحة؟

وهنا وقع الاختلاف في أنّه يجب التأسّي بالنبيّ ﷺ والاتيان بما أتى به، أم لا؟

وهذا الخلاف يرجع في الواقع إلى الخلاف في أمرين:

الأمر الأوّل ـ أنّ فعله ﷺ فيما لم يُعلم وجه صدوره عنه، هل يدلّ على وجوبه، أم استحبابه، أم إباحته؟

الأمر الثاني ـ إذا اخترنا أحد الأُمور الثلاثة، فهل يثبت ذلك في حقّنا أيضاً؟ بمعنى أنّا لو حملنا فعله على الوجوب، فهل يجب علينا فعله أيضاً، أم لا؟

أمّا بالنسبة إلى الخلاف الأوّل، فقد نقلوا فيه أقوالاً، وهي:

١ ـ إنّ أفعاله ﷺ كلّها تحمل على الوجوب.

٢ ـ إنّ أفعاله ﷺ كلّها تحمل على الندب.

٣ ـ إنّها تحمل على الإباحة[2].

---

(١) الأحزاب: ٢١.

(٢) سبأ: ٢٠.

(١) إيضاح الفوائد ١: ٧٨.

(٢) ذكر هذه الأقوال الشيخ الطوسي في العدّة ٢: ٥٧٥ ـ ٥٧٦، ونسب الأوّل منها إلى مالك وأصحابه.

٤ ـ إذا صدر الفعل منه مقروناً بالتقرب، فيدور بين الوجوب والاستحباب، وإن صدر منه بدون ذلك، فيدور بينها وبين الإباحة[١].

٥ ـ وقيل: يحمل فعله ﷺ: إذا علم صدوره منه على وجه التقرّب فيحمل على الندب، وإلاّ فعلى الإباحة[٢].

والذي ذهب إليه السيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، والمحقّق الحلّي، والعلّامة الحلّي[٣]، وغيرهم، بل هو المنسوب إلى محقّقي الشيعة الإماميّة[٤]، هو: أنّه لايمكن حمل فعل النبيّ ﷺ بمجرّد صدوره منه ـ مع فرض عدم علمنا بوجه صدوره ـ على نوع خاصّ من الحكم، فإنّ جميعها عدا الحرمة محتمل في حقّه، فحملها على نوع خاصٍّ يكون حملاً بلا دليل.

«وعمدة ما يصلح للدليليّة لهم، هو كون الفعل مجملاً بنفسه، لا لسان له يتعبّد بمقتضى مايدلّ عليه لسانه، وغاية ماتدلّ عليه أدلّة العصمة أنّ المعصوم لايرتكب الذنب، فمجرّد صدور الفعل منه يدلّ على أنّ ما أتى به ليس بمحرّم عليه، وإنّما هو مباح بالمعنى الأعمّ للإباحة[٥].

والإباحة بالمعنى الأعمّ تجتمع مع الوجوب والندب والإباحة بالمعنى الأخصّ التي هي بمعنى تساوي الطرفين.

وأمّا بالنسبة إلى الخلاف في الأمر الثاني؛ فإنّ الأُصوليّين اختلفوا في أنّا لو حملنا فعل النبيّ ﷺ على نوع خاصٍّ من الحكم، فهل يثبت ذلك في حقّنا أيضاً أم لا؟ فإذا رأيناه ﷺ قد تباعد عن الأنظار للتخلّي، ولم يعلم وجهه أنّه على نحو الوجوب أو الندب أو غير ذلك، فهل يجب أو يندب لغيره من المكلّفين أن يتباعد أيضاً، أم لا؟

ذكروا في ذلك أقوالاً، وهي:

١ ـ وجوب التأسّي والاقتداء به ﷺ، فاللازم في المثال المتقدّم التباعد عند قضاء الحاجة عن الأنظار، وإن لم يُعلم وجه فعله ﷺ.

وهذا القول لم أعثر على نسبته إلى واحد من أصحابنا.

نعم، قال السيّد الطباطبائي عند البحث عن القَسْم: «ولا يجب التأسّي إلّا فيما يفعله ﷺ وجوباً، أو ما لم يعلم عدم وجوبه»[١].

وقوله: «مالم يعلم عدم وجوبه» يشمل ما احتمل الوجوب والندب والإباحة والكراهة، فظاهر كلامه أنّه يجب فعله تأسّياً.

ولكن رُدَّ ذلك بأنّ: «استدلال بعضهم على الوجوب علينا بأوامر الاقتداء، الدالّة على لزوم متابعته ﷺ في كلّ مايفعله حتى المباحات، حيث تتحوّل مباحاته إلى واجبات في حقّنا بحكم لزوم

(١) قال بذلك المحقّق القمّي في القوانين: ٤٩٠.

(٢) انظر هامش العدّة ٢: ٥٧٦، فقد نُقل عن الغزالي.

(٣) تقدّمت مصادر أقوالهم فيما تقدّم.

(٤) انظر أُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٣٤.

(٥) انظر المصدر المتقدّم.

(١) الرياض ١٠: ٤٦١.

المتابعة لا يخلو من غرابة، لأنّ أوامر الاقتداء لاتقتضي أكثر من الإتيان بالأفعال على الوجه الذي أُتي بها، فإذا افترضناها مباحة أو مستحبّة، فتحويلها إلى الوجوب في حقّنا، ينافي طبيعة الاقتداء والالتزام بما التزم به الرسول صلى الله عليه وآله، لأنّ معنى اقتدائنا به في المباحات، هو كوننا مخيّرين بين الفعل والترك، كما هو مخيّر بينهما، فاضفاء صفة الوجوب عليها، ينهي بنا إلى الخلف»[1].

٢ ـ استحباب الاقتداء به صلى الله عليه وآله:

ذهب إليه المحقّق القمّي حيث قال: «... أمّا ما لم يعلم وجهه، فهل يجب علينا متابعته مطلقاً، أو يستحب مطلقاً، أو يباح، أو يتوقّف؟ فيه أقوال، أقواها الثاني».

ثم قال مستدلاً عليه: «لنا: أصالة البراءة من الوجوب، وعدم دليلٍ قائم عليه، كما ستعرف، واحتمال الإباحة مقهور بأكثريّة الراجح في أفعالهم، ولأنّ ذلك مقتضى الاحتياط: لاحتمال الوجوب، بل والندب أيضاً، فيستحب؛ ولأنّ ذلك مقتضى عمومات ما دلّ على حسن التأسّي، بعد نفي دلالتها على الوجوب»[2].

وهو الظاهر من صاحب الحدائق حيث قال: «وأمّا التأسّي، فقد صرّحوا في الأُصول بأنّه لايجوز أن يكون دليلاً للوجوب، فإنّ فعلهم عليهم السلام

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٣٤.

(٢) القوانين: ٤٩٠.

أعمّ من ذلك»[1].

وقال أيضاً: «إنّ التأسّي فيما لم يعلم وجهه مستحب، لا واجب»[2].

٣ ـ إباحة الاقتداء:

والاستدلال الذي ذكره المحقّق القمّي لهذا القول وناقشه هو: «أنّ تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع إلى الأصل، وهو الإباحة»[3].

ويظهر جوابه ممّا سبق كما قال، لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل، وبعد الاستدلال على الاستحباب كما ذكره، فلا وجه للرجوع إلى الأصل، مضافاً إلى أنّ احتمال الحظر من جهة اختصاص الفعل بالنبيّ صلى الله عليه وآله مدفوع بأنّ الغالب مشاركته لغيره من المكلّفين في الأفعال[4].

٤ ـ التوقّف وعدم الحكم بحكم خاصّ، وهو ملازم للقول بالإباحة بمعناها الأعمّ التي تجتمع مع الأحكام التكليفيّة غير الحرمة.

ذهب إلى ذلك من قال بالتوقّف في المسألة الأُولى.

تنبيـه (١):

الأحكام التي ذكرناها للتأسّي يشترك فيها

(١) الحدائق ٨: ٦٣.

(٢) الحدائق ٨: ١٣٠.

(٣) القوانين: ٤٩١.

(٤) انظر المصدر المتقدّم.

جميع المعصومين؛ لاشتراكهم في الملاك وهو كونهم معصومين.

تنبيـــه (٢) :

إن موضوع التأسّي رغم كونه مهمّاً لم يتطرّق إلى بحثه الأُصوليون المتأخّرون، وإنّما اقتصر على البحث فيه الأُصوليون المتقدّمون، كالسيّد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقّق والعلّامة الحلّيين ونحوهم.

نعم تطرّق إلى هذا الموضوع استطراداً بعض الفقهاء بمناسبات مختلفة ولكن على نحو الاستطراد والإيجاز رغم كثرة تمسّكهم بدليل التأسّي.

تأكيد

راجع: تأسيس.

تبادر

لغـــة:

التسارع، من تبادر القومُ بمعنى تسارعوا، وهو من بادر أي: أسرع[1].

اصطلاحاً:

انسباق المعنى الموضوع للّفظ ـ وهو المعنى الحقيقي له ـ عند إطلاقه بلا معونة قرينة، مثل انسباق الحيوان المفترس إلى الذهن عند إطلاق كلمة «الحيوان»[1].

التبادر علامة الحقيقة:

ذكر الأُصوليون في بحث الحقيقة والمجاز علامات لتشخيص المعنى الحقيقي، منها، بل أهمّها هو التبادر، وبيان ذلك هو:

أنّنا لو شككنا في مفهوم كلمة «إنسان»، ثمّ شاهدنا أنّ ذهننا ينسبق إلى هذا الموجود الخاصّ ـ أي الحيوان الناطق ـ عند إطلاقه من دون مساعدة قرينة حاليّة أو مقاليّة، سوف يحصل لنا العلم بأنّ الموضوع له لكلمة «إنسان» إنّما هو هذا الموجود الخاصّ، فيدلّ هذا الانسباق والتبادر إلى الذهن على وضع كلمة إنسان لهذا المعنى الخاصّ.

إشكال وجواب:

ربّما يقال: إنّ التبادر والانسباق إلى الذهن لابدّ وأن يكون له منشأ، وهذا المنشأ إمّا هو العُلقة الذاتيّة بين اللفظ والمعنى بحيث لاينفكّ عنه كما لاتنفكّ الحرارة عن النار؟

أو هو القرينة الحاليّة أو المقاليّة؟

أو هو الوضع خاصّة؟

أمّا الأوّل فباطل، وقد أُقيمت الأدلّة على بطلانه في بحث الوضع؛ إذ لا علاقة ذاتية بين اللفظ

---

(١) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «بدر».

(١) انظر: كفاية الأُصول: ١٨، وأُصول الفقه ١: ٢١.

والمعنى مثل علاقة الحرارة والنار.

وأمّا الثاني، فالمفروض عدمه؛ لأنّ البحث إنّما هو فيما لو ورد الكلام من دون قرينة.

فيبقى الثالث، وهو الصحيح، فيكون السبب للتبادر هو الوضع أو العلم به.

لكن إثبات وضع اللفظ للمعنى الخاصّ بهذا التبادر الذي هو ناشٍ ومسبّب عن العلم بالوضع يستلزم الدور.

والجواب عن ذلك هو:

أنّ الذي يتوقّف عليه التبادر إنّما هو علم ارتكازيّ حاصل لأهل كلّ لغة بلغتهم، حيث يحصل لهم من كثرة ممارستهم لها علم ارتكازيّ بالوضع، أي وضع الألفاظ لمعانيها.

والذي يتوقّف على التبادر إنّما هو العلم التفصيليّ.

إذن المتوقّف على التبادر ـ الذي هو العلم التفصيليّ بالوضع ـ هو غير الذي يتوقّف عليه التبادر، وهو العلم الارتكازيّ بالوضع.

هذا كلّه بالنسبة إلى العالم باللغة.

وأمّا الجاهل بها ـ كالأعجمي بالنسبة إلى اللغة العربيّة ـ فلا يُعقل حصول التبادر عنده؛ لجهله باللغة، نعم يكون علمه بتبادر أهل اللغة سبباً للعلم بالوضع، وهو لا يستلزم محذور الدور[١].

(١) انظر الموضوع كلّه في: كفاية الأُصول: ١٨ ـ ١٩، ونهاية الأفكار (١ـ٢): ٦٦ ـ ٦٧، والمحاضرات ١: ١٢٠ـ١٢٢، وبحوث في علم الأُصول ١: ١٦٣ـ١٦٦، وأُصول الفقه (١ـ٢): ٢١ـ٢٢، وغيرها.

ثمّ لا يخفى أنّ التبادر لا يثبت أكثر من كون اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر في زمان التبادر، فلأجل إثبات كونه حقيقة في زمان متقدّم عليه، كما هو محلّ الحاجة، حيث نحاول الآن إثبات كون المعنى المتبادر هو المعنى الحقيقي حتّى في زمان صدور النصّ، فلابدّ من الاستعانة بالاستصحاب القهقري، فنقول: نحن متيقّنون الآن بإرادة هذا المعنى من اللفظ، وأنّ اللفظ حقيقة فيه، ونشكّ هل كان كذلك أيام صدور النص؟ فنستصحب بالاستصحاب القهقري كونه كذلك في ذلك الزمان أيضاً[١].

قاعدة
«تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد»

اشتهر على ألسن المتكلّمين والأُصوليين والفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين: أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية النفس الأمريّة.

ومعنى ذلك: أنّ ارتباط الحكم بموضوعه نابع من الارتباط بملاكٍ معيّن ومصلحة كامنة في هذا الموضوع، وهذا الارتباط يؤدّي إلى دوران الحكم مدار عنوان موضوعه حدوثاً وبقاءً، ولا يمكن الخروج عن هذه القاعدة إلّا بشاهد واضح[٢].

(١) انظر المحاضرات ١: ١٢١ـ١٢٢.

(٢) الرافد في علم الأُصول (تقريرات أبحاث السيّد السيستاني): ٢٥٩.

والمعروف أنّ المراد من المصالح الواقعيّة النفس الأمرية هي المصالح المكنونة في متعلّق الأوامر التي أعلن عن بعضها الشارع المقدّس، مثل مصلحة النهي عن الفحشاء والمنكر الموجودة في الصلاة.

ولكن اشتهر عن صاحب الكفاية القول بأنّ الأحكام تابعة للمصلحة الموجودة في الأوامر نفسها، حيث قال في مبحث حجّية الظنّ:

«... هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه، بل إنّما هي تابعة لمصالح فيها[1]، كما حقّقناه في بعض فوائدنا»[2].

لكن ردّ المتأخرون عنه ذلك، فقال النائيني:

«ويتلو هذا[3] في الضعف دعوى تبعيّة الأوامر والنواهي لمصالح في نفسها من دون أن يكون هناك مصلحة في المتعلّق، بل المصلحة في نفس الأمر والنهي، ومن ادّعى هذه المقالة وإن لم يدّعها كلّيّة وفي جميع الأوامر والنواهي، بل ادّعاها موجبة جزئيّة، ومثّل لها بالأوامر الامتحانيّة، حيث إنّه ليس في متعلّقاتها مصلحة، فلابدّ وأن تكون هناك مصلحة في نفس الأمر والجعل، إلّا أنّ الإنصاف فساد هذه الدعوى، وإلّا يلزم أن تتحقّق المصلحة بمجرّد الأمر بلا انتظار شيء آخر؛ والأوامر الامتحانيّة ليست كذلك، فإنّ المصلحة فيها إنّما تكون قائمة في إظهار العبد الإطاعة وكونه بصدد امتثال الأوامر الصادرة من المولى، وإظهار الإطاعة لايتحقّق إلّا بالجري على وفق ما تعلّق الأمر به، وأين هذا من كون المصلحة في نفس الأمر؟

فتحصّل: أنّه لاسبيل إلى إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وأنّ في الأفعال في حدّ ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، وأنّها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها، كما أنّه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل تلك المناطات موجبة جزئيّة، وأنّ العقل ربّما يستقلّ بقبح شيء وحسن آخر»[1].

هل تكفي المصلحة النوعيّة لتشريع الأحكام؟

ظاهر كلمات بعضهم، بل صريحها هو كفاية وجود المصلحة النوعيّة في تشريع الحكم، فلا يضرّ عدم تحقّقها في بعض الموارد، قال النائيني قبل عبارته المتقدّمة: «... لكفاية المصلحة النوعيّة»[2]، وقال السيّد الخوئي: «... فإنّ الأحكام وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها على ما هو المعروف من مذهب العدليّة، إلّا أنّه تكفي المصلحة النوعيّة، ولا تعتبر المصلحة الشخصيّة دائماً، إذ قد تكون المصلحة الملزمة في بعض الأفراد ولكنّ المولى

---

(١) أي في الأوامر والنواهي.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٠٩.

(٣) أي إنكار الحسن والقبح العقليين مطلقاً أو على بعض الوجوه.

(١) فوائد الأُصول ٣: ٥٩.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٥٨.

يجعل الحكم بنحو العموم فيما لم يتميّز واجد المصلحة عن غيره؛ تحفّظاً على تلك المصلحة الموجودة في البعض، وقد وقع نظير هذا الحكم في الشرع المقدّس ويقع في العرف كثيراً.

أمّا في الشرع، فكتشريع العدّة، فإنّ المصلحة فيه ـ وهي حفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه ـ وإن لم تكن مطّردة في جميع موارد وجوبها إلّا أنّ الشارع قد شرّعها بنحو العموم؛ تحفّظاً على تلك المصلحة الموجودة في بعض الموارد، فاكتفى في تشريع العدّة بوجود المصلحة النوعيّة وليس دائراً مدار المصلحة الشخصيّة.

وأمّا في العرف فكثيراً ما يتّفق ذلك، كما إذا علم المولى بأنّ أحداً يريد قتله في يوم معيّن، فيأمر عبده بأن لايأذن لأحد في الدخول عليه في ذلك اليوم؛ تحفّظاً على عدم دخول من يريد قتله...»[1].

هل الأحكام الوضعيّة تابعة للمصالح والمفاسد؟

قال السيّد الخوئي: «إنّ الأحكام الوضعيّة ليست متعلّقة بأفعال المكلّفين لتكون كالأحكام التكليفية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، بل الأحكام الوضعيّة تتعلّق بالموضوعات الخارجيّة غالباً كما في الملكيّة والزوجيّة ونحوهما، فلا معنى لكون متعلقاتها ذات مصلحة أو مفسدة، بل الأحكام الوضعيّة تتبع المصالح والمفاسد في جعلها وإنشائها»[1].

ونقل في موضع آخر[2] ذلك عن بعض مشايخه.

(١) مصباح الأُصول ٢: ٩٢ ـ ٩٣.

(١) الاجتهاد والتقليد: ٤٥.

(٢) الاجتهاد والتقليد: ٥٤ ـ ٥٥.

*****

تمّ بعون الله تعالى وتوفيقه وتأييده، تدوين المجلّد السابع من كتابنا الموسوعة الفقهيّة الميسّرة، ومراجعته لمرّات عديدة في ٢٠/جمادى الآخرة/١٤٢٧هـ المصادف ليوم ميلاد بضعة الرسول ﷺ، فاطمة الزهراء البتول ؑ. وكان بدء التأليف في ١٥/شعبان/١٤٢٥هـ المصادف ليوم ميلاد الإمام المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، فنسأله تعالى ـ بحقّ محمد ﷺ وأهل بيته الطاهرين ؑ ـ أن يمنّ علينا بمزيدٍ من التوفيق لإكمال سائر مجلّداته، ويرزقنا الصبر والاستقامة في هذا الطريق، ويذلّل لنا صعوباته، وأن يتقبّل منّا هذا الجهد بأحسن القبول، إنّه ولي التوفيق.

ولاحول ولاقوة إلّا بالله العلّي العظيم.

مُلحَق

تراجِم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأُصوليين وغيرهم ممّن ذكرت آراؤهم في هذا الجزء من الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً[1].

(١) وردت أسماء فقهاء وأُصوليّين في الجزءين الخامس والسادس، وكان ينبغي ترجمتهم، لكن تركنا ذلك لتضخّم حجم الكتاب، ولهذا السبب أخّرنا ترجمتهم إلى أن تتوفّر الفرصة المناسبة في الأجزاء اللاحقة، إن شاء الله تعالى.

١ ـ الآبي (الآوي=الفاضل الآبي)[1]
الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي
(ـ)

قال عنه السيّد بحر العلوم: «... فاضلٌ، محقّقٌ، فقيهٌ، قويُّ الفقاهة، حكى الأصحاب ـ كالشهيدين والسيوري وغيرهم ـ أقواله و مذاهبه في كتبهم، ويعبّرون عنه بـ "الآبي"... وشهرة هذا الرجل دون فضله، و علمه أكثر من نقله، و كتابه كشف الرموز كتاب حسن مشتمل على فوائد كثيرة، وتنبيهات جيّدة مع ذكر الأقوال والأدلّة على سبيل الإيجاز والاختصار... وله مع شيخه المحقّق مخالفات ومباحثات في كثير من المواضع»[2].

له كتاب كشف الرموز في شرح المختصر النافع لشيخه المحقّق الحلّي.

لم يذكروا تاريخ ولادته ولا وفاته، نعم ذكر في في آخر كتابه: أنّه وقع الفراغ منه سنة ٦٧٢ هـ[3]

---

(١) قال الحموي: «آبة، بليدة تقابل ساوة تعرف بين العامّة بـ "آوه"... وأهلها شيعة».

وهم كانوا شيعة منذ عهد الأئمة عليهم السلام .

تقع «آبة» على الطريق الفرعي بين قم و ساوة، وكانت مهداً للعلم، خرج منها علماء، وأُدباء، ووزراء، لكنّها الآن بليدة صغيرة.

(٢) رجال السيد بحر العلوم ٢: ١٧٩.

(٣) انظر ترجمته في: المصدر المتقدّم، ورياض العلماء ١: ١٤٦، وروضات الجنات ٢: ١٨٣، وموسوعة طبقات الفقهاء ٧: ٦٢، الترجمة ٢٤٣٣.

٢ ـ الآشتياني
راجع : (٣ : ٥١٥، رقم ١)

٣ ـ ابن أبي عقيل
راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ١)

٤ ـ ابن إدريس الحلي
راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ٢)

٥ ـ ابن بابويه
راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٣)

٦ ـ ابن البرّاج
راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٤)

٧ ـ ابن الجنيد
راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٥)

٨ ـ ابن حمزة
راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٦)

٩ ـ ابن زهرة
راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٧)

١٠ ـ ابن طاووس
راجع : (٢ : ٤٦٥، رقم ٨)

١١ ـ ابن طيّ

راجع : (٤ : ٥٣١، رقم ١٠)

١٢ ـ ابن فهد

راجع : (٢ : ٤٦٦، رقم ٩)

١٣ ـ ابن القطّان

راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٢)

١٤ ـ الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي

راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٨)

١٥ ـ الاسترآبادي

راجع : (٢ : ٤٦٧، رقم ١١)

١٦ ـ الإصفهاني (الشيخ محمد حسين) = المحقّق الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ٩)

١٧ ـ الإصفهاني = الفاضل الهندي

راجع : (٢ : ٤٦٨، رقم ١٣)

١٨ ـ الأنصاري = الشيخ الأعظم

راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ١٠)

١٩ ـ الإيرواني

راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٨)

٢٠ ـ البجنوردي

راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١١)

٢١ ـ البحراني

راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١٢)

٢٢ ـ بحر العلوم = العلّامة الطباطبائي

راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٣)

٢٣ ـ البروجردي

راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٤)

٢٤ ـ البهائي

راجع : (١ : ٥٧١، رقم ١٥)

٢٥ ـ التبريزي

الشيخ الميرزا جواد بن علي التبريزي

(١٣٤٥ ـ)

شيخنا وأُستاذنا الذي استفدنا من محضره مدّة طويلة ناهزت العشر سنين، أدام الله أيامه وأبقاه.

ولد في تبريز سنة ١٣٤٥ هـ، وأكمل الابتدائية والثانوية فيها.

التحق بالحوزة العلمية رغم صعوبة الظروف آنذاك ورغبة والده باشتغاله معه في التجارة.

انتقل إلى الحوزة العلمية بقم سنة ١٣٦٤ هـ، والتزم درس السيّد الحجّة الكوه كمري، ودرس عند السيّد حسين البروجردي، لمدّة سبع سنوات مشتغلاً خلالها بالتدريس.

هاجر إلى النجف الأشرف حدود سنة ١٣٧١هـ، رغم صعوبة ذلك، لاقترانه بسقوط مصدّق.

التزم السيّد الخوئي واختصّ به، وصار من أعضاء جلسة استفتائه، وكان أحد المبرزين من تلامذته.

بدأ بتدريس خارج الفقه والأُصول بعد وفاة السيّد الحكيم بعام.

عاد إلى إيران في سنة ١٣٩٣ هـ. بعد المضايقات التي أوجدها حزب البعث الحاكم آنذاك لرجال الدين وخاصّة الإيرانيين منهم.

بدأ بتدريس خارج الفقه والأُصول في الحوزة العلميّة بقم، ومن هذا الزمان اشتركنا في بحوثه التي لازالت مستمرّة حتّى الآن وهي سنة ١٤٢٧ هـ، ويحضرها المئات من طلبة العلم.

تحمّل أعباء المرجعيّه الدينيه في السنين الأخيره.

له مؤلفات عديدة أهمّها:

١ـ كتاب القصاص.

٢ـ كتاب أُسس القضاء والشهادة.

٣ـ إرشاد الطالب في شرح المكاسب يقع في أربع مجلدات.

٤ـ دروس في علم الأُصول يقع في خمس مجلّدات[1].

٢٦ ـ التستري

راجع: (٣: ٥١٧، رقم ٢١)

٢٧ ـ التوني = الفاضل التوني

راجع: (٢: ٤٦٩، رقم ٢٠)

٢٨ ـ الحائري

راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٦)

٢٩ ـ الحرّ العاملي

راجع: (١: ٥٧٢، رقم ١٧)

٣٠ ـ الحكيم = السيّد محسن

راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٨)

٣١ ـ الحكيم = السيّد محمّد تقي

راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٩)

---

١ - اقتبسنا ترجمته ممّا أُعدّ في الانترنت وقدمه لنا ولده البارّ الشيخ جعفر حفظه الله تعالى.

٣٢ ـ الحلبي = أبو الصلاح

راجع: (١ : ٥٧٤، رقم ٢٠)

٣٣ ـ الحلبي

راجع: (٣ : ٥١٨، رقم ٢٨)

٣٤ ـ الحلّيّ = المحقّق الحلّيّ

راجع: (١ : ٥٧٤، رقم ٢١)

٣٥ ـ الحلّيّ = العلّامة الحلّيّ

راجع: (١ : ٥٧٦، رقم ٢٢)

٣٦ ـ الحلّيّ = يحيى بن سعيد

راجع: (١ : ٥٧٧، رقم ٢٣)

٣٧ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند

راجع: (١ : ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٨ ـ الخوانساري
السيد أحمد بن السيد ميرزا يوسف الخوانساري
(١٣٠٩ ـ ١٤٠٥ هـ)

كان من مراجع الدين في الربع الرابع من القرن الأخير واشتهر بالورع والتقوى.

ولد بخوانسار، وتعلّم بها المقدّمات، ثمّ انتقل إلى إصفهان، وانتهل من علمائها آنذاك، ثمّ هاجر إلى النجف الأشرف، واشترك في دروس كلٍّ من: الآخوند محمد كاظم الخراساني، والسيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، والشيخ ضياء الدين العراقي، والميرزا محمد حسين النائيني.

رجع إلى إيران سنة ١٣٣٣ أو ١٣٣٥هـ واختصّ بالشيخ عبدالكريم الحائري في أراك، ثمّ التحق به بعد أن هاجر إلى قم بدعوة من علمائها، وأسّس الحوزة العلميّة المعاصرة فيها، فكان الخوانساري من معاضديه في هذا العمل الكبير.

وبعد وفاة الشيخ الحائري في سنة ١٣٥٥ هـ، صار من أفاضل المدرّسين والأساتذة في قم حتى سنة ١٣٧٠ هـ، حيث طلب أهالي طهران من السيّد البروجردي ـ الذي قام مقام الحائري في المرجعيّة ـ أن يبعث لهم من يقيم الجماعة في مسجد الحاج سيّد عزيز الله الواقع في سوق طهران الكبير آنذاك، فأشار السيد البروجردي إليه، فقام بتحمّل المسؤوليّة ممتثلاً أوامر المرجعيّة، مع التزامه بالتدريس هناك.

وكان السيّد الخوانساري ممّن تحمّل مسئولية المرجعيّة بعد وفاة السيد البروجردي.

له مؤلّفات عديدة، أهمّها: جامع المدارك في شرح المختصر النافع، للمحقق الحلّي، وهو دورة فقهيّة استدلاليّة كاملة يقع في عدة مجلّدات.

توفّي بطهران سنة ١٤٠٥هـ، ونقل جثمانه إلى قم المقدسة، ودفن بجوار السيّدة فاطمة بنت موسى بن

جعفرعليه السلام، وشهد تشييعه مراجع التقليد والعلماء وسائر الطلبة، وجمع غفير من الناس، وعطّلت الأسواق، وكنت ممّن حضر تشييعه[1].

٣٩ ـ الخميني = الإمام الخميني

راجع : (١ : ٥٧٨، رقم ٢٥)

٤٠ ـ الخوانساري

راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٦)

٤١ ـ الخوئي = السيّد الخوئي

راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٧)

٤٢ ـ الداماد

راجع : (٣ : ٥١٨، رقم ٣٦)

٤٣ ـ الراوندي

راجع : (١ : ٥٨٠، رقم ٢٨)

٤٤ ـ الرشتي

راجع : (١ : ٥٨١، رقم ٢٩)

٤٥ ـ السبزواري

راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣٠)

٤٦ ـ سلطان العلماء = خليفه سلطان

راجع : (٤ : ٥٣٤، رقم ٤٣)

٤٧ ـ سلّار

راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣١)

٤٨ ـ السيستاني
السيّد علي بن محمد باقر بن السيّد علي السيستاني
(١٣٤٩ هـ ق ـ)

ولد في مدينة مشهد الإمام الرضاعليه السلام في أُسرة علمية، نشأ وترعرع فيها، فأكمل دورة السطح في الفقه والأُصول، وتعلّم الفلسفة على يدي كبار العلماء.

انتقل إلى قم في أواخر سنة ١٣٦٨ هـ لإكمال دراسته، فحضر عند السيّد حسين البروجردي في الفقه والأُصول، والسيّد محمّد الحجّة الكوه كمري في الفقه.

هاجر إلى النجف الأشرف في أوائل سنة ١٣٧١ هـ والتزم بحث السيّد أبي القاسم الخوئي، والشيخ حسين الحلّي، واشترك في بحث السيّد محسن الحكيم، والسيّد محمود الشاهرودي.

حاز في سنة ١٣٨٠ هـ من أُستاذيه السيّد

---

(١) انظر ترجمته في:

أ ـ ضياء الأبصار في ترجمة علماء خوانسار ١: ٣٧٥.

ب ـ موسوعة مؤلّفي الإمامية ٥: ٤٢٦.

الخوئي والشيخ الحلّي الشهادة على نيل درجة الاجتهاد.

عاد إلى موطنه عام ١٣٨٠هـ. ثمّ رجع إلى النجف في سنة ١٣٨١ هـ، وعندئذٍ بدأ بتدريس بحث الخارج، وكان لايزال يواصل التدريس حتّى سنة ١٤٢٣هـ، حسب ما جاء في الترجمة.

كتب جملة من تلامذته تقريرات أبحاثه الأُصولية والفقهية، وقد طبع بعضها، منها: الرافد في علم الأُصول، وقاعدة «لاضرر ولاضرار».

هذا مضافاً إلى ما كتبه بيده من عشرات الكتب والرسائل في الفقه والأُصول وعلمي الحديث والرجال وغيرها.

تحمّل أعباء المرجعيّة الدينيّة بعد وفاة السيّد الخوئي.

ابتلي بمحن، منها احتلال العراق بأيدي جيش التحالف ـ الجيش الأميركي والبريطاني وأقمارهما ـ ومازال يعاني هذه المحنة[1]، وهو يدير شؤون المرجعيّة وما تستلزمه من إرشادات للدولة والشعب وهدايتهم بأحسن وجه.

زرته عند عودتي للنجف الأشرف في أيام قلائل، فسألني بتعطّف واهتمام عن الموسوعة، وقد كنت أرسلت له قبل ذلك ما صدر منها[2].

(١) ونحن الآن في جمادى الثانية سنة ١٤٢٧هـ.

(٢) اقتبسنا ترجمته ممّا أُعدّ في الإنترنيت.

٤٩ ـ السيّد

راجع : المرتضى، اليزدي

٥٠ ـ الشهيد الأوّل

راجع : (١ : ٥٨٣، رقم ٣٣)

٥١ ـ الشهيد الثاني

راجع : (١ : ٥٨٤، رقم ٣٤)

٥٢ ـ الشيخ

راجع : الأنصاري، الطوسي

٥٣ ـ الشيرازي = السيّد علي خان

راجع : (٤ : ٥٣٥، رقم ٤٩)

٥٤ ـ الشيرازي = الميرزا الشيرازي = المجدّد الشيرازي

راجع : (٤ : ٥٣٦، رقم ٥٠)

٥٥ ـ صاحب الجواهر

راجع : النجفي

٥٦ ـ صاحب الحاشية

راجع : (٢ : ٤٧١، رقم ٤٢)

٥٧ ـ صاحب الحدائق

راجع : البحراني

٥٨ ـ صاحب الرياض

راجع : الطباطبائي

٥٩ ـ صاحب العروة

راجع : اليزدي

٦٠ ـ صاحب الفصول

راجع : (٢ : ٤٧٢)

٦١ ـ صاحب القوانين

راجع : القمي

٦٢ ـ صاحب كشف اللثام

راجع : الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٦٣ ـ صاحب الكفاية

راجع : الخراساني

٦٤ ـ صاحب مفتاح الكرامة

راجع : العاملي

٦٥ ـ صاحب المدارك

راجع : العاملي

٦٦ ـ صاحب المعالم

راجع : (١ : ٥٨٦ ، رقم ٤٥)

٦٧ ـ صاحب المناهل

راجع : الطباطبائي

٦٨ ـ صاحب الوسائل

راجع : الحرّ العاملي

٦٩ ـ الصدر = السيّد الصدر

راجع : (١ : ٥٨٧ ، رقم ٤٨)

٧٠ ـ الصدوق

راجع : (١ : ٥٨٨ ، رقم ٤٩)

٧١ ـ صفيّ الدين الحلّي

راجع : (٤ : ٥٣٨ ، رقم ٦٧)

٧٢ ـ الصيمري

راجع : (٤ : ٥٣٩ ، رقم ٦٨)

٧٣ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض

راجع : (١ : ٥٨٩ ، رقم ٥٠)

٧٤ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل

راجع : (١ : ٥٨٩ ، رقم ٥١)

٧٥ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان

راجع : (٢ : ٤٧٤ ، رقم ٥٩)

٧٦ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان

راجع: (٢: ٤٧٥، رقم ٦٠)

٧٧ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأخلاق

راجع: (٢: ٤٧٦، رقم ٦١)

٧٨ ـ الطوسي

راجع: (١: ٥٩٠، رقم ٥٢)

٧٩ ـ العاملي = صاحب المدارك

راجع: (١: ٥٩١، رقم ٥٣)

٨٠ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة

راجع: (١: ٥٩٢، رقم ٥٤)

٨١ ـ العراقي

راجع: (١: ٥٩٢، رقم ٥٥)

٨٢ ـ العلّامة

راجع: الحلّي

٨٣ ـ العماني

راجع: ابن أبي عقيل

٨٤ ـ عميد الدين

السيّد عميد الدين بن عبدالمطّلب بن محمد بن أحمد الأعرج الحسيني

(٦٨١ ـ ٧٥٤ هـ)

ينتهي نسبه إلىٰ عبيد الله الأعرج بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام.

ابن أُخت العلّامة، وشيخ الشهيد الأوّل، قال عنه في إجازته لابن نجدة: «... عن عدّة من أصحابنا، منهم المولىٰ السعيد الإمام المرتضىٰ علم الهدىٰ، شيخ أهل البيت عليهم السلام في زمانه، عميد الحقّ والدين أبو عبدالله عبدالمطلب بن الأعرج الحسين...»(١).

من مشايخه خاله العلّامة.

ومن تلامذته الشهيد الأوّل.

له تآليفات عديدة في الفقه والأُصول والكلام، منها:

١ـ كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد. أي قواعد الأحكام للعلّامة الحلي. وهو الكتاب الذي نقلنا عنه في الموسوعة.

٢ـ شرح تهذيب الوصول إلىٰ علم الأُصول للعلّامة أيضاً.

٣ـ تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين،

---

(١) أمل الآمل ٢: ١٦٤، رقم ٤٨٤، وروضات الجنات ٤: ٢٦٤.

في أُصول الدين للعلّامة أيضاً.

٤ـ شرح أنــوار المـلكوت في شرح كـتاب الياقوت، والياقوت لأبي إسحاق إبراهيم النوبختي في الكلام قام بشرحه العلّامة، ثمّ قام العميد بشرح الشرح.

كان مولده في ليلة النـصف مـن شـعبان سـنة ٦٨١هـ ووفـاته بـبغداد في عـاشر شـعبان ٧٥٤، وحُملت جنازته إلى النجف الأشرف[1].

٨٥ ـ الفاضل الجواد

راجع : الكاظمي

٨٦ ـ الفاضل المقداد = السيوري

راجع : (١ : ٥٩٣، رقم ٥٩)

٨٧ ـ الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٠)

٨٨ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين

راجع : (٢ : ٤٧٧، رقم ٧١)

٨٩ ـ الفضل بن شاذان

راجع : (٢ : ٤٧٨، رقم ٧٢)

٩٠ ـ القاضي

راجع : ابن البرّاج

٩١ ـ القمي = المحقّق القمي

راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٢)

٩٢ ـ الكاشاني

راجع : (١ : ٥٩٥، رقم ٦٣)

٩٣ ـ كاشف الغطاء

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٤)

٩٤ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٥)

٩٥ ـ الكاظمي = المحقّق الكاظمي = المحقّق البغدادي

راجع : (٤ : ٥٤٠، رقم ٩٠)

٩٦ ـ الكرباسي = الكلباسي

راجع : (٢ : ٤٧٩، رقم ٧٨)

٩٧ ـ الكركي

راجع : (١ : ٥٩٧، رقم ٦٦)

٩٨ ـ الكليني

راجع : (١ : ٥٩٨، رقم ٦٧)

٩٩ ـ المامقاني الشيخ محمّد حسن

راجع : (٤ : ٥٤١، رقم ٩٤)

---

(١) انظر ترجمته إضافة إلىٰ المصدرين المتقدّمين في: أعيان الشيعة ٨: ١٠٠، وموسوعة طبقات الفقهاء ٨: ١١٨.

١٠٠ ـ المامقاني الشيخ عبدالله

راجع : (٣: ٥٢٣، رقم ٨٥)

١٠١ ـ المجلسي

راجع : (٢ : ٤٨٠، رقم ٨١)

١٠٢ ـ المحقّق

راجع : الحلّيّ

١٠٣ ـ المحقّق الثاني

راجع : الكركي

١٠٤ ـ المحقّق القمّي

راجع : القمّيّ

١٠٥ ـ المراغي

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٢)

١٠٦ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٣)

١٠٧ ـ محمّد طه نجف

راجع : (٤ : ٥٤٢، رقم ١٠٢)

١٠٨ ـ المروّج

راجع : (٢ : ٤٨١، رقم ٨٧) و (٣ : ٥٢٤، رقم ٩٢)

١٠٩ ـ المظفّر

راجع : (١ : ٦٠٠، رقم ٧٤)

١١٠ ـ المفيد

راجع : (١ : ٦٠١، رقم ٧٥)

١١١ ـ النائيني = المحقّق النائيني

راجع : (١ : ٦٠٢، رقم ٧٦)

١١٢ ـ النجفي = صاحب الجواهر

راجع : (١ : ٦٠٣، رقم ٧٧)

١١٣ ـ النراقي

راجع : (٢ : ٤٨٢، رقم ٩٢)

١١٤ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني

راجع : (٢ : ٤٨٣، رقم ٩٣)

١١٥ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع : (١ : ٦٠٤، رقم ٧٩)

١١٦ ـ يحيى بن سعيد

راجع : الحلّي

١١٧ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع : (١ : ٦٠٥، رقم ٨٠)

١١٨ ـ يونس بن عبد الرحمن

راجع : (٢ : ٤٨٤، رقم ٩٧)

الفهارس

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ نهج البلاغة.
٣ ـ الصحيفة السجّادية.

« الفقه »

٤ ـ إرشاد الأذهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.
٥ ـ الاستفتاءات (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني.
٦ ـ اقتصادنا (ط : دار الفكر) : محمّد باقر الصدر = السيّد الصدر.
٧ ـ إشارة السبق (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي بن الحسن الحلبي.
٨ ـ الانتصار (ط : منشورات الشريف الرضي) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى.
٩ ـ إيضاح الفوائد (ط : مؤسسة كوشانبور ـ اسماعيليان) : محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي = فخر المحقّقين.
١٠ ـ بحوث في الفقه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني.
١١ ـ بداية الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.
١٢ ـ بلغة الفقيه (ط : مكتبة الصادق ـ طهران) : محمّد آل بحر العلوم.
١٣ ـ البيان (ط : المؤسسة الثقافية للإمام المهدي عليه‌السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل.
١٤ ـ البيع (ط : مطبعة مهر) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني.
١٥ ـ تبصرة المتعلّمين (ط : مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي) : الحسن بن يوسف العلّامة الحلّي.
١٦ ـ تحرير الأحكام (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.

١٧ ـ تحرير الوسيلة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني.
١٨ ـ تذكرة الفقهاء (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.
١٩ ـ تذكرة الفقهاء (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.
٢٠ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط : دار الهادي) : الميرزا علي الغروي، تقريرات أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي.
٢١ ـ التنقيح الرائع (ط : مكتبة المرعشي) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد.
٢٢ ـ جامع المدارك (ط: مكتبة الصدوق) السيّد أحمد الخوانساري.
٢٣ ـ الجامع للشرائع (ط : مؤسسة سيّد الشهداء) : يحيى بن سعيد الحلّي.
٢٤ ـ جامع المقاصد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي.
٢٥ ـ الجمل والعقود المطبوعة مع الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.
٢٦ ـ جواهر الفقه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج.
٢٧ ـ جواهر الكلام (ط : مكتبة الآخوندي) : محمّد حسن النجفي = صاحب الجواهر.
٢٨ ـ حاشية الآخوند على المكاسب (ط : الحجرية) : محمّد كاظم الخراساني = صاحب الكفاية.
٢٩ ـ حاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين بن علي العاملي = الشهيد الثاني.
٣٠ ـ حاشية الإصفهاني على المكاسب (ط : دار المصطفى ـ قم) : محمّدحسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني.
٣١ ـ حاشية الإيرواني على المكاسب (ط : ذوي القربى) : الميرزا علي الإيرواني الغروي.
٣٢ ـ حاشية اليزدي على المكاسب (ط : مؤسسة دار العلم) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي.
٣٣ ـ الحاشية على المدارك (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّدباقر الوحيد البهبهاني.
٣٤ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي.
٣٥ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي وجماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني = المحدّث البحراني.
٣٦ ـ الخلاف (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.

٣٧ ـ الدروس (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل.
٣٨ ـ الدرّ المنضود (ط : مكتبة مدرسة إمام العصر (عج) العلميّة ـ شيراز) : ابن طيّ الفقعاني .
٣٩ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري .
٤٠ ـ الذكرى = ذكرى الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .
٤١ ـ رسائل الشهيد (ط : مكتبة البصيرتي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٤٢ ـ الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .
٤٣ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : علي بن الحسين الكركي = المحقّق الكركي .
٤٤ ـ رسائل السيّد المرتضى (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى .
٤٥ ـ رسائل فقهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .
٤٦ ـ روض الجنان (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٤٧ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٤٨ ـ الرياض (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي الطباطبائي .
٤٩ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي.
٥٠ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي = ابن إدريس الحلّي .
٥١ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّيّ .
٥٢ ـ الطهارة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .
٥٣ ـ العروة الوثقى (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي .
٥٤ ـ غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .
٥٥ ـ غاية المرام (ط : دار الهادي) : مفلح بن حسن الصيمري .
٥٦ ـ غنائم الأيام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الميرزا أبو القاسم القمي = المحقّق القمي.
٥٧ ـ غنية النزوع (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي = ابن زهرة .
٥٨ ـ فقه العقود (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : كاظم بن علي الحسيني الحائري = السيّد الحائري.
٥٩ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث).

٦٠ ـ الفوائد المليّة (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٦١ ـ القضاء (ط : ١٣٢٧) : محمّد حسن الآشتياني .
٦٢ ـ القضاء والشهادات (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري.
٦٣ ـ القضاء والشهادات (ط : دار القرآن الكريم) : حبيب الله الرشتي .
٦٤ ـ قواعد الأحكام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.
٦٥ ـ الكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان) : أبو الصلاح الحلبي .
٦٦ ـ كتاب الزكاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .
٦٧ ـ كتاب الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .
٦٨ ـ كتاب القصاص (ط : ستارة ـ قم) : الميرزا جواد التبريزي .
٦٩ ـ كتاب النكاح (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .
٧٠ ـ كشف الغطاء (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : جعفر بن خضر الجناجي = الشيخ جعفر كاشف الغطاء.
٧١ ـ كشف اللثام : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني = الفاضل الهندي.
٧٢ ـ كشف اللثام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني = الفاضل الهندي .
٧٣ ـ كفاية الأحكام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين) : محمّد باقر بن مؤمن السبزواري .
٧٤ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضوية) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد .
٧٥ ـ مباني تكملة المنهاج (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .
٧٦ ـ مباني العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : محمّد تقي الخوئي، تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .
٧٧ ـ المبسوط (ط : المكتبة المرتضوية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .
٧٨ ـ مجمع الفائدة والبرهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي .

٧٩ ـ المحلّى (ط : دار الفكر) : ابن حزم الأندلسي .

٨٠ ـ المختصر النافع (ط : مكتبة المصطفوي) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي .

٨١ ـ مختلف الشيعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.

٨٢ ـ مدارك الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن علي العاملي = صاحب المدارك .

٨٣ ـ المدخل الفقهي العامّ (ط : دار الفكر) مصطفى أحمد الزرقاء .

٨٤ ـ المراسم (ط : جمعية منتدى النشر) : أبو يعلي حمزة بن عبد العزيز الديلمي = سلّار .

٨٥ ـ مسالك الأفهام (ط : مؤسسة المعارف الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .

٨٦ ـ مستمسك العروة الوثقى (ط : مطبعة الآداب في النجف) : محسن بن مهدي الحكيم = السيّد الحكيم.

٨٧ ـ مستند الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : أحمد بن محمّد بن مهدي = الفاضل النراقي .

٨٨ ـ مستند العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : مرتضى البروجردي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .

٨٩ ـ مشارق الشموس (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الآقا حسين بن محمّد الخوانساري = المحقّق الخوانساري .

٩٠ ـ مصابيح الأحكام (ط : مخطوط) : محمّد مهدي الطباطبائي = بحرالعلوم .

٩١ ـ مصباح الفقاهة (ط : المطبعة الحيدرية في النجف) : محمّد علي التوحيدي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .

٩٢ ـ مصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وصومه (ط : مطبعة الحيدري = الطبعة الحجريّة) : آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني = المحقّق الهمداني .

٩٣ ـ معالم الدين ـ قسم الفقه (ط : مؤسسة الفقه للطباعة والنشر) : حسن بن زين الدين العاملي .

٩٤ ـ المعتبر (ط : مجمع الذخائر) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي .

٩٥ ـ المعتمد (ط : مدرسة دار العلم) : رضا الخلخالي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي.

٩٦ ـ المغني (ط : دار الكتاب العربي) : ابن قدامة .

٩٧ ـ مفاتيح الشرائع (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : محمّد محسن الكاشاني = الفيض الكاشاني .

٩٨ ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد جواد العاملي = السيّد العاملي = صاحب مفتاح الكرامة .

٩٩ ـ المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني.

١٠٠ ـ المقنع (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق .
١٠١ ـ المقنعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد .
١٠٢ ـ المكاسب (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .
١٠٣ ـ المكاسب المحرّمة (ط : المطبعة العلمية ـ قم) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني .
١٠٤ ـ المناهل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد .
١٠٥ ـ منتهى المطلب (ط : الحجرية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.
١٠٦ ـ منتهى المطلب (ط : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .
١٠٧ ـ منهاج الصالحين (ط : دار التعارف) : محسن بن مهدي الحكيم مع تعليقات محمّد باقر الصدر .
١٠٨ ـ منهاج الصالحين (ط : مدينة العلم، الطبعة ٢٨) : أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي.
١٠٩ ـ منهاج الصالحين (ط: مكتب المؤلف) الميرزا جواد التبريزي.
١١٠ ـ منهاج الصالحين (ط: مَدْيَن): السيّد علي السيستاني.
١١١ ـ منهاج الصالحين (مدرسة الإمام الباقر عليه السلام): الوحيد الخراساني .
١١٢ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : موسى بن محمّد الخوانساري ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني = المحقّق النائيني .
١١٣ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : وزارة الأوقاف المصرية) : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
١١٤ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : ذات السلاسل ـ الكويت) : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت .
١١٥ ـ الموطأ (ط : دار الآفاق) : مالك بن أنس .
١١٦ ـ المهذّب (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج .
١١٧ ـ المهذّب البارع (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي .
١١٨ ـ الناصريات (ط : مركز الثقافة والعلاقات الإسلامية) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى .
١١٩ ـ نزهة الناظر (ط : منشورات الرضي) : يحيى بن سعيد الحلّي .
١٢٠ ـ النهاية (ط : دار الكتاب العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .
١٢١ ـ نهاية الإحكام (ط : مؤسسة إسماعيليان) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .
١٢٢ ـ نهاية المرام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي العاملي = السيّد العاملي = صاحب المدارك .

١٢٣ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن علي الطوسي = ابن حمزة.

١٢٤ ـ الوصايا (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري.

١٢٥ ـ الهداية (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق.

١٢٦ ـ هدى الطالب (ط : دار الكتاب، للجزائري) : محمّد جعفر الجزائري المروّج.

« الأُصول »

١٢٧ ـ أجود التقريرات (ط : مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه) : أبو القاسم الخوئي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي = المحقّق النائيني.

١٢٨ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط : دار الأندلس) : محمّد تقي الحكيم.

١٢٩ ـ أُصول الفقه (ط : دانش إسلامي) : محمّد رضا المظفّر.

١٣٠ ـ بحوث في علم الأصول (ط : المجمع العلمي للشهيد الصدر) : محمود الهاشمي ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر.

١٣١ ـ تهذيب الأُصول (ط : مطبعة مهر) : جعفر السبحاني ـ تقرير أبحاث الإمام الخميني.

١٣٢ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري.

١٣٣ ـ حقائق الأُصول (ط : مكتبة بصيرتي) : محسن بن مهدي الطباطبائي الحكيم = السيّد الحكيم.

١٣٤ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط : جامعة طهران) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى.

١٣٥ ـ الرسائل الأُصوليّة (ط : مؤسسة الوحيد البهبهاني) : محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني = الوحيد البهبهاني.

١٣٦ ـ زبدة الأُصول (ط : الحجريّة) : محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي.

١٣٧ ـ عدّة الأُصول (ط : مؤسسة البعثة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.

١٣٨ ـ فرائد الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري.

١٣٩ ـ الفصول الغرويّة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) الشيخ محمّد حسين الإصفهاني الغروي = صاحب الفصول.

١٤٠ ـ فوائد الأُصول (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد علي الكاظمي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي = المحقّق النائيني.

١٤١ ـ الفوائد الحائريّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : محمّد باقر بن محمّد أكمل = الوحيد البهبهاني .
١٤٢ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧) : أبو القاسم القمّي = المحقّق القمّي .
١٤٣ ـ كفاية الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد كاظم الخراساني = الآخوند الخراساني .
١٤٤ ـ مباحث الأُصول (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : كاظم بن علي الحسيني الحائري ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر .
١٤٥ ـ مبادئ الوصول (ط : المعجم الفقهي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .
١٤٦ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط : مكتبة داوري) : محمّد إسحاق فيّاض ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .
١٤٧ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط : دار صادر) : أبو حامد الغزالي .
١٤٨ ـ مصباح الأُصول (ط : مطبعة النجف) : محمّد سَرْوَر الحسيني ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .
١٤٩ ـ معارج الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي .
١٥٠ ـ المعالم الجديدة للأُصول (ط : مكتبة النجاح) : محمّد باقر الصدر .
١٥١ ـ معالم الدين في الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة) : حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم .
١٥٢ ـ مقالات الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي .
١٥٣ ـ مناهج الوصول إلى علم الأُصول (ط : مؤسسة طبع ونشر آثار الإمام الخميني) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني .
١٥٤ ـ منتقى الأُصول (ط : مطبعة الهادي) : عبدالهادي الحكيم ، تقرير أبحاث محمّدحسين الروحاني .
١٥٥ ـ منتهى الدراية (ط : مطبعة النجف وغيرها) : محمّد جعفر الجزائري المروّج .
١٥٦ ـ نهاية الأفكار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي البروجردي ـ تقرير أبحاث ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي .
١٥٧ ـ نهاية الدراية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني .
١٥٨ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (ط : ١٣٠٨ هـ . ق) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .
١٥٩ ـ هداية المسترشدين (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد تقي الإصفهاني الغروي = صاحب الحاشية .
١٦٠ ـ الوافية (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : عبد الله بن محمّد البشروي = الفاضل التوني .

« القواعد الفقهيّة والأُصوليّة »

١٦١ ـ تمهيد القواعد (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي » : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
١٦٢ ـ العناوين (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد الفتّاح المراغي .
١٦٣ ـ عوائد الأيام (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : أحمد بن محمّد مهدي النراقي = الفاضل النراقي .
١٦٤ ـ القواعد ـ مئة قاعدة فقهيّة ـ (مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): محمد كاظم المصطفوي.
١٦٥ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مطبعة الآداب في النجف الأشرف) : حسن بن آغا بزرك البجنوردي .
١٦٦ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام) : ناصر مكارم الشيرازي .
١٦٧ ـ القواعد والفوائد (ط : مكتبة المفيد) : محمّد بن مكّي العاملي = الشهيد الأوّل .
١٦٨ ـ مسالك الأفهام (ط : المكتبة الرضوية) : جواد بن سعد الله = الفاضل الجواد الكاظمي .

« الحديث وما يرتبط به »

١٦٩ ـ الاستبصار (ط : دار الكتب الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٧٤.
١٧٠ ـ أمالي المفيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين ـ قم) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد .
١٧١ ـ البحار (ط : دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة الوفاء) : محمّد باقر المجلسي .
١٧٢ ـ تحف العقول (ط : مكتبة بصيرتي) : الحسن بن علي بن شعبة .
١٧٣ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .
١٧٤ ـ التوحيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي.
١٧٥ ـ الخصال (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق .
١٧٦ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : القاضي أبو حنيفة ، النعمان بن محمّد .
١٧٧ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : عبّاس بن محمّد رضا القمّي .
١٧٨ ـ سنن ابن ماجه (ط : دار إحياء التراث) : محمّد بن يزيد القزويني .
١٧٩ ـ سنن ابن داود (ط : دار الفكر) : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني .
١٨٠ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة .
١٨١ ـ السنن الكبرى (ط : دار الفكر) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي .

١٨٢ ـ سنن النسائي (ط : دار الفكر ـ بيروت) : أحمد بن شعيب النسائي.
١٨٣ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري.
١٨٤ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري.
١٨٥ ـ علل الشرائع (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق.
١٨٦ ـ عوالي اللآلي (ط : ١٤٠٣ هـ ق. قم) : محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي.
١٨٧ ـ عيون أخبار الرضا عليه‌السلام (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق.
١٨٨ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني.
١٨٩ ـ كشف الخفاء (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : العجلوني.
١٩٠ ـ كنز العمّال (ط : مؤسّسة الرسالة) : المتّقي الهندي.
١٩١ ـ مجمع الزوائد (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : عليّ بن أبي بكر الهيثمي.
١٩٢ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد باقر المجلسي.
١٩٣ ـ مستدرك الحاكم (ط : دار المعرفة) : أبو عبدالله الحاكم الحسكاني.
١٩٤ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : الميرزا حسين النوري.
١٩٥ ـ مسند أحمد بن حنبل (ط : دار الكتب العلمية) : أحمد بن حنبل.
١٩٦ ـ معاني الأخبار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق.
١٩٧ ـ المعجم الصغير (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : الطبراني.
١٩٨ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي.
١٩٩ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الشيخ الصدوق.
٢٠٠ ـ منتقى الجمان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم.
٢٠١ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي = صاحب الوسائل.

« علوم القرآن والتفسير وآيات الأحكام »

٢٠٢ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.
٢٠٣ ـ تفسير الإمام العسكري عليه‌السلام (ط : مدرسة الإمام المهدي عليه‌السلام) : منسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه‌السلام .
٢٠٤ ـ تفسير العياشي (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد بن مسعود بن عياش .
٢٠٥ ـ تفسير القمي (ط : مؤسسة الأعلمي) : علي بن إبراهيم القمي .
٢٠٦ ـ التفسير الكبير (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : فخر الدين الرازي .
٢٠٧ ـ تفسير نور الثقلين (ط : مؤسّسة التاريخ العربي) : عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي .
٢٠٨ ـ الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (ط : دار المعرفة) : جلال الدين السيوطي .
٢٠٩ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضويّة) : المقداد بن عبد الله السيوري .
٢١٠ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي .
٢١١ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد حسين الطباطبائي .

« الكلام والعقيدة وما يرتبط بها »

٢١٢ ـ التبرّك (ط: مكتبة الرشيد): ناصر بن عبدالرحمن.
٢١٣ ـ دلائل الصدق (ط : منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم) : محمّد حسين المظفّر .
٢١٤ ـ الصواعق المحرقة (ط : مكتبة القاهرة) : أحمد بن حجر الهيثمي .
٢١٥ ـ الغدير (ط : مطبعة الحيدري) : عبدالحسين بن أحمد الأميني النجفي .
٢١٦ ـ المراجعات (ط : مكتبة الداوري) : عبدالحسين شرف الدين .
٢١٧ ـ كشف الارتياب (ط: دار الكتب الإسلامية): السيّد محسن الأمين.

« التاريخ والسيرة والمناقب »

٢١٨ ـ الإرشاد (ط: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث) محمد بن محمد بن النعمان = الشيخ المفيد.
٢١٩ ـ تاريخ الطبري (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن جرير الطبري .
٢٢٠ ـ تاريخ اليعقوبي (ط : المكتبة الحيدرية ـ النجف) : أحمد بن يعقوب الأخباري .
٢٢١ ـ الفصول المهمّة (ط : دار الأضواء) : علي بن محمّد = ابن الصبّاغ المالكي .
٢٢٢ ـ مروج الذهب (ط : دار الأندلس) : علي بن الحسين المسعودي .

٢٢٣ ـ مناقب آل أبي طالب (ط : مؤسّسة منشورات علّامة ـ قم) : محمّد بن عليّ بن شهرآشوب = ابن شهرآشوب.
٢٢٤ ـ وقعة صفّين (ط : المؤسّسة العربيّة الحديثيّة ـ القاهرة) : نصر بن مزاحم المُنقري.

« الدراية والرجال والفهارس والمعاجم »

٢٢٥ ـ اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.
٢٢٦ ـ أعيان الشيعة (ط : دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت) : محسن الأمين.
٢٢٧ ـ أمل الآمل (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.
٢٢٨ ـ رجال الطوسي (ط : منشورات المكتبة الحيدرية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.
٢٢٩ ـ رجال النجاشي (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن علي النجاشي الأسدي.
٢٣٠ ـ الفهرست (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.
٢٣١ ـ الفهرست (ط : دار المعرفة) : ابن النديم.
٢٣٢ ـ قاموس الرجال (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي التستري.
٢٣٣ ـ معجم البلدان (ط : دار إحياء التراث العربي) : ياقوت بن عبدالله الحموي.
٢٣٤ ـ معجم رجال الحديث (ط : مدينة العلم) : أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي.

« اللغة والأدب والمعاجم اللغويّة وما يناسبها »

٢٣٥ ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٢٣٦ ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري.
٢٣٧ ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأُسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي.
٢٣٨ ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٢٣٩ ـ الفروق اللغويّة (ط : مكتبة بصيرتي) : أبو الهلال العسكري.
٢٤٠ ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي.
٢٤١ ـ كشّاف اصطلاحات الفنون (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد علي التهانوي.
٢٤٢ ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرّم بن منظور الأفريقي.
٢٤٣ ـ لغت نامه دهخدا (ط : جامعة طهران) : على اكبر دهخدا.

٢٤٤ ـ مجمع البحرين (ط : مكتبة بوذرجمهري) : فخر الدين الطريحي.
٢٤٥ ـ مجمل اللغة (ط : دار الفكر) : أحمد بن فارس بن زكريا الرازي.
٢٤٦ ـ محيط المحيط (ط : مكتبة لبنان) : بطرس البستاني.
٢٤٧ ـ المصباح المنير (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن محمّد الفيّومي.
٢٤٨ ـ معجم لغة الفقهاء (ط : دار النفائس) : محمّد روّاس قلعه‌جي، وحامد صادق قنيبي.
٢٤٩ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني.
٢٥٠ ـ معجم مقاييس اللغة (ط : دار الجيل) : أحمد بن فارس.
٢٥١ ـ المعجم الوافي في النحو العربي (دار الجيل ـ دار الآفاق) : علي توفيق الحمد ـ يوسف جميل الزعبي.
٢٥٢ ـ المعجم الوسيط (ط : مجمع اللغة العربيّة) : لجنة معجم الوسيط.
٢٥٣ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط : المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت) : المبارك بن محمّد الجزري = ابن الأثير.

« مصادر عامّة »

٢٥٤ ـ دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة (ط : مركز النشر الإسلامي التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : محمّد عليّ الأنصاري.
٢٥٥ ـ شرح نهج البلاغة (ط : دار الجيل) : ابن أبي الحديد المعتزلي.

وهناك مصادر نقلنا عنها بواسطة كتاب الغدير أو غيره مثل: إرشاد الساري، والاتحاف، ووفاء الوفاء، وشفاء السقام ونحوها.

فهرس العناوين

(الفقه)

حرف التاء

(الأُصول)

فهرس المحتويات

أولاً: الفقه

بلـوغ (٩ ـ ٤٥)

بنــاء (٤٥ـ٥٧)

بنـــت (٥٧ ـ ٥٨)

بنـــج (٦٠ ـ ٦٦)

بندق (٦٧ ـ ٦٧)

بنوّة ٦٧

بنو هاشم ٦٧

بهتـــان (٦٧ ـ ٧٢)

بهيـــمة (٧٢ ـ ٨٠)

بيـت (٨١ ـ ٩٤)

البيت الحرام ٩٤

البيت العتيق ٩٤

بيت المال (٩٤ ـ ١٢٣)

بيت المقدس (١٢٣ ـ ١٢٦)

بيت النار (١٢٦ ـ ١٣١)

بيتـــوتة (١٣١ ـ ١٣٩)

بيـــداء (١٣٩ ـ ١٤١)

بيـــدر (١٤١ ـ ١٤٣)

بَيْــض (١٤٣ ـ ١٥١)

بيضة الإسلام (١٥١ ـ ١٥٥)

بيطـــرة (١٥٥ ـ ١٥٧)

بيــع (١٥٧ ـ ١٦٢)

أركان عقد البيع (١٦٢ ـ ٢٠٢)

أحكام البيع (٢٠٢ ـ ٢١١)

أقسام البيع (٢١١ ـ ٤٢٧)

بيع الآبق (٢١١ ـ ٢١٣)

بيع أُمّ الولد ٢١٣

بيع بعض من جملة (٢١٣ ـ ٢١٨)

بيع التشريك ٢١٨

بيع التلجئة ٢١٩

بيع التولية (٢٢٠ ـ ٢٢١)

بيع الثمار (٢٢٢ ـ ٢٣٢)

بيع الجُزاف ٢٣٢

بيع الحاضر للبادي ٢٣٣

بيع حَبَل الحبَلة ٢٣٣

بيع الشخصي ٢٦٩

بيع الصبرة ٢٦٩

بيع الصرف (٢٦٩ ـ ٢٨٥)

بيع العرايا ٢٨٥

بيع العربون (٢٨٥ ـ ٢٨٦)

بيع عقدي ٢٨٦

بيع العينة (٢٨٧ ـ ٢٨٩)

بيع الغائب ٢٩٠
بيع الغاصب ٢٩٠

بيع الغرر (٢٩١ ـ ٢٩٣)

بيع فاسد ٢٩٤

بيع الفضولي (٢٩٤ ـ ٣٢٤)

بيع الكالئ بالكالئ (٣٢٤ ـ ٣٢٦)

بيع الكلّي (٣٢٧ ـ ٣٣٣)

بيع ما لم يُقبض (٣٣٣ـ٣٣٨)

بيع المَجْر (٣٣٩ـ٣٤٠)

بيع المجهول (٣٤٠ـ٣٤٦)

بيع المحاباة (٣٤٦ ـ ٣٤٩)

بيع المحاقلة (٣٤٩ ـ ٣٥٣)

بيع المرابحة (٣٥٣ ـ ٣٦٣)

بيع المزابنة (٣٦٣ ـ ٣٦٤)

بيع العرايا (٣٦٥ ـ ٣٦٧)

بيع المزايدة (٣٦٧ ـ ٣٧١)

بيع المساومة (٣٧١ ـ ٣٧١)

بيع المسترسل (٣٧٢ ـ ٣٧٤)

بيع المشاع (٣٧٤ ـ ٣٧٥)

بيع المشاهدة (٣٧٥ ـ ٣٨١)

بيع المصحف ٣٨١

بيع المصرّاة ٣٨١

بيع المضامين (٣٨١ ـ ٣٨٢)

بيع المعاطاة (٣٨٢ ـ ٤١٠)

بيع المكره ٤١٠

بيع الملاقيح (٤١١ ـ ٤١٢)

بيع الملامسة (٤١٢ ـ ٤١٣)

بيع المنابذة (٤١٣ ـ ٤١٥)

بيع المواضعة (٤١٥ ـ ٤١٦)

بيع النسيئة (٤١٦ ـ ٤٢٤)

بيــع النقــد (٤٢٤ ـ ٤٢٦)

بيعتان في بيع (٤٢٦ ـ ٤٢٧)

بَيْعَة (٤٢٧ ـ ٤٢٨)

بيّنــة ٤٢٨

بِيْعَة (٤٢٨ ـ ٤٢٩)

حرف التاء

تأبيد (٤٢٩ ـ ٤٣٢)

تأبير (٤٣٢ ـ ٤٣٦)

تأبين ٤٣٦

تأجيل (٤٣٦ ـ ٤٣٩)

تأخير (٤٣٩ ـ ٤٤٦)

تأديب (٤٤٦ ـ ٤٦٤)

تأقيت (٤٧١ ـ ٤٧٤)

تأكيد ٤٧٤

تالي ٤٧٤

تأميم (٤٧٤ ـ ٤٧٥)

تأمين (٤٧٥ ـ ٤٧٩)

تأوّه (٤٧٩ ـ ٤٨٠)

تبذير ٤٨٣

تِبر ٤٨٣

تبرّج ٤٨٣

تبرّز ٤٨٣

تَبَرُّع (٤٨٣ ـ ٤٨٨)

تبرّك (٤٨٨ ـ ٤٩٨)

تبسّم (٤٩٨ ـ ٥٠٠)

تبعّض الصفقة (٥٠٠ ـ ٥٠٣)

تبعيض (٥٠٣ ـ ٥٠٩)

تبعي ٥٠٩

تبعيّة (٥٠٩ ـ ٥٢٧)

قاعدة
«تبعيّة العقود للقصود» (٥١٥ ـ ٥١٩)

قاعدة
«تبعيّة الأحكام للأسماء» (٥٢٠ ـ ٥٢٣)

قاعدة
«تبعيّة النماء للأصل» (٥٢٣ ـ ٥٢٦)

قاعدة
«تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد» ٥٢٦

تبكير ٥٢٧

تبليغ (٥٢٧ ـ ٥٣٥)

تبنّي (٥٣٥ ـ ٥٣٧)

تبيع (٥٣٧ ـ ٥٣٨)

تبيّن (٥٣٨ ـ ٥٤١)

تبييت ٥٤١

تتابع (٥٤١ ـ ٥٥١)

تترّس (٥٥١ ـ ٥٥٦)

تثاؤب (٥٥٦ ـ ٥٥٧)

تثليث (٥٥٧ ـ ٥٦٠)

تثنية (٥٦٠ ـ ٥٦١)

تأسيس (٥٧٦ ـ ٥٧٨)

قاعدة
«التأسيس خير من التأكيد»

تأسّي (٥٧٨ ـ ٥٨٣)

تأكيد ٥٨٣

تبادر (٥٨٣ ـ ٥٨٦)

قاعدة
«تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد» (٥٨٤ ـ ٥٨٦)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملخص الأصولي

الجزء الثامن

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

الموسوعة الفقهية الميسرة

کتاب سال حوزه

کتاب برگزیده (رتبه دوم) سال (۱۳۷۹ ش)

ورتبه اول سال (۱۳۸٦ ش) در حوزه علمیه قم

کتاب سال جمهوری اسلامی ایران

کتاب برگزیده (رتبه اول) سال (۱۳۸۰ ش)

در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی جمهوری اسلامی ایران

* * *

نال هذا الكتاب الرتبة الثانية من كتاب العام في الحوزة العلمية

بمدينة قم سنة (١٤٢١ هـ. ق)

والرتبة الأُولى سنة (١٤٢٩ هـ. ق)

كما نال الرتبة الأُولى من كتاب العام

في وزارة الثقافة والإرشاد بالجمهورية الإسلامية الإيرانية

سنة (١٤٢٢ هـ. ق)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء الثامن

تأليف:

الشيخ محمد علي الأنصاري

انصاري، محمد علي، ۱۳۳۰ -
الموسوعة الفقهية الميسرة. ويليها الملحق الاصولي، ملحق تراجم الفقهاء و الاصوليين / تاليف محمد علي الانصاري. - قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق = ۱۳۷۳ -
ج -(مجمع الفكر الاسلامي؛ ۲۹)
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي.
كتابنامه.
ج. ۷(چاپ اول ۱۳۸۵ ش). ISBN 964 - 5662 - 76 - 1
ج. ۸(چاپ اول ۱۳۸۷ ش). ISBN 964 - 5662 - 88 - 5
۱. فقه -- دائرة المعارفها. ۲. اصول فقه -- دائرة المعارفها. ۳. فقيهان -- سرگذشتنامه و كتابشناسي. الف. عنوان. ب. عنوان الملحق الاصولي. ج. عنوان: تراجم الفقها والاصوليين.
BP ۱۴۷ / ۲ / ۸ الف ۸ م ۲۹۷ / ۳۰۳
كتابخانه ملي ايران ۷۵-۸۲۴۵ م

قم - ص. ب ۳٦٥٤ - ۳۷۱۸۵ - ت: ۷٤٤٨١٠

الموسوعة الفقهية الميسرة / ج ٨

المؤلف: الشيخ محمد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)
الناشر: مجمع الفكر الاسلامي
الطبعة: الأولى / ١٤٢٩ هـ. ق
المطبعة: شريعت - قم
الكمية المطبوعة: ١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

التوبة: ١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهمَّ إنِّي أعُوذُ بِكَ أنْ أفْتَقِرَ في غِناك، أوْ أضِلَّ في هُداك، أوْ أُضامَ في سُلطانِكَ، أوْ أُضْطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ.

اللهمَّ اجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَريمةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمي، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائِعِ نِعَمِكَ عِنْدي.

اللهمَّ إنَّا نَعوذُ بِكَ أنْ نَذْهَبَ عَنْ قَوْلِكَ، أوْ أنْ نُفْتَتَنَ عَنْ دِينِكَ، أوْ تَتَابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الَّذي جَاءَ مِنْ عِنْدِكَ.

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة: قسم الخطب، رقم ٢١٥

المساعدون في الجزء الثامن

١ ـ الشيخ مصطفى ورمزيار: تحضير بطاقات الفقه، والمقابلة .

٢ ـ السيد محمد رضي الحسيني الإشكوري: تنظيم بطاقات الفقه .

٣ ـ السيد حافظ موسى زاده: مراجعة المصادر والاستخراجات .

تجارة

لغـــة:

أهمل أكثر اللغويين تعريفها اعـتماداً عـلى وضوحها، ومع ذلك فقد قيل:

ـ إنّها البيع والشراء[1].

ـ أو انتقال شيءٍ مملوك من شخص إلى آخر بعوض مقدّر على جهة التراضي[2].

ـ أو التصرف في المال للربح[3].

ـ أو تقليب المال لغرض الربح[4].

(١) انـظر القـاموس المحـيط: «تجـر»، وفـيه: «التـاجر الذي يبيع ويشتري».

(٢) انظر مجمع البحرين: «تجر».

(٣) انـظر كشـاف اصـطلاحات الفـنون: «تجـارة» نـقلاً عن جامع الرموز في كتاب الزكاة.

(٤) انظر المعجم الوسيط: «تجارة».

اصطلاحاً:

أهمل أكثر الفقهاء كاللغويين تعريفها، ولكن عرّفها المحقّق الحلّي في الشرائع عند تعريف مـال التجارة في الزكاة بأنّها: «عقد معاوضة قـصد بـه الاكتساب عند التملّك»[1].

ولكن يظهر منه في كتاب التجارة أنّها أوسع من ذلك، حيث جعل عنوان الكتاب «التجارة»، ثمّ ذكر أقسام التجارة، وفيها مالم يقصد فيه الاكتساب أيضاً، ولذلك قال الشهيد الثاني معلّقاً على عـبارة المحقّق: «فإن أرادوا منها هنا هذا المعنى، ففي كثير

(١) وعبارته في الشرائع هكذا: «فهو [أي مـال التـجارة]: المال الذي مُلك بعقد معاوضة، وقُصد به الاكتساب عند التملك».

شرائع الإسلام ١: ١٥٦، وانظر المسالك ٣: ١١٧.

من أفرادها المذكورة في هذا الكتاب استطراد، فإنّ هذه الأقسام المعدودة لها أعمّ من كونها بقصد الاكتساب، والقوت، والادّخار.

وإن أرادوا بها هنا ماهو أعمّ مما سبق ـ لتطابق جميع الأفراد المذكورة ـ كانت التجارة في اصطلاحهم من الألفاظ المشتركة، وهو خلاف الظاهر، بل المعروف كون التجارة مأخوذاً في مفهومها إرادة الاسترباح والتكسب كما سبق»[١].

لكن ردّ صاحب الجواهر ذلك: بأنّ المراد من التجارة مطلق المعاوضة... مع إمكان منع اعتبار الاسترباح في مفهومها.

ثمّ فصّل بين التجارة بمعنى مطلق المعاوضة، والاتّجار الذي هو بمعنى اتخاذ التجارة حرفة ومكتسباً، حيث أُخذ في مفهومها الاسترباح[٢].

هذا، وقال السيّد العاملي: إنّ للتجارة إطلاقات ثلاثة:

الأوّل ـ مطلق التكسّب، ويدخل فيه الصلح والإجارات، وغيرها.

الثاني ـ المعاوضة لطلب الربح، وقد طفحت به عباراتهم في باب الزكاة.

الثالث ـ البيع مطلقاً وتوابعه[٣].

(١) المسالك ٣: ١١٧.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٦.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤.

الأحكام:

مشروعيّة التجارة:

تدلّ على مشروعيّة التجارة بكلا معنييها، سواء كانت بمعنى اتخاذها حرفة ومكتسباً، أو بمعنى مطلق المعاوضة، الأدلّة الأربعة:

ـ أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٣].

ـ وأمّا السنّة، فيدلّ منها على المشروعيّة مادلّ على بيان فضلها، وبيان أحكامها، مضافاً إلى دلالة السنّة العمليّة للنبي والأئمة عليها. حيث كانوا يمارسون البيع والشراء ونحوهما.

ـ وأمّا الإجماع، فلإجماع الأُمّة على مشروعيّتها، بل قامت سيرة المسلمين على ذلك منذ زمن النبي ﷺ.

ـ وأمّا العقل، فلأنّه يدرك ضرورة ذلك؛ لقيام النظام الاجتماعي عليه.

الحكم التكليفي للتجارة:

هناك اتجاهان في تقسيم التجارة من حيث

(١) النساء: ٢٩.

(٢) الجمعة: ١٠.

(٣) المائدة: ١.

الحكم التكليفي:

الأوّل ـ تقسيمها بلحاظ ما يكتسب به:

وبهذا اللحاظ تنقسم إلى مباح وحرام ومكروه؛ لأنّ ما يكتسب به ـ وهو العين أو المنفعة ـ إمّا منهيٌّ عنه أو لا، والثاني هو المباح.

والأوّل، إمّا أن يكون النهي فيه مانعاً عن النقيض أولا، فالأوّل هو المحرّم، والثاني هو المكروه.

وممّن ذهب إلى هذا الاتجاه المحقّق الحلّي[١] والشهيدان[٢].

الثاني ـ تقسيمها بلحاظ الاكتساب:

والاكتساب هو فعل المكلّف، وتعرض عليه الأحكام الخمسة، فقد يكون واجباً، كالاكتساب للإنفاق الواجب، وقد يكون مندوباً، كالاكتساب للتوسعة على العيال، وقد يكون محرّماً، كالاكتساب بالمحرّمات أو لغاية محرّمة، وقد يكون مكروهاً، كبيع الأكفان، والصياغة، ونحوهما ممّا ذكروه في الاكتسابات المكروهة، وقد تقدّم الكلام عن ذلك كلّه في عنوان «اكتساب».

وذهب إلى هذا الاتجاه العلّامة الحلّي[٣]، وبعض آخر[١].

وقال الشهيد الثاني: كلاهما حسن[٢]

لكن، انتقد صاحب مفتاح الكرامة التقسيم الأوّل: بأنّ العين بذاتها لا تكون محرّمة ولامكروهة ولا مباحة، بل باعتبار ما يتعلّق بها من فعل المكلّف، وهو قابل للاتصاف بالوجوب والندب أيضاً[٣].

فضل التجارة:

وردت روايات كثيرة تدلّ على فضل التجارة والنهي عن تركها، منها:

ـ ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: تعرّضوا للتجارة، فإنّ فيها غنى لكم عمّا في أيدي الناس»[٤].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال للموالي: اتّجروا بارك الله لكم، فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: الرزق عشرة أجزاء، تسعة أجزاء في التجارة وواحد في

---

(١) انظر شرائع الإسلام ٢: ٩.

(٢) انظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٢٠٥، والمسالك ٣: ١١٨.

(٣) انظر قواعد الأحكام ٢: ٥.

(١) انظر: المهذّب البارع ٢: ٣٣٤، والتنقيح الرائع ٢: ٤.

(٢) انظر المسالك ٣: ١١٨.

(٣) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤.

(٤) الوسائل ١٧: ١٢، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ١١.

غيرها»[١].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «التجارة تزيد في العقل»[٢].

ـ وعن الفضيل بن يسار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي قد كففت عن التجارة وأمسكت عنها، قال: ولم ذلك؟ أعجز بك؟! كذلك تذهب أموالكم، لاتكفّوا عن التجارة، والتمسوا من فضل الله عزّوجلّ»[٣].

ـ وعن المعلّى بن خنيس، قال: «رآني أبو عبدالله عليه السلام،وقد تأخّرت عن السوق، فقال: اُغدُ إلى عزّك»[٤].

إلى غير ذلك من الروايات المتظافرة الدالّة على فضل التجارة بالخصوص، وفضل طلب الرزق والاكتساب بالعموم.

آداب التجارة:

ذكر الفقهاء اُموراً تحت عنوان آداب التجارة، أو البيع، لكن قيل: المراد منها آداب مطلق الاكتساب[١].

وهذه الآداب ينبغي فعل بعضها، وهي مندوبات التجارة، وينبغي ترك بعضها الآخر، وهي مكروهات التجارة.

أوّلاً ـ مندوبات التجارة:

وأهمّ هذه المندوبات هي:

١ ـ الاعتماد على الله تعالى:

ينبغي للتاجر والمكتسب أن يكون اعتماده على الله تعالى، لا على فطنته وتدبيره،بمعنى أن يعتمد على الله أوّلاً، ثمّ يتوسّل بالطرق المشروعة في التجارة والاكتساب[٢].

٢ ـ الاكتساب بنيّة الاستعفاف عن الناس:

ينبغي للإنسان أن يكون اكتسابه بنيّة الاستعفاف عن الناس والتوسعة على العيال وإعانة المحتاجين، والصرف في أعمال الخير[٣].

٣ ـ الاقتصاد والإجمال في الطلب:

ومن آداب التجارة أن يقتصد في طلبه ويُجمل فيه، ويترك الاجتهاد البليغ[٤]، فعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ليكن طلبك للمعيشة فوق كسب المضيّع، ودون طلب الحريص الراضي بدنياه،

---

(١) الوسائل ١٧: ١٢، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل ١٧: ١٢، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٩.

(٣) الوسائل ١٧: ١٦، الباب ٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٨.

(٤) الوسائل ١٧: ١٠، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٢.

(١) انظر مفتاح الكرامة ٤: ١٣٢.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٤٥٠.

(٣) انظر الجواهر ٢٢: ٤٤٩.

(٤) انظر الجواهر ٢٢: ٤٥٠.

المطمئن إليها، ولكن أنزل نفسك من ذلك بمنزلة المنصف المتعفّف، ترفع نفسك عن منزلة الواهن الضعيف وتكسب مالابدّ منه، إنّ الذين أُعطوا المال ثمّ لم يشكروا لا مال لهم»[١].

٤ ـ التفقّه فيما يتولّاه:

ينبغي لمن أراد الاتّجار، بل مطلق الاكتساب، أن يتفقّه فيما يمارسه؛ ليعرف صحيح العقد من فاسده، ويسلم من الربا وسائر المحرّمات، ولايشترط معرفة الأحكام بالاستدلال، بل يكفي التقليد[٢].

والروايات بذلك مستفيضة، من قبيل:

ـ ما رواه أصبغ بن نباته قال: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول على المنبر: يامعشر التجار، الفقه ثمّ المتجر، الفقه ثمّ المتجر، الفقه ثمّ المتجر، والله لَلرّبا في هذه الأُمّة أخفى من دبيب النمل على الصفا، شوبوا أيمانكم بالصدق، التاجر فاجر، والفاجر في النار، إلّا من أخذ الحقّ وأعطى الحقّ»[٣].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام من اتّجر بغير علم ارتطم في الربا ثمّ ارتطم»[١].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً قال: «من أراد التجارة فليتفقّه في دينه ليعلم بذلك ما يحلّ له ممّا يحرم عليه، ومن لم يتفقّه في دينه ثمّ اتّجر تورّط في الشبهات»[٢].

٥ ـ التسوية بين المعامِلين:

بمعنى عدم التفريق بينهم في السعر وحسن المتاع، وعدم ترجيح الشريف على الوضيع، نعم لا بأس بالتفريق والترجيح بسبب فضيلة، أو دين، أو فقر ونحو ذلك ممّا يحسّنه العقل والشرع، لكن يكره للآخذ قبوله، ولذلك كان السلف يوكّلون في الشراء من لايُعرف؛ هرباً من ذلك، كما قيل[٣].

٦ ـ إقالة المستقيل:

بمعنى فسخ العقد إذا طلب منه المشتري ذلك؛ لما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: «أيّما مسلم أقال مسلماً ندامةً في البيع، أقاله الله عثرته يوم

---

(١) الوسائل ١٧: ٤٨، الباب ١٣ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٣.

(٢) انظر: الروضة البهيّة ٣: ٢٨٥، ومفتاح الكرامة ٤: ١٣٢، والجواهر ٢٢: ٤٥٠.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٨١، الباب الأوّل من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٧: ٣٨٢، الباب الأوّل من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٨٢، الباب الأوّل من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤.

(٣) انظر: الروضة البهيّة ٣: ٢٨٦، ومفتاح الكرامة ٤: ١٣٤، والجواهر ٢٢: ٤٥١ ـ ٤٥٢.

القيامة»[١].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك بالتفصيل في عنوان «إقالة».

٧ ـ الدعاء بالمأثور عند دخول السوق وذكر الشهادتين حين الجلوس:

يستحب أن يدعو بالمأثور عند دخول السوق، ويشهد الشهادتين إذا جلس مجلسه[٢]، ففي الحديث: يقول حين يضع رجله في السوق: «اللهم إنّي أسألك من خيرها وخير أهلها».

فإذا جلس مجلسه قال حين يجلس: «أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لاشريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللهم إنّي أسألك من فضلك حلالاً طيّباً، وأعوذ بك من أن أظلِمَ أو أُظلَم، وأعوذ بك من صفقةٍ خاسرة»[٣].

٨ ـ التكبير ثلاثاً عند الشراء، والدعاء بالمأثور:

يستحب أن يكبّر ثلاثاً إذا اشترى وأن يدعو بالمأثور[٤]، فعن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا اشتريت شيئاً من متاع أو غيره، فكبّر ثمّ قل: اللهم إنّي اشتريته ألتمس فيه من فضلك، فصلّ على محمد وآل محمد، واجعل لي فيه فضلاً، اللهم إنّي اشتريته ألتمس فيه من رزقك، فاجعل لي فيه رزقاً، ثمّ أعد كلّ واحدة ثلاث مرّات»[١].

٩ ـ القبض ناقصاً، والإعطاء راجحاً:

يستحب أن يقبض لنفسه ناقصاً ويدفع لغيره راجحاً، نقصاناً ورجحاناً لايؤدّي إلى الجهالة؛ والوجه في استحباب ذلك هو الاحتياط كي لا يتورّط بالبخس في المكيال[٢].

١٠ ـ المسامحة في البيع والشراء:

تستحب السهولة والمسامحة في البيع والشراء، خصوصاً في آلات الطاعات، فإنّ ذلك موجب للبركة والزيادة، وكذا تستحب في القضاء والاقتضاء، فعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: بارك الله على سهل البيع، سهل الشراء، سهل القضاء، سهل الاقتضاء»[٣].

والقضاء: الإقراض والإعطاء بالدين،

---

(١) من لايحضره الفقيه ٣: ١٩٦، كتاب المعيشة، باب التجارة وآدابها، الحديث ٣٧٣٨، والوسائل ١٧: ٣٨٦، الباب ٣ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ١٣٥، والجواهر ٢٢: ٤٥٢.

(٣) الوسائل ١٧: ٤٠٧، الباب ١٨ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٤) انظر: الروضة البهية ٣: ٢٩١، ومفتاح الكرامة ٤: ١٣٦، والجواهر ٢٢: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(١) الوسائل ١٧: ٤١٠، الباب ٢٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: الروضة البهيّة ٣: ٢٩١، ومفتاح الكرامة ٤: ١٣٣، والجواهر ٢٢: ٤٥٣.

(٣) الوسائل ١٧: ٤٥٠، الباب ٤٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

والاقتضاء: مطالبة القرض والدين(١).

ومعنى الحديث: أنّ المؤمن يتسامح ويتساهل في إعطاء القرض، وفي مطالبته.

ثانياً: مكروهات التجارة:

ذكر الشهيد الأوّل وغيره للتجارة مكروهات كثيرة، نذكر أهمّها فيما يأتي:

١ ـ مدح السلعة عند البيع، وذمّها عند الشراء:

من مكروهات التجارة مدح البائع سلعته عند بيعها، وذمّ المشتري لها عند شرائها(٢)؛ لورود النهي عنه، فعن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من باع واشترى فليحفظ خمس خصال، وإلّا فلا يشترينّ ولا يبيعنّ: الربا، والحلف، وكتمان العيب، والحمد إذا باع، والذم إذا اشترى»(٣).

٢ ـ الحلف إذا أراد البيع:

ومن المكروهات أيضاً، الحلف، وتدلّ على كراهته الرواية المتقدّمة.

٣ ـ البيع في موضع يستتر فيه العيب:

ويكره البيع في موضع يستتر فيه العيب

(١) انظر: الصحاح والقاموس المحيط وغيرهما: «قضى».

(٢) انظر: الدروس ٣: ١٨١، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٢٩١، ومفتاح الكرامة ٤: ١٣٦، والجواهر ٢٢: ٤٥٤.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٨٣، الباب ٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

لظلمة مثلاً؛ حذراً من الغِشّ والتدليس(١)، قال هشام بن الحكم: «كنت أبيع السابري(٢) في الظلال، فمرّ بي أبو الحسن الأوّل عليه السلام راكباً، فقال لي: ياهشام إنّ البيع في الظلال غِشٌّ والغِش لايحلّ»(٣).

٤ ـ الربح على المؤمن إلّا مع الضرورة:

اختلفت الروايات وكلمات الفقهاء في تفسير ذلك، وحاصل ما أفاده الشهيدان(٤) وغيرهما(٥) هو: أنّه مع حاجة البائع يربح بمقدار قوت يومه وليله، موزّعة على العاملين، ومع عدم الحاجة فلا يربح، هذا إذا لم يبع للتجارة وإلّا فله الربح مع الرفق.

٥ ـ الربح على الموعود بالإحسان:

في الحديث عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا قال الرجل للرجل: هلّم أحسن بيعك يحرم عليه الربح»(٦).

(١) حذراً من تكرير المصادر نحيل القارئ إلى المصادر المذكورة في الهامش رقم ٢ من العمود المتقدّم.

(٢) السابري نوع من الثياب الرقاق تُعمل بسابور، موضع بفارس. مجمع البحرين: «سبر».

(٣) الوسائل ١٧: ٤٦٦، الباب ٥٨ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٤) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٢٩٢.

(٥) انظر: الجواهر ٢٢: ٤٥٥، وراجع لتفصيل البحث مفتاح الكرامة ٤: ١٣٤.

(٦) الوسائل ١٧: ٣٩٥، الباب ٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

قال الشهيد الثاني: «والمراد به الكراهة المؤكدة»[1].

٦ ـ السوم ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس:

ورد النهي عن السوم والتجارة في الوقت المذكور، لأنّه وقت العبادة ومسألة الله تعالى، لا وقت التجارة، فقد ورد: أنه «نهى رسول الله ﷺ عن السوم ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس»[2].

٧ ـ الدخول إلى السوق أوّلاً والخروج منه آخراً:

يكره للإنسان أن يكون أوّل داخل إلى السوق وآخر خارج منه؛ للنهي عنه، عكس المسجد، حيث يستحب أن يكون أوّل داخل فيه وآخر خارج منه[3].

٨ ـ معاملة الأدنين وذوي العاهات:

ورد النهي عن معاملة الأدنين ـ وهم الذين لايبالون بما قالوا وما قيل لهم، ولا يسرّهم الإحسان ولا تسوؤهم الإساءة، والذين يحاسبون على الشي الدنيء[1] ـ وعن معاملة ذوي العاهات، ومستجدّي النعمة.

ففي الحديث: «لاتشتر من محارَف[2]؛ فإنّ صفقته لابركة فيها»[3]، و«لاتخالطوا ولاتعاملوا إلّا من نشأ في الخير»[4]، و «احذروا معاملة ذوي العاهات، فإنّهم أظلم شيء»[5]، و«إياك ومخالطة السفلة[6]»[7] ونحو ذلك.

٩ ـ التعرّض للكيل أو الوزن إذا لم يحسنهما:

يكره التعرّض للكيل أو الوزن لمن لم يحسنهما؛ حذراً من الزيادة والنقصان المؤدّيين إلى المحرّم، وقيل: يحرم؛ للنهي المقتضي للتحريم،

---

(١) انظر الروضة البهية٣: ٢٩٣.

(٢) الوسائل١٧: ٣٩٩، الباب ١٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل١٧: ٤٦٨، الباب ٦٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

---

(١) انظر الروضة البهية٣: ٢٩٣.

(٢) المحارَف خلاف المبارك، وهو الذي إذا طلب لايُرزق، أو لايسعى في الكسب، والمنقوص من الحظّ الذي لاينمو له مال. مجمع البحرين: «حرف».

(٣) الوسائل١٧: ٤١٣، الباب ٢١ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل١٧: ٤١٤، الباب ٢١ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٦.

(٥) الوسائل١٧: ٤١٥، الباب ٢٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث٢.

(٦) السَّفلة أو السَّفِلة: الساقط من الناس. مجمع البحرين: «سفل».

(٧) الوسائل١٧: ٤١٧، الباب ٢٤ من أبواب آداب التجارة، الحديث٢.

لكنّه محمول على الكراهة[١]، فعن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: رجل من نيّته الوفاء، وهو إذا كال لم يحسن أن يكيل، قال: فما يقول الذين حوله؟ قلت: يقولون: لايُوفي، قال: هذا لاينبغي له أن يكيل»[٢].

١٠ ـ تزيين المتاع ليرغب فيه الجاهل:

ذكر الشهيدان من جملة المكروهات تزيين المتاع ليرغب فيه الجاهل مع عدم غاية أُخرى للزينة، أما تزيينه لغاية أُخرى كما لو كانت الزينة مطلوبة عادة فلا بأس[٣].

١١ ـ الاستحطاط من الثمن بعد العقد:

يكره الاستحطاط من الثمن ـ وهو طلب الحطّ منه وتنقيصه ـ بعد العقد؛ للنهي عنه، ففي خبر إبراهيم الكرخي، قال: «اشتريت لأبي عبدالله عليه السلام جارية فلمّا ذهبتُ أنقدهم، قلت: أستحِطُّهم؟ قال: لا، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الاستحطاط بعد الصفقة»[٤].

١٢ ـ موارد أُخر:

ذكر الفقهاء مكروهات أُخر، تقدّم البحث عن بعضها، وسوف يأتي البحث عن بعضها الآخر، من قبيل:

ـ الاحتكار، بناءً على كراهته، وإلّا فالمشهور حرمته، وقد تقدّم البحث عنه في عنوان «احتكار».

ـ توكّل الحاضر للبادي، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «بدو».

ـ والزيادة وقت النداء، ودخول المؤمن في سوم أخيه، وقد تقدّم البحث عنهما في عنوان «بيع المزايدة»

ـ وتلقّي الركبان، والنجش، وسوف يأتي البحث عنهما في محلّهما، وقد تقدّم بعض الكلام عن النجش في «بيع المزايدة».

وهناك موارد كثيرة أُخرى ذكرها الشهيد الأوّل في الدروس[١]، وصاحب الجواهر في الجواهر[٢].

حكم التجارة مع الكفّار:

الأصل الأوّلي هو حلّية التجارة مع الكفّار بجميع أقسامهم؛ لشمول عمومات التجارة مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٣]، و ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن

(١) انظر الروضة البهية ٣: ٢٩٤.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٩٤، الباب ٨ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٣: ٢٨٩.

(٤) الوسائل ١٧: ٤٥٢، الباب ٤٤ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(١) انظر الدروس ٣: ١٨٠ ـ ١٨٧.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ٤٦٦ ـ ٤٧٠.

(٣) المائدة: ١.

تَرَاضٍ﴾[١]، ونحوهما لمثل هذه التجارة، لكن خرج من هذا الأصل بيع السلاح لهم، لورود النهي عن ذلك، ففي رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة، قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس»[٢].

وهناك روايات أُخر وردت في حرمة بيع السلاح لأعداء الدين، تكلّم الفقهاء عنها عند الكلام عن حرمة بيع السلاح لأعداء الدين، الذي ذكروه من جملة المكاسب المحرّمة، ولهم تفصيلات في المسألة[٣].

هل تجب الزكاة في مال التجارة؟

المشهور عدم وجوب الزكاة في مال التجارة، نعم تستحب فيه، لكن نُسب إلى ابني بابويه القول بالوجوب[٤].

راجع: زكاة

مظان البحث:

يبحث عمّا تقدّم غالباً في أوّل كتاب التجارة أو البيع على اختلاف التسمية.

---

(١) النساء: ٢٩.

(٢) الوسائل ١٧: ١٠٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٣) انظر: الجواهر ٢٢: ٢٨ ـ ٣٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٤٧ ـ ١٥٢.

(٤) انظر الجواهر ١٥: ٧٢ ـ ٧٤.

تجاوز

راجع: الملحق الأُصولي: «تجاوز».

تجديد

لغـــة:

من جدّد الشيء، أي صيّره جديداً[١].

اصطلاحاً:

استعمل بمعنى تكرار الشيء، فتجديد النيّة: تكرارها، وتجديد الوضوء: تكراره، وتجديد العقد: تكراره، وتجديد القبر: بناؤه بعد اندراسه، وهكذا...

الأحكام:

تعرف أحكام هذه التجديدات في المواطن الأصليّة، مثل عناوين: نيّة، وضوء، قبر، ارتداد وهكذا.

تجربة

لغـــة:

اسم من جرّبت الشيءَ تجريباً، أي اختبرته

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «جدّد».

مرّةً بعد أُخرى[١]

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، وقد يراد به الاختبار ولو مرّة واحدة.

الأحكام:

إحالة معرفة متعلّقات بعض الأحكام إلى التجربة:

من المعلوم أنّ وظيفة الفقيه إنّما هي بيان الأحكام الشرعيّة الكليّة المستنبطة من الأدلّة الشرعيّة.

ولا إشكال في أنّ بعض متعلّقات هذه الأحكام يحتاج تشخيصها إلى تجربة، ويحال القيام بها إلى العلوم المختصّة بذلك، كعلم الطب، وعلم النفس، وعلم الهيئة، ونحوها من العلوم التي يمكن الاستفادة من تجاربها في مجال التشريع.

وإليك نماذج ممّا أحاله الفقهاء إلى التجربة، نذكرها إجمالاً، ونحيل التفصيل إلى مواضعها المناسبة.

(١) نقله الفيّومي عن الأزهري في المصباح المنير: «جرب».

وجاء في المعجم الوسيط: «التجربة في العلم: اختبارٌ منظّم لظاهرة أو ظواهر، يراد ملاحظتها ملاحظة دقيقة ومنهجيّة للكشف عن نتيجةٍ ما، أو تحقيق غرض معيّن». المعجم الوسيط: «جرب».

١ ـ إحالة تشخيص الضرر إلى التجربة:

أحال الفقهاء تشخيص الضرر بأقسامه: النفسي، والمالي، والعرضي في الموارد التي يستلزم تشريع الحكم فيها الضرر، إلى التجربة، كإضرار استعمال الماء للمتوضّي أو المغتسل[١]، وإضرار الصوم للصائم[٢]، ونحوهما.

٢ ـ معرفة مايضرّ من الأطعمة والأشربة:

من الأطعمة والأشربة المحرّمة: الأطعمة والأشربة الضارّة، ومعرفة المضرّ منها ومقدار الضرر فيها محالٌ إلى التجربة[٣].

٣ ـ معرفة مقدار العجز عن القيام ونحوه في الصلاة:

يعرف العجز عن القيام الواجب في الصلاة ومقداره بالتجربة، وكذا العجز عن غيره كالركوع والسجود ونحوهما، فإذا عرف عجزه عن القيام بالتجربة جلس، وإذا عرف عجزه عن الركوع بها

(١) انظر: روض الجنان ١: ٣١٧، والمدارك ٢: ١٩٤، والحدائق ٤: ٢٨٧، ومستند الشيعة ٣: ٣٨٠، والجواهر ٥: ١١٠ـ ١١١.

(٢) انظر: المنتهى ٩: ٢٧٤، والمسالك ٢: ٤٩، والمدارك ٦: ١٥٦ و ٢٨٥، ومستند الشيعة ١٠: ٣٧٥، والجواهر ١٦: ٣٤٦، وغيرها.

(٣) انظر: المسالك ١٢: ٧٠، ومستند الشيعة ١٥: ١٧.

أومأ له، وكذا السجود[١].

٤ ـ معرفة مرض الموت بالتجربة:

اختلفوا في تحديد مرض الموت، هل هو المرض الذي يخاف أن يؤدّي إلى الموت، وإن لم يتّفق فيه الموت، أم هو الذي يتفّق فيه الموت، وإن لم يحصل منه الخوف؟

فعلى الأوّل نكون بحاجة إلى معرفة الأمراض التي يخاف فيها أن تؤدّي إلى الموت، ومعرفتها إنّما تحصل بالتجربة[٢].

٥ ـ معرفة تأثير المحرّمات في العلاج بالتجربة:

لا إشكال في أنّ العلم بتأثير العقاقير في علاج الأمراض إنّما كان يحصل بالتجربة قديماً، وكذا حديثاً، من دون فرق بين ما كان منها مستخرجاً من أشياء محلّلة أو محرّمة، ولمّا كان المحرّم منها يتوقّف جواز تناوله بإحراز كونه دواءً وبانحصار العلاج فيه، فلذلك ينبغي حصول الإطمئنان بحصول العلاج به. وذلك يحصل بالتجربة[٣].

(١) انظر جامع المقاصد ٢: ٢١٢.

(٢) انظر: جامع المقاصد ١١: ٩٦ ـ ١٠٤، والمسالك ٦: ٣١٠ ـ ٣١٥، والجواهر ٢٨: ٤٦٥ ـ ٤٦٧.

(٣) انظر مستند الشيعة ١٥: ٣٨ ـ ٣٩.

٦ ـ حكم الإخبار عن الحوادث في المستقبل استناداً إلى التجربة:

تكلّم الفقهاء عن الإخبار عن الحوادث المستقبلة استناداً إلى علم النجوم، فأبطلوا مثل الإخبار عن نشوب حرب إذا اقترن الكوكب الفلاني مع الكوكب الفلاني الآخر؛ لعدم استناده إلى مبدأ علمي، لكنّهم أجازوا الإخبار إذا كان مستنداً إلى حسابات علميّة حاصلة بالتجربة المتطاولة في آلاف السنين، مثل الكسوف والخسوف ونحوهما،بل وحتى الإخبار عن الأنواء الجوية بملاحظة بعض التغيّرات، كنزول المطر ونحوه، إذا حصل العلم بالملازمة بينهما عن طريق التجربة القطعية[١].

٧ ـ حكم استناد القاضي في حكمه إلى التجربة:

المعروف عند علمائنا: أنّ القاضي يجوز أن يقضي بعلمه، إذا كان حصول العلم عن طريق متعارف[٢]، والظاهر شمول هذا التعميم للعلم الحاصل عن التجربة، سواء قام هو بالتجربة، أو قام به غيره، فحصل العلم من تجربته بالنتيجة.

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٠١ ـ ٢٠٤، ومصباح الفقاهة ١: ٢٤٨.

(٢) انظر الجواهر ٤٠: ٨٨ ـ ٩٢، ومباني تكملة منهاج الصالحين ١: ١٢، المسألة ٨.

كانت هذه بعض الموارد التي أستند الفقهاء فيها إلى التجارب، وهناك موارد كثيرة أُخر لامجال لعدّها، من قبيل اعتماد الفقهاء في معرفة الزوال، والقبلة. وعدد أيام الشهر الهلالي وأنّه لايزيد على الثلاثين يوماً، ونحوها على تجارب أهل الهيئة[١]، واعتمادهم في تشخيص دم الحيض والاستحاضة على التجارب الحاصلة في طول التاريخ من أحوال النساء، وتشخيص رشد الصبي بعد بلوغه بالتجربة[٢]، ونحو هذه الأُمور.

لافرق بين التجربة الطبيعيّة والاجتماعية:

التجربة الطبيعية مثالها ما تقدّم، وأما مثال التجربة الاجتماعية فكإحالة معرفة بعض متعلّقات الأحكام إلى العرف، كإحالة معرفة مفهوم الإهانة أو بعض مصاديقها إليه، فالعرف بتجاربه مثلاً يشخّص أنّ فعل كذا عند مجيء القادم يعتبر إهانة له، وعندئذ يرتّب الشرع عليه الحكم، وهو الحرمة، وإن كان الفعل في حدّ ذاته مباحاً.

الضمان بالتجربة:

محلّ الكلام هو ما إذا حدث تلف بسبب التجربة، فهل يثبت الضمان على المجرِّب أم لا؟

والكلام تارة يكون في تلف الشيء المجرَّب، وأُخرى في تلف الشيء المجرَّب عليه.

أوّلاً ـ ضمان تلف الشيء المجرَّب:

إذا جرّب مال الغير، فأدّت التجربة إلى تلفه، فلا يخلو ذلك من إحدى حالات ثلاثة:

١ ـ أن يأذن المالك بالتجربة مطلقاً:

لو أذن المالك بالتجربة مطلقاً، أي حتى لو أدّت التجربة إلى تلف الشيء المجرَّب، فلا إشكال في عدم الضمان، مع مراعاة القيد الارتكازي، وهو أن لايستند التلف إليه لسوء استعماله وعدم معرفته لكيفيّته، وإلّا فمع استناده إليه فلا إشكال في الضمان إلّا أن يعلم شمول إطلاق الإذن لهذه الصورة أيضاً، فلا ضمان عندئذ.

٢ ـ أن لا يأذن المالك بالتجربة ولا بالإتلاف:

فلولم يأذن المالك بالتجربة، ولا بالإتلاف، فلاتجوز التجربة تكليفاً، ويضمن المجرِّب مع الإتلاف مطلقاً، سواء كان التلف مستنداً إلى سوء معرفته بالتجربة أو لا؛ لكون تصرّفه عدوانيّاً، نعم ربّما يقال بعدم الضمان فيما لو استند الإتلاف إلى سبب خارجٍ عن إرادة المجرِّب، إلّا إذا كان وضع يده ـ أي المجرِّب ـ على المجرَّب وضعاً عدوانيّاً، فيضمن حتى مع فرض كون حدوث التلف خارجاً عن إرادته،كما هو مقتضى فتواهم بذلك

---

(١) انظر مجمع الفائدة ٥: ٢٨٩.

(٢) انظر الجواهر ٢٦: ١٠٩ ـ ١١١.

في الغصب[1].

٣ ـ أن يأذن المالك بالتجربة دون الإتلاف:

فهنا يمكن أن يقال بالضمان في صورتين:

الأُولى ـ أن يستند التلف إلى التجربة نفسها، بأن تكون التجربة هي السبب في تلف الشيء المجرَّب.

الثانية ـ أن يستند إلى سوء استعمال المجرِّب.

ففي هاتين الصورتين لمّا كان التلف مستنداً إلى الفاعل نفسه فيكون ضامناً.

وأمّا إذا استند التلف إلى عامل غير إرادي، مثل انقطاع التيار الكهربائي واتصاله مرّة ثانية بصورة غير متّزنة، بحيث أدّى إلى عطب في الآلة الكهربائية، فيمكن أن يقال بعدم الضمان فيه.

ولا يأتي هنا بحث التصرف العدواني، لوجود الإذن بالتجربة.

ثانياً ـ ضمان تلف الشيء المجرَّب عليه:

إذا جرَّب آلة ـ سواء كانت له أو لغيره ـ على شيءٍ ليس له، ثمّ أدّى ذلك إلى تلف الشيء أو عطبه، فسوف يأتي الكلام السابق برُمّته هنا أيضاً، لأنّ المجرَّب عليه:

ـ إمّا أن يأذن مالكه بالتجربة عليه مطلقاً، أي حتى مع تلفه.

ـ أو لا يأذن بالتجربة عليه ولا باتلافه.

ـ أو يأذن بالتجربة عليه، دون إتلافه.

فعلى الصورة الأُولى لا يضمن إلّا مع استناد التلف إليه كجهله بالاستعمال مثلاً، ومع هذا الفرض يضمن، إلّا أن يطلق في الإذن بالإتلاف بحيث يشمل الإتلاف المستند إلى الفاعل أيضاً.

وعلى الصورة الثانية، يضمن مطلقاً؛ سواء كان التلف مستنداً إلى سوء المعرفة، أو إلى التجربة نفسها؛ لأنّ التصرف ـ وهو التجربة ـ لم يكن مأذوناً فيه حسب الفرض، وإن كان وضع يده عليه ليس عدوانياً، مثل كونه وديعة أو عارية في يده.

نعم، ربّما يقال بعدم الضمان فيما لو استند الإتلاف إلى سبب خارج عن إرادة المجرِّب، إلّا إذا كان وضع يده ـ أي المجرِّب ـ على المجرَّب وضعاً عدوانياً، فيضمن حتى مع فرض كون سبب حدوث التلف خارجاً عن إرادته.

وعلى الصورة الثالثة، يضمن فيما لو كان التلف مستنداً إلى التجربة أو سوء استعمال المجرِّب.

أمّا إذا كان مستنداً إلى سبب قهري، فيمكن أن يقال بعدم ضمانه، إلّا مع فرض كون وضع يده على المجرَّب وضعاً عدوانياً فيكون فيه الضمان.

ومن أمثلة الصورة الثانية الاستفتاء المنقول عن السيّد الخوئي حيث جاء فيه:

«سؤال ـ هل يجوز تجربة دواء على مريض إذا علم أنّ الدواء فعّال وناجح، ولكن بدون علم

---

(١) انظر الجواهر ٣٧: ٨٥.

المريض؟

الجواب ـ لايجوز مع عدم علم المريض»[١].

والجواب وإن كان يتضمن الحكم التكليفي فقط، لكن يمكن فهم الحكم الوضعي وهو الضمان منه أيضاً، لأن لازم عدم جواز هذا التصرف هو الضمان مع الإتلاف.

بعض ماورد في التجربة:

وردت نصوص في التجربة نورد بعضها إتماماً للفائدة، وهي:

١ ـ ذكر المحدّث العاملي في كتاب التجارة من الوسائل باباً عنوانه «باب استحباب تجربة الأشياء وملازمة ما ينفع من المعاملات».

والأمر الاستحبابي في الروايات المذكورة في هذا الباب تشير إلى مطلوبية التجربة نفسها مع غض النظر عن وقوع نتيجتها متعلّقاً للحكم الشرعي.

وممّا ذكره تحت هذا العنوان:

أ ـ مارواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «شكا رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله الحرفة، فقال: انظر بيوعاً فاشترها، ثمّ بعها، فما ربحت فيه فألزمه»[٢].

(١) منية السائل (مجموعة استفتاءات عن السيّد الخوئي): ٢٠٨.

(٢) الوسائل ١٧: ٤٤٠، الباب ٣٥، من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

ب ـ ما رواه عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا نظرالرجل في تجارة فلم ير فيها شيئاً فليتحوّل إلى غيرها»[١].

وروايات أُخر بهذا المضمون.

٢ ـ وعن علي عليه السلام: «من أحكم التجارب سَلِم من المعاطب، من غني عن التجارب عمي عن العواقب»[٢].

٣ ـ وعنه عليه السلام: «رأي الرجل على قدر تجربته»[٣].

٤ ـ وعنه عليه السلام: «التجارب علم مستفاد»[٤].

٥ ـ وعنه عليه السلام: «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب»[٥].

تجريد

لغة:

من جرّدت الشيء جرداً، أزلت ما عليه،

(١) الوسائل ١٧: ٤٤١، الباب ٣٥ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤.

(٢) منتخب ميزان الحكمة: ١٠٠، رقم ١٠٥٨، نقلاً عن غرر الحكم ٨٠٤٠.

(٣) منتخب ميزان الحكمة: ١٠٠، رقم ١٠٦٠، نقلاً عن غرر الحكم ٦٧٣.

(٤) المصدر المتقدّم: رقم ١٠٥٥، نقلاً عن غرر الحكم ١٠٣٦.

(٥) المصدر المتقدّم: رقم ١٠٦٢، نقلاً عن غرر الحكم: ١٧١٧.

وجرّدته من ثيابه: نزعتها عنه، وتجرّد هو منها: نزعها[١].

اصطلاحاً:

يراد به التجريد عن الثياب غالباً.

الأحكام:

ورد التجرّد عن الثياب في مسائل عديدة نشير إلى عناوين أهمها ونحيل التفصيل إلى المواضع المناسبة، وهذه العناوين هي:

ـ تجريد الميّت عن ثيابه للغسل.

ـ حكم غسل الرجل المرأة وبالعكس مع التجريد عن الثياب، وغسل الزوجين أحدهما للآخر مجرّداً، و غسل الرجل الصبيّة مجرّدة والمرأة الصبيّ مجرّداً مالم يبلغا ثلاث سنين، ونحو ذلك، يراجع تفصيله في عنوان «غسل».

ـ التجرّد عن الثياب المخيطة في الإحرام، ومن يجب عليه ذلك ومن لا يجب، ومحلّ تجرّد الصبيان، ونحو ذلك، يراجع تفصيله في عنوان «حج».

ـ نظر المرأة إلى المرأة مجرّدة، ونظر الرجل إلى الرجل مجرّداً، يراجع فيه عنوان «نظر».

ـ الاطلاع على البيوت وفيها نساء مجرّدات، يراجع فيه العنوانان: «اطلاع» و «نظر».

(١) انظر المصباح المنير: «جرد».

ـ جلد الزاني مجرّداً وعدمه، يراجع فيه عنوان: «زنا».

ـ اجتماع المجرّدين أو المجرّدتين تحت لحاف واحد، يراجع فيه عنوان: «تعزير»، وهو ملحق ببحث الزنا في كتب الفقه.

ـ تجريد السلاح على الناس، يراجع فيه عنوان: «محارب» و «محاربة».

تجسّس

لغة:

من جسّ الأخبار وتجسّسها[١]، أي تتبعها، ومنه الجاسوس[٢]؛ لأنّه يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الأُمور، ثمّ استعير لنظر العين[٣].

(١) قال الزمخشري: «يقال: تجسّس الأمر إذا تطلّبه وبحث عنه، تفعّل من الجسّ، كما أنّ التلمّس بمعنى التطلّب من اللمس. لما في اللمس من الطلب، وقد جاء بمعنى الطلب في قوله تعالى: ﴿وأنّا لمسنا السماء﴾. والتحسّس: التعرّف من الحسّ؛ ولتقاربهما قيل لمشاعر الإنسان: الحواس بالحاء والجيم» تفسير الكشاف ٣: ٥٦٨، ذيل الآية ١٢ من سورة الحجرات.

(٢) قال ابن الأثير: «الجاسوس: صاحب سرّ الشرّ، والناموس: صاحب سرّ الخير». النهاية: «جسس».

(٣) انظر المصباح المنير: «حسس».

وذكروا في التفرقة بين التجسّس والتحسّس أقوالاً[1].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء بمعنى تتبّع أخبار الناس، والاطلاع على عوراتهم وكشف ماهو مستور عن غيرهم من حالاتهم.

واستعمل بمعنى التفحص عن الشيء، كالتفحّص عن إصابة النجاسة للثوب مثلاً.

الأحكام:

تترتّب على التجسّس بالمعنيين أحكام عديدة نشير إليها باختصار:

أولاً ـ أحكام التجسّس بالمعنى الأوّل:

الحكم التكليفي للتجسّس بالمعنى الأوّل:

الأصل الأوّلي في التجسّس هو الحرمة؛ لقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُم بَعْضاً...﴾**[2]

وروى إسحاق بن عمار، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يامعشر من أسلم بلسانه ولم يخلص الايمان إلى قلبه، لاتذمّوا المسلمين، ولا تتّبعوا عوراتهم؛ فإنّه من تتبّع عوراتهم تتبّع الله عورته، ومن تتبّع الله تعالى عورته يفضحه ولو في بيته»[1].

وروي عنه صلى الله عليه وآله أيضاً أنّه قال: «لاتحاسدوا ولا تباغضوا، ولا تجسّسوا، ولاتحسّسوا، ولاتناجشوا، وكونوا عباد الله إخواناً»[2].

هذا مضافاً إلى ارتكاز تحريمه في أذهان المتشرعة، وكونه من الأخلاق والسجايا المذمومة[3].

ويستثنى من الأصل المتقدّم بعض الموارد

---

(١) قال ابن الأثير: «قيل: التجسّس بالجيم أن يطلبه لغيره، وبالحاء أن يطلبه لنفسه، وقيل بالجيم: البحث عن العورات، وبالحاء: الاستماع، وقيل: معناهما واحد في تطلّب الأخبار» النهاية: «جسس».

(٢) الحجرات: ١٢.

(١) أصول الكافي ٢: ٣٥٤، باب من طلب عثرات المؤمنين، الحديث ٢، وجاء هذا المضمون في تفسير الكشاف ٣: ٥٦٨، ذيل آية الحجرات مع تفاوت يسير.

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٩٨٥، كتاب البرّ، الباب ٨، الحديث ٣٠، تسلسل ٢٥٦٣.

(٣) نقل المجلسي عن الشهيد الثاني قوله: «ومن ثمرات سوء الظن التجسّس، فإنّ القلب لايقنع بالظن ويطلب التحقيق، فيشتغل بالتجسّس، وهو أيضاً منهيٌ عنه، قال الله: ﴿ولا تجسّسوا﴾، فالغيبة وسوء الظن والتجسّس منهيٌ عنها في آية واحدة، ومعنى التجسّس: أنّه لاتترك عباد الله تحت ستر الله، فتتوصّل إلى الإطلاع وهتك الستر، حتى ينكشف لك ما لو كان مستوراً عنك لكان أسلم لقلبك ودينك». البحار ٧٢: ٢٠٢، كتاب العشرة، الباب ٦٢، ذيل الحديث ٢١.

التي يجوز[١] فيها التجسّس، كما سيتّضح في الأبحاث القادمة.

حكم التجسّس على الكفّار:

لا إشكال في جواز التجسّس على الكفّار، قال العلّامة: «إذا بعث الإمام سريّة، استحب له أن يؤمّر عليهم أميراً ثقة جلداً، ويأمرهم بطاعته، ويوصّيه بهم، وأن يأخذ البيعة على الجند حتى لا يفرّوا، وأن يبعث الطلائع ويتجسّس أخبار الكفّار...»[٢].

وظاهره استحباب التجسّس للمسلمين على الكفّار.

وقد يجب لظروف خاصّة، كما إذا توقّف دفع خطر العدوّ عليه.

اشتراك الجاسوس على الكفّار في الغنيمة:

إذا كان الجاسوس على الكفّار واحداً من الجيش أرسله أمير الجيش للتجسّس على الكفّار، فغنم الجيش قبل رجوعه، فهو شريك في الغنيمة، قال العلّامة: «ولو بعث لمصلحة الجيش رسولاً أو دليلاً أو طليعةأو جاسوساً، فغنم الجيش قبل رجوعه إليهم ثمّ رجع إليهم، فالذي يقتضيه مذهبنا أنّه يُسهم له؛ لأنّ القتال ليس شرطاً ـ وهو أحد وجهي الشافعيّة ـ لأنّه كان في مصلحتهم، وخاطر بنفسه بما هو أكثر من الثبات في الصف، فشارك».

ثمّ نقل القول الآخر عن الشافعيّة، وهو: أنّه «لايسهم له؛ لأنّه لم يحضر الاغتنام»[١].

واستظهر السيّد الطباطبائي[٢] عدم الخلاف في إسهام الجاسوس في الغنيمة.

جعل النَّفَل للجاسوس على الكفّار:

المراد من النَّفَل هنا هو: «زيادة الإمام عليه السلام نصيب بعض الغانمين لمصلحة صادرة منه؛ لدلالة، وإمارة، وهجوم على حصن، وتجسّس ونحو ذلك ممّا فيه نكاية للكفّار...»[٣].

وعبارة العلّامة المتقدّمة تدلّ على جوازه.

حكم التجسّس على المسلمين:

لا إشكال في حرمة التجسّس على المسلمين واستحقاق العقوبة عليه، كما سيأتي، سواء كان الجاسوس مسلماً أم كافراً، وسنشير إلى بعض الأحكام المترتّبة على التجسّس للكفّار.

---

(١) المراد بالجواز هنا هو المقابل للحرمة المشتمل على الأحكام الأربعة الأُخرى.

(٢) التذكرة ٩: ٤٩.

(١) التذكرة ٩: ٢٥٥، وانظر: التحرير ٢: ١٩٣، والمسالك ٣: ٦٣.

(٢) انظر الرياض ٧: ٥٢٢.

(٣) الجواهر ٢١: ١٩٧، وانظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٢: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

عدم جواز إشراك جاسوس الكفّار في الجيش:

قال العلّامة الحلّي: «لايجوز للإمام، ولاللأمير من قِبله أن يُخرج معه من يخذّل الناس ويثبّطهم عن الغزو... ولامن يعين على المسلمين بالتجسّس للكفّار ومكاتبتهم بأخبار المسلمين، واطلاعهم على عوراتهم، وإيواء جاسوسهم...»[١].

ثمّ قال: «ولو كان الأمير أحد هؤلاء، لم يخرج الناس معه، لأنّ التابع يمنع منه، فالمتبوع أولى؛ لأنّه أكثر ضرراً»[٢].

وفي رواية الريّان بن الصّلت، قال: «سمعت الرضاﷺ يقول: كان رسول اللهﷺ إذا بعث جيشاً فاتّهم أميراً، بعث معه من ثقاته من يتجسّس له خبره»[٣].

ويمكن حمل كلام العلّامة على من أُحرز كونه جاسوساً، وفعل النبيﷺ على من كان متّهماً بالتجسّس، مضافاً إلى أنّ النبيﷺ كان مسدّداً بالوحي.

(١)التذكرة ٩: ٥١، وانظر القواعد ١: ٤٨٧.

(٢)التذكرة ٩: ٥١.

(٣)الوسائل ١٥: ٦٠، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٤.

هل يشرك الجاسوس للكفار على المسلمين في الغنيمة؟

لم نعثر على مصرّح بحكمه، ولكن يمكن أن يستفاد حكمه بالأولوية مما قالوه من أنّه: «لايسهم للمخذّل ولا المرجف، ولا يرضخ لهم»[١].

والمخذّل هو الذي يجبّن عن القتال، ويخوّف عن لقاء الأبطال ولو بالشبهات الواضحة.

والمرجف هو الذي يذكر قوّة المشركين وكثرتهم بحيث يؤدّي إلى الخذلان[٢].

ومفروض الكلام ما إذا كان الجاسوس مستحقاً للغنيمة لولا تجسّسه.

عقوبة التجسّس على المسلمين:

لم يتعرّض كثير من الفقهاء لعقوبة التجسّس على المسلمين، نعم قال الشيخ الطوسي: «إذا تجسّس مسلم لأهل الحرب، وكتب إليهم فأطلعهم على أخبار المسلمين لم يحل بذلك قتله، لأنّ حاطب بن أبي بلتعة كتب إلى أهل مكة كتاباً يخبرهم بخبر المسلمين فلم يستحل النبيﷺ قتله،

(١)انظر: القواعد ١: ٤٩٧، والتذكرة ٩: ٢٤٥، والتحرير ٢: ١٨٨ ـ ١٨٩، والجواهر ٢١: ٢٠٢.

(٢)انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٢: ٤٠٥.

وللإمام أن يعفو عنه»(١).

---

(١) المبسوط ٢: ١٥.

وأمّا قضية حاطب، فقد ذكرها الفريقان، وحاصلها: أنّ امرأة من أهل مكّة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وآله تطلب منه المعونة، فكساها بنو عبدالمطلب بحثٍّ من النبي صلى الله عليه وآله وأعطوها نفقتها، فجاءها حاطب وأعطاها عشرة دراهم أو دنانير وكساها، وأنفذ معها كتاباً إلى أهل مكة يخبرهم فيه باستعداد النبي صلى الله عليه وآله لفتح مكة، فأخبر جبرئيل النبي صلى الله عليه وآله بذلك، فأرسل النبي صلى الله عليه وآله علياً وعمّاراً وعمر والزبير وطلحة والمقداد وأبا مرثد، ودلّاهم على مكانها في الطريق ـ وهو روضة خاخ ـ وأمرهم بأخذ الكتاب منها، فلمّا وصلوا إليها طلبوا منها الكتاب، فحلفت بالله ما معها كتاب، فنحوّها عن متاعها وفتشوه، فما وجدوه، فهمّوا بالرجوع، فقال علي عليه السلام: والله ما كذِبنا ولاكُذِّبنا، وسلّ سيفه وقال لها: أخرجي الكتاب وإلّا والله لأضربنّ عنقك، فلمّا رأت الجِدّ أخرجته من ذؤابتها، فجاؤا بالكتاب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأرسل إلى حاطب وقال له: فما حملك على ما صنعت؟ فقال: يارسول الله والله ما كفرت منذ أسلمت، ولاغششتك منذ نصحتك، ولا أحببتهم منذ فارقتهم، ولكن لم يكن أحد من المهاجرين إلّا وله بمكة من يمنعه عشيرته، فكنت عزيزاً فيهم ـ أي غريباً ـ وكان أهلي بين ظهرانيهم، فخشيت على أهلي، فأردت أن أتّخذ عندهم يداً، وقد علمت أنّ الله يُنزل بهم بأسه، وأنّ كتابي لايغني عنهم شيئاً، فصدّقه رسول الله صلى الله عليه وآله، وعذّره، فقام عمر بن الخطاب، فقال: دعني يارسول الله أضرب عنق هذا المنافق، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: وما يدريك ياعمر لعلّ الله اطلع على أهل بدر فغفر لهم...» مجمع البيان ٩: ٢٦٩ ـ ٢٧٠. وانظر صحيح البخاري ٣: ٥٩، باب غزوة فتح، وصحيح مسلم ٤: ١٩٤١، كتاب الفضائل، باب من فضائل أهل بدر، تسلسل ٢٤٩٤.

أقول: الرواية صريحة في أنّ النبي صلى الله عليه وآله صدّق حاطب في نيّته وعذّره في فعله، ولذلك لاتدلّ الرواية على أنّ القتل ليس عقوبة للجاسوس!! لأنّ عدم القتل إنّما كان لعدم تحقق موضوع التجسّس عندئذ.

وبمثله قال القاضي ابن البراج(١)، والعلّامة في المنتهى(٢) والقواعد(٣) ولم يعلّق عليه ولده فخر الدين في الإيضاح(٤)، ولا المحقّق الثاني في جامع المقاصد(٥).

ومع ذلك، فقد ورد: أنّ الإمام الحسن عليه السلام قتل جاسوسين لمعاوية(٦)، وروي عن أهل البيت عليهم السلام: «أنّ الجاسوس والعين يُقتلان»(٧).

هذا إذا كان الجاسوس مسلماً، أمّا إذا كان ذمّياً، فإن قلنا بخروجه عن الذمّة بالتجسّس، جرى عليه حكم الحربي، وإن قلنا لايخرج إلّا مع الاشتراط، وكان مشترطاً معه عدم التجسّس فكذلك، وإن لم يكن مشترطاً، فهو باقٍ على أمانه، ولايبعد أن تكون عقوبته كالمسلم.

وأمّا الحربي، فالظاهر أنّ عقوبة تجسّسه القتل؛ لأنّه مهدور الدم.

وفي سنن أبي داود: أنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر بقتل جاسوس من المشركين(٨).

---

(١) انظر جواهر الفقه: ٥١.

(٢) انظر المنتهى ١٤: ٤٠٩.

(٣) انظر القواعد ١: ٥٠٥.

(٤) انظر إيضاح الفوائد ١: ٣٧٩.

(٥) انظر جامع المقاصد ٣: ٤٣٧.

(٦) انظر الإرشاد (للمفيد) ٢: ٩.

(٧) انظر دعائم الإسلام ١: ٣٩٨.

(٨) سنن أبي داود ٢: ٣٩٨، كتاب الجهاد، باب في الجاسوس المستأمن، الحديث ٢٦٥٣ و ٢٦٥٤.

عقوبة التجسّس على البيوت:

عقوبة التجسّس على البيوت هي التعزير بما يراه الحاكم.

نعم، ذكر الفقهاء: أنّ من اطّلع على عورات قوم بقصد النظر إلى ما يحرم عليه منهم، ولو من ملكه، فلهم زجره؛ لأنّه من الدفاع عن العرض أيضاً، ولو أصرّ فرموه بحصاة أو عود أو غيرهما فاتّفق وقوع الجناية عليه، كانت الجناية هدراً، مع توقّف الدفع عليه[١].

لكن إطلاق «التجسّس» على مثل هذا بعيد، نعم لو تجسّس لتحصيل العلم بما يجري في هذا البيت، لابعنوان النظر، فيصحّ إطلاق التجسّس على فعله، إلّا أنّ في إجراء مثل هذا الحكم عليه عندئذٍ تأمّلاً.

ثانياً ـ أحكام التجسّس بالمعنى الثاني:

كان المعنى الثاني للتجسّس هو التفحّص، مثل التفحّص عن حال الشهود من حيث الجرح والتعديل، والتفحّص عن طهارة الشيء ونجاسته، والتفحّص عن عقيدة الإنسان والتفتيش عنها، وهذه قد يحرم بعضها كالأخير، وقد يلزم مثل الأوّل، والبحث التفصيلي عنها موكول إلى محالّها الأصليّة، ويراجع لها عنوان «تفحّص» أيضاً.

مظانّ البحث:

أكثر مايبحث عن أحكام التجسّس بالمعنى الأوّل في الجهاد.

(١) انظر: الجواهر ٤١: ٦٦٠، والوسائل ٢٩: ٦٦، الباب ٢٥ من أبواب القصاص في النفس، وعنوان الباب: «من اطلع إلى دار لينظر عورة لأهلها، فلهم منعه...».

تجسيم

راجع: مجسِّمة.

تجشّؤ

لغـة:

صوت مع ريح يحصل من الفم عند حصول الشبع، وهو من تجشّأ تجشّؤاً، والاسم منه: الجُشاء[١].

والقَلْس: خروج طعام أو شراب من البطن إلى الفم إذا كان ملء الفم أو دونه، سواء ألقاه أو أعاده، فإذا غلب فهو قيء[٢].

(١) انظر المصباح المنير: «جشأ».

(٢) انظر المصدر المتقدّم: «قَلَس».

وفي الصحاح: «والقَلْس أيضاً: القذف...» ثمّ قال: «وقال الخليل: القَلْس ماخرج من الحلق ملءَ الفم أو دونه وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء» الصحاح: «قلس».

لكن الموجود في ترتيب كتاب العين «للخليل»: «... فإذا غلب فهو القيء». ترتيب كتاب العين: «قَلَس».

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

أكثر ما تطرّق الفقهاء إلى عنواني «القيء» و «القلس»، وقلّما تطرقوا إلى عنوان «التجشّؤ»، ولكن ظاهرهم اتفاق القَلْس والتجشّؤ في الأحكام، فلذلك يكون الكلام فيهما بالمقدار الذي تعرّض له الفقهاء.

النهي عن التجشّؤ:

ورد النهي عن التجشّؤ عن النبي ﷺ وآله ﷺ، فمن ذلك، ماورواه السكوني عن أبي عبدالله ﷺ عن أبيه، عن أبي ذر، قال: «قال رسول الله ﷺ: أطولكم جُشاءً في الدنيا أطولكم جوعاً يوم القيامة»[١]. وفي رواية أُخرى عن أبي عبدالله ﷺ قال: «سمع رسول الله ﷺ رجلاً يتجشّأ، فقال: ياعبدالله قصّر من جُشائك، فإنّ أطول الناس جوعاً يوم القيامة أكثرهم شبعاً في الدنيا»[٢].

ويستفاد من هاتين الروايتين وغيرهما كراهة التجشّؤ مطلقاً وفي جميع الأحوال.

(١) الوسائل ٢٤: ٢٤٦، الباب ٣ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

التجشّؤ لايبطل الوضوء:

لايبطل التجشّؤ الوضوء عندنا حتى مع خروج شيءٍ من المعدة بسببه؛ لورود النصّ بذلك[١]، فقد روى الحسين بن أبي العلاء، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يتجشّأ فيخرج منه شيء، أيعيد الوضوء؟ قال: لا»[٢].

ولذلك لم يذكر الفقهاء التجشّؤ في عداد نواقض الوضوء.

التجشّؤ في الصلاة:

لايبطل التجشّؤ الصلاة؛ لما رواه سماعة، قال: «سألت عن القَلْس ـ وهي الجُشاء ـ فيرتفع الطعام من جوفه وهو صائم من غير أن يكون فيه قيء، أو هو قائم في الصلاة؟ قال: لاينقض وضوءه ولا يقطع صلاته، ولا يفطّر صيامه»[٣].

ولذلك لم يذكره الفقهاء في مبطلات الصلاة.

نعم، ذكره أبو الصلاح في مكروهات الصلاة.

قال العلّامة: «عدّ أبو الصلاح التجشّؤ من التروك المكروهة، ولم يعدّه الشيخ في المكروهات، وهو

(١) لعدم مبطليّة القيء للوضوء عندنا، فكيف بالجُشاء. انظر التذكرة ١: ١٠٦.

(٢) الوسائل ١: ٢٦٠، الباب ٦ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٠: ٩٠، الباب ٣٠ من أبواب ما يمسك منه الصائم، الحديث ٣.

الوجه، لنا: الأصل عدم التكليف»[١]. ولم يتعرّض له أكثر الفقهاء.

تجشّؤ الصائم:

تجشّؤ الصائم يمكن أن يحصل على صورتين:

الصورة الأولى ـ أن يحصل ذلك عن غير اختيار، فهنا لا شيء على أصل التجشّؤ[٢]. ثمّ، إذا خرج معه من الجوف شيء، فإن ردّه عن غير اختيار فلا شيء فيه أيضاً[٣]؛ لما رواه عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يخرج من جوفه القَلْس حتى يبلغ الحلق، ثمّ يرجع إلى جوفه وهو صائم؟ قال: ليس بشيء»[٤].

وإن ردّه عن اختيار، ففيه أقوال:

١ ـ وجوب القضاء والكفّارة، ولعلّه المشهور[٥]؛ لوجود سببهما، وهو الإفطار العمدي؛ لصدق الأكل وإن لم يكن معتاداً، بل أوجب بعضهم[١] كفارة الجمع، للإقدام على أكل الحرام، لخباثة ما يخرج من المعدة إلى فضاء الفم، وأكل الخبيث محرّم.

٢ ـ وجوب القضاء خاصّة، وهو ظاهر كلام الشيخ في النهاية[٢]، وابن البرّاج في المهذّب[٣]، وابن زهرة في الغنية[٤].

٣ ـ المناقشة في ثبوت شيء؛ للإشكال في صدق الأكل بذلك، ولصحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل الصائم يقلس، فيخرج منه الشيء، أيفطّره ذلك؟ قال: لا، قلت: فإن ازدرده بعد أن صار على لسانه؟ قال: لا يفطّره ذلك»[٥].

قاله صاحب المدارك[٦]، ومال إليه السيّد الخوئي[٧] للصحيحة، لكن التزم بالقول المشهور من باب الاحتياط.

---

(١) المختلف ٢: ١٩٠، وانظر الكافي في الفقه: ١٢٥.

(٢) و(٣) فكأنّه لا كلام فيهما. انظر المستمسك ٨: ٣٠٩.

(٤) الوسائل ١٠: ٩٠، الباب ٣٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٥) ذهب إليه ابن ادريس وكثير ممّن تأخّر عنه، انظر: السرائر ١: ٣٨٧، والشرائع ١: ١٩٣ ـ وكلامه في بلع مايخرج بالتخليل، والملاك واحد ـ والمختلف ٣: ٤٢٣، والدروس ١: ٢٧٤، والمسالك ٢: ٣١، ومجمع الفائدة ٥: ١٢٠ و ١٢٥، والجواهر ١٦: ٢٩٥، والمستمسك ٨: ٣١٠، وتحرير الوسيلة ١: ١٦١، القول فيما يجب الإمساك عنه، المسألة ١٦.

---

(١) قاله صاحب العروة ٣: ٥٧٧، كتاب الصوم، المسألة ٦٩، وتبعه بعض المعلّقين عليها.

(٢) انظر النهاية: ١٥٥.

(٣) انظر المهذّب ١: ١٩٢.

(٤) انظر الغنية: ١٣٩.

(٥) الوسائل ١٠: ٨٨، الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٩.

(٦) انظر المدارك ٦: ١٠٣.

(٧) انظر مستند العروة الوثقى (الصوم) ١: ٢٣٦.

لكن قال الشيخ الأنصاري: الأسلم أن تطرح الرواية لمخالفتها للمشهور، بل ولإطلاقات الإجماعات المدّعاة على إفساد الأكل ولو لم يكن معتاداً[١].

الصورة الثانية ـ أن يحصل التجشّؤ عن اختيار، فهنا:

ـ إن علم بأنّه لايخرج معه شيء، فلايحرم ولا شيء عليه؛ لعدم كون التجشّؤ مبطلاً في حدّ ذاته، كما جاء في رواية سماعة المتقدّمة[٢].

ـ وإن علم بخروج شيءٍ معه، فقد صرّح بعض الفقهاء[٣] بعدم جوازه.

ثمّ على فرض خروج شيءٍ ـ سواء علم بخروجه أم لا ـ فإن لم يبتلعه بل لَفَظَه من فمه، فلا شيء عليه من القضاء أو الكفّارة؛ لعدم تحقّق موجبهما.

وإن ابتلعه فيأتي فيه البحث المتقدّم فيما لو ابتلع ما حصل في الفم بصورتيه: البلع الاختياري وغير الاختياري.

(١) انظر كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ١٥٥.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٣٠.

(٣) قاله صاحب العروة، ويظهر من المعلّقين عليها موافقتهم له؛ لعدم تعليقهم على كلامه، نعم قاله السيّد الخوئي من باب الاحتياط. انظر العروة الوثقى ٣: ٥٧٩، كتاب الصوم، المسألة ٧٤.

مظان البحث:

أكثر ما يبحث عن التجشّؤ في كتاب الصوم بمناسبة البحث عن إبطال القيء العمدي للصوم.

وقد يبحث عنه إشارة في كتاب الطهارة عند البحث عن نواقض الوضوء، وفي كتاب الصلاة عند البحث عن مبطلات الصلاة.

ويبحث عنه في آداب الطعام أيضاً.

تجصيص

لغــة:

من جصّصتُ الدارَ، أي عملتها بالجِصّ[١]، وهو معرّب «گچ» بالفارسية[٢].

والظاهر أنّ تجصيص البناء هو: إطلاؤه بالجِصّ[٣]، ولايطلق على بنائه به تجصيصاً[٤].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، أي إطلاء البناء بالجِصّ.

(١) قال الفيّومي: «العامّة تقول: الجَصّ بالفتح، والصواب الكسر، وهو كلام العرب». المصباح المنير: «جصص».

(٢) قاله الفيروزآبادي في القاموس المحيط: «جصص».

(٣) انظر المصدر المتقدّم، ولسان العرب: «جصص».

(٤) ففي الصحاح مادة «جصص»: «الجِصّ والجَصّ: ما يبنى به، وهو معرّب».

الأحكام:

عمليّة تجصيص البناء مباحة إجمالاً، وإنّما تعتريه الأحكام الأُخر لأُمور طارئة، كما سيتّضح ذلك عن قريب.

كراهة تجصيص القبور:

المعروف بين الإماميّة كراهيّة تجصيص القبور إجمالاً، بل ادّعي عليه الإجماع مستفيضاً[١].

ويظهر من الشيخ الطوسي تخصيص الكراهة بما إذا كان القبر في الأرض المباحة[٢]، واستفيد منه عدم الكراهة فيما لو كانت مملوكة[٣].

لكن رُدّ ذلك بإطلاق الأدلّة الدالّة على الكراهة، الشامل لصورتي المسألة[٤].

وقيّد بعضهم[٥] الكراهة بما بعد الاندراس، ونسبوه إلى الشيخ الطوسي، لكنّ الموجود في كلامه: كراهة التجصيص من دون تفصيل، نعم، فصّل بين تطيين القبر ابتداءً عند الدفن فأجازه، وتطيينه بعد اندراسه فقال بكراهته[٦]، ولعلّ أوّل من نبّه على ذلك صاحب كشف اللثام[١]، وأوّل من نسب إليه القول المتقدّم المحقّق الحلي[٢]، وتبعه على ذلك كثير ممّن تأخّر عنه، ولذلك حُمل كلام الشيخ ومانقله هؤلاء عنه على أنّه جعل التطيين كالتجصيص في الحكم، لكن استبعده بعضهم؛ لأنّ الشيخ ذكر كلّاً مستقلاً[٣].

هذا وربّما قيل باختصاص الكراهة بتجصيص باطن القبر دون ظاهره[٤].

وأمّا الروايات الواردة في هذا المجال، فأهمّها:

ـ رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن البناء على القبر والجلوس عليه، هل يصلح؟ قال: لا يصلح البناء عليه، ولا الجلوس، ولا تجصيصه ولا تطيينه»[٥].

ـ رواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام،

---

(١) انظر: المبسوط ١: ١٨٧، والتذكرة ٢: ١٠٥، والمدارك ٢: ١٤٩، والرياض ٢: ٢٣٧، والجواهر ٤: ٣٣٤.

(٢) جاء في المبسوط ١: ١٨٧: «تجصيص القبور والبناء عليه في المواضع المباحة مكروه إجماعاً».

(٣) انظر الجواهر ٤: ٣٣٦.

(٤) انظر المصدر المتقدّم.

(٥) انظر: التحرير ١: ١٣٢، والبيان: ٨٠، والذكرى ٢: ٢٩، وجامع المقاصد ١: ٤٤٩، ومجمع الفائدة ٢: ٤٩٨.

(٦) انظر المبسوط ١: ١٨٧. ويظهر من العلّامة في المنتهى ٧: ٤٠٢ موافقته له.

---

(١) انظر كشف اللثام ٢: ٤٠٩.

(٢) انظر المعتبر: ٨٢.

(٣) انظر الجواهر ٤: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٤) نقله في الحدائق ٤: ١٣١ عن بعض مشايخه، واحتمله النراقي في المستند ٣: ٢٧٩، وجعل السيّد اليزدي الباطن هو القدر المتيقّن من الحرمة، ولم يعلّق عليه أحد، ولعلّه كما هو دأبهم في المكروهات. انظر العروة الوثقى ٢: ١٢٨ فصل في مكروهات الدفن.

(٥) الوسائل ٣: ٢١٠، الباب ٤٤ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

عن آبائه، عن رسول الله ﷺ ـ في حديث المناهي ـ: «أنّه نهى أن تجصّص المقابر»[١].

ـ رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ النبي ﷺ نهى أن يزاد على القبر تراب لم يخرج منه»[٢]، وفي رواية أُخرى له عنه عليه السلام، قال: «لاتطيّنوا القبر من غير طينه»[٣].

ـ رواية يونس بن يعقوب، قال: «لمّا رجع أبو الحسن موسى عليه السلام من بغداد، ومضى إلى المدينة، ماتت له ابنة بفيد[٤]، فدفنها وأمر بعض مواليه أن يجصّص قبرها، ويكتب على لوح اسمها، ويجعله في القبر»[٥].

موارد الاستثناء من كراهة تجصيص القبور:

قال المحقّق الثاني بعد بيان كراهيّة تجصيص القبور وتجديدها: «ولا يخفى أنّ كراهيّة التجصيص والتجديد فيما عدا قبور الأنبياء والأئمة عليهم السلام ؛ لإطباق السلف والخلف على فعل ذلك بها، ولأنّ فيه تعظيماً لشعائر الله عزّوجلّ، ولفوات كثير من المقاصد الدينيّة بترك ذلك»[١].

وقال صاحب المدارك بعد بيان الحكم الكلّي: «وكيف كان فيستثنى من ذلك قبور الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، لإطباق الناس على البناء على قبورهم من غير نكير، واستفاضة الروايات بالترغيب في ذلك» ثمّ أضاف إلى ذلك:

«بل لايبعد استثناء قبور العلماء والصلحاء أيضاً؛ استضعافاً لخبر المنع، والتفاتاً إلى أنّ في ذلك تعظيماً لشعائر الإسلام، وتحصيلاً لكثير من المصالح الدينيّة كما لا يخفى»[٢].

وهكذا قال كثير ممّن تأخّر عنهما، وقد تقدّمهما الشهيد الأوّل[٣] بالنسبة إلى مسألة البناء على القبور، فاستثنى قبور هؤلاء من الروايات المانعة، وسوف يأتي تحقيق هذه الأُمور في عنوان «قبر»، ونحوه من العناوين المناسبة إن شاء الله تعالى.

تجصيص المسجد بالجصّ المتنجّس:

للمسألة حالتان:

الأُولى ـ أن توقف الأرض لأن تكون

---

(١) الوسائل ٣: ٢١١، الباب ٤٤ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٣: ٢٠٢، الباب ٣٦ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم، الحديث ٢.

(٤) فيد: بليدة في نصف طريق مكة من الكوفة. معجم البلدان ٤: ٢٨٢، «فيد».

(٥) الوسائل ٣: ٢٠٣، الباب ٣٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

---

(١) جامع المقاصد ١: ٤٥٠.

(٢) المدارك ٢: ١٥٠.

(٣) انظر الذكرى ٢: ٣٧.

مسجداً، ثمّ تبنى، ففي هذه الحالة لايجوز بناؤها بالجِصّ المتنجس؛ لأنّه يستلزم تنجيس المسجد، وهو غير جائز.

الحالة الثانية ـ أن تبنى الأرض ثمّ توقف للمسجديّة، و هذه فيها حالتان أيضاً، لأنّه إمّا يعلم بأنّها ستوقف للمسجدية أولا.

فعلى الثاني لا إشكال في أصل البناء، وهل يجب تطهيره مطلقاً، أو خصوص داخله؟ وجهان.

وعلى الأوّل لايخلو البناء من إشكال، وإن لم يصدق بفعله تنجيس المسجد فعلاً.

تجمّل

لغــة:

من تجمّل تجمّلاً، بمعنى تزيّن وتحسّن، إذا اجتلب البهاء والإضاءة[1]، والمتجمّل اسم فاعل منه، بمعنى المتزيّن.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تترتّب على التجمّل أحكام نذكر أهمّها:

(١) انظر المصباح المنير: «جمل».

الحكم التكليفي للتجمّل:

قال الشهيد الأوّل: «قسّم بعضهم التجمّل بانقسام الأحكام الخمسة:

فالواجب: كتجمّل الزوجة عند إرادة الزوج منها ذلك، وتجمل ولاة الأمر إذا كان طريقاً إلى إرهاب العدو.

والمستحب: كتجمّل المرأة لزوجها ابتداءً، وتجمّله لها، والولاة لتعظيم الشرع، والعلماء لتعظيم العلم.

والحرام: التجمّل بالحرير للرجال[1]، وتجمّل الأجنبي للأجنبية ليزني بها[2].

والمكروه: لبس ثياب التجمّل وقت المهنة، ووقت الحداد في المرأة إذا لم يؤدّ إلى الزينة.

والمباح: ماعدا ذلك، وهو الأصل في التجمّل، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَٱلطَّيِّبَاتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ[3]﴾»[4].

ومن الموارد التي يستحب فيها التجمل:

ـ التجمّل في الصلاة.

ـ والتجمّل يوم الجمعة.

ـ وتجمّل الإمام.

(١) يضاف إليه تزيّن الرجال بالذهب أيضاً.

(٢) والأولى أن يقال: تزيّن الأجنبي للأجنبيّة، وبالعكس مطلقاً أو بهدف الوقوع في الحرام، وإن لم يكن زنا.

(٣) الأعراف: ٣٢.

(٤) القواعد والفوائد ٢: ١٥٣، القاعدة ٢٠٧.

ـ وتجمّل القاضي.

وسوف يأتي الكلام عن غالبها في عنوان «تزيّن» إن شاء الله تعالى، وإنّما نشير إلى بعض ما يرتبط بالتجمّل في مجالات أُخر.

جواز دفع الزكاة إلى صاحب ثياب التجمّل:

قال العلّامة في التذكرة: «يجوز دفع الزكاة إلى صاحب دار السكنى، وعبد الخدمة، وفرس الركوب، وثياب التجمّل، ولا نعلم فيه خلافاً»[1].

وبذلك صرّح كثير من الفقهاء[2]، ولعلّه يستفاد ذلك من مفهوم بعض الروايات، التي منها صحيحة عمر بن أُذينة، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام: «أنّهما سُئلا عن الرجل له دار وخادم أو عبد، أيقبل الزكاة؟ قالا: نعم، إنّ الدار والخادم ليسا بمال»[3].

فهذه الرواية وما يماثلها ظاهرة في استثناء كلّ ما يحتاج إليه، كفرس الركوب وثياب التجمّل[4]، كما قال العلّامة، ويدلّ عليه ما سيأتي.

(١) التذكرة ٥: ٢٧٥.

(٢) انظر: الروضة البهية ٢: ٤٤، والمسالك ١: ٤١٠، والمدارك ٥: ٢٠٠، والكفاية ١: ١٩٤، والحدائق ١٢: ١٦٢، والرياض ٥: ١٤٢، والجواهر ١٥: ٣١٩، والمستمسك ٩: ٢٢٣، وغيرها.

(٣) الوسائل ٩: ٢٣٥، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٤) انظر الجواهر ١٥: ٣١٩.

استحباب دفع زكاة المواشي إلى المتجمّلين:

صرّح غالب الفقهاء من زمن المفيد حتى يومنا[1] باستحباب دفع زكاة المواشي إلى المتجمّلين، ومن لاعادة له بالسؤال، ودفع زكاة النقدين والغلّات إلى سائر الفقراء؛ لما رواه المشايخ عن عبدالله بن سنان، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إنّ صدقة الخفّ والظِّلف تدفع إلى المتجمّلين من المسلمين، فأمّا صدقة الذهب والفضّة وما كيل بالقفيز ممّا أخرجت الأرض، فللفقراء المدقعين.

قال ابن سنان: قلت: وكيف صار هذا هكذا؟ فقال: لأنّ هؤلاء متجمّلون يستحيون من الناس فيدفع إليهم أجمل الأمرين عند الناس، وكلّ صدقة»[2].

وعلّق صاحب الجواهر على الرواية بقوله: «وربّما تعارضت جهة الترجيح، وربّما تحصل مرجّحات أُخر، والمتّجه حينئذٍ مراعاة الميزان، ومن هذا وشبهه قلنا: إنّ الفقيه أبصر بمواقعها

(١) انظر: المقنعة: ٢٦٠، والمبسوط ١: ٢٦٠، والسرائر ١: ٤٦٢، والمعتبر: ٢٨٤، والتذكرة ٥: ٣٣٩، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٢: ٥٧، والمدارك ٥: ١٦٦، والكفاية ١: ١٩٦، والحدائق ١٢: ٢٢٨، ومستند الشيعة ٩: ٣٥٢، والجواهر ١٥: ٤٢٧.

(٢) الوسائل ٩: ٢٦٣، الباب ٢٦ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل.

وأعرف بمواضعها»[١].

ثياب التجمّل من المؤونة:

صرّح الفقهاء في أبحاث الزكاة، والخمس، والحج بأنّ ثياب التجمّل وأثمانها من المؤونة، ويترتّب على ذلك:

أوّلاً ـ استحقاق من عنده ثياب التجمّل للزكاة إذا صدق عليه الفقير الشرعي ـ وهو الذي لايملك مؤونة سنته ـ كما تقدّم بيانه.

ثانياً ـ استحقاقه للخمس ـ سهم السادة ـ إذا كان هاشميّاً مع صدق الفقير عليه[٢].

ثالثاً ـ استثناء ثياب التجمّل ممّا يتعلّق به الخمس؛ لأنّ الخمس إنّما يجب بعد استثناء المؤونة له ولمن يعوله[٣].

رابعاً ـ استثناء ثياب التجمّل ممّا تحصل به الاستطاعة، فلا يجب عليه بيع ثياب تجمّله لتحصيل ما ينفقه في الحج. قال السيّد اليزدي: «لايشترط وجود أعيان ما يحتاج إليه في نفقة الحج من الزاد والراحلة، ولاوجود أثمانها من النقود، بل يجب عليه بيع ما عنده من الأموال لشرائها، لكن يستثنى من ذلك ما يحتاج إليه في ضروريات معاشه، فلا تباع دار سكناه اللائقة بحاله، ولا خادمه المحتاج إليه، ولاثياب تجمّله اللائقة بحاله، فضلاً عن ثياب مهنته...»[١].

ولبعضهم كلام في ذلك تقدّم في عنوان «إستطاعة».

إستثناء ثياب التجمّل في الدَّين:

جعل بعض الفقهاء ثياب التجمّل كالدار والخادم، من مستثنيات الدَّين، فلا يجوز إلزام الدائن المستدين ببيعها. قال العلّامة: «المشهور أنّه لايجوز بيع دار المفلّس التي يسكنها، ولا خادمه الذي يخدمه، ولا ثوب تجمّله»[٢].

ثمّ نقل عن ابن الجنيد كلاماً عامّاً حول المستثنيات مفاده: جواز البيع في نهاية الأمر.

---

(١) الجواهر ١٥: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٢) انظر: الروضة البهية ٢: ٤٤، والمسالك ١: ٤١٠.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١٠: ٦٩، والجواهر ١٦: ٦٠، والعروة الوثقى ٤: ٢٨٥، كتاب الخمس، المسألة ٦١ وفيها: «ما يحتاج إليه لنفسه وعياله في معاشه بحسب شأنه اللائق بحاله في العادة، من المأكل والملبس والمسكن...» وهذا المضمون صرّح به أغلب الفقهاء، وهو بعمومه شامل لثياب التجمّل اللائقة بالإنسان.

---

(١) العروة الوثقى ٤: ٣٦٩، فصل في شرائط الوجوب / الثالث الاستطاعة، المسألة ٩، وانظر: جامع المقاصد ٣: ١٢٨، والمسالك ٢: ١٢٩، والحدائق ١٤: ٩٣ ـ ٩٤، والجواهر ١٧: ٢٥٢، وغيرها.

(٢) المختلف ٥: ٤٥١، وانظر: الذكرى ١: ٣٨٠، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٤: ٤٣، والحدائق ٢٠: ١٩٥، والجواهر ٢٥: ٣٣٨، وغيرها.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «دين» إن شاء الله تعالى.

لايقاس الكفن المندوب بثياب التجمّل:

صرّح الفقهاء بأنّ الكفن الواجب ـ أي المقدار الواجب منه ـ يخرج من أصل تركة الميّت، فهو مقدّم على الدين، بخلاف المقدار المستحب منه، فإنّه إن أوصى به فهو يخرج من الثلث، وإلّا فمن الأصل مع رضى الوارث، فإن لم يرض فلايزاد على المقدار الواجب شيء، وهذا بخلاف الحي، فإنّ ثياب تجمّله تُقدَّم على الدَّين، مع أنّ الكفن المستحب مثل ثياب التجمّل، وعلّلوه: «بأنّ الحيّ بحاجة إلى التجمّل، ولكنّ الميت إلى براءة ذمّته أحوج»[١].

عدم وجوب بيع ثياب التجمّل لشراء الهدي:

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «ومن لم يتمكّن من شراء هدي إلّا ببيع بعض ثيابه التي يتجمّل بها، لم يلزمه ذلك، وكان الصوم مجزئاً عنه»[٢].

وقال صاحب المدارك ـ بعد نقل هذا المضمون عن صاحب الشرائع ـ: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب»[١].

وقال الشهيد الأوّل: «ولو باعها واشتراه أجزأ»[٢].

ووافقه الشهيد الثاني، فجعل الناسك مخيّراً بين الصوم وبين بيع ثياب التجمّل وشراء الهدي، فيكون كما لو أهدى له شخص الهدي[٣].

لكن ردّ عليهما صاحب المدارك بقوله: «إنّ الآتي بذلك آتٍ بغيرما هو فرضه؛ إذ الفرض الإتيان بالبدل[٤] والحال هذه، وإلحاقه بحالة التبرّع قياس مع الفارق»[٥].

واحتمل صاحب الحدائق أن يكون عدم بيع ثياب التجمّل من باب الرخصة لا الوجوب، فيجزئ لو باع[٦].

إجارة الدراهم والدنانير وثياب التجمّل:

لا إشكال في جواز إجارة ثياب التجمّل؛ لإمكان الانتفاع بها مع بقاء عينها الذي هو معيار صحّة الإجارة، وعندئذٍ تلبس في الأوقات التي

---

(١) انظر: الذكرى ١: ٣٨٠، وروض الجنان ١: ٢٩٦، والجواهر ٤: ٢٦٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٨٠.

(٢) النهاية: ٢٦٢.

(١) المدارك ٨: ٢٣.

(٢) الدروس ١: ٤٣٦.

(٣) انظر المسالك ٢: ٢٩٦.

(٤) وهو الصوم.

(٥) المدارك ٨: ٢٣.

(٦) انظر الحدائق ١٧: ٨٣ ـ ٨٥.

جرت العادة بالتجمّل فيها.

وأمّا بالنسبة إلى إجارة الدراهم والدنانير، فقد اختلف الفقهاء فيها، فمنهم من منع من إجارتها؛ لأنّ المنفعة المقصودة منها هو المعاملة بها، وذلك يستدعي عدم بقاء عينها[١].

ومنهم من أجاز إجارتها؛ لأنّه يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها «بأن يتزيّن بهما ويتجمّل، ويدفع عن نفسه ظاهر الفقر والفاقة، فإنّ دفع ذلك غرض مطلوب شرعاً، حتى كان الأئمّة عليهم السلام يقترضون أموالاً ويظهرونها للناس أو يدفعونها إلى عمّال الصدقة مظهرين أنّها زكاة أموالهم ليظهر بذلك غناؤهم...»[٢].

نفقة الزوجة المتجمّلة:

تقدّم في عنوان «إنفاق»: أنّ المعيار في مقدار نفقة الزوجة وكيفيّتها هو العرف، فلذلك صرّح عديد من الفقهاء: بأنّه لو كانت الزوجة من ذوي التجمّل يزاد على ثياب البذلة ما يتجمّل أمثالها به[١].

جواز شهادة الفقراء المتجمّلين:

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «ولا يجوز شهادة السائلين على أبواب الدور وفي الأسواق، ويجوز شهادة ذوي الفقر والمسكنة المتجمّلين الساترين لأحوالهم، إذا حصل فيهم شرائط العدالة»[٢].

أمّا عدم جواز شهادة السائل بكفّه، الذي فسّره الشيخ بالسائل على أبواب الدور، فللنصوص المعلِّل بعضُها عدمَ القبول بأنّ السائل بكفّه «لا يؤمَن على الشهادة، وذلك لأنّه إن أُعطي رضي، وإن مُنع سخط»[٣].

وهذا التعليل غير موجود في الفقراء المتجمّلين، كما أنّه لم يصدق عليهم عنوان «السائل بكفّه»، فلذلك تقبل شهادتهم مع توفّر

---

(١) انظر: السرائر ٢: ٤٧٥ و٤٧٩، والقواعد ٢: ٢٨٧، وإيضاح الفوائد ١: ٢٥١.

(٢) المسالك ٥: ٢١٢. وانظر: الخلاف ٣: ٥١٠، المسألة ٤١، والمبسوط ٣: ٢٥٠، والتحرير ٣: ٧٣، والمختلف ٦: ١٦٣، وجامع المقاصد ٧: ٢٥٦ ـ ٢٥٧، والجواهر ٢٧: ٣٠٢، وغيرها.

(١) انظر الشرائع ٢: ٣٤٩، والمختلف ٧: ٣٢٠، والقواعد ٣: ١٠٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٥: ٤٧١، والمسالك ٨: ٤٥٩، و٤٦١، والحدائق ٢٥: ١٢٤، والجواهر ٣١: ٣٣٤ و٣٤٠، وغيرها.

(٢) النهاية: ٣٢٦، وقد ادعى صاحب الجواهر عدم الخلاف في ردّ شهادة الفقير الذي اتخذ السؤال صنعة وحرفة له. انظر الجواهر ٤١: ٨١.

(٣) الوسائل ٢٧: ٣٨٢، الباب ٣٥ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث ٢.

شرائط الصحّة والقبول فيهم.

صدق الإسراف مع جعل ثوب التجمّل ثوباً للعمل:

روى إسحاق بن عمّار، فقال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يكون للمؤمن عشرة أقمصة؟ قال: نعم، قلت: عشرون؟ قال: نعم، قلت: ثلاثون؟ قال: نعم، ليس هذا من السَّرف، إنّما السَّرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بِذلتك»[1].

وثوب الصون هو الذي يصان لِيلبس في المجالس، وثوب البذلة ما يلبس للعمل.

راجع: إسراف.

مظان البحث:

كتاب الزكاة: تقسيم الزكاة،أوصاف المستحقّين.

كتاب الخمس: استثناء المؤونة ممّا يتعلّق به الخمس.

كتاب الحج: الاستطاعة واستثناء المؤونة منها.

كتاب الدين: استثناء ثياب التجمّل ممّا يباع لأداء الدين.

كتاب الإجارة: إجارة ثياب التجمّل، والدراهم والدنانير للتجمّل والزينة.

كتاب النكاح: النفقة / نفقة الزوجة المتجمّلة.

كتاب الشهادة: من لاتقبل شهادته / السائل بالكفّ.

(١)الوسائل ٥: ٢٢، الباب ٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

تجمير

لغــة:

تبخير الثوب بالطيب، من جمّرت الثوب إذا بخّرته بالطيب. والمِجمَرة: المِبْخَرة والمِدْخَنة، والمِجْمَر: مايبخّر به من عود وغيره[1]، وما يوضع فيه الجمر مع البخور[2].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

استحباب التطيّب مطلقاً:

من سنن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام استعمال

(١)انظر: النهاية (لابن الأثير)،والمصباح المنير: «جمر».

والظاهر أنّ وجه تسمية مايتبخّر فيه بالمجمرة هو: أنّه يوضع فيه الجمر من النار، ثمّ يلقى عليه ما يتحوّل إلى البخور.

(٢)المعجم الوسيط. «جمر».

الطيب، وقد وردت بذلك روايات مستفيضة[١] سوف نتعرّض لجملة منها في عنوان «طيب» إن شاء الله تعالى،واستحباب التطيّب مطلقاً يشمل التجمير أيضاً، كما يدل على مطلوبية خصوص التجمير بعض النصوص الآتية ضمن البحث.

كراهة تجمير الأكفان:

ادّعي الإجماع على كراهة تجمير أكفان الميّت، قال المحقّق الحلّي: «وعلى كراهيّة ذلك إجماع علمائنا»[٢]، وقال العلّامة الحلّي: «كره علماؤنا أجمع تجمير الأكفان، وهو تبخيرها بالعود»[٣].

والروايات في ذلك مختلفة، فبعضها دالّ على الجواز وبعضها الآخر على عدمه، وحاصل الجمع بينهما القول بالكراهة كما قال المحقّق في المعتبر[٤].

فمن الروايات المجوّزة رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بدخنة كفن الميّت، وينبغي للمرء المسلم أن يدخّن ثيابه إذا كان يقدر»[٥].

ومن الروايات المانعة رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تجمّروا الأكفان، ولا تمسحوا موتاكم بالطيب إلّا الكافور، فإنّ الميّت بمنزلة المحرم»[١].

هذا وظاهر الصدوق في الفقيه عدم الكراهة، حيث قال بالنسبة إلى الميّت: «يكره أن يجمّر أو يتبع بمجمرة، ولكن يجمّر الكفن»[٢].

كراهة إتباع الجنازة بمجمرة:

ورد في بعض الروايات النهي عن اتباع الجنازة بمجمرة، منها:

ـ معتبرة السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى أن تتبع جنازة بمجمرة»[٣].

ـ وصحيحة الحلبي، عنه عليه السلام: «... وأكره أن يتبع بمجمرة»[٤].

وعبارة الصدوق المتقدّمة صريحة في الكراهة.

---

(١) الوسائل ٢: ١٤١، الباب ٨٩ من أبواب آداب الحمام، الحديث ١ و٢ و٤ و٥.

(٢) المعتبر: ٧٨.

(٣) التذكرة ٢: ١٦.

(٤) انظر المعتبر: ٧٨.

(٥) الوسائل ٣: ٢٠، الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١٣.

---

(١) الوسائل ٣: ١٨، الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٤٩، أحكام الأموات، الحديث ٤١٦، ونسب إليه الشهيد الأوّل في الذكرى ١: ٣٤٩ القول باستحباب تجمير الكفن.

(٣) الوسائل ٣: ١٧، الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

حرمة تجمير المحرم:

من محرّمات الإحرام هو الطيب إجمالاً، ولكن اختلفوا: هل المحرّم مطلق أنواع الطيب، أو ما حصر في بعض الروايات؟

والروايات الحاصرة للطيب بعضها ذكرت من جملتها العود وهو عود يتبخّر به، وبعضها لم تذكره.

فبناءً على تعميم حرمة استعمال الطيب لمطلق الطيب، أو بناءً على حصره وعدّ العود من جملة المحصورات يكون تبخير المحرم به حراماً، سواء بخّر به بدنه أو إحرامه[١].

جواز الجلوس عند الكعبة وهي تُجمَّر:

قال جملة من الفقهاء[٢] بجواز الجلوس عند الكعبة وهي تجمّر، واختلفوا في جواز الشمّ.

قال صاحب المدارك: «إنّه يستثنى من الطيب المحرَّم على المحرم خلوق الكعبة، وهومجمع عليه بين الأصحاب...»

ثمّ نقل عن الشهيد الثاني في المسالك أنّه قال في تفسير الخلوق: «إنّه أخلاط خاصّة من الطيب، منها الزعفران، فعلى هذا لو كان طيب الكعبة غيرها حرم، كما لو جُمِّرت الكعبة، لكن لا يحرم عليه الجلوس فيها وعندها، وإنّما يحرم الشمّ»[١].

ثمّ قال: «وذهب الشيخ[٢] والعلّامة[٣] إلى عدم تحريم الشمّ أيضاً، ويدلّ عليه فحوى صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لابأس بالريح الطيّبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطّارين، ولايمسك على أنفه»[٤]. فإنّه إذا جاز شمّ الرائحة الطيّبة من العطّارين بين الصفا

---

(١) انظر: المدارك ٧: ٣١٩ ـ ٣٢٢، والجواهر ١٨: ٣١٨ ـ ٣٢١، والمعتمد ٤: ١١٨ ـ ١٢٠.

(٢) انظر: المنتهى ١٢: ٣٨ ـ ٣٩، والتذكرة ٧: ٣١١، والمسالك ٢: ٢٥٤، والمدارك ٧: ٣٢٤، وكشف اللثام ٥: ٣٥٠، والحدائق ١٥: ٤٢٢، والجواهر ١٨: ٣٢٢.

(١) انظر المسالك ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) نسب ذلك إليه الشهيد الأوّل في الدروس، حيث جاء فيه: «وقال الشيخ: لو دخل الكعبة وهي تجمّر أو تطيّب لم يكره له الشم»، كذا جاء في الدروس (الطبعة الحجرية): ١٠٦، وكشف اللثام (الطبعة الحجرية) ١: ٣٢٦، والحدائق ١٥: ٤٢٢، لكن الموجود في الدروس (الطبعة الحديثة) ١: ٣٧٣، وكشف اللثام (الطبعة الحديثة) ٥: ٣٥٠: «لم يكن له الشم» وهما متضادّان في المعنى.

ومهما يكن فلم يوجد في كتب الشيخ الثلاثة لا القول بالجواز، ولا القول بعدمه، نعم نقل القول بالجواز عن الشافعي في كتاب الخلاف ٢: ٣٠٧، المسألة ٩٧.

(٣) قال في المنتهى ١٢: ٣٨ ـ ٣٩: «قال الشيخ رحمه الله: قال الشافعي: "يجوز أن يجلس عند الكعبة وهي تجمّر، كما يجوز له أن يجلس عند العطارين"، وهو جيّد، لأنّهم عليهم السلام جوّزوا دخول الكعبة». وانظر التذكرة ٧: ٣١١.

(٤) الوسائل ١٢: ٤٤٨، الباب ٢٠ من أبواب تروك الإحرام، الحديث الأوّل.

والمروة فرائحة الكعبة أولى»[١].

وممّن يظهر منه القول بالجواز هو صاحب الجواهر؛ استناداً إلى أنّ الإذن بالجلوس عند الكعبة عندئذٍ، وعدم الأمر بالاجتناب والإمساك على الأنف، والتحفّظ عن إصابة الثوب ظاهر في عدم البأس فيه، مضافاً إلى شمول قاعدة نفي العسر والحرج لذلك، نظراً إلى تعسّر اجتنابه[٢].

استحباب تجمير المساجد:

قال صاحب الحدائق: «هذا الحكم وإن لم يذكره الأصحاب (رضوان الله عليهم) إلّا أنّه مدلول خبر الراوندي[٣] المذكور في سابق هذا الموضع، ونحوه في كتاب دعائم الإسلام، حيث قال: "عن علي عليه السلام: قال: جنّبوا مساجدكم رفع أصواتكم، وبيعكم، وشراءكم، وسلاحكم، وجمّروها في كلّ سبعة أيام، وضعوا فيها المطاهر"»[١].

ثمّ قال: «وأصحابنا يكتفون في أدلّة السنن بأمثال هذه الأخبار، بل ما هو أضعف منها»[٢].

حكم التجمير بمجمرة من فضّة:

إن صدق على المجمرة عنوان «الآنية» فيحرم استعمال الذهبية والفضّية منها، وإن لم يصدق فلا يحرم؛ لأنّ المحرّم إنّما هو استعمال آنية الذهب والفضّة. وقد تقدّم الكلام عن معيار صدق الآنية وبيان حكم استعمال آنية الذهب والفضّة في عنوان «آنية». وللعلّامة تصريح بحرمة التجمّر بمجمرة الفضّة[٣].

بعض الروايات الواردة في التجمير:

- روى الصدوق في الخصال بإسناده عن الحسن بن علي عليه السلام، قال: «تحفة الصائم أن يدهن لحيته ويجمّر ثوبه، وتحفة المرأة الصائمة أن تمشط رأسها وتجمّر ثيابها»[٤].

---

(١) المدارك ٧: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢) انظر الجواهر ١٨: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٣) وهو ما نقله في البحار عن نوادر الراوندي بإسناده عن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: جنّبوا مساجدكم مجانينكم وصبيانكم، ورفع أصواتكم إلّا بذكر الله تعالى، وبيعكم وشراءكم، وسلاحكم، وجمّروها في كلّ سبعة أيام، وضعوا المطاهر على أبوابها».

قال المجلسي معلّقاً على الرواية: «واستحباب التجمير لم أره في غير هذا الخبر و [خبر] الدعائم، ولابأس بالعمل به». البحار ٨٠: ٣٤٩ ـ ٣٥٠، باب فضل المساجد، الحديث ٢.

---

(١) دعائم الإسلام ١: ١٤٩، ذكر المساجد.

(٢) الحدائق ٧: ٢٧٠.

(٣) نهاية الإحكام ١: ٢٩٧.

(٤) الخصال ٦١، باب الاثنين، الحديث ٨٦.

ـ وروى الكليني في الكافي باسناده عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لاينبغي للمرأة أن تجمّر ثوبها إذا خرجت من بيتها»[١].

مظان البحث:

أكثر أبحاث التجمير تذكر في تجهيز الميّت من التغسيل والتكفين والتشييع، وتذكر أيضاً في محرّمات الإحرام، وأحكام الآنية ـ أحياناً ـ وغيرها.

تجميل

راجع: تزيين، تدليس.

تجهيز

لغـــة:

الإعداد، من جهّزت القوم تجهيزاً، إذا تكلّفت لهم جهازهم للسّفر، وكذا جهاز العروس والميّت[٢]، وتجهّزت لأمر كذا، أي تهيّأت له[٣]، وتجهيز الغازي: إعداد ما يحتاج إليه في غزوه[٤].

(١) الكافي ٥: ٥١٩، باب التستّر، الحديث ٣.

(٢) انظر ترتيب كتاب العين: «جهز».

(٣) انظر الصحاح: «جهز».

(٤) انظر النهاية (لابن الأثير): «جهز».

والإجهاز على الجريح: الإسراع في قتله، وإتمام حياته[١].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي،وهو الإعداد، مثل إعداد الميّت للدفن، وإعداد الغازي للجهاد، وإعداد العروس لزوجها من حيث ما تحتاج إليه من المتاع، وليس الإعداد الجمالي.نعم يختلف نوع الإعداد: فتجهيز الميّت: إعداد ما يحتاج إليه من الغسل والكفن وحفر القبر[٢].

وتجهيز الغازي: إعداد ما يحتاج إليه في سفره إلى الجهاد وفي جهاده، من مركوب وسلاح ووسائل الوقاية ونحوها.

وتجهيز العروس: إعداد ما تحتاج إليه في بيت زوجها. من فُرش وأواني ونحوهما.

ويأتي الإجهاز على الجريح بمعناه اللغوي.

الأحكام:

تترتّب على كلٍّ من المعاني المتقدّمة أحكام نشير إليها فيما يأتي:

أوّلاً ـ تجهيز الميّت:

الحكم التكليفي لتجهيز الميّت:

المشهور بين الفقهاء شهرة عظيمة أنّ

(١) انظر الصحاح: «جهز».

(٢) انظر كشف الغطاء ٢: ٢٥٤.

الأعمال الواجبة المتعلّقة بتجهيز الميّت من التغسيل والتكفين والتدفين، ونحوها إنّما هي واجبة كفاية، وقد ادعي عدم الخلاف في ذلك مستفيضاً[١].

ولكن استشكل صاحب الحدائق[٢] في كفائية وجوب هذه الأُمور؛ من جهة أنّ الخطابات المتكفّلة لبيانها إنما هي متوجهة إلى أولياء الميّت؛ بدلالة مثل ماورد: «يغسل الميّت أولى الناس به»[٣]، و «يصلّي على الجنازة أولى الناس بها، أو يأمر من يحب»[٤].

وأُجيب عن ذلك بعدم المنافاة بين وجوب هذه الأُمور كفاية، وبين كون ولي الميّت أولى بالقيام بها من غيره.

هذا ما قاله العديد ممّن تأخّر عن صاحب الحدائق في ردّ إشكاله، وأحسن بيان لذلك هو ما قاله صاحب الجواهر: من أنّ من مرتكزات النوع الإنساني ـ سواء المتديّنين منهم بدين وغيرهم ـ هو أنّ الإنسان بعد موته يتولّى تجهيزه أقرب الناس إليه، بحيث لو عارضه شخص آخر وقام به لعُدّ مُلاماً عند العقلاء، والشارع قد أقرّ هذا الإرتكاز العرفي، فجعل للرحم حقّاً في تقدّمه على غيره في هذه الأُمور، لأنّه أعرف غالباً بمصلحة الميّت وما يناسبه[١].

ولا منافاة بين أولوية الولي بذلك ووجوبه على سائر المكلّفين كفاية، بمعنى أنّه لولم يقم به الولي ولم يأذن لغيره القيام به لوجب على سائر المكلّفين القيام به، بحيث لو لم يقوموا به لعُدّوا عصاة، نعم يجب على غير الولي إذا أراد القيام بذلك أن يستأذن الولي[٢].

هذا وشكك بعضهم[٣] في وجوب مراعاة هذه الأولوية، بل استظهر صاحب الجواهر[٤] من

---

(١) انظر: الجواهر ٤: ٣٠، والمستمسك ٤: ٣٣ ـ ٣٤، فقد نقل فيها عدم الخلاف والإجماعات العديدة.

(٢) انظر الحدائق ٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٠، و٣٧٧.

(٣) الوسائل ٢: ٥٣٥، الباب ٢٦ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١و٢.

(٤) الوسائل ٣: ١١٤، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١و٢.

---

(١) انظر الجواهر ٤: ٣٨.

(٢) شبّه السيّد الخوئي ذلك بانقاذ الغريق حيث يكون واجباً كفائياً، ومع ذلك لو غرق شخص في حوض في دار مملوكة لم يجز للغير الدخول فيه لانقاذ الغريق إلّا مع إذن المالك؛ نعم لو امتنع من الإذن ولم يقم هو بذلك جاز الدخول إلى ملكه وإنقاذ الغريق.

التنقيح (الطهارة) ٨: ٤٥.

أقول: لايخفى ما في هذا التشبيه؛ لعدم وجود خطابات خاصّة متوجّهة إلى المالك كما هو كذلك في تجهيز الميّت، بل الخطاب بالإنقاذ متوجّه من أوّل الأمر إلى الجميع.

(٣) انظر مجمع الفائدة ١: ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٤) انظر: الجواهر ٤: ٣٦، حيث استظهر من الغنية والمنتهى وغيرهما الاستحباب. انظر: الغنية: ١٠٥، والمنتهى ٧: ١٤٨، وكشف اللثام ٢: ٣٢١.

عبارات بعض الفقهاء استحبابها.

من هو وليّ الميّت؟

المعروف بين الفقهاء: أنّ الأولى[١] بالميّت هو الأولى بميراثه، بل ادعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه[٢].

نعم، قال صاحب المدارك: «ولا يبعد أن يراد بالأولى بالميّت هنا أشدّ الناس به علاقة؛ لأنّه المتبادر، والمسألة محلّ توقّف»[٣].

وقال السيّد الخوئي بعد الإشكال على رأي المشهور بعدم إمكان إثباته بدليل لفظي: «ومع ذلك لابد من الإلتزام بما ذكروه في المقام؛ لأنّ المسألة متسالم عليها...».

ثمّ استشهد على رأي المشهور بقيام السيرة عليه، ثمّ قال: «والقدر المتيقّن من التسالم والسيرة ثبوت الولاية في ذلك على من[٤] يتصدّى لتلك الأُمور، وله الزعامة فيها عرفاً، وهو المعزّى والمسلّى والمرجع فيها لدى العرف، فالسيرة جرت على عدم جواز مزاحمته في تلك الأُمور وأنّه غصب لحقه».

ثمّ قال: «وعليه، فلا ولاية للنساء والصبي والمجنون، إذ لم تجر العادة على تصدّي النساء لتلك الأُمور وزعامتها، والصبي والمجنون لازعامة لهما ليتصديان لها»[١].

وعلى أية حال، الزوج أولى بزوجته من كلّ أحد؛ لما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الزوج أحقّ بالمرأة حتى يضعها في قبرها»[٢]، ولما رواه أبو بصير عنه عليه السلام، قال: «سألته عن المرأة تموت، من أحق أن يصلّي عليها؟ قال: الزوج، قلت: الزوج أحقّ من الأب والأخ والولد؟ قال: نعم»[٣].

وقد ادّعي الإجماع[٤] على ذلك، قال صاحب المدارك بعد نقل الرواية الأُولى: «قال في المعتبر: ومضمون الرواية متّفق عليه». ثمّ قال: «إن كانت المسألة إجماعيّة فلا بحث، وإلّا أمكن المناقشة فيها؛ لضعف المستند، ولأنّه معارض بما

---

(١) هذه الأولوية إنّما هي بلحاظ القيام بالتجهيز مباشرة أو الإذن به، فلا ينافيها لزوم المماثلة في الغاسل والمغسول إلّا في حالات طارئة وبشروطها.

(٢) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٢٠٥ ـ ٢٠٦ لتجد الإجماعات المنقولة .

(٣) المدارك ٢: ٦٠.

(٤) كذا في المصدر، والأولى: «لمن».

(١) التنقيح (الطهارة) ٨: ٦٤.

(٢) الوسائل ٣: ١١٦، الباب ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٣: ١١٥، الباب ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث الأوّل.

(٤) انظر الإجماعات المنقولة في كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٢١٣.

رواه الشيخ في الصحيح، عن حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام: في المرأة تموت ومعها أخوها وزوجها أيّهما يصلّي عليها؟ فقال: أخوها أحق بالصلاة عليها[١]».

ثمّ قال: «وأجاب الشيخ عن هذه الرواية بالحمل على التقية، وهو إنّما يتم مع التكافؤ في السند، كما لا يخفى»[٢].

ووافقه السيّد الخوئي في أصل الإشكال، لكنه قال: «لا يمكننا الأخذ والاعتماد على هذه الصحيحة أيضاً، للقطع بكونها على خلاف مذهب الشيعة؛ لأنّ الأخ ليس بأولى من الزوج عند الأصحاب»[٣].

من يجب تجهيزه:

الذي يجب تجهيزه هو المسلم المظهر للشهادتين الذي لم يثبت كفره بسبب من أسبابه: كالارتداد، والنصب، والغلوّ، ونحو ذلك، أو من كان بحكم المسلم كالطفل والمجنون المتولدين من مسلم.

هذا هو المعروف كما قيل[٤]، وإن ذهب

(١) الوسائل ٣: ١١٦، الباب ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

(٢) المدارك ٢: ٦١.

(٣) التنقيح (الطهارة) ٨: ٦٢ ـ ٦٣.

(٤) قاله في التنقيح (الطهارة) ٨: ٨١. وانظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٧٩، والجواهر ٤: ٨٠.

البعض[١] من الفقهاء إلى عدم تجهيز غير الإمامي.

ثمّ على القول بتجهيز غير الإمامي، فهل يجهّز على طريقة مذهبه أو على طريقة مذهب الإمامية؟ فيه خلاف[٢].

الإعلام بموت المؤمن ليحضروا تجهيزه:

قال الشهيدان: «ويستحب إعلام المؤمنين به [أي بموته] ليتوفّروا على تشييعه وتجهيزه، فيكتب لهم الأجر، وله المغفرة بدعائهم، وليجمع فيه بين وظيفتي التعجيل والإعلام»[٣].

ويدلّ عليه ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ينبغي لأولياء الميّت منكم أن يؤذنوا إخوان الميّت بموته، فيشهدون جنازته، ويصلّون عليه، ويستغفرون له، فيكتب لهم الأجر، ويكتب للميّت الاستغفار، ويكتسب هو الأجر فيهم، وفيما اكتسب له من الاستغفار»[٤].

(١) انظر: المقنعة: ٨٥، والمراسم: ٤٥، والمهذّب ١: ٥٦، والسرائر ١: ٣٥٦، والحدائق ٣: ٤٠٥.

(٢) انظر: الجواهر ٤: ٨٥، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٨٠ ـ ١٨٥.

(٣) انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ١: ١٣٩، وانظر الجواهر ٤: ٢٩.

(٤) الوسائل ٣: ٥٩، الباب الأوّل من أبواب صلاة الجنازة، الحديث الأوّل.

التعجيل في تجهيز الأموات:

لاخلاف[١] في استحباب التعجيل في تجهيز الميّت، وقد روى جابر عن أبي جعفرعليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يامعشر الناس لا ألفيّن رجلاً مات له ميّت ليلاً فانتظر به الصبح، ولارجلاً مات له ميّت نهاراً فانتظر به الليل، لاتنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها، عجّلوا بهم إلى مضاجعهم يرحمكم الله تعالى، قال الناس: وأنت يارسول الله يرحمك»[٢]. وروي عن الرسول صلى الله عليه وآله قوله: «كرامة الميّت تعجيله»[٣].

مايستثنى من استحباب التعجيل:

يستثنى من استحباب التعجيل ما إذا حصل الاشتباه بالموت، فعندئذ ينتظر بالميّت بما يرتفع معه الشك في الموت. قال صاحب الجواهر بالنسبة إلى مورد الشك: «فلا يستحب التعجيل قطعاً، بل يحرم؛ للأصل المقرّر بوجوه، والاحتياط في أمر النفوس، والإجماع والنصوص، حتى يُستبرأ بعلامات الموت...»[٤].

وتدلّ على ذلك روايات، منها خبر علي بن أبي حمزة، قال: «أصاب الناس بمكّة ـ سنة من السنين ـ صواعق كثيرة، مات من ذلك خلق كثير، فدخلت على أبي إبراهيمعليه السلام، فقال مبتدءً من غير أن أسأله: ينبغي للغريق والمصعوق أن يتربّص به ثلاثاً لايدفن، إلّا أن يجيء ريح تدلّ على موته، قلت: جعلت فداك، كأنّك تخبرني أنّه قد دفن ناس كثير أحياء، فقال: نعم، ياعلي، قد دفن ناس كثير أحياءً، وما ماتوا إلّا في قبورهم»[١].

إخراج مؤن التجهيز من أصل المال:

لاإشكال في أنّ الكفن يخرج من أصل المال، لا من الثلث، إجماعاً محقّقاً، ومنقولاً مستفيضاً، كما قيل[٢].

ويدلّ عليه صحيح عبدالله بن سنان، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «ثمن الكفن من جميع المال»[٣]، وروايات أُخر.

وفي تقديم الكفن على حقّ الغرماء وحق الرهانة وحق الجناية، أو تقديمها عليه، أو التفصيل

---

(١) انظر: المدارك ٢: ٥٨، بل في الجواهر ٤: ٢٣: «إجماعاً محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً».

(٢) الوسائل ٢: ٤٧١، الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢: ٤٧٤، الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٧.

(٤) الجواهر ٤، ٢٤، وانظر المدارك ٢: ٥٨.

---

(١) الوسائل ٢: ٤٧٥، الباب ٤٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥.

(٢) انظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٨١، والجواهر ٤: ٢٥٩، وغيرهما.

(٣) الوسائل ٢: ٥٣، الباب ٣١ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

أقوال، تقدّمت في عنوان «إرث».

والقدر المتيقّن ممّا يخرج من أصل المال إنّما هو المقدار الواجب من الكفن.

أمّا المستحب منه ـ سواء كان استحبابه من جهة إضافة قطع الكفن كالعمامة، أو من جهة إجادته ـ فيكون إخراجه من أصل المال إذا رضي الوارث بذلك، نعم لو أوصى بالمندوب أُخرج من الثلث إلّا إذا رضي الوارث فيخرج من الأصل[1].

ويرى بعض الفقهاء[2] إخراجه من الأصل أيضاً، لكن مع مراعاة حدّ الوسط، إلّا إذا كان في عدم مراعاة ما يليق بالميّت امتهاناً له، فتجب المراعاة.

والسبب هو أنّ الولي مأمور بالتكفين، وهو منصرف إلى المتعارف، الذي يجب إخراجه من الزكاة إذا لم يكن للميت مال، إلّا إذا كان الاكتفاء بالمتعارف هتكاً للميّت وامتهاناً له، فيكفّن بما هو اللائق بحاله.

هذا إذا كان المستحب من الكفن مثل جودة الكفن من حيث كونه قطناً أو برداً يمانياً ونحو ذلك.

وأمّا إذا كان خارجاً عن عنوان الكفن مثل العمامة، فلا يخرج من أصل المال إلّا مع صدق الهتك لو لم يضف إلى الكفن.

ويرى صاحب الجواهر: أنّ المخاطب بالتجهيز إن كان هو الولي، فيكون نظره في اختيار الواجب والمندوب متبعاً من دون نظر إلى غيره من الورّاث، صغاراً كانوا أم كباراً، ويؤيّده إطلاق ما دل على أنّ الكفن من صلب المال من دون تخصيص له بالواجب، فالواجب منه واجب، والمندوب منه مندوب.

وإن كان المخاطب به هو الوارث نفسه كان اعتبار رضاه متّجهاً[1].

هذا كلّه إن كان للميّت مال، وإن لم يكن له مال استحب للمسلمين بذل الكفن له، لما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «من كفّن مؤمناً كان كمن ضمن كسوته إلى يوم القيامة»[2]، ولا يجب ذلك، بلا خلاف فيه كما قيل[3]؛ لأنّ الواجب كفاية هو عمليّة

---

(١) انظر: التذكرة ٢: ١٣ ـ ١٤، والمنتهى ٧: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، والذكرى ١: ٣٧٩ ـ ٣٨٠، وجامع المقاصد ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١، والروض ١: ٢٩٦، والمدارك ٢: ١١٩، وكشف اللثام ٢: ٣٠٦، ومستند الشيعة ٣: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، وغيرها.

(٢) كالسيّد الخوئي في التنقيح (الطهارة) ٨: ٤٠٤ ـ ٤٠٥، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٦٦، القول في التكفين، المسألة ٤، ولم يستبعده السيّد اليزدي في العروة الوثقى ٢: ٧١، فصل في تكفين الميت، المسألة ٢٠.

لكن مختار السيّدين الخوئي والحكيم في المنهاج موافق للمشهور، ولم يذكرا هذا التفصيل. راجع منهاج الصالحين: الفصل الثالث في التكفين.

(١) انظر الجواهر ٤: ٢٦٠.

(٢) الوسائل ٣: ٤٨، الباب ٢٦ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

(٣) انظر المدارك ٢: ١١٩، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٨٦.

التكفين، لابذل الكفن.

نعم، صرّح جماعة[1] بوجوب إخراجه من الزكاة،وهؤلاء بين من صرّح باخراجه من بيت المال من سهم سبيل الله من الزكاة، ومن أطلق، ويظهر من الشيخ الأنصاري[2] وجوب إخراجه من بيت المال واستحباب إخراجه من موارد الزكاة في صورة عدم وجود بيت المال، كما هو ـ أي الاستحباب ـ ظاهر من صاحب كشف اللثام[3] أيضاً وإن لم يتطرّق إلى بيت المال.

وقال صاحب الحدائق: يجوز إخراجه من الزكاة، ونسبه إلى جمع من الأصحاب من دون تعرّض للوجوب أو الاستحباب أو بيت المال[4].

وتوقف في الحكم صاحب المدارك[5].

(١) انظر: المنتهى ٧: ٢٥٠، والذكرى ١: ٣٨١، وجامع المقاصد ١: ٤٠٢، وروض الجنان ١: ٢٩٨، ومجمع الفائدة ١: ٢٠٠، والذخيرة: ٨٩، والجواهر ٤: ٢٦١.

(٢) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٨٧ ـ ٣٩٠.

(٣) انظر كشف اللثام ٢: ٣٠٧.

(٤) انظر الحدائق ٤: ٦٦.

(٥) انظر المدارك ٢: ١٢٠، ووجه توقفه هو تصريح الشيخ بكون الرواي واقفياً مع تصريح النجاشي بوثاقته. انظر: رجال الشيخ: ٣٥٧، ورجال النجاشي: ٣٠٩، الرقم ٨٤٤.

واستدل للدفع من الزكاة بأنّ الميّت إذا جاز قضاء دينه من الزكاة لو لم يترك ما يوفّي به دينه جاز تكفينه بطريق أولى،لكن قال: «فيه ما فيه».

وقال الشيخ الأنصاري بعد نقله: «لكن فيه ما فيه بعدما علمنا من حكم الشارع بتقديم الكفن على الدين، أنّ ستره أهمّ في نظر الشارع من إبراء ذمّته» كتاب الطهارة ٤: ٣٨٨.

ومستند البذل من الزكاة ـ وجوباً أو استحباباً ـ هو رواية الفضل بن يونس الكاتب، قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام فقلت له: ماترى في رجل من أصحابنا يموت ولم يترك ما يكفّن به، أشتري له كفنه من الزكاة؟ فقال: أعط عياله من الزكاة قدر ما يجهّزونه فيكونون هم الذين يجهّزونه، قلت: فإن لم يكن له ولد ولا أحد يقوم بأمره فأجهّزه أنا من الزكاة؟ قال: إنّ أبي كان يقول: إنّ حرمة بدن المؤمن ميّتاً كحرمته حيّاً، فوارِ بدنه وعورته، وجهّزه، وكفّنه، وحنّطه، واحتسب بذلك من الزكاة، وشيّع جنازته...»[1].

ولو لم يبذله أحد، ولم يحصل مورد من الزكاة دفن عارياً، وتوارى عورته بشيء من التراب ونحوه عند الصلاة عليه.

هذا بالنسبة إلى الكفن، وكذا حكم سائر

(١) الوسائل ٣: ٥٥، الباب ٣٣ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

والرواية لم تتعرّض لبيت المال، وإنّما أحال بعض الفقهاء الإخراج إلى بيت المال، لأنّه معدّ للمصالح، وهذا منها، أو لأنّه يتضمن سهم سبيل الله من الزكاة ـ كما تقدّم في عنوان «بيت المال» ـ فيكون هذا المورد منه.

والنكتة المهمة التي أشارت إليها الرواية هي إعطاء أهل الميّت وولده من الزكاة ما يتمكّنون به من تجهيزه، وهذا يشعر بأنهم يعطون من سهم الفقراء.

وهل الإعطاء إلى أهله عندئذ واجب أو مندوب؟ فيه كلام، وإن قيل: إنّه لا قائل بالوجوب. انظر الجواهر ٤: ٢٦١.

موارد التجهيز،كما صرّح بذلك بعض الفقهاء[1].

مؤن تجهيز الزوجة:

قال المحقّق الحلّي: «كفن المرأة على زوجها وإن كانت ذا مال، لكن لايلزمه زيادة على الواجب»[2].

وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله: «هذا مذهب الأصحاب لانعلم فيه مخالفاً»[3].

ونُقل الإجماع على ذلك مستفيضاً[4].

واستُدل عليه:

ـ بأنّ الزوجة بعد الوفاة لازالت زوجة ولذلك جاز له تغسيلها، فيجب عليه مؤونتها عندئذ، وتجهيزها من مؤونتها[5].

ـ وبما روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «كفن المرأة على زوجها إذا ماتت»[6]، ولهم في كونه جزءً من حديث مسند، أو كونه حديثاً مرسلاً كلام، لكن الاتفاق على الحكم جابر لضعف السند لو كان؛ بناءً على جبره بعمل المشهور، كما هو المشهور[1].

هذا بالنسبة إلى الكفن، أما سائر المؤن فقد اختلف فيها الفقهاء على أقوال:

الأوّل ـ إلحاقها بالكفن في كونها على الزوج، إما لكونها من الإنفاق الواجب على الزوج الشامل لمابعد الوفاة، أو لكون ذكر الكفن في النص من باب المثال، أو لغير ذلك.

وهذا هو المشهور بين الفقهاء[2].

الثاني ـ عدم الإلحاق، وإن كان الإلحاق أحوط، ذهب إليه السيدان الطباطبائيان في الرياض[3] والعروة[4]، والنراقي في المستند[5].

---

(١) انظر: مستند الشيعة ٣: ٣٣٤ ـ حيث نسب الإلحاق إلى الأكثر وإن استشكل هو فيه ـ وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٨٣.

(٢) انظر الشرائع ١: ٤١.

(٣) انظر المدارك ٢: ١١٧.

(٤) انظر الجواهر ٤: ٢٥٣، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٧١.

(٥) انظر: المعتبر: ٨٣، وأُورد عليه: بأنّ الناشزة لاتستحق النفقة مع أنّ كفنها على زوجها. انظر كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٤: ٣٧٣.

(٦) الوسائل ٣: ٥٤، الباب ٣٢ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

(١) كما تقدّمت الإشارة إليه في عنوان «إعراض» في الملحق الأُصولي.

(٢) انظر: المبسوط ١: ١٨٨، والسرائر ١: ١٧١، ونهاية الإحكام ٢: ٢٤٨، والذكرى ١: ٣٨١، والدروس ١: ١١٠، والتنقيح ١: ١٢٤، وجامع المقاصد ١: ٣٩٩، وروض الجنان ١: ٢٩٥، والمسالك ١: ٩٥، والذخيرة: ٨٩، وكشف اللثام ٢: ٣٠٦، ومصباح الفقيه (الطهارة): ٤١١، وتحرير الوسيلة ١: ٦٧، القول في تكفين الميت، المسألة ٥.

(٣) انظر الرياض ٢: ٢٤٣.

(٤) انظر العروة الوثقى ٢: ٧٠، فصل من تكفين الميت، المسألة ١٧، وجعل بعض المعلّقين الاحتياط وجوبياً.

(٥) انظر مستند الشيعة ٣: ٢٣٤.

الثالث ـ التفصيل بين ما إذا كان للزوجة المتوفاة تركة فتكون المؤن عليها، وما إذا لم يكن لها فلايبعد الحكم بوجوبها على الزوج، ذهب إليه السيّد الخوئي[١]، ولكنه جعلها في المنهاج[٢] على الزوج على نحو الاحتياط الوجوبي، ومثله السيّد الحكيم[٣].

الرابع ـ التوقّف، ولعله من جهة شبهة الاتفاق أو الشهرة على الإلحاق، وعدم الدليل على وجوبها على الزوج من جهة أُخرى.

وهذا هو الظاهر من الأردبيلي[٤] وتلميذه صاحب المدارك[٥]، وصاحب الحدائق[٦]، وربّما يظهر من كلّ من استشكل في الإلحاق مثل صاحب الجواهر[٧] والشيخ الأنصاري[٨].

وعلى كلّ حال، فالحكم مختصّ بالزوج الموسر، أما المعسر فلا يجب عليه ذلك، كما عليه المشهور، بل قال صاحب المدارك: «قطع به الأصحاب»[١]؛ لعموم ما دلّ على إخراج الكفن من صلب المال، خرج منه الزوج ويحمل على الموسر؛ لما دلّ على عدم مطالبة المعسر[٢].

لكنه قال: «ويحتمل شموله لغيره أيضاً مع الإمكان؛ لإطلاق النص»[٣]، أي يحتمل شمول الحكم لغير الموسر أيضاً؛ لإطلاق قوله ﷺ: «كفن المرأة على زوجها إذا ماتت»[٤] ولا دليل على إسراء أحكام الدَّين كانظار المعسر إلى هذا المورد، كما قال السيّد الخوئي[٥].

ولايجب على الإنسان بذل كفن من وجبت نفقته عليه غير الزوجة إلّا المملوك، وقد ادّعي عدم الخلاف أو عدم وجدانه فيه[٦].

الوصيّة بالتجهيز:

اختلف الفقهاء فيما لو أُوصي إلى شخص بالتجهيز، فهل يقدّم على الولي أو يقدّم الولي عليه؟

---

(١) انظر التنقيح (الطهارة) ٨: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٨٠، التكفين، المسألة ٢٩٣.

(٣) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١١٣، التكفين، المسألة ٣٥.

(٤) انظر مجمع الفائدة ١: ٢٠٠.

(٥) انظر المدارك ٢: ١١٨.

(٦) انظر الحدائق ٤: ٦٥.

(٧) انظر الجواهر ٤: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٨) انظر كتاب (الطهارة) ٤: ٣٧٤.

---

(١) المدارك ٢: ١١٨.

(٢) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٣) المدارك ٢: ١١٨.

(٤) الوسائل ٣: ٥٤، الباب ٣٢ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

(٥) انظر التنقيح (الطهارة) ٨: ٣٨٣.

(٦) انظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٧٩، والجواهر ٤: ٢٥٨.

قال العلّامة في المختلف: «قال ابن الجنيد: الموصى إليه أولى بالصلاة من القرابات، ولم يعتبر علماؤنا ذلك»[١].

وقال الشهيد الثاني: «لا ولاية للموصى إليه بها على المشهور مع وجود الوارث، نعم لو فُقد كان أولى من الحاكم»[٢].

ولكن قال المحقّق الثاني: «... الموصى إليه بالصلاة من الميت لا ولاية له إلّا أن يقدّمه الولي، لإطلاق الآية، ويمكن أن يقال: إطلاق وجوب الوفاء بالوصية، يقتضي ثبوت الولاية له، ولأنّ الميّت ربما آثر شخصاً لعلمه بصلاحه فطمع في إجابة دعائه، فمنعُه من ذلك وحِرمانه ما أمّله بعيد، وهو منقول عن ابن الجنيد»[٣].

وقال صاحب المدارك بعد نقل كلام ابن الجنيد والتعليل المذكور في عبارة المحقّق الثاني: «ولا بأس به»[٤].

وقال صاحب العروة: «إذا أوصى الميت في تجهيزه إلى غير الولي، ذكر بعضهم عدم نفوذها إلّا بإجازة الولي، لكنّ الأقوى صحتها ووجوب العمل بها، والأحوط إذنهما»[٥].

(١) المختلف ٢: ٣٠٤.

(٢) المسالك ١: ٢٦٣.

(٣) جامع المقاصد ١: ٤٠٩.

(٤) المدارك ٤: ١٦٢.

(٥) العروة الوثق ٢: ٢٧، فصل في مراتب الأولياء، المسألة ٧.

ووافقه السيدان الحكيم[١] والخوئي[٢].

واحتاط الإمام الخميني[٣] وأغلب المعلّقين على العروة احتياطاً وجوبياً بالاستيذان من الولي والوصي معاً.

وقال الشهيد الأوّل: يستحب للولي إنفاذ الوصيّة[٤]، وتبعه الإصفهاني[٥].

أخذ الأُجرة على تجهيز الأموات:

هذه المسألة من صغريات البحث عن جواز أخذ الأُجرة على الواجبات، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إجارة»، ونقلنا هناك الأقوال المعروفة في المسألة: من الجواز مطلقاً، وعدمه مطلقاً، والتفصيلات المتعدّدة بين القولين. لكن في خصوص هذه المسألة قد يلتزم بعدم الجواز لنكتة خاصّة، وهي ـ كما قال الشيخ الأنصاري وغيره ـ: «أنّ الظاهر من أدلّة وجوب تجهيز الميّت أنّ للميّت

(١) انظر المصدر المتقدّم حيث لم يعلّق عليه السيّد الحكيم، والمستمسك ٤: ٦١، ومنهاج الصالحين ١: ١٠٤، الفصل الثاني في الغسل، المسألة ٥.

(٢) انظر العروة حيث لم يعلّق على ما قاله السيّد اليزدي، والتنقيح ٨: ٧١، ومنهاج الصالحين ١: ٧٤، الفصل الثاني في الغسل، المسألة ٢٦٣.

(٣) انظر العروة الوثق، وتحرير الوسيلة ١: ٦٠، القول في غسل الميت، المسألة ٦.

(٤) انظر الذكرى ١: ٤٢١.

(٥) انظر كشف اللثام ٢: ٣٢١.

حقّاً على الأحياء في التجهيز، فكلّ من فعل شيئاً منه في الخارج فقد أدّى حق الميّت، فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه»[١].

وممّن قال بذلك السيّد الخوئي[٢] وهو من الملتزمين بجواز أخذ الأُجرة على الواجبات مطلقاً.

نعم يجوز أخذ الأُجرة على خصوصيات التجهيز وبعض مقدّماته ومؤخّراته، مثل التغسيل بماء خاص أو في مكان خاص، وحفر القبر بنحو خاص، ونحو هذه الأُمور الخارجة عن أصل التجهيز المأمور به[٣].

ثانياً ـ تجهيز الجيوش:

إذا كان الجيش المستعد للقتال في زمان الإمام المعصوم عليه السلام وكانت يده مبسوطة فتجهيز الجيش يكون من بيت مال المسلمين؛ لأنّه معدّ للمصالح وهذا من أهمّها.

وإن كان في زمان غيبته عليه السلام، فإن كان نائبه ـ وهو الفقيه الجامع للشرائط ـ مبسوط اليد وكان هناك بيت المال، فتجهيز المقاتلين يكون منه، وإن كان ينبغي لسائر الناس الاشتراك في تجهيزهم بالمقدار الممكن دفعاً لشرّ العدوّ، ويجب كفاية لو بان عجز بيت المال عن ذلك.

وإن لم يكن بيت المال موجوداً، وكان الخطر يهدّد الإسلام والمسلمين من قبل العدوّ ولم يقم به السلطان أو عجز عنه، جاز تجهيز المدافعين من الحقوق الشرعيّة حسب ما يراه صلاحاً. وقد وقع مثال الصورتين في موردين متماثلين[١].

ثالثاً ـ التجهيز لسفر الحج:

لو استطاع شخص لأداء فريضة الحج ثمّ عجز عن الذهاب لكبر أومرض أو غيرهما، فيرى الفقهاء: أنّه يجب عليه أن يجهّز شخصاً يحج عنه[٢]،

---

(١) المكاسب ٢: ١٤٣.

(٢) انظر التنقيح (الطهارة) ٨: ٣٠٦، وانظر أيضاً المستمسك ٤: ١٤١.

(٣) انظر: المصدر المتقدّم، والمستمسك ٤: ١٤١، والعروة الوثقى ٢: ٥٦، فصل في شرائط غسل الميت، المسألة ٦.

(١) أمّا الأوّل فقد تحقّق عند الاعتداء العراقي ضد الجمهورية الإسلامية في إيران أيام قيادة الإمام الخميني (رحمة الله عليه) حيث تولّت الحكومة الدفاع عن البلاد، ولولا اشتراك الناس وإمدادهم في تجهيز المدافعين، لما كانت الدولة قادرة على الدفاع ودحر المعتدين بوحدها.

وأمّا الثاني فقد تحقّق عند الإعتداء الروسي على إيران أيام سلطنة فتحعلي شاه القاجاري، حيث أكّد الفقهاء الكبار، أمثال الشيخ جعفر كاشف الغطاء الكبير، والمحقق الميرزا القمي، وغيرهما (رحمة الله عليهم) بجواز إمداد المدافعين عن طريق دفع الخراج والحقوق الشرعية وخاصة الزكاة، ليقوموا بالدفاع عن البلاد الإسلامية. انظر: كشف الغطاء ٤: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، وجامع الشتات ١: ٨٣ ـ ٨٤ أوّل كتاب الجهاد.

(٢) انظر: المسالك ٢: ١٣٨، والمدارك ٧: ٥٥، والمستمسك ١٠: ١٩١ ـ ١٩٣.

لما روى محمد بن مسلم ـ في الصحيح ـ عن أبي جعفرعليه السلام قال: «كان عليٌّ صلوات الله عليه يقول: لو أنّ رجلاً أراد الحج، فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهّز رجلاً من ماله ثمّ ليبعثه مكانه»[1]. وفي صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبداللهعليه السلام قال: «إنّ أمير المؤمنينعليه السلام أمر شيخاً كبيراً لم يحج قطّ ولم يُطق الحج لكبره أن يجهّز رجلاً يحج عنه»[2].

رابعاً ـ تجهيز العروس:

وهو إعداد ماتحتاجه العروس من المتاع من قبلها أو من قبل وليّها. ومقداره وكيفيته موكولان إلى المتعارف.

وجهاز الزوجة باق على ملكيتها إلّا أن يثبت المزيل، فلذلك لو طلّقها الزوج فلها المطالبة به، وكذا لو مات.

هذا كلّه في صورة العلم بكون المتاع من الجهاز الذي أتت به الزوجة من بيتها.

أما لو اشتبه الأمر وادعى كلٌّ من الزوجين أنّه له، فيدخل في مسألة تداعي الزوجين أو أحدهما مع ورثة الآخر في متاع البيت، وفيه أقوال، وهي إجمالاً:

(١) الوسائل ١١: ٦٤، الباب ٢٤ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ١١: ٦٥، الباب ٢٤ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٦.

١ ـ أنّه يقسّم بينهما بالسوية بعد حلف كلٍّ منهما لصاحبه.

٢ ـ أنّ ما يصلح للرجال خاصّة فهو للزوج، وما يصلح للنساء خاصّة فهو للزوجة.

٣ ـ أنّ القول قول المرأة مطلقاً.

٤ ـ يجب الرجوع في ذلك إلى العرف العام أو الخاصّ، فان وجد عمل به، وإن انتفى أو اضطرب كان بينهما؛ لتصادم الدعويين، وعدم الترجيح[1].

استمهال الزوجة لإعداد الجهاز:

لو استمهلت الزوجة الزوج لإعداد ما يناسبها من الجهاز فقد صرّح جمع من الفقهاء[2] بعدم وجوب إمهالها، وعليها أن تمكّن نفسها من زوجها، وقد ادعي عليه الإجماع[3].

وهل الحكم كذلك لو كان عدم إعداد الجهاز نقصاً في حق الزوجة أو وليّها وامتهاناً له؟

لم أعثر على شيءٍ في ذلك، وللمسألة فروض متعدّدة، منها:

(١) انظر: المسالك ١٤: ١٣٥ ـ ١٣٨، ومستند الشيعة ١٧: ٣٦٤ ـ ٣٦٩و ٣٨٠، والجواهر ٤٠: ٤٩٣ ـ ٥٠٠.

(٢) انظر: القواعد ٣: ٧٥، وكشف اللثام ٧: ٤١٢، والجواهر ٣١: ٤٧، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٢٦٧.

(٣) انظر جامع المقاصد ١٣: ٣٦٢.

ـ إمكان التمكين مع إعداد الجهاز.

ـ عدم إمكان ذلك.

ـ إضرار الزوج بتأخير التمكين.

ـ إضرار الزوجة بتقديم التمكين وتأخير التجهيز.

وصور أُخر ربما يتداخل بعضها مع بعض.

هل يتعلّق الخمس بالجهاز لو تطاول إعداده سنين؟

قد يتعارف في بعض البلدان مثل إيران أن يعدّ الجهاز للبنت من أوان بلوغها أو قبله؛ رعاية لحال الولي كي لايتحمّل ضغطاً ماليّاً عند زواجها، وقد صرّح جملة من الفقهاء المعاصرين[1] بعدم وجوب الخمس في الجهاز حتى ولو طال إعداده عدّة سنين مادام كان إعداده عند وقته حرجيّاً، فيكون من المؤونة المستثناة من الأرباح، فلا يتعلّق به الخمس.

الإجهاز على الجريح:

تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «بغي»، وذكرنا تفصيل الفقهاء بين من كان من المحاربين له فئة يرجعون إليها، فيجهز على جريحهم، مثل أصحاب معاوية، ومن لم يكن له فئة يرجعون إليها، فلا يجهز على جريحهم، مثل أصحاب الجمل، لتشتت رؤسائهم وقتل بعضهم، ولا هدف من قتالهم إلّا تشتتهم.

مظان البحث:

يرجع لتجهيز الميت إلى مبحث تغسيل وتكفين وتدفين الميّت.

ولتجهيز الجيوش والإجهاز على الجريح إلى كتاب الجهاد.

ولتجهيز العروس إلى كتابي النكاح والقضاء عند الكلام عن اختلاف الزوجين في متاع البيت.

وللتجهيز لسفر الحج إلى كتاب الحج.

تجويـــد

لغـــة:

إجادة الشيء، من أجدت الشيء: إذا صيَّرته جيّداً[1]، وتجوّد الشيء: طلب أن يكون جيّداً[2].

اصطلاحاً:

إجادة القراءة حسب الموازين المقرّرة في فنّ التجويد.

وجاء في كشّاف اصطلاحات الفنون:

---

(١) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٣٢٩، كتاب الخمس، ما يجب فيه الخمس / الخامس، المسألة ١٧، وصراط النجاة، استفتاءات السيّد الخوئي والشيخ التبريزي ١: ١٨٧، المسألة ١٧٩٤. ولعلّه المشهور بين المعاصرين.

(١) انظر لسان العرب: «جود».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «جود».

«التجويد في اللغة: التحسين، وفي اصطلاح القرّاء: تلاوة القرآن بإعطاء كلّ حرف حقّه من مخرجه وصفته اللازمة له، من همس، وجهر، وشدّة، ورخاوة، ونحوها، وإعطاء كلّ حرف مستحقّه ممّا يشاء من الصفات المذكورة،كترقيق المستقل، وتفخيم المستعلي ونحوهما، وردُّ كلّ حرف إلى أصله من غير تكلّف»[1].

وعن الفراء: «التجويد حلية القرآن، وهو إعطاء الحروف حقوقها وترتيبها، وردّ الحرف إلى مخرجه وأصله، وتلطيف النطق به على كمال هيئته من غير إسراف ولاتعسّف ولا إفراط ولا تكلّف»[2].

واستعمل الفقهاء التجويد في موارد أُخرى من قبيل:

ـ تجويد مضغ الطعام، بمعنى إجادته ليسهل هضمه.

ـ وتجويد الكفن، بمعنى العناية به وإجادته.

ـ وتجويد الثياب في بعض المناسبات، بمعنى اختيار الجيّد منها للبسها في تلك المناسبات.

الأحكام:

يقتصر الكلام هنا في بيان حكم المعنى الأوّل للتجويد، وأمّا الثاني وهو إجادة مضغ الطعام

(١) كشّاف اصطلاحات الفنون (للتهانوي) ١: ٢٦٦، باب الجيم ـ فصل الدال.

(٢) نقله السيوطي عنه في الاتقان ١: ١٣٢.

فقد تقدّم في عنوان «أكل» عند الكلام عن آدابه: أنّه يستحب تجويد مضغ الطعام.

وأمّا الثالث، فسوف يأتي في عنوان «تكفين» أنّه مستحبٌّ أيضاً.

وأمّا الرابع، فسوف يأتي في عنوان «لباس» ـ إن شاء الله تعالى ـ استحباب إجادة الثياب في بعض الأحيان.

هل تجب مراعاة قواعد التجويد في القراءة؟

المعروف عند الفقهاء هو: أنّه لايجب الالتزام بما ذكره أهل التجويد ومراعاته في القراءة، سواء كانت القراءة واجبة ،كالقراءة في الصلاة، أم لا، كالقراءة في غيرها مع عدم سبب لوجوبها، وإن كان الأفضل مراعاتها.

قال السيّد اليزدي: «لايجب ماذكره علماء التجويد من المحسّنات، كالإمالة، والإشباع، والتفخيم، والترقيق، ونحو ذلك بل والإدغام ـ غير ما ذكرنا[1] ـ وإن كان متابعتهم أحسن».

(١) ما ذكره من الإدغام الواجب قبل ذلك هو إدغام لام التعريف فيما بعده إذا كان من الحروف الشمسية،وهي: التاء، والثاء، والدال، والذال، والراء، والزاي، والسين، والشين، والصاد، والضاد، والطاء، والظاء، واللام، والنون.وعدم ادغامها إذاكان من الحروف القمرية، وهي غير ما تقدّم من حروف الهجاء. فالأوّل مثل: الشمس، والثاني مثل: القمر. انظر مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٣: ٤٧٩.

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «فإنّ ما ذكروه من القواعد التجويدية كالإمالة والإشباع والتفخيم والترقيق كلّها من محسّنات الكلام وليست دخيلة في الصحّة، وكذا ما ذكروه من الحالات الأربع للتنوين،أو النون الساكنة:

ـ من الإظهار، فيما إذا وقع بعدهما أحد حروف الحلق، وهي: الهمزة، والهاء، والحاء، والخاء، والعين، والغين.

ـ والقلب، فيما إذا وقع بعدهما حرف الباء.

ـ والإدغام، فيما إذا كان الواقع أحد حروف «يرملون» مع مراعاة الغنّة فيما عدا اللام والراء.

ـ والإخفات، لو كان الواقع بقيّة الحروف.

فإنّ هذه كلّها من محسّنات الكلام الفصيح، فلا تجب مراعاتها بعد أداء الكلمة صحيحة وإن كان الأحسن ذلك»[١].

وسوف يأتي تفصيل ما اشترطه الفقهاء ومالم يشترطونه في عنوان «قراءة» إن شاء الله تعالى.

تحالف

راجع: حلف.

(١) مستند العروة الوثقى (الصلاة)٣: ٤٨٠، وانظر: المدارك ٣: ٣٣٧، وكشف الغطاء ٣: ١٨٠، والجواهر ٩: ٣٩٨، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٦٧.

تحبيس

راجع: وقف.

تحجير

لغــة:

من احتجرتُ الأرضَ، إذا جعلتَ عليهامناراً وأعلمت عَلَماً في حدودها لحيازتها[١]، ومنعها به عن غيرك[٢].

اصطلاحاً:

قيل: هو فعل ما يدلّ على إرادة الإحياء[٣].

وقيل: هو الشروع في الإحياء[٤].

وقيل: هو الشروع في الإحياء قبل إتمامه[٥].

وقيل: هو الإحياء[٦].

وقيل: تحال معرفته إلى العرف كالإحياء،

(١) انظر المصباح المنير: «حجر».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «حجر».

(٣) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي)٢: ١٥٧، كتاب إحياء الموات، المسألة ٧٣٥، وتحرير الوسيلة ٢: ١٨١،كتاب إحياء الموات، المسألة ١٨.

(٤) انظر القواعد ٢: ٢٦٩.

(٥) انظر المسالك ١٢: ٤١٩.

(٦) نقله الشهيد الأوّل في الدروس ٣: ٥٦، عن ابن نما، وهو شيخ المحقّق الحلّي، كما أشار إلى رأيه في الشرائع ٣: ٢٧٦ من دون تصريح باسمه.

لأنّ الشارع لم يبيّن ماهو المراد من الإحياء أو التحجير، وفي مثله يرجع إلى العرف[1].

بماذا يتحقّق التحجير؟

يتحقّق التحجير بمثل التحويط بحائط ،أو حفر ساقية محيطة، أو إدارة التراب حول الأرض، أو إدارة أحجار حولها، ونحو ذلك ممّا يدلّ على منع الغير من التصرّف فيها[2].

(١) انظر الرياض ١٢: ٣٥١، وجاء فيه ردّاً على ابن نما: «...وهو ضعيف؛ لأنّ المرجع فيهما إلى العرف، ولا ريب في تغايرهما وإن تقاربا في بعض الأفراد».

وصرّح كثير من الفقهاء بإحالة معرفة الإحياء إلى العرف، ومقتضى كلامهم إحالة معرفة التحجير إليه أيضاً؛ لأنّهم قالوا: «كلّ ماورد به الشرع مطلقاً ولابدّ من تحديده، فالمرجع فيه إلى العرف». غاية المرام ٤: ١٣١.

وانظر: المبسوط ٣: ٢٧١، والسرائر ١: ٤٨١، والتحرير ٤: ٤٨٤، والمختلف ٦: ٢٠٣، والدروس ٣: ٥٦، وجامع المقاصد ٧: ٧، والمسالك ١٢: ٤٢٣، و٤٢٨، والكفاية ٢: ٥٥٧، وغيرها.

ومثّل جمع منهم للتحجير بمثل نصب المروز ـ وهو جمع مرز الذي هو بمعنى الحد في الفارسية، وفسّره الفقهاء بجمع التراب أطراف الأرض ـ أو تحويط الحائط، أوحفر الخندق، أو نحو ذلك.

(٢) انظر: القواعد ٢: ٢٦٨، والمسالك ١٢: ٤١٩.

ولكن استشكل صاحب الجواهر[1] في صدق عنوان «الشروع في الإحياء» على بعض هذه الأُمور.

هذا ويظهر من بعض الفقهاء[2]: أنّ «التحجير» يطلق على كلّ فعل يفعله الإنسان قبل حصول الإحياء، فيبدأ صدق التحجير على الشروع في الإحياء حتى ما قبل مرحلة الإحياء، لأنّ بعد بلوغها يصدق الإحياء.

تحجير كلّ شيء بحسبه:

كما أنّ إحياء كلّ شيء بحسبه، فكذا تحجيره؛ لأنّه شروع في الإحياء، فإذا أوكلنا معرفتهما إلى العرف، فتحجير الأرض للزراعة كلّ أثر فيها يهيّؤها للزراعة، وتحجيرها للسكن كلّ أثر يهيّؤها لأن تصير مسكناً، وتحجيرها لحفر النهر فيها، كلّ فعل يمهّد جريان الماء في النهر كالحفر ونحوه. وتحجير المعدن حفره وتمهيده

(١) انظر الجواهر ٣٨: ٥٨.

(٢) قال الشيخ في المبسوط ٣: ٢٧٣: «التحجير أن يؤثّر فيها [أي الموات] أثراً لم يبلغ به حدّ الإحياء»، وقال بالنسبة إلى المعدن في الصفحة ٢٧٧: «فإنّ إحياءه أن يبلغ نيله، وما دون البلوغ فهو تحجير وليس بإحياء».

وانظر: الوسيلة: ١٣٢، والشرائع ٣: ٢٧٨، والتحرير ٤: ٤٩٢، والدروس ٣: ٥٦ و٦٧، والمسالك ١٢: ٤١٩، وجامع المقاصد ٧: ٤٨.

لاستخراجه، فإذا تمهّد حصل الإحياء[1].

ولبعض الفقهاء مناقشات في بعض المصاديق، ولا يهمّ ذلك بعد الإحالة إلى العرف[2].

الأحكام:

تترتّب على التحجير أحكام نشير إليها فيما يأتي:

(١) انظر: المبسوط ٣: ٢٧٧ و ٢٨٠، والشرائع ٣: ٢٧٨ و ٢٧٩، والتحرير ٤: ٤٩٢ و ٥٠١، والقواعد ٢: ٢٧٢ و ٢٧٥، والدروس ٣: ٦٥ و ٦٧، وجامع المقاصد ٧: ٤٨ و ٦٥، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٧: ١٨٦ و ١٩٠، والمسالك ١٢: ٤٤٩، والكفاية ٢: ٥٥٦، و ٥٥٨، والجواهر ٣٨: ١١٢ و ١١٦، ومنهاج الصالحين للسيّد الخوئي ٢: ١٥٩ المسألة ٧٤٦، وغيرها، فإنّها ذكرت مصاديق التحجير وهي يفهم منها: أنّ تحجير كلّ شيء بحسبه.

(٢) قال المحقّق الكركي: «وفي عدّ التحويط بحائط من التحجير نظر، بل هو إحياءٌ في نحو الحظيرة،... ومال في التذكرة إلى أنّه إحياء وإن قصد به السكن» جامع المقاصد ٧: ٢٨، وانظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٤١٢.

وقال الأردبيلي: « ثمّ إنّ الظاهر أنّ الحائط أيضاً تحجير، قيل: بل هو إحياء، قد قالوا: إنّه إحياءٌ في الحظيرة لا في الدار، لعلّه يكون تحجيراً لها». مجمع الفائدة ٧: ٥٠٠.

والحظيرة: ما يحظر على الغنم ونحوه ليمنعها ويحفظها. انظر المصباح المنير: «حظر».

التحجير لا يفيد ملكاً، بل أولويّة:

يبدو أنّه من المتسالم عليه[1] أنّ التحجير بمجرّده لا يفيد الملكيّة، نعم يفيد أولوية، أو حقّاً، أو اختصاصاً، على اختلاف تعابير الفقهاء.

وكلّ عمل يقوم به المحيي قبل حصول الإحياء يفيد أولوية، وإن لم تنطبق عليه بعض تعاريف التحجير؛ لعدم حصول الملكيّة قبل تحقّق الإحياء.

قابليّة حقّ التحجير للإسقاط والنقل:

ذكر الفقهاء وخاصّة المتأخّرين منهم عند الكلام عن أقسام الحقوق، التحجير مثالاً للحقوق القابلة للإسقاط والنقل.

أمّا الإسقاط فالظاهر أنّه ممّا لا إشكال في جوازه، فللمحجّر أن يُسقط حقّه ويترك الأرض المحجّرة ليحييها غيره.

(١) الظاهر أنّ الدليل الوحيد المعتمد عليه في هذه المسألة إنّما هو، هذا التسالم، قال صاحب الجواهر: «لم نجد فيما وصل إلينا من النصوص هذا اللفظ [أي التحجير] فضلاً عمّا ذكروه في تفسيره»، ثمّ ذكر بعض الروايات الواردة عن غير طرقنا وناقشها، ثمّ قال: «ولكن مع ذلك كلّه فالانصاف أنّ العمدة الإجماع المزبور» ثمّ ناقش استدلال بعضهم على ذلك: بأنّ الإحياء إذا أفاد ملكاً فلابدّ من أن يفيد التحجير الذي هو مقدّمة للإحياء أولوية، بأنّه لاملازمة بين الأمرين. انظر الجواهر ٣٨: ٥٧.

وأمّا النقل، فإن كان قهرياً كالإرث، أو اختيارياً كالصلح، فلا إشكال فيه أيضاً.

وأمّا إذا كان بمثل البيع، فقد اختلف الفقهاء فيه، والأقوال في ذلك ثلاثة،وهي:

الأوّل ـ جواز بيعه مطلقاً، سواء صار ثمناً أم مثمناً، لأنّ حقّ التحجير حقّ قابل لأن يقابل بالمال، فتجوز المعاوضة عليه، فيجوز بيعه[١].

ـ ولأنّ البيع وإن قلنا: إنّه مبادلة مال بمال، لكنّ المال أعمّ عرفاً من العين والمنفعة والعمل والحقّ[٢].

ـ ولأنّه لايعتبر في صدق المعاوضة المبادلة في خصوص الملكيّة[٣].

يظهر ذلك من بعض الفقهاء[٤].

الثاني ـ عدم جواز بيعه مطلقاً؛ لأنّ البيع يقتضي تملّك العوضين، ولاملك في التحجير؛ لأنّ غايته إفادة الأولوية، والملك إنّما يحصل بالإحياء[٥].

(١) انظر جامع المقاصد ٧: ٢٩، لكنّه رجّح عدم الجواز كما سيأتي.

(٢)(٣) انظر هدى الطالب ١: ١٧٧، وماذكره من الدليل عام يشمل جواز جعل الحقّ ثمناً أو مثمناً، لكن لم يلتزم بوقوعه مثمناً لمانع كما سيأتي.

(٤) احتمل صحّة وقوع حقّ التحجير مثمناً ـ أي جواز بيعه ـ العلّامة في التذكرة (الحجرية) ٢: ٤١١، ولم يستبعد جوازه الإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ١٨٢، إحياء الموات، المسألة ٢٠.

(٥) انظر جامع المقاصد ٧: ٢٩.

ـ أو لأنّ العوضين في البيع ينبغي أن يكونا مالاً، وحقّ التحجير ليس مالاً عرفاً[١].

ـ أو لأنّ العوضين في البيع يتغيّر موضعهما، فيدخل الثمن في ملك البائع، والمثمن في ملك المشتري، والحقّ ـ ومنه حقّ التحجير ـ ليس من سنخ الملك حتى تتغيّر علقة الملكية فيه من أحد البيّعين إلى الآخر[٢].

ولامانع من وقوع حقّ التحجير موروثاً؛ لأنّ حقّ التحجير كان مضافاً إلى المورّث، وبعد موته يصير الوارث بدله فيضاف الحقّ إليه من دون أن تقع معاوضة ومبادلة بين الحقّ وشيءٍ آخر، وإنّما حصل التبادل بين طرفي الحقّ لاغير[٣].

نعم، قال السيّد الخوئي ـ وهو من القائلين بعدم وقوع الحقّ عوضاً أو معوّضاً ـ: «التحجير كما عرفت يفيد حقّ الأولوية ولايفيد الملكية،ولكن مع ذلك لابأس بنقل ما تعلّق به بما هو كذلك ببيع أوغيره، فما هو غير قابل للنقل إنّما هو نفس الحقّ، حيث إنّه حكم شرعي غير قابل للانتقال، وأمّا متعلّقه فلا مانع من نقله»[٤].

ذهب إلى هذا القول ـ أي عدم الجواز ـ

(١) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٩.

(٢) انظر منية الطالب ١: ١١١، ومصباح الفقاهة ٢: ٤٣.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٢: ٤٣.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٥٨ كتاب إحياء الموات / أحكام التحجير المسألة ٧٣٧.

جماعة أيضاً، ولعلّه الرأي المشهور[1].

الثالث ـ التفصيل بين وقوعه ثمناً أو مثمناً:

بمعنى صحّة وقوع حقّ التحجير ثمناً، وعدم صحّة وقوعه مثمناً.

أمّا الأوّل، فلأنّ المال أعمّ عرفاً من العين والمنفعة والعمل والحقّ؛ ولعدم انحصار المعاوضة في المبادلة بين مملوكين، بل تشمل المبادلة بين غيرهما أيضاً.

وأمّا الثاني، فلاشتراط كون المبيع ـ أي المثمن ـ عيناً؛ لأنّ البيع إنّما هو لنقل الأعيان، وحقّ التحجير ليس عيناً.

وذهب إلى هذا جماعة ثالثة أيضاً[2].

ما يكون بمنزلة التحجير:

صرّح جمع من الفقهاء، بأنّ الإقطاع بمنزلة التحجير، فهو يفيد فائدته، وتترتّب عليه أحكامه.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إقطاع» فراجع.

وقالوا: إنّ الحِمى[1] بمنزلة الإقطاع، فيكون بمنزلة التحجير أيضاً.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «حمى» إن شاء الله تعالى.

---

(١) ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط ٣: ٢٧٣، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٣٧٥، والعلّامة في التحرير ٤: ٤٨٦، وولده في الإيضاح ٢: ٢٣٤، والشهيد الأوّل في الدروس ٣: ٥٦، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٧: ٢٩، والشهيد الثاني في الروضة ٧: ١٦٠، والسيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٧: ٢٧. واستدلّ هؤلاء بالدليل الأوّل، وظاهرهم ـ كما يظهر من دليلهم ـ هو: أنّ مورد البحث عندهم إنّما هو وقوع نفس الأرض ثمناً أو مثمناً، لا حقّ الأولوية الحاصل من التحجير، ولذلك قالوا: البيع يقتضي تملّك العوضين، ولا ملك في التحجير!

واستدلّ الشيخ الأنصاري في المكاسب ٣: ٩ بالدليل الثاني، والنائيني في منية الطالب ١: ١١١، و السيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ٢: ٤٣، بالدليل الثالث، وظاهر هؤلاء أنّ مورد البحث إنّما هو وقوع نفس الحقّ ثمناً أو مثمناً.

(٢) ذهب إليه صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٢٠٩، ونسبه صاحب هدى الطالب ـ بعد أن اختاره ـ إلى أعلام المحشّين على المكاسب للشيخ الأنصاري. انظر: هدى الطالب ١: ١٧٧، وحاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٢١ و٤٩، ونهج الفقاهة (للسيّد الحكيم): ١٠ ☜

☜ وممّن ذهب إلى ذلك شيخنا الوحيد في تعليقه على منهاج الصالحين ٢: ١٨٢، التعليقة رقم ٩٥٠، حيث جاء فيها: «الظاهر أنّ مثل هذا الحقّ قابل للانتقال بالإرث وللنقل بالصلح؛ لجعله عوضاً في البيع ونحوه»، فكأنّه جعل جواز صيرورته عوضاً في البيع أمراً مفروغاً منه، ثمّ رتّب عليه قابليّته للنقل بالإرث والصلح.

وذهب إليه السيّد السيستاني أيضاً في منهاجه ٢: ٢٦٣، إحياء الموات، المسألة ٩٢٥.

(١) جاء في مفتاح الكرامة ٧: ٣٠ عن التذكرة وغيرها: أنّ العزيز من العرب كان إذا انتجع بلداً مخصباً، وافى بكلب على جبل، أو على نشز إن لم يكن به جبل، ثمّ استعوى الكلب، ووقف له من كلّ ناحية من يسمع صوته بالعوي، فحيث انتهى صوته حماه من كلّ ناحية لنفسه، ويرعى مع العامّة فيما سواه، فنهى رسول الله ﷺ عن ذلك، لما فيه من التضييق على الناس»، وقد تقدّم في كلامه ما روي عن رسول الله ﷺ: «لا حمى إلّا لله ولرسوله».

شرائط التحجير:

اعتبر الفقهاء في التحجير بعض الشرائط، نشير إليها فيما يلي:

أوّلاً ـ أن يكون المحجَّر مواتاً:

من جملة الشروط التي ذكرها الفقهاء لصحّة التحجير وترتيب آثاره هو: أن يكون ما يراد تحجيره مواتاً بالأصل، كالأرض الميّتة، والمعدن الذي لم يقدم أحد على تحجيره أو إحيائه.

ورتّبوا على ذلك عدم جواز إحياء المعادن الظاهرة، وهي التي لايحتاج الاستفادة منها إلى عمل للوصول إليها، فهذه من المشتركات العامّة التي تملك بحيازتها.

قال الشيخ الطوسي بالنسبة إلى المعادن: «... أما الظاهرة... فهذا لايملك بالإحياء، ولا يصير أحد أولى به بالتحجير من غيره... بل الناس كلّهم فيه سواء يأخذون منه قدر حاجتهم...»

ثمّ قال: «ولا خلاف في أنّ ذلك لايملك»[1].

لكن نُقل[2] عن المفيد وسلّار وغيرهما: أنّ المعادن بأسرها من الأنفال، فهي تختص بالإمامعليه السلام فيحتاج إحياؤها ـ وبتبع ذلك تحجيرها ـ إلى الإذن، على ما تقدّم الكلام عن اشتراط إذن الإمامعليه السلام خصوصاً أو عموماً في إحياء ما كان داخلاً في ملكه.

(١) المبسوط ٣: ٢٧٤.

(٢) نقله السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٧: ٣٠، وصاحب الجواهر في الجواهر ٣٨: ١٠٨، وانظر المقنعة: ٢٧٨، والمراسم: ١٤٠.

راجع: إحياء.

إلّا أنّ المشهور ـ كما قيل ـ[1] هو ما تقدّم من كون المعادن الظاهرة من المشتركات لا من الأنفال، فلا يحتاج حيازتها وتملّكها إلى إذن.

ثانياً ـ أن يكون المحجَّر قابلاً للتملّك:

فلا يصحّ تحجير ما لايدخل في الملك كالطرق العامّة، والمشاعر ـ كعرفة ومنى ـ والموقوفات العامّة والخاصّة، ونحوها.

وهذا من الواضحات؛ لأنّ التحجير مقدّمة للإحياء الذي هو سبب للتملّك.

ومورده الموات، لا ما تعلّق به حقٌّ للمسلمين بشكل خاصٍّ أو عامٍّ[2].

لكن جاء في التذكرة: «يجوز أن يقطع[3] إنساناً المواضع المتسعة في الشوارع، فيختصّ بالجلوس فيه، وإذا قام عنه لم يكن لغيره الجلوس فيه»[4].

وجوّز المحقّق الحلّي في الشرائع[5] إحياء اليسير من المشاعر إذا لم يؤدِّ إلى ضيق المشعر، وهو مستلزم لجواز تحجيره أيضاً.

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٧: ٢٩، والجواهر ٣٨: ١٠٨.

(٢) انظر الجواهر ٣٨: ٨٦

(٣) أي يقطع الإمام إنساناً.

(٤) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤١٢.

(٥) انظر الشرائع ٣: ٢٧٤.

واستحسنه صاحب الكفاية[١]؛ لعدم كونها ملكاً لأحد؛ ولعدم فوات المصلحة المطلوبة منها.

لكن ردّ صاحب الجواهر عليهما ـ أي المحقّق وصاحب الكفاية ـ: بأنّ ذلك كاد أن يكون كالمنافي للضروري، بل فتح هذا الباب يؤدّي إلى إخراجها عن وضعها[٢].

ثالثاً ـ أن لا يكون مسبوقاً بالتحجير:

إذا سبق شخص إلى تحجير أرض، أو معدن، أو نحو ذلك، فهو أولى به كما تقدّم، فلا يجوز لغيره مزاحمته بتجديد تحجيره أو إحيائه، ولو فعل وأحيا ما حجّره غيره لم يملكه على المشهور، نعم قال يحيى بن سعيد: «أساء وملك»[٣].

رابعاً ـ أن لا يكون ما يراد تحجيره حريماً لعامر:

وذلك لأنّ الفقهاء ذكروا من جملة شروط الإحياء أن لا يكون ما يراد إحياؤه حريماً لمكان عامر، كأرض عامرة، أوطريق عامر، أو بئر عامرة، ونحو ذلك؛ لأنّ حريم العامر تابع له في الملكية والاختصاص، ولمّا كان التحجير مقدّمة للإحياء،

(١) انظر الكفاية ٢: ٥٥٧.

(٢) انظر الجواهر ٣٨: ٥٤.

(٣) انظر الجواهر ٣٨: ٥٦، وادعى فيه عدم الخلاف إلّا ما ينسب إلى يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٣٧٥.

فهو مثله من حيث الحكم[١].

هذه هي الشروط العامة التي يمكن استخلاصها من كلمات الفقهاء في عدّة مواضع، وهناك شروط ذكرها بعض الفقهاء، وهي:

١ ـ أن لا يحجّر زائداً على ما يقدر على إحيائه:

قال السيّد الخوئي: «لو حجّر زائداً على ما يقدر على إحيائه، لا اثر لتحجيره بالإضافة إلى المقدار الزائد»[٢].

وقال الإمام الخميني: «لو حجّر زائداً على مقدار تمكّنه من الإحياء لا أثر لتحجيره إلّا في مقدار ما تمكّن من تعميره، وأمّا في الزائد، فليس له منع الغير عن إحيائه»[٣].

٢ ـ أن يكون المحجّر قادراً على إحياء ما حجّره:

قال السيّد الخوئي: «يعتبر في كون التحجير مانعاً[٤]، تمكّن المحجّر من القيام بعمارته وإحيائه، فإن لم يتمكّن من إحياء ما حجّره لمانع من الموانع كالفقر أو العجز عن تهيئة الأسباب المتوقف عليها

(١) انظر الجواهر ٣٨: ٣٤، وغيره، وراجع عنوان «إحياء الموات».

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٥٨، المسألة ٧٣٩.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٨٢، إحياء الموات، المسألة ٢١.

(٤) أي مانعاً من إحياء الغير أو تحجيره.

الإحياء، جاز لغيره إحياؤه»[١].

وقال الإمام الخميني: «يشترط في مانعيّة التحجير أن يكون المحجّر متمكّناً من القيام بتعميره ولو بعد زمان طويل بشرط أن لا يوجب تعطيل الموات، فلو حجّر من لم يقدر على إحياء ما حجّره، إمّا لفقره أو لعجزه عن تهيئة أسبابه، فلا أثر لتحجيره، وجاز لغيره إحياؤه»[٢].

٣ ـ أن يقتصر على قدر كفايته في التحجير:

قال الشهيد الثاني: «ينبغي في التحجير الاقتصار على قدر كفايته لئلا يضيّق على الناس بتحجير ما لا يمكنه القيام بعمارته»[٣].

صدر عبارة الشهيد يفيد أنّه لو حجّر زائداً على قدر كفايته، فلا أولوية له إلّا بمقدار الكفاية ولو كان قادراً على إحياء تمام ما حجّره؛ لئلّا يضيّق على الناس بأكثر ممّا يحتاج إليه، لكن ذيل العبارة يفيد ماتقدّم من النهي عن تحجير الزائد على ما يقدر على تحجيره.

هل تشترط المباشرة في التحجير؟

تقدّم في بحث إحياء الموات أنّ الأقوال في جواز التوكيل، أو الاستئجار في إحياء الموات ثلاثة:

ـ الجواز مطلقاً.

ـ وعدمه مطلقاً.

ـ والتفصيل بين الإجارة وغيرها، فيجوز الإحياء بها، ولا يجوز بغيرها، وهنا نريد أن ننبّه على بعض الأُمور:

أولاً ـ أنّ مورد كلام أكثر الفقهاء هو الإجارة أو الوكالة في حيازة المباحات، نعم تكلّم بعضهم في النيابة.

والملاك في حيازة المباحات وإحياء الموات والتحجير واحد، فما يجوز هناك يجوز هنا أيضاً.

ثانياً ـ نسبنا إلى السيّد الخوئي أنّه فصّل في حيازة المباحات بين الإجارة فيها والتوكيل، فأجاز الأول دون الثاني، وهو حقّ كما نقلناه عنه في المستند[١]، لكنه قال في منهاج الصالحين: «لا يعتبر في التحجير أن يكون بالمباشرة، بل يجوز أن يكون بالتوكيل والاستيجار»[٢].

ثمّ قال بالنسبة إلى النيابة: «إذا وقع التحجير عن شخص نيابة عن غيره، ثمّ أجاز النيابة، فهل يثبت الحقّ للمنوب عنه أو لا ؟ وجهان، لا يبعد عدم الثبوت»[٣].

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي)٢: ١٥٨، إحياء الموات، المسألة ٧٣٨.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ١٨٢، إحياء الموات، المسألة ٢١.

(٣) المسالك ١٢: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

(١) انظر مستند العروة الوثقى (الإجارة): ٣٤٦.

(٢) منهاج الصالحين ٢: ١٥٨، إحياء الموات، المسألة ٧٤١.

(٣) المصدر المتقدّم: ٧٤٢.

وبمثله قال الإمام الخميني[١]، حيث أجاز التوكيل أو الاستئجار على الإحياء، واستبعد صحّة النيابة التبرعيّة فيه وثبوت الحق بسببه.

واستشكل السيّد الحكيم[٢] في صحة النيابة التبرعيّة في الإحياء بعد أن صحّح وقوع الإجارة والوكالة فيه، وعلى هذا تتّحد آراء السادة: الحكيم والخوئي والخميني في المسألة.

لو أهمل العمارة بعد التحجير:

ذكر الفقهاء: أنّه إذا مضت مدّة بعد التحجير ولم يعمّر المحجّر ما حجّره من الأرض أو غيرها، أمره الإمام أو القائم مقامه بأحد أمرين: إمّا العمارة، أو رفع يده ليتصرّف فيها غيره.

فإن ذكر عذراً في التأخير، أمهله بمقدار ما يزول معه العذر.

وإن لم يذكر عذراً ألزمه بأحد الأمرين.

وإذا مضت مدّة الإمهال ولم يشتغل المحجّر بالعمارة رفع الإمام يده، وأذن للناس بعمارتها.

وليس لأحد أن يشتغل بالعمارة قبل أمر الإمام بأحد الأمرين، ولا بعده وقبل إتمام المهلة، فلو أحياها محيٍ قبل ذلك لم يملك، استصحاباً لحرمة اليد السابقة، فيكون قد أحيا ما هو باقٍ في حقّ غيره[١].

هذا إذا كان الإمام أو نائبه موجوداً.

وأمّا إذا لم يكن موجوداً، أو لم يكن حاكم شرعي يقوم بمثل هذه الأُمور، فقد قيل بسقوط حقّ المحجّر إذا أهمل العمارة بمقدار يُعدّ عرفاً تعطيلاً للأرض، وإن كان الأحوط مراعاة حقّه إلى ثلاث سنين[٢].

وقال العلّامة: «إن أهمل عمارتها حتى زالت آثاره بطلت الأولوية وعادت الأرض مواتاً. ولو طال زمان الإهمال[٣] ولم يرفع الأمر إلى السلطان ولا خاطبه بشيء، قيل: تبطل الأولوية أيضاً... وقيل: لاتبطل ما لم يرفع الأمر إلى السلطان

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ٢: ١٨٢، إحياء الموات، المسألة ٢٢.

(٢) انظر المستمسك ١٢: ١٢٥ ـ ١٢٦، وقد استخدم عنوان النيابة بمعناها العام وهو إتيان الفعل عن الغير ولو كان بأمرٍ منه وأُجرة على الفعل، وبمعناها الخاص وهو إتيان الفعل عن الغير تبرعاً ومن دون إذنه، فاستشكل في الأخير دون الأول؛ لقصور أدلّة الحيازة وإحياء الموات عن شمول هذا المورد.

(١) انظر: المبسوط ٣: ٢٧٣، والمهذب ٢: ٣٢، والوسيلة: ١٣٣، والشرائع ٣: ٢٧٥، والجامع للشرائع: ٣٧٥، والتحرير ٤: ٤٨٦، والقواعد ٢: ٢٦٩ و ٢٧٢، والدروس ٣: ٥٦، وجامع المقاصد ٧: ٢٩ و ٤٨، والمسالك ١٢: ٤١٩، والرياض ١٢: ٣٥٢، والجواهر ٣٨: ٥٩، وغيرها، وادعي في الأخيرين عدم الخلاف في ذلك.

(٢) قاله السيّدان: الخوئي والخميني في منهاج الصالحين ٢: ١٥٩، إحياء الموات، المسألة ٧٤٤، وتحرير الوسيلة ٢: ١٨٣، إحياء الموات، المسألة ٢٤.

(٣) أي ولم تزُل آثار التحجير.

ويخاطبه بالترك»[١].

هذا وصرّح جمع من الفقهاء[٢] ـ كالعلّامة ـ بأنّه لو زالت آثار التحجير بسبب الإهمال، فيزول حقّ الأولوية أيضاً.

مظان البحث:

أكثر ما يبحث عن موضوع التحجير في كتاب إحياء الموات؛ لأنّ التحجير من مقدّماته.

وربّما يبحث عنه في مواضع أُخر بالمناسبة مثل البحث عن أحكام الأرضين في كتاب الجهاد ونحو ذلك.

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٤١١.

(٢) مثل المحقّق الكركي في جامع المقاصد ٧: ٢٩، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٩: ٣٧٤، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ٤: ٣٩٩، والسيّدين الخوئي والخميني في منهاج الصالحين ٢: ١٥٩، المسألة ٧٤٣، وتحرير الوسيلة ٢: ١٨٣، المسألة ٢٣.

تحديد

لغــة:

من الحدّ بمعنى الفصل والمنع، وحدّدت الدار، أي ميّزتها عن مجاوراتها بذكر نهاياتها.

ويأتي بمعان أُخر، مثل تحديد الشفرة بمعنى جعلها حادّة، وتحديد البصر نحو الشيء بمعنى التوجه إليه[١].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء بالمعاني المتقدّمة، فورد التحديد بمعنى التعيين في كثير من المواضع، مثل: تحديد الكرّ من حيث الحجم أو الوزن، وتحديد مواضع الغسل والمسح في الوضوء، وتحديد مواضع الركوع والسجود، وتحديد أكثر مدة الحمل وأقلّها، وتحديد الحريم في إحياء الموات، ونحو ذلك.

وورد تحديد البصر بمعنى التوجه به إلى نقطة ما، فقالوا بكراهته في الصلاة[٢]، وتحديد الشفرة بمعنى جعلها حادّة، حيث عدّوه من سنن الذباحة[٣]، ليسهل الذبح ولا يتأذّى الحيوان كذلك، ومثل ذلك عند إجراء القصاص وإن عبّروا هناك بأن لا تكون الآلة كالّة[٤]، كما تقدّم في «آلات القصاص».

(١) انظر: المصباح المنير، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «حدد».

(٢) انظر الألفيّة والنفليّة (للشهيد الثاني): ١٢٥.

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ١٣٣ ـ ١٣٤، والمصدر الآتي.

(٤) انظر الجواهر ٤٢: ٢٩٦.

قاعدة
«كلّ مالم يرد به تحديد شرعي، فالضابط فيه العرف»

مفهوم القاعدة:

قد يواجه الفقيه موضوعاً من موضوعات الأحكام الشرعيّة، أو متعلّقاً من متعلّقاتها وقد رتّب الشارع عليه حكماً من دون أن يحدّده لنا، فالقاعدة تقول: إن المرجع في تحديده وتبيينه إنّما هو العرف، إذ لاسبيل إلى تحديده غيره. وقد تقدّم في عنوان «تحجير» الإشارة إلى القاعدة عند الكلام عن تحديد مفهوم إحياء الموات والتحجير، فذكرنا تصريحات بعض الفقهاء في إرجاع هذه المفاهيم إلى العرف؛ استناداً إلى القاعدة المذكورة.

حجية القاعدة:

تدخل حجّية هذه القاعدة في إطار حجّية العرف، فإذا ثبتت حجّية العرف ثبتت حجّية القاعدة أيضاً.

تطبيقات القاعدة:

من جملة تطبيقات القاعدة غير ما تقدّم في عنوان «تحجير»:

١ ـ ما ذكروه في تمييز الجهر من الإخفات في القراءة في الصلاة، قال السيّد الطباطبائي: «الأقوى ما عليه المحقّق الثاني[١] والشهيد

(١) انظر جامع المقاصد ٢: ٢٦٠.

الثاني[١]، وجملة ممّن تأخّر عنهما من الفضلاء: من الرجوع فيهما إلى العرف؛ لأنّه المحكّم فيما لم يرد به توظيف من الشرع...»[٢].

ومثله قال صاحب الجواهر[٣].

٢ ـ إحالة معلوميّة المبيع بما تتقدّر معلوميته به عرفاً كالمكيل بالكيل، والموزون بالوزن، والمعدود بالعدّ؛ لعدم تحديد من الشارع في ذلك.

قال صاحب الجواهر بعد ردّ اشتراط معلوميّة المبيع من كلّ وجه أو اشتراط معلوميّته في الجملة: «وحيث بطل هذان المعنيان، ثبتت الواسطة بينهما وهي معلوميّة الشيء بحسب العادة، بمعنى ارتفاع الجهالة عنه كذلك، وعدّه معلوماً فيها على الإطلاق، وإن انتفت الإحاطة به من كلّ وجه؛ فإنّها اللازم من بطلان الطرفين المتقابلين، ومن تحكيم العرف والعادة فيما لم يرد فيه تحديد من الشرع، ولا ريب أنّ معلوميته بحسب العادة إنّما تحصل بتقديره بما هو المعتاد فيه...»[٤].

والموارد من هذا القبيل كثيرة.

عكس القاعدة:

كما كانت القاعدة صادقة، تكون عكسها

(١) انظر روض الجنان ٢: ٧٠٣.

(٢) الرياض ٣: ٤٠٣.

(٣) انظر الجواهر ٩: ٣٨٠.

(٤) انظر الجواهر ٢٢: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

صادقة أيضاً، بمعنى أنّ كلّما حدّده الشرع لايرجع في تحديده إلى العرف، ومثاله تحديد الغسل والمسح في الوضوء، وكثير من التحديدات التي أُشير إلى بعضها فيما سبق، ومنه تحديد «الجار» بمن يلي داره إلى أربعين ذراعاً، إذا أوصى بالجيران أو وقف عليهم، وإن كان اللازم لولا هذا التحديد الرجوع إلى العرف، وليس هذا معنى جديداً للجيران،بل هو تحديد له[١].

تحرّي

لغــة:

طلب الحريّ، وهو الأولى من غيره، فالتحرّي في الأمر طلب أحرى الأمرين، وهو أولاهما[٢].

وقيل: التحرّي هو طلب ماهو أحرى بالاستعمال في غالب الظن[٣].

اصطلاحاً:

لم يذكروا معنى جديداً لذلك، فقال المحقّق الكركي: «المراد بالتحرّي: الاجتهاد في طلب الأحرى»[٤]، وقال الشهيد الثاني: «التحرّي هو طلب ما هو أحرى بالاستعمال في غالب الظن»[١].

ولاتخرج تحديدات سائر الفقهاء عن ذلك، وهي تحديدات اللغويين كما هو واضح.

واستعملوا التوخّي بمعنى التحرّي أيضاً[٢].

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عن لزوم التحرّي وعدمه في موارد عديدة، نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

التحري في معرفة القبلة:

ورد الأمر بتحري القبلة والاجتهاد في معرفتها إذا لم يحصل العلم بها، ففي صحيحة زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يجزئ التحرّي أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة»[٣]. وادعى كلٌّ من المحقّق[٤] والعلّامة[٥] الحلّيين الاتفاق على مفاد الرواية. وقال الشيخ الأنصاري بعد نقل الاتفاق المذكور:

«الظاهر من التحرّي والاجتهاد الواردين في النصوص والفتاوى هوبذل الجهد في تحصيل

(١) انظر الجواهر ٢٨: ٤١.
(٢) انظر المصباح المنير: «حرى».
(٣) انظر الصحاح: «حرى».
(٤) انظر جامع المقاصد ١: ١٥١.

(١) انظر روض الجنان ٢: ٩٥٦.
(٢) انظر المصدر المتقدّم ومجمع الفائدة ٣: ٢٣١، والمدارك ٦: ١٨٨ وغيره.
(٣) الوسائل ٤: ٣٠٧، الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث الأول.
(٤) انظر المعتبر: ١٤٥.
(٥) انظر المنتهى ٤: ١٧٢.

الظنّ، فإنّ التحرّي هو طلب الحريّ بالعمل، أو الأحرى بالعمل من غيره، وفي موثّقة سماعة: "اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهدك"[١]، ويترتّب على ذلك أنّ مجرّد حصول الظن غير كاف ما أمكنه مراجعة الأمارات الأُخر، المحتملة لكونها مفيدة لظنّ آخر أقوى ممّا حصل...»[٢].

ولو لم يحصل له الظن لجهة معيّنة، صلّى إلى أربع جهات[٣].

التحرّي في موارد الشبهة:

المراد من الشبهة هو اشتباه الطاهر بالنجس، أو المباح بالمغصوب ونحو ذلك، كما إذا علم بنجاسة الماء الموجود في أحد الإناءين أو أكثر، أو علم بنجاسة أحد الثوبين أو أكثر.

والمعروف بين الفقهاء[٤] في مسألة الماء المشتبه هو عدم التوضّي أو الاغتسال منه، فينتقل فرضه إلى التيّمم لولم يحصل على ماء آخر؛ لصدق عدم وجدان الماء، لأنّ الموجود كالمعدوم من حيث عدم جواز استعماله كما سيأتي دليله، ولا يجوز له تحرّي الطاهر بأن يكتفي بتحصيل الظنّ بطهارة أحد الإناءين، وذلك:

١ ـ للأمر بالإجتناب عن الماءين في موثّقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء، فوقع في أحدهما قذر لايدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماءٍ غيره؟ قال: يهريقهما جميعاً ويتيمّم»[١].

والأمر بالإراقة كناية عن عدم استعمالهما، وليس الإراقة واجبة كما قد يتوهّم ذلك.

٢ ـ ولأنّ العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين منجّز عقلاً كالعلم التفصيلي، فيجب الاجتناب عنهما، لكن مع ذلك فقد تأمّل المحقّق الأردبيلي[٢] وتلميذه صاحب المدارك[٣] في مفاد الرواية.

هذا إذا كانت الشبهة محصورة، وكذا لو كانت

---

(١) الوسائل ٤: ٣٠٨، الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ١٦٧.

(٣) انظر المصدر المتقدّم، والمعتبر والمنتهى، وغيرها.

(٤) انظر: الناصريات: ٨١، والخلاف ١: ١٩٦ و ٤٨١، والغنية: ٥١، والسرائر ١: ٨٥، والمعتبر: ٢٦، والقواعد ١: ١٨٩، والمنتهى ١: ١٧٤ ـ ١٧٧، والذكرى ١: ١٠٥، وجامع المقاصد ١: ١٥١، وروض الجنان ١: ٤١٦، ومفتاح الكرامة ١: ١٢٦ ـ ١٢٧، حيث نقل فيها الإجماعات المتعددة على ذلك، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٧٦ ـ ٢٨٧.

(١) الوسائل ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) انظر مجمع الفائدة ١: ٣٤٠.

(٣) انظر المدارك ١: ١٠٧.

الشبهة غير محصورة[1] حيث يجوز ارتكاب بعض أطراف الشبهة فيها، فلايجب تحرّي الطاهر منها .

هذا كلّه بالنسبة إلى الماء المشتبه بالطهارة والنجاسة.

وأمّا بالنسبة إلى الثوبين المشتبهين من حيث الطهارة والنجاسة.

فالمعروف بين الفقهاء[2] هو تكرار الصلاة في كلٍّ من الثوبين لو لم يكن عنده ساتر آخر، وذهب بعض فقهائنا[1] إلى طرحهما والصلاة عارياً، كما في الماءين المشتبهين، وعلى كلّ تقدير لايتحرّى ليحصل له الظن بالطاهر.

هذا إذا لم يستلزم الحرج من تكرار الصلاة في الأثواب المشتبهة وإلّا فيكرر بما لا يستلزم منه الحرج.

نعم، استوجه بعضهم التحرّي في هذه الصورة، قال العلّامة: «فإن كثر ذلك وشقّ، فالوجه التحرّي دفعاً للمشقّة»[2].

وقال الشهيد الأوّل: «ولو كثرت الثياب وشقّ ذلك، فالتحرّي وجه؛ للحرج»[3].

تحرّي شهر رمضان:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «من كان بحيث لايعلم الشهر شهر رمضان بخصوصه، كالأسير والمحبوس، صام شهراً تغليباً له على غيره، إذا كان قد تحرّى فغلب هو على ظنّه أنّه شهر رمضان دون غيره من الأشهر».

ثمّ قال: «فإن استمرّ الاشتباه فهو بريء»، وإن

---

(١) اختلف الفقهاء والأُصوليون في تحديد الشبهة غير المحصورة، وماهو ملاكها؟ فهل هو مجرّد كثرة الأطراف، أو الكثرة المستلزمة لخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو الكثرة المانعة من ارتكاب جميع الأطراف، أو أنّ الملاك ليس هو الكثرة، بل هو عدم إمكان المخالفة القطعية، لخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بسبب الكثرة أو غيرها من الأسباب.

وعلى أيّة حال إذا كانت الشبهة غير محصورة بإحدى المعاني المتقدّمة، فيجوز ارتكاب البعض على ذلك المبنى من دون حاجة إلى تحرّي الطاهر.

ومن هذا القبيل إذا استلزم من اجتناب الجميع الحرج أو الضرر.

انظر: العروة الوثقى ١: ١٠٦، فصل في الماء المشكوك طهارته، المسألة الأُولى، والسابعة، والتعاليق عليها، والمستمسك ١: ٢٤٦ و ٢٦١، والتنقيح (الطهارة) ١: ٤٠٣ ـ ٤٠٤ و ٤٢٥.

(٢) انظر: الخلاف ١: ٤٨١، والمنتهى ٣: ٢٩٦، والذكرى ١: ١٤٠، وغيرها، بل لم ينقل مخالف إلّا ما سيأتي. انظر: مفتاح الكرامة ١: ١٨٢، والجواهر ٦: ٢٤١.

---

(١) حكاه الشيخ في الخلاف ١: ٤٨١ عن بعض أصحابنا، واختاره ابن إدريس في السرائر ١: ١٨٥، ويحيى بن سعيد في جامع الشرائع: ٢٤.

(٢) التذكرة ٢: ٤٨٤ .

(٣) الذكرى ١: ١٤٠ .

اتّفق في شهر رمضان أو بعده أجزأه، وإن كان قبله قضاه، بلا خلاف أجده، بل الإجماع في محكي التذكرة والمنتهى عليه؛ لصحيح عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: "قلت له: رجل أسرته الروم، ولم يصحّ له شهر رمضان ولم يدر أيّ شهرٍ هو؟ قال: يصوم شهراً يتوخّاه ويحسب، فإن كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه، وإن كان بعد رمضان أجزأه"[1]»[2].

هل يجوز التحرّي في اللحم المشتبه؟

لو اشتبه اللحم المذكى بالميتة لايجوز أكل موارد الشبهة، كما لو اشتبه لحم شاة غير مذكاة بلحم عشرة شياه مذكاة، فمادام لم يمكن التمييز بين المذكى وغيره، بماهو حجّة شرعاً فلايجوز تناول شيء من ذلك اللحم، ولو بالتحري.

قال العلّامة عند الاستدلال على لزوم الاجتناب من الإناءين المشتبهين: «لو جاز التحرّي، لجاز التحرّي في الميتة والمذكاة، والمحرم والأجنبية، والتالي باطل إجماعاً، فكذا المقدّم»[3].

(١) الوسائل ١٠: ٢٧٦، الباب ٧ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث الأوّل، وفيه: عبدالرحمن بن أبي عبدالله، بدل عبدالرحمن بن الحجاج.

(٢) الجواهر ١٦: ٣٨٢.

(٣) المنتهى ١: ١٧٦، وانظر الجواهر ٣٦: ٣٣٨.

فكأنّه فرض عدم جواز التحري في اللحم المشكوك أمراً مسلّماً.

هذا ولكن يظهر من الأردبيلي[1] وبعض تابعيه[2]، عدم وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف لوجود بعض القرائن، وهو قد يوحي بجواز التحرّي فيه وإن لم يصرّح به.

هذا كلّه في غير المضطرّ، وأمّا المضطرّ، فيجوز له أن يأكل الميتة بعينها بسبب الاضطرار، فكيف بالمشتبه، لأنّه ما من محرّم إلّا وأحلّه الاضطرار[3]، كما تقدّم تفصيله في عنوان «اضطرار».

موارد أُخر ممّا يكون التحرّي فيه مطلوباً:

١ ـ تحرّي ظنّ البراءة من الصلوات الفائتة عند قضائها[4].

٢ ـ تحرّي الجنب أقرب الطرق للخروج من

(١) انظر مجمع الفائدة ١١: ٢٩٩.

(٢) انظر كفاية الأحكام ٢: ٦٠٩.

(٣) كما صرّح بذلك العلّامة في الماءين المشتبهين في المنتهى ١: ١٧٨، والتحرير ١: ٥٥ ـ ٥٦.

أقول: قد يقال: بأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، فإذا لم يمكن التحرّي فله أن يأكل أو يشرب أي الأطراف شاء، وأمّا مع إمكانه فالأولى التحرّي تجنّباً من الوقوع في الحرّم مهما أمكن.

(٤) انظر الدروس ١: ١٤٥.

المسجد[١].

٣ ـ تحرّي زمان ليسلم فيه الصوم المتتابع فيه من الانقطاع[٢].

٤ ـ تحرّي الأصلح للولاية على مال اليتيم[٣].

٥ ـ تحرّي أوقات فضيلة الصيام لصوم القضاء[٤].

٦ ـ ينبغي للخارج من المسجد الحرام أن يتحرّى موازاة الركن الشامي ثمّ يخرج[٥].

٧ ـ تحرّي أقرب المنازل إلى منزل المطلّقة لو أُخرجت منه بسبب الهدم أو غيره[٦].

٨ ـ تحرّي محل اجتماع الناس لتعريف الضوال واللقطة[٧].

مظان البحث:

تعلم مواطن البحث عن التحرّي من العناوين المتقدّمة، مثل: معرفة القبلة في أحكام الصلاة، واشتباه الإناء الطاهر بالنجس في أحكام النجاسات، وكذا اشتباه الثوب الطاهر بالنجسِ، أو في لباس المصلّي، كما يبحث عن أصل المسألة وهي العلم الإجمالي في الأُصول.

ويبحث عن مسألة الصوم في أحكام النية من الصوم وأحكام ثبوت الهلال.

وعن اللحم المشكوك في الأطعمة والأشربة، أو البحث عن نجاسة الميتة، أحياناً.

وهكذا سائر الموارد...

(١) انظر المسالك ١: ١١.

(٢) انظر المسالك ١٠: ٨٩، وانظر عنوان: «تتابع».

(٣) انظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٢: ٤٢٣ ـ ٤٣٤.

(٤) انظر كشف الغطاء ٤: ٧٤.

(٥) انظر: جامع المقاصد ٣: ٢٧٢، والمدارك ٨: ٢٦٨.

(٦) انظر الروضة البهية ٦: ٨١، والمسالك ٩: ٣٢٣ و ٣٣٧.

(٧) انظر التذكرة (الحجرية) ٢: ٢٥٩، ومجمع الفائدة ١٠: ٤٥٩.

تحرير

راجع: عتق.

تحريش

لغــة:

إغراء الناس بعضهم ببعض، وكذا إغراء الحيوانات بعضها ببعض، بمعنى تحريك البعض وتهييجه على البعض الآخر[١].

اصطلاحاً:

لا يخرج استعمال الفقهاء عن ذلك.

(١) انظر الصحاح: «حرش».

الأحكام:

يختلف حكم التحريش باختلاف موارده:

ـ فالتحريش بين الناس وإيقاع الفتنة بينهم حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[1] و﴿ٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[2].

ـ وأمّا التحريش بين الحيوانات بأن يحرّش الكلب على الصيد بقصد الصيد فلا إشكال فيه؛ لحلّية الصيد بالآلات المعتبرة شرعاً، ومنها الكلاب، كما تقدّم بيانه في «آلات الصيد».

ـ وأمّا التحريش بين البهائم والحيوانات بعضها مع بعض للّهو، فهو منهيٌّ عنه، خاصّة إذا أدّى إلى إتلاف الحيوان الذي له ماليّة شرعاً، فقد روي عن النبيّ ﷺ: أنّه «نهى عن التحريش بين البهائم»[3]، وعن أبي عبدالله عليه السلام حينما سُئل عن التحريش بين البهائم؟ أنّه قال: «كلّه مكروه إلّا الكلاب»[4]، وفي رواية أُخرى: «أكره ذلك كلّه إلّا الكلاب»[5].

(١) البقرة: ١٩١.

(٢) البقرة: ٢١٧.

(٣) البحار ٦١: ٢٢٧، كتاب السماء والعالم، باب إخصاء الدواب و...، الحديث ١٧، وعوالي اللآلي ١: ١٧١، الحديث ٢٠٠.

(٤) الوسائل ١١: ٥٢٣، الباب ٣٦ من أبواب أحكام الدواب، الحديث ٤.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

واستثناء الكلاب لعلّه للاصطياد أو لتعليمها له، لكن فسّره المجلسي بالأوّل فقط، فإنّه قال بعد ذكر الروايات:

«قوله: "إلّا الكلاب" كأنّ المراد به تحريش الكلب على الصيد، لا تحريش الكلاب بعضها على بعض».

ثمّ قال: «والأخبار وإن وردت بلفظ الكراهة، لكن قد عرفت أنّ الكراهة في عرف الأخبار أعمّ من الحرمة، وهو لهوٌ، ولغوٌ، وإضرار بالحيوانات بغير مصلحة، فلا يبعد القول بالتحريم والله يعلم»[1].

تحريض

لغـة:

الحثّ والتحريك[2]، فالتحريض على القتال: الحثّ عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ﴾[3].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه.

(١) البحار ٦١: ٢٢٧، كتاب السماء والعالم، باب إخصاء الدواب و...، ذيل الحديث ١٧.

(٢) انظر الصحاح: «حرض».

(٣) الأنفال: ٦٥.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتحريض:

يختلف الحكم التكليفي للتحريض باختلاف موارده، فقد يكون منهيّاً عنه، كالتحريض على المعاصي، وقد يكون مأموراً به كالتحريض على الطاعات، وتحريض المجاهدين على القتال والدفاع، وقد يكون مباحاً كتحريض المتسابقين على السبق ونحو ذلك.

التحريض على القتال:

من وظائف المتولّي للجهاد أو الدفاع أن يحرّض الناس للخروج إلى الجهاد والدفاع أوّلاً، ويحرّضهم بعد خروجهم على القتال جهاداً أو دفاعاً ثانياً؛ لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

وذكر الفقهاء من آداب قتال العدوّ: «أن يحرّض الناس على القتال وعلى الصبر والثبات»[3].

التحريض على الطاعات:

حرّضت الشريعة المكلّفين على طاعة الله تعالى والاستباق في ذلك، فقال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَاوَاتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[1]، وقال: ﴿فَاسْتَبِقُوا ٱلْخَيْرَاتِ﴾[2].

ودعت المسلمين ليحرّض بعضهم بعضاً على الطاعات وأعمال البرّ بالقول والفعل، ومن نماذج التحريض بالفعل أن يفعل الإنسان الخيرات علناً ليقتدي به الآخرون إذا كان من أهل الاقتداء، ولذلك استثنوا من استحباب الإسرار بالعبادة وبالإنفاق وسائر الطاعات، ما لو كان الشخص بحيث لو فعل ذلك علناً اقتدى به الناس، فيستحبّ له الاعلان لهذا الهدف، كما تقدّم توضيحه في عنوان: «إسرار».

تحريض المحرم الكلب على الصيد:

إذا أغرى ـ حرّض ـ المحرم كلبه على صيد فقتله، ضمن سواء كان في الحلّ أو الحرم، لكن يتضاعف إذا كان في الحرم[3].

تحريض الحيوان على إنسان:

لو حرّض شخص كلباً عقوراً أو حيواناً مفترساً على شخص فافترسه، فعليه القود؛ لأنّ ذلك

---

(١) الأنفال: ٦٥.

(٢) النساء: ٨٤.

(٣) التذكرة ٩: ٥٢.

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) البقرة: ١٤٨، والمائدة: ٤٨.

(٣) انظر الجواهر ٢٠: ٢٨٩.

بمثابة استعمال الآلة القتّالة، سواء كان ذلك في فلاة أو مَضيق[١].

التحريض على المسابقة:

حرّضت الشريعة على المسابقة في أُمور تساعد المسلمين على الاستعداد للقاء الأعداء والدفاع عن الإسلام والمسلمين، كالمسابقة في الرمي، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا ٱسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ﴾[٢].

ولذلك جوّزت الرهان على ذلك، بل جوّزت أن يكون الرهان من بيت المال، بينما لم تجوّز أخذ الرهان في الموارد الأُخر[٣].

ويجوز تحريض المتسابقين على السباق، نعم قالوا: لايجوز أن يجلب أحد المتسابقين معه فرساً لا راكب عليه؛ ليحرّض به فرسه على العدو[٤].

تحريف

لغــة:

تفعيل من الحَرْف، وحَرْف كلِّ شيءٍ طرفه وحدّه وشفيره[١]، فالتحريف هو إمالة الشيء عن الحدّ الوسط والاعتدال إلى الطرف، وإزالته عمّا هو عليه، ومنه انحرف عن كذا، أي مال عنه[٢].

اصطلاحاً:

تغيير لفظ الكلام أو إزالته عمّا أُريد منه[٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفون الكَلِمَ عن مواضِعه﴾[٤].

وهذا التغيير قد يحصل في اللفظ مثل تغيير «بريد» إلى «يزيد»، و «خُلُق» إلى «خَلق»، ونحو ذلك.

وقد يحصل في المعنى كما سيأتي.

الفرق بين التحريف والتصحيف:

قال الفيّومي: «التصحيف هو تغيير اللفظ حتى يتغيّر المعنى المراد من الموضع، وأصله الخطأ، يقال: صحّفه فتصحّف، أي غيّره فتغير حتى التبس»[٥]

فالتصحيف على ما قاله هو التغيير في اللفظ المنتهي إلى التغيير في المعنى.

وقد تقدّم أنّ التحريف هو تغيير في اللفظ، أو في المراد منه مع المحافظة على اللفظ.

أمّا عند أهل الحديث، فيرى بعضهم اتحادهما، قال التهانوي: «التحريف... في اصطلاح

(١) انظر الجواهر ٤٢: ٤٢.
(٢) الأنفال: ٦٠، وانظر الجواهر ٢٨: ٢١١.
(٣) انظر الجواهر ٢٨: ٢٢٥.
(٤) انظر: القواعد ٢: ٣٧٦، والتحرير ٣: ١٧٢.

(١) انظر الصحاح: «حرف».
(٢) انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط: «حرف».
(٣) انظر رياض السالكين ٧: ٢٠٣.
(٤) المائدة: ١٣، والنساء: ٤٦.
(٥) المصباح المنير: «صحف».

المحدّثين هو التصحيف، أي تغيير الحديث، وقيل بالفرق بينهما»(١).

وقيل: المحرَّف هو ما غُيِّر فيه شكل الكلمة مع بقاء الحروف كما في قولهم: «جُبَّة البُردِ جُنَّةُ البَرد»، فلو قرئت الكلمتان البُرد والبَرد كلاهما بالفتح أو الضم، صار محرّفاً.

والمصحَّف هو: ماغُيِّرت فيه النقط مع الحفاظ على الشكل، مثل: «جرير» و «حريز» و«بريد» و «يزيد»، و «جليل» و «خليل»، ونحو ذلك(٢).

أقسام التحريف والتصحيف:

قسّموا التحريف والتصحيف إلى اللفظي والمعنوي:

ـ فالتحريف والتصحيف اللفظي مثل ما تقدّم.

ـ وأمّا المعنوي، فمثل ما رووه: من أنّ النبيّ ﷺ كان إذا صلّى وضع أمامه عَنَزة ـ وهي حربة، أي عصى في أسفلها حديدة ـ سُترة له(٣).

ورووا: أنّ محمد بن موسى العنزي ـ المنسوب إلى قبيلة عنزة ـ قال: «نحن قوم لنا شرف، نحن من عنزة، صلّى إلينا رسول الله ﷺ»(١).

فاشتبه عليه الأمر، فحرّف معنى العنزة ـ وهي عصا أو حربة ـ إلى قبيلة عنزة.

فاللفظ لم يقع فيه تغيير، وإنّما وقع التغيير في المعنى.

ثمّ إنّ التغيير قد يقع في متن الحديث، وقد يقع في سنده.

فالأوّل، كالمثال المتقدّم، وكالمروي: «من صام رمضان وأتبعه ستّاً من شوال كان كصيام الدهر»(٢) فُصحِّف «ستاً» بـ«شيئاً»، وكالمروي أيضاً: «احتجر رسول الله ﷺ في المسجد»(٣)، أي أتخذ حُجرة، من حصير ونحوه، فصُحِّف «احتجر» بـ«احتجم».

والثاني، مثل تصحيف «حريز» بـ«جرير»،

---

(١) كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٤٤٧: «تحريف».

(٢) نقله الاستاذ السبحاني في أُصول الحديث وأحكامه: ٦٨ عن الخطيب القزويني في تلخيص المفتاح ٢: ١٩٤، وانظر كشاف اصطلاحات الفنون ٣: ٤٤ ـ ٤٥، مادة «صحف».

(٣) روى البخاري عن ابن عمر أنّه قال: «كان النبي ﷺ يغدو إلى المصلّى والعنزة بين يديه تُحمل وتنصب بالمصلّى بين يديه، فيصلّي إليها». صحيح البخاري ١: ٧٣، أبواب صلاة العيدين.

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣: ٤٥، ومقباس الهداية ١: ٢٤١.

(٢) صحيح مسلم ٢: ٨٢٢، كتاب الصيام، الباب ٣٩، الحديث ٢٠٤، مسلسل ١١٦٤.

(٣) مسند أحمد ٥: ٢٢٢، مسند الأنصار، مسند زيد بن ثابت، الحديث ٢١٦٨٨، صحيح مسلم ١: ٥٣٩، كتاب الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٢١٣، مسلسل ٧٨١، وانظر مقباس الهداية ١: ٢٣٨.

و«بُريد» بـ«يزيد»، ونحو ذلك، وهو كثير.

ومنشأ التحريف أو التصحيف إذا كان عن سهو، هو الاشتباه عن طريق السمع أو النظر.

فالأوّل، من قبيل ما تقدّم من مثال: «احتجر» و «احتجم»؛ فانّهما متقاربان من حيث السمع، ومثلهما «ناظر» و «ناضر».

والثاني مثل «بُرَيد» و «يَزيد».

ويزيد في الاشتباه جهل المحرّف أو المصحّف بمبادئ العلم الذي وقع فيه التحريف أو التصحيف.

الأحكام:

لم يتعرّض الفقهاء لحكم التحريف بالخصوص، وإنّما يستفاد ذلك ممّا ذكروه بمناسبات مختلفة.

الحكم التكليفي للتحريف:

يختلف حكم التحريف باختلاف موارده، وبيانه كالآتي:

تحريف كلام الله تعالى:

لا إشكال في تحريم تحريف كلام الله تعالى حرمة شديدة، وقد ذمّ تعالى اليهود والنصارى بتحريفهم مانزل إليهم من كتب، فقال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾[1]، وقال فيهم: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[1]،وقال: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾[2].

ولذلك يجب الحرص الشديد في صحّة نقل الآيات وتفسيرها، كي لايلزم تحريفها لفظاً ومعنى.

والكلام في تحريف القرآن وبماذا يتحقّق موكول إلى علوم القرآن.

تحريف السنّة وتصحيفها:

لا إشكال في تحريم تحريف السنّة وتصحيفها عمداً تحريفاً وتصحيفاً مغيّراً للمعنى؛ لأنّه كذب على النبيّ ﷺ، وهو محرّم بإجماع الأُمّة[3].

وأمّا إذا لم يكن مغيّراً للمعنى، فهو يدخل في نقل الحديث بالمعنى، وسنتكلّم عن حكمه.

هذا إذا كان التحريف عن عمد، وأمّا إذا كان عن سهو، فلا حرمة فيه كغيره من موارد السهو، نعم

---

(١) المائدة: ١٣.

(١) البقرة: ٧٥.

(٢) المائدة: ٤١.

(٣) فقد ورد عنه ﷺ: «من كذّب عليّ متعمّداً فليتبوء مقعده من النار». الوسائل ١٢: ٢٤٩، الباب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥ . وحكم الكذب على الأئمّة حكم الكذب على النبي ﷺ، كما في روايات الباب المتقدّم.

لو كثر سهو الراوي فيعبّر عنه بأنّه سيّء الحفظ، وذلك يقلّل من الاعتماد عليه.

قال الشهيد الثاني بالنسبة إلى اشتراط ضبط الراوي: «بمعنى كونه حافظاً له متيقّظاً، غير مغفّل إن حدّث من حفظه، ضابطاً لكتابه، حافظاً له من الغلط والتصحيف والتحريف، إن حدّث منه، عارفاً بما يختلّ به المعنى، إن روى به ـ أي بالمعنى ـ حيث نجوّزه»[1].

ثمّ قال: «ويعرف ضبطه بأن تعتبر روايته برواية الثقات، المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وافقهم في رواياته غالباً، ولو من حيث المعنى بحيث لا يخالفها أو تكون المخالفة نادرة، عرف حينئذٍ كونه ضابطاً ثبتاً.

وإن وجدناه ـ بعد اعتبار رواياته برواياتهم ـ كثير المخالفة لهم، عُرف اختلاله ـ أي اختلال ضبطه، أو اختلال حاله في الضبط ـ ولم يُحتجّ بحديثه.

وهذا الشرط إنّما [يفتقر] إليه، في من يروي الأحاديث من حفظه، أو يخرّجها بغير الطرق المذكورة في المصنّفات.

وأمّا رواية الأُصول المشهورة، فلا يعتبر فيها ذلك، وهو واضح»[2].

(١) الرعاية في علم الدراية: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) الرعاية في علم الدراية: ١٩٣.

نقل الحديث بالمعنى:

قال الشهيد الثاني: «من لا يعلم مقاصد الألفاظ، وما يحيل معانيها، ومقادير التفاوت بينها، لم يجز له أن يروي الحديث بالمعنى، بل يقتصر على رواية ما سمعه باللفظ الذي سمعه بغير خلاف.

فأمّا إن علم بذلك، جاز له الرواية بالمعنى، على أصحّ القولين؛ لأنّ ذلك هو الذي تشهد به أحوال الصحابة، والسلف الأوّلين، وكثيراً ما كانوا ينقلون معنى واحداً في أمر واحد، بألفاظ مختلفة، وما ذاك إلّا لأنّ معوّلهم، كان على المعنى دون اللفظ، ولأنّه يجوز التغيير بالعجميّة للعجمي؛ فبالعربي أولى»[1].

ثمّ ذكر روايات تدلّ على جواز نقل الرواية بالمعنى، منها:

ـ صحيحة محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أسمع الحديث منك، فأزيد وأنقص؟

قال: إن كنت تريد معانيه، فلا بأس»[2].

وعن داود بن فرقد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أسمع الكلام منك، فأُريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء؟

قال: فتتعمّد ذلك؟

قلت: لا.

فقال: تريد المعاني؟

(١) الرعاية في علم الدراية: ٣١٠ ـ ٣١١.

(٢) أُصول الكافي ١: ٥١، باب رواية الكتب، الحديث ٢.

قلت: نعم.

قال: فلا بأس»[١].

تصحيح التصحيف:

هناك عدّة اتجاهات في تصحيح التصحيفات الواقعة في كتب الحديث، وهي:

الأوّل ـ أن يُجعل كما هو ولا يغيّر.

الثاني ـ أن يصحّح التصحيف في المتن من دون إشارة إليه.

الثالث ـ أن ينقل كما هو وينبّه على الصحيح في هامش الصفحة، وأن يصحّح الغلط الفاحش في المتن من دون إشارة.

الرابع ـ أن لا يُغيّر شيء في المتن، ويشار إلى كلّ تصحيح ـ سواء كان فاحشاً أم لا ـ في هامش الكتاب.

والطريقة الأخيرة أسلم الطرق[٢].

هذا وذكرت قواعد خاصّة لتقويم نصوص الكتب القديمة عند إرادة طبعها، ومنها كتب الحديث.

التحريف والتصحيف في غير الكتاب والسنّة:

ليس من البعيد القول بحرمة تحريف وتصحيف الوثائق والسجلّات ونحوها عن عمد، خاصّة إذا استلزم تضييع الحقوق، أو إثبات حقّ لمن ليس له، أو إضرار الآخرين، أو نحو ذلك.

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٢) قامت الكتب المدوّنة لدراية الحديث بدراسة هذا الموضوع. انظر مقباس الهداية ٣: ٢٥٩، لتجد الأقوال ومصادرها.

تحريم

راجع: بدعة، تشريع.

تحريمة

راجع: تكبيرة الإحرام.

تحسين

لغـة:

التزيين، يقال: حسّنت الشيء تحسيناً، أي زيّنته[١].

وقال الراغب: «الحُسن أكثر ما يقال في تعارف العامّة في المستحسن بالبصر... وأكثر ما جاء في القرآن من الحسن فللمستحسن من جهة البصيرة»[٢].

(١) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «حسن».

(٢) معجم مفردات القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني): «حسن».

ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[١] و ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً﴾[٢].

اصطلاحاً:

استعمل التحسين في الفقه والأُصول، فأُريد به المعنى اللغوي نفسه، ولكنّ الفقهاء تكلّموا فيما يكون فيه التحسين مرغوباً شرعاً وما لم يكن كذلك.

وتكلّم الأُصوليون عن الحاكم بالحسن والقبح من هو، هل هو الشرع أو العقل؟

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك في الملحق الأُصولي في عنوان «تحسين».

إذن ينحصر الكلام هنا في الجانب الفقهي.

الأحكام:

يختلف حكم التحسين باختلاف متعلّقه، نذكر فيما يلي أهمّ موارده:

تحسين الظنّ بالله تعالى:

من وظائف المؤمن تجاه ربّه هو أن يُحسن الظنّ به، فهو رأس ماله في الدارين، وقد ورد الحثّ الشديد على ذلك في الروايات، منها مارواه بريد

(١) الزمر: ١٨.

(٢) العنكبوت: ٨.

بن معاوية، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وجدنا في كتاب عليٍّ عليه السلام[١]: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال وهو على منبره: والذي لا إله إلّا هو ما أُعطي مؤمن قطّ خير الدنيا والآخرة إلّا بحسن ظنّه بالله ورجائه له، وحسن خلقه، والكفّ عن اغتياب المؤمنين. والذي لا إله إلّا هو لايعذّب الله مؤمناً بعد التوبة والاستغفار إلّا بسوء ظنّه بالله، وتقصيره من رجائه، وسوء خلقه، واغتيابه للمؤمنين، والذي لا إله إلّا هو لايحسن ظنّ عبد مؤمن بالله إلّا كان الله عند ظنّ عبده المؤمن؛ لأنّ الله كريم، بيده الخيرات يستحيي أن يكون عبده المؤمن قد أحسن به الظنّ ثمّ يخلف ظنّه ورجاءه، فأحسنوا بالله الظنّ وارغبوا إليه»[٢].

وقال سفيان بن عيينه: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: حسن الظنّ بالله أن لاترجو إلّا الله، ولا تخاف إلّا ذنبك»[٣].

قيل: معنى حسن الظنّ بالله: حسن الظنّ

(١) كتاب علي عليه السلام هو ما أملاه النبي صلى الله عليه وآله وكتبه علي عليه السلام ويعبّر عنه بالجامعة أيضاً،تقدّم الكلام عنه في عنوان «أهل البيت».

(٢) أُصول الكافي ٢: ٧١، باب حسن الظن بالله، الحديث ٢.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٧٢، باب حسن الظنّ بالله، الحديث ٤.

بالغفران إذا ظنّه حين يستغفر، وبالقبول إذا ظنّه حين يتوب، وبالإجابة إذا ظنّها حين يدعو، وبالكفاية إذا ظنّها حين يستكفي؛ لأنّ هذه صفات لاتظهر إلّا إذا حسن ظنّه بالله تعالى، وكذلك تحسين الظنّ بقبول العمل عند فعله إيّاه، فينبغي للمستغفر والتائب والداعي والعامل أن يأتوا بذلك موقنين بالإجابة بوعد الله الصادق، فإنّ الله تعالى وعد بقبول التوبة الصادقة و الأعمال الصالحة.

وأمّا لو فعل هذه الأشياء وهو يظنّ أن لايقبل ولا ينفعه، فذلك قنوط من رحمة الله تعالى، والقنوط كبيرة مهلكة، وأمّا ظنّ المغفرة مع الإصرار وظنّ الثواب مع ترك الأعمال فذلك جهل وغرور،يجرّ إلى مذهب المرجئة. والظنّ هو ترجيح أحد الجانبين بسبب يقتضي الترجيح، فإذا خلا عن سبب، فإنّما هو غرور وتمنٍّ للمحال»[١].

تحسين الظنّ بالمؤمنين:

ينبغي للمؤمن أن يحسن الظنّ بأخيه المؤمن، ويحرُم سوء الظنّ، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾[٢].

وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، قال: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك منه ما يغلبك،ولا

(١) نقله المجلسي في مرآة العقول ٨: ٤٤ عن بعضهم ولم يسمّه.

(٢) الحجرات: ١٢.

تظنّن بكلمة خرجت من أخيك سوءً وأنت تجد لها في الخير محملاً»[١].

وعن الشهيد الثاني أنّه قال ما حاصله: المراد بسوء الظنّ المحرّم عقد القلب وحكمه عليه بالسوء من غير يقين، فأمّا الخواطر وحديث النفس فهو معفوّ عنه، كما أنّ الشك أيضاً معفوّ عنه[٢].

تحسين الخُلُق والبِشر:

ممّا امتازت به الشريعة الإسلامية الأمر بتحسين الخلق والبِشر، وهذا الجانب يمكن أن يكون عاملاً جادّاً لجذب الناس إلى الإسلام، لكن سيرة بعض المسلمين ـ مع الأسف ـ هي على خلاف ذلك.

ومهما يكن فالروايات الواردة في ذلك كثيرة، نشير فيما يلي إلى نماذج منها:

ـ روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ صاحب الخلق الحسن له مثل أجر الصائم القائم»[٣].

ـ وروى عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أكثر ما تلج به أُمّتي الجنّة تقوى الله وحسن الخلق»[٤].

(١) سفينة البحار ٥: ٣٩١، مادة «ظنن»، وروي آخره في نهج البلاغة: ٥٣٨ / قسم الحكم، الحكمة ٣٦٠.

(٢) سفينة البحار ٥: ٣٩٢، مادة «ظنن».

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٠٠، باب حسن الخلق، الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم، الحديث ٦.

ـ وعن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»[1].

ـ وعن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «يا بني عبدالمطلب إنّكم لن تسعوا الناس بأموالكم فالقوهم بطلاقة الوجه وحُسن البُشر»[2].

ـ وعنه صلى الله عليه وآله، قال: «حُسن البُشر يُذهب بالسخيمة»[3]. والسخيمة: الحِقد[4].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ثلاث من أتى الله بواحدة منهنّ أوجب الله له الجنّة: الإنفاق من إقتار، والبُشر لجميع العالم، والإنصاف من نفسه»[5].

ـ وعن علي عليه السلام: «المؤمن بُشره في وجهه، وحزنه في قلبه...»[6].

تحسين المعاشرة:

حثّت الشريعة الإسلامية على حسن المعاشرة مع الناس، وامتاز مذهب أهل البيت عليهم السلام بكثرة الروايات الواردة عن أئمّة المذهب في ذلك، فقد أوردت الموسوعات الحديثية روايات جمّة حول هذا الموضوع في كتاب، أو مجموعة أبواب أسموها بـ«كتاب العشرة» أو «أبواب العشرة»[1]، فيها تفصيل كيفية حسن المعاشرة مع الناس سواء الأهل والعيال والأقارب والأجانب، ومع الصغار والكبار، والمماليك بل وحتى مع المرضى والمصابين بأمراض مسرية ونحو ذلك، وفيما يلي نشير إلى بعض النماذج من تلك الروايات:

ـ عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «لمّا احتضر أمير المؤمنين عليه السلام جمع بنيه: حسناً، وحسيناً، وابن الحنفيّة، والأصاغر من ولده، فوصّاهم وكان في آخر وصيّته: يابَنيَّ عاشروا الناس عشرة إن غبتم حنّوا إليكم، وإن فُقدتم بكوا عليكم...»[2]

ـ وروى زيد الشحّام فقال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: اقرأ على من ترى أنّه يطيعني منهم ويأخذ بقولي السلام، وأُوصيكم بتقوى الله عزّوجلّ، والورع في دينكم، والاجتهاد لله، وصدق الحديث وأداء الأمانة، وطول السجود، وحسن الجوار، فبهذا جاء محمد صلى الله عليه وآله، أدّوا الأمانة إلى من ائتمنكم عليها برّاً أو فاجراً، فإنّ

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٩٩، باب حسن الخلق، الحديث الأوّل.

(٢) أُصول الكافي ٢: ١٠٣، باب حسن البشر، الحديث الأوّل.

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٠٣، باب حسن البشر، الحديث ٦.

(٤) انظر القاموس المحيط: «سخم».

(٥) أُصول الكافي ٢: ١٠٣، باب حسن البُشر، الحديث ٢.

(٦) نهج البلاغة: ٥٣٣، قسم الحكم، الحكمة ٣٣٣.

(١) انظر كتاب العشرة من البحار في المجلّدين ٧١ و ٧٢، ومن الوسائل في المجلّد ١٢.

(٢) البحار ٧١: ١٦٣، الباب ١٠ من أبواب كتاب العشرة، الحديث ٢٦.

رسول الله ﷺ كان يأمر بأداء الخيط والمخيط، صِلوا عشائركم، واشهدوا جنائزهم، وعودوا مرضاهم، وأدّوا حقوقهم، فإنّ الرجل منكم إذا ورع في دينه وصدق الحديث وأدّى الأمانة، وحَسُن خلقه مع الناس، قيل: هذا جعفري، فيسرّني ذلك ويدخل عليَّ منه السرور، وقيل: هذا أدب جعفر، وإذا كان على غير ذلك دخل عليَّ بلاؤه وعاره وقيل: هذا أدب جعفر، والله لقد حدّثني أبي عليه السلام أنّ الرجل كان يكون في القبيلة من شيعة علي عليه السلام فيكون زينها، آداهم للأمانة وأقضاهم للحقوق، وأصدقهم للحديث، إليه وصاياهم وودائعهم، تسأل العشيرة عنه، فتقول: من مثل فلان، إنّه آدانا للأمانة، وأصدقنا للحديث»[1].

والروايات الواردة بهذا المضمون والتي أمر فيها الأئمّة عليهم السلام شيعتهم بحسن المعاشرة حتى مع المخالفين لهم في المذهب كثيرة، وهذا من خصائص أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

تحسين الهيئة:

يستحب أن يظهر الإنسان في هيئة حسنة، ويكره أن يظهر في هيئة يشمئزّ منها الناس، وقد أكّد أئمّة أهل البيت عليهم السلام تبعاً للنبي ﷺ ذلك وكانت سيرتهم العمليّة على ذلك.

ومـمّا ورد عنهم في ذلك:

ـ مارواه مسمع بن عبدالملك، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أبصر رسول الله ﷺ رجلاً شعثاً شعر رأسه، وسخة ثيابه سيئة حاله، فقال رسول الله ﷺ: من الدين المتعة»[1].

ـ وعنه ﷺ: «بئس العبد القاذورة»[2].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ الله عزّوجل يحبّ الجمال والتجمّل، ويبغض البؤس والتباؤس، فإنّ الله إذا أنعم على عبد نعمة أحبّ أن يُرى عليه أثرها، قيل: كيف ذلك؟ قال: ينظّف ثوبه، ويطيّب ريحه، ويجصص داره، ويكنس أفنيته حتى أنّ السراج قبل مغيب الشمس ينفي الفقر ويزيد الرزق»[3].

ـ وعن النبي ﷺ، أنّه كان ينظر في المرآة، ويرجّل جمّته، ويمتشط، وربما نظر في الماء وسوّى جمّته فيه، ولقد كان يتجمّل لأصحابه فضلاً على تجمله لأهله، وقال: «إنّ الله يحب من عبده إذا خرج إلى إخوانه أن يتهيّأ لهم ويتجمّل»[4].

ـ وعن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «ليتزيّن

---

(١) الوسائل ١٢: ٥ ـ ٦، الباب الأوّل من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(١) الوسائل ٥: ٦، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٣) المصدر المتقدّم: ٧، الحديث ٩.

(٤) الوسائل ٥: ١١، الباب ٤ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

أحدكم لأخيه المسلم، كما يتزيّن للغريب الذي يحبّ أن يراه في أحسن الهيئة»[1].

تحسين اللباس:

ورد الحثّ على تحسين اللباس ولكن بشرط أن لا يصل إلى حدّ الخيلاء والتبختر فإنّهما منهيّ عنهما، فمن الأحاديث المرغّبة:

ـ ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام : النظيف من الثياب يذهب الهمّ والحزن، وهو طهور للصلاة»[2].

ـ وعنه عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «من اتّخذ ثوباً فلينظّفه»[3].

ـ وعن الإمام الرضا عليه السلام، قال: «قال أبي ما تقول في اللباس الحسن؟ فقلت: بلغني أنّ الحسن عليه السلام كان يلبس، وأنّ جعفر بن محمد عليه السلام كان يأخذ الثوب الجديد فيأمر به فيغمس في الماء، فقال لي: البس وتجمّل، فإنّ علي بن الحسين عليه السلام كان يلبس الجبّة الخزّ بخمسمئة درهم، والمطرف الخزّ بخمسين ديناراً، فيشتو فيه، فإذا خرج الشتاء، باعه فتصدّق بثمنه، وتلا هذه الآية: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[1]»[2].

ـ وعن بريد بن معاوية، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لعبيد بن زياد: إظهار النعمة أحبّ إلى الله من صيانتها، فإياك أن تُريَنَّ إلّا في أحسن زيّ قومك، قال: فما رؤي عبيد إلّا في أحسن زيّ قومه حتى مات»[3].

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ اختلاف حالات الأئمّة في كيفية اللباس،كفعل أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من الأئمّة إنّما كان لظروف وشرائط خاصّة، بل كان الأئمّة عليهم السلام يلبسون الناعم من الثياب بحسب الظاهر؛ لأجل الناس، ويلبسون الخشن تحت ذلك لله تعالى، وبذلك وردت روايات جميلة،وقد أشرنا إلى هذا الموضوع إجمالاً وإلى بعض هذه الروايات في موضوع «إسراف» وفي كتابنا «دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنة»، ولعلّنا نتوفّق البحث عنه أكثر في عنوان «لباس» إن شاء الله تعالى.

وأمّا الأحاديث الناهية عن التبختر والاختيال في اللباس، فمنها:

ـ ما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إنّ

---

(١) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٥: ١٤، الباب ٦ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٥: ١٤، الباب ٦ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

(١) الأعراف: ٣٢.

(٢) الوسائل ٥: ٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٨.

(٣) الوسائل ٥: ٨، الباب ٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

النبيﷺ أوصى رجلاً من بني تميم، فقال له: إيّاك وإسبال الإزار والقميص. فإنّ ذلك من المخيلة، والله لا يحبّ المخيلة»[١].

ـ وقال كاشف الغطاء في جملة ما يحرم من اللباس: «ومنها لباس التبختر، والخيلاء، فإنّ من اختال نازع الله تعالى في جبروته، وخسف الله به شفير جهنم، وكان قرين قارون»[٢].

وما ذكره إنّما هو مفاد الروايات.

تحسين الكفن:

يستحب إجادة الكفن من غير إسراف[٣]، فعن أبي عبداللهﷺ، قال: «أجيدوا أكفان موتاكم؛ فإنّها زينتهم»[٤] وعنهﷺ قال: «قال رسول اللهﷺ: البسوا البياض؛ فإنّه أطيب وأطهر، وكفّنوا فيه موتاكم»[٥].

تحسين الصوت:

يختلف حكم تحسين الصوت باختلاف موارده، وفيما يلي نشير إلى أهمّها مع بيان حكمها.

أوّلاً ـ تحسين الصوت في قراءة القرآن:

وردت روايات كثيرة ترغّب في تحسين الصوت في تلاوة القرآن والأذان، وأنّه من أجمل الجمال.

وليس المراد من تحسين الصوت هو اشتماله على التطريب[١] والتلحين، كما هو متداول عند أهل الفسوق، بل المراد إتيان الصوت بكيفيّة يميل إليه الإنسان من دون أن يشتمل على التطريب.

وتحقيق ذلك وفرقه مع الغناء سوف يأتي في عنوان «غناء» إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، فالروايات في تحسين الصوت في تلاوة القرآن والأذان كثيرة، منها:

ـ ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبداللهﷺ، قال: «قال النبيﷺ: لكلّ شيءٍ حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن»[٢].

وعن الرضاﷺ، قال: «قال رسول اللهﷺ: حسّنوا القرآن بأصواتكم. فإنّ الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً»[٣].

---

(١) الوسائل ٥: ٤١، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٢) كشف الغطاء ٣: ٣٤.

(٣) راجع كتابنا دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنة: ١١٩، وعنوان «الإسراف» في الموسوعة.

(٤) الوسائل ٣: ٣٩، الباب ١٨ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

(٥) الوسائل ٣: ٤١، الباب ١٩ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

---

(١) التطريب من الطرب، وهو: خفّة تصيب الإنسان لشدّة حزن أو سرور. الصحاح: «طرب».

(٢) الوسائل ٦: ٢١١، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٦: ٢١٢، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٦.

ـ وعن معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل لا يرى أنّه صنع شيئاً في الدعاء وفي القراءة حتى يرفع صوته، فقال: لابأس، إنّ علي بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان يرفع صوته حتى يسمعه أهل الدار، وإنّ أبا جعفر عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان إذا قام من الليل وقرأ رفع صوته، فيمرّ به مارّ الطريق من السقّائين وغيرهم فيقومون فيستمعون إلى قراءته»[١].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ من أجمل الجمال الشعر الحسن، ونغمة الصوت الحسن»[٢].

والروايات في ذلك كثيرة كما تقدّم، ولذلك عدّ الفقهاء من جملة مستحبّات القراءة في الصلاة «تحسين الصوت بلا غناء»[٣].

ثانياً ـ تحسين الصوت في الغناء:

لا إشكال في حرمة الغناء إجمالاً، ولذلك يكون تحسين الصوت المجتمع مع التطريب الذي يصدق عليه أنّه من ألحان أهل الفسوق حرام أيضاً، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «غناء» إن شاء الله تعالى.

ثالثاً ـ تحسين المرأة صوتها للأجنبي:

قال السيّد اليزدي: «لابأس بسماع صوت الأجنبيّة مالم يكن تلذّذ ولا ريبة، من غير فرق بين الأعمى والبصير، وإن كان الأحوط الترك في غير مقام الضرورة، ويحرم عليها إسماع الصوت الذي فيه تهييج للسامع، بتحسينه وترقيقه، قال تعالى: ﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾[١]»[٢].

وربّما استفيد[٣] من كلام صاحب الجواهر أولوية ترك ذلك لا حرمته، لكن آخر كلامه يدلّ على الحرمة[٤].

---

(١) الوسائل ٦: ٢٠٩، الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٦١٥.

(٣) العروة الوثقى ٢: ٥٣٠، فصل في مستحبات القراءة في الصلاة.

---

(١) الأحزاب: ٣٢.

(٢) العروة الوثقى ٥: ٤٩٧، كتاب النكاح، المسألة ٣٩.

(٣) انظر المستمسك ١٤: ٤٩.

(٤) الجواهر ٢٩: ٩٨ ـ ٩٩.

قال: «ينبغي للمتديّنة منهنّ اجتناب إسماع الصوت الذي فيه تهييج للسامع وتحسينه وترقيقه ـ إلى أن قال: ـ وبالجملة سماع أصواتهن كسماعهنّ أصوات الرجال في القطع بالجواز. مالم يكن أحد الأُمور السابقة».

ومفهوم كلامه حرمة الإسماع والسماع مع وجود التحسين والترقيق للصوت. وانظر: المستمسك ١٤: ٤٩، ومباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ١٠٢ ـ ١٠٣.

تحسين الذبح:

يستحب تحسين الذبح،بأن تحدّد الشفرة ـلكن لا أمام الحيوان ـ وأن يساق الحيوان إلى الذبح برفق، ويضجع برفق، ويعرض عليه الماء قبل الذبح، ويُسرع القطع،وأن لا يذبح الحيوان وحيوان آخر ينظر إليه، وأن لايقلب السكين فيذبح إلى فوق ـ وقيل بتحريمه ـ وأن يواري السكّين عن الحيوان[١].

وفي رواية عن النبيﷺ أنّه قال: «إنّ الله كتب عليكم الإحسان على كلّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح [الذبحة]، وليحدّ أحدكم شفرته، فليرح ذبيحته»[٢].

والرفق بمن يراد إجراء الحدّ أو القصاص عليه أولى، ولذلك اشترط الفقهاء في آلة القصاص أن لاتكون كالّة ولامسمومة.

راجع عنوان: «آلات القصاص».

(١) انظر المسالك ١١: ٤٨٩ ـ ٤٩١.

أقول: انظر إلى هذه الآداب السامية التي جاءت بها شريعة سيد المرسلينﷺ، ولكنّ السؤال الذي يجرح القلوب هو: أنّه هل راعى الذين ينسبون أنفسهم إلى الإسلام هذه الآداب عند قتل سبط النبيﷺ وأهل بيتهﷺ في كربلاء؟!

(٢) صحيح مسلم ٣: ١٥٤٨،كتاب الصيد والذبائح، الباب ١١، الحديث ٥٧،تسلسل ١٩٥٥،وسنن أبي داود ٣: ١٣،كتاب الضحايا، الحديث ٢٨١٥.

تحسين القضاء والاقتضاء في الدين:

يستحب للمؤمن أن يكون سهلاً وسمحاً في أداء الدين وقضائه وفي مطالبته، فقد ورد عن رسول اللهﷺ أنّه قال: «بارك الله على سهل البيع، سهل الشراء، سهل القضاء، سهل الاقتضاء»[١].

وقضاء الدين دفعه وأداؤه، واقتضاؤه مطالبته[٢].

وعنهﷺ: «المدين ثلاثة: رجل كان[٣] له فأنظر،وإذا كان عليه فأعطى ولم يمطل، فذاك له ولا عليه، ورجل إذا كان له استوفى، وإذا كان عليه أوفى، فذاك لا له ولا عليه، ورجل إذا كان له استوفى، وإذا كان عليه مطل، فذاك عليه ولا له»[٤].

وهناك موارد أُخر يطول التعرّض لتوضيحها، مثل:

ـ تحسين الخط.

ـ تحسين المصحف، راجع فيه «مصحف».

ـ تحسين المسجد، راجع فيه «مسجد».

ـ تحسين قص الأظفار، راجع فيه «أظفار».

ـ تحسين الزوجة نفسها للزوج، راجع فيه

(١) الوسائل ١٧: ٤٥٠، الباب ٤٢ من آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: الصحاح، ومجمع البحرين: «قضى».

(٣) كذا، ولعلّه كان: «إذا كان».

(٤) الكافي ٥: ٩٧، كتاب المعيشة، باب قضاء الدين، الحديث ٩.

«تزيين».

ـ تحسين المرأة نفسها لغير الزوج، راجع فيه «تزيين» أيضاً.

تحصيب

لغــة:

تفعيل من الحصباء ـ بـالمدّ ـ وهـي صـغار الحصى[١].

والمحصَّب اسم لموضعين من المواضع التي يكون أو يمرّ فيها الحاج بمكّة، وهما:

ـ موضع الجمار.

ـ والشِّعب الذي مخرجه إلى الأبطح بين مكة ومنى[٢].

والتحصيب: النوم بالمحصَّب[٣].

اصطلاحاً:

قال صاحب المدارك: «التحصيب: النـزول بالمحصّب، وهو الشِّعب الذي مخرجه إلى الأبطح

(١) انظر المصباح المنير: «حصب».

(٢) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «حصب».

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير) ـ وفيها «النوم بالمحصَّب... ساعة والنزول به» ـ، والقاموس المحيط: «حصب».

على ما نصّ عليه الجوهري وغيره، وذكر الشيخ في المصباح وغيره: أنّ التحصيب النزول في مسجد الحصبة، وهذا المسجد غير معروف الآن، بل الظاهر اندراسه من قرب زمن الشيخ كما اعترف به جماعةٌ منهم ابن ادريس، فإنّه قال: ليس للمسجد أثر الآن فتتأدّى هذه السنّة بالنزول بالمحصّب من الأبطح...»[١].

وكلّ من فسّر التحصيب بالنزول في مسجد الحصبة قال بكفاية النزول في المحصَّب وأداء السنّة بذلك؛ لعدم وجود ذلك المسجد ولا آثاره في هذا اليوم[٢].

الأحكام:

استحباب التحصيب:

يستحب التحصيب للحاج في النفر الثاني خاصّة، وهو النفر في اليوم الثالث عشر إذا لم ينفر في اليوم الثاني عشر الذي هو النفر الأوّل.

قال صاحب المدارك: «ويدلّ على استحباب التحصيب مضافاً إلى الإجماع والتأسّي: ما رواه الشيخ عن معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: " إذا نفرت وانتهيت إلى الحصبة ـ وهي البطحاء ـ فشئت أن تنزل بها قليلاً، فإنّ

(١) المدارك ٨: ٢٦٢.

(٢) انظر: الدروس ١: ٤٦٤، وجامع المقاصد ٣: ٢٧١، والمسالك ٢: ٣٧٦.

أبا عبدالله عليه السلام قال: كان أبي ينزلها ثمّ يحمل فيدخل مكّة من غير أن ينام فيها»[١]، ومارواه ابن بابويه في الصحيح، عن أبان ـ وهو ابن عثمان ـ عن أبي مريم، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه سُئل عن الحصبة، فقال: «كان أبي عليه السلام ينزل بالأبطح ثمّ يدخل البيوت من غير أن ينام بالأبطح، فقلت له: أرأيت من تعجّل في يومين عليه أن يحصّب؟ قال: لا...»[٢]»[٣].

هل التحصيب نُسُك أم سنّة مستقلّة؟

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «نزول المحصّب مستحب، وهونُسُك»[٤]، فعلى قوله يكون التحصيب من نسك الحجّ.

لكن قال الشهيد الأوّل: «وليس التحصيب من سنن الحجّ ومناسكه؛ وإنّما هو فعل مستحب اقتداءً برسول الله صلى الله عليه وآله»[٥].

ومثله قال صاحب الجواهر[٦].

وهناك مايدلّ على أنّ بقاءه صلى الله عليه وآله كان لحاجة، فقد روى معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «... إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما نزلها حيث بعث بعائشة مع أخيها عبدالرحمن إلى التنعيم فاعتمرت لمكان العلّة التي أصابتها، فطافت بالبيت، ثمّ سعت، ثمّ رجعت فارتحل من يومه»[١].

لكنّ المعروف كون النزول سنّة وإن لم يكن نُسُكاً.

ماهو يوم التحصيب وليلته؟

قال الشيخ في المبسوط: «... والعاشر يوم النحر ـ وهو يوم الحجّ الأكبر ـ وليلة الحادي عشر ليلة القرّ، والثاني عشر يوم النّفر الأوّل، والثالث عشر يوم النفر الثاني، وليلة الرابع ليلة التحصيب...»[٢].

قال صاحب المدارك: «والظاهر أنّ مراده ليلة الرابع من يوم النحر، لا الرابع عشر، لصراحة الأخبار في أنّ يوم التحصيب هو يوم النفر، وربّما ظهر من كلام بعض أهل اللغة أنّه يوم الرابع عشر، ولاعبرة به»[٣].

---

(١) الوسائل ١٤: ٢٨٤، الباب ١٥ من أبواب العود إلى منى، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٨٥، الحديث ٣ مع تفاوت يسير.

(٣) المدارك ٨: ٢٦٣، وانظر الجواهر ٢٠: ٥٧ ـ ٥٩.

(٤) الخلاف ٢: ٣٥٩، المسألة ١٩١.

(٥) الدروس ١: ٤٦٤.

(٦) انظر الجواهر ٢٠: ٥٨.

(١) الوسائل ١٤: ٢٨٤، الباب ١٥ من أبواب العود إلى منى، الحديث ٢.

(٢) المبسوط ١: ٣٦٥.

(٣) المدارك ٨: ٥٢، وانظر المختلف ٤: ٢٧٤، والجواهر ١٩: ١٧٥.

وعلى أية حال، فالمعروف[1] أنّ يوم التحصيب هو يوم النفر الثاني،وهو يوم الثالث عشر، وليلته هو ليلة الثالث عشر.

صوم يوم التحصيب:

حكم من لم يجد الهدي صوم ثلاثة أيام متتابعات في الحجّ، وسبعة أيام بعد الرجوع إلى أهله.

فلو صام يوم التروية وعرفة، فعليه أن يفطر يوم العيد والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر إذا كان بمنى، وإذا غادرها يوم الثالث عشر متوجهاً إلى مكّة، فهل يجوز له صيامه أو ينتظر اليوم الرابع عشر؟

لهم فيه كلام ليس هنا محلّه[2].

تحصيل

لغــة:

من حصل يحصل حصولاً، أي بقي وثبت وذهب ماسواه[3]، وأصل التحصيل استخراج

(١)انظر: السرائر١: ٦١١، والدروس١:٤٦٢، وكشف اللثام٦: ١٤٢، والحدائق١٧: ١٣٧، والجواهر١٩:١٧٥، و٢٠: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢)انظر: المدارك٨: ٥١ ـ ٥٢، والجواهر١٩: ١٧٢ ـ ١٧٦.

(٣)انظر كتاب العين: «حصل».

الذهب من حجر[1] المعدِن.

اصطلاحاً:

يراد به غالباً الاكتساب، فتحصيل المال اكتسابه، وتحصيل العلم اكتسابه، وتحصيل المقام والشهرة اكتسابهما أيضاً، وهكذا.

وسوف يأتي الكلام عنها وعمّا يماثلها في مظانّها، مثل عناوين: اكتساب وقد مرَّ، وطلب، ومال، وعلم ونحو ذلك.

تحصين

لغــة:

الدخول في الحصن والاحتماء به[2]، والحصن: المكان الذي لايُقدر عليه لارتفاعه، وجمعه: «حُصُون»[3].

والمُحْصَن هو العفيف المتزوّج، والمحصنة هي العفيفة المتزوّجة[4].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء والنصوص في

(١)انظر المصباح المنير: «حصل».

(٢)انظر النهاية (لابن الأثير): «حصن».

(٣)انظر المصباح المنير: «حصن».

(٤)انظر الصحاح والمصدرين المتقدّمين: «حصن».

عدّة معان:

١ ـ الدخول في الحصن، وهو القلعة وكلّ ما يمنع الإنسان من الأعداء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ﴾[(١)].

٢ ـ البلوغ، وقد فُسّر به قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ...﴾[(٢)].

٣ ـ العقل، وفُسّرت الآية السابقة به أيضاً.

٤ ـ الحريّة، وفُسّر قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[(٣)]، أي على الإماء نصف ما على الحرائر من العقاب.

٥ ـ الوطء بنكاح صحيح، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[(٤)]، أي النساء المتزوّجات المنكوحات.

٦ ـ العفاف من الزنا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾[(٥)]. يقال: أحصنت المرأة، أي عفّت، وأحصنها زوجها، فهي محصنة، وأحصن الرجل: عفّ[(٦)].

ولكنّ الغالب استعمال الإحصان والتحصين ومشتقاتهما في كلمات الفقهاء في موردين:

(١) الحشر: ٢.

(٢) النساء: ٢٥، وفُسّر بالدخول والوطء، أيضاً، كما سيأتي.

(٣) النساء: ٢٥.

(٤) النساء: ٢٤.

(٥) النور: ٤.

(٦) انظر: المسالك ١٤: ٣٣٢، والروضة البهية ٩: ١٧٨.

الأوّل ـ الإحصان في حدّ الزنا.

الثاني ـ الإحصان في حدّ القذف.

ولكلٍّ منهما أبحاثه الخاصّة.

وأمّا الإحصان في باب اللعان، فلم يرد به إلّا العفّة بمعنى عدم الاشتهار بالزنا كما قيل[(١)].

أولاً ـ التحصين في حدّ الزنا:

يشترط الإحصان في عقوبة الرجم، فعقوبة الرجم شرّعت للزاني المحصن[(٢)]، والإحصان أو التحصين ـ هنا ـ إنّما يحصل باجتماع عدّة أُمور:

١ ـ البلوغ:

لا إشكال في اشتراط البلوغ لتحقّق الإحصان في حدّ الزنا؛ لأنّ الصبي لاتكليف عليه، فلا حدّ عليه لو زنا.

والمعتبر هو البلوغ عند الزنا، لا حال الدخول بزوجته، وبناءً على ذلك، فلو دخل بزوجته قبل البلوغ، ثمّ زنى بعده، كان زناه زنا المحصن، ولو زنى قبل البلوغ ودخل بزوجته بعد البلوغ أو قبله، لم يكن زناه زنا المحصن.

وهذا الشرط مشترك بين الذكور والإناث، فالصبي والصبية غير محصنين[(٣)].

(١) انظر: كشف اللثام ٨: ٢٨٨، والجواهر ٢٩: ٤٢٦، و٣٤: ٦.

(٢) إمّا بعد الجلد: أو بدونه، بناءً على القولين.

(٣) انظر: كشف اللثام ١٠: ٤٤٨، و٤٥٣، والجواهر ٤١: ٢٦٩ و ٢٧٥.

٢ ـ العقل:

لا خلاف على ما يبدو في اشتراط العقل في صدق الإحصان في طرف المرأة، فالمجنونة لا تكون محصنة؛ لحديث الرفع .

نعم، اختلف الفقهاء في اشتراطه في جانب الرجل على قولين:

أ ـ القول بعدم الاشتراط، فيجب رجم المجنون لو زنى مع توفّر سائر شروط الإحصان.

ذهب إليه المشايخ الثلاثة[١]. استناداً إلى رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا زنى المجنون أو المعتوه جُلد الحدّ، وإن كان محصناً رُجم، قلت: وما الفرق بين المجنون والمجنونة والمعتوه والمعتوهة؟ فقال: المرأة إنّما تؤتى، والرجل إنّما يأتي، وإنّما يأتي إذا عقل كيف يأتي اللذّة، وإنّ المرأة إنّما تستكره ويفعل بها، وهي لاتعقل مايفعل بها»[٢].

ب ـ القول بالاشتراط؛ للعمومات الدالّة على دوران التكليف والحدّ مدار العقل، من قبيل: صحيح حماد بن عيسى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «لاحدّ على مجنون حتى يفيق، ولاعلى صبيٍّ حتى يدرك، ولا على النائم

(١) انظر: المقنع: ١٤٦، والمقنعة: ٧٧٩، والنهاية: ٦٩٦، والمبسوط ٨: ٤ وتبعهم يحيى بن سعيد في الجامع: ٥٥٢ .

(٢) الوسائل ٢٨: ١١٨، الباب ٢١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

حتى يستيقظ»[١].

ولما رواه العامّة والخاصّة: من أنّ مجنونة فجر بها رجل وقامت البيّنة عليها، فأمر عمر بجلدها الحدّ، فمرّ بها عليّ عليه السلام، فقال: ما بال مجنونة آل فلان تُقتل [تعتل]؟ فقيل له: إنّ رجلاً فجر بها، فأمر بردّها، وقال لعمر: «أما علمت أنّ هذه مجنونة آل فلان، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: رفع القلم عن المجنون حتى يفيق...»[٢].

ومحلّ الاستشهاد بالتعليل ـ كما قال صاحب الجواهر[٣] ـ لا خصوص المورد.

وهذا القول هو المشهور من زمن ابن إدريس[٤] إلى يومنا هذا، وإن تردّد فيه بعضهم[٥].

٣ ـ الحريّة:

لايكون الرقيق محصناً، فلا يُرجم وإن اجتمعت فيه سائر الشروط، ولا فرق بين أقسام الرقيق في هذا الحكم.

وادّعى صاحب الجواهر الإجماع على

(١) الوسائل ٢٨: ٢٢، الباب ٨ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٣، الحديث ٢ .

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٢٧٤ .

(٤) نسب صاحب الجواهر في الجواهر ٤١: ٢٧٤ هذا القول إلى كافّة المتأخّرين، والمراد من المتأخّرين هم المتأخّرون عن الشيخ الطوسي.

(٥) كالمحقّق الحلّي في الشرائع ٤: ١٥٠ .

ذلك[١]. وتدلّ عليه صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في العبد يتزوّج الحرّة، ثمّ يعتق، فيصيب فاحشة، قال: لا رجم عليه حتى يواقع الحرّة بعدما يُعتق...»[٢].

٤ ـ أن تكون له زوجة دائمة أو ملك يمين:

أمّا اشتراط أن تكون للرجل زوجة دائمة، فيبدو أنّه ممّا لاخلاف فيه، فلذلك لاتكفي الزوجة المتمتّع بها في تحقّق الإحصان.

والمشهور بين الفقهاء أنّه لا فرق في تحقّق الإحصان بين الحرّة والأمة، سواء كانت الأمة زوجة أم ملك يمين.

ويدلّ على ذلك كلّه موثّقة إسحاق بن عمّار، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل إذا هو زنى وعنده السريّة والأمة يطؤها، تحصنه الأمة وتكون عنده؟ فقال: نعم، وإنّما ذلك لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا، قلت: فإن كانت عنده أمة زعم أنّه لايطؤها؟ فقال: لا يصدّق، قلت: فإن كانت عنده امرأة متعة أتحصنه؟ قال: لا، إنّما هو على الشيء الدائم عنده»[٣].

وهناك روايات أُخر بهذه المضامين[٤].

(١) انظر الجواهر ٤١: ٢٦٩.

(٢) الوسائل ٢٨: ٧٧، الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٢٨: ٦٨، الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

(٤) انظر المصدر المتقدّم: الحديثين ٤ و ٥.

ولكن ذهب جماعة من الفقهاء إلى عدم تحقّق الإحصان بملك اليمين، وذلك لدلالة بعض الصحاح على ذلك مثل:

ـ صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «.. ولا يُرجم إن زنى بيهوديّة أو نصرانيّة أو أمة، فإن فجر بامرأة حرّة وله حرّة، فإنّ عليه الرجم، وقال: وكما لا تحصنه الأمة واليهودية والنصرانية إن زنى بحرّة، كذلك لا يكون عليه حدّ المحصن إن زنى بيهودية أونصرانيّة أو أمة وتحته حرّة»[١]؟

ـ وفي صحيحة الحلبي: «ولا تُحصن المملوكةُ الحرّةَ»[٢].

مضافاً إلى أنّ الرجم لم يرد في القرآن وإنّما الوارد فيه هو الجلد، فينبغي أن يقتصر على المورد المتيقّن ممّا يحصل به الإحصان؛ لشدّة هذه العقوبة، ودرء الحدود بالشبهات، كلّ ذلك احتياطاً في الدماء كما قيل[٣].

ذهب إلى ذلك الصدوق[٤]، والقديمان[٥]،

(١) الوسائل ٢٨: ٧١، الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٩.

(٢) الوسائل ٢٨: ٧٠، الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٨.

(٣) انظر مجمع الفائدة ١٣: ٢٠ ـ ٢١.

(٤) انظر المقنع: ١٤٨، وذكر فيه متن صحيحة محمد بن مسلم.

(٥) نقله عنهما العلّامة في المختلف ٩: ١٣٧.

وسلّار(١)، وتابعهم المحقّق الأردبيلي(٢).

٥ ـ أن يكون العقد صحيحاً:

يشترط أن يكون عقد الزوجية صحيحاً، وإن حرم الوطء بالعرض، كالحيض، والإحرام، والصوم ونحو ذلك.

وبناءً على ذلك: لايحصل الإحصان بالوطء المستند إلى عقد نكاح فاسد في الزوجة الدائمة.

وكذا يشترط صحّة عقد البيع في المملوكة، فلا يحصل الإحصان بالمشتراة بالعقد الفاسد.

ويحصل الإحصان بالوطء المحرّم مع صحّة العقد في النكاح أو ملك اليمين، كما لو وطأ زوجته الدائمة أو مملوكته وهما صائمان، أو مُحرِمان(٣).

تنبيـــه :

الزوجة المطلّقة رجعيّاً بحكم الزوجة أيـام عدّتها، فلو تزوّجت في أثـناء عـدّتها مـع العـلم بالحرمة رُجمت.

أمّا المطلّقة بائناً فليست بزوجة، فلا تكون محصنة، ولا يكون زوجها الذي طلّقها محصناً إذا لم يكن له فرج آخر يغدو عليه ويروح(١).

٦ ـ التمكّن من الوطء في أيّ وقت شاء:

اشترط الفقهاء في تحقّق الإحصان تـمكّن الرجل من وطء ما يملكه من الفرج فـي أيٍّ وقتٍ شاء؛ ولذلك قالوا: يشترط أن يكون له فرج يغدو عليه ويروح، كناية عن قدرته عـلى الوطء مـتى أراد، وهذا ممّا لاريب فيه.

وبناءً على ذلك، فلو كان غائباً عن أهله أو محبوساً، لايتمكّن من الوصول إليه، خرج عن كونه محصناً.

وهنا مسائل ينبغي الكلام عنها، وهي:

الأُولى ـ هل يجب تحقّق الوطء بالفعل، أم يكفي التمكّن منه؟

أطلق بـعض الفـقهاء المـتقدّمين ولم يـذكر تحقّق الوطء بالفعل، ولانفيه، كالشيخ المـفيد(٢)، و السيّد المرتضى(٣)، والشيخ الطوسي في الخلاف(٤)، وابن حمزة(٥).

لكن اشترط ذلك كثير من الفقهاء، كـالشيخ

---

(١) انظر المراسم: ٢٥٢، وجاء فيه: «فأمّا مـلك اليـمين، فـقد روي: تُحصّن».

(٢) انظر مجمع الفائدة ١٣: ٢١ ـ ٢٢.

(٣) انظر: القواعد ٣: ٥٢٨، والتحرير ٥: ٣٠٥، والروضـة ٩: ٧٥، وكشـف اللـثام ١٠: ٤٥٢، والريـاض ١٣: ٤٢١، والجواهر ٤١: ٢٧٠، وغيرها.

(١) انـظر: كشـف اللـثام ١٠: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، والجـواهـر ٤١: ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

(٢) انظر المقنعة: ٧٧٥ ـ ٧٧٦.

(٣) انظر الانتصار: ٢٥٨.

(٤) انظر الخلاف ٥: ٣٧١.

(٥) انظر الوسيلة: ٣١٤.

الطوسي في النهاية[١] والمبسوط[٢]، والقاضي[٣]، وابن ادريس[٤]، وابن زهرة[٥]،وابن سعيد[٦]، والمحقّق الحلّي[٧]،والعلّامة الحلّي[٨]، والشهيدان[٩]،والأردبيلي[١٠]،والإصفهاني[١١]، والسيّد الطباطبائي[١٢]، وصاحب الجواهر[١٣]، والسيّدان الخوئي[١٤] والخميني[١٥].

وحُمل كلام المطلقين على صورة الاشتراط[١٦].

(١)انظر النهاية: ٦٩٣ ـ ٦٩٤.

(٢)انظر المبسوط ٤: ٢٦٨ و ٣٠٨.

(٣)انظر المهذب ٢: ٥١٩.

(٤)انظر السرائر ٣: ٤٣٨.

(٥)انظر الغنية: ٤٢٣.

(٦)انظر الجامع للشرائع: ٥٥٠.

(٧)انظر الشرائع ٤: ١٥٠.

(٨)انظر القواعد ٣: ٥٢٧، والتحرير ٥: ٣٠٥.

(٩)انظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ٧٢ ـ ٧٣.

(١٠) انظر مجمع الفائدة ١٣: ١١.

(١١) انظر كشف اللثام ١٠: ٤٤٧.

(١٢) انظر الرياض ١٣: ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(١٣) انظر الجواهر ٤١: ٢٧٢.

(١٤) انظر مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠٢.

(١٥) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٤١٢، حدّ الزنا، المسألة ٩ / الأوّل.

(١٦) انظر الرياض ١٣: ٤٢٣.

ويدلّ على الاشتراط صحيحتا محمد بن مسلم، قال في الأُولى: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يزني ولم يدخل بأهله، أيحصن؟ قال: لا...»[١].

وقال في الثانية: «سألته عن قول الله عزّوجل: ﴿فإذا أُحصِنّ﴾[٢]، قال: إحصانهن أن يُدخل بهنّ»[٣].

هذا ويظهر من الإصفهاني في باب التحريم بالمصاهرة أنّ الدخول ليس شرطاً في تحقّق الإحصان،حيث علّق على قول العلّامة: «والأقرب مساواة الوطء في الفرجين» بقوله: «ويحتمل العدم لتبادر القُبُل وانتفاء الإحصان بالدبر، وفيه: منع التبادر، وأنّ الإحصان ليس منوطاً بالدخول»[٤].

فنفى ما أثبته في باب حدّ الزنا، حيث قال بتبادر الوطء بالقُبل من الوطء، وإناطة الإحصان بالدخول[٥].

الثانية ـ هل يشترط أن يكون الوطء في القبل؟

اختلف الفقهاء هنا أيضاً، فذهب بعضهم إلى

(١)الوسائل ٢٨: ٧٨، الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٩.

(٢)النساء: ٢٥.

(٣)الوسائل ٢٨: ٧٦، الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.

(٤) كشف اللثام ٧: ١٩٦.

(٥)انظر كشف اللثام ١٠: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

اشتراط كون الوطء في القُبل؛ لتبادره عند الإطلاق[١].

وأطلق آخرون، واكتفوا بـ «إصابة الفرج»، ولم يحدّدوه[٢].

وفصّل قسم ثالث، فقال: بأنّ من لا يتمكّن إلّا من الوطء في الدبر فلا يعدّ محصناً بالوطء فيه، نعم لو كان متمكّناً منه ومن الوطء في القُبُل لكن وطأ في الدبر كان محصناً[٣].

الثالثة ـ هل يشترط في التحصين إسلام الزوجين؟

قال الإصفهاني مازجاً كلامه مع كلام العلّامة في القواعد: «ولايشترط في الإحصان عندناالإسلام في أحد منهما، خلافاً للصدوق فاشترط في إحصانه إسلامهما»[٤].

وعبارته مشعرة بالاتّفاق على ذلك عدا ما نقله عن الصدوق من عدم حصول الإحصان بنكاح الذميّة دواماً، بناءً على صحّة نكاحها، واستدلّ له بصحيح محمد بن مسلم المتقدّم الذي جاء فيه: «.. لاتحصنه الأمة واليهودية والنصرانيّة إن زنى بحرّة...»[١].

واكتفى الصدوق بنقل نصّ الرواية في المقنع[٢].

وممّن نُسب إليه ذلك أيضاً القديمان: العُماني[٣] والإسكافي[٤].

بماذا يثبت الإحصان؟

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لهذا الموضوع، نعم تعرّض له بعضهم، فقال بثبوته بالإقرار مرّةً واحدةً،وبقيام البيّنة على ذلك، ولابدّ من التصريح بما يدلّ على الوطء ،فلا تكفي شهادتهما على الزوجيّة أو المباشرة، أو الخلوة بينهما ونحو ذلك.

وفي الاكتفاء بلفظ «الدخول» خلاف: من جهة أنّ حقيقته الدخول بها بالبيت والخلوة معها،ومن حيث كثرة استعماله في الوطء[٥].

ثانياً ـ التحصين في حدّ القذف:

يشترط في إجراء حدّ القذف على القاذف

(١) انظر: القواعد٣: ٥٢٧، والروضة٩: ٧٢، وكشف اللثام١٠: ٤٤٨، والرياض١٣: ٤٢٣، وتحرير الوسيلة٢: ٤١٢. ما يتحقّق به الإحصان، الأوّل.

(٢) كما هو في عبارات المتقدّمين، انظر: المقنعة: ٧٧٥ ـ ٧٧٦، والانتصار: ٢٥٨، والنهاية: ٦٩٣، والخلاف٥: ٣٧١، والمبسوط٨: ٣، والمهذّب٢: ٥١٩، والوسيلة: ٤١٤،والسرائر٣: ٤٣٨،والشرائع٤: ١٥٠ .

(٣) انظر: جامع المقاصد١٢: ٥٠٢، والجواهر٤١: ٢٧٢.

(٤) كشف اللثام١٠: ٤٥٤ .

(١) الوسائل٢٨: ٧١،الباب٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث٩ .

(٢) انظر المقنع: ٤٣٨ .

(٣) و(٤) نقله عنهما العلّامة في المختلف٩: ١٣٧ .

(٥) انظر: التحرير٥: ٣٠٧،وكشف اللثام١٠: ٤٥٥ .

تحصين المقذوف، والمعروف بين الفقهاء أنّ الإحصان في حدّ القذف يتحقّق باجتماع: البلوغ،والعقل، والحريّة، والإسلام، والعفّة.

فإذا اجتمعت هذه الأُمور في شخص صار محصَناً، سواء كان ذكراً أم أُنثى[١].

ولكن جعل السيّد الخوئي الإحصان بمعنى العفّة، ثمّ جعل شرائط إجراء حدّ القذف: البلوغ، والعقل، والحريّة، والإسلام، والإحصان بمعنى العفّة، في المقذوف[٢].

مظان البحث:

كتاب الحدود:

ـ حد الزنا: زنا المحصن.

ـ حدّ القذف: شروط المقذوف.

تحقير

لغــة:

من حَقَر الشيء،أي استهان به، وحَقُر حقراً: هان وذلّ فهو حقير، أي ذليل[٣].

(١) انظر: المبسوط ٨: ١٥، والسرائر ٣: ٥١٦، والشرائع ٤: ١٦٥، والقواعد ٣: ٥٤٥، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٩: ١٧٩، والمسالك ١٤: ٤٣٨، وكشف اللثام ١٠: ٥٢٧، والرياض ١٣: ٥٢٧، والجواهر ٤١: ٤١٧.

(٢) انظر مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٣) انظر: المصباح المنير والمعجم الوسيط: «حقر».

اصطلاحاً:

المعنى اللّغوي نفسه.

الأحكام:

تقدّم أغلب أحكام التحقير في عنوان «إهانة»، وإنّما نشير هنا إلى بعض ما لم نذكره هناك.

حرمة تحقير الذنوب:

ورد النهي الشديد عن تحقير الذنوب، فمن ذلك:

ـ ماروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إيّاكم والمحقّرات من الذنوب؛ فإنّ لكلّ شيء طالباً ألا وإنّ طالبها[١] يكتب ما قدّموا وآثارهم، وكلُّ شيء أحصيناه في إمام مبين[٢]»[٣].

ـ وعن زيد الشحّام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اتّقوا المحقّرات من الذنوب، فإنّها لاتُغفر، قلت: وما المحقّرات؟ قال: الرجل يذنب الذنب فيقول: طوبى لي لولم يكن لي غير ذلك»[٤].

(١) أي المحاسب عليها، وهو الله تعالى، كما جاء في مرآة العقول ١٠: ٦٩.

(٢) اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَنَكْتِبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُم...﴾، يس: ١٢.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٨٨، باب استصغار الذنوب، الحديث ٣.

(٤) أُصول الكافي ٢: ٢٨٧، باب استصغار الذنوب، الحديث الأوّل.

ـ وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «أشدّ الذنوب ما استهان به صاحبه» أو «أشدّ الذنوب ما استخفّ به صاحبه»[١].

والروايات في ذلك كثيرة.

النهي عن تحقير فعل الخير وإن قلّ:

ورد النهي عن تحقير فعل الخير، فمن ذلك:

ـ ماجاء في نهج البلاغة عن الإمام علي عليه السلام: «افعلوا الخير ولا تحقّروا منه شيئاً، فإنّ صغيره كبير وقليله كثير»[٢].

ـ وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «لاتستصغرنّ حسنة أن تعملها؛ فإنّك تراها حيث تسرّك، ولاتستصغرنّ سيئة تعملها، فإنّك تراها حيث تسوؤك...»[٣].

تحكيم

لغة:

من الحكم وهو القضاء، وأصله المنع، وحكمتُ بين القوم: فصلت بينهم، وحكّمتُ الرجلَ: فوّضت الحكم إليه[١].

اصطلاحاً:

تفويض الحكم بين شخصين أو طائفتين إلى شخص أو أكثر.

وقد ورد هذا الاصطلاح في الموارد التالية:

١ ـ التحكيم في باب القضاء.

٢ ـ التحكيم في رفع الشقاق بين الزوجين.

٣ ـ التحكيم بين المسلمين والكفّار في الحرب.

الأحكام:

أوّلاً ـ التحكيم في باب القضاء:

قسّم الفقهاء القاضي في باب القضاء إلى قسمين:

الأوّل ـ القاضي المنصوب:

وهو الذي نصبه الإمام عليه السلام على التعيين، أو على نحو عام، كنصب الفقهاء في زمن الغيبة للقضاء، بصورة عامّة كما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم

---

(١) الوسائل ١٥: ٣١٢، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، الحديثان ٦ و ٧.

(٢) نهج البلاغة: ٥٥٠، قسم الحِكم، الحكمة ٤٢٢.

(٣) الوسائل ١٥: ٣١٢، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٩.

(١) انظر المصباح المنير: «حكم».

حاكماً...»[١].

ومثلها مشهورة أبي خديجة[٢].

فهاتان الروايتان دلّتا على جعل منصب القضاء للفقهاء بصورة عامّة، عندما لم يمكن للإمام نصب القضاة على التعيين، وذلك فيما إذا لم يكن مبسوط اليد، أو كان غائباً.

وذكروا شروطاً للقاضي التي من جملتها الاجتهاد[٣].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في محلّه المناسب.

الثاني ـ قاضي التحكيم:

وهو القاضي الذي تراضى به المتخاصمان لفصل النزاع بينهما.

واشترط الفقهاء فيه ما اشترطوه في القاضي المنصوب حتى الاجتهاد بناءً على المشهور[٤].

(١) الوسائل ٢٧: ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٣، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٣) انظر: المسالك ١٣: ٣٣٣، والجواهر ٤٠: ٢٨، وكتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ٤٧.

(٤) انظر: الروضة البهية ٣: ٦٧ ـ ٧٠، والمسالك ١٣: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، والجواهر ٤٠: ٢٨، وكتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ٤٧، ومباني تكملة المنهاج ١: ٩، إلّا أنّه يرى عدم اشتراط الاجتهاد فيه وإن نسب الاشتراط إلى المشهور.

ويرى المشهور من الفقهاء أنّ قاضي التحكيم مخصوص بما إذا كان الإمام مبسوط اليد وقد نصب القضاة، لكن تراضى الخصمان بالتحاكم إلى غير المنصوب، أمّا في غير ذلك ـ كما في عصر الغيبة ـ فلمّا كان الإمام عليه السلام نصب الفقهاء المستجمعين للشرائط نصباً عامّاً، فكلّ من استجمع الشرائط فهو منصوب من قبل الإمام عليه السلام وليس هناك قاضٍ منصوب وقاضٍ تحكيم.

وإلى ذلك أشار الشهيد الثاني بقوله: «واعلم أنّ قاضي التحكيم لايتصوّر في حال الغيبة مطلقاً؛ لأنّه إن كان مجتهداً نفذ حكمه بغير تحكيم، وإلّا لم ينفذ حكمه مطلقاً إجماعاً»[١].

هذا ويظهر من بعض الفقهاء إمكانه؛ لأنّهم لم يشترطوا الاجتهاد في قاضي التحكيم، وعليه فيمكن الفرق بين القاضي المنصوب وقاضي التحكيم، وإذا حصل الفرق أمكن تصوّر وقوعه.

وممّن يظهر منه ذلك صاحب الجواهر[٢] والشيخ الأنصاري[٣]، بل صرّح به السيّد الخوئي[٤].

(١) انظر الروضة البهية ٣: ٧٠، والمصادر المتقدّمة في الهامش السابق.

(٢) انظر الجواهر ٤٠: ١٥ و ٢٣ ـ ٢٩.

(٣) انظر كتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ٤٧.

(٤) انظر مباني تكملة المنهاج ١: ٩.

ثمّ على فرض تصوّره في عصر الغيبة:

ـ فهل تشترط فيه سائر شروط القاضي المنصوب، أم لا؟

ـ وهل ينفذ قضاؤه في جميع الموضوعات أم بعضها؟

ـ وهل ينفذ حكمه بالنسبة إلى غير المتداعيين، أم لا؟

ـ وهل يشترط رضا الخصمين بعد حكم قاضي التحكيم، أم لا؟

ـ وما هو الحكم لو رجع أحد الخصمين؟

ونحو هذه الأسئلة سوف يأتي البحث عنها في عنوان «قضاء» إن شاء الله تعالى.

ثانياً ـ التحكيم بين الزوجين:

إذا حصل اختلاف بين الزوجين واشتد بحيث صار كلٌّ من الزوجين في جانب من الحياة الزوجيّة، ولم تكن بينهما أُلفة ومحبّة، وكان كلٌّ منهما مقصّراً، فيقال لهذه الحالة: الشقاق بين الزوجين؛ لأنّ كلاًّ منهما صار في شقٍّ أي جانب[1].

والعلاج الذي ذكره القرآن الكريم لهذه الحالة هو أن يُجعل من قبل كلٍّ من الزوجين حَكَمٌ، وكلُّ ما توصّل إليه الحكمان فعلى الزوجين العمل

(١) انظر الجواهر ٣١: ٢٠٩.

به، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً﴾[1]، فالآية دليل على مشروعيّة التحكيم.

وهنا أبحاث تتعلّق بهذا الموضوع نشير إليها فيما يأتي:

١ ـ هل بعث الحكمين واجبٌ أم مستحبٌ؟

اختلف الفقهاء في أنّ بعث الحكمين واجب أو مندوب؟

يظهر من بعض الفقهاء أنّ ذلك على نحو الوجوب[2]؛ للأمر به في الآية الشريفة، ولاحتمال وقوع الزوجين أو أحدهما في المحرّم فيجب تخليصهما منه حسبة.

وقال العلّامة في التحرير: «وليس واجباً، خلافاً لابن إدريس»[3]، ولكن نسبوا[4] إليه ـ أي العلّامة ـ القول بالاستحباب، ولعلّه للجمع بين عدم

(١) النساء: ٣٥.

(٢) انظر: السرائر ٢: ٧٣٠، والروضة ٥: ٤٣٠، والحدائق ٢٤: ٦٣٥، والجواهر ٣١: ٢١٣.

(٣) التحرير ٣: ٥٩٨، ويظهر الجواز من الشيخ في النهاية: ٥٣١.

(٤) انظر: كشف اللثام ٧: ٥٢١، والجواهر ٣١: ٢١٣، وعلّله الأوّل بقوله: «للأصل، وكون الأمر في الأُمور الدنيوية ظاهراً في الإرشاد». وهذا التعليل يلائم الجواز، لا الاستحباب كما لا يخفى.

الوجوب المصرَّح به، والأمر بالبعث في الآية، فيحمل على الاستحباب.

وذهب بعض الفقهاء[١] إلى وجوبه في صورة توقّف الإصلاح عليه، وفي غير ذلك يستحب أو يجوز.

وفصّل الشهيد الثاني[٢] بين ما إذا كان البعث من وظائف القاضي فيجب، وما إذا كان من وظائف الزوجين فالاستحباب أوجه؛ لإمكان رجوعهما إلى الحقّ بدون الحَكمين.

نعم لو توقّف الحقّ على حُكم الحَكمين وجب بعثهما مطلقاً من الحاكم أو الزوجين.

وأطلق آخرون، فقالوا: بعث الحاكم[٣]... وهو أعم، وإن كان ظهوره في الوجوب أكثر.

(١) انظر: كشف اللثام ٧: ٥٢١، وكفاية الأحكام ٢: ٢٧١.

(٢) انظر المسالك ٨: ٣٦٦.

(٣) انظر: الوسيلة ٣٣٣، والشرائع ٢: ٣٣٩، والقواعد ٣: ٩٦، والتحرير ٣: ٥٩٨، وغيرها.

٢ ـ من يتولّى بعث الحكمين؟

إختلف الفقهاء في المتولّي لبعث الحكمين من هو؟ هل هو الحاكم الشرعي، أو أهل الزوجين، أو الزوجان؟

نسب الأوّل إلى أكثر الفقهاء. قال الشهيد الثاني: «جعل المصنف والأكثر الباعث للحكمين هو الحاكم، وجعلوا ضمير ﴿فابعثوا﴾ راجعاً إلى الحكّام»[١].

ويظهر من الشيخين: الصدوق[٢] والطوسي[٣] أنّ الباعث هو الزوجان، وقال صاحب المدارك: «وفي الأخبار دلالة على أنّه الزوجان»[٤].

وعن ابن الجنيد: أنّ الحاكم يأمر الزوجين بالبعث[٥].

وفي المختصر النافع: «بعث كلٌّ منهما حكماً من أهله، ولو امتنع الزوجان بعثهما الحاكم»[٦].

ووافقه صاحب كشف اللثام[٧]، وصاحب الحدائق[٨].

وقال صاحب الرياض: إن امتنعا أجبرهما الحاكم على البعث[٩].

(١) المسالك ٨: ٣٦٥، وانظر: المختلف ٧: ٤٠٥، وفيه: «الظاهر من قول أصحابنا أنّ الباعث للحكمين الحاكم»، والجواهر ٣١: ٢١١.

(٢) انظر المقنع: ١١٨، ومن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٢١، باب الشقاق، ونقله العلّامة في المختلف ٧: ٤٠٥ عنه وعن والده في الرسالة.

(٣) انظر النهاية: ٥٣١.

(٤) انظر نهاية المرام ١: ٤٣٠.

(٥) انظر: المسالك ٨: ٣٦٥، والمختلف ٧: ٤٠٧.

(٦) انظر المختصر النافع: ١٩١.

(٧) انظر كشف اللثام ٧: ٥٢١.

(٨) انظر الحدائق ٢٤: ٦٢٩.

(٩) انظر الرياض ١٠: ٤٧٩ ـ ٤٨١.

وقال العلّامة: «إنّ البعث إن كان على سبيل التحكيم تولّاه الحاكم، وإن كان على سبيل التوكيل تولّاه الزوجان»[١].

والمسألة المحال عليها سنتكلّم عنها بعد هذا.

وأمّا القول بأنّ المُرسل هو أهل الزوجين، فقد ذكره الفقهاء[٢] وغيرهم[٣] ولم يسمّوا قائله، ونسبه صاحب الجواهر إلى الشذوذ[٤].

٣ ـ هل بعث الحكمين على سبيل التحكيم أو التوكيل؟

اختلف الفقهاء في أنّ بعث الحكمين هل هو على سبيل التحكيم أو التوكيل؟

والفرق بينهما هو: أنّه بناءً على كونهما وكيلين، فلا يجوز لهما التصرّف إلّا في حدود الوكالة المفوّضة إليهما، أما بناءً على كونهما حكمين، فيحكمان بما يريانه مصلحة من دون نظر إلى رأي الزوجين، إلّا في مسألة الفراق على ما سيأتي.

(١) انظر المختلف ٧: ٤٠٥.

(٢) انظر: المسالك ٨: ٣٦٥، ونهاية المرام ١: ٤٣٠، وغيرهما.

(٣) انظر مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٤٤، ذيل الآية ٢٥ من النساء، وكنز العرفان ٢: ٢١٣.

(٤) انظر الجواهر ٣١: ٢١٢.

وعلى كلٍّ حال، فالمشهور ـ كما صرّح بذلك جماعة[١] ـ أنّ البعث على نحو التحكيم لا التوكيل، لأنّ الوارد هو قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا﴾، وهو ظاهر في التحكيم، ولأنّهما يجوز أن يصلحا بين الزوجين ويشترطا ما يريان صلاحه من دون استئذان منهما.

ونسب إلى ابن الجنيد[٢] القول بكونه توكيلاً، ويظهر من القاضي أنّه قال به في كتابه «الكامل» ورجع عنه في المهذب[٣].

وقال السيّد العاملي: «الأقرب: أنّ المرسل لهما إن كان هو الحاكم، كان بعثهما تحكيماً محضاً، فليس لهما التفريق قطعاً، وإن كان الزوجان كان توكيلاً، فيجوز لهما التصرّف فيما تعلّقت به الوكالة من صلح أو طلاق أو بذل صداق أو غير ذلك، وليس لهما تجاوز ما تعلّقت به الوكالة»[٤].

وجعل الشهيد الثاني[٥] محلّ البحث فيما إذا

(١) انظر: المهذب البارع ٣: ٤٢٠، والمسالك ٨: ٣٦٧، وفيه: «الأكثر...»، وكشف اللثام ٧: ٥٢٢، والحدائق ٢٤: ٦٢٩، والجواهر ٣١: ٢١٤، بل في المبسوط ٤: ٣٤٠ «مقتضى المذهب»، وفي السرائر ٢: ٧٣٠ «عندنا».

(٢) انظر المختلف ٧: ٤٠٧.

(٣) انظر المهذب ٢: ٢٦٦.

(٤) نهاية المرام ١: ٤٣١.

(٥) انظر المسالك ٨: ٣٦٦.

كان الباعث هو الحاكم، وأمّا إذا كان الزوجان فيكون البعث توكيلاً بلا إشكال؛ لعدم صلاحية الزوجين في تفويض الحكم في الأُمور الكلّية إلى غيرهما.

ونفى صاحب الحدائق[١] أن يكون البعث على سبيل التوكيل مطلقاً سواء كان الباعث هو الحاكم أم الزوجان؛ لأنّ النصوص الواردة في المقام متّفقة على كون ذلك تحكيماً.

٤ـ ماهي شروط الحكمين؟

القدر المتيقّن من الشروط المعتبرة في المبعوثين هو: البلوغ، والعقل، والاهتداء إلى ماهو المقصود من بعثهما[٢]، وهذا المقدار ممّا لابدّ منه، ولابد من الالتزام به حتى ممّن أهمل ذكر الشروط مطلقاً.

قيل: ويشترط الإسلام[٣]، لكن قال صاحب الجواهر: إن كان الزوجان مسلمين فاشتراطه جيّد، أما غيرهم فلايخلو من نظر[٤].

(١) انظر الحدائق ٢٤: ٦٣٠.

(٢) انظر الجواهر ٣١: ٢١٤.

(٣) انظر الكفاية ٢: ٢٧٢.

(٤) انظر الجواهر ٣١: ٢١٥.

وزاد بعضهم[١] الحريّة والعدالة.

لكن قال الشهيد الثاني في المسالك: «أما العدالة والحريّة، فإن جعلناهما حكمين اعتبرا قطعاً، وإن جعلناهما وكيلين، ففي اعتبارهما وجهان، أجودهما العدم؛ لأنّهما ليسا شرطا في الوكيل.

ووجه اشتراطهما عليه: أنّ الوكالة إذا تعلّقت بنظر الحاكم اشترط فيها ذلك كأمين الحاكم»[٢].

وأمّا الذكورة، فقد اشترطها بعضهم[٣] وأهملها آخرون[٤].

ولم يتطرّق بعضهم[٥] لذكر الشروط، لكن لابدّ من اشتراط القدر المتيقّن كما تقدّم، وهو البلوغ، والعقل، والاهتداء لما هو الهدف من بعث الحكمين.

(١) انظر: المبسوط ٤: ٣٤٠، والسرائر ٢: ٧٣٠، والتحرير ٣: ٥٩٩، والقواعد ٣: ٩٧، وكشف اللثام ٧: ٥٢٣.

(٢) المسالك ٨: ٣٦٧.

(٣) انظر: المبسوط ٤: ٣٤٠، والسرائر ٢: ٧٣٠، والتحرير ٣: ٥٩٩، والقواعد ٣: ٩٧، وكشف اللثام ٧: ٥٢٣.

(٤) انظر: المسالك ٨: ٣٦٧، والروضة البهيّة ٥: ٤٣٢، والكفاية ٢: ٢٧٢، والجواهر ٣١: ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٥) كالسيّد العاملي في نهاية المرام ١: ٤٣٠ ـ ٤٣١، و السيّد الطباطبائي في الرياض ١٠: ٤٧٨ ـ ٤٨٢، وذلك لعدم تعرّض المختصر النافع الذي هو متنها له، وصاحب الحدائق في الحدائق ٢٤: ٦٢٢ ـ ٦٤١.

٥ ـ هل يجب أن يكون الحكمان من أهل الزوجين؟

الأشهر بين الفقهاء[١] أنّه لا يجب أن يكون الحَكمان من أهل الزوجين، نعم قال بعضهم باستحباب كونهما كذلك[٢] أو بأولويّته[٣].

وعلّلوه: بأنّ الأمر في الآية للإرشاد من قبيل قوله تعالى: **﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾**[٤] فلا تدلّ على الوجوب؛ ولأنّ الغرض حلّ مشكلة الشقاق وهي قد تحصل بالأجنبيين، ولأنّ القرابة غير معتبرة في الحكم ولا في التوكيل.

ولكن اختار ابن ادريس[٥] وجوب كونهما من أهل الزوجين؛ لظاهر الآية، وقوّاه العلّامة في المختلف[٦]، واستجوده صاحب المدارك[٧]، وصاحب الحدائق[١]، واستقربه صاحب الكفاية[٢]، وضعّف خلافه صاحب الرياض[٣].

وعلّلوه: باقتضاء ظاهر الآية له، فالعدول عنه يحتاج إلى دليل، وبأنّ الأهل أعرف بمصلحة الزوج أو الزوجة.

ثمّ، إنّ الشهيد الثاني قال: «ولو تعذّر الأهل فلا كلام في جواز الأجانب».

لكن اعترض عليه سبطه بقوله: «وقد يناقش فيه بعدم تعلّق الأمر بذلك»[٤].

وقال السيدان الحكيم والخوئي: «... أنفذ الحاكم حكمين من أهلهما أو أجنبيين مع تعذّر أهلهما على الأحوط»[٥].

٦ ـ هل يعتبر رضا الزوجين ببعث الحكمين؟

لم يتعرّض أكثر الفقهاء لهذه المسألة، نعم قال الشيخ الطوسي ـ مشيراً إلى اختلاف المبنيين في البعث هل هو توكيل أو تحكيم؟ ـ:

«فمن قال على طريق الحكم، بعث الحاكم بالحكمين، ولم يلتفت إلى رضا الزوجين بذلك...

---

(١) انظر: المبسوط ٤: ٣٤٠، والمهذب ٢: ٢٦٦، والوسيلة: ٣٣٣، والشرائع ٢: ٣٣٩، والقواعد ٣: ٩٦، والمهذب البارع ٣: ٤٢١، والروضة ٥: ٤٣٠، والمسالك ٨: ٣٦٦، وكشف اللثام ٧: ٥٢١، والجواهر ٣١: ٢١٣، وتحرير الوسيلة ٢: ٢٧٤، القول في النشوز، المسألة ٦.

(٢) كما في المبسوط والمهذب.

(٣) كما في الشرائع، والمهذب البارع، وتحرير الوسيلة.

(٤) البقرة: ٢٨٢.

(٥) انظر السرائر ٢: ٧٣٠.

(٦) انظر المختلف ٧: ٤٠٤.

(٧) انظر نهاية المرام ١: ٤٣٠ ـ ٤٣١.

(١) انظر الحدائق ٢٤: ٦٣٥.

(٢) انظر الكفاية ٢: ٢٧١.

(٣) انظر الرياض ١٠: ٤٨٠.

(٤) المسالك ٨: ٣٦٦، ونهاية المرام ١: ٤٣١.

(٥) منهاج الصالحين (للسيدين الحكيم والخوئي) ٢: كتاب النكاح، الفصل الثامن في القسمة والنشوز.

ومن قال: هو توكيل، افتقر إلى نصّ كلّ واحد منهما بالتوكيل من جهته...

وإن امتنعا، فالحاكم لايجبرهما على التوكيل، لكنّه لا يهمل الأمر بل يراعيه...»[١].

ولكن قال صاحب الجواهر: «والظاهر عدم اعتبار رضا الزوجين في بعثهما بناءً على المختار[٢]؛ ضرورة كون ذلك سياسة شرعيّة.

نعم، قد يقال باعتبار رضاهما على التوكيل، مع احتمال عدمه أيضاً، على معنى أنّهما مع الامتناع يوكّل عنهما الحاكم قهراً»[٣].

ويمكن جعل هذا المعنى على عهدة كلٍّ من قال بأنّه ـ بناءً على التوكيل ـ لو امتنعا من البعث فيبعث الحاكم بدلهما، أو يلزمهما بذلك، كما تقدّم[٤].

(١) انظر المبسوط ٤: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٢) أي التحكيم.

(٣) انظر الجواهر ٣١: ٢١٤.

(٤) تقدّم في الصفحة: ١٠٢.

٧ ـ تحديد صلاحيّات الحكمين:

اختلف الفقهاء في تحديد صلاحيّات الحكمين، وبيانه على النحو التالي:

أوّلاً ـ بناءً على التحكيم، الذي هو القول المشهور، فلهما صلاحيّة الإصلاح في حدود الشرائط السائغة شرعاً؛ لأنّ الحكمة من بعث الحكمين هي الإصلاح.

وأمّا بالنسبة إلى التفريق بين الزوجين سواء كان على نحو الطلاق، أو الخلع، فالمشهور[١] أنّه لايجوز لهما ذلك إلّا إذا استأمرا الزوجين، فيعملان بما يأمران به من الطلاق أو الخلع، بأن يأمر الزوج بالطلاق، أوالزوجة بالبذل إذا كان خلعاً.

واستدلّ على ذلك بالمروي عن النبيّ ﷺ: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[٢]، وبما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن قول الله عزّوجل: ﴿فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا﴾، قال: ليس للحكمين أن يفرّقا حتى يستأمرا الرجل والمرأة، ويشترطا عليهما إن شئتما جمعتما وإن شئتما فرّقتما، فان جمعا فجائز، وإن فرّقا فجائز»[٣].

(١) انظر: الخلاف ٤: ٤١٧، والمبسوط ٤: ٣٤٠، والسرائر ٢: ٧٣٠، والشرائع ٢: ٣٣٩، والتحرير ٣: ٥٩٩، والقواعد ٣: ٩٦، والمختلف ٧: ٤٠٦ وادعى فيه الشهرة، والمهذب البارع ٣: ٤٢٠، والروضة ٥: ٤٣٢، والمسالك ٨: ٣٦٨، ونهاية المرام ١: ٤٣١، والكفاية ٢: ٢٧١، وكشف اللثام ٧: ٥٢٢ ـ ٥٢٣، وقال: «لم يظهر لي مخالف»، والرياض ١٠: ٤٨٢، والجواهر ٣١: ٢١٥.

(٢) مستدرك الوسائل ١٥: ٣٠٦، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٣، وسنن ابن ماجه ١: ٦٧٢، الحديث ٢٠٨١.

(٣) الوسائل ٢١: ٣٤٨، الباب ١٠ من أبواب القسم و...، الحديث الأوّل.

ويقابل المشهور مانسب إلى ابن الجنيد[١]، حيث قال ـ على ما نقله عنه العلّامة ـ: «...ويشترط الوالي أو المرضي بحكمه على الزوجين أنّ للمختارين جميعاً أن يفرّقا بينهما أو يجمعا إن رأيا ذلك صوابا...»[٢].

وعلّق عليه صاحب الحدائق قائلاً: «ثمّ إنّ في هذا الكلام دلالة على ما قدمنا ذكره في وجه الجمع بين أخبار المسألة، من أنّه متى شرط الحكمان على الزوجين الرضاء بما حكما به، فلهما أن يفرّقا بينهما من غير استئذان، وهو جيّد كما عرفت»[٣].

ولكن قال صاحب الجواهر: مشيراً إلى القول المشهور: «بل على ذلك نزّل كلام ابن الجنيد»[٤].

هذا ولابن حمزة تفصيل في المسألة حيث قال: «فإن جعلا إليهما الإصلاح والطلاق، أنفذا ما رأياه صلاحاً من غير مراجعة، وإن أطلقا لهما القول ورأيا الإصلاح أصلحا من غير مراجعة، وإن رأيا التفريق بينهما بطلاق أوخلع لم يمضيا إلّا بعد المراجعة»[٥].

(١) هذه النسبة مبنيّة على استفادة التحكيم من كلامه، لا التوكيل، كما هو ظاهر بعضه.

(٢) المختلف ٧: ٤٠٧.

(٣) الحدائق ٢٤: ٦٣٨.

(٤) الجواهر ٣١: ٢١٦.

(٥) الوسيلة: ٣٣٣.

وعلّق عليه صاحب كشف اللثام بقوله: «والأمر كذلك»[١].

وجعله صاحب الحدائق ـ في الهامش ـ مطابقاً لمختاره[٢].

ثانياً ـ وأما بناءً على التوكيل، فيدور مقدار تصرّف الحكمين على ماانعقدت عليه الوكالة، فإن انعقدت على خصوص الإصلاح لم يكن لهما التفريق إلّا بالإذن اللاحق، وإن انعقدت على الإصلاح والتفريق حسب المصلحة، فظاهرهم عدم الحاجة إلى الإذن المجدّد[٣].

تنبيـه :

إذا توافق الحكمان على التفريق، فإن كان اتّفاقهما على الطلاق طلّق حكم الزوج مع الإذن على ما سبق، وإن توافقا على الخلع تخالع الحكمان مع إذن الزوجة ورضاها بالبذل وقبول الزوج، كلّ ذلك عن طريق الحكمين.

ولو تفرّد حكم الزوج بالطلاق مع إذن الزوج، كان له ذلك ولاحاجة إلى مراجعة حكم الزوجة؛ لأنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق، بخلاف

(١) كشف اللثام ٧: ٥٢٣.

(٢) انظر الحدائق ٢٤: ٦٣٤، الهامش رقم (١).

(٣) انظر: المبسوط ٤: ٣٤٠، والسرائر ٢: ٧٣٠، والمسالك ٨: ٣٦٧ ـ ٣٦٨، ونهاية المرام ١: ٤٣١، والجواهر ٣١: ٢١٥، وذلك مقتضى قاعدة التوكيل، فانّ تصرّفات الوكيل تدور مدار ما حدّدته الوكالة.

حكم الزوجة، فليس له أن يتفرّد بالخلع إلّا مع مراجعة حكم الزوج؛ لأنّ الخلع بحاجة إلى رضا الزوج[١].

٨ ـ هل يجب العمل بما يشترطه الحكمان؟

الشروط التي يشترطها الحكمان على الزوجين أو أحدهما تكون على قسمين:

القسم الأوّل ـ الشروط السائغة شرعاً:

وذلك مثل أن يشترطا على الزوج أن يُسكن الزوجة في مسكن منفرد، ولا يسكن معها ضرّتها أو غيرها، أو أن يسكنها في البلد الفلاني.

أو يشترطا على الزوجة أن تؤجّل المهر الحالّ، أو ترضى بأن تردّ عليه ما اقترضته.

فهذه الشروط وأمثالها يجب على الزوجين الالتزام والعمل بها سواء رضي بها الزوجان أو من عليه الشرط أم لا[٢]؛ وذلك لعموم «المؤمنون عند شروطهم»[٣].

القسم الثاني ـ الشروط غير السائغة شرعاً:

كما إذا اشترطا على الزوج أن لايتزوّج بزوجة[١]، أو أن تترك بعض حقّها من القسم أو النفقة.

وهذا القسم من الشروط لايجب الالتزام والعمل به، بلا خلاف كما قيل[٢]، بل ادّعي عليه الاجماع[٣].

هذا وفصّل بعض الفقهاء ـ في هذا القسم ـ بين ما يجوز للزوجين التصرّف فيه، مثل بعض حقوق الزوجين، كأن يغض أحدهما النظر عن بعض حقوقه.

وما كان غير مشروع أصلاً، كشرط عدم التزويج.

فعلى الأوّل يجوز للمشروط عليه أن لايلتزم بالشرط بما هو شرط وينقضه، لكن له أن يلتزم به تبرّعاً.

وعلى الثاني، يكون الشرط باطلاً من أصله.

ذكر ذلك الشهيد الثاني، ثمّ قال: «وإلى هذا يشير كلام الشيخ في المبسوط»[٤].

والذي قاله الشيخ هو: «وإذا شرط الحكمان

---

(١) انظر: المسالك ٨: ٣٦٩، والجواهر ٣١: ٢١٧.

(٢) انظر: المبسوط ٤: ٣٣١، والشرائع ٢: ٣٣٩، والمسالك ٨: ٣٧١، وكشف اللثام ٧: ٥٢٣، والكفاية ٢: ٢٧٢، والحدائق ٢٤: ٦٣٩، والجواهر ٣١: ٢١٩، وغيرها.

(٣) الوسائل ٢١: ٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

---

(١) لعلّ هناك فرقاً بين أن يشترطا عليه أنّه ليس له حقّ التزويج، وبين أن لايتزوج، فالأوّل فاسد لمخالفته لنصّ الكتاب، أمّا الثاني، ففي صحّته وجه.

(٢) انظر الجواهر ٣١: ٢١٩، وفيه: «بلا خلاف ولاإشكال».

(٣) انظر الحدائق ٢٤: ٦٣٩.

(٤) انظر المسالك ٨: ٣٧١.

شرطاً نظر فيه، فإن كان مما يصلح لزومه في الشرع لزم، وإن كان ممّا لايلزم مثل أن شرطا بعض النفقة أو القسم، أوشرطا عليه ألا يسافر بها، فكلّ هذا لايلزم الوفاء به، وإن اختار الزوجان المقام على ما فعله الحكمان كان جميلاً، وإن اختارا أن يطرحا فعلا»[1].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك كلّه: «وتبعه على ذلك في كشف اللثام»[2].

ثمّ قال: «ولكن لايخفى عليك ما فيه من النظر في أصل المطلب فضلاً عن الخصوصيات، ضرورةلزوم كلّ شرط سائغ عليهما أو على أحدهما؛ لعموم الأدلّة القاضية بكونهما حكمين، وأنّه لايبطل منه إلّا الباطل بأصل الشرع، فليس حينئذ من الشروط ما لهما الالتزام به، ولهما نقضه، كما هو واضح»[3].

٩ ـ هل يُلزم الحاكم الزوجين مع امتناعهما؟

قال صاحب الحدائق ـ مستفيداً من بعض الأخبار ـ: «إنّ الإمام يجبر الزوجين على الرضا بما حكم به الحكمان، أعمّ من أن يكونا مبعوثين من الإمام أو الزوجين».

ثمّ قال: «ولم أقف في كلام أحد من

(١) المبسوط ٤: ٣٤١.

(٢) الجواهر ٣١: ٢١٩، وانظر كشف اللثام ٧: ٥٢٣.

(٣) الجواهر ٣١: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

الأصحاب على من تعرّض للكلام في هذه الصورة إلّا ما يظهر من كلام ابن الجنيد...»[1].

أقول: صريح كلامه المنقول في المختلف يدلّ عليه، وهو قوله: «وعلى الوالي إن كان التحاكم إلى غيره أن يأخذ الزوجين بالعمل بذلك»[2].

ولكن صاحب الحدائق استشهد بشطر آخر من كلامه فليراجع.

وأمّا ما ذكره: من أنّه لم يقف على من تعرّض لذلك من الأصحاب، فهو كما قال على الظاهر، إلّا أنّ صاحب الوسيلة صرّح بذلك حيث قال: «فإن رضيا فذلك، وإن أبيا ألزمهما الحاكم القيام بالواجب»[3].

١٠ ـ ما ينبغي للحكَمين فعله:

قال الشهيد الثاني في المسالك: «ينبغي أن يخلو حكَم الرجل بالرجل، وحكَم المرأة بالمرأة خلوةً غير محرّمة؛ ليتعرّفا ما عندهما وما فيه رغبتهما، وإذا اجتمعا لم يخف أحدهما على الآخر بما علم ليتمكّنا من الرأي الصواب، وينفذ حينئذ ما رأياه صواباً بشرطه، فإن اختلف رأيهما بعث إليهما آخرين حتى يجتمعا على شيء.

(١) الحدائق ٢٤: ٦٣٦ ـ ٦٣٧، وانظر ما رواه علي بن إبراهيم والعياشي ذيل الآية في تفسيرهما.

(٢) المختلف ٧: ٤٠٧.

(٣) الوسيلة: ٣٣٣.

وينبغي للحكمين إخلاص النيّة في السعي وقصد الإصلاح، فمن حسنت نيّته فيما يتحرّاه أصلح الله مسعاه، وكان ذلك سبباً لحصول مبتغاه، كما ينبه عليه قوله تعالى: ﴿إِنْ يُرِيدا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾[١]، ومفهوم الشرط أنّ عدم التوفيق بين الزوجين يدلّ على فساد قصد الحكمين، وأنّهما لم يجتمعا على قصد الإصلاح، بل في نيّة أحدهما أو هما فساد، فلهذا لم يبلغا المراد»[٢].

أقول: في كون ذلك على نحو قاعدة كلّية نظرٌ.

ثالثاً ـ التحكيم بين المسلمين والكفّار في الحرب:

المراد من التحكيم هنا هو: «العقد مع الكفّار ـ بعد التراضي ـ على أن ينزلوا على حكم حاكم، فيعمل على مقتضى حكمه»[٣].

مشروعيّة هذا التحكيم:

يدلّ على مشروعيّة التحكيم ماورد من طرق الجمهور: من أنّ النبيﷺ رضي بتحكيم سعد بن معاذ بعد أن رضوا بأن ينزلواعلى حكمه[٤].

(١)النساء: ٣٥.

(٢)المسالك٨: ٣٦٩، وانظر الجواهر ٣١: ٢١٧.

(٣)الجواهر ٢١: ١١٠.

(٤)رواه البخاري في صحيحه ٢: ١٧٦،كتاب الجهاد، باب إذا نزل العدو على حكم رجل، والطبري في تاريخه ٢: ٢٤٥، حوادث السنة الخامسة.

مضافاً إلى ماورد في خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبداللهعليه السلام، عن النبيﷺ في وصيّته لمن كان يؤمّره على سريّة: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن ينزلوا على حكم الله عزوجل فلاتنزل بهم، ولكن أنزلهم على حكمكم، ثمّ اقض فيهم بعد ما شئتم، ،فإنّكم إن أنزلتموهم على حكم الله لم تدروا تصيبوا حكم الله فيهم أم لا...»[١].

والرواية دالة على مشروعيّة أصل التحكيم، وأما التفصيل الوارد فيها فستتكلم عنه عن قريب.

من العاقد ؟

العاقد هو الذي له ولاية الصلح والحرب، سواء كان هو الإمام أو من نصبه لذلك،وكذا في طرف الكفّار .

من الحاكم ؟

الحاكم هو الذي رضي الطرفان بالتحاكم إليه، سواء كان هو الإمام، أو من نصبه، أو غيرهما إذا كانت تجتمع فيه شروط الحكومة على ما سيأتي.

ماهي شروط الحاكم؟

قال الشيخ الطوسي: «أما الحاكم فلابد من

(١)الوسائل١٥: ٥٩، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث٣،وروي مضمونه عن طريق العامّة،انظر سنن البيهقي٩: ١٨٤،وكنز العمال ٤: ٣٨١.

أن يكون حرّاً مسلماً بالغاً ثقة من أهل العلم، فإن كان صبياً أو مجنوناً أو امرأة أو عبداً أو فاسقاً أو كافراً لم يجز»[١].

وقال العلّامة: «يشترط في الحاكم سبعة: الحريّة، والإسلام، والبلوغ، والعقل، والذكورية، والفقه، والعدالة»[٢].

ومراده من الفقه ـ كما قال ـ ليس الفقه بجميع المسائل، بل بما يتعلّق بالجهاد[٣].

لكن قال المحقّق الحلّي: «ويراعى في الحاكم: كمال العقل، والإسلام، والعدالة، وهل يراعى الذكورية والحريّة؟ قيل: نعم، وفيه تردّد»[٤].

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «منشؤه أصالة عدم الاشتراط، وأنّ العبد والمرأة قاصران عن مرتبة الحكم. واشتراطهما أجود»[٥].

وعلّق صاحب الجواهر على كلام العلّامة بقوله: «وفيه: أنّ شرط العدالة يغني عن اشتراط البلوغ والإسلام، وأما الذكورة والحريّة، فقد عرفت الكلام في اشتراطهما، ولعل الأقوى عدمه»[٦].

ولعلّه لذلك لم يذكرهما الشهيد الأوّل في الدروس حيث قال: «ويراعى في الحاكم: الكمال، والإيمان، والعدالة، والمعرفة بمصالح القتال، ورضى الإمام به»[١].

وأضاف صاحب كشف الغطاء أُموراً كثيرة على السبعة التي ذكرها العلّامة، منها: النباهة، وعدم الجبر، والخلوّ من الخوف والاضطراب، بحيث يعتمد على قوله»[٢].

وهل يشترط فيه البصر؟

صرّح الفقهاء[٣] بعدم اشتراطه مع إمكان التوصل إلى معرفة المراد، ومثله الصمم[٤].

وهل يجوز جعلُ المسلمِ الأسير عند الكفّار حكماً؟

المشهور جوازه[٥] مع اجتماع الشرائط، ومنعه ابن الجنيد على ما قيل[٦].

جواز تحكيم أكثر من واحد:

يجوز تحكيم أكثر من واحد، فيستند الحكم إليهما أو إليهم، فيعتبر عندئذ اتفاقهما على الحكم.

---

(١) المبسوط ٢: ١٧.
(٢) التذكرة ٩: ١١٣، وانظر: التحرير ٢: ١٥٣، والمنتهى ١٤: ١٦٠.
(٣) انظر المصادر المتقدّمة.
(٤) الشرائع ١: ٣١٦.
(٥) المسالك ٣: ٣٦.
(٦) الجواهر ٢١: ١١٢.

(١) الدروس ٢: ٣٧.
(٢) كشف الغطاء ٤: ٣٤٧.
(٣) انظر المصادر المتقدّمة المذكورة في هذا الموضوع.
(٤) انظر كشف الغطاء ٤: ٣٤٧.
(٥) انظر المصادر المتقدّمة المذكورة في هذا الموضوع.
(٦) انظر: المختلف ٤: ٤٠٠، والدروس ٢: ٣٧.

ولو لم يتّفقا لم يحكم أحدهما[١].

ولو مات أحدهما أو فقد الشرط لم يحكم الآخر حتى يتّفق الطرفان عليه.

وهل يجوز إسناد الحكم إلى اثنين أو أكثر على أن يكون كلّ واحد مستقلاً ولكن يكون المسلمون أوالكفّار مخيّرين في الأخذ بأيٍّ منهما مع الاختلاف؟

قال صاحب الجواهر: «وجهان، أقواهما الجواز؛ للإطلاق»[٢].

وهل يجوز تحكيم أكثر من واحد مع كون واحد منهما أو منهم كافراً؟

قال العلّامة: «لم يجز؛ لأنّ الكافر لا يركن إليه، لا حالة الجمع، ولا حالة الانفراد»[٣].

متى ينفذ حكم الحاكم؟

قال العلّامة: «وينفذ ما يحكم به الحاكم مالم يخالف مشروعاً، ويشترط أن يكون الحظّ للمسلمين»[٤].

وقال المحقّق الحلّي: «ويتبع ما يحكم به الحاكم إلّا أن يكون منافياً لوضع الشرع»[٥].

(١) انظر: التذكرة ٩: ١١٤ ـ ١١٥، وفيها دعوى الإجماع على الجواز، والجواهر ٢١: ١١٤ وفيها دعوى عدم الخلاف.

(٢) الجواهر ٢١: ١١٤.

(٣) التذكرة ٩: ١١٥.

(٤) المصدر المتقدّم.

(٥) شرائع الإسلام ١: ٣١٦.

وزاد عليه صاحب الجواهر: «أو يكون منافياً لمصلحة المسلمين، إذ يجب على الحاكم ملاحظة ما فيه الحظّ لهم، وحينئذ ينفذ حكمه كما نفذ حكم سعد بن معاذ في بني قريظة»[١].

حكم الرجوع عن التحكيم:

قال كاشف الغطاء: «ليس للحاكم بعد الحكم أن يرجع عن حكمه، بل يمضي حكمه، ولا للمحكّم الرجوع عن التحكيم، إلّا مع خشية الفساد. ولو كان مشروطاً فيه الخيار، جاز فيه الرجوع»[٢].

تنبيـــه :

قال العلّامة: «وهل يجوز للإمام إنزالهم[٣] على حكم الله تعالى؟ قال علماؤنا بالمنع، وبه قال محمد بن الحسن[٤]». ثمّ استشهد بالروايتين اللتين نقلناهما أوّل البحث، ثمّ قال:

«ولأنّ حكم الله تعالى في الرجال: القتل أو المنّ أو الاسترقاق أو المفاداة، وفي النساء: الاسترقاق أو المنّ، فيكون مجهولاً، فكان الإنزال على حكم الله مجهولاً، فكان باطلاً»[٥].

ثمّ نقل القول بالجواز عن أبي يوسف.

(١) الجواهر ٢١: ١١٤.

(٢) كشف الغطاء ٤: ٣٤٨.

(٣) أي انزال الكفّار.

(٤) أي محمد بن الحسن الشيباني.

(٥) التذكرة ٩: ١١٢.

مظان البحث:

أمّا التحكيم الذي هو صفة للقاضي، أي قاضي التحكيم والذي يقع مقابل القاضي المنصوب، فمحلّ البحث فيه هو كتاب القضاء.

وأمّا التحكيم بين الزوجين فموطن بحثه هو كتاب النكاح عند البحث حول النشوز والشقاق.

وأمّا التحكيم بين المسلمين والكفار فمحلّه كتاب الجهاد عند الكلام عن الأمان .

تحلُّل

لغــــة:

من الحَلّ ،يقال: حلّ العُقدة أي فتحها[١]، فالتحلّل هو الخروج من حالة فيها تعقيد والتزامات.

اصطلاحاً:

أُطلق في النصوص الشرعيّة وكلمات الفقهاء على عدّة معانٍ من قبيل:

ـ الخروج عن الإحرام في الحجّ بأسبابه الخاصّة .

ـ الخروج عن الصلاة بالتسليم.

ـ الخروج عن عهدة العقد بفسخه .

ـ الخروج عن عهدة حقّ الغير بطلب الحلّية منه.

(١) انظر الصحاح وغيرها: «عقد» .

ـ الخروج عن عهدة اليمين بالبرّ به أو حنثه.

ـ خروج المرأة عن العدّة.

والكلام فعلاً ينحصر في الأوّل، وسائر المعاني يبحث عنها في المواطن المناسبة، مثل: تسليم، فسخ، استحلال، يمين، عدّة.

الأحكام:

قلنا: ينحصر الكلام فعلاً في التحلّل بمعنى الخروج من إحرام الحج، وهو إنّما يتحقّق بأُمور:

١ ـ إكمال أعمال الحج إجمالاً.

٢ ـ صدّ الحاج أو حصره، وعدم إمكان إتمام الأعمال.

٣ ـ التحلّل بسبب فوات الحج.

أوّلاً ـ التحلّل عن الإحرام بسبب إكمال أعمال الحج:

المراد من الإكمال هنا هو الإكمال النِّسبي، ولذلك ذكروا للتحلّل من الإحرام مواطن، واختلفوا في تعدادها:

ـ فالمشهور أنّها ثلاثة:

١ ـ بعد مناسك منى.

٢ ـ بعد طواف الزيارة.

٣ ـ بعد طواف النساء.

وذهب بعض الفقهاء ـ كالسيّد المرتضى[١]،

(١) انظر: الانتصار: ١٠٣، ورسائل السيّد المرتضى ٣: ٦٩، رسالة جمل العلم والعمل، لكنّه جعل التحلل في الأوّل بعد طواف الزيارة، وفي الأخير بعد السعي.

وأبو الصلاح[١]، وابن البراج[٢] ـ إلى حصول التحلل في مرحلتين:

١ ـ بعد طواف الزيارة والسعي.

٢ ـ بعد طواف النساء.

ونحن نذكر مراحل التحلّل على مبنى المشهور:

التحلّل الأوّل :

اختلف المشهور فيما بينهم فيما يحصل به التحلل:

ـ فذهب أكثرهم إلى حصول التحلّل بعد الحلق أو التقصير، ولكنّهم بين من اكتفى بذلك[٣]، ومن صرّح بلزوم وقوع الحلق أو التقصير بعد الرمي[٤]، أو بعد الذبح[٥]، أو بعد الرمي والذبح[١].

وإذا قلنا بلزوم الترتيب بين المناسك في منى ـ وهي: الرمي،والذبح والحلق ـ فيرتفع الخلاف لحمل الجميع على صورة الترتيب المتقدّم، وقد صرّح بذلك بعض الفقهاء[٢].

ـ وذهب علي بن بابويه ـ كما نقله عنه في المختلف[٣] ـ وولده الصدوق في الفقيه[٤] إلى حصول التحلّل برمي جمرة العقبة.

وعلى كلّ حال، فالمحرم يتحلّل هنا ـ على المشهور ـ من كلّ ما يحرم عليه إلّا الطيب والنساء، وإلّا الصيد على قول[٥].

هذا إذا كان متمتّعاً.

---

(١) انظر الكافي في الفقه: ٢١٦ .

(٢) انظر المهذّب ١: ٢٦١ .

(٣) انظر: المبسوط ١: ٣٧٦ ـ ٣٧٧، والسرائر ١: ٦٠١، والوسيلة: ١٨٧، والمنتهى ١١: ٣٣٩،والتذكرة ٨: ٣٤٣ـ ٣٤٤، والكفاية ١:٣٥٦.

(٤) نقله العلّامة عن ابن أبي عقيل، في المختلف ٤: ٢٩٨، واختاره هو في التحرير ١: ٦٤٣ .

(٥) ذهب إليه الصدوق في المقنع: ٩٠، وله رأي آخر سيأتي.

(١) انظر: الخلاف ٢: ٣٤٨، والمختلف ٤: ٢٩٩، ونقله في ٢٩٨ عن ابن الجنيد، والدروس ١: ٤٥٥، والمسالك ٢: ٣٢٤،والروضة البهيّة ٢: ٣١٠، والمدارك ٨: ١٠٥،والحدائق ١٧: ٢٦١، والرياض ٦: ٥٠٩ ـ ٥١٠، ومستند الشيعة ١٢: ٣٨٩،والجواهر ١٩: ٢٥٦، ومعتمد العروة (الحج) ٥: ٣٠٦، ونسبه إلى المشهور، وتحرير الوسيلة ١: ٤١٤، القول في واجبات منى، المسألة ٣٢.

(٢) كما في كشف اللثام ٦: ٢٢١، والحدائق ١٧: ٢٦١، والرياض ٦: ٥١٠، والجواهر ١٩: ٢٥٦ .

(٣) انظر المختلف ٤: ٢٩٨ .

(٤) انظر من لايحضره الفقيه ٢: ٥٤٩، باب الرجوع إلى منى والرمي .

(٥) كما في الشرائع ١: ٢٦٥، وسيأتي الكلام عنه عن قريب.

وأمّا إذا كان قارناً أو مفرداً، فيتحلّل من الطيب أيضاً على المشهور، لكن قيّده الشهيد في الدروس[١] بما إذا قدّما الطواف والسعي، وأكثر عبارات الأصحاب ـ كما قال الشهيد[٢] وصاحب الحدائق[٣] ـ مطلقة.

نعم استفاد صاحب الجواهر[٤] من إطلاق كلام المحقّق الحلّي[٥] ـ حيث لم يفصّل بين المتمتع وغيره ـ مساواتهما في ذلك.

التحلّل الثاني:

التحلّل الثاني على المشهور، والأوّل على القول الآخر إنّما يتحقّق بعد طواف الزيارة على قول[٦]، أو بعد الطواف والسعي على القول

(١) انظر الدروس ١: ٤٥٥.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) انظر الحدائق ١٧: ٢٥٩.

(٤) انظر الجواهر ١٩: ٢٥٧.

(٥) انظر الشرائع ١: ٢٦٥، والمختصر النافع ١: ٩٢.

(٦) انظر: الانتصار: ١٠٣، والمبسوط ١: ٣٧٧، والنهاية: ٢٦٥، والوسيلة: ١٨٧، والسرائر ١: ٦٠١، والشرائع ١: ٢٦٥، والجامع للشرائع: ٢١٦، والقواعد ١: ٤٤٥، والتذكرة ٨: ٣٤٤، والتحرير ١: ٦٤٣، والمنتهى ١١: ٣٤٩ و ٣٥٧، والارشاد ١: ٣٣٥.

الآخر[١].

واختلفوا في تأثير ركعتي الطواف في الحلّية وعدمه[٢].

وفي هذا التحليل يتحلّل المحرم من الطيب أيضاً إضافة إلى ما تحلّل منه في التحليل الأوّل، فلم يبق من المحرّمات إلّا النساء.

نعم، من قال بعدم وجوب طواف النساء واكتفى بالتحليل الأوّل والثاني ـ كابن أبي عقيل[٣] ـ يقول بحلّية النساء في هذا التحليل أيضاً.

التحلّل الثالث:

ومحلّه بعد طواف النساء، والظاهر أنّه لا خلاف فيه، إلّا ممّن نفى وجوبه، كما تقدّم عن

(١) انظر: رسائل السيّد المرتضى ٣: ٦٩، رسالة جمل العلم والعمل، والخلاف ٢: ٣٤٨، والكافي في الفقه: ٢١٦، والمختلف ٤: ٢٩٩، ونقله عن ابن أبي عقيل في ٢٩٨، والدروس ١: ٤٥٥، واللمعة وشرحها ٢: ٣١١، والمسالك ٢: ٣٢٤، والمدارك ٨: ١٠٦، وكشف اللثام ٦: ٢٢٦، والحدائق ١٧: ٢٦١، والرياض ٦: ٥١٥، ومستند الشيعة ١٢: ٣٩٦، والجواهر ١٩: ٢٥٨، والمعتمد ٥: ٣٤٩، وتحرير الوسيلة ١: ٤١٥، القول فيما يجب بعد أعمال منى، المسألة ٥.

(٢) في كشف اللثام ٦: ٢٢٥: «لايتوقف على صلاة الطواف».

(٣) نقله عنه العلّامة في المختلف ٤: ٣٠٠.

ابن أبي عقيل، وقيّده بعضهم بما إذا أتى بركعتي الطواف[١].

وعندئذ يحلّ للمحرم كلّ شيء حتى النساء، ويستوي في ذلك المتمتع والمفرد والقارن على المشهور.

النصوص الدالّة على التحللات الثلاثة:

عمدة النصوص الدالّة على التحللات الثلاثة هي:

ـ صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا ذبح الرجل وحلق، فقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه إلّا النساء والطيب، فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة، فقد أحلّ من كلّ شيءٍ أحرم منه إلّا النساء، وإذا طاف طواف النساء، فقد أحلّ من كل شيءٍ أحرم منه إلّا الصيد»[٢].

والمراد بالصيد هنا هو الصيد الحرمي، لاالإحرامي[٣].

(١) اختاره النراقي في مستند الشيعة ١٢: ٣٩٩، ونقله عن الهداية للصدوق والاقتصاد للطوسي، بل قال صاحب الجواهر هنا وفي التحلل الثاني بانسباق اندراج صلاة الطواف في الطواف عند إطلاقه. الجواهر ١٩: ٢٥٨.

(٢) الوسائل ١٤: ٢٣٢، الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث الأوّل.

(٣) انظر المصدر المتقدّم، والمدارك ٨: ١٠٢.

ـ صحيحة العلاء، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي حلقت رأسي وذبحت وأنا متمتّع، أطلي رأسي بالحنّاء؟ قال: نعم من غير أن تمسّ شيئاً من الطيب، قلت: وألبس القميص وأتقنّع؟ قال: نعم، قلت: قبل أن أطوف بالبيت؟ قال: نعم»[١].

ـ ورواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اعلم أنّك إذا حلقت رأسك، فقد حلّ لك كلُّ شيءٍ إلّا النساء والطيب»[٢].

وهناك بعض الروايات تدل على حلّ الطيب عقيب الحلق أيضاً،لكنها مؤوّلة[٣].

التحلّل من الصيد:

اختلف الفقهاء في موطن التحلل من الصيد ماهو؟

ـ فقيل: إنّ المحرم يتحلّل في التحليل الأوّل من كل شيء إلّا من الطيب والنساء، ولم يذكروا الصيد، ومفهومه هو التحلّل من الصيد أيضاً.

نسب السيّد الطباطبائي[٤] هذا القول إلى إطلاق أكثر الأصحاب؛ لاكتفائهم بالقول بحلّية كلّ شيء في التحليل الأول إلّا الطيب والنساء.

(١) الوسائل ١٤: ٢٣٣، الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٣) انظر المدارك ٨: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤) انظر الرياض ٦: ٥١١.

ونسبه صاحب المدارك إلى الشيخ في التهذيب واختاره هو[1].

ـ وقيل: يتحلّل في التحليل الأوّل من كلّ شيءٍ إلّا الطيب والنساء والصيد، وفي الثاني من الطيب، وفي الثالث من النساء، ولم يذكروا الصيد، ومفهومه بقاؤه على التحريم.

وهو ظاهر الشرائع[2] والتذكرة[3] والمنتهى[4]، وقال صاحب المدارك: إنّه مذهب أكثر الأصحاب[5].

ـ ونسب الشهيد الأوّل[6] إلى العلّامة القول بتحلّل المحرم من الصيد بطواف النساء؛ لاستدلاله على عدم التحلّل منه بالحلق بقوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾[7]، ومادام لم يطف طواف النساء يصدق عليه أنّه محرم، واختاره هو،لكنّه قيّده بالصيد المحرّم بالإحرام، لابالحرم.

وقيل: لا يتحلّل منه حتى بعد طواف النساء.

نسب ذلك إلى علي بن بابويه، والقاضي[8].

(١)انظر المدارك٨: ١٠٢، والتهذيب٥: ٢٤٥.

(٢)انظر الشرائع١: ٢٦٥.

(٣)انظر التذكرة٨: ٣٤٣ـ ٣٤٤.

(٤)انظر المنتهى ١١: ٣٤٩.

(٥)المدارك٨: ١٠٢.

(٦)انظر الدروس١: ٤٥٦.

(٧)المائدة: ٩٥.

(٨)نسب إليهما في الرياض٦: ٥١١.

لكن المنقول عن الأوّل: «فإذا طفت طواف النساء حلّ لك كلّ شيء إلّا الصيد، فإنّه حرام على المحلّ في الحرم»[1].

وهو التفصيل الذي ذكره الشهيد الأوّل، وحاصله: أن الصيد يحرم بسببين: الإحرام،ودخول الحرم.

فالأول يحلّ منه المحرم إمّا بعد الحلق أو طواف الزيارة، أو طواف النساء على اختلاف المباني.

وأما الثاني فلا يحلّ منه، بل هو باق على التحريم مادام في الحرم.

وتظهر الثمرة في أكل المحلّ صيد خارج الحرم فيه، فإنّه يجوز عندئذ، ويمكن الجمع بين أقوال الفقهاء بذلك.

التحلّل من إحرام العمرة المفردة:

للعمرة المفردة تحلّلان:

الأوّل ـ بعد التقصير أو الحلق ـ عند إتمام السعي ـ فيحلّ له كلّ شيء إلّا النساء.

الثاني ـ بعد طواف النساء، فتحلّ له النساء أيضاً.

وظاهرهم عدم الخلاف فيه، إلّا ممّن نفى وجوب طواف النساء مطلقاً أو في خصوص العمرة

(١)المختلف ٤: ٢٩٨.

المفردة[1].

التحلّل من إحرام عمرة التمتع:

يحلّ المعتمر عمرة التمتع من إحرامه بعد التقصير، من كلّ شيء، وحيث لايجب فيه طواف النساء، فلا يتوقف حلّهن عليه[2].

ثانياً ـ التحلّل بسبب الصد أو الحصر:

المعروف بين فقهائنا: أنّ المصدود هو الذي منعه العدوّ من إكمال الحج بعد الإحرام، والمحصور هو الذي منعه المرض من ذلك[3].

(١) أما عدم وجوبه مطلقاً، فهو الظاهر من كلام ابن أبي عقيل المنقول عنه في المختلف ٤: ٢٩٨، وأما عدم وجوبه في خصوص العمرة المفردة، فهو المنقول عن الجعفي ومال إليه السيّد العاملي في المدارك ٨: ١٩٧ ـ ١٩٨، وانظر النقل عن الجعفي في الدروس ١: ٣٢٩.

(٢) انظر: المنتهى ١٠: ٤٣٣، وفيه: «لانعلم فيه خلافاً»، والمدارك ٨: ١٩٨، وفيه: «هذا هو المعروف بين الأصحاب»، ثمّ نقل عن الشهيد في الدروس ١: ٣٢٩، عن بعض الأصحاب وجوبه، ولجهالة القائل وضعف مستنده لم يعبأ به الفقهاء. انظر المدارك ٨: ١٩٩.

(٣) في صحيح معاوية بن عمار، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: المحصور غير المصدود، وقال: المحصور هو المريض، والمصدود هو الذي ردّه المشركون، كما ردّوا رسول الله صلى الله عليه وآله، ليس من مرض، والمصدود تحلّ له النساء، والمحصور لاتحلّ له النساء» الوسائل ١٣: ١٧٧، الباب الأوّل من أبواب الصد والحصر، الحديث الأوّل.

والمصدود يتحلّل من إحرامه بذبح الهدي أو نحره في مكان الصد.

وهل يجب عليه الحلق أو التقصير؟ فيه قولان.

وإذا فعل ما يتحلّل به، حلّ له كلّ شيء حتى النساء.

وأمّا المحصور، فيبعث الهدي ليذبح أو ينحر في منى إن كان في إحرام حج، أو في مكّة إن كان في إحرام عمرة.

وهل يجب عليه الحلق أو التقصير؟ فيه قولان أيضاً.

ثمّ هو يواعد من بعث معهم الهدي، فإذا حصل الموعد الذي قرّره معهم للذبح أو النحر، تحلّل من كلّ شيء إلّا من النساء، فيبقى على التحريم.

فإن كان الحج أو العمرة واجبين فيبقى على التحريم حتى يحج في السنة المقبلة، أو يعتمر، وقيّده بعضهم بأنّ الوجوب ينبغي أن يكون مستقراً في ذمّته قبل عامه، أما لو كان واجباً في عامه، فلا يجب عليه الحج من قابل، لتبيّن عدم استطاعته بالحصر[1].

وإن كانا مندوبين جاز أن يطاف عنه طواف

(١) انظر المسالك ٢: ٢٤٣.

النساء فيتحلّل منهن أيضاً[١].

تنبيـــه :

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى من لم يسق معه الهدي،وأمّا من ساقه، فقد اختلفوا في أنّه يكفيه ذلك عن هدي التحلل، أو يحتاج إليه أيضاً؟

وكأنّ وجه عدم الاكتفاء: أنّ تعدد الأسباب يقتضي تعدد المسبّبات أيضاً.

ووجه الاكتفاء بهدي السياق، أصالة البراءة من وجوب الزائد عليه.

ونسب صاحب المدارك الأوّل إلى الصدوقين وجماعة،والثاني إلى أكثر الأصحاب[٢].

اشتراط التحلّل:

قال صاحب المدارك: «أجمع علماؤنا وأكثر العامة على أنه يستحب لمن أراد الإحرام بالحج أو العمرة أن يشترط على ربه عند عقد إحرامه: أن يُحلّه حيث حبسه، والأصل فيه الأخبار المستفيضة، كصحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام الواردة في كيفية عقد الاحرام، حيث قال فيها: "اللهم إنّي أُريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيّك صلى الله عليه وآله، فان عرض لي شيء يحبسني فحلّني حيث حبستني بقدرك الذيقدّرت عليّ، اللهم ان لم تكن حجة فعمرة...»[١].

هل يسقط الهدي باشتراط التحلّل؟

اختلف الفقهاء في سقوط الهدي باشتراط التحلّل على قولين:

الأوّل ـ أنّه مع اشتراط التحلّل يتحلّل المحرم حيث منعه المانع، فينوي التحلّل ولا يحتاج إلى هدي.

ذهب إلى ذلك: السيّد المرتضى[٢]،وابن ادريس[٣]، ويحيى بن سعيد[٤]، والعلّامة في شطر من كلماته[٥]، والشهيد الأوّل

---

(١)هذا هو المشهور إجمالاً، وتفصيل الآراء موكول إلى العنوانين: «احصار» و «صد» وانظر: المنتهى ١٣: ١٥،والدروس١: ٤٧٦ ـ ٤٨٠، والمسالك٢: ٣٨٩ و ٤٠١، والمدارك٨: ٢٨٦ ـ ٢٩٠، و ٣٠٠ ـ ٣٠٤، وكشف اللثام٦: ٣٠١ ـ ٣٠٤، و ٣١٨ ـ ٣١٩، والجواهر ٢٠: ١١٤ ـ ١١٨، و ١٢٤ ـ ١٤٨، وغيرها.

(٢)انظر المدارك٨: ٢٩١ .

---

(١)المدارك٧: ٢٨٨،وانظر الوسائل١٢: ٣٤١، الباب ١٦ من أبواب الاحرام، الحديث الأوّل .

(٢)انظر الانتصار: ١٠٤ .

(٣)انظر السرائر١: ٥٣٣ .

(٤)انظر جامع الشرائع: ٢٢٢ .

(٥)قاله بالنسبة إلى المحصور في التحرير٢: ٨١، والتذكرة٨: ٤٠٦ .

في الدروس[١]، ومال إليه صاحب المدارك[٢] والسيّد الحكيم[٣]، وقوّاه صاحب الرياض[٤].

الثاني ـ لا يتحلّل حتى مع الاشتراط إلّا بنيّة التحلّل مع الهدي.

ذهب إليه الشيخ الطوسي[٥]،والمحقّق الحلّي[٦]، والعلّامة الحلّي[٧] في شطر آخر من كلماته، وغيرهم[٨].

ويدلّ عليه صحيح معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّ الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمراً، فمرض في الطريق، فبلغ عليّاً وهو بالمدينة، فخرج في طلبه، فأدركه في السقيا وهو مريض، فقال: يابني ما تشتكي؟ فقال:

(١) انظر الدروس١: ٤٧٩، لكن فيه: «لو شرط التحلّل عند أحد هذه العوارض بغير هدي أمكن الصحة عملاً بالشرط».ومعناه اشتراط عدم الهدي عند التحلّل، ومفهومه عدم سقوط الهدي لولم يشترط سقوطه، لكن استقرب في آخر كلامه لغوية الشرط .

(٢) انظر المدارك٧: ٢٩١ .

(٣) انظر المستمسك١١: ٣٨٠ ـ ٣٨٢ .

(٤) انظر الرياض٦: ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

(٥) انظر المبسوط ١: ٣٣٤، والخلاف٢: ٤٢٩ و ٤٣١ .

(٦) انظر: شرائع الإسلام١: ٢٤٧، والمختصر النافع: ٨٤ .

(٧) انظر: المختلف ٤: ٦٥، والتذكرة٧: ٢٦٠ ـ ٢٦١، والمنتهى ١٣: ١٨ و ٣٣ .

(٨) انظر: جامع المقاصد٣: ١٧٤ و ٢٨٥، والمسالك٢: ٢٤٢، والروضة البهية٢: ٣٦٩، ومجمع الفائدة٧: ٤٠٣، والحدائق١٥: ١٠٢ ـ ١٠٣، والجواهر١٨: ٢٦٤ و٢٦٩، والمعتمد ٢: ٥٠٨ ـ ٥١٢ .

اشتكي رأسي،فدعا عليٌّ ببدنة،فنحرها وحلق رأسه وردّه إلى المدينة...»[١].

فائدة الاشتراط:

اختلفوا في فائدة اشتراط التحلّل على أقوال:

الأوّل ـ سقوط الهدي مع الاشتراط،وعدمه مع عدمه، وهو الظاهر من كلّ من قال بسقوط الهدي مع اشتراط التحلّل، كما تقدّم عن المرتضى وابن ادريس وغيرهما[٢].

الثاني ـ جواز التحلّل في صورة الاشتراط بمجرّد حصول المانع، وعدم لزوم التربّص رجاء زواله، بخلاف ما إذا لم يشترط، فليس له المبادرة للتحلّل.

ذهب إليه جماعة[٣].

الثالث ـ أنّ التحلّل مع اشتراطه يكون مباحاً

(١) الوسائل١٣: ١٧٨، الباب الأوّل من أبواب الصد والحصر، الحديث ٣.

أقول: في رواية أُخرى: أنّه كان قد ساق معه بدنة، وعليه فتكون خارجة عن محلّ البحث. انظر الوسائل١٣: ١٨٦، الباب ٦ من أبواب الصد والحصر، الحديث ٢ .

(٢) تقدّم في الصفحة المتقدّمة .

(٣) انظر: المبسوط١: ٣٤٤،والخلاف٢: ٤٢٩، والمهذب١: ٢١٥، وشرائع الإسلام١: ٢٤٧، والمختصر النافع: ٨٤، والمختلف٤: ٦٥، والتذكرة٧: ٢٦٠، والجواهر١٨: ٢٦٤ .

أصالة، ومع عدمه مباحاً رخصة.

ذكره فخر الدين[1]، والمحقّق الثاني[2]، والمقداد[3].

الرابع ـ أنّ فائدة الاشتراط ترتّب الثواب عليه؛ لأنّه مأمور به، وإن لم يستتبع حكماً جديداً.

ذكره المحقّق[4] والشهيد[5] الثانيان، واستظهره صاحب العروة[6]، و السيّد الخوئي[7].

الخامس ـ وقال الشيخ في موضع من التهذيب: إنّ فائدة الاشتراط هي سقوط الحج في السنة المقبلة، استناداً إلى رواية ضريس بن أعين حيث جاء في ذيلها بعد ذكر التحليل: «.. فإن لم يكن اشترط، فإنّ عليه الحج من قابل...»[8].

لكن استشكلوا عليه: بإنّ الحج الفائت إن كان واجباً لم يسقط فرضه في العام المقبل

(١) انظر إيضاح النافع ١: ٢٩٢.

(٢) انظر جامع المقاصد ٣: ١٧٤.

(٣) انظر التنقيح الرائع ١: ٤٦٦.

(٤) انظر جامع المقاصد ٣: ١٧٤.

(٥) انظر المسالك ٢: ٢٤٣.

(٦) انظر العروة الوثقى ٤: ٦٦٢، فصل في كيفية الإحرام، المسألة ١٣، وعلّق عليه الإمام الخميني بقوله: «فيه تردد»، ولم يعلّق عليه السيّد الخوئي.

(٧) انظر المعتمد ٢: ٥١٩.

(٨) التهذيب ٥: ٢٩٥، الحديث ١٠٠١.

بمجرد الاشتراط، وإن لم يكن واجباً لم يجب بترك الاشتراط، ثمّ حُمل الأمر بالحج في القابل على شدّة الاستحباب[1].

قال صاحب المدارك بعد نقل ذلك: «والذي يقتضيه النظر: أنّ فائدته سقوط التربّص عن المحصر، كما يستفاد من قوله ﷺ: "وحلّني حيث حبستني" وسقوط الهدي عن المصدود؛ لما ذكرناه من الأدلّة، مضافاً إلى ضعف دليل وجوبه بدون الشرط كما سنبينه في محلّه، بل لا يبعد سقوطه مع الحصر أيضاً، كما ذهب إليه المرتضى وابن ادريس»[2].

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «وظاهر الأكثر مساواته لغير المشترط في وجوب الهدي والتربّص، وهو المروي»[3].

تنبيـــه:

إنّ فائدة الاشتراط إنّما تظهر فيما إذا لم يسق معه الهدي، وأمّا مع سوقه فلابد من ذبحه أو

(١) انظر المنتهى ١٣: ٦٣.

(٢) المدارك ٧: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٣) الدروس ١: ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

ولعل المراد من المروي، ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي عبدالله ﷺ الذي جاء فيه: «هو حلّ إذا حبسه، اشترط أو لم يشترط». الوسائل ١٢: ٣٥٧، الباب ٢٥ من أبواب الإحرام، الحديث ١ و ٢.

نحره، قال صاحب المدارك: «وموضع الخلاف من لم يسق الهدي، أمّا السائق، فقال فخر المحقّقين: إنّه لايسقط عنه باجماع الأُمّة»[١].

ثالثاً ـ التحلّل بسبب فوات الحج:

قال صاحب المدارك: «أجمع العلماء كافّة على أنّ من لم يقف بالموقفين في وقتهما فاته الحج، وأجمع علماؤنا على أنّ من فاته الحج تسقط عنه بقيّة أعماله، ويتحلّل بعمرة مفردة، حكى ذلك العلّامة في التذكرة والمنتهى، ويدلّ عليه روايات، منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله‌ عليه السلام قال: "مَن أدرك جمعاً فقد أدرك الحج" قال: "وقال أبو عبدالله‌ عليه السلام: أيّما حاج سائق للهدي، أو مفرد للحج، أو متمتع بالعمرة إلى الحج قدم وقد فاته الحج، فليجعلها عمرة، وعليه الحج من قابل"[٢]»[٣]، أي يحج بمثل مافاته من التمتع أو الإفراد أو القِران.

ثمّ قال: «وهذه العمرة واجبة بالفوات، فلا تجزي عن عمرة الإسلام»[١].

(١) المدارك ٧: ٢٩٠، وانظر ايضاح الفوائد ١: ٣٢٧.

(٢) الوسائل ١٤: ٤٨، الباب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث الأوّل.

(٣) المدارك ٧: ٤٣٥، وانظر: التذكرة ٨: ٤٠٩، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٨٥٢، وكشف اللثام ٦: ١٠٢، والرياض ٦: ٤٠٠، والجواهر ١٩: ٨٦، وغيرها.

وروى الصدوق في الفقيه ٢: ٤٧٢، الحديث ٢٩٩٦ رواية فيها تفصيل يخالف ماتقدّم، لكنّها متروكة أومؤوّلة، وإن احتمل مفادها الأردبيلي في مجمع الفائدة ٧: ٢٤٠.

(١) المدارك ٧: ٤٣٦.

تحلّي

راجع: حلية.

تحليف

راجع: حلف.

تحليق

راجع: حلق.

تحليل

لغــة:

ضد التحريم، من حلَّ الشيءُ يحِلُّ، خلاف حَرُم، ويتعدّى بالهمزة والتضعيف، فيقال: أحللته وحلّلته، ومنه: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[٢]، أي أباحه، واسم الفاعل مُحلّ ومُحلّل[٣].

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) انظر المصباح المنير: «حلل».

اصطلاحاً:

للتحليل عدّة إطلاقات في كلمات الفقهاء، من قبيل:

١ ـ تحليل الحرام، بأنّ يحلّل ما حرّمه الله تعالى.

٢ ـ تحليل المطلّقة ثلاثاً، كما سيأتي بيانه.

٣ ـ تحليل المالك أمته للغير ليطأها.

٤ ـ تحليل الصلاة بالتسليم.

٥ ـ تحليل الخمس للشيعة.

٦ ـ التحليل في السبق.

٧ ـ التحليل من الحقوق.

٨ ـ التحليل في الحج.

تقدّم الكلام عن الأوّل في «بدعة» وعن الأخير في «تحلّل».

وسوف يأتي الكلام عن الرابع في العنوانين: «صلاة» و «تسليم»، وعن الخامس في «خمس».

الأحكام:

أوّلاً ـ تحليل المطلّقة ثلاثاً:

إذا طلّق الزوج زوجته طلاقاً رجعيّاً جاز له الرجوع إليها في العدّة، وهكذا لو طلّقها في المرّة الثانية.

أمّا لو طلّقها في المرّة الثالثة، فلا يجوز له الرجوع إليها، إلّا إذا تزوّجت بغيره بعد انقضاء عدّتها، ثمّ طلّقها الثاني وانقضت عدّتها.

ويسمّى الزوج الثاني «المحلّل»؛ لأنّه صار سبباً لحلّية المرأة لزوجها الأوّل[١].

وإذا كرّر ذلك ثلاث مرّات أُخرى، حرمت الزوجة في السادسة حتى تتزوّج بالمحلّل ويطلّقها، فتحلّ للأوّل.

وإذا فعل ذلك ثلاث مرّات أُخرى حرمت عليه في التاسعة، ولا تحلّ له أبداً حتى مع المحلّل.

وكذلك لو طلّقها فخرجت عن العدّة، ثمّ عقد عليها، فإنّها تحرم في الثالثة حتى يتزوّجها المحلّل ويطلّقها، فتحلّ عندئذ للأوّل.

والفرق بينهما أنّ هذه لاتحرم في التاسعة حرمة مؤبّدة بخلاف الأُولى.

هذا هو المعروف في المذهب كما قال الشهيد الثاني[٢].

ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ...* فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا...﴾[٣].

وإطلاق الآية يشمل الصورتين[٤].

هذا، مضافاً إلى الروايات العديدة الدالّة

---

(١) هذا في الحرّة، أما الأمة فتحرم في المرة الثانية، فتحتاج إلى محلّل عندئذ.

(٢) انظر المسالك ٩: ١٢٦.

(٣) البقرة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٤) انظر: المسالك ٩: ١٢٧، والجواهر ٣٢: ١٢٩.

على ذلك[١].

لكنّ المنقول عن عبدالله بن بكير: أنّ مع انتهاء العِدّة وعقد الزوج الأوّل عليها ثانية، لاتحتاج في الثالثة إلى محلّل، ولو فعل ذلك مراراً[٢].

ومال إليه الصدوق[٣].

لكن قد استقرّ المذهب ـ كما قال صاحب الجواهر[٤] ـ على خلاف ابن بكير، وعدم الفرق بين النوعين في اشتراطهما إلى المحلّل بعد الثالثة.

شروط التحليل:

تشترط في صحّة التحليل أُمور:

الأوّل ـ بلوغ المحلّل:

الظاهر أنّه لاخلاف في عدم كفاية وطء غير المراهق، نعم اختلفوا في وطء المراهق هل يكفي للتحليل أم لا؟

ـ فذهب الشيخ في كتابيه[٥] وابن الجنيد[٦] إلى جوازالاكتفاء به؛ لعموم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾[١] المنطبق على نكاح الكبير والصغير، ومال إليه السيّد الخوئي[٢]، لكن احتاط في المسألة.

ـ وذهب الأكثر[٣] إلى عدم حصول التحليل بذلك؛ حملاً لإطلاق (الزوج) في الآية على البالغ؛ لأنّه المتعارف الذي ينصرف إليه الإطلاق[٤].

ويؤيّده قوله تعالى في الآية المتقدّمة: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾، ومن المعلوم أنّ غير البالغ غير قادر على الطلاق[٥].

ويؤيّده أيضاً مكاتبة علي بن الفضل الواسطي، قال: «كتبت إلى الرضا عليه السلام: رجل طلّق امرأته الطلاق الذي لاتحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره، فتزوّجها غلام لم يحتلم، قال: لا، حتى

(١) انظر الوسائل ٢٢: ١١٠، الباب ٣ من أبواب أقسام الطلاق.

(٢) انظر الوسائل ٢٢: ١١٦، الباب ٣ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٦.

(٣) انظر من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٩٥.

(٤) انظر الجواهر ٣٢: ١٣١.

(٥) انظر: المبسوط ٥: ١٠٩ ـ ١١٠، والخلاف ٤: ٥٠٤، المسألة ٨.

(٦) نقله عنه العلّامة في المختلف ٧: ٣٨٧.

(١) البقرة: ٢٣٠.

(٢) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٩٦، أقسام الطلاق، المسألة ١٤٣٩.

(٣) النسبة إلى الأكثر مستفيضة، انظر: المسالك ٩: ١٦٥، ونهاية المرام ٢: ٦٦، والحدائق ٢٥: ٣٢٧، وغيرها.

(٤) انظر نهاية المرام ٢: ٦٦، وغيرها.

(٥) انظر هذا المؤيد وما بعده في الجواهر ٣٢: ١٥٩ ـ ١٦٠، والكتب الأُخرى.

يبلغ...»[١].

مضافاً إلى روايات العسيلة التي جاء فيها: «حتى يذوق عسيلتها»[٢]. والعسيلة إمّا لذّة الجماع أو الإنزال، وكلاهما يتحقّقان بعد البلوغ[٣].

الثاني ـ أن يكون نكاح المحلّل بالعقد الدائم:

فلا يكفي النكاح المنقطع، ولا ملك اليمين، ولا التحليل.

ويدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع المدّعى[٤] صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن رجل طلّق امرأته ثلاثاً، ثمّ تمتع فيها رجل آخر، هل تحلّ للأوّل؟ قال: لا»[٥]، وبهذا المعنى روايات أُخر[٦].

وأمّا عدم كفاية ملك اليمين والتحليل، فلعدم صدق الزوج على الناكح فيهما[١].

الثالث ـ أن يكون العقد صحيحاً:

فلو عقد الثاني على الزوجة بعقد فاسد لم يكن محلّلاً؛ لأنّ التحليل إنّما يحصل بعد دخول الزوج بها وطلاقها، ولا يصدق الزوج، ولا الطلاق في العقد الفاسد[٢]، مضافاً إلى الإجماع المدعى[٣].

وإذا لم يتحقّق التحليل بالعقد الفاسد فعدم تحقّقه بغير العقد كالزنا ونحوه بطريق أولى، مضافاً إلى الإجماع المدّعى[٤].

الرابع ـ أن يكون الوطء موجباً للغسل:

فلا يكفي مجرّد العقد، بالإجماع، كما قيل[٥]،واشترطوا أن يكون الوطء في القبل؛ لأنّه المعهود، والمنساق من قوله صلى الله عليه وآله: «حتى يذوق عسيلتها»[٦]، لكن استشكل السيّد الخوئي[٧] في اعتباره وإن قال به من باب الاحتياط.

---

(١) الوسائل ٢٢: ١٣٠، الباب ٨ من أبواب الطلاق، وفيه حديث واحد.

وعلّق الشهيد الثاني على الرواية بقوله: «في طريقها سهل بن زياد وهو ضعيف، وعلي بن أسباط وفيه خلاف، وعلي بن الفضل وهو مجهول...» المسالك ٩: ١٦٦، الهامش رقم (١).

(٢) الوسائل ٢٢: ١٢٩، الباب ٧ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١ و ٣.

(٣) لكن اللذة قد تحصل للمراهق أيضاً، كما قال الشهيد الثاني في المسالك ٩: ١٦٥.

(٤) انظر: الجواهر ٣٢: ١٦١.

(٥) الوسائل ٢٢: ١٣١، الباب ٩ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.

(٦) انظر سائر روايات الباب المتقدّم.

---

(١) انظر: المسالك ٩: ١٦٨، ونهاية المرام ٢: ٦٧، والرياض ١١: ١٠٢.

(٢) انظر: الرياض ١١: ١٠٢، والجواهر ٣٢: ١٦١.

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين.

(٤) انظر المصدرين المتقدّمين.

(٥) انظر: المسالك ٩: ١٦٧، والرياض ١١: ١٠١، والجواهر ٣٢: ١٦٠.

(٦) انظر: المصادر المتقدّمة، ونهاية المرام ٢: ٦٦.

(٧) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٩٦، أقسام الطلاق، المسألة ١٤٣٩.

وأن يكون الوطء موجباً للغسل، وحدّه تغيّب الحشفة أو قدرها من مقطوعها، لأنّ ذلك هو مناط أحكام الوطء كلها[١].

والمعروف عدم اعتبار الإنزال[٢] وإن احتاط في اعتباره بعض الفقهاء[٣].

الخامس ـ عدم اشتراط ارتفاع النكاح بعد الوطء المحلّل:

وهذا يمكن فرضه على إحدى الصور التالية:

الأُولى ـ أن تشترط الزوجة في العقد أنّه إذا حلّلها فلا نكاح بينهما، بمعنى ارتفاع النكاح بنفسه بعد حصول الوطء المحلّل.

قال المحقّق الحلّي بالنسبة إلى هذه الصورة: «... بطل العقد، وربما قيل: يلغو الشرط».

(١) انظر المصادر المتقدّمة في الهامشين ٥و٦ في الصفحة ١٢٥.

(٢) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٣٤٥، والحدائق ٢٥: ٣٤٧، والجواهر ٣٢: ١٦٠، وفي الأوّل دعوى الشهرة، وفي الثاني دعوى المعروفية، وفي الثالث استظهار الاتفاق.

(٣) قال صاحب الجواهر: «ظاهرهم الاتفاق على الاكتفاء بذلك وإن لم يحصل تكرار منه ولا إنزال، فإن تمّ إجماعاً كان هو الحجة، وإلّا فهو محلّ نظر...» ثمّ قال في آخر بحثه: «والاحتياط لاينبغي تركه» الجواهر ٣٢: ١٦٠ ـ ١٦١.
وممّن احتاط فيه الإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٢٩٧، القول في أقسام الطلاق، المسألة ٦.

وعلّق عليه الشهيد الثاني قائلاً: «القول ببطلان العقد للأكثر، بل ادعى عليه الشيخ الإجماع[١]؛ لفساد الشرط حيث كان منافياً لمقتضى العقد؛ إذ مقتضاه بقاء علاقة التزويج إلى أن يحصل ما يزيلها من طلاق ونحوه ممّا عيّنه الشارع لرفعه، فإذا شرط ارتفاعه بنفسه على وجهٍ معيّن فقد شرط ما ينافي مقتضاه، وإذا فسد الشرط تبعه العقد...».

ثمّ قال: «والقول بصحة العقد دون الشرط لم يظهر قائله، وينسب إلى الشيخ، وقد صرّح بخلافه، نعم هو بابن ادريس أنسب؛ لأنّه صرّح في غير موضع من النكاح وغيره: أنّ فساد الشرط لايفسد العقد، محتجّاً عليه بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ولأنّهما شيئان كلٌّ منهما منفكٌّ عن الآخر، فلا يلزم من بطلان أحدهما بطلان الآخر.

وجوابه: أنّ الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه من صحّة وبطلان، سلّمنا أنّ المراد به العمل بمضمونه، لكنّه مشروط بوقوعه صحيحاً بالتراضي ولم يحصل هنا...»[٢].

والذي نسب القول بصحة العقد وبطلان الشرط إلى الشيخ، هو فخر المحقّقين في الإيضاح[٣]، ولكن يبدو أنّ نسبته الصحة إلى الشيخ

(١) انظر المبسوط ٤: ٢٤٧.

(٢) المسالك ٧: ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٣) انظر ايضاح الفوائد ٣: ١٢٤.

كنسبة الشهيد إلى ابن ادريس، نسبة اجتهادية ومبنائية كما يتضح لمن راجع عبارتي الإيضاح والمسالك[١].

الصورة الثانية ـ أن تشترط في العقد: إذا حصل الوطء المحلّل أن يطلّقها.

وهنا اختلف الفقهاء في صحّة العقد بعد اتّفاقهم على بطلان الشرط[٢]، فلهم فيه قولان:

الأوّل ـ صحّة العقد، ذهب إليه الشيخ في كتابيه: المبسوط والخلاف[٣]، فإنّه قال في الأوّل منهما: «الثانية ـ تزوّجها على أنّه إذا أباحها للأوّل طلّقها، فالنكاح صحيح والشرط باطل، وقال قوم: النكاح باطل، والأوّل أصحّ؛ لأنّ إفساد الشرط المقارن لايفسد العقد، ويحتاج في إفساده إلى دليل».

وتبعه العلّامة في التحرير[٤].

الثاني ـ بطلان العقد، اختاره فخر المحقّقين[١]، والصيمري[٢]، والمحقّق الثاني[٣]، والشهيد الثاني[٤]، وصاحب الجواهر[٥].

بل لعل هذا القول هو الظاهر من الشرائع[٦] والقواعد[٧]، ونحوهما مما اكتفي فيه بذكر القول بالصحّة ونسبته إلى «قيل».

تنبيـه :

قال الشهيد الثاني: «على القول بصحّة العقد يبطل المهر؛ لأنّ الشرط محسوب منه، فيصير المهر مجهولاً حيث فات منه ما يجهل نسبته إلى المجموع، فيبطل، ويجب مع الدخول مهر المثل.

وعلى المختار يجب بالدخول مهر المثل مع جهلها بالتحريم، وإلّا فلا»[٨].

ومختاره بطلان العقد كما تقدّم، وعليه: إذا كانت الزوجة جاهلة بالتحريم؛ لفساد العقد فيكون وطؤها وطء شبهة، فتستحق مهر المثل بالدخول، وأما إذا كانت عالمة بذلك، فتكون بغيّاً، ولامهر

(١) ومثله نسبة صاحب الحدائق هذا القول ـ مضافاً إلى الشيخ وابن ادريس ـ إلى ابن الجنيد وابن البراج، لقولهما بعدم بطلان العقد ببطلان شرطه. أمّا هو ،فقد احتاط في المسألة؛ لعدم النصّ فيها. انظر الحدائق ٢٤: ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) انظر المسالك ٧: ٤١٩، وفيه: «وبطلان الشرط متّفق عليه».

(٣) المبسوط ٤: ٢٤٧، والخلاف ٤: ٣٤٣، المسألة ١٢٠.

(٤) انظر التحرير ٣: ٤٧٨.

(١) انظر: إيضاح الفوائد ٣: ١٢٥.

(٢) انظر غاية المرام ٣: ٨٣.

(٣) انظر جامع المقاصد ١٢: ٤٩٦.

(٤) انظر المسالك ٧: ٤١٩.

(٥) انظر الجواهر ٣٠: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٦) انظر الشرائع ٢: ٣٠١.

(٧) انظر القواعد ٣: ٥٠.

(٨) انظر المسالك ٧: ٤١٩.

لبغيّ.

الصورة الثالثة ـ أن لا يذكرا شرطاً في العقد، لكن في نيّتهما ذلك.

والمعروف بين الفقهاء صحة هذا العقد، لأنّ المخلّ إنّما هو ذكر الشرط في العقد[1].

ما لايشترط في المحلّل:

المعروف بين الفقهاء ـ كما تقدّم[2] ـ عدم اشتراط الإنزال، فلو وطئ الزوج بما يوجب الغسل ولم ينزل كفى ذلك في التحليل.

وبناءً على ذلك يجوز أن يكون المحلّل خصيّاً؛ لقدرته على الوطء وإن لم ينزل[3].

والمعروف أيضاً عدم اشتراط الحرية في المحلّل، فيجوز أن يكون مملوكاً، ولذلك صرّحوا:

(١) انظر: المبسوط ٤: ٢٤٨، لكن قال بكراهته، والشرائع ٢: ٣٠١، والقواعد ٣: ٥٠، والتحرير ٣: ٤٧٨، وجامع المقاصد ١٢: ٤٩٦ ـ ٤٩٧، وادعى عليه الإجماع، والمسالك ٧: ٤١٩، وفيه: «هذا الحكم موضع وفاق»، ومثله في كشف اللثام ٧: ٢٦٧، والحدائق ٢٤: ٩٨، والجواهر ٣٠: ١٢٧، وفيه: «بلا خلاف أجده».

(٢) تقدّم في الصفحة ١٢٦ .

(٣) انظر: الشرائع ٣: ٢٩، والقواعد ٣: ١٣٧، والتحرير ٤: ٧٧، والمسالك ٩: ١٧٧، والكفاية ٢: ٣٤٥، وكشف اللثام ٨: ٨٩، والحدائق ٢٥: ٣٤٧، والجواهر ٣٢: ١٧١ .

بأنّه لا فرق في المحلّل بين الحرّ والعبد؛ لاطلاق الآية[1].

أمّا الإسلام، فقد قال صاحب الحدائق: «لم يذكر أحدٌ منهم أنّ الإسلام شرط في المحلّل»[2] وإطلاق قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ يشمل المسلم والكافر.

وبناءً على ذلك فلو طلّق زوجته الذمية ثلاثاً، ثمّ تزوّجها ذمّي وطلّقها، جاز للأوّل نكاحها بناء على جواز نكاح الكتابية ابتداءً، أو مع فرض إسلامها[3].

أمّا المسلمة فلمّا لم يجز نكاحها بالكافر، فلا يقع تحليلها بالكافر؛ لعدم صحّة العقد عندئذٍ، في حين أنّه شرط في التحليل كما تقدّم.

هل تصدّق الزوجة بحصول التحليل؟

إذا انقضت بعد الطلاق الثالث مدّة، فادّعت أنّها تزوّجت وفارقها الزوج وانقضت العدّة، فهل تصدّق في قولها؟

(١) انظر: التحرير ٤: ٧٧، والمسالك ٩: ١٦٦، ونهاية المرام ٢: ٦٦، والرياض ١١: ١٠٣، والجواهر ٣٢: ١٦٣، وغيرها.

(٢) الحدائق ٢٥: ٣٤١، وانظر المسالك ٩: ١٧٢ .

(٣) انظر: التحرير ٤: ٧٧، والمسالك ٩: ١٧٢، والحدائق ٢٥: ٣٤١، والجواهر ٣٢: ١٦٧، وغيرها.

المشهور ـ كما قيل[١] ـ يقبل قولها مع إمكان صدقها؛ لأنّها مؤتمنة في انقضاء العدّة والوطء ممّا لا يمكن إقامة البيّنة عليه، مضافاً إلى ما دلّ من النصوص على قبول قول المرأة لو ادّعت أنّها خاليّة من الزوج، من قبيل:

ـ صحيح ميسّر، قال: «قلت: لأبي عبدالله عليه السلام: ألقى المرأة بالفلاة التي ليس فيها أحد، فأقول لها: لك زوج؟ فتقول: لا، فأتزوّجها؟ قال: نعم، هي المصدّقة على نفسها»[٢].

ـ ومثلها رواية أبان بن تغلب[٣].

لكن هناك رواية أُخرى، وهي صحيحة حماد[٤] عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل طلّق امرأته ثلاثاً فبانت منه، فأراد مراجعتها، فقال لها: إنّي أُريد مراجعتك، فتزوّجي زوجاً غيري، فقالت له: قد تزوّجت زوجاً غيرك، وحلّلت لك نفسي، أيصدّق قولها ويراجعها؟ وكيف يصنع؟ قال: إذا كانت المرأة ثقة صُدّقت في قولها»[١].

قال السيّد العاملي بعد ذكر الرواية: «ومقتضى الرواية قبول قول المرأة إذا كانت ثقة، والظاهر أنّ المراد من ذلك كونها بحيث يوثق بخبرها، وتسكن النفس إليه، وإن لم يحصل مع ذلك الاتصاف بالعدالة المعتبرة في قبول الشهادة...»

ثمّ قال: «ويمكن حمل ما تضمّنته الرواية: من مراعاة كونها ثقة في قبول خبرها على الاستحباب، وقبول قولها مطلقاً؛ لإطلاق روايتي ميسّر وأبان المتقدّمتين، ولأنّ ذلك دعوى لا معارض لها، ولأنّ قبول قولها في ذلك ليس بأبعد من قبول قول ذي اليد في انتقال مال غيره إليه، ونحو ذلك مع اتّفاقهم ظاهراً على قبوله، فتأمّل»[٢].

وقد تقدّمه بذلك جدّه الشهيد الثاني في المسالك[٣].

هل يفيد الوطء المحرّم التحليل؟

إذا وطء المحلّل الزوجة وطئاً محرّماً،

---

(١) ادّعى الشهرة الشهيد في المسالك ٩: ١٨٠، وسبطه في نهاية المرام ٢: ٦٩، وانظر المبسوط ٥: ١١١، والتحرير ٤: ٧٨، والكفاية ٢: ٣٤٥، والرياض ١١: ١٠٥، والجواهر ٣٢: ١٧٣، وفيه: «لم أجد فيه خلافاً».

(٢)(٣) الوسائل ٢١: ٣١، الباب ١٠ من أبواب المتعة، الحديث الأوّل.

(٤) قال الشهيد في حاشية له على المسالك ٩: ١٨٠ بالنسبة إلى حماد: «إنّه مشترك بين الثقة وغيره، فلا تكون صحيحة مطلقاً»، وقال سبطه في نهاية المرام ٢: ٧٠: «هذه الرواية صحيحة السند؛ لأنّ حماداً هذا هو ابن عيسى؛ لأنّه الذي يروي عنه الحسين بن سعيد...».

---

(١) الوسائل ٢٢: ١٣٣، الباب ١١ من أبواب أقسام الطلاق، وفيه حديث واحد.

(٢) نهاية المرام ٢: ٧٠ ـ ٧١.

(٣) انظر المسالك ٩: ١٨٠ ـ ١٨١، وانظر الجواهر ٣٢: ١٧٣.

كوطئها في إحرام أحدهما، أو صوم أحدهما الواجب كرمضان، أو أيّام حيضها، أو على ظنّ أنّها أجنبية، أو وطئها لدون تسع سنين، ونحوها، ففي إفادته الحلّ قولان:

أحدهما ـ العدم، ذهب إليه الشيخ[١] وابن الجنيد[٢]؛ لأنّ الوطء المذكور منهيٌّ عنه، فلا يكون مراداً للشارع حيث علّق عليه بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾، وقوله ﷺ: «حتى يذوق عسيلتها»[٣]؛ فإنّ المراد به الوطء المحلّل؛ لأنّ الله ورسوله لايبيحان المحرّم.

الثاني ـ الإباحة به؛ لتناول قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ له حيث جعل نهاية التحريم نكاح الغير وقد حصل، وهو أعمّ من المباح وغيره[٤].

اختاره العلّامة في المختلف[٥]، والشهيد الثاني في المسالك[٦]، والسبزواري في الكفاية[١]،ونسبه في الحدائق[٢] والجواهر[٣] إلى المشهور.

هذا وعبارة الشرائع[٤] والقواعد[٥] تشعر بالتردّد والتوقّف فيه.

(١) انظر: المبسوط ٥: ١١٠، والخلاف ٤: ٥٠٤، المسألة ٩.

(٢) انظر المختلف ٧: ٣٨٧.

(٣) صحيح مسلم ٢: ١٠٥٦، كتاب النكاح، الباب ١٧، الحديث ١١٢، تسلسل ١٤٣٣، وجاء مضمونه في الوسائل ٢٢: ١٢٩، الباب ٧، من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١ و ٣.

(٤) راجع الأدلّة المذكورة للقولين في المسالك ٩: ١٨٢، والمختلف ٧: ٣٨٧.

(٥) انظر المختلف ٧: ٣٨٨.

(٦) انظر المسالك ٩: ١٨٣.

هل يهدم نكاح غير الزوج ما دون الثلاث؟

إذا طلّق الزوج زوجته ثمّ تزوّجت بعد العدّة بشخص آخر، ثمّ بانت منه وتزوّجت بالأوّل، فهل تعدّ الطلقة من الطلقات الثلاثة، بأن يكون له حقّ تطليقتين ثمّ تحتاج إلى محلّل، أو لاتُعدّ، فله حقّ تطليقها ثلاث طلقات؟

وكذا لو طلّقها تطليقتين، ثمّ تزوّجت وبانت، ثمّ تزوّجها الأوّل، فهل تبقى على تطليقة واحدة أو على ثلاث؟

وبعبارة أُخرى هل تزويجها بشخص آخر يبطل ما سبق من التطليقات سواء كانت واحدة أو اثنين كما يبطل الثلاث، أو لا يبطلها فتبقى مؤثّرة، فإذا أُضيف إليها تطليقتان أو واحدة بانت من الأوّل؟

(١) انظر الكفاية ٢: ٣٤٦.

(٢) انظر الحدائق ٢٥: ٣٥٥.

(٣) انظر الجواهر ٣٢: ١٧٧.

(٤) انظر الشرائع ٣: ٢٩.

(٥) انظر القواعد ٣: ١٣٧.

المشهور بين الفقهاء[1] من لدن زمن الشيخ الطوسي هو الهدم، يعني أن زواج المرأة بشخص آخر يجعل التطليقة أو التطليقتين كالعدم، كما تجعل الثلاث كالعدم، فإذا تزوّجت بالأوّل بقيت على ثلاث تطليقات.

ولكن نقل ابن حمزة في الوسيلة[2] عن بعض الأصحاب: أنّه لايهدم، ولكن لم يعرف هذا القائل كما قالوا[3].

نعم اختاره من الطبقة المتأخّرة صاحب الحدائق[4] وشدّد النكير على خلافه، كما سيأتي وجهه.

(١) انظر: المبسوط ٥: ٨١، والخلاف ٤: ٤٨٨، والمهذب ٢: ٢٨٢، والوسيلة: ٣٢١، والسرائر ٢: ٦٦٨، والجامع للشرائع: ٤٦٧، والمختصر النافع: ١٩٩، والمختلف ٧: ٣٧٤، وايضاح الفوائد ٣: ٣٣٢، ونسبه في المسالك ٩: ١٦٩ إلى أكثر المتأخّرين، وفي الكفاية ٢: ٣٤٣ إلى المشهور، وفي كشف اللثام ٨: ٨٢ إلى الأكثر، وقال السيّد الطباطبائي في الرياض ١١: ١٠٣: «بل ربّما أشعر كثير من العبارات بالإجماع عليه».

(٢) انظر الوسيلة: ٣٢١، وقال فيها: «وقال بعض الأصحاب لايهدم»، أقول: ولعلّه ناظر إلى كلام الشيخ في الخلاف ٤: ٤٨٩، حيث قال: «وقد روى أصحابنا في بعض الروايات: أنّه لايهدم إلّا الثلاث».

(٣) انظر المسالك ٩: ١٧٠، وفيه: «إنّ المخالف غير معلوم».

(٤) انظر الحدائق ٢٥: ٣٣٢ - ٣٤١.

ويظهر من المحقّق في الشرائع[1]، والعلّامة في التحرير[2]، و السيّد العاملي في نهاية المرام[3]، وتلميذه السبزواري في الكفاية[4] التردّد في المسألة.

أمّا الشهيد الثاني، فقد مال إلى القول بعدم الهدم لولا مخالفة المشهور[5].

ومنشأ اختلاف الأقوال إنّما هو اختلاف الروايات، كما يتّضح.

استند المشهور إلى رواية رفاعة النخاس، قال: «سألته عن رجل طلّق امرأته حتى بانت منه، وانقضت عدّتها، ثمّ تزوّجت زوجاً آخر، فطلّقها أيضاً، ثمّ تزوّجت زوجها الأوّل أيهدم ذلك الطلاق الأوّل؟ قال: نعم»[6].

وفي رواية أُخرى له، قال: «قلت لأبي

(١) انظر الشرائع ٣: ٢٨.

(٢) انظر التحرير ٤: ٧٨ - ٧٩.

(٣) انظر نهاية المرام ٢: ٦٨، وقال فيه: «المسألة محلّ تردّد، والقول بعدم الهدم لايخلو من قوّة إلّا أنّ المشهور خلافه».

(٤) انظر الكفاية ٢: ٣٤٤.

(٥) انظر المسالك ٩: ١٧١، وجاء فيه: «ولا يخفى عليك قوّة دليل هذا الجانب [أي عدم الهدم] كضعف مقابله [أي الهدم] إلّا أنّ عمل الأصحاب عليه، فلا سبيل إلى الخروج عنه».

(٦) الوسائل ٢٢: ١٢٥، الباب ٦ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث الأوّل.

عبدالله عليه السلام: رجل طلّق امرأته تطليقة واحدة فتبين منه، ثمّ يتزوّجها آخر، فيطلّقها على السنّة فتبين منه، ثمّ يتزوّجها الأوّل، على كم هي عنده؟ قال: على غير شيء، ثمّ قال: يارفاعة كيف إذا طلّقها ثلاثاً ثمّ تزوّجها ثانية استقبل الطلاق، فإذا طلّقها واحدة كانت على اثنتين؟!»[١].

وعن عبدالله بن عقيل بن أبي طالب، قال: «اختلف رجلان في قضيّة علي عليه السلام وعمر، في امرأة طلّقها زوجها تطليقة أو اثنتين، فتزوّجها آخر، فطلّقها، أو مات عنها، فلمّا انقضت عدّتها تزوّجها الأوّل، فقال عمر: هي على ما بقي من الطلاق، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «سبحان الله يهدم الثلاث، ولا يهدم الواحدة؟!»[٢].

وفي مقابلها روايات أصحّ اسناداً وأكثر عدداً، تدلّ على عدم الهدم منها:

ـ صحيحة الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طلّق امرأته تطليقة واحدة، ثمّ تركها حتى مضت عدّتها، فتزوّجت زوجاً غيره، ثمّ مات الرجل، أو طلّقها، فراجعها زوجها الأوّل؟ قال: هي عنده على تطليقتين باقيتين»[٣].

(١) المصدر المتقدّم: ١٢٦، الحديث ٤.
ورويت رواية رفاعة بطرق أُخرى، وكأنّها كانت مشهورة بين الأصحاب.
(٢) الوسائل ٢٢: ١٢٥، الباب ٦ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٣.
(٣) الوسائل ٢٢: ١٢٦، الباب ٦ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٦.

ـ صحيحة منصور، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في امرأة طلّقها زوجها واحدة أو اثنتين، ثمّ تركها حتى تمضي عدّتها، فتزوّجها غيره، فيموت أو يطلّقها، فتزوّجها الأوّل، قال: هي عنده على ما بقي من الطلاق»[١].

وغيرهما من الروايات، وقد ذكر صاحب الحدائق[٢] ثمانية ممّا توصّل إليها.

ولكن مع صحّة هذه الروايات ووضوحها أعرض الأصحاب عنها، وكان عملهم على طبق الروايات الأُوَل.

وحمل الشيخ الطوسي[٣] الروايات الأخيرة على أنّ الزوج لم يدخل بها، أو لم يكن بالغاً، أو كان الزواج متعة، أو على التقيّة.

لكن قال الشهيد بعد أن ذكر تأييد العلّامة[٤] لمقالة الشيخ بالروايات الدالّة على هدم زواج الزوج بزوجته بعد العدّة للطلقة المتقدّمة: «ولا يخفى عليك ما في هذا كلّه من التكلّف»[٥].

ثانياً ـ تحليل الأمة:

الانتفاع بالإماء والاستمتاع بهنّ يمكن أن يقع بأحد نحوين:

الأوّل ـ العقد عليهن بإذن مواليهنّ.

(١) الوسائل ٢٢: ١٢٧، الباب ٦ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٩.
(٢) انظر الحدائق ٢٥: ٣٣٤ ـ ٣٣٦.
(٣) انظر التهذيب ٨: ٣٢، ذيل الحديث ١٦ من باب أحكام الطلاق.
(٤) انظر المختلف ٧: ٣٧٤.
(٥) المسالك ٩: ١٧٢.

الثاني ـ تملّكهن .

والأخير يقع على نحوين أيضاً:

١ ـ ملك العين، بأن يشتري الأمة ويتملّكها ثمّ يستمتع بها.

٢ ـ ملك الانتفاع[1]، بأن يملك حقّ الانتفاع بالجارية والاستمتاع بها من دون أن يملك عينها.

وهذا يحصل بتحليل مالك الأمة الانتفاع بها لغيره، وهو المعبّر عنه بـ«تحليل الأمة» .

مشروعيّة هذا التحليل:

المعروف من مذهب الإماميّة هو جواز تحليل الأمة للغير، وقد وردت بذلك نصوص مستفيضة.

وهناك قول نادر بعدم جوازه.

قال السيّد العاملي: «النوع الثاني من نوعي النكاح بالملك، النكاح بملك المنفعة؛ وذلك بتحليل المولى وطء أمته لغيره.

والمعروف من مذهب الأصحاب حِلّ ذلك، والأخبار الواردة به مستفيضة جدّاً، بل ذكر ابن ادريس[1] أنّها متواترة.

وحكى الشيخ في المبسوط[2] قولاً نادراً بالمنع منه، وهو ضعيف»[3].

مستند القولين:

مستند المشهور الروايات الكثيرة التي ادّعى ابن ادريس تواترها، كما تقدّم، ومن هذه الروايات:

١ ـ صحيحة الفضيل بن يسار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ بعض أصحابنا قد روى عنك أنّك قلت: إذا أحلّ الرجل لأخيه جاريته فهي له حلال! فقال: نعم»[4].

٢ ـ صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: «أنّه سأل الرضا عليه السلام عن امرأة أحلّت لزوجها جاريتها؟ فقال: ذلك له، قال: فإن خاف أن تكون تمزح؟، قال: فان علم أنّها تمزح فلا»[5].

---

(١) الموجود في كلمات الفقهاء: «ملك المنفعة»، نعم في بعض كلمات السيّد المرتضى في الانتصار: ١١٨ «الانتفاع»، وفسّر صاحب الجواهر في الجواهر ٣٠: ٢٩٦، «المنفعة» في عبارة الشرائع، فقال: «أي الانتفاع»، وهو الأصح، لأنّ المحلّل له يملك الانتفاع، مثل الوطء، لا نفس المنفعة، فلذلك لايجوز له نقلها بناقل، ولذلك شبّهه الشيخ في المبسوط ٤: ٢٤٦ بمثل إسكان الدار .

(١) انظر السرائر ٢: ٦٢٧ .

(٢) انظر المبسوط ٤: ٢٤٦ .

(٣) نهاية المرام ١: ٣١٤ .

(٤) الوسائل ٢١: ١٢٥، الباب ٣١ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث الأوّل .

(٥) الوسائل ٢١: ١٢٨، الباب ٣٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث الأوّل .

٣ ـ صحيحة أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله‏ عليه السلام عن امرأة أحلّت لابنها فرج جاريتها؟ قال: هو له حلال، قلت: أفيحل له ثمنها؟ قال: لا، إنّما يحلّ له ما أحلّته له»[1].

ومستند القول الآخر:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إلا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾[2].

والمحلّلة ليست من الأزواج، ولا من ملك اليمين، فيكون مبتغيها من العادين[3].

٢ ـ صحيح علي بن يقطين، قال: «سألته عن الرجل يحلّ فرج جاريته؟ قال: لا أُحبُّ ذلك»[4].

ولكن أُجيب عن الآية: بأنّ التحليل إمّا داخل في ملك اليمين كما تقدّم، لكنّه ملك للانتفاع، أو في العقد، فلا يدخل في العدوان.

وعن الرواية: بأنّها أقصى ما تدلّ عليه هو الكراهة؛ وذلك خوفاً من الشناعة؛ لعدم مشروعيّته عند غير الإماميّة[5].

(١) المصدر المتقدّم، الحديث ٢.

(٢) المؤمنون: ٥ ـ ٧.

(٣) انظر المختلف ٧: ٢٧٠.

(٤) الوسائل ٢١: ١٢٦، الباب ٣١ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٧.

(٥) انظر: المختلف ٧: ٢٧١، ونهاية المرام ١: ٣١٦، وغيرهما.

هل التحليل عقد أو تحليل؟

قال الشهيد الثاني: «لمّا كان حِلّ الفروج منحصراً في العقد أو الملك؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ وكان القول بحلّ الأمة بالتحليل ثابتاً عند علمائنا، وجب أن لا يكون خارجاً عن الأمرين، وقد اختلفوا في ردّه إلى أيّهما:

ـ فذهب المرتضى[1] إلى أنّه عقد، والتحليل عبارة عنه.

ـ والأكثر ـ ومنهم المصنف[2] ـ على أنّه تمليك منفعة مع بقاء الأصل؛ لأنّ الحِلّ دائرٌ مع الأمرين كما ذكرناه، وخواصّ العقد منتفية عنه؛ لأنّه إن كان عقد دوام توقّف رفعه على الطلاق، أو الفسخ في موارده، ووجب المهر بالدخول، ونحو ذلك من خواصّه، وكلّها منتفية عنه، وإن كان متعة توقّف على ذكر الأجل والمهر، ولا مهر مع التحليل، ولايشترط فيه الأجل على الأصحّ؛ للأصل»[3].

هل يحتاج التحليل إلى الصيغة، وما هي صيغته؟

قال السيّد العاملي: «لاخلاف بين

(١) انظر الانتصار: ١١٨، وذهب إليه القاضي في جواهر الفقه: ٢٦٥، المسألة ٤٩.

(٢) انظر الشرائع ٢: ٣١٦.

(٣) المسالك ٨: ٩٢.

الأصحاب في اعتبار الصيغة في التحليل؛ لأنّ الفروج لا تحلّ بمجرّد التراضي.

وقد أجمعوا على اعتبار لفظ التحليل ،وهو مورد النصوص، فيقول: أحللتُ لك فلانة أو جعلتك في حلٍّ من وطئها، ولو قال: أنت في حلٍّ من وطئها قاصداً به الإنشاء، فالأظهر الاكتفاء به.

واختلفوا في لفظ الإباحة، فذهب الأكثر[١] ومنهم الشيخ في النهاية[٢] والمرتضى[٣] إلى أنّه لايفيد الحِلّ؛ وقوفاً مع ظاهر النصّ، وتمسّكاً بأصالة المنع.

وذهب الشيخ في المبسوط[٤] وابن ادريس[٥]، والمصنّف في الشرائع[٦] إلى الاجتزاء بلفظ الإباحة لمساواتها للفظ التحليل في المعنى.

وفي معنى الإباحة: أذنت لك في وطئها أو سوّغت.

وذكر المصنف[٧]: أنّ الجميع منعوا لفظ العارية.

وربّما ظهر من كلام ابن ادريس[١] حصول التحليل بلفظ العارية أيضاً، ويدلّ عليه: رواية الحسين العطّار، قال: "سألت أبا عبدالله عليه السلام عن عارية الفرج؟ قال: لابأس به ،قلت: فان كان منه الولد؟ قال: لصاحب الجارية إلّا أن يشترط عليه"[٢].

وهي ضعيفة بجهالة الراوي[٣]، والأحوط الاقتصار على لفظ التحليل؛ لأنّه المتيقّن وإن كان الاجتزاء بكلّ لفظٍ أفاد الإذن في الوطء لا يخلو من قوّة»[٤].

---

(١) نسبه إلى الأكثر ـ أيضاً ـ المحقّق الثاني في جامع المقاصد١٣: ١٨٢، والفاضل الإصفهاني في كشف اللثام٧: ٣٤٤، و السيّد الطباطبائي في الرياض ١٠: ٣٦٣، وغيرهم.

(٢) انظر النهاية: ٤٩٤.

(٣) انظر الانتصار: ١١٨.

(٤) انظر المبسوط ٣: ٥٧.

(٥) انظر السرائر ٢: ٦٣٣.

(٦) انظر الشرائع ٢: ٣١٦.

(٧) انظر المختصر النافع: ١٨٦.

---

(١) انظر السرائر ٢: ٦٣٣.

(٢) الوسائل ٢١: ١٣٥، الباب ٣٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢.

(٣) أقول: الرواية إلى العطّار صحيحة، وأمّا هو، فان كان تحت عنوان «الحسين العطّار» فهو كما قال السيّد العاملي مجهول، إذ لم يرد بهذا الاسم في المعاجم الرجالية.

أمّا إذا كان تحت عنوان «الحسن العطّار»، كما جاء في التهذيب وعنه في الوسائل، فهو الحسن بن زياد العطّار، أو الطائي،وقد وثّقه النجاشي وذكره الشيخ والكشّي، فلا يكون مجهولاً؛ بل يكون موثّقاً.

انظر معجم رجال الحديث ٤: ٣٣٣، الترجمة ٢٨٢٩، ترجمة الحسن بن زياد.

ويؤيّد كون الراوي هو الحسن العطّار رواية أبان بن عثمان عنه.

(٤) نهاية المرام ١: ٣١٦ - ٣١٧.

هل يحتاج التحليل إلى القبول؟

قال السيّد العاملي: «المشهور بين الأصحاب اعتبار ذلك؛ سواء قلنا: إنّه عقد أو تمليك، وليس في الروايات ما يدلّ عليه، بل الظاهر منها خلافه، ولا ريب أنّ المصير إلى ما ذكروه أحوط»[١].

وقال جدّه الشهيد: «وعلى القولين يعتبر القبول، أمّا على العقد فظاهر، وأمّا على التمليك؛ فلأنّه في معنى هبة المنفعة، فيكون أيضاً من قبيل العقود، وإنّما نفينا عنه اسم عقد النكاح، لا مطلق العقود، فالتحقيق أنّه عقد في الجملة على التقديرين»[٢].

هل يحتاج التحليل إلى تعيين المدّة؟

المشهور بين الفقهاء[٣] عدم احتياج التحليل إلى تعيين المدّة إلّا أنّ الشيخ قال في المبسوط: «ويجري ذلك مجرى إسكان الدار وإعمارها، ولأجل هذا يحتاج أن يكون المدّة معلومة»[٤].

تحديد نوع الانتفاع:

لمالك الأمة أن يحدّد ويعيّن نوع الانتفاع، فإذا عيّنه فلا يجوز التخطّي عنه، فلو حلّل الجارية للخدمة المحتاجة إلى النظر واللمس مثلاً فلم يجز الاستمتاع بها بالوطء، وكذا لو حلّلها للتقبيل ونحوه فلا يحلّ وطؤها، نعم لو أحلّ الوطء حلّ مادونه من التقبيل واللمس ونحوهما، لكن لا يحلّل ذلك الخدمة.

والقاعدة هي الاقتصار على ما تناوله لفظ التحليل، ولو بمعونة القرائن الحاليّة والمقاليّة.

وذلك لأنّ الانتفاع بأمةالغير لايجوز إلّا مع إذنه، فيجب الاقتصار على ما دلّ اللفظ على الإذن فيه[١].

ولد المحلّلة:

اختلف الفقهاء في ولد المحلّلة هل هو حرٌّ أم رقٌّ؟

ـ فذهب الشيخ الصدوق[٢] والشيخ الطوسي[٣] إلى كونه رِقّاً إلّا أن يشترط الواطئ حرّيته.

ويدلّ عليه صحيح ضريس بن عبدالملك

(١) نهاية المرام ١: ٣١٨.
(٢) المسالك ٨: ٩٢ - ٩٣.
(٣) انظر دعوى الشهرة في الكفاية ٢: ١٩٥، والحدائق ٢٤: ٣١٩، ولم ينقل الخلاف إلّا عن الشيخ.
(٤) المبسوط ٤: ٢٤٦.

(١) انظر: المسالك ٨: ٩٥، ونهاية المرام ١: ٣١٩ - ٣٢٠، وغيرهما.
(٢) انظر من لايحضره الفقيه ٣: ٤٥٦ - ٤٥٧، ذيل الحديث ٤٥٧٨.
(٣) انظر: النهاية: ٤٩٤، والمبسوط ٤: ٢٤٦، والتهذيب ٧: ٢٤٦، ذيل الحديث ١٠٦٧.

عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في الرجل يحلّ لأخيه جاريته وهي تخرج في حوائجه؟ قال: هي له حلال، قلت: أرأيت إن جاءت بولد ما يُصنع به؟ قال: هو لمولى الجارية إلّا أن يكون قد اشترط عليه حين أحلّها له أنّها إن جاءت بولد فهو حرٌّ، فان كان فعل فهو حرٌّ. قلت: فيملك ولده؟ قال: إن كان له مال اشتراه بالقيمة»[١].

وقال السيّد العاملي: «وهذه الرواية مع صحّتها صريحة في المطلوب»[٢]، فيظهر منه الميل إلى هذا القول.

ـ وذهب السيّد المرتضى في بعض رسائله[٣]، والشيخ في الخلاف[٤]، وابن ادريس[٥]، وأكثر المتأخرين عنه[٦] إلى أنّه حرٌّ، ويدلّ عليه:

ـ ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت: لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يحلّ لأخيه جاريته، قال: لابأس به، قلت: فان جاءت بولد، فقال: ليضمّ إليه ولده، وليردّ على الرجل جاريته، قلت له: لم يأذن له في ذلك، قال: إنّه قد أذن له، ولا يأمن أن يكون ذلك»[١].

ثالثا ـ التحليل في السباق:

يتحقّق السباق ـ سواء كان بالخيل أو بغيره ـ بين اثنين أو أكثر. والسَّبَق، وهو العوض الذي يُجعل للفائز: إمّا أن يبذله الإمام، أو غيره، أو أحد المتسابقين، أو كلاهما.

وهذا كلّه جائز عندنا[٢].

لكن قال ابن الجنيد[٣] منّا وبعض العامّة[٤] بعدم جواز أخذ العوض لو بذله المتسابقان، وعلّلوه بكونه رهاناً وقماراً.

ولذلك قالوا: يحتاج تحليل هذا السبق إلى

---

(١) الوسائل ٢١: ١٣٥، الباب ٣٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث الأوّل.

(٢) نهاية المرام ١: ٣٢١.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٧١ – ٢٧٢، المسألة ٤٤، عدم تخطئة العامل بخبر الواحد.

(٤) انظر الخلاف ٣: ٢٣٢، كتاب الرهن، المسألة ٢٣.

(٥) انظر السرائر ٢: ٦٢٨.

(٦) انظر: الشرائع ٢: ٣١٧، والمختلف ٧: ٢٧٢، وإيضاح الفوائد ٣: ١٦٧ – ١٦٨، والتنقيح الرائع ٣: ١٧٦ – ١٧٧، وجامع المقاصد ١٣: ١٩٥، وكشف اللثام ٧: ٣٤٩، والحدائق ٢٤: ٣٢٢، والرياض ١٠: ٣٦٩، والجواهر ٣٠: ٣١١ – ٣١٢، وغيرها.

---

(١) الوسائل ٢١: ١٣٦، الباب ٢٧ من أبواب نكاح العبيد والاماء، ذيل الحديث ٤.

(٢) انظر: المسالك ٦: ٧٤ و ٩١ – ٩٢، والروضة البهية ٤: ٤٢٥، والجواهر ٢٨: ٢١٣ و ٢٢٥.

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين.

(٤) انظر الموسوعة الفقهية (اصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٢٤: ١٢٨ ـ ١٢٩، عنوان «سباق»، ونسبه إلى جمهور الفقهاء.

اشتراك شخص آخر في السباق، لايشترك في دفع السَّبَق، ولكن يأخذه لو فاز على الآخرين.

وأطلق هؤلاء على هذا الشخص الثالث: «المحلّل».

ولكن لايشترط وجوده في صحّة العقد عندنا كما تقدّم، ولا مانع من وجوده. وتفصيل أحكامه في «سباق» و «سبق».

رابعاً - التحليل من الحقوق:

الحقوق على ضربين: ماليّة وغير ماليّة.

١ ـ التحليل من الحقوق الماليّة:

من كان في ذمّته حقٌّ مالي لغيره، فالواجب عليه الخروج من عهدة ذلك الحقّ، وذلك يحصل:

ـ إمّا بدفع الحق إلى مستحقّه.

ـ أو الاستمهال منه، أو الاستحلال، مع عدم التمكّن من دفعه.

ـ وإذا لم يكن صاحب الحقّ موجوداً، أو لم يعرفه ولا وارثه، فيكون ذلك المال من مجهول المالك، وعليه أن ينفّذ فيه حكم مجهول المالك.

ـ وعلى من عليه الحقّ أن يوصي به عند موته، وإذا مات فعلى الورثة استخراج الحقّ من أصل التركة وقبل تقسيمها.

ومن الحقوق الماليّة: الديات، وأُروش الجنايات وخساراتها.

٢ ـ التحليل من الحقوق غير الماليّة:

المراد من الحقوق غير المالية مثل مظلمة الاغتياب، والقذف، والسبّ ونحوها.

أمّا الاغتياب، فقد تقدّم في عنوان «استغفار»، الأقوال في وجوب استحلال مرتكب الغيبة عن المغتاب، وعدمه. وخلاصتها كما نقلناها عن السيّد الخوئي هي:

١ ـ وجوب الاستحلال من المغتاب وعدم وجوب الاستغفار له.

٢ ـ عكس الأوّل.

٣ ـ وجوب كلا الأمرين: الاستحلال والاستغفار.

٤ ـ وجوب أحدهما على سبيل التخيير.

٥ ـ التفصيل بين وصول الغيبة إلى المغتاب فيجب الاستحلال، وعدمه فيجب الاستغفار له.

٦ ـ التفصيل بين إمكان الاستحلال منه وعدمه، فعلى الأوّل يجب الاستحلال منه، وعلى الثاني يجب الاستغفار له.

٧ ـ عدم وجوب شيءٍ منهما، بل الواجب أن يستغفر المستغيب لنفسه من ذنبه.

وأمّا القذف، فللمقذوف المطالبة بحدّ القذف،نعم لو استحلّه القاذف فجعله المقذوف في حلّ،سقط عنه الحدّ، وصار ذلك كفارة له.

وأمّا في مثل السبّ، فيحتمل وجوب الاستحلال من المسبوب مع الإمكان، ثمّ الاستغفار لنفسه، وإلّا فيكفي الاستغفار الذي لابدّ منه من كلّ

ذنب.

راجع: استحلال، استغفار.

مظان البحث:

١ ـ كتاب النكاح.

أ ـ لواحق النكاح بمناسبة شرط انحلال النكاح في العقد بمجرّد حصول التحليل.

ب ـ وطء المملوكة بالتحليل.

٢ ـ كتاب الطلاق:

أ ـ أقسام الطلاق.

ب ـ مايزول به تحريم الثلاث.

٣ ـ كتاب السبق:

عدم الحاجة إلى المحلّل في مشروعيّة السباق مطلقاً.

٤ ـ كتاب الدين، والغصب، والمكاسب المحرّمة ـ بحث الغيبة ـ بمناسبة الكلام عن أداء حقّ الآخرين، سواء كان ماليّاً أم لا.

تحمّل

لغـــة:

مصدر تحمّل الأمر، أي حمله بمشقّة، وتحمّل عنه، أي ناب عنه في حمل الأمر[1].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء في عدّة موارد، أهمّها:

ـ تحمّل ولي الميت مافاته من الصلاة والصيام.

ـ تحمّل إمام الجماعة بعض الصلاة كالقراءة عن المأمومين وإسقاطها عنهم.

ـ تحمّل الزوج المكرِه زوجته على الوطء في نهار رمضان ونحوه الكفّارة عنها.

ـ تحمّل الشاهد مسؤوليّة الشهادة.

ـ تحمّل العاقلة مسؤوليّة دفع الديّة عن الجاني في موارد الخطأ المحض.

ـ تحمّل الضرر المالي أو البدني لإتيان الواجبات.

ـ تحمّل المشقّة والحرج لفعل الواجبات.

ـ تحمّل المنّة لفعل الواجبات.

الأحكام:

الكلام عن هذه الأُمور موكول إلى مواطنها الأصلية:

فيرجع للأوّل إلى عنوان «قضاء».

وللثاني إلى عنوان «الإمامة الصغرى».

وللثالث إلى عنوان «كفّارة».

وللرابع إلى عنوان «شهادة».

وللخامس إلى العنوانين «دية» و «عاقلة».

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «حمل».

وللسادس إلى عنوان «ضرر».
وللسابع إلى عنوان «حرج».
وللثامن إلى عنوان «منّة».

تحمّل الحديث

هو أخذ الحديث عن محدِّثه[1]،فهو من مصطلحات «علم الحديث والدراية» ويشترط في المتحمّل:

-التمييز: وهو القدرة على التفريق بين الحديث الذي هو بصدد نقله عن غيره.

ولايشترط فيه:

-الإسلام، فلو تحمّل كافراً وأدّاه مسلماً جاز، كما اتفق لبعض الصحابة[2].

-والبلوغ، فيصح تحمّل غير البالغ، كما تحمّل جماعة من الصحابة عن النبيﷺ قبل البلوغ[3].

ولايشترط في المروي عنه:

-أن يكون أكبر من الراوي سنّاً،

-ولا رتبةً ولا قدراً وعلماً.

بل قد يجوز أن يروي الكبير عن الصغير، بعد اتّصافه بصفات الراوي،وقد اتّفق ذلك كثيراً للصحابة فمن دونهم من التابعين.

طرق التحمّل للحديث:

ذكروا طرقاً لتحمّل الحديث، وهي:

١ ـ السماع:

بأن يسمع الشخص الحديث من الشيخ، سواء كان إملاءً من حفظه، أم كان تحديثه من كتابه.

وهو أرفع الطرق الواقعة في تحمّل الحديث.

ويدل على كون التحمّل سماعاً الإتيان بعبارة: «سمعت» و «حدّثنا» و «أخبرنا» و «أنبأنا» ونحو ذلك.

٢ ـ القراءة على الشيخ:

وقد يقال له: العَرْض أيضاً، لأنّ القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه.

واللفظ الدال على ذلك: «قرأت عليه» و«حدثنا قراءة عليه» و «أخبرنا قراءة عليه».

٣ ـ الإجازة:

وهي على المشهور أن يجيز الشيخ لطالب الحديث أن يروي مسموعاته،فيقول: «أجزت لفلان مسموعاتي» أو «أجزت له أن يروي عنّي».

---

(١)ما كتبناه حول الموضوع مقتبس من كتاب «الرعاية في علم الدراية» للشهيد الثاني،الباب الثالث في تحمّل الحديث،وكتاب مقباس الهداية، للشيخ المامقاني٣: ٥٥ وما بعدها (الفصل السابع).

(٢)مثل رواية جبير بن مطعم، أنّه سمع النبيﷺ يقرأ في المغرب بـ«الطور» وكان في فداء أسارى بدر، فتحمّله كافراً، ثمّ رواه مسلماً. ومثل روايته وقوف النبيﷺ بعرفة قبل الهجرة.

(٣)مثل الحسنين، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن الزبير،والنعمان بن بشير، والسائب بن يزيد، والمسور بن مخرمة، وأنس بن مالك، وأبي سعيد الخدري، وغيرهم، كما قالوا.

والمشهور جواز ذلك، لأنّ الإجازة في قوّة الإخبار بمرويّاته جملة.

٤ ـ المناولة:

وهي أن يناول الشيخُ الطالبَ كتاباً، ويقول: «هذا سماعي من فلان ـ أو روايتي عنه ـ فاروه عنّي» أو «أجزت لك روايته عنّي».

وقد تكون المناولة مجردة عن الإجازة، كقوله: «هذا سماعي» أو «روايتي» من غير أن يقول «اروه عنّي» أو «أجزت لك روايته عنّي».

والأُولى في قوّة الإجازة، أمّا الثانية فهي أقلّ رتبة من الأُولى.

٥ ـ الكتابة:

وهي أن يكتب الشيخ مرويّه، لغائب أو حاضر بخطّه، أو يأذن لثقة يعرف خطه يكتبه له، أو يكتب الشيخ بعده ما يدلّ على أمره بكتابته.

وهي قد تكون مقرونة بالإجازة، كأن يقول: «أجزت لك ما كتبته لك».

وقد تكون مجرّدة عنها.

والأُولى كالمناولة المقرونة بالإجازة في القوّة والصحّة.

وأمّا الثانية، فقد اختلفوا فيها، والأشهر بينهم جواز الرواية بها.

٦ ـ الإعلام:

وهو أن يُعلم الشيخ الطالب: أنّ هذا الكتاب أو الحديث روايته أو سماعه من فلان، مقتصراً عليه، من غير أن يقول: اروه عنّي، أو أذنت لك في روايته، ونحوه.

واختلفوا في جواز الرواية به على أقوال:

ـ الجواز مطلقاً.

ـ المنع مطلقاً.

الجواز بشرط روايته بالإعلام المذكور.

٧ ـ الوجادة:

وهو أن يجد إنسان كتاباً أو حديثاً، مرويّ إنسان بخطّه معاصر له أو غير معاصر، ولم يسمعه منه هذا الواجد، ولا إجازة منه، ولا نحوها، فيقول: «وجدتُ، أو قرأت بخط فلان» أو «وجدت في كتاب فلان بخطّه» ونحو ذلك.

فإذا كانت الوجادة مقرونة بالإجازة، بأن يكون صاحب الكتابة حيّاً وأجازه ـ ولو بوسائط ـ فلا إشكال في جواز الرواية والعمل حيث يجوز العمل بالإجازة.

وإذا لم تكن مقرونة بالإجازة وكانت موثوقاً بها، ففي جواز العمل بها قولان.

تحميد

لغـــة :

كثرة الحمد، والحمد هو الثناء[1]، أو الثناء

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين: «حمد».

بالجميل على قصد التعظيم[١].

والتحميد أبلغ من الحمد، والحمد أعمّ من الشكر[٢].

اصطلاحاً:

قول: «الحمد لله».

الأحكام:

الحكم التكليفي للتحميد:

يختلف الحكم التكليفي للتحميد باختلاف الموارد، فقد يجب وقد يستحب، ونشير فيما يلي إلى أهمّ الموارد من كلٍّ منهما:

أوّلاً ـ موارد وجوب التحميد:

يجب التحميد في الموارد التالية:

١ ـ في خطبة صلاة الجمعة:

المعروف بين الفقهاء وجوب حمد الله تعالى في خطبتي صلاة الجمعة، قال العلّامة: «ويجب في كلّ خطبة منهما حمد الله تعالى، ويتعيّن "الحمد لله" عند علمائنا أجمع ـ وبه قال الشافعي وأحمد ـ لأنّ النبي ﷺ داوم على ذلك، ولقول الصادق عليه السلام: "ينبغي للإمام الذي يخطب الناس أن يخطب وهو قائم، يحمد الله ويثني عليه"[١]»[٢].

ولكن استشكل السبزواري[٣] في وجوب خصوص صيغة «الحمد لله».

٢ ـ عند العجز عن القراءة في الصلاة:

إذا لم يتمكن من قراءة سورة الحمد في الصلاة ولا بعضها ولا بمقدارها من غيرها من القرآن، انتقلت وظيفته إلى الذكر، واختلفوا في كيفيته: هل هو التسبيح والتهليل والتكبير، أو باضافة التحميد مع الثلاثة أو مع حذف بعضها، فمن أضاف التحميد قال بوجوبه إجمالاً[٤].

٣ ـ عند العجز عن التشهد:

إذا لم يعرف التشهد ولم يتمكّن من معرفته أو ترجمته، يأتي بسائر الأذكار، وأوجب بعضهم كالشهيد الأوّل خصوص التحميد فقال: «والأقرب

---

(١) انظر مجمع البحرين: «حمد».

(٢) انظر الصحاح: «حمد».

---

(١) الوسائل ٧: ٣٤٢، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

(٢) التذكرة ٤: ٦٣ ـ ٦٤، وانظر: الخلاف ١: ٦١٦ ـ ٦١٧، والغنية: ٩١، والسرائر ١: ٢٩٥، والمعتبر: ٢٠٣، والجواهر ١١: ٢٠٨، وغيرها.

(٣) انظر الذخيرة: ٣٠٠.

(٤) كالشيخ في الخلاف ١: ٤٦٦، والعلّامة في نهاية الإحكام ١: ٤٧٤، والشهيد الأوّل في الذكرى ٣: ٣٠٥، ونسبه إلى ابن الجنيد والجعفي، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢٥١، والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٦٩٧، وغيرهم وانظر تفصيل الأقوال في كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٤٤.

وجوب التحميد عند تعذّر الترجمة»[١].

وتابعه الشهيد الثاني في الروض[٢]، ولكن نفى كثير من الفقهاء[٣] الوجوب؛ لضعف المستند وحمله على الاكتفاء بالحمد في الأذكار المستحبة المقرونة بالتشهد.

٤ ـ في أذكار الركوع والسجود:

لا اشكال في إجزاء ذكر «سبحان ربي العظيم وبحمده» في الركوع، وذكر «سبحان ربي الأعلى وبحمده» في السجود، وإنّما الكلام في وجوب ذكر «وبحمده» وندبه، إذا اختار هذا التسبيح. ذهب إلى الأوّل: الشهيد الأوّل[٤]، والمحقّق الثاني[٥]، وجماعة[٦].

وذهب المحقّق الحلّي[٧] وجماعة[٨] إلى الثاني، بل يظهر من المحقّق كونه إجماعيّاً.

٥ ـ في الركعتين الأخيرتين:

يتخيّر المصلّي في الركعتين الأخيرتين بين قراءة سورة الحمد والتسبيحات الأربع، وهي: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر» واختلفوا في عدد المرّات التي يقولها المصلّي، وذلك لا يخلّ بما نريده هنا وهو لزوم ذكر «والحمد لله» في التسبيحات، ولا تجزئ مع الإخلال بها[١].

ثانياً ـ موارد استحباب التحميد:

الموارد التي ذكر الفقهاء فيها استحباب التحميد كثيرة جداً وإنّما نشير إلى أهمّها فيما يأتي:

١ ـ التحميد سبعاً في افتتاح الصلاة:

نقل العلّامة في المختلف عن ابن الجنيد: أنّه يقول المصلّي بعد تكبيرات الافتتاح السبعة: الله أكبر سبعاً، وسبحان الله سبعاً، والحمد لله سبعاً، ولا إله إلّا الله سبعاً، ثمّ نسب ذلك إلى رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام، والحلبي وأبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام.

لكن قال العلّامة: «وهذا التكبير والتسبيح والتحميد والتهليل لم ينقل في المشهور»[٢].

---

(١) الذكرى ٣: ٤١٣.

(٢) انظر روض الجنان ٢: ٧٣٨، يظهر من صاحب الذخيرة موافقته أيضاً. انظر الذخيرة: ٢٨٩.

(٣) انظر: الحدائق ٨: ٤٥٥، والجواهر ١٠: ٢٦٩، والمستمسك ٦: ٤٤٥ ـ ٤٤٦، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٣٠٦ ـ ٣٠٧، وغيرها.

(٤) انظر الذكرى ٣: ٣٦٩.

(٥) انظر جامع المقاصد ٢: ٢٨٧.

(٦) انظر: روض الجنان ٢: ٧٢١، والجواهر ١٠: ٩٣، والمستمسك ٦: ٣٠١ ـ ٣٠٢، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٢٠، وغيرها.

(٧) انظر المعتبر: ١٨٠.

(٨) انظر: التذكرة ٣: ١٧٠، والتنقيح ١: ٢٠٨، والمدارك ٣: ٣٩٣، ومستند الشيعة ٥: ٢١٥.

---

(١) انظر: الحدائق ٨: ٣٨٨ و ٤١٢، والجواهر ١٠: ٢٦، والمستمسك ٦: ٢٥٢ ـ ٢٦٠، وغيرها، ويظهر منهم أنّ أصل التخيير واشتمال التسبيح على التحميد موضع وفاق.

(٢) المختلف ٢: ١٨٨.

ويظهر من الشهيد[١] تأييد العلّامة في دعواه.

لكن نقل الحرّ في الوسائل عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ما يقارب ذلك، حيث جاء فيه: «تكبّر سبعاً، وتحمد سبعاً، وتسبّح سبعاً، وتحمد الله وتثني عليه، ثمّ تقرأ»[٢].

وقال كاشف الغطاء عند عدّ تكبيرات الافتتاح وأدعيتها: «ومنها: التحميد سبعاً، والتسبيح سبعاً، والتهليل سبعاً، وحمد الله والثناء عليه بعد تكبيرة الافتتاح»[٣].

٢ ـ الفصل بين الأذان والإقامة بالتحميد:

يستحب الفصل بين الأذان والإقامة بركعتين، أو بجلسة، أو تسبيح، أو تحميد[٤]، كما جاء في رواية عمّار، حيث سأل أبا عبدالله عليه السلام: «ما الذي يجزي من التسبيح بين الأذان والإقامة؟ قال: يقول: الحمد لله»[٥].

٣ ـ التحميد بعد قراءة «الحمد» في الصلاة:

ورد النهي عن قول «آمين» بعد قراءة سورة «الحمد» في الصلاة، وورد بدلها الأمر بقول: «الحمد لله رب العالمين»، فقد جاء في صحيح جميل، عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد، وفرغ من قراءتها، فقل أنت: الحمد لله رب العالمين، ولا تقل: آمين»[١].

وقد تقدّم الكلام عن التأمين في عنوان «آمين».

٤ ـ التحميد بعد الانتصاب من الركوع:

يستحب للمصلّي إذا انتصب من الركوع، أن يقول: «سمع الله لمن حمده»، إماماً كان أو مأموماً[٢]، ثمّ يحمد الله، واختلفوا في صيغته:

ـ ففي رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّه كان يقول بعد رفع رأسه: سمع الله لمن حمده، الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم، بحول الله أقوم وأقعد، أهل الكبرياء والعظمة والجبروت»[٣].

ـ وفي رواية محمد بن مسلم عنه عليه السلام: «إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، قال مَن خلفه: ربّنا لك الحمد، وإن كان وحده، إماماً أو غيره، قال:

---

(١) انظر الذكرى ٣: ٢٦٣.

(٢) الوسائل ٦: ٣٢، الباب ١١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث الأوّل.

(٣) كشف الغطاء ٣: ١٦٢.

(٤) انظر: الذكرى ٣: ٢١٢، وكشف الغطاء ٣: ١٥٤، ومستند الشيعة ٤: ٤٩٣ و ٥٠٠.

(٥) الوسائل ٥: ٤٤٩، الباب ٤٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٦: ٦٧، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: المعتبر: ١٨٢، والذكرى ٣: ٣٧٧، والمسالك ١: ٢١٦.

(٣) الوسائل ٦: ٣٢٢، الباب ١٧ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

سمع الله لمن حمده، الحمد لله رب العالمين»[١].

وفي رواية جميل بن درّاج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام، فقلت: ما يقول الرجل خلف الإمام إذا قال: سمع الله لمن حمده؟ قال: يقول: الحمد لله رب العالمين، ويخفض من الصوت»[٢].

فالرواية الأُولى حكاية فعل، ولا دلالة فيها على أنّه عليه السلام كان إماماً أولا.

والمنافاة إنّما هي بين الثانية والثالثة، فالثانية تقول: يقول المأموم: «ربّنا لك الحمد»، والثالثة تقول: يقول المأموم: «الحمد لله رب العالمين».

وقال الشيخ: «وإن قال: "ربّنا ولك الحمد" لم تفسد صلاته»[٣]، وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله: «لأنّه نوع تحميد، لكن المنقول عن أهل البيت عليهم السلام أولى»[٤].

وقال المحقّق في المعتبر: «يقول بعد انتصابه سمع الله لمن حمده استحباباً، إماماً كان أو مأموماً، وبه قال علماؤنا» إلى أن قال:

«ويستحب الدعاء بعده بأن يقول: "الحمد لله رب العالمين أهل الكبرياء والعظمة"، إماماً كان أو مأموماً، ذكر ذلك الشيخ في الخلاف[٥]، وهو مذهب علمائنا... لنا: إنّ قوله: سمع الله لمن حمده إذكار بالحمد فيستحب لهما، واللفظان في معنى واحد، ولكنّ المروي في أخبار أهل البيت عليهم السلام ما قلناه، ولأنّ ما قلناه أفصح لفظاً وأبلغ في الحمد، فيكون أولى»[١].

وكأنّ الشيخ والمحقّق لم يعثرا على رواية محمد بن مسلم المتقدّمة، التي رواها الشهيد في الذكرى عن الحسين بن سعيد بإسناده عن زرارة[٢].

ولذلك اختار الشهيدان[٣] وصاحب المدارك[٤] وغيرهما[٥] جواز قول «ربنّا لك الحمد».

واستحسن صاحب المدارك[٦] اختصاص التحميد بالمأموم استناداً إلى رواية محمد بن مسلم أيضاً.

ولكن احتمل صاحب الحدائق حمل الخبر

(١) المصدر المتقدّم، الحديث ٤.
(٢) الوسائل ٦: ٣٢٢، الباب ١٧ من أبواب الركوع، الحديث الأوّل.
(٣) المبسوط ١: ١١٢.
(٤) المدارك ٣: ٣٩٩.
(٥) انظر الخلاف ١: ٣٥٠.

(١) المعتبر: ١٨٢.
(٢) استظهر ذلك صاحب الحدائق أيضاً. انظر الحدائق ٨: ٢٦٧.
(٣) انظر: الذكرى ٣: ٣٧٨ - ٣٧٩، والمسالك ١: ٢١٦ - ٢١٧، وروض الجنان ٢: ٧٢٦.
(٤) انظر المدارك ٣: ٣٩٨ - ٣٩٩.
(٥) كصاحب الفاخر وابن الجنيد على مانقله عنهما الشهيد في الذكرى ٣: ٣٧٩، ومال إليه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٢: ٤٢٤.
(٦) انظر المدارك ٣: ٣٩٨ - ٣٩٩.

على التقيّة؛ ويؤيّده ذهاب العامّة إلى ذلك[١].

٥ ـ التحميد في التشهّد:

قال الشهيد الأوّل في الذكرى بالنسبة إلى التشهّد: «أفضله ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إذا جلست في الركعة الثانية فقل: "بسم الله وبالله، والحمد لله، وخير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلّا الله... اللهم صلّ على محمد وآل محمد وتقبّل شفاعته في أُمّته وارفع درجته". ثمّ تحمد الله مرّتين أو ثلاثاً ثمّ تقوم.

فإذا جلست في الرابعة قلت: "بسم الله وبالله، والحمد لله، وخير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له"...»[٢].

٦ ـ التحميد في تكبيرات العيدين:

يستحب التكبير يومي العيدين على المشهور[٣]، على تفصيل مذكور في محلّه، وصورة التكبير: «الله اكبر، الله أكبر، لا إله إلّا الله، والله أكبر، الحمد لله على ما هدانا، وله الشكر على ما أولانا» وهو مشتمل على التحميد أيضاً.

٧ ـ التحميد في خطبة صلاة الاستسقاء:

تقدم في عنوان «استسقاء» كيفية صلاته وما يقوله الخطيب من الأذكار التي منها التحميد مئة مرّة، ومتابعة المأمومين له، وأُمور أُخر.

٨ ـ التحميد عند الدخول في المساجد:

يستحب التحميد عند دخول المساجد[١]، ففي رواية أبي بصير: «إذا دخلت المسجد فاحمد الله واثن عليه، وصلّ على النبي صلى الله عليه وآله»[٢].

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا دخلته فاستقبل القبلة ثمّ ادع وسله، وسمّ حين تدخل، واحمد الله، وصلّ على النبي صلى الله عليه وآله»[٣].

٩ ـ التحميد عند زيارة الأئمة عليهم السلام:

يستحب التكبير والتهليل والتحميد عند زيارة الأئمة عليهم السلام[٤].

١٠ ـ التحميد عند مشاهدة بيوت مكة وقطع التلبية:

إذا شاهد المحرم بيوت مكة فليقطع التلبية، وليكبّر الله ويهلّله، ويحمده، ويثني عليه[٥]

١١ ـ التحميد عند أفعال الحج:

يستحب التحميد عند الصعود إلى الصفا

---

(١) انظر الحدائق ٨: ٢٦٧.
(٢) الذكرى ٣: ٤٠٩، وانظر: المنتهى ٥: ١٩٢، وروض الجنان ٢: ٧٣٨، والجواهر ١٠: ٢٧٣، وغيرها.
(٣) انظر المدارك ٤: ١١٥ ـ ١١٨، ونقل فيه عن ابن الجنيد والمرتضى والشيخ القول بالوجوب.

(١) انظر الجواهر ١٤: ٨١ ـ ٨٢.
(٢) الوسائل ٥: ٢٤٥، الباب ٣٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٣.
(٣) الوسائل ٥: ٢٤٥، الباب ٣٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.
(٤) انظر: المنتهى (الحجرية) ٢: ٨٩٤، والوسائل ١٤: ٤٩٠، الباب ٦٢ من أبواب الزيارة، الحديث الأوّل.
(٥) انظر الجواهر ١٨: ٢٧٤.

والمروة[١]، وعند الوقوف بعرفة[٢]، ومزدلفة[٣]، ومسجد الخيف بمنى[٤].

١٢ ـ التحميد عند العطاس:

يستحب لمن عطس أن يحمد الله تعالى وإن كان في الصلاة، بل ويجوز التحميد والصلاة على النبي وآله عند سماعه العطسة من الغير في الصلاة[٥]، وهو مذهب أهل البيت كما في المنتهى[٦].

وعن أبي جعفر: «إذا عطس أحدكم فليقل: الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على محمد وأهل بيته»[٧].

راجع: تسميت.

(١) انظر: الغنية: ١٧٨، والوسائل ١٣: ٤٧٦، الباب ٤ من أبواب السعي، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: الدروس ١: ٤١٨، والوسائل ١٣: ٥٣٠، الباب ٩ من أبواب الوقوف بعرفة، الحديث ٤.

(٣) انظر: المراسم: ١١٢، والوسائل ١٤: ٢٠، الباب ١١ من أبواب الوقوف بالمشعر، فيه حديث واحد.

(٤) انظر مستند الشيعة ١٣: ٧٠، والوسائل ٥: ٢٦٩، الباب ٥١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٥) انظر: الذكرى ٤: ٢٨، ومستند الشيعة ٧: ٦٣ ـ ٦٥، والجواهر ١١: ٩٣ ـ ١٠٠.

(٦) انظر المنتهى ٥: ٣١٣.

(٧) الوسائل ١٢: ٩٤، الباب ٦٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

١٣ ـ التحميد بعد الأكل والشرب:

تستحب التسمية قبل الأكل والشرب والتحميد بعدهما[١]، ويكفي في الأوّل «بسم الله» وفي الثاني «الحمد لله»، ففي وصيّة النبي لعليّ: «ياعلي، إذا أكلت فقل: بسم الله، وإذا فرغت فقل: الحمد لله، فإنّ حافظيك لايبرحان يكتبان لك الحسنات حتى تبعده عنك»[٢].

وقد تقدّم في عنوان «أكل» ما يدلّ على ذلك أيضاً.

١٤ ـ التحميد عند الخروج من الخلاء:

يستحب التحميد عند الخروج من الخلاء بعد قضاء الحاجة، فقد روي عن الصادق، عن آبائه، عن علي: «أنّه كان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذي رزقني لذّته، وأبقى قوّته في جسدي، وأخرج عنّي أذاه، يالها [من] نعمة، ثلاثاً[٣]»[٤].

وعن الصادق أيضاً: «فإذا خرجت فقل:

(١) انظر: الدروس ٣: ٢٧، ومستند الشيعة ١٥: ٢٤٢، و٢٤٤، والجواهر ٣٦: ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٢) الوسائل ٢٤: ٣٥٥، الباب ٥٧ من أبواب آداب المائدة، الحديث ١٢.

(٣) الظاهر: أن المراد أنّه كان يكرر عبارة «يالها من نعمة» ثلاثاً، لا كل الدعاء.

(٤) الوسائل ١: ٣٠٧، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

بسم الله، الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث، وأماط عنّي الأذى»[1].

١٥ ـ التحميد عند لبس الثوب الجديد:

عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا لبست ثوباً جديداً أن أقول: الحمد لله الذي كساني من اللباس ما أتجمّل به في الناس، اللهم أجعلها ثياب بركة أسعى فيها لمرضاتك، وأعمر فيها مساجدك، وقال: ياعلي، من قال ذلك لم يتقمّصه حتى يغفر له»[2].

وعن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يلبس الثوب الجديد؟ قال: يقول: اللهم اجعله ثوب يمن وتقى وبركة، اللهم ارزقني فيه حسن عبادتك، وعملاً بطاعتك، وأداء شكر نعمتك، الحمد لله الذي كساني ما أُواري به عورتي، وأتجمّل به في الناس»[3].

١٦ ـ التحميد عند خُطبة النكاح:

يستحب التحميد قبل عقد النكاح، وخُطب النكاح المنقولة عن النبي وآله (عليهم الصلاة والسلام) مشتملة على التحميد[4]، فعن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث: «إنّ جماعة قالوا لأمير المؤمنين عليه السلام: إنّا نريد أن نزوّج فلاناً فلانة، ونحن نريد أن نخطب، فقال: وذكر خطبة تشتمل على حمد الله والثناء عليه، والوصيّة بتقوى الله»[1].

وعن علي بن الحسين عليه السلام: إنّه ما كان يزيد على أن يقول: «الحمد لله، وصلّى الله على محمد وآله ونستغفر الله، وقد زوجناك على شرط الله»[2].

وروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال في خطبة النكاح: «الحمد لله نستعينه، ونستغفره، ونعوذ من شرور أنفسنا، من يهدِهِ الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لاشريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله...»[3].

١٧ ـ التحميد عند تظاهر النعم:

عن أبي عبدالله، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظهرت عليه النعم فليكثر الحمد لله...»[4].

وعن أبي عبدالله عليه السلام: «ما أنعم الله على عبد

---

(١) الوسائل ١: ٣٠٧، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩، الباب ٢٧ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

(٤) انظر المسالك ٧: ١٩.

(١) الوسائل ٢٠: ٩٧، الباب ٤٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٠: ٩٦، الباب ٤١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٣) سنن أبي داود ٢: ٢٠٤، باب في خطبة النكاح، الحديث ٢١١٨.

(٤) الوسائل ٧: ١٧٤، الباب ٢٢ من أبواب الذكر، الحديث الأوّل.

بنعمة بالغة مابلغت فحمد الله عليها، إلّا كان حمده لله أفضل من تلك النعم وأعظم وأوزن»[١].

وعنه عليه السلام قال: «ما أنعم الله على عبد نعمة فعرفها بقلبه وجهر بحمد الله عليها، ففرغ منها حتى يؤمر له بالمزيد»[٢].

١٨ ـ التحميد عند المصائب:

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا ورد عليه أمر يسرّه، قال: الحمد لله على هذه النعمة،وإذا ورد عليه أمر يغتم به، قال: الحمد لله على كلّ حال»[٣].

وعن أبي عبدالله عليه السلام: «كان يقول عند المصيبة: الحمد لله الذي لم يجعل مصيبتي في ديني...»[٤].

وعن أبي جعفر عليه السلام: «انقلع ضرس من أضراسه فوضعه في كفّه ثمّ قال: الحمد لله...»[٥].

١٩ ـ التحميد على الإسلام:

عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: من رأى يهوديّاً أو نصرانيّاً أو مجوسيّاً، أو واحداً على غير ملّة الإسلام، فقال: الحمد لله الذي فضّلني عليك بالإسلام ديناً، وبالقرآن كتاباً، وبمحمد صلى الله عليه وآله نبيّاً، وبعليّ إماماً، وبالمؤمنين إخواناً، وبالكعبة قبلة، لم يجمع الله بينه وبينه في النار أبداً»[١].

٢٠ ـ التحميد على العافية عند رؤية المبتلى:

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من نظر إلى ذي عاهة أو من قد مُثّل به، أو صاحب بلاءٍ، فليقل سرّاً في نفسه من غير أن يسمعه: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به، ولو شاء فعل ذلك بي، ثلاث مرّات، فإنّه لايصيبه ذلك البلاء أبداً»[٢].

٢١ ـ التحميد عند النظر إلى المرآة:

عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: إنّ الله عزّوجل أوجب الجنّة لشابٍّ كان يكثر النظر في المرآة، فيكثر حمد الله على ذلك»[٣].

٢٢ ـ التحميد قبل الدعاء:

عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ـ في حديث ـ: «إذا أردت أن تدعو الله فمجّده، واحمده، وسبّحه،وهلّله،واثن عليه، وصلّ على النبي صلى الله عليه وآله، ثمّ

---

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٧٥، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٣: ٢٤٧، الباب ٧٣ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(١) الوسائل ١٢: ٦٤، الباب ٣٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٦٥، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٧: ١٧٣، الباب ٢١ من أبواب الذكر، الحديث الأوّل.

سَل تُعْطَ»[١].

وعنه عليه السلام: «إنّ في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ المِدحة قبل المسألة،فإذا دعوت الله عزوجل فمجّده، قلت: كيف أُمجّده؟ قال: تقول: يامن هو أقرب إليّ من حبل الوريد، يافعّالاً لما يريد، يامن يحول بين المرء وقلبه، يامن هو بالمنظر الأعلى، يامن ليس كمثله شيء»[٢].

٢٣ ـ التحميد في شهر رمضان:

عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «رمضان شهر الله، استكثروا فيه من التهليل، والتكبير، والتحميد، والتسبيح...»[٣].

٢٤ ـ التحميد في اليوم والليلة:

ورد في بعض الروايات استحباب التحميد في اليوم والليلة بألفاظ مختلفة، منها:

ـ ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحمد الله في كل يوم ثلاثمئة مرّة وستين مرّة»[٤].

ـ وما ورد عنه عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في حديث ـ: «من حمد الله مئة مرّة كان أفضل من حملان مئة فرس في سبيل الله...»[٥].

ـ وما ورد عنه عليه السلام، قال: «من قال أربع مرّات إذا أصبح: الحمد لله رب العالمين، فقد أدّى شكر يومه، ومن قالها إذا أمسى فقد أدّى شكر ليلته»[١].

٢٥ ـ التحميد عند السفر وركوب الدابّة:

روي: أنّ علياً عليه السلام ركب، فلمّا وضع رجله في الركاب،قال: «بسم الله، فلما استوى على الدابّة قال: الحمد لله الذي أكرمنا وحملنا في البرّ والبحر، ورزقنا من الطيبات، وفضّلنا على كثير ممّن خلق تفضيلاً ﴿سُبْحانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾[٢] ثمّ سبح الله ثلاثاً، وحمد الله ثلاثاً، ثمّ قال: رب اغفر لي، فإنّه لايغفر الذنوب إلاّ أنت، ثمّ قال: كذا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا رديفه»[٣].

٢٦ ـ التحميد في كلّ مورد استحبت فيه التسبيحات الأربعة:

المقصود من التسبيحات الأربعة هو قول: «سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلاّ الله، والله أكبر».

فكلّ مورد استحبت فيه هذه التسبيحة استحبّ فيه التحميد أيضاً، فمن ذلك:

---

(١) الوسائل ٧: ٨١، الباب ٣١ من أبواب الدعاء، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٨٠، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٠: ٣١٨، الباب ١٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢٩.

(٤) الوسائل ٧: ١٧١، الباب ١٨ من أبواب الذكر، الحديث ٢.

(٥) الوسائل ٧: ١٨٣، الباب ٣٠ من أبواب الذكر، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٧: ١٧٢، الباب ١٩ من أبواب الذكر، فيه حديث واحد.

(٢) الزخرف: ١٣.

(٣) الوسائل ١١: ٣٩٠، الباب ٢٠ من أبواب آداب السفر، الحديث ٦.

١ ـ التسبيحات الأربعة في صلاة جعفر الطيّار[١].

٢ ـ التسبيحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّات والأخيرة من الثلاثية[٢].

٣ ـ التسبيحات الأربعة بعد كل فريضة[٣].

٤ ـ استحباب الاتيان بالتسبيحات الأربعة عقيب كل صلاة مقصورة ثلاثين مرّة[٤].

٥ ـ وموارد أُخر[٥].

٢٧ ـ التحميد في تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام:

روى الخاصّة والعامّة التسبيح الذي علّمه رسول الله صلى الله عليه وآله لفاطمة الزهراء عليها السلام، وهو يتضمن أربعاً وثلاثين تكبيرة، وثلاثاً وثلاثين تحميدة، وثلاثاً وثلاثين تسبيحة، ولكنهم اختلفوا في ترتيب هذه الأذكار، وما هو المقدّم منها وما هو المؤخّر[٦].

(١) الوسائل ٨: ٤٩، الباب الأوّل من أبواب صلاة جعفر، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٣، الباب ٥١ من أبواب القراءة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٦: ٤٥٣، الباب ١٥ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ٨: ٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١ و ٢.

(٥) مستدرك الوسائل ٦: ٣٨١، الباب ٤٣ من أبواب بقية الصلاة المندوبة، الحديث ٤، وراجع عنوان «تسبيح».

(٦) انظر الوسائل ٦: ٤٤٤ - ٤٤٦، الباب ١٠ و ١١ من أبواب التعقيب، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٣٢٠، باب التعقيب، الحديث ٩٤٧، وعلل الشرائع: ٣٦٦، الباب ٨٨، وصحيح البخاري ٢: ١٩٠، باب أنّ الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وآله.

٢٨ ـ التحميد في كلّ مورد استحب فيه الذكر المطلق:

بما أنّ التحميد من مصاديق الذكر المطلق، فكلّ مورد استحبّ فيها الذكر يصدق فيه استحباب التحميد أيضاً، لأنّه إذا أتى به صدق بأنّه أتى بالذكر، فمن أمثلته:

ـ تحميد المأموم عند عدم قراءته خلف الإمام، بناءً على عدم وجوب الإنصات للاستماع، كما تقدّم تفصيله في عنوان «استماع».

ـ تحميد الحائض في مصلّاها في أوقات الصلوات، بدلاً عنها[١].

ـ تحميد الله قبل الاستخارة، فإنّ الأفضل تقديم تحميد الله وتمجيده والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وآله قبل الاستخارة[٢].

ـ استثناء الذكر حال التخلّي من كراهة الكلام حاله، بل يستحب ومن جملته التحميد، كما يأتي في عنوان «تخلّي».

ـ التحميد بعد الانتهاء من الطعام، كما تقدّم في عنوان «أكل».

ـ وغير ذلك.

(١) انظر العروة الوثقى ١: ٥٨٦ - ٥٨٧، فصل في أحكام الحائض، المسألة ٤١، والمستمسك ٣: ٣٦٨ - ٣٧٠.

(٢) انظر العروة الوثقى ٤: ٣٢٤، آداب السفر.

تحنّك

لغــة:

التلحّي، وهو: أن تدار العـمامة مـن تـحت الحنك[١].

والحــنك: مـاتحت الذقـن مـن الإنسـان وغيره[٢].

ويطلق أيضاً على الأعلى من داخـل الفـم، والأسفل منه في طرف مقدم اللحيين[٣].

والإسدال: الإرسـال[٤]، وإسـدال العـمامة: إرسالها. وقيل: الصحيح: سدل العمامة[٥].

ويقابلهما الاقتعاط والطابقيّة.

والاقتعاط هو: شد العمامة على الرأس من غير إدارة تحت الحنك[٦].

والطابقيّة: العمامة التي لاحنك لها[٧].

وقيل: الطابقية هي الاقتعاط[٨].

(١) انظر: الصحاح والقاموس المحيط: «حنك».

(٢) انظر الصحاح: «حنك».

(٣) انظر: القاموس المحيط، ومجمع البحرين: «حنك».

(٤) انظر القاموس المحيط: «سدل».

(٥) انظر مجمع البحرين: «سدل».

(٦) انظر: الصحاح والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «قعط».

(٧) انظر مجمع البحرين: «طبق».

(٨) انظر: القاموس المحيط، ومجمع البحرين: «طبق».

اصطلاحاً:

اسـتخدم الفـقهاء العـناوين الأربـعة المتقدّمة،وهـي: التـحنّك والإسـدال، والاقـتعاط والطابقيّة.

ـ فالتحنّك هو: إدارة جزءٍ من العمامة تحت الحنك[١].

وقيل: يتحقّق ذلك بادارة أحـد طـرفيها أو وسطها[٢].

وقيل: يتحقّق بذلك مع غـرزه فـي الطـرف الآخر من العمامة[٣].

ـ والإسدال هو: إرسال طرف العمامة على الصدر، أو على القفا من الخلف[٤].

ـ والاقتعاط هو: أن لايدير شيئاً من العمامة تحت ذقنه[٥].

ـ والطابقيّة هي: العمامة التي لاحنك لها[٦].

وقيل باتحاد الأخيرين كما تقدّم.

(١) انظر: جامع القاصد ٢: ١١٠، وروض الجـنان ٢: ٥٦٢، والمسالك ١: ١٦٩، والمدارك ٣: ٢٠٧، وكشـف اللـثام ٣: ٢٦٢ و...

(٢) انظر: البحار، كما سيأتي، والمـدارك ٣: ٢٠٧، ومسـتند الشيعة ٤: ٣٨٣.

(٣) انظر: البحار، كما سيأتي، وغنائم الأيام ٢: ٣٥٢.

(٤) انظر: البحار، كما سيأتي، والحدائق ٧: ١٢٨.

(٥) انظر: التذكرة ٢: ٥٠٦، ومستند الشيعة ٤: ٣٨٣.

(٦) انظر مجمع البحرين: «طبق».

هل الإسدال والتحنّك أمرٌ واحد أم لا؟

الظاهر من كلمات الفقهاء واللغويين أنّ الإسدال والتحنّك أمران مختلفان، كما تقدّم ،ولكن حاول المجلسي بأن يوحّد بينهما ليجمع بين الروايات الآمرة بالتحنك والآمرة بالإسدال، فقال: «... ولنرجع إلى معنى التحنّك، فالظاهر من كلام بعض المتأخرين هو: أن يدير جزءاً من العمامة تحت حنكه، ويغرزه في الطرف الآخر، كما يفعله أهل البحرين في زماننا، ويوهمه كلام بعض اللغويين أيضاً.

والذي نفهمه من الأخبار هو إرسال طرف العمامة من تحت الحنك وإسداله، كما مرّ في تحنيك الميّت، وكما هو المضبوط عند سادات بني الحسين عليه السلام، أخذوه عن أجدادهم خلفاً من سلف، ولم يذكر في تعمّم الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام إلّا هذا...»[1].

ثمّ ذكر أخبار السدل وكلام اللغويين.

ولكن ردّ عليه المتأخرون عنه، خاصّة صاحب الحدائق[2] وصاحب الجواهر[3] بعدم صدق التحنّك لغة وعرفاً على الإسدال، وذكرا طرقاً أُخر للجمع بين الروايات سنشير إليها.

(١) البحار ٨٠: ١٩٥، كتاب الصلاة، باب الرداء وسدله، ذيل الحديث ٣.

(٢) انظر الحدائق ٧: ١٣٠ - ١٣٤.

(٣) انظر الجواهر ٨: ٢٤٩ - ٢٥٠.

الأحكام:

يقع الكلام في حكم التحنك مطلقاً، والتحنّك في خصوص الصلاة، على النحو الآتي:

أوّلاً - حكم التحنّك مطلقاً:

المعروف بين الفقهاء[1] استحباب التحنّك مطلقاً، بل صرّح بعضهم بأنّ روايات التحنّك عامّة ولم ترد في خصوص الصلاة.

قال الشيخ بهاء الدين العاملي بالنسبة إلى التحنّك في الصلاة: «والحاصل: أنّ الأحاديث خالية عمّا يدل على ذلك، ولعلّ حكمهم في كتب الفروع بذلك مأخوذ من فتاوى ابن بابويه،فإنّ الأصحاب كانوا يتمسّكون بما يجدونه في كلامه عند إعواز النصوص، وينزلون ما يفتي بمنزلة ما يرويه... والأولى المواظبة على التحنّك في جميع الأوقات. ومن لم يكن متحنّكاً وأراد أن يصلّي بحنك، فالأولى له أن يقصد عند التحنّك أنّه مستحب في نفسه، ثمّ يصلّي فيه، لا أنّه مستحب لأجل الصلاة»[2].

وقال الأردبيلي أيضاً: «وليس للصلاة فيها ذكر، ومع ذلك فالعجب من الصدوق الحكم

(١) انظر: المنتهى ٤: ٢٥١، والذكرى ٣: ١٣، والروضة البهية ١: ٥٣٠، وروض الجنان ٢: ٥٦٣، والرياض ٣: ٢١٢، والجواهر ٨: ٢٤٣.

(٢) الحبل المتين: ١٨٨.

بالبطلان بدونه...»[١].

ويدلّ على استحباب التحنّك مطلقاً النصوص، مضافاً إلى دعوى الإجماعات المستفيضة[٢] في المسألة، فمن تلك النصوص:

ـ ما روي عن جعفر بن محمد،عن أبيهﷺ: «أنّ رسول اللهﷺ قال: الفرق بيننا وبين المشركين في العمائم، الالتحاء بالعمائم»[٣].

ـ وفي مرسل الصدوق عنهﷺ: «الفرق بين المسلمين والمشركين التلحّي بالعمائم»[٤].

وعلّق عليه الصدوق قائلاً: «وذلك في أوّل الإسلام وابتدائه».

أقول: والمقصود من المشركين هم مشركوا العرب، حيث كانت العمائم فيهم متداولة.

ـ وعن أبي عبداللهﷺ قال: «من اعتمّ فلم يُدر العمامة تحت حنكه فأصابه ألم لا دواء له، فلا يلومنّ إلّا نفسه»[٥].

ـ ومثله مرسلة ابن أبي عمير[٦].

(١) مجمع الفائدة ٢: ٩٠.

(٢) انظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل من العمود الثاني في الصفحة المتقدّمة.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٣، الباب ٢٦ من أبواب المصلّي، الحديث ١٠.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٨.

(٥) المصدر المتقدّم: ٤٠١، الحديث ٢.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

روايات الإسدال:

تقدّم أنّ الإسدال والتحنّك أمران مختلفان، وتقدّم استحباب التحنّك عن قريب، لكن يبقى أنّ هناك روايات دلّت على كيفيّة تعمّم النبيﷺ والأئمةﷺ، وفيها أنّهمﷺ كانوا يسدلون طرف العمامة على الصدر وعلى الخلف، منها:

ـ ما روي عن أبي الحسنﷺ، قال: «... اعتم رسول اللهﷺ فسدلها من بين يديه ومن خلفه»[١].

ـ وعن أبي عبداللهﷺ قال: «عمّم رسول اللهﷺ عليّاًﷺ بيده فسدلها من بين يديه، وقصّرها من خلفه قدر أربع أصابع...»[٢].

ـ وجاء في صلاة الإمام الرضاﷺ صلاة العيد بطلب من المأمون: «... فاغتسل وتعمّم بعمامة بيضاء من قطن، ألقى طرفاً منها على صدره، وطرفاً بين كتفيه...»[٣].

ـ وروي: «بعث رسول اللهﷺ يوم غدير خم إلى عليﷺ فعمّمه وأسدل العمامة بين كتفيه...»[٤].

ـ وروي: «أنّ علي بن الحسينﷺ دخل المسجد وعليه عمامة سوداء، قد أرسل طرفيها بين

(١) الوسائل ٥: ٥٥، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٦، الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم: ٥٧، الحديث ١١.

كتفيه»(١).

الجمع بين روايات التحنّك والإسدال:

اختلف الفقهاء في كيفية الجمع بين روايات التحنّك وروايات الإسدال،فذكروا وجوهاً للجمع بينها نشير إليها فيما يأتي:

الأوّل ـ ما ذكره صاحب الوسائل[٢] وصاحب الحدائق[٣]: من أنّ روايات التحنّك على طوائف، فبعضها وارد في استحبابه في السفر، وبعضها في السعي لقضاء الحاجة، وبعضها بمجرّد التعمّم.

وروايات الإسدال لا تنافي الطائفتين الأوليتين، لأنّهما خاصّتان، ولامنافاة بين العامّ والخاصّ،فتبقى المنافاة بين الطائفة الثالثة وروايات الإسدال، فتحمل روايات التحنّك على حالة التعمّم بمعناه الحدثي ـ أي فعل التعمّم ـ لا الاسمي، ولا تدلّ على لزوم التحنّك دائماً، وعندئذٍ لاتكون منافية لروايات الإسدال.

الثاني ـ إرجاع أخبار التحنّك إلى الإسدال، والقول باتّحادهما في الواقع، كما تقدّم عن المجلسي في البحار[٤].

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٩.

(٢) الوسائل ٤: ٤٠٣، ذيل الحديث ١٢ من الباب ٢٦ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) الحدائق ٧: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٤) تقدّم في الصفحة ١٥٣.

الثالث ـ تخصيص استحباب السدل برسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من ولده، واستحباب التحنّك بغيرهم، كما هو الظاهر من الرياض[١].

الرابع ـ التخيير بين التحنيك والسدل، وكراهة الإقتعاط المقابل لهما ، كما هو الظاهر من صاحب الجواهر[٢]، واحتمله صاحب الرياض[٣].

الخامس ـ عدم المنافاة بين السدل والتلحّي، فهما يجتمعان، بأن يتلحّى ولو ببعض العمامة ويسدل بعد ذلك، وهو الظاهر من صاحب كشف اللثام[٤]، والنراقي[٥]، واحتمله صاحب الجواهر[٦].

السادس ـ التحنّك بما يراد فيه التخشّع والسكينة، والسدل بما يراد فيه الترفّع والاختيال، كالحرب، كما هو الظاهر من صاحب كشف اللثام أيضاً[٧].

(١) انظر الرياض ٣: ٢١٣.

(٢) انظر الجواهر ٨: ٢٤٥.

(٣) انظر الرياض ٣: ٢١٣.

(٤) انظر كشف اللثام ٣: ٢٦٤.

(٥) انظر مستند الشيعة ٤: ٣٨٤.

(٦) انظر الجواهر ٨: ٢٥١.

(٧) انظر كشف اللثام ٣: ٢٦٣، ونقله عن الوزير منصور بن الحسين الآبي في نثر الدرر ١: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

هل تتأدّى السنّة بالتحنّك حال التعمّم؟

تقدّم[1] عن صاحب الوسائل وصاحب الحدائق: أنّ السنّة تتأدّى بالتحنّك حال فعل التعمّم ـ أي التعمّم الحدثي لا الاسمي ـ واحتمله صاحب كشف اللثام[2] أيضاً.

لكن استغرب صاحب الجواهر من ذلك؛ لأنّ ظاهر الروايات هو التحنّك الدائم بقرينة ما ورد: من أنّه الفارق بين المسلمين والمشركين، وأنّه ضد الطابقيّة والاقتعاط المنهي عنهما ونحو ذلك[3].

هل تتأدّى السنّة بالتحنّك بغير العمامة؟

قال جماعة من الفقهاء[4]: إنّ التحنّك والتلحّي في اللغة والعرف هو إدارة جزءٍ من العمامة تحت الحنك.فلا تتأدى السنّة بالتحنّك بغيرها.

ولكن تردّد في ذلك بعضهم[5]، واحتمل بعض آخر جواز ذلك[6]، بل جزم به بعض ثالث[7]، خاصّة إذا كان بحيث لا يميّز كون الحنك من غير العمامة.

ثانياً ـ حكم التحنّك في الصلاة:

تقدّم[1] عن الشيخ البهائي قوله: بأنّ روايات التحنّك مطلقة ولم يرد فيها التحنّك في خصوص الصلاة، فمن أراد أن يصلّي بحنك، فالأولى أن يقصد أنّه مستحب في نفسه.

لكنّ سائر الفقهاء بين من قال باستحباب التحنّك في الصلاة[2]، ومن قال بكراهة تركه، وهم الأكثر، بل ادعي شهرته[3]، بل عدم الخلاف فيه[4]، بل الاتفاق والإجماع عليه[5].

لكن قال العلّامة في المختلف: «قال أبو جعفر بن بابويه رحمه الله تعالى: لايجوز للمعتمّ أن يصلّي إلّا وهو متحنّك، والمشهور الاستحباب»[6].

إلّا أنّ الصدوق لم يصرّح ـ كما قال الفقهاء ـ بذلك، بل إنّما قال في الفقيه: «سمعت مشايخنا (رضي الله عنهم) يقولون: لايجوز الصلاة في الطابقيّة، ولا يجوز للمعتم أن يصلّي إلّا

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٥٥.

(٢) انظر كشف اللثام ٣: ٢٦٣.

(٣) انظر الجواهر ٨: ٢٤٥.

(٤) انظر المسالك ١: ١٦٩، والمدارك ٣: ٢٠٧، والرياض ٣: ٢١٢، ومستند الشيعة ٤: ٣٨٣، والجواهر ٨: ٢٤٤، وغيرها.

(٥) انظر: الذكرى ٣: ١٤، وجامع المقاصد ٢: ١١٠.

(٦) انظر كشف اللثام ٣: ٢٦٢.

(٧) انظر الرسائل العشر (لابن فهد الحلّي): ٦٨.

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٥٣.

(٢) انظر: التذكرة ٢: ٤٥١، ونهاية الإحكام ١: ٣٦٧، والذكرى ٣: ١٢، وروض الجنان ٢: ٥٦٢، و...

(٣) انظر: المختلف ٢: ٩٥، والحدائق ٧: ١٢٥.

(٤) انظر: المدارك ٣: ٢٠٥، والجواهر ٨: ٢٤٢.

(٥) انظر: المعتبر: ١٥٣، والمنتهى ٤: ٢٥٠، والرياض ٣: ٢١١، ومستند الشيعة ٤: ٣٨٢.

(٦) انظر المختلف ٢: ٩٥.

وهو متحنّك»[١].

ولعلّ النسبة من جهة استبعاد مخالفته لرأي مشايخه؛ لأنّهم لايقولون بغير دليل[٢].

وعكس بعض الفقهاء[٣] واستفاد من ذلك مخالفة رأيه لرأي مشايخه، لأنّه لو كان موافقاً لهم لم يسنده إليهم.

واستدلوا على أصل الحكم وهو كراهة ترك التحنّك في الصلاة ـ مضافاً إلى دعوى الاتفاق والاجماع ـ بالنبوي المرسل: «من صلّى بغير حنك فأصابه داءٌ لا دواء له، فلا يلومنّ إلّا نفسه»[٤]، ومثله المرسل الآخر[٥].

وجعل النراقي[٦] دعوى الإجماعات المتكررة جابراً لضعف الخبرين، وأيّده بنقل الصدوق عن مشايخه: «لايجوز الصلاة في الطابقيّة، ولا يجوز للمعتم أن يصلّي إلّا وهو متحنّك»، وإطلاقات كراهة التعمّم من دون حنك.

هل الحكم مختصٌّ بمن صلّى معتماً؟

صرّح بعض الفقهاء[٧] بأنّ استحباب التحنّك في الصلاة أو كراهة تركه، إنّما هو بالنسبة إلى من صلّى معتماً، أما من لم يعتمّ في الصلاة، فلا كراهة في حقّه؛ لعدم تعمّمه أصلاً.

وهذا ـ كما قيل[١] ـ هو مقتضى كلام أكثر الفقهاء.

ولكن استجود النراقي[٢] أن تكون كراهة ترك التحنّك في الصلاة عامّة للمعتم وغيره، أما في غير الصلاة فالكراهة مختصّة بالمعتم.

هل الرياء في التحنّك مبطلٌ للصلاة؟

صرّح بعض الفقهاء ـ كالشيخ الأنصاري وغيره ـ بأنّ الرياء في بعض الخصوصيات الخارجة عن الفرد من حيث الوجود لم يقدح وإن انتزع عنه صفة قائمة بالفرد، كالتحنّك في الصلاة[٣].

وقال السيّد اليزدي عند بيان أقسام ما يتحقّق معه الرياء: «التاسع أن يكون في بعض الأعمال الخارجة عن الصلاة، كالتحنّك حال الصلاة، وهذا لا يكون مبطلاً إلّا إذا رجع إلى الرياء

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٥.

(٢) انظر الجواهر ٨: ٢٤٣.

(٣) انظر مستند الشيعة ٤: ٣٨٥.

(٤) عوالي اللآلي ٤: ٣٧ الحديث ١٢٨.

(٥) المصدر المتقدّم ٢: ٢١٤، الحديث ٦.

(٦) انظر مستند الشيعة ٤: ٣٨٣.

(٧) انظر: مجمع الفائدة ٢: ٩٠، والجواهر ٨: ٢٥٢.

(١) قاله النراقي في المستند ٤: ٣٨٤.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) انظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٠٤، والمستمسك ٢: ٤٧٥، و ٦: ٢٥، والتنقيح (الطهارة) ٥: ١٩، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٣: ٤٣.

في الصلاة متحنّكاً»[1].

ولكن قال النائيني: «الذي يظهر من الأخبار هو بطلان العبادة بأدنى شائبة الرياء، سواء كان في جـزئها، أو شرطها، أو وصفها، واجباً كان أو مستحباً، حتى في مثل التحنّك، مما له دخل في العبادة بوجه من الوجوه»[2].

ما يتأكد استحباب التحنّك له:

صرّح بعض الفقهاء[3] بتأكّد استحباب التحنّك عند الخروج للحاجة، أو السفر؛ لما دلّت عليه بعض الروايات، مثل:

ـ رواية عمار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من خرج في سفر فلم يدر العمامة تحت حنكه، فأصابه ألم لا دواء له، فلا يلومنّ إلّا نفسه»[4].

ـ ومرسلة الصدوق عنه عليه السلام: «إنّي لأعجب ممّن يأخذ في حاجة وهو معتمّ تحت حنكه، كيف لا تقضى حاجته؟!»[5].

وأضاف الشهيد الأوّل[1] تأكد استحبابه لإمام الجماعة أيضاً.

وقال الحلبي[2] بلزومه له ولإمام الجمعة، لكنّه أراد بذلك تأكّده، لا وجوبه.

هل التحنّك في زماننا من لباس الشهرة؟

قال المحدّث الكاشاني عند عدّ مكروهات لباس المصلّي: «.. والعمامة التي لا حنك لها، والظاهر من أكثر الروايات عدم اختصاصها بالصلاة، بل التحنّك سنّة مطلقاً إلّا أنّه تُرك اليوم[3] بحيث صار من لباس الشهرة المنهي عنه»[4].

ويظهر من المحقّق القمي موافقته له[5].

وقال كاشف الغطاء عند عدّ مكروهات الألبسة: «ومنها ما فيه شُهرة، من لباس، أو زينة، أو دابّة ولو كان مستحبّ الأصل، كالعصى والحنك مِن غير مَن به القُدوة. وقد تبلغ الشهرة مبلغاً يبعث على التحريم؛ لأنّ الشهرة خيرها وشرها في النار[6]...»[7] ثمّ ذكر بعض روايات الشهرة.

---

(١) العروة الوثقى ٢: ٤٤٤، فصل في النيّة، المسألة ٨/ التاسع.
(٢) كتاب الصلاة (بتقرير الكاظمي) ٢: ٣٨.
(٣) انظر: الدروس ١: ١٥١، والذكرى ٣: ٧٢ و ٤: ٣٣٨، والحبل المتين: ١٨٧، والجواهر ٨: ٢٥١.
(٤) الوسائل ٤: ٤٠٢، الباب ٢٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٥.
(٥) الوسائل ٤: ٤٠٣، الباب ٢٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٧.

---

(١) انظر الذكرى ٣: ٧٢.
(٢) انظر الكافي في الفقه: ١٤٤ و ١٥١.
(٣) توفي الكاشاني سنة ١٠٩١ هـ. ق.
(٤) مفاتيح الشرائع ١: ١١١، المفتاح ١٢٦.
(٥) انظر غنائم الأيام ٢: ٣٥٥.
(٦) انظر روايات الشهرة في الوسائل ٥: ٢٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام اللباس.
(٧) كشف الغطاء ٣: ٣٥ ـ ٣٦.

وأمّا صاحب الجواهر فقد اعتبر روايات الشهرة معارضة لروايات التحنّك على نحو العموم والخصوص من وجه، ومعناه إجراء قواعد التعارض في محلّ الاجتماع الذي هو التحنّك الموجب للشهرة.

ثمّ نفى التعارض، لأنّ روايات التحنّك ناظرة إلى التحنّك في حدّ ذاته ومع غض النظر عن الشهرة، فإذا حصلت الشهرة فرواياتها مقدّمة على روايات التحنّك[1].

لكن ردّ النراقي على كلام المحدّث الكاشاني بـ:

ـ منع كونه من لباس الشهرة، ولو كان للزم تحريمه، وهو خلاف إجماع الإماميّة على عدم تحريمه.

ـ أنّه لو أوجب الاشتهار رفع الحكم الشرعي، لسرى الأمر إلى أكثر المستحبات ،بل الواجبات؛ لأنّ الشهرة لاتنحصر في اللباس، إذ الشهرة خيرها وشرها في النار، وذلك يؤدّي إلى انطواء الشريعة بتداول خلافها[2].

تحنيك الميّت:

تحنيك الميّت هو وضع طرفي العمامة على صدره، الجانب الأيمن على الأيسر، والأيسر على الأيمن من الصدر[1].

والعمامة مستحبّة للميت الرجل[2].

راجع: تكفين.

مظان البحث:

أكثر ما يبحث عن التحنّك في أحكام اللباس، وأحكام لباس المصلّي، وآداب الصلاة، والجماعة.

وفي تكفين الميّت.

وربما يتعرّض له في موارد متفرّقة أُخر.

(١) انظر الجواهر ٨: ٢٥٣.

(٢) انظر مستند الشيعة ٤: ٣٨٥.

تحنيط

لغة:

استعمال الحنوط للميّت، والحنوط والحِناط ـ كرسول وكتاب ـ هو: ما يخلط من الطيب لأكفان الموتى وأجسامهم خاصّة[3].

اصطلاحاً:

إمساس ـ مسح ـ مساجد الميّت السبعة

(١) العروة الوثقى ٢: ٧٣ ـ ٧٤، فصل في مستحبات الكفن.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) انظر: النهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «حنط».

بالحنوط[1]، وهو الكافور،كما يأتي.

وقد يطلق على التحنيط الحنوط أيضاً،كقول صاحب الجواهر: «ويجب الحنوط على المشهور»[2]، أي ويجب التحنيط.

الأحكام:

حكمة تشريع التحنيط:

قال المحقّق الحلّي في وجه تشريع التحنيط: «وكأنّ القصد به ـ والله أعلم ـ تطييب مواضع العبادة، وتخصيصها بمزيد التفضيل»[3].

وبمثله قال العلّامة[4].

الحكم التكليفي للتحنيط:

المشهور شهرة عظيمة كادت أن تكون إجماعاً: أنّ تحنيط الميّت الذي يجب تغسيله وتكفينه واجب وجوباً كفائيّاً[5].

(١) انظر: روض الجنان ١: ٢٨١، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢١، والعروة الوثقى ٢: ٧٩، فصل في الحنوط.

(٢) الجواهر ٤: ١٧٥، وانظر العروة الوثقى ٢: ٧٩، فصل في الحنوط، وفيها: «...الحنوط وهو مسح الكافور» لكن استشكل عليه في المستمسك ٤: ١٨٥، بأنّ ذلك تفسير للتحنيط الذي هو استعمال للحنوط.

(٣) المعتبر: ٧٧.

(٤) انظر التذكرة ٢: ١٧.

(٥) انظر: المنتهى ٧: ٢٢٩، والتذكرة ٢: ١٧، وروض الجنان ١: ٢٨١، والحدائق ٣: ٣٥٨، والجواهر ٤: ١٧٥ و ١٧٦.

لكن مال الأردبيلي إلى القول بالاستحباب، حيث قال: «ولعلّ اختلاف الأخبار دليل على الاستحباب»[1].

واستظهر صاحب كشف اللثام[2] من سلّار[3] القول بالاستحباب، لكن ردّه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة[4]، بأن صدر كلامه يعطي الوجوب وإن كان ذيله ظاهراً في الاستحباب.

وعلى كلّ حال يسقط الوجوب مع التعذّر[5].

وجوب تحنيط من وجب قتله، قبل القتل:

المشهور بين الفقهاء[6] أنّ من وجب قتله حدّاً أو قصاصاً يؤمر أوّلاً بالاغتسال غسل الميّت والتحنيط والتكفين، ثمّ يقتل ولا يُغسّل بعد القتل.

وفي إلحاق غيرهما ممّن وجب قتله، بهما خلاف، ففي صورة الإلحاق يشمله الحكم أيضاً.

(١) مجمع الفائدة ١: ١٩٣.

(٢) انظر كشف اللثام ٢: ٢٧٩ – ٢٨٠.

(٣) انظر المراسم: ٤٩.

(٤) انظر: مفتاح الكرامة ١: ٤٤٧.

(٥) انظر: الشرائع ١: ٣٩، والتحرير ١: ١٢١، والتذكرة ٢: ١٨، والقواعد ١: ٢٢٦، والذكرى ١: ٣٧٧، و البيان: ٧٣، والجواهر ٤: ١٨٨ وغيره.

(٦) انظر: المعتبر: ٩٥، والمنتهى ٧: ١٩١، والذكرى ١: ٣٢٩، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٤٢٣، وغيرها.

حكم القطعة المبانة من الميّت:

إن كانت القطعة المبانة هي الصدر، فظاهر كلّ من قال بأنّ حكمه حكم الميّت من وجوب التغسيل والتكفين وغير ذلك[١] هو وجوب التحنيط أيضاً.

لكن استشكل بعضهم[٢] في وجوب التحنيط استناداً لهذه الكلّية؛ لأنّ محلّه المساجد السبعة.

ولذلك اشترط بعضٌ آخر[٣] في وجوبه بقاء محلّه، ولعلّه قول من لم يصرّح بذلك أيضاً.

قال صاحب الجواهر مشيراً إلى ذلك كلّه: «... بل قد يُشعر الاقتصار على التغسيل والتكفين والدفن والصلاة فيما سمعت من النصوص بعدم وجوب التحنيط، فمن هنا اتجه ما عن الشهيد وتبعه جماعة ممّن تأخّر عنه: من أنّه لا إشكال في الوجوب مع وجود المحلّ، كما لا إشكال في عدمه مع عدمه.

ولعلّه على الأوّل ينزّل ما عن الشيخ[١] وسلّار[٢] ـ كما استظهره بعضهم[٣] منهما ـ نعم لا يشترط اجتماع جميعها، فيوضع الحنوط على الموجود منها، بل في جامع المقاصد: أنّه لو وُجد عضو من المساجد كاليد حنّطت[٤]»[٥].

هذا إذا كانت القطعة المبانة الصدر.

وأمّا إذا كانت غير الصدر، فإن كان فيها عظم، فحكمها حكم الصدر[٦]، ويأتي فيها البحث المتقدّم.

وإن لم يكن فيها عظم فحكمها حكم السقط لدون أربعة أشهر[٧] لا يجب فيها التغسيل والتكفين، فلا يجب التحنيط بطريق أولى.

حكم السقط:

السقط إذا كان لدون أربعة أشهر فلا يجب

---

(١) انظر: مفتاح الكرامة ١: ٤١٣، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٤٠٧.

(٢) انظر: نهاية الإحكام ٢: ٢٣٤، والتذكرة ١: ٣٧١، والقواعد ١: ٢٢٢، وإيضاح الفوائد ١: ٥٨، وروض الجنان ١: ٣٠١.

(٣) انظر: البيان: ٦٩، وجامع المقاصد ١: ٣٥٨، وكشف اللثام ٢: ٢١١، والحدائق ٣: ٤٢٦، ومستند الشيعة ٣: ١٢٤، والجواهر ٤: ١٠٣، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٤١١، والمستمسك ٤: ١١٧.

(١) انظر المبسوط ١: ١٨٣.

(٢) انظر المراسم: ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) انظر كشف اللثام ٢: ٢٠٨.

(٤) انظر جامع المقاصد ١: ٣٥٩.

(٥) الجواهر ٤: ١٠٣.

(٦) انظر: الجواهر ٤: ١٠٦، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٤١١ ـ ٤١٢.

(٧) انظر: الجواهر ٤: ١١٤، ونقل فيه عن المعتبر والتذكرة: أنّه مذهب العلماء كافّة، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

تغسيله ولا تكفينه، بل يلفّ في خرقة ويدفن[١]، وعليه فيسقط تحنيطه بسقوط تكفينه.

وأمّا لو كان لأربعة أشهر فما فوق، فيغسّل، وهل يجب تكفينه أو يقتصر على لفّه في خرقة؟ فيه خلاف.

واختلفوا في وجوب تحنيطه أيضاً على فرض وجوب تكفينه.

قال الشيخ الأنصاري بعد القول بوجوب تكفينه: «... وأمّا التحنيط، ففيه إشكال، وإن حكي عن جماعة[٢] إيجابه كالمصنف[٣]؛ لعدم الدليل عليه إلّا أن يثبت حلول الحياة فيه بحيث يصدق عليه الميّت، فيدخل في العمومات، والاحتياط لا يترك»[٤].

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلى التحنيط: «وهو أحوط إن لم يكن أقوى»[٥].

عدم تحنيط المحرم:

لو مات المحرم فلا يقرب إليه الكافور ولا

---

(١) انظر: مستند الشيعة ٣: ١١٧، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٤٢٠.

(٢) انظر: المبسوط ١: ١٨٠، والمراسم: ٤٦، والجامع للشرائع: ٤٩، والمسالك ١: ٨٣.

(٣) وهو العلّامة الحلّي في إرشاد الأذهان ١: ٢٣٢.

(٤) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٤١٨.

(٥) الجواهر ٤: ١١٣.

طيب آخر، بلا خلاف، بل إجماعاً كما قيل[١]، فلا يجعل في ماء غسله الكافور، ولا يحنّط به؛ لأنّ التحنيط كما تقدّم هو مسح مواضع السجود بالكافور، فإذا وجب إبعاد الكافور عنه، فمعناه عدم جواز تحنيطه أصلاً.

لكن قال العلّامة: «لو مات المحرم لم يجز تغسيله بالكافور، ولايجوز أن يقرّب الطيب أصلاً لا في غسله ولا في حنوطه»[٢].

وهذا الكلام يوحي بجواز التحنيط بغير الكافور والطيب.

لكن تفسيرهم للتحنيط بأنّه مسح مساجد الميّت بالكافور دون غيره حتى من أنواع الطيب يأبى ذلك؛ إذ لا يصدق التحنيط بدون استعمال الكافور، ولعلّه لذلك لم يستفد أحد من كلامه جواز التحنيط بغير الكافور.

عدم تحنيط الشهيد:

قال العلّامة: «الشهيد لا يكفّن ولا يحنّط، بل يدفن بثيابه، ولا نعرف فيه خلافاً بين العلماء»[٣].

---

(١) انظر: المنتهى ٧: ١٧٧، وجامع المقاصد ١: ٣٩٨، وكشف اللثام ٢: ٣٠٤، والحدائق ١٥: ٤٣٠، ومستند الشيعة ٣: ٢٤٩، والجواهر ٤: ١٨٢.

(٢) المنتهى ١٢: ٢٣، وانظر الصفحة ٢٢٢ ـ ٢٢٣، ونهاية الإحكام ٢: ٢٣٩، والدروس ١: ٣٧٤.

(٣) المنتهى ٧: ٢٥١.

وأمّا من هو الشهيد الذي لا يغسّل ولا يكفّن، فيرجع فيه إلى عنوان «شهيد».

كيفيّة التحنيط:

يتحقّق التحنيط بوضع الكافور المسحوق على مواضع السجود،أو عليها مع غيرها، كما يأتي.

وهذا المقدار ممّا لا خلاف ولا كلام فيه، لكن اختلفت تعابير الفقهاء، فبعضهم[1] عبّر عن ذلك بوضع الكافور على المواضع، وبعض آخر[2] بمسح المواضع به، وفصّل الشيخ الطوسي[3] فجعل المسح للراحتين والوضع لغيرهما.

مواضع التحنيط:

القدر المتيقّن من المواضع التي يجب تحنيطها هو المساجد السبعة، أي التي يجب وضعها على الأرض عند السجود، وهي: الجبهة، والراحتان، والركبتان، والإبهامان.

وهناك مواضع أُخر وقع الخلاف فيها، وهي:

(١) انظر: المقنعة: ٧٨، والخلاف ١: ٧٠٣، والمهذب ١: ٦١، والوسيلة: ٦٦، والغنية: ١٠٢، والمختصر النافع: ١٣، والمنتهى ٧: ٢٢٩، والذكرى ١: ٣٥٥.

(٢) انظر: شرائع الإسلام ١: ٣٩، والتذكرة ٢: ١٧، والقواعد ١: ٢٢٦، وروض الجنان ١: ٢٨١، والمفاتيح ٢: ١٦٤.

(٣) انظر المبسوط ١: ١٧٩، وتقدمه المفيد في المقنعة: ٧٨.

١ ـ الأنف:

والكلام إمّا في ظاهره، أي طرفه، أو باطنه.

أما طرفه، فقد قيل[1] بوجوب تحنيطه، لأنّه محلّ للسجود عند إرغام الأنف.

وأمّا باطن الأنف، أي المنخرين، فالمعروف كراهة وضع الحنوط فيه كما سيأتي بيانه وبيان رأي الصدوق فيه.

٢ ـ المسامع والعينان والفم:

قال الصدوق بالنسبة إلى الحنوط: «ويجعل الكافور على بصره وأنفه، وفي مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلّها، وعلى أثر السجود منه، فإن بقي منه شيء جعل على صدره»[2].

ونفى عنه البأس العلّامة في المختلف[3]، وارتضاه صاحب المدارك[4] بالنسبة إلى خصوص المسامع والفم.

(١) كما هو الظاهر من: من لايحضره الفقيه ١: ١٤٩، والمقنعة: ٧٨، والكافي في الفقه: ٢٣٧، والمهذب ١: ٦١، والمنتهى ٧: ٢٢٩، وابن أبي عقيل كما في المختلف ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٢) من لايحضره الفقيه ١: ١٤٩، أحكام الميت، ذيل الحديث ٤١٦، وانظر المقنع: ١٨.

(٣) انظر المختلف ١: ٤١١.

(٤) انظر المدارك ٢: ٩٦.

ونسب في مفتاح الكرامة ١: ٤٤٨، ميل الشهيد إليه في الذكرى ١: ٣٥٨، وترجيح الأردبيلي له في مجمع الفائدة ١: ١٩٣، لكن في النسبة تأمّل.

لكنّ المعروف بين سائر الفقهاء[١] هو الكراهة للنهي عنه في روايات أُخر.

وجمع بعضهم[٢] بينها بالقول باستحباب غير المتيقّن وجوبه كالمساجد السبعة وغير المنهي عنه صريحاً، كالفم، والأنف ـ أي داخل المنخرين ـ والبصر، والمسامع[٣].

فيبقى مثل طرف الأنف والمفاصل والصدر والرأس واللحيّة ونحوها فيستحب تحنيطها.

زمان التحنيط:

اختلفوا في زمان التحنيط، فقيل: إنّه بعد التغسيل وقبل التكفين[٤]، وقيل: بعدهما[١]، وقيل: في وسط التكفين، وهؤلاء بين من قال: بعد إلباسه المئزر[٢]، ومن قال: بعد إلباسه القميص والعمامة[٣].

وقيل: لاترتيب، بل يجوز قبل التكفين وبعده وفي أثنائه[٤].

وعلى جميع الأقوال ينبغي أن يكون بعد التغسيل قطعاً.

ما يحنّط به:

المعروف من مذهب الإماميّة أنّه لايجوز التحنيط إلّا بالكافور ،قال العلّامة: «لايقوم غير الكافور مقامه عندنا» وقال: «لو تعذّر الكافور سقط الحنوط؛ لعدم تسويغ غيره»[٥].

---

(١) انظر: النهاية: ٣٦، وفيه: «لا يجعل...»، والخلاف ١: ٧٠٣، وفيه: «...ولا يترك على أنفه ولا أذنيه، ولا عينيه...»، وظاهره التحريم، والسرائر ١: ١٦٤، وفيه: «ولا يجعل...»، والمعتبر: ٧٨، وفيه: «يكره أن يجعل في سمعه وبصره شيء من الكافور، وهواختيار الأكثر منّا»، والشرائع ١: ٤٠، وفيه: «يكره...»، وهكذا في الجامع للشرائع: ٥٤، والإرشاد ١: ٢٣١ ـ ٢٣٢، والتحرير ١: ١٢١، والنهاية ٢: ٢٤٩، والدروس ١: ١٠٧، وفيه: «وروي الكراهة،وهي أشهر»، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢٤.

(٢) انظر: الجواهر ٤: ١٨٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢٤.

(٣) هذه أمثلة للمنهي.

(٤) انظر: القواعد ١: ٢٢٦، والبيان: ٧٢، والدروس ١: ١١٠، والذكرى ١: ٣٧٤، وكشف اللثام ٢: ٢٧٩، لكنّه جوّز التخيير أيضاً.

---

(١) انظر: من لايحضره الفقيه ١: ١٥١، وجعله في كشف اللثام ٢: ٢٧٩ أولى.

(٢) انظر: المقنعة: ٧٨، والكافي في الفقه: ٢٣٧،والمراسم: ٥٠، والمبسوط ١: ١٧٩، والنهاية: ٣٦، والوسيلة: ٦٦، والتحرير ١: ١٢٠، والمنتهى ٧: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٣) انظر المهذب ١: ٦١.

(٤) انظر: روض الجنان ١: ٢٨٣، وكشف اللثام ٢: ٢٨٠، والجواهر ٤: ١٧٦، والعروة الوثقى ٢: ٧٩، فصل في التحنيط، والمستمسك ٤: ١٩٠، والتنقيح (الطهارة) ٨: ٤٣٢، والثاني جعل الأولى التحنيط بعد التكفين،والثلاثة المتأخّرة عنه جعلوا الأولى قبل التكفين، والأخير نفى الأولوية.

(٥) التذكرة ٢: ١٨.

وقال النراقي: «يجب أن يكون التحنيط بالكافور، بلا خلاف أجده، للأمر به في الروايات...»[١].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد بيان وجوب التحنيط بالكافور ـ: «هذا كلّه مع الاختيار والتمكّن، وأمّا عند الضرورة عقلاً أو شرعاً يدفن بغير كافور قطعاً كما هو واضح ،ولا بدل له شرعاً؛ للأصل مع خلوّ الأدلّة عن ذلك، بل قد يظهر من المحكي عن التذكرة الإجماع عليه، كما أنّ ظاهر الأدلّة حصر الحنوط بالكافور، كقول الصادق عليه السلام: "الكافور هو الحنوط"[٢]، وقوله عليه السلام: "إنّما الحنوط الكافور"[٣]، ولا ينافي ذلك جواز تطييبه بالذريرة أو بالمسك إن قلنا به؛ لعدم التلازم بين جوازه في نفسه وبدليّته عن التحنيط بحيث يجب مع فقده أو يستحب ،كما هو واضح»[٤].

ويبدو أنّ هذا المقدار ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في تطييب الميّت بغير الكافور.

أمّا الذريرة[٥]، فظاهر النصوص[١] والفتاوى[٢] جواز تطييب الميّت بها.

وأمّا المسك وغيره، فقد جوّزت بعض النصوص[٣] التطييب بها، ونهت عنه نصوص أُخر[٤]، فرجّح بعض الفقهاء[٥] النصوص الناهية وحملها على التحريم، وجمع بعض آخر[٦] بين النصوص وحمل الناهية على الكراهة.

هذا ويظهر من الصدوق جواز تقريب المسك إلى الميّت؛ لأنّه روى في الفقيه عن أبي

---

(١) مستند الشيعة ٣: ٢٤٥.

(٢) و (٣) الوسائل ٣: ١٧ ـ ١٨، الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٧.

(٤) الجواهر ٤: ١٨٨.

(٥) اختلف الفقهاء في الذريرة،فقيل: هو فعيلة بمعنى مفعولة، أي ما يذرّ من الطيب مهما كان، وقيل: إنها خليط من أنواع الطيب يصنع باليمن، وقيل: إنها فتات قصب الطيب الذي يؤتى به من الهند، انظر الجواهر ٤: ٢٢٠ ـ ٢٢٢. ولأجل هذا الاختلاف قال كاشف الغطاء: «الأحوط تركها؛ لاختلافهم في معناها» كشف الغطاء ٢: ٢٧٠.

---

(١) في موثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا كفّنت الميّت، فذر على كلّ ثوب شيئاً من ذريرة وكافور». الوسائل ٣: ٣٥، الباب ١٥ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

(٢) ذكر الذريرة مع الكافور كثير من الفقهاء، بل ربّما أكثرهم، وقال المحقّق في المعتبر: ٧٦: «وقد اتّفق العلماء على استحباب تطيّب الكفن بها».

(٣) الوسائل ٣: ١٩ ،الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديثان ٩ و ١٠.

(٤) المصدر المتقدّم: ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ١١.

(٥) انظر: ظاهر المبسوط ١: ١٧٧، وصريح الوسيلة: ٦٧، والغنية: ١٠٢، وظاهر الجامع للشرائع: ٥٣، وصريح الشرائع ١: ٣٩،والقواعد ١: ٢٢٨،والتحرير ١: ١٢١، وظاهر الدروس ١: ١٠٨، والذكرى ١: ٣٦٠، وجامع المقاصد ١: ٣٨٧، ونسب التحريم إلى المشهور.

(٦) انظر: الخلاف ١: ٧٠٤، والمختصر النافع: ١٣، والمختلف ١: ٤١٢، ونسبه إلى المشهور، والجواهر ٤: ١٨٨ ـ ١٩١، والعروة الوثقى ١: ٤٨١، فصل في الحنوط، مسألة ٤، والمستمسك ٤: ١٩٦ ـ ١٩٧.

الحسن الثالث عليه السلام أنّه سُئل: «هل يقرّب إلى الميّت المسك والبخور؟ قال: نعم»[1].

كما يظهر من السيّد الخوئي الجواز في التنقيح[2] استضعافاً لأدلّة المنع، لكنه يظهر منه في تعليقه على العروة[3] القول بالاحتياط اللزومي بتركه.

استحباب وضع التربة الحسينية في الحنوط:

قال الشهيد الأوّل عند بيان فضل التربة الحسينية: «ويستحب وضعها مع الميّت في قبره وخلطها بحنوطه، رواه الحميري...»[4].

والرواية التي أشار إليها هي: ما رواه الشيخ باسناده إلى محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري، قال: «كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن طين القبر يوضع مع الميّت في قبره، هل يجوز ذلك أم لا؟ فأجاب ـ وقرأت التوقيع ومنه نسخت ـ: توضع مع الميّت في قبره، ويخلط بحنوطه، إن شاء الله»[5].

(١) من لايحضره الفقيه ١: ١٥٣، التكفين، الحديث: ٤٢٤.

(٢) انظر التنقيح (الطهارة) ٨: ٤٤١ ـ ٤٤٥.

(٣) انظر العروة الوثقى ٢: ٨١، فصل في التحنيط.

(٤) الدروس ٢: ١٢، وانظر: الحدائق ٤: ٥٣، وكشف الغطاء ٢: ٢٧٠، والجواهر ٤: ٢٣١، والعروة الوثقى ٢: ٨٢، فصل في الحنوط، المسألة ٩.

(٥) الوسائل ٣: ٢٩، الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

مقدار ما يحنّط به:

نهاية الفضل في الكافور ـ على ماهو المعروف[1] ـ هو: ثلاثة عشر درهماً وثلث.

ويليه في الفضل: أربعة دراهم[2]، أو أربعة مثاقيل[3]، ولكلٍّ منهما قائل.

وقال ابن إدريس في السرائر[4] والعلّامة في المنتهى[5]: إنّ المراد من المثقال هنا هو الدرهم.

ويليه في الفضل: درهم أو مثقال على الخلاف[6]، وقيل: مثقال وثلث[7].

(١) انظر دعوى عدم الخلاف، والشهرة في: الخلاف ١: ٧٠٤، والغنية: ١٠٢، والمعتبر: ٧٧، والكفاية ١: ٣٦، وكشف اللثام ٢: ٢٨٣، والجواهر ٤: ١٨٧، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٢٩.

(٢) انظر: الهداية: ١١١، والمقنعة: ٧٥، والمراسم: ٤٧، والخلاف ١: ٧٠٤، والسرائر ١: ١٦٠، والمعتبر: ٧٧، والشرائع ١: ٣٩، والقواعد ١: ٢٢٧، والبيان: ٧٢ ـ ٧٣، والروضة البهية ١: ١٣٣، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٣٠.

(٣) انظر: من لايحضره الفقيه ١: ١٤٩، ذيل الحديث ٤١٦، والنهاية: ٣٢، والمبسوط ١: ١٧٧، والوسيلة: ٦٦، ونهاية الإحكام ٢: ٢٤١، والمنتهى ٧: ٢٣٠.

(٤) انظر السرائر ١: ١٦٠.

(٥) انظر المنتهى ٧: ٢٣٠.

(٦) انظر المصادر المتقدّمة.

(٧) نسبه الشهيد الأوّل في الذكرى ١: ٣٥٦ إلى الجعفي، وذكره الشهيد الثاني في الروضة ١: ١٣٣.

وأقلّ الواجب، قيل: ما يصدق معه المسح[١]، وقيل: مثقال إلّا أن لا يوجد فيكفي المسمّى[٢].

صفات الكافور المستخدم في التحنيط:

قال ابن إدريس في صفة الكافور: «الذي لم تمسّه النار، الخالص،الخام، الجلال، ومعنى الجلال الجليل، وهو الجيد»[٣].

وقال صاحب الجواهر: «وقضيّة إطلاق الأخبار وكثير من الأصحاب سيّما المتأخرين، بل معقد الإجماعات السابقة: الاكتفاء بمصداق الكافور من غير فرق بين جلاله وغيره، لكنّه يظهر من بعض قدماء الأصحاب وجوب كونه من الأوّل، بل ربما حكي عن أكثر القدماء، والمراد به -كما قيل-: الخام الذي لم يطبخ، وأُرسل عن أبي علي ولد الشيخ[٤]: "أنّ الكافور صمغ يقع من شجر، وكلّما كان جلالاً، وهو الكبار من قطعه، لا حاجة له إلى النار، ويقال له: الخام، وما يقع من

(١) قاله الأكثر.

(٢) انظر من لايحضره الفقيه١: ١٤٩، ومال اليه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة ٤: ٣٢٦.

(٣) السرائر١: ١٦٠.

(٤) هو: أبو علي الحسن بن محمد بن الحسن شيخ الطائفة الطوسي (قدس سرهما)، قرأ على أبيه وسلّار،وكان عالماً فقيهاً محدّثاً، ولُقّب بالمفيد الثاني، وكان حيّاً في ٥١٥. موسوعة طبقات الفقهاء٦: ٧٨.

صغاره في التراب فيؤخذ فيطرح في قدر ويغلى، فذلك لا يجزئ عن الحنوط"»[١].

هل يحتاج التحنيط إلى النيّة؟

قال الشهيد الثاني مشيراً إلى التحنيط والتكفين: «والنيّة معتبرة فيهما، لأنهما فعلان واجبان، لكن لو أخلّ بها لم يبطل الفعل.

وهل يأثم بتركها؟

يحتمله؛ لوجوب العمل، ولايتمّ إلّا بنيّة،لقوله ﷺ: "لا عمل إلّا بنيّة"[٢].

وعدمه أقوى؛ لأنّ القصد بروز هما للوجود،كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...

ولكن لايستتبع الثواب إلّا إذا أُريد بها التقرّب إلى الله تعالى»[٣].

وما قوّاه أخيراً هو المعروف بين الفقهاء.

قال صاحب الجواهر: «ينبغي القطع أيضاً بعدم اعتبار النيّة فيه[٤] وفي التحنيط ونحوهما من أحكام الميّت كحمله ودفنه،ولعلّه بعد ظهور الإجماع من الأصحاب على ذلك؛ لأنّ المفهوم من

(١) الجواهر٤: ١٣٠ - ١٣١.

(٢) الوسائل١: ٤٦، الباب ٥ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث الأوّل.

(٣) روض الجنان١: ٢٨٣.

(٤) أي في التكفين.

الأدلة بروز هذه الأُمور إلى الخارج من غير اعتبار لها...

نعم تعتبر النيّة في حصول الثواب كما في غيرها من الأفعال التي هي كذلك...»[١].

ومثله قال الشيخ الأنصاري[٢].

بل ترقّى الأردبيلي وقال ببراءة الذمة وحصول الثواب لو أتى بالفعل على ماهو المطلوب شرعاً، وإن لم يأت به مع النيّة[٣].

مظان البحث:

كل الأبحاث المتقدّمة يذكرها الفقهاء عند الكلام عن تجهيز الميّت أي بعد الفراغ من التغسيل وعند الكلام عن التكفين.

تحنيك

لغــة :

مضغ شيءٍ من التمر ونحوه ودلك حنك الصبي به[٤].

اصطلاحاً:

هو المعنى اللغوي، أي إدخال شيءٍ من التمر

(١) الجواهر ٤: ١٥٩.

(٢) الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٢٩٧ – ٢٩٨.

(٣) انظر مجمع الفائدة ١: ١٩٦.

(٤) انظر: الصحاح، والمصباح المنير: «حنك».

ونحوه إلى حنك المولود، وهو أعلى داخل الفم[١].

وقيل: يكفي الدلك بكلٍّ من الحنكين؛ للعموم، وإن كان المتبادر من ذلك، الأعلى منهما[٢].

الأحكام:

استحباب تحنيك المولود:

من سنن الولادة تحنيك المولود، وقد حنّك النبي صلى الله عليه وآله الحسن والحسين عليهما السلام عند ولادتهما بالتمر[٣].

ما يستحب التحنيك به:

ذكرت الروايات بعض الأشياء التي يستحب تحنيك المولود بها، وهي:

١ ـ تربة الإمام الحسين عليه السلام:

ويدلّ على ذلك:

ـ ما رواه الحسين بن أبي العلاء، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: حنّكوا أولادكم بتربة الحسين عليه السلام، فإنّها أمان»[٤].

(١) انظر: المسالك ٨: ٣٩٥، والحدائق ٢٥: ٣٨، والجواهر ٣١: ٢٥٣.

(٢) انظر كشف اللثام ٧: ٥٢٦.

(٣) انظر الوسائل ٢١: ٤٠٧، الباب ٣٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ١٤: ٥٢٤، الباب ٧٠ من أبواب المزار، الحديث ٨.

ـ ما روي في الكافي مرسلاً: «حنّكوا أولادكم بماء الفرات وبتربة قبر الحسين عليه السلام، فإن لم يكن فبماء السماء»[1].

٢ ـ التمر:

فقد ورد عن علي عليه السلام أنّه قال: «حنّكوا أولادكم بالتمر، وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله بالحسن والحسين عليهما السلام»[2].

٣ ـ العسل:

فقد جاء في فقه الرضا: «حنّكه بماء الفرات إن قدرت عليه، أو بالعسل ساعة يولد»[3].

٤ ـ ماء الفرات:

ويدلّ عليه النصّ المتقدّم،مضافاً إلى ما رواه يونس عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر عليه السلام ،قال: «يحنّك المولود بماء الفرات...»[4]، وما رواه أبوبصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «حنّكوا أولادكم بماء الفرات»[5].

(١) الوسائل ٢١: ٤٠٧، الباب ٣٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٣، والكافي ٦: ٢٤، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٢١: ٤٠٧، الباب ٣٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٣) فقه الرضا: ٢٣٩.

(٤) الوسائل ٢١: ٤٠٧، الباب ٣٦ من أبواب أحكام الاولاد، الحديث ٣.

(٥) مستدرك الوسائل ١٥: ١٣٩، الباب ٢٧ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٥.

والظاهر من ماء الفرات هو ماء نهر الفرات المعهود، كما صرّح بذلك جملة من الفقهاء[1]. ويؤيده ما سيأتي.

تنبيه (١):

وردت روايات عديدة فيها تحضيض على تحنيك المولود بماء الفرات، أي نهر الفرات، منها:

ـ ما روي عن الإمام علي عليه السلام، حيث جاء فيه: «أما إنّ أهل الكوفة لو حنّكوا أولادهم بماء الفرات لكانوا شيعة لنا»[2].

ـ وما روي عن الصادق عليه السلام: «ما أظنّ أحداً يحنّك بماء الفرات إلّا أحبّنا أهل البيت»[3].

ـ وعنه عليه السلام أيضاً: «من شرب من ماء الفرات وحنّك به فإنّه يحبّنا أهل البيت»[4].

تنبيه (٢):

قال المحقّق الحلّي عند الكلام عن سنن الولادة: «تحنيكه بماء الفرات وبتربة الحسين عليه السلام،

(١) انظر: الحدائق ٢٥: ٣٨ ـ ٣٩، والجواهر ٣١: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) الوسائل ٢٥: ٢٦٨، الباب ٢٣ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ١٤: ٤٠٥، الباب ٣٤ من أبواب المزار، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ١٤: ٤٠٦، الباب ٣٤ من أبواب المزار، الحديث ٧.

فإن لم يوجد ماء الفرات فبماءٍ فراتٍ، ولو لم يوجد إلّا ماء ملح جُعل فيه شيء من التمر أو العسل»[١].

لكن قيل[٢] بعدم الوقوف على نصٍّ يدل على التحنيك بماءٍ فرات، عند عدم ماء الفرات.

وقال صاحب كشف اللثام في تأييد كلام المحقّق: «ويمكن فهمه من بعض نصوص الفرات بناءً على احتمال إضافة العام إلى الخاصّ»[٣].

وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «لا يخفى عليك ما فيه، كما لم يحضرني نصٌّ على ما قالوه أيضاً: "فإن لم يوجد إلّا ماء ملح جعل فيه شيءٌ من التمر أو العسل"، نعم قد ورد استحباب التحنيك بالتمر نفسه، بل وفي المحكي عن فقه الرضا: العسل أيضاً،وإن كان لابأس بخلط شيء من العسل والتمر بماء الفرات أو السماء وتحنيكه به، فإنّ فيه جمعاً بين الجميع»[٤].

تحوّل

لغــة :

الانتقال من موضعٍ إلى موضع، أو من حالٍ إلى حال[١]. وحوّلته تحويلاً: نقلته[٢].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

للتحوّل أحكام مختلفة باختلاف مواردها، فلذلك نحيل بيان أحكامها إلى مواردها الأصليّة من قبيل:

ـ التحوّل إلى القبلة أو عنها، راجع: استقبال.

ـ تحوّل المسافر إلى مقيم وبالعكس، راجع: استيطان، سفر.

ـ تحوّل النجس إلى جسم طاهر، راجع: استحالة، انتقال.

ـ تحوّل الدين المؤجّل إلى حالّ، راجع: بيع الدين، دين.

ـ تحوّل الملكيّة من عامّة إلى خاصّة، راجع: ملكيّة.

ـ تحوّل الذمّي إلى حربي وبالعكس، راجع: أهل الحرب، وأهل الذمّة .

ـ تحويل الرداء، راجع: استسقاء.

ـ تحويل المبيع إلى المشتري أو الثمن إلى

---

(١) شرائع الإسلام ٢: ٣٤٣.

(٢) انظر الرياض ١٠: ٥٠٣ ـ ٥٠٤، والجواهر ٣١: ٢٥٣.

(٣) كشف اللثام ٧: ٥٢٦.

(٤) الجواهر ٣١: ٢٥٣، وانظر الرياض ١٠: ٥٠٤.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمعجم الوسيط: «حول».

(٢) انظر المصباح المنير: «حول».

البائع، راجع: قبض.

وهكذا سائر الموارد.

تحيّر

راجع: شك.

تحيّز

لغـــة:

هو الميل، وانحاز إلى جماعة، أي مال إليها، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَىٰ فِئَةٍ﴾[١].

اصطلاحاً:

هو الانصراف من الحرب بقصد أن يذهب إلى طائفة ليستنجد بها في القتال[٢].

الأحكام:

يجب على المسلمين الثبات عند الالتقاء مع الكفّار في الحرب، فلا يجوز الفرار منه إلّا في حالتين[٣]:

(١) انظر المصباح المنير: «حوز»، والآية ١٦ من سورة الأنفال.

(٢) انظر التذكرة ٩: ٦١.

(٣) وهناك حالة ثالثة يجوز فيها الفرار، وهي ما لو كان العدوّ أكثر من الضّعف. انظر: كنز العرفان: ٣٥٩، والمسالك ٣: ٢٤، وكشف الغطاء ٤: ٣٧٥، والجواهر ٢١: ٦٣.

الأُولى ـ التحرّف للقتال.

الثانية ـ التحيّز إلى فئة.

أمّا التحيّز فقد تقدّم معناه.

وأمّا التحرّف، فهو عند أهل اللغة: بمعنى العدول[١] والميل[٢]، والحرف في الأصل: الطرف[٣]، وإذا مال الإنسان عن شيءٍ يقال: تحرَّفَ وانحرفَ[٤].

ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ﴾[٥]، أي مائلاً لأجل القتال، لا للهزيمة، فإنّ الميل لأجل القتال من مكائد الحرب؛ لأنّه قد يكون لضيق المجال فلا يتمكّن من الجَوَلان فينحرف للمكان المتّسع ليتمكن من القتال»[٦].

وعند الفقهاء: الانتقال من حالته التي هو عليها إلى حالة هي أدخل في تمكّنه من القتال، قاله الشهيد الثاني[٧].

وقال العلّامة: «المتحرّف للقتال هو الذي ينصرف ليكمن في موضع ثمّ يهجم، أو يكون في مضيق فيتحرّف حتى يتبعه العدوّ إلى موضع واسع ليسهل القتال فيه، أو يرى الصواب في التحوّل من الواسع إلى الضيّق، أو لينحرف عن مقابلة الشمس

(١)(٣)(٤) انظر لسان العرب: «حرف».

(٢) انظر المصباح المنير: «حرف».

(٥) الأنفال: ١٦.

(٦) قاله الفيومي في المصباح المنير: «حرف».

(٧) انظر المسالك ٣: ٢٣.

أو الريح، أو يرتفع عن هابط، أو يمضي إلى موارد المياه من المواضع المعطشة، أو ليستند إلى جبل، أو شبهه»[١].

ويدلّ على أصل الحكم ـ وهو وجوب الثبات في الحرب ـ وعلى الاستثناء ـ وهو جواز التحرف والتحيّز ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إلا مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[٢].

وهنا عدّة أبحاث:

أوّلا ـ صرّح بعض الفقهاء[٣] بأنّ عدم جواز مفارقة الحرب إلّا في حالتي التحرّف للقتال والتحيّز للفئة إنّما هو في حالة الاختيار، أمّا في حالة الاضطرار، كالمرض وفقد السلاح ونحو ذلك، فله أن ينصرف على كلّ حال.

لكن قيّد صاحب الجواهر[٤] الضرورة المجوّزة للانصراف بما إذا كانت مسقطة للتكليف، وإلّا لم يجز؛ لإطلاق الآية،خصوصاً إذا كان في الإنصراف مفسدة على المسلمين بظهور الضعف والوهن، أو خوف انكسارهم وغلبة العدوّ عليهم.

(١) التذكرة ٩: ٦١.

(٢) الأنفال: ١٥ ـ ١٦.

(٣) انظر: التذكرة ٩: ٦٢، والمسالك ٣: ٢٤.

(٤) انظر الجواهر ٢١: ٦١.

ثانياً ـ اشترط بعض الفقهاء[١]، بأن لا تكون الفئة التي انحاز إليها بعيدة بحيث يخرج بالتحيّز إليها عن كونه مقاتلاً عادةً.

ثالثاً ـ اشترط بعض الفقهاء[٢] أيضاً أن تكون الفئة التي انحاز إليها صالحة للاستنجاد، فلا يجوز الانحياز إلى فئة غير قادرة على القتال، كالأطفال والنساء والشيوخ والمرضى ونحوهم.

رابعاً ـ قال العلّامة في التذكرة: «والمتحيّز إلى فئة بعيدة لايشارك الغانمين في غنيمةٍ فارَق قبل اغتنامها، ولو فارَق بعد غنيمة البعض، شارك فيه دون الباقي.

أمّا لو تحيّز إلى فئة قريبة، فإنّه يشارك الغانمين في المغنوم بعد مفارقته... لأنّه لايفوّت نصرته والاستنجاد به»[٣]

قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك: «وهو جيّد، لكن أوّله لا يخلو من نظر»[٤].

وبنى المحقّق الثاني[٥] جواز أخذ الغنيمة

(١) انظر: المسالك ٣: ٢٣ ـ ٢٤، والجواهر ٢١: ٦٠.

(٢) انظر: جامع المقاصد ٣: ٣٨٢، والمسالك ٣: ٢٣، والجواهر ٢١: ٥٩.

(٣) التذكرة ٩: ٦٢ ـ ٦٣.

(٤) الجواهر ٢١: ٦٠.

(٥) انظر جامع المقاصد ٣: ٣٨٣.

وعدمها على جواز الانحياز وعدمه، فإذا لم يجز كالانحياز إلى الفئة البعيدة لم يجز الأخذ من الغنيمة وإذا جاز كالانحياز إلى القريبة فيجوز الأخذ.

مظان البحث:

يبحث عن التحيّز والتحرف في كتاب الجهاد عند الكلام عن كيفية القتال.

تحيّة

لغــة:

مصدر حيّاه يحيّيه تحيّة، وأصله الدعاء بالحياة، وطلبها من الله للمحيّا، ومنه: «التحيّات لله» أي البقاء[١].

وقيل: التحيّة: الملك، وحيّاك الله، أي ملّكك الله[٢].

وقيل: التحيّة: السلام[٣].

(١) انظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «حيا».

(٢) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «حيا».

(٣) انظر القاموس المحيط: «حيا».

اصطلاحاً:

استعمل في لسان الشرع والمتشرعة في:

ـ تسليم المؤمنين والمسلمين بعضهم على الآخر بالصيغة المخصوصة.

ـ صلاة ركعتين عند الدخول في المسجد.

ـ التسليم الذي يخرج به المصلّي من الصلاة.

هذا وأطلق الفقهاء التحيّة على بعض الأُمور، فقالوا:

ـ الإحرام تحيّة الحرم[١].

ـ والطواف تحيّة المسجد الحرام[٢].

ـ والرمي تحيّة منى[٣].

ولمس الحجر تحيّة، بناءً على أنّ المراد من الاستلام التحيّة[٤].

الأحكام:

ينحصر بحثنا فعلاً في المعنيين الأوّلين، وسوف يأتي الكلام عن الثالث في عنوان «تسليم».

(١) انظر الروضة البهية ١: ٢١٧.

(٢) انظر: المنتهى ١٠: ٣٣٥، والتذكرة ٨: ١١٠.

(٣) انظر: التذكرة ٨: ٢٠٩، والروضة البهية ١: ٢١٧.

(٤) انظر الروضة البهية ٢: ٢٥٤، وكشف اللثام ٥: ٤٦٢، وغيرهما في موضوع استلام الحجر.

أوّلاً - التحيّة بمعنى السلام

مشروعيّة التحيّة بمعنى السلام:

لا إشكال في مشروعيّة السلام، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾[١].

وقال: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾[٢].

وقال: ﴿وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلامٌ﴾[٣].

وقال: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[٤].

وقال: ﴿وَإِذَا جَاؤُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللّهُ﴾[٥].

وذلك أنّ اليهود كانوا يأتون النبيّ صلى الله عليه وآله فيقولون: السام عليك ـ والسام بلغتهم الموت ـ وهم يوهمونه أنّهم يقولون: السلام عليك، وكان النبيّ صلى الله عليه وآله يردّ عليهم بقوله: «وعليك»[٦].

وهناك آيات أُخر وردت في السلام[٧].

(١) النور: ٢٧.

(٢) النور: ٦١.

(٣) يونس: ١٠.

(٤) النساء: ٨٦.

(٥) المجادلة: ٨.

(٦) انظر مجمع البيان (٩ - ١٠): ٢٥٠.

(٧) انظر: هود: ٦٩ - ٧٣، والحجر: ٥٢ - ٥٣، والنحل: ٣٢، والفرقان: ٦٣ و ٧٥، وغيرها.

هذا مضافاً إلى السنّة القوليّة والفعليّة للنبي والأئمة المعصومين من آله (عليه وعليهم السلام)، وسنشير إلى بعضها ضمن الأبحاث الآتية:

الحكم التكليفي للسلام:

الحكم الأوّلي للسلام هو الاستحباب؛ للأمر به المحمول على الاستحباب للقرائن الدالّة عليه.

لكنّه قد يكره، بل قد يحرم، كما يأتي بيانه.

استحباب إفشاء السلام:

ورد الحثّ على إفشاء السلام بين المسلمين في روايات كثيرة منها:

ـ ما رواه أبو بصير عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ في الجنّة غرفاً يرى ظاهرها من باطنها، وباطنها من ظاهرها، لايسكنها من أُمّتي إلّا من أطاب الكلام، وأطعم الطعام، وأفشى السلام، وأدام الصيام، وصلّى بالليل والناس نيام»[١].

ـ وفي وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «ياعلي، ثلاثٌ كفّارات: إفشاء السلام، وإطعام الطعام، والصلاة بالليل والناس نيام»[٢].

ـ وعن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّوجل

(١) الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

يحبّ إفشاء السلام»[١].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من يضمن لي أربعة بأربعة أبيات في الجنّة: أنفق ولاتخف فقراً،وأنصف الناس من نفسك، وأفش السلام في العالم، واترك المراء وإن كنت محقّاً»[٢].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «البخيل من بخل بالسلام»[٣].

قال صاحب الحدائق: «المراد بافشاء السلام هو أن يسلّم على كلّ من يلقاه من المسلمين ولو كان ظالماً. وحيث كان السلام بمعنى الرحمة والسلامة من آفات الدنيا ومكاره الآخرة، فإنّه لاينفع الظالمين، ولاينالهم، ونفعه إنّما يعود إلى المسلم خاصة»[٤].

استحباب البدء بالسلام وأفضليّته على الردّ:

وردت روايات مستفيضة تدلّ على أولويّة البدء بالسلام وأفضليّته على الردّ، منها:

ـ ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «البادئ بالسلام أولى بالله ورسوله»[٥].

(١)المصدر المتقدّم: ٥٨، الحديث الأوّل .

(٢)المصدر المتقدّم: ٦١، الحديث ١١ .

(٣)المصدر المتقدّم: ٥٩، الحديث ٦ .

(٤)الحدائق ٩: ٨٠ .

(٥)الوسائل ١٢: ٥٥، الباب ٣٢ من أبواب أحكام العشرة،الحديث الأوّل .

وعنه عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أولى الناس بالله وبرسوله من بدأ بالسلام»[١].

وعنه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ابدؤا بالسلام قبل الكلام، فمن بدأ بالكلام قبل السلام فلا تجيبوه»[٢].

قال صاحب الحدائق: «قد تكاثرت الأخبار باستحباب الابتداء بالسلام، وظاهرها أفضليّته على الردّ وإن كان الردّ واجباً، وهذا أحد المواضع التي صرّحوا فيها بأفضليّة المستحب على الواجب»[٣].

ثمّ نقل بعض الروايات المتقدّمة وغيرها.

هل ابتداء السلام مستحب كفائي أو عيني؟

قال العلّامة: «إبتداء السلام سنّة على الكفاية»[٤]

وإليه ذهب بعض الفقهاء أيضاً[٥].

ويدلّ عليه روايات منها:

(١)الوسائل ١٢: ٥٦، الباب ٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢)المصدر المتقدّم: الحديث ٤ .

(٣)الحدائق ٩: ٨٠ .

(٤)التذكرة ٩: ٢٠ .

(٥)انظر: الحدائق ٩: ٧٥، وغنائم الأيام ٣: ٢٣٦، ومستند الشيعة ٧: ٧١، ومصباح الفقيه (الصلاة – الحجرية): ٤٢٣، وغيرها...

ـ صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا سلّم الرجل من الجماعة أجزأ عنهم»[١].

ـ ومعتبرة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا سلّم من القوم واحد أجزأ عنهم، وإذا ردّ واحد أجزأ عنهم»[٢].

لكن قال كاشف الغطاء: «إنّ ابتداء السلام مستحبٌّ عيني لا كفائي على الأقوى،بخلاف الردّ» وفي نسخة زيادة: «ووردت رخصة في الكفائية»[٣].

وعلّل صاحب الجواهر الاستحباب العيني بعد أن مال إليه؛ بأنّ مقتضاه [أي الكفائية] حينئذ سقوط الاستحباب للشخص الثاني والثالث وهكذا... وهو مناف لما دلّ على الحثّ على السلام.

ثمّ قال: يمكن أن يراد من الإجزاء سقوط شدّة التأكد، لا أصل الاستحباب[٤].

وأشار السيّد اليزدي إلى ذلك كلّه بقوله: «المشهور على أنّ الابتداء بالسلام أيضاً من المستحبات الكفائية، فلو كان الداخلون جماعة يكفي سلام أحدهم، ولا يبعد بقاء الاستحباب بالنسبة إلى الباقين أيضاً، وإن لم يكن مؤكّداً»[١].

ولكن علّق عليه الإمام الخميني بقوله: «يأتي الباقون به رجاءً»[٢]، وهو مشعر بعدم ثبوت بقاء الاستحباب بعد سلام أحدهم عنده.

من يستحب له البدء بالسلام على غيره:

ذكروا من جملة آداب السلام أن يبدأ ذو المرتبة العالية السلام على المرتبة الدانية. قال كاشف الغطاء: «ينبغي البدأة بالسلام من الصغير على الكبير، ومن القليل على الكثير، ومن القائم على القاعد، ومن الراكب على الماشي، ومن الراكب على الخيل على راكب البغل، ومن راكب البغل على راكب الحمار، وكل صاحب مرتبة على ما بعدها من المراتب اللاحقة.

والظاهر أنّ كلَّ من كان على حالة أعظم من حالة الآخر ابتداؤه بالسلام...»

ثمّ قال: «والظاهر أنّ الشرف الحقيقي ـ دون الصوري الدنيوي ـ باعث على ابتداء غير الشريف»[٣].

---

(١) الوسائل ١٢: ٧٥، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.
(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.
(٣) كشف الغطاء ٣: ٤٢٧.
(٤) انظر الجواهر ١١: ١٠٦.

(١) العروة الوثقى ٣: ٢٤، فصل في مبطلات الصلاة، الخامس تعمّد الكلام، المسألة ٣٠.
(٢) المصدر المتقدّم: التعليقة رقم ٢.
(٣) كشف الغطاء ٣: ٤٢٧، وانظر: التذكرة ٩: ٢٣، والكفاية ١: ١١٦، والحدائق ٩: ٨٨، ومستند الشيعة ٧: ٧٥، والجواهر ١١: ١١٨.

ثمّ مثّل له بمثل العالم والجاهل، والمعلّم والمتعلّم ونحوهم، فيسلّم الجاهل على العالم، والمتعلّم على المعلّم.

وممّا يدلّ على مراعاة الترتيب في البدأة بالسلام:

ـ ما رواه جرّاح المدائني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «يسلّم الصغير على الكبير، والمارّ على القاعد، والقليل على الكثير»[1].

ـ وما رواه عنبسة بن مصعب عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً، قال: «القليل يبدؤن الكثير بالسلام، والراكب يبدأ الماشي، وأصحاب البغال يبدؤن أصحاب الحمير، وأصحاب الخيل يبدؤن أصحاب البغال»[2].

ولابدّ من التنبيه على أنّ استحباب بدء المذكورين بالسلام لايمنع من بقاء استحباب السلام لغيرهم، فيبقى استحباب السلام للقاعد على القائم، وللماشي راجلاً على الراكب، وللصغير على الكبير وهكذا...

ولذلك قال النراقي بعد بيان المراتب المتقدّمة: «ولكن ذلك مستحبٌّ في مستحب، فلو وقع العكس في بعض الصور لم يخرج من الاستحباب»[3].

(١) الوسائل ١٢: ٧٣، الباب ٤٥ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٧٤، الحديث ٣.

(٣) مستند الشيعة ٧: ٧٥.

ومقصوده من المستحب في المستحب: أنّ أصل السلام مستحب والبدأة به مستحب آخر، فإذا اختص استحباب البدأة بالسلام بطائفة خاصّة، لم يرتفع أصل استحباب السلام عن الجميع.

ومثله قال السيّد اليزدي[1].

لكن علّق عليه جملة من الفقهاء[2]: بأن ذلك ليس من المستحب في المستحب، بل من قبيل تأكّد الاستحباب لهذه الطائفة، وعدم تأكّده لغيرهم فيبقى بالنسبة إليهم على أصل الاستحباب أيضاً.

موارد يتأكّد فيها استحباب السلام:

هناك موارد ذكر الفقهاء استحباب السلام فيها بالخصوص، فهي من قبيل ماتقدّم من موارد تأكّد الاستحباب،

وهي:

١ ـ السلام عند دخول البيوت:

قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾**[3].

والاستئناس يحصل بكلّ ما يستعلم به

(١) انظر العروة الوثقى ٣: ٢٦، فصل في مبطلات الصلاة، الخامس تعمد الكلام، المسألة ٣٣.

(٢) منهم السادة: البروجردي، والحكيم، والخميني، والگلپايگاني.

(٣) النور: ٢٧.

الحال، كالتنحنح، أو وقع النعل، أو التسبيح والتهليل، ونحو ذلك مما وضع له، كطرق الباب بوسائله المختلفة، كما تقدّم في عنوان «استئناس».

وبعد الاستئناس يأتي دور السلام.

وقال تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾[1].

وورد في تفسيرها: «إذا دخل الرجل منكم بيته، فإن كان فيه أحد يسلّم عليهم، وإن لم يكن فيه أحد، فليقل: السلام علينا من عند ربّنا، يقول الله: ﴿تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾»[2].

وعنه عليه السلام أيضاً في تفسير الآية: «هو تسليم الرجل على أهل البيت حين يدخل، ثمّ يردّون عليه، فهو سلامكم على أنفسكم»[3].

وعن الإمام علي عليه السلام: «إذا دخل أحدكم منزله فليسلّم على أهله، يقول: السلام عليكم، فإن لم يكن له أهل، فليقل: السلام علينا من ربّنا، وليقرأ "قل هو الله أحد" حين يدخل منزله، فإنّه ينفي الفقر»[4].

وقال العلّامة: «ويستحب لمن دخل دار نفسه أن يسلّم على أهله، وكذا من دخل مسجداً أو بيتاً لا أحد فيه، يقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»[1].

(١) النور: ٦١.

(٢) تفسير القمّي ٢: ٨٥.

(٣) معاني الأخبار: ١٦٢، باب معنى تسليم الرجل على نفسه.

(٤) الخصال: ٦٢٦، حديث الأربعمئة.

٢ ـ السلام على الصبيان:

ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه كان يسلّم على الصبيان، فقد ورد في أحاديث عن الباقر والصادق والرضا عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله: أنّه قال: «خمس لا أدعهنّ حتى الممات: الأكل على الحضيض مع العبيد، وركوبي الحمار مؤكّفاً، وحلبي العنز بيدي، ولبس الصوف، والتسليم على الصبيان؛ لتكون سنّة من بعدي»[2].

٣ ـ سلام خطيب الجمعة على الحاضرين:

قال العلّامة في المنتهى: «وإذا استقبل الناس سلّم عليهم مستحبّاً، وهو اختيار السيّد المرتضى[3] وابن إدريس[4]...»[5].

ثمّ استدلّ على ذلك بما رواه جابر، قال: «كان النبي صلى الله عليه وآله إذا صعد المنبر سلّم»[6].

وبما رواه عمرو بن جميع مرفوعاً عن علي عليه السلام، قال: «من السنّة إذا صعد الإمام المنبر أن

(١) التذكرة ٩: ٢٤.

(٢) الوسائل ١٢: ٦٢، الباب ٣٥ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٣) نقله عنه المحقّق في المعتبر: ٢٠٤، وظاهر المحقّق القول به أيضاً.

(٤) انظر السرائر ١: ٢٩٥.

(٥) المنتهى ٥: ٣٨٩.

(٦) سنن ابن ماجه ١: ٣٥٢، الحديث ١١٠٩.

يسلّم إذا استقبل الناس»[١].

وبأنّه تحيّة، فكان حسناً[٢].

لكن قال الشيخ في الخلاف: «إذا جلس الإمام على المنبر لايلزمه أن يسلّم على الناس».

ثمّ قال: «دليلنا: إنّ الأصل براءة الذمة، وشغلها بواجب أو ندب يحتاج إلى دليل»[٣].

ولعلّه لم يعتد بالمرفوعة لضعف راويها[٤].

موارد يكره السلام فيها:

هناك موارد يكره فيها السلام، وهي:

١ ـ حال خطبة الإمام في صلاة الجمعة:

قال الشيخ الطوسي: «وإذا دخل المسجد والإمام يخطب ترك السلام، فإن سلّم عليه جاز أن يردّ الجواب، كما يجوز أن يردّه في الصلاة»[٥].

ومثله قال يحيى بن سعيد[٦].

(١) الوسائل ٧: ٣٤٩، الباب ٢٨ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث الأوّل.

(٢) انظر المنتهى ٥: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٣) الخلاف ١: ٦٢٤، المسألة ٣٩٤.

(٤) وهو عمرو بن جميع أبو عثمان الأزدي البصري، ضعّفه النجاشي، والشيخ الطوسي، انظر: رجال النجاشي: ٢٨٨، رقم الترجمة ٧٦٩، ورجال الطوسي: ١٣١ و ٢٤٩، مضافاً إلى كون الرواية مرفوعة.

(٥) المبسوط ١: ١٤٨.

(٦) انظر الجامع للشرائع: ٩٦.

والظاهر أنّ المسلّم عليه أعمّ من أن يكون هو الإمام أو المأمومون.

وأمّا الردّ فسوف يأتي وجوبه[١] وإن كان أصل السلام هنا مكروهاً، وأما تعبير الشيخ بـ«يجوز» فهو لدفع توهّم حرمة الردّ وقاطعيّته للصلاة.

٢ ـ حال المشي إلى الجمعة:

فقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه كان يقول: «ثلاثة لا يسلّمون: الماشي مع الجنازة، والماشي إلى الجمعة، وفي بيت حمّام»[٢].

ولعلّ الحكمة فيه انشغاله بالسلام عن الإسراع إلى الجمعة، وفيه تأكيد على صلاة الجمعة.

٣ ـ حال المشي مع الجنازة:

ودليله ما تقدّم من النص.

٤ ـ حال كونه في بيت الحمّام:

ودليله ما تقدّم أيضاً، ولكن هناك ما يدل على الجواز من دون كراهة مثل ما رواه سعدان بن مسلم، قال: «كنت في الحمّام في البيت الأوسط، فدخل عليّ أبو الحسن عليه السلام وعليه النورة، وعليه إزار فوق النورة، فقال: السلام عليكم، فرددت عليه السلام، وبادرت فدخلت إلى البيت الذي فيه

(١) سيأتي في الصفحة ١٨٥، وانظر التذكرة ٤: ٧٧.

(٢) الوسائل ١٢: ٦٩، الباب ٤٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل، وانظر كشف الغطاء ٣: ٤٢٥.

الحوض، فاغتسلت وخرجت»[١].

ولكن جمع بينهما بعض الفقهاء[٢] بحمل النهي على ما إذا لم يكن على المسلّم مئزر، والجواز على ما إذا كان عليه.

٥ ـ السلام على المصلّي:

صرّح جمع من الفقهاء بعدم كراهة السلام على المصلّي، قال الشهيد الأوّل في الذكرى: «لا يكره السلام على المصلّي؛ للأصل، ولعموم: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ﴾[٣]. وروى البزنطي في سياق أحاديث الباقر عليه السلام: "إذا دخلت المسجد والناس يصلّون فسلّم عليهم، وإذا سُلِّم عليك فاردد فإنّي أفعله" و "أنّ عمار بن ياسر مرّ على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يصلّي، فقال: السلام عليك يانبيّ الله ورحمة الله وبركاته، فردّ عليه السلام"»[٤].

ومثله قال فقهاء آخرون[١].

لكن ذهب جمع آخر منهم[٢] إلى كراهته؛ لروايتي مسعدة بن صدقة، والحسين بن علوان، وقد جاء في الأُولى عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام أنّه قال: «لاتسلّموا على اليهود... ولا على المصلّي، وذلك لأنّ المصلّي لايستطيع أن يردّ السلام، لأنّ التسليم من المسلّم تطوّع، والردّ فريضة»[٣].

وجاء في الثانية عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: «كنت أسمع أبي يقول: إذا دخلت المسجد والقوم يصلّون فلاتسلّم عليهم وسلّم على النبي صلى الله عليه وآله، ثمّ أقبل على صلاتك، وإذا دخلت على قوم جلوس يتحدّثون فسلّم عليهم»[٤].

---

(١) الوسائل ٢: ٤٦، الباب ١٤ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: من لايحضره الفقيه ١: ١٨١، آداب الحمام، المسألة ٢٥١، وكشف الغطاء ٣: ٤٢٥.

(٣) النور: ٦١.

(٤) الذكرى ٤: ٢٣ ـ ٢٤، وانظر الوسائل ٧: ٢٦٧، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢، و٧: ٢٧١، الباب ١٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

---

(١) انظر: المنتهى ٥: ٣١٨، وجامع المقاصد ٢: ٣٥٨، والمسالك ١: ٢٣٢، وفيه: «ولا يكره السلام على المصلّي عندنا»، ومجمع الفائدة ٣: ١٢٢، نسب فيه استحباب الصلاة مطلقاً إلى المشهور، نعم جعل الأولى تركه، مخافة تشويش ذهن المصلّي، والحدائق ٩: ٨٩.

(٢) انظر: المدارك ٣: ٤٧٥، ومستند الشيعة ٧: ٦٦ ـ ٦٧، والعروة الوثقى ٣: ٢٤، فصل في مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٢٩، ولم يعلّق عليه أحد، والمستمسك ٦: ٥٦٦، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٠٦.

(٣) الوسائل ٧: ٢٧٠، الباب ١٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث الأوّل، و١٢: ٥١، الباب ٢٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

(٤) انظر المصدر المتقدّم، والوسائل ٧: ٢٧٠، الباب ١٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

ولذلك قال صاحب المدارك: «ذكر جمع من الأصحاب أنّه لا يكره السلام على المصلّي، ويمكن القول بالكراهة...»[1] ثمّ ذكر رواية حسين بن علوان من دون ذكر الراوي.

لكن حمل صاحب الحدائق[2] هاتين الروايتين على التقيّة؛ لأنّ مذهب العامّة ذلك، وخاصّة أنّ راوي الأخيرة الحسين بن علوان وهو عامي.

هذا وذهب بعض الفقهاء إلى أولوية الترك لما في ذلك من شغل بالتفكير بالجواب وما يترتّب عليه وهو قد يسبب له الشك في الصلاة[1].

٦ ـ السلام على الشابّة:

ذكر الفقهاء في سلام الرجل على المرأة وبالعكس عدّة مسائل أهمّها مسألتان، وهما:

الأُولى ـ كراهة السلام على الشابة الأجنبية.

الثانية ـ حرمة سلام المرأة على الرجل الأجنبي.

ومدرك المسألة الأُولى ما رواه ربعي بن عبدالله في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كان رسول الله يسلّم على النساء ويرددن عليه السلام، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يسلّم على النساء، وكان يكره أن يسلّم على الشابّة منهنّ، ويقول: أتخوّف أن يعجبني صوتها، فيدخل عليّ أكثر ممّا أطلب من الأجر»[2].

---

(١) المدارك ٣: ٤٧٥.

(٢) انظر الحدائق ٩: ٩٠.

قال بعد نقل كلام صاحب المدارك: «أقول: الأظهر عندي حمل ما دلّ على المنع على التقيّة... والعجب من صاحب المدارك في اعتماده عليها، والحال كما عرفت، مع مناقشة الأصحاب في الروايات الصحيحة وتصلّبه في الأدلة، كيف ركن إلى هذه الرواية وأسندها إلى الصادق عليه السلام، ولم يذكر الراوي عنه؛ لئلا يتطرّق إليه المناقشة بما ذكرناه...».

أقول: قال النجاشي في ترجمة الحسين بن علوان: «كوفي، عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد، ثقة، رويا عن أبي عبدالله عليه السلام، والحسن أخصّ بنا وأولى» رجال النجاشي: ٥٢، رقم الترجمة ١١٦.

ونقل السيّد الخوئي عن ابن عقده قوله: «إنّ الحسن كان أوثق من أخيه» واستفاد من عبارته وثاقة الحسين.

ونقل عن الكشي أنّه قال عن رجالٍ من العامة سمّاهم وفيهم الحسين بن علوان الكلبي: «هؤلاء من رجال العامّة، إلّا أنّ لهم ميلاً ومحبّة شديدة، وقد قيل: إنّ الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفاً».

وحاول إرجاع توثيق النجاشي إلى الحسين، لا أخيه الحسن: وإن استفاد توثيقه أيضاً من قوله: «والحسن أخص بنا وأولى».

انظر معجم رجال الحديث ٦: ٣١، الترجمة ٣٤٩٩ و ٤: ٣٨٢، الترجمة ٢٩٢٠.

---

(١) كما يظهر من الأردبيلي في صورة تشويش ذهن المصلّي، انظر مجمع الفائدة ٣: ١٢١ ـ ١٢٢، وكما يظهر من صاحب الجواهر في الجواهر ١١: ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) الوسائل ١٢: ٧٦، الباب ٤٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

ومدرك الثانية، ما قيل: من أنّ صوت المرأة عورة، فيحرم على الرجل استماعه[١].

وبناءً على هذا، يختص التحريم بما إذا لم تكن هناك زوجيّة أو محرميّة بين الرجل والمرأة.

لكن قال العلّامة: «ولو سلّم رجل على امرأة أو بالعكس، فإن كان بينهما زوجيّة أومحرميّة، أو كانت عجوزاً خارجة عن مظنّة الفتنة ثبت استحقاق الجواب، وإلّا فلا»[٢].

وظاهره بناء الحرمة على خوف الافتتان ومظنّته، لا على عوريّة صوت المرأة،كما فهمه صاحب الجواهر وأيّده[٣].

وعلى كلّ حال،فقد فنّد بعض الفقهاء ـ بل لعل كثيراً من المتأخرين منهم ـ دعوى أنّ صوت المرأة عورة.

فمثلاً قال الأردبيلي: «قيل بتحريم سلامها على الأجنبي؛ لأنّ إسماع صوتها حرام وأنّ صوتها عورة،وذلك لايظهر عندي دليله، بل المفهوم من الأصل وبعض الأخبار... يدلّ على الجواز»[٤].

وقال السبزواري: «وقيل: يحرم سلام المرأة على الأجنبي، وتوقّف فيه بعض الأصحاب، وهو في محلّه»[٥].

(١) انظر الشرائع٢: ٢٦٩، ونهاية الإحكام١: ٤٢١، وجامع المقاصد٢: ١٨٦، والمسالك٧: ٥٦.

(٢) التذكرة٩: ٢٤.

(٣) انظر الجواهر١١: ١١٧ ـ ١١٨.

(٤) مجمع الفائدة٣: ١٢٠.

(٥) كفاية الأحكام١: ١١٦.

وقال صاحب الحدائق: «المشهور بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) تحريم سلام المرأة على الأجنبي وعلّلوه بأنّ صوتها عورة فاستماعه حرام، وتوقّف جملة من متأخري المتأخرين، إذ الظاهر من الأخبار عدم كون صوتها عورة... وهو الحق»[١].

وقال السيّد اليزدي: «يجوز سلام الأجنبي على الأجنبيّة وبالعكس، على الأقوى، إذا لم يكن هناك ريبة أو خوف فتنة، حيث إنّ صوت المرأة من حيث هو ليس عورة»[٢].

وظاهر جميع المعلّقين على كلامه موافقته له في عدم كون صوتها عورة، لأنّ أحداً منهم لم يعلّق عليه بنفي أو إثبات.

ثمّ هل يكره السلام على من يخاف الافتتان بها أو يحرم، بناءً على عدم عوريّة صوت المرأة؟

ظاهر كلام العلّامة و السيّد اليزدي ومن لم يعلّق عليه هو الحرمة، لكنّ بعض المعلّقين قال في تعليقه على عبارة السيّد: «أما لو كانت شابّة فمكروه» وقال آخر: «أمّا إذا كان، كما في الشابّة فيكره»[٣].

(١) الحدائق٩: ٨٣.

(٢) العروة الوثقى٣: ٢٥، فصل في مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٣١.

(٣) انظر التعليقة رقم ٣ و ٤ على كلام السيّد اليزدي، المتقدّم.

ولعلّ اختلاف مراتب الخوف وظن الافتتان دخيل في اختلاف الحكم.

٧ ـ موارد أُخر ممّن لاينبغي السلام عليهم:

وردت روايات مضمونها النهي عن السلام على بعض الطوائف، منها:

ـ ما رواه الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «ستة لاينبغي أن يسلّم عليهم: اليهود والنصارى، وأصحاب النرد والشطرنج، وأصحاب الخمر، والبربط، والطنبور، والمتفكّهون بسبّ الأُمهات، والشعراء»(١).

ـ وما رواه مصدّق بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال: «لاتسلّموا على اليهود، ولا النصارى، ولا على المجوس، ولا على عبدة الأوثان، ولا على شرّاب الخمر، ولا على صاحب الشطرنج والنرد، ولاعلى المخنّث، ولا على الشاعر الذي يقذف المحصنات، ولا على المصلّي... ولا على آكل الربا، ولا على رجل جالس على غائط، ولا على الذي في الحمّام، ولا على الفاسق المعلن بفسقه»(٢).

وروايات أُخر بهذا المضمون(٣).

وسوف يأتي الكلام عن السلام على أهل الذمّة والكفّار.

(١) الوسائل ١٢: ٥٠، الباب ٢٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.

(٣) انظر المصدر المتقدّم، الأحاديث ٣ و ٤ و ٥.

وقال العلّامة: «... وأمّا من يقضي الحاجة فالقرب منه ومكالمته بعيد عن الأدب والمروءة.

وأمّا الحمّام، فإنّه موضع التنظيف والدلك، فلا تليق التحية بحالهم.

والمشغول بالأكل إن كانت اللقمة في فيه واحتاج في المضغ والبلع إلى زمان يمنعه عن الجواب، لم يسنّ التسليم عليه، وأمّا بعد الابتلاع وقبل وضع لقمة أُخرى في فيه فلا منع»(١).

موارد ممّن لايجوز السلام عليهم:

ذكر الفقهاء موارد ممّن لايجوز السلام عليهم، وهي:

١ ـ السلام على أهل الذمّة والكفّار مطلقاً:

صرّح جملة من الفقهاء بعدم جواز السلام على أهل الذمة، وأما غيرهم فعدم جوازه يكون بطريق أولى.

قال العلّامة: «ولايسلّم على أهل الذمّة ابتداءً»(٢).

وهكذا قال غيره(٣).

وزاد كاشف الغطاء، فقال: «إنّ الكفّار

(١) التذكرة ٩: ٢١.

(٢) التذكرة ٩: ٢٤.

(٣) انظر: المسالك ٣: ٧٦، وكفاية الأحكام ١: ١١٦، والحدائق ٩: ٨٥، والغنائم ٣: ٢٣٧، ومستند الشيعة ٧: ٧٤، والجواهر ٢١: ٢٧٩، ونسبه إلى المشهور.

وجميع أهل العقائد الفاسدة لايُبدؤون بالسلام إلّا مع التقيّة، ويبدؤن بغيره من التحيّات»[1].

واستدلوا على ذلك بموثّقة غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لاتبدؤوا أهل الكتاب بالتسليم، وإذا سلّموا عليكم، فقولوا: وعليكم»[2].

مضافاً إلى غيرها من الروايات[3].

لكن مع ذلك قال السيّد اليزدي: «ومقتضى بعض الأخبار: عدم جواز الابتداء بالسلام على الكافر إلّا لضرورة، لكن يمكن الحمل على إرادة الكراهة...»[4].

ويظهر من أغلب المعلّقين موافقتهم له؛ لعدم تعرّضهم له نفياً ولا إثباتاً إلّا ما قاله بعضهم: من أنّ «عدم الجواز أقرب»[5].

واستدل بعضهم[6] على الكراهة بالجمع بين موثّقة غياث المتقدّمة، وما دلّ على جواز السلام على الذمّي مثل: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: أرأيت إن احتجت إلى طبيب وهو نصراني، أُسلّم عليه وأدعو له؟ قال: نعم، إنّه لاينفعه دعاؤك»[1].

ولم تكن ضرورة إلى السلام عليه، وإن كان محتاجاً إلى طبابته.

٢ ـ ابتداء المصلّي بالسلام على غيره:

يبدو أنّه لا إشكال في عدم جواز ابتداء المصلّي بالسلام على غيره، قال السيّد اليزدي: «لايجوز ابتداءُ السلام للمصلّي وكذا سائر التحيّات، مثل صبّحك الله بالخير، أومسّاك الله بالخير، أو في أمان الله...»[2].

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «بلا إشكال ظاهر، لأنّ التحيّة عرفاً ليست من الدعاء وإن كان أصل معناها الدعاء، لكنّه غير مقصود للمحيّي، فتكون من كلام الآدميين المبطل للصلاة لو وقع عمداً»[3].

---

(١) كشف الغطاء٣: ٤٢٥.

(٢) الوسائل١٢: ٧٧، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٣) التي تقدّمت في كراهة السلام على المصلّي مثل رواية مصدّق بن صدقة.

(٤) العروة الوثقى٣: ٢٥، فصل في مبطلات الصلاة/ تعمّد الكلام، المسألة ٣٢.

(٥) انظر المصدر المتقدّم، التعليقة رقم ٥.

(٦) انظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥١١، والمستمسك٦: ٥٦٩.

---

(١) الوسائل١٢: ٨٣، الباب ٥٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) العروة الوثقى٣: ١٥، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ١٥.

(٣) المستمسك٦: ٥٥٣، وانظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٧٨.

٣ ـ سلام المرأة على الأجنبي:

٤ ـ سلام الرجل على الأجنبية مع خوف الافتتان:

وقد مرّ الكلام عنهما عند البحث عن كراهة السلام على الشابّة في قسم المكروهات[١].

٥ ـ السلام على أهل المعاصي:

قال الفاضل المقداد: «لا يسلّم على اللاعب بالنرد والشطرنج والمغنّي ومطيّر الحمام لهواً، وكذا كلّ مشتغل بمعصية، وكذا لا يسلّم على الأجنبيّة...»[٢].

هذا بناء على استفادة الحرمة من الروايات.

حكم التحيّة غير المسنونة:

المراد من التحيّة غير المسنونة هي التحيّة التي لم يؤسّسها الإسلام، سواء كانت موجودة قبل الإسلام، مثل: «أنعم صباحاً» و «أنعم مساءً» أو وجدت بعده، مثل: «صبّحك الله بالخير» و «مسّاك الله بالخير».

وهذه التحيّة كما يظهر من العنوان لم تكن مسنونة، أي لم يسنّها الشارع، ولذلك اختلف الفقهاء في صدق عنوان «التحيّة» عليها وعدمه. فعلى الأوّل تشملها إطلاقات التحيّة، مثل قوله تعالى: **﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾** ونحوها، فيجب ردّها. وعلى الثاني لا يجب.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في أحكام ردّ التحيّة غير المسنونة.

أحكام ردّ السلام:

ردّ السلام له أحكام كثيرة ربّما تكون أكثر من أحكام السلام نفسه، نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

الحكم التكليفي لردّ السلام:

التحيّة إمّا أن تكون بالسلام المسنون ـ وهو السلام عليكم ـ أو بغيره من التحيّات المتعارفة، ويختلف حكم الردّ فيهما:

أوّلاً ـ ردّ السلام المسنون:

الحكم الأوّلي لردّ السلام المسنون هو الوجوب، ويدلّ عليه: الكتاب والسنة والإجماع.

ـ أما الكتاب، فقوله تعالى: **﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾**[١].

ويبتني الاستدلال بالآية على إرادة خصوص السلام من قوله: «حييتم» فيدلّ الأمر بالردّ على وجوبه.

وأمّا لو قيل: إنّ المراد من التحيّة السلام وغيره من البرّ، كما نقله علي بن إبراهيم في

---

(١) راجع الصفحة: ١٨١.

(٢) كنز العرفان ١: ١٥٦.

(١) النساء: ٨٦.

تفسيره[١]، فربّما يقال بعدم دلالة الآية على الوجوب عندئذ؛ لعدم وجوب ردّ سائر أنواع البرّ.

قال المقداد: «واعلم أنّه لم يُرد بـ﴿حييتم﴾: سلام عليكم، بل كلّ تحيّة وبرٍّ وإحسان، ويؤيّده ما ذكره علي بن إبراهيم...»[٢].

لكن قال الجواد: «وفيه بُعد؛ لعدم تصريحه بالرواية عنهمﷺ، وأيضاً فالظاهر منها التحيّة العالية المتعارفة بين المسلمين بعدما رفع ما كان متعارفاً في الجاهليّة، فالحمل عليه بخصوصه أولى من حمله على ذلك وعلى غيره، مع أنّ الظاهر أنّه لا قائل بوجوب تعويض كلّ برٍّ وإحسان»[١].

وقال صاحب الحدائق في رفع الإشكال ما حاصله: أنّه ينبغي حمل الأمر في الآية على ظاهره وهو الوجوب، وعندئذ حتى لو قيل بأنّها عامّة تشمل كل برٍّ، فيجب رفع اليد عن ظاهرها في كلّ مورد لم يجب فيه الردّ[٢].

ـ وأمّا السنّة، فيدلّ منها على وجوب الردّ روايات، منها:

موثّقة السكوني عن أبي عبداللهﷺ قال: «قال رسول اللهﷺ: السلام تطوّع، والردّ فريضة»[٣].

وصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبداللهﷺ، قال: «ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب ردّ السلام»[٤].

وصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفرﷺ، قال: «إذا سلّم عليك مسلم وأنت في

---

(١) انظر تفسير علي بن إبراهيم ١: ١٥٣.

ونقله عنه الطبرسي في مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٨٥، والمقداد في كنز العرفان ١: ١٥٥، هذا ونقل ابن شهرآشوب عن أنس مرسلاً: «أنّه جاءت جارية للحسن بن علي [عليهما السلام] بطاقة ريحان، فقال لها: أنت حرّة لوجه الله، فقلت له في ذلك! فقال: أدّبنا الله تعالى. فقال: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا﴾، وكان أحسن منها إعتاقها». مناقب آل أبي طالب ٤: ١٨.

(٢) كنز العرفان في فقه القرآن ١: ١٥٥.

أقول: والعجب منه، أنّه مع التزامه بارادة تعميم التحيّة لكلّ برٍّ، ومن المعلوم عدم وجوب ردّ كلّ برٍّ، قال: «السلام من السنن المؤكّدة، والردّ فرض؛ لصيغة الأمر الدالة على الوجوب»، إلّا أن يحمل كلامه على ما قاله صاحب الحدائق، من صرف الأمر عن ظاهره وهو إفادة الوجوب أحياناً؛ للدليل على عدم إرادته.

---

(١) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ٢٣٤.

(٢) انظر الحدائق ٩: ٦٩.

أقول: الالتزام بما قاله مشكل أيضاً؛ لأنّه يستلزم تخصيص الأكثر؛ حيث إن أكثر التحيّات والإكرامات والإحسانات لايجب ردّها.

(٣) الوسائل ١٢: ٥٨، الباب ٣٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ١٢: ٥٧، الباب ٣٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

الصلاة فسلّم عليه، تقول: السلام عليك، وأشر بإصبعك»[١].

وقوله ﷺ: «فسلّم عليه» أمر وهو يدل على الوجوب، وإذا وجب الجواب حال الصلاة، ففي غيرها يجب بطريق أولى. وأمّا الإشارة فسوف يأتي الكلام عنها.

وما رواه الشهيد في الذكرى عن البزنطي، عن الإمام الباقر ﷺ: «إذا دخلت المسجد والناس يصلّون فسلّم عليهم، وإذا سُلّم عليك فاردد فإنّي أفعله»[٢].

وغيرها ممّا ورد في ردّ المصلّي السلام على المسلِّم عليه؛ فإنّ لسانها المفروغيّة عن وجوب ردّ السلام في غير الصلاة، وإنّما السؤال فيها عن مشروعيّة الردّ في الصلاة، وإثبات جوازه فيها يساوي وجوبه، لا إباحته، كما صرّح بذلك الفقهاء.

قال السيّد الخوئي، بعد الاستدلال على وجوب ردّ السلام في غير الصلاة، ونقل عدم جواز الردّ في الصلاة عن غير الإماميّة: «وأمّا الخاصّة فقد اتفقوا على الجواز، وغير خفي أنّ مرادهم به الجواز بالمعنى الأعم، في مقابل المنع، لا خصوص الإباحة المصطلحة، ضرورة أنّه متى جاز وجب كتاباً وسنّةً واجماعاً»[١].

ـ وأمّا إجماعاً، فدعواه مستفيضة[٢]، بل لعلّ إجماع الأُمّة الإسلامية بأسرها عليه[٣].

والحاصل: أنّ المستفاد من النصوص: أنّ وجوب ردّ السلام كان مفروغاً منه في الصدر الأوّل، وإنّما كان الناس يسألون عن أنّ الوجوب عامٌّ شامل لحال الصلاة أم لا؟ وهل هو كفائي أم لا؟ وهل هو فوري أم لا؟ وهكذا...

هل الوجوب عيني أو كفائي؟

إنّ الأمر بردّ التحيّة في الآية وإن كان ظاهراً في العينيّة، لكنّ المعروف بين الفقهاء: أنّ المسلّم عليه لو كان واحداً، فالردّ يكون فرضاً عليه خاصّة، لأنّه المخاطب بالردّ دون غيره.

وإن كان أكثر من واحد، فالوجوب يكون

---

(١) الوسائل ٧: ٢٦٨، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٥.

(٢) الذكرى ٤: ٢٣ - ٢٤، ورواه عنه في الوسائل ٧: ٢٧١، الباب ١٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٣.

(١) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٨٠، وانظر: المسالك ١: ٢٣١، والوسائل ٧: ٢٦٩، ومجمع الفائدة ٣: ١١٤، والجواهر ١١: ١٠١.

(٢) انظر: الانتصار: ٤٧، والمنتهى ٥: 285، وجامع المقاصد ٢: ٣٥٥، والمدارك ٣: ٤٧٣، والحدائق ٩: ٧٥، والجواهر ١١: ١٠١، وغيرها، وهذه الإجماعات وإن كان معاقدها جواب السلام في الصلاة، إلّا أنّ إفادتها الوجوب في غيرها يكون بطريق أولى.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٢٥: ١٦١، عنوان «سلام»، حيث لم ينقل فيه خلافاً من المذاهب الأربعة في وجوب الرد.

كفائيّاً بمعنى أنّه لو أتى به واحد من المسلّم عليهم سقط عن الباقين[١].

وتدلّ على الكفائيّة روايات ،منها:

ـ صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج،عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سلّم الرجل من الجماعة أجزأ عنهم»[٢].

ـ موثّقة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سلّم من القوم واحد أجزأ عنهم، وإذا ردّ واحد أجزأ عنهم»[٣].

وأيّده بعض الأصحاب ـ كما قال في الحدائق ـ: «بأنّه إنّما سلّم سلاماً واحداً، فليس له إلّا عوض واحد، فإذا تحقّق خرجوا عن العهدة»[٤].

لكن يرى النراقي: «أنّ السلام إذا كان على الكلّ،كان كلّ أحد مأموراً بالردّ بمقتضى الأخبار، بل الآية، والأصل عدم السقوط عنه بفعل الغير، فإن ثبت الإجماع ،وإلّا فيجب على الكلّ»[٥].

ثمّ أضاف: «وعلى القول بالكفاية،هل يستحب للباقين الردّ حينئذ؟

عن روض الجنان: الاتّفاق على

(١) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٢ من العمود الثاني، في الصفحة السابقة.

(٢) الوسائل ١٢: ٧٥،الباب ٤٦ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث الأوّل .

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢ .

(٤) الحدائق ٩: ٧٥ .

(٥) مستند الشيعة ٧: ٧٠ .

استحبابه»[١].

هل وجوب الردّ فوريٌّ؟

المشهور بين الفقهاء ـ كما قيل[٢] ـ أنّ وجوب ردّ السلام فوريٌّ، بمعنى لزوم إتيانه بعد السلام بدون تأخير عرفاً.

والسبب في ذلك أنّ جواب التحيّة عند العرف له وقت معيّن، ويكون التعدّي عنه تعدّياً عما هو موظّف، فالفوريّة ـ هنا ـ يراد بها ما يصدق معها ردّ التحيّة عرفاً.

ولذلك قالوا بسقوط الوجوب مع خروج وقت الأداء،وإن ذهب بعضهم[٣] إلى عدم السقوط أو تأمّل فيه[٤].

(١) مستند الشيعة ٧: ٧٠، وانظر روض الجنان ٢: ٩٠٦.

(٢) دعوى الشهرة مستفيضة،انظر: الحدائق ٩: ٨١، ومفتاح الكرامة ٣: ٤٢، ومستند الشيعة ٧: ٧٢، والمستمسك ٦: ٥٦١، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٩٨، بل استظهر النراقي في المستند الإجماع عليها،لقيام سيرة المعصومين عليهم السلام وأصحابهم والعلماء على ذلك. واستُظهر ذلك من كلام صاحب مصابيح الظلام، كما في الجواهر ١١: ١١١.

لكن توقّف صاحب الحدائق في الفوريّة لعدم النصّ، وإن كانت هي أحوط.

(٣) انظر: زبدة البيان (للأردبيلي): ١٠٣،ومجمع الفائدة ٣: ١٢٢ ـ ١٢٣ .

(٤) انظر الذخيرة: ٣٦٥، ومصباح الفقيه (الصلاة ـ الحجرية): ٤٢٣ .

ولا فرق في فوريّة الردّ بين الصلاة وغيرها.

وعليه فلو أخّر الرد، فإن كان في غير الصلاة، فهو يأثم بناءً على فوريّة الردّ.

وأمّا إذا كان في الصلاة، ففيه بحث نشير إليه فيما يلي:

هل تبطل الصلاة في صورة عدم الرد؟

اختلف الفقهاء في صحة الصلاة إذا استمر المصلّي فيها، ولم يردّ على المسلّم، ولهم فيها أقوال:

الأوّل ـ البطلان مطلقاً:

ذهب إليه العلّامة[1]، بل يبدو من عبارته أنّه أوّل من طرح هذه المسألة.

الثاني ـ عدم البطلان مطلقاً:

ذهب إليه الشهيدان[2]، والمحقّق الثاني[3]، وصاحب الحدائق[4]، والقمّي[5]، والنراقي[6]،

(١) انظر: المختلف ٢: ٢٠٣، والتحرير ١: ٢٦٩ .

(٢) انظر: الذكرى ٤: ٢٤، والدروس ١: ١٨٦، والبيان: ١٨٤، والمسالك ١: ٢٣٢، وروض الجنان ٢: ٩٠٦ .

(٣) انظر جامع المقاصد ٢: ٣٥٧ .

(٤) انظر الحدائق ٩: ٨٣ .

(٥) انظر مناهج الأحكام: ٥٤٨ .

(٦) انظر مستند الشيعة ٧: ٧٣، ونقل القول بالبطلان عن المشهور، وهو كما ترى !

والسادة: اليزدي[1]، والحكيم[2]، والخوئي[3]، والخميني[4]، وهو الظاهر من الأردبيلي[5] وتلميذه صاحب المدارك[6].

الثالث ـ التفصيل:

وهناك عدّة تفصيلات:

١ ـ التفصيل بين ما إذا كان مشغولاً ـ بالذكر أو القراءة ـ في الزمان الذي كان يجب عليه فيه الرد، فتبطل الصلاة، وما لم يكن كذلك، فلا تبطل.

ذهب إليه صاحب الجواهر[7].

٢ ـ التفصيل بين ما إذا كان مشغولاً في زمان الردّ ولم يعده بعد ذهاب وقت الجواب فتبطل الصلاة، وبين ما إذا أعاده فتحتمل الصحة.

ذهب إليه السبزواري[8].

٣ ـ التفصيل بين ما إذا وجبت المبادرة، كما إذا كان المسلّم في حال مغادرة المكان، فتبطل الصلاة، وما إذا لم تجب، كما إذا كان المسلّم

(١) انظر العروة الوثقى ٣: ١٦، فصل في مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ١٦، ولم يخالفه أحد.

(٢) انظر المستمسك ٦: ٥٥٥.

(٣) انظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٨٤ .

(٤) انظر تحرير الوسيلة ١: ١٦٧، القول في مبطلات الصلاة / تعمد الكلام .

(٥) انظر مجمع الفائدة ٣: ١٢٣ .

(٦) انظر المدارك ٣: ٤٧٥ .

(٧) انظر الجواهر ١١: ١١١ .

(٨) انظر الذخيرة: ٣٦٦ ـ ٣٦٧ .

حاضراً، فلا تبطل.

ذهب إليه صاحب كشف اللثام[١].

وكلّ هذه الأقوال مبتنية على الاختلاف في جملة من المسائل الأُصوليّة[٢].

لو ردّ غير المصلّي:

إذا كان المسلّم متوجّهاً بسلامه إلى شخص المصلّي، فوجوب الردّ بالنسبة إليه عيني لا كفائي، فلا يسقط عنه بردّ غيره.

وأمّا إذا كان متوجّهاً إلى جماعة فيهم المصلّي، فالوجوب المتوجّه إليه وجوب كفائي، يسقط عنه بفعل غيره ممّن توجّه إليه وجوب الردّ من المكلّفين.

وأمّا إذا كان الرادّ غير مكلّف، فإن لم يكن مميّزاً فلا عبرة بردّه؛ لعدم العبرة بعباراته وأفعاله، وهو واضح.

وإن كان مميّزاً، ففي الاكتفاء بردّه[١] وعدمه[٢] وجهان مبنيّان على أنّ عبارات الصبي المميّز وعباداته معتبرة أم لا؟

لكنّ بعضهم قال بعدم الاعتبار حتى على القول بالشرعية[٣].

---

(١) انظر كشف اللثام ٤: ١٨٤.

(٢) من قبيل: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، أم لا؟ وهل يجوز اجتماع الأمر والنهي في محلّ واحد، أم لا؟ وهل يدل النهي في العبادات على الفساد، أم لا؟ وهل بطلان الجزء يستلزم بطلان الكل، أم لا؟

ثمّ هل يمكن إثبات صحة الصلاة مع فرض النهي عن العبادة، عن طريق الترتب، أم لا؟

وقد أشرنا إلى مسألة مماثلة، وهي ترك إزالة النجاسة عن المسجد والاشتغال بالصلاة في عنوان «إزالة»، وسوف يأتي البحث عن الترتّب في الملحق الأُصولي عنوان «ترتّب» إن شاء الله تعالى.

(١) ممّن قال به: الأردبيلي في مجمع الفائدة ٣: ١١٨، والبحراني في الحدائق ٩: ٧٥، والقمّي في الغنائم ٣: ٢٣٦، والهمداني في مصباح الفقيه (الصلاة ـ الحجرية): ٤٢٣، وأغلب المعلّقين على العروة كما سيأتي، بما فيهم السادة: الحكيم والخوئي والخميني.

(٢) وممّن ذهب إليه: العلّامة في التذكرة ٩: ٢٣، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٣٧٥، والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٩٠٥، والسبزواري في الذخيرة: ٣٦٥، والقمّي في مناهج الأحكام: ٥٤٧، والنراقي في مستند الشيعة ٧: ٧١.

واستشكل السيّد اليزدي في الاكتفاء به في العروة ٣: ١٩، فصل في مبطلات الصلاة / تعمّد الكلام، المسألة ٢١، ولم يوافقه أغلب المعلّقين عليه حتى السيّد الخوئي، لكنه احتاط في المنهاج، فقال بالجمع بين الردّ وإعادة الصلاة. منهاج الصالحين ١: ١٩١، المسألة ٦٨٣.

(٣) مثل صاحب المدارك في المدارك ٣: ٤٧٥، وصاحب الجواهر في الجواهر ١١: ١٠٧.

وإذا قام غيره بالردّ، فهل يجوز له الردّ ثانية[1] أم لا[2]. وعلى فرض الجواز هل هو مستحب[3] أم لا[4] فيه خلاف.

ووجه الجواز والاستحباب بقاء الشرعيّة ومطلوبية الردّ.

ووجه عدم الاستحباب: أنّه تشاغل بغير الصلاة ـ في الصلاة ـ مع عدم الحاجة إليه.

(١) كما ذهب إليه الشهيد الأوّل في الذكرى ٤: ٢٧، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٣٥٧، والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٩٠٦، والسبزواري في كفاية الأحكام ١: ١١٧، لكن قال: يأتي به بقصد القرآنية، وكذا النراقي في مستند الشيعة ٧: ٧٠.

(٢) كما ذهب إليه الأردبيلي في مجمع الفائدة ٣: ١١٨، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ٣: ٤١٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ١١: ١٠٨، والهمداني في مصباح الفقيه (الصلاة ـ الحجرية): ٤٢٦، والسيّد اليزدي في العروة الوثقى ٣: ١٩، فصل في مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٢١، ولم يعلّق عليه أحد من الفقهاء، وظاهرهم موافقته له، وانظر المستمسك ٦: ٥٦٠، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٩٤، وتحرير الوسيلة ١: ١٦٩، القول في مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٥.

(٣) كما اختاره الشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٩٠٦.

(٤) توقّف في الاستحباب الشهيد الأوّل في الذكرى ٤: ٢٧، والنراقي في المستند ٧: ٧٠، وظاهر السبزواري نفيه في الكفاية ١: ١١٧.

ووجه عدم الجواز: أنّ المجوّز للتكلّم في الصلاة هو وجوب الردّ، وبعد سقوط وجوبه بالامتثال، لا دليل على استحبابه أو جوازه في الصلاة، حتى يخصّص دليل قادحية الكلام في الصلاة[1].

هل يجب الرّد لو كان المسلّم صبيّاً؟

المعروف[2] وجوب ردّ سلام الصبيّ إذا كان مميّزاً، سواء كان في الصلاة أم في غيرها، بل قال صاحب الجواهر: «لم أجد مخالفاً هنا في وجوب الردّ إلّا ما يحكى عن فوائد الشرائع»[3].

نعم قال صاحب العروة بالنسبة إلى ردّ المصلّي لسلام المميّز: «الأحوط قصد القرآن أو الدعاء»[4].

ولكن استشكل بعض المعلّقين على قصد

(١) تجد هذه الوجوه في المصادر المتقدّمة.

(٢) كما في المستمسك ٦: ٥٥٩، وانظر: جامع المقاصد ٢: ٣٥٧، وروض الجنان ٢: ٩٠٥، والمسالك ١: ٢٣٢، والمدارك ٣: ٤٧٥، والذخيرة: ٣٦٥، والحدائق ٩: ٧٦، وكشف الغطاء ٣: ٤١٣ و ٤٢٣، ومستند الشيعة ٧: ٧١، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٩١، وتحرير الوسيلة ١: ١٦٩، القول في مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٤.

(٣) الجواهر ١١: ١٠٧.

(٤) العروة الوثقى ٣: ١٩، فصل في مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٢٠.

القرآنية أو الدعاء بعدم صدق ردّ التحيّة عندئذ[١].

أمّا غير المميّز فسيأتي عدم وجوب ردّ سلامه.

هل تعتبر نيّة القربة في ردّ السلام؟

ردّ السلام من الواجبات التوصّلية، وهي لاتحتاج إلى قصد القربة،بل الغاية منها إبرازها إلى الوجود. نعم يتوقّف ترتّب الثواب عليها على قصد القربة[٢].

ومع ذلك فإنّه قد يقال بأنّ ما يصدر من المجيب إنّما يصدق عليه ردّ التحيّة إذا كان قاصداً بذلك التحيّة، وأمّا لو صدر منه الردّ من دون قصد الردّ، فلا يصدق عليه ردّ التحيّة[٣].

ولكن هذا غير مسألة نيّة القربة.

الموارد التي لايجب الردّ فيها، أو وقع الكلام في وجوبه:

هناك موارد صرّح الفقهاء بعدم وجوب الردّ فيها، أو وقع البحث في وجوب الردّ فيها نشير إليها فيما يلي:

١ ـ التحيّة غير المسنونة:

ونقصد بها التحيّة بغير السلام ممّا هو متعارف بين الناس مثل: «صبحك الله بالخير» ونحو ذلك.

وهذا ما سوف نبحث عنه عند الكلام عن التحيّة غير المسنونة.

٢ ـ عدم الجِدّ في السلام:

إذا لم يكن المسلّم جاداً في سلامه، كما إذا كان مستهزئاً، أو مازحاً، أو طاعناً، فقد صرّح بعض الفقهاء بعدم وجوب ردّ سلامه؛ لانصراف دليل وجوب الردّ عن مثل ذلك[١].

٣ ـ إذا كان المسلّم مجنوناً أو غير مميّز:

إذا كان المسلّم مجنوناً أو لم يكن مميّزاً، فلا يجب ردّ سلامه[٢]، وكأنّه مفروغ منه، وقد تقدّم وجوب الردّ على سلام المميّز.

٤ ـ إن لم يكن المسلّم مسلماً:

تقدّم حكم السلام على أهل الذمة، وقلنا: إنّ بعض الفقهاء صرّحوا بعدم جواز السلام عليهم

---

(١) انظر العروة الوثقى ٣: ١٩، التعليقة رقم (٤).

(٢) انظر: روض الجنان ١: ٢٨٣، ومجمع الفائدة ١: ١٩٥، والتنقيح (الطهارة) ٨: ١٠٢.

(٣) انظر مستند العروة (الصوم) ١: ٣٥، فإنه جاء فيه: «...ومن هذا القبيل وجوب ردّ السلام، فإنّه وإن كان توصّلياً إلّا أنّه لابد من تعلّق القصد بعنوان ردّ التحيّة، ولا يكفي من غير قصد».

---

(١) انظر: كشف الغطاء ٣: ٤٢٤، والعروة الوثقى ٣: ٢٦، فصل في مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٣٤، والمستمسك ٦: ٥٧١، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥١٤.

(٢) انظر كشف الغطاء ٣: ٤١٣، ٤٢٣، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٩١.

للنهي عنه، وحمل بعض آخر النهي على الكراهة، لكنّهم قالوا: إذا سلّم، ردّ عليه المسلّم بـ«عليك»، أو «عليكم»[١]، أو بـ«سلام»، أو بغيرها من التحيّات المتعارفة غير المسنونة[٢].

ويدلّ على الردّ موثّقة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لاتبدؤا أهل الكتاب بالتسليم، وإذا سلّموا عليكم فقولوا: وعليكم»[٣].

وربّما يظهر من كلامهم وجوب الردّ، لكن قال السبزواري: «ولو سلّم عليه ذميٌّ قال في الردّ: عليكم واقتصر عليه، والظاهر أنّ هذا الاقتصار على سبيل الاستحباب، وهل يجب الردّ على أهل الذمّة؟ لم أجد تصريحاً في هذا الباب في كلام الأصحاب، وقد رُخّص في السلام عليهم والدعاء لهم في بعض الأحيان»[٤].

(١) في رواية غياث بن إبراهيم: «وعليكم» وفي كلمات بعض الفقهاء «عليكم». المستمسك٦: ٥٦٩.

(٢) انظر: التذكرة ٩: ٢٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ٩٧٣، والمسالك٣: ٧٦، ومستند الشيعة٧: ٧٤، والعروة الوثقى٣: ٢٥، فصل في مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٣٢، والمستمسك٦: ٥٦٩، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥١١ - ٥١٢، لكن أوجب الرد في غير الصلاة.

(٣) الوسائل١٢: ٧٧، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٤) كفاية الاحكام١: ١١٦.

واستجود صاحب الحدائق[١] عدم وجوب الردّ بعد أن نقله عن بعضهم، واستوجهه الهمداني[٢]،ولم يجز صاحب الجواهر الردّ في الصلاة ورخّصه في غيرها، نعم يجوز أن يقول فيها: «سلام» بقصد القرآنية لا الرد[٣].

وقال كاشف الغطاء: «لايجب الردّ على غير المؤمن... ولو ذكر "عليكم" فقط أو قال بالكسرة "السِّلام"، أو أجاب بغير السلام، كان أولى، للمحافظة على حسن السلوك، أو التحفّظ من طعنهم، والسلامة من أذيتهم»[٤].

وظاهر كلامه هو أنّه يشترط في وجوب الردّ إيمان المسلِّم.

٥ ـ إذا كان المسلِّم أجنبيّاً أو بالعكس:

اختلف الفقهاء ـ كما تقدّم ـ في جواز سلام الأجنبيّة على الأجنبي، فبناءً على عدم جوازه، قد يقال بعدم وجوب ردّ سلامها على الأجنبي؛ لأنّ الردّ إنّما يجب في السلام المشروع.

وإذا لم يجب الردّ في غير الصلاة، فلا يجوز في الصلاة؛ لأنّ جواز الردّ في الصلاة إنّما يترتّب على وجوبه في غيرها؛ إذ الجواز هنا بمعنى المشروعيّة، فمعنى جواز الردّ في الصلاة إنّما هو

(١) انظر الحدائق٩: ٨٧.

(٢) انظر مصباح الفقيه (الصلاة - الحجرية): ٤٢٢.

(٣) انظر الجواهر١١: ١١٧.

(٤) كشف الغطاء٣: ٤٢٢.

عدم قاطعيته لها، وليس ذلك إلّا لوجوبه(١).

وأما سلام الأجنبي على الأجنبية، فقد تقدّم أنّه منهيّ عنه خاصّة الشابة منهن، وحمل المشهور النهي على الكراهة، ولكن اختلفوا في وظيفة الأجنبية عندئذ ماهي؟ فهل يجب عليها الردّ أم لا؟

فبناءً على عدم جواز إسماع صوتها للأجنبي قد يقال بعدم وجوب الردّ عليها، كما قال العلّامة في التذكرة: «ولو سلّم رجلٌ على امرأة أو بالعكس، فإن كان بينهما زوجيّة أو محرميّة، أو كانت عجوزاً خارجة عن مظنّة الفتنة ثبت استحقاق الجواب وإلّا فلا»(٢).

وكلامه ناظر إلى الفرعين الأوّلين.

واحتمل الأردبيلي وجوب الجواب خفيّاً(٣).

٦ ـ إذا كان السلام ملحوناً:

من معاني اللحن عند أهل اللغة الخطأ في العربيّة، يقال: لحن في كلامه، إذا أخطأ فيه من حيث الإعراب(٤)، كما إذا قال بدل «سلامٌ عليكم»: «سلامٍ عليكم».

(١) انظر بيان المبنيين في الحدائق ٩: ٨٤، والجواهر ١١: ١١٧، وإن كان مبناهما فيها عدم حرمة السماع والإسماع كما عليه أغلب المتأخرين، وتقدّمت الإشارة إلى ذلك عند الكلام عن كراهة السلام على الشابة.

(٢) التذكرة ٩: ٢٤.

(٣) انظر مجمع الفائدة ٣: ١٢١.

(٤) انظر المصباح المنير: «لحن».

لكن مقصود الفقهاء من ذلك ـ كما سيظهر من كلامهم ـ هو أوسع دائرة منه، فيشمل مثل تغيير بعض الحروف أو زيادتها، أو نقصانها أيضاً، كما إذا قال: «سالامٌ عليكم».

وعلى كلّ حال فقد اختلف الفقهاء في وجوب ردّ السلام الملحون:

ـ فقيل بوجوبه؛ لشمول إطلاق وجوب الردّ لذلك.

ـ وقيل بعدم وجوبه؛ لعدم إحراز صدق التحيّة عليه، ولأصالة عدم وجوب الردّ مع الشكّ في وجوبه.

ـ وقيل: بأنّه لو كان اللحن بالغاً إلى حدٍّ يمنع من صدق عنوان التحيّة عليه، فلايجب ردّه، وإن لم يبلغ ذلك وجب الردّ.

ومن المحتمل جدّاً أن يلتزم بهذا التفصيل كلّ من تعرّض للمسألة وإن لم يذكره، وبذلك يمكن رفع الخلاف في المسالة، ولأجل توضيح المسألة لأهميّتها وكثرة الابتلاء بها نذكر أقوال من تعرّض لها من الفقهاء، وهم قلّة من المتأخرين، منهم:

ـ كاشف الغطاء حيث قال: «...أو كان السلام مهدوم الهيئة؛ لنقصٍ، أو تفريق الكلمات، أو الحروف، أو تبديلها... لم يجب الردّ»(١).

وقال أيضاً: «لايجب الردّ على من غيّر

(١) كشف الغطاء ٣: ٤١٣.

الحرف أو حركات البنية،وخرج عن المتعارف»(١).

ـ وقال النراقي،: «ولا يجب الردّ إذا سلّم بما لا يصحّ لغـة كبعض الأعـجام [ظ: الأعـاجم] يسلّم بقوله: سرام، أو سلوم ونحوهما؛ للأصل، وعدم معلوميّة صدق التحيّة»(٢).

ـ وقال السيّد اليزدي: «لو سلّم بالملحون وجب الجواب صحيحاً،والأحوط قصد الدعاء أو القرآن»(٣).

والاحتياط المذكور إنّما هو بالنسبة إلى الرد في الصلاة.

ـ وقال السيّد الحكيم معلّقاً عليه: «أمّا وجوب الجواب فلعموم وجوب الردّ، وانصرافه عن الملحون ليس بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق، والتشكيك في صدق التحيّة عليه ـ كما في المستند ـ في غير محلّه...»(٤).

وقال في المنهاج: «إذا سلّم بالملحون وجب الجواب، والأحوط كونه صحيحاً»(٥).

وعلّق عليه السيّد الصدر بقوله: «لا يجب في ردّ السلام أن لا يكون ملحوناً، لأنّ الحركات الإعرابيّة خارجة عن حقيقة السلام عرفاً»(١).

وقال السيّد الخوئي في المستند: «تارة يفرض بلوغ اللحن حدّاً لا يصدق معه عنوان التحيّة وإن تخيّلها المسلِّم، وأُخرى يفرض الصدق.

فعلى الأوّل، لا يجب الجواب في الصلاة وغيرها؛ لعدم المقتضي، بل لا يجوز في الصلاة؛ لكونه من كلام الآدمي من غير مسوّغ.

وعلى الثاني: وجب مطلقاً؛ أخذاً بإطلاقات ردّ التحيّة، بعد وضوح منع انصرافها عن الملحون بنحو يمنع عن التمسّك بالإطلاق»(٢).

وقال في المنهاج مثل ما قاله السيّد الحكيم، بل العبارة هي بنفسها(٣).

وقال الإمام الخميني: «لو سلّم بالملحون بحيث لم يخرج عن صدق سلام التحيّة يجب الجواب صحيحاً، وإن خرج عنه لا يجوز في الصلاة ردّه»(٤).

---

(١) كشف الغطاء ٣: ٤٢٦.

(٢) مستند الشيعة ٧: ٦٩.

(٣) العروة الوثقى ٣: ١٩، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ١٩.

(٤) المستمسك ٦: ٥٥٨ – ٥٥٩.

(٥) منهاج الصالحين ١: ٢٦١، منافيات الصلاة/ الثالث، المسألة ١٠.

(١) المصدر المتقدّم: التعليقة ٢٢٠.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٨٩ – ٤٩٠.

(٣) منهاج الصالحين ١: ١٩٠، منافيات الصلاة/ الثالث، المسألة ٦٧٨.

(٤) تحرير الوسيلة ١: ١٦٩، قواطع الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٣.

وأوجب الشيخان: الوحيد[١] والتبريزي[٢]، و السيّد السيستاني[٣] الردّ من دون تفصيل.

هذا كلّه بالنسبة إلى أصل وجوب الردّ وعدمه.

ثمّ على فرض وجوب الردّ، فهل يجب أن يكون صحيحاً أم لا؟.

اختار السيّد اليزدي[٤] تبعاً لصاحب الجواهر[٥]، وجوب الردّ صحيحاً، واختاره الإمام الخميني كما تقدّم[٦]، وقال السيّد السيستاني: «والأحوط لزوماً كونه صحيحاً»[٧].

وناقش السيدان الحكيم[٨] والخوئي[٩] في لزوم كون الجواب صحيحاً، لأنّه خلاف إطلاق وجوب الردّ.

أمّا في منهاجيهما فقد تقدّم[١٠] أنهما قالا: «والأحوط كونه صحيحاً» وظاهره كون الاحتياط استحبابياً، ولذلك أضاف اليه السيستاني كلمة «لزوماً» كما تقدّم.

وعبارة الشيخين: التبريزي والوحيد، هي عبارة المنهاج للسيّد الخوئي بنفسها.

٧ ـ إذا كان السلام سلام وداع:

سلام الوداع هو الذي يقال عند المفارقة أو عند الانتهاء من الخطبة،ولم يتعرّض الفقهاء لحكمه، نعم قال العلّامة في التذكرة: «ما يعتاده الناس من السلام عند القيام ومفارقة الجماعة دعاءٌ لا تحيّة يستحب الجواب عنه،ولا يجب»[١].

٨ ـ إذا شك في توجّه السلام إليه:

إذا شكّ شخص في توجّه السلام إليه، بأن شكّ في أنّ السلام توجّه إليه، أو إلى غيره، فلا يجب عليه الردّ؛ لأنّ الشكّ عندئذ شك في التكليف،فإذا لم يجب الردّ في غير الصلاة،فلا يجوز فيها؛ لعدم الرخصة بالكلام عندئذ[٢].

نعم، الأحوط ـ كما قيل ـ هو جواب كلّ

---

(١) منهاج الصالحين (للوحيد الخراساني)٢: ٢١٢، منافيات الصلاة / الكلام عمداً، المسألة ٦٧٨.

(٢) منهاج الصالحين (للتبريزي)١: ١٩٤، منافيات الصلاة / الكلام عمداً، المسألة ٦٧٨.

(٣) منهاج الصالحين (للسيستاني) ١: ٢٣٤، منافيات الصلاة / الكلام عمداً، المسألة ٦٧٨.

(٤) كما أشرنا إليه في الصفحة المتقدّمة.

(٥) انظر الجواهر ١١: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٦) تقدّم في الصفحة المتقدّمة.

(٧) انظر الهامش ٣.

(٨) انظر المستمسك ٦: ٥٥٩.

(٩) انظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٩٠.

(١٠) في الصفحة المتقدّمة.

---

(١) التذكرة ٩: ٢٣.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم)١: ٢٦٢، المسألة ١٧، ومنهاج الصالحين لأصحاب السماحة: الخوئي والسيستاني والتبريزي والوحيد الخراساني، منافيات الصلاة / الرابع، الكلام عمداً، المسألة ٦٨٥، وتحرير الوسيلة ١: ١٧٠، مبطلات الصلاة / الرابع، تعمّد الكلام، المسألة ٩.

واحد من الطرفين أو الأطراف للسلام، إذا كانا في غير الصلاة وأمّا إذا كانا فيها فلا[١].

٩ ـ إذا كان السلام بالكتابة:

إذا كان السلام بالكتابة، فهل يجب جوابه أم لا؟ فيه قولان مع قلّة المتعرّضين للمسألة، وهما:

الأوّل ـ عدم الوجوب:

ذهب جمع من الفقهاء[٢] إلى عدم وجوب ردّ السلام إذا أُهدي بواسطة كتاب؛ وعلّلوه بعدم صدق التحيّة عليه.

الثاني ـ الوجوب

ذهب إليه صاحب الحدائق[٣] وتبعه النراقي[٤]،لكن لا من باب وجوب ردّ السلام،بل من باب أنّ ردّ الكتاب واجب كردّ السلام، كما علّل بذلك في صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب ردّ السلام، والبادي بالسلام أولى بالله وبرسوله»[٥].

١٠ ـ ردّ السلام بالرسول:

اختلف الفقهاء في وجوب ردّ السلام المُهدى بواسطة الرسول وعدمه.

ـ فقيل بعدم الوجوب[١].

ـ وقيل بالوجوب[٢]؛ لصدق التحيّة، مضافاً إلى ما رواه أبوكهمس، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عبدالله بن أبي يعفور يُقرِئك السلام، قال: وعليك وعليه السلام، إذا أتيت عبدالله فأقرئه السلام...»[٣].

١١ ـ إذا لم يمكن إسماع المسلّم بالردّ:

المعروف بين الفقهاء أنّه يجب إسماع ردّ السلام[٤]؛ لأنّ ردّ التحيّة متقوّم بالابلاغ، وهو

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ١: ١٧٠، مبطلات الصلاة/ الرابع، تعمّد الكلام، المسألة ٩.

(٢) انظر: التذكرة ٩: ٢٣، والذخيرة: ٣٦٥، وكشف الغطاء ٣: ٤٢١، والجواهر ١١: ١١٠، ومصباح الفقيه (الصلاة - الحجرية): ٤٢١ و ٤٢٤.

(٣) انظر الحدائق ٩: ٨٢.

(٤) انظر مستند الشيعة ٧: ٧٣.

(٥) الوسائل ١٢: ٥٧، الباب ٣٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(١) انظر: التذكرة ٩: ٢٣، والذخيرة: ٣٦٥، وكشف الغطاء ٣: ٤٢١، والجواهر ١١: ١١٠.

(٢) انظر: الحدائق ٩: ٨٢، ومستند الشيعة ٧: ٧٣.

(٣) الوسائل ١٢: ٧٠، الباب ٤٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٤) انظر: التذكرة ٩: ٢٢، والذكرى ٤: ٢٤، وجامع المقاصد ٢: ٣٥٦، وروض الجنان ٢: ٩٠٥، والمسالك ١: ٢٣٢، والمدارك ٣: ٤٧٤، والذخيرة: ٣٦٥ و ٣٦٦ والحدائق ٩: ٧٧ و ٨٠، ومفتاح الكرامة ٣: ٤١، وكشف الغطاء ٣: ٤٢٤، والرياض ٣: ٥٢٨، ومناهج الأحكام: ٥٤٥، ومستند الشيعة ٧: ٧١ و ٧٢، والجواهر ١١: ١٠٨، ومصباح الفقيه (الصلاة - الحجرية): ٤٢٤، والعروة ٣: ٢٢، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسالة ٢٦، والمستمسك ٦: ٥٦٢، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٠٠ - ٥٠٢، وتحرير الوسيلة ١: ١٦٩، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٦، ومنهاج الصالحين (للسيستاني) ١: ٢٣٤، مسألة: ٦٨٠.

يحصل بالإسماع، مضافاً إلى ما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا سلّم أحدكم فليجهر بسلامه، ولا يقول: سلّمت ولم يردّوا عليّ، ولعلّه يكون قد سَلَّم ولم يُسمعهم، فإذا ردّ أحدكم، فليجهر بردّه، ولا يقول المسلّم: سلّمت فلم يردّوا عليّ...»[١].

وإنّما يجب الإسماع مع إمكانه، ولو برفع الصوت، وأما مع عدمه، كما إذا سلّم ومشى سريعاً، فلا يجب[٢].

هذا في غير الصلاة، أمّا فيها، فمع عدم إمكان الإسماع فلا يجب بطريق أولى.

وأمّا مع إمكانه فيجب على المشهور، لكن نفى بعضهم[٣] الوجوب لبعض النصوص، من قبيل:

ـ صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا سلّم عليك الرجل وأنت تصلّي، قال: تردّ عليه خفياً، كما قال»[٤].

ـ وموثّقة عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن السلام على المصلّي، فقال: إذا سلّم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصلاة، فردّ عليه فيما بينك وبين نفسك، ولا ترفع صوتك»[١].

ـ وصحيحة محمد بن مسلم، أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يسلّم على القوم في الصلاة؟ فقال: إذا سلّم عليك مسلّم وأنت في الصلاة فسلّم عليه، تقول: السلام عليك، وأشر باصبعك»[٢].

ولكن قال صاحب الجواهر بعد ذكر الروايتين الأوّليّتين: «ولم أجد من عمل بهما من أصحابنا إلّا المصنف في المعتبر[٣]، حيث حملهما على الجواز...

والأولى حملهما على الجهر المنهي عنه في الصلاة[٤]، وهو المبالغة في رفع الصوت...

أو على التقيّة؛ لأنّ المشهور بين العامّة عدم الردّ نطقاً، بل بالإشارة...»[٥].

---

(١) الوسائل ١٢: ٦٥، الباب ٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) كما صرّح به في العروة والمستمسك ومستند العروة والتحرير وغيرها.

(٣) كما يستفاد من كلام المحقّق في المعتبر: ١٩٨، ووافقه الأردبيلي في مجمع الفائدة ٣: ١١٩.

(٤) الوسائل ٧: ٢٦٨، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٣.

---

(١) الوسائل ٧: ٢٦٨، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٣) والأردبيلي في مجمع الفائدة، كما تقدّم.

(٤) في قوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها...﴾. الإسراء: ١١٠.

(٥) الجواهر ١١: ١٠٩.

وانظر: المستمسك ٦: ٥٦٢، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٠٠ - ٥٠٢، وانظر لرأي العامة بالرد بالإشارة الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الاوقاف الكويتية) ٢٥: ١٦٣- ١٦٤، عنوان «سلام / السلام على المصلّي وردّه»، فإنه نقل الجواب بالإشارة عن المالكية والحنابلة.

ومع ذلك فقد تردّد بعضهم في وجوب رفع الصوت للإسماع ورجّح الاكتفاء بالإشارة مع الإمكان إذا احتاج إلى رفع الصوت والجهر الشديد[١]، ولعلّه للروايات المتقدّمة.

١٢ ـ لو تلاقى اثنان بالسلام:

قال العلّامة في التذكرة: «ولو تلاقى اثنان فسلّم كلّ واحدٍ منهما على الآخر، وجب على كلٍّ واحد منهما جواب الآخر، ولا يحصل الجواب بالسلام وإن ترتّب السلامان»[٢].

وقال السيّد اليزدي في العروة: «إذا تقارن سلام شخصين كلٌّ على الآخر وجب على كلٍّ منهما الجواب، ولا يكفي سلامه الأوّل؛ لأنّه لم يقصد الردّ، بل الابتداء بالسلام»[٣].

وظاهر أكثر المعلّقين عليه موافقتهم له، إلّا أنّ بعضهم ـ منهم السيّد الخوئي ـ قال بذلك على نحو الاحتياط.

لكن علّق عليه الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بقوله: «الأقرب الكفاية؛ لأنّ كلّاً منهما حيّا الآخر فيتحقّق الردّ بالتكافؤ والتقابل، وليس الغرض إلّا ذلك»[٤].

وتبع في ذلك جدّه كاشف الغطاء الكبير حيث قال: «إذا تقارنا في الخطاب ـ في التحيّة والجواب ـ سقط وجوب الردّ، والأحوط أن يعاد»[١].

١٣ ـ لو كرّر السلام:

إذا كرّر المسلّم السلام، فإمّا أن يكون قبل جواب السلام الأوّل أو بعده.

ـ فإن كان قبل الجواب ففي الجواب مرّةً واحدة أو بعدد السلامات خلاف.

قال السيّد اليزدي: «إذا سلّم مرات عديدة يكفي في الجواب مرّة...»[٢].

لكن علّق عليه بعض الفقهاء[٣]: أنّه إذا كان التكرار بقصد التأكيد فلا يجب إلّا جواب واحد.

أمّا إذا كان بقصد تكرار التحيّة فالاكتفاء بالردّ الواحد مشكل، بل عليه تكرار الردّ أيضاً.

ويظهر من الآخرين موافقته له[٤].

ـ وأمّا إذا كان بعد ردّ السلام الأوّل، ففيه

---

(١) انظر تحرير الوسيلة ١: ١٦٩، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٦.
(٢) التذكرة ٩: ٢٢.
(٣) العروة الوثقى ٣: ٢٦، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٣٦.
(٤) المصدر المتقدّم: التعليقة رقم ٤.

(١) كشف الغطاء ٣: ٤٢٣.
(٢) العروة الوثقى ٣: ٢٠، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٢٣.
(٣) مثل: السيّد البروجردي، والشيخ الحائري، و السيّد الحكيم - واكتفى بالاشكال فيه - و السيّد الگلپايگاني.
(٤) وهم باقي المعلّقين، منهم: النائيني، والعراقي، والسادة الإصفهاني، والشيرازي، والخوانساري، والخوئي والخميني.

خلاف.

قال كاشف الغطاء: «لايجب الردّ على من كرّر صيغة السلام بعد الردّ في المجلس الواحد[١]».

وقال السيّد اليزدي في إدامة كلامه السابق: «نعم لو أجاب ثمّ سلّم يجب جواب الثاني أيضاً، وهكذا، إلّا إذا خرج عن المتعارف، فلا يجب الجواب حينئذ»[٢].

ويظهر من جميع المعلّقين موافقتهم له، بل استشكل بعضهم[٣] في وجوب جواب السلام الثاني أيضاً وإن كان أحوط، واعتبره بعض آخر[٤] خلاف المتعارف، فلا يجب من هذه الجهة.

هذا وهناك روايتان[٥] ربّما يستفاد منهما الاكتفاء بالجواب مرّة واحدة، لكن في ذلك تأمّل[٦].

١٤ ـ لو سلّم بصيغة الجواب:

لو قال المسلّم ابتداءً: «عليكم السلام» فهل يجب الجواب أم لا؟

ـ قيل: لايجب؛ لأنّ هذه الصيغة من صيغ الجواب[١].

ـ وقيل: يجب[٢].

واختلف القائلون بوجوب الردّ في كيفيّته، وظاهرهم أنّ الخلاف إنّما هو في الصلاة:

فقيل بوجوب الردّ بالمثل[٣].

وقيل بعدم وجوب المماثلة فيردّ باحدى الصيغ الصحيحة[٤].

---

(١) كشف الغطاء ٣: ٤١٢.

(٢) العروة الوثقى ٣: ٢٠، مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٢٣.

(٣) المصدر المتقدّم: تعليقة الشيرازي.

(٤) المصدر المتقدّم: تعليقة كاشف الغطاء.

(٥) الوسائل ١٢: ٦٧، الباب ٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديثان ١ و ٢ وعنوان الباب: «باب استحباب اعادة السلام ثلاثاً مع عدم الرد والإذن ويجزي المخاطب أن يردّه مرة واحدة».

(٦) انظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٩٦ ـ ٤٩٧.

---

(١) انظر: التذكرة ٩: ٢٢، وفيها: «ولو قال: عليكم السلام لم يكن مسلّماً، إنّما هي صيغة الجواب»، والحدائق ٩: ٧٢، وكشف الغطاء ٣: ٤٢٥.

(٢) قال السبزواري: «نقل بعض المتأخرين عن ظاهر الأصحاب أنّ "عليك السلام" بتقديم عليك أوعليكم تسليم صحيح يوجب الردّ، ولم أطّلع على مانقله من ظاهر الأصحاب إلّا ما في كلام ابن إدريس، وقد صرّح المصنف في التذكرة بخلافه». الذخيرة: ٣٦٥، وقد تقدّم كلام العلّامة في التذكرة في الهامش المتقدّم.

وأما ابن إدريس فقد صرّح بجواز ردّ السلام بأيّ صيغة من الصيغ الأربع: «سلام عليك،وسلام عليكم، والسلام عليك، والسلام عليكم». السرائر ١: ٢٣٦.

(٣) قاله صاحب الجواهر في الجواهر ١١: ١٠٤، و السيّد الحكيم في المستمسك ٦: ٥٥٨ وتعليقته على العروة، لكن بقصد القرآنية.

(٤) هو الظاهر من ابن إدريس كما تقدّم، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٣: ١١٦، والسيدالخوئي في مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٨٩ وتعليقته على العروة.

وقيل: يقول سلام عليكم بقصد القرآنية أو الدعاء[1].

وقيل: الأقوى تقديم «السلام» من دون قصد القرآنية[2].

وقيل غير ذلك.

ـ وتردد في الوجوب بعض الفقهاء[3].

١٥ ـ لو قال: «سلام» واكتفى:

قال كاشف الغطاء: «لا يجب الردّ على من اقتصر على المبتدأ أو الخبر؛ لأنّه لا يعدّ مسلّماً»[4].

لكن قال السيّد اليزدي: «إذا قال: سلامٌ بدون عليكم وجب الجواب في الصلاة إما بمثله، ويقدّر عليكم، وإما بقوله: سلام عليكم، والأحوط الجواب كذلك بقصد القرآن أو الدعاء»[5].

ولم يعلّق عليه إلّا السيّد البروجردي حيث قيّد وجوب الجواب بما إذا علم أنّ المسلّم قدّر الظرف وقصد معناه.

نعم قد تقدّم من كثير من المعلّقين الإشكال في قصد الدعاء على نحو الخطاب للمسلّم.

(١) قاله السيّد اليزدي في العروة الوثقى ٣: ١٨، مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ١٨.

(٢) انظر المصدر المتقدّم تعليقة الإمام الخميني.

(٣) وهو السبزواري في الذخيرة: ٣٦٥، والكفاية ١: ١١٥.

(٤) كشف الغطاء ٣: ٤٢٥.

(٥) العروة الوثقى ٣: ٢٠، مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٢٢.

هذا وعلّل السيدان الحكيم والخوئي وجوب الجواب بأنّ «سلام» تحيّة يجب ردّها بحسب الآية.

قال السيّد الحكيم: «... لصدق التحيّة، ومنه يعلم ضعف ما عن جماعة[1] من إنكار الوجوب، وعن آخرين[2] التردّد فيه»[3].

ومثله قال السيّد الخوئي، ثمّ قال: «أمّا في غير حال الصلاة فله الردّ كيفما شاء كما هو واضح، وأمّا في حال الصلاة فهل يعتبر حذف الظرف ويكتفى بتقديره رعاية للمماثلة المأمور بها فيها، أو أنّه يجوز ذكره فيقول: سلامٌ عليكم؟».

ثمّ بنى المسألة على أنّ المماثلة الواجبة في ردّ السلام في الصلاة هل هي من جميع الجهات أو من جهة تقديم الظرف وتأخيره خاصّة؟ فعلى الأوّل لا يجوز الجواب بـ«سلامٌ عليكم»؛ لعدم المماثلة، ولو أتى بها كذلك بطلت صلاته، وعلى الثاني يجوز ذلك؛ لعدم اشتراط المماثلة من هذه الجهة، ثمّ اختار الأخير[4].

(١) انظر: السرائر ١: ٢٣٦، والحدائق ٩: ٧٤، وكشف الغطاء ٣: ٤٢٥.

(٢) انظر: التحرير ١: ٢٦٩، والكفاية ١: ١١٥، والذخيرة: ٣٦٥.

(٣) المستمسك ٦: ٥٦٠.

(٤) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٩٥.

١٦ ـ لو أفسد استحباب السلام:

إذا أفسد المسلّم استحباب سلامه برياء، أو إيذاء مؤمن آخر، أو غير ذلك فهل يستحق الردّ أم لا؟

قال صاحب الجواهر: يجب ردّه؛ لعدم التلازم بين سقوط الاستحباب وعدم كونه تحيّة(١)، أي على فرض سقوط الاستحباب لم يمنع ذلك من صدق التحيّة عليه، فإذا صدق وجب الجواب.

وقال أُستاذه كاشف الغطاء: «من عصى بسلامه، لا إيجاب بجوابه ولا استحباب ،وربّما يكره ذلك»(٢).

١٧ ـ ردّ سلام الكافر:

اختلف الفقهاء في وجوب ردّ سلام الكافر على قولين:

أ ـ القول بالوجوب:

وهو الظاهر من العلّامة في التذكرة(٣)، واختاره النراقي(٤)، والسيدان الحكيم(٥) والخوئي(٦).

واحتاط السيّد اليزدي، فقال: «وإن سلّم الذمّي على مسلم فالأحوط الردّ بقوله: عليك، أو بقوله: سلام، من دون عليك»(١).

ويظهر من أكثر المعلّقين موافقتهم له في هذا الاحتياط(٢).

ووجه القول بالوجوب إطلاق الآية وروايات ردّ السلام،مضافاً إلى بعض الروايات الخاصّة، من قبيل:

ـ صحيحة محمد بن مسلم،عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا سلّم عليك اليهودي والنصراني والمشرك، فقل: عليك»(٣).

ـ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا سلّم عليكم مسلم فقولوا: سلام عليكم، فإذا سلمّ عليكم كافر، فقولوا: عليك»(٤).

ـ خبر غياث بن إبراهيم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لاتبدؤا أهل الكتاب بالتسليم،وإذا سلّموا عليكم فقولوا: وعليكم»(٥).

ـ خبر زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

(١) انظر الجواهر ١١: ١٠٦.

(٢) كشف الغطاء ٣: ٤٢٥.

(٣) انظر التذكرة ٩: ٢٤.

(٤) انظر مستند الشيعة ٧: ٧٤.

(٥) انظر المستمسك ٦: ٥٦٩ – ٥٧٠.

(٦) انظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥١١ – ٥١٢.

(١) العروة الوثقى ٣: ٢٥، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٣٢.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) الوسائل ١٢: ٧٧، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ١٢: ٧٨، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٥) الوسائل ١٢: ٧٧، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

«تقول في الردّ على اليهودي والنصراني: سلام»[١].

ومقتضى الصحيحتين الأوّليتين يكون الجواب بـ«عليك»، ومقتضى خبر غياث يكون الجواب بـ«وعليكم»، وليس بينه وبين الأوّلين فرق جوهري إلّا في زيادة «الواو». ولصاحب الحدائق[٢] بحث حول هذا الموضوع، فليراجع.

ومقتضى خبر زرارة هو الجواب بـ«سلام».

فجمعاً بين الصحيحتين وهذا الخبر التزم صاحب العروة بالجواب إما بـ«عليك» أو «سلام»، لكن بعض المعلّقين كالسيّد البروجردي استشكل في كون الجواب بـ: «سلام» موافقاً للاحتياط، ولم يستبعد الإمام الخميني تجويزه من باب تأليف القلوب، وإن كان مقتضى الاحتياط الاقتصار على الأوّل.

ب ـ القول بعدم الوجوب:

اختار جمع من الفقهاء القول بعدم وجوب

(١) الوسائل ١٢: ٧٧، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٢) انظر الحدائق ٩: ٨٦.

وجاء فيه: «والمعنى بدون الواو ظاهر؛ لأنّ المقصود حينئذٍ إنّ الذي تقولون لنا مردود عليكم،وهم غالباً... إنّما يسلّمون بالسام الذي هو الموت، وأمّا مع الواو فيشكل؛ لأنّ الواو تقتضي إثبات ما قالوه على نفسه، وتقريره عليها حسن يصح العطف فيدخل معهم فيما دعوا به...».

الردّ على سلام الكافر من قبيل:

السبزواري حيث قال: «وهل يجب الردّ عليهم؟ لم أجد تصريحاً في هذا الباب في كلام الأصحاب، وقد رُخِّص في السلام عليهم والدعاء لهم في بعض الأحيان»[١].

ـ وصاحب الحدائق، لأنّه قال: « ثمّ إنّه هل يجب الرد عليهم؟ استشكله بعض الأصحاب، ثمّ قال: ولعل العدم أولى، وقال الفاضل المازندراني في حاشيته على الكتاب، ثمّ إنّ الأمر بردّهم على سبيل الرخصة والجواز دون الوجوب وإن احتمل نظراً إلى ظاهره...»

ثمّ قال ـ أي صاحب الحدائق ـ: «وهو جيّد»[٢].

ـ وكاشف الغطاء، فإنّه قال: «ولو كان المسلّم كافراً... لم يجب الرد»[٣].

ـ وصاحب الجواهر: حيث قال: «تحمل النصوص المزبورة حينئذ على الرخصة، أو يقال: إنّ ذلك ليس ردّاً حقيقة، بل هو شيء موهم للردّ، شُرِّع لتأليف القلوب...»[٤].

هذا في غير الصلاة، أمّا فيها فهل يجب الردّ أم لا؟

(١) الذخيرة: ٣٦٦.

(٢) الحدائق ٩: ٨٧ ـ ٨٨.

(٣) كشف الغطاء ٣: ٤١٣.

(٤) الجواهر ١١: ١١٦.

لم يتعرّض له أكثر الفقهاء الذين تقدّمت أسماؤهم، نعم، قال صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدّم: «وحينئذ لو سلّم عليه أحدٌ منهم في الصلاة لم يجز جوابهم بقصد الردّ بمثل ما سلّموا، وإن ذكر مثل قوله: سلام، بقصد القرآنية أمكن جوازه»[١].

وقال السيّد الخوئي: «الظاهر عدم الوجوب لاختصاص بعض نصوص الباب بالمسلم، كقوله عليه السلام في صحيحة ابن مسلم: "إذا سلّم عليك مسلم..."، وفي موثّقة عمّار: "إذا سلّم عليك رجل من المسلمين"».

ثمّ قال ما حاصله: أنّ الموضوع في سائر النصوص الآمرة بردّ السلام مطلق يشمل المسلم وغيره إلّا أنّه لابدّ من تقييده بالمسلم؛ لأنّ هذه النصوص دلّت على وجوب الردّ بالمثل، وهذا غير ثابت في حق الكافر قطعاً[٢].

تحيّة الأخرس وردّها:

المعروف بين الفقهاء: أنّ إشارات الأخرس تقوم مقام ألفاظه في العقود والإيقاعات والعبادات مع كونها مُفهمة للمعنى ومقصودة للمتكلّم، كما تقدّم بيانه في عنوان «إشارة».

فبناءً على هذا المعنى إذا سلّم الأخرس بالإشارة وخاصّة إذا لاك بها لسانه فيعتبر تحيّة في حقّه ويجب على الغير ردّه. قال العلّامة: «وسلام الأخرس بالإشارة معتدٌّ به، وكذا ردّه السلام»[١].

وقال المحقّق الثاني مشيراً إلى الخلاف في اعتبار إشارات الأخرس: «وهل تعدّ إشارات الأخرس كلاماً؛ نظراً إلى أنّه لو أشار بالسلام وجب الرد عليه؛ لأنّه تحيّة، كما في قراءته وأذكاره وعقوده؟ فيه تردّد، يلتفت إلى هذا، وإلى أنّ الإشارة لاتعدُّ كلاماً، وإلحاقها في مواضع لدليل لا يقتضي الإلحاق مطلقاً»[٢].

فكأنّه جعل وجوب ردّ إشارته بالسلام أمراً مفروغاً منه، وإنّما تردّد في قياس إشارته لغير القراءة والذكر وردّ السلام على هذه الأُمور كأشارته بفتح الباب مثلاً، هل هو بمنزلة الكلام مبطل للصلاة أم لا؟

وقال كاشف الغطاء: «إنّ انعقاد سلام الأخرس وكلامه في أُصول، أو فروع، أو كذب، أو غيبة، أو قذف، وهكذا... يتبع قصده ولوك لسانه وإشارته»[٣].

ولكن قال السيّد الخوئي: لا دليل على وجوب ردّ التسليم الصادر بالإشارة من الأخرس؛ لعدم الدليل على قيام إشارته مقام لفظه بنطاق عام وواسع، نعم ثبت ذلك في موارد خاصّة كالتشهد

---

(١) الجواهر ١١: ١١٧.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥١٢ - ٥١٣.

(١) التذكرة ٩: ٢٣.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٣٦١.

(٣) كشف الغطاء ٣: ٤٢٤.

والقراءة ونحوهما من غير قرينة تستوجب التعدّي عنها.

ثمّ قال: وعلى تقدير وجوب الردّ بدعوى صدق التحيّة على إشارته فلا يجب إلّا بإشارة مثلها دون الجواب اللفظي والإسماع التقديري[١].

وممّن تأمّل في اعتبار سلام الأخرس بالإشارة ولزوم ردّه، الهمداني في مصباح الفقيه[٢].

تحيّة الأصمّ وردها:

قال العلّامة في التذكرة: «ولو سلّم على الأصم، أتى باللفظ؛ لقدرته عليه، وأشار باليد ليحصل الإفهام، ولو لم يضمّ الإشارة لم يستحق الجواب، وكذا في جواب الأصم ينبغي أن يجمع بين اللفظ والإشارة»[٣].

ولكن قال السيّد اليزدي: «إذا... كان المسلّم أصمّ فيكفي الجواب على المتعارف»[٤]، ولم يعلّق عليه أكثر المعلّقين بما فيهم السادة: الحكيم والخوئي والخميني، بل إنّ عبارة المنهاج للسيدين الحكيم[١] والخوئي[٢] مثل عبارة العروة.

إلّا أنّ السيّد الخوئي فصّل في المستند بين ما إذا كان الصمم عارضيّاً، وهو الذي حصل بسبب عارض ولا يلازم الخرس، وما إذا كان ذاتياً وهو الذي يلازم الخرس.

أمّا الأوّل فلم يستبعد وجوب الردّ فيه، إذ لا قصور في شمول إطلاقات وجوب الردّ له، ومجرّد تعذّر الإسماع لايستوجب سقوط الردّ بعد التمكن من إيصاله بالإشارة ونحوها، لأنّ الهدف من وجوب الإسماع إيصال الرد وإبلاغه،وهو يحصل بالإشارة بعد عدم التمكّن من الإسماع.

وأمّا الثاني،فقد استشكل في وجوب الرد فيه، وذلك: لأنّ إشارته بالسلام وتحريك لسانه ليس تسليماً، ولا دليل على وجوب ردّ مثله، وأما قيام إشاراته مقام لفظه فهو إنّما ثبت في موارد خاصّة كالقراءة والتشهد ونحوهما، لا على نحو الإطلاق[٣].

وللإمام الخميني تفصيل آخر في التحرير، حيث قال: «وإذا كان المسلّم أصم، فإن أمكن أن ينبّهه على الجواب ولو بالإشارة لايبعد وجوبه مع

---

(١) انظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٠٣.

(٢) انظر مصباح الفقيه (الصلاة ـ الحجرية): ٤٢٤.

(٣) التذكرة ٩: ٢٣.

(٤) العروة الوثقى ٣: ٢٢، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٢٦.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٢٦٢، منافيات الصلاة، الكلام عمداً/ المسألة ١٢.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٩، منافيات الصلاة، الكلام عمداً/ المسألة ٦٨٠.

(٣) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٠٣.

الجواب على المتعارف، وإلّا يكفي الجواب كذلك من غير إشارة»[١].

الردّ بالأحسن:

لا إشكال في استحباب ردّ السلام بالأحسن، بمعنى أفضليّة الأحسن من المماثل، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[٢].

وقد دلّت عليه السنّة القوليّة والفعليّة.

وهذا مما لا إشكال ولا خلاف فيه بالنسبة إلى غير الصلاة، وأما بالنسبة إليها فقد وقع الخلاف فيه:

ـ فقيل بجوازه؛ لعموم الردّ بالأحسن في الآية[٣].

ـ وقيل بعدم جوازه؛ لأنّ ردّ السلام من كلام الآدميين وهو لا يجوز في الصلاة إلّا بالمقدار الذي استثناه وأجازه الشارع، وهو الردّ المطابق للسّلام، لا أكثر، كما يؤمي إليه ردود الأئمة عليهم السلام للسّلام في حال الصلاة، وما أمروا بأن يردّ به المصلّي للسّلام[١]، منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح، قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة، فقلت: السلام عليك، فقال: السلام عليك، فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلمّا انصرف، قلت: أيردّ السلام وهو في الصلاة؟ قال: نعم، مثل ما قيل له»[٢].

ثانياً ـ ردّ السلام غير المسنون:

المراد من السلام غير المسنون هو سائر التحيّات غير «السلام عليك» و «السلام عليكم» مثل: «صبّحك الله بالخير» و «مسّاك الله بالخير» ونحوهما.

اختلف الفقهاء في وجوب ردّ مثل هذه التحيّات، ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في صدق عنوان «التحيّة» عليها في المصطلح الشرعي، فمن قال بالصدق قال بوجوب الرد؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ١٦٩ مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ٦.

(٢) النساء: ٨٦.

(٣) ذهب إليه الأردبيلي في مجمع الفائدة ٣: ١١٦، واستظهره من ابن إدريس في السرائر ١: ٢٣٦، وذهب إليه صاحب المدارك في المدارك ٣: ٤٧٢، والسبزواري في الذخيرة: ٣٦٦، واحتمله السيّد اليزدي في العروة الوثقى ٣: ٢٧، المسألة ٣٨.

(١) وهو الظاهر من كلّ من اعتبر المماثلة في الردّ وهم الأكثر، كما قال صاحب الجواهر في الجواهر ١١: ١٠٣، وانظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥١٧.

(٢) الوسائل ٧: ٢٦٧، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث الأوّل.

﴿مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[١]،ومن قال بعدم الصدق قال بعدم وجوب الردّ؛ لعدم شمول الآية له.

ويبدو أنّ أوّل من قال بوجوب الردّ هو العلّامة في المختلف، حيث قال ردّاً على ابن ادريس الذي قال بعدم الوجوب: «...بل الواجب الردّ في كلّ ما يسمّى تحيّة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾؛ ولأنّه إمّا داعٍ أو رادٌّ لتحيّته، وعلى التقديرين لا تحريم»[٢].

فإذا وجب الردّ عنده في الصلاة وجب في غيرها أيضاً.

ويظهر وجوب الردّ من الشهيد الأوّل في البيان أيضاً، حيث قال: «والأشبه وجوب ردّ التحيّة بالصباح والمساء وشبههما بلفظ السلام أو الدعاء، ولو ردّ مثله وقصد الدعاء جاز، وإن قصد مجرّد الردّ أمكن الجواز»[٣].

وقال الشهيد الثاني: «ويجب ردّ تحيّة الصباح والمساء بلفظ الدعاء، أو السلام، أو بمثله مع قصد الدعاء، لا مجرّد الردّ»[٤].

وآخر كلامه يدلّ على عدم اكتفائه بالجواب بالمثل بقصد الردّ فقط.

لكن كلامه ـ كسابقيه ـ إنّما هو في ردّ التحيّة في الصلاة، ولم يظهر منه منع من الردّ بالمثل في غيرها؛ لعدم المانع الموجود في الصلاة.

وقال الأردبيلي: إذا كان مثل صبّحك الله بالخير، أو مسّاك الله بالخير يعدّ في العرف تحيّة، فلا يبعد شمول الآية له[١].

وفي مقابل هؤلاء قال جمع من الفقهاء بعدم وجوب الردّ. نعم، قال بعضهم: لو قصد الدعاء مع الردّ جاز، وخصّ بعض آخر جواز الردّ بقصد الدعاء خاصّة.

فقد قال ابن إدريس: «فإن سلّم بغير ما بيّناه، فلا يجوزللمصلّي الردّ عليه؛ لأنّه ما تعلّق بذمته الردّ؛ لأنّه غير سلام»[٢].

وعدم جواز الردّ في الصلاة إنّما هو لأجل عدم وجوبه في غيرها، فإذا لم يجب الردّ في غير الصلاة، لم يجز فيها؛ لعدم المجوّز عندئذ.

وقال المحقّق الحلّي: «لو سلّم عليه بغير اللفظ المذكور لم يجز إجابته، نعم لو دعا له وكان مستحقّاً وقصد الدعاء لا ردّ السلام لم أمنع منه، لما ثبت من جواز الدعاء لنفسه ولغيره في أحوال الصلاة بالمباح»[٣].

وقال المحقّق الثاني: «لو حيّاه بغير السلام، كالصباح والمساء، ففي جواز ردّه تردّد ينشأ من

---

(١) النساء: ٨٦.

(٢) المختلف ٢: ٢٠٤، لكنّه تردد فيه في المنتهى ٥: ٣١٨.

(٣) البيان: ١٨٣ – ١٨٤.

(٤) المسالك ١: ٢٣٢.

(١) انظر مجمع الفائدة ٣: ١١٧ – ١١٨.

(٢) السرائر ١: ٢٣٦.

(٣) المعتبر: ١٩٨.

التوقّف في كونه تحيّة شرعيّة...».

ثمّ قال بعد نقل رواية محمد بن مسلم المتقدّمة: «وهو يؤذن بعدم جواز الردّ، وأنّه لا يسمّى تحيّة، نعم، لو ردّه بقصد الدعاء، أو دعا له، جاز إذا كان مستحقّاً»[١].

ونقل صاحب المدارك كلام المحقق الحلّي وقال: «نِعمَ ماقال»[٢].

وقال السبزواري: «وعندي إن قصد به الدعاء فهو جائز؛ لما دلّ على جواز الدعاء في أحوال الصلاة، وإلّا ففي جواز الردّ ووجوبه تأمل؛ لما مرّ من عدم ظهور العموم في الآية»[٣].

واستقرب صاحب الحدائق[٤] كلام ابن ادريس؛ لعدم صدق التحيّة عليها شرعاً، والملاك الصدق الشرعي لا العرفي.

وقال كاشف الغطاء: «لايجوز ردّ التحيّة في الصلاة من جميع الأقسام غير السلام»[٥].

وقال المحقّق القمّي: «وكذلك الإشكال لو حيّاه بشيءٍ آخر غير نوع السلام»[٦].

وقال صاحب الجواهر: «نعم لو كانت التحيّة بلفظ الصباح والمساء ونحوهما ممّا ليس بسلام، اتّجه عدم وجوب الردّ؛ للأصل وعدم صدق التحيّة والسلام، ولو ردّ عليه بلفظ السلام ونحوه مع قصد الدعاء جاز، وإن ضم إليه مع ذلك قصد الردّ؛ لعدم خروجه به عن القصد الأوّل. أما لو قصد الردّ خاصّة بطلت صلاته»[١].

وقال السيّد اليزدي: «لو كانت التحيّة بغير لفظ السلام، كقوله: صبّحك الله بالخير أو مسّاك الله بالخير لم يجب الردّ، وإن كان هو الأحوط،ولو كان في الصلاة، فالأحوط الردّ بقصد الدعاء»[٢].

وقيّد أغلب المعلّقين[٣] الدعاء بأن لايكون على نحو المخاطبة مع المسلِّم، كأن يقول: «صبّحك الله بالخير»، بل يقول: «اللهم صبّحه بالخير»[٤].

---

(١) جامع المقاصد٢: ٣٥٧ – ٣٥٨.

(٢) المدارك٣: ٤٧٥.

(٣) الذخيرة: ٣٦٦.

(٤) الحدائق٩: ٧٤ – ٧٥.

(٥) كشف الغطاء٣: ٤٢١.

(٦) مناهج الأحكام: ٥٤٥.

---

(١) الجواهر١١: ١٠٥.

(٢) العروة الوثقى٣: ٢٢ – ٢٣، مبطلات الصلاة/ تعمد الكلام، المسألة ٢٧.

(٣) انظر المصدر المتقدّم: التعليقة رقم ٢ و ٣، وانظر التعاليق على المسألة رقم ١٣.

(٤) انظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم)١: ٢٦٢، و (للسيّد الخوئي)١: ١٩٠ – ١٩١ و (للسيّد السيستاني)١: ٢٣٤، و (للشيخ التبريزي)١: ٢٣٤.

أما الشيخ الوحيد، فعلّق على عبارة المنهاج بقوله: «بل الأحوط وجوباً عدم الردّ وإن كان بقصد الدعاء». منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد)٢: ٢١٢، التعليقة رقم ٤٥٦.

تنبيـــه :

كلُّ ما تقدّم كـان بـالنسبة إلى وجـوب ردّ المصلّي لهذه التحيّات وعدمه، أمّا غيره فلا كلام في أصل جواز ردّها بالنسبة إليه، وإنّما الكـلام فـي وجوبه وعدمه وهو مبنيٌّ على ما تقدّم مـن كـونه تحيّة أم لا .

صيغ السلام وردّه:

المقصود بـالبحث هـنا هـو صـيغ السـلام المسنون وردّه. فالكلام يقع في مقامين: في صـيغ السلام، وفي صيغ ردّه.

أوّلاً ـ صيغ السلام المسنون:

القدر المتيقّن من صيغ السلام المسنون هـو أربعة: وهي:

١ ـ سلامٌ عليك.

٢ ـ سلامٌ عليكم.

٣ ـ السلامُ عليك.

٤ ـ السلامُ عليكم.

قال صاحب الحدائق: «المفهوم من الأخبار أنّ صيغة السلام التي يسلّم بها لابد أن يـبدأ فـيها بلفظ السلام، مثل، سلام عليكم أو عليك، أو السلام بأحد الوجهين، فأمّا تقديم الظرف فإنّما هـو فـي الجواب من غير المصلّي كما عرفت»[١].

وكمال السلام ـ كما قال العـلّامة ـ هـو أن يقول: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، وكمال الجواب أنْ يقول: «وعـليكم السـلام ورحـمة الله وبركاته»[١].

والقدر المتيقّن من صيغ السلام التي يـجب ردّها إنّما هي الصيغ الأربع المتقدّمة، أما غيرها من الصيغ، فقد وقع الخلاف في وجوب ردّهـا مـثل: «سلام» و «عليكم السلام» ونحو ذلك. وقد تقدّم[٢] الكلام عن الأخير فيما سبق، وذكرنا الأقوال فـي المسألة.

ثانياً ـ صيغ ردّ السلام المسنون:

القدر المتيقّن من صيغ ردّ السلام المسـنون هو:

ـ عليك السلام.

ـ عليكم السلام.

ولكن هذا في غير الصلاة، أمّا فيها فسيأتي الكلام عنها.

وأكمل صيغ الرد ـ كما تقدّم عن العلّامة ـ هو «عليكم السلام ورحمة الله وبركاته».

هل تعتبر المماثلة في الردّ؟

المقصود من المماثلة في الردّ هـو: أن يـردّ بمثل ما سُـلِّم عـليه، فـإذا قـال المسـلِّم: «سـلام

---

(١) الحدائق ٩: ٧٢، وانظر السرائر ١: ٢٣٦ .

(١) التذكرة ٩: ٢٢ .

(٢) تقدّم في الصفحة: ٢٠٠

عليكم»، قال المسلَّم عليه «سلام عليكم» وهكذا.

وظاهر الفقهاء عدم وجوب المماثلة في الردّ في غير الصلاة، فإذا قال المسلِّم: «السلام عليك» جاز أن يردّ بمثل: «عليك السلام» و «عليكم السلام» وأن يزيد عليه «ورحمة الله وبركاته» ونحو ذلك.

وأمّا في الصلاة، فالمشهور ـ كما قيل[1] ـ وجوب المماثلة، بل قال صاحب المدارك: «قد قطع الأصحاب بأنّه يجب الردّ في الصلاة بالمثل»[2].

لكن يظهر من بعضهم عدم وجوبها. قال ابن إدريس: «إذا كان المسلَّم عليه[3] قال له: سلام عليكم، أو سلام عليك، أو السلام عليكم، أو عليكم السلام، فله أن يردّ عليه بأيٍّ هذه الألفاظ كان، لأنّه ردُّ سلامٍ مأمور به»[4].

وذهب إليه العلّامة في المختلف حيث قال: «... والأقرب أنّه ليس واجباً، بل لو أتى بمغايره من التحيّات لم يكن عندي به بأس»[5].

(١) ادعى الشهرة عدة من الفقهاء، من قبيل: السبزواري في الكفاية ١: ١١٧، والذخيرة: ٣٦٦، والمحدّث البحراني في الحدائق ٩: ٧٠، و السيّد الطباطبائي في الرياض ٣: ٥٢٧، وصاحب الجواهر فيها ١١: ١٠١، وغيرهم.

(٢) المدارك ٣: ٤٧٤.

(٣) أي المسلِّم على المصلّي.

(٤) السرائر ١: ٢٣٦.

(٥) المختلف ٢: ٢٠٤.

واختاره النراقي[1].

وهل تجب المماثلة ـ بناءً عليها ـ من جميع الجهات حتى من جهة التعريف والتنكير، والإفراد والجمع؟ فيه خلاف.

ظاهر أكثر القائلين بالمماثلة هو ذلك، لكن نفاها بعضهم استدلالياً، إلّا أنّه احتاط في اعتبارها من حيث الفتوى[2].

آداب السلام وردّه:

وردت في جملة من الروايات آداب ذكرها بعض الفقهاء في مطاوي كلماتهم نشير إلى أهمّها:

١ ـ استحباب السلام والردّ بالأحسن:

لا إشكال في استحباب ردّ السلام بالأحسن؛ لقوله تعالى: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا﴾[3].

وكمال السلام كما قال العلّامة: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته» وكمال الجواب أن

(١) انظر مستند الشيعة ٧: ٦٨.

(٢) انظر العروة ٣: ١٧، مبطلات الصلاة / تعمد الكلام، المسألة ١٧ والتعليقات عليها، والمستمسك ٦: ٥٥٥ – ٥٥٧، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٨٥ – ٤٨٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٢٦١، و (للسيّد الخوئي) ١: ١٩٠، المسألة ٦٧٧، و (للسيّد السيستاني) ١: ٢٢٣، المسألة ٦٧٧، و (للشيخ الوحيد) ٢: ٢١١، المسألة ٦٧٧، و (للشيخ التبريزي) ١: ١٩٤، المسألة ٦٧٧.

(٣) النساء: ٨٦.

يقول: «وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته»[١].

وعن أبي عبدالله عليه السلام: «من قال: السلام عليكم، فهي عشر حسنات. ومن قال: سلام عليكم ورحمة الله، فهي عشرون حسنة، ومن قال: سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فهي ثلاثون حسنة»[٢].

٢ ـ استحباب المصافحة والمعانقة عند السلام:

روي في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «إنّ من تمام التحيّة للمقيم المصافحة، وتمام التسليم على المسافر المعانقة»[٣].

٣ ـ استحباب تسليم الأعلى على الأدنى:

قال كاشف الغطاء: «ينبغي البدأة بالسلام من الصغير على الكبير[٤]، ومن القليل على الكثير، ومن القائم على القاعد، ومن الراكب على الماشي، ومن الراكب على الخيل على راكب البغل، ومن راكب البغل على راكب الحمار، وكلّ صاحب مرتبة على ما بعدها من المراتب اللاحقة.

والظاهر أنّ كلّ من كان على حالة أعظم من حالة الآخر ابتداؤه بالسلام...» إلى أن قال:

«والظاهر أنّ الشرف الحقيقي ـ دون الصوري الدنيوي ـ باعث على ابتداء غير الشريف»[١].

وذلك مثل العالم والجاهل، والمعلّم والمتعلّم.

ولعلّ منه الوالد والولد.

وعلى أيّة حال لا يسقط استحباب السلام من الطرف الآخر، فلو لم يسلّم من أُمر بتقديم السلام، بقي الاستحباب في حقّ الطرف الآخر[٢].

٤ ـ كراهة اختصاص طائفة من الجمع بالسلام:

قال العلّامة في التذكرة: «ويكره أن يخصّ طائفة من الجمع بالسلام»[٣].

ومثله قال صاحب الكفاية[٤].

والحكمة فيه معلومة؛ لأنّ في ذلك إهانة للآخرين، وهو يوجب المباغضة والشحناء.

---

(١) التذكرة ٩: ٢٢.

(٢) الوسائل ١٢: ٦٦، الباب ٣٩، من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٢: ٧٣، الباب ٤٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٤) ورد هذا وما بعده في الروايات، انظر الوسائل ١٢: ٧٣، الباب ٤٥ من أبواب أحكام العشرة.

لكن ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: أنّه كان يسلّم على الصبيان، وكان يقول: إنّه لن يدعه حتى الممات. الوسائل ١٢: ٦٢، الباب ٣٥ من أبواب أحكام العشرة.

---

(١) كشف الغطاء ٣: ٤٢٧.

(٢) أي لو لم يسلّم الراكب على الماشي، بقي استحباب السلام في ذمّة الماشي ولا يرتفع.

(٣) التذكرة ٩: ٢٣.

(٤) انظر: كفاية الأحكام ١: ١١٦، والذخيرة: ٣٦٥.

٥ ـ كراهة التسليم على الفقير بخلاف التسليم على الغني:

ورد عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أنّه قال: «من لقي فقيراً مسلماً، فسلّم عليه خلاف سلامه على الغني لقي الله عزّوجل يوم القيامة وهو عليه غضبان»[1].

ثانياً ـ صلاة التحيّة

وهي صلاة يستحب[2] أن يصلّيها الداخل إلى المسجد، وحكمتها عدم انتهاك حرمة المسجد بالجلوس بغير صلاة[3].

وهي ركعتان، بل قيل: أقلّها ركعتان[4].

ويجزي عنها صلاة نافلة أُخرى ـ كصلاة جعفر عليه السلام ـ أو فريضة من الفرائض اليومية أو غيرها كالآيات[5].

فلو ابتدر بإحدى هذه الصلوات بمجرّد الدخول سقطت عنه.

(١) الوسائل ١٢: ٦٤، الباب ٣٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) يبدو أنّ استحبابها أمرٌ مفروغٌ منه.

(٣) قاله في الروضة البهية ١: ٢١٦.

(٤) انظر الروضة البهية ١: ٢١٦.

(٥) انظر: الروضة البهية ١: ٢١٦، ومجمع الفائدة ١: ٨٣، والمدارك ١: ١٩٦، والذخيرة: ١٠، والحدائق ٢: ٢٠٤، والجواهر ٢: ١٣٠، وغيرها.

وكذلك تسقط عنه إذا فات وقتها ولم يصلّها[1].

وتتكرّر بتكرّر الدخول ولو عن قرب[2].

وإن لم يصلّ جلس مستقبل القبلة، وحمد الله وصلّى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ودعا الله وسأل حاجته[3].

ولو دخل والمؤذّن يؤذّن، قيل: يؤخّر صلاة التحيّة ليدرك ثواب حكاية الأذان[4].

لكن قال صاحب الحدائق: «مستحبّان تعارضا، وتقديم أحدهما على الآخر يحتاج إلى دليل...»[5].

وقال صاحب الجواهر ـ مشيراً إلى ما قاله بعض الفقهاء: من تأخير صلاة التحيّة وتقديم حكاية الأذان: «لكنّه لايخفى أنّه مبنيٌّ على مشروعيّة صلاة التحيّة مع هذا الفصل، وإلّا كان المتّجه الترجيح[6]، أو الصلاة مع الحكاية في

(١) انظر: المنتهى ١٠: ٣٠٨، والمدارك ٧: ٢٣٦، والذخيرة: ٥٧٥، والحدائق ١٤: ٤٧٢، والعروة الوثقى ٤: ٦٤٨.

(٢) انظر الروضة البهية ١: ٢١٦.

(٣) انظر الذكرى ٣: ١٢٢.

(٤) انظر: التحرير ١: ٢٣٠، والمنتهى ٤: ٤٣٣، وجامع المقاصد ٢: ١٩١، وروض الجنان ٢: ٦٥٥، والروضة البهية ١: ٢٥٠، والذخيرة: ٢٥٦.

(٥) الحدائق ٧: ٤٢٥.

(٦) أي وإن لم يكن هذا الفصل مشروعاً، كان المتّجه ترجيح صلاة التحيّة.

أثنائها»[١].

ولو دخل والإمام يخطب للجمعة، فهل يصلّي صلاة التحيّة أم لا؟ فيه قولان:

الأوّل ـ الكراهة :

ذهب إليه الأكثر[٢].

الثاني ـ الجواز بدون الكراهة:

ذهب إليه المحقّق الحلّي في المعتبر[٣]، وعلّله بعموم الأمر بها.

وكذا لو دخل المسجد ورأى الإمام يخطب للعيد، ففي جواز الصلاة للتحيّة وعدمها، أو كراهتها أقوال.

ـ ذهب إلى الأوّل المحقّق في المعتبر[٤]، والعلّامة في التذكرة[٥] ونهاية الإحكام[٦]، والشهيد الثاني في روض الجنان[٧] والروضة[٨].

ـ وذهب إلى الثاني جماعة من القدماء، كالحلبي[١]، وابن حمزة[٢] وابن زهرة[٣]، وهو الظاهر من ابن إدريس[٤] وابن سعيد[٥]،ومن المتأخّرين النراقي[٦].

وذهب إلى الثالث: العلّامة في المنتهى[٧]، ونسبه في الرياض[٨] إلى عامّة من تأخّر.

ووجه القول بالحرمة حمل النصوص الناهية والنافية[٩] لأيّ صلاة قبل العيد وبعدها إلى الزوال على ظاهرها، ووجه القول بالكراهة رفع اليد عن ظاهر النصوص، ووجه الجواز ـ أي الاستحباب ـ بقاء الأمر بصلاة التحيّة، وأنّ المسجد محلّ لصلاة التحيّة، ومحلّ صلاة العيد الصحراء، وعلّله في الروضة بفوات محلّ العيد، لأنّ الخطبة بعدها.

ثمّ إنّ القائلين بالتحريم أو الكراهة استثنوا

---

(١) الجواهر ٩: ١٢٥.

(٢) انظر: الخلاف ١: ٦١٢، والتحرير ١: ٢٧٩، ونهاية الإحكام ٢: ٣٩، والمنتهى ٥: ٤٣٤، والتذكرة ٤: ٨٠، والألفيّة: ١٣٣،والبيان: ١٩٠، والذكرى ٤: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٣) انظر المعتبر: ٢١٤.

(٤) انظر المعتبر: ٢١٤، وعلّله بعموم الأمر بصلاة التحيّة.

(٥) انظر التذكرة ٤: ١٦٠، وأكّد على استحبابه، لأنّ الموضع موضع صلاة التحيّة وموضع صلاة العيد الصحراء.

(٦) انظر نهاية الإحكام ٢: ٥٨ وأكّد فيها على الاستحباب.

(٧) انظر روض الجنان ٢: ٨٠٣.

(٨) انظر الروضة البهية ١: ٣٠٩.

(١) انظر الكافي في الفقه: ١٥٥.

(٢) انظر الوسيلة: ١١١.

(٣) انظر الغنية: ٩٦.

(٤) انظر السرائر ١: ٣١٧.

(٥) انظر الجامع للشرائع: ١٠٧.

(٦) انظر مستند الشيعة ٦: ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٧) انظر المنتهى ٦: ٥٤.

(٨) انظر الرياض ٤: ١١٦، وانظر: الجواهر ١١: ٣٩١ ـ ٣٩٤.

(٩) فقد ورد في روايات عديدة: «ليس قبلها ـ أي ركعتي العيد ـ ولابعدها صلاة». انظر الوسائل ٧: ٤٢٨، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد.

مسجد الرسولﷺ ؛ لأنّه كانﷺ يصلّي فيه ركعتين قبل الإصحار لصلاة العيد[١].

مظان البحث:

يُبحث عن موضوع التحيّة بمعنى السلام في كتاب الصلاة عند الكلام عن قواطع الصلاة، التي منها الكلام العمدي، ثمّ يستثنى منه ردّ المصلّي للسلام المتوجّه إليه.

ويُبحث عن تحيّة المسجد في كتاب الصلاة، عند الكلام عن أحكام المساجد، وفي مواطن أُخر.

تخاير

لغـــة :

تفاعلٌ من الخيار، وهو الاختيار[٢].

اصطلاحاً:

إيجاب المتعاقدين الرضا بالعقد، أو إيجاب أحدهما ورضا الآخر.

وصورته: أن يقولا: اخترنا العقد، أو ألزمناه، أو أسقطنا الخيار أو نحو ذلك.

وكذا يلزم بالإيجاب من أحدهما مع رضا الآخر[١].

والتخاير من مسقطات خيار المجلس.

ولذلك سوف يأتي البحث عنه في «خيار المجلس».

تختّم

لغـــة:

لبس الخاتم، والخاتم: حلقة ذات فصّ من غيرها[٢].

وأصله من خَتَم يَخْتِمُ ختماً، أي طَبَعَ، وكأنّه لكثرة استعماله في الختم بمعنى الطبع، أُطلق عليه الخاتم، وإن كان مُعَدّاً لغير الطبع أيضاً[٣].

اصطلاحاً:

يراد به المعنى المتقدّم .

الأحكام:

مشروعيّة التختّم:

لا إشكال في أصل مشروعيّة التختّم إجمالاً؛ لتختّم النبيّﷺ والأئمّة المعصومين من آلهﷺ جميعاً كما سيأتي في مطاوي الأبحاث الآتية.

---

(١) انظر الوسائل ٧: ٤٢٨، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠ .

(٢) انظر المصباح المنير: «خير» .

(١) انظر الجواهر ٢٣: ١٤ - ١٥ .

(٢) انظر مجمع البحرين: «ختم» .

(٣) انظر: لسان العرب: «ختم» .

الحكم التكليفي للتختّم:

الأصل الأوّلي في التختّم ـ كغيره ـ هو الجواز والإباحة إلّا ما أخرجه الدليل، كالتختّم بالذهب كما سيأتي.

وقد يتغيّر الحكم الأوّلي، فيصير مستحبّاً أو مكروهاً، كالتختّم في بعض الحالات أو ببعض الأشياء، كما سيأتي بيانه أيضاً.

التختّم بالذهب:

لا إشكال ولا خلاف في جواز تحلّي النساء بالذهب مطلقاً، كما لا إشكال ولا خلاف في حرمته بالنسبة إلى الرجال، ومن أقسام التحلّي التختّم، فيحرم أيضاً.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «يحرم التختّم بالذهب، بل ومطلق التحلّي به للرجال، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى النصوص»(١).

وقال في موضع آخر: «لايجوز لبس الذهب للرجل إجماعاً أو ضرورة»(٢).

وقال العلّامة في التذكرة: «وأمّا الرجل فيحرم عليه التحلّي بالذهب إجماعاً»(٣).

(١) الجواهر ٤١: ٥٤.

(٢) الجواهر ٨: ١٠٩.

(٣) التذكرة ٥: ١٣٣.

ودعوى الإجماع مستفيضة(١).

وأمّا النصوص، فهي متظافرة، منها:

ـ ماروي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: لاتختّم بالذهب، فإنّه زينتك في الآخرة»(٢).

ـ وعن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام: إنّي أُحبُّ لك ما أُحبّ لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي، لاتتختّم بخاتم ذهب، فإنّه زينتك في الآخرة...»(٣).

ـ وروى أبو داود، عن عبدالله بن زرير الغافقي: أنّه سمع علي بن أبي طالب يقول: «إنّ نبي الله صلى الله عليه وآله أخذ حريراً فجعله في يمينه، وأخذ ذهباً فجعله في شماله، ثمّ قال: إنّ هذين حرام على ذكور أُمّتي»(٤).

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لاتجعل في يدك خاتماً من ذهب»(٥).

ـ وعن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام،

(١) انظر: الخلاف ١: ٥٠٧، والحدائق ٧: ١٠١، والمستمسك ٥: ٣٥٣.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٢، الباب ٣٠ من أبواب لبس المصلّي، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤١٤، الحديث ٦.

(٤) سنن أبي داود ٤: ١٥، الحديث ٤٠٥٧.

(٥) الوسائل ٤: ٤١٣، الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

قال: «سألته عن الرجل، هل يصلح له الخاتم الذهب؟ قال: لا»[١].

حكم تختّم الصبيان بالذهب:

قال المحقّق الحلّي بالنسبة إلى الحرير ـ وحكمه وحكم الذهب واحد ـ: «يحرم على الولي تمكين الصغير من لبس الحرير، لقوله: "حرام على ذكور أُمّتي"[٢] وقال جابر: "كنّا ننزعه من الصبيان ونتركه على الجواري"[٣]، فالأشبه عندي الكراهيّة، لأنّ الصبي ليس بمكلّف فلا يتناوله الخبر، وما فعله جابر وغيره يمكن أن يحمل على التنزّه والمبالغة في التورّع»[٤].

وقال العلّامة في التذكرة: «لا يحرم على الولي تمكين الصغير من لبس الحرير؛ لارتفاع التكليف عنه...»[٥].

واحتمل الشهيد الأوّل التحريم، لكنّه استقرب بعد ذلك ما ذكره المحقّق والعلّامة، «تمسّكاً بالأصل، وعدم قاطع يخرج عنه»[٦].

(١) الوسائل ٤: ٤١٣، الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٢) سنن أبي داود ٤: ١٥، الحديث ٤٠٥٧.

(٣) سنن أبي داود ٤: ١٥، الحديث ٤٠٥٩، وفيه: «كنّا ننزعه عن الغلمان...».

(٤) المعتبر: ١٥١.

(٥) التذكرة ٢: ٤٧٥، وبمثله قال في المنتهى ٤: ٢٢٨.

(٦) الذكرى ٣: ٤٦ ـ ٤٧.

وقال بالنسبة إلى الذهب: «ويجوز تحلية الصبيان والنساء بالذهب»[١].

وقال كاشف الغطاء: «ولا بأس بتحلية النساء، والصبيان قبل البلوغ، والسيف والمصحف بالذهب والفضة»[٢].

وقال السيّد اليزدي بالنسبة إلى لبس الذهب: «وأمّا الصبي المميّز فلا يحرم عليه لبسه».

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «بلا خلاف ظاهر، ويشهد له صحيح أبي الصباح، قال: "سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذهب يحلّى به الصبيان؟ فقال عليه السلام: كان عليّ يحلّي ولده ونساءه بالذهب والفضة"[٣]، وصحيح داود بن سرحان، قال: "سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذهب والفضّة يحلّى به الصبيان؟ فقال عليه السلام: إنّه كان أبي ليحلّي وِلده ونساءه بالذهب والفضّة، فلا بأس به"[٤].

وأمّا خبر أبي بصير: "عن الرجل يحلّي أهله بالذهب؟ قال عليه السلام: نعم، النساء والجواري، وأمّا الغلمان فلا"[٥]، فمع ضعفه، غير صالح لمعارضة ما

(١) المصدر نفسه: ٧٤.

(٢) كشف الغطاء ٣: ٤٦.

(٣) الوسائل ٥: ١٠٣، الباب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ٥: ١٠٣، الباب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٥) الوسائل ٥: ١٠٤، الباب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٥.

سبق، فلابدّ من طرحه، أو حمله على ما لاينافي ذلك، مثل كونه مظنّة الضرر وفساد الأخلاق، أو الغلمان البالغين، وأمّا حمله على الكراهة، فينفيه فعلهم عليهم السلام له»[١].

التختّم بالخاتم المموّه بالذهب:

اختلف الفقهاء في لبس الخاتم المموّه بالذهب، فقيل بتحريمه[٢]، وقيل بكراهته[٣]، وقيل بجوازه[٤].

(١) المستمسك ٥: ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٢) انظر: التذكرة ٢: ٤٧١، ونهاية الإحكام ١: ٣٧٧، والتحرير ١: ١٩٧، والدروس ١: ١٥٠، والبيان: ١٢١، والذكرى ٣: ٤٧، والمقاصد العليّة: ١٧٤، والحدائق ٧: ١٠٢، وكشف الغطاء ٣: ٢١، والجواهر ٤١: ٥٤.

وقوّى السيّد اليزدي اجتنابه مع صدق لبس الذهب على لبسه، لكن استشكل عليه أغلب المعلّقين عليه - منهم السادة: الحكيم والخوئي والخميني - بعدم صدق لبس الذهب على لبس المموّه. انظر العروة الوثقى ٢: ٣٤١، شرائط لباس المصلي/الخامس.

(٣) انظر: الكافي في الفقه: ١٤٠، والغنية: ٦٦، والوسيلة: ٣٦٨، والجواهر ٨: ١١٢، ونسبه إلى السيّد الطباطبائي - بحر العلوم - في منظومته.

(٤) انظر: مستند الشيعة ٤: ٣٦٠، ومنهاج الصالحين للسادة: الحكيم ١: ١٩١، والخوئي ١: ١٣٩، والسيستاني ١: ١٧٧، والشيخين: الوحيد الخراساني ٢: ١٥٥، والتبريزي ١: ١٤٤.

الصلاة مع خاتم الذهب:

اختلف الفقهاء في حكم الصلاة مع خاتم الذهب:

- قال المحقّق في المعتبر: «لو صلّى وفي يده خاتم من ذهب، ففي فساد الصلاة تردّد أقربه أنّها لاتبطل»[١].

- لكن قال العلّامة: «وفي بطلان الصلاة لمن لبس خاتم ذهب تردّد، أقربه البطلان»[٢].

والمشهور - كما قيل[٣] - هو البطلان.

أمّا المموّه، فمن لم يقل بحرمته، فلا تبطل الصلاة عنده، ومن قال بحرمته، فقد يلتزم بفساد الصلاة[٤]، وقد لايلتزم؛ لعدم الملازمة بين حرمة اللبس في الصلاة وبطلانها[٥].

شهادة المتختّم بالذهب:

ذكر الفقهاء في بحث الشهادة جملة من

(١) المعتبر: ١٥٢، ونقله الشهيد في الذكرى ٣: ٤٧ ولم يعلّق عليه.

(٢) المنتهى ٤: ٢٣١.

(٣) قاله السيّد الحكيم في المستمسك ٥: ٣٥٥، ونسبه صاحب الحدائق فيه ٧: ١٠١ إلى الأكثر.

(٤) كأغلب من قال بالحرمة.

(٥) انظر كشف اللثام ٣: ١٩٦، فإنّه قيّد البطلان بما إذا استلزم نزعه في الصلاة فعلاً كثيراً؛ لأنّه مأمور بالنزع، أمّا إذا لم يستلزم، فلا.

المحرّمات التي يوجب ارتكابها الخروج من العدالة، وعدّوا من جملتها لبس الذهب والتحلّي به[١]. وعليه فيكون المتختّم بالذهب غير متأهّل للشهادة، بل لكلّ ما تشترط فيه العدالة مثل إمامة الجماعة.

والسرّ في ذلك: أنّ الإصرار على الصغيرة كما يتحقّق بإتيان أفراد متعدّدة من نوع واحد بمقدار تصدق معه الملازمة على المعصية، فكذلك يتحقّق باستمرار إتيان فردٍ واحدٍ من نوعٍ واحدٍ بقدرٍ تصدق معه الملازمة[٢].

التختّم بالفضّة:

يجوز التختّم بالفضّة للرجال والنساء[٣]، بل صرّح بعض الفقهاء باستحبابه للرجال[٤]، وعقد صاحب الوسائل باباً تحت عنوان: «باب استحباب التختّم بالفضّة، وتحريم الذهب للرجال، وكراهة الحديد والنحاس وكلّ ما عدا الفضّة».

ومن الروايات التي ذكرها تحت هذا الباب:

(١) انظر: المسالك ١٤: ١٨٥، والجواهر ٤١: ٥٤، ومستند الشيعة ١٨: ١٤١.

(٢) انظر مستند الشيعة ١٨: ١٤٠.

(٣) انظر التذكرة ٥: ١٣٣، ونهاية الإحكام ٢: ٣٤٥، وجامع الخلاف والوفاق: ١٣٥.

(٤) انظر: الدروس ١: ١٥٢، والذكرى ٣: ٧٣، وكشف الغطاء ٣: ٤٣.

ـ صحيح عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان خاتم رسول الله من ورِق[١]، قال: قلت له: كان فيه فَصٌّ؟ قال: لا»[٢].

ـ وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تختّموا بغير الفضّة، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما طهرت كفٌّ فيها خاتم حديد»[٣].

التختّم بالحديد وغيره:

صرّح جماعة من الفقهاء[٤] بكراهة التختّم بالحديد خاصّة في الصلاة.

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «التختّم بالحديد مكروه في الصلاة»[٥].

وقال في الخلاف: «يكره التختّم بالحديد

(١) الورِق: الفضّة، مضروبة كانت أم لا. المعجم الوسيط: «ورق».

(٢) الوسائل ٥: ٧٧، الباب ٤٦ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٥: ٧٨، الباب ٤٦ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

(٤) انظر إضافة إلى المصدرين التاليين: المعتبر: ١٥٢، والمنتهى ٤: ٢٣٢، والتحرير ١: ١٩٧، والدروس ١: ١٥٢، وكشف اللثام ٣: ٢٦٥، والحدائق ٧: ١٠١، وكشف الغطاء ٣: ٤٦، والجواهر ٨: ٢٦٤.

(٥) المبسوط ١: ٩٥.

خصوصاً في حال الصلاة»[١].

وقيل باستحباب التختّم بالحديد الصيني[٢].

وفي البحار،عن ابن عباس والسدي: «كان لأمير المؤمنين عليه السلام أربعة خواتيم: ياقوت لنُبله، فيروزج لنصره، حديد صيني لقوّته، عقيق لحرزه»[٣].

وقيل بكراهة التختّم بغير الفضّة مطلقاً[٤]؛ لما روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لاتختّموا بغير الفضّة، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما طهرت كفٌّ فيها خاتم حديد»[٥].

موضع التختّم:

المعروف من مذهب أهل البيت عليهم السلام: أنّ السنّة عندهم هي أن يُتختّم باليمين.

قال السيّد المرتضى: «المسنون في الخاتم أن يكون في اليمين مع الاختيار وعدم التقيّة، وإن أضاف إلى اليمين اليسار جاز، ولا يجوز الاقتصار على اليسار من غير تقيّة»[٦].

(١) الخلاف ١: ٥٠٧، المسألة ٢٥٠.

(٢) انظر كشف الغطاء ٣: ٤٥.

(٣) البحار ٤٢: ٦٢، تاريخ أمير المؤمنين، الباب ١١٨، فصل في لوائه وخاتمه.

(٤) انظر كشف الغطاء ٣: ٤٦.

(٥) الوسائل ٥: ٧٨، الباب ٤٦ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

(٦) رسائل السيّد المرتضى ١: ٢٩٢.

والمعروف أيضاً جواز التختّم باليسار، لكن على كراهة كما صرّح بذلك بعض الفقهاء.

قال الشهيد في الدروس: «ويستحب التختّم بالورِق في اليمين، ويكره في اليسار»[١].

ولعلّ مراد السيّد من «لايجوز» هو الكراهة، وإلّا فالقول بالحرمة لم يُنقل عن أحد.

أمّا النصوص، ففيها ما يؤكّد التختّم باليمين وما يجوّز الأمرين، ومع ذلك فإنّ شعار الإماميّة هو التختّم باليمين.

فمن النصوص المرجّحة للتختّم باليمين:

ـ ما جاء في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «ياعلي، تختّم باليمين، فإنّها فضيلة من الله عزّوجل للمقرّبين...»[٢].

ـ ما رواه ابن أبي عمير عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: أخبرني عن تختّم أمير المؤمنين عليه السلام بيمينه، لأيّ شيء كان؟ فقال: إنّما كان يتختّم بيمينه، لأنّه إمام أصحاب اليمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد مدح الله أصحاب اليمين وذمّ أصحاب الشمال، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتختّم بيمينه: وهو علامة لشيعتنا يعرفون به، وبالمحافظة على أوقات الصلاة، وإيتاء الزكاة، ومواساة الإخوان والأمر بالمعروف والنهي

(١) الدروس ١: ١٥٢.

(٢) الوسائل ٥: ٨٢، الباب ٤٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

عن المنكر»[١].

ـ وعن العَرْزَمي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يتختّم في يمينه»[٢].

أمّا الروايات الدالّة على أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يتختّم بيمينه فمتظافرة من الفريقين، منها:

ـ ما رواه عبدالله بن ميمون القدّاح عن جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه، عن جابر بن عبدالله «أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يتختّم بيمينه»[٣].

ـ وما رواه الصدوق في العيون عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يتختّم في يمينه»[٤].

ـ وما رواه أيضاً عن الحسين بن خالد، قال: «قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: الرجل يستنجي وخاتمه في إصبعه، ونقشه (لا إله إلّا الله)؟ فقال: أكره ذلك له، فقلت: جعلت فداك، أو ليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكلّ واحد من آبائك يفعل ذلك وخاتمه في إصبعه؟ قال: بلى، ولكن أُولئك كانوا يتختّمون في اليد اليمنى، فاتقوا الله وانظروا لأنفسكم...»[١].

وورد من طرق السنّة ما يرجّح التختّم باليمين:

ـ فقد روى ابن ماجه في سننه عن عبدالله بن جعفر: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يتختّم في يمينه»[٢].

ـ وروى أبو داود بسنده عن علي عليه السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يتختّم في يمينه»[٣].

ـ وروى ذلك الترمذي عن علي عليه السلام، وجابر، وعبدالله بن جعفر، وعبدالله بن عباس وعائشة، وأنس[٤].

ـ وروى عن الصلت بن عبدالله بن نوفل، قال: «رأيت ابن عباس يتختّم في يمينه ولا إخاله إلّا قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يتختّم في يمينه»[٥].

ـ وروى عن حماد بن سلمة، قال: «رأيت ابن أبي رافع ـ هو عبيدالله بن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله واسم أبي رافع أسلم ـ يتختّم في

---

(١) الوسائل ٥: ٨٢، الباب ٤٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٥: ٨٣، الباب ٤٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٧.

(٣) المصدر المتقدّم: ٨٢، الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٦، وانظر عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٦٣، الحديث ٢٦٨.

(١) الوسائل ١: ٣٣٣، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٩، وانظر عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٥٤، الحديث ٢٠٦.

(٢) سنن ابن ماجه ٢: ١٢٠٣، كتاب اللباس، باب التختّم باليمين، الحديث ٣٦٤٧.

(٣) سنن أبي داود ٤: ٦٨، كتاب الخاتم، باب في التختّم باليمين أو اليسار، الحديث ٤٢٢٦.

(٤)(٥)(٦) سنن الترمذي ٤: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، كتاب اللباس، باب ماجاء في لبس الخاتم في اليمين، الأحاديث ١٧٤١ ـ ١٧٤٢.

يمينه، فسألته عن ذلك، فقال: رأيت عبدالله بن جعفر يتختّم في يمينه، وقال عبدالله بن جعفر: كان النبي ﷺ يتختّم في يمينه».

قال: «وقال محمد بن إسماعيل: هذا أصحّ شيءٍ روي في هذا الباب»[1].

ـ وروى مسلم عن أنس بن مالك: «أنّ رسول الله ﷺ لبس خاتم فضّة في يمينه...»[2].

وأمّا النصوص المرخّصة للتختّم باليسار عن طرقنا فأهمّها:

ـ ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألت أخي موسى عليه السلام عن الخاتم، يلبس في اليمين؟ فقال: إن شئت في اليمين وإن شئت في اليسار»[3].

ـ وعن يحيى بن أبي العلاء[4]، قال: «قلت [أي لأبي عبدالله عليه السلام]: إنّي رأيت بني هاشم يتختّمون في أيمانهم! فقال: كان أبي يتختّم في يساره، وكان أفضلهم وأفقههم»[5].

(١) سنن الترمذي ٤: ٢٢٧ - ٢٢٨، كتاب اللباس، باب ماجاء في لبس الخاتم في اليمين، الحديث ١٧٤٤.

(٢) صحيح مسلم ٣: ١٦٥٨، كتاب اللباس، باب في خاتم الورِق، الحديث ٦٢، تسلسل ٢٠٩٤.

(٣) الوسائل ٥: ٧٩، الباب ٤٨ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٤) يحيى بن أبي العلاء مجهول على ما قاله السيّد الخوئي في معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٥، ذيل الترجمة ١٣٤٤٢.

(٥) الوسائل ٥: ٨٠، الباب ٤٨ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

ـ وعنه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان الحسن والحسين عليهما السلام يتختّمان في يسارهما»[1].

وروى هذا المضمون حاتم بن إسماعيل[2] وابن القداح[3] عنه عليه السلام.

وأمّا الروايات المرخّصة من طرق أهل السنّة، فأهمّها:

ـ ما رواه أبو داود، عن نافع، عن ابن عمر: «أنّ النبي ﷺ كان يتختّم في يساره».

لكنّه قال بعد ذلك: «قال ابن إسحاق وأُسامة ـ يعني ابن زيد ـ عن نافع بإسناده: "في يمينه"»[4].

ونقل ابن داود أيضاً عن نافع: «أنّ ابن عمر كان يلبس خاتمه في يده اليسرى»[5].

وروى مسلم عن أنس، قال: «كان خاتم

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٥: ٨٠، الباب ٤٨ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٥.

قال النجاشي: «حاتم بن إسماعيل المدني، مولى بني عبدالدار، بن قصي، روى عن أبي عبدالله عليه السلام، عامّي...» رجال النجاشي: ١٤٧، الترجمة ٣٨٢، ولم يرد في حقّه توثيق.

(٣) الوسائل ٥: ٨٠، الباب ٤٨ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٤، وفي سنده سهل بن زياد المعروف بالضعف.

(٤) سنن أبي داود ٤: ٦٨، كتاب الخاتم، الحديث ٤٢٢٧.

(٥) المصدر نفسه: الحديث ٤٢٢٨.

النبيﷺ في هذه، وأشار إلى الخنصر من يده اليسرى»[١].

والرواية ليست ظاهرة في التختّم باليسرى، بل لعلّه أشار إلى الخنصر بما هو خنصر، لا أنّه خنصر اليد اليسرى.

وأمّا الترمذي، فقد جعل عنوان الباب «باب ما جاء في لبس الخاتم في اليمين»، ولم يرو في التختّم باليسار إلّا ما رواه عن حاتم بن إسماعيل، عن جعفر بن محمد، عن أبيه [محمد بن علي الباقرﷺ]: أنّه «كان الحسن والحسين يتختّمان في يسارهما»[٢].

ورويت هذه الرواية من طرقنا عن حاتم وغيره عنهﷺ، كما تقدّم[٣].

لكنّ أسنادها لاتخلو من شيء[٤].

وقال المجلسي بعد نقل الروايات المرخّصة من طرقنا وذكر ما فيها من العلل: «والأظهر أنّ التختّم باليسار محمول على التقيّة؛ لما قد ورد في الروايات: أنّه من بدع بني أميّة»[٥].

ثمّ استشهد بكلام ابن شهرآشوب[٦].

---

(١) صحيح مسلم٣: ١٦٥٩، كتاب اللباس، باب في لبس الخاتم في الخنصر، الحديث ٦٣، تسلسل ٢٠٩٥.

(٢) سنن الترمذي٤: ٢٢٨، الحديث ١٧٤٣.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٢١.

(٤) كما تقدّم بيانه.

(٥) مرآة العقول٢٢: ٣٥٥.

(٦) نقل ابن شهر آشوب – بعد أن تحدّث عن جمع من الصحابة: أنّ النبيﷺ كان يتختّم في يمينه – عن الراغب في محاضراته أنّه قال: «كان النبيﷺ وأصحابه يتختّمون في أيمانهم، وأوّل من تختّم في يساره معاوية». ثمّ نقل عن أبي عبدالله السّلمي في التُحف قوله: «إنّ النبيﷺ كان يتختّم في يمينه، والخلفاء الأربعة بعده، فنقلها معاوية إلى اليسار، وأخذ الناس بذلك، فبقي كذلك أيام المروانية، فنقلها السفّاح إلى اليمين، فبقي إلى أيام الرشيد، فنقلها إلى اليسار، وأخذ الناس بذلك.

واشتهر أنّ عمرو بن العاص – عند التحكيم – سلّها من يده اليمنى وقال: خلعت الخلافة من عليّ كخلعي خاتمي هذا من يميني وجعلتها في معاوية،كما جعلت هذا في يساري». مناقب آل ابي طالب٣: ٣٠٢.

أقول: الذي عثرت عليه من كلام الراغب في محاضرات الأُدباء٢: ٣٨٤ عند كلامه عن الخاتم هو قوله: «كان خاتمه حلقة فضّة، وعليه فصٌّ عقيق، وكان يتختّم به في يمينه، وسبب اتخاذه أنّه كتب إلى ملك الروم، فقيل له: إنّه لا يقبل كتاباً إلّا مختوماً، فاتّخذه حينئذ...

ثم قال: وأوّل من تختّم في يساره معاوية، وقيل:

قالوا: تختّمَ في اليمين وإنّما \
مارستَ ذاك تشبهاً بالصادق

وتقرّباً منّي لآل محمدﷺ \
وتباعداً منّي لكلّ منافق

الماسحين فروجهم بخواتم \
اسم النبيّ بهنّ واسم الخالق.

وقال الثعالبي في يتيمة الدهر٤: ٧٧.

«وحكي أنّ أبا حفص الفقيه عاتب يوماً أبا أحمد على لبسه الخاتم في يمينه، فقال أبو أحمد: إنّ فيه أربع فوائد:

إحداها – السنّة المأثورةمن غير وجه عن النبيﷺ: أنّه كان يتختّم في اليمين، وكذا الخلفاء الراشدين بعده، إلى أن كان من أمر صفّين والحكمين ما كان حين خطب عمرو بن العاص، فقال: ألا إنّي خلعت الخلافة من عليّ كخلع خاتمي هذا من يميني، وجعلتها في معاوية، كما جعلت هذا في يساري، فبقيت سنّة عمرو بين العامّة إلى يومنا هذا...».

ثمّ نقل كلام الشهيد في الذكرى حيث قال: «ويستحب التختّم بالورِق، وليكن في اليمين، ويكره في اليسار، وفي رواية رُخِّص في اليسار، وقد روى العامّة عن أنس: أنّه رأى النبي ﷺ تختّم في خنصر يساره، والمشهور من روايات الأصحاب أنّ معاوية سنّ ذلك»[١].

آراء سائر المذاهب في موضع التختّم:

لابأس بعرض آراء سائر المذاهب في موضع التختّم، فنقول:

المنقول عن مالك: أنّه كان يلبسه في يساره، وكان يرى التختّم في اليسار على جهة الندب[٢].

ونُقل عنه ـ أيضاً ـ كراهة وضعه في اليمين[٣].

والمنقول عن الحنابلة: أنّ لبس الخاتم في خنصر اليسار أفضل من لبسه في خنصر اليمين[٤].

وأمّا الحنفيّة فقد اختلفت آراؤهم، فقال بعضهم: ينبغي أن يكون تختّم الرجل في خنصر يده اليسرى، دون سائر أصابعه،ودون اليمنى.

وقال بعض آخر: يجوز أن يجعله في يده اليمنى.

(١) الذكرى ٣: ٧٣.

(٢) انظر الموسوعة الفقهيّة (اصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ١١: ٢٦، عنوان «تختّم».

(٣) انظر الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ١٤.

(٤) انظر: الموسوعة الفقهيّة ١١: ٢٧.

وقال ثالث: بمساواة اليمين واليسار[١].

وأمّا الشافعية، فالمنقول عنهم جواز الأمرين، لكنّ الصحيح المشهور أنّه في اليمين أفضل، لأنّه زينة، واليمين أشرف[٢].

وعلى هذا يكون المذهب الشافعي أقرب المذاهب الفقهيّة إلى الفقه الإمامي في هذه المسألة.

ويقرّب الرأي الإمامي والشافعي: أنّا نرى تقديم اليمين في كثير من المجالات التي فيها جهة كمال، مثل الأكل باليمين، وتقديم اليمين في الطهارة كالوضوء، وتقديم الرجل اليمنى في الدخول في المساجد ونحوها.

وعلى العكس من ذلك نرى تقديم اليسار في المجالات التي لافضل فيها، كالدخول في بيت الخلاء، والخروج من المساجد ونحوها، روى أبو داود، عن حفصة: «أنّ النبي ﷺ كان يجعل يمينه لطعامه وشرابه وثيابه، ويجعل شماله لما سوى ذلك»[٣]، وروى عن عائشة أنّها قالت: «كانت يد رسول الله ﷺ اليمنى لطهوره وطعامه، وكانت يده

(١) انظر: المصدر المتقدّم: ٢٦، والفقه على المذاهب الأربعة ٢: ١٦.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهيّة ١١: ٢٦ ـ ٢٧، والفقه على المذاهب الأربعة ٢: ١٥.

(٣) سنن أبي داود ١: ٢٦-٢٧، كتاب الطهارة، باب كراهية مسّ الذكر باليمين في الاستبراء، الحديث ٣٢.

اليسرى لخلائه وما كان من أذى»[١].

ومضافاً إلى أنّ اليسار مظنّة النجاسة عند الاستنجاء، فينبغي إبعاد الخاتم عنها، خاصّة إذا كان فيه نقش محترم كلفظ الجلالة أو آية، أو اسم النبي صلى الله عليه وآله ونحو ذلك.

كراهة التختّم بالسبّابة والوسطى:

ورد عن الإمام علي عليه السلام: أنّه قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: «ياعلي لاتختّم في السبّابة والوسطى، فإنّه كان يتختّم به قوم لوط، ولا تعْرِ الخنصر»[٢].

وقال كاشف الغطاء: «ويكره التختّم بالسبابة والوسطى، وترك الخنصر؛ لأنّه عمل قوم لوط»[٣].

وقال الشهيد: «وفي صحاح العامّة: كراهة التختّم في الوسطى والبنصر، عن علي عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله»[٤].

(١) سنن أبي داود ١: ٢٦-٢٧، كتاب الطهارة، باب كراهية مسّ الذكر باليمين في الاستبراء، الحديث ٣٣.

(٢) الوسائل ٥: ٩٧، الباب ٥٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٣) كشف الغطاء ٣: ٤٦.

(٤) الذكرى ٣: ٧٣. وروى مسلم عن أبي بردة، قال: «قال علي: نهاني رسول الله أن أتختّم في إصبعي هذه أو هذه، قال: فأومأ إلى الوسطى والتي تليها».

صحيح مسلم ٣: ١٦٥٩، كتاب اللباس، باب النهي عن التختّم بالوسطى، الحديث ٦٥، تسلسل ٢٠٧٨.

تبليغ الخواتيم آخر الأصابع:

روى الصدوق عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «تعلّموا العربية، فإنّها كلام الله الذي تكلّم به خلقه... وبلّغوا بالخواتيم».

ثمّ قال: «قد روى هذا الحديث أبو سعيد الآدمي، وقال في آخره: بلّغوا بالخواتيم، أي اجعلوا الخواتيم في آخر الأصابع، ولا تجعلوها في أطرافها، فإنّه يروى أنّه من عمل قوم لوط»[١].

النقش على الخاتم:

يجوز النقش على الخاتم، بل يستحب ـ كما قيل ـ تأسّياً بالنبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام حيث كانوا ينقشون على خواتيمهم. وذكرت الروايات أنواع العبارات التي كانت تنقش على خواتيمهم، وربّما كان للإمام الواحد عدّة خواتيم في كلٍّ منها نقش خاصّ.

وكان نقش خاتم النبي صلى الله عليه وآله «محمّد رسول الله» صلى الله عليه وآله، ونقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام: «الله الملك»، وخاتم الحسن عليه السلام: «العزّة لله»، وخاتم الحسين عليه السلام: «إنّ الله بالغ أمره»، وخاتم علي بن الحسين عليه السلام: في الياقوت: «لا إله إلّا الله الملك الحقّ المبين»، وفي الفيروزج: «الله الملك الحقّ»، وفي الحديد الصيني: «العزّة لله جميعاً»، وفي

(١) الخصال ١: ٢٥٨، باب الأربعة، الحديث ١٣٤، وعنه الوسائل ٥: ٨٤، الباب ٥٠ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

العقيق: «ما شاء الله لا قوّة إلّا بالله، أستغفر الله» في ثلاثة أسطر[١]. ونقش خاتم الباقر عليه السلام، كخاتم الحسن عليه السلام: «العزّة لله»[٢]، وخاتم الصادق عليه السلام: «الله خالق كلّ شيء»[٣]، وخاتم الكاظم عليه السلام: «حسبي الله» وفيه وردة، وخاتم الرضا عليه السلام: «ماشاء الله، لا قوّة إلّا بالله»[٤]، وخاتم الجواد عليه السلام: «نعم القادر الله»[٥]، وخاتم الهادي عليه السلام: «الله ربي وهو عصمتي من خلقه»[٦]، وخاتم العسكري عليه السلام: «سبحان من له مقاليد السماوات والأرض»[٧]، وأمّا خاتم المهدي(عج) فلم يتيسّر لنا فعلاً معرفة نقشه.

فَصّ الخاتم:

يجوز أن يكون فصّ الخاتم من جنسه ومن غيره.

وأمّا ما يكون من غيره، فقد ورد التحريض على التختّم ببعض أنواعه، من قبيل:

(١) وفي رواية أُخرى كان يتختّم بخاتم أبيه الحسين عليه السلام. انظر الوسائل كما يأتي.

(٢) وفي رواية أُخرى كخاتم جدّه الحسين عليه السلام.

(٣) وفي رواية أُخرى: «الله وليّي وعصمتي من خلقه».

(٤) انظر ذلك كلّه في الوسائل ٥: ٩٩ - ١٠٢، الباب ٦٢ من أبواب أحكام الملابس، وكشف الغطاء ٣: ٤٥ - ٤٦.

(٥) انظر الفصول المهمّة: ٢٥٤.

(٦) انظر الفصول المهمّة: ٢٦٦.

(٧) انظر الفصول المهمّة: ٢٧٤.

العقيق، والفيروزج، والياقوت، والزمرُّد، والبلّور، وحصى الغري، خاصّة الأبيض منه، والحديد الصيني[١].

وذكرت لكلٍّ منها خصوصيّة[٢].

الاستنجاء باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله:

قال الصدوق: «ولا يجوز للرجل أن يدخل إلى الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله أو مصحف فيه القرآن، فإن دخل وعليه خاتم عليه اسم الله، فليحوّله عن يده اليسرى إذا أراد الاستنجاء»[٣].

لكن أغلب الفقهاء ذكروا من جملة مكروهات التخلّي: الاستنجاء باليسار وفيه خاتم عليه اسم الله، بل وذكر بعضهم كراهة استصحابه أيضاً.

قال الشهيد الثاني في روض الجنان - عند ذكر مكروهات التخلّي والاستنجاء -: «وباليسار... وفيها خاتم... مكتوب عليه اسم الله تعالى، واسم واحد من أنبيائه، واسم أحدٍ من الأئمّة عليهم السلام.

والمراد باسم الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ما قصد به أحدهم، لا ما قصد به اسم موافق لهم في الاسم، ولا ما أُطلق ولم يقصد به أحد، إن اتّفق.

(١)(٢) انظر: كشف الغطاء ٣: ٤٤، والوسائل ٥: ٨٤ - ٩٧، الأبواب ٥٠ - ٥٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٩، أحكام التخلّي، ذيل المسألة ٥٨.

وإنّما كره ذلك؛ لاشتماله على ترك التعظيم. هذا مع عدم ملاقاته النجاسة، وإلّا حرم[١]. وكره بعضهم استصحاب ذلك في الخلاء مطلقاً»[٢].

ويدلّ على ذلك روايات عديدة منها:

ـ ما رواه عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا يمسّ الجنب درهماً، ولا ديناراً عليه اسم الله تعالى، ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله، ولا يجامع وهو عليه، ولا يدخل المخرج وهو عليه»[٣].

ـ وما رواه أبو بصير عنه عليه السلام أنّه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من نقش على خاتمه اسم الله فليحوّله عن اليد التي يستنجي بها في المتوضّأ»[٤].

ـ وما رواه الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الثاني عليه السلام، قال: «قلت له: إنّا روينا في الحديث: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستنجي وخاتمه في إصبعه، وكذلك كان يفعل أمير المؤمنين عليه السلام، وكان نقش خاتم رسول الله صلى الله عليه وآله "محمد رسول الله"! قال: صدقوا، قلت: فينبغي لنا أن نفعل؟ فقال: إنّ أُولئك كانوا يتختّمون في اليد اليمنى، وإنّكم أنتم تتختّمون في اليسرى...»[١].

إيصال الماء تحت الخاتم في الوضوء والغسل:

لمّا كان الواجب إيصال الماء إلى البشرة في الوضوء والغسل، فاللازم رفع الموانع من إيصال الماء، ومنه الخاتم، فإمّا أن ينزعه أو يحرّكه بحيث يصل الماء إلى البشرة[٢].

نزع الخاتم في التيمّم:

يجب رفع المانع في التيمّم كالغسل والوضوء[٣]، ولذلك يجب نزع الخاتم فيه لتمسّ البشرة التراب.

جواز مصّ الصائم الخاتم:

وردت الرخصة في مصّ الصائم الخاتم،

(١) انظر القول بالتحريم أيضاً في كشف اللثام ١: ٢٤١، والحدائق ٢: ٨٢ ـ ٨٣، وكشف الغطاء ٢: ١٦٢ ـ ١٦٣، والرياض ١: ٢١٧، ومستند الشيعة ١: ٤٠٢، والجواهر ٢: ٧٢، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٨٥، وبعض التعليقات على العروة ١: ٣٢٨، مكروهات التخلّي.

(٢) روض الجنان ١: ٨٦.

(٣) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٣١، الحديث ٤.

(١) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٢) انظر: المقنع: ٦، والمقنعة: ٤٦، والمبسوط ١: ٢٣، والسرائر ١: ١٠٥، والمنتهى ٢: ٢٠٣، والجواهر ٢: ٢٨٧، وغيرها.

(٣) انظر المستمسك ٤: ٤١٩، وفيه: «بلا إشكال، فإنّه المقطوع به من النصوص».

ففي صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يعطش في شهر رمضان، قال: لابأس بأن يمصّ الخاتم»[١].

وبذلك أفتى الفقهاء[٢].

وإذا أخرجه من فمه فلا يعيده إليه مع بقاء رطوبته، لأنّها تكون رطوبة خارجيّة يفسد بها الصوم.

عدم جواز لبس المحرِم الخاتم للزينة:

المعروف بين الفقهاء[٣] عدم جواز لبس المحرِم الخاتم للزينة، نعم يجوز لبسه لغير الزينة كلبسه للسنّة مثلاً.

ويدلّ على الأوّل خبر مسمع، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وسألته أيلبس المحرِم الخاتم؟ قال: لايلبسه للزينة»[٤].

ويؤيّده ما ورد في اجتناب الاكتحال للسواد، والنظر في المرآة بأنّه زينة»[٥].

ويدلّ على جوازه لغير الزينة صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال: «رأيت العبد الصالح عليه السلام وهو محرِم وعليه خاتم، يطوف طواف الفريضة»[١].

وإذا كان ملاك تحريم التختّم هو تحريم الزينة على المحرِم، فلا فرق عندئذٍ بين الرجل و المرأة في ذلك[٢].

الصلاة في خاتم فيه صورة:

المشهور[٣] بين الأصحاب كراهة الصلاة في خاتم فيه صورة أو تمثال، لكن قال الشيخ في النهاية: «لا يصلّي الإنسان في ثوب فيه تماثيل، ولا يجوز الصلاة فيها، ولا الخاتم الذي فيه صورة»[٤].

وقريب منه ما قاله الصدوق في المقنع[٥]، والقاضي في المهذب[٦].

ويدلّ على المشهور، المروي عن علي بن

---

(١) الوسائل ١٠: ١٠٩، الباب ٤٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث الأوّل، وانظر سائر روايات الباب.

(٢) انظر: الحدائق ١٣: ٧٥، وفيه: «قد صرّح الأصحاب (رض) بأنّه لا بأس بمصّ الخاتم...»، والجواهر ١٦: ٢٦٠.

(٣) انظر: كشف اللثام ٥: ٣٨٧، والذخيرة: ٥٩٤، والكفاية ٢: ٣٠٠، والجواهر ١٨: ٢٧٠.

(٤) الوسائل ١٢: ٤٩٠، الباب ٤٦ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

(٥) الوسائل ١٢: ٤٦٨ و ٤٧٢، الباب ٣٣، و ٣٤ من أبواب تروك الإحرام.

(١) الوسائل ١٢: ٤٩٠، الباب ٤٦ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

(٢) انظر الجواهر ١٨: ٣٧١، والمعتمد ٤: ١٨٣ - ١٨٤.

(٣) انظر الحدائق ٧: ١٤٩، والجواهر ٨: ٢٧٠، والعروة الوثقى ٢: ٣٥٩، فصل فيما يكره من اللباس حال الصلاة / الحادي عشر. ولم يعلّق عليه أحد.

(٤) النهاية: ٩٩، وفي المبسوط ١: ٨٤ «لايصلّي في ثوب فيه تماثيل، ولا في خاتم كذلك».

(٥) انظر المقنع: ٢٥.

(٦) انظر المهذب ١: ٧٥.

جعفر، أنّه سأل أخاه موسىﷺ: «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبُع أو طير، أيصلّى فيه؟ قال: لابأس»[١].

ويؤيّده صحيح البزنطي عن أبي الحسن الرضاﷺ ـ في حديث ـ: «أنّه أراه خاتم أبي الحسنﷺ، وفيه وردة وهلال في أعلاه»[٢].

ويدلّ على قول الشيخ رواية عمّار، عن أبي عبداللهﷺ ـ في حديث ـ: «عن الرجل يلبس الخاتم فيه نقشٌ، مثال الطير أو غير ذلك؟ قال: لاتجوز الصلاة فيه»[٣].

هذا واختلفوا في الصورة هل هي خصوص صورة الحيوان أو الأعم[٤].

جواز عدّ ركعات الصلاة بالخاتم:

قال السيّد اليزدي: «لايجب على كثير الشك وغيره ضبط الصلاة بالحصى أو السبحة أو الخاتم، أو نحو ذلك».

(١) الوسائل ٤: ٤٤٢، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢٣.
(٢) الوسائل ٤: ٤٤٣، الباب ٤٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.
(٣) الوسائل ٤: ٤٤٣، الباب ٤٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.
(٤) انظر: المختلف ٢: ٨٧، ونسب الأوّل إلى ابن إدريس والثاني إلى الأكثر، ويظهر من كشف الغطاء ٣: ٣٢ اختيار الأوّل، وانظر أيضاً الجواهر ٨: ٢٧٤.

وعلّق عليه السيّد الحكيم قائلاً: «بلا خلاف يعرف، للأصل، وإطلاق النصوص... مع عدم دليل على الوجوب»[١].

نعم يجوز ذلك وليس به بأس، كما جاء في صحيح ابن المغيرة: «لابأس أن يعدّ الرجل صلاته بخاتمه، أو بحصى يأخذ بيده فيعدّ به»[٢].

وكذا في خبر حبيب ابن المعلّى: «إنّي رجل كثير السهو، فما أحفظ صلاتي إلّا بخاتمي أُحوّله من مكان إلى مكان؟ فقالﷺ: لابأس به»[٣].

عدم وجوب الزكاة والخمس في الخواتيم:

أمّا عدم وجوب الزكاة فيها، فلسببين:

الأوّل ـ اشتراط كون الذهب والفضّة مسكوكين، مضروبين، منقوشين دراهم ودنانير، فلا زكاة في السبائك والنّقار عند علمائنا[٤].

الثاني ـ عدم وجوب الزكاة في الحلي عند علمائنا[٥].

والخاتم يصدق عليه أنّه من الحلي وأنّه غير مسكوك.

(١) المستمسك ٧: ٥٧١.
(٢) الوسائل ٨: ٥٤٧، الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.
(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.
(٤)(٥) انظر: التذكرة ٥: ١١٨ ـ ١١٩، والمدارك ٥: ١١٥، و ١١٨.

وأمّا عدم وجوب الخمس فيها؛ فلأنّها كالملابس من المؤن المستثناة من تعلّق الخمس[١].

هل ينزع الخاتم من الشهيد؟

اختلف الفقهاء فيما يدفن مع الشهيد، قال صاحب الحدائق بعد نقل الأقوال: «والمشهور بين المتأخّرين هو دفنه بثيابه مطلقاً، أصابها الدم أو لم يصبها، وأمّا الجلود ونحوها من السلاح فإنّها تنزع، أصابها الدم أو لم يصبها؛ لعدم صدق الثياب عليها، فلا تدخل في النصوص الدالّة على أنّه يدفن بثيابه، ويكون دفنها تضييعاً»[٢].

وقال السيّد الحكيم: «مقتضى الاقتصار في النصوص على الدفن بالثياب جواز نزع غيرها، كما هو المشهور بين المتأخّرين ـ كما في الحدائق ـ بل وجوبه إذا كان دفنه سرفاً وتضييعاً للمال»[٣].

وقال السيّد الخوئي: «الصحيح أنّه لا استثناء في ثياب الشهيد، بل لابدّ من دفنه بما له من الثياب، ولا يجوز نزع شيءٍ من أثوابه».

ثمّ قال: «والذي يسهّل الخطب أنّ جملة من الأشياء التي استثنوها في المقام خارجة عن الثياب بالتخصّص، فإنّ الثياب في لغة العرب أخصّ من الملبوس... فالخاتم ملبوس ولكنّه خارج عن الثياب جزماً...»[١].

(١) انظر الجواهر ١٦: ٥٩ - ٦٠.

(٢) الحدائق ٣: ٤١٧.

(٣) المستمسك ٤: ١٠٨.

مظان البحث:

يتعرّض الفقهاء إلى أكثر أبحاث التختّم في أحكام الملابس التي يذكرونها بمناسبة الكلام عن أحكام لباس المصلّي.

ويتعرّضون لبعض جوانبه بالمناسبة في أبحاث الصوم والزكاة وغسل الميّت ونحوها، كما يظهر بالمراجعة إلى المطالب المبحوث عنها.

تخدير

راجع: إسكار، بنج، مخدّرات.

تخذيل

لغـة:

من خَذَل، أي ترك نصرة من يحتاج إلى نصرته[٢]. فالتخذيل هو حمل الغير على ترك النصرة.

(١) التنقيح (الطهارة) ٨: ١٩٢ - ١٩٣.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية: «خذل».

اصطلاحاً:

هو تخويف المقاتلين وتثبيط عزيمتهم على القتال؛ مثل أن يقول: الحرّ شديدٌ، أو البرد كذلك، والمشقّة عظيمة، والمسافة بعيدة، والكفّار كثيرون، والمسلمون قليلون، ولا يؤمن هزيمتهم، ونحو ذلك ممّا يضعّف نيّتهم على القتال[١].

والمخذِّل هو الذي يجبّن عن القتال، ويخوّف عن لقاء الأبطال، ولو بالشبهات الواضحة، والقرائن اللائحة[٢].

الأحكام:

الحكم التكليفي للتخذيل:

تخذيل المسلمين عن مجابهة العدوّ ومحاربته حرام، قال تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلاً * أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ ...﴾[٣].

وقال تعالى بشأن المتخلّفين عن القتال والمخذّلين عنه: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾[١].

عدم جواز استصحاب المخذّل للقتال:

قال العلّامة الحلّي: «لا يجوز للإمام ولا للأمير من قبله أن يُخرج معه من يخذّل الناس ويثبّطهم عن الغزو...»[٢].

وقال أيضاً: «ولو كان الأمير أحد هؤلاء لم يخرج الناس معه؛ لأنّ التابع يمنع منه، فالمتبوع أولى؛ لأنّه أكثر ضرراً»[٣].

عدم الإسهام للمخذّل في الغنيمة:

قال العلّامة في إدامة كلامه المتقدّم: «فإن خرج واحد منهم، لم يسهم له ولا يرضخ، ولو قتل كافراً لم يستحقّ سلبه، وإن أظهر إعانة المسلمين؛ لأنّه نفاق»[٤].

وقال في مسألة أُخرى: «قد بيّنا أنّه لا يخرج المخذّل وشبهه، فإن نهاه الإمام عن الخروج فخرج، لم يستحقّ أُجرة ولا رضخاً... وللإمام أن يعزّره إذا رآه.

ولو لم يأمره ولا نهاه لم يستحقّ رضخاً عندنا... لأنّه ليس من أهل الذبّ عن الدين، بل هو

---

(١) انظر: المبسوط ٢: ٧، والتذكرة ٩: ٥١.

(٢) انظر الروضة البهية ٢: ٤٠٥.

(٣) الأحزاب: ١٨ ـ ١٩.

(١) التوبة: ٨١.

(٢)(٣) التذكرة ٩: ٥١.

(٤) التذكرة ٩: ٥١، وانظر الصفحة ٢٤٥.

متّهم بالخيانة»[1].

مظان البحث:

تطرّق الفقهاء للموضوع في كتاب الجهاد، عند الكلام عمّن يجب عليه الجهاد ومن يخرج مع الإمام أو نائبه، في أوّل الكتاب.

وعند الكلام عن قسمة الغنائم، ومن يستحقّ لها ومن لا يستحقّ.

تخصّر

لغـــة:

وضع اليد على الخَصْر، وهو وسط الإنسان المستدِقّ فوق الوَرِكين[2].

والوَرِك ما فوق الفخذ[3].

اصطلاحاً:

«هو الاعتماد باليدين على الوَرِكين، ويسمّى التورّك».

(١) التذكرة ٩: ٥٣، وانظر: المبسوط ٢: ٧، والمنتهى ١٤: ٣٣٩ و٣٥٠، والتحرير ٢: ١٨٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٢: ٤٠٥، وكشف الغطاء ٤: ٤١٣.

(٢) انظر المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «خصر».

(٣) انظر النهاية (لابن الأثير): «وَرِك».

ذكر ذلك الشهيد الأوّل[1].

وقال المحقّق الحلّي: «التورّك في الصلاة هو أن يعتمد بيديه على وركيه، وهو التخصّر»[2].

ومثله قال العلّامة الحلّي[3].

لكن قال الشهيد الأوّل في النفليّة: «التورّك هو الاعتماد على إحدى الرجلين تارة، وعلى الأُخرى أُخرى، والتخصّر هو: قبض خصْره بيده»[4].

ويبدو أنّ هناك معان مختلفة للتورّك، نقل ابن الأثير عن الأزهري قوله: «التورّك في الصلاة ضربان: سنّة ومكروه، أمّا السنّة فأن ينحّي رجليه في التشهّد الأخير، ويلصق مقعده بالأرض، وهو من وضع الوَرِك عليها، والوَرِك ما فوق الفخذ، وهي مؤنّثة.

وأمّا المكروه فأن يضع يديه على وَرِكيه في الصلاة وهو قائم، وقد نهي عنه»[5].

وقد جاء كلا المعنيين في رواياتنا، وذكر الفقهاء الأُولى في مستحبّات التشهّد، والثانية في مكروهات القيام أو مكروهات الصلاة.

(١) الذكرى ٤: ٢٣.

(٢) المعتبر: ١٩٨.

(٣) انظر: المنتهى ٥: ٣١١، والتذكرة ٣: ٢٩٨، والتحرير ١: ٢٦٩، وغيرها.

(٤) النفلية مع شرحها الفوائد المليّة: ١٧٢.

(٥) النهاية (لابن الأثير): «ورك».

الأحكام:

ورد النهي في روايات أهل البيت عليهم السلام عن التورّك في الصلاة، وهو التورّك بالمعنى الثاني الذي ذكره الأزهري، والذي فسّره الفقهاء بالتخصّر،ففي رواية أبي بصير، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا قمت في الصلاة فاعلم أنّك بين يدي الله، فان كنت لا تراه فاعلم أنّه يراك، فأقبل قِبل صلاتك، ولا تمتخط، ولا تبزق ،ولا تنقض أصابعك، ولا تورّك...»[١].

وقد أفتى الفقهاء[٢] طبقاً لهذه الرواية بكراهة التورّك بمعنى التخصّر.

وأمّا عن طريق غير أهل البيت عليهم السلام فقد روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله: أنّه «نهى أن يصلّي الرجل مختصراً»[٣]، أو «نهى عن الاختصار في الصلاة»[٤].

والاختصار هو التخصّر[٥].

(١) الوسائل٥: ٤٦٥، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩.

(٢) انظر: المنتهى٥: ٣١١، والتذكرة٣: ٢٩٨، والتحرير١: ٢٦٩، والفوائد المليّة: ١٧٢.

(٣) سنن الترمذي٢: ٢٢٢، كتاب الصلاة، باب ما جاء من النهي عن الاختصار في الصلاة، الحديث ٣٨٣.

(٤) سنن أبي داود١: ٣٥٨، كتاب الصلاة، باب الرجل يصلّي مختصراً، الحديث ٩٤٧.

(٥) قاله أبو داود بعد ذكر الرواية.

مظان البحث:

كتاب الصلاة:

مكروهات القيام، أو مكروهات الصلاة.

تخطئة

راجع الملحق الأُصولي: تخطئة .

تخطّي

لغـــة:

التجاوز، يقال: تخطّى الناس، أي ركبهم وجاوزهم.

والخُطوَة: ما بين القدمين، والخَطْوَة: المرّة الواحدة[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عن التخطّي في الموارد التالية:

١ ـ تخطّي الرقاب:

المقصود من تخطّي الرقاب، هو تجاوز الجالسين، والمشي من بينهم من دون أن تكون

(١) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «خطا».

فسحة للمشي والعبور.

وهو منهيٌّ عنه مطلقاً، وفي خصوص صلاة الجمعة والجماعة، فقد ورد النهي عن تخطّي الرقاب مطلقاً، فيما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن أبي قتادة، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا ينبغي للمؤمن أن يجلس إلّا حيث ينتهي به الجلوس، فإنّ تخطّي أعناق الرجال سخافة»[١].

وورد النهي عن تخطّي الرقاب في صلاة الجمعة، فيما رواه أبو البختري عن جعفر الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يقول: لابأس بأن يتخطّى الرجل يوم الجمعة إلى مجلسه حيث كان، فإذا خرج الإمام فلايتخطّأن أحدٌ رقاب الناس، وليجلس حيث يتيّسر، إلّا من جلس على الأبواب ومنع الناس أن يمضوا إلى السعة، فلا حرمة له أن يُتخطّاه»[٢].

وورد عن طريق العامّة عن عبدالله بن بُسر، أنّه قال: «جاء رجل يتخطّى رقاب الناس يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وآله يخطب، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: اجلِس فقد آذيت»[٣].

---

(١) البحار ٧٢: ٤٦٤، كتاب العشرة، باب آداب المجالس، الحديث ٢، نقلاً عن أمالي الطوسي: ٣٠٤.

(٢) الوسائل ٧: ٤١٨، الباب ٦٠ من أبواب صلاة الجمعة، وفيه حديث واحد.

(٣) سنن أبي داود ١: ٤١٧، الحديث ١١١٨، والسنن الكبرى ٣: ١٩٤.

وقال العلّامة في التحرير: «وإذا أتى المسجد جلس حيث ينتهي به المكان، ويكره أن يتخطّى رقاب الناس، سواء ظهر الإمام أو لا، وسواء كان له مجلس يعتاد الجلوس فيه أو لا.

ولو تركوا الصفوف الأُولى خالية جاز أن يتخطّاهم إليها.

ولا يكره للإمام التخطّي»[١].

وزاد في المنتهى: «لو جلس فبدت له حاجة فله الخروج والتخطّي بلا خلاف؛ لأنّه موضع ضرورة، ولأنّ النبي صلى الله عليه وآله صلّى بالمدينة العصر، فسلّم ثمّ قام مسرعاً، فتخطّى رقاب الناس إلى حُجَر بعض نسائه[٢]»[٣].

والرواية المروية عن الإمام علي عليه السلام فصّلت بين قبل خروج الإمام وبعده، فجوّزت التخطّي قبل الخروج دون بعده، لكنّ العلّامة أطلق القول بعدم جوازه.

٢ - تخطّي القبور:

ورد النهي عن تخطّي القبور فيما روي في

---

(١) التحرير ١: ٢٧٢، وقال مثله في التذكرة ٤: ١٠٣، والمنتهى ٥: ٤٢٠.

(٢) سنن النسائي ٣: ٨٤، كتاب السهو، باب الرخصة للإمام في تخطّي رقاب الناس، وجاء في تتمّة الحديث: «ثمّ خرج فقال: إنّي ذكرت وأنا في العصر، شيئاً من تبرٍ كان عندنا، فكرهت أن يبيت عندنا فأمرت بقسمته».

(٣) المنتهى ٥: ٤٢٠.

دعائم الإسلام عن رسول الله ﷺ أنّه: «نهى عن تخطّي القبور والضحك عندها»[1].

لكن لم يتعرّض له الفقهاء غالباً في كتب الفقه.

٣ - التخطّي في الصلاة:

ذكر الفقهاء[2] في أحكام الجماعة: ما لو أراد الإنسان الالتحاق بالجماعة، فخاف من أن يرفع الإمام رأسه قبل وصوله إلى الصفّ، أنّه ينوي ويكبّر ويركع ثمّ يلتحق بصفّ الجماعة.

وتدلّ على ذلك عدّة روايات، منها: ما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا دخلت المسجد والإمام راكع فظننت أنّك إن مشيت إليه رفع رأسه قبل أن تدركه، فكبّر واركع، فإذا رفع رأسه فاسجد مكانك، فإذا قام فالحق بالصفّ، فإذا جلس فاجلس مكانك، فإذا قام فالحق بالصف»[3].

واختلفوا في أنّ هذا الالتحاق هو على نحو التخطّي أو جرّ الرجلين، أي الزحف[1]؟

وإذا كان على نحو التخطّي، فهل يجب السكوت وعدم القراءة - الذكر - عنده أم لا؟[2]

(١) دعائم الإسلام ١: ٢٣٩.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٣: ٤٤٣، ونقل فيه عن بعضهم دعوى الإجماع على ذلك، والعروة الوثقى ٣: ١٣٨، فصل في صلاة الجماعة، المسألة ٣٠.

(٣) الفقيه ١: ٣٨٩، صلاة الجماعة، الحديث ١١٤٨، ورواه عنه في الوسائل ٨: ٣٨٥، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

(١) لما رواه الصدوق - بعد الحديث الأوّل - بقوله: «وروي: أنّه يمشي في الصلاة يجرّ رجليه ولا يتخطّى» الفقيه ١: ٣٨٩، الحديث ١١٤٩، والوسائل ٨: ٣٨٥، الحديث ٤.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٣: ٤٤٤، و ٢: ٤١٤، والتذكرة ٤: ٣٢٩ - ٣٣٠، وجامع المقاصد ٢: ٢٨٢ و ٥٠٢ وغيرها.

تخفيف

لغــة:

من خفّ الشيء، أي قلّ ثِقلُه، وخفّ المطر ونحوه: نقص، وخفّ القوم: قلّوا، وخفّف الشيء: جعله خفيفاً، وتخفّف من الشيء: أزال بعضه ليقلّ ثقله...[3].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، فتخفيف الصلاة: التقليل منها من غير إخلال بها، وتخفيف اللحية: التقليل منها، والتخفيف من الجلوس على بيت الخلاء، التقليل من زمان الجلوس وهكذا...

(٣) انظر المعجم الوسيط: «خفف».

الأحكام:

هناك موارد يجوز أو يستحبُّ أو يُكره فيها التخفيف نشير إلى أهمّها فيما يلي:

أوّلاً ـ التخفيف في فصول الأذان والإقامة:

وردت الرخصة في تخفيف فصول الأذان والإقامة في ثلاثة مواطن، وهي:

١ ـ حالة السفر.

٢ ـ حالة الاستعجال[1].

٣ ـ التخفيف على النساء[2].

وقد تقدّم الكلام عن هذه الثلاثة في عنوان «أذان».

ثانياً ـ التخفيف في الصلاة:

١ ـ كراهة تخفيف الصلاة من غير علّة:

ورد النهي عن تخفيف الصلاة تخفيفاً مفرطاً أو من غير علّة:

ـ فقد روى زرارة، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: دخل رجل مسجداً فيه رسول الله صلى الله عليه وآله فخفّف سجوده دون ما ينبغي ودون ما يكون من السجود، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: نقر كنقر الغراب، لو مات هذا على هذا، مات على غير دين محمّد»[3].

(١) التخفيف في هاتين الحالتين يكون عن طريق الاكتفاء بمرّة واحدة في كلّ فصل من فصول الأذان والاقامة.

(٢) التخفيف هنا يكون بالاكتفاء بالتكبير والشهادتين إجمالاً.

(٣) الوسائل ٤: ٣٧، الباب ٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦.

ـ وروي مثله عن أمير المؤمنين عليه السلام حينما شاهد من يصلّي كذلك[1].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا قام العبد في الصلاة فخفّف صلاته، قال الله تبارك وتعالى لملائكته: أما ترون إلى عبدي كأنّه يرى أنّ قضاء حوائجه بيد غيري، أما يعلم أنّ قضاء حوائجه بيدي»[2].

وغيرها من الروايات ذكرها صاحب الوسائل تحت عنوان: «باب كراهة تخفيف الصلاة»[3].

٢ ـ استحباب تخفيف الإمام للصلاة:

قال الشهيد في الذكرى: «يستحبُّ للإمام تخفيف الصلاة، والاقتصار على السور القصار، والتسبيح في الركوع والسجود ثلاثاً لا أزيد، روى إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام قال: "ينبغي للإمام أن تكون صلاته على أضعف من خلفه"»[4].

ولو أحسّ بشغل لبعض المأمومين استحبَّ التخفيف أزيد من ذلك، روى ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: "صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر

(١) الوسائل ٤: ٣٦، الباب ٩ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٥، الحديث الأوّل.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) الوسائل ٨: ٤٢٠، الباب ٦٩ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

والعصر، فخفّف الصلاة في الركعتين، فلمّا انصرف قالوا: خفّفت في الركعتين الأخيرتين؟! فقال لهم: أما سمعتم صراخ الصبي؟"[1]»[2].

وممّا يدلّ على استحباب التخفيف ما جاء في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر، وهو قوله عليه السلام: «وإذا قمت في صلاتك للناس فلاتكوننّ منفّراً ولا مضيّعاً، فإنّ في الناس من به العلّة وله الحاجة، وقد سألت رسول الله صلى الله عليه وآله حين وجّهني إلى اليمن: كيف أُصلّي بهم؟ فقال: صلّ بهم كصلاة أضعفهم، وكن بالمؤمنين رحيماً»[3].

وما رواه علي عليه السلام، قال: «آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن قال: ياعلي، إذا صلّيت فصلّ صلاة أضعف مَن خلفك...»[4].

واستثنى الشهيد في البيان من استحباب التخفيف ما لو أحبَّ المأمومون التطويل، فقال: «يستحب للإمام تخفيف الصلاة، إلّا مع حبّ المأمومين الإطالة وانحصارهم»[1].

تنبيـــه :

التخفيف المطلوب هنا إنّما هو مع مراعاة ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط التي منها الطمأنينة، بخلاف التخفيف المذموم الذي لايراعى فيه ذلك.

٣ ـ استحباب تقديم الجماعة مع التخفيف على الفرادى مع الإطالة:

قال الشهيد الأوّل في البيان: «وصلاته بهم مخفّفة أفضل من صلاته وحده مطوّلة»[2].

وقال السيّد اليزدي: «يستحبُّ اختيار الجماعة مع التخفيف، على الصلاة فرادى مع الإطالة»[3].

وقد سأل الإمام الصادق عليه السلام رجلٌ فقال: «إنّ لي مسجداً على باب داري، فأيّهما أفضل: أُصلّي في منزلي فأُطيل الصلاة، أو أُصلّي بهم وأُخفّف؟

---

(١) الوسائل ٨: ٤١٩، الباب ٦٩ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأوّل ،ذكره الشهيد باختصار .

(٢) الذكرى ٤: ٤٧١ ـ ٤٧٢، وانظر: البيان: ٢٤٠، والدروس ١: ٢٢٣، والتذكرة ٤: ٣٣٨، والحدائق ١١: ١٧١ ـ ١٧٢، ومستند الشيعة ٨: ١١٧، والعروة الوثقى ٣: ١٩٥، فصل في مستحبّات الجماعة / الثامن .

(٣) نهج البلاغة: ٤٤٠، كتابه إلى مالك الأشتر، وانظر الوسائل ٨: ٤٢١، الباب ٦٩ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٨.

(٤) الوسائل ٨: ٤١٩، الباب ٦٩ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

---

(١) البيان: ٢٤٠ .

(٢) البيان: ٢٤٠ .

(٣) العروة الوثقى ٣: ٢٠٤، مكروهات الجماعة / المسألة ١٣، وانظر: المستمسك ٧: ٣٧٢، ومستند العروة (الصلاة) ٥ ـ القسم الثاني: ٤٧٧ .

فكتب عليه السلام: صلّ بهم وأحسن الصلاة»[١].

٤ ـ استحباب تخفيف الصلاة عند خوف السهو فيها:

روى عمران الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «ينبغي تخفيف الصلاة من أجل السهو»[٢].

وروى عبيدالله الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن السهو؟ فإنّه يكثر عليَّ، فقال: أدرج صلاتك إدراجاً، فقلت: فأيُّ شيءٍ الإدراج؟ قال: ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود»[٣].

٥ ـ تخفيف الصلاة مع ضيق الوقت:

قال الشهيد الأوّل في البيان: «وإذا استشعر ضيق الوقت اقتصر على الواجب في الصلاة، فإن ضاق عن السورة تركها، وكذا يخفّف في النافلة عند ضيق وقتها»[٤].

بل قال السيّد اليزدي: «يجب في ضيق الوقت الاقتصار على أقلّ الواجب»[٥].

وذلك على نحو الوجوب كما صرّح به في أوّل المسألة.

لكن قال كاشف الغطاء: «... استحباب تخفيف كلّ صلاة مع احتمال خوف فوتها مع ضعف الاحتمال، وإلّا وجب مع وجوبها»[١].

أي إن كان احتمال الفوت ضعيفاً فيستحبُّ التخفيف، أمّا لو كان قويّاً، فيجب إن كانت الصلاة واجبة.

ولهم كلام في تخفيف خصوص بعض النوافل، كنافلة الليل عند ضيق وقتها[٢]، ولمّا كان الكلام فيه يحتاج إلى تفصيل، فلذلك نحيله إلى موضعه.

ومثلها نافلة الظهر[٣].

ثالثاً ـ تخفيف النجاسة بإزالة العين:

تقدّم في عنوان «استنجاء»: أنّ مخرج البول لا يطهر إلّا بالماء، فإذا لم يتمكّن من الماء أو كان مانع من استعماله، فقد أوجب بعض الفقهاء تنشيف محلّ خروج البول تخفيفاً للنجاسة.

راجع: «إستنجاء / كيفيّة الإستنجاء من البول».

---

(١) الوسائل ٨: ٤٣٠، الباب ٧٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٤) البيان: ١١٢.

(٥) العروة الوثقى ٢: ٢٩٢، فصل في أحكام الأوقات / المسألة ١٨.

---

(١) كشف الغطاء ٣: ١٢٧.

(٢) انظر المدارك ٣: ٨٢، والجواهر ٧: ٢١٣.

(٣) انظر المدارك ٣: ٧١ ـ ٧٢، والجواهر ٧: ١٧٩.

رابعاً ـ تخفيف الجلوس على بيت الخلاء:

ينبغي تخفيف الجلوس على الخلاء، فإنّ إطالته منهيّ عنها، كما تقدّم في عنوان «إطالة».

خامساً ـ تخفيف الجلوس عند المريض للعيادة:

ذكر الفقهاء أنّه يستحبُّ تخفيف الجلوس عند المريض، وعدم إطالته، إلّا أن يحبّ المريض ذلك، كما تقدّم في عنوان: «إطالة».

سادساً ـ تخفيف اللحية:

وردت روايات عن الأئمّة عليهم السلام تدلّ على رجحان تخفيف اللحية بالحدّ المتعارف وعدم إطالتها، فمن ذلك:

ـ ما رواه الحسن الزيّات، قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام قد خفّف لحيته»[1].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «مرّ بالنبي صلى الله عليه وآله رجل طويل اللحية، فقال: ما كان على هذا لو هيّأ من لحيته!، فبلغ ذلك الرجل فهيّأ بلحيته بين اللحيتين، ثمّ دخل على النبي صلى الله عليه وآله، فلمّا رآه قال: هكذا فافعلوا»[2].

ـ وعنه عليه السلام قال: «تقبض بيدك على اللحية

(١) الوسائل ٢: ١١١، الباب ٦٣ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

وتجزّ ما فضل»[1].

ولذلك قال كاشف الغطاء عند الكلام عن الشعر: «خامسها ـ تخفيف اللحية وتدويرها، والأخذ من العارضين، وتبطين اللحية، وقصّ مازاد عن القبضة من اللحية...»[2].

سابعاً ـ تخفيف مهر الزوجة:

قال الشيخ الطوسي بالنسبة إلى المهر: «والمستحبُّ فيه التخفيف بلا خلاف»[3]، وقال الشهيد الثاني: «لاخلاف في استحباب تقليل المهر، وأن لايتجاوز مهر السنّة الذي تزوّج به النبي صلى الله عليه وآله نساءه وزوّج به بناته، للتأسّي به، وقوله صلى الله عليه وآله: "أفضل نساء أُمّتي أصبحهن وجهاً وأقلّهن مهراً"[4]، وقوله صلى الله عليه وآله: "إنّ أعظم النكاح بركة أيسره مؤنة"[5]، وقال الباقر عليه السلام: "ما زوّج رسول الله صلى الله عليه وآله سائر بناته ولا تزوّج شيئاً من نسائه على أكثر من اثنتي عشرة أوقيّة ونشّ ـ وهو نصف الأوقيّة ـ والأوقيّة أربعون، والنشّ عشرون درهماً، فذلك خمسمائة

(١) الوسائل ٢: ١١٣، الباب ٦٥ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

(٢) كشف الغطاء ٢: ٤١٨.

(٣) المبسوط ٤: ٢٧٣.

(٤) الوسائل ٢٠: ١١٢، الباب ٥٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

(٥) مسند أحمد ٦: ٨٢.

درهم»[١]»[٢].

ثمّ تكلّم في آخر كلامه عن أنّ كراهة غلاء المهر متعلّقة بالزوجة ووليّها فحسب، أم تشمل الزوج أيضاً...؟

ثامناً – سقوط الكفّارات أو تخفيفها بالإعسار:

إذا عجز المكلّف عن التكفير انتقل إلى بدل الكفّارة إن كان، وإلّا سقط عنه واكتفى بالاستغفار[٣].

ويدلّ عليه ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ من عجز عن الكفّارة التي تجب عليه من صوم، أو عتق، أو صدقة في يمين، أو نذر، أو قتل، أو غير ذلك ممّا يجب على صاحبه فيه الكفّارة، فالاستغفار له كفّارة، ما خلا يمين الظهار، فإنّه إذا لم يجد ما يكفّر به حرم عليه أن يجامعها، وفُرّق بينهما إلّا أن ترضى المرأة أن يكون معها ولا يجامعها»[٤].

راجع: إستغفار، إعسار، كفّارة.

تاسعاً ـ التخفيف في دية الخطأ المحض:

دية الخطأ المحض مخفّفة من حيث سنّ الإبل، وصفته، ومدّة الاستيفاء حيث تستأدى في ثلاث سنين[١].

نعم، تغلّظ الدية لو وقع القتل في الأشهر الحرم، فتجب بذلك دية وثلثاً.

ويراجع تفصيل ذلك في عنوان: «دية».

عاشراً ـ تخفيف الدَّين:

ينبغي للمرء تخفيف دَينه، فقد ورد الأمر به، والتعوّذ بالله من الدَّين والحذر منه، فعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تعوّذوا بالله من غلبة الدَّين...»[٢]، وعن أبي سعيد الخدري، قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أعوذ بالله من الكفر والدَّين، قيل: يارسول الله أتعدل الدَّين بالكفر؟ قال: نعم»[٣].

وعن أبي عبدالله عليه السلام: «... وخفّفوا الدَّين، فإنّ في خفّة الدَّين زيادة العمر...»[٤].

---

(١) الوسائل ٢١: ٢٤٦، الباب ٤ من أبواب المهور، الحديث ٤ و ٨، لكنّ الروايتين ونحوها منقولات عن أبي عبدالله عليه السلام.

(٢) المسالك ٨: ١٩٩، وانظر الجواهر ٣١: ٤٧.

(٣) انظر الجواهر ٢٣: ٢٩٥.

(٤) الوسائل ٢٢: ٣٦٧، الباب ٦ من أبواب الكفّارات، الحديث الأوّل.

(١) انظر: المسالك ١٥: ٣١٩ – ٣٢٠، والجواهر ٤٣: ٢٣ – ٢٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٣١٥، الباب الأوّل من أبواب الدَّين، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣١٧، الحديث ٦.

(٤) الوسائل ٥: ٦١، الباب ٣٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٦.

وعنه ﷺ: «من أراد البقاء ولا بقاء، فليباكر الغذاء، وليجوّد الحذاء، وليخفّف الرداء، وليقلّ مجامعة النساء. قيل: يارسول الله وما خفّة الرداء؟! قال: قلّة الدَّين»[١].

تخلّي

لغــــة:

التــفرّغ[٢]، وتـخلّي: دخـل الخـلاء، وهـو المتوضّأ، والمكان المعدّ لقضاء الحاجة؛ سمّي بذلك لأنّ الإنسان يخلو فيه بنفسه[٣].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، ويأتي بمعنى التنازل أيضاً، يقال: تخلّى عن حقّه، أي تنازل عنه.

الأحكام:

الكلام فعلاً يكون عن التخلّي بمعنى قـضاء الحاجة.

كما يكون الكلام منحصراً في سائر أحكام التخلّي من الواجبات والمحرّمات والمكـروهات والمندوبات، غير الاستنجاء ومـا يسـتتبعه مـن أحكام؛ لأنّه قد تقدّم الكلام عنه على نحو التفصيل في عنوان «إستنجاء».

أوّلاً ـ ما يجب عند التخلّي:

الواجب في التخلّي هـو سـتر العـورة مـن الناظر المحترم[١] ـ غير الزوج والزوجة ومـملوكة الزوج غير المزوّجة ـ سواء كان من المحارم أم لا، وسواء كان رجلاً أو امـرأة، حـتى عـن المـجنون والطفل المميّز.

ويدلّ على أصل وجوب الستر:

أوّلاً ـ الكتاب:

وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾[٢].

وحفظ الفرج مطلق يشمل الحفظ من الزنا، والحفظ من اللمس، والحفظ من النظر، ومن كلّ ما يثير القوّة الشهويّة[٣].

وقال الصدوق: «وسُئل الصادق عليه السلام عن قول

---

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٢) انظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «خلا».

(٣) انظر مجمع البحرين: «خلا».

---

(١) بحثنا هنا ينحصر في وجوب ستر العورة عن الناظر المحترم، وأمّا حرمة النظر إلى عورة الغير فسوف يأتي الكلام عنها في العنوانين: «عورة» و «نظر» إن شاء الله تعالى، وإن جمع الفقهاء بينهما هنا، بل خلط بينهما بعضهم، ولذلك لم نطرح هنا مسألة النظر إلى عورة الكافر.

(٢) النور: ٣٠.

(٣) انظر: التنقيح (الطهارة) ٣: ٣٥١، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤١٧.

الله عزّوجل: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾، فقال: كلّ ما كان في كتاب الله تعالى من ذكر الفرج فهو من الزنا إلّا في هذا الموضع، فإنّه للحفظ من أن ينظر إليه»[١].

ثانياً ـ الروايات، ومنها:

ـ ما رواه الحسين بن زيد بن علي، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث المناهي عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته.

وقال: لايدخل أحدكم الحمّام إلّا بمئزر، ونهى أن ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم»[٢].

ـ مارواه الكليني بإسناده عن حنّان بن سدير، عن أبيه، قال: «دخلت أنا وأبي وجدّي وعمّي حمّاماً بالمدينة، فإذا رجل في بيت المسلخ، فقال لنا: ممّن القوم؟ فقلنا: من أهل العراق، فقال: وأيُّ العراق؟ قلنا: كوفيّون، فقال: مرحباً بكم ياأهل الكوفة! أنتم الشعار دون الدثار[٣]، ثمّ قال: ما يمنعكم من الأُزُر، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: فبعث إلى أبي كرباسة، فشقّها بأربعة، ثمّ أخذ كلّ واحد منّا واحداً، ثمّ دخلنا فيها...»[١].

مضافاً إلى الروايات الأُخر التي منها ما دلّ على حرمة النظر إلى عورة الغير[٢].

ثالثاً ـ الإجماع:

فقد ادّعي الاجماع على وجوب ستر العورة؛ قال صاحب الجواهر: «ويدلّ على أصل الحكم ـ كحرمة النظر ـ بعد الإجماع محصّلاً ومنقولاً، بل ضرورة الدين في الجملة ما عن الصادق عليه السلام...»[٣].

ويدلّ على الفروعات المترتّبة على أصل الحكم إطلاق الأدلّة المتقدّمة.

والمراد من الناظر المحترم هو المكلّف، وغير البالغ المميّز على ماهو المشهور، بل حتى

---

(١) من لايحضره الفقيه ١: ١١٤، آداب الحمّام، الحديث ٢٣٥، ورواه عنه في الوسائل ١: ٣٠٠، الباب الأوّل من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١: ٢٩٩، الباب الأوّل من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٣) الشّعار هو ما يلاصق البدن من الثياب، سمّي به؛ لأنّه يستشعره الإنسان، والدّثار ما يلبس فوقه. انظر ترتيب كتاب العين، والصحاح، والقاموس المحيط: «شعار» و «دثار».

(١) الكافي ٦: ٤٩٧، كتاب الزي، باب الحمّام، الحديث ٨، ورواه عنه في الوسائل ٢: ٣٩، الباب ٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٤.

(٢) انظر روايات الباب ٣ و ٨ و ٩ من أبواب آداب الحمّام، وروايات الباب الأوّل من أبواب آداب الخلوة.

مضافاً إلى ما رواه العامّة عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «احفظ عورتك إلّا من زوجتك أو ما ملكت يمينك». سنن أبي داود ٣: ٤٣٤، باب في التعرّي، الحديث ٤٠١٧.

(٣) الجواهر ٢: ٢.

المجنون، إلّا إذا كان لا يعقل شيئاً مطلقاً، كالحيوان وغير المميّز[١].

وقال الشيخ الأنصاري: «إنّ معيار الاحترام في الناظر والمنظور إليه واحد، وهو بلوغ الإنسان حدّاً يستنكف بجبلّته عن النظر إلى سوأته»[٢].

وقال أيضاً: « ثمّ المشهور: أنّ العورة ثلاثة: الدبر، والقضيب والبيضتان، للأصل ومرسلة أبي يحيى الواسطي: "العورة عورتان: القبل والدبر، والدبر مستور بالإليتين،فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة"[٣]»[٤].

وفسّر العورة كلٌّ من الحلبي[٥] والقاضي[٦] بأنّها من السرّة إلى الركبة.

وأمّا العورة في الأُنثى فهي: القبل والدبر للمماثل، وسائر البدن لغيره.

هذا بالنسبة إلى ستر العورة حال التخلّي، أمّا ستر سائر البدن فسيأتي أنّه مستحبٌّ.

ثانياً – ما يحرم عند التخلّي:

١ ـ إستقبال القبلة واستدبارها:

اختلف الفقهاء في حرمة استقبال القبلة واستدبارها حال التخلّي على أقوال:

الأوّل ـ القول بالتحريم مطلقاً:

المشهور[١] بين الفقهاء من زمن الشيخ الطوسي حتى يومنا هذا هو تحريم استقبال القبلة واستدبارها حال التخلّي مطلقاً، أي في الصحاري والبنيان.

الثاني ـ القول بالكراهة مطلقاً:

مال إليه المحقّق الأردبيلي[٢]، وتلميذه صاحب المدارك[٣]، وتلميذه السبزواري[٤]، والمحدّث الكاشاني[٥]، ومن المعاصرين السيّد الخوئي[٦].

الثالث ـ التفصيل:

نقلت بعض العبارات عن بعض المتقدّمين ربّما يستظهر منها التفصيل، نقلها من دون تعليق

(١) الجواهر ٢: ٤.

(٢) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٢٥ – ٤٢٦.

(٣) الوسائل ٢: ٣٤، الباب ٤ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٢.

(٤) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٤٢٢.

(٥) انظر الكافي في الفقه: ١٣٩، وقال: لا يتحقّق الستر إلّا بالستر إلى نصف الساق، لكن كلامه إنّما هو في الصلاة.

(٦) انظر المهذّب ١: ٨٣.

(١) دعوى الشهرة مستفيضة، كما يمكن تحصيلها أيضاً، انظر: المختلف ١: ٢٦٦، والتذكرة ١: ١١٧، والذكرى ١: ١٦٣، والكفاية ١: ١٥ وغيرها.

(٢) انظر مجمع الفائدة ١: ٨٨ – ٨٩.

(٣) انظر المدارك ١: ١٥٨.

(٤) انظر الكفاية ١: ١٥.

(٥) انظر مفاتيح الشرائع ١: ٤٣، المفتاح ٤٦.

(٦) انظر التنقيح (الطهارة) ٣: ٣٧٠، لكنه وافق المشهور فتوائياً في المنهاج ١: ٢١، أحكام الخلوة، وفي تعليقه على العروة الوثقى، حيث لم يعلّق على فتوى السيّد اليزدي – وهو فتوى المشهور – بالحرمة.

عليها؛ لاختلاف الاستظهار منها.

نقل عن ابن الجنيد قوله: «يستحبّ إذا أراد التغوّط في الصحراء أن يتجنّب استقبال القبلة أو الشمس أو القمر»[١].

وقال المفيد: «ولا يستقبل القبلة بوجهه ولا يستدبرها، ولكن يجلس على استقبال المشرق إن شاء أو المغرب»[٢].

وقال بعد صفحة أو أكثر: «وإذا دخل الإنسان داراً قد بني فيها مقعد للغائط على استقبال القبلة أو استدبارها لم يضرّه الجلوس عليه،وإنّما يكره ذلك في الصحاري والمواضع التي يتمكّن فيها من الانحراف عن القبلة»[٣].

وقال سلّار: «ويجلس غير مستقبل القبلة ولا مستدبرها، فإن كان في موضعٍ بني على استقبالها أو استدبارها، فلينحرف في قعوده. هذا إذا كان في الصحاري والفلوات، وقد رخّص ذلك في الدور، وتجنّبه أفضل»[٤].

النصوص الواردة في الموضوع:

هناك مجموعة من الروايات تدلّ على القول الأوّل، لكنّ جميعها ـ كما قالوا ـ ضعيفة السند، منها:

ـ مارواه الكليني عن علي بن إبراهيم ـ رفعه ـ قال: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبدالله عليه السلام وأبو الحسن موسى عليه السلام قائم، وهو غلام، فقال له أبو حنيفة: ياغلام، أين يضع الغريب ببلدكم؟

فقال: اجتنب أفنية المساجد، وشطوط الأنهار، ومساقط الثمار، ومنازل النزّال، ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول، وارفع ثوبك، وضع حيث شئت»[١].

ـ وفي حديث المناهي الذي رواه الحسين بن زيد الشهيد، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إذا دخلتم الغائط فتجنّبوا القبلة»[٢].

ـ وفي حديث عيسى بن عبدالله الهاشمي، عن أبيه، عن جدّه، عن علي عليه السلام، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إذادخلت المخرج فلا تستقبل القبلة، ولا تستدبرها، ولكن شرّقوا، أو غرّبوا»[٣].

ـ وعن ابن أبي عمير، عن عبدالحميد بن أبي العلاء أو غيره ـ رفعه ـ قال: «سُئل الحسن بن علي عليه السلام: ما حدّ الغائط؟ قال: لاتستقبل القبلة، ولاتستدبرها، ولا تستقبل الريح، ولا

(١) نقله عنه العلّامة في المختلف ١: ٢٦٦.
(٢) المقنعة: ٣٩.
(٣) المقنعة: ٤١.
(٤) المراسم: ٣٢.

(١) الوسائل ١: ٣٠١، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.
(٢) المصدر المتقدّم: ٣٠٢، الحديث ٣.
(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

تستدبرها»[1].

وأمّا ما يستفاد منه القول الثاني، فهو صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال: «دخلت على أبي الحسن الرضاعليه السلام، وفي منزله كنيف مستقبل القبلة، وسمعته يقول: من بال بحذاء القبلة، ثمّ ذكر، فانحرف عنها إجلالاً للقبلة، وتعظيماً لها، لم يقم من مقعده ذلك حتى يُغفر له»[2].

قال السيّد الخوئي بعد ذكر الأحاديث الأُول ـ غير الأخيرة ـ:

«للمناقشة في أسنادها مجال واسع كما مرّ، فلو كنّا نحن وهذه الروايات لم يمكننا الحكم بحرمة استقبال القبلة واستدبارها حال التخلّي، بل يمكن الاستدلال على كراهتهما أو استحباب تركهما برواية محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال...»

ثمّ ذكر الرواية، ثمّ قال:

«وذلك لأنّ لسانها لسان الاستحباب أو كراهة الفعل، فإنّ ترك الاستقبال لو كان واجباً لأمره بالانحراف، أو نهاه عن الاستمرار على استقبال القبلة، نعم لامجال للاستدلال بوجود الكنيف في منزله مستقبل القبلة على جواز استقبالها حال التخلّي، وذلك لأنّ استقبال القبلة حالئذ لو لم يكن محرّماً فلا أقلّ من كراهته، والإمامعليه السلام لا يرتكب المكروه، فلا مناص من حمل ذلك على صورة كون المنزل للغير[1] أو على شرائه وهو بهذه الحالة، أو على عدم وسع البناء لجعل الكنيف على كيفية أُخرى، أو غير ذلك من الوجوه»[2].

(١) الوسائل ١: ٣٠٢، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٠٣، الحديث ٧.

تنبيـه (١):

قال السيّد اليزدي: «الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلّي على وجه يكون مستقبلاً أو مستدبراً، ولا يجب منع الصبي والمجنون إذا استقبلا أو استدبرا عند التخلّي، ويجب ردع البالغ العالم بالحكم والموضوع من باب النهي عن المنكر، كما أنّه يجب إرشاده إن كان من جهة جهله بالحكم، ولا يجب ردعه إن كان من جهة الجهل بالموضوع»[3].

تنبيـه (٢):

قال صاحب المدارك: «المراد بالاستقبال والاستدبار هنا ماهو المتعارف في أبواب الفقه، وهو: الاستقبال بالبدن والاستدبار به، وربّما توهم بعض المتأخرين أنّ الاستقبال المحرّم أو المكروه ما كان بالعورة حتى لو حرّفها زال المنع، وليس

(١) ولعلّه كان ذلك في المنازل التي أعدّها له المأمون في مرو حينما استدعي إليها.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٣: ٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٣) العروة الوثقى ١: ٣١٢، فصل في أحكام التخلّي، المسألة ١٥.

بشيء»[1].

وقال السيّد اليزدي: «يحرم في حال التخلّي استقبال القبلة واستدبارها بمقاديم بدنه، وإن أمال عورته إلى غيرهما...»[2].

وهكذا قال غيرهما[3].

تنبيه (٣):

قال الشيخ الأنصاري: «الاستقبال بالنسبة إلى الكلّ شيءٌ واحد، والاختلاف في هيئات المستقبل»[4].

وقال صاحب الجواهر: «والمرجع فيهما العرف، فالاستقبال في الجالس والواقف بمقاديم البدن، بل الظاهر تحقّقه ولو مع انحراف الوجه، والمستلقي كالمحتضر، وعكسه المكبوب، وفي المضطجع بوضع رأسه في المغرب ورجليه في المشرق وبالعكس، والاستدبار بالمآخير»[5].

تنبيه (٤):

لو دار الأمر بين الاستقبال والاستدبار، بأن يضطرّ إلى الاستقبال أو الاستدبار، فللفقهاء فيه قولان:

الأوّل ـ القول بالتخيير:

بأن يكون المكلّف مخيّراً بين أن يختار الاستقبال أو الاستدبار، ذهب إليه جمع من الفقهاء[1].

الثاني ـ القول بتقديم الاستقبال:

بمعنى أن يقدّم تحريم الاستقبال على تحريم الاستدبار، فيتخلّى مستدبراً، ذهب إليه جمع آخر من الفقهاء[2]، وعلّلوه بأنّ ترك الاستقبال أهم من ترك الاستدبار، لأنّه أكثر إهانة.

٢ ـ التخلّي في المواضع المنهيّة:

النهي تارةً يكون تحريميّاً وأُخرى تنزيهيّاً، أمّا الموارد المنهيّة تنزيهاً، فسوف يأتي الكلام عنها في مكروهات التخلّي، وأما المنهيّة تحريماً، فهي

---

(١) المدارك ١: ١٥٩ .

(٢) العروة الوثقى ١: ٣١١، فصل في أحكام التخلّي، المسألة ١٤ .

(٣) انظر: الحدائق ٢: ٤١، ومستند الشيعة ١: ٣٦٥، وتحرير الوسيلة ١: ١٤ ،فصل في أحكام التخلّي، المسألة ٥ .

(٤) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٢٦ .

(٥) الجواهر ٢: ٧ .

(١) انظر: مستند الشيعة ١: ٣٦٦، والعروة الوثقى ١: ٣٢٥، فصل في التخلّي، المسألة ١٤، ولم يخالفه أكثر المعلّقين على العروة، والتنقيح (الطهارة) ٣: ٣٧٥، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٢١، أحكام الخلوة، وتحرير الوسيلة ١: ١٤، أحكام التخلّي، المسألة ٥ .

(٢) انظر: المسالك ١: ٢٨، والمدارك ١: ١٦١، وكشف الغطاء ٢: ١٣٩، والجواهر ٢: ١٢، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٣٠، والمستمسك ٢: ١٩٧ – ١٩٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٢٨، أحكام الخلوة .

كما ذكرها كاشف الغطاء، تفصيلاً، و السيّد اليزدي إجمالاً:

أ ـ الأملاك، وفي حكمها الأوقاف الخاصة، والطرق المرفوعة، وحريم الأملاك مع منافاة حقّ الحريم، فإنّه لايجوز التخلّي فيها إلّا مع الإذن، وذلك معلوم بالنصّ والفتوى[١].

ولابأس به في المواضع المتّسعة، كالأراضي المتّسعة المملوكة، إلّا مع النهي الصريح؛ للزوم الحرج، وكذا الخربة الخالية عن التحجير مع تردّد المسلمين إليها[٢].

ب ـ الأماكن العامّة والمشتركات بين الجميع، كالطرق النافذة والأسواق والمقابر، والموارد التي وضعت للمجالس العامّة، والأوقاف العامّة كالمدارس والربط والمستشفيات ونحوها، فإنّه يحرم التخلّي وإلقاء النجاسات والقذارات الضارة بالبناء، أو لغيره من توابع تلك الأشياء، أو للمنتفعين من الساكنين، أو النازلين أو العابرين، أو المستطرقين أو الجالسين، بتلوّث ثياب أو شمّ رائحة خبيثة، أو بعث على زلق يخشى منه على المارّة إلى غير ذلك[٣].

ج ـ المواضع المحترمة، كالمساجد، والعتبات العاليات، وما اتصل بها من بنيان كرواق وشبهه، وما أحاط به سور العتبة.

ويلحق بذلك قبور الأنبياء السابقين وأوصيائهم، وقبور العلماء والشهداء، وما انتسب إليهم من المقامات[١].

ويستثنى من جميع ما تقدّم المواطن التي أُعدّت للتخلّي لعامّة الناس، سواء كانت معدّة لذلك في مقابل أُجرة أم بدونها.

ثالثاً ـ مندوبات التخلّي[٢]:

تستحب عند التخلّي عدّة أُمور نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

١ ـ ارتياد موضع مناسب للبول:

بأن يطلب المحلّ المناسب للبول[٣]، هذا في الصحاري، وفي البلدان أن يطلب المواضع المعدّة لذلك، ويطلب أنظفها. فقد روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أشدّ الناس توقّياً عن البول، كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من

---

(١) انظر: كشف الغطاء٢: ١٣٦، والعروة الوثقى١: ٣٣٠، فصل في التخلّي، المسألة ٢٢.

(٢) انظر كشف الغطاء٢: ١٣٦.

(٣) انظر كشف الغطاء ٢: ١٣٥.

(١) كشف الغطاء٢: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) إنّ المندوبات والمكروهات التي سنذكرها هي مشهورة بين الفقهاء، فلذلك لم نذكر لكل واحد منها مصدراً خاصّاً، ومصدرنا فيها كتب: المنتهى والذكرى، والمدارك، وكشف الغطاء، والجواهر، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري)، والعروة الوثقى.

(٣) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري)١: ٤٧٣.

الأرض أو إلى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير، كراهية أن ينضح عليه البول»[١].

وعنه عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من فقه الرجل أن يرتاد موضعاً لبوله»[٢].

٢ ـ ستر البدن:

ويتحقّق ذلك بأن يبتعد عن الأنظار، أو يدخل في حفيرة، أو في بناءٍ؛ لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنّه لم يُر على بولٍ ولا غائط»[٣]، وما روي عن جندب بن عبدالله ـ في حرب النهروان ـ أنّه قال: «ورد عليّ أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أخا الأزد معك طهور؟ قلت: نعم،فناولته الإداوة،فمضى حتى لم أره،وأقبل وقد تطهّر...»[٤].

وورد: «أنّ لقمان لم يره أحد من الناس على بول ولا غائط قطّ، ولا اغتسال؛ لشدّة تستّره وتحفّظه في أمره»[٥].

(١) الوسائل ١: ٣٣٨، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١: ٣٣٨، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١: ٣٠٥، الباب ٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ١: ٣٠٦، الباب ٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٥) الوسائل ١: ٣٠٥، الباب ٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

٣ ـ تقديم الرجل اليسرى عند الدخول، واليمنى عند الخروج:

قال صاحب المدارك: «وهذا الحكم مشهور بين الأصحاب، قال في المعتبر: ولم أجد به حجة[١]، غير أنّ ما ذكره الشيخ وجماعة من الأصحاب حسن»[٢].

وهذا في البنيان ظاهر، وأما في الصحاري، فقد قيل: «يمكن أن يراد تقديمها إلى موضع الجلوس»[٣].

٤ ـ الاستعاذة والتسمية والدعاء:

فقد روى معاوية بن عمّار ـ في الصحيح ـ قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا دخلت المخرج فقل: "بسم الله ، اللهم إنّي أعوذ بك من الخبيث المخبث الرِّجس النَّجس، الشيطان الرجيم"، وإذا خرجت فقل: "بسم الله، الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث وأماط عنّي الأذى"، وإذا توضأت فقل: "أشهد أن لا إله إلّا الله، اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهّرين، والحمد لله رب العالمين"»[٤].

(١) أقول: يمكن أن يستفاد ذلك من القاعدة العامّة: من أن اليمين للمحترم بخلاف الشمال، كما تقدّمت الاشارة إليه في عنوان «تختم».

(٢) المدارك ١: ١٧٤، وانظر المعتبر: ٣٥.

(٣) نهاية الإحكام ١: ٨١.

(٤) الوسائل ١: ٣٠٦، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

وهناك أدعية مأثورة أُخرى[1].

٥ ـ تغطية الرأس:

قال صاحب المدارك: «أي إذا كان مكشوفاً؛ لأنّه من سنن النبي ﷺ[2]، قال في المعتبر: وعليه اتفاق الأصحاب[3]»[4].

٦ ـ الاستبراء:

يستحب الاستبراء من البول بعد إكماله، لئلّا يبقى منه شيء في المجاري، وقد تقدّمت كيفيّته وسائر أحكامه في عنوان «استبراء».

رابعاً ـ مكروهات التخلّي:

ذكر الفقهاء أُموراً قالوا: يكره فعلها عند التخلّي، ولكن قبل ذكرها نذكر أهمّ الأخبار التي استفيد منها ذلك؛ لئلّا يلزم تكرار ذكرها.

١ ـ عن أبي عبدالله ﷺ قال: «قال رجل لعلي بن الحسين ﷺ: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: يتقي [يتّقون] شطوط الأنهار، والطرق النافذة، وتحت الأشجار المثمرة، ومواضع اللعن، فقيل له: وأين مواضع اللعن؟ قال: أبواب الدور»[5].

(١) الوسائل ١: ٣٠٦، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة.

(٢) قال المفيد: «وليغطّ رأسه إن كان مكشوفاً، ليأمن بذلك من عبث الشيطان، ومن وصول الرائحة الخبيثة أيضاً إلى دماغه، وهو سنّة من سنن النبي ﷺ...». المقنعة: ٣٩.

(٣) انظر المعتبر: ٣٤.

(٤) المدارك ١: ١٧٤.

(٥) الوسائل ١: ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

٢ ـ وعن علي بن إبراهيم رفعه، قال: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبدالله ﷺ وأبو الحسن موسى ﷺ قائم، وهو غلام، فقال له أبو حنيفة: ياغلام، أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال: اجتنب أفنية المساجد، وشطوط الأنهار، ومساقط الثمار، ومنازل النزّال، ولاتستقبل القبلة بغائط ولا بول، وارفع ثوبك، وضع حيث شئت»[1].

٣ ـ وعن السكوني، عن جعفر الصادق، عن أبيه، عن آبائه ﷺ، قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يتغوّط على شفير بئر ماءٍ يستعذب منها، أو نهر يستعذب، أو تحت شجرة فيها ثمرتها»[2].

٤ ـ وعن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين ﷺ ـ في حديث المناهي ـ قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يبول أحد تحت شجرة مثمرة، أو على قارعة الطريق»[3].

وأمّا الأُمور التي قال الفقهاء بكراهة فعلها عند التخلّي فأهمّها هو:

١ ـ التخلّي في المشارع والشوارع:

المشارع جمع مشرعة، وهو مورد الماء، كشطوط الأنهار، وهي شواطؤها وأطرافها[4].

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٢٥، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٢٧، الحديث ١٠.

(٤) انظر المعجم الوسيط: «شطأ» و«شطط».

والشوارع جمع شارع، وهو الطريق الأعظم، كما في الصحاح[١]، ولعلّ المراد بها هنا ـ كما قال صاحب الجواهر[٢] ـ مطلق الطرق النافذة[٣] إذ المرفوعة[٤] ملك لأربابها.

والحكم بالكراهة هو المشهور، لكن قال المفيد: «ولا يجوز التغوّط على شطوط الأنهار، لأنّها موارد الناس للشرب والطهارة، ولا يجوز أن يفعل فيها ما يتأذّون به، ولا يجوز أيضاً التغوّط على جوادّ الطرق؛ لمثل ما ذكرناه من الأذى به...»[٥].

ومثله قال الصدوق في الهداية[٦]، حملاً على النهي الوارد في الروايات[٧] على ظاهره.

وهذا الخلاف والتعبير موجود في أكثر المكروهات، كما يظهر للمراجع.

٢ ـ التخلّي تحت الأشجار المثمرة:

ومن مكروهات التخلّي التي ذكرها الفقهاء التخلّي تحت الشجرة المثمرة، لكن اختلفوا: هل يشترط أن تكون الشجرة مثمرة بالفعل أم لا؟

قال المحقّق الثاني: «الظاهر أنّه لايراد بها ذات الثمر بالفعل، بل ما من شأنها ذلك، - كما في شاة لبون على ما صرّحوا به - ولأنّ المشتقّ لايشترط في صدقه بقاء أصله، ولأنّ ذلك موجب لبقاء النفرة من ثمرها في النفس.

وهذا إنّما هو في المملوك له أو المباح، أمّا ملك الغير فلا يجوز قطعاً إلّا باذنه، ويضمن ما يتلف»[١].

ومثله قال الشهيد الثاني في الروض[٢].

لكن سبطه صاحب المدارك اعترض عليهما بأنّ «صدق هذا المشتقّ إنّما يقتضي جواز إطلاق المثمرة على ما أثمرت في وقتٍ ما، لا إطلاقها على ما من شأنها ذلك، نعم يصح ارتكاب ما ذكره بضرب من التجوّز»[٣].

ثمّ استشهد بروايتين فيهما دلالة على كون الشجرة مثمرة بالفعل.

ولكنّ الروايات فيها ذلك وفيها غيره، فالعناوين الواردة فيها هي: «تحت الأشجار المثمرة» و «مساقط الثمار» أي محلّ سقوطها لو كانت، وهو أعمّ من وجود الثمرة عليها بالفعل.

و«تحت شجرة فيها ثمرتها»، وهي تدل على

---

(١) انظر الصحاح: «شرع».
(٢) انظر الجواهر ٢: ٥٩.
(٣) الطرق النافذة: هي الطرق المفتوحة غير المسدودة.
(٤) الطرق المرفوعة: هي الطرق المسدودة والخاصّة ببعض الدور.
(٥) المقنعة: ٤١.
(٦) الهداية: ١٥.
(٧) انظر الوسائل ١: ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة.

(١) جامع المقاصد ١: ١٠٣.
(٢) روض الجنان ١: ٨٣.
(٣) المدارك ١: ١٧٦ - ١٧٧.

وجود الثمرة بالفعل.

و«تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت» وهي ظاهرة في وجود الثمرة بالفعل.

و«تحت شجرة مثمرة»[١].

وقال الشيخ الأنصاري بعد نقل الروايات: «إلّا أنّ الجمع بين الكلّ لا مانع منه، فلا وجه للتقييد، مع ضعف المقيّد»[٢].

٣ ـ التخلّي في مواطن النُزّال:

أي المواطن المعدّة لنزول المسافرين للاستراحة، ولكن عبّر بعضهم عنها بـ«فيء النزّال» وفُسِّر بموضع الظِّل المعدّ لنزول المسافرين[٣].

والوارد في الروايات الناهية: «منازل النزّال» و«ظلّ النزّال»[٤].

والحكم بالكراهة هو المشهور،كما تقدّم.

٤ ـ التخلّي في مواضع اللعن:

وفُسِّرت في الرواية ـ كما تقدّم ـ بأبواب الدور، لكن قيل: إنّه مجتمع النادي، لتعرّضهم للعنهم[٥].

(١) الوسائل ١: ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة.

(٢) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٧٩.

(٣) انظر الجواهر ٢: ٦١.

(٤) انظر الوسائل ١: ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢ و٤.

(٥) انظر: الذكرى ١: ١٦٥، وجامع المقاصد ١: ١٠٣، ذكراه بعنوان «قيل».

وقيل: يمكن أن يراد به ما هو أعمّ[١].

وفي الجواهر: «المراد كلّ موضع يُلعن فيه المحدِث، ولعلّه يشعر به جمع المواضع، فيستدل به على غير المقام، والظاهر إرادة اللعن من المتردّدين، لا من الله والملائكة، وإلّا لاقتضى ذلك التحريم، مع احتماله، ولا يلزم التحريم؛ للحمل على ضرب من المجاز، كما ورد اللعن في كثير من المكروهات»[٢].

٥ ـ استقبال الشمس والقمر بالفرج:

من المكروهات استقبال الشمس والقمر بالفرج عند التخلّي بأن يستقبل نفس القرص دون الجهة، وتزول الكراهة بالحائل[٣].

ثمّ هل يشمل الحكم البول والغائط، أم يختصّ بالأوّل؟

وهل يشمل الاستقبال والاستدبار،أم يختصّ بالأوّل؟

فيه خلاف، وإن نُقل عن فخر الدين الإجماع على عدم كراهة الاستدبار؛ بمعنى الاستدبار عند البول، والاستقبال عند الغائط مع ستر القبل[٤].

(١) انظر: المدارك ١: ١٧٧، والرياض ١: ٢١٢، والجواهر ٢: ٦٢.

(٢) الجواهر ٢: ٦٢.

(٣) انظر المدارك ١: ١٧٨.

(٤) نقله في كشف اللثام ١: ٢٢٧، عن فخرالدين في شرح الإرشاد.

والمعروف هو الكراهة إلّا ما يظهر من المفيد والصدوق من القول بالحرمة، كما تقدّم[١].

وأمّا الروايات الواردة في هذا المجال فهي:

١ ـ ما رواه السكوني عن جعفر الصادق، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول»[٢].

٢ ـ وما رواه عبدالله بن يحيى الكاهلي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لايبولنّ أحدكم وفرجه باد للقمر، يستقبل به»[٣].

٣ ـ وقال الصدوق: «وفي خبر آخر: "لا تستقبل الهلال ولا تستدبره" يعني في التخلّي»[٤].

واستناداً إلى هذه الرواية فصّل السيد الخوئي بين الشمس والقمر، فقال بكراهة خصوص استقبال الشمس بالفرج، لكن قال بكراهة استقبال القمر واستدباره بالفرج[٥].

٦ ـ استقبال الريح:

القدر المتيقّن من كلمات الفقهاء هو كراهة استقبال الريح بالبول، وإنّما اختلفوا في أمرين:

الأوّل ـ في شمول الكراهة للغائط.

الثاني ـ في شموله للاستدبار أيضاً.

والروايات الواردة في هذا المجال هي:

١ ـ مرفوعة عبدالحميد بن أبي العلاء، أو غيره، قال: «سئل الحسن بن علي عليه السلام: ما حدّ الغائط؟ قال: لاتستقبل القبلة، ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»[١].

٢ ـ مرفوعة محمد بن يحيى، قال: «سُئل أبو الحسن عليه السلام: ما حدّ الغائط؟ قال: لاتستقبل القبلة، ولاتستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»[٢].

٣ ـ مرفوعة محمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم في علله: «ولا يستقبل الريح لعلتين: إحداهما ـ أنّ الريح يردّ البول، فيصيب الثوب، وربّما لم يعلم الرجل ذلك، أو لم يجد ما يغسله...»[٣].

٤ ـ وفي حديث الأربعمئة عن أمير المؤمنين علي عليه السلام، قال: «ولا يستقبل ببوله الريح»[٤].

---

(١) تقدّم في الكلام عن أوّل المكروهات.

(٢) الوسائل ١: ٣٤٢، الباب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٥) انظر التنقيح (الطهارة) ٣: ٤٥٦.

(١) الوسائل ١: ٣٠٢، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٠١، الحديث ٢.

(٣) البحار ٧٧: ١٩٤، كتاب الطهارة، باب آداب الخلاء، الحديث ٥٣.

(٤) الوسائل ١: ٣٥٢، الباب ٣٣، من أبواب آداب التخلّي، الحديث ٦.

فالأوّلتان ظاهرتان في شمول النهي للبول والغائط، ولصورتي الاستقبال والاستدبار.

والأخيرتان ظاهرتان في الاختصاص بالبول وبصورة الاستقبال.

٧ ـ تطميح الرجل ببوله من مكان مرتفع:

يقال طمّح ببوله: إذا رماه في الهواء[١]، وهو مكروه؛ لما روي: عن أبي عبدالله عليه السلام ،قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يكره للرجل ـ أو ينهى الرجل ـ أن يطمّح ببوله من السطح في الهواء»[٢].

وفي روية أُخرى: «... من السطح ومن الشيء المرتفع»[٣].

٨ ـ البول قائماً:

للنهي عنه في بعض الروايات، منها مرسلة الصدوق، وفيها: «قال عليه السلام: البول قائماً من غير علّة من الجفاء»[٤].

نعم، في مرسلة ابن أبي عمير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يطلي، فيبول وهو قائم؟ قال: لابأس به»[٥].

(١) انظر الصحاح: «طمح».

(٢) الوسائل ١: ٣٥٣، الباب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٥١ ـ ٣٥٢، الحديث ١ و ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٥٢، الحديث ٣.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

٩ ـ البول في الأرض الصلبة:

لما ورد: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان أشدّ الناس توقّياً عن البول، كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض، أو إلى مكان من الأمكنة، يكون فيه التراب الكثير، كراهية أن ينضح عليه البول»[١].

لكن قال صاحب الجواهر: «نعم يظهر من بعضهم عدم جعله من المكروهات، بل جعل ارتياد موضع للبول من المستحبّات، والأولى الجمع بينهما، للتسامح بكلٍّ منهما»[٢].

ونحن قد فعلنا ذلك، فقد تقدّم أن ذكرنا من جملة المستحبّات ارتياد موضع مناسب للبول.

١٠ ـ البول في الماء الجاري والراكد:

لورود النهي عن ذلك، وعُلِّل ـ كما سيأتي ـ: بأنّ للماء أهلاً.

وهل يختصّ الحكم بالبول أو يشمل الغائط؟

قال صاحب الجواهر: «ظواهر الأخبار اختصاص الحكم بالبول، ومن هنا اقتصر عليه المصنّف كالعلّامة ،وعن الأكثر إلحاق الغائط، ولعلّه للتعليل، قيل: ولأنّه أولى»[٣].

أمّا الروايات، فممّا ورد في ذلك:

ـ خبر محمد بن مسلم، وجاء فيه: «ولا تبل

(١) الوسائل ١: ٣٣٨، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٢) الجواهر ٢: ٦٧.

(٣) الجواهر ٢: ٦٩.

في ماءٍ نقيع»[١].

ـ وخبر مسمع عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «قال أمير المؤمنين ﷺ: إنّه نهي أن يبول الرجل في الماء الجاري إلّا من ضرورة، وقال: إنّ للماء أهلاً»[٢].

ـ وفي حديث المناهي عن رسول الله ﷺ، قال: «ونهى أن يبول أحد في الماء الراكد، فإنّه يكون منه ذهاب العقل»[٣].

ولكن ورد في صحيح الفضيل عن أبي عبدالله ﷺ: «لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجاري، وكره أن يبول في الماء الراكد»[٤].

وكذا غيره[٥].

ومتقضى الجمع بين الأخبار ـ عند بعض الفقهاء[٦] ـ هو: القول بشدّة كراهة البول في الماء الراكد، وإن لم يكن لهذا الجمع شاهد عند صاحب الجواهر، إلّا أنّ الكراهة ممّا يتسامح فيها[١].

١١ ـ البول في جُحْر الحيوان:

فقد روي: «أنّ النبي ﷺ نهى أن يبال في الجُحر»[٢]، ولأنّه لا يؤمن خروج حيوان يلسعه[٣].

١٢ ـ الأكل والشرب:

ويبدو من بعضهم أنّ المنهي عنه إنّما هو حال كونه في بيت الخلاء، وهو أعمّ من كونه حال التخلّي[٤].

ويستفاد الحكم والخصوصيّة ممّا رواه الصدوق مرسلاً عن أبي جعفر ﷺ قال: «دخل ﷺ الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر،فأخذها وغسلها ودفعها إلى مملوك له كان معه،فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلمّا خرج ﷺ قال للمملوك: أين اللقمة؟ فقال: أكلتها يابن رسول الله، فقال: إنها ما استقرّت في جوف أحد إلّا وجبت له الجنّة،

(١) الوسائل ١: ٣٤٠، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١: ٣٤١، الباب ٢٤، من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٤) الوسائل ١: ١٤٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

(٥) انظر المصدر المتقدّم.

(٦) انظر: المراسم: ٣٣، والجامع للشرائع: ٢٦، والمنتهى ١: ٢٤٥، والدروس ١: ٨٩، وجامع المقاصد ١: ١٠٢، والمدارك ١: ١٨٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٨١، والمستمسك ٢: ٢٤٥، والتنقيح (الطهارة) ٣: ٤٦٢.

(١) انظر الجواهر ٢: ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) سنن أبي داود ١: ٢٥، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الجُحر، الحديث ٢٩.

(٣) انظر: المنتهى ١: ٢٤٦، والمدارك ١: ١٧٩.

(٤) انظر: المستمسك ٢: ٢٤٦، والتنقيح (الطهارة) ٣: ٤٦٣.

فاذهب فأنت حرّ، فإنّي أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنّة»[١].

وروي ذلك عن الإمام الحسينعليه السلام أيضاً[٢].

ووجه الاستدلال: أنّهعليه السلام لم يأكل الخبز عندئذٍ، لأنّه كان في بيت الخلاء، وهو يدلّ على مرجوحية الأكل فيه[٣].

وأضاف بعضهم في تعليل الكراهة، بأنّه دالّ على مهانة نفس فاعله[٤].

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري احتمل أن يكون ذلك ـ أي فعل الإمامعليه السلام ـ خاصّاً بالخبز، فلا يتعدّى إلى كلّ مأكول فضلاً عن الشرب[٥].

١٣ ـ الكلام إلّا بذكر الله تعالى:

أمّا النهي عن الكلام، فلما ورد عن أبي الحسن الرضاعليه السلام، قال: «نهى رسول اللهصلى الله عليه وآله أن يجيب الرجل آخر وهو على الغائط، أو يكلّمه حتى يفرغ»[١].

وأمّا استثناء ذكر الله تعالى، فلما ورد في صحيح أبي حمزة، عن أبي جعفرعليه السلام قال: «مكتوب في التوراة التي لم تُغيّر: أنّ موسى سأل ربه فقال: إلهي، إنّه يأتي عليّ مجالس أعزّك وأجلّك أن أذكرك فيها؟ فقال: ياموسى إنّ ذكري حسن على كلّ حال»[٢].

وفي خبر الحلبي، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «لا بأس بذكر الله وأنت تبول، فإنّ ذكر الله حسن على كلّ حال، فلا تسأم من ذكر الله»[٣].

واستثني أيضاً آية الكرسي، ففي صحيحة عمر بن يزيد، قال: «سألت أبا عبداللهعليه السلام عن التسبيح في المخرج، وقراءة القرآن؟ قال: لم يرخّص في الكنيف في أكثر من آية الكرسي، ويحمد الله، وآية»[٤].

وفي رواية الفقيه: «أو آية ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

(١) الوسائل ١: ٣٦١، الباب ٣٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢. وجاء فيه: «إنّه دخل المستراح فوجد لقمة ملقاة، فدفعها إلى غلام له...».

وجاء في آخرها: «فقال رجل: أعتقته؟ قال: نعم، سمعت رسول اللهصلى الله عليه وآله يقول: من وجد لقمة ملقاة، فمسح منها، أو غسل منها [ما عليها] ثمّ أكلها، لم تستقرّ في جوفه إلّا أعتقه الله من النار...».

(٣) انظر: المدارك ١: ١٨٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٨٣.

(٤) انظر الجواهر ٢: ٧٠.

(٥) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٨٣.

(١) الوسائل ١: ٣٠٩، الباب ٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١: ٣١٠، الباب ٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١: ٣١٠، الباب ٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣١٢، الحديث ٧.

﴿الْعَالَمِينَ﴾»[١].

لكــن فــي صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته: أتقرأ النفساء، والحائض، والجنب، والرجل يتغوّط، القرآن؟ فقال: يقرأون ما شاؤوا»[٢]. أي ما شاؤوا من القرآن وغيره كالأدعية.

إلّا أنّ أكثر الفقهاء، اقتصروا على مفاد الصحيحة الأُولى، بل قال صاحب الجواهر: إنّه لم يعثر على مفتٍ طبقاً لمفاد صحيحة الحلبي، التي عبّر عنها بالخبر[٣].

واستثني أيضاً حكاية الأذان؛ لما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال له: «يامحمد بن مسلم، لاتدعنّ ذكر الله على كلّ حال، ولو سمعت المنادي ينادي بالأذان وأنت على الخلاء، فاذكر الله عزّ وجل، وقل كما يقول المؤذّن»[٤].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٨، الحديث ٥٧.

(٢) الوسائل ١: ٣١٣، الحديث ٨.

(٣) الجواهر ٢: ٧٤، وانظر: المبسوط ١: ١٨، وإصباح الشيعة: ٢٨، والشرايع ١: ١٩، والتذكرة ١: ١٢١، والقواعد ١: ١٨١، والتحرير ١: ٦٣، والذكرى ١: ١٦٥ – ١٦٦، وروض الجنان ١: ٨٦ – ٨٧، والمدارك ١: ١٨٢، وكشف اللثام ١: ٢٣٩ – ٢٤٠، وكشف الغطاء ٢: ١٦٢، ومستند الشيعة ١: ٤٠٢، والعروة الوثقى ١: ٣٢٩، مكروهات التخلّي، والمستمسك ٢: ٢٤٨، وغيرها.

(٤) الوسائل ١: ٣١٤، الباب ٨ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

واستثني أيضاً الكلام عند الضرورة والحاجة إليه؛ لنفي العسر والحرج[١].

وينبغي استثناء ردّ السلام؛ لوجوبه حتى في الصلاة.

والتحميد عند العطاس[٢]؛ لما ورد عن الباقر عليه السلام: «إذا عطس أحدكم وهو على خلاء فليحمد الله في نفسه»[٣].

١٤ ـ التخلّي على القبر:

لِما ورد عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «ثلاثة يتخوّف منها الجنون: التغوّط بين القبور، والمشي في خفٍّ واحد، والرجل ينام وحده»[٤].

١٥ ـ طول الجلوس في بيت الخلاء:

لما ورد في عدّة أخبار من أنّه يورث البواسير[٥].

١٦ ـ الاستنجاء باليمين:

وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «إستنجاء».

---

(١) استثناه أكثر المتعرّضين للمسألة، انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٣ من العمود الأوّل.

(٢) وهذا كسابقه.

(٣) الوسائل ١: ٣١٣، الباب ٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٩.

(٤) الوسائل ١: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٥) الوسائل ١: ٣٣٦، الباب ٢٠ من أبواب أحكام الخلوة، الأحاديث ١ – ٤.

١٧ ـ الاستنجاء باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله :

تقدّم الكلام عنه أيضاً في العنوانين: «إستنجاء» و «تختّم» .

١٨ ـ وأُمور أُخر:

ذكرها بعض الفقهاء .

مظان البحث:

البحث عن التخلّي متمركز في كتاب الطهارة / آداب التخلّي .

تخليل

لغــة:

إدخال الشيء في خلال الشيء، وهو وسطه[١]. ومنه:

ـ تخليل اللحية، وهو إيصال الماء إلى خلالها، وهو البشرة[٢].

ـ وتخليل الأصابع، وهو إسالة الماء بينها[٣].

ـ وتخليل الأسنان، وهو استعمال الخلال؛ لإخراج ما بين الأسنان من الطعام[٤].

(١) انظر النهاية (لابن الأثير): «خلل» .

(٢) انظر المصباح المنير: «خلل».

(٣) انظر القاموس المحيط: «خلل».

(٤) انظر المصادر المتقدّمة: «خلل».

وأمّا تخليل الخمر، فهو جعله خَلّاً[١].

اصطلاحاً:

لا يتعدّى استعمال الفقهاء للتخليل عن المعاني المتقدّمة.

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عن التخليل بمعانيه المتقدّمة، ونحن نتكلّم عنها إجمالاً أيضاً.

أوّلاً ـ التخليل في الطهارات الثلاث:

١ ـ التخليل في الوضوء:

والتخليل فيه إمّا أن يكون في الشعر أو غيره.

أ ـ تخليل الشعر:

تخليل الشعر إمّا أن يكون في شعر الوجه عند غَسله، أو تخليل شعر الرأس عند مسحه.

أ/١ ـ تخليل شعر الوجه عند غَسله في الوضوء:

المراد من شعر الوجه هو الأعمّ من اللحية، والشارب، والعُنْفُقة، والأهداب، والحواجب، وغيرها.

وهي إمّا كثيفة، أي كثيرة بحيث لا يُرى من خلالها بشرة الوجه، أو خفيفة.

ـ أمّا إذا كانت كثيفة، فالمعروف بين الفقهاء

(١) انظر المصادر المتقدّمة: «خلل» .

هو عدم وجوب تخليلها، بل ادّعي عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه[1]؛ لما ورد في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أرأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: كلّما أحاط به الشعر فليس على العباد أن يطلبوه، ولا يبحثوا عنه، ولكن يُجرى عليه الماء»[2].

ـ وأمّا إذا كانت خفيفة، فقد اختلفوا في وجوب تخليلها:

فقيل بوجوبه[3]؛ لأنّ الوجه هو ما يواجه به عند التخاطب، وهو بشرة الوجه إلّا إذا غطّاه الشعر الكثيف، فيكون المواجه هو الشعر، والمكلّف مأمور بغسل ما يصدق عليه الوجه عرفاً، وهو البشرة، أو الشعر الكثيف الذي حلّ محلّه[4].

(١) انظر: التذكرة ١: ١٥٣، وكشف اللثام ١: ٥٣٠، والرياض ١: ٢٢٥، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٨٦.

(٢) الوسائل ١: ٤٧٦، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٣) ذهب إليه العلّامة في التذكرة ١: ١٥٣، والمختلف ١: ٢٨١، واستظهره من ابن الجنيد، والسيّد المرتضى في الناصريات: ١١٣ - ١١٤.

واختاره الشهيد الأوّل في الدروس ١: ٩١، لكن احتياطاً، والبيان: ٤٥، والمقداد في التنقيح ١: ٧٩، والإصفهاني في كشف اللثام ١: ٥٣٠ - ٥٣٢.

(٤) انظر المصادر المذكورة في الهامش ٣.

وقيل بعدم وجوبه؛ لإطلاق الصحيحة المتقدّمة، حيث لم يفصّل فيها بين الشعر الخفيف والكثيف.

وهذا القول هو الأشهر بين الفقهاء[1].

تنبيه :

قال الشهيد الثاني: «واعلم أنّ الخلاف إنّما هو في وجوب تخليل البشرة التي تحت الشعر الخفيف، المستورة به، أمّا ما كان منها مرئيّاً بين الشعر فيجب غسله قطعاً؛ لعدم انتقال اسم الوجه

(١) قاله السيّد الطباطبائي في الرياض ١: ٢٢٥.

وممّن قال بذلك: الشيخ في المبسوط ١: ٢٠، والمحقّق في المعتبر: ٣٩، والعلّامة في المنتهى ٢: ٢٤، والتحرير ١: ٧٧، والإرشاد ١: ٢٢٣، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ٢١٥، والشهيد الثاني في المسالك ١: ٣٦، وروض الجنان ١: ٩٨ - ٩٩، وسبطه في المدارك ١: ٢٠٢، والسبزواري في الكفاية ١: ١٦، وصاحب الحدائق في الحدائق ٢: ٢٣٩، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ٢: ٣٤، والسيّد الطباطبائي في الرياض ١: ٢٢٥، والنراقي في مستند الشيعة ٢: ٩١ - ٩٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢: ١٥٥، و السيّد اليزدي في العروة الوثقى ١: ٣٥٥، فصل في أفعال الوضوء. وظاهر المعلّقين موافقتهم له في عدم وجوب الغسل مطلقاً، عدا البشرة الظاهرة من بين الشعر الخفيف.

وهو الظاهر من كلٍّ من أطلق عدم وجوب التخليل من دون تفصيل.

عنه»[١].

هل يستحب التخليل على فرض عدم الوجوب؟

اختلف الفقهاء في استحباب تخليل اللحية الكثيفة، واللحية الخفيفة على فرض عدم وجوب تخليلها، على قولين:

الأوّل ـ الاستحباب، قال العلّامة: «يستحب تخليل الكثيفة؛ لما فيه من الاستظهار، ولأنّه ﷺ كان يخلّلها، وليس بواجب»[٢].

وإنّما خصّ الحكم بالكثيفة لوجوب تخليل الخفيفة عنده.

وقال الشهيد في الذكرى: «إذا لم نقل بوجوب التخليل، فالأولى استحبابه استظهاراً، ولو مع الكثافة؛ لما رووه: أنّ النبي ﷺ فعله»[٣].

وبه قال غيرهما أيضاً.

الثاني ـ عدم الاستحباب، قال المحقّق في المعتبر بعد نفي وجوب التخليل: «بل لا يستحب»[٤].

بل قيل: إنّ فعله قد يخلّ بالموالاة بين غسل الوجه واليدين[٥].

وممّا يمكن أن يستدل به لهذا القول: إطلاق صحيحة زرارة المتقدّمة[١] وكفاية الغرفة الواحدة لغسل الوجه، وهي لاتكفي للتخليل خاصة في اللحية الكثيفة كما قالوا[٢].

عدم وجوب تخليل لحية المرأة لو نبتت:

المعروف بين الفقهاء هو عدم وجوب تخليل لحية المرأة إذا نبتت، بل ادّعي عليه الإجماع[٣]، من دون فرق بين اللحية الكثيفة والخفيفة.

لكن يظهر من العلّامة في التذكرة[٤] وغيره[٥]: أنّ النزاع في لحية المرأة مثل لحية الرجل، بمعنى عدم وجوب تخليل الكثيفة قطعاً، والخلاف في تخليل الخفيفة، فمن قال بوجوبه هناك قال به هنا أيضاً.

أ / ٢ ـ تخليل شعر الرأس في المسح:

يجوز المسح على شعر مقدّم الرأس ـ الناصية ـ عند المسح في الوضوء، ولا يجب

---

(١) روض الجنان ١: ٩٩.
(٢) التذكرة ١: ١٥٥.
(٣) الذكرى ٢: ١٢٦، وانظر الرواية التي ذكرها في السنن الكبرى ١: ٥٤، كما في هامش الذكرى.
(٤) المعتبر: ٣٩.
(٥) انظر مفتاح الكرامة ١: ٢٤١.

---

(١) المتقدّمة في الصفحة ٢٥٧.
(٢) انظر المنتهى ٢: ٢٥.
(٣) قال صاحب المدارك ١: ٢٠٣: «هذا الحكم ثابت بإجماعنا، وردّ به على الشافعي حيث أوجب تخليلها مطلقاً...». ويمكن حمل الإجماع على الكثيفة، ومعه يرتفع الخلاف.
(٤) انظر التذكرة ١: ١٥٥.
(٥) انظر المسالك ١: ٣٦، والجواهر ٢: ١٥٩، فإنّهما صرّحا بأنّ الخلاف فيهما واحد.

تخليل الشعر، والمسألة إجماعيّة كما يبدو.

قال العلّامة: «ويجب المسح على بشرة المقدّم أو شعره المختصّ به، ولا يجزي على حائل كالعمامة والمقنعة، ذهب إليه علماؤنا أجمع؛ لأنّه مأمور بالمسح على الرأس، وهو يصدق على البشرة وشعرها»(١).

وقال صاحب المدارك معلّقاً على قول المحقّق الحلّي: «ويجوز المسح على الشعر المختصّ بالمقدّم وعلى البشرة»:

«هذا الحكم ثابت بإجماعنا، ويدلّ عليه روايات كثيرة، كصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام، قال: "مسح الرأس على مقدّمه"(٢) وهو شامل للشعر والبشرة، وحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام، حيث قال فيها: "وتمسح ببلة يمناك ناصيتك"(٣) وهي صادقة على الشعر والبشرة»(٤).

ب ـ تخليل غير الشعر:

وحكمه حكم تخليل غير الشعر في الغسل، وسيأتي عن قريب.

(١) التذكرة ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) الوسائل ١: ٤١٠، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١: ٣٨٧، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٤) المدارك ١: ٢١٥.

٢ ـ التخليل في الغسل:

والتخليل فيه إمّا يكون في الشعر، أو في غيره.

أ ـ تخليل الشعر في الغسل:

يجب إيصال الماء في الغسل إلى البشرة، فلذلك يجب تخليل الشعر عند الغسل، كثيفاً كان أو خفيفاً.

قال العلّامة في التذكرة عند بيان واجبات الغسل: «الثالث ـ إجراء الماء على جميع ظاهر البدن والرأس وأُصول الشعر كلّه، خفّ أو كثف... ولو لم يصل إلّا بالتخليل وجب»(١).

وقال صاحب المدارك معلّقاً على قول المحقّق الحلّي: «... وغسل البشرة بما يسمى غَسلاً، وتخليل ما لا يصل إليه الماء إلّا به»:

«ويستفاد من قول المصنف، وغسل البشرة، مع تأكيده بقوله: ويجب تخليل ما لا يصل إليه الماء إلّا به، أنّه يجب تخليل الشعور في الغُسل خفيفة كانت أو كثيفة، وهو مذهب الأصحاب...»(٢).

ب ـ تخليل غير الشعر في الغسل:

لمّا كان إيصال الماء إلى البشرة واجباً في الغسل، ولم يكتف الفقهاء بغسل الشعر، كما تقدّم، فلذلك يجب إيصال الماء إليها لو كان المانع غير

(١) التذكرة ١: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢) المدارك ١: ٢٩١، وانظر: مفتاح الكرامة ١: ٣١٢ ـ ٣١٣، والجواهر ٣: ٨٠.

الشعر أيضاً، إمّا بالتحريك أو التخليل، أو غيرهما.

قال المحقّق الحلّي ضمن عدّ واجبات الغسل: «وتخليل ما لا يصل إليه الماء إلّا به»(١).

وقال العلّامة: «... ولو لم يصل إلّا بالتخليل وجب، ومن عليه خاتم ضيّق، أو دُملج، أو سَير، وجب إيصال الماء إلى ماتحته، إمّا بالتحريك أو النزع، ولوكان يصل الماء استحب تحريكه والتخليل»(٢).

وقال الشهيد الأوّل: «وكذا يجب تخليل كلّ مالا يصل إليه الماء إلّا به؛ لتوقّف الواجب عليه، كالخاتم، والسَّير، والدُّملج، ومعاطف الأُذنين»(٣).

وقال صاحب المدارك: «ولا ريب في وجوب التخليل حيث يتوقّف إيصال الماء إلى البشرة الظاهرة، عليه؛ لوجوب استيعاب ما ظهر من البدن بالغَسل إجماعاً»(٤).

استحباب تخليل ما يصل إليه الماء في الغسل والوضوء:

يستحب تخليل ما يصل إليه الماء استظهاراً، قال المحقّق في المعتبر في بحث الوضوء: «ويحرّك

---

(١) الشرائع ١: ٢٧.

(٢) التذكرة ١: ٢٣١.

(٣) الذكرى ٢: ٢١٧.

(٤) المدارك ١: ٢٩٢، وانظر مفتاح الكرامة ١: ٣١٢، والجواهر ٣: ٨٠.

ما يمنع وصول الماء إلى البشرة وجوباً، ولو لم يمنعه حرّكه استحباباً، وهو مذهب فقهائنا - إلى أن قال -: وأمّا استحباب التحريك مع وصول الماء إلى محلّ الفرض فطلباً للاستظهار»(١).

وقال في مسنونات الغسل: «... وكذا يجب تخليل الأُذنين إن لم يصبها الماء، ولو وصل من دون التخليل خلّلهما استحباباً»(٢).

وورد هذا المضمون في كلمات غيره من الفقهاء(٣).

حكم تخليل أظفار الميّت قبل تغسيله:

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «لايجوز تقليم أظافير الميّت، ولاتنظيفها من الوسخ بالخلال»(٤).

وظاهره عدم الجواز.

لكن قال العلّامة في المنتهى: «ويكره أن يخلّل أظفاره - خلافاً للجمهور - لأنّ النبيّ ﷺ لم

---

(١) المعتبر: ٤٤.

(٢) المعتبر: ٤٩.

(٣) انظر: الحدائق ٢: ١٩٥ و٣: ١١٣، ومفتاح الكرامة ١: ٣٢١، والجواهر ٢: ١٨٩، و٣: ١٠٧ - ١٠٨، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٥٩٢، والعروة الوثقى ١: ٥١٢، فصل في مستحبّات الغسل/ السادس.

(٤) الخلاف ١: ٦٩٥، المسألة ٤٧٨.

يأمر بذلك»[١].

ثمّ استشهد برواية الكاهلي عن أبي عبدالله عليه السلام، التي جاء فيها:

«ولا تخلّل أظفاره»[٢].

ومثله قال الشهيد في الدروس[٣].

إلّا أنّ العلّامة نفسه قال في التذكرة: «ينبغي إخراج الوسخ بين أظافيره بعود ليّن، وإن شدّ عليه قطناً ويتبعها به، كان أولى»[٤]. وكلامه مشعر بالاستحباب.

٣ ـ التخليل في التيمّم:

المراد من التخليل في التيمم هو مسح ما بين الأصابع باليد الأُخرى. ولم يتعرّض لحكمه إلّا بعض الفقهاء، فصرّحوا بعدم استحبابه.

قال العلّامة في التذكرة: «لايستحب تخليل الأصابع؛ لأنّ المسح على الظاهر»[٥].

وقال في المنتهى: «لايستحب مسح إحدى الراحتين بالأُخرى... ولا تخليل الأصابع؛ لأنّ الاستحباب يتوقّف على الدليل الشرعي، ولم نقف عليه...»[٦].

(١) المنتهى ٧: ١٦٢.

(٢) الوسائل ٢: ٤٨١، الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥.

(٣) انظر الدروس ١: ١٠٦.

(٤) التذكرة ١: ٣٨٩.

(٥) التذكرة ٢: ١٩٤.

(٦) المنتهى ٣: ٩٩.

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «ولا يستحب تخليل الأصابع في المسح»[١].

وقال الأردبيلي: «لو مسح ظهر الكفّ بالبطن بحيث ما تهاون وما قصّر في الاستيعاب، يكفيه ذلك وإن لم يستوعب جميع الظهر، حيث يبقى ما بين الأصابع سيّما ما بين السبابة والإبهام، وبعض الخلل، لما يفهم من الاكتفاء بالمسح الواحد مع عدم المبالغة ولا التأكيد والتخليل، وقال الأصحاب، لايستحب التخليل ولكن يستحب الاستيعاب، لعلّه يراد بمعنى إيصال البطن على جميع الظهر على الوجه المتعارف مع عدم التقصير والعلم بعدم الإيصال»[٢].

وقال السيّد الحكيم بعد نقل ذلك: «وما ذكره غير بعيد بملاحظة أنّ بقاء بعض الخلل بلا مسح من لوازم المسح مرةً غالباً؛ لعدم التسطيح الحقيقي في السطح الماسح والممسوح»[٣].

ثانياً ـ تخليل الأسنان:

هناك بعض الأحكام تترتّب على تخليل الأسنان، وهي:

١ ـ استحباب تخليل الأسنان بعد الطعام:

وردت روايات عديدة تدلّ على الترغيب

(١) الدروس ١: ١٣٣.

(٢) مجمع الفائدة ١: ٢٣٦.

(٣) المستمسك ٤: ٤١٤.

في تخليل الأسنان، بعد الطعام، واستفاد منها الفقهاء الاستحباب[١]، ولذلك عدّوا من مسنونات الطعام التخليل بعده، فمن تلك الروايات:

ـ ما رواه ابن القداح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: تخلّلوا، فإنّه مصلحة للثّة والنواجذ»[٢].

ـ وفي رواية أُخرى: «تخلّلوا، فإنّه ينقّي الفم، ومصلحة للثّة»[٣].

ـ وعن أبي جميلة، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام، نزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله بالسواك، والخلال، والحجامة»[٤].

ـ وعن وهب بن عبد ربه، قال: «رأيت أبا عبدالله عليه السلام يتخلّل، فنظرت إليه، فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتخلّل، وهو يطيّب الفم»[٥].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ناول النبي صلى الله عليه وآله جعفر بن أبي طالب خلالاً، فقال: يا جعفر تخلّل، فإنّه مصلحة للفم ـ أو قال: للّثة ـ مجلبة للرزق»[٦].

ـ وعن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رحم الله المتخلّلين، قيل: يارسول الله وما المتخلّلون؟ قال: المتخلّلون من الطعام، فإنّه إذا بقي في الفم تغيّر، فآذى الملك ريحه»[١].

ما يتخلّل به:

ورد النهي عن التخلّل بعدّة أُمور:

ـ ففي رواية إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «لا تخلّلوا بعود الريحان، ولا بقضيب الرمان، فإنّهما يهيّجان عِرق الجذام»[٢].

ـ وفي رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يتخلّل بالقصب والريحان»[٣].

ـ وفي رواية عبدالله بن سنان: عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان النبي صلى الله عليه وآله يتخلّل بكل ما أصاب، ما خلا الخوص والقصب»[٤].

ـ وفي رواية أُخرى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن التخلّل بالرمان، والآس، والقصب، وقال: إنهنّ يحرّكن عِرق

---

(١) انظر: الدروس ٣: ٤٦، ومستند الشيعة ١٥: ٢٤٩، والجواهر ٣٦: ٤٧٥.

(٢) الوسائل ٢٤: ٤٢١، الباب ١٠٤ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٢٠، الحديث ٣.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

(٦) المصدر المتقدّم: ٤٢١، الحديث ٧.

(١) الوسائل ٢٤: ٤٢٢، الباب ١٠٤ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٢٣، الباب ١٠٥، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٢٤، الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

الآكلة»[١].

حكم أكل مايخرج بالخلال:

يكره أكل ما يخرج بالخلال من بين الأسنان[٢]، ويدلّ على ذلك:

ـ صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أما ما يكون في اللّثة فكله وازدرده، ومايكون بين الأسنان فارم به»[٣].

ـ ومرسلة الصدوق،قال: قال عليه السلام: «ما أدرت عليه لسانك فأخرجته فابلعه، وما أخرجته بالخلال فارم به»[٤].

ـ ومرفوعة أحمد بن محمد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لايزدردنّ أحدكم ما يتخلّل به، فإنّ منه يكون الدبيلة[٥]»[٦].

ـ ورواية ابن القداح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من تخلّل فليلفظ، ومن فعل فقد أحسن، ومن لم يفعل فلا حرج»[١].

فإنّ نفي الحرج معناه نفي الحرمة، فلسان الرواية لسان الكراهة.

ـ وتستفاد الكراهة من رواية الفضل بن يونس أيضاً، قال: «تغدّى عندي أبو الحسن عليه السلام، فلمّا فرغ من الطعام أُتي بالخلال، فقلت: جعلت فداك، ماحدّ هذا الخلال؟ فقال: يا فضل، كلّ ما بقي في فيك ممّا أدرت عليه لسانك فكله، وماااستكرهته[٢] بالخلال، فانت فيه بالخيار، إن شئت طرحته ،وإن شئت أكلته»[٣].

وهذه الرواية قرينة على أنّ الأمر بالرمي في الروايات المتقدّمة إنّما هو لكراهة الأكل؛ لا حرمته.

نعم، جاء في رواية إسحاق بن جرير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اللحم الذي يكون في الأسنان؟فقال: أمّا ما كان في مقدّم الفم فكله، وأمّا ما يكون في الأضراس فاطرحه»[٤].

ولعل وجه استثناء ما كان في مقدم الفم إنّما

---

(١) الوسائل٥: ٤٢٤، الباب١٠٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٥.

(٢) انظر مستند الشيعة١٥: ٢٥٠.

(٣) الوسائل ٢٤: ٤٢٥، الباب ١٠٦، من أبواب آداب المائدة،الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٢٦، الحديث ٥.

(٥) الدبيلة: خُراج ودُمَّل كبير، تظهر في الجوف فتقتل صاحبها غالباً، وهي دُبلة، وكلُّ شيءٍ جُمع فقد دُبل». النهاية (لابن الأثير): «دبل».

(٦) الوسائل٢٤: ٤٢٦، الباب ١٠٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٤.

---

(١) الوسائل٢٤: ٤٢٦، الباب ١٠٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٦.

(٢) في الكافي٦: ٣٧٧ – ٣٧٨: «وماااستكنّ فأخرجه بالخلال».

(٣) الوسائل ٢٤: ٤٢٥، الباب ١٠٦ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

هو لعدم بقاء الطعام فيها غالباً فما يخرج منها فهو من الطعام الجديد،بخلاف ما يكنّ بين الأضراس.

وقال صاحب الجواهر بعد نقل الروايات: «لعلّ المدار على الوصول إلى حدّ الاستخباث وعدمه»[1].

لكن إذا وصل إلى حدّ الاستخباث فيحرم أكله كما صرّح به نفسه في كتاب الصوم، وسنشير إليه.

حكم أكل الصائم ما يخرج بالخلال:

ما يخرج من بين الأسنان، تارة يصل إلى حدٍّ يستخبثه الطبع، وأُخرى لا يصل.

فعلى الأوّل يحرم أكله للصائم وغيره؛ لحرمة أكل الخبائث.

وأما على الثاني، فيحرم أكله للصائم خاصّة؛ لكونه مفطراً، أمّا لغيره فهو مكروه على التفصيل المتقدّم.

هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي، أما الوضعي ـ أي وجوب القضاء والكفارة ـ ففيه تفصيل:

ـ فان بلع ما خرج بالخلال عمداً،فالمعروف وجوب القضاء عليه،بناءً على فساد الصوم به[2].

(١) الجواهر ٣٦: ٤٧٦.

(٢) فإنّ لصاحب المدارك مناقشة في بطلان الصوم بذلك،انظر المدارك ٦: ١٠٣.

وأمّا الكفّارة، ففي وجوبها وعدمه خلاف؛ لأنّ الشيخ اكتفى في كتابيه[1] بذكر القضاء ولم يتعرّض للكفّارة، لكن قال المحقّق: «والأشبه القضاء والكفّارة»[2]، وهو المعروف ظاهراً.

ووجّهه صاحب الجواهر[3] بأنّ ذكر هذا الفرع إنّما هو لأجل الردّ على من قال بعدم بطلان الصوم ببلعه، من دون التفات إلى مسألة الكفّارة.

ـ وأمّا إذا بلع ذلك سهواً، فالمعروف عدم بطلان صومه بذلك؛ لاختصاص الإفساد بالإفطار العمدي.

لكن قال الشهيد الثاني: «وقيل: إنّ المقصّر في التخليل لو ابتلع شيئاً من الباقي ناسياً يقضي؛ لتفريطه وتعرّضه للإفطار»، ثمّ قال: «ولا بأس به»[4].

هل يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم؟

قال السيّد اليزدي: «لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم، وإن احتمل أنّ تركه يؤدّي

(١) انظر: المبسوط ١: ٢٧٢، والخلاف ٢: ١٧٦، المسألة ١٦.

(٢) الشرائع ١: ١٩٣.

(٣) انظر الجواهر ١٦: ٢٩٦، ويشهد له استدلال الشيخ له في الخلاف بأنّه أكل المفطر.

(٤) المسالك ٢: ٣٣.

إلى دخول البقايا بين الأسنان في حلقه، ولا يبطل صومه لو دخل بعد ذلك سهواً.

نعم، لو علم أنّ تركه يؤدّي إلى ذلك وجب عليه وبطل صومه على فرض الدخول»[١].

وعلّق السيّد الخوئي على القسم الأخير من كلامه، فقال: «بل يبطل صومه وإن فرض عدم الدخول في الحلق، نعم مع فرض الدخول تجب الكفّارة أيضاً»[٢].

وكذا علّق عليه الإمام الخميني بقوله: «بل مطلقاً على الأحوط»[٣].

وعلّله السيّد الخوئي بقوله: «إذ لا يجتمع هذا العلم[٤] مع نيّة الإمساك في مجموع النهار؛ لوضوح كمال التنافي بينهما بالضرورة»[٥].

٢ ـ استحباب الوضوء بعد التخليل المسيّل للدم:

من جملة الموارد التي يستحب لها الوضوء هو تخليل الأسنان المسيّل للدم، ولكن قيّده صاحب المدارك[١] تبعاً للرواية بما إذا كرهه الطبع.

ففي رواية أبي عبيده الحذّاء، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الرعاف، والقيء، والتخليل يسيّل الدم، إذا استكرهت شيئاً ينقض الوضوء، وإن لم تستكرهه لم ينقض الوضوء»[٢].

ثالثاً ـ تخليل الخمر:

تكلّمنا عن هذا الموضوع وما يترتّب عليه من أحكام وتفريعات في عنوان «إنقلاب»، ولذلك فلا وجه للإعادة.

والفروعات التي ذكرناها هناك هي:

ـ طهارة الخمر بتخليلها، ذكرناه تحت عنوان: «الانقلاب من المطهّرات».

ـ هل يكون التخليل بالسبب الخارجي مطهّراً؟، ذكرناه تحت عنوان: «هل يكون الانقلاب الحاصل بالعلاج مطهّراً».

ـ اشتراط عدم إصابة نجس خارجي للخمر قبل تخليلها، ذكرناه تحت عنوان: «ما يشترط في مطهّرية الإنقلاب».

ـ إذا وقع الخمر في الخل ثمّ انقلب خلاً.

ـ الشك في حصول الانقلاب.

ـ انقلاب الخمر المرهونة، خلاً.

(١) العروة الوثقى ٣: ٥٤٢، فصل في المفطرات، الأوّل والثاني/ المسألة ١.

(٢) المصدر المتقدّم، التعليقة الأولى، تعليقة السيّد الخوئي، ومثلها تعليقة السيّد الگلپايگاني.

(٣) المصدر المتقدّم، التعليقة الأولى، تعليقة الإمام الخميني.

(٤) أي العلم بأنّ ترك التخليل يؤدي إلى دخول بقايا الغذاء إلى الجوف.

(٥) مستند العروة (الصوم) ١: ١٠٢.

(١) انظر: المدارك ١: ١٢ ـ ١٣، والجواهر ١: ٢٤.

(٢) الوسائل ١: ٢٦٣، الباب ٦ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٢.

ـ الوصيّة بالخمر المتّخذة للتخليل.

مظان البحث:

ـ يبحث عن التخليل في الطهارات الثلاث، في كتاب الطهارة، عند الكلام عن كيفية الوضوء والغسل والتيمم.

ـ ويبحث عن تخليل الأسنان في كتابي الأطعمة والأشربة، والصوم.

ـ ويبحث عن تخليل الخمر في كتاب الطهارة عند البحث عن مطهريّة الانقلاب، وفي كتاب الأطعمة والأشربة، وفي كتاب الوصية بالمناسبة.

تخلية

لغــة:

مصدر خلّى، قال ابن فارس: «الخاء واللام والحرف المعتلّ أصل واحد، يدلّ على تعرّي الشيء من الشيء»[1].

وفي النهاية: «التخلّي: التفرّغ»[2].

إذن فالتخلية تعطي معنى التفريغ، فتخلية البيت يعني تفريغه من السكان والأمتعة.

---

(١) معجم مقاييس اللغة: «خلو».

(٢) النهاية (لابن الأثير): «خلا»، وانظر: الصحاح: المادة نفسها.

اصطلاحاً:

أطلق الفقهاء التخلية ـ في كلامهم ـ في الموارد التالية:

١ ـ تخلية السرّب، بمعنى خلوّ طريق الحج من الموانع، كالعدوّ واللص ونحوهما، وهو المسمّى عندهم بـ«الاستطاعة السربية»[1].

٢ ـ تخلية المبيع، بمعنى جعله خالياً ممّا يمنع من قبض المشتري إيّاه، كتخليته من المتاع أو الساكنين ونحو ذلك[2].

٣ ـ تخلية السجين أو التخلّي عنه، بمعنى رفع المانع منه، أي إطلاق سراحه والإفراج عنه[3].

الأحكام:

أما الأوّل، فقد تقدّم الكلام عنه في عنوان: «استطاعة».

وأما الثاني، فسوف يأتي في عنوان «تسليم».

وأما الثالث، فسوف يأتي الكلام عنه في العناوين المناسبة، مثل عناوين: «سجن»، «دين»، ونحوهما.

---

(١) انظر مستند الشيعة ١١: ٦٠، والعروة الوثقى ٤: ٤١٦، شرائط وجوب حجة الإسلام، المسألة ٦٣، والمستمسك ١٠: ١٧٠.

(٢) انظر المسالك ٣: ٢٣٩، والروضة البهية ٣: ٥٢٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٩٨.

(٣) انظر: المقنعة: ٧٢٣، والمراسم: ٢٣٠، والروضة البهية ٤: ٤٠.

تخميس

راجع: خمس.

تخمين

راجع: خُرص.

تخنّث

لغــة:

إمّا مأخوذ بمعنى التشبّه بالخنثى الذي ليس بذكر ولا أُنثى، وفاعله يُسمّى مخنّثاً.

أو مأخوذ من الخنث بمعنى اللين، فالتخنّث يكون بمعنى التليّن، والمخنّث هو الذي يُلين كلامه تشبّهاً بالنساء[1].

اصطلاحاً:

التزيّي بزيّ المرأة، والتمكين من النفس[2].

الأحكام:

الحكم التكليفي للتخنّث:

لا إشكال في حرمة التخنّث مع فرض

(١) ذكر هذين المعنيين الخليل كما في ترتيب العين: «خنث»، وقال الطريحي: «المخنّث من يوطأ في دبره لما فيه من الانخناث وهو التكسّر والتثني، ويقال: هو من الخنثى». مجمع البحرين: «خنث».

(٢) الكافي في الفقه: ٤٠٩.

تمكين المخنّث من نفسه، فإنّ ذلك ذنب كبير، بل من أكبر الكبائر.

وأمّا مع فرض عدم التمكين من نفسه، فإن جعل نفسه بمنزلة الأُنثى في زيّه وكلامه وسائر ما تختص به المرأة، فذلك محرّمٌ أيضاً[1].

ولكن مجرّد لبس لباس المرأة لغرض عقلائي، كالوقاية من البرد أو نحو ذلك، فقد قيل بعدم حرمته[2].

وسوف يأتي مزيد بيان لذلك في عنوان «تشبّه» أيضاً، إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ هناك روايات وردت في ذم المخنّثين وقدحهم، منها:

ـ ما رواه أبو خديجة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال، قال: وهم المخنّثون، واللاتي ينكحن بعضهن بعضاً»[3].

ـ وما رواه إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: هؤلاء المخنّثون مبتلون بهذا البلاء، فيكون المؤمن مبتلى، والناس يزعمون أنّه لا يبتلي به أحد لله فيه حاجة؟!

قال: نعم، قد يكون مبتلى به، فلا تكلّموهم،

(١) انظر مصباح الفقاهة ١: ٢١٠.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) الكافي ٥: ٥٥٠، كتاب النكاح، باب من أمكن من نفسه، الحديث ٤.

فإنّهم يجدون لكلامكم راحة، قلت: جعلت فداك فإنّهم ليس يصبرون ،قال: هم يصبرون ولكن يطلبون بذلك اللذة»[١].

ـ وما رواه زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام: «أنّه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: أُخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله ،يامن لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال»[٢].

ـ وبالإسناد المتقدّم عن علي عليه السلام، قال: «كنت جالساً مع رسول الله صلى الله عليه وآله في المسجد حتى أتاه رجل به تأنيث، فسلّم عليه، فردّ عليه، ثمّ أكبّ رسول الله صلى الله عليه وآله في الأرض يسترجع، ثمّ قال: مِثل هؤلاء في أُمّتي؟! إنّه لايكون مثل هؤلاء في أُمّةٍ إلّا عُذِّبت قبل الساعة»[٣].

ـ وروي عنه صلى الله عليه وآله في حديث آخر: «أخرجوهم من بيوتكم فإنّهم أقذر شيء»[٤].

عقوبة التخنّث:

إذا لم يصدر من المخنّث التمكين من نفسه

(١) الوسائل ٢٠: ٣٣٧، الباب ١٨ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٩.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٣٨، الحديث ١١.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١٠.

فعقوبته التعزير؛ لأنّه ممّا لا تقدير لعقوبته في الشرع.

وأمّا إذا أمكن من نفسه فعقوبته عقوبة اللواط فاعلاً ومفعولاً ـ مع التكليف ـ وهو القتل، ولتنفيذه أنحاء مختلفة تذكر في عنوان «لواط».

وإنّما تثبت عقوبة اللواط في حقّه إذا ثبت التمكين من نفسه، وتحقّق اللواط فعلاً بإحدى وسائل الإثبات المعترف بها شرعاً،كأربع شهود أو الإقرار بالفعل أربع مرّات كما في الزنا، أو حصول العلم للقاضي بفعله عن طريق ما.

لكن قال أبو الصلاح الحلبي: «وإذا تزيّا الذكر بزيّ المرأة واشتهر بالتمكين من نفسه – وهو المخنّث في عرف العادة – قُتل صبراً، وإن فقد البيّنة والإقرار بايقاع الفعل به؛ لنيابة الشهرة منابها»[١].

إلّا أنّ بعض الفقهاء[٢] استشكل في ذلك؛ لعدم قيام الشهرة هنا مقام أربعة شهود أو أربع إقرارات، إلّا إذا حصل العلم منها.

عدم صحّة صدور ما يتوقّف على العدالة من المخنّث:

لمّا كان التخنّث موجباً للفسق، فكلّ فعل يشترط في صحته عدالة فاعله لا يصحّ صدوره من المخنّث، مثل الإمامة والشهادة ونحوهما.

(١) الكافي في الفقه: ٤٠٩.

(٢) انظر المختلف ٩: ١٨٦، والجواهر ٤١: ٣٧٨.

تخويف

لغــة:

الإخافة، أي إيجاد الخوف في الآخرين، والخوف معروف.

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، ولكن تختلف مراتب الإخافة ووسائلها وكيفيّتها، فقد تكون بمجرّد النظرةمن ذي السطوة والسلطان وذي الهيبة، أو بالكلام، أو التهديد بالضرب باليد أو بآله، ونحوها .

الأحكام:

الحكم التكليفي للتخويف:

التخويف إمّا أن يكون بحقّ أو بغير حق:

ـ أمّا إذا كان بحقّ، فلا حرمة فيه، بل قد يستحب كما في تأديب الصبي، والخادم، والمملوك ونحوهم، ولكن بالمقدار المناسب.

وقد يجب، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا لم يقلع الفاعل عن المنكر إلّا بالتخويف.

ـ وأمّا إذا كان بغير حق،فهو حرام، مثل تخويف المؤمن من دون سبب مجوّز، خاصّة إذا كان التخويف لإيمانه.

هذا وقد وردت في حرمة تخويف المؤمن روايات شديدة، منها:

ـ ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من نظر إلى مؤمن نظرة ليخيفه بها أخافه الله عزّ وجل يوم لا ظلّ إلّا ظلّه»(١).

ـ وجاء في رسالة الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام إلى عبدالله النجاشي(٢) والي الأهواز: «... ياعبدالله إيّاك أن تخيف مؤمناً، فإنّ أبي محمّد بن علي حدّثني عن أبيه، عن جدّه علي بن أبي طالب عليه السلام، أنّه كان يقول: من نظر إلى مؤمن نظرة ليخيفه بها، أخافه الله يوم لا ظلّ إلّا ظلّه، وحشره في صورة الذرّ لحمه وجسده وجميع أعضائه، حتى يورده مورده»(٣).

ـ وعن فاطمة بنت الرضا، عن أبيها، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «لايحلّ لمسلم أن يروّع مسلماً»(٤).

---

(١) الوسائل ١٢: ٣٠٣، الباب ١٦٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل .

(٢) عبدالله النجاشي من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، كان يرى رأي الزيدية، فاستبصر على يد الإمام الصادق عليه السلام، وابتلي بولاية الأهواز من قبل المنصور، فأرسل رسالة إلى الإمام عليه السلام يستشيره ويسترشده في أمره، فكتب عليه السلام إليه رسالته المعروفة،وهو من أجداد النجاشي الرجالي المعروف. انظر معجم رجال الحديث ١٠: ٣٥٨، الترجمة ٧١٨٨.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٠٧، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل .

(٤) الوسائل ١٢: ٣٠٣، الباب ١٦٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

هل التخويف يوجب الضمان؟

لا إشكال في أنّ التخويف بغير حقّ يوجب الضمان فيما لو سبّب الإتلاف في نفس أو عضو أو مال، كما لو شهر السيف على شخص فمات من الخوف، أو صاح عليه، أو رماه في مسبعة، أو رمى عليه ثعباناً فمات من ذلك خوفاً، أو فعل ذلك بامرأة فاسقطت حملها.

ففي كلّ هذه الموارد وشبهها يضمن المخوّف ما يتلف بسبب تخويفه.

وإنّما الكلام في أنّ التلف المستند إلى فعل المخوف، هل هو من قسم العمد، أو الشبيه بالعمد؟

تشخيص ذلك يتوقّف على معرفة ضابط العمد والخطأ، وهذا ما سوف نبحثه في موضعه إن شاء الله تعالى، وسوف يتّضح أنّ الموارد تختلف باختلاف صورها وكيفياتها، فقد يكون بعضها عمداً، وبعضها الآخر منها شبيهاً بالعمد.

ـ وأمّا لو كان التخويف بحقّ، فهل يضمن المخوِّف في صورة أداء التخويف إلى الإتلاف؟

تقدّم الكلام فيه إجمالاً في عنوان «إسراف» عند الكلام عن ضمان المسرف في التأديب، وذكرنا هناك دعوى صاحب الجواهر الاتّفاق على ضمان الأب والجد لو ضربا الابن ضرباً سائغاً، فمات منه، ثمّ ألحق بهما المعلّم وغيره بالأولوية(١).

(١) انظر: الجواهر ٤١: ٦٦٩، والمسالك ١٥: ٥٩.

هل التخويف محقّق للإكراه؟

لا إشكال في أنّ التخويف إذا تعلّق بأمر مهم فيتحقّق معه الإكراه، مثل التخويف بقتل الشخص أو من يهمّه، أو التخويف بهدم بيته أو إحراقه، أو أخذ ماله، أو سجنه أو تبعيده، أو نحو ذلك.

إنّما الكلام فيما لو لم يصل التخويف إلى هذا الحدّ مثلاً، فهل يتحقّق معه الإكراه أم لا ؟ كما إذا هدّده بأخذ المال اليسير منه، أو المال الكثير، إذا لم يكن يضرّ بحاله كثيراً ؟

فقد يقال بعدم تحقّق الإكراه في مثل ذلك، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «إكراه»، عند الكلام عن اشتراط تحقّق الإكراه بأن يكون ما توعّد به ضرراً.

ولا فرق في الضرر بين أن يكون في النفس أو دونه، أو في المال، أو في الشرف والعرض ونحو ذلك.

تخيّل

راجع: شك.

تخيير

راجع الملحق الأُصولي: «تخيير».

تداخل

راجع المُلحق الأُصولي: «تداخل».

تــدارك

لغـــة:

مصدر تدارك، وتدارك القوم: لحِق آخرهم أوّلهم[١]، وتدارك الشيء: أدركه، وتدارك ما فات: حاول إدراكه، وتدارك الشيء بالشيء: أتبعه به[٢].

واستدرك ما فات: تداركه[٣].

اصطلاحاً:

المستفاد من استعمالات الفقهاء للتدارك هو: أنّهم استعملوه بمعنى إتيان العمل صحيحاً بعد أن أُتي به ناقصاً، وذلك إمّا باكمال ما نقص منه، أو باستئنافه من جديد.

الأحكام:

تدارك ما فات من الأفعال أو أبعاضها تارة يكون مستحبّاً، وأُخرى واجباً.

فمثال المستحب هو: أنّ التسمية قبل الوضوء وقبل الأكل مستحبّة فيهما، فإذا تركها أتى بها حيث ذكر.

قال الشهيد الأوّل بالنسبة إليها فيهما في الذكرى: «ولو نسيها في الابتداء، فالأقرب التدارك

(١) انظر: القاموس المحيط، ولسان العرب: «درك».

(٢) انظر المعجم الوسيط: «درك».

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

في الأثناء؛ إذ لا يسقط الميسور بالمعسور، وكما في الإكل[١].

ولو تعمّد تركها، فالأقرب أنّه كذلك، لما فيه من القرب إلى المشروع»[٢].

وأمّا التدارك الواجب فسنشير إلى أمثلته فيما يأتي.

التدارك في الطهارة:

أوّلاً ـ التدارك في الوضوء:

إذا علم في أثناء الوضوء أنّه ترك غسل بعض أعضائه أو مسحها، أو شكّ في ذلك تدارك ما فاته، بأن يغسله أو يمسحه وما بعده حتى يكمّل الوضوء، فلو شك في غسل يده اليمنى تدارك غسلها ثم غسل يده اليسرى وهكذا... وكذا لو شك عند مسح رجليه أنّه مسح رأسه أم لا؟ فيرجع ويتدارك مسح رأسه ثم يمسح رجليه.

وأمّا لو شك في ذلك بعد الفراغ من الوضوء لم يتدارك، نعم، لو علم بعدم الغسل أو المسح تداركه مع عدم فوت الموالاة، وإلّا أعاد.

وسوف يأتي تفصيل ذلك في المُلحق

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٤٥١، والوسائل ٢٤: ٣٥٦، الباب ٥٨ من أبواب آداب المائدة، الحديث ١ و٣.

في الأُولى منها: «فإن نسيت أن أُسمّي؟ قال عليه السلام: تقول: بسم الله على أوّله وآخره».

(٢) الذكرى ٢: ١٧٤.

الأُصولي في عنوان «تجاوز / قاعدة التجاوز».

ثانيا ـ التدارك في الغسل:

الوضوء والغسل متّحدان من حيث لزوم التدارك لو كان الشك في الأثناء، أو مع العلم بالنقصان، سواء حصل العلم في الأثناء أو بعد العمل، وعدم لزوم التدارك لو كان الشك بعد الفراغ من العمل، كما بحثناه في الملحق الأُصولي في عنوان «تجاوز / قاعدة التجاوز».

ثالثاً ـ التدارك في غسل الميت:

لو دفن الميت من دون تغسيل، ففي وجوب تداركه مطلقاً ـ بأن يخرج ويغسّل ثم يدفن ـ أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا كان الإخلال لعذر شرعي كعدم الماء المباح، وما إذا لم يكن كذلك، فلا يتدارك في الأول، ويتدارك في الثاني، وجوهٌ بل أقوال.

ممّن ذهب إلى الأول: العلّامة في المنتهى[1]، وجماعة[2].

وممّن ذهب إلى الثاني: الشيخ الطوسي[3]، وجماعة[1].

وممن ذهب إلى الثالث: صاحب الجواهر[2].

والخلاف المتقدم ـ تقريباً ـ جارٍ في فرض دفن الميّت مع عدم تكفينه، أو عدم الصلاة عليه، أو عدم استقباله نحو القبلة، ونحو ذلك.

التدارك في الصلاة:

أوّلاً ـ التدارك في الأذان والإقامة:

إذا ترك الأذان والإقامة ودخل في الصلاة، فإنّ لذلك صوراً وحالات:

١ ـ أن يتركهما عمداً.

٢ ـ أن يتركهما سهواً.

وهنا:

أ ـ إما أن يتذكّر بعد الركوع.

ب ـ أو يتذكّر قبل الركوع.

فإذا تركهما عمداً، فالمعروف بين أكثر الفقهاء ـ كما قيل ـ[3] أنّه لا يُتداركان، بل يستمّر المصلّي في صلاته.

لكن عكّس الشيخ الطوسي في النهاية[4]

---

(١) انظر المنتهى ٧: ٤١٠.

(٢) انظر: الذكرى ٢: ٨٢، والمدارك ٢: ١٥٤ مع الشرط المتقدم.

(٣) انظر الخلاف ١: ٧٣٠، المسألة ٥٦٠.

(١) انظر: المعتبر: ٨٣، والتذكرة ٢: ١٠٣، وجامع المقاصد ١: ٤٥٤، وروض الجنان ٢: ٨٥٣.

(٢) انظر الجواهر ٤: ٣٥٧.

(٣) انظر: المدارك ٣: ٢٧٣، والرياض ٣: ٣٠٤، ومستند الشيعة ٤: ٥٣٤.

(٤) انظر النهاية: ٦٥.

فقال بتداركهما، بأن يقطع صلاته فيؤذن ويقيم ويستأنف صلاته، وتابعه ابن ادريس[١].

وإن تركهما سهواً: فإن تذكر بعد الركوع، فالظاهر عدم الخلاف في عدم جواز قطع الصلاة إلّا ما يظهر من الشيخ في كتابي الأخبار من جواز القطع مطلقاً، قبل الركوع وبعده، كما قال صاحب الجواهر[٢].

وأمّا إذا تذكّر قبل الركوع، فالمعروف بين الفقهاء جواز قطع الصلاة والإتيان بالأذان والإقامة ثم استئناف الصلاة.

نعم، ذهب الشيخ الطوسي، في النهاية وابن إدريس ـ كما تقدم[٣] ـ إلى عكس المشهور، والقول بعدم جواز القطع في هذه الصورة، بل بمضي في صلاته.

ويدل على المشهور صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا افتتحت الصلاة، فنسيت أن تؤذّن وتقيم ثم ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأذّن وأقم واستفتح الصلاة، وإن كنت قد ركعت، فأتم[١] على صلاتك»[٢].

ويدل على كون الأمر للاستحباب لا الوجوب، ما رواه عبيد بن زرارة في الصحيح عن أبيه، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتى دخل في الصلاة؟ قال: فليمضِ في صلاته، فإنّما الأذان سنة»[٣].

تنبيـه :

إنّ استحباب التدارك المذكور إنّما هو بالنسبة إلى نسيان الأذان والإقامة، أو الأقامة وحدها، لا نسيان الأذان وحده، وبذلك صرّح الفقهاء[٤]، ولعلّه لكفاية الإقامة.

التدارك بين أجزاء الأذان والإقامة:

يشترط الترتيب بين أجزاء الأذان نفسه وأجزاء الإقامة نفسها، فلو خالف الترتيب بأن قدّم

---

(١) انظر السرائر ١: ٢٠٩.

(٢) انظر الجواهر ٩: ٦٥، والاستبصار ١: ٣٠٣، الباب ١٦٦، باب من نسي الأذان، الحديث ٥، تسلسل ١١٢٥، والتهذيب ٢: ٢٧٩، الباب ١٤، من أبواب الزيادات، الحديث ١٢، تسلسل ١١١٠ حيث قال ـ أي الشيخ الطوسي – بعد نقل رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام: «... إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمت صلاته، وإن لم يكن فرغ من صلاته فليعد»:

«هذا الخبر أيضاً محمول على الاستحباب، بدلالة ما قدمناه من الأخبار»، فقوله عليه السلام: «إن لم يكن فرغ» مطلق يشمل التذكر بعد الركوع أيضاً.

(٣) انظر الهامش ٤ من الصفحة المتقدمة، والأوّل هنا.

(١) يحتمل أن تكون العبارة هكذا: «فأقم على صلاتك» أي استمر فيها ولا تقطعها.

(٢) الوسائل ٥: ٤٣٤، الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث الاوّل.

(٤) انظر: المدارك ٣: ٢٧٥، والجواهر ٩: ٦٩، وغيرهما.

الشهادة بالرسالة على الشهادة بالتوحيد عاد وأتى بما يحصل معه الترتيب.

قال صاحب الجواهر: «يشترط الترتيب بين الأذان والإقامة نفسهما، فمع نسيان حرف من الأذان يعيد من ذلك الحرف إلى الآخر؛ للإجماع بقسميه أيضاً، والأصل والتأسّي؛ إذ هو الثابت من الأدلّة، بل يمكن القطع باستفادته من تصفّح النصوص»[١].

ثمّ ذكر: أنّه لا يجب التدارك لو خالف الترتيب بين الأذان والإقامة، بأن قدّم الأخير على الأوّل، لأنّه يجوز الاكتفاء على كلٍّ منهما إلّا إذا أراد إتيانهما معاً، فعليه أن يتدارك ما فاته من الترتيب.

ثانياً ـ التدارك في واجبات الصلاة:

١ ـ التدارك في الإخلال بالركن:

إذا أخلّ المصلّي بركن من أركان الصلاة:

فإن علم بذلك قبل الدخول في الركن التالي رجع وتدارك ما فاته، ثم أتى بما يترتّب عليه.

وإن لم يعلم بذلك حتى دخل في الركن الذي يليه، تدارك الصلاة باستئنافها.

٢ ـ التدارك في الإخلال بغير الركن:

وإذا أخلّ بغير الركن، فإذا لم يدخل في الركن الذي يليه يرجع ويتداركه، كمن نسي الحمد حتى قرأ السورة، استأنف الحمد والسورة وكذا لو نسي الركوع. وذكر قبل أن يسجد، قام فركع ثمّ سجد، وكذا من ترك السجدتين أو إحداهما أو التشهد، وذكر قبل أن يركع رجع فتداركه، ثمّ قام فأتى بما يلزم من قراءة أو تسبيح ثمّ ركع.

وإذا ترك سجدة أو التشهد ولم يذكر حتى ركع، قضاهما بعد الصلاة أو أحدهما، وسجد سجدتي السهو.

وتفصيل الكلام حول هذه الأُمور وبيان محلّ الخلاف فيها موكول إلى محالّها، وإن كان غالبها متّفق عليه أو مشهور بين الفقهاء[١].

ثالثاً ـ تدارك الصلاة الفائتة:

إذا فاتت الصلاة ولم تؤدَّ في وقتها المحدّد لها، وجب تداركها بقضائها خارج وقتها إن كانت واجبة، واستحب إن كانت مستحبة.

ويستثنىٰ من وجوب التدارك بالقضاء، ما إذا كان سبب الفوت:

الصغر، والجنون، والحيض، والنفاس، والكفر الأصلي.

وأمّا الإغماء، فالمشهور عدم وجوب تدارك ما فات بسببه وتدلّ عليه روايات كثيرة، وهناك روايات تدلّ على التدارك بالقضاء عمل بها

---

(١) الجواهر ٩: ٩١، وانظر الوسائل ٥: ٤٤١، الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة.

(١) انظر ذلك كلّه في المدارك ٤: ٢١٤ و٢٣٤ ـ ٢٤٣، والجواهر ١٢: ٢٣٨ ـ ٢٤٣ و٢٧٨ ـ ٢٩٣.

الصدوق في المقنع، وحملها المشهور على الاستحباب[1].

وأما الارتداد، فالمعروف بين الفقهاء وجوب تدارك ما فاته من العبادات بقضائها بعد توبته، وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «ارتداد»[2].

وأما النوم، فقال صاحب المدارك: «أجمع العلماء كافّة على أنّ من ترك الصلاة الواجبة مع استكمال الشرائط، أو أخلّ بها نوم أو نسيان يلزمه القضاء...»[3].

تنبيـه :

إنّما لا يجب القضاء مع الجنون والإغماء والحيض والنفاس، إذا دخل عليه وقت الفريضة وهو في هذه الحالة، أما إذا دخل عليه الوقت وهو صحيح بمقدار أداء الفريضة ثم حصل العذر، فعليه القضاء بعد ارتفاعه؛ لاستقرار الوجوب في ذمّته.

كما لو ارتفع العذر ـ حتى الصغر ـ وهو في وقت الفريضة، فعليه أداؤها، ولو لم يؤدّها تداركها قضاءً[4].

(١) انظر ذلك كلّه في المدارك ٤: ٢٨٧-٢٨٩. والجواهر ١٣: ٢-٦. وانظر أيضاً المقنع: ٣٧

(٢) وانظر المدارك ٤: ٢٩٢، والجواهر ١٣: ٦.

(٣) المدارك ٤: ٢٩٠، وانظر الجواهر ١٣: ١٢.

(٤) انظر المصدرين المتقدمين.

تدارك صوم شهر رمضان:

من فاته صوم شهر رمضان كلاًّ أو بعضاً مع توفّر شروط الوجوب، فعليه تداركه بقضائه بعد شهر رمضان، إلّا إذا قام مقام القضاء أمرٌ آخر كالكفّارة، كما في الشيخ والشيخة.

وعليه، فلا يجب القضاء على المجنون، وإن لم يستغرق جنونه الوقت كلّه، كما إذا بدأ جنونه أو ارتفع في النهار.

ولا على غير البالغ وإن بلغ بين النهار.

ولا على غير المسلم وإن أسلم أثناء النهار.

نعم، لو أفاق المجنون قبل الفجر، أو بلغ الصبي، أو أسلم الكافر كذلك وجب عليه الصوم، فإن لم يصم قضاه[1].

وهناك قول بأنّ الكافر إذا أسلم قبل الزوال ولم يتناول شيئاً، كفاه ذلك ولا يجب عليه تداركه بالقضاء، وكذا الصبي إذا بلغ[2].

ويجب التدارك بالقضاء على المرتد بعد توبته، وكذا الحائض، والنفساء، والمريض، والمسافر وكلّ من ترك الصوم لعذر شرعي بعد زوال عذره.

ومن تركه لغير عذر عامداً، وجب عليه

(١) انظر المدارك ٦: ١٩٢-٢٠٤، والجواهر ١٧: ٣-١١.

(٢) حكاه السيّد العاملي في المدارك ٦: ١٩٣ عن الشيخ، ثمّ نقل عن المحقّق الحلّي تقويته في المعتبر، ثم قوّاه هو.

تداركه بالقضاء والكفّارة[1].

وسوف يأتي تفصيل هذه الأبحاث في محلّها إن شاء الله تعالى.

التدارك في أفعال الحج:

أولاً ـ التدارك في الإحرام:

١ ـ تدارك الإحرام إذا لم يحرم من الميقات:

إذا ترك الإحرام من الميقات ففيه صور:

أ ـ أن يتركه عمداً، فهذا لا يصحّ إحرامه، إلّا بأن يرجع ويحرم من الميقات الذي تعدّاه، أو يحرم من ميقات آخر إذا كان في طريقه.

ب ـ أن يتركه نسياناً، فهذا يرجع إلى الميقات أيضاً ويحرم منه، إلّا إذا تعذّر ذلك فيحرم من حيث ذكر.

ج ـ أن يتركه لعذر، وهذا كسابقه.

وكذا بالنسبة إلى الإحرام للحج لمن كان بمكة، فلو لم يحرم منها رجع إليها وأحرم منها، ولو ترك ذلك عمداً ولم يرجع ليتدارك بطل حجه[2].

٢ ـ إعادة الإحرام لو أحرم بغير غسل أو صلاة:

لو أحرم بغير غسل ـ أي الغسل المستحب للإحرام ـ أو صلاة، وهي الركعات المستحبّة له، استحبّ له على المشهور أن يتدارك ذلك، فيغتسل ويصلّي ثم يعيد الإحرام[1].

ثانياً ـ تدارك الوقوفين مع تركهما:

الوقوف بعرفات ركن، من تركه عامداً فلا حجّ له، ومن تركه ناسياً تداركه مادام وقته ـ الاختياري أو الاضطراري ـ باقياً، ولو فاته الوقوف بها اجتزأ بالوقوف بالمشعر.

والوقت الاختياري لعرفة من زوال الشمس في يوم عرفة إلى الغروب، فمن تركه عامداً فسد حجه، والوقت الاضطراري إلى طلوع الفجر من يوم النحر.

من نسي الوقوف بعرفه، رجع ووقف بها ولو إلى طلوع الفجر، إذا عرف أنّه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس.

ولو ترك الوقوف بالمشعر مطلقاً الاختياري والاضطراري ـ الأول إلى طلوع الشمس، والثاني إلى الزوال ـ فإن كان وقف بعرفة، تمّ حجّه ولا يحتاج إلى التدارك، وإن لم يقف مطلقاً بطل حجه، وهناك فروض أُخر يطول ذكرها[2].

(١) انظر: المدارك ٦: ٢٠٤-٢٠٦، والجواهر ١٧: ١١-١٥.

(٢) انظر: المدارك ٧: ٢٣١-٢٣٥، والجواهر ١٨: ١٢٥-١٣٢.

(١) انظر: المدارك ٧: ٢٥٣، والجواهر ١٨: ١٨٥.

(٢) انظر: المدارك ٧: ٣٩٩-٤٠٨، والجواهر ١٩: ٣٢-٤٨.

ثالثاً ـ تدارك الطواف:

من نقص في طوافه فعليه تداركه، والتدارك على المشهور يكون بإتمام الطواف لو حصل النقص بعد الإتيان بأربعة أشواط، وأمّا لو حصل قبل ذلك فيكون باستئناف الطواف.

وهناك قول آخر يقول: إن كان النقص شوطاً واحداً، أي أتمّ ستة أشواط، فالتدارك يكون بالإتمام، وأما لو كان أكثر من شوط فيتداركه بالاستئناف[1].

رابعاً ـ تدارك صلاة الطواف:

إذا طاف بالبيت ولم يصلّ ركعتيه عند المقام رجع مع الإمكان وعدم المشقّة وتداركهما، وإلا صلّاهما حيث ذكر، ولو مات تداركهما وليّه فقضاهما عنه.

ولا فرق في ذلك بين طواف الحج أو النساء أو العمرة[2].

خامساً ـ التدارك في السعي:

السعي ركن، من تركه عامداً بطل حجّه، ولو كان ناسياً وجب عليه تداركه بالإتيان به وإن كان

(١) انظر: المدارك ٨: ١٤٨-١٥٠، والجواهر ١٩: ٣٢٦-٣٢٨.

(٢) انظر: المدارك ٨: ١٣٤-١٣٧، والجواهر ١٩: ٣٠٣-٣٠٦.

قد خرج من مكّة، فإن تعذّر عليه الرجوع، استناب فيه[1].

سادساً ـ التدارك في رمي الجمار:

لو نسي رمي الجمار حتى دخل مكّة، رجع وتدارك الرمي، وإن خرج من مكّة لم يكن عليه شيء إذا انقضى زمان الرمي كما هو الغالب.

وفي وجوب الرمي من قابل إذا عاد أو الاستنابة فيه أو استحبابه، وجهان، بل قولان[2].

سابعاً ـ تدارك الحج والعمرة بسبب الإحصار والصد:

تقدم الكلام عن ذلك في العناوين: «إحصار» و«تحلّل»، وسوف يأتي في عنوان «صدّ» أيضاً، إن شاء الله تعالى.

تدارك العبادة التي وقعت فاسدة:

العبادة إن كانت واجبة فأوقعها المكلّف فاسدة، فيجب عليه تداركها باستئنافها إن كان وقتها باقياً، أو بقضائها إن لم يكن باقياً، أو كان وقتها مضيّقاً، كصوم شهر رمضان.

أمّا إذا كانت مندوبة، فالأصل عدم وجوب تداركها بالاستئناف أو القضاء؛ لعدم وجوب إكمال

(١) انظر: المدارك ٨: ٢١٢، والجواهر ١٩: ٤٣٠.

(٢) انظر: المدارك ٨: ٢٣٧-٢٣٨، والجواهر ٢٠: ٢٦.

العبادة المندوبة بالشروع فيها إلّا في بعض الموارد، كالحج المندوب[١] والاعتكاف على قول، كما تقدم في عنوان «اعتكاف».

مظان البحث:

ليس للبحث عن التدارك موطن خاص، وإنما يتعرّض له بالمناسبة في بعض الموارد، كالمتقدمة.

تداوي

لغة:

مصدر تداوى، أي استعمل الدواء، والدواء ما يتداوى ويتعالج به[٢]، وأمّا الداء فهو اسم جامع لكلِّ مرض[٣].

اصطلاحاً:

لا يخرج استعمال الفقهاء عن المعنى المتقدّم.

(١) انظر: المدارك ٧: ١٩ و ٨: ٤٠٨، والتذكرة ٦: ٢٢١-٢٢٢، والمسالك ٢: ٤٩٥ ومجمع الفائدة ٣: ٣٢٩ و٣٣٧، والحدائق ٨: ١٢٣ وغيرها.

(٢) انظر: الصحاح ومجمع البحرين: «دوى».

(٣) انظر كتاب العين: «دوى».

الأحكام:

مشروعيّة التداوي:

لا إشكال في مشروعيّة التداوي وجوازه إجمالاً، ويدلّ عليه: السنّة والإجماع والعقل.

أمّا السنّة، فيدلّ منها على مشروعيّة التداوي ما روي مستفيضاً عن النبي ﷺ والأئمّة من آله ﷺ حول جواز التداوي، قال ابن إدريس: «قد ورد الأمر عن رسول الله ﷺ، ووردت أخبار عن الأئمّة من ذريته ﷺ، بالتداوي، فقالوا: تداووا، فما أنزل الله داءً إلّا أنزل معه دواءً إلّا السام، فانّه لادواء معه، يعني الموت»[١].

فمن هذه الأخبار:

ـ ما رواه يونس بن يعقوب: من أنّه سأل الإمام الصادق ﷺ، فقال: «يا بن رسول الله، الرجل يكتوي بالنار، وربما قُتل وربما تخلّص، قال: اكتوى رجل من أصحاب رسول الله على عهد رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ قائم على رأسه»[٢].

ـ وما رواه إسماعيل بن الحسن المتطبّب، قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ: إنّي رجل من العرب، ولي بالطب بصر، وطبّي طبّ عربي، ولست آخذ

(١) السرائر ٣: ١٣٨، كتاب الطب.

(٢) البحار ٥٩: ٦٤، كتاب السماء والعالم، الباب ٥٠، الحديث ٦. والوسائل ٢٥: ٢٢٣، الباب ١٣٤ من أبواب الأطعمه المباحة، الحديث ٧.

عليه صفداً[1]، فقال: لا بأس، قلت: إنّا نبطُّ الجرح ونكوي بالنار، قال: لابأس، قلت: ونسقي هذه السموم: الاسمحيقون[2]، والغاريقون[3]، قال: لا بأس، قلت: إنّه ربما مات، قال: وإن مات...»[4].

ـ وعن يونس بن يعقوب أيضاً، قال: «قلت لأبي عبد اللّه‌ؑ: الرجل يشرب الدواء ويقطع العرِق، وربما انتفع به، وربما قتله، قال: يقطع ويشرب»[5].

وروي عن أبي الدرداء، قال: «قال رسول اللّه‌ﷺ: إنّ اللّه أنزل الداء والدواء، وجعل لكلّ داءٍ دواءً، فتداووا، ولا تداووا بحرام»[6].

(١) الصفد هو الأجر.

(٢) تقدم أن ذكرنا الرواية في مواضع متعدده، وذكرنا هناك أنّا لم نعثر على معنى لهذه الكلمة، وكذا قال المجلسي أيضاً وأضاف: «والذي وجدته في كتب الطب هو "اصطمخيقون"، وذكروا أنّه حبّ مسهّل للسوداء والبلغم» البحار ٥٩: ٦٧.

(٣) الغاريقون: «أصل نبات، أو شيءٌ يتكوّن في الأشجار المسوّسة، وهو ترياق للسموم» محيط المحيط: «غرق».

(٤) الكافي (الروضة) ٨: ١٩٣، الحديث ٢٢٩، والبحار ٥٩: ٦٦، الحديث ١٦، والوسائل ٢٥: ٢٢١، الباب ١٣٤ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٥) الكافي (الروضة) ٨: ١٩٨، الحديث ٢٣٠، والوسائل ٢٥: ٢٢٢، الباب ١٣٤ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث ٣.

(٦) سنن أبي داود ٣: ٣٨٨، كتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة، الحديث ٣٨٧٤.

وغير ذلك ممّا روي في هذا المجال.

وأمّا الإجماع، فلم ينقل عن أحد القول بعدم جواز التداوي، بل عليه ـ أي الجواز ـ عقلاء العالم.

وأما العقل، فهو يستقلّ بحسن التداوي، وقبح تركه إذا أدّى إلى الإضرار بالنفس، أو تلفها؛ لاستقلال العقل بوجوب حفظ النفس.

ولعلّه إلى ذلك أشار المقداد في التنقيح بقوله:

«يجوزالعلاج للأمراض:

أمّا أوّلاً ـ فلوجوب دفع الضرر عقلاً وشرعاً.

وأمّا ثانياً ـ فلقولهﷺ: "تداووا، فإنّ الذي أنزل الداء أنزل الدواء[1]، وقولهﷺ: "شفاء أُمّتي في ثلاث: آية من كتاب الله، ولعقة من عسل، ومشراط حجّام"[2].

وأمّا ثالثاً ـ فللإجماع على ذلك»[3].

الحكم التكليفي للتداوي:

لمّا ثبتت مشروعيّة التداوي إجمالاً، فيكون الأصل الأوّلي فيه هو الإباحة، لكن قد يتغيّر الحكم لعوامل مؤثرة فيه، وفيما يلي نشير إلى

(١) الوسائل ٢٥: ٢٢٣، الباب ١٣٤ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١٠، مع اختلاف يسير.

(٢) عوالي اللآلي ٢: ١٤٨، الحديث ٤١٥.

(٣) التنقيح الرائع ٤: ٤٦٩، وانظر الجواهر ٤٣: ٥٠.

أنواع حكم التداوي.

أوّلاً ـ التداوي الواجب:

لمّا كان حفظ النفس واجباً ـ وجوباً شرعيّاً أو عقلياً ـ بل كان إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك واجباً كذلك، فإذا توقّف حفظ النفس وإنقاذها من الهلاك على التداوي صار واجباً، بل يجب على الطبيب علاج المريض إذا توقّف حفظ نفسه من الهلاك عليه[1]، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في العنوانين «اضطرار» و«إنقاذ».

ثانياً ـ التداوي المحرّم:

إنّ حرمة التداوي إمّا لأجل أنّ ما يتداوى به يحرم استعماله، وإما لأجل ما يستلزم التداوي من الفعل الحرام، وفيما يلي نتكلّم عن القسمين:

١ ـ التداوي بالمحرّم:

وهو على نحوين أيضاً، لأنّ المحرّم:

ـ إما هو الخمر وغيره من الأنبذة المحرّمة.

ـ أو غيره من المحرّمات، كالأعيان النجسة والخبائث، ولحوم الحيوانات المحرّمة الأكل، والسموم، ونحوها.

أـ التداوي بالخمر ونحوه:

تقدّم الكلام عن التداوي بالمسكر في عنوان «اضطرار»، وذكرنا فيه أقوالاً ثلاثة:

الأول ـ عدم الجواز مطلقاً، ذهب إليه الشيخ الطوسي[1]، بل نُسب إلى المشهور[2]، والأكثر[3].

واستدلوا عليه بما رواه الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواءٍ عُجن بالخمر، فقال: لا والله، ما أُحبُّ أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به، إنّه بمنزلة شحم الخنزير، أو لحم الخنزير»[4].

وما رواه عمر بن أُذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل ينعت له الدواء من ريح البواسير، فيشربه بقدر أسكرّجه[5] من نبيذ [صلب]، ليس يريد به اللذة، إنما يريد به الدواء؟ فقال: لا، ولا جرعة...»[6].

وغيرها من الروايات الشديدة.

الثاني ـ الجواز في صورة الاضطرار إليه، كما إذا لم يمكن علاجه بغيره من الأدوية.

ذهب إلى ذلك جملة من الفقهاء[7].

---

(١) انظر الجواهر ٤٣: ٥٠.

---

(١) انظر المبسوط ٦: ٢٨٨، والخلاف ٦: ٩٧.

(٢) نسبه الشهيد الثاني في المسالك ١٢: ١٢٨.

(٣) نسبه الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ٩: ٣٢١.

(٤) الوسائل ٢٥: ٣٤٥، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

(٥) تقدم تفسيرها مراراً، وهي: إناء صغير.

(٦) الوسائل ٢٥: ٣٤٣، الباب ٢٠ من أبواب الأشربه المحرمة، الحديث الأول.

(٧) كالقاضي ابن البراج في المهذب ٢: ٤٣٣، والشهيد الأول في الدروس ٣: ٢٥، والسبزواري في كفاية الأحكام ٢: ٦٢٨، والنراقي في مستند الشيعة ١٥: ٣٩، وصاحب الجواهر في الجواهر ٣٦: ٤٤٦، ونسبه إلى جماعة.

ومستندهم: صدق عنوان الاضطرار، وهو يبيح كلّ محرّم، مضافاً، إلى أدلّة نفي العسر والحرج، وأدلّة نفي الضرر ونحوها من العمومات والقواعد.

وهؤلاء حملوا الروايات الناهية على غير صورة الاضطرار.

الثالث – الجواز في صورة خوف تلف النفس، فإذا لم يصل إلى هذا الحد لم يجز.

ذهب إليه جماعة من الفقهاء أيضاً[١].

ومستند هذا القول هو أدلّة القول بالجواز، مضافاً إلى وجوب حفظ النفس عقلاً وشرعاً، وحمل النصوص الناهية عن التداوي به على ما لم ينحصر الدواء به.

وقد تقدم الكلام عن ذلك في عنوان «اضطرار / التداوي بالخمر».

الاكتحال بالخمر للتداوي:

يبدو أنه لا خلاف في حرمة الاكتحال بالخمر حال الاختيار، فقد ورد: «من اكتحل بميل من مسكر كحّله الله بميل من نار»[٢].

وأما الاكتحال به للتداوي، ففيه قولان:

(١) كالعلامة في المختلف ٨: ٣٤١، والقواعد ٣: ٣٣٤، والشهيد الثاني في المسالك ١٢: ١٢٩، والأردبيلي في مجمع الفائدة ١١: ٣٢٢، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ١٥١، كتاب الأطعمة، القول في غير الحيوان، المسألة ٣٥.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٤٩، الباب ٢١، من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

الأوّل ـ عدم الجواز مطلقاً، وهو الظاهر من الشيخ الطوسي[١]، وابن ادريس[٢]؛ وذلك لإطلاق الأدلّة المانعة من استعمال الخمر والمسكر بشتى أنواع الاستعمال.

الثاني ـ الجواز حال الاضطرار، ذهب إليه الشيخ الطوسي في النهايه[٣]، وتابعه جماعة[٤]، بل نسب إلى المشهور[٥].

واستدلوا عليه برواية الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل اشتكى عينيه، فنعت له بكحول يعجن بالخمر، فقال: هو خبيث بمنزلة الميتة، فان كان مضطرّاً فليكتحل به»[٦].

وتقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «اكتحال / الاكتحال بما فيه خمر».

أما استعمال الخمر بغير الشرب والمزج مع المأكول، كالتدهين، فإن قلنا بحرمة استعمال الخمر مطلقاً، كما عليه الشيخ وابن إدريس[٧]، فيحرم

(١) انظر المبسوط ٦: ٢٨٨، والخلاف ٦: ٩٧.

(٢) انظر السرائر ٣: ١٢٦.

(٣) انظر النهاية: ٥٩٢.

(٤) انظر: الشرائع ٣: ٢٣١، والمختلف ٨: ٣٤٢، والدروس ٣: ٢٥، و المسالك ١٢: ١٣٠، ومجمع الفائدة ١١: ٣٢٢، والكفاية ٢: ٦٢٨، والجواهر ٣٦: ٤٤٧.

(٥) انظر: المسالك ١٢: ١٣٠، والكفاية ٢: ٦٢٨.

(٦) الوسائل ٢٥: ٣٥٠، الباب ٢١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٧) تقدم قبل أسطر.

استعماله كذلك أيضاً، وإلّا فلا وجه للتحريم، نعم بناءً على نجاسته، كما هو المشهور ينبغي ترتيب آثار النجس عليه، كغسل ما أصابه وتطهيره، وعدم الصلاة معه، ونحو ذلك.

تنبيـــه :

صرّح كثير من الفقهاء المعاصرين[1] بأنّ الكحول (الاسبرتو) المستعمل في الأغراض الطبية، والمستخرج من غير الخمر طاهر، ولم يحكموا بنجاسته، نعم، لو كان مستخرجاً منها كان نجساً ويحرم تناوله.

لكنّ السيّد الحكيم[2] أدرجه في المسكر المائع من دون تفصيل، ولذلك علّق عليه السيّد الصدر بقوله: «لا يحكم بنجاسته إلّا إذا علم بأنّ ما فيه من كحول متخذ من عصير عنبي»[3].

ب ـ التداوي بغير الخمر من المحرّمات:

يدخل تحت هذا العنوان: الأعيان النجسة، والخبائث، ولحوم الحيوانات المحرّمة الأكل وإن لم تكن نجسة العين، والسموم ونحو ذلك.

واستعمال هذه إمّا أن يكون على نحو الأكل والشرب، أو بنحو الاستعمال الخارجي كالطلي والتدهين.

أمّا الاستعمال بنحو الأكل والشرب وما هو بمنزلتهما، فإن لم يصل إلى حدّ الاضطرار، فلا يجوز ولو بعنوان التداوي؛ للعمومات الدالة على حرمة أكل وشرب المحرّمات، وعنوان التداوي في حدّ ذاته لم يكن مسوّغاً لرفع اليد عنها ما لم يصل إلى حدّ الاضطرار، وأمّا لو وصل إلى حدّ الاضطرار بأن اضطرّ إلى استعمال المحرّم أكلاً أو شرباً، فلا إشكال فيه؛ لصريح الكتاب والسنّة كما تقدم في عنوان «اضطرار».

وأما الاستعمال بغير الأكل والشرب، كالطلي والتدهين والوضع على الجرح ونحو ذلك، فإن وصل إلى حدّ الاضطرار فلا إشكال في جوازه أيضاً.

وإن لم يصل، ففيه تفصيل بين الأعيان النجسة وغيرها:

أمّا الأعيان النجسة فللفقهاء في استعمالها ـ في غير مجال الاضطرار وغير الوجه الذي حرّم لأجله كالأكل والشرب، ونحوهما ـ قولان:

ـ عدم الجواز مطلقاً، كما عليه الأكثر،

---

(١) انظر: صراط النجاة (أجوبة استفتاءات من السيّد الخوئي مع تعليق الشيخ التبريزي) ٢: ٣٤٩، السؤال ١١١٦، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ١: ١٠٩، فصل في الأعيان النجسة/الثامن: المسكر، ولم يعلّق عليه شيخنا الوحيد في منهاجه، ولم يغيّره السيّد السيستاني في منهاجه أيضاً.

(٢) انظر منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ١: ١٤٩، فصل في الأعيان النجسة/الثامن: المسكر.

(٣) المصدر المتقدم، الهامش رقم ٣١٧.

على ما قيل[1].

- الجواز، كما عليه جماعة من الفقهاء[2].

وعلى جميع التقادير إذا جعل النجس على الجرح أو الكسر، أو دهّن وطلي، فعليه إزالته للصلاة؛ لوجوب تطهير البدن والثياب عن النجاسات للصلاة، إلا إذا استلزم الضرر والمشقّة، فيصلّي كما هو عليه.

(١) قال الشيخ الأنصاري في المكاسب ١: ٩٧: «اعلم أنّ ظاهر الأكثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العين، بل ظاهر فخر الدين في شرح الإرشاد، والفاضل المقداد، الإجماع على ذلك».

ثم استدل على ذلك بظواهر الكتاب والسنة، لكنّه قام بمناقشة الأدلّة، واستشهد بكلمات الشيخ الطوسي، والعلامة والشهيدين، والمحقق الثاني، وكاشف الغطاء على إباحة الانتفاع في غير الوجه الذي صُرّح بتحريمه.

(٢) انظر إضافة إلى ما تقدم: مجمع الفائدة ٨: ٢٨-٣٦ والكفاية ١: ٤٢٤، ومستند الشيعة ١٤: ٨٣، والمستمسك ١: ٣٣٨-٣٤٣، والتنقيح (الطهارة) ١: ٥٦٠-٥٦١، ومستنها العروة الوثقى، ومصباح الفقاهة ١: ١٣٨-١٤٠، لكن قال الإمام الخميني معلّقاً على قول السيّد اليزدي حول الميتة: «يحرم بيع الميتة، لكنّ الأقوى جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة»: «في مثل تسميد الزرع وإطعام كلب الماشية وجوارح الطير، وأما الانتفاعات الشخصيّة، كعلاج الجراحات والتدهين بها فمحلّ إشكال، لا يترك الاحتياط فيها». والعروة الوثقى ١: ١٣١، فصل في النجاسات، الرابع الميتة، المسألة ١٩.

وإذا صلّى من دون إزالة النجاسة مع إمكانها لم تصحّ صلاته، كما صرّح به الشيخ الطوسي[1] وغيره[2] في مسألة ما لو جبر عظمه بعظم نجس العين، كالكلب والخنزير.

هذا كلّه بالنسبة إلى التداوي بالأعيان النجسة.

أما غيرها من المحرّمات، فلا وجه لتحريم استعمالها في غير الأكل والشرب؛ لأنّ أدلة التحريم ناظرة إليهما.

نعم، لو كان الدواء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فلا تجوز الصلاة فيه، ويجب رفعه عند الصلاة إلا مع عدم إمكانه، كما تقدم في الأعيان النجسة.

التداوي بالطين:

لمّا كان الطين من الخبائث فأكله حرام كسائر الخبائث، وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «من أكل الطين فقد أعان على نفسه»[3]، وعن علي عليه السلام، قال: «من انهمك في أكل الطين فقد شرك

(١) انظر: المبسوط ١: ٩٢، والخلاف ١: ٤٩٢، المسألة ٢٣٣.

(٢) انظر: نهاية الإحكام ١: ٣٨١، والقواعد ١: ١٩٥، والمنتهى ٣: ٣١٥، والذكرى ١: ١٤٣، وجامع المقاصد ١: ١٨٤، وكشف اللثام ١: ٤٧٥.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٢٢، الباب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٧.

في دم نفسه»[١]، وغير ذلك.

وقد استثنى الفقهاء من ذلك موردين:

الأول ـ تربة الإمام الحسين عليه السلام للاستشفاء، وقد تقدم الكلام عن ذلك وعن شروط الاستشفاء بها وكيفيته في عنوان «استشفاء» فلا نعيد.

الثاني ـ سائر أنواع الطين أو التراب إذا دعت الحاجة إلى أكله، قال الشهيد الثاني: «إنّ في بعض الطين خواصّ ومنافع لا تحصل في غيره، فاذا اضطرّ إليه لتلك المنفعة بإخبار طبيب عارف يحصل الظن بصدقه، جاز تناول ما تدعو إليه الحاجة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[٢]، وقد وردت الرواية[٣] بجواز تناول الأرمني، وهو طين مخصوص يجلب من أرمينية يترتب عليه منافع، خصوصاً في زمن الوباء والإسهال وغيره مما هو مذكور في كتب الطب، ومثله الطين المختوم»[٤].

ثم قال في آخر كلامه: «وموضع الخلاف ما إذا لم يخف الهلاك، وإلّا جاز بلا إشكال»[٥].

التداوي بالأبوال:

أمّا أبوال ما لا يؤكل لحمه، فهي نجسة وحكمها حكم سائر الأعيان النجسة، لا يجوز شربها حتى للتداوي إلّا مع الضرورة.

وأما أبوال ما يؤكل لحمه فهي طاهرة على المشهور، وفيها قول بالنجاسة، وعلى كلّ تقدير اختلفوا في حلّية شربها وعدمه حتى في غير التداوي، على قولين:

ـ القول بالحلّية تبعاً لطهارة لحمها وجواز أكله.

ـ القول بالحرمة، إمّا لنجاستها على القول بالنجاسة فيها، وإمّا لاستخباثها، حتى على القول بطهارتها.

وعلى القول بالحرمة فيها يزول التحريم عند الضرورة، كما في غيرها.

هذا كلّه في غير أبوال الإبل، أمّا فيها فالمعروف جواز شربها للتداوي وغيره.

وقد تقدم تفصيل ذلك في العناوين: «إبل» و«أبوال» و«استشفاء».

٢ ـ التداوي المستلزم للحرام:

ونقصد بذلك مثل تداوي المرأة عند الرجل أو بالعكس إذا استلزم النظر أو اللمس المحرّمين، أو النظر إلى العورة حتى في المماثل ونحو ذلك.

وظاهر الفقهاء أنّه لا يجوز ذلك إلّا مع

---

(١) الوسائل ٢٤: ٢٢١، الباب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

(٢) البقرة: ١٧٣.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٣٠، الباب ٦٠ من أبواب الأطعمة المحرمة.

(٤) قال المجلسي في البحار: «لم يرد فيه خبر». البحار ٥٧: ١٦٢، كتاب السماء والعالم، باب تحريم أكل الطين، ذيل الحديث ٢٨.

(٥) المسالك ١٢: ٦٩.

الحاجة أو الضرورة العرفيّة[١].

قال الشيخ الأنصاري في مقام بيان ما يستثنى من حرمة النظر إلى الأجنبيّة: «منها: المرض، فيجوز للطبيب أن ينظر إلى عورة الأجنبية، فضلاً عن سائر مواضع جسدها؛ للعمومات الدالة على إباحة الضرورات للمحظورات، وخصوص صحيحة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: "سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها ـ إمّا كسر وإمّا جراح ـ في مكان لا يصلح النظر إليه، ويكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أيصلح له أن ينظرها[٢]؟ قال: إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت"[٣]»[٤].

وهل المعيار مطلق الحاجة وإن لم تصل إلى حال الضرورة، أو هو الضرورة العرفيّة التي هي أوسع من الضرورة المذكورة في الاضطرار إلى أكل الميتة، أو هو الأخير؟ فيه خلاف.

(١) كأنّه لا إشكال ولا خلاف في أصل الاستثناء، كما صرّح به في المستمسك ١٤: ٣٤. بل ادعي عليه الإجماع في المسالك ٧: ٤٩، وانظر: المبسوط ٤: ١٦٠، والسرائر ٢: ٦٠٨ و٣: ١٣٨، والتذكرة (الحجرية) ٢: ٥٧٣، وجامع المقاصد ١٢: ٣٤، وغيرها.

(٢) في المصدر: ينظر إليها.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٣٣، الباب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث الأول.

(٤) كتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٥٦.

ظاهر كلام الشهيد في المسالك هو الأوّل، حيث قال: «قد عرفت أنّ موضع المنع من نظر كلٍّ من الرجل والمرأة إلى الآخر مشروط بعدم الحاجة إليه، أما معه فيجوز إجماعاً».

ثمّ قام بشرح موضع الحاجة في الموارد المختلفة، ثم قال بالنسبة إلى الطبيب: «وفي مثل الطبيب لا يختص بعضوٍ معيّن، بل بمحلّ الحاجة ولو إلى العورة...»[١].

ولكن قال صاحب الجواهر بعد نقاش ذلك: «فالأولى الاقتصار في الجواز على خصوص ما في النصوص، وعلى ما قضت به السيرة المعتد بها، وعلى ما يتحقق معه اسم الاضطرار عرفاً...»[٢].

وقال النراقي: «وأما بدون الاضطرار أو العسر، فلا يجوز وإن كان يدعو إليه نوع حاجة...»[٣].

وقال السيّد الحكيم ـ بعد الإشارة إلى كلام الشهيد ـ: «ومقتضى عبارات الأكثر جواز النظر لمطلق الحاجة، ولكنّه غير ظاهر، إذ صحيح الثمالي مختصّ بالضرورة، والعمومات لا تقتضي الجواز إلّا معها، فالبناء على تسويغ النظر بمجرّد الحاجة ضعيف»[٤].

(١) المسالك ٧: ٤٩-٥٠.

(٢) الجواهر ٢٩: ٨٨.

(٣) مستند الشيعة ١٦: ٦٥.

(٤) المستمسك ١٤: ٣٤.

وهل يشترط في جواز التداوي عند غير المماثل، عدم وجود المماثل أم لا؟

قال العلامة: «وهل يشترط عدم امرأةٍ تعالج، وفي جواز نظر المرأة إلى الرجل أن لا يكون هناك رجل يعالج؟ نظر»[١].

وقال المحقق الثاني: «وهل يشترط لجواز النظر واللمس هنا فقد الطبيب المماثل؟ فيه نظر، ولا ريب في الجواز إذا اختصّ غير المماثل بمزيّة»[٢].

وقال الشهيد الثاني: «والأقوى اشتراط عدم إمكان المماثل المساوي له في المعرفة، أو فيما تندفع به الحاجة»[٣].

وقال الفاضل الاصفهاني: «والأقرب إن وجد المماثل الاقتصار عليه»[٤].

وقال صاحب الجواهر: «قد يتوقّف في صدقه [أي الاضطرار] مع التمكّن من الإمرأة أو المحرم...»[٥].

وقال السيّد اليزدي في مقام ذكر مستثنيات عدم جواز النظر: «منها: مقام المعالجة... إذا لم يمكن بالمماثل»[١].

ولم يخالفه أحدٌ من المعلّقين بما فيهم السادة: الحكيم، والخوئي، والخميني[٢]. بل علّله السيّدان الحكيم[٣] والخوئي[٤] بما علّله صاحب الجواهر، وهو عدم صدق الاضطرار مع وجود المماثل.

تنبيـــه (١):

قال السيّدان الحكيم[٥] والخوئي[٦] ما حاصله: أنّ دليل جواز نظر الطبيب للمعالجة ليس هو: قاعدة نفي الضرر أو قاعدة الاضطرار؛ لأنّ هذين وأمثالهما إنّما يفيدان لجواز تكشّف المرأة أمام الطبيب، لأنها المضطرّة، ولا يدلّان على جواز نظر الطبيب إليها؛ لعدم اضطراره إلى ذلك، نعم تدلّ على ذلك صحيحة أبي حمزة الثمالي المتقدمة، التي جاء فيها: «إذا اضطرّت إليه فليعالجها»، فقوله عليه السلام: «فليعالجها» هو الدال على جواز معالجة الطبيب للأجنبيّة.

---

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ٥٧٣.
(٢) جامع المقاصد ١٢: ٣٤، كما تدل عليه صحيحة الثمالي المتقدمة.
(٣) المسالك ٧: ٥٠.
(٤) كشف اللثام ٧: ٢٧.
(٥) الجواهر ٢٩: ٨٩.

(١) العروة الوثقى ٥: ٤٩٦، كتاب النكاح، المسألة ٣٥.
(٢) انظر إضافة إلى العروة، تحرير الوسيلة ٢: ٢١٦، كتاب النكاح، المسألة ٢٢.
(٣) انظر المستمسك ١٤: ٣٥.
(٤) انظر مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٨٠.
(٥) انظر المستمسك ١٤: ٣٥.
(٦) انظر مباني العروة الوثقى (النكاح) ١: ٧٩.

تنبيـــه (٢) :

إنّ جواز النظر وحدوده يدور مدار مقدار الحاجة أو الضرورة، فإن كانت ترتفع بمجرّد النظر، فيجب الاكتفاء به، وإن كانت لا ترتفع إلّا به وباللمس، جاز له ذلك، وهكذا، بل صرّح بعض الفقهاء بأنّه لو أمكن الطبيب استنابة من لا يحرم نظره ومسّه، وجب مقدّماً على نظره ومسّه[١].

بل قيّد بعضهم الجواز بما إذا لم يمكن التداوي بواسطة آلة لا يحتاج معها إلى المسّ، وإلّا قُدِّم[٢].

والظاهر أنّ هذه القيود ممّا يتحقق بها الاضطرار، ولابدّ من تقييدها بما إذا لم يؤثّر العلاج غير المباشر على تشخيص المرض وعلاجه، بحيث تكون المباشرة أدقّ، وإلّا قدّمت حتى مع إمكان غيرها.

تنبيـــه (٣) :

هناك جملة من الاستفتاءات من الفقهاء المعاصرين حول تداوي كلٍّ من الرجل والمرأة عند الآخر لابأس بنقل بعضها توضيحاً للمسألة:

«سؤال (٩٦٨): يتعرّض المؤمنون أثناء العلاج في المستشفى إلى معاملة الممرّضات النساء، فالممرّضة تعدّ النبض وتقيس ضغط الدم، فلابد من ملامستها للمرضى الرجال:

أ ـ فهل يجب على الرجل المريض رفض لمس الممرّضة لجسده؟

ب ـ إذا تعسّر وجود الممرّض الذكر، فما هو واجب المريض شرعاً؟

ج ـ وإذا كان التمريض يشمل عورة الرجل كتضميد جرح فيها مثلاً مع عدم وجود الممرّض الذكر، فهل تجوز حينئذٍ المباشرة؟

د ـ وما هو حكم المريضة في الصور السابقة إذا لم تتيسّر الممرّضة الأُنثى لها؟

الخوئي: إذا أمكن المريض أن يكلّف غير الجنس عند لزوم المسّ، كأن يستعين للّمس بحائل يلبسه فذاك، وإلّا فإن كانت هناك ضرورة تدعو، فلا بأس، وإلّا فلا يجوز، وكذا في الاحتياج إلى النظر إذا كانت هناك ضرورة.

التبريزي: في مقام المداواة لا بأس بكلّ ذلك إذا لم يوجد ممرّض، أو كانت الممرّضة أرفق بالمريض من الممرّض، ولكن على الممرّض أو الممرّضة أن تمسّ عورة المريض بالحائل، كما أنّ على الممرّضة مس سائر جسد المريض أيضاً بالحائل، كما في المس بالكفّ.

سؤال (٩٦٩): في كلّيات الطب يتحتّم على الطالب أن يقوم بفحص المرأة الأجنبيّة والرجل الأجنبي، وقد يصل الفحص إلى منطقة العورة (القبل والدبر) وهذا الأمر لابدّ من المرور به

---

(١) انظر: المسالك ٧: ٥٠، والحدائق ٢٣: ٦٣.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ٢١٨، كتاب النكاح، المسألة ٢٢.

بالنسبة إلى طالب الطبّ أثناء دراسته العامّة، ولا مفرّ منه، فهل يجوز له أن يمارس هذا الأمر، وهل يجري الحكم على الطبيب كما يجري على الطالب؟

الخوئي: العمل المذكور غير جائز في نفسه، ولكن إذا توقّف حفظ النفوس المحترمة على العمل المزبور ولو في المستقبل فهو جائز، وكذلك الحكم بالنسبة إلى الطبيب.

التبريزي: العمل المذكور غير جائز في نفسه، ولكن إذا توقّف حفظ النفوس المحترمة، أو توقّف كيان المسلمين الثقافي على ذلك فلا بأس»[١].

جواز التداوي عند الكتابي:

يجوز التداوي عند اليهودي والنصراني: فقد روى محمد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «عن الرجل يداويه النصراني واليهودي ويتخذ له الأدوية، فقال: لا بأس بذلك، إنما الشفاء بيد اللّه تعالى»[٢].

قال القاضي: «ولا بأس بمداواة اليهودي والنصراني للمسلمين»[٣].

وقال ابن إدريس: «ولا بأس بمداواة اليهودي والنصراني للمسلمين، عند الحاجة إلى ذلك»[١].

وقال العلامة: «يجوز الاستيجار للختان، وخفض الجواري، والمداواة، ودفع السلع، وأخذ الأُجرة عليه، لا نعلم فيه خلافاً؛ لأنّه فعل مأذون فيه شرعاً يحتاج إليه ويضطر إلى فعله، فجاز الاستيجار عليه كسائر الأعمال المباحة»[٢]، وقال في موضع آخر: «لا بأس بعمل اليهودي والنصراني فيما لا يحتاج فيه إلى الإسلام»[٣].

وقال الشهيد الأوّل: «وتجوز المعالجة بالطبيب الكتابي»[٤].

وهذا أمرٌ مفروغ عنه في عصرنا الحاضر.

ثالثاً ـ التداوي المكروه:

ورد النهي عن التداوي بالمياه الحارّة، وهي المياه الكبريتيّة، فقد روى مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاستشفاء بالحمّات[٥]، وهي العيون الحارّة التي

---

(١) صراط النجاة (أجوبة استفتاءات من السيّد الخوئي مع تعليق الشيخ التبريزي) ٢: ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) البحار ٥٩: ٦٥، كتاب السماء والعالم، الباب ٥٠، الحديث ٩.

(٣) المهذب ٢: ٤٤٤.

(١) السرائر ٣: ١٣٨.

(٢) المنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٢٠.

(٣) المنتهى (الحجرية) ٢: ١٠٢٣.

(٤) الدروس ٣: ٥١.

(٥) الحَمّة: كلّ عين ماءٍ حارّة تنبع من الأرض يستشفى بالاغتسال من مائها. المعجم الوسيط: «حمة».

تكـون فـي الجبال التـي تـوجد مـنها رائـحة الكبريت»[1].

لكن حمل الفقهاء النهي على الكراهة، فقالوا بكراهته[2].

وزاد بعضهم التداوي بالماء الذي مات فـيه الوزغ والعقرب[3].

كما ورد النهي عن التداوي بالدواء المرّ[4].

رابعاً ـ التداوي المستحب:

ورد الترغيب في الاستشفاء بالقرآن الكريم والدعـاء والصـلاة والصـدقة، وبـتربة الإمـام الحسين عليه السلام، وقد تقدم الكلام عـن ذلك كـلّه فـي عنوان: «استشفاء» فليطلب التفصيل هناك.

تنبيـــه :

وردت روايات كثيرة في التـداوي بـبعض النباتات والأغذية، وقد أُلّـفت كـتب جـمعت هذه الروايات تحت عنوان «طبّ الأئمة عليهم السلام» أو غـير ذلك.

ولكن للصدوق تعليق على هذه الروايـات حيث قال: «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطبّ أنّها على وجوه:

منها ـ ما قيل على هواء مكة والمدينة، فـلا يجوز استعماله في سائر الأهوية.

ومنها ـ ما أخبر به العالم على ما عرف من طبع السائل، ولم يعتبر بوصفه، إذ كان أعرف بطبعه منه.

ومنها ـ ما دلّسه المخالفون في الكتب لتقبيح صورة المذهب عند الناس.

ومنها ـ ما وقع فيه سهو من ناقله.

ومنها ـ ما حفظ بعضه ونسي بعضه...»[1].

أقول: المراد أنّ فـي الأخـبار الواردة فـي الطب، هذه الأنواع غير ما هو الصحيح منها، لا أنّ كلّ ما ورد لا يخلو منها؛ إذ معناه أنه لم يرد خـبر صحيح منها، وهو خلاف الوجدان والواقـع، قـال المجلسي: «إنّا أُلفينا جماعة من الشيعة المخلصين كان مدار علمهم ومعالجتهم على الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام، ولم يكونوا يرجعون إلى طبيب، وكانوا أصحّ أبداناً وأطول أعماراً من الذين يرجعون إلى

---

(١) الوسائل ١: ٢٢١، الباب ١٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

(٢) انظر: النهـاية: ٩ و٥٩٢، والمـهذب ١: ٢٧، والسرائـر ١: ٩٥، و٣: ١٣٢، والشرائع ٣: ٢٢٩، والجامع للشرائع: ٢١، والقـواعـد ١: ١٩٠ و٣: ٣٣٢، والذكـرى ١: ٧٨، وكشـف اللـثام ١: ٣٨٣، ومـفتاح الكـرامـة ١: ١٣٥، والجواهر ٣٦: ٤٢٤.

(٣) انظر: القواعد ١: ١٩٠، ومفتاح الكرامة ١: ١٣٥.

(٤) الوسـائل ٢٥: ١٠٢، البـاب ٥٠ مـن أبـوابُ الأطـعمة المباحة، الحديث ٤.

(١) البحار ٥٩: ٧٤، كتاب السماء والعالم، البـاب ٥٠، ذيـل الحديث ٣٥.

الأطباء والمعالجين»[1].

وقد قامت في الآونة الأخيره فئات بالتحقيق فيما ورد عنهم ﷺ في مجال المعالجة والمداواة، فتوصّلوا إلى نتائج مرضيّة ورائعة.

التداوي بالرقيّ والعوذ:

ورد عن أئمة أهل البيت ﷺ: أنّه لا بأس بالرقيّة والعوذة إذا كانت من القرآن، أو بما يعرف من الأدعية والأذكار، لا بما لا يعرف من الأسماء السريانية والعبرانية والهندية، فإنّها لعلّها تكون شركاً وكفراً، فمن ذلك:

١ ـ ما ورد عن أبي عبد الله ﷺ أنّه قال: «لا بأس بالرقي من العين والحمّى والضرس، وكلّ ذات هامة لها حُمَة[2] إذا علم الرجل ما يقول، لا يُدخل في رقيته وعوذته شيئاً لا يعرفه»[3].

٢ ـ و ما ورد عنه ﷺ أيضاً أنّه قال: «لا بأس بالرقية والعوذة والنّشر إذا كانت من القرآن، ومن لم يشفه القرآن فلا شفاه اللّه، وهل شيء أبلغ في هذه الأشياء من القرآن، أليس الله يقول: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، أليس يقول تعالى ذكره وجلّ ثناؤه: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هٰذَا ٱلْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾[2]، سلونا نعلّمكم ونوقفكم على قوارع القرآن لكل داء»[3].

وروى أحمد بن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر محمد الباقر ﷺ: أيتعوّذ بشيءٍ من هذه الرقي؟ قال: لا، إلّا من القرآن، فإنّ علياً ﷺ كان يقول: إنّ كثيراً من الرقي والتمائم من الإشراك»[4].

هذا ورويت عنهم ﷺ عوذات ورقي كلّها من القرآن والأدعية[5].

حكم تداوي الصائم:

تداوي الصائم إما أن يكون بالاستعمال الخارجي، كالطلي والتدهين.

أو بإدخال الدواء في داخل البدن.

وهذا تارة يحصل عن طريق الأكل والشرب.

---

(١) البحار ٥٩: ٧٦.

(٢) الحُمَة: سُمُّ كل شيءٍ يلدغ أو يلسع، والإبرة التي تضرب بها العقرب والزّنبور ونحو ذلك. المعجم الوسيط: «حمة».

(٣) البحار ٩٢: ٤، كتاب الذكر والدعاء، الباب ٥٤، الحديث الأول.

---

(١) الأسراء: ٨٢.

(٢) الحشر: ٢١.

(٣) البحار ٩٢: ٤، الحديث ٢.

(٤) البحار ٩٢: ٥، الحديث ٣.

(٥) الوسائل ٢: ٤٢٢، الباب ١٤ من أبواب الاحتضار.

وأُخرى عن طرق غيرهما، مثل:

١ ـ تطعيم الدواء عن طريق الوريد أو العضلة بواسطة الأُبرة (الشوكة).

٢ ـ إدخال الدواء عن طريق الاستنشاق.

٣ ـ إدخاله عن طريق الحقنة.

٤ ـ إدخاله عن طريق التقطير في الأُذن والعين والأنف.

ـ أما التداوي بالاستعمال الخارجي فلا يضرّ الصوم، لأنّه ليس أكلاً أو شرباً، ولا إدخالاً في الجوف.

ـ وأما التداوي عن طريق الأكل والشرب، فهو مبطل للصوم، وموجب للقضاء، لكن لا تجب به الكفارة؛ لكونه مأذوناً فيه بسبب الاضطرار.

ـ وأمّا التداوي عن طريق إدخال الدواء في الوريد أو العضلة، فهو على نحوين:

الأول ـ أن يكون الداخل ليس له خاصيّة الغذاء أو الشراب، بل له خاصيّة الدواء محضاً، مثل الـ«بني سيلين»، أو خاصيّة التخدير فقط، وهذا لا إشكال فيه، ولا يبطل الصوم قولاً واحداً على ما يبدو؛ لعدم صدق الأكل والشرب عليه[1].

الثاني ـ أن يكون له خاصيّة الغذاء ويقوم مقامه، مثل أنواع المغذّي.

(١) انظر المصادر الآتية.

فهذا القسم اختلف الفقهاء المعاصرون فيه، فقيل بوجوب تركه احتياطاً، لأنّ أثره أثر الأكل والشرب وإن لم يكن كذلك واقعاً[1]، وقيل بجوازه وإن كان الأفضل تركه[2].

ـ وأما إدخال الدواء عن طريق البخور والاستنشاق، فإن لم يكن مثل البخار والغبار الغليظين فلا إشكال فيه.

ومن هذا القبيل ما يستعمله اليوم بعض مرضى حساسيّة الصدر (الربو) من دواء سائل مضغوط يشبه عند خروجه بالبخار، يستنشقه المصاب عن طريق الفم، لفتح الرئة والتخلّص من

(١) انظر: صراط النجاة ١: ٢١٢، جواب الاستفتاء ١٠٩٠، وتحرير الوسيلة ١: ٢٦٠، كتاب الصوم، فيما يجب الأمساك عنه / التاسع (الحقنة)، ومنهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ١: ٢٧١، كتاب الصوم، المفطّرات/التاسع (الحقنة)، وتوضيح المسائل (للشيخ بهجت): ٢٥٣، ٢٥٤، المسألة ١٢٨٤، وتوضيح المسائل (للشيخ اللنكراني): ٢٦٦ و٢٦٧، المسأله ١٦٣٥، وتوضيح المسائل (للشيخ مكارم): ٢٥١، المسألة ١٣٣٩.

(٢) انظر: أجوبة استفتاءات من الشيخ الأراكي: ٥١، وتوضيح المسائل (للسيد السيستاني): ٣٦٥، المسألة ١٥٥٧ ومنهاج الصالحين (له) ١: ٣٢٤، كتاب الصوم، المفطرات/التاسع (الحقنة)، وتوضيح المسائل (للسيد الگلپايگاني): ٢٧١، المسألة ١٥٨٥، وتوضيح المسائل (للشيخ ألوحيد) ١: ٤٨٦، المسألة ١٥٨٤.

حالة الاختناق الطارئة[١].

ووجه الجواز، عدم صدق الأكل والشرب عليه.

ـ وأما التداوي بالحقنة، فإن كانت بالمائع، فقد قيل بكونها مبطلة للصوم[٢]، وتكون ـ أي الحقنة ـ محرّمة عندئذ، إذا كان إبطال الصوم محرّماً، كما في الصوم الواجب.

وقيل بتحريمها دون إبطاله[٣].

وإن كانت بالجامد، كالشياف، فالمعروف عدم إبطالها للصوم[٤].

وقيل بإبطالها أيضاً[٥].

فلو اضطر إلى الحقنة، فعلى القول بإبطالها للصوم، يبطل حتى مع الاضطرار، وعلى القول بتحريمها دون إبطالها، فلا تحرم؛ للاضطرار إليها[١]، ولا تبطل على المبنى.

ـ وأما إدخال الدواء في العين والأُذن، فهو غير مبطل على المعروف[٢].

نعم استشكلوا في إدخاله في الأنف[٣]، وينبغي فرض الإشكال فيما لو تجاوز الأنف إلى الحلق، أما لو لم يتجاوز، فالقاعدة تقتضي عدم الإشكال فيه.

واختلفوا في مفطرية إدخال الدواء في الإحليل، فبناءً على المفطريّة لا فرق بين إدخال الدواء وغيره.

وإلى ذلك كلّه أشار المحقّق الحلّي بقوله: «لا يفسد الصوم ما يصل إلى الجوف بغير الحلق عدا الحقنة بالمائع، وقيل: صبّ الدواء في الإحليل حتى يصل إلى الجوف يفسده، وفيه تردد»[٤].

وقال صاحب العروة: «المدار صدق الأكل والشرب وإن كان بالنحو الغير المتعارف، فلا يضرّ مجرّد الوصول إلى الجوف إذا لم يصدق الأكل أو

---

(١) انظر صراط النجاة ١: ٣٠٤-٣٠٥، الاستفتاء رقم ١٠٥٨ و١٠٥٩.

(٢) انظر: المبسوط ١: ٢٧٢، والجامع للشرائع: ١٥٦، والشرائع ١: ١٩٢، والدروس ١: ٢٧٢، و٢٧٤، ومجمع الفائدة ٥: ٥٦-٥٨.

وعليه المعاصرون. انظر العروة الوثقى ٣: ٥٧٦، ما يجب الإمساك عنه/التاسع.

(٣) انظر: النهاية: ١٥٦، والسرائر ١: ٣٧٨، والمعتبر: ٣٠٣، والمنتهى ٩: ١٦٩، ونقله عن السيّد المرتضى، والمسالك ٢: ١٨، والمدارك ٦: ٦٤.

(٤) انظر: النهاية: ١٥٦، والمبسوط ١: ٢٧٢، والسرائر ١: ٣٧٨، والجامع للشرائع: ١٥٦، والوسيلة: ١٤٣، والشرائع ١: ١٩٥، والقواعد ١: ٣٧٥.

(٥) انظر: الكافي في الفقه: ١٨٣، فانّه أطلق وجوب القضاء ولم يفصّل، والمختلف ٣: ٤١٢-٤١٣.

(١) انظر مجمع الفائدة ٥: ٥٨.

(٢) انظر: المستمسك ٨: ٣٣٢-٣٣٤، ومستند العروة ١: ٢٨١-٢٨٢، والمصادر المتقدمة.

(٣) انظر المصادر المتقدمة.

(٤) الشرائع ١: ١٩٣، وانظر: المسالك ٢: ٣٣، والمدارك ٦: ١٠٤، والجواهر ١٦: ٢٩٦-٢٩٧.

الشرب، كما إذا صبّ دواءً في جرحه، أو شيئاً في أُذنه أو إحليله فوصل إلى جوفه. نعم إذا وصل من طريق أنفه، فالظاهر أنّه موجب للبطلان إن كان متعمّداً؛ لصدق الأكل والشرب حينئذ»[1].

حكم تداوي المحرم بما يحرم عليه:

إذا اضطرّ المحرم إلى التداوي بما يحرم عليه، مثل استعمال الطيب أو إزالة الشعر من الرأس وغيره، أو تغطية الرأس ونحو ذلك، فيجوز له فعله تكليفاً، ولكن عليه الفداء المقرّر لكلٍّ مورد بخصوصه، على خلاف في بعض موارده[2].

خروج المعتكف للتداوي:

لا يجوز للمعتكف الخروج من محلّ الاعتكاف إلّا لحاجة لابدّ منها ـ أو مطلقاً ـ ومن مصاديق ذلك التداوي، فيجوز الخروج لأجله.

راجع: اعتكاف.

(١) العروة الوثقى ٣: ٥٤٢-٥٤٣، فصل فيما يجب الامساك عنه (١و٢)، المسألة ٤، وانظر المستمسك ٨: ٢٣٨-٢٣٩، ومستند العروة (الصوم) ١: ١٠٧-١٠٨.

(٢) انظر: المدارك ٧: ٣٤٩-٣٥٦ و٣٦٥ و٣٦٦، و٨: ٤٣١ و٤٣٧ و٤٣٨ و٤٤٤ و٤٤٨-٤٥٠، والجواهر ١٨: ٣٢٤ و٣٤٨ و٣٧٦ و٣٧٨-٣٨٠، و٢٠: ٤١٦، و٤١٨ و٤٣٩.

هل تحتسب مصارف التداوي من النفقة؟

تقدّم الكلام عن ذلك بالتفصيل في عنوان «إنفاق» وذكرنا الأقوال المختلفة فيه.

اشتراك النساء في مداواة الجرحى في الحروب:

قال العلامة: «ولو أخرج الإمام معه العبيد بإذن ساداتهم، والنساء والصبيان، جاز الانتفاع بهم في سقي الماء والطبخ ومداواة الجرحى، وكان النبيّ ﷺ يخرج معه أمّ سليم وغيرها من نساء الأنصار»[1].

وقال أيضاً: «وإذا احتاج إلى إخراج النساء لمداواة المرضى وشبهها، استحب له أن يخرج العجائز، ويكره إخراج الشواب منهنّ؛ حذراً من ظفر الكفّار بهم، فينالون منهنّ الفاحشة، فإن احتاج إلى إخراجهنّ جاز، فإنّ رسول الله ﷺ خرج بعائشة في غزوات»[2].

(١) التذكرة ٩: ١٣، وانظر: صحيح البخاري ٢: ١٥٠، كتاب الجهاد والسير، باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال، وباب مداواة النساء الجرحى في الغزو، وسنن أبي داود ٢: ٣٥٦، الحديث ٢٥٣١، وسنن ابن ماجه ٢: ٩٥٢، الحديث ٢٨٥٦.

(٢) التذكرة ٩: ٤٩، وانظر: صحيح البخاري ٢: ١٥٠، كتاب الجهاد والسير، باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال، وباب حمل الرجل امرأته في الغزو، والمغازي للواقدي ١: ٢٤٩ و٤٠٧، و٢: ٧٩١.

مداواة يد السارق بعد القطع:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه مع كلام المحقق: «وإذا قُطع السارق استحب حَسْمه بالزيت المغلي[١] نظراً له، كما هو المحكي من فعل النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام...» إلى أن قال بعد الاستشهاد ببعض الأخبار:

«وعلى كلِّ حال، فليس ذلك بلازم للإمام عندنا؛ للأصل، فإن أهمل، فَعَله المقطوع استحباباً، كمداواة غيره من كلومه وأمراضه، وحينئذ فمؤونته عليه دون الحاكم أو بيت المال؛ للأصل»[٢].

آداب المريض:

ذكر الفقهاء[٣] للمريض آداباً نذكر بعض ما يناسب المقام منها، ونترك الباقي إلى موضعه المناسب، مثل عنوان «مرض» و«مريض» ونحوهما.

من آداب المريض:

١ ـ الصبر، والشكر لله تعالى، فقد روى العرزمي، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من اشتكى ليلة فقبلها بقبولها وأدّى إلى الله شكرها، كانت كعبادة ستين سنة، قال أبي: فقلت له: ما قبولها؟ قال: يصبر عليها ولا يخبر بما كان فيها، فإذا أصبح حمد الله على ما كان»[١].

والروايات في ذلك عديدة[٢].

٢ ـ عدم الشكاية من مرضه إلى غير المؤمن، فقد روى معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من شكا إلى مؤمن فقد شكا إلى الله عزّ وجلّ، ومن شكا إلى مخالف فقد شكا الله عزّ وجلّ»[٣].

وحدّ الشكاية أن يقول: ابتليت بما لم يبتل به أحد، أو أصابني ما لم يصب أحداً، وأما إذا قال: سهرت البارحة، أو كنت محموماً فلا بأس به. فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال حينما سئل عن حدّ الشكاة للمريض: «إنّ الرجل يقول: حممت اليوم، وسهرت البارحة وقد صدق، وليس هذا شكاة، وإنّما الشكوى أن يقول: لقد ابتليت بما لم يبتل به أحد، ويقول: لقد أصابني ما لم يصب أحداً، وليس الشكوى أن يقول: سهرت البارحة، وحممت

---

(١) يمكن إبداله في زماننا هذا بأدوية أخرى خاليه من الإيلام؛ لأنّ الغرض من الحسم إنما هو عدم تعفن اللحم وسرايته إلى سائر البدن، لا كثرة إيلام المحدود، كما يشير إليه قول المحقق: «نظراً له».

(٢) الجواهر ٤١: ٥٤٢-٥٤٣.

(٣) انظر: كشف الغطاء ٢: ٢٤١-٢٥٠، والعروة الوثقى ٢: ١٥-١٦.

(١) الوسائل ٢: ٤٠٥، الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

(٢) انظر سائر روايات الباب المتقدم.

(٣) الوسائل ٢: ٤١٢، الباب ٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣.

اليوم، ونحو هذا»[١].

٣ ـ أن يخفي مرضه إلى ثلاثة أيّام، ويعلم المؤمنين به بعدها.

فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من مرض ثلاثة أيّام فكتمه ولم يخبر به أحداً أبدل الله له لحماً خيراً من لحمه، ودماً خيراً من دمه، وبشرة خيراً من بشرته، وشعراً خيراً من شعره: قال: قلت: جعلت فداك وكيف يبدله؟ قال: يبدله لحماً وشعراً ودماً وبشراً لم يذنب فيها»[٢].

وروى عبد الله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ينبغي للمريض منكم أن يؤذن إخوانه بمرضه فيعودونه، فيؤجر فيهم ويؤجرون فيه، قال: فقيل له: نعم، فهم يؤجرون فيه بممشاهم إليه، فكيف يؤجر فيهم؟ قال: فقال: باكتسابه لهم الحسنات، فيؤجر فيهم، فيكتب له بذلك عشر حسنات، ويرفع له عشر درجات، ويمحا بها عنه عشر سيئات»[٣].

٤ ـ أن يترك التداوي مع إمكان الصبر وعدم الخطر، ووجوبه عند الخطر، كما تقدّم.

فقد ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «ادفعوا معالجة الأطباء ما اندفع الداء عنكم، فانّه بمنزلة البناء، قليله يجرّ إلى كثيره»[١].

وعنه عليه السلام قال: «ليس من دواء إلّا ويهيّج داءً، وليس شيءٌ أنفع في البدن من إمساك اليد إلّا عمّا يحتاج إليه»[٢].

وعن الإمام علي عليه السلام: «امش بدائك ما مشى بك»[٣].

وعن النبي صلى الله عليه وآله: «تجنّب الدواء ما احتمل بدنك الداء، فاذا لم يحتمل الداء، فالدواء»[٤].

تدبيخ

لغـــة:

من دبّخ تدبيخاً، أي قبّب ظهره وطأطأ رأسه. وعكسه التبازخ، من بزخ، أي أدخل ظهره،

(١) الوسائل ٢: ٤١٠، الباب ٥ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٤٠٦، الباب ٣، من أبواب الاحتضار، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٢: ٤١٣، الباب ٨، من أبواب الاحتضار، الحديث الأول.

(١) الوسائل ٢: ٤٠٩، الباب ٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: ٤٠٨، من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢: ٤٠٩، الباب ٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥، ونهج البلاغة: ٤٧٢، الحكمة ٢٧.

(٤) الوسائل ٢: ٤٠٩، الباب ٤، من أبواب الاحتضار، الحديث ٥، ومكارم الاخلاق: ٣٦٢.

وأظهر صدره[١].

وقد تقدم الكلام عنهما في عنوان «تبازخ».

تدبير

لغـــة:

يأتي على معان: فالتدبير في الأمر هـو أن تنظر إلى ما يؤول إليه عاقبته، والتفكير فيه.

والتدبير: عتق المملوك بعد الموت[٢].

اصطلاحاً:

هو بمعنى عتق المملوك بعد الموت[٣]. هـذا هو المعنى المبحوث عنه في الفقه وخاصة في كتاب العتق والتدبير والمكاتبة، لكن لا يعني ذلك عـدم استعمال التدبير في المعنى الآخر أيضاً.

(١) انظر القاموس المحيط: «دبخ» و«بزخ».

(٢)انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «دبر».

أقول: يبدو أنّ المعنيين مأخـوذان مـن الدُّبـر وهـو الظهر، خلاف القُبُل، أما التدبير بمعنى العتق بعد الموت فواضح، وأمّا بمعنى النظر في عواقب الأُمور، فلأنّ النظر إنّما يكون في الأُمور التي تقع وراء ما يستقبله من الأمر الواضح والجلي، ويشهد له قول الراغب:«التدبير: التفكير في دُبُر الأُمور»، معجم مفردات القرآن الكريم: «دبر».

(٣) انظر الجواهر ٣٤: ١٩٤.

ونحن نبحث الآن عن التدبير بـمعنى عـتق المملوك بعد الموت، وبعد ذلك عن التدبير بـمعنى النظر والتفكر في عواقب الأمور.

أوّلاً- التدبير بمعنى العتق

الأحكام:

الأحكام المترتبة على التدبير بهذا المـعنى كثيرة، ولكن لمّـا كان موضوعه مـنتفياً فـعلاً فـلا يحسن بنا أن نصرف الوقت فيه، فلذلك نشـير إلى بعض العناوين الكلّية المـهمة، وسـوف نشـير إلى عناوين أهم سائر أبحاثه آخر البحث.

الحكم التكليفي للتدبير:

لمّا كان التدبير من أقسـام العـتق، والعـتق مطلوب لدى الشارع بالضرورة، فـالتدبير يكـون كذلك.

ومن جهة أُخرى، إذا قلنا باحتياج العتق إلى قصد القربة، فلا يقع العتق إلا مستحبّاً، أو واجباً كما في الكفّارات.

وأمّـا إذا قلنا بعدم احتياجه إليه، فيمكن أن يقع مباحاً، وذلك إذا لم يقصد بعتقه القـربة إلى الله تعالى.

وعـلى أيّ تـقدير يـمكن وصـف التـدبير بالكراهة أو الحرمة عند طروء العناوين الثـانويّة،

كما إذا كان من يراد تدبيره يتوقع منه الخطر والضرر العظيم على الناس، أو على الدين.

حكمة مشروعيّة التدبير:

إنّ الإسلام وإن أقرّ بالرقّ لبعض المصالح إلّا أنّه حدّده وضيّقه جدّاً، حيث جعل مصدره الوحيد هو الأسر في الحرب، لكنّه جعل أسباب إزالته كثيرة ورغّب في تحرير النفوس من الرقّ ترغيباً كثيراً، حتى جعله معياراً يقاس به ثواب بعض الأعمال الأُخر، بل جعل العتق كفّارة لبعض الذنوب، كالإفطار العمدي في شهر رمضان، وحنث النذر واليمين، ونحو ذلك.

ومن السبل التي فتحها الإسلام للعتق هو التدبير، حيث فسح المجال للمالك أن يستفيد من مملوكه في حياته ويعتقه بعد وفاته، جمعاً بين حقّ المالك والمملوك، ولو كان قد سدّ هذا الطريق، واشترط في العتق أن يقع مباشرة وفي حياة المعتق، لكان قد حرّم الكثيرين من أن يُعتقوا، في حين لم يكن مانع من عتقهم.

صيغة التدبير:

اللفظ الصريح لصيغة التدبير هي: «أنت حرّ بعد وفاتي»، ويجوز أن يقال: «إذا متُّ فأنت حرّ أو عتيق أو معتق».

والصيغة قد تكون مطلقة، أي غير مقيّدة بقيد أو شرط، وقد تكون مقيّدة.

فالأوّل كالصّيغ المتقدّمة:

والثاني مثل: «إذا متُّ في سفري هذا، أو مرضي هذا، أو سنتي هذه فأنت حرّ»[١].

شرائط الصيغة:

يشترط في صيغة التدبير:

١ ـ القصد:

يشترط في صيغة التدبير كصيغ باقي العقود والإيقاعات القصد[٢]، فلا حكم حينئذ لعبارة الساهي والغالط والسكران ولا المكره[٣].

وفي اشتراط قصد القربة وعدمه خلاف؛ للخلاف في كون التدبير وصيّة بالعتق أو عتقاً، وللشك في اعتباره في أصل العتق[٤].

٢ ـ التنجيز:

صيغة التدبير كسائر صيغ العقود والإيقاعات يجب أن تكون منجّزة غير معلّقة. نعم ثبتت مشروعيّة التعليق فيه على وجهٍ خاصّ، وهو

(١) انظر الجواهر ٣٤: ١٩٩.

(٢) هذا الشرط ذكره بعضهم للصيغة كما في الجواهر ٣٤: ٢٠٢، وبعض آخر للفاعل: البائع أو المدبِّر أو... كما في المكاسب ٣: ٢٩٥.

(٣) انظر: الرياض ١١: ٣٤٨، والجواهر ٣٤: ٢٠٢.

(٤) انظر المصدرين المتقدمين.

التعليق على ما بعد الموت، ولا يتعدّى منه إلى الوجوه الأُخر.

وعليه فلو قال: إن أدّيت كذا، أو فعلت كذا فأنت حرّ بعد وفاتي، لم ينعقد تدبيراً[1].

شرائط المدبِّر:

يشترط في المدبِّر الأهليّة الكاملة التي يعتبر فيها: البلوغ والعقل والقصد والاختيار وجواز التصرّف، فلا يصحّ تدبير الصبي والمجنون، والمكره، والسكران، والساهي[2].

واختلفوا في صحة تدبير الكافر؛ للخلاف في كون تدبيره وصيّة بالعتق أو عتقاً، فعلى الأوّل يصح؛ لعدم احتياجه إلى قصد القربة، وأمّا على الثاني فيصح إن قلنا بعدم احتياج العتق إلى قصد القربة، ولا يصح لو قلنا باحتياجه إليه[3].

هل التدبير وصيّة؟

المشهور أنّ التدبير ليس وصيّة، نعم يشاركها

(١) انظر: المختلف ٨: ٨٣، والجواهر ٣٤: ٢٠٣.

(٢) انظر: الرياض ١١: ٣٥٦، والجواهر ٣٤: ٢١٣.

(٣) انظر: المبسوط ٦: ١٨٢، وفيه: جواز تدبير الكافر مطلقاً، والسرائر ٣: ٣٠، وفيه: عدم صحته من الكافر؛ لاشتراط قصد القربة في العتق، والمسالك ١٠: ٣٨٣، وفيه: بناء الخلاف على التفصيل المذكور في المتن وإن اختار صحته مطلقاً كالشيخ، والجواهر ٣٤: ٢١٣-٢١٤، وفيه: عدم الصحة؛ لاحتياج العتق إلى قصد القربة.

في كثير من أحكامها، مثل جواز الرجوع فيها، وخروجها من ثلث المال بعد الوفاة، ونحوهما من الأحكام التي ذكرت لهما في الكتب المفصّلة[1].

ولكن يظهر من بعض الكلمات والنصوص أنّها وصيّة حقيقة.

ونوقش بأنّه لو كان كذلك لاحتاج عتقه بعد الموت إلى صيغة، وليس كذلك[2].

مبطلات التدبير:

يبطل التدبير بحدوث أُمور، وهي:

١ ـ رجوع المدبِّر:

تقدّم أنّ التدبير كالوصيّة يجوز الرجوع فيه، فمتى ما رجع المولى عن تدبيره للعبد بطل التدبير لا محالة.

ويتحقّق الرجوع بالقول، بأن يقول: رجعت عن تدبيري لك، أو بالفعل كبيع المملوك أو هبته ونحو ذلك، على خلاف فيهما[3].

٢ ـ إباق المدبَّر:

إذا أبق العبد المدبَّر بطل تدبيره مطلقاً، سواء

(١) انظر الجواهر ٣٤: ٢١٨-٢٢١.

(٢) انظر الرياض ١١: ٣٥٧.

(٣) انظر الجواهر ٣٤: ٢٢١.

كان ذكراً أو أُنثى، وصار هو وأولاده أرقّاء للمالك وأولاده بعد وفاته[١].

٣ ـ استغراق الدَّين للتركة:

إذا استغرق الدَّين التركة، بطل التدبير، لأنّه لم يبق ثلث حتى يعتق منه. نعم لو لم تستغرق التركة فبقي منها مقدار، تحرّر منه بمقدار ثلث المال الباقي[٢]، ويسعى المدبَّر في عتق باقيه بالكسب ودفع باقي قيمته إلى الورثة.

وهناك موارد أُخر تذكر في جنايات العبد من أرادها فليراجع كتابي القصاص والديات من الكتب المفصّلة.

تنبيــه :

للتدبير أحكام كثيرة كما تقدّم، ولمّا لم يكن له موضوع في الخارج فعلاً تركنا التعرّض لها. لكنّا نشير هنا كما قلنا إلى أهمّ تلك العناوين التي يمكن البحث فيها، تيسيراً لمن أراد التوسّع.

وهذه العناوين هي:

١ ـ تدبير الشريكين للمملوك المشترك[٣].

٢ ـ استيلاد المدبَّرة[٤].

(١) انظر الرياض ١١: ٣٦٣، والجواهر ٣٤: ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) انظر الجواهر ٣٤: ٢٣١.

(٣) انظر الجواهر ٣٤: ٢٠٠-٢٠٢.

(٤) انظر الجواهر ٣٤: ٢٠٤.

٣ ـ ولد المدبَّرة[١].

٤ ـ تدبير المملوك المرتد[٢].

٥ ـ ارتداد المملوك المدبَّر المسلم[٣].

٦ ـ إسلام العبد المدبَّر من المدبِّر الكافر[٤].

٧ ـ تدبير الأخرس[٥].

٨ ـ رجوع الأخرس في تدبيره[٦].

٩ ـ الرجوع في التدبير[٧].

١٠ ـ الرجوع في تدبير بعض المدبَّر[٨].

١١ ـ إنكار المولى التدبير بلا قصد الرجوع في تدبيره[٩].

١٢ ـ إباق المدبَّر[١٠].

١٣ ـ تدبير الآبق[١١].

١٤ ـ كسب المدبَّر[١٢].

١٥ ـ اختلاف المدبَّر والوارث فيما في يده

(١) انظر الجواهر ٣٤: ٢٠٥-٢١١.

(٢) انظر الجواهر ٣٤: ٢١٦.

(٣) انظر الجواهر ٣٤: ٢١٤-٢١٥.

(٤) انظر الجواهر ٣٤: ٢١٦-٢١٧.

(٥) انظر الجواهر ٣٤: ٢١٧.

(٦) انظر الجواهر ٣٤: ٢١٧.

(٧) انظر الجواهر ٣٤: ٢٢١.

(٨) انظر الجواهر ٣٤: ٢٣٣.

(٩) انظر الجواهر ٣٤: ٢٢٧-٢٢٨.

(١٠) انظر الجواهر ٣٤: ٢٣٥-٢٣٦.

(١١) انظر الجواهر ٣٤: ٢٤٥.

(١٢) انظر الجواهر ٣٤: ٢٣٧.

بعد الموت[١].

١٦ ـ الجناية على المدبَّر[٢].

١٧ ـ جناية المدبَّر[٣].

١٨ ـ رجوع الوارث في التدبير[٤].

١٩ ـ تدبير المكاتب ومكاتبة المدبَّر[٥].

٢٠ ـ إسراء تدبير الحمل إلى أُمّه وعدمه[٦].

٢١ ـ زكاة فطرة المدبَّر[٧].

وأُمور كثيرة أُخرى، والتي منها حجّه.

مظان البحث:

أكثر ما يبحث عن موضوع التدبير في كتاب التدبير، وربما يتعرّض لسائر أبحاثه في كتب أُخرى كالقصاص والزكاة والحج ونحوها بالمناسبة.

ثانياً ـ التدبير بمعنى النظر في عواقب الأُمور

ورد الأمر في الشريعة الإسلامية بالتدبّر

(١) انظر الجواهر ٣٤: ٢٣٧-٢٣٩.

(٢) انظر الجواهر ٣٤: ٢٤٠.

(٣) انظر الجواهر ٣٤: ٢٤٠-٢٤٤.

(٤) انظر الجواهر ٣٤: ٢٤٦-٢٤٧.

(٥) انظر الجواهر ٣٤: ٢٤٩-٢٥٠.

(٦) انظر الجواهر ٣٤: ٢٥١.

(٧) انظر المبسوط ١: ٢٣٩.

والتثبّت في الأُمور والنهي عن العجلة فيها.

قال تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلاَ تَسْتَعْجِلُونِ﴾[١].

وقال أيضاً: ﴿وَيَدْعُ ٱلإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ ٱلإِنْسَانُ عَجُولاً﴾[٢].

وعن النبي ﷺ في وصيّته أنّه قال: «لا عقل كالتدبير، ولا ورع كالكفّ، ولا حسب كحسن الخلق»[٣].

وعن الإمام علي عليه السلام قال: «التدبير قبل العمل يؤمنك من الندم»[٤].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مع التثبّت تكون السلامة، ومع العجلة تكون الندامة، ومن ابتدأ بعمل في غير وقته، كان بلوغه في غير حينه»[٥].

وعنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «أنّ رجلاً أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أوصني، فقال له: فهل أنت مستوص إن أوصيتك؟ حتى قال ذلك ثلاثاً، في كلّها يقول الرجل: نعم يا رسول الله، فقال له رسول الله: فإنّي أُوصيك إذا أنت هممت بأمر

(١) الأنبياء: ٣٧.

(٢) الإسراء: ١١.

(٣) البحار ٦٨: ٣٣٨، كتاب الإيمان والكفر، الباب ٨٣ (باب التدبير و...) الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

فتدبّر عاقبته، فإن يك رشداً فامضه، وإن يك غيّاً فانته عنه»[1].

وممّا أوصى الإمام عليه السلام عند وفاته: «أنهاك عن التسرّع بالقول والفعل»[2].

وعن النبي صلى الله عليه وآله: «إنما أهلك الناس العجلة ولو أنّ الناس تثبتوا لم يهلك أحد»[3].

وعن علي عليه السلام: «من انقاد إلى الطمأنينة قبل الخبرة، فقد عرّض للهلكة والعاقبة المتعبة»[4].

إلى غير ذلك من النصوص المرغّبة للتدبّر في عواقب الأُمور، والتروّي فيها، وعدم الاستعجال فيها.

(١) البحار ٦٨: ٣٢٨، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: ٣٣٩، الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدم: ٣٤٠، الحديث ١١.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ١٣.

تدخين

لغـة:

مصدر دخّن وهو مِن دَخَن، يقال: دَخَنَت النار دَخْناً، أي ظهر وارتفع دخانها، ويقال أيضاً: دخِنَت النار دَخَناً، إذا ألقيت عليها حطباً وأفسدتها حتى يهيج لذلك دخان[5].

فالتدخين إظهار الدخان، وهو ما يتصاعد عن النار من دقائق الوقود غير المحترقة[6].

واستعمل في القرون الأخيرة في استعمال التّبغ[1] والتنباك باحراقه وامتصاص دخانه إلى

(٥) انظر: الصحاح، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «دخن».

(٦) انظر المعجم الوسيط: «دخن».

(١) التَّبْغ، أو التَّبَغ: نبات من الفصيلة الباذنجانية، يستعمل تدخيناً وسعوطاً ومضغاً. المعجم الوسيط: «تبغ».

ويعرف بالتتن أو الدخان.

وهو من النباتات الأميركية المهد، فيه مادّة سامّة، مأخوذٌ من لفظ «تاباغو» ـ اسبانيّة ـ وهي اسم جزيرة في خليج المكزيك، وجد فيها ونقل منها. المنجد: «تبغ».

وقال بعض المولّدين مؤرّخاً ظهوره في بلاده:

سألوني عن الدخان وقالوا ... هل له في كتابنا إيماء

قلت: ما فرّط الكتاب بشيءٍ ... ثم أرّختُ: يوم تأتي السماء

إشارة إلى قوله تعالى: «يوم تأتي السماء بدخان» الدخان: ١٠. محيط المحيط: «دخن».

وعبارة «يوم تأتي السماء» تساوي (١٠٠٠) بالحساب الأبجدي، وهو يؤيّد ما قيل: من أنّه حدث ـ ولعلّ المراد في البلاد الإسلاميّة ـ في أواخر القرن العاشر الهجري وأوائل القرن الحادي عشر.

وأوّل من جلبه لأرض الروم ـ أي الأتراك العثمانيين ـ الإنكليز، ولأرض المغرب يهودي زعم أنّه حكيم، ثم جلب إلى مصر، والحجاز، والهند، وغالب بلاد الإسلام. الموسوعه الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ١٠: ١٠١، «تبغ».

وسيأتي أثناء البحث أنّ بدو شروع التدخين في إيران كان في أوائل القرن الحادي عشر، أي حدود سنة ١٠١٠هـ.

داخل الجهاز التنفّسي، ثم إخراجه ودفعه.

اصطلاحاً:

يراد به المعنى المتقدم، هذا في العرف العام، وأمّا عند الفقهاء، فالمعهود في كلماتهم استعمال عبارة «شرب التتن» في هذا المعنى بدل التدخين، ويبدو أنّ هذا كان متداولاً في عرف العراق وخاصّة النجف، أكثر من التدخين.

الأحكام:

اختلف الفقهاء من جميع الفرق الإسلاميّة في حكم التدخين منذ ظهوره في بلاد الإسلام وابتلاء المسلمين به، فقيل بتحريمه، وقيل بإباحته، وقيل بكراهته أو أولوية تركه.

ونحن نبحث عنه بمنظارين:

الأوّل ـ بما هو ظاهرة حديثة، أي من الحوادث الواقعة التي لم يرد فيها نصٌّ، مع غضّ النظر عن ترتّب عنوان آخر عليه.

الثاني ـ بما هو يحمل عنواناً آخر ـ ثانوي ـ مثل كونه مضرّاً بصحّة البدن، أو عنواناً ثانوياً آخر وإن كان مقطعيّاً، كما في تحريم التنباك في برهة من الزمن لعامل سياسي على يد أحد زعماء الدين، كما سيأتي الكلام عنه.

أوّلاً ـ حكم التدخين بما هو ظاهرة غير منصوص عليها:

تقدّم الكلام في عنوان «براءة» ـ في الملحق الأصولي ـ عن الشبهه التحريميّة، وهي الشك في حرمة الشيء، وكان الكلام فيها في الشبهة الحكميّة الكلّية، لا الحكمية الجزئية، وذكرنا هناك قولين رئيسيين، وهما:

ـ قول المجتهدين الأُصوليين بجريان البراءة فيها.

ـ وقول الأخباريين بعدم جريانها، والقول بالاحتياط وعدم الاقتحام في مورد الشبهة، ونتيجة ذلك هو نتيجة القول بالتحريم.

وإلى ذلك أشار الشيخ الأنصاري في عنوان بحث البراءة فقال:

«المطلب الأول فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب، وقد عرفت أنّ متعلّق الشك تارة: الواقعة الكلّية، كشرب التتن[1]، ومنشأ الشك فيه: عدم النص، أو إجماله، أو تعارضه.

وأُخرى الواقعة الجزئية.

فهنا أربع مسائل:

الأول ـ مالانصّ فيه

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:

أحدهما ـ إباحة الفعل شرعاً، وعدم وجوب الاحتياط بالترك.

والثاني ـ وجوب الترك، ويعبّر عنه

---

(١) لازال المثال المعروف الذي يضرب به لما لا نصّ فيه عند البحث عن البراءة في الشبهة التحريمية الكلّية هو: شرب التتن أو التدخين.

بالاحتياط.

والأول منسوب إلى المجتهدين، والثاني إلى معظم الأخباريين»[١].

وقد ذكرنا هناك أدلّة القولين.

هذا بحسب طرح المسأله بصورة كلّية، فالقاعدة تقتضي إذن أن يلتزم كلّ من قال بجريان البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية الكلّية بإباحة شرب التتن؛ لعدم النص فيه.

ويلتزم كل من قال بوجوب الاحتياط في هذه الشبهة بتحريم شرب التتن أو وجوب الاجتناب عنه.

هذا من حيث القاعدة الكلّية، وأما ميدانياً، فلم يتعرّض الفقهاء غالباً لحكم التدخين بصورة مستقلة، نعم تعرّض الأكثر له في مفطريّة الدخان للصوم وعدمه، من دون تعرّض لحكمه التكليفي في حدّ نفسه.

نعم كتب جملة من الفقهاء ـ ومعظمهم من غير المعروفين ـ منذ ظهور التدخين في البلاد الإسلامية رسائل في حكم التدخين.

ولمّا كان الجوّ الغالب على الفقهاء في ذلك الزمان ـ أي بداية القرن الحادي عشر ـ هو الفكر الأخباري، فلذلك نرى أنّ أكثر الرسائل المؤلّفة آنذاك في التدخين، إنّما أُلفت لإثبات حرمته، كما يظهر ممّا ذكره الطهراني في الذريعة[١].

---

(١) فرائد الأصول ٢: ١٩-٢٠.

(١) فإنّه ذكر عشر رسائل تحت عنوان «رسالة في حرمة شرب التتن» منها:

ـ رسالة في حرمة شرب التتن، للمولى خليل القزويني (ت ١٠٨٩).

ـ رسالة في حرمة شرب التتن، للشيخ زين الدين علي بن سليمان بن درويش بن حاتم البحراني (ت ١٠٦٤).

ـ رسالة في حرمة شرب التتن، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي صاحب الوسائل (ت ١١٠٤).

ـ رسالة في حرمة شرب التتن، للشيخ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥).

ـ رسالة في حرمة شرب التتن، للسيد نصر الله بن الحسين الموسوي الحائري (ت بعد ١١٥٣).

ونقل عن السيّد نعمة الله الجزائري في الأنوار النعمانية:

«أنّ بلاء استعمال شرب التتن كان في حدود (١٠١٠)، وأنّ جمعاً من أهل العصر قالوا بحرمته...» إلى أن قال:

«وكان التقي المجلسي يحلّله ويشربه في الصوم المندوب، ويتركه في الواجب حذراً من كلام العوام» الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١١: ١٧٣-١٧٤.

وكان محمد تقي المجلسي والد محمد باقر المجلسي صاحب البحار (قدس سرهما).

وذكر ـ أي الطهراني ـ رسائل وكتب أُخرى تحت عناوين أُخر، منها:

ـ التنباكية، وهي رسالة فارسيّة في بيان منافع شرب التنباك ومضاره، لحسام الدين الماجيني، ألّفه قرب ☜

والذي نستظهره: أنّ القول بالإباحة صار غالباً من زمن الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥) حتى أنّ صاحب الحدائق (ت ١١٨٦) المعاصر للوحيد، والذي يعدُّ من الأخباريين المعتدلين، استفاد من رواية تحف العقول حلّية شرب التتن والقهوة[1].

بل السيرة العملية للعوام والخواص قامت على استعمال التتن إلى يومنا هذا.

نعم، بعد ظهور آثار التدخين السيّئة على

⁕ زمان اختراع الغليان (النارجيلة)، وكان شيوع شرب التنباك بالغليان في سنه (١٠١٢).

ـ التنباكية لميرزا محمد الأخباري المقتول سنه (١٢٣٢) الذريعة ٤: ٤٣٦.

ـ رسالة في الغليان، فارسية للمولى محمد علي القزويني، أورد عنها الميرزا محمد الأخباري المتقدم جملة من مفاسد استعمال الدخان وشرب دخانه. الذريعة ١٦: ٥٩.

ومن الرسائل التي نقلها، رسالة في تحليل التتن والقهوه ردّاً على بعض الأخباريين المحرّم لهما، للشيخ سليمان بن علي بن سليمان بن راشد الشاخوري (ت ١١٠١). الذريعة ١١: ١٤٠.

ـ ورسالة فصل الخطاب في حلّية شرب التتن، للسيد علي اللكنهوي. الذريعة ١٦: ٢٢٩.

ـ ونقل رسالة أُخرى تحت عنوان «رسالة في التتن» فارسيّة، بيّن الكاتب فيها أحوال التتن، وجريان الأحكام الخمسة عليه باختلاف الأحوال ومراعاة المصالح والحكم للميرزا فتاح، أخ المحقق السبزواري صاحب الكفاية (ت ١٠٩٠). الذريعة ١١: ١٣٥.

(١) الحدائق ١٨: ٧٠-٧١.

الأشخاص والبيئة والمجتمع، ظهرت بعض المحاولات للقول بتحريمه.

لكن ذلك يدخل تحت العنوان الآتي كما هو واضح.

ثانياً – حكم التدخين بالعنوان الثانوي:

من العناوين الثانوية التي يمكن فرضها في هذا المجال هو:

١ – الضرر:

من القواعد الفقهيّة المسلّمة قاعدة حرمة تناول ما أضرّ البدن، سواء كان جامداً أم مائعاً، قليلاً أو كثيراً.

والقاعدة ـ على ما يبدو ـ مسلّمة، وقد ادعي عليها الإجماع[1] مع غض النظر عن أنّ دليلها هو قاعدة: ـ أو حديث ـ نفي الضرر والضرار[2] أو

(١) انظر الرياض ١٢: ٢٠٠، ومستند الشيعة ١٥: ١٥.

(٢) كما قال صاحب الرياض في الرياض ١٢: ٢٠٠، لكن القاعدة على فرض جريانها إنما تنفي الإباحة، وهو أعمّ من التحريم، كما أشار إليه النراقي في المستند ١٥: ١٦، ولذلك تمسك بالروايات الخاصّة التي يستفاد منها: أنّ كلّ ما أضّر البدن فهو حرام، مثل رواية المفضل، ومحمد بن سنان، والمروية في فقه الرضا عليه السلام.

انظر: الوسائل ٢٤: ٩٩، الباب الأول من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأول، والوسائل ٢٥: ٥١، الباب ١٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤، وفقه الرضا عليه السلام: ٢٥٤.

الروايات الخاصّة، لأنّنا لسنا الآن بصدد بيان ذلك.

لكنّ المهمّ أن نعرف أنّ الضرر والإضرار ليس أمراً منضبطاً، بل يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة، والمقدار، فربّما يكون شيءٌ مضرّاً بالنسبة إلى شخص وغير مضرٍّ بالنسبة إلى غيره، ومضرّاً بالنسبة إلى شخص في زمان أو مكان وغير مضرّ بالنسبة إليه في زمان أو مكان آخر[١].

ولذلك فالملاك في التحريم هو حصول الضرر الشخصي.

والضابط للضرر الموجب للتحريم هو الضرر الموجب للهلاك أو المرض الجسمي أو الروحي، أو الموجب لنقص العضو، أو نقص في قوّة البدن، ونحو ذلك[٢].

وبناءً على ذلك فاذا ثبت حصول الضرر المعتدّ به من التدخين، فلا إشكال في تحريمه كما صرّح به في بعض أجوبة الاستفتاءات كما سيأتي.

والظاهر أنّه لا فرق بين حصول ذلك الضرر دفعة أو تدريجاً.

ولو فرض أنّ القليل منه غير مضرّ، لكنّ الكثير منه مضرّ فالقليل منه لم يكن محرّماً، وإنّما المحرّم ما يحصل به الضرر، وهذا ليس من قبيل الخمر الذي قيل فيه: «ما أسكر كثيره فقليله حرام أيضاً»[١].

وهل المناط حصول العلم بالضرر، ولو علماً عادياً حاصلاً من إخبار الأطباء وأهل التجربة؟

أو يكفي الظن به أيضاً؟

قال النراقي: «صرّح في الكفاية بالثاني[٢]، وهو الأحوط، وإن كان الأصل يقوّي الأوّل»[٣].

بل قال صاحب الجواهر: «وبالجملة كلّما كان فيه الضرار علماً أو ظنّاً، بل أو خوفاً معتدّاً به حرم»[٤].

وإليك بعض الاستفتاءات في هذا المجال:

«سؤال (١٢٧٤): هل يجوز شرب الدخان

---

(١) انظر مصباح الفقاهة ١: ٤١.

(٢) انظر: الرياض ١٢: ٢٠٠، ومستند الشيعة ١٥: ١٧.

---

(١) قال السيّد الخوئي عند الكلام عن بيع أبوال ما يؤكل لحمه: «إنّ عنوان الإضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات، أو بعنوان غير منفكّ عنه، لأنّه ليس أمراً مضبوطاً، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص ـ إلى أن قال: ـ نعم، لو دلّ دليل على أنّ ما أضرّ كثيرة فقليله حرام، كما ورد في الخمر: "فما أسكر كثيره فقليله حرام"، لتوجّه ما ذكره من النقض، وقد تمسّك بعض العامّة بذلك عند بحثنا معه في حرمة شرب التتن، وأجبنا عنه: بأنّه لو صحّ: ما أضرّ كثيره فقليله حرام، للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات، فإنّ من الواضح أنّه، ما من شيءٍ في العالم الا وتكون مرتبة خاصّة منه مضرّة للمزاج». مصباح الفقاهه ١: ٤١.

(٢) الكفاية ٢: ٦١٢.

(٣) مستند الشيعة ١٥: ١٧.

(٤) الجواهر ٣٦: ٣٧١.

(التتن) ابتداءً، وإذا كان الشخص يغمى عليه لو شربه، هل يحرم عليه شربه؟

الخوئي: يحرم إن كان فيه ضرر معتد به، والله العالم».

ولم يعلّق عليه تلميذه الشيخ التبريزي(١).

فالسيّد الخوئي ترك القسم الأوّل من السؤال اعتماداً على فهم السائل جوابه من جواب القسم الثاني من السؤال، حيث علّق التحريم على حصول الضرر المعتد به.

«سؤال (١٢٧٥): إذا تأكّد بواسطة المصادر الطبّية الموثوقة، أنّ شرب الدخان عامل قوي أو من أقوى العوامل في الإصابة بأمراض خطيرة، مثل سرطان الرئة أو الجلطة القلبيّة، والدماغيّة، فهل يوجب ذلك حرمة التدخين ابتداء أو استدامة؟

الخوئي: لا يوجب الحرمة».

«سؤال (١٢٧٦): بعد العلم بكثرة التقارير الصحيحة التي تصرّح بأضرار التدخين، مثل العلاقة القوية بينه وبين سرطان الرئة أو تصلّب الشرايين، أو الذبحة الصدرية، مع الأضرار التي قد تشمل العائلة والمجتمع، فما حكم التدخين ابتداءً واستمراراً، وهل هناك احتياط بتركه ولو استحباباً؟

الخوئي: إن كان معه ضرر معتد به حرم ابتداءً واستدامة، ولكن الاحتياط المستحب ثابت مع عدم الإضرار المعتد به».

(١) كانا ـ رحمة الله عليهما ـ يستعملان الدخان كثيراً.

«سؤال (١٢٧٧): وإذا علمت الحامل من الطبيب أنّ الجنين يتأثّر بتدخين أُمّه، فهل يجوز لها التدخين أثناء الحمل؟

الخوئي: الحكم فيه كسابقه(١)».

والذي يبدو لي من الفرق بين الاستفتاء الثاني والأوّل والأخيرين، هو حمل الضرر في الثاني على الضرر النوعي، ولذلك لم يفت بالتحريم؛ لأنّ التحريم يدور مدار الضرر الشخصي، لا النوعي.

وأمّا في الاستفتاءين الأخيرين والأوّل، فالضرر فيهما محمول على الضرر الشخصي، ويشهد له الاستفتاء الأخير، ولذلك أفتى بالتحريم فيها لو كان الضرر معتداً به.

وجاء في استفتاءٍ من السيّد الگلبايگاني:

«... هل يجوز له [أي الزوج] منعها [أي الزوجة] من التدخين مع احتمال تضرّر الجنين في حال الحمل؟».

فجاء في الجواب:

«... يجوز له منعها من التدخين عند احتمال تضرّر الجنين، احتمالاً عقلائياً، والله العالم»(٢).

وشاهدت استفتاءاتٍ من أغلب مراجع

(١) صراط النجاة ٢: ٣٩١، المسائل المتعلّقة بحياة الإنسان المعاصر.

(٢) إرشاد السائل (أجوبة استفتاءات من السيّد الگلبايگاني): ١٢٧.

الدين المعاصرين حول التدخين فكان الجواب: أنّه إن كان فيه ـ بحسب تشخيص أهل الخبرة والاطلاع ـ ضرر معتد به، فهو محرّم، ومع عدم إحراز ذلك، فالأولى تركه.

والضرر كما تقدم هو الضرر الشخصي.

تنبيـــه :

الظاهر أنّه لا فرق ـ عند ترتب الضرر على التدخين ـ بين أن يترتّب الضرر على شخص المدخّن، أو على غيره، كالجنين، كما تقدم، أو المجاورين والمعاشرين له.

٢ ـ الأمر الولائي:

ربما تستدعي المصلحة أن يفتي أو يحكم الفقيه بتحريم استعمال شيءٍ، فإذا أفتى أو حكم بذلك حرم استعماله.

ومن هذا القبيل ما حدث على يد الفقيه الكبير الميرزا محمد حسن الشيرازي (ت ١٣١٢)[١]، حيث أفتى بحرمة استعمال التنباك وذلك حينما عقدت الحكومة الإيرانية، أيام ناصر الدين شاه القاجاري معاهدة اقتصادية مع شركة بريطانية، مفادها انحصار زرع التنباك في إيران بيد البريطانيين.

(١) ذكرنا ترجمته في قسم تراجم الفقهاء من المجلّد الرابع من الموسوعة، أي ٤: ٥٣٦.

ولمّا لم تكن هذه المعاهدة بصالح الأُمة الإيرانيّة المسلمة، وسبباً لتسلّط الكفّار الأجانب على المسلمين، وإهدار ثرواتهم، فلذلك حذّر هذا الفقيه البصير الشاه من مغبّة هذه المعاهدة عدّة مرات، وأتمّ معه الحجة، ولكن لمّا لم تنفعه هذه النصائح اضطرّ إلى إصدار الفتوى المشهورة في تحريم استعمال التنباك[١].

فقامت الأُمة الإيرانية على قدم وساق لاستقبال هذه الفتوى والعمل بها، فلم تبق نارجيلة إلّا وكسرت حتى في البلاط الشاهنشاهي على ما هو المعروف، حيث قامت نساء الحرم بذلك، فلم تبق نارجيلة لتقدم إلى الشاه عند ما طلبها.

وهذا صار سبباً لإلغاء الشاه المعاهدة.

وبعد ذلك رفع التحريم وعادت المياه إلى مجاريها الطبيعية.

وهذا النوع من التحريم لا يختص بالتدخين، بل يمكن فرضه في سائر المباحات أيضاً.

حكم التدخين حالة الصيام:

المعروف بين الفقهاء هو اجتناب الصائم عن التدخين احتياطاً، إما لزوماً أو استحباباً.

ومنشأ الخلاف وعدم الافتاء بوجوب

(١) من الجدير بالذكر أنّ هذا الفقيه نفسه كان كثير التدخين، حسبما ذكره لي بعض المشايخ.

الاجتناب صريحاً، هو حمل مسألة الدخان على الغبار، حيث تكلّموا عن مفطريّته لو أُدخل إلى الحلق، ولهم فيه أقوال:

١ ـ القول بمفطريّته وإيجاب القضاء والكفارة به[١].

٢ ـ القول بمفطريّته وإيجاب القضاء خاصّة[٢].

٣ ـ القول بعدم مفطريّته[٣]، نعم الأحوط استحباباً هو الاجتناب عنه، للخروج عن مخالفة من قال بمفطريّته.

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات، وكيفيّة الاستنتاج منها.

فبناءً على إلحاق الدخان بالغبار تأتي فيه هذه الأقوال أيضاً.

(١) ممّن ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط ١: ٢٧١، والمحقّق في الشرائع ١: ١٨٩ و١٩١، والعلّامة في المختلف ٣: ٤٠٤، والقواعد: ٢٧٥، والشهيد الثاني في المسالك ٢: ١٧.

(٢) ممّن ذهب إليه: الشيخ المفيد في المقنعة: ٣٥٦، و٣٥٩، وأبو الصلاح في الكافي: ١٨٣، وابن إدريس في السرائر ١: ٣٧٧.

(٣) ممن ذهب إليه: صاحب المدارك في المدارك ٦: ٥١ و٧٨، وصاحب الكفاية في الكفاية ١: ٢٢٩، وصاحب الحدائق في الحدائق ١٣: ٧٢، والنراقي في المستند ١٠: ٢٢٧، واستظهره من الصدوق، والسيّد المرتضى، والديلمي (سلّار)، والشيخ في المصباح.

واستدل لوجوب الاجتناب، مضافاً إلى الأدلة على إبطال الغبار للصوم، بالسيرة العملية للمسلمين والمؤمنين على اجتناب الدخان حالة الصوم، بل صار ذلك كالضروري[١].

ولكن لمّا لم تنته هذه السيرة إلى المعصوم عليه السلام حتى يثبت تقريره لها وعدم ردعه عنها؛ فلذلك لم تكن حجّة عند بعض الفقهاء، فلم يفت بوجوب الاجتناب[٢].

هذا بصورة عامّة، والآن ننقل بعض أقوال الفقهاء في مفطريّة التدخين ليتمّ توضيح ذلك ميدانياً.

١ ـ قال كاشف الغطاء عند ذكر مفطرات الصوم: «ثالثها ـ وصول الغبار الغليظ إلى الجوف، بإيصاله إليه... دون الدخان إلا لمن اعتاده وتلذّذ به، فقام عنده مقام القوت، فإنّه أشدّ من الغبار...»[٣].

والاعتياد بالدخان والتلذّذ به إشارة إلى التدخين، فاعتبره مفطراً وأشدّ من الغبار.

٢ ـ وقال النراقي: «والأحوط الاجتناب عن شرب التتن؛ لاستمرار طريقة الناس عليه، وإطلاق الشرب عند العرب عليه»[٤].

(١) انظر كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ٥٠.

(٢) انظر المستمسك ٨: ٢٦١.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٣٢.

(٤) مستند الشيعة ١٠: ٢٣٠.

٣ ـ وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلى الدخان: «فالقول بكونه مفطراً خصوصاً بالنسبة إلى بعض الأشخاص الذين يستعملون التنباك لا يخلو من قوّة»[١].

٤ ـ وقال الشيخ الأنصاري: «إنّ الاجتناب عن دخان التتن شيءٌ قضت به سيرة المسلمين ومراعاة الاحتياط في الدين»[٢].

٥ ـ وقال السيّد اليزدي بالنسبة إلى إلحاق دخان التنباك بالغبار: «والأقوى إلحاق البخار الغليظ، ودخان التنباك ونحوه»[٣].

واستشكل بعض المعلّقين على أقوائية الإلحاق، نعم الإلحاق احتياطاً لا بأس به[٤].

٦ ـ واستشكل السيّد الحكيم في إلحاق دخان التتن بالغبار في المفطريّة، وردَّ ما قيل من كونه ـ بواسطة الاعتياد والتلذّذ ـ يقوم مقام القوت بأنه غير واضح، ومثله ما قيل من استمرار سيرة المسلمين على الاجتناب عنه؛ لانقطاع السيرة المذكورة، بل قيام سيرتهم على الدخول في الحمّامات وجذب البخار الموجود فيه، والتعدي منه إلى الدخان غير بعيد، لولا بلوغ الحكم ـ أي عدم الفطرية ـ في الدخان من الاستبشاع في هذه الأعصار حدّاً يلحقه بمخالفة الضروري[١].

ونتيجة كلامه هو الاجتناب.

وقال في المنهاج: «والأقوى إلحاق الدخان به»[٢] أي بالغبار، ولم يخصّ دخان التتن والتنباك بالذكر.

٧ ـ وقال السيّد الخوئي بعد نقل الاستشهاد بالسيرة وارتكاز المتشرعة على الاجتناب عن التدخين حالة الصيام، وأنّ القول بعدم البطلان أصبح كالمخالف للضروري:

«ولكنّ التعويل على مثل هذه السيرة والارتكاز مشكل جداً؛ لعدم إحراز الاتصال بزمن المعصومين عليهم السلام...».

ثم نفى أن يكون هناك دليل آخر للإلحاق، ونفى صدق الأكل والشرب عليه، ثم قال:

«وعليه فمقتضى القاعدة هو الجواز وإن كان الاحتياط بالاجتناب ممّا لا ينبغي تركه رعايةً للسيرة المزبورة...»[٣].

وعبارته في المنهاج هكذا: «والأحوط

---

(١) الجواهر ١٦: ٢٣٦.

(٢) كتاب الصوم (للشيخ الإنصاري): ٥٠.

(٣) العروة الوثقى ٣: ٥٥٤، كتاب الصوم، فصل في المفطرات/السادس.

(٤) منهم: المحقّق العراقي، والسادة: الإصفهاني، والبروجردي، والخميني، والگلپايگاني.

(١) المستمسك ٨: ٢٦١-٢٦٢.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٢٧٥، كتاب الصوم، المفطّرات/السادس.

(٣) مستند العروة (الصوم) ١: ١٥١-١٥٢.

إلحاق الدخان بالغبار»[1] من دون أن يخصّ دخان التتن بالذكر.

وجاء في صراط النجاة:

«سؤال (١٠٥٤): هل يجوز للصائم استنشاق الدخان بالأنف...؟

الخوئي ـ إذا لم يصل إلى الحلق، فلا بأس، والله العالم.

التبريزي ـ يضاف إلى جوابه (قدس سره): أمّا مع وصوله إلى الحلق، فالحكم في الدخان مبنيّ على الاحتياط»[2].

٨ ـ وقال الإمام الخميني بالنسبة إلى إلحاق الدخان بالغبار في المفطريّة: «الأقوى عدم لحوق الدخان به أيضاً، نعم يلحق به شرب الأدخنة على الأحوط»[3].

حكم بيع الدخان وشرائه:

يختلف حكم بيع الدخان ـ التتن والتنباك ـ باختلاف المبنى في حلّية استعماله، واختلاف صوره وحالاته، وذلك كالآتي:

ـ فإن قلنا بحلّية التدخين، فلا إشكال في

(١) منهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ١: ٢٦٤، كتاب الصوم، المفطّرات/السادس.

(٢) صراط النجاة ١: ٣٠٤.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٢٦٠، كتاب الصوم، القول فيما يجب الإمساك عنه/الثامن.

حلّية بيع التتن والتنباك، ولا وجه للقول بحرمته.

ـ وإن قلنا بحرمته:

فتارة تكون له منفعة محلّلة أيضاً، ويقع التبادل بإزاء المنفعة المحلّله، أو من دون تعيين.

فظاهر الفقهاء عدم الإشكال في هذه المعاملة تكليفاً ووضعاً، وحكمه حكم الآلة القاتلة كالسكين التي تستعمل في المنفعة المحلّلة أيضاً، أو كالتلفزيون الذي يستعمل في الحلال والحرام.

ـ وأُخرى، يقع التبادل بإزاء المنفعة المحرّمة خاصة، بأن يبيع البائع ويشتري المشتري بقصد استعمال الشيء في منفعته المحرّمة، كما لو تبايعا التلفزيون في موطن لا يستعمل إلا في الحرام.

فظاهرهم حرمة هذا البيع تكليفاً.

ـ وثالثة، لم يتصوّر للتتن منفعة محلّلة أصلاً، ويكون بذل المال بإزاء المنفعة المحرّمة خاصّة.

وظاهرهم حرمة هذا البيع تكليفاً أيضاً.

وهل تكون المعاملة في الصورتين الأخيرتين فاسدةً أم لا؟ فيه خلاف[1].

هذا كلّه إذا كانت الحرمه ذاتية، وأما إذا كانت عرضيه كالحرمة الناشئة من الأمر الولائي، فهي تدور مدار الصيغة الدالة على التحريم،

(١) انظر الحدائق ١٨: ٧١، والجواهر ٢٢: ٣٥، والمكاسب ١: ١٥٥ ـ ١٦١.

والهدف منه.

هل يجوز للزوج منع زوجته من التدخين؟

منع الزوج زوجته من التدخين له أسباب ومناشئ ؛ فتارة يكون لأجل كون التدخين مضرّاً بها نفسها.

وأُخرى يكون لأجل كونه سبباً للأمراض الخطيرة التي يستدعي علاجها ارتفاع مقدار النفقة، بناءً على كون ذلك من النفقة.

وثالثة يكون لأجل كونه مضرّاً بالحمل.

ورابعة يكون لأجل كونه يسبّب رائحة كريهة في الفم، ونحو ذلك.

وقد أشار صاحب الجواهر إلى جواب ذلك كلّه في عبارة موجزة، فقال: «...وله منعها من أكل البصل والثوم، وكلّ ذي رائحة كريهة، ومن تناول السُّم والأطعمة الممرضة...»[1].

وأما منعها عن التدخين لأجل الحمل فقد تقدم في جواب بعض الاستفتاءات بأنّه جائز لو علم بحدوث ضرر معتدٍّ به بالحمل بسبب التدخين.

هل التنباك والتتن من جملة النفقة؟

أهمل أكثر الفقهاء هذا الجانب ولم يتعرّضوا له.

نعم، قال صاحب الجواهر: «لا يخلو وجوب التنباك والترياق[1]، والقهوة لها، إذا كان عادةً لأمثالها، أو لها خاصّة، ولو مع التضرّر بتركه، من نظر»[2]. فاستشكل في وجوب تحمّله على الزوج، ولكن قال الإمام الخميني: «بل الظاهر مراعاة ما تعارف اعتياده لأمثالها من غير الطعام والإدام، كالشاي، والتنباك، والقهوة ونحوها...»[3].

والظاهر أنّ هذا الخلاف آت في وجوب نفقة الأولاد والوالدين بعضهم على بعض.

حكم التداوي بالتنباك والتتن:

لا إشكال في حلّية التداوي به ـ على فرضه ـ بناءً على حلّية التدخين به.

وأما بناءً على حرمته، فيبتني جواز التداوي به على جواز التداوي بالمحرّمات، وفيه تفصيل تقدم في عنوان «تداوي».

طهارة التتن والتنباك:

لا إشكال في طهارة التتن والتنباك، حتى

---

(١) الجواهر ٣١: ٣٣٥.

(١) المراد من الترياق، هنا هو الأفيون، وهي المادة المأخوذة من الخشخاش والتي تسبب نوع تخدير وفتور في الإنسان، وليس هو المعجون المركب، الذي كان يستعمله الأطباء في دفع السموم. راجع «ترياق».

(٢) الجواهر ٣١: ٣٣٤.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٢٨٢، كتاب النكاح، فصل في النفقات، المسألة ٨.

على القول بتحريم استعمالهما تدخيناً؛ لعدم كونهما مسكرين، وعلى فرض كونهما كذلك فليسا بمائعين، لأنّ النجس إنما هو المسكر المائع بالأصالة، وأمّا الجامد فليس بنجس وإن صار مائعاً بالعرض[١].

حكم التدخين في المساجد والمشاهد المشرّفة:

لا إشكال في حرمة التدخين في المساجد والمشاهد المشرّفة إذا استلزم منه هتك حرمة ذلك المكان الشريف.

وأما إذا لم يستلزم ذلك، فالأدب العرفي والشرعي يقتضي عدم التدخين ومراعاة حرمة المكان.

إمامة شارب التتن:

إذا قلنا بحلّية شرب التتن؛ فلا إشكال في جواز إمامة شاربه؛ لعدم فسقه بذلك.

وأما إذا قلنا بحرمته، وكان الإمام مستديماً على شربه مع اعتقاده بحرمته، فلا تجوز إمامته، لفسقه بارتكاب المحرّم باعتقاده، والعدالة شرط عندنا في إمام الجماعة، كما تقدم في عنوان «إمامة / الإمامة الصغرى».

(١) انظر العروة الوثقى ١: ١٤١، فصل في النجاسات / التاسع، الخمر.

مظان البحث:

لم يتطرّق الفقهاء لأحكام التدخين غالباً، نعم تعرّضوا لحكم تدخين الصائم، وإنّما استفدنا سائر أحكام التدخين من المناسبات والقواعد العامة، ومن بعض الاستفتاءات.

تدليس

لغـــة:

عدم بيان العيب في البيع وغيره[١]، أو كتمان عيب السلعة عن المشتري[٢]، أو إخفاء العيب[٣].

وهو من الدَّلَس، أي الظلمة[٤].

والتعريف الأوّل لا يحتوي إلّا على معنى عدمي، وهو عدم بيان عيب السلعة.

وأما الثاني والثالث فيحملان في طيّاتهما معنى وجوديّاً، وهو الإخفاء والكتمان، وإن كان ذلك في الثالث أظهر.

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «دلس».

(٢) انظر: الصحاح، والقاموس، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «دلس».

(٣) انظر النهاية (لابن الأثير): «دلس».

(٤) ولعل وجه التسمية: أنّ المدلِّس كأنّما لإخفائه العيب يبيع في الظلمة، أو يبهم الأمر على الطرف الآخر.

اصطلاحاً:

للتدليس معنيان اصطلاحيان: أحدهما عند الفقهاء، والآخر عند أهل الحديث.

ـ أمّا التدليس عند الفقهاء، فعباراتهم مختلفة في تعريفه أيضاً كأهل اللغة؛ وربما اختلفت في كلٍّ من البيع والنكاح.

١ ـ فقد قيل: تدليس الماشطة المرأة هو: إظهار محاسن ليست فيها، مثل تحمير وجهها ووصل شعرها ونحوه[1].

٢ ـ وقيل: هو إبراز حسنها وإخفاء قبحها[2].

٣ ـ وقال المحقّق الثاني: «صدق التدليس في الأبواب يتفاوت، ففي بعض الأحوال لا يعدّ مدلّساً إلا إذا ظهر الضد كالرقّيه، فإنّ من زوّج امرأة فظهر كونها رقيقة، لايعدّ مدلّساً إلا إذا وصفها بكونها حرّة.

وفي بعضها يعدّ مدلّساً بمجرّد السكوت عن بيان الحال، كما إذا زوّج ذات العيب ولم يبيّن عيبها، وكان المدار في ذلك كون الشيء خللاً في الخلقة وعدمه.

وكلّ موضع تحقق فيه خلل في الخلقة، فالسكوت عنه مع العلم به تدليس. وكلّ موضع لا يكون كذلك لا يتحقق التدليس إلا إذا وصف بصفة كمال فظهر عدمها كالحرية والبكارة.

والأصل فيه: أنّ الإطلاق محمول على كماليّة الخلقة، ولا يقتضي استجماع صفات الكمال. هذا معنى التدليس»[1].

ويظهر هذا التفسير للتدليس من جماعة منهم:

ـ الشهيد الثاني في الروضة، حيث قال: «والمراد بالتدليس: السكوت عن العيب الخارج عن الخلقة مع العلم به، أو دعوى صفة كمال مع عدمها»[2].

ـ والسيّد الطباطبائي، حيث قال: «التدليس: ويتحقق بأحد أمرين، إما السكوت عن العيب مع العلم به، أو دعوى صفة كمال من الزوجة أو من بحكمها للمتزوج أو من بحكمه، مع عدمها»[3].

ـ وصاحب الجواهر حيث قال: «... هو السكوت عن العيب مع العلم به، فضلاً عن الإخبار

---

(١) انظر: المسالك ٣: ١٢٩، والرياض ٨: ٧٦، ومستند الشيعة ١٤: ١٧١.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٥٨.

وقال في موضع آخر بعد نقل تفسير اللغويين له بكتمان العيب أو إخفائه: «والمعروف بين الفقهاء خلاف ذلك؛ لأنّهم يطلقونه على كتمان صفات وإظهار غيرها ممّا هو أحسن منها، وإن لم تكن تلك عيوباً، ولم يقصرونه على السلعة، كما في تدليس الماشطة». مفتاح الكرامة ٤: ٦٤٤.

(١) جامع المقاصد ١٣: ٢٥٥-٢٥٦.

(٢) الروضة البهية ٥: ٣٩٦.

(٣) الرياض ١٠: ٣٩٧.

بضدّه»[١].

ولكن يرى بعض الفقهاء أنّ مجرّد السكوت عن العيب ـ والمراد به غير العيوب الموجبة للفسخ ـ لا يكون تدليساً.

قال الإمام الخميني: «ليس من التدليس الموجب للخيار سكوت الزوجة أو وليّها عن النقص مع وجوده واعتقاد الزوج عدمه، في غير العيوب الموجبة للخيار، وأولى بذلك سكوتهما عن فقد صفة الكمال مع اعتقاد الزوج وجودها»[٢].

هذا وقد اختلفت الآراء في وجوب إعلام العيب للمشتري أو لمن يريد النكاح. ولعلّ منشأ ذلك هو صدق عنوان الغشّ على السكوت عن العيب وعدم صدقه عليه.

وقد تقدم الكلام عن ذلك في عنوان «إعلام».

هذا كلّه في التدليس عند الفقهاء.

أما التدليس عند أهل الحديث فسوف يأتي الكلام عنه بعد إتمام البحث عن التدليس عند الفقهاء.

الفرق بين التدليس والعيب:

المراد من العيب هنا هو العيوب الموجبة للفسخ، كالجنون والخصاء و...

(١) الجواهر ٣٠: ٣٦٢.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، كتاب النكاح، القول في العيوب... المسألة ١٤.

قال الشهيد الثاني: «والفرق بينه وبين العيب: أنّ التدليس لا يثبت إلا بسبب اشتراط صفة كمال هي غير موجودة، أو ما هو في معنى الشرط، ولولاه لم يثبت الخيار، بخلاف العيب، فإنّ منشأه وجوده وإن لم يشترط الكمال وما في معناه.

فمرجع التدليس إلى إظهار ما يوجب الكمال، أو إخفاء ما يوجب النقص، ومنشأ الخيار فوات مقتضي الشرط أو الظاهر»[١].

وقال العلامة، بعد بيان التدليس: «وكلّ ما يشترطه المشتري من الصفات المقصودة ممّا لا يعدّ فقده عيباً يثبت الخيار عند عدمه»[٢].

يريد أن يشير بذلك إلى أنّ العيوب الموجبة للفسخ، هي توجب الخيار سواء اشترطت السلامة منها أم لا، بخلاف موارد التدليس، حيث إنّ ما يشترط من الصفات في العقد، ثم يظهر خلافه يثبت الخيار بسببه.

والظاهر أنه لا فرق عندئذ بين صدق عنوان التدليس وعدمه، إذن لنا عناوين ثلاثة:

١ ـ العيوب الموجبة للفسخ في النكاح كالجنون و... وهذه توجب خيار الفسخ سواء اقترنت مع التدليس أم لا.

٢ ـ العيوب التي يوجب وجودها وعدم

(١) المسالك ٨: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) التذكرة ١١: ٢٠٨.

الكشف عنها تدليساً، فهذه توجب خيار التدليس، بناءً على صدق التدليس على ما سكت البائع أو الولي عن العيب مع علمه بوجوده.

٣ ـ الصفات الكمالية التي يشترط وجودها ضمن العقد ثم لم توجد، أو الصفات التي يشترط عدمها ثم توجد، فهذه أيضاً توجب الخيار ـ أي خيار تخلّف الشرط ـ سواء صدق التدليس أم لا.

أوّلاً ـ التدليس عند الفقهاء

تعرّض الفقهاء للتدليس في مواطن أربعه:

ـ في المكاسب المحرّمة، حيث ذكروا من جملتها تدليس الماشطة: والبحث عندئذ يكون عن الحكم التكليفي للتدليس.

ـ وفي خيار التدليس، حيث يبحث فيه عن الحكم الوضعي لخيار التدليس.

ـ وفي خيار العيب، حيث ذكروا من أقسام العيوب التصرية، وقالوا: إنّها تدليس.

ـ وفي النكاح، حيث بحثوا فيه عن الحكم الوضعي للتدليس في النكاح، وما يترتّب عليه من آثار.

ونحن نبحث عن الحكم التكليفي للتدليس أوّلاً، ثم عن الحكم الوضعي للتدليس في البيع والنكاح، وأمّا البحث عن كون التصرية تدليساً فنتركه إلى عنوان «تصرية».

الحكم التكليفي للتدليس:

قال السيّد العاملي بعد نقل تصريح الفقهاء بحرمة تدليس الماشطة:

«فقد تحصّل أنّ الحرام هو إبراز حسنها وإخفاء قبحها لترغب فيها الخطّاب أو تشتريها التجار... والظاهر أنّ ذلك غير مخصوص بالماشطة، بل لو فعلت المرأة بنفسها ذلك فكذلك»[١].

ومثله قال صاحب الجواهر[٢] والشيخ الأنصاري[٣].

واستدلوا على الحرمة مضافاً إلى الإجماع بالنصوص الدالة على حرمة الغِشّ، مثل ما ورد عنه ﷺ: «ليس من المسلمين من غشّهم»[٤] و«ليس منّا من غشّ مسلماً»[٥] ونحو ذلك؛ لأنّ التدليس قسم من أقسام الغِشّ فتشمله عموماته[٦].

واستدلوا أيضاً بالروايات الناهيه عن وصل

---

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٥٨.

(٢) انظر الجواهر ٢٢: ١١٣.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٦٥.

(٤) الوسائل ١٧: ٢٧٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٥) الوسائل ١٧: ٢٨٤، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

(٦) انظر: التذكرة ١٢: ١٤٢، والجواهر ٢٢: ١١٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٠.

شعر المرأة بشعر غيرها، مثل مرسلة الفقيه: «لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط وقبلت ما تعطى، ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأمّا شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة»[1].

ولكن حملت هذه الروايات على الكراهة؛ لضعف أغلبها سنداً وكونها أعمّ من مقام التدليس[2].

وعلى أيّة حال فلا إشكال في أصل حرمة التدليس سواء كان في مقام البيع أو النكاح، ولا يهمّنا فعلاً أنّ فعل الماشطة تدليس أم لا[3] فإنّ الأحكام تختلف باختلاف الأغراض.

الحكم الوضعي للتدليس:

يكون الكلام في الحكم الوضعي في مقامين: في البيع، وفي النكاح.

(١) الوسائل ١٧: ١٣٣، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) انظر: الجواهر ٢٢: ١١٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٦٩.

(٣) استجود السيّد الخوئي ما نقله عن الإيرواني: من «أنّ الماشطه لا ينطبق على فعلها غشّ ولا تدليس، وإنّما الغشّ يكون بفعل من يعرض المغشوش والمدلّس فيه للبيع. نعم الماشطة أعدّت المرأة لأن يُغشّ بها...» وقال: فلا يحرم فعلها إلّا بناءً على حرمة الإعانة على الإثم. مصباح الفقاهة ١: ١٩٨.

١ ـ الحكم الوضعي للتدليس في البيع:

يترتّب على التدليس في البيع ثبوت الخيار للمشتري بين ردّ المبيع أو إمضائه من دون ثبوت الأرش.

هذا هو المشهور كما قيل[1].

قال العلّامة في التذكرة: «التدليس بكلّ ما يختلف الثمن بسببه يثبت به الخيار بين الفسخ والإمضاء مع عدم التصرّف، ومعه لا شيء؛ إذ ليس بعيب، ولا يثبت به الأرش، وذلك مثل تحمير الوجه ووصل الشعر وأشباه ذلك...»[2].

وقال المحقق الحلّي: «تحمير الوجه ووصل الشعر وما شابهه تدليس، يثبت به الخيار دون الأرش، وقيل: لا يثبت به الخيار، والأول أشبه».

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «القول بعدم الخيار في ذلك وشبهه للشيخ ـ رحمه الله ـ في الخلاف، محتجاً عليه بوجوب الوفاء بالعقد، فيحتاج الخيار إلى دليل، ولم يثبت كون هذه الأشياء عيوباً. والأكثر على ثبوت الخيار بذلك؛ لأنّه تدليس، ولأنّ الأغراض تختلف في ذلك، فربما رغب المشتري فيما شاهده أوّلاً ولم يسلم له، وهو الأجود.

نعم، لو شرط أحد هذه فظهر بالخلاف تخيّر بين الردّ و الإمساك إجماعاً، وكيف كان فلا أرش

(١) انظر: المسالك ٣: ٢٩٨، والكفاية ١: ٤٧٨.

(٢) التذكرة ١١: ٢٠٨.

له، لأنّه ليس عيباً»[١].

والمخالف ـ كما قال الشهيد ـ هو الشيخ في الخلاف، وتردّد في المبسوط.

قال في المبسوط: «...فاذا نظر المشتري إلى شعرهافوجده جعداً فاشتراها، فلمّا كان بعد أيّام صار سبطاً، وتبيّن أن البائع دلّس فيه، كان له الخيار؛ لأنّه عيب، وكذلك إذا بيّض وجهها بالطلاء ثم اسمرّ... كان له الخيار لمثل ذلك.

وإن قلنا: ليس له الخيار؛ لأنّه لا دليل في الشرع على كونه عيباً يوجب الردّ كان قويّاً»[٢].

وقال في الخلاف: «لم يكن له الخيار»[٣].

واحتمل صاحب الجواهر أنّ النفي من جهة كونه عيباً يثبت به خيار العيب، لا من جهة التدليس[٤]، ولعله يومي إليه كلام الشهيد الذي تقدّم نقله، وعليه ينتفي الخلاف كما قال صاحب الجواهر.

٢ ـ الحكم الوضعي للتدليس في النكاح:

لابدّ من الإشارة إلى أنّ الفقهاء ذكروا في كتاب النكاح العيوب التي توجب خيار فسخ النكاح، كالجنون والبرص والعنن ونحوها.

(١) المسالك ٣: ٢٩٨.

(٢) المسبوط ٢: ١٢٩.

(٣) الخلاف ٣: ١١١، المسألة ١٨٢ و١٨٣.

(٤) انظر الجواهر ٢٣: ٢٨٤.

ثمّ عقّبوه بمسألة التدليس، كما إذا زوّج بنته على أنّها حرّة فبانت أمة.

والنسبة بين العيب والتدليس ـ كما قال صاحب الجواهر[١] ـ هي العموم والخصوص من وجه.

توضيح ذلك هو: أنّ العيوب قد تكون ظاهرة وقد تكون خفيّة، فاذا زوّج الولي بنته، أو زوّجت المرأة نفسها على أنّها سالمة فبانت معيبة بعيب خفيٍّ، فهنا يجتمع عنوان العيب والتدليس.

وإذا زوّج بنته ولم يعلم بأنّها معيبة ولا هي تعلم بذلك، فهنا عيب وليس تدليسٌ.

وإذا زوّجها على أنّها باكرة فبانت ثيّباً مع علم الولي والبنت، فهنا تدليس وليس عيبٌ؛ لأنّ الثيبوبة ليست عيباً يوجب الفسخ عند الفقهاء.

والذي يجري فيه أحكام التدليس هو الأخير، وأمّا الأوّلان فلا يجري بالنسبة إليهما إلّا أحكام العيب.

وعلى كلٍّ حالٍ فما ذكره الفقهاء من تطبيقات للمسألة، بعضها يتضمّن حكم الإماء والعبيد، كما اذا تزوج امرأة على أنّها حرّة فبانت أمة ونحو ذلك، فهذا القسم لا نتطرّق له؛ لعدم الموضوع له في الزمان الحاضر.

وبعض آخر تقدم الكلام عنه بالمناسبة:

ـ مثل ما لو زوّج الولي البنت على أنّها باكرة،

(١) انظر الجواهر ٣٠: ٣٦٥.

فظهرت ثيّباً، فقد تقدم تفصيل الكلام عنه في عنوان «باكرة».

وحاصل ما تقدم هو: أنّ الزوج تارة يشترط البكارة، وأُخرى لا يشترط.

فاذا لم يشترط البكارة، فالمعروف عدم جواز الفسخ.

وإذا اشترط فظهر كونها ثيّباً قبل العقد، ففي جواز الفسخ وعدمه خلاف، ولعلّ الجواز هو الأشهر بل المشهور.

وبناءً على جواز الفسخ،فإن فسخ قبل الدخول، فلا مهر للزوجة.

وأما لو فسخ بعده، فيستقر المهر في ذمّة الزوج، وهو يرجع به على المدلِّس[1]، وإن كان المدلّس هو الزوجة، فقيل بعدم ثبوت المهر لها، وقيل بثبوت أقلّه لها.

(١) قال المحقق الثاني بعد نقل عبارات بعض الفقهاء في تشخيص المدلِّس: «...وأما الولي، فالمعروف بينهم أنّه الذي أمر المرأة إليه، كالأب والجد والوصي والحاكم، ومقتضى ذلك أنّ الرجوع عليه إن كان، وإلّا فعليها، ويناسب الحال أن يراد بالولي هنا المتولّي لأمرها وإن كان وكيلاً بحيث يكون تزويجها مستنداً إليه، سواء باشر العقد أم لا.

والأخبار لا تدل على أمر غير ذلك، والدليل لا ينهض إلا عليه؛ لأنّ التدليس منوط بالباعثية، لكنّ الولي إنما يرجع إليه اذا كان عارفاً بحالها...». جامع المقاصد ١٣: ٢٥٦-٢٥٧.

وأما لو لم يفسخ ـ سواء قلنا بجوازه لكنّه لم يفسخ، أو قلنا بعدمه ـ فالمشهور هو نقصان المهر، ولكنهم اختلفوا في مقدار نقصانه.

ـ ومثل مالو انتسب أحد الزوجين إلى قبيلة أو عِلمٍ أو صنعةٍ، فبان خلافه.

وهذا تارةً يكون على نحو الاشتراط.

وأُخرى على نحو عدم الاشتراط، مثل أن يقول: أنا هاشمي جئتك خاطباً فزوّجيني نفسك.

فعلى الأول يثبت خيار الفسخ؛ لتخلّف الشرط، أما الثاني ففيه خلاف.

تقدم الكلام عن ذلك في عنوان «انتساب».

ـ وكما لو اشترط استيلاد الزوجة في العقد بأن تكون ولوداً، وقد اختلفوا في جواز أصل الاشتراط، وما يترتّب عليه على فرض صحته، من ثبوت حقّ خيار الفسخ عند عدم تحقق الشرط، وعدم ثبوته.

تقدم الكلام عن ذلك في عنوان «استيلاد».

ثانياً ـ التدليس عند أهل الحديث

وهو أن يوهم المحدِّث سماعه للحديث ممّن لم يحدّثه.

وفاعله مدلِّس، والحديث مدلَّس[1].

(١) انظر: الرعاية في علم الدراية (للشهيد الثاني): ١٤٣، ومقباس الهداية (للمامقاني) ١: ٢٧٦.

أنـواع التدلـيس:

التدليس بصورة عامة على نوعين:

الأوّل ـ التدليس في الإسناد:

وهذا النوع في حدّ ذاته على قسمين:

القسم الأوّل ـ وهو أن يروي عمّن لقيه، أو عاصره ما لم يسمعه منه ـ مباشرة ـ على وجهٍ يوهم أنّه سمعه منه كذلك، مثل أن يقول: قال فلان، أو عن فلان[1].

وشرط صدق التدليس أن لا يصرّح بسماعه منه كأن يقول: حدّثني فلان، في حين إنّه لم يحدّثه؛ لأنّه يصير الخبر كذباً والمخبر به كاذباً لا مدلّساً[2].

القسم الثاني ـ أن يسقط من السند شخصاً آخر غير شيخه؛ لأنّ وجوده وذكره يسبّب ضعف الرواية أو وهنها، مثل كونه صغير السن أو ضعيفاً[3].

وهذا القسم من التدليس بنوعيه مذموم جدّاً؛ لما فيه من إيهام اتصال السند، مع كونه مقطوعاً، فيترتب عليه أحكام غير صحيحة حتى قيل: التدليس أخو الكذب.

وفي جرح فاعله بذلك قولان؛ بمعنى أنّه إذا عرف بالتدليس، ثم روى فقال: «حدّثنا» غير ما دلّس به، ففي قبوله خلاف.

(١) انظر: الرعاية في علم الدراية: ١٤٣، ومقباس الهداية ١: ٣٧٦.

(٢) انظر المصدرين المتقدمين.

(٣) انظر: الرعاية في علم الدراية: ١٤٤، ومقباس الهداية ١: ٣٧٨.

فقيل: لا يقبل؛ لما تقدّم آنفاً.

وقيل: لا يجرح بذلك، بل ما علم فيه التدليس يُردّ، وما لا يعلم لا يُردّ، لأنّ المفروض كونه ثقة بدونه، والتدليس ليس كذباً، بل تمويهاً.

وقيل: يقبل حديثه إن صرّح بما يقتضي الاتصال مثل: حدثنا وأخبرنا، دون ما إذا كان محتملاً للأمرين، مثل «عن» و«قال»[1].

الثاني ـ التدليس في الشيوخ:

وذلك بأن يروي عن شيخ حديثاً سمعه منه، ولكن لا يحبّ معرفة ذلك الشيخ؛ لغرض من الأغراض؛ فيسمّيه أو يكنّيه باسم أو كنية غير معروف بهما، أو ينسبه إلى بلد أو قبيلة غير معروف بهما، أو يصفه بما لا يعرف به، كي لا يعرف.

وهذا أخفّ ضرراً من الأوّل؛ لأنّ ذلك الشيخ إمّا أن يعرف فيترتب عليه الأثر من جرح أو توثيق، أو لا يعرف فيصير الحديث مجهول السند، فيرد[2].

مظان البحث:

الفقه:

١ ـ المكاسب المحرمة: تدليس الماشطة.

(١) انظر ذلك كلّه في الرعاية: ١٤٤-١٤٥، ومقباس الهداية ١: ٣٨٠-٣٨١.

(٢) انظر ذلك كلّه في الرعاية: ١٤٤، ومقباس الهداية ١: ٣٨٣.

٢ ـ خيار العيب: التدليس والتصرية.

وبعضهم أفرد التدليس تحت عنوان «خيار التدليس».

٣ ـ التدليس في النكاح.

علم الحديث والدراية:

أقسام الحديث

تذفيف

لغـــة:

الإجهاز على الجريح، وهـو الإسـراع فـي قتله، من ذفّ الطائر ذفّاً وذفيفاً: أسرع[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

تقدم الكلام عن الإجهاز على الجريح فـي العنوانين: «تجهيز» و«بغي»، حيث ذكرنا تـفصيل الفقهاء للبغاة بين من كان لهم فئة يـرجـعون إليـها ورئيس مطاع، فيجهز على جريحهم، ومن لم يكن كذلك فلا يجهز.

(١) المعجم الوسيط: «جهز» و«ذفّف».

تذكـية

لغـــة:

مصدر ذكّاه يـذكّيه تـذكيةً، بـمعنى الذبـح والنحر[1].

قيل: أصل الذكاة في اللغة كـلّها هـو إتـمام الشيء[2].

وقيل: يدلّ على حدّةٍ في الشيء ونـفاذ[3]، ومنه:

ـ إطلاق الذكاء على الشمس، ولذلك يـقال للصبح: ابن ذكاء، أي ابن شمس، لأنّ نوره منها[4].

ـ وإطـــلاقه عـــلى اشـــتداد لهب النـار وتأجّجها[5].

ـ وإطلاقه على حدّة الفؤاد وسرعة الفطنة[6].

اصطلاحاً:

لم يذكر الفـقهاء له تـعريفاً خـاصاً، ولكـن يستفاد من مجموع كلامهم: أنّ التذكية عبارة عـن الصيد، والذّبح، والنحر، والعقر على الوجه الشرعي بحيث يطهر المذكّى ويحلّ أكـله إذا كـان مأكـول

(١) انظر: النهاية (لابن الأثير)، وغيرها: «ذكا».

(٢) انظر لسان العرب: «ذكا».

(٣) انظر معجم مقاييس اللغة: «ذكا».

(٤) انظر المصدر المتقدّم.

(٥) انظر لسان العرب: «ذكا».

(٦) انظر المصدر المتقدم.

اللحم، ويقتصر على طهارته إن لم يكن كذلك[١].

فالأنعام الثلاثة مثلاً يحلّ أكلها بالتذكية وتبقى طاهرة بعدها، بخلاف ما لو ماتت حتف أنفها، فلا تكون محلّلة الأكل ولا تبقى طاهرة، بل تكون ميتة نجسة.

ومثل الأسد والنمر والفهد ونحوها تبقى طاهرة بعد التذكية ولكن لا يحلّ أكلها، بخلاف ما لو ماتت بدون التذكية، فإنّها لا تبقى طاهرة أيضاً، بل تصير نجسة.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتذكية:

الأصل إباحة التذكية إذا وقعت بشروطها المعتبرة شرعاً. نعم، ربّما يتغير حكمها لترتّب بعض العناوين:

ـ فقد تجب، كما في تذكية الهدي الواجب في منى، أو تذكية المنذور.

ـ وقد تستحب، كما في التذكية للأُضحيّة المندوبة، والعقيقة، والصدقات والقربات المندوبة.

ـ وقد تحرم، كما في تذكية مال الغير من دون إذنه.

ـ وقد تكره، كما في تذكية ما ربّاه بيده، وتذكية الحيوان وحيوان آخر ينظر إليه[١].

ما تقع عليه التذكية وما لا تقع:

تختلف الحيوانات من حيث قابليتها للتذكية، فبعضها مقطوع بقابليّته لها، وبعضها الآخر مقطوع بعدم قابليّته لها، وثالث مختلف في قابليّته.

أوّلاً ـ ما هو مقطوع في قابليته للتذكية:

الحيوانات التي لها قابلية التذكية ـ صيداً أو ذبحاً أو نحراً ـ قطعاً، هي: الحيوانات المأكولة اللحم، سواء كانت من حيوانات البرّ، كالطيور والأنعام، أو من حيوانات البحر كالأسماك التي لها فلس[٢]، وقد تقدم بيان ذلك في عنوان «أطعمة».

ثانياً ـ ما هو مقطوع في عدم قابليته للتذكية:

١ ـ الحيوانات النجسة عيناً:

وذلك كالكلب والخنزير، ولا فائدة في تذكيتها؛ لأنّ الغرض من التذكية إمّا حلّية الأكل أو طهارة المذكّى، وكلا هما لا يحصلان في هذين، لأنّهما نجسان عيناً، ولا يجوز أكلهما بحال

---

(١) انظر: المسالك ١١: ٤٠٥، والمفاتيح ٢: ١٩٤، المفتاح ٦٤٩، ومستند الشيعة ١٥: ٢٧٨-٢٧٩، والجواهر ٣٦: ٨، وتحرير الوسيلة ٢: ١١٩، القول في الصيد، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٣٢٥ كتاب الصيد والذباحة، و٣٤١، المسألة ١٦٦٩.

(١) انظر: الجواهر ٣٦: ١٣٧-١٣٨.

(٢) انظر: الكفاية ٢: ٥٨٨، والجواهر ٣٦: ١٩٢ و ١٩٦.

إجماعاً، إلا في صورة الاضطرار[١]، كما تقدم في عنوان «أطعمة» و«اضطرار».

٢ ـ الإنسان:

الإنسان غير قابل للتذكية مطلقا، إجماعاً، بل ضرورةً، كما قيل[٢]. وحينئذ يكون ميتة ولو ذكي، نعم يطهر الميت المسلم بعد تغسيله على النحو المتعارف شرعاً.

٣ ـ غير المأكول من غير ذي النفس السائلة:

وذلك كالعقرب والسرطان والديدان ونحوها، فهذه لا أثر لتذكيتها، فهي طاهرة ومحرّمة الأكل، سواء ذكّيت أم لا[٣].

إذن فمعنى عدم قابليّتها للتذكية هو عدم تأثير لها فيها.

ثالثاً ـ ما هو مختلف في قابليّته للتذكية:

هناك موارد اختلف في قابليتها للتذكية، وهي:

١ ـ السباع من الوحوش والطيور:

وهي ما تفترس الحيوان بنابها أو مخلبها للأكل، كالأسد والنمر والفهد والثعلب، والصقر والبازي والعقاب، ونحوها[٤].

(١) انظر: الكفاية ٢: ٥٨٨، والجواهر ٣٦: ١٩٣ و ١٩٦.

(٢) انظر: الكفاية ٢: ٥٨٨، ومستند الشيعة ١٥: ٤٢٨-٤٣٩، والجواهر ٣٦: ١٩٩.

(٣) انظر مستند الشيعة ١٥: ٤٣٨، والجواهر ٣٦: ١٩٢.

(٤) انظر الجواهر ٣٦: ١٩٩.

قال الشهيد الثاني: «والمشهور بين الأصحاب وقوع الذكاة على السباع بمعنى إفادتها جواز الانتفاع بجلدها؛ لطهارته، ذهب إلى ذلك الشيخ[١] وأتباعه[٢]، وابن إدريس[٣]، وجملة المتأخّرين[٤]»[٥].

ولكن يظهر من بعض المتقدمين[٦] في باب الجناية على الحيوانات، عدم وقوع التذكية عليها،

(١) انظر النهاية: ٥٨٦-٥٨٧، في باب أحكام الجلود من كتاب الذباحة.

(٢) انظر المهذب ٢: ٤٤٢، والوسيلة: ٣٦٢، في باب الذباحة.

(٣) انظر السرائر ٣: ١١٤، وادعى عدم الخلاف فيه.

(٤) انظر الشرائع ٣: ٢١٠، والقواعد ٣: ٣١٩، والتحرير ٤: ٦٢٨، والإيضاح ٤: ١٣١-١٣٢، والدروس ٢: ٤١٠.

وكذا من تأخر عن الشهيد. انظر: مجمع الفائدة ١١: ٨٧، والمدارك ٣: ١٦١، والكفاية ٢: ٥٨٨، ومفاتيح الشرائع ٢: ١٩٤، وكشف اللثام ٩: ٢٢٠، ومستند الشيعة ١٥: ٤٤١، والجواهر ٣٦: ١٩٩، ومنهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٣٦٣، فصل في الذباحة، المسألة ٣٥، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٣٤١، فصل في الذباحة، المسألة ١٦٦٩، وتحرير الوسيلة ٢: ١٣٥، القول في الذباحة، المسألة ٢٤.

(٥) المسالك ١١: ٥١٨-٥١٩.

(٦) كالشيخ المفيد في المقنعة: ٧٦٨، والشيخ الطوسي في النهاية: ٧٨٠، وسلّار في المراسم: ٢٤٣، وابن حمزة في الوسيلة: ٤٢٨، لكن يظهر منه في الصفحة ٣٦٢ وقوع التذكية عليها.

حيث قسّموا الحيوانات إلى ما ينتفع به وما لا ينتفع به، وعدّوا من جملة الأخير ما لا تقع عليه الذكاة، وذكروا من جملته السباع.

ويظهر من الشهيد الثاني[١] الميل إلى عدم الوقوع، لاستضعافه ما تمسّكوا به على وقوع التذكية، كما سيأتي.

واستدل القائلون بوقوع التذكية عليها بـ:

أ ـ السيرة العملية:

فإنّ المسلمين استعملوا جلودها من صدر الإسلام من غير نكير[٢].

ب ـ الإجماع:

قال الشهيد الأوّل معلّقاً على قول العلامة: «وفي...السباع قولان»: «أما السباع فأحد القولين قول الشيخ وأتباعه...» إلى أن قال: «والقول الآخر في السباع لم أعرفه للقدماء»[٣].

ج ـ الروايات:

مثل رواية سماعة، قال: «سألته عن تحريم السباع وجلودها، فقال: أمّا اللحوم فدعها، وأما الجلود فاركبوا عليها ولا تصلّوا فيها»[٤].

وروايته الأُخرى: «سألته عن جلود السباع أيــنتفع بها؟ فقال: إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده»[١].

واستشكل الشهيد الثاني[٢] في هذه الأدلّة، فإنّ الإجماع إنما يكون حجّة مع العلم بدخول الإمام عليه السلام ولم يتحقق، وروايتا سماعة ضعيفتان، لكون سماعة واقفيّاً، مضافاً إلى كونهما مضمرتين، أي لم يتعين المسؤول عنه فيهما.

لكن استغرب صاحب الجواهر[٣] من كلامه، لورود رواية سماعة بطريق الصدوق مسندة عن أبي عبدالله عليه السلام، فلا تكون مضمرة عندئذ، وطريق الصدوق إليه صحيح على ما قاله السيد الخوئي[٤] وأمّا سماعة فهو وإن قيل: إنّه كان واقفياً إلاّ أنّه مقبول الرواية، لتصريح النجاشي بوثاقته[٥].

هل يتوقف جواز استعمال جلد السباع بعد التذكية على الدباغ؟

اختلف الفقهاء في جواز استعمال جلود السباع بعد التذكية وقبل الدبغ على أقوال:

---

(١) انظر المسالك ١١: ٥١٩.

(٢) انظر مجمع الفائدة ١١: ٨٨، ومستند الشيعة ١٥: ٤٤١، والجواهر ٣٦: ٢٠٠.

(٣) غاية المراد ٣: ٥٠٦-٥٠٧.

(٤) الوسائل ٤: ٣٥٣، الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣ و٤.

---

(١) الوسائل ٢٤: ١٨٥، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

(٢) انظر المسالك ١١: ٥١٩.

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ٢٠٠.

(٤) انظر معجم رجال الحديث ٨: ٢٩٧-٣٠١، الترجمة ٥٥٤٦.

(٥) انظر: رجال النجاشي: ١٩٣، الترجمة ٥١٧، والمصدر المتقدم.

الأوّل ـ عدم الجواز[١].

الثاني ـ الجواز[٢].

الثالث ـ التفصيل بين ما إذا استعمل في المائع فلا يجوز، إلّا بعد الدبغ، وما إذا استعمل في الجامد فيجوز قبله[٣].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في عنوان «جلود» إن شاء الله تعالى.

وهذا البحث جار في جلد المسوخ وغيرها على فرض وقوع التذكية عليها.

٢ ـ المسوخ:

وهي كالدب، والفيل، والقرد ونحوها ممّا ذكرته الروايات، اختلف الفقهاء في قابليتها للتذكية وعدمه.

فالمنقول عن السيد المرتضى[١]، والمنسوب إلى ظاهر كلام الأصحاب[٢]، وإلى المشهور[٣] وقوع التذكية عليها، لكونها طاهرة كالسباع، فهي تبقى على الطهارة بعد تذكيتها ويستفاد من جلودها.

وظاهر جماعة عدم وقوع التذكية عليها، إمّا لنجاستها كما ذهب إليه الشيخان المفيد[٤] والطوسي[٥]، وسلّار[٦]، وابن حمزه[٧].

---

(١) ممّن ذهب إليه: المفيد، على ما نسبه إليه الشهيد الأوّل في غاية المراد ٣: ٥٠٩، والطوسي في المبسوط ١: ١٥ و٨٢، والنهاية: ٥٨٦، والخلاف ١: ٦٣-٦٤، المسألة ١١، والسيد المرتضى في الانتصار: ١٣، والقاضي في المهذب ٢: ٤٤٢، وابن إدريس في السرائر ٣: ١١٤، وابن حمزه في الوسيله: ٣٦٢، وابن سعيد في الجامع: ٦٦، ونسبه الشهيد في الدروس ٢: ٤١٠ إلى المشهور.

(٢) وهو المنسوب إلى الأكثر كما في الإيضاح ١: ٨٣، والمشهور كما في الجواهر ٣٦: ٢٠١. وممّن ذهب إليه: المحقق في الشرائع ٣: ٢١٠، والعلامة في التحرير ٤: ٦٢٨، والإرشاد ٢: ١٠٧، والتذكرة ١: ٦٣، والشهيد الأوّل في غاية المراد ٣: ٥٠٩، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٨٢، والشهيد الثاني في المسالك ١١: ٥٢٠، والأردبيلي في مجمع الفائدة ١١: ٢٨٩، والسبزواري في الكفاية ٢: ٥٨٨، وهكذا أغلب المتأخرين.

(٣) نقله المحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٨٢، عن بعض مشايخه.

(١) حكاه عنه المحقق الحلّي في الشرائع ٣: ٢١٠.

(٢) انظر غاية المراد ٣: ٥٠٧.

(٣) انظر كشف اللثام ٩: ٢٢٠.

(٤) انظر المقنعة: ٥٧٨، حيث جاء فيها: «ولا يؤكل الأرنب، فإنّه مسخ نجس».

(٥) انظر المبسوط ٢: ١٦٥-١٦٦، فإنّه عدّها في باب البيع نجسة لا يجوز بيعها، لكنّه قال في كتاب الأطعمة ٦: ٢٨٠: «إنّ أخبارنا تدل على أنّ السباع كلّها نجسة، وكلّ مسخ حكمه حكمها، غير أنّها ليست نجسة العين، بدلالة أنّهم أجازوا شرب سؤرها والتوضي بها، ولم يجيزوا في الكلب والخنزير، وأجازوا استعمال جلودها بعد التذكية والدباغ ولم يجيزوا في الكلب والخنزير بحال، وأما الصلاة فيها فلا يجوز بحال».

وهذا الكلام منه صريح في وقوع التذكية على السباع والمسوخ، فليحمل كلامه في البيع عليه.

(٦) انظر المراسم: ٥٥.

(٧) انظر الوسيلة: ٧٨.

وإمّا لسبب آخر غير النجاسة؛ للقول بطهارتها، كما هو الظاهر من المحقّق الحلّي[١] والشهيد الثاني[٢] والفاضل النراقي[٣]: والإمام الخميني[٤].

وعلّله الشهيد الثاني: «بأنّ الذكاة حكم شرعي يترتّب عليه طهارة ما حكم بكونه ميتة، وهذا أمر يتوقّف على دليل صالح مخرج عن حكم الأدلّة الدالة على نجاسة الميتة وأجزائها التي تحلّها الحياة، والجلد منها، وهو مفقود»[٥].

٣ ـ الحشرات:

ويقصد بها هنا الحيوانات التي تسكن باطن الأرض، مثل: الفأرة، والضب، وابن عرس، واليربوع، والحيّة ونحوها، والمشهور عدم وقوع الذكاة عليها كما قيل[٦].

ونسب القائل به إلى القلّة[٧] والشذوذ[٨].

(١)انظر الشرائع ٣: ٢١٠.

(٢)انظر المسالك ١١: ٥١٧.

(٣)انظر مستند الشيعة ١٥: ٤٤٢-٤٤٣.

(٤)انظر تحرير الوسيلة ٢: ١٣٥، القول في الذباحة، المسألة ٢٣.

(٥)المسالك ١١: ٥١٧.

(٦)انظر: الكفاية ٢: ٥٨٩ ، والجواهر ٣٦: ١٩٩، ونسبه في مستند الشيعة ١٥: ٤٤٤، إلى الأكثر.

(٧)انظر مجمع الفائدة ١١: ٨٩.

(٨)انظر إيضاح الفوائد ٤: ١٣٣.

وربّما يظهر ذلك -أي الوقوع- من الكاشاني في المفاتيح[١]، والإصفهاني في كشف اللثام[٢].

وأمّا المعاصرون، فقد صرّح بوقوع التذكية عليها وأنّه لا فرق بينها وبين السباع، السيدان: الحكيم[٣] والخوئي[٤]، ونفاه السيدان: الخميني[٥] والسيستاني[٦]، واستشكل فيه شيخنا الوحيد[٧].

ما هو مقتضى الأصل العملي عند الشك في التذكية؟

من الأُصول المتكرّرة في كلمات الفقهاء هو: أصالة عدم التذكية، وذكره الشيخ الأنصاري

(١)انظر المفاتيح ١: ٦٩-٧٠، مفتاح ٧٨، و٢: ١٩٤، مفتاح ٦٤٩.

(٢)انظر كشف اللثام ٩: ٢٣٣.

(٣)انظر منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٣٦٣-٣٦٤، فصل في الذباحة، المسألة ٣٥.

(٤)انظر منهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٣٤١، فصل في الذباحة، المسألة ١٦٦٩.

(٥)انظر تحرير الوسيلة ٢: ١٣٥، القول في الذباحة، المسألة ٢٣.

(٦)انظر منهاج الصالحين (للسيد السيستاني) ٣: ٢٨٥، المسألة ٨٦٨.

(٧)منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٣: ٣٨٨، فصل في الذباحة، المسألة ١٦٦٩.

في التنبيه الخامس من تنبيهات البراءة[1]، ثم توسع فيه المتأخّرون عنه، وجعلوه في التنبيه الأوّل منها.

ونحن لا نرى من المناسب أن نتورّط في دقائق ما ذكره بعضهم، وإنّما نذكر المهم من نقاط هذا البحث الذي هو أقرب إلى الواقع الخارجي.

وقبل الورود في البحث لابد من بيان مقدمتين:

المقدّمة الأُولى ـ في بيان حقيقة التذكية ما هي؟

هناك عدة اتجاهات في بيان حقيقة التذكية:

الاتجاه الأوّل ـ وهو أنّ التذكية عبارة عن مجموع عمليّة الذباحة بشروطها ـ من شروط الذابح والآلة ـ مع قابليّة المذكّى للتذكية.

الاتجاه الثاني ـ وهو أنّ التذكية عبارة عن عمليّة الذباحة بشروطها، وأما قابليّة المحلّ ـ المذكّي ـ للتذكية فهي خارجة عن حقيقة التذكية؛ لكنّها مؤثرة في تأثير الذباحة في الطهارة والحلّية.

(١) فقال: «الخامس - أنّ أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصلٍ موضوعي حاكم عليها، فلو شُكّ في حلّية أكل حيوان مع العلم بقبوله للتذكية جرى أصالة الحلّ، وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية، فالحكم الحرمة، لأصالة عدم التذكية، لأنّ من شرائطها قابلية المحلّ وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة...» فرائد الأُصول ٢: ١٠٩.

الاتجاه الثالث ـ وهو أنّ التذكية عبارة عن معنى بسيط حاصل من مجموع عمليّة الذباحة بشروطها مع قابليّة المحل للتذكية، مثل الطهارة الوضوئية الحاصلة من الغسلات والمسحات.

ذكر هذه الاتجاهات الثلاثة العراقي[1]، واختار منها الثاني، كما اختاره النائيني[2] بعد أن اكتفى بذكر الاتجاهين الثاني والثالث. ثمّ إنّهما استدلا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[3] حيث نُسب التذكية فيه إلى الفاعلين، فاستظهرا من ذلك كون التذكية من فعل الفاعل، أي المذكّي.

لكن ناقش السيد الخوئي[4] هذا الاستظهار من حيث إمكان إسناد الفعل التسبيبي إلى المكلّف من دون مسامحة وعناية، مثل أن يقال: «زيد ملك الدار» مثلاً، فينسب المسبَّب إلى الفاعل إضافة إلى السبب وهو العقد هنا.

وأمّا هو فقد استظهر أن تكون التذكية معنى بسيطاً حاصلاً من مجموع الذبح بشرائطه التي منها قابلية المحلّ للتذكية، مثل الطهارة الحاصلة من الوضوء أو الغسل، والملكيّة الحاصلة من الإيجاب والقبول.

(١) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٥٥-٢٥٧.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٨١-٣٨٢.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) انظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول) ٤٧: ٣٥٩-٣٦٠.

ويرى السيد الصدر[1]: أنّ عنوان «التذكية» عنوان بسيط يرادف الطيب وملاءمة الطبع والنقاء، ومع ذلك فقد اعتبره الشارع منطبقاً على نفس عمليّة الذبح الشرعي، مثل انطباق الوضوء على الغسلات والمسحات، وعلى الحالة الحاصلة منها.

المقدمة الثانية ـ في بيان مقتضى الأصل في الحيوانات من حيث الطهارة والحلّية:

ذكر النراقي: أنّ الأصل الأوّلي في كلّ حيوان مأكول اللحم حلّية أكل لحمه، ما لم يدلّ دليل على حرمته؛ لأصالة الحلّ.

كما أنّ الأصل في كلّ حيوان طاهر العين غير مأكول اللحم طهارته ما لم يدلّ دليل على عروض النجاسة له؛ لأصالة الطهارة.

لكنّ الأصل الثانوي المستفاد من الأدلّة الشرعيّة هو: حرمة أكل لحم كلّ حيوان خرجت روحه بغير التذكية.

كما أنّ الأصل الثانوي في لحم كلّ حيوان ذي دم سائل خرجت روحه كذلك هو النجاسة؛ لصيرورته ميتة[2].

وبعد بيان هاتين المقدمتين ندخل في البحث عن أصل الموضوع.

(١) انظر بحوث في علم الأصول ٥: ١١٦.

(٢) انظر عوائد الأيّام: ٥٩٩-٦٠٣، العائدة ٥٩.

معاني أصالة عدم التذكية:

ذكر النراقي لأصالة عدم التذكية معان ثلاثة:

المعنى الأوّل:

أنّ كلّ عمل لم نحرز حصول التذكية به شرعاً، فالأصل عدم حصولها به لو وقع.

وهذا يمكن فرضه على نحو الشبهة الحكميّة والموضوعيّة.

أمّا الشبهة الحكميّة، فمثل أنّ نشك في اشتراط بلوغ الذابح فيذبح الحيوان غير البالغ، أو نشك في اشتراط كون الآلة من حديد فنذبح بغيره.

وأما الموضوعيّة، فمثل أن نشك أنّ الذابح كان بالغاً أم لا ـ بعد العلم باعتبار البلوغ ـ أو أنّ الآلة كانت من حديد أم لا، بعد العلم باشتراط كونها منه.

ففي كلا الشبهتين تجري أصالة عدم التذكية.

وعُلِّل ذلك بأنّ التذكية أمر شرعي توقيفي، فكيفيّتها وشرائطها موقوفة على ورود الدليل الشرعي عليها، ولا يمكن الالتزام بشيءٍ لم يقم الدليل عليه[1].

المعنى الثاني:

أنّ كلّ حيوان لم نحرز وقوع التذكية الشرعيّة عليه، بعد فرض قبوله لها، والعلم بحقيقة

(١) انظر: عوائد الأيّام: ٦٠٤، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٦٠، القسم الرابع من الشبهة الموضوعية، و ٣٦١، الصورة الثالثة من الشبهة الحكمية.

التذكية وماهيّتها وشروطها، فالأصل عدم وقوع التذكية عليه.

ومثاله: اللحم الذي نعلم أنّه من مأكول اللحم ـ كالشاة ـ ولكن لا نعلم أنّه مذكّى أم لا؟ قال النراقي: «هذا هو المعنى المشهور[1] من أصالة عدم التذكية».

ثم قال: «فالدليل عليه ظاهر؛ فإنّها موقوفة على أُمور وجودية حادثة بعد عدمها، والأصل عدم تحقّق كلٍّ منها، وبه تعلم الحرمة والنجاسة».

ثم تمسّك بالروايات التي يستفاد منها عدم جواز الأكل من الصيد الذي لم يحرز موته بسبب الصيد[2].

ولا يخفى أنّ الأصل بهذا المعنى مجراه الشبهة الموضوعيّة لفرض العلم بمعنى التذكية والعلم بقبول الحيوان لها، فلم يُشك في الحكم.

ومع ذلك فقد شكّك بعض الفقهاء في إجراء أصالة عدم التذكية، كما سيأتي في التنبيه (٢).

(١) نسبه إلى المشهور أيضاً صاحب الحدائق في الحدائق ٥: ٥٢٦، وانظر: كفاية الأُصول: ٣٤٩، وفوائد الأُصول ٣: ٣٨١، ونهاية الأفكار ٣: ٢٥٨، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٦٠، وانظر من الكتب الفقهية: الإرشاد ٢: ١١٣، والتنقيح الرائع ٤: ٥٧، والروضة البهية ٧: ٣٣٧، وغاية المرام ٤: ٦٩، ومجمع الفائدة ١١: ٢٩٩، وكشف اللثام ٩: ٣١٢.

(٢) انظر عوائد الأيّام: ٦٠٦.

المعنى الثالث:

أنّ الأصل في كلّ حيوان عدم قبوله للتذكية، إلّا ما ثبت قبوله بدليل شرعي.

ولتوضيح الأصل بهذا المعنى نشير إلى ما تقدم في الأبحاث السابقة، حيث بيّنا فيها أقسام الحيوانات من حيث قابليّتها للتذكية، وببيان آخر ذكره النراقي وغيره نقول:

إنّ الحيوانات على قسمين:

ـ مأكول اللحم، وغيره.

ـ وغير المأكول على قسمين: نجس العين وغيره.

ـ وغير نجس العين على قسمين: آدمي وغيره.

ـ وغير الآدمي على قسمين: ما لا نَفْس سائلة له، وما له نَفس.

والأخير باعتبار الخلاف في قبوله للتذكية على أربعة أقسام: السباع، والمسوخ، والحشرات، وغيرها.

أمّا القسم الأول وهو مأكول اللحم، فالأصل فيه ـ ولو كان بعنوانه الثانوي ـ هو قابليّته للتذكية سواء كانت له نفس سائلة كالشاة، أو لا كالسمك؛ لاقتضاء كونه مأكول اللحم ذلك؛ ولعمومات الصيد والذباحة التي موردها هو مأكول اللحم، وقد تقدم أنّ هذا القسم يقبل التذكية قطعاً.

وأمّا نجس العين، فالأصل فيه عدم قابليّته

للتذكية بالإجماع ومثله الآدمي، فالأصل فيه عدم قابليته للتذكية بالإجماع، بل بالضرورة.

وتقدّم أنّ هذين لا يقبلان التذكية قطعاً.

وأمّا ما لا نَفْس له من غير المأكول، فلا أثر للتذكية فيه.

فيبقى الكلام في الأربعة الأخيرة، وأثر التذكية فيها هو: بقاؤها على طهارتها التي كانت عليها حال حياتها.

فيقع الكلام في أنّ الأصل فيها هو قابليّتها للتذكية أم لا؟

وهنا اتجاهان:

الاتجاه الأوّل ـ هو القول بأنّ الأصل هو قابليّتها للتذكية إلّا ما خرج بالدليل.

ولذلك توجيهان:

التوجيه الأوّل ـ ما احتمله النراقي أوّلاً ثمّ رجع عنه، وهو: أنّ الطهارة ثابتة لهذه الحيوانات حال الحياة ـ لكونها طاهرة العين ـ نستصحبها إذا شككنا في زوالها بعد إجراء عملية التذكية عليها، وهو المطلوب من تذكية هذه الحيوانات كما تقدّم.

نعم الرافع لهذا الاستصحاب والمانع من جريانه هو موت الحيوان حتف أنفه.

لكن قال: إنّه لا يخلو من جدل وتعسّف؛ لأنّ التذكية التي رتّب الشارع الأثر عليها، هي التي اعتبرها الشارع من حيث الأجزاء و الشرائط والمورد ـ محلّ التذكية ـ ونحو ذلك، ومع الشك في قابليّة المورد للتذكية، نشك في حصول التذكية التي اعتبرها الشارع، والأصل عدم تحقّقها، فيكون المذبوح ميتة[1].

التوجيه الثاني ـ ما يستفاد من كلام صاحب الجواهر، حيث استنتج من جملة من النصوص الواردة في الصيد والذباحة ولباس المصلّي: أنّ الحيوانات قابلة للتذكية إلّا ما ثبت بالدليل عدم قابليّتها لذلك.

ومن جملة تلك الروايات رواية ابن بكير، التي عبّر عنها بالصحيحة التي جاء في ذيلها: «...يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيءٍ منه جائزة إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكّاه الذابح، فإن كان غير ذلك ممّا نُهيت عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كلّ شيءٍ منه فاسدة، ذكّاه الذابح أو لم يذكّه»[2].

فعلّق على هذا الصحيح بقوله: «ظاهر في أنّ الذبح تذكية لكلّ حيوان، وكذا لو كانت الرواية "الذبح" بناءً على أنّ المراد منه ذبح أو لم يذبح».

ثمّ قال: «وأظهر منه صحيح علي بن يقطين، قال «سألت أبا الحسن ﷺ عن لباس الفِراء، والسّمور، والفنك والثعالب، وجميع الجلود، قال: لا

---

(١) انظر عوائد الأيام: ٦١٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

بأس بذلك»(١)؛ إذ لو لم تقبل التذكية كانت ميتة لا يجوز لبسها، مؤيّداً بما يفهم من مجموع النصوص المتقدمة في لباس المصلّي من قبول التذكية لكلّ حيوان طاهر العين حال الحياة وإن لم يكن مأكول اللحم، ولكن لا يصلّى فيه عدا ما استثني»(٢).

الاتجاه الثاني ـ هو القول بالتفصيل على النحو التالي، وهو:

أنّنا إذا اخترنا في التذكية أنّها معنى بسيط حاصل من مجموع الذبح بشرائطه ومن قابلية المحلّ للتذكية، فعند الشك في تحقّقها نستصحب عدمها؛ لأنّها قبل إجراء عمليّة الذبح مثلاً كانت معدومة، فنشك في حصولها بعدها، فنستصحب عدمها، فعلى هذا المبنى يكون الأصل عدم التذكية عند الشك فيها، وتترتّب عليه الحرمة والنجاسة.

وأمّا إذا اخترنا فيها أنّها عبارة عن عمليّة الذبح مقرونة بالشروط المعتبرة شرعاً، وقابليّة المحلّ خارجة عن حقيقة التذكية، فإذا شككنا في حصولها بعد عمليّة الذبح، فلا يمكننا استصحاب عدم التذكية؛ لأنّها حاصلة حسب الفرض.

وأمّا بالنسبة إلى حكم اللحم عندئذ من حيث الحلّية والطهارة، فالمرجع عند الشك هو

(١) الوسائل ٤: ٣٥٢، الباب ٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

(٢) الجواهر ٣٦: ١٩٥-١٩٦.

أصالة الحلّية(١) والطهارة؛ لعموم «كلُّ شيءٍ لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه»(٢)، و«كلُّ شيءٍ نظيف حتى تعلم أنّه قذر»(٣).

ويبدو أنّ هذا التفصيل هو المعروف بين المتأخّرين(٤).

هل تترتّب النجاسة على عدم التذكية؟

تقدم في المقدمة الثانية عن النراقي: أنّ الأصل الثانوي المستفاد من الأدلّة الشرعيّة هو حرمة ونجاسة كلّ حيوان قابل للتذكية مات بغير التذكيّة، كما أنّ الأصل في كلّ حيوان ذي دم سائل غير مأكول اللحم مات بغير التذكية هو النجاسة.

(١) هذا فيما إذا فرضنا محلّ البحث مشكوك الحلّية، كالحيوان المتولد من الشاة وغيرها من السباع أو المسوخ ولم يلحقه اسم أحدهما ـ أي الشاة وغيره ـ، وأمّا إذا فرضنا الكلام في مقطوع الحرمة كالسباع والمسوخ، فالجاري هو أصالة الطهارة فقط كما جعلنا مفروض الكلام فيه.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٤) انظر فوائد الأُصول ٣: ٣٨٣-٣٨٤، ونهاية الأفكار ٣: ٢٥٥-٢٥٧، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٥٩-٣٦٠، فكلٌّ على ما اختاره، كما تقدم في المقدمة الأولى.

ويبدو أنّ هذا هو المعروف بين الفقهاء.

ولكن يرى السيد الخوئي: أنّ حرمة أكل اللحم مترتّبة على «عدم التذكية» بمقتضى قوله تعالى: ﴿...إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[١]، وهكذا عدم جواز الصلاة.

وهذا بخلاف النجاسة، فإنّها مترتّبة على عنوان «الميتة»، والموت في عرف المتشرعة: زهوق النفس المستند إلى سبب غير شرعي[٢]، كخروج الروح حتف الأنف، أو بالضرب، أو الشّق أو الخنق ونحو ذلك.

ولمّا كان زهوق النفس أمراً وجودياً، فلا يمكن إثباته إذن بأصالة عدم التذكية.

وعليه فيحكم بعدم جواز أكل المشكوك تذكيته؛ لأصالة عدم تذكيته، ولكن يحكم بطهارته وعدم نجاسته؛ لعدم كونه ميتة[٣].

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي، ثم نقل عن المحقّق الهمداني القول بترتب النجاسة على عنوان «عدم التذكية»، أو بالأصح على عنوان «عدم المذكّى»، ثم ناقشه[١].

تنبيـــه (١):

قال المحقّق والشهيد الثانيان: إنّه لو تولّد حيوان من شاة وكلب، فإن لحقه اسم أحدهما تبعه في الحكم، وإن لم يلحقهما، فهو محكوم بالطهارة والحرمة، للأصل فيهما[٢].

واستغرب بعض الفقهاء والأُصوليين من كلامهما، منهم النائيني حيث قال: «ولم يظهر وجه لهذا التفصيل، فإنّ مقتضى أصالة عدم التذكية النجاسة والحرمة، ومقتضى أصالة الطهارة والحلّ الطهارة والحلّية، فلا وجه للتفكيك بينهما».

ثم نقل عن شارح الروضة في وجه ذلك: «أنّ ما حلّ أكله من الحيوانات محصور معدود في الكتاب والسنّة، وكذلك النجاسات محصورة ومعدودة فيهما، فالمشكوك إذا لم يدخل في

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) نسبه إلى مجمع البحرين، ولكن لم نجده فيه، نعم في المصباح المنير مادة «موت»: «والمراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه، أو قُتل على هيئة غير مشروعة».

(٣) وتظهر الثمرة بين رأي المشهور ورأي السيد الخوئي فيما لو طرح غير المذكّى في القدر الذي فيه المرق، فعلى رأي المشهور يحرم أكل اللحم وينجس المرق، لأنّ اللحم عندئذ يكون ميتة نجسة، وعلى رأي السيد الخوئي يحرم أكل اللحم لعدم تذكيته، ولا ينجس لعدم كونه ميتة.

(١) انظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٦١-٣٦٢.

(٢) انظر: جامع المقاصد ١: ١٦٦، وفيه: «ولو لم تغلب عليه صورة أحد النوعين، فهو طاهر غير حلال، تمسكاً بالأصل في الأمرين»، والروضة البهية ١: ٤٩، وفيها: «فإن انتفى المماثل [أي في صدق الإسم] فالأقوى طهارته وإن حرم لحمه، للأصل فيهما».

المحصور منهما، كان الأصل فيه الطهارة وحرمة لحمه»[١].

لكنّ السيد الخوئي حمل كلامهما على تفسيره وتوجيهه المتقدّم، حيث التزم بأصالة الطهارة؛ لعدم صدق الميتة، وبعدم الحلّية؛ لأصالة عدم التذكية[٢].

تنبيــه (٢):

إنّ حجّية أصالة عدم التذكية مبتنية على حجيّة الاستصحاب، فمن ينكر حجيّة الاستصحاب لا يمكنه أن يلتزم بحجيّة أصالة عدم التذكية.

قال صاحب المدارك ـ بعد أن نقل عن الشهيدين والمحقّق الثاني عدم جواز استعمال ما لم تثبت تذكيته من الجلود، لأصالة عدم التذكية ـ:

«ويشكل بأنّ مرجع الأصل هنا إلى استصحاب الحالة السابقة، وقد تقدم منّا الكلام فيه مراراً، وبيّنا أنّ الحقّ أنّ استمرار الحكم يتوقّف على الدليل كما يتوقّف عليه ابتداؤه؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أنْ لا يدوم....»[٣].

ومثله صاحب الحدائق، فإنّه استشكل في أصل حجّية الاستصحاب، مضافاً إلى إشكالات أُخر، منها:

أنّ الأصل إنّما يجري حيث لا دليل، فأمّا إذا وجد فلا، والدليل فيما نحن فيه موجود، وهو قاعدة الحل، وهي: «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحلال بعينه»[١]، وقاعدة الطهارة، وهي: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر»[٢]، فلا يصل الأمر إلى أصالة عدم التذكية[٣].

لكن أجاب عنه السيد الخوئي: بأنّ الدليل الذي لا يجري معه الأصل، هو الدليل على الحكم الواقعي، وأمّا ما ذكره فهو دليل على الأصل ـ أصالة الحلّية، والبراءة، وأصالة الطهارة ـ لا الحكم الواقعي[٤].

ما هي الأمارات على تذكية اللحم؟

بعد تقرير أصالة عدم التذكية بمعانيه الثلاثة المتقدمة، يأتي دور هذا السؤال، وهو: أنّ الأصل إلى متى يكون جارياً ونافذاً، مع العلم بأنّ الأصل إنّما يُلتجأ إليه، إذا لم تسبقه أمارة على الحكم أو موضوعه؟

والجواب هو: أنّه لو قامت أمارة على

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٣٨٤، وانظر فرائد الأُصول ٢: ١٠٩-١١٠.

(٢) انظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٦٣.

(٣) المدارك ٢: ٣٨٧.

(١) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) انظر الحدائق ٥: ٥٢٦.

(٤) انظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٦٣.

التـذكية سواء في مجال الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة، فلا مجال لجريان أصالة عدم التذكية، فإذا شككنا في حصول التذكية بتذكية المميّز، ثم عثرنا على أمارة تدلّ على حصولها بتذكيته، فلا تجرى أصالة عدم التذكية عندئذ.

وكذالو شككنا في كون اللحم الموجود مذكّى أم لا، ثم شهدت البينة على تذكيته، فلا مجال لإجراء أصالة عدم التذكية.

والأمارات التي بها يشخّص المذكّى عن غيره هي:

١ ـ البيّنة:

وهي من وسائل الإثبات العامّة التي يثبت بها كثير من الأشياء، ومنها التذكية، كما تقدّم.

٢ ـ يد المسلم:

إذا كان اللحم أو الجلد في يد المسلم يريد أن يستعمله فيما تشترط فيه الطهارة أو يبيعه، فهو أمارة على كونه مذكّى من دون حاجة إلى السؤال عن تذكيته.

ويطلق على هذه الأمارة: «قاعدة يد المسلم»، وسوف يأتي الكلام عن مدى حجّيتها والأقوال فيها في عنوان «يد» إن شاء الله تعالى.

٣ ـ سوق المسلمين:

من الأمارات الدالة على التذكية سوق المسلمين، فإذا وجد اللحم فيه، فيجوز للإنسان أن يشتريه من دون سؤال عن تذكيته.

ويطلق على هذه الأمارة: «قاعدة سوق المسلمين»، وسوف نتعرّض لها في عنوان «سوق» إن شاء الله تعالى، ونذكر الأقوال من الموافقين والمخالفين لها.

ولكن نشير هنا إجمالاً إلى أنّ المحقّق الأردبيلي، لا يرى لقاعدتي اليد والسوق أصالة، وإنّما الأصالة هي لظاهر الحال، فإن كان ظاهر حال المسلم ذي اليد، أو ظاهر حال سوق المسلمين يقتضي كون اللحم مذكّى، فيقدّم هذا الظاهر على أصالة عدم التذكية، من باب تقديم الظاهر على الأصل[1].

٤ ـ الطريق التجربي:

روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل دخل قرية، فأصاب بها لحماً لم يدر أذكيٌّ هو أم ميّت؟ فقال: يطرحه على النار فكلّ ما انقبض فهو ذكيّ، وكلّ ما انبسط فهو ميّت»[2].

وقد عمل بها بعض الفقهاء[3] ولم يعمل بها

---

(١) انظر مجمع الفائدة ١١: ١٢٣-١٢٨.

(٢) الكافي ٦: ٢٦١، وعنه الوسائل ٢٤: ١٨٨، الباب ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: المقنع: ١٤٢، والنهاية: ٥٨٢، والكافي في الفقه: ٣٢١، والغنية: ٤٠١، والوسيلة: ٣٦٢، والسرائر ٣: ٩٦، والمختصر النافع: ٢٥٤، والجامع للشرائع: ٣٨٧، والدروس ٣: ١٤، وغاية المراد ٣: ٥٤٤، والمسالك ١٢: ٩٦ وجاء فيه: «هذا القول هو المشهور بين الأصحاب خصوصاً المتقدمين» لكنّه اختار القول الآخر كما سيأتي؛ والرياض ١٢: ٢٢٩-٢٣٠.

بعض آخر(١)؛ لأصالة الحرمة في اللحوم المستندة إلى أصالة عدم التذكية، وضعف سندها(٢).

ولكن لم يعمل بها الأردبيلي(٣) أيضاً وإن كان يميل إلى أصالة الحلّية في اللحوم.

واستشكل الإصفهاني على مضمون الرواية، فقال: «الظاهر أنّ الانقباض إنما يدلّ على الذكاة اللغوية بالذبح ونحوه، لاعلى إسلام المذكّي».

ثم أجاب عن ذلك بقوله: «لكن في خبر السكوني عن الصادق عليه السلام: "أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق كثر لحمها وخبزها وجبنها وبيضها، وفيها سكّين؟ قال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها ثم يؤكل؛ لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل: يا أمير المؤمنين، لا ندري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعة حتى يعلموا"(١)»(٢).

وهل يصح إجراء هذه التجربة فيما لو اشتبهت الميتة بالمذكّى بأن اختلط اللحم المذكّى بالميتة فاشتبها؛ بناءً على جريانها في الصورة الأُولى؟

قال الشهيد الأول بعد بيان الصورة الأُولى: «ويمكن اعتبار المختلط بذلك، إلّا أنّ الأصحاب والأخبار أهملت ذلك»(٣).

أقول: إنّ الأصحاب إنّما لم يلتزموا بمضمون الرواية في اللحم المختلط؛ لأنّه من الشبهة المحصورة التي يجب الاجتناب عن أطرافها ليحصل العلم باجتناب المحرّم الذي هو أحد الأطراف، مضافاً إلى ما ورد في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا اختلط الذكّي بالميتة باعه ممّن يستحلّ الميتة، وأكل ثمنه»(٤).

فجعل الإمام عليه السلام طريق التخلّص بيع المختلط ممّن يستحلّ الميتة، ولم يذكر التجربة المتقدمة.

---

(١) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٢٧، وإرشاد الأذهان ٢: ١١٣، ونسب فيها القول الأوّل إلى «قيل» المشعر بالتضعيف، والقواعد ٣: ٣٣٣، وإيضاح الفوائد ٤: ١٦١، والتنقيح الرائع ٤: ٥٨، وغاية المرام ٤: ٦٩، والروضة البهية ٧: ٣٣٥.

(٢) لاشتراك راويها الأخير «شعيب» بين الموثق وغيره، ولضعف بعض رواتها، وهو إسماعيل بن عمر، فإنّه واقفي، انظر المسالك ١٢: ٩٧.

(٣) انظر مجمع الفائدة ١١: ٣٠٠-٣٠١.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٩٠، الباب ٣٨ من أبواب الصيد والذبائح، الحديث ٢.

(٢) كشف اللثام ٩: ٣١٢.

(٣) الدروس ٣: ١٤. وانظر: المسالك ١٢: ٥٨-٥٩، وكشف اللثام ٩: ٣١٢، وغيرهما.

(٤) الوسائل ٢٤: ١٨٧، الباب ٣٦ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث الأول.

وأما شبهة حرمة بيع الميتة، فلهم في دفعها طرق، منها: أنّ البائع يقصد في بيعه خصوص المذكّى، وإن كان مشتبها بسبب الاختلاط[1].

وأما شبهة عدم معلوميّة المبيع فمندفعة بكونه معلوماً ولو إجمالاً عند المتبايعين[2]، مثل كون غير المذكى واحداً والمذكى أربعة.

ومع ذلك فقد رفض العمل بها بعض الفقهاء[3] مع صحتها؛ لمخالفتها لأصالة عدم التذكية المعترف بها[4].

أقول: إذا كانت التجربة مفيدة للعلم أو الاطمئنان المقبول شرعاً، فيمكن الاعتماد عليها، كما تقدّم في عنوان «تجربة».

ولعلّه إلى ذلك أشار الأردبيلي بقوله: «وبالجملة، القرينة المفيدة للظن الغالب معتبرة، فكيف ما يفيد العلم أو المتاخم له»[5].

وقال السبزواري بعد نقل روايات قاعدة الحلّ، أي «الحلّ عند الشبهة»، ورواية السكوني المتقدمة: «وفي هذه الأخبار دلالة على الحلّ في موضع الاشتباه، وكيف ما كان فالظاهر أنّ القرائن

(١) انظر المختلف ٨: ٣٢٠.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ٣٤٠.

(٣) انظر: السرائر ٣: ١١٣، والمهذّب ٢: ٤٤١، وإيضاح الفوائد ٤: ١٦١، وكشف الرموز ٢: ٣٧٥.

(٤) انظر الرياض ١٢: ٢٣٤-٢٣٥.

(٥) مجمع الفائدة ١١: ٣٠٠.

الدالة على وقوع التذكية كافية في الحكم بالحلّ»[1].

وهناك موارد عديدة استخدم الإمام علي عليه السلام التجربة في قضاياه، سواء كانت التجربة مادّية، أو نفسيّة وروحيّة ومعنويّة[2].

أنواع التذكية:

التذكية إمّا أنْ تكون بالذّبح، أو النحر، أو العقر، أو الصيد. والصيد إمّا صيد البرّ أو البحر.

١ ـ الذباحة:

وهي قطع الأوداج الأربعة:

ـ المريء، وهو مجرى الطعام.

ـ ومجرى النفَس، أي القصبة الهوائيّة

ـ والودجان، وهما العرقان الرئيسيان المحيطان بالحلقوم.

ومحلّها: الحيوان القابل للتذكية، كما تقدم.

ويشترط فيها:

ـ إسلام الذابح.

ـ التسمية عند الذبح .

ـ استقبال القبلة عندها.

وأمّا آلة الذبح، فيشترط أن تكون حديدة

(١) كفاية الأحكام ٢: ٦١٩.

(٢) انظر: الوسائل ٢٧: ٢٨١، الباب ٢١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١ و١١، والمستدرك: ١٧: ٣٨٧، الباب ١٧ من أبواب كيفية الدعوى.

حادّة، وقد تقدّم الكلام عنها في عنوان «آلات الذبح».

هذا كلّه على المشهور، وأمّا تفصيل الكلام عنها وبيان محلّ الخلاف فيها، فسوف يأتي في عنوان «ذباحة» إن شاء الله تعالى.

٢ ـ النحر:

وهو طعن المنحور بإدخال السكين ونحوه في ثغرة النحر، وهي المحلّ المنخفض الواقع بين اللّبة ـ وهي أسفل العنق ـ والصدر[١].

والمعروف بين الأصحاب[٢] اختصاص الإبل بالنحر وغيره بالذبح، فلا يجوز ذبح الإبل ونحر غيره، ولكن مال إلى جوازه الأردبيلي[٣] والسبزواري[٤]، وإن صرّح بأنّه لا يعرف خلافاً فيما نقلناه عن الأصحاب.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك في العنوانين: «ذباحة» و«نحر».

٣ ـ العقر:

كلّ حيوان أهلي إذا توحّش واستعصى، أو وقع في بئر ونحوه بحيث لم يقدر على ذبحه أو نحره، فيجوز الاكتفاء في تذكيته على عقره، بأن يرمى بحديدة حادّة تجرحه، كالسكين، أو السيف، أو الرمح ونحو ذلك ممّا يجرح، بل وحتى مع إرسال كلب معلّم إليه ليجرحه، فيكون حكمه حكم الصيد[١].

وسوف يأتي الكلام عنه في العنوانين: «صيد» و«عقر».

٤ ـ الصيد:

وهو هنا بمعنى الاصطياد، لأنّه يطلق على المصيد أيضاً.

ثم، إنّ الصيد بمعنى الاصطياد قد يكون بالنسبة إلى الحيوان البرّي، وقد يكون بالنسبة إلى الحيوان البحري، فهنا قسمان.

أ ـ صيد الحيوان البرّي:

وهو عقر الحيوان البرّي المتوحّش القابل للتذكية بالآلة المعتبرة شرعاً كالكلب المعلّم، والسهم، والسيف، والرمح ونحوها ممّا كان محدّداً، كما تقدم بيانه في عنوان «آلات الصيد».

فإن أدرك الصائد الصيد حيّاً بعدُ، ذبحه، وإلّا كان نفس الاصطياد بالمعنى المتقدم تذكية له؛ لأنّ جميع أجزاء الحيوان المتوحّش مذبح[٢].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «صيد».

ب ـ صيد الحيوان البحري:

ما يحلّ من صيد البحر هو السمك ذو الفلس

---

(١) انظر المسالك ١١: ٤٧٥.

(٢) انظر: كشف اللثام ٩: ٢٢٨-٢٢٩، فإنه نقل الإجماع على ذلك من الخلاف والغنية والسرائر.

(٣) انظر مجمع الفائدة ١١: ١١٩-١٢٠.

(٤) انظر الكفاية ٢: ٥٨٦.

(١) انظر: المسالك ١١: ٤٣٤، والجواهر ٣٦: ٤٨.

(٢) انظر: المسالك ١١: ٤٣٤، والجواهر ٣٦: ٤٨.

خاصّة، وصيده إخراجه من الماء حيّاً، كما عليه المشهور.

قال الشهيد الثاني: «مذهب الأصحاب أنّ السمك لا تحلّ ميتته قطعاً، واتفقوا على عدم حِلّ ما مات في الماء، واختلفوا فيما يحصل به ذكاته، فالمشهور بينهم أنّ ذكاته إخراجه من الماء حيّاً، سواء كان المخرج مسلماً أو كافراً»[١].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «صيد» أيضاً.

٥ ـ التذكية بالتبع:

ورد عن النبي ﷺ وعن آله ﵈ : «إنّ ذكاةَ الجنين ذكاةُ أُمّه»[٢].

وقرئت كلمة «ذكاة» الثانية بالرفع والنصب.

أما على الرفع ـ كما نقلناه ـ فتكون خبراً للذكاة الأُولى التي هي المبتدأ، فيكون معنى الحديث: أنّ ذكاة الجنين يتحقق بذكاة أُمّه، فاذا ذكّيت الأُم ذُكّي جنينها أيضاً.

وأمّا على النصب، فذكر له احتمالان:

أ ـ أن يكون بنزع الخافض، ويكون الخافض هو كلمة «في»، فيكون معنى الحديث هو: أنّ ذكاة الجنين داخلة في ذكاة أُمّه. فعلى هذا المعنى إذا ذكّيت الأُم ذُكّي جنينها أيضاً.

(١) المسالك ١١: ٥٠٢، وانظر الجواهر ٣٦: ١٦٢-١٦٣.

(٢) انظر: الوسائل ٢٤: ٣٥، الباب ١٨ من أبواب الذبائح، الأحاديث ٧و٨و١١، وسنن أبي داوود ٣: ١٨، الحديث ٢٨٢٧، و٢٨٢٨.

ب ـ أن يكون بنزع الخافض أيضاً، ولكنّ الخافض هو حرف «كـ» أي كاف التشبيه، فيكون المعنى: ذكاة الجنين كذكاة أُمه في الكيفية.

لكن لا يخلو التفسير الأخير من تعسّف كما قال الشهيد في الروضة[١].

والمعروف عند أصحابنا الإماميّة هو القراءة بالرفع، تبعاً للمروي عن أهل البيت ﵈ مفسّراً بذلك[٢].

ونسب المعنى الأخير إلى بعض العامة[٣].

صور خروج الجنين من بطن أُمّه بعد تذكيتها:

ثم إنّ صور خروج الجنين من بطن أُمّه بعد التذكية مختلفة، يختلف الحكم باختلافها، وأهمها هو:

الصورة الأُولى ـ أن يخرج الجنين ميّتاً:

وفي هذه الصورة عدّة حالات:

الحالة الأُولى ـ أن يخرج غير كامل الخلقة:

إذا خرج الجنين غير كامل الخلقة فهو ميتة لا يجوز أكله، بلا خلاف في ذلك[٤].

(١) انظر: الروضة البهيّة ٧: ٢٥١، والمسالك ١١: ٥٠٩-٥١٠، والجواهر ٣٦: ١٨٠-١٨٢.

(٢) انظر الجواهر ٣٦: ١٨٢.

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ١٨٢.

(٤) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٥١، والكفاية ٢: ٥٩٢.

وأما المعيار في كمال الجنين فقد قيل: إنّه الإشعار والإيبار، فإذا أشعر أو أوبر الحيوان فقد اكتمل، لأنّ الروايات بعضها اكتفت على ذكر تمام الخلقة، وبعضها على الإشعار والإيبار، وبعضها على عطف الإشعار أو الإيبار على تمام الخلقة، وحاصل الجمع بينها هو تفسير تمام الخلقة بهما، وأنّ بينه وبينهما تلازماً.

قال السيد الطباطبائي بعد الكلام عن ذلك كله: «وكيف كان، فإن ثبت التلازم، وإلّا فاعتبارهما متعيّن، عملاً بالأصل، وجمعاً بين النصوص...»[١].

الحالة الثانية ـ أن يخرج كامل الخلقة:

وهذه الحالة تصوّر بعض الفقهاء لها فرضين:

الفرض الأول ـ أن تلجه الروح ثم يموت بسبب تذكية أُمّه.

الفرض الثاني ـ أن يخرج من بطن أُمّه مكتمل الخلقة، لكن لم تلج فيه الروح.

فالتزم الشيخ الطوسي بأنّ تذكية الأُم تذكية للجنين في الفرض الثاني فقط، أمّا الأول فلا يكون كذلك.

قال الشيخ الطوسي: «وإذا ذُبح شاةٌ أو غيرها، ثم وُجد في بطنها جنينٌ، فإن كان قد أشعر أو أوبر ولم تلجه الروح، فذكاته ذكاة أُمّه، وإن لم يكن تاماً لم يجز أكله على حال.

وإن كان فيه روح وجبت تذكيته، وإلّا فلا يجوز أكله»[١].

والتزم بذلك أيضاً جماعة ممّن تأخر عنه[٢].

ولكن غالب الفقهاء لم يفرّقوا بين الفرضين، بل لم يتصوّروا فرضين في المسألة، للملازمة بين كون الجنين تامّ الخلقة وولوج الروح فيه.

قال العلامة بعد نقل هذا القول وردّه بالتمسك بإطلاقات الروايات: «وعمومات هذه الأخبار ينافي ما اشترطه الشيخ وابن ادريس من عدم ولوج الروح، ومع ذلك فإنّه لم يجز في العادة أن يكون قد أشعر أو أوبر ولم تلجه الروح»[٣].

وممّن انتقد هذا الرأي الشهيد الأوّل فقال: «وقال الشيخ وجماعة يشترط في حلّه مع تمام خلقته أن لا تلجه الروح، فإن ولجته وجب تذكيته، والروايات مطلقة، والفرض بعيد»[٤].

وقال الشهيد الثاني: «وإطلاق الأخبار حجّة عليهم، ولا دليل لهم على ذلك إلّا اشتراط تذكية الحيّ مطلقاً، وكلّيته ممنوعة»[٥].

وقال الأردبيلي: «والمتأخّرون كلّهم ذهبوا

---

(١) الرياض ١٢: ١٣٠.

(١) النهاية: ٥٨٤-٥٨٥.

(٢) انظر: المهذب ٢: ٤٤٠-٤٤١، والمراسم: ٢١٠، والوسيلة: ٣٦١، والسرائر ٣: ١١٠، والتحرير ٤: ٦٢٧، والجواهر ٣٦: ١٨٥.

(٣) المختلف ٨: ٣١٢.

(٤) الدروس ٢: ٤٠٧.

(٥) المسالك ١١: ٥١١.

إلى الحلّ؛ لعموم الأخبار»[١]. وقال مشيراً إلى الملازمة: «والظاهر أنّه تلازم بين الشعر والوبر وتمام الخلقة»[٢].

ومثله قال السبزواري[٣].

وأما الروايات التي تمسّكوا بإطلاقها، فمنها:

ـ صحيح محمّد بن مسلم، قال: «سألت أحدهما ﷺ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَامِ﴾؟ قال: الجنين في بطن أُمّه إذا أشعر وأوبر فذكاته ذكاة أُمّه، فذلك الذي عنى الله عزّوجلّ»[٤].

ـ صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «إذا ذبحت الذبيحة فوجدت في بطنها ولداً تامّاً فكل، وإن لم يكن تامّاً فلا تأكل»[٥].

ـ وما رواه يعقوب بن شعيب، قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الحوار[٦] تذكّى أُمّه، أيؤكل بذكاتها؟ فقال: إذا كان تماماً (تامّاً) ونبت عليه

(١) مجمع الفائدة ١١: ١٥١.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ١٥٣.

(٣) انظر الكفاية ٢: ٥٩٣.

(٤) الوسائل ٢٤: ٣٣، الباب ١٨ من أبواب الذبائح، الحديث ٣، والآية رقم واحد من سورة المائدة.

(٥) الوسائل ٢٤: ٣٤، الباب ١٨ من أبواب الذبائح، الحديث ٤.

(٦) الحوار: ولد الناقة. القاموس المحيط.

الشعر فكل»[١].

وإطلاق هذه الروايات وغيرها يشمل ما لو ولجت الروح في الجنين أم لا، على فرض إمكان انفكاك ولوج الروح عن تمام الخلقة.

تنبيه:

كلّ ذلك إذا لم نعلم بموت الجنين قبل تذكية الأُم وإلّا فلا يجوز أكله؛ لأنّه يصير ميتة.

الصورة الثانية ـ أن يخرج الجنين حيّاً:

كلّ ما تقدم كان بالنسبة إلى الجنين إذا خرج ميتاً، وأما إذا خرج حيّاً فما هو حكمه؟

الجنين الذي يخرج من بطن أُمّه حيّاً له حالتان:

الأولى ـ أن تكون له حياة مستقرّة، بمعنى أن يكون قادراً على أن يعيش لو توفّرت له ظروف الحياة.

ومن المعلوم أنّ مثل هذا يحتاج في حلّيته إلى التذكية ولا خلاف فيه[٢]؛ لأنّ حكمه حكم سائر ما هو قابل للتذكية إذا كان في حال الحياة.

الثانية ـ أن لا تكون له حياة مستقرّة؛ بمعنى أن لا يكون قابلاً للحياة أكثر من مدّة يسيرة وقد

(١) الوسائل ٢٤: ٣٣، الباب ١٨ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

(٢) انظر الكفاية ٢: ٥٩٣.

اختلفوا فيها، وذكرنا الأقوال في عنوان «استقرار الحياة».

اختلف الفقهاء في هذه الحالة على قولين:

الأوّل ـ أنّ الجنين في هذه الحالة لا يحتاج في حلّيته إلى التذكية، لأنّ ما لا حياة مستقرّة له بحكم الميّت، فيكون هذا الجنين كالجنين الخارج ميّتاً فيحكم بحلّيته؛ لأنّ ذكاته ذكاة اُمّه.

وجعلوا من مصاديقه مالو بقي الجنين في زمان لا يتسع لتذكيته.

قال الشيخ الطوسي: «...وإن خرج حيّاً نظرت، فإن عاش بقدر مالا يتّسع الزمان لذبحه، فهو حلال، وإن عاش ما يتسع الزمان لذبحه، ثم مات قبل الذبح فهو حرام...وفيه خلاف»[١].

وقال الشهيد الأوّل: «ولو خرج حيّاً لم يحلّ إلّا بالتذكية ولو ضاق الزمان عنها، فإن لم يكن فيه حياة مستقرّة حلّ، وإلّا ففي الحلّ وجهان: من إطلاق الأصحاب وجوب التذكية إذا خرج حيّاً، ومن أنّه مع قصور الزمان في حكم غير مستقرّ الحياة»[٢].

وقال الشهيد الثاني: «...نعم لو خرج من بطنها مستقرّ الحياة اعتبر تذكيته، ولو لم يسع الزمان لتذكيته فهو في حكم غير مستقر الحياة، على الأقوى، عملاً بالعموم»[١].

ولم يستبعده السبزواري[٢]، ومال إليه السيد الطباطبائي[٣] وإن احتاط بالقول بالحرمة.

الثاني ـ أنّ الجنين في هذه الحالة أيضاً يحتاج إلى التذكية، وذلك لإطلاق رواية عمّار عن أبي عبد الله ـ في حديث ـ: «أنه سأله عن الشاة تُذبح، فيموت ولدها في بطنها؟ قال: كُله، فإنّه حلال؛ لأنّ ذكاته ذكاة اُمّه، فإن هو خرج وهو حيّ فاذبحه وكل، فإن مات قبل أن تذبحه فلا تأكله، وكذلك البقر والإبل»[٤].

فإنّ إطلاق قوله ﷺ: «فإن مات قبل أن تذبحه...» شامل لما كان مستقر الحياة وغيره.

هل تجب المبادرة إلى إخراج الجنين بعد تذكية الأُم؟

لم يتعرّض لهذه المسألة إلّا بعض الفقهاء، وهؤلاء اختلفوا في التعبير عن المسألة.

قال الشهيد الثاني: «ولا تجب المبادرة إلى شقّ الجوف زيادة على المعتاد، على الأقوى».

ثم قال: «ويتّجه على القول باشتراط عدم

---

(١) المبسوط ٦: ٢٨٢.

(٢) الدروس ٢: ٤٠٧.

(١) المسالك ١١: ٥١١.

(٢) انظر الكفاية ٢: ٥٩٣.

(٣) انظر الرياض ١٢: ١٣١.

(٤) الوسائل ٢٤: ٣٥، الباب ١٨ من أبواب الذبائح، الحديث ٨.

حياته في حلّه اشتراط المبادرة».

ثم قال: «وعلى تقديره لو لم يبادر فوجده ميّتاً حلّ؛ لأصالة عدم ولوج الروح، وإن كان الفرض بعيداً»[١].

وقال الأردبيلي: «واعلم أنّه على تقدير الحلّ لم يشترط فيه سرعة شق جوف أُمّه وبطنها وإخراج الجنين»[٢].

وقال صاحب الكفاية «والأقرب أنّه لا يجب المبادرة إلى شقّ الجوف، زائداً على المعتاد»[٣].

وقال صاحب الرياض: «والأقرب عدم وجوب المبادرة إلى شقّ جوف الذبيحة لإخراج الجنين، زائداً على المعتاد، وإن كانت أحوط بالجملة»[٤].

وقال السيد الحكيم في المنهاج: «الظاهر وجوب المبادرة إلى شق جوف الذبيحة وإخراج الجنين منها على النحو المتعارف، فإذا توانى عن ذلك زائداً على المتعارف فخرج ميّتاً حرم أكله»[٥].

(١) المسالك ١١: ٥١١.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ١٥٤.

(٣) الكفاية ٢: ٥٩٣.

(٤) الرياض ١٢: ١٣١.

(٥) منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٣٦٣، فصل في الذباحة، المسألة ٣٢.

وبمثله قال السيد الخوئي في منهاجه[١].

وقال الإمام الخميني: «ولو أخّر زائداً على المتعارف ومات قبل أن يشقّ البطن، فالأحوط الاجتناب عنه»[٢].

حكم ما لو ماتت الأُم ثمّ أُخرج جنينها:

إذا ماتت الأُم ـ من دون تذكية ـ ثمّ أُخرج الجنين من بطنها:

ـ فإن كان ميّتاً، فهو أيضاً ميتة مثل أُمّه، فلذلك يحرم أكله، بلا خلاف في ذلك، كما قيل[٣].

ـ وإن كان حياً، فهو بحاجة إلى التذكية، ولا مجال هنا للتفصيل بين كون حياته مستقرّة أم لا، لأنّ ذلك إنّما كان يؤثر ـ على فرض التأثير ـ إذا كانت الأُم مذكاة، لا ميّتة.

مظان البحث:

أكثر أبحاث التذكية متمركزة في كتاب التذكية أو الصيد والذباحة، ويأتي بعض أبحاثها في

(١) انظر منهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٣٤٠، فصل في الذباحة، المسألة ١٦٦٦، ووردت العبارة نفسها من دون تعليق أو تغيير في منهاج شيخنا الوحيد، وكذا السيد السيستاني.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ٢: ١٣٤، القول في الذباحة، المسألة ٢٢.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٥١، والكفاية ٢: ٥٩٢.

كتاب الأطعمة والأشربة.

ويتعرّض لبعض فروعاتها، مثل طهارة جلود السباع المذكاة من دون حاجة إلى الدبغ، أو معها، في كتاب الصلاة أيضاً بمناسبة لباس المصلّي.

تراب

لغــة :

ما نعُم من أديم الأرض، أي ظاهرها[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه، لكن يظهر من بعض الفقهاء: أنّ التراب مغاير للرمل مثلاً، فقد جاء في العروة الوثقى: «يجوز التيمّم على مطلق وجه الأرض على الأقوى، سواءً كان تراباً، أو رملاً، أو حجراً، أو مدراً، أو غير ذلك...»[2]؛ فإنّ عطف الرمل على التراب ظاهر في تغايرهما.

الأحكام:

تترتّب على التراب أحكام نشير إليها هنا إجمالاً، ونحيل التفصيل إلى مواطنه الأصلية:

---

(١) انظر المعجم الوسيط: «ترب».

(٢) العروة الوثقى ٢: ١٩٣، فصل فيما يصح التيمّم به.

التيمّم بالتراب:

لا إشكال في أنّ محلّ التيمم هو الأرض، لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1].

والصعيد هو إمّا مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب منه[2].

لكن اختلف الفقهاء في التيمّم هل يصح بمطلق ما يصدق عليه الأرض، أو إنّما يصحّ ببعض أقسامه كالتراب مثلاً؟

وعلى كلّ تقدير، فالقدر المتيقّن ممّا يجوز به التيمّم من الأرض هو التراب، وهذا ممّا لا ريب فيه.

وقد ذكرنا الأقوال في ذلك في عنوان «أرض / التيمّم بالأرض».

وسوف يأتي الكلام عن صفات التراب ـ أو مطلق وجه الأرض ـ الذي يجوز التيمّم به من لزوم كونه طاهراً، مباحاً، غير مختلط بما لا يصح معه التيمّم كالمعدن، وغيرها من المستحبات ـ ككونه من العوالي والمرتفعات ـ والمكروهات ـ كالتيمم بالسبخة والرمل ـ في عنوان «تيمّم» إن

---

(١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٢) قال الجوهري في الصحاح: «الصعيد: التراب، وقال ثعلب: وجه الأرض؛ لقوله تعالى: ﴿فتُصبح صَعيداً زَلَقاً﴾. الصحاح: «صعد»، وفي القاموس: «الصعيد: التراب، أو وجه الأرض». القاموس المحيط: «صعد».

شاء اللّه تعالى[١].

إزالة النجاسة بالتراب:

التراب من وسائل إزالة النجاسة في موردين:

الأول ـ إزالة النجاسة عن باطن الخُفِّ والقدم.

الثاني – إزالة النجاسة عن الآنية إذا ولغ فيها كلب أو خنزير بالماء والتراب، المعبّر عنه بالتعفير.

وقد تقدم تفصيل الكلام عن الأول في عنوان «أرض / مطهريّة الأرض»، وعن الثاني في عنوان «آنية / تطهير الآنية».

الاستحالة إلى التراب:

لو استحال النجس كالميتة والعذرة ونحوهما إلى التراب، صار طاهراً على المشهور. وقد تكلّمنا عن ذلك في عنوان «استحالة / خامساً ـ استحالة النجس إلى الدود والتراب»، وذكرنا القول غير المشهور فيه.

السجود على التراب:

اتفقت الإماميّة على أنّه لا يجوز السجود إلّاعلى الأرض أو ما نبت منها، ما لم يكن مأكولاً أو ملبوساً[١].

وتفصيله في عنوان «سجود».

مفطريّة التراب للصوم:

أكل التراب عمداً مفطرٌ للصوم، لأنّ كلّ ما يصدق عليه الأكل يفطر الصوم، سواء كان قابلاً للأكل أم لا، كالتراب.

قال السيد اليزدي عند ذكر المفطرات: «الأول والثاني ـ الأكل والشرب من غير فرق في المأكول والمشروب بين المعتاد كالخبز والماء ونحوهما، وغيره كالتراب والحصى وعصارة الأشجار ونحوها...»[٢].

والقائل بعدم المفطريّة لو كان فهو شاذ[٣].

أما الغبار فقد ذكرنا إجمال الأقوال فيه في عنوان «تدخين»، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «صوم».

وضع خدّ الميّت على التراب:

من مندوبات الدفن أن تجعل وسادة من تراب تحت رأس الميّت، وأن يجعل خدّه على

---

(١) وراجع الجواهر ٥: ١٣٠– ١٤٢.

(١) انظر: التذكرة ٢: ٤٣٤، والذكرى ٣: ١٣٨، والمدارك ٣: ٢٤١.

(٢) العروة الوثقى ٣: ٥٤١، فصل فيما يجب الإمساك عنه.

(٣) انظر المستمسك ٨: ٢٢٣.

التراب[١].

راجع: دفن .

إهالة التراب على القبر:

من مندوبات الدفن أيضاً أن يهيل الحاضرون ـ غير الأرحام ـ التراب على القبر بظهور الأكفّ قائلين: «إنّا لله وإنا إليه راجعون»[٢].

راجع: دفن .

أكل التراب:

يحرم أكل الطين بلا خلاف، بل إجماعاً محصّلاً ومنقولاً كما جاء في الجواهر[٣].

والمراد بالطين ما يشمل التراب، كما قال الشهيد في المسالك[٤].

ويستثنى من ذلك طين قبر الإمام الحسين عليه السلام بقصد الاستشفاء، والطين الأرمني بقصد التداوي.

وقد مرّ تفصيل ذلك في العناوين «استشفاء» و «أطعمة» و «تداوي»، وسيأتي في «التربة الحسينية».

(١) انظر: الدروس ١: ١١٦، والعروة الوثقى ٢: ١٢٠، مستحبات الدفن / العاشر.

(٢) انظر: الجواهر ٤: ٣١٠، والعروة الوثقى ٢: ١٢٠، مستحبات الدفن / السابع عشر.

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ٣٥٥.

(٤) انظر المسالك ١٢: ٦٩.

الاكتساب بالتراب:

يجوز الاكتساب بالتراب ببيعه، والصلح عليه، والإجارة على حمله، ونحو ذلك من التصرفات إذا كان ينتفع به؛ لعدم وجود ما يمنع منه، وعدم كونه سفهيّاً[١].

ولرغبة الناس في بذل المال بازائه، لما ينتفعون به.

مظان البحث:

يبحث عن أحكام التراب إجمالاً في:

١ ـ كتاب الطهارة بمناسبة البحث عن

أ ـ إزالة النجاسة بالتراب.

ب ـ الاستحالة إلى التراب.

ج ـ التيمم بالتراب.

د ـ دفن الميّت.

٢ ـ كتاب الصلاة بمناسبة السجود على التراب.

٣ ـ كتاب التجارة: الاكتساب بالتراب.

٤ ـ كتاب الأطعمة حرمة أكل الطين.

تراب الصاغة

لغـــة:

تقدّم معنى التراب، وأمّا الصاغة، فهو جمع

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٣٧.

صائغ، وهو الذي حرفته الصياغة، وهي عمل الحلي من فضّة وذهب ونحوهما[1].

وتراب الصاغة هو ما يجتمع في حوانيتهم من بُرادات الذهب والفضّة ممزوجاً بالتراب.

اصطلاحاً:

يراد به المعنى المتقدّم.

الأحكام:

البحث عن أحكام تراب الصاغة يكون من جهات:

الجهة الأُولى ـ في جواز تملّك الذهب والفضة الممزوجين بالتراب:

لمّا كان لبرادات الذهب والفضة مُلّاكاً معيّنين في الواقع، فلا يجوز التصرف فيها إلا بإذنهم، وبناءً على ذلك:

ـ فإن ثبت إعراض المالكين عن هذه البرادات، فهي تكون للصائغ الذي وضع يده عليها، وشأنها شأن سائر الأموال المعرَض عنها، والتي يحوزها أشخاص آخرون.

ـ وإن لم يثبت إعراضهم عنها، فإن كان أصحابها معلومين وجب الاستحلال منهم.

ـ وإن لم يكونوا معلومين، فتصير من مصاديق مجهول المالك، فيشملها حكمه، وهو التصدق بها عن المالك.

(١) انظر المعجم الوسيط: «صوغ».

وعند التصدق، إما أن يتصدّق بنفس التراب أو بثمنه.

الجهة الثانية ـ في جواز بيع التراب بلحاظ استلزام الربا:

ثم بناءً على جواز تملّك الصائغ للتراب، يجوز أن يبيعه بغير الذهب والفضّة؛ لعدم استلزام محذور الربا عندئذ.

كما لا إشكال في جواز بيعه بالذهب خاصّة إذا كان الممزوج هو الفضّة خاصّة، أو بيعه بالفضة إذا كان الممزوج هو الذهب خاصة.

ولا إشكال في جواز بيعه بالذهب والفضة إذا كان المخلوط كلاهما؛ لأنّ كلّاً منهما يصير عوضاً عن الآخر، فلا تضرّ زيادة المقدار.

وإنّما الإشكال فيما لو كان المخلوط بالتراب هو الذهب خاصّة فباعه به، أو الفضة خاصّة فباعه بها، فيحتمل فيه الزيادة فيستلزم الربا، واحتياطاً عن التورط فيه يُمنع منه.

وكذا الإشكال لو كان المخلوط كلاهما فباعه بأحدهما مع العلم بمساواة الذهب الواقع عوضاً مع الذهب الواقع معوّضاً في التراب، فتكون الفضة الواقعة في التراب زيادة توجب الربا. وكذا العكس[1].

(١) انظر الكلام عن الجهتين في: الدروس ٣: ٣٠١، والمسالك ٣: ٣٥١، والكفاية ١: ٥٠٦، والحدائق ١٩: ٣١١، والرياض ٨: ٣٢٧، والجواهر ٢٤: ٤٩، و...

ويدلّ على ذلك كلّه رواية علي بن ميمون الصائغ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يكنس من التراب فأبيعه فما أصنع به؟ قال: تصدّق به، فإمّا لك وإما لأهله. قال: قلت، فإن كان لي قرابة محتاج أعطيه منه؟ قال: نعم»[1].

وقوله عليه السلام: «فإمّا لك وإما لأهله» إشارة إلى أنّ المالك إن أعرض عمّا في التراب من الذهب أو الفضة، كان لك، فيكون ثواب تصدّقه لك أيضاً، وإن لم يعرض، فيكون التصدّق من قبل المالك ويكون الثواب له.

وفي رواية أُخرى له: «بأيّ شيء نبيعه؟ قال: بطعام»[2].

وهذا ليس على سبيل الحصر، بل على سبيل بيان القدر المتيقّن ممّا يجوز بيعه به، وهو الخارج عن حقيقة النقدين لئلا يلزم الربا، وبيان لما هو الأسهل والأقلّ كلفة.

الجهة الثالثة: عدم وجوب الزكاة في تراب الذهب والفضة:

يشترط في وجوب الزكاة في الذهب والفضّة أن يكونا مسكوكين، فلذلك لا تجب الزكاة في الحلي، ولا في السبائك، والنقار، والتبر، وتراب

(١) الوسائل ١٨: ٢٠٢، الباب ١٦ من أبواب الصرف، الحديث الأول.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

معدنهما عند الإمامية.

وفي الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه، والنصوص وافية الدلالة عليه»[1].

مظان البحث:

أكثر ما يبحث عن تراب الصاغة في كتاب التجارة في بحث الربا وبيع الصرف، حيث يبحثون عن تملّك الصاغة للذهب الموجود في كناسة حوانيتهم، ثم في جواز بيع التراب على فرض التملك، بالذهب وعدمه، لاحتمال استلزام الربا؛ لأنّه يدخل في بيع المتماثلين مع التفاضل.

ويبحث أيضاً في كتاب الزكاة عن تعلق الزكاة بتراب الصاغة وعدمه.

تراب المَعْدِن

لغـة:

تقدم معنى التراب، وأمّا المعدِن، فهو من عَدَنَتِ الإبل بمكان كذا: لزمته فلم تبرح، ومنه ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾[2]. أي جنات إقامة، ومنه سمّي المعدِن، لأنّ الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء[3].

(١) الجواهر ١٥: ١٨٤، وانظر المدارك ٥: ١١٥، والعروة الوثقى ٤: ٥٦، فصل في زكاة النقدين.

(٢) التوبة: ٧٢.

(٣) انظر الصحاح: «عدن».

وقيل: المعدِن: مكان كلّ شيءٍ فيه أصله ومركزه(١).

اصطلاحاً:

يطلق على ما تقدّم، وعلى المستخرج منه، وبعبارة أُخرى: المعدِن عند الفقهاء يطلق على المادة المستخرجة، مثل الحديد، والرصاص، والنفط، ونحو ذلك.

وعلى محلّ استخراج هذه المواد، كما هو عند العرف العام كذلك.

الأحكام:

التيمّم بتراب المعدِن:

لا إشكال في عدم جواز التيمّم بالمعدِن المستخلَص، وأمّا تراب المعدِن، فإن صدق عليه التراب أو الأرض عرفاً جاز التيمّم به وإلّا فلا. وبعبارة أُخرى إن غلب التراب على المعدِن جاز التيمّم به، وإلّا فلا.

قال السيّد اليزدي: «لا يجوز التيمّم على التراب الممزوج بغيره من التبن أو الرماد أو نحو ذلك، وكذا على الطين الممزوج بالتبن، فيشترط فيما يتيمّم به عدم كونه مخلوطاً بما لا يجوز التيمّم به، إلّا إذا كان ذلك الغير مستهلكاً»(٢).

(١) انظر المعجم الوسيط: «عدن».

(٢) العروة الوثقى ٢: ١٩٨، فصل في ما يصحّ التيمّم به، المسألة ٧.

السجود على تراب المعدن:

حكم السجود على تراب المعدن حكم التيمّم عليه، بلا فرق بينهما، لأنّ الواجب هو السجود على الأرض أو ما أنبتت، فإن صدق عنوان الأرض على تراب المعدن فيجوز السجود عليه، وإلّا إن غلبت عليه عنوان المعدنيّة فلا يجوز»(١).

وتفصيله في عنوان «سجود».

حكم بيع تراب المعدِن:

حكم بيع تراب المعدِن حكم بيع تراب الصاغة، فما يجوز بيعه هناك يجوز بيعه هنا، وما لا يجوز هناك لا يجوز هنا.

فلا يباع تراب معدن الفضّة بالفضّة خاصّة ولا بتراب معدنه، حذراً عن الوقوع في الربا؛ لعدم العلم بالمساواة، نعم يباع بالذهب وبغيره لاختلاف الجنس.

وهكذا تراب معدن الذهب لا يباع بالذهب ولا بتراب معدن الذهب، لكن يباع بالفضّة وبتراب معدنه، لاختلاف الجنس وعدم تحقّق الربا.

ولو مزج الترابان أو جُمعا في صفقة واحدة جاز بيعهما بالذهب والفضّة معاً، وبالذهب وحدَه وبالفضّة وحدها.

وكذا يجوز بيع جوهر الرصاص والصفر

(١) المصدر المتقدم: ٣٨٨، فصل في مسجد الجبهة.

بالذهب والفضّة، وإن كان في الرصاص والصفر يسير من الذهب والفضّة، لأنّ الغالب عليه إسم غيرهما، فلا يصدق بيع المجانس بمثله، ولا بيع الأثمان بمثلها، فلا يجري عليه حكم الربا.

وادّعي عدم الخلاف في ذلك[1].

حكم إخراج خمس تراب المعدن بدل المعدن نفسه:

من الموارد التي يجب إخراج الخمس فيها: المعادن، وهل يجب إخراج الخمس من تراب المعدِن أو من المعدِن نفسه؟

المعروف أنّ الخمس يخرج بعد المؤونة ومنها التصفية، فإذا استخلص المعدن من التراب ونحوه وجب عليه إخراج خمسه.

ولكن قال صاحب المدارك: «لو أخرج خمس تراب المعدن لم يجزئه؛ لجواز اختلافه في الجوهر، ولو علم التساوي جاز»[2].

ولكن استشكل عليه صاحب الجواهر[3]

(١) انظر الجواهر ٢٤: ١٥-١٦، وانظر الشرائع ٢: ٣٠٣، والتحرير ٢: ٣١٥، والدروس ٣: ٣٠١، والمسالك ٣: ٣٢٧، والحدائق ١٩: ٢٩١ - ٢٩٣، والرياض ٨: ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٢) المدارك ٥: ٣٦٨.

ونسبه صاحب الجواهر إلى الشهيد الثاني في المسالك، لكن لم أجده فيه. انظر المسالك ١: ٤٥٩، والجواهر ١٦: ٢١.

(٣) انظر الجواهر ١٦: ٢١.

بأنّه خلاف صحيح زرارة وغيره، بل لعلّه مخالف للمتعارف المعهود.

وأمّا صحيح زرارة، فهو ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس، وقال: ما عالجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه من حجارته مصفّى، الخمس»[1].

ثمّ نسب القول بعدم الإجزاء إلى أُستاذه كاشف الغطاء، حيث قال: «ولا يصحّ إخراج الخمس من تراب المعدن؛ لقيام احتمال الاختلاف. ولو علم التساوي أو زيادة المدفوع على الحقّ، لم يجز أيضاً؛ لأنّ الظاهر أنّ الخمس إنّما يجب بعد ظهور الجوهر»[2].

مظان البحث:

يتطرّق للبحث عن تراب المعدن إجمالاً في الموارد التالية:

١ ـ كتاب الطهارة: في البحث عمّا يصحّ التيمّم به.

٢ ـ كتاب الصلاة: في البحث عمّا يصحّ السجود عليه.

٣ ـ كتاب الخمس: في البحث عن إخراج

(١) الوسائل ٩: ٤٩٢، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٢) كشف الغطاء ٤: ٢٠٠.

خمس المعدن.

٤ ـ كتاب التجارة: في البحث عن لزوم الربا ببيع تراب المعدن بالمعدن نفسه.

التربة الحسينيّة

لغـــة:

التربة لغةٌ في التراب[1]. والحسينية صفة للتراب، وهي نسبة للحسين.

اصطلاحاً:

تراب قبر الإمام الحسين بن علي عليه السلام، وطينه.

الأحكام:

للتربة الحسينية أحكام وآداب كثيرة نشير إلى أهمّها فيما يأتي، ولكن لابدّ من تحديد موضع التربة، قبل ذلك.

تحديد موضع التربة الحسينيّة:

اختلفت الروايات في تحديد موضع التربة التي تؤخذ للتبرّك والاستشفاء، وإليك بعضها:

ـ روى إسحاق بن عمّار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ لموضع قبر الحسين عليه السلام حرمة

(١) انظر الصحاح وغيرها: «ترب».

معروفة، من عرفها واستجار بها أُجير. قلت: فصف لي موضعها، قال: امسح من موضع قبره اليوم خمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رجليه، وخمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رأسه...»[1].

وفي مرسلة السرّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «يؤخذ طين قبر الحسين عليه السلام من عند القبر على سبعين باعاً، في سبعين باعاً»[2].

وفي مرسلة محمد بن إسماعيل البصري، عن أبي عبد الله عليه السلام: «حرم الحسين عليه السلام فرسخ في فرسخ، من أربع جوانب القبر»[3].

وفي روايات أُخر: «خمس فراسخ من أربع جوانبه»[4]، أو «على رأس ميل»[5]، وغير ذلك.

قال ابن فهد الحلّي ـ عند الكلام عن حرمة أكل الطين واستثناء طين قبر الإمام الحسين عليه السلام ـ: «الاحترام للتربة الموجب لتجنّبها عن النجاسات ما أُخذ من الضريح المقدّس، وكذا لو أُخذ من خارج ووضع عليه ثبت الحرمة، لا ما أُخذ من باقي

(١) الوسائل ١٤: ٥١١، الباب ٦٧ من أبواب المزار، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم نفسه: الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدم: ٥١٠، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث الأول.

(٥) المصدر المتقدم: ٥١٣، الحديث ٩.

الحرم، اللّهم إلّا أن يؤخذ بالدعاء وتختم»[١].

وقال الشهيد الثاني في الروضة - عند الكلام عن أكل الطين أيضاً ـ: «والمراد بطين القبر الشريف تربة ما جاوره من الأرض عرفاً، وروي إلى أربعة فراسخ، وروي ثمانية، وكلّما قرب منه كان أفضل، وليس كذلك التربة المحترمة منها، فإنّها مشروطة بأخذها من الضريح المقدّس، أو خارجه كما مرّ، مع وضعها عليه، أو أخذها بالدعاء»[٢].

ومقصوده من «وليس كذلك...» هو أنّ التربة المحترمة التي يحرم تنجيسها ليس هي المأخوذة من الأمكنة البعيدة، بل هي المأخوذة من الضريح المقدّس.

وقال الأردبيلي في الموضوع المتقدّم: «الظاهر أنّ الذي يؤخذ من القبر الشريف حلال، ولمّا كان الظاهر عدم إمكان ذلك دائماً، فيمكن دخول ما قرب منه وحواليه فيه أيضاً»[٣].

وقال السبزواري أيضاً: «... وهي ما جاور قبره الشريف عرفاً»[٤].

(١) المهذب البارع: ٤، ٢٢٠، ويظهر من السيد العاملي أنّ أوّل من فتح باب هذه المسألة ـ أي تحديد موضع التربة ـ هو أبو العباس بن فهد الحلّي. انظر مفتاح الكرامة ١: ١٥٨.

(٢) الروضة البهيّة ٧: ٣٢٧.

(٣) مجمع الفائدة ١١: ٢٣٥.

(٤) الكفاية ٢: ٦١١.

وقال الإصفهاني ـ بعد ذكر الروايات -:
«وشيءٌ من ذلك لا يدخل في المتبادر من طين القبر، فالأحوط الاقتصار على المتبادر؛ لضعف الأخبار»[١].

وقال السيّد الطباطبائي في الموضوع نفسه: «إنّ مقتضى الأصل، ولزوم الاقتصار في الاستثناء المخالف له، على المتيقّن من ماهيّة التربة المقدّسة هو: ما أُخذ من قبره، أو ما جاوره إلى سبعين ذراعاً كما في الرواية.

وأمّا ما جاوز السبعين إلى أربعة فراسخ أو غيرها ممّا وردت به الرواية فمشكل، إلّا أن يؤخذ منه ويوضع على القبر أو الضريح، فيقوى احتمال جوازه حينئذٍ»[٢].

وقال النراقي في الموضوع نفسه: «مقتضى الأُصل ولزوم الاقتصار على المتيقّن من ماهيّة التربة المقدّسة، والمستفاد من مطلقات طين القبر، هو ما أخذه من قبره أو ما جاوره عرفاً»

ثم ذكرالروايات، ثمّ قال:

«وفي إثبات الحلّية بهذه الأخبار الضعيفة الغير المنجبرة إشكال جدّاً، والاقتصار على المفهوم العرفي هو مقتضى الأصل»

إلى أن قال:

«ثمّ إنّه يشكل أيضاً الاكتفاء بما يأتون به

(١) كشف اللثام ٩: ٢٨٣.

(٢) الرياض ١٢: ١٩٧.

كثير من الزوّار و [قد] أخذوه من بعض أهل تلك الديار...»[1].

وقال صاحب الجواهر في الموضوع المتقدّم نفسه: «إنّ المنساق نفس القبر الشريف أو ما يقرب منه على وجه يلحق به عرفاً، ولعلّه الحائر دون غيره، ويناسبه قاعدة الاقتصارعلى المتيقّن»[2].

ثمّ قال بعد ذكرالروايات وأقوال الفقهاء: «والمتّجه ما ذكرناه في الأكل، وإن جاز تناول ما وردالنصوص للاستشفاء بالطلي وللتحرّز وغيره من المنافع التي تستفاد من النصوص»[3].

والمستفاد من كلامه هو: أنّ التربة لو أُخذت للاستشفاء بالأكل فينبغي أن تكون من نفس القبر الشريف وما قرب منه.

وأمّا لو أُخذت لغيره كالاستشفاء بالطلي، أو للحمل والتبرّك به ونحوهما، فلا بأس بأخذها من غير ذلك الموضع الشريف.

أقول: لعلّ من الثاني، المأخوذ للسجود عليه، كما عليه السيرة.

وله كلامان آخران بهذا السياق أحدهما في بحث الاستنجاء، ذكرناه في عنوان «استنجاء / الاستنجاء بالمحترمات» والآخر في إزالة النجاسة عن المساجد، سنذكره عن قريب.

ولعلّه يمكن أن يستظهر ذلك ـ أي الاقتصار على القدر المتيقّن ـ من صاحب العروة والمعلّقين عليها في بحث التخيير بين القصر والإتمام في المواضع الأربعة ومنها الحائر الحسيني، حيث قال: «الأحوط في الحائر الاقتصار على ما حول الضريح المبارك».

وعلّق عليه النائيني بقوله: «إلى خمسة وعشرين ذراعاً بذراع اليد من كلّ جانب على الأقوى».

والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بقوله «وحدّه أربعة وعشرون ذراعاً بذراع اليد من كلّ جانب من نفس القبر الشريف لا من ضريح الفضّة والاحتياط يقتضي الاقتصار على ما حول القبر مرّتين أو ثلاث».

والسيّد الخوئي بقوله: «والأظهر التخيير في جميع الحرم الشريف».

والظاهر أنّ مقصوده من الحرم هو الروضة لا بمقدار أربعة فراسخ أو أقلّ أو أكثر.

وعلّق الإمام الخميني عليه بقوله: «وإن كان الأقوى دخول تمام الروضة الشريفة في الحائر...». ولكن سيأتي نظره الخاصّ بالنسبة إلى أكل الطين والتراب.

ولم يعلّق السادة: الشيرازي والبروجردي والحكيم، والگلپايگاني وغيرهم على عبارة السيّد، ويظهر منهم موافقتهم له[1].

---

(١) مستند الشيعة ١٥: ١٦٥ ـ ١٦٧.

(٢) الجواهر ٣٦: ٣٦٤.

(٣) الجواهر ٣٦: ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(١) العروة الوثقى ٣: ٥١٧، فصل في أحكام صلاة المسافر، المسألة ١١، والتعاليق عليها.

هذا ويظهر من بعض الفقهاء العمل بالروايات والقول بتعميم التربة لما ورد فيها من التحديدات، ولكن على نحو تعدّد المراتب.

قال المقداد: «... فهل هي مختصّة بمحلّ أم لا؟ عبارة المصنف[1] تدلّ على أنّها من قبره، وهو على الأفضل. ونقل الشهيد أنّها تؤخذ من قبره إلى سبعين ذراعاً، وقيل: من حرمه وإن بَعد وكلّما قرب من القبر كان أفضل، بل لو جيء بتربة ثمّ وضعت على الضريح كان حسناً»[2].

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «وهي تراب ما جاور قبره الشريف عرفاً، أو ما حوله إلى سبعين ذراعاً، وروي إلى أربعة فراسخ، وطريق الجمع ترتّبها في الفضل، وأفضلها ما أُخذ بالدعاء المرسوم، وختمها تحت القبّة المقدّسة بقراءة سورة القدر...»[3].

وقال السيّد العاملي: «فما أُخذ للاستشفاء، أو للحفظ، أو للتسبيح بها والصلاة عليها، أو لكتابة الكفن بها، أو جعلها مع الميّت، كان محترماً، سواء أُخذ من الضريح أو من خارجه ووضع عليه، أو من باقي الحرم بالدعاء وبدونه، إذا أُخذت على أحد

(١) المقصود منه هو المحقّق الحلّي، وعبارته في المختصر الذي هو متن التنقيح هي: «الرابع - الطين: وهو حرام إلّا طين قبر الحسين عليه السلام للاستشفاء» التنقيح الرائع ٤: ٥٠.

(٢) التنقيح الرائع ٤: ٥١.

(٣) المسالك ١٢: ٦٨ - ٦٩.

هذه الوجوه، لأنّ واحداً منها لا ينفك عن قصد التعظيم ويصحّ الاستشفاء بجميعها»[1].

وقال الإمام الخميني: «القدر المتيقّن من محلّ أخذ التربة هو القبر الشريف وما يلحق به عرفاً، والأحوط الاقتصار عليه».

ولكن لمّا كان مبناه التفصيل في حرمة الأكل بين الطين والتراب، فلم يلتزم بحرمة الثاني، فلذلك قال بجواز الاستشفاء من تراب الحرم إلى رأس ميل، بل أكثر، ممّا اشتملت عليه الأخبار بقصد الرجاء، أمّا الموجود بين أيدي الناس، فالأحوط وضعه في الماء ليستهلك فيه ثم يُشرب الماء[2].

آداب أخذ التربة واستعمالها:

ذكرت الروايات بعض الآداب في أخذ التربة الحسينية و استعمالها، فمن جملتها:

- أن يقبّلها إذا أخذها وليضعها على عينه، وليمرّها على سائر جسده وليقل: «اللهم بحقّ هذه التربة، وبحقّ من حلّ بها، وثوى فيها، وبحقّ أبيه وأُمّه وأخيه والأئمة من ولده، وبحقّ الملائكة الحافّين به، إلّا جعلتها شفاءً من كلّ داء، وبُرءاً من كلّ مرض، ونجاة من كلّ آفة، وحرزاً ممّا أخاف

(١) مفتاح الكرامة ١: ١٥٨.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٥، كتاب الأطعمة، القول في غير الحيوان، المسألة ١١.

وأحذر»[1].

ـ وأن يختم عليها بقراءة سورة «إنا أنزلناه في ليلة القدر»[2].

ـ وأن يقول عند إرادة أكلها: «اللهمّ ربّ هذه التربة المباركة، وربّ الوصي الذي وارته، صلّ على محمد وآل محمد، واجعله علماً نافعاً، ورزقاً واسعاً، وشفاءً من كلّ داء»[3].

لزوم مراعاة حرمة التربة الحسينيّة:

للتربة الحسينيّة عند أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم حرمة عظيمة؛ لما بذله الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه في سبيل الله تعالى من كلّ غالٍ ورخيص، وعلى تلك التربة أُريقت دماؤهم الطاهرة، حتى دم الطفل الرضيع الذي لم يتجاوز الستّة أشهر.

ولأجل هذه التضحية العظيمة في سبيل الله اتّسمت هذه التربة بعظمة واحترام، لم تنله سائر التُرَب، حتى تُرَب سائر الأئمّة عليهم السلام.

قال إسحاق بن عمّار: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ لموضع قبر الحسين عليه السلام حرمة معروفة، من عرفها واستجار بها أُجير...»[1].

(1) الوسائل ١٤: ٥٢٢، الباب ٧٠ من أبواب المزار، الحديث ٥.

(2) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(3) المصدر المتقدم: ٥٢٥، الحديث ١١.

والروايات في ذلك كثيرة، سنشير إلى بعضها في خلال الأبحاث الآتية إن شاء الله تعالى.

حرمة الإهانة بالتربة الحسينيّة وتنجيسها:

لا إشكال في حرمة الإهانة بالمقدّسات وأعلام الدين ـ كما تقدم في عنوان «إهانة» ـ ومن المقدّسات التربة الحسينيّة، فيحرم الاستهانة بها بشتّى أنواعها، ومن ذلك تنجيسها.

قال صاحب الجواهر: «وألحق الشهيدان والمحقّق الثاني وغيرهم بالمساجد الضرائح المقدّسة والمصحف المعظّم، فيجب إزالة النجاسة عنه كما يحرم تلويثه أو مطلق المباشرة، وهو جيّد فيهما، وفي كلّ ما علم من الشريعة وجوب تعظيمه وحرمة إهانته وتحقيره كالتربة الحسينية والسُبحة، وما أُخذ من طين القبر للاستشفاء والتبرك، ككتابة الكفن به ونحوها...» إلى أن قال:

«وليس منه على الظاهر ما يؤخذ من كربلاء وباقي المشاهد من الآجر والخزف والأباريق والمشارب ونحوها ممّا لم يكن متّخذاً للتعظيم؛ لعدم تحقّق الإهانة والتحقير في مباشرة شيءٍ من ذلك للنجاسة ونحوها».

ثمّ قال:

(1) الوسائل ١٤: ٥١١، الباب ٦٧ من أبواب المزار، الحديث ٤.

«نعم قد يتأمّل في بعض ما اتّخذ على سبيل التعظيم للتبرّك والتيمّن ممّا لم يكن فيه نصٌّ بالخصوص، كنحو التراب الخارج عن حرم كربلاء إذا عَلِق على الشبّاك المكرّم تحصيلاً لتشرّفه وتيمّنه وبركته، ولِما يصل إلى حدّ التبعيّة عرفاً، وغير ذلك ممّا يكون منشؤه الترجيح العقلي واعتباره واستحسانه، ولو بمزج المتعارف معه، فإنّ جريان حكم ما علم تعظيمه كالتربة الحسينية المعلوم بالتواتر... على مثل ذلك لا يخلو من إشكال ونظر...»[1].

ويترتّب على حرمة تنجيسها وإهانتها حرمة الاستنجاء بها، كما تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «إستنجاء».

وجوب إزالة النجاسة عنها:

إذا أصابت التربة نجاسة وجب إزالتها، إذا كانت التربة ممّا يحرم تنجيسه كالمساجد[2].

جواز الاستشفاء بالتربة الحسينيّة:

يجوز الاستشفاء بتراب قبر الإمام الحسين عليه السلام بإجماع الإمامية، للنصوص المستفيضة التي ادّعي تواترها، التي من جملتها ما رواه سعد بن سعد الأشعري، عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الطين؟ فقال: أكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير إلّا طين الحائر[1]، فإنّ فيه شفاءً من كلّ داءٍ وأمناً من كلّ خوف»[2].

وقد تقدّم تفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «إستشفاء».

فضل السجود عليها والتسبيح بها:

اتّفقت الإمامية على أنّه لا يجوز السجود إلّا على الأرض أو ما نبت منها، ما لم يكن مأكولاً أو ملبوساً[3].

والمعروف بينهم: أنّ أفضل ما يجوز السجود عليه هو التربة الحسينية[4]، فقد روى الشيخ الطوسي في المصباح بإسناده عن معاوية بن عمّار،

---

(١) الجواهر ٦: ٩٨ ـ ٩٩. وانظر كشف الغطاء ٢: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(٢) انظر النصّ المنقول عن صاحب الجواهر في الصفحة المتقدّمة.

---

(١) أي قبر الإمام الحسين عليه السلام وحواليه القريبة منه.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٢٦، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

(٣) انظر: التذكرة ٢: ٤٣٤، والذكرى ٣: ١٣٨، والمدارك ٣: ٢٤١.

(٤) انظر الحدائق ٧: ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ ومستند الشيعة ٥: ٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ والجواهر ٨: ٤٣٧ وغيرها.

قال: «كان لأبي عبدالله عليه السلام خريطة[١] ديباج صفراء فيها تربة أبي عبدالله عليه السلام، فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجّادته، وسجد عليه، ثمّ قال عليه السلام: إنّ السجود على تربة أبي عبدالله عليه السلام يخرق الحجب السبع...»[٢].

وسوف نتكلّم عن ذلك بالتفصيل في عنوان «سجود» إن شاء الله تعالى.

وأمّا التسبيح بها، فالمعروف أيضاً استحبابه، بل ترجيحه على غيره[٣]، لما فيه من الفضل، فقد روي عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا يستغني شيعتنا عن أربع: خُمرة[٤] يصلّي عليها، وخاتم يتختّم به، وسواك يستاك به، وسبحة من طين قبر أبي عبد الله عليه السلام، فيها ثلاث وثلاثون حبّة...»[٥].

(١) الخريطة: «وعاء من أدم وغيره يُشرج ـ أي يشدّ ـ على ما فيه». القاموس المحيط «خرط» و «شرج».

(٢) الوسائل ٥: ٣٦٦، الباب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣.

(٣) انظر: الحدائق ٨: ٥٢٤، ومفتاح الكرامة ٢: ٥٠٣، والجواهر ١٠: ٤٠٤ ـ ٤٠٧، وغيرها.

(٤) الخُمْرَة: «هي مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده من حصير أو نسيجة خوص ونحوه من النبات» النهاية (لابن الأثير): «خمر».

(٥) الوسائل ١٤: ٥٣٦، الباب ٧٥ من أبواب المزار، الحديث ٢.

وروى الطبرسي عن إبراهيم بن محمد الثقفي صاحب «الغارات»: «أنّ فاطمة عليها السلام بنت رسول الله صلى الله عليه وآله، كانت مسبحتها من خيط صوف مفتّل معقود عليه عدد التكبيرات، فكانت عليها السلام تديرها بيدها تكبّر وتسبّح، إلى أن قُتل حمزة بن عبد المطّلب سيّد الشهداء، فاستعملت تربته وعملت المسابيح، فاستعملها الناس، فلمّا قُتل الحسين عليه السلام عدل بالأمر إليه، فاستعملوا تربته لما فيها من الفضل والمزيّة»[١].

تحنيك المولود بها:

من الأشياء التي يستحب تحنيك المولود بها، تربة الإمام الحسين عليه السلام[٢]. وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «تحنيك».

الكتابة بها على الكفن، وجعلها مع الميّت في القبر:

ذكر الفقهاء: أنّه يستحب أن يكتب على الكفن اسم الميّت، وأنّه يشهد الشهادتين، ثمّ يُذكر الأئمّة عليهم السلام واحداً بعد واحد.

وذكروا: أنّه يستحب أن تكون الكتابة بتربة

(١) مكارم الأخلاق: ٢٨١، ونقله عنه في الوسائل ٦: ٤٥٥، الباب ١٦ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٢) انظر: الحدائق ٢٥: ٣٧، والرياض ١٠: ٢٩ و ٥٠٣، والجواهر ٣١: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

الإمام الحسين عليه السلام[١].

وذكروا: أنّه يستحب أن يجعل منها شيء مع الميّت في القبر[٢].

مظان البحث:

يبحث عن أحكام التربة الحسينية إجمالاً في:

١ ـ كتاب الطهارة بمناسبة حرمة تنجيس المسجد ووجوب إزالة النجاسة عنه.

٢ ـ كتاب الصلاة بمناسبة ما يسجد عليه، والتعقيب بعد الصلاة، حيث يتطرّق في الأوّل إلى السجود على التربة، وفي الثاني إلى التسبيح بالسبحة.

٣ ـ في كتاب المزار بمناسبة البحث عن زيارة الإمام الحسين عليه السلام، فيتطرّق فيه إلى فضل تربته.

٤ ـ في كتاب الأطعمة، بمناسبة حرمة أكل الطين واستثناء طين قبر الإمام الحسين عليه السلام للاستشفاء.

(١) انظر: المقنعة: ٧٨، والنهاية: ٣٢، والسرائر ١: ١٦٢، والشرائع ١: ٤٠، والمختلف ١: ٤٠٦ ـ ٤٠٧، والبيان: ٢٦، وجامع المقاصد ١: ٣٩٥، والمدارك ٢: ١٠٨، والحدائق ٤: ٤٩، والجواهر ٤: ٢٣١ ـ ٢٣٢، وغيرها.

(٢) انظر: النهاية: ٣٨، والسرائر ١: ١٦٥، والشرائع ١: ٤٣، والقواعد ١: ٢٣٣، وجامع المقاصد ١: ٤٤٠، والحدائق ٤: ١١١ ـ ١١٢، والجواهر ٤: ٣٠٤، وغيرها.

تراخي

لغــة:

مصدر تراخى بمعنى فَتَر، وتأخّر، وتباطأ، يقال: تراخى عن الأمر: تقاعد[١].

ويقابله الفور.

اصطلاحاً:

جواز تأخير الواجب من أوّل أوقات الإمكان لأدائه إلى وقت تضيّقه[٢].

تقدّم الكلام عن دلالة الأمر على الفور أو التراخي في عنوان «أمر» من الملحق الأُصولي.

وسوف يأتي الكلام عن الموارد التي يجب فيها الفور ولا يجوز فيها التراخي، في عنوان «فور» من قسم الفقه، إن شاء الله تعالى.

(١) انظر المعجم الوسيط: «رخا».

(٢) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٦٦، رسالة الحدود والحقائق.

تراويح

لغـــة :

جمع ترويحة، وهي في الأصل اسم للجلسة مطلقاً، ثمّ سمّيت بها الجلسة التي بعد أربع ركعات في ليالي رمضان؛ لاستراحة الناس بها، ثمّ سمّيت كلّ أربع ركعات ترويحة مجازاً[١].

اصطلاحاً

يفهم منه عند إطلاقه المعنى الأخير، وهو نوافل ليالي شهر رمضان التي كانوا يستريحون بين كلّ أربع ركعات منها؛ لأجل الإطالة في القراءة فيها[٢].

الأحكام

الكلام عن صلاة التراويح يتمّ ضمن بيان أُمور:

الأمر الأوّل:

المعروف بين الإماميّة وغيرهم استحباب نوافل ليالي شهر رمضان إجمالاً، مع غضّ النظر عن كمّيتها وكيفيتها.

قال العلّامة: «يستحب نافلة رمضان عند علمائنا، وبه قال الجمهور؛ لأنّ رسول الله ﷺ قال: "من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدّم من ذنبه"[١]، ومن طريق الخاصّة قول الصادق عليه السلام: "كان رسول الله ﷺ إذا جاء شهر رمضان زاد في الصلاة، وأنا أزيد فزيدوا"[٢]...»[٣].

نعم، ورد عن طريق الفريقين: أنّ النبي ﷺ لم يزد على النوافل الليلية شيئاً في شهر رمضان، منها:

١ ـ ما رواه الشيخ الطوسي بإسناد صحيح عن الحلبي، أنّه قال: «سألته[٤] عن الصلاة في رمضان؟ فقال: ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر وركعتا الصبح بعد الفجر، كذلك كان رسول الله ﷺ يصلّي وأنا كذلك أُصلّي، ولو كان خيراً لم يتركه رسول الله ﷺ»[٥].

---

(١) انظر: المعجم الوسيط، وترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير)، ومجمع البحرين: «روح».

(٢) انظر الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية): «صلاة التراويح».

(١) صحيح البخاري ١: ٣٤٢، كتاب صلاة التراويح، باب في فضل من قام رمضان.

(٢) الوسائل ٨: ٢٢، الباب ٢ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٢.

(٣) التذكرة ٢: ٢٨٠، وانظر المنتهى ٦: ١٣٣.

(٤) أي الإمام الباقر أو الصادق عليهما السلام.

(٥) الوسائل ٨: ٤٢، الباب ٩ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث الأوّل.

ـ وما رواه البخاري في صحيحه عن عائشة، أنّها قالت حينما سُئلت: كيف كانت صلاة رسول الله‌ﷺ في رمضان؟: «ما كان يزيد في رمضان ولا في غيرها على إحدى عشرة ركعة...»[١] وهي نوافل الليل التي كان يصليها في غير شهر رمضان.

لكنّ المعروف كما قلنا، استحباب نوافل شهر رمضان الليلية الزائدة على النوافل الموظّفة، وإن مال بعض الفقهاء إلى عدمه، أو التوقّف فيه؛ لأجل التعارض بين الطائفتين من الأخبار[٢].

الأمر الثاني:

المعروف عند الإماميّة أنّ الجماعة لم تشرع في النافلة إلّا ما قام عليه الدليل بالخصوص، كالاستسقاء، والعيدين مع اختلال شرائط وجوبهما.

قال العلّامة في المنتهى: «ولا جماعة في النوافل إلّا ما استثني، ذهب إليه علماؤنا أجمع»[١].

ومستندهم ما روي عن طريقهم من نهي النبي‌ﷺ عن الجماعة في النافلة، وسنشير إليه في الأمر الثالث.

ومع ذلك فقد روي جوازها فيها، ففي صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله‌ﷺ قال: «صلّ بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة، فإنّي أفعله»[٢].

ولكن احتُمل أن تكون «الباء» بمعنى «في»، أي: «صلِّ في أهلك» مضافاً إلى كونها مخالفة لما أجمعت عليه الإماميّة من عدم جواز الجماعة في نوافل شهر رمضان الليلية بالخصوص[٣].

ولذلك لم نعثر على من نُسب إليه العمل

---

(١) صحيح البخاري ١: ٣٤٢.

(٢) نسب ابن إدريس ذلك إلى الصدوق حيث قال: «فأمّا نوافل شهر رمضان، فإنّه يستحب أن يزاد فيه على المعتاد في غيره من الشهور زيادة ألف ركعة بغير خلاف بين أصحابنا، إلّا من عرف اسمه ونسبه، وهو أبو جعفر محمد بن بابويه، وخلافه لايعتدّ به، لأنّ الإجماع تقدّمه وتأخّر عنه» السرائر ١: ٣١٠.

وقال صاحب المدارك بعد البحث عن الطائفتين من الأخبار: «والمسألة محلّ إشكال، لكنّ الروايات والفتاوى متظافرة بالمشروعيّة مع الأدلّة العامّة المقتضية لرجحان الصلاة مطلقاً، وأنّها خير موضوع، وباب التأويل واسع، والله العالم». المدارك ٤: ٢٠١، ومثله قال صاحب الحدائق، انظر الحدائق ١٠: ٥١٦.

---

(١) المنتهى ٦: ١٧١.

(٢) الوسائل (بتحقيق الرباني) ٥: ٤٠٨، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٣. ولكن سقطت هذه الرواية ـ مع الأسف ـ من الوسائل طبعة آل البيت‌ﷺ. انظر ٨: ٣٣٧، الباب المتقدّم.

(٣) انظر: الجواهر ١٣: ١٤٣ـ١٤٤، والمستمسك ٧: ١٧١، ومستند العروة الوثقى ٥: ٣٤ـ٣٥.

بالراوية صريحاً، نعم يظهر من صاحب المدارك[١] وتلميذه صاحب الكفاية[٢] الميل إلى العمل بها.

وأمّا غير الإمامية من المذاهب الأربعة، فيبدو أنّ المعروف عندهم هو الجواز، لكن على كراهة عند بعضهم مطلقاً، أو في بعض الحالات[٣].

ومستندهم ما رووه عن النبي ﷺ: من أنّه صلّى النافلة جماعة في بعض الموارد[٤]، وإن كان أكثر تطوّعه منفرداً[٥].

(١) انظر المدارك ٤: ٣١٥ـ٣١٦.

(٢) انظر الكفاية ١: ١٣٧، وفيه: «والمسألة عندي محلّ تردّد».

(٣) انظر تفصيل ذلك في الموسوعة الفقهية (اصدار وزارة الأوقاف الكويتية): عنوان «صلاة الجماعة».

(٤) انظر: صحيح مسلم ١: ٥٣٦، كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل، تسلسل ٧٧٢، وفيه صلاة حذيفة خلف النبي ﷺ، وليس صريحاً في كون الصلاة نافلة، وإنّ كان لها ظهور في ذلك.

وصحيح البخاري ١: ٢٠٥، كتاب الصلاة، باب صلاة النوافل جماعة. وفيه: أنّه ﷺ صلّى نافلة في بيت عتبان بن مالك الأنصاري بطلب منه، فاصطفّ الأصحاب وراءه.

وصحيح مسلم ١: ٥٢٥، كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل، تسلسل ٧٦٣، وفيه اقتداء ابن عباس وهو طفل بالنبي ﷺ في صلاة الليل.

(٥) انظر الموسوعة الفقهية (إصدار وزارة الأوقاف الكويتية) ٢٧: ١٦٨ «صلاة الجماعة».

الأمر الثالث:

اتّفقت الإماميّة على عدم مشروعية الجماعة في خصوص نوافل شهر رمضان الليليّة الزائدة على النوافل الراتبة.

قال العلّامة في المنتهى: «قال علماؤنا: الجماعة في نافلة رمضان بدعة...»[١].

وقال في التذكرة: «ولا تجوز الجماعة في هذه الصلاة عند علمائنا أجمع...»[٢].

واستدلّوا على ذلك بإعراض النبي ﷺ عن إتيان هذه النافلة جماعة، بل نهيه عنها، فقد جاء في روايات عديدة متقاربة في المضمون، أنّه :

«لمّا دخلت أوّل ليلة من شهر رمضان صلّى رسول الله ﷺ المغرب، ثمّ صلّى أربع ركعات التي كان يصلّيهن بعد المغرب في كلّ ليلة، ثمّ صلّى ثماني ركعات، فلمّا صلّى العشاء الآخرة وصلّى الركعتين اللتين كان يصليهما بعد العشاء الآخرة وهو جالس في كلّ ليلة، قام فصلّى اثنتي عشرة ركعة، ثمّ دخل بيته.

فلمّا رأى ذلك الناس ونظروا إلى رسول الله ﷺ وقد زاد في الصلاة حين دخل شهر رمضان سألوه عن ذلك؟ فأخبرهم أنّ هذه الصلاة صلّيتها لفضل شهر رمضان على الشهور.

(١) المنتهى ٦: ١٤٢.

(٢) التذكرة ٢: ٢٨٢.

فلمّا كان من الليل، قام يصلّي، فاصطفّ الناس خلفه، فانصرف إليهم، فقال: أيّها الناس، إنّ هذه الصلاة نافلة، ولن نجتمع للنافلة، فليصلّ كلّ رجل منكم وحده، وليقل ما علّمه الله من كتابه، واعلموا أنّه لا جماعة في نافلة، فافترق الناس، فصلّى كل واحد منهم على حياله لنفسه...»[١].

والرواية طويلة تبيّن كيفيّة تكثير النوافل وتوزيعها في العشر الأواخر، لكنّا نبدلها برواية أُخرى بنفس المعنى إلّا أنّها مختصرة، وهي مكاتبة محمد بن أحمد بن مطهّر عن أبي محمد عليه السلام، التي جاء فيها:

«... صلّى من شهر رمضان في عشرين ليلة، كلّ ليلة عشرين ركعة، ثماني بعد المغرب، واثنتي عشرة بعد العشاء الآخرة، واغتسل ليلة تسع عشرة، وليلة إحدى وعشرين، وليلة ثلاث وعشرين، وصلّى فيهما ثلاثين ركعة، اثنتي عشر بعد المغرب، وثماني عشرة بعد العشاء الآخرة، وصلّى فيهما مئة ركعة، يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب و ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ عشر مرات، وصلّى إلى آخر الشهر كلّ ليلة ثلاثين ركعة، كما فسّرت لك»[٢].

فيكون مجموع الركعات في الشهر كلّه ألف ركعة، لكن هذا لايتوافق إلّا على فرض قراءة مئة ركعة في الليالي الثلاث: التاسعة عشرة، وواحد وعشرين، وثلاث وعشرين، كما هو المعروف[١]، ولذلك فالمناسب أن يكون الضمير «فيها» بدل «فيهما».

ـ وروي عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا صلّى العشاء الآخرة انصرف إلى منزله، ثمّ يخرج من آخر الليل إلى المسجد فيقوم فيصلّي، فخرج في أول ليلة من شهر رمضان ليصلّي كما كان يصلّي، فاصطفّ الناس خلفه، فهرب منهم إلى بيته وتركهم، ففعلوا ذلك ثلاث ليال، فقام في اليوم الثالث على منبره فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: أيّها الناس، إنّ الصلاة بالليل في شهر رمضان من النافلة في جماعة بدعة...»[٢].

ـ وروى عمار ـ وهو ابن موسى ـ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الصلاة في رمضان في المساجد؟ فقال: لمّا قدِم أمير المؤمنين عليه السلام الكوفة أمر الحسن بن علي أن ينادي في الناس: لا صلاة

---

(١) الوسائل ٨: ٣٢، الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٥، الحديث ١٠.

(١) انظر الجواهر ١٢: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) الوسائل ٨: ٤٥، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث الأوّل.

في شهر رمضان في المساجد جماعة، فنادى في الناس الحسن بن علي عليه السلام بما أمره به أمير المؤمنين عليه السلام.

فلمّا سمع الناس مقالة الحسن بن علي عليه السلام، صاحوا: واعمراه، واعمراه، فلمّا رجع الحسن إلى أمير المؤمنين عليه السلام، قال له: ما هذا الصوت؟ قال: ياأمير المؤمنين، الناس يصيحون: واعمراه، واعمراه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قل لهم صلّوا...»[1].

ـ وروي عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنّهما قالا: «لمّا كان أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة أتاه الناس فقالوا له: اجعل لنا إماماً يؤمّنا في رمضان، فقال لهم: لا، ونهاهم أن يجتمعوا فيه، فلمّا أمسوا جعلوا يقولون: ابكوا رمضان، وارمضاناه، فأتى الحارث الأعور في أُناس، فقال: يا أمير المؤمنين، ضجّ الناس وكرهوا قولك، قال: فقال عند ذلك: دعوهم وما يريدون؛ ليصلّ بهم من شاؤا...»[2].

وفي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام ـ في حديث ـ: «.. والله لقد أمرتُ الناس أن لا يجتمعوا في شهر رمضان إلّا في فريضة، وأعلمتهم أنّ اجتماعهم في النوافل بدعة، فتنادى بعض أهل عسكري ممّن يقاتل معي: يا أهل الإسلام، غُيِّرت سنّة عمر، ينهانا عن الصلاة في شهر رمضان تطوّعاً، ولقد خفت أن يثوروا في ناحية جانب عسكري...»[1].

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى رأي الإماميّة في الجماعة في نافلة شهر رمضان.

وهو مختار الزيديّة، أو بعضهم[2].

وأمّا غيرهم، ونقصد بهم أصحاب المذاهب الأربعة السنيّة، فالمعروف عندهم هو مشروعيّة الجماعة في نافلة شهر رمضان، لكن اختلفوا فيما هو الأفضل، الانفراد أو الجماعة، فذكر بعضهم وجود أقوال ثلاثة في ذلك:

١ـ أفضليّة الانفراد على الإطلاق.

٢ـ أفضليّة الجماعة على الإطلاق.

٣ـ أفضليّة الانفراد، اذاكان حافظاً للقرآن ـ ليقرأه في الصلاة ـ آمناً من الكسل، ولم تختلّ الجماعة في المسجد بتخلّفه عنها، وإلّا فالجماعة أفضل[3].

---

(١) الوسائل ٨: ٤٦، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٤٧، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٥.

(١) الوسائل ٨: ٤٦، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٤.

(٢) انظر: مسند زيد: ١٥١، وفي شرحه في الذيل: «وعند العترة: أنّ التجميع بها بدعة، وهو المعتمد عند مقلّديهم الآن»، وشرح الأزهار ١: ٣٩٨.

(٣) ذكر هذه الأقوال إمام الحرمين وغيره على ما نُقل عنهم، انظر: فتح العزيز ٤: ٢٦٨، والمجموع ٤: ٣١ ـ ٣٢.

والمنقول عن مالك[١] والشافعي[٢] هو: أنّ قيام رمضان لمن قوي في البيت أحبّ إليهما؛ لرواية زيد بن ثابت، قال: «احتجر رسول الله ﷺ حُجَيرة[٣] بخَصَفَة[٤] أو حصير[٥]، فخرج رسول الله ﷺ يصلّي فيها، قال: فتتبّع إليه رجال، وجاؤا يصلّون بصلاته، قال: ثمّ جاؤا ليلة فحضروا وأبطأ رسول الله ﷺ عنهم، قال: فلم يخرج إليهم، فرفعوا أصواتهم، وحصبوا الباب[٦]، فخرج إليهم

(١) انظر: المجموع ٤: ٣٥، ونيل الأوطار ٣: ٦٠. والمبسوط (للسرخسي) ٢: ١٤٤، والمغني (لابن قدامه) ١: ٨٠٠.

(٢) انظر: كتاب الأُم (للشافعي) ١: ١٦٧، لكنّهم حاولوا صرف كلام الشافعي عن ظاهره، والمغني (لابن قدامة) ١: ٨٠٠، والمبسوط (للسرخسي) ٢: ١٤٤.

(٣) أي اتّخذ حجرة صغيرة.

(٤) الخَصَفَة: الجُلّة من خوص تُعمل للتمر. المصباح المنير: «خصف».

(٥) ولعلّ هدفه ﷺ من ذلك هو: أن يكون بذلك المكان أفرغ للعبادة، مع مراعاة حرمة المسجديّة وفضلها.

(٦) أي رموه بالحصباء، وهو صغار الحصى. المصباح المنير «حصب».

أجل، هكذا فعلوا! وكأنّهم نسوا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلاَ تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾ الحجرات: ٢.

رسول الله ﷺ مغضباً، فقال لهم رسول الله ﷺ: مازال بكم صنيعكم حتى ظننت أنّه سيكتب عليكم، فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإنّ خير صلاة المرء في بيته إلّا الصلاة المكتوبة»[١].

والرواية ظاهرة، بل صريحة بأنّ النبي ﷺ إنّما اتّخذ ذلك المكان ليصلّي فيه منفرداً، وإلّا فهو لا يتوافق مع الصلاة جماعة مع صغره ووجود المسجد بسعته.

وممّن نُقل عنه أنّه رجّح الانفراد: ربيعة، وأبو يوسف[٢].

وروي عن عبدالله بن عمر، وإبراهيم، والقاسم أنّهم كانوا يأتون بها في بيوتهم فرادى[٣].

وأمّا أبو حنيفة وأحمد، فالمعروف عنهما وأتباعهما هو القول بأفضليّة الجماعة في التراويح[٤].

وذهب إلى ذلك بعض الشافعية[٥] أيضاً.

(١) صحيح مسلم ١: ٥٣٩، كتاب المسافرين، باب استحباب صلاة النافلة في بيته، الحديث ٧٨١.

(٢) انظر: المجموع ٤: ٣٥، ونيل الأوطار ٣: ٦٠.

(٣) انظر المبسوط (للسرخسي) ٢: ١٤٥.

(٤) انظر: المبسوط (للسرخسي) ٢: ١٤٥، وبدائع الصنائع (للكاشاني) ١: ٢٩٨، والمغني (لابن قدامه) ١: ٧٩٩.

(٥) انظر: المجموع (للنووي) ٤: ٣١، وفتح العزيز (للرافعي) ٤: ٢٦٣، والمبسوط (للسرخسي) ٢: ١٤٤.

واستدلّوا على ذلك بأمور:

الأوّل ـ فعل النبيﷺ:

فقد روى الشيخان عن عائشة: «أنّ رسول اللهﷺ خرج من جوف الليل فصلّى في المسجد، فصلّى رجال بصلاته، فأصبح الناس يتحدّثون بذلك، فاجتمع أكثر منهم. فخرج رسول اللهﷺ في الليلة الثانية، فصلّوا بصلاته، فأصبح الناس يذكرون ذلك، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج فصلّوا بصلاته؛ فلمّا كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله، فلم يخرج إليهم رسول اللهﷺ، فطفق رجال منهم يقولون: الصلاة، فلم يخرج إليهم رسول اللهﷺ حتى خرج لصلاة الفجر، فلمّا قضى الفجر أقبل على الناس، ثم تشهّد، فقال: أمّا بعد، فإنّه لم يخفَ عليّ شأنكم الليلة، ولكنّي خشيت أن تُفرض عليكم صلاة الليل، فتعجزوا عنها»[1].

وروي عن أبي ذر أنّه قال: «صمنا مع رسول اللهﷺ فلم يصلّ بنا حتى بقي سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، ثمّ لم يقم بنافي السادسة، وقام بنا في الخامسة حتى ذهب شطر الليل، فقلنا له: يارسول الله لو نَفّلتنا بقيّة ليلتنا هذه؟ فقال: إنّه من قام مع الإمام حتى ينصرف، كتب له قيام ليلة.

ثمّ لم يصلّ بنا حتى بقي ثلاث من الشهر، وصلّى بنا في الثالثة ودعا أهله ونساءه، فقام بنا حتى تخوّفنا الفلاح.

قلت له: وما الفلاح؟

قال: السحور»[1].

الثاني ـ فعل عمر بن الخطّاب:

فقد روى عبدالرحمن بن عبدالقاري، قال: «خرجت مع عمر بن الخطّاب ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناسُ أوزاع متفرّقون، يصلّي الرجل لنفسه. ويصلّي الرجل فيصلّي بصلاته الرهط، فقال عمر: إنّي أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثمّ عزم فجمعهم على أُبيّ بن كعب، ثمّ خرجت معه ليلة أُخرى والناس يصلّون بصلاة قارئهم، فقال: نعمت البدعة هذه... الخ»[2].

ولإكمال الاستدلال تمسّكوا بما رووه عن النبيﷺ: من أنّه أمر باتّباع سنّة الخلفاء الراشدين

---

(١) انظر صحيح البخاري ١: ٣٤٢، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، وصحيح مسلم ١: ٥٢٤، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان تسلسل ٧٦١، واللفظ للأخير.

(١) انظر: سنن الترمذي ٣: ١٦٩، كتاب الصوم، باب ما جاء في قيام شهر رمضان، الحديث ٨٠٦ وسنن أبي داوود ١: ٥١١، كتاب الصلاة، باب في قيام شهر رمضان، الحديث ١٣٧٥، وغيرها.

(٢) صحيح البخاري ١: ٣٤٢، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان.

من بعده[١].

الثالث ـ الإجماع

وقد حصل بعد أمر عمر بإقامتها جماعة وعدم إنكار أحدٍ عليه[٢]، حتى علي بن أبي طالب عليه السلام، بل قال ـ على مارووه ـ: «نوّر الله على عمر قبره كما نوّر علينا مساجدنا»[٣].

هذا عمدة ما استدلّوا به على أفضليّة الجماعة في التراويح من الفرادى فيها.

ويرى بعض فقهاء أهل السنّة: أنّ أصل نافلة شهر رمضان والجماعة فيها مشروعة،لكن إتيانها بالكيفيّة الخاصّة وبالعدد الخاصّ بدعة، لأنّه لم يثبت ذلك من النبي صلى الله عليه وآله.

جاء في سبل السلام ـ بعد ذكر رواية عن جابر بن عبدالله، متقاربة مع رواية عائشة المتقدّمة ـ: «واعلم أنّ [الذي] أثبت صلاة التراويح وجعلها سنّة في قيام رمضان استدل بهذاالحديث على ذلك، وليس فيه دليل على كيفيّة ما يفعلونه ولا كميّته، فإنّهم يصلّونها جماعة عشرين، يتروّحون بين كلّ ركعتين، فأمّا الجماعة، فإنّ عمر أوّل من جمعهم على إمام معيّن، وقال: إنّها بدعة ـ إلى أن قال ـ:

وأمّا قوله: "نعم البدعة" فليس في البدعة ما يُمدح، بل كل بدعة ضلالة...»[١].

وقال الشوكاني: «والحاصل: أنّ الذي دلّت عليه أحاديث الباب وما يشابهها هو مشروعيّة القيام في رمضان، والصلاة فيه جماعة وفرادى، فقصر الصلاة المسمّاة بالتراويح على عدد معيّن، وتخصيصها بقراءة مخصوصة لم ترد به سنّة»[٢].

وقفة مع الاستدلالات المتقدّمة:

لسنا بصدد نقد ما ذكروه من الاستدلالات فعلاً، لكنّنا نحبُّ التنبيه على أُمور:

أوّلاً ـ أنّ القدر المتيقّن من الروايات المرويّة بطرق الإماميّة عن أهل البيت عليهم السلام، وعن طرق غيرهم: أنّ النبي صلى الله عليه وآله صلّى النافلة في بعض ليالي شهر رمضان في المسجد، والمستفاد من

---

(١) انظر السنن الكبرى (للبيهقي) ١٠: ١١٤.

(٢) روي عن أبي يوسف، قال: «سألت أبا حنيفة عن التراويح وما فعله عمر، فقال: التراويح سنّة مؤكّدة، ولم يتخرّص عمر من تلقاء نفسه، ولم يكن فيه مبتدعاً، ولم يأمر به إلّا عن أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله عليه وآله، ولقد سنّ عمر هذا وجمع الناس على أُبيّ بن كعب فصلّاها جماعة والصحابة متوافرون من المهاجرين والأنصار وما ردّ عليه واحد منهم، بل ساعدوه ووافقوه وأمروا بذلك» البحر الرائق ٢: ١١٧.

أقول: إن قوله: «ولم يكن فيه مبتدعاً» مخالف لما صرّح به عمر نفسه.

(٣) المغني لابن قدامه ١: ٨٠٠، وشرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد ١٢: ٢٨٧.

(١) سبل السلام بشرح بلوغ المرام ٢: ٢٠.

(٢) نيل الأوطار ٣: ٦٤.

أكثرها أنّهﷺ لم ينو الإمامة وإنّما اقتدى به الناس من تلقاء أنفسهم، كما هو صريح روايات الإماميّة وظاهر رواية زيد بن ثابت وعائشة من روايات أهل السنّة، فإنّه جاء في رواية زيد: «احتجر رسول اللهﷺ حجيرة... يصلّي بها... فتتبّع إليه رجال».

فإنّ اتّخاذ حجيرة للصلاة لا يناسب نيّة الإمامة فيها، وإنّما اتّخذها للصلاة فيها منفرداً، مضافاً إلى قوله: «فتتبّع إليه رجال» أي لمّا رأوا النبيﷺ قصدوه وتبعوه في فعله.

وكذا ما جاء في رواية عائشة: «أنّ رسول اللهﷺ خرج من جوف الليل فصلّى في المسجد، فصلّى رجال بصلاته...».

فإنّ ظاهر الرواية أنّ النبيﷺ خرج ليصلّي النافلة منفرداً، ثمّ جاء رجال فصلّوا بصلاته.

ويؤيّد ما ذكرناه استفادة بعضهم صحّة الجماعة مع عدم نيّة الإمام الإمامة من رواية عائشة ومثيلاتها[1].

ثانياً ـ أنّ النبيﷺ ـ كما صرّحت به أكثر الروايات ـ لم يخرج في الليلة الثالثة أو الرابعة من الليالي التي خرج فيها، فلم يداوم على ما حدث في الليالي السابقة، واختلفت الروايات في تعليل ذلك، ففي روايات الإماميّة: أنّ الرسولﷺ أعلن لهم أنّ النافلة لاتُصلّى جماعة.

وفي رواية عائشة: أنّ سبب عدم دوامهﷺ على ذلك إنّما كان خوفه من فرض الجماعة في نافلة شهر رمضان عليهم، أو فرض نافلة شهر رمضان جماعة، أو فرض صلاة الليل عليهم.

وأمّا في رواية زيد، فالعلّة هي أمران:

١ـ ما ورد في رواية عائشة من خوف الفرض على الناس.

٢ـ إنّ خير صلاة المرء في بيته إلّا الصلاة المكتوبة.

والتعليل الثاني لم يرد ـ مع الأسف ـ في رواية عائشة ومثيلاتها، في حين إنّه يبيّن لنا حقيقة الأمر، وهي: أنّ النوافل تصلّى فرادى وفي البيوت، ويؤيّده ما ورد عنهﷺ أنّه قال: «صلّوا في بيوتكم ولا تتّخذوها قبوراً»[1]، أي اجعلوا سهماً من الصلاة في البيوت، ولاتصيّروها كالمقابر لا يصلّى فيها.

والتعليل الثاني يتلائم مع ما ورد في روايات الإمامية عن أهل البيتﷺ، كما تقدّم.

ولذلك كان الأمر كذلك في أُخريات حياة النبيﷺ التي شرّعت فيها نوافل شهر رمضان ـ كما يبدو ـ إلى أن توفّيﷺ، وكان الأمر كذلك في خلافة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر، حتى جمع

---

(١) انظر فتح الباري في شرح البخاري (لابن حجر) ٤: ٢١٩، وشرح مسلم (للنووي) ٦: ٤١.

(١) انظر سنن الترمذي ٢: ٣١٣، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة التطوّع في البيت، الحديث: ٤٥١.

الناس على أُبيّ، بل ذكروا أنّ أُبيّ نفسه كان يترك الحضور في العشر الأواخر حتى قالوا: «أبِق أُبيّ»[١].

ولهذا السبب قال عمر: «نعمت البدعة»، فلو كانت الجماعة بهذا الترتيب مشروعة قبل فعله، لم يكن عمر مبتدعاً، ولم يصحّ قوله: «نعمت البدعة».

ثالثاً ـ وأمّا دعوى الإجماع وأنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام لم يعارض ما فعله عمر، فعهدتها على مدّعيها؛ لأنّ الثابت عن طريق أبناء علي عليهم السلام، هو: أنّه نهى عنها ـ كما تقدّم ـ[٢] عندما استقرّ في الكوفة، لكنّ عامّة الناس ـ لا العلماء العارفين ـ صاحوا: «واسنّة عمراه»، «ابكوا رمضان»!

إضافة إلى أنّ بعض الصحابة لم يصلّ نافلة رمضان جماعة، كما رووه، منهم عبدالله بن عمر، فقد روى البيهقي: «أنّه كان يقوم في بيته في شهر رمضان، فإذا انصرف الناس من المسجد، أخذ إداوة من ماء ثمّ يخرج إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ لا يخرج منه حتى يصلّي فيه الصبح»[٣].

رابعاً ـ ربما يدّعى أنّ عمر استفاد مشروعيّة فعله من تقرير النبي صلى الله عليه وآله لما فعله الناس حيث صلّوا خلفه في الليالي الثلاثة، فلم يردعهم عن ذلك.

لكن لا يخفى ضعف هذه الدعوى ووهنها، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قد ردعهم بتركهم وعدم الخروج إليهم، بل بما قاله في رواية زيد بن ثابت: «فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإنّ خير صلاة المرء في بيته إلّا الصلاة المكتوبة»[١].

تنبيـــه :

لمّا كانت صلاة التراويح غير مشروعة عند الإماميّة، فينتفي البحث عمّا يترتّب عليها من تفريعات، كالتي ذكرها أهل السنّة في كتبهم الفقهية.

نعم، سوف يأتي البحث عن نافلة شهر رمضان في موضعه المناسب، إن شاء الله تعالى.

مظان البحث:

يُبحث عن التراويح في صلاة النافلة، أي الصلاة المندوبة.

تربّص

لغـــة :

المكث والانتظار، والاسم منه: الرُّبْصَة[٢].

---

(١) انظر: سنن أبي داوود ١: ٥٠٩، كتاب الصلاة، باب في قيام شهر رمضان، الحديث ١٣٧١، والصفحة ٥٣١ باب القنوت في الوتر، الحديث ١٤٢٩، وجاء فيه: «.. فإذا كانت العشر الأواخر تخلّف فصلّى في بيته، فكانوا يقولون: أبِق أُبيّ».

(٢) تقدم في الصفحة: ٣٦١.

(٣) السنن الكبرى (للبيهقي) ٢: ٤٩٤، كتاب الصلاة، باب من زعم أنّ صلاة التراويح... بالانفراد أفضل.

---

(١) تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٦٢.

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية: «ربص».

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، ولكن قد يختلف الانتظار بحسب الموارد، فقد يكون في العدّة، أو في الإيلاء، أو في غيرهما كما سيتّضح.

الأحكام:

يختلف حكم التربّص باختلاف موارده، فقد يجب، وقد يستحب، وقد لا يجوز. وفيما يلي نشير إلى عناوين أهمّ هذه الموارد ونحيل التفصيل إلى مواضعه.

أوّلاً ـ موارد يجب التربّص فيها:

١ـ وجوب التربّص في مشتبه الموت:

استثنى الفقهاء من استحباب تعجيل تجهيز الموتى صورة اشتباه موتهم، فيتربّص بالميّت عندئذٍ حتى يُعلم موته، وإذا دام الشك يتربّص به ثلاثة أيام[١]، ففي صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي الحسن عليه السلام: «في المصعوق، والغريق، قال: ينتظر به ثلاثة أيّام إلّا أن يتغيّر قبل ذلك»[٢].

وعن علي بن أبي حمزة، قال: «أصاب الناس بمكّة ـ سنة من السنين ـ صواعق كثيرة، مات من ذلك خلق كثير، فدخلتُ على أبي إبراهيم عليه السلام، فقال مبتدئاً من غير أن أسأله: ينبغي للغريق والمصعوق أن يتربّص به ثلاثاً لا يدفن، إلّا أن يجيء منه ريح تدلّ على موته، قلت: جعلت فداك، كأنّك تخبرني أنّه قد دفُن ناسٌ كثير أحياءً، فقال: نعم يا علي، قد دُفن ناس كثيرٌ أحياءً، ما ماتوا إلّا في قبورهم»[١].

٢ـ وجوب التربّص في الجهاد إذا كثر العدوّ وقلّ المسلمون:

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه مع كلام المحقّق بعد التصريح بلزوم مراعاة المصلحة في الحرب، وهي مختلفة باختلاف الأحوال: «ولذا "يجب" على الإمام عليه السلام ومنصوبه "التربّص إذا كثر العدوّ، وقلّ المسلمون حتى تحصل الكثرة للمقاومة، ثمّ تجب المبادرة"، كما في القواعد، ولكن في التحرير: "يستحب له أن يتربّص بالمسلمين مع القلّة، ويؤخّر الجهاد حتى يشتدّ الأمر بالمسلمين" ولعلّ المراد حالٌ آخر غير المفروض»[٢].

٣ـ وجوب التربّص في الإيلاء:

إذا آلى الزوج من زوجته ـ أي حلف على ترك وطئها ـ فمن حقّه ترك الوطء إلى أربعة أشهر،

---

(١) انظر: الرياض ٢: ١٤٣، والجواهر ٤: ٢٤.

(٢) الوسائل ٢: ٤٧٤، الباب ٤٨، من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(١) المصدر المتقدّم: ٤٧٥، الحديث ٥.

(٢) الجواهر ٢١: ٥٠، وانظر: القواعد ١: ٤٨٤، والتحرير ٢: ١٤٠.

فإن صبرت المرأة على ذلك فهو،وإلاّ رفعت أمرها إلى الحاكم، وهو يأمرها بالتربّص ويمهل الزوج، أربعة أشهر[١] ـ من حين الإيلاء أو المرافعة على الخلاف ـ فإن رجع ووطىء ثمّ كفّر بعد الوطء فهو،وإلاّ ألزمه بالطلاق أو الفئة ـ أي الرجوع والوطء ـ والتكفير[٢]، وقد تقدّم تفصيله في عنوان «إيلاء».

٤ـ وجوب التربّص في الظهار:

إذا ظاهر الزوج من زوجته، ورافعت المظاهرة زوجها إلى الحاكم، أنظره الحاكم ثلاثة أشهر من حين المرافعة، وعلى الزوجة التربّص في هذه المدّة، فإن كفّر ورجع إلى زوجته فلا كلام، وإلاّ أمره الحاكم بالطلاق[٣].

راجع: «ظهار».

٥ـ وجوب التربّص بمعنى الاعتداد:

استعمل التربّص بمعنى الاعتداد في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[١].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «عدّة» إن شاء الله تعالى.

٦ـ وجوب تربّص زوجة العنّين سنة:

العنن في الزوج من العيوب الموجبة لفسخ النكاح، بمعنى أنّ للزوجة حقّ فسخ النكاح والزوجيّة.

فإذا ثبت العنن،فإن صبرت الزوجة عالمة بذلك وراضية به وبما يترتّب عليه من الحكم، فلا كلام.

وإن لم تصبر، رفعت أمرها إلى الحاكم، وهو يؤجّلها سنة من حين المرافعة، فإن واقعها، فلا خيار لها؛ لعدم العنن عندئذ، وإن لم يواقعها كان لها الفسخ[٢].

راجع: «عيب»، «عيوب»، «عنن».

٧ ـ وجوب التربّص في الاستبراء بأقسامه:

الأمة التي يريد مولاها بيعها يجب أن يتربّص بها ولا يقربها مدة استبرائها، وكذا الذي يشتريها على تفصيل ذكرناه في عنوان «استبراء».

وكذا الحال في استبراء الحيوان الجلّال

---

(١) لقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا ٱلطَّلَاقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٦ـ٢٢٧.

(٢) انظر الجواهر ٣٣: ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٣) انظر الجواهر ٣٣: ١٦٤.

(٤) البقرة: ٢٢٨.

---

(١) البقرة: ٢٣٤.

(٢) انظر الجواهر ٣٠: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

بسبب الجلل.

٨ ـ وجوب التربّص بالنسبة إلى الغائب الذي لم تعلم حياته:

لا إشكال في أصل وجوب التربّص بالنسبة إلى أموال الغائب غيبة منقطعة بحيث لم تعلم حياته ولا وفاته، فلا تقسّم في مدّة التربّص.

نعم اختلفوا في مدّة التربّص فبعضهم ذكروا مُدداً معيّنة، وبعضهم أحاله على حصول العلم بموته، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في عنوان «ارث / موانع الإرث، الثامن».

وكذا الحكم بالنسبة إلى اعتداد زوجته وحصول الفرقة بينهما[١].

٩ ـ وجوب التربّص في تكبيرة الإحرام:

يجب على المصلّي التربّص حين التكبير، حتى يعلم بوقوعه تامّاً حال القيام[٢]، وذلك من باب المقدّمة العلميّة.

ثانياً ـ موارد لا يجوز التربّص فيها:

نذكر من ذلك نموذجين:

١ ـ حبس الطعام يتربّص به الغلاء:

وهذا هو معنى الاحتكار الذي التزم المشهور بحرمته، وقد تكلّمنا عنه وعن أحكامه في عنوان «إحتكار».

٢ ـ تربّص المتمتّعة بالعمرة إذا حاضت قبل إكمالها، وضاق وقت الإحرام للحجّ:

إذا حاضت المتمتّعة أو نَفَست قبل إتيان الطواف والسعي، وضاق وقت الإحرام للحجّ، فلا يجوز لها التربّص لرفع المانع ـ وهو الحيض والنفاس ـ وإتيان الطواف والسعي، لأنّه يفوّتها الحجّ، بل تنتقل إلى الإفراد وتحضر عرفة وسائر المشاعر ثمّ تأتي بعمرة مفردة[١].

ثالثاً ـ موارد متفرّقة أُخرى ممّا ينبغي التربّص فيها أو يجوز أو لا يجب:

هذه الموارد كثيرة نشير إلى نماذج منها:

١ ـ ينبغي التربّص في الليالي البيض ـ أي الليالي المقمرة ـ حتى يتبيّن ويظهر الفجر[٢].

٢ ـ جواز تربّص الإمام لحضور المأمومين مالم يخرج وقت الفضيلة[٣].

٣ ـ جواز تربّص المأمومين لحضور الإمام

---

(١) انظر الجواهر ٣٩: ٦٣.

(٢) انظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٥٨، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في تكبيرة الاحرام.

(١) انظر: المدارك ٧: ١٧٨، والرياض ٦: ١٣٨، والجواهر ١٨: ٣٦.

(٢) انظر الجواهر ٧: ٩٦.

(٣) انظر الدروس ١: ٢٢٤.

ما لم يخرج وقت الفضيلة[١].

٤ ـ جواز تربّص انتهاء السنة الخمسيّة لدفع الخمس إرفاقاً بالمكلّف[٢].

٥ ـ جواز المهادنة على ترك القتال لرجاء الدخول في الإسلام مع التربّص[٣].

٦ ـ عدم وجوب التربّص لمن لم يعلم بالوقت، وجواز تعويله على الظنّ[٤].

ولإكمال البحث راجع العناوين: «إمهال» و «تأجيل» و «تأخير».

مظان البحث:

تعرّضوا لذلك في مواطن كثيرة يعلم بعضها ممّا سبق.

تربّع

لغـــة:

كيفيّة خاصّة من الجلوس، ولكن أهمل أكثر اللغويين ذكر التربّع، وأهمل تفسيره من ذكره منهم[٥].

نعم قال صاحب القاموس «تربّع في جلوسه: خلاف جثى وأقعى»[١].

وقال: «جثا: جلس على ركبتيه»[٢].

و: «أقعى في جلوسه: تساند إلى ما ورائه، وأقعى الكلب: جلس على إسته»[٣].

ومفهوم كلامه الأوّل أنّ التربّع يطلق على أنحاء مختلفة من الجلوس غير الجلوسين المتقدّمين، هكذا استفيد من كلامه!

والمنقول عن «فقه اللغة» للثعالبي: «أنّه جمع القدمين ووضع إحداهما تحت الأُخرى»[٤].

وقال الطريحي في مجمع البحرين: «هو: أن يقعد على وركيه ويمدّ ركبته اليمنى إلى جانب يمينه، وقدمه إلى جانب يساره، واليسرى بالعكس» ثمّ قال: «قاله في المجمع»[٥].

اصطلاحاً:

اكتفى الشيخ الطوسي ومن تأخّر عنه بذكر

---

(١) انظر الدروس ١: ٢٢٤.

(٢) انظر التذكرة ٥: ٤٢٩، والتحرير ١: ٤٣٩.

(٣) انظر الجواهر ٢١: ٢٩٣.

(٤) انظر مفتاح الكرامة ٢: ٤٢.

(٥) كالجوهري في الصحاح، وابن منظور في لسان العرب: «ربع».

---

(١) انظر القاموس المحيط: «ربع».

(٢) انظر القاموس المحيط: «جثا».

(٣) انظر القاموس المحيط: «أقعى»، وانظر مصطلح «إقعاء» في الموسوعة.

(٤) نقله عنه الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ٣: ٤٠٢، وانظر فقه اللغة: ١٩٣.

(٥) انظر مجمع البحرين: «ربع»، و «المجمع» ظاهراً هو «مجمع البحار» للشيخ محمد طاهر الصدّيق المتوفى (٩٨١)، كما في الذريعة (للطهراني) ٢٠: ٢١، «مجمع البحار».

حكم التربّع من دون تفسير له. ويبدو أنّ أوّل من فسّره المحقّق الثاني حيث قال: «والمراد بالتربّع هنا: أن ينصب فخذيه وساقيه، وهو أقرب إلى حال القيام من غيره من أنواع الجلوس، باعتبار نصب المذكورات»[1].

وقال الشهيد الثاني: «الأفضل أن يتربّع قارئاً، بأن يجلس على إلييه، وينصب ساقيه وفخذيه...»[2].

وهذه الجلسة هي المعروفة بـ«القُرفَصاء»،كما سيأتي.

أجل، اشتهر هذا التفسير عند الفقهاء المتأخّرين عنهما.

ويشهد لما ذكرناه: أنّ صاحب مفتاح الكرامة قال: «وأما التربّع ففي جامع المقاصد، وفوائد الشرائع و...»[3] ثمّ ذكر عدّة كتب ونسب إليها التفسير المتقدّم، ولم ينسبه إلى من تقدّم على المحقّق الثاني.

ومع ذلك، فقد نُسب التفسير المتقدّم إلى المشهور[4] وإلى الأصحاب، قال صاحب كشف اللثام ـ بعد أن نقل المعنى الذي ذكرناه أوّلاً عن الثعالبي ـ : «وذكر الأصحاب أنّ المراد هنا نصب

(١) جامع المقاصد ٢: ٢٠٦.

(٢) روض الجنان ٢: ٦٦٩.

(٣) مفتاح الكرامة ٢: ٣١٠.

(٤) انظر مجمع الفائدة ٢: ١٩٢.

الفخذين والساقين، وهو القُرفصاء، وهو الذي ينبغي فضله؛ لقربه من القيام، ولا يأباه مادّة اللفظ ولاصورته، وإن لم أظفر له بنصٍّ من أهل اللغة»[1].

واستمر في كلمات المتأخّرين عنه، هذا التعليل والاعتراف بعدم وجود ما يدلّ على هذا التفسير في كتب اللغة.

بل أسقط بعضهم كلمة «التربّع» وجعل بدله «القُرفصاء»[2].

لكن قال صاحب المدارك ـ مشيراً إلى سنيّة تربّع المصلّي قاعداً ـ : «هذا قول علمائنا وأكثر العامّة»[3]، فهو وإن لم يفسّر التربّع، إلّا أنّ إسناد مسنونيّة التربّع إلى علمائنا وأكثر العامّة يُشعر باشتراك معنى التربّع عند الطائفتين، ومن المعلوم أنّ المعروف عند أهل السنّة هو المعنى الأوّل الذي ذكرناه عن الثعالبي ومجمع البحرين.

وقال كاشف الغطاء: «الأفضل للجالس العاجز جلوس القُرفصاء إن لم نوجبه؛ لأنّه أقرب إلى هيئة القيام بوضع الإليتين والقدمين على الأرض مثلاً، ونصب الفخذين والساقين»، ثمّ قال: «وبعدها التربّع، وهو جمع القدمين، ووضع إحداهما على الأُخرى»[4].

(١) كشف اللثام ٣: ٤٠٢.

(٢) انظر العروة الوثقى ٢: ٤٩٢، فصل في القيام، المسألة ٣١.

(٣) المدارك ٣: ٣٣٤، وتقدّمه العلّامة في المنتهى ٤: ٣٤، و ٥: ١٤ـ١٥.

(٤) كشف الغطاء ٣: ١٧٥.

وقال النراقي ما حاصله: أنّ معنى التربّع مجمل؛ لتردّده بين عدّة معان. وهي:

ـ ما ذكره الفقهاء، وهي جلسة القُرفصاء.

ـ ما ذكره في مجمع البحرين عن المجمع، أي مجمع البحار.

ـ المعنى المتقدّم باضافة وضع إحدى رجليه على الأخرى.

ـ ماهو أعمّ من ذلك غير جلسة الجثو والإقعاء، كما ذكره في القاموس[1].

الأحكام:

التربّع حال القراءة في الصلاة من جلوس:

صرّح الفقهاء من زمن الشيخ الطوسي بأنّ الأفضل أن يتربّع المصلّي جالساً حين القراءة[2]. نعم لم يُفسّروا التربّع حتى زمان المحقّق الثاني حيث فسّره بما تنطبق عليه جلسة القُرفصاء كما تقدّم[3]، حتى وصل الأمر إلى إبدال كلمة التربّع بـ«القرفصاء» كما في العروة الوثقى، حيث قال: «من يصلّي جالساً يتخيّر بين أنحاء الجلوس، نعم يستحب له أن يجلس جلوس القُرفصاء، وهو: أن يرفع فخذيه وساقيه»[4].

---

(١) انظر مستند الشيعة ٥: ٦٥.

(٢) دعوى الإجماع على ذلك مستفيضة، انظر: المنتهى ٤: ٣٣ـ٣٤، والمدارك ٣: ٣٣٤، ومفتاح الكرامة ٢: ٣١٠.

(٣) تقدّم في الصفحة ٣٧١.

(٤) العروة الوثقى ٢: ٤٩١ ـ ٤٩٢، فصل في القيام، المسألة ٣١.

ويدلّ على أصل جواز التربّع ما رواه معاوية بن ميسرة، أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام: «أيصلّي الرجل وهو جالس متربّع ومبسوط الرجلين؟ فقال: لابأس بذلك»[1].

وأمّا أفضليّته من غيره، فلما رواه حمران بن أعين عن أحدهما عليهما السلام، قال: «كان أبي إذا صلّى جالساً تربّع، فإذا ركع ثنّى رجليه»[2].

وأمّا أفضليّة التربّع بمعنى نصب الفخذين

---

(١) الوسائل ٥: ٥٠٢، الباب ١١ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

أقول: أنا أحتمل أنّ الإمام المسؤول والمروي عنه هو الإمام أبوعبدالله الصادق عليه السلام ، الذي حكى عن أبيه الباقر عليه السلام أنّه: «إذا صلّى جالساً تربّع». ويدلّ على ذلك ما رواه حنّان بن سدير، عن أبيه، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أتصلّي النوافل وأنت قاعد؟ فقال: ما أُصلّيها إلّا وأنا قاعد منذ حَمَلتُ هذا اللحم وبلغت هذا السن».

الوسائل ٥: ٤٩١، الباب ٤ من أبواب القيام، الحديث الأوّل.

فهل من المعقول أنّ الإمام عليه السلام الذي انتقل من القيام إلى القعود لأجل دفع المشقّة أن يختار جلسة القُرفصاء التي هي أشدّ تعباً من القيام أحياناً خاصة للبدين؟

فالحقّ والإنصاف أنّ المراد من التربّع المذكور في الروايتين إضافة إلى ماهو المذكور في كراهة الأكل متربعاً هو معنى واحد، وهو الذي ذكره في المجمع، وهو المتبادر منه عُرفاً. وأمّا كلام صاحب القاموس فهو مجمل جداً لايعتمد عليه لصرف مثل هذا الظهور!

والساقين ـ وهو المعبّر عنه بالقُرفصاء كما تقدّم ـ فلكونه أقرب إلى حال القيام من غيره من أنواع الجلوس، باعتبار نصب المذكورات[١].

وأنّه هو جلوس العبد المتهيء للامتثال الذي قد أُمر به في بعض الأخبار، كما قيل[٢].

وأنّه كان أحد جلسات النبي ﷺ[٣].

وأمّا أفضليّة الثاني ثمّ الأوّل ـ كما في كشف الغطاء ـ فللجمع بين الأدلّة وتقديم ماهو أقرب إلى القيام[٤].

الجلوس متربّعاً حال الأكل:

جاء في اللمعة وشرحها ـ ضمن عدّ مكروهات الأكل ـ: «وكذا يكره التربّع حالته، بل في جميع الأحوال، قال أمير المؤمنين عليه السلام: "إذا جلس أحدكم على الطعام فليجلس جلسة العبد، ولا يضعنّ أحدكم إحدى رجليه على الأُخرى ويتربّع، فإنّها جلسة يبغضها الله ويمقت صاحبها"»[٥].

(١) انظر جامع المقاصد ٢: ٢٠٦، وغيره.

(٢) انظر الجواهر ٩: ٢٨٣.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) انظر كشف الغطاء ٣: ١٧٥.

(٥) اللمعة الدمشقية وشرحها (الروضة البهية) ٧: ٣٦٣، وانظر الحديث في الوسائل ٢٤: ٢٥٧، الباب ٩ من أبواب آداب المائدة، الحديث الأوّل.

ولكن قال يحيى بن سعيد: «ولا بأس بالجلوس على المائدة متربّعاً، والأكل والشرب ماشياً ومتّكئاً، والقعود أفضل»[١].

وأكثر الفقهاء لم يتعرّضوا لذلك، وإنّما ذكروا كراهة الأكل متّكئاً، الذي نفي عنه البأس هنا أيضاً.

تنبيـــه :

حاول صاحب الحدائق الجمع بين الأخبار، فإنّ بعضها كالرواية المتقدّمة التي ذكرها الشهيد الثاني يظهر منها كراهة الجلوس متربّعاً مطلقاً، ويظهر من بعضها جواز التربّع للمصلّي قاعداً، بل استحبابه كما تقدّم، ولا يعقل أن تكون حالة واحدة من الجلوس مستحبّة في الصلاة، ومكروهة في أكل الطعام.

ثمّ ذكر طريقين لرفع التّنافي:

الأوّل ـ أن يحمل التربّع المكروه عند الأكل على ما ذكره الطريحي في مجمع البحرين، والتربّع المستحب في الصلاة على معنى آخر للتربّع كالقُرفصاء مثلاً.

الثاني ـ أن يحمل التربّع المكروه عند الأكل على وضع إحدى الرجلين على الأُخرى، التي هي جلسة المتكبّرين، والتي فُسّرت بذلك في الرواية[٢].

(١) الجامع للشرائع: ٣٩٢.

(٢) انظر الحدائق ٦: ٦٦.

والثاني أولى، إذ الأوّل لا دليل واضح عليه.

تربيع

راجع: تشييع، جنازة، قبر.

تربية

لغــة :

التغذية، فقد جاء في الصحاح: «ربّيته تربيةً وتربّيته، أي غذوته.

هذا لكلّ ما ينمي كالولد والزرع ونحوه»[١].

وقال: «غذوت الصبي باللبن فاغتذى، أي ربّيته به»[٢].

وقال أيضاً: «التغذية: التربية»[٣].

وظاهر كلامه ـ وليس صريحه ـ : أنّ التربية هي التغذية الماديّة، كإعطاء الطعام والشراب.

وهو الظاهر من شرح القاموس أيضاً[٤].

ولكن جاء في المعجم الوسيط: «ربّاه، نمّاه، وربّى فلاناً: غذّاه ونشّأه، ونمّى قواه الجسديّة والعقليّة والخلقيّة»[٥].

(١)(٢)(٣) الصحاح: «ربا» و «غذا».

(٤) انظر تاج العروس ١٠: ١٤٢ و ٢٦٤، المادتين المتقدّمتين.

(٥) المعجم الوسيط: «ربا».

اصطلاحاً:

لم يحدّد الفقهاء للتّربية معنى خاصّاً، بل استعملوه غالباً في معناه اللغوي، وهو التغذية المادية[١]، وقد تستعمل في التغذية المعنوية أيضاً.

لكن قال بعض العلماء: «التربية: تبليغ الشيء كماله تدريجاً»[٢]، أو «تبليغ الشي إلى كماله شيئاً فشيئاً»[٣].

وهو يشمل التكامل المادّي والمعنوي.

وقيل: «التربية للأُم والتأديب للأب»[٤].

وهو قد يوحي إلى أنّ التربية المادّية ـ كتغذية الطفل ومراعاة صحّته ونحوهما ـ إنّما هي بعهدة الأُمّ، أمّا التربية المعنوية التي قد أشار إليها بـ«التأديب» إنّما هي بعهدة الأب؛ لأنّ التأديب متمحّض في تكامل الجانب المعنوي. وربّما يؤيّد ذلك الروايات الواردة في تأديب الطفل، التي

(١) ومنه قولهم: «يجوز تربية الجِرو» المبسوط ٢: ١٦٦، والجرو ولد الكلب، الصغير. وقولهم: «إنّ الحيض لحكمة تربية الولد». التذكرة ١: ٢٥١، وغيرها.

(٢) انظر مفتاح الفلاح (للشيخ البهائي): ٢٨٤، ومشرق الشمسين له أيضاً: ٣٩٩.

(٣) انظر رياض السالكين (شرح الصحيفة السجادية ـ للمدني الشيرازي) ١: ٣٢٠.

(٤) انظر التحفة السنية (مخطوط): ٢٩٦، حسب ترقيم المعجم الفقهي في الكومبيوتر.

قد يستفاد منها أنّه بعهدة الأب[1].

الأحكام:

اهتمام الإسلام بالتربية:

اهتمّ الإسلام بالتربية والتعليم والتأديب اهتماماً بالغاً، وقد تقدّم الكلام عن التأديب في عنوان «تأديب»، وسوف يأتي الكلام عن التعليم في عنوان «تعليم» أيضاً، وإنّما نقتصر الكلام هنا في البحث عن التربية، فنقول:

قد بالغ الإسلام في تغذية الإنسان في المجالين: الروحي والجسمي منذ نشوئه في بطن أُمّه، بل وهو في صلب أبيه، فحرّم بعض المآكل والمشارب والأفعال؛ لأنّ لها آثاراً سيئة على الإنسان بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كما جعل آداباً للمباشرة الجنسيّة بين الزوجين، ثمّ لمدّة الحمل، ثمّ لمدّة الرضاع، ثمّ لمدّة الطفولة، فجعله متأثّراً برعاية الآداب من قِبل الوالدين ـ وخاصّة الوالدة ـ في هذه الفترة، بل تمتاز الأُمّ في الأهمّية؛ لأنّ العبء الثقيل في التربية موضوع على عاتقها،

(١) انظر الوسائل ٢١: ٤٧٣ ـ ٤٧٦، الباب ٨٢ و ٨٣ من أبواب أحكام الأولاد.

ومن ذلك قول الإمام عليّ عليه السلام في حقّ الولد على الوالد وبالعكس: «...وحقّ الولد على الوالد: أن يحسّن اسمه، ويحسّن أدبه، ويعلّمه القرآن». نهج البلاغة: ٥٤٦، قسم الحِكَم، الحكمة ٣٩٩.

ولذلك قالوا: الأمّ أحقّ بالحضانة والتربية من الأب[1] ـ ولو في مدّة الرضاع على الأقل ـ وقالوا: «الحضانة ولاية وسلطنة على تربية الطفل»[2]، أو «إنّها ولاية التربية والحفظ والرعاية»[3].

وهذه الأحقيّة للأُم إنّما تكون في مرحلة الطفولة حتى بدء مرحلة التمييز، وهي المرحلة التي يحتاج فيها الطفل إلى الرعاية من حيث التغذية ـ الأكل والشرب ـ واللباس، والصحّة، ونحوها من هذه الأُمور.

وأمّا بعد ذلك، أي مرحلة التمييز إلى البلوغ ـ وهو ما بين ثماني سنين إلى البلوغ ـ فالمروي أنّه إن كان ذكراً فالأب أحقّ به، وإن كان أُنثى فالأُم أحقّ بها.

وأمّا إذا كان بالغاً رشيداً، فهو ليس بحاجة

(١) انظر: المبسوط ٦: ٣٩، والمسالك ٨: ٤٢١، وغيرهما.

(٢) القواعد ٣: ١٠١.

(٣) إيضاح الفوائد ٢: ١٣٩.

وفي التحرير ٣: ٩٣ «والحضانة تربية الصبي، وحفظه وجعله في سريره، وأخذه منه، وكحله، ودهنه، وتنظيفه، وغسل خِرقه وثيابه وأشباه ذلك».

وفي المسالك ٨: ٤٢١: «الحضانة ولاية على الطفل والمجنون لفائدة تربيته وما يتعلّق بها من مصلحته، من حفظه، وجعله في سريره، ورفعه، وكحله، ودهنه، وتنظيفه وغَسل خِرقه وثيابه، ونحو ذلك، وهي بالأُنثى أليق منها بالرجل؛ لمزيد شفقتها وخُلُقها المعدّ لذلك بالأصل».

إلى الحضانة عندئذٍ[١].

وأمّا التأديب، فإن كان من قسم الوعظ والإرشاد والنصيحة، فيشترك فيه الأبوان، وكذا مثل النهر والهجران، ونحوهما.

وأمّا إذا ترقّى من ذلك فوصل إلى مثل الضرب، فهو يكون لمن له الولاية على ذلك، وهو الأب والجدّ والوصي من قبلهما والمعلّم والحاكم، كما تقدّم تفصيله في عنوان «تأديب».

والخلاصة: أنّ الإسلام اهتمّ بشأن البيت وتربية الأطفال وتأديبهم وتعليمهم، ويظهر من بعض الروايات أنّ من حِكم تحريم الزنا وقذف المحصنات، عدم انهيار البيت لأجل انهيار التربية، فقد جاء في أجوبة الإمام الرضا عليه السلام لمسائل محمد بن سنان: «وحرّم الزنا؛ لما فيه من الفساد من قتل النفس، وذهاب الأنساب، وترك التّربية للأطفال وفساد المواريث، وما أشبه ذلك من وجوه الفساد...»[٢].

وجاء فيه أيضاً: «وحرّم الله قذف المحصنات؛ لما فيه من فساد الأنساب ونفي الولد، وإبطال المواريث، وترك التّربية وذهاب المعارف، وما فيه من الكبائر والعلل التي تؤدّي إلى فساد الخلق...»[١].

وجاء فيه أيضاً: «وحرّم الله عقوق الوالدين؛ لما فيه من الخروج من التوقير لله عزّوجل، والتوقير للوالدين، وتجنّب كفر [كفران] النعمة، وإبطال الشكر، وما يدعو من ذلك إلى قلّة النسل وانقطاعه، لما في العقوق من قلّة توقير الوالدين، والعرفان بحقّهما، وقطع الأرحام، والزهد من الوالدين في الولد، وترك التربية؛ لِعلّة ترك الولد برّهما»[٢].

مَن المسؤول عن تربية الأطفال؟

المسؤول عن تربية الطفل هو المتحمّل لمسؤولية حضانته، وهي بعهدة الأُمّ، وقيل بعهدة الأبوين[٣].

وأمّا بعد السنتين فقد اختلف الفقهاء فيمن يتحمّل الحضانة، وقد ذكر السيّد العاملي عدّة أقوال في المسألة.

الأوّل ـ أنّ الأُمّ أحقّ بالبنت إلى سبع سنين، والأب أحقّ بالابن.

الثاني ـ أنّ الأُمّ أحقّ بالولد مالم تتزوّج.

الثالث ـ أنّ الأُمّ أحقّ بالبنت ما لم تتزوّج،

---

(١) انظر المصادر المذكورة في الصفحة المتقدّمة وغيرها.

(٢) الوسائل ٢٠: ٣١١، الباب الأوّل من أبواب النكاح المحرم، الحديث ١٥.

(١) الوسائل ٢٨: ١٧٤، الباب الأوّل من أبواب حدّ القذف، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٢١: ٥٠٢، الباب ١٠٤ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٩.

(٣) انظر نهاية المرام ١: ٤٦٥.

وبالصبي إلى سبع سنين.

الرابع ـ أنّ الأُم أحقّ بالذّكر مدة الحولين، وبالأُنثى إلى تسع سنين[1].

هذا كلّه مع وجود الأبوين.

وأمّا مع فقدهما، فقد قال السيّد العاملي: «اختلف الأصحاب في ذلك اختلافاً كثيراً، والأشهر بينهم تعدّي الحكم إلى باقي الأقارب، وترتيبهم على ترتيب الإرث تمسّكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿وأُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ ٱللَّهِ﴾[2] فإنّ الأولوية تشمل الإرث والحضانة وغيرهما، وبأنّ الولد يفتقر إلى التربية والحضانة، فلابدّ في الحكمة من نصب قيّم لذلك، والقريب أولى من البعيد.

وإلى هذا القول ذهب جدّي في المسالك، ثمّ قال[3]: وعلى هذا، فمع فقد الأبوين يُنظر في الموجود من الأقارب ويقدّر لو كان وارثاً، ويحكم، له بحقّ الحضانة.

ثمّ إن اتحد اختص، وإن تعدّدوا يقرع بينهم؛ لما في الاشتراك من الإضرار بالولد».

ثمّ قال ـ أي السيّد العاملي ـ: «وهو جيّد لو ثبت عموم الولاية الواقعة في الآية الشريفة، لكنّه غير ثابت».

(١) انظر نهاية المرام ١: ٤٦٦ـ٤٦٨.

(٢) الانفال: ٧٥.

(٣) والكلام بعدُ للسيد العاملي.

ثمّ نقل عن ابن إدريس: أنّه لا حضانة لأحد عندنا إلّا للأُم نفسها أو للأب، أما غيرهما، فليس لأحد ولاية على الطفل، سوى الجدّ من قبل الأب خاصّة.

ثمّ استظهر ذلك من المحقّق الحلّي أيضاً، ثمّ قال:

«ولا يخفى وجاهته، وإنّما قلنا بثبوت الولاية للجدّ من قبل الأب، لأنّ له ولاية المال والنكاح، فيكون له ولاية التربية بطريق أولى، وإنّما كانت الأُم أولى منه بالنصّ، فمع عدمها وعدم من هو أولى منه ثبتت له الولاية».

ثمّ قال: «وعلى هذا فلو فُقد الأبوان والجدّ، فإن كان للولد مال استأجر الحاكم عليه من يربّيه من ماله، وإن لم يكن له مال كان حكم تربيته حكم الانفاق عليه، فيجب على المؤمنين كفاية...»[1].

هذا واشترط الفقهاء رعاية لحال الطفل شروطاً في الأُم ليسوغ حضانتها له، وهي:

ـ أن تكون مسلمة إذا كان الولد مسلماً.

ـ وأن تكون عاقلة.

ـ وأن تكون أمينة.

ـ وأن تكون غير مزوّجة.

ـ وأن تكون حرّة.

ـ وأن تكون مقيمة[2].

(١) نهاية المرام ١: ٤٧١ـ٤٧٢.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٤٦٨ـ٤٧٠.

وتفصيل الكلام في ذلك كلّه موكول إلى البحث عن موضوع «حضانة» إن شاء الله تعالى.

أحكام متفرّقة أُخرى تتعلّق بتربية الحيوانات والنباتات:

الأصل الأوّلي في تربية الحيوانات والنباتات هو الحلّية، لأصالة الإباحة والحلّ، لكن قد يستثنى من ذلك ما إذا كانت التربية لأجل الانتفاع بالحيوان أو النبات في المحرّم، كتربية الكلاب لتهريشها على الناس وإيذائهم بها، وتربية القرود للّهو بها ـ إذا جعلنا التعليم جزءً من التربية ـ وكتربية الخشخاش[1] لاستخراج المخدّرات منها، وتربية الكرم لصنع الخمر وهكذا...

نعم، كلّ ما ترتّب عليه غرض عقلائي، جاز وإن لم يجز لولا ذلك الغرض، من قبيل تربية الجرو[2] لاستخدامه في حراسة الماشية والبستان، وللصيد ونحو ذلك. قال الشيخ الطوسي:

«الكلاب على ضربين: أحدهما ـ لا يجوز بيعه بحال، والآخر يجوز ذلك فيه، فما يجوز بيعه ما كان معلّماً للصيد، وروي أنّ كلب الماشية والحائط كذلك، وماعدا ذلك كلّه فلا يجوز بيعه ولا الانتفاع به...»

إلى أن قال: «ويجوز اقتناء الكلب للصيد وحفظ الماشية وحفظ الزرع بلا خلاف... وعلى هذا يجوز تربية الجرو لهذه الأُمور»[1].

وراجع لمعرفة حكم تربية بعض النباتات العنوانين: «تدخين» و «ترياق».

مظان البحث:

أكثر الأبحاث المتقدّمة في تربية الطفل، إنّما تعرّض لها الفقهاء في بحث الحضانة في آخر كتاب النكاح.

ترتيب

لغــة:

جعل كلّ شيءٍ في مرتبته ومحلّه[2]، من الرَّتب، وهو ما أشرف من الأرض كالدرج، والرُّتبة واحدة من رتبات الدرج[3].

اصطلاحاً:

تقديم ماهو المتقدّم في لسان الدليل، وتأخير ماهو المتأخّر فيه، كتقديم غسل الوجه

---

(١) الخشخاش: نبات حولي من الفصيلة الخشخاشية، يُستخرج الأفيون من ثماره. واحدته خشخاشة. المعجم الوسيط: «خشخش».

(٢) الجرو: ولد الكلب. القاموس المحيط: «جرو».

(١) المبسوط ٢: ١٦٦، وانظر التذكرة ١٠: ٣٠.

(٢) انظر مجمع البحرين: «رتّب».

(٣) انظر: ترتيب كتاب العين: «رتب».

على غسل اليد اليمنى، وغسل اليمنى على غسل اليسرى، وهو على مسح الرأس، وهو على مسح الرجلين، ولا ترتيب بينهما كما سيأتي.

ولا تلحظ فيه الفوريّة.

والمعتبر في الترتيب تقديم المقدّم، لا عدم تأخيره، فلا تجزىء المعيّة[١].

الأحكام:

هناك موارد يجب الترتيب فيها، وموارد لايجب، وإنّما نشير هنا إلى أهمّ تلك الموارد باختصار ونحيل التفصيل إلى مواضعها الأصليّة.

الترتيب في الطهارات الثلاث:

أوّلاً ـ الترتيب في الوضوء:

يجب الترتيب في الوضوء[٢]، وقد استفيد ذلك من الآية والروايات البيانيّة.

أمّا الآية، فقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[٣].

ولكن استشكل بعضهم في استفادة الترتيب من الآية[٤].

وروى زرارة في الصحيح، فقال: «قال أبو جعفر عليه السلام تابع بين الوضوء كما قال الله عزّوجل، ابدأ بالوجه، ثمّ باليدين، ثمّ امسح الرأس والرجلين، ولاتقدّمن شيئاً بين يدي شيء تخالفُ ما أُمرت به، فإن غسلتِ الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه وأعد على الذراع، وإن مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرِّجل، ثمّ أعد على الرِّجل، ابدأ بما بدأ الله عزّوجل»[١].

أمّا الترتيب بين الرجلين في المسح، ففيه أقوال:

الأوّل ـ وجوب مراعاة الترتيب، نُسب[٢] ذلك إلى الصدوقين[٣] والقديمين[٤]، واختاره سلّار[٥]، والمحقّق الثاني[٦]، وصاحب المدارك[٧]، وصاحب الحدائق[٨] واستجوده الشهيد الثاني في الروض[٩].

---

(١) انظر الذكرى ٢: ١٦٣، وروض الجنان ١: ١١٤.

(٢) نقل الاجماع عليه مستفيضاً في المستمسك ٢: ٤٥٠.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) انظر الجواهر ٢: ٢٤٦.

(١) الوسائل ١: ٤٤٨، الباب ٣٤ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٢) نسبه إليهم العلّامة في المختلف ١: ٢٩٨.

(٣) وهما: علي بن الحسين بن بابويه، وابنه محمد بن علي الصدوق.

(٤) وهما: الحسن بن أبي عقيل، وابن الجنيد الإسكافي.

(٥) انظر المراسم: ٣٨.

(٦) انظر جامع المقاصد ١: ٢٢٤.

(٧) انظر المدارك ١: ٢٢٢.

(٨) انظر الحدائق ٢: ٣٥٩.

(٩) انظر روض الجنان ١: ١١٤، وقال في شرح اللمعة ١: ٧٧: «وأسقط المصنّف [أي الشهيد الأوّل] في غير الكتاب [أي اللمعة] الترتيب بين الرجلين».

وذهب إليه بعض الفقهاء من باب الاحتياط، كالشهيد الأوّل في الدروس[١]، وغيره[٢].

الثاني ـ عدم وجوب مراعاة الترتيب مطلقاً، وهو المنسوب إلى المشهور كما قيل[٣].

الثالث ـ عدم جواز سبق مسح اليسرى، وجواز مسحهما معاً. ذهب إليه بعضهم[٤].

والترتيب ركن يبطل الوضوء بتركه، ولو نسياناً أو جهلاً، إجماعاً؛ لاستصحاب الحدث مع عدم التيقّن بإتيان المأمور به الرافع له[٥].

نعم، لو ترك الترتيب ثمّ تداركه مع بقاء محلّه صحّ الوضوء على المشهور، كما لو غسل وجهه، ثمّ يده اليسرى ثمّ اليمنى إلى آخر الوضوء، ثمّ التفت إلى ذلك فعاد فغسل اليمنى، ثمّ اليسرى، إلى آخر الوضوء.

ولكن إنّما يصحّ ذلك مع بقاء البلل في العضو أو الأعضاء السابقة، كالوجه في المثال السابق، وأمّا مع جفافه، فلابدّ من إعادة الوضوء[١].

ثانياً ـ الترتيب في الغُسل:

يجب الترتيب في غَسل الأعضاء في الغُسل الترتيبي، وهو من متفرّدات الإماميّة كما قيل[٢].

ويحصل الترتيب بأن يغسل رأسه ورقبته أوّلا، ثمّ الطرف الأيمن من بدنه، ثمّ الطرف الأيسر منه.

هذا بناءً على وجوب الترتيب بين الطرف الأيمن والأيسر من البدن كما هو المشهور، وأمّا بناءً على عدم وجوبه كما عليه بعض الفقهاء[٣]، فيكون الترتيب الواجب بين الرأس والرقبة، وبين سائر البدن بما فيه اليمين واليسار.

هذا كلّه بالنسبة إلى الغسل الترتيبي، أمّا الارتماسي الذي يتحقّق بالمكث تحت الماء زماناً ما، بحيث يصل الماء إلى جميع البدن في

---

(١) انظر الدروس ١: ٩٢.

(٢) كالسادة: البروجردي، والحكيم، والخوئي، انظر العروة الوثقى ١: ٣٦٦، أفعال الوضوء، الرابع / المسح على الرجلين، الهامش رقم ٥.

(٣) انظر: المختلف ١: ٢٩٨، والمدارك ١: ٢٢٢.

(٤) انظر: بداية الهداية ١: ١٠، والعروة الوثقى ١: ٣٦٦، الهامش رقم ٦، ونسب في الذكرى ٢: ١٥٥ إلى بعضهم.

(٥) انظر: الذكرى ٢: ١٦٤، والمدارك ١: ٢٢٥، ومستند الشيعة ٢: ١٤٣، وغيرها.

(١) انظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ١: ٣١٤، فإنّه نقل التصريح بذلك ونحوه عن جماعة.

(٣) انظر: المعتبر: ٤٩؛ إلّا أنّه قال: «... لكنّ فقهاءنا اليوم بأجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال»، والمدارك ١: ٢٩٣ـ٢٩٥، والذخيرة: ٥٦، إلّا أنّه استشكل في مخالفة الإجماع المدّعى، ومستند الشيعة ٢: ٣٢٥ـ٣٢٧، ونقله عن البهائي، والمجلسي، والكاشاني، وجملة من المتقدّمين، والمستمسك ٣: ٨١ـ٨٢، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٤٦٥ـ٤٧٢.

زمان قليل وفي دفعة عرفيّة واحدة، فالمشهور عدم وجوب الترتيب فيه[١].

ثمّ، إنّه لا يجب الترتيب بين أجزاء العضو الواحد في الغسل الترتيبي، فيجوز أن يغسل الأسفل قبل الأعلى منه وبالعكس[٢].

ثالثاً ـ الترتيب في غسل الميّت:

يجب الترتيب بين الأغسال الثلاثة للميّت وهي: الغسل بالسدر، ثمّ بالكافور، ثمّ بالماء القراح، أي الخالي منهما ومن غيرهما.

كما يجب الترتيب بين الأعضاء في كلّ غسل، فيبدأ بالرأس والرقبة، ثمّ الأيمن، ثمّ الأيسر. كلّ ذلك للروايات البيانيّة، وقال بذلك حتى من نفى الترتيب بين الأيمن والأيسر في غسل الجنابة ،بل سائر الأغسال[٣].

(١) انظر المصادر المذكورة في الصفحة المتقدّمة، والمبسوط ١: ٢٩، والسرائر ١: ١٢١، والمنتهى ٢: ١٩٨، والذكرى ٢: ٢٢٣، والروض ١: ١٥٥، وكشف اللثام ٢: ١٩، والجواهر ٣: ٩٣، مدّعياً عليه الإجماع المحصّل والمنقول.

(٢) تعرّض له جملة من الفقهاء، انظر: المسالك ١: ٥٣، ومستند الشيعة ٢: ٣٢٨ والجواهر ٣: ٩١ـ٩٢، والعروة الوثقى ١: ٥٢٣ (في غسل الجنابة)، والمستمسك ٣: ٨٢ـ٨٣، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٤٧٤ـ٤٧٦.

(٣) انظر: المعتبر: ٧١، والمدارك ٢: ٨٠، والذخيرة: ٨٤، ومستند الشيعة ٣: ١٤٣، ونقل الإجماع على ذلك كلّه عن جماعة، والمستمسك ٤: ١١٩، والتنقيح (الطهارة) ٨: ٢٢١ـ٢٢٧.

ولم ينقل الخلاف في ذلك إلّا عن ابن حمزة، حيث قال ضمن واجبات الغسل: «تغسيله ثلاث مرّات على ترتيب غسل الجنابة وهيئته».

ثمّ قال في المسنونات: «وغسله أوّلاً بماء السدر، وثانياً بماء جلال الكافور، وثالثاً بالماء القراح»[١]، وهو ظاهر في عدم وجوب الترتيب بين الغسلات الثلاث كما عليه المشهور.

رابعاً ـ الترتيب في التيمّم:

يجب الترتيب في التيمّم، كما يجب في الوضوء والغسل؛ لأنّه بدلٌ عنهما، وقد ادّعي الاتفاق، بل الإجماع عليه مستفيضاً[٢]، وإن قيل: إنّ بعض المتقدّمين لم يتعرّضوا له مطلقاً، أو لخصوص الترتيب بين اليدين؛ فإنّ ذلك ليس صريحاً في الخلاف[٣]، ولذلك قال العلّامة في التذكرة: «الترتيب واجب في التيمّم، يبدأ بمسح الوجه، ثمّ بالكفّ اليمنى، ثمّ اليسرى، فلو غيّر وجب أن يعيد على ما يحصل معه الترتيب، ذهب إليه علماء أهل البيت عليهم السلام»[٤].

وقال في المنتهى: «وأمّا وجوب الترتيب

(١) الوسيلة: ٦٤.

(٢) انظر الجواهر ٥: ١٧٤.

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) التذكرة ٢: ١٩٦.

فهو مذهب علمائنا أجمع»[1].

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى الإجماع، الأخبار البيانيّة، منها صحيح زرارة عن الإمام الباقر‌ الوارد في توصيف النبي‌ كيفيّة التيمّم لعمار بن ياسر، وجاء فيه: «فضرب بيده الأرض، ثمّ ضرب إحداهما على الأُخرى، ثمّ مسح بجبينه، ثمّ مسح كفّيه كلّ واحدة على الأُخرى، فمسح اليسرى على اليمنى، واليمنى على اليسرى»[2].

لكن قيل: لا دلالة فيه على الترتيب بين اليدين، فالعمدة الإجماع[3].

(١) المنتهى ٣: ٩٧، وانظر: الذكرى ٢: ٢٦٧، وجامع المقاصد ١: ٤٩٢، وروض الجنان ١: ٣٤١، والمستمسك ٤: ٤١٧، وغيرها.

(٢) الوسائل ٣: ٣٦٠، الباب ١١ من أبواب التيمّم، الحديث ٩.

(٣) انظر: الجواهر ٥: ١٧٥، والمستمسك ٤: ٤١٨، والتنقيح (الطهارة) ١٠: ١٥٩.

الترتيب بين الأذان والإقامة وفصولهما:

يجب الترتيب بين الأذان والإقامة، بأن يقدّم الأذان على الإقامة، كما يجب الترتيب بين فصول كلٍّ واحد منهما، على ماهو المقرّر شرعاً.

قال صاحب المدارك: «لا ريب في اشتراط الترتيب بينهما وبين فصولهما؛ لأنّ الآتي بهما على خلاف الترتيب لا يكون آتياً بالسنّة؛ لأنّها عبادة متلقّاة عن صاحب الشرع، فيقتصر على صفتها المنقولة.

ويدلّ عليه أيضاً ما رواه زرارة في الصحيح، عن أبي عبدالله‌ قال: "من سها في الأذان فقدّم أو أخّر أعاد [عاد] على الأوّل الذي أخّره حتى يمضي على آخره"[1]»[2].

ومن جملة ماالستدلّ به على لزوم تقديم الأذان على الإقامة، هو صحيح زرارة الذي جاء فيه: «قال: قلت لأبي عبدالله‌: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال يمضي... إلى أن قال: يازرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[3].

وقد ذكرنا الحديث في قاعدة التجاوز، ولولا تقدّم الأذان وتأخّر الإقامة لما كان وجه لتطبيق القاعدة على الشك المذكور.

ومعنى اشتراط الترتيب فيهما ـ كما قال صاحب المدارك ـ : «عدم اعتبارهما بدونه، فلا يعتدّ بهما في الصلاة، ويأثم بفعلهما أيضاً، كالصلاة

(١) الوسائل ٥: ٤٤١، الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث الأوّل.

(٢) المدارك ٣: ٢٨٣، وانظر: التذكرة ٣: ٥١، والذكرى ٣: ٢١٦، وجامع المقاصد ٢: ١٨٣، والمسالك ١: ١٨٨، والجواهر ٩: ٨٩ ـ ٩١، والمستمسك ٥: ٥٨٦ ـ ٥٨٧ وغيرها.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث الأوّل.

من دون طهارة»[١].

ولكن إنّما يأثم مع الاعتقاد بالمشروعيّة، كما قال الشهيد الأوّل: «لو أخلّ بالترتيب لم تحصل له فضيلة الأذان، ولم يُعتدّ به في الجماعة، ولم يكتف به أهل البلد، وإن تعمّد ذلك معتقداً أنّه أذان أثم باعتقاده، وإن أسمع غيره أمكن إثمه بفعله أيضاً، لجواز اعتقاد بعض الجهّال تصويبه»[٢].

الترتيب في أفعال الصلاة:

يجب الترتيب بين أفعال الصلاة، وبين أجزاء أفعال الصلاة، طبقاً لما هو المذكور والوارد في الروايات البيانيّة التي شرحت كيفية الصلاة، قال السيّد اليزدي تحت عنوان: «فصل في الترتيب»:

«يجب الإتيان بأفعال الصلاة على حسب ما عرفت من الترتيب، بأن يقدّم تكبيرة الإحرام على القراءة، والقراءة على الركوع، وهكذا...»[٣].

وعلّق عليه السيّد الحكيم قائلاً: «بلا إشكال في ذلك ظاهر، وإن قلّ من تعرّض له بعنوان مستقلّ، نعم يستفاد من كلماتهم في تعداد أفعال الصلاة، وفي مبحث الخلل، حينما يتعرّضون لنسيان الجزء وذكره بعد الدخول فيمابعده، وفي قاعدة التجاوز، ويستفاد من النصوص الواردة في جزئية الأجزاء ومحالّها... الخ»[١].

وعلّق عليه السيّد الخوئي قائلاً: «وجوب مراعاة الترتيب ـ على النهج المألوف ـ بين أجزاء الصلاة من الأذكار والأفعال ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال، وقد دلّت عليه طوائف من الأخبار.

منها ـ النصوص البيانيّة الواردة في كيفيّة الصلاة، ولعلّ أحسنها صحيحة حمّاد[٢]، وقد تضمّنت الترتيب المزبور، ودلّت على لزوم رعايته بمقتضى قوله عليه السلام في ذيلها: "ياحمّاد هكذا صلّ".

ومنها ـ النصوص الواردة في مورد قاعدة التجاوز، أعني الشك في الجزء، بعد الدخول في غيره، كصحيحة زرارة[٣].

ومنها ـ النصوص الواردة في نسيان جزءٍ حتى دخل في غيره، كمن تذكّر في القراءة نسيان التكبيرة، أو في الركوع نسيان القراءة وهكذا[٤]».

وكذلك يجب الترتيب بين أجزاء الجزء الواحد، كالترتيب في القراءة بين الحمد والسورة،

(١) المدارك ٣: ٢٨٣.

(٢) الذكرى ٣: ٢١٦.

(٣) العروة الوثقى ٢: ٦٠٠، الصلاة / فصل في الترتيب.

(١) المستمسك ٦: ٤٨٢.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

(٣) ذكرناها في قاعدة التجاوز في الملحق الأصولي، في عنوان «تجاوز».

(٤) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٣٦٨.

وبين أجزاء الحمد نفسه، أي آياته وكلماته وحروفه، وكذا السورة، كلّ ذلك للأدلّة التي أُشير إليها، ولأنّ قراءة الحمد لاتصدق بدون مراعاة الترتيب بين آياته وكلماته وحروفه[١].

وكذا الترتيب بين أجزاء التسبيحات الأربعة[٢]، وأجزاء التشهّد[٣] ونحو ذلك.

ولو خالف الترتيب، فقد قال السيّد اليزدي:

ـ إن كانت المخالفة عمديّة، بطلت الصلاة؛ للزّيادة العمدية، سواء كان ذلك في الأفعال أو الأذكار، وفي الأركان أو غيرها.

ـ وإن كانت سهوية:

فإن قدّم ركناً على ركن، كما إذا قدّم السجدتين على الركوع، بطلت الصلاة أيضاً؛ لزيادة الركن في صورة إتيان ما قدّمه مرّة ثانية، وإن كان عن سهو.

وإن قدّم ركناً على غير ركن، كما إذا قدّم الركوع على القراءة، أو قدّم غير الركن على الركن، كما إذا قدّم التشهّد على السجدتين، أو غير الركن على مثله، كمالو قدّم السورة على الحمد، فلا تبطل الصلاة؛ لأنّ ذلك كلّه عن سهو، ولم يستلزم زيادة الركن أو نقصانه ولا ضير في زيادة غير الركن سهواً.

نعم، لو كان محلّ التدارك باقياً وجب، كما لو قدّم السورة على الحمد ثمّ التفت، فعليه أن يعيد السورة أو غيرها بعد الحمد أيضاً، ليحصل الترتيب بين الحمد والسورة[١].

الترتيب بين الصلوات:

الترتيب قد يُلحظ بالنسبة إلى الصلوات الحاضرة، وقد يُلحظ بين الحاضرة والفائتة.

أوّلاً ـ الترتيب بين الصلوات الحاضرة:

لا إشكال في لزوم مراعاة الترتيب بين الصلوات الحاضرة؛ لاقتضاء وقتها المرتّب ذلك، فإنّ صلاة الغداة متقدّمة زماناً على الظهرين، وهما على العشاءين، ولا يجوز مخالفة الترتيب بينها.

كما لا إشكال في وجوب مراعاة الترتيب بين الظهرين نفسهما، والعشاءين كذلك، فلايجوز تقديم العصر على الظهر عن علم، ولا العشاء على المغرب كذلك.

نعم، يستثنى من ذلك موارد النسيان، كما سنشير إليه.

قال المحقّق في المعتبر: «أمّا ترتّب الظهر على العصر، والمغرب على العشاء، فهو فتوى

---

(١) انظر الجواهر ٩: ٣٠٠.

(٢) انظر الجواهر ١٠: ٤٧، وربّما قيل بعدم وجوبه. انظر المدارك ٣: ٣٨١.

(٣) انظر الجواهر ١٠: ٢٦٧.

(١) انظر: العروة الوثقى ٢: ٦٠٠، الصلاة / فصل في الترتيب، والمستمسك ٦: ٤٨٢ ـ ٤٨٣، ومستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤: ٣٦٨ ـ ٣٧١.

العلماء؛ ولما رواه الأصحاب عن أبي عبدالله وأبي جعفر عليهما السلام: "إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه"...[(١)]»[(٢)].

وقال صاحب المدارك: «أجمع علماء الإسلام كافّة على أنّ كلّ صلاة من الصلوات الخمس مؤقّتة بوقت معيّن مضبوط، لا يسوغ للمكلّف بها تقديمها عليه، ولا تأخيرها عنه»[(٣)].

وقال أيضاً: «لا خلاف بين علماء الإسلام في ترتّب الحواضر بعضها على بعض»[(٤)].

إذن لا إشكال في لزوم الترتيب بين الفرائض اليومية الخمسة وخاصّة بين المشتركات في الوقت، كالظهرين والعشاءين.

وظاهرهم أنّ الترتيب شرط ذكري، يسقط مع النسيان.

وعليه فلو نوى صلاة العصر باعتقاد أنّه صلّى الظهر، ثمّ تبيّن له في الأثناء أنّه لم يصلّ الظهر عدل في نيّته من العصر إلى الظهر، فأتمّها ظهراً، ثمّ صلّى العصر.

وإن لم يتبيّن له ذلك إلّا بعد الفراغ، ففي الاكتفاء بها عصراً والإتيان بالظهر وسقوط الترتيب بينهما، أو نيّتها ظهراً والإتيان بالعصر خلاف[(١)].

وكذا الأمر بالنسبة إلى العشاءين، لكن إنّما يصحّ العدول في الأثناء مع إمكانه، وهو قبل الدخول في ركوع الركعة الرابعة، وإلّا فلا يبقى مجال للعدول بعده؛ لاستلزامه زيادة الركن، وهو الركوع[(٢)].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ القول بصحّة الصلاة الأُولى وجعلها عصراً أو ظهراً ـ على الخلاف المتقدّم ـ إنّما يصحّ إذا فرضنا أنّ للظهرين وقتاً مشتركاً بين الوقتين الاختصاصيّين، وأنّ صلاة الظهر تختصّ بأوّل الوقت بمقدارها وصلاة العصر تختصّ بآخر الوقت بمقدارها، والباقي مشترك بين الصلاتين، ثمّ وقع تقديم العصر على الظهر اشتباهاً في الوقت المشترك، ولو أتى بالعصر في الوقت المختصّ بالظهر لم يصحّ، وعليه الصلاة ظهراً، وإعادة العصر.

هذا كلّه بناءً على تقسيم الوقت إلى الخاصّ والمشترك كما عليه المشهور.

وأمّا على القول باشتراك جميع الوقت بين الصلاتين ـ كما هو المنقول عن الصدوق[(٣)] ـ فلا يبطل ما صلّاه عصراً في الوقت الخاصّ بالظهر

---

(١) الوسائل ٤: ١٢٦، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥ و ٢١.

(٢) المعتبر: ٢٣٥.

(٣) المدارك ٣: ٣٠.

(٤) المدارك ٤: ٢٩٦.

(١) انظر: المدارك ٣: ١١٦، والجواهر ٧: ٣١٧ ـ ٣١٩، والعروة الوثقى ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٥.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

(٣) نقله عنه صاحب المدارك، انظر المدارك ٣: ١١٦.

ويأتي فيه البحث السابق: هل يجعله عصراً ثمّ يصلّي للظهر، أو يجعله ظهراً ويصلّي للعصر[١]؟

ثانياً ـ الترتيب بين الصلوات الفائتة والحاضرة:

اختلف الفقهاء في لزوم الترتيب بين الصلوات الفائتة والحاضرة اختلافاً شديداً، وقد عنونت المسألة بعنوان: «المواسعة والمضايقة» أيضاً، وكتبت فيها رسائل عديدة، والمقصود من المواسعة: أنّ المكلّف في سعة من القضاء، ولايلزم عليه القضاء فوراً، ولازم ذلك عدم لزوم الترتيب بين الحاضرة والفائتة.

والمقصود من المضايقة: أنّه يلزم القضاء فوراً ففوراً، ويترتّب عليه لزوم مراعاة الترتيب إجمالاً.

قال الشيخ الأنصاري بعد نفي الملازمة بين الترتيب والمضايقة:

«لكنّ الإنصاف أنّ معظم القائلين بالترتيب إنّما قالوا به من جهة الفوريّة»[٢].

والأقوال التي ذكرها في المسألة ثمانية أقوال:

القول الأوّل ـ القول بالمواسعة وعدم وجوب تقديم الفائتة مطلقاً:

ثمّ ذكر كثيراً من الفقهاء الذين ذهبوا إلى ذلك، كالوحيد البهبهاني وأكثر تلامذته، منهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وأكثر المعاصرين له ـ أي الشيخ الأنصاري ـ بل كلّهم.

ثمّ قال: «وهؤلاء مع اتّفاقهم على جواز تقديم الحاضرة ـ بين من يظهر منه وجوبه... وبين من يظهر منه استحبابه... وبين من نصّ على استحباب تقديم الفائتة، ومن نصّ على استحباب تأخير الحاضرة؛ استناداً إلى الاحتياط لأجلها...»[١].

القول الثاني ـ وجوب الترتيب مع وحدة الفائتة، وعدم وجوبه مع تعدّدها.

نسبه إلى سلّار، والمحقّق الحلّي، وصاحب المدارك.

ثمّ قال: «إنّ هؤلاء إنّما صرّحوا بالتفصيل في الترتيب، وأمّا وجوب المبادرة، فظاهر صاحب المدارك عدمه...».

القول الثالث ـ القول بالمواسعة في غير فائتة اليوم، وبالمضايقة في فائتة اليوم، واحدة كانت أو متعدّدة.

نقل حكايته عن المختلف.

القول الرابع ـ لزوم مراعاة الترتيب في صلوات كلّ يوم، سواء كانت حاضرة أو فائتة.

---

(١) انظر: المدارك ٣: ١١٦، والجواهر ٧: ٣١٧ـ٣١٩، والعروة الوثقى ٢: ٢٨٢ـ٢٨٥.

(٢) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٢٧٨، رسالة المواسعة والمضايقة.

(١) المصدر المتقدّم: ٢٦١.

ووجوب تقديم الفائتة الواحدة ـ لغير اليوم ـ واستحباب تقديم الفوائت، فلو أتى بالحاضرة قبل تضيّق وقتها والحال هذه جاز.

نسبه إلى المحقّق الحلّي في العزّية.

القول الخامس ـ لزوم مراعاة الترتيب بين الفائتة الواحدة إذا ذكرها يوم الفوات، دون المتعدّدة، والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات.

نسبه إلى ابن أبي جمهور الأحسائي.

القول السادس ـ القول بالمواسعة إذا فاتت عمداً، وبالمضايقة إذا فاتت نسياناً.

نسبه إلى ابن حمزة في الوسيلة.

القول السابع ـ الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره، استفاده من كلام المحقّق الحلّي في العزّية.

القول الثامن ـ القول بالمضايقة المطلقة:

ونسبه إلى جماعةمن المتقدّمين.

ثمّ ذكر أنّ منشأ القول بالمضايقة إنّما هو الالتزام بأحد الأُمور التالية:

١ ـ ترتيب الأداء على القضاء.

٢ ـ التسوية بين أقسام الفوائت وأسبابها مقابل التفاصيل المتقدّمة.

٣ ـ فوريّة القضاء.

٤ ـ بطلان الحاضرة إذا قُدِّمت على الفائتة في السعة.

٥ ـ العدول عن الحاضرة إلى الفائتة إذا ذكرها في الأثناء.

٦ ـ وجوب التشاغل بالقضاء إلّا عند ضيق الأداء، والاشتغال بما لابدّ منه من ضروريات المعاش من الكسب والأكل والشرب والنوم.

٧ ـ تحريم الأفعال المنافية للقضاء عدا الصلاة الحاضرة في آخر وقتها، وضروريّات الحياة[1].

الترتيب بين صلاة الاحتياط والأجزاء المنسيّة وسجدتي السهو:

اختلف الفقهاء في وجوب مراعاة الترتيب بين الجزء المنسي وصلاة الاحتياط، بأن يقدّم الجزء المنسي على صلاة الاحتياط أو بالعكس، أو القول بالتفصيل، وقد ذكر صاحب الجواهر[2] احتمالات عديدة في هذا المجال.

وقال السيّد اليزدي: «لو كان عليه صلاة الاحتياط وقضاء السجدة أو التشهّد، فالأحوط تقديم الاحتياط وإن كان فوتهما مقدّماً على موجبه، لكنّ الأقوى التخيير.

وأمّا مع سجود السهو فالأقوى تأخيره عن قضائهما، كما يجب تأخيره عن الاحتياط

(١) انظر: رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٢٥٧ ـ ٢٧٧ رسالة المواسعة والمضايقة.

(٢) انظر الجواهر ١٢: ٣٨٨ و ٤٤٥.

أيضاً»[١].

وأمّا المعلّقون، فبين من قال بأنّ الأقوى تقديم الاحتياط، أو الأظهر ذلك، أو أنّ الأحوط احتياطاً لا يترك هو ذلك.

وعليه فلا مجال ـ بناءً على قول المعلّقين ـ لما قاله: من أنّ الأقوى التخيير.

ونفى العراقي وجوب تأخير سجود السهو عن صلاة الاحتياط، وكذا تلميذه السيّد الحكيم إلّا أنّه جعله أحوط.

وقال السيّد اليزدي أيضاً: «لو كان عليه قضاء سجدة وقضاء تشهّد، فالأحوط تقديم السابق منهما في الفوات على اللاحق»[٢].

ولكن نفى بعضهم وجوب الترتيب بينهما، منهم السيّد الخوئي[٣].

هل يجب الترتيب في قضاء الصوم؟

المعروف بين الفقهاء عدم وجوب مراعاة الترتيب في قضاء الصوم، فلو فاته صيام شهر رمضان فلا يجب عليه نيّة الأوّل فالأوّل منه.

قال صاحب المدارك: «ذكر العلّامة ﷺ في التذكرة وغيره: أنّه لا يجب الترتيب في قضاء الصوم، فلو قدّم آخرَه جاز، وهو كذلك، تمسّكاً بمقتضى الأصل السليم من المعارض»[١].

ثمّ نقل عن جدّه الشهيد الثاني[٢] أفضليّة تقديم الأوّل فالأوّل، ثمّ نقل إشكال الشهيد الأوّل[٣] في استحباب نيّة الأوّل فالأوّل، ثمّ علّل الإشكال بأنّه ربّما كان من جهة تساوي الأيام في التعلّق بالذمّة مع انتفاء النصّ على تقديم بعضها على بعض، ومن جهة سبق الأول في التعلّق بالذمّة، ثمّ ضعّف الأخير[٤].

ومثله قال صاحب الجواهر[٥]، بل قال: إنّه لم يجد مخالفاً في عدم وجوب الترتيب.

وقال السيّد اليزدي: «لا يجب تعيين الأيام، فلو كان عليه أيّامٌ فصام بعددها كفى وإن لم يعيّن الأوّل والثاني، وهكذا، بل لا يجب الترتيب أيضاً، فلو نوى الوسط أو الأخير تعيّن، ويترتّب عليه أثره»[٦].

لكن استشكل السيّد الحكيم في أصل تصوّر

---

(١) العروة الوثقى ٣: ٢٨٩، الصلاة / قضاء الأجزاء المنسيّة، المسألة ١١.

(٢) و (٣) المصدر السابق: المسألة ٨.

(١) المدارك ٦: ٢٠٩، وانظر التذكرة ٦: ١٧٧، والارشاد ١: ٣٠٢، والقواعد ١: ٣٨٠.

(٢) انظر المسالك ٢: ٦١.

(٣) انظر الدروس ١: ٢٧٧.

(٤) المدارك ٦: ٢٠٩.

(٥) انظر الجواهر ١٧: ٢٠.

(٦) العروة الوثقى ٣: ٦٣٩، الصوم/أحكام القضاء، المسألة ٨ .

الترتيب[١].

هل هناك ترتيب بين قضاء الواجب من الصوم والتطوّع فيه؟

إذا كان عليه قضاء الصوم الواجب، فهل يجوز له أن يصوم تطوّعاً؟

قال صاحب المدارك: «اختلف الأصحاب في جواز التطوّع بالصوم ممّن في ذمّته واجب، فمنعه الأكثر، واختاره المرتضى[٢] ـ رضي الله عنه ـ وجماعة، منهم العلّامة في القواعد[٣]، وربّما ظهر من كلام الكليني[٤] اختصاص المنع بما إذا كان الواجب من قضاء رمضان، وهو المعتمد»[٥].

ويدلّ عليه ما رواه الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة، أيتطوّع؟ قال: لا، حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان»[١].

وقال السيّد اليزدي: «لا ترتيب بين صوم القضاء وغيره من أقسام الصوم الواجب، كالكفّارة والنذر ونحوهما، نعم لا يجوز التطوّع بشيءٍ لمن عليه صوم واجب، كما مرّ»[٢].

ولم يعلّق عليه إلّا العراقي حيث قال: «لا بأس بإتيانها رجاءً»، وتلميذه السيّد الحكيم الذي قال: «تقدّم الإشكال فيه».

والذي قاله السيّد اليزدي في شرائط صحّة الصوم هو قوله: «يشترط في صحّة الصوم المندوب ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ أن لا يكون عليه صوم واجب...»[٣].

ولكن استشكل بعض المعلّقين على إطلاق الحكم وشموله لغير قضاء رمضان كالصوم المنذور وصوم الكفارة[٤].

تنبيـه :

هناك موارد أُخر من الصوم يقع بينها وبين

(١) انظر: العروة الوثقى ٣: ٦٣٩، والمستمسك ٨: ٤٩١.

(٢) انظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٦٦، أجوبة المسائل الرسيّة الأُولى، لكنّه جعله مكروهاً.

(٣) انظر القواعد ١: ٣٨٤. لكن فيه: «ولا يشترط خلوّ الذمّة من صوم واجب، على إشكال».

نعم صرّح بعدم الجواز في التذكرة ٦: ١٨٣، فقال: «ولا يجوز لمن عليه صيام من شهر رمضان أو غيره من الواجبات أن يصوم تطوعاً حتى يأتي به».

(٤) انظر الكافي ٤: ١٢٣.

(٥) المدارك ٦: ٢١٠، وانظر الحدائق ١٣: ٢٠٨.

(١) الوسائل ١٠: ٣٤٥، الباب ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥.

(٢) العروة الوثقى ٣: ٦٤٠، الصوم / أحكام القضاء، المسألة ١٠.

(٣) العروة الوثقى ٣: ٦١٨، الصوم / شرائط صحّة الصوم، المسألة ٣.

(٤) انظر: المصدر المتقدّم، تعليقة العراقي والإصفهاني، والمستمسك ٨: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

أُمور أُخر نحو من الترتيب، مثل أنواع صوم الكفّارات، وسوف نتطرّق إليها في عنوان «كفّارات» إن شاء الله تعالى.

الترتيب في أفعال الحج:

لا إشكال في لزوم الترتيب بين أفعال الحج إجمالاً، وقد عدّه الشهيد الأوّل[1] من أركانه، وكذا الأمر بالنسبة إلى العمرة، وقد تقدّم بعض الكلام عن ذلك ـ وخاصّة عن ترتيب أعمال يوم منى ـ في عنوان تحلّل، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «حج» إن شاء الله تعالى.

الموارد الأُخر التي يجري فيها البحث حول الترتيب وعدمه:

هناك موارد أُخر وقع الكلام في الترتيب بينها وعدمه، لم يسعنا البحث عنها فعلاً، من قبيل:

١ ـ الترتيب بين مستحقّي الإرث، أي الورثة.

تقدّم البحث عنه في عنوان «إرث».

٢ ـ الترتيب بين الأولياء في النكاح وغيره.

مثل ترتيب الأب، والجدّ، ثمّ الوصي لهما، ثمّ الحاكم، أو الإمام، في النكاح.

يأتي الكلام عنه في عنوان «نكاح» و «ولاية».

وكذا البحث عن أولياء الدمّ وأولياء الميّت ونحو ذلك، يأتي في: «قصاص»، و«ميّت» و «ولاية»، وتقدّم في «تجهيز».

٣ ـ ترتيب مستحقّي النفقة ومن يجب عليه الإنفاق.

تقدّم الكلام عنه في عنوان «إنفاق».

٤ ـ لزوم الترتيب بين الإيجاب والقبول في العقد وعدمه:

تقدّم الكلام عنه في «بيع»، ويأتي في «عقد».

٥ ـ وموارد عديدة أُخر.

كالترتيب بين الكفّارات، وبين أنواع الحدود وتنفيذها، والترتيب بين الحقوق، والخيارات ونحوها.

ترتيل

لغـة:

من الرَّتْل بمعنى تنسيق الشيء، ورتّلت الكلام ترتيلاً: إذا أمهلت فيه وأحسنت تأليفه، ويترتّل في كلامه ويترسّل: إذا فصل بعضه من بعض[1].

والترتيل في القراءة: الترسّل فيها، والتبيين

---

(١) انظر الدروس ١: ٣٢٨.

(١) انظر ترتيب كتاب العين: «رتل».

بغير بغي[١].

أو هو: التأنّي فيها، والتمهّل،وتبيين الحروف والحركات[٢].

وتوصيف الكلام بالمرتّل من باب تشبيهه بالثغر المرتّل، وهو الثغر المفلّج الأسنان[٣] ـ أي منفرجها ـ أو بالأسنان المنضّدة تنضيداً حسناً[٤]، أو الأسنان التي استوى نباتها[٥]، وثغر رتل: إذا كانت أسنانه مستوية لا تفاوت فيها[٦]، أو لا يركب بعضه بعضاً[٧].

اصطلاحاً:

اختلف الفقهاء في تعريف الترتيل:

فقال الشيخ الطوسي: «الترتيل: التبيين في تثبّت وترسّل»[٨]، وقال أيضاً: «الترتّل: ترتيب الحروف على حقّها في تلاوتها، وتثبّت فيها، والحدر هو الإسراع فيها»[٩].

ومثله قال ابن إدريس، ثمّ قال: «والحدر هو الإرسال والاستعجال»[١].

وقال المحقّق الحلّي: «الترتيل في القراءة: تبيينها من غير مبالغة»[٢].

ومثله قال العلّامة في المنتهى[٣].

وقال في النهاية: «ونعني به: بيان الحروف وإظهارها، ولايمدّه بحيث يشبه الغناء»[٤].

وقال الشهيد في الذكرى: «الترتيل هو حفظ الوقوف وأداء الحروف»[٥].

وقال في الألفيّة: «الترتيل هو تبيين الحروف بصفاتها المعتبرة، من: الهمس، والجهر، والاستعلاء، والإطباق، والغنّة وغيرها»[٦].

وقال المحقّق الثاني: «الترتيل هو ما زاد على القدر الواجب من التبيين»[٧].

وقال الشهيد الثاني بعد ذكر التعاريف حتى قبل تعريف الشهيد الأوّل في الذكرى: «وهذه التعاريف تناسب المعنى اللغوي والاستحباب» ثمّ ذكر تعريف الشهيد الأوّل: ثمّ قال: «وهو المروي

---

(١) انظر الصحاح: «رتل».
(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «رتل».
(٣) انظر الصحاح: «رتل».
(٤) انظر ترتيب كتاب العين: «رتل».
(٥) انظر المصباح المنير: «رتل».
(٦) انظر مجمع البيان ١٠: ١٦٢.
(٧) انظر تفسير غريب القرآن (للطريحي): ٤٥٩.
(٨) انظر التبيان في تفسير القرآن ٧: ٤٨٨.
(٩) انظر المصدر المتقدّم ١٠: ١٦٢.

(١) السرائر ١: ٢١٣.
(٢) المعتبر: ١٧٦.
(٣) المنتهى ٥: ٩٦.
(٤) نهاية الإحكام ١: ٤٧٦.
(٥) الذكرى ٣: ٣٣٤.
(٦) الألفيّة والنفليّة: ١١٦.
(٧) جامع المقاصد ٢: ٢٧٠.

عن ابن عباس وعلي عليهم السلام إلّا أنّه قال: «وبيان الحروف بدل أدائها»[١].

وأمّا الرواية التي أشار إليها، فهي التي رويت عنه عليه السلام: أنّه سُئل عن ترتيل القرآن، فقال: «هو حفظ الوقوف وبيان الحروف»[٢].

الأحكام:

يستحب الترتيل في قراءة القرآن في الصلاة وغيرها، وفي الأذان، وفي أذكار الصلاة، وسنشير إليها فيما يلي:

استحباب الترتيل في قراءة القرآن:

وهو قد يكون في الصلاة، أو في غيرها:

١ـ الترتيل في قراءة القرآن مطلقاً:

يستحب الترتيل في قراءة القرآن مطلقاً، وقد أمر الله تعالى به في قوله: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾[٣].

والروايات الواردة في تحسين قراءة القرآن وترتيله كثيرة، أوردها الفقهاء، والمحدّثون، والمفسّرون، في الموارد المناسبة، ومن تلك الأخبار:

ـ ما رواه عبدالله بن سليمان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بيّنه تبياناً، ولا تهذّه هذّ الشعر، ولا تنثره نثر الرمل[١]، ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية، ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة»[٢].

ـ وعن علي بن أبي حمزة، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال له أبو بصير: جعلت فداك: أقرأ القرآن في شهر رمضان في ليلة؟ فقال: لا، قال: ففي ليلتين؟ فقال: لا، فقال: ففي ثلاث؟ فقال: ها ـ وأشار بيده ـ ثمّ قال: يا أبا محمد إنّ لرمضان حقّاً وحرمة، ولايشبهه شيءٌ من الشهور، وكان أصحاب محمد صلى الله عليه وآله يقرأ أحدهم القرآن في شهر أو أقلّ، إنّ القرآن لا يُقرأ هذرمة، ولكن يرتّل ترتيلاً، وإذا مررت بآية فيها ذكر الجنّة فقف عندها، وسل الله الجنّة، وإذا مررت بآية فيها ذكر النار، فقف عندها وتعوّذ بالله من النار»[٣].

---

(١) روض الجنان ٢: ٧١١.

(٢) رواه في البحار ٨٤: ١٨٨ مرسلاً، وقال صاحب الحدائق: «لم أقف على هذه الرواية مسندة في شيءٍ من كتب الأخبار، إلّا أنّها... في غاية الاشتهار» الحدائق ٨: ١٧٤.

(٣) المزّمل: ٤.

(١) وفي بعض القراءات: «نثر الدقل»، والدقل: أردأ التمر. المعجم الوسيط: «دقل».

(٢) الوسائل ٦: ٢٠٧، الباب الأوّل من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأوّل، ورواه الطبرسي في مجمع البيان ١٠: ١٦٢.

(٣) الوسائل ٦: ٢١٦، الباب ٢٧ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٤.

وروى أبو بصير عنهﷺ أيضاً أنّه قال في قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾: «هو أن تتمكّث فيه، وتُحسِّن به صوتك»[١].

وفي مرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله‌ﷺ، قال: «ينبغي للعبد إذا صلّى أن يرتّل في قراءته، فإذا مرّ بآية فيها ذكر الجنّة وذكر النار سأل الله الجنّة وتعوّذ بالله من النار، وإذا مرّ بـ﴿أيّها الناس﴾ [بـ﴿يأيها الناس﴾] و﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ يقول: لبّيك ربّنا»[٢].

وعن أُمّ سلمة، أنّها قالت: «كان رسول اللهﷺ يقطّع قراءته آية آية»[٣].

٢ـ الترتيل في قراءة القرآن في الصلاة:

قال صاحب المدارك: «أجمع العلماء كافّة على استحباب ترتيل القراءة في الصلاة وغيرها، قال تعالى: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾، وقال الصادقﷺ: "ينبغي للعبد إذا صلّى أن يرتّل قراءته[١]"»[٢].

وذكر العبارة بعينها صاحب الحدائق أيضاً[٣].

ودعوى الإجماع على استحبابه مستفيضة[٤]، ولذلك ذكره الفقهاء من جملة مستحبّات القراءة في الصلاة.

هذا ونقل صاحب المدارك عن المحقّق في المعتبر أنّه قال: «وربّما كان واجباً إذا أُريد به النطق بالحروف من مخارجها بحيث لا يدمج بعضها في بعض».

ثمّ استحسنه فقال: «وهو حسن»[٥].

ومال إليه جماعة[٦]، بل على الكلّ الالتزام به على هذا التفسير؛ لوجوب أداء الكلمات وحروفها

---

(١) الوسائل ٦: ٢٠٧، الباب ٢١ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٦: ٦٩، الباب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٣) رواه الطبرسي في مجمع البيان ١٠: ١٦٢، وانظر الوسائل ٦: ٢٠٨، الباب ٢١ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٥.

---

(١) الوسائل ٦: ٦٨، الباب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل، وفيه: «في قراءته».

(٢) المدارك ٣: ٣٦١.

(٣) انظر الحدائق ٨: ١٧٢.

(٤) انظر: غنائم الأيام ٢: ٥٤٤، ومستند الشيعة ٥: ١٧٦، والجواهر ٩: ٣٩١.

(٥) المدارك ٣: ٣٦١.

(٦) انظر: المنتهى ٥: ٩٦، والذكرى ٣: ٣٣٤، وكشف اللثام ٤: ٥١، ومفتاح الكرامة ٢: ٣٩٧، ومناهج الأحكام: ٢٧٥.

من مخارجها[١].

استحباب الترتيل في الأذكار:

صرّح جملة من الفقهاء باستحباب الترتيل في الأذكار في الصلاة، مثل التكبير، وذكر الركوع والسجود، وغيرها، كما يستفاد ذلك من صحيحة حمّاد[٢] الواردة في بيان كيفية الصلاة، قال الشهيد الأوّل: «ويستحبُّ الترتيل في أذكار الركوع والرفع، والخبر عن حمّاد يتضمّن الترتيل في التسبيح في الركوع و السجود»[٣].

وقال المحقّق الثاني: «وكما يستحبُّ الترتيل في القراءة يستحبُّ في التسبيح والتشهّد»[٤].

(١) نقل صاحب الحدائق عن الشيخ محمد تقي المجلسي ـ والد المجلسي المعروف ـ أنّه قال: «الترتيل الواجب هو أداء الحروف من المخارج وحفظ أحكام الوقوف، بأن لا يقف على الحركة، ولا يصل بالسكون، فإنّهما غير جائزين باتّفاق القرّاء وأهل العربيّة.
والترتيل المستحبُّ هو أداء الحروف بصفاتها المحسّنة لها، وحفظ الوقوف التي استحبّها القرّاء، وبيّنوها في تجاويدهم». الحدائق ٨: ١٧٤.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

(٣) الذكرى ٣: ٣٧٩.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٢٧٠. وانظر: الرسائل العشر (للشيخ الطوسي): ١٨٣، ومجمع الفائدة ٢: ٢٥٩، والحدائق ٨: ٢٦٣، ومستند الشيعة ٥: ٢٢٠، والجواهر ٩: ٢٨١.

استحباب الترتيل في الأذان والحدر في الإقامة:

صرّح الفقهاء[١] باستحباب الترتيل في الأذان، والحدر في الإقامة. والحدر هو الإسراع، كما في الصحاح[٢]، لكنّ المراد هنا ـ كما قيل[٣] ـ هو: قصر الوقف، لا عدم الوقف مطلقاً.

ويدلّ على استحباب الترتيل في الأذان، والحدر في الإقامة خبر الحسن السرّي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الأذان ترتيل، والإقامة حدر»[٤].

وفي رواية معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «احدر إقامتك حدراً»[٥].

مظان البحث:

يُتكلّم عن الترتيل في كتاب الصلاة، في بحث الأذان والإقامة، وفي بحث القراءة.

(١) انظر: المقنعة: ١٠٣، والكافي: ١٢٠ ـ ١٢١، والوسيلة: ٩٢، والغنية: ٧٣، والسرائر ١: ٢١٣، والتحرير ١: ٢٢٤، والتذكرة ٣: ٥٣، وقال: «لانعلم فيه خلافاً»، والدروس ١: ١٦٣ و....

(٢) انظر الصحاح: «حدر».

(٣) انظر: الحدائق ٧: ٤١٠، والجواهر ٩: ٩٦، ونسبه إلى أكثر المتأخّرين.

(٤) الوسائل ٥: ٤٢٨، الباب ٢٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

ترجمة

لغــة:

يأتي على معنيين:

ـ تبيين الكلام وتوضيحه.

ـ التعبير عن الكلام بلغة أُخرى غير لغــة الكلام.

ففي الصحاح: «ترجم كلامه: إذا فسّره بلسان آخر»(١).

وفي المصباح المنير: «ترجم فلان كلامه إذا بيّنه وأوضحه، وترجم كلام غيره إذا عبّر عنه بلغة غير لغــة المتكلّم»(٢).

وفي مجمع البحرين: «يقال: ترجم فلان كلامه: بيّنه وأوضحه، وترجم كلام غيره، عبّر عنه بلغة غير لغــة المتكلّم، وفي الحديث: "الإمام يترجم عن الله تعالى"»(٣).

وعبارة الصحاح تشير إلى المعنى الثاني، أمّا عبارتا المصباح والمجمع فإنّهما تشيران إلى المعنيين(٤).

اصطلاحاً:

المقصود بالبحث عنه هنا هو المعنى الثاني، وهو التعبير عن الكلام بلغة أُخرى غير لغــة الكلام أو المتكلّم.

الأحكام:

تعرّضنا بمناسبات مختلفة لجملة من أحكام الترجمة في المجلّدات السابقة، وسنشير هنا إلى عناوين ما تقدّم وإلى البحث عن أهمّ ما تبقّى باختصار:

حكم ترجمة القرآن:

نترك الكلام في ذلك إلى الفقيه المفسّر السيّد الخوئي ـ رحمة الله عليه ـ حيث قال: «لقد بعث الله نبيّه لهداية الناس، فعزّزه بالقرآن، وفيه كلّ ما يسعدهم ويرقي بهم إلى مراتب الكمال، وهذا لطف من الله لا يختصّ بقوم دون آخر، بل يعمّ البشر عامّة، وقد شاءت حكمته البالغــة أن ينزل قرآنه العظيم على نبيّه بلسان قومه، مع أنّ تعاليمه عامّة، وهدايته شاملة، ولذلك فمن الواجب أن يفهم القرآن كلّ أحد ليهتدي به.

ولا شك أنّ ترجمته ممّا يعين على ذلك، ولكنّه لابدّ وأن تتوفّر في الترجمة براعة وإحاطة كاملة باللغة التي ينقل منها القرآن إلى غيرها؛ لأنّ الترجمة مهما كانت متقنة لا تفي بمزايا البلاغة التي امتاز بها القرآن، بل ويجري ذلك في كلّ كلام؛ إذ لا

---

(١) الصحاح: «رجم».... «ترجم».

(٢) المصباح المنير: «ترج».... «ترجم».

(٣) مجمع البحرين: «ترجم»، والحديث في الوسائل ٦: ٤١٧، الباب الأوّل من أبواب التسليم، الحديث ٩.

(٤) وهناك معنى ثالث يبدو أنّه مولّد، وهو ذكر خصوصيّات الشخص وسيرته وحياته. وعليه بنيت كتب التراجم.

يؤمن أن تنتهي الترجمة إلى عكس ما يريد الأصل.

ولابدّ ـ إذن ـ في ترجمة القرآن من فهمه، وينحصر فهمه في أُمور ثلاثة:

١ـ الظهور اللفظي الذي تفهمه العرب الفصحى.

٢ـ حكم العقل الفطري السليم.

٣ـ ما جاء من المعصوم في تفسيره.

وعلى هذا تتطلّب إحاطة المترجم بكلّ ذلك لينقل منها معنى القرآن إلى لغة أُخرى.

وأمّا الآراء الشخصيّة التي يطلقها بعض المفسّرين في تفاسيرهم، لم تكن على ضوء تلك الموازين، فهي من التفسير بالرأي، وساقطة عن الاعتبار، وليس للمترجم أن يتّكل عليها في ترجمته.

وإذا روعي في الترجمة كلّ ذلك، فمن الراجح أن تُنقل حقائق القرآن ومفاهيمه إلى كلّ قوم بلغتهم؛ لأنّها نزلت للناس كافّة، ولا ينبغي أن تحجب ذلك عنهم لغة القرآن ما دامت تعاليمه وحقائقه لهم جميعاً»[١].

هل يجوز للمحدِث مسّ ترجمة القرآن ؟

قال السيّد اليزدي: «ترجمة القرآن ليست منه، بأيٍّ لغة كانت، فلا بأس بمسّها على المحدث، نعم لا فرق في إسم الله تعالى بين اللغات»[١].

ولم يخالفه أحد من المعلّقين، وعلّله السيّدان الحكيم والخوئي، بأنّ ترجمة القرآن ليست قرآناً؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٢].

وأمّا اسم الله، فلأنّ اسمه تعالى لم يختص بكلمة «الله»، بل كلّ ما عبّر به عن الذات المقدّسة، ولو في غير اللغة العربية، فهو اسمه[٣].

هل يجب السجود لسماع ترجمة آيات السجدة؟

قال السيّد اليزدي ـ مشيراً إلى ذلك ـ: «لا يجب السجود لقراءة ترجمتها، أو سماعها، وإن كان المقصود ترجمة الآية»[٤].

ولم يخالفه أحد من المعلّقين.

وعلّله السيّدان الحكيم والخوئي: بأنّ الموضوع للسجدة وسببه إنّما هو تلاوة آية السجدة أو سماعها، وليست الترجمة منها في شيء[٥].

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ٥٤٠ ـ ٥٤١، التعليقة رقم ٥.

---

(١) العروة الوثقى ١: ٣٥٩، فصل في غايات الوضوء الواجبة وغير الواجبة، المسألة ١٧.

(٢) يوسف: ٢.

(٣) انظر المستمسك ٢: ٢٨٥، والتنقيح (الطهارة) ٣: ٥٣٦.

(٤) العروة الوثقى ٢: ٥٧٧، سائر أقسام السجود مسألة ١٥.

(٥) انظر: المستمسك ٦: ٤٢١، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٣٢.

أحكام الترجمة في الصلاة:

تقدّم أغلب أحكام الترجمة في الصلاة في عنوان «أعجمي»، مثل:

- ترجمة تكبيرة الإحرام.
- وترجمة الحمد والسورة.
- وترجمة أذكار الركوع والسجود.
- وترجمة القنوت.
- وترجمة خطبتي صلاة الجمعة.

ماتقدّم من أبحاث الترجمة في غير الصلاة:

وممّا تقدّم البحث عنه في عنوان «أعجمي»، البحث عن:

- كفاية ترجمة التلبية وعدمها.
- وكفاية الترجمة في العقود والإيقاعات وعدمها.
- وكفاية الترجمة في الإقرار وعدمها.

وبقي البحث عن الأمور التالية:

احتياج القاضي إلى المترجم:

لا إشكال في جواز الترجمة في القضاء إذا توقّف التوصّل إلى الحقّ عليها، ويبدو أنّ ذلك مفروغ منه عند الفقهاء.

وإنّما الإشكال والخلاف في أنّه هل يحتاج في ذلك إلى تعدّد المترجمين أم لا؟

قال الشيخ في الخلاف: «الترجمة لا تثبت إلّا بشهادة شاهدين، لأنّها شهادة، وبه قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لايفتقر إلى عدد، بل يقبل شهادة واحد، لأنّه خبر؛ بدليل أنّه لايفتقر إلى لفظ الشهادة».

ثمّ قال: «دليلنا: أنّ ما اعتبرناه مجمع على قبوله، وما ادّعوه ليس عليه دليل، وقد اعتبر الشافعي لفظ الشهادة في ذلك»[1].

ويظهر من النصّ المتقدّم: أنّ منشأ الخلاف يرجع إلى أنّ الترجمة شهادة أو إخبار؟

فعلى الأوّل تحتاج إلى التعدّد، دون الثاني، إذ يكفي فيه خبر الثقة الواحد، فضلاً عن العدل الواحد.

ويبدو أنّ المعروف بين فقهائنا[2] هو لزوم التعدّد، إمّا من باب كون الترجمة شهادة، أو من باب الاحتياط على الأقلّ،حيث يُحرز معه فراغ

---

(١) الخلاف٦: ٢١٦ ـ ٢١٧، ومثله قال في المبسوط٨: ١٠٣.

(٢) انظر إضافة إلى المبسوط والخلاف إلى المصادر التالية: المهذّب٢: ٥٩٩، والشرائع٤:٨٦، والإرشاد٢: ١٤١ و ١٤٥، والقواعد٣: ٤٢٨، والدروس٢: ٧٢ ـ ٧٣، والمسالك١٠: ٢٣٣ و ١٣: ٣٩٥، ومجمع الفائدة١٢: ٨٤ و١٧٢، وكفاية الأحكام٢: ٦٧٤، وكشف اللثام١٠: ٤٠ و٣٥٧، والرياض١٣: ٦ و١١٥، ومستند الشيعة١٧: ٦٣، والقضاء والشهادات (للشيخ الأنصاري): ١٤٢؛ والقضاء والشهادات (للآشتياني): ٦٠.

الذمّة.

وفصّل صاحب الجواهر بين ما كان الغرض إثباته ليترتّب عليه الحكم، كإثبات الزنا، والسرقة، والدّين، ونحو ذلك، فالترجمة فيه تحتاج إلى التعدّد.

وما لم يكن كذلك مثل بيان المراد من السؤال والجواب الدائر بين المجتهد والمقلّد، فهو من باب الإخبار والرواية، فيكفي فيه العدل الواحد.

وقال في نهاية بحثه: «إنّه يمكن استفادة اعتبار التعدّد في كلّ ماكان له مدخليّة في القضاء ولو موضوع المدّعى وتزكية الشاهد وجَرحه وغير ذلك... ومنه حينئذٍ الترجمة لشهادة الشاهد ودعوى المدّعي أو نحو ذلك، لا الترجمة من حيث كونها ترجمة وإن لم تكن في موضوع يتعلّق به القضاء»[1].

هل يكفي العدلان في جميع الموارد بناءً على تعدّد المترجمين؟

ثمّ بناءً على لزوم تعدّد المترجمين، فهل يكتفى بالعدلين في جميع الموارد، أو يختلف الحال بحسب اختلاف موضوع الترجمة؟

قال الشيخ الطوسي: «فمن قال: الترجمة شهادة، قال: يُنظر فيما يترجم عنه، فإن كان مالاً أو ما في معناه ثبت بشهادة شاهدين، وشاهد وامرأتين، وإن كان ممّا لا يثبت إلّا بشاهدين كالنكاح والنسب والعتق وغير ذلك، لم يثبت إلّا بشاهدين عدلين، وإن كان حدّ الزنا، فأصل الزنا لا يثبت إلّا بأربعة والإقرار. قال قوم يثبت بشاهدين لأنّه إقرار وقال: آخرون لا يثبت إلّا بأربعة، لأنّه إقرار بفعل، فوجب أن لا يثبت إلّا بما ثبت به ذلك الفعل، كالإقرار بالقتل»[1].

لكن قال الشهيد الثاني: «وإطلاق اعتبار المترجمين يقتضي عدم الفرق بين الحقّ المتوقّف على رجلين وغيره، ووجهه: أنّهما لا يشهدان بنفس الحقّ ليكفي فيه الرجل والمرأتان فيما يكفي فيه ذلك، وإنّما يشهدان بمعنى كلام الخصم أو الشاهد، وهو أمر خارج عن دعوى المال، أو المتضمّن للمال»[2].

وقال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام المحقّق الحلّي: «"إذا افتقر الحاكم إلى مترجم" لسماع الشهادة ونحوها "لم يُقبل إلّا شاهدان عدلان" حتى فيما يكتفى فيه بالشاهد والإمرأتين؛ لأنّه بحكم الشهادة على الشهادة، لا الشهادة فيه، ولذا يكتفى بالعدلين في ترجمة شهود الزنا المعتبر فيه أربعة، و "لايقنع بالواحد عملاً بالمتّفق عليه" بعد الشك في أنّ ذلك من موضوع الشهادة

---

(١) الجواهر ٤٠: ١٠٦ ـ ١٠٨، وانظر كتاب القضاء (للآشتياني): ٦٠ ـ ٦١.

(١) المبسوط ٨: ١٠٣.

(٢) المسالك ١٣: ٣٩٥.

أو الرواية»[١].

هل تجب عدالة المترجم أو المترجمين؟

يظهر جواب السؤال ممّا تقدّم، وهو أنّ الترجمة لو عُدَّت من باب الشهادة، فتعتبر العدالة في المترجم، وإن كانت من باب الإخبار والرواية، فيكفي فيها العدل الواحد، بل الثقة الواحد على بعض المباني[٢].

على من تكون أُجرة المترجم؟

الاحتمالات في ذلك ثلاثة:

ـ أن تكون على عهدة صاحب الحقّ.

ـ أن تكون على عهدة بيت المال؛ لأنّه من المصالح العامّة[٣].

ـ أن تكون عليهما.

ذكر الفاضل الإصفهاني[١] هذه الاحتمالات، وهناك احتمالات أُخر، مثل:

ـ أن تكون على بيت المال إذا كان للقاضي مترجم راتب، فيكون من المصالح العامّة. وأن تكون على الذي يحتاج منهما إلى الترجمة إذا لم يكن هناك مترجم راتب.

ـ أن يكون على المتخاصم، إذا كان هو الذي جاء بالمترجم.

ترجيع

لغـة :

قيل: ترجيع الصوت: ترديده في الحلق، كقراءة أصحاب الألحان[٢]، من رجّع الرجل وترجّع: ردّد صوته في قراءة، أو أذان، أو غناء، أو زَمْر، أو غير ذلك مما يترنّم به[٣].

وقيل: هو تقارب ضروب الحركات في الصوت[٤].

---

(١) الجواهر ٤٠: ١٠٧.

(٢) انظر: مجمع الفائدة ١٢: ٨٤، والتنقيح (الطهارة) ٢: ١٦٦، وكتاب القضاء (للسيّد الگلبايگاني): ١٨٩ ـ ١٩٢.

(٣) ذكروا من جملة المرتزقة الذين يأخذون الرزق من بيت المال: الكاتب للحاكم والمترجم له. انظر: الجواهر ٤٠: ٥٤، والدروس ٢: ٦٩، وكتاب القضاء (للآشتياني): ٢٦.

---

(١) انظر كشف اللثام ١٠: ٤١.

(٢) انظر الصحاح: «رجع».

(٣) انظر لسان العرب: «رجع».

(٤) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير): «رجع».

اصطلاحاً:

استخدم الفقهاء الترجيع في الموارد التالية:

ـ في تعريف الغناء حيث عرّفوه بأنّه: «مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»[1].

وقد بحثوا عن ذلك في المكاسب المحرّمة، والشهادة، وقالوا: إنّ فاعله فاسق تردّ شهادته، وإن كان الترجيع في القرآن، أو الأذان.

ـ في مبطلات الصلاة، حيث ذكروا من جملتها القهقهة، وعرّفوها بأنّها: «الترجيع في الضحك»[2].

ـ وفي قول: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون»[3].

لكنّ المعروف التعبير عن ذلك بالاسترجاع.

وسوف يأتي الكلام عن هذه الموارد في مواضعها المناسبة، إن شاء الله تعالى.

وإنّما ينحصر الكلام فعلاً في الترجيع في الأذان.

(١) انظر: الإرشاد ٢: ١٥٦، وجامع المقاصد ٤: ٢٣، والمسالك ٣: ١٢٦، و ١٤: ١٨٠، وغيرها.

(٢) انظر جامع المقاصد ٢: ٣٤٩، والمدارك ٣: ٤٦٤، والحدائق ٩: ٣٨، وغيرها.

(٣) انظر المدارك ٢: ١٤٣.

الترجيع في الأذان:

وهو ـ كما ذكرته أغلب المصادر[1] ـ: تكرار الشهادتين مرّتين: مرّةً يخفض المؤذّن بها صوته، ثمّ مرّة أُخرى يرفع بها صوته كما يرفعه في سائر أجزاء الأذان.

ثمّ إنّهم اختلفوا في أنّ الترجيع اسم لما يخفض من الشهادتين، أو لما يجهر بهما، أو للمجموع[2].

(١) انظر من المصادر السنّيّة: المجموع ٣: ٩١، والمبسوط (للسرخسي) ١: ١٢٨، والمغني ١: ٤١٦، ونيل الأوطار ٢: ١٧، وفتح العزيز ٣: ١٦٧.

ومن المصادر الشيعيّة: الخلاف ١: ٢٨٨، والجامع للشرائع: ٧١، والمنتهى ٤: ٣٧٧، والتذكرة ٣: ٤٦، والتحرير ١: ٢٢٤، والبيان: ١٤١، وجامع المقاصد ٢: ١٨٨، والمسالك ١: ١٨٩، و....

ولكن فسّره الشيخ الطوسي في المبسوط ١: ٩٥ بتكرير التكبير ـ أوّل الأذان ـ والشهادتين، وتبعه القاضي في المهذب ١: ٨٩، والشهيد الأوّل في الدروس ١: ١٦٢.

أقول: نسب ابن حزم هذا التفسير إلى أهل الكوفة، انظر المحلّى ٣: ١٤٩ ـ ١٥٠، وسمّى بعضهم الترجيع المعروف بـ«التثويب»، وسمّى التثويب وهو قول «الصلاة خير من النوم» بالترجيع، انظر: النهاية: ٦٧، والوسيلة: ٩٢، والسرائر ١: ٢١٢، وعلّلوه بأنّ ثاب بمعنى رجع. راجع عنوان «تثويب».

وفسّر الشهيد الترجيع في الذكرى ٣: ٢٠١، بتكرير الفصل ـ في الأذان ـ زيادة على الموظّف.

(٢) انظر المصادر السنيّة المذكورة في الهامش المتقدّم.

الأحكام:

لمّا كان الأذان عبادة، والأصل في العبادات أن تكون توقيفيّة، بمعنى أنّها موقوفة على بيان الشارع وتفسيره للعبادة، فكلّ ما ثبت من الشارع يؤتى به، وكلّ ما لم يثبت لم يؤت به، والإتيان به عندئذٍ بقصد الجزئية تشريع محرّم.

هذا هو الأصل الأوّلي في العبادات، ولم تشذّ منها مسألة الترجيع،

وعلى أيّة حال، فالأقوال في المسألة ثلاثة:

١ـ القول بالتحريم(١).

٢ـ القول بالكراهة(٢).

(١) انظر: النهاية: ٦٧، والوسيلة: ٩٢، والسرائر ١: ٢١٢ ـ ظاهر الأوّلين وصريح الأخير هو تفسير التثويب بتكرير الشهادتين ثمّ الحكم بتحريمه ـ والمختلف ٢: ١٣١، والمدارك ٣: ٢٩١ ـ وعلّلا التحريم بأنّ الترجيع زيادة غير مشروعة ـ والكفاية ١: ٨٨، والذخيرة: ٢٥٧.

(٢) انظر: المعتبر: ١٦٥، والشرائع ١: ٧٦، والجامع للشرائع: ٧١، والقواعد ١: ٢٦٦، والمنتهى ٤: ٣٧٧، والدروس ١: ١٦٢، وجامع المقاصد ٢: ١٨٨، والمسالك ١: ١٨٩، ومجمع الفائدة ٢: ١٧٧، وكشف اللثام ٣: ٣٨١، والحدائق ٧: ٤١٧، والرياض ٣: ١٣ و٣٣٨، والجواهر ٩: ١١٠، و.....

ثمّ إنّ كثيراً من هؤلاء صرّحوا بأنّ الكراهة إنّما هي في صورة ما إذا لم يعتقد الفاعل بالجزئية، وإلّا كان تشريعاً محرّماً.

٣ـ القول بأنّه غير مسنون(١)، بمعنى أنّه جائز، أي مباح.

واكتفى العلّامة في المختلف(٢) بنقل القولين الأوّلين.

ثمّ إنّ القائلين بالكراهة أو التحريم استثنوا ما لو احتيج إليه للإشعار والتنبيه، مثل إيقاظ النائم، ويظهر من المختلف كونه اتّفاقياً(٣).

مستند القائلين بالتحريم هو ما قدّمناه من الأصل والقاعدة مع عدم ما يدلّ على الترخيص والاستثناء من القاعدة.

وأمّا مستند القائلين بالكراهة، فهو الجمع بين القاعدة المتقدّمة مع ما يدلّ على الترخيص، مثل رواية علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لو أنّ مؤذّناً أعاد في الشهادة، أو في حيّ على الصلاة، أو حيّ على الفلاح المرّتين والثلاث أو أكثر من ذلك، إذا كان إماماً يريد القوم ليجمعهم، لم يكن به بأس»(٤).

لكن استُضعفت الراوية لأجل علي بن أبي

(١) انظر: الخلاف ١: ٢٨٨، والمبسوط ١: ٩٥، والمهذّب ١: ٨٩، والجامع للشرائع: ٧١، ومستند الشيعة ٤: ٥٠٩، و...

(٢) انظر المختلف ٢: ١٣١.

(٣) انظر المختلف ٢: ١٣١.

(٤) الوسائل ٥: ٤٢٨، الباب ٢٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث الأوّل.

حمزة، ولذلك لم يعتدّ بها القائلون بالتحريم[١].

هذا مضافاً إلى خلوّ الروايات البيانية من الترجيع.

ومستند الجواز: أنّه ذكرٌ، وتنبيه على الصلاة، وحثٌّ على الخير...[٢].

آراء المذاهب الأُخرى في الترجيع:

اختلفت المذاهب الإسلامية الأُخرى في حكم الترجيع:

ـ فالمنقول عن الحنفيّة: أنّه غير مسنون[٣]، بل نقل عنهم القول بالكراهة[٤].

ـ والمنقول عن الحنابلة: أنّه غير مسنون، ولا مكروه[٥].

ـ والمنقول عن المالكية[٦] والشافعية[٧]: أنّ الترجيع مسنون.

---

(١) انظر المدارك ٣: ٢٩٠.

(٢) انظر كشف اللثام ٣: ٣٨٢.

(٣) انظر: المبسوط (للسرخسي) ١: ١٢٨، وتحفة الفقهاء ١: ١١٠، والبحر الرائق ١: ٤٤٥.

(٤) انظر موسوعة الفقه الإسلامي ٤: ١٩٢، عنوان «أذان»، نقلاً عن حاشية ابن عابدين ١: ٣٥٩.

(٥) انظر: المغني ١: ٤١٦، وكشّاف القناع ١: ٢٧٨.

(٦) انظر: حاشية الدسوقي ١: ١٩٣، ومواهب الجليل ٢: ٧٤.

(٧) انظر: المجموع ٣: ٩١، وروضة الطالبين ١: ٣١٠.

ـ والمنقول عن الزيديّة: أنّ الترجيع غير مشروع[١].

ومستند القائلين بكون الترجيع سنّة هو رواية أبي محذورة[٢]. الذي جاء فيها: «خرجت في نفر، فكنّا ببعض الطريق، فأذّن مؤذّن رسول الله ﷺ بالصلاة عند رسول الله ﷺ، فسمعنا صوت المؤذّن ونحن عنه متنكّبون، فصرخنا نحكيه نهزأ به، فسمع رسول الله ﷺ، فأرسل إلينا قوماً فأقعدونا بين يديه، فقال: أيّكم الذي سمعت صوته قد ارتفع؟ فأشار إليّ القوم كلُّهم، وصدقوا، فأرسل كلّهم وحبسني، قال لي: قم فأذّن، فقمت ولا شيء أكره إليّ من رسول الله ﷺ، ولا ممّا يأمرني به، فقمت بين يدي رسول الله ﷺ، فألقى عليّ رسول الله ﷺ التأذّن هو بنفسه، فقال: قل: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أنّ لا إله إلّا الله، أشهد أنّ لا إله إلّا الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله، ثمّ قال لي: إرفع من صوتك: أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله، أشهد أنّ محمّداً

---

(١) انظر موسوعة الفقه الإسلامي ٤: ١٩٢، عنوان «أذان»، نقلاً عن البحر الزخّار ١: ١٩١.

(٢) انظر: سنن الترمذي ١: ١٢٤، باب ما جاء في الترجيع في الأذان، الحديث ١٩١، وصحيح مسلم ١: ٢٨٧ كتاب الصلاة باب صفة الأذان، تسلسل ٣٧٩، والسنن الكبرى (للبيهقي) ١: ٣٩٣، باب الترجيع في الأذان.

رسول الله....»[١].

وأجاب النفاة بأنّ النبيﷺ إنّما أمر أبا محذورة بالتكرار لأجل تعليمه[٢].

وقيل: «إنّ أبا محذورة كان مؤذّن مكّة، فلمّا انتهى إلى ذكر رسول اللهﷺ خفض صوته استحياءً من أهل مكّة، لأنّهم لم يعهدوا ذكر اسم رسول اللهﷺ بينهم جهراً، ففرك رسول اللهﷺ أُذنه وأمره أن يعود فيرفع صوته، ليكون تأديباً له»[٣].

وقيل: «إنّما أمر أبا محذورة بذكر الشهادتين سرّاً ليحصل له الإخلاص بهما؛ فإنّه في الإسرار أبلغ، وخصّ أبا محذورة بذلك؛ لأنّه لم يكن مقرّاً بهما حينئذٍ، فإنّ في الخبر: إنّه كان مستهزئاً يحكي أذان مؤذّن النبيﷺ فسمعه، فدعاه فأمره بالأذان، وقصد نطقه بهما ليسلم بذلك، وهذا لا يوجد في غيره، بدليل أنّه لم يأمر بلالاً ولا غيره ممّن هو ثابت الإسلام»[٤].

ترجيل

راجع: شعر

(١) سنن ابن ماجه ١: ٢٣٤، باب الترجيع في الأذان، الحديث ٧٠٨.

(٢) انظر: مواهب الجليل ٢: ٧٤.

(٣) المبسوط (للسرخسي) ١: ١٢٩.

(٤) كشّاف القناع ١: ٢٧٩.

ترحّم

لغــة :

طلب الرحمة، وهي الرقّة والتعطّف[١]

اصطلاحاً:

طلب الرحمة من الله تعالى لشخصٍ ما، بقول: «رحمة الله عليه»، أو «رحمه الله»، أو «اللهم ارحمه»، أو ما شابه ذلك.

ومن الألفاظ الدالّة على معنى الترحّم:

ـ التحنّن، فإنّه بمعنى الترحّم[٢]، يقال: تحنّن عليه، أي ترحّم عليه.

ـ ويح، قالوا: إنّها تدلّ على الترحّم والتوجّع، تقال لمن وقع في الهلكة[٣].

ـ الصلاة، فإنّها تدلّ على الترحّم[٤]، فالصلاة على النبيﷺ منّا تكون بمعنى طلب الرحمة له من الله تعالى، ومن الله تعالى ـ كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ...﴾[٥] ـ هي نفس الرحمة[٦].

(١) انظر الصحاح: «رحم».

(٢) انظر القاموس المحيط: «حنن».

(٣) انظر لسان العرب: «ويح».

(٤) انظر لسان العرب: «صلا».

(٥) الأحزاب: ٥٦ .

(٦) انظر لسان العرب: «صلا» .

الأحكام:

لا إشكال في جواز الترحّم على الأنبياء، والأوصياء، والشهداء، والعلماء، والصالحين وغيرهم عدا الكفّار ومن يلحق بهم، كما سيأتي.

الترحّم على الأنبياء والأوصياء:

أمّا الأنبياء والأوصياء، فلما ورد مستفيضاً، بل متواتراً في النصوص من الترحّم عليهم، وقد طفحت الأدعية والزيارات بذلك، فمن ذلك:

ـ ما ورد في التسليم في الصلاة بصيغة: «السلام عليك أيّها النبيُّ ورحمة الله وبركاته»[1].

ـ ماورد في زيارة النبيّ ﷺ: «اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد، وترحّم على محمّد وآل محمّد»[2].

ـ ماورد في دعاء عرفة للإمام زين العابدين عليه السلام: «ربّ صلّ على محمّد وآل محمّد المنتجب المصطفى المكرّم المقرّب، أفضل صلواتك، وبارك عليه أتمّ بركاتك، وترحّم أمتع رحماتك»[3].

ـ ماورد في الدعاء بعد التكبيرة الثانية من صلاة الميّت، وهو: «اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد، وبارك على محمّد وآل محمّد، وارحم محمّداً وآل محمّد، أفضل ما صلّيت وباركت وترحّمت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنّك حميد مجيد، وصلّ على جميع الأنبياء والمرسلين»[1].

نعم، لم يعهد الترحّم عليهم مستقلاً وفي غير الدعاء أو الصلاة، كأن يقال: «رسول الله رحمة الله عليه» أو «الإمام علي عليه الرحمة» ونحو ذلك.

قال الشهيد الثاني في آداب الكتابة: «وكلّما كتب اسم الله تعالى اتّبعه بالتعظيم، مثل تعالى، أو سبحانه، أو عزّوجل... وكلّما كتب اسم النبي ﷺ كتب بعده الصلاة عليه وعلى آله والسلام... وإذا مرّ بذكر أحد من الصحابة سيّما الأكابر كتب (رضي الله عنه) أو (رضوان الله عليه)، أو بذكر أحد من السلف الأعلام كتب (رحمه الله) أو (تغمّده الله برحمته)، ونحو ذلك».

ثمّ قال: «وقد جرت العادة باختصاص الصلاة والسلام بالأنبياء، وينبغي أن يجعل للأئمّة عليهم السلام، السلام، وإن جاز خلاف ذلك كلّه، بل يجوز الصلاة على كلّ مؤمن، كما دلّ عليه القرآن[2]

---

(١) انظر: الدروس ١: ١٨٣، والعروة الوثقى ٢: ٥٩٥ / الصلاة ـ التسليم.

(٢) انظر كامل الزيارات: ٥٤.

(٣) الصحيفة السجاديّة: دعاؤه عليه السلام في يوم عرفة، الدعاء رقم ٤٧.

(١) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٧٣، القول في كيفيّة الصلاة على الميّت، والجامع العبّاسي (للشيخ البهائي): ٥٥.

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿... أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ البقرة: ١٥٧، وقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ...﴾ التوبة: ١٠٣.

والحديث[١]»[٢].

وفي الكافي عن الإمام أبي عبدالله الصادق‌ عليه السلام بعد أن ذكر سلمان والمقداد وأبا ذر قال: «رحمهم الله، ورضي الله عنهم، وصلّى عليهم»[٣].

الترحّم على غير الأنبياء والأوصياء:

يجوز الترحّم على غير الأنبياء والأوصياء مطلقاً، من العلماء والشهداء والصالحين وغيرهم، إلّا الكفّار ونحوهم.

فقد ورد: «إنّ الميّت ليفرح بالترحّم عليه والاستغفار له، كما يفرح الحي بالهدية تُهدى إليه»[٤].

«وكانت فاطمة عليها السلام تأتي قبور الشهداء كلّ غداة سبت، فتأتي قبر حمزة فتترحّم عليه

(١) عن عبدالله بن أبي أوفى قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه [وآله] إذا أتاه الرجل بصدقة ماله صلّى عليه، فأتيته بصدقة مالي، فقال: اللهم صلّ على آل أبي أوفى» سنن ابن ماجه ١: ٥٧٢، كتاب الزكاة، الباب ٨، الحديث ١٧٦٩.

(٢) مُنية المريد: ٣٤٧.

(٣) الكافي ٦: ٢٧٨، كتاب الأطعمة، باب بدون عنوان، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢: ٤٤٤، الباب ٢٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

وتستغفر له»[١].

ومواطن الترحّم على الميّت:

ـ حين الصلاة عليه بعد التكبيرة الرابعة[٢].

ـ حين الدفن[٣]، وبعده، ففي الجواهر: «يستحب أن يترحّم على الميّت، كما ذكره الأصحاب ـ على مافي كشف اللثام ـ وأفضله مادعا به الباقر عليه السلام على قبر رجل من أصحابنا... بسط كفّه على القبر ثمّ قال: "اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وأصعد إليك روحه، ولقّه منك رضواناً، وأسكن قبره من رحمتك ما تغنيه عن رحمة من سواك"[٤]»[٥].

ـ حين زيارة قبر الميّت، كما دلّت عليه الروايتان المتقدّمتان وغيرهما.

ـ بل يستحبُّ الترحّم على الأموات في جميع الأوقات والأحوال لإطلاق الأدلّة، التي منها الحديث الأوّل الذي قدّمناه آنفاً.

ـ ويختص الوالدان بمزيد من العناية في

(١) الوسائل ٣: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب الدفن، الحديث ٢. مع اختلاف يسير.

(٢) انظر تحرير الوسيلة ١: ٧٣، القول في كيفيّة الصلاة على الميّت.

(٣) انظر الوسيلة: ٦٨ ـ ٦٩.

(٤) الوسائل ٣: ١٩٠، الباب ٢٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣، وانظر أحاديث الباب ٢١ من هذه الأبواب.

(٥) الجواهر ٤: ٣٢٣.

استحقاق الترحّم؛ لما لهما من الحقوق الكثيرة على الأولاد،كما قال تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً﴾[(١)].

ـ ثمّ يأتي بعدهما ذوي الحقوق من المشايخ، والأساتذة، والمعلّمين.

ـ ثمّ الأرحام، ثمّ الأصدقاء، وهكذا.

قال الشهيد الثاني عند ذكر آداب التلميذ مع أُستاذه «الثامن: تعظيم حرمته في نفسه، واقتداؤه، ومراعاة هديه في غيبته وبعد موته... ويتعاهد زيارة قبره والاستغفار له، والترحّم عليه والصدقة عنه»[(٢)].

هل يجوز الترحّم على غير المسلمين ؟:

ذكرنا في موضوع الاستغفار ـ وهو والترحّم من وادٍ واحد ـ: أنّ المستفاد من النصوص كتاباً وسنّة عدم جواز الاستغفار للكفّار والمشركين ولو كانوا أُولي قربى.

أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُوْلِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ ٱلْجَحِيمِ﴾[(٣)].

والظاهر أنّ سائر الكفّار كالمشركين؛ لوحدة الملاك في الطائفتين.

(١) الإسراء: ٢٤.

(٢) منية المريد: ٢٤٥.

(٣) التوبة: ١١٣.

وأمّا السنّة، فممّا جاء فيها، ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل مسلم وأبواه كافران، هل يصلح له أن يستغفر لهما في الصلاة؟ قال: إن كان فارقهما صغيراً لايدري أسلما أم لا؟ فلا بأس، وإن عرف كفرهما فلا يستغفر لهما، وإن لم يعرف فليدع لهما»[(١)].

قال السيّد المرتضى في جواب سؤال حول ذلك: «لا يجوز الاستغفار ولا الترحّم للكفّار وإن كانوا أقارب؛ لأنّ الله تعالى قد قطع على عقاب الكفّار، وأنّه لاشفاعة فيهم، ولايجوز أن نسأل فعل ما علمنا وقطعنا على أنّه لا يفعله»[(٢)].

ومثله قال ابن البرّاج في جواهر الفقه[(٣)].

ولايجوز الترحّم والاستغفار للناصب لأهل البيت عليهم السلام، ولا المنافق[(٤)].

ويجوز الدعاء للمستضعف ـ وهو الذي لايعرف اختلاف الناس، ولا يبغض أهل الحقّ ـ في الصلاة عليه عند موته بدعائه الخاصّ، ففي رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن كان مستضعفاً، فقل: "اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم"، وإذا كنت لاتدري ما حاله فقل:

(١) الوسائل ٧: ١٨١، الباب ٢٨ من أبواب الذكر.

(٢) رسائل السيّد المرتضى ١: ٢٨٩.

(٣) انظر جواهر الفقه: ٢٦٢.

(٤) انظر الجواهر ١٢: ٨٨.

"اللهم إن كان يحب الخير وأهله فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه" وإن كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على وجه الشفاعة، لا على وجه الولاية»[١].

أي إن كان للمستضعف عليك حقّ، كحقّ الأبوّة مثلاً، فاستغفر له على وجه الشفاعة بأن تشفع له، لا على وجه الولاية والمحبّة[٢].

هل يدلّ الترحّم على المدح؟

اختلف الباحثون في علمي الدراية والرجال في أنّ الترحّم على شخص من قبل شخص جليل ومعروف، كالصدوق مثلاً أو الكليني هل يدلّ على مدحه أم لا؟

فيرى بعضهم أنّه يدلّ على حسن الشخص المترحّم عليه، ويرى بعض آخر أنّه لا يدلّ على ذلك.

قال الوحيد البهبهاني ـ عند عدّ الأمارات الدالّة على الوثاقة أو المدح ـ: «منها: ذكر الجليل شخصاً مترضّياً أو مترحّماً عليه، وغير خفي حسن ذلك الشخص، بل جلالته، واعترف به المصنف، وغيره أيضاً»[٣].

وقال المامقاني أيضاً: «ومنها: ذكر الجليل شخصاً مترضّياً أو مترحّماً، فإنّه يكشف عن حسن ذلك الشخص، بل جلالته»[١].

لكن قال السيّد الخوئي: «استُدلّ على حسن من ترحّم عليه أحد الأعلام ـ كالشيخ الصدوق ومحمد بن يعقوب وأضرابهما ـ: بأنّ في الترحّم عناية خاصّة للمترحّم عليه، فيكشف ذلك عن حسنه لا محالة».

ثمّ قال: «والجواب عنه: أنّ الترحّم هو طلب الرحمة من الله تعالى، فهو دعاءٌ مطلوب ومستحبّ في حقّ كلّ مؤمن، وقد أُمرنا بطلب المغفرة لجميع المؤمنين وللوالدين بخصوصهما، وقد ترحّم الصادق عليه السلام لكلّ من زار الحسين عليه السلام، بل إنّه سلام الله عليه قد ترحّم لأشخاص خاصّة معروفين بالفسق»[٢].

مظان البحث:

أمّا البحث عن الترحّم على الأنبياء والمرسلين والأئمّة عليهم السلام جميعاً، فلم يبحث عنه فقهياً في موطن خاصّ، نعم ربما يتعرّض له بالمناسبة في أثناء بعض الأبحاث، وقد جاء بكثرة في الأدعية والزيارات المأثورة.

وأمّا الترحّم على غيرهم، فالأكثر يبحث عنه

---

(١) الوسائل ٣: ٦٨، الباب ٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

(٢) انظر الجواهر ١٢: ٨٩.

(٣) الفوائد الرجالية: ٥٢.

(١) مقباس الهداية ٢: ٢٧٥.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٧٤، المقدّمة.

في تجهيز الميّت والصلاة عليه ودفنه.

وأمّا دلالة الترحّم على حسن المترحّم عليه، فيُبحث عنه في علم الدراية عند الكلام عمّا يدلّ على المدح من الألفاظ.

تردّي

لغــة:

السقوط، يقال: ردى في البئر وتردّى، إذا سقط في بئر، أو تهوّر من جبل، والمتردّية: الحيوان الساقط في بئرٍ أو من جبل[1].

ويأتي أيضاً بمعنى لبس الرداء[2]، وهو: ما يلبس فوق الثياب، كالجبّة والعباءة[3].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنيين المتقدّمين، كما سيتّضح من الأبحاث الآتية.

الأحكام:

نتكلّم أوّلاً في حكم التردّي بالمعنى الأوّل، ثمّ نردفه بحكم التردّي بالمعنى الثاني.

(١) انظر الصحاح: «ردى».

(٢) انظر: ترتيب كتاب العين والصحاح: «ردى».

(٣) انظر المعجم الوسيط: «ردى».

أوّلاً ـ حكم التردّي بمعنى السقوط:

هناك عدّة أحكام تترتّب على التردّي بمعنى السقوط نذكرها إجمالاً، وهي:

١ ـ حكم الحيوان المتردّي من حيث التذكية:

الحيوان الذي يسقط من مكان عالٍ أو يقع في بئر، له حالتان:

الحالة الأُولى ـ أن يموت بسبب التردّي:

فلا إشكال في كون الحيوان هنا غير مذكّى، ويحرم أكله، بنصّ الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ...﴾[1].

وفي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كُلْ كلَّ شيءٍ من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمتردّية وما أكل السبع، وهو قول الله عزّوجل: ﴿إلّا ما ذكّيتم﴾ فإن أدركت شيئاً منها وعين تطرف، أو قائمة تركض، أو ذنب يمصع[2]، فقد أدركت ذكاته فكله...»[3].

الحالة الثانية ـ أن لا يموت بسبب التردّي:

إذا لم يمت الحيوان بسبب التردّي، فإن

(١) المائدة: ٣.

(٢) أي يتحرّك. الصحاح: «مصع».

(٣) الوسائل ٢٤: ٣٧، الباب ١٩ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

أمكنت تذكيته، وجبت، ولا يكفي غيرها.

وإذا لم تمكن تذكيته، فيكفي عقره بأيٍّ نحو اتّفق، بأن يضرب بالسيف أو الرمح أو السهم، أينما وقعت الضربة، فيموت بسبب تلك الضربة، وبذلك تحصل تذكيته فيصبح طاهراً ويجوز أكله.

ويدلّ على ذلك الإجماع والروايات.

أمّا دعوى الإجماع وعدم الخلاف فمستفيضة[1].

وأمّا الروايات، فمنها:

ـ خبر إسماعيل الجعفي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بعير تردّى في بئرٍ، كيف ينحر؟ قال: يدخل الحربة، فيطعنه بها، ويسمّي ويأكل»[2].

ـ خبر الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «أيّما إنسيّة تردّت في بئرٍ، فلم يقدر على منحرها، فلينحرها من حيث يقدر عليه [عليها]، ويسمّي الله عليها وتؤكل»[3].

وروايات أُخر، مضافاً إلى الروايات الورادة

(١) انظر: الخلاف ٦: ٢٠ ـ ٢٢، ومجمع الفائدة ١١: ١١٠ ـ ١١١، والكفاية ٢: ٥٨٠ وكشف اللثام ٩: ٢٠١، والرياض ١٢: ٥٩ و ١١٩، ومستند الشيعة ١٥: ٣٢٤، والجواهر ٣٦: ٤٨.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٠، الباب ١٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢١، الحديث ٨.

في البهيمة الصائلة والمستوحشة التي تشترك مع المتردّية في كيفية التذكية، من قبيل:

ـ ما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ قوماً أتوا النبي صلى الله عليه وآله، فقالوا: إنّ بقرة لنا غلبتنا، واستصعبت علينا، فضربناها بالسيف، فأمرهم بأكلها»[1].

ـ ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن امتنع عليك بعير، وأنت تريد أن تنحره، فانطلق منك، فإن خشيت أن يسبقك، فضربته بسيف، أو طعنته بحربة بعد أن تسمّي فكل، إلّا أن تدركه ولم يمت بعد فذكّه»[2].

وغيرها من الروايات الواردة في هذا المجال.

هل تشترط شروط الذبح أو النحر في تذكية المتردّي؟

لا إشكال في أنّ الأصل في تذكية الحيوان هو الذبح أو النحر إذا كان مقدوراً عليه، ولا تقع التذكية فيه بغير ذلك.

وأمّا لو لم يكن مقدوراً عليه، كالوحشي بالأصالة، أو الأهلي المتوحّش، أو المتردّي ونحو ذلك فيكفي في تذكيته عقره بالآلة التي يصحّ بها

(١) الوسائل ٢٤: ٢٠، الباب ١٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم، الحديث ٥.

الصيد: كالسيف، والرمح، والسهم، ونحو ذلك.

والعقر ـ هنا ـ يقوم مقام الذبح أو النحر، ويشترط فيه كلّ ما يشترط فيهما إلّا ما لم يكن مقدوراً عليه، كالاستقبال[1] وإيقاع الضربة في المنحر أو المذبح[2]. أمّا غير ذلك من الشروط مثل وقوع الضربة بالآلة المحدّدة، ومقرونة بالتسمية، وإيقاعها من مسلم ونحو ذلك فتبقى على اشتراطها.

نعم هناك بعض الأُمور يلزم البحث فيها، وهي:

الأوّل ـ هل يجري حكم التردّي على غير المأكول أم لا؟

قال صاحب الجواهر: يلزم من كلام الأصحاب خاصّة الشهيد الثاني[3]، وصاحب الكفاية[4] اختصاص هذا النوع من التذكية بمأكول اللحم، دون غيره من طاهر العين الذي يخرج بالذبح عن كونه ميتة ويصحّ لبس جلده في غير الصلاة طبعاً[1].

ثمّ علّله ـ أي صاحب الجواهر ـ بقوله: «ولعلّه لأنّ المنساق من الأدلة ـ خصوصاً قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[2] وما شابهه من السنّة ـ مباح الأكل، على أنّ الأصل في التذكية الذبح، وأنّ هذا النوع قائم مقامها ولم يثبت قيامه في غير مأكول اللحم»[3].

الثاني ـ هل يجوز عقر المتردّي بالكلب كما في الصيد؟

يظهر من بعض الفقهاء الإشكال في جواز عقر المتردّي بالكلب، وعلّله الأردبيلي بأنّ المتردّي إن كان كالصيد وبحكمه كما في الأهلي المتوحّش فيجري عليه حكمه، ومنه جواز عقره بالكلب، واستظهر ذلك من بعض الأصحاب.

أمّا إذا لم يكن كذلك، بل فرضنا الصائل والمتوحّش كالصيد ولم نعتبر المتردّي مثله، فلا يجري عليه حكم الصيد الذي من جملته جواز تذكيته بالعقر، ثمّ استظهر الأخير[4].

وقال النراقي: «لم يعلم من كلام الأصحاب تعميمهم في ذلك بالكلاب أيضاً، فإنّ إرسال الكلب

---

(١)(٢) انظر المصادر المذكورة في الصفحة المتقدّمة.

(٣) انظر المسالك ١١: ٤٣٤، فإنّه جعل عنوان المسألة «الحيوان المحلّل لحمه...».

(٤) انظر الكفاية ٢: ٥٨٠، فإنّه جعل عنوان المسألة «البهائم» مع التصريح بعدم التعميم في الأخبار لكلّ حيوان.

(١) انظر الجواهر ٣٦: ٥٤.

(٢) المائدة: ٤.

(٣) الجواهر ٣٦: ٥٤.

(٤) انظر مجمع الفائدة ١١: ٤٢ ـ ٤٣.

إلى المتردّي غير متعارف، بل غير ميسّر غالباً، فالحكم به مشكل»[1].

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلى آلات العقر: «... الظاهر عدم الفرق بينها وبين الكلب في ذلك، وإن كان الاحتياط لاينبغي تركه فيه»[2] والاحتياط يقتضي الاقتصار على المتيقّن وهو الآلة الجمادية دون مثل الكلب.

الثالث ـ يجب إسناد موت الحيوان المتردّي إلى سبب محلّل:

من المسائل المعترف بها عند الفقهاء[3] هو: استقلال السبب المحلّل للحيوان ـ كالذبح والنحر والعقر ـ في إزهاق روحه، ولذلك لو اشترك معه سبب آخر غير محلّل كالتردّي مثلاً أو الخنق لم يكن الحيوان محلّلاً عندئذٍ.

وبناءً على ذلك، فلو رُمي الصيد فوقع في الماء، أو وقع من أعلى الجبل فمات، فهنا:

(١) مستند الشيعة ١٥: ٣٢٧.

(٢) الجواهر ٣٦: ٥٥.

(٣) انظر: المبسوط ٦: ٢٧٣، والسرائر ٣: ٩٤، والشرائع ٣: ٢٠٢، والقواعد ٣: ٣١٢، والمختلف ٨: ٢٦٧، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٧: ٢٠٢، ومجمع الفائدة ١١: ٣١، وكشف اللثام ٩: ١٩٢، والرياض ١٢: ٦٢، ومستند الشيعة ١٥: ٣٤٠ ـ ٣٤١ و ٣٤٤، والجواهر ٣٦: ٥٦.

ـ إن كان موت الحيوان مستنداً إلى الرمية، بأن كانت الرمية قاضية عليه ولو لم يقع في الماء أو من أعلى الجبل، فالحيوان محلّل الأكل؛ لأنّ إزهاق روح الحيوان استند إلى سبب محلّل.

ـ وإن كان استند إلى وقوعه في الماء أو اشترك السببان في موته، فلم يكن الحيوان محلّل الأكل؛ لعدم استقلال السبب المحلّل في إزهاق روح الحيوان.

ويدلّ على ذلك بعض الأخبار، مثل:

ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجل رمى صيداً، وهو على جبل أو حائط، فيخرق فيه السهم، فيموت، فقال: كل منه، وإن وقع في الماء من رميتك فمات، فلا تأكل منه»[1].

ـ رواية خالد بن الحجّاج، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «لا تأكل الصيد إذا وقع في الماء فمات»[2].

ـ مرسلة الصدوق، قال: قال عليه السلام: «إن رميت الصيد وهو على جبل، فسقط ومات، فلا تأكله، وإن رميته فأصاب سهمك، ووقع في الماء، فمات، فكله إذا كان رأسه خارجاً من الماء، وإن كان رأسه في

(١) الوسائل ٢٣: ٣٧٨، الباب ٢٦ من أبواب الصيد، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٣: ٣٧٨، الباب ٢٦ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

الماء فلا تأكله»[١].

قال الشهيد الثاني بعد نقل التفصيل المتقدّم عن الصدوقين: «ولابأس به؛ لأنّه أمارة على قتله بالسهم إن لم يظهر خلاف ذلك»[٢].

أي خروج رأسه من الماء أمارة على أنّ موته بسبب السهم المرمي، لا بسبب اختناقه بالماء.

الرابع ـ هل يشترط استقرار الحياة قبل العقر؟

اشترط بعض الفقهاء في صحّة التذكية ـ سواء كانت بالذبح أو النحر أو العقر ـ استقرار الحياة قبل فعل التذكية، بمعنى بقاء الحيوان حيّاً قبل التذكية ولو في زمان قصير، واختلفوا في مقداره.

ولكن لم يشترطه بعض آخر.

وبناءً على هذا: فلو تردّى حيوان، فإن كانت له حياة مستقرّة، فلا إشكال في حلّيته بالعقر، كما تقدّم، وإن لم تكن له حياة مستقرّة، فيأتي الخلاف المتقدّم، فمن يقول باشتراطها فلا يحلّ عنده بالعقر، ومن يقول بعدم اشتراطها فيحلّ عنده به.

قال الشهيد الأوّل: «لو ذبح المشرف على الموت، كالنطيحة والموقوذة والمتردّية وأكيل السبع وما ذُبح من قفاه، اعتبر في حلّه استقرار الحياة، فلو علم موته قطعاً في الحال حرم عند جماعة، ولو علم بقاء الحيوان، فهو حلال.

ولو اشتبه اعتبر بالحركة أو خروج الدم، وظاهر الأخبار والقدماء: أنّ خروج الدم والحركة أو أحدهما كاف ولولم يكن فيه حياة مستقرّة، وفي الآية إيماء إليه، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ـ إلى قوله تعالى ـ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

ففي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام في تفسيرها: "إن أدركت شيئاً منها وعين تطرف، أو قائمة تركض، أو ذنب يمصع فقد أدركت ذكاته فكله"[١]...»[٢].

وعلّق عليه صاحب الكفاية بقوله: «إنّ اعتبار استقرار الحياة مذهب الشيخ[٣]، وتبعه الفاضلان[٤]. وفسّر بأنّ مثله يعيش اليوم والأيّام، وهو غير مرتبط بالدليل، ولا معروف بين القدماء، ومدفوع بالأخبار الكثيرة، فلا وجه له.

فالحيوان الذي يجري فيه الذبح إذا علم أنّه ميّت بالفعل وأنّ حركته حركة المذبوح ـ كحركة الشاة بعد إخراج حشوها وذبحها والطير كذلك ـ

---

(١) الوسائل ٢٣: ٣٧٩، الباب ٢٦ من أبواب الصيد، الحديث ٣.

(٢) المسالك ١١: ٤٣٧.

(١) الوسائل ٢٤: ٢٢، الباب ١١ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

(٢) الدروس ٢: ٤١٤.

(٣) انظر المبسوط ١: ٣٩٠.

(٤) انظر: الشرائع ٣: ٢٠٧، والقواعد ٣: ٣٢١، وانظر تفصيل الآراء في الجواهر ٣٦: ١٤١.

فهو ميتة لا تنفع التذكية بعده.

وإذا حصل الظنّ بذلك ففيه إشكال.

وإن علم عدمه،فهو حيّ يقبل التـذكية، وإن علم أنّه سيموت عن قريب، لعموم الأدلّة.

وإن اشتبه الحال ولم يعلم أنّه حيٌّ أو ميّت بالفعل رجـع إلى اعـتبار الحـركة أو خـروج الدم المذكورين في الأخبار[1]»[2].

وسوف نتكلّم عن ذلك في عنوان «ذباحة» إن شاء الله تعالى.

٢ـ ضمان حافر البئر بسبب التردّي فيها:

لو حفر شخص بئراً فتردّى فيها شخص آخر، فـللمسـألة فـروض ذكـرها الشـهيد الثـاني فـي المسالك، وهي تبتني على قـاعدة التسـبيب فـي الإتلاف التي قد مرّت الإشارة إليها عند الكلام عن الإتلاف، ومهما يكن فالصور التي ذكـرها الشـهيد هي:

الأُولى ـ أن يحفر البئر في ملك نفسه، فـلا عدوان عندئذ، فإذا دخل داخل بإذنه[3] وتردّى فيه لم يجب ضمانه، بشرط أن يعرفه المـالك بـوجود البـئر، أو كـانت مـعلومة لدى الداخـل وبـإمكانه التحرّز منها، وإلّا فهو ضامن.

وفي رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لو أنّ رجلاً حفر في داره ثمّ دخل رجـل فـوقع فـيها، لم يكـن عـليه شـيء، ولا ضـمان، ولكـن ليغطّها»[1].

الثانية ـ أن يحفرها فـي الأرض المـباحة، كالموات، فلا ضمان أيضاً؛ لأنّ ذلك جائز كالحفر في الملك.

الثالثة ـ أن يحفرها في ملك الغير، فهنا:

ـ إن كان الحفر بإذن المالك، فهو كما لو حفر في ملك نفسه، لا ضمان عليه.

ـ وإن لم يكن بإذنه، فعليه الضمان.

الرابعة ـ أن يحفرها في ملك مشـترك بـينه وبين غيره، فهنا:

ـ إن كان الحفر بإذن الشريك، فلا ضمان.

ـ وإن كان بدون إذنه، فعليه الضمان.

الخامسة ـ أن يحفرها في شارع، فهنا:

ـ إن كان الشارع ضيّقاً يتضرّر الناس بالبئر، وجب ضمان ماهلك بها.

ـ وإن كان واسعاً لا يتضرّر الناس بها، فهنا:

ـ إن كان الحفر للمصلحة العامّة، كالحفر لماء المطر، ففي الضمان قولان:

---

(١) انظر الوسائل ٢٤: ٢٢ ـ ٢٥، روايـات البـابين ١١ و ١٢ من أبواب الذبائح.

(٢) كفاية الأحكام ٢: ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(٣) بل لو دخلها من دون إذنـه لم يكـن عـليه ضمان أيـضاً بطريق أولى.

(١) الوسـائل ٢٩: ٢٤٢، البـاب ٨ مـن أبـواب مـوجبات الضمان، الحديث ٤.

الأول ـ أنّه لا ضمان؛ لما فيه من المصلحة العامّة، وهو الأظهر[١].

الثاني ـ الضمان؛ لأنّ الجواز مشروط بالسلامة؛ لسبق استحقاق الاستطراق.

وقيل: إذا كان الحفر بإذن الإمام، فلا يضمن؛ لأنّه النائب عن عامّة المسلمين والنظر لهم، وإذا لم يكن بإذنه فالحافر ضامن.

ـ وأمّا إذا كان الحفر لمصلحة نفسه، وجب الضمان، لأنّه لا يختصّ الآحاد بشيءٍ من طرق المسلمين[٢].

وربّما احتمل التفصيل بين كون الحفر بإذن الإمام فلا يضمن، وعدمه فيضمن.

أقول: إنّ ما ذكره طبق للقاعدة، إلّا ما ذكره في الصورة الخامسة، فإنّ الراجح فيها هو إيكال الضمان وعدمه إلى إذن الإمام ـ أو من له الولاية بدله شرعاً[٣] ـ فمع الإذن لا ضمان حينئذٍ على الحافر.

وبذلك صرّح صاحب الجواهر[١].

(١) ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط ٧: ١٨٦، والنهاية: ٧٦١، والمحقّق الحلّي في الشرائع ٤: ٢٥٤، والعلّامة الحلّي في القواعد ٣: ٦٥٤ وفي الإرشاد ٢: ٢٢٦، والتحرير ٥: ٥٤٠، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ١٤: ٢٥٨.

(٢) انظر المسالك ١٥: ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٣) بل من جعل نفسه بدل الإمام ـ أي السلطان ـ وإن لم يكن عادلاً، لكن مع مراعاة المصلحة العامّة.

(١) انظر الجواهر ٤٣: ١٠٢.

٣ ـ جواز قطع الصلاة لحفظ النفس المحترمة من التردّي:

من موارد جواز قطع الصلاة ـ على فرض القول بتحريم القطع ـ هو حفظ النفس المحترمة من التلف، سواء كان المخاف عليه صغيراً أو كبيراً، إذا توقف الحفظ على قطع الصلاة، وذلك لوحدة الملاك فيهما، وهو وجوب حفظ النفس المحترمة من التلف عقلاً.

وعلى هذا يكون المراد من الجواز في عبارات الفقهاء في هذا المورد هو الجواز بمعناه الأعمّ الذي يجتمع مع الوجوب بمعناه الأعمّ[٢].

وكما يتحقّق القطع بترك الصلاة والإسراع نحو من يخاف تردّيه ليمنعه عن التردّي، فكذا يتحقّق بالتكلّم أيضاً[٣]، كالصياح لتنبيهه من التردّي فكلاهما جائز، ولا ترجيح بينهما بعد أن كان كلٌّ منهما قاطعاً.

(٢) انظر: المسالك ١: ٢٣٢، والمدارك ٣: ٤٧٧، والجواهر ١١: ١٢٢، والعروة الوثقى ٣: ٣٩، مسوّغات قطع الصلاة.

(٣) انظر: التذكرة ٣: ٢٧٦، والمنتهى ٥: ٢٨٣، ومجمع الفائدة ٣: ٥٥، والذخيرة: ٣٥٢، والحدائق ٩: ٢٠.

٤ـ جواز التكلّم أثناء استماع خطبة الجمعة للمنع عن التردّي:

صرّح الفقهاء أيضاً بجواز التكلّم أثناء خطبة صلاة الجمعة ـ حيث منع منه الفقهاء ـ لأجل تنبيه من يخاف تردّيه ليمنعه من ذلك[١].

ثانياً ـ حكم التردّي بمعنى لبس الرداء:

الرداء نوع من الملابس يُلبس فوقها كالعباءة والجبّة كما تقدّم[٢]، وبناءً على ذلك يشمله أحكام الملابس من حيث الحلّية والحرمة، والاستحباب، والكراهة ونحو ذلك في الصلاة وغيرها، وهذا ما سنتعرّض له في عنوان «لباس» إن شاء الله تعالى،وإنّما نشير هنا إلى حكم من أحكامه، وهو:

استحباب لبس الرداء:

ـ للإمام في صلاة الجمعة[٣]، والعيد[٤]، بل ومطلق الجماعة[١].

ـ للمأموم[٢] والمنفرد[٣].

مظان البحث:

يُبحث عن التردّي بمعنى السقوط، في كتاب التذكية ـ الصيد والذباحة ـ وفي كتاب الديات ـ التسبيب والمباشرة ـ وفي قواطع الصلاة، حينما يُبحث عن موارد جواز قطعها، ومنها الخوف على الصبي من التردّي.

ويُبحث عن حكم التردّي بمعنى لبس الرداء في أحكام الملابس، وفي الموارد المشار إليها في استحباب لبس الرداء بالمناسبة.

ترديد

راجع: شك.

---

(١) انظر: التذكرة ٤: ٧٧، والمنتهى ٥: ٤٣٢، والذكرى ٤: ١٤١.

(٢) تقدّم في الصفحة ٤٠٨.

(٣) انظر: المبسوط ١: ١٥١، والسرائر ١: ٢٩٤، والوسيلة: ١٠٤، والشرائع ١: ٩٩، والتذكرة ٤: ٨٢، ونهاية الإحكام ٢: ٤١، وجامع المقاصد ٢: ٤٠٣، وغنائم الأيّام ٢: ٥٤.

(٤) انظر: كشف الغطاء ٣: ٢٧٣، وغنائم الأيّام ٢: ٦٦.

(١) انظر: المبسوط ١: ٨٣، والقواعد ١: ٢٥٨، وجامع المقاصد ٢: ١١١، وكشف الغطاء ٣: ٣٢، والجواهر ٨: ٢٦١، والعروة الوثقى ٢: ٣٦١.

(٢) انظر: الألفيّة والنفليّة: ١٣٣، وكشف الغطاء ٣: ٢٦٠، والعروة الوثقى ٢: ٣٦١.

(٣) انظر: الجامع للشرائع: ٦٥، والألفيّة والنفليّة: ١٠١، والعروة الوثقى ٢: ٣٦١.

ترسّل

لغـة:

التمهّل، والتأنّي وعدم العجلة[١]. يقال: ترسّل في كلامه، أو في مشيه، أي لم يعجل فيهما[٢].

قيل: هو والترتيل بمعنى واحد[٣].

وهو من الرِّسل بمعنى السكون والثبات، والهيئة، يقال: جاء على رِسله، أي على هيئته[٤].

اصطلاحاً:

يراد به المعنى المتقدّم، فقد قيل: الترسّل هو: التأنّي والتمهّل، والحدْر هو: الإسراع[٥].

الأحكام:

يستحبُّ الترسّل في الموارد التالية:

١ـ في الأذان:

قال العلّامة في المنتهى: «ويستحبُّ ترسّل الأذان وإحدار الإقامة، والترسّل هو: التأنّي والتمهّل، والحدر: الإسراع، ولا نعرف فيه خلافاً.

روى الجمهور عن رسول اللهﷺ، قال: "إذا أذّنت فترسّل، وإذا أقمت فاحدر"[١]...

ومن طريق الخاصّة: ما رواه الشيخ عن الحسن بن السّري، عن أبي عبداللهؑ قال: "الأذان ترسّل[٢]، والإقامة حدر"[٣]؛ ولأنّ الأذان إعلام البُعد، فاستُحِبَّ فيه التمهّل، والإقامة إعلام الحاضرين، فاكتفي فيها بالإدراج»[٤].

وقال صاحب المدارك معلّقاً على قول المحقّق: «ويتأنّى في الأذان ويحدر في الإقامة»: «الحدر: الإسراع، والمراد به تقصير الوقف، لا تركه أصلاً، وقد ورد بالحكمين روايات كثيرة...»[٥].

وكلامه يشير إلى ماهو المعروف بين الفقهاء من استحباب الوقوف على فصول الأذان والإقامة معاً، والجزم بهما وعدم إظهار الإعراب فيهما، غاية الأمر يكون الوقف في الإقامة أقل من الأذان؛ ليحصل الجمع بين مطلوبيّة الوقف على فصول الإقامة، واستحباب الحدر ـ أي الإسراع ـ فيها[٦].

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير «رسل».

(٢) انظر النهاية (لابن الأثير): «رسل».

(٣) انظر المصدر المتقدّم.

(٤) انظر مجمع البحرين: «رسل».

(٥) المنتهى ٤: ٣٨٨، وانظر روض الجنان ٢: ٦٥٠.

---

(١) سنن الترمذي ١: ٣٧٣، باب ما جاء في الترسّل في الأذان، الحديث ١٩٥.

(٢) كذا، وفي المصدر: «ترتيل».

(٣) الوسائل ٥: ٤٢٩، الباب ٢٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣، نقلاً عن التهذيب ٢: ٦٥، الحديث ٢٣٢، والكافي ٣: ٣٠٦، الحديث ٢٦.

(٤) المنتهى ٤: ٣٨٨ـ٣٨٩.

(٥) المدارك ٣: ٢٨٤.

(٦) انظر الرياض ٣: ٣٣٠ـ٣٣١.

٢ـ في قراءة القرآن، والذكر، والدعاء:

لا إشكال في استحباب الترتيل في الموارد المذكورة، كما تقدّم في عنوان «ترتيل» وإن اقتصرنا هناك على القرآن والذكر، إلّا أنّ الدعاء بحكمهما[١]. هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى تقدّم أنّ الترتيل يتضمن معنى الترسّل أيضاً، فيكون الترسّل في هذه الموارد مطلوباً أيضاً.

الترسّل في إدخال الميّت القبر:

من مستحبات الدفن أن يوضع الميّت دون القبر بأذرع، ثمّ يُنقل قليلاً فيوضع، ثمّ يُنقل قليلاً ويوضع، ثمّ يُنقل في الثالثة مترسّلاً ليأخذ الميّت أُهبته، بل يكره أن يُدخل في القبر دفعة[٢].

ترضّي

لغـــة:

طلب الرضا، أو طلبه بجدّ، أو أرضاه بعد جُهد[١].

(١) انظر: كشف الغطاء ٣: ٥٢٠، والجواهر ١١: ٣٢٣، فقد جاء في الأوّل تحت عنوان: «الأحكام المشتركة بين القرآن والذكر والدعاء»: «الثالث ـ التأنّي والترسّل فيها، والترتيل، ولا تهذّها هذّ الشِّعر، ولا تنثرها نثر الرمل».

(٢) انظر العروة الوثقى ٢: ١١٨، فصل في مستحبّات الدفن / الرابع.

اصطلاحاً:

طلب الرضا من الله تعالى لشخص، وصيغته المعروفة: «رضي الله عنه»، ويقال أيضاً: «رضوان الله تعالى عليه».

الأحكام:

أحكام الترضي مثل أحكام الترحّم، فليراجع هناك، لئلّا يلزم التكرار.

ترغيب

لغـــة:

إيجاد الرغبة في شخص، والرغبة: الإرادة[٢]، أو الحرص[٣].

وهي تتعدّى بـ«في» و«عن» و«إلى» فإذا عُدّيت بـ«في» أفادت إرادة الشيء، كقولك: «رغبت في المال»، أي أردته، وإذا عدّيت بـ«عن» أفادت عدم إرادته، كقولك: «رغبت عن الدنيا»، أي لم أردها، وإذا عدّيت بـ«إلى» أفادت التضرّع والمسألة، كقولك: «رغبت إليه»، أي تضرّعت

(١) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «رضا».

(٢) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «رغب».

(٣) انظر المصدرين المتقدّمين.

إليه وسألته[١].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

من مقوّمات المجتمع الإنساني الترغيب نحو الخير، والترهيب والترغيب عن الشرّ والفساد والإفساد، ولذلك جاءت الشرائع السماوية بالتبشير والإنذار، ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[٢].

فقد رغّبت الشريعة الإسلامية في إتيان الواجبات والمندوبات، وحذّرت ورهّبت من مغبّة ترك الواجبات وفعل المحرّمات، فقال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ...﴾[٣]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلاً﴾[٤].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[٥]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾[٦].

(١) انظر المعجم الوسيط: «رغب».
(٢) الأنعام: ٤٨، والكهف: ٥٦.
(٣) البقرة: ٢٥.
(٤) الكهف: ١٠٧.
(٥) الأنعام: ١٥، يونس: ١٥، الزمر: ١٣.
(٦) ص: ٢٦.

وما أكثر الآيات من هذا القبيل غير الروايات الواردة في هذا المجال.

هذا بصورة عامّة، وقد وردت ترغيبات وترهيبات خاصّة بمواردها، يعسر عدّها وذكرها، منها:

١ـ الترغيب نحو الطهارة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[١].

٢ـ الترغيب في الصلاة، والآيات والروايات المرغّبة في الصلاة كثيرة، منها: أنّه تعالى جعل إقامتها من صفات المتّقين، فقال: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ. ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَاةَ﴾[٢].

ولشدّة الترغيب في النوافل ـ غير اليوميّة ـ سميت بالمرغّبات[٣].

٣ـ الترغيب في الصوم، فقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٤].

ولكثرة الترغيب فيه صار مستحبّاً طول أيّام السنّة إلّا العيدين ونحوهما ممّا استثني.

(١) البقرة: ٢٢٢.
(٢) البقرة: ٢ ـ ٣.
(٣) انظر الشرائع ١: ١٠٨، والقواعد ١: ٢٩٤، والمسالك ١: ٢٧٢، والجواهر ١٢: ١٢٦.
(٤) البقرة: ١٨٣.

٤ـ الترغيب في إعطاء الحقوق المالية الواجبة، كالزكاة والخمس، والنفقة الواجبة، والإنفاق المندوب كسائر الصدقات والنفقات غير الواجبة.

قال تعالى: ﴿طس تِلْكَ آيَاتُ ٱلْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ* هُدىً وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ* ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَاةَ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُون* إِنَّ ٱلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ* أُولٰئِكَ ٱلَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ ٱلْعَذَابِ وَهُمْ فِي ٱلآخِرَةِ هُمُ ٱلأَخْسَرُونَ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَٱللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَٱللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ* ٱلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنّاً وَلاَ أَذىً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِم وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2].

٥ ـ الترغيب في الحجّ، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَالَمِينَ﴾[3]، فجعل تاركه والمعرض عنه في حدّ الكافر، نعوذ بالله تعالى.

٦ـ الترغيب في الجهاد، قال تعالى: ﴿لاَ يَسْتَوِي ٱلْقَاعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَاهِدِينَ عَلَى ٱلْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً* دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾[1].

٧ـ الترغيب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[3].

٨ ـ الترغيب في النكاح وتكوين الأُسرة، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾[4].

وقال تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا ٱلأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَٱللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[5].

وورد الترغيب في كثير من الأُمور، مثل: فعل الخيرات والمبرّات وصلة الأرحام والعفو

---

(١) النمل: ١ ـ ٥.
(٢) البقرة: ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(٣) آل عمران: ٩٧.

(١) النساء: ٩٥ ـ ٩٦.
(٢) آل عمران: ١١٠.
(٣) آل عمران: ١٠٤.
(٤) الروم: ٢١.
(٥) النور: ٣٢.

والتـزاور والتـعاطف ونـحو ذلك من الأُمـور الأخلاقية السامية، إضافة إلى الأُمور المـعيشيّة كالاكتساب والاتّجار، وسائر الأنشطة الاقتصادية المباحة، فلم تقتصر ترغيبات الشريعة بـالعبادات فقط، أو بها وبالأخلاقيّات، فلذلك صارت شريعة كاملة تنظر إلى مختلف جوانب الحياة.

تَرْقُوَة

لغــة:

العظم الذي بين ثـغرة النَّحر والعـاتق مـن الجانبين، والجمع: تراقي[1].

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

نقتصر هنا في الكـلام عـن الجـناية عـلى الترقوة.

حكم الجناية على الترقوة:

اضطربت كلمات الفقهاء في هـذا المـجال، ولذلك اقتصرنا على نقل جملة من كلماتهم:

قال الشيخ في المبسوط: «إذا كسر الترقوة

(١) انظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «ترق».

والضلع، فعندنا فيه مقدّر...»[1].

وقال في الخلاف: «في الترقوتين وفي كلٍّ واحدة منهما، وفي الأضلاع، وكلّ واحد منها شيء مقدّر عند أصحابنا»[2].

وقـال ابـن حـمزة: «التـرقوة: إن كسـرها وانجبرت عـلى عـثم[3]، فـفيه ديـة النـفس، وإن انجبرت على غير عثم، ففيه أربعون ديناراً، وفي صدعها أربعة أخماس دية الكسر، فإن أوضح ففيه خمسة وعشرون ديناراً، وإن كسـرها واحـتاجت إلى النقل ففيه ستّون ديناراً»[4].

وقال يحيى بن سعيد: «وفي الترقوتين الدية كاملةً، وفي كلّ واحدة نصف الدية، وقال مـصنِّف الوسيلة: والترقوة إن كسرها وجبرت على غير عثم ففيها دية النفس، وإن جبرت عـلى عـيب، فـفيها أربعون ديناراً. وهذا القسم الأخـير مـذكور فـي كتاب ظريف بن ناصح»[5].

ويبدو أنّ قوله: «... وجبرت على غير عثم ففيها دية النفس، سهو؛ لأنّـه لم يطابق مـا قـاله صاحب الوسيلة،إذ الموجود في كلامه: «إن كسرها

(١) المبسوط ٧: ١٥٥.

(٢) الخلاف ٥: ٢٦١، المسألة ٧٣.

(٣) عثم العظم المكسور: إذا انجبر عـلى غـير استواء. الصحاح: «عثم».

(٤) الوسيلة: ٤٤٩.

(٥) نزهة الناظر: ١٤٢.

وانجبرت على عثم، ففيه دية النفس».

وقال المحقّق في الشرائع: «قال في المبسوط والخلاف: في الترقوتين الدية، وفي كلّ واحد منهما مقدّر عند أصحابنا، ولعلّه إشارة إلى ما ذكره الجماعة عن ظريف، وهو: في الترقوة إذا كُسرت فجبرت على غير عيب أربعون ديناراً»[١].

ولكن ليس في كلام الشيخ في الكتابين عين ولا أثر من إثبات الدية الكاملة للترقوتين معاً، ونصفها لإحداهما، كما تقدّم نصّ كلامه.

نعم الموجود نسبة المقدّر لهما ولكلٍّ واحدٍ منهما إلى الأصحاب.

وقال صاحب الرياض ـ بعد نقل مفاد رواية ظريف ونسبتها إلى الشيخ ـ: «وعن ابن حمزة، والمهذب، وفي شرح الشرائع للصيمري: أنّ فيهما الدية كاملة، وفي إحداهما نصفها؛ عملاً بضابطة: أنّ ما في الإنسان منه اثنان، فيهما الدية، وفي أحدهما نصفها»[٢].

لكنّ الموجود في كلام ابن حمزة كما تقدّم، بيان حكم الترقوة، ولم يذكر الترقوتين، والأمر سهل.

وأمّا كلام ابن فهد في المهذّب البارع، فلم ترد فيه إشارة إلى ثبوت الدية أصلاً، بل اقتصر على

(١) الشرائع ٤: ٢٧١.

(٢) الرياض ١٤: ٢٩٦.

حمل كلام الشيخ على ما ورد في كتاب ظريف، وهو لم ترد فيه الدية في هذه المسألة.

نعم، جاء في غاية المرام للصيمري: «المشهور بين الأصحاب ما ذكره الشيخ في الكتابين المذكورين،وجزم به العلّامة، والمستند كتاب ظريف، والمصنّف [أي المحقّق الحلّيّ] لم يجزم بذلك...

ولم يذكر الأصحاب حكمها إذا لم تجبر أو جبرت على عيب، والظاهر أنّ فيهما الدية، وفي كلٍّ واحدة نصف الدية؛ لعموم قولهﷺ: "كلّ ما في الجسد منه اثنان ففيهما الدية، وفي أحدهما نصف الدية، وما كان فيه واحد ففيه الدية"[١]»[٢].

قال صاحب الرياض بعد نقل ذلك عنهم: «وهو حسن إن سُلِّم شمولها لنحو الترقوتين، وهو محلّ تردّد، والأصل يقتضي الرجوع إلى الحكومة»[٣].

وذكر هذا الإشكال كلٌّ من صاحب الجواهر[٤]، والسيّد الخوئي كما سيأتي.

وقال السيّد الخوئي بعد نقل مفاد كتاب ظريف ونسبته إلى المشهور: «بقي هنا أمران:

(١) الوسائل ٢٩: ٢٨٧، الباب الأوّل من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١٢.

(٢) غاية المرام ٤: ٤٦٠.

(٣) الرياض ١٤: ٢٩٦.

(٤) انظر الجواهر ٤٣: ٢٨٨.

الأوّل ـ أنّ المحقّق في الشرائع ذكر...».

ثمّ ذكر عبارته التي قدّمناها، ثمّ قال:

«أقول: إنّ موضوع كلام الشيخ وجماعة كابن حمزة والصيمري وابن فهد هو قطع الترقوتين أو إحداهما، وماهو المذكور في معتبرة ظريف هو الكسر دون القطع، فمعتبرة ظريف أجنبيّة عمّا ذكره الشيخ وجماعة.

ثمّ إنّ ثبوت الدية كاملة في قطع الترقوتين، ونصفها في قطع إحداهما، محلّ إشكال، على ما ذكره جماعة، منهم صاحب الجواهر، فإنّ ما دلّ على أنّ "كلّ ماكان في الإنسان منه اثنان ففيهما الدية، وفي أحدهما نصف الدية" منصرف عن مثل ذلك.

فالنتيجة: أنّ الأظهر عدم ثبوت الدية كاملة فيهما، ولا نصفها في إحداهما، بل المرجع فيه الحكومة...

الثاني ـ أنّ معتبرة ظريف إنّما تعرّضت لحكم ما إذا جبرت الترقوة على غير عيب ولا عثم. وأمّا ما إذا لم تجبر، أو جبرت مع عثم وعيب، فهي لم تتعرّض لحكمها، فالمرجع فيهما هو الحكومة»[1].

أقول: ما نسبه إلى الشيخ أو حمل كلامه وكلام غيره عليه، غير واضح، إذ ليس في كلامهم أثرٌ من قطع الترقوة.

(١) مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

هذا، ويراجع لمعرفة معنى الحكومة مصطلح «أرش».

وأمّا كتاب ظريف، فقد رواه ظريف بن ناصح منسوباً إلى أمير المؤمنين عليه السلام كتب فيه مقادير الديات وأمر عمّاله بالعمل عليه، وقد عُرض هذا الكتاب على بعض الأئمّة عليهم السلام، مثل أبي عبدالله الصادق عليه السلام، وأبي الحسن الرضا عليه السلام، فصدّقاه.

وجاء فيه بالنسبة إلى الترقوة: «وفي الترقوة إذا انكسرت فجبرت على غير عثم ولا عيب أربعون ديناراً، فإن انصدعت، فديتها أربعة أخماس دية كسرها اثنان وثلاثون ديناراً...»[1].

وكثير من الفقهاء اكتفوا بنقل مفاد الرواية.

ترك

لغـــة :

مصدر ترك، تقول: تركت المنزل تركاً، أي رحلت عنه، وتركت الرجل: فارقته، وترك حقّه: أسقطه، وترك الصلاة: لم يأت بها، وترك ركعة منها:

(١) التهذيب ١٠: ٢٩٥، باب ديات الشجاج وكسر العظام، الحديث ٢٦، تسلسل ١١٤٨، وقطّعها صاحب الوسائل بمناسبات متعدّدة، فذكر ما يخصّ الترقوة في ٢٩: ٢٩٩، الباب ٩ من أبواب ديات الأعضاء.

لم يأت بها أيضاً[١].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم.

الأحكام:

يختلف حكم الترك وضعاً وتكليفاً باختلاف موارده، وهي كثيرة، نشير إلى أهمّها إجمالاً فيما يلي:

ـ فقد يجب الترك، وذلك إذا وقع متعلّقاً للأمر، كما إذا قال: «اترك ما يوجب الإضرار بك»، مثل استعمال الدخان والمخدّرات، ونحوهما، فيجب تركهما[٢].

ـ وقد يحرم الترك، كترك النكاح مع ظنّ الضرر[٣]، وكترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر[٤].

ـ وقد يكون الترك مكروهاً أو مرجوحاً، كترك غسل الجمعة[٥]، وترك العشاء[٦].

(١) انظر المصباح المنير: «ترك».

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٥، والجواهر ٣٦: ٣٧٠، والعنوانين: «أطعمة» و «تدخين».

(٣) انظر الجواهر ٢٩: ٣٣.

(٤) انظر الجواهر ٢٩: ١١٧.

(٥) انظر الجواهر ٥: ٦.

(٦) انظر الجواهر ٣٦: ٤٦٤.

ـ وقد يكون راجحاً، مثل ترك اليمين[١]، وترك المشتبهات[٢]، وترك الأكل على الشبع[٣].

ما يترتّب على الترك:

تترتّب على الترك عدّة آثار نشير إليها بالإجمال:

أوّلاً ـ الإثم:

أوّل ما يترتّب على ترك الواجب الإثم، ولا فرق فيه بين أنواع الواجب من العيني والكفائي وغيرهما.

فإذا ترك المكلّف ما وجب عليه عيناً أثم، وإذا ترك جميع المكلّفين ما وجب عليهم كفاية أثموا[٤].

ثانياً ـ استحقاق العقوبة:

ويترتّب على حصول الإثم استحقاق العقوبة، لا نفسها، لأنّه قد ترتفع بعد الاستحقاق بالتوبة، أو الشفاعة، أو التفضّل.

أقسام العقوبة:

العقوبة المترتّبة على الإثم على أقسام:

(١) انظر الجواهر ٤٠: ٢٢٩.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٠١.

(٣) انظر الجواهر ٣٦: ٤٦٥.

(٤) انظر كفاية الأُصول: ١٤٣.

١ـ العقوبة البدنيّة:

وهذه على أقسام أيضاً:

أـ التعزير:

من ترك واجباً من الواجبات، أو ارتكب محرّماً من المحرّمات الكبائر التي لاحدّ لها بالخصوص يعزّر، ومقداره موكول إلى حاكم الشرع، على تفصيل مذكور في محلّه[١].

ب ـ القتل:

إذا تكرّر الترك والتعزير، قُتل في الثالثة أو الرابعة على خلاف وتفصيل في ذلك[٢].

وكذا إذا اقترن الترك باستحلاله، كما إذا ترك الصلاة أو الزكاة مستحلاً له، فيحكم عليه بالإرتداد، وعقوبته القتل إذا كان فطريّاً، ويستتاب إذا كان ملّياً[٣].

راجع: إرتداد.

جـ ـ الكفّارة:

وهي عقوبة جعلها الشارع على ترك بعض الواجبات أو فعل بعض المحرّمات.

وهذه العقوبة قد تكون بدنيّة كالصوم كفارة، أو ماليّة كالإطعام أو العتق، أو غيرهما.

فمن ترك صوم شهر رمضان ولو بترك نيّته مع عدم ارتكاب المفطر في النهار، فعليه القضاء والكفّارة، وهي: صوم ستّين يوماً، أو إطعام ستّين مسكيناً، أو عتق رقبة.

٢ـ العقوبة المالية:

وهي الجانب المالي من الكفّارات، كالعتق والإطعام، وذبح النعم أو نحرها في كفّارات الحجّ.

ثالثاً ـ البطلان:

يبطل العمل بترك جزئه أو شرطه عمداً، وبترك ركنه عمداً أو سهواً، إذا كان له ركن.

رابعاً ـ الإعادة أو القضاء:

إذا أبطل المكلّف عمله، وجب عليه إعادته داخل الوقت إن كان مؤقّتاً، أو قضاؤه إن ثبت له القضاء شرعاً.

فإذا أبطل وضوءه بترك مسح الرأس عمداً مثلاً، وجب عليه إعادته[١].

وإذا أبطل صلاته بترك جزءٍ كسجدة واحدة عمداً، أو بترك ركن كسجدتين عمداً أو سهواً، وجب عليه إعادتها داخل الوقت، أو قضاؤها خارجه[٢].

---

(١) انظر الجواهر ٤١: ٤٤٨.

(٢) انظر الجواهر ٤١: ٤٦١.

(٣) انظر: الجواهر ٤١: ٤٦٩، و١٣: ١٣٢، و١٥: ١٣.

(١) انظر الجواهر ٢: ٣٥٤.

(٢) انظر الجواهر ٩: ٢٣٨ و١٠: ١٢٧.

خامساً ـ جبران الفائت وتداركه بغير الإعادة والقضاء:

إذا ترك جزءً غير ركن سهواً، فيتداركه بسجدتي السهو، كمن ترك التشهّد أو السورة سهواً، فيتدارك التشهّد الفائت بالتشهّد بعد الصلاة مع سجدتي السهو[1]، ويقتصر في ترك السورة سهواً على سجدتي السهو[2].

وإذا شك في عدد الركعات، فيتدارك احتمال النقصان بصلاة الاحتياط على تفصيل مذكور في محلّه[3].

وقد يحصل التدارك بالاستنابة، كمن ترك السعي ناسياً ولم يمكنه الرجوع إلى مكّة ليتداركه، فيستنيب من يسعى عنه[4].

سادساً ـ حرمة الأكل:

من شرائط التذكية الشرعيّة، سواء كانت بالصيد أو الذبح أو النحر هو التسمية عند فعلها، وعليه فلو تركها المذكّي عمداً بطلت التذكية، وحرم أكل لحم ذلك الحيوان.

نعم لو ترك التسمية نسياناً لم يحرم[5].

(١) انظر الجواهر ١٢: ٢٩٣.

(٢) انظر العروة الوثقى ٢: ٥٢٨، فصل في أحكام القراءة، المسألة ٩.

(٣) انظر الجواهر ١٢: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٤) انظر الجواهر ١٩: ٤٣٠.

(٥) انظر الجواهر ٣٦: ٣٠ و ١١٤.

سابعاً ـ الحنث:

لو حلف على الإتيان بفعل راجح، فتركه عمداً، أو حلف على ترك فعل مرجوح فَفعله، فقد حنث وترتّب عليه أحكام حنث اليمين[1].

وكذا لو نذر أو عاهد الله على فعلٍ فتركه عمداً، أو على تركٍ ففعله كذلك، فإنّ أحكام هذه الثلاث مشتركة.

وجوب النيّة في التروك العباديّة:

إنّ ما أمر به الشارع، إمّا أن يكون قد تعلّق الأمر به لمصلحة في الفعل لا تحصل إلّا بقصد الامتثال وإرادة الطاعة.

أو تعلّق به لمصلحة حاصلة بنفس تحقّق الفعل من دون توقّف على قصد الامتثال.

فالأوّل هو العبادات التي لا تقع إلّا بنيّة القربة، من دون فرق بين كونها أفعالاً كالصلاة والزكاة، أو تروكاً كالصيام والإحرام، إذ كما لا يجزي وقوع الفعل في العبادات الوجودية على أيّ وجه اتّفق، فكذا لا يجزي الترك كذلك في العبادات العدميّة، بل لابدّ من نيّة القربة وقصد الإمتثال إذا كان المأمور به عبادة، سواء كان فعلاً أو تركاً.

وأمّا الثاني، فلا يحتاج إلى قصد التقرّب، سواء كان فعلاً أو تركاً، فترك الزنا يترتّب عليه

(١) انظر الجواهر ٣٥: ٢٦٤ ـ ٢٧١ و ٤٣٣ و ٣٣: ١٧٤ ـ ١٧٨.

عدما الإثم واستحقاق العقوبة، سواء كان بداعي القربة أو بسبب العجز عنه، أو بداعي المحافظة على الحشمة والخوف من الفضيحة، أو غير ذلك.

ومن هذا القبيل استحباب النكاح، فإنّ طبيعة النكاح نفسها مطلوبة لدى الشارع، سواء وقع مع قصد القربة أم لا[١].

نعم، ترتّب الثواب على القسم الثاني يحتاج إلى قصد القربة أيضاً.

هل الصوم الكفّ عن المفطّرات، أو تركها؟

اختلف الفقهاء في حقيقة الصوم هل هي الكفّ عن المفطّرات، أو تركها؟ فعلى الأوّل، لابدّ من التفات المكلّف إلى المفطّرات والعزم على تركها، وعلى الثاني لايجب ذلك، بل يكفي الالتفات إلى بعضها إجمالاً والعزم على تركه، أمّا غير ذلك فلا يجب، بل يكفي تركها ولو مع عدم الالتفات إليها[٢].

هل يشترط في العدالة عدم ترك المندوبات؟

لا إشكال في اشتراط ترك المحرّمات في تحقّق العدالة، وهل يشترط فيها عدم ترك المندوبات؟

قال المحقّق والعلّامة الحليّان: «لا يقدح في العدالة ترك المندوباتِ وإن أصرَّ، مالم يبلغ الترك إلى التهاون بالسنن»[١].

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «ترك المندوبات لايقدح في التقوى، ولا يؤثّر في العدالة، إلّا أن يتركها أجمع، فيقدح فيها، لدلالته على قلّة المبالاة بالدين، والاهتمام بكمالات الشرع.

ولو اعتاد ترك صنف منها كالجماعة والنوافل ونحو ذلك، فكترك الجميع؛ لا شتراكهما في العلّة المقتضية لذلك، نعم لو تركها أحياناً لم يضرّ»[٢].

ولكن قال صاحب الجواهر ما حاصله: أنّ ترك جميع المندوبات أو فعل جميع المكروهات، من حيث إذن الشارع في ذلك، فضلاً عن ترك صنف منها ـ ولو للتكاسل والتثاقل ـ لم يكن قادحاً في العدالة.

وأمّا بلوغ الترك حدّ التهاون، فإن كان المراد به الاستخفاف بالمندوبات، فذلك من الكفر والعصيان، والتعبير عنه بالتهاون ليس بجيّد، وإن كان المراد به دون ذلك، فهو غير قادح في العدالة[٣].

---

(١) انظر الجواهر ٢٩: ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) انظر: الجواهر ١٦: ١٨٤ ـ ١٨٥، والمستمسك ٨: ٢٣٢، ومستند العروة (الصوم) ١: ٩.

(١) الشرائع ٤: ١٢٧، والقواعد ٣: ٤٩٤، واللفظ للأخير.

(٢) المسالك ١٤: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) انظر الجواهر ٤١: ٣٠.

راجع تفصيل ذلك في عنوان «عدالة».

حكم الترك في موارد متفرّقة أُخرى:

هناك موارد أُخر يمكن البحث فيها عن الترك، نحيله إلى مواطنها الأصليّة، وإنّما نكتفي هنا بالإشارة إلى عناوينها فقط:

ـ تروك الصلاة: وهي الأُمور التي يجب تركها في الصلاة، وعدم تركها يوجب بطلان الصلاة، مثل الكلام، والأكل والشرب، والحدث، والنوم، واستدبار القبلة، والتكتّف ونحوها.

ـ تروك الصوم: وهي الأُمور التي ينبغي للصائم تركها، مثل الأكل، والشرب، والجماع، والكذب على الله ورسوله عمداً و....

ـ تروك الإحرام: وهي الأُمور التي يجب على المحرم تركها، ويترتّب على فعلها الكفّارة، كمباشرة النساء، واستعمال الطيب، والتظليل، ولبس المخيط للرجال، ونحو ذلك.

ـ ترك عمارة الأرض: يراجع تفصيل البحث عن ذلك في العنوانين: «إحياء» و «أرض».

ـ ترك الأخذ بالشفعة: يراجع تفصيل الكلام عن ترك أخذ الشفيع بحقّه ـ حقّ الشفعة ـ وأنّه هل يستلزم بسقوط حقّه أم لا؟ في عنوان «شفعة».

تركة

لغـــة :

ما يخلّفه الميّت بعده من المال[1].

اصطلاحاً:

ما يخلّفه الميّت من متاع، أو مالٍ ـ عيناً أو في الذمّة ـ أو حقٍّ قابل للإرث، كحقّ الخيار وحقّ الشفعة وحقّ المطالبة بحدّ القذف[2]، ونحو ذلك.

الأحكام:

ذكرنا أحكام التركة في عنوان «إرث».

ترهّب

راجع: رهبانيّة.

تروية

لغـــة :

التزوّد بالماء، من روى، أي تزوّد بالماء[3]،

(١) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «ترك».

(٢) انظر: الجواهر ٣٩: ٣٥٩ ـ ٣٦٢، و٤١: ٤٢٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ١٠٩.

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «روى».

يقال: رَوِيَ من الماء واللبن ريّاً، وروى وتـروّى، وارتوى(١).

اصطلاحاً:

يراد به التروية في اليوم الثامن من ذي الحجّة. وذلك لأن الحُجّاج كانوا يتروّون ويتزوّدون من الماء يوم الثامن قبل المسير إلى عرفة، لقلّة الماء فيها(٢).

والمصطلح هو: «يوم التروية».

الأحكام:

المعروف بين الفقهاء هو استحباب الإحرام يوم التروية، والخروج إلى عرفة في ذلك اليوم(٣).

لكنّ ظاهر عبارة ابن حمزة لزوم الإحرام يوم التروية(٤)، وهو شاذّ.

---

(١) انظر القاموس المحيط: «روى».

(٢) انظر المصدرين المتقدّمين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «روى»، والمنتهى ١١: ١٥، وعلل الشرائع: ٤٣٥، الباب ١٧١.

(٣) انظر: المنتهى ١١: ١٥، والمدارك ٧: ٣٨٧ ـ ٣٨٩، والجواهر ١٩: ٢ ـ ٤.

(٤) انظر الوسيلة: ١٧٦.

تِرياق

لغـة:

دواء مركّب(١)، اخترعه «ما غنيس»، وتمّمه «اندروماخس» القديم، بزيادة لحوم الأفاعي فيه، وبها كمل الغرض. كذا جاء في القاموس(٢).

ويسمّى الأفيون ـ وهو عصارة الخشخاش ـ بالترياق أيضاً(٣).

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعنيين، إلّا أنّ استعماله بالمعنى الثاني إنّما تداول في القرون المتأخّرة، كما يظهر من كلمات الفقهاء، كما سيأتي وعبّروا عنه غالباً بلفظه الفارسي وهو «التریاك».

الأحكام:

أحكام الترياق بالمعنى الأوّل:

الترياق بالمعنى الأوّل، قد يلحظ بما هو خال عمّا يحرم أكله، وأُخرى بما هو محتوٍ عليه.

---

(١) قيل: إنّه مركّب من اثنين وسبعين جزءً. انظر محيط المحيط (للبستاني): «ترق».

(٢) انظر القاموس المحيط: «ترق».

وقيل: الترياق ما يمنع ميكانيكيّاً امتصاص السُّم من المعدة أو الأمعاء. المعجم المحيط: «ترياق».

(٣) انظر محيط المحيط: «تريق»، و«أفيون».

أوّلاً ـ إذا كان خالياً ممّا يحرم أكله:

إذا فرضنا ترياقاً خالياً ممّا يحرم أكله أو شربه كلحوم الأفاعي والخمر، فيجوز استعماله أكلاً وشرباً، كما يجوز بيعه وسائر التصرّفات فيه بلا إشكال.

وأمّا فرض خلوّ الترياق ممّا يحرم أكله أو شربه، فقد صرّح بإمكانه المحقّق الثاني نقلاً عن الأطباء، حيث قال: «لكنّ الترياق عند الأطباء قد يخلو من هذين، فيجوز بيعه قطعاً»[1].

ثانياً ـ إذا كان ممزوجاً بما يحرم أكله:

أمّا إذا كان الترياق ممزوجاً بالحرام، فتارة نتكلّم عن أكله وشربه، وأُخرى عن استعماله بدون الأكل والشرب، وثالثة عن بيعه.

١ـ حكم أكل الممزوج بالحرام:

الممزوج بالحرام، تارةً يكون ممزوجاً بالنجس. وأُخرى لم يكن.

أـ إذا كان ممزوجاً بالنجس:

إذا كان الترياق ممزوجاً بالنجس، فلا يجوز أكله أو شربه في حال الاختيار قولاً واحداً، لحرمة أكل النجس وشربه اختياراً.

ب ـ إذا كان ممزوجاً بالحرام:

المقصود بالحرام هنا خصوص لحوم الأفاعي، وللمسألة عدّة فروض على بعضها يكون لحومها نجساً، وعلى بعضها الآخر لا يكون كذلك.

ـ فإذا قلنا: إنّ للأفاعي نفوساً سائلة ـ أي يأتي منها دم كثير عند ذبحها، كالأنعام والسباع ـ فعندئذٍ إمّا أن تذكّى تذكية شرعيّة أم لا.

ـ فإذا ذكّيت تذكية شرعيّة وقلنا بوقوع التذكية عليها وعلى السباع، فتخرج عن كونها نجسة عندئذٍ، وينحصر المحظور من أكلها في كونها غير محلّلة الأكل.

وإن لم تقل بوقوع التذكية عليها ـ كما هو المشهور على ما تقدّم في عنوان «تذكية» ـ فيكون مقتولها كميتتها نجساً، فلا يجوز أكلها لنجاستها.

وأمّا إذا قلنا بأنّها ليست لها نفس سائلة، وهي غير قابلة للتذكية، فلا يكون ميتتها نجسة، نعم يحرم أكلها.

فعلى الفرض الأوّل ـ والقائل به قد يكون شاذّاً ـ وعلى الفرض الأخير الذي قال به المشهور يحرم أكل الترياق أو شربه من حيث كونه مشتملاً على محرّم الأكل.

نعم ربّما يقال: إنّه لو كان الحرام مستهلكاً في المعجون المركّب فيجوز أكله ـ أي المركّب ـ لعدم صدق أكل الحرام عندئذٍ، وذلك كما في الدم الموجود في البيضة، بناءً على القول بعدم نجاسته،

---

(١) جامع المقاصد ٤: ٢١.

فإذا خلطت البيضة بحيث انعدم الدم بحسب الظاهر جاز أكله، نعم لا يجوز بناءً على نجاسة الدم، لأنّه يسبّب نجاسة البيضة، وعندئذٍ لاتطهر حتى مع استهلاك الدم.

هذا كلّه حالة الاختيار. وأمّا

حالة الاضطرار:

فالمعروف جواز التداوي به، كما يجوز أكل الميتة ولحم الخنزير في تلك الحالة.

نعم، بناءً على عدم جواز التداوي بالخمر مطلقاً، فلا يجوز التداوي بالترياق المشتمل على الخمر.

وقد تقدّم الكلام في معرفة الاضطرار، وميزانه، وهل يشمل مثل شرب الخمر أم لا، وسائر الأحكام المرتبطة بذلك في العنوانين: «اضطرار» و «تداوي».

٢ـ حكم الاستعمال الخارجي للترياق:

لمّا كان الاستعمال الخارجي غير مقرون بالأكل والشرب فيجوز استعمال الترياق فيه، نعم يترتّب عليه حكم المتنجّس إذا كان مشتملاً على النجس كالخمر، فلابدّ من تطهير ما يصيبه للصلاة ونحوها، كما تقدّم تفصيله في عنوان «تداوي»[1].

(١) وعلى فرض اشتماله على لحوم الأفاعي تشكل الصلاة معه؛ بناءً على أن يكون لها نفس سائلة ولم تقع عليها التذكية؛ لصدق الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عندئذٍ.

٣ـ حكم بيع الترياق:

قد فرض أغلب الفقهاء اشتمال الترياق على لحوم الأفاعي والخمر، فلذلك حكموا بعدم جواز بيعه، لكن فصّل بعض الفقهاء المتأخرين في المسألة، فقالوا بجواز البيع في بعض صورها.

وفيما يلي تنقل كلامهم لنسلّط الضوء على هذه المسألة والمسألة المتقدّمة.

قال الشيخ في المبسوط: «لايجوز بيع الترياق، لأنّه يُعمل من لحوم الأفاعي»[1].

والملاحظ في كلامه أنّه لم يذكر الخمر، كما لم يذكره صاحب القاموس أيضاً، كما تقدّم. ومثله قال القاضي في جواهر الفقه[2].

ـ وقال العلّامة في القواعد، «ويحرم بيع الترياق؛ لاشتماله على الخمر ولحم الأفاعي، ولايجوز شربه للتداوي إلّا مع خوف التلف»[3].

فالملاحظ أنّه زاد الخمر أيضاً على لحوم الأفاعي.

ـ وقال في التذكرة: «لايجوز بيع الترياق لأنّه يحرم تناوله؛ لاشتماله على الخمر ولحوم الحيّات، ولا يحلّ التداوي به إلّا مع خوف التلف»[4].

(١) المبسوط ٢: ١٨٦.

(٢) انظر جواهر الفقه: ٦١.

(٣) القواعد ٢: ٨.

(٤) التذكرة ١٠: ٣٢.

وهكذا قال في أكثر كتبه[١].

ـ وقال الشهيد الأوّل: «ولا يجوز اقتناء الحيّات والعقارب والسباع الضارية والترياق المشتمل على محرّم»[٢].

لكنّه قال بالنسبة إلى الخمر: «وكذا يجوز التناول للعلاج، كالترياق»[٣].

وقال المحقّق الثاني: «...يشتمل على الخمر ولحوم الأفاعي، فيحرم بيعه لذلك، فإنّ هذا المركّب لا يعدُّ مالاً؛ لأنّ بعضه من الأعيان النجسة والمحرّمة، فلا يقابل بالمال، لكنّ الترياق عند الأطباء قد يخلو من هذين، فيجوز بيعه قطعاً، بخلاف ما اشتمل على أحدهما، وإن أمكن الانتفاع به في المحلّل كالطلاء والضماد الضروري، لكن لو اضطرّ إليه فلم يمكن تحصيله بعوض كان افتداءً لا بيعاً، لاشتماله على الخمر، ولا يجوز شربها للتداوي ونحوه، وإنّما يجوز عند خوف التلف»[٤].

وفي كلامه عدّة نقاط:

ـ إمكان خلو الترياق من الخمر ولحوم الأفاعي.

ـ يجوز الانتفاع به بصورة الضماد والطلاء على فرض احتوائه لهما.

ـ إنّما يجوز استعماله أكلاً أو شرباً عند خوف تلف النفس كما في الخمر.

ـ ويكون دفع المال بإزائه عندئذ للافتداء، لا بعنوان العوض.

ـ وقال صاحب الجواهر: «أمّا الترياق، ففي القواعد لا يجوز بيعه، ومراده به المشتمل على نجسين: الخمر ولحوم الأفاعي على قولٍ، أو نجس ومحرّم، لكن قيل: الظاهر جواز الانتفاع به في غير الجهة الحرام، وفيها مع الاضطرار، واقتنائه لذلك، بل بذل شيءٍ من المال لاستخلاصه.

وفيه: ما عرفته سابقاً من عدم جواز الانتفاع بما لا يقبل التطهير من المتنجّسات، فضلاً عن النجاسات، إلّا ما قامت السيرة عليه.

نعم، في الضرورات تباح المحظورات، كما إذا انحصر التداوي به نحو غيره من المحرّمات.

نعم لو لم يكن معه شيءٌ من النجاسات أمكن جواز الانتفاع به، بل جواز التكسّب. بل لو لم يجز أكله، أمكن ذلك فيه أيضاً؛ ضرورة عدم توقّف جواز التكسّب على جواز الأكل، ولذا جاز التكسّب في السُّم المتّخذ ممّا يجوز أكله وإن لم يجز أكله نفسه، بل المدار على المنفعة المحلّلة الرافعة للسفه في المعاوضة ونحوه...»[١].

(١) انظر: التحرير ٢: ٢٦٤، والنهاية ٢: ٤٦٤، والمنتهى (الحجرية) ٢: ١٠١٧.

(٢) الدروس ٣: ١٦٨.

(٣) الدروس ٣: ٢٥.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٢١.

(١) الجواهر ٢٢: ٣٧ ـ ٣٨.

والنقاط المهمّة الموجودة في كلامه هي:

ـ الإشارة إلى التفصيل الذي ذكرناه حول كون الأفاعي من أقسام ذات الدم السائل حتى تكون ميتته نجسة فيشتمل الترياق على نجسين: الخمر ولحم الأفاعي، أو لا، حتى تكون ميتته طاهرة، فيشتمل الترياق على نجس ومحرّم.

لكنّه لم يشر إلى ما لو كانت لها نفس سائلة فذكّيت وما يتفرّع عليه، ولعلّه لأجل عدم كونها قابلة للتذكية حتى على هذا الفرض.

ـ جواز استعمال الترياق في الضرورة، كما لو انحصر التداوي فيه.

ـ ولو لم يكن فيه شيءٌ من النجاسات جاز التكسّب به ولولم يجز أكله؛ لعدم توقّف جواز التكسّب على جواز الأكل، بل تكفي المنفعة المحلّلة الرافعة للسفه في المعاملة.

والمعيار الأخير الذي ذكره لصحّة المعاملة، هو المبنى المعروف عند المتأخّرين لصحّة المعاملة، ولذلك التزموا بصحّة بيع النجس أيضاً إذا كانت له منفعة تخرجه عن السفه.

وقال الإمام الخميني: «لا بأس ببيع الترياق المشتمل على لحوم الأفاعي، مع عدم ثبوت أنّها من ذوات الأنفس السائلات. ومع استهلاكها فيه، كما هو الغالب بل المتعارف، جاز استعماله وينتفع به.

وأمّا المشتمل على الخمر فلا يجوز بيعه؛ لعدم قابليّته للتطهير؛ وعدم حلّية الانتفاع به مع وصف النجاسة حال الاختيار، الذي هو المدار، لا الجواز عند الاضطرار»[1].

وفيه الإشارة إلى بعض ما ذكرناه من التفصيل، ومنه الاستهلاك.

حكم الشك في اشتماله على النجس والمحرّم:

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى صورة العلم بوجود النجس أو المحرّم في الترياق، وأمّا في صورة الشك في ذلك، فتدخل المسألة في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة، والمعروف جريان البراءة وأصالة الحلّ في شربه أو أكله، بلا إشكال، وكما هو الحال في سائر العقاقير والأدوية المستوردة من الخارج[2].

العقوبة على استعمال الترياق مع عدم الاضطرار:

لاعقوبة على استعمال الترياق مع وجود الحرام أو النجس فيه في صورة الاضطرار، إلّا على القول بعدم جواز استعمال الخمر حتى للتداوي حالة الاضطرار، فيكون حكمه كالصورة الآتية.

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٥٤، كتاب المكاسب / المقدّمة، المسألة ٦.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ١١٩.

وأما في صورة عدم الاضطرار، فإن علم بوجود الخمر فيه، فقد صرّح بعض الفقهاء بأنّ حكمه حكم من شرب الخمر يجري عليه الحدّ[1].

تنبيـه :

نقل المجلسي في البحار عن طبّ الأئمّة عليهم السلام بسنده عن عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: «سأل رجل أبا الحسن عليه السلام عن الترياق، قال: ليس به بأس، قال: يابن رسول الله، إنّه يجعل فيه لحوم الأفاعي، فقال: لاتقذّره علينا».

ثمّ ذكر احتمالات أربعة في كلمة «لاتسقذّره»، وهي: «لاتقذّره» و «لا يقذّره» و «لاتقذّره» و «لايقذّره»، ثمّ فسّر الراوية على القراءات المتقدّمة، ثمّ قال:

وبالجملة، الاستدلال بمثل هذا الحديث مع جهالة مصنّف الكتاب وسنده، وتشويش متنه، واختلاف النسخ فيه، وكثرة الاحتمالات يشكل الحكم بالحِلّ ببعض المحتملات، مع مخالفته للمشهور وسائر الأخبار»[1].

أحكام الترياق بمعنى الأفيون:

هناك عدّة أحكام تترتّب على الترياق بمعنى الأفيون المعروف بـ«الترياك» نشير إليها إجمالاً:

١ـ الحكم التكليفي لاستعمال الترياك:

المعروف عند الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين حرمة استعمال الترياك؛ لما فيه من أضرار جسيمة على المستعمل، فضلاً على العائلة والأُسرة والمجتمع، حيث يستلزم انهيارها وتفسّخها كما نشاهده بالعيان، وهو مخالفٌ لمذاق الشرع قطعاً، حيث يريد للمسلمين العزّة والسلامة والقوّة والاقتصاد السليم ونحو ذلك، كما تشير إليه الآيات والروايات.

وإليك فتاوى بعض الفقهاء المعاصرين:

ـ قال السيّد الخوئي: «تحرم السموم القاتلة، وكلّ ما يضرّ الإنسان ضرراً يعتد به، ومنه «الأفيون» المعبّر عنه بـ«الترياك». سواء أكان من جهة زيادة المقدار المستعمل منه، أم من جهة

(١) انظر: القواعد ٣: ٥٥١، والمسالك ١٤: ٤٥٩، وكشف اللثام ١٠: ٥٥٢، وكلامه مشعر بكونه إجماعياً، والجواهر ٤١: ٤٥٢.

أقول: في إطلاقه إشكال؛ لأنّ العقوبة مترتّبة على شرب الخمر، وصدقه مع استهلاكه في المعجون المركّب محلّ تأمّل، إلّا إذا صحّت دعوى الإجماع المتقدّمة.

(١) البحار ٥٩: ٩١ ـ ٩٢، باب التداوي بالحرام، ذيل الحديث ٢٥.

المواظبة عليه»[١].

وقال الإمام الخميني ما ترجمته: «الاعتياد بالترياق [الأفيون] غير جائز...»[٢].

ـ وجاء في استفتاءٍ عن السيّد الگلبايگاني حول الترياق ونحوه:

«هل يجز الإقدام على استعمال الترياك والحشيش والهروئين؟».

فورد الجواب: «باسمه تعالى: يحرم استعمال الأخيرين، وكذا الأوّل إن كان استعماله مؤدّياً إلى الاعتياد، والله العالم»[٣].

ـ وقال السيّد السيستاني: «يحرم استعمال الترياق ومشتقّاته وسائر أنواع المواد المخدّرة إذا كان مستتبعاً للضرر البليغ بالشخص، وسواء كان من جهة زيادة المقدار المستعمل منها، أم من جهة إدمانه، بل الأحوط الاجتناب عنها مطلقاً إلّا في حال الضرورة، فتستعمل بمقدار ما تدعو الضرورة إليه»[٤].

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٤٧، كتاب الأطعمة، المسألة ١٦٩٤ ومفهوم كلامه عدم حرمته لولم يكن مضرّاً، كما لو أكل قليلاً منه، بحيث لم يستلزم الاعتياد به.

(٢) استفتاءات الإمام الخميني ٢: المسألة ١٠٣.

(٣) إرشاد السائل: ١٨٨، السؤال ٦٩١.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ٣: ٣٠١، الأطعمة / غير الحيوان، المسألة ٩١٧.

وذكر شيخنا الوحيد كلام السيّد الخوئي ـ المتقدّم ـ من دون تعليق[١].

٢ ـ حكم بيعه وشرائه تكليفاً ووضعاً:

إذا قلنا بحلّية استعمال الترياق، فلا إشكال في حلّية بيعه وشرائه تكليفاً ووضعاً.

وأمّا إذا قلنا بحرمته، فيأتي دور البحث عن حكم بيعه وشرائه تكليفاً ووضعاً، وللمسألة عندئذ عدّة صور أهمّها:

الصورة الأُولى ـ أن يقصد المتعاملان استعمال الترياق في المنفعة المحلّلة وإن كانت نادرة، كالتداوي مستقلاً أو مع تركيبه مع مواد أُخر.

فهنا لا إشكال في صحّة المعاملة؛ لترتّب غرضٍ عقلائي عليها، وعدم كونها سفهيّة، وشمول العمومات مثل ﴿أحلَّ اللهُ البيعَ﴾[٢] له.

الصورة الثانية ـ أن يقصد المتعاملان استخدام الترياق في الجانب المحرّم، ويشترطانه في العقد، أو يكون بناؤهما ذلك، أو يكون التعامل بذلك لأجل استخدامه في الحرام عند أهله.

فهنا يتوقف القول بتحريمه على مقدّمتين:

١ ـ أن لا نفرّق بين المسكرات المائعة

(١) منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٣: ٣٩٦، الأطعمة / الجامد، المسألة ١٦٩٤.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

والجامدة.

٢ـ أن نلحق المخدّرات بالمسكرات من حيث الحكم.

وعندئذٍ نقول: إنّ حرمة بيع الخمر وشرائه، بل كلّ مسكر إجماعي[1]، ولا فرق بين مائعه وجامده، والترياق بحكم المسكر الجامد، فيكون بيعه وشراؤه محرّماً أيضاً.

وهذا يتمّ إذا قلنا بحرمة بيع الخمر من جهة كونها خمراً،وشدّة الروايات الناهية عنها وعن جميع التصرّفات فيها، لا من جهة كونها من الأعيان النجسة؛ لأنّه لو قلنا بحرمة بيعها بلحاظ نجاستها، فلايمكن إلحاق المسكرات الجامدة بها حتى يمكن إلحاق الترياق بالجامدة، لأنّ المسكرات الجامدة ليست نجسة على ما هو المعروف.

ويمكن القول بحرمة بيعها من باب حرمة الإعانة على الإثمّ بناءً على القول بتحريمها، أو من باب حرمة التسبيب إلى ارتكاب الحرام إذا صدق على البائع أنّه مسبّب لوقوع المشتري في الحرام باستعماله،كما لعلّه كذلك عند متعاطي المخدّرات الممنوعة دُوليّاً حيث تقوم الشبكات بترغيب الغافلين لشرائها واستعمالها.

لكن ذلك وإن كان غالبيّاً إلّا أنّ البائع والمشتري قد لا يستعمله أصلاً؛ لعلمه بما يترتّب عليه من المفسدة.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ العلم بترتّب هذه المفسدة غالباً يمنع من القول بجواز البيع والشراء وإن كان البيّعان لا يستعملانه.

هذا وسوف يأتي إكمال البحث في عنوان «مخدّرات». وقد سلف الكلام عن قاعدة «حرمة الإعانة على الإثم» في عنوان «إعانة» وذكرنا المباني المختلفة في القاعدة.

هذا من حيث المبنى، وأمّا من حيث الفتوى:

ـ فقد جاء في صراط النجاة: «هل تجوز زراعة الترياق والهيروئين وبيعهما، خصوصاً مع فرض إمكان الانتفاع بهما ببعض الفوائد؟

الخوئي: لامانع من ذلك في حدّ نفسه، مالم يترتّب عليه مفسدة»[1].

٣ـ هل يكون استعمال الترياك مفطراً؟

استعمال الترياك قد يكون بالأكل، أو التدخين، أو الإدخال في الجوف عن طريق آخر.

ـ فإذا كان الاستعمال عن طريق الأكل، فالمعروف أنّه مبطل للصوم؛ لصدق عنوان

---

(١) انظر: مستند الشيعة ١٤: ٦٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٢.

(١) صراط النجاة ٢: ٤١٧ مسائل متفرّقة تتعلّق بحياة الإنسان المعاصر سؤال: ١٢٨٦. وانظر هداية العباد (للسيّد الگلپايگاني) ١: ٣٣٦، مسألة ١٦٨٧.

«الأكل» الذي هو موضوع الإفطار، من دون فرق بين كون أكله متعارفاً أم لا؟[١].

ـ وإذا كان عن طريق التدخين، فحكمه حكم تدخين التنباك، فمن قال بمفطّريته يقول بمفطّرية الترياك أيضاً، ومن لا يقول بالمفطّرية هناك لا يقول به هنا أيضاً، وقد تقدّم حكم تدخين التنباك في عنوان «تدخين».

ـ وأمّا الإدخال عن طريق آخر، فهو مبنيٌّ على أنّ مجرد الإدخال إلى الجوف مبطل،أم لابدّ من صدق الأكل والشرب؟ وللفقهاء فيه كلام.

قال السيّد اليزدي: «من المفطّرات الحقنة بالمائع ولو مع الاضطرار إليها لرفع المرض، ولابأس بالجامد وإن كان الأحوط اجتنابه أيضاً».

وعلّق عليه السيّد الخميني بقوله: «الأحوط الاقتصار على مثل الشياف للتداوي، وأمّا إدخال نحو الترياك للمعتادين بأكله وغيرهم لحصول التغذّي أو التكيّف به[٢]. ففيه إشكال لا يترك الاحتياط بتركه، وكذا الحال في كلّ ما يحصل به التغذّي من هذا المجرى»[٣].

ولم يستثن غيره من المعلّقين ذلك.

(١) انظر العروة الوثقى ٣: ٥٤٢، فصل فيما يجب الإمساك عنه، المسألة ٤.

(٢) أي الانتعاش به.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٧٦، التاسع / الحقنة، وتحرير الوسيلة ١: ٢٦٠، القول فيما يجب الإمساك عنه، التاسع / الحقنة.

٤ـ هل الترياق من جملة النفقة؟

إذا كانت الزوجة معتادة باستعمال الترياك، فهل يكون ذلك من جملة نفقتها أم لا؟

قال صاحب الجواهر: «لا يخلو وجوب التنباك والترياق والقهوة لها، إذا كان عادة لأمثالها، أو لها خاصّة ولو مع التضرّر بتركه، من نظر»[١].

وإذا قلنا بحرمة استعمال الترياك، فيصبح خارجاً عن حدود النفقة، لأنّها إنما تكون في الحدود المشروعة، خاصّة إذا اعتادت عليه بعد الزواج.

وعلى الأخصّ إذا قلنا بإيكال مقدار النفقة ونوعها إلى العرف، والعرف السائد اليوم يرفض الإعتياد بشتّى صوره ويتنفّر منه ولا يوافقه، فكيف يلتزم به؟

نعم في الأعراف لسابقة على زماننا الحاليّ، حيث لم يكن لاستعمال الترياك القبح الفعلي، فيأتي البحث عن أنّه داخل في النفقة أم لا؟

٥ ـ عقوبة تعاطي الترياك:

إذا لم نقل بحرمة استعمال الترياك، فلا عقوبة تترتّب عليه.

وأما إذا قلنا بحرمته، فيكون حكم استعماله كحكم استعمال سائر المحرّمات التي لم يرد فيها حدٌّ بالخصوص، حيث يترتّب عليه التعزير بما يراه

(١) الجواهر ٣١: ٣٣٤.

الحاكم.

هذا بالنسبة إلى استعماله.

وأمّا سائر التصرّفات فيه كبيعه وشرائه فحيث كان محرّماً؛ لما فيه من المفاسد الكثيرة على المجتمع، فتترتّب عليه العقوبة أيضاً، وهي عقوبة تعزيريّة موكولة إلى نظر الحاكم الشرعي[1].

هذا وبقيت أبحاث أُخر لكنّها لمّا كانت مشتركة مع أحكام التدخين أحلناها إليه، من قبيل:

ـ حكم التداوي بالترياك.

ـ حكم الترياك من حيث الطهارة والنجاسة.

ـ حكم إمامة من يتعاطى الترياك.

ـ حكم منع الزوج الزوجة من استعمال الترياك.

هذا ولهم بحث آخر عند الكلام فيما يصحّ السجود عليه، وهو: هل الترياك من المأكول، حتى لا يصحّ السجود عليه، أم لا، حتى يصحّ؟

مظان البحث:

أوّلاً ـ الترياق بالمعنى الأوّل:

تطرّق الفقهاء إلى الترياق بالمعنى الأوّل في الكتب التالية:

١ـ البيع، بمناسبة اشتماله على الخمر ولحوم الأفاعي، فتكلّموا عن جواز بيعه وعدمه بهذا اللحاظ.

٢ـ الأطعمة والأشربة، بمناسبة الكلام عن حكم التداوي بما فيه الخمر.

٣ـ الحدود، بمناسبة إجراء حدّ الشرب على استعمال الترياق الذي فيه الخمر من دون ضرورة.

ثانياً ـ الترياق بالمعنى الثاني:

تطرّق إليه الفقهاء إجمالاً في الكتب التالية:

١ـ الصلاة، بمناسبة السجود على ما لا يؤكل، فتكلّموا عن أنّ الترياك يصحّ السجود عليه، أم لا؟

٢ـ الصوم، بمناسبة مفطريّة دخان الترياك.

٣ـ النكاح، بمناسبة كون الترياك من نفقة الزوجة أم لا؟

٤ـ الأطعمة والأشربة، بمناسبة حرمة أكل الأشياء الضارّة إلّا إذا كانت مفيدة للتداوي ولو مع مزجه بغيره.

ولم يتطرّقوا إليه في البيع والحدود، لكن يمكن استفادة حكمه من القواعد العامّة المذكورة في الموردين.

تزاحم

لغـة:

تفاعل من الزحم، وزحم القوم بعضهم بعضاً،

---

(١) انظر الجواهر ٤١: ٤٦٧ ـ ٤٧٠.

أي تضايقوا، من زحمه زحماً، إذا دفعه في مضيق[1].

اصطلاحاً:

يأتي على معان:

١ـ المعنى اللغوي المتقدّم، وهو ازدحام الناس وتضايقهم.

٢ـ المعنى الأُصولي، وهو تزاحم الخطابين في مرحلة الامتثال؛ لعجز المكلّف عن الجمع بين امتثالهما معاً.

٣ـ بمعنى ا لتزاحم والتمانع بين شيئين، ومنه التزاحم بين موجبات الضمان، كما سيأتي توضيحه.

والمقصود بالبحث هنا هو التزاحم بالمعنى الأوّل والثالث، وأما الثاني فسوف يأتي البحث عنه في المُلحق الأُصولي إن شاء الله تعالى.

الأحكام:

هناك أحكام تترتّب على التزاحم بالمعنيين المذكورين، نذكرها إجمالاً، وهي:

عدم التمكّن من السجود بسبب الزحام:

قال صاحب المدارك في بحث صلاة الجمعة: «إذا زوحم المأموم في سجود الأُولى، فلم يمكنه متابعة الإمام، لم يجز له السجود على ظهر غيره أو رجليه إجمالاً، بل ينتظر حتى يتمكّن من السجود على الأرض، فإن تمكّن قبل ركوع الإمام في الثانية سجد ولحق الإمام، وإن تعذّر ذلك، لم يكن له الركوع مع الإمام في الثانية؛ لئلّا يزيد ركناً، بل يسجد مع الإمام السجدتين وينوي بهما الأُولى، فتسلم له ركعة، ثمّ يتمّ بركعة بعد تسليم الإمام».

ثمّ قال: «قال في المعتبر: هذا متّفق عليه».

ثمّ قال: «وإن لم ينو بالسجدتين الأُولى، قال الشيخ في النهاية: بطلت صلاته...

وقال في المبسوط: إنّه يحذف السجدتين ويسجد سجدتين أُخريين ينوي بهما الأُولى، فتكمل له ركعة ويتمّها بأُخرى...»[1].

وذهب إلى كلٍّ من القولين جمع من الفقهاء، واستدلّ المحقّق الحلّيّ لما ذكره الشيخ في المبسوط برواية حفص بن غياث[2] التي تحتوى على المضمون المتقدّم

وهناك فروع أُخر للمسألة يرجع فيها إلى المطوّلات.

---

(١) انظر: لسان العرب، والمعجم الوسيط: «زحم».

(١) المدارك ٤: ٨٠ ـ ٨١، وانظر: المبسوط ١: ١٤٥، والنهاية: ١٠٧، والمعتبر: ٢٠٧، والمنتهى ٥: ٤٤٣، والذكرى ٤: ١٢٦، والجواهر ١١: ٣١٢ـ٣١٤، وغيرها.

(٢) الوسائل ٧: ٣٣٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

تزاحم أئمة الجماعة:

إذا تزاحم إمامان أو أكثر في الإمامة، وأراد كلٌّ منهما أو منهم أن يكون إماماً، فقد ذكر الفقهاء بعض المرجّحات لترجيح أحدهم على الآخرين، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إمامة / الإمامة الصغرى».

سقوط استلام الحجر بسبب الزحام:

المعروف عند الإمامية استحباب استلام الحجر عند الطواف، وفيه قول بالوجوب[١].

وعلى كلّ حال، فإنّ ذلك مشروط بالاستطاعة والقدرة، فإذا منعه الزحام سقط الوجوب أو الاستحباب، وتكفي الإشارة مقروناً بالدعاء المرسوم[٢].

ففي صحيح سيف التمّار قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أتيت الحجر الأسود فوجدت عليه زحاماً، فلم ألق إلّا رجلاً من أصحابنا، فسألته، فقال: لابدّ من استلامه، فقال: إن وجدته خالياً، وإلّا فسلّم من بعيد»[٣].

وفي صحيحة معاوية بن عمّار، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل حجّ فلم يستلم الحجر ولم يدخل الكعبة، قال: هو من السنّة، فإن لم يقدر فالله أولى بالعذر»[١].

وروايات أُخر بهذا المضمون[٢].

وروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال لعمر: «ياعمر إنّك رجل قوي، لاتؤذ الضعيف، إذا أردت استلام الحجر، فإن خلا لك فاستلمه، وإلّا فاستقبله وكبّر»[٣].

ومن ظريف ما ورد في هذا المجال، ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «أوّل ما يُظهر القائم من العدل أن ينادي مناديه أن يُسلّم صاحب النافلة لصاحب الفريضة الحجر الأسود والطواف»[٤].

حكم من قتله الزحام:

إذا تزاحم الناس وازدحموا في سوق، أو طريق أو مشعرٍ كعرفة أو رمي الجمار، أو الطواف،

---

(١) نسب إلى سلّار في المراسم: ١١٤، وفيه: «ثمّ يرجع إلى الحجر الأسود فيقبّله ويستلمه إن استطاع، وإن لم يستطع فليستقبله ويكبّر»، وانظر المدارك ٨: ١٥٩.

(٢) انظر المدارك ٨: ١٥٨ـ١٥٩.

(٣) الوسائل ١٣: ٣٢٥، الباب ١٦ من أبواب الطواف، الحديث ٤.

(١) الوسائل ١٣: ٣٢٧، الباب ١٦ من أبواب الطواف، الحديث ١٠.

(٢) انظر سائر روايات الباب المتقدّم.

(٣) وردت الرواية في الموسوعة الفقهية (اصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ١١: ٢٣٥، عنوان «تزاحم»، عن سنن البيهق ٥: ٨٠ .

(٤) الوسائل ١٣: ٣٢٨، الباب ١٧ من أبواب الطواف، الحديث الأوّل، لكن في الرواية إرسال.

أو الخروج من المسجد، أو نحو ذلك، ولم يستند التلف إلى شخص أو أشخاص معيّنين، فالمعروف من مذهب الإماميّة[1] أنّ ديته على بيت المال، ووردت بذلك عدّة روايات، أغلبها تحكي فعل الإمام علي عليه السلام ذلك، منها:

ـ ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ازدحم الناس يوم الجمعة في إمرة علي عليه السلام بالكوفة، فقتلوا رجلاً، فودّى ديته إلى أهله من بيت المال»[2].

وروي: أنّ رجلاً قُتل في زحام الناس بعرفة، فجاء أهله إلى عمر، فقال: بيّنتكم على من قتله؟ فقال علي عليه السلام: «لا يطلّ دم امرىء مسلم، إنْ علمت قاتله، وإلّا فأعطه ديته من بيت المال»[3].

وأمّا ضابطة من تجعل ديته في بيت المال، فهي كما قال السيّد الخوئي: «أن لا يكون ممّا يستند القتل فيه إلى شخصٍ خاص، أو جماعة معيّنة، أو قرية معلومة»[4].

---

(١) انظر الجواهر ٤٢: ٢٣٦، وراجع عنوان «بيت المال / مَن ديته في بيت المال».

(٢) الوسائل ٢٩: ١٤٦، الباب ٦ من أبواب دعوى القتل، الحديث ٢، وانظر سائر أحاديث الباب.

(٣) رواه صاحب المغني في ١٠: ٩ (بحث القسامة)، عن سعيد في سننه، عن إبراهيم.

(٤) مباني تكملة المنهاج ٢: ١١٦.

تزاحم الحقوق المتعلّقة بالتركة:

هناك عدّة حقوق متعلّقة بالتركة ينبغي مراعاة الترتيب بينها، فبعضها يتقدّم على الآخر عند تضايق التركة، وهي:

١ ـ حقّ الرهانة، كما إذا كانت العين مرهونة فحقّ المرتهن مقدّم على حقّ الورثة.

٢ ـ مؤونة تجهيز الميّت، وهو بالمقدار الواجب منه مقدّم على حقّ الورثة، أمّا الزائد فيتوقّف على رضاهم.

واختلفوا في تقديم هذا على الأوّل وعدمه.

٣ ـ الدين، وهو متأخّر عمّا تقدّم، ومتقدّم على الوصيّة والحبوة والإرث.

٤ ـ الوصايا، وهي متقدّمة على الإرث، فلا يقسّم المال بين الورثة حتى تخرج الوصايا من الثلث.

٥ ـ الحُبوة، وهي متقدّمة على الميراث.

٦ ـ الإرث، وهو متأخّر عمّا سبق.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك كلّه في عنوان «إرث».

التزاحم بين الوصايا:

قال الشهيد الثاني: «إذا اجتمع حقوق واجبة ماليّة وبدنيّة، ومتبرّع بها، بُدئ بالماليّة من الأصل، ثمّ نُظر إلى ثلث الباقي وأُخرج منه الباقي مبتدءً بالواجب، الأوّل فالأوّل، ثمّ بغيره على الترتيب إن

لم يُجز الوارث الجميع، ولو أجاز البعض بدئ به من الأصل كالواجب المالي، لكن لو ضاق المال عنهما بُدئ بالواجب.

ولو حصر الموصي الجميع في الثلث بُدئ بالواجب المالي، فإن فضل منه شيء أُخرج من باقي المال وإن خرج عن مقتضى الوصيّة؛ لوجوب إخراج هذا النوع من الواجب وإن لم يوص به.

وإن فضل من الثلث عنه شيء أُخرج الواجب البدني بعده، وهكذا على الترتيب إلى أن يستوفي الثلث، ويبطل الباقي حيث لا إجازة.

ولو كان الجميع غير واجب، بُدئ بالأوّل في الذكْر فالأوّل حتى يستوفي الثلث»[1].

الواجب المالي قد يكون مالياً محضاً، أو مشوباً بالبدن.

فالأوّل مثل الزكاة والخمس. والثاني مثل الحجّ.

وغير المالي هو الخاص بالبدن، مثل الصوم والصلاة[2].

(١) المسالك٦: ١٥٩، وانظر الجواهر٢٨: ٢٩٩.

(٢) انظر المسالك٦: ١٥٨، والجواهر٢٨: ٢٩٩.

قال الأخير: «...فالمتجه إن لم ينعقد إجماع على خلافه، إلحاق الواجب البدني بالمالي في الإخراج من صلب المال، إذا لم يكن له وليّ يخاطب به يفوت المولّى عليه من صوم أو صلاة، وإلّا خوطب هو به، ما لم يوص الميّت بإخراجه من ثلثه».

ويراجع تفصيل ذلك في عنوان «وصيّة».

التزاحم بين موجبات الضمان:

موجب الضمان إمّا يكون على نحو التسبيب أو المباشرة، فالأوّل مثل أن يعطي آلة قتّالة لغيره ويأمره بقتل شخص، والثاني مثل أن يقوم هو بقتل الشخص مباشرة.

فالآمر في المثال الأول سبب، والقائم بالقتل في المثالين مباشر.

فإذا لم يجتمع السبب مع المباشر، فالضمان على المباشر من دون كلام.

وأمّا إذا اجتمع، فإن كان السبب والمباشر متساويين في القوّة،أو كان المباشر أقوى فالضمان عليه، لانتساب التلف إليه عرفاً.

وأمّا إذا كان المباشر ضعيفاً، كما إذا دفع العاقل البالغ سلاحاً لطفل أو مجنون لا يعقل شيئاً، وأمره بقتل شخص، فالضمان يكون على السبب، لأنّه أقوى،والتلف منسوب إليه عرفاً[1].

وأمثلته كثيرة[2].

(١) انظر: المسالك١٥: ٣٨٠، والجواهر ٤٣: ١٤٥، وتحرير الوسيلة٢: ٥١٢، المبحث الثالث في تزاحم الموجبات، المسألة الأُولى، ومباني تكملة المنهاج٢: ٢٥٨ ـ ٢٦٦.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة والقواعد٣: ٦٥٣ ـ ٦٦٢.

تزاحم المدّعين عند القاضي:

إذا تزاحم المدّعون عند القاضي، فإن جاؤا مترتّبين وعلى التعاقب،وعُرف المتقدّم والمتأخّر، قُدّم الأسبق فالأسبق، والاعتبار بسبق المدّعي،لا المدعى عليه؛ لأنّه صاحب الحق.

وان لم يعرف ذلك، أوجاؤا معاً أُقرِع بينهم. وذكروا لكيفيّة القرعة بينهم وجوهاً[١].

ولا يخالف الترتيب مع العلم به إلّا أن يتضرّر الشخص بالتأخر، كالمسافر والمريض، والمرأة الذين يتضرّرون غالباً بالتأخير، فلولم يضرّهم ذلك لم يقدّموا[٢].

وتجري هذه القاعدة في الموارد المشابهة الأُخرى أيضاً، مثل الازدحام عند المفتي أو المدرّس، وغيرهما، فيقدّم الأسبق مع العلم به، وإلّا فالتقديم يكون بالقرعة[٣].

التزاحم على حيازة المباحات والمشتركات:

إذا تزاحم الناس على حيازة المباحات العامة، كمياه الأنهار غير المملوكة، أو حيازة المشتركات، كالأوقاف العامة، والمساجد، والمشاهد، فإن عُلم الترتيب بينهم، قُدّم الأسبق

(١) انظر: القواعد٣: ٤٢٩، والمسالك١٣: ٤٣١، و٤٣٥، ومستند الشيعة ١٧: ١١٩، والجواهر ٤٠: ١٤٦.

(٢) انظر المسالك١٣: ٤٣٣، واكتفى بذكر المسافر، والملاك واحد.

(٣) انظر: المصدر المتقدّم والجواهر ٤٠: ١٤٧.

فالأسبق، وإلّا أُقرع بينهم.

قال العلّامة الحلّي: «المياه العامّة مباحة للناس كافّة، كلٌّ من أخذ منها شيئاً وأحرزه في إناء، أو بِركة، أو مصنع، أو بئر عميقة وشبهه ملكه، فإن حضر اثنان فصاعداً، أخذ كلّ واحد منه ما شاء، فإن قلّ الماء أو كان المشرع ضيّقاً لا يمكن تعدّد الواردين عليه، كان السابق أولى بالتقديم،فإن جآءا معاً أُقرع بينهما؛ لعدم الأولوية...»[١].

وقال الشهيد الأوّل: «فمن سبق إلى مكان من المسجد أو المشهد، فهو أولى به...

ولو توافى اثنان وتعذّر اجتماعهما أُقرع...»[٢].

مظان البحث:

يتطرّق الفقهاء للتزاحم بمعانيه الثلاثة بما فيها المعنى الأُصولي في مواطن كثيرة متفرقة من الفقه، يمكن معرفة مظانها من العناوين المذكورة هنا وفي المعنى الأُصولي الذي نذكره في المُلحق الأُصولي.

تزكية

لغــة:

التطهير، والتنمية، وهو مصدر زكا يزكو زكاةً

(١) التذكرة (الحجرية)٢: ٤٠٦.

(٢) الدروس٣: ٦٩.

أي طهر، ونما[1].

وفي النهاية: أصل الزكاة في اللغة الطهارة، والنماء، والبركة، والمدح[2].

اصطلاحاً:

يأتي على معانٍ:

١ـ تزكية المال، وهو إخراج مقدار معيّن من أموال خاصّة عند وصولها إلى نصاب معيّن.

وهذا ما يبحث عنه في عنوان «زكاة».

٢ـ تزكية الشهود، وهو تعديلهم، أي إثبات عدالتهم، مقابل تجريحهم، أي إثبات جرحهم.

٣ـ تزكية الرواة، وهو بالمعنى المتقدّم.

وسوف يأتي الكلام عن هذين الموردين في عنوان «جرح وتعديل».

٤ـ تزكية النفس، وهو يطلق على معنيين:

أ ـ تزكية النفس، بمعنى تطهيرها من الرذائل الأخلاقيّة.

ب ـ تزكية الإنسان نفسه، بمعنى توصيفها للغير بكونها مشتملة على الصفات الأخلاقية الحسنة.

وهذان بحثان أخلاقيّان خارجان عن إطارأبحاث الموسوعة، لكن لابأس بالإشارةإليهما إجمالاً.

أوّلاً ـ تزكية النفس بمعنى تطهيرها:

الإنسان مركّب من مجموع ميول ورغبات وغرائز نفسيّة ـ شهويّة وغيرها ـ وقوّة عاقلة ودرّاكة. وبالأخير امتاز على سائر الأحياء.

ومن جملة هذه الغرائز، غريزة حبّ الكمال، فالإنسان يحبّ الكمال ويطلبه دائماً، لكنّه قد يخطأ في تشخيص ماهو الكامل، فقد يرى مثلاً أنّ جمع المال والثروة هو الكمال، فيسعى للحصول عليه، لكنّه يرى أنّ كلّ ما يحصّله من المال لا يشفي غليله.

أو يرى أنّ الوصول إلى القدرة والمقام هو الكمال المطلوب، فإذا وصل إليه يرى أنّ ذلك لا يروّيه.

أو يرى أنّ التوصّل إلى المرتبة العلميّة الكذائيّة هو الكمال المطلوب، ولكن لمّا يصل إليه يشاهد أنّ ذلك لا يرفع عطشه ونهمه العلمي.

هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى: أنّ الشهوات قد تطغى وتسبّب سقوط الأنسان وانزلاقه في المهاوي والمخاطر التي قد لا يمكنه النجاة منها، فيؤدّي ذلك إلى الخسران في الدارين.

إذن لابدّ من هدايةٍ لهذه الغرائز والميول لتقع في الطريق الصحيح الموصل إلى الكمال المطلق، وهو الله سبحانه وتعالى.

---

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «زكا».

(٢) انظر النهاية (لابن الاثير): «زكا».

وهذه الهداية يقوم بها الأنبياء والرسل، وأوصياؤهم.

وهؤلاء هم الرسل الظاهريّون، وهم مؤيَّدون بالرسل الباطنيين، هي العقول التي وهبها الله تعالى لبني آدم.

وحصيلة هذه الهداية ومخاضها هو تزكية النفوس، أي إصلاحها وتطهيرها من الرذائل الأخلاقية والصفات الذميمة.

وإلى ذلك كلّه أشار الذكر الحكيم في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[1].

فجعل الهدف من بعثة الأنبياء، هو تزكية النفوس وتعليم آيات الله تعالى.

وجعل في آية أُخرى تزكية النفس معياراً للفلاح، فقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾[2]، قال ذلك بعد إقسام طويل من أوّل السورة.

قال الطبرسي في مجمع البيان: «وجاءت الرواية عن سعيد بن أبي هلال قال: كان رسول الله ﷺ إذا قرأ هذه الآية ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾ وقف، ثمّ قال: اللهم آت نفسي تقواها، أنت وليها ومولاها، وزكّها وأنت خير من زكّاها»[3].

وتهذيب النفس وتزكيتها لا يحصلان إلّا عن طريق اتّباع الأنبياء والأوصياء، والأخذ بإرشاداتهم، لا عن الطرق الشيطانيّة التي قد يلتبس على الإنسان تشخيصها، والتي هي من أهمّ مزالّ الأقدام وأشدّها خطراً.

ولأئمة أهل البيت ﷺ محاولات ومحاورات مع مدّعي تزكية النفس من المتصوّفة وغيرهم، بينوا فيها زيف دعاويهم، وانحراف طريقتهم.

ولاحاجة في طريقة أهل البيت ﷺ لتزكية النفس إلى ترك الدنيا والانعزال عن المجتمع، ولبس الخشن من الثياب ونحو ذلك من مظاهر التصوّف.

بل تبتني التزكية في طريقتهم على الإستفادة من مواهب الدنيا لبلوغ الآخرة، وعدم التعلّق بزخارفها والإخلاد إليها، ثمّ الاتصاف بصفات الكمال التي رغّبت الشريعة إليها، كحسن الخلق، والتواضع، والتقوى، والإخلاص، والرضا، والتسليم، والتوكّل، والخوف من الله، ورجاء رحمته، ونحو ذلك مما ذكره علماء الأخلاق.

ثمّ الابتعاد عن الصفات الرذيلة، كسوء الخُلق، والغضب لغير الله، والتكبّر، واليأس من روح الله واتباع الشهوات، والانغماس في المعاصي، ونحو ذلك مما نهت عنه الشريعة.

وها نحن نذكر ممّا يدلّ على ما ذكرناه

(١) الجمعة: ٢.

(٢) الشمس: ٩.

(٣) مجمع البيان ١٠: ٤٩٨.

نموذجين:

الأوّل ـ ما جاء في نهج البلاغة: من أنّ الإمام عليّاً عليه السلام لمّا دخل على العلاء بن زياد الحارثي ـ وهو من أصحابه في البصرة ـ يعوده، فلمّا رأى سعة داره، قال:

«ماكنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا، وأنت إليها في الآخرة كنت أحوج؟!

وبلى إن شئت بلغت بها الآخرة: تُقري فيها الضيف، وتصل فيها الرحم، وتُطلع منها الحقوق مطالعها، فإذا أنت قد بلغت بها الآخرة».

فقال له العلاء: يا أمير المؤمنين، أشكوا إليك أخي عاصم بن زياد، قال: وماله؟ قال: لبس العباءة وتخلّى عن الدنيا. قال: عليَّ به، فلمّا جاء، قال:

«ياعُديَّ نفسه لقد استهام بك الخبيث! أما رحمت أهلك وولدك! أترى الله أحلّ لك الطيّبات، وهو يكره أن تأخذها! أنت أهون على الله من ذلك!

قال: ياأمير المؤمنين،هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك؟!

قال: ويحك إنّي لست كأنت، إنّ الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضَعَفَة الناس، كيلا يتبيّغ[١] بالفقير فقره»[٢].

نرى في هذا النص كيف صوّر الإمام عليه السلام الدنيا بأنّها تارة تكون سبباً لبلوغ الآخرة، وأُخرى سبباً للخلود إليها،والمذموم هو الثاني، لا الأوّل.

ونرى كيف ذمّ التزهّد والرهبانيّة الخارجة عن إطار الشريعة.

فالإمام وظيفته الهداية إلى الطريق العدل والمستقيم، فاليمين والشمال مَضَلّة، والطريق الصحيح هو الجادة الوسطى[١].

الثاني ـ ما ورد في الكافي عن مصدّق بن صدقة أنّه قال: «دخل سفيان الثوري على أبي عبدالله عليه السلام، فرأى عليه ثياب بيض كأنّها غرقيء البيض[٢]، فقال له: إنّ هذا اللباس ليس من لباسك، فقال له: اسمع منّي، وعِ ما أقول لك، فإنّه خير لك عاجلاً وآجلاً، إنّ أنت متّ على السنّة والحق، ولم تمت على بدعة! أُخبرك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان في زمان مقفر جدب، فأمّا إذا أقبلت الدنيا، فأحقّ أهلها بها أبرارها لافجّارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفّارها، فما أنكرت ياثوري! فوالله إنّني لمع ماترى، ما أتى عليَّ مذ عقلت صباحَ ولا مساءَ ولله في مالي حقٌّ أمرني أن أضعه موضعاً إلّا وضعته...»

---

(١) أي يهيج بالفقير فقره، من تبيّغ الدم بصاحبه، أي هاج به. انظر الصحاح: «بوغ».

(٢) نهج البلاغة: ٣٢٤، قسم الخطب، رقم ٢٠٩.

(١) مضمون كلام للإمام علي عليه السلام. انظر نهج البلاغة، ذيل الخطبة رقم ١٦.

(٢) غرقيء البيض: القشرة الملتزقة ببياض البيض أو البياض الذي يؤكل. القاموس المحيط، ولسان العرب: «غرق».

ثمّ جاء أصحاب الثوري وقالوا: «إنّ صاحبنا حُصر عن كلامك ولم تحضره حججه،فقال لهم: فهاتوا حججكم...»[١]، ثمّ ذكروا جملة من الآيات، فأجاب الإمام عليه السلام عمّا تمسّكوا به في كلام طويل.

ثانياً ـ تزكية النفس بمعنى توصيفها بالمحاسن:

من الصفات المذمومة عند المتديّنين والأخلاقيّين، بل عامّة عقلاء العالم، هو مدح الإنسان نفسه، ولذلك قيل لحكيم: ما الذي لا يحسن وإن كان حقّاً؟ فقال: «مدح الرجل نفسه»[٢]، نعم لابأس به عند الاضطرار ـ كما سيأتي ـ لكن مع الاختيار وعدم الحاجة يقبح أن يقوم الإنسان بتزكية نفسه، وقد ورد بذلك من الكتاب والسنّة نصوص، فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿فَلاَ تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ﴾[٣].

وجاء في تفسير الآية عن أبي عبدالله عليه السلام هو: «قول الناس: صلّيت البارحة، وصمت أمس ونحو ذلك».

ثمّ قال عليه السلام: «إنّ قوماً كانوا يصبحون فيقولون: صلّينا البارحة وصمنا أمس، فقال عليّ عليه السلام: لكنّي أنام الليل والنهار ولو أجد بينهما شيئاً لنمته»[١].

والخليق بالإنسان المؤمن والعاقل أن لايغترّ بتزكية الناس له، بل يصغّر نفسه ويمنعها من الغرور، ويخاف ممّا يقال له، كما قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في أوصاف المتّقين: «إذا زكّي أحدٌ منهم خاف ممّا يقال له، فيقول: أنا أعلم بنفسي من غيري، وربّي أعلم بي منّي بنفسي! اللهم لا تؤاخذني بما يقولون واجعلني أفضل ممّا يظنون، واغفر لي مالا يعلمون»[٢].

وكم من انزلق وسقط في المهاوي؛ إذ أعجبته نفسه أو أعجبه تزكية الناس له،والتاريخ من ذلك مليء.

---

(١) فروع الكافي ٥: ٦٥ ـ ٧٠،كتاب المعيشة، الباب الأوّل، الحديث الأوّل.

(٢) معجم مفردات القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني): «زكا».

(٣) النجم: ٣٢.

---

(١) معاني الأخبار: ٢٤٣، باب معنى التزكية التي نهى الله عنها.

(٢) نهج البلاغة: ٣٠٤ ـ ٣٠٥، الخطبة ١٩٣، المعروفة بخطبة المتقين أو خطبة همّام، وهو الذي طلب من الإمام علي عليه السلام أن يصف له المتقين، فاعتذر له أوّلاً، ولكنّه أصرّ في الطلب، فذكر الإمام أوصافهم،فصعق همّام صعقة كانت فيها نفسه .

ما يستثنى من قبح التزكية:

يستثنى من قبح تزكية النفس مواطن الحاجة إليها،كما إذا توقّف إظهار الحقّ وإماتة الباطل عليه، أو توقّف رفع الجهل والالتباس والاشتباه عليه، فعندئذٍ لا يقبح إظهار المحاسن، وهذا ما دفع بعض المعصومين عليهم السلام من إظهار بعض محاسنهم عند عروض إحدى الضرورات المتقدّمة، فمن ذلك:

ـ قول يوسف عليه السلام لعزيز مصر: ﴿ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾(١).

فهذا التعبير وإن كان فيه نوع من تزكية النفس، لكن كانت الضرورة تقتضي أن يُظهر يوسف هذه التزكية من نفسه.

ـ وقول هود لمن أُرسل إليهم ـ بعد أن رموه بالسفاهة ـ: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَٰكِنِّي رَسُولٌ مِن رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾(٢).

فقال عن نفسه: ﴿وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ لرفع جهلهم عنه.

وقد ورد هذا المضمون ـ في الآيتين ـ عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث روى المجلسي عن تفسير العيّاشي،أنّه قيل لأبي عبدالله عليه السلام: «ما يجوز أن يزكّي الرجل نفسه؟ قال: نعم، إذا اضطرّ إليه،أما سمعت قول يوسف ﴿ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ ٱلْأَرْضِ

(١) يوسف: ٥٥ .

(٢) الأعراف: ٦٧ ـ ٦٨ .

إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾، وقول العبد الصالح: ﴿وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾»(١).

ـ ووقع مثل ذلك للنبي صلى الله عليه وآله مع الكفّار والمشركين،بل ومع المسلمين. وكذا الأئمة من ولده عليهم السلام .

تزويج

راجع: إعفاف، إنفاق، باكرة، نكاح، ولاية.

تزوير

لغـــة :

مصدر زوّر، وهو من الزور،ومن معانيه: الكذب، والباطل، ومجلس اللهو والغناء(٢).

وقيل: التزوير: تزيين الكذب(٣)، وزوّر كلامه أي زخرفه(٤).

بل قد يطلق على كلّ ما خالف الحقّ أنّه مزوّر(٥).

(١) البحار١٢: ٣٠٤، كتاب النبوة باب قصص يعقوب ويوسف، الحديث١١٢.

(٢) انظر المعجم الوسيط: «زور».

(٣) انظر الصحاح: «زور».

(٤) انظر المصباح المنير: «زور».

(٥) انظر معجم ألفاظ القرآن (للراغب): «زور».

اصطلاحاً:

يراد به في لسان الفقهاء ـ كما هو المستفاد من موارد استعمالاتهم له ـ إظهار الباطل في لباس الحقّ وشبيهاً به، بصيغة مقبولة، مثل شهادة الزور، حيث يظهر الشاهد شهادته في صيغة مقبولة وشبيهة بالواقع، مع أنّها خلاف الواقع.

ومن نماذجه تزوير الكتب، وهو أن يُكتب كتاب باسم شخص، لكن لم يكن هو الكاتب واقعاً، فيُظهر المزوِّر أنّ كاتب هذه الكتابة هو ذلك الشخص، إمّا بتشبيه خطّه أو توقيعه، أو نحو ذلك، فيلتبس الأمر، فهنا يجعل المزوِّر الكتابة المزوَّرة أو الإمضاء المزوَّر شبيهاً بالكتابة أو الإمضاء الواقعيين، بحيث يلتبس الأمر على من يراهما.

الأحكام:

تترتّب على التزوير عدّة أحكام نشير إليها إجمالاً:

الحكم التكليفي للتزوير:

بما أنّ حقيقة التزوير هي إراءة خلاف الواقع بمنزلة الواقع، فهو نوع من الكذب، ولذلك فالأصل فيه هو الحرمة إلّا في بعض الموارد المستثناة من الأصل، كما يُستثنى من حرمة الكذب بعض الموارد.

مايستثنى من حرمة التزوير:

إذا أرجعنا التزوير إلى الكذب، وقلنا: إنّ التزوير هو الكذب، فما يستثنى من حرمة الكذب يمكن أن يستثنى من حرمة التزوير أيضاً، وما يستثنى من حرمة الكذب هو:

أوّلاً ـ الضرورة:

لا إشكال في قبح الكذب، وأنّ قبحه ليس كقبح الظلم ذاتيّاً، بل بالوجوه والاعتبارات، فالظلم مادام ظلماً فهو قبيح، لكنّ الكذب قد يقبح، كما هو الحال في أكثر الموارد،وقد لا يقبح وذلك في بعض الموارد،وهي موارد الاستثناء التي منها الضرورة[1].

ويدلّ على استثناء الضرورة من حرمة الكذب وقبحه الأدلّة الأربعة، كما قال الشيخ الأنصاري[2]، وهي:

١ـ الكتاب:

ويدلّ عليه من الكتاب ما يدلّ على جواز التقيّة،وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿لاَ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾[4].

الآيتان تدلّان على جواز التقيّة، وهي تستدعي الكذب غالباً.

---

(١) انظر مصباح الفقاهة ١: ٤٠٣.

(٢) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢١.

(٣) النحل: ١٠٦.

(٤) آل عمران: ٢٨.

٢ـ السنّة:

الروايات الواردة في حلّية المحرّمات عند الاضطرار إليها مستفيضة جداً[١]، منها قول أبي عبدالله عليه السلام: «وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»[٢]، وقد اشتهر: «أنّ الضرورات تبيح المحضورات»، كما واستفاضت الروايات أيضاً بجواز حلف الإنسان كاذباً؛ لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه المؤمن[٣].

٣ـ الإجماع:

قيام الإجماع على حلّية الكذب عند الاضطرار إليه أظهر من أن يدّعى أو يُنقل ،كما قال الشيخ الأنصاري[٤].

٤ـ العقل:

العقل يستقلّ بوجوب تقديم الأهمّ عند

(١) بل قال الشيخ الأنصاري: «والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى». المكاسب ٢: ٢١، وراجع أيضاً عنوان «اضطرار».

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٢ ـ ٤٨٣، الباب الأوّل من أبواب القيام، الحديث ٦ و ٧.

(٣) قال ذلك الشيخ الأنصاري في المكاسب ٢: ٢١، وانظر روايات الباب ١٢ من أبواب كتاب الايمان، في الجزء ٢٣ من الوسائل، الصفحة ٢٢٤.

(٤) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢١.

مزاحمته للمهمّ، فإذا توقّف حفظ النفس على الكذب، فيجوز ارتكاب الكذب لأجل حفظ النفس المحترمة من الهلاك،بل قد يجب ذلك.

وقد بيّنا ذلك في عنوان «تزاحم» من المُلحق الأُصولي في هذا المجلّد، فراجع.

ويبدو أنّ أصل الحكم ممّا لا كلام فيه، وإنّما اختلفوا في أنّ ذلك مطلق حتى في صورة إمكان التورية، بأن يكون القادر عليها مُجازاً في الكذب من أوّل الأمر عند الاضطرار إليه، أو لا يجوز ذلك عند القدرة على التورية، وإنّما يجوز إذا لم يقدر عليها؛ لعدم صدق الاضطرار مع التمكّن من التورية؟![١].

ونحن نحيل البحث عنه إلى موضعه المناسب، وهو عنوان «تورية» و «كذب».

ثانياً ـ إرادة الإصلاح:

استفاضت الروايات ـ كما قال الشيخ الأنصاري ـ بجواز الكذب عند إرادة الإصلاح، فمن ذلك:

ـ ماجاء في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام قال: «ياعليّ إنّ الله أحبّ الكذب في الصلاح، وأبغض الصدق في الفساد ـ إلى أن قال: ـ ياعلي ثلاث يحسن فيهن الكذب: المكيدة في الحرب، وعِدَتك

(١) انظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٢، ومصباح الفقاهة ١: ٤٠٤.

زوجتك، والإصلاح بين الناس»[١].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لاكذب على مصلح، ثمّ تلا: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾[٢]، ثمّ قال: والله ما سرقوا، وما كذب.

ثمّ تلا: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ﴾[٣]، ثمّ قال: والله ما فعلوه ،وما كذب»[٤].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلّا كذباً في ثلاثة: رجل كائد في حربه فهو موضوع عنه، أو رجل أصلح بين اثنين، يلقى هذابغير ما يلقى به هذا، يريد بذلك الإصلاح ما بينهما، أو رجل وعد أهله شيئاً وهو لايريد أن يتمّ لهم»[٥].

ثالثاً ـ الكذب في الحرب:

من مستثنيات حرمة الكذب، الكذب في الحرب؛ لأنّ الحرب خدعة،وتدلّ عليه الروايات المتقدّمة، وذكروا له نماذج في حروب النبيّ صلى الله عليه وآله مع الكفّار والمشركين[١].

رابعاً ـ الكذب مع الأهل:

من المستثنيات التي دلّت عليها الروايات المتقدّمة هو الكذب مع الأهل والعيال،بأن يعدهم أن يشتري لهم كذا مع أنّه ينوي أن لا يفعل ما وعد به، لمصلحة ما[٢].

الحكم الوضعي للتزوير (آثار التزوير):

تترتّب على التزوير أحكام وضعيّة، مثل الضمان، وإبطال العمل والتعزير،ونحوها، نذكرها فيما يلي:

أوّلاً ـ البطلان:

إذا تبيّن التزوير في الكتابة ـ أي كتابة حكم أو عهد أو نحو ذلك ـ أو الشهادة، أو غيرهما، فيكون المزوَّر باطلاً، فلا يترتّب عليه الأثر المطلوب منه، ومن نماذجه:

---

(١) الوسائل١٢: ٢٥٢، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) يوسف: ٧٠.

(٣) الأنبياء: ٦٣ .

(٤) الوسائل١٢: ٢٥٤، الباب١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٧.

(٥) الوسائل١٢: ٢٥٣، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٥.

---

(١) من ذلك ماذكره ابن هشام في سيرته٣: ٢٤٧، من تخذيل نعيم بن مسعود قريش وبني قريظة، وإيقاع الخلاف بينهم بواسطة الكذب.

(٢) انظر المكاسب(للشيخ الأنصاري)٢: ٣١ـ ٣٢.

١ـ بطلان الحكم المبتني على الشهادة المزورة:

قال المحقّق الحلّي: «إذا ثبت أنّهم شهدوا بالزّور،نقض الحكم، واستعيد المال، فإن تعذّر، غُرّم الشهود».

وقال الشهيد الثاني معلّقاً عليه: «وجه نقض الحكم مع ثبوت التزوير، تبيّن اختلال شرط الشهادة، كما لو تبيّن فسقهما قبل الحكم، وأولى بالبطلان هنا»[1].

ثمّ ذكر روايتين تدلّان على الضمان، سنذكرهما بعد قليل:

٢ـ بطلان الكتابة (المستندات) المزوّرة:

لا إشكال في بطلان الكتابة إذا ثبت تزويرها، سواء كانت الكتابة حكماً،أو فتوى، أو عهداً،أو تعيين ولاية أوغيرها؛ لسقوطها عن الحجّية عندئذٍ، فتكون كلاشيء، فلا يترتّب عليها الأثر.

ثانياً ـ الضمان:

إذا ثبت تزوير الشهادة أو الكتابة، فكلّ ما يحصل من التلف جرّاء ذلك فهو بعهدةا لمزوّر، ومن نماجه:

١ـ ضمان شاهد الزور:

إذا شهد الشهود على مال أنّه لزيد، ثمّ تبيّن

(١) المسالك ١٤: ٣٠٢، وانظر الجواهر ٤١: ٢٣٠.

أنّهم شهدوا بذلك زوراً، فإن كان عين المال موجوداً عند زيد استعيد إلى مالكه الأصلي، وإلّا غُرّم الشهود، كماتقدّم في كلام المحقّق الحلّي، واستدلّ عليه الشهيد الثاني بروايتين، فقال:

«ويدلّ عليه أيضاً صحيحة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام في شاهد الزور؟ قال: "إن كان الشيء قائماً بعينه ردّ على صاحبه، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أتلف من مال الرجل"[1].

وروى محمّد بن مسلم في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام: "في شاهد الزور ما توبته؟ قال: يؤدّي من المال الذي شهد عليه، بقدر ما ذهب من ماله، إن كان النصف أو الثلث، إن كان شهد هذا وآخر معه"[2]»[3].

تنبيـــه :

قال الشهيد الثاني بعد ذلك: «واعلم أنّ الزور إنّما يتحقّق بتعمّد الكذب، لا بمطلق كون الشهادة باطلة، ولذلك كان حكمهم حكم من أقرّ بالعمد، وإنّما يثبت شهادتهم بالزور بأمر مقطوع به، كعلم الحاكم، أو الخبر المفيد للعلم، لا بالبيّنة؛ لأنّه

(١) الوسائل ٢٧: ٣٢٧ الباب ١١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ٣٢٧، الباب ١١ من أبواب الشهادات، الحديث الأوّل.

(٣) المسالك ١٤: ٣٠٣.

تعارض، ولا بالإقرار؛ لأنّه رجوع»[1].

ومقصوده أنّه لو ثبت تزوير الشهادة بشهادة أُخرى كان ذلك من باب تعارض الشهادتين فتجري عليهما أحكام تعارض الشهادتين.

وكذا لو أقرّ الشهود المزوّرون بالتزوير،كان ذلك رجوعاً عن الشهادة وتترتّب عليه أحكامه، وله فروعات كثيرة[2].

هذا إذا شهد الشاهدان أو الشهود بما يوجب المال زوراً.

وأمّا إذا شهدوا بما يوجب القتل زوراً، كما إذا شهدوا على كونه قاتلاً عمداً، أو كونه زانياً محصناً، أو مرتدّاً عن فطرة، ونحو ذلك، ثمّ قُتل لذلك، فيثبت القصاص في حقّ الشهود.

ولو شهدوا على كونه قاتلاً عمداً، فباشر وليّ المقتول القصاص من القاتل، فهنا:

إن لم يكن عالماً بالتزوير، فلا قصاص عليه.

وأمّا إذا كان عالماً به:

ـ فتارةً لا يعترف معه الشهود بالتزوير، فهنا يختصّ القصاص به.

ـ وأُخرى يعترف معه الشهود بذلك، فهنا قولان:

الأوّل ـ أنّ القصاص على الولي فقط؛ لأنّه المباشر في القتل بعنوان القصاص، والشهود بحكم الممسك للمقتول[1'].

الثاني ـ أنّ القصاص على المباشر والشهود معاً؛ لأنّ المباشر كالشريك معهم[2'].

ثالثاً ـ العقوبة:

المراد من العقوبة هنا هو عقوبة التزوير نفسه، لا ما يترتّب على التزوير من القصاص ونحوه في شهادة الزور على القتل أو مايستوجبه، كما تقدّم آنفاً في الضمان.

وعقوبة التزوير في نفسه هي التعزير، والتعزير عقوبة غير مقدّرة، وإنّما تقديرها بيد الحاكم حسب مايراه من المصلحة،نعم ينبغي أن لا تتجاوز أقلّ الحدّ على تفصيل مذكور في محلّه سوف نتعرّض له في عنوان «تعزير» إن شاء الله تعالى.

وأمّا أصل ثبوت التعزير في هذا المورد فقد صرّح به جملة من الفقهاء،منهم:

الشيخ الطوسي، حيث قال في النهاية: «والمحتال على أموال الناس بالمكر والخديعة

---

(١) المسالك ١٤: ٣٠٤، وانظر الجواهر ٤١: ٢٣٠.

(٢) انظر: التحرير ٥: ٢٨٤، والمسالك ١٤: ٢٩٦، وكشف اللثام ١٠: ٣٧٣، والجواهر ٤١: ٢٢٠.

---

(١) استجوده الشهيد الثاني في المسالك ١٤: ٣٠٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ٤١: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢) استقربه العلّامة في التحرير ٥: ٢٨٥، والإصفهاني في كشف اللثام ١٠: ٣٧٨.

وتزوير الكتب والشهادات المزوّرة، والرسالات الكاذبة، وغير ذلك، يجب عليه التأديب والعقاب، وأن يُغرّم ما أخذ بذلك على الكمال، وينبغي للسلطان أن يشهّره بالعقوبة لكي يرتدع غيره عن فعل مثله في مستقبل الأوقات»[١].

وبهذا المضمون قال فقهاء آخرون[٢].

مظانّ البحث:

أكثر ما يتطرّق للتزوير في كتب القضاء والشهادة والقصاص، وقد يتعرّض له في غيرها أحياناً.

تزيين

راجع: تزيّن.

تزيّن

لغـة :

اتّخاذ الزينة، وهي اسم جامع لكلّ ما يتزيّن به من حليّ ولباس وأشباه ذلك.

(١) النهاية: ٧٢٢.

(٢) انظر: المهذّب ٢: ٥٥٤، والسرائر ٣: ٥١٢، والتحرير ٥: ٣٨٣، وكشف اللثام ١٠: ٦٤٧.

ويوم الزينة: يوم العيد[١].

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم نفسه، ولكن ورد استعماله في الأُمور المعنويّة أيضاً، مثل قوله ﷺ: «ياحامل القرآن تزيّن به لله يزيّنك الله به، ولا تزيّن به للناس فيشينك الله به»[٢]. وقول أبي عبدالله ﷺ: «اصحب من تتزيّن به، ولاتصحب من يتزيّن بك»[٣].

الأحكام:

تترتّب على التزيّن أحكام نذكر أهمّها كالآتي:

الحكم التكليفي للتزيّن:

الأصل الأوّلي في التزيّن هو الإباحة؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَٱلطَّيِّبَاتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[٤].

فالآية نفت التحريم، ونفي التحريم يدلّ على الإباحة.

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومجمع البحرين: «زين».

(٢) الوسائل ٦: ١٨١، الباب ٨ من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١١: ٤١٢، الباب ٣١ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

(٤) الأعراف: ٣٢.

لكن قد تعتري التزيّن أحكام أُخر في بعض الحالات الطارئة، نشير إليها فيما يلي:

استحباب التزيّن:

تقدّم أنّ الأصل الأوّلي في التزيّن هو الأباحة، ونزيد هنا: أنّ الأصل الثانوي فيه هو الاستحباب؛ لما دلّت عليه الأخبار الكثيرة بصورة عامّة، مضافاً إلى الموارد الخاصّة. فمن الأخبار العامّة:

ـ ما روي عن النبيّ ﷺ: «أنّه كان ينظر في المرآة، ويرجّل جمّته، ويمتشط، وربّما ينظر في الماء، وسوّى جمّته فيه، ولقد كان يتجمّل لأصحابه فضلاً على تجمّله لأهله، وقال: إنّ الله يحبّ من عبده إذا خرج إلى إخوانه أن يتهيّأ لهم ويتجمّل»[1].

ـ وعن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «أبصر رسول الله ﷺ رجلاً شعثاً شعر رأسه، وسخةً ثيابه، سيّئةً حاله، فقال رسول الله ﷺ: من الدين المُتعة»[2].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام ليتزيّن أحدكم لأخيه المسلم كما يتزيّن للغريب الذي يحبّ أن يراه في أحسن الهيئة»[1].

وعن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «عاداكم الخلق يامعشر الشيعة، إنّكم قد عاداكم الخلق، فتزيّنوا لهم بما قدرتم عليه»[2].

ـ وعن الصادق عليه السلام قال: «إنّ الله يحبّ الجمال والتجمّل ويكره البؤس والتباؤس، فإنّ الله اذاأنعم على عبد نعمة أحبّ أن يرى عليه أثرها، قيل: كيف ذلك؟ قال: ينظّف ثوبه، ويطيّب ريحه، ويجصّص داره، ويكنس أفنيته، حتى أن السراج قبل مغيب الشمس ينفي الفقر، ويزيد في الرزق»[3].

ـ وعن الرضا عليه السلام قال: «إنّ علي بن الحسين عليه السلام كان يلبس الجبّة الخزّ بخمسمئة درهم، والمطرف الخزّ بخمسين ديناراً، فيشتو فيه، فاذا خرج الشتاء، باعه فتصدّق بثمنه، وتلا هذه الآية: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَٱلطَّيِّبَاتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[4]»[5].

---

(١) الوسائل ٥: ١١، الباب ٤ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٥: ٦، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٥.

---

(١) الوسائل ٥: ١١، الباب ٤ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٥: ١٢، الباب ٥ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٥: ٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٩.

(٤) الأعراف: ٣٢.

(٥) الوسائل ٥: ٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٨.

ـ وعن مصدّق بن صدقة، قال: «دخل سفيان الثوري على أبي عبدالله ؑ، فرأى عليه ثياب بيض كأنّها غرقيء البيض[1]، فقال له: إنّ هذا اللباس ليس من لباسك! فقال له: اسمع منّي وعِ ماأقول لك، فإنّه خير لك عاجلاً وآجلاً، إن أنت متّ على السنّة ولم تمت على بدعة، أُخبرك أنّ رسول الله ﷺ كان في زمان مقفر جدب، فأمّا إذا أقبلت الدنيا فأحقّ أهلها بها أبرارها لا فجّارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفّارها، فماأنكرت ياثوري؟! فوالله إنّي لمع ماترى ماأتى عليّ ـ مذ عقلت ـ صباح ولامساء ولله في مالي حقّ أمرني أن أضعه موضعاً إلّا وضعته...»[2].

ـ وعن أبي عبدالله ؑ، قال: «بعث أمير المؤمنين عبدالله بن العباس إلى ابن الكوّا وأصحابه، وعليه قميص رقيق وحُلّة، فلمّا نظروا إليه قالوا: يابن عباس! أنت خيرنا في أنفسنا وأنت تلبس هذا اللباس؟! فقال: وهذا أوّل ما أُخاصمكم فيه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[3]، وقال الله عزوجل: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[1]»[2].

وقال كاشف الغطاء في مستحبّات اللباس:

«وهي أُمور:

ـ منها: إظهار النعمة..

ـ ومنها: أن يتزيّا بزيّ أهل زمانه.

ـ ومنها: التجمّل، فإنّ الله يحبّ الجمال، ويكره التبؤّس.

ـ ومنها: تكثير الثياب وإجادتها.

ـ ومنها: أن يتزيّا بأحسن زيّ قومه.

ـ ومنها: أن يلبس اللباس الفاخر، ويُظهر أمواله إذا رُمي بالفقر وإن كان فقيراً، كماصنعه عليّ ؑ في إظهاره المال لطلحة والزبير، والحسن ؑ، وعلي بن الحسين ؑ في إرسال كلّ واحدٍ منهما ألفاً للمصدِّق، لإثبات صفة الغنى.

ـ ومنها استشعارالغليظ منها[3].

ـ ومنها تزيّن المسلم للمسلم، وللغريب، ولأهله، ولأصحابه، وأن ينظر في المرآة ويتمشّط.

ـ ومنها: التزيّن لأعداء الدين بقدر المقدور.

---

(١) غرقيء البيض: الغشاء أو القشرة الملتزقة ببياض البيض، أو البياض الذي يؤكل. القاموس المحيط، ولسان العرب: «غرق».

(٢) الوسائل ٥: ١٩، الباب ٧ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١٠.

(٣) الأعراف: ٣٢.

---

(١) الأعراف: ٣١.

(٢) الوسائل ٥: ١٧، الباب ٧ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٦.

(٣) أي جعل الغليظ من الثياب شعاراً للبدن، أي ملاصقاً للبدن وتحت سائر الثياب، لأنّ الشعار هو ما يلاصق البدن من الثياب مقابل الدثار الذي يعلو الشعار.

ـ ومنها أن يلبس ويتزيّن بالفاخر في زمان اتّساع الأُمور على الخلق، وبالرديء في زمان الضيق، وبذلك اختلف حال رسول الله ﷺ وحال أكثر الأئمّة عليهم السلام ...»[١].

وما ذكره مضمون الروايات، وهي كثيرة ذكرنا طرفاً منها في مناسبات عديدة، أهمّها عنوان «إسراف»[٢] وذكرنا مطلوبيّة التزيّن والنظافة والتطيّب ونحو ذلك ما لم يبلغ حدّ الإسراف، وذكرنا أيضاً إختلاف حالات الأئمّة عليهم السلام في ذلك والسرّ فيه.

هذا كلّه بالنسبة إلى التزيّن بصورة عامّة.

وأمّا التزيّن في الموارد الخاصّة، فهي:

١ ـ استحباب التزين في الجمعة:

قال العلّامة في التذكرة: «تستحبّ الزينة يوم الجمعة بحلق الرأس إن كان من عادته، وإلّا غسله بالخطمي، وقصّ الأظفار، وأخذ الشارب، والتطيّب، ولبس أفضل الثياب، والسعي على سكينة ووقار، والغسل مقدّماً على الصلاة.

قال الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[٣]، قال: "في العيدين والجمعة"[١].

وقال ﷺ: "ليتزيّن أحدكم يوم الجمعة، ويتطيّب، ويسرّح لحيته، ويلبس أنظف ثيابه، وليتهيّأ للجمعة، ويكون عليه في ذلك اليوم السكينة والوقار"[٢]...»[٣].

٢ ـ استحباب التزيّن في الأعياد:

يستحبّ التزيّن والتطيّب في الأعياد الإسلاميّة، فعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أُتي بطيب يوم الفطر بدأ بنسائه»[٤].

وعن أبي جعفر عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، أي خذوا ثيابكم التي تتزيّنون بها للصلاة في الجمعات والأعياد»[٥].

وقال كاشف الغطاء بالنسبة إلى العيدين: «ويستحبّ فيهما إظهار السرور، وتزاور الإخوان، وصلة الأرحام، وتحسين اللباس والطعام...»[٦].

---

(١) كشف الغطاء ٣: ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) وانظر كتابنا دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة / الإسراف في اللباس وفي الزينة.

(٣) الاعراف: ٣١.

(١) الوسائل ٧: ٣٩٥، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٧: ٣٩٥، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

(٣) التذكرة ٤: ١٠٠.

(٤) الوسائل ٧: ٤٤٦، الباب ١٤ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٦) كشف الغطاء ٣: ٢٦٨.

ومن الأعياد الإسلاميّة،بل أهمّها، عيد الغدير الذي نصب فيه النبيﷺ عليّاًعليه السلام للخلافة من بعده، وسوف نبحث عنه بالتفصيل في العنوانين «عيد» و «غدير»، إن شاء الله تعالى[١].

ويتأكّد استحباب التزيّن للإمام في الجمعة والعيدين،قال العلّامة في تتمّة كلامه الذي نقلناه في صلاة الجمعة: «وينبغي للإمام الزيادة في التجمّل؛ لأنّه المنظور إليه، وكان النبيﷺ، يعتمّ ويرتدي، ويخرج في الجمعة والعيدين على أحسن هيئة»[٢].

٣ـ استحباب تزيّن الزوجين:

يستحبّ لكلٍّ من الزوجين أن يتزيّن للآخر، ويتأكّد ذلك في جانب المرأة، والروايات الدالّة على ذلك كثيرة، منها:

ـ ما روي عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «جاءت إمرأةٌ إلى رسول اللهﷺ، فقالت: يارسول الله، ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال:... وعليها أن تطيّب بأطيب طيبها، وتلبس أحسن ثيابها، وتزيّن بأحسن زينتها،وتعرض نفسها عليه غدوة وعشيّة...»[٣].

ـ وعن أبي جعفرعليه السلام قال: «لا ينبغي للمرأة أن تعطّل نفسها، ولو أن تعلّق في عنقها قلادة،ولا ينبغي أن تدع يدها من الخضاب، ولو أن تمسحها مسحاً بالحناء وإن كانت مسنّة»[١].

وروى الحسن الزيّات البصري، قال: «دخلت على أبي جعفرعليه السلام أنا وصاحب لي، فإذا هو في بيت منجّد، وعليه ملحفة وردية، وقد حفّ لحيته، واكتحل، فسألناه عن مسائل، فلمّا قمنا، قال لي: ياحسن! قلت: لبّيك، قال: إذا كان غد فأتني أنت وصاحبك، فقلت: نعم، جعلت فداك،فلمّا أن كان من الغد دخلت عليه، فاذا هو في بيت ليس فيه إلّا حصير، وإذا عليه قميص غليظ، ثمّ أقبل على صاحبي فقال: يا أخا أهل البصرة! إنّك دخلت عليَّ أمس وأنا في بيت المرأة، وكان أمس يومها، والبيت بيتها، والمتاع متاعها، فتزيّنت لي على أن أتزيّن لها كما تزيّنت لي، فلايدخل قلبك شيء، فقال له صاحبي: جعلت فداك قد كان والله دخل قلبي شيءٌ، فأمّا الآن فقد والله أذهب الله ما كان، وعلمت أنّ الحقّ فيما قلتَ»[٢].

ـ وعن الحسن بن الجهم، قال: «رأيت أبا الحسنعليه السلام اختضب، فقلت: جعلت فداك،

---

(١) انظر الوسائل ١٠: ٤٤٠، الباب ١٤ من أبواب الصوم المندوب.

(٢) التذكرة ٤: ١٠١.

(٣) الوسائل ٢٠: ١٥٨، الباب ٧٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(١) الوسائل ٢٠: ١٦٦، الباب ٨٥ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٥: ٣٢، الباب ١٧ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١٣.

اختضبت؟ فقال: نعم؛ إنّ التهيئة ممّا يزيد في عفّة النساء،ولقد ترك النساء العفّة بترك أزواجهن التهيئة، ثمّ قال: أيسرّك أن تراها على ما تراك عليه إذا كنت على غير تهيئة؟ قلت: لا، قال: فهو ذاك، ثمّ قال: من أخلاق الأنبياء التنظيف، والتطيّب، وحلق الشعر، وكثرة الطروقة[١]»[٢].

ـ وسُئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل[٣] التي تضعها النساء في رؤوسهنّ يصلنه بشعورهنّ، فقال: لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها»[٤].

وعلّق صاحب الجواهر على الرواية بقوله: «دلّ الخبر على جوازه[٥] للزوج، بل جواز جميع ما تتزيّن به الإمرأة له، فتخصّ حرمة التدليس حينئذٍ بغيره، بل لايشترط في مطلق التزيين إذن الزوج، وفي شرح الاستاد[١]: إلّا فيما يخشى منه النقص على محاسن الزوجة، بانهدام أسنانها، أو ضررٍ في بدنها، ونحو ذلك...»[٢].

(١) جاء في النهاية لابن الأثير: «ومنه الحديث: "كان يصبح جنباً من غير طروقة" أي زوجة، وكلّ امرأة طروقة زوجها، وكلّ ناقة طروقة فحلها». النهاية: «طرق».

أقول: لعلّ كثرة الطروقة كناية عن كثرة النكاح، لا كثرة النساء.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٤٦، الباب ١٤١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٣) القرامل: «ماتشدّها المرأة في شعرها». الصحاح: قرمل.

(٤) الوسائل ١٧: ١٣٢، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٥) أي جواز التدليس، أو وصل الشعر، لأنّ الكلام فيهما.

التزيّن المحرّم:

هناك موارد يحرم التزيّن فيها نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

١ ـ التزيّن بالحرام:

يحرم التزيّن بما هو محرّم، كتزيّن الرجل بالذهب والحرير؛ لحرمة لبسهما عليه إجماعاً[٣].

وعدّ الفقهاء[٤] من هذا القبيل تزيّن الرجال بزينة النساء وإن لم يكن من الذهب والفضّة، كلبس السوار والخلخال والقرط والثياب الخاصّة بالنساء، وقالوا: إنّ ذلك يختلف باختلاف الأعراف والعادات والأزمنة والأمكنة.

وكذا العكس،أي تزيّن المرأة بما يختصّ بالرجال، كالمِنطقة والعمامة ونحو ذلك.

(١) أي شرح القواعد للشيخ جعفر كاشف الغطاء.

(٢) الجواهر ٢٢: ١١٤.

(٣) انظر: التذكرة ٢: ٤٧٠، ومستند الشيعة ١٤: ١٧٣.

(٤) انظر: الوسيلة: ٣٦٧، والشرائع ٢: ١٠، والقواعد ٢: ٨، وجامع المقاصد ٤: ٢٥، واللمعة وشرحها ٣: ٢١٦، والمسالك ٣: ١٣٠، ومستند الشيعة ١٤: ١٧٣، والجواهر ٢٢: ١١٥، وغيرها.

ولكن قال الشيخ الأنصاري: «واعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم، عدا النبوي المشهور، المحكي عن الكافي والعلل: "لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال"[١]» ثمّ قال:

«وفي دلالته قصور، لأنّ الظاهر من التشبّه تأنّث الذكر وتذكّر الأُنثى، لا مجرّد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبّه»[٢].

وتقدّم الكلام عن بعض ذلك في عنوان «تخنّث» وسوف يأتي تفصيله في عنوان «تشبّه» إن شاء الله تعالى.

ويدخل في ذلك «الوشم» إذا قلنا بحرمته، للخلاف فيه[٣].

٢ـ التدليس:

إذا زيّن الإنسان ـ سواء كان ذكراً أم أنثى ـ بما يوجب إغراء الآخرين وغشّهم، فهو حرام، كما إذا دلّست المرأة نفسها، أو دلّستها الماشطة بأمرها، فأظهرتها بغير ما كانت عليه، فاستلزم ذلك إغراء من يريد خطبتها مثلاً، فذلك تدليس محرّم.

قال الشيخ الأنصاري: «تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها، أو الأمة التي يراد بيعها حرام بلا خلاف، كما عن الرياض[١]، وعن مجمع الفائدة[٢]: الإجماع عليه، وكذا فعل المرأة ذلك بنفسها[٣].

وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «تدليس».

٣ـ التزيّن لأجل التوصّل إلى الحرام:

وذلك مثل تزيّن المرأة للأجنبي، وخاصّة بهدف التوصّل إلى الفعل الحرام كالزنا أو مقدّماته، وكذا تزيّن الرجل للأجنبيّة، خاصّة بالهدف المتقدّم.

وقد تقدّمت الإشارة إليه في عنوان «تجمّل» أيضاً.

٤ـ تزيّن المرأة في عدّة الوفاة:

يجب على المرأة المتوفّى عنها زوجها الحداد أيّام عدّة الوفاة، بالإجماع[٤].

والحداد ترك ما فيه زينة من الثياب، والأدهان المقصودة بها الزينة، والتطيّب، والاكتحال بما فيه زينة، والحمرة ونحوها ممّا تستخدمها النساء للزينة.

والحداد من الحدّ بمعنى المنع، وحدّت

---

(١) الوسائل ١٧: ٢٨٤، الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و٢.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٧٤.

(٣) انظر المصدر المتقدم.

(١) انظر الرياض ٨: ٧٦.

(٢) انظر مجمع الفائدة ٨: ٨٤.

(٣) انظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٦٥.

(٤) انظر: المسالك ٩: ٢٧٦، والجواهر ٣٢: ٢٧٦.

المرأة، أي منعت نفسها من التزيّن[١].

ومعرفة ماهو الزينة موكول إلى العرف السائد؛ لاختلاف الأعراف في الأزمنة والأمكنة المختلفة في تشخيص ماهو زينة[٢].

راجع العنوانين: «حداد» و «عدّة».

٥ ـ تزيّن المُحرِم:

يحرم على المحرم التزيّن، ولذلك حرم لبس الخاتم للزينة للرجال، ولبس الحلي لها للنساء[٣]، كما تقدّم ذلك في عنوان «إحرام».

ومن مصاديقه استعمال الطيب والأدهان ونحوهما.

٦ـ تزيين الميّت:

يحرم تزيين الميّت بالحلي والطيب ونحو ذلك،قال الشهيد الأوّل: «لم يثبت عندنا قول النبيّ ﷺ: "افعلوا بموتاكم ما تفعلون بعرائسكم"[٤]، مع أنّه متروك الظاهر: إذ العروس تطيّب بكلّ الطيب ويُزيّن وجهها وتُحلّى، بخلاف الميّتة»[١].

ومثله قال العلّامة في التذكرة[٢].

بل قال في المنتهى: «لو كان في إصبع الميّت، أو أُذنه، أو يده شيءٌ من الحلي وجب أخذه، وإن لم يمكن ذلك بُرِد وأُخذ من غير تمثيل بالميّت»[٣].

نعم تستحبّ إجادة الكفن[٤].

هذا وتقدّم بعض الكلام في ذلك في العنوانين: «تحنيط» و «إسراف».

عدم حرمة تزيين المعتكف:

قال العلّامة في التذكرة: «يجوز للمعتكف أن يتزيّن برفيع الثياب... عملاً بالأصل، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ﴾[٥]»[٦].

٧ـ الإسراف في الزينة:

قال النراقي: «إنّ الاقتصاد هو صرف المال فيما يحتاج إليه، أو فيما يترتّب عليه فائدة مقصودة

---

(١) انظر: المسالك ٩: ٢٧٦، والجواهر ٣٢: ٢٧٦.

(٢) انظر: المسالك ٩: ٢٧٧، والجواهر ٣٢: ٢٨٠.

(٣) انظر: المدارك ٧: ٣٤٥ ـ ٣٤٦، والجواهر ١٨: ٣٧٠ـ٣٧٢.

(٤) المغني ٢: ٤٠٨، وبدائع الصنايع ١: ٣٠١، وكشف القناع ٢: ١٠٨.

(١) الذكرى ١: ٣٤٩.

(٢) انظر التذكرة ١: ٣٨٨.

(٣) المنتهى ٧: ١٩٧.

(٤) انظر العروة الوثقى ٢: ٧٥، فصل في بقيّة المستحبّات / الأوّل.

(٥) الأعراف: ٣٢.

(٦) التذكرة ٦: ٢٦٢.

للعقلاء، بقدر ما يليق بحاله.

ومن الفوائد المقصودة: التجمّل والزينة المندوب إليهما شرعاً، بشرط أن لا يتجاوز القدر اللائق»[١].

وقد تقدّم البحث عن ذلك في عنوان «إسراف».

٨ـ التزيّن المقرون بالخيلاء:

الخيلاء والكبر من المحرّمات الأكيدة، فقد ورد عن النبيّ ﷺ: «من لبس ثوباً فاختال فيه، خسف الله به شفير جهنّم، وكان قرين قارون»[٢].

وبناءً على ذلك فالتزيّن بهدف الخيلاء والتكبّر على الآخرين حرام، سواء كان التزيّن في اللباس، أو الحلي، أو غيرهما[٣].

٩ـ التزيّن بزينة أعداء الله تعالى:

إذا قلنا بحرمة التشبّه بالكفّار وأعداء الله تعالى، فيكون التزيّن بزينتهم حراماً أيضاً، وأمّا إذا قلنا بكراهته، فيكون مكروهاً[٤].

(١) عوائد الأيام: ٦٣٥.

(٢) الوسائل ٥: ٤٣، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٦.

(٣) انظر كشف الغطاء ٣: ٣٤.

(٤) انظر كشف الغطاء ٣: ٣٥.

وقد روي عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّه أوحى الله إلى نبيٍّ من أنبيائه: قل للمؤمنين: لا تلبسوا لباس أعدائي، ولا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تسلكوا مسالك أعدائي، فتكونوا أعدائي، كما هم أعدائي»[١].

١٠ـ التزيّن بما فيه شهرة:

إذا قلنا بحرمة لباس الشهرة وكلّ ما يشهّر الإنسان شهرة غير متعارفة عند الناس، فيكون التزيّن بزينةٍ غير متعارفة محرّمةً أيضاً.

قال كاشف الغطاء عند عدّ مكروهات اللباس: «ومنها ما فيه شهرة من لباس أو زينة أو دابّة، ولو كان مستحبّ الأصل، كالعصى والحَنَك من غير من به القدوة.

وقد تبلغ الشهرة مبلغاً يبعث على التحريم؛ لأنّ الشهرة خيرها وشرّها في النار، وكفى بالمرء خزياً أن يلبس ثوباً يشهّره، أو يركب دابّة تشهّره، ومن لبس ثوباً يشهّره كساه الله تعالى يوم القيامة ثوباً من النار[٢]»[٣].

(١) الوسائل ٤: ٣٨٥، الباب ١٩ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٨.

(٢) ما ذكره إنّما هي نصوص الروايات التي ذكرها صاحب الوسائل في الجزء ٥: ٢٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام الملابس.

(٣) كشف الغطاء ٣: ٣٥ ـ ٣٦.

وقال الشهيد الثاني في تفسير المروّة ـ بناءً على اشتراطها في العدالة ـ: «إنّ صاحب المروّة هو الذي يصون نفسه عن الأدناس، ولا يشينها عند الناس، أو الذي يتحرّز عمّا يسخر منه ويضحك به، أو الذي يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه.

فمِن ترْك المروّة لبس مالا يليق بأمثاله، كما إذا لبس الفقيه لباس الجندي، وتردّد به في البلاد التي لم تجر عادة الفقهاء فيها بلبس هذا النوع من الثياب و...»[١].

وقال صاحب الجواهر ـ بعد أن استشكل في اعتبار المروّة بمعناها الواسع وقدّح في كثير من الأمثلة: «نعم، لا يبعد قدح بعض الأشياء التي تقضي بنقصان عقل فاعلها، كما إذا لبس الفقيه مثلاً لباس أقبح الجند من غير داعٍ إلى ذلك[٢]، بل قد يقال: إنّها محرّمة حينئذٍ بالعارض؛ للأمر بحفظ العرض»[٣].

والتزيّن بماهو غير متعارف مخالف لحفظ العرض المأمور به.

(١) المسالك ١٤: ١٦٩.

(٢) هذا القيد في محلّه، فإنّه قد تدعو الحاجة إلى لبس الفقيه لباس الجندي؛ لتحريض الجنود وتشجيعهم على مقاتلة العدو، كما فعل الفقهاء ذلك أيّام هجوم حزب البعث العراقي على الجمهورية الإسلامية الايرانية.

(٣) الجواهر ١٣: ٣٠٢.

التزيّن المكروه:

يمكن أن يعدّ من التزيّن المكروه:

ـ ما فيه تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس إذا لم نلتزم بحرمته أو لم يبلغ في التشبّه ذلك الحد.

ـ ما فيه التشبّه بأعداء الدين، بالشرط المتقدّم.

ـ ما فيه أثر الخيلاء إذا لم يبلغ القدر المحرّم.

ـ تزيّن الكهول بزينة الشباب من غير أن تدعو إليه الحاجة[١].

ـ تزيين المساجد إذا لم نقل بحرمته[٢].

وممّا ذكره بعض الفقهاء:

ـ تزيين النعش بوضع الثوب الأحمر أو الأصفر عليه[٣].

ـ تزيين القبر[٤].

ـ تزيين المتاع ليرغب فيه المشتري إذا لم يستلزم التدليس المحرّم[٥].

(١) انظر هذه الموارد في كشف الغطاء ٣: ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) انظر الجامع للشرائع: ١٠١، والدروس ١: ١٥٦.

(٣) انظر الجواهر ٤: ٣٥٢.

(٤) انظر مجمع الفائدة ٢: ٥٠١.

(٥) انظر التحرير ٢: ٢٥١، وجاء في اللمعة وشرحها عند ذكر آداب المعاملة: «الرابع ـ عدم تزيين المتاع ليرغب فيه الجاهل مع عدم غاية أُخرى للزينة، أمّا تزيينه لغاية أُخرى، كما لو كانت الزينة مطلوبة عادةً، فلا بأس». الروضة البهية ٣: ٢٨٩.

هل تجوز العمليّة الجراحيّة للزينة؟

إذا توقّفت الزينة، أو لبس ماهو زينة علی جراحة البدن، فهل يجوز ذلك؟

أما ثقب الأُذن، فقد قال صاحب الجواهر: «لا خلاف أجده في استحبابه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى السيرة المستمرّة، وإلى النصوص... فماوقع من بعض العامّة من الوسوسة في ذلك باعتبار ما فيه من الإيذاء والتأليم اجتهاد في مقابلة النص»(١).

وأمّا العمليّات الجراحيّة للتجميل السائدة اليوم فقلّما تعرّض لها الفقهاء.

نعم جاء في استفتاءٍ عن السيّد الخوئي: «هل يجوز إجراء عمليّة تجميل لفتاة جسمها مشوّه،وهل يجوز للطبيب أن يجري لها العمليّة بيده أم لا؟».

فجاء الجواب: «لابأس بالعمليّة المذكورة في نفسها، ولا يجوز أن يباشرها الأجنبي إن استلزمت النظر أو اللمس»(٢).

ولم يعلّق عليه شيخنا التبريزي.

نعم أجاب عن استفتاءٍ آخر بصورة مستقلّة، وهو:

«ما حكم عمليّات التجميل التي يجريها البعض لجسده، سواء كان في الوجه، أو في أيّ عضو آخر من الجسد، علماً بأنّ عمليّات التجميل

(١) الجواهر ٣١: ٢٦٣.

(٢) صراط النجاة ٢: ٣١٠، السؤال ٩٧٥.

قد تزيل تشوّهاً نشأ منذ الولادة، وقد تزيل تشوّهاً عارضاً على الجسم، كالحروق والجروح وغيرها، وقد لايكون عن تشوّه، ولكن للوصول إلى مرتبة أعلى من الجمال، كتصغير الأنف وشدّ النهدين وتطويل الرجلين...؟».

فأجاب عن ذلك: «إذا كانت عمليّة التجميل لإزالة التشوّه ـ خصوصاً العارض منه ـ فلا بأس بها، مالم تكن بالترقيع بشيءٍ من جسد شخص آخر، أو حيوان آخر.

وأمّا إذا كانت لمجرّد التجميل وتغيير صورته الأصليّة، ففيه إشكال، والله سبحانه هو العالم»(١).

حكم تزيين البيوت:

إذا كان تزيين البيوت بتوسعتها وتجصيصها وتنظيفها، واستعمال الآلات الجيّدة، كالأبواب والرواشن ونحوها من دون أن يؤدّي إلى التفاخر، فذلك لا إشكال فيه، بل مطلوب شرعاً،كما تقدّم في العنوانين: «إسراف» و «بيت».

وأمّا تزيينها بتزويقهما(٢)، فقد ذكرنا اختلاف

(١) صراط النجاة ٢: ٥٦٦، السؤال ١٨٧٤.

(٢) التزويق: أن يجعل الزاووق ـ أي الزئبق ـ مع الذهب فيطلى به الشيء المراد تزيينه، ثمّ يلق في النار، فيطير الزاووق ويبق الذهب، ثمّ توسّعوا فيه حتى قالوا لكلّ منقّش: مزوّق، وإن لم يكن فيه زاووق. المعجم الوسيط: «زوق».

الفقهاء في عنوان «بيت»، وحاصل ما تقدّم هناك هو: أنّ التزويق إذا كان بمثل تصوير ذوات الأرواح، فهو محرّم فعله على المشهور، لكن لا يحرم اقتناء الصورة بعد فعلها عند كثير من المتأخّرين والمعاصرين.

وأمّا إذا كان بمثل تصوير المناظر الطبيعيّة، كالجبال والأشجار والأنهار ونحوها، فلا يحرم فعله عند كثير من الفقهاء، وعلى فرض حرمته، فلا يحرم إبقاؤه عند كثير منهم أيضاً[1].

وأمّا زخرفتها بالذهب والفضّة، فقد صرّح جمع من الفقهاء بتحريمه، لأنّه من الإسراف وتضييع المال[2].

حكم تزيين المساجد:

أمّا تزيينها بتجصيصها وتنظيفها والإسراج فيها، وإجادة فرشها وآلاتها، فذلك ممّا لا إشكال فيه، بل مندوب إليه شرعاً[3].

وأمّا زخرفتها بالذهب، فالمنسوب إلى المشهور القول بحرمته[4] ـ وإن كان في تحقّق الشهرة تأمّل ـ لكن صرّح جماعة من الفقهاء بعدم الدليل على تحريمه.

(١) ذكرنا آراء الفقهاء في ذلك في عنوان «بيت».

(٢) ذكرنا آراء الفقهاء في ذلك في عنوان «إسراف».

(٣) ذكر ذلك الفقهاء في أحكام المساجد وآدابها.

(٤) انظر: كشف اللثام ٣: ٣٢٣، والجواهر ١٤: ٨٩ ـ ٩٠.

ومن جملة تعليلات بعض القائلين بالتحريم: أنّ ذلك إسراف وتضييع للمال في غير الأغراض العقلائيّة، وتعطيل له.

ومن جملة تعليلات بعض القائلين بالحلّيّة: أنّ ذلك تعظيم لتلك الأماكن وتكريم لها، وأنّه موجب لجلب قلوب الناس إليها، وذلك غرض عقلائي.

وقد ذكرنا تفصيل الأقوال والأدلّة في عنوان «إسراف»، فلا نعيدها. وربّما يأتي تفصيل ذلك على نحو أوسع في عنوان «مسجد» أو «مساجد».

حكم بيع ما يتزيّن به:

إذا كان ما يتزيّن به مباحاً والتزيّن به مباحاً، فبيعه وشراؤه مباح أيضاً.

وأمّا إذا كان ما يتزيّن به حراماً والتزيّن به حراماً أيضاً، فيختلف حكم بيعه وشرائه بحسب قصد المتعاملين وانحصار المنفعة في الحرام وعدمه[1]، وقد أشرنا إلى حكم ذلك في الموارد المشابهة، منها العنوانان: «تدخين» و «ترياق».

الاستئجار للتزيّن:

حكم الاستئجار للتزيّن حكم البيع والشراء له، فإذا كانت المنفعة في الأصل مباحة،

(١) انظر: الجواهر ٢٢: ٣٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٢١ و ١٣٠.

فالاستئجار لها مباح أيضاً، وإلّا فتأتي فيه الصور المذكورة في البيع[1].

ومن الموارد التي صرّحوا بجواز إجارتها للتزيّن بها أو لغيره استيجار الثياب والحلي[2]، بل قال الشهيد الثاني: «يجوز استيجار الشمع للتزيّن به لا للضوء»[3]، لأنّ ملاك صحّة الإجارة إمكان بقاء العين المستأجرة مع الانتفاع بها، أمّا إذا استلزم الانتفاع بها ذهاب عينها فلا يصحّ إجارتها، كما في العارية، ومع استعمال الشمع للضوء تذهب العين وتستهلك.

نعم الأسرجة الكهربائيّة الحديثة التي لاتستهلك بالانتفاع بها، يجوز إجارتها، سواء للتزيّن بها أو لغيره.

بقي شيء، وهو: أنّ المعروف جواز استيجار الدنانير والدراهم للتزيّن بها، أو لإظهار الغنى ونحو ذلك[4]، أمّا إذا كان الأخذ بهدف صرفها، فلا يكون إجارة بل قرضاً.

وهذا ما دعا بعض الفقهاء[1] للتوقّف في إجارة الدراهم والدنانير للتزيّن بها، لأنّ المنفعة المألوفة منهما هو صرفهما الذي يستلزم عدم بقاء عينها، وهو منافٍ للإجارة.

ولكن رُدّ ذلك بأنّ التزيّن أو إظهار الغنى منفعة مقصودة وإن لم تكن غالبة، فهي كافية لصحّة الإجارة.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه مع كلام المحقّق الحلّي: «"ويجوز استيجار الدراهم والدنانير إن تحقّقت لهما منفعة حكميّة مع بقاء عينهما" وإن كانت نادرة ولم يُعدّا لها غالباً كالزينة، ودفع المرء مظنّة الفقر عن نفسه، و.... وفاقاً للمحكيّ عن الشيخ والفاضل والشهيدين وغيرهم، بل عن مجمع البرهان: أنّه لاشكّ فيه لو حصل نفع مقصود محلّل؛ لإطلاق أدلّة الإجارة، وعدم السفه في ذلك بعد فرض تحقّق المنفعة المزبورة»[2].

حكم الاستعارة للتزيّن:

العارية والإجارة متماثلان من حيث

---

(١) انظر الجواهر ٢٧: ٣٠٧، وراجع عنوان «إجارة / الإجارة على المحرّمات».

(٢) انظر: السرائر ٢: ٤٧٥، والتحرير ٣: ٧٣، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٩٤، والجواهر ٢٧: ٢١٣.

(٣) المسالك ٥: ٢١٣.

(٤) انظر: المبسوط ٣: ٢٥٠، والتحرير ٣: ٧٣، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٩٤، وايضاح الفوائد ٢: ١٢٥ و٢٥١، والمسالك ٥: ٢١٢، ومجمع الفائدة ١٠: ٢٢، والمستمسك ١٢: ١٢٠، ومستند العروة (الإجارة): ٣٤٣.

---

(١) مثل ابن إدريس في السرائر ٢: ٤٧٥، حيث أجاز إجارة المصوغ من الذهب والفضّة، ولم يجز إجارة الدراهم والدنانير للعلّة المذكورة، ولذلك توقّف فيه العلّامة أيضاً في القواعد ٢: ٢٨٧.

(٢) الجواهر ٢٧: ٣٠٢.

الصلاحيّة للاستعارة والإجارة، بل قالوا: كلّ ما تصحّ عاريته تصحّ إجارته، وكلّ ما يصحّ الانتفاع به منفعة محلّلة شرعاً مع بقاء عينه يصحّ عاريته وإجارته،ومنه الثوب والحلي، والدراهم والدنانير للتزيّن بها، أو لإظهار الغنى أو لجعلها رهناً، ونحو ذلك من المنافع[1].

مظانّ البحث:

ويتعرّض لحكم التزيّن في موارد عديدة من قبيل:

ـ كتاب الطهارة، بمناسبة تجهيز الميّت.

ـ كتاب الصلاة: بمناسبة صلاة الجمعة والعيدين، ولباس المصلّي، ومكان المصلّي، وأحكام المساجد.

ـ كتاب الحجّ، بمناسبة محرّمات الإحرام.

ـ كتاب المكاسب: بمناسبة التزيّن بهدف التدليس، وبيع ما يستخدم في الحرام.

ـ كتاب العارية: بمناسبة إعارة الحلي والثياب والدراهم والدنانير.

ـ كتاب الإجارة: بمناسبة إجارة الحلي والثياب والدراهم والدنانير.

ـ كتاب النكاح: بمناسبة تزيّن الزوجين أحدهما للآخر، وعدم تزيّن الزوجة للأجنبي.

وفي عدّة الوفاة وموارد متفرّقة أُخرى.

---

(١) انظر: التحرير ٣: ٢١١، وإيضاح الفوائد ٢: ١٢٥، والجواهر ٢٧: ١٦٩.

الملحق الأصولي

تجاوز

لغــــة:

مِن جـاز المـوضع، أي سـار فـيه وقـطعه، وتعدّاه وخلّفه وراء ظهره[1].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، مثل تجاوز اليدين الأُذنين في التكبير، وتـجاوز المـيقات، وتـجاوز نصف السورة في القراءة، وتجاوز نصف الليل في المبيت بمنى، وتجاوز الدم العشرة أيّام، ونحو ذلك.

الأحكام:

يراجع لمعرفة أحكـام التـجاوز فـي هـذه الموارد وما شابهها إلى المواطـن الأصـليّة، مـثل تكـبيرة الإحـرام، ومـيقات، وقـراءة، وبـيتوتة، وحيض، ونحوها في قسم الفقه.

ونـقتصر هـنا عـلى البـحث عـن «قـاعدة التجاوز»، إن شاء الله تعالى.

(1) انظر المعجم الوسيط: «جاز».

قاعدة التجاوز

لفظ القاعدة:

القاعدة مستلّة من الروايـات ولفـظها لفـظ الروايات، من قبيل: «إذا خرجت مـن شـيءٍ ثـمّ دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء»[1]، و «كـلّ شيءٍ شكّ فيه ممّا قد جـاوزه ودخـل فـي غـيره

(1) الوسـائل 8: 237، البـاب 23 مـن أبـواب الخـلل، الحديث الأوّل.

فليمضِ عليه»[١]. ونحوهما.

معنى القاعدة:

المقصود من القاعدة هو: أنّ المكلّف إذا كان مشتغلاً بفعلٍ مركّب، ثمّ شكّ حين إتيان الجزء اللاحق في إتيان الجزء السابق ـ كما لو شكّ حال إتيان السجود في إتيان الركوع ـ فيجعل البناء على أنّه قد أتى به ويستمرّ في عمله.

نسبتها مع قاعدة الفراغ:

وهناك قاعدة أُخرى تسمّى بـ «قاعدة الفراغ»، ومفادها هو: أنّه لو أتى المكلّف بفعلٍ مركّب، كالصلاة مثلاً، ثمّ شكّ في تحقّقه شرعاً بعد الفراغ منه، فالقاعدة تقول: إنّه متحقّق شرعاً.

وقد وقع الكلام في أنّ القاعدتين متّحدتين واقعاً، وأنّه لم يكن هناك إلّا قاعدة واحدة، وهي قاعدة التجاوز ويلحق بها قاعدة الفراغ أو بالعكس، أو هما قاعدتان؟

وكلامهم يقع في مرحلتين: الثبوت والإثبات.

أوّلاً ـ مرحلة الثبوت:

ويراد بها مرحلة الفرض والإمكان ومع غضّ النظر عن الروايات، فنقول:

اختلفت وجهات نظر الفقهاء والأُصوليين في ذلك: فذهب بعضهم إلى إمكان اتّحادهما، وذهب بعض آخر الى عدم إمكانه.

فذهب الشيخ الأنصاري[١] إلى إمكان كونهما قاعدةً واحدة، وتبعه النائيني في ذيل كلامه[٢]، حيث أرجع قاعدة التجاوز إلى قاعدة الفراغ، وعكس السيّد الخوئي[٣] فأرجع قاعدة الفراغ إلى التجاوز، كما فعل الإمام الخميني[٤] ذلك أيضاً.

والمستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفاية[٥] إمكان كونهما قاعدتين، وصرّح بذلك العراقي[٦]، والسيّد الحكيم[٧]، ومال إليه النائيني في صدر كلامه[٨].

---

(١) الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ٣٤٢.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٤: ٦٢٣.

(٣) انظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣) ٤٨: ٣٣٠.

(٤) انظر الاستصحاب (للإمام الخميني): ٣٢٠، وكلامه في مرحلة الإثبات، وهو دالّ على مرحلة الثبوت أيضاً.

(٥) انظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٦) انظر نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٣٨.

(٧) انظر المستمسك ٧: ٤٣٢ و ٤٣٥، وكلامه فيما يستفاد من الروايات، وهو دالّ على مرحلة الثبوت أيضاً.

(٨) انظر فوائد الأُصول ٤: ٦٢١ ـ ٦٢٢.

واستدلّ القائلون بعدم إمكان إرادة قاعدة واحدة من القاعدتين بأدلّة أهمّها:

أوّلاً ـ أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو وجود الشيء بمفاد كان التامّة، وفي قاعدة الفراغ إنّما هو صحّة الموجود بمفاد كان الناقصة، ولا جامع بينهما، فلا يمكن اندراجهما في كلّية واحدة.

وبعبارة أُخرى: مفاد قاعدة التجاوز هو التعبّد بوجود المشكوك، في حين أنّ مفاد قاعدة الفراغ هو التعبّد بصحّة الموجود الذي شُكّ في وجوده صحيحاً، بعد العلم بأصل وجوده.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري ـ كما يظهر من كلامه ـ عن ذلك بقوله: «إنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتي به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح»[1].

وبناءً على ما أفاده، يكون الشكّ في صحّة الموجود شكّاً في وجود الصحيح، فتشترك القاعدتان في كونهما شكّاً في الوجود.

ولكن ناقشه النائيني بقوله: «إنّ التعبّد بقاعدة الفراغ إنّما هو لإثبات صحّة الموجود، لا لإثبات وجود الصحيح، وإثبات صحّة الموجود

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٤٢.

بوجود الصحيح يكون من الأصل المثبت»[1].

مضافاً إلى أنّ المستفاد من الروايات كما سيأتي هو التعبّد بوجود الصحيح، لا صحّة الموجود[2].

ثانياً ـ أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو أجزاء المركّب، وفي قاعدة الفراغ نفس المركّب بماله من الوحدة الاعتبارية، ولفظ «شيء» في قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ في شيءٍ لم تجزه» لا يمكن أن يراد به الكلّ والجزء في مرتبة واحدة وبلحاظ واحد[3].

وأُجيب عن ذلك: بأنّ لحاظ الكلّ مع وصف الكلّية، والجزء مع وصف الجزئيّة بلحاظ واحد يستلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالي واللحاظ التبعي وهو غير ممكن، وأمّا لو جُرِّدا عن وصف الكلّية والجزئيّة، ونُظر إليهما بعنوان كون كلٍّ منهما شيئاً، فلا مانع منه، لكون اللحاظ يكون فيهما معاً استقلاليّاً[4].

ثانياً ـ مرحلة الإثبات:

ويُقصد بذلك ما يمكن استفادته من

(١) فوائد الأُصول ٤: ٦٢١.

(٢) انظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٣٢٤.

(٣) انظر فوائد الأُصول ٤: ٦٢١ ـ ٦٢٢.

(٤) انظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٣٢٨.

النصوص الواردة،هل هو الاتّحاد بين القاعدتين أو التعدّد بينهما؟

وقد اختلف الفقهاء والأُصوليون في ذلك، فبين مستظهر منها الاتّحاد، كالنائيني[١]، والإمام الخميني[٢]، والسيّد البجنوردي[٣]، وغيرهم[٤]، ومستظهر منها التعدّد، مثل صاحب الكفاية[٥]، والعراقي[٦]، والسيّد الحكيم[٧]، والسيّد الخوئي[٨].

قال النائيني بعد الإصرار على تعدّدهما في مقدّم كلامه: «لكنّ الإنصاف: أنّ القول بتعدّد الكبرى المجعولة الشرعيّة بعيد غايته، فإنّ ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في الباب يوجب القطع بأنّ الشارع في مقام بيان ضرب قاعدة كلّية للشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، خصوصاً مع تقارب التعبيرات الواردة في الأخبار...».

وقال صاحب الكفاية: «اعلم أنّ المستفاد بالتأمّل في الأخبار أنّ ههنا قاعدتين:

إحداهما ـ قاعدة مضروبة[١] للشكّ في صحّة الشيء، لأجل الشكّ في الإخلال ببعض ما اعتبر فيه شطراً[٢] أو شرطاً بعد الفراغ عنه.

ثانيهما ـ قاعدة مضروبة للشكّ في وجود الشيء بعد التجاوز عن محلّه...»[٣].

نصوص التجاوز والفراغ:

والنصوص الدالّة على التجاوز والفراغ عديدة، أهمّها:

١ ـ صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر؟ قال: يمضي، قلت: رجل شكّ في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي،قلت: شكّ في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي،قلت: شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثمّ قال: يازرارة، إذا خرجت من شيءٍ ثمّ دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء»[٤].

هذه الصحيحة تدلّ على قاعدة التجاوز كما هو الظاهر؛ إذ الشكّ مفروض في وجود الجزء

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٤: ٦٢٣ ـ ٦٢٤.
(٢) انظر الاستصحاب: ٣٢٠.
(٣) انظر القواعد الفقهيّة ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٤) انظر القواعد الفقهية (للشيرازي) ١: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(٥) انظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.
(٦) انظر نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٣٨.
(٧) انظر المستمسك ٧: ٤٣٢ و ٤٣٥.
(٨) انظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٣٣٥.

(١) أي مجعولة.
(٢) الشطر هو الجزء، مقابل الشرط.
(٣) درر الفوائد: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.
(٤) الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث الأوّل.

السابق حال إتيان الجزء اللاحق، ويدلّ على ذلك مضافاً إلى الأمثلة المذكورة، قوله ﷺ «إذا خرجت من شيءٍ ثمّ دخلت في غيره...»، وإن استفيد منها تعميم القاعدة لموارد الفراغ أيضاً.

٢ ـ موثّقة إسماعيل بن جابر، قال: «قال أبو جعفر ﷺ: إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كلُّ شيءٍ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»[١].

وهذه كسابقتها تدلّ على قاعدة التجاوز، للأمثلة المذكورة في صدر الرواية، واستفاد القائلون بوحدة القاعدتين ذلك من القاعدة العامّة المذكورة في ذيل الرواية، وهي قوله ﷺ: «كلُّ شيءٍ شكّ فيه...».

٣ ـ موثّقة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ، قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو»[٢].

وهي ظاهرة في قاعدة الفراغ؛ لأنّها ظاهرة في الشكّ في صحّة الموجود، لا في أصل وجوده كما في الروايتين المتقدّمتين. والقائلون باتّحاد

(١) الوسائل ٦: ٣١٧ ـ ٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

القاعدتين يحاولون شمول الشك في المضيّ في الرواية للشك في أصل الوجود أيضاً.

٤ ـ رواية أُخرى لمحمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه، ولا إعادة عليك»[١].

وهذه كسابقتها أيضاً.

٥ ـ مضمرة بكير بن أعين، قال: «قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشك»[٢].

وهي ظاهرة في قاعدة الفراغ.

٦ ـ موثّقة عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «إذا شككت في شيءٍ من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيءٍ لم تجزه»[٣].

إذا كان الضمير في «غيره» راجعاً إلى الوضوء فالرواية تدلّ على قاعدة الفراغ، لأنّ الشكّ حينئذ في الوضوء بعد الدخول في غيره أي غير الوضوء.

(١) الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(٢) الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٣) الوسائل ١: ٤٦٩، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

وإذا كان راجعاً إلى كلمة «شيء»، أي إذا شككت في جزءٍ من الوضوء ودخلت في غير ذلك الجزء، فالرواية تدلّ على قاعدة التجاوز، إلّا أنّه سوف يأتي أنّ قاعدة التجاوز لاتجري في الطهارات الثلاث.

هذا وهناك روايات أُخر استفيد منها قاعدة الفراغ أيضاً، فالذين قالوا بوحدة القاعدتين استظهروا من مجموع الروايات قاعدة عامّة تنطبق على الفراغ من الكلّ والتجاوز عنه، كما تنطبق على الفراغ من الجزء والتجاوز عنه، بخلاف الذين فصّلوا بينهما فاستظهروا منها قاعدتين تختصّ واحدة منهما بالتجاوز عن محلّ الجزء، وهي قاعدة التجاوز، التي مفادها الشكّ في وجود الجزء بعد تجاوز محلّه.

وتختصّ الثانية بالفراغ من الكلّ، التي مفادها الشكّ في صحّة المركّب بعد فرض وجوده.

بماذا يتحقّق التجاوز؟

إنّما يتحقّق التجاوز بالتجاوز عن محلّ الجزء المشكوك، فالتجاوز عن الركوع إنّما هو التجاوز عن محل الركوع المشكوك إتيانه، لا عن نفس الركوع؛ لأنّ المفروض أنّ نفس الركوع مشكوك إتيانه.

والمراد بالمحلّ هو المحلّ الشرعي الذي عيّنه الشارع لذلك الجزء، حسب ماتدلّ عليه أدلّة الترتيب بين الأجزاء.

وهذا هو المعروف.

وربّما قيل بإرادة المحلّ العادي أيضاً، كما لو شكّ في التطهير والاستبراء بعد التجاوز عن محلّهما، وما لو شكّ في غسل الجانب الأيسر، إذا كان معتاداً لغَسْله بعد الجانب الأيمن.

ذكر الشيخ الأنصاري[1] المورد الأخير عن جماعة، ثمّ نقل استدلال بعضهم عليه: بأنّ العادة قد تفيد العلم وقد تفيد الظنّ... فخرقها على خلاف الأصل[2].

لكنّه ـ أي الشيخ ـ يرى أنّ العمل بالقاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل[3]، واستفادة التعميم من النصوص بحيث يشمل مطلق الظاهر حتى الحاصل من مثل العادة مشكل!

هل يعتبر الدخول في الغير أم لا ؟

اختلف الفقهاء والأُصوليون في اعتبار الدخول في الغير وعدمه في القاعدتين على أقوال،

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) انظر: إيضاح الفوائد ١: ٤٣، وجامع المقاصد ١: ٢٣٧، وكشف اللثام ١: ٥٨٨، والجواهر ٢: ٣٦٣.

(٣) فإنّ مقتضى القاعدة (أي ظاهر حال المكلّف): أنّ الإنسان حين العمل أذكر، وأنّه يأتي بالمشكوك، في حين أنّ أصالة العدم تقتضي عدم إتيان المشكوك، فيقدّم الظاهر على الأصل لكونه أمارة.

أهمّها:

الأوّل ـ اعتبار الدخول في الغير مطلقاً، في قاعدتي التجاوز والفراغ، سواء كان الغير أمراً وجوديّاً أو عدميّاً:

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري، حيث قال أوّلاً: «الدخول في غير المشكوك إن كان محقّقاً للتجاوز عن المحلّ، فلا إشكال في اعتباره، وإلّا فظاهر الصحيحتين[1] الأوّليتين اعتباره،وظاهر إطلاق موثّقة ابن مسلم عدم اعتباره...».

ثمّ قال في آخر بحثه: «والأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرّد الفراغ، إلّا أنّه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء؛ فإنّ حالة عدم الاشتغال بهما يعدّ مغايرة لحالهما وإن لم يشتغل بفعل وجودي، فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما»[2].

الثاني ـ اعتبار الدخول في الأمر الوجودي، في القاعدتين:

ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية حيث قال بالنسبة إلى قاعدة التجاوز: «إنّ الغير الذي يدخل فيه إنّما هو الجزء الآخر المترتّب على المشكوك فيه».

وقد استفاد ذلك من روايتي زرارة وإسماعيل بن جابر.

ثمّ قال بالنسبة إلى قاعدة الفراغ: «وأمّا قاعدة الفراغ، فالظاهر منها أيضاً اعتبار الدخول في الغير».

واستدلّ لذلك بما جاء في رواية عبدالله بن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره» أي غير الوضوء.

ولا ينافي ذلك ما ورد في ذيلها: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» حيث يعتبر فيها الدخول في الغير؛ لأنّ التجاوز ملازم عادة للدخول في الغير[1].

وهذا القول هو الظاهر من النائيني حيث قال: «لا إشكال في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، لعدم صدق التجاوز عن الجزء المشكوك فيه بدون الدخول في الجزء المترتّب عليه».

ثمّ قال: «وفي اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ إشكال...»

إلى أن قال: «الأقوى اعتبار الدخول

(١) أي روايتي زرارة وإسماعيل بن جابر.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

(١) درر الفوائد: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

في الغير في قاعدة الفراغ أيضاً»[١].

ثمّ استفاد من الأخبار أنّ المراد من «الغير» هو الاشتغال بأمر وجودي.

الثالث ـ عدم اعتبار الدخول في الغير مطلقاً:

وهو الظاهر من العراقي، أمّا بالنسبة للتجاوز، فلأنّه استظهر من الروايات أنّ الدخول في الغير محقّق للتجاوز وليس دخيلاً في الحكم، فذكر الدخول في الغير في بعض الروايات لايفيد أزيد من الروايات المطلقة التي لم تذكر هذا القيد.

وأمّا بالنسبة إلى قاعدة الفراغ، فلأنّه «لايعتبر فيها في الحكم بالمضي كما هو إلّا مجرّد صدق المضيّ على المشكوك، ويكفي في الصدق المزبور مجرّد الفراغ عن العمل بلا احتياج إلى الدخول في عمل آخر، ولذلك أُطلق في الروايات المتكفّلة لهذه القاعدة ولم يقيّد شيء منها بالدخول في غير المشكوك»[٢].

والظاهر من الإمام الخميني تبعيّته له، فإنّه بعدما أصرّ على أنّ اعتبار قاعدة التجاوز التي أُلحقت بها قاعدة الفراغ إنّما هو باعتبار أنّ الذاكر حينما يشتغل بعمل ما إنّما يأتي بالعمل المشكوك في محلّه، ولذلك عبّدنا الشارع بأنّ الفاعل لم يتجاوز عن المحلّ إلّا وقد أتى بوظيفته، قال: «يتّضح ممّا ذكر: أنّ الدخول في الغير غير دخيل في موضوع الحكم، وأنّ تمام الموضوع للحكم بعدم الاعتناء بالشكّ هو: أنّ المكلّف الذاكر يأتي بوظيفته حين اشتغاله بالعمل، فإذا تجاوز عن المحلّ يتحقّق موضوع القاعدة، دخل في الغير أو لا، ولايكون الدخول في الغير دخيلاً في الحكم حتى فيما كان محقّقاً للتجاوز»[١].

الرابع ـ التفصيل بين قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ:

ذهب السيّد الخوئي إلى اشتراط الدخول في الغير، في قاعدة التجاوز، لدلالة صحيحة زرارة وموثّقة إسماعيل بن جابر المتقدّمتين[٢] على اعتباره، فقد جاء في الأُولى: «إذا خرجت من شيءٍ ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، وجاء في الثانية: «كلّ شيء شُكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، فقد قُيّد فيهما الدخول في الغير.

بل إنّ نفس الخروج من الشيء وتجاوزه يعطي مفهوم الدخول في غيره بلا حاجة إلى التصريح به.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٦٣١ ـ ٦٣٣.

(٢) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٥٣.

(١) الاستصحاب: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) تقدّمتا في الصفحة: ٤٧١ و ٤٧٢.

أمّا قاعدة الفراغ فإطلاق رواياتها تنفي هذا الاشتراط، فإنّ روايات الفراغ مطلقة، والمقيّدة منها هما الروايتان المتقدّمتان، وهما ترتبطان بقاعدة التجاوز ـ على مبناه الذي فكّك فيه بين القاعدتين ـ ورواية عبدالله بن أبي يعفور، ويرى أنّها مجملة ولا صلاحيّة للاستدلال بها؛ لاحتمال رجوع الضمير في «غيره» إلى الوضوء، أو إلى الشيء، والظهور الثاني مقدّم، لكنّ المفروض عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء، فهذا كلّه يمنع من الاستدلال بها؛ ولذلك قال في أوّل بحثه:

«يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير، لكونه مأخوذاً فيها في صحيحة زرارة وموثّقة إسماعيل بن جابر...»[1].

وقال في نهاية بحثه: «فالمتحصّل ممّا ذكرناه: عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ؛ لعدم وجود ما يصلح لتقييد الإطلاقات الورادة فيها»[2].

ماهو المراد من الغير؟

اختلفوا في أنّ الغير الذي يلزم الدخول فيه ماهو؟ هل هومطلق الغير، سواء كان جزءً كالركوع والسجود والقراءة، أوجزء جزء كالآية الواحدة من الحمد أو السورة؟ أو هو خصوص الأجزاء الرئيسيّة كالركوع والسجود و... دون جزء الجزء كالآية، ودون مقدّمات الأجزاء مثل الهوي إلى السجود، والنهوض للقيام؟

قيل: إنّ المشهور عدم الاكتفاء بالدخول في مطلق الغير؛ لاقتضاء ظاهر الروايات ذلك؛ لتمثيلها للتجاوز بمثل الركوع والسجود دون الهوي إلى السجود، أو النهوض للقيام[1].

نعم، المراد من الجزء هو ما دلّ الدليل عليه مستقلاًّ، كالحمد والسورة والتشهّد ونحوها، مضافاً إلى الأمثلة المتقدّمة[2].

هل القاعدتان عامّتان؟

وقع الكلام في أنّ قاعدتي الفراغ و التجاوز ـ سواء قلنا باتّحادهما أو تعدّدهما ـ عامّتان يشملان الصلاة والوضوء وغيرهما، أم هما خاصّتان بهما؟

فبناءً على وحدة القاعدتين يستفاد من مجموع نصوصهما تعميم القاعدة لغير الصلاة والوضوء، إلاّ أنّها لا تجري في أجزاء الوضوء ـ بل سائر الطهارات على قول ـ للنصوص الخاصّة.

وأمّا بناء على تعدّدهما، فالمستفاد من الكبريات المذكورة في ذيل الروايات المحمولة على قاعدة الفراغ، مثل: «كلّما شككت فيه ممّا قد

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٣٣٨.
(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٣٤٥.

(١) انظر القواعد الفقهيّة (للشيرازي) ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.
(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٣٥٨.

مضى فأمضه كما هو»، و «هو حين يتوضّأ أذكر منه بعد ذلك»، هو عموميّتها.

وأمّا قاعدة التجاوز، فباعتبار صدر روايتي زرارة وإسماعيل بن جابر والأمثلة المذكورة فيهما أنّها تختصّ بالصلاة، وأمّا أجزاء الوضوء فلا تجري فيها؛ للنصوص الخاصّة.

نعم، باعتبار الكبريات المذكورة في ذيل الروايتين مثل: «يازرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» و «كلُّ شيءٍ شُكَّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» هو عموميّتها لغير الصلاة أيضاً.

وممّن ذهب إلى التعميم الشيخ الأنصاري حيث يظهر منه القول بوحدة القاعدتين، لأنّه قال بعد ذكر روايات التجاوز والفراغ: «إنّ مضمونها لا يختصّ بالطهارة والصلاة، بل يجري في غيرها، كالحجّ»[١].

وذهب صاحب الكفاية ـ وهو يرى تعدّد القاعدتين ـ إلى دلالة قاعدة الفراغ على العموم؛ لعموم القاعدة المذكورة في ذيل رواياتها.

أمّا قاعدة التجاوز فهي مختصّة بأجزاء الصلاة وما يحسب منها كالأذان والإقامة؛ لأنّ صدر روايتي زرارة وإسماعيل ـ الواردتين في أجزاء الصلاة ـ يمنع من انعقاد الإطلاق أو العموم

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٢٨.

في القاعدة الكلّية المذكورة في ذيلهما[١].

وهذا التفصيل هو الظاهر من النائيني، مع أنّه اختار في آخر بحثه القول بوحدة القاعدتين، حيث استفاد أوّلاً قاعدة الفراغ في المركّب، ثمّ نزّل عليه الفراغ من الجزء، الذي هو مفاد قاعدة التجاوز[٢].

والظاهر من العراقي مع ذهابه إلى تعدّد القاعدتين، أنّهما عامّتان تشملان الصلاة وغيرها[٣].

ويرى السيد الخوئي تعدّد القاعدتين وعموميّتهما، وعدم اختصاص قاعدة التجاوز بباب الصلاة[٤].

وذهب الإمام الخميني إلى وحدة القاعدتين وإرجاع الفراغ إلى التجاوز مع الالتزام بجريان القاعدة في جميع أبواب الفقه[٥].

هذا واعترف الكلّ بعدم جريان قاعدة التجاوز ـ أو الفراغ من الجزء ـ في الوضوء، كما سيأتي.

(١) انظر درر الفوائد: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.
(٢) انظر فوائد الأُصول ٤: ٦٢٦.
(٣) انظر نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٦٢.
(٤) انظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٣٣٥ و ٣٤٥.
(٥) انظر الاستصحاب (للإمام الخميني): ٣٢٠.

عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء:

لا إشكال في عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء بالنصّ والإجماع، كما قيل[١].

والمراد من النصّ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله وتمسحه ممّا سمّى الله، مادمت في حال الوضوء، فإذا قمت عن الوضوء، وفرغت منه، وقد صرت في حال أُخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوؤه، لا شيء عليك فيه...»[٢].

فالقسم الأوّل من الصحيحة دالٌّ على عدم جريان قاعدة التجاوز في أثناء الوضوء، والقسم الثاني، وهو قوله: «فإذا قمت...» دالّ على جريان قاعدة الفراغ عند الشكّ في الوضوء بعد الفراغ منه.

وإنّما الإشكال في عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الغسل والتيمّم كالوضوء. فقد نقل الشيخ الأنصاري الإلحاق عن جماعة[٣].

واستُدلّ للإلحاق:

أوّلاً ـ بما ذكره الشيخ الأنصاري: من أنّ متعلّق الوجوب إنّما هو الطهارة، وهي أمر بسيط حاصل من مجموع الأفعال التي تُحقّق هذا الأمر، وهي الغَسل والمسح، سواء في الوضوء أو الغسل أو التيمّم. فغَسْل الوجه أو اليد أو الطرف الأيمن مثلاً ليس فعلاً مستقلّاً كي يعتبر فيه التجاوز وعدمه[١].

ثانياً ـ بما ذكره النائيني: من أنّ أدلّة قاعدة التجاوز مختصّة بباب الصلاة، فلا تشمل غيرها مطلقاً، فعدم شمولها للطهارات الثلاث لخروجها عنها تخصّصاً، لا أنّها تشملها، ولكن خرج عنها الوضوء تخصيصاً حتى يقع البحث في إلحاق الغسل والتيمّم به[٢].

وناقش السيّد الخوئي الأوّل: بأنّ المأمور به في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾[٣]، إنّما هو نفس أفعال الوضوء، لا الطهارة الحاصلة منها.

وعلى فرض كون المأمور به نفس الطهارة، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز في مقدّماتها، نعم يمتنع جريان القاعدة في البسيط مع فرض كون

---

(١) انظر: موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٣٤٥، ومفتاح الكرامة ١: ٢٩٢.

(٢) الوسائل ١: ٤٦٩، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٣) انظر: الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٤٩٠، وفرائد الأُصول ٣: ٣٣٦.

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ٣٣٦ ـ ٣٣٨.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٤: ٦٢٦.

(٣) المائدة: ٦.

مقدّماته عقليّة، كما لو أمر بالقتل، فشكّ في تحقّق بعض مقدّماته، لأنّ الشكّ حينئذٍ شك في المحصّل، والأصل الجاري فيه هو الاحتياط[1].

وناقش الثاني بما استفاده من تعميم القاعدة لغير باب الصلاة، والاقتصار في الخروج عنها بما دلّ عليه الدليل صريحاً، وهو الوضوء خاصّة[2].

هل القاعدة أصلٌ أم أمارة؟

اختلف الأُصوليون في أنّ القاعدة من الأمارات أم من الأُصول، ومن أيّ قسم من الأُصول؟ على أقوال:

القول الأوّل ـ أنّها من الأمارات:

ذهب اليه الشيخ الأنصاري[3]، والنائيني[4]، والسيّد الخوئي[5] وغيرهم، واحتجوا له:

١ ـ باستظهار ذلك من مثل عبارة: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حيث يشكّ...»، و «كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك». ونحوها، حيث يظهر منها أنّها بصدد الإخبار عن الواقع، لابيان الوظيفة العمليّة عند الشكّ؛ لتكون أصلاً عمليّاً.

(١) انظر موسوعة الإمام الخوئي٤٨: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) انظر موسوعة الإمام الخوئي٤٨: ٣٤٦، و ٣٣٥ ـ ٣٣٨.

(٣) انظر فرائد الأُصول٣: ٣٢٥.

(٤) انظر فوائد الأُصول ٤: ٦١٨.

(٥) انظر موسوعة الإمام الخوئي٤٨: ٣١٥ ـ ٣١٦.

٢ ـ الغالب عند تعلّق الإرادة بالفعل المركّب هو الإتيان بأجزائه في محالّها، والشارع قد اعتبر هذه الغلبة، كما تومي إليه العبارات المتقدّمة.

٣ ـ إنّ الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناشئ من احتمال الغفلة والسهو؛ وأصل عدم الغفلة من الأُصول العقلائيّة الناظرة إلى الواقع، فإنّ سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة.

القول الثاني ـ أنّها من الأُصول:

ذهب إليه المحقّق العراقي[1]، وعلّله: بأنّ المستفاد من النصوص هو أنّها بصدد إلغاء مانعيّة الشكّ عن المضيّ قدماً في العمل، فالقاعدة من الأُصول العمليّة المقرّرة في ظرف الشكّ، وليست من الأمارات الكاشفة عن الواقع.

القول الثالث ـ أنّها من الأُصول المحرِزة:

ذهب الإمام الخميني[2] إلى أنّ قاعدة التجاوز أصل تعبّدي محرز، لكن في موضوع خاصّ، وهوالأمر المتجاوز عنه، لامطلقاً[3].

أمّا كونها أصلاً، فلقصور الأدلّة عن إثبات

(١) انظر نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٣٦.

(٢) انظر الاستصحاب (للإمام الخميني): ٣٤٢.

(٣) أي إنّ قاعدة التجاوز إنّما تثبت صحّة الشرط بالنسبة إلى الأجزاء التي مضى محلّها، أمّا التي لم يأت محلّها بعد فلم تشملها.

أماريّتها.

وأمّا كونها أصلاً محرزاً فلدلالة كثير منها على التعبّد بثبوت المشكوك فيه.

وأمّا عدم كونه محرِزاً مطلقاً[١]، فلقصورها عن إثباته.

تقديم القاعدة على الاستصحاب:

ذكر الأُصوليون بعد الانتهاء من الأبحاث الهامّة للاستصحاب مسألة تعارض الاستصحاب مع عدة من القواعد الفقهيّة، التي منها قاعدة التجاوز، أو هي والفراغ، واختاروا تقديم القاعدة على الاستصحاب، لكن اختلفت وجهات النظر في سبب التقديم.

ـ فالقائلون بأماريّة القاعدة إنّما قدّموها على الاستصحاب من باب تقديم الأمارة على الأصل، لأنّ موضوع الأصل هو الشكّ في الحكم، ومع وجود الأمارة عليه لايبقى شكّ حتى يجري الأصل.

ـ واشترك الجميع في التمسّك بها بسبب آخر، وهو: أنّنا لو لم نقدّم القاعدة على الاستصحاب في مورد اجتماعهما، لم يبق مورد لها أصلاً، لأنّه لا يخلو موردها غالباً عن جريان استصحاب النفي ـ كاستصحاب نفي إتيان الجزء عند الشكّ فيه ـ فعندئذٍ لا يبقى موردٌ للقاعدة[١].

كانت هذه أهمّ الأبحاث التي تطرّق إليها الفقهاء والأُصوليون، وهناك أبحاث أُخر لم نتطرّق إليها مخافة الإطالة، من قبيل: جريان القاعدة في الشرائط، وعدم جريان القاعدة مع الغفلة، ونحوهما.

مظانّ البحث:

تعرّض الأُصوليّون ـ تبعاً للشيخ الأنصاري ـ للبحث عن القاعدة في خاتمة بحث الاستصحاب عند الكلام عن تعارض الاستصحاب مع سائر الأُصول والقواعد الفقهيّة، ومنها هذه القاعدة.

وتعرّض لها الفقهاء عند التعرّض لمصاديق القاعدة في كتابي الطهارة والصلاة.

كما وذكرها على نحو التفصيل بعض المؤلّفين في القواعد الفقهيّة.

تجرّي

لغــة:

مصدر تجرّأ، أي أظهر الجرأة، وهي الشجاعة. والجريء: المقدام[٢]، واجترأ على

---

(١) أي حتى بالنسبة إلى الأجزاء التي لم يأت محلّها.

(١) تقدّمت المصادر في البحث عن أماريّة القاعدة.

(٢) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط، ولسان العرب: «جرأ».

القول: أسرع بالهجوم عليه من غير توقّف، والاسم: الجرأة[١].

اصطلاحاً:

إظهار الجرأة والتمرّد على المولى بارتكاب ما علم بكونه محرّماً مع عدم كونه كذلك واقعاً، كما إذا شرب مائعاً باعتقاد كونه خمراً مع علمه بحرمة شربها، لكن لم يكن خمراً واقعاً. والعصيان هو شربها كذلك مع كون المائع خمراً واقعاً[٢].

الأحكام:

تكلّم الأُصوليّون عن حكم التجرّي من جهات ثلاثة:

الأُولى ـ هل التجرّي قبيح عقلاً، أم لا؟

الثانية ـ هل يستحقّ فاعله ـ أي المتجرّي ـ العقوبة عقلاً، أم لا؟

الثالثة ـ هل يتّصف الفعل المتجرّى به بالحرمة شرعاً، أم لا؟

تحرير محلّ البحث:

لا إشكال في أنّه لو قطع المكلّف بحرمة فعل وارتكبه ثمّ تبيّن عدم حرمته، إمّا من جهة عدم حرمته أصلاً، أو عدم كونه مصداقاً للحرام، فيأتي فيه بحث التجرّي، وهو مصداقه الأتمّ.

وإنّما الكلام فيما لو ظنّ المكلّف ـ بسبب قيام الأمارة ـ بحرمة فعل ثمّ ارتكبه وتبيّن الخلاف، فهل يدخل في بحث التجرّي أم لا؟

وكذا لو ثبت الحكم بالأصل كالاستصحاب والبراءة ونحوهما.

صرّح الأُصوليون[١] بتعميم البحث وإن تعرّضوا للتجري في موضوع القطع ومثّلوا له به.

نظريّات الأُصوليين حول التجرّي:

وفيما يلي نستعرض نظريات الأُصوليين في الموضوع كلاًّ على حده، مع عدم ذكر ما يرد عليها من المناقشات.

نظرية الشيخ الأنصاري:

تتلخّص نظريّة الشيخ الأنصاري بإعطاء جواب النفي للأسئلة الثلاثة المتقدّمة. والقول بأنّ غاية ما يكشف عنه التجرّي إنّما هو خبث الفاعل، لا قبح الفعل المتجرّى به وكونه مبغوضاً للمولى[٢].

وبيان ذلك: أنّ الشيخ الأنصاري استظهر من

---

(١) انظر: المصباح المنير: «جرى».

(٢) انظر فرائد الأُصول ١: ٣٧، وغيره من كتب الأُصول الباحثة عن التجري، فإنّ المعنى المتقدّم مستنبط منها.

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ٣٧ ـ ٣٨، وفوائد الأُصول ٣: ٥٣، ومصباح الأُصول ٢: ١٨، وغيرها.

(٢) انظر فرائد الأُصول ١: ٣٩.

المشهور القول باستحقاق المتجرّي للعقاب على فعله، لما نقل عنهم من دعوى الإجماع على أنّ من ظنّ ضيق الوقت فأخّر الصلاة عصى وإن انكشف بقاء الوقت، ثمّ نقل عن بعضهم عدم كونه عاصياً.

ثمّ نقل عدم الخلاف بين الفقهاء في أنّ من سلك طريقاً يظن وقوع الخطر فيه، فعمله هذا معصيّة يجب إتمام الصلاة فيه.

ثمّ أيّد ذلك ببناء العقلاء على استحقاق العقوبة في مورد التجرّي، وحكم العقل بقبح التجرّي.

ثمّ قرّر الدليل العقلي على النحو الآتي:

لو قطع اثنان بكون مائعين خمراً، فتناول كلٌّ منهما واحداً من المائعين، فصادف قطع أحدهما الواقع دون الآخر، فهنا أربع حالات:

ـ إمّا أن يستحقّ كلاهما العقاب.

ـ وإمّا أن لا يستحقّ كلاهما العقاب.

ـ وإمّا أن يستحقّ العقاب من صادف قطعه الواقع.

ـ وإمّا أن يستحقّ العقاب من لم يصادف قطعه الواقع.

لاسبيل إلى الأخذ بالثاني والرابع، لبطلانهما بداهة.

والثالث لا يصار إليه، لأنّه يستلزم إناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن القدرة، وهو الإصابة بالواقع.

إذن يبقى الأوّل، وهو استحقاق كليهما العاصي والمتجرّي للعقاب.

ثمّ ناقش ذلك كلّه بـ:

١ ـ أنّ الإجماع المحصّل غير حاصل، لوجود المخالف، ولأنّ المسألة عقليّة لا مدخل للإجماع فيها.

٢ ـ أنّ بناء العقلاء على استحقاق العقاب ـ على فرض تسليمه ـ إنّما هو على مذمّة الشخص ولومه من حيث خبث سريرته التي كشف عنها فعله.

٣ ـ وأمّا الدليل العقلي، فنلتزم بخصوص الشقّ الثالث، وهو عقوبة من صادف قطعه الواقع؛ لأنّه عصى اختياراً دون من لم يصادف.

وأمّا عدم العقاب لأمر خارج عن القدرة، وهو عدم الإصابة، لاضير فيه، نعم العقاب لأجله قبيح[1].

نظريّة صاحب الكفاية:

وحاصل ما أفاده هو: أنّ المتجرّي يستحقّ العقاب على عزمه وجزمه على إتيان الفعل المتجرّى به، كما أنّ المنقاد يستحقّ المثوبة على

---

(١) انظر فرائد الأصول ١: ٣٧ ـ ٤٠.

عزمه على إتيان ما قطع بكونه مأموراً به.

وأمّا نفس الفعل المتجرّى بـه، فـلا يـتّصف بالقبح، كما لا يتّصف الفعل المنقاد به بالحسن، فإنّ القطع لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه مـن الحسـن أو القبح، فالحسن صفة للمأمور به الواقعي لا ما قطع بكونه مأموراً به، والقبح صفة للمنهي عنه الواقعي، لا ما قُطع بكونه منهيّاً عنه.

كما لا يتّصف الفعل المتجرّى به بالحرمة، ولا الفعل المنقاد به بالوجوب؛ لأنّ القطع بحرمة فعل لا يصيّره حراماً واقعاً إذا لم يكن كذلك، كما لا يجعل القطع بالوجوب الفعل متّصفاً بالوجوب واقـعاً، إذا لم يكن كذلك.

وبعبارة موجزة: إنّ القطع ليس من العناوين المغيّرة لحسن الأشياء وقبحها، ولا لحكـمها، مـع فرض كونه طريقياً محضاً لا موضوعيّاً.

ثمّ إنّ الكلام عـن المسألة بـالمنظار الأوّل ـ وهو استحقاق الفاعل للعقاب ـ يكون كلاميّاً.

وبالمنظار الثاني ـ وهو اتّصاف نفس الفعل المتجرّى به بالقبح ـ يكون أُصوليّاً عقليّاً.

وبالمنظار الثالث ـ وهو اتّصاف الفعل نفسه بالحرمة ـ يكون فقهيّاً.

وإلى ذلك كـلّه أشـار فـي حـاشيته عـلى الفرائد[1].

وقال في الكفاية: «وبالجملة مـا دامت فـيه صفة كامنة لا يستحقّ بها إلّا مدحاً أو لوماً، وإنّـما يسـتحقّ الجـزاء بـالمثوبة أو العـقوبة مـضافاً إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجَزَم وعزم»[1].

وإنّما اشترط العـزم؛ لعـدم حسـن العـقوبة بمجرّد سوء السريرة من دون الجزم والعـزم عـلى الفعل.

والحاصل: أنّـه يـرى أنّ الفـاعل يـتّصف بالقبح الفاعلي ويستحقّ العقاب؛ لعزمه على إتيان ما قطع بحرمته، وأما الفعل فلا يتّصف بالقبح الفعلي، ولا بالحرمة الشرعيّة.

نظريّة المحقّق النائيني:

وقد أطال البحث في التجرّي وجعل البحث في أربع جهات:

الجهة الأُولى ـ هل خطابات الأحكام الأوّلية تعمّ صورتي المصادفة للواقع وعـدمها، أم لا؟

بمعنى أنّ النهي في مثل «لاتشرب الخـمر» يختصّ بشرب الخمر الواقعي، أو يعمّ شرب ما قطع بكونه خمراً، وإن لم يكن خمراً واقعاً؟

فـعلى الأوّل لا يشـمل الخـطاب مـوارد

(١) درر الفوائد: ٣٧ ـ ٣٨.

(١) الكفاية: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

التجرّي؛ لاختصاص النهي بشرب الخمر الواقعي.

وأمّا على الثاني فيشملها؛ لأنّ النهي شامل لموارد شرب الخمر الواقعي، وموارد شرب ما قطع بكونه خمراً، وإن لم يكن خمراً واقعاً.

واختيار المبنى الثاني يتوقّف على أمرين:

الأوّل ـ دعوى كون متعلّق التكليف إنّما هو الانبعاث، أي تحرّك الإرادة نحو ما علم كونه خمراً مثلاً.

الثاني ـ دعوى أنّ العلم مأخوذ على نحو الصفتية بمعنى الإرادة، وإن كان طريقاً بالنسبة إلى الموضوع.

ثم ناقش هذين الأمرين:

أمّا الأوّل؛ فلأنّ متعلّق التكليف إنّما هو الفعل ـ أي شرب الخمر الواقعي ـ الصادر عن إرادة واختيار، وليس المتعلّق هو إرادة شرب الخمر، والمتجرّي لم يصدر منه شرب خمر واقعي عن إرادة، بل إنّما صدر منه إرادة شرب الخمر، وهو لم يكن متعلّقاً للتكليف.

أمّا الثاني، فلأنّ الإرادة وإن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا بما أنّه علم وصورة حاصلة في النفس، بل بما أنّه محرِز للمعلوم[1]، فالعلم يكون بالنسبة إلى كلٍّ من الإرادة والخمر طريقاً،بل العلم يكون في باب الإرادة من مقدّمات وجود الداعي،حيث تتعلّق الإرادة بفعل شيء بداعي أنّه الشيء الكذائي،وهذا الداعي ينشأ عن العلم بأنّه الشيء الكذائي[1].

(١)العبارة في التقريرات لاتخلو من تشويش، ولذلك علّق العراقي عليها بقوله: «الأولى أن يقال: مع فرض دخل الخمر بعنوانه الواقعي في التكليف لا يعقل تعلّقه بمعلوم الخمريّة مطلقاً، فضلاً عن شمول إطلاقه للعلم المخالف». فوائد الأُصول ٣: ٤٠.

الجهة الثانية ـ هل العلم بشيءٍ من العناوين المغيّرة لحسنه وقبحه؟

تكلّم في هذه الجهة عن أنّ العلم بشيء هل يوجب تغير عنوانه من الحسن إلى القبح أو بالعكس، أم لا؟

فالقطع بكون مائع خمراً مثلاً، هل يجعل شربه قبيحاً مع كونه ماءً في الواقع؟

أو هل يجعل ترك شربه حسناً مع كونه ماءً في الواقع، أم لا؟

فأجاب عن ذلك بالنفي،لأنّ ذلك ليس من قبيل النفع والضرر العارضين على الصدق والكذب،حتى تتغير جهة الحسن والقبح فيهما، فيصبح الكذب للإصلاح حسناً، والصدق لبثّ الخلاف قبيحاً.

فالعلم بخمريّة الماء لا يصيّر شربه قبيحاً بعد أن لم يكن كذلك واقعاً.

(١) انظر فوائد الأصول ٣: ٣٧ ـ ٤١.

نعم، لابأس بدعوى القبح الفاعلي، بأن يكون صدور هذا الفعل عن هذا الفاعل قبيحاً وإن لم يكن نفس الفعل قبيحاً، ولا ملازمة بين القبح الفاعلي والقبح الفعلي، إذ ربّما يكون الفعل قبيحاً لكن صدوره من الفاعل حسناً، كما في صورة الانقياد، والعكس بالعكس.

وبعد ذلك يأتي دور البحث عن أنّ القبح الفاعلي هل يصلح لأن يكون ملاكاً لتعلّق خطاب شرعي بالفعل الصادر عن الفاعل قبيحاً، أو لا؟

ثمّ جعل البحث فيه من ناحيتين:

الأُولى ـ من ناحية شمول الخطابات الأوّليّة للحسن الفاعلي والقبح الفاعلي، بمعنى أنّ «لاتشرب الخمر» يشمل بإطلاقه الحسن الفاعلي في موارد الإطاعة والانقياد، بترك شرب الخمر الواقعي، ومعلوم الخمريّة الذي لم يكن خمراً واقعاً.

وقبحه في موارد العصيان والتجرّي، بشرب الخمر الواقعي، ومعلوم الخمريّة الذي لم يكن خمراً واقعاً.

والتحقيق: أنّ الخطابات الأوّليّة لاتشمل الحسن والقبح الفاعليّين؛ لأنّهما في رتبة متأخّرة عن نفس الخطاب الأوّلي، فبعد تعلّق الخطاب بفعل شيءٍ أو تركه، يتحقّق الحسن الفاعلي بالامتثال أو الانقياد، والقبح الفاعلي بالتجرّي والعصيان.

الثانية ـ هل يصحّ اختصاص القبح الفاعلي بخطاب يخصّه غير الخطابات الأوليّة؟

والجواب: لا يصحّ ذلك؛ لأنّ موضوع الخطاب يكون عندئذٍ عنوان «المتجرّي» أو «العالم المخالف علمه للواقع»، ونحو ذلك، وخطاب المكلّف بهذا الخطاب يقلبه عن كونه متجرّياً؛ لأنّ التفاته إلى كونه متجرّياً يخرجه عن كونه متجرّياً، لأنّه يلتفت إلى عدم مطابقة علمه مع الواقع الذي هو عنصر أساسي لتحقّق التجرّي.

إذن توجّه الخطاب إلى المكلّف على وجه يختصّ بالقبح الفاعلي فقط غير ممكن[1].

الجهة الثالثة ـ هل يستقلّ العقل باستحقاق المتجرّي للعقاب؟

توصّل في هذه الجهة إلى عدم استقلال العقل باستحقاق المتجرّي للعقاب بالبيان التالي:

إنّ استقلال العقل بذلك يتوقّف على وحدة مناط استحقاق العقاب في العاصي والمتجرّي، ببيان:

أنّ العقل لايستقلّ بشيءٍ إلّا بعد العلم به والالتفات إليه، فالعلم في المستقلّات العقليّة ـ خصوصاً في باب الطاعة والمعصية ـ هو تمام

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤١ ـ ٤٦.

الموضوع؛ لأنّ إرادة المولى الحقيقيّة لا أثر لهافي محرّكية العبد ما لم تصل إليه، فتكون إرادة المولى بوجودها العلمي عندئذٍ هي المحرِّكة له، لا الإرادة بوجودها الواقعي.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى أنّ المناط في استحقاق العقاب عند العقل هو القبح الفاعلي الناشيء من العلم بالمخالفة والمعصية، ولا أثر للقبح الفاعلي المجرّد عن ذلك.

ثمّ ناقش ذلك:

أوّلاً ـ بأنّ العلم الدخيل في المستقلّات العقليّة إنّما هو العلم المطابق للواقع، لا الأعمّ منه، لأنّ غير المطابق جهلٌ وليس علماً، والعلم المؤثّر إنّما هو الكاشف عن الإرادة الحقيقيّة للمولى، وفي مورد التجرّي لم يحصل مثل هذا العلم.

ثانياً ـ أنّ المناط في استحقاق العقاب عند العقل وإن كان هو القبح الفاعلي، لكن لا مطلق القبح الفاعلي حتى الحاصل من خبث السريرة، بل القبح الفاعلي الذي تولّد قبحه من القبح الفعلي، والمفروض عدم وجود القبح الفعلي في التجرّي[1].

الجهة الرابعة ـ دعوى حرمة التجرّي من جهة قيام الإجماع، ودلالة الأخبار عليها:

حرّر أوّلاً معقد الإجماع وما يمكن أن يكون مجمعاً عليه، وتوصّل إلى أنّه ليس هو إلّا القصد المقرون بالجري العملي على طبقه، وهو حصيلة الجمع بين الأخبار الدالّة على عدم المؤاخذة على قصد السوء والأخبار الدالّة على المؤاخذة عليها، بحمل الأُولى على مجرّد القصد، والثانية على القصد المقرون بالجري العملي، ثمّ قال: «وليس في الأخبار ما يمكن أن يكون شاهداً على ذلك».

وأمّا بالنسبة إلى الإجماع، فقال: «... فإنّه لم ينعقد الإجماع على حرمة القصد الذي يكون له مُظهر ولا ادّعاه أحد».

ثمّ ذكر الموردين اللذين ادّعي قيام الإجماع عليهما، كما سبق، وهما: «من ظنّ ضيق الوقت وأخّر الصلاة ثمّ تبيّن الخلاف وسعة الوقت»، و «من سلك طريقاً مظنون الضرر» حيث ادّعي الاجماع على عصيان الفاعل في الموردين.

ثمّ ناقش الموردين:

أمّا الأوّل ـ فلأنّ خوف الضيق هو الموضوع لوجوب المبادرة إلى الصلاة شرعاً،ويكون وجوب المبادرة نفسيّاً، لا طريقيّاً إرشاديّاً، ومخالفة الوجوب النفسي معصية.

وأمّا الثاني ـ فلخروجه عن التجرّي موضوعاً،لأنّ حكم العقل في باب الضرر إنّما هو بمناط قبح الإقدام على مالا يؤمن معه من الضرر، وهو حاصل في الطريق المظنون الضرر، ولا دخل

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٦ ـ ٥٠.

لكشف الخلاف فيه.

إذن لا إجماع على حرمة التجرّي بالمعنى المتنازع فيه[١].

تنبيـــه :

جعل المحقّق النائيني البحث عن الموضوع في الجهة الأُولى كلاميّاً، وفي الجهة الثانية أُصوليّاً من جهة وكلاميّاً من جهة أُخرى، وفي الجهة الثالثة كلاميّاً،وفي الجهة الرابعة فقهيّاً[٢].

نظريّة المحقّق العراقي:

وحاصل ما أفاده هو: أنّ الفعل المتجرّى به قبيح عقلاً من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع، من دون استتباع للحرمة شرعاً.

وقام بتوضيح ذلك في مقامين:

المقام الأوّل ـ لا إشكال في قبح الإقدام على ما اعتقده العبد مبغوضاً للمولى عقلاً، من جهة صدق عنوان الطغيان وإظهار الجرأة عليه بذلك، ولا إشكال في مبغوضيّة الفعل الصادر من هذه الجهة، سواء كان الفعل مبغوضاً للمولى حقيقة كما في موارد المعصية، أو لا كما في موارد التجرّي.

إذن، فالمناط في القبح الفعلي واستحقاق العقوبة عقلاً، إنّما هو صدق عنوان الجرأة على المولى والطغيان عليه، وهو منطبق على إتيان ما أعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له، سواء صادف الواقع كما في المعصية، أم لا كما في التجرّي.

ثمّ أخذ في ردّ الإشكالات التي يمكن أن تورد على هذا الرأي، وكلامه ناظر إلى كلمات المحقّق النائيني.

المقام الثاني ـ إنّ عنواني التجرّي والانقياد مثل عنواني الإطاعة والعصيان لا يصلحان لتعلّق التكليف المولوي بهما، ولو ورد الأمر الشرعي بالإطاعة والنهي عن المعصية، لحُمل على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الإطاعة وترك المعصية؛ لأنّ الغرض من الحكم المولوي ليس هو إلّا البعث نحو الشيء بإيجاده والزجر عن المعصية بتركها، وهما حاصلان بحكم العقل بوجوب الإطاعة وترك المعصية، فلا محلّ لتعلّق الأمر والنهي المولوي، لكونه يصير لغواً، وكذا في موارد التجرّي والانقياد.

مضافاً إلى أنّ القبح العقلي إنّما يستلزم التكليف ـ بناءً على الملازمة بين حكم العقل والشرع ـ إذا كان التكليف ناشئاً عن المفسدة الواقعيّة، والمفروض عدمها؛ لأنّ المفسدة إنّما جاءت بعد الطغيان وإظهار الجرأة على المولى،

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٥٠ ـ ٥٢.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٥٠.

وأمّا قبلها فلا مفسدة في البين[١].

نظرية المحقّق الإصفهاني:

قال ماهو خلاصته: إنّنا لو قلنا بأنّ استحقاق العقاب على المعصية حكمٌ شرعيٌ، كما عليه ابن سينا وغيره، فلا استحقاق للعقوبة في موارد التجرّي،لانّ الشارع لم يجعل العقوبة إلّا على المعصية الحقيقيّة، ولم يرد منه جعل العقاب على مجرّد التجرّي.

أمّا لو قلنا بأنّ استحقاق العقاب على المعصية إنّما هو لأجل كونها هتكاً لحرمة المولى وجرأةً عليه؛ لأنّ مقتضى رسم العبوديّة إنّما هو إعظام المولى وعدم الخروج عن زيّ عبوديّته ورقيّته،والإقدام على ما أُحرز كونه مبغوضاً للمولى خروج عن زيّ العبوديّة، وهتك لحرمته وظلم في حقّه، فيكون التجرّي قبيحاً وفاعله مستحقّاً للعقاب كما في المعصية؛ لوحدة الملاك فيهما، وهو الخروج عن زيّ العبوديّة بسبب الإقدام على ما أُحرز كونه مبغوضاً للمولى.

وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقليّة الداخلة في القضايا المشهورة،التي تطابقت عليها آراء العقلاء؛ لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها[١].

فإذا ثبت قبح التجرّي واستحقاق العقوبة عليه عقلاً، أمكن إثبات ذلك شرعاً أيضاً بقاعدة الملازمة.

لأنّ المحقّق الإصفهاني ممّن التزم بقاعدة الملازمة، وعدّها من الواضحات، حيث إنّ الشارع هو سيّد العقلاء ورئيسهم، فإذا حكموا بحكمٍ بما هم عقلاء كان هو في طليعتهم، وعلى رأسهم[٢].

نظرية السيّد الخوئي:

تكلّم السيّد الخوئي عن المسألة في مقامين:

الأوّل ـ في البحث عن حرمة الفعل المتجرّى به وعدمها.

الثاني ـ في البحث عن أنّ التجرّي هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كونه هتكاً وجرأة على المولى،مع بقاء الواقع على ماهو عليه؟

أمّا بالنسبة إلى المقام الأوّل، فتوصّل إلى عدم الحرمة:

ـ لا من جهة شمول إطلاقات الأدلّة التي قد يدّعى شمولها لما تعلّق القطع بانطباق الموضوع عليه فعلاً أو تركاً، كتعلّق «لا تشرب الخمر» بما قطع بكونه خمراً، سواء كان خمراً في الواقع أم لا.

---

(١)انظر نهاية الأفكار٣: ٣٠ ـ ٤٢.

(١)انظر نهاية الدراية٣: ٢٨ ـ ٣٠.

(٢)انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٥٧ .

لأنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلّقاتها الواقعيّة، كالنهي عن الفحشاء الموجود في الصلاة الواقعيّة، لا ما قُطع بكونه صلاة ولم يكن كذلك واقعاً.

ـ ولا من جهة صدق عنوان التمرّد على المولى.

لأنّ التمرّد على المولى والجرأة عليه وإن كان صادقاً في مورد التجرّي، وأنّ العقل حاكم بقبح الفعل المتجرّى به بالوجدان، وأنّ الفاعل يستحقّ الذمّ واللوم؛ لعدم الخلاف في حسن الانقياد عقلاً، مع أنّ الانقياد والتجرّي ـ مع التحفّظ على تقابلهما ـ من وادٍ واحد، فلا ينبغي الشكّ في أنّ التجرّي قبيح عقلاً.

لكنّ ذلك غير كافٍ لإثبات حرمته شرعاً إلّا بالاستعانة بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذه القاعدة إنّما تجري في مرحلة العلل، وهي الملاكات المتحقّقة قبل صدور الأوامر والنواهي، لا في مرحلة المعلولات المتحقّقة بعد صدور الأحكام، مثل حسن الإطاعة والانقياد وقبح المعصية والتجرّي؛ لأنّ حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية مغنٍ عن حكم الشارع بهما، فلذلك لا تتحقّق الملازمة في هذا المورد كي يستدلّ بها على حرمة التجرّي.

وأمّا بالنسبة إلى المقام الثاني، فقد توصّل إلى استحقاق المتجرّي للعقاب؛ لأنّ القبح العقلي الثابت في التجرّي لصدق عنوان التمرّد عليه وإن لم يستلزم الحرمة الشرعيّة كما تقدّم، لكن يستلزم حكم العقل باستحقاق العقوبة على نفس التجرّي، بمعنى أنّ العقل يدرك بكون المتجرّي مستحقّاً للعقاب؛ لجرأته على مولاه وخروجه عن رسم العبوديّة، كما أنّ السبب نفسه موجب لاستحقاق العقوبة في المعصيّة.

الحاصل: أنّ التجرّي قبيح عقلاً؛ لصدق عنوان التمرّد على المولى عليه، وهذا القبح كافٍ لحكم العقل باستحقاق العقاب عليه من دون حاجة إلى حكم الشارع بذلك[1].

نظريّة الإمام الخميني:

وحاصل ما أفاده هو: أنّ التجرّي والمعصية يشتركان في كون كلٍّ منهما يتضمّن الجرأة على المولى والخروج عن رسم العبوديّة.

ويفترقان في صدق مخالفة المولى في أمره ونهيه، وعدمه. فالمخالفة صادقة في مورد المعصية، وغير صادقة في مورد التجرّي. هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى، إنّ ملاك القبح إنّما هو صدق المخالفة، وهذا الملاك ـ كما تقدّم ـ غير

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ١٨ ـ ٢٨.

موجود في التجرّي، فلا قبح فيه إذن.

وعلى فرض قبح التجرّي، فلو قلنا باستلزامه العقوبة، لكان اللازم ثبوب استحقاقين للعقاب في المعصية، واستحقاق عقاب واحد في التجرّي، لأنّا لو قلنا باستحقاق المتجرّي للعقاب فهو بلحاظ الجهة المشتركة بين التجرّي والمعصية، وهي الجرأة على المولى.

ويزيد العاصي باستحقاقه عقاباً آخر بسبب مخالفته لمولاه، وهذه هي الجهة المختصّة بالمعصية.

ولكن استحقاق عقابين في مورد المعصية لم يلتزم به أحد.

وبذلك ردّ على المحقّق العراقي القائل: بأنّ ملاك حكم العقل باستحقاق العقوبة إنّما هو الجرأة على المولى، وهو مشترك بينهما، فإنّ الالتزام بذلك يؤدّي بنا إلى ثبوت عقابين في المعصية،وهو لم يلتزم بذلك.

ثمّ حاول إثبات أنّ التجرّي لايُخرج الفعل المتجرّى به عمّا كان عليه من الحسن واقعاً ومن دون لحاظ عنوان التجرّي؛ لأنّ التجرّي صفة قائمة بالفاعل ـ أي بنفس الفاعل ـ والعمل إنّما يكشف عن جرأة الفاعل على مولاه، وليس العمل بنفسه جرأة عليه حتى يصير قبيحاً.

نعم، لو قلنا بسراية قبح الجرأة على المولى التي اتّصفت نفس الفاعل به إلى الفعل الذي ارتكبه، فلا بأس بالقول باجتماع الحكمين ـ الحسن بملاك الواقع، والقبح بملاك الجرأة على المولى ـ في الفعل؛ لاختلاف العناوين، فلا إشكال في القول بحسن شرب المائع لكونه ماءً واقعاً، وقبح شربه لكونه جرأة من العبد على مولاه، بعد قطعه بكونه خمراً[1].

نظرية السيد الصدر:

تكلّم عن الموضوع في عدّة مقامات نذكر حاصلها:

المقام الأوّل ـ في إثبات قبح التجرّي:

اختار في هذا المقام قبح التجرّي، بدليل: أنّ حقّ المولى على العبد ـ وهو حقّ الطاعة ـ تشمل دائرته جميع موارد العلم بالتكليف، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا، كما في التجرّي.

والسبب في ذلك هو: أنّ موضوع هذا الحقّ هو إحراز التكليف بمنجّز شرعي أو عقلي، سواء كان هناك تكليف في الواقع أم لم يكن ، كما في موارد التجرّي، وليس الموضوع هو التكليف الواقعي، ولا الواقعي المحرز بمنجّز عقلي أو شرعي.

وعلى فرض القول بأنّ موضوعه هو

(١) انظر تهذيب الأُصول ٢: ٨٩ ـ ٩٢.

التكليف الواقعي،أو الواقعي المحرَز بمنجّز عقلي أو شرعي، فنحن نلتزم بقبح التجرّي أيضاً.

والدليل على ذلك هو: أنّ الإقدام على الظلم وسلب الحقّ قبيح عقلاً، وإن لم يكن ظلماً واقعاً لعدم ثبوت حقّ في الواقع، كما إذا تصوّر زيد أنّ عمرواً سيّدُه فأهانه ولم يكن كذلك واقعاً، فلا إشكال في قبح فعله عقلاً واقعاً[1].

المقام الثاني ـ في استحقاق العقوبة على التجرّي:

وتوصّل في هذا المقام إلى أنّ المتجرّي يستحقّ العقاب على الفعل المتجرّى به عقاباً تأديبيّاً من قبل العقلاء، وعقاباً قصاصيّاً من قبل المولى؛ لأنّه قد سلب حقّه الذي تقدّم أنّ موضوعه هو الجامع بين العصيان والتجرّي،وهو مخالفة التكليف المحرز بالمنجّز الشرعي أو العقلي[2].

المقام الثالث ـ في حرمة التجرّي شرعاً:

وتوصّل في هذا المقام إلى عدم وجود دليل صالح شرعاً على ثبوت حرمة الفعل المتجرّى به، لأنّ الدليل يمكن أن يكون أحد الأُمور الأربعة:

الأوّل ـ التمسّك بالإطلاقات الأوّليّة:

وحاصل هذا الدليل هو: أنّ إطلاقات الأحكام الأوّلية إنّما تتعلّق بإرادة ما يراه المكلّف واقعاً، ففي مثل «لاتشرب الخمر» تعلّق النهي بإرادة شرب ما يراه المكلّف خمراً، ولم يتعلّق بإرادة شرب الخمر الواقعي؛ لأنّ المحرّك نحو الفعل هو القطع بالواقع وإحرازه لانفس الواقع، لأنّ تعلّق التكليف بإرادة الفعل، بشرط كون الإرادة مطابقة للواقع، تكليف بالمحال؛ لعدم كون التطابق مع الواقع اختياريّاً حتى يصحّ أن يتعلّق به التكليف.

وأجاب عن ذلك: بأنّ المحال إنّما هو أخذ مطابقة الواقع قيداً للواجب ـ بأن يتعلّق الوجوب بإرادة فعل، بشرط أن تكون الإرادة مطابقة للواقع ـ لعدم كون القيد اختياريّاً.

وأمّا إذا كان شرطاً للوجوب بأن تُجعل إصابة القطع للواقع شرطاً في أصل التكليف فلا محذور فيه، كما جُعل الزوال الذي هو غير اختياري شرطاً لوجوب الصلاة[1].

الثاني ـ التمسّك بقاعدة الملازمة:

وهذا الدليل يبتني على مقدّمتين:

الأُولى ـ إثبات قبح التجرّي، وقد تقدّم قبل هذا.

---

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٣٦ ـ ٣٨.

(٢) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٥٣.

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٥٥ ـ ٥٧.

الثانية ـ إثبات الملازمة بين حكم العقل بقبح شيءٍ وحكم الشارع بذلك أيضاً. وهذه المقدّمة بمنزلة كبرى للمقدّمة الأُولى.

لكنّه لم يلتزم بهذه الملازمة، وأقام الدليل على إبطالها[1].

الثالث ـ التمسّك بالإجماع:

وفي هذا الدليل ذكر ما اشتهر عن الفقهاء: من أنّهم حكموا بحرمة تأخير الصلاة لمن ظنّ ضيق الوقت، وحكموا بلزوم الإتمام على من سافر سفراً يظنّ فيه الخطر لكونه سفر معصية.

ثمّ ردّ الإجماع بأنّه إن أُريد منه المنقول فهو غير حجّة، وإن أُريد منه المحصّل فهو غير حاصل،لنقل الخلاف فيه.

مضافاً إلى أنّ الموجود في عبارات الفقهاء في المسألة الأُولى هو استحقاق العقاب، وهو أعمّ من الحرمة.

وموضوع المسألة الثانية: «الظانّ بالخطر»، والظن مأخوذ فيه على نحو الموضوعيّة في التحريم، وهو حاصل في من ظنّ بالخطر،فهو خارج عن موضوع التجرّي[2].

الرابع ـ التمسّك بالأخبار:

وهنا نقل استدلال بعضهم على حرمة التجرّي بالأخبار، من قبيل النبوي: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنّة، فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يارسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتلاً»[1].

ثمّ ناقشها بضعف سندها، وإنْ تمّ شيءٌ منها سنداً، فهو ما بين ما يدلّ على استحقاق العقوبة على القصد، وهو أعمّ من الحرمة، وما يدلّ على حرمة نفس الرضا والنيّة السيئة، أو نفس الالتقاء بالسيف، بملاكٍ موجود في هذه الأُمور مع غضّ النظر عن الفعل الخارجي الآخر.

ثمّ قال: وهناك روايات تدلّ بظاهرها على نفي العقاب على مجرّد نيّة الحرام من دون التلبّس به.

ثمّ حملها على نفي فعليّة العقوبة ـ لا أصلها ـ تفضّلاً ومنّة من الله سبحانه على عباده، بقرينة ما دلّ على «أنّ الله تفضّل على آدم على أن لا يكتب على ولده وذريّته مانووا ولم يفعلوا»[2]، وما دلّ على أنّ الملائكة الموكّلين بتسجيل الذنوب يمهلون العباد ولا يكتبون بمجرّد النيّة وقصد

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٥٧ .

(٢) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٦٢ .

(١) الوسائل ١٥: ١٤٨، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأوّل .

(٢) هذا المضمون مقتبس ممّا ورد في الوسائل ١: ٥٣، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٥ .

المعصية[1]، فإنّ هذه الألسنة بنفسها تدلّ على ثبوت الاستحقاق الذي تدلّ عليه الطائفة الأُولى[2].

مظانّ البحث:

تكلّم الأُصوليون عن موضوع التجرّي أثناء الكلام عن القطع، حيث ذكروا من جملة آثاره وجوب متابعته واستحقاق العقوبة على مخالفته، ثمّ تساءلوا عن هذا الأثر هل هو مختصّ بصورة مطابقة القطع للواقع، أم يعمّ صورة مخالفته كما في التجرّي ايضاً؟

تجرّي

راجع: اجتهاد .

تحسين

«التحسين والتقبيح العقليان»

لغــة:

قد تقدّم في قسم الفقه تفسير التحسين

(١) انظر الكافي ٢: ٤٢٨، باب من يهمّ بالحسنة أو السيئة، الحديث ١ و ٢ و ٤ والوسائل ١: ٥٥ الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢٠ .

(٢) انظر بحوث في علم الأُصول ٤: ٦٣ ـ ٦٥ .

بالتزيين، والتقبيح ضده.

اصطلاحاً:

يراد من التحسين والتقبيح العقلي حكم العقل بالحسن أو القبح، أو بالأصحّ دركه لهما.

هل الحسن والقبح ذاتيّان ؟

ثمّة نقاش بين العلماء ـ سواء المتكلّمين منهم أو الأُصوليين ـ في أنّ حسن الأشياء وقبحها ذاتيّة، بمعنى أنّ الأشياء متّصفة بالحسن أو القبح مع قطع النظر عن حكم الشارع، ولذلك يمكن وصف الشيء بالحسن أو القبح حتى قبل ورود الشرع؟

أو أنّهما غير ذاتيين للأشياء، بل لابدّ من ملاحظة رأي الشارع في ذلك، فكلّ ما حسّنه فهو حسن، وكلّ ما قبّحه فهو قبيح؟

ولتحرير محلّ الخلاف وتعيينه، لابدّ من توضيح بعض الأُمور:

أقسام الحسن والقبح:

قسّموا الحسن والقبح إلى ثلاثة أقسام[1]:

الأوّل ـ الحسن والقبح بمعنى كونهما صفة للكمال أو النقص، فيقعان بهذا المعنى وصفاً للأفعال الاختياريّة ولمتعلّقاتها، فيقال مثلاً: العلم حسن،

(١) أكثر أبحاث هذا الموضوع متّخذ من أُصول الفقه (للمظفر) ١: ١٩٩ وما بعده .

والتعلّم حسن، والجهل قبيح، وترك التعلّم قبيح.

وهكذا يقال: الشجاعة والكرم والحلم والعدالة ونحوها من الصفات حسنة باعتبار كونها صفات للكمال. وكذا أضدادها قبيحة، باعتبار كونها صفات للنقص في الإنسان.

الثاني ـ الحسن والقبح بمعنى كون الحسن ملائماً للطبع، والقبيح منافراً له. وهما يقعان بهذا المعنى وصفاً للأفعال الاختياريّة ومتعلّقاتها، فيقال بالنسبة إلى الأفعال: المشي صباحاً بين الأزهار حسن، والجلوس مع الأصداقاء والمطايبة معهم حسن.

ويقال بالنسبة إلى متعلّقاتها: هذا المنظر جميل، وهذا الصوت حسن.

وكذا يقال بالنسبة إلى أضداد الأمثلة المتقدّمة، فيقال: الجلوس مع الأشرار قبيح، وهذا المنظر قبيح، وهذا الصوت قبيح وهكذا.

ثمّ إنّ الشيء قد لا يكون باعتبار ذاته حسناً أو قبيحاً بهذا المعنى، لكن يتّصف بذلك باعتبار ما يؤول إليه، مثل شرب الدواء المرّ، فإنّه غير ملائم للطبع، لكن باعتبار كونه موجباً لدفع المرض وعود الصحّة، يكون حسناً.

وبهذا الاعتبار قد يراد بالحسن ما فيه المصلحة، وبالقبيح ما فيه المفسدة.

ثالثاً ـ الحسن والقبح بمعنى ما يستحقّ فاعله عليه المدح أو الذمّ. فالحسن ما يستحقّ فاعله عليه المدح عند العقلاء كافّة، والقبيح ما يستحقّ فاعله عليه الذمّ عندهم كذلك.

أو فقل: الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي إنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه ينبغي فعله.

والقبيح مالا ينبغي فعله عندهم، أي إنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه لاينبغي فعله.

ما هو محلّ الخلاف؟

يبدو أنّه لا خلاف[1] في أنّ الحاكم بالحسن والقبح بالمعنيين الأوّلين إنّما هو العقل، والخلاف في الثالث هل الحاكم فيه العقل أو الشرع؟

وهذا يحتاج إلى شيءٍ من التوضيح، فنقول:

أوّلاً ـ ماهو المراد من العقل الحاكم بالحسن أو القبح؟

المراد من العقل الحاكم في هذا المورد هو العقل العملي مقابل العقل النظري، والفرق بينهما هو: أنّ المُدرَك ـ بالفتح ـ في العقل العملي هو ما ينبغي أن يُفعل، وفي العقل النظري هو ما ينبغي أن يُعلم. فالأوّل مثل حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، والثاني مثل حكم العقل «بأنّ النقيضين لا

---

(١) انظر: المواقف وشرحها ٣: ٢٦٨ ـ ٢٧٠، المقصد الخامس في الحسن والقبح، وأصول الفقه ١: ٢٠٢.

يجتمعان» و «الكلّ أعظم من الجزء».

والمراد من حكم العقل هـو دركـه، إذ ليس للعقل إنشاء بعث أو زجر، ولا أمر ولا نـهي، نـعم يدرك العقل أنّ المكلّف ينبغي أن يقدم نحو الحسن، فهذا الإدراك يصير سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وإتيان ما ينبغي فعله.

والعقل الحاكـم بـالحسن والقـبح بـالمعنى الأوّل هو العقل النظري؛ لأنّ الكمال والنقص مـما ينبغي أن يُعلم، لا ممّا ينبغي أن يُعمل، نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه فإنّه يـدرك مـعه أنّـه ينبغي أن يُفعل أو يُترك.فـيستعين العـقل العـملي بالعقل النظري.

وكذا العقل الحاكم بالحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري، لأنّ الملاءمة وعدمها، أو المصلحة والمفسدة ممّا ينبغي أن يُعلم، نعم يستتبع ذلك إدراك أنّه ينبغي أن يُفعل أو يترك.

ثمّ إنّه ليس كلّ حُسْن وقبح بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحوٍ كـلّي، وما كان سببه إدراك ملاءمته أو عدمها على نـحو كلّي أيضاً من جهة مصلحة نوعيّة أو مفسدة نوعيّة، فإنّ الأحكام العقليّة الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهـي الـتي نـدّعي تطابق حكم الشارع مع حكم العقلاء فيها.

ثانياً ـ ماهو المراد من الذاتي فـي الحسـن والقبح الذاتيين؟

الحسن والقبح بـالمعنى الثـالث، وهـو مـا يستحقّ فاعله المدح أو الذمّ يمكن أن يكون على أحد أقسام ثلاثة،وهي:

١ ـ أن يكون الشيء الموصوف بالحسن علّة لاتّـصافه بـه، والشـيء المـوصوف بـالقبح عـلّة لاتّصافه به، مثل العدل والظلم، فإنّ العدل في حدّ ذاته علّة لاتصافه بالحسن، والظلم بما هو ظلم علّة كذلك لاتّصافه بالقبح.

فهذا الحُسن أو القبح يـتّصف بكـونه ذاتـيّاً فيقال: الحسن والقـبح الذاتـيان؛ لأنّ ذات العـدل صار علّة لاتّـصافه بـالحسن، وكـذا بـالنسبة إلى اتّصاف الظلم بالقبح.

٢ ـ أن يكون الشـيء المـوصوف مـقتضياً للحسن أو القبح، مثل تعظيم الصديق، فإنّه في حدّ ذاته حسن ممدوح عـليه، لكـنّه قـبيح مـذموم لو استلزم منه إيذاء شخص ثالث، بخلاف العدل، فإنّه حسن على كلّ حال مع بقاء وصف العدالة.

فالتعظيم هنا مقتضٍ للحسن والمـدح، فـهو يقتضيهما ويستلزمهما لولا المانع، مثل كونه سبباً لإيذاء شخصٍ ثالث.

ويسمّى هـذا النـوع مـن الحُسـن والقـبح بالعرضيّين.

٣ ـ ما لا يكون علّة للحسن أو القبح ولا مقتضياً له، بل قد يتّصف بالحسن إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتّصف بالقبح إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً. وذلك مثل الضرب، فإنّه حسن للتأديب، وقبيح للتشفّي، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح.

أدلّة الطرفين:

بعد ذكر التمهيدات المتقدّمة حان استعراض أدلّة الطرفين: النافين للحسن والقبح العقليّين، والمثبتين لهما.

أوّلاً ـ أدلّة النافين:

النافون للحسن والقبح العقليّين أو فقل الذاتيّين هم الأشاعرة، واستدلّوا على مقالتهم بأدلّة أهمّها:

١ ـ إنّه «لو كانت قضية الحسن والقبح ممّا يحكم به العقل، لما كان فرق بين حكمه في هذه القضيّة وبين حكمه «بأنّ الكلّ أعظم من الجزء»، ولكنّ الفرق موجود قطعاً؛ إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان، مع وقوع الاختلاف في الأوّل».

والجواب عن ذلك: أنّ قضية الحسن والقبح العقليّين من القضايا المشهورة، وقضيّة «أنّ الكلّ أعظم من الجزء» من القضايا الأوّليّة اليقينيّة، وليسا هما من باب واحد، ولا ملازمة بينهما كي لا يختلف فيهما اثنان!

٢ ـ لو كان الحسن والقبح عقليينُ لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق، إذ يكون مرّة ممدوحاً عليه وأُخرى مذموماً عليه إذا كان فيه ضرر كبير، وكالضرب والقيام والقعود ممّا يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا وأمثاله يظهر ممّا تقدّم: من أنّ حسن الأشياء وقبحها يكون على أحد أقسام ثلاثة:

ـ فما كان ذاتيّاً كالعدل والظلم لا يقع فيه الاختلاف، لأنّ العدل مادام عدلاً لا يكون إلّا حسناً، والظلم مادام ظلماً لا يكون إلّا قبيحاً.

ـ وما كان عرضيّاً فإنّه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فالصدق إن دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً، وإن دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً، وكذلك الكذب والقعود والقيام ونحوها[1].

٣ ـ أنّ العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح، لأنّ ماليس فعلاً اختياريّاً لا يتّصف بالحسن والقبح

---

(١) إلى هنا ما ذكرنا من أدلّتهم فهو في أُصول الفقه ١: ٢١١ ـ ٢١٣.

اتّفاقاً[١].

والجواب عن هذا الدليل هو: أنّ الإنسان غير مجبور كما قامت عليه الأدلّة القويّة في موضعه، وأحسن المذاهب في ذلك ما ذهب إليه الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام: من «أنّه لاجبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين»[٢].

ثانياً ـ أدلة المثبتين:

استدلّ العدليّة ـ أي القائلون بالعدل الإلهي، وهم الإماميّة والمعتزلة ـ على إثبات الحسن والقبح العقليّين بأدلّة، منها:

١ ـ من المعلوم ضرورةً حسن الإحسان وقبح الظلم عند كلّ عاقلٍ من غير اعتبار الشرع، وذلك يدركه حتى منكر الشرائع.

ومن المعلوم ضرورةً أيضاً مدح العقلاء لفاعل الإحسان وذمّهم لفاعل الظلم، ومنشأ مدحهم لفاعل الإحسان شعورهم بأنّ العدل كمال للإنسان العادل وملائم لمصلحة النوع الإنساني وبقائه، كما أنّ منشأ ذمّهم لمرتكب الظلم شعورهم بأنّ الظلم نقص لفاعله، ومنافر لمصلحة النوع الإنساني وبقائه.

٢ ـ لو كان الحسن والقبح العقليّان لايثبتان إلّا من طريق الشرع، فهما لايثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع.

توضيح ذلك: أنّه لاشكّ في وجوب إطاعة الأوامر والنواهي الشرعيّة، كما لاشكّ في وجوب المعرفة.

وهذا الوجوب شرعي عند الأشاعرة وعقلي عند العدليّة، فهنا يأتي دور السؤال عن أنّ وجوب الإطاعة إذا كان شرعيّاً فهو يحتاج إلى أمر ـ مثل ﴿أطيعُوا الله ورَسُولَه﴾ ـ وهذا الأمر يحتاج وجوب إطاعته إلى أمر أيضاً، فإن كان الآمر هو العقل بطل قول الأشاعرة، وانتهى وجوب الإطاعة وحسنها إلى درك العقل، وإن كان الآمر هو الشرع ننقل الكلام إليه، وهكذا إلى غير نهاية، أو ننتهي إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة.

ولذلك يقال بالنسبة للآية وأمثالها: إنّها إرشاد إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة.

والحاصل: أنّ وجوب إطاعة الشارع في أحكامه يتوقّف على حكم العقل بذلك.

بل إنّ ثبوت الشرائع من أصلها يتوقّف على التحسين والتقبيح، ولو كان ثبوتها من طريق

---

(١) المواقف وشرحها ٣: ٢٧١، الموقف الخامس، المرصد السادس، فإنّه ذكر عدّة أدلّة ارتضى من بينها اثنين: الدليل المتقدّم، والدليل الثاني ممّا ذكرناه، ونسب الباقي إلى الضعف.

(٢) عيون أخبار الرضا ١: ١٢٤ والباب ١١، الحديث ١٧، والتوحيد (للصدوق): ٣٦٢، الحديث ٨.

شرعيٌّ لاستحال ثبوتها؛ لأنّا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي، فيتسلسل إلى غير النهاية[1].

مظانّ البحث:

يبحث عن الحسن والقبح في علم الكلام عند البحث عن العدل الإلهي وما يستتبعه من أبحاث.

ويُبحث عنه في الأُصول عند الكلام عن الدليل العقلي بما فيه البحث عن المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات.

لكنّ الأغلب لم يبحثوا فيه بحثاً مركّزاً في الأُصول، وأشمل بحث في الموضوع ما قام به الشيخ محمد رضا المظفر في أُصول الفقه، ولذلك تمركز بحثنا على الاستفادة منه.

تحسينيّات

راجع: الملحق الأُصولي عنوان «استصلاح».

تحقيق المناط

لغة:

من حقّقت الأمر إذا تيقّنته وأثبتّه[2].

(١) انظر أُصول الفقه (للمظفر) ١: ٢١٤.

(٢) انظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «نقح».

والمناط: موضع التعليق، من ناط الشيء على غيره إذا علّقه عليه[1].

اصطلاحاً:

يحتاج توضيح المصطلح من الجهة الأُصوليّة إلى شيءٍ من البيان فنقول:

القياس هو: إثبات حكم في محلٍّ بعلّة؛ لثبوته في محلٍّ آخر بتلك العلّة[2].

فأركان القياس: المقيس، والمقيس عليه، والحكم المشترك، وعلّة الحكم المشتركة أيضاً.

والمهمّ للقائس هو تحصيل العلم بالعلّة المشتركة، أو الظنّ بها على اختلاف المباني.

وتحديد العلّة وتعريفها وهل المراد بها العلّة الحقيقيّة أم لا؟ بحاجة إلى وقت آخر، وإنّما المهمّ هنا أمران:

الأوّل ـ أنّهم أسموا علّة الحكم بمناط الحكم، فحينما يطلق مناط الحكم يراد به علّة الحكم[3].

الثاني ـ أنّهم ذكروا للتوصّل إلى معرفة العلّة

(١) انظر المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «نوط».

(٢) انظر: أُصول الفقه (للمظفر) ٢: ١٦٢، وقال: إنّه خير التعريفات.

(٣) انظر الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٠٨، نقله عن المقدسي والغزالي.

طرقاً، وهي:

١ ـ تحقيق المناط:

ويقصدون بذلك معرفة العلّة في المقيس عليه عن طريق تنصيص الشارع، أو قيام الإجماع أو الاتّفاق عليها، ثمّ إثبات هذه العلّة في المقيس.

ومثّلوا له بما روي عن النبيّ ﷺ قوله في الهرّة: «إنّها ليست بنجس، إنّها من الطوّافين عليكم والطوّافات»[١]، حيث بيّن أنّ علّة عدم النجاسة هي كونها طوّافة، فإذا أُحرز ذلك أمكن إسراء الحكم في غير الهرّة من الطوّافات.

٢ ـ تنقيح المناط:

وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب ولكن يقترن السبب بصفات يحتمل كونها دخيلة في الحكم، فيقوم الفقيه بحذفها عن السببيّة استناداً إلى الدليل، وحصر السبب في ما أُضيف الحكم إليه.

ومثّلوا له بما روي: من «أنّ رجلاً أتى النبيّ ﷺ، فقال: هلكت وأهلكت! فقال: وما أهلكك؟ قال: أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم!، فقال النبيّ ﷺ: أعتق رقبة...»[٢].

حيث استفادوا وجوب العتق لسائر المكلّفين إذا واقعوا وهم صائمون في شهر رمضان؛ لعدم خصوصيّة في كونه أعرابيّاً، كما لا خصوصيّة لكون المواقع معها زوجة، ولذلك يمكن تعدية الحكم إلى صورة المواقعة مع غير الزوجة أيضاً.

وقيل: لا خصوصيّة لشهر رمضان الذي وقع فيه على أهله، فألحقوا به جميع أشهر الصيام.

إلى ما هنالك من الخصوصيّات التي يعلم بعدم مدخليّتها. فهذه التعميمات وأمثالها ممّا تقتضيها مناسبة الحكم والموضوع[١].

٣ ـ تخريج المناط:

وهو أن يستخرج الفقيه مناط الحكم، وذلك فيما إذا نصّ الشارع على حكم ولم يتعرّض لمناطه أصلاً.

ومثّلوا له: بتحريم الربا في البرّ، فيعمّم إلى كلّ مكيل من طريق استنباط علّته، بدعوى استفادة أنّ العلّة في التحريم هو كونه مكيلاً، لا كونه بُرّاً أو ذا لون أو طعم خاص[٢].

موقف الإماميّة من الأقسام الثلاثة:

ـ أمّا بالنسبة إلى تحقيق المناط وهو حصول العلم بالعلّة عن طريق تصريح الشارع بها أو قيام الاتّفاق عليها، فيبدو أنّه لا إشكال فيه من جهة كبرويّة، قال المحقّق الحلّي: «... فإن كانت العلّة معلومة، ولزوم الحكم لها معلوماً من حيث هي،

(١) كنز العمّال ٩: ٣٩٩، رقم الحديث ٢٦٦٧٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢: ١١٥، كتاب الصوم، باب ما يجب على من أفطر في شهر رمضان، الحديث ١٨٨٥.

(١) انظر الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣١٥.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

كانت النتيجة علميّة ولا نزاع في كون مثل ذلك دليلاً»[١].

وقال المظفّر: «...نعم إذا ورد نصّ من قبل الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه، فإنّه يصحّ الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين:

الأوّل ـ أن نعلم بأنّ العلّة المنصوصة تامّة يدور معها الحكم أينما دارت.

الثاني ـ أن نعلم بوجودها في المقيس»[٢].

ومن أمثلته ما ورد في صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لايفسده شيء... لأنّ له مادّة»[٣]، فإنّ الظاهر من ذلك أنّ علّة عدم فساد ماء البئر هو كونه واسعاً له مادّة، فأينما وجدت هذه العلّة ترتّب الحكم وهو عدم الفساد، مثل ماء العيون، وماء حنفيّة الإسالة، ونحوها من المياه المطلقة دون المضافة؛ لقيام الدليل على انفعال المضاف قليله وكثيره بالملاقاة.

ـ وأمّا بالنسبة إلى تنقيح المناط، فإن كان قطعيّاً فيؤخذ به، ويسمّى بتنقيح المناط القطعي، في مقابل تنقيح المناط الظنّي الذي لايكون حجّة. قال

(١) معارج الأُصول: ١٨٣.

(٢) أُصول الفقه ٢: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣) الوسائل ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

صاحب الوافية عند عدّ طرق معرفة العلّة:

«منها... وتنبيه وإيماء،وهو: مالزم مدلول اللفظ، وضابطه: كلّ اقتران بوصف، لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً،مثل ما مرّ من قصّة الأعرابي، فكأنّه ﷺ في جوابه قال: "واقعتَ فكفِّر". وهذا القسم قد يصير قطعيّاً، فإنّه إذا علم عدم مدخليّة بعض الأوصاف، فحذف وعُلّل بالباقي، سمّي تنقيح المناط القطعي... وقد يكون ظنّياً محتملاً لعدم قصد الجواب...»[١].

وقال صاحب الحدائق عند بيان كيفيّة دلالة اللفظ على معناه: «الثاني ـ ما لا يتوقّف عليه صدق المعنى ولا صحّته، لكنّه اقترن بحكمٍ على وجهٍ يفهم منه أنّه علّة لذلك الحكم،فيلزم حينئذ جريان الحكم المذكور في غير هذا المورد ممّا اقترن بتلك العلّة، ويسمّى بدلالة التنبيه والإيماء...» ثمّ ذكر مثال الأعرابي وغيره ثمّ قال:

«وهذا أحد قسمي تنقيح المناط، وإليه أشار المحقّق في المعتبر[٢] حيث حكم بحجّية تنقيح المناط القطعي، وهو كذلك، فإنّ مدار الاستدلال في جلّ الأحكام الشرعيّة على ذلك، إذ لو لوحظ خصوصيّة السائل أو الواقعة لم يثبت حكم كلّي في

(١) الوافية: ٢٣٨.

(٢) لم أعثر على ذلك في مقدّمة كتاب المعتبر الذي هو مظنّة ذلك، نعم أشار إليه في معارج الأُصول: ١٨٥.

مسألة شرعيّة إلّا نادراً»[١].

وقال في موضع آخر: «لا يخفى أنّ جُلّ الأحكام الشرعية التي صارت عند الأصحاب قواعد كلّية، إنّما استفيد حكمها من جزئيّات السؤالات المخصوصة وخصوص وقائع جزئيّة، مثلاً لا خلاف بين الأصحاب في أنّ من صلّى في النجاسة عامداً أو ناسياً وجبت عليه الإعادة، أيّ نجاسة كانت، مع أنّ الوارد في النصوص إنّما هو نجاسات مخصوصة ولم يقل أحد من الأصحاب بتخصيص الإعادة بها بخصوصها، بل عدّوا الحكم إلى كلّ نجاسة؛ نظراً إلى الاشتراك في العلّة وهي النجاسة، وهو تنقيح المناط القطعي الذي صرّحوا به في الأُصول...»[٢].

وقد أكثر صاحب الحدائق وهو من المحدّثين من ذكر تنقيح المناط القطعي والاستناد إليه.

وقد جرى استعمال هذا المصطلح في كلمات الفقهاء من زمن العلّامة الحلّي[٣]، ومن أمثلة ماذكروه:

١ ـ ما جاء في التذكرة: من أنّ كلّ أسباب الخوف يجوز معها القصر والصلاة بالإيماء مع الحاجة إليه... لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[١] حيث علّق الحكم على الوصف، فكان مشعراً بالعلّية، والتعليق بـ ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ للأغلبيّة، فلا يقتضي عدمه عدم الحكم.

إلى أن قال: «لا فرق بين خوف اللصّ والسبع وغيرهما في السفر والحضر؛ لأنّ المناط الخوف»[٢].

٢ ـ وجاء في الرياض ما حاصله: لو حصل بيد إنسان مال وديعةً لميّت وكان قد استقرّ على الميّت حِجّة الإسلام، وعلم أنّ الوارث لايحجّ عنه، جاز له أن يقطع من ذلك المال أُجرة المثل لذلك الحج، بعد استئذان الحاكم وعدم خوف الضرر؛ للنص[٣].

ثمّ قال: «ومقتضى النص حجّ الودعي بنفسه، وجوّز له الأصحاب الاستئجار عنه... ولا بأس به، سيّما مع إمكان دعوى تنقيح المناط القطعي»[٤].

---

(١) الحدائق ١: ٥٦.

(٢) الحدائق ٥: ٤٤١.

(٣) وتقدمهم المحقّق الحلّي في معارج الأُصول: ١٨٥.

---

(١) النساء: ١٠١.

(٢) التذكرة ٤: ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٣) الوسائل ١١: ١٨٣، الباب ١٣ من أبواب النيابة، الحديث الأوّل، وفيه: «سألته عن رجل استودعني مالاً و هلك وليس لولده شيء، ولم يحج حجة الإسلام، قال: حجّ عنه، وما فضل فاعطهم».

(٤) الرياض ٦: ١١٨.

ثمّ ألحق ـ استناداً إلى تنقيح المناط ـ غير الوديعة من الحقوق الماليّة كالغصب والدين بها، وإن كان مورد النصّ هو الوديعة.

ـ قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلى من وجد في جوف الدابة المنتقلة إليه من مالك محترم: «وجب تعريفه إياه؛ لمصحّحة عبدالله بن جعفر، قال: "كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن رجل اشترى جزوراً أو بقرة للأضاحي، فلمّا ذبحها وجد في جوفها صرّة فيها دراهم أو دنانير أو جواهر، لمن يكون ذلك؟

قال: فوقّع عليه السلام: عرّفها البائع، فإن لم يكن يعرفها فالشيء لك، رزقك الله إياه"[1]»[2].

ثمّ قال في مسألة ما لو وجد شيئاً في جوف سمكة: «ثمّ إنّ السمكة المملوكة في موضع خاصّ لمالك خاصّ إذا باعها فوجد المشتري شيئاً في جوفها، الظاهر أنّ حكمها حكم الدابّة بتنقيح المناط إلّا عند من جمد... على ظاهر النص»[3].

فالنصّ المتقدّم وإن كان في الدابة إلّا أنّه يستفاد منه حكم السمكة أيضاً بتنقيح المناط.

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي استند فيها الفقهاء إلى تنقيح المناط القطعي سواء صرّحوا به أم لا، بل مدار الاستدلال ـ كما قال صاحب الحدائق ـ في جُلّ الأحكام الشرعية على ذلك.

ـ وأمّا بالنسبة إلى تخريج المناط، فهو ليس بحجّة عند الإماميّة؛ لعدم إحراز كون المناط المستخرج أو المستنبط هو العلّة واقعاً. قال المحقّق الحلّي: «الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى تنقيح المناط، فإن علمت المساواة من كلّ وجه، جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وإن علم الامتياز أو جوّز، لم تجز التعدية إلّا مع النص على ذلك، لجواز اختصاص الحكم بتلك المزيّة وعدم ما يدلّ على التعدية...»[1].

مظانّ البحث:

لم يتعرّض لشرح المصطلح إلّا القليل من الأُصوليين عند الكلام عن القياس، نعم ذكر الفقهاء تطبيقاته في مطاوي كتبهم الفقهيّة، وربّما تعرّضوا لتوضيحه إجمالاً.

تخريج المناط

راجع: تحقيق المناط.

(١) الوسائل ٢٥: ٤٥٢، الباب ٩ من أبواب اللقطة، الحديث الأوّل.

(٢) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ١٥٨.

(٣) كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ١٦١.

(١) معارج الأُصول: ١٨٥، وانظر: الوافية: ٢٣٩، والأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٥٧.

تخصّص

راجع: خاص وعام.

تخصيص

راجع: خاص وعام.

تخطئة

لغــة:

النسبة إلى الخطأ، من خطّأه تخطئة إذا نسبه إلى الخطأ، وقال له: أخطأت.

ويقابله التصويب، وهو النسبة إلى الصواب، يقال: إنْ أخطأتُ فخطّئني، وإن أصبتُ فصوّبني[١].

اصطلاحاً:

بمعنى أنّ كلَّ مجتهد قد يخطئ في التوصّل إلى حكم الله الواقعي، وقد يصيب.

ويقابله التصويب، وهو بمعنى أنّ حكـم الله هو ما يتوصّل إليه المـجتهد بـاجتهاده، فـالمجتهد مصيب دائماً[٢].

(١) انظر لسان العرب: «خطأ».

(٢) هذا هو المستفاد من كلماتهم، كما سيتّضح في الأبحاث القادمة.

تعيين محلّ الخلاف:

يبدو أنّه لا خلاف بين عامّة العلماء ـ كـما قيل[١] ـ في أنّ هذا الخلاف لا يجري في الأُمـور الواقعيّة والعقليّة، مثل مسألة «التـوحيد»، و«لزوم بعث الأنبياء» و «حـدوث العـالم» ونـحوها؛ لأنّ الواقع لايتغيّر عمّا هو عليه بمجرّد اخـتلاف آراء الأشخاص.

ومن هذا القبيل بعض المسـائل الأُصـوليّة المبتنية على المسائل العقلية، مثل مسألة اجـتماع الأمر والنهي[٢].

كما أنّه لاخلاف فيما قُطع بثبوته شـرعاً، كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج، وحـرمة قتل النفس والزنا والسرقة ونحوها.

وإنّما الخلاف في الفقهيّات الظنّية، التـي لم يقم عليها دليل قاطع، وهي التي يـصحّ الاجـتهاد فيها، فقد اختلفوا هل يكون المجتهد فـيها مـصيباً دائماً، أو قد يخطئ وقد يصيب.

(١) إلّا مانسب إلى عبيد الله بن الحسـن العـنبري المـعتزلي من القول: بأنّ كلّ مجتهد في العقليّات مصيب، كما جاء في الإحكام في أُصـول الأحكـام (للآمـدي) ٣ ـ ٤: ٤٠٩، وانـظر المسـتصفى في عـلم الأُصـول ٢: ٣٧٦، ونهـاية الوصول (مخطوط): ٤٣٣، والفصول: ٤٠٦، والقـوانـين (الحجرية) ٢: ٣٧١.

(٢) انظر موسوعة الإمـام الخـوئي (مـصباح الأُصـول ـ ٣) ٤٨: ٥٣٣.

قال الآمدي: «مذهب الجمهور من المسلمين أنّه ليس كلّ مجتهد في العقليّات مصيباً...».

ثمّ نقل عن العنبري أنّه قال: «كلّ مجتهد في العقليات مصيب»[1].

وقال: «المسألة الظنّية من الفقهيّات، إمّا أن يكون فيها نصّ، أو لا يكون، فإن لم يكن فيها نصّ فقد اختلفوا فيها:

ـ فقال قوم: كلّ مجتهد فيها مصيب، وإنّ حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع لظن المجتهد، فحكم الله في حقّ كلّ مجتهد ما أدّى إليه اجتهاده، وغلب عليه ظنّه، وهو قول القاضي أبي بكر، وأبي الهذيل، والجبّائي وابنه.

ـ وقال آخرون: المصيب فيها واحد، ومن عداه مخطئ؛ لأنّ الحكم في كلّ واقعة لا يكون إلّا معيّناً؛ لأنّ الطالب يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر، بحيث لو نزل نصّ لكان نصّاً عليه...

ـ وأمّا إن كان في المسألة نصّ، فإن قصّر في طلبه، فهو مخطئ آثم؛ لتقصيره فيما كلّف به من الطلب، وإن لم يقصّر فيه، وأفرغ الوسع في طلبه، لكن تعذّر عليه الوصول إليه: إمّا لبعد المسافة

(١) الإحكام في أُصول الأحكام (للآمدي) ٣ ـ ٤: ٤٠٩.

أو لإخفاء الراوي له وعدم تبليغه، فلا إثم عليه؛ لعدم تقصيره.

وهل هو مخطئ أو مصيبٌ؟

ففيه من الخلاف ما سبق»[1].

هذه هي صورة المسألة ومحلّ الخلاف بيّناها على لسان الآمدي، ليكون النفي والإثبات واقعاً موقعه.

الأقوال في المسألة:

هناك قولان أساسيّان في المسألة تتشعّب منهما أقوال أُخر، ونحن نكتفي بنقل القولين الأصليّين، ونترك التفاصيل.

القول الأوّل ـ القول بالتخطئة:

ذهب إلى هذا القول:

١ ـ الإماميّة، فإنّ المعروف من مذهب الإماميّة هو القول بتخطئة المجتهد، وأنّه قد يصيب وقد يخطئ.

قال صاحب الكفاية: «اتّفقت الكلمة على التخطئة في العقليّات، واختلفت في الشرعيّات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، وأنّ له تبارك وتعالى في كلّ مسألة حكم يؤدّي إليه الاجتهاد تارةً وإلى غيره أُخرى»[2].

٢ ـ الظاهرية، قال ابن حزم: «لابدّ أن يكون

(١) الإحكام (للآمدي) ٣ ـ ٤: ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٢) كفاية الأُصول: ٤٦٨.

كلّ مجتهد عند الله تعالى واقعاً في التعيين: إمّا مصيب وإمّا مخطئ...»[١].

٣ ـ غير هؤلاء من السنّة، بل قيل: «ربّما كان هو الرأي السائد اليوم»[٢].

فممّن ذهب إليه من أهل السنّة الآمدي حيث قال: «والمختار إنّما هو امتناع التصويب لكلّ مجتهد»[٣].

وقال الخضري وهو من المعاصرين: «والراجح من هذه الآراء، أنّ لله حكماً معيّناً في كلّ واقعة نصب عليه الدليل، فمن ظفر به فهو المصيب، ومن أخطأ بعد بذل الجهد فهو مخطئ... فالمصيب في الشريعة واحد...»[٤].

أدلّة القول بالتخطئة:

استدلّ الإماميّة على القول بالتخطئة بأُمور، وهي:

١ ـ قاعدة الاشتراك:

مقتضى هذه القاعدة اشتراك التكاليف بين جميع المكلّفين حتى المعصوم وغيره، إلّا ما خرج بالدليل، كما يختصّ به النبي ﷺ من الأحكام، ومن وجوه الاشتراك في التكليف، الاشتراك بين العالمين والجاهلين بالأحكام، لأنّ تخصيص الحكم بالعالم به يستلزم الدور، فلابدّ من فرض وجود الحكم واشتراكه بين العالم والجاهل. نعم لا يكون منجّزاً في حقّ الجاهل.

فبناء على ذلك لا يكون إلّا حكم واحد مشترك بين من توصل إليه بالدليل، ومن لم يتوصّل إليه، غاية الأمر يكون معذوراً[١].

راجع: «قاعدة الاشتراك» في عنوان: «اشتراك».

٢ ـ إطلاقات الأدلّة:

إنّ أدلّة الأحكام مطلقة من حيث شمولها للعالمين بها و الجاهلين، فإنّ الحكم المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٢]، وهو وجوب قطع يد السارق مطلق يشمل العالم بالحكم والجاهل به، نعم لا يكون منجّزاً في حقّ الجاهل به[٣].

---

(١) الإحكام في أُصول الأحكام (لابن حزم) ٢: ٦٣٢.

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦٢٣.

(٣) الإحكام (للآمدي) ٣ ـ ٤: ٤١٤.

(٤) أُصول الفقه (للخضري): ٣٧٧.

---

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ١١٣، وكفاية الأُصول: ٤٦٩، ونهاية الأفكار (القسم ٢): ٢٢٩، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٩، وموسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣) ٤٨: ٥٣٣.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) انظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٩، وموسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣) ٤٨: ٥٣٣.

٣ ـ إجماع الإماميّة:

قد قام إجماع الإماميّة على اشتراك العالم والجاهل في الحكم وأطبقوا على ذلك، ولازمه القول بالتخطئة.

لكن هذا الإجماع ليس إجماعاً تعبّدياً بحيث يكون حجّة من هذه الجهة، نعم هو كاشف عن ذهاب عامّة الإماميّة إلى هذا الرأي[1].

دفع شبهة:

ربّما يقال: إنّه بناءً على التخطئة حيث يكون حكمٌ واحد في الواقع قد يصل إليه المجتهد فيصيبه، وقد لا يتوصّل إليه فيخطئه، فيجتمع عندئذٍ في حقّ المكلّف حكمان:

ـ حكم واقعي، وهو الذي أخطأه.

ـ حكم ظاهري، وهو الذي أدّى إليه اجتهاده.

وللأُصوليين محاولات عديدة للجواب عن هذه الشبهة، وإثبات إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وخلاصة إحداها هي: أنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجّزه؛ لعدم وصوله إلى المكلّف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلّف لايحكم العقل بلزوم امتثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلّف وحكم العقل بلزوم امتثاله وباستحقاق العقاب على مخالفته، لايبقى مجال للحكم الظاهري؛ لارتفاع موضوعه ـ وهو الشك في الحكم الواقعي ـ بوصول الواقع[1].

استدلال غير الإماميّة على التخطئة:

ناقش الآمدي استدلالات القائلين بالتصويب بمايطول شرحه، ومن خلالها أثبت رأيه في التخطئة.

وقال الخضري: «فالمصيب في الشريعة

---

(١) انظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ١ من العمود الثاني من الصفحة المتقدّمة. هذا وقال السيّد الخوئي عند الاستدلال بحديث الرفع على البراءة: «وأمّا القرينة الخارجيّة فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالّة على اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل، وإن شئت فعبّر عن القرينة الخارجية بقاعدة الاشتراك، فإنّها من ضروريات المذهب».

والمقصود من ذكر هذا النص هو: أنّ قاعدة الاشتراك الدالّة على اشتراك جميع المكلّفين في الأحكام، ومنهم العالمين والجاهلين إنّما هي من ضروريات المذهب على ما قاله السيد الخوئي. انظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٢) ٤٧: ٢٩٩.

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٢) ٤٧: ١٢٧.

واحد، وذلك لأنّ أدلّة هذه الشريعة إمّا نصوص، وإمّا أقيسة ترجع إلى تلك النصوص، والنصوص قد يكون الخلاف من أجل تأويلها، وقد يكون صحّة نسبتها إن كانت من أخبار الآحاد، فأمّا التأويل والخلاف فيه فإنّا نعلم بالبداهة، أنّ الشارع ما نصّ نصاً إلّا وهو يريد معنى معيّناً، هذا المعنى قد يظفر به بعض المجتهدين فهو مصيب، ومن أضلّه كان مخطئاً...»[1].

إلى آخر ما قاله من حيث الاختلاف في السند والأقيسة، وأضاف إلى ذلك ما ورد عن النبي ﷺ أنّه قال: «وإذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»[2]، وعن أبي بكر أنّه قال: «أقول في الكلالة برأيي، فإن كان صواباً فمن الله الصواب، وإن كان خطأً فمن الشيطان»[3]، وغير ذلك.

وهي تدلّ على أنّ المجتهد قد يخطىء وقد يصيب.

وقال ابن حزم: «لابدّ أن يكون كلّ مجتهد عند الله تعالى واقعاً في التعيين: إمّا مصيب وإمّا مخطئ، فقد أوضحنا فيما سلف من كتابنا هذا، البراهين الضروريّة على أنّ الحقّ لا يكون في قولين مختلفين في حكم واحد في إنسان واحد في وجهٍ واحد»[1].

(١) أُصول الفقه (للخضري): ٣٧٧.

(٢) صحيح البخاري ٤: ٢٦٨، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب إذا اجتهد الحاكم فأخطأ... ، وعوالي اللئالي ٤: ٦٣.

(٣) السنن الكبرى ٦: ٢٢٣.

القول الثاني ـ القول بالتصويب:

هناك ارتباط بين القول بالتصويب ونوع من التفسير في جعل الأمارات، حيث تقدّم في عنوان «أمارة» أنّ جعل الأمارة يمكن أن يكون على أحد نحوين:

الأوّل ـ أن يكون على نحو الطريقيّة، بأن يفرض هناك حكم واقعي، والأمارة تكون طريقاً للوصول إليه، والأمارة قد تصيب فيتوصّل المجتهد إلى الحكم الواقعي، وقد تُخطىء، فلا يتوصّل.

وهذا النوع من تفسير الأمارة هو المسمّى بالطريقية، الذي يلازمه القول بالتخطئة، وهو القول المعروف لدى الإماميّة.

الثاني ـ أن يكون على نحو السببيّة، وقد فُسّرت على أنحاء، وهي:

١ ـ السببيّة على التفسير الأشعري:

وهو مبتن على أنّ الواقع خال من الحكم ـ فيما إذا لم يقم دليل قاطع عليه ـ وإنّما يثبت الحكم بعد قيام الأمارة، فيكون مفاد الأمارة هو

(١) الإحكام (لابن حزم) ٢: ٦٣٢.

الحكم الذي يلزم المكلّف، فتكون الأمارة سبباً لجعل الحكم الواقعي، فعلى ذلك يختص الحكم الواقعي بالعالم به، فلا يشمل الجاهل، لعدم قيام الأمارة عليه عنده.

قال الآمدي: «المسألة الظنيّة من الفقهيّات إمّا أن يكون فيها نصٌّ، أو لا يكون، فإن لم يكن فيها نص، فقد اختلفوا فيها، فقال قوم: كلّ مجتهد فيها مصيب وإنّ حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع لظنّ المجتهد، فحكم الله في حق كلّ مجتهد ما أدّى إليه اجتهاده، وغلب على ظنّه...».

ثم قال: «وأما إن كان في المسألة نصّ، فإن قصّر في طلبه فهو مخطئ... وإن لم يقصر فيه... فلا إثم، لعدم تقصيره، وهل هو مخطئ أو مصيب؟ ففيه من الخلاف ما سبق»[1].

ونسب هذا القول إلى القاضي أبي بكر، وأبي الهذيل، والجبّائي وابنه.

وممّن اختاره الغزّالي حيث قال: «هل في الواقعة التي لا نصّ فيها، حكمٌ معيّنٌ لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟

فالذي ذهب إليه محققوا المصوّبة أنّه ليس في الواقعة التي لانصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ماغلب على ظنّه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي»[1].

الاستدلال على هذا التفسير:

أطال الغزالي في الاستدلال على هذا التفسير للتصويب ،وخلاصة ما قاله هو:

أنّ المسألة: إمّا أن يرد فيها نصٌّ أو لا.

فعلى الأوّل ـ إمّا أن يكون قطعيّاً، بمعنى أن يقوم عليه دليل قاطع، أو لا.

فعلى الأوّل ـ أي ما لو كان عليه دليل قاطع ـ لا يصير حكماً في حقّ المجتهد إلّا إذا بلغه، أو كان العثور عليه سهلاً، لو طلبه ولم يقصّر في طلبه.

وأمّا إذا لم يقم عليه دليل قاطع ـ أي قام عليه دليل غير قاطع ـ فقبل البلوغ وتيسّر الطريق ليس حكماً في حقّه بالفعل، بل بالقوّة، نعم يكون حكماً بعد البلوغ.

وإذا لم يرد في المسألة نصٌّ، فلا حكم فيها، لأنّ حكم الله تعالى خطابه، وخطابه يعرف بأن يُسمع من الرسول، أو يدلّ عليه دليل قاطع من فعل النبيﷺ، أو سكوته... فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه، فكيف يكون فيه حكم؟ إذ لا يعقل خطاب لا مخاطب به، كما لا يعقل علم لا معلوم له، وقتل لا مقتول له، ويستحيل أن يخاطب

---

(١) الإحكام (للآمدي) ٣ ـ ٤: ٤١٣ ـ ٤١٤.

(١) المستصفى (للغزالي) ٢: ٣٦٣.

من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل[1].

مناقشة هذا التفسير:

وللأُصوليين من أصحابنا نقاشات حول رؤية التصويب بصورة عامّة والتصويب الأشعري بصورة خاصّة، نكتفي فيما يلي ببيان ما أفاده السيّد محمد تقي الحكيم، حيث قال ما خلاصته:

ولإيضاح مواقع المفارقة في كلامه هذا نضرب المثل في القوانين التي تشرّعها الدول، والمراحل التي تمرّ بها، وهي ثلاث:

أوّلاً ـ مرحلة التشريع، وهي المرحلة التي ينتزع فيها القانون شرعيّته بتصديق البرلمان أو أيّة جهة مسؤولة عنه، وربّما اقتضت المصلحة تأجيل تنفيذه وإبلاغه للمواطنين.

ثانياً ـ مرحلة التبليغ، أي مرحلة مخاطبة المواطنين به، وإلزامهم بالسير على وفقه.

ثالثاً ـ مرحلة الفعليّة، أي مرحلة وصول القانون إليهم وتبلّغهم به.

ومرحلة تنجّز التكاليف التي عرض لها القانون هي مرحلة الفعليّة وعلى أساسها يكون الثواب والعقاب، وإلّا فمرحلة التشريع أو التبليغ ـ إذا لم يصل الحكم إلى المكلّف مع فحصه عنه وعجزه عن العثور عليه ـ لا تستوجب العقاب؛ لقبح العقاب بلا بيان.

وتطبيق هذا المثال على ما نحن فيه يكون بهذا النحو:

لمّا كانت أفعال المكلّفين حاضرة جميعها لديه تعالى فلابدّ وأن يكون قد جعل لكلٍّ منها حكماً؛ لعدم خلوها عن الحكم.

فهذا مرحلة التشريع.

وإيصال هذه الأحكام بواسطة الأنبياء إلى المكلّفين هو مرحلة التبليغ.

وأمّا مرحلة الفعليّة، فهي مرحلة وصول التكاليف.

وبناءً على ذلك فظنون المجتهدين ـ لو تمّت حجّيتها ـ لا تتعدّى دور تنجيز الأحكام وإيصالها إلى المكلّفين، أي إعطاء الأحكام صفة الفعليّة والوصول، لا أنّ الشارع يخلق أحكاماً على وفقها، كما يريد أن يقوله الغزالي.

إذن فقوله: «إنّ ذلك حكم في حقّ من بلغه لا في حقّ من لم يبلغه»: إن أراد به ـ كما هو ظاهر كلامه ـ الحكم بما هو حكم صادر من الشارع في مرحلة التشريع، فهو مستحيل، وبيان ذلك هو:

أنّ الحكم يتوقّف على قيام الأمارة عليه وعلم المكلّف بتلك الأمارة، في حين أنّ قيام الأمارة على الحكم ثمّ العلم بها متوقّفان على ثبوت الحكم مسبقاً، إذ العلم بالحكم متوقّف على ثبوت الحكم نفسه، لاستحالة وجود العلم بلا معلوم

---

(1) المستصفى ٢: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

كما قال الغزالي نفسه.

ومن هنا قالوا باستحالة تقييد الأحكام بخصوص العالمين بها.

ولا فرق بين العلم والظنّ من هذه الجهة، فلا يمكن تقييد الأحكام بخصوص الظانّين بها للسبب المتقدّم نفسه.

وممّا يرد على كلام الغزالي أيضاً هو أنّه بقوله: «أمّا المسائل التي لانصّ فيها فيعلم أنّه لا حكم فيها؛ لأنّ حكم الله خطابه» قد خلط بين مرحلة التشريع ومرحلة التبليغ، فإنّ الحكم إنّما يتحقّق في مرحلة التشريع،والخطاب مبيّن لمرحلة التبليغ، فالخطاب ليس جعلاً، بل هو مبرز للمجعول[1].

٢ ـ السببيّة على التفسير المعتزلي:

وهذا التفسير مبتن على فرض وجود أحكام واقعية، لكنّها مقيّدة بعدم قيام أمارة على خلافها، وإلّا فلو قامت سوف يكون مؤدّاها هو الحكم المتوجّه إلى المكلّف.

أشار الغزالي إلى هذا التفسير بقوله: «...وذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكماً معيّناً يتوجّه إليه الطلب، إذ لابدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كُلّف فأصاب ما عليه»[1].

ووُجّهت هذه الإصابة: بأنّ الأمارة عندما تقوم على حكمٍ توجد في متعلّق هذا الحكم مصلحة مزاحمة لمصلحة الواقع، أو مفسدة كذلك، وتتغلّب عليها على نحو يرتفع حكم المصلحة الواقعية بسبب المزاحمة بين المصلحتين، ويبقى الحكم الحاصل بسبب الأمارة، ويكون مفاد الحجّية المجعولة للأمارة هو اعتبارها سبباً في تبديل الواقع، المستلزم لتبدّل الحكم تبعاً له[2].

مناقشة هذا التفسير:

ناقش الأُصوليون من أصحابنا السببيّة المعتزليّة بأنّها قد تؤدّي إلى خلوّ الواقعة من الحكم، وبيان ذلك:

لو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة، وكان الواجب واقعاً هو الظهر، فبناءً على التفسير المعتزلي للسببيّة يرتفع الحكم الواقعي ـ وهو وجوب الظهر ـ بالنسبة إلى هذا الشخص، ويبقى مادلّت عليه الأمارة وهو وجوب الجمعة.

ثمّ لو تبيّن عدم صحّة الأمارة، فيرتفع الحكم الحاصل من الأمارة أيضاً، فيبقى هذا المكلّف بلا حكم بالنسبة إلى الصلاة في ظهر الجمعة.

وخلوّ الواقعة من الحكم بالنسبة إلى الجاهل

---

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦١٧ ـ ٦٢١.

(١) المستصفى للغزالي ٢: ٣٦٣.

(٢) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦٢٢.

ـ أو فقل اختصاص الحكم الواقعي بالعالم ـ مخالف لقاعدة الاشتراك الدالّة على اشتراك العالمين والجاهلين في الأحكام الواقعية، وأنّ الواقع لايتغيّر عمّا هو عليه بسبب قيام الأمارة على الخلاف[1].

ونوقش التصويب المعتزلي أيضاً بأنّ:

١ ـ الأمارة تستحيل أن توجد مصلحة أو مفسدة في متعلّقها؛ لأنّ الظن كالعلم لايبدّل من حقيقة ما قام عليه، فإذا قامت الأمارة على جواز شرب النبيذ، وكان حراماً في الواقع، فالأمارة غير قادرة على جعل مصلحة في شرب النبيذ بدل ما كان فيها من المفسدة.

٢ ـ إنّ أدلّة الأمارات لا تفيد أكثر من اعتبارها بمنزلة العلم من حيث ترتيب الآثار عليها، وأثر العلم وخاصيّته عند العقلاء هو الكاشفية، وفائدته المنجّزية والمعذّرية، لاغير، بمعنى أنّه يكون منجّزاً للواقع مع الإصابة، ومعذّراً مع عدمها[2].

المصلحة السلوكيّة:

هي نوع من التفسير في جعل الأمارات تكون حدّاً وسطاً بين التخطئة والتصويب.

ابتدع هذا التفسير الشيخ الأنصاري، وشيّده المحقّق النائيني، وحاصله:

أنّ الحكم الواقعي واحد لايتغيّر عما هو عليه، سواء قامت عليه الأمارة أم لا، وسواء طابقته الأمارة أم لا.

ولكن جعل الشارع مصلحة في نفس سلوك الأمارة والعمل طبقها، ليتدارك بها مصلحة الواقع لو فاتت بسبب مخالفة مؤدّاها له، كما تقدّم توضيحه في عنوان «أمارة».

فبناءً على هذا التفسير يكون الحكم الواقعي موجوداً بخلاف ما يراه الأشعري، ولا يطرأ عليه تغيير بسبب قيام الأمارة، أي لم يحلّ مؤدّى الأمارة محلّ الواقع، كما يراه المعتزلي.

نعم، تكون المصلحة في نفس سلوك الأمارة والعمل بها، فيتدارك بها ما فات من مصلحة الحكم الواقعي الفائت[1].

مناقشة هذا التفسير:

نوقش هذا التفسير بأنّه:

١ ـ يستلزم تغيير شكل الحكم عمّا هو عليه، وبيان ذلك:

أنّه إذا كانت صلاة الظهر واجبة واقعاً، ثمّ

---

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ١١٤، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ١١٠، وبحوث في علم الأُصول ٤: ٢١٦.

(٢) الأُصول العامة للفقه المقارن: ٦٢٢.

(١) انظر: فرائد الأُصول ١: ١١٤ ـ ١١٥، وفوائد الأُصول ٣: ٩٥ ـ ٩٧.

قامت الأمارة على وجوب الجمعة استلزم وجوب أحد الأمرين على سبيل التخيير: إمّا صلاة الظهر ـ المشتملة على المصلحة الواقعيّة ـ أو سلوك الأمارة الدالّة على وجوب الجمعة المشتملة على مصلحة السلوك.

أمّا من طابقت عنده الأمارة مع الواقع، فلا يجب عليه إلّا الظهر تعييناً، فيلزم أن يكون الحكم الواقعي ثابتاً للعالم على وجه التعيين، وللجاهل على وجه التخيير، وهذا نوع من التصويب أيضاً[1].

وهناك نقاش آخر ذكرناه[2] عند الكلام عن السببيّة الإماميّة (المصلحة السلوكية) في عنوان «أمارة».

التصويب في الحكم الظاهري:

الحكم الثابت في حقّ المكلّفين في الواقع وقبل قيام أي أمارة عليه هو الحكم الواقعي.

وما تؤدّي إليه الأمارة هو الحكم الظاهري.

ثمّ إنّ هذين الحكمين قد يتّفقان، وقد يختلفان، فمع الاتّفاق لم يكن هناك إلّا حكم واحد، وهو الحكم الواقعي الذي طابقه مؤدّى الأمارة.

ومع الاختلاف يطلق على ما دلّت عليه الأمارة من الحكم، الحكم الظاهري.

وكلّ ما تقدّم من البحث عن التخطئة والتصويب إنّما كان بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

أمّا الظاهري فهل يلتزم فيه بالتخطئة أو بالتصويب؟

قال صاحب الكفاية بعد ردّ التصويب الأشعري، والمعتزلي:

«إلّا أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأنّ المجتهد وإن كان يتفحّص عمّا هو الحكم واقعاً وإنشاءً، إلّا أنّ ما أدّى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولايشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة، بل إنشاءً، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببيّة والموضوعيّة كما لا يخفى»[1].

وقال السيّد الخوئي ما خلاصته:

إنّ الأحكام الظاهرية لها مرحلتان:

الأُولى ـ مرحلة الجعل، أي جعل الحكم على موضوعه المقدّر الوجود، فيفرض الخمر ـ بأوصافها وشرائطها ـ ثمّ يُجعل الحكم وهو الحرمة عليها.

---

(١) انظر: موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٢) ٤٧: ١١٢، وبحوث في علم الأُصول ٤: ٢١٧.

(٢) وتجده في البحوث أيضاً.

(١) كفاية الأُصول: ٤٦٩.

وهذا الحكم موجود سواء وجد الخمر وشاربه في الخارج أم لا.

الثانية ـ مرحلة المجعول: وهي التي يعبّر عنها بمرتبة الفعليّة، وهي إنّما تتحقّق إذا وجد موضوع الحكم وتحقّق خارجاً.

أمّا بالنسبة إلى مرحلة الجعل، فلا ينبغي الإشكال في أنّ الأحكام الظاهريّة كالواقعيّة قد تُخطأ وقد تصاب، فالاستصحاب مثلاً قد اختلفت الآراء في حجّيته بصورة عامّة، وفي حجّية بعض أقسامه بصورة خاصّة، والواقع لا يعدو واحداً من هذه الأقوال.

أمّا بالنسبة إلى المجعول، فمن التزم بحجّية الاستصحاب مطلقاً، أو قسم منه، فلابدّ من أن يلتزم به ويعمل بمفاده، فهو حكم فعليّ في حقّه، بخلاف من قال بعدم حجّيته، فتكون وظيفته الفعليّة أمراً آخر، كما لو اختلفا في حرمة وطء الزوجة بعد انقطاع حيضها وقبل الغسل، فقال أحدهما بجريان البراءة من الحرمة، لعدم جريان استصحاب الحرمة التي كانت قبل الانقطاع، وقال الآخر بعدم جريان البراءة؛ لجريان الاستصحاب عندئذٍ، فالحكم الفعلي بالنسبة إلى الأوّل هو جواز الوطء، وبالنسبة إلى الثاني هو عدم الجواز.

نعم الحكم الواقعي عند الله هو إمّا الجواز أو عدمه، لكن الحكم الظاهري الفعلي بالنسبة إلى كلٍّ منهما يختلف عن الآخر، فلكلٍّ منهما حكمه الخاصّ به.

وهذا هو معنى التصويب في الأحكام الظاهرية، إذ كلّ مجتهد عالم بوظيفته الفعليّة، وجهله إنّما هو بالإضافة إلى الحكم الواقعي[١].

مظانّ البحث:

يبحث عن موضوع السببيّة في ابتداء مباحث الظن، وذلك عند الكلام عن إمكان التعبّد به.

ويبحث عن التخطئة والتصويب في مباحث الاجتهاد أيضاً.

تخيير

لغـــة:

مصدر خيّر، يقال: خيّره في كذا، أي فوّض إليه الاختيار[٢]، والاختيار هو انتقاء شيءٍ واصطفاؤه من بين الأشياء[٣].

---

(١) انظر: التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٤٠ ـ ٤٢، وموسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣) ٤٨: ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

(٢) انظر المصباح المنير: «خير».

(٣) انظر: الصحاح، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «خير».

فالتخيير إذن هو تفويض الانتقاء والاصطفاء إلى شخص.

اصطلاحاً:

لم يخرج استعمال الفقهاء لذلك عن المعنى اللغوي.

انقسامات التخيير:

للتخيير عند الفقهاء والأُصوليين انقسامات عديدة نشير إليها إجمالاً، وهي:

انقسامه إلى الشرعي والعقلي:

ـ فالتخيير الشرعي هو الذي ورد على لسان الشارع، أي دلّت عليه النصوص كتاباً أو سنّة، من قبيل تخيير من أفطر في شهر رمضان عمداً في الكفّارة بين صوم ستّين يوماً، أو إطعام ستّين مسكيناً، أو عتق رقبة.

ـ والتخيير العقلي هو التخيير الذي يحكم به العقل، كالتخيير بين الأفراد الطوليّة أو العرضيّة للواجب الكلّي، فإذا تعلّق الوجوب بصلاة الظهر، فإنّ لهذه الصلاة أفراداً عرضيّة، أي يمكن أن يتصوّر لها أفراد كثيرة في زمان واحد، كالصلاة في البيت، أو في المسجد، أو في الحمّام، أو في الطريق، أو غير ذلك.

ولها أيضاً أفراد طوليّة، وهي الصلاة في هذا الزمان، والصلاة في الزمان الآتي، أو بعده وهكذا في جميع الزمان المتّسع لأداء الصلاة، فبعد تعلّق الأمر بصلاة الظهر من دون تقييده بقيد خاص، يحكم العقل بجواز إيقاعه في أي فرد من أفراده الطوليّة والعرضيّة.

نماذج من التخيير الشرعي:

هناك موارد من التخيير الشرعي نذكر عناوين نماذج منها، وربّما كان في بعضها خلاف بين الفقهاء:

١ ـ تخيير المصلّي بين الصلاة في الثوب النجس ونزعه ثمّ الصلاة عارياً.

٢ ـ تخيير المصلّي بين قراءة الحمد أو التسبيح في الركعتين الأخيرتين.

٣ ـ تخيير المصلّي في ذكر الركوع والسجود بين التسبيحة الكبيرة والخفيفة.

٤ ـ تخيير المصلّي بين القصر والإتمام في مواطن التخيير.

٥ ـ التخيير بين ركعة من قيام وركعتين من جلوس في بعض موارد صلاة الاحتياط.

٦ ـ التخيير بين صلاتي العيد والجمعة إذا اتّفقا في يوم واحد.

٧ ـ التخيير بين إتيان الفريضة الحاضرة وصلاة الآيات مع اتّساع وقتهما.

٨ ـ التخيير بين قراءة سورة كاملة بعد الحمد، أو بعض السورة قبل كلّ ركوع في صلاة الآيات.

٩ ـ التخيير بين الحلق والتقصير للحاج بمنى.

١٠ ـ تخيير الإمام فيما يفعله بالأسير الحربي بين عدّة أُمور.

١١ ـ تخيير الكافر إذا أسلم مع زوجاته وكنّ أكثر من أربعة بأن يختار أربعة منهنّ ويفارق سواهنّ.

١٢ ـ تخيير الحاكمِ المظاهرَ مع زوجتِه بين الرجوع إليها مع التكفير، وطلاقها،ويضرب له مدّة ثلاثة أشهر يختار فيها ذلك.

١٣ ـ تخيير الحاكم المؤلي بين الفئة والرجوع إلى زوجته مع التكفير، والطلاق، ويضرب له مدّة أربعة أشهر يختار فيها ذلك.

١٤ ـ تخيير الحاكم في إجراء بعض الحدود التي لها أفراد مخيّرة كالمحارب واللوطي ونحوهم ممّا يكون الحاكم مخيّراً في إجراء بعض أنواع العقوبة.

١٥ ـ وهناك بعض أنواع الكفارات اختلف الفقهاء في كونها مرتّبة أو مخيّرة.

١٦ ـ التخيير بين صلاة الجمعة والظهر في زمان الغيبة، على بعض الآراء.

١٧ ـ التخيير في أداء النوافل جلوساً وقياماً وماشياً وراكباً.

١٨ ـ التخيير بين الجهر والإخفات في صلوات الصبح والمغرب والعشاء، للنساء في الخلوات.

انقسامه إلى البدوي والاستمراري:

إذا كان لمورد التخيير أفراد طوليّة، فتخيّر المكلّف في الفرد الأوّل، فهل يجب عليه أن يختار في الفرد الثاني والثالث و... ما اختاره أوّلاً، أم لا يجب، فيجوز أن يختار غير ما اختاره أوّلاً؟

فعلى الأوّل يكون التخيير بدويّاً ،أي في ابتداء الأمر، فإذا اختار طرفاً بقي عليه إلى الآخر.

وعلى الثاني ،يكون التخيير استمراريّاً، أي يكون مخيّراً في جميع الأفراد، فله أن يختار في كلّ فرد مالم يختره أوّلاً.

وسيأتي مزيد بيان مع المثال في «أصالة التخيير» عن قريب.

انقسامه إلى التخيير في المسألة الأُصولية والمسألة الفرعيّة:

التخيير في المسألة الأُصولية هو الذي يقوم به المجتهد والمفتي قبل الافتاء ثمّ يفتي على أساسه.

مثاله ـ مالو تعارض الخبران ولم يكن بينهما

أي ترجيح فعلى المبنى القائل بالتخيير، يختار المجتهد إحدى الروايتين ويفتي طبقها، وعلى المقلّد العمل على وفقها.

وأمّا على مبنى تساقط الخبرين فلا تخيير عندئذ.

والتخيير في المسألة الفرعيّة هو التخيير الذي يستفيده المجتهد من الأدلّة ويفتي به، ثمّ يقوم المقلّد بعملية التخيير، وأمثلته كثيرة، تقدّم بعضها تحت عنوان التخيير الشرعي[1].

أصالة التخيير

تمهيد:

لمعرفة حقيقة أصالة التخيير وموطنها من بين الأُصول العمليّة لابدّ من أن نشير إلى أمر ذكره الأُصوليون في مقدّمة البحث عن الأُصول العملية وهو:

أنّ الشك في التكليف إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة للشك، أو لا.

وعلى الثاني، إمّا أن يكون التكليف معلوماً، ولو بجنسه، أو لا.

وعلى الأوّل، إمّا أن يمكن فيه الاحتياط، أو لا.

(١) انظر: فرائد الأُصول ٤: ٤١، وفوائد الأُصول ٤: ٧٦٦ ـ ٧٦٧.

فالأوّل ـ وهو ما علم فيه الحالة السابقة للشك ـ مجرى الاستصحاب.

والثاني ـ وهو ما يعلم فيه جنس التكليف مع إمكان الاحتياط ـ مجرى الاحتياط، أي أصالة الاحتياط والاشتغال.

والثالث ـ وهو ما يعلم فيه جنس التكليف مع عدم إمكان الاحتياط ـ مورد للتخيير، أي أصالة التخيير.

والرابع ـ وهو ما لم تعلم فيه الحالة السابقة للشك، ولا جنس التكليف ـ مورد للبراءة، أي أصالة البراءة.

إذن، مورد أصالة التخيير هو ما إذا عُلم جنس التكليف المشكوك ولم يمكن فيه الاحتياط.

وهو المعبّر عنه بمورد دوران الأمر بين المحذورين[1].

مثاله: ما لو علم المكلّف بوجوب فعل ما أو حرمته في هذه الساعة، فيدور الأمر بين وجوب فعله ووجوب تركه.

ولا إشكال في أنّ المكلّف لا مفرّ له من الفعل أو الترك، فهو إمّا فاعل أو تارك تكويناً؛ لعدم القدرة على أمر ثالث.

وإنّما الكلام في أنّه هل يوصف المكلّف

(١) سمّي بذلك، لأنّ الأمر يدور بين وجوب الفعل ووجوب تركه، أو بين حرمة فعله وحرمة تركه.

عندئذٍ بكونه مخيّراً بين الفعل والترك عقلاً أو شرعاً؟

وهل تجري الأُصول العمليّة في أطراف هذا العلم الإجمالي أم لا؟

اختلف الأُصوليون في ذلك على أقوال، ولكن قبل بيان الأقوال في المسألة لابدّ من بيان صور المسألة المبحوث عنها.

تحديد محلّ البحث وبيان صور المسألة:

تقدّم أنّ مورد البحث هو ما لو علم فيه جنس التكليف، ولم يمكن فيه الاحتياط، وهو المعبّر عنه بـ«دوران الأمر بين المحذورين».

مثاله كما تقدّم، ما لو علم جنس التكليف وهو الإلزام، لكن لم يعلم هل الإلزام تعلّق بالفعل أو الترك.

وهذا تارة يكون في الأمرين التوصّليين، أي الذين لم تكن حاجة إلى قصد القربة فيهما.

وأُخرى يكون في الأمرين التعبّديين، أو أحدهما تعبّدي والآخر توصّلي.

وفي كلا الحالتين، تارة تكون الواقعة واحدة، وأُخرى متعدّدة.

المورد الأوّل ـ إذا دار الأمر بين الأمرين التوصليّين وكانت الواقعة واحدة:

مثاله: ما لو علمنا إجمالاً بوجوب شرب ما في هذا الإناء أو حرمته.

فهنا لمّا لم يخل المكلّف تكويناً من الفعل ـ وهو الشرب ـ أو الترك ـ وهو ترك الشرب ـ فلم تمكن الموافقة القطعيّة، ولا المخالفة القطعيّة؛ فيدور الأمر بين محذورين، وهما:

ـ مخالفة وجوب الشرب، وذلك بترك الشرب.

ـ ومخالفة حرمة الشرب، وذلك بالشرب.

فالمحذوران هما: الشرب وتركه، والمكلّف لم يخل منهما، أراد أو أبا، وهذا ممّا لاكلام فيه.

وإنّما الكلام في أنّه هل يجوز إسناد هذا التخيير إلى العقل أو الشرع، فيقال: المكلّف مخيّرٌ عقلاً أو شرعاً بين فعل الشرب وتركه؟ وهل يجوز إجراء الأُصول العملية من البراءة والإباحة ونحوهما في الطرفين، أم لا؟

للأُصوليين خمسة أقوال في هذا المجال، وهي:

القول الأوّل ـ جريان البراءة الشرعيّة والعقليّة في الطرفين:

ذهب إليه السيّد الخوئي، وعلّله بقوله: «لعموم أدلّة البراءة الشرعيّة، وعدم ثبوت ما يمنع عن شمولها، ولحكم العقل بقبح العقاب على خصوص الوجوب أو الحرمة، للجهل به،الموجب لصدق عدم البيان»[1].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي٤٧: ٣٨٢، وانظر فرائد الأُصول٢: ١٧٨ ـ ١٧٩.

هذا ويظهر من السيّد الصدر جريان البراءة العقلية بناءً على مسلك حقّ الطاعة، لعدم كون احتمال الوجوب أو الحرمة منجّزاً؛ بسبب وقوع التزاحم بين المقتضيين.

وأمّا البراءة الشرعية فهي غير جارية، لأنّ المنساق منها ـ خصوصاً في مثل أصالة الحِلّ ـ أنّها علاج مولوي لحالات التزاحم بين الأغراض الإلزامية وغير الإلزامية ـ أي الترخيصية ـ فيقدّم الغرض الترخيصي على الإلزامي، لا أنّها علاج للتزاحم بين غرضين إلزاميّين.

نعم، يمكن إجراء استصحاب عدم التكليف في كلٍّ من الطرفين، وعندئذٍ ينتج عدم الإلزام في كلٍّ منهما، وهو نتيجة البراءة.

لكن هذا مبنيٌّ على جريان الأصل التنزيلي في طرفي العلم الإجمالي وقد نفاه بعضٌ كالنائيني[1].

القول الثاني ـ التخيير بينهما عقلاً، وإباحتهما شرعاً:

اختاره صاحب الكفاية، وعلّله بقوله: «لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل "كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام"[2] له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً»[1].

فإنّ قوله: «لعدم الترجيح...» دليل للتخيير العقلي، وقوله: «وشمول مثل كلّ شيء لك حلال...» دليل للإباحة الشرعيّة.

القول الثالث ـ التخيير بينهما عقلاً من دون الالتزام بحكم شرعاً:

ذهب إليه النائيني، وعلّله بأمرين:

الأوّل ـ أنّ الحكم الظاهري لابد له من أثر شرعي، وإلّا لكان جعله لغواً، ولافائدة في جعل الحكم الظاهري ـ كالإباحة ـ في المقام؛ لعدم خلوّ المكلّف عن الفعل أو الترك تكويناً.

الثاني ـ أنّ رفع الإلزام ظاهراً ـ بجعل الإباحة أو البراءة ـ إنّما يمكن فيما إذا كان وضعه ـ أي الإلزام ـ ممكناً ولو عن طريق إيجاب الاحتياط، لكنّ المفروض عدم إمكانه في المقام، فإذا لم يمكن جعل الإلزام لم يمكن رفعه أيضاً، فلا يمكن في هذا المورد جعل الإلزام ولا رفعه.

هذا استدلال النائيني ـ بتقريب السيّد الخوئي ـ على عدم تشريع ترخيص في المقام[2].

وأمّا بالنسبة إلى التخيير العقلي، فإن كان بمعنى أنّ المكلّف لابدّ له من الفعل أو الترك تكويناً

---

(١) انظر بحوث في علم الأُصول ٥: ١٥٤ ـ ١٥٨.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(١) كفاية الأُصول: ٣٥٥.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٨٤، وانظر فوائد الأُصول ٣: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

فهو حاصل.

وأمّا بمعنى ترجيح أحد الطرفين على الآخر كما في موارد التزاحم فلم يكن حاصلاً، لأنّ التخيير في هذا المورد إنّما ينشأ من عدم قدرة المكلّف على الجمع بين ملاكين لازمي الاستيفاء، كما في موارد تزاحم الأهمّ والمهمّ، فإنّ لكلٍّ منهما ملاكاً لازم الاستيفاء، بخلاف مانحن فيه، فإنّه ليس فيه إلّا ملاكٌ واحد لازم الاستيفاء لكنّه مردّدٌ بين الفعل والترك، فلايصدق فيه التخيير العقلي بمعنى ترجيح أحد الطرفين مع وجود الملاك فيهما معاً[1].

وهذا القول هو الظاهر من العراقي أيضاً مع بعض الفوارق في كيفية بيان عدم جريان الأُصول العمليّة، كالبراءة وأصالة الحلّ ونحوهما في طرفي العلم الإجمالي[2].

القول الرابع ـ التخيير بينهما شرعاً:

بمعنى لزوم الأخذ بأحد الاحتمالين تخييراً شرعاً، وهذا يمكن تفسيره على نحوين:

الأوّل ـ أن يكون التخيير أُصوليّاً كما في الخبرين المتعارضين، حيث قام الدليل على لزوم الأخذ بأحدهما وترك الآخر.

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٩٢ ـ ٢٩٤.

فالقائم بعمليّة التخيير هنا هو المجتهد.

الثاني ـ أن يكون التخيير فقهيّاً، بمعنى أن يفتي الفقيه بالتخيير ويكون القائم بعملية التخيير هو المكلّف[1].

القول الخامس ـ تقديم جانب الحرمة:

ومفاده: تقديم جانب الحرمة المحتملة على الوجوب المحتمل، وذلك لوجوه، أهمّها:

١ ـ حكم العقل والعقلاء بتقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة عند دوران الأمر بينهما، فاللازم رعاية جانب المفسدة الملزمة وترك الفعل المشكوك حكمه، وإن استلزم فوت المصلحة الملزمة الواقعية.

٢ ـ الاستقراء الذي يستفاد منه: أنّ مذاق الشرع هو تقديم جانب الحرمة في موارد اشتباه الواجب بالحرام، وهو يقتضي تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب[2].

هل يقدّم صاحب المزيّة على غيره؟

كلّ ماتقدّم كان بالنسبة إلى ما كان فيه الطرفان متساويين ولم يكن لأحدهما مزيّة.

أمّا إذا كان في أحد الطرفين مزيّة، كما إذا كان احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة من

(١) انظر هذين التفسيرين مع مناقشتها في موسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٨٣.

(٢) انظر ذلك وغيره في منتهى الدراية ٥: ٥٦٤.

حيث الدليل، أو إذا كان المحتمل في أحد الطرفين أهمّ من الطرف الآخر، كما إذا كان جانب محتمل الحرمة إذا ثبتت حرمته من أهم المحرّمات، كقتل النفس المحترمة، أو الزنا بالمحصنة، فهل يقدّم ذو المزيّة على غيره أم لا؟

ذهب صاحب الكفاية إلى التقديم؛ لاستقلال العقل بذلك كما في دوران الأمر بين التعيين والتخيير[1].

وذهب النائيني إلى عدم التقديم؛ للفرق بين مانحن فيه وموارد الدوران بين التعيين والتخيير، وذلك لثبوت أصل التكليف في هذا المورد، وعدم حصول الفراغ منه إلّا بعد الإتيان بالمتعيّن، لأنّ مع الإتيان بغير المتعيّن يُشك في سقوط التكليف.

بخلاف ما نحن فيه، لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه لا أثر له؛ إذ لا يخلو المكلّف من الفعل أو الترك، فلا يقتضي هذا العلم التنجيز، ولذلك يكون وجود المزيّة كعدمها، لا أثر له[2].

وذهب السيّد الخوئي إلى عدم تقديم ذي المزيّة أيضاً، لكن لا لما قاله أُستاذه النائيني ،بل لما اختاره من جريان البراءة ونحوها من الأُصول النافية في موارد دوران الأمر بين المحذورين، من دون تخصيصها بمورد خاص، فالبراءة جارية في الطرفين؛ لأنّ كلّاً منهما مجهول،

(١) انظر كفاية الأُصول: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢) انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

سواء كان أحدهما على تقدير ثبوته في الواقع أهمّ من الآخر أم لا[1].

هذا وفصّل العراقي بين المزيّة في احتمال الوجوب أو الحرمة، والمزيّة في محتمل الوجوب أو الحرمة، فقال بتقديم المحتمل ذي المزيّة وترجيحه على غيره، وبعدم تقديم الاحتمال ذي المزيّة، بل يجري الأصل في الطرفين من دون فارق[2].

المورد الثاني ـ إذا دار الأمر بين المحذورين التوصليّين مع تعدّد الواقعة:

إنّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى وحدة الواقعة، كما لو علم إجمالاً بوجوب فعل أو تركه ـ بسبب الحلف أو النذر... ـ في وقت معيَّن.

وأمّا إذا كانت الواقعة متعدّدة، كما لو علم إجمالاً بوجوب فعل أو تركه في كلّ يوم جمعة، فهل يكون المكلّف مخيراً في كلّ يوم جمعة في اختيار أحد الطرفين؛ لصدق كونه من موارد دوران الأمر بين المحذورين، أو لابدّ من أن يختار ما اختاره في أوّل يوم جمعة، من الفعل أو الترك؟

وبعبارة أُخرى هل يكون التخيير بدويّاً، أو استمراريّاً؟

ولا يأتي هذا البحث فيما إذا كانت الواقعة واحدة.

(١) انظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٨٧.

(٢) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٩٥.

ذهب إلى كـلٍّ من التخيير البدوي والاستمراري بعض الأُصوليين.

فالذين قالوا بأنّ التخيير استمراري احتجّوا بأنّ كلّ واقعة من الوقائع الطولية المتعدّدة يصدق عليها أنّها من موارد دوران الأمر بين المحذورين فيشملها حكمه وهو التخيير، نعم إذا اختار الفعل في هذا الأُسبوع والترك في الأُسبوع الآخر لم تحصل الموافقة القطعية ـ أي لم يوافق التكليف الواقعي قطعاً ـ لأنّه لو كان واجباً فقد تركه، ولو كان حراماً فقد فعله، لكن هذا لا بأس به؛ لعدم كون التكليف الواقعي منجّزاً حسب الفرض، وعدم التنجز هذا موجود في كلٍّ واقعة من الوقائع المتعدّدة.

ذهب إلى ذلك المحقّقان النائيني[1] والعراقي[2].

هذا، وقوّى الشيخ الأنصاري التخيير الاستمراري في دوران الأمر بين المحذورين[3]، لكنّه يبدو منه اختيار التخيير البدوي في باب تعارض الخبرين؛ لأنّه بعد أن اختار الاستمراري استشكل فيه: بأنّ موضوع روايات التخيير هو تحيّر من وصل إليه الخبران المتعارضان، وبعد اختيار أحدهما بدواً لم يبق هذا الموضوع وهو التحيّر[4].

لكن لو تمّ ذلك فهو خاصّ بمورد التعارض.

أمّا صاحب الكفاية فلم يتعرّض لذلك في الكفاية، لكن استفيد من كلام له في حاشيته على الرسائل القول بالتخيير الاستمراري أيضاً[5].

واستدلّ بعض القائلين بالتخيير البدوي، بأنّ العلم الإجمالي بوجوب الفعل أو تركه في هذه الجمعة يتولّد منه علمان إجماليان آخران، وهما: العلم الإجمالي بوجوب الفعل وحرمة الترك، والعلم الإجمالي بوجوب الترك وحرمة الفعل، وهذان العلمان الإجماليان وإن لم يمكن موافقتهما القطعية؛ لعدم إمكان الفعل والترك معاً في الواقعتين، لكنّ المكلّف قادر على المخالفة القطعيّة بالإتيان في الواقعتين أو تركه فيهما.

فإذا كان قادراً على المخالفة القطعيّة، وجب عليه مراعاة حريم العلم الإجمالي بهذا المقدار، ويكون منجّزاً في حقّه بمقدار منعه من المخالفة القطعيّة، فعلى المكلّف أن لا يفعل ما يلزم منه المخالفة القطعيّة، وذلك لا يتحقّق إلّا بأن يختار في الواقعة الثانية ما اختاره في الواقعة الأُولى، وهو معنى مراعاة التخيير البدوي.

---

[1] انظر فوائد الأُصول ٣: ٤٥٢ ـ ٤٥٤.

[2] انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

[3] انظر فرائد الأُصول ٢: ١٨٩.

[4] انظر فرائد الأُصول ٤: ٤٣.

[5] قال ذلك صاحب منتهى الدراية في ج ٥: ٥٨٤.

ذهب إلى ذلك السيّد الخوئي[1].

المورد الثالث ـ إذا دار الأمر بين المحذورين وكان كلاهما أو أحدهما تعبّديّاً:

كما في المرأة التي تشك في حيضها وطهرها، فيدور الأمر بالنسبة إلى صلاتها بين الوجوب والحرمة، فإنّها لو كانت طاهرة وجب عليها الصلاة،وإن كانت حائضاً حرمت عليها.

ففي هذا المورد، لمّا كانت المرأة قادرة على المخالفة القطعيّة، وإن لم تكن قادرة على الموافقة القطعيّة، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً في حقّها بمقدار حرمة المخالفة، وبذلك يخرج المورد عن موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وتوضيح ذلك: أنّ البراءة عن وجوب الصلاة، وعن حرمتها وإن لم تكن في حدّ نفسها مخالفة قطعيّة، لكنّها إذنٌ فيها، والإذن في المعصية قبيح.

نعم، إنّما يقبح الإذن في المعصية إذا كان المكلّف قادراً عليها، والمرأة هنا قادرة على المعصية بأن تصلّي من دون قصد القربة، بناءً على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً ولو من دون قصد القربة، فإنّها بذلك خالفت وجوب الصلاة، لأنّ الواجب عليها ـ احتمالاً ـ إنّما هو الصلاة مع قصد القربة، وخالفت حرمة الصلاة؛ لأنّها صلّت، وإن كانت صلاتها غير مقرونة مع قصد القربة؛ لأنّ المفروض أنّ المحرّم عليها هو مطلق الصلاة، سواء كانت مع قصد القربة أو بدونه[1].

(1) موسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٩٨.

(1) انظر: فوائد الأُصول ٣: ٤٥٢، ونهاية الأفكار ٣: ٢٩٦ ـ ٢٩٧، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

التخيير بين الخبرين المتعارضين

تكلّم الأُصوليون في باب تعارض الأدلّة أنّه لو تعارض الخبران ولم يترجّح أحدهما على الآخر بإحدى المرجّحات، فهل الأصل فيهما تساقط الخبرين، أو التخيير بينهما؟

وسوف يأتي الكلام عنهما في عنوان «تعارض».

دوران الأمر بين التعيين والتخيير

ومورده ما لو علم المكلّف بتعلّق التكليف بأمر معيّن، وشك في أنّه واجب عليه بنحو التعيين أو التخيير بينه وبين غيره،كما إذا علم بوجوب عتق رقبة كفارةً عن الإفطار العمدي، ولكن لا يدري هل ذلك على نحو التعيين، أو التخيير بينه وبين إطعام ستّين مسكيناً، أو صوم ستّين يوماً؟

اختلف الأُصوليّون في ذلك،وقد تقدّم الكلام

عنه في عنوان «الأقل والأكثر».

الواجب التخييري

هو الواجب الذي له بدل، ولا يجوز تركه إلّا مع إتيان بدله كما في خصال الكفارة، بخلاف التعييني الذي لا يجوز تركه مطلقاً كالصلوات اليومية[1].

وسوف يأتي الكلام عنه على التفصيل في العنوانين «واجب» و «وجوب».

تداخل الأسباب والمسبّبات

تمهيد:

تقدّم في عنوان «أسباب» أنّ الأسباب الشرعيّة هي الأمور التي جعلها الشارع سبباً لحكم شرعي ـ تكليفي أو وضعي ـ بحيث يلزم من وجودها وجود الحكم الشرعي،ومن عدمها عدمه، كالوضوء والغسل والتيمّم بالنسبة إلى الطهارة الحدثية ، والملاقاة للأعيان النجسة بالنسبة إلى النجاسة، ودلوك الشمس إلى وجوب الصلاة، والبيع إلى الملكيّة، والنكاح إلى حلّية الوطء ونحوها.

وقد اختلفوا في المراد من السببيّة ـ هنا ـ هل هي بمعنى السببيّة الحقيقيّة، كما في الأمور

(١) انظر منتهى الدراية ٢: ٥٣٩ .

التكوينية، كسببيّة النار للإحراق؟ أو بمعنى الأماريّة والعلاميّة، بمعنى أن تكون علامات وأمارات للحكم الشرعي، فوجودها يدلّ على الحكم الشرعي، وانتفاؤها يدلّ على انتفائه؟ أو لها حالة وسطى، فإنّها تارةً تكون سبباً كالأسباب التكوينية، وأُخرى كالعلامات والأمارات، أو غير ذلك؟ على أقوال[1]. ذكرناها هناك.

وأمّا المسبّبات فهي الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة الناتجة من أسبابها.

وبعد هذا التمهيد نقول:

تكلّم الأُصوليّون بعد إثبات المفهوم للجملة الشرطيّة عن أنّه لو تكرّر الشرط في جملتين أو أكثر، وكان الجزاء فيهما واحداً، فهل يثبت لكلّ شرط جزاءٌ، أو يثبت جزاءٌ واحد للشروط المتعدّدة؟

فبناءً على القول بتعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، فيقال عندئذٍ: الأصل عدم تداخل الأسباب.

وأمّا بناءً على القول بكفاية جزاءٍ واحد للشروط المتعدّدة فيقال: الأصل تداخل الأسباب.

ثمّ بناءً على عدم تداخل الأسباب، يبحث عن كفاية إتيان مسبّب واحد بدلاً عن إتيان عدّة

(١) انظر الموسوعة الفقهية الميسرة ٢: ١٨٥ .

مسبّبات إذا تعدّدت أسبابها.

فإذا قيل بالكفاية، فيقال: الأصل تداخل المسبّبات.

وإذا قيل بعدمها، فيقال: الأصل عدم تداخل المسبّبات.

إذن فهناك مسألتان ينبغي البحث عنهما، وهما:

١ ـ مسألة تداخل الأسباب.

٢ ـ مسألة تداخل المسبّبات.

الأُولى ـ تداخل الأسباب

مورد هذا البحث ـ كما تقدّم ـ هو ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء.

ومثاله: مالو ورد: «إذا أكلت وشربت في نهار شهر رمضان فكفّر»، وورد: «إذا جامعت في نهار شهر رمضان فكفّر»، ثمّ أكل المكلّف أو شرب ثمّ جامع، فهل يتداخل السببان أو فقل الشرطان: «إذا أكلت...» و «إذا جامعت...» فتجب كفّارة واحدة لهما، أم لا يتداخلان فيجب لهما كفّارتان؟

تحديد محلّ البحث:

هناك أُمور ينبغي توفّرها للدخول في محلّ البحث، وهي:

الأوّل ـ أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار:

الجزاء الواقع في الجملة الشرطيّة إمّا قابل للتكرار، كالتكفير في المثالين المتقدّمين، فإنّه بإمكان المكلّف أن يعطي الكفّارة مرّتين، فهو غير مستحيل.

وإمّا أن لايكون قابلاً للتكرار، إمّا ذاتاً أو عرضاً:

فالأوّل مثل القتل، فلو ارتكب الإنسان ما يوجب القتل مرّتين لا يمكن تكراره مرّتين، كما لو زنى ولاط وهو محصن.

والثاني مثل القصر، إذا ورد: «إذا خفيت الجدران فقصّر» و «إذا خفي الأذان فقصّر»، فتقصير الصلاة مرّتين إذا تعاقب السببان أمر ممكن وغير مستحيل ذاتاً، لكن لمّا قام الدليل على عدم وجوب كلّ صلاة يوميّة إلّا مرّة واحدة، فتكرير الصلاة قصراً يكون بدعة؛ لعدم الأمر به.

والذي يدخل في بحث التداخل وعدمه إنّما هو الجزاء القابل للتكرار[1]، حتى يصحّ البحث عن

---

(١) تطرّق صاحب الكفاية ـ ومن تأخّر عنه ـ بعد الانتهاء من إثبات المفهوم للشرط، وقبل البحث عن تداخل الأسباب لموضوع ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء بصورة عامّة، سواء كان الجزاء قابلاً للتكرار أم لا؟ وذكر مثال خفاء الأذان والجدران، ثمّ تعرّض لطرق حل المنافاة الحاصلة بين الشرطيّتين، أي منطوق كلّ منهما مع مفهوم الآخر، وذكر أربعة طرق لرفع المنافاة،وسوف يأتي البحث عن ذلك عند التعرّض لمفهوم الشرط إن شاء الله تعالى.

أنّ الأسباب المتعدّدة تتطلّب مسبّبات متعدّدة أو تتداخل الأسباب، ويجوز الاكتفاء بمسبّب واحد؟

الثاني ـ أن يكون الشرط قابلاً للتعدّد:

إذا كان الشرط ـ وهو السبب ـ قابلاً للتعدّد والتكرار فيصحّ أن يقال: مع تعدّد السبب هل يمكن تداخل الأسباب أم لا؟ وأمّا إذا لم تكن كذلك فلا محلّ لهذا البحث.

ذكر ذلك السيّد الخوئي وأضاف ما مضمونه:

أنّ الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان سبب لوجوب الكفّارة، فالأكل عمداً مصداق للإفطار العمدي، وإذا حصل الأكل حصل الإفطار، وإذا أكل ثانية لم يصدق الإفطار ثانيةً؛ لأنّ الإفطار قد حصل بالأكل الأوّل، وإذا لم يتحقّق الإفطار ثانية لم يتحقّق سبب الكفّارة ثانية، فلذلك لم تجب الكفّارة مع الأكل المتعدّد إلّا مرّة واحدة.

وكذا لو تحقّق عنوان الإفطار بغير الأكل من المفطرات كالشرب والارتماس والكذب على الله تعالى ورسوله ﷺ ونحوها، لأنّ موضوع الكفّارة في هذه الموارد هو الإفطار العمدي وهو يحصل بأوّل ما يتحقّق بكلّ واحدة من هذه الأُمور.

نعم، في خصوص الجماع والاستمناء تتعدّد الكفّارة بتعدّدهما؛ لأنّهما أُخذا بعنوانهما سبباً للكفّارة في لسان الروايات، لا بعنوان كونهما مفطرين، فلذلك لو تكرّرا تكرّرت الكفّارة أيضاً.

ثمّ نقل عن صاحب العروة قوله: بأنّ عنوان «الإفطار» كناية عن نفس الأكل والشرب ونحوهما، فهو عنوان مشير إلى هذه المفطرات من دون أن تكون له خصوصيّة في لسان الروايات، ونقل عنه أنّه استظهر ذلك من الروايات، وبنى عليه أنّه مع تعدّد الأكل تتعدّد الكفّارة أيضاً كالجماع.

ثمّ ناقشه من جهة عدم وجود ما يستظهر ذلك منه من الروايات[1].

الثالث ـ أن لا يعلم التداخل أو عدمه من الخارج:

فإذا علمنا بدليل خارج تداخل الأسباب أو عدمه، فلا يدخل ضمن إطار البحث؛ لعدم الحاجة إليه بعد العلم به.

ومثّلوا لذلك بالوضوء، حيث علمنا بالأدلّة الخارجيّة أنّه لا يجب على المكلّف عند اجتماع أسباب الوضوء إلّا وضوء واحد.

وأمّا التداخل في الغسل فهو تداخل في المسبّبات، إذ كلّ سبب للغسل يقتضي غسلاً واحداً، لكن قام الدليل على إجزاء غسل واحد بدلاً عن

---

(١) انظر محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١١٥ ـ ١١٧.

الأغسال المتعدّدة.

وأمّا الدليل الخارجي في باب تداخل أسباب الوضوء فهو الروايات الدالّة على أنّ هذه الأسباب نواقض للطهارة، فكلٌّ من النوم، والبول، والريح، ونحوها ناقض للطهارة، وصفة الناقضيّة لاتقبل التكرّر ،فإذا حصل نقض الطهارة بأحد هذه الأُمور لم يحصل مرّة أُخرى بأمر آخر منها.

وعليه، إن حصلت هذه النواقض مرّةً واحدةً، كانت صفة الناقضيّة منتسبة إلى مجموعها، وإن ترتّبت في الوجود، فهي منتسبة للموجود منها أوّلاً، وإن لم يحدث إلّا واحد منها، فالناقضيّة منتسبة إليه لا غير[١].

وأمّا في باب الغسل، فللروايات الدالّة على كفاية غسل واحد عن الأغسال المتعدّدة[٢]، التي منها صحيحة زرارة قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر، أجزأك غسلك ذلك للجنابة، والجمعة، وعرفة،والنحر، والحلق، والذبح، والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق الله أجزأها عنك غسل واحد...»[٣]، وغيرها.

(١)انظر محاضرات في أُصول الفقه٥: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢)انظر محاضرات في أُصول الفقه٥: ١١٠.

(٣)الوسائل٢: ٢٦١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث الأوّل.

الأقوال في المسألة:

اختلف الفقهاء والأُصوليون في مسألة تداخل الأسباب على أقوال:

الأوّل ـ القول بعدم التداخل، ويعبّر عنه بـ «أصالة عدم تداخل الأسباب»، وهذا هو المشهور[١]، بل نقل النراقي عن بعض السادة: أنّ الفقهاء ـ عدا شاذٍّ منهم ـ قطعوا به وأرسلوه إرسال المسلّمات[٢].

الثاني ـ رفض الأصل المتقدّم، والالتزام بإمكان التداخل، ذهب إليه جمع من الفقهاء والأُصوليّين، منهم: الشهيد الأوّل[٣]، والمحقّق الخوانساري[٤]، والمحقّق

(١) كما في الكفاية: ٢٠٢، وقال المظفّر: «هو مذهب أساطين العلماء الأعلام». أُصول الفقه١: ١١١.

(٢)عوائد الأيام: ٣٠٤، عائدة٣١، والظاهر أن مراده من بعض السادة هو السيّد بحر العلوم في فوائد الأُصول، الفائدة٣٧، كما جاء في الهامش.

(٣)انظر القواعد والفوائد١: ٤٣،القاعدة ١٤،فإنّه استشهد بجملة من المواردالتي تتداخل فيها الأسباب ،من جملتها الوضوء والغسل، لكن تقدّم: أنّهما خارجان عن دائرة البحث؛ لقيام الدليل على التداخل فيهما.

(٤)انظر مشارق الشموس (الحجرية): ٦١، فإنّه قال عند الكلام عن تداخل الأغسال: «وما يقال: إنّ الأصل عدم التداخل، كلام خالٍ عن التحصيل كما لا يخفى».

السبزواري[1]، والمحدّث البحراني[2]، والمحقّق

(١) انظر الذخيرة: ٨، حيث استدلّ لرأي العلّامة بعدم تداخل الأغسال المستحبة بأمرين:

الأوّل ـ إنّ كلّ واحد من الأغسال سبب مستقلّ في استحباب الغسل.

والثاني ـ الأصل عدم التداخل، والتداخل في بعض الموارد إنّما هو لدليل خارج، ثمّ قال: «ولا يخفى ضعف هاتين الحجتين، لأنّا لا نسلّم أنّ الأصل عدم التداخل، وقد تحقّق عندي في الأنظار الأصولية بطلان التمسّك بأمثال هذه الأصول».

وله تصريحاتٌ مشابهة في عدّة موارد أخر، انظر الصفحات: ٥١١ و ٥٦٦، و ٧٠١، وكفاية الأحكام ٢: ٤١١.

(٢) انظر الحدائق ٢: ١٩٧، حيث تكلّم فيه عن تداخل الأسباب في الوضوء والمسبّبات في الغسل، وقال في ج٨ ص٣٦: «وقد تقدّم في مسألة تداخل الأغسال من كتاب الطهارة: أنّه لامانع من تداخل المسببات مع تعدّد الأسباب، فإنّ العلل الشرعيّة معرّفات لا علل حقيقية، فلايضرّ تواردها على أمرٍ واحدٍ».

وقال في الصفحة ٣٤١ من المجلّد نفسه: «وقد عرفت في مسألة تداخل الأغسال من كتاب الطهارة ما يبطل هذا الأصل؛ للأخبار الكثيرة الدالّة على أنّه إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها حقّ واحد».

وبهذا المضمون قال في مواطن أُخر، مثل ج٩ ص٣٤١، وج ٢٤ ص٢٩٧.

النراقي[1]. بل قال الأخير بأنّ الأصل هو التداخل.

الثالث ـ التفصيل بين ما كانت الأسباب من نوع واحد، مثل وجوب الكفّارة بسبب الأكل المتعدّد في نهار شهر رمضان، فتتداخل وتجب كفّارة واحدة، وما لم تكن كذلك، فتتعدّد ولا تتداخل، مثل وجوبها بسبب الأكل والجماع مثلاً.

ومثل وجوب وضوء واحد لخروج البول مرّات عديدة، وللنوم كذلك، وتعدّده لمثل خروج البول والنوم، لو حدثا معاً.

وهو منسوب إلى ابن إدريس الحلّي، لأنّه قال عند الكلام عن تكرار موجب سجدتي السهو: «إن كانت المرّات من جنس واحد، فمرّة واحدة يجب سجدتا السهو...

فأمّا إذا اختلف الجنس، فالأولى عندي، بل الواجب الإتيان عن كلّ جنس بسجدتي السهو، لأنّه لادليل على تداخل الأجناس، بل الواجب إعطاء كلّ جنس ما تناوله اللفظ»[2] أي لفظ الدليل.

(١) انظر عوائد الأيام: ٢٩٣، العائدة ٣١، حيث خصّها النراقي بهذا الموضوع واستنتج أنّ الأصل هو التداخل، ونسبه إلى والده أيضاً في اللوامع.

هذا مضافاً إلى ما صرّح به من نفي هذا الأصل في مواطن متعدّدة من كتابه مستند الشيعة، كما في ج ٢: ٣٦٧ و ٣٧٠ وج ٣: ٤٧٢.

(٢) السرائر ١: ٢٥٨.

أدلة الأقوال المتقدّمة:

دليل القول الأوّل:

هناك عدّة تقريبات للاستدلال على عدم التداخل، محورها أمرٌ واحد، وهو: سببيّة الشرط للجزاء، واقتضاء كلّ سبب مسبّباً واحداً. ونحن نشير إلى بعض هذه التقريبات فيما يلي:

الأوّل ـ تقريب العلّامة:

وحاصل ما أفاده هو: أنّ القول بالتداخل يستلزم أحد محذورين، وهما:

١ ـ تخلّف المعلول عن علّته لغير مانع؛ لأنّ كلّ شرطٍ وسبب يقتضي مسبّباً، فإذا قلنا بتداخل الأسباب، فمعناه حصول المسبّب لأحد الأسباب وبقاء سائر الأسباب بلا مسبّبات، وهو معنى تخلّف المعلول عن علّته.

٢ ـ أو تعدّد العلل المستقلّة وتأثيرها معاً على معلول واحد.

وكلا الأمرين باطلان، فالتداخل كذلك.

قال ذلك في بحث تداخل سجدتي السهو وعدمه عند تعدّد أسبابهما[1].

(١) انظر المختلف ٢: ٤٢٨.

وفيه: أنّه لو قلنا بالتداخل لزم أحد محاذير ثلاثة: خرق الإجماع... وتخلّف المعلول.. وتعدّد العلل المستقلّة....، ومقصوده من خرق الإجماع هو: أن نلتزم بعدم وجوب شيءٍ عند تحقّق السببين، فإنّ الإجماع قائم على وجوب شيءٍ ما، إمّا مرّة واحدة أو بحسب تعدّد الشرط.

الثاني ـ تقريب صاحب الكفاية:

وتوضيح ما أفاده هو: أنّ التداخل مستلزم لاجتماع المثلين، وهو ممتنع كاجتماع الضدّين.

بيان ذلك: أنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة يقتضي علّية الشرط للجزاء، وهذه العلّية تقتضي حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ومقتضاه تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط، فإذا ورد: «إذا أجنبت فاغتسل»، و «إذا مسست ميّتاً فاغتسل»، فظاهر القضيّتين هو تعدّد الاغتسال عند تحقّق السببين، فلو قلنا باجتماع السببين وتداخلهما ليكتفى بغسل واحد، فإنّه يستلزم اجتماع وجوبين ـ وجوب غسل الجنابة، ووجوب غسل مسّ الميّت ـ في محلّ واحد، وهو المعبّر عنه بـ «اجتماع المثلين»، وهو ممتنع كاجتماع الضدّين[1].

الثالث ـ تقريب النائيني:

يبتني تقريبه على مقدّمات، لكن هناك اختلاف في بيانها بين تقريري بحثه: فوائد الأُصول، وأجود التقريرات، ونحن سلكنا طبق الثاني.

والمقدّمات المذكورة هي:

أوّلاً ـ أنّ القضيّة الشرطيّة كالحقيقية تنحلّ

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٠٢.

إلى قضايا أُخرى، فيتعدّد الحكم فيها بتعدّد الشرط وجوداً.

وأمّا تعدّد الحكم بتعدّد شرطه جنساً، فإنّما يستفاد من ظهور كلٍّ من القضيّتين الشرطيّتين في أنّ كلّاً من الشرطين مستقلّ في ترتّب الجزاء عليه مطلقاً، سواء وجد شرط آخر أم لا، فإنّ ظاهر قضيّة: «إذا بلت فتوضّأ» هو ترتّب وجوب الوضوء على البول، سواء حصل النوم قبله أو بعده أومقارناً له أم لا، كما أنّ ظاهر قضيّة «إذا نمت فتوضأ» ،هو ترتّب وجوب الوضوء على النوم سواء حصل معه البول أو قبله أو بعده، أم لا، فلازم القضيّتين هو: تعدّد وجوب الوضوء عند وجود الشرطين.

ثانياً ـ أنّ تعلّق الطلب بشيءٍ لا يقتضي إلّا إيجاد ذلك الشيء خارجاً بمعنى نقض عدمه ـ أي إبطال عدمه بإيجاده ـ وذلك لا يحصل إلّا مرّة واحدة، وهو أوّل وجودات ذلك الشيء، فإذا حصل ذلك في أوّل مرّة حصل الامتثال ولا محلّ للامتثال ثانية، لعدم صدق نقض عدمه مرّة أُخرى.

وبناءً على ما تقدّم، فلو تعلّق الطلب بشيءٍ مرّتين فمعناه إيجاده ـ أي نقض عدمه ـ مرّتين، فلا مجال لتداخل الطلبين واندكاكهما والاكتفاء بإيجاد متعلّق الطلب ـ أي نقض عدمه ـ مرّة واحدة، بل هو مثل تعلّق إرادتين تكوينيّتين بإيجاد ماهيّة واحدة، فيجب تعدّد الإيجاد؛ لتعدّد الطلب، ولا فرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة في ذلك[1].

وظاهر السيّد الخوئي ارتضاء هذا التقريب[2].

الرابع ـ تقريب العراقي:

وحاصله: أنّ لكلّ جملة شرطيّة ظهورين:

الأوّل ـ ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببيّة، وهذا الظهور يقتضي أن يتعدّد الجزاء بحسب تعدّد الشرط، ولازمه عدم تداخل الأسباب.

الثاني ـ ظهور الجزاء فيها في أنّ متعلّق الحكم فيه هو صرف الوجود[3]، ولمّا كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فذلك يقتضي أن يكون للشروط المتعدّدة إذا اجتمعت جزاءً واحداً، لعدم تكرّر صرف الوجود كما تقدّم، وذلك يقتضي التداخل.

والحاصل: أنّ الالتزام بظهور الشرط في الاستقلال وتعدّد الشرط والسبب، يستدعي الالتزام بعدم تداخل الأسباب.

---

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٢) انظر: دراسات في علم الأُصول ٢: ٢١٤ ـ ٢١٨، ومحاضرات في أُصول الفقه ٥: ١١٨ ـ ١٢١.

(٣) وهذا محلّ افتراق بيان العراقي مع بيان النائيني، فإنّ النائيني نفى أن يكون المتعلّق هو صرف الوجود، بل قال: إنّ المتعلّق هو نقض العدم، وهو لا يحصل إلّا مرّة واحدة.

والالتزام بظهور الجزاء في صرف الوجود، وكفاية وجود واحد من الجزاء ولو مع تعدّد الشرط، يستدعي تداخل الأسباب.

وهنا يأتي الكلام في تقديم أحد الظهورين على الآخر.

والقائلون بعدم التداخل ـ وهم الأكثر ـ يلتزمون بالظهور الأوّل ويرفعون اليد عن الظهور الثاني، ويقولون: إنّ رفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال يستدعي رفع اليد عن الظهور بعدد الجملات الشرطيّة، أما رفع اليد عن ظهور الجزاء في الوحدة لايستلزم رفع اليد إلّا عن ظهور واحد، والثاني أقلّ مؤونة ومحذوراً من الأوّل، فيقدّم عليه.

بل إنّ ظهور الجمل الشرطيّة ـ أي الشرط فيها ـ في التعدّد يرفع ظهور الجزاء في الوحدة؛ لأنّ الجزاء تابع للشرط وجوداً وعدماً، وبعد رفع ظهور الجزاء في التعدّد، يبقى ظهور الشرطيّات في التعدّد سليماً عن المعارض فيقدّم[1].

دليل القول الثاني:

عمدة ما استدلّوا به للقول بالتداخل هو:

أوّلاً ـ ما ذكره النراقي: من أنّ تأصيل الأصل الطارىء يتوقّف على إقامة الدليل على

(١) انظر: نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٤٨٥ ـ ٤٨٧، وأُصول الفقه (للمظفر) ١: ١١٠ ـ ١١١.

ذلك، فإذا لم يقم لم يحكم بثبوته، بل يحكم بخلافه[1].

ثانياً ـ ما ذكره أيضاً: من أنّ إطلاقَ أدلّة الأحكام يقتضي التداخل، فإذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» فهو مطلق سواء بال مرّة واحدة أو أكثر، والمطلوب ماهيّة الوضوء من دون دخالة للعدد فيه[2].

ثالثاً ـ ما ذكره أكثر القائلين بالتداخل: من أنّ الدليل الذي ذكروه لأصالة عدم التداخل وهو: أنّ كلّ سببٍ يقتضي مسبّباً، والأسباب المتعدّدة تقتضي مسببات متعدّدة، إنّما يصدق في الأسباب والمسببات العقليّة لا الشرعيّة[3].

وأضاف بعضهم بأنّ الأسباب الشرعيّة إنّما هي معرّفات لا علل وأسباب حقيقيّة، فلا مانع من اجتماع معرّفين أو أكثر للدلالة على معرَّف[4].

هذا، وقد ناقش القائلون بعدم التداخل هذه الوجوه خاصّة الأخيرين منهما؛ إذ الأوّل لا يحتاج إلى مناقشة بعد قيام الدليل على التداخل.

(١) انظر عوائد الأيام: ٢٩٩، عائدة ٣١.

(٢) انظر المصدر المتقدّم.

(٣) انظر مشارق الشموس: ٦١، والمصادر الآتية.

(٤) انظر: ذخيرة الأحكام: ٨ و ٥١١ و ٥٦٦، وكفاية الأحكام ٢: ٤١١، والحدائق ٨: ٣٦ و ٣٤١ و ٩: ٣٤١ و ٢٤: ٢٩٧، وعوائد الأيام: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

وأمّا ما ذُكر: من أنّ الأسباب الشرعيّة إنّما هي معرّفات لا علل وأسباب حقيقيّة، ولا مانع من دلالة عدّة معرّفات ـ أي اجتماعها في الدلالة ـ على معرّف واحد.

فهو مبنيٌّ على ماهو المعروف من فخر المحقّقين، حيث قال: «والتحقيق: أنّ هذا الخلاف يرجع إلى أنّ الأسباب الشرعيّة هل هي مؤثّرة أو علامات؟»[1].

وقد ناقش الأُصوليون ذلك، وذكرنا نحن الآراء في هذه المسألة ـ أي كون الأسباب الشرعيّة علل حقيقيّة أو معرّفات» في عنوان «أسباب / الأسباب الشرعيّة».

دليل القول الثالث:

كان مفاد القول الثالث هو التفصيل بين ما إذا كانت الأفراد من جنس واحد، كسجدتي السهو المتعدّدة الواجبة بسبب الكلام متعدّداً، فتتداخل الأسباب ولا يجب إلّا سجدتا السهو مرّة واحدة.

وما إذا كانت من أجناس متعدّدة، كسجدتي السهو الواجبة بسبب الكلام، وبسبب نسيان التشهد، فالواجب إتيان سجدتي السهو مرّتين، مرّة للكلام، ومرّة لنسيان التشهد.

ذكر هذا التفصيل ابن إدريس الحلّي ولم يذكر له دليلاً، لكن استدلّ له صاحب الكفاية بما حاصله:

أنّ إسم الجنس وضع للطبيعة المهملة، وهي لاتدلّ على العموم ولا الخصوص، مثل «النوم» في «إذا نمت فتوضّأ»، فإنّه لا يدلّ إلّا على الطبيعة المهملة للنوم، فإذا عُلّق عليها حكمٌ كوجوب الوضوء مثلاً، فلا يفهم منه إلّا أنّ الموضوع لذلك الحكم إنّما هو صرف الوجود من الطبيعة، لا كلّ وجود من وجوداتها.

نعم، لو دلّ الدليل على أنّ كلَّ وجود من وجوداتها موضوع للحكم فيلتزم به، وإلّا فصرف الوجود من الطبيعة كاف.

وأمّا إذا تعدّدت الأجناس، فيتعدّد طلب الماهيّات المتعدّدة أيضاً.

لكن ناقشه صاحب الكفاية بما حاصله:

من أنّ إطلاق القضيّة الشرطيّة في مثل: «إذا تكلّمت فاسجد سجدتي السهو» هو تكرّر وجوب السجود بتكرر الكلام فإطلاق الشرط ـ وهو «إذا تكلّمت...» ـ يستدعي أن يكون كلُّ وجود من وجوداته سبباً لوجوب سجدتي السهو، فتتعدّد سجدتا السهو، لا أنّها تتداخل[1].

المسألة الثانية: تداخل المسبّبات

بعد الفراغ ـ في المسألة السابقة ـ عن أنّ الأصل في الأسباب هو عدم التداخل، وكلّ سببٍ

---

(١) إيضاح الفوائد ١: ١٤٥، وذلك عند الكلام عن تداخل سجدتي السهو.

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٠٥.

يقتضي مسبّباً واحداً، يأتي دور الكلام عن أنّه: هل يكفي إتيان مسبّب واحد بدل المسبّبات المتعدّدة؟ فإذا قال: «إذا أجنبت فاغتسل» و «إذا مسست ميّتاً فاغتسل» فأجنب ومسّ ميّتاً، وقلنا بأنّ كلّاً من الجنابة ومسّ الميّت سببٌ مستقلّ لوجوب الغسل، وإذا اجتمعا وجب غسلان، فهل يكفي عندئذٍ غسل واحد بنيّة الجنابة ومسّ الميّت ليكفي عنهما؟

المعروف بين الأُصوليين القائلين بعدم تداخل الأسباب هو القول بعدم تداخل المسبّبات أيضاً، لأنّ كلّ شرط يقتضي جزاءً، وكلّ سبب يقتضي مسبّباً، فلا وجه لكفاية مسبّب واحد عن سببين أو أكثر إلّا في موردين.

الأوّل ـ أن يدلّ دليل على الاكتفاء، كتصريح الآمر بذلك ولو بدليل مستقل، كما تقدّم بالنسبة إلى الغسل، حيث ورد التصريح بكفاية غسل واحد عن عدّة أغسال.

الثاني ـ إذا كان بين القضيّتين نسبة العموم من وجه، كما لو قال: «إذا جاءك اليوم فقير فأعطه ديناراً»، وقال: «إذا جاءك اليوم ابن سبيل فأعطه ديناراً»، فالمجمع بين العنوانين وهو «ابن السبيل الفقير»، قابل لانطباق كلٍّ من العنوانين: ابن السبيل والفقير عليه، فلذلك لو أعطى المكلّف هذا الشخص ديناراً، صدق أنّه امتثل الأمرين، لأنّه لا يعتبر في تحقّق الامتثال عقلاً إلّا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر، وقد حصل[1].

الأصل العملي في المسألتين

المقصود من الأصل في البحث المتقدّم هو القاعدة، فعندما يقال: مقتضى الأصل هو عدم تداخل الأسباب والمسبّبات، يعني مقتضى القاعدة ذلك.

وأمّا المقصود من الأصل هنا هو الوظيفة العمليّة عند الشكّ في أنّ مقتضى الأصل الأوّلي ـ أي القاعدة ـ هو التداخل في الأسباب والمسبّبات أو عدمه، فلذلك يأتي دور البحث عن هذا بعد البحث عن مقتضى الأصل الأوّلي.

والأصل العملي الجاري في الأسباب يختلف عن الجاري في المسبّبات.

أمّا الأصل الجاري في الأسباب فهو البراءة وعدم ثبوت التكليف الزائد، لأنّ مردّ الشك في عدم تداخل الأسباب هو الشك في ثبوت التكليف الزائد على الواحد المتيقّن، والأصل عدمه.

وبعبارة أُخرى: بناءً على عدم التداخل تتعدّد التكاليف بتعدّد الشروط، وأمّا بناءً على

---

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ٤٣٢ ـ ٤٣٣، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٤٩٠ ـ ٤٩٣، والمحاضرات ٥: ١٢٤، وبحوث في علم الأُصول ٣: ١٩٨.

التداخل تتّحد وتقلّ، فالشك في عدم التداخل معناه الشكّ في التكليف الزائد، والأصل يقتضي عدمه؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة من التكليف الزائد. ومقتضاه تداخل الأسباب وتقليل التكليف.

وأمّا الأصل الجاري في المسبّبات فهو الاشتغال، لأنّنا نعلم بتعدّد التكليف؛ لتعدّد الشرط، وإنّما نشك في سقوط كلا التكليفين ـ أو التكاليف ـ وامتثالهما بفعل واحدٍ، وقاعدة الاشتغال تقتضي اشتغال الذمّة بعدُ وعدم سقوط التكليف الآخر.

وبعبارة أُخرى: أنّ الشكّ في تداخل المسبّبات يرجع إلى الشك في فراغ الذمّة بإيجاد جزاءٍ واحدٍ بعد أن كانت مشغولة بالمتعدّد، والأصل الجاري في هذا المورد هو الاشتغال لا غير[1].

تطبيقات مسألة التداخل:

لمسألة التداخل تطبيقات كثيرة في الفقه من أوّله إلى آخره، ونحن نشير فيما يلي إلى عناوين جملة من هذه التطبيقات من دون الدخول في تفصيلاتها؛ لأنّ ذلك يستغرق منّا وقتاً طويلاً، إضافة إلى أنّنا سوف نقوم بدراستها في مواضعها مع وجود الأرضية المناسبة للبحث فيها.

وعناوين الأبحاث كالآتي:

١ ـ التداخل في أسباب النجاسة مع تساويها في الأثر كالدم والمني، وكون الأثر للأشدّ مع عدم التساوي، كالبول والدم.

٢ ـ التداخل في أسباب نزح البئر وعدمه.

٣ ـ تداخل كفّارة وطء الحائض مع تكرّر الوطء وعدمه.

٤ ـ التداخل في النفاس مع تعدّده، كما في ولادة التوأمين.

٥ ـ التداخل بين أسباب الوضوء.

٦ ـ التداخل بين أسباب الأغسال الواجبة، أو مسبّباتها، وعدمه.

٧ ـ التداخل بين أسباب الأغسال المندوبة، أو مسبّباتها، وعدمه.

٨ ـ التداخل بين أسباب الأغسال الواجبة والمندوبة أو مسبّباتها، وعدمه.

٩ ـ التداخل بين غسل الميّت وسائر الأغسال وعدمه.

---

(١) انظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٦، وأجود التقريرات ٢: ٤٢٦، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٤٩٠، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٤٩٥، ومحاضرات في أُصول الفقه ٥: ١١١، وأُصول الفقه (للمظفر) ١: ١١٢، وغيرها.

هذا ولم يتطرّق صاحب الكفاية لبيان الأصل في المسألة.

١٠ ـ التداخل في غسل مسّ الميّت مع تعدّد المسّ وعدمه.

١١ ـ التداخل بين تطهير البدن من النجاسة ـ الغَسل ـ والغُسل بصب الماء مرّة واحدة لهما.

١٢ ـ التداخل بين الوضوء والغسل، وعدمه.

١٣ ـ التداخل بين أسباب التيمّم، وعدمه.

١٤ ـ التداخل بين تكبيرة الإحرام وتكبيرة الركوع، وعدمه.

١٥ ـ التداخل بين أسباب سجدتي السهو، وعدمه.

١٦ ـ التداخل بين أسباب سجدتي التلاوة.

١٧ ـ التداخل بين الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله لو سمع اسمه، والصلاة عليه في التشهد.

١٨ ـ التداخل بين ردّ التحيّة بالسلام، والسلام في التشهد، وعدمه.

١٩ ـ التداخل في أسباب صلاة الآيات، وعدمه.

٢٠ ـ التداخل بين تحيّة المسجد وسائر الصلوات الواجبة أو المندوبة.

٢١ ـ التداخل بين أفراد كفّارة الافطار في شهر رمضان وأنواعه، وعدمه.

٢٢ ـ التداخل بين الصوم الواجب كصوم شهر رمضان، أو الصوم المندوب مع صوم الاعتكاف، وعدمه.

٢٣ ـ التداخل بين كفّارة إفطار صوم شهر رمضان وصوم الاعتكاف، وعدمه.

٢٤ ـ تداخل غسل الحرم وغسل دخول مكة، وعدمه.

٢٥ ـ تداخل الحج نيابة عن الغير والحج عن نفسه، وعدمه.

٢٦ ـ تداخل حجّة الإسلام والحجّة المنذورة عام الاستطاعة، وعدمه.

٢٧ ـ التداخل في أسباب كفّارات الإحرام وعدمه، وموارده كثيرة.

٢٨ ـ تداخل الأُضحيّة والعقيقة إذا لم يعقّ عن نفسه، وعدمه.

٢٩ ـ تداخل هدي السياق وهدي التحلّل، وعدمه.

٣٠ ـ تداخل مدّة خيار الشرط مع مدّة خيار المجلس، وعدمه.

٣١ ـ التداخل بين عِدد المرأة إذا كانت من شخص واحد، وعدمه.

٣٢ ـ التداخل بين عِدد المرأة إذا كانت من شخصين، وعدمه.

٣٣ ـ التداخل في كفّارة الظهار عند تعدّد الوطء، وعدمه.

٣٤ ـ التداخل في الإيلاء، وعدمه.

٣٥ ـ التداخل في العتق مع تعدّد أسبابه، وعدمه.

٣٦ ـ التداخل في النذر واليمين والعهد، وعدمه، كما لو نذر أن يكرم عالماً، ونذر أن يكرم هاشميّاً، فأكرم عالماً هاشميّاً.

٣٧ ـ التداخل في أسباب الحدود مع اتّحاد السبب واختلافه مثل فردين من الزنا، أو فرد من الزنا وفرد من اللواط، وعدمه.

٣٨ ـ التداخل في أسباب القصاص، كما لو قتل واحد عشرة، أو قطع يد شخص ثمّ قتله.

٣٩ ـ التداخل في أسباب الديات، كما لو قطع يد شخص لا عن عمدٍ، ثمّ قتله كذلك، أو كما لو أذهب نور بصر شخص ثمّ جرح عينه.

٤٠ ـ وموارد متفرّقة أُخرى في الوصيّة والإقرار وغيرهما.

ترتّب

لغـــة:

من ترتَّب فلان، أي علا رتبة ودرجة، والرتبة واحدة من رتبات الدّرَج، من الرَّتب، أي ما أشرف من الأرض كالدّرَج[1].

اصطلاحاً

يقصد به الأُصوليون: محاولة تصحيح الأمرين المتزاحمين بسبب عجز المكلّف عن امتثالهما معاً في زمان واحد، عن طريق فرض الطولية بين الأمرين، وذلك كما إذا ورد الأمر بالصلاة والأمر بإزالة النجاسة عن المسجد، ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين امتثال الأمرين في زمان واحد، فيُحاوَل تصحيح الأمرين وإمكان امتثالهما عن طريق الترتّب، وهو أن يفرض الخطاب نحو المكلّف على النحو التالي، وهو: أن يخاطب أوّلاً بإزالة النجاسة، ويخاطب ثانياً: بأنّه إن لم يفعل وعصى الأمر الأوّل، أو نوى عصيانه فيجب عليه امتثال الأمر الثاني، وهو الأمر بالصلاة في نفس الوقت الذي عصى فيه الأمر بالإزالة.

وبهذا الترتيب ترتفع المنافاة بين الأمرين؛ لأنّ الخطاب بالصلاة في طول الأمر بالإزالة ومترتّب عليه، لا في عرضه.

عرض المسألة بحسب التسلسل التاريخي:

المسألة غير مسطروحة عند القدماء، والمتوسّطين، لا في الفقه ولا في الأُصول، وإنّما عنونت في القرنين الأخيرين، نعم وجدت جذورها في كلام المحقّق الثاني في جامع المقاصد على وجه بسيط ومختصر، وسنقوم بذكر الذين تعرّضوا للموضوع مع بيان رأيهم على نحو

(١) انظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «رتب».

الاختصار، وذلك بحسب التسلسل التاريخي.

رأي المحقّق الثاني:

قال في مسألة وجوب أداء الدَّين معلّقاً على قول العلّامة في القواعد: «ولاتصحّ صلاته في أوّل وقتها، ولاشيءٌ من الواجبات الموسّعة المنافية في أوّل أوقاتها قبل القضاء مع المطالبة...» بقوله:

لأنّ الأمر بالأداء على الفور يقتضي النهي عن ضدّه، والنهي في العبادة يقتضي الفساد، وكلٌّ من المقدّمتين تبيّن في الأُصول، وفي الأُولى كلام...» إلى أن قال بعد القيل والقال:

«... لا نسلّم لزوم تكليف ما لا يطاق؛ إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجبت عليك كلّاً من الأمرين، لكن أحدهما مضيّق والآخر موسّع، فإن قدّمت المضيّق امتثلت وسَلِمت من الإثم، وإن قدّمت الموسّع فقد امتثلت وأثمت بالمخالفة في التقديم...»[1].

والحاصل من كلامه الالتزام بالقول بالترتّب.

رأي الشيخ كاشف الغطاء:

وبعد عدّة قرون، تعرّض الشيخ جعفر الكبير في المقدّمة الثامنة عشر من مقدّمات كتابه كشف الغطاء إلى الموضوع في قالب البحث عن: إمكان

(١) جامع المقاصد ٥: ١٣ ـ ١٤.

وقوع الحرام مقدّمة للواجب بعد فعليّة الوجوب وانحصار المقدّمة في الحرام، فقال ضمن بحثه:

«فلو توصّل بالسلّم الحرام مثلاً أو الراحلة الحرام ونحوها بعد شغل الذمّة، إلى الغايات لم يناف صحّتها، وتعلّق الأمر بمتضادّين ابتداءً غير ممكن، للزوم التكليف بالمحال.

ولو أتى بفرد من الموسع في وقت المضيّق الذي لم يقم فيه دليل التخصيص صحّ، أمّا ما قام فيه دليله كرمضان لصومه، ووقت صلاة الفرائض اليوميّة مع الضيق لغيرها من الصلاة على الأقوى بطل.

ولو تضيّقا معاً بالعارض تخيّر مع المساواة، وقدّم الراجح مع الترجيح بحقّية المخلوق أو شدّة الطلب، ويرجع الأوّل إلى الثاني؛ لأنّ انحصار المقدّمة بالحرام بعد شغل الذمّة لا ينافي الصحة وإن استلزم المعصية.

وأيّ مانع من أن يقول الآمر المُطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا؟ كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، فاستفادته من مقتضى الخطاب، لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد أقرب إلى الصواب والسداد»[1].

(١) كشف الغطاء ١: ١٧٠ ـ ١٧١.

رأي صاحب الحاشية:

ثمّ تطرّق للمسألة صهره، وهو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية على المعالم، عند الكلام عن الثمرة المترتّبة على مسألة الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وإذا كان الضدّ عبادة فتقع فاسدة؛ لأنّ النهي عن العبادة موجب لفسادها، فقام بمحاولة تصحيح العبادة عندئذٍ عن طريق القول بالترتّب. فقال: «... فظهر ممّا قررنا: أنّه لا مانع من تعلّق التكليف بالفعلين المتضادّين على الوجه المذكور، ولا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال؛ إذ تعلّق الطلب بالمتضادّين إنّما يكون من قبيل التكليف بالمحال إذا كانا في مرتبة واحدة، بأن يكون الآمر مريداً لإيقاعهما معاً؛ نظراً إلى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة إلى الزمان المفروض.

وأمّا إذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب، بأن يكون مطلوب الآمر أوّلاً هو الإتيان بالأهم ويكون الثاني مطلوباً له على فرض عصيانه للأوّل وعدم إتيانه بالفعل، فلا مانع منه أصلاً؛ إذ يكون تكليفه بالثاني حينئذٍ منوطاً بعصيانه للأوّل والبناء على تركه»[1].

وتبعه أخوه صاحب الفصول[2].

(١) هداية المسترشدين ٢: ٢٧١.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ٨٠.

رأي الشيخ الأنصاري:

المعروف عن الشيخ الأنصاري حسب ما هو المنقول عنه في تقريرات بحثه، هو ردّ نظرية الترتّب.

وذلك عندما تطرّق لمسألة ما لو اشترط وجوب فعل عقلاً بفعل محرّم مقدّم عليه زماناً، التي هي من مسائل بحث مقدّمة الواجب.

ونسب إلى المحقّق الثاني والشيخ كاشف الغطاء وصهره صاحب الحاشية وأخيه صاحب الفصول القول بالجواز، والحكم بالصحّة، كما لو انحصر الماء في آنية مغصوبة وتوقّف الوضوء على الاغتراف منها، فحكموا بصحّة الوضوء عندئذٍ.

ثمّ نسب إلى المشهور عدم الجواز وعدم الصحّة، واختاره هو، وقال بعد نقل كلمات من ذكرناهم ونقدها:

«فالإنصاف أنّه بعد القول بوجوب المقدّمة، واقتضاء الأمر بشيءٍ النهي عن ضده الخاص، وتسليم مقدّمية ترك أحد الضدّين لفعل الضد الآخر، يُشكل تصحيح العبادة الموسّعة؛ لبطلان جميع أقسام التكليف المتصوّرة فيها...»[1].

إلى آخر ما ذكره.

ثمّ أورد إشكالين آخرين على النظرية، غير

(١) مطارح الأنظار ١: ٢٩٣.

ماتقدّم[1].

رأي صاحب الكفاية:

تبع صاحب الكفاية أُستاذه الشيخ الأنصاري في رفض الترتّب، فقال بعد نقل كلام القائلين بالترتّب على نحو الاختصار، وهو: أن يكون الأمر بالأهم مطلقاً، والأمر بغيره معلّقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء والعزم عليه:

«قلت: ماهو ملاك استحالة طلب الضدّين في عرض واحد آتٍ في طلبهما كذلك، فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما إلّا أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره[2] اجتماعهما، بداهة فعليّة الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعدُ بمجرّد المعصية فيما بعد، ما لم يعص أو العزم عليها مع فعليّة الأمر بغيره[3] أيضاً؛ لتحقّق ماهوشرط فعليّته فرضاً»[4].

وحاصل ما أفاده هو: أنّ طلب اجتماع الضدّين وإن لم يحصل في مرتبة الأهم، لأنّه مطلق، والأمر بالمهم معلّق على عصيان الأهم كما هو المدّعى، لكن بعد معصية الأهم لا يسقط الأمر به. هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى يتحقّق شرط فعليّة الأمر بالمهم الذي هو عصيان الأهم، فيتحقّق طلب الجمع بين الضدّين!

رأي الميرزا الشيرازي الكبير

كان الميرزا الشيرازي الكبير ـ وهو من أبرز تلامذة الشيخ الأنصاري ـ من المشيّدين لأركان الترتّب حسب ماهو المعروف عنه[1].

وقد قام تلميذاه السيّد محمد الإصفهاني الفشاركي، والشيخ محمد حسين النائيني باستيعاب فكرة الترتّب ثمّ عرضها[2]، والنائيني وإن كان تلميذاً لصاحب الكفاية أيضاً إلّا أنّه تأثّر بالميرزا الشيرازي في هذا الموضوع، فبسط الكلام حول الترتّب وأطال فيه.

هذا وأصبحت نظرية الترتّب هي النظرية السائدة عند الأُصوليين المعاصرين للنائيني والذين عاصرناهم، وسنتعرّض فيما يلي إلى أهم الآراء التي ذكرت لتوجيه الترتّب.

توجيه الميرزا النائيني للترتّب:

ذكر النائيني خمس مقدّمات لإثبات الترتّب، وقد صرّح بأنّ المهم منها هي الرابعة، وتلك

---

(١) انظر مصارح الأنظار ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

وله كلام آخر يستفاد منه إنكار الترتّب، قاله في رسالة المواسعة والمضايقة. انظر رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ٢٦٣.

(٢) و (٣) أي غير الأهم، وهو المهم.

(٤) كفاية الأُصول: ١٣٤.

---

(١) انظر المحاضرات ٣: ١٠٢.

(٢) انظر منتهى الدراية ٢: ٤٦٨.

المقدّمات هي:

المقدمة الأُولى:

وذكر فيها أمرين:

الأمر الأوّل:

أنّ التكليفين المتعلّقين بفعلين متضادّين إذا كان كلٌّ منهما مشروطاً بعدم إتيان متعلّق الآخر أو كان أحدهما كذلك، فلابدّ من أن يكون التكليفان طوليين.

الأمر الثاني:

إذا وقع التزاحم بين تكليفين من جهة عدم قدرة المكلّف على امتثالهما معاً، فلابدّ من رفع التزاحم بطريق ما، وهو يحصل برفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم، فإذا ارتفع التزاحم بذلك فلا يجوز رفعه برفع اليد عن أصل الأمر بالمهم؛ لأنّه تصرّف زائد لا دليل عليه.

المقدّمة الثانية:

الواجب المشروط لا ينقلب واجباً مطلقاً بعد حصول شرطه.

وتوضيح ذلك: ربّما يقال: إنّ الأمر بالمهم لمّا كان مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم، فبعد تحقّق العصيان والعزم عليه إلى الآخر، يخرج الأمر بالمهم عن كونه مشروطاً ويصير مطلقاً، فإذا صار كذلك تزاحم مع الأمر بالأهم الذي كان مطلقاً حسب الفرض،فلا يرتفع التزاحم عن طريق القول بالترتّب.

والجواب: أنّ قيود الحكم ترجع إلى قيود الموضوع، فكلُّ موضوعٍ شرطٌ وكلُّ شرط موضوع، وبعد تحقّق الموضوع فهو يتحقّق مشروطاً، وليس الشرط والقيد من قبيل الداعي لجعل الحكم بحيث يرتفع بعد وجود الحكم وجعله، بل يصير الشرط جزءً للموضوع.

وبناءً على ذلك، فلا يرتفع الموضوع عن كونه مشروطاً بعد تحقّق شرطه، فلذلك لا يرتفع مشروطيّة الأمر بالمهم بعصيان الأمر الأهم، حتى بعد حصول الشرط وهو عصيان الأهم،بل يكون باقياً على المشروطية.

والحاصل: أنّ مشروطية الأمر بالمهم بعصيان الأهم باقية حتى بعد عصيان الأهم، ولا ينقلب الأمر بالمهم عن كونه مشروطاً إلى كونه مطلقاً.

المقدّمة الثالثة:

لا أثر لهذه المقدّمة إلّا بمقدار دفع بعض الإشكالات على الترتّب.

وحاصلها: أنّ فعليّة الخطاب في المضيّقات إنّما تتحقّق مع تحقّق آخر جزءٍ من موضوعه وشرطه، ولا يكون بينهما تقدّم وتأخّر زماناً، بل التقدّم والتأخّر بينهما رتبي، كما أنّ تأخّر الامتثال عن الخطاب أيضاً رتبي، لا زماني.

والهدف من ذكر ذلك هو: إثبات أنّ زمان شرط الأمر بالأهم وزمان فعليّة خطابه، وزمان امتثاله أو عصيانه الذي هو شرط للأمر بالمهم كلّها متّحدة، كماأنّ الأمر كذلك بالقياس إلى الأمر بالمهم وشرط فعليته وامتثاله أو عصيانه، ولا تقدّم ولا تأخّر في جميع ذلك بالزمان، بل التقدّم والتأخّر بينها في الرتبة.

وعليه فالإشكال بأنّ عصيان الأمر بالأهم متّحد مع زمان امتثال خطاب المهم، في حين يجب تقدّم الخطاب بالمهم على امتثاله زماناً، مندفع بما تقدّم: من أنّه يكفي التقدم الرتبي، ولا حاجة إلى التقدّم الزماني.

المقدّمة الرابعة:

وهي أهمّ المقدّمات على حدّ تعبيره، وخلاصة ما ذكره فيها هو:

أنّ ثبوت التكليف (الحكم) وانحفاظه في تقديرٍ من التقديرات، يكون على أحد أنحاء ثلاثة:

١ـ أن يكون مقيّداً بذلك التقدير أو مطلقاً بالنسبة إليه، وذلك في الإطلاق والتقييد اللحاظيين في موضوع ذلك الحكم، بمعنى أنّه يلحظ موضوع الحكم بالنسبة إلى ذلك الشيء فيقيّد به أو يطلق، مثل الطهارة والنجاسة بالنسبة إلى الماء، كما إذا قال: الماء الطاهر يجوز شربه، والماء النجس لا يجوز شربه، فإنّ الماء يلحظ بالنسبة إلى النجاسة، فيقيّد بها، ثمّ يحكم بعدم جواز شربه، أو يطلق ثمّ يحكم عليه بحكمٍ ما كجواز سقي الحيوان به.

٢ـ أنّ يثبت الحكم للموضوع بالنسبة إلى ذلك التقدير مطلقاً أو مقيداً، لكن على نحو نتيجة الإطلاق ونتيجة التقييد، وذلك في الإطلاق والتقييد الذاتيين، كما في موضوع الحكم بالنسبة إلى القيود والانقسامات الثانوية الحاصلة للموضوع بعد فرض جعل الحكم، مثل تقييد المكلّف بكونه عالماً بالحكم أو جاهلاً به، أو مطلقاً بالنسبة إليهما، فإنّ ذلك كلّه إنّما يتصوّر فرضه بعد جعل الحكم، فلا يمكن جعل الحكم على المكلّف بشرط كونه عالماً بالحكم؛ لعدم الحكم قبل جعله حتى يتصوّر تقييد المكلّف بكونه عالماً به، نعم يتصوّر ذلك بعد جعل الحكم، فيمكن تقييد المكلّف بكونه عالماً بالحكم، كالحكم بوجوب إزالة النجاسة عن البدن إذا كان المكلّف عالماً بالوجوب.

٣ـ أن يكون منشأ انحفاظ الحكم في ذلك التقدير هو نفس الحكم، لا الإطلاق والتقييد اللحاظيين ولا الذاتيين.

وذلك كما في التقدير الذي يقتضيه نفس الخطاب، مثل الفعل والترك، فإنّ المتعلّق يُفرض عارياً عن تقدير فعله أو تركه، ثمّ يحكم عليه بوجوب فعله أو تركه، ولا يعقل وجوب الفعل على تقدير فعله، ولاوجوب تركه على تقدير عدم فعله،

كما لا يعقل حمل الوجود على زيد الموجود، بأن يقال: زيد الموجود موجود، لاستلزامه حمل الشيء على نفسه.

والهدف من بيان هذه المقدّمة هو إثبات الطولية بين خطابي الأهم والمهم، وبيان ذلك هو:

أنّ خطاب الأهم في حدّ ذاته يكون مقتضياً لطرد خطاب المهم[1]؛ لأنّ الأهم لا يتحقّق إلّا بعدم تحقّق المهم، فلذلك يكون خطاب الأهم متعرّضاً لموضوع خطاب المهم، بمعنى أنّه يكون طارداً له؛ لأنّ الخطاب بالأهم الذي هو بعثٌ نحوه يقتضي الزجر عن تركه الملازم لوجود المهم.

أمّا خطاب المهم فليس كذلك، لأنّه لا تعرّض له لخطاب الأهم، ولا لعصيانه، فإنّ البعث نحو المهم لا يقتضي ترك الأهم، نعم هو يقتضي إيجاد متعلّقه على تقدير عصيان خطاب الأهم.

إذن يستفاد من هذه المقدّمة والمقدّمة الثانية أنّ الخطابين المترتّبين على الأهم والمهم إنّما يكونان طوليين.

المقدّمة الخامسة:

ذكر هذه المقدمة ـ كما قال ـ لتشخيص محلّ الكلام في بحث الترتّب، وإثبات أنّ القول بالترتّب لا يترتّب عليه محذور طلب الجمع بين الضدّين.

وقد أطال في هذه المقدّمة أيضاً، وذكر تشقيقات كثيرة، ثمّ حصر بحث الترتّب فيما إذا كان أحد الخطابين رافعاً لموضوع الآخر بامتثاله، لا بخطابه، ويكون المطلوب فيه في الحقيقة هو هدم موضوع الخطاب الآخر، فهو الذي وقع الكلام فيه جوازاً وامتناعاً، باعتبار أنّ توجّه خطابين كذلك إلى مكلّفٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ، يستلزم طلب الجمع بين الضدّين، أو لا يستلزم؟

ثمّ استدلّ على عدم استلزام الترتّب لطلب الجمع بين الضدّين ببرهانين:

الأوّل ـ البرهان الإنّي:

وهو الذي يتوصّل فيه من المعلول إلى العلّة.

فذكر في هذا البرهان: أنّ هناك جملة من الفروع الفقهية المتسالم عليها عند الأصحاب، لا يمكن إنكارها، ولا يمكن تصحيحها إلّا عن طريق الالتزام بالترتّب.

ومن جملة تلك الفروعات: ما إذا حرمت الإقامة على المسافر في مكانٍ ما لسببٍ ما، ككونه مظنّةً للخطر على النفس مثلاً، فإنّه مع كونه مكلّفاً فعلاً بترك الإقامة، وإمحاء موضوع وجوب الصوم ـ الذي هو الإقامة، أو الحضر على اختلاف المبنيين ـ فهو مكلّف في نفس الوقت بالصوم أيضاً، لكن على تقدير قصده الإقامة عصياناً وعدم سفره

---

(١) أي لم يكن خطاب الأهم مقيّداً بعدم المهم، لا على نحو التقييد اللحاظي ولا على نحو التقييد الذاتي، بل إنّ نفس خطاب الأهم يكون مقتضياً لعدم المهم.

إلى بعد الزوال.

الثاني ـ البرهان اللمي:

وهو الذي يتوصّل فيه من العلّة إلى المعلول، وقال في هذا البرهان: إنّ طلب الجمع بين الضدّين أو المتعلّقين إنّما هو من لوازم إطلاق الخطابين دون أنفسهما، وبما أنّ المحذور يندفع برفع اليد عن أحد الإطلاقين، فيكون الساقط لرفع المنافاة هو إطلاق أحدهما لا غيره، وبما أنّ المفروض أنّ أحد الواجبين أهم من الآخر، فيكون الساقط هو إطلاق المهم، ويبقى إطلاق الأهم على حاله، فتكون النتيجة هي: اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم، فيكون خطاب الأهم مطلقاً، وخطاب المهم مشترطاً بعصيان خطاب الأهم، من دون حاجة إلى إسقاط أصل الخطاب بالمهم.

كان هذا توجيه المحقّق النائيني لنظرية الترتّب، وهي بعد التلخيص والاختصار لم تخل من الإطالة، وقد أوردناها طبقاً لكتاب أجود التقريرات[1].

توجيه المحقّق العراقي:

بيّن توجيهه ضمن أُمور ثلاثة:

الأمر الأوّل:

إنّ النسبة الواقعة في القضايا ـ بين موضوعاتها وأحكامها ـ على قسمين:

ـ فتارةً تلاحظ من حيث خروجها من العدم إلى الوجود، فتسمّى النسبة حينئذٍ بالنسبة الإيقاعية.

ـ وتارةً تلاحظ من حيث ثبوتها ووقوعها مع الفراغ عن أصل إيقاعها، وتسمى النسبة حينئذٍ بالنسبة الوقوعية.

ومن المعلوم أنّ النسبة الإيقاعية متقدّمة على النسبة الوقوعية رتبة.

الأمر الثاني:

إنّ مقام عروض الإرادة وتأثيرها إنّما هو مرحلة النسبة الإيقاعيّة؛ لأنّ طلب الشيء يكون بعثاً نحوه وإرسالاً للفاعل نحو إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، وليس ظرف عروض الإرادة هي النسبة الوقوعيّة، فإنّ هذا الظرف ظرف تحقّق المراد لاطلب إيجاده وإيقاعه.

الأمر الثالث:

إنّ عنوان الإطاعة إنّما هو منتزع من مرتبة وجود المراد ـ أي النسبة الوقوعية ـ وهو متأخّر عن مرتبة الإرادة ـ أي النسبة الإيقاعية ـ وكذا العصيان الذي هو في رتبة الإطاعة.

ويترتّب على ذلك: أنّ الأمر والإرادة لا يشملان مرتبة إطاعة ذلك الأمر والإرادة، أو عصيانهما؛ لأنّ مرتبة إطاعتهما متأخّرة عن مرتبتهما رتبة.

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ٢٨٦ـ٣٠٧، ولاحظ فوائد الأُصول (١ـ٢): ٣٣٦ـ٣٦٢.

وبناءً على ذلك: إذا قلنا: إنّ الأمر بالمهم مقيّد بعصيان الأمر بالأهم، فيلزم تأخّر الأمر بالمهم عن عصيان الأمر بالأهم وهو ـ أي العصيان ـ متأخّر عن الأمر بالأهم نفسه، فإذن يلزم أن يكون الأمر بالمهم متأخّراً عن الأمر بالأهم برتبتين، وإن تقارن ذلك كلّه زماناً، كما تتقارن حركة اليد والمفتاح وفتح الباب في زمان واحد، مع تقدّم حركة اليد على حركة المفتاح رتبة، وهي على فتح الباب كذلك.

وبناءً على ذلك، فلا يلزم حينئذٍ اجتماع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم في رتبة واحدة، ولا تقع بينهما أيّة منافاة أو مطاردة، كما هو واضح[1].

توجيه المحقّق الإصفهاني:

ذكر المحقّق الإصفهاني توجيهاً آخر بعد أن ناقش توجيه المحقّقين: النائيني والعراقي، وحاصل ما أفاده هو:

أنّ الأمر بالإضافة إلى متعلّقه، بمنزلة المقتضي بالإضافة إلى مقتضاه، فإذا كان كلّ من الأمر بالأهم والأمر بالمهم مقتضياً لفعليّة مقتضاه من دون تقييد، لاستحال تأثيرهما وفعليّة مقتضاهما معاً، حتى ولو كان العبد في كمال الانقياد.

أمّا إذا كان المقتضيان مترتّبين بأن كان أحدهما ـ أي المهم ـ مؤثّراً في صورة عدم تأثير الآخر ـ أي الأهم ـ فلا مانع من فعلية مقتضى الأمر المترتّب ـ وهو المهم ـ وحيث إنّ فعليّة أصل اقتضاء المترتّب منوطة بعدم تأثير المترتّب عليه ـ وهو الأهم ـ فلا محالة يستحيل ما نعية الأمر المترتّب عن تأثير الأمر المترتّب عليه[1].

والحاصل: أنّ التنافي بين الأمرين إنّما هو ناشىء من تزاحمهما في مقام المؤثّرية الفعليّة؛ لأنّ كلاًّ منهما يحاول التأثير الفعلي لإتيان متعلّقه؛ فإذا علّق الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم، ففي فرض فعلية الأمر بالأهم لايبقى موضوع للأمر بالمهم، حتى يزاحم الأمر بالأهم، وفي فرض فعلية الأمر بالمهم فلا مزاحمة له مع الأمر بالأهم؛ لعدم مؤثّريته حسب الفرض، لأنّ الأمر بالمهم إنّما يصير فعلياً مع عدم تأثير فعليّة الأمر بالأهم، فلا مزاحمة بين الطرفين[2].

توجيه السيّد الخوئي للترتّب:

استدلّ السيّد الخوئي بأدلّة ثلاثة:

الأوّل ـ الوجدان:

فإنّ الوجدان لم يمنع بعد التأمّل من تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتّب، بحيث يكون أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر.

---

(١) انظر نهاية الأفكار (١ـ٢): ٣٧٤ـ٣٧٥.

(١) انظر: نهاية الدراية ٢: ٢٤١.

(٢) انظر منتقى الأصول ٢: ٤١٦.

الثاني ـ الدليل الإنّي:

وقد استشهد فيه بجملة من الفروع الفقهيّة التي لا يمكن تصحيحها إلّا عن طريق الترتّب، وقد مضى بعضها.

الثالث ـ الدليل اللمّي:

وذكر فيه أربعة جهات:

الجهة الأُولى:

إنّما يكون الأمر بالمهم فعلياً في صورة عصيان الأمر بالأهم في جميع الآنات وعلى الإطلاق، ولا يكفي عصيانه في الآن الأوّل لفعلية الأمر بالمهم.

الجهة الثانية:

أنّ زمان فعليّة الأمر بالأهم وزمان امتثاله وزمان عصيانه واحد، كما أنّ زمان فعلية الأمر بالأهم وزمان فعلية الأمر بالمهم واحد، ولم يسقط الأمر بالأهم في زمان فعلية الأمر بالمهم، وإلّا لما كان إشكال في جواز الاتيان بالمهم، ولم يتأمّل فيه أحد.

الجهة الثالثة:

إنّ ملاك طلب الجمع بين الضدّين إنّما هو إطلاق الخطابين ـ الأهمّ والمهم ـ وكون كلٍّ منهما في عرض الآخر، لا ترتّب أحدهما على عصيان الآخر، فإنّ هذا يناقض طلب الجمع وينافيه، لا أنّه يستلزمه.

الجهة الرابعة:

وهي أهم الجهات وعليها يرتكز الترتّب، ومفادها:

أنّه لمّا كان خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم، فيكون الشرط وهو عصيان الأهم جزء الموضوع لخطاب الأمر بالمهم؛ لأنّ كلّ شرط يرجع إلى الموضوع. هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى، يستحيل أن يقتضي الحكم وجود موضوعه أو عدمه، بل يترتّب الحكم على الموضوع المفروض الوجود، ولذلك تصدر الأحكام على نحو القضايا الحقيقية من دون تعرّض لوجود موضوعاتها أو عدمه. كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1] فإنّ القضية الشرطية تنقلب حملية، ويفرض الموضوع فيها مفروض الوجود، فكأنّه قال: الحج واجب على المستطيع، فيفرض المستطيع موجوداً ثمّ يحكم عليه بوجوب الحج، والقضية غير ناظرة إلى وجود المستطيع في الخارج فعلاً ولا إلى عدمه.

وما نحن فيه هكذا، فإنّ شرط فعليّة الأمر بالمهم إنّما هو عصيان الأمر بالأهم، ومفاد قضيته: أنّه إذا عصي الأمر بالأهم صار الأمر بالمهم فعلياً،

---

(١) آل عمران: ٩٧.

لكن لانظر فيها إلى تحقّق العصيان خارجاً أو إلى عدمه؛ فلا ربط لها بذلك.

ومن جهة ثالثة أنّ خطاب الأهم محفوظ في رتبة خطاب المهم، لكن من دون مطاردة بينهما، لأنّ خطاب الأهم وإن كان يقتضي بحسب طبعه إيجاد متعلّقه، ولازمه عدم إيجاد متعلّق الأمر بالمهم، لكنّ الأمر بالمهم لم يكن ناظراً إلى إيجاد متعلّق الأمر بالأهم أو عدم إيجاده، وإن كان عدم إيجاده شرطاً ـ أو فقل موضوعاً ـ للأمر بالمهم، فلا مطاردة من طرف المهم بالنسبة إلى الأهم، فتنحصر المطاردة في مطاردة الأهم للمهم، بمعنى أنّ الأهمّ يطارد المهمّ ولا يطارد المهمُّ الأهمَّ، وعليه فلا مانع من جعل أمرين مترتّبين، بأن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر دون العكس، كما في الأهم والمهم[1].

نظرية الإمام الخميني حول الترتّب:

تتركّب نظريته من عقدين:

ـ عقد سلبي، وهو يتضمّن القول بنفي الترتّب.

ـ وعقد إيجابي، وهو يتضمّن إثبات إمكان الأمر بالضدّين من دون لزوم محذور، ومن دون حاجة إلى الالتزام بالترتّب.

وبيّن نظريته ضمن مقدّمات:

الأُولى ـ أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع، ولا دخل للخصوصيّات فيها: فإنّ الغرض متعلّق بنفس الطبيعة ضمن أيِّ فردٍ تحقّقت.

الثانية ـ معنى الإطلاق كون الموضوع للحكم هو الطبيعة من دون نظر إلى أفرادها، إذا كان الموضوع كلياً، أو ما تعلّق به الحكم إذا كان جزئياً، من دون نظر إلى أفراد الطبيعة، أو حالات الجزئي.

الثالثة ـ التزاحم الواقع بين بعض الأحكام إنّما هو بلحاظ الأفراد خارجاً، ولم تلحظ عند جعل الأحكام على الطبائع الكلّية، فالحكم بوجوب الصلاة والحكم بوجوب إزالة النجاسة كلٌّ منهما ترتّب على الطبيعة الكلّية، كلّي الصلاة وكلّي الإزالة من دون لحاظ الأفراد، وعليه فالتزاحم الموجود خارجاً بين وجوب الإزالة ووجوب الصلاة لم يلحظ حال الجعل، لعدم لحاظ الأفراد عندئذٍ.

الرابعة ـ أنّ مراتب الحكم اثنان: الإنشاء، والفعليّة، ـ وليست أربعة كما قيل: الاقتضاء والإنشاء، والفعليّة والتنجز ـ وعليه فإذا حصل مانع عن فعليّة الحكم كعجز المكلّف، فلا يوجب ذلك سقوط الحكم، بل غايته أن يحكم العقل بمعذوريته وعدم استحقاقه للعقوبة.

الخامسة ـ إنّ القوانين الكلّية ـ سواء في الشريعة أو القوانين الوضعية ـ إنّما تصدر بصورة

---

(١) انظر المحاضرات ٣: ١٠٢ ـ ١٢٥.

خطاب واحد يخاطب به جميع المكلّفين بـإطاعة القانون، من دون لحاظ كونهم مطيعين له بالفعل أو عاصين، فلذلك يشمل الخطاب العام حتى العصاة، بل الكفّار ـ عند المحقّقين ـ من دون أن ينحلّ إلى خطابات متعدّدة بعدد المكلّفين، نعم إنّ التعدّد إنّما يكون في ناحية المتعلّق.

ووجه صحّة الخطاب بهذا النحو هو كـفاية انبعاث قسم من المكلّفين، ولا يلزم انبعاث جميعهم منه.

السـادسة ـ أنّ الأحكـام الشـرعية غـير مقيّدة بالقدرة، لا شرعاً ولا عقلاً، وإن كان حكـم العـقل بـالإطاعة والعـصيان إنّـما هـو فـي صورة القدرة.

السابعة ـ أنّ الأمر بكلٍّ مـن الضـدّين أمـرٌ بالمقدور الممكن، وأمّا غير المقدور فإنّما هو جمع المكلّف بين متعلّقيهما في الإتيان، وهو ـ أي الجمع ـ لم يتعلّق به التكليف.

وأمّـا تـوارد الأمـرين عـلى موضوعين متضادّين مع أنّ الوقت الواحد غير وافٍ إلّا بواحد منهما فهو، إنّما يقبح إذا كان الخطابان شخصيّين، وأمّا الخطابان الصادران على نحو كلّي، الذي قـد يتّفق اجتماع موضوعهما في زمان واحد فلا قبح في أصل صدورهما كذلك.

ثمّ قال بعد ذكر المقدّمات مـا حـاصله: أنّ متعلّقي التكليفين قد يكونان متساويين في الجهة والمصلحة، وقد يكون أحدهما أهم من الآخر.

لا إشكال في حكم العـقل بـالتخيير عـلى الأوّل.

وأمّا على الثاني، فإن أتى بالأهم واستلزم ذلك ترك المهم فهو معذور في تركه المهم.

وإن ترك الأهم وأتى بالمهم، فـإنّه امـتثل الأمر بالمهم وعصى الأمر بالأهم.

والحاصل:

أوّلاً ـ أنّ الأهمّ والمهم نظير المتساويين في أنّ كلّ واحد مأمور به في عرض الآخـر، وهـذان الأمران العرضيان فعليان متعلّقان على عـنوانين كلّيّين من غير تعرّض لهما لحال التزاحـم وعـجز المكلّف، لأنّ المـطاردة التـي تـحصل فـي مـقام الاتيان لاتوجب تـقييد الأمـرين أو أحـدهما أو اشتراطـهما أو اشـتراط أحـدهما بـحال عـصيان الآخر، لا شرعاً ولا عقلاً.

ثانياً ـ أنّ الأمر بالشيء لايقتضي عدم الأمر بضدّه في التكاليف القانونية كما في ما نحن فيه[1].

تنبيـــه :

سوف تأتي تـطبيقات القـاعدة فـي بـحث التزاحم لاتّحادهما غالباً.

---

(١) انظر تهذيب الأُصول ١: ٢٣٨ ـ ٢٤٧.

ترك

لغـــة :

تقدّم معناه في قسم الفقه.

اصطلاحاً:

المعنى اللغوي نفسه.

الأحكام:

هل مفاد النهي هو الكفّ أو الترك؟

تكلّم الأُصوليون عن مفاد النهي ـ صيغة ومادة ـ ماهو؟

فالمشهور عندهم: أنّ مفاد النهي والأمر شيء واحد، وهو الطلب، إلّا أنّ متعلّق الطلب في الأمر هو إيجاد الفعل، وفي النهي ترك الفعل.

ثمّ إنّهم تكلّموا في أن متعلّق النهي هل هو مطلق ترك الفعل الذي ينطبق عليه العدم الأزلي، أو هو كفّ النفس عن الفعل؟

فعلى الأوّل لا يحتاج الامتثال إلى الكفّ، أمّا على الثاني فيحتاج إليه.

ثمّ على فرض أن يكون متعلّق النهي هو الترك، يرد عليه: أن الترك أمر عدمي، وهو غير مقدور عليه، والتكليف لايتعلّق بغير المقدور.

لكن أُجيب عنه: بأنّ الفعل لا يكون مقدوراً عليه حتى يكون تركه مقدوراً عليه، والقدرة على ترك الشيء إنّما تكون بالقدرة على استمرار عدم ذلك الشيء.

هذا كلّه على مبنى المشهور، ومنهم صاحب الكفاية[١] وتلميذه النائيني[٢].

لكن وجد عند المحقّقين من المتأخّرين[٣] مبنى جديد، وهو: أنّ متعلّق الأمر والنهي متغايران أصلاً، فالمتعلّق في الأوّل هو البعث والتحريك نحو إيجاد طبيعة المأمور به، فيكون الأمر بالصلاة، تحريكاً للمكلّف نحو إيجاد الصلاة.

وأمّا المتعلّق في النهي فهو الزجر عن إيجاد الطبيعة، فالنهي عن شرب الخمر، يكون نهياً عن إيجاد طبيعة شرب الخمر.

وعليه، فلا يرد عندئذٍ البحث عن المطلوب في النهي هل هو الترك أو الكفّ، حتى يرد الإشكال المتقدّم على فرض القول بكونه الترك، حتى يحتاج إلى الذب عنه.

هذا وهناك عدّة تفسيرات لهذه النظرية نحيل بيانها إلى الملحق الأُصولي، عنوان «نهي».

---

(١) انظر الكفاية: ١٤٩.

(٢) انظر: أجود التقريرات (١ـ٢): ٣٢٧، وفوائد الأُصول (١ـ٢): ٣٩٤.

(٣) انظر: نهاية الأفكار (١ـ٢): ٤٠٢، ونهاية الدراية ٢: ٢٨٦، وهامش أجود التقريرات (١ـ٢): ٣٢٧، والمحاضرات ٤: ٨١، وتهذيب الأُصول ١: ٢٩٤، وبحوث في علم الأُصول ٣: ١١، ومنتهى الدراية ٣: ٤.

هل يقع الترك بياناً؟

ذكر الأُصوليون: أنّ بيان الحكم الشرعي من قبل النبيﷺ ـ أو من هو بمنزلته في بيان الأحكام ـ يقع على أنحاء:

ـ القول، ويندرج فيه ماهو بمنزلته كالكتابة، والإشارة.

ـ الفعل.

ـ الترك.

ومثّلوا للترك؛ بأن يترك القنوت قبل الركوع في الركعة الثانية أحياناً عمداً بعد أن كان يأتي به. فهذا الترك يبيّن عدم وجوبه؛ لأنّه لو كان واجباً لما تركه عمداً، ويحمل فعله السابق على الاستحباب[1].

راجع عنوان «بيان».

هل يقع الترك مخصّصاً أو ناسخاً لحكم سابق؟

لو دلّ عمومٌ بظاهره على حكم فعل، ثمّ تركه النبيﷺ، فهو يدلّ على تخصيص ذلك العموم، كما لو قام الدليل على وجوب قطع يد السارق ـ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، ثمّ جيء بسارق سرق أقلّ من ربع دينار، فلم يقطعه النبيﷺ، فيعلم من ترك القطع أنّ

(١) انظر: معارج الأُصول: ١٠٩، والقوانين: ٣٤٠.

(٢) المائدة: ٣٨.

عموم القطع خاصٌّ بما إذا كان المبلغ المسروق ربع دينار أو أكثر[1].

وقيل بإمكان وقوع الترك ناسخاً أيضاً[2].

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه:

تكلّم الأُصوليون في مسألة الضدّ عن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، وجعلوا البحث في مقامين:

ـ الضدّ الخاصّ، وهو الفعل الذي ينافي الفعل المأمور به، كالأكل والشرب والنوم، التي هي منافية للصلاة المأمور بها.

ـ الضدّ العامّ، ويعنون به الترك، أي ترك الفعل المأمور به، فالضدّ العام للصلاة المأمور بها هو تركها.

وجعلوا البحث في القسم الثاني في مرحلتين: الثبوت والإثبات.

أمّا في مرحلة الإثبات، فقالوا: لاشك في أنّه يمكن أن يجعل الأمر بالشيء مقام النهي عن ضدّه العام وهو الترك، وهو واقع في النصوص، فعبارة «صلِّ» بمنزلة «لاتترك الصلاة»، ويمكن استخدام أحدهما مكان الآخر، وان اختلفت

(١) انظر: الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢: ٥٨٨، وعدّة الأُصول ٢: ٥٨٤.

(٢) انظر المصدرين المتقدّمين.

العبارتان من حيث المفردات.

فإذا أُريد من الاقتضاء هذا المعنى، فهو ثابت.

وأمّا في مرحلة الثبوت بأن يكون مراد المتكلّم واقعاً من «صلّ» هو «لاتترك الصلاة» بأن يكون الطلب متعلّقاً بهما، فلهم فيه كلام.

فعلى فرض الدلالة ـ كما لعلّه المعروف ـ فهل هو على نحو المطابقة أو التضمّن أو الالتزام[1]؟

يراجع تفصيله في مصطلح «ضدّ».

هل ترك المستحب مكروه؟

هناك اختلاف في أنّ ترك المستحب مكروه، وترك المكروه مستحب أم لا؟

ويمكن إدخال هذه المسألة في المسألة السابقة بأن يقال: الأمر بالشيء على نحو الاستحباب هل يستلزم النهي عن تركه ـ أي ضدّه العام ـ نهياً تنزيهيّاً أم لا؟

فإذا ثبت ذلك فيصحّ أن يقال: كلّما ثبت استحباب الشيء ثبتت كراهة تركه، فإذا ثبت استحباب تجنّب البيع والشراء في المساجد، ثبت كراهة إيقاعها فيها، ولو ثبت كراهة الإيقاع، ثبت استحباب التجنّب أيضاً[1].

نعم، هناك بعض الموارد قد يصرّح الفقهاء فيها باستحباب الفعل وكراهة تركه، وهو تابع لما يستفاد من لسان الدليل.

ومن تلك الموارد:

التصريح باستحباب الأكل في عيد الفطر قبل الخروج إلى الصلاة وكراهة تركه، وكذا في الأكل من الأضحية بعد العود من الصلاة[2].

ـ واستحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام وكراهة تركه[3].

ـ واستحباب اجابة الداعي إلى الوليمة وكراهة تركه[4].

وموارد كثيرة أُخرى.

ترك البيان في موضع البيان:

كلُّ حكم تعمّ البلوى به، وتشتدّ حاجة المكلّفين إلى بيانه، وترك البيان في مثله، فعدم البيان يدلّ على عدم الحكم فيه بمعنى أنّه يكون على أصل الإباحة.

---

(١) انظر: المحاضرات ٣: ٤٤، وبحوث في علم الأصول ٢: ٣١٥.

(١) انظر الجواهر ١٤: ١١٣.
(٢) انظر الجواهر ١١: ٣٧٧.
(٣) انظر الجواهر ٢٠: ٩٧.
(٤) انظر الجواهر ٢٩: ٤٨.

مثاله: الجمع بين الفاطميّتين في النكاح، فقد توهّم بعضهم حرمته من باب حرمة الجمع بين الأُختين، فإذا تُرك بيان حكمه مع كثرة الابتلاء به، فهو يدلّ على عدم تحريمه.

وقد يعبّر عن ذلك بـ«عدم الدليل دليل على العدم»[1].

ترك الاستفصال يدلّ على العموم:

هذه قاعدة أُصوليّة مفادها: أنّه لو سئل النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام عن مسألة، وكان لها حالات مختلفة، ولم يستفصل السائل عنها، بل أجاب من دون السؤال والتخصيص بحالة معيّنة، فيستفاد من عدم استفصاله، عموم الحكم لجميع الحالات.

وقد تقدّم تفصيله في عنوان «استفصال» في الملحق الأُصولي.

تزاحم

لغـــة:

تفاعل من الزحم، وزحم القوم بعضهم بعضاً، أي تضايقوا، من زحمه زحماً، إذا دفعه في مضيق[2].

اصطلاحاً:

أن يتوجّه خطابان ـ تكليفان ـ إلى المكلّف في آن واحد مع عدم قدرته على امتثالهما معاً، بل يتوقّف امتثال أحدهما على عصيان الآخر، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض الغير من دون إذنه، الذي هو عصيان للنهي عن التصرّف في مال الغير من دون إذنه، كما سيأتي توضيحه عن قريب.

توضيح التزاحم:

ذكر السيّد الخوئي: أنّ التزاحم يمكن أن يتصوّر في مقامين:

١ـ مقام لحاظ الملاكات:

وهو مقام ملاحظة ملاكات الأحكام عند تشريعها، وترجيح بعضها على بعض عند وجود التزاحم بينها، ثمّ جعْلُ الحكم لما يختاره من الملاك.

فالقائم بملاحظة الملاكات وترجيح بعضها على بعض عند المنافاة والتزاحم بينها هو المشرّع، وليس للمكلّف دور إلّا امتثال ما شرّعه المشرّع.

وهذا النوع من التزاحم إنّما يتصوّر على مذهب العدليّة، القائلين بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، دون من ينكرها، كالأشاعرة[1].

---

(١) انظر هداية المسترشدين ٢: ٥٩٧.

(٢) انظر: لسان العرب، والمعجم الوسيط: «زحم».

(١) قد يستفاد هذا من كلام المحقّق العراقي أيضاً كما سيأتي.

٢ـ مقام الامتثال:

وهو أن يتوجّه خطابان ـ تكليفان ـ إلى المكلّف في زمان واحد، من دون أن يكون قادراً على امتثالهما معاً في زمان واحد، بل يتوقّف امتثال أحدهما على عصيان الآخر.

ومثاله ـ كما تقدّم ـ أن يشاهد المكلّف شخصاً في حالة الغرق، فيتوجّه له ـ عندئذٍ ـ خطاب «أنقذ الغريق».

وإذا كان الإنقاذ ـ في هذا المورد بالخصوص ـ متوقّفاً على التصرف في ملك الغير من دون إذنه، فيتوجّه إليه خطاب آخر، وهو: «لا تتصرّف في ملك الغير من دون إذنه»، فيقع التزاحم بين هذين الخطابين: خطاب الأمر بالإنقاذ، وخطاب النهي عن التصرّف في ملك الغير.

والذي يقع مورد البحث عند الأُصوليين هو القسم الثاني، أي التزاحم في مقام الامتثال، لا الأوّل، وهو التزاحم في مقام الملاكات، لأنّ الأوّل يرتبط علاجه بالمشرّع، وليس للمكلّف فيه دور، كما تقدّم، وإنّما يقوم المكلّف بامتثال ما رجّحه المشرّع في عالم الملاكات.

بخلاف الأخير، فإنّ المكلّف هو الذي يرجّح ـ بحسب ما لديه من القواعد ـ أحد المتزاحمين ويعمل طبقه[١].

(١) انظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ٣) ٤٨: ٤٢٦ ـ ٤٢٨.

الفرق بين التزاحم والتعارض:

فرّق الأُصوليون المتأخّرون[١] بين التزاحم والتعارض بما حاصله:

أنّ التزاحم ـ كما مرّ ـ هو التنافي بين الخطابين من جهة عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما في مقام الامتثال وقد تقدّم توضيحه.

وأمّا التعارض، فهو أن يرد خطابان متنافيان من حيث المدلول ـ كلّاً، أو بعضاً ـ بحيث يكون مدلول كلٍّ منهما نافياً لمدلول الآخر.

والحاصل: أنّ التعارض بين الخبرين يرجع إلى التكاذب بينهما.

ومثاله:

١ـ كما إذا ورد خبر دالٌّ على طهارة أبوال البغال، وخبر آخر دال على نجاستها. فهنا يقع التنافي والتكاذب بين مدلوليهما كلّاً.

٢ـ أو إذا ورد خبر دالّ على طهارة أبوال الطيور على نحو العموم، وخبر آخر دالٌّ على نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه على نحو العموم، سواء كان من البهائم أو الطيور، فهنا يقع التنافي والتكاذب في محل الإجتماع من هذين العمومين، وهو أبوال مالا يؤكل لحمه من الطيور، فالخبر الأوّل يدلّ على طهارتها، والثاني على نجاستها،

(١) يظهر من كلام السيّد الخوئي أنّ المحقّق النائيني هو الذي أوضح الفرق بين المسألتين: التعارض والتزاحم. انظر التنقيح (الطهارة) ٢: ٤٠٥.

فيتعارضان ويتكاذبان[١].

هذا هو الفرق الأساسي بين التزاحم والتعارض. وهناك فروق أُخر ذكرها النائيني، وهي:

أوّلاً ـ أنّ المنافاة في مورد التعارض إنّما هو في مقام جعل الأحكام وتشريعها، في حين أنّ المنافاة في مورد التزاحم إنّما هو في مقام الامتثال؛ لعدم قدرة المكلّف على الجمع بين التكليفين.

ثانياً ـ أنّ الحاكم بالترجيح في باب التزاحم هو العقل، حيث يحكم بترجيح الأهم على المهم مثلاً.

وأمّا الحاكم بالترجيح في باب التعارض الشرع، حيث يحكم بالتعيين أو التخيير في الخبرين المتعارضين.

ثالثاً ـ أنّ الترجيح في المتعارضين لا يستلزم انعدام موضوع الطرف الآخر ـ المرجوح ـ لأنّ ترجيح أحد المتعارضين لا يستلزم انعدام الآخر،بل هو باقٍ على حاله، وإنّما لم يعمل به.

بخلاف الترجيح في باب التزاحم، فإنّ ترجيح الأهم مثلاً يرفع موضع المهم؛ لأنّ المكلّف صرف قدرته في امتثال الأهم، فلم تبق له قدرة على امتثال المهم.

رابعاً ـ أنّ الترجيح في باب التعارض إنّما يكون بأقوائية سند أحد الخبرين المتعارضين أو دلالته، وأمّا في باب التزاحم، فإنّ الترجيح فيه يكون بأُمور خمسة كما سيأتي[١].

رأي المحقّق العراقي في الفرق:

يرى العراقي أنّ الفارق بين بابي التزاحم والتعارض إنّما هو بوجود الملاك في المتزاحمين معاً مع عدم إمكان تحصيلهما لمانع، وبوجود الملاك في أحد الخطابين المتعارضين، دون الخطاب الآخر.

إذن: فكل مورد أُحرز ـ ولو من الخارج ـ عدم وجود الملاك والمقتضي إلّا لأحد الخطابين، يكون داخلاً في صغرى التعارض الذي ملاكه تكاذب الدليلين حتى في أصل الاقتضاء، فيجب إجراء أحكامه عليه من الترجيح بقوة السند، مع عدم إمكان الجمع العرفي بينهما.

وكلّ مورد أُحرز فيه وجود الملاكين والغرضين في الخطابين، يكون داخلاً في صغرى التزاحم الذي يكون الملاك في ترجيح أحد الخطابين على الآخر بقوّة مناطه لا بقوّة سنده، سواء كان تزاحمهما في مرحلة إيجاد الحبّ والبغض الفعلي للمشرّع عند إرادة التشريع، أو في

---

(١) انظر: فوائد الأُصول ٤: ٧٠٤ ـ ٧٠٥، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٤٢٧ ـ ٤٢٩.

(١) انظر أجود التقريرات ٢: ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

مرحلة الوجود محضاً، كما في المتضادّين وجوداً»[1].

[1] انظر نهاية الأفكار ٤ / القسم الأوّل: ١٢٧ ـ ١٢٨.

شروط التزاحم:

لم يذكر الأُصوليون شروطاً خاصّة للتزاحم، لكن يمكن العثور على بعضها عند الكلام عنه وعن تطبيقاته في الفقه، ونحن نشير إلى أهم ما عثرنا عليه من ذلك:

١ـ أن يكون التكليفان نفسيين استقلاليين:

ذكر السيّد الخوئي أنّ التزاحم إنّما يكون بين التكليفين النفسيين الاستقلاليين، فلا يجري بين التكليفين الغيريّين أو الضمنيّين، كالأجزاء والشرائط لمركّب واحد.

ذكر ذلك في عدّة موارد من قبيل:

ما ذكره تعليقاً على قول صاحب العروة: «إذا كان كلٌّ من بدنه وثوبه نجساً، ولم يكن له من الماء إلّا ما يكفي أحدهما، فلا يبعد التخيير، والأحوط تطهير البدن».

قال السيّد الخوئي: لعلّ الوجه في احتياطه أنّ الثوب جزء خارج عن المصلّي، بخلاف بدنه، ويحتمل ترجيح تطهيره عند الشارع.

ثمّ قال: «إنّ هذه المسألة وغيرها ممّا يذكره الماتن في المقام وما يتعرّض له في بحث الصلاة: من دوران الأمر بين الإتيان بجزءٍ، أو جزءٍ آخر، أو بين شرط وشرط آخر، أو عدم مانع وعدم مانع آخر، أو بين شرط وجزء وهكذا، كلّها من واد واحد، وهي عند المشهور بأجمعها من باب التزاحم؛ لوجوب كلّ واحد من الأمرين في نفسه، وعدم تمكّن المكلّف من امتثالهما معاً بحيث لو قدر عليهما وجبا في حقّه، وللعجز عن امتثالهما وقعت المزاحمة بينهما، ورجعوا في تمييز ماهو المتعيّن منهما إلى مرجّحات باب التزاحم، كالترجيح بالأهميّة واحتمالها وبالأسبقيّة بالوجود، إلّا أنّ الصحيح أنّ الموارد المذكورة خارجة عن كبرى التزاحم، ومندرجة في التعارض»[1].

ومن تلك الموارد التي أشار إليها:

١ـ ما إذا دار الأمر بين الصلاة مع الطهارة المائيّة ووقوع بعض الصلاة خارج الوقت، والصلاة مع الطهارة الترابيّة مع وقوع جميعها داخله[2].

٢ـ وما إذا دار الأمر بين متابعة المأموم للإمام وعدم إتمام الحمد، وبين إكمال الحمد وعدم متابعة الإمام[3]

حيث أدرج هذين الموردين ونحوهما في

[1] التنقيح (الطهارة) ٢: ٤٠١ ـ ٤٠٤.

[2] التنقيح (الطهارة) ٩: ٤٧٧.

[3] مستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

باب التعارض، لا في التزاحم كما نسبه إلى المشهور.

٢ـ أن يكون التكليفان منجّزين:

يشترط في تزاحم التكليفين أن يكونا واصلين إلى المكلّف منجّزين في حقّه، فإذا لم يكن أحدهما منجّزاً في حقّ المكلّف؛ لعدم العلم به مثلاً، فلا تتحقّق المزاحمة، بل لا يتصوّر وقوعها، وذلك كما لو لم يعلم بوجود النجاسة في المسجد فصلّى، فإنّه لا ريب في صحّة صلاته؛ لعدم تصوّر التزاحم بين الصلاة وإزالة النجاسة، بعد عدم علمه بها[1].

٣ـ عدم قدرة المكلّف على الجمع بين التكليفين في الامتثال:

إنّما يتحقّق التزاحم لو لم يكن المكلّف قادراً على الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال، وأمّا لو قدر على ذلك، فلا معنى للتزاحم عندئذ.

فلو شاهد غريقاً فتوجّه إليه خطاب: «أنقذ الغريق»، ثمّ شاهد في نفس الوقت غريقاً آخر وتوجّه إليه خطاب: «أنقذ الغريق»، فإن كان قادراً على إنقاذهما معاً فلا مزاحمة بين الخطابين، نعم لو لم يقدر إلّا على إنقاذ غريق واحد، وقعت المزاحمة بين الخطابين فلابدّ، من الرجوع عندئذٍ إلى مرجّحات باب التزاحم[1].

أقسام التزاحم:

ذكر النائيني ـ كما في تقريرات أُصوله و صلاته ـ أنّ التزاحم على خمسة أقسام:

الأوّل ـ تزاحم الضدّين، كالتزاحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، ووجوب الصلاة اليوميّة الحاضرة.

الثاني ـ التزاحم بين المقدّمة وذيها، إذا كان أحدهما واجباً والآخر محرّماً، كالتزاحم بين إنقاذ الغريق، والتجنّب عن التصرّف في ملك الغير من دون إذنه، وكما لو وجب الحج وانحصر قطع الطريق في الحرام، كالمركب المغصوب، فيقع التزاحم بين وجوب الحج وحرمة الغصب، ولابدّ من رفع اليد عن أحدهما لرفع التزاحم.

الثالث ـ التزاحم بين المتلازمين في الوجوب فيما إذا كان التلازم من باب الاتفاق، كما إذا فرض وجوب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي، مع أنّهما متلازمان في العراق وما والاه.

الرابع ـ التزاحم بين المتّحدين في الوجوب، مثل التزاحم بين وجوب الصلاة وحرمة الغصب إذا

---

(١) انظر: كتاب الصلاة (تقرير أبحاث النائيني ـ للكاظمي) ١: ٣٧٣، ومعتمد العروة (الحج) ١: ٢٢٣، ومستند العروة (الزكاة) ١: ١١٤.

(١) انظر: مستند العروة (الصلاة) ١: ٣٠٣، ومستند العروة (الزكاة) ١: ٢٤١، وهذا الشرط في الواقع محقّق لمورد التزاحم كما تقدّم.

اتّحدا وتصادقا في الصلاة في المكان المغصوب.

الخامس ـ تزاحم الواجبين في ناحية قدرة المكلّف من دون أن يكون بينهما تضادّ، ولا اتّحاد، ولا تلازم، ولا مقدّمية، مثل التزاحم بين وجوب القيام في الركعة الأُولى، ووجوبه في الركعة الثانية إذا دار الأمر بين القيامين، بأن لا يقدر المكلّف إلّا على أحدهما[1].

مرجّحات باب التزاحم:

ذكر الأُصوليون مرجّحاتٍ لترجيح أحد المتزاحمين على الآخر، وهي:

الأوّل ـ ترجيح ما لا بدل له على ما له بدل:

والبدل يمكن أن يكون طولياً أو عرضياً[2].

١ـ إذا كان لأحدهما بدل طولي:

وذلك كما إذا تزاحم الواجب الموسّع والواجب المضيّق، كما إذا وجد من يريد الصلاة الواجبة الحاضرة نجاسة في المسجد، فيتوجّه إليه خطابان: أحدهما «صلّ»، والآخر «أزل النجاسة». ولمّا كان الأمر بالصلاة له بدل، أي كان موسّعاً حسب الفرض، والأمر بالإزالة لابدل له، أي كان مضيّقاً؛ لأنّه فوري، فيقدّم الفوري الذي لابدل له، على الموسّع الذي له بدل، لأنّه إذا لم يصلّ في الزمان المزاحم لإزالة النجاسة، فإنّه سوف يصلّيه بعد ذلك من دون محذور ومعصية، بخلاف ما لو قدّم الصلاة وأخّر الإزالة، فإنّه وإن كان قد امتثل الأمر بالصلاة إلّا أنّه عصى الأمر بالإزالة؛ لأنّه لم يمتثله فوراً.

٢ـ إذا كان لأحدهما بدل عرضي:

كالتزاحم بين الواجب التخييري والواجب التعييني، مثل التزاحم بين وجوب أداء الدَّين، ووجوب الإطعام كفّارة، تخييراً بينه وبين الصوم ستّين يوماً، وعتق رقبة.

فهنا يقدّم أداء الدَّين على الإطعام، وينتقل في الكفّارة إلى البدل الآخر، وهو الصوم، وبذلك يحصل الجمع بين الحقّين.

هذا وناقش السيّد الخوئي أن يكون ترجيح الواجب الموسّع على المضيّق، والواجب التعييني على التخييري من باب ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر، لأنّه لا مزاحمة بينهما أصلاً بعد إمكان الجمع بين الامتثالين بتقديم المضيّق على الموسّع، والتعييني على التخييري، فإنّ العقل يحكم بهذا التقديم.

وبعبارة أُخرى: إنّ المزاحمة إنّما تكون بين فردٍ من أفراد الطبيعة في الموسّع، والمضيّق،

---

(١) انظر: فوائد الأُصول ٤: ٧٠٧ ـ ٧٠٨، وكتاب الصلاة (تقرير أبحاث النائيني ـ للكاظمي) ١: ٣٧٥.

(٢) تقدّم معنى البدل بقسميه، بل بأقسامه في عنوان «بدل».

والواجب إنّما هو الطبيعة لا الفرد الخاص، فلذلك لو أبدل ذلك الفرد المزاحِم للمضيّق مع فرد آخر غير مزاحم له، يحصل الامتثال في الواجب الموسّع من دون محذور.

وكذا الأمر في المثال الثاني[1].

الثاني ـ ترجيح غير المشروط بالقدرة الشرعيّة على المشروط بها:

المراد من الأوّل، ما كان ملاك الحكم فيه غير متوقّف على القدرة شرعاً، وإن كان متوقّفاً عليها عقلاً كجميع التكاليف.

ومن الثاني، ما كان الملاك فيه متوقّفاً على القدرة شرعاً.

مثال الأوّل: إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك، فإنّ ملاك حفظ النفس غير متوقّف على قدرة المكلّف شرعاً. نعم لو لم يكن المكلّف قادراً على الإنقاذ فهو معذور عقلاً، ومع ذلك فملاك حفظ النفس موجود.

ومثال الثاني: الوضوء، فإنّ وجوبه مشروط بالقدرة عليه شرعاً، ومع عدمها ينتقل الوجوب إلى بدله، وهو التيمّم، كما هو المستفاد من الآية[2].

(١) انظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣) ٤٨: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) المائدة: ٦.

فإذا دار الأمر بين صرف الماء في حفظ النفس المحترمة من الهلاك، أو الوضوء، ووقعت المزاحمة بينهما، وجب تقديم حفظ النفس على الوضوء؛ لأنّ وجوب حفظ النفس غير مقيّد بالقدرة شرعاً، بخلاف وجوب الوضوء؛ فإنّه مقيّدٌ بها، وبعد التقديم ينتقل الفرض إلى التيمّم، لعدم القدرة على الوضوء.

ورفض السيّد الخوئي أن يكون هذا مرجّحاً أيضاً، وقال: إنّ تقديم ماهو غير مشروط بالقدرة شرعاً على المشروط بها وإن كان مسلّماً، لكن ليس ذلك من باب الترجيح بين المتزاحمين؛ لما تقدّم: من أنّ الملاك في التزاحم هو: أن يكون امتثال أحد التكليفين موجباً لارتفاع موضوع آخر، والمقام ليس كذلك، فإنّ نفس التكليف بغير المشروط رافض لموضوع المشروط وتعجيز للمكلّف عنه، ولذا ذكرنا ـ والكلام للسيّد الخوئي ـ في بحث الترتّب: أنّه لولم يصرف قدرته في غير المشروط بها، لا يصحّ المشروط بها لو أتى به، ولو على القول بإمكان الترتّب[1].

الثالث ـ ترجيح الأهم على غيره:

إذا كان أحد المتزاحمين أهمّاً من الآخر، فيجب تقديم الأهم على المهم بحكم العقل.

(١) انظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣) ٤٨: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

ومثاله: ما إذا دار الأمر بين إنقاذ إنسان من الغرق، أو إنقاذ ماله منه، فهنا يحكم العقل بتقديم الأهم وهو حفظ نفس الشخص من الغرق على المهم، وهو حفظ ماله من الغرق والتلف.

وهذا أهمّ المرجّحات في باب التزاحم، وهو متسالم عليه؛ لأنّه من القضايا التي قياساتها معها، ولذا لم يستشكل فيه السيّد الخوئي أيضاً[١].

هذا ونسب الشيخ الأنصاري إلى الفاضل التوني إنكار الترجيح بالأهميّة[٢].

هل يكون احتمال الأهميّة مرجّحاً ؟

المعروف أنّ احتمال الأهميّة مرجّح أيضاً، وكلماتهم في الفقه تشهد بذلك.

قال السيّد الخوئي: «الدَّين بنفسه لم يكن منافياً ومزاحماً للحج، إلّا إذا كان إتيان الحج مزاحماً لأدائه، بحيث لو صرف المال في الحج لم يتمكّن من وفاء الدَّين، فحينئذٍ يقدّم الدَّين لأهمّيته جزماً، فانّ الخروج من عهدة الناس أهمّ من حقّ الله تعالى، بل لو كان محتمل الأهميّة يقدّم أيضاً؛ لأنّ محتمل الأهميّة من جملة المرجّحات في باب التزاحم»[١].

وكذا قال بالنسبة إلى ترجيح محتمل الأعلميّة في التقليد[٢].

وقال السيّد الحكيم: «... ولأنّ احتمال الأهمّية كافٍ في وجوب التقديم عند التزاحم»[٣].

رابعاً ـ ترجيح الأسبق زماناً على غيره:

إذا ورد واجبان أحدهما أسبق زماناً من الآخر، ولايقدر المكلّف على إتيانهما معاً، فلابدّ من ترجيح الأسبق زماناً منهما، والعمل به.

مثاله: ما إذا وجب عليه صوم يومي الخميس والجمعة لنذر أو غيره، ثمّ عجز عن صيامهما معاً، ولم يتمكّن إلّا على صيام يوم واحد، فبناءً على هذا المرجّح يجب تقديم صيام يوم الخميس على صيام يوم الجمعة؛ لأنّه أسبق زماناً.

وكذا لو كان قادراً على صلاة الظهر من قيام فقط، أو صلاة العصر من قيام فقط، ولم يتمكّن من إتيانهما من قيام معاً، فهنا يصرف قدرته على القيام في صلاة الظهر، ويصلّي العصر من جلوس.

والسبب فيه هو: أنّ تقديم المتقدّم يوجب صرف القدرة فيه، وبعده يكون عاجزاً عن التكليف المتأخّر، فيكون التكليف به منتفياً بانتفاء موضوعه،

(١) انظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ٣) ٤٨: ٤٣٥.

(٢) انظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٢٦٣، رسالة المواسعة والمضايقة، وانظر أيضاً الوافية (للفاضل التوني): ٢٢٣.

(١) المعتمد ٣: ٦٠، وانظر ج ١: ٤٢٩.

(٢) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٥٦.

(٣) المستمسك ٤: ١٥٣، وانظر ج ٥: ٣٨٨.

وهو القدرة، إذ القدرة المعتبرة في صحّة التكليف عقلاً، هي القدرة في ظرف الواجب، وهي مفقودة بالنسبة إلى المتأخّر بعد الإتيان بالمتقدّم.

وهذا بخلاف مالو قدّم صيام يوم الجمعة، أو صلاة العصر من قيام، فإنّه لم يكن معذوراً في ترك صيام يوم الخميس أو صلاة الظهر من قيام[1].

نعم، إذا كان الواجب المتأخّر زماناً أهمّ من الواجب المتقدّم، وجب حفظ القدرة لإتيان الأهم، فلا يجوز الإتيان بالمهم، لأنّه يوجب عجزه عن الإتيان بالأهم في ظرفه، كما إذا دار الأمر بين حفظ ماله اليوم، وحفظ نفسه غداً، فالعقل يستقلّ بوجوب حفظ القدرة لحفظ النفس في غد[2].

هذا وللسيّد الحكيم تفصيل في المسألة، وحاصله: أنّ القدرة الملحوظة في الحكم إن كانت قدرة شرعيّة، وجب تقديم الأسبق زماناً؛ للعلّة المتقدّمة، وهي: أنّ صرف القدرة في المتقدّم يوجب عدم القدرة على المتأخّر، فيكون معذوراً بتركه؛ لعدم القدرة عليه، بخلاف مالو لم يصرف القدرة في الأوّل وصرفها في الثاني، فلايكون معذوراً بترك الأوّل؛ لإمكان صرف القدرة فيه.

وأمّا إذا كانت القدرة عقليّة، فلا يحكم العقل بتقديم الأسبق، بل يحكم بالتخيير في صرف القدرة

(١) انظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ٣) ٤٨: ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٢) انظر المصدر المتقدّم: ٤٣٦.

في أيّهما شاء.

نعم، لو كان أحدهما أهمّ من الآخر يرى وجوب صرف القدرة فيه، سواء كان هو الأوّل أو الأخير[1].

التزاحم بين المستحبّين:

يمكن فرض التزاحم بين المستحبّين أيضاً، وذلك كما في مزاحمة فضيلة الصلاة أوّل الوقت في الظهرين مع فضيلة الإتيان بنافلتهما، ولكن لمّا كان ملاك النافلة أقوى وأهمّ من ملاك الصلاة أوّل الوقت، فلذلك تقدّم فضيلة النافلة على فضيلة الصلاة أوّل الوقت[2].

ومن هذا القبيل تزاحم طلب العلم مع الكسب إذا لم يصل إلى حدّ الوجوب، وإلّا كان من تزاحم المستحب مع الوجوب، ومعلوم أنّه لا مزاحمة بينهما، فيقدّم الواجب على المستحب قطعاً[3].

تطبيقات التزاحم:

ذكر الفقهاء خاصّة المتأخّرين والمعاصرين تطبيقات كثيرة للتزاحم في كتبهم الفقهيّة ربّما تبلغ

(١) انظر المستمسك ٦: ١٣١ ـ ١٣٣.

(٢) انظر القواعد والفوائد ١: ٣٢٤، القاعدة ١١٧، والتنقيح (الطهارة) ١: ٤٢٩.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ٥: ٤٧٩.

العشرات من الموارد، من أراد التوسّع فليراجع فيها إلى المطوّلات من كتب الفقه، وإنّما نكتفي هنا بعرض عناوين بعض هذه الموارد، وهي كالآتي:

١ـ التزاحم بين وجوب حفظ النفس من التلف، وإتلاف النفس المحترمة[١].

٢ـ التزاحم بين حرمة الكذب وواجب آخر، مثل نصح المستشير[٢].

٣ـ التزاحم بين حرمة الغيبة، ووجوب نصح المستشير أيضاً[٣].

٤ـ التزاحم بين وجوب حفظ النفس، وحرمة إفشاء سرّ المؤمن[٤].

٥ـ التزاحم بين وجوب أداء الدَّين، ووجوب الحج[٥].

٦ـ التزاحم بين وجوب النهي عن المنكر، وحرمة إتلاف المال المحترم[٦].

٧ـ التزاحم بين فضيلة الجماعة، وفضيلة الصلاة أوّل الوقت[٧].

(١) انظر مباني تكلمة المنهاج ٢: ١٣.

(٢) انظر مصباح الفقاهة ١: ٤٠٣.

(٣) انظر مصباح الفقاهة ١: ٣٣٦.

(٤) انظر الموسوعة الفقهية الميسّرة ٥: ٢١٨.

(٥) انظر العروة الوثقى: شرائط وجوب حجّة الإسلام، المسألة ١٧ و٢١ و٣٢ و٦٤ و٦٦ و١١٠.

(٦) انظر الموسوعة الفقهية الميسّرة ٥: ١٤٦ و١٤٧.

(٧) انظر التنقيح (الصلاة) ١: ٤٤٠.

٨ـ التزاحم بين فضيلة الصلاة أوّل الوقت، وفضيلة الصلاة في المسجد بعده[١].

٩ـ التزاحم بين الصلاة عارياً، والصلاة مع اللباس الفاقد للشرط[٢].

١٠ـ التزاحم بين حرمة مكث الجنب في المسجد، ووجوب إزالة النجاسة عنه[٣].

١١ـ التزاحم بين وجوب حفظ حياة الأُمّ، ووجوب حفظ حياة جنينها إذا دار الأمر بينهما[٤].

١٢ـ التزاحم بين وجوب الغسل على الجنب، وغسل الميّت، والوضوء مع محدوديّة الماء[٥].

١٣ـ التزاحم بين وجوب الصلاة وحرمة الغصب، لو توسّط الأرض المغصوبة[٦].

١٤ـ التزاحم بين صلاة الفريضة وصلاة الآيات[٧].

١٥ـ التزاحم بين صلاة الفريضة وصلاة

(١) انظر المصدر المتقدّم: ٤٤٤.

(٢) انظر المستمسك ٥: ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

(٣) انظر المستمسك ١: ٥١١.

(٤) انظر التنقيح (الطهارة) ٩: ١٩٢.

(٥) انظر: المستمسك ٤: ٤٨٤، والتنقيح (الطهارة) ١٠: ٣٢٠.

(٦) هذا مثال معروف ضربوه لموارد اجتماع الأمر والنهي.

(٧) انظر العروة الوثقى، صلاة الآيات، مسألة ١١ و١٢.

الجنازة[١].

١٦ـ التزاحم بين حقّ الله وحقّ الناس[٢].

١٧ـ التزاحم بين حقوق الناس[٣].

وعشرات الموارد الأُخر.

مظانّ البحث:

بحث المتأخّرون والمعاصرون عن التزاحم في أوّل بحث التعارض، وبحثوا عنه ـ كمن تقدّمهم ـ إجمالاً في مسألة إجتماع الأمر والنهي.

ولهم تطبيقات للمسألة في الفقه مع بيان بعض جوانب المسألة.

تمّ بعون الله تعالى وتوفيقه وتأييده، تدوين المجلّد الثامن من كتابنا الموسوعة الفقهيّة الميسّرة، ومراجعته لمرّات عديدة في ١٦/جمادى الآخرة/١٤٢٩ هـ، وكان بدء التأليف في ١٣/رجب/١٤٢٧ هـ المصادف ليوم ميلاد ابن عمّ الرسولﷺ، وزوج البتول، وأبو السبطين، علي بن أبي طالبؑ. فنسأله تعالى بحقّهم أن يمنّ علينا بمزيد من التوفيق لإكمال سائر مجلّداته، وأن يرزقنا الصبر والاستقامة في هذا الطريق، ويذلّل لنا صعوباته، وأن يتقبّل منّا هذا الجهد بأحسن القبول إنّه ولي التوفيق.

ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العلي العظيم.

---

(١) انظر التنقيح (الطهارة) ٩: ١٤٧.

(٢) انظر: القواعد والفوائد ١: ٣٢٤، القاعدة ١١٧.

(٣) انظر المصدر المتقدّم، وانظر كتاب الصلح من الكتب الفقهية، وباب المشتركات من كتاب إحياء الموات، وأفرد الشهيد الأوّل كتاباً من كتب الدروس تحت عنوان «كتاب تزاحم الحقوق».

هذا ولكن في عدّ كثيرٍ منها من التزاحم المصطلح إشكال، بل منع.

مُلحَق

تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأُصوليين وغيرهم ممّن ذكرت آراؤهم في هذا الجزء من الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً.

١ ـ الآبي

راجع : (٧ : ٥٦٣، رقم ١)

٢ ـ الآشتياني

راجع : (٣ : ٥١٥، رقم ١)

٣ ـ ابن أبي عقيل

راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ١)

٤ ـ ابن إدريس الحلي

راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ٢)

٥ ـ ابن بابويه

راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٣)

٦ ـ ابن البرّاج

راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٤)

٧ ـ ابن الجنيد

راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٥)

٨ ـ ابن حمزة

راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٦)

٩ ـ ابن زهرة

راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٧)

١٠ ـ ابن طاووس

راجع : (٢ : ٤٦٥، رقم ٨)

١١ ـ ابن طيّ

راجع : (٤ : ٥٣١، رقم ١٠)

١٢ ـ ابن فهد

راجع : (٢ : ٤٦٦، رقم ٩)

١٣ ـ ابن القطّان

راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٢)

١٤ ـ الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي

راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٨)

١٥ ـ الاسترآبادي

راجع : (٢ : ٤٦٧، رقم ١١)

١٦ ـ الإصفهاني

أبو الحسن بن محمد الموسوي

(١٢٨٤ ـ ١٣٦٥ هـ)

ولد في ضواحي إصفهان، وتلقّى العلوم فيها، ثمّ غادرها إلى الحوزة العلمية في النجف الأشرف سنة (١٣٠٨ هـ)، فحضر درس الميرزا حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢ هـ)، وبعده حضر

أبحاث الآخوند محمد كاظم الخراساني ـ صاحب الكفاية ـ فاختصّ به، وبعد وفاته استقلّ بالتدريس، فحضر عليه كثير من العلماء.

امتاز بمؤهّلات ذاتية وخلقية جعلته يستقلّ بالمرجعيّة الدينية عدة سنوات، قال عنه معاصره ورفيقه في العلم السيّد محسن الأمين:

«كان عَلَماً من أعلام الدين، وإماماً من أعظم أئمّة المسلمين، وقد انحصرت الرئاسة العلمية الدينية في النجف الأشرف فيه...». إلى أن قال: «... رأيت فيه رجلاً كبير العقل، واسع العلم والفقه، بعيد النظر دقيقه، صائب الرأي، عميق الفكر، حسن التدبير واسع التفكير، عارفاً بمواقع الأُمور، جاهداً في إصلاح المجتمع ـ لو استطاع ـ شفيقاً على عموم الناس، عالي الهمّة، سخيّ النفس.... وأنّ ما حازه من الرئاسة العامّة كان عن جدارة واستحقاق...».

ومثله قال عنه معاصره الآخر العلّامة الطهراني.

كان له دور بارز في مناهضة الاحتلال البريطاني، ولذلك أبعدته الحكومة العراقية مع سائر العلماء، ومنهم النائيني إلى إيران، فحلّا بها ضيفاً على الشيخ عبدالكريم الحائري، إلى أن رجعا إلى العراق.

توفّي بالكاظمية سنة ١٣٦٥هـ، أثر مرض لازمه، ودفن في إحدى حُجَر صحن الإمام علي عليه السلام.

له عدّة مؤلّفات، منها «الوسيلة» التي حررّها الإمام الخميني باسم «تحرير الوسيلة»، وحاشيته على العروة الوثقى للسيّد اليزدي[1].

١٧ ـ الإصفهاني (الشيخ محمد حسين) = المحقّق الإصفهاني

راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ٩)

١٨ ـ الإصفهاني = الفاضل الهندي

راجع : (٢ : ٤٦٨، رقم ١٣)

١٩ ـ الأنصاري = الشيخ الأعظم

راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ١٠)

٢٠ ـ الإيرواني

راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٨)

٢١ ـ البجنوردي

راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١١)

٢٢ ـ البحراني

راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١٢)

---

(١) انظر: أعيان الشيعة ٢: ٣٣١، ونقباء البشر ١: ٤١ الترجمة ٩٢، وموسوعة طبقات الفقهاء ١٤/١: ٣١، الترجمة ٤٤٢٠.

٢٣ ـ بحر العلوم = العلّامة الطباطبائي

راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٣)

٢٤ ـ البروجردي

راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٤)

٢٥ ـ البهائي

راجع : (١ : ٥٧١، رقم ١٥)

٢٦ ـ التبريزي

راجع : (٧ : ٥٩٠، رقم ٢٥)

توفي في اليوم السابع والعشرين من شوال سنة ١٤٢٧ هـ، في حين كان المجلّد السابع تحت الطبع.

وشيّع جثمانه عشرات الآلاف من تلاميذه والعلماء والمراجع وسائر الطبقات، وكنت ممّن حضر تشييعه، ودفن بجوار السيّدة فاطمة بنت موسى بن جعفر عليهما السلام.

٢٧ ـ التستري

راجع : (٣ : ٥١٧، رقم ٢١)

٢٨ ـ التوني = الفاضل التوني

راجع : (٢ : ٤٦٩، رقم ٢٠)

٢٩ ـ الحائري

راجع : (١ : ٥٧١، رقم ١٦)

٣٠ ـ الحرّ العاملي

راجع : (١ : ٥٧٢، رقم ١٧)

٣١ ـ الحكيم = السيّد محسن

راجع : (١ : ٥٧٣، رقم ١٨)

٣٢ ـ الحكيم = السيّد محمّد تقي

راجع : (١ : ٥٧٣، رقم ١٩)

٣٣ ـ الحلبي = أبو الصلاح

راجع : (١ : ٥٧٤، رقم ٢٠)

٣٤ ـ الحلبي

راجع : (٣ : ٥١٨، رقم ٢٨)

٣٥ ـ الحلّيّ = المحقّق الحلّيّ

راجع : (١ : ٥٧٤، رقم ٢١)

٣٦ ـ الحلّيّ = العلّامة الحلّيّ

راجع : (١ : ٥٧٦، رقم ٢٢)

٣٧ ـ الحلّيّ = يحيى بن سعيد

راجع : (١ : ٥٧٧، رقم ٢٣)

٣٨ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند

راجع : (١ : ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٩ ـ الخميني = الإمام الخميني

راجع : (١ : ٥٧٨، رقم ٢٥)

٤٠ ـ الخوانساري

السيد أحمد بن السيد ميرزا يوسف

راجع : (٧ : ٥٩٢، رقم ٣٨)

٤١ ـ الخوانساري

راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٦)

٤٢ ـ الخوئي = السيّد الخوئي

راجع : (١ : ٥٧٩، رقم ٢٧)

٤٣ ـ الداماد

راجع : (٣ : ٥١٨، رقم ٣٦)

٤٤ ـ الراوندي

راجع : (١ : ٥٨٠، رقم ٢٨)

٤٥ ـ الرشتي

راجع : (١ : ٥٨١، رقم ٢٩)

٤٦ ـ السبزواري

راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣٠)

٤٧ ـ سلطان العلماء = خليفه سلطان

راجع : (٤ : ٥٣٤، رقم ٤٣)

٤٨ ـ سلّار

راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣١)

٤٩ ـ السيستاني

راجع : (٧ : ٥٩٣، رقم ٤٩)

٥٠ ـ السيّد

راجع : المرتضى، اليزدي

٥١ ـ الشهيد الأوّل

راجع : (١ : ٥٨٣، رقم ٣٣)

٥٢ ـ الشهيد الثاني

راجع : (١ : ٥٨٤، رقم ٣٤)

٥٣ ـ الشيخ

راجع : الأنصاري، الطوسي

٥٤ ـ الشيرازي = السيّد علي خان

راجع : (٤ : ٥٣٥، رقم ٤٩)

٥٥ ـ الشيرازي = الميرزا الشيرازي = المجدّد الشيرازي

راجع : (٤ : ٥٣٦، رقم ٥٠)

٥٦ ـ الشيرازي
السيّد (الميرزا) عبدالهادي بن إسماعيل الشيرازي
(١٣٠٥ ـ ١٣٨٢ هـ)

وُلد في سامراء، ونشأ على يد زوج عمّته، المجدّد الشيرازي، ثمّ تربّى ـ بعد وفاة المجدّد ـ على يد ابنه السيّد علي.

قصد النجف الأشرف سنة ١٣٢٦ هـ، بعد أن قطع شوطاً كبيراً في المراحل الدراسية في سامراء، فحضر في النجف الأبحاث العالية عند الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني ـ صاحب الكفاية ـ وشيخ الشريعة الإصفهاني.

ثمّ عاد إلى سامراء، وللمرّة الثانية عاد إلى كربلاء بصحبة الميرزا محمد تقي الشيرازي، زعيم ثورة العشرين (١٩٢٠ م) العراقيّة ضد الاحتلال البريطاني، وبعد ذلك هبط النجف سنة (١٣٣٧هـ)، فلازم درس أُستاذه شيخ الشريعة الإصفهاني، واختصّ به. وعندئذ نال مقاماً علميّاً رفيعاً.

وله أشعار باللغتين العربية والفارسية.

تصدّى للتدريس، فأبدى كفاءة علمية عالية، واشتهر بالتحقيق والتدقيق، وأصبح من أعلام الحوزة العلمية العريقة في النجف الأشرف.

امتاز الشيرازي بالورع والتقوى الشديدين، وابتعد عن الرئاسة، لكنّها لم تدعه؛ لرغبة الناس إليه؛ لما شاهدوه فيه من المؤهّلات الكثيرة.

ولمّا توفّي المرجع الكبير السيّد أبو الحسن الإصفهاني سنة (١٣٦٥ هـ) كان المترجم في عداد المشار إليهم بالمرجعية الدينية.

وبعد وفاة المرجع الكبير الآخر ـ أي السيّد حسين البروجردي (١٣٨٠ هـ) ـ انتقل كثير من الناس إليه في التقليد على كره منه، حتى وافاه الأجل في ١٠ صفر (١٣٨٢ هـ)[1].

له عدّة كتب ورسائل وحواشٍ، منها حاشيته على العروة الوثقى للسيّد اليزدي، التي أشرنا إليها في بعض أبحاث الموسوعة[2].

---

(١) وكانت وفاته بالكوفة حيث كان ينزلها للاستجمام، وقد كنت إذ ذاك وأنا في العاشرة من عمري عند أخوالي في الكوفة، إذ سمعنا النداء بوفاته من المكبّرات، حوالي الساعة التاسعة مساء، وحمل نعشه الشريف إلى النجف الأشرف على أكفّ الرجال طول عشرة كيلومترات تقريباً، واستقبل أهالي النجف الأشرف الجثمان بمنتهى الحزن والأسى.

(٢) انظر: نقباء البشر ٢: ١٢٥٠ ـ ١٢٥٥، الترجمة ١٧٧٨، وموسوعة طبقات الفقهاء ١٤/١: ٣٩٨ ـ ٤٠١، الترجمة ٤٦٥٨، وأعيان الشيعة ٨: ١٢٥.

٥٧ ـ صاحب الجواهر

راجع : النجفي

٥٨ ـ صاحب الحاشية

راجع : (٢ : ٤٧١، رقم ٤٢)

٥٩ ـ صاحب الحدائق

راجع : البحراني

٦٠ ـ صاحب الرياض

راجع : الطباطبائي

٦١ ـ صاحب العروة

راجع : اليزدي

٦٢ ـ صاحب الفصول

راجع : (٢ : ٤٧٢)

٦٣ ـ صاحب القوانين

راجع : القمي

٦٤ ـ صاحب كشف اللثام

راجع : الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٦٥ ـ صاحب الكفاية

راجع : الخراساني

٦٦ ـ صاحب مفتاح الكرامة

راجع : العاملي

٦٧ ـ صاحب المدارك

راجع : العاملي

٦٨ ـ صاحب المعالم

راجع : (١ : ٥٨٦، رقم ٤٥)

٦٩ ـ صاحب المناهل

راجع : الطباطبائي

٧٠ ـ صاحب الوسائل

راجع : الحرّ العاملي

٧١ ـ الصدر = السيّد الصدر

راجع : (١ : ٥٨٧، رقم ٤٨)

٧٢ ـ الصدوق

راجع : (١ : ٥٨٨، رقم ٤٩)

٧٣ ـ صفيّ الدين الحلّي

راجع : (٤ : ٥٣٨، رقم ٦٧)

٧٤ ـ الصيمري

راجع : (٤ : ٥٣٩، رقم ٦٨)

٧٥ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض

راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥٠)

٧٦ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل

راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥١)

٧٧ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان

راجع : (٢ : ٤٧٤، رقم ٥٩)

٧٨ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان

راجع : (٢ : ٤٧٥، رقم ٦٠)

٧٩ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأُخلاق

راجع : (٢ : ٤٧٦، رقم ٦١)

٨٠ ـ الطوسي

راجع : (١ : ٥٩٠، رقم ٥٢)

٨١ ـ العاملي = صاحب المدارك

راجع : (١ : ٥٩١، رقم ٥٣)

٨٢ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة

راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٤)

٨٣ ـ العراقي = المحقّق العراقي

راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٥)

٨٤ ـ العلّامة

راجع : الحلّي

٨٥ ـ العماني

راجع : ابن أبي عقيل

٨٦ ـ عميد الدين الحسيني

راجع : (٧ : ٥٩٦، رقم ٨٤)

٨٧ ـ الفاضل الجواد

راجع : الكاظمي

٨٨ ـ الفاضل المقداد = السيوري

راجع: (١ : ٥٩٣، رقم ٥٩)

٨٩ ـ الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

راجع: (١ : ٥٩٤، رقم ٦٠)

٩٠ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين

راجع: (٢ : ٤٧٧، رقم ٧١)

٩١ ـ الفضل بن شاذان

راجع: (٢ : ٤٧٨، رقم ٧٢)

٩٢ ـ القاضي

راجع: ابن البرّاج

٩٣ ـ القمي = المحقّق القمي

راجع: (١ : ٥٩٤، رقم ٦٢)

٩٤ ـ الكاشاني

راجع: (١ : ٥٩٥، رقم ٦٣)

٩٥ ـ كاشف الغطاء

راجع: (١ : ٥٩٦، رقم ٦٤)

٩٦ ـ كاشف الغطاء

الشيخ محمد حسين بن علي

ابن محمد رضا بن موسى

ابن جعفر كاشف الغطاء

(١٢٩٤ ـ ١٣٧٣ هـ)

ولد في النجف في بيت كاشف الغطاء الرفيع، ونشأ على أبيه المتوفى ١٣٥٠ هـ.

حضر الأبحاث العالية فقهاً وأُصولاً على الشيخ محمد كاظم الخراساني، والسيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، والشيخ آقا رضا الهمداني.

كان أديباً بارعاً وخطيباً بليغاً، ومن رجال الفكر والقلم، ومن مشاهير زعماء الدين الإصلاحيين الداعين إلى الوحدة الإسلامية.

جال في البلاد الإسلامية واتّصل بكبار العلماء وقادة الفكر، وساهم في المؤتمرات الإسلامية بشكل فاعل، وله أبحاث قيّمة في بعض الصحف.

له مناظرات وردود ومناقشات مع أصحاب الفكر والقلم، سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين.

قيل: له ما يربو على ثمانين مؤلّفاً في فنون مختلفة، منها:

ـ تحرير المجلّة الذي هو تحرير للمجلّة

العدلية العثمانية التي أُلفت للمحاكم العدلية في أواخر الدولة العثمانية طبقاً للمذهب الحنفي الحاكم.

ـ حاشيته على العروة الوثقى.

وقد استفدنا منهما في الموسوعة.

اعتل في أواخر عمره، فقضى نحواً من شهر في مستشفى الكرخ ببغداد، ثمّ غادرها إلى قرية «كرند» الواقعة على الحدود الإيرانية العراقية بين كرمانشاه وخانقين، بهدف الاستجمام، فتوفي بعد وصوله إليها بيومين.

ثمّ حُمل جثمانه إلى النجف ودفن في المقبرة التى أعدّها لنفسه في وادي السلام[1].

٩٧ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد

راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٥)

٩٨ ـ الكاظمي = المحقّق الكاظمي = المحقّق البغدادي

راجع : (٤ : ٥٤٠، رقم ٩٠)

٩٩ ـ الكرباسي = الكلباسي

راجع : (٢ : ٤٧٩، رقم ٧٨)

١٠٠ ـ الكركي

راجع : (١ : ٥٩٧، رقم ٦٦)

١٠١ ـ الكليني

راجع : (١ : ٥٩٨، رقم ٦٧)

١٠٢ ـ الگلپايگاني

السيّد محمد رضا بن السيّد محمد باقر

(١٣١٦ ـ ١٤١٤ هـ)

ولد في أُسرة علمية في مدينة گلبايگان، ودرس الأوّليات في مدينة خوانسار، ثمّ هاجر إلى مدينة أراك للالتحاق بالشيخ عبدالكريم الحائري، ثمّ رافقه إلى مدينة قم، عندما هاجر إليها لتشييد أركان الحوزة العلميّة فيها بطلب من علمائها.

وكان من المختصّين بالحائري إلى أن توفي سنة ١٣٥٥ هـ فانتقلت المرجعيّة الدينية إلى السيّد حسين البروجردي، فكان من أبرز تلامذته، ومن الشخصيات العلميّة في الحوزة آنذاك.

وبعد ارتحال السيّد البروجردي سنة ١٣٨٠ هـ انقسمت المرجعية الدينية في قم بين عدّة من العلماء، فكان السيّد الگلبايگاني أحدهم.

اشترك في حلقة درسه كثير من العلماء والأفاضل.

---

(١) انظر: نقباء البشر ٢: ٦١٢ ـ ٦١٩، الترجمة ١٠٤٤، وطبقات الفقهاء ١٤/٢: ٦٨٣، الترجمة ٤٨٣٥.

له عدّة تأليفات، منها، حاشيته على العروة الوثقى.

توفي في جمادى الثانية سنة ١٤١٤ هـ، وشيّع جثمانه عشرات الآلاف من العلماء والفضلاء وسائر الطبقات ـ وقد حضرتُ تشييعه ـ، ودفن بجوار السيّدة فاطمة بنت موسى بن جعفر عليهما السلام[١].

١٠٣ ـ المامقاني الشيخ محمّد حسن

راجع : (٤ : ٥٤١، رقم ٩٤)

١٠٤ ـ المامقاني الشيخ عبدالله

راجع : (٣: ٥٢٣، رقم ٨٥)

١٠٥ ـ المجلسي الأوّل
محمد تقي بن مقصود علي النطنزي الإصفهاني العاملي
(١٠٠٣ ـ ١٠٧٠ هـ)

والد محمد باقر المعروف بالمجلسي أو المجلسي الثاني، عاصر الدولة الصفوية ودرس عند بهاء الدين العاملي، وعبدالله التستري وروى عنهما.

تصدّى لجمع وضبط وشرح الأحاديث الشريفة.

تولّى إمامة الجمعة في إصفهان.

وصنّف كتباً عديدة، منها: روضة المتّقين، وهو شرح «من لا يحضره الفقيه» للصدوق بالعربية، واللوامع القدسيّة، وهو شرح له أيضاً بالفارسية، وحديقة المتّقين رسالة لعمل المقلدين بالفارسية ورسائل عديدة أُخر[١].

١٠٦ ـ المجلسي

راجع : (٢ : ٤٨٠، رقم ٨١)

١٠٧ ـ المحقّق

راجع : الحلّي

١٠٨ ـ المحقّق الثاني

راجع : الكركي

١٠٩ ـ المحقّق القمّي

راجع : القمّي

١١٠ ـ محمّد طه نجف

راجع : (٤ : ٥٤٢، رقم ١٠٢)

١١١ ـ المراغي

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٢)

---

(١) انظر: ضياء الأبصار في ترجمة علماء خوانسار ٢: ١٢٢ـ١٣٥، ومستدركات أعيان الشيعة ٧: ٢٤٦.

(١) انظر: لؤلؤة البحرين: ٦٠، رقم ١٧، وروضات الجنّات ٢: ١١٨، رقم ١٤٧، ومعجم رجال الحديث ١٨: ٧٠، رقم ١٢٠٦٠، وموسوعة طبقات الفقهاء ١١: ٣٢١، رقم ٣٥٣٣.

١١٢ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى

راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٣)

١١٣ ـ المروّج

راجع : (٢ : ٤٨١، رقم ٨٧) و (٣ : ٥٢٤، رقم ٩٢)

١١٤ ـ المظفّر

راجع : (١ : ٦٠٠، رقم ٧٤)

١١٥ ـ المفيد

راجع : (١ : ٦٠١، رقم ٧٥)

١١٦ ـ النائيني = المحقّق النائيني

راجع : (١ : ٦٠٢، رقم ٧٦)

١١٧ ـ النجفي = صاحب الجواهر

راجع : (١ : ٦٠٣، رقم ٧٧)

١١٨ ـ النراقي

راجع : (٢ : ٤٨٢، رقم ٩٢)

١١٩ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني

راجع : (٢ : ٤٨٣، رقم ٩٣)

١٢٠ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع : (١ : ٦٠٤، رقم ٧٩)

١٢١ ـ يحيى بن سعيد

راجع : الحلّي

١٢٢ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع : (١ : ٦٠٥، رقم ٨٠)

١٢٣ ـ يونس بن عبد الرحمن

راجع : (٢ : ٤٨٤، رقم ٩٧)

الفهارس

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ نهج البلاغة.

٣ ـ الصحيفة السجّادية.

« الفقه »

٤ ـ إرشاد الأذهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.

٥ ـ إرشاد السائل (ط: دار الصفوة ـ بيروت) أجوبة استفتاءات من السيّد الگلبايگاني.

٦ ـ الاستفتاءات (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني .

٧ ـ إشارة السبق (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي بن الحسن الحلبي .

٨ ـ اقتصادنا (ط : دار الفكر): محمّد باقر الصدر = السيّد الصدر .

٩ ـ الالفية والنفليّة (ط: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية): محمد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .

١٠ ـ الانتصار (ط : منشورات الشريف الرضي) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى .

١١ ـ إيضاح الفوائد (ط: مؤسسة كوشانبور ـ اسماعيليان): محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي = فخر المحقّقين.

١٢ ـ بحوث في الفقه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني .

١٣ ـ بداية الهداية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي .

١٤ ـ بدايع الصنائع (ط: مكتبة الحبيبيّة ـ باكستان): أبو بكر الكاشاني الحنفي .

١٥ ـ بلغة الفقيه (ط : مكتبة الصادق ـ طهران): محمّد آل بحر العلوم.

١٦ ـ البيان (ط : المؤسسة الثقافية للإمام المهدي عليه‌السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .

١٧ ـ البيع (ط : مطبعة مهر) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني .

١٨ ـ تبصرة المتعلّمين (ط : مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي) : الحسن بن

يوسف العلّامة الحلّي.

١٩ ـ تحرير الأحكام (ط: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.

٢٠ ـ تحرير الوسيلة (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني.

٢١ ـ تذكرة الفقهاء (ط: المكتبة المرتضوية): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.

٢٢ ـ تلخيص الحبير (ط: دار الفكر): ابن حجر.

٢٣ ـ تذكرة الفقهاء (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.

٢٤ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط: دار الهادي): الميرزا علي الغروي، تقريرات أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي.

٢٥ ـ التنقيح الرائع (ط: مكتبة المرعشي): المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد.

٢٦ ـ جامع المدارك (ط: مكتبة الصدوق) السيّد أحمد الخوانساري.

٢٧ ـ الجامع للشرائع (ط: مؤسسة سيّد الشهداء): يحيى بن سعيد الحلّي.

٢٨ ـ جامع المقاصد (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): علي بن الحسين = المحقّق الكركي.

٢٩ ـ الجمل والعقود المطبوعة مع الرسائل العشر (ط: مؤسسة النشر الإسلامي): محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.

٣٠ ـ جواهر الفقه (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج.

٣١ ـ جواهر الكلام (ط: مكتبة الآخوندي): محمّد حسن النجفي = صاحب الجواهر.

٣٢ ـ حاشية الآخوند على المكاسب (ط: الحجرية): محمّد كاظم الخراساني = صاحب الكفاية.

٣٣ ـ حاشية ابن عابدين (ط:): ابن حجر.

٣٤ ـ حاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد (ط: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم): زين الدين بن علي العاملي = الشهيد الثاني.

٣٥ ـ حاشية الإصفهاني على المكاسب (ط: دار المصطفى ـ قم): محمّدحسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني.

٣٦ ـ حاشية الإيرواني على المكاسب (ط: ذوي القربى): الميرزا علي الإيرواني الغروي.

٣٧ ـ حاشية الدسوقي (ط: دار إحياء الكتب العربيّة): محمد عرفه الدسوقي.

٣٨ ـ حاشية اليزدي على المكاسب (ط: مؤسسة دار العلم): محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي.

٣٩ ـ الحاشية على المدارك (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّدباقر الوحيد البهبهاني .
٤٠ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي .
٤١ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي وجماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني = المحدّث البحراني .
٤٢ ـ الخلاف (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.
٤٣ ـ الدروس (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل.
٤٤ ـ الدرّ المنضود (ط : مكتبة مدرسة إمام العصر (عج) العلميّة ـ شيراز) : ابن طيّ الفقعاني .
٤٥ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري .
٤٦ ـ الذكرى = ذكرى الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .
٤٧ ـ رسائل الشهيد (ط : مكتبة البصيرتي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٤٨ ـ الرسائل العشر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .
٤٩ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : علي بن الحسين الكركي = المحقّق الكركي .
٥٠ ـ رسائل السيّد المرتضى (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى .
٥١ ـ رسائل فقهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .
٥٢ ـ روض الجنان (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٥٣ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٥٤ ـ روضة الطالبين (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): محي الدين يحيى بن شرف النووي الدمشقي .
٥٥ ـ الرياض (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي الطباطبائي .
٥٦ ـ سبل السلام (ط: مطبعة مصطفى البابي ـ القاهرة): محمد بن إسماعيل الصنعاني .
٥٧ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي = ابن إدريس الحلّي .
٥٨ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحليّ .
٥٩ ـ شرح الأزهار (ط:): الإمام أحمد المرتضى .
٦٠ ـ صراط النجاة (ط: مكتبة فدك ـ قم): أجوبة استفتاءات من السيّد الخوئي والشيخ التبريزي .
٦١ ـ الطهارة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري =

الشيخ الأنصاري .

٦٢ ـ العروة الوثقى (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي.

٦٣ ـ غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .

٦٤ ـ غاية المرام (ط : دار الهادي) : مفلح بن حسن الصيمري.

٦٥ ـ غنائم الأيام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الميرزا أبو القاسم القمي = المحقّق القمي.

٦٦ ـ غنية النزوع (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي = ابن زهرة .

٦٧ ـ فتح العزيز (ط: دار الفكر ـ بيروت) : عبدالكريم بن محمد الرافعي .

٦٨ ـ فقه العقود (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : كاظم بن علي الحسيني الحائري = السيّد الحائري.

٦٩ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه‌السلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث) .

٧٠ ـ الفوائد المليّة (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .

٧١ ـ القضاء (ط : ١٣٢٧) : محمّد حسن الآشتياني .

٧٢ ـ القضاء والشهادات (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري.

٧٣ ـ القضاء والشهادات (ط : دار القرآن الكريم) : حبيب الله الرشتي .

٧٤ ـ قواعد الأحكام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلاّمة الحلّي .

٧٥ ـ الكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان) : أبو الصلاح الحلبي .

٧٦ ـ كتاب الأُم (ط: دار الفكر) : محمد بن إدريس الشافعي .

٧٧ ـ كتاب الزكاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .

٧٨ ـ كتاب الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .

٧٩ ـ كتاب القصاص (ط : ستارة ـ قم) : الميرزا جواد التبريزي.

٨٠ ـ كتاب النكاح (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين

الأنصاري = الشيخ الأنصاري .

٨١ ـ كشف الغطاء (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : جعفر بن خضر الجناجي = الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

٨٢ ـ كشف اللثام : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني = الفاضل الهندي.

٨٣ ـ كشف اللثام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن = الفاضل الإصفهاني = الفاضل الهندي .

٨٤ ـ كفاية الأحكام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين) : محمّد باقر بن مؤمن السبزواري .

٨٥ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضوية) : المقداد بن عبد الله السيوري = الفاضل المقداد .

٨٦ ـ مباني تكملة المنهاج (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : أبوالقاسم الخوئي = السيّد الخوئي .

٨٧ ـ مباني العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : محمّد تقي الخوئي، تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .

٨٨ ـ المبسوط (ط : المكتبة المرتضوية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .

٨٩ ـ المبسوط (ط: دار المعرفة ـ بيروت): شمس الدين السرخسي .

٩٠ ـ مجمع الفائدة والبرهان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي .

٩١ ـ المجموع (ط: دار الفكر ـ بيروت): محي الدين يحيى بن شرف النووي .

٩٢ ـ المحلّى (ط : دار الفكر) : ابن حزم الأندلسي.

٩٣ ـ المختصر النافع (ط : مكتبة المصطفوي) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي .

٩٤ ـ مختلف الشيعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي.

٩٥ ـ مدارك الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن علي العاملي = صاحب المدارك .

٩٦ ـ المدخل الفقهي العامّ (ط : دار الفكر) مصطفى أحمد الزرقاء.

٩٧ ـ المراسم (ط : جمعية منتدى النشر) : أبو يعلي حمزة بن عبد العزيز الديلمي = سلّار .

٩٨ ـ مسالك الأفهام (ط : مؤسسة المعارف الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .

٩٩ ـ مستمسك العروة الوثقى (ط : مطبعة الآداب في النجف) : محسن بن مهدي الحكيم = السيّد الحكيم.

١٠٠ ـ مستند الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : أحمد بن محمّد بن مهدي = الفاضل النراقي .

١٠١ ـ مستند العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : مرتضى البروجردي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي

=السيّد الخوئي .

١٠٢ ـ مسند زيد (ط: دار مكتبة الحياة ـ بيروت): زيد ابن علي بن الحسين عليه السلام .

١٠٣ ـ مشارق الشموس (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الآقا حسين بن محمّد الخوانساري = المحقّق الخوانساري .

١٠٤ ـ مشرق الشمسين (ط:): بهاء الدين العاملي = الشيخ البهائي .

١٠٥ ـ مصابيح الأحكام (ط : مخطوط) : محمّد مهدي الطباطبائي = بحرالعلوم .

١٠٦ ـ مصباح الفقاهة (ط : المطبعة الحيدرية في النجف) : محمّد علي التوحيدي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .

١٠٧ ـ مصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وصومه (ط : مطبعة الحيدري = الطبعة الحجريّة) : آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني = المحقّق الهمداني .

١٠٨ ـ معالم الدين ـ قسم الفقه (ط : مؤسسة الفقه للطباعة والنشر) : حسن بن زين الدين العاملي .

١٠٩ ـ المعتبر (ط : مجمع الذخائر) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي .

١١٠ ـ المعتمد (ط : مدرسة دار العلم) : رضا الخلخالي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي.

١١١ ـ المغني (ط : دار الكتاب العربي) : ابن قدامة .

١١٢ ـ مفاتيح الشرائع (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : محمّد محسن الكاشاني = الفيض الكاشاني .

١١٣ ـ مفتاح الفلاح (ط: مؤسسة الأعلمي ـ بيروت): بهاء الدين العاملي = الشيخ البهائي .

١١٤ ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد جواد العاملي = السيّد العاملي = صاحب مفتاح الكرامة .

١١٥ ـ المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم): زين الدين العاملي = الشهيد الثاني.

١١٦ ـ المقنع (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق .

١١٧ ـ المقنعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد.

١١٨ ـ المكاسب (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .

١١٩ ـ المكاسب المحرّمة (ط : المطبعة العلمية ـ قم) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني .

١٢٠ ـ مناهج الأحكام (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم): الميرزا أبو القاسم القمّي = المحقّق القمّي .

١٢١ ـ المناهل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد الطباطبائي = السيّد المجاهد .
١٢٢ ـ منتهى المطلب (ط : الحجرية) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .
١٢٣ ـ منتهى المطلب (ط : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .
١٢٤ ـ منهاج الصالحين (ط : دار التعارف) : السيّد محسن بن مهدي الحكيم مع تعليقات محمّد باقر الصدر .
١٢٥ ـ منهاج الصالحين (ط : مدينة العلم، الطبعة ٢٨) : أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي.
١٢٦ ـ منهاج الصالحين (ط: مكتب المؤلف) الميرزا جواد التبريزي.
١٢٧ ـ منهاج الصالحين (ط: مَدْيَن): السيّد علي السيستاني.
١٢٨ ـ منهاج الصالحين (مدرسة الإمام الباقر عليه السلام): الوحيد الخراساني .
١٢٩ ـ منية السائل (ط:): أجوبة استفتاءات من السيّد الخوئي .
١٣٠ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : موسى بن محمّد الخوانساري ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني = المحقّق النائيني .
١٣١ ـ مواهب الجليل (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): الحطّاب الرعيني .
١٣٢ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : وزارة الأوقاف المصرية) : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
١٣٣ ـ الموسوعة الفقهية (ط : ذات السلاسل ـ الكويت) : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.
١٣٤ ـ الموطأ (ط : دار الآفاق) : مالك بن أنس.
١٣٥ ـ المهذّب (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج = القاضي ابن البرّاج .
١٣٦ ـ المهذّب البارع (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي .
١٣٧ ـ الناصريات (ط : مركز الثقافة والعلاقات الإسلامية) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى .
١٣٨ ـ نزهة الناظر (ط : منشورات الرضي) : يحيى بن سعيد الحلّي .
١٣٩ ـ النهاية (ط : دار الكتاب العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .
١٤٠ ـ نهاية الإحكام (ط : مؤسسة إسماعيليان) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .
١٤١ ـ نهاية المرام (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي العاملي = السيّد العاملي = صاحب المدارك .
١٤٢ ـ نيل الأوطار (ط: دار الجيل ـ بيروت): محمد بن علي الشوكاني .
١٤٣ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن علي الطوسي = ابن حمزة .

١٤٤ ـ الوصايا (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري.

١٤٥ ـ الهداية (ط: المكتبة الإسلامية): محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق.

١٤٦ ـ هدى الطالب (ط: دار الكتاب، للجزائري): السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج.

«الأُصول»

١٤٧ ـ أجود التقريرات (ط: مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه): أبو القاسم الخوئي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي = المحقّق النائيني.

١٤٨ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط: دار الأندلس): محمّد تقي الحكيم.

١٤٩ ـ أُصول الفقه (ط: دانش إسلامي): محمّد رضا المظفّر.

١٥٠ ـ بحوث في علم الأُصول (ط: المجمع العلمي للشهيد الصدر): محمود الهاشمي ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر.

١٥١ ـ تهذيب الأُصول (ط: مطبعة مهر): جعفر السبحاني ـ تقرير أبحاث الإمام الخميني.

١٥٢ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري.

١٥٣ ـ حقائق الأُصول (ط: مكتبة بصيرتي): محسن بن مهدي الطباطبائي الحكيم = السيّد الحكيم.

١٥٤ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط: جامعة طهران): علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى.

١٥٥ ـ الرسائل الأُصوليّة (ط: مؤسسة الوحيد البهبهاني): محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني = الوحيد البهبهاني.

١٥٦ ـ زبدة الأُصول (ط: الحجريّة): محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي.

١٥٧ ـ عدّة الأُصول (ط: مؤسسة البعثة): محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.

١٥٨ ـ فرائد الأُصول (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري.

١٥٩ ـ الفصول الغرويّة (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام) الشيخ محمّد حسين الإصفهاني الغروي = صاحب الفصول.

١٦٠ ـ فوائد الأُصول (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد علي الكاظمي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي = المحقّق النائيني.

١٦١ ـ الفوائد الحائريّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : محمّد باقر بن محمّد أكمل = الوحيد البهبهاني .

١٦٢ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧) : أبو القاسم القمّي = المحقّق القمّي .

١٦٣ ـ كفاية الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد كاظم الخراساني = الآخوند الخراساني .

١٦٤ ـ مباحث الأُصول (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : كاظم بن علي الحسيني الحائري ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر .

١٦٥ ـ مبادئ الوصول (ط : المعجم الفقهي) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .

١٦٦ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط : مكتبة داوري) : محمّد إسحاق فيّاض ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي .

١٦٧ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط : دار صادر) : أبو حامد الغزالي .

١٦٨ ـ مصباح الأُصول، موسوعة الإمام الخوئي ـ (ط: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي) : محمّد سُرور الواعظ الحسيني ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي .

١٦٩ ـ معارج الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّي .

١٧٠ ـ المعالم الجديدة للأُصول (ط : مكتبة النجاح) : محمّد باقر الصدر .

١٧١ ـ معالم الدين في الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة) : حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم .

١٧٢ ـ مقالات الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي .

١٧٣ ـ مناهج الوصول إلى علم الأُصول (ط : مؤسسة طبع ونشر آثار الإمام الخميني) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني .

١٧٤ ـ منتقى الأُصول (ط : مطبعة الهادي) : عبدالهادي الحكيم، تقرير أبحاث السيّد محمّد حسين الروحاني .

١٧٥ ـ منتهى الدراية (ط : مطبعة النجف وغيرها) : محمّد جعفر الجزائري المروّج .

١٧٦ ـ نهاية الأفكار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي البروجردي ـ تقرير أبحاث ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي .

١٧٧ ـ نهاية الدراية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد حسين الإصفهاني الغروي = المحقّق الإصفهاني .

١٧٨ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (ط : ١٣٠٨ هـ. ق) : الحسن بن يوسف = العلّامة الحلّي .

١٧٩ ـ هداية المسترشدين (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد تقي الإصفهاني الغروي = صاحب الحاشية .

١٨٠ ـ الوافية (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : عبد الله بن محمّد البشروي = الفاضل التوني .

« القواعد الفقهيّة والأُصوليّة »

١٨١ ـ تمهيد القواعد (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي» : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .

١٨٢ ـ العناوين (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد الفتّاح المراغي .

١٨٣ ـ عوائد الأيام (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : أحمد بن محمّد مهدي النراقي = الفاضل النراقي .

١٨٤ ـ القواعد ـ مئة قاعدة فقهيّة ـ (مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): محمد كاظم المصطفوي.

١٨٥ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مطبعة الآداب في النجف الأشرف) : حسن بن آغا بزرك البجنوردي .

١٨٦ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه‌السلام) : ناصر مكارم الشيرازي .

١٨٧ ـ القواعد والفوائد (ط : مكتبة المفيد) : محمّد بن مكّي العاملي = الشهيد الأوّل .

١٨٨ ـ مسالك الأفهام (ط : المكتبة الرضوية) : جواد بن سعد الله = الفاضل الجواد الكاظمي .

« الحديث وما يرتبط به »

١٨٩ ـ الاستبصار (ط : دار الكتب الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي ، ر : ٧٤.

١٩٠ ـ أمالي المفيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين ـ قم) : محمّد بن محمّد بن النعمان = الشيخ المفيد .

١٩١ ـ البحار (ط : دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة الوفاء) : محمّد باقر المجلسي .

١٩٢ ـ تحف العقول (ط : مكتبة بصيرتي) : الحسن بن علي بن شعبة.

١٩٣ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .

١٩٤ ـ التوحيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي.

١٩٥ ـ الخصال (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق .

١٩٦ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام) : القاضي أبو حنيفة ، النعمان بن محمّد.

١٩٧ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : عبّاس بن محمّد رضا القمّي.

١٩٨ ـ سنن ابن ماجه (ط : دار إحياء التراث) : محمّد بن يزيد القزويني.

١٩٩ ـ سنن ابن داود (ط : دار الفكر) : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني .
٢٠٠ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة .
٢٠١ ـ السنن الكبرى (ط : دار الفكر) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي .
٢٠٢ ـ سنن النسائي (ط : دار الفكر ـ بيروت) : أحمد بن شعيب النسائي .
٢٠٣ ـ شرح صحيح مسلم (ط: دار الكتاب العربي ـ بيروت): محي الدين يحيى بن شرف النووي .
٢٠٤ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري .
٢٠٥ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري .
٢٠٦ ـ علل الشرائع (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق .
٢٠٧ ـ عوالي اللآلي (ط : ١٤٠٣ هـ ق . قم) : محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي .
٢٠٨ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الشيخ الصدوق .
٢٠٩ ـ فتح الباري في شرح البخاري (ط: دار المعرفة ـ بيروت): ابن حجر العسقلاني .
٢١٠ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني .
٢١١ ـ كشف الخفاء (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : العجلوني .
٢١٢ ـ كنز العمّال (ط : مؤسّسة الرسالة) : المتّقي الهندي .
٢١٣ ـ مجمع الزوائد (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : عليّ بن أبي بكر الهيثمي .
٢١٤ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد باقر المجلسي .
٢١٥ ـ مستدرك الحاكم (ط : دار المعرفة) : أبو عبدالله الحاكم الحسكاني .
٢١٦ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : الميرزا حسين النوري .
٢١٧ ـ مسند أحمد بن حنبل (ط : دار الكتب العلمية) : أحمد بن حنبل .
٢١٨ ـ معاني الأخبار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه = الشيخ الصدوق .
٢١٩ ـ المعجم الصغير (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : الطبراني .
٢٢٠ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي .
٢٢١ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين بن

بابويه القمي = الشيخ الصدوق .

٢٢٢ ـ منتقى الجمان (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم .

٢٢٣ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي = صاحب الوسائل .

« علوم القرآن والتفسير وآيات الأحكام »

٢٢٤ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.

٢٢٥ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام (ط : مدرسة الإمام المهدي عليه السلام) : منسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام .

٢٢٦ ـ تفسير العياشي (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد بن مسعود بن عياش.

٢٢٧ ـ تفسير القمي (ط : مؤسسة الأعلمي) : علي بن إبراهيم القمي .

٢٢٨ ـ التفسير الكبير (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : فخر الدين الرازي.

٢٢٩ ـ تفسير نور الثقلين (ط : مؤسّسة التاريخ العربي): عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي.

٢٣٠ ـ الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (ط : دار المعرفة): جلال الدين السيوطي.

٢٣١ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن(ط: المكتبة الرضوية): أحمد بن محمد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي.

٢٣٢ ـ الكشّاف (ط: دار المعرفة ـ بيروت): محمود بن عمر الزمخشري .

٢٣٣ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضويّة) : المقداد بن عبد الله السيوري .

٢٣٤ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي .

٢٣٥ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسسة الأعلمي) : محمّد حسين الطباطبائي .

« الفلسفة والكلام والعقيدة وما يرتبط بها »

٢٣٦ ـ التبرّك (ط: مكتبة الرشيد): ناصر بن عبدالرحمن.

٢٣٧ ـ دلائل الصدق (ط : منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم) : محمّد حسين المظفّر.

٢٣٨ ـ الصواعق المحرقة (ط : مكتبة القاهرة) : أحمد بن حجر الهيثمي.

٢٣٩ ـ الغدير (ط : مطبعة الحيدري) : عبدالحسين بن أحمد الأميني النجفي.

٢٤٠ ـ كتاب المواقف وشرحه (ط: دار الجيل ـ بيروت): عضد الدين الإيجي، والشريف الجرجاني .

٢٤١ ـ كشف الارتياب (ط: دار الكتب الإسلامية): السيّد محسن الأمين.

٢٤٢ ـ المراجعات (ط : مكتبة الداوري) : عبدالحسين شرف الدين.

الدعاء والآداب والأخلاق

٢٤٣ ـ التحفة السنيّة (مخطوط: برنامج المعجم الفقهي): السيّد عبدالله الجزائري.

٢٤٤ ـ رياض السالكين (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): السيّد علي الشيرازي المدني.

« التاريخ والسيرة والمناقب »

٢٤٥ ـ الإرشاد (ط: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث) محمد بن محمد بن النعمان = الشيخ المفيد.

٢٤٦ ـ تاريخ الطبري (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن جرير الطبري.

٢٤٧ ـ تاريخ اليعقوبي (ط : المكتبة الحيدرية ـ النجف) : أحمد بن يعقوب الأخباري.

٢٤٨ ـ الفصول المهمّة (ط : دار الأضواء) : علي بن محمّد = ابن الصبّاغ المالكي.

٢٤٩ ـ مروج الذهب (ط : دار الأندلس) : علي بن الحسين المسعودي.

٢٥٠ ـ مناقب آل أبي طالب (ط : مؤسّسة منشورات علّامة ـ قم) : محمّد بن عليّ بن شهرآشوب = ابن شهرآشوب.

٢٥١ ـ وقعة صفّين (ط : المؤسّسة العربيّة الحديثيّة ـ القاهرة) : نصر بن مزاحم المُنقري.

« الدراية والرجال والفهارس والمعاجم »

٢٥٢ ـ اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.

٢٥٣ ـ أُصول الحديث (ط: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام): جعفر السبحاني = الأستاذ السبحاني.

٢٥٤ ـ أعيان الشيعة (ط : دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت) : محسن الأمين.

٢٥٥ ـ أمل الآمل (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.

٢٥٦ ـ رجال الطوسي (ط : منشورات المكتبة الحيدرية) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي.

٢٥٧ ـ رجال النجاشي (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن علي النجاشي الأسدي.

٢٥٨ ـ الرعاية في علم الدراية (ط: مكتبة السيّد المرعشي ـ قم): زين الدين العاملي = الشهيد الثاني.

٢٥٩ ـ ضياء الأبصار في ترجمة علماء خوانسار (ط: مؤسسة الحضارة ـ قم): السيّد مهدي ابن الرضا .
٢٦٠ ـ طبقات أعلام الشيعة ـ نقباء البشر، والكرام البررة (ط: دار المرتضى ـ مشهد): آغا بزرگ الطهراني .
٢٦١ ـ الفهرست (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .
٢٦٢ ـ الفهرست (ط : دار المعرفة) : ابن النديم .
٢٦٣ ـ قاموس الرجال (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي التستري .
٢٦٤ ـ مقباس الهداية (ط: مؤسسة آل البيت‌ عليهم السلام ـ قم): عبدالله بن محمد حسن المامقاني .
٢٦٥ ـ معجم البلدان (ط : دار إحياء التراث العربي) : ياقوت بن عبدالله الحموي .
٢٦٦ ـ معجم رجال الحديث (ط : مدينة العلم) : أبو القاسم الخوئي = السيّد الخوئي .
٢٦٧ ـ موسوعة طبقات الفقهاء (ط: مؤسسة الإمام الصادق‌ عليه السلام ـ قم): إشراف جعفر السبحاني = الأُستاذ السبحاني.

« اللغة والأدب والمعاجم اللغويّة وما يناسبهما »

٢٦٨ ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري .
٢٦٩ ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري .
٢٧٠ ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأُسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي .
٢٧١ ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري .
٢٧٢ ـ الفروق اللغويّة (ط : مكتبة بصيرتي) : أبو الهلال العسكري .
٢٧٣ ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي .
٢٧٤ ـ كشّاف اصطلاحات الفنون (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد علي التهانوي .
٢٧٥ ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرّم بن منظور الأفريقي .
٢٧٦ ـ لغت نامه دهخدا (ط : جامعة طهران) : على اكبر دهخدا .
٢٧٧ ـ مجمع البحرين (ط : مكتبة بوذرجمهري) : فخر الدين الطريحي .
٢٧٨ ـ مجمل اللغة (ط : دار الفكر) : أحمد بن فارس بن زكريا الرازي .
٢٧٩ ـ محاضرات الأُدباء (ط: دار الأرقم ـ بيروت): للراغب الإصفهاني .
٢٨٠ ـ محيط المحيط (ط : مكتبة لبنان) : بطرس البستاني .
٢٨١ ـ المصباح المنير (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن محمّد الفيّومي .

٢٨٢ ـ معجم لغة الفقهاء (ط : دار النفائس) : محمّد روّاس قلعه‌جي ، وحامد صادق قنيبي .
٢٨٣ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني .
٢٨٤ ـ معجم مقاييس اللغة (ط : دار الجيل) : أحمد بن فارس .
٢٨٥ ـ المعجم الوافي في النحو العربي (دار الجيل ـ دار الآفاق) : علي توفيق الحمد ـ يوسف جميل الزعبي .
٢٨٦ ـ المعجم الوسيط (ط : مجمع اللغة العربيّة) : لجنة معجم الوسيط .
٢٨٧ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط : المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت) : المبارك بن محمّد الجزري = ابن الأثير .
٢٨٨ ـ يتيمة الدهر (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): عبدالملك الثعالبي النيسابوري .

« مصادر عامّة »

٢٨٩ ـ دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة (ط : مركز النشر الإسلامي التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : محمّد عليّ الأنصاري .
٢٩٠ ـ شرح نهج البلاغة (ط : دار الجيل) : ابن أبي الحديد المعتزلي .

وهناك مصادر نقلنا عنها بالواسطة .

فهرس العناوين

(الفقه)

(الأُصول)

فهرس المحتويات

أولاً: الفقه

تجارة (٩ ـ ١٨)

تجاوز ١٨

تجديد ١٨

تجربة (١٨ ـ ٢٣)

تجريد (٢٣ ـ ٢٤)

تجسّس (٢٤ ـ ٢٩)

تجسيم ٢٩

تجشّؤ (٢٩ ـ ٣٢)

تجصيص (٣٢ ـ ٣٤)

تجمّل (٣٥ ـ ٤٠)

تجمير (٤٠ ـ ٤٤)

تجميل ٤٤

تجهيز (٤٤ ـ ٥٦)

تجويـــد (٥٦ ـ ٥٨)

تحالف ٥٨

تحبيس ٥٨

تحجيـر (٥٨ ـ ٦٧)

تحديد (٦٧ ـ ٦٩)

تحرّي (٦٩ ـ ٧٣)

تحرير ٧٣

تحريش (٧٣ ـ ٧٦)

تحريض (٧٤ – ٧٦)

تحصيب (٨٩ ـ ٩١)

تحصيل ٩١

تحصين (٩١ ـ ٩٨)

تحقـير (٩٨ ـ ٩٩)

تحكيم (٩٩ ـ ١١٣)

تحلُّل (١١٣ ـ ١٢٢)

تحلّي ١٢٢

تحليف ١٢٢

تحليق ١٢٢

تحليل (١٢٢ ـ ١٣٩)

تحمّل (١٣٩ ـ ١٤١)

تحميد (١٤١ ـ ١٥٢)

تحنّك (١٥٢ ـ ١٥٩)

تحنيط (١٥٩ ـ ١٦٨)

تحنيك (١٦٨ ـ ١٧٠)

تحوّز (١٧٠ ـ ١٧٣)

تحيّر ١٧١

تحيّز (١٧١ ـ ١٧٣)

تحيّة (١٧٣ ـ ٢١٤)

تخاير ٢١٤

تختّم (٢١٤ ـ ٢٢٩)

تخدير ٢٢٩

تخذيل (٢٢٩ ـ ٢٣١)

تخصّر (٢٣١ ـ ٢٣٢)

تخطئة ٢٣٢

تخطّي (٢٣٢ ـ ٢٣٤)

تخفيف (٢٣٤ ـ ٢٤٠)

تخلّي (٢٤٠ ـ ٢٥٦)

تخليل (٢٥٦ ـ ٢٦٦)

تخلية ٢٦٦

تخميس ٢٦٧

تخمين ٢٦٧

تخنّث (٢٦٧ ـ ٢٦٩)

تخويف (٢٦٩ ـ ٢٧٠)

تخيّل ٢٧٠

تخيير ٢٧٠

تداخل ٢٧٠

تـدارك (٢٧١ ـ ٢٧٨)

تـداوي (٢٧٨ ـ ٢٩٥)

تدبيخ ٢٩٥

تدبير (٢٩٦ ـ ٣٠٠)

تدخـين (٣٠١ ـ ٣١٢)

تدليس (٣١٢ ـ ٣٢٠)

تراب (٣٤٢ ـ ٣٤٤)

تراب الصاغة (٣٤٤ ـ ٣٤٦)

تراب المعدن (٣٤٦ ـ ٣٤٨)

التربة الحسينيّة (٣٤٩ ـ ٣٥٦)

تربيع ٣٧٤

تربية (٣٧٤ـ٣٧٨)

ترتيب (٣٧٨ـ ٣٩٠)

ترتيل (٣٩٠ ـ ٣٩٤)

ترجمة (٣٩٤ ـ ٣٩٩)

ترجيع (٣٩٩ ـ ٤٠٢)

ترجيل ٤٠٣

ترحّم (٤٠٣ ـ ٤٠٧)

تردّي (٤٠٨ ـ ٤١٥)

ترديد ٤١٥

ترسّل (٤١٦ ـ ٤١٧)

ترضّي ٤١٧

ترغيب (٤١٧ ـ ٤١٨)

تَرْقُوَة (٤٢٠ ـ ٤٢٢)

ترك (٤٢٢ـ٤٢٧)

تركة ٤٢٧

ترهّب ٤٢٧

تروية (٤٢٧ ـ ٤٢٨)

تِرياق (٤٢٨ ـ ٤٣٧)

تزاحم (٤٣٧ ـ ٤٤٢)

تزكية (٤٤٢ ـ ٤٤٧)

تزويج ٤٤٧

تزوير (٤٤٧ ـ ٤٥٣)

تزيين (٤٥٣ ـ ٤٦٦)

الملحق الأُصولي ٤٦٧

تجاوز ٤٦٩

قاعدة التجاوز (٤٦٩ – ٤٨١)

تجرّي (٤٨١ ـ ٤٩٤)

تجزّي ٤٩٤

تحسين ٤٩٤

«التحسين والتقبيح العقليان» (٤٩٤ ـ ٤٩٩)

تحسينيّات ٤٩٩

تحقيق المناط (٤٩٩ ـ ٥٠٣)

تخريج المناط ٥٠٣

تخصّص ٥٠٤

تخصيص ٥٠٤

تخطئة (٥٠٤ ـ ٥١٤)

تخيير (٥١٤ ـ ٥٣٦)

أصالة التخيير (٥١٧ – ٥٢٤)

تداخل الأسباب والمسبّبات (٥٢٤ ـ ٥٣٤)

ترتّب (٥٣٦ـ٥٤٧)

ترك (٥٤٨ ـ ٥٥١)

تزاحم (٥٥١ ـ ٥٦١)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملخص الأصولي

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

الموسوعة الفقهية الميسرة

کتاب برگزیده (رتبه دوم) سال (۱۳۷۹ ش)
ورتبه اول سال (۱۳۸٦ ش) در حوزه علمیه قم

کتاب برگزیده (رتبه اول) سال (۱۳۸۰ ش)
در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی جمهوری اسلامی ایران

* * *

نال هذا الكتاب الرتبة الثانية من كتاب العام في الحوزة العلمية
بمدينة قم سنة (١٤٢١ هـ. ق)
والرتبة الأُولى سنة (١٤٢٩ هـ. ق)
كما نال الرتبة الأُولى من كتاب العام
في وزارة الثقافة والإرشاد بالجمهورية الإسلامية الإيرانية
سنة (١٤٢٢ هـ. ق)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء التاسع

تأليف:

الشيخ محمد علي الأنصاري

انصاري، محمد علي، ۱۳۳۰ -
الموسوعة الفقهية الميسرة. ويليها الملحق الاصولي، ملحق تراجم الفقهاء و الاصوليين / تاليف محمد علي الانصاري. ـ قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق = ۱۳۷۳ ـ
ج ـ (مجمع الفكر الاسلامی؛ ۲۹)
فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي.
كتابنامه.
ج. ۹ (چاپ اول ۱۳۸۷ ش). ISBN 964 - 5662 - ?? - ?
ISBN 978 - 964 - 5662 - 97 - 2 (دوره)
۱. فقه ــ دائرة المعارفها. ۲. اصول فقه ــ دائرة المعارفها.
۳. فقيهان ــ سرگذشتنامه و كتابشناسي. الف. عنوان. ب. عنوان الملحق الاصولي. ج. عنوان: تراجم الفقها والاصوليين.
۸م ۸الف / ۲ / ۱۴۷ BP ۲۹۷ / ۳۰۳
كتابخانه ملی ايران ۸۲۴۵ـ۷۵ م

قم ـ ص. ب ۳٦٥٤ ـ ۳۷۱۸٥ ـ ت: ۷٤٤۸۱۰

الموسوعة الفقهية الميسرة / ج ۹

المؤلف: الشيخ محمد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)
الناشر: مجمع الفكر الاسلامي
الطبعة: الأولى / ١٤٣١ هـ. ق
المطبعة: شريعت ـ قم
الكمية المطبوعة: ۱۰۰۰ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة: ١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهمَّ إنّي أعوذُ بِكَ أنْ أفْتَقِرَ في غِناك، أوْ أضِلَّ في هُداك، أوْ أُضامَ في سُلطانِكَ، أوْ أُضْطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ.

اللهمَّ اجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَريمةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمي، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائِعِ نِعَمِكَ عِنْدي.

اللهمَّ إنّا نَعوذُ بِكَ أنْ نَذْهَبَ عَنْ قَوْلِكَ، أوْ أنْ نُفْتَتَنَ عَنْ دِينِكَ، أوْ تَتابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الَّذي جَاءَ مِنْ عِنْدِكَ.

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة: قسم الخطب، رقم ٢١٥

المساعدون في الجزء التاسع

١ ـ الشيخ مصطفى ورمزيار: تحضير بطاقات الفقه، والمقابلة .

٢ ـ السيد محمد رضي الحسيني الإشكوري: تنظيم بطاقات الفقه .

٣ ـ السيد حافظ موسى زاده: مراجعة المصادر والاستخراجات .

تساقط

راجع: تهاتر، والملحق الأُصولي: تعارض.

تسامح

لـغــة:

التساهل، والمسامحة: المساهلة[1].

وقيل: أصل التسامح الاتّساع، ومنه يـقال: «في الحقِّ مسمَحٌ، أي متّسعٌ»[2].

وفي الحديث: «لم يرسلني الله بـالرهبانيّة، ولكن بعثني بالحنيفيّة السمحة»[3]، أي السَّهلة التي

(1) أُنظر الصحاح: «سمح».

(2) أُنظر المصباح المنير: «سمح».

(3) الوسائل ٢٠: ١٠٧، البـاب ٤٨ مـن أبـواب مـقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

لاضيق فيها، ولا حرج[1].

ومن معاني التسامح: الجود والكرم[2].

وفي الحديث: «خياركم سمحاؤكم»[3].

وسأل عليٌّ ابـنه الحسـن عليهما السلام: «يـابُنيَّ مـا السماحة؟ قال: البذل في العسر واليسر»[4].

اصطلاحاً:

استعمل في مـعانيه اللـغويّة، أي التسـاهل وعدم التضييق، والجود والكرم و...

(1) أُنظر مجمع البحرين: «سمح».

(2) أُنظر المعجم الوسيط: «سمح».

(3) الوسـائل ٩: ٤٢٩، البـاب ٢٨ مـن أبـواب الصـدقة، الحديث ٢.

(4) الوسائل ٢١: ٥٤٥، البـاب ٢٢ مـن أبـواب النـفقات، الحديث ٦.

وهذا التسامح والتساهل قد يكون من قِبل المشرِّع والمقنِّن، كالتساهل في أمر الطهارة والنجاسة ونحوهما، وعدم التضييق فيهما علىٰ المكلَّفين، فهذا التسامح ممدوح.

وقد يكون من قبل المكلَّفين الذين لا يهتمّون بأوامر الشرع ونواهيه، ويتساهلون ويتسامحون فيها، فلا يعيرون لها أهميّة خاصّة.

وهذا التسامح مذموم كما سيأتي.

واستعمل التسامح في الجود والكرم في البذل والعطاء، مقابل البخل والشحّ.

ولهم اصطلاح آخر يعبّرون به عن قاعدة (أُصوليّة ـ فقهيّة)، وهي قاعدة «التسامح في أدلّة السنن»، ويريدون بها عدم التشديد والتضييق في قبول الروايات الدالّة علىٰ السنن ـ أي المستحبات ـ كما يتشدّدون في الروايات الدالّة علىٰ الواجبات والمحرّمات.

وسوف يأتي الكلام عن هذه القاعدة في الملحق الأُصولي، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ونقتصر هنا بالبحث عن التساهل بالمعنىٰ الأوّل، الذي انقسم إلىٰ ممدوح ومذموم.

الأحكام:

إنّ التسامح قد يصدر من واضع الشريعة والقانون، وقد يصدر من المكلّفين.

والأوّل كلّه حسن.

وأمّا الثاني، فقد يكون حسناً، وقد يكون مذموماً وقبيحاً.

وتفصيل الموضوع كالآتي:

أوّلاً ـ التسامح الصادر من صاحب الشريعة:

من امتيازات القانون أن يكون مَرِناً أحياناً، وليس من المستحسن أن يكون صلباً دائماً. نعم ينبغي أن تكون المرونة إلىٰ حدٍّ لا تخرجه عن صفته القانونيّة البارزة، وهي الصّلابة.

ولذلك نرىٰ أنّ الشريعة الإسلاميّة اتّصفت بهذه الخصوصيّة، فحينما نرىٰ أنّها تصلّبت في بعض الأحيان، كما في إحقاق حقوق الناس، وتنفيذ بعض العقوبات بعد إثبات موضوعها[1]، نراها قد اتّخذت اللين والسماحة في موارد أُخر، كما في الطهارة والنجاسة، فتساهلت في ذلك، بل بنيت الطهارة والنجاسة علىٰ التساهل والتخفيف فيهما؛ لئلّا يلزم الحرج والمشقّة علىٰ المكلّفين.[2]

بل هناك قواعد وأُصول مستنبطة مفادها

---

(١) فإذا ثبت موجب العقوبة، كالسرّقة أو الزنا، فيجب إجراء الحدّ من دون تأخير مع توفّر الظروف. فلذلك اشتهر: «لا تأخير في حدّ»، و«لا شفاعة في الحدود»، ومصدرها الروايات. أُنظر الوسائل ٢٨: ٤٧، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الحدود، والصفحة ٤٢، الباب ٢٠ منها.

(٢) أُنظر: الحدائق ١: ٤٠٧، و٣: ٨٣، و٥: ٢٥١، وبحوث في شرح العروة الوثقىٰ ٢: ١٧٤.

إرادة اليسر ونفي العسر والحرج عن المكلّفين، ورفع التكليف عند حصول الضرر منه، أُطلق عليها الأحكام الامتنانية، مثل: «نفي العسر والحرج»[١]، و«نفي الضرر»[٢]، ونحوهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ الصبغة العامّة للشريعة الإسلامية هي السماحة والسهولة، كما وصفها النبي ﷺ، علىٰ ما ورد عنه أنّه قال: «لم يرسلني اللّٰه بالرهبانيّة، ولكن بعثني بالحنيفيّة السمحة»[٣].

وعن أبي جعفر الباقر ؈: «إنّ الخوارج ضيّقوا علىٰ أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك»[٤].

وورد عنهم ؈ حول شراء ما يصنع من الجلود من السوق مع عدم العلم بالتذكية: «ليس

(١) يدلّ علىٰ قاعدة نفي الحرج، قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحج: ٧٨، وقوله: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِنْ حَرَجٍ﴾ المائدة: ٦، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، البقرة: ١٨٥.

(٢) يدلّ علىٰ قاعدة نفي الضرر عدّة روايات، أهمّها الرواية المعروفة: «لاضرر ولا ضرار في الإسلام». التهذيب ٧: ١٤٦، باب بيع الماء، الحديث ٣٦، ومن لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤، باب ميراث أهل الملل، الحديث ٥٧١٨.

(٣) الوسائل ٢٠: ١٠٦، الباب ٤٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ٣: ٤٩١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣، و٤: ٤٥٦، الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

عليكم المسألة»[١].

هذا مضافاً إلىٰ الروايات الدالّة علىٰ براءة الذمّة من التكليف عند الشك فيه، والإباحة عند الشك في الحرمة، وما دلّ علىٰ الطهارة عند الشك فيها.

راجع لمعرفة ذلك بالتفصيل، العناوين: «إباحة» و«براءة» و«طهارة».

ولذلك صار عنوان «سهولة الشريعة وسماحتها» أصلاً استند إليه عديدٌ من الفقهاء في استدلالاتهم الفقهيّة.[٢]

وقد أشار إلىٰ كلٍّ ماقلناه صاحب الجواهر بعبارة موجزة، فقال عند ذكر أسباب التيمّم والانتقال من الماء إلىٰ التراب: «... وكذا حصول المرض الشديد باستعماله... لنفي العسر والحرج

(١) الوسائل ٣: ٤٩٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦ و٣.

(٢) أُنظر: التذكرة ٢: ٣٥٥، والمختلف ٣: ١٢، والذكرىٰ ١: ٢٥٦، و٢: ٤٤٥، ومجمع الفائدة ١: ٧١ و٧٤ و١٠٥ و١٢٣ و١٨٨ و٢٥٢ و٢٨٢ و٢٨٩ و٣٠٠ و٣٠٥ و٣٣٥ و٣٣٨ و٣٥٦ و٣٦١ و٣٧٢ و... ومشارق الشموس: ٨٩ و٢٤٨ و٢٧٠ و٣٠١، والحدائق ١: ١٣٥ و٣٠٩ و٤٢٩، و٢: ١٨٥ و٣٩٠، و٣: ٨٣ و٢٠٤، و٤: ٢٧٦ و٢٩٦، و٥: ١٧٩ و٢٠٤، و... والرياض ١: ٢٦٢، و٢: ٣٦٠ و٣٦٨ و٤١٣، و٤: ٢٧٩، و٦: ٥٨، و١٠: ١٠٥ و٥٥٣، و١١: ٢٦٠، وغنائم الأيّام ١: ١٧٣ و٤١٦، و٢: ٣٨٢، و٥: ١٦٤، وغيرها.

والضرر، وإرادة اليسر، وسعة الحنيفيّة، وسماحتها، وأنّها أوسع مابين السماء والأرض...»[1].

والسماحة التي أشار إليها، هي السماحة التي جعلها اللّه تعالىٰ في شريعته، لاتسامح المكلّف وتساهله في الأحكام الثابتة من الخطابات الشرعيّة: «فإنّ ذلك في الحقيقة تسامح وتساهل فيها والعياذ باللّه، لا أنّها هي سمحة وسهلة»[2].

وسيأتي الكلام عن مذموميّة هذا التساهل والتسامح من بعض المكلّفين عن قريب، إن شاء اللّه تعالىٰ.

التسامح في أدلّة السنن:

ويدخل ضمن الإطار المتقدّم ما اشتهر بين الفقهاء، خاصّة المتأخّرين منهم، من التسامح في أدلّة السنن، بمعنىٰ التسامح في الأخذ بالروايات الضعاف الدالّة علىٰ السنن وعدم التوقّف فيها لأجل ضعف أسنادها، خلافاً للروايات الدالّة علىٰ الوجوب أو التحريم.

(١) الجواهر ٥: ١٠٤.

(٢) الجواهر ٧: ٣٤٦.

وقال في موضع آخر: «التسامح في التسامح مآله إلىٰ التسامح في الدّين وأحكام ربّ العالمين». الجواهر ٨: ٣٩٨، وانظر الصفحة ٤٠٦، ومراده من كلمة التسامح الثانية «قاعدة التسامح» التي سوف نبحث عنها، ومعناه: أنّ التسامح في التمسّك بقاعدة التسامح تسامح في الدين.

وقد استنبطت هذه القاعدة من روايات عديدة، سمّيت بـ«أخبار من بلغ»، سوف نذكرها تحت عنوان «التسامح في أدلّة السنن» في الملحق الأُصولي، إن شاء اللّه تعالىٰ.

ولكن لابدّ أن نشير هنا إلىٰ أنّ القاعدة لم تسلم من النقاش، كما يأتي بيانه في محلّه.

ثانياً ـ التسامح الصادر من المكلّفين:

إنّ تسامح المكلّفين في الأحكام الشرعيّة، له علىٰ نحو العموم منشئان: إلٰهي، وغير إلٰهي.

١ ـ ماكان منشأ التسامح فيه إلٰهيّاً:

ونقصد به التسامح الصادر من المكلّفين بأمرٍ من الشارع المقدّس، لمصلحة المكلّفين أنفسهم، ومن أمثلته:

أ ـ التسامح في البيع والشراء:

ذكروا من جملة آداب البيع والشراء: أن يتسامح كلٌّ من البائع والمشتري[1]، فعن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: بارك اللّه علىٰ سهل البيع، سهل الشراء، سهل القضاء، سهل الاقتضاء».[2]

ب ـ التسامح في القضاء والاقتضاء:

والقضاء: الإقراض والإعطاء بالدين،

(١) أُنظر: التحرير ٢: ٢٥١، والتذكرة ١٢: ١٨٣.

(٢) الوسائل ١٧: ٤٥٠، الباب ٤٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

والاقتضاء: مطالبتهما[1].

وهما مستحبّان[2]، ويدلّ على استحبابهما مضافاً إلى الحديث المتقدّم، العمومات الدالّة على استحباب الإقراض، والنهي عن مماطلة المدين الدائنَ، مثل:

ـ قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ﴾[3].

ـ وقوله ﷺ ـ على ماروي عنه ـ: «مَن أقرض مؤمناً قرضاً ينظر به ميسوره، كان ماله في زكاة، وكان هو في صلاة من الملائكة حتى يؤدّيه»[4].

ـ وقوله ﷺ ـ على ماروي عنه أيضاً ـ: «مَطْلُ الغنيّ ظلم»[5].

والمَطْل هو التأخير في الدفع مع إمكانه[6].

(١) أُنظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «قضى».

(٢) أُنظر: مجمع الفائدة ٨: ٣٦٣، والكفاية ١: ٤٨٢.

(٣) البقرة: ٢٤٥.

(٤) الوسائل ١٨: ٣٣٠، الباب ٦ من أبواب الدين، الحديث ٣.

(٥) الوسائل ١٨: ٣٣٣، الباب ٨ من أبواب الدين، الحديث ٣.

(٦) في القاموس مادّة «مطل»: «المَطْل: التسويف بالعِدَة والدين»، وفي الصحاح المادّة نفسها: «مطلت الحديدة... إذا ضربتها ومددتها لتطول، وكلّ ممدود ممطول، ومنه اشتقاق المَطْلِ بالدين، وهو اللَّيان به».

٢ ـ ماكان منشؤه غير إلٰهي:

ونقصد به ما إذا كان التسامح ناشئاً من وساوس النفس والشيطان، مثل التسامح في العمل بالأحكام الشرعيّة، وعدم المبالاة بها كما هي طريقة الذين لم يتثقّفوا بالثقافة الدينيّة، ولم يدخل الدين في أعماق وجودهم، فلا يعبأ الواحد منهم بالصلاة في أوقاتها وشرائطها، ولا يهمّه الاختلاط بالنساء، وحضور مجالس اللهو ونحو ذلك.

وقد يستند ـ لتبرير موقفه ـ إلى سماحة الشريعة وسهولتها، في حين أنّ هذا استخفاف بالدين وتسامح وتساهل وتهاون به، وإلى ذلك أشار صاحب الجواهر بقوله: «وسهولة الملّة وسماحتها لاتقتضي التساهل في أحكامها المستفادة من خطاباتها التي مدار التكليف عليها، فإنّ ذلك في الحقيقة تسامح وتساهل فيها، والعياذ بالله، لا أنّها هي سمحة سهلة»[1].

وقد صدر هذا الاشتباه الذي أشار إليه من الخواصّ، فضلاً عن العوام.

وبعبارة مختصرة: إنّ التسامح تارةً يلحظ باعتبار لحاظه في مصدر الحكم، وحين عمليّة الاستنباط، بأن يستفيد الفقيه من الأدلّة مايجوز التسامح فيه كالطهارة والنجاسة، وما لا يجوز التسامح فيه مثل حقوق الناس، حيث يجب فراغ

(١) الجواهر ٧: ٣٤٦.

الذمّة منها من دون أيّ تسامح.

ثمّ يعلن ـ أي الفقيه ـ لمقلّديه مايجوز التسامح فيه، وما لا يجوز.

وهذا التسامح والتساهل هو الذي من قبل المشرّع، وهو المشار إليه في قولهم: «إنّ الشريعة سهلة سمحاء».

وأُخرىٰ يلحظ بعد عمليّة الاستنباط، فإذا استنبط الفقيه من الأدلّة حرمة كشف المرأة الوجه واليدين للأجنبي، أو استنبط حرمة النظر إليهما من قبل الرجل وأفتىٰ بذلك، فاللازم علىٰ مقلّديه العمل بذلك، ولايجوز لهم التسامح فيه، باعتذار أنّ الشريعة سهلة سمحاء، كما هو دأب بعض الناس.

ومن نماذج هذا النوع من التسامح المذموم، مارواه جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن، أو زيت، فما ترىٰ في أكله؟

قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليَّ من أن أترك طعامي من أجلها!

قال: فقال له أبوجعفر عليه السلام: إنّك لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخففت بدينك...»[1].

(١) الوسائل ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

تسامح

لغـــة:

تفاعل من «سمع»، أي إسماع الناس بعضهم بعضاً حديثاً.

وانتزعوا منه: التسميع بمعنىٰ التشنيع، وأن يُسمع الناسَ فيه مايشينه ويشنّعه، فيشهّره بذلك بين الناس.

ومنه قولهم: فعل كذا رياءً وسمعةً، أي ليراه الناس ويشتهر بينهم بذلك.[1]

اصطلاحاً:

بمعنىٰ الاستفاضة والشياع، قال صاحب الجواهر: «إنّ الشياع المسمّىٰ بالتسامع مرّة، وبالاستفاضة أُخرىٰ معنىٰ وحداني...».[2]

وقد تقدّم البحث عن الاستفاضة في عنوان «استفاضة»، ولذلك نحيل الكلام عن التسامع إليه، لئلّا يلزم التكرار.

تسبيب

راجع: إتلاف، إعلام، ضمان.

(١) هذا ما استنتجناه من كتب اللغة، أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والقاموس المحيط، ومعجم مقاييس اللغة: «سمع».

(٢) الجواهر ٤١: ١٣٤.

تسبيح

لغة:

التنزيهُ والتقديسُ والتبرءةُ من النقائص[١] فـ«سبّح اللّهَ تعالى»، أي نزّهه عن النقائص، وذكره بأسمائه أو الألفاظ الخاصّة بالتسبيح، مثل سبحان اللّه[٢].

ويأتي التسبيح بمعنىٰ مطلق الذكر[٣]، كقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[٤]، ومنه إطلاق عنوان التسبيحات الأربعة علىٰ «سبحان اللّه، والحمد للّه، ولا إله إلّا اللّه، واللّه أكبر».

وتأتي السُّبحة بمعنىٰ الصلاة نافلة، كإطلاقه علىٰ نوافل الظهر والعصر في الروايات[٥].

والسّبحة أيضاً خرزات منظومة تُعدُّ بها التسبيحات[٦].

وقد يستعمل «سبحان اللّه» للتعجّب من عِظم الأمر، وأصله أن يذكر عند معاينة العجيب من

(١) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «سبح».

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والطراز الأوّل: «سبح».

(٣) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والطراز الأوّل: «سبح».

(٤) الأعلىٰ: ١.

(٥) أُنظر الوسائل ٤: ١٣١، الباب ٥ من أبواب المواقيت.

(٦) أُنظر: الصحاح، والطراز الأوّل: «سبح».

صنائعه، تنزيهاً له من أن يصعب عليه أمثاله، ثمّ كثر حتىٰ استعمل في كلّ متعجّبٍ منه.[١]

وقيل: تقول العرب: «سبحان من كذا» إذا تعجّب منه.[٢]

اصطلاحاً:

تنزيه اللّه تعالىٰ من النقائص، سواء كانت في الذات كالجسميّة، أو في الصفات كالجهل والعجز، أو الأفعال كالظلم وفعل العبث ونحو ذلك.[٣]

والمعاني الأُخر منظورة في المعنىٰ الاصطلاحي، بل هي معاني اصطلاحيّة وليست لغويّة، وقد استخدم اللغويّون كثيراً ما المعاني الاصطلاحيّة محلّ المعاني اللغويّة، كما أشرنا إلىٰ ذلك غير مرّة.

وسيأتي الكلام عن كيفيّة التسبيح وصِيَغه وتفسيرها عن قريب، إن شاء اللّه تعالىٰ.

الأحكام:

أحكام التسبيح كثيرة نذكر جملة منها إجمالاً، ولكن هناك أبحاث ينبغي ذكرها قبل بيان

(١) أُنظر: الطراز الأوّل: «سبح».

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم.

(٣) أُنظر رياض السالكين (شرح الصحيفة السجّاديّة) ٢: ١٧ ـ ١٨، و٥: ٥٢٢.

الأحكام، وهي كالآتي.

مشروعيّة التسبيح:

لا إشكال في مشروعيّة التسبيح كتاباً وسنّةً.

ـ أمّا الكتاب، فقد وردت آيات كثيرة تأمر بالتسبيح، وإن كان الأمر فيها محمولاً على الاستحباب غالباً، من قبيل قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[١] و ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾[٢] و﴿سَبِّحْ بِالعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَارِ﴾[٣] و﴿سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾[٤] و﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾[٥].

وأمّا السنّة فما أكثرها، كما ستأتي الإشارة إلىٰ جملة منها في الأبحاث القادمة، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

حكمة مشروعيّة التسبيح:

إنّ ذكر اللّٰه تعالىٰ ـ بصورة عامّة ـ يجلي القلوب ويحييها ويوجب لها الاطمئنان، كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللّٰهِ أَلَا بِذِكْرِ ٱللّٰهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[٦].

(١) الأعلىٰ: ١.

(٢) الواقعة: ٧٤ و٩٦.

(٣) آل عمران: ٤١.

(٤) ق: ٣٩.

(٥) النصر: ٣.

(٦) الرعد: ٢٨.

كما أنّ الابتعاد عن ذكر اللّٰه تعالىٰ والإعراض عنه يوجب للإنسان عيشة ضيّقة وغير مريحة، كما قال تعالىٰ أيضاً: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً﴾[١].

وعن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «لايزال المؤمن في صلاة ماكان في ذكر اللّٰه عزّ وجلّ، قائماً كان، أو جالساً، أو مضطجعاً، إنّ اللّٰه عزّ وجلّ يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللّٰهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾[٢]...»[٣].

وفي معتبرة السكوني عن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «أوحىٰ اللّٰه إلىٰ موسىٰ: يا موسىٰ، لاتفرح بكثرة المال، ولا تدع ذكري علىٰ كلّ حال، فإنّ كثرة المال تنسي الذنوب، وإنّ ترك ذكري يقسي القلوب»[٤].

ولكلٍّ من الأذكار آثار تخصّه ذُكرت في مواضعها، منها:

ـ ما رواه ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ: «أنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله قال لرجل: إذا أصبحت وأمسيت، فقل: سبحان اللّٰه،

(١) طه: ١٢٤.

(٢) آل عمران: ١٩١.

(٣) الوسائل ٧: ١٥٠، الباب الأوّل من أبواب الذكر، الحديث ٥.

(٤) الوسائل ٧: ١٥١، الباب ٢ من أبواب الذكر، الحديث الأوّل.

والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله أكبر، فإنّ لك ـ إن قلته ـ بكلّ تسبيحة عشر شجرات في الجنّة من أنواع الفاكهة، وهنّ الباقيات الصالحات»[١].

وفي رواية أُخرىٰ أكثر تفصيلاً: «... فقال رجل من قريش: يارسول الله، إنّ شجرنا في الجنّة لكثير! فقال: نعم،ولكن إيّاكم أن ترسلوا عليها نيراناً فتحرقوها، وذلك أنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَلاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[٢]»[٣].

وروىٰ أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أكثروا من قول: "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر" فإنّهنّ يأتين يوم القيامة لهنّ مقدّمات ومؤخّرات ومعقّبات، وهنّ الباقيات الصالحات»[٤].

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «التفت رسول الله صلى الله عليه وآله إلىٰ أصحابه فقال: اتّخذوا جُنناً. فقالوا: يارسول الله، أمِن عدوٍّ قد أظلّنا؟! قال: لا، ولكن من النار [فقالوا: ما الجُنَّة؟ فقال:] قولوا: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله أكبر»[٥].

(١) الوسائل ٧: ١٨٥، الباب ٣١ من أبواب الذكر، الحديث ٢.

(٢) محمّد صلى الله عليه وآله: ٣٣.

(٣) الوسائل ٧: ١٨٦، الباب ٣١ من أبواب الذكر، الحديث ٥.

(٤) الوسائل ٧: ١٨٥، الباب ٣١ من أبواب الذكر، الحديث ٣.

(٥) الوسائل ٧: ١٨٦، الباب ٧ من أبواب الذكر، الحديث ٤.

اختصاص التسبيح بالله تعالىٰ:

تقدّم[١] أنّ التسبيح هو تنزيه الله تعالىٰ عن جميع النقائص، وهذا لايصحّ إلّا بالنسبة إلىٰ الذات المقدّسة؛ لأنّ غيره مهما كان حتّىٰ أشرف الكائنات صلى الله عليه وآله، لم يتنزّه عن ذلك ولو من الجهة الجسميّة والحدوثيّة، فلذلك لاينبغي أن يسبّح غير الله تعالىٰ، وقد ورد في الأدعية: «يامن لاينبغي التسبيح إلّا له»[٢] و«سبحان من لا ينبغي التسبيح إلّا له»[٣]، و«... ولك التسبيح، ولك التقديس»[٤] وهي كثيرة.

وجاء في تاج العروس: «روىٰ الأزهري بإسناده أنّ ابن الكوّاء سأل عليّاً عليه السلام عن "سبحان"، فقال: كلمة رضيها الله تعالىٰ لنفسه فأوحىٰ بها».[٥]

صيغ التسبيح:

صيغ التسبيح المعروفة ثلاثة، وهي:

(١) تقدّم في الصفحة ١٥.

(٢) الهداية: ٢٧، ذكره في دعاء السجدة الأخيرة لصلاة جعفر الطيّار.

(٣) إقبال الأعمال ٣: ١٩٧، ذكره عن النبي صلى الله عليه وآله في الاستغفار الذي يقال بدلاً عن الصوم في رجب.

(٤) إقبال الأعمال ٣: ٢٤٣، ذكره في أعمال أمّ داوود.

(٥) تاج العروس ٢: ١٥٦، «سبح».

الأُولىٰ ـ التسبيحات الأربعة:

والمقصود بها قول: «سبحان اللّه، والحمد للّه، ولا إله إلّا اللّه، واللّهُ أكبر»[١].

وهي تقال في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة، أو الأخيرة من الثلاثيّة، بدل الحمد.

وسيأتي الكلام عنها.

وأُطلق لفظ التسبيح علىٰ هذه الأذكار، من باب التغليب، أو إطلاق التسبيح علىٰ الذكر المطلق، كما تقدّم.

الثانية ـ التسبيحة الكبرىٰ:

وهي عبارة عن «سبحان ربّي العظيم وبحمده» و«سبحان ربّي الأعلىٰ وبحمده»[٢]، ومحلّ الأُولىٰ هو الركوع، والثانية هو السجود، كما سيأتي الكلام عنه.

وصفت هذه التسبيحة بالكبرىٰ في مقابل التسبيحة الآتية وهي الصغرىٰ.

الثالثة ـ التسبيحة الصغرىٰ:

وهي قول «سبحان اللّه»[٣].

تفسير صيغ التسبيح:

قال الشهيد الثاني بعد ذكر صيغتي التسبيح الكبرىٰ والصغرىٰ:

«التسبيح لغة: التنزيه، ومعنىٰ "سبحان اللّه" تنزيهاً له من النقائص مطلقاً، وهو اسم منصوب علىٰ أنّه واقع موقع المصدر لفعل محذوف، تقديره "سبّحت اللّه سبحاناً وتسبيحاً"، أي برّأته من السوء براءةً، والتسبيح هو المصدر، وسبحان واقع موقعه وعامله محذوف كما في نظائره، ولا يستعمل غالباً إلّا مضافاً، كقولنا: سبحان اللّه، وهو مضاف إلىٰ المفعول به، أي سبّحت اللّه؛ لأنّه المسبَّح المنزَّه...

ومعنىٰ "سبحان ربّي العظيم وبحمده" تنزيهاً له من النقائص، وعامله المحذوف هو متعلّق الجارّ في "وبحمده" والمعطوف عليه محذوف يشعر به "العظيم"، كأنّه قال: تنزيهاً لربّي العظيم بعظمته وبحمده، أو وبحمده أُنزّهه، فيكون عطفاً لجملة علىٰ جملة.

وقيل: معنىٰ "وبحمده": والحمد له...

و"العظيم" في صفته تعالىٰ: من يقصر كلُّ شيءٍ سواه عنه، أو من انتفت عنه صفات النقص، أو من حصلت له جميع صفات الكمال، أو من قصرت العقول عن أن تحيط بكنه حقيقته، فإنّ الأصل في العظيم أن يطلق علىٰ الأجسام، يقال: هذا الجسم عظيم، وهذا الجسم أعظم منه، ثمّ ينقسم إلىٰ ماتحيط به العين وإلىٰ مالا تحيط به، كالسماء والأرض، ثمّ الذي لاتحيط به العين، قد يحيط به العقل وقد لا يحيط، وهو العظيم المطلق، ويطلق

---

(١) أُنظر روض الجنان ٢: ٦٩٢، وغيره.

(٢) أُنظر روض الجنان ٢: ٧٢٠، وغيره.

(٣) المصدر السابق.

علىٰ الله تعالىٰ بهذا الاعتبار مجرّداً عن أخذ الجسم جنساً في تعريفه»[١].

تسبيح جميع الموجودات له تعالىٰ:

ورد التصريح في الكتاب والسنّة بأنّ الموجودات بأسرها تسبّح لله، قال تعالىٰ: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَاوَاتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾[٢].

والآيات بهذا المضمون عديدة[٣].

مضافاً إلىٰ الروايات الكثيرة الدالّة علىٰ ذلك.

فقد ورد في حقوق الدابّة: أن «لا يضرب وجهها، فإنّها تسبّح بحمد ربّها»[٤] وفي رواية أُخرىٰ: «أما يستحيي أحدكم أن يغنّي علىٰ دابّته وهي تسبّح؟!».[٥]

قال السيّد الطباطبائي ـ صاحب التفسير ـ ذيل الآية المتقدّمة: «وقد استفاضت الروايات من طرق الشيعة وأهل السنّة أنّ للأشياء تسبيحاً، ومنها روايات تسبيح الحصىٰ في كفّ رسول الله ﷺ».[١]

مايسبَّح به:

يجوز التسبيح باليد والحصىٰ والسُّبحة ونحوها، ولافرق بين الصلاة وخارجها، كما لافرق بين النوافل والفرائض في ذلك.

وأفضل مايسبّح به السُّبحة المأخوذة من تربة الإمام الحسين بن علي عليه السلام الشهيد بأرض الطفّ.

هذا هو المشهور.

وقد دلّت عدّة روايات علىٰ ذلك، منها:

ـ ما رواه الطبرسي عن كتاب الحسن بن محبوب: «أنّ أبا عبدالله عليه السلام سُئل عن استعمال التربتين من طين قبر حمزة والحسين عليه السلام، والتفاضل بينهما؟

فقال عليه السلام: السُّبحة الّتي من طين قبر الحسين عليه السلام تسبّح بيد الرجل من غير أن يسبّح».[٢]

ـ وروىٰ ـ أيضاً ـ عن إبراهيم بن محمّد

(١) روض الجنان ٢: ٧٢١ ـ ٧٢٢.

(٢) الإسراء: ٤٤.

(٣) أُنظر الآيات في سور: الرعد: ١٣، والنور: ٤١، والحشر: ٢٤، والجمعة: ١، وغيرها.

(٤) الوسائل ١١: ٤٧٨، الباب ٩ من أبواب أحكام الدواب، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ١١: ٤١٩، الباب ٣٧ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢.

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٣: ١١٢، وفي بحثه الروائي نقل روايات عديدة عن الفريقين في ذلك.

(٢) نقله عنه الحرّ العاملي في الوسائل ٦: ٤٥٥، الباب ١٦ من أبواب التعقيب، الحديث ٢.

الثقفي: «أنّ فاطمة بنت رسول اللّه صلى الله عليه وآله كانت سُبحتها من خيوط صوف مفتّل، معقود عليه عدد التكبيرات، فكانت عليها السلام تديرها بيدها، تكبّر وتسبّح، إلىٰ أن قُتل حمزة بن عبد المطّلب عليه السلام سيّد الشهداء، فاستعملت تربته وعملت التسابيح فاستعملها الناس، فلمّا قُتل الحسين عليه السلام عُدل إليه بالأمر، فاستعملوا تربته؛ لما فيها من الفضل والمزيّة»[1].

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «أجمع الأصحاب علىٰ الاستشفاء بالتربة الحسينيّة صلوات اللّٰه علىٰ مشرّفها، وعلىٰ أفضليّة التسبيح بها، وبذلك أخبار متواترة...»[2].

وقد تقدّم التعريف بالتربة الحسينيّة وخصائصها في عنوان: «تراب / التربة الحسينيّة».

ويأتي في الفضل بعد التسبيح بالتربة الحسينيّة، التسبيح بالأصابع، علىٰ ما صرّح به بعض الفقهاء[3].

الحكم التكليفي للتسبيح:

بعد بيان المقدّمات السابقة، حان الوقت للكلام عن الحكم التكليفي للتسبيح، فنقول:

التسبيح قد يلاحظ عبادة مستقلّة، وقد يلاحظ بما هو جزءٌ من عبادة أُخرىٰ، كالصلاة مثلاً، ولكلٍّ منهما حكمه.

أوّلاً ـ حكم التسبيح بما هو عبادة مستقلّة:

الأصل الأوّلي في التسبيح هو أن يكون مستحبّاً، لكن قد يجب، وقد يكره لعارض، وفيما يلي نشير إلىٰ كلٍّ واحدٍ منها:

١ ـ التسبيح المستحب:

التسبيح المستحب إمّا أن يكون استحبابه بما هو ذكر مطلق وغير مقيّد بسبب، أو يكون استحبابه لأجل سبب خاصٍّ.

وهذا السبب قد يكون هو الزمان الخاصّ، أو المكان الخاصّ، أو حالة خاصّة.

أمّا التسبيح المستحب بما هو ذكر مطلق، فلاحدّ ولا حصر له، فللمكلّف أن يسبّح اللّٰه تعالىٰ في كلّ وقت وحالة، عدا ما يكون الذكر فيه مكروهاً، كما سيأتي.

وأمّا التسبيح الذي له سبب، فيكون بيانه كالآتي:

أ ـ استحباب التسبيح بحسب الزمان:

ورد في الروايات أزمنة خاصّة يستحب

---

(١) الوسائل ٦: ٤٥٥، الباب ١٦ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٢) الدروس ٢: ٢٥، وانظر الصفحة ١٢.

وانظر أيضاً: الذكرىٰ ٣: ١٥٣، ومجمع الفائدة ٢: ٣١٢ ـ ٣١٣، والحدائق ٨: ٥٢٤، وكشف الغطاء ٣: ٢٢٨، ومفتاح الكرامة ٢: ٣٠٥، وغنائم الأيّام ٢: ٦٢٨ والجواهر ١٠: ٤٠٤، و٢٠: ٩٧، وغيرها.

(٣) أُنظر: مجمع الفائدة ٢: ٣١٣، والذخيرة: ٢٩٦، والحدائق ٨: ٥٢٤، وغنائم الأيّام ٢: ٦٢٧.

التسبيح فيها، وهي كثيرة، نذكر بعضها:

ـ استحباب مئة تسبيحة في كلّ يوم(١).

ـ استحباب ثلاثين تسبيحة في كلّ يوم(٢).

ـ استحباب الإكثار من التسبيحات الأربعة، خصوصاً في الصباح والمساء(٣).

ـ استحباب التسبيح في كلّ يوم من أيّام الأُسبوع(٤).

ـ استحباب إكثار التسبيح ليلة الجمعة ويومها(٥).

ـ استحباب التسبيح مئة مرّة في كلّ يوم من رجب بتسبيح مخصوص(٦).

ـ استحباب التسبيح مئة مرّة في ليلة النصف من شعبان(٧).

(١) الوسائل ٧: ١٨٣ و٢٢٤ و٢٣٠، الأبواب ٣٠ و٤٨ و٤٩ من أبواب الذكر، الأحاديث ١ و١٧ و١٥.

(٢) الوسائل ٧: ٢٢١، الباب ٤٨ من أبواب الذكر، الحديث ٩.

(٣) الوسائل ٧: ١٨٥، الباب ٣١ من أبواب الذكر، الحديث ٢ وغيره.

(٤) أنظر مصباح المتهجّد: ٣٩٢ و٤٠٢ و٤١١ و٤١٩ و٤٢٩ و٤٣٧ و٤٤٨.

(٥) الوسائل ٧: ٣٨٢، الباب ٤٠ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢٥.

(٦) الوسائل ١٠: ٤٨٣، الباب ٢٧ من أبواب الصوم المندوب، الحديث الأوّل.

(٧) الوسائل ٨: ١٠٤ و١٠٦، الباب ٧ و٨ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ٦ و٣.

ـ استحباب التسبيح في شهر رمضان.(١)

ـ استحباب التسبيح ليلة القدر.(٢)

ب ـ استحباب التسبيح بحسب المكان:

يستحب التسبيح في أمكنة كثيرة، منها:

ـ في مكّة(٣)

ـ وعند قطع التلبية في عرفة(٤).

ـ وعند استلام الحجر ضمن دعاء خاصّ(٥).

ـ وعند الصعود على الصفا بمئة تسبيحة(٦).

ـ وفي مسجد الخيف بمئة تسبيحة(٧).

ـ وعند الوقوف بعرفة بمئة تسبيحة(٨).

(١) الوسائل ١٠: ٣١٨، الباب ١٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢٩.

(٢) الوسائل ٨: ٢٠، الباب الأوّل من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٨.

(٣) الوسائل ١٣: ٢٨٨، الباب ٤٥ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ١٣: ٥٣٠، الباب ٩ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

(٥) الوسائل ١٣: ٣١٤، الباب ١٢ من أبواب الطواف، الحديث ٣.

(٦) الوسائل ١٣: ٤٧٦، الباب ٤ من أبواب السعي، الحديث الأوّل.

(٧) الوسائل ٥: ٢٦٩، الباب ٥١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٨) الوسائل ١٣: ٥٣٨، الباب ١٤ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، الحديث الأوّل.

ج ـ استحباب التسبيح بحسب الحالات المختلفة:

هناك حالات مختلفة يستحب التسبيح فيها، وهي كثيرة يصعب حصرها، وإنّما نشير إلىٰ بعض ماهو الأهمّ منها، مثل:

ـ أن يسبّح اللّٰه مئة تسبيحة بين ركعتي الفجر وصلاة الغداة، ضمن دعاء خاص[١].

ـ أن يسبّح اللّٰه بين الأذان والإقامة[٢].

ـ أن يسبّح اللّٰه بعد الفراغ من صلاة الكسوف حتىٰ ينجلي الكسوف[٣].

ـ أن تسبّح الحائضُ بدل الصلاة بمقدار زمان صلاتها[٤].

ـ أن يسبّح المسافر بعد الصلوات المقصورات، جبراً لنقصانها[٥].

(١) الوسائل ٦: ٤٩٤، الباب ٣٤ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ٤: ٣٨٩، والدروس ١: ١٦٣، والروض ٢: ٦٥٣، ومستند الشيعة ٤: ٤٩٣، والجواهر ٩: ١٠١، وغيرها.

(٣) أُنظر: المبسوط ١: ١٧٣، والسرائر ١: ٣٢٤، والبيان: ٢١٢.

(٤) أُنظر: البيان: ٦٤، والجواهر ٣: ٢٥٥، والمستمسك ٣: ٣٧٠، والتنقيح (الطهارة) ٤: ١٦ و٦: ٥٨٤.

(٥) أُنظر: المنتهىٰ ٦: ٤٠٥، والمدارك ٤: ٤٧٩ ـ ٤٨٠، والحدائق ١١: ٤٨٨، والمستمسك ٨: ١٩١، ومستند العروة (الصلاة) ٨: ٤٢٧.

ـ أن يسبّح المأموم عند قراءة الإمام في الأُوليتين من الإخفاتية، وفي الجهرية خلاف[١].

ـ أن يسبّح عند المرور ـ في قراءة القرآن ـ بكلّ تسبيح ذكر اللّٰه به نفسه فيه.[٢]

ـ أن يقول عند القيام من المجالس ـ كفّارة لها ـ: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ * وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾[٣].

ـ أن يسبّح ويستغفر اللّٰه بكيفيّة مخصوصة لطلب الولد[٤].

ـ أن يقول عند الغرس والزرع: «سبحان الباعث الوارث»[٥].

ـ أن يسبّح اللّٰه ويحمده ويهلّله ـ ضمن دعاء

(١) أُنظر: المبسوط ١: ١٥٨، والبيان: ٢٤٣، والمدارك ٤: ٣٢٤، والحدائق ١١: ١٢٨ و١٣٦، والجواهر ١٣: ١٨٣، والمستمسك ٧: ٢٥٢، ومستند العروة (الصلاة) ٥/٢: ٢٣٧.

(٢) الوسائل ١٣: ٥٤٠ ـ ٥٤١، الباب ١٤ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، الحديث ٤، و٦: ٧٢ و٧٣، الباب ٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديثان ٥ و٨.

(٣) الوسائل ٢٢: ٤٠٥، الباب ٣٧ من أبواب الكفّارات، الحديث الأوّل، والآيات ١٨٠ ـ ١٨٢ من سورة الصافات.

(٤) الوسائل ٢١: ٣٧١، الباب ١٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٥) الوسائل ١٩: ٣٨، الباب ٥ من أبواب كتاب المزارعة، الحديث ٤.

خاص ـ عند الدخول إلىٰ السوق[١].

ـ أن يسبّح عند إرادة السفر، أي عند ركوب الدابّة، وعند المسير، وعند المنام، خاصّة في سفر الحج[٢].

ماهو بمنزلة التسبيح المستحب:

ذكرت الروايات أُموراً جعلتها بمنزلة التسبيح، من قبيل:

ـ ماورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إنّ العبد لينوي من نهاره أن يصلّي بالليل فتغلبه عينه فينام، فيثبت اللّٰه له صلاته، ويكتب نَفَسَه تسبيحاً، ويجعل نومه عليه صدقة»[٣].

ـ وورد في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعليٍّ عليه السلام: «... ياعلي أنين المؤمن تسبيح...»[٤].

ـ وروي عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله قوله: «نوم

(١) الوسائل ١٧: ٤٠٨، الباب ١٨ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣، والباب ١٩ من الأبواب المذكورة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١١: ٣٨٧، الباب ٢٠ من أبواب آداب السفر، أحاديث الباب، و٣٩١، الباب ٢١ من الأبواب المذكورة، الحديث الأوّل.

وقد ذكر الفقهاء ذلك في مقدّمة كتاب الحج عند التعرّض لآداب السفر.

(٣) الوسائل ١: ٥٤، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٦.

(٤) الوسائل ٢: ٤٠٠، الباب الأوّل من أبواب الاحتضار، الحديثان: ١١ و١٣.

الصائم عبادة، ونفسه تسبيح»[١].

ـ وفي رواية: «صمت الصائم تسبيح»[٢].

ـ وورد عنهم عليهم السلام: «نَفَسُ المهموم لنا المغتمّ لمظلمتنا تسبيح، وهمّه لأمرنا عبادة، وكتمانه لسرّنا جهاد في سبيل اللّٰه»[٣].

ـ وورد أيضاً: «تعلّموا العلم، فإنّ تعلّمه حسنة ومدارسته تسبيح»[٤].

٢ ـ التسبيح الواجب:

لايجب التسبيح مستقلاً ـ لاضمن عبادة كالصلاة ـ إلّا في صورة النذر أو اليمين أو العهد، أو أن يصير الشخص أجيراً للقيام بذلك، أو يقع عوضاً في بيع أو إجارة ونحو ذلك.

٣ ـ التسبيح المكروه:

يكره الكلام في بيت الخلاء، واستثنت بعض الروايات من ذلك ذكر اللّٰه تعالىٰ، بينما استثنت

(١) الوسائل ١٠: ١٣٦، الباب ٢ من أبواب آداب الصائم، الحديث ٢، و٣٩٦، الباب الأوّل من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٤ و٢٣.

(٢) الوسائل ١٠: ٤٠١، الباب الأوّل من أبواب الصوم المندوب، الحديث ١٧.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٤٩، الباب ٣٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٠.

(٤) الخصال: ٥٢٢، باب في العلم تسع وعشرون خصلة.

روايات أُخر آية الكرسي، والحمد للّٰه، وآية.

فعلىٰ الأوّل يجوز التسبيح في بيت الخلاء؛ لأنّه ذكر اللّٰه تعالىٰ.

وأمّا علىٰ الثاني فلا يستثنىٰ، فيبقىٰ علىٰ الكراهة.

ومعنىٰ كراهة العبادة هو كونها أقلّ ثواباً.

وقد تقدّم البحث عن كراهة الكلام حال التخلّي، في عنوان «تخلّي / مكروهات التخلّي».

ثانياً ـ حكم التسبيح بما هو جزءٌ من عبادة:

التسبيح الواقع جزءً من عبادة قد يكون واجباً، وقد يكون مستحبّاً.

١ ـ التسبيح الواجب الواقع جزءً من عبادة:

يقع التسبيح جزءً واجباً ـ ولو بدلاً ـ في الموارد التالية:

أ ـ التسبيح بدل القراءة (الحمد):

إنّما يقع التسبيح بدلاً عن القراءة في الموارد الآتية:

أ/١ ـ التسبيح في الركعتين الثالثة والرابعة من الثلاثيّة والرباعيّة:

ادّعي الإجماع مستفيضاً[١] علىٰ تخيير المصلّي في ثالثة الثلاثية والأخيرتين من الرباعيّة بين قراءة الحمد والتسبيح.

واختلفوا فيما هو الأفضل منهما.

فقيل بأفضليّة التسبيح مطلقاً، ولعلّه المشهور[١].

وقيل بأفضليّة الحمد مطلقاً[٢].

وقيل بأفضليّة الحمد للإمام، والتسبيح للمأموم والمنفرد[٣].

وقيل بأفضلية الحمد للإمام، ومساواته للتسبيح للمأموم والمنفرد[٤].

وقيل بوجوب اختيار التسبيح في الجهريّة للمأموم احتياطاً، ومساواتهما للإمام والمنفرد[٥].

وقيل بأفضليّة الحمد للإمام والتسبيح

---

(١) أُنظر: دعوىٰ الإجماع في الانتصار: ١٤٢، والخلاف ١: ٣٣٧، والسرائر ١: ٢٢٢، والتذكرة ٣: ١٤٣، والمنتهىٰ ٥: ٧٢، والذكرىٰ ٣: ٣١٣، وجامع المقاصد ٢: ٢٥٦، وروض الجنان ٢: ٦٩٢، والمدارك ٣: ٣٤٤، وغيرها.

(١) أُنظر: الهداية: ١٣٥، والسرائر ١: ٢٣٠، والذكرىٰ ٣: ٣٥٨، وروض الجنان ٢: ٦٩٥، والذخيرة: ٢٧٠ ـ ٢٧٢، والكفاية ١: ٩٣، والحدائق ٨: ٣٨٨، وكشف الغطاء ٣: ١٨٦، والرياض ٣: ٣٩٨، والجواهر ٩: ٣٢٤، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٢٤، الصلاة / فصل في التخيير في الأخيرتين، المسألة ٢.

(٢) أُنظر الكافي في الفقه: ١٤٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٥٩، والمدارك ٣: ٣٤٥.

(٣) أُنظر: التذكرة ٣: ١٤٥، والدروس ١: ١٧٥، وجامع المقاصد ٢: ٢٥٨.

(٤) أُنظر: الاستبصار ١: ٣٢٢، ذيل الحديث ١٢٠١، والشرائع ١: ٨٢، والقواعد ١: ٢٧٣، وكشف اللثام ٤: ٣٤.

(٥) أُنظر مستند العروة (الصلاة) ٣: ٥١٨.

للمأموم، والتساوي للمنفرد[1].

صور التسبيح وكميّته:

اختلف الفقهاء ـ بتبع اختلاف الروايات ـ في صورة التسبيح وكميّته علىٰ أقوال:

ـ فقيل: صورته «سبحان اللّٰه، والحمد للّٰه، ولا إله إلّا اللّٰه، واللّٰه أكبر» مرّة واحدة[2].

ـ وقيل: ذلك ثلاث مرّات[3].

ـ وقيل: «سبحان اللّٰه، والحمد للّٰه، ولا إله إلّا اللّٰه» ثلاث مرات، ويزيد في الرابعة «واللّٰه أكبر»[4].

(١) أنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٥٢٤، التعاليق المذكورة تحت رقم ٥، ومنها تعليقة الإمام الخميني.

(٢) أنظر: المقنعة: ١١٣، والمعتبر: ١٧٨، وإرشاد الأذهان ١: ٢٥٣، والتحرير ١: ٢٤٢، والتذكرة ٣: ١٤٥، والمنتهىٰ ٥: ٧٦، وروض الجنان ٢: ٦٩٢، والمدارك ٣: ٣٨١، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٢٤، بل نسب إلىٰ الأشهر والأكثر في مجمع الفائدة ٢: ٢٠٧، ومفتاح الكرامة ٢: ٣٧٥، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٢٣.

(٣) أنظر: المقنع: ٩٥، والنهاية: ٧٦، والمهذّب ١: ٩٥، والبيان: ١٥٩، والجواهر ١٠: ٢٦، بل قال به من باب الأولوية والاحتياط ـ استحباباً أو وجوباً ـ كثير منهم كما في الذكرىٰ ٣: ٣١٥، والرياض ٣: ٤٢٣، وبعض المعلّقين علىٰ العروة، وغيرهم، لكونه أحوط الأقوال.

(٤) أنظر: الهداية: ١٣٥، والمقنعة: ١١٣، والمبسوط ١: ١٠٦، والمراسم: ٧٢، والمهذب ١: ٩٧، والغنية: ٧٧، والسرائر ١: ٢٢٢.

ـ وقيل: «سبحان اللّٰه، والحمد للّٰه، ولا إله إلّا اللّٰه» ثلاث مرّات[1].

ـ وقيل بالتخيير بين بعض الصور الأربع الأُوَل المتقدّمة[2].

ـ وقيل بإجزاء كلٍّ واحد منها[3].

ـ وقيل بإجزاء «سبحانَ اللّٰه، سبحانَ اللّٰه، سبحانَ اللّٰه»[4].

ـ وقيل بإجزاء مطلق الذكر[5].

روايات التسبيح:

وأمّا الروايات التي وردت في كيفيّة التسبيح وكميّته، فهي:

ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

(١) أنظر: الكافي في الفقه: ١١٧، ومال إليه صاحب الحدائق في الحدائق ٨: ٤١٣، والسيد الخوئي في مستند العروة (الصلاة) ٣: ٥٠٠.

(٢) ذكرت عدّة تخييرات في المسألة يطول ذكرها.

(٣) قاله المحقّق في المعتبر في نهاية بحثه، وتبعه جملة ممّن تأخّر عنه، أُنظر: المعتبر: ١٧٨، والمدارك ٣: ٣٨١، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ٥٠٧، لكن قال: الأحوط اختيار التسبيحات الأربعة مرّة واحدة، وأحوط منه ثلاث مرّات.

(٤) أُنظر الجامع للشرائع: ٨٠، قال به بعد قوله بالتخيير بين بعض الصور.

(٥) أُنظر: الذخيرة: ٢٧٠، والغنائم ٢: ٤٨٨، ومصباح الفقيه (الحجرية) ٢: ٣١٨.

«ولا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً، إماماً كنت أو غير إمام. قال: قلت: فما أقول فيهما؟ فقال: إذا كنت إماماً أو وحدك، فقل: سبحان اللّه، والحمد للّه، ولا إله إلّا اللّه، ثلاث مرّات تكمله تسع تسبيحات، ثمّ تكبّر وتركع»[١].

ـ وروى ابن إدريس الحديث في مستطرفات السرائر، فيما استطرفه من كتاب حريز إلّا أنّه أسقط منه عبارتي: «أو وحدك» و «تكمله تسع تسبيحات»[٢].

ـ وروى صاحب الوسائل عن ابن إدريس في أوّل السرائر، عن حريز أنّه قال: «فقل: سبحان اللّه والحمد للّه ولا إله إلّا اللّه واللّه أكبر ثلاث مرّات، ثمّ تكبّر وتركع»[٣].

وللفقهاء كلام في أنّ هاتين الروايتين رواية واحدة نقلت بعبارتين، أو روايتان، وما هو وجه الجمع بينهما[٤].

ـ صحيحة عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال: تسبّح، وتحمد اللّه، وتستغفر اللّه لذنبك، وإن شئت فاتحة الكتاب، فإنّها تحميد ودعاء»[١].

ـ ومصحّحة زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: مايجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: أن تقول: سبحان اللّه، والحمد للّه، ولا إله إلّا اللّه واللّه أكبر، وتكبّر وتركع»[٢].

ـ رواية أبي بصير، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «أدنىٰ مايجزي من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات، أن تقول: سبحان اللّه، سبحان اللّه، سبحان اللّه»[٣].

ـ رواية الرجاء بن أبي الضحّاك[٤]: «أنّه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلىٰ مرو، فكان يسبّح في الأُخراوين، يقول: سبحان اللّه، والحمد للّه، ولا إله إلّا اللّه، واللّه أكبر، ثلاث مرّات، ثمّ يركع»[٥].

هل يستحب ضمّ الاستغفار إلىٰ التسبيح؟

قال العلّامة: الأقرب عدم وجوب الاستغفار

---

(١) الوسائل ٦: ١٢٢، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم، والسرائر ٣: ٥٨٥.

(٣) الوسائل ٦: ١٢٣، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢، والسرائر ١: ٢١٨.

(٤) أُنظر المستمسك ٦: ٢٥٦ ـ ٢٥٧، وغيره في هذا الموضوع.

(١) الوسائل ٦: ١٠٧، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٩، الباب ٤٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٩، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٤) كان من الذين أرسلهم المأمون لاستقدام الإمام الرضا عليه السلام من المدينة إلىٰ مرو، حينما استدعاه إليها.

(٥) الوسائل ٦: ١١٠، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨.

بعد التسبيح وإن جاء ذكره في بعض النصوص[١].

وهذا الكلام صار منشأً لتوهّم وجود القائل بالوجوب، فلذلك نفاه كثيرٌ ممّن تأخّر عنه، ولم يتطرّق لاستحبابه أو أولويّته إلّا بعضهم[٢].

هل يجب الجهر أو الإخفات في التسبيحات؟

المعروف بين الفقهاء[٣] وجوب الإخفات في التسبيحات؛ لأنّه بدل عن الحمد الذي يجب فيه الإخفات في الأخيرتين.

ونفىٰ ابن إدريس[٤] الوجوب؛ لفقد النصّ، وقياسه علىٰ الحمد باطل، نعم الأولىٰ هو الإخفات.

وقال العلّامة في النهاية: «ولا تتبع القراءة في الجهر والإخفات»[٥].

وجعلها صاحب الحدائق[٦] مخيّرة بين الجهر والإخفات، وإن كان الإخفات أولىٰ؛ للشهرة.

(١) أُنظر المنتهىٰ ٥: ٧٨.

(٢) أُنظر: كفاية الأحكام ١: ٩٢، والحدائق ١١: ١٧٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٢٤ / التخيير بين القراءة والتسبيح.

(٣) أُنظر: روض الجنان ٢: ٧٠٢، والحدائق ٨: ٤٣٨، والمستمسك ٦: ٢٦٤، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ٥١٩.

(٤) أُنظر السرائر ١: ٢٢٢.

(٥) أُنظر نهاية الإحكام ١: ٤٦٩.

(٦) أُنظر الحدائق ٨: ٤٣٨.

هل يجب الترتيب والموالات في التسبيحات؟

المشهور ـ كما قيل[١] ـ وجوب الترتيب بين الأذكار كلٌّ علىٰ ما اختاره من الصيغة الخاصّة.

وقيل بعدم وجوبه[٢]، وهو لازم كلّ من قال بالتخيير، ولم يلتزم بصيغة خاصّة.

أمّا الموالات، فلم يتعرّض لها إلّا بعضهم، فقال قسم منهم بوجوبه[٣]، ونفاه آخرون[٤].

وفصّل النراقي[٥] بين أجزاء فقرات التسبيحات الثلاثة أو الأربعة، فقال بوجوبها فيها، وبين المرّات، فلا ضير في الفصل بينها.

أ/٢ ـ التسبيح بدل الحمد في الأُوليين مع العجز عن القراءة:

من عجز عن قراءة الحمد في الأُوليين ولم

(١) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، أُنظر: جامع المقاصد ٢: ٢٥٧، والحدائق ٨: ٤٣٥، ومستند الشيعة ٥: ١٥١، والجواهر ١٠: ٤٧، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٢٩.

(٢) أُنظر: المعتبر: ١٧٨، والتحرير ١: ٢٤٥، والذخيرة ٢: ٢٧٢، وكفاية الأحكام ١: ٩٣، والحدائق ٨: ٤١٦ و٤٣٩، والمدارك ٣: ٣٨١، وجعل متابعة النصّ أحوط.

(٣) أُنظر: الذكرىٰ ٣: ٣١٩، وجامع المقاصد ٢: ٢٥٧، وكشف الغطاء ٣: ١٨٦، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٢٩.

(٤) أُنظر: الحدائق ٨: ٤٣٩، ومستند الشيعة ٥: ١٥٦، حيث استجوده بعد نقله من الحدائق.

(٥) أُنظر مستند الشيعة ٥: ١٥٦، وجعله أجود من سابقه.

يتمكّن من تعلّمه، ولم يعرف غيره من القرآن، ولم يسعه الائتمام بالعارف، انتقل فرضه إلى الذكر.

ثمّ إنّهم اختلفوا في أنّ المجزي هو مطلق الذكر، أو التسبيح، أو هو مع التكبير والتحميد والتهليل؟ تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أعجمي».

أ/٣ ـ التسبيح بدلاً عن الحمد في صلاة الاحتياط:

اختلف الفقهاء في ركعتي الاحتياط هل يُسبّح فيها بدل الحمد، أم لابدّ من الحمد؟

قيل بالأوّل؛ لأنّ صلاة الاحتياط بدلٌ عن الثالثة والرابعة، فيثبت فيها التخيير كما هو ثابت في المبدل.

وهذا القول منسوب إلى المفيد[1] وابن إدريس[2].

وقيل بالثاني؛ لأنّ صلاة الاحتياط صلاة منفردة، ولا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب، وللأمر بها في عدّة أخبار صحيحة كما قيل[3].

وهذا القول منسوب إلى الأكثر[4].

أ/٤ ـ التسبيح بدل الحمد في النافلة للمستعجل:

روي: «أنّ المستعجل يجزيه في النافلة

(١) أنظر المقنعة: ١٤٦.

(٢) أُنظر السرائر ١: ٢٥٤.

(٣) قاله صاحب المدارك. أُنظر المدارك ٤: ٢٦٥.

(٤) نسبه إليهم الشهيد في الذكرىٰ ٤: ٨١.

ثلاث تسبيحات في القراءة، وتسبيحة في الركوع، وتسبيحة في السجود»[1].

لكنّ المعروف أنّه لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب، والرواية ضعيفة بعلي بن أبي حمزة[2].

أ/٥ ـ التسبيح بدل الحمد في المسلوس:

المسلوس هو الذي لايتمكّن من حبس بوله، بل يتقاطر منه، والمبطون هو الذي لايتمكّن من التحفّظ علىٰ غائطه.

ألحق ابن إدريس المسلوس والمبطون بمن لم يحسن قراءة الحمد في الاكتفاء بالتسبيح حيث قال: «... فإن لم يتمكّن من التسبيحات الأربع، لتوالي الحدث منه، فليقتصر علىٰ دون ذلك من التسبيح في العدد، ويجزيه منه تسبيحة واحدة في قيامه ومثلها في ركوعه، ومثلها في سجوده...»[3].

لكن قال العلّامة بعد نقل ذلك: «والوجه وجوب استيفاء الواجبات»[4].

وقال الشهيد الأوّل: «وهذا التخفيف لم نقف لغيره عليه، وردّه أولىٰ، بل إن كان مبطوناً توضّأ وبنىٰ، والظاهر أنّه مع التوالي يسقط الوضوء، إلّا في افتتاح الصلاة، وإن كان سلساً استمرّ مطلقاً»[5].

(١) الوسائل ٦: ٤٢، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢. لكن في كشف الغطاء ٣: ١٨٧: «تسبيحتان».

(٢) أُنظر كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣) السرائر ١: ٣٥١.

(٤) المختلف ٣: ٣٠.

(٥) القواعد والفوائد ٢: ٣٠١.

ب ـ التسبيح بدل الركعات في صلاة الخوف:

قال المحقّق الحلّي بالنسبة إلىٰ من لا يتمكّن من الركوع والسجود في صلاة الخوف ـ المطاردة والمسايفة ـ: «اقتصر علىٰ تكبيرتين عن الثنائيّة، وثلاث عن الثلاثيّة، يقول في كلّ تكبيرة: سبحان اللّه والحمد للّه ولا إله إلّا اللّه واللّه أكبر، فإنّه يجزيه عن الركوع والسجود...»[1].

قال صاحب المدارك بعد نقل ذلك: «وهذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب أيضاً»[2].

واستدلّ له المحقّق الحلّي بما رواه الفضلاء الثلاثة: محمّد بن مسلم، وزرارة، والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام ليلة صفّين ـ وهي ليلة الهرير ـ لم تكن صلاتهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء عند وقت كلّ صلاة إلّا بالتكبير والتهليل والتسبيح والتحميد والدعاء، فكانت تلك صلاتهم ولم يأمرهم بإعادة الصلاة»[3].

(١) المعتبر: ٢٤٩.

(٢) المدارك ٤: ٤٢٢، وانظر دعوىٰ الإجماع في الحدائق ١١: ٢٨٨ أيضاً.

(٣) الوسائل ٨: ٤٤٥، الباب ٤ من أبواب صلاة الخوف، الحديث ٨.

ثمّ قال صاحب المدارك: «وليس فيما وقفت عليه من الروايات في هذه المسألة دلالة علىٰ ما اعتبره الأصحاب في كيفيّة التسبيح».

ثمّ نقل عن الذكرىٰ[1]: أنّ الأجود وجوب تلك الصيغة؛ للإجماع علىٰ إجزائها، ثمّ قال: «ولاريب أنّ ماذكره أحوط»[2].

وتمام الكلام في كيفيّة صلاة الخوف واحتياجها الىٰ النيّة وتكبيرة الإحرام ونحوهما يكون في العنوانين «خوف» و«صلاة / صلاة الخوف».

ج ـ وجوب التسبيح في الركوع والسجود:

اتّفق فقهاؤنا علىٰ وجوب الذكر في الركوع والسجود، للصحاح الواردة في ذلك، كما سيأتي.

لكن اختلفوا في أنّ الواجب هو ذكرٌ خاص، وهو التسبيح، أو مطلق الذكر؟

ـ فالمعروف بين المتقدّمين علىٰ ابن إدريس هو الأوّل[3].

(١) أُنظر الذكرىٰ ٤: ٣٦١.

(٢) المدارك ٤: ٤٢٣.

(٣) أُنظر: المقنعة: ١٣٧، والانتصار: ٤٥، والكافي في الفقه: ١١٨ ـ ١١٩، والمراسم: ٦٩ و٧١، والمهذّب ١: ٩٧، والوسيلة: ٩٣، والغنية: ٧٩.

وهو الظاهر من التبصرة: ٤٤، والبيان: ١٦٤، والدروس ١: ١٧٧.

ـ والمعروف بين المتأخّرين عنهم، وفيهم ابن إدريس هو الثاني[١].

ـ وللشيخ قولان في المسألة[٢].

وقيل بالتسبيح معيّناً للمختار، ومطلق الذكر للمضطرّ[٣].

صيغة التسبيح في الركوع والسجود:

ذكروا لتسبيح الركوع والسجود صيغاً ثلاثة:

ـ سبحان ربّي العظيم وبحمده ـ التسبيحة الكبرىٰ ـ للركوع.

ـ سبحان ربّي الأعلىٰ وبحمده ـ التسبيحة الكبرىٰ أيضاً ـ للسجود.

ـ سبحان اللّٰه، سبحان اللّٰه، سبحان اللّٰه ـ وهي الصغرىٰ ـ لهما.

ولا إشكال في أفضليّة الكبرىٰ، كما لا إشكال في أفضليّة تثليثها[١].

لكن اختلفوا فيما هو المُجزي منها:

ـ فقيل بكفاية مرّة واحدة من التسبيحة الكبرىٰ[٢].

ـ وقيل بالتخيير بينها وبين الصغرىٰ (سبحان اللّٰه) ثلاثاً[٣].

ـ وقيل بلزوم ثلاثة كبريات، أو ثلاثة صغريات للمختار، وواحدة منهما عند الضرورة[٤].

ـ وقيل بكفاية واحدة كبرىٰ أو ثلاثة صغرىٰ للمختار، وواحدة صغرىٰ عند الضرورة[٥].

---

(١) أُنظر: السرائر ١: ٢٢٤، والمعتبر: ١٨١ ـ ١٨٢، والجامع للشرائع: ٨٣، والتحرير ١: ٢٥١ و٢٥٤، والمنتهىٰ ٥: ١١٩، والتذكرة ٣: ١٦٩، ونهاية الإحكام ١: ٤٨٢، والمختلف ٢: ١٦٥، وإيضاح الفوائد ١: ١١٣، وجامع المقاصد ٢: ٢٨٦ و٣٠١، والذكرىٰ ٣: ٣٦٩، وروض الجنان: ٢: ٧١٩، والمسالك ١: ٢١٥ و٢١٩، ومجمع الفائدة ٢: ٢٥٤ و٢٦١، والمدارك ٣: ٣٩٢ و٤٠٩، والذخيرة: ٢٨٢، وكشف اللثام ٤: ٧٢، والرياض ٣: ٤٣٥ و٤٥٣، ومستند الشيعة ٥: ٢٠٣ و٢٧٧. والجواهر ١٠: ٩٢ و١٦٦، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٧، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٣٨ و٥٥٥ في بحث الركوع والسجود، لكنّه قال: «والأحوط اختيار التسبيح» وعلق عليه بعض المعلّقين بأنّه «لاينبغي تركه».

(٢) فاختار في الخلاف ١: ٣٤٨، والمبسوط ١: ٩٩ خصوص التسبيح، وفي النهاية: ٨١، والمبسوط ١: ١١١ مطلق الذكر.

(٣) أُنظر: اللمعة الدمشقيّة (المطبوعة مع الروضة البهيّة) ١: ٢٧٠، وكشف الغطاء ٣: ١٩٧.

---

(١) هذا هو ظاهر كلماتهم، بل صريح بعضها.

(٢) أُنظر: ظاهر المبسوط ١: ١١٣، والخلاف ١: ٣٤٩، والمراسم: ٧١، والمهذب ١: ٩٣، والوسيلة: ٩٤، والغنية: ٧٩، وإصباح الشيعة: ٧١.

(٣) أُنظر: النهاية: ٨١، والشرائع ١: ٨٥، وكشف الغطاء ٣: ١٩٧، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢١، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٣٨.

(٤) أُنظر: الهداية: ٣٢، والكافي في الفقه: ١١٨، والمختصر النافع: ٣٢.

(٥) أُنظر: المعتبر: ١٨٠، والمنتهىٰ ٥: ١٢١، والدروس ١: ١٧٧ و١٨٠، وروض الجنان ٢: ٧٢٠، والرياض ٣: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

والظاهر اتّحاد هذا القول مع القول الثـاني، لأنّ الضرورة أمر آخر، لعلّه يلتزم بالتخفيف فـيها أُولئك أيضاً.

وقيل: بكفاية واحدة صغرىٰ مطلقاً[١].

تنبيــــه (١):

هذه الأقوال إنّما تخصّ الذين قالوا بوجوب التسبيح وعدم إجزاء مطلق الذكر، أو يكون بحثهم فيه بناءً علىٰ اختياره وإن كـان مـختارهم مـطلق الذكر، ولذلك ترىٰ بعض هذه الأقوال منسوبة إلىٰ من يرىٰ الاكتفاء بمطلق الذكر.

تنبيــــه (٢):

إنّ الذين اختاروا كفاية مطلق الذكر بحثوا عن مقدار الذكر الذي ينبغي أن يقال، وهل يـجب مساواته للتسبيح المختار أم لا؟

تنبيــــه (٣):

اختلف الفقهاء في أنّ ضمّ كلمة «وبـحمده» في التسبيـحة الكـبرىٰ واجـب أم لا؟ ولهـم فـيه أقـوال:

ـ القول بالوجوب مطلقاً[٢].

ـ القول بالاستحباب مطلقاً[١].

ـ القول بالتفصيل بين ما إذا وجب التسبيح بـالصيغة الكـبرىٰ تـعييناً أو تـخييراً واخـتارها المصلّي، فيجب الضمّ، وما إذا وجب مطلق الذكر أو وجب أحد التسبيحين تخييراً واختار الصـغيرة، فلايجب الضمّ[٢].

٢ ـ التسبيح المستحب الواقـع جـزءً مـن عبادة:

التسبيحات المستحبّة الواقعة جزءً من عبادةٍ كثيرةٌ، لايمكن حصرها هنا، وإنّما نشير إلىٰ بعض الموارد إجمالاً.

أ ـ التسبيح في صلاة جعفر الطيّار (صـلاة التسبيح):

صلاة جعفر التي علّمها رسول اللّه صلى الله عليه وآله له، أربع ركعات بتسليمتين، يقرأ في كـلٍّ مـن الأُولىٰ الحمد ثمّ الزلزال، وفي الثانية الحمد والعـاديات، وفي الثالثة الحمد والنـصر، وفـي الرابـعة الحـمد والتوحيد.

ثمّ يسبّح في كلّ ركعة بعد الحمد والسـورة التسبيحات الأربعة، خمس عشرة مرّة.

ثمّ يسبّح التسبيحات الأربعة فـي كـلٍّ مـن

---

(١) أُنظر: السرائر ١: ٢٢٤، والذخيرة: ٢٨٢.

(٢) أُنـظر: الذكرىٰ ٣: ٣٦٩، وجـامع المـقاصد ٢: ٢٨٧، والجواهر ١٠: ٩٣، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٢، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ١٩ ـ ٢٠.

(١) أُنظر: المـعتبر: ١٨٠، وفـيه: «وهـذه اللـفظة مستحبّة عندنا» والتذكرة ٣: ١٧٠، والمدارك ٣: ٣٩٣، وغـنائم الأيّام ٢: ٥٦٧.

(٢) أُنظر: الروضة البهيّة ١: ٢٧٠، ومستند الشيعة ٥: ٢١٤.

الركعات الأربع، في الركوع، وبعد الرفع منه، وفي السجود الأوّل، وبعد الرفع منه، وفي السجود الثاني، وبعد الرفع منه عشراً عشراً، فيكون مجموع ما في جميع الركعات ثلاثمئة تسبيحة.

وهذه الصلاة تسمّىٰ بـ«صلاة التسبيح» و«صلاة الحبوة» أيضاً، لأنّ النبي ﷺ قال حينما أراد أن يعلّمها جعفراً: «ألا أحبوك...»[١].

وسوف يأتي تفصيل هذه الصلاة في عنوان «صلاة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ب ـ التسبيح في صلاة الاستسقاء:

يستحبّ الإكثار من التسبيح والتحميد والتهليل في صلاة الاستسقاء[٢]، وقد تقدّم تفصيل هذه الصلاة في عنوان «استسقاء».

ج ـ التسبيح أثناء الصلاة مطلقاً، خاصّة في الركوع والسجود:

التسبيح في حدّ نفسه مستحبّ مطلقاً وإن كان في أثناء الصلاة، بل يستحبّ الإكثار منه في الركوع والسجود، وفي تحديد نهايته خلاف بين

(١) أُنظر تفصيل ذلك كلّه في الوسائل ٨: ٤٩، أبواب صلاة جعفر بن أبي طالب عليه السلام، وتعرّض لها الفقهاء في الصلوات المندوبة، كما في المقنعة: ١٦٨، والمبسوط ١: ١٣٢، والمنتهىٰ ٦: ١٤٥، والذكرىٰ ٤: ٢٤١، والروض ٢: ٨٧٢، والحدائق ١٠: ٤٩٦، والجواهر ١٢: ١٩٩، وغيرها.

(٢) الوسائل ٨: ٥، الباب الأوّل من أبواب صلاة الاستسقاء، الحديثان ١ و٢.

الثلاث والخمس والسبع[١]، وقد ورد: أنّ أبا عبداللّٰه الصادق عليه السلام سبّح أربعاً وثلاثين تسبيحة كبرىٰ في ركوعه[٢].

د ـ التسبيح في بعض الصلوات المندوبة:

هناك صلوات مندوبة اشتملت علىٰ التسبيح بنحوٍ خاصٍّ، مثل:

ـ بعض الصلوات المندوبة ليلة الجمعة ويومها[٣].

ـ صلاة ليلة النصف من رجب[٤].

ـ صلاة يوم المبعث (سبعة وعشرين من رجب)[٥].

ـ صلاة ليلة النصف من شعبان[٦].

ـ نافلة الليلة الثامنة من شهر رمضان، وفيها

(١) أُنظر: المدارك ٣: ٣٩٧ و٤١٢ و٤٧٦، والجواهر ١٠: ١٠٩ و١٧٧، و١١: ١١٨.

(٢) الوسائل ٦: ٣٠٤، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٧: ٣٩٢، الباب ٤٥ من أبواب صلوات الجمعة، الحديث ٥، و٣٧١، الباب ٣٩ من الأبواب المذكورة، الحديث ١٠.

(٤) الوسائل ٨: ٩٧، الباب ٥ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ١٣.

(٥) الوسائل ٨: ١١٠، الباب ٩ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث الأوّل.

(٦) الوسائل ٨: ١٠٢، الباب ٧ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث الأوّل.

ألف تسبيحة[١].

ـ صلاة الليلة الأخيرة من شهر رمضان[٢].

ـ صلاة ليلة الفطر[٣].

ـ الصلاة المستحبّة عند نزول البلاء[٤].

ـ صلاة الحاجة[٥].

تنبيـــــه:

إنّ القول باستحباب هذه الصلوات والأذكار مبنيٌّ علىٰ القول بالتسامح في أدلّة السنن؛ لضعف مصادر كثير منها، ولذلك لم يلتزم باستحبابها من لم يلتزم بـالقاعدة، كـما أوضـحنا ذلك فـي عـنوان «تسامح» في الملحق الأُصولي.

نعم، لا بأس بالإتيان بها بقصد الرجاء.

تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام:

ذكر العامّة والخاصّة: أنّ فاطمة عليها السلام اشتكت إلىٰ النبي صلى الله عليه وآله ماتلقاه من الطحن بالرحا، والسقي بالقربة، وكنس البيت ونحو ذلك فطلبت منه خادماً، فقال صلى الله عليه وآله لها ولزوجها: «أفلا أُعلّمكما ماهو خير لكما من الخادم؟

إذا أخذتما منامكما فكبّرا أربـعاً وثـلاثين، واحمدا ثلاثاً وثلاثين، وسبّحا ثلاثاً وثلاثين».

فقالت فاطمة عليها السلام: «رضيت عن اللّـه وعـن رسوله، رضيت عن اللّه وعن رسوله»[١].

هذا شأن ورود هذا الذِّكر المعروف عـندنا بـتسبيح الزهـراء عليها السلام، لأنّ سـبب وروده عـن النبي صلى الله عليه وآله إنّما كان طلب الزهراء عليها السلام خادماً مـنه فأتحفها وزوجها هذا الذكر العظيم.

كيفيّة تسبيح الزهراء عليها السلام:

المشهور عند أصحابنا[٢] أنّ ترتيب التسبيح يكون علىٰ النحو الآتي:

وهو أن يـقدّم التكـبير، ثـمّ التـحميد، ثـمّ

---

(١) الوسائل ٨: ٣٩، الباب ٨ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٨: ٤١، الباب ٨ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٨: ٨٦، الباب الأوّل من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٨: ١٣٧، الباب ٢٩ من أبواب بقيّة الصـلوات المندوبة، الحديث ٣.

(٥) المقنعة: ٢٢١.

(١) أُنظر: علل الشرائع: ٣٦٦، الباب ٨٨، ومـن لايحـضره الفقيه ١: ٣٢٠، الحديث ٩٤٧، وصـحيح البـخاري ٢: ١٩٠، كتاب الجهاد، باب أنّ الخـمس لـنوائب رسـول اللّه صلى الله عليه وآله، وسنن الترمذي ٥: ٤٧٧، كتاب الدعـوات، باب ماجاء في التسبيح... عند المنام، الحديث ٣٤٠٨.

(٢) أُنظر: المختلف ٢: ١٨٢، والتذكرة ٣: ٢٦٦، والمدارك ٣: ٤٥٣، ومستند الشيعة ٥: ٣٩٥، والجواهـر ١٠: ٣٩٩، وفي الوسائل ٦: ٤٤٥: «وعليه عمل الطائفة».

التسبيح، وبذلك وردت الروايات وفيها الصحاح، مثل:

صحيحة محمّد بن عذافر، قال: «دخلت مع أبي، علىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فسأله أبي عن تسبيح فاطمة عليها السلام؟ فقال: الله أكبر، حتىٰ أحصىٰ أربعاً وثلاثين مرّة، ثمّ قال: الحمد لله، حتىٰ بلغ سبعاً وستين، ثمّ قال: سبحان الله، حتىٰ بلغ مئة، يحصيها بيده جملة واحدة»[١].

ولكن روىٰ الصدوق في العلل[٢] تقديم التسبيح وتأخير التكبير. وروىٰ في الفقيه[٣] مرسلاً تقديم التكبير وتأخير التحميد.

واختاره في المقنع[٤] والهداية[٥].

وقال الشيخ في المبسوط ـ بعد أن ذكر الطريق المشهور ـ: «وفي أصحابنا من قدّم التسبيح علىٰ التحميد، وكلّ ذلك جائز»[٦].

(١) الوسائل ٦: ٤٤٤، الباب ١٠ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل. والمروي في صحيح البخاري ـ كما تقدّم تخريجه ـ يوافق هذا الترتيب.

(٢) أُنظر علل الشرائع: ٣٦٦، الباب ٨٨، الحديث الأوّل، وأكثر رجال طريقه من غير أصحابنا، كما نقله عن بعضهم في الجواهر ١٠: ٣٩٩.

(٣) من لايحضره الفقيه ١: ٣٢٠، الحديث ٩٤٧.

ورواهما عن المصدرين المتقدّمين في الوسائل ٦: ٤٤٦، الباب ١١ من أبواب التعقيب، الحديث ٢ و٣.

(٤) أُنظر المقنع: ٢٩.

(٥) أُنظر الهداية: ٣٣.

(٦) المبسوط ١: ١١٧.

وعبارة الشهيد في الدروس توهم رأي الصدوق أيضاً[١].

محلّ تسبيح الزهراء عليها السلام:

محلّ ورود هذا التسبيح ـ كما تقدّم ـ هو عندالاضطجاع للنوم، لكن لمّا كان سبب الورود غير مخصّص للحكم به، فلذلك ذكر الفقهاء ـ تبعاً للنصوص ـ هذا التسبيح في جملة تعقيبات الصلاة، وعمّمه بعضهم لتعقيبات النوافل أيضاً[٢] بل صرّح بعضهم بأنّه من أفضل التعقيبات[٣]، بل قالوا باستحبابه في حدّ نفسه[٤].

فضيلة تسبيح الزهراء عليها السلام:

وردت روايات كثيرة في فضيلة تسبيح الزهراء عليها السلام، منها:

ـ مارواه صالح بن عُقبة، عن أبي جعفر عليه السلام،

(١) أُنظر الدروس ١: ١٨٤.

(٢) أُنظر: المقنعة: ١٤٠، والمراسم: ٧٣، ومستند الشيعة ٥: ٣٩٦، والجواهر ١٠: ٣٩٩، والعروة الوثقىٰ ٢: ٦١٦ / فصل في التعقيب.

(٣) أُنظر: شرائع الإسلام ١: ٩٠، والمنتهىٰ ٥: ٢٤١، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٨٥، والمدارك ٣: ٤٥٢، وكشف اللثام ٤: ١٥٥، وغنائم الأيّام ٣: ٨٩، ومستند الشيعة ٥: ٣٩٣ ـ ٣٩٤، والعروة الوثقىٰ ٢: ٦١٦.

(٤) أُنظر: كشف الغطاء ٣: ٢٢٧، والجواهر ١٠: ٢٩٩، والعروة الوثقىٰ ٢: ٦١٦ / التعقيب.

قال: «ماعُبد اللّه بشيءٍ من التحميد أفضل من تسبيح فاطمة ، ولوكان شيءٌ أفضل منه لنحله رسول اللّه فاطمة »[١].

ـ وما رواه عبداللّه بن سنان، قال: «قال أبو عبداللّه : من سبّح تسبيح فاطمة قبل أن يثنّي رجله من صلاة الفريضة غفر اللّه له، ويبدأ بالتكبير»[٢].

ـ وما رواه أبو خالد القمّاط، أنّه سمع أبا عبداللّه يقول: «تسبيح فاطمة في كلّ يوم في دَبر كلّ صلاة أحبّ إليّ من صلاة ألف ركعة في كلّ يوم»[٣].

ـ وقد روي في أحاديث عديدة: أنّ تسبيح فاطمة من الذكر الكثير، الذي ذكره اللّه تعالىٰ بقوله: ﴿ٱذْكُرُوا ٱللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً﴾[٤].

ـ وورد: أنّهم كانوا يأمرون صبيانهم به، وأنّه لم يلزمه عبد فشقي[٥].

(١) الوسائل ٦: ٤٤٣، الباب ٩ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٦: ٤٣٩، الباب ٧ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٦: ٤٤٣، الباب ٩ من أبواب التعقيب، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ٦: ٤٤١، الباب ٨ من أبواب التعقيب، الأحاديث ١ و٤ و٥ و٦، والآية ٤١ من سورة الأحزاب.

(٥) الوسائل ٦: ٤٤١، الباب ٨ من أبواب التعقيب، الحديث ٢.

وغيرها من الروايات الدالّة علىٰ فضيلة هذا التسبيح، بل ورد عن طريق السنّة مايدلّ علىٰ ذلك أيضاً.

روىٰ أبوهريرة: «أنّ فقراء المهاجرين أتوا رسول اللّه فقالوا: ذهب أهل الدثور[١] بالدرجات العُلىٰ والنعيم المقيم، فقال: وما ذاك؟ قالوا: يصلّون كما نصلّي ويصومون كما نصوم، ويتصدّقون ولا نتصدّق، ويعتقون ولا نعتق. فقال رسول اللّه : أفلا أُعلّمكم شيئاً تدركون به مَن سبقكم، وتسبقون به مَن بعدَكم، ولايكون أحد أفضل منكم إلّا مَن صنع مثل ما صنعتم؟ قالوا: بلىٰ يا رسول اللّه!، قال: تسبّحون وتكبّرون وتحمدون دبر كلّ صلاة ثلاثاً وثلاثين مرّة»[٢].

آداب العمل بتسبيح الزهراء :

لم تذكر الروايات ولا الفقهاء شيئاً تحت هذا العنوان، لكن يمكن استخلاص بعض الأُمور من بين كلمات الفقهاء والروايات ينبغي مراعاتها نشير إليها إجمالاً:

١ ـ أن يكون التسبيح مع الطهارة:

لا إشكال في أنّ ذكر اللّه مطلوب علىٰ كلّ حال، كما لا إشكال في أنّ الذكر حال الطهارة أكثر

(١) الدثور جمع دَثْر، هو المال الكثير. النهاية: «دثر».

(٢) صحيح مسلم ١: ٤١٦، كتاب المساجد، الحديث ١٤٢، الرقم العام ٥٩٥.

مطلوبيّة ومرغوبيّة لدىٰ الشارع[١]. وهـذا مـمّا لا غبار عليه.

٢ ـ أن يبادر به عقيب الصلاة:

ذكر بعض الفقهاء[٢]: أنّه يستحبّ أن يـبادر المصلّي لإتيان هذا الذكر بعد الصلاة، كما تشير إليه رواية عبد اللّٰه بن سنان التي جاء فيها: «من سبّح تسبيح فاطمة ﷺ قبل أن يثنّي رجـله مـن صـلاة الفريضة غفر اللّٰه له»[٣].

٣ ـ أن يقول: «لا إله إلّا اللّٰه» بعد تمامه:

ورد ذلك عن الإمام أبـي عـبداللّٰـه ﷺ[٤]، وأفتىٰ به بعض الفقهاء[٥].

٤ ـ أن يستغفر اللّٰه بعده:

ورد عن أبي جعفر ﷺ أنّه قال: «من سبّح تسبيح فاطمة ﷺ ثمّ استـغفر غـفر له، وهـي مئة بـاللسان، وألف فـي المـيزان، وتـطرد الشـيطان، وتُرضي الرحمن»[٦].

---

(١) أنظر الوسائل ٦: ٤٥٧، الباب ١٧ من أبواب التـعقيب، الحديث الأوّل.

(٢) أنظر: كشف الغطاء ٣: ٢٢٩، ومفتاح الكرامة ٢: ٥٠١.

(٣) الوسائل ٦: ٤٣٩، الباب ٧ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٤) الوســائل ٦: ٤٤٠، البـاب ٧ مـن أبـواب التـعقيب، الحديث٣.

(٥) أنظر: المنتهىٰ ٥: ٢٤٢، والذكرىٰ ٣: ٤٥٠، والمدارك ٣: ٤٥٣، وكشف الغطاء ٣: ٢٢٦، ومستند الشيعة ٥: ٣٩٥.

(٦) الوســائل ٦: ٤٤٢، البـاب ٨ مـن أبـواب التـعقيب، الحديث٣.

٥ ـ أن يسبّح بالسُّبحة الحسينيّة:

قال صاحب الجواهر: «ويستحبّ أن يكون التسبيح المزبور، بل كلّ تسبيح بطين القبر»[١]، أي طين قبر الإمام الحسين ﷺ، كما تقدّم بـيانه عـند الكلام عن «ما يسبّح به». وراجع عنوان «تراب / التربة الحسينيّة».

٦ ـ أن يراعي فيها الموالاة والتمهّل:

قال كاشف الغطاء: «ويـنبغي فـيه التـمهّل، والترسّل، والوقف علىٰ كلّ ذكر منه، والموالاة. ولو طال الفصل جدّاً حتىٰ خـرج عـن هـيئته، فـات الموظّف»[٢].

حكم الشك فيه:

لو شكّ في عدد التسبيح، فإن كان الشك في النقصان، بأن لا يعلم هـل سبّح ثـلاثين أو ثـلاثة وثلاثين بنىٰ علىٰ الأقل أي الثلاثين. ولو شكّ في الزيادة بأن شكّ أنّه سبّح ثلاثة وثلاثين أو خمسة وثلاثين، مضىٰ ولم يعتن بشكّه[٣].

مظانّ البحث:

يتمركز البحث عن التسبيح في مواطن ثلاثة

---

(١) الجـواهـر ١٠: ٤٠٤، وأنـظر: مجـمع الفـائدة ٢: ٣١٢، والحدائق ٨: ٥٢٤، والعروة الوثـقىٰ ٢: ٦١٦، فـصل في التعقيب، المسألة ١٩.

(٢) كشف الغطاء ٣: ٢٢٧.

(٣) أنظر المصدر المتقدّم، والجواهر ١٠: ٤٠٧.

من الصلاة:

١ ـ في بحث القراءة حيث يبحث عن حكم الركعة الثالثة والرابعة، وما يجب فيها من القراءة أو التسبيح.

٢ ـ في بحث الركوع والسجود، حيث يبحث فيهما عمّا يجب فيه من الذكر.

٣ ـ في مبحث التعقيب، حيث يبحث فيه عمّا يستحبّ التعقيب به في الصلاة، ومنها تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام ويبحث عنه في مواطن متفرّقة أُخر.

تسبيل

راجع: وقف.

تستّر

راجع: استتار.

تسجية

راجع: دفن.

تسجيل

لغـــة:

التدوين في السجِلّ، وهو الكتاب الذي يدوّن فيه مايراد حفظه من الضياع[1].

وقيل: هو الصكّ ـ معرّب چك ـ الذي يكتب للعهدة[2].

والظاهر أنّه أكثر مايطلق علىٰ السجلّات ـ أي الدواوين ـ الرسميّة، ولذلك قيل: السِجِلّ: كتاب القاضي... وسَجَّل القاضي: أثبت حكمه في السِجِلّ[3].

اصطلاحاً:

لم يتعدّ المعنىٰ المتقدّم، ففي الدروس[4] وقضاء الشيخ الأنصاري[5]: السجلّات: نُسَخ ماحكم به القاضي.

وفي الجواهر: التسجيل: «إنفاذ الأحكام»[6].

الأحكام:

التسجيل طريقة عقلائيّة لتوثيق العقود والإيقاعات والديون، والأحكام الصادرة من القضاة. وقد أقرّه الشارع فأمر به في قوله تعالىٰ:

---

(١) أُنظر المعجم الوسيط: «سجل».

(٢) أُنظر لسان العرب: «صك».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «سجل».

(٤) أُنظر الدروس ٢: ٧١.

(٥) أُنظر كتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ٨١.

(٦) الجواهر ١٤: ١١٥.

﴿يا أيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾[1].

والأمر هنا للندب، أو الإرشاد إلىٰ الطريقة العقلائية، أو المصلحة، لا للوجوب[2].

وقد يجب إذا استلزم عدمه تضييع حقٍّ، خاصّة إذا كان مثل حقّ الصغير واليتيم.

وقد يحرم إذا استلزم من وجوده تضييع الحقّ، كتسجيل مال شخص لآخر مع العلم بالظلم والاغتصاب، وإن لم يكن هو الغاصب، كما لو كان كاتباً للظالم والغاصب.

حكمة التسجيل:

حكمة التسجيل ظاهرة، وهي المحافظة علىٰ الحقوق والمنع من ضياعها؛ لطروّ النسيان علىٰ فرض سلامة النفوس.

قال الفاضل المقداد: «الأمر بكتابة الدين لئلّا يذهب مال المسلم بعوارض النسيان والموت والجحود»[3].

مايشترط في الكاتب:

يجب أن يكون كاتب السجلّ عادلاً ويتّقي اللّه، فلاينقص ولا يزيد، لئلّا يلزم تضييع

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) أُنظر كنز العرفان ٢: ٤٧.

(٣) أُنظر كنز العرفان ٢: ٤٧.

الحقوق[1]، وقد أُشير إلىٰ ذلك كلّه في قوله تعالىٰ: ﴿... وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِي عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً﴾[2].

ويحتمل أن يكون المراد من قوله: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ أن تكون كتابته موصوفة بالعدل، أي أميناً فيما يخوّل إليه من الكتابة، وعلىٰ هذا فلايشترط أن يكون الكاتب بذاته موصوفاً بالعدالة.

هل يجوز أخذ الأُجرة علىٰ التسجيل؟

إذا كان التسجيل في إطار أعمال الدولة، كتسجيل حكم القضاة، وأخذ الضرائب ونحوها، فيكون أُجرة ذلك كلّه بعهدة الدولة، وكذا مايتضمّنه التسجيل من المؤونة كالقلم والكاغذ؛ لأنَّ ذلك من المصالح العامّة، الّتي مصرفها من بيت المال.

وأمّا إذا كان خارجاً عن إطار أعمال الدولة، كما إذا كان التسجيل لأجل توثيق دين أو عقد أو إيقاع، فهو بعهدة طالب التسجيل.

قال الفاضل المقداد: «إذا وُجد بيت المال أُعطي الكاتب رزقه منه، لأنّه من المصالح، وإلّا جاز له أخذ الأُجرة من الآمر بالكتابة».

(١) أُنظر كنز العرفان ٢: ٤٧.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

وقال أيضاً: «أخذ المداد من بيت المال، وكذا الورق المكتوب فيه؛ لأنّه من المصالح أيضاً، وإن لم يوجد فمع أخذ الكاتب الأُجرة يجب عليه المداد، ولايجب عليه القرطاس، بل هو علىٰ صاحب الدين؛ لأنّه لمصلحته، ولايجب علىٰ المديون قطعاً»[١].

ويبدو أنّ التفصيل الذي ذكرناه هو الأفضل.

أجرة التسجيل في البنوك:

قيل: يجوز للبنك أن يأخذ الأُجرة علىٰ مايقوم به من خدمات، وما يصرفه من قلم وكاغذ واستهلاك الأدوات ونحو ذلك، وليس ذلك من الربا إذا أخذ مايناسب هذه الخدمات وتحت هذا العنوان، وعلىٰ ذلك فلو استدان شخص من البنك مبلغاً من المال، ثمّ طلب منه البنك زيادة علىٰ ذلك تحت هذا العنوان، لم يكن ربا[٢].

لكن تقدّم عن المقداد أنّ ذلك علىٰ صاحب الدين، وهنا هو البنك.

ولمّا كانت هذه الأُمور غير محرّرة جيّداً، فالبحث عنها يحتاج إلىٰ فرصة أُخرىٰ.

(١) كنز العرفان ٢: ٤٧ ـ ٤٨، وأُنظر الجواهر ٤٠: ١٢٧.

(٢) أُنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤١٨ و٤٢٠ (الكمبيالات وأعمال البنوك)، وتحرير الوسيلة ٢: ٥٥٥، أعمال البنوك، المسألة ٨.

تنظيم السجلّات:

ذكر الفقهاء من جملة آداب القاضي: أن يجمع وثائق وسجلّات كلّ يوم، ويكتب عليها: قضاء يوم كذا، من أُسبوع كذا، من شهر كذا، من سنة كذا.

وهكذا يصنع بالنسبة إلىٰ سجلّات كلّ أُسبوع، وكلّ شهر، وكلّ سنة، ليسهل إخراج المطلوب منها بعد ذلك له ولغيره[١].

كما وقالوا: أنّه ينبغي كتابة صورة السجلّ في نسختين، تُعطىٰ واحدة لصاحب الحقّ، وتُخزن الأُخرىٰ في الدواوين[٢].

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن التسجيل في كتابي الدين والقضاء.

تسرّي

لـغـــة:

اتّخاذ السريّة، وهي الأمة، للجماع[٣].

ولهم تفاصيل نشير إليها في المعنىٰ الاصطلاحي.

(١) أُنظر الجواهر، ٤٠: ١٢٦.

(٢) أُنظر الجواهر، ٤٠: ١٢٨.

(٣) أُنظر: الصحاح وغيره: «سرر» أو «سرا».

اصطلاحاً:

قال الفاضل الإصفهاني: «التسرّي أصله التسرّر، وهو اتّخاذ السريّة، وهي الأمة المتّخذة للوطء، من السرّ؛ لإخفائها بالتخدير أو عن الزوجة، أو السرّ هو الجماع، أو السرور؛ لأنّه يسرّ بها أو تسرّ به...»[1].

وقال الشهيد الثاني: «اختلف في معنىٰ التسرّي، فذهب بعضهم إلىٰ أنّه يحصل بثلاثة أمور: ستر الجارية عن أعين الناس المعبّر عنه بالتخدير، والوطء، والإنزال.

وقيل: يكفي الوطء والستر، وقيل: يكفي الوطء، لأنّ اشتقاقه من السُّر، وهو الوطء...

وقيل: من السِّر وهو الخفاء، لأنّه يخفيها بالتخدير، أو يخفي وطأها عن زوجته، وقيل فيه غير ذلك»[2].

هذا وقد يطلق التسرّي في كلمات الفقهاء علىٰ إسراء حكم من موضوع إلىٰ موضوع آخر الذي هو القياس، كما ويطلقونه علىٰ سراية النجاسة ونحوها. وكلامنا يكون في المعنىٰ الأوّل فقط.

(١) كشف اللثام ٩: ٥٦.

(٢) المسالك ١١: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتسرّي:

التسرّي مستحبٌّ في حدّ ذاته[1]، لكن قد يجب ـ كالنكاح ـ إذا توقّف عليه حفظ النفس عن الوقوع في الحرام، وقد يحرم إذا استلزم الوقوع في الحرام أيضاً أو الإخلال بواجب.

قال المحقّق الثاني: «ولايخفىٰ أنّ النكاح قد يجب اذا خشي المكلّف الوقوع في الزنا بدونه، ولو أمكن التسرّي فهو أحد الواجبين علىٰ التخيير، وقد يحرم إذا أفضىٰ إلىٰ الإخلال بواجب»[2].

فقوله: «وقد يحرم...» يشمل التسرّي أيضاً، كما هو واضح لمن تأمّل فيه.

آثار التسرّي:

تترتّب علىٰ التسرّي آثار نشير إليها فيما يلي:

١ ـ ارتفاع عنوان العزوبة بالتسرّي:

قال الشهيد الثاني ضمن كلام: «والعزوبيّة تندفع بالتسرّي كما تندفع بالتزويج؛ لقول

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٥: ٤٨٢، كتاب النكاح، المسألة ٢، ولم يعلّق عليه أحد بنفي ولا إثبات، كما لم يعلّق عليه السيّد الحكيم في المستمسك ١٤: ٥، ولا السيّد الخوئي في المستند (النكاح) ١: ١١.

(٢) جامع المقاصد ١٢: ١٠، وانظر: كفاية الأحكام ٢: ٧٩، وكشف اللثام ٧: ١٠، والحدائق ٢٣: ١٧.

الكاظم عليه السلام لرجل: "أليس لك جوارٍ؟ فقال: بلىٰ، فقال: إنّك لست بأعزب"[1]»[2].

٢ ـ احتمال استحباب التزوّج بالتسرّي:

احتمل صاحب الجواهر احتمالاً قويّاً بأنّ المراد من الآيات والروايات الآمرة بالتزوّج هو ما يحصل به الغرض، وهو حصول النسل، وتكثير الأُمّة وإبقاء النوع الإنساني، والخلاص من الوحدة ونحو ذلك عن طريق مشروع، وهو شامل للنكاح والتسرّي[3].

٣ ـ حصول الإحصان بالتسرّي:

يحصل الإحصان بوطء الزوجة الحرّة والمملوكة إذا اجتمعت سائر الشرائط، كما تقدّم بيانه في العنوانين: «إحصان» و«تحصين».

٤ ـ حصول التحريم بالتسرّي:

كلُّ مايحصل به التحريم بسبب الدخول عن طريق النكاح بالعقد، يحصل به بسبب الدخول بالتسرّي أيضاً، فيحرم علىٰ المتسرّي أُمُّ المتسرّىٰ بها وبناتها عيناً[4]، وأُختها جمعاً، أي جمعاً في النكاح والدخول، فلو اقتصر علىٰ ملك أحدهما ولم يدخل بها لم يكن به بأس، وإن دخل بالأُخرىٰ[1].

وكذا يحرم علىٰ المتسرّىٰ بها أبو المتسرّي وابنه، وهكذا.

٥ ـ حصول المحرميّة بسبب التسرّي:

كما تحصل المحرميّة بالنكاح تحصل بالتسرّي أيضاً، فتصير المتسرّىٰ بها محرماً لأب المتسرّي وأبنائه، كما يصير المتسرّي محرماً لأمّ المتسرّىٰ بها وبناتها[2].

٦ ـ صيرورة المتسرّىٰ بها أمّ ولد:

لو ولدت المتسرّىٰ بها، صارت أمّ ولد وجرىٰ عليها أحكامها.

راجع «أمّ ولد».

٧ ـ جواز التسرّي بأكثر من أربعة:

يجوز التسرّي بأكثر من أربعة، ولم يتحدّد بعدد معيّن بخلاف النكاح بالعقد الذي يتحدّد بأربعة أزواج[3].

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢٠، الباب ٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٦.

(٢) المسالك ٧: ١٣، وانظر الجواهر ٢٩: ٣٠.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٩: ٣٦.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٩: ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

---

(١) أُنظر الجواهر ٢٩: ٣٨٦.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٩: ٣٤٨ ـ ٣٥٠.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٠: ٨.

هل يجوز أن تشترط الحرّة في العقد أن لايتسرّىٰ عليها الزوج؟

المعروف بين الفقهاء أنّ هذا الشرط باطل لأنّه مخالفٌ للشرع، إذ الشارع أذن للزوج بذلك فمنعه مخالفة للشرع.

وظاهرهم عدم بطلان العقد وإن بطل الشرط[1].

وللفقهاء كلام في تحقيق ماهو الشرط المخالف للشرع ـ الكتاب والسنّة ـ وما هو أثر وجود الشرط المخالف للشرع، وهل يبطل به العقد أم لا؟

وسوف نأتي علىٰ بيانه في محلّه المناسب إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

هل تنعقد اليمين علىٰ عدم التسرّي؟

المعروف بين الفقهاء أنّه لو حلف لزوجته أن لايتسرّىٰ عليها لم تنعقد يمينه، ولم يحنث لو خالف، لأنّ اليمين إنّما تنعقد علىٰ أمر راجح ولاتنعقد علىٰ الأمر المرجوح، وعدم التسرّي أمرٌ مرجوح كعدم النكاح[1].

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث التسرّي متمركزة في كتاب النكاح، في أوّله، وفي أسباب التحريم ـ المصاهرة ـ وفي النكاح بملك اليمين.

ويتعرّض له في كتاب اليمين أيضاً.

تسعير

راجع: احتكار.

تسكّع

لـغـة:

التحيّر، فالمتسكّع هو المتحيّر الذي لايدري أين يأخذ في بلاد اللّٰه[2].

وقيل: التسكّع هو التمادي في الباطل[3].

---

(١) أُنظر: الخلاف ٤: ٣٨٨، والمبسوط ٤: ٣٠٣، والسرائر ٢: ٥٨٩، والمختلف ٧: ١٧٢، وجامع المقاصد ١٣: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، والمسالك ٨: ٢٤٥، والجواهر ٣١: ٩٥، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٥.

أقول: ربّما يقال: إنّ المخالف للكتاب والسنّة إنّما هو: أن لايحقّ له التسرّي، لا أن يلتزم بأن لايتسرّىٰ، وإن كان له حقّ ذلك.

(١) أُنظر: النهاية: ٥٦٠، والسرائر ٣: ٤٥، والمسالك ١١: ٢١١، ونهاية المرام ٢: ٣٣٨، وكفاية الأحكام ٢: ٤٨٧، والجواهر ٣٥: ٢٦٥.

(٢) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط: «سكع».

(٣) أُنظر الصحاح والمصدرين المتقدّمين: «سكع».

اصطلاحاً:

قال الشهيد الثاني: «التسكّع لغة: التردّد، والمراد به [هنا] تكلّف الحجّ مع تحمّل المشقّة فيه؛ لعدم اجتماع أسبابه، كأنّه يصير بسبب ذلك متردّداً في أمره، متحيّراً في اكتساب رزقه، من زاده وراحلته»[1].

إذن فالمتسكّع بالحجّ: «هو الذي لم يملك زاداً ولا راحلة»[2].

الأحكام:

الحكم التكليفي للحجّ متسكّعاً:

يختلف الحكم التكليفي للحجّ التسكّعي باختلاف موارده وحالاته، وبيانه إجمالاً كالآتي:

أوّلاً ـ إذا استقرّ عليه الحجّ ولم يحجّ، ثمّ حجّ متسكّعاً:

قال صاحب الجواهر: «إذا استقرّ الحجّ في ذمّته ثمّ لم يفعله... فعله متىٰ تمكّن منه علىٰ الفور، ولو متسكّعاً، بلا خلاف أجده فيه ولا إشكال، بل الإجماع بقسميه عليه، والنصوص دالّة عليه»[3].

وقال السيّد اليزدي: «إذا استقرّ عليه الحجّ بأن استكملت الشرائط وأهمل حتىٰ زالت أو زال بعضها، صار ديناً عليه، ووجب الإتيان به بأيّ وجهٍ تمكّن...».

ولم يعلّق عليه إلّا السيّد الخوئي بقوله: «إذا لم يكن حرجيّاً».

ووضّحه في المستند: بأنّ مع الإهمال وارتفاع الشرائط يرتفع الوجوب لارتفاع موضوعه، وهي الاستطاعة، ولكن إنّما نقول بوجوب الحجّ مع ذلك لوجود النصّ علىٰ ذلك، فيكون الإتيان بالحجّ عندئذٍ بأمر جديد، ولمّا كان الحجّ بأمر جديد، فيكون حكمه حكم سائر الأحكام الأوّليّة المحكومة بالأحكام الثانويّة، مثل نفي الحرج، ونفي الضرر، ومقتضاهما عدم وجوب الحجّ، نعم يكون عاصياً بإهمال الحجّ أوّلاً، والتوبة رافعة له[1].

ثانياً ـ إذا استقرّ عليه الحجّ، ثمّ حجّ متسكّعاً مع التمكّن من غيره:

قال المحقّق الحلّي: «ولو اجتمعت الشرائط فحجّ متسكّعاً، أو في نفقة غيره، أجزأه عن الفرض».

وعلّق عليه صاحب المدارك قائلاً:

«هذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء؛ لأنّ الحجّ واجب عليه وقد امتثل بفعل المناسك المخصوصة، فيحصل الإجزاء، وصرف المال غير واجب لذاته.... وهذا بخلاف ما إذا حجّ متسكّعاً قبل تحقّق الاستطاعة، حيث لا يكون حجّه مُجزئاً؛

---

(١) المسالك ٢: ١٢٢.

(٢) أُنظر: التحرير ١: ٥٣٩، والحدائق ١٤: ١٣٩، والجواهر ١٧: ٢٨٩.

(٣) الجواهر ١٧: ٣١٣.

(١) أُنظر مستند العروة (الحجّ) ١: ٢٨٨.

لانتفاء الوجوب حينئذٍ»[١].

وقال صاحب الجواهر أيضاً: «لاخلاف كما لا إشكال نصّاً وفتوىً، في أنّه لو اجتمعت الشرائط فحجّ متسكّعاً، أو حجّ ماشياً، أو حجّ في نفقة غيره أجزأه عن الفرض، بل الإجماع بقسميه عليه...»[٢].

ثمّ ذكر تعليل صاحب المدارك.

ثالثاً ـ لو حجّ متسكّعاً ثمّ استطاع، فهل يجزيه الأوّل؟

لو حجّ متسكّعاً، ثمّ استطاع واجتمعت فيه شرائط الوجوب، فهل يكفيه الحجّ التسكّعي، أم لابدّ من إعادة الحجّ؟

المعروف أنّ الحجّ التسكّعي مندوبٌ في نفسه، لكن لا يجزي عن الحجّ الواجب.

قال الشيخ الطوسي: «ومن لا يملك الاستطاعة وخرج ماشياً أو متسكّعاً وحجّ، كان له فيه فضل كثير، إلّا إذا أيسر كان عليه حجّة الإسلام، لأنّ ما حجّه لم يكن عليه واجباً، وإنّما تبرّع به...»[٣].

هذا هو المعروف كما قلنا، لكن قال السيّد اليزدي: «ودعوىٰ أنّ المستحبّ لا يجزي عن الواجب ممنوعة، بعد اتّحاد ماهيّة الواجب والمستحبّ. نعم لو ثبت تعدّد ماهيّة حجّ المتسكّع والمستطيع تمّ ما ذكر، لا لعدم إجزاء المستحبّ عن الواجب، بل لتعدّد الماهيّة»[١].

لكن نوقش بوجود الفرق بين الحجّتين وأنّهما ماهيّتان مختلفتان[٢].

رابعاً ـ لو تسكّع الطريق إلىٰ الميقات، ثمّ تمكّن من أداء النسك:

إذا تسكّع المكلّف في الطريق حتىٰ بلغ إحدىٰ المواقيت، ثمّ حصل له التمكّن من إتيان المناسك، فهل يجزي حَجّه عن حِجّة الإسلام؟.

لم يتعرّض الفقهاء لذلك مستقلًّا وبصورة واضحة، وإنّما تعرّض له بعضهم بالمناسبة في بعض الفروعات، كالحجّ عن الميّت هل يكون من بلده، أو من الميقات ونحو ذلك.

وعلىٰ أيّة حال، فقد صرّح جملة منهم[٣]

---

(١) المدارك ٧: ٧٩.

(٢) الجواهر ١٧: ٣١٠.

(٣) المبسوط ١: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، وانظر: السرائر ١: ٥١٨، والشرائع ١: ٢٢٦، والمنتهىٰ ١٠: ٨٦، والدروس ١: ٣١٠، والمسالك ٢: ١٣٧، ومجمع الفائدة ٦: ٧٥، والمدارك ٧: ٥٢، والذخيرة ١: ٥٦١، وكشف اللثام ٥: ١٠٥ و١٠٨، والرياض ٦: ٤٣، ومستند الشيعة ١١: ٦٦، والجواهر ١٧: ٣١٠.

---

(١) العروة الوثقىٰ ٤: ٤٢٣ ـ ٤٢٤، شرائط وجوب الحجّ، المسألة ٦٥.

(٢) أُنظر: المستمسك ١٠: ١٧٩ ـ ١٨٠، ومعتمد العروة (الحجّ) ١: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٣) أُنظر: المختلف ٤: ١٥، والتذكرة ٧: ٩٧، والمهذّب البارع ٢: ١٢٥، والمسالك ٢: ١٣٦، والروضة البهيّة ٢: ١٧٣، ←

بإجزاء حَجّه عن حِجّة الإسلام، وعلّلوه بأنّ قطع المسافة والقدرة عليها ليس مطلوباً ذاتيّاً، وإنّما يجب مقدّمة للوصول إلىٰ الميقات ثمّ إتيان النسك، فلذلك لو حصل ذلك لا بنيّة الحجّ، كما لو سافر للتجارة واتّفق وصوله إلىٰ الميقات أيّام الحجّ وأتىٰ به، أجزأه عن حجّة الإسلام إذا كان لم يأت بها.

واستدلّ له صاحب المدارك[1] بصحيحة معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: الرجل يمرّ مجتازاً يريد اليمن أو غيرها من البلدان وطريقه بمكّة، فيدرك الناس وهم يخرجون إلىٰ الحجّ، فيخرج معهم إلىٰ المشاهد، أيجزيه ذلك عن حجّة الإسلام؟ قال: نعم»[2].

لكن استشكل السيّد الحكيم في الاستدلال بالرواية؛ لاختلاف موردها مع ما نحن فيه، وقال: «فالعمدة العمومات الدالّة علىٰ الوجوب علىٰ المستطيع»[3] فإنّها تشمل المستطيع من الميقات وإن تسكّع للوصول إليها.

ولكن يظهر من صاحب الجواهر عدم إجزاء مثل هذا الحجّ، فإنّه قال في نهاية بحثه عن مسألة فرض من أقام بمكّة سنة أو سنتين: «... وإلّا لزم الاجتزاء بحجّ المتسكّع إذا كان له استطاعة علىٰ أداء قدر المناسك مع الرجوع إلىٰ بلاده، أو مطلقاً، بناءً علىٰ عدم اعتباره في الاستطاعة، وهو معلوم البطلان»[1].

مظانّ البحث:

يتطرّق للبحث عن التسكّع في شرائط وجوب الحجّ / اشتراط الزاد والراحلة.

تَسَلُّط

لغـــة:

القوّة والقهر[2]، والسلطان، قدرة الملك، وقدرة من جُعل له ذلك وإن لم يكن مَلِكاً[3]. ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِف فِي الْقَتْلِ﴾[4].

← والمدارك ٧: ٤١، والكفاية ١: ٢٨٢، ومستند الشيعة ١١: ٦٦، والعروة الوثقىٰ ٤: ٣٦٥، شرائط وجوب الحجّ / الثالث، الاستطاعة، المسألة ٦، والمستمسك ١٠: ٧٨، ومعتمد العروة (الحجّ) ١: ٩١ و٣: ٤٥، وتحرير الوسيلة ١: ٣٤٢، القول في شرائط وجوب الحجّ، المسألة ١٢.

(١) أُنظر المدارك ٧: ٤١.

(٢) الوسائل ١١: ٥٨، الباب ٢٢ من أبواب وجوب الحجّ، الحديث ٢.

(٣) المستمسك ١٠: ٧٨.

(١) الجواهر ١٨: ٨٧.

(٢) أُنظر: الصحاح، ومعجم مقاييس اللغة: «سلط».

(٣) أُنظر ترتيب كتاب العين: «سلط».

(٤) الإسراء: ٣٣.

اصطلاحاً:

القدرة الحاصلة من الولاية علىٰ الشيء، فكلٌّ من جُعلت له الولاية علىٰ شيءٍ أو شخص، فله السلطة عليه، ومن أمثلته:

ـ التسلّط علىٰ المال، فإنّ كلّ إنسان له سلطة علىٰ ماله كيف ما شاء، كما سيأتي بيانه.

ـ التسلّط علىٰ الانتفاع من مالٍ ما، كتسلّط المستأجر علىٰ الانتفاع من العين المستأجرة.

ـ التسلّط علىٰ الفسخ، كتسلّط صاحب الخيار علىٰ فسخ المعاملة.

ـ التسلّط علىٰ القصاص، كتسلّط ولي المقتول علىٰ القصاص من القاتل.

ـ التسلّط علىٰ المولّىٰ عليه، كتسلّط الأب علىٰ ولده الصغير.

ونحو ذلك من أنواع التسلّط، التي سوف نبحث عنها في مظانّها إن شاء الله تعالىٰ.

الأحكام:

قلنا: إنّ البحث عن أقسام التسلّط سوف يكون كلٌّ منها في محلّه، وإنّما نبحث هنا عن بعض الأُمور الكلّية، ثمّ عن قاعدة تسلّط الإنسان علىٰ ماله.

الأصل عدم تسلّط أحد علىٰ أحد:

الأصل الأوّلي يقتضي عدم ولاية أحد علىٰ أحد وعدم تسلّطه عليه، إلّا ما أخرجه الدليل[1]، مثل:

ـ ولاية النبي ﷺ والأئمّة ﷺ علىٰ الناس، الثابتة بالأدلّة الأربعة.

ـ وولاية الأب والجدّ علىٰ الصغير.

ـ وولاية الوصي من قبلهما عليه.

ـ وولاية الحاكم علىٰ الصغير الذي لا وليّ له.

وغيرهم ممّن قام الدليل علىٰ تسلّطهم علىٰ غيرهم.

الأصل عدم تسلّط غير المالك علىٰ المال إلّا مع قيام الدليل:

الأصل الأوّلي يقتضي عدم تسلّط أحد علىٰ مال غيره[2] إلّا بأسباب خاصّة وهي كما قال الشهيد الأوّل[3]:

١ ـ ما يسلّط علىٰ مِلك الغير بالتملّك قهراً:

وذلك مثل:

---

(١) أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥٤٦، وسائر الحواشي والتعليقات والشروح المدوّنة حوله في بحث ولاية الفقيه وولاية الأب والجدّ.

(٢) أُنظر: القواعد والفوائد ١: ٣٩١، والجواهر ٢٥: ٣٣٠، ذكراه استطراداً.

(٣) أُنظر القواعد والفوائد ١: ٣٧.

ـ الشفعة حيث يتسلّط الشفيع علىٰ أخذ حصّة شريكه بعوض، بحقّ الشفعة.

ـ والاقتصاص، حيث يتسلّط المقتصّ علىٰ أخذ ماله من المديون، لمماطلته بالدين.

ـ والخيار، حيث يتسلّط البائع علىٰ ما انتقل عنه إلىٰ المشتري بالفسخ بالخيار.

٢ ـ ما يسلّط علىٰ ملك الغير بالتصرّف لمصلحة المتصرّف خاصّة:

وذلك كالعارية، حيث يتسلّط المستعير علىٰ العين المستعارة التي هي ملك للمعير لمصلحة المستعير نفسه.

٣ ـ ما يسلّط علىٰ ملك الغير بالتصرّف لمصلحة المالك خاصّة:

وذلك مثل الوديعة المأذون في نقلها وإخراجها، حيث يتصرّف فيها من بيده الوديعة بنقلها إلىٰ محلٍّ أمنٍ لمصلحة المالك.

٤ ـ ما يسلّط لمصلحتهما:

كالشركة، والقِراض ـ الجعالة ـ والوكالة بجُعل.

٥ ـ ما يسلّط علىٰ ملك الغير بمجرّد وضع اليد.

مثل الوديعة غير المأذون بنقلها إذا لم تحتج إلىٰ النقل.

قاعدة

«تسلّط الناس علىٰ أموالهم»[1]

الألفاظ الأُخرىٰ للقاعدة:

ـ قاعدة السلطنة[2].

ـ قاعدة التسلّط[3]، أو «تسلّط الملّاك»[4].

توضيح القاعدة:

معنىٰ القاعدة: أنّ الإنسان مسلّط علىٰ ما يملكه من الأموال، فله أن يتصرّف فيه كيف يشاء ببيع وشراء، وهبة، وصلح، ووقف، وتصدّق، ونحو ذلك من التصرّفات التي لم تخرج من الحدود والقوانين الشرعيّة.

وكلّ مورد نشكّ في سلطنة المالك فيه ـ بعد ثبوت أصل الملكيّة ـ، فالقاعدة تقتضي ثبوت سلطنته.

نعم، لو قام الدليل علىٰ نفي سلطنة المالك في موردٍ ما، فنرفع اليد عن القاعدة عندئذٍ.

---

(١) أُنظر: الجواهر ١٩: ١٩٢، و٢٢: ٣٥٣، و٢٤: ١٥٩، و٤٢: ٢٦٧.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ٣: ٢٢٢.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٦: ٢٥٠، و٢٧: ٢٣٩، و٣٠: ٢٤٥، و٣٧: ١٥٥ و... .

(٤) أُنظر الجواهر ٢٧: ٢١١.

مستند القاعدة:

استُدل علىٰ القاعدة بالأدلّة التالية:

الأوّل ـ حديث السلطنة:

وهو النبوي المعروف: «الناس مسلّطون علىٰ أموالهم».

والرواية وإن لم ترد في أُصولنا الروائيّة، إلّا أنّ الشيخ الطوسي استند إليها في كتاب الخلاف[١]، لكن من دون إسناد، فلا تعدو الرواية من أن تكون مرسلة، إلّا أنّ اشتهارها بين الفقهاء صار سبباً للاعتماد عليها.

الثاني ـ روايات أُخرىٰ بهذا المضمون:

يمكن استفادة المضمون المستفاد من حديث السلطنة من روايات أُخر، من قبيل:

ـ ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: الرجل له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته؟ فقال: هو ماله يصنع به ما يشاء إلىٰ أن يأتيه الموت، إنّ لصاحب المال أن يعمل بماله ماشاء إن شاء وهبه، وإن شاء تصدّق به، وإن شاء تركه إلىٰ أن يأتيه الموت»[٢].

(١) أُنظر الخلاف ٣: ١٧٦ ـ ١٧٧.

وراجع عوالي اللئالي ١: ٢٢٢ و٤٥٧، و٢: ١٣٨، و٣: ٢٠٨.

(٢) الكافي ٧: ٨، كتاب الوصايا، باب أنّ صاحب المال أحقّ بماله...، الحديث ١٠.

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام: «الإنسان أحقّ بماله مادام الروح في بدنه»[١].

ـ وعنه عليه السلام أيضاً: «صاحب المال أحقّ بماله مادام فيه شيءٌ من الروح، يضعه حيث يشاء»[٢].

والأحقيّة هنا مثل الأولويّة في قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ...﴾[٣] إذ هي بمعنىٰ التعيّن، لا بمعنىٰ الأرجحيّة.

فإنّ قوله عليه السلام: «لصاحب المال أن يعمل بماله ماشاء» صريح في سلطنة الإنسان علىٰ ماله، وكذا قوله: «الإنسان أحقّ بماله» بالتفسير الذي قدّمناه للأحقيّة.

الثالث ـ السيرة (بناء العقلاء):

قامت سيرة المتشرّعة وبناؤهم، بل سيرة المسلمين عامّة، بل سيرة العقلاء في العالم علىٰ سلطنة الإنسان علىٰ التصرّف في أمواله كيف شاء إلّا ما منع منه القانون، كما إذا استلزم الضرر من تنفيذ سلطنة المالك في بعض الموارد، علىٰ ما

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ٧، الحديث الأوّل.

وانظر الوسائل ١٩: ٢٩٦ ـ ٢٩٩، الباب ١٧ من أبواب كتاب الوصايا، الأحاديث ٢ و٨ و٤.

وانظر الاستدلال بهذه الروايات علىٰ القاعدة في القواعد الفقهية (للشيرازي) ٢: ٢١ ـ ٢٢.

(٣) الأنفال: ٧٥.

ستأتي الإشارة إليه[1].

الرابع ـ تسالم الفقهاء:

قد يدّعىٰ[2] إجماع الفقهاء علىٰ العمل بالقاعدة، لكن لم يثبت مثل هذا الإجماع، وعلىٰ فرضه، فليس هو من الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وقد يدّعىٰ[3] تسالم الفقهاء علىٰ العمل بها، لكن لم يثبت ذلك خارجاً؛ لعدم تعرّض جملة من الفقهاء ـ وخاصّة المتقدّمين ـ إلىٰ القاعدة أصلاً.

نعم اشتهر الاستناد إلىٰ القاعدة بين الفقهاء من زمن الشيخ الطوسي إلىٰ يومنا هذا، وكلّما اقتربنا من عصرنا زاد الاستناد إليها، وقد أكثر صاحب الجواهر من ذلك.

بل يظهر منهم إرسال القاعدة إرسال المسلّمات.

حدود القاعدة:

لا إشكال في أنّ القاعدة ليست علىٰ إطلاقها، بل هناك تحديداتٌ لها من قبل العقل والشرع والعرف.

فليس للإنسان إتلاف ماله من دون أن يترتّب عليه غرض عقلائي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً.

وليس له صرف ماله في الملاهي والمحرّمات شرعاً، فالتحديدات الشرعيّة للإكتساب ليست إلّا تحديداً لسلطة الإنسان علىٰ أمواله، سواء كانت هذه التحديدات تحريميّة أو وجوبيّة، فالأوّل مثل تحريم شراء الخمر والخنزير وآلات اللهو والقمار ونحو ذلك. والثاني مثل وجوب دفع الزكاة والخمس وغيرهما من الحقوق الماليّة، فإذا وجبت عليه هذه الحقوق وعَزلها فلا سلطان له عليها، ولا يجوز له التصرّف فيها إلّا بإذن من له الولاية عليها.

تنبيــــه:

إنّ قاعدة السلطنة إنّما تجري بعد إحراز الملكيّة وحصولها بأحد أسبابها، وأمّا مع الشكّ في حصولها فلا مورد لجريانها؛ لعدم ثبوت الملكيّة حتىٰ تصحّ الإضافة في «أموالهم» كي يتحقّق موضوع قاعدة السلطنة، كما هو واضح، لأنّا كلّما شككنا في حصول الملكيّة فالأصل يقتضي عدم حصولها.

تعارض القاعدة مع قاعدة نفي الضرر:

خصّ الشيخ الأنصاري التنبيه السابع من التنبيهات التي ذكرها لقاعدة «نفي الضرر» بهذا

---

(١) أُنظر القواعد الفقهية (للشيرازي) ٢: ٢٩.

(٢) أُنظر القواعد الفقهية (للشيرازي) ٢: ٢٣.

(٣) أُنظر كتاب مئة قاعدة: ١٣٨.

الموضوع، فقال:

«إنّ تصرّف المالك في ملكه إذا استلزم تضرّر جاره، يجوز أم لا؟

الظاهر أنّ المشهور علىٰ الجواز».

ثمّ ذكر كلمات الفقهاء[1] في أنّه لو حفر بئراً في داره، وأراد جاره أن يحفر بالوعة أو بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع عنه. ثمّ قال:

«أقول: تصرّف المالك في ملكه:

ـ إمّا أن يكون لدفع ضرر يتوجّه إليه.

ـ وإمّا أن يكون لجلب المنفعة.

ـ وإمّا أن يكون لغواً غير معتدٍّ به عند العقلاء.

فإن كان لدفع الضرر، فلا إشكال، بل لاخلاف في جوازه؛ لأنّ إلزامه بتحمّل الضرر، وحبسه عن ملكه لئلّا يتضرّر الغير؛ حكمٌ ضرريٌّ منفيٌّ، مضافاً إلىٰ عموم: "الناس مسلّطون".

والظاهر عدم الضمان أيضاً عندهم، كما صرّح به جماعة، منهم الشهيد[2] لكنّه صرّح بالضمان في تأجيج النار علىٰ قدر الحاجة مع ظنّ التعدّي[1]...».

---

(١) سنذكر بعضها في التطبيقات.

(٢) نحن ننقل كلام الشهيدين في اللمعة وشرحها مع فرز قولهما وتعليق الشهيد الثاني علىٰ الشهيد الأوّل، فإنّ فيه فوائد جليلة.

قال الشهيدان: «(ولو أرسل ماءً في ملكه، أو أجّج ناراً فسرىٰ إلىٰ الغير) فأفسد (فلا ضمان) علىٰ الفاعل (إذا لم يزد) في الماء والنار (عن قدر الحاجة ولم تكن الريح) في ← صورة الإحراق (عاصفة) بحيث علم، أو ظنّ التعدّي الموجب للضرر؛ لأنّ الناس مسلّطون علىٰ أموالهم، ولهم الانتفاع بها كيف شاؤوا.

نعم لو زاد عن قدر حاجته فالزائد مشروط بعدم الضرر بالغير ولو بالظنّ؛ لأنّه مناط أمثال ذلك، جمعاً بين الحقّين ودفعاً للإضرار المنفي (وإلّا ضمن).

وظاهر العبارة: أنّ الزائد عن قدر الحاجة يضمن به وإن لم يقترن بظنّ التعدّي.

وكذا مع عصف الريح وإن اقتصر علىٰ حاجته؛ لكونه مظنّة للتعدّي، فعدم الضمان علىٰ هذا مشروط بأمرين: عدم الزيادة عن الحاجة، وعدم ظهور سبب التعدّي كالريح، فمتىٰ انتفىٰ أحدهما ضمن.

ومثله في الدروس إلّا أنّه اعتبر علم المتعدّي، ولم يكتف بالظن ولم يعتبر الهواء، فمتىٰ علمه وإن لم يكن هواء ضمن وإن لم يزد عن حاجته، فبينهما مغايرة. وفي بعض فتاويه اعتبر في الضمان أحد الأمور الثلاثة: مجاوزة الحاجة، أو عصف الهواء، أو غلبة الظنّ بالتعدّي، واعتبر جماعةٌ، منهم الفاضلان في الضمان اجتماع الأمرين معاً، وهما: مجاوزة الحاجة وظنّ التعدّي، أو العلم به، فمتىٰ انتفىٰ أحدهما فلا ضمان.

وهذا قويٌّ وإن كان الأوّل أحوط».

اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ٣٣ ـ ٣٦.

(١) أنظر الدروس ٣: ١٠٧، لكن فيه: «ويضمن لو... تجاوز قدر الحاجة من الماء أو النار، أو علم التعدّي إلىٰ مال الغير...».

«وإن كان لغواً محضاً، فالظاهر أنّه لايجوز مع ظنّ تضرّر الغير؛ لأنّ تجويز ذلك حكمٌ ضرري، ولا ضرر علىٰ المالك في منعه عن هذا التصرّف، وعموم "الناس مسلّطون علىٰ أموالهم" محكوم عليه بقاعدة "نفي الضرر" وهو الذي يظهر من جماعة...».

ثمّ استشهد بكلام جماعة كالعلّامة والشهيد الأوّل والمحقّق الثاني، ثمّ قال: «وقد قطع الأصحاب بضمان من أجّج ناراً زائداً علىٰ مقدار الحاجة مع ظنّ التعدّي».

ثمّ قال: «وأمّا ماكان لجلب المنفعة، فظاهر المشهور ـ كما عرفت من كلمات الجماعة ـ الجواز.

ويدلّ عليه: أنّ حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز تابعاً لتضرّر الجار حرج عظيم لايخفىٰ علىٰ من تصوّر ذلك، ولا يعارضه تضرّر الجار؛ لما تقدّم من أنّه لايجب تحمّل الحرج والضرر لدفع الضرر عن الغير، كما يدلّ عليه تجويز الإضرار مع الإكراه».

ثمّ نفىٰ الاستدلال علىٰ الجواز بقاعدة «الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»؛ لحكومة قاعدة «نفي الضرر» علىٰ قاعدة «السلطنة»[1].

ولم يذكر الشيخ صورة ما إذا قصد المالك الإضرار بالغير، ولعلّه لوضوحه؛ لأنّ الضمان عليه بلا إشكال، ولا مجال للتمسّك بالقاعدة عندئذٍ.

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٢٨ ـ ١٣١، رسالة في قاعدة «لاضرر».

تطبيقات القاعدة:

١ ـ قال العلّامة في المختلف: «إذا حمل السيل حبّاً لرجل فنبت في أرض إنسان بغير علمه، قال الشيخ في المبسوط: من الناس من قال لايجبر علىٰ قلعه؛ لأنّه غير متعدّ فيه فهو كالمستعير، ومنهم من قال: يجبر علىٰ قلعه من غير أرش؛ لأنّه لم يأذن له في ذلك، وهذا أقرب إلىٰ الصواب[1].

وقال ابن البرّاج: لايجوز لصاحب الأرض مطالبته بقلعه؛ لأنّه لم يتعدّ في ذلك[2].

والوجه ماقاله الشيخ؛ لأنّ الأرض لمالكها، فله الانتفاع بها علىٰ أيّ وجهٍ كان، وتفريغها من مال الغير الحاصل فيها بغير إذنه؛ لأنّ الناس مسلّطون علىٰ أموالهم، وعدم الإثم والتعدّي لايقتضي منع المالك عن التسليط علىٰ ملكه»[3].

٢ ـ وقال أيضاً: «قال الشيخ في الخلاف: ليس للمرأة التصرّف في الصداق قبل القبض؛ للإجماع علىٰ جواز تصرّفها بعد القبض، ولا إجماع علىٰ جوازه قبله، وروي عن النبي ﷺ: "أنّه نهىٰ عن بيع مالم يقبض"، وقد روىٰ أصحابنا

(١) أُنظر المبسوط ٣: ٥٦.

(٢) أُنظر المهذّب ١: ١٣٣.

(٣) المختلف ٦: ٧٩.

ذلك، ولم يفصّل[١].

والأقرب عندي الجواز؛ لأنّه مملوك لها، وقد اعترف الشيخ قبل هذه المسألة في الكتاب: بأنّ المرأة تملك الصداق بالعقد، وهو من ضمان الزوج إن تلف قبل القبض، وقد قال ﷺ: "الناس مسلّطون علىٰ أموالهم" فصحّ لها التصرّف فيه قبل القبض تحقيقاً لمسمّىٰ التسلّط»[٢].

٣ ـ قال المحقّق الحلّي: «ويجوز تفضيل بعض الولد علىٰ بعض في العطيّة، علىٰ كراهيّة».

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «أمّا جواز التفضيل في الجملة فهو المشهور بين الأصحاب وغيرهم، ويشهد له أنّ الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»[٣].

٤ ـ قال الشهيد الثاني ضمن الأدلّة التي نقلها عن القائلين بعدم جواز الرجوع في الهبة: «الرابع ـ أنّ جواز الرجوع يقتضي تسلّط الواهب علىٰ ملك المتّهب، وهو خلاف الأصل؛ لقوله ﷺ: "الناس مسلّطون علىٰ أموالهم"»[٤].

٥ ـ وقال ابن إدريس: «إن أراد أن يحفر بئراً في داره أو ملكه، وأراد جاره أن يحفر لنفسه بئراً بقرب تلك البئر لم يمنع منه، بلا خلاف في جميع ذلك، وإن كان ينقص بذلك ماء البئر الأُولىٰ؛ لأنّ الناس مسلّطون علىٰ أملاكهم...»[١].

٦ ـ وقال أيضاً: «وإن حفر رجل بئراً في داره، وأراد جاره أن يحفر بالوعة، أو بئر كنيف، بقرب هذه البئر، لم يمنع منه، وإن أدّىٰ ذلك إلىٰ تغيّر ماء البئر؛ لأنّه مسلّط علىٰ التصرّف في ملكه بلا خلاف»[٢].

وقال الشهيد الأوّل: «ولا حريم في الأملاك؛ لتعارضها، فلكلٍّ أن يتصرّف في ملكه بما جرت العادة به، وإن تضرّر صاحبه، ولا ضمان»[٣].

٧ ـ وقال العلّامة في القواعد: «ولو أرسل ماءً في ملكه فأغرق مال غيره، أو أجّج ناراً فأحرق لم يضمن، مالم يتجاوز قدر الحاجة اختياراً مع علمه، أو غلبة ظنّه بالتعدّي إلىٰ الإضرار فيضمن».

وعلّق عليه المحقّق الثاني بقوله: «لمّا كان الناس مسلّطين علىٰ أموالهم، كان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء، فإن دعت الحاجة إلىٰ إرسال ماء، أو إضرام نار في ملكه جاز فعله وإن غلب علىٰ

---

(١) الخلاف ٤: ٣٧٠، المسألة ٧.

وفيه: «وقد روىٰ ذلك أصحابنا، ولم يفصّل»، ولعلّه كان في الأصل: «بعض أصحابنا» كي يتلائم مع الفعل «يفصّل»، أو المراد: ولم يفصّل النبي ﷺ، ولعلّه الأقرب.

(٢) المختلف ٧: ١٦١، وانظر المسالك ٨: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٣) المسالك ٦: ٢٨.

(٤) المسالك ٦: ٣٦.

(١) السرائر ٢: ٣٨٢.

(٢) السرائر ٢: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٣) الدروس ٣: ٦٠.

الظنّ التعدّي إلىٰ الإضرار بالغير.

نعم مع غلبة الظنّ بالتعدّي إن تجاوز قدر الحاجة ضمن؛ لأنّه سبب في التلف...»[١].

والفرق بين الصورتين وجود الحاجة وعدمها.

٨ ـ قال المحقّق الحلّي: «ولو أحدث في الطريق المرفوع حدثاً، جاز إزالته لكلّ من له عليه الاستطراق».

وعلّله صاحب الجواهر بقوله: «لقاعدة التسلّط»[٢].

وبيانه: أنّ كلّ من يستطرق ذلك الطريق ويمرّ به فله حقٌّ فيه، وهذا الحقّ يجعل له سلطاناً عليه بمقدار المرور من ذلك الطريق، فاذا وُضع فيه مايمنع الاستطراق، جاز له إزالته لسلطنته علىٰ الاستطراق.

ومنه يظهر أنّ القاعدة تجري في الحقوق أيضاً ولا تختصّ بالأموال.

٩ ـ وقال المحقّق الحلّي أيضاً: «إذا دفع أرضاً إلىٰ رجل ليغرسها، علىٰ أنّ الغرس بينهما، كانت المغارسة باطلة، والغرس لصاحبه، ولصاحب الأرض إزالته، وله الأُجرة؛ لفوات ماحصل الإذن بسببه».

وعلّل صاحب الجواهر جواز إزالة الغرس لصاحب الأرض بقوله: «فإنّ الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»[١].

١٠ ـ قال صاحب الجواهر شارحاً ومعلّلاً كلام المحقّق الحلّي فيما لو حفر بئراً وقصد تملّكه لايجب عليه بذل فضل مائه لغيره: «لعموم: الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»[٢].

استثناءات القاعدة:

هناك بعض الاستثناءات للقاعدة نشير إليها إجمالاً، وهي:

أوّلاً ـ الحَجْر:

الحَجْر في اللغة هو المنع، والمحجور هو الممنوع[٣].

أمّا في اصطلاح الفقهاء، فالحجر: هو المنع من التصرّف في المال، والمحجور: هو الممنوع من التصرّف في ماله شرعاً[٤]، والمحجورون هم:

١ ـ الصغير (غير البالغ):

فهو محجور من التصرّف في ماله حتّىٰ يبلغ ويحصل له الرشد الذي هو القدرة علىٰ إصلاح ماله[٥]، لقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً

---

(١) جامع المقاصد ٦: ٢١٨.

(٢) الجواهر ٢٦: ٢٥١.

(١) الجواهر ٢٧: ٩٣.

(٢) الجواهر ٣٨: ١٢٣.

(٣) أُنظر الصحاح: «حجر».

(٤) شرائع الإسلام ٢: ٩٩.

(٥) المصدر المتقدّم.

﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[١].

٢ ـ المجنون:

وهو ممنوع من التصرّف أيضاً حتىٰ يفيق من جنونه.

٣ ـ السفيه:

وهو الذي يصرف أمواله في غير الأغراض الصحيحة[٢].

والسفيه ممنوع من التصرّف حتىٰ يرجع إلىٰ رشده.

٤ ـ المملوك:

المملوك ـ علىٰ فرض كونه قابلاً لأن يملك ـ لا استقلال له في التصرّف في أمواله من دون إذن مولاه.

٥ ـ المريض:

وهو الذي يُخاف من مرضه أن يموت فيه[٣]، كالمبتلىٰ بالأمراض المهلكة. فهذا لا يشرع له الوصيّة بما زاد عن الثلث مالم يجز الورثة، كما في غيره، بلا خلاف.

وإنّما الخلاف في منعه من التصرّفات المنجّزة، الزائدة عن الثلث، ففيه خلاف بين الفقهاء.

٦ ـ المفلّس:

وهو الفقير الذي ذهب خيار ماله، وبقيت

(١) النساء: ٦.

(٢) شرائع الإسلام ٢: ١٠١.

(٣) أُنظر اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٤: ١٠١.

فلوسه[١]، وهو ممنوع من التصرّف فيما بقي من أمواله بشروط مذكورة في محلّها، لتعلّق حقّ الديّان بها.

ثانياً ـ تعلّق حقّ الغير بالمال:

قد يتعلّق بالمال حقّ الغير، وعندئذٍ لا يحقّ لصاحب المال أن يتصرّف في ماله، ومثال ذلك:

١ ـ الرهن:

لا يجوز للراهن التصرّف في العين المرهونة إلّا برضا المرتهن[٢].

٢ ـ الشركة في المال:

قال المحقّق الحلّي: «إذا اشترك المال، لم يجز لأحد الشركاء التصرّف فيه، إلّا مع إذن الباقين، فإن حصل الإذن لأحدهم، تصرّف هو دون الباقين، ويقتصر من التصرّف علىٰ ما أُذن له»[٣].

٣ ـ تعلّق حقّ الديّان بالإرث:

لا يجوز للورثة التصرّف في المال الموروث إلّا بعد إخراج الحقوق الواجبة كالدين، علىٰ تفصيل مذكور في محلّه[٤].

راجع عنوان: «إرث / موانع الإرث».

(١) أُنظر شرائع الإسلام ٢: ٨٩.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٥: ١٩٥.

(٣) شرائع الإسلام ٢: ١٣٠.

(٤) الجواهر ٢٦: ٩٠ ـ ٩٣.

٤ ـ الحلف علىٰ عدم التصرّف في المال:

لو حلف علىٰ أن لا يوجر داره، فيحرم عليه إجارتها، وذلك يؤدّي إلىٰ نوعٍ من التحديد في سلطنته علىٰ ماله.

٥ ـ الارتداد:

يمنع المرتد الفطري من التصرّف في أمواله حال ردّته، لأنّها تنتقل إلىٰ ورثته، فلم تكن له سلطة علىٰ ما كان يملكه قبل الارتداد.

راجع: ارتداد / أموال المرتد.

٦ ـ الإضرار بالغير:

إذا قصد بالتصرّف في ماله الإضرار بالغير، كما لو أضرم النار في داره بقصد الإضرار بجاره، أو علم بأنّ النار سوف تضرّ الجار فيما لو تعدّىٰ عن قدر الحاجة، فلا يجوز له ذلك ويضمن ما يحصل به التلف، ولا تجري قاعدة السلطنة عندئذٍ، كما تقدّم الكلام عنه في البحث عن تعارض قاعدة السلطنة مع قاعدة نفي الضرر، لحكومة الأخيرة علىٰ الأُولىٰ، كما قال الشيخ الأنصاري[1].

مظانّ البحث:

استخدم الفقهاء القاعدة بصورة متفرّقة في الفقه بصورة عامّة، وفي قسم المعاملات ـ العقود والإيقاعات ـ والأحكام، مثل: إحياء الموات، والمشتركات، والغصب، ونحو ذلك بصورة خاصّة.

ومع ذلك لم تتطرّق لشرحها وتوضيحها الكتب المدوّنة في القواعد الفقهية إلّا النادر من الكتب المتأخّرة.

(١) أُنظر رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ١٣١، رسالة في قاعدة «لاضرر».

تسليم

لغـــة:

يدلّ علىٰ عدّة معان، وهي:

١ ـ الانقياد والرضا بالحكم[1]، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[2].

٢ ـ السلام ـ التحيّة ـ وهو بمعنىٰ السلامة. والسلام عليكم، أي السلامة من اللّٰه عليكم[3].

والسلام اسم من أسماء اللّٰه تعالىٰ[4]، كما في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلاَمُ﴾[5].

٣ ـ تحيّة الخروج من الصلاة[6].

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «سلم».

(٢) النساء: ٦٥.

(٣) أُنظر ترتيب كتاب العين: «سلم».

(٤) أُنظر الصحاح: «سلم».

(٥) الحشر: ٢٣.

(٦) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «سلم».

٤ ـ الإقباض، يقال: سلّمت إليه الشيء فتسلّمه، أي دفعت الشيء إيّاه فقبضه وأخذه، ومنه تسليم المبيع للمشتري[١].

اصطلاحاً:

استعمل في المعاني المتقدّمة، أي: الانقياد، والتحيّة، وتحيّة الخروج من الصلاة، والإقباض.

الأحكام:

يقع الكلام حول التسليم بأنواعه ـ عدا التسليم بمعنىٰ التحيّة الذي تقدّم في عنوان «تحيّة» ـ كالآتي:

أوّلاً ـ التسليم لأمر اللّٰه تعالىٰ

وهو الانقياد لأوامره تعالىٰ ونواهيه، والتسليم أخصّ من الإطاعة، لأنّ الإطاعة تحصل بإتيان المأمور به وامتثاله عملاً، سواء كان عن تسليم وانقياد أم لا، أمّا التسليم فهو الانقياد لأوامره تعالىٰ ونواهيه المقرون بالعمل، لأنّ التسليم الخالي عن العمل لايكون تسليماً واقعيّاً.

والتسليم لأمره تعالىٰ من أركان الإيمان، كما ورد في الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فقوله تعالىٰ: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[١].

وقوله تعالىٰ: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٢]؛ بناءً علىٰ إرادة الانقياد من التسليم، لا التحيّة.

وأمّا السنّة، ففيما ورد عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه قال: «الإيمان له أركانٌ أربعة: التوكّل علىٰ اللّٰه، وتفويض الأمر إلىٰ اللّٰه، والرضا بقضاء اللّٰه، والتسليم لأمر اللّٰه عزّ وجلّ»[٣].

قال المجلسي بعد ذكر الرواية: «"والتسليم لأمر اللّٰه" أي الانقياد له في كلّ ما أمر به ونهىٰ عنه، ولنبيّه وأوصيائه فيما صدر عنهم من الأقوال والأفعال، كما قال سبحانه: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَيُؤْمِنُونَ...﴾»، ثمّ قال:

«ومدخليّة هذه الخصلة في الإيمان وكماله أظهر من أن يحتاج إلىٰ البيان، واللّٰه المستعان»[٤].

التسليم في الأخذ بالروايات:

من مصاديق التسليم لأوامر اللّٰه تعالىٰ، هو التسليم لما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة الهداة من

---

(١) أنظر: الصحاح، والمصباح المنير: «سلم».

(١) النساء: ٦٥.

(٢) الأحزاب: ٥٦.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٤٧، باب خصال المؤمن، الحديث ٢.

(٤) مرآة العقول ٧: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

بعده في إطار الروايات، فما عُلم صدوره يؤخذ ويسلَّم به، وما نفته الموازين التي وضعها الأئمّة لتشخيص الصحيح من السقيم، كموافقة كتاب اللّٰه تعالىٰ والسنّة القطعيّة لرسول اللّٰه ﷺ[١]، فيرمىٰ به عرض الجدار. وأمّا ماورد فيه خبران متعارضان ولم يمكن ترجيح أحدهما علىٰ الآخر بالترجيحات المنصوصة في الروايات، فعلىٰ مبنىٰ القول بالتساقط فيتساقط الخبران، وعلىٰ القول بالتخيير يتخيّر بينهما، ويأخذ بأحدهما من باب التسليم، كما رواه الكليني في مقدّمة الكافي: «بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»[٢].

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «تعارض» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ثانياً ـ التسليم للخروج من الصلاة

الكلام حول التسليم المخرج عن الصلاة يكون كالآتي:

ماهو الحكم التكليفي للتسليم؟

اختلف الفقهاء في الحكم التكليفي للتسليم علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ الوجوب:

ذهب إليه جماعة من الفقهاء[١].

القول الثاني ـ الندب وعدم الوجوب:

ذهب إليه جماعة أُخرىٰ من الفقهاء[٢].

---

(١) بمعنىٰ أنّه لم يكن الحديث موافقاً لكتاب اللّٰه ولا السنّة القطعيّة.

(٢) أُصول الكافي ١: ٩ (المقدّمة). وانظر الوسائل ٢٧: ٦٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديثين ١٤ و١٩، والباب ٩، الأحاديث ٦ و١٩ و٢١ و٣١.

---

(١) أُنظر: الناصريات: ٢٠٩ ـ ٢١١، والمبسوط ١: ١٠٠ ـ علىٰ احتمال ـ والكافي في الفقه: ١١٩، والمراسم: ٦٩، والوسيلة: ٩٦، والغنية: ٨١، وظاهر السرائر ١: ٢٥٩، لكن ينافيه تصريحه بكونه مسنوناً، كما سيأتي، والجامع للشرائع: ٧٤، والشرائع ١: ٧٠، والمعتبر: ١٩٠، والمنتهىٰ ٥: ١٩٨، وإيضاح الفوائد ١: ١١٥، والدروس ١: ١٨٢ ـ ١٨٣، والبيان: ١٧٦، والذكرىٰ ٣: ٤٣٣، والحدائق ٨: ٤٧١، وكشف الغطاء ٣: ٢١٩، والرياض ٣: ٤٦٧، وغنائم الأيّام ٣: ٦١، ومستند الشيعة ٥: ٣٤٠، والجواهر ١٠: ٢٧٨، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٨٧، ومصباح الفقيه (الصلاة ـ الحجرية): ٣٧٤، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٩٣، فصل في التسليم ـ ولم يعلّق عليه أحد من الفقهاء ـ والمستمسك ٦: ٤٥١ ـ ٤٥٣، و٤٥٩، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٣١٢ و٣٢٨ و٣٣٨، وتحرير الوسيلة ١: ١٦٣، القول في التسليم، المسألة الأُولىٰ.

(٢) أُنظر: المقنعة: ١٣٩، والخلاف ١: ٣٧٦، والنهاية: ٨٩، والمهذّب ١: ٩٩، والسرائر ١: ٢٣١ و٢٤١، والتحرير ١: ٢٥٩، والتذكرة ٣: ٢٤٣، والقواعد ١: ٢٧٩، وجامع المقاصد ٢: ٣٢٦، وروض الجنان ٢: ٧٣٩ ـ ٧٤٣، ومجمع الفائدة ٢: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، والمدارك ٣: ٤٣٠، والكفاية ١: ٩٨، وكشف اللثام ٤: ١٢٧.

مستند القول الأوّل:

استدلّ للقول الأوّل بأُمور أهمّها:

١ ـ ماروي عن النبي ﷺ أنّه قال: «افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[1].

والرواية تدلّ على أنّ تحليل منافيات الصلاة، والخروج من الصلاة إنّما يتحقّق بالتسليم، وغيره لايكون محلّلاً، كما أنّ تحريم منافيات الصلاة يحصل بالتكبير لاغير[2].

ولا ينافي الاستدلال بها ضعفُها، لاشتهارها، بل ولتلقّي الأُمّة لها بالقبول، كما قال العلّامة في المنتهى[3].

(١) روىٰ ذلك الكليني في الكافي ٣: ٦٩، كتاب الطهارة، باب النوادر، الحديث ٢، بإسناده عن القدّاح، عن أبي عبدالله عليه السلام.

ورواه الصدوق في من لا يحضره الفقيه ١: ٣٣، باب افتتاح الصلاة، الحديث ٦٨ عن أميرالمؤمنين عليه السلام، فقال: «قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم».

ورواه أصحاب السنن بلفظ: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم».

أُنظر: سنن ابن ماجه ١: ١٠١، الحديث ٢٧٥، وسنن أبي داود ١: ٣٧، الحديث ٦١، كلاهما عن محمّد بن الحنفيّة، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ.

(٢) أُنظر: الناصريّات: ٢١١، والمعتبر: ١٩٠، والمنتهىٰ ٥: ١٩٩، والمستمسك ٦: ٤٥٣.

(٣) أُنظر المنتهىٰ ٥: ١٩٩.

٢ ـ مداومة النبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام والأصحاب والتابعين على الإتيان بالتسليم[1].

٣ ـ هذا، وذكر السيّد الخوئي عدّة طوائف من الروايات آمرة بالتسليم وردت في أبواب متفرّقة، قال: «قيل: بلغت من الكثرة يصعب معه إحصاؤها»[2]، ثمّ قال:

منها: ماورد في ذيل صحيحة حمّاد المعروفة من قوله: «فلمّا فرغ من التشهّد سلّم، فقال: يا حمّاد هكذا صلِّ»[3]، ثمّ ذكر غيرها من الروايات.

مستند القول الثاني:

استدلّ على القول الثاني:

١ ـ بأنّ الوجوب زيادة في التكليف، والأصل عدمه[4].

٢ ـ وبصحيحة الفضلاء الثلاثة ـ الفضيل، وزرارة، ومحمّد بن مسلم ـ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن

(١) أُنظر: الناصريّات: ٢١١، والمعتبر: ١٩٠، والمنتهىٰ ٥: ١٩٩، وغيرها.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٣١٩.

(٣) الوسائل ٥: ٤٦١، الباب الأوّل من أبواب الصلاة، الحديث ٢.

(٤) أُنظر: التذكرة ٣: ٢٤٣، وروض الجنان ٢: ٧٣٩، والمدارك ٣: ٤٣٠.

كان مستعجلا في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأه»[١].

قال صاحب المدارك: «والمراد بالإجزاء: الإجزاء في حصول الفضيلة والكمال، كما يقتضيه أوّل الخبر»[٢].

٣ ـ وصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه، وحده لاشريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ تنصرف...»[٣].

هل التسليم جزءٌ من الصلاة؟

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ المشهور بين الموجبين هو القول بالجزئية، لا الوجوب المستقلّ، وعن التنقيح، بل عن أكثر الأصحاب ـ كما في شرح الروضة ـ دعوىٰ الإجماع علىٰ الجزئيّة علىٰ تقدير الوجوب.

ويدلّ عليه: جُلّ الأدلّة المتقدّمة، فإنّ ظاهر الإضافة في "تحليلها التسليم"... يقتضي الارتباط بالصلاة»[٤].

ولكن استظهر صاحب الحدائق من الشهيد الأوّل في القواعد[١] أنّ التسليم واجب مستقلّ وهو خارج عن الصلاة.

ثمّ نقل إشكال تلميذه المقداد[٢] عليه، بأنّ القول بكونه واجباً غير جزء خرق للإجماع؛ لأنّ الفقهاء بين قائل بالوجوب، فيكون جزءً من الصلاة، وقائل بعدمه، فيكون من مندوبات الصلاة.

ثمّ انتقد ـ كعادته ـ هذه الإجماعات، ثمّ استظهر هذا القول من الجعفي صاحب «الفاخر»، ونقله عن أحمد بن طاووس صاحب البُشرىٰ، والمحدّث الكاشاني، والحرّ العاملي.

ثمّ قال: «وهو المختار الذي تجتمع عليه الأخبار...»[٣].

واستظهره النراقي، ونقله إضافة علىٰ من تقدّم ذكرهم عن والده[٤].

هل يصحّ الخروج من الصلاة بغير التسليم؟

اضطربت كلمات الفقهاء في هذه المسألة، ولعلّ منشأها استظهار أمرين من كلام الشيخين

(١) الوسائل ٦: ٤١٦، الباب الأوّل من أبواب التسليم، الحديث ٥.

(٢) المدارك ٣: ٤٣٠.

(٣) الوسائل ٦: ٤٩٧، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٤.

(٤) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٦ ـ ٩٧.

(١) أُنظر القواعد والفوائد ٢: ٣٠٦، القاعدة ٢٩٠.

(٢) أُنظر التنقيح الرائع ١: ٢١٣.

(٣) الحدائق ٨: ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(٤) مستند الشيعة ٥: ٣٤٧ ـ ٣٥١.

ـ المفيد[١] والطوسي[٢] ـ وهما:

ـ القول بمندوبيّة التسليم ومسنونيّته.

ـ والقول بالخروج من الصلاة بالتسليم.

فإنّ القائل بمندوبيّة التسليم لابدّ أن يقول بأنّ آخر جزءٍ من الصلاة هو الصلاة على النبي وآله ﷺ في التشهّد، ومع القول به تتمّ الصلاة، فكيف يكون التسليم المندوب مخرجاً؟

وقد حاول الشهيد في الذكرىٰ أن يحلّ المشكلة فقال: «ولا جواب عنه إلّا بالتزام أنّ المصلّي قبل هذه الصيغة [أي صيغة «السلام علينا...»] يكون في مستحبّات الصلاة، وإن كانت الواجبات قد مضت، وبعد هذه الصيغة لايبقىٰ للصلاة أثر، ويبقىٰ مابعدها تعقيباً، لا صلاة...»[٣].

ولكن قال الشهيد الثاني بعد قول العلّامة في الإرشاد: «ويخرج به من الصلاة»: «مع حكمه بندبيّته يقتضي توقّف الخروج منها عليه، وهو يؤيّد ماتقدّم، إلّا أنّه لايتحتمّ للخروج، بل لو نوىٰ الخروج قبله، كفىٰ عند القائلين بالندب، ولا منافاة، لأنّه حينئذٍ أحد أفراد الواجب المخيّر»[١].

فجعل نيّة الخروج من الصلاة مخرجة منها.

وعلىٰ كلّ تقدير سواء قلنا بوجوب التسليم أو بندبيّته، فهل يتحقّق الخروج من الصلاة بإتيان المنافيات للصلاة، كالأكل والشرب والتكلّم والحدث ونحو ذلك قبل التسليم؟

قال السيّد العاملي: «اتّفق علماؤنا بأنّ المنافي ليس محلّلاً؛ لأنّ معنىٰ التحليل هو الإتيان بما يحلّل المنافي، لانفس المنافي»[٢].

وقال الشهيد في الذكرىٰ: «لم يصر إلىٰ هذا أحدٌ من الأصحاب، بل ولا من المسلمين غير أبي حنيفة»[٣].

لكن نسب المحقّق الحلّي إلىٰ الشيخ المفيد ـ بعد أن نسب إليه القول باستحباب التسليم وأنّ الخروج من الصلاة يكون بالصلاة علىٰ النبي وآله ﷺ ـ القول بأنّ المصلّي لو أحدث بعد الصلاة علىٰ النبي وآله ﷺ لم تبطل صلاته، نعم لو أحدث قبلها فهي تبطل[٤].

---

(١) فإنّه قال من جهة بعد أن ذكر السلام ـ: «فإذا فعل ذلك فقد فرغ من صلاته وخرج منها بهذا التسليم» المقنعة: ١١٤، وقال من جهة أُخرىٰ: «السلام في الصلاة سنّة» المقنعة: ١٣٩.

(٢) فإنّه صرّح من جهة في الاستبصار ١: ٣٤٦ بأنّ آخر الصلاة، الصلاة علىٰ النبي وآله ﷺ.

وقال في الخلاف ١: ٣٧٦: «إنّ التسليم في الصلاة مسنون».

فكيف يجتمع القول بقاطعيّة السلام للصلاة وكونها آلةً للخروج منها، مع القول بندبيّته؟

(٣) الذكرىٰ ٣: ٤٣٠.

---

(١) روض الجنان ٢: ٧٤٥.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٤٧١.

(٣) الذكرىٰ ٣: ٤٢٩.

(٤) أُنظر المعتبر: ١٩٠.

واستدلّ بعض القائلين بندبيّة التسليم: بأنّه لو كان التسليم واجباً، لكان تخلّل المنافي للصلاة بينه وبين التشهّد مبطلاً للصلاة، واللازم ـ وهو بطلان الصلاة ـ باطل، فالملزوم وهو وجوب التسليم مثله[1].

ثمّ استشهد لعدم البطلان بما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «سألته عن الرجل يصلّي ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلّم؟ قال: تمّت صلاته...»[2].

وما رواه غالب بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصلّي المكتوبة فيقضي صلاته ويتشهّد ثمّ ينام قبل أن يسلّم؟ قال: تمّت صلاته...»[3].

لكن حمل القائلون بوجوب التسليم وجزئيّته للصلاة، هذه الروايات علىٰ التقيّة، لأنّها موافقة لمذهب أبي حنيفة القائل بوجوب الخروج من الصلاة بمُخرج، وإن كان ذلك المُخرج هو المنافي للصلاة[4].

هذا وذهب بعض الفقهاء إلىٰ عدم بطلان الصلاة لو أتىٰ بالمنافي قبل التسليم سهواً. قال السيّد اليزدي:

«لو أحدث أو أتىٰ ببعض المنافيات الأُخر قبل السلام، بطلت الصلاة، نعم لو كان ذلك بعد نسيانه، بأن اعتقد خروجه من الصلاة لم تبطل. والفرق أنّ مع الأوّل يصدق الحدث في الأثناء، ومع الثاني لايصدق...»[1].

لكن خالفه أغلب المعلّقين عليه، فقال بعضهم ببطلان الصلاة ولزوم الإعادة، وقال بعض آخر بالإعادة من باب الاحتياط. نعم وافقه السيّد الخوئي في عدم لزوم الإعادة[2].

وسيأتي الكلام عن ذلك في بحث ترك التسليم.

ماهي الصيغة المخرجة من الصلاة؟

اختلف الفقهاء أيضاً في صيغة السلام المخرجة عن الصلاة، ولهم فيها أقوال:

الأوّل ـ أنّ الصيغة المخرجة هي «السلام عليكم»:

ادّعي الإجماع مستفيضاً[3] علىٰ أنّ هذه

---

(١) أُنظر المدارك ٣: ٤٣١.

(٢) الوسائل ٦: ٤٢٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٦: ٤٢٥، الباب ٣ من أبواب التسليم، الحديث ٦.

(٤) أُنظر: مفتاح الكرامة ٢: ٤٨٠، والجواهر ١٠: ٢٩٧.

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ٥٩٦، فصل في التسليم، المسألة الأُولىٰ، وهو الظاهر من صاحب كشف اللثام ٤: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) أُنظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٣٤٣.

(٣) أُنظر: نهاية الإحكام ١: ٥٠٤، والمسالك ١: ٢٢٤، والرياض ٣: ٤٧٤.

الصيغة بوحدها مخرجة من الصلاة، بل قيل: عليه إجماع الأُمّة[١].

ولكن اختلف الفقهاء في تعيّن هذه الصيغة للخروج عن الصلاة، فقال بعضهم بتعيّنها[٢].

واختلفوا أيضاً في لزوم إضافة «ورحمة الله»، أو مع «وبركاته»، ولعلّ المشهور عدمه[٣]، بل ادّعىٰ العلّامة الحلّي عدم الخلاف في نفي وجوب «وبركاته»[٤]. ولاشكّ أنّ الصيغة الكاملة من هذه الصيغة هي: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

الثاني ـ أنّ الصيغة المخرجة هي «السلام علينا وعلىٰ عباد الله الصالحين»:

دلّت روايات عديدة ـ كما قيل[٥] ـ علىٰ صحّة الخروج من الصلاة بهذه الصيغة، لكنّ الكلام في لزومها وتعيّنها، ولم ينقل ذلك إلّا عن يحيىٰ بن سعيد[١].

إلّا أنّ الشهيد الأوّل انتقده وقال: «فيه خروج عن الإجماع من حيث لايشعر قائله»[٢].

وقال الشهيد الثاني: «عليها دلالة من الأخبار، إلّا أنّ القول بها حادث، فينبغي الاقتصار علىٰ موضع اليقين، وهو: "السلام عليكم"...»[٣].

الثالث ـ التخيير بين الصيغتين المتقدّمتين:

ذهب إليه المحقّق الحلّي، قال في المعتبر: «والذي نراه نحن: أنّه لايخرج من الصلاة إلّا بأحد التسليمين، إمّا "السلام عليكم" أو "السلام علينا وعلىٰ عباد الله الصالحين"، وبأيّهما بدأ كان خارجاً من الصلاة وكان الآخر مندوباً.

والدليل علىٰ أنّ كلّ واحد منهما كاف في الخروج من الصلاة قولهم عليهم السلام: "وتحليلها التسليم"، وهو يقع علىٰ كلّ واحد منهما»[٤].

ثمّ استدلّ بالروايات الدالّة علىٰ الخروج بصيغة: «السلام علينا...».

---

(١) أُنظر: الذكرىٰ ٣: ٤٣٢، والمدارك ٣: ٤٣٥، ونقله عن المعتبر.

(٢) نقله المحقّق في المعتبر: ١٩٠ عن السيد المرتضىٰ، وذهب إليه أبو الصلاح الحلبي في الكافي: ١١٩، وهو الظاهر من الشهيد الأوّل في البيان: ١٧٦، والشهيد الثاني في المسالك ١: ٢٢٤، وفي الحدائق ٨: ٤٨٥ أنّه المشهور.

(٣) أُنظر دعوىٰ الشهرة ومافي معناها في المهذب البارع ١: ٣٨٨ ـ ٣٨٩، والبيان: ١٧٦، ومستند الشيعة ٥: ٣٥٩، نقلاً عن بعض، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٠٦، والمستمسك ٦: ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

(٤) أُنظر المنتهىٰ ٥: ٢٠٥.

(٥) أُنظر: المسالك ١: ٢٢٤، والروضة البهيّة ١: ٢٧٧ والمدارك ٣: ٤٣٥، وكشف اللثام ٤: ١٣٤.

---

(١) أُنظر الجامع للشرائع: ٨٤.

(٢) الذكرىٰ ٣: ٤٣٢.

(٣) المسالك ١: ٢٢٤، وقال في الروض ٢: ٧٤٥: «وهو نادر».

(٤) المعتبر: ١٩٠، وانظر الشرائع ١: ٨٩.

واختار هذا القول كثير ممّن تأخّر عنه(١).

لكن قال الشهيد في الذكرىٰ: «وهو قويٌّ متين، إلّا أنّه لاقائل به من القدماء، وكيف يخفىٰ عليهم مثله لو كان حقّاً»(٢).

الرابع ـ الجمع بين الصيغتين:

ذهب إليه الشهيد في الذكرىٰ من باب الاحتياط، فقال: «فالاحتياط للدّين الإتيان بالصيغتين جمعاً بين القولين، وليس ذلك بقادح في الصلاة بوجه من الوجوه، بادئاً بـ: "السلام علينا وعلىٰ عباد اللّٰه الصالحين"، لا بالعكس؛ فإنّه لم يأت به خبر منقول، ولا مصنَّف مشهور، سوىٰ ما في بعض كتب المحقّق ﷺ. ويعتقد ندب "السلام علينا" ووجوب الصيغة الأُخرىٰ.

وإن أبىٰ المصلّي إلّا إحدىٰ الصيغتين فـ: "السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته" مخرجة بالإجماع»(١).

وقال صاحب الحدائق بعد نقله: «وهو جيّد متين...»(٢).

ويظهر ذلك من كاشف الغطاء أيضاً، حيث خيّر بين الجمع أو الإتيان بالأخيرة المُخرجة بالإجماع(٣).

الخامس ـ الجمع بين الصيغ الثلاث:

المقصود من الصيغ الثلاث هو:

١ و ٢ ـ الصيغتان المتقدّمتان

٣ ـ وصيغة «السلام عليك أيّها النبي ورحمة اللّٰه وبركاته».

والمعروف بين فقهائنا عدم وجوب هذه الصيغة، وإنّما هي من تتمّة التشهّد.

ومع ذلك قال بعض الفقهاء: إنّ الاحتياط يقتضي الجمع بين الصيغ الثلاث خروجاً مِن خلاف مَن أوجب الثالثة.

قال صاحب كشف اللثام بعد نقل كلام الشهيد في الذكرىٰ: «ثمّ كما أنّ من الأصحاب من أوجب "السلام علينا..." ولا موافق له، أوجب بعضهم "السلام علىٰ النبي ﷺ" ولا موافق له علىٰ

(١) أُنظر: التحرير ١: ٢٦٠، والتذكرة ٣: ٢٤٥، والمنتهىٰ ٥: ٢٠٤، ونهاية الإحكام ١: ٥٠٤، والدروس ١: ١٨٣، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٧٧، ومجمع الفائدة ٢: ٢٨٧، والمدارك ٣: ٤٣٥، والرياض ٣: ٤٧٢ ـ ٤٧٦، والجواهر ١٠: ٣١٠ و٣١٢ و٣١٨، وظاهر كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٠٠ ـ ١٠٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٩٥ / فصل في التسليم. لكن علّق عليه بعض الفقهاء: بأنّه إذا اختار صيغة «السلام علينا...» فليضف إليها صيغة «السلام عليكم...»، دون العكس. والمستمسك ٦: ٤٦٤، ومستند العروة ٤: ٣٤٥ ـ ٣٤٨، وقال: إنّه المشهور من زمن المحقّق، وتحرير الوسيلة ١: ٦٣ / القول في التسليم، المسألة الأُولىٰ.

(٢) الذكرىٰ ٣: ٤٣٢.

(١) الذكرىٰ ٣: ٤٣٣.

(٢) الحدائق ٨: ٤٩٠.

(٣) كشف الغطاء ٣: ٢١٩.

ما عرفت، فإن كان الاحتياط الجمع بين الصيغتين للخروج من الخلاف، كان الأحوط الجمع بين الصيغ الثلاث، وأن لاينوي الخروج بشيءٍ منها بعينه»[1].

وقال صاحب الرياض بعد بيان أنّ الاحتياط هو الجمع بين الصيغتين: «وأحوط منه عدم ترك التسليم علىٰ النبي ﷺ لمصير صاحب الفاخر[2] إلىٰ وجوبه، ومال إليه الفاضل المقداد في كنز العرفان[3]»[4].

وقال الشيخ الأنصاري: «نعم لو جمع بين الصيغتين من غير نيّة خروج بالأُولىٰ كان أحوط الاحتمالات، وأحوط منه الإتيان بالسلام علىٰ النبيّ ﷺ؛ لحكاية القول بوجوبه عن الفاخر، ومال إليه المقداد في كنز العرفان حاكياً له عن بعض معاصريه...»[5].

ثمّ نقل الإجماع علىٰ عدم وجوبه من المنتهىٰ[6]، وناقش استدلال المقداد علىٰ الوجوب.

(١) كشف اللثام ٤: ١٣٦.

(٢) نقله عنه الشهيد في الذكرىٰ ٣: ٤٢٠.

(٣) أُنظر كنز العرفان ١: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) الرياض ٣: ٤٧٦.

(٥) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ١١١.

(٦) أُنظر المنتهىٰ ٥: ٢٠٤، لكن فيه: «لايخرج عن الصلاة بقوله: السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، ولا نعرف فيه خلافاً من القائلين بوجوبه»، ويمكن تحصيل الشهرة الكبيرة علىٰ عدم وجوب هذا السلام.

حكم السلام علىٰ النبي ﷺ:

تقدّم أنّ المعروف بين الفقهاء عدم وجوب السلام علىٰ النبيّ ﷺ في التشهّد، وأنّ العلّامة نقل الإجماع علىٰ عدم وجوبه، وأنّ بعض الفقهاء كالمقداد وصاحب الفاخر ذهبا إلىٰ وجوبه.

ومع ذلك فقد قال بعض الفقهاء[1] بالإتيان به من باب الاحتياط، وخروجاً عن مخالفة من أوجبه.

عدد التسليمات وكيفيّة إلقائها:

لا إشكال في إجزاء التسليمة الواحدة للمنفرد، والإمام، والمأموم[2]، ولكن اختلفوا في المسنون من السلام علىٰ أقوال:

الأوّل ـ أنّ الإمام يسلّم مستقبل القبلة، ويميل بعينه إلىٰ يمينه.

والمنفرد كذلك لكنّه يميل بطرف أنفه.

والمأموم يسلّم مرّة نحو القبلة ردّاً علىٰ الإمام، ومرّةً علىٰ يمينه، ومرّةً علىٰ يساره إن كان فيه أحد، ولا يترك السلام علىٰ يمينه علىٰ كلّ حال ذهب إليه الصدوق[3]، ويظهر من السيّد

(١) منهم من تقدّم ذكرهم في البحث المتقدّم، ومنهم السيّد اليزدي في العروة الوثقىٰ ٢: ٥٩٥، / التسليم، ولم يخالفه أحد من المعلّقين علىٰ العروة.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ١١٧، والمنتهىٰ ٥: ٢٠٧، والتذكرة ٣: ٢٤٤، وادّعىٰ فيه الإجماع علىٰ ذلك.

(٣) أُنظر: المقنع: ٢٩، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٣١٨ ـ ٣١٩.

اليزدي[١] الميل إليه.

الثاني ـ إنّ المنفرد والإمام يسلّمان تسليمة واحدة مستقبل القبلة، وينحرفان بوجههما قليلاً إلىٰ الميمنة، والمأموم يسلّم تسليمتين واحدة عن يمينه، وأُخرىٰ عن شماله إذا كان فيه أحد، ولا يترك السلام علىٰ يمينه علىٰ كلّ حال، ذهب إليه السيّد المرتضىٰ[٢] وابن إدريس[٣].

الثالث ـ المنفرد يسلّم تسليمة واحدة تجاه القبلة ويشير بمؤخّر عينه إلىٰ يمينه. والإمام كذلك إلّا أنّه يومئ إيماءً بوجهه إلىٰ يمينه.

وأمّا المأموم، فيسلّم مرّة عن يمينه، وأُخرىٰ عن يساره إن كان علىٰ يساره إنسان.

ذهب إلىٰ ذلك الشيخ الطوسي في النهاية[٤]، وتبعه كثير ممّن تأخّر عنه[٥]، إلّا أنّ بعضهم قال بالنسبة إلىٰ الإمام: يومئ بصفحة وجهه.

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٥٩٩، فصل في التسليم، المسألة ٦، ولم يخالفه أحد من المعلّقين علىٰ العروة إلّا السيّد الحكيم، حيث استشكل في هذا التفصيل، والإمام الخميني حيث قال: «الأولىٰ الإتيان بالكيفيّة المذكورة رجاءً».

(٢) أُنظر الانتصار: ٤٧ ـ ٤٨.

(٣) أُنظر السرائر ١: ٢٣١.

(٤) أُنظر النهاية: ٧٢ ـ ٧٣.

(٥) أُنظر: المعتبر: ١٩٠، والشرائع ١: ٨٩، والمنتهىٰ ٥: ٢٠٨، والتحرير ١: ٢٦٠، والتذكرة ٣: ٢٤٤، وغيرها من كتب العلّامة، والدروس: ١٨٣، والبيان: ١٧٧، واللمعة (ضمن الروضة البهيّة) ١: ٧٩، والمسالك ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، وكشف اللثام ٤: ١٣٨ ـ ١٣٩.

الرابع ـ أنّ الإمام والمنفرد يسلّمان تجاه القبلة، والمأموم علىٰ يمينه، وعلىٰ شماله أيضاً إذا كان فيه أحد.

ذهب إليه الشيخ في المبسوط[١].

الخامس ـ ماذكره الشهيد الأوّل في الذكرىٰ حيث قال: «لا إيماء إلىٰ القبلة بشيء من صيغتي التسليم المخرج من الصلاة بالرأس، ولا بغيره إجماعاً، وإنّما المنفرد والإمام يسلّمان تجاه القبلة بغير إيماء، وأمّا المأموم، فالظاهر أنّه يبتدئ به مستقبل القبلة، ثمّ يكمله بالإيماء إلىٰ الجانب الأيمن أو الأيسر»[٢].

ووافقه الأردبيلي فقال: «وأمّا المنفرد يسلّم تجاه القبلة ويومئ بمؤخّر عينه، فما رأيت له دليلاً، وكذا تسليم الإمام إلىٰ القبلة مع الإيماء بصفحة وجهه»[٣].

ووافقه في الإشكال الأوّل المحقّق[٤] والشهيد[٥] الثانيان، وصاحب المدارك[٦]، وغيرهم[٧].

(١) أُنظر المبسوط ١: ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) الذكرىٰ ٣: ٤٣٦.

(٣) مجمع الفائدة ٢: ٢٩٥.

(٤) أُنظر جامع المقاصد ٢: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(٥) أُنظر الروضة البهيّة ١: ٢٧٩، وروض الجنان ٢: ٧٤٥.

(٦) أُنظر المدارك ٣: ٤٤٩.

(٧) أُنظر: الذخيرة: ٢٩٢.

والروايات مختلفة[1]، والمسألة استحبابيّة كما تقدّم.

هل تجب نيّة الخروج من الصلاة بالتسليم؟

اختلف الفقهاء في وجوب نيّة الخروج من الصلاة بالتسليم علىٰ أقوال:

الأوّل ـ يجب ذلك:

استظهره الشهيد الأوّل من المبسوط[2].

الثاني ـ لا يجب:

ذهب إليه أكثر من تعرّض له[3]؛ لعدم الدليل علىٰ وجوب نيّة الخروج؛ ولأنّ المخرجيّة حكم من أحكام التسليم، كما هو ظاهر عموم «تحليلها التسليم».

الثالث ـ نيّة الخروج احتياطاً:

ذهب إليه بعض الفقهاء، مثل الشهيد في الألفيّة[4]، والشهيد الثاني في المقاصد

(١) الوسائل ٦: ٤١٩، الباب ٢ من أبواب التسليم، الأحاديث ٢ و٣ و٤ و٥.

(٢) أنظر غاية المراد ١: ١٥٩، والمبسوط ١: ١١٦.

(٣) أنظر: المنتهىٰ ٥: ٢١١، ونهاية الإحكام ١: ٥٠٥، والتذكرة ٣: ٢٤٧، والتحرير ١: ٢٥٩، والبيان: ١٧٧، والدروس ١: ١٨٣، وغاية المراد ١: ١٦٠، والمهذّب البارع ١: ٣٨٩ـ٣٩٠، ورسائل المحقّق الكركي ١: ١١٣، والمدارك ٣: ٤٣٨، والذخيرة: ٢٩٢، وكشف الغطاء ٣: ٢١٩، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٠٨.

(٤) الألفيّة والنفليّة: ٦٢.

العليّة[1].

الرابع ـ الأحوط عدم قصد الخروج:

ذهب إليه صاحب العروة الوثقىٰ[2]، ولم يعلّق عليه أحد بنفي ولا إثبات.

الخامس ـ التردّد والتوقّف:

تردّد فيه بعض الفقهاء صريحاً[3]، وهو ظاهر من اكتفىٰ بنقل الأقوال من دون ترجيح.

من المقصود بالسلام؟

اختلفت عبارات الفقهاء ـ بعض الاختلاف ـ في من هو المقصود بالخطاب بالسلام، ومن هو المنويّ، ونحن نقتصر علىٰ ذكر عبارات الشهيدين في اللمعة وشرحها، حيث قالا:

«"وليقصد المصلّي" بصيغة الخطاب في تسليمه "الأنبياءَ والملائكةَ والأئمّةَ عليهم السلام، والمسلمينَ من الإنس والجنّ" بأن يحضرهم بباله، ويخاطبهم به، وإلّا كان تسليمه بصيغة الخطاب لغواً، وإن كان مخرجاً عن العهدة.

"ويقصد المأموم به" مع ما ذُكر "الردَّ علىٰ الإمام"؛ لأنّه داخلٌ فيمن حيّاه، بل يستحبّ للإمام قصد المأمومين به علىٰ الخصوص، مضافاً إلىٰ غيرهم، ولو كانت وظيفة المأموم التسليم مرّتين

(١) المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة: ٢٨٣ و٥٦٢.

(٢) العروة الوثقىٰ ٢: ٥٩٧، فصل في التسليم، المسألة ٢.

(٣) أنظر جامع المقاصد ٢: ٣٢٨.

فليقصد بالأُولىٰ الردّ علىٰ الإمام، وبالثانية مقصده»[١].

أي المقصود الأصلي بالسلام، وهم الأنبياء والملائكة عليهم السلام.

حكم ترك التسليم:

ترك التسليم إمّا أن يكون عن عمد أو سهو:

أوّلاً ـ ترك التسليم عن عمد:

اختلف الفقهاء في بطلان الصلاة بترك التسليم عن عمد، وإنّما يحتاج القول بالبطلان إلىٰ اجتماع عدّة أُمور:

الأوّل ـ أن نقول بجزئيّة التسليم للصلاة، بحيث لو وقع المنافي قبله، كان واقعاً في أثناء الصلاة.

الثاني ـ أن نقول بانحصار الخروج من الصلاة بالتسليم، فلو وقع المنافي قبل التسليم لم يصدق به تحليل الصلاة؛ لانحصار المحلّل بالسّلام.

الثالث ـ أن تفوت الموالاة المعتبرة في الصلاة بعد ترك التسليم، بحيث يصدق الخروج من الصلاة بدون التسليم. أو يأتي بالمنافي قبل فوت الموالاة.

فإذا اجتمع الالتزام بهذه الأُمور الثلاثة استلزم ذلك القول ببطلان الصلاة، لأنّ المنافي للصلاة قد وقع قبل السلام الذي هو جزء أخير للصلاة، وينحصر المحلّل فيه، فيكون قد وقع في أثناء الصلاة عمداً، وهو مبطل.

وقد تقدّم الكلام عن المقدّمة الأُولىٰ وأنّ التسليم جزءٌ للصلاة أم لا؟ كما تقدّم الكلام عن المقدّمة الثانية، وأنّ الخروج منحصر بالتسليم أم لا؟

ثانياً ـ ترك التسليم عن سهو:

اختلف من تعرّض من الفقهاء للمسألة في ذلك، ويبتني القول ببطلان الصلاة بترك التسليم ولو سهواً علىٰ تماميّة المقدّمات الثلاثة المتقدّمة أيضاً، ولذلك شكّك في البطلان بعض الفقهاء من جهة التشكيك في انحصار الخروج من الصلاة بالتسليم، أمثال:

ـ الشهيد الأوّل، حيث قال: «لايلزم من وجوبه [أي التسليم] انحصار الخروج الشرعي به من الصلاة فيه»[١].

ـ والشهيد الثاني، حيث قال بالنسبة إلىٰ الانحصار: «وهو في حيّز المنع»[٢].

ـ والسيّد اليزدي، فإنّه قال بالصحّة، كما تقدّمت عبارته[٣].

ـ والسيّد الخوئي، حيث ناقش انحصار

---

(١) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٨٠.

(١) الذكرىٰ ٤: ٥٠ ـ ٥١.

(٢) المسالك ١: ٢٨٨.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٦١.

المخرج الشرعي بالتسليم[١].

ـ وصاحب المدارك، لكن لا من حيث الجهة المتقدّمة، بل من جهة ورود النصّ الصحيح بذلك وإن اقتضت المقدّمات الثلاثة البطلان، فإنّه قال: «ومع ذلك فالأجود عدم بطلان الصلاة بفعل المنافي قبله وإن قلنا بوجوبه؛ لما رواه الشيخ في الصحيح، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: "سألته عن الرجل يصلّي ثمّ يجلس فيُحدث قبل أن يسلّم؟ قال: تمّت صلاته"[٢]»[٣].

وممّن يظهر منه عدم البطلان الشيخ الأنصاري[٤].

وفصّل المحقّق الحلّي بين ما إذا كان المنافي ممّا يبطل الصلاة عمداً وسهواً فتبطل الصلاة، وما إذا كان ممّا يبطل الصلاة عمداً، لا سهواً، كالكلام، فلا تبطل[٥].

لكن اختار أكثر المعلّقين علىٰ العروة وجوب الإعادة، إمّا فتوىً أو احتياطاً[٦].

وعلىٰ جميع الأقوال، لو تذكّر عدم التسليم قبل أن يأتي بالمنافي، وقبل أن تفوت الموالاة فسلّم، صحّت صلاته.

(١) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

(٢) الوسائل ٦: ٤٢٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

(٣) المدارك ٤: ٢٢٩.

(٤) أحكام الخلل في الصلاة: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٥) أنظر الشرائع ١: ١١٥.

(٦) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٥٩٣ ـ ٥٩٤، فصل في التسليم.

حكم زيادة السلام:

لمّا كان السلام مخرجاً من الصلاة، فإذا وقع في غير موضعه عمداً سبّب بطلان الصلاة، لأنّه يؤدّي إلىٰ الخروج من الصلاة قبل إتمامها.

وأمّا إذا وقع سهواً، فالمعروف بين الفقهاء[١] هو: صحّة الصلاة، ولكن تجب سجدتا السهو لذلك.

نعم، نُسب إلىٰ بعض المتقدّمين[٢] عدم وجوبهما، وقوّاه صاحب الكفاية[٣]، ومال إليه صاحب المدارك[٤] لولا الاتّفاق ـ كما قال ـ علىٰ هذا الحكم.

هل تجب متابعة الإمام للمأموم في التسليم؟

للفقهاء بحث حول وجوب متابعة[٥] المأموم

(١) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، أُنظر: الذخيرة: ٣٧٩، والكفاية ١: ١٣١، والجواهر ١٢: ٤٣١، بل في المنتهىٰ ٧: ٧١ دعوىٰ الاتّفاق عليه.

(٢) نسبه العلّامة في المنتهىٰ ٧: ٧١ إلىٰ السيّد المرتضىٰ، وابن بابويه، وأبي الصلاح، وسلّار، بمعنىٰ عدم ذكرهم له في موجبات سجدتي السهو.

(٣) أُنظر كفاية الأحكام ١: ١٣١.

(٤) مال إليه بعد أن نسبه إلىٰ الكليني. أُنظر: المدارك ٤: ٢٧٦.

(٥) المقصود من المتابعة هو أن لايتقدّم المأموم علىٰ الإمام، فتصدق مع المقارنة والتأخّر.

للإمام في الأقوال[١] وعدمه، بعد اتّفاقهم على وجوبه في الأفعال.

والمعروف بينهم هو عدم الوجوب، ومقتضاه عدم وجوب المتابعة في التسليم الذي هو من الأقوال.

ولكن لمّا كان التسليم سبباً لتحليل الصلاة، فلذلك بحثوا في وجوب المتابعة فيه بالخصوص، ولهم فيه أقوال:

الأوّل ـ وجوب المتابعة:

ذهب إليه السيّد المرتضىٰ، حيث قال: «عندنا أنّه إذا سها المأموم فسبق الإمام بتسليمةٍ أو اثنتين لم تبطل صلاته، وإن تعمّد سبقه إلىٰ التسليم بطلت صلاته»[٢].

الثاني ـ وجوب المتابعة إلّا مع العذر:

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «ويجوز أن يسلّم المأموم قبل الإمام وينصرف في حوائجه عند الضرورة»[٣].

وقال المحقّق الحلّي في المعتبر: «يجوز أن يسلّم قبل الإمام مع العذر أو نيّة الانفراد»[٤].

وبهذا المضمون قال جماعة من الفقهاء[١].

الثالث ـ عدم وجوب المتابعة مطلقاً:

قال المحقّق الحلّي في الشرائع: يجوز أن يسلّم المأموم قبل الإمام وينصرف؛ لضرورة وغيرها»[٢].

وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، حتىٰ في كلام القائلين بوجوب التسليم، وتدلّ عليه روايات...»[٣].

والروايات التي أشار إليها هي:

ـ صحيح أبي المغرا، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يصلّي خلف إمام فسلّم قبل الإمام؟ قال: ليس بذلك بأس»[٤].

ـ صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهّد؟ فقال: يسلّم من خلفه ويمضي لحاجته إن أحبّ»[٥].

---

(١) المقصود من الأقوال هو مثل التسبيحات وأذكار الركوع والسجود والتشهّد والتسليم ونحوها.

(٢) الناصريّات: ٢٤٧.

(٣) المبسوط ١: ١٦٠، وانظر النهاية: ١١٨.

(٤) المعتبر: ٢٤٦، وانظر المختصر النافع: ٤٨.

---

(١) أُنظر: المهذّب ١: ٨٣، والمنتهىٰ ٦: ٣٠٣، والذكرىٰ ٤: ٤٦٨، والدروس ١: ٢٢٤، وجامع المقاصد ٢: ٥٠٤، والحدائق ١١: ٢٣٨، والرياض ٤: ٣٧٤.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١٢٧.

(٣) المدارك ٤: ٣٨٧.

(٤) الوسائل ٨: ٤١٤، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٥) الوسائل ٨: ٤١٣، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

ـ صحيح علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون خلف الإمام، فيطوّل الإمام بالتشهّد، فيأخذ الرجل البول أو يتخوّف علىٰ شيءٍ يفوت، أو يعرض له وجع، كيف يصنع؟ قال: يتشهّد هو وينصرف ويدع الإمام»[(١)].

والرواية الأخيرة وإن وردت في العذر إلّا أنّه لا يجب تقييد غيرها بها كما قال السيّد الخوئي[(٢)]، لإمكان الأخذ بجميعها.

وعلىٰ أيّ تقدير، فالظاهر أنّ هذا القول هو الأشهر[(٣)].

التسليم في صلاة الاحتياط:

قال السيّد العاملي: «صرّح الشهيد وجميع من تأخّر عنه إلّا من شذّ: أنّه يعتبر فيها جميع

(١) الوسائل ٨: ٤١٣، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) أُنظر مستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الثاني: ٢٩٣، وأُنظر روض الجنان ٢: ١٠٠٩.

(٣) أُنظر: التذكرة ٤: ٢٧١، ونهاية الإحكام ٢: ١٢٨، والقواعد ١: ٣١٨، وروض الجنان ٢: ١٠٠٩، ومجمع الفائدة ٣: ٣٣٦ ـ ٣٣٧، والذخيرة: ٤٠٢، والكفاية ١: ١٥٤، وغنائم الأيّام ٣: ١٧١، ومستند الشيعة ٨: ١٦١، والعروة الوثقىٰ ٣: ١٦٢، فصل في أحكام الجماعة، المسألة ١٣ ـ ووافقه أكثر المعلّقين، واستشكل فيه النائيني والبروجردي ـ والمستمسك ٧: ٢٧٨، وتحرير الوسيلة ١: ٢٤٧، القول في أحكام الجماعة، المسألة ٩.

ما يعتبر في الصلاة،... ونصّ أكثرهم علىٰ التشهّد والتسليم لدفع احتمال عدم وجوبهما...»[(١)].

لكن يظهر من صاحب الذخيرة عدم الوجوب[(٢)].

وتفصيله في «صلاة الاحتياط».

التسليم في سجدتي السهو:

المشهور وجوب التسليم في سجدتي السهو، وفي المعتبر والمنتهىٰ: «ذهب إليه علماؤنا أجمع»[(٣)].

وقال السيّد العاملي: «من قال بأنّ التسليم في الصلاة ندب ظاهره أو صريحه هنا وجوبه، نعم نُقل عن أبي الصلاح أنّه قال: ينصرف عنهما بالتسليم علىٰ محمّد وآله صلى الله عليه وآله. وفي المختلف: الأقرب عندي أنّ ذلك كلّه للاستحباب، بل الواجب فيهما النيّة لا غير، وقوّاه في الذخيرة والكفاية».[(٤)]

وهو ـ أي عدم الوجوب ـ ظاهر المدارك أيضاً[(٥)].

(١) مفتاح الكرامة ٣: ٣٦٧.

(٢) أُنظر الذخيرة: ٢٨٩.

(٣) أُنظر: المعتبر: ٢٣٤، والمنتهىٰ ٧: ٧٧.

(٤) مفتاح الكرامة ٣: ٣٧٢. وانظر: الكافي في الفقه: ١٤٨، والمختلف ٢: ٤٣٤، والذخيرة: ٣٨٢، والكفاية ١: ١٣٣.

(٥) أُنظر المدارك ٤: ٢٨٤.

وتفصيله في عنوان «سجدة / سجدتي السهو».

لاتسليم في صلاة الميّت:

ادّعي الإجماع مستفيضاً[١] علىٰ خلوّ صلاة الميّت من التسليم ولأنّها دعاء، وليست من الصلاة المعهودة بشيء، بل قال الشهيد في الذكرىٰ: «أجمع الأصحاب علىٰ سقوط التسليم فيها، وظاهرهم عدم مشروعيّته فضلاً عن استحبابه»[٢].

لا تسليم في سجدتي الشكر والتلاوة:

قال الشهيد في الذكرىٰ: «ليس في سجود الشكر تكبيرة الافتتاح، ولا تكبيرة السجود، ولا رفع اليدين، ولا تشهّد، ولا تسليم»[٣].

وقال صاحب المدارك ـ معلّقاً علىٰ قول المحقّق حول سجدات التلاوة: «وليس في شيء من السجدات تكبير ولا تشهّد ولا تسليم» ـ:

«التكبير المنفي هو تكبيرة الافتتاح، وقد أجمع الأصحاب علىٰ عدم مشروعيّته فيه، كما لايشرع التشهّد ولا التسليم»[٤].

(١) أُنظر: الخلاف ١: ٧٢٤، والتذكرة ٢: ٧٥، ونهاية الإحكام ٢: ٢٦٨، وجامع المقاصد ١: ٤٢٨، وروض الجنان ٢: ٨٢٢، وغيرها.

(٢) الذكرىٰ ١: ٤٤٢.

(٣) الذكرىٰ ٣: ٤٦٥.

(٤) المدارك ٣: ٤٢٠.

وادّعي الإجماع علىٰ الأخير مستفيضاً[١].

التسليم في صلاة الخوف:

اختلف الفقهاء في وجوب التسليم في صلاة الخوف بين النفي والإثبات والتفصيل، وسوف نتعرّض لبيانه في موضعه المناسب، من قبيل: «خوف» و «صلاة / صلاة الخوف» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث التسليم متمركزة في بحث التسليم من كتاب الصلاة، عند بيان أفعال الصلاة، وقد يبحث عنه بالمناسبة عند الكلام عن الجماعة، وأحكام الخلل في الصلاة، ونحو ذلك.

ثالثاً ـ التسليم في البيع

ارتبكت عبارات الأصحاب في تفسير التسليم والقبض، وربّما وقع الخلط بينهما[٢]،

(١) أُنظر: التذكرة ٣: ٢١٧، والمنتهىٰ ٥: ٢٥٩، وجامع المقاصد ٢: ٣١٢.

(٢) فمثلاً، قال العلّامة الحلّي: «القبض فيما لا ينقل ـ كالدور والأراضي ـ هو: التخلية بينه وبين المشتري، ويمكّنه من اليد والتصرّف بتسليم المفتاح إليه». التذكرة ١١: ٣٩٢ـ ٣٩٣.

←

في حين:

ـ أنّ التسليم إنّما هو فعل البائع بالنسبة إلىٰ المبيع من دون أن يكون لفعل المشتري دخلاً في حقيقته غالباً. فإعطاء البائع المبيع إلىٰ المشتري تسليم للمبيع، سواءٌ تسلّمه المشتري وقبضه أم لا[1].

ـ وأنّ القبض إنّما هو فعل المشتري بمعنىٰ استيلائه علىٰ المبيع وتسلّطه عليه[2]، وهو لايحصل إلّا بتسليم البائع وإقباضه.

هذا وقد حاول الفاضل الآبي أن يرفع الإشكال، فقال: «القبض مصدر يستعمل بمعنىٰ التقبيض، وهو التخلية، ويكون من طرف البائع أو الواهب، بمعنىٰ التمكين من حيث التصرّف... .

وقبض المشتري هو تخلية البائع له...»[1].

والذي نتكلّم عنه فعلاً إنّما هو أحكام التسليم بما هو فعل البائع، وأمّا أحكام القبض بما هو فعل المشتري، فنحيله إلىٰ عنوان «قبض»، إن شاء الله تعالىٰ.

بماذا يتحقّق التسليم؟

اختلفت كلمات الفقهاء هنا أيضاً، فإنّهم تارةً يجعلون عنوان البحث «التسليم»، ثمّ يعرّفونه بما سنذكره[2].

وأُخرىٰ يجعلونه «القبض»، ثمّ يذكرون التعاريف الآتية[3].

هذا والذي يمكن أن يستخلص من مجموع كلامهم في التسليم والقبض هو:

← فنرىٰ أنّه عرّف القبض بما هو فعل البائع الذي هو التسليم.

وقال الشيخ الأنصاري ـ وهو من الملتفتين إلىٰ هذا الخلط ـ: «القول في وجوب القبض. مسألة: يجب علىٰ كلٍّ من المتبايعين تسليم ما استحقّه الآخر» المكاسب ٦: ٢٦١.

ومن المعلوم أنّ تسليم المبيع إلىٰ المشتري، والثمن إلىٰ البائع يدخلان في عنوان «التسليم» وهو الواجب، لا «القبض».

(١) ولذلك قال المحقّق الثاني: «والتسليم محاولة إدخال المبيع في يد المشتري». جامع المقاصد ٤: ٣٩٠.

ولنعم ماقال؛ لأنّ التسليم محاولة من قبل البائع، سواء تحقّقت نتيجة هذه المحاولة خارجاً أم لا. وانظر مجموع كلامه، فإنّ فيه إشارة إلىٰ ماذكرناه من الارتباك والتهافت بين الكلمات.

(٢) قال الشيخ الأنصاري: «التحقيق: أنّ القبض مطلقاً هو استيلاء المشتري عليه وتسلّطه عليه...». المكاسب ٦: ٢٤٤.

(١) كشف الرموز ١: ٤٧١.

(٢) قال العلّامة الحلّي في القواعد ٢: ٨٥: «الفصل الثاني في التسليم، وفيه مطلبان: الأوّل ـ في حقيقته: وهو التخلية مطلقاً علىٰ رأي وفيما لاينقل...».

(٣) قال المحقّق الحلّي في الشرائع ٢: ٢٩: «القبض هو التخلية. سواء كان المبيع ممّا لاينقل كالعقار، أو ممّا ينقل ويحوّل، كالثوب والجوهر والدابّة».

ـ أنّ التسليم فيما لا ينقل ـ كالدور والمساكن والأراضي ـ هو التخلية، بأن يخلّي البائع بينه وبين المشتري[١].

ـ أمّا فيما ينقل:

فقيل: إنّه التخلية أيضاً[٢].

وقيل: إنّ التسليم في مثل الجواهر والدراهم والدنانير وما يتناول باليد هو الوضع في اليد، كما أنّ القبض فيها هو تناولها باليد، وفي المكيل والموزون، كيله ووزنه، وهكذا...[٣].

وقيل: إنّ المرجع في معرفته إنّما هو العرف، فهو الذي يشخّص أنّ التسليم يتحقّق بماذا.

وسبب ذلك أنّ التسليم ـ أو القبض كما هو محطّ كلامهم ـ عنوان تترتّب عليه أحكام شرعيّة كثيرة، فلابدّ من معرفته، ولمّا كان الشرع لم يبيّن حقيقته فلابدّ من الرجوع فيها إلىٰ العرف، كما في سائر الموارد التي أهمل الشارع بيانها من الموضوعات، فإنّها تحال معرفتها إلىٰ العرف[٤].

(١) ادّعي الاتّفاق علىٰ هذا المعنىٰ فيا لا ينقل. أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٤١.

(٢) كما في الشرائع ٢: ٢٩، وتقدّمت عبارته، ووافقه تلميذه الآبي في كشف الرموز ١: ٤٧١.

(٣) ذكره الشيخ الطوسي في المبسوط ٢: ١٢٠، وكلامه في القبض.

(٤) أُنظر: التذكرة ١٠: ١٠٢، والمسالك ٣: ٢٣٨، ومجمع الفائدة ٨: ٥٠٥، والكفاية ١: ٤٨٦.

نعم استثنىٰ الشهيد الثاني[١] المكيل والموزون، فقال: إنّ قبضها يتحقّق بكيلها أو وزنها؛ لصحيحة معاوية بن وهب.

قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه، فقال: مالم يكن كيل أو وزن فلا تبعه حتىٰ تكيله أو تزنه، إلّا أن تولّيه الذي قام عليه»[٢].

فجعل قبض المكيل والموزون كيله أو وزنه، فلذلك رتّب جواز بيعه علىٰ قبضه الذي هو الكيل أو الوزن.

ولرواية عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل اشترىٰ متاعاً من رجل وأوجبه غير أنّه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال: آتيك غداً إن شاء الله، فسُرق المتاع، من مال من يكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتىٰ يُقبض المتاع ويخرجه من بيته، فإذا أخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقّه حتّىٰ يردّ ماله إليه»[٣].

فجعل عليه السلام النقل هو القبض بالنسبة إلىٰ نقل الضمان من عهدة البائع إلىٰ المشتري.

لكن استشكل عليه بأنّ الروايتين تبيّنان

(١) أُنظر المسالك ٣: ٢٣٨.

(٢) الوسائل ١٨: ٦٨، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١١.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٣، الباب ١٠ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل.

حكماً مستقلاً، وليستا بصدد بيان معنىٰ القبض، ولا يستفاد منهما ذلك[١].

وعلىٰ أيّة حال، فالإرجاع إلىٰ العرف يستفاد من بعض كلمات العلّامة في التذكرة، حيث قال بعد ذكر رواية عقبة: «فجعل القبض هو النقل، ولقضاء العرف بذلك، وعادة الشرع ردّ الناس إلىٰ العرف فيما لم يضع له الشارع لفظاً»[٢].

ومحلّ الشاهد عبارته الأخيرة.

وممّن صرّح به الشهيد الثاني في المسالك[٣]، والأردبيلي[٤] و السبزواري[٥]، وصاحب الحدائق[٦]، ونسبه إلىٰ الأصحاب.

وهذا هو المعروف بين المعاصرين ومشايخهم[٧].

قال النائيني: «لايخفىٰ أنّ معنىٰ القبض متّحد في جميع الموارد، وهو الاستقلال والاستيلاء علىٰ الشيء، وإنّما الاختلاف نشأ ممّا يتحقّق به القبض، ففي غير المنقول هو التخلية، وفي المنقول هو حصوله تحت اليد، ولافرق بين أفراد المنقول من المكيل والموزون والمعدود وغيرها، واعتبار الكيل والوزن والعدّ في المكيل والموزون والمعدود ليس لعدم تحقّق القبض إلّا بها، بل لدليل خارجي[١]. كما أنّ مجرّد الكيل والوزن والعدّ من دون التسليم إلىٰ من انتقلت هذه الأشياء إليه لايتحقّق بها القبض»[٢].

وبهذا المضمون قال غيره[٣].

وما ذكره في معنىٰ القبض موجود في كلام الشيخ الأنصاري، حيث قال: «بل التحقيق: أنّ القبض مطلقاً هو استيلاء المشتري عليه وتسلّطه عليه، الذي يتحقّق به معنىٰ "اليد"، ويتصوّر فيه الغصب»[٤].

أحكام التسليم:

تترتّب علىٰ التسليم في البيع أحكام نشير إلىٰ أهمّها فيما يأتي:

---

(١) أُنظر: مجمع الفائدة ٨: ٥٠٦ ـ ٥٠٧، والكفاية ١: ٤٨٦، والحدائق ١٩: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢) التذكرة ١٠: ١٠٢.

(٣) أُنظر المسالك ٣: ٢٣٩.

(٤) أُنظر مجمع الفائدة ٨: ٥٠٥.

(٥) أُنظر الكفاية ١: ٤٨٦.

(٦) أُنظر الحدائق ١٩: ١٥٣.

(٧) أُنظر: منية الطالب ٣: ٣٥٢، وحاشية المكاسب (للإيرواني) ٣: ٣٦٧، ومصباح الفقاهة ٧: ٥٩٠ ـ ٥٩١، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ٣٦٣ ـ ٣٦٦.

---

(١) ردّ بذلك علىٰ الشهيد الثاني حيث استثنىٰ المكيل والموزون من المعنىٰ العرفي، وقال: إنّ الدليل دلّ علىٰ أنّ القبض فيهما هو الكيل أو الوزن.

(٢) منية الطالب ٣: ٣٥٢.

(٣) تقدّم التخريج عنهم في العمود المتقدّم.

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٤٤.

وجوب تسليم العوضين:

المعروف بين الفقهاء أنّه يجب علىٰ كلٍّ من المتبايعين تسليم ما بيده من الثمن أو المثمن إلىٰ الطرف الآخر. وهناك عدّة توجيهات لهذا الوجوب:

الأوّل ـ أنّ مقتضىٰ العقد هو وجوب تسليم كلٍّ من المتبايعين ما استحقّه الآخر، كما قال الشيخ الأنصاري(١).

الثاني ـ اقتضاء بناء العقلاء لزوم التسليم والتسريع فيه، بأحد بيانين:

البيان الأوّل ـ أنّ كلاًّ من المتبايعين ـ عند العقلاء ـ قد التزم بالتزامين:

ـ التزام بيعي، ومقتضاه: الالتزام بالتمليك مقابل التمليك من الطرف الآخر.

ـ والتزام شرطي ضمني، ومقتضاه: الالتزام بالتسليط علىٰ الملك بإزاء التسليط عليه من الطرف الآخر.

ويحصل بالالتزام الثاني لكلٍّ من المتبايعين استحقاق تسلّم العين بإزاء تسلّم الآخر بدلها، فالملتزم به هو التسليم المعاوضي(٢).

البيان الثاني ـ أنّ التسليم والتسلّم من الأحكام العقلائيّة المترتّبة علىٰ البيع، ويترتّب علىٰ ذلك عند العقلاء حقّ الامتناع إذا امتنع صاحبه من التسليم، كما أنّ لكلٍّ منهما حقّ المطالبة، لا لكونه ملكه، والناس مسلّطون علىٰ أموالهم، بل لكونه حقّاً عقلائيّاً مترتّباً علىٰ المعاوضة(١).

الثالث ـ أنّ من لوازم الملك هو سلطنة المالك علىٰ ماله، فإذا كان ماله بيد شخص آخر، فله المطالبة به، وعلىٰ من بيده المال دفعه إليه، وليس له الامتناع.

وهذا المعنىٰ من لوازم وآثار الملك بما هو ملك، لا من لوازم وآثار البيع بما هو بيع، فيجب علىٰ كلٍّ منهما ـ باعتبار أنّ ملك غيره بيده ـ تسليم ما بيده وإن امتنع الآخر، لأنّ ظلم أحد الطرفين للآخر لا يبرّر ظلم الآخر له(٢).

الرابع ـ أنّه بعد إتمام عقد البيع ينتقل الثمن إلىٰ ملك البائع والمثمن إلىٰ ملك المشتري، فيحرم علىٰ كلٍّ منهما إمساك مال غيره وعدم دفعه إليه، فتجنّباً عن الوقوع في هذا الحرام يجب تسليم ما بيده للآخر.

ولكن هذا الوجوب ليس مطلقاً ـ كما في التقريب المتقدّم ـ بل مشروط بما إذا أقدم الطرف

---

(١) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٦١.

(٢) أُنظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٥: ٣٧٢، ونسبه إلىٰ غير واحد، ويظهر منه اختياره. وانظر حاشية المكاسب (للإيرواني) ٣: ٣٦٨.

(١) أُنظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) أُنظر حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٥: ٣٧١ ـ ٣٧٢. والمعنىٰ الأخير ـ وهو ظلم أحد الطرفين... ـ معروف عن الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٥٠٤.

المقابل على الدفع، فلو امتنع أحد الطرفين من الدفع جاز للطرف الآخر الامتناع من التسليم والدفع أيضاً حتى يدفع الأوّل[١].

اشتراط صحّة البيع بالقدرة على تسليم العوضين:

يشترط في صحّة البيع أن يكون البائع والمشتري كلاهما قادرين على تسليم ما بيدهما إلى الطرف الآخر، وإلّا لم يصحّ البيع، كما إذا باع بعيره الشارد الذي لم يقدر على قبضه.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان: «بيع / الشرط الثالث للعوضين».

حكم الامتناع عن التسليم:

إذا امتنع المتبايعان من تسليم ما بيدهما للآخر أجبرهما الحاكم عليه[٢]، وكذا لو امتنع أحدهما خاصّة.

(١) أُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٥٩٢.

(٢) لكن قال المحقّق الإصفهاني عند توضيح التعليل الثالث الذي نقلناه في تعليل وجوب التسليم: «إذا امتنعا معاً لايجبران على التسليم إلّا من باب الأمر بالمعروف، لا من باب الامتناع عن حقّ حقّ يرفع أمره إلى الحاكم الذي هو وليّ الممتنع، إذ ليس لكلٍّ منهما إلّا الملك فقط، ولا أثر للملك إلّا السلطنة التكليفيّة، ولا وجوب على من بيده المال إلّا بعنوان أداء مال الغير». حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٥: ٣٧٢.

هذا هو المشهور[١]، بل ادّعي عليه الإجماع[٢].

وعلّلوه: بأنّ كلّاً واحدٍ منهما قد وجب له حقٌّ على صاحبه، فمع الامتناع عن أدائه يجبر عليه[٣].

لكن قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «على الحاكم أن يجبر البائع على تسليم المبيع أوّلاً، ثمّ يجبر المشتري على تسليم الثمن بعد ذلك»[٤].

وعلّله الشيخ الأنصاري بانصراف إطلاق العقد إلى ذلك، ولذا استقرّ العرف على تسمية الثمن عوضاً وقيمة؛ ولذا يقبّحون مطالبة الثمن قبل دفع المبيع، لكن قوّى ما عليه الأكثر[٥].

هل يجوز لأحدهما الامتناع عن التسليم لو امتنع الآخر؟

ظاهر عبارة الشيخ الأنصاري ـ كما نقله عن غيره ـ أنّه لا خلاف في جوازه[٦] إلّا ما يظهر من

(١) أُنظر: الرياض ٨: ٢٣٦، والجواهر ٢٣: ١٤٥.

(٢) أُنظر: التنقيح الرائع ٢: ٦٤ ـ ٦٥، ومفتاح الكرامة ٤: ٧١٩.

(٣) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٦٢.

(٤) الخلاف ٣: ١٥١، وانظر: المبسوط ٢: ١٤٨، والغنية: ٢٢٩.

(٥) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٦٢.

(٦) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٦٣.

الأردبيلي ومن تبعه[1] حيث لم يجوّز ذلك.

وعلّل الشيخ الأنصاري القول المشهور: «بأنّ عقد البيع مبنيٌّ علىٰ التقابض وكون المعاملة يداً بيد، فقد التزم كلٌّ منهما بتسليم العين مقارناً لتسليم صاحبه، لا بدونه، فقد ثبت بإطلاق العقد لكلٍّ منهما حقّ الامتناع مع امتناع صاحبه»[2].

ويأتي توجيه هذا التعليل علىٰ جميع التعليلات التي ذكرناها لوجوب الدفع[3] إلّا التعليل الثالث الذي كان يلائم نظر الأردبيلي.

وتوضيحه ـ كما تقدّم ـ: أنّ الواجب علىٰ كلٍّ من الطرفين الدفع مع مطالبة الطرف الآخر، ولايجوز الحبس سواء دفع الآخر أم لا، ومنع أحدهما حقّ الآخر وظلمه له لايستلزم جواز ظلمه ومنعه من حقّه[4].

وجوب تسليم المبيع مفرَّغاً:

يجب علىٰ البائع تفريغ المبيع ممّا يشغله، ويدلّ علىٰ وجوب التفريغ مادلّ علىٰ وجوب التسليم، كما قال الشيخ الأنصاري[1]، وبيانه:

ـ إذا قلنا: بأنّ إطلاق العقد يقتضي تسليم المبيع، فهو يقتضي تسليمه مفرَّغاً عمّا يشغله.

ـ وإن قلنا: بأنّ بناء العقلاء قائم علىٰ تسليم العين بإزاء تسلّم بدلها، فهو قائم علىٰ تسليمه مفرَّغاً.

ـ وإن قلنا: بأنّ التسليم والتسلّم من الأحكام العقلائيّة، وأنّ المطالبة بالمبيع حقّ عقلائي للمشتري، فهذا الحقّ يستدعي كون المبيع مفرَّغاً.

ـ وإن قلنا: بأنّه بعد العقد يكون المبيع ملكاً للمشتري فيحرم علىٰ البائع إمساكه، فيجب دفعه وتسليمه حذراً من الوقوع في الحرام، فهو يقتضي أيضاً تفريغ المبيع، لئلّا يلزم المحذور المتقدّم.

ـ وإن قلنا: بأنّ التسليم من آثار الملك، وأنّه بعد انتقال المبيع إلىٰ المشتري وصيرورته ملكاً له يجب علىٰ البائع دفعه له، فهو يقتضي أيضاً دفعه مفرَّغاً.

ولو كان في الأرض زرعٌ، فإن كان قد حُصد وجب إزالته، وإلّا وجب الصبر إلىٰ أوان حصاده؛ للزوم تضرّر البائع بالقلع، وأمّا تضرّر المشتري، فينجبر بالخيار مع جهله، وأمّا مع علمه فلا خيار له؛ لأنّه أقدم علىٰ ذلك مع علمه بالحال[2].

---

(١) أُنظر: مجمع الفائدة ٨: ٥٠٤، وظاهر كفاية الأحكام ١: ٤٨٥، واستجوده في الحدائق ١٩: ١٥٢.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٦٣.

(٣) أُنظر: حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٥: ٣٧٢ ـ ٣٧٣، ومصباح الفقاهة ٧: ٥٩٢، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ٣٧٢.

(٤) أُنظر مجمع الفائدة ٨: ٥٠٤.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٦٦.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ٢٦٧.

هل الممتنع عن التسليم أو التفريغ ضامن؟

إذا كان الممتنع ممتنعاً لابحقٍّ، فهو غاصب تجري عليه أحكامه من ضمان العين والمنفعة.

قال الشيخ الأنصاري: «ولو كان تأخير التفريغ بتقصيره، فينبغي الجزم بالأُجرة، كما جزموا بها مع امتناعه من أصل التسليم»[١].

وقال المحقّق الإصفهاني: «إذا امتنع لا عن حقٍّ، كما إذا كان الآخر باذلاً، فلا شبهة في ضمان المنافع؛ لمكان اليد والإتلاف كغيره من الغاصبين»[٢].

وإذا امتنع بحقٍّ، كما لو امتنع المشتري عن تسليم الثمن، فامتنع البائع من تسليم المبيع، فلا إثم، ولكن هل عليه أُجرة مدّة الامتناع؟

قال المحقّق الثاني: «وفي ثبوت الأُجرة في هذه الصورة نظرٌ، ينشأ: من أنّ حبسه بحقٍّ وإذنٍ من الشارع، ومن أنّ جواز الحبس غير سقوط حقّ المنفعة، فلا يلزم من ثبوت الأوّل الثاني»[٣].

ولكن قال الشيخ الأنصاري معلّقاً عليه: «إنّ منافع الأموال الفائتة بحقٍّ لا دليل علىٰ ضمانها، وعلىٰ المشتري نفقة المبيع»[٤].

رابعاً ـ التسليم في موارد أُخر

هناك موارد كثيرة أُخر يبحث فيها عن التسليم، نحيل البحث عنها إلىٰ مواطنها، وإنّما نشير إلىٰ عناوين أهمّها، وهي:

ـ تسليم العوضين في الصرف قبل التفرّق.

ـ تسليم الثمن في السلف قبل التفرّق.

ـ التسليم في الإجارة.

ـ التسليم في العارية.

ـ التسليم في الوديعة.

ـ التسليم في الوصيّة.

ـ التسليم في الوقف.

ـ تسليم الكفيل المكفولَ.

ـ التسليم في الهبة.

ـ التسليم في الوكالة.

ـ التسليم في المزارعة.

ـ التسليم في الرهن.

ـ تسليم الصداق للزوجة وتسليم الزوجة نفسها للزوج.

ـ تسليم النفقة.

ـ تسليم الدية إلىٰ وليّ المقتول.

ـ تسليم القاتل نفسه إلىٰ وليّ المقتول.

خيار تأخير تسليم الثمن

ذكر الفقهاء من جملة الخيارات التي يمكن أن يفسخ بها البيع خيار التأخير. ومفاده كما قال

---

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٦٧.

(٢) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ٥: ٣٨٢.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٤١٢.

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٦٩.

العلّامة الحلّي هو:

أنّه «من باع شيئاً ولم يسلّمه إلىٰ المشتري... ولا قبض الثمن، ولا شرط تأخير الثمن ولو ساعة، لزمه البيع ثلاثة أيّام، فإن جاء المشتري بالثمن في هذه الثلاثة، فهو أحقّ بالعين، ولا خيار للبائع. وإن مضت الثلاثة ولم يأت بالثمن، تخيّر البائع بين فسخ العقد، والصبر والمطالبة بالثمن، عند علمائنا أجمع[١]؛ لأنّ الصبر أبداً مضرّ بالبائع، وقد قال ﷺ: "لاضرر ولا ضرار"[٢] فوجب أن يضرب له أجل يتمكّن فيه من التخلّص من الضرر، فضرب له الثلاثة، كالحيوان»[٣].

ثمّ استدلّ كغيره علىٰ ثبوت الخيار بروايات، منها:

ـ صحيحة زرارة عن أبي جعفر ﷺ، قال: «قلت له: الرجل يشتري من الرجل المتاع ثمّ يدعه عنده، فيقول: حتىٰ آتيك بثمنه، قال: إن جاء فيما بينه وبين ثلاثة أيّام، وإلّا فلا بيع له»[٤].

ـ وصحيحة علي بن يقطين: «أنّه سأل أبا الحسن ﷺ عن الرجل يبيع البيع ولا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن؟ قال: فإنّ الأجل بينهما ثلاثة أيّام، فإن قبض بيعه وإلّا فلا بيع بينهما»[١].

ما يستفاد من هذه الروايات:

استفاد المشهور من هذه الروايات خروج العقد بعد الثلاثة عن كونه لازماً[٢]، ومقتضاه تسلّط البائع علىٰ فسخ البيع.

ولكن استفاد الشيخ الطوسي منها بطلان العقد رأساً، فقال: «روىٰ أصحابنا: أنّه إذا اشترىٰ شيئاً بعينه بثمن معلوم، وقال للبائع: أجيئك بالثمن ومضىٰ، فإن جاء في هذه الثلاثة كان البيع له، وإن لم يجيء في هذه المدّة بطل البيع»[٣].

ويظهر من بعض الفقهاء موافقتهم له، كالأردبيلي[٤]، وصاحب الكفاية[٥]، وصاحب الحدائق[٦]، والسيّد الخوئي[٧].

---

(١) نقل الشيخ الأنصاري دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك عن عدّة من الفقهاء. أُنظر المكاسب ٥: ٢١٦.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤٢٨، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٣) التذكرة ١١: ٧١.

(٤) الوسائل ١٨: ٢١، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ١٨: ٢٢، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

(٢) أي من قبل البائع. أُنظر تقريبه في المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٢٢٠.

(٣) المبسوط ٢: ٨٧.

(٤) أُنظر مجمع الفائدة ٨: ٤٠٦، وفيه: «فلا يبعد القول بما يدلّ عليه الأخبار».

(٥) أُنظر الكفاية ١: ٤٦٧، واستقرب مقالة الشيخ.

(٦) أُنظر الحدائق ١٩: ٤٧ ـ ٤٨.

(٧) أُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٨.

ونقله العلّامة في المختلف عن ابن الجنيد[١].

واعترف بدلالة ظواهر الروايات علىٰ البطلان جماعة من الفقهاء، لكنّهم رجّحوا القول المشهور[٢].

شروط الأخذ بهذا الخيار:

ذكر الفقهاء للأخذ بهذا الخيار شروطاً، وهي:

الأوّل ـ عدم قبض المبيع:

قال الشيخ الأنصاري: «لا خلاف في اشتراطه ظاهراً، ويدلّ عليه من الروايات المتقدّمة قوله عليه السلام في صحيحة علي بن يقطين: "فإن قبض بيعه، وإلّا فلا بيع بينهما"؛ بناءً علىٰ أنّ "البيع" هنا بمعنىٰ المبيع[٣]»[٤].

ثمّ قال: «لو كان عدم قبض المشتري لعدوان البائع ـ بأن بذله الثمن، فامتنع عن أخذه وإقباض المبيع ـ فالظاهر عدم الخيار؛ لأنّ ظاهر النصّ والفتوىٰ كون هذا الخيار إرفاقاً للبائع ودفعاً لتضرّره، فلا يجري فيما إذا كان الامتناع من قِبَله»[٥].

(١) أنظر المختلف ٥: ٧٠.

(٢) منهم: العلّامة في المختلف ٥: ٧٠، والنراقي في المستند ١٤: ٣٩٨، والشيخ الأنصاري في المكاسب ٥: ٢١٩.

(٣) لكن أنكر أو استشكل بعضهم في دلالة الروايات علىٰ ذلك. انظر: الرياض ٨: ١٩٣، والجواهر ٢٣: ٥٣.

(٤) المكاسب ٥: ٢٢٠.

(٥) المكاسب ٥: ٢٢١.

الثاني ـ عدم قبض مجموع الثمن:

قال الشيخ الأنصاري: «واشتراطه مجمع عليه نصّاً وفتوىٰ»[١].

ثمّ قال: «وقبض البعض كـ: لا قبض؛ لظاهر الأخبار»[٢].

الثالث ـ عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين:

قال الشيخ الأنصاري: «لأنّ المتبادر من النصّ غير ذلك، فيقتصر في مخالفة الأصل علىٰ منصرف النصّ، مع أنّه في الجملة إجماعي»[٣].

ويبدو من بعضٍ أنّ هذه الشروط الثلاثة متّفق عليها بين القائلين بثبوت الخيار.

قال صاحب الحدائق: «هذا الخيار مشروط عند الأصحاب بشروط ثلاثة: أحدها: عدم قبض الثمن، والثاني: عدم قبض المبيع، والثالث: عدم اشتراط التأجيل في الثمن والمثمن... والثلاثة ظاهرة من الأخبار»[٤].

وقال صاحب الجواهر: «وعلىٰ كلّ حالٍ، فشرطه: عدم قبض الثمن، وعدم إقباض المبيع، والحلول فيهما، إجماعاً بقسميه»[٥].

(١) المكاسب ٥: ٢٢٢.

(٢) المكاسب ٥: ٢٢٢.

(٣) المكاسب ٥: ٢٢٣.

(٤) الحدائق ١٩: ٤٥.

(٥) الجواهر ٢٣: ٥٣.

هل يشترط أن يكون المبيع معيّناً؟

أمّا الثمن، فقد قال صاحب الجواهر: «ولا يشترط كون الثمن معيّناً قطعاً».

ثمّ نقل عن بعضهم اشتراطه صريحاً أو استظهاراً، ثمّ قال: «لكنّ الظاهر [أي من غير المصرّحين] إرادة الاحتراز به عن النسية ونحوها»[1].

ثمّ نسب إلىٰ الأكثر الإطلاق وعدم التقييد بالنسبة إلىٰ هذا الشرط وهو كون المثمن ـ المبيع ـ معيّناً[2].

ولذلك قال الشيخ الأنصاري: «وربّما ينسب التعميم إلىٰ ظاهر الأكثر، لعدم تقييد البيع بالشخصي».

لكن قال: «وفيه: أنّ التأمّل في عباراتهم، مع الإنصاف يعطي الاختصاص بالمعيّن، أو الشك في التعميم...».

ثمّ قال: «وكيف كان، فالتأمّل في أدلّة المسألة وفتاوىٰ الأصحاب يُشرف الفقيه علىٰ القطع باختصاص الحكم بالمعيّن»[3].

وقد صرّح بالتعيين أو يظهر منه ذلك جماعة

(١) الجواهر ٢٣: ٥٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المكاسب ٥: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

غير من تقدّم[1].

مسقطات هذا الخيار:

ذكر الشيخ الأنصاري مسقطات أربعة لهذا الخيار، وهي:

١ ـ إسقاطه بعد الثلاثة أيّام:

وادّعىٰ عدم الإشكال والخلاف في ذلك. ثمّ ذكر أنّ في إسقاطه أثناء الثلاثة أيّام وجهان:

ـ من أنّ سبب الخيار هو تضرّر البائع، وهو لايحصل إلّا بعد الثلاثة أيّام.

ـ ومن أنّ السبب هو العقد، وهو حاصل قبل الثلاثة[2].

٢ ـ اشتراط سقوطه في متن العقد:

نقل هذا الشرط عن الشهيد الأوّل[3]، والمحقّق الثاني[4]، ثمّ قال: «ولعلّه لعموم أدلّة الشروط»، أي أدلّة الوفاء بالشروط.

ثمّ استشكل في السقوط بذلك، بناءً علىٰ أنّ

(١) أُنظر: الانتصار: ٢١٠، والخلاف ٣: ٢٠؛ لكنّه جعل صورة المسألة كون الثمن معيّناً أيضاً، والمبسوط ٢: ٨٧، والمراسم: ١٧٢، والغنية: ٢١٩، والتحرير ٢: ٢٨٩، والمهذّب البارع ٢: ٣٨٢، وقد صرّح بشرطيّته، وغاية المرام ٢: ٣٩.

(٢) المكاسب ٥: ٢٣٣.

(٣) أُنظر الدروس ٣: ٢٧٦.

(٤) أُنظر جامع المقاصد ٤: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

السبب للخيار هو الضرر الحادث بالتأخير دون العقد[١].

٣ـ بذل المشتري للثمن بعد الثلاثة أيّام:

نقل الشيخ التصريح بذلك عن التذكرة[٢]، ثمّ قال: «وقيل[٣] بعدم السقوط بذلك استصحاباً، وهو حسن لو استند في الخيار إلىٰ الأخبار، وأمّا إذا استند فيه إلىٰ الضرر، فلا شكّ في عدم الضرر حال بذل الثمن، فلا ضرر ليتدارك بالخيار، ولو فرض تضرّره سابقاً بالتأخير فالخيار لايوجب تدارك ذلك، وإنّما يتدارك به الضرر المستقبل»[٤].

حكم تلف المبيع:

قال الشيخ الأنصاري: «لو تلف المبيع بعد الثلاثة، كان من البائع إجماعاً مستفيضاً، بل متواتراً، كما في الرياض»، ثمّ استدلّ عليه بالنبوي المشهور: «كلُّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»[٥].

ثمّ قال: «ولو تلف في الثلاثة، فالمشهور كونه من مال البائع أيضاً، وعن الخلاف، الإجماع عليه». ثمّ قال:

«خلافاً لجماعة من القدماء، منهم: المفيد[١] والسيّدان[٢] مدّعين عليه الإجماع».

ثمّ استدلّ عليه مضافاً إلىٰ الإجماع بقاعدة «ضمان المالك لماله». ومفادها ضمان المشتري لما اشتراه، فالتلف يكون منه.

لكن ناقش الإجماع بكونه معارَضاً بل موهوناً.

وناقش القاعدة بكونها مخصَّصة بالنبوي المتقدّم[٣].

ثمّ استدلّ علىٰ مختار المشهور برواية عُقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل اشترىٰ متاعاً من رجل وأوجبه غير أنّه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال: آتيك غداً إن شاء اللّه، فسُرق المتاع، من مال مَن يكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتىٰ يُقبض المال ويخرجه من بيته، فإذا أخرجه من بيته، فالمبتاع ضامن لحقّه حتّىٰ يردّ ماله إليه»[٤].

وسوف يأتي الكلام عن هذه الموارد

(١) أُنظر المكاسب ٥: ٢٣٤.
(٢) أُنظر التذكرة ١١: ٧٣ ـ ٧٤.
(٣) أُنظر: الرياض ٨: ١٩٥، ومستند الشيعة ١٤: ٤٠٠.
(٤) أُنظر المكاسب ٥: ٢٣٤.
(٥) عوالي اللئالي ٣: ٢١٢، الحديث ٩١.

(١) المقنعة: ٥٩٢.
(٢) الانتصار: ٢١٠، والغنية: ٢١٩ ـ ٢٢٠.
(٣) المكاسب ٥: ٢٣٨ ـ ٢٤٠.
(٤) الوسائل ١٨: ٢٣، الباب ١٠ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل.

وأشباهها في قاعدة «تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

حكم تأخير تسليم الثمن فيما يفسد في يومه:

قال الشيخ الأنصاري: «لو اشترىٰ مايفسد من يومه[١]، فإن جاء بالثمن مابينه وبين الليل، وإلّا فلا بيع له، كما في مرسلة محمّد بن أبي حمزة.

والمراد من نفي البيع نفي لزومه، ويدلّ عليه قاعدة نفي الضرر؛ فإنّ البائع ضامن للمبيع، ممنوع عن التصرّف فيه، محروم عن الثمن»[٢].

وقد استشكلوا علىٰ أن يكون مبدء الخيار أوّل الليل، بأنّ الغرض من الخيار إنّما هو دفع الضرر، فينبغي أن يكون مبدؤه قبل الليل ليندفع به الضرر.

وأُجيب بأنّ المراد من اليوم هو اليوم وليله، فيكون المعنىٰ: أنّه لايبقىٰ علىٰ صفة الصلاح أزيد من يوم بليلته، فيكون المفسد له هو المبيت، لامجرّد دخول الليل، فإذا فسخ البائع أوّل الليل أمكن له الانتفاع به[٣]، ويبدله، ولذلك عبّر عن هذا الخيار في الدروس بـ«خيار مايفسده المبيت»[٤].

(١) مثل البقول والخضراوات.

(٢) المكاسب ٥: ٢٤١.

(٣) أُنظر: المصدر المتقدّم، والجواهر ٢٣: ٦.

(٤) أُنظر الدروس ٣: ٢٧٤.

خيار تعذّر التسليم

من شروط المتعاقدين في عقد البيع هو قدرة البائع علىٰ تسليم المبيع، وقد تقدّم بيانه في عنوان «بيع / شروط العوضين».

ومن فروعات تلك المسألة: أنّه لو باع ظنّاً منه بأنّه قادر علىٰ تسليم المبيع، ثمّ طرأ العجز عن ذلك، فللمشتري الخيار في فسخ البيع. وكذا لو ظنّ المشتري أنّه قادر علىٰ تسلّم المبيع وإن كان البائع غير قادر عليه، فعجز عن ذلك[١].

وذكر الشهيد الأوّل هذه المسألة ضمن الخيارات بعنوان «خيار تعذّر التسليم» فقال: «الثاني عشر ـ خيار تعذّر التسليم، فلو اشترىٰ شيئاً ظنّاً، إمكان تسليمه، ثمّ عجز بعده، تخيّر المشتري»[٢].

تسميت

لغـــة:

ذكروا له معنيين:

١ ـ ذكر اللّٰه تعالىٰ علىٰ الشيء.

(١) أُنظر: الشرائع ٢: ١٧، والقواعد ٢: ٢٤، وجامع المقاصد ٤: ١٠٢، والمسالك ٣: ١٧٤، والكفاية ١: ٤٥٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٢٧٠ ـ ٢٧١، والجواهر ٢٢: ٤٠٤، والمكاسب ٤: ١٩٢ ـ ١٩٣، ومنية الطالب ٢: ٣٤٠.

(٢) اللمعة الدمشقيّة (ضمن الروضة البهيّة) ٣: ٥٠٩.

٢ ـ الدعاء للعاطس[١].

وقالوا: التشميت مثله[٢].

لكن قال الجوهري: «قال ثعلب: الاختيار بالسين؛ لأنّه مأخوذ من السمت، وهو القصد والمحجّة. وقال أبو عبيد: الشين أعلىٰ في كلامهم وأكثر»[٣].

اصطلاحاً:

يراد به عند الفقهاء المعنىٰ الثاني، وهو الدعاء للعاطس، كما سيتّضح عند بيان أحكامه.

الأحكام:

تترتّب علىٰ التسميت أحكام نبيّنها علىٰ النحو التالي:

الحكم التكليفي للتسميت:

لا إشكال ـ كما قيل[٤] ـ في استحباب تسميت العاطس، وقد وردت بذلك روايات، منها:

(١) أنظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «سمت».

وفي ترتيب كتاب العين: «الدعاء للعاطس إذا حمد اللّه».

(٢) أنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) الصحاح: «سمت».

(٤) أنظر المستمسك ٦: ٥٧٣.

ـ رواية جرّاح المدائني، قال: «قال أبو عبداللّه عليه السلام: للمسلم علىٰ أخيه المسلم من الحقّ أن يسلّم عليه إذا لقيه، ويعوده إذا مرض، وينصح له إذا غاب، ويسمّته إذا عطس...»[١].

ـ رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إذا عطس الرجل فسمّتوه ولو كان من وراء جزيرة»[٢].

وبهذه المضامين روايات أُخر[٣].

وكأنّ استحبابه متسالم عليه حتّىٰ أنّهم تكلّموا في إسراء ذلك إلىٰ حال الصلاة كما سيأتي.

حكم التسميت حال الصلاة:

المشهور بين الفقهاء[٤] جواز التسميت في

(١) الوسائل ١٢: ٨٦، الباب ٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٢: ٨٧، الباب ٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٣) أُنظر سائر روايات الباب المتقدّم.

(٤) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، أُنظر: المنتهىٰ ٥: ٢٧٩، وفيه: «التسميت عندنا جائز» وهو ظاهر في الإجماع، والحدائق ٩: ٩١، والرياض ٣: ٥٢٥، وفيه دعوىٰ عدم الخلاف إلّا من المعتبر، والجواهر ١١: ٩٥، وفيه دعوىٰ عدم الخلاف، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢١٧، وفيه دعوىٰ عدم الخلاف أيضاً، والمستمسك ٦: ٥٧٤، وفيه: «كما هو المعروف من دون نقل خلاف فيه».

الصلاة، بل صرّح بعضهم باستحبابه[١]، بل قيل: إنّ مراد القائلين بالجواز هو الأعمّ الشامل لغير الحرام ومنه الاستحباب[٢].

قال الهمداني: «لم يرد في الروايات مايدلّ علىٰ استحبابه للمصلّي، فالحكم باستحبابه للمصلّي بيان عموم استحبابه لحال الصلاة، لا أنّه من مستحبّاتها، ولذا عبّر غير واحد بالجواز»[٣].

ولا ينافي المشهور تردّد المحقّق الحلّي في المعتبر؛ لأنّه قال بعد ذلك: «والجواز أشبه بالمذهب»[٤].

نعم مال إلىٰ عدم الجواز جماعة ممّن عاصرناهم، لأنّه قال السيّد اليزدي: «... وكذا يستحبّ تسميت العاطس بأن يقول: يرحمكم اللّٰه، وإن كان في الصلاة، وإن كان الأحوط الترك»[٥].

وعلّق قسم من الفقهاء علىٰ قوله: «وإن كان في الصلاة» بقولهم: «فيه إشكال»، وعلّق قسم آخر منهم علىٰ قوله: «وإن كان الأحوط الترك» بقولهم: «هذا الاحتياط لا يترك».

فأغلب الفقهاء المعلّقين إلّا النادر منهم كأنّهم مالوا إلىٰ عدم جواز التسميت في الصلاة.

وعُلّل الجواز، بأنّ التسميت دعاء، والدعاء جائز في الصلاة[١].

وعُلّل الاستحباب، بأنّ الأمر بالتسميت مطلق، فيتناول حال الصلاة[٢].

وعلّل عدم الجواز، بأنّ استحباب التسميت ذاتاً لاينافي عدم جوازه من جهة كونه مبطلاً للصلاة.

وأمّا كونه مبطلاً فمن جهة أنّ القدر المتيقّن من جواز الدعاء في الصلاة هو ما كان مناجاةً للّٰه تعالىٰ ومكالمة معه، أمّا غيره فهو باق تحت إطلاقات المنع منه في الصلاة.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الأمر بالتسميت مطلق يشمل حال الصلاة أيضاً. كما أنّ النهي عن قطع الصلاة بالكلام مطلق يشمل التسميت أيضاً، فتقع المعارضة بينهما علىٰ نحو العموم والخصوص من وجه، ومحلّ الإجتماع هو التسميت حال الصلاة.

لكن لاينبغي الترديد في لزوم تقديم جانب

---

(١) أُنظر: الشرائع ١: ٩٢، والقواعد ١: ٢٨١، والبيان: ١٨٦، وجامع المقاصد ٢: ٣٥٤، وروض الجنان ٢: ٩٠٧، والمدارك ٣: ٤٧٢، والذخيرة: ٣٦٧، وكشف اللثام ٤: ١٨٣، والحدائق ٩: ٩١، وكشف الغطاء ٣: ٤١٤، ومفتاح الكرامة ٣: ٣٧، والرياض ٣: ٥٢٦، ومناهج الأحكام: ٥٤٩، ومستند الشيعة ٧: ٦٣، والجواهر ١١: ٩٦.

(٢) أُنظر مجمع الفائدة ٣: ١٢٥.

(٣) مصباح الفقيه ٢: ٤١٩.

(٤) المعتبر: ١٩٧.

(٥) العروة الوثقىٰ ٣: ٢٧ ـ ٢٨ / مبطلات الصلاة، المسألة ٣٩.

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٢: ٣٥٤ ـ ٣٥٥، والمدارك ٣: ٤٧٢ ـ ٤٧٣ و مستند الشيعة ٧: ٦٤، وغيرها.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

النهي، لأنَّ المستحبَّ هو ذات التسميت بعنوانه الأوّلي، ولاينافي ذلك تحريمه بالعنوان الثانوي، وهو قاطعيّته للصلاة[1].

هل يستحبّ التسميت حال التخلّي؟

استشكل بعض الفقهاء[2] في أن يسمّت المتخلّي للعاطس، لمكان النهي عن التكلّم حال التخلّي إلّا ما استثني، كما تقدّم في عنوان «تخلّي».

هل استحباب التسميت عينيٌّ أو كفائي؟

قال العلّامة الحلّي: «واستحباب التسميت علىٰ الكفاية»[3].

لكن قال السبزواري: «هو خلاف ظاهر الأخبار»[4].

وقال صاحب الجواهر: «ظاهر النصوص والفتاوىٰ أنَّ استحبابه عيني»[5].

وقال كاشف الغطاء: «هو عيني، لا كفائي»[6].

(١) أُنظر: مستند العروة الوثقىٰ ٤: ٥١٩ ـ ٥٢١، والمستمسك ٦: ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

(٢) أُنظر: جامع المقاصد ١: ١٠٥، والمدارك ١: ١٨١.

(٣) التذكرة ٩: ٢٥.

(٤) الذخيرة: ٣٦٧.

(٥) الجواهر ١١: ٩٩.

(٦) أُنظر كشف الغطاء ٣: ٤١٤.

ولم يتعرّض لذلك أكثر الفقهاء.

هل يشترط الإيمان أو الإسلام في المسمَّت له؟

اختلف الفقهاء في ذلك، فيظهر من بعضهم اشتراط الإيمان في المسمَّت له كي يستحبّ التسميت له[1].

واكتفىٰ بعضهم باشتراط الإسلام[2].

واستظهر بعض آخر من الروايات إطلاق الاستحباب حتىٰ لغير المسلم[3].

ولم يتعرّض لذلك جمع آخر منهم.

وأمّا الروايات، فبعضها جعلت التسميت من حقّ المسلم علىٰ المسلم[4]، وبعضها جعلته من حقّ المؤمن علىٰ المؤمن[5]، وبعضها مطلقة غير مقيّدة بشيء[6]، بل في رواية ابن أبي نجران، عن بعض أصحابنا، قال: «عطس رجل نصراني عند أبي

(١) أُنظر: المعتبر: ١٩٧، والمنتهىٰ ٥: ٣١٤، والتحرير ١: ٢٦٩، ومجمع الفائدة ٣: ١٢٤، لكن احتمل الاستحباب لمطلق المسلم، والحدائق ٩: ٩٣، والرياض ٣: ٥٢٥.

(٢) أُنظر: الذخيرة: ٣٦٧.

(٣) أُنظر: مستند الشيعة ٧: ٦٣، ومصباح الفقيه ٢: ٤١٩، والمستمسك ٦: ٥٧٣، وفي كشف الغطاء ٣: ٤١٤: «ولو قيل بالعموم، لم يبعد».

(٤) الوسائل ١٢: ٨٦، الباب ٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١ و٤.

(٥) المصدر المتقدّم: ٨٧، الحديث ٥.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

عبدالله عليه السلام، فقال له القوم، هداك اللّه، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يرحمك اللّه، فقالوا له: إنّه نصراني، فقال: لايهديه اللّه حتّىٰ يرحمه»[١].

هل يشترط في استحباب تسميت العاطس أن يحمد اللّه؟

قال العلّامة: «وإنّما يستحبّ إذا قال العاطس: الحمد للّه، فيقول المسمّت له: يرحمك اللّه أو ما شابهه»[٢].

وهو يظهر من غيره أيضاً[٣].

لكن قال الشهيد الثاني في الروض: «إنّ التسميت مستحبّ خصوصاً إذا حمد العاطس اللّه تعالىٰ»[٤].

وقال صاحب الجواهر: «والظاهر عدم اشتراط التسميت بتحميد العاطس وصلاته علىٰ النبي صلى الله عليه وآله، لإطلاق كثير من النصوص»[٥].

ماهو حكم ردّ التسميت؟

اختلف الفقهاء في حكم ردّ التسميت علىٰ

(١) الوسائل ١٢: ٩٦، الباب ٦٥ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث الأوّل.
(٢) التذكرة ٩: ٢٥.
(٣) أُنظر الحدائق ٩: ٩٥.
(٤) روض الجنان ٢: ٩٠٧، ونقله عنه السبزواري في الذخيرة ١: ٣٦٧.
(٥) الجواهر ١١: ٩٨.

أقوال:

الأوّل ـ عدم الوجوب أو الإشكال فيه:

قال العلّامة: «ويستحبّ للعاطس أن يجيبه، فيقول: يغفر اللّه لك وشبهه، ولا يجب الجواب هنا، بخلاف ردّ السلام، لأنّ التسميت إنّما هو للعاطس، ولا عطاس للمسمّت، والتحيّة تشمل الطرفين»[١].

وقال المحقّق الثاني: «وهل يجب علىٰ العاطس الردّ إذا سمّت؟ الظاهر لا، لعدم كونه تحيّة شرعاً»[٢].

ومثله قال الأردبيلي[٣] وصاحب المدارك[٤]، وصاحب الجواهر[٥].

وقال الشهيد الثاني: «وهل يجب علىٰ العاطس الردّ إذا سُمّت؟ نظرٌ؛ من الشكّ في كونه تحيّة شرعاً؛ لأنّه في الظاهر دعاء»[٦].

واستشكل في الوجوب السبزواري[٧] والقمّي[٨] أيضاً.

(١) التذكرة ٩: ٢٥.
(٢) جامع المقاصد ٢: ٣٥٥.
(٣) أُنظر مجمع الفائدة ٣: ١٢٥.
(٤) أُنظر المدارك ٣: ٤٧٢.
(٥) أُنظر الجواهر ١١: ٩٩.
(٦) روض الجنان ٢: ٩٠٧.
(٧) أُنظر الذخيرة: ٣٦٧.
(٨) أُنظر مناهج الأحكام: ٥٤٩.

الثاني ـ الوجوب:

قال الشهيد الثاني في المسالك: «والظاهر وجوب ردّ العاطس على المسمّت»[١].

وممّن قال بالوجوب صاحب الحدائق[٢]، واستشهد له بما روي عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «إذا عطس أحدكم فسمّتوه قولوا: يرحمكم الله، وهو يقول: يغفر الله لكم ويرحمكم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[٣]»[٤].

وهو ـ أي الوجوب ـ ظاهر من السيّد الطباطبائي[٥]، وصرّح به النراقي[٦].

الثالث ـ الاستحباب:

قال المحقّق القمّي: «ورد في الروايات مايدلّ على أنّ تسميت العاطس وردّه من التحيّة المذكورة في الآية، لكن ضعفها يوجب حملها على الاستحباب»[٧].

وقال كاشف الغطاء: «ويستحبّ الردّ...»[٨].

(١) المسالك ١: ٢٣١.

(٢) الحدائق ٩: ٩٢.

(٣) النساء: ٨٦.

(٤) الخصال: ٦٣٣، حديث الأربعمئة.

(٥) أُنظر الرياض ٣: ٥٢٦.

(٦) أُنظر مستند الشيعة ٧: ٦٥.

(٧) غنائم الأيّام ٣: ٢٣٣.

(٨) كشف الغطاء ٣: ٤١٤.

وقال السيّد اليزدي في العروة: «ويستحبّ للعاطس كذلك أن يردّ التسميت...»[١].

وهو ظاهر المعلّقين على العروة؛ إذ لم يعلّق أحدٌ منهم على ذلك.

نعم، بناءً على عدم جواز التسميت في الصلاة، لايجوز الردّ فيها أيضاً، ولذلك علّق السيّد الحكيم على المسألة المتقدّمة بقوله: «في غير الصلاة».

وقال السيّد الخوئي: «التسليم والترحيب والتسميت وردّه كلّ ذلك أُمور مستحبّة في حدّ أنفسها، ولكنّها تحرم لدى عروض عنوان ثانوي»[٢].

هل يستحبّ تكرار التسميت مع تكرار العطاس؟

روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إذا عطس ثلاثاً فسمّته، ثمّ اتركه»[٣].

وروي: «أنّ عليّاً عليه السلام قال: يُسمَّت العاطس ثلاثاً، فما فوقها فهو ريح»[٤].

وفي حديث آخر: «إذا زاد العاطس على

(١) العروة الوثقى ٣: ٢٨ / فصل في مبطلات الصلاة، المسألة ٣٩.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٢١.

(٣) الوسائل ١٢: ٩١، الباب ٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

ثلاثة، قيل له: شفاك اللّٰه، لأنّ ذلك من علّة»[1].

وقال العلّامة: «ويكرّر التسميت إذا تكرّر العطس، إلّا أن يكون لمرض فيقول: عافاك اللّٰه»[2].

صيغ التسميت والردّ:

قال صاحب الجواهر: «الظاهر عدم تعيين كيفيّة خاصّة لهما، وإن كان الأحوط الاقتصار علىٰ ما سمعته في النصوص»[3].

وبهذا المضمون قال غيره[4].

وأمّا الروايات المتضمّنة للتسميت والردّ، فأهمّها هو:

ـ رواية سعد بن أبي خلف، قال: «كان أبو جعفر عليه السلام إذا عطس فقيل له: يرحمك اللّٰه، قال: يغفر اللّٰه لكم ويرحمكم، وإذا عطس عنده إنسان، قال: يرحمك اللّٰه عزّ وجلّ»[5].

ـ رواية محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا عطس الرجل فليقل: الحمد للّٰه لا شريك له، وإذا سمّت الرجل فليقل: يرحمك اللّٰه، وإذا ردّ فليقل: يغفر اللّٰه لك ولنا...»[1].

ـ رواية الخصال ـ الأربعمئة ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «إذا عطس أحدكم فسمّتوه، قولوا: يرحمكم اللّٰه، وهو يقول: يغفر اللّٰه لكم ويرحمكم...»[2].

أحكام متفرّقة أُخرىٰ للتسميت:

١ ـ قال كاشف الغطاء بالنسبة إلىٰ التسميت: «وهو عيني لا كفائي، وفوري لا قضاء [فيه]».

وقال بالنسبة إلىٰ الردّ: «وهو فوري كفائي لا يقضىٰ»[3].

٢ ـ قال صاحب الجواهر: «ولو سمّته جماعة علىٰ الاقتران أو التعاقب، كان الأولىٰ الردّ علىٰ كلّ واحد، وفي الاجتزاء بردّ واحد للجميع وجهٌ، تشهد له السيرة والصدق العرفي، فيخرج عن مقتضىٰ قاعدة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب»[4].

٣ ـ وقال صاحب الجواهر أيضاً: «وفي استحباب التسميت للصبي إشكال، من انسياق البالغ، ومن خبر السكوني عن أبي عبداللّٰه عليه السلام:

---

(١) المصدر المتقدّم: ٩٢، الحديث ٣.

(٢) التذكرة ٩: ٢٥.

(٣) الجواهر ١١: ٩٩.

(٤) أُنظر: مصباح الفقيه (الحجريّة) ٢: ٤١٩، ويظهر عدم التعيين من العلّامة في التذكرة ٩: ٢٥، والمحدّث البحراني في الحدائق ٩: ٩٧.

(٥) الوسائل ١٢: ٨٨، الباب ٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

---

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) كشف الغطاء ٣: ٤١٤.

(٤) الجواهر ١١: ٩٩.

"عطس غلام لم يبلغ الحلم عند النبيّ ﷺ، فقال: الحمد لله، فقال النبيّ ﷺ: بارك الله فيك"[١]. وقد يقال: إنّه ﷺ لم يردْ به التسميت، بل الدعاء للغلام حيث إنّه حمد الله بعد العطاس»[٢].

ولكن قال الهمداني: «في كثير من الروايات التعبير بلفظ الأخ والمسلم، وهو يتناول المميّز...»[٣].

وأمّا تسميت الرجل المرأةَ وردّها أو بالعكس فلم يتطرّق له الفقهاء[٤]، ولكن يمكن استنتاج حكمه من حكم التحيّة (السلام) وردّها، وقد تقدّم في عنوان «تحيّة».

نعم قال الهمداني في تتمّة العبارة المتقدّمة: «ودعوىٰ الانصراف عنه [أي المميّز] غير مسموعة، بل مناسبة المقام مقتضية للتعميم وإن لم يعمّه اللفظ، كما في حقّ المرأة»[٥].

مظانّ البحث:

عمدة أبحاث التسميت تكون في موضوع مبطليّة التكلّم للصلاة، عند الكلام عن مبطلات الصلاة وتروكها.

وربّما يتطرّق له في آداب التخلّي عند الكلام عن كراهة الكلام حال التخلّي.

---

(١) الوسائل ١٢: ٩٢، الباب ٦٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٢) الجواهر ١١: ٩٩.

(٣)و(٤)و(٥) مصباح الفقيه (الحجريّة) ٢: ٤١٩.

تسميع

لغــــة:

الإسماع، يقال: سمّعه الصوت، أي أسمعه[١].

ويأتي بمعنىٰ التشنيع والتشهير[٢].

اصطلاحاً:

استخدمه الفقهاء في معنيين:

ـ في المعنىٰ الأوّل، وهو الإسماع.

ـ وبمعنىٰ قول «سمع الله لمن حمده».

وأمّا استعمال التسميع بمعنىٰ التشهير والتشنيع فلعلّه معدوم أو نادر.

الأحــكام:

تترتّب علىٰ كلٍّ من المعنيين المصطلحين بعض الأحكام، نشير إليها إجمالاً.

أوّلاً ـ أحكام التسميع بمعنىٰ قول: «سمع الله لمن حمده»:

أهمّ الأحكام التي تترتّب علىٰ التسميع بالمعنىٰ المتقدّم هو:

استحباب التسميع بعد الركوع:

المعروف بين فقهائنا هو استحباب التسميع

---

(١) أُنظر الصحاح: «سمع».

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، وغيرهما: «سمع».

بعد الركوع، وقد ادّعي الإجماع عليه مستفيضاً[١].

ولا فرق بين كون المصلّي إماماً أو مأموماً أو منفرداً[٢].

وتدلّ علىٰ الاستحباب صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ الواردة في بيان كيفيّة الصلاة ـ: «... ثمّ قل: "سمع اللّٰه لمن حمِده" وأنت منتصب قائم»[٣].

والتسميع في صلاة الآيات يكون بعد الركوعين: الخامس والعاشر، حيث يهوي بعدهما المصلّي إلىٰ السجود بعد الانتصاب»[٤].

استحباب التحميد بعد التسميع:

قالوا: ويستحبّ التحميد بعد التسميع، وقد تقدّم بيان ذلك وبيان كيفيّة التحميد وصيغته ومحلّ الاختلاف بيننا وبين غيرنا في عنوان «تحميد».

(١) أُنظر: الخلاف ١: ٣٥٠، والمعتبر: ١٨٢، والمنتهىٰ ٥: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة، والمسالك ١: ٢١٦.

(٣) الوسائل ٦: ٢٩٥ ـ ٢٩٦، الباب الأوّل من أبواب الركوع، الحديث الأوّل.

(٤) أُنظر: الذكرىٰ ٤: ٢٠٩، والمدارك ٤:١٤٤، والرياض ٤: ١٣٨، ومستند الشيعة ٦: ٢٥٤، والجواهر ١١: ٤٥٦، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٩٣، والعروة الوثقىٰ ٣: ٤٩، فصل في صلاة الآيات، المسألة ٥.

ماهو موضع التسميع؟

المعروف بين الفقهاء[١] أنّ محلّ التسميع وموضعه إنّما يكون بعد الانتصاب من الركوع، كما دلّت عليه صحيحة زرارة المتقدّمة.

ولكن يظهر من جماعة[٢] أنّ محلّه حين الانتصاب ورفع الرأس من الركوع، لا بعدهما.

تنبيـــه:

قال الشهيد الثاني: «هل هذه الكلمة دعاءٌ أم ثناءٌ؟

أمّا من حيث اللفظ فكلٌّ محتملٌ، ولم يتعرّض لذلك أحد من الأصحاب سوىٰ المحقّق

(١) أُنظر: المقنع: ٢٨، والمهذّب ١: ٩٣، والسرائر ١: ٢٢٤، والشرائع ١: ٨٥، والمنتهىٰ ٥: ١٣٧، والذكرىٰ ٣: ٣٧٧ ـ ٣٧٩، ونسبه إلىٰ الأكثر، وجامع المقاصد ٢: ٢٩٢، وروض الجنان ٢: ٧٢٥، والمدارك ٣: ٣٩٨، والذخيرة ٢: ٢٨٤، ونسبه إلىٰ المشهور، وكشف اللثام ٤: ٧٦، والحدائق ٨: ٢٦٥، ومفتاح الكرامة ٢: ٤٢٤، ونسبه إلىٰ المشهور، ومستند الشيعة ٥: ٢٢٧، والجواهر ١٠: ١١٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٥٣ / مستحبّات الركوع، الرابع عشر.

(٢) أُنظر: الكافي في الفقه: ١٤٢، والغنية: ٨٤، والإرشاد ١: ٢٥٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٧٤.

ونسبه في الذكرىٰ ٣: ٣٧٩ إلىٰ ابن أبي عقيل، وأبي الصلاح، وابن إدريس، وابن زهرة، لكن كلام ابن إدريس صريح في المشهور كما تقدّم.

الشيخ علي[1]، وتوقّف في ذلك، وذكر أنّه لم يسمع فيه كلاماً يدلّ علىٰ أحدهما».

ثمّ قال: «أقول: روىٰ الكليني في كتاب الدعاء بإسناده إلىٰ المفضّل، قال: "قلت لأبي عبدالله ﷺ: جُعلت فداك علّمني دعاءً جامعاً، فقال لي: احمد الله، فإنّه لا يبقىٰ أحد يصلّي إلّا دعا لك، يقول: سمع الله لمن حمده"[2]. وهذا نصٌّ في الباب علىٰ أنّه دعاءٌ لا ثناء»[3].

ثانياً ـ أحكام التسميع بمعنىٰ الإسماع:

ذكر الفقهاء أحكاماً مترتّبة علىٰ الإسماع، ولمّا كان هو والتسميع بمعنىٰ واحد، فهي تترتّب علىٰ التسميع أيضاً، لكن نرجّح أن نحيلها إلىٰ مواطنها الأصليّة ونكتفي بالإشارة إلىٰ عناوينها فقط، وهي:

ـ تحديد أقلّ الجهر بإسماع القريب، وأقلّ الإخفات بإسماع النفس[4].

راجع: عنوان «جهر».

ـ وجوب إسماع خطبتي الجمعة للمأمومين مع الإمكان[1].

يراجع فيه عنوان: «صلاة الجمعة».

ـ وجوب إسماع ردّ التحيّة في الصلاة وغيرها مع الإمكان.

تقدّم الكلام عنه في عنوان «تحيّة».

ـ كفاية إسماع الشهود صيغة الطلاق في صحّته[2].

راجع عنوان: «طلاق».

ـ استحباب إسماع الإمام المأمومين[3].

راجع عنوان: «جماعة».

ـ كراهة إسماع المأمومين الإمام شيئاً[4].

راجع عنوان: «جماعة».

حكم إسماع المرأة صوتها للأجنبي:

يظهر حكم ذلك ممّا تقدّم في بحث استماع صوت المرأة، فيحرم الإسماع بناءً علىٰ حرمة الإستماع، وإلّا فلا يظهر وجه لحرمة الإسماع.

راجع عنوان: «أستماع».

---

(١) وهو المحقّق الثاني، قاله في جامع المقاصد ٢: ٢٩٢.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٥٠٣، كتاب الدعاء، باب التحميد والتمجيد، الحديث الأوّل.

(٣) روض الجنان ٢: ٧٢٧.

(٤) أُنظر مفتاح الكرامة ٢: ٣٦٥، وفيه نقل إجماع العلماء علىٰ ذلك.

---

(١) أُنظر: الذكرىٰ ٤: ١٤٠، والجواهر ١١: ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

(٢) أُنظر: نهاية المرام ٢: ٣٧، والجواهر ٣٢: ١٠٣ ـ ١٠٨.

(٣) أُنظر: الروضة البهيّة ١: ٣٨٥، والرياض ٣: ٣٦٤، والجواهر ٩: ٢١٤، و١٣: ٣٦٧.

(٤) أُنظر: الروضة البهيّة ١: ٣٨٥، والمدارك ٤: ٣٦٢، والجواهر ٩: ٢٢٩، و١٣: ٣٦٧.

مظانّ البحث:

أمّا التسميع بمعنىٰ قول «سمع اللّه لمن حمده» فيكون محلّ البحث عنه في كتاب الصلاة عند الكلام عن الركوع، أو الكلام عن مستحبّات الصلاة.

وأمّا التسميع بمعنىٰ الإسماع، فقد تقدّم أنّه لم يأت بلفظ التسميع إلّا قليلاً وإنّما يذكر بلفظ الإسماع وقد أشرنا إلىٰ مواضع البحث عنه.

تسمية

لغـــة:

وضع الاسم علىٰ الشيء. والاسم ما يُعرف به الشيء ويستدلّ به عليه[1].

واختلفوا في أصله:

فقيل: إنّه مشتقّ من «السموّ» بمعنىٰ العلوّ والرفعة، بمعنييه المادّي والمعنوي[2].

وقيل: إنّه من «الوسم» وهو العلامة[3].

فالمحذوف علىٰ التقدير الأوّل لام الفعل، أي الواو، وعلىٰ التقدير الثاني فاء الفعل، وهو الواو أيضاً.

(١) أنظر المعجم الوسيط: «سمو».

(٢) أنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، وغيرهما «سمو» و«سما».

(٣) نقله الفيّومي عن بعض الكوفيّين. أنظر المصباح المنير: «سما».

وقيل: إنّ الثاني ضعيف، لأنّ تصغير الاسم «سُميّ» وجمعه «أسماء»، فحذفت الواو من الآخر. ولو كان المحذوف فاء الفعل ـ أي الواو في وسم ـ لكان تصغيره «وُسَيم» وجمعه «أوسام»[1].

اصطلاحاً:

أُريد به في استعمالات الفقهاء المعاني التالية.

١ ـ التسمية بمعنىٰ البسملة، أي قول «بسم اللّٰه الرحمن الرحيم».

٢ ـ التسمية بمعنىٰ وضع الإسم علىٰ الإنسان أو غيره.

٣ ـ تسمية الثمن، أو الأجر بمعنىٰ تعيينه في مثل البيع والإجارة ونحوهما.

٤ ـ تسمية الأجل أي تعيينه في الإجارة ونحوها، ومنه «الأجل المسمّىٰ».

٥ ـ تسمية الأنصبة في الميراث.

ولكلٍّ من هذه الموارد أحكام نُشير إلىٰ ماهو مناسبٌ منها هنا، ونحيل الباقي إلىٰ المواضع المناسبة.

الأحـكام:

أوّلاً ـ التسمية بمعنىٰ البسملة

تترتّب علىٰ التسمية بهذا المعنىٰ أحكام

(١) أُنظر: المصادر المتقدّمة، غير المعجم الوسيط.

نُشير إليها فيما يأتي:

أوّلاً ـ موارد يجب فيها التسمية:

هناك موارد تجب فيها التسمية وهي:

١ ـ قبل سور القرآن:

تقدّم في عنوان «بسملة» أنّ البسملة جزءٌ من السورة علىٰ ماهو المعروف في مذهب الإماميّة، ـ إلّا النادر منهم ـ فلذلك يجب قراءتها عند وجوب قراءة سور القرآن.

٢ ـ التسمية عند الصيد:

تجب التسمية عند صيد البرّ باتّفاق الفقهاء؛ للنصوص كتاباً وسنّة، كما تقدّم بيانه في عنوان «بسملة».

وعليه فلا يحلّ أكل الصيد إذا لم يسمِّ صائدُه.

أمّا صيد البحر ـ ويقصد به صيد الأسماك ـ فلا تجب فيه التسمية، بلا خلاف كما قيل[1].

ماهو وقت التسمية؟

اختلفوا في وقت التسمية ماهو:

ـ فقيل: إنّ وقتها عند إرسال آلة الصيد، وهي السهم أو الكلب المعلّم. وهذا هو المشهور[1].

ـ وقيل: تجزئ التسمية بعد إرسال الآلة أيضاً[2].

ـ وقيل: بل تجوز التسميّة حتّىٰ عند عضة الكلب أيضاً[3].

والقدر المتيقّن من هذه الأقوال هو الأوّل، ولذلك ادّعي الإجماع مستفيضاً[4] علىٰ كفاية التسمية عند الإرسال.

---

(١) أُنظر: السرائر ٣: ٨٨، وكشف اللثام ٩: ٢٣٩، والرياض ١٣: ١٢٠، ومستند الشيعة ١٥: ٤٦٩، والجواهر ٣٦: ١٦٧.

(١) أُنظر: المقنع: ١٣٨، والمقنعة: ٥٧٧، والنهاية: ٥٧٩، والخلاف ٦: ١٠، والمهذّب ٢: ٤٣٦، والغنية: ٣٩٥، والجامع للشرائع: ٣٨١، والسرائر ٣: ٨٣، والشرائع ٣: ٢٠٠، والتحرير ٤: ٦٠٤ و٦٠٥، والإرشاد ٢: ١٠٢، ومستند الشيعة ١٥: ٣٣٦، والجواهر ٣٦: ٣١، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٤٨ / الصيد، المسألة ١٦، وتحرير الوسيلة ٢: ١٣٦، الصيد / المسألة ٣، ومنهاج الصالحين (للوحيد الخراساني) ٣: ٣٧١، هامش المسألة ١٥٨٨.

(٢) أُنظر: القواعد ٣: ٣١٢، والدروس ٢: ٣٩٥، والروضة البهيّة ٧: ١٩٩، ومجمع الفائدة ١١: ١٨، والرياض ١٢: ٥٢، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٢٦ / الصيد، الرابع، ومنهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ٣: ٢٦١؛ ومنهاج الصالحين (للتبريزي) ٢: ٤١٨.

(٣) أُنظر: التحرير ٤: ٦٠٧، والقواعد ٣: ٣١٢، والمختلف ٨: ٢٧٢.

(٤) أُنظر: الخلاف ٦: ١٠، والغنية: ٣٩٥، والكفاية ٢: ٥٧٨، والرياض ١٢: ٥٢، ومستند الشيعة ١٥: ٣٣٦.

حكم ترك التسمية:

إنّ ترك التسمية له حالات مختلفة:

أ ـ ترك التسمية عمداً:

إذا ترك التسمية عمداً، لم يؤكل صيده إجماعاً كما قيل[١]، للنهي عنه كتاباً وسنّة، كما تقدّم تفصيله في عنوان «بسملة».

ب ـ ترك التسمية نسياناً:

من ترك التسمية نسياناً، فإمّا أن يتذكّر قبل الإصابة أو لا.

ـ فإن تذكّر قبل الإصابة، فالواجب عليه التسمية عندئذٍ، حتّىٰ علىٰ مبنىٰ القائلين بأنّ وقت التسمية إنّما هو عند الإرسال؛ لأنّ ذلك الوقت للمختار المتذكّر، لا الناسي[٢].

ـ وإن لم يتذكّر إلّا بعد الإصابة، فإن كان معتقداً وجوب التسمية، لكن تركها نسياناً، فيحلّ صيده بلا خلاف، كما قيل[٣]؛ لما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا أرسل الرجل كلبه، ونسي أن يسمّي فهو بمنزلة من ذبح ونسي أن يسمّي، وكذا إذا رمىٰ بالسهم، ونسي أن يسمّي»[١].

وفي رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «كُلْ ما أكله [ممّا قتل] الكلب إذا سمّيت [عليه]، فإن كنت ناسياً فكُلْ منه أيضاً، وكُلْ من فضله»[٢].

وإن لم يكن معتقداً بوجوبها، فظاهر كلّ من قيّد حِلّ الصيد في صورة النسيان بصورة الاعتقاد بوجوب التسمية، أنّه لم يحلّ الصيد عندئذٍ، كماهو ظاهر الشيخ في النهاية[٣]، والقاضي في المهذّب[٤]، وابن إدريس في السرائر[٥]، بل استظهر صاحب الرياض[٦] ذلك من غيرهم أيضاً، ولذلك استشكل علىٰ المقداد في التنقيح[٧] عندما تردّد في المسألة.

ج ـ ترك التسمية جهلاً بالحكم:

ولو ترك التسمية جهلاً بالحكم، ففي إلحاقة

---

(١) أُنظر الرياض ١٢: ٥٣.

(٢) قال الشهيد الثاني: «ومحلّ الخلاف ما إذا تعمّد تأخيرها عن الإرسال، أمّا لو نسي وذكر في الأثناء، فلا شبهة في اعتبارها حينئذٍ». المسالك ١١: ٤٢٢ وانظر: الكفاية ٢: ٥٧٨، ومستند الشيعة ١٥: ٣٣٨، والجواهر ٣٦: ٣٣.

(٣) أُنظر: الرياض ١٢: ٥٣، ومستند الشيعة ١٥: ٣٣٧، وفيه نَقْل عدم الخلاف عن جماعة، والجواهر ٣٦: ٣٠، وفيه دعوىٰ الإجماع من دون تقييد بالاعتقاد، لكن يشمل إطلاقه صورة التقييد؛ لأنّه القدر المتيقّن.

(١) الوسائل ٢٣: ٣٥٧، الباب ١٢ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٣: ٣٥٨، الباب ١٢ من أبواب الصيد، الحديث ٤.

(٣) أُنظر النهاية: ٥٨١.

(٤) أُنظر المهذب ٢: ٤٣٨.

(٥) أُنظر السرائر ٣: ٩٣.

(٦) أُنظر الرياض ١٢: ٥٣.

(٧) أُنظر التنقيح الرائع ٤: ٩.

بالعامد أو الناسي وجهان[١].

هذا وقد جعل الأردبيلي هذين القولين بالنسبة إلىٰ خصوص المعتقد، أمّا بالنسبة إلىٰ غيره فقال: «فيه تأمّل وظاهر الأخبار التحريم»[٢].

٣ـ التسمية عند الذبح والنحر:

تجب التسمية عند الذبح والنحر كتاباً وسنّة وإجماعاً، كما تقدّم بيانه في عنوان «بسملة».

هل يشترط في التسمية الاعتقاد بوجوبها؟

قال العلّامة في المختلف ردّاً علىٰ من اشترط الإيمان وما في معناه في الذابح[٣]: «والمعتمد جواز أكل ذبيحتهم إذا اعتقدوا وجوب التسمية»[٤].

وكلامه هذا حدٌّ وسط بين من اشترط الإيمان ونحوه، ومن لم يشترطه، وهم الأغلب.

ولكن صار كلامه هذا منشأً للبحث عن لزوم الاعتقاد بالتسمية وعدمه، وعمّا إذا ترك التسمية عمداً ولم يكن معتقداً بلزومها.

وسوف نتكلّم عن الثاني عن قريب.

(١) أُنظر: المسالك ١١: ٤٢٣، والرياض ١٢: ٥٤، ومستند الشيعة ١٥: ٣٣٩، ويظهر منهم ترجيح إلحاقه بالعامد.

(٢) أُنظر مجمع الفائدة ١١: ١٩.

(٣) كالحلبي في الكافي: ٢٧٧، والقاضي في المهذّب ٢: ٤٣٩، وابن حمزة في الوسيلة: ٣٦١.

(٤) المختلف ٨: ٣٠٠.

أمّا بالنسبة إلىٰ الأوّل، فنقول:

قال الشهيد الثاني بالنسبة إلىٰ التسمية: «الأقوىٰ الإكتفاء بها وإن لم يعتقد وجوبها؛ لعموم النصّ، خلافاً للمختلف، ولولا ذلك لم يمكن القول بحِلّ ذبيحة المخالف الذي لايعتقد وجوب التسمية، والنصوص ناطقة بحِلّها من غير تقييد، بل بشراء ما يوجد في أسواق المسلمين من اللحوم، والحكم فيها كذلك»[١].

وقال النراقي: «لا يشترط في الذابح بعد إسلامه كونه ممّن يعتقد وجوب التسمية، عند المعظم؛ للأصل والإطلاقات»[٢].

هذا، وحاول صاحب الرياض الجمع بين كلام العلّامة وكلام الشهيد ونحوه بما حاصله:

أنّ الأدلّة الدالّة علىٰ حلّية اللحوم الموجودة في أسواق المسلمين، ناظرة إلىٰ غالب المسلمين المعتقدين بوجوب التسمية، فما لم نعلم بأنّ الذابح لايعتقد لزوم التسمية، يجوز الأكل من ذبيحته، نعم لو علمنا بذلك فلا يحلّ الأكل منها[٣].

حكم ترك التسمية:

إنّ ترك التسمية تارةً يكون عن عمدٍ وأُخرىٰ عن نسيانٍ، وثالثة عن جهلٍ.

(١) المسالك ١١: ٤٧٨.

(٢) مستند الشيعة ١٥: ٣٩١.

(٣) أُنظر الرياض ١٢: ٩١ ـ ٩٢.

١ ـ ترك التسمية عن عمدٍ:

إنّ ترك التسمية عن عمدٍ تارةً يكون ممّن يعتقد بوجوبها، وأُخرىٰ ممّن لا يعتقد بذلك.

أ ـ إذا كان معتقداً بوجوبها:

إذا ترك التسمية معتقداً بوجوبها، فلا تحلّ الذبيحة، لأنّها تكون ميتةً عندئذٍ، قال الشهيد الثاني: «فلو تركها عامداً حرمت؛ للنهي عند أصحابنا عن أكله في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[1]»[2].

وظاهره الاتّفاق علىٰ ذلك.

ب ـ إذا كان غير معتقد بوجوبها:

قال الشهيد الأوّل: «لو تركها عمداً فهو ميتة إذا كان معتقداً لوجوبها، وفي غير المعتقد نظر، وظاهر الأصحاب التحريم، ولكنّه يشكل بحكمهم بحلّ ذبيحة المخالف علىٰ الإطلاق مالم يكن ناصبيّاً، ولا ريب أنّ بعضهم لا يعتقد وجوبها...»[3].

وقال الشهيد الثاني ردّاً علىٰ الإشكال ماحاصله: أنّه عند اشتباه الحال وعدم تشخيص أنّ الذابح ممّن يوجب التسمية أو لا، يجوز الأكل من ذبيحته عملاً بأصالة الصحّة، وإطلاق الأدلّة الدالّة علىٰ حلّ ذبيحة المخالف من دون تقييد بكونه

(١) الأنعام: ١٢١.

(٢) المسالك ١١: ٤٧٧، وانظر الرياض ١٢: ١٠٠، وفيه نقل الإجماع المستفيض علىٰ ذلك.

(٣) الدروس ٢: ٤١٣.

معتقداً بالتسمية، والأخذ بظاهر حال المسلم من أنّ التسمية راجحة عند الجميع حتىٰ من لا يعتقد بوجوبها، وعدم اشتراط اعتقاد وجوبها، بل الشرط وقوعها، سواء وقعت ممّن اعتقد وجوبها أو لا.

نعم، إنّما يحكم بالتحريم مع العلم بعدم تسميته.

ثمّ قال: «وهو حسن»[1].

وقد تقدّم مثل هذا الكلام عن السيّد الطباطبائي في الرياض[2].

٢ ـ ترك التسمية نسياناً:

المعروف من المذهب[3] أنّه لو ترك الذابح التسمية نسياناً لم تحرم ذبيحته، فإنّهم قيّدوا حرمة الذبيحة مع ترك البسملة بصورة العمد والذُّكر.

قال الشهيد الثاني: «فلو تركها عامداً حرمت، للنهي عند أصحابنا عن أكله في قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[4] ويغتفر ذلك مع النسيان؛ لصحيحة محمّد بن مسلم، قال: "سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يذبح ولا يسمّي. قال: إن كان

(١) الروضة البهيّة ٧: ٢١٨.

(٢) أُنظر الرياض ١٢: ٩١ ـ ٩٢.

(٣) أُنظر: مستند الشيعة ١٥: ٤١٤، وفيه: دعوىٰ الإجماعين المحصّل والمنقول، وكذا في الجواهر ٣٦: ١١٤.

(٤) الأنعام: ١٢١.

ناسياً فلا بأس عليه"[١]»[٢].

ولا يجب تدارك البسملة بعد الذبح لو تذكّر، نعم يستحبّ[٣] حملاً للنصّ عليه، وهو رواية أُخرىٰ لمحمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ذبح ولم يسمّ، قال: إن كان ناسياً فليسمّ حين يذكر ويقول: "بسم اللّه علىٰ أوّله وعلىٰ آخره"»[٤].

٣ ـ ترك التسمية جهلاً:

اختلف الفقهاء في ذلك علىٰ قولين:

الأوّل ـ التحريم:

وهو المنسوب إلىٰ ظاهر الأصحاب والأكثر.

قال صاحب الكفاية: «وفي الجاهل وجهان، وظاهر الأصحاب التحريم، وهو أقرب؛ لعموم الآية»[٥].

وقال النراقي: «وفي إلحاق الجهل ـ هنا أيضاً ـ بالنسيان، وعدمه قولان»[٦].

(١) الوسائل ٢٤: ٢٩، الباب ١٥ من أبواب الذبائح، الحديث ٢، مع اختلاف يسير في نهاية العبارة.

(٢) المسالك ١١: ٤٧٧.

(٣) أُنظر: مجمع الفائدة ١١: ١١٧، ومستند الشيعة ١٥: ٤١٦، والجواهر ٣٦: ١١٥.

(٤) الوسائل ٢٤: ٣٠، الباب ١٥ من أبواب الذبائح، الحديث ٤.

(٥) الكفاية ٢: ٥٨٥.

(٦) مستند الشيعة ١٥: ٤١٤.

ثمّ نسب التحريم إلىٰ الأكثر، واستدلّ له بالأصل وإطلاقات الأدلّة، ثمّ استقربه.

وممّن اختار ذلك: صاحب الرياض[١] وصاحب الجواهر[٢]، والسادة: الحكيم[٣] والخوئي[٤]، والخميني[٥].

الثاني ـ الحلّ:

صرّح به المحقّق الأردبيلي، حيث قال: «... بخلاف ما لو تركها جاهلاً، أو ناسياً، أو مضطرّاً، فإنّه يحلّ حينئذٍ»[٦].

واختاره السيّد الخوانساري أيضاً[٧].

صيغ التسمية:

قال الشهيد الثاني: «والمراد من التسمية أن يذكر [اسم] اللّه تعالىٰ عند الذبح أو النحر، كما تقتضيه الآية، كقوله: بسم اللّه، أو الحمد للّه، أو يهلّله، أو يكبّره، أو يسبّحه، أو يستغفره؛ لصدق

(١) أُنظر الرياض ١٢: ١٠٣.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٦: ١١٤ ـ ١١٥.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٦١ / فصل في الذباحة، الثاني التسمية.

(٤) أُنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٣٨ / فصل في الذباحة، الشرط الثاني التسمية.

(٥) أُنظر تحرير الوسيلة ٢: ١٣١، القول في الذباحة، المسألة ١١.

(٦) مجمع الفائدة ١١: ١١٥.

(٧) أُنظر جامع المدارك ٥: ١٢٢.

الذكر بذلك كلّه.

وفي صحيحة محمّد بن مسلم: "عن رجل ذبح فسبّح، أو كبّر، أو هلّل، أو حمد اللّه، قال: هذا كلّه من أسماء اللّه، ولا بأس به"[1].

ولو اقتصر على لفظ "اللّه" ففي الإجزاء به قولان؛ من صدق ذكر اسم اللّه عليه[2]. ومن دعوى أنّ العرف يقتضي كون المراد ذكر اللّه بصفة كمال وثناء، كإحدى التسبيحات الأربع.

وكذا الخلاف لو قال: "اللهمّ ارحمني أو اغفر لي"، والأقوى هنا الإجزاء»[3].

وبهذا المضمون قال غيره من الفقهاء[4].

راجع: «بسملة».

هل تشترط العربيّة في التسمية؟

اختلف الفقهاء المتعرّضون لذلك:

ـ فقيل باعتبارها[5].

ـ وقيل بعدم اعتبارها[1].

ـ واكتفى بعضهم بنقل القولين، أو يظهر منهم التوقّف[2].

كيف تكون تسمية الأخرس؟

تقدّم بعض الكلام فيه في عنوان «بسملة» ونضيف هنا: أنّ الأقوال في ذلك هي:

ـ الاكتفاء بتحريك اللسان[3].

ـ عليه أن يخطر اسم اللّه بباله ويحرّك لسانه[4].

ـ الاكتفاء بالإشارة[5].

ـ الاكتفاء بتحريك اللسان والإشارة[6].

ـ تؤكل ذبيحته وإن لم يسمّ؛ لأنّه من أهل

---

(١) الوسائل ٢٤: ٣١، الباب ١٦ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

(٢) كما يظهر ذلك من الأردبيلي في مجمع الفائدة ١١: ١١٨.

(٣) المسالك ١١: ٤٧٨.

(٤) أنظر: الكفاية ٢: ٥٨٥، وكشف اللثام ٩: ٢١٨، ومستند الشيعة ١٥: ٤١٦، والجواهر ٣٦: ١١٣.

(٥) أنظر: الرياض ١٢: ١٠٢، ومستند الشيعة ١٥: ٤١٦، والجواهر ٣٦: ١١٣.

---

(١) أنظر: التحرير ٤: ٦٠٧، والقواعد ٣: ٣١٩، والروضة البهيّة ٧: ٢٠١، ومجمع الفائدة ١١: ١٨، والكفاية ٢: ٥٨٦، وتحرير الوسيلة ٢: ٤١٩ / الذباحة، المسألة ١٣.

(٢) أنظر: الدروس ٢: ٣٩٥، والمسالك ١١: ٤٧٩، وظاهر كشف اللثام ٩: ٢١٨.

(٣) أنظر: التحرير ١: ٦٣٧، والتذكرة ٨: ٣١٧، والقواعد ٣: ٣١٩.

(٤) أنظر كشف اللثام ٩: ٢١٩.

(٥) أنظر: كشف اللثام ٩: ٢١٦، والجواهر ٣٦: ١١٦.

(٦) أنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٣٦١ / الذباحة، المسألة ٢١، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٣٨ / الذباحة، المسألة ١٦٥٥.

التسمية[١].

ـ الاستشكال في حِلّ ذبيحته[٢].

وراجع عنوان «بسملة».

هل تصحّ التسمية من أهل الكتاب؟

تقدّم الكلام عن ذباحة أهل الكتاب وأنّها تجوز أم لا، أم تجوز مع سماع التسمية منهم، ونحو ذلك من أبحاث، في عنوان «أهل الكتاب».

هل تكفي تسمية واحدة لذبح عدّة حيوانات بآلة واحدة؟

هذه من المسائل المستحدثة، وقد شاهدت بعض الاستفتاءات من الفقهاء المعاصرين حول هذا الموضوع فرأيتها تتّفق في أنّه لو كان المباشر للآلة مسلماً وسمّىٰ عند تحريك الجهاز والآلة فذبحت ـ أي الآلة ـ حيوانات متعدّدة، كعدد من الدجاج أو البقر ونحو ذلك في زمان واحد، بحيث يستند الذبح فيها كلّها إلىٰ تلك العمليّة؛ فتكون التسمية الواحدة كافية عندئذٍ[٣].

(١) أُنظر المبسوط ١: ٣٩٠.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ٥: ٤١٧.

(٣) أُنظر: صراط النجاة (استفتاءات من السيّد الخوئي مع تعليق الشيخ التبريزي) ٢: ٣٤٧، جواب السؤال (١١١٣)، ومجموعة استفتاءات من الإمام الخميني ٢: ٤٩٧ واستفتاءات من الشيخ بهجت ٤: ٣٦٩، وإرشاد ←

ثانياً ـ موارد تستحب فيها التسمية:

تستحبّ التسمية في مواطن كثيرة، ذكرنا أهمّها في عنوان «بسملة»، وهي:

ـ التسمية عند الطهارة: الوضوء والغسل والتيمّم.

ـ التسمية عند التخلّي.

ـ التسمية عند الجماع.

ـ التسمية عند الأكل والشرب.

ـ التسمية عند التشهّد.

ـ التسمية لكلّ أمرٍ ذي بال.

ونضيف إليها هنا:

ـ التسمية عند الدخول في المسجد[١].

ـ التسمية عند الخروج من المنزل[٢].

ـ التسمية عند السفر[٣].

ـ التسمية عند الحلق[٤].

← السائل (للسيّد الگلبايگاني): ١٣٠، ومجمع المسائل (للسيّد الگلبايگاني) ٢: ٣٣٤، المسألة ٩٥٢، وجامع المسائل (للشيخ اللنكراني): ٣٧٨، وأحكام المغتربين: ٣٢٨.

(١) أُنظر الجواهر ١٤: ٨١.

(٢) الوسائل ١١: ٣٨٥، الباب ١٩ من أبواب آداب السفر، الحديث ٦ وغيره.

(٣) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٤: ٣٢٨، آداب السفر / سابعها، والوسائل ١١: ٣٨٧، الباب ٢٠ من أبواب آداب السفر.

(٤) الوسائل ١٤: ٢٢٨، الباب ١٠ من أبواب الحلق، الحديث الأوّل.

ـ التسمية عند الكتابة[1].

ثانياً ـ التسمية بمعنىٰ وضع الإسم

والبحث حول ذلك يتضمّن الكلام عن الأُمور التالية:

ـ تسمية الذات المقدّسة.

ـ تسمية الأولاد.

ـ تسمية الأشياء.

ـ تغيير الأسماء.

١ ـ تسمية الذات المقدّسة:

لا إشكال في جواز تسمية اللّٰه تعالىٰ وتوصيفه بما وصفه به نفسه، وهي الأسماء الواردة في القرآن الكريم[2].

وكذا توصيفه بالأسماء التي وصفه بها المعصومون عليهم السلام وإن لم ترد في القرآن الكريم، علىٰ فرض وجود مثل ذلك، كما قيل[3].

وكذا لا إشكال في عدم جواز توصيفه

(١) أُنظر البحار ٧٣: ٤٨، كتاب العشرة، باب التكاتب وآدابه.

(٢) وردت روايات من الفريقين: الشيعة والسنّة تدلّ علىٰ أنّ للّٰه تعالىٰ تسعة وتسعين اسماً. أُنظر التفاسير ذيل قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ الأعراف: ١٨٠، من قبيل: الميزان في تفسير القرآن ٨: ٣٥٩، والدرّ المنثور ٣: ١٤٧.

(٣) أُنظر الميزان في تفسير القرآن ٨: ٣٦٣.

بالأسماء التي تدلّ علىٰ النقص فيه، كتوصيفه بالأب مقابل توصيف المسيح بالإبن.

وإنّما الإشكال في تسميته بالأسماء والصفات التي لم ترد في المنقولات الشرعيّة، ولم يدلّ إطلاقها عليه علىٰ نقص، بل ربّما دلّ بعضها علىٰ منتهىٰ الكمال، مثل «علّة العلل»، «مسبّب الأسباب»، و«الفاعل البسيط»، و«الفاعل بالذات» ونحو ذلك ممّا يدور علىٰ ألسن الفلاسفة والمتكلّمين.

وقلّما تعرّض الفقهاء لهذا الموضوع، لكنّا نذكر لتوضيح الأمر كلاماً للطبرسي صاحب مجمع البيان، وكلاماً للطباطبائي صاحب تفسير الميزان، وكلاماً للشهيد الأوّل في القواعد والفوائد، لانعكاس وجهة نظر المفسّرين والفقهاء.

نقل الطبرسي ذيل قوله تعالىٰ: ﴿وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] عن ابن عباس ومجاهد: أنّ المراد من الذين يلحدون ـ أي يعدلون ـ عن أسمائه، هم أهل الجاهليّة الذين كانوا يسمّون آلهتهم بأسماء اللّٰه تعالىٰ بعد تحريفها، كتسميتهم «اللات» بعد اشتقاقها من «اللّٰه»، و«العزّىٰ» من «العزيز»، وهكذا.

ونقل عن آخرين: أنّ المراد هم الذين يصفون اللّٰه تعالىٰ بما لا يليق به، ويسمّونه بما لا

(١) الأعراف: ١٨٠.

يجوز تسميته به، مثل تسمية النصارىٰ المسيح بـ«ابن اللّٰه» فتكون الآية دالّة علىٰ عدم جواز تسميته إلّا بما سمّىٰ به نفسه»[1].

وقال السيّد الطباطبائي في تفسيره: «إنّ ظاهر قوله ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[2] و﴿لَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3] أنّ معاني هذه الأسماء له تعالىٰ حقيقة وعلىٰ نحو الأصالة، ولغيره تعالىٰ بالتبع فهو المالك لها حقيقة، وليس لغيره إلّا ما ملّكه اللّٰه من ذلك، وهو مع ذلك مالك لما ملّكه غيره لم يخرج عن ملكه بالتمليك، فله سبحانه حقيقة العلم مثلاً، وليس لغيره منه إلّا ما وهبه له، وهو مع ذلك له، لم يخرج عن ملكه وسلطانه.

ومن الدليل علىٰ الإشتراك المعنوي في ما يطلق عليه تعالىٰ وعلىٰ غيره من الأسماء والأوصاف، ما ورد من أسمائه تعالىٰ بصيغة أفعل التفضيل، كالأعلىٰ والأكرم، فإنّ صيغة التفضيل تدلّ بظاهرها علىٰ اشتراك المفضّل والمفضّل عليه في أصل المعنىٰ، وكذا ماورد بنحو الإضافة، كخير الحاكمين، وخير الرازقين، وأحسن الخالقين، لظهوره في الإشتراك». ثمّ قال:

«تبيّن ممّا تقدّم أن لا دليل علىٰ توقيفيّة أسماء اللّٰه تعالىٰ من كلامه، بل الأمر بالعكس، والذي استدلّ به علىٰ التوقيف من قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ مبنيٌّ علىٰ كون اللام للعهد، وأن يكون المراد بالإلحاد التعدّي إلىٰ غير ماورد من أسمائه من طريق السمع، وكلا الأمرين مورد نظر؛ لما مرّ بيانه». ثمّ قال:

«وأمّا ماورد مستفيضاً ممّا رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله: "إنّ للّٰه تسعة وتسعين إسماً، مئة إلّا واحداً، من أحصاها دخل الجنّة" أو مايقرب من هذا اللفظ، فلا دلالة فيها علىٰ التوقيف.

هذا بالنظر إلىٰ البحث التفسيري، وأمّا البحث الفقهي فمرجعه فنّ الفقه، والاحتياط في الدين يقتضي الاقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع، وأمّا مجرد الإجراء والإطلاق من دون تسمية فالأمر فيه سهل»[1].

وقال الشهيد الأوّل في القواعد والفوائد ـ بعد أن ذكر بمناسبة الكلام عن الحلف واليمين أسماءَ اللّٰه تعالىٰ وتفسيرَها وإرجاع بعضها إلىٰ بعض ـ:

«هذه كلّها ورد بها السمع، ولا شيء منها يوهم نقصاً، فلذلك جاز إطلاقها علىٰ اللّٰه تعالىٰ إجماعاً، أمّا ما عداها فينقسم أقساماً ثلاثة:

الأوّل ـ مالم يرد به السمع ويوهم نقصاً، فيمتنع إطلاقه إجماعاً، نحو العارف، والعاقل،

(١) مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٥٠٣.
(٢) الأعراف: ١٨٠.
(٣) طه: ٨.

(١) الميزان في تفسير القرآن ٨: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

والفطن، والذكي؛ لأنّ المعرفة قد تُشعر بسبق فكرة، والعقل هو المنع عمّا لا يليق، والفطنة والذكاء يشعران بسرعة الإدراك لما غاب عن المدرك، وكذا المتواضع، لأنّه يوهم الذلّة...

الثاني ـ ماورد به السمع ولكن إطلاقه في غير مورده يوهم النقص، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾[1] وقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[2]، فلايجوز أن يقال: يا مستهزئ، أو يا ماكر، أو يحلف به، وكذا منع بعضهم من أن يقال: اللهم امكر بفلان، وقد ورد هذا في دعوات المصباح[3]. أمّا اللهمّ استهزئ به، أو لا تستهزئ به، ففيه الكلام.

الثالث ـ ما خلا عن الإيهام إلّا أنّه لم يرد به السمع، مثل السخي... ومنه السيّد عند بعضهم، وقد جاء في الدعاء كثيراً...

فالأولىٰ التوقّف عمّا لم تثبت التسمية به، وإن جاز أن يطلق معناه عليه، إذا لم يكن فيه إيهام»[4].

(١) آل عمران: ٥٤.

(٢) البقرة: ١٥.

(٣) وهو كتاب المصباح للشيخ الطوسي، كتاب أدعية وزيارات.

(٤) القواعد والفوائد ٢: ١٧٦ ـ ١٧٨، الفائدة ذيل القاعدة ٢١١. وانظر: المصباح (للكفعمي) ١: ٣٦١، الفصل ٣٢ في الأسماء الحسنىٰ، والرسالة السعدية (للعلّامة الحلّي): ٤٦.

ويؤيّده مارواه الكليني بإسناده عن محمّد بن حكيم، قال: «كتب أبو الحسن موسىٰ بن جعفر عليهما السلام إلىٰ أبي: إنّ اللّٰه أعلىٰ وأجل وأعظم من أن يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه، وكفّوا عمّا سوىٰ ذلك»[1].

٢ ـ تسمية الأولاد:

الكلام عن ذلك يكون ضمن الأبحاث التالية:

أ ـ استحباب التسمية:

اهتمّ الإسلام بالنسبة إلىٰ بناء شخصيّة الإنسان منذ ولادته، بل قبلها، ومن الأُمور المؤثّرة في ذلك هو تسمية الطفل باسم حسن كما سيأتي الكلام عنه. بل لم يترك الأئمّة عليهم السلام أولادهم من دون كنية أيضاً؛ مخافة أن ينبزوا بكنىٰ وألقاب رديئة من قبل الآخرين[2].

أجل، كانت سيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام الاهتمام بذلك اهتماماً بالغاً، فلذلك ذكر الفقهاء

(١) أُصول الكافي ١: ١٠٢، باب النهي عن الصفة بما وصف به نفسه تعالىٰ.

وانظر: شرح أُصول الكافي (للمازندراني) ٣: ٢١٠، وشرح أُصول الكافي (للشيرازي): ٢٦٨.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٩٧، الباب ٢٧ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل. وفيه: «إنّا لنكنّي أولادنا في صغرهم، مخافة النبز أن يلحق بهم».

التسمية من سنن الولادة.

ب ـ زمان التسمية:

إنّ روايات التسمية علىٰ طوائف:

ـ فبعضها لم توقّت وقتاً خاصّاً. قال الشهيد الثاني: «أكثر الأخبار تضمّنت استحباب التسمية للمولود من غير توقيت، فيدخل وقته من حين الولادة، وفي رواية عن الكاظم عليه السلام: "إنْ أحبَّ أن يسمّيه من يومه فعل"[1]»[2].

ـ ويظهر من بعضها أنّ وقت التسمية هو يوم الولادة، من قبيل ماجاء في كيفيّة تسمية النبي صلى الله عليه وآله للحسن والحسين عليهما السلام.

فقد روت أسماء: أنّ فاطمة عليها السلام لمّا حملت بالحسن عليه السلام وولدته جاء النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: يا أسماء هلمّي ابني، فدفعته إليه في خرقة صفراء، فرمىٰ بها النبي صلى الله عليه وآله، وأذّن في أُذنه اليمنىٰ، وأقام في أُذنه اليسرىٰ... فسمّاه الحسن، فلمّا كان يوم سابعه عقّ عنه النبي صلى الله عليه وآله بكبشين أملحين...»[3].

وكذا فعل عند ولادة الحسين عليه السلام، كما في الرواية نفسها.

(١) الوسائل ٢١: ٤١٣، الباب ٣٨ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٥.

(٢) المسالك ٨: ٣٩٧.

(٣) الوسائل ٢١: ٤٠٨، الباب ٣٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٥.

ـ وصرّحت بعض الروايات، بأنّ التسمية تكون في اليوم السابع، مثل:

مارواه أبو الصباح الكناني، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصبي المولود، متىٰ يذبح عنه ويحلق رأسه ويتصدّق بوزن شعره ويسمّىٰ؟ فقال: كلّ ذلك في اليوم السابع»[1].

ـ وحثّت بعض الروايات علىٰ التسمية قبل الولادة، مثل:

مارواه أبو بصير عن أبي عبدالله، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: سمّوا أولادكم قبل أن يولدوا... فإنّ أسقاطكم إذا لقوكم في القيامة ولم تسمّوهم، يقول السقط لأبيه: ألا سمّيتني! وقد سمّىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله محسناً قبل أن يولد»[2].

الجمع بين الروايات:

اكتفىٰ الشهيد الثاني بنقل القسم الأوّل والثالث من الروايات ثمّ حاول الجمع بينها، فقال:

«وطريق الجمع بينها... بالحمل علىٰ الفضيلة والأفضليّة، فتجعل التسمية يوم السابع أفضل من غيره، غيرما استثني من اسم محمّد، فقد روي استحباب تسميته للحمل وحين يولد، قال

(١) الوسائل ٢١: ٤٢٠، الباب ٤٤ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٨٧، الباب ٢١ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

الصادق عليه السلام: "لايولد لنا مولود إلّا سمّيناه محمّداً، فإذا مضىٰ سبعة أيّام، فإن شئنا غيّرنا، وإن شئنا تركنا"[١]»[٢].

وقال صاحب الجواهر: «ولعلّ الوجه في ذلك أنّه يستحبّ تسمية الحمل مادام حملاً بمحمّد، فإذا وُلد بقي علىٰ ذلك إلىٰ اليوم السابع، فإن شاء غيّره فيه وإن شاء أبقاه، وأمّا السقط فليس له سابع فيستحبّ عند ولادته...». ثمّ ذكر الرواية المتقدّمة ثمّ قال:

«فيراد حينئذٍ ممّا ورد من استحباب التسمية في اليوم السابع الاسم المستقرّ، أو يراد أنّ منتهىٰ الرخصة في التأخير إلىٰ اليوم السابع، والله العالم»[٣].

تسمية السقط ومن مات بعد الولادة:

تقدّم[٤] عن أميرالمؤمنين عليه السلام الأمر بتسمية الأولاد قبل الولادة حتىٰ السقط، ونضيف هنا:

أنّه روىٰ البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سمّوا أسقاطكم، فإنّ الناس إذا دُعوا يوم القيامة بأسمائهم تعلّق الأسقاط بآبائهم، فيقولون: لِمَ لَمْ تسمّونا؟!»[١].

فإذا كان من حقّ السقط أن يُسمّىٰ، فمن حقّ من وُلد حيّاً ثمّ مات، أن يسمّىٰ بطريق أولىٰ.

استحباب اختيار الاسم الحسن:

لاشكّ أنّ اختيار الاسم له آثارٌ إيجابيّة أو سلبيّة علىٰ شخصيّة الإنسان، فلذلك ورد: أنّ من حقّ الولد علىٰ الوالد أن يحسّن اسمَه، ففي وصيّة النبيّ لعلي عليه السلام، قال: «ياعلي، حقُّ الولد علىٰ والده أن يحسّن اسمه وأدبه، ويضعه موضعاً صالحاً»[٢].

وجاء في نهج البلاغة: «... وحقّ الولد علىٰ الوالد: أنْ يحسّن اسمه، ويحسّن أدبه، ويعلّمه القرآن»[٣].

وعن أبي الحسن عليه السلام، قال: «أوّل ما يبرّ الرجل ولده أن يسمّيه باسم حسن، فليحسّن أحدكم اسم ولده»[٤].

وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: استحسنوا أسماءكم فإنّكم تُدعون بها

---

(١) الوسائل ٢١: ٣٩٢، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل، مع اختلاف يسير.

(٢) المسالك ٨: ٣٩٨، وانظر الكفاية ٢: ٢٨٣.

(٣) الجواهر ٣١: ٢٥٥، وانظر الحدائق ٢٥: ٤١.

(٤) تقدّم في الصفحة ١٠٤.

(١) الوسائل ٢١: ٣٨٨، الباب ٢١ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٨٩، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٤.

(٣) نهج البلاغة: ٥٤٩، الحكمة ٣٩٩.

(٤) الوسائل ٢١: ٣٨٨، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

يوم القيامة...»[1].

ماهي الأسماء المستحسنة عندنا؟

تختلف الأسماء المستحسنة عند الأُمم والطوائف المختلفة، فأهل كلّ دين أو أُمّة أو قوميّة تحبّذ أسماءً خاصّة، ربّما تكون منكرة عند غيرهم.

والمهمّ أن نرىٰ ماهي الأسماء المستحسنة من منظار الشريعة الإسلاميّة، وخاصّة أهل البيت عليهم السلام؟ فنقول:

الأسماء المستحسنة في الشريعة هي التي تضمّنت العبودية للّٰه، ثمّ أسماء الأنبياء والأئمّة عليهم السلام أجمعين.

واختلف الفقهاء فيما هو الأفضل منها:

ـ فقيل: الأفضل منها ما اشتمل علىٰ العبودية للّٰه تعالىٰ، ثمّ أسماء الأنبياء والأئمّة عليهم السلام.

قال المحقّق الحلّي: «أفضلها ما يتضمّن العبودية للّٰه سبحانه وتعالىٰ، وتليها أسماء الأنبياء والأئمّة عليهم السلام»[2].

ومثله قال العلّامة[3].

ـ وقيل: يستحبّ من الأسماء أسماء الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأفضلها اسم نبيّنا والأئمّة من ذرّيته عليهم السلام، وبعد ذلك العبودية للّٰه تعالىٰ، دون خلقه».

قاله ابن إدريس الحلّي[1]، ويظهر من الشهيد الثاني[2] اختياره أيضاً.

ـ وقيل: أصدق الأسماء ماعُبد اللّٰه، وأفضلها: اسم محمّد وعلي، وأسماء الأنبياء، والأئمّة عليهم السلام.

قاله الشهيد الأوّل في اللمعة[3].

لكن قيل: لاتلازم بين الأصدقيّة والأفضليّة[4].

أمّا الروايات، فهي كثيرة، منها:

ـ ما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «أصدق الأسماء ماسمّي بالعبوديّة، وأفضلها أسماء الأنبياء»[5].

ـ وما روي عن علي عليه السلام أنّه قال: «ما من أهل بيت فيهم اسم نبيٍّ إلّا بعث اللّٰه عزّ وجل إليهم ملَكاً يقدّسهم بالغداة والعشي»[6].

ـ وعن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله

---

(١) الوسائل ٢١: ٣٨٩، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٢) الشرائع ٢: ٣٤٣.

(٣) أُنظر: التحرير ٤: ٦، والقواعد ٣: ٩٧.

(١) أُنظر السرائر ٢: ٦٤٦.

(٢) أُنظر المسالك ٨: ٣٩٦.

(٣) أُنظر اللمعة مع شرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٤٤٣.

(٤) أُنظر المسالك ٨: ٣٩٦.

(٥) الوسائل ٢١: ٣٩١، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

قال: من وُلد له أربعة أولاد لم يسمّ أحدهم باسمي فقد جفاني»[١].

ـ وفي خبر آخر: «من ولد له ثلاث بنين...»[٢].

ـ وعن الرضا، عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «إذا سمّيتم الولد محمّداً فأكرموه، وأوسعوا له في المجلس، ولا تقبّحوا له وجهاً»[٣].

ـ وعن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «لا يدخل الفقر[٤] بيتاً فيه اسم محمّد، أو أحمد، أو علي، أو الحسن، أو الحسين، أو جعفر، أو طالب، أو عبدالله، أو فاطمة من النساء»[٥].

هذا، وقد كثر استعمال الأسماء: محمّد، وأحمد، ومحمود، وعلي، وحسن، وحسين، وسائر أسماء الأئمّة عليهم السلام، وفاطمة، وزهراء، وزينب عند أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم.

وقد جاء في زيارة الجامعة خطاباً لهم: «فما أحلىٰ أسماؤكم»[٦].

(١) الوسائل ٢١: ٣٩٢، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٩٤، الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.

(٤) يحتمل الإخبار كما يحتمل الإنشاء والدعاء، وإن كان الأوّل أظهر.

(٥) الوسائل ٢١: ٣٩٦، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٦) من لا يحضره الفقيه ٢: ٦١٦، زيارة الجامعة.

ومع ذلك كلّه، فقد جاء في الجواهر حول تسمية العبيد نقلاً عن كاشف الغطاء: «وأمّا التسمية بأسماء الأنبياء والأئمّة، فالأولىٰ تركه؛ لخوف إهانة الاسم باستخدامه، والأمر سهل»[١].

النهي عن التسمية ببعض الأسماء:

ورد النهي عن التسمية بالأسماء المستقبحة والمستهجنة، والموحشة، مثل: ضرار، مُرّة أو أبو مُرّة، حرب، ظالم، وكلب، وغيرها من أسماء الحيوانات التي فيها نوع تحقير للمسمّىٰ به.

وكذا ورد النهي عن التسمية بأسماء أعداء الله تعالىٰ والنبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام.

وأمّا الروايات، فمنها:

ـ ماروي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله دعا بصحيفة حين حضره الموت يريد أن ينهىٰ عن أسماءٍ تُسمّىٰ بها، فقبض ولم يسمّها، منها: الحكم وحَكيم وخالد ومالك...»[٢].

ووجه النهي ـ كما في كشف اللثام[٣] ـ أنّ الأوّلين من أسمائه تعالىٰ، والثالث مشعر بالخلود، والرابع بالملك والاستقلال بالأمور، وهما كاذبان منافيان للخضوع.

(١) الجواهر ٢٤: ١٧٠.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٩٨، الباب ٢٨ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر كشف اللثام ٧: ٥٢٧.

ـ وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ أبغض الأسماء إلىٰ الله: حارث ومالك وخالد»[١].

ـ وعن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله علىٰ منبره: ألا إنّ خير الأسماء: عبدالله، وعبدالرحمن، وحارثة، وهمّام، وشرّ الأسماء: ضرار، ومرّة، وحرب، وظالم»[٢].

ـ وعن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ رجلاً كان يغشي عليّ بن الحسين عليه السلام، وكان يكنّىٰ: أبا مُرَّة، فكان إذا استأذن عليه يقول: أبومُرَّة بالباب، فقال له علي بن الحسين عليه السلام: بالله إذا جئت إليّ ثانياً فلا تقولنّ أبومرّة»[٣].

ـ وعن بعضهم عن الرضا عليه السلام: «أنّه أنشد ثلاث أبيات من الشعر ـ وذكرها ـ قال: وقليلاً ماكان ينشد الشعر، فقلت: لمن هذا؟

قال: لعراقيٍّ لكم! قلت: أنشدنيه أبو العتاهية لنفسه؟ فقال: هات اسمه ودع عنك هذا، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَلاَ تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ﴾[٤]، ولعلّ الرجل يكره هذا»[١].

ـ وعن أحمد بن أشيم، عن الرضا عليه السلام، قال: «قلت له: لِمَ يسمّي العرب أولادهم بكلب، وفهد، ونمر وأشباه ذلك؟

قال: كانت العرب أصحاب حرب، فكانت تهوّل علىٰ العدوّ بأسماء أولادهم، ويسمّون عبيدهم: فَرَج، ومبارك، وميمون، وأشباه هذا يتيمّنون بذلك»[٢].

هذا وورد النهي عن التسمّي أو التكنّي بأسماءٍ وكنىٰ خاصّة لعلل أُخرىٰ غير الاستقباح، فقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهىٰ عن أربع كنىٰ: عن أبي عيسىٰ، وعن أبي الحكم، وعن أبي مالك، وعن أبي القاسم، إذا كان الاسم محمّداً»[٣].

حكم التسمّي بأسماء الملائكة:

لم يرد النهي عن ذلك ولم يشر إليه الفقهاء بحسب علمنا، فهو علىٰ أصل الإباحة، بل يشمله الاستحباب إذا كان بعنوان التيمّن والتبرّك، وقد تعارف التسمية بـ«جبرائيل»، و«الروح الأمين»

(١) الوسائل ٢١: ٣٩٨، الباب ٢٨ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٩٩، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٢١: ٣٩٩، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٤) الحجرات: ١١.

سبحان الله! اقترنت كتابتي للآية الشريفة مع سماعي لها من المذياع بالدقّة حيث كنت استمع إلىٰ تلاوة القرآن حين كتابتي للموسوعة في ليالي شهر رمضان المبارك.

(١) الوسائل ٢١: ٤٠٠، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٩٠، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٢١: ٤٠٠، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

ونحوهما.

حكم التسمّي بالأسماء الخاصّة بالذات المقدّسة:

إذا كان التسمّي بها مع إضافة مايدلّ علىٰ العبوديّة له تعالىٰ مثل: عبدالخالق وعبدالرحمان وعبدالرحيم، وعبد الرزّاق ونحو ذلك، فهذا ممّا لا إشكال فيه، بل تكون هذه الأسماء من الأسماء الممدوحة.

ولكن إن خلَت هذه الأسماء من كلمة «عبد» فما هو حكمها، أيجوز التسمية بها أم لا؟

لم أظفر علىٰ تصريحات ضافية في هذا المجال، إلّا مايظهر من إشارات إجماليّة من بعضهم، فمثلاً قال الصدوق عند عدّ أسماء اللّه تعالىٰ في كتابه التوحيد: «ولا يقال لمخلوقٍ "الربّ" بالألف واللام، لأنّ الألف واللام دالّتان علىٰ العموم، وإنّما يقال للمخلوق: ربُّ كذا، فيعرف بالإضافة...»[١].

وقال قريباً من ذلك بالنسبة إلىٰ «الرحمن».

واستظهر صاحب الجواهر من بعض الروايات التي تقدّم بعضها كراهة التسمية بأسماء الخالق، فقال: «... كما أنّه قد يستفاد كراهة التسمية بصفات الخالق»[٢].

(١) كتاب التوحيد: ٢١٣.

(٢) الجواهر ٣١: ٢٥٧.

هذا وقد أشرنا إلىٰ هذا الأمر إجمالاً فيما مضىٰ.

٣ ـ تسمية الحيوانات والأشياء:

يجوز تسمية الأشياء والحيوانات بأسماء خاصّة، وقد قيل: «إنّه كان من خُلُق رسول اللّه ﷺ أن يسمّي سلاحه ومتاعه ودوابّه»[١].

وقد ذكر أرباب السير والتاريخ أسماء سيوفه ودروعه وقسيّه وأفراسه وبغاله وحُمُره ولوائه وعمامته ونحو ذلك يطول ذكرها هنا، وربّما كان في تسمية بعضها خلاف، ولكن نذكر علىٰ سبيل المثال: أنّه كانت له عمامة تسمّىٰ «السحاب»، ومن سيوفه «ذوالفقار»، ومن بغاله «دلدل» ومِن حُمُره «اليعفور»، ومن أفراسه «الورد»، وهكذا[٢].

تغيير الأسماء غير المستحسنة:

روىٰ الحسين بن علوان، عن جعفر الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ رسول اللّه ﷺ كان يغيّر الأسماء القبيحة في الرجال والبلدان»[٣].

(١) البحار ١٦: ١٢٥، تاريخ النبي ﷺ. ذكر ما يتعلّق به، الحديث ٦٣، نقله عن الكازروني في المنتقىٰ.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم، والصفحة ١٠٧ منه.

(٣) الوسائل ٢١: ٣٩٠، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٦.

وقال الفقهاء: يستحبّ تغيير اسم المملوك عند شرائه[1]، لما روىٰ زرارة، قال: «كنت جالساً عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل ومعه ابن له، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما تجارة ابنك؟ قال: التنخّس، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: لا تشتر شيناً ولا عيباً، وإذا اشتريت رأساً فلا يَرينَّ ثمنه في كفّة الميزان، فما من رأس يرىٰ ثمنه في كفّة الميزان فأفلح، وإذا اشتريت رأساً فغيّر اسمه وأطعمه شيئاً حُلواً إذا ملكته، وصدّق [تصدّق] عنه بأربعة دراهم»[2].

ثالثاً ـ تسمية العوض في العقود

المراد من التسمية هنا هو التعيين، وقد تقدّم الكلام عن لزوم تعيين الثمن في البيع، وتعيين الأُجرة في الإجارة، فمع عدم تعيينهما يبطل العقد.

راجع العنوانين: «إجارة» و «بيع».

أمّا في النكاح، فلا يجب في عقده ذكر المهر، فلو أهمله المتعاقدان انصرف إلىٰ مهر المثل[3].

والمراد من مهر المثل هو مهر مثيلات الزوجة من حيث السنّ والشرف ونحو ذلك.

ويقابله مهر المسمّىٰ، وهو المذكور في العقد.

رابعاً ـ تسمية الأجل

يجب تعيين الأجل في كلّ ما كان الأجل فيه دخيلاً في حكمه، مثل الإجارة، فإنّ مدّة الإجارة والانتفاع بالعين المستأجرة ينبغي أن يكون معلوماً البتّة، ومع عدمه يبطل العقد، كما تقدّم بيانه في العناوين: «إجارة» و «أجل» و «تأجيل».

وكذا يجب ذكر الأجل في عقد النكاح المنقطع (المتعة)، ومع عدم ذكره ينقلب عقد النكاح دائماً علىٰ المشهور، وفيه أقوال أُخر تراجع في موضعها المناسب، وهو عنوان «متعة».

خامساً ـ تسمية سهام الإرث

إنّ المستحقّين للإرث إنّما يستحقّونه بإحدىٰ السبل الثلاثة التالية، وهي:

ـ الإستحقاق بالفرض، وهو ما فرضه اللّٰه تعالىٰ في كتابه، مثل الثُّمن، والسُّدس، والرُّبع، والثُّلث، والنِّصف، والثُّلثان.

وهذا القسم ربّما يطلق عليه الاستحقاق بالتسمية.

ـ الاستحقاق بالقرابة، وهو الاستحقاق بسبب القرابة من دون أن يُنصّ علىٰ سهمه، مثل استحقاق الابن الواحد أو الأكثر للإرث.

ـ الاستحقاق بالردّ، وهو الاستحقاق بردّ

---

(١) أُنظر الجواهر ٢٤: ١٧٠.

(٢) الوسائل ١٨: ٢٥١، الباب ٦ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: نهاية المرام ١: ٢٧٣، والجواهر ٣١: ٤٩.

الزائد من النصيب لأقربيّته إلىٰ الميّت من غيره، كما إذا كان الوارث بنتاً واحدة، فهي ترث النصف بالتسمية والفرض، والنصف الآخر بالردّ.

وقد تقدّم تفصيله في عنوان «إرث».

قاعدة تبعيّة الأحكام للأسماء

تقدّم الكلام عن القاعدة ومفادها في عنوان «تبعيّة / قاعدة تبعيّة الأحكام للأسماء».

مظانّ البحث:

ـ أمّا التسمية بمعنىٰ ذكر اسم اللّٰه تعالىٰ، فيبحث عنه في كتاب الصلاة بمناسبة القراءة واحتياج السورة إلىٰ البسملة، كما تقدّم في عنوان بسملة.

وفي كتاب التذكية: الصيد والذباحة.

ـ وأمّا التسمية بمعنىٰ وضع الإسم فأكثر أبحاثه تكون في بحث أحكام الأولاد من كتاب النكاح.

ـ وأمّا التسمية بمعنىٰ تعيين الثمن والأجر فيبحث عنهما في كتاب البيع والإجارة ونحوهما، وفي كتاب النكاح بالنسبة إلىٰ المهر.

ـ وأمّا التسمية بمعنىٰ تعيين الأجل، ففي الإجارة، والنكاح المنقطع.

ـ وأمّا تسمية الأنصبة، ففي كتاب الميراث.

تسنيم

لغـــة:

من سنّم الشيء إذا رفعه وعلاه عن وجه الأرض كالسّنام، ولم يسطّحه، ويقال: سنّم القبرَ والوعاءَ أي ملأه حتىٰ صار فوقه مثل السّنام.

والسّنام: كُتَل محدّبه من الشحم علىٰ ظهر البعير والناقة[1].

اصطلاحاً:

يراد به تسنيم القبر، ويستعمل مضافاً إلىٰ غيره غالباً، ومعناه كما تقدّم جعل القبر مرتفعاً بشكل سَنام البعير، خلافاً لتسطيحه وهو تسويته، كما يظهر.

الأحـكام:

قال العلّامة في آداب الدفن وسننه: «ثمّ يربّع[2] القبر مسطّحاً، ويكره التسنيم، ذهب إليه علماؤنا أجمع، وبه قال الشافعي؛ لأنّ رسول اللّٰه ﷺ سطّح قبر ابنه إبراهيم[3]، وقال القاسم بن

---

(١) أُنظر: المعجم الوسيط، والصحاح، والمصباح المنير: «سنم».

(٢) أي يجعل له زوايا أربع قائمة، سواء كان مربّعاً أو مستطيلاً.

(٣) أُنظر: السنن الكبرىٰ (للبيهقي) ٣: ٤١١، وفتح العزيز: ٢٣٠.

محمّد: "رأيت قبر النبي ﷺ، وقبر أبي بكر، وعمر مسطّحة"[١].

ومن طريق الخاصّة رواية محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام[٢]: "وربّع قبره"[٣]، ولأنّ قبور المهاجرين والأنصار بالمدينة مسطّحة، وهو يدلّ علىٰ أنّه السنّة، وأنّه متعارف.

وقال أبو حنيفة، ومالك، والثوري، وأحمد: السنّة التسنيم[٤]، لأنّ إبراهيم النخعي قال: "أخبرني من رأىٰ قبر النبي ﷺ وصاحبيه مسنّمة"[٥]، وهو مرسل فلا عبرة به»[٦].

وتمام الكلام فيه سوف يأتي في عنوان «دفن» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

(١) سنن أبي داود ٣: ١٦٦ كتاب الجنائز، باب في تسوية القبر، الحديث ٣٢٢٠.

(٢) أي الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

(٣) الكافي ٣: ١٩٥، كتاب الجنائز، باب سلّ الميّت... الحديث ٣.

وتمام الحديث: «سألت أحدهما عليهما السلام عن الميّت، فقال: تسلّه من قبل الرّجلين، وتلزق القبر بالأرض إلىٰ قدر أربع أصابع مفرّجات، وتربّع قبره».

(٤) أُنظر: المغني ٢: ٣٨٥، وممّا علّل به كراهة التربيع: «أنّ التسطيح يشبه أبنية أهل الدنيا، وهو أشبه بشعار أهل البدع، فكان مكروهاً!!».

(٥) جاء في هامش الموسوعة الفقهية الكويتية ١١: ٣٤٣: «أخرجه محمّد بن الحسن الشيباني في كتاب الآثار: ٨٠. قال التهانوي في إعلاء السنن ـ ٨: ٢٧١ ـ: فيه مجهول».

(٦) التذكرة ٢: ٩٧ ـ ٩٨.

تسوية

لغـــة:

يأتي بمعنىٰ التماثل، والعدل، والاستقامة والتعديل.

يقال: ساواه مساواة، أي ماثله وعادله، واستوىٰ المكان، اعتدل، وسوّيته: عدّلته[١]، ومنه ماجاء في صفته ﷺ: «سواء البطن والصدر» أي هما متساويان لا ينبو أحدهما عن الآخر[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء في المعاني المتقدّمة، كما سيتّضح.

الأحكام:

يختلف حكم التسوية بكلٍّ من معانيه المتقدّمة باختلاف مورده، فربّما وجبت أو استحبّت، ونحن نشير إلىٰ أهمّ موارد التسوية مع حكمها علىٰ النحو التالي:

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «سوىٰ».

(٢) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «سوا».

تسوية الصفوف في صلاة الجماعة:

قال السيّد اليزدي عند ذكر مستحبّات الجماعة: «السادس ـ إقامة الصفوف واعتدالها، وسدّ الفُرَج الواقعة فيها، والمحاذات بين المناكب»(١).

والنصوص بذلك مستفيضة من الفريقين ـ العامّة والخاصّة ـ كما قال النراقي(٢).

فممّا رواه الإمامية عن طريق أهل البيت عليهم السلام:

ـ ما رواه أبوبصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا أيّها الناس، أقيموا صفوفكم، وامسحوا بمناكبكم؛ لئلّا يكون فيكم خلل، ولا تخالفوا فيُخالف الله بين قلوبكم، ألا وإنّي أراكم من خلفي»(٣).

ـ وما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: يا أيّها الناس، إنّي أراكم من خلفي، كما أراكم من بين يدي لتتمّن(٤) صفوفكم أو ليخالفنّ الله بين قلوبكم»(٥).

وممّا رواه أهل السنّة عن طرقهم:

ـ ما رواه أبو داود عن النعمان بن بشير، قال: «أقبل رسول الله صلى الله عليه وآله علىٰ الناس بوجهه، فقال: أقيموا صفوفكم ـ ثلاثاً ـ والله لتُقيمنّ صفوفكم أو ليخالفنّ الله بين قلوبكم»(١).

وغيرها من الروايات المتضمّنة لهذا المضمون.

تسوية الظَّهر في الركوع:

قال الشهيد في الذكرىٰ: «يستحبّ في الركوع زيادة الانحناء، بحيث يستوي الظَّهر والرأس والعنق، وهو يحصل بالمبالغة في ذلك، وبردّ الركبتين إلىٰ خلفه، ومدّ العنق، وقد سبق في خبر حمّاد ذلك.

وروي أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يستوي في الركوع، بحيث لو صبّ الماء علىٰ ظهره لاستمسك(٢)، ومثله رواه إسحاق بن عمّار، عن الصادق عليه السلام: "أنّ عليّاً عليه السلام كان يعتدل في الركوع مستوياً، حتىٰ يقال: لو صُبّ الماء علىٰ ظهره لاستمسك"(٣)»(٤).

---

(١) العروة الوثقىٰ ٣: ١٩٥، مستحبّات الجماعة / السادس.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ٨: ١١٥.

(٣) الوسائل ٨: ٤٢٣، الباب ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

(٤) لعلّه «لتقيمنّ» بقرينة سائر الروايات.

(٥) المصدر المتقدّم: ٤٢٤، الحديث ٨.

(١) سنن أبي داود ١: ٢٥٦، باب تسوية الصفوف، الحديث ٦٦٢.

(٢) أُنظر: معاني الأخبار: ٢٨٠، وسنن ابن ماجة ١: ٢٨٣، الحديث ٨٧٢ وفيها: «لاستقرّ» بدل «استمسك».

(٣) يبدو انحصار مصدر الرواية بالذكرىٰ.

(٤) الذكرىٰ ٣: ٣٧١.

ومفهوم كلامه أنّ تسوية الظهر تحصل بزيادة الانحناء في الركوع، وبِرَدِّ الركبتين إلىٰ الخلف وبمدّ العنق.

ولكن جعلها الشهيد الثاني في الروض تبعاً للإرشاد مطلوباتٍ متعدّدة[١]، حيث قال: «"و" يستحبّ أيضاً "ردّ الركبتين" إلىٰ خلف، رواه حمّاد في وصف صلاة الصادق عليه السلام.

و"تسوية الظهر ومدّ العنق" رواه حمّاد أيضاً. وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله...»[٢].

استواء محلّ المساجد السبعة:

قال الشهيد الأوّل في مستحبّات السجود: «ومنها ـ مساواة مساجده في العلوّ والهبوط؛ لقول الصادق عليه السلام: "إنّي أحبّ أن أضع وجهي موضع قدمي"[٣] وكره رفع الجبهة عن الموقف[٤]، ولو كان موضع الجبهة أخفض من القدم جاز، والأفضل التساوي»[١].

وجوّزوا[٢] ارتفاع أو انخفاض موضع السجود بمقدار لَبنة في زمان الشارع، وقُدِّرت بأربعة أصابع مضمومة؛ لما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس»[٣].

وتمام الكلام في ذلك يأتي في عنوان «سجدة».

التسوية في العطيّة بين الأولاد:

قال الشهيد الأوّل في الدروس: «ويستحبّ تسوية الوُلد في العطيّة وإن تفاوتوا في الذكورة والأُنوثة.

ويكره التفضيل، فلو فعل استحبّ الفسخ مع إمكانه، ولا تبطل الهبة، ولا يجب الاسترجاع»[٤].

ونقل العلّامة في المختلف[٥] عن ابن الجنيد

---

(١) كما فعله غيره أيضاً، انظر العروة الوثقىٰ ٢: ٥٥٢، الركوع، المسألة ٢٦ (مستحبّات الركوع).

(٢) روض الجنان ٢: ٧٢٤.

وانظر رواية حمّاد التي أُشير إليها، في الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٦: ٣٥٧، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٤) تتمّة للرواية ذكرها بالمعنىٰ.

---

(١) الذكرىٰ ٣: ٣٩٤. وانظر العروة الوثقىٰ ٢: ٥٧٤، مستحبّات السجود.

(٢) أُنظر: الذكرىٰ ٣: ٣٩٤، وروض الجنان ٢: ٧٣٠ ـ ٧٣١، والجواهر ١٠: ١٥٠ ـ ١٥٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٥٦ / واجبات السجود، السابع.

(٣) الوسائل ٦: ٣٥٨، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث الأوّل.

(٤) الدروس ٢: ٢٨٦.

(٥) أُنظر المختلف ٦: ٢٧٧.

مايوهم القول بوجوب التسوية.

وما ذكره الشهيد هو المذهب[١].

ويدلّ علىٰ كراهة التفضيل مايسبّبه من العداء بين الأولاد، والبغضاء والشحناء[٢].

مضافاً إلىٰ مارواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «سوّوا بين أولادكم في العطيّة، ولو كنت مفضّلاً أحداً لفضّلت الأُناث»[٣].

وما روي: من أنّ النعمان بن بشير نحله أباه، فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله لبشير: «ألك ولدٌ سوىٰ هذا؟ قال: نعم، فقال: أكلّهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا، قال: فلا تشهدني إذاً، فإنّي لا أشهد علىٰ جور»[٤].

ويدلّ علىٰ جواز التفضيل روايات، منها:

ـ رواية محمّد بن قيس، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يفضّل بعض ولده علىٰ بعض؟ فقال: نعم، ونساءه»[٥].

ـ صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون له الولد

(١) أُنظر: المسالك ٦: ٢٨ و٤٦، والجواهر ٢٨: ١٨٠ و١٩٠، وغيرهما.

(٢) أُنظر المصدرين المتقدّمين وغيرهما.

(٣) السنن الكبرىٰ ٦: ١٧٧، باب السنّة في التسوية بين الأولاد في العطيّة.

(٤) صحيح مسلم ٣: ١٢٤٣، الحديث ١٦٢٣.

(٥) الوسائل ١٩: ٢٤٤، الباب ١١ من أبواب الهبات، الحديث الأوّل.

من غير أُمّ[١]، يفضّل بعضهم علىٰ بعض، قال: لا بأس»[٢].

ـ وقد روي وقوع التفضيل من بعض الأئمّة عليهم السلام لبعض ولدهم[٣]، ولعلّه لبعض المصالح التي قد تخفىٰ علىٰ غيرهم.

ولذلك صرّح بعض الفقهاء بزوال الكراهة مع التفضيل بسبب.

قال العلّامة الحلّي في التحرير: «... وهل تزول الكراهة لو خصّصه لمعنىٰ، مثل زيادة حاجته، أو زَمانَتِه، أو كثرة عائلته، أو اشتغاله بالعلم ونحوه من الفضائل؟ أو فسق الآخر، واستعانته بالعطيّة علىٰ المعصية؟ الأقرب ذلك»[٤].

التسوية بين الموصىٰ لهم مع إطلاق الوصيّة:

قال المحقّق الحلّي: «وإطلاق الوصيّة يقتضي التسوية، فإذا أوصىٰ لأولاده وهم ذكور

(١) أي من أُمّهات شتّىٰ.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٤٥، الحديث ٢.

(٣) مثل مارواه مسعدة بن صدقة عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قال: «قال والدي عليه السلام: واللّه إنّي لأُصانع بعض ولدي وأجلسه علىٰ فخذي وأكثِر له المحبّة وأكثِر له الشكر، وأنّ الحقّ لغيره من ولدي، ولكن مخافةً عليه منه ومن غيره...». الوسائل ١٩: ٢٤٦، الباب ١١ من أبواب الهبات، الحديث ٧.

(٤) التحرير ٣: ٢٧٩، وانظر: جامع المقاصد ٩: ١٧١ وتحرير الوسيلة ٢: ٥٤ / كتاب الهبة، المسألة: ٢٢.

وأُناث فهم فيه سواء، وكذا لأخواله وخالاته، أو لأعمامه وعمّاته، وكذا لو أوصىٰ لأخواله وأعمامه كانوا سواءً علىٰ الأصح. وفيه رواية مهجورة.

أمّا لو نصّ علىٰ التفضيل اتُّبع»[١].

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «ولا خلاف في ذلك كلّه إلّا فيما لو أوصىٰ لأعمامه وأخواله، فإنّ المشهور فيه ذلك، ولكن ذهب الشيخ[٢] وجماعة[٣] إلىٰ أنّ للأعمام الثلثين وللأخوال الثلث، استناداً إلىٰ صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام في رجل أوصىٰ بثلث ماله في أعمامه وأخواله، فقال: "لأعمامه الثلثان، ولأخواله الثلث"[٤]. وحملت علىٰ ما لو أوصىٰ علىٰ كتاب اللّٰه.

وهذه هي الرواية المهجورة التي أشار إليها المصنّف.

وفيه رواية أُخرىٰ ضعيفة تقتضي قسمة الوصيّة بين الأولاد الذكور والإناث علىٰ كتاب اللّٰه[٥]، وهي مع ضعفها لم يعمل بها أحد. ولا إشكال لو نصّ علىٰ التفضيل، أو قال: يقسّم بينهم علىٰ كتاب اللّٰه، أو علىٰ طريق الإرث، وما شاكله»[١].

التسوية بين الموقوف عليهم مع الإطلاق:

قال المحقّق الحلّي: «وإذا وقف علىٰ أولاده، أو إخوته، أو ذوي قرابته، اقتضىٰ الإطلاق اشتراك الذكور والأُناث، والأدنىٰ والأبعد، والتساوي في القسمة، إلّا أن يشترط ترتيباً، أو اختصاصاً، أو تفضيلاً.

ولو وقف علىٰ أخواله وأعمامه تساووا جميعاً»[٢].

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «وجه الاشتراك في الجميع تناول اسم القرابة والأولاد ونحوهما للجميع علىٰ السواء، و....

وحيث ينتفي المقتضي للتفضيل، فالحكم بالاشتراك في الاستحقاق يقتضي التسوية بين الجميع.

وخالف في ذلك ابن الجنيد، وجعله مع الإطلاق للذكر مثل حظّ الأُنثيين، حملاً علىٰ الميراث، وهو ضعيف»[٣].

---

(١) شرائع الإسلام ٢: ٢٥٤.
(٢) أُنظر النهاية: ٦١٤.
(٣) نسب ذلك إلىٰ ابن الجنيد وابن البرّاج، راجع المختلف ٦: ٣٨٤، والمقتصر لابن فهد: ٢١٦.
(٤) الوسائل ١٩: ٣٩٥، الباب ٦٤ من أبواب الوصايا، الحديث الأوّل.
(٥) الوسائل ١٩: ٣٩٥، الباب ٦٤ من أبواب الوصايا، الحديث ٢.

---

(١) المسالك ٦: ٢٣١، وانظر: التحرير ٣: ٣٧٠، والدروس ٢: ٣٠٩، وجامع المقاصد ١٠: ٥٦ ـ ٥٧، والرياض ٩: ٤٦٨، والجواهر ٢٨: ٣٨٤.
(٢) شرائع الإسلام ٢: ٢١٦.
(٣) المسالك ٥: ٣٥١، وانظر: المختلف ٦: ٣٠٨، والدروس ٢: ٢٧٥، والكفاية ٢: ١٧، والجواهر ٢٨: ٥٠.

ثمّ أشار إلىٰ التسوية بين الأعمام والأخوال للاشتراك في السبب.

هل تجب التسوية في دفع الزكاة للمستحقّين؟

قال المحقّق الحلّي في الشرائع: «والأفضل قسمتها علىٰ الأصناف، واختصاص جماعة من كلّ صنف» ولو صرفها في صنفٍ واحدٍ جاز. ولو خصّ بها ولو شخصاً واحداً من بعض الأصناف جاز أيضاً»[1].

وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله: «أمّا جواز تخصيص بعض الأصناف بجميع الزكاة، بل جواز دفعها إلىٰ شخص واحد من بعض الأصناف وإن كثرت، فقال في التذكرة: "إنّه مذهب علمائنا أجمع"[2] وهو قول أكثر الجمهور أيضاً، ويدلّ عليه الأخبار المستفيضة»[3].

ثمّ ذكر جملة من الأخبار، منها:

ـ حسنة أو صحيحة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال لعمرو بن عبيد في احتجاجه عليه: «ماتقول في الصدقة؟ فقرأ عليه الآية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَٱلْمَسَاكِينِ وَٱلْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾[1] إلىٰ آخر الآية، قال: نعم، فكيف تقسّمها؟ قال: أُقسّمها علىٰ ثمانية أجزاء، فأُعطي كلّ جزءٍ من الثمانية جزءً، قال: وإن كان صنف منهم عشرة آلاف، وصنف منهم رجلاً واحداً أو رجلين أو ثلاثة، جعلت لهذا الواحد ماجعلت للعشرة آلاف؟ قال: نعم. قال: وتجمع صدقات أهل الحضر وأهل البوادي فتجعلهم فيها سواء؟ قال: نعم، قال: فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله في كلّ ماقلت في سيرته، كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقسّم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي، وصدقة أهل الحضر في أهل الحضر، ولا يقسّمه بينهم بالسويّة، وإنّما يقسّمه علىٰ قدر مايحضره منهم وما يرىٰ، وليس في ذلك شيءٌ مؤقّت وموظّف، وإنّما يصنع ذلك بما يرىٰ علىٰ قدر من يحضره منهم»[2].

اقتصر صاحب المدارك علىٰ قوله عليه السلام: «كان رسول الله...» وإنّما ذكرنا الرواية بطولها لما فيها من فوائد.

وممّا ذكره من الروايات صحيحة أحمد بن حمزة، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: رجلٌ من مواليك له قرابة كلّهم يقول بك وله زكاة، أيجوز أن

(١) شرائع الإسلام ١: ١٦٥.

(٢) التذكرة ٥: ٣٣٦، وجاء فيها: «يجوز تخصيص بعض الأصناف بجميع الزكاة، بل يجوز دفعها إلىٰ واحد وإن كثرت، ولا يجب بسطها علىٰ الجميع عند علمائنا أجمع».

(٣) المدارك ٥: ٢٦٣.

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) الوسائل ٩: ٢٦٥، الباب ٢٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل.

يعطيهم جميع زكاته؟ قال: نعم»[1].

وقال ـ أي صاحب المدارك ـ في آخر بحثه: «وأمّا أنّ الأفضل قسمتها علىٰ الأصناف وإعطاء جماعة من كلّ صنف، فلما فيه من شمول النفع وعموم الفائدة، ولأنّه أقرب إلىٰ امتثال ظاهر الآية الشريفة، واستدلّ عليه في التذكرة[2] والمنتهىٰ[3]: بما فيه من التخلّص من الخلاف، وحصول الإجزاء يقيناً. وكأنّه أراد بذلك خلاف العامّة؛ لأنّه صرّح مثل ذلك بإجماع علمائنا علىٰ عدم وجوب البسط»[4].

التسوية بين الصبيان في التعليم:

قال ابن إدريس: «وينبغي للمعلّم أن يسوّي بين الصبيان في التعليم، والأخذ عليهم، ولا يفضّل بعضهم علىٰ بعض في ذلك، إلّا أن يؤجر نفسه لهذا علىٰ تعليم مخصوص، وهذا يستأجره علىٰ تعليم مخصوص، فأمّا إذا استوجر علىٰ التعليم لجميعهم بالإطلاق، فلايجوز له أن يفضّل بعضهم علىٰ بعض في التعليم؛ لأنّه استوجر عليه، سواء كانت أُجرة

(١) الوسائل ٩: ٢٤٥، الباب ١٥ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل.

(٢) التذكرة ٥: ٣٣٨.

(٣) المنتهىٰ ٨: ٤٠٠.

(٤) المدارك ٥: ٢٦٥.

بعضهم أكثر من أُجرة بعض»[1].

وقال العلّامة في التحرير: «ينبغي للمعلّم التسوية بين الصبيان في التعليم والأخذ عليهم إذا استوجر لتعليم الجميع علىٰ الإطلاق، تفاوتت أُجرتهم أو اتّفقت. ولو آجر نفسه لبعضهم لتعليم مخصوص والآخرين لتعليم مخصوص، جاز التفضيل بحسب ماوقع العقد عليه»[2].

فظاهر كلامه ترجيح التسوية وعدم حرمة التفضيل، بخلاف كلام ابن إدريس الذي هو صريح في عدم جواز الترجيح.

ومثله الشهيد الأوّل، حيث قال بالنسبة إلىٰ الأجير: «ولو خصّ بالزيادة بعض المستأجرين كره، ومن ثَمّ ينبغي للمعلّم التسوية بين الصبيان، ويكره تفضيل بعضهم علىٰ بعض في التعليم والأُجرة إلّا مع الشرط».

ثمّ نقل كلام ابن إدريس، ثمّ قال: «ورواية حسّان المعلّم عن الصادق عليه السلام تُشعر بالكراهيّة»[3].

وأمّا رواية حسّان، فهي مارواه الكليني بإسناده عن حسّان المعلّم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التعليم؟ فقال: لا تأخذ علىٰ التعليم أجراً، قلت: فالشعر والرسائل وما أشبه ذلك أُشارط عليه؟ قال: نعم، بعد أن يكون الصبيان

(١) السرائر ٢: ٢٢٤. والعبارة كذا في المصدر.

(٢) التحرير ٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٣) الدروس ٣: ١٧٦.

عندك سواءً في التعليم، لاتفضّل بعضهم علىٰ بعض»[١].

ـ التسوية بين المستأجرين:

يظهر من عبارة الشهيد المتقدّمة[٢] أنّه يكره تفضيل بعض المستأجرين علىٰ بعض، وعليه فرّع كراهة التفضيل في التعليم من قِبل المعلّم الذي هو أجير للتعليم.

والظاهر جواز التفضيل لسببٍ موجّه، مثل كون المستأجر فقيراً، أو مشغولاً بما يحول عن الكسب كطلب العلم، والجهاد في سبيل اللّٰه، ونحو ذلك من الأسباب المرجّحة للتفضيل عقلاً أو شرعاً.

التسوية بين المبتاعين:

ذكروا من جملة آداب التجارة التسوية بين المعاملين والمبتاعين، بمعنىٰ عدم التفريق بينهم في السعر وحسن المتاع، وعدم ترجيح الشريف علىٰ الوضيع، نعم لابأس بالترجيح بسبب فضيلة، أو دين، أو فقر، أو نحو ذلك ممّا يحسّنه العقل والشرع، لكن يكره للآخذ قبوله، ولذلك كان السّلف يوكّلون في الشراء من لا يُعرف، هرباً من ذلك، كما قيل[١].

التسوية بين الخصوم في مجلس القضاء:

ذكر الفقهاء من جملة آداب القضاء التسوية بين الخصوم في مجلس القضاء، قال الشهيد الثاني:

«من وظيفة الحاكم أن يسوّي بين الخصمين في السلام عليهما، وجوابه لهما، وإجلاسهما، والقيام لهما، والنظر والاستماع والكلام وطلاقة الوجه، وسائر أنواع الإكرام، ولايخصّص أحدهما بشيءٍ من ذلك، لأنّه ينكسر به قلب الآخر، ويمنعه من إقامة حجّته. ومنه ممازحة أحدهما، ومسارّته، وانتهاره إلّا أن يفعل مايقتضيه» إلىٰ أن قال:

«هذا إذا كانا مسلمين أو كافرين، أمّا لو كان أحدهما مسلماً والآخر كافراً، جاز أن يرفع المسلم في المجلس، لما روي أنّ عليّاً عليه السلام جلس جنب شريح في حكومة له مع يهوديٍّ في درع، وقال: لوكان خصمي مسلماً لجلست بين يديك، ولكن سمعت رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله يقول: لا تساووهم في المجلس»[٢] ثمّ قال:

---

(١) الوسائل ١٧: ١٥٤، الباب ٢٩ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

(٢) تقدّمت في الصفحة المتقدّمة.

(١) أُنظر: الروضة البهيّة ٣: ٢٨٦، ومفتاح الكرامة ٤: ١٣٣ ـ ١٣٤، والجواهر ٢٢: ٤٥١ ـ ٤٥٢، وراجع عنوان «تجارة / آداب التجارة».

(٢) سبل السلام (للصنعاني) ٤: ٢٢٢، والمغني (لابن قدامه) ١١: ٤٤٤، والمبسوط ٨: ١٤٩، وكتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ١١٥، وغيره.

«ثمّ التسوية بين الخصمين في العدل في الحكم واجبة بغير خلاف، وأمّا في الأُمور الباقية، فهل هي واجبة أم مستحبّة؟

الأكثرون علىٰ الوجوب؛ لما روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: "من ابتلي بالقضاء بين المسلمين، فليعدل بينهم في لحظه وإشارته ومقعده، ولا يرفعنّ صوته علىٰ أحدهما ما لا يرفع علىٰ الآخر"[١] وقول أمير المؤمنين عليه السلام: "من ابتلي بالقضاء فليواس بينهم في الإشارة، وفي النظر، وفي المجلس"[٢].

وقيل: إنّ ذلك مستحبّ، واختاره العلّامة في المختلف[٣]؛ للأصل، وضعف مستند الوجوب وصلاحيّته للاستحباب»، ثمّ قال:

«وإنّما عليه أن يسوّي بينهما في الأفعال الظاهرة، وأمّا التسوية بينهما بقلبه بحيث لا يميل إلىٰ أحدهما به فغير مؤاخذ به، ولا محاسب عليه، لأنّ الحكم علىٰ القلب غير مستطاع، وقد كان رسول الله ﷺ لمّا قسّم بين نسائه يقول: اللهمّ هذا قسمي فيما أملك، وأنت أعلم بما لا أملك"[١] يعني الميل القلبي»[٢].

(١) سنن البيهقي ١٠: ١٣٥، وسنن الدارقطني ٤: ٢٠٥.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢١٤، الباب ٣ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: المختلف ٨: ٤٠٣، وممّن ذهب إليه: سلّار في المراسم: ٢٣٠، وابن إدريس في السرائر ٢: ١٥٧، وصاحب الجواهر في الجواهر ٤٠: ١٤١، وربّما يظهر ذلك من الأردبيلي في مجمع الفائدة ١٢: ٥٤، والسبزواري في الكفاية ٢: ٦٨٢.

التسوية بين الأزواج:

يجب التسوية بين الأزواج في المضاجعة، وهو المعبّر عنه بالقَسْم.

قال الشهيد الثاني: «لا خلاف بين العلماء في وجوب القَسْم بين الزوجات في الجملة، لما فيه من العدل بينهنّ، وتحصينهنّ، والمعاشرة بالمعروف المأمور بها[٣]، ولأنّ النبيّ ﷺ مات عن تسع، وكان يقسم لثمان منهنّ؛ لأنّ سودة بنت زمعة وهبت ليلتها لعائشة[٤]»[٥].

وأمّا كيفيّة القَسْم، وأنّه هل يجب بمجرّد العقد كما هو المشهور[٦]، أو بعد الابتداء بالمضاجعة

(١) أُنظر: سنن أبي داود ٢: ٢٠٩، الحديث ٢١٣٤، وسنن الترمذي ٣: ٤٤٦، الحديث ١١٤٠، وفيهما بدل «وأنت أعلم...»: «فلا تَلُمْني فيما تملك ولا أملك».

(٢) المسالك ١٣: ٤٢٧ ـ ٤٢٩، وانظر إضافة إلىٰ المصادر المذكورة في الهامش المتقدّم: الرياض ١٣: ٧٨، ومستند الشيعة ١٧: ١١٠، وغيرهما.

(٣) في قوله تعالىٰ: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، النساء: ١٩.

(٤) أُنظر: صحيح مسلم ٢: ١٠٨٥، الحديث ١٤٦٣، وسنن أبي داود ٢: ٢٤٢، الحديث ٢١٣٥ و٢١٣٨.

(٥) المسالك ٨: ٣١٠.

(٦) أُنظر المسالك ٨: ٣١١.

بإحداهنّ، فما لم يضاجع إحداهنّ لاتجب عليه القسمة، كما عليه بعض الفقهاء[١]، فسوف يأتي تفصيله في عنوان «قسم» إن شاء الله تعالىٰ.

هذا بالنسبة إلىٰ التسوية في المضاجعة، أمّا بالنسبة إلىٰ غيرها، فقال الشهيد الثاني أيضاً: «وأمّا التسوية بينهنّ في النفقة[٢]، وحسن العشرة، والجماع ومقدّماته، فليس بواجب؛ للأصل، ولقوله تعالىٰ: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾[٣]، ومثل هذا ميل، وليس كلّ الميل، لكنّه يستحبّ استحباباً مؤكّداً، لما فيه من رعاية العدل وتمام الإنصاف.

وروىٰ عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: "سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يكون له امرأتان فيريد أن يؤثر إحداهما بالكسوة والعطيّة أيصلح ذلك؟ قال: لا بأس بذلك، واجهد في العدل بينهما"[٤]. وقد روي في عدل النبي صلى الله عليه وآله بين أزواجه ـ مع عدم وجوبه كما سبق ـ أنّه كان إذا قسّم بينهن لاينتهي إلىٰ المرأة الأُولىٰ إلىٰ تسع، لكن يجتمعن كلّ ليلة في بيت التي يأتيها[١]. وكان صلى الله عليه وآله يطوف عليهن فيدنو ويلمس من غير مسيس حتىٰ يفضي إلىٰ التي هو يومها فيبيت عندها[٢]، وروي أنّ عليّاً عليه السلام، قال: "من كان له امرأتان، فإذا كان يوم واحدة فلا يتوضّأ عند الأُخرىٰ"[٣]»[٤].

وقد روي أنّه صلى الله عليه وآله كان يقول: «اللهمّ هذا قَسْمي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك»[٥]، أي الميل القلبي.

التسوية في تقسيم بيت المال:

المعروف أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يسوّي بين المسلمين في العطاء ولم يفضّل العرب علىٰ غيرهم، ولا ذي السابقة علىٰ غيره ولا... .

وقالوا: كان أبوبكر علىٰ ذلك أيضاً. لكن لمّا تولّىٰ عمر الخلافة، فضّل بعض المسلمين علىٰ بعض في العطاء، وتبعه عثمان، بل آثر بني أُميّة

---

(١) أُنظر: المبسوط ٤: ٣٢٥ ـ ٣٢٦، والشرائع ٢: ٣٣٥، والتحرير ٢: ٥٨٨، ونهاية المرام ١: ٤١٦.

(٢) أي غير مقدار الكفاية الواجب فيه التسوية، كما صرّح به في عبارة متقدّمة.

(٣) النساء: ١٢٩.

(٤) الوسائل ٢١: ٣٤١، الباب ٣ من أبواب القسم و...، الحديث الأوّل.

(١) صحيح مسلم ٢: ١٠٨٤، الحديث ١٤٦٢.

(٢) سنن الدارقطني ٣: ٢٨٤، الحديث ١٤٥، والمستدرك للحاكم ٢: ١٨٦.

(٣) الوسائل ٢١: ٣٤٣، الباب ٥ من أبواب القسم و...، الحديث ٣، نقلاً عن مجمع البيان (٣ ـ ٤): ١٢١، لكن فيها: «وروي أنّ عليّاً كان له امرأتان فكان إذا كان يوم واحدة...».

(٤) المسالك ٨: ٣٣٦ ـ ٣٣٧، وانظر: الجواهر ٣١: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٥) سنن أبي داود ٢: ٢٠٩، الحديث ٢١٣٤.

علىٰ غيرهم.

أمّا عليّ عليه السلام فقد اتّبع سنّة الرسول صلى الله عليه وآله في ذلك، ولم يفضّل أحداً علىٰ أحد في العطاء.

والمراد من المال الذي كان يسوّىٰ فيه هو المال المتعلّق بجميع المسلمين، مثل الخراج والجزية ونحوهما ممّا هو مشترك بين جميع المسلمين غنيّهم وفقيرهم. أمّا الزكاة، فقد مرّ أنّه لايجب تقسيمها بين أربابها بالسوية، مضافاً إلىٰ اختصاصها بالأصناف الثمانية، وعدم اشتراك المسلمين جميعهم فيها.

وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في عنوان «بيت المال / كيفيّة تقسيم بيت المال».

تسوية القبر:

والمراد به تسطيحه وعدم تسنيمه. وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «تسنيم».

كانت هذه أهمّ الموارد التي تستحقّ البحث في هذا العنوان، وهناك موارد أُخرىٰ لاتستحقّ البحث المستقلّ، مثل لزوم تسوية الأرض في صدق الإحياء عند بعض الفقهاء، لو قصد إحياءها للزراعة[١].

وتسوية الأرض من قبل الغاصب لو زرع أو غرس فيها غصباً، ثمّ أراد نزعها[٢].

(١) نقله في الجواهر ٣٨: ٦٩ عن التذكرة (الحجريّة) ٢: ٤١٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٧: ١٩٧.

وتقدّم الأوّل في عنوان «إحياء»، والثاني في عنوان «بناء / البناء في الأرض المغصوبة والبناء في الأرض المستأجرة».

مظانّ البحث:

إنّ موضوع التسوية مبثوث في كثير من الأبواب الفقهيّة، ويمكن معرفة ماتطرّقنا إليه من عناوين الأبحاث، مثل البحث عن تسوية الظهر في الركوع، وتسوية محلّ السجود، وتسوية الصفوف في الجماعة في كتاب الصلاة، والتسوية في العطيّة في كتاب الهبة، والتسوية في الوصيّة في كتاب الوصيّة، والتسوية في الوقف في كتاب الوقف، والتسوية بين المستحقّين للزكاة في كتاب الزكاة، والتسوية بين الصبيان في التعليم في كتاب الإجارة، والتسوية بين النساء في القسم في كتاب النكاح، وهكذا.

تشاؤم

لغة:

قال الجوهري: «الشُّؤم: خلاف اليُمن»[١]، وقال أيضاً: «تطيّرت من الشيء وبالشيء، والإسم منه الطِّيَرَة، مثل العِنَبَة، وهو ما يتشاءم به من الفأل الرديء»[٢].

(١) أُنظر الصحاح: «شأم».

(٢) أُنظر الصحاح: «طير».

وقال الفيّومي: «الشُّؤم: الشرّ»[1]، وقال: «الطِّيَرَة وزان عِنَبه، وهي التشاؤم»[2].

وظاهرهما ـ كغيرهما[3] ـ أنّ التشاؤم والتطيّر شيءٌ واحد، وهو التفوّل بالشرّ.

قيل: «أصله: أنّ العرب كانت تزجر الطير، فتتشاءم بالبارح، وهو الذي يأتي من جهة الشمال، وتتبرّك بالسانح، وهو الذي يأتي من جهة اليمين. قال الشاعر:

زجرت لها طير الشمال، فإن يكن
هواك الذي يهوىٰ يصبك اجتنابها»[4]

والعرب تطلق علىٰ اليسار الشأم.

اصطلاحاً:

يراد به مطلق التشاؤم والتطيّر، سواء كان بالطير أو بغيره.

الأحكام:

لم يتطرّق الفقهاء لحكم التطيّر والتشاؤم صريحاً، لكن وردت روايات كثيرة في النهي عنهما.

(١) أُنظر المصباح المنير: «شؤم».
(٢) أُنظر المصباح المنير: «طير».
(٣) أُنظر: معجم مفردات القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب: «شؤم» و«طير».
(٤) التبيان في تفسير القرآن ٤: ٥١٨، ومجمع البيان (٣ ـ ٤): ٤٦٦ ذيل قوله تعالى: ﴿يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ﴾ الأعراف: ١٣١.

نعم، لو اعتقد الإنسان سببيّة التشاؤم لما يحدث، سببيّةً مستقلّةً عن قدرة اللّٰه تعالىٰ، كان ذلك شركاً، كما صرّح الفقهاء بذلك في باب التنجيم والسحر ونحوهما.

أمّا لو لم يصل إلىٰ هذا الحدّ، بل اعتقد بأنّ ما يحدث بسبب التشاؤم إنّما هو في إطار قدرة اللّٰه تعالىٰ وسلطانه، لا أنّه خارج عنه، فلا يكون ذلك محرّماً، لعدم صدق الشرك عليه. نعم، يكون مكروهاً؛ لما ورد من النهي عنه.

ويشهد لذلك حديث الرفع المشهور عن النبي صلى الله عليه وآله الذي جاء فيه:

«رفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[1].

استدلّ الأُصوليون بهذه الرواية علىٰ البراءة من فقرة «ما لا يعلمون»، حيث قدّروا في الحديث كلمة «المؤاخذة»، ففهموا منه رفع المؤاخذة عن فعل ما لا يعلم حكمه.

وقدّروا لكلّ فقرة من فقرات الحديث ما يناسبه.

قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلىٰ «الطِّيَرَة»: «المراد: إمّا رفع المؤاخذة عليها، ويؤيّده

(١) الخصال: ٤١٧، باب التسعة.

ماروي: من "أنّ الطِّيَرَة شرك وإنّما يُذهبه التوكّل"[١].

وإنّما رفع أثرها؛ لأنّ التطيّر كان يصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع»[٢].

وقال المحقّق العراقي: «وأمّا الطِّيَرة، فالمرفوع فيه هو الصدّ عن المقاصد عند التطيّر والتشاؤم، لكونه أمراً قابلاً للجعل ولو إمضاءً؛ لما عليه بناء العرف من الالتزام بالصدّ عن المقاصد عند التطيّر والتشاؤم، فنفاه الشرع امتناناً على الأُمّة، كما يشهد لذلك قوله ﷺ: "إذا تطيّرت فامض"[٣]»[٤].

ولما تقدّم قال الشهيد في الدروس: «ويكره الطِّيَرَة ـ بفتح الياء ـ وهو التشاؤم بالشيء»[٥]، ولم

(١) البحار ٥٥: ٣٢٢، كتاب السماء والعالم، باب النهي عن... والطيرة، ذيل الحديث ١٠، نقلاً عن الجزري ـ وهو ابن الأثير في مادة «طير» من نهايته ـ حيث قال: «ومنه الحديث "الطيرة شرك، وما منّا إلّا، ولكنّ اللّه يذهبه بالتوكّل" هكذا جاء في الحديث مقطوعاً، ولم يذكر المستثنىٰ؛ أي: إلّا وقد يعتريه التطيّر... وإنّما جعل الطِّيَرَة من الشرك؛ لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ التطيّر يجلب لهم نفعاً أو يدفع عنهم ضرّاً إذا عملوا بموجبه، فكأنّهم أشركوه مع اللّه في ذلك...».

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٣٨.

(٣) الوسائل ١١: ٣٦٢، الباب ٨ من أبواب آداب السفر، الحديث ٥.

(٤) نهاية الأفكار ٣: ٢٢٥.

(٥) الدروس ٣: ١٦٥.

يصرّح بالتحريم، لعدم الدليل عليه إذا لم يؤدّ إلىٰ الإشراك باللّه تعالىٰ بأن يعتقد بسببيّة الطِّيَرَة سببيّة مستقلّة لوقوع الشرّ.

ومثله ماجاء في جواب استفتاء من السيّد السيستاني، وإليك نصّ الاستفتاء والجواب:

«س ـ ماحكم التشاؤم وما حكم سماع النصيحة من المتشائم الذي جميع كلماته تدلّ علىٰ الشأم؟

الجواب ـ ورد النهي عن التشاؤم في الروايات، وينبغي عدم سماع النصح في ذلك، وعلاجه عدم الاعتناء به، ففي الحديث: "فإذا تطيّرت فامض"»[١].

روايات التشاؤم:

عن أبي عبداللّه ﷺ، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: كفّارة الطِّيَرَة التوكّل»[٢].

ـ وعن النبي ﷺ: «إذا تطيّرت فامض، وإذا ظننت فلا تقض»[٣].

ـ وعن أبي عبداللّه ﷺ قال: «الطِّيَرة علىٰ ماتجعلها، إن هوّنتها تهوّنت، وإن شدّدتها تشدّدت،

(١) استفتاءات السيّد السيستاني: ٢٧٥، السؤال ١٠٧٤.

(٢) الوسائل ١١: ٣٦٢، الباب ٨ من أبواب آداب السفر، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

وإن لم تجعلها شيئاً لم تكن شيئاً»[١].

ـ وكتب إلىٰ أبي الحسن الثاني عليه السلام بعض أصحابه يسأله عن الخروج يوم الأربعاء لايدور، فكتب عليه السلام: «من خرج يوم الأربعاء لايدور خلافاً علىٰ أهل الطيرة، وُقي من كلّ آفة، وعوفي من كلّ عاهة، وقضىٰ اللّٰه له حاجته»[١].

ـ وعن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: الشؤم في ثلاثة أشياء، في الدابّة، والمرأة، والدار.

فأمّا المرأة فشؤمها غلاء مهرها وعُسر ولادتها، وأمّا الدابّة فشؤمها كثرة عللها وسوء خلقها؛ وأمّا الدار فشؤمها ضيقها وخبث جيرانها.

وقال: من بركة المرأة خفّة مؤونتها ويسر ولادتها، وشؤمها شدّة مؤونتها وتعسّر ولادتها»[٢].

هذا وقد وردت روايات في شؤم بعض الأيّام من قبيل:

ـ ماورد في شؤم يوم الإثنين وأنّه يوم قُبض فيه رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وانقطع الوحي[٣].

ـ وما ورد في شؤم يوم الأربعاء الأخير من كلّ شهر، وهو المسمّىٰ بـ«الأربعاء لا تدور»[٢].

وغير ذلك.

أمّا الرواية الأُولىٰ فيظهر منها أنّهم عليهم السلام كانوا يلتزمون بعدم التيمّن بيوم الإثنين، خلافاً لمن كان يعتقد ذلك.

وأمّا الأخيرة، فقد ورد ما يخالفها أيضاً، كما تقدّم بعضها، ولذلك عقد صاحب الوسائل ضمن الأبواب المعدّة لهذه المسألة بابين:

الأوّل ـ تحت عنوان «باب كراهة اختيار الأربعاء للسفر وطلب الحوائج، خصوصاً في آخر الشهر»[٣].

الثاني ـ تحت عنوان «باب استحباب ترك التطيّر والخروج يوم الأربعاء ونحوه، خلافاً علىٰ أهل الطِّيَرة، وتوكّلاً علىٰ اللّٰه»[٤].

ما يستحبّ أن يقال عند التطيّر والتشاؤم:

قال المحدّث القمّي: «إعلم أنّ التطيّر إنّما يضرّ من أشفق منه وخاف، أمّا من لم يبال به ولا يعبأ به فلا يضرّ ألبتّة، لاسيّما إن قال عند رؤية

---

(١) الوسائل ١١: ٣٦٢، الباب ٨ من أبواب آداب السفر، الحديث ٤.

(٢) معاني الأخبار: ١٥٢.

(٣) الوسائل ١١: ٣٦٠، الباب ٧ من أبواب آداب السفر، الحديث ٩.

(١) الوسائل ١١: ٣٦١، الباب ٨ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١١: ٣٥٤، الباب ٥ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر الباب المتقدّم.

(٤) الوسائل ١١: ٣٦١، الباب ٨ من أبواب آداب السفر.

مايتطيّر منه أو سماعه ماروي عن النبي ﷺ: "اللهمّ لاطير إلّا طيرك، ولا خير إلّا خيرك، ولا إله غيرك، اللهمّ لا يأتي بالحسنات إلّا أنت، ولا يذهب بالسيّئات إلّا أنت، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العلي العظيم".

وأمّا من كان معتنياً بها فهي أسرع إليه من السيل إلىٰ منحدره، تفتح له أبواب الوساوس فيما يسمعه ويراه، ويفتح له الشيطان من المناسبات البعيدة والقريبة في اللفظ والمعنىٰ... مايفسد عليه دينه وينكّد عليه معيشته.

فليتوكّل الإنسان علىٰ الله تعالىٰ في جميع أُموره، ولا يتّكل علىٰ سواه، وليقل ماروي عن أبي الحسن عليه السلام لمن أوجس في نفسه شيئاً: "اعتصمت بك ياربّ من شرّ ما أجد في نفسي، فاعصمني من ذلك"»[1].

(١) سفينة البحار ٥: ٣٦٣، عنوان «طير»، وانظر الوسائل ١١: ٣٦٣، الباب ٩ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

استحباب التصدّق عند الخروج للسفر لدفع الشؤم:

ورد في عدّة روايات الأمر بالتصدّق عند الخروج إلىٰ السفر من دون عناية باليوم الذي يخرج فيه، فمن ذلك:

ـ ما رواه عبدالرحمان بن الحجّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «تصدّق واخرج أيّ يوم شئت»[1].

ـ وعن حمّاد بن عثمان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيكره السفر في شيء من الأيّام المكروهة مثل الأربعاء وغيره؟ فقال: افتتح سفرك بالصدقة واخرج إذا بدا لك، واقرأ آية الكرسي واحتجم إذا بدا لك»[2].

وفي رواية أُخرىٰ لحمّاد: «افتتح سفرك بالصدقة، واقرأ آية الكرسي إذا بدا لك»[3].

ـ وعن ابن أبي عمير، قال: «كنت أنظر في النجوم وأعرفها، وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلىٰ أبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام، فقال: إذا وقع في نفسك شيء فتصدّق علىٰ أوّل مسكين، ثمّ امض فإنّ الله يدفع عنك»[4].

ـ وعن أحدهم عليهما السلام[5]: «كان إذا خرج يوم الأربعاء من آخر الشهر، وفي يوم يكرهه الناس من محاق أو غيره، تصدّق بصدقة ثمّ خرج»[6].

(١) الوسائل ١١: ٣٧٥، الباب ١٥ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١١: ٣٧٥، الباب ١٥ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم نفسه.

(٤) الوسائل ١١: ٣٧٦، الباب ١٥ من أبواب آداب السفر، الحديث ٣.

(٥) وهو الإمام الباقر أو أبيه علي بن الحسين عليهما السلام، كما يظهر من الرواية.

(٦) الوسائل ١١: ٣٧٧، الباب ١٥ من أبواب آداب السفر، الحديث ٧.

مظانّ البحث:

لم يتطرّق الفقهاء لذلك، وقد ذكره الشهيد الأوّل في الدروس في آداب التجارة والمحلّ المناسب له في الروايات إنّما هو في أبواب آداب السفر التي ذكرت في أوّل كتاب الحج.

تشاحّ

لغـــة:

تفاعل من الشحّ الذي هو البخل مع الحرص[١]، وأبلغ في المنع من البخل.[٢]

وتشاحّ الرجلان علىٰ كذا، أي لايريدان أن يفوتهما[٣].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحكام:

يختلف حكم التشاحّ باختلاف مايضاف إليه، وسنشير إلىٰ بعض موارده.

تشاحّ المؤذّنين في الأذان:

قال الشيخ الطوسي: «إذا تشاحّ الناس في الأذان أُقرع بينهم؛ لقول النبي ﷺ: "لو يعلم الناس مافي الأذان والصفّ الأوّل، ثمّ لم يجدوا إلّا أن يستهموا عليه لفعلوا"[١] فدلّ علىٰ جواز الاستهام فيه»[٢].

وقال المحقّق الحلّي: «إذا تشاحّ الناس في الأذان قدّم الأعلم، ومع التساوي يقرع بينهم»[٣].

فزاد الترجيح بالأعلميّة ولم يذكر غيره.

ومثله قال العلّامة[٤].

وقال الشهيد الأوّل: «ومع التشاحّ يقدّم من فيه صفة كمال، فالقرعة»[٥].

فزاد علىٰ الترجيح بالعلم الترجيح بصفات الكمال الأُخرىٰ.

وقال الشهيد الثاني بعد ذكر جملة من صفات الكمال والترجيح بها: «ومع التساوي في جميع ذلك يقرع؛ لقول النبي ﷺ...»[٦]، ثمّ ذكر الرواية التي ذكرها الشيخ.

وزاد صاحب الجواهر[٧] ـ بعد أن استظهر

---

(١) أُنظر الصحاح: «شحح».

(٢) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «شحح».

(٣) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «شحح».

(١) صحيح مسلم ١: ٣٢٥، المسألة ٤٣٧، وسنن النسائي ٢: ٢٣.

(٢) المبسوط ١: ٩٨.

(٣) الشرائع ١: ٧٧.

(٤) أُنظر: القواعد ١: ٢٦٥، والإرشاد ١: ٢٥١.

(٥) الدروس ١: ١٦٤.

(٦) روض الجنان ٢: ٦٥٨.

(٧) أُنظر الجواهر ٩: ١٣٠.

من جماعة كون الكلام في المؤذّن الراتب والذي يأخذ الرزق ـ مراعاة مصلحة المسلمين.

وقيل: المراد بالأعلم في كلام من اشترطها، هو الأعلميّة في أوقات الأذان وأحكامه[١].

تشاحّ أئمّة الجماعة في الإمامة:

ذكرنا في عنوان «الإمامة الصغرىٰ» حكم ما لو تعدّد الأئمّة، وذكرنا المزايا التي يقدّم بها واجدها علىٰ غيره.

تشاحّ الخصوم عند الحاكم:

إذا ورد الخصوم علىٰ الحاكم مترتّبين قُدّم الأوّل فالأوّل، من غير فرق بين الذكر والأُنثىٰ والشريف والوضيع، لأحقّيّة السابق في جميع الحقوق المشتركة.

فإن لم يُعلم السابق، أو وردوا جميعاً أُقرع بينهم[٢].

قال صاحب الجواهر: «وكذلك الكلام في الازدحام علىٰ المفتي والمدرّس في العلوم الواجبة، أمّا المندوبة فالخيار إليه.

ولو أسقط السابق حقّه سقط».

ثمّ قال: «وظاهر العبارة[٣] وغيرها وجوب مراعاة هذه الأحكام، وقد يناقش فيه؛ للأصل وغيره فيتّجه التخيير له في ذلك»[١].

تشاحّ أولياء عقد النكاح في الإذن:

إنّ ولاية عقد النكاح إنّما هي للأب والجدّ عندنا، ولا ولاية لغيرهما من الأقرباء في ذلك، نعم للوصي والحاكم الولاية مع فقدهما[٢].

وبناءً علىٰ ذلك: «لو اختار الأب زوجاً والجدّ آخر، فمن سبق عقده صحّ وبطل المتأخّر، وإن تشاحّا، قدّم اختيار الجدّ، ولو أوقعاه في حالة واحدة ثبت عقد الجدّ دون الأب»[٣].

وفي صورة التشاح «لو بادر الأب فعقد فهل يكون باطلاً أو يصحّ؟ وجهان، بل قولان:

ـ من كونه سابقاً فيجب تقديمه[٤].

ـ ومن أنّ لازم أولوية اختيار الجدّ عدم صحّة خلافه»[٥].

وسوف يأتي تفصيله في موضعه المناسب

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٢: ١٧٩، وروض الجنان ٢: ٦٥٨، والمسالك ١: ١٩٢، والجواهر ٩: ١٣٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٤٦.

(٣) أي عبارة الشرائع.

(١) الجواهر ٤٠: ١٤٧.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٩: ١٧٠.

(٣) شرائع الإسلام ٢: ٢٧٨، وانظر: الرياض ١٠: ٩٣، والجواهر ٢٩: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٤) كما اختاره الشهيد الثاني في المسالك ٧: ١٦٩، وجاء فيه: «لو كان السابق الأب وقد علم بأنّ الجدّ مخالف له وقصد سبقه بالعقد، فقد ترك الأولىٰ وصحّ عقده».

(٥) العروة الوثقىٰ ٥: ٦٢٩، أولياء النكاح، المسألة ٩.

إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

التشاحّ في الأوقاف العامّة والمباحات العامّة والمشتركات:

القاعدة العامّة في هذه الموارد هي: أنّه من سبق إلىٰ شيء منها فهو أولىٰ به. وإن وضع إثنان يدهما عليه معاً دفعةً فيقرع بينهما.

قال الشيخ الطوسي: «وإذا تشاحّ نفسان في مقبرة مسبّلة، فمن سبق إليها كان أولىٰ بها؛ لأنّه بالحيازة قد ملكه، وإن جاءا دفعةً واحدةً أُقرع بينهما»[1].

وقال في تملّك المعادن الظاهرة: «فمن سبق إليها أخذ قدر حاجته وانصرف....

فإن سبق إليه اثنان أقرع بينهما الإمام»[2].

وقال الشهيد الأوّل: «فمن سبق إلىٰ مكان من المسجد أو المشهد فهو أولىٰ به....

ولو توافىٰ إثنان وتعذّر اجتماعهما أُقرع...»[3].

وهكذا في جميع الموارد، فإن لم يمكن رفع الخلاف بأيّ نحو ممكن، كترجيح ذي المزيّة ـ مهما كانت ـ أو تقسيم عادلٍ، أو نحو ذلك، فيصل الأمر إلىٰ القرعة.

(١) المبسوط ١: ١٨٨.

(٢) المبسوط ٣: ٢٧٥.

(٣) الدروس ٣: ٦٩.

تشاغل

لـغـــة:

تفاعلٌ من الشُّغل، وهو ضدّ الفراغ[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحـكام:

موارد يجب التشاغل فيها بالصلاة:

تجب المبادرة إلىٰ الصلاة والاشتغال بها في الموارد التالية:

١ ـ عند ضيق الوقت:

إذا ضاق وقت الفريضة فالواجب المبادرة إلىٰ الاشتغال بها، ولا يجوز تأخيرها[2].

٢ ـ عند الاستحاضة:

يجب علىٰ المستحاضة إذا عملت بما يجب عليها من تبديل القطنة والغسل والوضوء أن تبادر بالاشتغال بالصلاة، ولا تجعل فاصلة بين أعمالها

(١) أُنظر المعجم الوسيط: «شغل».

(٢) أُنظر: السرائر ١: ١٥٢، والتذكرة ٢: ٣٩١، والمختلف ٢: ٣١٠، و٣: ٦، والجواهر ٧: ٢٤١، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٤٧ / فصل في الأوقات اليومية ونوافلها، المسألة ١١.

والوضوء والصلاة[1].

والوجوب هنا شرطي، أي يشترط في صحّة الصلاة عدم الفصل بين الأعمال والصلاة.

٣ ـ عند الإصابة بالبَطَن والسَّلَس:

المبطون وهو المصاب بالبَطَن، أي الذي لايقدر علىٰ إمساك نفسه من حيث خروج الغائط أو الريح، أو المسلوس وهو المصاب بسلس البول، أي من لايقدر علىٰ استمساك نفسه من حيث البول.

وهذان يجب عليهما المبادرة بالاشتغال بالصلاة بعد الإتيان بما يجب عليهما من تبديل القطنة والتطهير من دون تأخير، علىٰ تفصيل مذكور في محلّه، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «بَطَن»[2].

والوجوب هنا شرطي أيضاً كما في الاستحاضة.

موارد لايجوز التشاغل فيها بالصلاة مع سعة الوقت:

هناك موارد يجب فيها عدم الاشتغال بالصلاة، من قبيل:

١ ـ لو لم يكن يحسن الصلاة:

إذا لم يحسن المكلّف إتيان الصلاة، وخاصّة القراءة فيجب عليه تأخير الصلاة حتىٰ يتعلّم، مالم يتضيّق وقتها، فعندئذٍ له حكم خاصّ، تقدّم بيانه في عنوان «أعجمي»[1].

٢ ـ لو كان في المكان المغصوب:

لايجوز التشاغل بالصلاة في المكان المغصوب مع العلم بالغصبيّة؛ بل يجب التشاغل بالخروج، ومع ضيق وقت الصلاة يتشاغل بها حين الخروج؛ بناءً علىٰ المشهور[2].

وربّما قيل بوجوب التشاغل بالصلاة حين الخروج إذا كان جاهلاً بالغصبيّة، وأمّا مع العلم بها فلا[3].

وفي المسألة تفاصيل يراجع لمعرفتها المطوّلات، وقد تقدّم بعضها إجمالاً في الملحق الأُصولي في عنوان «اجتماع الأمر والنهي».

٣ ـ عند مطالبة الأمانة والدَّين:

يجب ردّ الأمانة والدَّين إذا كان مطلقاً غير مؤجّل، أو مؤجّلاً وقد حلّ أجله، ولا يجوز التأخير

---

(١) أُنظر: المبسوط ١: ٦٨، والسرائر ١: ٢٠٣، والدروس ١: ٩٩، وجامع المقاصد ١: ٣٤٢، والجواهر ٣: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) وانظر: التذكرة ١: ٢٠٦، والذكرىٰ ١: ٢٥٧، وجامع المقاصد ١: ٢٣٥، والعروة الوثقىٰ ١: ٤٨٩ / دائم الحدث، المسألة الأُولىٰ.

(١) وانظر: المدارك ٣: ٣٢٠، والجواهر ٩: ٢٠٨.

(٢) أُنظر: المدارك ٣: ٢٢٠، والجواهر ٨: ٢٩٤، والمستمسك ٥: ٤٤٦.

(٣) أُنظر: المدارك ٣: ٢٢٠، نقله عن شاذٍّ من الأُصوليين، والجواهر ٨: ٢٩٤.

مع المطالبة، وعليه فلا يجوز الاشتغال بالصلاة مع سعة وقتها عند مطالبة الدَّين[١].

ولو كان مشتغلاً بها، فإن كانت نافلة وجب قطعها، وأمّا لو كانت فريضة، ففي وجوب قطعها مع توقّف الأداء عليه، وعدم وجوبه ـ وهو يساوي عدم جوازه هنا ـ خلاف[٢].

ولو استمرّ مشتغلاً بالصلاة علىٰ فرض وجوب قطعها، ففي العروة: «الظاهر الصحّة، وإن كان آثماً في ترك الواجب[٣]»[٤].

كراهة وجود ما يشغل الإنسان عن الصلاة:

ذكر الفقهاء: أنّه يكره أن يكون أمام المصلّي مايشغله عن العبادة والتوجّه إلىٰ اللّٰه تعالىٰ، مثل المصحف المفتوح، والمكتوب، والمنقوش، ونحو ذلك[٥].

(١) أنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٠٦، وجامع المقاصد ٦: ٤٣، ومجمع الفائدة ١٠: ٣١٦، وغيرها.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) ظاهر العبارة أنّ ترك الواجب إنّما هو ترك القطع، لكن علّق عليه الإمام الخميني بأنّه ترك الواجب الذي يجب قطع الصلاة لأجله، وهو هنا أداء الدَّين مثلاً.

(٤) العروة الوثقىٰ ٣: ٤٢ / مسوّغات قطع الصلاة.

(٥) أُنظر: المنتهىٰ ٤: ٣٤٣ ـ ٣٤٤، وجامع المقاصد ٢: ١٣٩، والمسالك ١: ١٧٦، والرياض ٣: ٢٨١ ـ ٢٨٢، والجواهر ٨: ٣٩٥ و١١: ٩٠.

هل يجب التشاغل بقضاء الفوائت فوراً؟

اختلف الفقهاء في ذلك، فمن قائل بالوجوب ومن قائل بعدمه، فالأوّلون هم القائلون بالمضايقة، والآخرون هم القائلون بالمواسعة، وهناك أقوال وتفصيلات أشرنا إليها إجمالاً في عنوان «ترتيب».

كراهة التشاغل بالنافلة بعد الإقامة:

قال الشهيد في الذكرىٰ: «يكره أن يصلّي نافلة بعد الإقامة[١]؛ لما فيه من التشاغل بالمرجوح عن الراجح، ومنعه ابن حمزة[٢]، وفي النهاية: لايجوز[٣]. وقد تُحمل علىٰ ما لو كانت الجماعة واجبة، وكان ذلك يؤدّي إلىٰ فواتها»[٤].

حرمة التشاغل بالبيع بعد النداء إلىٰ الجمعة وكراهته قبله:

قال العلّامة الحلّي: «البيع بعد النداء يوم الجمعة حرام بالنصّ والإجماع...».

ثمّ قال: «والنداء الذي يتعلّق به التحريم هو النداء الذي يقع بعد الزوال والخطيب جالس علىٰ

(١) أي إقامة الإمام للجماعة.

(٢) أُنظر الوسيلة: ١٠٦، وجعله من محظورات الجماعة.

(٣) النهاية: ١١٩.

(٤) الذكرىٰ ٤: ٤٧٣، وانظر: المدارك ٤: ٣٤٦، والجواهر ١٣: ٢٧٢، لكن تأمّل فيه في الذخيرة: ٣٩٦.

المنبر...»[1].

وقال: «البيع بعد الزوال قبل النداء مكروه عندنا؛ لما فيه من التشاغل عن التأهّب للجمعة»[2].

وفي إلحاق غير البيع به من سائر المعاملات خلاف.

استحباب عدم التشاغل بشيءٍ عند دخول المسجد الحرام حتىٰ يطوف:

قال العلّامة: «يستحبّ له إذا دخل المسجد أن لايتشاغل بشيءٍ حتىٰ يطوف، ولو دخل المسجد والإمام مشتغل بالفريضة، صلّىٰ المكتوبة معه، فإذا فرغ من صلاته اشتغل بالطواف»[3].

كراهة التشاغل بأُمور الدنيا في المساجد:

يكره لمن دخل المسجد أن يتشاغل بأحاديث الدنيا، والبيع والشراء، واللغو، وإنشاد الشعر، وإنشاد الضالّة ونحو ذلك[4].

---

(١) التذكرة ٤: ١٠٧، وانظر: جامع المقاصد ٢: ٤٢٦، والمدارك ٤: ٧٨، والجواهر ١١: ٣٠٤.

(٢) التذكرة ٤: ١٠٨.

(٣) التحرير ١: ٥٨٣، وانظر: التذكرة ٨: ١٠١، والمنتهىٰ ١٠: ٣٣٥، والدروس ١: ٣٩٧.

(٤) أُنظر كشف الغطاء ٣: ٨٤ ـ ٨٥، وغيره من كتب الفقه المتعرّضة لآداب الدخول في المساجد.

مظانّ البحث:

أكثر مواطن البحث كما يظهر من الأبحاث المتقدّمة إنّما هو كتاب الصلاة وما يتبعه من أحكام المساجد ونحوها.

تشبّه

لغـة:

المماثلة، يقال: أشبه الشيءُ الشيءَ، أي ماثله، وتشبّه بغيره: ماثله وجاراه في العمل[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتشبّه:

يختلف الحكم التكليفي للتشبّه باختلاف موارده:

أوّلاً ـ التشبّه الواجب:

يجب التشبّه في بعض الموارد من قبيل:

١ ـ التشبّه بمن يتّقىٰ منه:

قد يجب علىٰ الإنسان أن يماثل المخالف في دينه أو في مذهبه ويحاكيه في فعله، إذا خاف الضرر من ترك ذلك، كما إذا وجب عليه أن يتوضّأ

---

(١) أُنظر: المعجم الوسيط، والصحاح: «شبه».

وضوء المخالف تقيّةً؛ دفعاً للضرر المتوجّه إليه لو لم يفعل كذلك.

ومن هذا القبيل ما لو أسلم الكافر، أو استبصر المخالف وكان يتّقي أهلَه دفعاً لضررهم، والتقيّة تستدعي مماثلتهم بالمقدار اللازم والممكن.

هذا وسوف يأتي الكلام عن ذلك وأمثاله تفصيلاً في عنوان «تقيّة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

٢ ـ تشبّه المفطر عمداً بالصائمين:

تترتّب علىٰ الإفطار العمدي: القضاء، والكفّارة، والإمساك بقيّة النهار تشبّهاً بالصائمين[١].

كذا جاء في القواعد ملخّصاً.

لكن علّق عليه المحقّق الثاني بقوله: «ظاهر أنّه حيث لايكون الصوم مجزئاً لايعدُّ صوماً، وفي عدّة أخبار مايدلّ علىٰ أنّه صوم، ومن ثَمَّ تتعدّد الكفّارة بتعدّد المفطر»[٢].

ثانياً ـ التشبّه المنهي عنه:

هناك موارد ورد النهي عن التشبّه فيها، إمّا نهي تحريم أو نهي تنزيه، وأهمّها كالآتي:

المورد الأوّل ـ تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس:

إنّ تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس له عدّة صور:

الصورة الأُولىٰ ـ أن يتشبّه الرجل بالمرأة بما هو محرّم عليه:

كأن يتشبّه الرجل بالمرأة في لبس الذهب والحرير. وهذا لا إشكال في حرمته من جهة لبس ماهو محرّم عليه.

الصورة الثانية ـ أن يتشبّه كلٌّ منهما بالآخر من حيث التذكّر والتأنّث:

وذلك مثل أن يرغب الذكر بأن يصبح مفعولاً، والأُنثىٰ أن تصبح فاعلة كما في المساحقة. وهذا مايعبّر عنه بتأنّث الذكر وتذكّر الأُنثىٰ. كما ويطلق علىٰ الأوّل: «التخنّث» أيضاً، كما تقدّم[١].

وهذا حرام مع الفعل قطعاً، وتترتّب عليه العقوبة المقدّرة في اللواط والمساحقة.

وأمّا مجرّد إظهار التأنّث بأن يحكي حالات الأُنثىٰ في فعله وكلامه وحركاته، فالمعروف أنّه محرّم أيضاً[٢].

وعلىٰ هذا المعنىٰ حمل بعضهم[٣] روايات

---

(١)و(٢) جامع المقاصد ٣: ٧٤، وانظر الدروس ١: ٢٩٠.

---

(١) تقدّم في عنوان «تخنّث».

(٢) أُنظر: المستمسك ٥: ٣٩٤، ومصباح الفقاهة ١: ٢١٠.

(٣) كصاحب الحدائق في الحدائق ١٨: ١٩٨، والسيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ١: ٢١٠، قال الأوّل: بعد نفي الدليل علىٰ حرمة التشبّه بمجرّد لبس اللباس: «نعم، قد ورد في بعض الأخبار: لعَنَ المتشبّهين بالنساء ولعَنَ المتشبّهات بالرجال، إلّا أنّ الظاهر منها ـ باعتبار حمل بعضها علىٰ بعض ـ إنّما هو باعتبار التأنيث وعدمه، ←

حرمة التشبّه، التي منها:

ـ رواية أبي خديجة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله المتشبّهين من الرجال بالنساء، والمتشبّهات من النساء بالرجال، قال: وهم المخنّثون، واللائي ينكحن بعضهنّ بعضاً»[١].

ـ ورواية زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام: «قال: إنّه رأىٰ رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: أُخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله يامن لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء، والمتشبّهات من النساء بالرجال»[٢].

الصورة الثالثة ـ أن يتشبّه كلٌّ منهما بلباس الآخر، ويتزيّا بزيّه:

وذلك كأن يلبس الرجل السوار والخلخال والثياب المختصّة بالنساء، وتلبس المرأة مايختصّ بالرجل، مثل العمامة والقباء ونحوهما.

والمعروف حرمة هذا النوع من التشبّه أيضاً، الذي قد يعبّر عنه بتزيّن كلٍّ من الرجل والمرأة بزينة الآخر.

قال المحقّق الحلّي ـ عند عدّ المكاسب المحرّمة ـ: «وتزيين الرجل بما يحرم عليه»[١].

ثمّ علّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «المحرّم عليه من الزينة هو المختصّ بالنساء، كلبس السوار والخلخال والثياب المختصّة بها بحسب العادة، ويختلف ذلك باختلاف الأزمان والأصقاع.

ومنه تزيينه بالذهب وإن قلّ، وبالحرير زيادة عمّا استثني له.

وكذا يحرم علىٰ المرأة التزيّن بزينة الرجل والتحلّي بحليته المختصّة به، كلبس المِنطقة، والعمامة، والتقلّد بالسيف...»[٢].

وبذلك قال جملة من الفقهاء[٣].

← لاباعتبار اللبس والزيّ».

وقال الثاني: «المراد من تشبّه كلٍّ منهما بالآخر، هو تأنّث الرجل باللواط، وتذكّر المرأة بالسحق، وهو الظاهر من لفظ التشبّه في المقام».

(١) الكافي ٥: ٥٥٠، كتاب النكاح، باب من أمكن من نفسه، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٢٠: ٣٣٧، الباب ١٨ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ٩.

---

(١) كان المناسب ذكر عكسه أيضاً، كما أشار إليه المقداد في التنقيح ٢: ١٤.

(٢) المسالك ٣: ١٣٠، وانظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٢١٦.

(٣) أُنظر: ظاهر جامع المقاصد ٤: ٢٥، والتنقيح الرائع ٢: ١٤ ـ ١٥، والرياض ٨: ٧٧، واحتمل فيه الإجماع، وكشف الغطاء ٣: ٣٣، ومفتاح الكرامة ٤: ٥٩ ـ ٦٠، ومستند الشيعة ١٤: ١٧٣، والجواهر ٢٢: ١١٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٣٥١/ شرائط لباس المصلّي، المسألة ٤٢، وجاء فيها: «وكذا يحرم علىٰ الأحوط لبس الرجال مايختصّ ←

واستدلّ عليه صاحب الرياض بكونه من لباس الشهرة المنهي عنه، مضافاً إلىٰ النصوص المانعة من التشبّه[١].

هذا ولكن يرىٰ بعض الفقهاء: أنّ الحكم بالتحريم مختصٌّ بما إذا خرج كلٌّ منهما عن زيّه إلىٰ زيّ الآخر، دون ما إذا لبس أحدهما لباس الآخر لغرض عقلائي، خاصّة إذا كانت المدّة يسيرة[٢].

رأي المحقّق الأردبيلي:

فسّر الأردبيلي تزيين الرجل بالمحرّم بالتزيين بالذهب والحرير، ثمّ قال: «قيل: ومنه تزيينه بما يختصّ بالنساء، كلبس السّوار، والخلخال، والثياب المختصّة بها بحسب العادة، ويختلف ذلك باختلاف الأزمان والبلاد، وكذا العكس».

ثمّ استدلّ علىٰ حرمة ذلك بالإجماع، وكونه غِشّاً، وهو محرّم.

← بالنساء، وبالعكس».

والحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٧، والحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ١٢٢، والمستمسك ٥: ٣٩٤.

(١) أُنظر الرياض ٨: ٧٧.

(٢) أُنظر حاشية كلٌّ من النائيني والسيّدين الحكيم والخوئي، وآل ياسين علىٰ هذه المسألة في العروة الوثقىٰ ٢: ٣٥١ / شرائط لباس المصلّي، المسألة ٤٢.

ثمّ ناقش في ثبوت الإجماع، وأنّه لو كان فهو بالنسبة إلىٰ لبس الذهب والحرير.

ثمّ ناقش كونه غِشّاً[١].

ووافقه علىٰ ذلك ـ أي التفسير ـ صاحب الكفاية[٢] وصاحب الحدائق[٣].

تفصيل السيّد الخوئي في المسألة:

للسيّد الخوئي تفصيل خاصٌّ في المسألة لابأس بالتعرّض له، لما يتضمّن من فوائد، وحاصله يبتني علىٰ بيان أُمور:

الأمر الأوّل ـ أنّه قال ـ حينما تعرّض لمسألة حرمة تزيّن الرجل بما يحرم عليه لبسه من الذهب والحرير ـ: هناك فرقٌ بين التزيّن واللبس، وبينهما عموم من وجه؛ لأنّه قد يصدق التزيّن ولا يصدق اللبس، كما لو جعل أزرار لباسه من الذهب، أو خاط لباسه بخيوط الذهب أو الحرير.

وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزيّن، كما لو لبس الحرير تحت ثيابه بحيث لم يره أحد.

وقد يجتمعان، كما لو تختّم بالذهب أو لبس الثوب الحرير فوق ثيابه، بحيث يصدق عليه التزيّن به.

ثمّ قال: إنّ الموجود في الأخبار الناهية إنّما

(١) مجمع الفائدة ٨: ٨٥.

(٢) أُنظر كفاية الأحكام ١: ٤٤٢ ـ ٤٤٣، وعبارته كعبارة المجمع.

(٣) أُنظر الحدائق ١٨: ١٩٧ ـ ١٩٨.

هو لبس الحرير والذهب، لا التزيّن بهما كي يشمل جميع موارد التزيّن بهما وإن لم يصدق عليه اللبس[1].

الأمر الثاني ـ أنّه قال بالنسبة إلىٰ تشبّه الرجال بالنساء من حيث اللباس، وبالعكس: «ورد النهي عن التشبّه في الأخبار المتظافرة، ولعن اللّٰه ورسوله المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال، ولكن هذه الأخبار كلّها ضعيفة السند، فلا تصلح دليلاً للقول بالحرمة.

ومع الإغضاء عن ذلك، فلا دلالة فيها علىٰ حرمة التشبّه في اللباس».

ثمّ استدلّ علىٰ ذلك بأنّ التشبّه يمكن أن يراد به إحدىٰ حالات ثلاثة:

الأُولىٰ ـ أن يراد به مطلق التشبّه بحيث يشمل التشبّه باللباس وغيره.

الثانية ـ أن يراد به التشبّه في الطبيعة، كتأنّث الرجل وتذكّر المرأة.

الثالثة ـ أن يراد به الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبّه في اللباس.

أمّا الحالة الأُولىٰ، فلا يعقل إرادتها، لأنّها تستلزم تحريم اشتغال الرجل بأعمال المرأة كالغزل، والكنس، وغسل الثوب، وتنظيف البيت، ونحو ذلك، كما يحرم علىٰ المرأة اشتغالها بأشغال الرجل، كالسقي والاحتطاب والاصطياد ونحو ذلك.

وأمّا الثالثة، فلا يمكن الالتزام بها، إذ لا جامع بين التشبّه في اللباس، والتشبّه في الطبيعة، فلا يكون أمراً مضبوطاً، فيتعيّن الثاني، وهو إرادة التشبّه في الطبيعة.

ثمّ رتّب علىٰ ذلك بطلان ماقاله الإيرواني واليزدي في حاشيتهما علىٰ المكاسب، حيث قال الأوّل: «إنّ إطلاق التشبّه يشمل التشبّه في كلّ شيء، ودعوىٰ انصرافه إلىٰ التشبّه فيما هو من مقتضيات طبع صاحبه لا ما هو مختصّ به بالجَعل كاللباس، في حيّز المنع، بل كون المساحقة من تشبّه الأُنثىٰ بالذكر ممنوع... بل التخنّث أيضاً ليس تشبّهاً بالأُنثىٰ»[1].

وأمّا كلام السيّد اليزدي فسنذكره عن قريب إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

الأمر الثالث ـ قال: «ورد في بعض الأحاديث النهي عن التشبّه في اللباس، كرواية سماعة في الرجل يجرّ ثيابه، قال: "إنّي لأكره أن يتشبّه بالنساء"، وفي رواية أُخرىٰ: "كان رسول اللّٰه ينهىٰ المرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسها"، فإنّه يستفاد منهما تحريم التشبّه في اللباس». ثمّ قال:

«وفيه: أنّه ليس المراد من التشبّه في الروايتين مجرّد لبس كلٍّ من الرجل والمرأة لباس

---

(١) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ١٢٢، وانظر مصباح الفقاهة ١: ٢٠٧ ـ ٢٠٩.

الآخر، وإلّا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه، بل الظاهر من التشبّه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزيّا كلٌّ من الرجل والمرأة بزيّ الآخر، كالمطربات اللّاتي أخذن زيّ الرجال، والمطربين الذين أخذوا زيّ النساء، ومن البديهي أنّه من المحرّمات في الشريعة، بل من أخبث الخبائث وأشدّ الجرائم وأكبر الكبائر...». ثمّ قال:

«وقد تجلّىٰ ممّا ذكرناه: أنّه لاشكّ في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن، وتجسيم قضيّة الطفّ، وإقامة التعزية لسيّد شباب أهل الجنّة عليه السلام، وتوهّم حرمته لأخبار النهي عن التشبّه ناشيءٌ من الوساوس الشيطانيّة، فإنّك قد عرفت عدم دلالتها علىٰ حرمة التشبّه»[1].

تنبيهات:

ذكر السيّد اليزدي عدّة تنبيهات بعد بحثه عن التشبّه لابأس بذكرها، قال:

الأوّل ـ لايخفىٰ أنّ مختصّات الرجال والنساء تختلف باختلاف الأزمان والبلدان، يختلف الحكم باختلافهما.

الثاني ـ المراد من التشبّه ليس التشبّه المطلق، بل باعتبار كلّ جهة جهة، فلبس السوار فقط تشبّه بالنسبة إليه وهو حرام، وإن كان سائر لباسه مثل الرجال، وهكذا.

الثالث ـ مقتضىٰ عموم النبوي صلى الله عليه وآله[1] حرمة التشبّه حتىٰ في غير اللباس أيضاً من سائر الهيئات، فيحرم علىٰ الرجل وصل حاجبيه بالوسمة أو تحمير وجهه بالصبغ الذي تستعمله النساء، أو جعل شعر رأسه مثل النساء وهكذا، ولا بأس بالفتوىٰ به وإن لم يقل به المشهور؛ لعدم القصور في دلالة الرواية، وانجبار ضعف سندها بالشهرة، ولا دلالة للرواية الأخيرة[2] المقيّدة باللباس علىٰ التقييد، كما لا يخفىٰ فتدبّر.

الرابع ـ إذا كان قطعتان من اللباس كلّ واحد منهما مشترك بين الرجل والمرأة، لكنّ الجمع بينهما من خواصّ أحدهما حرم الجميع علىٰ الآخر؛ لصدق التشبّه به، كما هو واضح»[3].

ذكر بعض الاستفتاءات في موضوع التشبّه:

بما أنّ الموضوع مهمّ ومورد للابتلاء في

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢١٠.

(١) وهو قوله صلى الله عليه وآله: «لعن اللّٰه المتشبّهين من الرجال بالنساء، والمتشبّهات من النساء بالرجال». وقد تقدّم تخريجه في الصفحة ١٣٤.

(٢) وهي مارواه أبو عبداللّٰه الصادق عن آبائه عليهم السلام: «كان رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، وينهىٰ المرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسها». الوسائل ٥: ٢٥ الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٧.

عصرنا الحاضر، فلا بأس بذكر بعض الاستفتاءات التي تبيّن أجوبتها اختلاف المباني في المسألة.

جاء في صراط النجاة:

«سؤال: هل يحرم علىٰ المرأة أن تتشبّه بالرجال في اللباس، وفي شعر الرأس، بنحو يشابه شعر الرجل في قصّها له، وهل يجوز للرجل أن يتشبّه بالمرأة في اللباس أو في شعر الرأس؟

الخوئي: نعم يحرم علىٰ الأحوط إذا جعلت المرأة زيّ الرجل زيّاً لها، وكذا العكس.

وأمّا إذا لم يكن ذلك بعنوان الزيّ، بل كان اتّفاقيّاً، فلا يكون حراماً. واللّٰه العالم»[1].

ولم يعلّق علىٰ جوابه شيخنا التبريزي.

وجاء في استفتاء آخر:

«سؤال: هل يجوز للزوجة قصّ شعرها إلىٰ شحمة الأُذن بدون إذن الزوج، وهل يعدّ ذلك تشبّهاً بالرجال، وهل يحرم التشبّه؟

الخوئي: نعم يجوز، وليس مثل ذلك من التشبّه المحرّم»[2].

ولم يعلّق عليه الشيخ التبريزي أيضاً.

وجاء في أجوبة الاستفتاءات:

«سؤال: هل يجوز للرجل لبس ما يختصّ بالنساء وبالعكس داخل البيت من دون قصد التشبّه بالجنس الآخر؟

ج: لابأس به مالم يتّخذاه لباساً لأنفسهما»[1].

المورد الثاني ـ التشبّه بالمخالفين في الدِّين والمذهب:

المقصود من المخالفين في الدِّين هم الكفّار، ومن المخالفين في المذهب هم سائر المذاهب الإسلاميّة.

والمقصود من التشبّه هو الأعمّ من التشبّه في اللباس أو في الهيئة المختصّة بهم، أو التشبّه في الفعل، سواء كان في عبادة أو غيرها.

وهناك حالات ثلاثة يمكن تصوّرها فقهيّاً، يختلف الحكم فيها، وهي:

الحالة الأُولىٰ ـ أن يكون التشبّه لأجل دفع الضرر:

وقد تقدّم أنّ هذا النوع من التشبّه جائزٌ، بل واجبٌ إذا وجبت التقيّة لحفظ النفس ودفع الضرر المتوجّه إلىٰ الإنسان من المخالف.

الحالة الثانية ـ أن يكون التشبّه لأجل المداراة والمجاملة مع المخالفين:

وهذا نوع من التقيّة أيضاً يطلق عليه التقيّة

---

(١) صراط النجاة ٢: ٢٤١، السؤال ٧١٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٤٦، السؤال ٧٣٨.

(١) أجوبة الاستفتاءات (للسيّد الخامنئي) ٢: ١٠٠ سؤال ٢٨٩.

المداراتيّة، وهي تتصوّر فيما إذا كان الإنسان يعيش مع المخالفين في وطنهم.

وهناك خلاف في جواز مثل هذه التقيّة، فعلىٰ فرض القول بجوازها يمكن أن يقال بجواز التشبّه بالمخالفين مداراة معهم.

وسوف يأتي في عنوان «تقيّة» تفصيل ذلك، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

الحالة الثالثة ـ أن يكون التشبّه اقتراحاً ومن غير داعٍ:

مثل أن يتشبّه الإنسان بمن يخالفه في الدِّين أو المذهب من دون خوف ضرر، ولا لأجل المداراة.

فهنا يأتي الكلام عن جواز هذا النوع من التشبّه وعدمه.

ولم تطرح المسألة ـ مع الأسف ـ بصورة مستقلّة ليستوفىٰ فيها البحث، وإنّما تعرّض بعض الفقهاء لها إجمالاً في بعض المسائل، من قبيل: لبس البُرطُلّة أثناء الطواف، والصلاة باتّجاه بيوت النيران، والتكتّف في الصلاة، وغير ذلك ممّا سنذكره عن قريب.

وعلىٰ أيٍّ تقدير، فالذي استنتجناه من كلمات الفقهاء هو: أنّ هناك قولين في المسألة، وهما: الحرمة ـ فتوىً أو احتياطاً ـ والكراهة.

ويبدو من الموارد التي حكموا بكراهتها؛ لأجل كونه تشبّهاً بالكفّار، هو: أنّ القول بالكراهة هو الغالب إلّا أن تعتري علىٰ المورد حالة خاصّة تستلزم التحريم. وهذه تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ولا يمكن إعطاء صيغة عامّة لها.

ويؤيّد ماقلناه ماروي عن الإمام علي عليه السلام: «أنّه سُئل عن قول الرسول صلى الله عليه وآله: "غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود"[1] فقال عليه السلام: إنّما قال صلى الله عليه وآله ذلك والدِّين قُلٌّ[2]، فأمّا الآن وقد اتّسع نِطاقه[3]، وضرب بِجِرّانِه[4]، فامرءٌ وما اختار»[5].

يدلّنا هذا النصّ بوضوح علىٰ تأثير ظرف الزمان والمكان في أمثال هذه المسائل، فربّما يكون لبس لباس خاصّ أو هيئة خاصّة تشبّها بالكفّار في زمانٍ، ولا يكون كذلك في زمان آخر.

كما أنّ التشبّه تارةً تترتّب عليه آثار سيّئة جدّاً علىٰ المجتمع الإسلامي، وتارةً لاتترتّب عليه آثار بهذه المثابة.

---

(١) يبدو أنّ اليهود كانوا يتركون لحاهم تطول ومن دون أن يغيّروا الشيب بالخضاب، فأمر الرسول صلى الله عليه وآله المسلمين بأن يغيّروا الشيب بالخضاب ليراهم الأعداء كهولاً أقوياء، لا شيوخاً ضعفاء.

(٢) أي قليل أهله.

(٣) النطاق: الحزام العريض، واتّساعه كناية عن انتشاره وتوسعته.

(٤) الجِران: مقدّم عنق البعير، يضرب به الأرض إذا استراح وتمكّن وهو معنىً كنائي، أي ثبت واستقر.

(٥) نهج البلاغة: ٤٧١، الحكمة ١٧.

والقدر المتيقّن من ذلك كلّه: أنّ الشريعة الإسلاميّة تكره التشبّه بالكفّار، لكن يستثنىٰ من ذلك موارد الضرورة.

ثمّ إنّ هذه الكراهة قد تشتدّ لأسباب خاصّة، فتصل إلىٰ حدّ الحرمة.

موارد من التشبّه بالكفّار والمخالفين المنهي عنه:

هناك موارد ورد النهي عنها، معلّلاً بكونها من التشبّه بالكفّار، لكن حُمِل النهي في بعضها علىٰ التحريم، وفي بعضها الآخر علىٰ الكراهة، وإليك نماذج منها:

١ ـ التكتّف في الصلاة:

وهو وضع اليد اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ إجمالاً، المعبّر عنه بالتكفير أيضاً.

فقد ورد: «ولا تكفّر فإنّما يفعل ذلك المجوس»[١]، وفي رواية أُخرىٰ: «لاتكفّر، إنّما يصنع ذلك المجوس»[٢]، وفي ثالثة: «لايجمع المسلم يديه في صلاته، وهو قائم بين يدي اللّٰه عزّ وجلّ يتشبّه بأهل الكفر، يعني المجوس»[٣].

واستفاد بعضهم من الروايات الحرمة

(١) الوسائل ٧: ٢٦٦، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٦٧، الحديث ٧.

والإبطال، وهم المشهور[١].

واستفاد آخرون الكراهة[٢].

واستفاد ثالث التحريم دون الإبطال[٣].

وسوف يأتي تفصيله في عنوان «تكفير» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

٢ ـ الصلاة في بيوت النيران:

اختلف الفقهاء في حكم الصلاة في بيوت النيران ـ وهي المعدّة لإضرام النار فيها وإن لم تكن للعبادة ـ فقيل بالحرمة وقيل بالكراهة، وقيل بعدمهما.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «بيت النار».

٣ ـ الصلاة إلىٰ القبور:

قال العلّامة الحلّي: «تكره الصلاة إلىٰ القبور، وأن يتّخذ القبر مسجداً يسجد عليه، وقال ابن بابويه لايجوز فيهما، وهو قول بعض الجمهور».

ثمّ قال ـ بعد أن ذكر بعض الروايات الناهية

(١) دعوىٰ الشهرة ونحوها، بل الاتّفاق مستفيضة. أُنظر: المنتهىٰ ٥: ٢٩٨ ـ ٣٠٠، والذكرىٰ ٣: ٢٩٥، وجامع المقاصد ٢: ٣٤٤، وروض الجنان ٢: ٨٨٢، ومفتاح الكرامة ٣: ١٣، وغيرها.

(٢) مثل أبي الصلاح في الكافي: ١٢٥، والمحقّق الحلّي في المعتبر: ١٩٦، واستجوده في الكفاية ١: ١١٩، ونسب العلّامة في المنتهىٰ ٥: ٢٩٨ إلىٰ ابن الجنيد استحباب الترك.

(٣) مثل صاحب المدارك في المدارك ٣: ٤٦٠.

الواردة من غير طرق الإماميّة ـ: «إنّ ذلك محمول علىٰ الكراهيّة، إذ القصد بذلك النهي عن التشبّه بمن تقدّمنا[١] في تعظيم القبور، بحيث يتّخذ مسجداً»[٢].

٤ ـ موارد متفرّقة أُخرىٰ:

هناك موارد عديدة أُخرىٰ قالوا بكراهتها أو تحريمها؛ لما فيها من التشبّه بالكفّار، من قبيل:

ـ التصليب[٣] في الثوب، لأنّه من التشبّه بالنصارىٰ[٤].

ـ الاتزار فوق القميص في الصلاة، لأنّه من التشبّه بأهل الكتاب[٥].

ـ شدّ الوسط في الصلاة لأنّه تشبّه بأهل الكتاب[٦].

ـ المشي أمام الجنازة في التشييع، لأنّه من عمل المجوس[٧].

ـ الصلاة بشعر معقوص[٨] في الصلاة، لأنّه

(١) أي اليهود الذين جاء ذكرهم في كلامه.

(٢) المنتهىٰ ٤: ٣١٨.

(٣) ثوبٌ مصلَّب: عليه نقشٌ كالصليب. الصحاح: «صلب».

(٤) أُنظر: التذكرة ٢: ٥٠٦، والذكرىٰ ٣: ٦٥.

(٥) أُنظر: التذكرة ٢: ٥٠٤، والمنتهىٰ ٤: ٢٤٧، والذكرىٰ ٣: ٦٦، وروض الجنان ٢: ٥٦٠.

(٦) أُنظر المنتهىٰ ٤: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٧) أُنظر الجواهر ٤: ٢٦٧.

(٨) عقصت المرأة شعرها: لوته وجعلت منه كالرّمانة علىٰ رأسها أو علىٰ قفاها. المعجم الوسيط: «عقص».

أُنظر تفسيره مفصّلاً في العروة الوثقىٰ ٣: ٣٦ / مكروهات الصلاة، الرابع.

تشبّه باليهود[١].

ـ الطواف مع البرطلّة[٢]، لأنّه من فعل اليهود[٣].

ـ إعفاء اللحىٰ وتطويلها، لأنّه من التشبّه باليهود[٤].

ـ حلق اللحىٰ وإعفاء الشوارب؛ لأنّه من التشبّه بالمجوس[٥].

بعض الاستفتاءات حول التشبّه بالكفّار:

هناك استفتاءات من الفقهاء المعاصرين حول موضوع التشبّه بالكفّار نُشير إلىٰ نماذج منها:

«س ـ ماهي الأُمور التي يحرم التشبّه بالكفّار فيها؟

ج ـ الأحوط وجوباً عدم الظهور بالمظهر المختصّ بالكفّار كتصفيف الشعر بنحوٍ خاصّ، ولبس الألبسة الخاصّة»[٦].

«س ـ هل يجوز نشر ثقافة الكفّار وماهي

(١) أُنظر التعليل في المهذب البارع ١: ٣٩٧.

(٢) فسّرت بالقلنسوة، والمِظلّة الصيفيّة. وهي كلمة نبطيّة. أُنظر: الصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «برطل».

(٣) أُنظر: التذكرة ٨: ١٢٦، والمختلف ٤: ١٨٧، والمسالك ٢: ٣٥٣.

(٤) أُنظر: الحدائق ٥: ٥٦٠، ومصباح الفقاهة ١: ٢٥٨.

(٥) أُنظر المصدرين المتقدّمين.

(٦) استفتاءات (للسيّد السيستاني): ٢١٤.

حدود ذلك؟

ج ـ يجوز إلّا فيما كان ترويجاً للكفر أو الضلال»[1].

وفي فقه المغتربين «لايجوز للمسلمين التزيّي بالزيّ المختصّ بالكفّار علىٰ الأحوط وجوباً»[2].

«س ـ ماهو حكم تقليد الغرب في قصّ الشعر؟

ج ـ المناط في حرمة ماكان من هذا القبيل كونه تشبّهاً بأعداء الإسلام وترويجاً لثقافتهم، وهذايختلف باختلاف البلاد والأزمنة والأشخاص وليس للغرب خصوصيّة في ذلك»[3].

وهناك استفتاءات حول ربطة العنق جاءت أجوبتها كالآتي:

ـ «هذا الشيء يعتبر من شعارات الأجانب ورموز التبعيّة لهم في بلدنا في الوقت الحاضر فاجتنبوه»[4].

ـ «لايجوز لبس ربطة العنق وشبهها ممّا يكون من لباس وزيّ غير المسلمين بحيث يؤدّي

(١) استفتاءات (للسيّد السيستاني): ٢١٤.

(٢) فقه المغتربين (طبقاً لفتاوىٰ السيّد السيستاني): ١٦٢.

(٣) أحكام المغتربين: ٤٦٩، الاستفتاء ١٤٩٦، من السيّد الخامنئي.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٦٨، الاستفتاء ١٤٨٩، من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

إلىٰ نشر الثقافة الغربية المعادية...»[1].

ـ «لم تثبت حرمة استعماله، ومع ذلك لايليق بالمسلمين استعماله، بل الأحوط تركه، أيّد اللّه المسلمين من أجل المحافظة علىٰ استقلالهم وشخصيّتهم الإسلامية في جميع المجالات، واللّه العالم»[2].

المورد الثالث ـ تشبّه الأجنبيّة بزوجة الإنسان أو جاريته:

ذكر الفقهاء[3] أنّه إذا تشبّهت الأجنبيّة بزوجة الرجل أو أمته، فنامت في فراشه، فواقعها الرجل جهلاً بكونها أجنبيّة فيُجرىٰ الحدّ عليها دون الرجل؛ لعدم علمه بالحال الذي هو شرط إقامة الحدّ.

نعم ذكر الشهيد الثاني أنّه رويت رواية ضعيفة تشتمل علىٰ مجاهيل: «إنّ امرأة تشبّهت

(١) المصدر المتقدّم: ٤٧٠، الاستفتاء ١٤٩٧، من السيّد الخامنئي.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٧٣، الاستفتاء ١٥١١، من الشيخ لطف اللّه الصافي.

(٣) أُنظر: الخلاف ٥: ٣٨٠، والشرائع ٤: ١٥٠، والمختلف ٩: ١٥٠، والروضة البهيّة ٩: ٢٣ والرياض ١٣: ٤١٨، والجواهر ٤١: ٢٦٤ ـ ٢٦٥، ومباني تكملة المنهاج ١: ١٦٨، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٥٧، القول في موجب الزنا، المسألة ٧.

بأمة رجل فواقعها علىٰ أنّها أمته، فرفع إلىٰ عمر فأرسل إلىٰ عليٍّ عليه السلام، فقال: حدّها جهراً، وحدّه سرّاً»(١).

ثمّ قال: «وعمل بمضمونها القاضي، واقتصر الشيخان علىٰ ذكرها بطريق الرواية».

ثمّ قال: «والأصحّ عدم الحدّ عليه مطلقاً؛ للشبهة، وأصالة البراءة، وضعف مستند الثبوت»(٢).

وممّا علّق به المحقّق الحلّي علىٰ الرواية ـ بعد تصريحه بجهالة راويين من رواتها ـ أنّه قال: «وسمعنا من بعض فقهائنا: أنّه عليه السلام أراد إيهام الحاضرين بالأمر بإقامة الحدّ علىٰ الرجل سرّاً، ولم يُقم عليه الحدّ، استصلاحاً وحسماً للمادّة؛ لئلّا يتّخذ الجاهل الشبهة عذراً، وهذا ممكن»(٣).

المورد الرابع ـ التشبّه بالخالق:

لاإشكال في حرمة التشبّه بالخالق، بأن يجعل نفسه بمنزلته في صفاته تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً.

ومن مصاديق ذلك تصوير ذوات الأرواح كالحيوانات والإنسان، وقد وردت بذلك بعض الروايات(١)، وأفتىٰ به بعض الفقهاء(٢). وسوف يأتي في محلّه بيان ذلك، واختلاف الفقهاء فيه.

راجع: «تصوير».

المورد الخامس ـ التشبّه بذوي الصلاح رياءً:

لا إشكال في حرمة التشبّه بذوي الصلاح إذا كان بداعي الرياء وأن يحسب عند الناس منهم؛ لحرمة الرياء بلا إشكال.

وأمّا لو تشبّه بهم ليمرّن نفسه علىٰ أن يصير منهم، فلا إشكال فيه، بل هو تقدّم خطوة نحو الصلاح، فيكون محموداً في نفسه.

ثالثاً ـ التشبّه المستحب:

يكون التشبّه مرغوباً فيه أحياناً عند الشارع لسببٍ مّا، ونحن نذكر بعض نماذجه فيما يلي:

---

(١) الوسائل ٢٨: ١٤٣، الباب ٣٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث الأوّل.

(٢) المسالك ١٤: ٣٣٠، وانظر: المقنعة: ٧٨٤، والنهاية: ٦٩٩، والمهذّب ٢: ٥٢٤.

(٣) النهاية ونكتها ٣: ٢٩٥.

(١) فقد ورد في جملة المناهي المروية عن النبي صلى الله عليه وآله: «من صوّر صورةً كلّفه اللّه تعالىٰ يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ».

وفي رواية أُخرىٰ: «من صوّر صورة من الحيوان يعذّب حتىٰ ينفخ فيها وليس بنافخ فيها».

الوسائل ١٧: ٢٩٧، الباب ٩٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٦ و٧.

(٢) أُنظر الأقوال ـ إجمالاً ـ في المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٨٣.

١ ـ استحباب الإمساك تشبّهاً بالصائمين:

يستحب لمن لم يجب عليه الصيام لعذرٍ، إذا ارتفع عذره أثناء النهار وقد أفطر قبله، أو كان الارتفاع بعد الظهر، أن يمسك بقيّة النهار؛ تشبّهاً بالصائمين، وذلك كالمسافر إذا قدم أهله، أو المريض إذا برئ، أو الحائض إذا طهرت، أو الكافر إذا أسلم، أو الصبي إذا بلغ، وهكذا[1].

٢ ـ استحباب التشبّه بالمحرمين لمن كان بمكّة وليس عليه إحرام:

قال العلّامة في التذكرة: «ينبغي للمتمتّع بعد التقصير أن يتشبّه بالمحرمين في ترك لبس المخيط؛ لقول الصادق عليه السلام: "ينبغي للمتمتّع بالعمرة إلىٰ الحج إذا أحلّ أن لا يلبس قميصاً وليتشبّه بالمحرمين"[2]»[3].

وقال في موضع آخر: «ينبغي لأهل مكّة أن يتشبّهوا بالمحرمين في ترك لبس المخيط، لأنّه شعار المسلمين في ذلك الوقت والمكان، ولقول الصادق عليه السلام: "لاينبغي لأهل مكة أن يلبسوا القميص، وأن يتشبّهوا بالمحرمين شعثاً غبراً"[1]»[2].

٣ ـ استحباب اللبث بمنىٰ لمن فاته الحج تشبّهاً بمن أدركه:

قال العلّامة الحلّي: «إذا فاته الحجّ استحب له المقام بمنىٰ إلىٰ انقضاء أيّام التشريق، وليس عليه شيءٌ من أفعال الحج علىٰ ماذكرناه، ولا حلق عليه ولا تقصير، وإنّما يقصّر إذا تحلّل بعمرة بعد الطواف والسعي، لأنّه محرم، فينبغي أن يتشبّه بمن أدرك المناسك في اللبث بمنىٰ»[3].

٤ ـ استحباب تشبّه الشباب بالكهول:

ورد عنهم عليهم السلام: «خير شبابكم من تشبّه بكهولكم، وشرّ كهولكم من تشبّه بشبابكم»[4].

وقال كاشف الغطاء عند ذكر مستحبّات اللباس: «منها ـ أن يتشبّه الشباب بالكهول في اللباس أو الأوضاع»[5].

والكهل من جاوز الثلاثين إلىٰ الخمسين، كما قيل[6].

---

(١) أُنظر: التذكرة ٦: ١٦٣، و٢٠٣، و٢٠٥، والمنتهىٰ ٩: ٢٩٥، و٣٨٩، والمدارك ٦: ١٩٦، و٢٧٣، وغيرها.

(٢) الوسائل ١٣: ٥١٤، الباب ٧ من أبواب التقصير، الحديث الأوّل.

(٣) التذكرة ٨: ١٥١، وانظر: المنتهىٰ ١٠: ٤٤٥، والدروس ١: ٤١٥، والجواهر ٢٠: ٤٥٧ وغيرها.

(١) الوسائل ١٣: ٥١٤، الباب ٧ من أبواب التقصير، الحديث ٢.

(٢) التذكرة ٨: ٤٤٦، وانظر: التحرير ٢: ١١٥، والدروس ١: ٤١٥، والجواهر ٢٠: ٤٥٨، وغيرها.

(٣) المنتهىٰ ١٣: ٥٧، وانظر: التذكرة ٨: ٤١٠.

(٤) الوسائل ٥: ٢٥، الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

(٥) كشف الغطاء ٣: ٣٥.

(٦) أُنظر المعجم الوسيط: «كهل».

والظاهر أنّ هذا التشبّه المندوب في نفسه لايمنع من أن يعيش الشاب في الجوّ المناسب له، وإنّما يحدّده ويمنعه من التمادي في الميولات التي يميل إليها الشاب بطبعه.

هذا وهناك موارد أُخر من التشبيه المستحب أعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة، ولعدم ذكرها في مصادر متعدّدة ونحو ذلك.

مظانّ البحث:

لم ينحصر البحث عن التشبيه في أماكن محدّدة، بل أبحاثه متفرّقة في أماكن كثيرة، يمكن معرفتها من العناوين الفرعيّة للمقال.

تشبيب

لغـــة:

من شبّب الشاعر بفلانة تشبيباً، أي قال فيها الغزل، وعرّض بحبّها. وشبّب قصيدته: حسّنها، وزيّنها بذكر النساء[١].

ويقال له: النسيب أيضاً، من نسب الشاعر بالمرأة ينسب نسيباً: عرّض بهواها وحبّها[٢].

اصطلاحاً:

ذكر محاسن المرأة وشدّة حبّها، ونحو ذلك بالشِّعر، ويقال له: النسيب أيضاً[١].

هذا ماذكره المحقّق الثاني، ثمّ ذكر القيود اللازمة لتحريمه كما سنذكره عن قريب.

ولكن قال المحقّق الأردبيلي: «الظاهر أنّ المراد بالتشبيب أعمّ من أن يكون بالشعر أو غيره، وإن فُسّر بالشِّعر»[٢].

وبه قال صاحب الكفاية أيضاً[٣].

الأحكام:

قبل بيان حكم التشبيب لابدّ من تحرير محلّ النزاع.

قال السيّد الخوئي: «لاشبهة في حرمة ذكر الأجنبيّات والتشبيب [بهنّ]، كحرمة ذكر الغلمان والتشبيب بهم بالشعر وغيره، إذا كان التشبيب لتمنّي الحرام وترجّي الوصول إلىٰ المعاصي والفواحش، كالزّنا واللواط ونحوهما، فإنّ ذلك هتك لأحكام الشارع وجرأة علىٰ معصيته، ومن هنا حرم طلب الحرام من اللّٰه بالدعاء، ولايفرّق في ذلك بين كون المذكورة مؤمنة أو كافرة، وعلىٰ كلّ حال فحرمة ذلك ليس من جهة التشبيب».

ثمّ قال: «وأمّا التشبيب الذي ذكره المحقّق الثاني في جامع المقاصد مع القيود التي اعتبرها

---

(١) أُنظر: المصباح المنير، والصحاح: «شبب».

(٢) أُنظر المصباح المنير: «شبب».

(١) جامع المقاصد ٤: ٢٨.

(٢) مجمع الفائدة ١٢: ٣٤٠.

(٣) أُنظر الكفاية ٢: ٧٥١.

المصنّف[1] ففي حرمته خلاف...»[2].

صور التشبيب:

للتشبيب صور متعدّدة يختلف الحكم فيها:

أوّلاً ـ التشبيب بامرأة معروفة غير محلّلة:

قبل بيان حكم المسألة لابدّ من تعيين متعلّق الحكم بالدقّة، فنقول:

إنّ أكثر العبارات جعلت متعلّق الحكم ماذكرناه وهو «المرأة المعروفة غير المحلّلة علىٰ المشبِّب بها».

لكنّ العلّامة الحلّي[3] جعل المتعلّق: «المرأة المعروفة المؤمنة غير المحلّلة علىٰ المشبّب بها»، وتبعه بعض من تأخّر عنه[4].

وبناءً علىٰ البيان الأوّل تدخل الكافرة بأقسامها من الذمّيّة والحربيّة وغيرهما، وكذا تدخل المسلمة المخالفة.

لكن بناءً علىٰ البيان الثاني يختص الحكم بالمؤمنة.

(١) أي الشيخ الأنصاري في المكاسب ١: ١٧٧، حيث قال: «التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة...».

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢١١.

(٣) أُنظر: التذكرة ١٢: ١٤٤، والقواعد ٢: ٨، وغيرها من كتبه.

(٤) أُنظر: مفتاح الكرامة ٤: ٦٧ ـ ٦٨، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٧٧.

نعم، استدلّ المحقّق الثاني[1] ـ مع مراعاة قيد الإيمان ـ علىٰ دخول الذمّيّة في الحكم بحرمة النظر إليهن بريبة، وصدق عنوان «المسلمة» علىٰ المخالفة، فتكون أولىٰ بالتحريم.

ومع ذلك قال بعدم حرمة التشبيب بالحربية استناداً إلىٰ قيد الإيمان. ولذلك استُشكل عليه: بأنّ ما استدلّ به علىٰ حرمة التشبيب بالذمّيّة وهو حرمة النظر إليهن بريبة جارٍ في الحربيّة أيضاً[2].

وأمّا حكم المسألة:

فالمعروف بين الفقهاء[3] هو حرمة التشبيب بما هو تشبيب، لكن ذهب بعض الفقهاء إلىٰ عدم حرمته إلّا أن يقترن بمحرّمٍ آخر.

قال صاحب الكفاية: «والظاهر تحريم ذلك إذا أدّىٰ إلىٰ غيبة أو فتنة، وأمّا الحكم به مطلقاً فلا أعرف دليلاً عليه»[4].

وقال السيّد اليزدي: «التحقيق عدم كون التشبيب من حيث هو محرّماً من المحرّمات؛ لعدم الدليل عليه بعنوانه، وعدم كونه ملازماً لعنوان من

(١) أُنظر جامع المقاصد ٤: ٢٨.

(٢) أُنظر: مفتاح الكرامة ٤: ٦٧ ـ ٦٨، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٨١.

(٣) ادّعي عدم الخلاف فيه. انظر: التذكرة ١٢: ١٤٤، والجواهر ٤١: ٤٩، وادّعىٰ إضافة إلىٰ ذلك الإجماع بقسميه ـ المحصّل والمنقول ـ عليه.

(٤) كفاية الأحكام ٢: ٧٥١.

العناوين المحرّمة، نعم لو اتّحد مع عنوان محرّم، حرم من تلك الجهة، كما في كلّ مباح كان كذلك»[١].

وكذا السيّد الخوئي، حيث جعل محلّ البحث مختصّاً بحكم التشبيب بما هو تشبيب، لا بما اقترن بالحرام، ثمّ فنّد جميع الأدلّة التي أقيمت علىٰ تحريم التشبيب[٢].

أدلّة القول بالتحريم:

استدلّوا علىٰ تحريم التشبيب بأمور:

١ ـ الهتك، فإنّ التشبيب بالمرأة المعيّنة المعلومة يستلزم هتك عِرضها وحرمتها.

٢ ـ الإيذاء؛ لأنّ التشبيب بالمرأة، خاصّة إذا كانت مؤمنة صالحة، يستلزم إيذائها.

٣ ـ التشهير بها.

٤ ـ إغراء الفسّاق بها.

٥ ـ إيراد النقص عليها وعلىٰ أهلها[٣].

هذا وقال الشيخ الأنصاري بعد ذكر هذه الأدلّة: «والإنصاف أنّ هذه الوجوه لاتنهض لإثبات التحريم، مع كونها أخصّ من المدّعىٰ؛ إذ قد لايتحقّق شيءٌ من المذكورات في التشبيب»[٤].

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٧.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢١١ ـ ٢٢٠.

(٣) أُنظر: جامع المقاصد ٤: ٢٨، والمسالك ١٤: ١٨٢، وكشف اللثام ١٠: ٢٤٩.

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٧٨.

ثمّ استدلّ علىٰ الحرمة بوجوه أُخر قيل: إنّها أضعف من الأُولىٰ[١]، من قبيل:

مادلّ علىٰ حرمة اللهو والباطل، وحرمة الفحشاء، ومنافاته للعفاف المأخوذ في العدالة.

ويدلّ عليه فحوىٰ مادلّ علىٰ حرمة تهييج القوّة الشهويّة بالنسبة إلىٰ غير الحليلة، من قبيل: مادلّ علىٰ المنع عن النظر، والخلوة مع الأجنبيّة، ومادلّ علىٰ كراهة جلوس الرجل في مكان المرأة الأجنبيّة حتّىٰ يبرد، والنهي عن أن يخضعن بالقول ونحو ذلك[٢].

ولكن نوقشت هذه الأدلّة من قبل السيّد الخوئي[٣] وغيره.

ثانياً ـ التشبيب بامرأة مبهمة:

قال المحقّق الثاني بعد أن ذكر قيد «المعيّنة» لثبوت التحريم: «أمّا إذا لم يقصد مخصوصة فلا بأس»[٤].

ووجهه: عدم تحقّق الهتك والإيذاء ونحوهما ممّا استُدلّ به علىٰ حرمة التشبيب بالمعيّنة.

وهذا ـ أي الجواز ـ ظاهرٌ مِن كلّ مَن قيّد

(١) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢١٣.

(٢) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٧٨ ـ ١٨٩.

(٣) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢١٢ ـ ٢١٩.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٢٨.

حرمة التشبيب بكون المرأة معيّنة[1]، كما هو الظاهر من كلّ مَن قال بعدم حرمة التشبيب بما هو تشبيب[2]، بل قال الشيخ الأنصاري: «وظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهمة»[3].

ولكن صرّح الشيخ الطوسي بكراهة ذلك، فقال: «وإنْ تشبّب بامرأة مبهماً ولم تُعرف كره، ولم تُردّ شهادته»[4].

ثالثاً ـ التشبيب بالزوجة والأمة:

ظاهر جملة ممّن تعرّض للمسألة عدم حرمة تشبيب الإنسان بزوجته وأمته[5].

(١) كما في الشرائع ٤: ١٢٨، والتذكرة ١٢: ١٤٤، والتحرير ٥: ٢٥١، والقواعد ٢: ٨، و٣: ٤٩٥، ونهاية الإحكام ٢: ٤٧١، والدروس ٣: ١٦٣، والمسالك ١٤: ١٨٢، ومجمع الفائدة ١٢: ٣٣٩، وكشف اللثام ١٠: ٢٩٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٩، والجواهر ٤١: ٥٠.

(٢) كما تقدّم عن صاحب الكفاية، والسيّدين: اليزدي والخوئي. أُنظر الصفحة ١٤٦.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٨٠.

(٤) المبسوط ٨: ٢٢٨.

(٥) أُنظر: الشرائع ٤: ١٢٨، والتحرير ٥: ٢٥١، والقواعد ٣: ٤٩٥، ونهاية الإحكام ٢: ٤٧١، والدروس ٣: ١٦٣، وجامع المقاصد ٤: ٢٨، والمسالك ١٤: ١٨٢، والكفاية ٢: ٧٥١، ومفاتيح الشرائع ٢: ٢٠، ومصباح الفقاهة ١: ٢٢٠، و....

ولكن قال الشيخ الطوسي بكراهته[1].

وهل تردّ شهادة المشبِّب بهما مع القول بعدم التحريم؟

قال الشيخ الطوسي: «وإن كانت ممّن تحلّ له كالزوجة والأمة كره، ولم تُرد شهادته»[2].

ولكن قال الشهيد الثاني: «وربّما قيل: بأنّ ذلك يرد الشهادة وإن لم يكن محرّماً، لما فيه من سقوط المروّة، وهو حسنٌ»[3].

رابعاً ـ التشبيب بالمخطوبة:

لم يتعرّض الأكثر لهذه المسألة. نعم قال الشيخ الأنصاري: «لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد ـ بل مطلق من يراد تزويجها ـ لم يكن بعيداً؛ لعدم جريان أكثر ماذكر فيها. والمسألة غير صافية عن الاشتباه والإشكال»[4].

خامساً ـ التشبيب بالغلام:

قال الشيخ الأنصاري: «وأمّا التشبيب بالغلام، فهو محرَّم على كلِّ حال ـ كما عن الشهيدين[5]، والمحقّق الثاني[6]، وصاحب كشف

(١) المبسوط ٨: ٢٢٨.

(٢) المصدر المتقدّم.

(٣) المسالك ١٤: ١٨٢.

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٨٠.

(٥) أُنظر: الدروس ٣: ١٦٣، والمسالك ١٤: ١٨٢.

(٦) أُنظر جامع المقاصد ٤: ٢٨.

اللئام[1] ـ لأنّه فحشٌ محضٌ، فيشتمل علىٰ الإغراء بالقبيح»[2].

ولكن استشكل بعض الفقهاء في إطلاق القول بالتحريم، قال صاحب الكفاية: «وأطلق الأصحاب القول بتحريم تشبيب الغلام، وفي هذا الإطلاق إشكال»[3].

ومثله قال صاحب المفاتيح[4].

وقال السيّد الخوئي: «التشبيب بالغلام إن كان داخلاً في عنوان تمنّي الحرام فلا ريب في حرمته؛ لكونه جرأة علىٰ حرمات المولىٰ، كما تقدّم، وإلّا فلا وجه لحرمته فضلاً عن كونه حراماً علىٰ كلّ حال، بل ربّما يكون التشبيب به مطلوباً، ولذا يجوز مدح الأبطال والشجعان، ومدح الشبّان بتشبيههم بالقمر والنجوم، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة وعرفاً»[5].

هل يشترط في تحريم التشبيب وجود المخاطب؟

يظهر من بعض الفقهاء أنّه يشترط في تحريم التشبيب وجود المخاطب، قال السيّد اليزدي:

(١) أُنظر كشف اللثام ١٠: ٢٩٤.

(٢) المكاسب ١: ١٨١.

(٣) الكفاية ٢: ٧٥١.

(٤) المفاتيح ٢: ٢٠.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ٢٢٠.

«ومع عدم وجود السامع فلا حرمة حتّىٰ في الأجنبيّة إلّا أن يقال: يمكن فرض كون السامع هي المرأة»[1].

وقال الإيرواني: «يعتبر وجود المخاطب، فلا يحرم الذِّكْر من غير مخاطب، إلّا أن يدخل تحت عنوان آخر كاللهو والغناء»[2].

حكم استماع التشبيب:

لم يتطرّق الأكثر إلىٰ هذا الموضوع، نعم، قال المحقّق الثاني عند ذكر قيود تحريم التشبيب: «أ ـ كونها معيّنة معروفة وإن لم يعرفها السامع إذا علم أنّه قصد معيّنة...»[3].

وقال بعد ذكر القيود الثلاثة: «فمتىٰ انتفىٰ واحد من الثلاثة لم يحرم، وإذا شكّ في حصولها لا يحرم الاستماع...»[4].

والمفهوم من مجموع كلامه هو: أنّه لو اجتمعت القيود التي ذكرها لتحريم التشبيب، وهي كونها معيّنة ومعروفة، وكونها مؤمنة، ومحرّمة، يحرم التشبيب والاستماع معاً، وإلّا فلا يحرمان معاً، وكذا لا يحرمان عند الشك في حصولها.

وقال السيّد العاملي: «والمراد بالمعروفة، المعروفة عند القائل سواء عرفها السامع أو لا، إذا

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٧.

(٢) حاشية المكاسب (للإيرواني) ١: ١٢٥.

(٣) و(٤) جامع المقاصد ٤: ٢٨.

علم أنّه قصد معيّنة، كما في جامع المقاصد وحواشي الشهيد، وفي الثاني: أنّه علىٰ التقديرين يحرم الاستماع علىٰ السامع».

ثمّ قال: «قلت: قد نقول: إذا لم تكن معروفة عند السامع لايحرم عليه الاستماع، ولا يحرم علىٰ القائل التشبيب، كما هو الظاهر الموافق للاعتبار وللمتبادر من الإطلاق»[1].

وبذلك صرّح الإيرواني والسيّد اليزدي في حاشيتهما علىٰ المكاسب[2].

مايترتّب علىٰ التشبيب:

إذا كان التشبيب محرّماً فيكون فاعله مرتكباً للحرام، ويترتّب عليه الخروج من العدالة.

فهنا إن قلنا: إنّه كبيرة فيخرج فاعله عن العدالة بعد فعله مرّة واحدة.

وأمّا إذا قلنا: إنّه من الصغائر، فلا يخرج عنها إلّا مع الإصرار علىٰ ارتكابه.

ويترتّب عليه أيضاً استحقاق التعزير، لأنّ كلّ مرتكب للحرام الذي لاحدّ معيّن له يستحقّ عليه التعزير بما يراه الحاكم[3].

ولو تأذّىٰ المشبَّبُ بـه من كلام المشبِّب

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٦٩.

(٢) أُنظر: الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ١٢٥ ـ ١٢٦ والحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٧.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٦٧ و٥٩٩، و٣٤: ٣٠٢.

فيكون كالسابّ وفاعل الهجاء مستحقّاً للتعزير[1]، لِما ورد: أنّ عليّاً عليه السلام كان يعزّر فيهما[2] وفي من يؤذي المسلمين[3].

وأمّا إذا كان التشبيب حلالاً، فلا يترتّب عليه شيءٌ من ذلك إلّا علىٰ قول من قال: إنّ التشبيب بالزوجة يخرج الإنسان عن المروءة. فلو قلنا باشتراطها ـ أي المروءة ـ في العدالة، يكون هذا الشخص خارجاً عنها، فلا تصحّ منه الأعمال التي تشترط فيها العدالة، كالشهادة والإمامة ونحوهما.

مظانّ البحث:

يتطرّق لموضوع التشبيب في موضعين:

الأوّل ـ في المكاسب المحرّمة.

الثاني ـ في كتاب الشهادات عند الكلام عمّا يخلّ بالعدالة بعد بيان اشتراطها في الشاهد.

تشبيك

لـغــة:

من الشَّبْك، وهو الخلط والتداخل، ومنه

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠٩ ـ ٤١١.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٠٢ ـ ٢٠٥، الباب ١٩ من أبواب حدّ القذف.

(٣) الوسائل ٢٨: ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب حدّ القذف.

تشبيك الأصابع، وهو إدخال الأصابع بعضها ببعض[١].

ومنه أيضاً تشابك النجوم، أي ظهورها متداخلة بعضها ببعض عند الظلام[٢].

ومنه أيضاً تشبيك السنّ بالذهب، أي شدّه به حفظاً له من الانقلاع[٣].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء بالمعاني المتقدّمة كما سيتّضح.

الأحكام:

كراهة تشبيك الأصابع في الصلاة:

ذكر الفقهاء من جملة مكروهات الصلاة تشبيك الأصابع فيها[٤]، وقد ورد: «ولا تشبّك أصابعك، وليكونا علىٰ فخذيك قبالة ركبتيك»[٥].

تشبيك الأصابع عند المباهلة:

ورد في كيفيّة مباهلة الإنسان مع خصمه: «تشبّك أصابعك في أصابعه، ثمّ تقول: اللهمّ إن كان فلان جحد حقّاً وأقرّ بباطل، فأصبه بحسبان من السماء أو بعذاب من عندك»[١].

وتفصيله في عنوان «مباهلة».

تشبيك الأصابع عند المصافحة:

روىٰ أبو عبيدة الحذّاء، قال: «زاملت أبا جعفر عليه السلام في شِقِّ محمِل من المدينة إلىٰ مكّة فنزل في بعض الطريق، فلمّا قضىٰ حاجته وعاد قال: هات يدك، فناولته يدي فغمزها حتىٰ وجدت الأذىٰ في أصابعي، ثمّ قال: يا أبا عبيدة ما من مسلم لقىٰ أخاه المسلم فصافحه وشبّك أصابعه في أصابعه إلّا تناثرت عنهما ذنوبهما، كما يتناثر الورق عن الشجر في اليوم الشاتي»[٢].

تشبيك الأسنان بالذهب:

صرّح بعض الفقهاء[٣] بأنّه يجوز شدّ الأسنان وتشبيكها بالذهب؛ لما روي في صحيح محمّد بن

---

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «شبك».

(٢) أُنظر لسان العرب: «شبك».

(٣) كما سيأتي في كلمات بعض الفقهاء.

(٤) أُنظر: الجواهر ١١: ٩٢، والعروة الوثقىٰ ٣: ٣٨ / مكروهات الصلاة، السابع عشر.

(٥) الوسائل ٥: ٥١١، الباب ١٧ من أبواب القيام، الحديث ٢.

(١) الوسائل ٧: ١٣٥، الباب ٥٦ من أبواب الدعاء، الحديث ٢. وانظر كشف الغطاء ٣: ٥٠٧.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٢٤، الباب ١٢٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٣) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٢: ٣٤٢ / شرائط لباس المصلّي، المسألة ٢٠، ولم يخالف أحد من المعلّقين عليها، في ذلك، والمستمسك ٥: ٣٥٨.

مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّ أسنانه استرخت، فشدّها بالذهب»[1].

وفي رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألت عن الثنيّة تنفصم، أيصلح أن تُشبّك بالذهب؟ وإن سقطت يجعل مكانها ثنيّة شاة؟ قال: نعم، إن شاء فليصنع مكانها ثنيّة شاة بعد أن تكون ذكيّة»[2].

حكم تأخير صلاة المغرب إلىٰ أن تشتبك النجوم:

لاخلاف في أنّ بدء وقت صلاة المغرب هو الغروب، لكن اختلفوا في تحديد الغروب وتفسيره،هل هو سقوط قرص الشمس ـ أي غيابها عن الرؤية بالعين ـ أو ذهاب الحمرة المشرقيّة[3] وتجاوزها عن قمّة الرأس؟

وكذا اختلفوا في نهاية وقت صلاة المغرب فضيلةً وإجزاءً.

والأشهر أنّ أوّل وقتها تجاوز الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس، ونهاية وقت فضيلتها ـ لا إجزائها ـ هو ذهاب الحمرة المغربيّة، التي يعبّر عنها بالشّفق أيضاً، وذلك ملازم لبدء اشتباك النجوم، وقد يحصل الاشتباك قبيل ذلك أيضاً[1].

هذا، وقد ورد النهي عن تأخير صلاة المغرب من دون عذر[2] إلىٰ أن تشتبك النجوم، لكن حُمل ذلك علىٰ شدّة الكراهة.

(١) الوسائل ٤: ٤١٦، الباب ٣١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) الحمرة المشرقيّة هي الحمرة التي تظهر في طرف المشرق عند بدو غروب الشمس، فهي تسير حتىٰ تصير في قمّة رأس الإنسان، ثمّ تتجاوزه إلىٰ جهة الغرب، وعندئذٍ يطلق عليها الحمرة المغربيّة.

(١) قال ذلك العلّامة الحلّي في المنتهىٰ ٤: ٧٢ و٧٤.

(٢) كما كان يفعله الخطّابية، وهم أتباع أبي الخطاب محمّد بن مقلاص الأسدي الكوفي الذي عدّه الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وقال عنه: «ملعون غال».

فإنّه وأصحابه كانوا لايصلّون المغرب حتىٰ يغيب الشفق ـ وهي الحمرة المغربيّة ـ المقارن غالباً لاشتباك النجوم، وقد تبرّأ الإمام الصادق عليه السلام منه.

أنظر الوسائل ٤: ١٨٩، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١٢.

تشبيه

لغـــة:

جعل شيءٍ شبيهاً بشيءٍ آخر، أو فرضه كذلك. والشبيه هو المماثل، كما تقدّم في عنوان «تشبّه» بيان ذلك.

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه، لكن تختلف موارده،

فتارةً يُشبّه الخالق بالمخلوق في الصفات، ويقال للقائلين بذلك: «المشبّهة».

وأُخرىٰ يشبّه المخلوق بالمخلوق في صفة حسنة، كتشبيه شخص بالبحر لكرمه، أو في صفة سيّئة، كتشبيهه بالحمار، أو بصفة مذمومة لدىٰ الشرع، كوصف ظهر الزوجة بظهر الأُم من حيث عدم صلاحيّته للنكاح، ونحو ذلك.

الأحكام:

يختلف حكم التشبيه باختلاف موارده، ونحن نذكر أهم موارده فيما يلي:

حكم تشبيه الخالق بالمخلوق:

لمّا تعرّض الفقهاء لحكم الكافر من حيث الطهارة والنجاسة، ذكروا مايلحق بهم من سائر الطوائف ممّن ينتحلون الإسلام، وذكروا من جملتهم المجسّمة والمشبّهة، والأكثر اقتصروا علىٰ الأوّل وغالب من ذكر الثانيَ أيضاً عطفه علىٰ الأوّل من حيث الحكم، وإن كان بين العنوانين عمومٌ من وجه، وتوضيحه:

إنّ الإنسان تارةً يشبّه الخالق بالمخلوق من دون أن يوصفه بالجسميّة، فيقول: إنّ اللّٰه فوقنا، أي في علوّنا حسّاً.

وأُخرىٰ يوصفه بالجسميّة من دون أن يشبّهه بخلقه، مثل أن يقول: إنّه تعالىٰ جسم، ولكن لا كسائر الأجسام.

وثالثة يجتمع الأمران فيشبّه الخالق بالمخلوق ويوصفه بالجسميّة، مثل أن يقول: إنّ للخالق يداً كيد الإنسان، أو إنّه جالس علىٰ الكرسي كما يجلس الملك علىٰ الكرسي.

ثمّ قسّموا المجسّمة والمشبّهة إلىٰ القائلين بالتجسيم والتشبيه الحقيقي، كالأخير والأوّل.

والقائلين بالتجسيم والتشبيه اللفظي، كالقائلين بأنّ اللّٰه جسم لا كالأجسام.

واختلفوا بالنسبة إلىٰ حكمهم:

ـ فقيل بنجاسة جميع أقسام المجسّمة والمشبّهة.

ـ وقيل بطهارة جميعهم.

ـ وقيل بنجاسة القائلين بالتجسيم والتشبيه الحقيقيين وطهارة غيرهم.

ـ وقيل بنجاستهم إذا التزموا بلوازم التجسيم كالقول بالحدوث والحاجة إلىٰ الزمان والمكان ونحو ذلك.

وقد أشرنا إلىٰ هذه الأقوال وقائليها في عنوان «ارتداد / مَن اختُلِف في ارتداده».

وسوف يأتي تفصيله في العنوانين: «مجسّمة» و «مشبّهة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

تشبيه الزوجة بالأُم (الظهار):

يطلق علىٰ تشبيه الزوجة بالأُم من حيث تحريم الوطء الظهار، وصيغته المعروفة، أن يقول:

«أنتِ عليَّ كظهر أُمّي».

ولا خلاف في حرمة الظهار تكليفاً، لقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا﴾[١].

وحكمه الآخر هو حرمة وطئه لها بعد الظهار إلّا أن يكفّر، فإن كفّر جاز له الرجوع والوطء.

وفي شمول أحكام الظهار لتشبيه شعر الزوجة بشعر الأُم، أو التشبيه بغير الشعر من سائر الجسم خلاف.

وكذا في تشبيهها بغير الأُم من سائر المحارم.

وتفصيل ذلك كلّه مع بيان شرائطه وسائر أحكامه موكول إلىٰ عنوان «ظهار»[٢].

تشبيه الغير بما يكرهه:

لو شبّه الإنسان غيره بما يكرهه، كما إذا قال له: يا كلب يا خنزير، أو يا حمار، أو قال له: أنت كالكلب والخنزير والحمار ونحو ذلك، فقد فعل حراماً بلا إشكال، لكنّه لا يستحقّ حدّ القذف، بل يستحقّ التعزير[٣]، ففي رواية جرّاح المدائني، عن

(١) المجادلة: ٢.

(٢) أُنظر: المسالك ٩: ٤٦٦، ونهاية المرام ٢: ١٥٢.

(٣) أُنظر: المسالك ١٤: ٤٣٣، والجواهر ٤١: ٤١٢.

أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قال الرجل: أنت خبيث، أو أنت خنزير، فليس فيه حدّ، ولكن فيه موعظة وبعض العقوبة»[١].

ووجه استحقاق التعزير هو أنّ ذلك من أسباب أذىٰ المسلم غير المستحقّ للاستخفاف، فيكون محرّماً، وفعل المحرّم في حدّ نفسه ـ ما لم يوجب حدّاً ـ موجب لاستحقاق العقوبة بالتعزير[٢].

هل تشبيه شيءٍ بشيء يقتضي الاشتراك في جميع الأحكام أو بعضها؟

إذا شبّه الشارع شيئاً بشيءٍ فهل يقتضي هذا التشبيه اشتراك المشبَّه بالمشبَّه به في جميع الأحكام أم في بعضها؟

مثاله: ما لو شبّه الطواف بالصلاة، فقال: «الطواف بالبيت صلاة»[٣] فهل يكتشف منه شباهة الطواف بالصلاة في اشتراط الطهارة في البدن واللباس، أو الإباحة في اللباس وعدم كونه من الميتة، أو غير مأكول اللحم وغير ذلك ممّا يعتبر في الصلاة؟

والحاصل: هل الأصل في التشبيه حيث لم

(١) الوسائل ٢٨: ٢٠٣، الباب ١٩ من أبواب حدّ القذف، الحديث ٢.

(٢) أُنظر المسالك ١٤: ٤٣٣.

(٣) سيأتي مصدره.

يظهر وجه شبهه ـ ولو بالتبادر أو الغلبة أو الشيوع ونحوها ـ المشاركة في جميع وجوه الشبه؟[١]

أو الأصل هو الاشتراك والتشابه في الأحكام إجمالاً، ويجب معرفة حدود الاشتراك من القرائن الخارجيّة؟

فممّن يظهر منه الأوّل:

١ ـ الشهيد الثاني في المسالك، حيث استدلّ للقول باشتراط النصاب ـ ربع دينار ـ في قطع يد النباش برواية إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام قطع نباش القبر، فقيل له: أتقطع في الموتىٰ؟ فقال: إنّا لنقطع لأمواتنا كما نقطع لأحيائنا»[٢].

ثمّ قال «وظاهر التشبيه يقتضي المساواة في الشرائط»[٣].

٢ ـ السيّد الطباطبائي في الرياض، حيث استدلّ علىٰ وجوب كون الخطيب ـ في خطبة الجمعة ـ قائماً حال الخطبة، مضافاً إلىٰ الإجماع، بصحيح عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إنّما جُعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين: فهي صلاة حتىٰ ينزل الإمام»[١].

ثمّ قال: «وعموم التشبيه أو المنزلة يقتضي الشركة في جميع الأحكام حتىٰ وجوب الطمأنينة كما عن التذكرة»[٢].

٣ ـ واستدلّ صاحب الرياض أيضاً علىٰ اشتراط طهارة الثوب والبدن ـ أو وجوب إزالة النجاسة عنهما ـ في الطواف بالنبوي المعروف: «الطواف بالبيت صلاة»[٣]، ثمّ قال: «بناءً علىٰ أنّ التشبيه يقتضي الشركة في جميع الأحكام، ومنها هنا الطهارة من النجاسة»[٤].

لكنّه قال في موضع آخر: «إنّ الاستعارة والتشبيه يقتضيان الشركة في الأحكام إمّا جملة، أو المتبادر منها خاصّة»[٥].

ونقل في موضع آخر عن بعضهم دعوىٰ: «أنّ التشبيه لايقتضي الاتّفاق في جميع الأحكام؛ وإلّا لكان هو هو وليس، بل يكفي في مطلق التشبيه الاتّفاق في بعضها...». ثمّ ناقشه:

بأنّ «من اقتضاء التشبيه الاتّفاق في الجميع،

---

(١) كما ذكره النراقي عن بعض في مستند الشيعة ١٢: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٨١، الباب ١٩ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ١٢.

(٣) المسالك ١٤: ٥١٠.

(١) الوسائل ٧: ٣١٣، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤.

(٢) الرياض ٤: ٤٨؛ وانظر التذكرة ٤: ٧١.

(٣) سنن الدارمي ٢: ٤٤، باب الكلام في الطواف.

(٤) الرياض ٦: ٥٢٣.

(٥) الرياض ٩: ٢٧٨.

إلّا أن يكون فيها فرد متبادر فيصرف إليه»[1].

ويكون حاصل نظره متمحّضاً في الأخير الذي هو حاصل جمع أقواله.

وممّن يظهر منه عدم التشابه كاملاً:

١ ـ العلّامة في المختلف، حيث قال بمناسبة: «إنّ التشبيه يدلّ علىٰ المغايرة، وإلّا لكان اتّحاداً، لا تشبيهاً»[2].

٢ ـ المحقّق الثاني، حيث قال بمناسبةٍ: «... فإنّ التشبيه يقتضي كون المشبّه غير المشبّه به»[3].

٣ ـ الأردبيلي، فإنّه قال بالنسبة إلىٰ تشبيه خطبتي الجمعة بالركعتين: «والتشبيه لا يقتضي الاتّحاد، لا في النفس ولا في جميع الأحكام»[4].

٤ ـ صاحب المدارك، قال ردّاً علىٰ تشبيه الطواف بالصلاة كُلاًّ: «إذ التشبيه لا يقتضي التساوي من جميع الوجوه»[5].

وممّن يظهر منه ذلك: صاحب الكفاية[6]، وصاحب الحدائق[7]، وصاحب مفتاح الكرامة[8]، والنراقي[1].

هذا، ولا يخفىٰ إمكان الجمع بين الأقوال بما قاله صاحب الرياض أخيراً.

قياس التشبيه (التمثيل):

وهي عمليّة تشبيه شيءٍ بشيءٍ من حيث وجود علّة الحكم فيهما، ثمّ إسراء الحكم الثابت في أحدهما إلىٰ ثانيهما الذي لم يثبت الحكم فيه.

مثاله: ما لو علم المكلّف أنّ العلّة لتحريم الخمر هو حالة الإسكار الموجودة فيه. فلو شاهد أنّ هذه العلّة ـ وهي الإسكار ـ موجودة في شيء آخر، فيُسري الحكم ـ وهو الحرمة ـ إليها أيضاً.

وهذا هو المعبّر عنه بـ«قياس التمثيل» في المنطق، و«القياس» في الأُصول.

وتدور حجيّته مدار حصول العلم بهذه العلّة في المشبّه، فإن حصل العلم بها كان حجّة وإلّا فلا، فلذلك رفض أهل البيت عليهم السلام القياسات المبتنية علىٰ الظنون.

ومن أمثلة العلم بالعلّة مثال الخمر، المتقدّم الذي صرّح صاحب الشريعة به فيما ورد: «إنّما حُرّمت الخمرة لإسكارها» أو ما بمعناه.

وتتمّة الكلام عن ذلك يأتي في الملحق

(١) الرياض ١٢: ٤٢٤.

(٢) المختلف ٦: ٨٩.

(٣) جامع المقاصد ١١: ٩٣.

(٤) مجمع الفائدة ٢: ٣٨٤.

(٥) المدارك ٨: ١١٧.

(٦) أُنظر الذخيرة: ٦٢٧.

(٧) أُنظر الحدائق ٣: ٧٦.

(٨) أُنظر مفتاح الكرامة ٢: ٤٥٠.

(١) أُنظر: مستند الشيعة ٢: ٣٢٦ و٥: ٣٣٠، و٧: ٣١٥، و١٢: ٥٥.

الأُصولي، عنوان «قياس».

مظانّ البحث:

يبحث عن حكم المشبّهة في كتاب الطهارة في ذيل نجاسة الكافر، وعن تشبيه الغير بما يكرهه في حدّ القذف، وعن قياس التشبيه في علم الأُصول عند الكلام عن القياس.

ولم يبحث عن قاعدة «أنّ تشبيه شيء بشيء يقتضي المشاركة في جميع الأحكام أو بعضها» في موضع خاصّ، وإنّما أُشير إليها في مواطن مختلفة كما يظهر من المصادر الّتي تعرّضنا لها.

تشريح

لغة:

من الشرح بمعنىٰ الكشف، يقال: شرح الأمرَ، أي أوضحه، وشرح الشيء: فتحه، وبيّنه، وكشفه.

ومنه تشريح اللحم بمعنىٰ تقطيعه[1].

اصطلاحاً:

لم يتعرّض الفقهاء المتقدّمون لذكره في الكتب الفقهيّة، وإنّما تعرّض له المتأخّرون

(١) أُنظر: الصحاح ولسان العرب: «شرح».

والمعاصرون، وأرادوا به المعنىٰ المتداول عند الأطبّاء، وهو فصل الجثّة بعضها عن بعض، بهدف التعليم أو غيره من الأغراض الطبيّة وغيرها كتشخيص الجريمة.

وعلم التشريح: علم يبحث فيه عن تركيب الأجسام العضويّة بتقطيعها وفحصها.[1]

وأمّا شقّ بدن الحيّ للعلاج فهو الجراحة[2].

الأحكام:

لم يتطرّق الفقهاء إلىٰ موضوع التشريح تحت هذا العنوان إلّا في العصر المتأخّر، كما سنوضّحه.

نعم، جاء في الروايات نماذج من التشريح من قبيل:

ماورد في عدّة روايات: أنّه إذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرّك شُقّ بطنها وأُخرج الولد.

وما ورد: أنّه إذا مات الولد في بطن أُمّه وهي حيّة، استُخرج الولد الميّت من بطنها[3].

(١) أُنظر المعجم الوسيط: «شرح».

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: «جرح»، وفيه: «الجراحة صنعة الجرّاح، وفرع من الطبّ يكون العلاج فيه كلّه أو بعضه قائماً علىٰ إجراء عمليّات يدويّة بِبِضعيّة» والمِبْضَع: آلة البَضْع، أي القطع.

(٣) أُنظر هذه الروايات وما قبلها في الوسائل ٢: ٤٦٩، الباب ٤٦ من أبواب الاحتضار.

وقد أفتىٰ الفقهاء طبقاً لهاتين الطائفتين من الروايات، والجامع بين كلماتهم ما قاله المحقّق في المعتبر، وهو قوله:

«وإذا مات ولد الحامل قُطِّع وأُخرج...».

ثمّ قال بعد بيان كيفيّة الإخراج الّتي تعرّضت له بعض الروايات: «والوجه أنّه إن أمكن التوصّل إلىٰ إسقاطه صحيحاً بشيءٍ من العلاجات، وإلّا توصّل إلىٰ إخراجه بالأرفق فالأرفق، ويتولّىٰ ذلك النساء، فإن تعذّر النساء، فالرجال المحارم، فإن تعذّر جاز أن يتولّاه غيرهم، دفعاً عن نفس الحيّ».

ثمّ قال: «ولو ماتت الأُم وبقي هو حيّاً علىٰ اليقين شُقّ جوفها من الجانب الأيسر وأُخرج الولد»[١].

ثمّ نقل ذلك عن الفقهاء، ثمّ قال: إنّ الشيخ الطوسي في الخلاف[٢] لم يقيّد الشقّ بكونه من الجانب الأيسر، والروايات كذلك مطلقة.

ومن هذا القبيل ماذكره بعض الفقهاء: من أنّه لو بلع الإنسان جوهرة لغيره ومات، فيشقّ بطنه لتستخرج الجوهرة، وفيه تفصيل وخلاف[٣].

حكم التشريح عند الفقهاء المعاصرين:

حاصل ماشاهدته في الرسائل العمليّة للفقهاء المعاصرين والاستفتاءات منهم هو كما يلي:

أوّلاً ـ يجوز تشريح بدن الكافر بعد موته.

واستثنىٰ بعضهم[١] من الكافر محقون الدم كالذمّي، فاشترط في جواز تشريح بدنه بعد موته بما إذا كان ذلك جائزاً في شريعته فتُتبع عقيدته في ذلك، من جوازه مطلقاً، أو في صورة إذنه في حياته، أو في صورة إذن أوليائه بعد موته.

ثانياً ـ لايجوز تشريح بدن المسلم بعد موته إلّا إذا زاحمه واجبٌ أهمّ.

ثمّ اختلف الفقهاء في بيان مصاديق هذا الواجب الأهمّ علىٰ أقوال:

١ ـ هو حفظ النفس المحترمة، فإذا توقّف حفظ نفس مسلم علىٰ تشريح بدن ميّت مسلم، بأن لم يكن هناك ميّت كافر يقوم مقامه، ولو ببذل المال، فيجوز تشريح بدن الميّت المسلم عندئذٍ.

وهذا هو القدر المتيقّن من موارد الجواز، وبه قال مشهور الفقهاء المعاصرين، بل لعلّه كلّهم، وإنّما زاد بعضهم موارد أُخر كما سيتّضح.

٢ ـ هو حفظ النفس المحترمة فعلاً أو في المستقبل، بأن توقّف حفظ النفوس المحترمة ـ ولو في المستقبل ـ علىٰ التشريح فعلاً.

٣ ـ هو ماتقدّم إضافة إلىٰ ضرورة تعلّم الطبّ

---

(١) المعتبر: ٨٥. وانظر: التذكرة ٢: ١١٢، والمسالك ١: ١٠٥، والمدارك ٢: ١٥٧، والجواهر ٤: ٣٧٤.

(٢) أُنظر الخلاف ١: ٧٢٩.

(٣) أُنظر: الخلاف ١: ٧٣٠، والتذكرة ٢: ١١٣.

(١) كالسيّد السيستاني في منهاج الصالحين ١: ٤٥٩، أحكام التشريح، المسألة ٥٦.

وإكمال المعلومات الطبّية؛ لأجل إنقاذ نفوس المسلمين، بحيث لم يحصل ذلك إلّا عن طريق التشريح، ولم يمكن الحصول علىٰ جثّة غير المسلم.

هذا بالنسبة إلىٰ الحكم التكليفي، وأمّا الحكم الوضعي، والمراد به ثبوت الدّية، فلم يتعرّض له الأكثر. ولكن من المعلوم:

ـ أنّه لو كان التشريح حراماً فتثبت الدّية المقرّرة لكلّ مرحلة من مراحل التشريح ممّا هو مقرّر في بحث الدّيات، وقد ثبت هناك أنّ ديّة الجناية علىٰ الميّت تصرف في الميّت نفسه، مثل فكّ ديونه أو صرفه في وجوه البرّ نيابةً عنه، ونحو ذلك[1].

ـ ولو لم يكن حراماً بسبب مزاحمته لواجب أهمّ، ففي ثبوت الدّية عندئذٍ خلاف. وكلّما ثبتت الدّية فهي علىٰ المباشر غالباً.

هل الوصيّة بالتشريح رافعة للحرمة التكليفيّة والوضعيّة؟

صرّح بعض الفقهاء ـ كالسيّد الخوئي ـ بأنّه لو أوصىٰ الحيّ بأن يتبرّع بعد فوته بجثّته للتشريح، أو بأعضائه لزرعها في جسم إنسان آخر ارتفعت حرمة التشريح ولم تجب الدّية، لأنّ الحرمة التكليفيّة ووجوب الدّية إنّما ثبتتا من جهة مخالفة عمليّة التشريح لحرمة الميّت الثابتة بالنصّ، وبعد الوصيّة لم يستلزم ذلك هتك حرمته[1].

فتاوىٰ بعض المعاصرين حول التشريح:

قال السيّد الخوئي في منهاج الصالحين في قسم مستحدثات المسائل / التشريح:

«مسألة ٣٦ ـ لايجوز تشريح بدن الميّت المسلم، فلو فعل لزمته الدّية علىٰ تفصيلٍ ذكرناه في كتاب الدّيات.

مسألة ٣٧ ـ يجوز تشريح بدن الميّت الكافر بأقسامه، وكذا إذا كان إسلامه مشكوكاً فيه، بلا فرق في ذلك بين البلاد الإسلاميّة وغيرها[2].

مسألة ٣٨ ـ لو توقّف حفظ حياة مسلم علىٰ تشريح بدن ميّت مسلم، ولم يمكن تشريح بدن غير المسلم ولا مشكوك الإسلام، ولم يكن هناك

---

(١) أنظر الجواهر ٤٣: ٣٨٤، وقد نقل هناك بعض الروايات الجميلة لولا ضيق المجال لنقلناها. ويستفاد منها ـ كما هو المشهور ـ أنّ دية قطع رأس الميّت دية الجنين قبل نفخ الروح فيه، وهو مئة دينار، ومايقع عليه من الجناية يكون بحسابه.

(١) أنظر الاستفتاء الخاصّ بهذا المورد وجوابه في الصفحة الآتية.

(٢) علّق عليه شيخنا الوحيد الخراساني بقوله: «في تشريح بدن الذمّي وعدم ثبوت دية جنين الذمّي في تشريحه إشكال، إلّا أن يكون جائزاً عندهم». منهاج الصالحين (للوحيد) ١: ٤٨٣.

طريق آخر لحفظه جاز ذلك[١]»[٢].

وقال في جواب استفتاء حول التشريح ماتعريبه:

«في صورة العلم أو الاطمئنان بالحاجة إلىٰ التشريح في رفع ضرورة حفظ النفس المحترمة، وانحصار التعليم والتعلّم بتشريح جثّة المسلم، يكون التشريح جائزاً عندئذٍ، لكن لاتسقط الدّية المقرّرة في ذلك، وهي تلزم المباشر بعمليّة التشريح».

وقال في جواب استفتاء آخر حول الوصيّة بتشريح البدن:

«نعم، للوصيّة أثر في الجواز ورفع الدّية كليهما؛ لأنّ الحكمين المتقدّمين إنّما هما بلحاظ احترام المسلم، وفي صورة الوصيّة لم يرتكب مايخالف احترامه»[٣].

(١) وعلّق عليه الوحيد أيضاً بقوله: «وتثبت دية جنين المسلم فيه، علىٰ تفصيل مذكور في الدّيات». وأمّا شيخنا التبريزي فقد قال: «في جوازه إشكال». منهاج الصالحين (للتبريزي) ١: ٤٤٠.

(٢) أنظر مجموعة مقالات المؤتمر الثاني لنظرات الإسلام حول الطبّ، في الصفحات: ٧١٣ ـ ٧١٩، السؤال ٨.

وقد أُرسلت اليه ﷺ في أُخريات حياته من قبل المؤتمر مجموعة استفتاءات فأجاب عنها، وكان يقام هذا المؤتمر في مشهد الإمام الرضا ﷺ بخراسان، وقد حضرت المؤتمر الثاني والثالث والرابع منه: وهو آخر ما أُقيم الىٰ هذا الزمان.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم: السؤال ٩.

وهناك استفتاءات أُخر[١] أجاب عنها بما ذكره في المنهاج.

وقال الإمام الخميني في تحرير الوسيلة:

ـ «لايجوز تشريح الميّت المسلم، فلو فعل ذلك ففي قطع رأسه وجوارحه دية ذكرناها في الدّيات، وأمّا غير المسلم فيجوز ذمّياً كان أو غيره، ولا دية ولا إثم فيه».

ـ «لو أمكن تشريح غير المسلم للتعلّمات الطبّية لايجوز تشريح المسلم، وإن توقّفت حياة مسلم أو جمع من المسلمين عليه، فلو فعل مع إمكان تشريح غيره أثم، وعليه الدّية».

ـ لو توقّف حفظ حياة المسلم علىٰ التشريح ولم يمكن تشريح غير المسلم، فالظاهر جوازه، وأمّا لمجرّد التعلّم فلا يجوز ما لم يتوقّف حياة مسلم عليه».

ـ لا إشكال في وجوب الدّية إذا كان التشريح لمجرّد التعلّم، وأمّا في مورد الضرورة والتوقّف المتقدّم، فلايبعد السقوط، علىٰ إشكال»[٢].

وقال السيّد السيستاني بالنسبة إلىٰ الذمّي: «الأحوط لزوماً الاجتناب عن تشريح بدنه. نعم، إذا كان ذلك جائزاً في شريعته ـ مطلقاً أو مع إذنه

(١) أُنظر صراط النجاة ٢: ٣١٠ وما بعدها، السؤال ٩٧٦ و٩٧٩ و٩٨١.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦١ / التشريح.

في حال الحياة، أو إذن وليّه بعد الوفاة ـ فلايبعد جوازه حينئذٍ».

وقال: «لو توقّف حفظ حياة مسلم علىٰ التشريح، ولم يمكن تشريح الكافر غير محقون الدم أو مشكوك الحال، جاز تشريح غيره من الكفّار، وإن لم يمكن ذلك أيضاً جاز تشريح المسلم، ولا يجوز تشريح المسلم لغرض التعلّم ونحوه، ما لم يتوقّف عليه حياة المسلم»[1].

تشريع

راجع: بدعة.

تشريق

راجع: أيّام التشريق.

تشريك

لغـــة:

مصدر شرّك، يقال: شرّكه في الأمر، أي أدخله معه في الأمر وجعله شريكاً له فيه.

(١) منهاج الصالحين (للسيستاني) ١: ٤٥٧ ـ ٤٥٨ / أحكام التشريح، المسألة ٣٦ ـ ٣٨.

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

يختلف حكم التشريك باختلاف موارده، ونحن نشير إلىٰ أحكام بعض هذه الموارد ونحيل البعض الآخر إلىٰ محلّه المناسب.

التشريك بين العبادات نفسها:

التشريك بين العبادات يمكن أن يكون علىٰ أحد نحوين:

الأوّل ـ التشريك في أسباب العبادة:

إنّ نواقض الوضوء ـ كالبول والغائط والريح والنوم و... كلٌّ واحد منها يوجب وضوءً. فالفهم الأوّلي من الخطابات هو استقلال كلّ سبب في سببيّته للوضوء، فلو صدر من المكلّف عدّة أسباب للوضوء، فعليه وضوءات متعدّدة.

وكذا لو صدر منه أسباب الإفطار المتعدّدة، فإنّ لحاظ خطاباتها الأوّليّة يوحي للإنسان بأنّ عليه كفّارات متعدّدة، فهل يجوز أن تتداخل أسباب الوضوء فتوجب وضوءً واحداً، أو تتداخل أسباب الكفّارة فتوجب كفّارةً واحدة؟ وهذه المسألة هي المسمّاة عندهم بمسألة تداخل الأسباب.

والمشهور بين الفقهاء والأُصوليّين هو القول

بأنّ الأصل الأوّلي في هذه المسألة هو: «عدم التداخل» وأنّ كلّ سبب يقتضي مسبّباً خاصّاً.

لكن قام الدليل في مثل الوضوء بكفاية وضوء واحد إذا صدر من المكلّف أسباب متعدّدة للوضوء.

مضافاً إلىٰ أنّ كلّ واحد من هذه الأسباب ناقض للوضوء، فإذا صدر الأوّل منها حصل النقض ـ أي نقض الطهارة ـ وعندئذٍ لم تبق طهارة حتىٰ يحصل النقض ثانية بسبب آخر، فلم يحدث إذن إلّا نقض واحد.

وأمّا بالنسبة إلىٰ أسباب وجوب الكفّارة، فهي كأسباب الوضوء قد قام الدليل علىٰ أنّ الواجب التكفير مرّة واحدة حتىٰ مع تعدّد أسبابها.

مضافاً إلىٰ صدق الإفطار العمدي ـ الذي هو موضوع للكفّارة ـ بحصول الإفطار بالمرّة الأُولىٰ، ولم يبق صوم حتّىٰ يحصل إفطار بالسبب الثاني.

نعم، استثني من ذلك الإفطار بالجماع والاستمناء، لأنّ لسان الدليل هو ترتّب الكفّارة علىٰ عنوان الجماع والاستمناء، لا الإفطار بهما، فإنّ العنوان الأوّل قابل للتكرار دون الثاني.

وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «تداخل / تداخل الأسباب» من الملحق الأُصولي.

الثاني ـ التشريك في العبادات نفسها:

إذا تعدّدت أسباب العبادة الواحدة، فهل يجوز إتيان العبادة مرّة واحدة بنيّة جميع أسبابها أو عدّة منها؟

كما إذا وجب الغسل للجنابة والحيض واستحبّ للجمعة ولغيره علىٰ شخصٍ واحدٍ، فهل يجوز الاكتفاء بغسلٍ واحدٍ بنيّة جميع هذه الأسباب أم لا؟

وهذه المسألة هي المسمّاة بمسألة تداخل المسبّبات.

المشهور بين الفقهاء والأُصوليّين هو عدم التداخل في هذه المسألة أيضاً، إلّا إذا قام الدليل علىٰ التداخل في موردٍ خاصٍّ، كما قام علىٰ التداخل في الغسل، فإنّه يكفي غسلٌ واحد بنيّة أغسال متعدّدة، وقد تقدّم بيانه في عنوان «تداخل / تداخل المسبّبات» من الملحق الأُصولي.

ومن هذا القبيل إتيان عبادة واحدة بنيّة نفسه وبنيّة غيره، كإتيان الحجّ بنيّة نفسه ونيّة غيره، فالأصل الأوّلي يقتضي عدم جوازه، إلّا أنّه قام الدليل علىٰ جوازه في الحجّ المندوب، فيجوز للإنسان أن يأتي به بنيّة نفسه وبنيّة غيره[1].

التشريك بين العبادات وغيرها:

التشريك بين العبادة وغيرها في النيّة يكون علىٰ أنحاء.

---

(١) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٤: ٥٦٨ / النيابة في الحجّ، المسألة ٢٦، ولم يعلّق عليه أحد بنفي أو إثبات، وظاهرهم الاتّفاق عليه.

وانظر: المستمسك ١١: ٧٤، ومعتمد العروة ٢: ١٠٥.

أولاً ـ التشريك بين نيّة العبادة والرياء:

اقتران العبادة مع الرياء مبطلٌ لها بلا خلاف. نعم لهم خلاف في أنّ اقتران الرياء بجزءٍ من العبادة مبطل لكلّ العبادة أم لا؟

وسوف يبحث عن ذلك في عنوان «رياء» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ثانياً ـ التشريك بين نيّة العبادة ونيّة محرّم آخر غير الرياء:

كما إذا نوىٰ الصلاة في المسجد فرادىٰ، مع وجود الجماعة فيها، وكان من قصده إيذاء الإمام بذلك، فقد قالوا ببطلان العبادة هنا، لأنّ الصلاة عندئذٍ تكون محرّمة، والمحرّم لا يقع مصداقاً للواجب.

ثالثاً ـ التشريك في نيّة العبادة ونيّة أمر راجح:

كما إذا نوىٰ بالوضوء إطاعة أمر اللّٰه تعالىٰ والتقرّب إليه، وضمّ إليه نيّة تعليم الغير الوضوء، فقد قالوا بصحّة هذه الضميمة دون عكسها، كما إذا نوىٰ التعليم مستقلاًّ، ثمّ نوىٰ التقرّب إلىٰ اللّٰه تبعاً، فإنّ العبادة لا تصحّ عندئذٍ.

رابعاً ـ التشريك بين نيّة العبادة ونيّة أمر مباح:

كما إذا ضمّ إلىٰ نيّة التقرّب إلىٰ اللّٰه في الوضوء نيّة التبريد، فقد جعلوا هذه الصورة كالسابقة، إذا كان قصد التقرّب مستقلاًّ، وقصد التبريد تبعاً، لا بالعكس[1].

وفي بعض هذه الأقسام فروض وتقسيمات وأقوال أُخر يطول ذكرها، وإنّما نحيل البحث عنها إلىٰ مواضعها المناسبة، ومنها عنوان «نيّة».

تشريك الإمام غيره في الدعاء:

يستحب للإمام أن يشرك المأمومين في أدعيته التي يدعو بها في القنوت وغيره.

قال الأردبيلي: «وينبغي إذا كان إماماً عدم تخصيص نفسه بالدعاء؛ لما روي في الفقيه أنّه قال: "قال رسول اللّٰه ﷺ: من صلّىٰ بقوم فاختصّ[2] نفسه بالدعاء دونهم فقد خانهم"[3]»[4].

ثمّ قال: «بل ينبغي ذلك لكلّ أحد؛ لأنّه أسرع إجابة، مع حصول ثواب الدعاء للغير»[5].

---

(١) أُنظر ذلك كلّه في: العروة الوثقىٰ ١: ٤٠٩ ـ ٤١٢ / شرائط الوضوء، الثالث عشر (الخلوص)، و٢: ٤٤٤ / الصلاة، النية، العاشر (الخلوص)، والمستمسك ٢: ٤٧٣ ـ ٤٨٣، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٧ ـ ٦٠.

(٢) لعلّه تصحيف فخصّ، لأنّه المناسب.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٠، صلاة الجماعة، الحديث ١١٨٧.

(٤) مجمع الفائدة ٢: ٣١٩، وانظر: الحدائق ١١: ١٨٦، والغنائم ٣: ١٩٩، والمستمسك ٧: ٣٦٣.

(٥) مجمع الفائدة ٢: ٣١٩.

ويدلّ علىٰ ماقاله أخيراً رواية ابن القدّاح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا دعا أحدكم فليعمّ، فإنّه أوجب للدعاء»[1].

تشريك الأموات في صلاة واحدة:

يجوز أن يصلّىٰ صلاة واحدة علىٰ ميّتين أو أكثر، ويأتي بضمير التثنية عند الدعاء لهما بعد التكبير الرابع.

وإذا خيف عليهما من التأخير وجب التشريك بينهما في الصلاة عليهما[2].

التشريك في التسمية في التذكية:

لو شرّك المذكّي ـ سواء كان صائداً أو ذابحاً ـ بين اسم الله تعالىٰ واسم غيره لم تصحّ هذه التسمية؛ كما لو قال: «باسم الله ومحمّدٍ» بالجرّ، أو «باسم الله وباسم محمّد»، ونحو ذلك[3]، كما تقدّم في العنوانين: «إشراك» و «بسملة».

---

(١) الوسائل ٧: ١٠٦، الباب ٤٠ من أبواب الدعاء، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٠٩، الطهارة / شرائط صلاة الميّت، المسألة ٢٢.

(٣) أُنظر: القواعد ٣: ٣١٩، والمسالك ١١: ٤٧٩، ومجمع الفائدة ١١: ١٧، والكفاية ٢: ٥٨٥، والرياض ١٢: ١٠١، ومستند الشيعة ١٥: ٤١٥، والجواهر ٣٦: ١١٥.

التشريك بين إذن الولي وإذن البنت الباكرة في النكاح:

اختلف الفقهاء في عقد الباكرة هل هو متوقّف علىٰ إذن وليّها فقط، أو إذنها فقط، أو إذنهما بالتشريك، أو غير ذلك، وقد ذكرنا أقوالاً ستّة في عنوان «باكرة»، وكان القول الثالث هو التشريك بين الباكرة ووليّها في الإذن بالنكاح، فتتوقّف صحّة العقد علىٰ إذنهما معاً بالتشريك[1].

راجع عنوان «باكرة».

موارد أُخر ورد البحث عن التشريك فيها:

هناك موارد أُخر ورد البحث حول التشريك فيها، أحلناها إلىٰ مواطنها الأصليّة لكونها أنسب بالبحث عنها فيها، وهي:

ـ التشريك في البيع.

تقدّم الكلام عنه في أقسام البيع تحت عنوان «بيع التشريك».

ـ التشريك في الوقف.

راجع عنوان «وقف».

ـ التشريك في الدّية.

راجع عنوان «دية».

ـ التشريك بين عدّة نساء في الطلاق.

---

(١) أُنظر: المقنعة: ٥١٠، والكافي في الفقه: ٢٩٢، ومباني العروة الوثقىٰ (النكاح) ٢: ٢٦٤، وانظر التفصيل في عنوان «باكرة».

راجع عنوان «طلاق».

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن التشريك في العبادة بأقسامه في مباحث النيّة، مثل نيّة الطهارات الثلاث، ونيّة الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ.

وعن تشريك الإمام غيره في الدعاء في صلاة الجماعة.

وعن تشريك الأموات في صلاة واحدة في صلاة الميّت.

وعن التشريك في التسمية في كتاب التذكية الشامل للصيد والذباحة.

وعن التشريك في الإذن في كتاب النكاح في البحث عن أولياء العقد.

تشميت

راجع: تسميت.

تشهّد

لغـــة:

تفعّلٌ من شَهِدَ، وهو بمعنىٰ حضر، وعلم، وأعلم[1].

(١) أنظر معجم مقاييس اللغة: «شهد».

والشهادة: خبرٌ قاطع[1].

اصطلاحاً:

يأتي بمعنىٰ الإخبار القاطع بوحدانيّة اللّٰه تعالىٰ ورسالة النبي محمّد ﷺ، وغالباً يكون بصيغة: «أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه، وأشهد أنّ محمّداً رسول اللّٰه» أو «... محمّداً عبده ورسوله»، ويطلق عليهما الشهادتان.

ويطلق أيضاً علىٰ الذكر المخصوص في الصلاة المشتمل علىٰ الشهادتين المقرونة بالصلاة علىٰ النبيّ وآله ﷺ[2].

وإنّما سمّي تشهّداً؛ لاشتماله علىٰ الشهادتين، فيكون إطلاق التشهّد عليه إمّا تغليباً، أو لورود النقل به.[3]

الأحكام:

للتشهّد أحكام كثيرةٌ نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

الحكم التكليفي للتشهّد:

التشهّد واجب في كلّ ثنائيّة مرّةً، وفي

(١) أنظر: الصحاح، والقاموس المحيط، والمصباح المنير: «شهد».

(٢) أنظر: جامع المقاصد ٢: ٣١٧، وروض الجنان ٢: ٧٣٦، والجواهر ١٠: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣) أنظر الجواهر ١٠: ٢٤٦.

الثلاثيّة والرباعيّة مرّتين، وقد ادّعي الإجماع عليه مستفيضاً، بل فوق حدّ الاستفاضة[1]، بل قيل: إنّه من ضروري المذهب[2].

نعم، هناك روايات[3] ربّما استُظهر منها عدم الوجوب، لكن لم يلتزم بها أحدٌ من الفقهاء، بل حُملت على التقيّة، لأنّ هناك من لم يقل بوجوب التشهّد من أئمّة سائر المذاهب[4]، أو على محامل أُخرى غير التقيّة.

محلّ التشهّد:

ظهر ممّا تقدّم أنّ هناك تشهّداً واحداً في الثنائيّة، وتشهّدان في الثلاثيّة والرباعيّة.

ومحلّهما بعد رفع الرأس من السجدة الثانية والجلوس مستقرّاً في الركعة الثانية، أو الثالثة، أو الرابعة، كلٌّ بحسبه.

نعم، في صلاة الوِتر تشهّد واحد يتعقّبه السلام، ومحلّه بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في الركعة الأُولى، لأنّه ليس بأكثر من ركعة واحدة[1].

صيغة التشهّد:

ذُكرت عدّة صيغ للتشهّد بعد اتّفاقها على لزوم اشتمالها على الشهادتين: الشهادة بالتوحيد والشهادة برسالة النبيّ محمّد ﷺ، وهذه الصيغ هي:

١ ـ الاجتزاء بالشهادتين بأيّ صيغة وقعت[2].

٢ ـ أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وأشهد أنّ محمّداً رسول اللّٰه[3].

٣ ـ أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لاشريك له،

---

(١) أُنظر دعوى الإجماع في: الانتصار: ٤٦، والخلاف ١: ٣٦٧، والمعتبر: ١٨٦، والتذكرة ٣: ٢٢٧، والمنتهى ٥: ١٧٧، والذكرى ٣: ٤٠٦، وجامع المقاصد ٢: ٣١٨، وروض الجنان ٢: ٧٤١، والمدارك ٣: ٤٢٥، والذخيرة: ٢٨٧، وكشف اللثام ٤: ١١٧، والحدائق ٨: ٤٤٠، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٦٦، وغيرها.

(٢) أُنظر: الرياض ٣: ٤٦٠، ومستند الشيعة ٥: ٣٢٣، والجواهر ١٠: ٢٤٦.

(٣) أُنظر: الوسائل ٥: ٤٧١، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، و٦: ٣٩٩ و٤٠١ و٤٠٢ و٤١١، الأبواب ٥ و٧ و١٣ من أبواب التشهّد.

(٤) اختلفت المذاهب السنيّة في وجوب التشهّد الأوّل والثاني، أو كونهما سنّة، أو التفصيل بينهما على أقوال. راجعها في الموسوعة الفقهيّة (إصدار وزارة الأوقاف الكويتيّة) ١٢: ٣٤، عنوان «تشهّد».

(١) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل من العمود الأول.

(٢) نسبه الشهيد الأوّل في الذكرى ٣: ٤١٢ إلى ظاهر الأصحاب وخلاصة الأخبار، وتبعه في النسبة النراقي في المستند ٥: ٣٢٥.

(٣) كما في المنتهى ٥: ١٧٩، والقواعد ١: ٢٧٨، ونهاية الإحكام ١: ٤٩٩، والمدارك ٣: ٤٢٦، والغنائم ٣: ٥٥.

وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله[١].

٤ ـ أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وأنّ محمّداً رسول اللّٰه[٢].

٥ ـ أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لاشريك له وأشهد أنّ محمّداً رسول اللّٰه[٣].

٦ ـ ونقل الشهيد الأوّل عن الصدوق أنّه قال: «أقلّ مايجزي في التشهّد أن يقول الشهادتين، أو يقول: بسم اللّٰه وباللّٰه، ثمّ يسلّم»[٤].

والصورة الثالثة مجزئة علىٰ جميع الأقوال، وإنّما الكلام في تعيّنها.

(١) كما يظهر من المقنعة: ١٠٧ و١١٣، والسرائر ١: ٢٣٠ ـ ٢٣١، والمعتبر: ١٨٧، والتحرير ١: ٢٥٦، والدروس ١: ١٨٢، وروض الجنان ٢: ٧٣٦، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٧٦، والحدائق ٨: ٤٤٤ ـ ٤٤٥، ومستند الشيعة ٥: ٣٢٧، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٦٨، وبعض المعلّقين علىٰ العروة الوثقىٰ ٢: ٥٨٨ / التشهّد، كالسادة: البروجردي، والخوانساري، والخوئي، والخميني والگلپايگاني.

(٢) كما في التذكرة ٣: ٢٣٥، ونهاية الإحكام ١: ٥٠٠، والإيضاح ١: ١١٥، وكشف اللثام ٤: ١٢١.

(٣) كما في الشرائع ١: ٨٨.

(٤) الذكرىٰ ٣: ٤١٢، وانظر الاكتفاء بالشهادتين في المقنع: ٢٩، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٣١٩، باب وصف الصلاة، الحديث ٩٤٤. وأمّا نص العبارة فلم ترد في النسخة التي لديّ من المقنع، ويبدو أنّها منقولة في طبعة أُخرىٰ.

واجبات التشهّد:

يجب في التشهّد أُمور، وهي:

١ ـ الجلوس:

يجب الجلوس للتشهّد بقدره مطمئناً، ودعوىٰ الإجماع عليه مستفيضة[١].

وعليه، فلو شرع في التشهّد قبل الجلوس، أو نهض قبل إكماله متعمّداً بطلت صلاته[٢].

وهل الجلوس واجبٌ مستقلٌّ أو لأجل التشهّد؟ فيه وجهان، بل قولان[٣].

ويترتّب عليه سقوط الجلوس في موارد سقوط التشهّد ـ كما لو لم يعرف التشهّد وبدله ـ علىٰ القول الثاني دون الأوّل، لأنّ الجلوس واجب مستقلٌّ.

ويسقط الجلوس للتشهّد مع التعذّر، كما لو كانت الأرض مطيّنة، أو كان في حالة تقيّة[٤]، أو لأيّ سبب آخر.

(١) أُنظر: الناصريات: ٢٢٥، والخلاف ١: ٣٦٧، والغنية: ٨٠، والتذكرة ٣: ٢٢٩، والمنتهىٰ ٥: ١٩٠، وجامع المقاصد ٢: ٣٢٠، ومجمع الفائدة ٢: ٢٧٥، والمدارك ٣: ٤٢٥، وكشف اللثام ٤: ١٢٣، والذخيرة: ٢٨٩، والرياض ٣: ٤٦١، ومستند الشيعة ٥: ٣٢٤، والجواهر ١٠: ٢٤٨ وغيرها.

(٢) أُنظر روض الجنان ٢: ٧٣٧ ـ ٧٣٨، وغيره.

(٣) أُنظر: المصدر المتقدّم، والخلاف ١: ٤٥٣، والذخيرة: ٣٥٩، والجواهر ١٠: ٢٤٩.

(٤) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٣٩٦/مسجد الجبهة، المسألة ٢٥.

٢ ـ الشهادتان:

وقد تقدّم[١] الكلام عنهما وعن صيغتهما، فلا نعيد.

٣ ـ الصلاة علىٰ النبي وآله صلى الله عليه وآله:

ادّعي عدم الخلاف، بل الإجماع مستفيضاً[٢] علىٰ وجوب الصلاة علىٰ النبي وآله صلى الله عليه وآله، عدا مانقل عن:

ـ ابن الجنيد من الإجزاء بالشهادتين إذا لم تخل الصلاة من الصلاة علىٰ محمّد وآله في أحد التشهّدين.

ـ ووالد الصدوق حيث لم يتطرّق إلىٰ الصلاة علىٰ محمّد وآله في التشهّد الأوّل.

ـ والصدوق نفسه حيث اقتصر علىٰ ذكر الشهادتين في التشهّدين ولم يتطرّق إلىٰ الصلاة علىٰ النبي وآله صلى الله عليه وآله[٣].

(١) في الصفحة ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) أُنظر: الخلاف ١: ٣٦٥ و٣٦٩، و٣٧٣، والمعتبر: ١٨٨، والتذكرة ٣: ٢٣٢ و٢٣٣، والمنتهىٰ ٥: ١٨٦ و١٨٨، والذكرىٰ ٣: ٤٠٦ و٤١٢، وجامع المقاصد ٢: ٣١٩، والجواهر ١٠: ٢٥٣، والمستمسك ٦: ٤٣٦ و٤٤١، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٦٩.

(٣) أُنظر ذلك كلّه في الذكرىٰ ٣: ٤١٢، وغيرها، ونسبة ذلك إليهم مشهورة، وانظر أيضاً المقنع: ٢٩، ومن لايحضره الفقيه ١: ٣١٩، وصف الصلاة، الرواية ٩٤٤.

تنبيـــه:

قال السيّد الحكيم ـ بعد إتمام الحديث عن وجوب الصلاة علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله ـ: «الظاهر التسالم علىٰ وجوب ضمّ الصلاة علىٰ الآل عليهم السلام إلىٰ الصلاة عليه، وفي التذكرة: الإجماع عليه، كما تقتضيه النصوص الكثيرة المرويّة من طرق الخاصّة والعامّة...» إلىٰ أن قال:

«... وكأنّ من هذه النصوص يفهم أنّ الصلاة علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله مهما كانت موضوعاً لحكم[١]، فالمراد بها الصلاة عليه وعلىٰ آله، عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام»[٢].

والنصوص الواردة في ذلك كثيرة، منها:

ـ ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأميرالمؤمنين عليه السلام: ... وإذا صلّىٰ عليّ ولم يتبع بالصلاة علىٰ أهل بيتي، كان بينها وبين السماوات سبعون حجاباً، ويقول الله تبارك وتعالىٰ: لالبّيك ولا سعديك، يا ملائكتي، لاتصعدوا دعاءه إلّا أن يلحق بالنبي صلى الله عليه وآله عترته، فلايزال محجوباً حتىٰ يلحق بي أهل بيتي»[٣].

(١) أي سواء كانت موضوعاً للوجوب أو الاستحباب.

(٢) المستمسك ٦: ٤٤١.

(٣) الوسائل ٧: ٢٠٤، الباب ٤٢ من أبواب الذكر، الحديث ١٠: نقله عن ثواب الأعمال للصدوق، ونقله السيّد الحكيم في التنبيه المتقدّم، واصفاً له بالصحّة.

ـ وما رواه أبو حمزة الثمالي عن أبي عبدالله ﷺ ـ في حديث ـ: «... فقلت له: كيف نصلّي على محمّد وآله؟ قال: تقولون: صلوات الله وصلوات ملائكته وأنبيائه ورسله وجميع خلقه على محمّد وآل محمّد، والسلام عليه وعليهم ورحمة الله وبركاته»[1].

وروى البخاري عن عبدالرحمان بن أبي ليلى، قال: «لقيني كعب بن عُجرة، فقال: ألا أهدي لك هديّة سمعتها من النبي (صلّى الله عليه [وآله] وسلّم)؟ فقلت: بلى فاهدها لي. فقال: سألنا رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلّم)، فقلنا: يا رسول الله، كيف الصلاة عليكم أهل البيت، فإنّ الله قد علّمنا كيف نسلّم؟

قال: قولوا: اللّهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد، كما صلّيت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد، اللّهمّ بارك على محمّد وآل محمّد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم؛ إنّك حميد مجيد»[2].

(١) الوسائل ٧: ١٩٦، الباب ٣٥ من أبواب الذكر، الحديث الأوّل.

(٢) صحيح البخاري ٢: ٢٣٩، كتاب بدء الخلق، باب يزفّون... الحديث ٩، وفي ٣: ١٧٨، في تفسير الآية ٥٦ من سورة الأحزاب، ورواه مسلم في صحيحه ١: ٣٠٥، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهّد، الحديث ٤٠٦.

ـ وروى مسلم بإسناده عن أبي مسعود الأنصاري، قال: «أتانا رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلّم)، ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: أمرنا الله تعالى أن نصلّي عليك يا رسول الله، فكيف نصلّي عليك؟

قال: فسكت رسول الله ﷺ حتّى تمنّينا أنّه لم يسأله، ثمّ قال رسول الله (صلّى الله عليه [وآله] وسلّم): قولوا: اللّهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد، كما صلّيت على آل إبراهيم، وبارك على محمّد وعلى آل محمّد كما باركت على آل إبراهيم في العالمين، إنّك حميد مجيد...»[1].

ـ وروى ابن حجر عن رسول الله ﷺ قوله: «لاتصلّوا عليّ الصلاة البتراء، فقالوا: وما الصلاة البتراء؟! قال: تقولون اللّهمّ صلّ على محمّد، وتمسكون، بل قولوا: اللّهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد»[2].

صيغة الصلاة على النبي وآله في الصلاة:

لا إشكال في أنّ صيغة «اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد» مجزئة في التشهّد، وبها يحصل الفراغ بالإجماع[3]، وإنّما الإشكال والخلاف في

(١) صحيح مسلم ١: ٣٠٥، باب الصلاة على النبي بعد التشهّد، الحديث ٤٠٥.

(٢) الصواعق المحرقة: ١٤٦.

(٣) أنظر المصادر المذكورة في الهامش الآتي.

تعيّنها، فقد قيل: إنّ الأشهر هو تعيّن هذه الصورة[1]، لكن يظهر من جماعة من الفقهاء[2] عدم تعيّنها، بل يكون المكلّف مخيّراً بينها وبين غيرها ممّا يؤدّي معناها، مثل: «صلّىٰ اللّٰه عليه وآله» أو «صلوات اللّٰه عليه وآله»، أو «صلوات اللّٰه عليهم»، أو «صلّىٰ اللّٰه علىٰ محمّد وآله» ونحوها من الصيغ.

هل تتداخل الصلاة عليه في التشهّد مع الصلاة عليه لو سمع اسمه؟

قال السيّد اليزدي: «إذا كان في أثناء التشهّد فسمع اسمه لايكتفي بالصلاة التي تجب للتشهّد»[3].

ولم يعلّق عليه إلّا السيّد الشيرازي قائلاً: «بل يكتفي».

وقال بالاكتفاء السيّد الخوئي في مستند العروة[4] أيضاً، وإن لم يقل به في تعليقه عليها.

والمسألة مبنيّة علىٰ تداخل المسبّبات وعدمه، والمعروف أنّ الأصل فيه عدم التداخل إلّا أن يقوم عليه دليل، وقد التزم السيّد الخوئيّ بأنّ الأمر بالمسبّبين إذا كان علىٰ نحو العموم والخصوص من وجه، فيجوز الاكتفاء بالإتيان بمجمع العنوانين مرّة واحدة بقصد الأمرين، أخذاً بإطلاق كلٍّ من الدليلين.

٤ ـ الطمأنينة حالة الجلوس:

تجب الطمأنينة عند الجلوس للتشهّد، بمعنىٰ عدم الإتيان بالتشهّد إلّا بعد الاستقرار والجلوس مطمئنّاً، فلايجوز التشهّد قبل ذلك ولا حالة القيام، كما تقدّم بيانه عند ذكر الجلوس، كما هو طريقة الفقهاء عند التعرّض له.

٥ ـ مراعاة الترتيب:

المشهور وجوب مراعاة الترتيب بين الشهادة بالتوحيد، ثمّ بالرسالة، ثمّ الصلاة علىٰ النبي وآله ﷺ، لأنّ هذه الكيفيّة هي المأمور بها في النصوص، ولأنّه المناسب للاعتبار[1].

ولكن قال المفيد: «وأدنىٰ مايجزي في التشهّد أن يقول المصلّي: "أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه، وأشهد أنّ محمّداً صلّىٰ اللّٰه عليه وآله عبده ورسوله"»[2].

---

(١) أنظر: الذكرىٰ ٣: ٤١٣، والجواهر ١٠: ٢٦٢، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٧٣، والمستمسك ٦: ٤٤٠، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٨١.

(٢) أنظر: الحدائق ٨: ٤٦٧، والجواهر ١٠: ٢٦٤، والمستمسك ٦: ٤٤١.

(٣) العروة الوثقىٰ ٢: ٦١٩ / فصل في الصلاة علىٰ النبي ﷺ.

(٤) أنظر: مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٣٢، ومنهاج الصالحين ١: ١٩٤، المسألة ٧٠٠.

(١) أنظر: التذكرة ٣: ٢٣٤، والجواهر ١٠: ٢٦٧، وكشف الغطاء ٣: ٢١٦، والمستمسك ٦: ٤٤٢، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٩٥.

(٢) المقنعة: ١٤٣.

وقال صاحب الجواهر بعد نقله: «لاريب في ضعفه»[١].

إلّا أنّ السيّد الحكيم مال إلىٰ جوازه، لإطلاق الأدلّة، إن لم يقم إجماع علىٰ الكيفيّة المخصوصة[٢].

والمشهور هو الموافق للاحتياط.

٦ ـ الموالاة بين أجزاء التشهّد:

وهي واجبة بين جميع أجزاء الصلاة وأجزاء أجزائها، ومنها أجزاء التشهّد، فلايفصل بينها، كأن يفصل بين الشهادة بالتوحيد والشهادة بالرسالة، أو بينهما وبين الصلاة علىٰ محمّد وآله ﷺ، ولا بين الكلمات، ولا الحروف من الكلمة الواحدة[٣].

٧ ـ تأدية التشهّد علىٰ الوجه الصحيح:

تجب المحافظة علىٰ تأدية التشهّد علىٰ الوجه الصحيح العربي في الحركات والسكنات وأداء الحروف والكلمات، كما ورد في أدلّتها[٤].

حكم من لم يحسن التشهّد:

من لم يحسن التشهّد له عدّة حالات:

الحالة الأُولىٰ ـ أن يقدر علىٰ التعلّم:

إذا كان المكلّف قادراً علىٰ التعلّم والوقت باقٍ، فعليه أن يتعلّم، كما في سائر أجزاء الصلاة.

وإذا تمكّن من أن يلقّنه أحد، فهو مجزٍ؛ لأنّ التعلّم واجب طريقي، لانفسي.

الحالة الثانية ـ أن يكون عاجزاً عن التعلّم، وقادراً علىٰ الملحون:

إذا عجز عن التعلّم ولم يكن من يلقّنه، أو كان الوقت ضيّقاً، وكان قادراً علىٰ التشهّد الملحون، فهو مجزٍ بالنسبة إليه فعلاً، وأمّا بالنسبة إلىٰ الصلوات الآتية فيجب عليه التعلّم.

الحالة الثالثة ـ أن يكون عاجزاً عن الألفاظ الخاصّة وقادراً علىٰ الترجمة:

فإن عجز عن بعض الألفاظ دون بعضها، أتىٰ بما يقدر عليه، وأمّا بالنسبة إلىٰ ما لا يقدر عليه، ففي انتقال الوظيفة إلىٰ الترجمة أو سقوط الوظيفة، وجهان، بل قولان.

وكذا لو عجز عن إتيان جميع ألفاظ التشهّد.

الحالة الرابعة ـ أن يكون عاجزاً عن الترجمة أيضاً:

ولو عجز عن الترجمة، ففي وجوب الذكر

---

(١) الجواهر ١٠: ٢٦٧.

(٢) أُنظر المستمسك ٦: ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٣) أُنظر: التذكرة ٣: ٢٣٥، والبيان: ١٧٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٨٩ / التشهّد، والمستمسك ٦: ٤٤٣، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٩٦.

(٤) أُنظر: البيان: ١٧٤، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٨٩ / التشهّد، والمستمسك ٦: ٤٤٣، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٩٦.

مطلقاً، أو خصوص التحميد، أو عدم وجوب شيءٍ أقوال.

ثمّ علىٰ القول بعدم وجوب شيءٍ، فهل يجب الجلوس بمقدار التشهّد أم لا؟ فيه قولان مبنيّان علىٰ أنّ الجلوس للتشهّد واجب مستقلّ أم لا؟ فعلىٰ الأوّل يجب، وعلىٰ الثاني لا يجب[1].

مستحبّات التشهّد:

يستحبّ في التشهّد أمور، وهي:

الأوّل ـ أن يجلس الرجل للتشهّد متورّكاً، وسوف يأتي معناه في «تورّك».

الثاني ـ أن يقول قبل التلفّظ بالشهادتين: «الحمد للّٰه»، أو «بسم اللّٰه وباللّٰه والحمد للّٰه وخير الأسماء للّٰه، أو الأسماء الحسنىٰ كلّها للّٰه».

الثالث ـ أن يجعل يديه علىٰ فخذيه منضمّة الأصابع.

الرابع ـ أن يكون نظره إلىٰ حجره.

الخامس ـ أن يقول بعد قوله: «وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله»: «أرسله بالحقّ بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة، وأشهد أنّ ربّي نعم الرب وأنّ محمّداً نعم الرسول»، ثمّ يقول: «اللّهمّ صلّ... الخ».

السادس ـ أن يقول بعد الصلاة علىٰ النبي وآله ﷺ: «وتقبّل شفاعته وارفع درجته»، والأولىٰ بل الأحوط عدم قصد الخصوصية والورود بالنسبة إلىٰ التشهّد الثاني، لشبهة التشريع.

السابع ـ أن يسبّح بعد التشهّد الأوّل سبعاً، بأن يقول: «سبحان اللّٰه» سبع مرّات[1].

وذكر الفقهاء أنّه يستحب الإتيان بالتشهّد التفصيلي الذي رواه أبو بصير عن أبي عبداللّٰه الصادق عليه السلام، وهو:

«بسم اللّٰه وباللّٰه، والحمد للّٰه، وخير الأسماء للّٰه، أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه، وحده لاشريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، أرسله بالحقّ بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة، أشهد أنّك نعم الربّ، وأنّ محمّداً نعم الرسول، اللّهمّ صلّ علىٰ محمّد وآل محمّد، وتقبّل شفاعته وارفع درجته.

ثمّ تحمد اللّٰه مرّتين أو ثلاثاً ثمّ تقوم، فإذا جلست في الرابعة قلت:

بسم اللّٰه وباللّٰه، والحمد للّٰه، وخير الأسماء للّٰه، أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه، وحده لاشريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، أرسله بالحقّ بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة، أشهد أنّك نعم الرب، وأنّ محمّداً نعم الرسول، التحيّات للّٰه، والصلوات الطاهرات الطيّبات الزاكيات الغاديات

---

(١) أُنظر ذلك كلّه: في الجواهر ١٠: ٢٦٨ ـ ٢٧١، والمستمسك ٦: ٤٤٤ ـ ٤٤٦، ومستند العروة الوثقىٰ (الصلاة) ٤: ٣٠٣ ـ ٣٠٨.

(١) أُنظر ذلك كلّه: في الجواهر ١٠: ٢٧٢ ـ ٢٧٧، والعروة الوثقىٰ ٢: ٥٩٠ ـ ٥٩٢، والمستمسك ٦: ٤٤٦ ـ ٤٥٠، ومستند العروة (الصلاة) ٤: ٣٠٩ ـ ٣١١.

الرائحات السابغات الناعمات للّه، ماطاب وزكا وطهر وخلص وصفا فللّه... الخ»[١].

والرواية طويلة.

مكروهات التشهّد:

لم يذكر الفقهاء شيئاً تحت هذا العنوان عدا ماذكروه من كراهة الإقعاء حال الجلوس للتشهّد، وقد تقدّم تفسيره وبيان حكمه في عنوان «إقعاء».

الحكم الوضعي للتشهّد:

ونقصد بذلك مايترتّب علىٰ ترك التشهّد عمداً أو سهواً من البطلان ونحوه من أحكام الخلل الحادث في الصلاة.

حكم تخلّل الحدث قبل التشهّد وبعده:

الحدث إمّا أن يحدث قبل التشهّد وبعد السجدتين، أو بعد التشهّد وقبل التسليم، أو في أثناء التشهّد.

أمّا لو أحدث المصلّي بعد التشهّد وقبل التسليم، فقد مضىٰ الكلام فيه في عنوان «تسليم / حكم ترك التسليم».

وأمّا لو أحدث بعد السجدتين وقبل التشهّد، فالمعروف بين الفقهاء بطلان الصلاة في هذه الصورة[١].

لكن ذهب الصدوق[٢] إلىٰ عدم البطلان استناداً إلىٰ صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهّد، قال: ينصرف فيتوضّأ، فإن شاء رجع إلىٰ المسجد، وإن شاء ففي بيته، وإن شاء حيث شاء، قعد فيتشهّد ثمّ يسلّم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته»[٣].

ونقل صاحب الحدائق[٤] ذلك عن المجلسي أيضاً، لكنّه توقّف هو فيه وإن كان يميل إليه.

وعمل بالرواية السيّد الخوئي أيضاً، حيث أفتىٰ بمضمونها في المنهاج[٥] بعد أن قيّد الحالة بصورة نسيان التسليم، لكنّه حمل الرواية في المستند[٦] علىٰ التقيّة؛ بعد أن نسب إلىٰ بعض أهل السنّة إنكار جزئيّة التشهّد.

---

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

(١) أُنظر: دعوىٰ الشهرة علىٰ البطلان في التذكرة ٣: ٢٧١، والدروس ١: ٢٠٦، والذخيرة: ٣٥١، والغنائم ٣: ٤٨ و ٥٠، والجواهر ١٢: ٣٨٥، وغيرها.

(٢) أُنظر من لا يحضره الفقيه ١: ٣٥٦، أحكام السهو، ذيل الحديث ١٠٣٠.

(٣) الوسائل ٦: ٤١٠، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، الحديث الأوّل.

(٤) أُنظر الحدائق ٨: ٤٤٦ ـ ٤٤٨.

(٥) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٨١ / التسليم، المسألة ٦٦٢.

(٦) أُنظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

وحكم الحدث أثناء التشهّد حكم الحدث قبله.

حكم الشك في التشهّد:

إذا شك المصلّي في إتيان التشهّد وهو جالس، فعليه أن يتشهّد، سواء كان التشهّد الأوّل، أو الأخير.

وإذا شكّ فيه حال كونه قائماً ـ أي في الركعة الثالثة ـ فليمض في صلاته.

وإذا شك فيه بعد التسليم، فقد مضت صلاته وليس عليه شيء.

كلّ ذلك لقاعدة التجاوز الدالّة علىٰ لزوم إتيان ماشُكّ فيه إذا لم يتجاوز المصلّي عن محلّه، وعدم وجوب إتيانه إذا جاوز محلّه[١].

وقد ذكرنا تفصيل القاعدة في الملحق الأُصولي، عنوان «تجاوز / قاعدة التجاوز».

حكم نسيان التشهّد:

إذا تذكّر المصلّي أنّه لم يتشهّد، ففيه عدّة حالات:

الأُولىٰ ـ أن يتذكّر قبل الركوع في الركعة الثالثة، ففي هذه الحالة يجب عليه الجلوس والإتيان بالتشهّد، ثمّ يستمر في صلاته[١].

الثانية ـ أن يتذكّر حال الركوع أو مابعده، فالمشهور بين الفقهاء[٢] هو المضي في الصلاة، ثمّ قضاء التشهّد بعد التسليم، ثمّ سجود سجدتي السهو.

ولكن حكىٰ الشهيد في الذكرىٰ[٣] عن ابني بابويه ـ الصدوقين ـ والمفيد ـ في العزيّة ـ القول بكفاية تشهّد سجدتي السهو عن التشهّد المنسي.

واستظهر ذلك أو قوّاه جماعة من الفقهاء[٤] إلّا أنّ أغلبهم رجّحوا مقالة المشهور من باب الاحتياط.

---

(١) أُنظر: المدارك ٤: ٢٤٦ ـ ٢٥٠، والحدائق ٩: ١٦٩ ـ ١٨٧، والمستمسك ٧: ٤٣٣ ـ ٤٣٥، ومستند العروة (الصلاة) ٦: ١٢٧ ـ ١٢٩، وغيرها.

(١) دعوىٰ الإتفاق عليه مستفيضة، أُنظر: الخلاف ١: ٣٦٦ و٤٥٣، والتذكرة ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤٠، والذكرىٰ ٤: ٤٥ و٣٨، والمدارك ٤: ٢٣٦، والحدائق ٩: ١٣٩، وغيرها.

(٢) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، أُنظر: روض الجنان ٢: ٩٢٣، والمدارك ٤: ٢٣٧ و٢٤٢، والذخيرة: ٣٧٢ ـ ٣٧٣، والحدائق ٩: ١٥١، ومفتاح الكرامة ٣: ٣٠٩، والغنائم ٣: ٤٥، والعروة الوثقىٰ ٣: ٢١٨.

(٣) أُنظر: الذكرىٰ ٤: ٤٢، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٣٥٦، أحكام السهو، ذيل الحديث ١٠٣٠، والمقنع: ٣٣.

(٤) مثل صاحب المدارك في المدارك ٤: ٢٤٣، والسبزواري في الذخيرة: ٣٧٣، والبحراني في الحدائق ٩: ١٥٣، والقمّي في الغنائم ٣: ٤٥، والهمداني في مصباح الفقيه (الحجرية) ٢: ٥٥٢، والحكيم في المستمسك ٧: ٤١٣، والخوئي في مستند العروة (الصلاة) ٦: ٩٨ و٣٠٠، والخوانساري في جامع المدارك ١: ٤٣٥.

الثالثة ـ أن يتذكّر بعد التسليم نسيان التشهّد الأخير، فهنا يجب عليه قضاء التشهّد المنسي علىٰ جميع الأقوال إلّا أنّ ابن إدريس[١] فصّل بين ما إذا صدر من المصلّي الحدث بعد التسليم وما لم يصدر، فعلىٰ الأوّل يعيد الصلاة؛ لأنّ الحدث قبل التشهّد والتسليم حدث في الصلاة، وهو موجب لبطلانها بلا خلاف، وأمّا علىٰ الثاني فلايعيد؛ لعدم صدور الحدث الموجب لبطلان الصلاة.

والفرق بين التشهّد الأوّل والثاني هو: أنّ الحدث بعد السلام عند نسيان التشهّد الأوّل حَدَثٌ خارج الصلاة وهو غير مبطل لها، بخلاف الحدث بعد السلام عند نسيان التشهّد الثاني، إذ هو يقع في أثناء الصلاة عنده كما تقدّم، فهو مبطل لها.

وللفقهاء خاصّة المحقّق الحلّي[٢] نقاش معه يطول ذكره.

محلّ قضاء التشهّد المنسي:

قال صاحب المدارك: «لاخلاف بين القائلين بوجوب قضاء التشهّد، في أنّ محلّه بعد التسليم»[٣].

وهل يلزم تقدّمه علىٰ سجدتي السهو التي وجبت لنسيانه أم لا؟ فيه خلاف[١]، ولعلّ التقدّم هوالأشهر، وسوف يأتي تفصيل الكلام فيه في محلّه المناسب إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

راجع: سجدة، سجود، سهو.

حكم نسيان الصلاة علىٰ محمّد وآله ﷺ في التشهّد:

يبدو أنّه لاإشكال في وجوب تدارك الصلاة علىٰ النبي وآله المنسي من التشهّد لو كان محلّ التدارك باقياً، كما لو لم يركع في الركعة الثالثة، أو لم يأت بمبطل للصلاة في الركعة الأخيرة بعد إكمال السجدة الأخيرة.

وإنّما الخلاف في ما إذا فات محلّ التدارك، كما لو تذكّر بعد الركوع في الركعة الثالثة، أو بعد ما جاء بالمبطل بعد السلام في الركعة الأخيرة.

والخلاف في جهتين:

الأُولىٰ ـ في وجوب قضاء الصلاة علىٰ النبي وآله ﷺ بعد السلام.

والثانية ـ في وجوب سجدتي السهو بعد الصلاة أيضاً.

أمّا بالنسبة إلىٰ الخلاف الأوّل، فالمشهور[٢]

---

(١) أُنظر السرائر ١: ٢٥٩.

(٢) أُنظر: المعتبر: ٢٣٠، والذكرىٰ ٤: ٤٣.

(٣) أُنظر المدارك ٤: ٢٤٣.

(١) أُنظر: المستمسك ٧: ٥٣١، ومستند العروة (الصلاة) ٦: ٣١١.

(٢) أُنظر: الخلاف ١: ٣٧١، وفيه دعوىٰ الإجماع، وانظر دعوىٰ الشهرة في: الحدائق ٩: ١٤٥، والرياض ٤: ٢١٨، والجواهر ١٢: ٢٩١.

أنّه يجب القضاء بعد السلام.

لكن ذهب ابن إدريس[١] إلىٰ عدمه، لعدم الدليل عليه، وإسراء حكم التشهّد علىٰ الصلوات علىٰ النبي وآله قياس لا نقول به.

ومال إليه صاحب المدارك[٢] وصاحب الحدائق[٣]، والسيّدان: الحكيم[٤] والخوئي[٥]، إلّا أنّهما وافقا المشهور احتياطاً.

وأمّا بالنسبة إلىٰ الخلاف الثاني، فقد اختلفوا فيه أيضاً، وهم بين قائل بالوجوب[٦]، وقائل بعدمه[٧].

نعم من قال بوجوب سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة، يقول بوجوبه هنا حتىٰ إذا لم يقل به من باب خصوص تركه في التشهّد.

هذا أهمّ أبحاث التشهّد، وبقيت أبحاث أُخرىٰ أحلناها إلىٰ مواضع أُخر أكثر تناسباً، من قبيل:

- وجوب التشهّد في صلاة الاحتياط.
- عدم وجوبه في صلاة الميّت.
- عدم وجوبه في سجود التلاوة.
- عدم استحبابه في سجدة الشكر.
- وجوبه وعدمه في سجدتي السهو.

ونحو هذه الأُمور.

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث التشهّد متمركزة في كتاب الصلاة، عند البحث عن التشهّد، وأحكام الخلل الواقع في الصلاة، وأحكام الشكوك، وأحكام سجدتي السهو.

تشهّي

لغــــة:

تفعّل من الشهوة، وقيل: إنّها الشهوة بعد

---

(١) أُنظر السرائر ١: ٢٥٧، لكنّه صرّح بوجوب القضاء في موضع آخر، أُنظر الصفحة ٢٤١.

(٢) أُنظر المدارك ٤: ٢٣٩.

(٣) أُنظر الحدائق ٩: ١٤٥ ـ ١٥٠.

(٤) أُنظر: المستمسك ٧: ٥٤٢، ومنهاج الصالحين ١: ٢٣٠، فصل في قضاء الأجزاء المنسيّة.

(٥) أُنظر مستند العروة (الصلاة) ٦: ٣٤٥.

(٦) مثل الشيخ في الخلاف ١: ٣٧١، والعلّامة في التحرير ١: ٣٠٤، والمنتهىٰ ٧: ٥٧، وإيضاح الفوائد ١: ١٤٠، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٧٠٣، والرياض ٤: ٢١٩، ومصباح الفقيه ٢: ٥٥٣، والعروة الوثقىٰ ٣: ٢٩٧ / موجبات سجود السهو، الرابع.

(٧) مثل ابن إدريس في السرائر ١: ٢٤١، والمحقّق في الشرائع ١: ١١٦، وصاحب الجواهر في الجواهر ١٢: ٢٩٢، وبعض المعلّقين علىٰ العروة، حيث خالفوا المتن وقالوا بعدم وجوب سجدتي السهو، كالسيّدين الحكيم ←

← والخميني، وأمّا السيّد الخوئي فقد قال بوجوبهما من باب الاحتياط الوجوبي.

الشهوة[1]، والشهوة: اشتياق النفس إلىٰ الشيء[2]، بل قيل: الرغبة الشديدة إليه[3].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنىٰ اللّغوي، ومن مصاديقه:

- تشهّي الطعام ونحوه بمعنىٰ الرغبة إليه.
- واتّباع الشهوة والرأي في الحكم والفتوىٰ والتصرّف الولائي ونحوها من دون دليل.

الأحكام:

تترتّب علىٰ التشهّي أحكام نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً، وهي:

١ ـ حرمة الحكم والإفتاء في الدين بمجرّد التشهّي:

ورد عن أهل البيت عليهم السلام النهي الشديد والتحذير من الحكم والإفتاء طبقاً للرأي والهوىٰ والتشهّي. ففي رسالة الإمام الصادق عليه السلام لأصحابه: «اتّبعوا آثار رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسنّته فخذوا بها، ولا تتّبعوا أهواءكم ورأيكم فتضلّوا»[4].

ولذلك كثيراً ما نجد فقهاءنا يذمّون هذا العمل

(١) أُنظر ترتيب كتاب العين: «شهو».

(٢) أُنظر المصباح المنير: «شهو».

(٣) المعجم الوسيط، «شهو».

(٤) الوسائل ٢٧: ٣٧ ـ ٣٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

ومرتكبه وينبّهون عليه لو صدر غفلةً عن واحد منهم[1].

٢ ـ هل يجوز تصرّف الولي في المولّىٰ عليه بالتشهّي؟

قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلىٰ تصرّف الأب والجدّ في أموال الطفل الصغير: «وهل يشترط في تصرّفه المصلحة، أو يكفي عدم المفسدة، أم لا يعتبر شيءٌ؟»[2].

ثمّ استدلّ للأخير ـ من دون أن يذكر له قائلاً ـ بإطلاقات الولاية وجواز التصرّف، ثمّ ناقشه، ثمّ استدلّ للقول الأوّل بعد أن نسبه إلىٰ الشيخ الطوسي وابن إدريس والمحقّق والعلّامة والشهيدين والمحقّق الثاني[3] وغيرهم[4].

ثمّ قوّىٰ كفاية عدم المفسدة، وفاقاً لغير

(١) أُنظر: المنتهىٰ (الحجرية) ٢: ١٠٣، والمهذّب البارع ٣: ٢٢٩ و٥: ٣٨١، وجامع المقاصد ٧: ١٥٤ و٩: ٣٥٢، والمسالك ١٣: ١٠٤، والذخيرة ١: ١١٧، والحدائق ١: ١٩٥ و١٦: ٦٧، والمستمسك ١: ١٤٠.

(٢) المكاسب ٣: ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

(٣) أُنظر: المبسوط ٢: ٢٠٠، والسرائر ١: ٤٤١، والشرائع ٢: ٧٨ ـ ٧٩ و١٧١، والقواعد ٢: ٢١ و١١٢، والدروس ٣: ٣١٨ و٤٠٣، والمسالك ٣: ١٦٦، وجامع المقاصد ٤: ٨٧ و٥: ٧٢ و٦: ٦٥.

(٤) كالأردبيلي في مجمع الفائدة ٤: ١٤ و٦: ٧٧، والسبزواري في الكفاية ١: ٤٥٤ و٥٥٨ و٢: ٤٤٣.

واحد من الأساطين الذين عاصرهم[١].

وللفقهاء كلام أيضاً في نكاح الأبِ الصغيرَ أو الصغيرةَ؛ حيث إنّهم يشترطون في صحّة نكاح الأب لهما عدم المفسدة، وأمّا المصلحة ففي اشتراطها خلاف، فعلىٰ القول بها فإن زوّج الأب الصغير أو الصغيرة لغير الأصلح مع وجود الأصلح، تشهّياً، ففي صحّة العقد إشكال.

نعم، لو قلنا بعدم اشتراط مراعاة المصلحة هنا، وإن قلنا باشتراطها في التصرّفات الماليّة للطفل يصحّ العقد[٢].

وكذا لو زوّج الصغيرة بأقلّ من مهر المثل مثلاً، فعلىٰ القول بلزوم مراعاة المصلحة، فإن كانت هناك مصلحة تقتضي ذلك صحّ العقد والمهر ولزم، وإلّا ففي بطلان العقد أو صحّة العقد وبطلان المهر والرجوع إلىٰ مهر المثل قولان، كما قال السيّد اليزدي، وهناك قول منقول عن الشيخ بصحّة العقد والمهر[٣].

(١) مثل كاشف الغطاء في شرحه علىٰ القواعد: ١٦٨ (مخطوط)، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٣٣٢، و٢٨: ٢٩٧.

(٢) أُنظر: المستمسك ١٤: ٤٥٦، ومباني العروة الوثقىٰ (النكاح) ٢: ٢٨٣، ومتنها العروة الوثقىٰ.

(٣) أُنظر: المصادر المتقدّمة، والجواهر ٢٩: ١٩٧ ـ ٢٠٠، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ١٦٨ ـ ١٧٥.

٣ ـ التعزيرات لاتكون بالتشهّي:

التعزيرات وإن كانت موكولة إلىٰ نظر الحاكم في تعيين مقدارها غالباً، إلّا أنّ نظره ينبغي أن يبتني علىٰ معرفة المعصية وحدودها ثمّ ترتيب مايناسبها من العقوبة. قال الشهيد الثاني: «التعزير أمره منوط بنظر الحاكم غالباً، ونظر الحاكم يتوقّف علىٰ معرفة المعصية ليرتّب عليها مايناسبها، لابمجرّد التشهّي، ومن التعزير ماهو مقدّر...»[١].

راجع: تعزير.

٤ ـ هل يجوز اختيار المنّ أو الفداء أو الرق للأسير بالتشهّي؟

إذا وقع الحربي بعد انقضاء الحرب في الأسر، فالإمام أو نائبه بالخيار بين المنّ عليه وإطلاق صراحه، أو أخذ الفدية منه وإطلاق سراحه، أو استرقاقه.

وهل يكون ذلك علىٰ نحو التشهّي، أو ينبغي مراعاة المصلحة في ذلك؟

صرّح جملة من الفقهاء بأنّ الاختيار لابدّ أن يكون علىٰ أساس مراعاة المصلحة، لا التشهّي الصرف.

راجع: أُسارىٰ / حكم الأُسارىٰ، الحالة الثانية.

(١) المسالك ١٤: ٣٤٦.

٥ ـ هل يحرم إيذاء الوالدين ولو كان تأذّيهما عن تشهٍّ؟

تقدّم عند الكلام عن إطاعة الوالدين: أنّ المشهور هو عدم وجوب إطاعة الوالدين، نعم يحرم إيذاؤهما.

واختلف هؤلاء الفقهاء في أنّ المحرّم هو مطلق إيذائهما ولو كان تأذّيهما عن تَشَهٍّ، كما لو تأذّيا لمجرّد مخالفتهما، أو خصوص التأذّي المستند إلىٰ المصلحة، كما لو تأذّيا من أن يصوم الصوم المندوب خوفاً وشفقةً عليه؟

فبعضهم قال بحرمة الإيذاء مطلقاً، وخصّه البعض الآخر بما إذا كان التأذّي عن مصلحة.

راجع: إطاعة / إطاعة الوالدين.

٦ ـ تشهّي الطعام:

ينبغي للإنسان أن لا يأكل الطعام حتىٰ يشتهيه، فلا يأكل علىٰ الشبع، ولا يتملّي من الطعام، بل يترك أكله مع كونه يشتهيه بعدُ، فقد روىٰ أصبغ بن نباتة، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام للحسن عليه السلام: ألا أُعلّمك أربع خصال، تستغني بها عن الطبّ؟ قال: بلىٰ، قال: لاتجلس علىٰ الطعام إلّا وأنت جائع، ولا تقم عن الطعام إلّا وأنت تشتهيه، وجَوِّد المضغ، وإذا نمت فأعرض نفسك علىٰ الخلاء، فإذا استعملت هذا استغنيت عن الطب»[1].

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ماكان شيءٌ أحبَّ إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله من أن يظلّ جائعاً خائفاً في الله»[2].

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا شبع البطن طغىٰ»[3].

إلىٰ غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الموضوع، وقد أشرنا إلىٰ جملة منها في العناوين: «أكل» و «إسراف» و «بَرَص» و «بِطنة».

مظانّ البحث:

ليس لذلك محلٌّ خاصّ، نعم يتطرّق للأوّل عند البحث عن الاجتهاد والقياس، وعن الثاني في ولاية الأب والجدّ علىٰ الصغير في البيع والنكاح ونحوهما، وعن الثالث في الحدود والتعزيرات، وعن الرابع في الجهاد / أحكام الأُسارىٰ، وعن الخامس في مواطن متعدّدة ذكرناها في عنوان «إطاعة / إطاعة الوالدين»، وعن السادس في موضوع آداب المائدة المذكورة في كتاب الأطعمة والأشربة.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٢٤٥، الباب ٢ من أبواب المائدة، الحديث ٨.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٤٣، الباب ٢ من أبواب آداب المائدة، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

تشهير

لـغــــة:

من الشُّهرة بمعنىٰ وضوح الأمـر[1]، وقـيل: هي ظهور الشيء في شُنعة حتىٰ يشهره الناس[2].

اصطلاحاً:

استعمل في معناه اللغوي، والغالب أُريد بـه المعنىٰ الثاني، وهو: إظهار الشيء في شنعة حـتىٰ يشتهر بين الناس، كما سيتّضح من الأبحاث الآتية.

الأحـكام:

يختلف حكـم التشـهير بـاختلاف المشـهَّر والمشهَّر به واختلاف الأسباب والدواعي إلىٰ ذلك علىٰ ما يأتي بيانه.

أوّلاً ـ التشهير المحرّم:

يحرم التشهير في الموارد التالية:

١ ـ التشهير بالمؤمن:

يحرم التشهير بالمؤمن وإذاعة سرّه وإفشائه بين الناس، خاصّة إذا كان ذلك يوجب نقصاً فـي عِرضه وشرفه، والروايات الواردة في ذلك كـثيرة وشديدة، قد أشرنا إلىٰ بعضها في عنوان «إفشاء / إفشاء سرّ المؤمن».

(١) أُنظر الصحاح: «شهر».

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير): «شهر».

٢ ـ تشهير المؤمن بنفسه:

لايجوز للمؤمن أن يشهّر نـفسه ويـفضحها عند الناس، بل يجب عليه أن يستر علىٰ نفسه، كما يجب أن يستر علىٰ الآخرين، فإذا أذنب ذنباً في ستر، فلايحلّ له إعلان ذلك وإشهاره بين الناس.

وقـد تـقدّم بـعض الكـلام عـن ذلك فـي: «استتار» و «إسرار».

٣ ـ التشهير بالمؤمن العاصي:

إذا أوقع المؤمن المـعصية سـرّاً، فـلايجوز للغير إفشاء سرّه والتشهير به بين الناس.

نعم، إذا أوقعها معلِنا بها غير مكترث بـعلم الناس بها، فيجوز تشهيره، بل قد يـجب إذا كـان موجباً لردعه عن المعصية.

راجع: «استتار» و «إسرار» و «إفشاء».

ثانياً ـ التشهير الجائز:

يجوز التشهير في الموارد التالية، والجـواز هنا هـو بـمعنىٰ الأعـمّ مـن المـباح والمسـتحب والواجب والمكروه:

١ ـ التشهير في الحدود والتعزيرات:

ذكـر الفقهاء مـوارد مـن جـرائـم الحـدود والتعزيرات يكون التشهير فـيها عـقوبة كـاملة أو جزءها، من قبيل: شهادة الزور، والقذف، والقيادة، والاحتيال، والتفليس. وقد مرّ الكلام فيها إجمالاً

في «إشهار» وسوف يأتي تفصيله في المحلّ الأصلي لهذه العناوين، مثل: قذف، قيادة، و....

وربّما يشخّص الحاكم أن يكون التشهير عقوبة تعزيريّة لغير الموارد المتقدّمة أيضاً.

٢ ـ التشهير بأهل البدع:

يجوز التشهير بأهل البدع والآراء الفاسدة لكي يتجنّبهم الناس ولاينخدعوا بدعاويهم الباطلة، بل يستحب، بل يجب إذا توقّف ردّ البدعة علىٰ ذلك.

راجع: بدعة.

٣ ـ تشهير المتجاهر بالفسق:

يجوز تشهير المتجاهر بالفسق، لأنّه من الذين تجوز غيبتهم، بل تجوز إهانتهم، بل تجب إذا توقّف رفع المنكر علىٰ ذلك.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك وما قبله في عنوان «إهانة / ثالثاً ـ الإهانة المستحبّة».

٤ ـ التشهير برجال الأسانيد:

إذا أُريد بالتشهير الإعلام بحال الرواة من حيث الوثاقة أو العدالة وعدمهما، وذكْر سبب عدم الوثاقة أو العدالة، فذلك لابأس به من حيث الحاجة إليه. وأمّا إذا أُريد بذلك هتك الراوي وجرحه بما يوجب المسيس بعرضه وشرفه، فذلك لايجوز إلّا إذا دخل تحت عنوان المبتدع ونحوه ممّا يجوّز غيبته وهتكه.

تشييع

لغــة:

المتابعة[1]، وشايعته مشايعة مثل تابعته متابعة وزناً ومعنىً[2]، ومن مصاديق هذا المعنىٰ العام:

ـ تشييع الضيف، وهو الخروج معه عند رحيله إكراماً له[3].

ـ تشييع المسافر، وهو الخروج معه إلىٰ مسافة عند خروجه للسفر[4].

ويطلق علىٰ المعنيين المتقدّمين التوديع أيضاً.

ـ تشييع الجنازة، وهو الخروج معها ومتابعتها[5].

---

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «شيع».

(٢) أُنظر المصباح المنير: «شيع».

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم، والصحاح، والمعجم الوسيط: «شيع».

(٤) أُنظر المعجم الوسيط: «شيع».

(٥) أُنظر المصدر المتقدّم: «شيع».

اصطلاحاً:

يراد بذلك المعاني المتقدّمة، كما سيظهر فيما بعد.

الأحكام:

نقدّم البحث عن تشييع الجنازة، لكثرة أحكامه، ثمّ نتبعه بالبحث عن الموردين الآخرين.

أوّلاً ـ تشييع الجنازة

تشييع الجنازة لها أحكام كثيرة نُشير إلىٰ أهمّها إجمالاً.

١ ـ استحباب تشييع الجنازة:

لا إشكال في استحباب التشييع، وقد ادّعي الإجماع عليه مستفيضاً[1]، كما وردت به الروايات المستفيضة كذلك.

قال صاحب المدارك: «أجمع العلماء كافّة علىٰ استحباب تشييع الجنازة، وفيه ثواب جسيم وأجر عظيم»[2].

وقال صاحب الجواهر: «استحبابه إجماعي إن لم يكن ضروريّاً، والأخبار به مستفيضة إن لم تكن متواترة، والمراد به: اتّباع الجنازة والخروج معها»[3].

وممّا روي في ذلك: مارواه زرارة، قال:

(١) ادّعىٰ ذلك كثير ممّن تعرّض للمسألة. أُنظر المصدرين الآتيين.

(٢) المدارك ٢: ١٢٢.

(٣) الجواهر ٤: ٢٦٣.

«حضر أبوجعفر عليه السلام جنازة رجل من قريش وأنا معه ـ إلىٰ أن قال ـ فلمّا صلّىٰ علىٰ الجنازة، قال وليّها لأبي جعفر عليه السلام: ارجع مأجوراً رحمك اللّه، فإنّك لاتقوىٰ علىٰ المشي، فأبىٰ أن يرجع، قال: فقلت له: قد أذن لك في الرجوع، ولي حاجة أُريد أن أسألك عنها، فقال: امض فليس بإذنه جئنا، ولا بإذنه نرجع، إنّما هو فضل وأجر طلبناه، فبقدر مايتبع الجنازة الرجلُ يوجر علىٰ ذلك»[1].

وقد ورد في بعض الأحاديث: أنّ من حقّ المؤمن علىٰ المؤمن أن يشيّع جنازته إذا توفّي[2].

٢ ـ استحباب إعلام المؤمنين:

يستحبّ إعلام المؤمنين بموت المؤمن ليحضروا تشييعه.

قال الشهيدان: «ويستحبّ إعلام المؤمنين به [أي بموت المؤمن] ليتوفّروا علىٰ تشييعه وتجهيزه، فيكتب لهم الأجر، وله المغفرة بدعائهم، وليجمع فيه بين وظيفتي التعجيل والإعلام»[3].

(١) الوسائل ٣: ١٤٧، الباب ٣ من أبواب الدفن، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٥.

(٣) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ١٣٩، وانظر: المبسوط ١: ١٨٣؛ والتحرير ١: ١٢٧، والمنتهىٰ ٧: ٢٦٧، والبيان: ٧٨، وجامع المقاصد ١: ٤١٤، والجواهر ٤: ٢٩، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٥ / التشييع.

ويدلّ عليه ماروي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «ينبغي لأولياء الميّت منكم أن يؤذنوا إخوان الميّت بموته، فيشهدون جنازته، ويصلّون عليه، ويستغفرون له، فيكتب لهم الأجر، ويكتب للميّت الاستغفار، ويكتسب هو الأجر فيهم، وفيما اكتسب له من الاستغفار»[١].

٣ـ بماذا يتحقّق التشييع؟

اختلف الفقهاء في حدّ المشي الذي يتحقّق به التشييع الذي تترتّب عليه الآثار الشرعيّة:

ـ قال العلّامة: «أدنىٰ مراتب التشييع أن يتبعها إلىٰ المصلّىٰ فيصلّي عليها ثمّ ينصرف، وأوسطه أن يتبع الجنازة إلىٰ القبر، ثمّ يقف حتىٰ تدفن، وأكمله الوقوف بعد الدفن ليستغفر له ويسأل اللّه تعالىٰ له الثبات علىٰ الاعتقاد عند سؤال الملكين...»[٢].

واستظهر الأردبيلي هذا المعنىٰ من كلام الشهيد الثاني في روض الجنان، حيث قال مفسّراً للمشيّع: «وهو الماشي مع الجنازة إلىٰ موضع الدفن أو الصلاة»[٣].

ثمّ علّق عليه بقوله: «والظاهر من المشيّع أعمّ من ذلك، بل الذي يمشي معها في الجملة...»[١].

ومال إلىٰ اختيار هذا المعنىٰ جماعة من الفقهاء، من قبيل: كاشف الغطاء[٢]، والقمّي[٣]، والنراقي[٤]، وصاحب الجواهر[٥]، والهمداني[٦] والسيّد اليزدي[٧].

٤ـ مستحبّات التشييع:

هناك أُمور تستحبّ في التشييع نذكرها إجمالاً، وهي:

أ ـ التفكّر والاتّعاظ:

قال صاحب الجواهر: «ثمّ إنّه يستحبّ للمشيّع التفكّر في مآله والاتّعاظ بالموت والتخشّع، كما أنّه يكره له الضحك واللعب واللّهو، لخبر عجلان...»[٨].

وخبر عجلان هو مارواه عن الصادق عليه السلام، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا صالح إذا أنت

---

(١) الوسائل ٣: ٥٩، الباب الأوّل من أبواب صلاة الجنازة، الحديث الأوّل.

(٢) المنتهىٰ ٧: ٢٦٧، وانظر التذكرة ٢: ٥١.

(٣) روض الجنان ٢: ٨٣٦.

(١) مجمع الفائدة ٢: ٤٦٩.

(٢) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٢٧٨.

(٣) أُنظر غنائم الأيّام ٣: ٥١٤.

(٤) أُنظر مستند الشيعة ٣: ٢٦٠.

(٥) أُنظر الجواهر ٤: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٦) أُنظر مصباح الفقيه (الطهارة ـ الحجريّة) ١: ٤١٤.

(٧) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٨٥ / التشييع.

(٨) الجواهر ٤: ٢٧٠.

حملت جنازة فكن كأنّك أنت المحمول، وكأنّك سألت ربّك الرجوع إلىٰ الدنيا ففعل، فانظر ماذا تستأنف، قال: ثمّ قال: عجبت لقوم حُبس أوّلهم عن آخرهم، ثمّ نودي فيهم: الرحيل، وهم يلعبون»[١].

ب ـ المشي:

يستحبّ المشي في التشييع ويكره الركوب، كما سيأتي في المكروهات.

ج ـ المشي خلف الجنازة أو أحد جانبيها:

يستحبّ المشي خلف الجنازة أو في أحد جانبيها، وإلىٰ هذا ذهب معظم الأصحاب[٢]، وهو المعروف بينهم[٣]، بل ادّعي عليه الإجماع[٤].

وأمّا المشي أمام الجنازة فهو إمّا مكروه أو تركٌ للأفضل، كما سيأتي في المكروهات.

د ـ التربيع:

للتربيع عند الفقهاء إطلاقان:

أحدهما ـ حمل الجنازة من جوانبها الأربعة

(١) الوسائل ٣: ٢٢٩، الباب ٥٩ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: كشف اللثام ٢: ٣٢٥، والرياض ٢: ٢١٣.

(٣) أُنظر: المدارك ٦: ١٢٣، والحدائق ٤: ٧٢، والجواهر ٤: ٢٦٦.

(٤) أُنظر: التذكرة ٢: ٥١ ـ ٥٣، والمنتهىٰ ٧: ٢٧١، وجامع المقاصد ١: ٤١٥، وروض الجنان ٢: ٨٣٦، ومستند الشيعة ٣: ٢٦٠، و غيرها.

بأربعة رجال.

ويقابله الحمل بين العمودين في المقدّم والمؤخّر، كما هو متداول عند طائفة من المسلمين.

وقد صرّح الفقهاء باستحباب التربيع بهذا المعنىٰ، ووردت به روايات عديدة. قال صاحب المدارك: «التربيع، حمل الجنازة من جوانبها الأربعة. وقد أجمع الأصحاب علىٰ استحبابه. قال في الذكرىٰ: ليس فيه دُنُوَّةٌ ولا سقوط مروّة، فقد حمل النبيّ ﷺ جنازة سعد بن معاذ، ولم يزل الصحابة والتابعون علىٰ ذلك؛ لما فيه من البرّ والإكرام للمؤمن»[١].

ثمّ قال: «وفيه فضل عظيم»، ثمّ ذكر بعض الروايات الواردة في ذلك.

ثانيهما ـ أن يبدأ المشيّع بمقدّم السرير، ثمّ يطوف حوله بحمل مؤخّره، ثمّ حمل مؤخّر الطرف الآخر، ثمّ المقدّم الآخر للسرير.

وهذا مستحبٌّ أيضاً وذُكر له فضل عظيم، ففي رواية جابر، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «السنّة أن يحمل السرير من جوانبه الأربع، وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوّع»[٢].

هذا واختلف الفقهاء في كيفيّة التربيع:

ـ هل يبدأ بمقدّم الطرف الأيمن للسرير

(١) المدارك ٢: ١٢٥، وانظر الذكرىٰ ١: ٣٨٥.

(٢) الوسائل ٣: ١٥٣، الباب ٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

الذي يعادل يسار الميّت فيجعله علىٰ عاتقه الأيسر، ثمّ يجعل مؤخّر يمين السرير علىٰ عاتقه الأيسر أيضاً، ثمّ يدور فيجعل مؤخّر يسار السرير الذي يعادل الرجل اليمنىٰ للميّت علىٰ عاتقه الأيمن، ثمّ يجعل مقدّم يسار السرير علىٰ عاتقه الأيمن أيضاً بحيث يكون الطرف الأيسر للميّت علىٰ العاتق الأيسر للحامل، والطرف الأيمن للميّت علىٰ العاتق الأيمن للحامل؟

أو يعكس في ذلك، فيحمل مقدّم الطرف الأيسر للسرير، وهو يعادل الطرف الأيمن للميّت علىٰ عاتقه الأيمن، وهكذا يدور من طرف الرجل فيحمل الأيمن من مؤخّر السرير الذي يعادل مؤخّر الطرف الأيسر للميّت ـ أي رجله ـ فيجعله علىٰ عاتقه الأيسر، ثمّ يحمل مقدّم السرير الأيمن الذي يعادل مقدّم يسار الميّت فيجعله علىٰ عاتقه الأيسر؟

أو غير ذلك من الكيفيّات.

أو لا فرق ولا ترجيح بينها، فتحمل الجنازة كيفما اتّفق؟

أقوال منشؤها اختلاف الروايات، ولعلّ المشهور هو الأوّل[1] ونسب في كشف اللثام الثاني إلىٰ المشهور[2].

(١) أُنظر: المبسوط ١: ١٨٣، والنهاية: ٣٧، والذكرىٰ ١: ٢٨٧.

(٢) أُنظر كشف اللثام ٢: ٣٢٨.

والأصحّ سنداً هو الأخير، علىٰ ما صرّح به صاحب المدارك، حيث قال بعد بيان الكيفيّات: «والروايات كلّها قاصرة من حيث السند، مع أنّ ابن بابويه روىٰ في الصحيح عن الحسين بن سعيد: "أنّه كتب إلىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن سرير الميّت يُحمل، أله جانب يبدأ به في الحمل من جوانبه الأربع؟ أو ما خفّ علىٰ الرجل يحمل من أيّ الجوانب شاء؟ فكتب: من أيّها شاء"[1]»[2].

هـ ـ أن يدعو عند رؤية الجنازة بالمأثور:

يستحبّ لمن استقبل جنازة أو نظر إليها أن يدعو بالمأثور، فقد روىٰ عنبسة بن مصعب عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من استقبل جنازة أو رآها فقال: "اللّه أكبر، هذا ماوعدنا اللّه ورسوله، وصدق اللّهُ ورسولهُ، اللّهمّ زدنا إيماناً وتسليماً، الحمد للّه الذي تعزّز بالقدرة وقهر العباد بالموت" لم يبق ملك في السماء إلّا بكىٰ رحمة لصوته»[3].

و ـ أن يدعو حامل الجنازة بالمأثور:

روىٰ عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام،

(١) الوسائل ٣: ١٥٥، الباب ٨ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٢) المدارك ٢: ١٢٧.

(٣) الوسائل ٣: ١٥٧، الباب ٩ من أبواب الدفن، الحديث ٢. وانظر: المنتهىٰ ٧: ٢٦٧، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٦ / التشييع.

قال: «سألته عن الجنازة إذا حُملت كيف يقول الذي يحملها؟ قال: يقول: بسم الله وبالله، وصلّىٰ الله علىٰ محمّد وآل محمّد، اللّهمّ اغفر للمؤمنين والمؤمنات»(١).

ز ـ اتّخاذ النعش:

قال الشهيد الأوّل: «يستحبّ حمل النساء في النعش؛ للستر»(٢).

وقال العلّامة: «ولا بأس بالنعش، وهو التابوت»(٣) ولم يقيّده بالنساء.

وقال صاحب الحدائق: صرّح جملة من الأصحاب بأنّه يستحبّ النعش(٤).

وقال: حمل النعش جائز كيف اتّفق.

وقال النراقي: «ويستحبّ أن يجعل له النعش وإن كان رجلاً، علىٰ الأشهر، لعمل المسلمين في عصر الحجج إلىٰ الآن»(٥).

وأوّل من صُنع له النعش في الإسلام سيدتنا فاطمة عليها السلام علىٰ ماورد في عدّة روايات، منها:

مارواه الحذّاء عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أوّل نعش أُحدث في الإسلام نعش فاطمة عليها السلام، إنّها اشتكت شكايتها التي قبضت فيها، وقالت لأسماء: إنّي نحلت فذهب لحمي، ألا تجعلين لي شيئاً يسترني؟ فقالت أسماء: إنـي إذ كنت بأرض الحبشة رأيتهم يصنعون شيئاً أفلا أصنع لك؟ فإن أعجبكِ صنعت لكِ، قالت: نعم، فدعت بسرير فأكبّته لوجهه، ثمّ دعت بجرائد فشدّدته علىٰ قوائمه، ثمّ جلّلته ثوباً، فقالت: هكذا رأيتهم يصنعون، فقالت: اصنعي لي مثله، استريني سترك الله»(١).

ح ـ أن يحمل النعش مشيّعوه:

يستحبّ أن يحمل النعش المشيّعون، فلا يحمل علىٰ الدابّة ونحوها، إلّا لضرورة، كبعد المسافة أو العجز عن الحمل ونحو ذلك(٢).

ط ـ أن تغشّىٰ الجنازة بثوب:

ومن الآداب أن تُغشّىٰ الجنازة بثوب، خاصّة إذا كان الميّت امرأة؛ لأنّه أستر لها(٣).

ويكره أن يكون الثوب أحمر أو أصفر ونحو ذلك ممّا يحكي زهرة الحياة الدنيا(٤).

---

(١) الوسائل ٣: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الدفن، الحديث ٤، وانظر: الذكرىٰ ١: ٣٨٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٦ / التشييع.

(٢) الذكرىٰ ١: ٣٩٤.

(٣) المنتهىٰ ٧: ٢٥٨.

(٤) الحدائق ٤: ٨٩ و٩١.

(٥) مستند الشيعة ٣: ٢٥١.

(١) الوسائل ٣: ٢٢٠، الباب ٥٢ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

(٢) أُنظر: كشف الغطاء ٢: ٢٧٨، والغنائم ٣: ٥١٧، ومستند الشيعة ٣: ٢٥١، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٦ / التشييع.

(٣) أُنظر: كشف الغطاء ٢: ٢٧٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٦ / التشييع.

(٤) أُنظر الجواهر ٤: ٣٥٢.

ي ـ أن يميّز المصاب نفسه:

يستحبّ لصاحب المصيبة أن يميّز نفسه عن غيره بالهيئة واللباس ونحو ذلك، ليُعرف أنّه المصاب[١].

هذا وذكر في كشف الغطاء مستحبّات أُخر من قبيل: طواف الجنازة بقبور الأنبياء والأئمّة والصالحين، والمحافظة علىٰ أن لايؤذي المشيّعين الآخرين، وأن يسلك أقرب الطرق إلىٰ محلّ الدفن إلّا أن تزاحمه مصلحة أقوىٰ[٢].

٥ ـ مكروهات التشييع:

ذكر الفقهاء أُموراً قالوا: إنّها مكروهة في التشييع، وهي:

أ ـ الضحك واللّهو واللّعب:

يكره للمشيّع أن يضحك، أو يلهو، أو يلعب، أو يتحدّث بشيءٍ من أُمور الدنيا ويهتمّ بها[٣]، وروي أنّ عليّاً عليه السلام تبع جنازة فسمع رجلاً يضحك، فقال: «كأنّ الموت علىٰ غيرنا كُتب، وكأنّ الحقّ فيها علىٰ غيرنا وجب...»[٤].

ب ـ الكلام بغير الذكر:

يكره للمشيّع أن يتكلّم بغير ذكر اللّٰه تعالىٰ والدعاء والاستغفار، حتّىٰ ورد النهي عن السلام علىٰ المشيّع[١].

ج ـ إتباع الجنازة بالنار:

يكره إتباع الجنازة بالنار كمجمرة ونحوها، إلّا أن يحتاج إليه، كما إذا كان التشييع ليلاً واحتيج إلىٰ الإضاءة[٢].

د ـ جلوس المشيّعين قبل وضع الميّت في لحده:

قال صاحب المدارك: «يكره للمشيّع الجلوس قبل أن يوضع الميّت في لحده؛ لما رواه عبداللّٰه بن سنان في الصحيح، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: "ينبغي لمن شيّع جنازة أن لايجلس حتّىٰ يوضع في لحده، فإذا وضع في لحده فلا بأس"[٣]».

ثمّ قال: «وظاهر الشيخ في الخلاف وابن الجنيد انتفاء الكراهة، وهو ضعيف»[٤].

وقال العلّامة في المنتهىٰ: «المستحبّ عندنا

(١) أنظر: كشف الغطاء ٢: ٢٧٨، وغنائم الأيّام ٣: ٥١٧، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٧ / التشييع.

(٢) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٢٧٨.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ٧: ٢٦٨، والذكرىٰ ١: ٣٩٢، والجواهر ٤: ٢٧٠، وغيرها.

(٤) نهج البلاغة: ٤٩٠، الحكمة ١٢٢.

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٨٧ / التشييع، وانظر عنوان «تحيّة».

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ٧: ٢٧٨ و٢٨١، والذكرىٰ ١: ٣٩٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٧ / التشييع، وانظر عنوان «تجمير».

(٣) الوسائل ٣: ٢١٢، الباب ٤٥ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٤) المدارك ٢: ١٢٤ ـ ١٢٥، وانظر الخلاف ١: ٧١٩.

أن لا يجلس حتىٰ يوضع في لحده»[1] ثمّ استدلّ له برواية عبدالله بن سنان المتقدّمة.

هـ ـ إلقاء الرداء:

قال العلّامة: «يكره أن يمشي مع الجنازة بغير رداء، لحديث السكوني، أمّا صاحب المصيبة فإنّه ينبغي له أن يضع رداءه ليتميّز عن غيره فيقصده الناس للتعزية»[2].

ولم يستبعد كاشف الغطاء[3] تحريم وضع الرداء لغير صاحب المصيبة.

وأمّا رواية السكوني التي أشار إليها، فهي التي رواها عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاثة لا أدري أيّهم أعظم جرماً، منهم: الذي يمشي مع الجنازة بغير رداء...»[4].

ولكن ورد: أنّ النبي صلى الله عليه وآله وضع رداءه في جنازة سعد بن معاذ[5]، وأنّ الصادق عليه السلام وضع رداءه في تشييع ولده إسماعيل[6].

ويوجّه الأخير بكون الإمام عليه السلام كان صاحب مصيبة.

و ـ اتّباع النساء للجنازة:

قال صاحب الجواهر: «يكره اتّباع النساء الجنائز؛ لقول النبي صلى الله عليه وآله: "ارجعن مأزورات غير مأجورات"[1] ولقول أُمّ عطيّة: "نهانا عن اتّباع الجنائز"[2]. ولأنّه تبرّجٌ ومنافٍ للستر والتخدير.

لكن قد يستثنىٰ من ذلك العجائز، لخبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام أنّه قال: "لا ينبغي للمرأة الشابّة أن تخرج إلىٰ الجنازة تصلّي عليها إلّا أن تكون امرأة دخلت في السنّ"[3].

كما أنّه يحتمل تقييد الكراهة بما إذا لم يكن الميّت امرأة؛ لما روي "أنّ زينب بنت النبي صلى الله عليه وآله لمّا توفّيت خرجت فاطمة عليها السلام في نسائها وصلّت علىٰ أُختها"[4].

أو يقال: إنّ أمر الصلاة غير التشييع»[5].

---

(١) المنتهىٰ ٧: ٢٧٥.

(٢) المنتهىٰ ٧: ٢٨٠، وانظر: الذكرىٰ ١: ٣٩٣، والجواهر ٤: ٢٧١، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٧ / التشييع.

(٣) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٢٧٩.

(٤) الوسائل ٢: ٤٤٢، الباب ٢٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٦.

(٥) أُنظر المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٦) أُنظر المصدر المتقدّم، الحديث ٧.

(١) الوسائل ٣: ٢٤٠، الباب ٦٩ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

(٢) صحيح مسلم ٢: ٦٤٦، كتاب الجنائز، باب نهي النساء عن اتّباع الجنائز، الحديث ٩٣٨، وتمام الحديث: «نهينا عن اتّباع الجنائز ولم يُعزم علينا».

(٣) الوسائل ٣: ١٣٩، الباب ٣٩ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: ١٣٨، الحديث الأوّل.

(٥) الجواهر ٤: ٢٧٢، وانظر: التذكرة ٢: ٥٥ ـ ٥٦، والمنتهىٰ ٧: ٢٨٠، والذكرىٰ ١: ٣٩٥ ـ ٣٩٦، و٤١٨، وغيرها.

ولكن ينافي الأخير ماورد: أنّها عليها السلام جلست علىٰ شفير القبر وبكت علىٰ أُختها ووقعت قطرات من دمعها في القبر[١].

ز ـ الإسراع بالجنازة:

قال الشيخ في الخلاف: «يكره الإسراع بالجنازة».

ثمّ قال: «دليلنا: إجماع الفرقة وعملهم به، فإن خيف علىٰ الميّت جاز الإسراع بلا خلاف»[٢].

وقال المحقّق: «مراده رحمه الله كراهيّة مازاد عن المعتاد»[٣].

ولكن قال العلّامة في المنتهىٰ: «يستحبّ الإسراع بالجنازة...».

ثمّ استشهد بروايات دالّة علىٰ تعجيل التجهيز ـ وهو غير الإسراع في المشي خلف الجنازة ـ ثمّ قال:

«المراد بالإسراع إسراعٌ لايخرج عن المشي المعتاد»[١].

وهذا التفسير يجعل مراده موافقاً مع مراد الشيخ.

وقيّد بعض الفقهاء[٢] الإسراع المكروه بكونه منافياً مع الرفق بالميّت.

بل قال بعض آخر باستحباب القصد في المشي[٣].

ح ـ حمل ميّتين علىٰ سرير واحد:

يكره حمل ميّتين علىٰ سرير واحد علىٰ المشهور[٤].

وقيل: يحرم، لأنّه بدعة[٥].

---

(١) روىٰ أبوبصير عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لمّا ماتت رقيّة ابنة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إلحقي بسلفنا الصالح عثمان بن مضعون وأصحابه، قال: وفاطمة عليها السلام علىٰ شفير القبر تنحدّر دموعها في القبر...».

الوسائل ٣: ٢٧٩، الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٢) الخلاف ١: ٧١٨، وانظر: الدروس ١: ١١١، والحدائق ٤: ٧٨ ـ ٧٩، ومستند الشيعة ٣: ٢٥٢، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٧.

(٣) المعتبر: ٩٠.

(١) المنتهىٰ ٧: ٢٦٠ ـ ٢٦١، وانظر التذكرة ٢: ٥٠، ولم يذكر التفسير.

(٢) أنظر: العروة الوثقىٰ ٢: ٨٧ / التشييع، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٨٧، الفصل السابع في التشييع، وتحرير الوسيلة ١: ٧٨، القول في تشييع الجنازة.

(٣) أنظر: كشف الغطاء ٢: ٢٧٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٧ / التشييع.

(٤) أنظر: المهذّب ١: ٦٥، والوسيلة: ٦٩، والتذكرة ٢: ١٠٥، والمنتهىٰ ٧: ٢٨٢، والبيان: ٨٠، وجامع المقاصد ١: ٤٥٧، والحدائق ٤: ٨٢، ومفتاح الكرامة ١: ٥١١، وكشف الغطاء ٢: ٢٧٩، ومستند الشيعة ٣: ٢٥٢، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٢٧ / مكروهات الدفن.

(٥) أنظر: النهاية: ٤٤، والسرائر ١: ١٧٠، والقواعد ١: ٢٣٤، ولم يعلّق عليه ولده في الإيضاح ١: ٦٥.

وعلىٰ القول بالكراهة فإنّها تشتدّ لو كان الميّتان مختلفين في الجنس[١]، بل خصّ بعضهم التحريم بهذه الصورة[٢].

ط ـ المشي أمام الجنازة:

تقدّم أنّ الأفضل هو المشي خلف الجنازة، أو إلىٰ أحد جانبيها علىٰ الأقل. وأمّا المشي أمام الجنازة فقد اختلفوا فيه علىٰ أقوال:

ـ الكراهة، وإليه ذهب المشهور[٣].

ـ الإباحة، وهو ظاهر بعضهم[٤].

ـ إنّه ترك للأفضل[٥]، الذي هو المشي خلف الجنازة أو أحد جانبيها كما تقدّم.

ـ يمشي صاحب الجنازة بين يديها، والقاضون حقّها وراءها، كذا نقل عن ابن الجنيد[٦]، ويؤيّده ماروي: أنّ الصادق عليه السلام تقدّم سرير ابنه اسماعيل[١].

ويظهر من كاشف الغطاء موافقته له[٢].

ـ يختصّ كراهة المشي أمام الجنازة بما إذا كان الميّت مخالفاً للحقّ، أمّا إذا كان مؤمناً فلا كراهة[٣]، لاستقبال ملائكة العذاب لغير المؤمن بالحقّ.

ي ـ الركوب في التشييع:

المعروف بين الفقهاء كراهة الركوب في تشييع الجنازة، وترتفع الكراهة لو كان معذوراً[٤].

وخصّ ابن الجنيد الكراهة بصاحب الجنازة وأهله وإخوان الميّت[٥].

ثمّ علىٰ فرض الركوب فليكن الراكب

---

(١) أُنظر جامع المقاصد ١: ٤٥٧.

(٢) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٢٧٩.

(٣) أُنظر: الوسيلة: ٦٩، والسرائر ١: ١٦٤، والمنتهىٰ ٧: ٢٧١، والذكرىٰ ١: ٣٩١، وروض الجنان ٢: ٨٣٦، ومفتاح الكرامة ١: ٤٦٩، وكشف الغطاء ٢: ٢٧٨، والرياض ٢: ٢١٤، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٢٢، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٨٧.

(٤) أُنظر المعتبر: ٧٩.

(٥) أُنظر: النهاية: ٣٧، والمبسوط ١: ١٨٣، والتذكرة ٢: ٥١، والذكرىٰ ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١، والكفاية ١: ١١١.

(٦) نقله الشهيد في الذكرىٰ ١: ٣٩١ عن ابن الجنيد.

(١) الوسائل ٢: ٤٤١، الباب ٢٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣ و٧.

(٢) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٢٧٨.

(٣) أُنظر: المقنع: ٦٠، وفيه: «وروي...»، ونقل في الذكرىٰ ١: ٣٩١ عن ابن أبي عقيل وجوب التأخير، وفي الروض ٢: ٨٣٦، نقل عنه تحريم التقديم. ومن القائلين بهذا التفصيل صاحب كشف اللثام في كشف اللثام ٢: ٣٢٧، وصاحب الحدائق في الحدائق ٤: ٧٤، والنراقي في المستند ٣: ٢٦٤، والهمداني في مصباح الفقيه ١: ٤١٥.

(٤) دعوىٰ الشهرة، بل الإجماع عليه مستفيضة، أُنظر: المنتهىٰ ٧: ٢٧٠ و٢٧٨، والرياض ٢: ٢١٣، ومستند الشيعة ٣: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٥) نقله عنه الشهيد في الذكرىٰ ١: ٣٩٢.

كالماشي، خلف الجنازة أو إلىٰ أحد جانبيها[١].

ك ـ نقل الجنازة إلىٰ مكان آخر:

المعروف بين الفقهاء[٢] أنّ نقل الجنازة إلىٰ مكان آخر للدفن مكروه، قال العلّامة: «ويكره نقل الميّت من الموضع الذي مات فيه إلىٰ بلد آخر؛ لأنّ النبي ﷺ أمر بالمسارعة بدفنه، ولايؤمن عليه الفساد»[٣].

واستثنوا من ذلك نقله إلىٰ مشاهد الأئمّة ﷺ؛ لما فيه من طلب الشفاعة منهم ﷺ.

ولذلك قال العلّامة في تتمّة العبارة المتقدّمة: «أمّا إذا نُقل إلىٰ بعض مشاهد الأئمّة ﷺ فلا بأس، بل ذلك مستحبّ؛ لما فيه من طلب الشفاعة منه ﷺ»[٤].

وقال الشهيد في الذكرىٰ: «ويكره نقله إلىٰ غير مشهد إجماعاً، ولو كان بقرب أحد المشاهد استحبّ نقله إليها مالم يُخَفْ هتكه؛ لإجماع الإماميّة عليه من عهد الأئمّة إلىٰ مابعده، قال في المعتبر: "ولأنّه يقصد بذلك التمسّك بمن له أهليّة الشفاعة، وهو حسن بين الأحياء توصّلاً إلىٰ فوائد الدنيا، فالتوصّل إلىٰ فوائد الآخرة أولىٰ"»[١].

وسوف يأتي تتمّة الكلام عنه في عنوان «دفن» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ل ـ القيام عند رؤية الجنازة:

اختلفت التعابير في ذلك، فقيل: يكره القيام، وقيل: لا يستحبّ القيام، وقيل: يكره أو لا يستحبّ إلّا إذا أراد حملها، وقيل: يكره إلّا إذا كانت الجنازة ليهودي[٢].

قال العلّامة: «إذا مرّت به جنازة لم يستحب له القيام لها، إذا لم يُرد تشييعها»[٣].

وقال الشهيد: «لايستحبّ القيام لمن مرّت عليه الجنازة... نعم لو كان الميّت كافراً جاز القيام»[٤].

روىٰ زرارة قال: «كنت عند أبي جعفر ﷺ وعنده رجل من الأنصار، فمرّت به جنازة فقام

---

(١) أُنظر: التذكرة ٢: ٥٣، والذكرىٰ ١: ٣٩٢، وكشف اللثام ٢: ٣٢٥.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ١٨٧، والمهذّب ١: ٦٥، والوسيلة: ٦٩، والجامع للشرائع: ٥٥، والمعتبر: ٨٣، ونسبه إلىٰ علمائنا، والمنتهىٰ ٧: ٤٠٣، والذكرىٰ ٢: ١٠، وروض الجنان ٢: ٨٥١، وكشف اللثام ٢: ٤١٣، والحدائق ٤: ١٤٨، والرياض ٢: ٢٤١، والغنائم ٣: ٥٤٦، ومستند الشيعة ٣: ٢٨٤، والجواهر ٤: ٣٤٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٢٩ / التشييع.

(٣) و(٤) المنتهىٰ ٧: ٤٠٣.

(١) الذكرىٰ ٢: ١٠، وانظر المعتبر ١: ٨٣.

(٢) أُنظر هذه الأقوال في المصادر التالية: المنتهىٰ ٧: ٢٧٦، والتذكرة ٢: ٥٧، والدروس ١: ١١١، والذكرىٰ ١: ٣٩٦، والحدائق ٤: ٨٧، وكشف الغطاء ٢: ٢٧٩، ومستند الشيعة ٣: ٢٥٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٧ / التشييع.

(٣) المنتهىٰ ٧: ٢٧٦.

(٤) الذكرىٰ ١: ٣٩٦.

الأنصاري ولم يقم أبوجعفر ﷺ، فقعدت معه، ولم يزل الأنصاري قائماً حتىٰ مضوا بها، ثمّ جلس، فقال له أبوجعفر ﷺ: ما أقامك؟ قال: رأيت الحسين بن علي ﷺ يفعل ذلك، فقال أبوجعفر ﷺ: واللّه ما فعله حسين ﷺ ولا قام لها أحدٌ منّا أهل البيت قطّ، فقال الأنصاري: شككتني أصلحك اللّه، قد كنت أظن أنّي رأيت»[1].

وروىٰ مثنّىٰ الحنّاط عن أبي عبداللّه ﷺ، قال: «كان الحسين بن علي ﷺ جالساً فمرّت عليه جنازة، فقام الناس حين طلعت الجنازة، فقال الحسين ﷺ: مرّت جنازة يهودي وكان رسول اللّه ﷺ علىٰ طريقها، فكره أن تعلو رأسه جنازة يهودي، فقام لذلك»[2].

م ـ موارد مكروهة أُخرىٰ:

من مكروهات التشييع أيضاً:

ـ رفع الصوت عند الجنازة، لأنّه ينافي الاتّعاظ[3].

ـ قول المشيّع: «استغفروا له»، و «أرفقوا به»، و «ترحّموا عليه».

(١) الوسائل ٣: ١٦٩، الباب ١٧ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٣: ١٦٩، الباب ١٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ٧: ٢٧٩، والذكرىٰ ١: ٣٩٢، وكشف الغطاء ٢: ٢٧٩، ومستند الشيعة ٣: ٢٥٤.

ذكر ذلك كثير من الفقهاء[1]، ونقل المحقّق الحلّي في المعتبر عن علي بن بابويه في رسالته أنّه قال: «إيّاك أن تقول: ارفقوا به، أو ترحّموا عليه، أو تضرب يدك علىٰ فخذك فيحبط أجرك»[2]، ونقله في الحدائق[3] عن الفقه الرضوي[4].

وروىٰ الصدوق في الخصال عن عبداللّه بن الفضل الهاشمي عن الصادق ﷺ أنّه قال: «ثلاثة لا أدري أيّهم أعظم جرماً: الذي يمشي خلف جنازة في مصيبة بغير رداء، والذي يضرب يده علىٰ فخذه عند المصيبة، والذي يقول: ارفقوا به وترحّموا عليه يرحمكم اللّه»[5].

قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك: «وكيف كان فلاريب أنّ الاحتياط في ترك ذلك كلّه، تفصّياً من الوقوع في المكروه، وإن كان الوجه في بعضها لايخلو من غموض»[6].

كان هذا أهمّ ماذكره الفقهاء في آداب

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٧: ٢٧٩، والذكرىٰ ١: ٣٩٢، والحدائق ٤: ٧٦، وكشف الغطاء ٢: ٢٧٩، ومستند الشيعة ٣: ٢٥٢، والجواهر ٤: ٢٧٠، والعروة الوثقىٰ ٢: ٨٧ / التشييع.

(٢) المعتبر: ٧٩.

(٣) أُنظر الحدائق ٤: ٧٦.

(٤) أُنظر الفقه الرضوي: ١٦٨.

(٥) الوسائل ٢: ٤٧٣، الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣.

(٦) الجواهر ٤: ٢٧١.

التشييع من المستحبّات والمكروهات.

وسوف يأتي بعض مايناسب الموضوع في العنوان «دفن».

تنبيــــه:

قال العلّامة: «ولو كان مع الجنازة منكَر أنكره إن تمكّن، فإن لم يقدر علىٰ إزالته لم يمتنع لأجله من الصلاة عليه، لأنّ الإنكار سقط عنه بالعجز، فلا يسقط الواجب ولا يترك حقّاً لباطل».

ثمّ قال: «وروىٰ زرارة، قال: "حضرت في جنازة فصرخت صارخة، فقال عطاء: لتسكتنّ أو لنرجع، فلم تسكت، فرجع، فقلت ذلك لأبي جعفر عليه السلام، فقال: امض بنا، فلو أنّا إذا رأينا شيئاً من الباطل مع الحقّ تركنا الحقّ، لم نقض حقّ مسلم[1]"»[2].

ثانياً ـ تشييع المسافر

قال العلّامة: «ويستحبّ تشييع المسافر وتوديعه والدعاء له، وقد شيّع أميرالمؤمنين عليه السلام أباذر، وشيّعه معه الحسن والحسين عليهما السلام، وعقيل بن أبي طالب وعبدالله بن جعفر وعمّار بن ياسر، قال أميرالمؤمنين عليه السلام: "ودّعوا أخاكم، فإنّه لابدّ للشاخص أن يمضي، وللمشيّع من أن يرجع"، فتكلّم كلّ رجل علىٰ حياله، فقال الحسين بن علي عليهما السلام: "رحمك اللّه يا أباذر إنّ القوم إنّما امتهنوك بالبلاء؛ لأنّك منعتهم دينك فمنعوك دنياهم، فما أحوجك غداً إلىٰ ما منعتهم، وأغناك عمّا منعوك؟" فقال أبوذر: "رحمكم الله من أهل بيت، فمالي شَجَنٌ[1] في الدنيا غيركم، إنّي إذا ذكرتكم ذكرت بكم جدّكم رسول الله صلى الله عليه وآله"[2]».

ثمّ قال ـ أي العلّامة ـ:

«وكان رسول اللّه صلى الله عليه وآله إذا ودّع المؤمنين قال: "زوّدكم اللّه التقوىٰ، ووجّهكم إلىٰ كلّ خير، وقضىٰ لكم كُلَّ حاجة، وسلّم لكم دينكم ودنياكم، وردّكم سالمين إلىٰ سالمين"[3]»[4].

ثالثاً ـ تشييع الضيف

روي عن الرضا عليه السلام عن آبائه، عن

---

(١) الوسائل ٣: ١٤٠، الباب ٤٠ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث الأوّل.

(٢) التذكرة ٢: ٥٥، وانظر: المنتهىٰ ٧: ٢٦٩، والذكرىٰ ١: ٣٩٧.

(١) الشَّجَن: الحزن، والحاجة. الصحاح: «شجن».

(٢) الوسائل ١١: ٤٠٥، الباب ٢٨ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل، فإنّه ذكر القسم الأوّل منه، وانظر تمامه في الفقيه ٢: ٢٧٥، باب تشييع المسافر، الحديث ٢٤٢٨.

(٣) الوسائل ١١: ٤٠٦، الباب ٢٩ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل.

(٤) المنتهىٰ ١٠: ٤١، وانظر: السرائر ١: ٦٥٨، والحدائق ١٤: ٥٥، والجواهر ١٨: ١٦٧.

علي ﷺ: «أنّ رسول اللّه ﷺ قال: من حقّ الضيف أن تمشي معه فتخرجه من حريمك إلىٰ الباب»[١].

وقد جرت سيرة المتشرّعة، بل المسلمين علىٰ ذلك منذ صدر الإسلام إلىٰ يومنا هذا، ولعلّ هذا كافٍ في مطلوبيّة هذا الفعل.

تصابي

لغــــة:

تكلّف الصِّبا، وهو الصِّغر والحداثة[٢]. بأن يجعل الرجل نفسه مثل الصبي وينزّلها منزلته[٣].

وقد يطلق علىٰ الصِّبا أيضاً، كما قال السيّد الرضي:

دوام الهوىٰ في ضمان الشباب
وما الحبّ إلّا زمان التصابي[٤]

اصطلاحاً:

يراد به في كلمات الفقهاء تكلّف الصبا، بأن يجعل الرجل نفسه مثل الصبي وينزّلها منزلته.

الأحـكام:

يستحبّ التصابي مع الأولاد، فقد ورد: أنّ النبي ﷺ قال: «من كان عنده صبيّ فليتصاب له»[١]، وروىٰ الأصبغ بن نباتة، قال: «قال أميرالمؤمنين ﷺ: من كان له ولد صبا»[٢].

وقد ورد: أنّ النبي ﷺ كان يلاعب الحسن والحسين ﷺ، وأنّه كان يحملهما علىٰ ظهره ويقول: «نعم الجمل جملكما»[٣].

تصحيح

لغــة:

إزالة العيب والخطأ، يقال: صحّح الكتاب، أو الحساب أي أزال عنهما الخطأ[٤].

والصحيح: خلاف الباطل[٥].

---

(١) البحار ٧: ٤٥١، الباب ٩١ (آداب الضيف) من أبواب العِشرة، الحديث الأوّل، نقلاً عن عيون أخبار الرضا ﷺ ٢: ٧٠.

(٢) أُنظر المعجم الوسيط: «صبا».

(٣) أُنظر مجمع البحرين: «صبا».

(٤) رسائل السيّد المرتضىٰ ٤: ١٧٨، رسالة الشهاب في الشيب والشباب.

---

(١) الوسائل ٢١: ٤٨٦، الباب ٩٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر مستدرك الوسائل ١٥: ١٧١، الباب ٦٦ من أبواب أحكام الأولاد، وعنوان الباب: «استحباب التصابي مع الولد وملاعبته».

(٤) أُنظر المعجم الوسيط: «صحح».

(٥) أُنظر مجمع البحرين: «صحح».

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم، ويكتمل معناه بما يضاف إليه، مثل:

ـ تصحيح فعل المسلم.

ـ تصحيح عقد الفضولي.

ـ تصحيح الصلاة.

ـ تصحيح التصحيف.

ونحو ذلك.

ويراجع لمعرفة أحكام هذه الموارد عناوين ماتضاف إليه كلمة التصحيح.

تصحيف

راجع: تحريف.

تصدُّق

راجع: صدقة.

تصديق

لغـــة:

النسبة إلىٰ الصدق، يقال: صدّقته تصديقاً، أي نَسبتُه إلىٰ الصدق.

وصدّقته أيضاً: قلت له: صدقت[١].

اصطلاحاً:

استعمل عند الفقهاء بالمعنىٰ المتقدّم.

وعند المناطقة: النسبة في الجملة الخبريّة، عند الحكم والإذعان بمطابقتها للواقع[٢].

وعند المتكلّمين: الإيمان[٣]، فإنّه الاعتقاد الجازم.

الأحـكام:

ينحصر البحث فعلاً في التصديق بمعناه اللغوي، ويكون بحثنا فيه كالآتي:

أوّلاً ـ من يصدّق قوله:

هناك أفراد يصدَّقون في دعواهم وتترتّب الآثار الشرعيّة علىٰ تصديقهم، وهم:

١ ـ النساء في حالات خاصّة:

تصدَّق المرأة في الموارد التالية:

أ ـ في الحيض والطهر:

إذا ادّعت المرأة أنّها طاهرة أو حائض، فإنّها تصدّق في ذلك، لأنّ الطهر والحيض لايعلمان

---

(١) أنظر المصباح المنير: «صدق».

(٢) أُنظر منطق المظفّر ١: ١٥ ـ ١٦.

(٣) انظر: اللوامع الإلٰهيّة (للمقداد): ٤٦٨، والذخيرة (للسيّد المرتضىٰ): ٥٣٦، وراجع عنوان: «إيمان».

إلّا من قبلها[١].

ب ـ في كونها خليّة:

تصدّق المرأة في كونها خليّة من الزوج، ولايجب التفتيش عن حالها[٢].

ج ـ في كونها في عدّةٍ أو لا:

لو ادّعت المرأة أنّها في العدّة، أو خارجة منها صدّقت في ذلك. نعم، لو ادّعت ماهو غير متعارف، مثل كونها حاضت ثلاث حيض في شهر واحد، فلا تصدّق إلّا مع شهادة النساء بأنّها كذلك[٣].

د ـ في كونها مزوّجة أو لا:

تصدّق المرأة في دعوىٰ كونها مزوّجة، وأنّ زوجها الشخص المعيّن لو صدّقها الزوج في دعواها، ولذلك لو وجدا في الخلوة وادّعيا الزوجيّة صُدّقا وسقط عنهما الحدّ[٤].

كلّ ذلك مستفاد من النصوص:

ـ ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «العدّة والحيض للنساء، إذا ادّعت صدّقت»[١].

ـ وروي عن جعفر الصادق، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قال في امرأة ادّعت أنّها حاضت في شهر واحد ثلاث حيض، فقال: كلّفوا نسوة من بطانتها أنّ حيضها كان فيما مضىٰ علىٰ ما ادّعت، فإن شهدن صدّقت، وإلّا فهي كاذبة»[٢].

ـ وفي موثق ميسّر، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ألقىٰ المرأة بالفلاة التي ليس فيها أحد، فأقول لها: لك زوج؟ فتقول: لا، فأتزوّجها؟ قال: نعم، هي المصدّقة علىٰ نفسها»[٣].

٢ ـ الرجال في حالات خاصّة:

يصدّق الرجال فيما لا يُعلم إلّا من قبلهم من قبيل:

دعوىٰ البلوغ بالاحتلام:

اختلف الفقهاء في تصديق مدّعي البلوغ بالاحتلام وعدمه، فالذي ذهب إليه مشهور الفقهاء يتقدّمهم الشيخ الطوسي هو القبول؛ لأنّ الاحتلام لايعلم به إلّا من قبل المحتلم، وكلّ ما لا يعلم إلّا

---

(١) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٥: ٥٢٤ / عدم جواز تزويج المعتدّة، المسألة ٥، والمستمسك ١٤: ١٢٨، ومباني العروة الوثقىٰ (النكاح) ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٦، ومباني تكملة المنهاج ١: ١٣٠، والجواهر ٣٥: ١١٨، و١٥: ٣٢٢، و١٦: ١٠٥، والمسالك ١٣: ٥٠٢.

(٢)و(٣) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٤) أُنظر: الجواهر ٤١: ٢٧٩، و٢٩: ١٥٢، و٤٠: ٣٨٤.

---

(١) الوسائل ٢: ٣٥٨، الباب ٤٧ من أبواب الحيض، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٣٥٨، الباب ٤٧ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٢١: ٣٠، الباب ١٠ من أبواب المتعة، الحديث الأوّل.

من قبل الشخص يقبل قوله فيه.

وهناك قول بعدم القبول إلّا مع اقترانه بيمين المدّعي، وقول بعدم القبول مطلقاً.

تقدّم بيان ذلك كلّه في عنوان «بلوغ / مايثبت به البلوغ».

٣ ـ الرجال والنساء في حالات خاصّة:

ذكر الشهيد في المسالك[١] ـ وقبله يحيىٰ بن سعيد في النُزهة[٢] ـ موارد ربّما بلغت عشرين مورداً غير ماتقدّم، يصدّق قول المدّعي فيها، سواء كان رجلاً أو امرأة، وقال الشهيد بعد تعدادها:

«وضبطها بعضهم: بأنّ كلّ ماكان بين العبد وبين الله، أو لا يعلم إلّا منه ولا ضرر فيه علىٰ الغير، أو ما يتعلّق بالحدّ أو التعزير».

والظاهر: أنّه يلزم تقييد الأخير بما إذا ثبت الموجب بالإقرار لا بالبيّنة، كما إذا أقرّ بالزنا مرّة، أو أكثر، ثمّ قال: قصدت بذلك التفخيذ ولم يتحقّق الدخول، فهنا يقبل قوله. وأمّا لو ثبت ذلك بالبيّنة، فلا يقبل.

٤ ـ الأمين فيما ائتمن عليه:

الأمين هو الذي تأتمن به فتسلّطه علىٰ مالك، مثل: الودعي الذي يقبل الوديعة، والمستعير الذي يستعير مال غيره، والوكيل الذي يوكّل في التصرّف في المال، والشريك، والعامل في المضاربة، ونحوهم.

وهؤلاء أُمناء إذا أخبروا بأحوال أموال الآخرين التي هي بيدهم، فهم يُصدّقون فيها، فإذا ادّعىٰ أحدهم تلف المال بسبب السرقة أو الحرق أو نحوهما، صدّق وترتّب عليه الأثر، وهو عدم الضمان[١].

نعم، يستثنىٰ من ذلك بعض الموارد، من قبيل:

ـ ما لو فرّط الأمين في حفظ المال، أو صار سبباً لإتلافه.

ـ الصنّاع، كالخيّاط والقصّار ونحوهما، فإنّهم يضمنون ما يتلفونه بأعمالهم مطلقاً، سواء قصّروا أم لا، وذلك حفاظاً علىٰ أموال الناس.

ـ الطبيب والبيطار والختّان ونحوهم، فإنّهم يضمنون ما يحصل التلف بسببهم وإن لم يكن عن تقصير منهم.

راجع تفصيل ذلك في العنوانين: «إتلاف» و «إجارة».

---

(١) أُنظر المسالك ١٣: ٥٠٠ ـ ٥٠٣.

(٢) أُنظر نزهة الناظر: ١١٨.

(١) أُنظر: الجواهر ٢٧: ١٤٧، و٢٠٠، و٢٥٠، و٤٢١، و٢٥: ٩٣، و١٧٤ ـ ١٧٧، والعروة الوثقىٰ ٥: ٢٣٨، المضاربة / أحكامها، المسألة ٥٢، و٦١ / الإجارة ـ العين المستأجرة أمانة، وكذا في الصفحة ٦٥ و٦٦ و٦٧، و٧٥.

٥ ـ مدّعي الفقر و...:

إذا ادّعىٰ شخص الفقر ليستحقّ الزكاة، فإمّا أن تعرف حالته بأنّه صادق في دعواه أو كاذب، أو لا تُعرف.

فعلى الأوّل يعامل حسبما عُرِفت حالته من الصدق أو الكذب.

وعلى الثاني، فهل يصدّق في دعواه أم لا؟

المعروف بين الفقهاء[١] هو قبول دعواه، وعليه قامت سيرتهم، للزوم العسر والحرج في الاحتياج إلى الإثبات.

لكن قال الشيخ الطوسي: الأحوط أنّه لا يقبل إلّا ببيّنة[٢].

وقال صاحب المدارك: الاحتياط يقتضي عدم القبول إلّا مع عدالة المدّعي أو الظنّ الغالب بصدقه[٣].

وبهذا المضمون قال السيّد اليزدي في العروة[٤].

وقيّد بعض المعلّقين حصول الظنّ بصدقة بكونه من ظاهر حاله.

وجعل بعض المعلّقين الاحتياط في حصول الوثوق بقوله[١].

وهذا الخلاف يأتي إجمالاً في كثير من الموارد المشابهة، من قبيل: ادّعاء كونه ابن السبيل ليستحقّ الزكاة، أو هاشمياً ليستحقّ سهم السادة من الخمس، أو كونه شيعيّاً، أو نحو ذلك.

ثانياً ـ من لا يعتبر تصديقه:

هناك موارد لا أثر للتصديق فيها، من قبيل.

١ ـ دعوى النسب بالنسبة إلى الصغير:

إذا ادّعىٰ شخص أنّ هذا ابنه، وتمّت شروط الاستلحاق المذكورة في محلّها، فإن كان المقرُّ به صغيراً، فلا أثر لتصديقه أو إنكاره، سواء كان ذلك قبل البلوغ أو بعده.

وإن كان كبيراً فيعتبر فيه تصديقه.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في العنوانين: «إقرار» و «استلحاق».

٢ ـ المشهود عليه:

أ ـ لا يعتبر تصديق المشهود عليه للشهود، ويتمّ الحكم طبق شهادتهم مع توفّر الشروط اللازمة في ذلك، وإن لم يصدّق المشهود عليه بشهادتهم.

---

(١) أُنظر: المدارك ٥: ٢٠١، واستظهر من كلام المحقّق والعلّامة أنّه موضع وفاق، والجواهر ١٥: ٣٢٠.

(٢) أُنظر المبسوط ١: ٢٤٧.

(٣) المدارك ٥: ٢٠٢ ـ ٢٠٣ تبع ـ إجمالاً ـ شيخه الأردبيلي في مجمع الفائدة ٤: ١٩٢.

(٤) أُنظر العروة الوثقىٰ ٤: ١٠٥، الزكاة / أصناف المستحقّين، الفقير، المسألة ١٠.

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٠٦، التعليقة رقم (١).

ب ـ ولا تتبدّل الشهادة إلىٰ الإقرار مع تصديق المشهود عليه، ليترتّب عليها أحكام الإقرار دون الشهادة[١].

٣ـ كلّ شهادة لم تتمّ شروط قبولها:

كلُّ شهادة فاقدة لشروط القبول لاتقبل ولا يصدّق شاهدها.

ثالثاً ـ من يحرم تصديقه:

هناك جماعة لايجوز تصديقهم، وهم:

١ ـ الساحر والكاهن والمنجّم والعرّاف:

ورد النهي عن تصديق هؤلاء ففي المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله: «من صدّق منجّماً أو كاهناً فقد كفر بما أُنزل علىٰ محمّد صلى الله عليه وآله»[٢].

وروي عن علي عليه السلام أنّه قال للمنجّم الذي نهاه عن الخروج إلىٰ النهروان: «أتزعم أنّك تهدي إلىٰ الساعة التي من سار فيها صُرِفَ عنه السوء؟ وتخوّف من الساعة التي من سار فيها حاق به الضُّر؟! فمن صدّقك بهذا، فقد كَذَّبَ القرآن، واستغنىٰ عن الاستعانة بالله في نيل المحبوب، ودفع المكروه...»[٣].

وعن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث المناهي ـ: «أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله نهىٰ عن إتيان العرّاف[١]، وقال: من أتاه وصدّقه فقد برئ ممّا أنزل اللّه عزّ وجل علىٰ محمّد صلى الله عليه وآله»[٢].

ونقل ابن إدريس عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن هيثم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عندنا بالجزيرة رجلاً ربّما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك، فنسأله؟ فقال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: من مشىٰ إلىٰ ساحر أو كاهن أو كذّاب يصدّقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل الله من كتاب»[٣].

وسوف يأتي تفصيل ذلك في العناوين: «سحر» و «كهانة» و «تنجيم».

ويراجع أيضاً كتاب المكاسب موضوع التنجيم[٤].

---

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٠٧.

(٢) المعتبر: ٣١١.

(٣) نهج البلاغة: ١٠٥ / الخطبة ٧٩، وفي ذيلها: ثمّ أقبل عليه السلام علىٰ الناس فقال: «أيّها الناس إيّاكم وتعلّم النجوم، إلّا ←

← مايهتدىٰ به في برٍّ أو بحر، فإنّها تدعو إلىٰ الكهانة، والمنجّم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار، سيروا علىٰ اسم اللّه».

(١) قال صاحب الوسائل ذيل الرواية: «فسّر بعض أهل اللغة العرّاف بالكاهن، وبعضهم بالمنجّم»، وانظر: النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «عرف».

(٢) الوسائل ١٧: ١٤٩، الباب ٢٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٥٠، الحديث ٣.

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٠١ وما بعدها. وتراجع الشروح والتعاليق علىٰ هذا الموضوع.

٣ ـ المستغيب، والنمّام، و...:

يحرم تصديق من يستغيب مؤمناً، أو يتّهمه، أو ينمّ عليه، أو يذيع سرّه، أو نحو ذلك، لأنّه بذلك يشترك مع الفاعل في الذنب الذي يرتكبه، وهذا لا شبهة فيه ولا غبار عليه.

ـ ففي وصيّة النبي ﷺ لعليّ عليه السلام ـ كما روي ـ: «يا علي، من اغتيب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله اللّه في الدنيا والآخرة»[1].

ـ وفي وصيّته لأبي‌ذر: «يا أباذر، من اغتيب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره، نصره اللّه عزّ وجلّ في الدنيا والآخرة، وإن خذله وهو يستطيع نصره خذله اللّه في الدنيا والآخرة»[2].

ـ وعن أبي جعفر عليه السلام: «من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه، نصره اللّه وأعانه في الدنيا والآخرة، ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلّا خفضه اللّه في الدنيا والآخرة»[3].

هذا بالنسبة إلى من لم يردّ الغيبة، فكيف بمن صدّقها؟!

ـ وعن محمّد بن فضيل، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «قلت له: جعلت فداك، الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه، فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي: يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة، وقال لك قولاً، فصدّقه وكذّبهم، ولا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به، وتهدم به مروءته، فتكون من الذين قال اللّه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَاحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ﴾[1]»[2].

وللأُصوليين كلام في تفسير الرواية، ذكروه في أصالة الصحّة التي تعرّضوا لها عند الكلام عن تعارض الاستصحاب مع أصالة الصحّة[3].

مظانّ البحث:

يتطرّق إلى أغلب الموضوعات المتقدّمة في كتاب النكاح وخاصّة نكاح المتعة، والشهادة، والحدود، وبحث البلوغ في كتاب الحجر أو الصوم ونحوهما، والإقرار، والمكاسب المحرّمة، ونحوها بصورة متفرّقة كما يظهر من العناوين المتقدّمة.

---

(١) الوسائل ١٢: ٢٩١، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٩٣، الحديث ٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٩١، الحديث ٢.

(١) النور: ١٩.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب آداب العشرة، الحديث ٤.

(٣) أنظر: فرائد الأُصول ٣: ٣٤٧، ونهاية الأفكار ٤: ٧٨ ـ ٧٩، وموسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٢) ٤٨: ٣٨٨.

تصرّف

لغـــة:

من الصرف بمعنىٰ ردّ الشيء ورجعه عن وجهه[١]، ومنه إطلاقه علىٰ التوبة[٢] في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفاً وَلاَ نَصْراً﴾[٣].

ومنه أيضاً الصيرفي، الذي يرجع أحد النقدين إلىٰ الآخر[٤].

وقيل: من معانيه: التقلّب والحيلة، ومنه الصيرفي، وهو المحتال المتقلّب في الأُمور المجرِّب لها[٥].

ويتصرّف لعياله، أي يكتسب لهم[٦].

والتصريف في جميع البياعات: إنفاق الدراهم[٧].

اصطلاحاً:

المستفاد من استعمالات الفقهاء لهذه الكلمة، أنّهم يريدون بها مطلق ما يصدر من الإنسان من الأفعال أو الأقوال الاختياريّة التي يترتّب عليها حكم شرعي أو تكليفي أو وضعي أو كلاهما، ومنه تصرّف الإنسان في ماله أو مال من يتولّاه، أو مال غيره مع إذنه أو بدونه.

الأحكام:

تترتّب علىٰ التصرّف أحكام كثيرة نذكر بعضها هنا إجمالاً، ونحيل الكلام عن أكثرها إلىٰ مواطنها الأصليّة، ولكن قبل أن نتطرّق للأحكام نذكر أقسام التصرّف وأنواعه.

أنواع التصرّف:

التصرّف بصورة عامّة علىٰ ثلاثة أنواع: فعلي، وقولي، ومشترك:

أوّلاً ـ التصرّف الفعلي:

وهو التصرّف الحاصل بمجرّد الفعل،كما في:

ـ الغصب، فإنَّ الغاصب قد لا يتكلّم ولو بكلمة لكنَّه يغصب مال غيره، فهذا منه تصرّفٌ في مال الغير من دون إذنه، وحكمه الحرمة كما هو مذكور في محلّه.

ـ البيع والشراء علىٰ نحو المعاطاة، فالمتبايعان علىٰ نحو المعاطاة من دون إجراء صيغة البيع، يتصرّفان في أموالهما بالفعل، لابالقول، فيقدّم أحدهما النقد للخبّاز، ويقدّم الخبّاز الخبز له.

ـ أكل طعام الغير مع الإذن الحاصل بشاهد الحال أو بالفحوىٰ، كالطعام الذي يقدّمه الإنسان لضيفه.

---

(١) أُنظر: معجم مقاييس اللغة، ولسان العرب: «صرف».

(٢) أُنظر المصدرين المتقدّمين، والقاموس المحيط: «صرف».

(٣) الفرقان: ١٩.

(٤) أُنظر: القاموس المحيط، ولسان العرب: «صرف».

(٥) أُنظر لسان العرب: «صرف».

(٦) أُنظر: القاموس المحيط، ولسان العرب: «صرف».

(٧) أُنظر لسان العرب: «صرف».

ـ الاحتطاب، والاحتشاش، وحيازة المباحات.

ونحو ذلك من الموارد.

ثانياً ـ التصرّف القولي:

وهو قد يكون تصرّفاً قولياً عقدياً، أو إيقاعياً، أو غيرهما.

أ ـ التصرّف العقدي:

مثل تصرّفات الإنسان في البيع والشراء العقديين، وكذا الإجارة، والشركة، والصلح، ونحوها من العقود التي تحصل باللفظ.

ب ـ التصرّف الإيقاعي:

مثل تصرّفات الإنسان أيضاً في الطلاق والعتق والإبراء والنذر واليمين والعهد ونحوها من الإيقاعات، وهي التي لاتحتاج إلىٰ طرفين.

ج ـ التصرّفات غير العقديّة والإيقاعيّة:

مثل إقامة الدعوىٰ، والشهادة، ونحو ذلك.

ثالثاً ـ التصرّف المشترك:

وهو التصرّف الذي يشتمل علىٰ القول والفعل مثل الصلاة والحج ونحوهما.

الشروط العامّة للتصرّف:

هناك شروط عامّة للتصرّف ينبغي توفّرها ليصحّ التصرّف، وهي:

١ ـ ثبوت أهليّة التصرّف:

يشترط في جواز التصرّف الأهليّة التامّة، وهي تحصل بالبلوغ والعقل والرشد ـ في التصرّفات الماليّة ـ والقصد والاختيار وعدم الفلس وعدم الرقيّة والارتداد ونحوها ممّا يمنع وجوده من جواز التصرّف.

وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في عنوان «أهليّة».

٢ ـ الملك، أو الإذن من المالك، أو الولاية:

يشترط في جواز التصرّفات الماليّة إضافة إلىٰ الأهليّة أن يكون المتصرّف مالكاً فيما يتصرّف فيه، أو مأذوناً من قبله، أو له الولاية علىٰ المالك مثل وليّ الطفل، أو الولاية علىٰ الملك، مثل الحاكم الشرعي بالنسبة إلىٰ المال المجهول مالكه، والمتولّي للوقف ونحوهما.

ويكفي في غير التصرّفات الماليّة، الأهليّة أو الولاية إن لم يكن المتصرّف أهلاً لذلك.

وبناءً علىٰ ذلك:

ـ لايجوز للشريك أن يتصرّف في مال الشركة إلّا بإذنه.

ـ ولا يجوز للمأذون بالتصرّف أن يتصرّف بأكثر من المقدار المأذون في التصرّف فيه.

ـ ولا يجوز التصرّف في الوقف بأكثر ممّا وُقف المال لأجله.

٣ ـ عدم المنع الشرعي من التصرّف:

إذا كانت الأهليّة التامّة موجودة في مريد

التصرّف، وكان مالكاً أو مأذوناً من قبله أو وليّاً علىٰ المال، لكن منع الشارع من التصرّف، فلايجوز التصرّف عندئذٍ، كما لو كان التصرّف موجباً للإضرار بالغير إضراراً بالغاً الحدّ الذي يستلزم المنع الشرعي.

ومن هذا القبيل، ما لو أراد أن يشتري بماله خمراً، أو أراد أن يبيع خمره، لأنّ الخمر لم يكن مالاً شرعاً ليصحّ التعامل به.

ـ ومنه أيضاً أنواع التكسّبات المحرّمة.

وقد تقدّم بيانها إجمالاً في عنوان «اكتساب».

آثار التصرّف:

تترتّب علىٰ التصرّفات آثار نشير إليها إجمالاً:

اوّلاً ـ سقوط التكليف وترتّب الثواب:

إذا كان التصرّف مأموراً به، فإن كان عباديّاً كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ ونحوها، وأتىٰ به المكلّف بشرائطه فعندئذٍ يحصل الامتثال ويسقط التكليف ويترتّب عليه الثواب.

وإن كان توصّليّاً غير عبادي ـ وهو ما لا يحتاج في امتثاله إلىٰ قصد القربة ـ فأتىٰ به المكلّف، سقط التكليف أيضاً، لكن لم يترتّب عليه الثواب، كما إذا غسل ثوبه ليصلّي فيه.

وأمّا إذا نوىٰ القربة في هذا الفرض، بأن غسل ثوبه قربة إلىٰ الله ليصلّي فيه متطهّراً، فيترتّب علىٰ فعله الثواب أيضاً.

ثانياً ـ ثبوت الضمان:

إذا كان التصرّف عدوانيّاً وأدّىٰ إلىٰ التلف، فالمتصرّف يكون ضامناً لما أتلفه من عين أو منفعة.

وكذا إذا لم يكن عدوانيّاً، لكن لم يكن مع إذن المالك، كمن تصرّف في مال الغير بتصوّر أنّه مال نفسه فأدّىٰ ذلك إلىٰ التلف، فيكون المتصرّف ضامناً، أو تصرّف في الشيء بأكثر من المأذون فيه.

ثالثاً ـ سقوط الخيار:

إذا تصرّف ذو الخيار فيما انتقل إليه سقط الخيار في جملة من الخيارات، علىٰ تفصيل مذكور في محلّه، مثل:

ـ خيار العيب[١].

ـ وخيار المجلس[٢].

ـ وخيار الحيوان[٣].

ـ وخيار الغبن[٤].

ـ وخيار الشرط[٥].

---

(١) أُنظر المكاسب ٥: ٢٧٩.

(٢) أُنظر المكاسب ٥: ٨١.

(٣) أُنظر المكاسب ٥: ٩٧.

(٤) أُنظر المكاسب ٥: ١٨٤.

(٥) أُنظر المكاسب ٥: ١٣٥.

رابعاً ـ عدم جواز الرجوع في الهبة:

الهبة بصورة عامّة جائزة يجوز الرجوع فيها، وإنّما تكون لازمة ولا يجوز الرجوع فيها إذا كانت لذي رحم كهبة الأب للإبن، أو تصرّف فيه الموهوب له، فالتصرّف في الموهوب يقلب الهبة عن الجواز إلىٰ اللزوم.

مظانّ البحث:

أكثر مايتطرّق لبحث التصرّف في المعاملات: كالبيع والهبة والشركة والشفعة ونحوها، وفي الضمانات، كما في إتلاف النفس وما دونه، وإتلاف المال.

تصرية

لغـــة:

من صرّيت الشاة تصرية، إذا لم تحلبها أيّاماً حتىٰ يجتمع اللبن في ضرعها. والشاة مصرّاة[1]، ويقال لها: محفّلة أيضاً[2]. ولذلك يقال لاجتماع الناس: محفل.

وقال ابن فارس في مادة «صرىٰ»: «الصاد والراء والحرف المعتلّ أصلٌ واحدٌ صحيح يدلّ علىٰ الجمع... وسمّيت المصرّاة من الشاة وغيرها؛ لاجتماع اللبن في أخلافها...»[1].

وقال في مادة «صرّ»: «الصاد والراء أُصولٌ:

الأوّل ـ قولهم: صرّ الدراهم يصرّها صرّاً، وتلك الخرقة صُرَّة. والذي تعرفه العرب: الصِّرار، وهي خرقة تُشدُّ علىٰ أطباء الناقة لئلّا يرضعها فصيلها، يقال: صرّها صرّاً...»[2].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه، كما يظهر من عبارات الفقهاء.

الأحكام:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي:

لم يتعرّض كثير من الفقهاء، بل ربّما أكثرهم للحكم التكليفي للتصرية واكتفوا بذكر الحكم الوضعي، ولكن لمّا كانت التصرية نوعاً من التدليس، وتقدّم في محلّه[3] دعوىٰ الاتّفاق علىٰ حرمته، فتكون التصرية محرّمة أيضاً.

قال الشهيد الثاني: «والأصل في تحريمه ـ مع الإجماع ـ النصّ عن النبي ﷺ، وهو من طرق العامّة، وليس في أخبارنا تصريح به، لكنّه في

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «صرىٰ».

(٢) أُنظر الصحاح: «حفل»، ومجمع البحرين: «صرا».

(١) أُنظر معجم مقاييس اللغة: «صرىٰ».

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: «صرّ».

(٣) تقدّم في عنوان «تدليس».

الجملة موضع وفاق»[١].

والمقصود من النصّ ماورد عن النبي ﷺ ـ في حديث ـ: «... ولا تصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، فإنْ رضيها أمسكها وإنْ سخطها ردّها وصاعاً من تمر»[٢].

ثانياً ـ الحكم الوضعي:

لا إشكال في ثبوت الخيار للمشتري بعد العلم بالتصرية، فيتخيّر بين الردّ والإمساك، للإجماعات المستفيضة المدّعاة علىٰ ذلك[٣]، إضافة إلىٰ النصّ المتقدّم، وقاعدة «نفي الضرر».

وإنّما الإشكال والخلاف في ثبوت الأرش للمشتري بعد اختيار الإمساك.

ومبنىٰ الإشكال هو الخلاف في كون التصرية عيباً أو تدليساً؟

فبناءً علىٰ كونها عيباً[١] يثبت بها الأرش لو اختار الإمساك، وأمّا بناءً علىٰ كونها تدليساً فلا يثبت[٢]، لعدم ثبوت الأرش في التدليس.

ويظهر من صاحب الجواهر أنّه قد يجتمع الخياران: خيار التدليس وخيار العيب، إذا كان المدلّس عيباً، فعندئذٍ يتّجه الأرش من حيث خيار العيب، فإنّه قال بعد نفي الأرش:

«نعم لو كان المدلّس عيباً، اتّجه الأرش فيه من حيث العيب، كما أنّ المتّجه تعدّد جهة الخيار كما هو واضح»[٣].

تنبيـــه:

إنّما يثبت الخيار في التصرية إذا كان المشتري لم يعلم بها، أمّا إذا كان عالماً بها ومع ذلك

---

(١) المسالك ٣: ٢٩١، وانظر: الرياض ٨: ٢٦٥، والجواهر ٢٣: ٢٦٤.

(٢) سنن أبي داود ٣: ٢٤٧، الحديث ٣٤٤٣.

وروىٰ الصدوق عن محمّد بن هارون الزنجاني، عن علي بن عبدالعزيز، عن أبي عبيد القاسم بن سلام بأسانيد متّصلة ـ كما قال ـ إلىٰ النبي ﷺ في أخبار متفرّقة: أنّه نهىٰ عن أشياء، ذكرها مع تفسيرها، منها التصرية، فقال: «وقال رسول الله ﷺ: لا تصرّوا الإبل والغنم، من اشترىٰ مصرّاة فهو بآخر النظرين، إن شاء ردّها وردّ معها صاعاً من تمر...»، ثمّ ذكر تفسير المصرّاة، كما تقدّم في بيان المعنىٰ اللغوي. معاني الأخبار: ٢٨٢.

(٣) أُنظر: الخلاف ٣: ١٠٢، والمختلف ٥: ١٧٥، والمهذّب البارع ٢: ٤١٥، والمسالك ٣: ٢٩٢، والرياض ٨: ٢٦٥، والجواهر ٢٣: ٢٦٤.

(١) كما عليه: يحيىٰ بن سعيد في الجامع للشرائع: ٢٦٧.

(٢) كما عليه الأكثر، أُنظر: الخلاف ٣: ١٠٢، والمبسوط ٢: ١٢٤، والشرائع ٢: ٣٧، والتحرير ٢: ٣٦٧، والقواعد ٢: ٧٦، والدروس ٣: ٢٧٩، والكفاية ١: ٤٧٦، والرياض ٨: ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

(٣) الجواهر ٢٣: ٢٦٤.

أقدم علىٰ الشراء فلا خيار له[١].

هل خيار التصرية فرد من خيار الحيوان أم لا؟

يظهر من كلمات بعض الفقهاء أنّ خيار التصرية ليس خياراً مستقلاً، بل هو فرد من أفراد خيار الحيوان.

قال الشيخ الطوسي مشيراً إلىٰ الخيارين: «... وهذا داخل في ذلك»[٢].

وقال المحقّق الثاني: «والذي ينبغي علمه هنا: هو امتداد الخيار بامتداد الثلاثة؛ لأنّه خيار الحيوان، كما صرّح به الشيخ»[٣].

ويظهر هذا التشبيه والتعليل من عبارات فقهاء آخرين[٤].

ولكن يظهر من بعض آخرين[٥] أنّ خيار التدليس يختلف عن خيار الحيوان؛ ولذلك يختلف وقت الخيار فيهما، ففي الأوّل ـ كما سيأتي ـ بعد الثلاثة أيّام، وفي الثاني في أثنائها.

(١) أُنظر: المبسوط ٢: ١٢٥، والتحرير ٢: ٣٧٥، والتذكرة ١١: ٩٩، والقواعد ٢: ٧٧، والدروس ٣: ٢٧٩.

(٢) الخلاف ٣: ١٠٤.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٣٥٤.

(٤) أُنظر: التذكرة ١١: ٩٧، والتحرير ٢: ٣٧٦، والدروس ٣: ٢٧٩، وغاية المراد ٢: ١١١.

(٥) أُنظر: المسالك ٣: ٢٩٣، والروضة البهيّة ٣: ٥٠٣، والرياض ٨: ٢٦٦، والجواهر ٢٣: ٢٧٢، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٥١.

وبناءً علىٰ ماتقدّم: يسقط خيار التدليس بإسقاط خيار الحيوان بناءً علىٰ القول الأوّل، ولا يسقط بناءً علىٰ القول الثاني[١].

كيفيّة العلم بالتصرية وما يترتّب عليها من الأحكام:

يختلف كيفيّة العلم بالتصرية، وبتبعه تختلف الأحكام المترتّبة علىٰ ذلك، والحالات التي ذكروها هي:

الحالة الأُولىٰ ـ أن يعلم بالتصرية حين الشراء:

إذا علم بالتصرية ومع ذلك أقدم علىٰ شراء الحيوان، فلاخيار له كما تقدّم، لأنّه أقدم علىٰ ذلك مع العلم بالتصرية.

الحالة الثانية ـ أن يعلم بالتصرية بعد الشراء:

إذا علم بالتصرية بعد الشراء، ففيه صورتان:

١ ـ أن يعلم ذلك بغير الاختبار:

إذا علم بالتصرية بعد الشراء بإقرار البائع، أو بشهادة البيّنة علىٰ ذلك.

فهنا اختلف الفقهاء في زمن إعمال الخيار، بعد اتّفاقهم علىٰ ثبوته في الجملة، وعباراتهم مضطربة نكتفي بذكر بعضها:

ـ قال العلّامة في التذكرة: «لو عرف التصرية قبل ثلاثة أيّام بإقرار البائع أو بشهادة الشهود، ثبت

(١) أُنظر الدروس ٣: ٢٧٩.

له الخيار إلىٰ تمام الثلاثة أيّام؛ لأنّه كغيره من الحيوان. أمّا لو أسقط خيار الحيوان، فإنّ خيار التصرية لايسقط.

وهل يمتدّ إلىٰ الثلاثة، أو يكون علىٰ الفور؟ إشكال»[١].

ـ وذكر الشهيد الأوّل كلام العلّامة، وقال بعد ذلك: «هذا الخيار علىٰ الفور إذا علم به، والظاهر امتداده بامتداد الثلاثة إن كانت ثابتة، وإلّا فمن حين العلم»[٢].

أي إنّ الفوريّة بعد الثلاثة أيّام إن ثبتت التصرية بالاختبار، ومن حين العلم إن ثبتت بغيره.

ـ وقال المحقّق الثاني: «... فمتىٰ علم بالتصرية فشرط بقاء الخيار عدم التصرّف[٣]، فإذا انقضت الثلاثة فالخيار علىٰ الفور»[٤].

ـ وقال الشهيد الثاني: «... وحيث ثبتت التصرية بالاختبار فالخيار بعد الثلاثة بلا فصل علىٰ الفور، وبالإقرار أو البيّنة يمتدّ بامتداد الثلاثة، بشرط عدم التصرّف بغير الاختبار».

ثمّ قال: «وفي كلام الأصحاب في هذا المقام

(١) التذكرة ١١: ٩٨.

(٢) الدروس ٣: ٢٧٩.

(٣) وظاهر كلامه: أنّ شرط بقاء الخيار هو عدم التصرف مطلقاً وبالحلب للاختبار؛ لعدم محلٍّ له بعد العلم بالتصرية.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٣٥٤.

اختلاف كثير، والمحصّل ماذكرناه»[١].

٢ ـ أن يعلم التصرية بالاختبار:

والمراد من الاختبار هو حلب المصرّاة ثلاثة أيّام، فإن اتّفقت فيها الحلبات اتّفاقاً تقريبيّاً لايخرج عن العادة بحسب حالها في نفسها ومكانها، فليست مصرّاة، وإن اختلفت الحلبات فيها، بأن كانت ماعدا الأُولىٰ أقلّ فهي مصرّاة.

ثمّ إنّ الفقهاء اختلفوا ـ هنا أيضاً ـ في زمان إعمال الخيار بعد الاتّفاق علىٰ أصل ثبوته:

ـ فقيل: إنّه بعد الثلاثة أيّام علىٰ الفور[٢].

ـ وقيل: إنْ حصل العلم بالتصرية قبل انقضاء الثلاثة، فالخيار موسّع إلىٰ انقضاء الثلاثة بشرط عدم التصرّف في المصرّاة، وأمّا بعد انقضائها فيكون علىٰ الفور.

وظاهر المحقّق الكركي[٣] اشتراط عدم التصرّف مطلقاً ولو بالحلب للاختبار.

ولكن صريح الشهيد الثاني[٤] اشتراط عدم

(١) المسالك ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٤، وبما قلناه في الهامش ٣ من العمود الأوّل يظهر الفرق بين كلام المحقّق والشهيد الثانيين.

(٢) وهو ظاهر العلّامة في التذكرة ١١: ٩٧، والشهيد الثاني في الروضة البهيّة ٣: ٥٠٢.

(٣) أنظر جامع المقاصد ٤: ٣٥٤، وقد تقدّمت عبارته في العمود الأوّل.

(٤) أُنظر المسالك ٤: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

التصرّف بغير الحلب للاختبار فإنّه مستثنىٰ لايمنع من الخيار.

ـ وقيل: يثبت الخيار متىٰ ثبتت التصرية، وظاهر هذا القول عدم الفرق بين ثبوتها بالاختبار وغيره، وفيه التصريح بعدم دخلٍ للثلاثة أيّام في ذلك[١].

(١) قال صاحب الجواهر، أُنظر الجواهر ٢٣: ٢٧٢.

أحكام ردّ المصرّاة:

تقدّم أنّ المشتري بالخيار بين إمساك المصرّاة بلا أرش، أو ردّها علىٰ بائعها. فإن اختار الإمساك فلا كلام، وأمّا إذا اختار الردّ، فهل يجب أن يدفع معها شيء؟ وهل يضمن ما حلبه من اللبن، أم لا؟

اختلف الفقهاء في ذلك علىٰ أقوال:

القول الأوّل: أن يردّ عين اللبن الذي كان موجوداً في الضرع حين شراء المصرّاة إذا كان موجوداً.

وإن لم يكن موجوداً فيردّ مثله.

وإن لم يكن المثل موجوداً فيردّ قيمته.

كلّ ذلك لقاعدة الضمان بالإتلاف، المتّفق عليها؛ لأنّ اللبن الموجود في الضرع حين الشراء كان جزءً من المبيع فيضمنه المشتري، فإن لم يكن موجوداً حين الردّ فينتقل الضمان إلىٰ المثل، ثمّ إلىٰ القيمة.

ويبدو أنّ هذا القول هو المشهور[١] لموافقته للقاعدة المتّفق عليها[٢]، كما تقدّم.

هذا وصرّح بعضهم بأنّ المشتري ينقص من ثمن اللبن ماصرفه علىٰ إعلاف المصرّاة[٣].

القول الثاني: يردّ مع المصرّاة صاعاً من تمرٍ أو بُرٍّ عوضاً عن اللبن الذي احتلبه، للرواية المرويّة عن النبي ﷺ.

ذهب إلىٰ هذا القول الشيخ الطوسي في الخلاف[٤]، وابن زهرة[٥]، وابن سعيد[٦].

القول الثالث: كالقول الثاني، لكن لو فقد

(١) أُنظر: السرائر ٢: ٢٨٢، والشرائع ٢: ٣٧، والتذكرة ١١: ١٠٢، والمختلف ٥: ١٧٥، والدروس ٣: ٢٧٧، وجامع المقاصد ٤: ٣٤٨، والتنقيح الرائع ٢: ٨٠ ـ ٨١، والمسالك ٣: ٢٩٣، ومجمع الفائدة ٨: ٤٣٨، والكفاية ١: ٤٧٦، والرياض ٨: ٢٦٧، ونسبه إلىٰ الأشهر، والجواهر ٢٣: ٢٦٥، ونسبه إلىٰ المشهور، ونسبه العلّامة في المختلف ٥: ١٧٥ إلىٰ الشيخ المفيد في المقنعة: ٥٩٨، والشيخ الطوسي في النهاية: ٣٩٤، والقاضي في الكامل، ولايبعد؛ لأنّ الأوّلين أوجبا دفع القيمة، وهو لايكون في المثليّات إلّا مع العجز عن المثل، ولعلّ الكامل كذلك، والكتاب ليس موجوداً فعلاً.

(٢) أُنظر: المختلف ٥: ١٧٦، والمسالك ٣: ٢٩٣.

(٣) أُنظر: المقنعة: ٥٩٨، والنهاية: ٣٩٤، والسرائر ٢: ٣٠٠.

(٤) أُنظر لاخلاف ٣: ١٠٤.

(٥) أُنظر الغنية: ٢٢٣.

(٦) أُنظر الجامع للشرائع: ٢٦٧.

الصاع من التمر أو البرّ، فيدفع قيمته وإن كان أكثر من قيمة الشاة.

ذهب إليه الشيخ في المبسوط[١]، والقاضي في المهذب[٢].

ولو كان عين اللبن موجوداً تردّد الشيخ في إجبار البائع علىٰ قبوله ثمّ قوّىٰ ذلك، لكنّ القاضي جزم بعدم إجباره علىٰ قبوله.

القول الرابع: التوقّف في المسألة، والإشكال فيها، وذلك لعدم النصّ فيها.

وهو الظاهر من كلام الأردبيلي[٣] وصاحب الحدائق[٤].

تنبيـــه (١):

اختلف القائلون بوجوب دفع قيمة اللبن مع تعذّر عينه أو مثله، في أنّ اللازم هو دفع قيمة يوم التلف أو يوم الدفع أو غير ذلك؟ علىٰ غرار مايبحث عن ذلك في الموارد المشابهة.

تنبيـــه (٢):

إنّ الأقوال المتقدّمة إنّما هي بالنسبة إلىٰ

(١) أُنظر المبسوط ٢: ١٢٥.
(٢) أُنظر المهذب ١: ٣٩٢.
(٣) أُنظر مجمع الفائدة ٨: ٤٣٨.
(٤) أُنظر الحدائق ١٩: ٩٣ ـ ٩٤.

اللبن الذي كان موجوداً في الضرع حين شراء الحيوان، أمّا اللبن المتجدّد بعده فقد اختلفوا في حكمه أيضاً علىٰ وجوه:

ـ الأوّل: عدم وجوب ردّه؛ لأنّه من منافع العين التي هي ملك للمشتري أيّام الخيار وإن كان ملكاً متزلزلاً[١].

ـ الثاني: وجوب ردّه؛ لإطلاق دليله[٢].

ـ الثالث: التوقّف والإشكال؛ لعدم النصّ الصريح فيه[٣].

ماهي الحيوانات التي يجري خيار التصرية فيها؟

لا إشكال في جريان خيار التصرية وسائر أحكامها في الشاة؛ لأنّها المذكورة في النصّ المشهور عن النبي ﷺ كما تقدّم، فهي القدر المتيقّن المجمع عليه.

(١) أُنظر: المبسوط ٢: ١٢٥، والتنقيح الرائع ٢: ٨٠، وجامع المقاصد ٤: ٣٤٨، والمسالك ٣: ٢٩٢، والرياض ٨: ٢٦٧، والجواهر ٢٣: ٢٦٦، ونسبه إلىٰ المشهور.
(٢) نسبه في مفتاح الكرامة إلىٰ ظاهر كلٍّ من المقنعة: ٥٩٨، والنهاية: ٣٩٤، والسرائر ٢: ٣٠٠، والتحرير ٢: ٣٧٥، والمفاتيح ٣: ٧٠، ونسبه إلىٰ صريح اللمعة (اللمعة وشرحها) ٣: ٥٠٢، ونسبه الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٤٣٨ إلىٰ ظاهر عبارات المتون.
(٣) أُنظر: القواعد ٢: ٧٦، وإيضاح الفوائد ١: ٤٩٦، والدروس ٣: ٢٧٧، والحدائق ١٩: ٩٣.

وأمّا غيرها، فالمعروف[١] جريانه في البقرة والناقة؛ لوحدة الملاك فيهما وفي الشاة.

نعم، استشكل بعض الفقهاء[٢] في الإلحاق؛ لأنّ أصل الحكم مخالف للأصل، فيقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن.

وأمّا غير هذه الثلاثة، فالمعروف عدم جريانه فيها[٣].

نعم، المنقول عن ابن الجنيد[٤] جريانه في كلّ حيوان، ولم يستبعده الشهيد الأوّل[٥]، واختاره الكاشاني[٦].

مظانّ البحث:

يبحث عن التصرية في بحث خيار العيب أو التدليس من كتاب البيع والتجارة.

---

(١) أُنظر: دعوىٰ الشهرة في الروضة البهيّة ٣: ٥٠١، والحدائق ١٩: ٩٥، والرياض ٨: ٢٦٨، والجواهر ٢٣: ٢٧٣.

(٢) أُنظر: الشرائع ٢: ٣٧، والمختلف ٥: ١٧٧، وإيضاح الفوائد ١: ٤٩٧، والمسالك ٣: ٢٩٤، والكفاية ١: ٤٧٦، والجواهر ٢٣: ٢٧٣.

(٣) أُنظر: السرائر ٢: ٢٨١ و٢٩٩، والتذكرة ١١: ١٠٠، والمهذّب البارع ٢: ٤١٦، ومجمع الفائدة ٨: ٤٤٣، ويظهر من بعضها دعوىٰ الإجماع عليه.

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ١٧٧.

(٥) أُنظر الدروس ٣: ٢٧٧.

(٦) أُنظر المفاتيح ٣: ٧٠، المفتاح ٩١٧.

تصفير

لغـــة:

تفعيل من صَفَر، يقال: صَفَر الطائر أي صوّت[١]، والتصفير تصويتٌ خاصّ، وهو إخراج الصوت الخالي عن الحروف[٢] بالفم والشفتين[٣].

ويأتي بمعنىٰ صبغ الثوب بالصفرة ـ أي اللون الأصفر ـ ليصبح أصفر[٤].

اصطلاحاً:

يأتي بالمعنيين المتقدّمين.

الأحكام:

الكلام في التصفير بالمعنىٰ الثاني سوف يأتي في «ثوب» و «ثياب».

وأمّا الكلام بالمعنىٰ الأوّل فيكون كالآتي.

الحكم التكليفي للتصفير:

لم يصرّح أكثر الفقهاء لحكم التصفير بالمعنىٰ المتقدّم، بل لم يتعرّضوا له، وإنّما يمكن استفادة مذموميّته وكراهته ـ علىٰ الأقل ـ من بعض الآيات والروايات، من قبيل:

---

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «صفر».

(٢) أُنظر المصباح المنير: «صفر».

(٣) أُنظر مجمع البحرين: «صفر».

(٤) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «صفر».

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾[(١)].

روىٰ الطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس: «أنّه كانت قريش يطوفون بالبيت عراة، يصفرون ويصفّقون، وصلاتهم معناه دعاؤهم، أي يقيمون المكاء والتصدية مكان الدعاء والتسبيح».

ثمّ قال: «وروي أنّ النبي ﷺ كان إذا صلّىٰ في المسجد الحرام، قام رجلان من بني عبدالدار عن يمينه فيصفران، ورجلان عن يساره يصفّقان بأيديهما، فيخلطان عليه صلاته، فقتلهم اللّٰه جميعاً ببدر»[(٢)].

وقال الزمخشري: «إنّهم كانوا يطوفون بالبيت عراةً، الرجال والنساء، وهم مشبّكون بين أصابعهم يصفرون فيها ويصفّقون، وكانوا يفعلون نحو ذلك إذا قرأ رسول اللّٰه ﷺ في صلاته يخلطون عليه»[(٣)].

وورود عن أبي عبداللّٰه عليه السلام في تفسير المكاء والتصدية، أنّه قال: «التصفير والتصفيق»[(٤)].

وجاء في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام: أنّ وجه تسميته «مكة» بذلك هو: أنّ الناس كانوا يمكّون فيها، وكان يقال لمن قصدها قد مكا... ثمّ

(١) الأنفال: ٣٥.

(٢) مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٥٤٠.

(٣) تفسير الكشّاف (للزمخشري) ٢: ١٥٦.

(٤) معاني الأخبار: ٢٩٧، باب معنىٰ المكاء والتصدية.

قال: والمكاء التصفير، والتصدية صفق اليدين[(١)].

وقد عُدّ التصفير من جملة أخلاق قوم لوط السيّئة[(٢)].

هذا وجاء في استفتاء عن السيّد الخوئي:

«سؤال (١٧٧): هل يجوز التصفيق والتصفير إن كان يقصد بهما التشبّه بالموسيقىٰ والغناء؟

الخوئي: لابأس بهما في أنفسهما، واللّٰه العالم».

وعلّق عليه شيخنا التبريزي بقوله: «نعم، في مجالس ومآتم أهل البيت عليهم السلام الأحوط وجوباً تركه، فإنّه من اللّهو، واللّهو لايناسب تلك المجالس»[(٣)].

حكم التصفير في الصلاة:

لم يتعرّض الفقهاء لحكم التصفير في الصلاة، لكنّهم تعرّضوا لما يماثله في بحث مبطلات الصلاة.

قال السيّد اليزدي: «لاتبطل بصوت التنحنح، ولا بصوت النفخ والأنين والتأوّه ونحوها، نعم تبطل بحكاية أسماء هذه الأصوات، مثل أُح ويُف وأُوه»[(٤)].

(١) علل الشرائع: ٣٩٧.

(٢) أُنظر الدرّ المنثور ٤: ٣٢٤.

(٣) صراط النجاة ٢: ٦٥.

(٤) العروة الوثقىٰ ٣: ١٢، مبطلات الصلاة / تعمّد الكلام، المسألة ٦.

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «فإنّ المبطل هو الصوت المختصّ صدوره بالإنسان، المعبّر عنه بالتكلّم أو الكلام، غير الصادق علىٰ شيءٍ من المذكورات في المتن، ونحوها ممّا يتّفق صدوره من بعض الحيوانات أيضاً. فإنّها ليست من التكلّم في شيءٍ، إلّا إذا تشكّل منها حرف أو حرفان ـ علىٰ المسلكين المتقدّمين ـ فيتّجه البطلان حينئذٍ لهذه الجهة»[1].

(١) مستند العروة الوثقىٰ ٤: ٤٦٨، وانظر المستمسك ٦: ٥٤٦.

تصفيق

لغــــة:

تفعيل من الصفق، وهو: الضرب الذي يسمع له صوت[2].

ومنه: صفقت رأسه أو وجهه بيدي، أي ضربته[3]، وبهذا المعنىٰ جاء في الحديث: «إذا توضّأ الرجل فليصفق وجهه بالماء»[4].

ومنه أيضاً: التصفيق باليد، أي التصويت بها بأن يضرب إحداها بالأُخرىٰ[1].

ومنه أيضاً الصفقة: وهي ضرب شخص يده علىٰ يد شخص آخر عند البيع أو البيعة[2].

وجاء في النهاية: «"إنّ أكبر الكبائر أن تقاتل أهل صفقتك" وهو أن يعطي الرجلُ الرجلَ عهده وميثاقه، ثمّ يقاتله؛ لأنّ المتعاهدين يضع أحدهما يده في يد الآخر، كما يفعل المتبايعان، وهي المرّة بالتصفيق باليدين»[3].

اصطلاحاً:

استعمل بالمعاني المتقدّمة في كلمات الفقهاء، وسنذكر حكمه علىٰ نحو الإجمال.

الأحكام:

أوّلاً ـ أحكام التصفيق بمعنىٰ ضرب إحدىٰ الراحتين بالأُخرىٰ:

وهذا المعنىٰ قد يتحقّق في الصلاة، وقد يتحقّق في غيرها.

١ ـ التصفيق حال الصلاة:

وهنا تارةً يكون للتنبيه علىٰ أمرٍ، وأُخرىٰ لغير ذلك.

(٢) أُنظر الصحاح: «صفق».

(٣) انظر ترتيب كتاب العين: «صفق».

(٤) الوسائل ١: ٤٣٤، الباب ٣٠ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(١) أُنظر الصحاح: «صفق».

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والمعجم الوسيط: «صفق».

(٣) النهاية (لابن الأثير): «صفق».

أ ـ التصفيق حال الصلاة للتنبيه علىٰ أمر:

المعروف بين الفقهاء[1] أنّ التصفيق في الصلاة لتنبيه الغير علىٰ أمر ليس مبطلاً لها مادام لم يصل إلىٰ حدٍّ يُمحي صورة الصلاة، فإنّه يكون مبطلاً عندئذٍ، أو ما دام لم يصدق عليه الفعل الكثير، علىٰ الخلاف في ذلك.

لكن قال السيّد اليزدي عند عدّ مبطلات الصلاة: «الثامن: كلُّ فعلٍ ماحٍ لصورة الصلاة، قليلاً كان أو كثيراً، كالوثبة والرقص والتصفيق ونحو ذلك ممّا هو منافٍ للصلاة»[2].

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «في تحقّق المنافات في جميع مراتب المذكورات إشكال».

ووجهه: أنّ التصفيق مرّة واحدة للتنبيه علىٰ أمر لا يمحي صورة الصلاة.

وعلّق عليه الإمام الخميني بقوله: «الميزان ماهو الماحي للصورة عند المتشرّعة، وفي إطلاق

(١) أُنظر: المبسوط ١: ١١٨، والوسيلة: ٩٧، والسرائر ١: ٢٣٨، والجامع للشرائع: ٧٨، والتحرير ١: ٢٧٠، والتذكرة ٣: ٢٧٩، والقواعد ١: ٢٨١، والمنتهىٰ ٥: ٣٢٠ ـ ٣٢٤، وجامع المقاصد ٢: ٣٦٠، وكشف اللثام ٤: ١٨٥، وكشف الغطاء ٣: ٤١٩.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٣: ٣٠ / مبطلات الصلاة، وانظر تعليقة السيّدين الخوئي والخميني ذيل المسألة، وانظر أيضاً مستند العروة (الصلاة) ٤: ٥٣٢.

بعض الأمثلة مناقشة».

هذا وخصّ بعض الفقهاء[1] التصفيق للنساء؛ لما رواه الحلبي: «أنّه سأل أبا عبداللّه عليه السلام عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلاة، فقال: يومئ برأسه ويشير بيده، والمرأة إذا أرادت الحاجة تصفّق»[2].

ثمّ إنّ بعض الفقهاء[3] قيّد التصفيق الجائز في الصلاة بأن يضرب بطن إحدىٰ يديه علىٰ ظهر الأُخرىٰ، فرقاً بينه وبين التصفيق للهو واللعب. لكن قال المحقّق الثاني بعد نقله: «ووجوبه بعيد لفقد الدليل»[4].

ب ـ التصفيق حال الصلاة للهو:

قال العلّامة في التذكرة: «لو صفّقت المرأة أو الرجل علىٰ وجه اللعب لا للإعلام بطلت صلاتهما، لأنّ اللعب ينافي الصلاة. ويحتمل ذلك مع الكثرة»[5].

(١) قاله الشيخ في الخلاف ٦: ٢١٤، والشهيد في الذكرىٰ ٤: ١١، والعلّامة في نهاية الإحكام ١: ٥١٧، وقيّده لغير المحارم، وعلّله بكون صوتها عورة.

(٢) الوسائل ٧: ٢٥٤، الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٣) أُنظر: نهاية الإحكام ١: ٥١٧، والمهذب البارع ١: ٣٩٤، وكشف اللثام ٤: ١٨٦، والحدائق ٩: ٤٣ ـ ٤٤.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٣٦٠.

(٥) التذكرة ٣: ٢٨١، وانظر نهاية الإحكام ١: ٥١٧.

ومفاد كلامه عدم البطلان لو لم يصدق عليه الفعل الكثير وإن كان بقصد اللهو.

ولكنّه مشكل، خاصّة إذا جعلنا المعيار في الفعل المنافي هو محو صورة الصلاة عند المتشرّعة، فعندئذٍ لا إشكال في تحقّق ذلك بالتصفيق اللهوي وإن لم يكن فعلاً كثيراً.

وتفصيل الكلام في قواطع الصلاة.

٢ ـ التصفيق في غير الصلاة:

يختلف حكم التصفيق في غير الصلاة باختلاف الداعي إليه وكيفيّته، وبيانه على النحو الآتي:

أ ـ التصفيق للإعلام والتنبيه:

يبدو أنّه لا إشكال في أصل التصفيق إذا لم يكن بداعي اللعب واللهو، بل كان لداعٍ عقلائي مشروع كالتنبيه على أمر، بل قد يترجّح على الكلام في بعض الظروف، كالتصفيق في بيت الخلاء للتنبيه على أمر بدل الكلام، لأنّ الكلام فيه مكروه(١).

ب ـ التصفيق في الأفراح:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة مع قلّة المتعرّضين لها من غير المعاصرين.

(١) أُنظر: نهاية الإحكام ١: ٨٤، وروض الجنان ١: ٨٧، والذخيرة: ٢٢، وكشف اللثام ١: ٢٤٠، والرياض ١: ٢١٩، والجواهر ٢: ٧٤.

ولعلّ منشأ الخلاف في ذلك هو الخلاف في أنّ اللهو بأسره حرام، أو الحرام هو قسم منه، وهو ما ناسب مجالس الفسّاق وأهل الطرب مثلاً؟

ثمّ، إنّ بعض القائلين باختصاص الحرمه باللهو الخاصّ عدّوا منه التصفيق أيضاً.

وتوضيح ذلك:

أنّ بعض الفقهاء عدّوا من جملة المكاسب المحرّمة ماحرُم لغايته، مثل العود والملاهي كالدف والمزمار والقصب والرقص والتصفيق وآلات القمار ونحوها(١).

ولكنّ الشيخ الأنصاري بعد أن نقل هذا القول واستدلّ عليه ببعض الروايات، قال: «ولكنّ الإشكال في معنى اللهو، فإنّه إن أُريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح والقاموس، فالظاهر أنّ القول بحرمته شاذٌّ مخالف للمشهور والسيرة، فإنّ اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي، ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمته على الإطلاق.

نعم، لو خُصَّ اللهو بما يكون عن بطر ـ وفسّر بشدّة الفرح ـ كان الأقوى تحريمه، ويدخل في ذلك الرقص والتصفيق والضرب بالطشت بدل الدفّ، وكلّ مايفيد فائدة آلات اللهو.

ولو جعل مطلق الحركات التي لايتعلّق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهويّة، ففي

(١) أُنظر الدروس ٣: ١٦٦.

حرمته تردّد»[1].

ولكن قال السيّد الخوئي بعد مناقشة الروايات التي ذكرها الشيخ لحرمة مطلق اللهو: «ويرد عليه: أنّ الضرورة دلّت علىٰ جواز اللهو في الجملة وكونه من الأُمور المباحة، كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الحبل أو الأحجار ونحوها، فلا يمكن العمل بإطلاق هذه الروايات علىٰ تقدير صحّتها، وقد أشرنا إليه في عنوان «آلات القمار»، وعليه فلابدَّ من حملها علىٰ قسم خاصٍّ من اللهو، أعني الغناء ونحوه، كما هو الظاهر، أو حملها علىٰ وصول الاشتغال بالأُمور اللاغية إلىٰ مرتبة يصدّ فاعله عن ذكر اللّٰه، فإنّه حينئذٍ يكون من المحرّمات الإلٰهيّة.

والحاصل: أنّه لا دليل علىٰ حرمة اللهو علىٰ وجه الإطلاق، وممّا ذكرناه ظهر أيضاً أنّا لانعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنّف ﷺ من تقوية حرمة الفرح الشديد»[2].

وتفصيل الكلام حول ذلك يأتي في عنوان «لهو» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ولإكمال البحث نذكر بعض الاستفتاءات الواردة عن بعض الفقهاء المعاصرين علىٰ النحو التالي:

استفتاءان من الشيخ الأراكي:

سؤال ـ هل يجوز التصفيق في الاحتفالات والخطابات؟

الجواب ـ إذا كان معنوناً بعنوان عقلائي ولم يقترن بمحرّم آخر، فلا يبعد عدم المنع منه».

«سؤال ـ هل يجوز التصفيق في الاحتفالات التي تنعقد لولادة الأئمّة الأطهار ﷺ؟

الجواب ـ لم يبعد حرمة التصفيق إذا كان عن شدّة الفرح، وبدون غرض عقلائي، ولامانع منه إذا كان لأجل أمر مباح وراجح شرعاً»[1].

استفتاءان من السيّد الخوئي:

سؤال: «هل يجوز الرقص والتصفيق للرجال في المناسبات كالأعراس، وهل يجوز ذلك للنساء؟».

الجواب: «لابأس بها في نفسها[2] ما لم يتضمّن محرّماً كانضمام الرجال إلىٰ النساء، ونحوه واللّٰه العالم»[3].

سؤال ـ «هل يجوز التصفيق والتصفير إن كان يقصد بهما التشبّه بالموسيقىٰ والغناء؟».

الخوئي ـ «لابأس بهما في أنفسهما، واللّٰه العالم».

وأضاف شيخنا التبريزي إلىٰ جوابه: «نعم في مجالس ومآتم أهل البيت ﷺ الأحوط وجوباً تركه، فإنّه من اللهو، واللهو لايناسب تلك

---

(١) المكاسب (للشيخ الانصاري) ٢: ٤٧.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(١) استفتاءات الشيخ الأراكي: ٢٥٥ و٢٥٦ و٢٥٩.

(٢) كذا، ولعلّه: «لابأس بهما في نفسهما».

(٣) صراط النجاة ٢: ٦٠، السؤال ١٦٠.

المجالس»[١].

وكلامه مؤيّد لما قدّمناه من أنّ بعضهم لايعتبر اللهو محرّماً علىٰ إطلاقه.

استفتاءان من السيّد الگلبايگاني:

سؤال ـ «هل يجوز التصفيق للنساء وغير النساء في مولد النبي ﷺ والعترة ﷺ، وغيرهما؟».

الگلبايگاني ـ «لايجوز ذلك، واللّٰه العالم»[٢].

سؤال ـ «ما حكم التصفيق في الأعراس وغيرها؟».

الگلبايگاني ـ «لايجوز إذا كان مناسباً لمجالس اللهو، واللّٰه العالم»[٣].

استفتاءان من السيّد السيستاني:

ـ «في الأعراس والمناسبات المفرحة الأُخرىٰ يصفّق الرجال أو تصفّق النساء؟

يجوز لهم ذلك بشرط أن لا يتضمّن محرّماً آخر»[٤].

ـ «يجوز التصفيق في الأعراس والمناسبات الدينيّة والمهرجانات والاحتفالات وغيرها للنساء

(١) صراط النجاة ٢: ٦٥، السؤال ١٧٧.

(٢) أحكام المغتربين: ٤٦٦ / التصفيق، السؤال ١٤٨٠، نقلاً عن إرشاد السائل.

(٣) المصدر المتقدّم: السؤال ١٤٨١.

(٤) الفتاوىٰ الميسّرة (للسيّد السيستاني): ٤٣٧.

وللرجال علىٰ السواء»[١].

استفتاء من الشيخ بهجت:

«يجوز التصفيق في مجالس الاحتفال كمواليد الأئمّة ﷺ ومجالس الخطابة تشجيعاً للخطيب إذا لم يبلغ حدّ اللهو»[٢].

استفتاء من الشيخ اللنكراني:

سؤال: «ماهو رأي سماحتكم في المسألة التالية:

تصفيق الرجال بصورة عامّة؟ والتصفيق إذا كان تشجيعاً لبعض، سواء كان في حفل أو في غير حفل؟».

الجواب: «مع عدم الاختلاط بالنساء لامانع منه»[٣].

استفتاء من السيّد الخامنهاى:

سؤال: «هل يجوز للنساء التصفيق في مجالس الأفراح النسائية كالولادات والأعراس؟ وعلىٰ فرض الجواز، فما هو الحكم إذا تجاوز صوت التصفيق المجلس بحيث وصل إلىٰ أسماع الرجال الأجانب؟

الجواب: لا إشكال في التصفيق علىٰ النحو المتعارف، حتىٰ وإن سمعه الأجنبي، ما لم يكن ممّا

(١) فقه المغتربين (للسيّد السيستاني): ٣١٤.

(٢) توضيح المسائل: ٥٤٩.

(٣) أحكام المغتربين: ٤٦٧ / التصفيق المسألة ١٤٨٥، نقلاً عن أجوبة السائلين.

تترتّب عليه مفسدة»[1].

استفتاء من الشيخ مكارم الشيرازي:

سؤال: «ماحكم التصفيق المصاحب للمدائح في مجالس أفراح الأئمّة المعصومين عليهم السلام وأيّام مواليدهم؟».

الجواب: «لايحرم التصفيق إذا لم يكن مصحوباً بمحرّمات أُخرىٰ، أمّا في المساجد والحسينيّات فينبغي تجنّبه»[2].

تنبيـــه:

التصفيق المعدّ من اللهو المحرّم لايجوز التكسّب به؛ إذ هو كسائر الملاهي المحرَّمة، فلا يجوز للشخص أن يوجر نفسه للتصفيق المحرَّم وهو المناسب لمجالس الفسّاق وأهل اللهو، وأُجرته سحت كما أنّ أُجرة المغنّية سحت، ولذا عدّه بعضهم من المكاسب المحرّمة[3].

ج ـ التصفيق في المصيبة:

ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: أنّ تصفيق الرجل يمينه علىٰ شماله يحبط الأجر في المصيبة[1].

د ـ التصفيق في البيع:

من أقسام الخيارات خيار المجلس، ومفاده أنّ المتبايعين ماداما لم يفترقا من مجلس العقد فهما بالخيار بين أن يفسخا البيع أو يمضياه، وقد دلّت عليها روايات عديدة مذكورة في محلّها. ولكن هناك رواية موثّقة رواها غياث بن إبراهيم عن جعفر الصادق، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أنّه قال: «إذا صفق الرجل علىٰ البيع فقد وجب، وإن لم يفترقا»[2].

وأكثر الفقهاء[3] طرحوا الرواية أو أوّلوها بتأويلات مختلفة؛ لأنّ وجوب البيع معناه سقوط خيار المجلس، وهو مخالف للروايات الدالّة علىٰ ثبوت الخيار ما لم يفترقا.

ولكن قال السيّد الخوئي ماحاصله: أنّ هذه الرواية ليست مخالفة للروايات الدالّة علىٰ ثبوت الخيار، فلا حاجة إلىٰ طرحها أو تأويلها، بل يؤخذ

---

(١) المصدر المتقدّم: ٤٦٦، السؤال ١٤٨٤، نقلاً عن أجوبة الاستفتاءات.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٦٧، المسألة ١٤٨٦، نقلاً عن الفتاوىٰ الجديدة ١: سؤال ٥٣٨.

(٣) أُنظر: الدروس ٣: ١٦٦، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٤٧.

(١) مستدرك الوسائل ٢: ٤٥٢، الباب ٧١ من أبواب الدفن، الحديث ١٤.

(٢) الوسائل ١٨: ٧، الباب الأوّل من أبواب الخيار، الحديث ٧.

(٣) أُنظر: المبسوط ٢: ٨٢، والمختلف ٥: ٦٣، والدروس ٣: ٢٦٥، والحدائق ١٩: ٦، والجواهر ٢٣: ٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٢٧.

بمضمونها.

وذلك لأنّ التصفيق هو ضرب إحدىٰ اليدين علىٰ الأُخرىٰ[١]، وهو كناية عن اللزوم، وبهذا فُسّر في اللغة وعليه فقوله ﷺ: «إذا صفق الرجل علىٰ البيع» كناية عن إلزام البيع بإسقاط الخيار، ومن الواضح أنّ لزوم البيع بإسقاط خيار المجلس موافق للقاعدة، فلا نحتاج الىٰ طرح الموثّقة أو تأويلها[٢].

ثانياً ـ تصفيق الرياح للماء المتغير بالنجاسة:

المشهور[٣] بين الفقهاء أنّ ماء الكرّ إذا تغيّرت إحدىٰ أوصافه بالنجاسة، فلا يطهر إلّا بإلقاء كرٍّ من الماء عليه، فإن زال تغيّره بذلك طهر وإلّا فيلقىٰ عليه كرٌّ آخر، وهكذا.

وقالوا: إنّه لايطهر بزوال تغيّره بنفسه أو بإلقاء شيء ـ غير الكرّ ـ فيه، أو بتصفيق الرياح له.

نعم، لو زال التغيّر بذلك واتّصل بالكرّ طهر بلا إشكال.

ولكن ذهب يحيىٰ بن سعيد[٤] إلىٰ حصول الطهارة بتصفيق الرياح ونحوه من دون حاجة إلىٰ إلقاء الكر.

واحتمله العلّامة في النهاية[١]، ويظهر من صاحب المدارك[٢] الميل إليه، لأنّ الدليل علىٰ عدم الطهارة بذلك هو استصحاب النجاسة الحادثة، لأنّ بحدوث التغيّر بالنجاسة يحصل لنا العلم بحدوثها وهي باقية إلىٰ أن يحدث المزيل قطعاً، والأُمور المتقدّمة ليست مزيلة قطعاً، والاستصحاب عنده ليس بحجّة دائماً، بل فيما قام الدليل عليه بنحوٍ خاصّ.

وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلىٰ محلّه المناسب، مثل عنوان «تطهير» ونحوه.

ثالثاً ـ تصفيق الوجه عند المصيبة:

ورد في حديث المناهي الذي رواه الحسين بن زيد بن علي، عن جعفر الصادق، عن آبائه ﷺ عن النبي ﷺ: «نهىٰ عن الرنّة عند المصيبة، ونهىٰ عن النياحة والاستماع إليها، ونهىٰ عن تصفيق الوجه»[٣].

رابعاً ـ تصفيق الوجه عند الوضوء:

روىٰ الشيخ في التهذيب بإسناده عن ابن

(١) والمقصود هو ضرب أحد المتبايعين يده علىٰ يد الآخر.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ٦: ٥٧.

(٣) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، أُنظر: المنتهىٰ ١: ٦٤، والذخيرة: ١٢٣، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ١٧٨.

(٤) أُنظر الجامع للشرائع: ١٨.

(١) أُنظر نهاية الإحكام ١: ٢٥٨.

(٢) أُنظر المدارك ١: ٤٦.

(٣) الوسائل ١٧: ١٢٨، الباب ١٧ من أبواب مقدّمات المتاجر، الحديث ١١، وانظر الحدائق ١٨: ١٣٩.

المغيرة عن رجل، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «إذا توضّأ الرجل فليصفق وجهه بالماء، فإنّه إن كان ناعساً فزع واستيقظ، وإن كان البرد فزع ولم يجد البرد».

ثمّ قال: «ولا ينافي هذا الخبر مارواه... عن ابن المغيرة، عن السكوني، عن جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: لاتضربوا وجوهكم بالماء إذا توضّأتم، ولكن شنّوا الماء شنّاً»؛ لأنّ الوجه في الجمع بينهما أنّ الخبر الأوّل محمول علىٰ إباحة ذلك، وأنّه ليس بواجب خلافه. والثاني محمول علىٰ أنّ الأولىٰ غيره، فلاتنافي بينهما علىٰ هذا الوجه»[1].

وقال الشهيد الثاني بعد نقل ذلك عن الشيخ وأنّه حمل الرواية الأُولىٰ علىٰ الجواز بالمعنىٰ الأعمّ، والثانية علىٰ الأوّل: «ويمكن تخصيص الأوّل بالحالتين المذكورتين في العلّة، والثاني بما عداهما، مع ما قد عرفت من حال سندهما»[2].

مظانّ البحث:

كتاب الطهارة: بمناسبة صفق الوجه في الوضوء، وصفق الوجه وصفق اليدين علىٰ الميّت، وعدم طهارة الماء المتغيّر بزوال تغيّره بتصفيق الرياح.

كتاب الصلاة: بمناسبة تروك الصلاة واستثناء الفعل القليل أو غير الماحي للصلاة كالتصفيق للإيماء.

كتاب المكاسب: بمناسبة البحث عن اللهو في المكاسب المحرّمة حيث عدّ بعضهم من جملته التصفيق، وفي خيار المجلس بمناسبة أنّ التصفيق بعد الصيغة هل يسقط خيار المجلس أم لا؟

وموارد متفرّقة أُخرىٰ.

تصوّف

راجع: صوفيّة.

تصويب

راجع الملحق الأُصولي: تخطئة.

تصوير

لغـــة:

بمعنىٰ إيجاد الصورة، يقال: صوّرت صورة كذا، أي أوجدتها، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي

---

(١) التهذيب ١: ٣٥٧، باب صفة الوضوء والفرض منه، الحديثان ١ و٢ (١٠٧١ و١٠٧٢)، والاستبصار ١: ٦٨، باب كيفيّة استعمال الماء في غسل الوجه، الحديثان ١ و٢ (٢٠٧ و٢٠٨).

(٢) الفوائد المليّة في شرح الرسالة النفليّة: ٦٠.

﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي ٱلْأَرْحَامِ﴾[١] ولذلك عُدَّ من أسمائه تعالىٰ «المصوِّر»، لأنّه يصوِّر مخلوقاته عند خلقها بصور مختلفة[٢].

ويقال لإيجاد صورة الشيء في الذهن تصوّر[٣]، وتصوّرتُ زيداً، أي أوجدتُ صورته في ذهني.

والتصوير أيضاً اسم للصورة الحادثة، وجمعه تصاوير[٤].

والصورة تطلق علىٰ المجسَّمة، وهي التي لها أبعاد ثلاثة، ولها ظلٌّ مع إلقاء النور عليها، وغير المجسّمة، وهي المسطّحة، كالصور الحادثة في الثياب وعلىٰ الأوراق[٥].

وتطلق أيضاً علىٰ صورة ذي الروح ـ كالإنسان والحيوان ـ وغيره كالشجر والجبال والأنهار ونحو ذلك[٦].

والتصوير ـ بمعناه الإسمي لا الحدثي ـ والتمثال عند اللغويين بمعنىٰ واحد؛ لأنّهم عرّفوا التصوير بالتمثال، والتمثال بالتصوير[٧].

(١) آل عمران: ٦.

(٢) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «صور».

(٣) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير: «صور».

(٤)و(٥)و(٦) أُنظر المعجم الوسيط: «صور».

(٧) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «صور».

اصطلاحاً:

المعروف عند الفقهاء ماهو المعروف عند أهل اللغة، كما صرّح به بعض الفقهاء وغيرهم[١]: من اتّحاد الصورة والتمثال في المعنىٰ، إلّا أنّ المنقول عن بعض أهل اللغة[٢] إطلاق الصورة علىٰ ذي الروح وغيره حقيقة، وإطلاق التمثال علىٰ ذي الروح حقيقة وعلىٰ غيره مجازاً. ومال إليه بعض الفقهاء[٣] وأيّده بعضٌ منهم بما في المصباح المنير: من أنّ «التمثال: الصورة المصوّرة، وفي ثوبه تماثيل، أي صور حيوانات مصوّرة»[٤].

الأحكام:

إنّ البحث عن أحكام التصوير تارةً يكون

(١) نقل السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٤٧ عن المجلسي في البحار: «أنّ كلام الأكثر أوفق بكلام أهل اللغة». وسيأتي التصريح بذلك عن صاحب الرياض.

(٢) نقله السيّد العاملي، عن البحار، عن المطرزي.

(٣) قال السيّد الطباطبائي في الرياض ٣: ٢٢٢: «وهل المثال والصورة يعمّان ماكان منها للحيوان وغيره، أم يختصّان بالأوّل؟ ظاهر الأكثر... الأوّل... وفيه نظر؛ لاختصاصه؛ بحكم التبادر وشهادة جملة من النصوص... مع أنّ عن المغرب اختصاص التمثال بصور أُولي الأرواح، وعموم الصور حقيقة، وأمّا تمثال شجر فمجاز»، ثمّ نقل عبارة المصباح المنير تأييداً لما قاله. واقتفىٰ أثره صاحب الجواهر. أُنظر الجواهر ٨: ٢٧٦.

(٤) المصباح المنير: «مثل».

عن التصوير بمعناه المصدري والحدثي، أي بمعنىٰ إيجاد الصورة.

وأُخرىٰ عن التصوير بمعناه الإسمي، وهو الصورة المصوَّرة.

ولكلٍّ منهما أحكام تخصّه:

أوّلاً ـ أحكام التصوير بمعناه المصدري:

التصوير بمعنىٰ إيجاد الصورة تارةً يكون باليد، وأُخرىٰ بالآلة، ولكلٍّ منهما شقوق وبحوث خاصّة.

١ ـ أحكام التصوير باليد:

إذا قام المصوّر بتصوير صورة باليد، فالصورة تارةً تكون لذي الروح كالحيوان والإنسان، وأُخرىٰ لغير ذي الروح.

والصورة علىٰ فرض كلٍّ منهما قد تكون مسطّحة، أي لايكون لها أبعاد ثلاثة، بل لها بُعدان، وأُخرىٰ تكون مجسّمة أي لها أبعاد ثلاثة بحيث يكون لها ظلٌّ إذا وقع عليها النور.

ولكلٍّ من هذه الأقسام حكمه.

أ ـ حكم تصوير ذي الروح مع كون الصورة مجسّمة:

هذا هو القدر المتيقّن من تحريم التصوير، وعليه عامّة الفقهاء[1]، وعليه حملت الروايات الناهية عن التصوير، من قبيل:

ـ ما رواه أبوبصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل، وقال: يامحمّد، إنّ ربّك يقرئك السلام، وينهىٰ عن تزويق البيوت.

قلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل»[1].

ـ وما رواه ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من مثّل تمثالاً كُلِّف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح»[2].

ـ وما رواه ابن أبي عمير، عن المثنّىٰ، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كره الصور في البيوت»[3].

ـ وما رواه ابن القدّاح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله في هدم القبور وكسر الصور»[4].

ـ وفي رواية أُخرىٰ عنه عليه السلام قال: «بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله إلىٰ المدينة، فقال: لاتدع صورة إلّا محوتها، ولا قبراً إلّا سوّيته، ولا كلباً إلّا قتلته»[5].

---

(١) دعوىٰ عدم الخلاف، بل الإجماع عليه مستفيضة، أُنظر: جامع المقاصد ٤: ٢٣، ومجمع الفائدة ٨: ٥٤، والكفاية ١: ٤٢٧، والرياض ٨: ٥٨، ومستند الشيعة ١٤: ١٠٦، والجواهر ٢٢: ٤١، وغيرها.

(١) الوسائل ٥: ٣٠٣، الباب ٣ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٥: ٣٠٤، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٠٥، الحديث ٧.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٠٦، الحديث ٨.

ـ وروىٰ أبو العباس، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ﴾[1] فقال: «والله ماهي تماثيل الرجال والنساء، ولكنّها الشجر وشبهه»[2].

ـ وروىٰ محمّد بن مسلم في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»[3].

هذه جملة من الروايات الواردة في هذا المجال، وهناك روايات أُخر نتعرّض لها أثناء البحث بالمناسبة، إن شاء الله تعالىٰ.

ولعلّ وجه الحكمة في النهي عن صنع المجسّمات هي:

ـ ردع الناس عن التشبّه بالخالق، ولذلك جاء في بعض الروايات: «من صوّر صورة كلّفه الله تعالىٰ يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ...»[4].

ـ أو أنّ المسلمين لمّا كانوا حديثي عهد بالإسلام، وكانوا يعبدون الأصنام من قبل، فلصدّهم عن التفكر فيها وحسم مادّة الفساد، حرّم الإسلام صنع المجسّمات.

(١) سبأ: ١٣.

(٢) الوسائل ٥: ٣٠٤، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٠٧، الحديث ١٧.

(٤) الوسائل ١٧: ٢٩٧، الباب ٩٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٦.

ب ـ تصوير ذي الروح مع كون الصورة مسطّحة:

اختلف الفقهاء في حكم هذا القسم علىٰ قولين:

الأوّل ـ التحريم؛ لإطلاق النصوص الناهية، الشامل للمجسّمة والمسطّحة[1].

الثاني ـ الجواز؛ لإطلاق النصوص المرخّصة، وحمل الناهية علىٰ خصوص المجسّمة لبعض القرائن[2]، منها ماتقدّم في بيان وجه الحكمة

(١) ممّن صرّح به أو يظهر منه ذلك: أبوالصلاح في الكافي: ٢٨١، والقاضي في المهذّب ١: ٣٤٤، وابن إدريس في السرائر ٢: ٢١٥، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٢٣، حيث جعل تعميم التحريم لغير المجسّم أحوط، والشهيد في المسالك ٣: ١٢٦، وحاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد ٢: ٨، والروضة البهيّة ٣: ٢١٢، وصاحب الحدائق في الحدائق ١٨: ١٠٠، وصاحب الرياض في الرياض ٨: ٦٠، والنراقي في مستند الشيعة ١٤: ١٠٨ ـ ١٠٩، والشيخ الأنصاري في المكاسب ١: ١٨٣ ـ ١٨٧، والحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٧، ومصباح الفقاهة ١: ٢٢٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي ـ مع تعليق الشيخ الوحيد) ٢: ١١، لكنّ الحرمة عند الوحيد مبنيّة علىٰ الاحتياط.

(٢) وهو ظاهر كلّ من قيّد التصوير المحرّم بكونه مجسّماً، كما في المقنعة: ٥٨٧، والشرائع ٢: ١٠، والتذكرة ١٢: ١٤٠، والتحرير ٢: ٢٦٠، والقواعد ٢: ٨، والمنتهىٰ ١٥: ٣٧٩، وغاية المراد ٢: ٨، حيث لم يعلّق الشهيد الأوّل علىٰ

←

في التحريم، من أمر المصوِّر بالنفخ فيها، وكونها مذكَّرة بالأصنام، فإنّه يناسب المجسَّمة فيها.

ج ـ تصوير غير ذي الروح مع كون الصورة مجسَّمة:

اختلف الفقهاء في ذلك علىٰ قولين أيضاً:

الأوّل ـ التحريم؛ لإطلاق الأدلّة الناهية[1].

الثاني ـ الجواز؛ حملاً للإطلاقات الناهية علىٰ تصوير ذي الروح[1].

د ـ تصوير غير ذي الروح مع كون الصورة مسطَّحة غير مجسَّمة:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة علىٰ قولين أيضاً:

الأوّل ـ التحريم؛ لإطلاق الأدلّة الناهية عن التصوير[2].

الثاني ـ الجواز؛ حملاً للأدلّة المتقدّمة علىٰ غير هذه الصورة، مضافاً إلىٰ الروايات المجوّزة،

← عبارة الإرشاد، والدروس ٣: ١٦٣، واللمعة (ضمن الروضة البهية) ٣: ٢١٢، والكفاية ١: ٤٢٧، والجواهر ٢٢: ٤٢.

وصرّح به المقداد في التنقيح ٢: ١١، حيث جعل الحرمة دائرة مدار كون الصورة لذي الروح، وكونها مجسَّمة، ونسبه إلىٰ الشيخين، كما وصرّح به عامّة المعاصرين في المكاسب المحرّمة، كالسيّد الحكيم في منهاجه ٢: ١٠، المسألة ١٦، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٤٥٦، المسألة ١٢، والشيخ التبريزي في منهاجه ٢: ١٠، المسألة ١٢، والسيّد السيستاني في منهاجه ٢: ١٠، المسألة ١٨.

(١) صرّح به القاضي في المهذّب ١: ٣٤٤، ويحتمله ظاهر كلّ من قال بحرمة التماثيل المجسَّمة من دون تفصيل بين ذي الروح وغيره، كما في المقنعة: ٥٨٧، والشرائع ٢: ١٠، والتذكرة ١٢: ١٤٠، والتحرير ٢: ٢٦٠، والإرشاد ١: ٣٥٧، وشرحه غاية المراد ٢: ٨ إذ لم يعلّق عليه، ونحوها.

لكن قال السيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ١: ٢٢١، إنّه لم يجد قائلاً به عدا مايستفاد من ظاهر بعض العبائر، ولذلك حمل صاحب الرياض إطلاق عبائرهم علىٰ ذي الروح خاصّة. الرياض ٨: ٥٩.

(١) وهو ظاهر كلّ من خصّ التحريم بذي الروح سواء كان مجسَّماً أو غيره، مع عدم تحريم غير ذي الروح مطلقاً، كما في السرائر ٢: ٢١٥، والمسالك ٣: ١٢٦، والتنقيح ٢: ١١، وجامع المقاصد ٤: ٢٣، ومجمع الفائدة ٨: ٥٥، والكفاية ١: ٤٢٧، والحدائق ١٨: ١٠٠، والرياض ٨: ٥٩، والجواهر ٢٢: ٤٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٨٦، وعامّة المعاصرين بما فيهم السيّد الخوئي.

(٢) لم نعثر علىٰ تصريح من الفقهاء بذلك عدا ما يحتمله ظاهر عبارة القاضي في المهذّب ١: ٣٤٤، حيث قال عند ذكر المكاسب المحرّمة: «... وسائر التماثيل مجسَّمة كانت أو غير مجسَّمة»، وكذا عبارة أبي الصلاح في الكافي: ٢٨١ حيث قال: «ويحرم... والتماثيل».

ولعلّه لذلك قال السيّد الخوئي مشيراً إلىٰ هذا القول والقول بالتحريم في الصورة المتقدّمة: «إنّا لم نجد قائلاً بهما عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبائر».

وأصالة الإباحة[1]. ومن الروايات المجوّزة:

ـ صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة، وفيها: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لابأس، ما لم يكن شيئاً من الحيوان»[2].

ـ ورواية تحف العقول التي دلّت علىٰ جواز بعض الصناعات والتي منها: «صنعة صنوف التصاوير، ما لم يكن مَثل الروحاني»[3].

هل يجب قصد الحكاية في ثبوت التحريم؟

في الموارد التي يحرم التصوير فيها، هل يشترط في التحريم قصد حكاية المصوَّر، بأن يقصد في فعله أن يحكي خَلقاً من خلق الله، أو لا؟ كما إذا صنع صندوقاً فظهر علىٰ شكل حيوان، أو بنىٰ حائطاً، أو بيتاً فظهر علىٰ شكل حيوان من دون أن يقصد التشبيه في فعله هذا؟

قال الشيخ الأنصاري: «لو دعت الحاجة إلىٰ عمل شيءٍ يكون شبيهاً بشيءٍ من خلق الله ـ ولو كان حيواناً ـ من غير قصد الحكاية، فلا بأس قطعاً»[4].

(١) عليه عامّة الفقهاء عدا من تقدّم، ويؤيّده عدم نسبة هذا القول إلّا للمذكورين، انظر الرياض ٨: ٦١.

(٢) الوسائل ٥: ٣٠٧، الباب ٣ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١٧.

(٣) تحف العقول: ٢٣١.

(٤) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٨٩.

وعلّله السيّد الخوئي: بأنّ المنهيّ في الروايات هو التصوير والتمثيل، ولا يصدق ذلك إذا حصل التشابه بالمصادفة ومن دون قصد الحكاية[1].

المرجع في صدق الصورة هو العرف:

إذا صوّر صورة ناقصة، مثل الرأس إلىٰ نصف البدن، أو الرأس فقط، أو بدون اليدين والرجلين، ونحو ذلك، فهل يحرم بناءً علىٰ تحريم الكلّ، أم لا؟

قال صاحب الجواهر: «إنّ المدار في صدق الحيوان علىٰ صدق الإسم، وتصوير البعض مع عدم صدقه عليه، وكون المقصود من أوّل الأمر البعض خاصّة لا مانع منه»[2].

وقال الشيخ الأنصاري: «ثمّ إنّ المرجع في الصورة إلىٰ العرف، فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء... ولو صوّر بعض أجزاء الحيوان ففي حرمته نظر، بل منع. وعليه، فلو صوّر نصف الحيوان من رأسه إلىٰ وسطه، فإن قدّر الباقي موجوداً ـ بأن فرضه إنساناً جالساً لايتبيّن مادون وسطه ـ حَرُم، وإن قصد النصف لاغير، لم يحرم إلّا مع صدق الحيوان علىٰ هذا النصف»[3].

(١) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٣١.

(٢) الجواهر ٢٢: ٤٣.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٨٩.

ويهذا المضمون قال السيّد الخوئي موضّحاً كلام الشيخ الأنصاري[١].

٢ ـ التصوير بالآلـة:

المـعروف عـند الفـقهاء المـتأخّرين والمعاصرين[٢] جواز التصوير بالآلة الفتوغرافـيّة، وأطبقوا علىٰ ذلك، بل قامت سيرتهم عـلىٰ أخـذ الصور بالآلة وتمكين المصوِّرين من أنفسهم بذلك، ولعلّه لانصراف الأدلّـة النـاهية عـن ذلك؛ لأنّـها ظاهرة في التصوير باليد مباشرة، وشمولها للتصوير بالآلة مشكوك فيه.

لكن قال السـيّد اليـزدي مـا مضمونه: إنّ العكس ـ أي التصوير بالآلة ـ تصوير أيضاً، فيشمله حكمه[٣].

هذا بالنسبة إلىٰ التـصاوير المسـطّحة، أمّـا المجسّمة فلم يتعرّض الفقهاء لصنعها بالآلة غـالباً. نعم صرّح الإمام الخميني باتّحاد حكم التـصاوير المسطّحة والمجسّمة في ذلك، فلا يـحرم صـنعهما بالآلة، لانصراف الأدلّة الناهية عـن التـصوير إلىٰ التصوير باليد مباشرة، لا بالآلة[١].

وربّما يستفاد عكس ذلك من كـلام السـيّد اليزدي، وأنّه متىٰ كان التصوير حراماً مباشرة، فهو حرام بالآلة أيضاً، حيث قال: «الظاهر أنّه لافـرق في التصوير بين المباشرة والتسبيب... وإن كـانت الأفعال ظاهرة فـي المـباشرة، فـإنّه يـمكن فـهم الأعميّة من القرائن»[٢].

لو اشترك إثنان أو أكثر في التصوير المحرّم:

قال صاحب الجواهر: «لو حصل الصنع من اثنين دفعة، كانا مصوِّرين، ومع التدريج، ففي شرح الأُستاذ: أنّ المدار علىٰ الأخير».

ثمّ قال: «قلت: لعلّ الأقوىٰ التعلّق بـالأوّل أيضاً، إذا فرض كون المقصود لهما ذلك مـن أوّل الأمر؛ لصدق الاستناد إليهما»[٣].

أقول: المهمّ ماقاله: مـن صـدق الاسـتناد،

(١) أُنظر: مصباح الفقاهة ١: ٢٣٢.

(٢) أُنظر: مصباح الفقاهة ١: ٢٣٣، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٢٦٩، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٠، المسألة ١٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦، المسألة ١٦، وتحرير الوسـيلة ١: ٤٥٦، المسألة ١٢، وهداية العباد (للسـيّد الگـلبايگاني) ١: ٣٣٩، المسألة ١٦٩٦، ومنهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ٢: ١٠، المسألة ١٦، ومنهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٣: ١١، المسألة ١٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد السـيستاني) ٢: ١٠، المسألة ١٨.

(٣) أُنظر الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٩.

(١) أُنظر المكـاسب المحـرّمة (للإمـام الخـميني) ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) أُنظر الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٢٠.

(٣) الجواهر ٢٢: ٤٣، ومقصوده من الأُستاذ هـو كـاشف الغطاء في شرحه علىٰ القواعد.

فالحكم يدور مداره، ولكن مع تحقّق القصد الذي هو ركن التكليف.

ولذلك قال السيّد اليزدي: «لو اشترك اثنان أو أزيد في عمل صورة، كان محرّماً ويعاقب كلٌّ منهما علىٰ مافعله؛ لصدق التصوير المحرّم... فإنّه صورة صادرة من الفاعل القاصد المختار، وهو مجموع الاثنين، وإذا كانت محرّمة، فيحرم أجزاؤها»[1].

أقول: إنّ ماقاله إنّما يتمّ إذا كان كلٌّ واحد منهما قاصداً من أوّل الأمر فعل الصورة المحرّمة التي تصدق علىٰ الصورة الكاملة أو ما هو بمنزلتها، لا ما إذا لم يقصد كلٌّ منهما إلّا إيجاد جزءٍ من الصورة المحرّمة.

ولذلك قال السيّد الخوئي: «إذا اشترك أشخاص عديدة في صنعة صورة محرّمة، فإن قصد كلٌّ واحد منهم التصوير المحرّم، فهو حرام، وإلّا فلا يحرم غير تركيب الأجزاء المتشتّتة»[2].

وسُئل ـ في استفتاء ـ: «هل يجوز لأشخاص متعدّدين أن يصوّر كلٌّ واحد منهم بعض البدن، كالرأس واليد والرجل وهكذا حتىٰ يصير المجموع صورة كاملة لذات روح؟».

فأجاب: «إن قصدوا من الأوّل تصوير ذات الروح بالمشاركة فقد ارتكب الجميع الحرام، وإلّا فالمكمّل للصورة هو المرتكب للحرام»[1].

وأمّا الإمام الخميني فيرىٰ قصور أدلّة التحريم عن إثبات الحرمة لكلٍّ من المشتركين، سواء اشتركا في التصوير من الأوّل إلىٰ الآخر، أو صوّر كلٌّ منهما قسماً منه، أو صوّر أحدهما الأجزاء، وركّبها الآخر؛ لعدم صدق عنوان «صوّر صورة، أو مثّل مثالاً».

لكنّه قال في نهاية المطاف: «الاحتياط في الدين يقتضي التجنّب عنه ولو بالاشتراك؛ لذهاب بعض الأساطين إلىٰ حرمته، ومظنونيّة تحقّق المناط، و...»[2].

حكم تصوير الصورة المشتركة بين الحيوان وغيره:

قال صاحب الجواهر: «ولو اشتركت الصورة بين الحيوان وغيره اتّبع القصد، إن لم يكن لأحدهما ظهور فيها»[3].

وقال السيّد الخوئي: «إذا صوّر صورة مشتركة بين الحيوان وغيره لم يكن ذلك حراماً إلّا إذا قصد الحكاية عن الحيوان»[4].

---

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٢٠.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢٣٣.

(١) صراط النجاة ٢: ٣٩٦، السؤال ١٢٩٥.

(٢) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٣٨٣، ومقصوده من بعض الأساطين هو كاشف الغطاء.

(٣) الجواهر ٢٢: ٤٣.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ٢٣٣.

وقال السيّد اليزدي: «إذا صوّر شجراً أو غيره ممّا لا يكون محرّماً، علىٰ شكل حيوان، بأن كان من قصده تصوير الشجر الكذائي، فالظاهر حرمته؛ لأنّه يصدق عليه أنّه صوّر الحيوان، نعم إذا كان شجر خارجي علىٰ ذلك الشكل بحيث يكون مشتركاً بينهما لايكون حراماً إلّا إذا قصد صورة الحيوان»[1].

تصوير الملَك والجنّ:

ذكر السيّد اليزدي في المسألة قولين:

الأوّل ـ التحريم، ونسبه إلىٰ كاشف الغطاء في شرحه علىٰ القواعد، واستظهره من كلام صاحب الجواهر[2].

وأمّا هو فقد قال بعد البحث عن ذلك: «فالأقوىٰ الحكم بالحرمة، خصوصاً إذا كان علىٰ الوجه المتعارف الآن»[1] وهو أن يصوَّر الملَك والجنّ بصورة إنسان أو حيوان مع بعض الفوارق.

والمستند للتحريم عنده هو أحد أمرين:

أحدهما ـ ماتقدّم من نقش الملك والجنّ بصورة إنسان أو حيوان.

ثانيهما ـ أنّ المراد من ذي الروح معناه اللغوي العام الشامل للإنسان والحيوان والملك والجنّ.

وأمّا السيّد الخوئي، فالمستفاد من مصباح الفقاهة اختيار التحريم، للأمر الثاني وهو شمول عنوان ذي الروح للملك والجنّ[2].

لكنّه نسب الجواز إلىٰ كاشف الغطاء وصاحب الجواهر، وهو غريب خاصّة بالنسبة إلىٰ الأوّل منهما لمعروفيّة القول بالتحريم عنه.

الثاني ـ الجواز، واستظهره السيّد اليزدي من عبارة الأردبيلي في مجمع الفائدة، حيث قال عند بيان أقسام النقش: «وتصوير الحيوان ذي الظل بحيث إذا وقع عليه ضوء يحصل له ظلٌّ، وهو محرّم بالإجماع»[3].

قال السيّد اليزدي بعد نقل ذلك: «فإنّ المَلك والجنّ لا ظلّ لهما»[4].

---

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٨.

(٢) قال صاحب الجواهر: «ولو اشتركت الصورة بين الحيوان أو غيره [ظ: وغيره] اتّبع القصد إن لم يكن لأحدهما ظهور فيها. والظاهر إلحاق تصوير الملك والجنّي بذلك...».

وظاهر العبارة: أنّه بصدد إلحاق تصوير الملك والجنّي بالصورة المشتركة بين الحيوان وغيره، فيكون المميّز هو القصد إن لم تكن للصورة ظهور في الحيوان، وليس بصدد القول بالتحريم علىٰ الإطلاق كما فهمه السيّد، ولا يفهم منها الجواز بصورة الإطلاق كما يظهر من عبارة مصباح الفقاهة ١: ٢٢٨.

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٨.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٢٨.

(٣) مجمع الفائدة ٨: ٥٤.

(٤) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٨.

ويظهر ذلك من الإمام الخميني حيث قال في نهاية بحثه: «الأقوىٰ عدم الحرمة وإن كان الاحتياط لاينبغي أن يترك؛ لاحتمال إطلاق بعض الأخبار، أو فهم المناط منها، أو إلغاء الخصوصيّة...

نعم، لو فُرض ما صوِّر يكون مثالاً لحيوانٍ أو الإنسان، فإن قلنا بحصول التمييز بينهما بالقصد كتميّز سائر المشتركات كما لا يبعد، فيتبع الحكمُ القصد...»[1].

تصوير الحيوانات الخياليّة:

والمقصود من الحيوانات الخياليّة هي التي لامصداق لها في الخارج، وإنّما يتصوّرها ويتخيّلها الفنّان في ذهنه ثمّ يوجدها في الخارج، كما إذا تصوّر حيّة ذات رؤوس عديدة وأجنحة وقرون وأرجل، ثمّ رسمها في الخارج، فهل يكون تصوير هذا الحيوان الخيالي حراماً أم لا؟

قال النراقي[2] بعدم الحرمة؛ لعدم صدق تصوير الحيوان وتمثاله عليه.

وقال السادة: اليزدي[3]، والخوئي[4]، والخميني[5] بالحرمة، لإطلاق الأدلّة وتحقّق قصد حكاية الحيوان، وإن لم يوجد مثله في الخارج.

وهو الظاهر من صاحب الجواهر[1].

هل يعمّ التحريم صورة التسبيب؟

القدر المتيقّن ممّا يحرم فيه التصوير، هو إيقاعه علىٰ نحو المباشرة.

وأمّا في صورة التسبيب كما لو أمر شخصاً آخر بالتصوير فهل يكون محرّماً؟

صرّح السيّدان اليزدي والخوئي بالحرمة، وعلّله الأوّل بعموم التحريم المستفاد من القرائن، كما في قاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»[2]. والثاني بعموم أدلّة حرمة تغرير الجاهل بارتكاب الحرام، بل إنّ نفس الأدلّة الأوّليّة للأحكام تقتضي عدم الفرق بين المباشرة والتسبيب من دون حاجة إلىٰ الاستعانة بالقرائن[3].

ويستثنىٰ من ذلك ما لو كان المباشر ضعيفاً كما إذا كان مُكرَهاً أو كان غير مكلّف، كما لو أمر الصبيّ بذلك، فيكون التحريم متوجّهاً للسبب وهو الآخر، كما في غيره من موارد اجتماع السبب والمباشر، كما هو واضح وصرّح به السيّد اليزدي.

---

(١) المكاسب (للإمام الخميني) ١: ٢٧٧.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ٤: ٣٩٥.

(٣) أُنظر الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٨.

(٤) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٣٣.

(٥) أُنظر المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٢٧٣.

(١) أُنظر الجواهر ٢٢: ٤٣.

(٢) أُنظر الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٢٠، وراجع قاعدة «إتلاف».

(٣) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٣٣.

هل يجوز السماح لغير البالغين بالتصوير؟

المنقول عن كاشف الغطاء[١] هو قوّة منع غير المكلّفين من التصوير وعدم السماح لهم بذلك، للحكمة في النهي عنه، وهي عدم التشبّه بالخالق في هذا العمل.

لكن قال صاحب الجواهر: «لعلّه لا بأس بعدم منع الصبيان ونحوهم ممّن هو غير مكلّف عن العمل أيضاً»[٢]. ثمّ نقل كلام أُستاذه كاشف الغطاء.

وقال السيّد اليزدي: «الظاهر عدم وجوب منع غير المكلّف إذا باشر ذلك بنفسه، بل جواز تمكينه أيضاً إذا لم يكن بحيث يسند الفعل إلىٰ الممكّن، وذلك لعدم الدليل علىٰ وجوب المنع وحرمة التمكين، كما في سائر المحرّمات التي لم يعلم من أدلّتها أو من الخارج اهتمام الشارع بها بحيث لايريد وجودها في الخارج أصلاً...»[٣].

ثمّ مثّل له بالقتل بغير الحقّ الذي لايريد الشارع وجوده بأيّ نحوٍ ومن أيّ شخص كان، ولكنّ التصوير ليس من هذا القسم، فإنّه لايفهم من دليله ولا من القرائن الخارجيّة ذلك أصلاً.

حكم التصوير في المساجد:

والمقصود بيان حكم إيجاد الصورة ـ المسطّحة أو المجسّمة ـ في المساجد.

(١) أُنظر شرح القواعد (مخطوط): ٢٣.

(٢) الجواهر ٢٢: ٤٤.

(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٢٠.

والقاعدة تقتضي أن نقول: كلّ ما قلنا بحرمته من أقسام التصوير في غير المسجد، فهو حرام فيه أيضاً.

وكلّ ما لم نقل بحرمته في غير المسجد، فهو جائز فيه أيضاً.

وإلىٰ ذلك أشار صاحب الجواهر بقوله: «لو قلنا بحرمة مطلق التصوير في غير المساجد أو ذوات الأرواح، اتّجه القول بها فيها، ولعلّه لذا خصّ الحرمة بعضهم بتصوير ذوات الأرواح؛ بناءً منه علىٰ حرمة ذلك في غير المساجد، أو علىٰ أنّها المتبادر من التصوير...»[١].

ثمّ احتمل اندراج التصوير في النقش والزخرف[٢]، بل احتمل أنّ حكم الزخرف والنقش في المسجد مأخوذ من حكم التصوير فيه، الذي دلّ عليه الخبر الذي وصفه بالضعف؛ لوجود عدّة مجاهيل فيه، وهو: مارواه عمرو بن جميع، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في المساجد المصوّرة؟ فقال: أكره ذلك، ولكن لايضرّكم ذلك اليوم، ولو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك»[٣].

(١) الجواهر ١٤: ٩٢.

(٢) راجع لمعرفة النقش والزخرف وحكمها إجمالاً عنوان «إسراف».

(٣) الوسائل ٥: ٢١٥، الباب ١٥ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

وعلىٰ أيّ تقدير، فالقول بالحرمة هو المشهور كما صرّح به في كشف اللثام[1].

وذهب بعض آخر إلىٰ الكراهة[2].

واختار بعض ثالث التفصيل بين ذي الروح وغيره، فقال بالتحريم في الأوّل وبعدمه في غيره، وربّما قال فيه بالكراهة وربّما لم يقل[3].

(١) أُنظر كشف اللثام ٣: ٣٣٥.

وممّن ذهب إلىٰ ذلك، الشيخ في النهاية: ١٠٨، والمبسوط ١: ١٦٠، وابن إدريس في السرائر ١: ٢٧٨، والمحقّق الحلّي في المعتبر: ٢٤٧، والشرائع ١: ١٢٧، والعلّامة الحلّي في التذكرة ٢: ٤٢٩، والمنتهىٰ ٦: و٣٢٥، والإرشاد ١: ٢٥٠، والتحرير ١: ٣٢٥، والقواعد ١: ٢٦٢، والنهاية ١: ٣٥٨، والشهيد الأوّل في اللمعة (الروضة البهيّة) ١: ٢١٧، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ١٥٢، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٠٧.

(٢) مثل ابن سعيد في الجامع للشرائع: ١٠١، والشهيد الأوّل في الدروس ١: ١٥٦، والذكرىٰ ٣: ١٢٣ ـ وفيها استحباب الترك ـ، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٢: ١٥٦، وتلميذه صاحب المدارك في المدارك ٤: ٣٩٨، وصاحب الحدائق في الحدائق ٧: ٢٧٨، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ٣: ٨٤، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٤: ٣٨٦، وصاحب الجواهر في الجواهر ١٤: ٩٢.

(٣) كالشهيد الأوّل في البيان: ٦٧، والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٦٣٢، والمسالك ١: ٣٢٧، والروضة ١: ٢١٧، وكثير من المتأخّرين والمعاصرين، كما يظهر من السيّد ←

هذا بالنسبة إلىٰ أصل عمل التصوير بمعناه الحدثي في المسجد، وأمّا اقتناء الصور فيها، فسيأتي الكلام عنه في القسم الثاني من البحث.

ويراجع أيضاً عنوان: «مسجد»، لإكمال البحث فيه.

حكم التصوير في البيوت:

ماذكرناه من القاعدة في البحث السابق يأتي هنا أيضاً؛ لأنّه لا فرق بين البيوت وغيرها، فكلّ ما قلنا بتحريمه من أقسام التصوير في غير البيوت نقول بتحريمه فيها، وكلّ ما لم نقل بتحريمه هناك لم نقل به هنا أيضاً.

نعم لو كان التصوير بالزخرفة والتذهيب يأتي فيه البحث عن الحرمة أو الكراهة من جهة صدق الإسراف، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «إسراف».

وانظر أيضاً عنوان «بيوت» إكمالاً للبحث عن التصوير في البيوت.

وأمّا اقتناء الصور في البيوت فسيأتي حكمه في القسم الثاني من البحث.

→ اليزدي في العروة عند عدّ مكروهات المساجد حيث قال: «ونقشها بالصور غير ذات الأرواح» فلم يعلّق عليه أحد بنفي ولا إثبات. العروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٨، فصل في بعض أحكام المسجد / الحادي عشر.

ثانياً ـ أحكام التصوير بمعناه الإسمي:

للتصوير بمعناه الإسمي، أي الصورة، أحكام عديدة، أهمّها:

ـ حكم اقتنائه.

ـ وحكم الاكتساب به.

ـ وحكم ضمانه.

ـ وحكم الصلاة في بيت فيه تصاوير أو لباسٌ كذلك.

ـ وأحكام متفرّقة أُخر.

اختلفت كلمات الفقهاء في أكثر هذه الموارد، ونحن نشير إليها بما تيسّر لنا علىٰ النحو الآتي.

١ ـ حكم اقتناء التصاوير:

لا إشكال في أنّ كلّ ما قيل بجواز صنعه من التصاوير والتماثيل فيجوز إبقاؤه، وإنّما الخلاف فيما لا يجوز صنعه، فهل يجوز اقتناؤه وإبقاؤه أم لا؟

والخلاف العمدة هو في مجسّمة ذي الروح، وقد سبق الاتّفاق علىٰ تحريم صنعها، وفي تصويره ونقشه الذي ذهب بعض الفقهاء إلىٰ تحريمه أيضاً، ومجسّمة غير ذي الروح الذي يظهر من بعضهم تحريمه، وأمّا تصوير غير ذي الروح الذي لم يكن مجسّماً، فالقول بتحريمه نصّاً نادر. نعم، قد يستفاد من إطلاق كلام بعض الفقهاء، ولذلك يكون القول الصريح بتحريم اقتنائه نادراً، بل قد يكون معدوماً.

وعلىٰ أيّة حال فقد نُسب[1] إلىٰ ظاهر كلام المتقدّمين حرمة اقتناء ماحرم تصويره.

قال المفيد عند ذكر المكاسب المحرّمة: «وعمل الأصنام والصُّلبان والتماثيل المجسّمة... حرامٌ، وبيعه وابتياعه حرام»[2].

والبيع والابتياع يلازمان الإبقاء والاقتناء، فلابدّ من القول بتحريمهما أيضاً.

وبهذا المضمون قال الشيخ الطوسي وغيره في باب المكاسب[3].

ولكنّهم قالوا في بيع الغرر بكراهة الاستعمال مطلقاً[4]، أو بكراهة الاستعمال إلّا فيما يفرش ويوطأ[5]، أو بكراهة استعمال مجسّمة ذي الروح دون غيره[6].

وممّن اختار التحريم صريحاً:

ـ الكيدري، حيث قال: «ولا يجوز بيع أنواع الملاهي... والتماثيل المجسّمة، وصور الحيوان

(١) نسبه إليهم الشيخ الأنصاري في المكاسب ١: ١٩٠، والسيّد الخوئي في مصباح الفقيه ١: ٢٣٤.

(٢) المقنعة: ٥٨٧.

(٣) أُنظر: النهاية: ٣٦٣، والمراسم: ١٧٢، والمهذّب ١: ٣٤٤، والسرائر ٢: ٢١٥.

(٤) كما عن ابن البرّاج في الكامل، علىٰ مانقله عنه العلّامة في المختلف ٥: ٢٥٧.

(٥) كما عليه الشيخ في النهاية: ٤٠٣.

(٦) كما عليه ابن إدريس في السرائر ٢: ٣٢٨.

محظور بيعها وشراؤها...»[١].

ـ العلّامة في المختلف، حيث قال بعد ذكر آراء المتقدّمين في الموردين: الصنع والاستعمال: «والحقّ التحريم في صور الحيوان»[٢].

وظاهر كلامه إطلاق الصورة سواء كانت مجسّمة أم لا.

ـ والأردبيلي في المكاسب المحرّمة إجمالاً، حيث قال بعد البحث عن الموضوع: «وبعد ثبوت التحريم فيما ثبت يشكل جواز الإبقاء، لأنّ الظاهر أنّ الغرض من التحريم عدم خلق شيءٍ يشبه بخلق اللّٰه وبقائه، لامجرّد التصوير»[٣].

والثابت عنده حرمة تصوير القدر المتيقّن المجمع علىٰ حرمته، وهو مجسّمة ذي الروح.

لكنّه قال في بحث لباس المصلّي: «ويفهم من الأخبار الصحيحة: عدم تحريم إبقاء الصورة»[٤]، ويحمل كلامه هذا علىٰ غير المجسّم الذي لم تثبت حرمته عنده.

واختار التحريم كاشف الغطاء في خصوص المجسّم[٥].

واختار جماعة من الفقهاء[١] الجواز لكن علىٰ كراهة عند بعضهم، جمعاً بين الروايات المجوّزة والناهية.

ولم يتعرّض بعض الفقهاء[٢] لمسألة الاقتناء، بل اكتفوا بالقول بحرمة عمل الصورة وصنعها، عند

(١) إصباح الشيعة: ٢٤٦.

(٢) المختلف ٥: ٢٥٧.

(٣) مجمع الفائدة ٨: ٥٦.

(٤) مجمع الفائدة ٢: ٩٣.

(٥) اُنظر كشف الغطاء ٣: ٩٦.

(١) قد تقدّم القول بذلك عن الشيخ في النهاية، والقاضي في الكامل ـ حسب مانقله عنه العلّامة ـ وابن إدريس في السرائر.

ويضاف إليهم: يحيىٰ بن سعيد في الجامع للشرائع: ٢٥٩، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ١٦، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٢: ١٣٨ ـ ١٣٩، والسيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٣٣، والنراقي في مستند الشيعة ١٤: ١٠٩، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٤٤، والشيخ الأنصاري في المكاسب ١: ١٩٧، والسيّد اليزدي في الحاشية علىٰ المكاسب: ٢٢، والسيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ١: ٢٤٠، ومنهاج الصالحين ٢: ٦ ـ ٧، المسألة ١٦ وفيه: «ويجوز علىٰ كراهة اقتناء الصور وبيعها وإن كانت مجسّمة» والنصّ بعينه موجود في منهاج الصالحين للسيّد الحكيم، وفي منهاج الصالحين للمتأخرين عن السيّد الخوئي، في أوّل بحث المكاسب المحرّمة. وكذا الإمام الخميني في المكاسب المحرّمة ١: ٢٨٤، وما بعدها، وتحرير الوسيلة ١: ٤٩٧ المسألة ١٢.

(٢) كالعلّامة في أغلب كتبه، والشهيدين، والمقداد، وصاحب الكفاية، وصاحب الحدائق، وصاحب الرياض، نعم استثنىٰ بعضهم الصورة فيما يوطأ من الفُرش أو في الثياب ونحو ذلك، فإنّه قد يستفاد من ذلك جواز الاقتناء بهذا الحدّ.

الكلام عن المكاسب المحرّمة.

ومنشأ الخلاف هو: أنّ المحرّم ـ علىٰ تقدير التحريم ـ إنّما هو إيجاد الصورة فقط، أو الايجاد والاستمرار في الوجود معاً؟

فعلىٰ الأوّل لايحرم الإبقاء، وعلىٰ الثاني يحرم.

ذكر المحقّق الثاني أنّ المتفاهم من الأدلّة هو الأوّل، فقال: «إنّ الصورة وإن حرم عملها، فلا دليل يدلّ علىٰ تحريم اقتنائها»[1].

ولكن استظهر المحقّق الأردبيلي من الروايات الثاني، فقال: «إنّ الظاهر علىٰ أنّ الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه بخلق اللّٰه وبقاؤه، لامجرّد التصوير»[2].

بعض الروايات حول اقتناء التصاوير والتماثيل:

ذكرنا بعض الروايات بشأن التصوير فيما سبق، والآن نذكر بعضاً آخر منها حول اقتنائها:

ـ روىٰ عبداللّٰه بن المغيرة، قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: قال قائل لأبي جعفر عليه السلام: يجلس الرجل علىٰ بساط فيه تماثيل؟ فقال: الأعاجم تعظّمه، ونحن لنمتهنه»[3].

(١) جامع المقاصد ٤: ١٦.

(٢) مجمع الفائدة ٨: ٥٦.

(٣) الوسائل ٥: ٣٠٨، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأوّل.

ـ وروىٰ أبو بصير، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل؟ فقال: لا بأس به يكون في البيت، قلت: التماثيل؟ فقال: كلُّ شيءٍ يوطأ فلا بأس به»[1].

ـ وروىٰ زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس بأن تكون التماثيل إذا غُيِّرت رؤوسها منها، وتُرك ماسوىٰ ذلك»[2].

ـ وعن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «كانت لعلي بن الحسين عليه السلام وسائد وأنماط فيها تماثيل يجلس عليها»[3].

ـ وروىٰ محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال له رجل: رحمك اللّٰه ماهذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال: هذا للنساء، أو بيوت النساء»[4].

ـ وعن الحلبي، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «ربّما قمت أُصلّي وبين يدي وسادة فيها تماثيل طائر فجعلت عليه ثوباً، وقال: قد أُهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به، فغُيِّر كهيئة الشجر، وقال: إنّ الشيطان أشدّ ما يهمّ بالإنسان إذا كان وحده»[5].

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم نفسه: الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٥: ٣٠٩، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.

ـ وعن أبي الحسن عليه السلام قال: «دخل قوم علىٰ أبي جعفر عليه السلام وهو علىٰ بساط فيه تماثيل فسألوه، فقال: أردت أن أهينه»[1].

وعن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك، وعن خلفك، أو تحت رجليك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً»[2].

ـ وعن محمّد بن مسلم، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أُصلّي والتماثيل قدّامي وأنا أنظر إليها؟ قال: لا، إطرح عليها ثوباً، ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك، أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً وصلّ»[3].

ـ وعن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس أن تصلّي علىٰ كلّ التماثيل إذا جعلتها تحتك»[4].

ـ وعن علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: «سألته عن البيت قد صوّر فيه طير أو سمكة أو شبهه يلعب به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: لا، حتىٰ يقطع رأسه أو يفسده، وإن كان قد صلّىٰ، فليس عليه إعادة»[5].

(١) الوسائل ٥: ٣١٠، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨.

(٢) الوسائل ٤: ٤٣٦، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٣٨، الحديث ٦.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٣٩، الحديث ١٠.

٢ ـ حكم الاكتساب بالصور والتماثيل:

تارةً نتكلّم عن بيع وشراء الصور المجسّمة.

وأُخرىٰ عن أخذ الأُجرة علىٰ صنعها.

وفي كلٍّ منهما، تارةً يكون الكلام عن الحكم التكليفي، وأُخرىٰ عن الحكم الوضعي.

أ ـ حكم بيع وشراء الصور تكليفاً:

كلُّ صورة يجوز صنعها واقتناؤها يجوز بيعها وشراؤها؛ لوجود المنفعة المحلّلة المقصودة للعقلاء فيها.

وكلّ صورة يجوز اقتناؤها وإن قلنا بعدم جواز صنعها، يجوز بيعها وشراؤها أيضاً، مثل مجسّمة ذوات الأرواح بناءً علىٰ جواز اقتنائها؛ لأنّ الاقتناء منفعة محلّلة، مقصودة للعقلاء.

وأمّا لو قلنا بحرمة صنع الصورة وحرمة اقتنائها، فهل يجوز بيعها وشراؤها؟

ظاهر أغلب الفقهاء[6] عدم الجواز؛ لأنّهم

(١) المصدر المتقدّم: ٤٤١، الحديث ١٨.

(٢) أنظر: المقنعة: ٥٨٧، والمراسم: ١٧٢، والنهاية: ٣٦٣ ـ لكنّه قال بالكراهة في ص٤٠٣ ـ والمهذّب ١: ٣٤٤، والسرائر ٢: ٢١٥ ـ لكنّه قال بالكراهة في ص٣٢٨ ـ ←

ذكروا من جملة المكاسب المحرّمة عمل التصاوير والتماثيل علىٰ اختلاف حدود ما هو المحرّم عندهم.

وقال بعض الفقهاء بالجواز بمعناه الأعمّ الذي يجتمع مع الكراهة. مثل:

ـ النراقي، حيث قال بعد بيان حكم التصوير بمعناه الحدثي: «وهل يجوز ابتياع مايحرم عمله، أو ما فيه ذلك؟

الأقوىٰ نعم؛ للأصل، إلّا إذا كان إعانة علىٰ عمله فيحرم»[١].

ـ وصاحب الجواهر، فإنّه قال في نهاية بحثه عن التصوير: «أمّا بيعها واقتناؤها، واستعمالها والانتفاع بها والنظر إليها ونحو ذلك، فالأصل، والعمومات، والإطلاقات تقتضي جوازه، وما يشعر به بعض النصوص من حرمة الإبقاء، كأخبار عدم نزول الملائكة ونحوها محمول علىٰ الكراهة، أو غير ذلك»[٢].

← وإصباح الشيعة: ٢٤٦، والشرائع ٢: ١٠، والإرشاد ١: ٣٥٧، والتذكرة ١٢: ١٤٠، والقواعد ٢: ٨، وغيرها من كتب العلّامة، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٢١٢، وجامع المقاصد ٤: ١٦ و٢٢، فإنّه قائل بحرمة صنعة مجسّمة ذوات الأرواح، ومع ذلك فقد قال بعدم حرمة اقتنائها، لكنّه عدّه من جملة المكاسب المحرّمة، والمسالك ٣: ١٢٦، ومجمع الفائدة ٨: ٥٤، والكفاية ١: ٤٢٧، والحدائق ١٨: ٩٨، والرياض ٨: ٥٨.

(١) مستند الشيعة ١٤: ١١١.

(٢) الجواهر ٢٢: ٤٤.

ـ والسيّد الخوئي، حيث قال في آخر بحثه: «ثمّ، إنّ مقتضىٰ العمومات الدالّة علىٰ حلّية البيع، ونفوذه هو: جواز بيع الصور، وإن كان عملها حراماً؛ لعدم الدليل علىٰ حرمة بيعها وضعاً وتكليفاً...».

ثمّ استدلّ علىٰ الكراهة بالجمع بين الأحاديث الناهية للاقتناء والمجوّزة، ثمّ قال: «ثمّ إنّه لافرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور وبيعها وشرائها، بين كونها مجسّمة وغير مجسّمة، لاتّحاد الأدلّة نفياً وإثباتاً»[١].

وقال في منهاج الصالحين: «ويجوز ـ علىٰ كراهة ـ اقتناء الصور وبيعها وإن كانت مجسّمة وذوات الأرواح»[٢].

والعبارة نفسها موجودة في منهاج الصالحين للسيّد الحكيم[٣]، والشيخ التبريزي[٤]، والشيخ الوحيد[٥] ـ من دون تعليق ـ ومضمونها

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٦، كتاب التجارة / المقدّمة، المسألة ١٦.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٠، كتاب التجارة / المقدّمة، المسألة ١٦.

(٤) أُنظر منهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ٢: ١٠، كتاب التجارة / المقدّمة، المسألة ١٦.

(٥) أُنظر منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٣: ١١ ـ ١٢، كتاب التجارة / المقدّمة، المسألة ١٨.

موجود في منهاج الصالحين للسيّد السيستاني[١].

وأمّا الإمام الخميني فقد قال: «... وأمّا بيعها واقتناؤها، واستعمالها، والنظر إليها، فالأقوىٰ جواز ذلك كلّه حتىٰ في المجسّمات، نعم يكره اقتناؤها وإمساكها في البيت»[٢].

وتقدّم[٣] عن الشيخ الطوسي وابن إدريس قول آخر بالكراهة ذكراه في باب الغرر، ويحيىٰ بن سعيد الذي صرّح بالكراهة هنا.

ب ـ حكم بيع وشراء الصور وضعاً:

إذا جاز بيع الصورة تكليفاً كما عليه أغلب المتأخّرين والمعاصرين، جاز بيعها وضعاً، بمعنىٰ أنّ بيعها يكون صحيحاً مع توفّر سائر الشروط.

وأمّا إذا لم يجز بيعها تكليفاً، فهل يصحّ بيعها وضعاً؟

قلنا: إنّ ظاهر أغلب الفقهاء هو القول بحرمة بيع التصاوير والتماثيل، علىٰ الخلاف في ما هو المحرّم عندهم.

وهل يستفاد من كلامهم حرمة بيعها وضعاً ـ بمعنىٰ بطلانه ـ أيضاً، أم لا؟

فيه تأمّلٌ؛ لأنّه قد يحرم البيع تكليفاً، ولايحرم وضعاً، بل يكون صحيحاً مع توفّر شروط الصحّة، كما في البيع عند النداء إلىٰ صلاة الجمعة عند كثير من الفقهاء.

هل يجوز بيع مادّتها علىٰ فرض تحريم صنعها واقتنائها؟

مفروض الكلام في الصورة المحرّمة، كمجسّمة ذي الروح مثلاً، فهل يجوز بيعها باعتبار مادّتها إذا كان لها ثمن ويرغب إليها الناس، كما إذا كانت من الذهب أو الفضة أو نحوهما؟

تعرّض الفقهاء لهذه المسألة في آلات القمار واللهو، أمّا في التصوير، فقد قال المحقّق الثاني: إنّه لم يجد من ألحقه بها من أصحابنا[١].

وقد ذكرنا آراء الفقهاء بالنسبة إلىٰ آلات القمار، في عنوان: «آلات القمار».

وقلنا هناك: إنّ بعض الفقهاء جوّزوا بيع المادّة في الموارد الآتية:

الأوّل ـ إذا كان للآلة علىٰ هيئتها فائدة محلّلة أيضاً، بحيث يمكن صرفها في تلك الفائدة.

الثاني ـ إذا كان لمكسور الآلة ثمن أيضاً، بحيث يدفع في مقابله العوض، فيبيعها وهي علىٰ

---

(١) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ٢: ١٠، كتاب التجارة / المقدّمة، المسألة ١٨.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٥٦، كتاب المكاسب / المقدّمة، المسألة ١٢، وانظر المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٢٩٧ و٢٨٤.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٣١ و٢٣٢.

(١) أُنظر جامع المقاصد ٤: ١٦.

حالها باعتبار مادّتها فقط لمن يثق بديانته وأنّه يكسرها.

الثالث ـ أن يكسر الآلة هو ويبيع رضاضها ومكسورها، فلا يكون المبيع آلة محرّمة[١].

والجدير بالذكر أنّ المحقّق الثاني بعد أن ذكر حكم آلات القمار واللهو بما قدّمناه، قال:

«وهل الصور المعمولة من هذا القبيل؟ ألحقها به بعض العامّة، ولم أجد مثله في كلام أصحابنا، ويمكن عدم اللحاق؛ نظراً إلىٰ أنّ الصور وإن حرم عملها، فلا دليل يدلّ علىٰ تحريم اقتنائها، إذ ليس المقصود منها محض التحريم...»[٢].

أقول: مع هذا الفرض تخرج المسألة عن مورد البحث، لأنّ البحث عن بيع المادّة مع فرض حرمة الاقتناء أيضاً، وإلّا فمع جوازه يجوز البيع كما تقدّم.

وإلىٰ كلّ ذلك أشار السيّد اليزدي بقوله: «بناءً علىٰ جواز الاقتناء لا إشكال في جواز بيع الصور المجسّمة، وإن كان لا ماليّة لموادّها إلّا بلحاظها...

(١) أنظر: التذكرة ١٠: ٣٦، وجامع المقاصد ٤: ١٥ ـ ١٦، والمسالك ٣: ١٢٢، ومجمع الفائدة ٨: ٤٢، والكفاية ١: ٤٢٥، والحدائق ١٨: ٢٠١، والرياض ٨: ٤٩ ـ ٥٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١١٦، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ١١٢.

(٢) جامع المقاصد ٤: ١٦.

وأمّا بناءً علىٰ حرمة الاقتناء، فلا يجوز بيع المجسّمة التي لاماليّة لمادّتها؛ لأنّ الصورة ملغاة بحكم الشرع، وكذا لا يجوز بيع المحالّ[١] إذا كان المقصود هو الصور، وإن كان بعض الثمن لأجلها.

وأمّا بيع المواد والمحالّ لا بلحاظها، فالظاهر جوازه، لكن لايجوز الدفع إلىٰ المشتري إلّا بعد إفسادها، أو مع الوثوق بإفساد المشتري لها»[٢].

ج ـ حكم أخذ الأُجرة علىٰ صنع الصور المحرّمة تكليفاً ووضعاً:

المعروف عند الفقهاء ـ حتىٰ عند من يقول بصحّة بيع التصاوير التي يحرم صنعها ـ حرمة أخذ الأُجرة والجُعل علىٰ صنعها تكليفاً ووضعاً.

قال النراقي: «وأمّا أجر عمل المحرّم من الصور، فالظاهر من كلماتهم الحرمة، فإن ثبت الإجماع فيه بخصوصه، أو في أجر كلّ محرّم فهو المتّبع، وإلّا ففي تحريم أخذه نظر، وإن كان إعطاؤه محرّماً لكونه إعانة علىٰ الإثم»[٣].

والمستفاد من كلامه عدّة أُمور، وهي:

١ ـ استظهار التحريم من كلمات الفقهاء.

٢ ـ احتمال قيام الإجماع علىٰ ذلك، أو علىٰ

(١) جمع محلّ، أي محلّ الصورة والتمثال.

(٢) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٢٢.

(٣) مستند الشيعة ١٤: ١١١.

القاعدة الكلّية، وهي حرمة أخذ الأُجرة علىٰ العمل المحرّم.

٣ ـ التفصيل بين دفع الأُجرة فهو حرام؛ لصدق الإعانة علىٰ الإثم في ذلك، وأخذ الأُجرة، فاستشكل فيه إن لم يتمّ الإجماع علىٰ التحريم.

وعلّق عليه السيّد اليزدي بأن قال:

ـ بصحّة استظهاره التحريم من كلمات الفقهاء.

ـ وبقيام الإجماع علىٰ القاعدة الكلّية المذكورة علىٰ الأقل.

ـ وبالإشكال في التفكيك بين دفع الأُجرة وأخذها[1].

وأمّا ما استدلّ به علىٰ حرمة الدفع بحرمة الإعانة علىٰ الإثم، فهو مبنيٌّ علىٰ صدق الإعانة وثبوت تحريمها علىٰ الإطلاق. وقد مرّ إشكال بعض الفقهاء علىٰ تحريمها مطلقاً، في عنوان «إعانة / الإعانة علىٰ الإثم».

وعلىٰ أيّة حال فقد صرّح بحرمة أخذ الأُجرة علىٰ صنعها أكثر المتأخّرين والمعاصرين، مع قولهم بجواز بيعها كما تقدم[2].

ووجه القول بالحرمة هو: أنّ من شرائط الإجارة أن يكون مورد الإجارة منفعة محلّلة، فلذلك لاتجوز إجارة المساكن لإحراز المحرّمات

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٢٢.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

فيها، أو لفعلها فيها، ولكن علىٰ إشكال في بطلانها عند بعضهم[1].

٣ ـ حكم إتلاف الصور وضمانها:

كلُّ صورة قلنا بجواز صنعها واقتنائها، أو بجواز اقتنائها وإن لم نقل بجواز صنعها، فلا يجوز لغير صاحبها إتلافها، ولو أتلفها يكون ضامناً لها، لقاعدة: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»، كما تقدّم في عنوان «إتلاف».

وأمّا إذا قلنا بعدم جواز اقتنائها، فيكون حكمها حكم آلات القمار واللهو، من حيث وجوب إتلافها ولو علىٰ غير مالكها، من باب النهي عن المنكر.

ومن حيث موارد ضمان إتلاف مادّتها، وعدم ضمانه.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «آلات القمار».

٤ ـ حكم الصلاة في ثوب فيه تماثيل:

المعروف بين الفقهاء[2] هو كراهة الصلاة في

(١) أُنظر الجواهر ٢٧: ٣٠٧.

(٢) دعوىٰ الشهرة علىٰ ذلك مستفيضة. أُنظر: المسالك ١: ١٧٠، والذخيرة: ٢٣١، والحدائق ٧: ١٤٩، والغنائم ٢: ٣٤١، والجواهر ٨: ٢٧٠، ومصباح الفقيه (الصلاة): ١٦٨.

ثوب فيه التماثيل والتصاوير.

لكنّ المنقول عن الشيخ الطوسي وابن البرّاج القول بالتحريم، لما يظهر من عباراتهما.

فقد قال الشيخ في النهاية: «ولا يصلّي الإنسان في ثوب فيه تماثيل، ولا يجوز الصلاة فيها، ولا الخاتم الذي فيه صورة»[١].

وقال في المبسوط: «والثوب إذا كان فيه تمثال وصورة لايجوز الصلاة فيه»[٢].

وقال أيضاً: «ولايصلّي في ثوب فيه تماثيل، ولا في خاتم كذلك»[٣].

وقال القاضي: «وأمّا الذي لاتصحّ فيه علىٰ حال، فهو: الإبريسم المحض و... والخاتم إذا كان فيه صورة...»[٤].

قال العلّامة معلّقاً عليه: «والظاهر أنّ الثوب كذلك، لكنّه لم يذكره عيناً»[٥].

وقال القاضي في موضع آخر: «ولايصلّي ومعه حديد، مثل سكّين، أو سيف وما أشبه ذلك، أو شيءٌ فيه صورة»[٦].

لكنّ الذي ذكره أخيراً إنّما ذكره في جملة المكروهات من لباس المصلّي ومكانه.

وربّما يظهر التحريم من الصدوق وإن لم يُنسب إليه، حيث قال: «ولا تصلّ في ثوب يكون في عمله مثال طير أو غير ذلك»[١].

وهل المكروه الصلاة في اللباس الذي فيه مطلق الصورة والمثال، أو خصوص صورة ذي الروح ومثاله؟

خصّ ابن إدريس[٢] الكراهة بصورة ذي الروح، ومال إليه بعض الفقهاء[٣].

لكنّ أكثر الفقهاء أطلقوا الكراهة ولم يخصّوها بمورد خاصّ.

وعلّلوها، بأنّ الصورة تشغل الإنسان عن التوجّه إلىٰ اللّه تعالىٰ، ولا فرق في ذلك بين صورة الحيوان وغيره[٤].

كما أنّه لاتدور الكراهة هنا مدار حرمة الصنع، كي يقال: بأنّ غير الحيوان لم يحرم صنعه،

---

(١) النهاية: ٩٩.

(٢) المبسوط ١: ٨٣.

(٣) المبسوط ١: ٨٤.

(٤) المهذّب ١: ٧٤ ـ ٧٥.

(٥) المختلف ٢: ٨٦.

(٦) المهذّب ١: ٩٩.

---

(١) المقنع: ٢٥.

(٢) أنظر السرائر ١: ٢٦٣.

(٣) كالشهيد الأوّل في الذكرىٰ ٣: ٥٨، والفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ٣: ٢٧١، والمحدّث البحراني في الحدائق ٧: ١٥٦، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ٣: ٣٢، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٣: ٢٢٠، والمحقّق القمّي في الغنائم ٢: ٣٤٢، والهمداني في مصباح الفقيه (الصلاة): ١٦٩.

(٤) أنظر: جامع المقاصد ٢: ١١٣، وروض الجنان ٢: ٦١٤، ومفتاح الكرامة ٢: ٢٢٠.

فلم تكره الصلاة فيه[١]!

وعلىٰ أيّة حال، فقد قال جماعة من الفقهاء[٢]: إنّ الصورة لو غُيِّرت زالت الكراهة، واختلفوا في مقدار التغيير وكيفيّته.

وقال بعضهم أيضاً: إنّ الكراهة تخفّ[٣]، أو تزول[٤] بستر الصورة أو التمثال.

ونفىٰ بعض آخر[٥] زوالها بالستر.

تنبيـــه:

ذكر عديد من الفقهاء[٦] من جملة مكروهات الصلاة، الصلاة مع خاتم فيه صورة، أو سيف كذلك، وكذا الدراهم المصوّرة، وقالوا بارتفاع الكراهة في الدراهم بصرّها وجعلها خلف الظهر، كما في بعض الروايات[١].

بعض روايات الصلاة في الثياب المصوّرة:

ذكرنا فيما تقدّم بعض الروايات الواردة في هذا الموضوع، ونضيف إليها هنا بعضاً آخر، وهي:

ـ ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه كره أن يصلّي وعليه ثوب فيه تماثيل»[٢].

ـ وما رواه محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل؟ فقال: لا بأس بذلك»[٣].

ـ وما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس أن تكون التماثيل في الثوب إذا غُيِّرت الصورة منه»[٤].

ـ وما رواه عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «عن الثوب يكون في عَلَمه مثال طير أو

---

(١) أُنظر جامع المقاصد ٢: ١١٤.

(٢) أُنظر: الجامع للشرائع: ٦٧، والتحرير ١: ٢٠٠، والمنتهىٰ ٤: ٢٥٦، وجامع المقاصد ٢: ١١٤، وروض الجنان ٢: ٥٦٩، والمدارك ٣: ٢١٤، والذخيرة: ٢٣٢، والحدائق ٧: ١٥٧، والرياض ٣: ٢٢٣، ومستند الشيعة ٤: ٣٩٥، والجواهر ٨: ٢٧٢، وفيه «تزول الكراهة أو تخفّ»، وغيرها من المصادر.

(٣) كما في المدارك ٣: ٢١٣.

(٤) كما في الذخيرة: ٢٣٢ ـ علىٰ نحو الترديد بينهما ـ والحدائق ٧: ١٥٧.

(٥) كالنراقي في مستند الشيعة ٤: ٣٩٦، وعلّله بإطلاق الأخبار والفتاوىٰ.

(٦) يستفاد ذلك من كلام كثير منهم، وقد تقدّمت المصادر. نعم ربّما يستفاد التحريم من كلام الشيخ والقاضي، كما تقدّم في الصفحة ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(١) الوسائل ٤: ٤٣٩، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١١.

(٢) الوسائل ٤: ٤٣٧، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٣٩، الحديث ٩.

(٤) الوسائل ٤: ٤٤٠، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٣.

غير ذلك، أيصلّىٰ فيه؟ قال: لا.

وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك؟ قال: لا»[١].

ـ وما رواه إسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أنّه سأله عن الصلاة في الثوب المعلَّم؟ فكره مافيه من التماثيل»[٢].

ـ وروىٰ أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ «أنّه أراه خاتم أبي الحسن عليه السلام[٣]، وفيه وردة وهلال في أعلاه»[٤].

وروىٰ الحسين بن زيد، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليه السلام ـ في حديث المناهي ـ قال: «نهىٰ رسول اللّه صلى الله عليه وآله أن ينقش شيءٌ من الحيوان علىٰ الخاتم»[٥].

٥ ـ الصلاة في مكان فيه تصوير:

المشهور بين الفقهاء[٦] كراهة الصلاة في مكان ـ بيتٍ، أو مسجد، أو غيرهما ـ فيه تصوير.

ولكن اشتهر القول بالتحريم عن أبي الصلاح الحلبي، حيث قال: «لايحلّ للمصلّي الوقوف في... وعلىٰ البسط المصوّرة، وفي البيت المصوّر، ولنا في فسادها في هذه المحالّ نظر»[١].

ويظهر التحريم من غيره أيضاً وإن لم ينسب إليهم.

قال الصدوق: «ولا تصلّ وقدّامك تماثيل، ولا في بيت فيه تماثيل»[٢].

وقال الشيخ الطوسي: «... ولا يصلّي وفي قبلته، أو يمينه، أو شماله صورة وتماثيل إلّا أن يغطّيها، فإن كانت تحت رجله فلا بأس»[٣].

وظاهره التحريم، لكنّه ذكر ذلك في مكروهات مكان المصلّي.

وهل المكروه مطلق التصوير، سواء كان مجسّماً أو غير مجسّم، لذي الروح وغيره؟ فيه خلاف.

والقدر المتيقّن منه المجسّم لذي الروح، ثمّ المجسّم مطلقاً، ثمّ صورة ذي الروح مطلقاً ـ سواء كانت مجسّمة أو لا ـ ثمّ مطلق الصورة[٤].

---

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ١٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٣٧، الحديث ٤.

(٣) أي أبي الحسن الأوّل، موسىٰ الكاظم، أبي الرضا عليه السلام.

(٤) الوسائل ٤: ٤٤٣، الباب ٤٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدّم، الحديث ٢.

(٦) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، أُنظر: المنتهىٰ ٤: ٣٤٣، والمختلف ٢: ١٠٣، وجامع المقاصد ٢: ١٣٨، والجواهر ٨: ٣٨٣.

---

(١) الكافي في الفقه: ١٤١.

(٢) المقنع: ٢٥.

(٣) المبسوط ١: ٨٦.

(٤) قال كاشف الغطاء بشدّة الكراهة في المجسّم ذي الروح، ثمّ غير المجسّم لذي الروح، ثمّ المجسّم لغير ذي الروح، ثمّ غير المجسّم لغير ذي الروح. كشف الغطاء ٣: ٩١.

والظاهر أنّ الأشهر هو الثالث، لإطلاق كلمات الأصحاب[١].

وهل تختصّ الكراهة بما إذا كانت الصورة قدّام المصلّي، أو تشمل جميع الجوانب؟

يبدو أنّ المشهور هو الأوّل[٢].

ثمّ، إنّ الفقهاء صرّحوا بزوال الكراهة إذا سُترت الصورة أو أُنقصت، كما مرّ في اللباس[٣].

حكم الصلاة علىٰ بساط فيه تصاوير:

قال بعضهم[٤] بكراهة ذلك أيضاً، إلّا إذا وضع محلّ الصورة تحت قدميه، فعندئذٍ لا بأس به.

والواقع أنّ ذلك داخلٌ في المسألة المتقدّمة، فيشمله حكمها.

٦ ـ حكم النظر إلىٰ الصورة:

يختلف حكم النظر إلىٰ الصورة باختلاف موارده، وبيانه علىٰ النحو التالي:

أ ـ إذا كان النظر إلىٰ ذي الصورة جائزاً، فيكون النظر إلىٰ الصورة جائزاً أيضاً، ما لم يكن مقروناً بالشهوة.

مثال ذلك: النظر إلىٰ صور المناظر الطبيعيّة من الجبال والبحار والأشجار ونحوها، وصور الحيوانات، وصور المحارم من الإنسان، وصور غير البالغين والبالغات، إذا لم يكن النظر بشهوة، ولا إلىٰ العورة.

ب ـ إذا كان النظر إلىٰ ذي الصورة محرّماً، فالمعروف[١] بين الفقهاء المتعرّضين للمسألة: أنّ النظر إلىٰ الصورة يكون محرّماً أيضاً.

وعليه فيكون النظر إلىٰ صورة الأجنبيّة محرّماً، ولكن خصّ الفقهاء التحريم بموردين:

١ ـ إذا كانت الأجنبيّة معروفة لدىٰ الناظر.

٢ ـ إذا كان النظر بشهوة وإن لم تكن معروفة لدىٰ الناظر.

هذا هو المعروف كما قلنا، ولكن يرىٰ بعض الفقهاء[٢] انصراف أدلّة حرمة النظر إلىٰ النظر إلىٰ

---

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٤: ٢٥٦، وجامع المقاصد ٢: ١٣٨، والجواهر ٨: ٣٨٩.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٨٦، والنهاية: ١٠٠، والجامع للشرائع: ٦٧، والتذكرة ٢: ٥٠٧، والمنتهىٰ ٤: ٢٥٦، والذكرىٰ ٣: ٥٩، واللمعة وشرحها ١: ٢٢٤، ومجمع الفائدة ٢: ٩٢، و... وفي مفتاح الكرامة ٢: ٢٢٠، «قد يظهر منهم الاتّفاق علىٰ زوال الكراهة بالتغطية».

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ٤: ٢٥٦، والتذكرة ٢: ٥٠٧، والجواهر ٨: ٣٨٨.

(٤) أُنظر: المبسوط ١: ٨٦ ـ إذا حملنا كلامه علىٰ الكراهة ـ، والمنتهىٰ ٤: ٢٥٧، والذكرىٰ ٣: ٥٨ ـ ٥٩، والجواهر ٨: ٣٩٠ ـ ٣٩٢.

(١) سنذكر بعض المصادر في الصفحة الآتية.

(٢) قال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٤٩: «قد يستفاد من ذلك أنّه لا يحرم النظر بدون شهوة إلىٰ صورة النساء المنقوشات علىٰ الجدران ونحوها، ولا إلىٰ صورة المرأة المخصوصة إذا قوبلت بالمرآة».

وقال النراقي في المستند ١٦: ٦٠: «الظاهر جواز

←

ذي الصورة، فلا تشمل النظر إلىٰ الصورة، إذا لم يكن النظر إليها بشهوة.

ج ـ يستثنىٰ من حرمة النظر ـ علىٰ القول بها ـ بعض الموارد، من قبيل:

ـ النظر ـ ولو إلىٰ العورة ـ إذا كان للضرورة، كتشخيص المرض وعلاجه، ونحوهما؛ لجواز النظر إلىٰ ذي الصورة في هذه الموارد، فإليها يجوز بالطريق الأولىٰ.

ـ النظر إلىٰ صورة من يريد أن يخطبها؛ لجواز النظر إلىٰ ذي الصورة عندئذٍ أيضاً[1].

← النظر إلىٰ كلّ ما لا يجوز النظر إليه، في المرآة والماء ونحوهما؛ لانصراف النظر إلىٰ الشائع والمتعارف، ولعدم العلم بكونه نظراً إلىٰ المرء والمرأة.... .

وكذا يجوز النظر إلىٰ الصور المنقوشة وإلىٰ عورات البهائم».

ويستثنىٰ من ذلك ما إذا كان النظر بشهوة قطعاً؛ كما تقدّم.

(١) تعرّض بعض الفقهاء لهذه المسألة ـ النظر إلىٰ الصورة ـ في موارد تطرّقهم للنظر إلىٰ ذي الصورة، كالبحث عن حرمة النظر في أحكام التخلّي، وأحكام النظر في مقدّمة كتاب النكاح، وأحكام الصورة والتصوير في المكاسب المحرّمة.

أنظر علىٰ سبيل المثال: كشف الغطاء ٢: ١٣٠ ـ ١٣٢ و٤٠٩ ـ ٤١١، والجواهر ٢: ٢ ـ ٥، و٢٢: ٤٤، و٢٩: ٦٣ وما بعده، والعروة الوثقىٰ ٢: ٣١٨، الصلاة / الستر والساتر، المسألة ٢، و٥: ٤٩٤ / النكاح، المسألة ٣١ وما بعدها من أحكام النظر.

٧ ـ حكم النظر إلىٰ الأفلام السينمائيّة والتلفزيونيّة:

المستفاد من كلمات بعض الفقهاء المعاصرين الذين تعرّضوا لهذه المسألة: أنّ النظر في حدّ ذاته لايكون محرّماً، نعم يحرم إذا استلزم إثارة الشهوة وتفسّخ الخُلُق الاجتماعي.

وإليك بعض كلمات الفقهاء والاستفتاءات منهم في هذا المجال.

جاء في استفتاء من السيّد الخوئي:

«سؤال: هل يجوز مشاهدة الأفلام التلفزيونيّة أو السينمائيّة، إذا كانت تحتوي علىٰ صور نساء مبتذلات، وكان المشاهد لاينظر بشهوة، ولا يتأثّر أخلاقيّاً بذلك؟

الخوئي: في مفروض السؤال لا بأس به»[1].

ولم يعلّق عليه شيخنا التبريزي.

وجاء في استفتاء آخر:

«سؤال: هل يجوز النظر إلىٰ أفلام يعرض فيها كيفيّة الإتصال الجنسي وكيفيّة تكوّن الجنين وكيفيّة الولادة عند الإنسان؟

الخوئي: هذا من الخلاعيّات التي لايجوز النظر إليها إذا كان مثيراً للشهوة»[2].

ولم يعلّق عليه الشيخ التبريزي أيضاً.

وجاء في استفتاء ثالث:

---

(١) صراط النجاة ٢: ٤٣، السؤال ١٠٦.

(٢) المصدر المتقدّم: السؤال ١٠٧.

«سؤال: هل يجوز النظر إلىٰ أفلام التلفزيون الغير خلاعيّة، ولكنّها تحتوي علىٰ قصص عاطفيّة وحب وغرام؟

الخوئي: لا بأس به، والله العالم»[1].

ولم يعلّق عليه الشيخ التبريزي أيضاً.

ولكن لابدّ من تقييده بما إذا لم يكن مثيراً للشهوة، وهذا القيد سارٍ في جميع الموارد.

وجاء في منهاج الصالحين للسيّد الحكيم ـ بالنسبة إلىٰ التلفزيون ـ: «وأمّا استعماله والنظر فيه، فلا بأس به إذا كان لا يثير شهوة، بل كان فيه فائدة علميّة، أو ترويح النفس»[2].

وجاء هذا التعبير تقريباً في منهاج الصالحين للسيّد الخوئي[3]، والشيخ التبريزي[4]، والشيخ الوحيد[5]، وجاء مفاده تقريباً في منهاج الصالحين للسيّد السيستاني[6].

(١) المصدر المتقدّم نفسه: السؤال ١٠٨.
(٢) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٧، التجارة / المقدّمة، المسألة ٨.
(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٤، التجارة / المقدّمة، المسألة ٨.
(٤) أُنظر منهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ٢: ٨، التجارة / المقدّمة، المسألة ٨.
(٥) أُنظر منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٣: ٩، التجارة / المقدّمة، المسألة ٨.
(٦) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ٢: ٩، التجارة / المقدّمة، المسألة ١٠.

أمّا الإمام الخميني، فقد قال: «الأحوط ترك النظر إلىٰ ما لا يجوز النظر إليه، في مثل التلفزيون، كبدن الأجنبيّة، وشعرها وعورة الرجل»[1].

ومفهومه أنّه يجوز النظر إلىٰ ما يجوز النظر إليه في الأصل كالوجه والكفّين؛ بناءً علىٰ استثنائهما من حرمة النظر.

ولا بدّ من تقييده عندئذٍ ـ كما تقدّم ـ بما إذا لم يكن عن شهوة، أمّا الفرض الأوّل فلا فرق فيه بين كون النظر عن شهوة أو لا.

٨ ـ حكم تصاوير الأنبياء والأوصياء:

أمّا حكم التصوير بمعناه الحدثي، أي إحداث الصورة، فحكمه حكم سائر تصاوير ذي الروح، فما يقال هناك يقال هنا أيضاً.

ولكن يضاف هنا: أنّ تصوير هؤلاء بما لا يليق شأنهم، لا يجوز، وإن قلنا بجواز أصل التصوير.

جاء في صراط النجاة: «سؤال: هل يجوز عمل فيلم تاريخي عن النبي ﷺ والأئمّة ﷺ وإخراجه، وما الحكم بالنسبة إلىٰ تمثيل الممثّلين شخصيّاتهم...؟

الخوئي: المناط في الجميع واحد، والحكم

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٦، المسائل المستحدثة / الراديو والتلفزيون، المسألة ٨، وانظر: إرشاد السائل (للسيّد گلپايگاني): ١٢٢ المسألة ٤٥١.

سويٌّ، وهو الجواز، ولا بأس إذا لم يكن العمل هتكاً، ولا مؤدّياً يوماً إلىٰ هتكهم ﷺ وهتك أولياء الدين، فإذا كان هذا الشرط مضموناً، فإنّه يجوز»(١).

ولم يعلّق عليه شيخنا التبريزي، وجاء مثله عن السيّد السيستاني(٢).

لكن ذلك كلّه بالنسبة إلىٰ الفيلم والصورة الفتوغرافيّة، أمّا النقش والرسم باليد فهو حرام علىٰ مبنىٰ السيّد الخوئي، كما تقدّم، فلابدّ أن يلتزم به هنا، ولعلّه لم يقيّده لأنّ مورد السؤال هو الفيلم، لا الرسم باليد.

وأمّا الاعتقاد بكون هذه الصور هي صور الأنبياء والأوصياء فهو اعتقاد خاطئ يقيناً، كما قيل(٣)، أو اعتقاد بلا وجه(٤).

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث هذا الموضوع متمركزة في بحث المكاسب المحرّمة، حيث يبحث فيه عن حكم التصوير واقتنائه.

ثمّ في بحث مكان المصلّي ولباسه بمناسبة كراهة الصلاة في مكان أو لباس فيه تصاوير.

وفي مواطن متفرّقة أُخر بالمناسبة مثل البحث عن أحكام النظر في أوّل النكاح، ومثل البحث عن المسجد وأحكامه.

ومثل البحث عن المسائل المستحدثة، ومنها النظر الىٰ التلفزيون وأمثاله.

(١) صراط النجاة ٢: ٣٩٥، السؤال ١٢٩١.

(٢) أُنظر فقه المغتربين ٢: ١٠، ومنهاج الصالحين (للسيد السيستاني) ٢: ١٠.

(٣) أُنظر الفتاوىٰ الميسّرة (للسيّد السيستاني): ٤١٨.

(٤) أُنظر صراط النجاة (الطبعة الأُولىٰ) ١: ٤٦٣، المسألة ١٢٩٨.

تضامن

لغـــة:

تفاعلٌ من الضمان، وهو من ضَمِنَ، بمعنىٰ كفل والتزم، فالتضامن: التكافل والالتزام من طرفين.

ولكن عند المحدثين ـ كما قيل ـ: التزام القوي أو الغنيّ معاونة الضعيف أو الفقير(١).

ويعبّر عنه بالتضامن الاجتماعي، ومثله التكافل الاجتماعي.

اصطلاحاً:

يأتي الضمان في كلام الفقهاء علىٰ عدّة معان يجمعها التعهّد والالتزام، مثل: ضمان المتلفات، وضمان الذمّة، وضمان النفس(٢).

(١) أُنظر المعجم الوسيط: «ضمن».

(٢) أُنظر: شرائع الإسلام ٢: ١٠٧، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ١١٣ و١٥١.

فالأوّل ـ كضمان من أتلف مال الغير.

والثاني ـ كضمان البريء الدينَ الذي في ذمّة غيره.

والثالث ـ كضمان البريء أيضاً إحضار شخص المضمون للمضمون له، ويعبر عنه بالكفالة.

وكلّ هذا خارج عن بحثنا فعلاً، وسوف يأتي الكلام عنها في عناوينها الأصليّة، وهي: «تلف» ـ وتقدّم في إتلاف أيضاً ـ و«ضمان»، و«كفالة».

وإنّما ينحصر بحثنا فعلاً في المعنىٰ المحدَث للتضامن.

الأحكام:

قلنا: إنّ بحثنا ينحصر فعلاً في التضامن بمعناه المحدَث، المعبّر عنه بالتضامن الاجتماعي[1]، بمعنىٰ التزام القوي أو الغني معاونة الضعيف أو الفقير، وقد يعبّر عنه بالتكافل الاجتماعي أيضاً.

العدالة الإجتماعيّة في الإسلام:

النظام الإسلامي بشكل عام يتكوّن من عقيدة وسلوك عملي متمثّل في عدّة أنظمة تشريعيّة، كالنظام العبادي، والنظام الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، ونحوها.

ثمّ، إنّ للأخلاق دوراً أساسيّاً في جميع هذه الأنظمة، فلايمكن الحصول علىٰ النتيجة المطلوبة من كلٍّ واحد منها إلّا مع التحفّظ علىٰ دور الأخلاق فيه، فلا السياسة، ولا الاقتصاد، ولا الاجتماع، ولا غيرها، لاتتجلّىٰ فيها روح الإسلام، وتمتاز علىٰ غيرها إلّا بمراعاة الأخلاق الإسلاميّة فيها.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرىٰ امتازت الشرائع الإلٰهيّة، وخاصّة الشريعة الإسلاميّة بأنّها جعلت من أهداف التشريع إقامة العدل، كما أشار إليه القرآن في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾[1].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[2].

ثمّ إنّ الشريعة جعلت مسؤوليّة الوصول إلىٰ هذا القسط والعدل في عهدة الدولة والناس معاً.

أمّا ما يقع في عهدة الدولة فهو إجراءُ العدالة في تنفيذ قوانين:

ـ القضاء.

ـ والعقوبات.

ـ وأخذ الضرائب كالزكوات والأخماس

---

(١) الضمان الاجتماعي إذا أُسند إلىٰ الدولة فيعبّر عنه بالضمان الاجتماعي، وإذا أُسند إلىٰ المجتمع وضمان الناس بعضهم لبعض عُبِّر عنه بالتضامن الاجتماعي.

(١) النحل: ٩٠.

(٢) الحديد: ٢٥.

والخراج ونحوها.

ـ وتوزيع الأموال المذكورة والثروات الطبيعيّة العامّة كالمعادن ومايحصل من البحار والغابات ونحوها.

وأمّا مايقع في عاتق الناس فهو:

ـ مراعات حقوق الآخرين في الارتفاق من المنافع العامّة والاستفادة منها وعدم التجاوز عنها.

ـ الإحسان إلىٰ الآخرين، وهذا باب واسع تدخل فيه العطايا غير الإلزاميّة، من قبيل: الوقف، وخاصّة الوقف العامّ علىٰ المحتاجين والمعوزين، والصدقة علىٰ الفقراء والمساكين، والإقراض والوصيّة بالبرّ ونحو ذلك.

ـ مراعات الآداب والأخلاق الإسلاميّة في الاكتساب والتجارة، بأن يرفق بالآخرين من جهة أخذ الربح علىٰ السلعة التي يريد بيعها، خاصّة بالنسبة إلىٰ الفقراء والمعوزين.

ـ المنع من الاحتكار قانوناً، وجعله مبغوضاً عند الناس أخلاقيّاً.

وموارد أُخر من هذا القبيل.

وكلّ واحدة من هذه الموارد بحاجة إلىٰ بحث مستقلّ، لكنّا لايسعنا ذلك فعلاً، وإنّما نشير إلىٰ بعض النصوص الدالّة علىٰ التضامن والتكافل الاجتماعي، وقد مرّ كثير من قبيل هذه النصوص في الأبحاث المناسبة المتقدّمة[1].

(١) مثل أبحاث: «احتكار»، «إطعام»، «اكتساب»، «إنفاق»، «تجارة».

نصوص دالّة علىٰ التضامن والتكافل الاجتماعي:

ـ قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَاكُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[1].

فالآية تشير إلىٰ عاقبة الذين يمنعون حقوق اللّٰه تعالىٰ في أموالهم، ويكنزونها دراهم ودنانير وآنية من ذهب أو فضّة.

ـ «دخل رجل علىٰ أبي عبداللّٰه عليه السلام فسلّم، فسأله: كيف مَنْ خلّفت مِنْ إخوانك؟ فأحسن الثناء وزكّىٰ وأطرىٰ، فقال له: كيف عيادة أغنيائهم علىٰ فقرائهم؟ فقال: قليلة. قال: فكيف مشاهدة أغنيائهم لفقرائهم؟ قال: قليلة، قال: فكيف صلة أغنيائهم لفقرائهم في ذات أيديهم؟ قال: إنّك لتذكر أخلاقاً [قلّ] ما هي فيمن عندنا! فقال: فكيف تزعم هؤلاء أنّهم شيعة؟!»[2].

ـ وعن أبي إسماعيل، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك، إنّ الشيعة عندنا كثير، فقال: فهل يعطف الغني علىٰ الفقير؟ وهل يتجاوز

(١) التوبة: ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) الوسائل ٩: ٤٢٨، الباب ٢٧ من أبواب الصدقة، الحديث ٣.

المحسن عن المسيء، ويتواسون؟ فقلت: لا، فقال: ليس هؤلاء شيعة، الشيعة من يفعل هذا»[١].

ـ وعن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مِن أحبِّ الأعمال إلىٰ الله عزّ وجلّ إشباع جوعة المؤمن، أو تنفيس كربته، أو قضاء دينه»[٢].

ـ ذكر رجلٌ عند أبي عبدالله عليه السلام الأغنياء ووقع فيهم، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «اسكت، فإنّ الغني إذا كان وصولاً لرحمه وباراً بإخوانه أضعف الله له الأجر ضعفين؛ لأنّ الله يقول: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾»[٣].

ـ وجاء في رسالة الإمام علي عليه السلام إلىٰ مالك الأشتر:

«ثمّ اللهَ اللهَ في الطبقة السفلىٰ من الذين لاحيلة لهم، من المساكين والمحتاجين وأهل البُؤسىٰ والزَّمْنَى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومعترّاً، واحفظ لله ما استحفظك من حقّه فيهم، واجعل لهم قِسْماً من بيت مالك، وقِسْماً من غلّات صوافي الإسلام في كلّ بلد، فإنّ للأقصىٰ منهم مثل الذي للأدنىٰ، وكلٌّ قد استرعيت حقّه، فلا يشغلنّك عنهم بَطَر، فإنّك لاتُعذر بتضييعكَ التافِهَ؛ لإحكامِك الكثير المهم، فلا تُشخِص همّك عنهم، ولا تصعِّر خدّك لهم، وتفقَّد أُمور من لا يصل إليك منهم ممّن تقتحمه العيون، وتحقره الرجال، ففرِّغ لأُولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أُمورهم، ثمّ اعمل فيهم بالإعذار إلىٰ الله يوم تلقاه، فإنّ هؤلاء من بين الرعيّة أحوج إلىٰ الإنصاف من غيرهم...»[١].

والنصوص في ذلك كثيرة كما قلنا.

ويراجع في هذا الموضوع كتاب «اقتصادنا»[٢] للشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الصدر رحمه الله.

تضبيب

لـغـــة:

استخدام الضَّبّة، وهي حديد، أو صفر،

(١) الوسائل ٩: ٤٢٨، الباب ٢٧ من أبواب الصدقة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٩: ٤٦٩، الباب ٤٧ من أبواب الصدقة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٩: ٤٧٦، الباب ٥٠ من أبواب الصدقة، الحديث ٥، والآية ٣٧ من سورة سبأ.

(١) نهج البلاغة: ٤٣٨ / قسم الكتب والرسائل، رقم ٥٣.

(٢) أُنظر اقتصادنا: ٢٦٤، وقد ذكر فيه امتيازات الاقتصاد الإسلامي ومنها مبدأ العدالة الاجتماعية، والصفحة ٦١٣، وذكر فيه مسؤولية الدولة ومنها الضمان الاجتماعي.

أو نحوهما يشعّب[1] بها الإناء، وجمعها ضبّات[2].

وأصل الضبّ: اللصوق بالأرض[3]، أي الثبات والاستقرار عليها.

والضَّبة: حديدة عريضة يُضبّب بها الباب[4] أي تجعل بين دفّتي الباب كي لا تنفتح.

اصطلاحاً:

والمراد به عند الفقهاء المعنىٰ اللغوي نفسه، ولكن مورد البحث هو تضبيب الإناء بالذهب أو الفضّة، فهو الذي وقع الخلاف في استعماله.

قال بهاء الدين العاملي: «الضبّة تطلق في الأصل علىٰ حديدة عريضة تُسمَر في الباب، والمراد بها هنا صفحة رقيقة من الفضّة مسمَرة في القَدح من الخشب ونحوه، إمّا لمحض الزينة، أو لجبر كسره»[5].

(١) شعّب الشيء: فرّقه، وشعّبه أيضاً: جمعه، فهو من الأضداد. مختار الصحاح: «شعب».

والمراد من تشعيب الإناء، هو جبر المنصدع والمنكسر منه بالحديد ونحوه.

(٢) أنظر المصباح المنير: «ضبب».

(٣) أنظر الصحاح: «ضبب».

(٤) أنظر الصحاح: «ضبب».

(٥) الحبل المتين: ١٢٨.

الأحكام:

حكم استعمال الآنية المضبّبة بالذهب والفضّة:

اختلف الفقهاء في ذلك علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ الجواز علىٰ كراهة:

ذهب إليه الشيخ[1]، وعامّة المتأخّرين عنه ـ كما قيل[2] ـ لما رواه عبدالله بن سنان في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يشرب الرجل في القدح المفضّض، واعزل فمك عن موضع الفضّة»[3].

(١) صرّح بذلك الشيخ في باب الزكاة من المبسوط ١: ٢١٣، حيث قال: «وتضبيب الأواني بالفضّة مكروه للحاجة وغير الحاجة». لكنّه قال في الصفحة ١٣ في بحث الأواني: «المفضّض لايجوز أن يشرب أو يؤكل من الموضع المفضّض، ويستعمل غير ذلك الموضع»، وليس فيه دلالة علىٰ الكراهة، إلّا أن يحمل علىٰ الكلام المتقدّم.

(٢) قاله السبزواري في الذخيرة: ١٧٤، وصاحب الرياض في الرياض ٢: ٤٢١، وغيرهما. وانظر: المعتبر: ١٢٦، والشرائع ١: ٥٥، والمنتهىٰ ٣: ٣٢٧، والتذكرة ٥: ١٣٤، والذكرىٰ ١: ١٤٦، وجامع المقاصد ١: ١٨٨، وروض الجنان ١: ٤٥٨، ومجمع الفائدة ١: ٣٦٤، والكفاية ١: ٧٤، والحدائق ٥: ٥١٠، والرياض ٢: ٤٢١، والجواهر ٦: ٣٣٦، و٣٤٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٥: ٣٤٤، و... .

(٣) الوسائل ٣: ٥١٠، الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

القول الثاني ـ التحريم:

وهو منسوب إلىٰ الشيخ في الخلاف، لكنّه قال فيه: «يكره استعمال أواني الذهب والفضّة، وكذلك المفضّض منها»[1].

ثمّ استدلّ علىٰ ذلك بإجماع الفرقة وبما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تأكل في آنية من فضّة، ولا في آنية مفضّضة»[2]، وغيرها من الروايات الناهية عن استعمال أواني الذهب والفضّة التي استفاد الفقهاء منها التحريم.

ولذلك حمل الفقهاء قوله: «يكره» علىٰ التحريم، ثمّ نسبوا إليه القول بتحريم المفضّض، بسبب عطفه له علىٰ آنية الذهب والفضّة.

تنبيـــه:

فهم بعض الفقهاء[3] من كلام الشيخ في المبسوط والخلاف أنّ له قولين مخالفين للمشهور، فتكون الأقوال ثلاثة:

١ ـ الكراهة، وهو المشهور.

٢ ـ التحريم، وهو قول الشيخ في الخلاف.

٣ ـ الجواز مع وجوب الاجتناب عن موضع الضبّة، وهو اختيار الشيخ في المبسوط، ووافقه فخرالدين في الإيضاح[1].

إلّا أنّ الكلام في وجوب الاجتناب عن الضبّة وعدمه، إنّما يأتي بعد القول بجواز أصل الاستعمال ولو علىٰ كراهة، والأغلب قائلون بالكراهة مع وجوب الاجتناب عن موضع الضبّة كما قال الشيخ، فليس هو قولاً مستقلاً إذن.

هل يجب اجتناب موضع الضَّبة أم لا؟

اختلف الفقهاء في وجوب اجتناب موضع الضّبّة وعدمه علىٰ قولين أيضاً، بعد القول بجواز أصل الاستعمال:

القول الأوّل ـ وجوب الاجتناب:

وعليه أكثر الفقهاء[2]؛ للأمر به في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة، التي جاء فيها: «واعزل فمك عن موضع الفضّة»، والأمر للوجوب[3].

القول الثاني ـ استحباب الاجتناب:

ذهب إليه المحقّق الحلّي في المعتبر[4]، واستحسنه السيّد العاملي في المدارك[5]، وتلميذه

---

(١) الخلاف ١: ٦٩.

(٢) الوسائل ٣: ٥٠٨، الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: إيضاح الفوائد ١: ٣٢، والمهذّب البارع ١: ٢٦٣.

(١) أُنظر إيضاح الفوائد ١: ٣٢.

(٢) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٢ من العمود الثاني من الصفحة المتقدّمة.

(٣) أُنظر المدارك ٢: ٣٨٣.

(٤) أُنظر المعتبر: ١٢٦.

(٥) أُنظر المدارك ٢: ٣٨٢.

السبزواري في الذخيرة[1].

واختاره السيّد الطباطبائي (بحر العلوم) في منظومته[2].

هل هناك فرق بين المضبّب بالذهب والفضّة؟

المعروف بين كثير من الفقهاء[3]: أنّه لافرق بين الآنية المضبّبة بالذهب والفضّة، فالحكم فيهما سيّان.

لكن قال العلّامة في المنتهىٰ: «الأحاديث وردت في المفضّض وهو مشتقّ من الفضّة، ففي دخول الآنية المضبّبة بالذهب نظر، ولم أقف للأصحاب فيه علىٰ قول. والأقوىٰ عندي جواز اتّخاذه؛ عملاً بالأصل، فالنهي إنّما يتناول استعمال آنية الذهب والفضّة، نعم، هو مكروه؛ إذ لاينزل عن درجة الفضّة»[4].

وناقشه في الذخيرة: بأنّه إثبات الكراهة مع فقد النصّ[5].

وقال السيّد الخوئي: «ثمّ إنّ كراهة الأكل والشرب والأمر بعزل الفم فيما فيه قطعه فضّة أو فيه وفي المطلي يختصّ بالفضّة فحسب، وأمّا الإناء المشتمل علىٰ قطعة من الذهب أو الإناء المطلي بالذهب فلا كراهة في استعماله، كما لا دليل فيه علىٰ وجوب عزل الفم عن موضع الذهب، بل القاعدة تقتضي الجواز فيه وإن كان الذهب أعلىٰ قيمة من الفضّة، وذلك لعدم السبيل إلىٰ ملاكات الأحكام...»[1].

ولذلك استشكل المحقّق الهمداني في أقوائيّة الاجتناب من المذهّب[2].

استعمال الآنية المضبّبة بالذهب والفضّة في الطهارة:

إذا قلنا بجواز استعمال الآنية المضبّبة، ولو علىٰ نحو الكراهة، فيجوز استعمالها في الوضوء والغسل، ولكن علىٰ كراهة أيضاً.

وأمّا إذا قلنا بعدم جواز استعمالها، ففي صحّة الوضوء والغسل منها وضعاً، وعدمها، أو التفصيل بين أنحاء الاستعمال، وجوهٌ، بل أقوال تقدّمت في عنوان «آنية».

التكسّب بالآنية المضبّبة بالذهب والفضّة:

إن قلنا بحرمة استعمال الآنية المضبّبة

(١) أُنظر الذخيرة ١: ١٧٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٦: ٣٤١.

(٣) أُنظر: نهاية الإحكام ١: ٢٩٩، ومجمع الفائدة ١: ٣٦٤، والمدارك ٢: ٣٨٣، وكشف اللثام ١: ٤٨٥، والحدائق ٥: ٥١٠، والجواهر ٦: ٣٤٢، وغيرها.

(٤) المنتهىٰ ٣: ٣٢٩.

(٥) أُنظر الذخيرة: ١٧٤.

(١) التنقيح (الطهارة) ٣: ٣٢٢.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة) ١: ٦٥٢.

بالذهب والفضّة كآنية الذهب والفضّة نفسها، ففي حرمة التكسّب بها تكليفاً، وعدمها، أو التفصيل، وجوهٌ مرّت في عنوان «آنية».

وأمّا إذا قلنا بجواز استعمالها فيجوز التكسّب بها أيضاً.

لكن يبقىٰ شيءٌ تطرّق له الفقهاء في بحث الربا، وهو أنّه لو كان بيع المضبّب بالفضّة أو الذهب جائزاً، فلا يباع بمثله إلّا بما ترتفع به شبهة الربا، وتوضيحه موكول إلىٰ «بيع الربا» وسوف يأتي في عنوان «ربا» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث التضبيب موجودة في بحث الآنية من كتاب الطهارة، وبحث الزكاة، وبحث بيع الربا ونحو ذلك.

تضرّع

لغـــة:

مصدر تضرَّعَ، أي تذلّل وابتهل وخضع، وبالغ في السؤال والرغبة.

فالتضرّع إلىٰ اللّٰه تعالىٰ هو الابتهال إليه، والخشوع والخضوع والتذلّل له[1].

(١) أُنظر: كتاب العين، والصحاح، ومجمع البحرين: «ضَرَع».

وفي الحديث: «التضرّع تحرّك السبّابة اليمنىٰ يميناً وشمالاً»[1].

ولعلّ الحديث بصدد بيان مصداق من مصاديق ما يتحقّق به التضرّع.

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

لا إشكال في استحباب التضرّع إلىٰ اللّٰه تعالىٰ في كلّ وقت وخاصّة في الأزمنة والأمكنة الخاصّة التي لها حرمة عند اللّٰه تعالىٰ.

راجع: دعاء.

تضليل

راجع: ضلال.

تضييع

راجع: حق، حقوق.

(١) أُصول الكافي ٢: ٤٧٩، باب الرغبة والرهبة والتضرّع والتبتّل والابتهال، الحديث ٤، وفيه أحاديث أُخر في تفسير هذه العناوين، وفي بعضها الآخر: «التضرّع هو رفع اليدين و...».

تطبيب

راجع: طبابة.

تطبيق

لـغـــة:

من الطَّبَق وهو الغطاء اللازم للشيء، بأن يكون علىٰ مقداره مطبقاً له من جميع جوانبه كالغطاء له، ومنه: «اللّهمّ اسقنا غيثاً طَبَقاً» أي مالئاً للأرض مغطّياً لها[1].

اصطلاحاً:

يأتي بمعناه اللغوي، ومنه: تطبيق الشفتين والجفنين والفم ونحو ذلك.

وأهمّها استعماله في جعل إحدىٰ الكفّين علىٰ الأُخرىٰ، ثمّ إدخالهما بين ركبتيه حال الركوع[2].

الأحـكام:

حكم التطبيق في الركوع:

اختلف الفقهاء في حكم التطبيق في الركوع علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ التحريم:

قال به الشيخ الطوسي في الخلاف، وعبارته فيها هي: «لايجوز التطبيق في الصلاة»[1].

واستدلّ عليه:

أوّلاً ـ بإجماع الفرقة، بل المسلمين، لانقراض المخالف، وهو ابن مسعود القائل بوجوبه أو استحبابه.

ثانياً ـ بالروايات البيانيّة التي تبيّن كيفيّة الصلاة ومنها الركوع، حيث دلّت علىٰ وضع اليدين علىٰ الركبتين مفرّجات الأصابع[2].

وقال ابن الجنيد ـ كما جاء في المختلف ـ: «ولا يجمع بين راحتيه، ويجعلهما بين ركبتيه، وهو التطبيق؛ لأنّه منهيٌّ عنه»[3].

وقال العلّامة في القواعد: «ولا يجوز التطبيق...»[4].

القول الثاني ـ عدم التحريم:

أكثر الفقهاء المتعرّضين لهذه المسألة علىٰ

---

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية، والمصباح المنير، ومجمع البحرين: «طبق».

(٢) أُنظر الجواهر ١٠: ١١٧.

---

(١) الخلاف ١: ٣٤٧، المسألة ٩٧.

(٢) الوسائل ٥: ٤٦٠، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل والثالث.

(٣) المختلف ٢: ١٩٣.

(٤) القواعد ١: ٢٨١.

القول بعدم التحريم، لكنّ بعضهم قال بالكراهة[١]، وقال بعض آخر بترك التطبيق احتياطاً[٢]، واكتفىٰ قسم ثالث بنفي التحريم من دون إثبات شيءٍ آخر[٣]، وأثبت المحقّق الحلّي[٤] ـ كغيره ـ استحباب وضع اليدين علىٰ عيني الركبتين، ولكن نفىٰ قول ابن مسعود بوجوب التطبيق، من دون بيان حكمه هل هو مكروه أو لا.

وناقش هؤلاء الإجماع الذي ادّعاه الشيخ، بأنّه لم يتحقّق؛ لوجود المخالف.

وناقشوا الروايات البيانيّة بأنّها لاتدلّ علىٰ وجوب وضع الكفّين علىٰ الركبتين، كي يحرم ضده[٥].

وأمّا الكراهة، فلشبهة وجود النهي، مضافاً إلىٰ قاعدة التسامح في أدلّة السنن[٦].

(١) أُنظر الكافي في الفقه: ١٢٥، وظاهر السرائر ١: ٢٢٤، والمختلف ٢: ١٩٣، والدروس: ١٧٦، والذكرىٰ ٣: ٣٧٢، وجامع المقاصد ٢: ٣٥٣، والجواهر ١٠: ١١٧، ومنهاج الصالحين للسيّدين الحكيم والخوئي وغيرهما، وتحرير الوسيلة، عند الكلام عن مكروهات الركوع.

(٢) كما في العروة الوثقىٰ ٢: ٥٥٣ / مكروهات الركوع، والمستمسك ٦: ٣٤١.

(٣) كما في الحدائق ٨: ٢٧٢، وفيه ـ بعد نفي الدليل ـ: «فالقول بالتحريم وما فرّع عليه من البطلان، لا أعرف له وجهاً».

(٤) أُنظر المعتبر: ١٨١.

(٥) أُنظر المختلف ٢: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٦) أُنظر الجواهر ١٠: ١١٨ ـ ١١٩.

وأمّا الاحتياط في الترك فلأجل عدم تماميّة القاعدة[١].

وأمّا عدم الالتزام بحكم بعد نفي التحريم؛ فلعدم الدليل عليه، ولايصار إلىٰ حكمٍ من دون دليل عليه[٢].

حكم الصلاة من حيث الحكم الوضعي:

لا إشكال في صحّة الصلاة إذا قلنا بعدم تحريم التطبيق؛ لعدم مايستلزمه.

نعم، بناءً علىٰ القول بالتحريم، يأتي دور هذا السؤال، هل يستلزم فعله في الصلاة بطلانها أم لا؟ فيه احتمالان:

ـ البطلان؛ للنهي عن العبادة، وهي الصلاة المقرونة بالتطبيق.

ـ عدم البطلان؛ لأنّ النهي يعود إلىٰ أمر خارج عن الصلاة[٣].

هذا كلّه إذا لم يأت به بعنوان أنّه من الشريعة حتماً، أمّا إذا أتىٰ به بهذا العنوان، فإنّه حرام؛ لأنّه تشريع وهو محرم.

(١) كما عليه السيّد الحكيم في المستمسك ٦: ٣٤١، فإنّه قائل بعدم تماميّة الأدلّة علىٰ التحريم أو الكراهة مع أنّه من القائلين بعدم تماميّة قاعدة التسامح. كما صرّح بذلك في مقدّمة منهاجه.

(٢) أُنظر الحدائق ٨: ٢٧٢.

(٣) أُنظر جامع المقاصد ٢: ٣٥٣.

وهل تبطل الصلاة بذلك أم لا؟ فيه خلاف[١].

استحباب تطبيق فم الميّت:

ذكروا من جملة المستحبّات بعد الموت تغميض عيني الميّت وتطبيق فمه، وشدّ فكّيه[٢]؛ لئلّا تتشوّه خلقته بعد موته[٣].

والمراد من تطبيق الفم سدّه بتطبيق الشفتين.

معيار تشخيص الباطن بتطبيق الشفتين والجفنين:

الواجب في غسل الأعضاء ومسحها في الطهارات الثلاث هو ظاهرها، والظاهر من الوجه ما أطبقت عليه الشفتان والجفنان، فيكون خارجهما هو الظاهر، وداخلهما هو الباطن[٤].

تطبيق اللحد:

ويقصد به فرشه بشيءٍ كالساج والآجر والفراش ونحوها.

ذكروا من جملة مكروهات الدفن أن يطبّق اللحد ويفرش بشيء من ذلك، إلّا إذا اقتضت الضرورة[١].

(١) أنظر: كشف اللثام ٤: ١٨٠ ـ ١٨١، والجواهر ١٠: ١١٨ـ١١٩.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢٠ / المستحبّات بعد الموت.

(٣) أُنظر: التذكرة ١: ٣٤١، والمنتهىٰ ٧: ١٣٩، والجواهر ٤: ٢٣.

(٤) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٣٣ و١٦٧ و٢٦١.

وتفصيله في عنوان «دفن».

مظانّ البحث:

يبحث عن التطبيق في الركوع في كتاب الصلاة عند الكلام عن مكروهات الركوع.

وعن تطبيق الجفنين والشفتين في كتاب الطهارة عند الكلام عن الطهارات الثلاث.

وعن تطبيق فم الميّت وجفنيه في آداب الاحتضار.

وعن تطبيق اللحد في مكروهات الدفن.

تطريب

راجع: غناء.

تطفّل

راجع: طفيلي.

تطفيف

لغــة:

من الطفيف، وهو بمعنىٰ القليل، فالتطفيف

(١) أُنظر الجواهر ٤: ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

التقليل، ومنه تطفيف الكيل والميزان، أي تقليلهما وتنقيصهما[1].

ومثله البخس، يقال: بخس الكيل بخساً، أي نقصه، وثمن بخس، أي ناقص[2]، إلّا أنّ الظاهر من كلام أهل اللغة: أنّ البخس يستعمل في تقليل وتنقيص الحقوق أيضاً، خاصّة الحقوق المعنويّة، والتطفيف ليس كذلك، كما تقدّم في عنوان «بخس».

اصطلاحاً:

استعمل التطفيف والبخس عند الفقهاء في معناهما اللغوي، وهو التقليل والتنقيص[3]، لكنّ الأكثر استعملوهما في خصوص النقص في الكيل والميزان.

وهل يختص التطفيف في نقص الكيل والوزن، أم يتعدّاهما فيشمل نقص مثل العدّ والذرع ونحوهما؟

ظاهر أكثر الفقهاء واللغويين اختصاصه بهما، لأنّهم أردفوا التطفيف بهما.

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «طفف».

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة: «بخس».

(٣) قيّد السيّد الخوئي التقليل في التطفيف بكونه علىٰ وجه الخيانة، وفي البخس بكونه علىٰ وجه الظلم. أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٤٢.

ولذلك قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ إنّ البخس في العدّ والذرع يلحق به [أي التطفيف] حكماً، وإن خرج عن موضوعه»[1].

لكن قال السيّد الخوئي: إنّ التطفيف مطلق التقليل علىٰ وجه الخيانة، كما إنّ البخس مطلق التقليل علىٰ وجه الظلم في إيفاء الحقّ، وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها إنّما هو من جهة الغلبة، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف موضوعاً[2].

الأحكام:

والكلام يكون تارة في الحكم التكليفي، وأُخرىٰ في الحكم الوضعي.

أوّلاً ـ الحكم التكليفي:

لا إشكال في حرمة التطفيف والبخس بالأدلّة الأربعة:

أمّا الكتاب، فيدلّ علىٰ الحرمة منه:

ـ قوله تعالىٰ عن لسان شعيب: ﴿أَوْفُوا ٱلْكَيْلَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ ٱلْمُخْسِرِينَ * وَزِنُوا بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ * وَلاَ تَبْخَسُوا ٱلنَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تَعْثَوْا فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[3].

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٩.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٤٤، وقد تقدّمه السيّد اليزدي في حاشيته علىٰ المكاسب: ٢٢.

(٣) الشعراء: ١٨١ ـ ١٨٣.

ـ وقوله تعالىٰ علىٰ لسان نبيّنا ﷺ: ﴿وَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾[1].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ * أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ...﴾[2].

وأمّا السنّة، فيدلّ علىٰ الحرمة منها روايات كثيرة، منها:

ـ ما روي عن رسول اللّٰه ﷺ أنّه قال: «التاجر فاجر، والفاجر في النار إلّا من أخذ الحقّ وأعطىٰ الحقّ»[3].

ومن المعلوم أنّ المطفّف والباخس لا يعطيان الحقّ.

ـ وما روي عن الرضا ﷺ في كتابه إلىٰ المأمون، وفيه عدّ الكبائر، ومنها: «البخس في المكيال والميزان»[4].

ـ وما روي عن أبي جعفر ﷺ، أنّه قال: «كان أمير المؤمنين ﷺ عندكم بالكوفة يغتدي كلّ يوم بكرة من القصر، فيطوف في أسواق الكوفة سوقاً سوقاً، ومعه الدرّة علىٰ عاتقه، وكان لها طرفان، وكانت تسمّىٰ السبينة [السبتيّة]، فيقف علىٰ أهل كلّ سوق، فينادي: يامعشر التجّار اتّقوا اللّٰه...» فينصحهم، وكان فيما يقول: «وأوفوا الكيل والميزان، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين، فيطوف في جميع أسواق الكوفة، ثمّ يرجع فيقعد للناس»[1].

وغيرها من الروايات الدالّة علىٰ حرمة الظلم وأكل مال الناس بغير حقّ ونحو ذلك.

وأمّا الإجماع، فهو حاصل بين المسلمين، فضلاً عن فقهاء المذهب، إذ لم ينقل وجود من يدّعي عدم حرمته مع وجود النهي الصريح عنه في القرآن.

وأمّا العقل، فإنّه مستقلٌّ بقبح الظلم، وتنقيص حقّ الناس ـ سواء كان بعنوان التطفيف أو البخس ـ ظلمٌ بلا شك، فيستقلّ العقل بقبحه.

تنبيـــه:

هل التطفيف عنوان مستقلّ من جملة المحرّمات، أو ليس كذلك، بل هو حرام من جهة كونه أكلاً لمال الغير بالباطل والعدوان؟

لم يتعرّض الشيخ الأنصاري لذلك، نعم تعرّض له بعض المحشّين والمعلّقين.

---

(١) الإسراء: ٣٥.

(٢) المطفّفين: ١ ـ ٥.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٨٤، الباب ٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٥.

(٤) الوسائل ١٥: ٣٢٩، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣، وانظر الحديث ٣٦.

(١) الوسائل ١٧: ٣٨٢ ـ ٣٨٣، الباب ٢ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

فاكتفىٰ السيّد اليزدي بذكر الاحتمالين مع الثمرة المترتّبة عليهما[١].

ولكن قال الإيرواني: إنّ التطفيف بعنوانه ليس محرّماً، بل المحرّم عدم دفع الحقّ كاملاً، فإنّه قد ينقص الكيل، ولكن يوفّر الحقّ من محلّ آخر![٢]

وأجابه السيّد الخوئي بأنّ التطفيف بنفسه عنوان محرّم، وقد جُعل في الآية مذموماً ورتّب عليه الويل، وكذا البخس في المكيال[٣].

وتظهر الثمرة فيما لو طفّف ولم يتصرّف فيما صار بيده من التطفيف، فعلىٰ القول بكونه حراماً مستقلاً، يكون فعله حراماً، وعلىٰ القول الآخر لايصير حراماً، إلّا علىٰ القول بحرمة الإعانة علىٰ الإثم[٤].

الآثار الوضعيّة للتطفيف والبخس في المكيال:

المقصود من الآثار الوضعيّة هي الآثار التكوينيّة التي يستلزمها التطفيف، غير العقوبة الأُخرويّة، ويمكن أن تسمّىٰ بالعقوبة الدنيويّة أيضاً.

ـ فقد ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: خمسٌ إن أدركتموهنّ فتعوّذوا باللّه منهنّ: لم تظهر الفاحشة في قوم قطّ حتىٰ يعلنوها إلّا ظهر فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان إلّا أُخذوا بالسنين وشدّة المؤونة وجور السلطان، ولم يمنعوا الزكاة إلّا مُنعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا، ولم ينقضوا عهد اللّه وعهد رسوله إلّا سلّط اللّه عليهم عدوّهم، وأخذ بعض ما في أيديهم، ولم يحكموا بغير ما أنزل اللّه إلّا جعل اللّه بأسهم بينهم»[١].

ـ وفي رواية أُخرىٰ عنه عليه السلام، قال: «وجدنا في كتاب رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إذا ظهر الزنا من بعدي كثر موت الفُجأة، وإذا طُفّف الميزان والمكيال أخذهم اللّه بالسنين والنقص، وإذا منعوا الزكاة منعت الأرض بركاتها من الزرع والثمار والمعادن كلّها، وإذا جاروا في الأحكام تعاونوا علىٰ الظلم والعدوان، وإذا نقضوا العهد سلّط اللّه عليهم عدوّهم، وإذا قطعوا الأرحام جُعلت الأموال في أيدي الأشرار، وإذا لم يأمروا بالمعروف ولم ينهوا عن المنكر، ولم يتبعوا الأخيار من أهل بيتي سلّط اللّه عليهم شرارهم فيدعو خيارهم، فلا يستجاب لهم»[٢].

---

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٢٢.

(٢) أُنظر الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ١٣٧.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٢٤٣.

(٤) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٢٢.

(١) الوسائل ١٦: ٢٧٢، الباب ٤١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٧٢، الباب ٤١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

ذكرنا الروايتين بطولهما لما فيهما من الفوائد الجمّة.

ثانياً ـ الحكم الوضعي للتطفيف:

لم يذكر أغلب الفقهاء الحكم الوضعي للتطفيف، نعم تعرّض له الشيخ الأنصاري باختصار في ما إذا كان العوضان ربويّين، وعلّق عليه بعض المحشّين علىٰ كلامه.

والصور التي ذكرها السيّد الخوئي في المسألة هي كالآتي:

الأُولىٰ ـ أن يوجر نفسه علىٰ التطفيف، بأن يجعل التطفيف مورداً للإجارة. ولا إشكال في بطلان الإجارة عندئذٍ، وحرمتها تكليفاً[1].

ولكن للإيرواني وجه لعدم البطلان، بناءً علىٰ ما ذهب إليه: من أنّ التطفيف ليس محرّماً بعنوانه كي يحرم أخذ الأُجرة عليه، بل إنّما هو محرّم من باب عدم الوفاء بالحقّ وأنّه أكلٌ للمال بالباطل[2].

الثانية ـ أن يطفّف فيما يبيعه هو من ماله، فلا إشكال هنا في حرمة فعله تكليفاً، ولكن هل تبطل المعاملة وضعاً أيضاً، أم لا؟

فهنا تارةً يكون المبيع كلّياً، وأُخرىٰ شخصيّاً. والكلّي تارةً يكون كلّياً في الذمّة، وأُخرىٰ كلّياً في المعيّن الخارجي.

١ ـ أن يكون المبيع كلّياً في الذمّة، بأن يبيع له طنّاً من الحنطة في الذمّة، ولكن يحوّل له تسعمئة وخمسين كيلواً منها.

فالمعاملة هنا صحيحة، لأنّها وقعت علىٰ كلّي الحنطة، وإنّما نقص البائع ـ عند الدفع ـ عن المبيع، فتكون ذمّته مشغولة بالمقدار الناقص.

٢ ـ أن يكون المبيع كلّياً في المعيّن، بأن يبيع له مئة كيلو من الحنطة الموجودة هنا، والتي تبلغُ طنّاً أو أكثر، لكنّه يدفع أقلّ من مئة كيلو.

فالمعاملة هنا صحيحة أيضاً، للسبب المتقدّم.

ولا فرق في الموردين بين المعاملة الربويّة وغيرها.

٣ ـ أن يكون المبيع شخصيّاً، والصور المتصوّرة هنا ثلاث، وهي:

أ ـ أن يقول: بعتك هذه الحنطة علىٰ أن تكون طُنّاً، فيكون الإنشاء معلّقاً علىٰ كون الحنطة طُنّاً، ولكن عند الدفع يدفع أقلّ من ذلك.

قال السيّد الخوئي: إنّ البيع في هذه الصورة باطل من باب التعليق في إنشائه، لا من باب التطفيف.

ب ـ أن ينشئ البيع منجّزاً علىٰ المتاع الموجود خارجاً بعنوان أنّه كذا مقدار، بحيث يكون المقدار داعياً للشراء بتلك القيمة، ولكن يطفّف منه عند البيع.

---

(١) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٤٤.

(٢) أُنظر الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ١٣٨.

فالبيع هنا صحيح؛ بناءً علىٰ أنّ تخلّف الأوصاف العرضية وغير المقوّمة للمبيع ـ ومنها المقدار ـ غير موجب لبطلان البيع، نعم للمشتري خيار تخلّف الشرط، فله أن يفسخ البيع لذلك[1].

ج ـ أن ينشئ البيع علىٰ المتاع الموجود في الخارج، وأمّا توصيفه بكون مقداره كذا، فإنّما هو لأجل الإشارة إلىٰ أنّه مقابل العوض المعيّن، بأن يكون مقصوده تقسيط الثمن علىٰ المتاع، لا تقييد المتاع بكونه كذلك، ليلزم تخلّف الشرط.

فهنا لو طفّف البائع صحّ البيع بالنسبة إلىٰ الموجود، وبطل بالنسبة إلىٰ غيره، كما لو باع ماله مع مال غيره[2].

هذا كلّه إذا لم يكن العوضان ـ في البيع الشخصي ـ ربويّين، أمّا إذا كانا كذلك، بأن كان العوضان متجانسين مكيلين أو موزونين كالحنطة بالحنطة.

ـ ففي الصورة الأُولىٰ يبطل البيع، للتعليق من دون نظر إلىٰ التطفيف وكون المعاملة ربويّة، كما تقدّم.

ـ وفي الصورة الثانية يبطل البيع؛ لحصول الربا بسبب عدم تساوي العوضين؛ لأنّه باع رطلاً من الحنطة مثلاً برطل منها، لكن دفع ناقصاً، فيحصل التفاضل بين العوضين.

ـ وفي الصورة الثالثة يقسّط الثمن علىٰ المبيع، فيصحّ في المقدار الموجود والمدفوع إلىٰ المشتري، ويبطل في غيره.

تنبيـــه:

تقدّم الكلام عن التطفيف من حيث الحكم التكليفي والوضعي عند الكلام عن البخس في محلّه، لاشتراكهما في الحكم، ولكن كرّرنا هنا الأبحاث بصورة أكثر تفصيلاً.

مظانّ البحث:

يُبحث عن ذلك في كتاب التجارة عند الكلام عن المكاسب المحرّمة.

---

(١) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٤٥. وإليه ذهب الإيرواني في حاشيته علىٰ المكاسب ١: ١٣٨.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٤٥.

لكن يرىٰ الإيرواني بطلان المعاملة في هذا الفرض؛ لأنّ المبيع هو العنوان ـ المتاع المتّصف بكون وزنه كذا ـ المتحقّق في هذا المشاهَد، والمفروض أنّه لم يتحقّق مثل هذا العنوان فيما هو موجود في الخارج، وجعَل هذا المورد من موارد تعارض الوصف والإشارة، ولم يلتزم بطرح أحدهما الذي يكون أقوىٰ ظهوراً من الآخر.

لكن نفي السيّد الخوئي أن يكون مورد البحث من هذا القبيل.

وأمّا الشيخ الأنصاري فلم يستبعد الصحّة، وهو الظاهر من السيّد اليزدي أيضاً.

أُنظر: المصدرين المتقدّمين، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٩٩، وحاشية السيّد اليزدي عليه: ٢٣.

تطليق

راجع: طلاق.

تطهير

راجع: طهارة.

تطوّع

لغـــة:

من الطوع، وهو الانقياد، ويضادّه الكُره، قال تعالىٰ: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً﴾[1]، وقال: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً﴾[2].

والتطوّع في الأصل: تكلّف الطاعة، وقد تعارف استعماله في التبرّع بما لا يلزم كالتنفّل، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ﴾[3].

والمطّوّعة: هم الذين يتبرّعون بالجهاد، ومنه أيضاً المطوّعون في الصدقات كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِي ٱلصَّدَقَاتِ﴾[1].[2]

(١) فصّلت: ١١.

(٢) آل عمران: ٨٣.

(٣) البقرة: ١٨٤.

اصطلاحاً:

المستفاد من مجموع استعمالات هذا المصطلح في الآيات والروايات وكلمات الفقهاء هو أنّ المراد منه: الإتيان بالشيء مع عدم فرضه عليه.

لكن يبدو لنا أنّ هذا المعنىٰ أعمّ من المندوب والمستحبّ والنافلة، وذلك لأنّ عناوين المندوب وأخويه إنّما تصدق فيما إذا كان الفعل مطلوباً شرعاً، ولكن لم يصل إلىٰ حدّ الإلزام والوجوب.

أمّا التطوّع، فقد يطلق علىٰ ذلك وعلىٰ غير المطلوب شرعاً كذلك، كما في التطوّع في العبادات مع نهي الوالد أو الزوج أو المالك ونحوهم ممّن يشترط إذنهم، فإنّ التطوّع صادق علىٰ العبادة من دون إذن هؤلاء، مع أنّه لم يصدق عليها أنّها فعل مندوب.

والمسألة بعد تحتاج إلىٰ تأمّل.

الأحـكام:

الكلام حول التطوّع هنا يكون في الأُمور

(١) التوبة: ٧٩.

(٢) أُنظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب)، وترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، وغيرها: «طوع».

العامّة للتطوّع من دون التورّط بذكر المصاديق، إلّا مايكون مؤثّراً في فهم الموضوع.

مشروعيّة التطوّع:

التطوّع أمرٌ مرغوب فيه عند جميع العقلاء، والأُمم والأديان والمذاهب، كلٌّ علىٰ طريقته ومسلكه، فلا غرو إذن من أن يكون التطوّع مشروعاً في الإسلام.

والنصوص الدالّة علىٰ مشروعيّة التطوّع كثيرة، منها:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[1].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿... وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ...﴾[2].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِي ٱلصَّدَقَاتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3].

وأمّا الروايات فهي كثيرة.

(١) البقرة: ١٥٨.

(٢) البقرة: ١٨٤.

(٣) التوبة: ٧٩.

حكمة مشروعيّة التطوّع:

لايمكن إدارة المجتمع في جميع المجالات المادّية والمعنويّة بالقوانين الإلزاميّة فحسب، وذلك:

ـ للزوم العسر والحرج الشديدين.

ـ ولعدم إمكان سدّ جميع الثغرات في حياة الإنسان بالإلزاميّات.

ولذلك، فاللازم فتح الباب للتطوّع في المجالات المناسبة والترغيب فيه.

والواقع أنّ الأحكام التطوّعيّة مكمّلات للأحكام الإلزاميّة.

جبر نقصان الفرائض بالتطوّع:

وردت روايات عديدة مفادها: أنّ حكمة تشريع التطوّع في الصلاة ـ النوافل ـ هي جبر نقصان الفرائض بسبب عدم التوجّه فيها إلىٰ اللّٰه تعالىٰ، منها:

ـ مارواه محمّد بن مسلم في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال:

«إنّ العبد ليرفع من صلاته نصفها أو ثلثها أو ربعها أو خمسها، فما يرفع له إلّا ما أقبل عليه منها بقلبه، وإنّما أُمرنا بالنافلة ليتمّ لهم بها ما نقصوا من الفريضة»[1].

(١) الوسائل: ٤: ٧١، الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٣.

ـ وما رواه محمّد بن مسلم في الصحيح أيضاً عن أبي عبدالله ﷺ ـ في حديث ـ قال: «من صلّىٰ فأقبل علىٰ صلاته لم يحدّث نفسه فيها، أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربّما رُفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنّما أُمرنا بالسنّة ليكمل بها ماذهب من المكتوبة»[1].

وروايات مشابهة أُخرىٰ وردت بهذا المضمون.

الحكم التكليفي للتطوّع:

الأصل الأوّلي في التطوّع أن يكون مستحبّاً ونذباً، مع توفّر شروط الأهليّة في المتطوّع، لكن قد تعتريه بعض الأحكام الأُخر لبعض الأسباب، وذلك مثل:

ـ تبرّعات الصبي المميّز غير البالغ؛ بناءً علىٰ عدم صحّة تبرّعات غير البالغ مطلقاً وإن بلغ عشراً، فإنّ تبرّعاته الماليّة لم تتّصف بالاستحباب، مثل وصيّته الماليّة ووقفه وصدقته ونحو ذلك.

ـ التبرّعات التي يتوقّف عليها حفظ النفس من التلف، فإنّها تكون واجبة عندئذٍ، فيجب علىٰ مالكها دفعها علىٰ وجه الإعارة علىٰ الأقل لحفظ النفس المحترمة من الهلاك.

ـ التطوّع بالنوافل في وقت الفرائض، علىٰ القول بكراهتها، وإن كانت الكراهة في العبادات بمعنىٰ «أقل ثواباً».

وكلّ مورد يفقد المتطوّع، فيه شروط أهلّية التطوّع، كما سيأتي بيانه.

أهليّة المتطوّع للتطوّع:

يشترط في المتطوّع أن يكون أهلاً للتطوّع، فلا تصحّ تطوّعات من لا أهليّة له للتطوّع.

والتطوّع إمّا أن يكون في العبادة، أو في غيرها.

أوّلاً ـ أهليّة التطوّع في العبادات:

يشترط في أهليّة التطوّع في العبادة، أهليّة العبادة نفسها، فيشترط فيها أهليّة التكليف، كالبلوغ، والعقل والقصد والاختيار ونيّة التقرّب ونحوها.

واختلف الفقهاء في صدور نيّة التقرّب من الكافر، وفي صحّة عبادات الصبيّ المميّز غير البالغ، فعلىٰ القول بصدور النيّة من الكافر وبصحّة عبادات الصبيّ يكونان أهلاً للتطوّع في العبادة.

ثانياً ـ أهليّة التطوّع في غير العبادات:

تتحقّق أهليّة التطوّع في غير العبادات بتحقّق أهليّة التصرّف والتبرّع في المتطوّع، فإن كان المتطوّع أهلاً للتبرّع جاز تطوّعه وإلّا فلا.

وتتحقّق أهليّة التبرّع بتحقّق شروطها، وهي:

(١) الوسائل ٤: ٧٠، الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

العقل، والبلوغ، والرشد، وعدم الحجر لسفه أو دين أو نحو ذلك.

فلا تصحّ التبرّعات الماليّة لغير البالغ إلّا علىٰ القول بصحّة بعض تبرّعاته، إذا كان له عشر سنين فما فوق، ولا للمجنون، ولا للسفيه، ولا للمحجور عليه للدين.

ويراجع لإكمال البحث العنوانان: أهليّة وبلوغ.

أهليّة الفعل للتطوّع به:

يشترط في صحّة التطوّع أن يكون الفعل المتطوّع به قابلاً للتطوّع، والقابليّة تحصل بوجود المقتضي في الفعل للتطوّع به، وعدم المنع منه شرعاً أو عقلاً.

فإذا لم يكن في الفعل قابليّة التطوّع لم يصحّ التطوّع، كما أنّه إذا كانت فيه القابليّة، لكن كان مانع منه لم يصحّ التطوّع أيضاً.

فمثال ذلك هو: أنّ المالك في ماله قابليّة للتصدّق به، ففيه اقتضاء التطوّع بالتصدّق به، ولكن إذا لم يكن هناك مانع مثل الحَجْر، لسَفهٍ أو دَيْن.

إذن فالمقتضي للتطوّع بالتصدّق بالمال موجود، وهو كونه ماله، لكن لو لم يوجد مانع، كالحَجْر مثلاً.

أمّا المقتضي للتطوّع بالتصدّق بمال الغير عن نفسه غير موجود أصلاً، لعدم قابليّته لذلك.

نعم، لو أذن المالك لغيره أن يتصدّق به ـ أي عن المالك نفسه ـ، فيقع التصدّق عن المالك عندئذٍ، لا عن الدافع.

اللّهمّ إلّا أن يقول المالك: تصدّق بمالي عن نفسك، فيكون كلامه متضمّناً تمليك المال له أوّلاً بهبةٍ ونحوها، ثمّ الطلب منه أن يتصدّق به، كما يقال في: «أعتق عبدك عنّي» أي ملّكني إيّاه أوّلاً، ثمّ أعتقه عنّي وكالة.

أسباب منع التطوّع:

السبب المهمّ لمنع التطوّع هو نهي الشارع، والنهي إمّا أن يكون عن التطوّع في العبادات أو غيرها.

أوّلاً ـ النهي عن التطوّع في العبادات:

العبادة إمّا أن تكون ماليّة أو غيرها.

١ ـ النهي عن التطوّع في العبادات غير الماليّة:

وهذه العبادات كالصلاة والصوم، وقد ورد المنع عن التطوّع بهما في بعض الحالات:

أ ـ التطوّع بالنافلة في وقت الفريضة:

اختلف الفقهاء في جواز التطوّع بالنافلة في وقت الفريضة وقبل أدائها اختلافاً شديداً، فذهب قسم منهم إلىٰ عدم جواز ذلك، وذهب قسم آخر إلىٰ جوازه، لكن علىٰ كراهة عند بعضهم[1].

---

(١) أنظر: الجواهر ٧: ٢٤١ ـ ٢٥٠، والمستمسك ٥: ١٣١ ـ ١٣٦ والتنقيح (الصلاة) ١: ٤٧٠ ـ ٤٩٣.

والسبب في ذلك اختلاف ما يستفاد من الروايات.

ومثل ذلك التطوّع بالنافلة لمن عليه قضاء الفريضة، ففيه خلاف كالمتقدّم[١].

ب ـ كراهة النافلة في أوقات محدّدة:

النافلة إمّا مرتّبة أي موظّفة، مثل النوافل اليوميّة المرتّبة.

وإمّا غير مرتّبة. وهي:

إمّا ذات سبب، كصلاة الاستخارة، والاستسقاء، وصلاة الزيارة، والصلوات المخصوصة في الأزمنة والأمكنة المخصوصة.

أو غير ذات سبب، وتسمّىٰ المبتدأة، وهي النوافل التي لم يرد فيها نصٌّ خاصّ، وإنّما قيل باستحبابها لاستحباب مطلق الصلاة؛ لأنّها خير موضوع.

ثمّ، إنّ المشهور ـ كما قيل[٢] ـ كراهة النوافل في أوقات خمسة، وخصّها بعضهم بالنوافل المبتدأة، وعمّمها بعض آخر لمطلق النوافل غير المرتّبة، أي إذا كانت ذات سبب أم لا.

وهذه الأوقات هي:

١ ـ بعد صلاة الصبح حتّىٰ تطلع الشمس.

٢ ـ بعد صلاة العصر حتّىٰ تغرب.

٣ ـ عند طلوع الشمس حتّىٰ تنبسط.

٤ ـ عند قيام الشمس حتّىٰ تزول.

٥ ـ عند غروب الشمس، أي قبيل الغروب.

ج ـ ترك التطوّع بالنافلة بعد الإقامة:

يكره التطوّع بالنافلة بعد الإقامة لصلاة الجماعة[١]، كما تقدّم بيانه في عنوان «تشاغل».

د ـ كراهة التطوّع بالنافلة قبل صلاة العيد وبعدها:

المشهور بين الفقهاء: كراهة التطوّع بالنافلة قبل صلاة العيد وبعدها إلىٰ الزوال، ويستثنىٰ من ذلك من كان بالمدينة، فيجوز له أن يصلّي ركعتين في مسجد النبي ﷺ قبل الخروج إلىٰ العيد.

وحكي عن بعضهم ـ كالحلبي والقاضي وابن حمزة ـ عدم جواز ذلك، لكن حملوا كلامهم علىٰ الكراهة، لأنّ كلامهم مأخوذ من الروايات، والمستفاد منها هو الكراهة[٢].

هـ ـ حرمة التطوّع بالصوم يومي العيدين:

يحرم الصوم يومي العيدين باتّفاق المسلمين، فلا يجوز التطوّع بالصوم فيهما[٣].

---

(١) أُنظر: الجواهر ٧: ٢٥١ ـ ٢٥٦، والمستمسك ٥: ١٣٧ ـ ١٣٩، والتنقيح (الصلاة) ١: ٤٩٤ ـ ٥٠٨.

(٢) أُنظر: الجواهر ٧: ٢٨٢، والمستمسك ٥: ١٤٥، وفيه نقل الإجماع علىٰ ذلك مستفيضاً، والتنقيح (الصلاة) ١: ٥٢٠.

(١) أُنظر: النهاية ١١٩، والوسيلة: ١٠٦، والذكرىٰ ٤: ٤٧٣، والمدارك ٤: ٣٦٦، والذخيرة: ٣٩٦، والجواهر ١٣: ٢٧٢.

(٢) أُنظر: مفتاح الكرامة ٣: ٢٠٠، والجواهر ١١: ٣٩١.

(٣) أُنظر الجواهر ١٧: ١٢١.

و ـ عدم جواز التطوّع بالصوم أيّام التشريق لمن كان بمنىٰ:

لايجوز لمن كان ناسكاً بمنىٰ أن يصوم أيّام التشريق، وهي: اليوم الحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر من شهر ذي الحجّة الحرام[١].

ز ـ عدم جواز التطوّع بالصوم في السفر:

ذهب جماعة من الفقهاء إلىٰ عدم جواز التطوّع بالصوم في السفر، عدا ثلاثة أيّام في المدينة لطلب الحاجة.

وذهب آخرون إلىٰ كراهة ذلك[٢].

ح ـ عدم جواز الصوم تطوّعاً لمن عليه صوم فائت:

المشهور بين الفقهاء[٣] أنّه لايجوز التطوّع بالصوم إذا كان علىٰ المكلّف قضاء صوم رمضان.

وقيل بجوازه[٤].

وهل باقي الصيام الواجبة، كالواجب بنذر وشبهه مثل صوم القضاء، لايجوز التطوّع بالصوم

(١) أنظر الجواهر ١٧: ١٢٢.

(٢) أُنظر: المدارك ٦: ١٥٠، والجواهر ١٦: ٣٣٨ ـ ٣٤٠، و١٧: ١١٦، والرياض ٥: ٤٠١ ـ ٤٠٢، والمستمسك ٨: ٤١٠، ومستند العروة (الصوم) ١: ٤٣٩.

(٣) أُنظر: الجواهر ١٧: ٢١، والمستمسك ٨: ٤٢٥، ومستند العروة (الصوم) ١: ٤٧٢.

(٤) القائل هو السيّد المرتضىٰ في الرسالة الرسّية (رسائل الشريف المرتضىٰ) ٢: ٣٦٦، والعلّامة في القواعد ١: ٣٨٤.

مع وجودها في ذمّة المكلّف؟ فيه خلاف[١].

ط ـ عدم جواز صوم الزوجة تطوّعاً من دون إذن الزوج:

لايصحّ للزوجة أن تصوم ندباً من دون إذن الزوج؛ لأنّه يستلزم الحدَّ ـ أي المنع ـ من حقّ الزوج في الاستمتاع[٢]، وفي صحيحة محمّد ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ليس للمرأة أن تصوم تطوّعاً إلّا بإذن زوجها»[٣].

ي ـ عدم جواز التطوّع ببعض أنواع الصيام:

هناك أنواع من الصيام ورد النهي عنها، مثل:

ـ صوم الوصال، وهو أن يصوم يوم وليلة إلىٰ السحر، أو يصوم يومين مع ليلة بينهما[٤].

ـ صوم الصمت، وهو أن ينوي الصوم ساكتاً، فيكون المنوي هو الصوم المقرون بالسكوت[٥].

ك ـ كراهة التطوّع بالصيام في بعض الحالات:

هناك موارد من الصوم الندبي ورد النهي التنزيهي عنها، وهي:

ـ صوم عرفة لمن خشي أن يضعفه عن الدعاء، وكذا مع الشك في أوّل شهر ذي الحجّة،

(١) أُنظر الجواهر ١٧: ٢٣.

(٢) أُنظر الجواهر ١٧: ١٣٠.

(٣) الوسائل ١٠: ٥٢٧، الباب ٨ من أبواب الصوم المحرّم، الحديث الأوّل.

(٤)و(٥) أُنظر الجواهر ١٧: ١٢٥ ـ ١٢٩.

لاحتمال كونه عيداً[١].

ـ صوم النافلة في السفر عند بعضٍ، عدا ثلاثة أيّام في المدينة[٢].

ـ صوم الضيف نافلةً من دون إذن مضيّفه[٣].

ـ صوم الولد من غير إذن والده[٤].

نعم، لايصحّ الصوم مع نهي أحد الوالدين شفقة على الولد إذا استلزمت المخالفة إيذاءهما[٥]، كما تقدّم في عنوان «إطاعة».

ـ صوم من دعاه أخوه المؤمن للطعام فلم يجبه واستمرّ في صيامه[٦].

ـ صوم عاشوراء على رأي[٧].

ل ـ عدم جواز اعتكاف الزوجة تطوّعاً من دون إذن الزوج:

لمّا كان الاعتكاف يتضمّن الصوم والخروج من البيت، فهو يتوقّف على إذن الزوج أيضاً، فلا يصحّ بدونه.

م ـ عدم صحّة حجّ المرأة تطوّعاً إلّا بإذن زوجها:

وقد ادّعي الإجماع على ذلك مستفيضاً[١]؛ لأنّ مراعاة حقّ الزوج أعظم من مراعاة الندب[٢].

ن ـ عدم صحّة حجّ التطوّع لمن عليه حجّة الإسلام:

من انشغلت ذمّته بحجّة الإسلام ولم يأت بها لايحجّ تطوّعاً؛ بل لابدّ من إفراغ ذمّته بما انشغلت من الحجّ الواجب أوّلاً، ثمّ التطوّع بالمندوب منه[٣].

هذا هو المشهور، لكن قَبِل صاحب المدارك أصل المنع وتردّد في بطلان الحج الذي تطوّع به[٤].

٢ ـ النهي عن التطوّع في العبادات الماليّة:

المقصود من العبادات الماليّة هي التي اشتملت على النيّة مقرونة بصرف المال، مثل الزكاة، والخمس، والصدقة، والوقف، ونحوها.

فأسباب المنع في هذه هي:

أ ـ الحَجْر:

الحَجْر بصورة عامّة مانع من التصرّفات

---

(١) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش ٢ من العمود الأوّل من الصفحة المتقدّمة.

(٢) أُنظر: الجواهر ١٧: ١١٦، و١٦: ٣٣٨.

(٣) أُنظر: الجواهر ١٧: ١١٦، والمستمسك ١٠: ١٧، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٠٨.

(٤) أُنظر: الجواهر ١٧: ١١٩، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٠٨ـ٣١٣.

(٥) أُنظر: المستمسك ٧: ١٦٩ ـ ١٧٠، ومستند العروة (الصوم) ٢: ٣٠٨ و٣١٨.

(٦) أُنظر: الجواهر ١٧: ١١٩، والمسالك ٢: ٨٠.

(٧) أُنظر العروة الوثقى ٣: ٦٦٠ / الصوم المكروه.

(١) أُنظر: المدارك ٧: ٩١، والجواهر ١٧: ٣٣٢، والمستمسك ١٠: ٢٢٨.

(٢) أُنظر الجواهر ١٧: ٣٣٣.

(٣) أُنظر: الجواهر ١٧: ٣٦٣، والمستمسك ١٠: ٢٨٠.

(٤) أُنظر المدارك ٧: ٨٨.

الماليّة مهما كان سبب الحجر، سواء كان هو الصغر، أو عدم الرشد، أو الإفلاس، أو غير ذلك.

فلا تجوز تبرّعات الصبيّ الماليّة إذا لم يكن مميّزاً بالإتّفاق، وإذا لم يكن بالغاً علىٰ المشهور، وهناك قول بصحّة صدقة البالغ عشراً، ونحوها من التبرّعات.

كما لا تجوز تبرّعات المجنون، ولا السفيه، ولا المفلّس، ولا المريض مرض الموت في الزائد عن الثلث ـ علىٰ قول ـ إلّا مع رضا الورثة[١].

ب ـ عدم الإذن ممّن له الإذن:

إذا كان تصرّف شخص وتبرّعه في ماله متوقّفاً علىٰ إذن غيره، فلا يصحّ له التصرّف إلّا مع إذن ذلك الغير، فالصبيّ والسفيه ونحوهما لا يجوز لهما التصرّفات الماليّة إلّا مع إذن وليّهما، فإذا أذن جاز تصرّفهما وإلّا فلا[٢].

ج ـ تعلّق حقٍّ مالي مفروض:

إذا تعلّق في ذمّة الإنسان حقٌّ مالي مفروض فوري، وكان يعجز عن دفعه لو تطوّع بصرف المال في القربات، فلا يجوز له التطوّع بذلك عندئذٍ، لأنّه يستلزم تفويت الواجب الفوري، وقد صرّح الفقهاء بأنّه لو طالب صاحب الدين دينه مصرّاً علىٰ ذلك والمصلّي في حالة الصلاة، وجب عليه قطع الصلاة

(١) يراجع ذلك كلّه في كتاب الحجر. أُنظر الجواهر ٢٦: ٣ وما بعدها.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم ونحوه في هذا الموضوع.

مع سعة الوقت، لأداء الدين، لتقدّم حقّ الناس علىٰ حقّ اللّٰه[١]، فكيف بمزاحمة التطوّعات المندوبة لأداء الدين؟!

ومثل ذلك لو كان في ذمّته الإنفاق علىٰ من تجب نفقته عليه، فلايجوز له التطوّع عندئذٍ بالقربات الماليّة لو استلزم ذلك الإخلال بالنفقة الواجبة.

د ـ التطوّع بصرف المال في المعصية:

لايجوز التطوّع بصرف المال في المعصية نفسها أو في ما يستلزمها، أو ما يروّجها. وذلك مثل:

١ ـ صرف المال في البدعة وإن كان صورتها صورة إسلاميّة.

٢ ـ وصرفه علىٰ ما يوجب الإضرار بالإسلام والمسلمين أنفسهم، أو بأموالهم، أو بأعراضهم ونواميسهم، أو بإيجاد النزاع بينهم.

٣ ـ أو صرفه علىٰ مايوجب تشييد أركان الكفر والضلال والفسوق وأمثال هذه الموارد، فإنّه لايجوز التطوّع بها قطعاً.

ثانياً ـ النهي عن التطوّع في غير العبادات:

المقصود من غير العبادات هنا ما كان قوامه غير متوقّف علىٰ قصد القربة، بخلاف العبادة. ومثل هذا لايترتّب عليه الثواب ألبتّة.

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٣: ٤٢ / مسوّغات قطع الصلاة، المسألة ٣.

نعم، لو نوىٰ قصد القربة في ذلك ترتّب عليه الثواب أيضاً.

والحاصل: أنّه لامانع من قصد القربة في غير العبادات وتحصيل الثواب عليه، أمّا في حدّ ذاتها لاتحتاج إلىٰ قصد القربة.

ثمّ، إنّ التطوّع في غير العبادات إمّا أن يكون في الأفعال، أو في الأموال.

١ ـ النهي عن التطوّع بالأفعال في غير العبادات:

يجوز التطوّع بالأفعال في غير العبادات مع توفّر شروط الأهليّة في المتطوّع وفي الفعل المتطوّع به، لكن إذا لم يكن هناك نهي شرعيّ، من قبيل:

ـ كون الفعل معصية أو مساعداً عليها أو مستلزماً لها، كالتطوّع بإعانة الظالم مثلاً.

ـ أو كون الفعل محتاجاً إلىٰ إذن من له الإذن، كتطوّع الزوجة بخدمة المسجد أو نحو ذلك، المتوقّف علىٰ إذن الزوج، وكتطوّع الولد بالسفر لطلب العلم، أو الاشتراك في الجهاد التطوّعي ونحو ذلك ممّا يتوقّف شرعيّة التطوّع به علىٰ إذن الوالدين أو عدم إيذائهما، علىٰ الخلاف في المبنىٰ.

٢ ـ النهي عن التطوّع بالأموال في غير العبادات:

يجوز أن يتطوّع الإنسان بماله في غير العبادات، مثل مساعدة الفقراء والزمنىٰ والمرضىٰ والمصابين بالزلزال، ولبناء المستشفيات ونحو ذلك من المرافق العامّة التي يستفيد منها جميع الناس أو طبقة خاصّة منهم.

فالتطوّع بذلك كلّه لامانع منه وإن لم يقصد به القربة إلىٰ اللّه تعالىٰ، لأنّه ليس عبادياً متوقّفاً علىٰ قصد القربة، نعم لو قصد القربة بذلك حصل علىٰ الثواب.

لكن كلّ ذلك متوقّف علىٰ عدم المنع الشرعيّ من التطوّع به، وإنّما يكون المنع موجوداً:

ـ إذا كان التطوّع بالمال في سبيل تأييد أهل البدع، والكفّار، والفسّاق، وأعداء الإسلام والمسلمين، وأعداء أهل البيت عليهم السلام علىٰ الخصوص.

ـ إذا كان التطوّع بالمال من دون إذن من يُحتاج إلىٰ إذنه، كما تقدّم توضيحه.

ـ إذا كان التطوّع بالمال مزاحماً مع حقّ ماليّ واجب بحيث لو صرف المال المتطوّع به، لعجز عن أداء الحقّ المالي الواجب، كما تقدّم توضيحه أيضاً.

انقلاب التطوّع واجباً:

هناك تطوّعات ندبيّة تنقلب إلىٰ واجبات وليس لها ضابط معيّن، وإنّما نشير إلىٰ بعض مايمكن أن يكون ضابطاً، من قبيل:

١ ـ الشروع في الفعل:

من التطوّعات التي تنقلب واجباً بالشروع فيها، الاعتكاف المندوب عند جمع من الفقهاء،

وربّما كان عند المشهور، فإنّ فيه أقوالاً ثلاثة:

أ ـ انقلاب الاعتكاف المندوب واجباً بعد الشروع فيه.

ب ـ انقلابه إليه بعد إكمال يومين منه.

ج ـ عدم انقلابه إلىٰ الواجب مطلقاً.

وقد تقدّم بيانه في عنوان «اعتكاف».

ومن هذا القبيل الحجّ؛ فإنّ من أحرم لحجّ أو عمرة لايخرج من إحرامه حتّىٰ يكمل أعمال ما أحرم له، ووجوب الإكمال لأجل الخروج من الإحرام.

٢ ـ النذر وأخواه:

ينقلب المندوب إلىٰ واجب إذا تعلّق به النذر أو العهد، أو اليمين.

٣ ـ الاضطرار، وإنقاذ النفس من الهلاك:

بذل الإنسان ماله للغير إذا احتاج إليه مندوب، والتطوّع به من التطوّع بالمندوب، ولكن قد يصير واجباً إذا توقّف إنقاذ الغير من الهلاك عليه، كما إذا احتاج إلىٰ طعام، فيجب علىٰ مالك الطعام بذله له بالمقدار الذي ينجو به من الهلاك.

وهل يجب بذله تبرّعاً أي مجّاناً أو مع العوض، فيه بحث قدّمناه في عنوان «اضطرار».

انقلاب الواجب تطوّعاً:

قد ينقلب الواجب تطوّعاً، وذلك كالصلاة الواجبة فإنّ المكلّف إذا شرع فيها جاز ردّ نيّتها إلىٰ التطوّع ولكن في موارد خاصّة، مثل:

ـ إذا كان المصلّي في فريضة فأُقيمت صلاة الجماعة، فيستحبّ له العدول إلىٰ النافلة وإتمام الصلاة ركعتين ليدرك الجماعة[1].

ـ صلاة العيدين واجبة في الأصل عند حضور الإمام عليه السلام، لكنّها تصير مستحبّة في زمن الغيبة[2].

تداخل التطوّع مع الفرض:

هناك بعض التطوّعات تتداخل مع الواجبات والفرائض، فيكفي إتيان الفرض بدلها، مثل:

ـ غسل الجمعة، بل سائر الأغسال المستحبّة إذا اجتمعت مع غسل الجنابة، فيجزي غسل الجنابة عنها جميعها لو نواها جميعاً[3]، وكذا لو نوىٰ خصوص غسل الجنابة، أمّا لو نوىٰ غيره ففي كفايته عنه خلاف وكلام[4].

---

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٥٧ / النيّة، المسألة ٢٠ موارد جواز العدول.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٣: ٣٩٦، الصلاة / صلاة العيدين.

(٣) أُنظر: العروة الوثقىٰ ١: ٥٢٢ ـ ٥٢٤، غسل الجنابة / المستحبات، المسألة ١٥، والمستمسك ٣: ١٣٧، والتنقيح (الطهارة) ٦: ٥٧، وما بعدها.

(٤) أُنظر: العروة الوثقىٰ ١: ٥٢٣ ـ ٥٢٤، غسل الجنابة / المستحبّات، المسألة ١٥، والمستمسك ٣: ١٤٢، والتنقيح (الطهارة) ٦: ٥٧، وما بعدها.

ـ تداخل صلاة التحيّة مع الفريضه لو دخل المسجد وابتدأ بالفريضة، فيحصل على ثواب التحيّة لو نواها أيضاً، وإلّا سقطت عنه فحسب[١].

وأمثال ذلك كثيرة ذكرنا عناوينها في عنوان «تداخل» من الملحق الأُصولي، ويراجع للمثال المتقدّم عنوان «تحيّة» أيضاً.

قطع التطوّع بعد الشروع فيه:

تختلف الموارد من حيث جواز قطعها وعدمه.

فإن كان التطوّع عبادة، فإن كان مثل الاعتكاف، والحجّ، فلا يجوز فيهما القطع، لما مرّ من وجوب الإتمام بعد الشروع فيهما.

وإن لم تكن العبادة كذلك فيجوز قطعها، مثل الصلوات النوافل[٢]، والصوم المندوب[٣]، وغيرها[٤]، فإنّه لامحذور في قطعها؛ لأنّ المحرّم إنّما هو قطع الواجب منها لا المندوب.

وأمّا إذا كانت غير عبادة، فإن لم تكن من قبيل العقود، فالأصل عدم المانع من قطعها، إلّا أن يدلّ دليل على المنع.

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٨ / بعض أحكام المسجد (الثامن).

(٢) المصدر المتقدّم ٣: ٤١٤ / اختصاصات النوافل.

(٣) المصدر المتقدّم ٣: ٦٦٠ / أقسام الصوم ـ المندوب المسألة (١).

(٤) كالطواف المندوب على رأي. أُنظر الجواهر ١٩: ٣٤٠.

وأمّا إذا كانت من العقود، فاللازم الرجوع إلىٰ كلّ عقد في حدّ ذاته، فإن كان دليله يجوّز قطعه فهو وإلّا فلا.

ـ فعقد الهبة مثلاً جائز يجوز الرجوع فيه وقطعه ما لم يكن الموهوب تالفاً، أو كانت الهبة معوّضة، أو لذي رحم، كهبة الوالد للولد، فلا يجوز الرجوع فيها[١].

ـ وعقد الوقف لازم لايجوز الرجوع فيه مع تحقّق شروطه[٢].

ـ وعقد الوصيّة جائز مع حياة الموصي فيجوز له الرجوع فيه[٣].

ـ وعقد العارية يجوز الرجوع فيه[٤].

ـ وكذا عقد القرض جائز يجوز الرجوع فيه، بمعنىٰ مطالبة المثل أو القيمة، لا ارتجاع العين المقروضة[٥].

ـ وأمّا الصدقة المندوبة، سواء عُدّت من العقود أو لا، فهي ـ على المعروف ـ لازمة لايجوز الرجوع فيها، لما ورد: «إنّما الصدقة للّٰه عزّ وجلّ فما جُعل للّٰه عزّ وجلّ فلا رجعة فيه»[٦].

(١) أُنظر الجواهر ٢٨: ١٨١ ـ ١٨٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٨: ١٠.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٨: ٢٦٥.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٧: ١٥٩.

(٥) أُنظر: المسالك ٣: ٤٥٣، والجواهر ٢٥: ٢٨ ـ ٢٩.

(٦) الوسائل ١٩: ٢٠٤، الباب ١١ من أبواب الوقوف والصدقات، وانظر الجواهر ٢٨: ١٢٥.

النيابة في التطوّع:

تصحّ النيابة عن الميّت وعن الحيّ في المندوبات، كالحجّ المندوب، والعمرة المندوبة، والزيارة المندوبة، وسائر أفعال الخير والبرّ المندوبة، سواء كان ذلك علىٰ نحو الإجارة بأن يأخذ الأُجرة علىٰ الإتيان بالعمل المندوب نيابة، أو علىٰ نحو التبرّع[1].

أمّا النيابة في الواجبات فلا تصحّ إلّا عن الميّت، وعن الحيّ في بعض الحالات، لا مطلقاً[2].

التطوّع في النيابة:

يصحّ التطوّع بالنيابة عن الميّت وعن الحيّ في المندوبات، سواء علم المنوب عنه الحيّ، أو ورثته إذا كان ميّتاً، أم لا، فيصحّ أن يطوف شخص طوافاً مندوباً عن الأموات والأحياء، حتّىٰ مع عدم علم المنوب عنه[3].

نعم، قال العلّامة في المنتهىٰ: «لا يجوز الحجّ والعمرة عن حيٍّ إلّا بإذنه، سواء كان الحجّ فرضاً أو نفلاً، لأنّها عبادة تدخلها النيابة، فلم تجزِ عن الحيّ المكلّف إلّا بإذنه، كالزكاة»[4].

(١) أُنظر: المستمسك ١١: ٣ و٧١ ـ ٧٢، ومعتمد العروة (الحجّ) ٢: ٩ و١٠٣.

(٢) أُنظر المصدرين المتقدّمين.

(٣) أُنظر: الجواهر ١٧: ٣٨٨، والمستمسك ١١: ٧٢.

(٤) المنتهىٰ ١٣: ١١٩، وانظر المستمسك ١١: ٧٢.

←

تنبيـــه:

هناك موارد وقع الخلاف في صحّة النيابة فيها، من قبيل: الاحتطاب، والاحتشاش، وإحياء الموات، والتحجير ونحو ذلك، فإنّ قسماً من الفقهاء اشترطوا المباشرة في هذه الأعمال، فلا تصحّ عندهم النيابة فيها، وعليه فلا يصحّ التطوّع بالنيابة فيها، كما لا تصحّ النيابة مع الأُجرة.

راجع: احتشاش، وإحياء الموات / عاشراً ـ المباشرة في الإحياء.

أخذ الأُجرة علىٰ التطوّع:

تقدّم أنّه تصحّ النيابة في التطوّع عن الغير سواء كانت النيابة تبرّعيّة أو مقابل أخذ العوض.

أمّا إذا أراد أن يأخذ الأُجرة علىٰ ما يتطوّع به لنفسه، بأن يُدفع له المال ليصلّي في المسجد عن نفسه؛ لغرض عقلائي كأن لا يخلو المسجد من المتعبّدين، أو لينشغل هذا الشخص عن الباطل، أو لأسباب شبيهة بذلك، فهل يجوز له ذلك؟

اختلف فيه الفقهاء، فمن قال بعدم جواز أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات؛ لمنافاتها لقصد القربة يقول به هنا أيضاً، ومن قال بعدم المنافاة، يقول به هنا أيضاً، لكن قيّده بعضهم بأن تعود فائدة الإجارة إلىٰ

← أقول: يمكن توجيه كلامه في النيابة الاستيجاريّة؛ لأنّ الإجارة من العقود: فهي بحاجة إلىٰ رضا الطرفين، دون النيابة التبرّعيّة.

المستأجر، إلّا أنّ الظاهر كفاية ترتّب الغرض العقلائي والشرعيّ علىٰ ذلك، كما تقدّم في المثال.

راجع عنوان: إجارة / أخذ الأجرة علىٰ المستحبّات.

قضاء التطوّع:

العمل المتطوّع به إمّا أن يكون مؤقّتاً، أو غير مؤقّت:

فغير المؤقّت لامعنىٰ لفرض القضاء فيه، بل كلّما تحقّق موضوعه يترتّب عليه حكمه. وذلك مثل خدمة المسجد والعالم وإكرام المؤمنين والإحسان إليهم وقضاء حوائجهم.

وأمّا المؤقّت، فإن فُهم من دليله ثبوت القضاء فيه فيقضىٰ أيضاً، مثل النوافل اليوميّة الراتبة، فمن فاتته نوافل النهار قضاها ولو ليلاً، ومن فاتته نوافل الليل قضاها ولو نهاراً[1].

وما لم يفهم من دليله ثبوت القضاء له، فلا معنىٰ لإتيانه مرّة ثانية قضاءً، لانتفاء محلّه أوّلاً، ولعدم الدليل علىٰ إتيانه خارج وقته المحدّد ثانياً، وذلك مثل صوم الأيّام التي يستحبّ الصوم فيها، كيوم عرفة مثلاً، فإذا لم يصمه، فلا قضاء له بعده، لعدم الدليل عليه.

مظانّ البحث:

ليس للموضوع المتقدّم محلّ خاصّ بالبحث ولم يبحث بصورة مستقلّة ولو في مواضع متعدّدة، وإنّما يحصل علىٰ أبحاثه بالتتبّع هنا وهناك من أوّل الفقه إلىٰ آخره.

(١) أنظر العروة الوثقىٰ ٣: ٦٤ / صلاة القضاء، المسألة ١٤.

تطبيب

راجع: طبيب.

تطيّر

راجع: تشاؤم.

تظاهر

لغـــة:

تفاعل من ظَهَر، وهو يأتي بمعنىٰ برز وبمعنىٰ علا وغلب. يقال: ظهر الأمر، أي برز وبان، وظهر فلان علىٰ عدوّه، أي غلب عليه.

فالتظاهر يأتي بمعنىٰ البروز، فيقال: تظاهر في صلاته، أي أتىٰ بها بارزة أمام الناس، أو تظاهر في شرب الخمر، أي شربها جهاراً وبمرأىٰ الناس.

ويأتي بمعنىٰ التعاون علىٰ إتيان عملٍ ما، أي يجعل كلّ واحد ظهره خلف ظهر الآخر ليستند إليه في دفع العدوّ مثلاً[1].

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «ظهر».

ويأتي التظاهر بمعنىٰ الظهار، وهو أن يقول لزوجته: أنت عليّ كظهر أُمّي[١].

اصطلاحاً:

المراد بالبحث هنا هو التظاهر بالمعنىٰ الأوّل، أي إظهار الشيء وبروزه وتبيينه، كما يظهر من الأبحاث الآتية.

أمّا التظاهر بمعنىٰ التعاون فيأتي في عنوان «تعاون»، وأمّا التظاهر بمعنىٰ الظهار فيأتي في عنوان «ظهار» أيضاً.

الأحكام:

تترتّب علىٰ التظاهر بمعنىٰ الإظهار أحكام تقدّم أغلبها ضمن الأبحاث المتقدّمة، وإنّما نُشير إليها إجمالاً للتذكير بموضعها.

التظاهر في العبادات:

لا إشكال في أنّ التظاهر بالعبادة إذا كان مقروناً بالرياء استلزم ذلك بطلان العبادة؛ لأنّ العبادة يفسدها الرياء.

وأمّا إذا لم تكن مقرونة به، فبالنسبة إلىٰ الأشخاص العاديين يستحبّ لهم الاستتار بالنوافل والتظاهر بالواجبات، بأن يصلّوها في المساجد.

وأمّا من يكون قدوة للناس، فقد قيل باستحباب التظاهر بالنسبة إليه بإتيان النوافل أيضاً، وذلك ليقتدي به الناس.

وكذا كلٌّ من يكون تظاهره بالنوافل وأعمال الخير والبرّ موجباً لترغيب الآخرين بذلك.

وقد تقدم كلام بعض الفقهاء في ذلك في عنوان «إسرار».

حكم التظاهر ببغض أهل البيت عليهم السلام:

لا إشكال في حرمة بغض أهل البيت عليهم السلام، وأنّه من الموبقات ـ نستجير بالله تعالىٰ من ذلك ـ سواء تظاهر به المبغض أو أسرّ به.

نعم يترتّب علىٰ التظاهر بذلك حكمٌ خاص، وهو دخول المتظاهر في عنوان «الناصب لأهل البيت عليهم السلام»؛ لأنّ الناصب هو الذي يتظاهر بالعداء لأهل البيت عليهم السلام، وعندئذ تترتّب عليه أحكام الناصبي، الذي منه الحكم بنجاسته.

راجع عنوان «أهل البيت عليهم السلام / أحكامهم، حرمة بغضهم».

حكم التظاهر ببغض المؤمن:

لا إشكال في حرمة بغض المؤمن، وإنّما الكلام في أنّ المحرّم هل هو مطلق البغض، سواءٌ أظهره المبغض أم لا، أو أنّ الحرام هو خصوص ما أُظهر منه؟

تقدم الكلام عن ذلك مشبعاً في عنوان «بغض / بغض المؤمن».

---

(١) أُنظر لسان العرب: «ظهر».

حكم التظاهر بالمحرّمات:

التظاهر بالمحرّمات تارة يكون من مسلم، وأُخرىٰ من كافر مسالم كالذمي والمستأمن ونحوهما، ولكلٍّ منهما حكمه.

ولكن قبل بيان الأحكام نذكّر بأنّ المراد من المحرّمات ـ هنا ـ هي الكبائر، أما الصغائر، وهي التي لاتخلّ بالعدالة، لاتترتّب عليها هذه الأحكام إلّا إذا إستلزم من كثرة ارتكابها حصول التهاون بالدين من قبل فاعلها، أو قلنا بأنّ الإصرار علىٰ إتيان الصغائر كبيرةٌ أيضاً.

أوّلاً ـ التظاهر بالمحرّمات من قبل المسلم:

تترتّب علىٰ تظاهر المسلم بالمحرّمات أحكام نُشير إليها إجمالاً، وهي:

١ ـ ثبوت الحرمة والعقوبة علىٰ التظاهر بالمحرّمات:

من ارتكب مايوجب الحدّ حُدَّ بعد ثبوت ما ادّعي عليه، سواء ارتكبه سرّاً أو علناً، بلا فرق بينهما في أصل ثبوت الحدّ. وكذا لو ارتكب مايوجب التعزير كفعل بعض المحرّمات التي لاحدّ فيها.

ولكن قد تترتّب العقوبة ـ التعزير ـ علىٰ نفس التظاهر بالحرام، كما لو تظاهر بالإفطار العمدي ومن دون عذر.

٢ ـ عدم قبول شهادة المتظاهر بالمحرمات:

لاتقبل شهادة المتظاهر بالمحرّمات، لاختلال شرط قبولها، وهي عدالة الشاهد[1].

راجع تفصيل ذلك في عنوان «شهادة».

٣ ـ عدم حرمة غيبته:

ذكر الفقهاء من جملة مستثنيات حرمة الغيبة ما إذا كان المغتاب متظاهراً بفعل الحرام وبفسقه، لأنّه قد هتك حرمة نفسه[2]، وقد ورد عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له، ولا غيبة»[3].

وهل يختصّ الجواز بالحرام الذي تجاهر فيه أم يشمل غيره أيضاً؟ فيه خلاف[4].

٤ ـ كراهة تزويجه:

صرّح بعض الفقهاء بكراهة تزويج المتظاهر بالفسق، قال الشيخ الطوسي: «يكره للرجل أن يزوّج بنته شارب خمر أو متظاهراً بالفسق»[5].

وقال ابن حمزة: «يكره أن يزوّج كريمته من

---

(١) أُنظر الجواهر ٤٠: ١١١، و٤١: ٢٥.

(٢) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٤٣.

(٣) الوسائل ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٤) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٤٥، فإنّه نقل عن الشهيد الثاني وغيره عدم الجواز، وعن كاشف الغطاء وغيره جوازه، واستظهره من إطلاق الروايات.

(٥) النهاية: ٤٦٣.

المتظاهر بالفسق»[1].

وكذا قال آخرون[2].

٥ ـ عدم ثبوت الحدّ لقاذفه:

من قذف غيره بالزنا واللواط ونحوهما استحقّ حدّ القذف، ومن شرائط المقذوف العفّة، بمعنىٰ أنّ القاذف إنّما يستحقّ الحدّ إذا كان المقذوف عفيفاً، فلو لم يكن كذلك، بأن كان متظاهراً فيما قذف به، فلا يستحقّ قاذفه الحدّ.

وهل يستحق التعزير عندئذٍ أم لا؟ فيه كلام.

وهل يستحق الحدّ أو التعزير لو كان متظاهراً بالفسق في غير ما يوجب الحدّ بقذفه فيه، لو قذفه بما يوجب الحد، كما لو كان متظاهراً بأكل الربا فقذفه بالزنا ولم يكن متظاهراً فيه؟ فيه خلاف أيضاً[3].

حكم خروجهم للاستسقاء:

اختلف الفقهاء في خروج المتظاهرين بالفسق وأهل الذمة مع سائر الناس للاستسقاء علىٰ أقوال:

ـ فقيل بمنعهم من الخروج.

(١) الوسيلة: ٢٩١.

(٢) أُنظر: المهذب ٢: ١٨٠، وإصباح الشيعه: ٣٩٥، والجامع للشرائع: ٤٣٢، وغيرها.

(٣) أُنظر: الرياض ١٣: ٥٢٥، والجواهر ٤١: ٤١٢، و٤١٨.

ـ وقيل بكراهة خروجهم.

ـ وقيل بجواز ذلك.

ذكرنا القائلين بهذه الأقوال وتعليلاتهم في عنوان «استسقاء».

ثانياً ـ التظاهر بالمحرّمات من قبل الكافر:

الكافر إمّا أن يكون في أرضه، أو في أرض الإسلام.

فإن كان في أرضه، فهو وشأنه ومعتقداته، لعدم السلطة عليه.

وإن كان في أرض الإسلام، فلا يخلو عن كونه: ذمّياً، أو مستأمناً.

فإن كان ذمّياً، فمن شروط الذمّة أن لايتظاهروا بالمناكير عندنا، كشرب الخمر والزنا وأكل لحم الخنزير ونكاح المحرّمات ونحوها، وإن كانت جائزة في شرعهم، فلو تظاهروا بفعلها نقضوا بذلك عهد الذمّة، ويترتّب علىٰ ذلك أحكام نقض عهد الذمّة[1].

وقيل: لايكون ذلك نقضاً للعهد وإن اشترط عدم التظاهر بالمناكير ضمن العهد.

نعم تجري عليهم ـ عندئذٍ ـ أنواع الحدود كالمسلمين[2].

(١) أُنظر الجواهر ٢١: ٢٧٠.

(٢) أُنظر المبسوط ٢: ٤٤.

وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «أهل الذمّة».

وأمّا إذا كان مستأمناً، أي دخل الأرض الإسلاميّة بطلب الأمان، فالظاهر من بعض الفقهاء أنّه بحكم الذمي، قال الشيخ الطوسي: «المستأمن إذا دخل دار الإسلام فتظاهر بشرب الخمر وجب عليه الحدّ»[١].

وقال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ شرب الخمر: «أمّا الكافر؛ فالذمّي منه ومَن في معناه، إن تظاهر به حُدّ وإن استتر لم يحد»[٢].

والمستأمن في معنىٰ الذمّي.

استحباب التظاهر بنعم اللّٰه تعالىٰ:

يستحب إظهار النعمة التي أنعمها اللّٰه تعالىٰ علىٰ عبده، بشرط أن لا يكون مقروناً بالتكبّر والخيلاء وكسر قلوب الفقراء.

فقد روي عن علي بن محمّد الهادي، عن آبائه، عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ اللّٰه يحب الجمال والتجمّل، ويكره البؤس والتباؤس، فإنّ اللّٰه إذا أنعم علىٰ عبد أحبّ أن يرىٰ عليه أثرها، قيل: كيف ذلك؟ قال: ينظّف ثوبه، ويطيّب ريحه، ويجصّص داره، ويكنس أفنيته، حتىٰ أنّ السراج قبل مغيب

(١) الخلاف ٥: ٤٣٩، المسألة ٣٤.

(٢) الجواهر ٤١: ٤٦٠.

الشمس ينفي الفقر ويزيد في الرزق»[١].

وروي عن أبي عبداللّٰه الصادق عليه السلام أنّه قال لعبيد بن زياد: «إظهار النعمة أحبّ إلىٰ اللّٰه من صيانتها، فإيّاك أن تُزيّنَ إلّا في أحسن زيّ قومك، قال [الراوي]: فما رؤي عبيد إلّا في أحسن زيّ قومه حتّىٰ مات»[٢].

وعن أبي عبد اللّٰه عليه السلام أنّه قال: «إنّني لأكره للرجل أن يكون عليه من اللّٰه نعمة فلا يُظهرها»[٣].

استحباب التحميد عند تظاهر النعم:

يستحب التحميد للّٰه عزّ وجل عند تظاهر النعم علىٰ الإنسان، فقد روىٰ أبو عبداللّٰه الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله، قال: «من ظهرت عليه النعم فليكثر الحمد للّٰه...»[٤].

وعن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «ما أنعم اللّٰه علىٰ عبد بنعمة بالغة مابلغت فحمد اللّٰه عليها إلّا كان حمده للّٰه أفضل من تلك النعمة وأعظم وأوزن»[٥].

(١) الوسائل ٥: ٧، الباب الأوّل من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٩.

(٢) الوسائل ٥: ٨، الباب ٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٥: ٨، الباب ٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٤.

(٤) الوسائل ٧: ١٧٤، الباب ٢٢ من أبواب الذكر، الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

وعنه ﷺ، قال: «ما أنعم اللّٰه علىٰ عبد نعمة فعرفها بقلبه وجهر بحمد اللّٰه عليها ففرغ منها حتىٰ يؤمر له بالمزيد»[1].

تنبيـــــه:

قال السيد السيستاني: «يكره السؤال مع الحاجة مالم يبلغ حدّ الاضطرار، وأمّا السؤال من غير حاجة فربّما يقال بحرمته، ولكن لايبعد كراهته كراهة شديدة، نعم التظاهر بالحاجة من غير حاجة حرام»[2].

ومعناه أن يُظهر نفسه محتاجاً إلىٰ المساعدة مع أنّه ليس كذلك بل هو مستغن عنه.

مظانّ البحث:

ـ كتاب الطهارة: نجاسة النواصب لبغضهم أهل البيت ﷺ.

ـ كتاب الصلاة: أفضليّة إتيان الفرائض في المساجد والنوافل في البيوت، إلّا إذا كان ممّن يقتدي به الناس فيصلّي النوافل في المسجد أيضاً.

ويمناسبة صلاة الاستسقاء، حيث قال بعضهم بعدم إخراج المتظاهرين بالفسق مع المستسقين.

(١) الوسائل ٧: ١٧٥، الحديث ٥.

(٢) منهاج الصالحين (للسيد السيستاني) ٢: ٤٢٧ / الصدقة، المسألة ١٦١١.

ـ كتاب الجهاد: بمناسبة الكلام عن أهل الذمة وأحكامهم.

ـ كتاب البيع: بمناسبة الكلام عن الغيبة، في المكاسب المحرّمة واستثناء المتظاهر بالفسق.

ـ كتاب النكاح: بمناسبة مكروهات النكاح وأنّه لاينكح المتظاهر بالفسق.

ـ كتاب الشهادة: بمناسبة عدم قبول شهادة المتظاهر بالفسق.

ـ كتاب الحدود: بمناسبة عدم ثبوت حدّ القذف لمن قذف المتظاهر بالفسق، إذا كان القذف فيه.

وبمناسبة تظاهر أهل الذمة بشرب الخمر والزنا واللواط ونحو ذلك.

تظليل

راجع: استظلال.

تعادل

راجع: الملحق الأُصولي: تعادل.

تعارض

راجع الملحق الأُصولي: تعارض.

تعاطي

راجع: بيع / بيع المعاطاة.

تعاقب

راجع: تتابع.

تعاقد

راجع: عقد.

تعبّدي

راجع: الملحق الأُصولي: تعبّدي.

تعتعة الشاهد

لغــة:

التعتعة هي التردّد في الكلام عن عيٍّ، والعيُّ هو العجز عن بيان المراد في الكلام[1].

والشاهد هو الذي يقيم الشهادة علىٰ الشيء عند الحاكم والقاضي.

(١) أُنظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «تعتع» و «عيي».

اصطلاحاً:

عرِّف بتعاريف، أكثرها تفصيلاً وإيضاحاً هو ماقاله الشهيد الثاني وتبعه عليه صاحب الجواهر، وهو: أنْ يداخل الحاكمُ الشاهدَ في التلفّظ بالشهادة، بأن يُدخِل في أثناء نطقه بها كلاماً يجعله ذريعة إلىٰ أن ينطق به، ويعدل عمّا كان يريده، هدايةً له إلىٰ شيءٍ ينفع، أو إيقاعاً له فيما يضرّ، أو يتعقّبه عند فراغه بكلام ليجعله تتمّة شهادته، ويستدرجه إليه، بحيث تصير به الشهادة مقيّدة أو مسموعة أو مردودة[1].

الأحكام:

المعروف عند الفقهاء هو: عدم جواز تعتعة الحاكم الشاهد.

قال الشهيد الثاني ضمن بيان آداب الحكم ـ وأكثرها مربوط بالحاكم ـ: «يحرم عليه أن يتعتع الشاهد، وهو: أن... سواء كان الشاهد يأتي بما داخله به وتعقّبه لولاه، أم لا؛ بل الواجب أن يصبر عليه حتىٰ ينتهي ماعنده، ثمّ ينظر فيه ويحكم بمقتضاه من نفي وإثبات.

وإذا وجده قاصراً عن تأدية المطلوب، أو غير مطابق للمدّعىٰ ونحو ذلك ردّه»[2].

وقال صاحب الجواهر: «لايجوز للحاكم

(١) أُنظر: مسالك الأفهام ١٣: ٤١٧، والجواهر ٤٠: ١٢٩.

(٢) المسالك ١٣: ٤١٧.

ـبلا خلاف أجده فيه ـ أن يتعتع الشاهد وأن يداخله....

بل يجب عليه أن يكفّ عنه حتىٰ ينتهي ماعنده ويحكم بمقتضاه حينئذ، وإن كان يتردّد ويتلعثم في شهادته لهيبة الحاكم ومجلس الحكومة أو غيرهما...».

ثمّ نقل كلام الشهيد ـ «سواء كان الشاهد... الخ» ـ ثمّ قال:

«بل لا فرق بين الحاكم وغيره، عدا الخصم فيه[1]؛ لما فيه من تضييع الحقّ وترويج الباطل ونحوهما، ممّا هو معلوم الحرمة لغير الحاكم فضلاً عنه، أمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان من الإعانة علىٰ إبراز مقصده ونحو ذلك فيشكل حرمته؛ للأصل وغيره»[2].

مظانّ البحث:

كتاب القضاء، آداب القاضي.

تعجيز

لغـــة:

مصدر عجّز، يقال: عجّزته تعجيزاً، أي جعلته وصيّرته عاجزاً[1]، أي ضعيفاً؛ لأنّ العجز هو الضّعف[2].

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ اللغوي غالباً[3].

الأحـكام:

تترتّب علىٰ التعجيز أحكام نُشير إلىٰ أهمّها:

حكم تعجيز الإنسان نفسه عن العمل بالتكليف:

المقصود من العمل بالتكليف هو الأعم من أن يكون فعلاً كالصلاة، أو ترك فعل مثل ترك شرب الخمر ونحوه من المحرّمات.

ثمّ إنّ لذلك حالتين:

١ ـ أن يتحقّق التعجيز بعد توجّه التكليف.

٢ ـ أن يتحقّق ذلك قبل توجّهه.

أوّلاً ـ التعجيز بعد توجّه الخطاب إلىٰ المكلّف:

إذا توجّه الخطاب والتكليف إلىٰ المكلّف وهو قادر علىٰ إتيان متعلّق التكليف، ثمّ عجّز نفسه وصار غير قادر علىٰ إتيانه، فالمعروف أنّه فعل محرّماً ولم يسقط عنه التكليف.

والتعجيز تارة يتحقّق بسلب القدرة العقليّة،

---

(١) لم يظهر لنا وجه هذا الاستثناء!

(٢) الجواهر ٤٠: ١٢٩.

وانظر: مجمع الفائدة ١٢: ٩٠، والكفاية ٢: ٦٧٧، وكشف اللثام ١٠: ١٠٨، ومستند الشيعة ١٧: ١٣١.

---

(١) أُنظر المصباح المنير: «عجز».

(٢) أُنظر الصحاح: «عجز».

(٣) كما يظهر من استعمالات الفقهاء في الأبحاث الآتية.

كما إذا أسقط نفسه من مرتفع، فعجز عن التحرّك وتحمّل السفر للحج، بعد أن استقرّ عليه باجتماع جميع الشرائط التي كان منها الاستطاعة البدنية.

أو كما إذا وجب عليه الجهاد عيناً، ففعل ذلك ليرتفع عنه التكليف.

وأُخرىٰ يتحقّق بسلب القدرة الشرعيّة، فإنّ الاستطاعة الماليّة بالمعنىٰ المتشرّعي واجبة شرعاً، لا عقلاً، فإذا تحقّقت مع سائر شرائط وجوب الحجّ، لكنّ المكلّف وهب جميع أمواله بحيث لم تبق له الاستطاعة الماليّة التي كانت شرطاً لوجوب الحج، والتي كانت متحقّقة قبلاً. فهنا قد سلب المكلّف عن نفسه القدرة الشرعيّة.

وستأتي نماذج ذلك في التطبيقات.

والدليل علىٰ عدم سقوط التكليف هو:

أوّلاً ـ حكم العقل: «بأنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار» فإنّ الذي صار بنفسه سبباً لسلب قدرته عن إتيان التكليف بعد توجهه إليه لايقبح توجّه اللوم إليه واستحقاقه للعقاب.

وقد تكلّمنا عن القاعدة بالمقدار الميسور بصورة مستقلّة، وذكرنا آراء الفقهاء والأُصوليين فيها، مع ذكر جملة من تطبيقاتها، كلُّ ذلك في عنوان «امتناع / قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار».

ثانياً ـ أنّ العقل يحكم بقبح تفويت القدرة علىٰ إتيان التكليف بعد وجودها، كما يحكم بقبح المعصية بترك إتيان التكليف مع بقاء القدرة علىٰ إتيانه، لاشتراكهما في تفويت غرض المولىٰ الحقيقي من تشريع التكليف.

وهذا الدليل يمكن أن يتمسّك به حتىٰ من لم يلتزم بجريان القاعدة العقليّة المتقدّمة في الفقه.

ثانياً ـ التعجيز قبل توجّه الخطاب إلىٰ المكلّف:

في هذه الحالة أيضاً، تارة يكون التعجيز بسبب سلب القدرة العقليّة، وأُخرىٰ بسبب سلب القدرة الشرعيّة.

وهنا اختلفت آراء الفقهاء في الموارد المختلفة، وربّما بنىٰ بعضهم حرمة التعجيز هنا علىٰ حرمة ترك المقدمة المفوّتة، وهي التي يفوت الواجب ـ في وقته ـ بترك المقدّمة التي يتوقّف وجود الواجب عليها.

كما سنلمح إليه في التطبيقات.

التطبيقات:

أوّلاً ـ قال المحقّق الحلّي: «إذا كان معه ماءٌ فأراقه قبل الوقت، أو مرَّ بماءٍ فلم يتطهّر ودخل الوقت ولا ماء، تيمّم وصلّىٰ، ولا إعادة ولوكان ذلك بعد دخول الوقت...».

«لنا: إنّه صلّىٰ صلاة مستكملة للشرائط فتكون مجزئة، والإراقة للماء سائغة فلا يترتّب

عليها لواحق التفريط»[١].

ولم يتطرّق العلّامة الحلّي[٢] إلىٰ جواز الإراقة وعدمها، واقتصر علىٰ بيان عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

ولكن يبدو أنّ حرمة الإراقة بعد دخول الوقت مشهورة وأكثر الخلاف في الإراقة قبل دخول الوقت.

فالمعروف عن الوحيد البهبهاني[٣] عدم جواز الإراقة، ووافقه جملة من الفقهاء.

قال السيد اليزدي: «لايجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر، ولو كان علىٰ وضوء، لايجوز له إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء، بل الأحوط عدم الإراقة وعدم الإبطال قبل الوقت أيضاً مع العلم بعدم وجدانه بعد الوقت.

ولو عصىٰ فأراق، أو أبطل يصحّ تيمّمه وصلاته، وإن كان الأحوط القضاء»[٤].

ويظهر من أغلب المعلّقين موافقتهم له.

وقال السيد الحكيم معلّقاً عليه في المستمسك: «ويقتضيه حكم العقل بوجوب حفظ

(١) المعتبر: ١٠١.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ١٢٢، والتذكرة ٢: ١٦٧.

(٣) نقله عنه صاحب الجواهر في الجواهر ٥: ٩٠، وانظر مصابيح الظلام ١: ٣٩٤ (مخطوط).

(٤) العروة الوثقىٰ ٢: ١٧٨ / فصل في التيمّم، المسألة ١٣.

المقدمة قبل حصول شرط الواجب إذا علم بعدم القدرة عليها بعده، كالسفر إلىٰ الحج قبل زمانه، والتعلّم قبل الوقت، والغسل قبل الفجر، ونحو ذلك»[١].

لكن قال السيّد الخوئي ـ علىٰ مافي التنقيح ـ: «مقتضىٰ الأصل هو الجواز، إلّا أنّا ذكرنا في بحث المقدمات المفوّتة: أنّ مخالفة التكليف كما تعدّ عصياناً ومخالفة للمولىٰ، وهو قبيح موجب لاستحقاق العقاب، كذلك هي تفويت للغرض الملزم، وهو قبيح كالعصيان. وعليه ففي موارد إحراز الملاك لايجوز تعجيز المولىٰ عن الأمر بما فيه الملاك الملزم لإراقة الماء، وتعجيز النفس عن الوضوء أو الغسل؛ إلّا أنّ ذلك في مورد العلم بوجود الملاك الملزم وهو غير محرَزٍ في المقام، لأنّ الطريق إلىٰ استكشاف الملاك هو الأمر، ولا أمر بالصلاة مع الوضوء في حقّ المكلّف في المقام؛ لأنّه من التكليف بما لا يطاق، لأنّه قد عجّز نفسه من الوضوء، فلا يمكن الأمر به»[٢].

لكن لم تظهر منه المخالفة لكلام السيد اليزدي في العروة نفسها، بل صرّح بعدم الجواز في المنهاج[٣].

وأمّا صاحب الجواهر، فقد قال أوّلاً: «لا إثم

(١) المستمسك ٤: ٣١٩.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٩: ٤١١.

(٣) منهاج الصالحين ١: ١٠٤ / أحكام التيمم، المسألة ٣٨٢.

عليه... حتىٰ لو علم عدم الماء فيه [أي الوقت]، للأصل؛ وعدم وجوب مقدّمة الواجب الموسّع قبله، سيّما فيما لها بدل شرعي، خلافاً للأُستاذ الأكبر» أي الوحيد البهبهاني.

لكنّه قال في نهاية البحث: «لكن قد يقوىٰ في النفس وجوب حفظ ماتفوت الصلاة بفواته، وإن كان قبل الوقت حينئذ، كالطهورين مثلاً، كما يشعر به حرمة النوم لمن علم فوات الفريضة به».

ثمّ علّل الوجوب وفصّل في المسألة بقوله: «إمّا لزيادة الاهتمام بأمر الصلاة، أو يدّعىٰ ذلك في كلّ واجب موقّت، أو يفرّق بين ما يجعل وسيلة واحتيالاً لإسقاط الواجب من الصلاة وغيرها وعدمه»[1].

ثانياً ـ قال السيد اليزدي: «إذا كان السفر مستلزماً لترك واجب، كما إذا كان مديوناً وسافر مع مطالبة الديّان، وإمكان الأداء في الحضر دون السفر ونحو ذلك، فهل يوجب التمام أم لا؟

الأقوىٰ التفصيل بين ما إذا كان لأجل التوصّل إلىٰ ترك الواجب، أو لم يكن كذلك، ففي الأوّل يجب التمام دون الثاني، لكنّ الأحوط الجمع في الثاني»[2].

وعلّق عليه السيد الحكيم بما حاصله: أنّ الحضر الذي يتوقّف عليه أداء الدين الواجب ضدٌّ للسفر، فإن قلنا: إنّ وجود أحد الضدين مقدمة لترك الضد الآخر، فيكون السفر الذي هو ضد للحضر محرّماً، لاستلزامه ترك الواجب الذي هو أداء الدين. وإن لم نقل بالمقدميّة فلايحرم السفر، ويترتّب علىٰ حرمة السفر وجوب الإتمام.

لكن إنّما يحرم السفر إذا كان مع الالتفات إلىٰ ترتّب الحرام علىٰ السفر، ولا يتوقّف علىٰ قصد التوصّل الىٰ الحرام كما ذكره صاحب العروة[1].

وأمّا السيد الخوئي، فقد نفىٰ ترتّب المسألة علىٰ مسألة الضد، بل قال: «إنّ العقل كما يحكم بقبح المعصية وحسن الطاعة، ولذلك كان الأمر والنهي المتعلّقان بهما إرشادياً، كذلك يحكم بقبح تعجيز النفس عن أداء الواجب، بأن يفعل مايتعذّر معه الامتثال، ويكون من قبيل أن الممتنع بالاختيار لاينافي الاختيار»[2].

هذا وللقاعدة تطبيقات كثيرة ذكرنا بعضها في قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار».

مظانّ البحث:

ليس للقاعدة محلّ مخصوص للبحث، وإنّما هي من موارد قاعدة «الامتناع بالاختيار...»، ويتكلّم عنها في الأُصول في بحث مقدمة الواجب وبحث اجتماع الأمر والنهي.

---

(١) الجواهر ٥: ٩٠ ـ ٩١.

(٢) العروة الوثقىٰ ٣: ٤٣٧، / صلاة المسافر، المسألة ٢٧.

(١) أنظر المستمسك ٨: ٤٨.

(٢) مستند العروة الوثقىٰ (الصلاة) ٨: ١٠٨.

وأمّا في الفقه فيأتي ذكرها أو مفادها ضمن المسائل التي ذكرناها في التطبيقات.

تعجيل

لغـــة:

الإسراع، من عجّل يعجّل تعجيلاً، وهو من العَجَل، والعَجَلة: السرعة، وخلاف البُطء[1].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء بالمعنىٰ المتقدّم، وهو الإسراع، إلّا أنّ موارده مختلفة:

ـ فتارة يراد به إتيان الفعل قبل وقته المحدّد له شرعاً، مثل دفع الزكاة قبل حلول زمان الوجوب، أو بعد ذلك وقبل زمان الأداء، ومثل إتيان الصلاة قبل وقت وجوبها.

ـ وأُخرىٰ يراد به إتيان الفعل في أوّل أزمنة وجوبه، مثل إتيان الصلاة في أوّل وقت وجوبها. وهذا يتصور في الواجبات والمندوبات الموسّعة.

ـ وثالثة يراد به الفوريّة في الواجبات والمندوبات غير المقيّدة بزمان خاص، وإنّما تجب أو تستحب فوراً ففوراً، مثل قضاء الصلوات الواجبة أو المندوبة، وتعجيل دفع أُجرة الأجير، وتعجيل ردّ السلام ونحو ذلك.

ـ ورابعة يراد به الحلول مقابل التأجيل، كالدين المعجّل أي الحالّ، مقابل المؤجّل.

الأحكام:

ينقسم الحكم التكليفي للتعجيل باختلاف موارده إلىٰ الأحكام الخمسة.

ويختلف المراد من التعجيل في هذه الموارد.

كما ولكلٍّ منها آثار تخصّه.

ونحن نتناول فيما يلي أقسام التعجيل بحسب الحكم التكليفي.

أقسام التعجيل بحسب الحكم التكليفي:

أوّلاً ـ التعجيل الواجب:

يجب التعجيل في الموارد التالية:

١ ـ دفع حقوق اللّٰه الماليّة:

يجب التعجيل في دفع حقوق اللّٰه الماليّة، والتي من أهمّها:

أ ـ الزكاة:

اختلف الفقهاء في أنّ وجوب دفع الزكاة فوريٌّ، أي يجب التعجيل فيه أم لا؟

قال صاحب المدارك: «أطلق الأكثر عدم جواز التأخير عن وقت التسليم إلا لمانع؛ لأنّ المستحِقّ مطالِبٌ بشاهد الحال، فيجب التعجيل كالوديعة والدين».

---

(١) أنظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «عَجَل».

ثمّ نقل عن بعض الفقهاء ـ منهم الشهيدان ـ جواز تأخير الدفع بعد عزل الزكاة خصوصاً بهدف انتظار الأفضل، أو بسط الزكاة علىٰ المستحقّين، ثمّ قال: «وهو المعتمد، للأخبار الكثيرة الدالة عليه...»[١].

منها موثّقة يونس بن يعقوب، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: زكاتي تحلّ عليَّ في شهر أيصلح لي أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيئني من يسألني [يكون عندي عدّة؟] فقال: إذا حال الحول فأخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء، ثمّ أعطها كيف شئت»[٢].

ولكن لو تلف المال الزكوي والحال هذه قبل الدفع ضمن[٣].

وصرّح السيد اليزدي في العروة بوجود أقوالٍ ثلاثة: الجواز، والعدم، والتفصيل المتقدم، ويظهر منه ومن غالب المعلّقين اختيار التفصيل[٤].

وهذا التعجيل هو التعجيل بمعنىٰ أداء الواجب في أوّل وقت وجوب أدائه.

وهناك بحث آخر عن التعجيل في دفع

(١) المدارك ٥: ٢٨٩.

(٢) الوسائل ٩: ٣٠٧، الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٢.

(٣) أُنظر: المدارك ٥: ٢٩١ والجواهر ١٥: ٤٦٠، والمصدر الآتي.

(٤) العروة الوثقىٰ ٤: ١٤٧، / وقت إخراج الزكاة.

الزكاة، وهو تقديمه علىٰ وقت وجوب دفعه، فقد وقع البحث في جوازه وعدمه.

قال صاحب المدارك: «المشهور بين الأصحاب عدم جواز ذلك»، ثمّ استظهر من ابن أبي عقيل وسلار القول بجوازه[١].

ب ـ الخمس:

يبدو أنّ حكم الخمس حكم الزكاة في هذه المسألة، لاتّحاد الملاك فيهما. قال صاحب الجواهر: «حكم الخمس بالنسبة إلىٰ جواز النقل وعدمه مع وجود المستحق وعدمه وإلىٰ الضمان وعدمه، حكم الزكاة؛ لاتّحاد الطريق والتنقيح، فمن منع نقل الزكاة إلىٰ غير البلد ـ للإجماع المحكي، ومنافاة الفوريّة والتغرير وغير ذلك ـ قال هنا أيضاً»[٢].

ج ـ الكفارات:

تختلف الكفّارات باختلاف لسان دليلها، فإنّ بعضها يدلّ علىٰ الفورية المحدّدة زمناً، وبعضها علىٰ الفورية الموسّعة، أي فوراً ففوراً، قال الشهيد الثاني ماحاصله:

إنّ الكفّارة الواجبة، إمّا أن تكون عن ذنب أو لا؟

فإن لم تكن عن ذنب، فلا تجب علىٰ الفور،

(١) المدارك ٥: ٢٩٢، وانظر الجواهر ١٥: ٤٦١.

(٢) الجواهر ١٦: ١١٤، وانظر: المدارك ٥: ٤١٠، والعروة الوثقىٰ ٤: ٣٠٩ / قسمة الخمس، المسألة ٨.

مثل كفّارة قتل الخطأ، لأنّ صِرف الأمر وطبيعته لايقتضي الفور كما حُقّق في الأُصول.

وإن كان عن ذنب، ففي وجوبها علىٰ الفور أو لا؟ وجهان:

ـ من كونها كالتوبة مسقطة للذنب، والتوبة علىٰ الفور، فهي تكون علىٰ الفور أيضاً.

ـ ومن عدم لزوم مساواتها للتوبة من جميع الجهات، بل اللازم ملاحظة دليل الكفّارة فإنّه قد يقتضي الفورية وقد يقتضي عدمها.

ثمّ نقل عن بعضهم القول بالفورية مطلقاً(١).

وقال صاحب الجواهر ماحاصله:

أنّ الأمر بطبيعته لايدلّ علىٰ الفورية، فلابدّ من إحرازها من دليل خارج.

لكن قال أيضاً: «إنّ الأصل في الحقوق الماليّة سواء كانت لشخص معيّن أو غير معيّن الفورية إلّا مع الإذن من صاحب الحق»(٢).

ومن المعلوم أنّ الكفارات إنّما هي حقوق مالية لمستحقيها.

٢ ـ دفع حقوق الناس الماليّة:

يجب دفع حقوق الناس الماليّة، ومن أهمّها:

أ ـ الدين الحالّ والقرض:

المقصود من الدَّين الحال هو الدَّين الذي لم يكن مؤجّلاً من أوّل الأمر، أو كان وقد انتهىٰ أجله.

(١) أُنظر المسالك ١٠: ٨.

(٢) أنظر الجواهر ٣٣: ١٦٨ ـ ١٦٩.

فالأوّل، كمن اشترىٰ داراً في الذمة ولم يعيّن للدين أجلاً.

والثاني، كمن اشترىٰ الدار إلىٰ أجل ولكن انتهىٰ أجله.

والقرض هو أن يقترض مالاً، كعشرين ديناراً، أو عشرين رغيفاً مثلاً.

والقرض يكون حالاً وإن اشترط فيه الأجل علىٰ المشهور، نعم يستحب للمقرض مراعاة الأجل(١).

فعلىٰ ماتقدم إذا طالب الدائن دينه الحالّ بكلا معنييه أو طالب القرض، وكان المديون أو المقترض قادراً علىٰ الأداء غير معسر، فالواجب عليه التعجيل في أداء الدين والقرض.

وهذا التعجيل من قسم الأداء في الوقت.

ويجوز للمديون أو المقترض أن يعجّل الأداء مقابل إسقاط قسم من الدين أو القرض برضا الدائن أو المقرض، كما تقدم بيانه في العنوانين: «إبراء» و «بيع النسيئة»، وهو المعبّر عنه بـ«بيع الحطيطة»، وذكرنا هناك تصريح صاحب الجواهر بجريان ذلك في جميع الحقوق.

وهذا النوع من التعجيل، من قسم التعجيل بالأداء قبل وقته، لكن مقابل عوض.

ب ـ المهر:

المهر حقٌّ ماليٌّ للزوجة في ذمّة الزوج، فهي

(١) أُنظر الجواهر ٢٥: ٣٠ ـ ٣٤.

تستحقّه بعد العقد، فإذا طالبته ولم يكن الزوج معسراً وجب عليه التعجيل في دفعه، كسائر الديون، هذا إذا لم يشترط تأجيله في العقد[١].

ج ـ النفقة:

النفقة حقٌّ مالي للزوجة في ذمّة الزوج أيضاً كالمهر، فهي تستحقّه متىٰ حصلت شروطها التي عمدتها التمكين بعد العقد علىٰ ماهو المشهور ـ لابعد مجرد العقد ـ إذا كان الزوج قادراً علىٰ الإنفاق لا مُعسِراً، علىٰ تفصيل ذكرناه في عنوان «إنفاق».

د ـ الأُجرة:

إذا كانت الإجارة علىٰ عمل، فعمل الأجير ما استوجر عليه، استحق الأُجرة بعد الفراغ من العمل، وعلىٰ من استأجره أن يعجّل في دفع أُجرته، وكذا لو آجر داره للسكنىٰ فعلىٰ المستأجر دفع الأُجرة معجّلاً بعد استيفاء المنفعة، كما تقدم توضيحه في عنوان «أجل».

هـ ـ العوضان:

يجب علىٰ المتبايعين دفع العوضين بعد إتمام العقد، وفي تقديم أيّهما في الدفع كلام.

ويجب التعجيل في ذلك، ويجبر المماطل في الدفع.

وقد تقدم بيان ذلك في عنوان «تسليم / ثالثاً ـ التسليم في البيع / وجوب تسليم العوضين».

(١) أُنظر الجواهر ٣١: ٤١ ـ ٤٣.

و ـ المغصوب:

يجب علىٰ الغاصب ردّ المال المغصوب فوراً، ولايجوز التأخير[١].

راجع: غصب.

ز ـ الأمانة:

يجب ردّ الأمانة مع مطالبة صاحبها لها. سواء كانت الأمانة شرعيّة أو مالكيّة.

فمن الأول ـ اللقطة لو لم ينو الملتقط تملّكها بعد تعريفها[٢].

ومن الثاني ـ الوديعة[٣]، والعارية، والإجارة والمضاربة، والمشاركة وكلّ مورد كان وضع اليد علىٰ المال برضا المالك، سواء كان الرضا مستفاداً من العقد صريحاً أو ضمناً[٤]، ففي جميع هذه الموارد يجب ردّ الأمانة مع مطالبة صاحبها.

أُنظر تفصيل ذلك كلّه في عنوان «أمانة».

٣ ـ إتيان الواجبات الفورية:

كلّ واجب فوري يجب التعجيل فيه، سواء

(١) أُنظر الجواهر ٣٧: ٧٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٨: ٣٧٤.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٧: ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٤) أُنظر: كنز العرفان ٢: ٧٦، والروضة البهية ٤: ٢٣٦ وبحوث في الفقه (للإصفهاني): ٣٠.

كان في حدّ ذاته فوريّاً، مثل:

ـ إزالة النجاسة عن المسجد[١].

ـ و إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك، سواء كان سببه الجوع أو العطش أو الغرق أو غير ذلك[٢].

ـ وردّ التحيّة ـ السلام ـ[٣].

ـ وسجدة التلاوة[٤].

ـ والحجّ بعد تحقق أنواع الاستطاعة اللازمة[٥].

ـ والتوبة من الذنوب، وخاصّة عند قرب الأجل[٦].

أو كان موسّعاً، لكن صار فوريّاً بسبب تضيّق زمان أدائه، أو عروض سبب آخر موجب له، مثل:

ـ الصلاة في آخر وقتها[٧].

ـ وتجهيز الميّت إذا خيف عليه من التفسّخ ونحوه ممّا ينافي حرمة الميّت[١].

ـ وقضاء صوم رمضان إذا ضاق وقته، بأن قرب من الرمضان القادم، ولم يبق إلا بمقدار الصيام الفائت من الرمضان السابق[٢].

ـ وغسل الجنابة قبل الفجر مع تضيق الوقت لصحة صوم شهر رمضان[٣].

٤ ـ التعجيل في تنفيذ الأحكام:

إذا صدر الحكم ممّن له أهليّة الحكم والقضاء ومع الشروط اللازمة، وجب تنفيذه بأسرع وقت ممكن، لأنّ مورد القضاء والحكم إذا كان حدّاً من حدود اللّه، فلايجوز تأخيره[٤]؛ لما ورد: من أنّه «ليس في الحدود نظر ساعة»[٥].

وإذا كان حقّاً من حقوق الناس، فيجب الإسراع في دفع الحقّ إلى صاحبه[٦].

---

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٥ / كتاب الصلاة، أحكام المساجد، الثالث، وانظر عنوان «إزالة».

(٢) أُنظر العنوانين «اضطرار» و «إنقاذ».

(٣) أُنظر عنوان «تحيّة».

(٤) أُنظر عنوان «آيات السجدة».

(٥) أُنظر العروة الوثقىٰ ٤: ٣٤٣ / وجوب الحج، المسألة الأُولىٰ.

(٦) أُنظر عنوان «توبة»، وانظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٢ / أحكام الأموات.

(٧) أُنظر: التذكرة ٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(١) أُنظر عنوان «تجهيز».

(٢) أُنظر: التذكرة ٦: ١٧١، والمستمسك ٨: ٥٠٦.

(٣) أُنظر: التذكرة ٦: ٤٩، والعروة الوثقىٰ ٣: ٦١٣ / شرائط صحّة الصوم.

(٤) أُنظر: الجواهر ٤١: ٣٠٤، ٣٩٥، ومباني تكملة المنهاج ١: ١٨٤، المسألة ١٤٧.

(٥) الوسائل ٢٨: ٤٧، الباب ٢٥ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث الأوّل.

(٦) أُنظر عنوان «أداء»، والعروة الوثقىٰ ٣: ٤٢ / فصل في موارد جواز قطع الفريضة، المسألة ٣.

ويدخل ضمن هذا الإطار الأخذ بالقصاص مع مطالبة ولي الدم[1].

التعجيل الواجب شرطاً:

يجب التعجيل في بعض الموارد علىٰ نحو الوجوب الشرطي، لا التكليفي، بمعنىٰ أنّه يشترط في صحّة الفعل التعجيل فيه أو في جزئه أو شرطه، من قبيل:

١ ـ التعجيل في الأخذ بالشفعة:

اختلف الفقهاء في لزوم التعجيل بالأخذ بالشفعة وعدمه، فعلىٰ القول بلزومه، فإذا أخّر من دون عذر سقط حقّه من الشفعة.

ويدخل ضمن التعجيل بالأخذ بالشفعة، التعجيل في دفع ثمن سهم الشريك الآخر[2].

٢ ـ التعجيل في الأخذ بالخيار:

الخيار إذا كان موسّعاً، فلا تعجيل فيه، أما إذا كان مضيّقاً وفوريّاً، فيسقط لو لم يعجّل بالأخذ به مع عدم العذر.

ومن الخيارات التي يجب التعجيل بالأخذ بها:

ـ خيار الغبن، علىٰ قول[3].

(١) أُنظر الجواهر ٤٢: ٣٠٠.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٧: ٣٢٨ ـ ٣٢٩ و٣٣٨ ـ ٣٤٠.

(٣) أُنظر: الجواهر ٢٣: ٤٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٢١٢.

ـ خيار الرؤية وتخلّف الوصف[1].

ثانياً ـ التعجيل المستحب:

يستحب التعجيل في موارد كثيرة، منها:

١ ـ إتيان الطاعات والخيرات والمبرّات بصورة عامة:

يستحب التعجيل في إتيان أعمال البرّ والخير والطاعات إذا لم يكن التعجيل فيها واجباً، قال تعالىٰ: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَاوَاتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[2]، وقال: ﴿فَاسْتَبِقُوا ٱلْخَيْرَاتِ﴾[3].

وورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّ اللّه يحبُّ من الخير ما يُعجَّل»[4].

ـ وعنه عليه السلام أنّه قال: «من همّ بشيءٍ من الخير فليعجّله، فإنّ كلّ شيءٍ فيه تأخير، فإنّ للشيطان فيه نظرة»[5].

ـ وعنه عليه السلام أنّه قال: «إعلم أنّ أول الوقت

(١) أُنظر: الروضة البهيّة ٣: ٤٦٣، والجواهر ٢٣: ٢٩٥ والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٢٥٧.

(٢) آل عمران: ١٣٣.

(٣) البقرة: ١٤٨.

(٤) الوسائل ١: ١١٢، الباب ٢٧ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٥.

(٥) المصدر المتقدّم: ١١٣، الحديث ١٠.

أبداً أفضل، فتعجّل الخير ما استطعت...»(١).

ـ وعنه عليه السلام: «إذا هممت بخير فبادر، فإنّك لاتدري مايحدث»(٢).

والنصوص الدالّة علىٰ ذلك كثيرة، ويؤيّدها العقل والاعتبار.

٢ ـ رفع الحدث:

يستحبّ التعجيل في رفع الحدث، سواء كان جنابة أو غيره من الحيض والنفاس، إذا لم يجب بدخول وقت الواجب الذي اشترط إتيانه برفع الحدث(٣).

٣ ـ تجهيز الميّت:

يستحب تعجيل تجهيز الميّت، إذا لم يجب لسبب مّا، كاحتمال التفسّخ ونحوه، أو لم يجب التأخير للشكّ في موته كما تقدّم في عنوان «تجهيز».

٤ ـ الصلاة في أوّل وقتها:

يستحبّ التعجيل في إتيان الصلاة في أوّل وقتها، وقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «إذا دخل الوقت عليك فصلّها، فإنّك لاتدري

(١) الوسائل ١: ١١٢، الباب ٢٧ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدم: ١١١، الحديث ٢.

(٣) أُنظر كشف الغطاء ٢: ١٢٣ و٣٩٢.

مايكون»(١).

وعن أبي عبدالله عليه السلام: «لكلّ صلاة وقتان، وأوّل الوقتين أفضلهما، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً...»(٢).

وعن أبي جعفر عليه السلام: «أحبّ الوقت إلىٰ اللّه عزّ وجل أوّله...»(٣).

والروايات في ذلك مستفيضة.

٥ ـ قضاء الصلوات:

يستحبّ تعجيل قضاء الصلوات الفائتة، سواء كانت مفروضات(٤) أو مندوبات(٥)، للأمر بالمسارعة فيها.

هذا بناءً علىٰ المواسعة في قضاء فوائت الواجبات، وأمّا بناءً علىٰ المضايقة فيها فتجب العجلة في قضائها.

وقد تقدّم الكلام عن المواسعة والمضايقة إجمالاً في عنوان «ترتيب».

٦ ـ صلاة العيد:

يستحبّ تعجيل صلاة عيد الأضحىٰ وتأخير

(١) الوسائل ٤: ١١٩، الباب ٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٤) أُنظر كشف الغطاء ٤: ٣٣٥.

(٥) أُنظر الجواهر ٧: ٣٠٠.

صلاة عيد الفطر، لأنّه يستحب للمصلّي أن يفطر قبل صلاة عيد الفطر ويخرج فطرته قبلها أيضاً، وهذا يحتاج إلىٰ وقت، فيستلزم تأخير صلاة الفطر.

وهذا بخلاف صلاة الأضحىٰ، لأنّه يستحب أن يجعل إفطاره ممّا يضحّي بعد الصلاة، فلذلك ينبغي تعجيلها ليتيسّر له ذلك[1].

٧ ـ تعجيل صلاتي الظهر والعصر جمعاً يوم عرفة:

يستحب تعجيل صلاتي الظهر والعصر والجمع بينهما يوم عرفة[2].

٨ ـ الخروج إلىٰ المسجد:

يستحب التعجيل للخروج الىٰ المسجد للصلوات، خاصّة لصلاة الجمعة والجماعة[3].

ويستحب للإمام التعجيل ليقتدي به الناس، ولو علم تأخير المأمومين عادة جاز له التأخير[4].

٩ ـ تقديم غسل الجمعة يوم الخميس:

المشهور جواز تعجيل غسل الجمعة لمن خاف إعواز الماء يوم الجمعة[1]، بل حُمل الإعواز في النصوص علىٰ المثال، فيجوز التقديم لغيره من الأعذار التي تمنع من الاغتسال يوم الجمعة[2].

وقيل: إنّ التعجيل ـ هنا ـ أفضل من التأخير عن وقته وقضائه[3].

١٠ ـ رجوع المعتكف إذا خرج من المسجد لعذر:

يستحب للمعتكف إذا خرج من المسجد لعذر أن يعجّل في الرجوع إليه.

راجع: اعتكاف.

١١ ـ الإفطار في الصوم:

من تاقت نفسه إلىٰ الإفطار فليقدّمه علىٰ الصلاة، وكذا من كان بانتظاره غيره[4]، وراجع عنوان «تأخير».

١٢ ـ الطواف والسعي:

إذا قضىٰ الحاج مناسكه يوم النحر، فالأفضل المضي الىٰ مكّة للطواف والسعي ليومه،

---

(١) أُنظر: السرائر ١: ٣١٧، والتذكرة ٤: ١٤٥، وكشف الغطاء ٣: ٢٧١، والجواهر ١١: ٣٥٤، والعروة الوثقىٰ ٣: ٣٩٧ / صلاة العيدين، المسألة ٢.

(٢) أُنظر الجواهر ١٩: ٢٠ ـ ٢١.

(٣) أُنظر: كشف الغطاء ٣: ٨٤، الجواهر ١١: ٣٢٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٨ / فصل في بعض أحكام المساجد، السادس.

(٤) أُنظر البيان: ٢٤٣، والدروس ١: ٢٢٤.

(١) أُنظر: الجواهر ٥: ١٥، والوسائل ٧: ٣٥٣، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة.

(٢) أُنظر المصدرين المتقدّمين.

(٣) أُنظر: كشف الغطاء ٢: ٣١٢، والجواهر ٥: ١٧، والعروة الوثقىٰ ١: ١٤٤ ـ ١٤٥ / الأغسال المندوبة ـ غسل الجمعة، المسألة ٢.

(٤) أُنظر: الدروس ١: ٢٧٩، وكشف الغطاء ٤: ١٤، والجواهر ١٦: ٣٨٥.

لاستحباب المسارعة والاستباق إلىٰ الخيرات(١)، ولما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: «تعجيلها أحبّ إليّ، وليس به بأس إن أخّرته»(٢)، وقوله عليه السلام: «إنّما يستحبّ تعجيل ذلك مخافة الأحداث والمعاريض»(٣).

وفيه تفصيل.

١٣ ـ تزويج الأبكار:

وردت روايات تدلّ علىٰ تعجيل تزويج الأبكار مع وجود الكفو لهنّ، وممّا ورد عنهم عليهم السلام في ذلك:

«أنّ جبرئيل نزل علىٰ النبي صلى الله عليه وآله، فقال: يامحمّد، ربّك يُقرئك السلام ويقول: إنّ الأبكار من النساء بمنزلة الثمر علىٰ الشجر، إذا أدرك ثمارها فلم تجتن أفسدته الشمس ونثرته الرياح، وكذلك الأبكار إذا أدركن مايدرك النساء، فليس لهنّ دواء إلّا البعولة، وإلّا لم يؤمن عليهنّ الفساد، لأنّهنّ بشر. فقام إليه رجلٌ فقال: يارسول الله فمن نُزَوّج؟ فقال: الأكفّاء، فقال: ومَن الأكفّاء؟ فقال: المؤمنون بعضهم أكفّاء بعض، المؤمنون بعضهم أكفّاء بعض»(١).

وفي رواية أُخرىٰ: «ثمّ لم ينزل حتّىٰ زوّج ضباعة بنت الزبير بن عبدالمطلب المقدادَ بن الأسود الكندي، ثمّ قال: أيّها الناس، إنّما زوّجت ابنة عمّي المقدادَ، ليتّضع النكاح»(٢).

١٤ ـ القيام من عند المريض بعد عيادته:

تستحبّ عيادة المريض استحباباً مؤكّداً، لكن قال الفقهاء: إنّه يستحبّ تخفيف الجلوس عند المريض، وعدم إطالته إلّا إذا أحبّ المريض ذلك(٣)، فقد روي عن علي عليه السلام، أنّه قال: «إنّ من أعظم العُوّاد أجراً عند الله لَمَن إذا عاد أخاه خفّف الجلوس، إلّا أن يكون المريض يحبّ ذلك ويريده ويسأله ذلك»(٤).

١٥ ـ الخروج بعد زيارة المشاهد المشرّفة:

قيل: يستحبّ التعجيل في الخروج من المشاهد المشرّفة بعد إتمام الزيارة؛ لتعظيم الحرمة،

---

(١) أُنظر: المنتهىٰ ١١: ٣٥٦، والمدارك ٨: ١١٠، والجواهر ١٨: ٢٦٤.

(٢) الوسائل ١٤: ٢٤٦، الباب الأوّل من أبواب زيارة البيت، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل ١٤: ٢٤٥، الباب الأوّل من أبواب زيارة البيت، الحديث ٩.

(١) الوسائل ٢٠: ٦١، الباب ٢٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(٣) أُنظر: السرائر ١: ١٥٨، والدروس ١: ١٠٢، والذكرىٰ ١: ٢٨٤، وكشف الغطاء ٢: ٢٤٨، والجواهر ٤: ٥.

(٤) الوسائل ٢: ٤٢٦، الباب ١٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

واشتداد الشوق إلىٰ الرجوع للزيارة[١].

١٦ ـ ردّ ظروف الهدايا:

ذكروا من جملة الآداب المستحبّة للتجارة: ردّ ظروف الهدايا قبل طلب أربابها، وإرجاع العارية قبل وقت الإهمال[٢]، فقد روي عنهم عليهم السلام: «عجّلوا ردّ ظروف الهدايا، فإنّه أسرع لتواترها»[٣].

استحباب الدعاء بتعجيل الفرج[٤]:

يستحب الدعاء بتعجيل الفرج للإمام المنتظر عليه السلام بظهوره، والذي هو تعجيل للفرج عن المسلمين والمؤمنين. وقد ورد التأكيد الكثير علىٰ ذلك، وهناك أدعية كثيرة أُمرنا بقراءتها والدعاء بها.

ولذلك خُصّ هذا الإمام عليه السلام بتحيّة «عجّل اللّه تعالىٰ فرجه» التي هي جامعة للتحيّة والدعاء.

وتستحب زيارته في كلّ مكان وكلّ زمان كما يستحب الدعاء بتعجيل فرجه في زيارته عليه وعلىٰ آبائه السلام[١].

رزقنا اللّه دعاءه وخيره، وأرضاه عنّا برضاه عنّا، إنّه سميع مجيب.

ثالثاً ـ التعجيل المحرّم:

يحرم التعجيل في موارد نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً، وهي:

١ ـ في القضاء وإصدار الحكم:

لايجوز التعجيل في إصدار الحكم إلا بعد استكمال مايوجبه من حضور الشهود، ومعلوميّة حالهم، وسماع كلام المدّعي والمنكر، والتأمّل في كلامهما وكلام الشهود، وفي لوازم كلامهم، وما إلىٰ ذلك[٢]، وذكر الفقهاء من الآداب أن يحضر القاضي في مجلس القضاء من يستشيره في الحكم، دفعاً للاشتباه فيه[٣].

نعم، إذا لم يؤثّر التعجيل في إصدار الحكم صحيحاً فلا يحرم، وإن كان مذموماً أيضاً؛ لأنّه مظنّة الاشتباه.

٢ ـ في العقوبة:

التعجيل في العقوبة، تارة يتصور قبل ثبوت موجبها، وأُخرىٰ بعده.

---

(١) أُنظر: الجواهر ٢٠: ١٠٢، والوسائل ١٤: ٥٢٨، الباب ٧١ من أبواب المزار، الحديث ٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٢: ٤٦٦.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٨٩، الباب ٨٩ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

(٤) هذا موضوع مستقل خارج عن قسم «التعجيل المستحب»، لأنّه دعاء بالتعجيل لاتعجيل بالدعاء.

---

(١) أُنظر: الدروس ٢: ١٦، والجواهر ٢٠: ١٠٠.

(٢) أُنظر كتاب القضاء (للسيد الگلپايگاني) ١: ٢٦٣.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٠: ٧٧ ـ ٧٨.

ـ أمّا الأوّل فهو محرّم قطعاً؛ لأنّه لم يبتن علىٰ الأُسس الصحيحة للقضاء والعقوبات، فإنّ العقوبة لاتجوز إلّا بعد ثبوت موجبها.

ومن أمثلته: ما لو أقام مدّعي الدَّين علىٰ شخص، شاهداً واحداً، وطلب من الحاكم حبس المدين كي يحضر الشاهد الآخر.

فالحبس هنا عقوبة لم يثبت موجبها، لأنّ الحبس إنّما هو للمديون الذي ادّعىٰ الإعسار، فيحبس حتىٰ يثبت إعساره فيخلّىٰ عنه.

وللمديون الموسر إذا كان مماطلاً في دفع الدَّين، علىٰ تفصيل مذكور في محلّه.

مضافاً إلىٰ أنّ المدّعي متمكّن من إثبات دعواه فعلاً بضمّ اليمين إلىٰ الشاهد، لأنّ الدعوىٰ ماليّة[1].

ـ وأمّا الثاني، وهو التعجيل بالعقوبة بعد ثبوت موجبها:

فإن لم يكن هناك مايوجب التأخير فالتعجيل حسن كما تقدّم[2].

وأمّا لو كان مايوجب التأخير، فلا يجوز التعجيل.

ومثاله: المرأة الحامل إذا كان عقوبتها القتل قصاصاً أو حدّاً، فهنا لا يجوز تعجيل العقوبة عليها، لأنّه يؤدّي إلىٰ قتل النفس وهو الجنين، بل يجب تأخير الحدّ حتّىٰ تضع الحمل[1].

٣ ـ فيما حقّه التأخير وجوباً:

كلّ مورد وجب تأخيره لزوماً يكون تقديمه حراماً، ونماذجه كثيرة، منها:

أ ـ تقديم المهمّ علىٰ الأهمّ:

إذا تزاحم الأهمّ والمهمّ من الواجبات، قُدّم الأهم وجوباً،ولذلك يحرم تقديم المهمّ علىٰ الأهمّ في هذه الحالة.

وللقاعدة أمثلة كثيرة ذكرناها في عنوان «تزاحم» في الملحق الأُصولي، منها:

ـ تقديم المضيّق علىٰ الموسّع، مثل إزالة النجاسة عن المسجد الذي هو فوري مع صلاة الظهر أو العصر الذي هو موسّع مع وجود الوقت[2].

فهنا يحرم التعجيل بالمهمّ وهو الصلاة وتقديمة علىٰ الأهمّ، وهو الإزالة.

راجع: إزالة.

ـ وتقديم حفظ النفس ـ وهو الأهمّ ـ علىٰ الصلاة ـ وهو المهمّ ـ فلو عكس وقدّم الصلاة علىٰ إنقاذ النفس المحترمة، فعل حراماً. وبعبارة أُخرىٰ يكون التعجيل بالصلاة وتقديمها علىٰ إنقاذ النفس

---

(١) أُنظر: الشرائع ٤: ١٤٦، والمسالك ١٤: ٣٢٠، والجواهر ٤١: ٢٤٨، ولكن للشيخ قول بجواز الحبس في المبسوط ٨: ٢٥٥.

(٢) تقدّم في الصفحة: ٢٨٨.

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٣٧، و٤٢: ٣٢٢.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٥ / أحكام المسجد، الثالث.

محرّماً[١].

ـ وتقديم أداء الدَّين الحال مع مطالبة صاحبه علىٰ الصلاة، فلو قدّم الصلاة علىٰ أداء الدَّين والحال هذه فقد فعل حراماً[٢].

وأمّا صحّة الصلاة وعدمها في هذه الموارد فهي مبنيّة علىٰ القول بإمكان الترتّب وعدمه. وقد تقدّم الكلام عنه في الملحق الأُصولي في عنوان «ترتّب».

ب ـ تقديم العقوبات التي يجب تأخيرها:

يحرم تقديم العقوبات التي يجب تأخيرها لنكتة أو سبب، من قبيل:

ـ تقديم الحدّ قتلاً، أو القصاص كذلك إذا كان يجب تأخيره بسبب كون المستحقّ حاملاً مثلاً، كما تقدّم[٣].

ـ تقديم الحدّ ـ دون القتل ـ إذا كان إجراؤه مضرّاً بحقّ المستحقّ، كما إذا كان مريضاً[٤].

ـ تقديم الحدّ عمّن التجأ إلىٰ الحرم، لأنّه يجب تأخيره فيضيّق عليه حتىٰ يخرج من الحرم، ثمّ يقام عليه الحدّ[٥].

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٣: ٣٩ / عدم جواز قطع الصلاة اختياراً.

(٢) المصدر المتقدّم: المسألة ٢.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٩٤.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٥) أُنظر: الجواهر ٤١: ٣٤٤، و٤٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

وموارد أُخر من هذا القبيل.

٤ ـ دفن من لم يُحرز موته:

لايجوز دفن من لم يحرز موته، كالمصعوق والغريق ومن مات فجأة، بل يتربّص بهم حتىٰ يحرز موتهم، كما تقدّم بيانه في عنوان «تجهيز».

رابعاً ـ التعجيل المكروه:

يكره التعجيل في موارد كثيرة، منها:

١ ـ التعجيل في الصلاة:

يكره التعجيل في الصلاة، بمعنىٰ عدم الإطالة فيها، والإتيان بها مخفّفة، لا إتيانها أوّل الوقت، فإنّ ذلك مستحبٌ كما تقدم.

والنصوص الدالّة علىٰ كراهة التعجيل في الصلاة عديدة، منها:

ـ ما رواه القداح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أبصر علي بن أبي طالب عليه السلام رجلاً ينقر صلاته، فقال: منذ كم صلّيت بهذه الصلاة؟ فقال له الرجل: منذ كذا وكذا، فقال: مثلك عند الله كمثل الغراب إذا نقر، لو مُتَّ، مُتَّ علىٰ غير ملّة أبي القاسم محمّد صلى الله عليه وآله»[١].

ـ وما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ العبد إذا عجّل فقام لحاجته

(١) الوسائل ٤: ٣٦، الباب ٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

يقول اللّٰه تبارك وتعالىٰ: أما يعلم عبدي أنّي أنا أقضي الحوائج»[١].

نعم، هناك موارد تستثنىٰ من كراهة التعجيل، كما إذا كان شخص بانتظاره، أو كان صبيٌّ يبكي ونحو ذلك، لكن مع مراعاة أُصول الصلاة.

راجع العنوانين: «إطالة» و «تخفيف».

٢ ـ التعجيل في الدعاء وفي توقّع الإجابة:

يكره التعجيل في الدعاء، بل ينبغي مراعاة الآداب الواردة فيه، فقد ورد عن أبي عبداللّٰه عليه السلام أنّه قال: «إنّ العبد إذا دعا لم يزل اللّٰه تبارك وتعالىٰ في حاجته مالم يستعجل»[٢].

وتقدم عنه عليه السلام: «إنّ العبد إذا عجّل فقام لحاجته يقول اللّٰه عزّ وجل: أما يعلم عبدي أنّي أنا اللّٰه الذي أقضي الحوائج»[٣].

ويكره التعجيل في توقّع الإجابة، فقد ورد عن أبي عبداللّٰه عليه السلام أنّه قال: «لا يزال المؤمن بخير ورجاء رحمة من اللّٰه عزّ وجل مالم يستعجل فيقنط ويترك الدعاء، قلت له: كيف يستعجل؟ قال: يقول: قد دعوت منذ كذا وكذا وما أرىٰ الإجابة»[٤].

نعم، ينبغي للمؤمن أن يدعو مع مراعاة الآداب ثمّ يتوقّع من اللّٰه الإجابة ويحسن الظن بربّه، فقد ورد عن أبي عبداللّٰه عليه السلام: «إذا دعوت فأقبل بقلبك وظُنّ حاجتك بالباب»[١].

سائر موارد التعجيل المكروه:

موارد التعجيل المكروه كثيرة، وقد تقدّم في عنوان «تأخير» ذكر الموارد التي يترجّح فيها التأخير، وهذه الموارد بنفسها يكون التعجيل فيها مرجوحاً، لأنّه إذا كان التأخير راجحاً، فيكون التقديم مرجوحاً، فلذلك لا حاجة إلىٰ تكرارها هنا.

راجع: «تأخير / ثالثاً ـ الموارد التي يترجّح التأخير فيها».

خامساً ـ التعجيل المباح:

التعجيل المباح وهو ما ساوىٰ طرفاه، هو غير ماسبق من أنواع الترجيح، وهي كثيرة أيضاً يمكن استفادتها من عنوان «تأخير / رابعاً ـ موارد يجوز التأخير فيها»، فإنّ جواز التأخير يلازم جواز التقديم أيضاً، ولكن يضاف إليها الموارد التالية:

١ ـ تحلّل المحصور والمصدود:

يجوز للمحصور أن يتعجّل في التحلّل من

---

(١) الوسائل ٤: ٣٦، الباب ٩ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٧: ٥٥، الباب ١٧ من أبواب الدعاء، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(١) المصدر المتقدّم: ٥٤، الباب ١٦ من أبواب الدعاء، الحديث ٥.

إحرامه إذا اشترط التحلّل في نيّة الإحرام أمّا المصدود، فيجوز له التعجيل مطلقاً[1].

وقد تقدّم تفصيله في عنوان «تحلّل».

٢ ـ الطواف قبل أعمال عرفات ومنىٰ:

يجوز للمريض والشيخ الكبير والمرأة إذا خافت الحيض أن يعجّلوا طواف الحجّ علىٰ الوقوفين بعرفات ومنىٰ[2]. وتفصيله موكول الىٰ موضعه.

٣ ـ النَّفْر من منىٰ:

يجوز لمن اتقىٰ الصيد والنساء في إحرامه أن يعجّل النَّفْر ـ أي الخروج ـ من منىٰ إلىٰ مكة يوم الثاني عشر بعد الزوال، وهذا هو النَّفْر الأوّل، ويجوز له التأخير بأن يبيت ليلة الثالثة عشرة ثمّ ينفر إلىٰ مكّة، وهو النَّفْر الثاني.

كلّ ذلك لمن اتّقىٰ الصيد والنساء، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ﴾[3].

وأمّا من لم يتّق الصيد والنساء فلا ينفر إلّا في الثالث عشر متىٰ ما شاء.

أصل الحكم لا كلام فيه علىٰ مايبدو! نعم، لهم كلام في تفسير الآية وفي بعض الأحكام الفرعيّة المترتّبة علىٰ هذه المسألة[1].

(١) أُنظر: المسالك ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣، و٣٨٨، والمدارك ٨: ٢٨٦، والجواهر ٢٠: ١١٥ ـ ١٢٤.

(٢) أُنظر: المسالك ٢: ٣٥٢، والمدارك ٨: ١٨٦ ـ ١٨٨، والجواهر ١٩: ٣٩٢.

(٣) البقرة: ٢٠٣.

ومن ثمرة التعجيل يوم الثاني عشر سقوط الرمي يوم الثالث عشر[2].

٤ ـ دفع القرض بإسقاط بعضه:

يجوز تعجيل دفع الدَّين بإسقاط بعضه إذا كان مؤجّلاً، كما تقدّم الكلام عنه مراراً، خاصّة في العنوانين: «إبراء» و «بيع النسيئة».

مظانّ البحث:

إنّ البحث عن التعجيل وما يترتّب عليه من أحكام لم ينحصر في موردٍ أو أكثر، بل هو متناثر من أوّل الفقه إلىٰ آخره، كما هو ظاهر من العناوين المبحوث عنها.

تعدّد

لغـــة:

من العدد بمعنىٰ الكثرة، وهو ـ كما قيل: ـ الكميّة المتألّفة من الوحدات، فيختصّ بالمتعدّد في ذاته، وعلىٰ هذا فالواحد ليس بعدد، لأنّه غير متعدّد[3].

(١) أُنظر: المدارك ٨: ٢٤٤، والجواهر ٢٠: ٣٦.

(٢) أُنظر المصدرين المتقدّمين.

(٣) أُنظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «عدد».

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحـكام:

ليس للتعدّد في حدّ ذاته حكم خاصّ، وإنّما يستفاد حكمه ممّا يضاف إليه، مثل تعدّد الغَسَلات وتعدّد المؤذّنين، وتعدّد الزوجات ونحو ذلك.

ولمّا كان موارده كثيرة فلذلك نكتفي بـذكر عنوان مايضاف إليه التعدّد، ونـحيل التـفصيل إلىٰ مواضعه المناسبة.

أهمّ الموارد التي أُضيف إليها التعدّد:

١ ـ أصالة عدم تعدّد التكليف[1].

٢ ـ أصالة تعدّد المسبب بتعدّد السبب[2].

٣ ـ تعدّد الغسل في تطهير الأواني[3].

٤ ـ تعدّد العصر في غسل الثوب[4].

٥ ـ عـدم لزوم تـعدّد الغسـل فـي بـول الرضيع[5].

٦ ـ عدم لزوم تـعدّد الغسـل فـي التـطهير بالجاري والمطر[6].

(١) أُنظر: الجـواهـر ٤: ٢١٤، و٧: ٤٠، والمـنتهىٰ ٣: ١٠٣، ومجمع الفائدة ٦: ١٤٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٧: ٢٦٢.

(٣) أُنظر الجواهر ١: ٣٤٦.

(٤) أُنظر الجواهر ٦: ١٤٢.

(٥) أُنظر الجواهر ٦: ١٨٨.

(٦) أُنظر الجواهر ٦: ٣٢٤.

٧ ـ تعدّد الغَسل في تطهير مخرج البول[1].

٨ ـ عدم لزوم تعدّد الغسل فـي إزالة غـير البول من النجاسات[2].

٩ ـ تعدّد المسح في الاستنجاء[3].

١٠ ـ تعدّد أولياء الميّت والاستئذان مـنهم للصلاة عليه[4].

١١ ـ تعدّد الجنائز وحكم الصلاة عليها[5].

١٢ ـ تعدّد الكفّارة بتعدّد الوطي في الحيض وعدمه[6].

١٣ ـ تعدّد الغايات في غسل واحد[7].

١٤ ـ تعدّد أسباب التيمّم وحكم التـداخـل فيها[8].

١٥ ـ تعدّد الضرب وعدمه في التيمّم[9].

١٦ ـ تعدّد الغايات في وضوء واحد[10].

١٧ ـ تعدّد المؤذّنين[11].

(١) أُنظر: الجواهر ٢: ٢٠ و٦: ١٩٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٦: ١٩٢.

(٣) أُنظر الجواهر ٢: ٤٣.

(٤) أُنظر الجواهر ٤: ٤٤.

(٥) أُنظر الجواهر ١٢: ٧٦.

(٦) أُنظر الجواهر ٣: ٢٣٧.

(٧) أُنظر الجواهر ٢: ١١٥.

(٨) أُنظر الجواهر ٥: ٢١٨.

(٩) أُنظر الجواهر ٥: ٢١١.

(١٠) أُنظر الجواهر ١: ٢٧.

(١١) أُنظر الجواهر ٩: ١٣٣.

١٨ ـ تعدّد الصلاة علىٰ النبي ﷺ بتعدّد ذكره[١].

١٩ ـ تعدّد التسليم في آخر الصلاة[٢].

٢٠ ـ تعدّد سجود الشكر[٣].

٢١ ـ تعدّد السجود بتعدّد رفع الجبهة من محل السجود ووضعها عليه[٤].

٢٢ ـ تعدّد سجود التلاوة بتكرّر موجبه[٥].

٢٣ ـ تعدّد السجود بتعدّد السبب[٦].

٢٤ ـ تعدّد النائب عن ميّت واحد[٧].

٢٥ ـ تعدّد المواطن وحكم المسافر فيها[٨].

٢٦ ـ تعدّد الشرط لحصول حدّ الترخص للقصر[٩].

٢٧ ـ تعدّد السفر لحصول عنوان كثير السفر[١٠].

٢٨ ـ تعدّد إمام الجماعة[١١].

(١) أُنظر الجواهر ١٠: ٢٥٧.

(٢) أُنظر الجواهر ١٠: ٣٣٢.

(٣) أُنظر الجواهر ١٠: ٢٢٨.

(٤) أُنظر الجواهر ١٢: ٢٧٧.

(٥) أُنظر الجواهر ١٠: ٢١٨.

(٦) أُنظر الجواهر ١٢: ٤٤٤.

(٧) أُنظر الجواهر ١٣: ٣١.

(٨) أُنظر الجواهر ١٤: ٢٥٦.

(٩) أُنظر الجواهر ١٤: ٢٩٣.

(١٠) أُنظر الجواهر ١٤: ٢٧٧.

(١١) أُنظر الجواهر ١١: ٢٣١.

٢٩ ـ تعدّد القنوت في صلاة الجمعة[١].

٣٠ ـ تعدّد صلاة الجمعة[٢].

٣١ ـ تعدّد الخطبة في صلاة الجمعة[٣].

٣٢ ـ تعدّد الخطبة في صلاة العيد[٤].

٣٣ ـ تعدّد الخطبة في صلاة الاستسقاء[٥].

٣٤ ـ تعدّد الكفّارة وعدمها بتعدّد المفطر في شهر رمضان[٦].

٣٥ ـ تعدّد سبل الله في مصرف الزكاة[٧].

٣٦ ـ تعدّد كفّارة المعتكف بتعدّد السبب وعدمه[٨].

٣٧ ـ تعدّد الحج الواجب بالاستطاعة والنذر وشبهه[٩].

٣٨ ـ لزوم تعيين نوع الحج في النيّة مع تعدّده[١٠].

٣٩ ـ تعدّد الكفارة في الإحرام مع تعدّد موجبها[١١].

(١) أُنظر الجواهر ١٠: ٣٨٠.

(٢) أُنظر الجواهر ١١: ٢٥٠.

(٣) أُنظر الجواهر ١١: ٢٠٧.

(٤) أُنظر الجواهر ١٢: ١٥٠.

(٥) أُنظر الجواهر ١٢: ١٥٠.

(٦) أُنظر: الجواهر ٣: ٢٣٦ و١٦: ٣٠٣.

(٧) أُنظر الجواهر ١٥: ٣٦٩.

(٨) أُنظر الجواهر ١٧: ٢١٠.

(٩) أُنظر الجواهر ١٧: ٣٤٨.

(١٠) أُنظر الجواهر ١٨: ٢٠.

(١١) أُنظر الجواهر ٢٠: ٣٢٥.

٤٠ ـ الوصيّة بتعدّد الحج عنه في سنة واحدة[١].

٤١ ـ تعدّد النائب في الحج المندوب في سنة واحدة[٢].

٤٢ ـ تعدّد المنوب عنه وتعيينه في الحج[٣].

٤٣ ـ تعدّد المالك والمشتري في البيع[٤].

٤٤ ـ تعيين المبيع مع تعدّده[٥].

٤٥ ـ تعدّد الراهن[٦].

٤٦ ـ تعدّد الكفيل[٧].

٤٧ ـ تعدّد الوصايا والموصىٰ له والوصي[٨].

٤٨ ـ تعدّد الوقف والواقف والموقوف عليه والمال الموقوف[٩].

٤٩ ـ تعدّد الوطي بالشبهة ومايترتّب عليه[١٠].

(١) أنظر الجواهر ١٧: ٣٩٨.

(٢) أنظر الجواهر ١٧: ٣٨٨.

(٣) أنظر الجواهر ١٧: ٣٦٢.

(٤) أنظر: الجواهر ٢٢: ٣١٤، و٢٣: ٢٤٩، و٣٧: ٢٦٦.

(٥) أنظر: الجواهر ٢٢: ٤١٧، و٢٣: ١٨٩.

(٦) أنظر الجواهر ٢٥: ١٥٩.

(٧) أنظر الجواهر ٢٦: ٢٠٤.

(٨) أنظر: الجواهر ٢٨: ٣٠٥ و٣١٠ و٣٨٥ و٤٠٩.

(٩) أنظر: الجواهر ٢٦: ٣١٦، و٢٨: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١٠) أنظر الجواهر ٣٢: ٣٨٠.

٥٠ ـ تعدّد الزوجات وحكمه التكليفي[١].

٥١ ـ حصر تعدّد الزوجات في أربعة[٢].

٥٢ ـ اختصاص النبي ﷺ بتعدّد الزوجات بأكثر من أربعة[٣].

٥٣ ـ تعدّد الزوجات بالعقد المنقطع من دون حصر[٤].

٥٤ ـ مراعاة العدالة في القَسْم والنفقة عند تعدّد الزوجات[٥].

٥٥ ـ تعدّد الطلاق في مجلس واحد[٦].

٥٦ ـ لزوم تعيين المطلّقة عند تعدّد الزوجات[٧].

٥٧ ـ تعدّد الرضعات في الرضاع[٨].

٥٨ ـ تعدّد العقيقة[٩].

٥٩ ـ تعدّد كفارة الظهار[١٠].

٦٠ ـ تعدّد اللعان بتعدّد موجبه[١١].

(١) أنظر الجواهر ٢٩: ٣٥.

(٢) أنظر الجواهر ٣٠: ٢.

(٣) أنظر الجواهر ٢٩: ١١٩.

(٤) أنظر الجواهر ٣٠: ٨.

(٥) أنظر: الجواهر: ٢٩: ٣٥، و٣١: ١٥٢.

(٦) أنظر الجواهر ٣٢: ٨٥.

(٧) أنظر الجواهر ٣٢: ٤٥.

(٨) أنظر الجواهر ٢٩: ٢٩١.

(٩) أنظر الجواهر ٣١: ٢٦٨.

(١٠) أنظر: الجواهر ٣٣: ١٣٥، و١٤٣ ـ ١٤٤.

(١١) أنظر الجواهر ٣٤: ١٢.

٦١ ـ تعدّد الإقرار[١].

٦٢ ـ تعدّد الاستثناء في الإقرار[٢].

٦٣ ـ تعدّد العامل في الجعالة[٣].

٦٤ ـ تعدّد الكفّارة بتعدّد حنث النذر وشبهه[٤].

٦٥ ـ تعدّد الغاصب[٥].

٦٦ ـ تعدّد الضمان بتعدّد أسبابه[٦].

٦٧ ـ ضمان المنافع المتعدّدة للمغصوب[٧].

٦٨ ـ الشفعة مع تعدّد الشركاء[٨].

٦٩ ـ تعدّد الذابح[٩].

٧٠ ـ تعدّد تكليف من له رأسان أو بدنان[١٠].

٧١ ـ الولاية على القضاء مع تعدّد الفقهاء[١١].

٧٢ ـ تعدّد القابلين للقضاء[١٢].

٧٣ ـ تعدّد المترجمين في القضاء وعدمه[١].

٧٤ ـ تعدّد الخصوم على المدعي الواحد[٢].

٧٥ ـ تعدّد اليمين[٣].

٧٦ ـ تعدّد القاسم[٤].

٧٧ ـ تعدّد حدّ القذف وعدمه[٥].

٧٨ ـ تعدّد الحد بتعدّد الزنا وعدمه[٦].

٧٩ ـ تعدّد ارتكاب موجب التعزير (فعل الحرام أو ترك الواجب)[٧].

٨٠ ـ تعدّد الجناية[٨].

٨١ ـ تعدّد الجاني[٩].

٨٢ ـ تعدّد الديّة[١٠].

إلىٰ غير ذلك من الموارد المذكورة في طيّات كتب الفقه والأُصول مثل: تعدد الداعي، وتعدد المطلوب، وتعدد الشرط ووحدة الجزاء ونحو ذلك.

---

(١) أُنظر الجواهر ٣٥: ١٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٥: ٨٩.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٥: ٢٠٩.

(٤) أُنظر الجواهر ٣٥: ٤٤١ و٣٤٠.

(٥) أُنظر الجواهر ٣٧: ٢٦.

(٦) أُنظر الجواهر ٣٧: ٥٥.

(٧) أُنظر الجواهر ٣٧: ١٦٧.

(٨) أُنظر الجواهر ٣٧: ٢٧٧.

(٩) أُنظر الجواهر ٣٦: ١٨٩.

(١٠) أُنظر الجواهر ٣٩: ٢٩٩.

(١١) أُنظر الجواهر ٤٠: ٣٩.

(١٢) أُنظر الجواهر ٤٠: ٤٢.

---

(١) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٠٧.

(٢) أُنظر: الجواهر ٤٠: ١٤٦، و٤٢: ٢٥١ و٢٦٦.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٠: ٢٣٤.

(٤) أُنظر الجواهر ٤٠: ٣٣٤.

(٥) أُنظر: الجواهر ٤١: ٤٢٠، و٤٢٧، و٣٤: ٧٤.

(٦) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٣٤.

(٧) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٢٢.

(٨) أُنظر: الجواهر ٣٤: ٣٥٢، و٤٣: ٢٥٠.

(٩) أُنظر الجواهر ٤٢: ١٢٨ و١٤٦ و١٩٥، و٤٣: ٣٤٢ و٤١١.

(١٠) أُنظر الجواهر ٤٣: ٣٠١.

تعدّي

لغـــة:

تجاوز الحدّ، وتجاوز ماينبغي الاقتصار عليه، والظلم[1].

والجميع يرجع إلىٰ الأوّل.

اصطلاحاً:

استعمل بالمعاني المتقدمة، وفي معانٍ مرجعها إلىٰ ذلك.

فاستعمل بمعنىٰ الظلم كما في التعدي علىٰ الآخرين وعلىٰ حقوقهم.

واستعمل بمعنىٰ السراية والتجاوز كما في تعدّي النجاسة من محلٍّ إلىٰ محلٍّ آخر، وفي تعدية الحكم ـ بمعنىٰ إسرائه ـ من موضوع إلىٰ آخر.

واستعمل بمعنىٰ الإسراف أيضاً، كما حقّقناه في عنوان «إسراف».

الأحـكام:

يختلف حكم التعدّي باختلاف ما يضاف إليه التعدّي، ونحن نُشير إلىٰ بعض الموارد المهمّة منها.

هل يجوز تعدّي الحكم من موضوع إلىٰ آخر؟

إذا ثبت حكم في موضوع، فهل يجوز إثباته في موضوع آخر يشابهه أم لا؟

هذا هو البحث المعروف عن القياس، فالمثبتون له يقولون بجوازه، والنافون له يقولون بعدمه إلا في بعض الحالات.

مثاله: إذا ورد: إنّما حرّمت الخمرة لإسكارها، فهنا نكتشف أنّ علّة الحرمة هي الإسكار، فاذا وجدنا أنّ هذه العلّة موجودة في شيءٍ آخر كالنبيذ مثلاً، فهل يجوز إسراء الحرمة وتعديتها إليه؟

اختلف الفقهاء والأُصوليون في ذلك، والمعروف عند الإماميّة فقهائهم وأُصوليّيهم، هو عدم الجواز إلا إذا حصل القطع بعلّة الحكم، كما في مفهوم الأولوية، أو كانت العلّة منصوصة في النصّ الشرعي، كالمثال المتقدم، فعندئذ يجوز إسراء الحكم من موضوع إلىٰ آخر، وإلا فلا يجوز.

وراجع لإكمال الموضوع العنوانين: «تحقيق المناط» و «القياس» في الملحق الأُصولي.

اشتراط التنجيس بتعدّي النجاسة:

يشترط في تحقّق النجاسة في الأشياء تعدّي النجاسة وسرايتها من عين النجاسة أو من المتنجّس إليها.

وإنّما يتحقّق التعدّي بوجود الرطوبة المسرية في الملاقي والملاقىٰ، حتىٰ تنتقل النجاسة من الملاقىٰ إلىٰ الملاقي، ولولا الرطوبة المُسرية

---

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية، وغيرها: «عدو» و «عدا».

والمتعدّية لم تتحقّق النجاسة في الملاقي، ولذلك يقال: «كلُّ يابسٍ ذكيٌّ»[١]، أي إنّ الملاقاة مع اليبوسة لاتسبب تعدّي النجاسة وسرايتها[٢].

حرمة إدخال النجاسة المتعدّية إلىٰ المسجد:

لا إشكال في حرمة تنجيس المسجد، ووجوب إزالة النجاسة عن المساجد، كما تقدّم بيانه في عنوان «إزالة».

ويترتّب علىٰ ذلك حرمة إدخال النجاسة المتعدّية إلىٰ المسجد كما إذا كان ثوبه أو بدنه متنجّساً، وكان بحيث تنتقل منه النجاسة إلىٰ غيره، فهذا لا يؤمن منه تنجيس المسجد بإدخاله فيه، فلذلك قالوا بحرمته.

نعم، لو كانت النجاسة غير متعدّية؛ لعدم رطوبتها رطوبة متعدّية، أو كانت في قارورة مسدودة لاتسري منها النجاسة، فيظهر من بعضهم جواز إدخالها إذا لم يستلزم من ذلك هتك المسجد، وإلّا حرم الإدخال أيضاً[٣].

حرمة التعدّي علىٰ نفوس الناس وأعراضهم وأموالهم:

لا إشكال في حرمة التعدّي علىٰ أموال الناس وأنفسهم وتترتّب عليه العقوبة والضمان، كما سيأتي بيانه.

وقد تكلّم الفقهاء عن التعدّي علىٰ الأنفس والأموال بمناسبات مختلفة، وخصّوا التعدّي علىٰ الأموال بالبحث تحت عنوان «قاعدة الاحترام» وألفاظ أُخرىٰ للقاعدة، كما سيأتي.

ونحن نبحث عن التعدّي علىٰ النفوس أوّلاً، ثمّ نردفه بالبحث عن التعدّي علىٰ الأموال، تحت عنوان القاعدة المتقدمة.

أوّلاً ـ حرمة التعدّي علىٰ النفوس:

التعدّي علىٰ النفوس تارةً يكون بمعنىٰ إنهاء الحياة، وأُخرىٰ بمعنىٰ إيجاد جرح أو نقص في البدن، أو في منافعه كالرؤية والسمع والشمّ ونحو ذلك، ويسمّىٰ بالتعدّي علىٰ مادون النفس في اصطلاح كتابي القصاص والديات، كما يطلق التعدّي علىٰ النفس علىٰ خصوص الأوّل.

والتعدّي بكلّ ذلك حرام في الشريعة الإسلامية بلا إشكال ولا خلاف، وتدلّ علىٰ حرمته النصوص المتظافرة من الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب:

فمنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ

---

(١) الوسائل ١: ٣٥١ الباب ٣١ من أبواب احكام الخلوة، الحديث ٥.

(٢) أُنظر: الجواهر ٥: ٣٤٧، و٦: ٢٠٣، والعروة الوثقىٰ ١: ١٦١ ـ ١٦٢ / كيفيّة التنجيس.

(٣) أُنظر: الجواهر ٦: ٩٦، والعروة الوثقىٰ ١: ١٧٢ / أحكام النجاسات، المسألة ٢.

﴿مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِف فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً﴾[٤].

إلىٰ غير ذلك من الآيات الدالّة علىٰ عظمة حرمة قتل النفس بغير حقّ.

وأمّا السنّة فكثيرة أيضاً، منها:

ماروي عن الصادق عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام وجد كتاباً في قراب سيف رسول الله صلى الله عليه وآله مثل الإصبع، فيه: إنّ أعتىٰ الناس علىٰ الله القاتل غير قاتله، والضارب غير ضاربه...»[٥].

وعنه صلى الله عليه وآله: «أوّل مايحكم الله عزّ وجل فيه يوم القيامة الدماء»[٦].

وعن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وقف بمنىٰ حين قضىٰ مناسكها في حجة الوداع ـ إلىٰ أن قال: ـ أيُّ يوم أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا اليوم، قال: فأيُّ شهر أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا الشهر، قال: فأيُّ بلد أعظم حرمة؟ قالوا: هذا البلد، قال: فإنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلىٰ يوم تلقونه، فيسألكم عن أعمالكم، ألا هل بلّغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهمّ اشهد، ألا من كانت عنده أمانة فليؤدّها إلىٰ من ائتمنه عليها، فإنّه لايحلّ دم امرئٍ مسلمٍ ولا ماله إلا بطيبة نفسه، ولا تظلموا أنفسكم ولا ترجعوا بعدي كفّاراً»[١].

ثانياً ـ حرمة التعدّي علىٰ الأعراض:

عِرض المسلم كدمه وماله في الحرمة، فلا يجوز التعدّي عليه، فقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: المؤمن حرام كلّه: عِرضه وماله ودمه»[٢].

وعن أنس، قال: «خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر الربا، وعظّم شأنه ـ إلىٰ أن قال: ـ وأربىٰ الربا

---

(١) النساء: ٩٢.

(٢) النساء: ٩٣.

(٣) الأنعام: ١٥١.

(٤) الإسراء: ٣٣.

(٥) الوسائل ٢٩: ١٦، الباب الأوّل من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١٨.

(٦) المصدر المتقدم: ١٢، الحديث ٦.

(١) الوسائل ٢٩: ١٠، الباب الأوّل من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

(٢) مستدرك الوسائل ٩: ١٣٦، الباب ١٣٨ من أبواب العشرة، الحديث الأوّل.

عِرض الرجل المسلم»[١].

وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ردّ عن عِرض أخيه المسلم وجبت له الجنّة ألبتة»[٢].

ثالثاً ـ حرمة التعدّي علىٰ الأموال:

حرمة مال المسلم كدمه، لايجوز التعدّي عليه، ويترتّب عليه الضمان والعقوبة، كما يأتي عن قريب إن شاء الله تعالىٰ.

قلنا: إنّ الفقهاء تعرّضوا لهذا الموضوع، تحت عنوان قاعدة «الاحترام» أو «إحترام مال المسلم»، فلذلك نرىٰ من المناسب التعرّض للقاعدة بالمقدار الميسور.

قاعـــدة

«احترام مال المسلم»[٣]

الألفاظ الأُخرىٰ للقاعدة:

عبّروا عن القاعدة بألفاظ أُخرىٰ، من قبيل:

ـ قاعدة الاحترام[٤].

ـ قاعدة عصمة مال الناس[٥].

ـ قاعدة الأصل في الأموال العصمة[١].

ـ قاعدة حرمة التصرّف في مال الغير بغير إذنه[٢].

ـ قاعدة تحريم أكل مال الغير بغير إذنه[٣].

وألفاظ أُخرىٰ.

وهناك قاعدة أُخرىٰ تعرف بقاعدة «إحترام عمل المسلم»[٤]، وهي من مصاديق القاعدة المتقدمة في الواقع.

توضيح القاعدة:

المقصود من القاعدة: أنّ مال المسلم ومن بحكمه محترم ومصون، لايجوز التصرّف فيه تصرّفاً عدوانيّاً، ومن دون رضا صاحبه.

وبحكم مال المسلم منافعه، فلايجوز جبر الإنسان علىٰ عملٍ مجّاناً، أو عدم دفع أُجرته في صورة استئجاره، ولو كانت الإجارة فاسدة.

قال الشيخ الأنصاري: «كلّ عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره وتحصيلاً لغرضه، فلابدّ من أداء عوضه؛ لقاعدتي الاحترام، ونفي الضرار»[٥].

---

(١) مستدرك الوسائل ٩: ١١٩، الباب ١٣٢ من أبواب العشرة، الحديث ٢٥.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٩٢، الباب ١٥٦ من أبواب العشرة، الحديث ٣.

(٣)و(٤) أُنظر المكاسب ٣: ١٩٠.

(٥) أُنظر مجمع الفائدة ١٠: ٣٨٨.

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: ٣٦٠.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٨: ١١.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤١٠.

(٤) أُنظر العروة الوثقىٰ ٥: ١١٢ / الإجارة، اعتبار المنفعة المحلّلة، المسألة ١٩.

(٥) المكاسب ٣: ١٩٠.

وقال السيد الخوئي في تفسير احترام مال المسلم: «معنىٰ الاحترام عدم كون مال المسلم بمثابة المباحات الأصليّة بحيث لاحرمة لها ويسوغ لأيٍّ أحد أن يستولي عليها ويستوفيها عن قهر وجبر»[١].

وقال أيضاً ما حاصله: أنّه لافرق في الحرمة بين الأعيان والمنافع؛ لصدق المال علىٰ المنافع جزماً[٢]، ولذا تقع ـ أي منافعه ـ ثمناً في البيع وعوضاً في الخُلع وصداقاً في النكاح وهكذا.

الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة الإتلاف:

إنّ قاعدة الاحترام تدلّ علىٰ حرمة التصرّف العدواني في مال الغير تكليفاً.

نعم يترتّب عليه ـ أي التعدّي ـ الضمان، كما يأتي بيانه.

أمّا قاعدة الإتلاف، فإنّها تدلّ علىٰ الضمان؛ لأنّ مفادها: «مَن أتلف مال الغير فهو له ضامن»، وليست ناظرة إلىٰ الحكم التكليفي.

وبعبارة أُخرىٰ: قاعدة الاحترام تقول: لاتتصرّف في مال الغير.

وقاعدة الإتلاف تقول: إذا تصرّفت في مال الغير فأنت له ضامن.

(١) مستند العروة الوثقىٰ (الإجارة): ٣٩١.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ٣: ١٢٩.

مستند القاعدة:

استدلّ علىٰ القاعدة بالأدلّة التالية:

أوّلاً ـ الكتاب:

من الآيات التي استدل بها علىٰ القاعدة، قوله تعالىٰ: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[١].

والأكل كناية عن التملّك والتصرّف بالأكل أو بغيره[٢]، فالمنهي مطلق التصرف بالباطل، وأظهره التصرّف بالتعدّي.

ثانياً ـ السنّة:

الروايات الدالّة علىٰ القاعدة عديدة، أهمّها:

ـ قوله ﷺ في خطبته بمنىٰ ـ عام حجة الوداع ـ: «... إنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلىٰ يوم تلقونه...» إلىٰ أن قال:

«لايحلُّ دم امرئٍ مسلمٍ ولا مالُه إلّا بطيبة نفسه»[٣].

(١) النساء: ٢٩.

(٢) أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥٤، ومصباح الفقاهة ٣: ٢٨٧ و٣٣٣.

(٣) الوسائل ٢٩: ١٠، الباب الأوّل من أبواب القصاص، الحديث ٣.

ووردت روايات أُخر بهذا المضمون[1].

ـ وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية للّه، وحرمة ماله كحرمة دمه»[2].

ومن المعلوم: أنّ نسبة الحلّ أو الحرمة إلىٰ المال إنّما هو باعتبار التصرّف فيه، إذ لا معنىٰ لحلّية الأعيان الخارجيّة أو حرمتها، فإنّ المراد من حرمة الخمر إنّما هو حرمة شربها، ومن حرمة الأُمّهات والأخوات والبنات إنّما هو نكاحهنّ، وهكذا[3].

ثالثاً ـ الإجماع:

ادّعي الإجماع علىٰ حرمة التعدّي علىٰ مال المسلم كالتعدّي علىٰ نفسه[4].

لكن هذا الإجماع ليس إجماعاً تعبّدياً، بل من المحتمل أن يكون مستند المجمعين هي الأدلّة الأُخرىٰ التي ذكرناها من الكتاب والسنة وغيرها.

(١) أُنظر: الوسائل ٥: ١٢٠، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديثين ١ و٣، و٢٤: ٢٣٣، الباب ٦٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣، ومستدرك الوسائل ٣: ٣٣١، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي، و١٣: ٢٣٠، الباب الأوّل من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٢.

(٣) أُنظر مصباح الفقاهة ٣: ٩٠.

(٤) أُنظر مجمع الفائدة ٩: ٩.

رابعاً ـ العقل:

قال المحقّق الأردبيلي: «الأصل المقرّر عقلاً ونقلاً من الكتاب والسنّة والإجماع، هو عدم جواز التصرّف في مال أحدٍ بوجه إلا بطيب نفس منه ورضاه»[1].

وقال أيضاً: «العقل والنقل دلّا علىٰ عدم جواز التصرّف في مال الغير إلّا بإذنه»[2].

وقال السيد الخوئي: «إنّ حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير ممّا لا ريب فيه»[3].

خامساً ـ السيرة:

يمكن تقريب قيام السيرة علىٰ حرمة التصرّف في مال الغير بدون إذنه والتعدّي عليه بعدّة أنحاء:

١ ـ قيام سيرة المتشرعة:

لا إشكال في قيام سيرة المتشرعة علىٰ حرمة التعدّي علىٰ مال الغير، وهذا من الواضحات.

٢ ـ ثبوت ارتكاز المتشرعة:

المرتكز في أذهان المتشرّعة هو حرمة التعدّي علىٰ مال الغير.

والفرق بين هذا وما قبله، هو أنّ الأوّل يدلّ

(١) المصدر المتقدم.

(٢) مجمع الفائدة ١٠: ٤٣٩.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٥٣٦.

علىٰ السيرة العمليّة، والثاني يدلّ علىٰ ما هو المرتكز في الأذهان.

٣ ـ قيام سيرة المسلمين:

السيرة العمليّة بين المسلمين كافّة علىٰ عدم التعدّي علىٰ أموال الآخرين، بل إنّ ذلك من المرتكزات عندهم، فلذلك يقبّحون من يقوم بذلك.

٤ ـ قيام سيرة العقلاء:

استقرّ بناء العقلاء من جميع الأديان والملل والنحل وغيرهم، ممّن لايتديّن بدين علىٰ تقبيح من يتعدّىٰ علىٰ غيره في نفسه أو في ماله، وهذا من الواضحات أيضاً.

بماذا يحصل التعدّي في الأموال؟

يحصل التعدّي في الأموال بإحدىٰ الأُمور التالية:

١ ـ التصرّف من دون إذن:

يحصل التعدّي بالتصرف في مال الغير من دون إذنه، والإذن قد يكون صريحاً أو بالفحوىٰ أو بشاهد الحال، وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه في عنوان «إذن».

كما إذا دخل دار غيره من دون إذنه، أو أكل طعامه، أو ركب سيّارته كذلك.

والإذن ينبغي أن يكون ممّن له حق الإذن كالمالك والشارع، والولي، والوصي، والوكيل ونحوهم.

٢ ـ تجاوز الحد في التصرّف عمّا هو مأذون فيه:

إذا أذن من له الإذن بالتصرّف في شيء في حدود معيّنة، كما إذا أذن لغيره أن يركب فرسه أو سيارته لمسافة مئة كيلومتر، فتعدّىٰ المأذون له وركب الفرس أو السيّارة في مسافة مئة وخمسين كيلومتراً، أو أذِن المالك للوكيل أن يتعامل ويتاجر بمقدار ألف دينار، فتاجر بمقدار ألف وخمسمئة دينار مثلاً.

فالزائد في المثالين يكون تعدّياً عن الحدّ المجاز.

٣ ـ التهاون والتفريط في حفظ مايجب حفظه:

المستعير أمين لايضمن العين المستعارة لو تُلفت بدون تقصيره وتفريطه، أما لو تلفت بتفريط منه، بأن استعملها فيما لاينبغي استعمالها فيه، كما لو وضع حملاً ثقيلاً علىٰ الدابة أو السيارة المستعارة، أو سار بها في طريق وعِر جدّاً، فهنا يكون المستعير متعدّياً، وتترتّب عليه آثار التعدّي.

ومثله التهاون في حفظ الوديعة، والعين المرهونة، والعين الزكوية، ونحوها ممّا يكون أمانة بيد غير مالكه، ولو أمانة شرعيّة غير مالكيّة.

٤ ـ منع الغير عن التوصّل إلىٰ حقّه:

ومن موارد التعدّي والظلم منع الغير عن الوصول إلىٰ عين ماله، أو إلىٰ حقّه، كما لو امتنع عن

دفع العين المستعارة أو المستودعة عنده إلىٰ صاحبها، أو منع صاحب الدار أن يسكنها، أو صاحب الأرض أن يزرعها.

أقسام المتعدّي:

يختلف حكم التعدّي تكليفاً ووضعاً باختلاف المتعدّي، فانّ المتعدّي إمّا أن يكون إنساناً أو حيواناً.

أوّلاً ـ إذا كان المتعدّي إنساناً:

الإنسان المتعدّي إمّا أن يكون كبيراً أو صغيراً.

١ ـ إذا كان المتعدّي إنساناً كبيراً:

الإنسان الكبير قد يتعدّىٰ علىٰ مال نفسه، أو مال غيره، أو الأموال العامّة.

أ ـ إذا تعدّىٰ علىٰ مال نفسه:

إذا تعدّىٰ الإنسان الكبير علىٰ مال نفسه، بأن أتلفه بإحراق، أو إغراق، أو نحو ذلك، من دون أن يترتّب عليه غرض عقلائي راجح، وكان مالاً معتنىٰ به عند العقلاء والشرع، فيكون قد فعل حراماً، وتترتّب العقوبة الأُخروية علىٰ كلّ فعل حرام، وربّما دخل بعض أقسامه في التبذير والإسراف المحرّمين.

وأمّا الضمان فلا يترتب عليه، لأنّه أتلف مال نفسه.

ب ـ إذا تعدّىٰ علىٰ مال غيره:

التعدّي علىٰ مال الغير إذا كان بإتلاف ونحوه، فهو حرام تكليفاً، ويترتّب عليه الضمان وضعاً، والعقوبة الأُخروية، والدنيوية ـ التعزير ـ إجمالاً.

ج ـ إذا تعدّىٰ علىٰ الأموال العامّة:

وهذه الأُموال تارة تفرضها ملكاً للدولة، وأُخرىٰ ليست ملكاً لأحد حتىٰ الدولة، بل هي من المباحات العامة كالبحار والأنهار الكبيرة والغابات ونحوها.

والتعدّي علىٰ القسم الأوّل حرام وموجب للضمان، وللعقوبة الأُخروية، والدنيوية ـ التعزير ـ إجمالاً، كمن أتلف ما يتعلّق بالدولة الإسلامية الشرعيّة من أموال، مثل الأدوات والوسائل التي يستخدمها عمّال الدولة لتنفيذ أعمالها، كالسيّارات وآلات الحراسة والحرب، والدواوين ونحو ذلك.

راجع: بيت المال.

والتعدّي علىٰ القسم الثاني كإتلاف بعض الغابة بتحريقها موجب للعقوبة الدنيوية ـ التعزير ـ والأُخروية ظاهراً، لكن في ثبوت الضمان إشكال، لأنّها لم تكن ملكاً لأحد.

٢ ـ إذا كان المتعدّي إنساناً صغيراً:

إذا تعدّىٰ الصغير علىٰ مال نفسه أو مال غيره فلا عقوبة عليه؛ لعدم كونه مكلّفاً، والعقوبة تدور مدار التكليف.

نعم اذا تعدّىٰ علىٰ مال غيره فيكون ضامناً؛ لأنّ الضمان لايتبع التكليف، فإنّ غير البالغ يضمن مايتلفه، وقد يعبّر عن القاعدة الدالة علىٰ ذلك بـ«قاعدة عدم شرطية البلوغ للأحكام الوضعيّة»[١].

ثانياً ـ إذا كان المتعدّي حيواناً:

الحيوان إما أن يكون له مالك، أو لا.

فإن لم يكن له مالك، فلا عقوبة ولا ضمان علىٰ أحد لما يتلفه.

وإن كان له مالك:

ـ فإن أهمل المالك الحيوان ولم يقيّده، فأتلف مالاً لغير مالكه ضمنه المالك؛ لتفريطه في حفظ الدابة.

ـ وإن حفظه ولكن أفلت من يد صاحبه، فلا ضمان.

وللمسألة صور كثيرة يراجع تفصيلها الكتب المطوّلة[٢].

تطبيقات القاعدة:

للقاعدة تطبيقات كثيرة، نشير إلىٰ نماذج منها:

١ ـ استدلّ الشيخ الأنصاري علىٰ الضمان في الإجارة الفاسدة: «بما دلّ علىٰ احترام مال المسلم، وأنّه لايحلّ مال امرئٍ إلّا عن طيب نفسه، وأنّ حرمة ماله كحرمة دمه، وأنّه لايصلح ذهاب حقّ أحد، مضافاً إلىٰ أدلّة نفي الضرر، فكلّ عمل وقع من عامل لأحد، بحيث يقع بأمره وتحصيلاً لغرضه، فلابدّ من أداء عوضه؛ لقاعدتي الاحترام ونفي الضرار»[١].

٢ ـ وقال صاحب الجواهر: «وكذا استيفاء المنفعة بالإجارة الفاسدة سبب لضمان أُجرة المثل، أو الأقل منها ومن المسمّىٰ، بلا خلاف أجده فيه، لقاعدة: "مايضمن بصحيحه يضمن بفاسده" وعموم: "علىٰ اليد" و "من أتلف"، و "أصالة احترام مال المسلم"»[٢].

٣ ـ قال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ من استوجر للحج فأتىٰ بالمقدمات مثل قطع الطريق ونحوه، لكنّه طرأ مانع من استمراره في أداء الحج: «فقد يتّجه استحقاق أُجرة المثل فيها؛ لأصالة احترام عمل المسلم، الذي لم يقصد التبرّع به، بل وقع مقدمة للوفاء بالعمل المستأجر عليه، فلم يتيسّر له ذلك بمانع قهري»[٣].

٤ ـ إذا بطلت المضاربة، فالعامل يستحق

(١) أُنظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٤: ١٦٧.

(٢) أُنظر: المسالك ١٥: ٣٧٥ ـ ٣٧٦، والجواهر ٤٢: ١٢٩، وما بعدها، و٤٣: ٤٠٢ ـ ٤٠٥ و١٢٩ ـ ١٤٤.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٩٠.

(٢) الجواهر ٢٧: ٧٣.

(٣) الجواهر ١٧: ٢٧٠.

أُجرة مثل عمله، إلّا أن يثبت كونه متبرّعاً، ولو شك في تبرّعه وعدمه، قال السيد اليزدي: «يستحقّ الأُجرة أيضاً، لقاعدة احترام عمل المسلم»[١].

٥ ـ قال صاحب الجواهر: «تصحّ استعارة الأرض للزراعة والغرس والبناء، ولكن يقتصر المستعير علىٰ القدر المأذون فيه... لأصالة حرمة التصرّف في مال الغير بغير إذنه، فلا يجوز التعدّي إلىٰ الأدنىٰ فضلاً عن المساوي.

وقيل: ... يجوز أن يستبيح مادونه في الضرر، لاما فوقه، كأن يستعير أرضاً للغرس فيزرع فيها، لا العكس... ولكن لاريب في أنّ الأوّل أشبه بأُصول المذهب وقواعده، المقتضية عدم جواز التعدي عن غير المأذون....

وعلىٰ كلّ حال فلو تعدّىٰ وفعل الأضرّ، فعليه الأُجرة للمالك تامّة علىٰ الأقوىٰ، بمعنىٰ أنّه لايُسقط منها ما قابل قدر المأذون فيه من المنفعة...»[٢].

ويظهر من العبارة وجود الخلاف في إسقاط أُجرة ماقابل المأذون.

٦ ـ وقال صاحب الجواهر أيضاً ماحاصله: أنّ الوكيل أمين لايضمن ماتلف بيده، إلا مع التفريط أو التعدّي كغيره من الأُمناء، الذين قام

(١) العروة الوثقىٰ ٥: ١٧٧ / المضاربة، أحكامها، المسألة ٢٣.

(٢) الجواهر ٢٧: ١٧٠ ـ ١٧١.

النص والإجماع علىٰ عدم ضمانهم إلا بذلك[١].

٧ ـ وقال صاحب الجواهر أيضاً: «إذا فرّط في الرهن أو تعدّىٰ فيه ضمنه بلا خلاف ولا إشكال»[٢].

٨ ـ وقال صاحب الجواهر أيضاً: «لا إشكال ولا خلاف في أنّ العامل أمين، بل هو إجماعي، فلا يضمن حينئذ ما يتلف إلا عن تفريط أو خيانة، وللتعدّي فيه، بأن فعل فيه ما لم يؤذن له شرعاً فيه، ولعلّ منه السفر بلا إذن من المالك، وشراء شيءٍ نهاه المالك عنه...»[٣].

٩ ـ قال السيد الخوئي: «يجب الإقباض لكلٍّ من المتبايعين، فإنّه بعد تحقّق البيع يكون الثمن مالاً للبائع والمثمن مالاً للمشتري، فيحرم إمساكه لكلٍّ منهما، لأنّه تصرّف في مال الغير وإمساكه إيّاه بغير إذنه، فهو حرام»[٤].

١٠ ـ وقال في تعليل عدم جواز التصرّف في المقبوض بالعقد الفاسد حتىٰ مع علم الدافع بالفساد: «لأنّ القاعدة الأوّلية إنّما تقتضي حرمة

(١) أُنظر الجواهر ٢٧: ٣٢١، وانظر كلامه بالنسبة الىٰ عموم الأُمناء في ٢٧: ١٢٨ و١٣٦ و٣١٦، وانظر قاعدة «عدم ضمان الأمين الا بالتفريط أو التعدّي». في القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ٤.

(٢) الجواهر ٢٥: ٢٥٨، وانظر الصفحة ١٧٤.

(٣) الجواهر ٢٦: ٣٧٨.

(٤) مصباح الفقاهة ٧: ٥٩٢.

التصرف في أموال الناس إلا بإذن مُلّاكها، ومن الواضح أنّ الدافع إنّما جوّز التصرف في المقبوض بالعقد الفاسد من حيث كونه ملكاً للقابض لا علىٰ وجه الإطلاق، ولمّا لم تحصل الملكيّة للقابض ولا أنّ المالك قد أذن له في ذلك إذناً جديداً، حرم علىٰ القابض التصرّف فيه وضعاً وتكليفاً»[1].

استثناءات القاعدة:

هناك موارد تستثنىٰ من القاعدة نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

١ ـ إذا أسقط المالك حرمة ماله:

إذا أسقط المالك حرمة ماله وجعله عرضة لاستفادة الآخرين أو للتلف، فلا إثم ولا عقوبة ولا ضمان علىٰ من تصرّف فيه؛ لعدم صدق العدوان علىٰ هذا النوع من التصرّف.

وهذا له أمثلة كثيرة، منها:

أ ـ إذا بنىٰ أو زرع في أرض غيره من دون إذنه، فهنا يجوز لمالك الأرض أن يطالب أُجرة الأرض لما مضىٰ من التصرف، ويأمر المتصرّف بإزالة البناء أو الزرع وإن تضرّر ـ أي الغاصب ـ بذلك، لأنّه هو الذي أدخله علىٰ نفسه[2] وإن لم يفعل فللمالك إزالة ذلك عن ملكه.

وقد ورد: في «من أخذ أرضاً بغير حقّها أو بنىٰ فيها: يرفع بناءه ويسلّم التربة الىٰ صاحبها، ليس لِعِرق ظالمٍ حقّ...»[1].

ب ـ قال صاحب الجواهر: «إذا حصلت دابّة مثلاً في دار لايمكن أن تخرج إلا بهدم، فإن كان حصولها فيها بسببٍ من صاحب الدار أُلزم بالهدم والإخراج، ولا ضمان علىٰ صاحب الدابّة، لعدم العدوان منه، وخصوصاً إذا كان ذلك غصباً من صاحب الدار للدابّة مثلاً؛ لما عرفت من وجوب ردّ المغصوب إلىٰ مالكه، وإن ترتّب عليه ضرر أضعاف المغصوب»[2].

راجع عنوان: بناء.

ج ـ إذا أعرض المالك عن ماله، وجعله في عرضة التلف والإتلاف فقد أسقط حرمة ماله، ولا حرمة علىٰ آخذه ولا ضمان عليه مع إحراز إعراض المالك عنه.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إعراض».

د ـ إذا أباح المالك ماله للناس، كما لو أَوْلم، أو جعل الطعام أو الشراب عرضةً لمن يريد الأكل والشرب منه، فهنا لا حرمة ولا ضمان علىٰ من أكل أو شرب من ذلك الطعام، لعدم صدق التعدّي بعد إباحة المالك ذلك.

---

(١) مصباح الفقاهة ٣: ١١٥.

(٢) أُنظر: الرياض ١٢: ٢٩١، والجواهر ٣٧: ٢٠٥.

(١) الوسائل ١٩: ١٥٧، الباب ٣٣ من أبواب كتاب الإجارة، الحديث ٣.

(٢) الجواهر ٣٧: ٢٠٧.

راجع عنوان: إذن.

٢ ـ إذا توقّف غرض أهمّ علىٰ ذلك:

إذا توقّف إنقاذ الغريق علىٰ التصرّف في أرض غيره من دون إذنه، أو إنقاذ الحريق علىٰ هدم دار غيره كذلك، فيقدّم الإنقاذ من الغرق أو الحرق علىٰ احترام مال الغير؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة هو: أنّ ملاك حفظ النفس المحترمة من الهلاك أهم من ملاك حرمة التصرّف في مال الغير من دون رضاه، فلذا قدّم الفقهاء حفظ النفس عليه.

وقد صار هذا مثالاً لدوران الأمر بين المتزاحمين وتقديم الأهمّ علىٰ المهمّ، وجعله أحد ملاكات الترجيح في التزاحم.

راجع الملحق الأُصولي: «تزاحم».

٣ ـ إذا اقتضت الضرورة ذلك:

إذا اقتضت الضرورة أن يتصرّف في مال غيره، كما إذا اضطرّ إلىٰ أكل طعام الغير بسبب إشرافه علىٰ الهلاك من الجوع، فهنا يقدّم أيضاً ملاك حفظ النفس المحترمة علىٰ ملاك حرمة التصرف في مال الغير من دون إذنه.

وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه في عنوان «اضطرار».

وكما إذا أُكره علىٰ التصرّف في مال الغير أكلاً أو جلوساً ونحو ذلك.

وتقدم تفصيله أيضاً في عنوان «إكراه».

أو اضطرّ إلىٰ ذلك بسبب التقيّة من الظالم.

وسوف يأتي الكلام عنه في عنوان «تقيّة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

٤ ـ إذا قصد الإحسان إلىٰ المالك:

إذا شاهد دار غيره تضطرم في النار، ولم يمكنه إطفاء الحريق وإنقاذه إلّا بهدم حائطه، جاز ذلك؛ لأنّه محسن، و ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾[1].

ومن هذا القبيل تصرّف الحاكم الشرعي وعدول المؤمنين في أموال القُصَّر الذين لاولي لهم من أب أو جد، ولا وصيّ عليهم.

راجع: «إحسان / قاعدة الإحسان».

٥ ـ إذا انحصر طريق استنقاذ حقّه علىٰ التصرّف في مال الغاصب:

قال الأردبيلي: «لو كان لشخص عند آخر مالٌ وعلم ذلك علماً يقيناً لايحتمل النقيض، فإن كان عيناً وكان قادراً علىٰ أخذه بحيث لايحصل معه أمر غير مشروع، مثل نقب داره والتصرّف في ماله، وضربه وشتمه جاز أخذ ذلك، سواء كان جاحداً أو مقرّاً، باذلاً، أم لا.

فإن لم يتمكّن حين إرادته إلا التصرّف في ماله، مثل دخول داره ونحوه ممّا لايجوز إلّا بإذنه، مع عدم تضرّره بهتك عِرضه وغيره، فالظاهر جواز ذلك»[2].

(١) التوبة: ٩١.

(٢) مجمع الفائدة ١٢: ٩٧ ـ ٩٨.

٦ ـ المقاصّة:

قال صاحب الجواهر: «لو لم تكن له [أي المدعي] بيّنة، أو تعذّر الوصول إلىٰ الحاكم، ووجد الغريم من جنس ماله اقتصّ مستقلاً بالاستيفاء، بلا خلاف عندنا، بل الإجماع بقسميه عليه»[١].

٧ ـ الشفعة:

قال صاحب الجواهر عند بداية كتاب الشفعة: «ذكره المصنّف وغيره متصلاً بكتاب الغصب تنبيهاً علىٰ أنّ ذلك كالمستثنىٰ من حرمة أخذ مال الغير قهراً، للسنّة المتواترة...»[٢].

وقال الأردبيلي بالنسبة إلىٰ انحصار الشفعة بين الشريكين لا أكثر، عندنا: «من شرائط حق الشفعة عدم كون الشركاء أزيد من اثنين، ودليله: الأصل المقرّر عقلاً ونقلاً من الكتاب والسنّة والإجماع، وهو عدم جواز التصرّف في مال أحد بوجه إلا بطيب نفس منه ورضاه إلّا ما أخرجه الدليل، وقد ثبت جواز إخراج المشفوع من يد المشتري مع الشريكين فقط بالإجماع، وبقي الباقي تحت المنع»[٣].

آثار التعدّي:

تترتّب علىٰ التعدّي آثار نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

أوّلاً ـ العقوبة:

العقوبة المترتّبة إمّا أُخروية أو دنيويّة.

١ ـ العقوبة الأُخرويّة:

لا إشكال في ترتّب العقوبة الأُخرويّة علىٰ التعدّي، ولكن تختلف العقوبة باختلاف نوع التعدّي، إذ قد يكون التعدّي علىٰ النفس، أو مادونه، أو المال أو العِرض، وقد ورد في الآيات والروايات عقوبات مختلفة لأنواع التعدّي، يراجع لذلك الكتب المعدّة لبيانها، مثل كتاب «ثواب الأعمال وعقاب الأعمال» للشيخ الصدوق ﵀.

٢ ـ العقوبة الدنيوية:

تكفّلت الكتب الفقهيّة لبيان العقوبات الدنيوية المترتبة علىٰ أنواع الاعتداءات، والمقصود منها طبعاً هي العقوبات المشرّعة من قبل الشارع، لا العقوبات التكوينيّة المترتّبة تكويناً علىٰ ارتكاب الذنوب، كنقص العمر لقطيعة الرحم، وحبس القطر لكثرة الذنوب ونحو ذلك، فإنّ هذه قد ذُكر بعضها في بعض الكتب تبعاً للروايات، كالكتاب المتقدّم للصدوق.

ثمّ إنّ هذه العقوبات قد تكون بدنيّة أو ماليّة.

أ ـ العقوبة البدنيّة:

العقوبة البدنيّة تكون علىٰ أحد الأنحاء التالية:

---

(١) الجواهر ٤٠: ٣٩١.

(٢) الجواهر ٣٧: ٢٣٧.

(٣) مجمع الفائدة ٩: ٨ ـ ٩.

ـ القصاص، كما في الجناية علىٰ النفس أو دونه.

ـ الحدّ، وهو قد يكون قتلاً، كما في زنا المحصن، والارتداد عن فطرة، ونحو ذلك.

وقد يكون جلداً، كما في زنا غير المحصن، والقذف، وشرب الخمر.

وقد يكون قطعاً، كما في السرقة حيث يجب فيه قطع يد السارق.

ـ التعزير، وهو عقوبة دون الحدّ بما يراه الحاكم.

ب ـ العقوبة الماليّة:

تترتّب علىٰ التعدّي العقوبة الماليّة أيضاً أحياناً، كما في الدّية والكفّارات الماليّة.

ثانياً ـ الضمان:

التعدّي سواء كان علىٰ النفس أو ما دونه، أو علىٰ المال، سواء كان حيواناً أو غيره، يوجب ضمان المتعدّي لما أتلفه، وقد تسالم الفقهاء علىٰ قاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

راجع: «إتلاف / قاعدة الإتلاف».

ثالثاً ـ جواز دفع التعدّي ورفعه:

يجوز للإنسان أن يدفع عن نفسه التعدّي بشتىٰ أنواعه، وإذا وقع يجوز له رفعه، مثل قتال السارق والعدوّ، إذا اعتدىٰ علىٰ نفس الإنسان أو ما يتبعه من نفس أو مال، وكذا من اعتدىٰ علىٰ الوطن.

رابعاً ـ إسقاط حرمة المعتدي:

المعتدي هو ممّن أسقط حرمة نفسه وماله، ولذلك إذا قُتل المعتدي، أو جُرح، أو تُلف ماله بسبب دفاع المعتدىٰ عليه مع مراعاة التدرّج المطلوب في الدفاع، كان دمه وماله الذي كان حاضراً وقت الدفاع هدراً.

خامساً ـ جواز دفع المال لدفع الاعتداء:

يجوز لمن خاف الاعتداء عليه أن يدفع مالاً لدفع الاعتداء عن نفسه وأهله وماله، بل عن المؤمنين، وإن كان أخذه حراماً علىٰ المعتدي.

سادساً ـ حصول الشركة القهريّة:

قد تحصل الشركة القهرية بسبب التعدّي علىٰ مال الآخرين، كما إذا غصب حنطة من غيره ومزجه مع حنطته، فهنا تحصل الشركة قهراً بين الغاصب والمغصوب منه.

قال الشهيد الثاني بالنسبة إلىٰ تعريف الشركة، فإنّها تارةً تكون بمعنىٰ عقد ثمرته جواز تصرّف الملّاك للشيء الواحد علىٰ سبيل الشياع فيه.

وأُخرىٰ بمعنىٰ اجتماع حقوق المُلّاك في

الشيء الواحد، علىٰ سبيل الشياع.

قال بالنسبة إلىٰ الثاني: «فإنّ هذا الاجتماع يحصل بعقد وبغيره، بل بغيره أكثر، حتىٰ لو تعدّىٰ أحدهما ومزج ماله بمال الآخر قهراً بحيث لايتميّزان، تحقّقت الشركة بهذا المعنىٰ»[1].

مظانّ البحث:

١ ـ يبحث عن تعدّي النجاسة في كتاب الطهارة.

٢ ـ وعن تعدّي الحكم من موضوع إلىٰ آخر في بحث القياس في الأُصول.

٣ ـ وعن قاعدة الاحترام وحرمة التعدي علىٰ الأموال، في تضاعيف الكتب الفقهية بمناسبات مختلفة، كما في عقد الفضولي، والمقبوض بالعقد الفاسد، وفي كتاب الغصب، ونحو ذلك، والكتب المدوّنة في القواعد الفقهيّة.

٤ ـ وعن التعدي علىٰ النفوس وضمانها، في كتاب القصاص والديات.

٥ ـ وما يترتّب علىٰ التعدي، في كتاب الغصب، ضمان الغاصب، وفي كتب الحدود والقصاص والديات.

ويراجع لإكمال هذه الأبحاث العناوين: «إتلاف»، و «ضمان»، و«قياس».

---

(١) المسالك ٤: ٣٠١.

تعديل

لغـــة:

التقويم[1] والتسوية[2]، تقول: عدَّلتُه فاعتدل، أي قوّمته فاستقام، وسوّيته فاستوىٰ.

وعدَّلتُ الشاهد: نسبته إلىٰ العدالة[3]، وأن تقول: إنّه عدل[4]، ومثله تعديل الراوي.

اصطلاحاً:

استعمل بالمعاني المتقدّمة.

الأحكام:

تعديل الشهود:

يعتبر في قبول الشهادة عدالة الشاهد. وعندئذ إن علم الحاكم عدالته فهو، وإلا تحقّق ذلك عن طريق الفحص عن حاله عند أهله وعشيرته ومحلّ عمله ونحو ذلك، فان ثبتت عدالته فهو، وإلّا لم يحكم طبق شهادته[5].

وأمّا كيفية التحقيق، فهي موكولة إلىٰ العنوانين: «شهادة» و «جرح».

---

(١) أُنظر الصحاح: «عدل».

(٢) أُنظر المصباح المنير: «عدل».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «عدل».

(٤) أُنظر الصحاح: «عدل».

(٥) أُنظر الجواهر ٤٠: ١١٠.

ومثله البحث عن تعديل الرواة وجرحهم.

قسمة التعديل:

للقسمة أقسام، منها قسمة التعديل، ويراد بها قسمة الشيء بحسب قيمته إذا حصل الضرر بقسمة عينه، كالجوهر النفيس، وكالثوب الثمين، وكالأرض التي تختلف أجزاؤها من حيث القيمة؛ لأجل بعدها أو قربها من الماء، أو من الشارع العام، ونحو ذلك ممّا يسبّب إلحاق الضرر ببعض الشركاء إذا قسمت العين المشتركة بحسب عينها.

فهنا يعدّل المقسوم بحسب القيمة، فإذا كان المقسوم مثل الأرض، وكان ثلثها ـ مثلاً ـ يساوي الثلثين الآخرين من حيث القيمة، فتقسّم بحسب هذا السهم بين الشريكين.

وإذا كان مثل الجوهر أو الثوب، فيقسم بحسب القيمة، فيكون لأحد الشريكين نصف القيمة وللآخر النصف الآخر، فإمّا أن يشتريه الشريك الآخر، أو يبيعانه إلىٰ شخص ثالث ويقسّمان الثمن[1].

وللتفصيل راجع: قسمة.

تعدية

راجع: تعدّي.

(١) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٥، والجواهر ٤٠: ٣٣٩، و٢٦: ٣٠٩.

تعذيب

لـغـــة:

العقوبة[1]، والنكال[2]. وأصله في كلام العرب: الضرب، ثمّ استعمل في كلّ عقوبة مؤلمة، واستعير للأُمور الشاقّة، فقيل: السفر قطعة من العذاب[3].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحكام:

يختلف حكم التعذيب باختلاف مورده وهدف المعذِّب، وبيانه علىٰ النحو الآتي:

الأصل الأوّلي حرمة التعذيب:

الأصل الأوّلي ـ من منظار الشريعة الإسلاميّة ـ حرمة التعذيب، سواء كان المعذَّب والمعذِّب إنساناً، أو كان المعذَّب حيواناً.

وقد خرج عن هذا الأصل بعض الموارد نشير إليها عن قريب:

ويدلّ علىٰ هذا الأصل: كلُّ مادلّ علىٰ حرمة التعدّي؛ لأنّ التعذيب نوع من التعدّي.

(١) أُنظر الصحاح: «عذب».

(٢) أُنظر: القاموس المحيط، ولسان العرب: «عذب».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «عذب».

ويضاف إلىٰ ذلك ماذكره بعض الفقهاء: من حرمة تعذيب الحيوان إجمالاً في غير الجهاد، ويبدو أنّ هذه الكلّية مقبولة، وإن كان لهم كلام في حدودها وتطبيقاتها، كما سيأتي الكلام عن ذلك عن قريب، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ثمّ إنّ البحث عن التعذيب يقع في مقامين:

ـ تعذيب الإنسان.

ـ تعذيب الحيوان.

أوّلاً ـ الكلام في تعذيب الإنسان:

الكلام عن تعذيب الإنسان يكون علىٰ النحو التالي:

الحكم التكليفي لتعذيب الإنسان:

قلنا: إنّ الأصل هو حرمة تعذيب الإنسان إلّا ما أخرجه الدليل، وتوضيح ذلك:

أنّ الحكم التكليفي لتعذيب الإنسان يختلف باختلاف موارده، وغرض المعذِّب وهدفه من ذلك، فإنّ ضرب اليتيم إذا كان للتأديب فهو جائز، وإن كان للتشفّي فهو حرام.

أهداف التعذيب:

أهداف التعذيب وأسبابه متعدّدة، وهي:

١ ـ التعدّي والظلم:

من أهم أسباب التعذيب التعدّي والظلم، فالذين يهدفون ظلم الآخرين والتعدّي عليهم من دون أيّ سبب ومبرّر عقلي أو شرعي، يقومون بتعذيب الناس، كتعذيب السلطات والحكومات غير الشرعية التي تحاول تثبيت سلطانها علىٰ الناس، فتأخذهم بالتهمة والظنّة.

وكالأشرار من الناس الذين يستلذّون بتعذيب الناس، أو يجعلونه هدفاً للوصول إلىٰ المال أو إلىٰ أغراض أُخر.

وكالأب يضرب ولده، والزوج يضرب زوجته، والمؤدِّب يضرب التلميذ، كلٌّ ذلك إذا كان بهدف التشفّي، لا التأديب.

ونحو ذلك ممّا يصدق عليه التعدّي والظلم.

وهذه العقوبة محرّمة شرعاً وقبيحة عقلاً؛ لاستقلال العقل بقبح الظلم.

ويدخل ضمن هذا الإطار تعدّي الحاكم أو القوّة التنفيذيّة والإجرائيّة، كما إذا اقتص المقتصّ بآلة سامّة أو ملوّثة فيما دون النفس ـ كقطع اليد ـ ثمّ سرىٰ السمُّ أو التلويث إلىٰ سائر البدن وأدّىٰ إلىٰ تلف المقتصّ منه، أو كما إذا حكم الحاكم بالقصاص استناداً إلىٰ شهادة مزوّرة مع علمه بالتزوير، أو حكم بالجلد مئة جلدة مع أنّ حكمه الشرعي ثمانون جلدة، ونحو ذلك ممّا يعدّ تعدّياً وتجاوزاً عن الحدّ المشروع.

وقد تقدّم مايرتبط بالموضوع في العناوين: «إسراف» و«تأديب» و«تعدّي» ونحوها.

هل يجوز للإنسان أن يعذِّب نفسه؟

القاعدة العامّة في حرمة التعذيب جارية في

هذا المورد أيضاً.

نعم، لو هُدِّد شخصٌ بأن يقتل نفسه كيف شاء، وإلّا سوف يقتل بقتل أشدّ، فقد قال بعض الفقهاء بجواز قتل نفسه فراراً عن القتل الأشدّ.

قال الشهيد الثاني: «لو كان التهدّد بقتل أشدّ ممّا يقتل به المكره نفسه، كقتل فيه تعذيب، اتّجه تحقّق الإكراه حينئذٍ؛ لأنّ المُكرَه يتخلّص بما أُمر به عمّا هو أشدّ عليه، وهو نوع القتل الأسهل من النوع الأشقّ، فيجب القصاص فيه كغيره»[١].

وربّما يظهر من صاحب كشف اللثام[٢] موافقته له.

ولكن علّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «وقد يناقش: بأنّ ذلك لايقتضي جواز قتله لنفسه المنهي عنه، فلا حكم لإكراهه المزبور، وحينئذٍ يكون المباشر أقوىٰ من السبب، واحتمال الجواز باعتبار شدّة الأمر المتوعّد به، مناف لإطلاق دليل المنع، وإلّا لجاز للعالم بأنّه يموت عطشاً ـ مثلاً ـ أن يقتل نفسه بالأسهل من ذلك»[٣].

٢ ـ العقوبة علىٰ الجريمة أو الجناية:

قد يقع التعذيب عقوبة علىٰ الجريمة، أو الجناية، كقطع يد السارق، وقتل القاتل عمداً قصاصاً، وقتل الزاني المحصن حدّاً، وجلد غير المحصن حدّاً كذلك.

ومنه عقوبة التعزير، فإنّها ربّما تكون ضرباً، أو تشهيراً ـ وهو تعذيب نفسي ـ كما سيأتي.

فهذه العقوبات إذا صدرت ممّن له أهلية الحكم والولاية علىٰ القضاء والحدود شرعاً، تكون مشروعة، وتخرج عن كونها تعدّياً وظلماً.

وأمّا لو صدرت ممّن لا أهليّة له لذلك، فتبقىٰ علىٰ صفة الظلم والتعدّي.

٣ ـ التأديب:

ضرب الأب للولد، أو المعلّم والمؤدّب للتلميذ، إن كان بغرض التأديب فهو جائز، وأمّا لو كان بغرض آخر كالتشفّي مثلاً، فلم يجز.

ولو كان بغرض التأديب فجاوز الحدّ اللازم له، فهو تعدٍّ أيضاً ويقع محرّماً، كما تقدّم بيان ذلك علىٰ نحو التفصيل في العنوانين: «إسراف» و «تأديب».

٤ ـ الوصول إلىٰ الحقّ:

إذا توقّف الوصول إلىٰ الحقّ علىٰ التعذيب جاز بشرط أن يصدر من أهله ولا يتجاوز عن حدّه، ومثاله:

كمن جنىٰ والتجأ إلىٰ الحرم أو المسجد الحرام ونحوه من المشاهد المشرّفة. فهنا يضيّق عليه في المطعم والمشرب حتّىٰ يخرج وتقام عليه

(١) المسالك ١٥: ٩٠.

(٢) أنظر كشف اللثام ١١: ٣٨.

(٣) الجواهر ٤٢: ٥٤.

العقوبة اللازمة، كما تقدّم تفصيله في عنوان «التجاء».

ومَنْ ظاهَر زوجتَه، وأمهله الحاكم ـ بعد شكاية زوجته إليه ـ ثلاثة أشهر، ثمّ خيّره بعده بين التكفير والرجوع إلىٰ زوجته، أو طلاق زوجته، لكنّه لم يعمل بأحدهما فلم يرجع ولم يطلّق، فهنا يضيّق عليه الحاكم من حيث المطعم والمشرب حتّىٰ يعمل بأحد الأمرين[1].

ومن غصب مالاً ـ وأُحرز كونه غاصباً ـ لكن امتنع من ردّ المغصوب علىٰ صاحبه، فيعذّب ـ أي يعاقب ـ حتّىٰ يردّه، إذا توقّف الردّ عليه[2].

٥ ـ الدفاع:

يجوز للإنسان أن يدفع عن نفسه الأخطار، فلو هجم عليه إنسان بأيّ داعٍ كان، سواء كان بداعي السرقة، أو التجاوز علىٰ العرض، أو غير ذلك، جاز له أن يدفع المهاجم، بل يجب علىٰ تفصيل يذكر في محلّه، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ويشترط في الدفاع التدرّج من الأسهل إلىٰ الأشدّ، فلو راعىٰ التدرّج وحصل التلف والعطب في المهاجِم بسبب دفاع المهاجَم، فلا مسؤوليّة علىٰ المدافع ولا ضمان، وتكون الجناية علىٰ المهاجِم هدراً؛ لأنّه كان متعدّياً.

(١) أُنظر الجواهر ٣٣: ١٦٤.

(٢) أُنظر: الجواهر ٣٧: ٧٨، ومصباح الفقاهة ١: ٥١٧.

وقد أشرنا إلىٰ ذلك إجمالاً في عنوان «استغاثة»، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «دفاع» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

هل يجوز التعذيب لأخذ الإقرار؟

من شرائط صحّة الإقرار اختيار المقرّ في إقراره، ولذلك لايصحّ إقرار المكرَه. قال العلامة الحلّي: «يشترط في المقرّ الاختيار، فلا يقع إقرار المكرَه علىٰ الإقرار عند علمائنا أجمع»[1].

واستدلّوا عليه بقوله ﷺ: «رُفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون...»[2].

وقال الأردبيلي: «ويدلّ علىٰ اشتراط الاختيار: العقل والنقل، وهو ظاهر»[3].

نعم، لو أقرّ بالمبهم ولم يبيّن، فقد قيل: يحبس حتّىٰ يفسّر[4].

ولا فرق في المكره بين من ضُرب حتّىٰ أُلجئ إلىٰ الإقرار، وبين من هُدّد بإيقاع مكروه به

(١) التذكرة (الحجرية) ٢: ١٤٦، وانظر الجواهر ٣٥: ١٠٤، و٤١: ٢٨٠.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٣) مجمع الفائدة ٩: ٣٨٧.

(٤) أُنظر الجواهر ٣٥: ٣٢، ولعلّه يدخل في التعذيب للوصول إلىٰ الحقّ.

لايليق بمثله تحمّله عادة: من ضربٍ أو شتمٍ أو أخذ مالٍ أو حبسٍ ونحو ذلك(١).

وقد ورد: «أنّ عليّاً عليه السلام قال: من أقرّ عند تجريد، أو حبس، أو تخويف، أو تهديد فلا حدّ عليه»(٢).

وفي رواية أُخرىٰ عنه عليه السلام أنّه كان يقول: «لا قطع علىٰ أحد يخوَّف من ضرب ولا قيد ولا سجن ولا تعنيف، إلا أن يعترف، فإن اعترف قُطع، وإن لم يعترف سقط عنه، لمكان التخويف»(٣).

والمقصود من الاعتراف هنا هو الاعتراف طوعاً.

وعن سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضُرب، فجاء بها بعينها، هل يجب عليه القطع؟ قال: نعم، ولكن لو اعترف ولم يجيء بالسرقة لم تقطع يده، لأنّه اعترف علىٰ العذاب»(٤).

فإنّ القطع إنّما ترتّب علىٰ إحضار العين المسروقة، لا علىٰ مجرّد الاعتراف بالسرقة، ولذلك لو اعترف ولم يجيء بالعين المسروقة لم تقطع يده، لأنّ اعترافه كان بسبب التعذيب.

أنواع التعذيب في الإنسان:

التعذيب علىٰ نوعين:

١ ـ التعذيب الجسدي:

وذلك مثل: الضرب، والإجاعة، والتعطيش، والتغريق، والتحريق، والإكراه علىٰ الأعمال الشاقّة.

٢ ـ التعذيب النفسي:

وذلك مثل الإهانة، والتخويف، والإكراه علىٰ الأعمال التي لاتليق بالإنسان وتكون شاقّة عليه نفسيّاً، إن لم تكن كذلك جسديّاً، كتنظيف دورات المياه والأمكنة القذرة، بالنسبة إلىٰ الإنسان الشريف ونحو ذلك.

ومن أقسام التعذيب النفسي التشهير في البلد والتغريب.

ماهو جائز من أنواع التعذيب:

أغلب أنواع التعذيب المذكورة غير مستساغ شرعاً، إلّا ماورد النصّ به في الحدود والقصاص والتعزيرات التي تنحصر في:

القتل ـ من دون تعذيب آخر ـ في موارد: كالقصاص وبعض الحدود، والضرب في موارد

---

(١) أُنظر: المسالك ١١: ٨٩.

(٢) الوسائل ٢٣: ١٨٥، الباب ٤ من أبواب كتاب الإقرار، الحديث الأوّل، و٢٨: ٢٦١، الباب ٧ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٢٨: ٢٦١، الباب ٧ من أبواب حد السرقة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ٢٨: ٢٦٠، الباب ٧ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأوّل.

الجلد، كما في زنا غير المحصن، والقذف، وشرب الخمر، والسجن في موارد محدودة، والتشهير في شاهد الزور، والتغريب في زنا الذكر غير المحصن، والقيادة، والمحاربة، والتضييق في المطعم والمشرب في موارد خاصّة.

وأمّا مثل التغريق، والتحريق، والإكراه علىٰ الأعمال الشاقّة، والإهانة، والإكراه علىٰ الأعمال التي لاتليق بالشخص، فلم أعثر علىٰ تصريح بجوازه من الشرع عن طريق مذهب الإماميّة.

التعذيب في الحرب:

لايجوز قتل النساء والذراري والشيوخ في الحرب قبل الأسر وبعده[١].

ولا يجوز تعذيب الأسير، بل المعروف أنّه يجب أن يُطعم ويُسقىٰ وإن أُريد قتله؛ لما ورد عن علي عليه السلام، أنّه قال: «إطعام الأسير والإحسان إليه حقٌّ واجب، وإن قتلته من الغد»[٢].

وورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «الأسير يُطعم وإن كان يقدّم للقتل»[٣].

وورد عنه عليه السلام أيضاً: «إطعام الأسير حقٌّ علىٰ من أسره وإن كان يراد من الغد قتله، فإنّه ينبغي أن يطعم ويسقىٰ ويرفق به، كافراً كان أو غيره»[١].

بل قيل: إذا عجز عن المشي لايجوز قتله أيضاً؛ لما ورد في خبر الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام: «إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل، فأرسله، ولا تقتله، فإنّك لاتدري ما حكم الإمام فيه»[٢]. أي قد لا يكون رأيه فيه القتل.

راجع عنوان: «أُسارىٰ».

ولا يجوز تعذيب الأُسارىٰ، والتنكيل بهم إلّا في حالات استثنائيّة كما لا يجوز التمثيل بهم.

وكان النبي صلى الله عليه وآله إذا بعث سريّة دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: «سيروا بسم اللّه وباللّه، وفي سبيل اللّه، وعلىٰ ملّة رسول اللّه، لاتغلّوا[٣] ولا تمثّلوا[٤] ولا تغدروا[٥] ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبيّاً، ولا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلّا أن تضطرّوا إليها»[٦].

---

(١) أُنظر: التذكرة ٩: ١٥٤، والمنتهىٰ ١٤: ٢٠٢، ومجمع الفائدة ٧: ٤٦٣، والرياض ٧: ٥٣٠.

(٢) الوسائل ١٥: ٩٢، الباب ٣٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

---

(١) المصدر المتقدم: ٩١، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٥: ٧٢، الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٣) الغلول هو: الخيانة من المغنم، وكلُّ من خان في شيءٍ خُفْية فقد غلّ، أُنظر مجمع البحرين (غلل).

(٤) المُثلة سيأتي توضيحها في الصفحة ٣٢٧.

(٥) الغدر: نقض الأمان بعد إعطائه.

(٦) الوسائل ١٥: ٥٨، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢. وانظر سائر روايات الباب.

من له الولاية علىٰ التعذيب المشروع:

إذا كان التعذيب لأجل التأديب فالمتولّي له هو من له حقّ التأديب، وهو الأب والمعلّم، كما تقدّم تفصيله في عنوان «تأديب».

وإذا كان التعذيب لأجل العقوبة، كالحدّ والحبس ونحوهما، فالمتولّي هو السلطان الذي له سلطة مشروعة من حيث الشريعة الإسلاميّة، كالإمام عليه السلام، أو نائبه الخاصّ أو العامّ.

مايجوز التعذيب المشروع به:

يجوز التعذيب عقوبة بالقتل في موارد القتل العمدي والارتداد عن فطرة، ونحوهما. والرجم في زنا المحصن، والقطع في السرقة، والجرح قصاصاً في الجرح العمدي، والحبس في موارد مخصوصة، والمنع من الطعام والشراب في حدٍّ لايؤدّي إلىٰ التلف في موارد خاصّة تقدّم نماذجها، والتشهير في شاهد الزور، والتغريب في زنا الذكر غير المحصن، والقوّاد، والمحارب.

ولا يجوز التعذيب بالإحراق بالنار[1]، ولا بالتغريق، ولا بإعطاء السمّ، ولا باللواط، والزنا، وإدخال أجسام في الجوف ونحو ذلك.

وقد تقدّم أنّ القصاص لايكون إلّا بالسيف حتىٰ ولو كان القتل بغيره كالإحراق والتغريق واللواط وإعطاء السُّم ونحو ذلك.

(١) إلّا في عقوبة اللواط. أُنظر الجواهر ٤١: ٣٨١.

وذكر الفقهاء هناك: أنّه ينبغي أن لاتكون آلة القصاص كالّة، لئلّا يتعذّب المقتصّ منه، ولا مسمومة لئلّا يسري التلف إلىٰ النفس إذا كان القصاص فيما دونه.

نعم، ذكر بعض الفقهاء: أنّه يجوز اختيار الآلة التي هي أقلّ تعذيباً كإطلاق العيار الناري والرصاص في المخّ، أو بالتيار الكهربائي بدل السيف في القتل[1].

تقدّم ذلك كلُّه في عنوان: «آلات القصاص».

المسؤوليّة في التعذيب:

إذا وقع التعذيب ظلماً وعدواناً، فإنّ المسؤوليّة تقع علىٰ عاتق المباشر له، إلّا إذا كان هناك آمرٌ، وكان المباشر ضعيفاً بالنسبة إليه، أو مكرهاً، فهنا تقع علىٰ الآمر طبقاً لقاعدة التسبيب والمباشرة، فأيّهما كان هو الأقوىٰ عرفاً وتنتسب الجريمة إليه، فهو المسؤول عنها.

وأمّا إذا كان التعذيب مشروعاً، فلا مسؤوليّة علىٰ الآمر، والمفروض هو الحاكم الشرعي، ولا المجري والمنفّذ إذا لم يحصل تعدٍّ وتجاوزٌ في الحكم أو في الإجراء منهما.

ولو حصل التلف في هذه الحالة فهو حاصل عن خطأ، وخطأ الحكّام في عهدة بيت المال،

(١) أُنظر تحرير الوسيلة ٢: ٤٨٢ ـ ٤٨٣ / القصاص، كيفية الاستيفاء، المسألة ١١.

فتعطىٰ دية الجناية منه.

وأمّا لو حصل تعدٍّ في الحكم أو في تنفيذه فهو في عهدة المباشر أو الآمر حسب قانون المباشرة والتسبيب كما تقدّم، وعلىٰ المسؤول العقوبة المناسبة.

راجع: إتلاف.

ثانياً ـ الكلام في تعذيب الحيوان:

تعذيب الحيوان تارةً يكون مشروعاً، وأُخرىٰ غير مشروع، ولكلٍّ حكمه.

١ ـ التعذيب المشروع:

يشرع تعذيب الحيوان في الموارد التالية:

أ ـ الصيد والذباحة:

بما أنّ قسماً من حياة الإنسان يتوقّف علىٰ الاستفادة من لحوم الحيوانات، فلذلك جوّزت الشريعة الصيد والذبح في حيوانات خاصّة ـ وهي المأكولة اللحم ـ بهدف الاستفادة من لحومها وشحومها وجلودها، تقديماً للغرض الأهم وهو بقاء الإنسان.

ولذلك حرّمت الشريعة صيد اللهو الذي لايبتني علىٰ رفع الحاجة، كما وحرّمت قتل الحيوان علىٰ نحو غير مشروع من دون مبرّر، لأنّه لايستفاد منه عندئذٍ، ويستلزم طرحه، وهو إتلاف للمال، ومصداق جليٌّ للإسراف المحرّم.

وذكر الفقهاء تبعاً للروايات آداباً للصيد والذباحة تحكي عن النهي عن تعذيب الحيوان بصورة عامّة، كعدم ذبحه بالآلة الكالّة، وعدم ذبحه وحيوان ينظر إليه من صنفه، وعدم قطع رأسه وسلخه قبل برده[1]، ونحو ذلك ممّا يدلّ علىٰ عدم تسويغ تعذيبه.

راجع: آلات الصيد، وآلات الذباحة، وصيد، وذباحة.

ب ـ الدفاع:

يجوز للإنسان أن يدفع عن نفسه الأخطار المتوجّهة إليه من إنسان مثله، أو من حيوان، وإن استلزم ذلك تعذيبه، لكن ينبغي أن يتوقّف عن المثلة إلّا بالمقدار الذي يتوقّف عليه الدفع، لا أكثر، لورود النهي عن المثلة ولو بالكلب العقور، كما سيأتي.

ج ـ الجهاد:

يجوز للمحارب أن يعرقب دابة العدوّ إذا اضطر إليه، كما إذا توقّف الدفع عليه[2].

وأمّا عرقبة فرس نفسه، فقد قيل بكراهته إلّا إذا اضطرّ إليه، بمعنىٰ رأىٰ مصلحة في ذلك، كما روي عن جعفر بن أبي طالب أنّه فعل ذلك بمؤتة، فقد ورد عن أبي عبدالله ﷺ: «أنّه لما كان يوم

---

(١) أنظر الجواهر ٣٦: ١٢٠ ـ ١٢٤ و١٣٤ ـ ١٣٧.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ١٤: ٩١، وجامع المقاصد ٣: ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

مؤتة، كان جعفر بن أبي طالب علىٰ فرس له، فلمّا التقوا نزل عن فرسه فعرقبها بالسيف، فكان أوّل من عرقب في الإسلام»[١].

وروىٰ العلاّمة في المنتهىٰ[٢] عن النبي ﷺ أنّه قال: «إذا حرنت[٣] علىٰ أحدكم دابّته ـ يعني أقامت في أرض العدوّ أو في سبيل اللّٰه ـ فليذبحها ولا يعرقبها»[٤].

وقال: إذا ثبتت رواية جعفر فهي منسوخة بهذه الرواية[٥].

واستغرب صاحب الجواهر من ذلك، وقال: «لو تمكّن من ذبحها كان أحسن»[٦] لأنّه قد يتيسّر الذبح في ذلك الحين.

د ـ قتل الحيوانات المؤذية:

يجوز قتل الحيوانات المؤذية ودفع ضررها علىٰ النفس والمال، فقد ورد في جواز قتلها روايات، منها:

ـ ماروي عن النبي ﷺ: أنّه «نهىٰ عن قتل كلّ ذي روح إلّا أن يؤذي»[١].

ـ وما رواه مسعدة بن زياد، قال: «سمعت جعفر بن محمّد ﷺ يقول: وسُئل عن قتل الحيّات والنمل في الدور إذا آذين؟ قال: لا بأس بقتلهن وإحراقهن إذا آذين...»[٢].

ـ وما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر ﷺ، قال: «سألته عن قتل النملة أيصلح؟ قال: لاتقتلها إلّا أن تؤذيك»[٣].

وجاء في استفتاء من السيّد الخوئي:

«هل يجوز قتل الكلاب والقطط الضالّة تفادياً للأمراض؟

السيّد الخوئي: نعم يجوز، واللّٰه العالم»[٤].

٢ ـ التعذيب غير المشروع:

يظهر من استدلالات جملة من الفقهاء في مواضع متفرّقة أنّ كبرىٰ «حرمة تعذيب الحيوان» ثابتة، ولو كانت لهم مناقشة فهي في بعض مصاديقها.

---

(١) الوسائل ١١: ٥٤٣، الباب ٥٢ من أبواب أحكام الدواب، الحديث ٢.

(٢) أُنظر المنتهىٰ ١٤: ١١٧.

(٣) «فرس حرون: لاينقاد، وإذا اشتدّ به الجري وقف» الصحاح: «حرن».

(٤) الوسائل ١١: ٥٤٣، الباب ٥٢ من أبواب أحكام الدواب، الحديث الأوّل. وهناك بعض الاختلاف الجزئي في التفسير ـ الجملة المعترضة ـ بين نقل الكافي والتهذيب والوسائل.

(٥) المنتهىٰ ١٤: ١١٧.

(٦) أُنظر الجواهر ٢١: ٨٣.

(١) كنز العمّال ١٥: ٣٩، الرقم ٣٩٩٨١.

(٢) الوسائل ١١: ٥٢٥، الباب ٤٧ من أحكام الدواب، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٤) صراط النجاة ٢: ٤٠٧، السؤال ١٣٤٨.

فمثلاً، قال المحقّق الثاني بعد تقرير كلام العلامة بكراهة عرقبة الدابة إن وقفت به في الحرب:

«فإن قيل: يحرم تعذيب الدابّة، وعدم إطعامها وسقيها وتحميلها فوق الطاقة، فكيف جازت العرقبة؟

قلنا: حال الحرب مخالف لغيره، وإتلاف الدابّة وإضعافها مطلوب؛ لأنّ إبقاءها بحالها ربّما أدّىٰ إلىٰ استعانة الكفّار بها، وقد فعل ذلك جعفر بن أبي طالب عليه السلام في مُؤتة، حيث علم أنّه مقتول، وأمّا دابّة الكفّار فيجوز أن تُعرقب؛ لأنّه يفضي إلىٰ إضعافهم. ويجوز إتلاف الدابة بالذكاة علىٰ كلّ حال قطعاً»[1].

وذكر هذه الكبرىٰ الكلّية أو مضمونها غيره أيضاً[2].

هذا وهناك موارد صُرّح فيها بالنهي عن تعذيب الحيوان وإيذائه، من قبيل:

أ ـ حبس الحيوان ومنعه عن الطعام والشراب:

ورد النهي عن حبس الحيوان من الطعام والشراب، وقد مرّ الكلام عن ذلك في عنوان: «إنفاق / الإنفاق علىٰ الحيوان المملوك».

ب ـ تعذيبه عند تذكيته:

ذكر الفقهاء للذباحة آداباً تحتوي علىٰ مستحبّات ومكروهات ربّما كان بعضها محرّماً عند بعضهم، فقد قالوا:

يستحب أن يساق الحيوان الىٰ الذبح برفق، وأن يعرض عليه الماء عند الذبح أو النحر، وأن يعامل معه في الذبح والنحر ومقدّماتهما ما هو الأسهل والأروح وأبعد من التعذيب والإيذاء، ويتجنّب ما يوجب تعذيبه، كأن يقلب السكّين ويدخله تحت الحلقوم ويقطعه إلىٰ فوق، أو يذبح حيواناً وحيوان آخر ينظر إليه، فإنّه تعذيب للناظر، وأن يريه السّكين.

ويستحب أيضاً أن يحدّ الشفرة ويُسرع في الذبح ليقلّ ألم الحيوان[1]، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أنّ اللّه تعالىٰ شأنه كتب عليكم الإحسان في كلّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليُحد أحدكم شفرته وليُرح ذبيحته»[2] وفي خبر آخر: «أنّه صلى الله عليه وآله وسلم أمر أن تُحدّ

---

(١) جامع المقاصد ٣: ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٢) أُنظر: الكافي في الفقه: ٢٨١، والمختلف ٥: ١٤، والمسالك ١١: ٤٨٣، ومجمع الفائدة ١١: ١٢٧، وكشف اللثام ٩: ٢٣٥، ومستند الشيعة ١٥: ٤٤٨، والجواهر ٣٦: ١٢٤.

(١) أُنظر: المسالك ١١: ٤٩١، وتحرير الوسيلة ٢: ١٣٣ / الذباحة، المسألة ٢٠، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٣٤٣ / الذباحة، المسألة ١٦٧٦.

(٢) صحيح مسلم ٣: ١٥٤٨، كتاب الصيد والذباحة، باب الأمر بإحسان الذبح، الحديث ١٩٥٥.

الشِّفار وأن تُوارىٰ عن البهائم»(١).

ج ـ التمثيل به:

وهو من مثّل به، بمعنىٰ نكّل بـه ـ أي جـعله عبرة لغيره ـ والاسم المُثلة، ومثّل بالقتيل: جَدَعه، أي قطع أُذنه، أو أنفه أو شفته، أو يده(٢).

ورد النهي عن المُثلة في ما روي عنه ﷺ: «إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور»(٣).

والحديث عام يشـمل التـمثيل قـبل القـتل وبعده، لكنّ التعذيب إنّما يصدق لو تحقّق الإيذاء قبل القتل، بل الأصحّ لو تحقّق القتل نتيجة الإيذاء والتعذيب.

د ـ ضربه وتحميله ما لا يطيق:

ورد النهي عن ضرب الدابّة وتحميلها فوق طاقتها، فـقد روي عـن جـعفر بـن مـحمّد، عـن آبائه عليهم السلام، عن رسول اللّه ﷺ أنّه قال: «للـدابّـة علىٰ صاحبها خصال: يبدأ بعلفها إذا نزل، ويعرض عليها الماء إذا مرّ به، ولا يـضرب وجـهها، فـإنّها تسبّح بحمد ربّها، ولا يقف عـلىٰ ظـهرها إلّا فـي سبيل اللّه، ولا يحمّلها فوق طاقتها، ولا يكلّفها من المشي الا ما تطيق»(١).

وفي حديث آخر زيادة: «ولا يضربها علىٰ النّـفار، ويـضربها عـلىٰ العـثار؛ فـإنّها تـرىٰ مـا لاترون»(٢).

وقوله ﷺ: «فإنّها تـرىٰ...» بـيان لسـبب النّفار، أي إنّ سبب نفارها هو أنّها ترىٰ ما لاترون، فلذلك لامورد لإيذائها بالضرب، ولعلّها نفرت ممّا رأت.

هـ ـ تعذيب بعض الحيوانات من دون مبرّر:

ورد النهي عـن تـعذيب الحـيوانـات غـير المؤذية، فقد ورد عن أبي عبداللّه الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ امرأة عذّبت في هرّة ربطتها حتىٰ ماتت عطشاً»(٣).

وعنه عليه السلام قال: «أقذر الذنـوب ثـلاثة: قـتل البهيمة، وحبس مهر المرأة، ومنع الأجير أجره»(٤).

مظانّ البحث:

أكثر هذه الأبحاث يتطرّق إليها بالمناسبة في

---

(١) سنن ابن ماجة ٢: ١٠٥٩، كتاب الذبائح، باب إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، الحديث ٣١٧٢.

(٢) أُنظر: مختار الصحاح: «مثل» و «جدَع» و «نكل».

(٣) الوسايل ٢٩: ١٢٨، البـاب ٦٢ مـن أبـواب قـصاص النفس، الحديث ٦.

(١) الوسـائل ١١: ٤٧٨، البـاب ٩ مـن أبـواب أحكـام الدواب، الحديث الأوّل.

(٢) الوسـائل ١١: ٤٨٠، البـاب ٩ مـن أبـواب أحكـام الدواب، الحديث ٧.

(٣) الوسـائل ١١: ٥٤٤، البـاب ٥٣ مـن أبـواب أحكـام الدواب، الحديث الأول.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

الكتب التالية:

١ ـ كتاب الحج: ـ في كتب الحديث ـ بمناسبة ذكر أحكام الدواب.

٢ ـ كتاب الجهاد: بمناسبة كيفية القتال وأحكام الأُسارىٰ.

٣ ـ المكاسب: بمناسبة ذكر بعض أحكام الدواب في المكاسب المحرّمة.

٤ ـ التذكية: بمناسبة آداب الذبح وآلاته.

٥ ـ القضاء والشهادات: بمناسبة تعدي الحاكم في الحكم، والجلاد في تنفيذه.

٦ ـ الحدود: بمناسبة ذكر الحدود وأنّه يجوز هذا التعذيب لورود النص به، وفي لزوم مراعاة الحدود المقرّرة في إجراء الحدود.

٧ ـ القصاص: حيث يستثنىٰ من حرمة التعذيب، لكن يدخل فيه عند التجاوز من الحدّ المشروع.

تعرُّب

لـغــــة:

من تعرَّب، أي تشبّه بالعرب، وتعرّب بعد هجرته، أي صار أعرابيّاً[١] بعد أن هاجر من البادية إلىٰ المدينة.

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب: «عرب».

اصطلاحاً:

توسّع الفقهاء في مفهوم التعرّب وجعلوه أوسع من المعنىٰ الذي ذكره اللغويّون، لاشتراك الملاك فيها، وهو ترك التكامل المعرفي الديني والالتحاق بمجتمع يفقد المعايير الدينيّة، بحيث يسبب ذلك نسيان أحكام الدين، بل يسبب التراجع عن أصل الدين، ولأجل هذا المعيار عرّف قسم من الفقهاء التعرّب بعد الهجرة بالتعاريف التالية:

١ ـ التعرّب هو الالتحاق ببلاد الكفر والإقامة بها بعد المهاجرة إلىٰ بلاد الإسلام[١].

٢ ـ الإقامة في البادية مع الأعراب[٢].

٣ ـ سكنىٰ القرىٰ مع التمكّن من سكنىٰ الأمصار لاكتساب العلوم والكمالات[٣].

٤ ـ الإقامة في البلاد التي ينقص بها الدين[٤].

٥ ـ ترك تحصيل العلم بعد الاشتغال به[٥].

٦ ـ ترك ما اهتدىٰ إليه من معرفة المذهب الحق[٦].

(١) أُنظر: الحبل المتين: ١٠، والتحفة السنيّة (مخطوط): ١٨.

(٢) أُنظر الغنائم ٣: ١٢٤، نقلاً عن روضة المتقين للمجلسي الأوّل.

(٣) أُنظر المصدر المتقدم.

(٤) أُنظر منهاج الصالحين (للسيد الحكيم والسيد الخوئي، وغيرهما) في تفسير العدالة في بحث الاجتهاد والتقليد.

(٥) أُنظر الغنائم ٣: ١٢٤، والتحفة السنيّة (مخطوط): ١٨.

(٦) أُنظر معاني الأخبار (للصدوق): ٢٦٥، وفيه، عن أبي عبدالله عليه السلام: «المتعرّب بعد الهجرة: التارك لهذا الأمر بعد معرفته»، وهو من باب الجري والتطبيق.

الأحكام:

عدّ الفقهاء تبعاً للروايات التعرّب بعد الهجرة من الذنوب الكبائر، فقد روىٰ ابن محبوب، قال: «كتب معي بعض أصحابنا إلىٰ أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر، كم هي وما هي؟

فكتب: الكبائر من اجتنب ما وعدَ اللّٰه عليه النار كفّر عنه سيّئاته، إذا كان مؤمناً، والسبعَ الموجبات: قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرّب بعد الهجرة، وقذف المحصنات، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزّحف»[١].

وفي رواية أُخرىٰ: زيادة: «الشرك باللّٰه»، وجاء في نهايتها: «والتعرّب والشرك واحد»[٢].

والروايات التي عدّت التعرّب من الكبائر مستفيضة[٣].

وقد تطرّق الفقهاء[٤] لهذا الموضوع عند البحث عن العدالة حيث يذكرون الكبائر المخلّة بها، وذلك في أبحاث التقليد، أو إمامة الجماعة، أو القضاء، أو الشهادة، ونحوها ممّا تذكر فيه العدالة.

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٧٦ / باب الكبائر، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٨١، الحديث ١٤.

(٣) أُنظر: سائر أحاديث الباب.

(٤) أُنظر: مجمع الفائدة ١٢: ٣١٦ ـ ٣١٧، والمدارك ٤: ٦٧، والكفاية ١: ١٣٩، وكشف اللثام ١٠: ٢٧٩، والحدائق ١٠: ٩ و٤٧ ـ ٤٨، ومفتاح الكرامة ٣: ٩١، والرياض ٤: ٣٥١، ومناهج الأحكام: ٧١ ـ ٧٤، ومستند الشيعة ١٨: ١٢٩ ـ ١٣١، والجواهر ١٣: ٣١٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم والخوئي وغيرهما): بحث التقليد، وتحرير الوسيلة ١: ٢٥٠ / شرائط إمام الجماعة.

إمامة من تعرّب بعد الهجرة:

إذا قلنا: إنّ التعرّب بعد الهجرة من الكبائر، فمرتكبه فاسق لو لم يتداركه بالتوبة. وعليه لاتجوز إمامته، حتىٰ علىٰ فرض القول بجواز إمامة الأعرابي للمهاجرين.

بل لايصحّ منه ـ علىٰ القاعدة ـ كلُّ عملٍ متوقّفٍ علىٰ العدالة ومشترطٍ بها.

ولذلك حمل بعض الفقهاء[١] ـ تبعاً لبعض الروايات ـ النهي عن إمامة الأعرابي، علىٰ من تعرّب بعد الهجرة؛ لما رواه الأصبغ بن نباتة، قال: «سمعت أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: ستّة لاينبغي أن يؤمّوا الناس: ولد الزنا، والمرتد، والأعرابي بعد الهجرة، وشارب الخمر، والمحدود، والأغلف...»[٢].

حكم المسلمين القاطنين في البلدان غير الإسلامية:

هناك استفتاءات من السادة الفقهاء

(١) أُنظر: الحدائق ١٠: ٩، والرياض ٤: ٣٥١ ـ ٣٥٣، وتحرير الوسيلة ١: ٢٥٠، في شرائط إمام الجماعة.

(٢) الوسائل ٨: ٣٢٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

المعاصرين حول الهجرة إلىٰ البلدان غير الإسلامية، وخاصّة الأُوروبيّة والأمريكية، واستيطانها، وجواب غالبهم هو عدم إجراء حكم التعرّب بعد الهجرة علىٰ ذلك، خاصّة إذا كانوا متمكّنين من العمل بوظائفهم الدينيّة.

نعم، لو لم يتمكّنوا من ذلك وخافوا علىٰ أنفسهم أو علىٰ أولادهم وعوائلهم من الإنحراف عن الدين الإسلامي والإنسلاك في سائر الأديان، أو المذاهب الإلحاديّة ونحوها، فعندئذ تجب المهاجرة، درأً لهذا الخطر العظيم، ولكن مجرّد الاحتمال لايوجب ذلك.

وإليك بعض النماذج منها:

١ ـ «التعرّب بعد الهجرة هل يصدق علىٰ الذي يهاجر إلىٰ بلاد أُوروبا أو أمريكا للسكن مع الظن القوي بتأثّر أطفاله بأجواء تلك البلد المنحلّة؟ ومتىٰ يكون ذلك السفر، أو الهجرة جائزاً؟

السيد الخوئي: لايترتّب علىٰ ذلك أحكام التعرّب، إذا كان يتمكّن من العمل بوظائفه الدينيّة في تلك البلاد، والله العالم»[1].

٢ ـ «هل يجب الرحيل من بلاد الغرب إذا خاف علىٰ أولاده من التعرّب بعد الهجرة؟

السيد الخوئي: نعم يجب ما لم يكن في معرض تلف النفس في الرحيل، أو حرج، أو ضرورة توجب رفع التكليف....

الشيخ التبريزي: يضاف إلىٰ جوابه: بل لايبعد وجوب الهجرة حتىٰ مع الحرج إذا خاف علىٰ أهله وأولاده من اللحوق بالكفّار»[1].

٣ ـ «هل تعدّ الهجرة إلىٰ بلدان الغرب تعرّباً بعد الهجرة شرعاً؟ وماهي ضرورات الإباحة في ذلك؟

السيد الگلپايگاني: لو كان المهاجر يتمكّن فيها من العمل بوظائفه الشرعيّة، لم تعد هجرته تعرّباً بعد الهجرة، والله العالم»[2].

٤ ـ «يشعر الساكن في أُروبا وأمريكا وأضرابهما بغربته عن أجوائه الدينيّة التي نشأ عليها وتربّىٰ فيها، فلا صوت القرآن يسمع، ولا صوت الأذان يعلو، ولا الزيارة للمشاهد المقدّسة وأجوائها الروحيّة موجودة.

فهل يعدُّ تركه لأجوائه الإسلاميّة في بلده وما يصاحبها من أعمال خيريّة، ثمّ معيشته هنا بعيداً عنها، نقصاناً في الدين؟

السيد السيستاني: ليس ذلك نقصاناً يحرم بسببه السكن في تلك البلدان، نعم، الابتعاد عن الأجواء الدينيّة ربّما يؤدّي بمرور الزمن إلىٰ ضعف الجانب الإيماني في الشخص إلىٰ الحدّ الذي يستصغر معه ترك بعض الواجبات، أو ارتكاب

---

(١) أحكام المغتربين: ٣٩٤، الرقم ١١٩٦.

(١) صراط النجاة (الطبعة الأُولىٰ) ٢: ٣٧٦، السؤال ١١٦١.

(٢) أحكام المغتربين: ٣٩٤، الرقم ١١٩٥.

بعض المحرّمات، فإذا كان المكلّف يخاف أن ينقص دينه بالحدّ المذكور، جرّاء الإقامة في تلك البلدان، لم يجز له الإقامة فيها»[١].

وسائر الاستفتاءات ـ كما قلنا ـ على هذا المنوال.

مظانّ البحث:

عرف ممّا سبق أنّ محلّ بحثه هو كل مكان يبحث عن العدالة وبتبعه يبحث فيه عمّا يخل بالعدالة، والتي منها الكبائر التي عُدّ منها التعرّب بعد الهجرة.

تعريس

لغـــة:

نزول القوم في السفر من آخر الليل، ثمّ يقعون وقعة للاستراحة، ثمّ يرتحلون[٢].

وقالوا: عرّس القوم في المنزل تعريساً: إذا نزلوا أيّ وقت كان من ليل أو نهار[٣].

والمعرّس: محل النزول في التعريس[٤].

(١) أحكام المغتربين: ٣٩٦، الرقم ١٢٠٣.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «عرس».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «عرس».

(٤) أُنظر الصحاح: «عرس».

اصطلاحاً:

المعنى المتقدّم، والمُعرّس اسم لمكان عرّس فيه النبي ﷺ. قال صاحب المدارك: «المُعرّس بضمّ الميم وفتح العين وتشديد الراء المفتوحة، ويقال: بفتح الميم وسكون العين وتخفيف الراء، مسجدٌ بقرب مسجد الشجرة بازائه ممّا يلي القبلة»[١].

الأحكام:

قال صاحب المدارك بعد الكلام المتقدّم: «وقد أجمع الأصحاب على استحباب النزول فيه والصلاة؛ تأسّياً بالنبي ﷺ، ويدلّ عليه روايات كثيرة:

منها ـ صحيحة معاوية بن عمّار، قال: "قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا انصرفت من مكة إلى المدينة وانتهيت إلى ذي الحليفة وأنت راجع من مكة، فائت معرّس النبي ﷺ، فإن كنت في وقت صلاةٍ مكتوبة أو نافلة فصلّ فيه، وإن كان في غير وقت صلاة مكتوبة فانزل فيه قليلاً، فإنّ رسول الله ﷺ قد كان يعرّس فيه ويصلّي"[٢]»[٣].

(١) المدارك ٨: ٢٧٣.

(٢) الوسائل ١٤: ٣٧٠، الباب ١٩ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

(٣) المدارك ٨: ٢٧٣، وانظر: المسالك ٢: ٣٨١، والحدائق ١٧: ٤٠٦، وغيرهما.

ثم ذكر روايات أُخر، ثمّ استنتج منها:

ـ أنّ التعريس إنّما يستحب في العود من مكة إلىٰ المدينة، لا في المضي إلىٰ مكة.

ـ وأنّه لا فرق في استحباب التعريس والنزول به، بين أن يحصل المرور به ليلاً أو نهاراً[١].

مظانّ البحث:

يبحث عن ذلك في كتاب الحج بعد أعمال منىٰ عند الكلام عن أحكام مكّة.

تعريض

لغـــة:

يأتي علىٰ معان، منها:

١ ـ خلاف التصريح، تقول: عرّضت لفلان وبفلان: إذا قلت قولاً وأنت تعنيه، ومنه المعاريض في الكلام، وهي التورية بالشيء عن الشيء، وفي المَثَل: «إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب» أي يكون في سعة منه، ويمكنه التخلّص منه بأساليب، كالتورية مثلاً[٢].

(١) أُنظر المدارك ٨: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «عرض».

والفرق بينه وبين الكناية هو: أنّ الكناية ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مثل قولهم: زيد كثير الرماد فكثرة الرماد لازم لكثرة الإطعام، وهو لازمٌ للجود والكرم، فالمراد من كثرة الرماد الجود والكرم.

لكنّ التعريض هو تضمّن الكلام معنىً من دون وجود دلالة صريحة أو كنائية عليه، مثل أن يقول في مجلس فيهم شارب الخمر: إنّي لست بشارب الخمر، يريد بذلك إلفات الناس إلىٰ أنّ فلان يشرب الخمر، مثلاً[١].

٢ ـ وبمعنىٰ جعل الشيء في معرض الشيء، كقول ثعلب:

طلّقتُهنّ، وما الطلاق بسنّةٍ
إنّ النساء لَعُرضَةُ التطليق

ومنه: جعلت فلاناً عُرضَة لكذا وكذا، أي نصبته له[٢].

٣ ـ ويأتي بمعنىٰ جعل الشيء عريضاً.

(١) قال المحقق الثاني: «الفرق بينه وبين الكناية: أنّ الكناية عبارة عن أن يذكر الشيء بغير لفظ الموضوع له كقولك... كثير الرماد للمضياف، والتعريض أن يذكر شيئاً يُدَلُّ به علىٰ شيءٍ لم يذكره، كقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأُسلّم عليك...». جامع المقاصد ١٢: ٤٧.

وانظر: نهاية المرام ١: ٢١٤، والجواهر ٣٠: ١٢١، وغيرها.

(٢) أُنظر لسان العرب: «عرض».

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء التعريض بالمعاني المتقدّمة: التعريض في الكلام، وجعل الشيء عُرضة لشيء آخر. وجعل الشيء عريضاً.

الأحكام:

تترتّب علىٰ جميع المعاني أحكام شرعيّة لكنّ المهم الكلام عن المعنيين الأوّلين.

أوّلاً ـ البحث عن التعريض بالمعنىٰ الأوّل:

وهو أن يقول الإنسان كلاماً يعني به معنىً لايدلّ عليه اللفظ، كأن يقول للمرأة الخليّة: «ليس من الصلاح أن تبقىٰ المرأة من دون زوج»، فيريد بذلك أنّه يرغب في نكاحها، وهذا المعنىٰ لايدلّ عليه اللفظ.

والأحكام المترتّبة عليه تكون كالآتي:

١ ـ التعريض في الخطبة:

قبل أن يخطب الإنسان إمرأة لنفسه أو لغيره بصورة رسميّة، قد يخطبها بصورة تلويحية، كالمثال المتقدّم، أو يقول لها: «ربّ راغب فيك»، أو «إنّك عليّ كريمة أو عزيزة»، أو «إنّي راغب في امرأة مثلك» ونحو ذلك، ما لم يحتو علىٰ لفظ مستهجن وقبيح، فانّه منهيٌّ عنه في قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلٰكِن لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا[١] إِلَّآ أَن تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[٢].

ثمّ، إنّ التعريض بالخطبة يختلف حكمه التكليفي باختلاف الموارد، فقد يكون حراماً، وقد يكون مباحاً، وربما يكون مستحباً، وسنذكر موارده مع بيان حكمها التكليفي.

أ ـ التعريض بخطبة الخليّة:

إذا كانت المرأة خليّة من الزوج، بأن لم تتزوّج أصلاً، أو تزوّجت ومات عنها زوجها أو طلّقها، وخرجت من عدّتها ولم يخطبها خاطب، فهذه يجوز التعريض بخطبتها كما يجوز التصريح بها، بل قد يستحب، بناءً علىٰ استحباب النكاح والخِطبة فيه، وهي قد تكون بالتصريح أو بالتعريض[٣]، وقد روي: أنّ النبي ﷺ أمر فاطمة بنت قيس بعد أن طلّقها زوجها ثلاث تطليقات بأن تعتدّ منه، ثمّ قال لها: «إذا حللت فآذنيني»، وفي نقل آخر: «لاتسبقيني بنفسك»، ثمّ زوّجها من

---

(١) قال المحقّق الثاني: «والسرّ وقع كناية عن الوطء، ومعناه لاتواعدوهنّ جماعاً، إلّا بالتعريض، بحيث لايكون في الكلام لفظ يدلّ علىٰ الجماع صريحاً؛ لأنّ ذلك من الفحش وليس من المعروف»، ثمّ نقل عن العلامة حمل النهي علىٰ الكراهة. أُنظر: جامع المقاصد ١٢: ٤٦، والتذكرة (الحجرية): ٥٧٠، والتحرير ٣: ٤٣٢.

(٢) البقرة: ٢٣٥.

(٣) أُنظر: القواعد ٣: ٧، والتحرير ٣: ٤٣١، وجامع المقاصد ١٢: ٤٨، وكشف اللثام ٧: ٣٠.

أُسامة بعد انتهاء عدّتها[1].

وروي أنّه ﷺ قد عرّض بخطبة أُم سلمة بعد أن توفّي عنها زوجها، وهو ابن عمّها أبو سلمة[2].

ب ـ التعريض بخطبة ذات البعل وذات العدّة الرجعيّة:

يحرم لغير الزوج التعريض بخطبة ذات البعل، ولو مع التعليق على فراق الزوج لها، وكذا يحرم التعريض بخطبة ذات العدّة الرجعيّة؛ لأنّ الرجعيّة بحكم الزوجة، ويترتّب عليها أحكام ذات البعل.

وادعي الإجماع على ذلك مستفيضاً[3]، مضافاً إلىٰ استلزامه هتك حرمة الغير، وتزلزل العوائل، بل إيقاع الأزواج في الخطر، لأنّه قد يحمل ذلك الزوجة علىٰ قتل الزوج؛ للتخلّص منه، والتوصّل إلىٰ نكاح من عرّض بخطبتها، كما فعلت جُعدة بنت الأشعث بالإمام الحسن بن علي عليه السلام، حيث سمّته للتوصّل إلىٰ ماوعدها به معاوية بن أبي سفيان من تزويجها بابنه يزيد[1].

ج ـ التعريض بخطبة المعتدة من الطلاق ثلاثاً:

إذا طُلِّقت الزوجة ثلاثاً بشرائطها، فهي تحرم علىٰ الزوج، حتىٰ تنكح زوجاً غيره، فيفارقها، ثمّ يتزوّجها الزوج بعقد جديد.

فهذه يجوز التعريض بخطبتها في عدّتها، سواء كان التعريض من قبل زوجها أو غيره؛ لأنّ التعريض بالنكاح عندئذ لايكون منافياً لحرمة الزوج، إذ الزوج ـ هنا ـ كغيره بالنسبة إليها.

نعم، لايجوز التصريح بخطبتها إلّا بعد إتمام العدة لغير الزوج، وبعد نكاح المحلّل ومفارقته لها بالنسبة إلىٰ الزوج.

هذا هو المشهور، لكن يرىٰ صاحب المدارك: أنّ التعريض بخطبة هذه من قبل الزوج حرام، سواء كان في العدّة أو بعدها؛ لامتناع نكاحها قبل المحلّل[2].

---

(١) سنن أبي داوود ٢: ٢٦٦، كتاب الطلاق، باب في المراجعة، الحديث ٢٢٨٤ و٢٢٨٦ و٢٢٨٧.

(٢) أُنظر دعائم الاسلام ٢: ٢٠٣ / اختطاب النساء، الحديث ٧٤٤.

(٣) أُنظر: جامع المقاصد ١٢: ٤٩، وفيه: «لاشبهة في تحريم خطبة ذات البعل تعريضاً وتصريحاً، بواسطة وغيرها، ولا خلاف في ذلك بين العلماء، ولما في ذلك من الفساد، والمطلّقة رجعيّاً زوجة، فيحرم خطبتها».

وانظر أيضاً: اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٥: ٢٣٩، وفيه المضمون المتقدم، وكذا في الرياض ١٠: ٢٦٦، والجواهر ٣٠: ١١٩، وغيرها.

---

(١) أُنظر: الإرشاد (للمفيد) ٢: ١٥، وشرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٦: ٤٩، ومقاتل الطالبيين: ٤٨.

(٢) أُنظر نهاية المرام ١: ٢١٥.

وهو الظاهر من السيدين الحكيم[1] والخوئي[2].

د ـ التعريض بخطبة المعتدّة من الطلاق تسعاً:

إذا طلّق الزوج الزوجة ثلاثاً، وتزوّجت بغيره ـ أي بالمحلّل ـ وفارقها، وفعل ذلك للمرّة الثانية، وفارقها المحلّل، ثمّ فعل ذلك للمرّة الثالثة، فحصلت تسع تطليقات، فهنا تحرم الزوجة على الزوج حرمة مؤبّدة، فإذا صارت كذلك حرم على الزوج التعريض بخطبتها، سواء كان ذلك في العدّة أو في خارجها، كما لايجوز التصريح بذلك؛ لأنّها محرّمة عليه مؤبّداً.

أمّا بالنسبة الىٰ غيره فيجوز له التعريض بخطبتها في العدّة وبعدها، ولايجوز له التصريح إلّا بعد العدّة.

(١) منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ٢: ٢٨٧، نهاية البحث عن أسباب التحريم.

(٢) منهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٢٧٢ المسألة ١٣٠١، نهاية البحث عن أسباب التحريم.

وانظر منهاج الصالحين (للسيد السيستاني) ٣: ٦٦، المسألة ١٩٩، ومنهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ٢: ٣٤٤، المسألة ١٣٠١، ومنهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٣: ٣٠٨، المسألة ١٣٠١، إذ لم يعلّق على ماذكره السيد الخوئي.

هـ ـ التعريض بخطبة المعتدّة في الطلاق البائن:

إذا طُلّقت الزوجة طلاقاً بائناً، من دون حرمة مؤبّدة، كما لو خالعت الزوجة زوجها، أو فسخت النكاح لعيب ونحوه، جاز للزوج التعريض بخطبتها في العدّة المضروبة احتراماً له، كما يجوز له التصريح بها، لأنّه يجوز له الرجوع إليها في العدّة بعد رجوعها في الخُلع.

أمّا غير الزوج فيجوز له التعريض بالخطبة دون التصريح.

و ـ التعريض بخطبة المعتدّة عدّة الوفاة:

يجوز التعريض بخطبة المعتدّة عدّة الوفاة، أمّا التصريح بذلك فلا يجوز[1]، وذلك للآية[2]. لكن لم يستبعد الجواز بعضهم[3].

القاعدة العامّة:

القاعدة العامّة فيما ذُكر هي:

١ ـ لايجوز لغير الزوج التعريض بخطبة المعتدّة رجعيّاً، ويجوز ذلك من قبل الزوج؛ لأنّها زوجة واقعاً أو بحكمها.

(١) أُنظر: المبسوط ٤: ٢١٧، والجواهر ٢٩: ٤٢٨، و٣٠: ١٢٠.

(٢) البقرة: ٢٣٥.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للسيد السيستاني) ٣: ٦٦ / النكاح، المسألة ١٩٩.

٢ ـ لايجوز للزوج التعريض بخطبة من حرمت عليه مؤبّداً، مثل المطلّقة تسعاً، والملاعَنة، وبنت الزوجة المدخول بها.

ويجوز لغير الزوج التعريض بخطبة هذه في العدّة، ولايجوز التصريح بها فيها، نعم يجوز ذلك بعد العدّة.

٣ ـ يجوز للزوج التعريض بل التصريح بخطبة الزوجة البائنة التي يحلّ العقد عليها كالمختلعة، حيث يجوز له الرجوع إليها في العدّة بعد رجوع الزوجة في البذل، وكالتي فسخت النكاح بعيب.

أما غير الزوج فلا يجوز له التصريح إلا بعد انقضاء العدّة، أمّا فيها فالمعروف فيه جواز التعريض، لكن قال الشيخ الطوسي: «قيل: فيه قولان»[١].

٤ ـ المطلّقة ثلاثاً، والتي يحتاج رجوع الزوج إليها إلىٰ محلّل: يجوز لغير الزوج التعريض بخطبتها في العدّة دون التصريح، نعم يجوز له التصريح في غير العدّة.

أما الزوج فلا يجوز له التصريح بخطبتها في العدّة وبعدها، وأمّا التعريض بها، فالمعروف جوازه في العدّة وبعدها، لكن يظهر من صاحب المدارك ترجيح القول بعدم جوازه، فعليه يكون في الفرع الثاني من المسألة قولان.

٥ ـ والمتوفىٰ عنها زوجها يجوز التعريض

(١) المبسوط ٤: ٢١٨.

بخطبتها في العدّة وبعدها ولا يجوز التصريح بها إلّا بعد العدّة.

وأغلب هذه الموارد عدا ما وقع فيه الخلاف، قيل: إنّه موضع وفاق[١].

تنبيـــه (١):

قال المحقق الثاني معلّقاً علىٰ قول العلّامة: «والإجابة تابعة»:

«أي إجابة المرأة خطبة الخاطب تابعة للخطبة في الجواز والتحريم، فيحرم التصريح في الجواب في كلّ موضع يحرم التصريح بالخطبة، ويجوز في موضع جوازه، وكذا التعريض»[٢].

وبهذا المضمون قال غيره[٣].

تنبيـــه (٢):

وقال أيضاً معلّقاً علىٰ قول العلّامة: «ولو

(١) اُنظر: المبسوط ٤: ٢١٧ ـ ٢١٨، والشرائع ٢: ٣٠٠، والتحرير ٣: ٤٣٢، والقواعد ٣: ٧، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٥: ٢٤٠، وجامع المقاصد ١٢: ٥١، والمسالك ٧: ٤١٥، ونهاية المرام ١: ٢١٣ ـ ٢١٥، وكشف اللثام ٧: ٣٢، والحدائق ٢٤: ٩٠ ـ ٩١، والرياض ١٠: ٢٦٦، والجواهر ٣٠: ١١٩ ـ ١٢٠، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ٢: ٢٧٢، المسألة ١٣٠١.

(٢) جامع المقاصد ١٢: ٥١.

(٣) اُنظر: المسالك ٧: ٤١٦، والكفاية ٢: ١٦١، وكشف اللثام ٧: ٣٢، والرياض ١٠: ٢٦٧.

صرّح في موضع المنع، أو عرّض في موضعه، ثمّ انقضت العدّة لم يحرم نكاحها»:

«أي لو صرّح بالخطبة في موضع المنع من التصريح، أو عرّض بها في موضع المنع من التعريض، ثمّ زال المانع ـ وهو: العدّة حيث يكون المانع العدّة فقط ـ لم يحرم نكاحها؛ لأنّ المعصية السابقة لاتؤثّر في النكاح اللاحق، كما لو نظر إليها في موضع يحرم النظر، ثمّ أراد نكاحها»[1].

وبهذا المضمون قال غيره أيضاً[2].

٢ ـ التعريض في غير الخِطبة:

إذا قلنا: إنّ التعريض لايكون ـ في غير الخطبة ـ إلّا في موارد الذّم، فلايكون التعريض إذن إلاّ محرّماً.

وإن قلنا: إنّه أعمّ من ذلك، فيكون حراماً في مورد الذّم، وغير محرّم في غيره.

ونحن نقتصر فعلاً فيما ذكره الفقهاء من موارد التعريض المحرّم وما يترتّب عليه.

أ ـ صدق الاغتياب بالتعريض:

صرّح جماعة من الفقهاء[3] بأنّ الغيبة تتحقّق بالتعريض كما تتحقّق بالتصريح أيضاً.

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ ظاهر النصّ وإن كان منصرفاً إلىٰ الذكر باللسان، لكنّ المراد به حقيقة الذكر، فهو مقابل الإغفال، فكلّ مايوجب التذكّر للشخص ـ من القول والفعل والإشارة وغيرها ـ فهو ذكرٌ له.

ومن ذلك المبالغة في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنّفين، بحيث يفهم منها الإزراء بحال ذلك المصنّف، فإنّ قولك: "إنّ هذا المطلب بديهيّ البطلان"؛ تعريض بصاحبه بأنّه لايعرف البديهيّات؛ بخلاف ما إذا قيل: "إنّه مستلزم لما هو بديهي البطلان"؛ لأنّ فيه تعريضاً بأنّ صاحبه لم ينتقل إلىٰ الملازمة بين المطلب وبين ما هو بديهي البطلان، ولعلّ الملازمة نظريّة».

ثمّ قال: «وقد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلىٰ بعضهم ما لا بدّ له من الحمل والتوجيه، أعوذ باللّه من الغرور وإعجاب المرء بنفسه، وحسده علىٰ غيره، والاستيكال بالعلم»[1].

---

(١) جامع المقاصد ١٢: ٥١.

(٢) أنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (٣) من العمود الثاني من الصفحة المتقدّمة.

(٣) أُنظر: جامع المقاصد ٤: ٢٧، ورسائل المحقّق الكركي ٢: ٤٤، وفيه: «وكذا التعريض به، مثل "أنا لا أحضر مجلس ←

← الحكّام"»، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٢١٤، ومفتاح الكرامة ٤: ٦٤، ومستند الشيعة ١٤: ١٦٤، والجواهر ٢٢: ٦٤، ومصباح الفقاهة ١: ٣٢٨، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٢٥٣.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٢١.

ذكرت هذه الموعظة من الشيخ ﷺ لنفسي أوّلاً، ولغيري ثانياً، ولنعتبر بما كان عليه سلفنا الصالح رحمة ←

وقال السيد الخوئي: «قد تتحقّق الغيبة بالتعريض والإشارة قولاً، كأن يقول: الحمد للّه الذي لم يبتلني بالسلطان وبالميل إلىٰ الحكّام، أو فعلاً...»(١).

وبهذا المضمون قال غيره(٢).

ب ـ تحقق الهجاء بالتعريض:

يحرم هجاء المؤمن، وهو خلاف المدح(٣) إجمالاً، وخصّه بعضهم بالشّعر(٤).

← الله عليهم أجمعين.

ذكر لي المرحوم الشيخ أحمد سبط الشيخ ـ الذي كان أحد أسباط الشيخ الأنصاري ﷺ، وأحد أحفاد أخيه الشيخ منصور ـ عندما كنت قائماً بمسؤوليّة إحياء تراث الشيخ الأنصاري بمناسبة المؤتمر الذي أُقيم تكريماً له في سنة ١٤١٤هـ بعد مرور مئتي عام علىٰ ولادته ـ فقال:

إنّ جدّنا الأعلىٰ المرحوم المولىٰ نظرعلي خليفة الشوشتري، الذي كان يخلف الشيخ في الصلاة عند غيابه، كان إذا رأىٰ من الشيخ ما يتصوّره هفوة منه لأحد التلامذة أثناء الدرس، كان يضع فاه علىٰ أُذن الشيخ ويلقّنه الاستغفار قبل القيام للصلاة، ويقول: استغفرُ اللّهَ، استغفرُ اللّهَ، أستغفرُ اللّهَ، فيقول الشيخ ذلك ثمّ يقوم للصلاة.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٣٢٨.

(٢) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (٣) من العمود الأوّل في الصفحة المتقدّمة.

(٣) أُنظر الصحاح: «هجا».

(٤) أُنظر جامع المقاصد ٤: ٢٦، وعرّفه بأنّه: «ذكر المعايب بالشّعر».

وهل يختصّ بالتصريح بالمعايب، أو يشمل التعريض؟

لم يتعرّض له الفقهاء، نعم قال الشهيد الثاني حول الشّعر: «ويحرم منه الهجاء لمؤمن، صدقاً كان أم كذباً، ولا فرق فيه بين التعريض والتصريح»(١).

والقاعدة تقتضي ماقاله الشهيد: إذا استفيد من الكلام المعرَّض به الهجاء.

ج ـ هل يتحقّق القذف بالتعريض؟

المعروف بين الفقهاء أنّ التعريض بالقذف ليس قذفاً موجباً للحدّ، نعم يوجب التعزير؛ قال الشيخ المفيد: «وفي التعريض بالقذف دون التصريح به التعزير دون الحدّ»(٢).

وقال الشيخ الطوسي: «التعريض بالقذف ليس بقذف، سواء كان حال الرضا أو حال الغضب...»(٣).

وقال ابن ادريس: «التعريض بالقذف ليس بقذف»(٤).

---

(١) المسالك ١٤: ١٨١.

(٢) المقنعة: ٧٩٤.

(٣) الخلاف ٥: ٤٠٨، المسألة ٥٤، ومثله قال في المبسوط ٨: ١٨.

(٤) السرائر ٣: ٥٣٤.

وبهذا المضمون قال غيرهم[١].

والفقهاء وإن نفوا كونه قذفاً إلّا أنّهم أوجبوا فيه التعزير[٢]، وقالوا: إنّ مقداره موكول إلىٰ الحاكم كغيره من التعزيرات بشرط أن لا يتجاوز الحدّ، وتفصيله موكول إلىٰ عنوان «تعزير».

وأمّا صيغة التعريض بالقذف فهو أن لا يكون صريحاً فيه، مثل أن يقول: «لست بزانٍ ولا أُمّي زانية»، و «أنت ولد حرام»، أو يقول لزوجته: «ما وجدتك عذراء»، ونحو ذلك[٣].

وتفصيل الكلام في عنوان «قذف».

د ـ تعريض الحاكم للشهود والمقرّ:

يستحب للحاكم أن يعرّض بالشهود بعدم إتمام شهادتهم، وبالمقرّ بعدم إتمام إقراره بما يوجب الحدّ في حقوق اللّٰه تعالىٰ، لا في حقوق الناس؛ لاستلزامه تضييع حقوقهم[٤]، كما تقدم بيانه في عنوان «استتار»، ويراجع عنوان «إقرار» أيضاً.

---

(١) أُنظر: الكافي في الفقه: ٤٢٠، والغنية: ٤٣٥، والشرائع ٤: ١٦٤، والجامع للشرائع: ٥٦٦، والتحرير ٥: ٣٩٩ و٤٠٢، والقواعد ٣: ٥٤٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٩: ١٧٣ ـ ١٧٤، والمسالك ١٤: ٤٣٣، وكشف اللثام ١٠: ٥٢٠ و٥٤٩، والرياض ١٣: ٥٢٢ و٥٢٣، والجواهر ٤١: ٤٠٣ و٤٠٩، وغيرها.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش المتقدّم.

(٤) أُنظر المسالك ١٣: ٤١٨ والجواهر ٤٠: ١٢٩ ـ ١٣٠، و٤١: ٣٠٧، وغيرها.

ثانياً ـ البحث عن التعريض بالمعنىٰ الثاني:

وهو جعل الشيء في معرض الشيء، كجعل النفس أو المال في معرض التلف، ويختلف حكمه باختلاف موارده، ونشير إلىٰ أهمّها باختصار فيما يلي:

١ ـ حرمة تعريض النفس للهلاك:

النفس الإنسانية محترمة، بل هي من أهمّ الحُرُمات، فلايجوز التعدي عليها أو تعريضها للهلاك؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[١]، فالتهلكة هنا وإن كان المراد بها العذاب الأُخروي بسبب عدم الإنفاق[٢]، لكنّ الملاك عام، والعبارة مطلقة، وعليه فيكون إلقاء النفس إلىٰ التهلكة محرّماً، سواء كان الملقي هو الإنسان لنفسه، أو لغيره.

وقد تقدّم الكلام عن حرمة تعدّي الإنسان علىٰ نفسه وغيره في عنوان «تعدّي».

فإذا كان التعدّي علىٰ النفس أو إهلاكها حراماً، فيكون تعريضها لذلك حراماً أيضاً.

٢ ـ حرمة تعريض المال للفساد والتلف:

يحرم علىٰ الإنسان تعريض ماله للتلف إذا كان مالاً يعتنىٰ به، وكذا يحرم تعريض مال الغير له مطلقاً، سواء كان قليلاً أو كثيراً.

---

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) أُنظر: تفسير التبيان ٢: ١٥٢، ومجمع البيان (١ـ٢): ٢٨٩.

وبناءً علىٰ ذلك يحرم علىٰ الودعي، والمستعير، والملتقط، وكلّ أمين ـ فضلاً عن غيره ـ بيده مالٌ لشخص آخر أن يعرّضه للتلف، مثل أن يجعل الطحين عرضة للمطر، والجواهر عرضة للسرقة.

كما ويحرم علىٰ الإنسان أن يضرم النار الزائد في بيته مع ظنّ تعدّي النار إلىٰ الجار وإتلاف ماله، ومثله إرسال الماء ونحو ذلك.

ويترتّب علىٰ ذلك الضمان إجمالاً، وقد تقدّم بعض الكلام فيه في عنوان «إتلاف / قاعدة الإتلاف»، ويُراجع أيضاً عنوان «تعدّي».

٣ ـ عدم وجوب تعريض النفس والمال للتلف إذا توقّف عليه واجب آخر:

إذا توقّف واجب علىٰ إتلاف النفس أو المال ففيه حالات:

أ ـ فإن كان المتوقّف عليه أهمّ من حفظ النفس والمال، مثل الدفاع عن بيضة الإسلام وكيانه، فلا إشكال في جوازه، بل وجوبه إجمالاً.

فيدخل هذا المورد في موارد التزاحم، كما تقدّم تفصيله في عنوان «تزاحم» في الملحق الأُصولي.

ب ـ وإن لم يكن المتوقّف عليه أهمّاً، فلا يجوز إتلاف النفس، كما لو توقّف إنقاذ نفس محترمة مساوية له في الحرمة علىٰ إتلاف نفسه.

وأمّا إتلاف المال، فإن كان لإنقاذ النفس المحترمة، ففي وجوبه وعدمه كلام أشرنا إليه في العنوانين: «اضطرار» و «إنقاذ».

وأمّا إذا كان لحفظ مال الغير فظاهرهم عدم وجوبه، نعم قد يجب إذا كان مال الغير أمانة مالكيّة أو شرعيّة في يده، كما في الوديعة واللقطة، وتوقّف حفظها علىٰ صرف المال عليها، إجمالاً، وتفصيله موكول إلىٰ محلّه[١].

وأمّا إتلاف المال لواجب آخر مثل تحصيل الماء للوضوء أو الغسل:

فإن كان لشراء الماء ولم يكن يضرّ المكلّف، فالواجب عليه دفعه وتحصيل الماء، كذا قال الفقهاء.

وأمّا إذا كان السعي وراء الماء فيه مظنّة إتلاف المال بالسرقة، أو النفس بالحيوان المفترس، فلا يجب، بل قد لا يجوز إذا استلزم إتلاف النفس[٢].

وهناك فروعات كثيرة للمسألة.

---

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٦: ٢٦، والمسالك ٥: ٩٠، والحدائق ٢١: ٤١٥، والجواهر ٣٨: ٢٦٢ و٢٠٢.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٣١، والسرائر ١: ١٣٥، والمعتبر: ١٠٠، والمنتهىٰ ٣: ٢١، والذكرىٰ ١: ١٨٥، والروض ١: ٣١٨ و٣٢١، والمدارك ٢: ١٨٨ و١٩١، والذخيرة: ٩٤، والحدائق ٤: ٢٦٤ و٢٧٥، ومستند الشيعة ٣: ٣٧٢، وغيرها.

٤ ـ عدم جواز تعريض مال الغير للتلف لأجل إنقاذ مال نفسه:

لايجوز للإنسان أن يعرّض مال الغير للتلف لأجل دفع الضرر عن مال نفسه، مثل أن يقدّم حيوان الغير للسبع كي يحفظ فرس نفسه عن التلف.

تنبيـــــه:

للشيخ الأنصاري عبارة جامعة لهذه الموارد ذكرها بمناسبة الإكراه من قبل الجائر على الفعل المحرّم نذكرها لعموم فائدتها، قال:

«هناك عنوانان: الإكراه، ودفع الضرر المخوف عن نفسه وعن غيره من المؤمنين من دون إكراه.

والأوّل ـ يباح به كلّ محرّم[1].

والثاني ـ إن كان متعلّقاً بالنفس، جاز له كلّ محرّم حتّى الإضرار المالي بالغير، لكن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه، لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره.

وأمّا الإضرار بالعِرض بالزنا وغيره، ففيه تأمّل، ولا يبعد ترجيح النفس عليه.

وإن كان متعلّقاً بالمال، فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلاً حتى في اليسير من المال، فإذا توقّف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجز.

وإن كان متعلّقاً بالعِرض، ففي جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العِرض الأخف من العِرض المدفوع عنه، تأمّل.

وأمّا الإضرار بالنفس، أو العِرض الأعظم، فلا يجوز بلا إشكال»[1].

٥ ـ عدم وجوب تعريض من استحق العقوبة نفسه لها:

لايجب على من ثبت عليه حدٌّ من حدود اللّٰه أن يعرّض نفسه للقضاء إذا لم يطلب من الجهة القضائية.

راجع العنوانين: «ارتداد» و «استتار».

مظانّ البحث:

يبحث عن التعريض في الخطبة في كتاب النكاح.

وعن التعريض في الغيبة عند البحث عنها في بحث المكاسب المحرّمة.

وكذا التعريض في الهجاء.

وعن التعريض في القذف في موضوع القذف في كتاب الحدود.

---

(١) إلّا القتل المحرّم.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٣ ـ ٩٤.

وعن تعريض الحاكم والشهود في الكتابين: القضاء والحدود.

وعن تعريض النفس والمال للتلف في كتاب الطهارة بمناسبة بحث التيمّم وعدم وجدان الماء، وفي بحث الإكراه في المكاسب المحرّمة، وفي بحث الضمان في كتابي الغصب والديات، وكتاب الطهارة بمناسبة البحث عن الارتداد.

تعريف

لغـــة:

الإعلام، فهو مصدر عرَّف بمعنىٰ أعلم وأوضح[1].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء في عدّة معان ترجع إلىٰ المعنىٰ المتقدِّم، وهي:

١ ـ الوقوف بعَرَفات، جمع عَرَفة، وهو أحد الموقفين في الحجّ.

٢ ـ الوقوف بالهدي في عرفات، فيكون الهدي عندئذ معرَّفاً.

٣ ـ الاجتماع للدعاء في أماكن الدعاء في الأمصار يوم عرفة، لمن لم يحجّ.

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين، وغيرها: «عرف».

٤ ـ الإعلام بالضالّة واللقطة، تنادي وتقول: «من يعرف هذا؟»[1].

٥ ـ التعريف بأركان الدعوىٰ بمعنىٰ تشخيصهم لدىٰ الحاكم.

الأحكام:

أوّلاً ـ التعريف بمعنىٰ الوقوف بعرفات:

من أركان الحج الوقوف بعرفة، بحيث لو لم يقف عمداً في الزمن المقرّر ـ وهو اليوم التاسع من ذي الحجة من الزوال إلىٰ الغروب ـ لم يصح حجّه، نعم لو تركه عن عذر تداركه بالوقوف الاضطراري[2].

وتفصيله في العنوانين: «حج» و«عرفة».

ثانياً ـ التعريف بمعنىٰ الوقوف بالهدي بعرفة:

يستحب أن يكون الهدي الذي يذبح في منىٰ ممّا عُرِّف به، أي أوقفه الحاج معه في عرفه، ووردت بذلك روايات توهم وجوب ذلك، ووردت روايات أُخر دالة علىٰ عدمه، فحُملت تلك علىٰ الاستحباب[3].

(١) استعمل الفقهاء التعريف بالمعاني المتقدمة، وذكرها اللغويون بعنوان معان لغوية، وهي من تداخل المعاني الاصطلاحية واللغوية، كما أشرنا إلىٰ ذلك مراراً.

(٢) أُنظر: المدارك ٧: ٣٩٩، والجواهر ١٩: ٣٥.

(٣) أُنظر: المدارك ٨: ٣٩، والجواهر ١٩: ١٥٣.

ثالثاً ـ التعريف بمعنىٰ الاجتماع للدعاء:

قال صاحب الجواهر: «ويستحب أيضاً الاجتماع للدعاء في غير عرفة في الأمصار، قال الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ: "في يوم عرفة تجتمعون بغير إمام في الأمصار تدعون اللّٰه عزّ وجل"[1]، وقول علي عليه السلام: "لاعرفة إلا بمكّة"[2] يراد منه نفي الكمال، لا المشروعيّة، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام أيضاً: "لا عرفة إلا بمكّة، ولا بأس بأن يجتمعوا في الأمصار يوم عرفة يدعون اللّٰه تعالىٰ"[3]...»[4].

وقال الحرّ العاملي بعد نقل الرواية الثانية: «قال الشيخ: أي لا فرض في الاجتماع في عرفة إلّا بمكّة، فأمّا الاجتماع للدعاء علىٰ طريق الاستحباب في سائر البلاد فمندوب إليه»[5].

رابعاً ـ التعريف بمعنىٰ الإعلام باللقطة:

يجب تعريف اللقطة بمعنىٰ الإعلام بها مدّة سنة، ثمّ هو مخيّر بين تملّكها وعليه ضمانها، وبين

(١) الوسائل ١٣: ٥٦٠، الباب ٢٥ من أبواب إحرام الحج، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٤) الجواهر ١٩: ٦٠.

(٥) الوسائل ١٣: ٥٦١، ذيل الحديث ٣ من الباب المتقدّم، وانظر التهذيب ٥: ٤٤٢، الحديث ١٥٣٩.

الصدقة عن مالكها، لو لم يجده بعد التعريف[1].

وتفصيل الكلام في ذلك كلّه موكول إلىٰ عنوان «لقطة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

خامساً ـ التعريف بمعنىٰ تشخيص أركان الدعوىٰ:

لايمكن فصل الدعوىٰ حقيقة إلا بعد معرفة الحاكم كلاًّ من المدّعي والمدّعىٰ عليه والشاهد، فإذا كان المدّعي أو المدّعىٰ عليه أو الشاهد لايمكنه الحضور في مجلس الحكم، لمرض أو لخِدر ـ كما في المرأة المخدّرة ـ أو لغير ذلك فيرسل الحاكم شهوداً لسماع الدعوىٰ أو الإقرار، ونحو ذلك للتعرّف، وكما إذا كان الشاهد أعمىٰ، فشهادته المحتاجة الىٰ النظر متوقّفة علىٰ تعريف معرّفين يعرّفاه بأنّ القائل أو الفاعل فلان مثلاً، ليشهد بذلك تماماً عند الحاكم[2].

مظانّ البحث:

يعلم ممّا تقدّم.

تعزير

لغـــة:

يأتي بمعنىٰ النصر، وبمعنىٰ التأديب، فهو من

(١) أُنظر الجواهر ٣٨: ٢٩٠ و ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٣٨ و ٤١: ١٢٧ و ١٥٠ و ١٩٤ و ٢٠٩.

الأضداد.

جاء في الصحاح: «التعزير: التعظيم والتوقير[١]، والتعزير أيضاً: التأديب، ومنه سمّي الضرب دون الحدّ تعزيراً»[٢].

وجاء في النهاية: «في حديث المبعث: قال ورقة بن نوفَل: "إن بُعث وأنا حيٌّ فسأُعزّره وأنصره". التعزير هاهنا: الإعانة والتوقير، والنّصْر مرّةً بعد مرّة.

وأصل التعزير: المنع والردّ، فكأنّ مَنْ نصرته قد رددت عنه أعداءه، ومنعتهم من أذاه؛ ولهذا قيل للتأديب الذي هو دون الحدّ: تعزيرٌ؛ لأنّه يمنع الجاني أن يعاود الذنب، يقال: عزّرته وعَزَّرته، فهو من الأضداد»[٣].

اصطلاحاً:

عقوبة لا تقدير لها شرعاً غالباً.

بهذه الألفاظ أو بنحوها عرّف الفقهاء التعزير[٤].

(١) ومنه قوله تعالى: ﴿لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ...﴾ الفتح: ٩، وقوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ﴾ الأعراف: ١٥٧.

(٢) الصحاح: «عزر».

(٣) النهاية (لابن الأثير): «عزر».

(٤) أُنظر: السرائر ٣: ٥٣٤، والشرائع ٤: ١٤٧، والمسالك ١٤: ٣٢٥، والرياض ١٣: ٤١٥، والجواهر ٤١: ٢٥٤، وغيرها.

والقيد «غالباً» ذكره بعض الفقهاء[١] لإخراج بعض التعزيرات التي ورد فيها بعض التحديدات، مثل تعزير المجامع زوجته في نهار شهر رمضان، والمجتمعان تحت إزار واحد مجرّدين، ومن افتضّ بكراً بإصبعه، ونحوها، ذكرها الشهيد الثاني، وصاحب الجواهر[٢]، لكن احتمل كون هذه المقدّرات حدّاً وإن أُطلق عليها التعزير في الروايات.

وفرق التعزير مع الحدّ هو: أنّ الحدّ عقوبة مقدّرة شرعاً، والتعزير ـ كما تقدّم ـ عقوبة غير مقدّرة[٣].

وفرقه مع التأديب هو: أنّ التأديب يقوم به الحاكم والأب والمعلّم ونحوهم، والتعزير لا يقوم به إلّا الحاكم.

وفرّق بينهما في الروضة: بأنّ التعزير يتناول المكلّف وغيره، في حين أنّ التأديب يختصّ بغير المكلّف[٤].

الأحكام:

تترتّب على التعزير أحكام نشير إليها بعد بيان مشروعيّته والحكمة من تشريعه.

(١) كالشهيد في المسالك ١٤: ٣٢٥.

(٢) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٢٦، والجواهر ٤١: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٣) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش ٤ من العمود الأوّل.

(٤) أُنظر الروضة البهيّة ٩: ١٤٥.

مشروعيّة التعزير:

لا إشكال في مشروعيّة التعزير، وقد طفحت الروايات وعبارات الفقهاء بمشروعيّته إجمالاً ضمن حدود وأحكام معيّنة ستأتي.

حكمة تشريع التعزير:

إصلاح المجتمعات الإنسانيّة بحاجة إلىٰ تشريع قوانين تهدف تنظيم العلاقات والارتباطات الاجتماعيّة، وقوانين تجعل عقوباتٍ لمن تخلّف عن هذه القوانين.

والعقوبات ـ وهي القوانين الرادعة ـ لها دور أساسي في إصلاح المجتمع، ولولاها لما أمكن تنفيذ القوانين التنظيميّة والتوصّل إلىٰ النتيجة المتوخّاة منها، ولذلك ذكر الفقهاء: أنّ الحكمة من تشريع التعزير هو ردع المتخلّفين[1]. وحسم مادة الفساد[2]، ونحو هذه التعليلات[3].

ثمّ، إنّ هذا الردع تارة يحصل بعقوبة مقدّرة، كما في الحدود، وأُخرىٰ بعقوبة غير مقدّرة كما في التعزيرات، وإنّما تقديرها بيد القاضي فيعيّنها حسب ما تقتضيه المصلحة، لا ما يشتهيه هو، كما أنّها مشروطة بعدم تجاوز المقدار المسموح فيه شرعاً[1]، وهو عدم وصوله إلىٰ مقدار الحدّ، كما سيأتي بيانه.

والحكمة من جعل تعيين العقوبة التعزيرية بيد الحاكم، هو أنّ موارد هذه العقوبة كثيرة وغير محدّدة، كما أنّ الغرض منها الردع، وهو قد يحصل ـ في تخلّف واحد ـ في إنسان بمجرّد الإنذار، وفي آخر بإحضار مجلس القضاء، وبثالث بنهره، وبرابع بعقوبته عقوبة بدنيّة، وهكذا كما سيأتي بيانه أيضاً، ولذلك جُعل الحاكم مع فرض صلاحيته وعدالته مخوَّلاً في تعيين ذلك.

الحكم التكليفي:

القدر المتيقّن من حكم التعزير تكليفاً هو الجواز بالمعنىٰ الأعم، الذي يجتمع مع الوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة، وتعيين خصوص ذلك يختلف باختلاف الموارد.

ومع ذلك، فإنّا نجد عدّة تعابير في هذا المجال:

قال الشيخ الطوسي: «والتعزير موكول إلىٰ الإمام، لايجب عليه ذلك، فإن رأىٰ التعزير فعل،

---

(١) أُنظر: النهاية: ٣٣٦ و٤٨٨ و٧٢٨، والمهذب ٢: ٢٢٥، والسرائر ٣: ٥٢٨ و٣٢ و٣٤، والتحرير ٣: ٥٣٢، والقواعد ٣: ٥١٨، والمختلف ٧: ٢٠٤، وغيرها.

(٢) أُنظر: الروضة البهيّة ٩: ١٩٣، ومجمع الفائدة ١٣: ٢٩١، والرياض ١٣: ٥٢٧، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣٨٢.

(٣) أُنظر: كشف الغطاء ٢: ٣٥٦، وتحرير الوسيلة ٢: ٥٩٧ / كتاب الديات، مسائل، المسألة ٩.

(١) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٤٦، والجواهر ٤١: ٤٤٨.

وإن رأىٰ تركه فعل، سواء كان عنده أنّه لايـردعه غير التعزير، أو كان يرتدع بغير تعزير.

وقال بعضهم: متىٰ كان عنده أنّه يرتدع بغيره فهو بالخيار بين إقامته وتركه، وإن كان عنده أنّـه لايـردعه إلّا التـعزير فـعليه التـعزير، وهـو الأحوط»[1].

وقال في الخلاف: «التعزير إلىٰ الإمام بـلا خلاف، إلا أنّه إذا علم أنّه لايردعه الّا التعزير، لم يجز له تركه، وإن علم أنّ غيره يـقوم مـقامه مـن الكلام والتعنيف، كان له أن يعدل إليه، ويـجوز له تعزيره»[2].

وظاهره: أنّ مثل الكلام الخشـن والعـنيف ليس تعزيراً، في حين أنّه معدودٌ منه ومن مراتبه.

وقال ابـن ادريس بـعد عـدّ بـعض مـوارد التعزير: «فيلزم سلطان الإسلام أو نائبه تأديبه بما يردعه»[3].

ومراده من التأديب التعزير، وكلامه ظاهر، بل صريح في وجوب التعزير لو تحقّق مورده.

وقال العـلّامة: «التـعزير فـيما يسـوغ فـيه التعزير واجب»[4].

وقال في مورد آخر: «والتعزير واجب فيما

(١) المبسوط ٨: ٦٩.

(٢) الخلاف ٥: ٤٩٧.

(٣) السرائر ٣: ٥٣٥.

(٤) التحرير ٥: ٣٤٩.

يشرع فيه التعزير»[1].

وقال الشهيدان في اللمعة وشرحها: «ويعزّز كـلّ مـن تـرك واجـباً، أو فـعل محرّماً قـبل أن يتوب...»[2].

وظاهره وجوب التعزير.

وقال الأردبيلي ـ عند ذكر الأدلّة علىٰ مورد خـاص ـ: «ووجـوب التـعزير عـلىٰ كـلّ حـرام عندهم».

لكنّه قال: «لكن دليله غير واضح»[3].

وعدم وضوح الدليل للتعميم، وهو وجوب التعزير لكـلّ حـرام، لا لأصـل وجـوب التـعزير إجمالاً، فإنّه لا شبهة فيه.

من له الولاية علىٰ التعزير:

الأصل عدم ولايـة أحـد عـلىٰ أحـد فـي التصرف في ماله وبدنه، سواء كان علىٰ نحو العقوبة أم لا.

وقد خرج عن هذا الأصل موارد دلّ الدليل علىٰ ثبوت الولاية فيها، وهي:

١ ـ ولاية اللّه تعالىٰ علىٰ كـلّ شـيءٍ وكـلّ أحد.

٢ ـ ولاية النبي ﷺ علىٰ كلّ أحد.

(١) المصدر السابق: ٤١١.

(٢) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ١٩٣.

(٣) مجمع الفائدة ٣: ٢٠٠.

٣ ـ ولاية الإمام المنصوب من قبل النبي ﷺ.

٤ ـ ولاية الحاكم الشرعي المنصوب من قبل النبي ﷺ، أو الإمام عليه السلام.

٥ ـ ولاية الأب والجدّ من قِبله، أي من قبل الأب.

٦ ـ ولاية الوصي من قبلهما، أي الأب والجدّ.

٧ ـ ولاية الزوج على الزوجة.

٨ ـ ولاية المالك على مملوكه.

٩ ـ ولاية المعلّم على التأديب.

١٠ ـ ولاية صاحب الدم على الجاني في القصاص.

فولاية اللّه تعالى ذاتيّة؛ لأنّه المولى الحقيقي.

وولاية النبي ﷺ مأخوذة من ولاية اللّه تعالى.

وولاية الإمام عليه السلام مأخوذة من ولاية النبي ﷺ.

وولاية المنصوب من قبل الإمام عليه السلام مأخوذة منه.

وأمّا سائر الولايات، فهي وإن كانت مجعولة مستقلاً، لكن إنّما جعلت بصورة محدودة، خاصّة في دائرة التأديب، كما تقدّم توضيحه في عنوان «تأديب».

ويدلّ على ولاية اللّه تعالى والنبي ﷺ والإمام عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾[٢].

ويدلّ على ولاية المنصوبين من قبل الأئمّة عليهم السلام في الحكم والقضاء، مادلّ على نصب الفقهاء بصورة عامّة حكّاماً وقضاةً، كما في مقبولة عمر بن حنظلة[٣]، ومعتبرة أبي خديجة[٤].

ويدلّ على ولاية الأب والجد النصوص العديدة الواردة في ذلك، كما يدلّ على خصوص ولايتهم على التأديب نصوص خاصّة تقدم ذكرها في عنوان «تأديب».

وكذا بالنسبة إلى الزوج والمالك والمعلّم ونحوهم ممّن أُجيز لهم التأديب في حدود ضيّقة وخاصّة، وقد تقدّم دليل ذلك كلّه في عنوان «تأديب».

وأمّا ولاية وليّ الدم على العقوبة فيدلّ عليها

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) الأحزاب: ٦.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٣٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِف فِي الْقَتْلِ﴾[١].

فالسلطان الذي جعله اللّه لوليّ الدم، هو ولاية القصاص.

ولا يجوز لهؤلاء ـ أي الحاكم ومن دونه ـ أن يتعدّوا ويسرفوا في التأديب والعقوبة، كما تقدّم بيانه في العنوانين: «إسراف» و «تأديب».

نعم، للفقهاء كلام حول جواز الضرب أو الجرح أو الحبس لغير الحاكم إذا استلزمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذكرناه في عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ويراجع أيضاً عنوان «إذن»؛ لتوقّف الأمر والنهي المستلزم للضرب ونحوه علىٰ إذن الحاكم.

ما يثبت به التعزير:

يثبت موجب التعزير كسائر موارد الحدود بالشهادة، والإقرار، وعلم القاضي إجمالاً، وتوضيحه علىٰ النحو التالي:

أوّلاً ـ الشهادة:

لا إشكال في ثبوت ما يوجب التعزير بشهادة شاهدين، قال المحقّق الحلّي: «كلّ مافيه التعزير من حقوق اللّه سبحانه، يثبت بشاهدين».

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «أمّا ثبوته بشاهدين فلا إشكال فيه، لأنّ ذلك حقّ ليس بمال، فلا يثبت بدونهما[١]، ولازنا[٢]، فلا يتوقّف علىٰ الزائد، فيدخل في عموم مادلّ علىٰ اعتبار الشاهدين»[٣].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل عبارة الشرائع: «بلا خلاف ولا إشكال؛ لإطلاق أو عموم مادلّ علىٰ اعتبارهما»[٤] أي اعتبار الشاهدين.

وقال صاحب الرياض مازجاً عبارة المختصر النافع بكلامه: «ويثبت القذف، وكلّ مافيه التعزير... بشهادة العدلين، بلا خلاف ولا إشكال؛ للعموم»[٥].

ثانياً ـ الإقرار:

لا إشكال في ثبوت موجب التعزير بالإقرار مرّتين، وإنّما الإشكال في ثبوته بالإقرار مرّة واحدة.

قال المحقّق الحلّي في إدامة كلامه المتقدّم: «يثبت... أو الإقرار مرّتين علىٰ قول».

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «وأمّا توقّفه

---

(١) الإسراء: ٣٣.

---

(١) فإنّ الحقّ المالي يثبت بشاهد ويمين، ولا يحتاج إلىٰ شاهدين حتماً.

(٢) أي وليس زناً؛ فإنّ الزنا إنّما يثبت بأربعة شهداء، ولا يثبت بأقلّ من ذلك.

(٣) المسالك ١٤: ٤٥٦.

(٤) الجواهر ٤١: ٤٤٧.

(٥) الرياض ١٣: ٥٢٦.

علىٰ الإقرار مرّتين، فهو المشهور، ولم يذكر العلامة فيه خلافاً[١]، ونسبة المصنّف ﷺ الحكم إلىٰ قولٍ يؤذن بردّه، ووجهه: عموم: "إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم جائز"[٢] الصادق بالمرّة، مع عدم وجود المخصّص هنا، فيثبت بالإقرار مرّة»[٣].

وعلّق صاحب الجواهر علىٰ قوله: «... علىٰ قولٍ» بقوله: «محكيٌّ عن الحلّي وغيره، ولكن قد عرفت الإشكال فيه غير مرّة؛ لعموم: "إقرار العقلاء" المقتضي للاكتفاء به مرّة، ولعلّه لذلك نسبه المصنّف إلىٰ القول مشعراً بالتردّد فيه، إلّا أنّا قد ذكرنا أيضاً غير مرّة وجه تقريبه»[٤].

وقال صاحب الرياض: «إنّما الإشكال في عدم ثبوته بالمرّة من الإقرار، كما هو ظاهر العبارة مع أنّ عموم "إقرار العقلاء" يقتضي الثبوت بها، ولكن ظاهر الأصحاب خلافه، وكأنّه إجماعيٌّ، وإن أشعر عبارة الماتن في الشرائع بنوع تردّد له فيه، بل بوجود مخالفٍ أيضاً، ولكن لم نقف عليه»[٥].

وممّن شكّك في اعتبار المرّتين الأردبيلي، حيث قال معلّقاً علىٰ قول العلّامة في الإرشاد: «وكلّ مايجب به التعزير للّٰه تعالىٰ يثبت بشاهدين أو الإقرار من أهله مرّتين»:

«دليل ثبوت مايوجب التعزير بشاهدين عدلين: أنّهما حجّة شرعيّة ولايحتاج إلىٰ الزيادة؛ للأصل، ودونهما ليس كذلك.

وأمّا عدم ثبوته بالإقرار مرّة، وأنّه لابد من مرّتين فغير ظاهر، فإنّ أدلّة حجيّة الإقرار ظاهرة في المرّة الواحدة إلّا أنّه خرج الزنا بالنصوص الخاصّة، وأُلحق به اللواط بالإجماع».

ثمّ أيّد عدم الإجماع علىٰ لزوم الإقرار مرّتين بما صرّح به المصنّف ـ أي العلّامة في الإرشاد ـ: من ثبوت وطئ البهائم بالإقرار به مرّة واحدة[١].

وممّن شكّك في لزوم الإقرار مرّتين: الفاضل الإصفهاني حيث قال: «لم نظفر بمستنده»[٢]، والسيد الخوئي[٣] والإمام الخميني، حيث قال: «والأحوط الأولىٰ أن يكون مرّتين»[٤].

ويفهم من هذا التعبير الاحتياط الاستحبابي، كما صرّح به في أوّل الكتاب[٥].

---

(١) أنظر القواعد ٣: ٥٤٨.

(٢) أُنظر عنوان «إقرار» في الموسوعة.

(٣) المسالك ١٤: ٤٥٦، وانظر الروضة البهية ٩: ١٤٥ و١٨٩ و٣٢٥ و٣٣٣.

(٤) الجواهر ٤١: ٤٤٧.

(٥) الرياض ١٣: ٥٢٦.

(١) مجمع الفائدة ١٣: ١٨١.

(٢) كشف اللثام ١٠: ٥٤٣.

(٣) أُنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٩.

(٤) تحرير الوسيلة ٢: ٤٣٠ / القذف، فروع، الرابع.

(٥) أُنظر المصدر المتقدّم ١: ٨ / المسألة ٣٤ من مسائل التقليد.

هذا بالنسبة إلىٰ الذين مالوا إلىٰ القول بكفاية الإقرار مرّة واحدة.

وأمّا القائلون بلزوم الإقرار مرّتين فهم:

الشيخان: المفيد[١] والطوسي[٢]، وأبو الصلاح الحلبي[٣]، والكيدري[٤] وابن ادريس الحلّي[٥]، والعلّامة الحلّي[٦]، وولده فخر الدين[٧]، والشهيد الأوّل[٨].

والذي نستنتجه ممّا سبق: أنّ المحقّق الحلّي هو أوّل من فتح باب التشكيك في لزوم التعدّد في الإقرار اللازم لإثبات موجب التعزير.

ثالثاً ـ حصول العلم:

اختلف الفقهاء في جواز قضاء الحاكم بعلمه.

(١) أُنظر المقنعة: ٧٩٧.

(٢) أُنظر: النهاية: ٧٠٨.

(٣) أُنظر الكافي في الفقه: ٤١٧.

(٤) أُنظر: إصباح الشيعة: ٥٢٥.

(٥) أُنظر السرائر ٣: ٥٣٥.

(٦) أُنظر: القواعد ٣: ٥٤٨، والتحرير ٥: ٣٩٨، والارشاد ٢: ١٧٩.

(٧) أُنظر إيضاح الفوائد ٤: ٥٠٨، فانّه لم يعلّق علىٰ كلام والده في القواعد باشتراط تعدد الإقرار، لكنّه علّق عليه في الاستمناء باليد في ٤: ٤٩٩، حيث قال هناك: «ويثبت... وبالإقرار مرّتين»، فقال: «هذا هو المشهور وهو الأقوىٰ عندي؛ لعموم قوله عليه السلام: "إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم جائز"...».

(٨) أُنظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ١٤٥ ـ ١٤٦، وغاية المراد ٤: ٢٣٣، حيث لم يعلّق علىٰ قول العلّامة في الإرشاد باشتراط التعدّد.

ومحلّ الخلاف هو غير الإمام المعصوم عليه السلام، أمّا هو فقد ادعي الإجماع مستفيضاً علىٰ جواز حكمه طبقاً لعلمه[١].

وعلىٰ كلّ حال، فالأقوال في غير المعصوم أربعة:

الأوّل ـ الجواز مطلقاً:

أي سواء كان الحكم في حقوق اللّٰه أو حقوق الناس.

وهذا القول هو الذي عليه عامة الفقهاء، وقد ادعي عليه الإجماع مستفيضاً[٢].

وتدلّ عليه عمومات وجوب الحكم بالعدل والقسط[٣]؛ لأنّ الحكم بغير ما علمه ليس حكماً بالقسط والعدل. وأدلّة أُخرىٰ ذكروها في الموطن الأصلي لهذا البحث[٤].

(١) أُنظر: الانتصار: ٢٣٧، والخلاف ٦: ٢٤٤، والسرائر ٢: ١٧٩، والغنية: ٤٣٦، وإصباح الشيعة: ٥٢٧، ونهج الحقّ: ٥٦٣، وإيضاح الفوائد ٤: ٣١٢، والدروس ٢: ٧٧ والمسالك ١٣: ٣٨٣.

(٢) أُنظر: الانتصار: ٢٣٧، والخلاف ٦: ٢٤٤، والسرائر ٢: ١٧٩، والشرايع ٤: ٧٥.

(٣) مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النساء: ٥٨، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ النساء: ١٣٥.

(٤) أُنظر: المسالك ١٣: ٣٨٣ ـ ٣٨٦، والرياض ١٣: ٥٦ ـ ٥٨، ومستند الشيعة ١٧: ٨٩ ـ ٩٥، والجواهر ٤٠: ٨٦ ـ ٩٢، وغيرها.

الثاني ـ عدم الجواز مطلقاً:

نسب ذلك إلىٰ ابن الجنيد، قال السيد المرتضىٰ: «فإن قيل: كيف تستجيزون ادعاء الإجماع من الإماميّة في هذه المسألة وأبوعلي ابن الجنيد يصرّح بالخلاف فيها، ويذهب إلىٰ أنّه لايجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيءٍ من الحقوق ولا الحدود.

قلنا: لا خلاف بين الإماميّة في هذه المسألة،وقد تقدّم إجماعهم ابن الجنيد وتأخّر عنه، وإنّما عوّل ابن الجنيد فيها علىٰ ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطاؤه ظاهر»[١].

الثالث ـ اختصاص الجواز بحقوق اللّٰه تعالىٰ:

نسب ذلك الىٰ ابن الجنيد أيضاً في المختصر الأحمدي[٢].

الرابع ـ اختصاص الجواز بحقوق الناس:

ذهب إليه ابن حمزة في الوسيلة[٣]، وحكي ذلك عن ابن ادريس[٤].

وهذه الأقوال ترد في التعزيرات أيضاً؛ لأنّها قسم من القضاء.

---

(١) الانتصار: ٢٣٧.

(٢) نسبه إليه الشهيد الثاني في المسالك ١٣: ٣٨٣.

(٣) أُنظر الوسيلة: ٢١٨.

(٤) حكاه عنه فخرالدين في الإيضاح ٤: ٣١٣ والشهيد الثاني في المسالك ١٣: ٣٨٣ ـ ٣٨٤، والسبزواري في الكفاية ٢: ٦٧١ ـ ٦٧٢، لكنّ الموجود في السرائر ٢: ١٧٩ هو قوله: «عندنا للحاكم أن يقضي بعلمه في جميع الأشياء...».

التعزير حقٌّ للّٰه وحقٌّ للناس:

التعزير تارةً يكون لأجل تضييع حق اللّٰه، وأُخرىٰ لتضييع حقّ الناس، وثالثة لتضييع ماهو مشترك بين حقّ اللّٰه وحقّ الناس.

فالأوّل مثل الإتيان بالمحرّمات التي لاحدّ خاص فيها، كالإفطار علناً في شهر رمضان من دون عذر، والاستمناء، ووطئ البهائم والتقبيل والتفخيذ المحرّمين، ونحو ذلك ممّا سنذكره في محلّه.

والثاني مثل الإخلال ببعض الواجبات العقلية، مثل ردّ الوديعة وقضاء الدين.

والثالث مثل القذف بما لا يوجب الحدّ الكامل، وكخطاب المخاطب بما يكرهه، كقوله: يا ديّوث، يا ابن الحيض ـ أي حملت أُمّك بك في حيضها ـ أو يا فاسق، أو يا تارك الصلاة ونحو ذلك، فإنّ ذلك يحمل جانبين ـ كما في القذف ـ جانب حق اللّٰه، وجانب حق الناس.

ومثل السرقة إذا لم تجتمع فيها شروط الحد ـ أي القطع ـ كما لو كان المسروق دون النصاب، وهو ربع دينار.

ولا يتوقّف التعزير في حقوق اللّٰه علىٰ مطالبة شخص بخصوصه، بل إذا ثبت موجبه عند الحاكم أجرىٰ فيه التعزير المناسب.

أما ما كان من قبيل حقّ الناس صرفاً، أو فيه حق الناس وحق اللّٰه معاً، فتتوقّف العقوبة فيه علىٰ مطالبة ذي الحقّ.

مورد التعزير إجمالاً:

قال المحقّق الحلّي: «كلّ ماله عقوبة مقدّرة يسمّىٰ حدّاً، وما ليس كذلك، يسمّىٰ تعزيراً».

ثمّ قال: «وأسباب الأوّل ستة: الزنا وما يتبعه، والقذف، وشرب الخمر، والسرقة، وقطع الطريق.

والثاني أربعة: البغي، والردّة، وإتيان البهيمة، وارتكاب ماسوىٰ ذلك من المحارم»[1].

ولسنا بصدد البحث عن العدد المذكور ونقده، وإنّما المقصود البحث عن تحديد التعزير بصورة عامة، وقد أشار إليه بقوله: «وارتكاب ما سوىٰ ذلك من المحارم».

وأوضحه الشهيد الثاني فقال: «والأولىٰ جعل سبب التعزير أمراً واحداً، وهو ارتكاب المحرّم الذي لم ينصب الشارع له حدّاً مخصوصاً»[2].

وبهذا المضمون صرّح جملة من الفقهاء[3].

(١) شرائع الإسلام ٤: ١٤٧.

(٢) المسالك ١٤: ٣٢٧.

(٣) أُنظر: المبسوط ٨: ٦٩، والكافي في الفقه: ٤٠٤ و٤١٦ ـ ٤١٧، والغنية: ٤٣٥، والسرائر ٣: ٥٣٤ ـ ٥٣٥، والتحرير ٥: ٤١٠، والقواعد ٣: ٥٤٨، وإيضاح الفوائد ٣: ٦٠٨، والمهذب البارع ٥: ٦، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٩: ١٧٤ و١٩٣ و٣٠٤، وكشف اللثام ١٠: ٥٤٣، والرياض ١٣: ٥٤٢، والجواهر ٤١: ٢٥٤ ـ ٢٥٧، وغيرها.

لكن قال صاحب الجواهر: «قد يقال باختصاص التعزير بالكبائر دون الصغائر ممّن كان يجتنب الكبائر، فإنّها حينئذ مكفّرةٌ لاشيء عليها، أما اذا لم يكن مجتنباً لها، فلا يبعد التعزير لها أيضاً»[1].

هذا بالنسبة إلىٰ مورد التعزير بصورة كليّة وإجماليّة، وأمّا بالنسبة إلىٰ الموارد الجزئية والمصاديق فسيأتي الكلام عنها في نهاية البحث إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

أنواع التعزير:

يختلف التعزير باختلاف نوع الجريمة وشخصيّة مرتكبها وما يراه الحاكم من المصلحة في اتخاذ نوع العقوبة ومقدارها بالنسبة إلىٰ الجريمة وفاعلها، والأنواع التي ذكروها هي:

١ ـ الجلد:

وهي أشهر أنواع التعزير الواردة في النصوص، وأمّا مقداره فهو موكول إلىٰ نظر الحاكم، ولكن سيأتي نوع تحديد له من جانب القلّة والكثرة.

٢ ـ الحبس:

ذكر الفقهاء من جملة أنواع التعزير الحبس،

(١) الجواهر ٤١: ٤٤٨، وانظر: تحرير الوسيلة ٢: ٤٣٠ / القذف، فروع، الخامس.

قال الشيخ الطوسي: «إذا فعل إنسان ما يستحق به التعزير، مثل أن قبّل امرأة حراماً، أو أتاها فيما دون الفرج... أو ضرب إنساناً أو شتمه بغير حق، فللإمام تأديبه، فإن رأىٰ أن يوبّخه علىٰ ذلك ويبكّته أو يحبسه فعل...»[1].

وقال العلّامة الحلّي: «التعزير يكون بالضرب، أو الحبس، أو التوبيخ، أو بما يراه الإمام»[2] وفي نسخة: «أو التوبيخ بما يراه الإمام»[3].

وممّن ذكر الحبس من جملة التعزيرات: القاضي ابن البرّاج[4] وابن فهد الحلّي[5].

وقال صاحب الجواهر: «نعم قد تحصل مصلحة في بعض المقامات تقتضي جواز الحبس للحاكم»[6].

ولكن في إرادة الحبس التعزيري من ذلك تأمّل.

وله كلام آخر ربما يظهر منه الحبس التعزيري[7].

(١) المبسوط ٨: ٦٦، وانظر الصفحة ٩٧، و١٦٤.

(٢) التحرير ٥: ٣٤٩ و٤١١.

(٣) أُنظر هامش الصفحة ٣٤٩ من المصدر المتقدم.

(٤) أُنظر المهذب ٢: ٥٩٦.

(٥) أُنظر المهذّب البارع ٥: ٧٣.

(٦) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٤٩.

(٧) أُنظر الجواهر ٤٣: ١٧٥، و٢٦: ٣٨٠.

٣ـ التشهير:

من أنواع التعزير التشهير في البلد، بأن يطاف بالشخص في البلد، أو في القبيلة، أو المحلّة ونحو ذلك، ليرتدع هو عمّا فعله وليعتبر الناس بذلك.

ومن موارد التشهير: شهادة الزور[1]، والقذف[2]، والقيادة[3] والاحتيال[4]، والتفليس[5]، ونحوها.

وقد تقدّمت الإشارة إلىٰ ذلك في العنوانين: إشهار، وتشهير، وسوف يأتي تفصيل الكلام في كلّ مورد في محلّه.

٤ـ النفي:

من أفراد التعزير النفي والتغريب، فمن موارده: إتيان البهيمة[6] علىٰ رأي، والقيادة[7] علىٰ رأي أيضاً، والمحاربة[8].

وتفصيل الكلام عن هذه الموارد يأتي في

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٥٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٣٠.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠٠.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٥٩٨.

(٥) أُنظر الكافي في الفقه: ٣٤١.

(٦) أُنظر الجواهر ٤١: ٦٣٨.

(٧) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠٠ـ٤٠١.

(٨) أُنظر الجواهر ٤١: ٥٧٣.

مواضعها، وعن النفي والتغريب في عنوان: «تغريب».

٥ ـ الإهانة والتوبيخ:

قد يرىٰ الحاكم كفاية التوبيخ للردع، أو الإهانة، فهنا يكتفي بما يراه صلاحاً.

والإهانة من الأُمور القصدية والنسبية ـ أي إضافيّة ـ فهي تختلف من مورد لآخر، فقد يكون مجرّد إرسال رسول من قبل القاضي إلىٰ شخص محترم، يكفي في توبيخه وارتداعه، وقد يكفي الإحضار في مجلس القضاء، وقد يحتاج إلىٰ أكثر من ذلك، فإنّه لابدّ من مراعات شخصيّة المتّهم في هذه العقوبة بخلاف الحدود، فإنّه لادخل لذلك فيها.

وقد تحصل الإهانة بمثل حلق الرأس والتشهير في البلد، كما في القيادة التي تجتمع في تعزيره الجلد والحلق والتشهير[1].

٦ ـ سمر الدار والختم عليها:

من أفراد التعزير سمر الدار ونحوها والختم عليها، والسَّمر هو من سمَرَ الخشبَ، أي شدَّه بالمسمار وثبّته بدقّة[2].

والمراد بذلك الحجز القانوني، فيقال: حجز القاضي علىٰ المال، أي منع صاحبه من التصرّف فيه حتىٰ يؤدّي ماعليه[1].

وقد جعل بعض الفقهاء من أقسام التعزير الحجز علىٰ الدار ونحوها إن لم يُجب المالك إلىٰ ماطلبه الحاكم منه، كما إذا طلب منه الحضور في مجلس القضاء فامتنع منه.

قال العلّامة: «فإن اختفىٰ، نادىٰ علىٰ بابه ثلاثة أيّام: إن لم يحضر سمّر بابه وختم عليه»[2].

قال الشهيد الثاني بالنسبة إلىٰ إحضار المدّعىٰ عليه: «فإن استخفىٰ بعث من ينادي علىٰ باب داره أنّه إن لم يحضر إلىٰ ثلاث سمِّرت داره، أو خُتم عليها، فإن لم يحضر بعد الثلاث وسأل المدّعي التسمير أو الختم، أجابه إليه»[3].

وعلّق عليهما صاحب الجواهر قائلاً: «لم نجد له دليلاً بالخصوص، وإنّما هو أحد أفراد التعزير التي هي للحاكم»[4].

هل العقوبة التعزيريّة تشمل أخذ المال؟

قال العلّامة: «التعزير يكون بالضرب، أو الحبس، أو التوبيخ، أو بما يراه الإمام، وليس فيه قطع شيء منه، ولا جرحه، ولا أخذ ماله»[5].

---

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٩٩ ـ ٤٠١.

(٢) أُنظر المعجم الوسيط: «سمر».

(١) أُنظر المصدر المتقدم: «حجز».

(٢) قواعد الأحكام ٣: ٤٣٥.

(٣) المسالك ١٣: ٤٢٤.

(٤) الجواهر ٤٠: ١٣٥.

(٥) التحرير ٥: ٣٤٩، وانظر الصفحة ٤١١.

وقال ابن فهد الحلّي مشيراً إلىٰ التعزير: «وهو يكون بالضرب، وبالحبس، وبالتوبيخ من غير جرح ولا قطع، ولا تخسير»[1].

ولكن لم يستبعد بعض الفقهاء أخذ المال تعزيراً إذا رأىٰ الحاكم المصلحة في ذلك، كما يظهر من الاستفتاء الآتي من السيد الخوئي:

«سؤال: هل التعزير يختص بالضرب بالسوط بما دون الحدّ، أو إنّه يمكن أن يكون بالحبس مدّة، أو التغريم بكميّة معيّنة من المال، وبغير ذلك ممّا يكون مصلحة بنظر الحاكم؟

الخوئي: المراد من التعزير هو الأوّل، وإن جازت البقيّة إذا رأىٰ الحاكم المصلحة في ذلك.

التبريزي: لا يختص التعزير بالضرب بالسوط، ويجوز بالحبس والتغريم بمعنىٰ الإجبار علىٰ تمليك المال للجهة المملّكة، فيما إذا رأىٰ الحاكم مصلحة في ذلك»[2].

هل يشمل التعزير الجرح والقتل؟

الظاهر من عبارة العلّامة المتقدّمة: أنّ التعزير لايشمل القطع والجرح.

ولكن هناك موردان يظهر منهما وقوع التعزير بمثل الجرح إجمالاً، وهما:

(١) المهذب البارع ٥: ٧٣.

(٢) صراط النجاة (الطبعة الأولىٰ) ١: ٤٢٦.

أوّلاً ـ الصبي لو سرق:

ورد في بعض الروايات ـ ومنها الصحيح ـ أنّ الصبي لو سرق فعليه بعض الجرح والقطع إجمالاً، منها:

صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عن الصبي يسرق؟ قال: يُعفىٰ عنه مرّة ومرّتين، ويُعزّر في الثالثة، فإن عاد قُطعت أطراف أصابعه، فإن عاد قطع أسفل من ذلك»[1].

وهذه الروايات علىٰ كثرتها وجودة بعضها عمل بها إجمالاً بعض الفقهاء[2] وترك العمل بها آخرون[3]، وتوقّف عن العمل بكل تفاصيلها بعض

(١) الوسائل ٢٨: ٢٩٣، الباب ٢٨ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأوّل، وانظر سائر روايات الباب.

(٢) كالصدوق في المقنع: ١٥٠، والشيخ الطوسي في النهاية: ٧١٦، وابن حمزة في الوسيلة: ٤١٨، ويحيىٰ بن سعيد في الجامع للشرائع: ٥٦٣، والعلامة في المختلف ٩: ٢٠٤ والسيد الخوئي في تكملة المنهاج ١: ٢٧٩، ونسبه فخرالدين في الايضاح ٤: ٥١٩ إلىٰ القاضي ابن البراج، ومال إليه الشهيد الثاني في الروضة ٩: ٢٢٢، والسيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج ١: ٢٨١.

(٣) كالمفيد في المقنعة: ٨٠٣، والشيخ الطوسي في المبسوط ٨: ٢١، وابن ادريس في السرائر ٣: ٤٨٥، والمحقق الحلّي في الشرائع ٤: ١٧٢، ونكت النهاية ٣: ٣٢٥، والعلّامة في التحرير ٥: ٣٥١، والقواعد ٣: ٥٥٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ٤١: ٤٧٦ ـ ٤٨٠، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٤٣٤ / حدّ السرقة، القول في السارق، المسألة الأُولىٰ.

آخر[1] للاختلاف الكثير بينها.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «سرقة» إن شاء الله تعالىٰ.

ثم إنّ لبعض الفقهاء كلاماً في أنّ ماذكرته الروايات هل هو من قبيل التعزير أو الحدّ، وعلىٰ فرض كونه تعزيراً فكيف يصل إلىٰ مقدار الحدّ؟

فقالوا: إنّه تعزير ولا مانع من إطلاقه علىٰ مقدّر من قبل الشارع قد يصل إلىٰ مرتبة الحدّ، إذا قرّره الشارع في موارد خاصّة[2].

ثانياً ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ذكر الفقهاء في باب الأمر والنهي: أنّ الغرض من ذلك هو أن يرتدع تارك المعروف وفاعل المنكر، ويلزم التدرّج للوصول إلىٰ هذا الهدف من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ، علىٰ تفصيل مذكور هناك، وكان من المراتب العالية هو الجرح، ولكن خصّ جماعة من الفقهاء ذلك بالحاكم الشرعي، لما فيه من الخطورة.

ولمّا كان ذلك نوعاً من التعزير الذي كان الهدف منه ردع المرتكب للقبح أو تارك المعروف، فيمكن القول بأنّ من أنواع التعزير الجرح أيضاً.

(١) كالفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ١٠: ٥٦٨ ـ ٥٧١، والسيد الطباطبائي في الرياض ١٣: ٥٥٩ ـ ٥٦٢.

(٢) أُنظر: كشف اللثام ١٠: ٥٦٨ ـ ٥٧١، والرياض ١٣: ٥٥٩ ـ ٥٦٢.

راجع عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

هل للتعزير حدٌّ خاصّ؟

قال الشهيد الأوّل عند التفرقة بين الحدّ والتعزير:

«الأوّل ـ في عدم التقدير في طرف القلّة، ولكنّه مقدّر في طرف الكثرة بما لا يبلغ الحدّ»[1].

فالحدّ مقدّر ومعيّن، والتعزير غير معين، بل هو متراوح؛ لكنّه محدّد من جانب الكثرة بأن لايبلغ الحدّ.

هذا هو المشهور والمعروف بين الفقهاء[2]، فإنّهم متىٰ ما ذكروا التعزير قيّدوه بما إذا لم يبلغ الحدّ.

ولكن هذا بحاجة إلىٰ شيءٍ من التوضيح، فنقول:

(١) القواعد والفوائد ٢: ١٤٢، القاعدة ٢٠٤.

(٢) أُنظر: المقنعة: ٧٧٤ و٧٩١، والمراسم: ٢٥٥، والخلاف ٥: ٤٩٧، والمبسوط ٨: ٦٦ و٦٩، والسرائر ٣: ٤٦٦، والشرائع ٤: ١٦٨، والجامع للشرائع: ٥٦٦، والتحرير ٥: ٣٩٨ و٤١١، والقواعد ٣: ٥٤٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٩: ١٥٥، والمهذب البارع ٥: ٧٣، والمسالك ١١: ٢٧٤، ومجمع الفائدة ١٣: ١١٨، وكشف اللثام ١٠: ٥٤٣، والرياض ١٣: ٥٠٧ و٥٦٢، والجواهر ٤١: ٤٤٨، وغيرها.

لهم عدّة أقوال في تفسير قولهم: «لا يبلغ الحد»، وهي:

الأوّل ـ أن لا يبلغ الحدّ الأعلىٰ للحدّ، وهو في الأحرار مئة سوط، وفي العبيد خمسون سوطاً.

فيكون أعلىٰ حدّ التعزير في الأحرار تسعة وتسعون سوطاً، وأعلىٰ حدّ للتعزير في العبيد تسعة وأربعون سوطاً[1].

الثاني ـ أن لا يبلغ أدنىٰ حدّ العبيد مطلقاً في الحرّ أو العبد. وهو أربعون سوطاً[2].

الثالث ـ أن لا يبلغ أقل حدّ الحر في الحر وهو ثمانون للقذف وشرب المسكر، أو خمسة وسبعون ـ كما قال الشهيد[3] وصاحب الجواهر[4] ـ للقيادة. ولا يبلغ أقل حدّ العبد في العبد، وهو أربعون سوطاً[5].

الرابع ـ أن لا يبلغ كلُّ صنف من موارد التعزير الحدّ الأعلىٰ من التعزير لذلك الصنف. ففي ما يناسب الزنا كالتفخيذ ونحوه لا يصل إلىٰ المئة، وما يناسب القذف، كالقذف بغير الزنا واللواط لا يصل الىٰ الثمانين[1]. ولا يصل إلىٰ نصف هذه المقادير في العبيد.

تفويض تعيين مقدار التعزير ونوعه إلىٰ الحاكم:

الحاكم مفوَّض في تعيين نوع التعزير ومقداره وكيفيّته، ولابدّ من أن يكون ذلك طبقاً للضوابط العامّة، والتي منها:

١ ـ مراعاة المصلحة العامّة، فإن كانت المصلحة تقتضي التشديد في العقوبة ضمن الإطار المقرّر شرعاً شدّد وإن كانت تقتضي التخفيف خفّف، وكذا بالنسبة إلىٰ اختيار نوع العقوبة من الجلد أو التشهير أو النفي ونحو ذلك.

٢ ـ مراعاة حال الفاعل والمفعول والجناية، فنوع الخلاف والجناية قد يقتضي التغليظ في العقوبة، وشخصيّة الفاعل قد تستوجب التغليظ أو التخفيف فيها، فربّ شخص يكفي في تعزيره تأنيب

---

(١) كما هو الظاهر، من ابن إدريس في السرائر ٣: ٥٣٦، والعلامة في التحرير ٥: ٣٩٨، والقواعد ٣: ٥٤٨.

(٢) كما هو الظاهر من السيد الطباطبائي في الرياض ١٣: ٥٤٣، وقال: «وإن لم أجد به قائلاً».

(٣) أنظر الروضة البهية ٩: ١٩٣.

(٤) أنظر الجواهر ٤١: ٤٤٨.

(٥) كما هو الظاهر من الشيخ في الخلاف ٥: ٤٩٧، والمبسوط ٨: ٦٩، لكن يظهر منه القول المتقدم في الصفحة ٦٦، والمحقق الحلّي في الشرائع ٤: ١٦٨.

(١) كما هو الظاهر من الشيخ المفيد في المقنعة: ٧٧٤ و٧٨٩ و٧٩١، والحلبي في الكافي: ٤٢٠، وسلّار في المراسم: ٢٥٥، والقاضي في المهذب ٢: ٥٢٤، وابن حمزة في الوسيلة: ٤١١ و٤١٥ و٤١٦، وابن زهرة في الغنية: ٤٣٥، والعلامة في المختلف ٩: ٢٦٩، ونقله عن الشيخ، وابن فهد في المهذب ٥: ٧٣، والشهيد الثاني في المسالك ١٤: ٤٥٧، والروضة ٩: ١٩٣، والفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ١٠: ٥٤٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ٤١: ٤٤٨.

الحاكم له ولو لم يحضر مجلس القضاء، وبعضهم يكفيه الحضور، وبعضهم يكفيه عقوبة مخفّفة وبعضهم لا يكفيه إلّا عقوبة مغلّظة.

٣ ـ مراعاة الأعراف في اختيار نوع العقوبة وشدّتها أو خفّتها، فإنّ بعض الأعمال قد تكون إهانة في بعض الأعراف، ولا تكون كذلك في أعراف أُخر، فإذا أراد أن يعزّر بالإهانة فينبغي أن يراعي هذه المسألة أيضاً[١].

تعزيرات مقدّرة شرعاً:

هناك تعزيرات مقدّرة شرعاً، ذكرها الفقهاء وقد وقع الخلاف في بعضها، وهي إجمالاً:

١ ـ تعزير المجامع زوجته في نهار شهر رمضان، فقد ورد تعزيره بخمسة وعشرين سوطاً[٢].

٢ ـ تعزير من تزوّج أمة علىٰ حرّة ودخل بها قبل الإذن، فقدّر تعزيرة بـ(١٢/٥) سوطاً، وهو ثمن حدّ الزاني[٣].

٣ ـ تعزير المجتمعين تحت إزار واحد مجرّدين من دون عذر، فقد قدّر تعزيرهما بـ:

ـ ثلاثين سوطاً إلىٰ تسعة وتسعين سوطاً[١].

ـ أو عشرة أسواط إلىٰ تسعة وتسعين سوطاً، كما عن المفيد[٢].

٤ ـ تعزير الرجل والمرأة المجرّدين تحت إزار أو لحاف واحد، وقدّر تعزيرهما بـ:

ـ عشرة أسواط إلىٰ تسعة وتسعين سوطاً[٣].

ـ ويحتمل إيكال تقدير الأقل إلىٰ الحاكم في الموردين (٣ و٤) وهو المشهور[٤].

ـ وفي رواية مئة جلدة[٥].

٥ ـ تعزير من افتضّ بكراً بإصبعه، فقيل:

ـ تعزيره مقدّر بثلاثين إلىٰ تسعة وتسعين، قاله ابن ادريس[٦].

ـ أو إلىٰ ثمانين، قاله المفيد[٧].

ـ أو إلىٰ سبعة وسبعين أو سبعة وتسعين، وهو المنسوب إلىٰ الشيخ الطوسي[٨].

---

(١) جعل الشهيد الأوّل هذه الأُمور وغيرها من امتيازات التعزير التي يمتاز بها عن الحدّ، فيجب مراعاتها من قبل الحاكم. أُنظر القواعد والفوائد ١: ١٤٢، القاعدة (٢٠٤).

(٢) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٢٦، والجواهر ١٦: ٣٠٨، و٤١: ٢٥٤.

(٣) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٢٦، والجواهر ٤١: ٢٥٤ و٣٧٢.

---

(١) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٢٦، والجواهر ٤١: ٣٨٤.

(٢) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٢٦، نقلاً عن المفيد في المقنعة: ٧٨٥.

(٣) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٢٦، والجواهر ٤١: ٣٩١.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٩٣ و٢٩٠.

(٥) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٨٩.

(٦) أُنظر السرائر ٣: ٤٤٩.

(٧) أُنظر المقنعة: ٧٨٥.

(٨) أُنظر هذه النسبة في المسالك ١٤: ٣٢٦، والجواهر ٤١: ٣٧١، ويبدو أنّ هناك سهواً فيما نُقل عن الشيخ، فإنّه قال بتسعة وتسعين، كما في النهاية: ٦٩٩.

ـ أو موكول إلىٰ نظر الحاكم ـ كما هو الغالب في التعزيرات، وهو المنسوب إلىٰ الأكثر[١].

٦ ـ تعزير من أفطر في شهر رمضان بغير الجماع، فقد قيل:

ـ بتعزيره (٢٥) سوطاً كما في المجامع[٢].

ـ وبإيكال ذلك الىٰ الحاكم، كما هو ظاهر الفتاوىٰ علىٰ ماقيل[٣].

اجتماع الحدّ والتعزير:

قد يجتمع التعزير مع الحدّ أو القصاص، كما تجتمع الحدود بعضها مع بعض، والحدود والقصاص كذلك.

ـ فمثال اجتماع الحدود، كمن زنا وسرق، فيجتمع عليه حدّ السرقة وحدّ الزنا.

ـ واجتماع الحدود والقصاص، كمن زنا بامرأة وهو غير محصن، ثمّ قتلها، فهنا يُجلد حدّاً، ثمّ يقتص منه قتلاً، مع توفّر شرائط القصاص.

ـ واجتماع التعزير مع الحدّ، كمن وطئ ميّتة، فهنا يحدّ الحدّ المناسب له من الجلد أو الرجم بحسب حالته من الإحصان وعدمه، وتغلّظ عقوبته ـ بأن يزاد فيه الجلد مثلاً ـ تعزيراً له؛ لانتهاكه حرمة الميّتة؛ لأنّ حرمة الميّت كحرمة الحيّ، بل هي هنا أعظم[٤].

(١) نسبه إليهم صاحب الجواهر في الجواهر ٤١: ٣٧١.

(٢) و(٣) أنظر الجواهر ١٦: ٣٠٧.

(٤) أُنظر: الرياض ١٣: ٦٣٦، والجواهر ٤١: ٦٤٤.

ومنه ما لو زنا في شهر رمضان أو في مكان شريف، فإنّه تزاد في عقوبته تعزيراً له[١].

ـ واجتماع التعزير مع القصاص، كمن تعدّىٰ علىٰ امرأة بما دون الوطئ ثمّ قتلها، فهنا يعزّر لما ارتكبه من الفاحشة، ثمّ يقتل قصاصاً مع اجتماع شرائط القصاص[٢].

ثمّ إنّه ذكر الفقهاء بأنّه ينبغي تقديم مايبقىٰ معه محلّ العقوبة الثانية، كتقديم الجلد علىٰ القتل قصاصاً أو حدّاً، دون العكس[٣].

الانتقال من الحدّ إلىٰ التعزير:

هناك موارد من الحدود ينتقل فيها من الحدّ إلىٰ التعزير لأسباب أهمّها اختلاف شروط إقامة الحدّ، أو ورود نصٍّ خاص في ذلك المورد، وسنشير فيما يلي إلىٰ عناوين أهمّها، ثمّ نترك التفصيل إلىٰ مواضعها الأصليّة والمناسبة، لأنّ في بعضها خلافاً.

١ ـ لو أقرّ بالزنا دون الأربع مرّات[٤].

٢ ـ لو أقرّ باللواط دون الأربع مرّات[٥].

٣ ـ لو أقرّت بالسحق دون الأربع مرّات[٦].

(١) أُنظر: الرياض ١٣: ٤٩٥، والجواهر ٤١: ٣٧٣.

(٢) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٨٢، والجواهر ٤١: ٣٤٥.

(٣) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٨٢، والجواهر ٤١: ٣٤٥.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٨٢، ويبدو أنّ فيه خلافاً.

(٥) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٧٧.

(٦) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٧٧.

٤ ـ الإقرار بالقيادة دون المرّتين[1].

٥ ـ الإقرار بالقذف دون المرّتين[2].

٦ ـ لو قذف الأب ولده قذفاً موجباً للحد[3].

٧ ـ إذا تقاذف إثنان بما يوجب الحد[4].

٨ ـ قذف الحرّ للمملوك[5].

٩ ـ قذف الصبيّ البالغَ بما يوجب الحد[6].

١٠ ـ قذف البالغِ الصبيَّ بما يوجب الحد[7].

١١ ـ قذف المسلمِ الذميّ[8].

١٢ ـ القذف بما يكرهه المخاطب ممّا لايوجب حدّاً[9].

١٣ ـ إذا وطئ زوجته بعد موتها[10].

١٤ ـ إذا زنا البالغ بصبيّة، أو غير البالغ ببالغة، حُدّ البالغ جلداً ـ ولو كان محصناً ـ وعزّر غير البالغ[11].

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٩٩.

(٢) لم يذكروا ذلك، ولكنّ التعزير علىٰ القاعدة، لأنّه يوجب إيذاء المخاطب ولو بالإقرار بالقذف مرّة واحدة.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٤١٩.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٣١.

(٥) أُنظر الجواهر ٤١: ٤١٧.

(٦) أُنظر الجواهر ٤١: ٤١٤.

(٧) أُنظر الجواهر ٤١: ٤١٧.

(٨) أُنظر الجواهر ٤١: ٤١٨.

(٩) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠٩.

(١٠) أُنظر الجواهر ٤١: ٦٤٥.

(١١) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٢٠.

١٥ ـ إذا سرق غير البالغ عزّر ـ أُدّب ـ بما يراه الحاكم[1].

١٦ ـ إذا سرق المجنون عزّر كذلك[2].

١٧ ـ اذا سرق من غير حرز[3].

١٨ ـ يعزّر المستلب والمختلس، لعدم تحقق السرقة من الحرز[4] بل كلّ سارق من غير الحرز[5].

١٩ ـ وهناك موارد ينتقل فيها من القصاص إلىٰ التعزير، مثل:

أ ـ الوالد إذا قتل ولده عمداً، والمولىٰ عبده كذلك[6].

ب ـ المسلم إذا قتل ذمّياً[7].

كانت هذه أهمّ الموارد التي ينتقل فيها من الحدّ أو القصاص إلىٰ التعزير.

هل يتوقّف التعزير علىٰ المطالبة؟

إذا كان مورد التعزير من حقوق اللّٰه تعالىٰ، فلا يتوقّف تنفيذه علىٰ مطالبة أحد، بل إذا ثبت عند

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٧٦.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٨١.

(٣) أُنظر: السرائر ٣: ٤٨٣، والجواهر ٤١: ٤٩٩.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٥٩٦.

(٥) أُنظر السرائر ٣: ٤٨٣.

(٦) أُنظر الجواهر ٤٢: ١٦٩ و٩٣.

(٧) أُنظر الجواهر ٤٢: ١٥٠.

القاضي بإحدىٰ وسائل الإثبات، كان له تطبيق عقوبة التعزير من دون توقّف علىٰ شيء.

وإن كان من حقوق الناس، فقد صرّح بعضهم بتوقّفه علىٰ المطالبة. قال العلّامة الحلّي: «يجب علىٰ الحاكم إقامة حدود اللّه تعالىٰ بعلمه، أمّا حقوق الناس فتقف إقامتها علىٰ المطالبة، حدّاً كان أو تعزيراً، ويحكم بعلمه فيها أيضاً»[1].

ولا يهمنا فعلاً مسألة جواز الحكم استناداً إلىٰ علم الحاكم نفسه، وقد سبقت الإشارة إليه، وإنّما المهم قوله: «أما حقوق الناس فتقف...» فهو صريح في توقّف التعزير في حقوق الناس علىٰ مطالبتهم.

ومثله قال الشهيدان، حيث جاء في اللمعة وشرحها: «"وكذا" يحكم بعلمه "في حقوق الناس"؛ لعين ما ذُكر، وعدم الفارق "إلّا أنّه بعد مطالبتهم" به، كما في حكمه لهم بالبيّنة والإقرار "حدّاً كان" مايُعلم بسببه "أو تعزيراً"؛ لاشتراك الجميع في المقتضي»[2].

ومثلهما قال فقهاء آخرون[3]، بل ادعي عدم الخلاف فيه[1].

واقتصار بعضهم علىٰ ذكر الحدود وعدم تعرّضهم للتعزير، لا يضرّ بالمسألة بعد اشتراك الجميع في المقتضي، كما قال الشهيد الثاني.

(١) التحرير ٥: ٣١١.

(٢) اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ١٢٠، وانظر المسالك ١٤: ٣٩٥.

(٣) أُنظر: شرائع الإسلام ٤: ١٥٨، ورسائل المحقّق الكركي ٢: ٣١٩، والجواهر ٤١: ٣٦٦، ومباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٧، المسألة ١٧٨، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٢٢ / لواحق حدّ الزنا، المسألة ٤.

مسقطات التعزير:

هناك أُمور توجب سقوط التعزير، وهي:

١ ـ الإكراه:

إذا أُكره شخص علىٰ فعل مايوجب التعزير فيسقط عنه التعزير، كما يسقط ماهو أعظم منه، وهو الحدّ؛ لارتفاع حرمة الفعل عندئذ، ومع ارتفاع الحرمة عن الفعل لايبقىٰ موضوع للحدّ أو التعزير.

٢ ـ الاضطرار:

الاضطرار كالإكراه يرفع الحرمة، ومع ارتفاعها يرتفع موضوع الحدّ أو التعزير، كما لو اضطر إلىٰ أكل لحم الخنزير، أو شرب الخمر أو غيره من المحرّمات، فيما إذا توقّفت حياته علىٰ ذلك.

٣ ـ التقيّة:

وهي كالإكراه والإضطرار رافعة للحرمة، ومع ارتفاعها يرتفع موضوع التعزير أيضاً، كما لو شرب الحرام أو أكله تقيّة.

(١) أُنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٧.

راجع ماتقدم في العناوين: إكراه، واضطرار، وتقيّة.

٤ ـ الجهل بالحكم أو الموضوع، إجمالاً:

لو ادعىٰ فاعل الحرام أنّه لم يعلم بالحرمة، وكان ذلك محتملاً في حقّه سقطت عنه العقوبة حدّاً كانت أو تعزيراً، وكذا لو ادّعىٰ العلم بالحرمة ولكن ادعىٰ الجهل بالموضوع.

فمثال الأوّل: من ادعىٰ الجهل بحرمة تقبيل الأجنبيّة، أو وطئ البهيمة، أو قذف المخاطب بغير الزنا واللواط مما يكرهه، كقول: ياخنزير، ويا فاسق، ونحو ذلك.

فمثل هذا لايعزّر مع احتمال صحّة الدعوىٰ في حقّه.

ومثال الثاني: من ادعىٰ الجهل بكون ما أكله من اللحم كان لحم الخنزير، أو ما فعله في نهار شهر رمضان عمداً كان مفطراً، كما إذا دخّن وهو صائم مدّعياً عدم العلم ببطلان الصوم به، أو نحو ذلك.

صرّح بذلك الفقهاء في مواطن متعدّدة[1].

٥ ـ إسقاط ذي الحق حقّه:

إذا أسقط ذو الحقّ حقّه قبل الانتهاء إلىٰ الحاكم سقط التعزير أيضاً، وهذا يكون في حقوق الناس خاصّة، كمن قذف غيره فأسقط المقذوف حقّه قبل الانتهاء إلىٰ الحاكم، فتسقط حينئذ العقوبة، سواء كانت حدّاً أو تعزيراً.

وكذا لو أسقط المسروق منه حقّه قبل إثبات السرقة عند الحاكم.

وأمّا بعد ثبوت موجب العقوبة عند القاضي، فلا تسقط العقوبة بإسقاط ذي الحق[1]. إلّا في القذف، فإنّ العقوبة تسقط بإسقاطها قبل ثبوت القذف عند الحاكم وبعده، نعم ليس له المطالبة بعد الإسقاط والعفو[2].

٦ ـ التوبة:

قال العلّامة: «إذا تاب من وجب عليه التعزير قبل قيام البيّنة، سقط عنه، فإن تاب بعدها لم يسقط، وإن تاب بعد الإقرار قبل أن يرفع إلىٰ الحاكم، سقط الحدّ، وإن تاب بعد إقراره عند الحاكم، أُقيم عليه الحدّ»[3].

وكون التوبة مسقطة لو كانت قبل قيام البيّنة ادّعي عليه الاتّفاق[4]، مضافاً إلىٰ رواية جميل: «في رجل سرق أو شرب الخمر، أو زنا فلم يعلم

---

(١) أُنظر: السرائر ١: ٣٨٦، ومجمع الفائدة ١٣: ٢٠٤، والجواهر ١٦: ٣٠٧، وكتاب الصوم (للسيد الخوئي) ١: ١٤، ومباني تكملة المنهاج ١: ٣٤٢، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٤٦، القول في وطئ البهيمة.

(١) أُنظر: الجواهر ٤١: ٥٥١، ومباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٩.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٢٥.

(٣) التحرير ٥: ٣٤٦.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٠٧ ـ ٤٠٨.

بذلك منه ولم يؤخذ حتىٰ تاب وصلح، قال: إذا صلح وعرف منه أمر جميل، لم يقم عليه الحدّ»[1].

وأمّا سائر الفروض ففيها بعض الخلاف.

٧ ـ عدم القصد:

استحقاق العقوبة علىٰ فعل متوقّفٌ علىٰ قصده، فلو صدر الفعل من المكلّف من دون قصد لم يستحقّ عليه العقوبة، كما لو فعله سهواً، أو غفلة، أو حال النوم.

قال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ القاذف: «وكذا يعتبر فيه أيضاً القصد، ضرورة عدم شيءٍ علىٰ غير القاصد، كالساهي والغافل والنائم، وعلىٰ كلّ حال، فلا حدّ ولا تعزير علىٰ غير القاصد...»[2].

ثمّ استشكل في اعتبار القصد في السكران واستقرب جواز الحدّ عليه إذا ارتكب مايوجبه حال سكره.

٨ ـ الإلتجاء إلىٰ الحرم:

من ارتكب موجب الحدّ أو التعزير خارج الحرم، ثمّ التجأ إلىٰ الحرم المكّي لم تُجر عليه العقوبة؛ لحرمة الحرم، بل يضيّق عليه في المطعم والمشرب حتىٰ يخرج، ثمّ يقام عليه الحدّ أو التعزير.

وأمّا لو ارتكب ذلك داخل الحرم، فيعاقب فيه بما يستحقّه؛ لأنّه لم ير للحرم حرمة.

وقد تقدّم الكلام حول ذلك في عنوان «التجاء».

هل يتعدد التعزير بتعدّد موجبه؟

يختلف الحكم في ذلك باختلاف موارده، وقد تكلّم الفقهاء في عدّة موارد كالزنا والقذف وغيرهما حول الموضوع، وأصل كلامهم في تعدد الحدّ بتعدّد موجبه، وينسحب الحكم للتعزير أيضاً، ونحن نشير إلىٰ ماذكروه إجمالاً، ومفروض الكلام فيما إذا لم يتخلّل إقامة الحدّ أو التعزير في الأثناء.

أوّلاً ـ الزنا:

لو تكرّر الزنا ولم يتخلّل بين موارده الحدّ اللازم، ثمّ رُفع أمره إلىٰ الحاكم، ففي إجراء حدٍّ واحد، أو حدود متعدّدة، قولان:

١ ـ عدم التعدّد، وكفاية حدٍّ واحد لكلّ ماسبق، سواء زنا بامرأة واحدة مرات عديدة، أو بنساء متعدّدات في يوم واحد، أو في أيام متعدّدة.

نُسب هذا القول إلىٰ المشهور[1].

---

(١) الوسائل ٢٨: ٣٦، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٣.

(٢) الجواهر ٤١: ٤١٤.

(١) نسبه إليهم: العلّامة في المختلف ٩: ١٦٢، والشهيد الثاني في المسالك ١٤: ٣٧٤، وصاحب الجواهر في الجواهر ٤١: ٣٣٤.

٢ ـ إن زنا بامرأة واحدة، كفىٰ حدٌّ واحد، وإن زنا بجماعة من النساء، كان عليه الحدّ بتعداد ما ارتكبه من الفجور.

ذهب إليه ابن الجنيد ـ كما قيل[١] ـ والصدوق في المقنع[٢].

وتدلّ عليه رواية أبي بصير عن الباقر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يزني في اليوم الواحد مراراً كثيرة؟ قال: فقال: إن زنا بامرأة واحدة كذا وكذا مرّة، فإنّما عليه حدّ واحد، فإن هو زنا بنسوة شتّىٰ في يوم واحد وفي ساعة واحدة؛ فإنّ عليه في كلّ امرأة فجر بها حدّاً»[٣].

لكن قيل: الرواية ضعيفة بعلي بن أبي حمزة[٤].

والظاهر أنّه ينسحب هذان القولان بالنسبة إلىٰ موارد التعزير المتناسبة مع الزنا، كالمضاجعة، والقُبلة، ونحوهما، وإن لم يصرّح بذلك الفقهاء.

ثانياً ـ القذف:

إذا قذف شخص أشخاصاً متعددين:

ـ فإن قذفهم واحداً بعد واحد، كما إذا قال لهذا: أنت زان، ثمّ قال للآخر: وأنت زان، أو أنت لائط مثلاً، ثمّ جيء به إلىٰ الحاكم، فلكلٍّ واحد من المقذوفين المطالبة بالحدّ.

ـ وإن قذفهم بلفظ واحد مجتمعين، فالمشهور ـ علىٰ ماقيل[١] ـ هو التفصيل بين أن يجيئوا به مجتمعين، فلهم حدٌّ واحد، وأن يجيئوا متفرّقين يطالب كلٌّ منهم بحقّه، فلكلٍّ واحد منهم حدٌّ واحد.

ـ وقال ابن الجنيد: لو قذف جماعة بكلمة واحدة، جُلد حدّاً واحداً، فإن سمىٰ واحداً واحداً فأتوا به مجتمعين، ضرب به حدّاً واحداً، وإن أتوا به متفرّقين ضرب لكلّ واحد منهم حدّاً[٢].

قال المحقّق الحلّي بعد بيان حكم الحد: «وهل الحكم في التعزير كذلك؟ قال جماعة: نعم، ولا معنىٰ للاختلاف هنا»[٣].

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «المشهور بين الأصحاب أنّ حكم التعزير حكم الحدّ في التفصيل السابق، فيتعدّد علىٰ فاعله إذا تعدد سببه بألفاظ متعدّدة لجماعة، بأن قال لكلٍّ منهم: إنّه فاسق، مثلاً، وكذا مع اتحاد اللفظ ومجيئهم به

(١) قاله العلّامة في المختلف ٩: ١٦٢.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم، والمقنع: ١٤٧.

(٣) الوسائل ٢٨: ١٢٢، الباب ٢٣ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الاوّل.

(٤) أُنظر المختلف ٩: ١٦٣.

(١) نسبه الىٰ المشهور العلامة في المختلف ٩: ٢٥٦، والشهيد الثاني في المسالك ١٤: ٤٤٤.

(٢) نقله عنه العلامة في المختلف ٩: ٢٥٦، ونقل مايقاربه عن الصدوق، ثمّ نفىٰ عنه البأس.

(٣) الشرائع ٤: ١٦٦.

متفرّقين، ويتّحد مع مجيئهم به مجتمعين. ولا نصّ علىٰ حكم التعزير بخصوصه، لكن تداخل الحدّ يقتضي تداخل التعزير الأضعف، بطريق أولىٰ، وأمّا التعدّد فهو باق علىٰ حكم الأصل.

وأنكر ذلك ابن ادريس[1]، وأوجب التعزير لكلّ واحد مطلقاً محتجّاً بتعدّد السبب المقتضي لتعدّد المسبّب، وإلحاقه بالحدّ قياس لا نقول به.

ونحن نقول بموجبه إلّا أنّه قياس مقبول»[2].

ثمّ فسّر كلام المحقق: «ولا معنىٰ للاختلاف»، وعلّله بقوله: «لأنّ المرجع في كميّته إلىٰ نظر الحاكم، وحينئذ فلا يفرّق فيه بين المتّحد والمتعدّد، لأنّه إذا رأىٰ صلاحاً في زيادته علىٰ [المقرّر]، زاده بما يصلح أن يكون صالحاً للتعدّد علىٰ تقدير نقصانه عن ذلك، وبالعكس»[3].

ثمّ ذكر للاختلاف معنىٰ وثمرة يطول ذكرها[4].

التدرّج في التعزير:

تقدّم[5]: أنّ الغرض من التعزير هو ردع المتخلّف وهدايته إلىٰ الحقّ، وليس الغرض منه التشفّي، أو الإضرار بالمعزَّر ونحو ذلك.

وبناءً علىٰ ذلك، فكلّ مايحصل به الغرض المتقدّم يكتفىٰ به، وينبغي أن لايتجاوزه إلىٰ أعلاه، كما هو كذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال الفاضل الإصفهاني: «ثمّ، وجوب التعزير في كلّ محرّم من فعل أو ترك إن لم ينته بالنهي والتوبيخ ونحوهما، فهو ظاهر؛ لوجوب إنكار المنكر.

وأمّا إن انتهىٰ بما دون الضرب فلا دليل عليه إلّا في مواضع مخصوصة ورد النصّ فيها بالتأديب أو التعزير»[1].

يبدو أنّه استعمل كلمة التعزير في خصوص الضرب، في حين أنّ المعنىٰ الاصطلاحي له يشمل الضرب وغيره ومنه التوبيخ الذي ذكره، وقد وضّحنا ذلك فيما تقدّم.

ولذلك قال صاحب الرياض بعد أن نقل عبارة صاحب كشف اللثام: «ويمكن تعميم التعزير في العبارة ونحوها لما دون الضرب أيضاً من مراتب الإنكار»[2].

وبهذا المضمون صرّح صاحب الجواهر[3].

لكن قال الشيخ الطوسي: «التعزير إلىٰ

(١) أُنظر السرائر ٣: ٥٣٥.

(٢) المسالك ١٤: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٣) المسالك ١٤: ٤٤٥، وانظر الجواهر ٤١: ٤٢٢.

(٤) أُنظر المصدرين المتقدّمين.

(٥) تقدم في الصفحة ٣٤٥.

(١) كشف اللثام ١٠: ٥٤٤.

(٢) الرياض ١٣: ٥٤٣.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٤٨.

الإمام بلا خلاف، إلّا أنّه إذا علم أنّه لا يردعه إلّا التعزير لم يجز تركه، وإن علم أنّ غيره يقوم مقامه من الكلام والتعنيف، كان له أن يعدل إليه، ويجوز له تعزيره»[1].

وهنا أيضاً أخذ الشيخ التعزير بمعناه الخاص وهو الضرب.

فنرىٰ أنّ الشيخ جعل الحاكم مخيّراً بين الضرب والتعنيف إذا كان نافعاً مثلاً، ولم يلزمه باختيار الأخفّ أوّلاً.

عدم جواز الإسراف في التعزير:

الإسراف هو التجاوز عن الحدّ المشروع في كلّ شيء، فالتجاوز في العقوبة عن المقدار المحدّد شرعاً، إسراف فيها...، ولمّا كان الغرض من التعزير هو ردع المعزَّر فكلُّ تعزير تجاوز عن هذا الغرض إسراف فيه، كما تقدّم توضيحه في العنوانين: «إسراف» و «تأديب».

مراعاة التناسب بين التعزير والجريمة:

يستفاد من بعض الروايات وكلمات الفقهاء: أنّ مقدار التعزير ينبغي أن يكون متناسباً مع نوع الجريمة وتحمّل الشخص المعزَّر، فقد ورد في مقدار التعزير: أنّه «علىٰ قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوّة بدنه»[1].

فمقدار الضرب الذي يضرب به من صافح أجنبيّة، لا يكون بمقدار ضرب من ضاجعها مثلاً.

هل يصح الصلح عن التعزير؟

قال الشهيد الأوّل: «لا يشترط في مورد الصلح أن يكون مالاً، فيصح عن القصاص، أمّا عن الحدّ والتعزير والقسمة بين الزوجات فلا»[2].

وقال العلامة: «ولو صالحه عن حدّ القذف لم يجز»[3].

وقال: «الأقرب عدم سقوط الحدّ بالصلح»[4].

وللفقهاء ـ خاصّة المتأخّرين منهم ـ كلام حول الحقوق وما هو قابل للانتقال والاسقاط منها، وما هو غير قابل لهما أو لأحدهما، ذكروه في كتاب الصلح، وفي أوّل كتاب البيع بمناسبة صحّة جعل

---

(١) الخلاف ٥: ٤٩٧، ولكن يظهر منه في موضع من المبسوط، أنّه ينبغي مراعاة التدرّج في التعزير. أُنظر المبسوط ٨: ٩٧.

(١) الوسائل ٢٨: ٢٢٨، الباب ٦ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٦، و٣٧٥، الباب ١٠ من أبواب بقيّة الحدود والتعزيرات، الحديث ٣.

وانظر: المبسوط ٨: ٩٧، والمهذب ٢: ٥٩٦، ومجمع الفائدة ١٣: ١٥.

(٢) الدروس ٣: ٣٣٠.

(٣)و(٤) التذكرة (الحجريّة) ٢: ١٩٤.

الحق عوضاً في البيع وعدمه.

أقول: هذهالمسائلبحاجة إلىٰ تحرير جديد.

هل يعزّر أهل الذمّة؟

ذكر المحقّق الحلّي من جملة شروط الذمّة الشرطين التاليين:

الأوّل ـ أن لايـؤذوا المسـلمين، كـالزنا بنسائهم، واللواط بصبيانهم، والسرقة لأموالهـم... فإن فعلوا شيئاً من ذلك، وكان تركه مشترطاً فـي الهدنة، كان نقضاً لها، وإن لم يكن مشترطاً، كـانوا علىٰ عهدهم، ولكن فُعل بهم ماتقتضيه جنايتهم من حدٍّ أو تعزير.

الثاني ـ أن لايتظاهروا بالمناكـير، كشـرب الخمر، والزنا ـ أي فيما بينهم ـ، وأكل لحم الخنزير، ونكاح المحرّمات، ولو تظاهروا بذلك نقض العهد، وقيل: لاينقض، بل يـفعل مـعهم مـايوجبه شـرع الإسلام من حدٍّ أو تعزير[1].

وأما لو تنابزوا بالألقاب فيما بينهم، فقيل: إنّ المشهور أنّه يترك تعزيرهم، إلّا إذا خشـي وقـوع فتنة فيما بينهم، فله حسمها بما يراه من التعزير[2].

(١) شرائع الإسلام ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.
وانظر: التذكرة ٩: ٣٨٨، وجامع المقاصد ٣: ٤٦٠، والجواهر ٢١: ٢٦٨ ـ ٢٧٠، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ١: ٣٩٧.

(٢) أُنظر الشرائع ٤: ١٦٧، والقواعد ٣: ٥٤٨، والمسالك ١٤: ٤٥١، والروضة ٩: ١٩٢ ـ ١٩٣، والجواهر ٤١: ٤٣١.

هل يترتّب الضمان علىٰ التعزير؟

إذا أدّىٰ التعزير إلىٰ التـلف فـي النـفس أو مادونه، ففيه حالتان:

الأُولىٰ ـ أن يتجاوز الحدّ المشروع:

إذا تـجاوز الحـاكـم فـي تـعيين الضـرب التعزيري عمّا هو مشروع، أو عـمّا يـحصل مـعه الغرض، فإمّا أن يكون عـامداً فـي فـعله ذلك أو مخطئاً.

ـ فإذا كان عامداً، فيكون ضامناً لما يـتلفه، ويكون الضمان عليه في ماله[1]؛ لأنّه متعدٍّ في فعله، لكنّه غير قاصد للقتل مثلاً.

ـ وإذا كان مخطئاً، فالضمان علىٰ بيت المال، لأنّ خطأ الحكّام علىٰ بيت المال[2].

وقد تكلّمنا عن ذلك أيضاً فـي العـنوانـين: «إسراف» و «تأديب».

الثانية ـ أن لايتجاوز الحدّ المشروع:

وفي هذه الحالة بصورة عامة قولان، وهما:

١ ـ ثبوت الضمان والدّية في حقوق الناس:

ذهب إليه المفيد في المقنعة، حيث قال: «من

(١) أُنظر: مجمع الفائدة ١٣: ٣٦٦، والجواهر ٤١: ٤٧٣.

(٢) أُنظر: مجمع الفائدة ١٣: ٣٦٧، والمسالك ١٣: ٣٧٥، وكشف اللثام ١٠: ٤٠، والجواهر ٤٠: ٧٩، وغيرها.

جلده إمام المسلمين حدّاً في حقٍّ من حقوق الله عزّ وجل، فمات، لم يكن له دية، فإن جلده حدّاً، أو أدباً في حقوق الناس، فمات كان ضامناً لديته»[١].

ولم يبيّن أنّ الضمان في مال من يكون؟

ولكن قال الشهيد الثاني: «والقول بضمانه في بيت المال للمفيد ﵀، لكنّه شَرَط كون الحدّ للناس، فلو كان لله لم يضمن؛ لما روي: أنّ عليّاً ﵇ كان يقول: "من ضربناه حدّاً من حدود الله فمات فلا دية له علينا، ومن ضربناه حدّاً في شيءٍ من حقوق الناس فمات، فإنّ ديته علينا"[٢]»[٣].

ثمّ قال: «إنّ المراد ببيت المال بيت مال الإمام، لا بيت مال المسلمين»[٤].

وقد أوضحنا الفرق بينهما في عنوان «بيت المال».

واستفاد الشيخ الطوسي في الاستبصار[٥] قول المفيد من الجمع بين الرواية المتقدّمة، والروايات النافية للضمان، فحمل الأخيرة على حقوق الله، والأوّلة على حقوق الناس.

وقال يحيىٰ بن سعيد: «والأحوط أنّ الضمان من بيت المال»[١].

٢ ـ عدم الضمان مطلقاً:

وهو الرأي المشهور قديماً وحديثاً، قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا عزّر الإمام من يجب تعزيره، أو من يجوز تعزيره ـ وإن لم يجب ـ فمات منه، لم يكن عليه شيء»[٢].

وقال في المبسوط: «... فإن فعل ذلك، فلا ضمان علىٰ الإمام، سواء عزّره تعزيراً واجباً أو مباحاً، وهو الذي يقتضيه مذهبنا...»[٣].

ثمّ فرّق بين التعزير والتأديب، فقال: «فأمّا إن ضرب الأب أو الجد الصبيّ تأديباً فهلك، أو ضربه الإمام أو الحاكم أو أمين الحاكم، أو الوصي، أو ضربه المعلّم تأديباً فهلك منه فهو مضمون؛ لأنّه إنّما أُبيح بشرط السلامة...»[٤].

وقد بيّنّا الخلاف في هذه المسألة في عنوان «تأديب».

وعلىٰ كلٍّ حال فالرأي السائد في التعزير

(١) المقنعة: ٧٤٣.

(٢) الاستبصار ٤: ٢٧٩، باب من قتله الحد، الحديث ١٠٥٧، ورواه في الوسائل ٢٨: ١٧، الباب ٣ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤ مع اختلاف يسير.

(٣)و(٤) المسالك ١٤: ٤٧٣.

(٥) الاستبصار ٤: ٢٧٩، باب من قتله الحد، ذيل الحديث ١٠٥٦.

(١) الجامع للشرائع: ٥٥٩.

(٢) الخلاف ٥: ٤٩٣، المسألة ١٠.

(٣)و(٤) المبسوط ٨: ٦٦، لكنّه قال في الصفحة ٦٣: «إذا عزّر الإمام رجلاً فمات من الضرب، ففيه كمال الدية، لأنّه ضرب تأديب... وإن قلنا نحن لا ضمان عليه أصلاً كان قوياً...».

كما قلنا هو عدم الضمان[١].

واستُدل علىٰ هذا القول بصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أيّما رجل قتله الحدّ، أو القصاص فلا دية له...»[٢]، ونحوها من النصوص[٣].

وهذه الرواية وأمثالها وإن اشتملت علىٰ الحدود والقصاص، لكنّها تشمل التعزير أيضاً.

قال السيد الخوئي: «ثم، إنّ مورد النصوص وإن كان هو خصوص الحدّ والقصاص، إلّا أنّه لاشبهة في إلحاق التعزير بهما، ومن هنا لا خلاف فيه، فإنّ الملاك في ذلك هو كونه من شؤون حكومة الحاكم، والمفروض أنّ التعزير كالحدّ من شؤون حكومته»[٤].

واستدلّ الشهيد الثاني إضافة إلىٰ الرواية بقاعدة الإحسان؛ لأنّ الإمام محسنٌ في امتثال أوامر الله تعالىٰ وإقامة حدوده[١] و ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾[٢].

مايترتب علىٰ تكرّر التعزير:

إذا تكرّر صدور مايوجب التعزير من المكلّف، وعُزّر بعد كلّ مرّةٍ، فقد اختلف الفقهاء فيما يترتّب عليه علىٰ قولين:

الأوّل ـ أنّه يقتل في الثالثة:

بمعنىٰ أنّه لو صدر منه الفعل مرّتان، وكان قد عزّر بعد كلّ مرّة، فإن صدر منه في المرّة الثالثة، فإنّه يقتل فيها؛ لما ورد في الصحيح عن يونس، عن موسىٰ بن جعفر عليه السلام أنّه قال: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أُقيم عليهم الحدود مرّتين قتلوا في الثالثة»[٣].

بناءً علىٰ إرادة الأعمّ من الحدّ المصطلح والتعزير من كلمة الحدّ، بقرينة قوله: «أصحاب الكبائر كلّها» لأنّه ليس لجميع الكبائر حدود تامّة.

وقال السيد الخوئي بالنسبة إلىٰ من أفطر في شهر رمضان عمداً غير مستحلٍّ له: «قد عرفت ثبوت التعزير في المرّتين الأُوليين، وأمّا في الثالثة، فيجب قتله كما عليه المشهور، وقد دلّت عليه صريحاً موثّقة سماعة، قال: "سألته عن رجل أُخذ

(١) أُنظر: السرائر ٣: ٤٧٩، والشرائع ٤: ١٧١، والتحرير ٣: ١٢٣، و٥: ٣٤٧ و٤١١، والقواعد ٣: ٥٥٢، وإيضاح الفوائد ٤: ٥١٦، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٩: ٢١٧ ـ ٢٢٠، والمسالك ١٤: ٤٧٢ ـ ٤٧٤، وكشف اللثام ١٠: ٥٦٢، والرياض ١٣: ٦٠٧ ـ ٦٠٨، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢١٢، المسألة ٢١٦، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٣٣ / أحكام حدّ المسكر، المسألة ٥.

(٢) الوسائل ٢٩: ٦٥، الباب ٢٤ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٩.

(٣) أُنظر المصدر المتقدم: الحديث ١ و٦ و٧ و٨.

(٤) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(١) أُنظر المسالك ١٤: ٤٧٢.

(٢) التوبة: ٩١.

(٣) الوسائل ٢٨: ٢٣٤، الباب ١١ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٢.

[وجد] في شهر رمضان وقد أفطر ثلاث مرات، وقد وقع [رفع] إلىٰ الإمام ثلاث مرات، قال: يقتل في الثالثة»[١].

ويدلّ عليه أيضاً عموم صحيح يونس[٢]...».

ثمّ قال بعد نقل الرواية المتقدمة: «ومورده وإن كان هو الحد؛ إلّا أنّه لاخصوصيّة له[٣]، إذ يفهم منه عرفاً: أنّ من أُجري عليه حكم اللّٰه مرّتين سواء كان هو الحدّ أم التعزير، يقتل في الثالثة. فبمقتضىٰ الموثّقة الواردة في خصوص المقام، والصحيحة الواردة في مطلق الكبائر يحكم بوجوب القتل في المرّة الثالثة، إمّا من بعد التعزيرين، أو من بعد الحدّين حسب اختلاف المورد»[٤].

وممّن يظهر منه اختيار هذا القول: ابن ادريس[٥]، وجماعة[٦].

(١) الوسائل ١٠: ٢٤٩، الباب ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.
(٢) الوسائل ٢٨: ١٩، الباب ٥ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث الأوّل.
(٣) ولكن قال السيد الحكيم: إنّ إرادة التعميم من الرواية يتوقّف علىٰ أنّ المراد من الحد الأعم من التعزير، وهو كما ترىٰ قاصر عن ذلك. أُنظر المستمسك ٨: ١٩٥.
(٤) مستند العروة الوثقىٰ (الصوم) ١: ١٣.
(٥) أُنظر السرائر ٣: ٤٧٠.
(٦) أُنظر: الجامع للشرائع: ٥٥٧، ومستند الشيعة ١٠: ٥٢٩، وكتاب الصوم (للشيخ الأنصاري): ١٨٠، ثمّ إن كلام أغلبهم في الصوم، وإن كان يظهر من تعليل بعضهم التعميم لغيره أيضاً.

الثاني ـ أنّه يقتل في الرابعة:

بمعنىٰ أنّه لو أُقيم عليه التعزير ثلاث مرّات؛ فإنّه يقتل في الرابعة.

ذهب إليه الشيخ الطوسي في النهاية[١]، وجماعة[٢]، ولعلّه أشهر من القول الأوّل، وهو أحوط منه.

وكثير من القائلين بهذا القول إنّما قالوا به من باب الاحتياط وعدم التهجّم علىٰ الدماء.

تنبيـــه (١):

قال المحقّق الحلّي بالنسبة الىٰ المجتمعين تحت إزار واحد: «ولو تكرّر ذلك منهما وتخلّله التعزير، حُدّا في الثالثة»[٣].

ونقله صاحب الجواهر[٤]، عن الشيخ وابن

(١) النهاية: ٧٠٩، وكلامه في واطئ البهيمة.
(٢) أُنظر: الوسيلة: ٤١٧، والمختصر النافع: ٢٢٧، والشرائع ٤: ١٨٨، والإرشاد ١: ٢٧٠، و٢: ١٩١، والتحرير ٥: ٣٣٩، والتذكرة ٢: ٣٩٣، والقواعد ٣: ٥٤٢، والذكرىٰ ٢: ٤٠٧، وروض الجنان ٢: ٩٤٥، والروضة البهية ٢: ١٤٢، ومجمع الفائدة ٣: ٢٠١، والمدارك ٤: ٣٠٨، والذخيرة: ٣٨٣، والحدائق ٦: ١٧، وكشف الغطاء ٤: ٦١، والرياض ٥: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، والغنائم ٥: ١٨٩ ـ ١٩٠، والعروة الوثقىٰ ٣: ٥٢٢ / كتاب الصوم، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٤٧ / وطئ البهيمة، المسألة ٣.
(٣) شرائع الاسلام ٤: ١٦٠.
(٤) الجواهر ٤١: ٣٨٦.

ادريس، وابن البراج، وابن سعيد، والعلّامة في بعض كتبه.

وقال المحقّق أيضاً بالنسبة إلىٰ الأجنبيّين المجتمعتين: «وإن تكرّر الفعل منهما والتعزير مرّتين، أُقيم عليهما الحدّ في الثالثة، فإن عادتا، قال في النهاية: قتلتا[1]، والأولىٰ الاقتصار علىٰ التعزير، احتياطاً في التهجّم علىٰ الدم»[2].

ومعنىٰ ذلك: أنّ المجتمعين أو المجتمعتين إذا عُزّرا مرّتين حُدّا ـ الحدّ الكامل في زنا غير المحصن، وهو مئة جلدة ـ في الثالثة، فإن عادا في الرابعة فيعزّران، وهكذا في الخامسة، وفي السادسة يحدّان، وفي السابعة والثامنة يعزّران، وفي التاسعة يحدّان، وهكذا.

ولذلك قال الشهيد الثاني: «مقتضاه عدم الحكم بالقتل مطلقا، وإليه ذهب أكثر المتأخرين»[3].

ثمّ نقل عن الشيخ في النهاية[4]، وابن البرّاج[5]، والعلّامة في المختلف[6]: أنّهما يقتلان في الرابعة مع تخلّل التعزير.

(١) أُنظر النهاية: ٧٠٧.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ١٦١.

(٣) المسالك ١٤: ٤١٦.

(٤) النهاية: ٧٠٧ و٧٠٩.

(٥) المهذّب ٢: ٥٣٣.

(٦) المختلف ٩: ١٨٤.

وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلىٰ موضعه.

تنبيـــه (٢):

إنّ كلمات أغلب الفقهاء غير منقّحة في هذا الموضوع، واستنباط قاعدة عامّة تشمل جميع أنواع التعزير من كلامهم مشكل، وأكثرهم إنّما تعرّضوا للموضوع بصورة مورديّة، ولذلك من الصعب جدّاً الالتزام بتعميم القاعدة لجميع موارد التعزير حتىٰ الصادرة في غير موارد ارتكاب الكبائر، كالتعزيرات التأديبية التي يحتاج إليها لتنظيم الحياة الاجتماعية؛ وذلك لأصالة حقن الدماء، وحرمة التهجّم علىٰ إراقتها، والخروج عن ذلك يحتاج إلىٰ دليل قوي.

جملة من موارد التعزير:

ذكر الفقهاء في مطاوي أبحاثهم جملة من الموارد التي يستحق فاعلها التعزير، نكتفي بالإشارة إلىٰ عناوينها ونحيل التفصيل إلىٰ المواضع الأصليّة، وقد تقدّم بعضها في الأبحاث السابقة، ويأتي البعض الآخر منها في الأبحاث الآتية إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

وهذه الموارد هي:

١ ـ ترك الصلاة مع الاعتقاد بوجوبها[1].

(١) أُنظر الجواهر ١٣: ١٣١.

٢ ـ ترك الصوم مع الاعتقاد بوجوبه[١].

٣ ـ ترك الزكاة مع الاعتقاد بوجوبها[٢].

٤ ـ وهكذا باقي الواجبات.

٥ ـ نبش القبر[٣].

٦ ـ وطئ البهيمة[٤].

٧ ـ وطئ الحائض[٥].

٨ ـ الاستمناء[٦].

٩ ـ الوطئ في نهار شهر رمضان[٧].

١٠ ـ وطئ الزوجة الميّتة[٨].

١١ ـ وطئ الزوجة الصغيرة ـ غير البالغة ـ وإفضاؤها[٩].

١٢ ـ وطئ الزوجة المطلّقة رجعيّاً مع عدم قصد الرجوع[١٠].

١٣ ـ الوطئ بالشبهة[١١].

١٤ ـ اللواط بالميّت، فإنّه يعزّر اللائط قبل إجراء حدّ القتل عليه[١].

١٥ ـ تقبيل الغلام بشهوة[٢].

١٦ ـ الإقرار بالزنا دون الأربع مرّات[٣].

١٧ ـ الإقرار بالقيادة مرّة واحدة[٤].

١٨ ـ قذف المجنون لغيره[٥].

١٩ ـ قذف الصبي المميّز لغيره[٦].

٢٠ ـ من قذف صبيّاً، أو مجنوناً، أو عبداً، أو كافراً[٧].

٢١ ـ من قذف زوجته العاقلة، بالزنا، حال جنونها[٨].

٢٢ ـ من قذف زوجته بالزنا حال كونها مستكرهة أو نائمة[٩].

٢٣ ـ من قذف زوجته الكافرة[١٠].

٢٤ ـ قذف الأب ولده[١١].

٢٥ ـ القذف بوطئ البهيمة[١٢].

---

(١) أنظر الجواهر ١٦: ٣٠٧.

(٢) أنظر التذكرة ٥: ٨.

(٣) أنظر الجواهر ٤١: ٥١٧ و٥٢٠.

(٤) أنظر الجواهر ٤١: ٦٣٧ و٣٦: ٢٨٧.

(٥) أنظر الجواهر ٣: ٢٢٥.

(٦) أنظر الجواهر ٤١: ٦٤٧.

(٧) أنظر الجواهر ١٦: ٣٠٨.

(٨) أنظر الجواهر ٤١: ٦٤٥.

(٩) أنظر الجواهر ٢٩: ٤٢٥.

(١٠) أنظر الجواهر ٣٢: ١٨١.

(١١) أنظر الجواهر ٢٩: ٢٥١ و٢٥٥.

---

(١) أنظر الجواهر ٤١: ٦٤٧.

(٢) أنظر الجواهر ٤١: ٣٨٦.

(٣) أنظر الجواهر ٤١: ٢٨٢ و٤١: ٢٧٧.

(٤) أنظر الجواهر ٤١: ٣٩٩.

(٥) أنظر الجواهر ٤١: ٤١٤.

(٦) أنظر الجواهر ٣٤: ٢٣، و٣٨: ١٩٦، و٤١: ٤١٤.

(٧) أنظر الجواهر ٤١: ٤١٧.

(٨) أنظر الجواهر ٣٤: ١١.

(٩) أنظر الجواهر ٣٤: ١٢.

(١٠) أنظر الجواهر ٣٠: ٦٣.

(١١) أنظر الجواهر ٤١: ٤١٩.

(١٢) أنظر الجواهر ٣٤: ١١.

٢٦ ـ قذف الزوجة بالمساحقة[١].

٢٧ ـ لو قال بعد إجراء حدّ القذف: ما قلته كان صحيحاً[٢].

٢٨ ـ تقاذف المحصنين يوجب سقوط الحد وثبوت التعزير[٣].

٢٩ ـ القذف بما دون الزنا واللواط[٤].

٣٠ ـ القذف بألفاظ يستكرهها المخاطب[٥].

٣١ ـ التعريض بمايوجب القذف، كالتعريض بالزنا[٦].

٣٢ ـ السرقة التي لم تستكمل شرائط القطع[٧].

٣٣ ـ المستلب، والمختلس، والمحتال على الأموال[٨].

٣٤ ـ المبنّج، ومن سقىٰ غيره مُرقداً[٩].

٣٥ ـ من باع الخمر غير مستحلٍّ له[١٠].

٣٦ ـ من خلط الخمر بطعامه أو اكتحل به[١].

٣٧ ـ من لم يحضر مجلس القضاء بعد إحضاره[٢].

٣٨ ـ من أساء الأدب في مجلس القضاء[٣].

٣٩ ـ شاهد الزور[٤].

٤٠ ـ من قتل ولده، مضافاً إلىٰ الدية والكفّارة[٥].

٤١ ـ من قتل كافراً، مضافاً إلىٰ الدية[٦].

٤٢ ـ من بادر بالقصاص بدون إذن الإمام[٧].

٤٣ ـ من اقتصّ بالآلة الكالّة[٨].

٤٤ ـ من اقتص بغير ضرب العنق[٩].

٤٥ ـ من اقتص بالأصعب مع وجود الأسهل[١٠].

٤٦ ـ من أدخل السكين في جرح شخص مع

---

(١) أُنظر الجواهر ٣٤: ١١.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٢٧.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٣١.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٠١.

(٥) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠٩.

(٦) أُنظر الجواهر ٤١: ٤١٠.

(٧) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٧٦ و٤٨١ و٤٨٢.

(٨) أُنظر الجواهر ٤١: ٥٩٦.

(٩) أُنظر الجواهر ٤١: ٥٩٩.

(١٠) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٦٧.

---

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٥٠.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٣٤ ـ ١٣٦.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٠: ٩٢.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٥٢.

(٥) أُنظر الجواهر ٤٢: ١٦٩.

(٦) أُنظر الجواهر ٤٢: ١٥٠.

(٧) أُنظر الجواهر ٤٢: ٢٨٨.

(٨) أُنظر الجواهر ٤٢: ٢٩٦.

(٩) أُنظر الجواهر ٤٢: ٢٩٨.

(١٠) أُنظر الجواهر ٤٢: ٣٦١ و٤٠٢.

عدم زيادته[١].

٤٧ ـ من اقتص بقطع اليمين بدلاً عن الشمال[٢].

٤٨ ـ من اقتص مع المثلة[٣].

٤٩ ـ من حلق شعر المرأة تعدّياً عليها[٤].

٥٠ ـ الإيلام المجرّد عن الجرح[٥].

٥١ ـ قلع السنّ التي تعاد[٦].

٥٢ ـ الزوج الممتنع عن الإنفاق الواجب علىٰ الزوجة[٧].

٥٣ ـ من استخف بالمؤمن وأذّاه بالألفاظ الرديئة[٨].

٥٤ ـ من قتل الطير في الحرم[٩].

وموارد أُخر أعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة.

وينبغي التنبيه علىٰ أنّ بعض هذه الموارد متفق عليه، وبعضها الآخر مختلف فيه.

(١) أُنظر الجواهر ٤٣: ٣٤١.
(٢) أُنظر الجواهر ٤٢: ٤١١ و٤١٢.
(٣) أُنظر الجواهر ٤٢: ٣٤١.
(٤) أُنظر الجواهر ٤٣: ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٥) أُنظر الجواهر ٤٣: ٣٧٧ و٣٨١.
(٦) أُنظر الجواهر ٤٢: ٣٨٧ ـ ٣٩٠.
(٧) أُنظر الجواهر ٣١: ٢٠٧.
(٨) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠٩ ـ ٤١٢.
(٩) أُنظر الجواهر ٢٠: ٢٧٢.

مظانّ البحث:

الكلام عن التعزير ـ بالمناسبة ـ مبثوث من أوّل الفقه إلىٰ آخره، كما هو ظاهر من عناوين موارده التي تقدم ذكرها، نعم تطرّق الفقهاء لأغلب مباحثه في كتب القضاء، والشهادات، والحدود، والقصاص والديات. وأكثرها كتاب الحدود في حدّ الزنا وما يناسبه، والقذف، وشرب المسكر.

تعزية

لغـــة:

من العزاء، وهو الصبر عن كلّ ما فقدتَ ورُزِئت، والتعزّي فعلك، والتعزية فعلك بالمصاب[١].

وقيل: التعزّي: التأسّي والتصبّر عند المصيبة[٢].

ولعلّ المراد: أن يتأسّىٰ بمن هو أهمّ منه، وقد أُصيب بمثل ما أصابه فصبر علىٰ المصيبة.

اصطلاحاً:

طلب التسلّي عن المصاب، والتصبّر عن الحزن والإكتئاب، بإسناد الأمر إلىٰ اللّه عزّ وجل ونسبته إلىٰ عدله وحكمته، وذكر لقاء وعد اللّه علىٰ

(١) أُنظر ترتيب كتاب العين: «عزیٰ».
(٢) أُنظر النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «عزا».

الصبر، مع الدعاء للميّت والمصاب لتسليته عن مصيبته[١].

الأحكام:

قبل بيان أحكام التعزية، نشير إلىٰ وجه الحكمة من تشريعها.

الحكمة في تشريع التعزية:

التعزية بمعناها اللغوي يبدو أنّها من الأعراف المشهورة بين كثير من المجتمعات البشرية إن لم نقل بين جميعها، فلذلك يكون تشريعها من قسم التشريعات التأكيديّة لا التأسيسيّة.

وعلىٰ كلّ تقدير، فالحكمة من التعزية هي أنّها تسليةٌ للمعزّىٰ، وجبرٌ لقلبه، وتذكيرٌ له بحكم اللّٰه تعالىٰ، وما أعدّه من الثواب الجزيل للصابرين، ونحو ذلك ممّا يخفّف من آلامه.

الحكم التكليفي للتعزية:

قال العلّامة في التذكرة: «يستحبّ تعزية أهل الميّت بإجماع العلماء»[٢]، وقال في المنتهىٰ: «التعزية مستحبة... بلا خلاف بين العلماء في ذلك»[١]، وقال صاحب المدارك: «وقد أجمع العلماء كافّة علىٰ استحبابها»[٢]، وقال صاحب الجواهر: «التعزية مستحبة بلا خلاف بين المسلمين»[٣].

وأغلب من تعرّض لذلك ادّعىٰ الإجماع عليه أو عدم الخلاف فيه.

وتدلّ علىٰ استحبابه الروايات الكثيرة من الفريقين، منها:

ـ ما رواه السكوني، عن أبي عبداللّٰه، عن آبائه عليهم السلام: أنّه «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: من عزّىٰ حزيناً كُسي في الموقف حُلّةً يحبر[٤] بها»[٥].

ـ وما رواه وهب، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: من عزّىٰ مصاباً كان له مثل أجره، من غير أن ينتقص من أجر المصاب شيئاً»[٦].

ـ وعن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «من عزّىٰ

---

(١) قاله الشهيد الأوّل في الذكرىٰ ٢: ٤٣، وجرىٰ عليه كثير ممّن تأخّر عنه.

أُنظر: جامع المقاصد ١: ٤٤٥، والمسالك ١: ١٠١، ومجمع الفائدة ٢: ٤٩٣، والمدارك ٢: ١٤٦، والذخيرة: ٣٤٢، والحدائق ٤: ١٥٤، وغيرها.

(٢) التذكرة ٢: ١٢٣.

(١) المنتهىٰ ٧: ٤١٣.

(٢) المدارك ٢: ١٤٦.

(٣) الجواهر ٤: ٣٢٥.

(٤) وفي رواية أُخرىٰ: «يحبا بها». أُنظر المصدر الآتي، الحديث ٤.

(٥) الوسائل ٣: ٢١٣، الباب ٤٦ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٦) المصدر المتقدم: الحديث ٢. وفي الهامش: في نسخة «شيءٌ».

الثكلىٰ أظلّه اللّه في ظلّ عرشه يوم لا ظلّ إلّا ظلّه»[1].

ـ وروي عن النبي ﷺ أنّه قال: «من عزّىٰ مصاباً فله مثل أجره»[2].

تعميم الحكم لجميع أهل المصيبة:

قال الشيخ الطوسي: «يستحب تعزية الرجال والنساء والصبيان»[3].

وقال العلّامة: «ويستحب التعزية لجميع أهل المصيبة، كبيرهم وصغيرهم، ذكرهم وأُنثاهم؛ عملاً بالعموم»[4].

وقال صاحب الجواهر: «ثم، إنّ ظاهر الأدلّة عدم الفرق في استحباب التعزية بين سائر أهل المصاب ذكورهم وأُناثهم، صغارهم وكبارهم، بل ربما كانت الأُنثىٰ أرجح؛ لما هي فيه من شدّة الحزن والاكتئاب، كما يومي إليه خبر الثكلىٰ المتقدّم، وتعزية النبي ﷺ عيال جعفر، وإن كان كيفيّة تعزية كلٍّ منهم يختلف بحسب حاله ممّا يسلّيه ويناسبه، فالصغير يمسح رأسه ونحوه،

(١) الوسائل ٣: ٢١٤، الباب ٤٦ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

(٢) سنن الترمذي ٣: ٣٨٥، الحديث ١٠٧٣، وسنن ابن ماجة ١: ٥١١، الحديث ١٦٠٢.

(٣) المبسوط ١: ١٨٩.

(٤) المنتهىٰ ٧: ٤١٥.

وغيره بغيره...»[1].

وبهذا المضمون قال غيرهم من الفقهاء[2]، لكن قال ابن ادريس: «وليس في تعزية النساء سنّة»[3]، ولعلّه أراد الشابّات منهن، كما سيأتي.

ما يستثنىٰ من استحباب التعزية:

استثني من استحباب التعزية بعض الموارد، من قبيل:

١ ـ تعزية الشابّة:

استثنىٰ بعض الفقهاء[4] من تعميم استحباب التعزية لجميع الأهل المرأة الشابّة الأجنبيّة، وقالوا بكراهتها. وظاهر كلامهم تعميم الكراهة لصورتي تعزية الرجال للشابّة، وتعزية الشابّة للرجال، وذلك مخافة الافتتان بها.

(١) الجواهر ٤: ٣٣٠.

(٢) أُنظر: المعتبر: ٩٣، والذكرىٰ ٢: ٥٤، وجامع المقاصد ١: ٤٤٥، وروض الجنان ٢: ٨٤٧، ومجمع الفائدة ٢: ٤٩٤، والذخيرة: ٣٤٢، ومستند الشيعة ٣: ٣١٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٢٧ / المسألة ٢، في مستحبات الدفن.

(٣) السرائر ١: ١٧٢.

(٤) أُنظر: المبسوط ١: ١٨٩، والوسيلة: ٦٩، والمعتبر: ٩٣، والجامع للشرائع: ٥٥، والتذكرة ٢: ١٢٦، والمنتهىٰ ٧: ٤١٥، والذكرىٰ ٢: ٥٤، وجامع المقاصد ١: ٤٤٥، والروض ٢: ٨٤٧، ومجمع الفائدة ٢: ٤٩٥، والذخيرة: ٣٤٢، والغنائم ٣: ٥٥٩، ومستند الشيعة ٣: ٣١٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٢٧ / الدفن، المستحبات، المسألة ٢.

ولكن قال صاحب الجواهر: «نصّ بعضهم علىٰ كراهة تعزية النساء الشابّات معلّلاً له بخوف الفتنة، كما عن آخر: أنّه لا سنّة في تعزية النساء.

وفيه ـ مع ما عرفت، مضافاً إلىٰ العمومات ـ: أنّ التعزية لاتختص بالمشافهة، بل تكون بالمكاتبة والإرسال ونحوهما ممّا لا فتنة فيه»[١].

وقال السيد اليزدي: «لا فرق في استحباب التعزية لأهل المصيبة بين الرجال والنساء حتىٰ الشابّات منهن، متحرّزاً عمّا تكون به الفتنة»[٢].

٢ ـ تعزية المخالف في الدين أو المذهب:

اختلف الفقهاء في تسلية المخالفين في الدين بصورة عامة علىٰ أقوال:

أ ـ الجواز:

صرّح بعض الفقهاء بجواز تعزية أهل الذمّة، قال العلّامة في التذكرة: «الأقرب جواز تعزية أهل الذمّة...»[٣].

وقال صاحب الجواهر بعد أن صرّح بأنّها قد تجب أو تحرم للعوارض الخارجية: «وأمّا مع عدم العوارض، فالظاهر الإباحة؛ لعدم الدليل علىٰ الاستحباب والكراهة، ولعلّه عليه يحمل ما في التذكرة: "من أنّ الأقرب جواز تعزية أهل الذمّة"...»[٤].

(١) الجواهر ٤: ٣٣١.

(٢) العروة الوثقىٰ ٢: ١٢٧ / مستحبات الدفن، المسألة ٢.

(٣) التذكرة ٢: ١٢٦.

(٤) الجواهر ٤: ٣٣١.

وقال السيّد اليزدي: «ولا بأس بتعزية أهل الذمّة مع الاحتراز عن الدعاء لهم بالأجر، إلّا مع مصلحة تقتضي ذلك»[١].

ولكنّ الموجود في كلامهم «أهل الذمّة» وهذا العنوان لايشمل جميع أصناف الكفار، نعم يشمل حكمه المخالف للمذهب بطريق أولىٰ لتفوّقه عليه بالإسلام.

ب ـ عدم الجواز إلا لضرورة أو مصلحة:

وذهب بعض الفقهاء إلىٰ عدم جواز تعزية أهل الذمّة، إلّا إذا كانت هناك ضرورة، أو مصلحة دينيّة أو دنيويّة، فهنا تجوز التعزية.

قال ابن ادريس: «ولا يجوز تعزية الضّلال عن الحق، والمخالفين للاعتقاد الصحيح، وأصناف الكفّار، فإن اضطرّ الإنسان إلىٰ تعزيتهم، إن اقتضت المصلحة له في دينه ودنياه ذلك، فليعزّهم»[٢].

وقال العلّامة في المنتهىٰ: «ولا يجوز تعزية أهل الذمّة»[٣].

وقال أيضاً: «لو كان في تعزيته مصلحة دينيّة أو دنيوية استحبت»[٤].

وقال أيضاً: «لايجوز تعزية الكفّار والمخالفين للحق»[٥].

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ١٢٧ / مستحبات الدفن، المسألة ٢.

(٢) السرائر ١: ١٧٢.

(٣) أنظر المنتهىٰ ٧: ٤١٥.

(٤) و(٥) أنظر المصدر السابق: ٤١٦.

ولم يذكر الاستثناء المتقدّم، لكن لم يبعد جريانه، خصوصاً بالنسبة إلىٰ المسلم المخالف.

وهو ـ أي عدم الجواز إلّا لمصلحة ـ هو الظاهر من جماعة، بل صريح كلامهم ذلك[1].

ج ـ الكراهة:

قال المحقّق الحلّي: «تعزية أهل الذمّة ليس بمسنون؛ لأنّه يتضمّن ودّاً وحنوّاً، وهو منهيٌّ عنه»[2].

صدر العبارة يوهم الإباحة، وذيلها يوهم التحريم، وربما يستفاد من مجموعها الكراهة.

وقال العلامة في التحرير: «ويكره تعزية أهل الذمّة»[3].

وقال الشهيد الأول في البيان: «ويكره تعزية الذمّي إلّا بقريبة المسلم»[4].

تعزية المسلم بقريبه الكافر وبالعكس:

صرّح كثيرٌ ممّن تعرّض لمسألة تعزية الكفّار: أنّه تجوز تعزية المسلم بقريبه الكافر، وتعزية الكافر بقريبه المسلم إذا مات.

(١) كالأردبيلي في مجمع الفائدة ٢: ٥٠٩ ـ ٥١٠، وقال: «بل قد تجب لحفظ الدين والدنيا»، وصرّح النراقي في المستند ٣: ٣١٤، بعدم الجواز ولم يتطرّق للاستثناء.

(٢) المعتبر: ٩٣.

(٣) التحرير ١: ١٣٦.

(٤) البيان: ٨٠.

قال العلامة الحلّي: «يدعو للذمّي إذا عزّاه بإلهام الصبر والبقاء، ولا يدْعُ لهم بالأجر.

ويقول للمسلم في عزاء أبيه النصراني: أعظم اللّٰه أجرك، وأخلف عليك، أي كان اللّٰه خليفة عليك.

ولو عزّىٰ ذمّياً بمسلم، قال: غفر اللّٰه لميّتك، وأحسن عزاءك»[1].

كيفيّة التعزية:

ليس في التعزية شيءٌ موظّف، كما صرّح به جملة من الفقهاء، بل يكفي فيها مجرّد الحضور عند المصاب، وإن كان الكلام بما يوجب تسلّي المصاب وتخفيف آلامه أفضل.

قال صاحب الجواهر: «لا حاجة إلىٰ التعرّض لذكر معناها؛ لكفاية العرف فيه، ولا ريب في حصولها بطلب تسلّي المصاب، والتصبّر عن الحزن والاكتئاب، بإسناد الأمر إلىٰ اللّٰه عزّ وجل ونسبته إلىٰ عدله وحكمته، وذكر لقاء اللّٰه ووعده علىٰ الصبر، مع الدعاء للميّت والمصاب؛ لتسليته عن مصيبة ونحو ذلك، وهي تتبع المقامات، لاتتوقّف علىٰ كيفيّة خاصّة أو عبارة خاصّة...»[2].

وقال العلّامة: «ليس في التعزية شيءٌ

(١) المنتهىٰ ٧: ٤١٦، وانظر سائر المصادر المذكورة في هذا الباب.

(٢) الجواهر ٤: ٣٢٦.

موظّف، واستحبّ بعض الجمهور ماروواه الصادق عليه السلام، عن الباقر عليه السلام، عن زين العابدين عليه السلام قال: "لمّا توفّي رسول الله صلى الله عليه وآله، وجاءت التعزية، سمعوا قائلاً يقول: إنّ في الله عزاءً من كلّ مصيبة، وخلفاً من كلّ هالك، ودَرَكاً من كلّ مافات، فبالله ثقوا، وإيّاه فارجوا، فإنّ المصاب من حرم الثواب"[1].

وعزّىٰ الصادق عليه السلام قوماً قد أُصيبوا بمصيبة، فقال: "جبر الله وهنكم، وأحسن عزاءكم، ورحم متوفّاكم ثمّ انصرف"»[2].

ثمّ قال ـ أي العلّامة ـ: «يكفي في التعزية أن يراه صاحب التعزية، قال الصادق عليه السلام: "كفاك من التعزية أن يراك صاحب المصيبة"[3]»[4].

وبهذا المضمون قال كثير من الفقهاء[5].

(١) نقل القول في المغني ٢: ٤١٠ عن بعض أهل العلم، ونقل الرواية عن الشافعي في مسنده، وانظر ترتيب مسند الشافعي ١: ٢١٦، الحديث ٦٠٠.

(٢) الوسائل ٣: ٢١٨، الباب ٤٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ٣: ٢١٦، الباب ٤٨ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

(٤) التذكرة ٢: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٥) أُنظر: المبسوط ١: ١٨٩، والسرائر ١: ١٧٢، والمعتبر: ٩٢، والشرائع ١: ٤٣، والمنتهىٰ ٧: ٤١٧، والدروس ١: ١١٦، وجامع المقاصد ١: ٤٤٦، وروض الجنان ٢: ٨٤٨، والمدارك ٢: ١٤٦، والذخيرة: ٣٤٢، وكشف اللثام ٢: ٤٠١، والحدائق ٤: ١٥٧، ومفتاح الكرامة ١: ٥٠٢، وكشف الغطاء ٢: ٣٠٢، ومستند الشيعة ٣: ٣١٣، والجواهر ٤: ٣٢٧، وغيرها.

وأمّا كيفية تعزية غير المؤمن، فقد تقدّمت[1].

زمان التعزية:

زمان التعزية عندنا عام يشمل قبل الدفن وبعده، ولا يختص بما قبله، وقد ادعي الاجماع عليه، أو عدم الخلاف فيه مستفيضاً[2].

بل رجّح الأكثر ـ كما قيل[3] ـ التعزية بعد الدفن للنصّ، ولأنّ المعزّىٰ أحوج إليه عندئذ من قبل الدفن.

أمّا النص، فهو ماروي عن أبي عبدالله عليه السلام: «التعزية لأهل المصيبة بعد ما يدفن»[4].

ويدل علىٰ جواز التعزية قبل الدفن، ماروواه هشام بن الحكم، قال: «رأيت موسىٰ بن جعفر عليه السلام يعزّي قبل الدفن وبعده»[5].

هل للتعزية تحديد زمني خاص؟

قال الشيخ الطوسي: «ويكره الجلوس

(١) تقدمت في الصفحة: ٣٧٧.

(٢) أُنظر علىٰ سبيل المثال: التذكرة ٢: ١٢٣، والمنتهىٰ ٧: ٤١٣، والروضة ١: ٤٤٣، والحدائق ٤: ١٥٦، ومفتاح الكرامة ١: ٥٠٢، والجواهر ٤: ٣٢٦، وغيرها.

(٣) قاله صاحب المدارك في المدارك ٢: ١٤٧، وانظر التذكرة ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤) الوسائل ٣: ٢١٦، الباب ٤٨ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢١٥، الباب ٤٧، الحديث الأوّل.

للتعزية يومين وثلاثة إجماعاً»[1].

وعلّق عليه ابن ادريس قائلاً: «لم يذهب أحدٌ من أصحابنا المصنّفين إلىٰ ذلك، ولا وضعه في كتابه، ... وأيُّ كراهة في جلوس الإنسان في داره للقاء إخوانه، والدعاء لهم، والتسليم عليهم، واستجلاب الثواب لهم في لقائه وعزائه»[2].

وقال المحقّق الحلّي في جوابه: «إنّ الاجتماع والتزاور من حيث هو مستحبٌّ، أمّا إذا جُعل لهذا الوجه واعتقد شرعيّته، فإنّه يفتقر إلىٰ الدلالة، والشيخ استدل بالإجماع علىٰ كراهيته؛ إذ لم ينقل من أحد من الصحابة والأئمّة الجلوس لذلك، فاتّخاذه مخالفة لسنّة السّلف، لكن لا يبلغ أن يكون حراماً»[3].

وقال العلّامة دفاعاً عن ابن ادريس: «وهو الحق، إذ لا مقتضي للكراهية في جلوس الإنسان في داره للقاء إخوانه والدعاء لهم وتسليته واشتغال صاحب المصيبة بمحادثتهم ومذاكرتهم.

ويؤيّده مارواه ابن بابويه، عن الصادق عليه السلام، قال: "ليس لأحد أن يحدّ أكثر من ثلاثة أيّام، إلّا المرأة علىٰ زوجها حتىٰ تنقضي عدّتها"[4]»[5].

وقال الشهيد الأوّل في الذكرىٰ: «ولا حدّ لزمانها، عملاً بالعموم، نعم لو أدّت التعزية إلىٰ تجديد حزن قد نسي كان تركها أولىٰ».

ثمّ قال: «ويمكن القول بثلاثة أيّام؛ لنقل الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام: "يصنع للميّت مأتم ثلاثة أيّام من يوم مات"[1]. ونقل عن الصادق عليه السلام: "أنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر فاطمة عليها السلام أن تأتي أسماء بنت عميس، ونساءها، وأن تصنع لهم طعاماً ثلاثة أيّام، فجرت بذلك السنّة"[2].

قال: وقال الصادق عليه السلام: "ليس لأحد أن يحدّ أكثر من ثلاثة أيام، إلّا المرأة علىٰ زوجها حتىٰ تنقضي"[3].

قال: "وأوصىٰ أبوجعفر عليه السلام بثمانمئة درهم لمأتمه، وكان يرىٰ ذلك السنّة؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمر باتخاذ الطعام لآل جعفر عليه السلام"[4]، وفي كلّ هذه إيماءٌ إلىٰ ذلك...»[5].

ثمّ نقل كلام الشيخ، ونقد ابن ادريس له، ثمّ انتصار المحقق للشيخ، ثمّ قال:

«قلت: الأخبار المذكورة مشعرة به، فلا

---

(١) المبسوط ١: ١٨٩.

(٢) السرائر ١: ١٧٣.

(٣) المعتبر: ٩٤.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ١٨٣، أحكام الأموات، الحديث ٥٥٠.

(٥) المنتهىٰ ٧: ٤١٨.

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٨٢، أحكام الأموات، الحديث ٥٤٥.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٥٤٩.

(٣) المصدر المتقدم: ١٨٣، الحديث ٥٥٠.

(٤) المصدر المتقدم: ١٨٢، الحديث ٥٤٦.

(٥) الذكرىٰ ٢: ٤٤ ـ ٤٥.

معنىً لاغترام حُجّة التزاور[١]، وشهادة الإثبات مقدمة، إلا أن يقال: لايلزم من عمل المأتم، الجلوس للتعزية، بل هو مقصور علىٰ الاهتمام بأُمور أهل الميّت؛ لاشتغالهم بحزنهم، لكنّ اللغة والعرف بخلافه، قال الجوهري: "المأتم: النساء يجتمعن"، قال: "وعند العامة: المصيبة"[٢]، وقال غيره: "المأتم: المناحة"[٣]، وهما مشعران بالاجتماع»[٤].

قال صاحب الحدائق بعد نقل ذلك كلّه: «وهو جيّد، وإلىٰ هذا القول مال جملة من متأخّري المتأخّرين، بل الظاهر أنّه المشهور»[٥].

والأمر كما قاله صاحب الحدائق[٦] من ذهاب المشهور الىٰ عدم التحديد الزّمني الا مع استلزام تكرّر التعزية تجديد الحزن.

(١) أي الأخبار التي قد مرّ ذكرها مشعرة بجواز الإحداد ثلاثة أيام، فلا حاجة إلىٰ الاستدلال علىٰ الجواز بما علّله ابن ادريس، من حسن الاجتماع والتزاور.

(٢) أُنظر الصحاح: «أتم»، وفيه: «... يجتمعن في الخير والشرّ».

(٣) أُنظر لسان العرب: «أتم»، وفيه «قال ابن بري: لايمتنع أن يقع المأتم بمعنىٰ المناحة».

(٤) الذكرىٰ ٢: ٤٤ ـ ٤٥.

(٥) الحدائق ٤: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٦) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٤٤٦، والروض ٢: ٨٤٧، والذخيرة: ٣٤٢، وكشف اللثام ٢: ٤٠١، ومفتاح الكرامة ١: ٥٠٢، ومستند الشيعة ٣: ٣١٤، والجواهر ٤: ٣٢٧، ومصباح الفقيه (الحجرية) ١: ٤٢٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٢٤، / الدفن ـ المستحبات، المسألة ٢٨.

تعزية الإمام الحسين عليه السلام

المقصود من ذلك إقامة المآتم والمجالس لأجل رثاء الإمام الحسين عليه السلام وما جرىٰ عليه وعلىٰ أهل بيته عليهم السلام في أرض كربلاء.

وقد ورد الحثّ الشديد من أئمة أهل البيت عليهم السلام علىٰ إقامة هذه المجالس والمآتم وإحياء ذكراهم، وأخبروا بما يترتّب علىٰ ذلك من الفوائد والآثار الدنيويّة والأُخرويّة، وإليك بعض النماذج:

ـ روىٰ محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: أيّما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين بن علي عليه السلام دمعة حتىٰ تسيل علىٰ خدّه، بوّأه اللّه بها في الجنّة غرفاً يسكنها أحقاباً...»[١].

ـ وروىٰ مسمع بن عبدالملك كردين البصري، قال: «قال لي أبو عبداللّه عليه السلام: يا مسمع أنت من أهل العراق، أما تأتي قبر الحسين عليه السلام؟ قلت: لا، أنا رجل مشهور عند أهل البصرة، وعندنا من يتبع هوىٰ هذا الخليفة، وعدوّنا كثير من أهل القبائل من النصّاب وغيرهم، ولست آمنهم أن

(١) كامل الزيارات: ١٠٠، الباب ٣٢، الحديث الأوّل.

يرفعوا حالي عند ولد سليمان، فيمثّلون بي.

قال لي: أفما تذكر ما صُنع به؟ قلت: نعم، قال: فتجزع؟ قلت: إي والله، واستعبر لذلك حتىٰ يرىٰ أهلي أثر ذلك عليّ، فأمتنع من الطعام حتىٰ يستبين ذلك في وجهي. قال: رحم الله دمعتك، أما إنّك من الذين يُعدُّون من أهل الجزع لنا، والذين يفرحون لفرحنا، ويحزنون لحزننا، ويخافون لخوفنا، ويأمنون إذا آمنّا... ـ إلىٰ أن قال: ـ ثمّ استعبر واستعبرت...»[1].

ـ وروىٰ أبو هارون المكفوف، قال: «دخلت علىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فقال لي: أنشدني، فأنشدته، فقال: لا، كما تنشدون وكما ترثيه عند قبره، قال: فأنشدته:

أمرر علىٰ جدَث الحسين

فقل لأعظُمه الزكيّة

قال: فلمّا بكىٰ أمسكت أنا، فقال: مُر، فمررت، قال [أي الراوي]: ثمّ قال [أي الإمام عليه السلام]: زدني، زدني، قال: فأنشدته:

يا مريم قومي فاندبي مولاك

وعلىٰ الحسين فاسعدي ببكاك

قال: فبكىٰ وتهايج النساء، قال: فلمّا أن سكتن قال لي: يا أبا هارون، من أنشد في الحسين عليه السلام فأبكىٰ عشرة، فله الجنّة، ثمّ جعل يُنقص واحداً واحداً حتىٰ بلغ الواحد، فقال: من أنشد في الحسين فأبكىٰ واحداً فله الجنّة، ثمّ قال: من ذكره فبكىٰ فله الجنّة»[1].

(١) كامل الزيارات: ١٠٢، الباب ٣٢، الحديث ٦.

ـ وروىٰ أبو عمارة المنشد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال لي: يا أبا عمارة أنشدني للعبدي في الحسين عليه السلام، قال: فأنشدته فبكىٰ، ثمّ أنشدته فبكىٰ، ثمّ أنشدته فبكىٰ، قال: فوالله مازلت أنشده ويبكي حتىٰ سمعت البكاء من الدار، فقال لي: يا أبا عماره، من أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فأبكىٰ خمسين فله الجنة...»[2] وهكذا الىٰ أن وصل الىٰ الواحد.

ـ وروىٰ الكليني بإسناده عن أبي داود المسترق، عن سفيان بن مصعب العبدي قال: «دخلت علىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فقال: قولوا لأُم فروة[3] تجيء، فتسمع ما صُنع بجدّها. قال: فجاءت فقعدت خلف الستر، ثمّ قال: أنشدنا، قال: فقلت:

فروِ جودي بدمعك المسكوب ....

قال: فصاحت، وصحن النساء، فقال: أبو عبدالله عليه السلام: الباب، الباب، فاجتمع أهل المدينة علىٰ الباب، قال: فبعث إليهم أبو عبدالله عليه السلام: صبيّ

(١) المصدر المتقدم: ١٠٤، الباب ٣٣، الحديث ٥.

(٢) كامل الزيارات: ١٠٥، الباب ٣٣، الحديث ٢.

(٣) أمّ فروة كنية لأمّ الإمام الصادق عليه السلام، ولابنته عليها السلام، والمراد هنا الثانية، كذا جاء في مرآة العقول ٢٦: ١٣٨.

لنا غشي عليه، فصحن النساء»(١).

وقال له الصادق عليه السلام مرّةً: «قل شعراً تنوح به النساء»(٢).

أي شعراً تنوح به النساء علىٰ الحسين عليه السلام.

وقال عليه السلام: «يا معشر الشيعة، علّموا أولادكم شعر العبدي، فإنّه علىٰ دين الله»(٣).

ومن شعره في الحسين عليه السلام:

لقد هدّ ركني رزءُ آل محمّد
وتلك الرزايا والخطوب عظام
وأبكت جفوني بالفرات مصارعٌ
لآل النبي المصطفىٰ وعظامُ
عظامٌ بأكناف الفرات زكيّةٌ
بهنّ علينا حرمةٌ وذمامُ
فكم حرّةٍ مسبيّة ويتيمة
وكم من كريم قد علاه حسام(٤)

ـ روىٰ المجلسي عن دِعبل دخوله علىٰ الإمام الرضا عليه السلام أيام عاشوراء، فقال له ـ بعد أن أكرمه ـ: «يا دِعبل أُحبُّ أن تنشدني شعراً، فإنّ هذه الأيّام أيّام حزن كانت علينا أهل البيت، وأيّام سرور كانت علىٰ أعدائنا...».

قال: ثم إنّه عليه السلام ضرب ستراً بيننا وبين حرمه وأجلس أهله وراء الستر، ثمّ قال لي: «إرث الحسين، فأنت ناصرنا ومادحنا مادمت حيّاً، فلا تقصّر عن نصرنا ما استطعت».

قال دِعبل: فاستعبرت وسالت عبرتي، وأنشأت أقول:

أفاطم لو خِلتِ الحسين مجدّلاً
وقد مات عطشاناً بشطّ فرات
إذاً للطمت الخدّ فاطم عنده
وأجريتِ دمع العين في الوجنات
أفاطم قومي يا ابنة الخير واندبي
نجوم سماوات بأرض فلاة(١)

وله قصيدة أُخرىٰ ألقاها بمحضر الإمام الرضا عليه السلام بخراسان، قال عنها أبو الفرج الاصفهاني: «من أحسن الشعر وفاخر المدائح المقولة في أهل البيت عليهم السلام»(٢).

ومطلعها:

مدارس آيات خلت من تلاوة
ومنزل وحي مقفر العرصات(٣)

(١) روضة الكافي ٨: ٢١٥، الحديث ٢٦٣.
وقوله عليه السلام: «صبيٌ لنا غشي عليه...» علىٰ وجه التورية تقيّةً.
(٢) اختيار معرفة الرجال: ٧٤١، الرقم ٧٤٧.
(٣) المصدر المتقدم: ٧٤١، الرقم ٧٤٨.
(٤) أعيان الشيعة ٧: ٢٧١.

(١) البحار ٤٥: ٢٥٧، تاريخ الامام الحسين عليه السلام، ما قيل فيه من المراثي، الحديث ١٥.
(٢) الأغاني ٢٠: ١٤٨ ـ ١٤٩، كما في كتاب «دور المنبر الحسيني في التوعية الإسلامية»: ٨٧.
(٣) إعلام الورىٰ ٢: ٦٦ ـ ٦٧.

وهكذا كان الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام يكثرون من هذه المجالس ولو بصورة مختصرة ومحدودة بمن حضر في البيت من أهلهم وخواصّ أصحابهم، لظروف التقيّة الشديدة التي كانوا يعيشونها.

تطوّر المآتم الحسينيّة:

وتطوّرت المآتم الحسينيّة من مجرّد مجالس الحزن والرثاء إلىٰ مدارس لفهم الإسلام ومذهب أهل البيت عليهم السلام، وصارت وسيلة لإرشاد الناس وهدايتهم، ولا زالت اليوم من أهم الوسائل والطرق لتبليغ الدين وبيان حقائقه من حيث الكلام والتفسير، والفقه، والحديث، والتاريخ، والسيرة، رغم كلّ الصعوبات التي لاقاها أتباع أهل البيت عليهم السلام من أعدائهم.

نعم، هناك طائفة كبيرة من الناس من المسلمين والكفّار ـ وكثير منهم من الأكاديميين والجامعيين الحائزين علىٰ المراتب العلمية الفائقة ـ استبصروا ببركة المنبر الحسيني، واعتنقوا مذهب أهل البيت عليهم السلام[1].

هذا، وقد أُلّفت بُعيد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام كتب حول واقعة كربلاء وماجرىٰ فيها، سمّي بعضها باسم «مقتل الحسين عليه السلام» وما شابه ذلك، وهي كثيرة[1] غير ما كتب في هذا المجال تحت عنوان آخر، أو ضمن كتاب آخر، أو بلغة أُخرىٰ.

وقد تعارف قراءة المقتل كلّه أو أكثره علىٰ المنبر يوم عاشوراء، أما في غيره فيقرأ جملة مختصرة منه بحسب المناسبة.

وأُلّفت كتب قيّمة حول المنبر الحسيني وما يتطلّبه من الثقافة العامة لتوعية الناس[2].

وبرز خطباء كبار في مختلف القوميّات والشعوب والألسنة المختلفة، يخطبون ويرقون المنبر الحسيني باللغة العربية، والفارسية، وباللغة الأُردويّة، بل الانجليزيّة في الآونة الأخيرة وغيرها من اللغات، بل اللهجات المختلفة للّغة الواحدة.

كما وبرز شعراء مجيدون باللغات المتقدّمة وغيرها، بل باللغتين الفصحىٰ والعاميّة ـ إذا وجدتكما في اللغة العربيّة ـ بل صار أدب الشعر الحسيني أدباً خاصّاً ورائعاً؛ لما يجمع بين الحماسة والرقّة والعاطفة، وقد أُلّفت موسوعات كثيرة حول

---

(١) يراجع في هذا المجال «موسوعة المستبصرين»، إصدار مركز البحوث العقائديّة في قم المقدّسة، ودور المنبر الحسيني في التوعية الإسلاميّة (للمقدسي): ١١٢ـ١٢٢.

(١) ربما جاوزت العشرات، راجع: الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة ٢٢: ٢٢ ـ ٢٣، تحت عنوان «مقتل»، ودور المنبر الحسيني في التوعية الإسلامية: ٢٦ ـ ٣٠، وغيرهما.

(٢) منها ما كتبه حديثاً أخونا في اللّه الشيخ محمّد باقر المقدسي، الذي نال فيه علىٰ درجة الدكتوراه.

أدب الطفّ[١].

نعم، هكذا صارت تعزية الإمام الحسين عليه السلام ومآتمه مدرسة عظيمة، وفي مستوىٰ ثقافي رفيع، ومناراً عالياً يهتدي بها الناس إلىٰ سبيل النجاة، كيف لا، وهو عليه السلام مصباح الهدىٰ وسفينة النجاة.

نعم، صارت مآتم الحسين عليه السلام كذلك، رغم كلّ التحدّيات التي لاقتها من الطغاة وأعداء الإسلام، وناصبي العداء لأهل البيت عليهم السلام.

ورغم جهل بعض الموالين الذين يُحدثون ضباباً وغباراً حول هذا المنار الوضيء.

فنسأل اللّٰه تعالىٰ أن يهدينا جميعاً للاستنارة بهذا المصباح الإلٰهي المنير، ويجعلنا من الفائزين بشفاعته وشفاعة جدّه الرسول الأعظم، وأبيه وأُمّه وأخيه عليهم آلاف التحيّة والسلام مدىٰ الدهور والأيّام.

مظانّ البحث:

يبحث عن التعزية في موضوع تجهيز الميّت، أي تغسيله وتكفينه ودفنه، وذلك إمّا في كتاب الطهارة بمناسبة تغسيل الميت، أو في كتاب الصلاة بمناسبة الصلاة علىٰ الميّت.

(١) منها كتاب «أدب الطفّ» أو «شعراء الحسين عليه السلام» للشهيد السعيد السيد جواد شبّر، والطفّ اسم آخر لـ «كربلاء» الذي استشهد فيها الإمام الحسين عليه السلام.

تعصّب

لغــة:

مصدر تعصَّبَ، وهو من عَصَب، أي شدّ، يقال: عصّب رأسَه، أي ربطه وشدّه بالعِصابة.

ـ وعَصَب القومُ بالرجل: أحدقوا به لحماية أو قتال.

والعِصابة: ما عُصِبَ به، وتطلق علىٰ العَمامة والتاج أيضاً.

والعِصابة: الجماعة من الناس، والخيل، والطير.

والعُصْبَة: العَشَرة من الرجال، أو ما بين العشرة إلىٰ الأربعين، وكلُّ جماعة متعاضدة، ملتفٌّ بعضها ببعض.

وعَصَبة الرجل: قرابته الذكور لأبيه، وبنوه وقومه الذين يعاضدونه وينصرونه، سُمّوا عُصْبَةً، لأنّهم أحاطوا به.

وفلان يتعصّب لقومه: يدافع عنهم ويحامي ولو كانوا غير محقّين، والاسم: العصبيّة[١].

اصطلاحاً:

المراد به المعنىٰ الأخير، وهو الدفاع والمحاماة ولو كانوا علىٰ غير حقّ، وفي الحديث

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والطراز الأوّل: «عصب».

ـ كما سيأتي ـ: «أن يرىٰ الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبيّة أن يحبّ الرجل قومه، ولكن من العصبيّة أن يعين قومه علىٰ الظلم»(١).

الأحكام:

يكون البحث عن التعصّب بالمعنىٰ المذكور كالآتي:

الحكم التكليفي للتعصّب:

لا إشكال في قبح التعصّب عقلاً وشرعاً بجميع مراتبه، كما لا إشكال في حرمته إذا انتهىٰ عملاً إلىٰ نصرة الظالم في ظلمه وتأييده له.

والروايات الواردة في ذمّ التعصّب عديدة منها:

ـ ما رواه درست بن أبي منصور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من تعصّب أو تُعُصّب له، فقد خلع ربقة الإيمان من عنقه»(٢).

ـ وما رواه السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كان في قلبه حبّة من خردل من عصبيّة، بعثه الله يوم القيامة مع أعراب الجاهليّة»(٣).

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٠٨، باب العصبية، الحديث ٧.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٠٨ باب العصبيّة، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

ـ وما رواه محمّد بن مسلم عنه عليه السلام، قال: «من تعصّب عصبه الله بعصابة من نار»(١).

ـ وما رواه الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «سُئل علي بن الحسين عليه السلام عن العصبيّة، فقال: العصبيّة التي يأثم عليها صاحبها: أن يرىٰ الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبيّة أن يحبّ الرجل قومه، ولكن من العصبيّة أن يعين قومه علىٰ الظلم»(٢).

فهذه هي العصبيّة المحرّمة؛ لأنّ الإعانة علىٰ الظلم في حدّ ذاته محرّم.

كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام في التعصّب:

قال عليه السلام في خطبة تسمّىٰ بالقاصعة، تتضمّن ذمّ إبليس ـ لعنه الله ـ، علىٰ استكباره وترك السجود لآدم عليه السلام، وأنّه أوّل من أظهر العصبيّة، وتبع الحميّة، وتحذير الناس من سلوك طريقته:

«الحمد لله الذي لبس العزّ والكبرياء، واختارهما لنفسه دون خلقه، وجعلهما حِمىً وحَرَماً علىٰ غيره، واصطفاهما لجلاله.

وجعل اللعنة علىٰ من نازعه فيها من عباده، ثمّ اختبر بذلك ملائكته المقرّبين، ليميز المتواضعين منهم من المستكبرين، فقال سبحانه وهو العالم بمضمرات القلوب، ومحجوبات

(١) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: ٣٧٢، الحديث ٧.

الغيوب: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ...﴾[١] اعترضته الحميّة فافتخر علىٰ آدم بخلقه، وتعصّب عليه لأصله، فعدوّ الله إمام المتعصّبين، وسلف المستكبرين الذي وضع أساس العصبيّة، ونازع الله رداء الجبريّة، وادّرع لباس التعزّز، وخلع قناع التذلّل...».

ثمّ حذّر الناس من اتباع الشيطان وأن يتعصّبوا كما تعصّب فيصيبهم ما أصابه، إلىٰ أن قال:

«ألا فالحَذَرَ الحذَرَ من طاعة ساداتكم وكبرائكم الذين تكبّروا عن حسبهم، وترفّعوا فوق نسبهم، وألقوا الهجينة علىٰ ربهم، وجاحدوا الله علىٰ ما صنع بهم، مكابرة لقضائه، ومغالبة لآلائه، فإنّهم قواعد أساس العصبيّة، ودعائم أركان الفتنة...».

إلىٰ أن قال عليه السلام:

«وأمّا الأغنياء من مُترَفَةِ الأُمم، فتعصّبوا لآثار مواقع النِّعم، فقالوا: ﴿نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلاداً وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾[٢]، فإن كان لابدّ من العصبيّة، فليكن تعصّبكم لمكارم الخصال، ومحامد الأفعال، ومحاسن الأُمور، التي تفاضلت فيها المُجَداء والنُّجَداء، من بيوتات العرب، ويعاسيب القبائل، بالأخلاق الرغيبة، والأحلام العظيمة، والأخطار الجليلة، والآثار المحمودة، فَتَعصّبوا لخلال الحمد من الحفظ للجوار، والوفاء بالذِّمام، والطاعة لِلبرّ، والمعصية لِلكِبر، والأخذ بالفضل، والكفّ عن البغي، والإعظام للقتل، والإنصاف للخلق، والكظم للغيظ، واجتناب الفساد في الأرض، واحذروا ما نزل بالأُمم قبلكم من المَثُلات بسوء الأفعال، وذميم الأعمال، فتذكّروا في الخير والشرّ أحوالهم، واحذروا أن تكونوا أمثالهم»[١].

آثار التعصّب:

تترتّب علىٰ التعصّب بعض الآثار نشير إليها إجمالاً، وهي:

١ ـ ردّ الشهادة:

إذا قلنا بحرمة العصبيّة وأنّها من الكبائر، فتردّ شهادة مرتكبه؛ لأنّه يخرج عن العدالة بذلك.

قال الشيخ الطوسي: «إذا أحبّ الرجل قومه وعشيرته فهو من المندوبات إليها والمرغوب فيها، لقوله صلى الله عليه وآله: "تهادوا تحابّوا"[٢]، فأمر بذلك، وقال صلى الله عليه وآله: "لاتحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا، وكونوا عباد الله إخواناً"»[٣].

---

(١) سورة ص: ٧١ ـ ٧٤.

(٢) سبأ: ٣٥.

(١) نهج البلاغة: ٢٨٥ ـ ٢٩٦، الخطبة ١٩٢، وهي المسمّاة بالقاصعة.

(٢) الوسائل ١٧: ٢٨٦، الباب ٨٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٣) مسند أبي يعلي الموصلي ٦: ٢٥٢، الرقم ٣٥٤٩.

وروي أنّه ﷺ آخا بين أصحابه[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[٢] دليل عليه.

فأمّا العصبيّة فأن يبغض الرجلَ لأنّه من بني فلان، فهذا ممنوع منه. فإذا حصل هذا في نفسه، فإن أبغضه بقلبه وأضمرها ولم يشتهر بها فلا شيء عليه ولا تُردُّ شهادته.

وإن تظاهر بها ودعا إليها، وتألّف عليها، ولم يكن منه سبٌّ ولا قول الفحش فيهم، فهو عدوٌّ لهم يردّ شهادته عليهم.

فإن ذكر فحشاً ووقع في السبّ فهو فاسقٌ مردود الشهادة في حقّ كلِّ أحد، لأنّه أتىٰ ما أجمع المسلمون علىٰ تحريمه»[٣].

٢ ـ عدم الاعتداد بجرحه وتزكيته:

ذكر الشهيد الأول ـ كغيره ـ من مستثنيات الغيبة الجرح والتعديل للشاهد والراوي، ثمّ قال: «ويشترط إخلاص النصيحة في ذلك. بأن يقصد في ذلك حفظ أموال المسلمين، وضبط السنّة المطهّرة، وحمايتها عن الكذب، ولا يكون حامله العداوة والتعصّب...»[٤].

وتقدّمه العلّامة فقال: «وينبغي أن يكون المزكّي صاحب عفّة ونزاهة، ذا عقل وافر، بريئاً من البغضة، لئلا يطعن في الشهود، ولا يكون من أهل الهوىٰ والعصبيّة يميل إلىٰ من وافقه علىٰ من خالفه»[١].

نماذج من التعصّبات المذهبيّة:

لم تخل المذاهب الإسلامية ـ كسائر الأديان والمذاهب ـ من أفراد يتعصّبون لها بحيث لا يرون الحق حقّاً، بل يجتنبون عمّا هو الحقّ والسنّة لمجرّد العصبيّة، ونماذج ذلك كثيرة منها:

ترك الصلاة علىٰ الآل:

مع ورود روايات صحيحة دالة علىٰ الأمر من قبل الرسول ﷺ بإرداف الآل معه في الصلاة عليه، ولكن أصرّ أكثر أهل السنّة علىٰ ترك ذلك تعصّباً.

ففي رواية كعب بن عجرة في كيفيّة الصلاة علىٰ النبي ﷺ، قال ﷺ: «قولوا: اللهم صلّ علىٰ محمّد وعلىٰ آل محمّد، كما صلّيت علىٰ إبراهيم وعلىٰ آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد، اللهم بارك علىٰ محمّد وعلىٰ آل محمّد، كما باركت علىٰ إبراهيم وعلىٰ آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد»[٢].

---

(١) البحار ١٩: ٩١، باب الهجرة ومباديها، الحديث ٤٨.

(٢) الحجرات: ١٠.

(٣) المبسوط ٨: ٢٢٧، وانظر مجمع الفائدة ١٢: ٣٦٧.

(٤) القواعد والفوائد ٢: ١٥٠، القاعدة ٢٠٦.

---

(١) التحرير ٥: ١٣٤، وانظر الكفاية ١: ٤٣٨.

(٢) صحيح البخاري ٢: ٢٣٩، كتاب بدء الخلق، باب يزفّون... الحديث ٩، وفي ٣: ١٧٨، ذيل الآية ٥٦ من سورة الأحزاب، وصحيح مسلم ١: ٣٠٥، كتاب الصلاة، باب الصلاة علىٰ النبي ﷺ بعد التشهّد، الحديث ٤٠٦.

وفي رواية أبي مسعود الأنصاري: قال ﷺ: «قولوا: اللهم صلّ علىٰ محمّد وعلىٰ آل محمّد، كما صلّيت علىٰ آل إبراهيم، وبارك علىٰ محمّد وعلىٰ آل محمّد، كما باركت علىٰ آل إبراهيم في العالمين، إنّك حميد مجيد...»[1].

وروىٰ ابن حجر عن رسول اللّٰه ﷺ قوله: «لاتصلّوا عليّ الصلاة البتراء، فقالوا: وما الصلاة البتراء؟ قال: تقولون: اللهم صلّ علىٰ محمّد، وتمسكون، بل قولوا: اللهم صلّ علىٰ محمّد وعلىٰ آل محمّد»[2].

والذين أورودوا هذه الأحاديث في كتبهم هم ـ مع الأسف ـ يبترون الصلاة علىٰ النبي ﷺ ولا يردفون معه الآل.

تسنيم القبر:

مع أنّ السنّة تسطيح القبر قالوا بتسنيمه؛ خلافاً لما عليه الشيعة تبعاً لأهل البيت عليهم السلام، كما تقدّم توضيحه في عنوان «تسنيم».

التختّم باليسار:

قد ثبت أنّ السنّة هو التختّم باليمين، لكن خالفوا ذلك، لأنّ أهل البيت عليهم السلام يتختّمون باليمين، كما تقدّم توضيحه في عنوان «تختّم».

وممّا تعصّب له بعض الشيعة، الجمع بين الصلاتين وترك إتيان الصلوات في الأوقات الخمسة، مع أنّه أفضل وكان الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام علىٰ ذلك، وإنّما الجمع مباح لا مستحب.

والنماذج من ذلك في جميع المذاهب كثيرة[1]، هدانا اللّٰه جميعاً إلىٰ ما هو الصواب بحقّ محمّدٍ وآله الطاهرين.

تعصيب

لغـــة:

تفعيل من عصب، أي شدّ وطوىٰ الشيء بالشيء، ومنه العِصابة التي يُشدُّ بها الرأس.

وعَصَبَة الرجل: قرابته الذكور لأبيه، وبنوه[2].

وقد تقدّم توضيحه في «تعصّب».

اصطلاحاً:

استعمل في عدّة معان، من قبيل:

ـ شدّ الرأس بالعصابة.

---

(١) صحيح مسلم ١: ٣٠٥، كتاب الصلاة، باب الصلاة علىٰ النبي ﷺ بعد التشهد، الحديث: ٤٠٥.

(٢) الصواعق: ١٤٦.

(١) منها ترجيح المسح علىٰ الخفّين علىٰ غسل الرجلين في الوضوء مخالفة للشيعة. أُنظر التذكرة ١: ١٧٥.

(٢) أُنظر المصادر المذكورة في «تعصّب».

ـ شدّ الجُرح بالعصابة أيضاً.

ـ جَعل الولاية للعصبة في نكاح البنت.

ـ توريث ما فضل من سهام التركة للعصبة، وهم: الإبن والأب ومن تدلّىٰ بهما[١]، من غير ردٍّ علىٰ ذوي السهام[٢].

والكلام فعلاً في المعنىٰ الأخير، وسيأتي مزيد توضيح له عند الكلام عن أحكامه.

وأمّا الكلام عن الثالث، فيأتي في العنوانين: «ولاية» و «نكاح»، وقد تقدم بالمناسبة فيما تقدّم.

وأما الثاني، فيأتي في مثل الوضوء والغسل بمناسبة وضوء الجبيرة، ويأتي الأوّل في مثل الإحرام ونحوه بمناسبة شدّ الرأس.

وسوف يأتي البحث عن جواز تولّي العَصَبَة للحضانة وعدمه في عنوان حضانة.

كما ويأتي البحث عن تحمّل العَصَبَة الدية ـ دية الخطأ المحض ـ في العنوانين «دية» و «عاقلة».

الأحكام:

قبل بيان أحكام التعصيب في الإرث نرىٰ من اللازم بيان أمرين مهمّين، وهما:

أوّلاً ـ بيان أنواع التعصيب:

قسّم القائلون بالتعصيب في الميراث العَصَبة ـ أي عصبة النسب[١] ـ إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ عاصب بنفسه:

وهو كلّ قريب للميّت من الذكور، لا تفصل بينه وبين الميّت أُنثىٰ، كالإبن وإبن الإبن وإن نزل، والأب والجدّ للأب وإن علا، والأخ الشقيق أو من قبل الأب، وأولاد الأخ، والعم وأبناؤه وإن نزلوا.

٢ ـ عاصب بغيره:

وهنّ البنات مع إخوتهنّ، وبنات الإبن مع إخوتهنّ، أو مع بني عمّهنّ، والأخوات لأبوين، أو لأب مع إخوتهن، أو مع الجدّ، سواء انفردن أم تعدّدن في جميع ذلك.

٣ ـ عاصب مع غيره:

وهنّ: الأخوات لأبوين، أو لأب مع البنت، أو مع بنات الإبن، سواء انفردن أم تعدّدن.

ثانياً ـ بيان النسبة بين التركة والفروض (السهام):

إذا لاحظنا النسبة بين التركة ـ وهي مايتركه الميّت بعده من الأموال ـ والفروض ـ وهي

---

(١) مثل ابن الابن، والأخ وأولاده، والعم وأولاده.

(٢) الجواهر ٣٩: ٩٩.

(١) فإنّهم قسّموا العصبة إلىٰ عصبة النسب وعصبة السبب، فالأوّل هم المذكورون في المتن وقسّموه إلىٰ ثلاثة أقسام. وعصبة السبب هم الذين بينهم وبين العتيق ـ المملوك المعتَق ـ ولاءٌ.

السهام المعيّنة للورثة ـ نجدها لا تخلو من إحدىٰ حالات ثلاثة، وهي:

١ ـ التساوي:

بأن تكون التركة إذا قسّمت بحسب الفروض لم يزد ولم ينقص منها شيء، كما إذا ترك الميّت أبوين وبنتين، فللأبوين السدسان (الثلث)، وللبنتين (الثلثان)، ومجموع السهام يساوي مجموع التركة.

$\frac{١}{٦} + \frac{١}{٦} = \frac{٢}{٦} = \frac{١}{٣}$ (الثلث) وهو مجموع سهم الأبوين.

$\frac{٢}{٣}$(سهم البنتين) + $\frac{١}{٣}$(سهم الأبوين) = $\frac{٢+١}{٣}$ = $\frac{٣}{٣}$ $\frac{\text{مجموع السهام}}{\text{مجموع التركة}}$

٢ ـ زيادة السهام علىٰ التركة:

كما إذا اجتمعت البنتان مع الزوج والأبوين. فللبنتين الثلثان، وللزوج الربع. وللأبوين السدسان (الثلث)، ففي هذه الصورة يكون مجموع السهام أكثر من مجموع التركة.

$\frac{٢}{٣}$ (سهم البنتين) + $\frac{١}{٤}$(سهم الزوج) + $\frac{١}{٣}$ (سهم الأبوين) = $\frac{٨+٣+٤}{١٢}$ = $\frac{١٥}{١٢}$ $\frac{\text{مجموع السهام}}{\text{مجموع التركة}}$

وهذه الحالة تسمّىٰ عند الفقهاء بـ «العول»، فيقال: عالت الفريضة، والعول في اللغة بمعنىٰ الزيادة والنقصان والخروج عن حالة الاعتدال[١].

٣ ـ زيادة التركة علىٰ السهام:

كما إذا مات عن بنت واحدة مع الزوجة، فللبنت النصف، وللزوجة الثمن، فيكون مجموع السهام أقل من مجموع التركة.

$\frac{١}{٢}$ (سهم البنت) + $\frac{١}{٨}$(سهم الزوجة) = $\frac{٤+١}{٨}$ = $\frac{٥}{٨}$ $\frac{\text{مجمع السهام}}{\text{مجموع التركة}}$

وهذه الحالة تسمّىٰ عندهم بـ «التعصيب»؛ لأنّهم ردّوا الزائد من التركة إلىٰ العَصَبَة، وهم الأقرباء من قبل الأب، كما تقدم.

الحلول المطروحة لحلّ مشكلتي العول والتعصيب:

هناك اتّجاهان لحلّ مشكلة العول والتعصيب، وهما:

ـ الاتّجاه العام عند أهل السنّة.

ـ الاتّجاه الذي اختاره أهل البيت عليهم‌السلام.

وفيما يلي نطرح كلّاً من الاتّجاهين في كلٍّ من المسألتين.

---

(١) قال في القاموس: «عال: جار ومال عن الحق، وعال الميزان: نقص وجار، أو زاد... وعالت الفريضة في الحساب: زادت وارتفعت» القاموس المحيط: «عال».

وجاء في لسان العرب: «عال الميزان: إذا ارتفع أحد طرفيه عن الآخر... وعالت الفريضة: زادت، والعول: ارتفاع الحساب في الفرائض... وعول الفريضة: أن تزيد سهامها ويدخل النقصان علىٰ أهل الفرائض...».

أوّلاً ـ حل مشكلة العول:

١ ـ اتّجاه أهل السنة لحلّ مشكلة العول:

المعروف بين المسلمين أنّ أوّل من أعال الفرائض هو عمر بن الخطاب، في مسألة وفاة زوجة خلّفت زوجاً وأُختين، فعلىٰ ظاهر الأمر يكون للزوج النصف، وهو نصيبه الأعلىٰ، لعدم وجود الولد، وللأُختين الثلثان، فتزيد السهام عن أصل التركة.

$$\frac{١}{٢}\text{(سهم الزوج)} + \frac{٢}{٣}\text{(سهم الأُختين)} = \frac{٣+٤}{٦} = \frac{٧}{٦}$$

$$= \frac{\text{مجموع السهام}}{\text{مجموع التركة}}$$

فهنا قال عمر: «والله ما أدري أيّكم قدّم الله، وأيّكم أخّر؟ فإنّي إن بدأت بالزوج فأعطيته حقّه كاملاً، لم يبق للأُختين حقّهما. وإن بدأت بالأُختين فأعطيت حقّهما كاملاً، لم يبق للزوج حقّه؟

قالوا: فأشار عليه زيد بن ثابت، أو العباس، أو علي بن ابي طالب عليه السلام[1] بالعول، وهو: أن يجعل النقص علىٰ جميع ذوي السهام بأن يقسّم السهام ـ هنا ـ من السبعة بدل الستة، فيكون للزوج $\frac{٣}{٧}$، أي أقل من النصف، وللأُختين $\frac{٤}{٧}$، أي أقلّ من الثلثين[2].

وروي عن ابن عباس أنّه قال ـ حينما سُئل مَن أوّل مَن أعال الفرائض؟ ـ: «لما التفّت الفرائض عند عمر ودفع بعضها بعضاً، قال: والله ما أدري أيّكم قدّم الله وأيّكم أخّر، وما أجد شيئاً هو أوسع من أن أُقسّم عليكم هذا المال بالحصص»[1].

أي بإدخال النقص علىٰ جميع السهام، كما تقدّم توضيحه.

وأغلب أهل السنّة علىٰ ذلك، وقيل: إنّه لم يُظهر أحدٌ خلافاً لما قاله عمر حتّىٰ زمان عثمان، فأظهر ابن عباس خلافه في المسألة واشتهر بها[2]، في حين أنّ ماقاله أخذه من شيخه علي بن أبي طالب عليه السلام كما سيأتي.

وممّن خالف ذلك ابن حزم الظاهري، كما سنذكر كلامه ورأيه فيما بعد.

٢ ـ اتّجاه أهل البيت لحلّ المشكلة:

المعروف من مذهب أهل البيت عليهم السلام، والذي تواترت فيه أخبارهم هو: أنّه لا عول في الفرائض، وإليك نماذج منها:

ـ ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «أقرأني

(١) سيأتي بطلان هذه النسبة قطعاً؛ لأن مذهب أهل البيت عليهم السلام بما فيهم الإمام علي عليه السلام هو نفي العول، والقول ببطلانه، بل هو من مسلّمات فقه الشيعة.

(٢) أُنظر الخلاف ٤: ٤١، المسألة ٣٥، ومغني المحتاج ٣: ٣٢، والفتاوىٰ الهنديّة ٦: ٤٦٨.

(١) المستدرك علىٰ الصحيحين ٤: ٣٤٠، وانظر الوسائل ٢٦: ٧٨ ـ ٧٩، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٦.

(٢) أُنظر الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة ٣: ٤٧ مصطلح «إرث / العول».

أبو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض، التي هي إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ عليٍّ عليه السلام بيده، فإذاً فيها: إنّ السهام لا تعول»[١].

ـ وما رواه الفضلاء: زرارة، وبُريد العجلي، والفضيل بن يسار، ومحمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ السهام لاتعول»[٢].

ـ وما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: إنّ الذي أحصىٰ رمل عالج ليعلم أنّ السهام لاتعول علىٰ ستّة، لو يبصرون وجهها لم تجز ستّة»[٣].

ـ وروىٰ أبو بكر الحضرمي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان ابن عباس يقول: إنّ الذي يحصي رمل عالج ليعلم أنّ السهام لاتعول من ستّة، فمن شاء لاعنته عند الحجر، إنّ السهام لاتعول من ستّة»[٤].

والروايات بهذا المعنىٰ كثيرة كما قلنا.

وأمّا كيفيّة الحلّ لهذه المشكلة عند أهل البيت عليهم السلام فتكون علىٰ النحو التالي:

انقسام الفرائض علىٰ قسمين:

الفرائض بصورة عامة تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأوّل: الفرائض التي ذُكر لها فرضان في كتاب الله تعالىٰ، فإذا أُزيلت عن الفرض الأوّل استقرّت في الفرض الثاني، ولم يقع عليها أيُّ تغيير بعد ذلك. وهذه الفرائض هي:

١ ـ فريضة الزوج، فإنّ له النصف لو لم يكن للميّت (الزوجة) ولد، وله الربع لو كان له ولد.

٢ ـ فريضة الزوجة، فإنّ لها الربع لو لم يكن للميّت (الزوج) ولد، ولها الثمن لو كان له ولد.

٣ ـ الأُم، فإنّ لها الثلث لو لم يكن للميّت ولد، ولها السدس لو كان له ولد.

القسم الثاني: الفرائض التي لم يذكر لها إلا فرض واحد، فإذا أُزيلت عنه لم يكن لصاحب الفرض إلا الباقي من الفرض، وهي:

١ ـ البنت، أو الأُخت للأبوين أو الأب خاصّة، فإنّ لها النصف.

٢ ـ البنات، أو الأخوات للأبوين أو الأب خاصّة، فإنّ لهنّ الثلثان.

وأمّا الأب، فله مع الولد فرض واحد، وهو السدس، ومع عدمه لا فرض له، بل يأخذ بالقرابة.

وعندئذ إذا ورد النقص علىٰ الفريضة، فهو يرد علىٰ البنت والبنات، أو الأُخت والأخوات، لأنّهن إذا تغيّرت الفريضة الأُولىٰ يكون لهن الباقي، لعدم وجود فرض آخر ينتقلن إليه.

---

(١) الوسائل ٢٦: ٧٤، الباب ٦ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١١.

(٢) الوسائل ٢٦: ٧٤، الباب ٦ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٠.

(٣) المصدر المتقدم: ٧٥، الحديث ١٤.

(٤) المصدر المتقدم: ٧٤، الحديث ١٢.

وروايات أهل البيت عليهم السلام تدلّ علىٰ ذلك بوضوح:

ـ فعن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ اللّه أدخل الوالدين علىٰ جميع أهل المواريث، فلم ينقصهما من السدس، وأدخل الزوج والمرأة، فلم ينقصهما من الربع والثمن»[1].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث: الوالدان، والزوج، والمرأة»[2].

ـ وعن ابن عباس قال: «سبحان الله العظيم، أترون أنّ الذي أحصىٰ رمل عالج عدداً جعل في مالٍ نصفاً ونصفاً وثلثاً؟! فهذان النصفان قد ذهبا بالمال، فأين موضع الثلث؟!

فقال له زفر بن أوس البصري: يا أبا العبّاس، فمن أوّل من أعال الفرائض؟

فقال: عمر بن الخطاب، لمّا التفّت الفرائض عنده، ودفع بعضها بعضاً...[3].

فقال له زفر: وأيّها قدّم، وأيّها أخّر؟

فقال: كلُّ فريضة لم يهبطها الله عن فريضة إلا إلىٰ فريضة، فهذا ما قدّم الله، وأمّا ما أخّر فكلّ فريضة إذا زالت عن فرضها لم يبق لها إلّا ما بقي، فتلك التي أخّر.

فأمّا الذي قدّم، فالزوج له النصف، فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلىٰ الربع، لا يزيله عنه شيء. والزوجة لها الربع فإذا دخل عليها ما يزيلها عنه صارت إلىٰ الثمن، لا يزيلها عنه شيء. والأُم لها الثلث، فإذا زالت عنه صارت إلىٰ السدس، ولا يزيلها عنه شيء.

فهذه الفرائض التي قدّم الله، وأما التي أخّر، ففريضة البنات والأخوات لهنّ النصف والثلثان، فاذا أزالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهنّ إلّا مابقي، فتلك التي أخّر.

فإذا اجتمع ما قدّم الله وما أخّر بُدئ بما قدّم الله، فأُعطي حقّه كاملاً، فإن بقي شيءٌ كان لمن أخّر، وإن لم يبق شيءٌ فلا شيء له...»[1].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: الحمد لله الذي لامقدّم لما أخّر، ولا مؤخّر لما قدّم، ثم ضرب بإحدىٰ يديه علىٰ الأُخرىٰ، ثمّ قال: يا أيّتها الأُمّة المتحيّرة بعد نبيّها، لو كنتم قدّمتم من قدّم الله، وأخّرتم من أخّر الله، وجعلتم الولاية والوراثة [حيث] جعلها الله، ما عال ولي الله، ولا طاش سهم من فرائض الله، ولا اختلف إثنان في حكم الله، ولا تنازعت الأُمّة في شيء من أمر الله، ألا و [عندنا] علمه من كتاب الله، فذوقوا وبال أمركم، وما فرّطتم، فبما قدّمت

(١) الوسائل ٢٦: ٧٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(٣) تقدم المقطع المحذوف هنا من الحديث في الصفحة ٣٩٢.

(١) الوسائل ٢٦: ٧٨، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٦.

أيديكم، وما الله بظلّام للعبيد»(١).

وأمّا ماينسب إلىٰ الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام من القول بالعول، فلعلّ منشأه ماروي من أنّه عليه السلام كان يخطب علىٰ المنبر في مسجد الكوفة، فقطع عليه ابن الكوّاء خطبته، يسأله عن رجل توفّي وترك زوجة وبنتين وأُمّاً وأباً، فبادره عليه السلام بالجواب: «صار ثمنها تُسعاً» ومضىٰ في خطبته، وكأنّ الإمام عليه السلام أدرك بفطنته أنّ محلّ السؤال هو الزوجة، فأجاب بمقدار السؤال(٢).

ولكن المستفاد من روايات أُخر أنّه عليه السلام قال ذلك علىٰ مبنىٰ القول بالعول الذي كان رائجاً منذ أن عمل به عمر، وهناك موارد كثيرة كان الإمام عليه السلام مضطراً ـ لبعض المصالح ـ أن لا يهيج المجتمع عمّا كان مستقرّاً عليه، فمن ذلك صلاة التراويح، وقد تقدم عند الكلام عنها وأنّه أراد أن يرفع الجماعة في نافلة شهر رمضان، فتصايح الناس: «واسنّة عمراه»، فتركهم وشأنهم.

والرواية التي أشرنا إليها هي:

ما ذكره الشيخ الطوسي بإسناده عن شعبة، عن سماك، عن أبي عبيدة السلماني، قال: «كان عليٌّ عليه السلام علىٰ المنبر، فقام إليه رجل، فقال: يا أميرالمؤمنين رجل مات وترك ابنتيه، وأبويه، وزوجة، فقال عليه السلام: صار ثمن المرأة تُسعاً.

قال سماك: فقلت لعبيدة، وكيف ذلك؟

قال: إنّ عمر بن الخطاب وقعت في إمارته هذه الفريضة، فلم يدر ما يصنع، وقال: للبنتين الثلثان، وللأبوين السدسان، وللزوجة الثمن، قال: هذا الثمن باقياً بعد الأبوين والبنتين! فقال له أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله: أعط هؤلاء فريضتهم، للأبوين السدسان، وللزوجة الثمن، وللبنتين مايبقىٰ.

فقال: فأين فريضتهما الثلثان؟!

فقال له علي عليه السلام: لهما ما يبقىٰ، فأبىٰ ذلك عليه عمر وابن مسعود.

فقال علي عليه السلام علىٰ ما رأىٰ عمر(١).

قال عبيدة، وأخبر جماعة من أصحاب علي عليه السلام بعد ذلك في مثلها: أنّه أعطىٰ الزوج الربع مع الابنتين، وللأبوين السدسين، والباقي ردّ علىٰ البنتين، وذلك هو الحق، وإن أباه قومنا»(٢).

وقد عُرِفت هذه المسألة بالمسألة المنبريّة؛ لأنّه عليه السلام ـ طبقاً لهذه الرواية ـ ذكر جوابها علىٰ المنبر.

---

(١) الوسائل ٢٦: ٧٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٥.

(٢) أُنظر المصنّف (لابن أبي شيبة) ٧: ٣٤٩، كتاب الإرث باب ٤١، الحديث الأوّل.

(١) أي قال عليه السلام بذلك علىٰ المنبر حينما سُئل عن المسألة، طبقاً لرأي عمر.

(٢) الوسائل ٢٦: ٨٢، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٤.

رأي ابن حزم في العول:

قال ابن حزم في المحلّىٰ: «ولا عول في شيء من مواريث الفرائض».

وقال: «يكفي من إبطال هذا القول: أنّه محدَث لم تمض به سنّة من رسول الله ﷺ، وإنّما هو احتياط ممّن رآه من السّلف (رض) قصدوا به الخير...».

وقال: «وأما قول عمر (رض): "ما أدري أيّهم قدّم اللّه عزّ وجل ولا أيّهم أخّر" فصدق (رض)، ومثله لم يدّعِ ما لم يتبيّن له، إلّا أنّنا علىٰ يقين وثلج من أنّ اللّه تعالىٰ لم يكلّفنا ما لم يتبيّن لنا، فإن كان خفي علىٰ عمر فلم يخف علىٰ ابن عباس، وليس مغيب الحكم عمّن غاب عنه حجّة علىٰ مَن عَلِمه، وقد غاب عن عمر (رض) علم جواز كثرة النكاح، وموت رسول اللّه ﷺ، وما الكلالة وأشياء كثيرة، فما كدح ذلك في عِلْم من عَلِمها...».

وقال: «إنّ كلّ ما خلق اللّه تعالىٰ في الدنيا والجنّة والنار والعرش لايتّسع لأكثر من نصفين، أو ثلاثة أثلاث، أو أربعة أرباع، أو ستّة أسداس، أو ثمانية أثمان، فمن المحال أن يكلّفنا اللّه عزّ وجل المحال، وما ليس في الوسع، ومن الباطل أن يكلّفنا من المخرج من ذلك والمخلص منه ما لم يبين عنا كيف نعمل به»[1].

ثانياً ـ حلّ مشكلة زيادة التركة عن الفروض:

١ ـ طريقة أهل السنّة في حلّ المشكلة:

الطريقة التي اتّخذها أهل السنّة لحلّ مشكلة زيادة التركة، هي دفع مازاد عن الفروض إلىٰ العُصبة، ولذلك سمّوا هذه الطريقة بالتعصيب.

وكلّ طبقة من العصبة مقدّمة علىٰ التي تليها، فعصبة البنّوة مقدّمة علىٰ عصبة الأُبوّة، وهي مقدّمة علىٰ الأُخوّة، وهي مقدّمة علىٰ العمومة.

فإذا كان ذو فرض، مثل أُمّ وزوجة وابن، فللأُمّ السدس، وللزوجة الثمن، والباقي للإبن علىٰ وجه التعصيب.

وإذا لم يكن له ابن، بل كان له أب، فالباقي له علىٰ وجه التعصيب.

وإذا لم يكن له أب وكان له جدٌّ، كان له الباقي علىٰ وجه التعصيب.

وإذا لم يكن له جدٌّ وكان له أخ، كان له الباقي علىٰ وجه التعصيب.

وإذا لم يكن له أخ بل كان له عمٌّ، كان له الباقي علىٰ وجه التعصيب.

والأبناء يقومون مقام الآباء عند عدمهم.

هذا بالنسبة إلىٰ النوع الأوّل من التعصيب، وهو العاصب بنفسه.

وأمّا النوع الثاني وهو العاصب بغيره فمثاله: إذا كان للميّت أُمّ وبنت واحدة وأُخت مثلاً، فأصحاب الفروض يأخذون فرضهم، فتأخذ الأُمّ

---

(١) المحلّىٰ ٩: ٢٦٢ ـ ٢٦٥.

السدس، والبنت الواحدة النصف، والباقي للأُخت علىٰ وجه التعصيب.

وإذا كان للميت أُمٌّ وبنت واحدة، وأُخت وأخ، فلأصحاب الفروض فرضهم، والباقي للأخ والأُخت علىٰ وجه التعصيب، يقسم بينهما للذكر مثل حظ الأُنثيين[٢].

ولا يصل الدور إلىٰ الأخ والأُخت مع وجود الإبن أو الأب وهكذا.

٢ ـ طريقة أهل البيت عليهم السلام في حلّ المشكلة:

وتتلخّص طريقة أهل البيت عليهم السلام في حلّ هذه المشكلة بالترتيب الآتي، وهو:

أنّ طبقات الإرث عند الإمامية ثلاثة:

الطبقة الأُولىٰ ـ الأبوان، والأولاد، وأولادهم إن عُدموا.

الطبقة الثانية ـ الأجداد والجدات، والإخوة والأخوات، وأولادهم إن عُدموا.

الطبقة الثالثة ـ الأعمام والعمّات والأخوال والخالات، وأولادهم مع عدمهم.

ولا ينتقل الميراث من الطبقة الأُولىٰ إلىٰ مابعدها مع وجود متأهّل للإرث فيها بتاتاً، وكذا من الثانية إلىٰ الثالثة.

فمع وجود الأبوين والأولاد، لايستحق الأجداد والإخوة شيئاً من الميراث، ومع وجود الأجداد والجدّات والإخوة والأخوات لايستحق الأعمام والعمّات والأخوال والخالات شيئاً.

إذا تحقّق ذلك:

فإن زادت التركة علىٰ الفريضة أُعطي مابقي من الفروض لمن لا فرض له لو كان موجوداً، وإلّا فمع عدمه يقسّم بين أصحاب الفروض بحسب سهامهم وفروضهم.

فإن كان للميّت أبوان وزوجة وابن، كان للأبوين السدسان، وللزوجة الثمن، والباقي للإبن.

وإن كان له أبوان وبنت وزوجة، فللأبوين السدسان، وللبنت الواحدة النصف، وللزوجة الثمن.

ويقسّم الباقي علىٰ الأبوين والبنت بحسب سهامهم، ولا يدفع للزوجة شيء؛ لأن نصيبها محدّد من حيث القلّة والكثرة بين الثمن والربع.

$$\frac{2}{6}+\frac{1}{8}+\frac{1}{2}=\frac{8+3+12}{24}=\frac{23}{24}$$

$$\text{الزائد}\ \frac{1}{24}=\frac{24}{24}-\frac{23}{24}$$

وعندئذٍ يقسّم الزائد بين الأبوين والبنت علىٰ نسبة سهامهم.

وإن لم يكن له زوجة، فالباقي وهو الثلث يقسّم بينهم علىٰ نسبة السهام أيضاً.

$$\frac{2}{6}+\frac{1}{2}=\frac{2+3}{6}=\frac{5}{6}$$

$$\text{الزائد}\ \frac{1}{6}=\frac{6-5}{6}=\frac{5}{6}-\frac{6}{6}$$

---

(٢) أنظر الخلاف ٤: ٤٥ ـ ٥٤.

ثمّ يقسم الزائد علىٰ الأبوين والبنت علىٰ نسبة سهامهم أيضاً.

وإذا كان في الفرضين المتقدّمين للميّت أخٌ أو عمٌّ ونحو ذلك، فلا يُعطىٰ الزائد، بل يعطىٰ لمن ذكرناه[١].

ومن الروايات الواردة حول التعصيب ما يلي:

ـ عن الحسين الرزّاز، قال: «أمرتُ من يسأل أبا عبدالله عليه السلام المال لمن هو؟ للأقرب أو العصبة؟

فقال: المال للأقرب، والعصبة في فيه التراب»[٢].

ـ وعن أبي بكر بن عيّاش: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله لمّا قُتل حمزة بن عبدالمطلب بعث عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فأتاه علي عليه السلام بابنة حمزة، فسوّغها رسول الله صلى الله عليه وآله الميراث كلّه»[٣].

ـ وعن قارية بن مضرب، قال: «جلست إلىٰ ابن عباس وهو بمكّة، فقلت: يا ابن عباس حديث يرويه أهل العراق عنك، وطاووس مولاك يرويه: أنّ ما أبقت الفرائض فلأُولي عصبة ذكر، فقال: أمن أهل العراق أنت؟ قلت: نعم، قال: أبلغ من وراءك أنّي أقول: إن قول الله عزّ وجل: ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللّٰهِ﴾[١]، وقوله: ﴿وأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّٰهِ﴾[٢].

وهل هذه إلّا فريضتان؟ وهل أبقتا شيئاً؟

ما قلت هذا، ولا طاووس يرويه عليَّ.

قال قارية ابن مضرب: فلقيت طاووساً، فقال: لا والله، ما رويت هذا علىٰ ابن عباس قطُّ، وإنّما الشيطان ألقاه علىٰ ألسنتهم.

قال سفيان: أراه من قِبل ابنه عبدالله بن طاووس، فإنّه كان علىٰ خاتم سليمان بن عبدالملك، وكان يحمل علىٰ هؤلاء حملاً شديداً، يعني بني هاشم»[٣].

ـ وعن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: ﴿وأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ﴾[٤]: إنّ بعضهم أولىٰ بالميراث من بعض، لأنّ أقربهم إليه رحماً أولىٰ به، ثمّ قال أبوجعفر عليه السلام: أيّهم أولىٰ بالميّت وأقربهم إليه؟ أُمّه أو أخوه [واخته

---

(١) أُنظر العول والتعصيب في الروضة البهية ٨: ٧٩ ـ ٩٢، والجواهر ٣٩: ٩٩ ـ ١١٠.

(٢) الوسائل ٢٦: ٨٥ الباب ٨ من أبواب موجبات الأرث، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢٦: ٨٦، الباب ٨ من أبواب موجبات الأرث، الحديث ٣.

(١) النساء: ١١.

(٢) الانفال: ٧٥، والأحزاب: ٦.

(٣) الوسائل ٢٦: ٨٦، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٤.

(٤) الأنفال: ٧٥.

لأُمّه وأبيه]؟ أليس الأُمّ أقرب إلىٰ الميّت من إخوته وأخواته؟»[١].

مظانّ البحث:

كتاب الإرث.

تعطيل

لغـــة:

التفريغ، ودار معطّلة، أي فارغة، وبئر معطّلة: لاتُورد ولا يُستقىٰ منها، وتعطّل الرجل: إذا بقي لاعمل له، وعَطِلَت المرأة: إذا لم يكن عليها حُلي، فهي عاطل.

وكلُّ شيء تُرك ضائعاً فهو معطّل[٢].

اصطلاحاً:

المعاني المتقدّمة.

الأحكام:

يختلف حكم التعطيل بحسب مايضاف إليه، وموارده كثيرة وإنّما نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً.

(١) الوسائل ٢٦: ٨٩، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١١.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والقاموس المحيط، والمصباح المنير: «عطل».

عدم جواز تعطيل الأحكام الشرعيّة:

إنّما جاءت الشريعة الإسلاميّة لهداية البشريّة، فما دامت البشرية موجودة فهذه الأحكام موجودة أيضاً، ويجب العمل بها، ولا يجوز تعطيلها، سواء في مجال النظام العبادي، أو السياسي، أو الاقتصادي (المعاملات)، أو الاجتماعي، أو الجنائي والقضائي.

وقد ورد عن رسول اللّٰه ﷺ: «إقامة حدٍّ خيرٌ من مطر أربعين صباحاً»[١].

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «حدٌّ يقام في الأرض أزكىٰ فيها من مطر أربعين ليلة وأيّامها»[٢].

وروي: أنّ امرأة أقرّت عند أمير المؤمنين عليه السلام بالزنا أربع مرّات، فرفع رأسه إلىٰ السماء، وقال: «اللهمّ إنّه قد ثبت عليها أربع شهادات، وإنّك قد قلت لنبيّك ﷺ فيما أخبرته من دينك: يا محمّد! من عطّل حدّاً من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادّتي»[٣].

والحكمة من ذلك كلّه أنّ تعطيل الأحكام، وخاصّة في موارد القضاء والحدود والجنايات يستلزم كثرة الفساد في المجتمع، ولذلك استدلّ

(١) الوسائل ٢٨: ١٢، الباب الأوّل من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٢٨: ١٢، الباب الأوّل من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدم: ١٣، الحديث ٦.

جملة من الفقهاء علىٰ لزوم إقامة الحدود في زمان الغيبة أيضاً: بأنّ ترك ذلك يفضي إلىٰ الفساد.

قال العلّامة: «إنّ تعطيل الحدود يفضي إلىٰ ارتكاب المحارم، وانتشار المفاسد، وذلك أمرٌ مطلوب الترك في نظر الشارع»[1].

وورد هذا المضمون في كلمات غيره من الفقهاء[2] أيضاً.

والأمر في غير الحدود أبين منها؛ لما يحتمل في الحدود من عدم وجوب إجرائها حال الغيبة.

وليُعلم أنّ وجوب العمل بالأحكام وعدم تعطيلها، خاصّة في الحدود، إنّما هو في صورة التمكّن من ذلك، أمّا لو لم تساعد الظروف علىٰ ذلك، كما في موارد التقيّة، فيسقط لزوم العمل بمقدار ما ترتفع به التقيّة، وقد صرّح بذلك الفقهاء في مواطن متعدّدة.

عدم جواز تعطيل الحج:

ذكر صاحب الوسائل بابين عند بدء كتاب الحج من الوسائل:

الأوّل ـ «باب عدم جواز تعطيل الكعبة عن الحج».

(١) مختلف الشيعة ٤: ٤٦٣، وانظر المنتهىٰ ١٥: ٢٥٢، والتذكرة ٩: ٤٤٥.

(٢) أُنظر: المهذب البارع ٢: ٣٢٨، وكشف اللثام ١٠: ١٦، وكفاية الأحكام ١: ٤١٠، وجامع المدارك ٥: ٤١٢.

الثاني ـ «باب وجوب إجبار الوالي الناس علىٰ الحج وزيارة الرسول ﷺ...» ونحن نذكر بعض الروايات التي أوردها في البابين.

روىٰ في الباب الأوّل:

ـ عن حمّاد، عن أبي عبدالله ؑ، قال: «كان عليٌّ (صلوات الله عليه) يقول لِوُلده: يابَنيّ، انظروا بيت ربّكم فلا يخلونّ منكم فلا تُناظروا»[1].

والمراد من قوله «فلا تُناظَروا» أي لا تُمهَلوا، من الإنظار، بمعنىٰ الإمهال[2].

وفي وصيّته ؑ للحسن والحسين ؑ: «اللّهَ، اللّهَ في بيت ربكم، لا تخلوه ما بقيتم، فإنّه إن تُرِكَ لم تناظروا»[3].

ـ وعن عبدالرحمان بن أبي عبدالله، قال: «قلت لأبي عبدالله ؑ: إنّ ناساً من هؤلاء القصّاص يقولون: إذا حجّ الرجل حِجّة ثم تصدّق ووصل كان خيراً له؟

فقال: كذبوا، لو فعل هذا الناس لَعُطِّل هذا البيت، إنّ الله عزّ وجل جعل هذا البيت قياماً

(١) الوسائل ١١: ٢١، الباب الأوّل من أبواب وجوب الحج، الحديث ٢.

(٢) قاله المجلسي في مرآة العقول ١٧: ١٥٣. وفي المصباح المنير: «أنظرتُ الدَّين: أخّرته» المصباح المنير: «نظر».

(٣) الوسائل ١١: ٢٣، الباب ٤ من أبواب وجوب الحج، الحديث ١٠.

للناس»[١].

وروىٰ في الباب الثاني:

ـ عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لو عطّل الناس الحج لوجب علىٰ الإمام أن يجبرهم علىٰ الحج، إن شاؤوا وإن أبوا، فإنّ هذا البيت إنّما وُضع للحج»[٢].

ـ وروىٰ جماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لو أنّ الناس تركوا الحج لكان علىٰ الوالي أن يجبرهم علىٰ ذلك وعلىٰ المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي صلى الله عليه وآله لكان علىٰ الوالي أن يجبرهم علىٰ ذلك وعلىٰ المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين»[٣].

حكم تعطيل المساجد:

يختلف حكم تعطيل المساجد باختلاف نوع التعطيل وكيفيته.

ـ فإن ارتكب عملاً استلزم تعطيل المصلّين عن الصلاة في المسجد حرم ذلك كما صرّح به بعضهم.

قال صاحب المدارك عند عدّ المحقّق الحلّي مكروهات المساجد، حيث عدّ منها «عمل الصنائع»:

«لما رواه الشيخ في الصحيح، عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: "نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلّ السيف في المسجد، وبري النبل في المسجد، وقال: إنّما بني لغير ذلك"[١]، ويستفاد من هذا التعليل كراهة عمل جميع الصناعات، ولو لزم من ذلك تعطيل المصلّين حرم قطعاً»[٢].

ـ وإن تعطّل المسجد لعدم تواجد المصلّين فيه، فيكون هذا التعطيل مكروهاً، وربما تشتد الكراهة كلّما قلّت الأعذار من ترك الصلاة فيه.

قال السيد اليزدي: «يستحب الصلاة في المسجد الذي لا يصلّىٰ فيه، ويكره تعطيله، فعن أبي عبدالله عليه السلام: "ثلاثة يشكون إلىٰ الله عزّ وجل: مسجد خراب لا يصلّي فيه أهله، وعالمٌ بين جُهّال، ومصحف معلّق قد وقع عليه الغبار لا يقرأ فيه"[٣]»[٤].

---

(١) الوسائل ١١: ٢٢، الباب ٤ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٨.

(٢) الوسائل ١١: ٢٣، الباب ٥ من أبواب وجوب الحج، الحديث الأول.

(٣) الوسائل ١١: ٢٤، الباب ٥ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٢.

وانظر العروة الوثقىٰ ٤: ٣٤٣ / الحج، وجوبه، وانظر الكتب الفقهية في بحث زيارة النبي صلى الله عليه وآله.

(١) الوسائل ٥: ٢١٧، الباب ١٧ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٢) المدارك ٤: ٤٠٣.

(٣) الوسائل ٥: ٢٠١، الباب ٥ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(٤) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٢ / مكان المصلّي، الأمكنة المكروة.

ـ وإن تعطّل بعض المسجد لجعل بعض المصلّين رحالهم فيه، ففيه تفصيل ذكره الفقهاء في بحث المشتركات، وذكره بعضهم في مكان المصلّي وأحكام المساجد.

قال كاشف الغطاء: «من سبق إلىٰ مكان فهو أحقّ به حتىٰ يفارقه، أو يطيل المكث غير مشغول بالعبادة حتىٰ يُخلّ بعبادة المتعبّدين، ولو فارقه وله فراش أو شيءٌ معتدٌّ به، بقي اختصاصه إن كان خروجه لغرض صحيح لا يقتضي البطء المفرط.... .

وحدّ الانتظار إلىٰ أن يحصل خلل في نظم الصلاة ونحوها كلزوم الفُرَج في الجماعة بعد قول: قد قامت الصلاة، أو لزوم التعطيل مع الحاجة إليه»[1].

تعطيل الجادة والطريق بالصلاة فيهما:

ورد النهي عن الصلاة في الطرق والجواد[2]، وحمل بعضهم النهي علىٰ التحريم وآخرون علىٰ الكراهة.

هذا إذا لم يستلزم الصلاة فيها تعطيلها عن مرور الناس، وإلّا فقد قالوا بتحريمه، قال صاحب الحدائق: «وأما لو استلزمت الصلاة تعطيل المارّة ومنعهم عن المرور، فلا ريب في التحريم في ظاهر الأصحاب، بل الظاهر أنّه لا خلاف فيه، وقد صرّح جملة منهم بفساد الصلاة أيضاً...»[1].

والخلاف في الفساد وعدمه يرجع إلىٰ إمكان اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد وعدمه.

تعطيل المرأة وعدم زواجها:

ورد النهي عن تعطيل المرأة وعدم نكاحها، سواء كان سبب التعطيل نفسها أو غيرها.

ـ روىٰ ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله النساء أن يتبتّلن ويعطّلن أنفسهن من الأزواج»[2].

والتبتّل: الانقطاع[3]، والمراد هنا، الانقطاع عن الأزواج.

ـ وعن عبد الصمد بن بشير، قال: «دخلت امرأة علىٰ أبي عبدالله عليه السلام فقالت: أصلحك الله، إنّي امرأة متبتّلة، فقال: وما التبتّل عندك؟ قالت: لا

---

(١) كشف الغطاء ٤: ١٠١.

وانظر: الروضة البهية ٧: ١٧٤، والحدائق ٧: ٣٠٨، والجواهر ٣٨: ٨٩.

(٢) أُنظر الوسائل ٥: ١٤٧، الباب ١٩ من أبواب مكان المصلّي.

(١) الحدائق ٧: ٢٠٩. وانظر: الذكرىٰ ٣: ٩٤، والروضة البهية ١: ٥٥١، والمسالك ١: ١٧٥، والمدارك ٣: ٢٣٤، والذخيرة: ٢٤٥.

(٢) الوسائل ٢٠: ١٦٥، الباب ٨٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر المصباح المنير: «بتل».

أتزوّج، قال: ولم؟ قالت: ألتمس بذلك الفضل. فقال: انصرفي، فلو كان ذلك فضلاً، لكانت فاطمة عليها السلام أحقّ به منك، أنّه ليس أحد يسبقها إلىٰ الفضل»[1].

ولو استلزم تعطيلها عن النكاح وقوعها في الحرام، فهل يحرم ذلك عليها؟ قيل: نعم، وقيل: لا[2].

ولو عضلها الولي ـ بأن لم يُنكحها مع وجود الكفو لها ـ سقطت ولايته عنها، كما تقدّم في عنوان «باكرة».

تعطيل المرأة نفسها عن الحلي والزينة:

ورد الأمر بتزيّن المرأة لزوجها وعدم تعطيل نفسها.

ففي صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لاينبغي للمرأة أن تعطّل نفسها ولو أن تعلّق في عنقها قلادة، ولا ينبغي أن تدع يدها من الخضاب، ولو أن تمسحها مسحاً بالحنّاء وإن كانت مسنّة»[3].

(١) الوسائل ٢٠: ١٦٥، الباب ٨٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٢.

(٢) أُنظر: الجواهر ٢٩: ٣٣، والعروة الوثقىٰ ٥: ٤٨٣ / النكاح، المسألة ٣.

(٣) الوسائل ٢٠: ١٦٦، الباب ٨٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث الأوّل.

بل ورد الأمر بتزيّن النساء في الصلاة أيضاً، فلا يبقين معطّلات.

فعن أبي مريم الأنصاري، قال: «سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام يقول: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: يا علي مُر نساءك لايصلّين عُطّلاً، ولو يعلّقن في أعناقهن سيراً»[1].

تعطيل المال:

تعطيل المال عن الانتفاع به باستثماره في الزراعة أو التجارة أو الصناعة ونحو ذلك، مذموم في الشرع قطعاً، وقد يصل ذلك إلىٰ حدّ الحرمة، وقد لايصل.

ولذلك علّل العلّامة في المختلف لزوم التصدّق بمال من لم يعلم له وارث ولا يعلم عدمه بقوله: «لئلا يعطّل المال»[2]، وشبّهه باللقطة.

ومن جملة ما علّل الشهيد الثاني استحباب إحياء الأراضي الموات هو:

أنّ الإحياء إخراج العاطل من حيّز العطلة المشتملة علىٰ تضييع المال إلىٰ حيّز العمارة[3].

وقال السيد الطباطبائي بالنسبة إلىٰ المَدين إذا غاب وانقطع خبره: «ومع اليأس عنه بحيث

(١) الكافي ٥: ٥٦٩، باب النوادر من كتاب النكاح، الحديث ٥٧.

(٢) المختلف ٥: ٣٧٤.

(٣) المسالك ١٢: ٣٨٩.

لايحتمل الوقوف عليه عادة، قيل: يجب أن يتصدّق به عنه، كما عن الطوسي والقاضي وجماعة؛ لئلا يستعطّل المال ويخرج عن الانتفاع...»[1].

وقال السيد اليزدي: «إذا أخذ العامل مال المضاربة وترك التجارة به إلىٰ سنة مثلاً، فإن تلف ضمن، ولا يستحق المالك عليه غير أصل المال وإن كان آثماً في تعطيل مال الغير»[2].

وأمثال هذه الموارد يجدها الإنسان في عبارات واستدلالات الفقهاء[3].

كان هذا أهمّ الموارد التي أردنا الكلام حولها من عنوان «تعطيل»، وبقيت موارد أُخرىٰ نحيلها إلىٰ مواطنها الأصليّة، لأنّ البحث هناك أنسب منه من هذا الموضع، وهي:

ـ تعطيل منافع الأعضاء، مثل تعطيل حاسّة الرؤية أو السمع، أو الذوق، أو تعطيل اليد أو الرّجل عن الانتفاع بحصول الشلل فيها.

يراجع ذلك كلّه في عنوان «دية».

ـ تعطيل الوقف عن الانتفاع به، حيث يكون مجوّزاً لبيعه.

يراجع: وقف، بيع.

ـ تعطيل البئر لو مات فيها إنسان ولم يمكن إخراجه.

يراجع: دفن.

ـ تعطيل الأرض عن الانتفاع بها.

يراجع: إحياء.

ـ تعطيل تجهيز الميت.

يراجع: تأخير، وتجهيز.

وموارد أُخر من هذا القبيل.

مظانّ البحث:

البحث عن التعطيل كما يظهر من العناوين المتقدّمة، مذكور في كلمات الفقهاء بمناسبات مختلفة، وليس له مظانّ مخصوصة، بل هي تعلم من العناوين المتقدّمة.

---

(1) الرياض ٨: ٤٨٩.

(2) العروة الوثقىٰ ٥: ٢٦٧ / أحكام المضاربة، المسألة ١٣.

(3) أُنظر: المعتبر: ١٢٦، والمنتهى ٣: ٣٢٦ في الاستدلال علىٰ تحريم استعمال أواني الذهب والفضّة.

تعظيم

لغـــة:

التكبير، والتبجيل، والتفخيم. وعُظم الشيء عِظَماً أي كبُر، وأعظم الأمر وعظّمه، أي فخّمه[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

---

(1) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «عظم».

الأحـكام:

يختلف حكم التعظيم باختلاف موارده وما يضاف إليه، فقد يجب أو يستحب، وقد يـحرم أو يكره، وقد يباح.

ولكن قبل بيان ذلك نرىٰ من اللازم التذكير ببعض الأُمور:

أوّلاً ـ ماهي النسبة بين التعظيم والإهانة:

قد يتصوّر أنّ النسبة بين التعظيم والإهـانة هي نسبة الضدين لا ثالث لهما، بأن يكـون تـرك التعظيم ملازماً للإهانة.

وبناءً علىٰ ذلك يكون ترك التعظيم الواجب ملازماً مع الإهانة المـحرّمة، بـمعنىٰ أنّـه لو تـرك التعظيم الواجب، فَعَل حراماً وهـو إهـانة الشيء الذي كان يجب تعظيمه.

وأمّا إذا قلنا: إنّ النسبة بينهما نسبة الضدين الذين لهما ثالث، فـلا تكـون مـلازمة بـين تـرك التعظيم الواجب والإهانة المحرّمة دائماً.

وتوضيح ذلك: أنّ ترك التعظيم يكون علىٰ نحوين:

الأوّل ـ أن يستلزم الإهـانة والاسـتخفاف، مثل أن يعرض بوجهه عن شخص، أو يُعرض عن زيارة النبي صلى الله عليه وآله قاصداً بترك الزيارة الإعـراض عن ذلك، ونحو هذه الأُمور.

فـهذا النـوع مـن تـرك التـعظيم مسـتلزم للاستخفاف والإهانة. وإذا كانت الإهانة مـحرّمة، فيكون ترك التعظيم محرّماً أيضاً.

الثـاني ـ أن لا يسـتلزم ذلك، كـمن تـرك استقبال القادم من دون أن ينوي بذلك إهـانته، أو من ترك زيارة النبي صلى الله عليه وآله مع وجوده في المـدينة مثلاً من دون أن يقصد بذلك الإهانة والاستخفاف.

فمثل هذا النوع من ترك التعظيم لا يستلزم الإهانة، ولذلك لا يكون محرّماً إلّا إذا طـرأ عـليه عنوان آخر، مثل عنوان الجفاء بالنسبة إلىٰ زيارة النبي صلى الله عليه وآله.

ومن هذا القبيل إذا لم يشترك في مـجالس الدعاء والتعزية لانشغاله بأُموره، لا عن إعـراض، فإنّه يصدق بالنسبة إليه أنّه لم يـعظّم شـعائر اللّـه تعالىٰ، ولا يصدق عليه أنّه أهان الشعائر[1].

نعم، هناك بعض الأعمال لايصدق عليها إلا عنوان الإهانة، مثل السبّ[2].

ثانياً ـ التعظيم من الأُمور القصديّة:

تقدّم في عنوان «إهانة» أنّها من العـناوين القصدية، التي يتغيّر حسنها وقـبحها بـتغيّر قـصد فاعلها ونيّته، فإنّه قد يكون الفـعل حسـناً بـقصد وقبيحاً بقصد آخر، مثل ضرب اليتيم، فإنّه حسـن بقصد التربية، وقبيح بقصد تشفّي القلب وإيلامه.

(١) أُنظر: عوائـد الأيـام: ٣١، العـائدة (٢)، والعـناوين ١: ٥٥٦ ـ ٥٥٨، العنوان ٢٥.

(٢) أُنظر المصدرين المتقدمين.

والتعظيم من هذا القبيل أيضاً، فقد يكون القيام عند مجيء الشخص بهدف التعظيم له، وقد يكون بهدف الخروج من المجلس لعدم الاجتماع به، وقد يكون بهدف الخروج من المجلس لا بالهدف المتقدم، بل لأجل أنّ مكثه قد طال في المجلس.

فعلىٰ الأوّل يكون القيام تعظيماً للقادم، وعلىٰ الثاني يكون إهانة له، وعلىٰ الثالث لايكون هذا، ولا ذاك[1].

ثالثاً ـ التعظيم من الأُمور النسبيّة:

الأُمور النسبية والإضافية هي التي تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فقد يكون فعلٌ تعظيماً بالنسبة إلىٰ شخص، ولم يكن كذلك بالنسبة إلىٰ شخص آخر، فإجلاس شخص عاديٍّ في مكان قد يكون تعظيماً له، لكن إجلاس التاجر أو الوزير في ذلك المكان ربما كان إهانة له.

بعد أن ذكرنا هذه الأُمور الثلاثة نرجع إلىٰ صلب الموضوع، وهو الكلام عن أحكام التعظيم.

ولأجل أن يتضح ذلك لابدّ من أن نبيّن قاعدتين، وهما:

١ ـ قاعدة: وجوب تعظيم شعائر اللّه تعالىٰ.

٢ ـ قاعدة: حرمة الإهانة بالمحترمات.

(١) أُنظر المصدرين المتقدمين.

قاعدة
«وجوب تعظيم الشعائر»

معنىٰ القاعدة إجمالاً:

إنّ كلّ ما يعدُّ من معالم الدين وعلاماته وشعائره فيجب ـ أو يترجّح ـ تعظيمه واحترامه.

توضيح القاعدة:

لكلّ دين وعقيدة، بل ونظام اجتماعي أو سياسي مَظاهر يختصّ بها[1] ويعرف بها، فالحجّ مثلاً بجميع مناسكه من الإحرام والطواف والسعي والهدي والرمي ونحوها من شعائر الإسلام، والصلاة، خاصة الجماعة فيها من شعائر الإسلام، والقرآن من شعائره. وكذا الكعبة، ومسجد النبي ﷺ وقبره ونحو ذلك كلّه من شعائر اللّه وشعائر الإسلام، فهذه الأُمور يجب تعظيمها، ولايجوز الاستخفاف والاستهانة بها.

وقد يعبّر عن هذه الشعائر بالحُرُمات أيضاً.

مستند القاعدة:

استدلّ علىٰ وجوب تعظيم الشعائر، بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى

(١) فمن مَظاهر المجتمع الرأسمالي مثلاً: حرّية التملك، والحرّية الاقتصاديّة، والحرية السياسية، ومن مظاهر المجتمع الاشتراكي تحديد الملكية الفردية، وتحديد الحرية الاقتصادية والسياسية، وهكذا... .

ٱلْقُلُوبِ﴾[1].

قال الجوهري: «الشعائر: أعمال الحج، وكلّ ما جُعل عَلَماً لطاعة الله تعالىٰ»، ثمّ قال:

قال الأصمعي: الواحدة شعيرة، قال: وقال بعضهم: شعارة....

والشعار: ماولي الجسد من الثياب.

وشعار القوم في الحرب: علامتهم ليعرف بعضهم بعضاً»[2].

والمحتملات في المراد من الشعائر هي:

ـ أن يكون المراد هو البُدن خاصّة.

ـ أو مناسك الحج.

ـ أو مواضع المناسك التي يعبّر عنها بالمشاعر أيضاً.

ـ أو علامات طاعة الله وأعلام دينه علىٰ العموم[3].

والاستدلال إنّما يتمّ مع ثبوت أُمورٍ ثلاثة، وهي:

الأوّل ـ أن يراد من الشعائر في الآية المعنىٰ الرابع، وهو مطلق أعلام الدين.

لكن هذا المعنىٰ لم يثبت عند الجميع، بل ذهب بعضهم إلىٰ أنّ المراد إحدىٰ المعاني الثلاثة الأُول، وخاصّة الأوّل منها.

(١) الحج: ٣٢.

(٢) الصحاح: «شعر».

(٣) أُنظر: عوائد الأيام: ٢٩، والعناوين ١: ٥٥٨ ـ ٥٥٩.

فممّن قال بعدم إرادة التعميم من الآية، النراقي، حيث قال: «والمعنىٰ الصالح للتمسك بالآية في وجوب تعظيم شعائر الله، علىٰ مايستدلّ به القوم هو الرابع، دون غيره من الثلاثة الأُول، فالتمسّك بها يتوقّف علىٰ تعيين ذلك المعنىٰ، ولا دليل علىٰ تعيينه إلا عموم اللفظ، من حيث كونه جمعاً مضافاً».

ثمّ ناقش ذلك، ثمّ قال: «هذا مع أنّ ظاهر المقام لا يلائم التعميم، بل يناسب أحد الثلاثة»[1].

ثمّ قال: «وظهر بذلك ضعف ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء، من حمل شعائر الله علىٰ العموم».

وممّن قال بالتعميم المراغي، حيث قال: «تكون هذه الآية بمنزلة كبرىٰ [أي قاعدة] كلّية تثبت بها مطلوبيّة البُدن أيضاً، فإذا انتفىٰ احتمال الاختصاص بالبُدن، فلا وجه لتخصيصه بمناسك الحج، أو محالّ أعماله....

فالحمل علىٰ العموم وكون الشعائر بمعنىٰ العلامة أولىٰ وأوفق معنىً ولفظاً»[2].

ومنهم البجنوردي، فإنّه قال: «وأمّا كون شعائر الله عبارة عن مناسك الحج أو خصوص الهدي، أو خصوص البُدن، وهكذا بالنسبة إلىٰ حرمات الله، كونها عبارة عن خصوص مناسك

(١) عوائد الأيّام: ٢٩، العائدة ٢.

(٢) العناوين ١: ٥٦٠، العنوان ٢٥.

الحج، فواضح البطلان، لأنّ إطلاقها في القرآن الكريم علىٰ تلك الأُمور من باب إطلاق الكلّي علىٰ بعض المصاديق، وليس من المجاز... وما ذكره اللغويون وبعض المفسّرين لهذين اللفظين ـ حرمات اللّٰه وشعائر اللّٰه ـ فهو من باب اشتباه المفهوم بالمصداق.

فكلّ ما هو محترم عند اللّٰه ومن علائم الدين، فهو من حرمات اللّٰه ومن شعائره عزّ وجل»[1].

الثاني ـ أن يكون المراد من تعظيم الشيء معاملته بما هو لائق بحاله، وعدم إزالته عن مقامه.

فعلىٰ هذا المعنىٰ يمكن أن يقال بوجوب التعظيم في مثل القرآن، والمسجد، والمشاهد المشرفة.

وأما إذا أُريد من التعظيم معاملة الشيء بأكثر من ذلك، فدلالة الآية علىٰ وجوبه غير واضحة، لأنّ من المعلوم عدم وجوب التعظيم بهذا المعنىٰ في كثير من الموارد[2].

الثالث ـ أن تدلّ الآية علىٰ وجوب التعظيم، لكنّ ظاهرها لا يدلّ علىٰ ذلك، إلّا أن يتم الاستدلال بمعونة آية أُخرىٰ، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[3] ونحوها من الآيات الآمرة بالتقوىٰ، والتي يفهم منها وجوب التقوىٰ.

وعندئذ نقول: تعظيم الشعائر من تقوىٰ القلوب، وتقوىٰ القلوب واجبة، فتعظيم الشعائر يكون واجباً[1].

هل التعظيم واجب بجميع مراتبه؟

ثمّ علىٰ فرض القول بوجوب تعظيم الشعائر، فهل يجب ذلك مطلقاً وبجميع مراتبه، أو يختص الوجوب ببعضها، ويكون الباقي راجحاً؟

يبدو أنّ كلماتهم دالّة علىٰ الثاني ـ خاصّة علىٰ القول بتعميم تفسير التعظيم وشموله لإعطاء الشيء ما يستحقّه، ولغير ذلك ـ وإليك بعضها:

قال النراقي بعد نفي استفادة وجوب التعظيم من الآية: «ثم لا يخفىٰ أنّ مطلق التعظيم لشعائر اللّٰه، أي جميع أفراده بجميع أفرادها وإن لم يثبت وجوبه، ولكن استحبابه ورجحانه لأجل أنّه من شعائر اللّٰه ومنسوب إليه ممّا لا شك فيه، ولا شبهة تعتريه، والظاهر انعقاد الإجماع عليه»[2].

وقال المراغي وهو من القائلين بوجوب التعظيم: «والحقّ أن يقال: إنّ التعظيم الذي له مدخل في حفظ مرتبة ذلك الشيء المحترم، وله ربط في احترامه فهو واجب وتركه محرّم، وإليه

(١) القواعد الفقهيه (للبجنوردي) ٥: ٢٥٠.

(٢) المصدر المتقدم: ٢٥٥، والعناوين ١: ٥٦٢.

(٣) المائدة: ٥٧.

(١) أُنظر العناوين ١: ٥٦٠ ـ ٥٦١.

(٢) عوائد الأيام: ٣١.

ينصرف إطلاق التعظيم في الآية والرواية، وما زاد علىٰ ماهيّة التعظيم فليس بواجب، بل هو راجح بالعقل والنقل»(١).

وقال: «ما زاد علىٰ ذلك من التعظيمات فجعلوها من المستحبّات»(٢).

وقال الأردبيلي ـ وهو يتكلّم عن حرمة تمكين المشركين من المساجد ـ: «ولم يثبت وجوب تعظيم الشعائر إلىٰ هذه المرتبة»(٣).

ومفهومه أنّه قائل بالتشكيك والمراتب المختلفة لتعظيم الشعائر.

وقال السيد الخوئي في جواب الاستدلال علىٰ وجوب إزالة النجاسة بكونه من تعظيم الشعائر الواجب: «إنّ تعظيم الشعائر علىٰ إطلاقها لا دليل علىٰ وجوبه، كيف وقد جرت السيرة علىٰ خلاف ذلك بين المتشرعة، نعم نلتزم بوجوبه فيما دلّ الدليل عليه».

وقال بعد ذلك: «إنّ التعظيم لا يمكن الالتزام بوجوبه بماله من المراتب، كما إذا رأينا في الرواق الشريف شيئاً من القاذورات الصوريّة ـ كما في أيّام الزيارات ـ فإنّ إزالتها مرتبة من تعظيم الشعائر، والالتزام بوجوبه كما ترىٰ»(٤).

وقال في جواب الاستدلال علىٰ حرمة مسّ الجنب لأسماء الأئمّة ﷺ: بأنّه من تعظيم شعائر اللّٰه تعالىٰ:

«إنّ مقتضىٰ الاستدلال بذلك هو استحباب ترك مسها، لا وجوبه، فإنّ التعظيم له مراتب عديدة، وليس التعظيم واجباً بجميع مراتبه، وإلّا لم يجز اجتياز الجنب من الصحن الشريف ولا مسّه بحائط الصحن، لأنّه خلاف تعظيم الشعائر...»(١).

قاعدة
«حرمة الإهانة بالمحترمات»

معنىٰ القاعدة إجمالاً:

كلُّ شيء محترم في الدين الإسلامي، وله حرمة في الشريعة، لا يجوز إهانته.

توضيح القاعدة:

المحترم ماله حُرمة ـ وجمعه حُرُمات ـ وهو ما لا يحلّ انتهاكه(٢).

والمراد به هنا ماهو محترم في الدين، وله شأن عند اللّٰه كالكعبة المعظّمة، ومسجد الحرام، بل وسائر المساجد، والقرآن، والنبي والأئمّة المعصومين من آله صلوات اللّٰه عليهم، ومشاهدهم

---

(١)و(٢) العناوين ١: ٥٦٢.

(٣) زبدة البيان: ٤٠.

(٤) التنقيح (الطهارة) ٢: ٣١٣.

(١) التنقيح (الطهارة) ٥: ٣٩٠.

(٢) كالبيت الحرام، والمسجد الحرام، والبلد الحرام، أُنظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط: «حرم».

وضرائحهم، وكتب الأدعية والحديث والفقه ونحو ذلك، ممّا له شأن واحترام عند الشارع المقدّس[1].

فمفاد القاعدة هو: أنّ كلَّ ماهو من حُرُمات اللّٰه، وله شأن في الدين لايجوز إهانته وهتكه[2].

والمقصود من الإهانة هو الاستخفاف بالمهان به، والاستهزاء به[3].

الإهانة من الأُمور القصدية:

الإهانة تتحقق بنحوين:

الأوّل ـ بصدور فعلٍ أو قولٍ من المُهين بالنسبة إلىٰ المُهان بحيث لا يحتمل غير الإهانة، مثل السبّ، والاستهزاء الصريح، ورمي القرآن في القاذورات مثلاً.

فهنا يكون الفعل في حدّ ذاته مقتضياً للإهانة، ولا ينظر عندئذ إلىٰ النيّة والقصد، إلّا في حالات شاذّة، كما إذا قال المهين: أهنته عند فلان حفاظاً علىٰ نفسه، أو علىٰ نفسي مثلاً.

الثاني ـ بصدور فعل أو قول غير صريح في الإهانة، فهنا لابد من إضافة قصد الإهانة لتحقّقها، كما إذا خرج من المجلس عند ورود شخص فيه، فإن كان بقصد الإعراض والاستخفاف بالوارد، فهو إهانة له، وإن كان بقصد الخروج الطبيعي من

---

(١)و(٢) أُنظر القواعد الفقهية ٥: ٢٥٠.

(٣) أُنظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «هون».

المجلس، فلا يكون إهانة.

الإهانة من الأُمور النسبية:

الإهانة كالتعظيم من الأُمور النسبية، فقد يكون فعلٌ واحدٌ إهانة بالنسبة إلىٰ شخص ولا يكون إهانة بالنسبة إلىٰ غيره، فنداء الأب لابنه باسمه ليس إهانةً له، ولكن نداء الإبن لأبيه باسمه إهانة له، كما تقدم في أول الموضوع بالنسبة الىٰ التعظيم.

مستند القاعدة:

استُدل علىٰ القاعدة بالأدلّة التالية:

١ ـ الكتاب:

وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ ٱللَّـهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[1].

والاستدلال بالآية يتوقّف علىٰ استفادة وجوب التعظيم من الآية الشريفة. فإن تمّ الاستدلال بها، فيكون لازم القول بوجوب التعظيم حرمة الاستهانة. فإذا وجب تعظيم القرآن مثلاً، فيحرم إهانته والاستخفاف به.

والملازمة من طرف واحد، وهو أنّ وجوب التعظيم يلازم حرمة الإهانة دون العكس، فإنّ حرمة الإهانة لا تلازم وجوب التعظيم.

---

(١) الحج: ٣٢، ومثلها الآية ٣٠، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ﴾.

وإذا قلنا بوجوب التعظيم في بعض الشعائر، فيلزم حرمة إهانتها خاصّة، بحسب هذا الدليل مع غضّ النظر عن سائر الأدلّة.

٢ ـ السنّة:

هناك روايات كثيرة وردت في حرمة إهانة المحترمات كالكعبة والقرآن والمساجد وقبر النبي ﷺ وقبور الأئمّة عليهم السلام، والعلماء والصلحاء والمؤمنين ونحو ذلك.

قال السيّد البجنوردي: «إنّ من راجع الأخبار الواردة في حرمة إهانة المؤمن والاستخفاف به وكذلك الأخبار الواردة في عدم جواز الاستخفاف بالقرآن، والكعبة، والمسجد الحرام، ومسجد النبي ﷺ وضريحه المقدّس، وذاته الأقدس، والمشاعر العظام المذكورة في كتاب الحج، والأخبار الواردة في التربة الحسينية، وغيرها من المحترمات، يقطع بأنّ إهانة ما هو محترم وله مرتبة وشرف في الدين حرام، بل تعظيمها بمعنىٰ حفظ مرتبتها واجب»[1].

٣ ـ ارتكاز المتشرّعة:

المرتكز في أذهان المتشرّعة قاطبة أنّ هتك المحترمات وإهانتها والاستخفاف بها واحتقارها حرام، نعم قد تكون مراتب المحترمات مختلفة

(١) القواعد الفقهية ١: ٢٥٧.

فتختلف، بسببها الحرمة والعقوبة المترتّبة عليها، فقد تصل إلىٰ حدّ القتل في بعضها[1].

٤ ـ العقل:

يستقلّ العقل بقبح انتهاك الحُرُمات المنسوبة إلىٰ المولىٰ الحقيقي، وهو اللّٰه تعالىٰ: واستحقاق الذمّ والعقوبة عليه. لاستلزامه الاستهانة بالمولىٰ.

واستحقاق الذمّ والعقوبة عقلاً كاشف عن حرمة الفعل شرعاً، للملازمة بينهما[2].

وإلىٰ ذلك كلّه أشار النراقي قائلاً: «نعم، قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والإهانة بأعلام دين اللّٰه مطلقاً، وانعقد عليها الإجماع، بل الضرورة، بل يوجب في الأكثر الكفر»[3].

تطبيقات القاعدتين:

للقاعدتين في كلمات الفقهاء وخاصّة المتأخّرين منهم تطبيقات كثيرة، وإليك بعضها:

١ ـ قال العلّامة الحلّي بالنسبة إلىٰ مسّ الجنب لاسم تعالىٰ: «... ويحرم عليه أيضاً مسّ اسمه تعالىٰ في أيّ شيءٍ كان، لما فيه من التعظيم لشعائر اللّٰه تعالىٰ....

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ٢٥١. أقول: لكن للأُصوليين كلام في هذه الملازمة.

(٣) عوائد الأيّام: ٣١.

قال الشيخان: ويحرم أيضاً مسّ أسماء أنبياء اللّٰه، والأئمّة عليهم السلام؛ تعظيماً لهم»[١].

وبهذا المضمون قال جماعة من الفقهاء[٢]، ولكن استشكل في الاستدلال علىٰ الوجوب بذلك بعض آخر منهم[٣]؛ لعدم وجوب تعظيم الشعائر علىٰ الإطلاق، بل فيه تفصيل.

٢ ـ قال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ إلحاق سائر المحترمات بالمسجد من حيث حرمة تنجيسها: «وألحق الشهيدان، والمحقّق الثاني وغيرهم بالمساجد الضرائح المقدّسة، والمصحف المعظّم، فيجب إزالة النجاسة عنه، كما يحرم تلويثه أو مطلق المباشرة، وهو جيّد فيهما وفي كلّ ما علم من الشريعة وجوب تعظيمه وحرمة إهانته وتحقيره»[٤].

وقال صاحب الحدائق: «ذكر الأصحاب ـ رضوان اللّٰه عليهم ـ في تعداد المواضع التي تجب فيها الإزالة بعد الثوب والبدن، مسجد الجبهة... وعن ما أمر الشارع بتعظيمه، كالمصحف والضرائح المقدسة، وهو حسنٌ للأمر بتعظيم شعائر اللّٰه»[١].

٣ ـ قال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ حرمة الاستنجاء بالمحترمات: «لايخفىٰ أنّه لايليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع، العارف للسانه أن يتطلّب الدليل علىٰ كلّ شيءٍ شيءٍ بخصوصه من رواية خاصّة ونحوها، بل يكتفي بالاستدلال علىٰ جميع ذلك بما دلّ علىٰ تعظيم شعائر اللّٰه، وبظاهر طريقة الشرع المعلومة لدىٰ كلّ أحد. أترىٰ أنّه يليق به أن يتطلّب رواية علىٰ عدم جواز الاستنجاء بشيءٍ من كتاب اللّٰه؟»[٢].

٤ ـ واستدل بعض الفقهاء علىٰ حرمة بيع المصحف للكافر: بأنّه منافٍ للتعظيم[٣]. وكذا الوصية به له[٤] ونحو ذلك.

٥ ـ استدل بعض الفقهاء علىٰ كراهة بعض الأُمور؛ لأنّها منافية للتعظيم، من قبيل:

---

(١) التذكرة ١: ٢٣٨. وانظر المنتهىٰ ٢: ٢٢٠.

(٢) أُنظر: الذكرىٰ ١: ٢٧٠، وجامع المقاصد ١: ٢٦٨، والروض ١: ١٤٦، والمسالك ١: ٥١، والحدائق ٣: ٤٧ ـ ٤٩، والجواهر ٢: ٣١٦، و٣: ٤٦ ـ ٤٧ و٢١٧.

(٣) أُنظر: مجمع الفائدة ١: ١٣٤، والمستمسك ٣: ٤٥، والتنقيح (الطهارة) ٥: ٣٩٠، و٦: ٤١٨.

(٤) الجواهر ٦: ٩٨.

(١) الحدائق ٥: ٢٩٢.

(٢) الجواهر ٢: ٥٢. وانظر العوائد: ٢٣، والقواعد الفقهية (للبجنوردي) ٥: ٢٥٧.

(٣) أُنظر: الشرائع ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥، والتذكرة ١٢: ١٤٥، ونهاية الإحكام ٢: ٤٥٦، وجامع المقاصد ٣: ٤٨١، والمسالك ٣: ٨٩، والحدائق ١٨: ٤٢٨، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٥٧.

(٤) أُنظر الدروس ٢: ٣٠٨.

أ ـ الاستنجاء باليد اليسرىٰ وفيه خاتم عليه اسم اللّٰه تعالىٰ أو اسم خاصّ للنبي ﷺ أو الأئمّة عليهم السلام، إذا لم يستلزم تلويثه وإلّا فهو حرام[1].

ب ـ استقبال القبلة في كلّ حالة تنافي التعظيم، كالجماع[2].

ج ـ مسّ الجنب للمصحف، لا لكتابته فإنّه محرّم[3].

د ـ اجتياز الجنب والحائض للمسجد، غير المسجد النبوي والمسجد الحرام، فإنّ مرورهما فيهما محرّم علىٰ الإطلاق[4].

هـ ـ التنخّم والبصاق في المسجد[5].

و ـ كشف العورة في المسجد مع الأمن من المطّلع، وإلّا فيكون حراماً[6].

وموارد أُخرىٰ.

٦ ـ استدلّ بعض الفقهاء علىٰ استحباب بعض الأُمور، لأنّ فيها تعظيماً للشعائر، من قبيل:

أ ـ ترك اليمين مع كونه علىٰ حقّ[1].

ب ـ الوضوء لتلاوة القرآن[2].

ج ـ الوضوء لحمل القرآن[3].

د ـ الوضوء لزيارة قبور الأولياء والعلماء والشهداء[4].

هـ ـ كنس المساجد[5].

و ـ دخول مكة حافياً[6].

ز ـ تقبيل اليد بعد استلام الحجر[7].

ح ـ الطهارة حال السعي[8].

ط ـ تجديد بناء قبور الأنبياء والأوصياء

---

(١) أُنظر: المقنعة: ٤١، ونهاية الإحكام ١: ٨٤، وروض الجنان ١: ٨٦، ومجمع الفائدة ١: ٩٧، والذخيرة: ٢٢، والحدائق ٢: ٨٢، وكشف الغطاء ٢: ١٦٢ ـ ١٦٣، والرياض ١: ٢١٧، والجواهر ٢: ٧١، وراجع عنوان «تختّم».

(٢) أُنظر: الجواهر ٢: ٩، والعروة الوثقىٰ ٢: ٣١٣، فيما يستقبل له، المسألة ٤.

(٣) أُنظر: روض الجنان ١: ٢٢٣، والمدارك ١: ٢٧٨، والحدائق ٣: ١٤٧، والجواهر ٣: ٧٤.

(٤) أُنظر: الذكرىٰ ١: ٢٧٧، وروض الجنان ١: ٢٢٣، ومجمع الفائدة ١: ١٥٣، والجواهر ٣: ٢٢١.

(٥) أُنظر الجواهر ١٤: ١٢٧ و١٢٩.

(٦) أُنظر: روض الجنان ٢: ٦٣٢، والرياض ٤: ٣٩٣.

(١) أُنظر: الروضة البهيّة ٤: ٨٣، ومجمع الفائدة ١٢: ١٤٨، والجواهر ٣٥: ٣٤١.

(٢) أُنظر: الحدائق ٢: ١٣٧، والجواهر ١: ١٥.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ٢: ١٥٧، والذكرىٰ ١: ١٩٣، والجواهر ١: ١٣.

(٤) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٨٠ و١٧٧.

(٥) أُنظر: المدارك ٤: ٣٩٧، والذخيرة ١: ٢٤٩، والجواهر ١٤: ٨٧.

(٦) أُنظر كشف اللثام ٦: ٢٦٦.

(٧) أُنظر: كشف اللثام ٥: ٤٦٣ و٤٦٤، والرياض ٧: ٣٨ و٣٦، والجواهر ١٩: ٣٤٥.

(٨) أُنظر الجواهر ١٩: ٤١١.

والعلماء، وبناء المسجد عليها[1].

قال السيد الخوئي في جواب من سأله:

«هل يجوز البناء علىٰ القبور، أو رفعها عن الأرض بمقدار شبر أو أكثر، وماهي الأدلّة التي تؤيّد ذلك؟»:

«الخوئي ـ نعم يجوز البناء علىٰ القبور، ولا سيّما قبور العلماء والأولياء والصالحين، لأنّ هذا من تعظيم الشعائر المشمول في الآية الكريمة ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[2]»[3].

ي ـ نقل العلامة عن ابن الجنيد بالنسبة إلىٰ كفارة الصيد: «والاحتياط أن يكون جزاء الذكر من الصيد ذكراً من النعم، وجزاء الأُنثىٰ أُنثىٰ، والمسنّ مسنّاً، والصغير صغيراً من الجنس الذي هو مثله في الجزاء، فإن تطوّع بالأعلىٰ سنّاً كان تعظيماً لشعائر الله، وهو اختيار ابن ادريس، وهو الأقوىٰ»[4].

(١) أُنظر: الذكرىٰ ٢: ٣٧ و٣٩، وجامع المقاصد ١٠: ٣٩، وروض الجنان ٢: ٨٥٠، ومجمع الفائدة ٢: ٥٠١، والمدارك ٢: ١٥٠، والحدائق ٤: ١٣٢، والجواهر ٤: ٣٤٠، وتعابير هؤلاء وإن كان بعنوان «يجوز...» لكن المراد هو الاستحباب، والجواز هنا هو بمعناه الأعم.

(٢) الحج: ٣٢.

(٣) صراط النجاة ٢: ٤٥٨، السؤال ١٥٦٧.

(٤) أُنظر المختلف ٤: ١٠٢.

ك ـ روىٰ معاوية بن عمّار في الصحيح، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا رميت الجَمْرَة، فاشتر هديك إن كان من البُدُن، أو من البقر، وإلّا فاجعل كبشاً سميناً فحلاً، فإن لم تجد فموجوءً من الضأن، فإن لم تجد فتيساً فحلاً، فإن لم تجد فما استيسر، وعظّم شعائر الله عزّ وجل، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ذبح عن أُمّهات المؤمنين بقرة بقرة، ونحر بدنة»[1].

ولذلك أفتىٰ الفقهاء[2] باستحباب كون الهدي سميناً، ولكن لذلك أدلّة أُخرىٰ وهي النصوص العديدة الدالة علىٰ ذلك.

ل ـ وعدّ الفقهاء إقامة المأتم والعزاء للإمام الحسين عليه السلام من مصاديق تعظيم الشعائر الإلٰهيّة[3].

والحاصل: أنّ المستفاد من تطبيقات الفقهاء للقاعدتين هو: أنّهم استندوا إليهما لاستحباب بعض الأشياء، وكراهة أشياء أُخر، أمّا الاستدلال بهما علىٰ وجوب شيء فقليل جداً. نعم الاستدلال بقاعدة حرمة إهانة المحترمات علىٰ حرمة بعض الأُمور أكثر شياعاً من الاستدلال علىٰ الوجوب بقاعدة التعظيم.

(١) الكافي ٤: ٤٩١، باب ما يستحب من الهدي، الحديث ١٤، وانظر الصفحة ٣٩٥، الحديث ٥.

(٢) أُنظر الجواهر ١٩: ١٥١، وقد ادعىٰ عليه الإجماع بقسميه، المحصّل والمنقول.

(٣) أُنظر: صراط النجاة ٢: ٥٦٢، السؤال ١٧٤١.

مظانّ البحث:

يبحث عن قاعدتي: «وجوب تعظيم شعائر الله» و «حرمة الإهانة بالمحترمات» في الكتب المعدّة لبيان القواعد الفقهية، وأما المصاديق فقد تكلّم عنها الفقهاء في الكتب الفقهية بالمناسبة، ولعلّ معظمها في كتاب الطهارة، كما هو ظاهر للمتأمّل.

تعفّف

راجع: إعفاف.

تعفير

لغـــة:

تفعيل من عَفَر، والاسم منه: عَفَرٌ، بمعنىٰ التراب ووجه الأرض، تقول: عَفَّره يعفِّره تعفيراً، أي مرّغه في التراب، فتعفير الوجه تمريغه في التراب، وتعفير الإناء مسحه به[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في موردين:

١ ـ تعفير الجبين بالتراب، بأن يَجعل جبينه وخدّه علىٰ التراب؛ خضوعاً للّٰه تعالىٰ وتذلّلاً له.

٢ ـ تعفير الإناء الذي ولغ فيه الكلب، أي شرب أو أكل منه، أو لطعه بلسانه.

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير: «عَفَر».

الأحـكام:

تقدّم حكم تعفير الإناء في عنوان «آنـية»، ولكن لم نستوف البحث فيه، ولذلك نكتفي هنا بذكر بعض الجوانب التي لم نذكرها هناك، وبعده نتكلّم عن تعفير الجبين والخدّ خضوعاً للّٰه تعالىٰ.

أوّلاً ـ أحكام تعفير الآنية:

إنّما يجب تعفير الآنية بالتراب إذا ولغ فيها الكلب، والولوغ هو شرب الكلب ممّا في الإناء بطرف لسانه، كما في الصحاح[1].

وألحق به بعض الفقهاء[2] اللطع باللسان؛ لمفهوم الموافقة.

وقد اختلفوا في عدد الغسلات في كلٍّ من الماء القليل والكثير، وأيٍّ منها يكون علىٰ نحو التعفير، وقد ذكرنا ذلك كلّه في عنوان «آنية».

نعم، بقيت بعض الأُمور نشير إليها هنا إجمالاً، وهي:

(١) أُنظر الصحاح: «ولغ».

(٢) كالمحقق الثاني في جامع المقاصد ١: ١٩٠، والشهيد الثاني في المسالك ١: ١٣٣، وسبطه في المدارك ٢: ٣٩٠، والسبزواري في الذخيرة: ١٧٧ ـ ونسبه الىٰ المشهور ـ وصاحب الجواهر في الجواهر ٦: ٣٥٧، والسيد اليزدي في العروة الوثقىٰ ١: ٢٢٢ / المطهرات، الماء، المسألة ٥، لكنّ بعض المعلّقين ألحقوه حكماً من باب الاحتياط.

١ ـ هل يجب تعفير الإناء لو مسّه الكلب بغير لسانه؟

المشهور بين الفقهاء ـ كما قيل[١] ـ عدم وجوب التعفير في هذه الصورة، نعم قال بعض الفقهاء بالتعفير علىٰ نحو الاحتياط الوجوبي أو الاستحبابي[٢].

والمعروف عن الصدوق[٣] والمفيد[٤] تعميم الحكم لمسّ سائر جسد الكلب لما في الإناء، واستوجهه صاحب الجواهر[٥].

وقوّىٰ العلّامة في النهاية[٦] لزوم التعفير بوقوع لعابه ـ بدون الولوغ ـ في الإناء.

٢ ـ هل يجب التعفير إذا لطع الكلب الجسد أو الثوب؟

إذا قلنا: إنّ وجوب التعفير دائر مدار ولوغ الكلب من الإناء، فإسراء الحكم إلىٰ غير الإناء ولو باللطع مشكل، وإن قلنا: إنّ ذكر الإناء من باب المثال، فكلّ مكان يجتمع فيه الماء إذا ولغ فيه الكلب يجب تعفيره، وكذا لو لطع ثوب الإنسان أو جسده.

قال صاحب الجواهر، بعد أن جعل الحكم دائراً مدار الإناء:« فلو لطع الكلب ثوباً أو جسداً لم يجب التعفير، بل لو ولغ بماءٍ في كفٍّ إنسان مثلاً أو موضوعٍ في ثوبٍ ونحوه، لا تعفير بناءً علىٰ ذلك أيضاً، لكن لايخلو من نظر وتأمّل، من حيث ظهور الصحيح السابق في كون الإناء مثالاً لغيره...»[١].

ولكن قال السيد اليزدي: «لايجري حكم التعفير في غير الظروف، ممّا تنجّس بالكلب ولو بماء ولوغه أو بلطعه، نعم لا فرق بين أقسام الظروف في وجوب التعفير حتىٰ مثل الدلو، لو شرب الكلب منه، بل والقربة والمَطْهَرة وما أشبه ذلك»[٢].

نعم ألحق بعض المعلّقين[٣] غير الإناء به من باب الاحتياط.

٣ ـ كيفيّة التعفير بالتراب:

اختلف الفقهاء في التعفير بالتراب:

ـ هل يجب أن يمزج بشيءٍ من الماء؟

ـ أو يجب أن يكون بالتراب وحده؟

(١) أُنظر المهذب البارع ١: ٢٦٧، والذخيرة: ١٧٧، والجواهر ٦: ٣٥٧.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ٢٣٠، وتعليقات المعلّقين علىٰ المسألة.

(٣) أُنظر المقنع: ١٢، باب «ما يقع في البئر والأواني».

(٤) أُنظر المقنعة: ٦٨، باب تطهير المياه.

(٥) أُنظر الجواهر ٦: ٣٥٧.

(٦) أُنظر نهاية الإحكام ١: ٢٩٤.

(١) الجواهر ٦: ٣٥٩.

(٢) العروة الوثقىٰ ١: ٢٢٤ / المطهرات، الماء، المسألة ١٠.

(٣) كالسادة: البروجردي، والخوئي، والكلبايكاني.

ـ أو لا يجب هذا ولا ذاك، بل كلٌّ منها جائز؟

قال صاحب الحدائق: «اختلف الأصحاب في الغسلة التي بالتراب، هل يجب المزج فيها بالماء أم لا؟

فذهب إلىٰ الأوّل الراوندي[1] وابن ادريس[2]، ومال إليه العلّامة في المنتهىٰ[3] خاصّة، والمشهور العدم، لكنّهم بين ساكت عن حكم المزج، وبين مصرّح بجوازه وإجزائه في التطهير، وممّن صرّح بالإجزاء الشهيد في الدروس[4] والبيان[5]، وهو ظاهر الشهيد الثاني في المسالك[6] أيضاً، إلّا أنّه اشترط بأن لايخرج التراب بالمزج عن إسمه»[7]. أي إسم التراب.

وعلّل ابن ادريس المزج بالماء: بأنّ حقيقة الغسل جريان المائع علىٰ الجسم المغسول، والتراب لا يجري وحده، إلّا بمعونة الماء[1].

(١) نقله عنه في الذكرىٰ ١: ١٢٥.

(٢) أُنظر السرائر ١: ٩١، وتبعه من المعاصرين: السيدان الحكيم والخوئي في منهاج الصالحين ١: ١٦٤ و١: ١١٩ / المطهرات، الماء، واختاره السيدان اليزدي والخميني بشرط أن يمسح الإناء قبل ذلك بالتراب الخالص. العروة الوثقىٰ ١: ٢٢٥، المسألة ٥، وتحرير الوسيلة ١: ١١٤.

(٣) أُنظر المنتهىٰ ٣: ٣٣٩.

(٤) أُنظر الدروس ١: ١٢٥.

(٥) أُنظر البيان: ٩٣.

(٦) أُنظر المسالك ١: ١٣٣، ويظهر من النراقي موافقته له وإن لم يصرح به، أُنظر مستند الشيعة ١: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٧) الحدائق ٥: ٤٧٨، وانظر الكفاية ١: ٧٢.

٤ ـ هل تشترط طهارة التراب؟

قال العلامة في المنتهىٰ: «الأقرب اشتراط طهارة التراب، سواء أضفناه أو لا، لأنّ المطلوب منه التطهير، وهو غير مناسب بالنجس»[2].

واختاره جماعة من الفقهاء[3].

وقال في نهاية الإحكام: «ولا يجزي التراب النجس، لأنّ النجس لا يطهّر غيره. ويحتمل الإجزاء؛ لأنّ المقصود الاستعانة علىٰ القلع بشيءٍ آخر»[4].

ومال إلىٰ هذا الاحتمال بعض الفقهاء أيضاً[5]، لإطلاق النصّ.

(١) أُنظر السرائر ١: ٩١.

(٢) المنتهىٰ ٣: ٣٤٣، وانظر التذكرة ١: ٨٧.

(٣) كالشهيد الأوّل في البيان: ٩٣، والدروس ١: ١٢٥، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ١٩١، والشهيد الثاني في روض الجنان ١: ٤٦٢ والمسالك ١: ١٣٣، وصاحب الحدائق في الحدائق ٥: ٤٨٠ ـ ٤٨١، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ١: ٣٧٩، وصاحب الجواهر في الجواهر ٦: ٣٦٥، والسيد اليزدي في العروة ١: ٢٢٣ / المطهرات، الماء، المسألة ٨، لكن اعتبره جماعة من المعلّقين من باب الاحتياط، منهم السيدان: الخوئي والخميني.

(٤) نهاية الإحكام ١: ٢٩٣.

(٥) مثل صاحب المدارك في المدارك ٢: ٣٩٢، والسبزواري في الذخيرة: ١٧٧، والنراقي في المستند ١: ٢٩٧.

٥ ـ هل يجزئ غير التراب مع فقده؟

إذا فُقد التراب، فتارة يوجد غيره يقوم مقامه في قلع النجاسة، مثل الأشنان والصابون.

وأُخرىٰ لايوجد غير الماء.

فهنا حالتان:

أ ـ أن يوجد ما يقوم مقام التراب:

قال المحقّق الحلّي: «قال الشيخ في المبسوط[1] إذا لم يوجد التراب اقتصر علىٰ الماء، وإن وجد غيره من الأشنان وما يجري مجراه أجزأ، وبه قال ابن الجنيد. ووجه ما ذكراه: أنّ الأشنان أبلغ في الإنقاء، فإذا طهر بالتراب فبالأشنان أولىٰ، وفيه تردّد، منشأه اختصاص التعبّد بالتراب وعدم العلم بحصول المصلحة المرادة منه في غيره...»[2].

ووافق الشيخَ العلّامةُ في جملة من كتبه[3]، وكذا الشهيد الأوّل[4] وابن فهد في المهذّب البارع[5].

(١) أُنظر المبسوط ١: ١٤.

(٢) المعتبر: ١٢٧.

(٣) أُنظر: المختلف ١: ٤٩٧، والقواعد ١: ١٩٨، والتذكرة ١: ٨٦.

(٤) أُنظر: البيان: ٩٣، والدروس ١: ١٢٥، والذكرىٰ ١: ١٢٥.

(٥) أُنظر: المهذب البارع ١: ٢٦٦.

ويبدو أنّ الأكثر[1] علىٰ خلافه، لاحتمال اختصاص التعبّد بالتراب.

ب ـ أن لايوجد مايقوم مقام التراب:

واختلفوا هنا علىٰ قولين أيضاً:

ـ فبعضهم ذهب إلىٰ سقوط غَسلة التراب.

وهؤلاء بين من يقول بقيام غسلة من ماء مقامها، فيغسل الإناء ثلاث مرات[2].

ومن يقول بسقوط الغسلة من رأس، وعدم قيام غسلة من ماء مقامها، والاكتفاء بالغسل مرّتين[3].

ـ وذهب بعض آخر إلىٰ بقاء الإناء علىٰ النجاسة حتىٰ يحصل التراب[4].

(١) ذهب إليه العلامة في المنتهىٰ ٣: ٣٣٨، والشهيد الثاني في روض الجنان ١: ٤٦٢، والمسالك ١: ١٣٣، وسبطه في المدارك ٢: ٣٩٢، والسبزواري في الذخيرة: ١٧٧، وصاحب الحدائق في الحدائق ٥: ٤٨٢، والنراقي في المستند ١: ٢٩٨، وصاحب الجواهر في الجواهر ٦: ٣٦٣، والسيّد اليزدي في العروة ١: ٢٢١ / المطهّرات، الماء، المسألة ٥، وأغلب المعلّقين عليها.

(٢) ذهب إليه العلامة في المختلف ١: ٤٩٧، والقواعد ١: ١٩٨، وهو ظاهر الشهيد الأول في الدروس ١: ١٢٥.

(٣) كالشيخ في المبسوط ١: ١٤ علىٰ احتمال، والعلّامة في المنتهىٰ ٣: ٣٣٧، والتذكرة ١: ٨٦، والتحرير ١: ١٦٧.

(٤) مثل الشهيد الثاني في المسالك ١: ١٣٣، وروض الجنان ١: ٤٦٢، وسبطه في المدارك ٢: ٣٩٣، والسبزواري في ←

ثانياً ـ تعفير الخدّ والجبين تذلّلاً لله تعالىٰ:

تستحب سجدتا الشكر عند تجدّد النعم، ودفع النقم، وبعد الصلاة؛ شكراً للّٰه تعالىٰ علىٰ أدائها.

واستحبابهما في الموردين إجماعي بين الإماميّة كما قيل[١].

وقال فقهاؤنا: يستحب بينهما التعفير، وهو وضع الخدّين أو الجبينين علىٰ العَفر، أي التراب، وقد ادّعي الإجماع علىٰ استحباب ذلك مستفيضاً[٢].

وكيفيّته هو: أن يسجد أوّلاً، ثم يرفع رأسه، ثم يضع خدّه الأيمن علىٰ محلّ السجود، ثم يضع خدّه الأيسر كذلك، ثمّ يسجد ثانية[٣].

وجمع الشهيد الأول[٤] بين وضع الخدّين والجبينين، وقال باستحبابهما، وتابعه علىٰ ذلك بعض الفقهاء[١].

وخيّر بعض الفقهاء[٢] بين وضع الخدّين، أو الجبينين، أو الجميع، وقال بإجزاء الكلّ.

وأما محلّ التعفير، فالموجود في كلمات أكثر الفقهاء هو: الأرض، أو محلّ السجود وموضعه[٣].

وهذا ما يقتضيه ظاهر الروايات.

ولكن قال الشهيد الأول: «والظاهر تأدّي السنّة بوضعها علىٰ ما اتفق، وإن كان الوضع علىٰ التراب أفضل»[٤].

وتابعه جملة ممّن تأخّر عنه[٥].

وقيّده الشهيد الثاني بوضعه علىٰ ما يصحّ السجود عليه[٦].

← الذخيرة: ١٧٧، والبحراني في الحدائق ٥: ٤٨٣، والنراقي في المستند ١: ٢٩٨، وصاحب الجواهر في الجواهر ٦: ٣٦٣، وصاحب العروة في العروة ١: ٢٣٢ / الطهارة، الماء، المسألة ٩، والسيّد الحكيم في المستمسك ٢: ٣١، والسيّد الخوئي في التنقيح ٣: ٦٠، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ١١٤ / المطهرات، الماء.

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٥: ٢٤٤، والمدارك ٣: ٤٢٢، والجواهر ١٠: ٢٣٥.

(٢) أُنظر: المعتبر: ٢٠٠، والمنتهىٰ ٥: ٢٤٧، والتذكرة ٣: ٢٢٤، والمدارك ٣: ٤٢٤، وكشف اللثام ٤: ١١٦.

(٣) هذا هو القدر المتيقّن الذي ذكره الفقهاء بالنسبة إلىٰ التعفير.

(٤) أُنظر الذكرىٰ ٢: ٤٦٣.

(١) كالشهيد الثاني في الروضة ١: ٢٨٦، والمسالك ١: ٢٢٣، وسبطه في المدارك ٣: ٤٢٤، والسبزواري في الذخيرة: ٢٩٧، والإصفهاني في كشف اللثام ٤: ١١٦، وصاحب الجواهر في الجواهر ١٠: ٢٤٢.

(٢) مثل السيد اليزدي في العروة الوثقىٰ ٢: ٥٨٥، ولم يعلّق عليه أحد.

(٣) أُنظر: الكافي في الفقه: ١٢٤ ـ ١٢٥، والمراسم: ٧٣، والغنية: ٨٦، والمعتبر: ٢٠٠، والمنتهىٰ ٥: ٢٤٧، والتحرير ١: ٢٦٣، والمدارك ٣: ٤٢٤، والحدائق ٨: ٣٤٧، وغيرها.

(٤) الذكرىٰ ٣: ٤٦٢.

(٥) أُنظر: جامع المقاصد ٢: ٣١٦، والمسالك ١: ٢٢٣.

(٦) أُنظر المسالك ١: ٢٢٣.

وأما النصوص الواردة في التعفير، فهي:

ـ ما رواه إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «كان موسىٰ بن عمران عليه السلام إذا صلّىٰ لم ينفتل حتىٰ يلصق خدّه الأيمن بالأرض، وخده الأيسر بالأرض»[١].

والرواية وردت بأكثر من طريق.

ـ ما رواه الشيخ في المصباح عن أبي محمّد الحسن العسكري، قال: «روي عن أبي محمّد الحسن بن علي العسكري عليه السلام أنّه قال: علامات المؤمن خمس: صلاة الخمسين، وزيارة الأربعين، والتختّم في اليمين، وتعفير الجبين، والجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم»[٢].

ثالثاً ـ تعفير خدّ الميّت في القبر:

ذكر الفقهاء[٣] من جملة آداب الدفن: أن تجعل للميّت وسادة من تراب، وأن يجعل خدّه علىٰ الأرض، كما في خبر محفوظ الإسكاف عن الصادق عليه السلام: «ليكن أعقل من ينزل في قبره عند رأسه، وليكشف عن خدّه الأيمن حتىٰ يفضي به إلىٰ الأرض...»[١].

رابعاً ـ تعفير الخدّ علىٰ القبر:

ذكر الفقهاء[٢] من جملة آداب زيارة قبور النبي والأئمّة المعصومين عليهم السلام تعفير الزائر خدّه علىٰ القبر، وادعي عليه الإجماع، كما سيأتي.

وقال ابن ادريس: «ولا أرىٰ التعفير علىٰ قبر أحد، ولا التقبيل له، سوىٰ قبور الأئمّة عليهم السلام؛ لأنّ ذلك حكم شرعي، يحتاج في استحبابه وإثباته إلىٰ دليل شرعي، ولن يجده طالبه، ولولا إجماع طائفتنا علىٰ التقبيل والتعفير علىٰ قبور الأئمّة عليهم السلام عند زيارتهم لما جاز ذلك؛ لما بيّنّاه»[٣].

ونقل الشهيد العبارة من دون أن يعلّق عليها[٤].

مظانّ البحث:

يبحث عن تعفير الإناء بسبب الولوغ في كتاب الطهارة، عند الكلام عن كيفية تطهير الآنية، و عن تعفير خدّ الميت في موضوع الدفن، وعن تعفير

(١) الوسائل ٧: ١١، الباب ٣ من أبواب سجدتي الشكر، الحديث ٢، وانظر سائر أحاديث الباب.

(٢) الوسائل ١٤: ٤٧٨، الباب ٥٦ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: النهاية: ٣٨، والمنتهىٰ ٧: ٣٨٤، والتذكرة ٢: ٩٥، وكشف الغطاء ٢: ٢٨٩.

(١) الوسائل ٣: ١٧٤، الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

(٢) أُنظر: الكافي في الفقه: ٢٢٣، والجامع للشرائع: ١٢٤، والدروس ٢: ٢٣.

(٣) السرائر ١: ٦٥٨.

(٤) الدروس ٢: ١٧.

الجبين عند الكلام عن التعقيب بعد الصلاة.

تعقّب

لغة:

من عقّبه تعقيباً: إذا جاء بعده، والليل والنهار متعاقبان، أي كلّ واحد منهما يأتي بعد صاحبه[١].

اصطلاحاً:

هو أن يعقّب الحاكم كلام الشاهد بأن يجعله تتمّة لكلامه إثباتاً أو نفياً، ويستدرجه إلىٰ الإدلاء بمعنىً، يجعل شهادته مسموعة أو مردودة[٢].

فهو قريب من معنىٰ تعتعة الشاهد، ومتّحد معه حكماً، فلا موجب للتكرار، وقد تقدم حكمه في عنوان «تعتعة».

(١) أُنظر المصباح المنير: «عقب».

(٢) أُنظر: المبسوط ٨: ١٥٠، والجواهر ٤٠: ١٢٩.

تعقيب

لغة:

من عقّبه تعقيباً: جاء بعقبه[٣]، أي من بعده.

وقيل: التعقيب: غزوة بعد غزوة، وسيرٌ بعد سير[٤].

وقيل: العقِب: الجري بعد الجري[١].

وقالوا: التعقيب في الصلاة: الجلوس بعد أن يقضيها لدعاءٍ أو مسألة[٢].

ولكن هذا من باب خلط المعنىٰ الاصطلاحي بالمعنىٰ اللغوي، كما أشرنا إليه مراراً[٣].

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء التعقيب في عدّة معانٍ، أهمّها: التعقيب بعد الصلاة. وقد اختلف الفقهاء في تعريفه:

ـ فقيل هو: «الاشتغال عقيب الصلاة بدعاءٍ أو ذكر»[٤] ذكره الشهيد الثاني في الروضة واختاره جماعة[٥].

(٣) أُنظر القاموس المحيط: «عقب».

(٤) أُنظر ترتيب كتاب العين: «عقب».

(١) أُنظر القاموس المحيط: «عقب».

(٢) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومجمع البحرين: «عقب».

(٣) قال السيد العاملي في مفتاح الكرامة: «إنّ أهل اللغة ما كانوا يعرفون الصلاة الشرعيّة، ولا التعقيب بعدها، فما ذكره أهل اللغة معنىً شرعيٌّ قطعاً، وقد وقع لهم كثيراً ذكر المعاني الشرعيّة، وكأنّهم أرادوا ذكر ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة، فما ذكره الفقهاء في تعريفه أصحّ وأوفق» مفتاح الكرامة ٢: ٥٠١.

(٤) الروضة البهية ١: ٢٨٥.

(٥) أُنظر: كشف اللثام ٤: ١٥٤، ومفتاح الكرامة ٢: ٤٩٩، ومنهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ١: ٢٥٧ / التعقيب، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ١: ١٨٤ / التعقيب.

ـ وقيل هو ـ كما قال الجوهري ـ: «الجلوس بعد أن يقضي الصلاة لدعاءٍ أو مسألة»[١].

ـ وقيل: هو: «الإتيان بالدعاء وشبهه عقيب الصلاة من غير فاصلة»[٢].

ـ وقيل: «لاشك في صدق التعقيب بالجلوس من بعد الصلاة لدعاء ومسألة، أو ثناء اللّٰه سبحانه»[٣].

ـ وقيل: هو «الاشتغال بالدعاء والذكر ونحوهما متّصلاً بالفريضة، بحيث يكون هذا شغله...»[٤].

ـ وقيل: هو «الاشتغال عقيب الصلاة بالدعاء أو الذكر أو التلاوة أو غيرها من الأفعال الحسنة مثل التفكّر في عظمة اللّٰه ونحوه، ومثل البكاء لخشية اللّٰه أو للرغبة إليه وغير ذلك»[٥].

معاني أُخر للتعقيب:

كان المعنىٰ المتقدم هو التعقيب بعد الصلاة، الذي ينصرف الذهن إليه عند إطلاقه. وقد استعمل الفقهاء التعقيب بمعناه اللغوي في موارد أُخرىٰ ليست هي من محلّ بحثنا، من قبيل:

ـ التعقيب بمعنىٰ الموالاة في الوضوء والصلاة، ونحوهما[١].

ـ الصلاة عقب الغسل مباشرة في المستحاضة[٢].

ـ تعقيب رضا المالك أو من له الإذن بعد تصرّف الفضولي في البيع ونحوه[٣].

ـ تعقيب الإقرار بما ينافيه[٤].

ـ تعقيب العقد أو الإيقاع بالمشيئة ـ أي قولِ: إن شاء اللّٰه تعالىٰ ـ[٥].

ونحو هذه الأُمور وهي كثيرة، يراجع لمعرفتها مواطنها الأصليّة.

هل يشترط الجلوس في صدق التعقيب بعد الصلاة؟

يظهر من بعض الفقهاء[٦] ـ تبعاً لأهل اللغة ـ

---

(١) أُنظر: الذكرىٰ ٣: ٤٤٣، وجامع المقاصد ٢: ٣٣٨، وروض الجنان ٢: ٧٥٢، والمدارك ٣: ٤٥٢، والذخيرة: ٢٩٥ ـ ٢٩٦، والحدائق ٨: ٥٠٦، والرياض ٣: ٤٩٥، والغنائم ٣: ٨٧.

(٢) كشف الغطاء ٣: ٢٣٩.

(٣) مستند الشيعة ٥: ٣٩٢.

(٤) الجواهر ١٠: ٣٩٢، وانظر تحرير الوسيلة ١: ١٦٦ / القول في التعقيب.

(٥) العروة الوثقىٰ ٢: ٦١٥ / التعقيب.

---

(١) أُنظر: الجواهر ٢: ٢٥٧، و٥: ١٧٧، و١٠: ١٨٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٣: ٣٤٣.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٢: ٢٩٥.

(٤) أُنظر الجواهر ٣٥: ١٤٢ ـ ١٥٢.

(٥) أُنظر الجواهر ٣٢: ٨٠ و١٠١.

(٦) أُنظر: الذكرىٰ ٣: ٤٥٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٦١٦ / التعقيب، وهو ظاهر كلّ من ذكر كلام الجوهري في معنىٰ ←

أنّ التعقيب متقوّم بأمرين: الجلوس، والذكر أو الدعاء.

لكن نفىٰ بعض آخر دخالة الجلوس في تحقّق التعقيب.

قال صاحب كشف اللثام بعد ذكر قيد الجلوس: «ولا يجب للأصل؛ ولصحيح هشام أنّه سأل الصادق عليه السلام: "أنّي أخرج في الحاجة وأُحبّ أن أكون معقّباً، فقال: إن كنت علىٰ وضوءٍ فأنت معقّب"[1] ـ إلىٰ أن قال: ـ نعم، ورد الجلوس في بعض الأذكار، وبعد صلاة الغداة، وهو مستحبٌّ آخر، ولا عبرة بظاهر ما في نحو الصحاح: من أنّه الجلوس بعد الصلاة، لدعاءٍ أو مسألةٍ»[2].

وقال المجلسي: «الظاهر تحقّق التعقيب بقراءة شيءٍ من الثلاثة بعد الصلاة، أو قريباً منها عرفاً علىٰ أي حال كان، والجلوس والاستقبال والطهارة من مكمّلاته...»[3].

وقال كاشف الغطاء: «لا بأس بالإتيان به من جلوس أو ركوب وغيرها، لكن مراتب الأجر تتفاوت بالتفاوت»[1].

ويظهر ذلك من الشهيدين في رسالة النفليّة وشرحها، فإنّه قال الأوّل منهما عند عدّ شروط التعقيب: «والبقاء علىٰ هيئة التشهّد وعدم الكلام والحدث، بل إنّ الباقي علىٰ طهارته معقّبٌ وإن انصرف».

وقال الثاني: «هذه وظائف كماله، وإلّا فإنّه يتحقّق بدونها»[2].

وممّن يظهر منه ذلك، السادة: الحكيم[3] والخوئي[4] والخميني[5]، وجعل الأخير الجلوس أولىٰ، ولعلّه قول غيرهم أيضاً وإن لم يصرّحوا به، لأنّه أقرب إلىٰ الواقع ومن مكمّلات التعقيب، كما تقدم ويأتي.

وقال صاحب الجواهر بعد نقل الآراء في المسألة: «ولكنّ الإنصاف عدم التوسعة في التعقيب بحيث يشمل كلّ من اشتغل بصنعته أو حرفته أو جماعٍ ونحوه إلا أنّه كان ذاكراً بلسانه،

← التعقيب ولم يعلّق عليه، مثل المحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٣٣٨، والسيد العاملي في المدارك ٣: ٤٥٢ والسيد الطباطبائي في الرياض ٣: ٤٩٥، والمحقّق القمي في الغنائم ٣: ٨٧ ونحوهم.

(١) الوسائل ٦: ٤٥٧، الباب ١٧ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٢) كشف اللثام ٤: ١٥٤.

(٣) البحار ٨٢: ٣١٦ / فضل التعقيب.

(١) كشف الغطاء ٣: ٢٤٠.

(٢) الفوائد المليّة لشرح الرسالة النفليّة: ٢٤٤.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) ١: ٢٥٧ / التعقيب.

(٤) أُنظر منهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ١: ١٨٤ / التعقيب.

(٥) أُنظر تحرير الوسيلة ١: ١٦٦ / التعقيب.

ولا التضييق فيه بحيث يخرج عنه من انتقل عن مصلّاه بيسير، أو ذكر وهو ساجد، أو وهو قائم، أو نحو ذلك، بل الظاهر كون المدار فيه علىٰ هيئته العرفيّة، المحفوظة يداً عن يد وخَلَفاً عن سلف، والظاهر اختلافها باختلاف أحوال المصلّين اختياراً واضطراراً وسفراً وحضراً، وباختلاف مايتركه معه من أفعال الجوارح، كصنعة وحرفة ونحوهما، كما لا يخفىٰ علىٰ من وهبه اللّٰه ميزاناً لأمثال هذه، وذهناً لفهم رموز الأدلّة»(١).

الأحكام:

للتعقيب أحكام عديدة نشير إليها فيما يلي:

الحكم التكليفي للتعقيب:

قال العلّامة: «أجمع كلُّ من يحفظ عنه العلم علىٰ استحباب التعقيب عقيب الصلوات»(٢).

وقال صاحب المدارك: «وقد أجمع العلماء كافّة علىٰ استحبابه»(٣).

والذي يظهر منهما ومن غيرهما: أنّ استحباب التعقيب إجماعيٌّ بين علماء المسلمين، ولا يختص بعلماء الإماميّة.

فضل التعقيب:

ذكرت الروايات فضلاً عظيماً وثواباً جسيماً

(١) الجواهر ١٠: ٣٩١.

(٢) المنتهىٰ ٥: ٢٣٧.

(٣) المدارك ٣: ٤٥٣.

للتعقيب، وإليك بعضها:

ـ صحيحة الوليد بن صبيح، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «التعقيب أبلغ في طلب الرزق من الضرب في البلاد...»(١).

ـ صحيحة حمّاد بن عيسىٰ، قال: «إنّ اللّٰه فرض عليكم الصلوات الخمس في أفضل الساعات، فعليكم بالدعاء في أدبار الصلوات»(٢).

ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الدعاء بعد الفريضة أفضل من الصلاة تنفّلاً»(٣).

ـ وفي خبر مسعدة بن صدقة، عن الصادق عليه السلام، قال: «كان أبي يقول في قول اللّٰه تبارك وتعالىٰ: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب﴾(٤): إذا قضيت الصلاة بعد أن تسلّم وأنت جالس فانصب في الدعاء من أمر الدنيا والآخرة، فإذا فرغت من الدعاء، فارغب إلىٰ اللّٰه عزّ وجل أن يتقبّلها»(٥).

(١) الوسائل ٦: ٤٢٩، الباب الأوّل من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٦: ٤٣١، الباب الأوّل من أبواب التعقيب، الحديث ٦.

(٣) الوسائل ٦: ٤٣٧، الباب ٥ من أبواب التعقيب، الحديث ٢.

(٤) الإنشراح: ٧ ـ ٨.

(٥) الوسائل ٦: ٤٣١، الباب الأوّل من أبواب التعقيب، الحديث ٧.

ـ وروي عن النبي ﷺ بطرق: «من أدّىٰ للّٰه مكتوبة فله في أثرها دعوة مستجابة»[1].

وروايات أُخر بهذه المضامين.

وقد صرّح الفقهاء[2] بما للتعقيب من الفضل العظيم والثواب الجسيم؛ استناداً إلىٰ هذه الروايات.

عدم اختصاص فضل التعقيب بالفرائض:

فضل التعقيب عام يشمل الفرائض والنوافل كما صرّح به جملة من الفقهاء[3]، ولا يختصّ بالفرائض، نعم ورد: أنّ التعقيب بعد الفرائض أفضل منه بعد النوافل، ففي صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «الدعاء دَبر المكتوبة أفضل من الدعاء دبر التطوّع، كفضل المكتوبة علىٰ التطوّع»[4].

(1) الوسائل ٦: ٤٣١ ـ ٤٣٢، الباب الأوّل من أبواب التعقيب، الأحاديث ١٠ ـ ١٢.

(2) أُنظر: المهذب ١: ٩٧، والبيان: ١٨١، وجامع المقاصد ٢: ٣٣٨، وروض الجنان ٢: ٧٥٢، ومجمع الفائدة ٢: ٣١٠، والمدارك ٣: ٤٥٢، وغيرها.

(3) أُنظر: النهاية: ٩٠، والسرائر ١: ٢٣٣، والتحرير ١: ٢٦٣، والحدائق ٨: ٥٠٧، والجواهر ١٠: ٣٩٤ ـ ٣٩٥، لكنّه تأمل في التعميم في آخر كلامه.

(4) الوسائل ٦: ٤٣٦، الباب ٤ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل.

بماذا تؤدىٰ وظيفة التعقيب؟

قال العلّامة: «وليس فيه شيءٌ موظّف، بل يجوز الدعاء بمهما أراد من أُمور الدين والدنيا ممّا ليس بمحرّم، لكن ما ورد به الأثر أفضل، ذهب إليه علماؤنا أجمع...»[1].

وقال أيضاً: «وأفضل ما يقال: ما نُقل عن أهل البيت عليهم السلام، وهو أنّه إذا سلّم كبّر ثلاثاً يرفع يديه إلىٰ شحمتي أُذنيه بها قبل أن يثنّي رجليه، ثمّ يقول ما رواه الشيخ في الموثّق، عن أبي بصير، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: "قل بعد التسليم: اللّٰه أكبر، لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت وهو حيٌّ لايموت، بيده الخير، وهو علىٰ كلّ شيء قدير، لا إله إلّا اللّٰه وحده، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، اللهمّ اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنّك تهدي من تشاء إلىٰ صراط مستقيم"[2]...»[3].

(1) المنتهىٰ ٥: ٢٣٧.

وانظر: المبسوط ١: ١١٧، والغنية: ٨٦، والسرائر ١: ٢٣٣، والمعتبر: ١٩٣، والشرائع ١: ٩٠، والجامع للشرائع: ٧٨، وجامع المقاصد ٢: ٣٣٨، وروض الجنان ٢: ٧٥٢، وكشف اللثام ٤: ١٥٥، والرياض ٣: ٤٩٦، وغيرها.

(2) الوسائل ٦: ٤٧٢، الباب ٢٤ من أبواب التعقيب، الحديث ٩، وانظر سائر أحاديث الباب.

(3) المنتهىٰ ٥: ٢٣٨.

وذكر أدعيةً وأذكاراً أُخرىٰ، وهي مذكورة وغيرها في الكتب المعدّة لها.

ماهو أفضل التعقيب؟

صرّح الفقهاء[1] ـ تبعاً للروايات ـ بأنّ أفضل التعقيب هو تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام.

قال العلّامة: «وأفضل الأذكار كلّها تسبيح الزهراء عليها السلام، وقد أجمع أهل العلم كافّة علىٰ استحبابه»[2].

ثمّ ذكر الروايات الواردة في ذلك عن طرق الفريقين السنّة والشيعة. وقد ذكرناها نحن، وجميع ما يرتبط بهذا التسبيح من أحكام وشأن الورود، ونحو ذلك في عنوان «تسبيح / تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام».

وقلنا: بأنّ الكيفيّة المعروفة عندنا هي: أن يكبّر اللّٰه أربعاً وثلاثين، ويحمد اللّٰه ثلاثاً وثلاثين، ويسبّح اللّٰه ثلاثاً وثلاثين: وهو أصحّ ما روي فيه، كما قيل[3].

(١) أُنظر: المعتبر: ١٩٤، وشرائع الإسلام ١: ٩٠، والمنتهىٰ ٥: ٢٤١، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٢٨٥، والمدارك ٣: ٤٥٢، وكشف اللثام ٤: ١٥٥، وغنائم الأيّام ٣: ٨٩، ومستند الشيعة ٥: ٣٩٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ٦١٦ / التعقيب، وغيرها.

(٢) المنتهىٰ ٥: ٢٤١.

(٣) أُنظر كشف الغطاء ٣: ٢٢٧.

نماذج أُخرىٰ من التعقيبات:

هناك نماذج أُخرىٰ من التعقيبات ذكرها الفقهاء، وهي:

١ ـ الاستغفار:

قال الشهيد الأوّل: «ويختص العصر والمغرب بالاستغفار سبعين مرّة، صورته: أستغفر اللّٰه ربّي وأتوب إليه»[1].

ولا مانع منه في سائر التعقيبات بعنوان مطلق الذكر.

راجع: استغفار.

٢ ـ الصلوات علىٰ النبي وآله:

وهو من أفضل الأذكار والأدعية[2].

٣ ـ قراءة القرآن:

لا شك أنّ بعض الآيات والسور ذكرت ضمن الأدعية، فهذه لو قرئت معها بعنوان التعقيب فلا كلام فيها، وكذا لو وردت بعنوان التعقيب مجرّدة.

وإنّما الكلام في غيرها، فهل يعدّ قراءتها من التعقيب؟

قال الشيخ البهائي: «وهل يعدّ الاشتغال بمجرّد تلاوة القرآن بعد الصلاة تعقيباً؟ لم أظفر في كلام الأصحاب بتصريح في ذلك، والظاهر أنّه تعقيب، أما لو ضُمّ إليه الدعاء فلا كلام في صدق

(١) الفوائد المليّة لشرح الرسالة النفليّة: ٢٥١.

(٢) أُنظر كشف الغطاء ٣: ٥١٠.

التعقيب علىٰ المجموع المركّب منهما، وربما يلوح ذلك من بعض الأخبار»[١].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل كلام الشيخ البهائي: «ولعلّ الأقوىٰ الاجتزاء في التعقيب بكلّ قولٍ حسن راجحٍ شرعاً بالذات، من قرآن، أو دعاء، أو ثناء، أو تنزيه، أو غيرها»[٢].

وممّن صرّح بكون قراءة القرآن تعقيباً النراقي[٣] والسيد اليزدي[٤].

٤ ـ البكاء خشية من اللّٰه:

جعل بعض الفقهاء البكاء خشية من اللّٰه من مصاديق التعقيب، وكذا البكاء رغبة إليه.

قال الشيخ البهائي بعد أن نقل عن بعض تعريف التعقيب بأنّه «الاشتغال عقيب الصلاة بدعاء أو ذكر أو ما أشبه ذلك»:

«ولعلّ المراد بـ: ما أشبه الدعاء والذكر، البكاء من خشية اللّٰه تعالىٰ، والتفكّر في عجائب مصنوعاته»[٥].

وقال النراقي: «والظاهر عدم تعيّن الدعاء والمسألة في صدقه، فيصدق بالاشتغال بالتلاوة والبكاء ـ رغبة أو رهبة ـ والتفكر»[٦].

(١) الحبل المتين (الحجرية): ٢٥٩.
(٢) الجواهر ١٠: ٣٩٦.
(٣) أُنظر مستند الشيعة ٥: ٣٩٣.
(٤) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٦١٥ / التعقيب.
(٥) الحبل المتين: ٢٥٩.
(٦) مستند الشيعة ٥: ٣٩٣.

ومثله قال السيد اليزدي[١].

٥ ـ التفكر في عظمة اللّٰه:

وقد تقدم ذلك في كلمات بعض الفقهاء في الفقرة السابقة.

٦ ـ الإقرار بأركان الدين:

كالإقرار باللّٰه تعالىٰ، وبالنبي ﷺ، والكعبة، والقرآن، والأئمّة المعصومين من آل النبي ﷺ، ونحو هذه الأُمور، فعن محمّد بن سليمان الديلمي قال: «سألت أبا عبداللّٰه عليه السلام فقلت له: جُعلت فداك، إنّ شيعتك تقول: إنّ الايمان مستقرٌّ ومستودع[٢]، فعلّمني شيئاً إذا قلته استكملت الايمان، قال: قل في دبر كلّ صلاة فريضة: رضيت باللّٰه ربّاً، وبمحمّد (صلّىٰ اللّٰه عليه وآله) نبيّاً، وبالإسلام ديناً، وبالقرآن كتاباً، وبالكعبة قبلة، وبعلي عليه السلام وليّاً وإماماً، وبالحسن والحسين والأئمّة (صلوات اللّٰه عليهم)، اللهم إنّي رضيت بهم أئمّة، فارضني لهم، إنّك علىٰ كلّ شيء قدير»[٣].

٧ ـ التسليم علىٰ الأنبياء والأوصياء عليهم السلام:

قال ابن بابويه: «فإذا فرغت من تسبيح فاطمة عليها السلام فقل: "اللهم أنت السلام، ومنك السلام،

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٦١٥ / التعقيب.
(٢) الايمان المستودع هو الذي يكون وديعة فيزول بعد زمان، والمستقرّ هو الذي لايزول.
(٣) الوسائل ٦: ٤٦٣، الباب ٢٠ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل، وانظر المنتهىٰ ٥: ٢٤١.

ولك السلام، وإليك يعود السلام، سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون، وسلامٌ علىٰ المرسلين، والحمد للّٰه ربّ العالمين، السلام عليك أيّها النبي ورحمة اللّٰه وبركاته، السلام علىٰ الأئمّة الهادين المهديّين، السلام علىٰ جميع أنبياء اللّٰه ورسله وملائكته، السلام علينا وعلىٰ عباد اللّٰه الصالحين" ثمّ تسلّم علىٰ الأئمّة واحداً واحداً عليهم السلام، وتدعو بما أحببت»[1].

٨ ـ سجدتا الشكر والتعفير بينهما:

ومن التعقيبات أن يسجد بعد الصلاة سجدتي الشكر، ويعفّر بينهما خدّيه أو جبينيه أو كلاهما، علىٰ ماتقدم توضيحه في «تعفير»، وسوف يأتي في «سجدة» و«شكر»، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

وأمور أُخرىٰ مذكورة في الكتب المعدّة للدعوات والأذكار.

وظائف المعقِّب:

من أهمّ وظائف المعقّب كما ذكره الشهيد الأوّل في الرسالة النفليّة[2] هو:

١ ـ الإقبال عليه بالقلب:

من أهم أركان الدعاء أن يُفرغ الإنسان قلبه عن سوىٰ اللّٰه تعالىٰ ثمّ يُقبل عليه يدعوه، وعندئذ يُرجىٰ القبول والإجابة.

فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ اللّٰه لايستجيب دعاءً من قلب لاهٍ»[1].

ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ اللّٰه عزّ وجلّ لايستجيب دعاءً بظهر قلبٍ ساهٍ، فإذا دعوت فأقبل بقلبك ثم استيقن بالإجابة»[2].

ـ وعنه عليه السلام: «إذا دعوت فأقبل بقلبك وظنّ حاجتك بالباب»[3].

٢ ـ البقاء علىٰ هيئة التشهّد:

تقدم الكلام عن لزوم الجلوس وعدمه عند التعقيب، وعلىٰ فرض عدم لزومه، فلا إشكال في أنّه الأفضل.

٣ ـ عدم الكلام:

الأفضل أن لايتكلّم المعقّب قبل التعقيب وخلاله، لمنافاته للإقبال بالقلب علىٰ الدعاء والتوجّه إلىٰ اللّٰه تعالىٰ.

٤ ـ عدم الحدث:

لا إشكال في أنّ التعقيب علىٰ طهارة أفضل من التعقيب علىٰ غير طهارة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٢٢، باب وصف الصلاة، ذيل الحديث ٩٤٧.

(٢) الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية: ٢٤٤.

(١) المصدر المتقدم نقله عن الدعوات: ٦١/٣٠، ومصباح الشريعة: ١٣٣.

(٢) الكافي ٢: ٤٧٣، باب الإقبال علىٰ الدعاء، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

٥ ـ عدم الاستدبار:

استقبال القبلة مستحب دائماً خاصّة في حالات التوجّه إلىٰ اللّٰه تعالىٰ، ومنه الدعاء والذكر، كما تقدّم في عنوان «استقبال».

٦ ـ عدم مفارقة المصلّىٰ:

الأفضل للمعقِّب أن يلازم مصلّاه ولا يتركه قبل إتمام التعقيب.

٧ ـ عدم الإتيان بكلّ منافٍ للصلاة:

من الأفضل عدم الإتيان بكلّ ما ينافي الصلاة، كالأكل والشرب والاستدبار والكلام والضحك ونحو ذلك.

وأمّا الرياء، فهو مبطل للعبادة وماحِقٌ لها.

وهذه كلّها من وظائف الكمال وشرائطه، وليست من شرائط صحّة التعقيب، كما صرّح به الشهيد الثاني حين شرح كلام الشهيد الأوّل[1].

موضع التعقيب:

إنّ محلّ التعقيب هو بعد التسليم، والأفضل كونه بعده مباشرة كما تقدّم، وبذلك صرّح الفقهاء، فيؤتىٰ به قبل نوافل تلك الصلاة التي عقّب لها.

نعم، استثنىٰ بعضهم صلاة المغرب، فقال بتأخير التعقيبات أو بعضها إلىٰ بعد نافلتها[2].

(١) أُنظر الفوائد المليّة لشرح الرسالة النفليّة: ٢٤٤.

(٢) أُنظر: شرحه في مستند الشيعة ٥: ٤١١، والجواهر ٧: ٢٥ ـ ٢٦ و١٠: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

عدم الفصل بين الصلاة وصلاة الاحتياط بالتعقيب:

يجب الإتيان بصلاة الاحتياط بعد الصلاة المفروضة المشكوكة مباشرة ومن دون فاصلة؛ لأنّها جزءٌ من الصلاة علىٰ فرض نقصانها، وعندئذ يؤخّر التعقيب إلىٰ مابعد إتيانها، ولهم فيه كلام[1].

جبر الصلوات المقصورة بالتعقيب:

ذكر الفقهاء: أنّه يستحب جبر كلّ صلاة مقصورة بقول: «سبحان اللّٰه، والحمد للّٰه، ولا إلٰه إلّا اللّٰه، واللّٰه أكبر» ثلاثين مرّة، وقيل: إنّ هذه التسبيحات تعقيب لمطلق المفروضة، من جملة التعقيبات، فتكون في المقصورة آكد[2].

مظانّ البحث:

يبحث عن التعقيب في كتاب الصلاة بعد البحث عن أفعال الصلاة التكبير... والتسليم، وبعده يتطرّق للتعقيب.

تعليق

لغـــة:

من علّق الشيءَ بالشيء، تعليقاً: ناطه به[3].

(١) أُنظر: المسالك ١: ٢٩٦، وكشف الغطاء ٣: ٤٠١، والعروة الوثقىٰ ٣: ٢٧١ / صلاة الاحتياط، المسألة ٢.

(٢) أُنظر: الروضة البهيّة ١: ٣٧٦.

(٣) أُنظر لسان العرب: «علَق».

ومادة علق ـ كما يستفاد من موارد استعمالاتها ـ تدلّ على وجود ارتباط بين المعلَّق والمعلَّق عليه. كتعلّق الرجل بالمرأة وبالعكس، حيث يدلّ على الحبّ والهوى من الطرفين أو من طرف واحد. والعلاقة: الهوى والحبّ.

وعَلَق الشيءُ بالشيءِ: نشب فيه، ومنه العَلَق، وهو كالدودة يتعلّق ببدن الإنسان أو الحيوان يمتصّ دمه[1].

ويقابله التنجيز، يقال: نَجَز الوعد ينجزُ نجزاً، أي حضر، ونجز الحاجة: قضاها، فليس في ذلك تعليق[2].

اصطلاحاً:

استعمل بالمعنى اللغوي في بعض الموارد من قبيل:

١ ـ التعليق في العقود والإيقاعات بأن يناط البيع ـ مثلاً ـ بشرط، كما إذا قال: بعتك الدار إذا رضي أبي.

وكذا في سائر العقود والإيقاعات.

ويقابله التنجيز، وهو أن لايكون العقد أو الإيقاع معلّقاً على شيء[3].

٢ ـ التعليق في الاستصحاب، ولأجله يعرف بالاستصحاب التعليقي، مقابل الاستصحاب التنجيزي.

مثاله: أن يقال: إنّ الزبيب لو كان عنباً، لكان يحرم عصيره بالغليان، والآن ـ حينما صار زبيباً ـ نشك في حرمة عصيره بالغليان، فنستصحب حرمته.

وأمّا الاستصحاب التنجيزي فهو ـ كأغلب الاستصحابات ـ ما لم يعلّق على شيء.

وللأُصوليين بحث حول صحّة الاستصحاب التعليقي وعدمها، ذكرناه في الملحق الأُصولي، في عنوان «استصحاب / الاستصحاب التعليقي».

٣ ـ التعليق في الوجوب، إذا كان الحكم مشروطاً بشيء، فالواجب مشروط، مثل اشتراط الحج بالاستطاعة.

وقال بعضهم[1] يمكن أن يكون معلّقاً على شيء، كما لو صدر الخطاب قبل الفجر بأنّه يجب عليك الصوم من الفجر الى الليل، قال: الوجوب حاصل فعلاً ـ أي قبل الفجر ـ ولكنّ الواجب إنّما هو الصوم من أول الفجر، فالوجوب يكون فعلياً والواجب استقبالياً.

ولهم كلام في صحة هذا النوع من الواجب.

الأحكام:

ينحصر الكلام ـ هنا ـ على نحو الإيجاز في

---

(١) أُنظر المصدر المتقدّم وغيره: «عَلَق».

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم وغيره: «نجز».

(٣) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٦٢.

---

(١) وهو صاحب الفصول، كما في فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٨٥.

المورد الأول، وقد قدّمنا الكلام عنه بشيءٍ من التوضيح في عنوان «بيع»، وسوف يأتي أكثر تفصيلاً في عنوان «عقد» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

أما المعنيان الآخران، فقد تقدّم الأول منهما في عنوان «استصحاب / الاستصحاب التعليقي»، وسوف يأتي الثاني في عنوان «واجب» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

عدم صحّة التعليق في العقود والإيقاعات:

ادعي عدم الخلاف، بل الإجماع علىٰ شرطيّة تنجيز العقود والإيقاعات وعدم جواز التعليق فيها، فمن ذلك:

ـ ما قاله فخر الدين بالنسبة إلىٰ الوكالة ـ وهي عقد جائز ـ: «إنّ تعليق الوكالة علىٰ الشرط لايصحّ عند الإماميّة، وكذا غيره من العقود، لازمة كانت أو جائزة»[1].

ـ وقال صاحب الجواهر بالنسبة الىٰ الوقف: «قد سمعت غير مرّة اعتبار التنجيز في كلّ سبب شرعي إلا ماخرج، وأنّه يبطل لو علّق شيئاً بصفة متوقّعة الحصول...»[2].

ـ وقال بالنسبة إلىٰ العتق: «ولابدّ من تجريده عن الشرط...» ثم نقل الإجماع عن جماعة في ذلك، ثم قال:

(١) نقله عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة ٧: ٥٢٦.

(٢) الجواهر ٢٨: ٥٤.

«مضافاً إلىٰ المحكي، الإجماع أيضاً علىٰ اعتبار التنجّز في مطلق العقد والإيقاع إلا ماخرج»[1].

والحاصل: «أنّه يظهر من كلماتهم أنّ كلّ إنشاءٍ سواء كان عقداً أو إيقاعاً، يعتبر فيه التنجيز، ولا يصح فيه التعليق»[2].

هذا، وقد تقدم الكلام عن صور التعليق وما يصحّ وما لا يصحّ منها، وعن وجود مخالف في المسألة وقائل بعدم شرطيّة التنجيز مطلقاً، تقدّم كلّ ذلك في عنوان «بيع / اشتراط التنجيز في العقد»، وسوف يأتي أكثر تفصيلاً في عنوان «عقد» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

تعليل

راجع: علّة.

تعليم وتعلّم

لغـــة:

التعليم مصدر علّم، يقال: علّمه تعليماً.

والتعلّم مطاوع عَلّم، يقال: علّمته فتعلّم.

والعِلم نقيض الجهل، فكلٌّ منهما نقيض

(١) الجواهر ٣٤: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) أنظر هدىٰ الطالب ٢: ٥٧٧.

الآخر، أي عدمه.

والعلم: اليقين.

والعِلم: المعرفة.

ويأتي التعليم بمعنىٰ جعل العلامة، والعَلَم: العلامة.

والثوب المعلّم هو الذي يكون له عَلَم من طراز وغيره[1].

اصطلاحاً:

استعملا في كلمات الفقهاء والأحاديث بالمعاني المتقدّمة.

الأحكام:

ينحصر البحث في المعنىٰ الأوّل، دون معنىٰ جعل العلامة وتعليم الثوب ونحو ذلك.

الحكم التكليفي للتعليم والتعلّم:

يختلف الحكم التكليفي لكلٍّ من التعليم والتعلّم باختلاف موارده، فالكلام يكون في مقامين:

المقام الأوّل ـ في أحكام التعلّم:

ينقسم حكم التعلّم باختلاف الموارد، إلىٰ الأقسام الخمسة:

(١) أُنظر ذلك كلّه في المصباح المنير، ولسان العرب: «علم».

أوّلاً ـ التعلّم الواجب:

يجب التعلّم في الموارد التالية:

١ ـ تعلّم الاعتقادات اللازمة لكلّ مكلّف:

يجب علىٰ كلّ مكلّف عيناً أن يعرف عقائده كالتوحيد والنبوّة والمعاد والإمامة، عن دليل مناسب لحاله[1].

وهل هذا الوجوب عقليٌّ أو شرعيّ؟ لهم فيه كلام[2].

٢ ـ تعلّم الأحكام الّتي يبتلي بها المكلّف:

صرّح الفقهاء بأنّه يجب علىٰ كلّ مكلّف وجوباً عينياً أن يعرف الأحكام التي يكون في معرض الابتلاء بها، كأحكام الصلاة والصوم ونحوهما. وأحكام التجارة للتاجر والذباحة للجزّار، والصرف للصرّاف ونحو ذلك.

ولا فرق في المعرفة بين أن تحصل عن تقليد أو اجتهاد، نعم أضاف الفقهاء هنا طريقاً ثالثاً لإحراز الواقع، وهو العمل بالاحتياط[3].

ولهم كلام هنا أيضاً في أنّ الوجوب عقلي أم شرعي[4].

(١) أُنظر: اللوامع الإلهيّة: ٣٣، وفرائد الأُصول ١: ٥٥٣، عند الكلام عن اعتبار الظن في أُصول الدين.

(٢) أُنظر اللوامع الإلهيّة: ٣٤، ونهاية الوصول (مخطوط): ٤٤٨.

(٣) أُنظر: المستمسك ١: ٦ و٥٨، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٢ و٢٩٢. وراجع عنوان «احتياط».

(٤) أُنظر المصدرين المتقدّمين.

٣ ـ تعلّم مايقوم به النظام الاجتماعي:

يجب علىٰ كلّ فرد من أفراد المجتمع وجوباً كفائياً، أن يتعلّم مايتوقّف عليه النظام الاجتماعي، مثل علم الطب، والبيطرة، والتجارة، والحرف والمِهَن التي يحتاج إليها الإنسان في حياته، بحيث لو لم يقم به أحد لاختلّ نظام المجتمع[1]، ويدخل في هذا الإطار حتىٰ علم الفقه أيضاً[2].

٤ ـ تعلّم مايجب قراءته:

يجب علىٰ المكلّف أن يتعلّم مايجب قراءته في الصلاة، مثل الحمد وسورة أُخرىٰ، والتسبيحات إذا اختارها في الركعتين الثالثة والرابعة، والذكر الواجب في الركوع والسجود، والتشهد[3].

ثانياً ـ التعلّم المندوب:

يستحبّ تعلّم العلوم الآتية:

١ ـ تعلّم مازاد علىٰ الواجب:

كلّ مورد وجب فيه التعلّم يكون الزائد فيه علىٰ قدر الواجب مندوباً، كالتعلّم الزائد علىٰ الواجب في معرفة أُصول الدين، وأحكام الشرع، ونحوهما.

ويضاف إلىٰ ذلك تعلّم القرآن وعلم التفسير والحديث والأخلاق وتهذيب النفس، وعلم القراءات، وعلم الآداب بالمقدار الذي يفيد في معرفة النصوص الإسلاميّة من الكتاب والسنّة ـ وقد يجب مقدار منه ـ والأذكار والأدعية المندوبة.

٢ ـ تعلّم كلّ ما يوجب استغناء المسلمين عن غيرهم:

كلّ علم أو فنّ أو صنعة يوجب استغناء المسلمين عن غيرهم في كافّة المجالات، فهو مطلوب للشارع، كالتقدّم في علم الطبّ بشتّىٰ فروعه، وعلم الاقتصاد، والزراعة، والصناعات المختلفة، وكالتقدّم في الصناعات الدفاعيّة، ونحو ذلك، وإذا كان بداعي إغناء المسلمين عن غيرهم ومع قصد التقرّب فيكون مستحبّاً ومثاباً عليه[1].

ثالثاً ـ التعلّم الحرام:

كلّ علم لا ينتج إلّا الحرام فحرام تعلّمه إذا كان بهدف التوصّل به إلىٰ النتيجة المحرّمة، مثل تعلّم السحر بهدف استثماره، إن أضرّ بالناس بجعل الفرقة بين الزوجين ونحو ذلك[2].

---

(١) قال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٩٢: «إنّ أكثر الصناعات واجبة كفاية علىٰ ما صرّحوا به» فإذا وجبت هذه كفاية، وجب تعلّمها كفاية أيضاً، من باب المقدّمة.

(٢) أُنظر: التحرير ٢: ٢٦٦، ومجمع الفائدة ٨: ٨٩.

(٣) أُنظر الجواهر ٩: ٢٠٨ و٣٠٠، و١٠: ٢٦٨، وراجع عنوان «أعجمي».

---

(١) أُنظر منية المريد: ٣٨٢، الخاتمة.

(٢) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٥٧.

ومن هذا القبيل تعلّم صناعة المخدّرات بهدف التوصّل إليها والانتفاع ببيعها وإن استلزم ذلك الأضرار البالغة بالناس، وعليه تدل رواية تحف العقول التي جاء فيها:

«وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون فيه ولا منه شيءٌ من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه...»[1].

وفي الحديث: «من تعلّم شيئاً من السحر فقد كفر...»[2].

نعم يستثنىٰ من ذلك ما لو كان التعلّم بهدف إبطال تلك الصنعة المحرّمة، ولذلك قال بعض الفقهاء[3] بجواز تعلّم السحر بهدف إبطاله، لما ورد:

أنّه «دخل عيسىٰ بن شفقي علىٰ أبي عبدالله عليه السلام، قال: جعلت فداك أنا رجل كانت صناعتي السحر، وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي، وقد حججت منه، وقد منّ الله عليَّ بلقائك، وقد تبت إلىٰ الله عزّ وجل من ذلك، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبدالله عليه السلام: حَلَّ ولا تعقد»[4].

أي لاتعقد السحر ولكن أحلله وأبطله.

وورد أيضاً: «أنّ توبة الساحر أن يحلّ ولايعقد»[1].

ولكن يمكن القول بجواز التعلّم من أوّل الأمر لأجل الإبطال، كتعلّم مايوجب إبطال مفعول الأسلحة الكيمياوية والسامّة والمحرقة ونحوها، فإنّه جائز، وربّما وجب إذا دعت الحاجة إليه.

ومن التعلّم المحرّم تعلّم صنع المجسّمات، بناءً علىٰ حرمته، وكذا تعلّم القمار وصنع آلاته التي تكون متمحّضة في القمار، وتعلّم الغناء[2]، ونحو ذلك ممّا يحرم التكسّب به، لتمحّضه في الفساد. كلّ ذلك إذا كان تعلّمه بهدف التوصّل إليه، وأمّا مجرد تعلّمه من دون ذلك، فالقول بتحريمه مشكل.

رابعاً ـ التعلّم المكروه:

كلّ شيءٍ يؤدّي تعلّمه إلىٰ البطالة وتضييع العمر من دون أن تصل مبغوضيّته إلىٰ مرحلة شديدة، فهو مكروه، كأشعار الغزل والمجون[3].

---

(١) تحف العقول: ٢٥٠.

(٢) الوسائل ١٧: ١١٨، الباب ٢٥ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٧ مع تفاوت.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٢: ٧٦، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٦٩.

(٤) الوسائل ١٧: ١٤٥، الباب ٢٥ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

(١) علل الشرائع ٢: ٥٤٦، الباب ٣٣٨، ذيل الحديث الأوّل.

(٢) فقد ورد في المغنّيات: «شراؤهنّ وبيعهنّ حرام وتعليمهنّ كفرٌ واستماعهنّ نفاق». الوسائل ١٧: ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٧. فإذا كان التعليم حراماً، فيكون التعلّم حراماً بطريق أولىٰ.

(٣) أُنظر منية المريد: ٣٨٢.

وربما يحرم ذلك ـ كما قلنا ـ إذا أدّىٰ إلىٰ فساد أخلاق المتعلّم، أو فساد المستمعين منه.

والمعيار العام هو شدّة الفساد الحاصل من تعلّمه وضعفه، فإن كان شديداً فيحرم، وإلّا فيكره.

خامساً ـ التعلّم المباح:

كل ما لا ضرورة في تعلّمه، ولا رجحان فيه، ولا ضرورة في تركه ولا رجحان فيه، فتعلّمه مباح، كالتبحّر في النحو، والصرف، واللغة، والشعر، والأنساب، والهيئة، والرياضيّات ونحوها[١].

المقام الثاني ـ في أحكام التعليم:

التعليم يتبع في أحكامه التعلّم، فإذا كان تعلّم علمٍ واجباً فيكون تعليمه واجباً أيضاً، وإن كان التعلّم حراماً فيكون تعليمه حراماً أيضاً، وهكذا.

وإذا كان المعلّمون ـ فيما لو وجب التعليم ـ متعدّدين، كان الواجب علىٰ نحو الكفاية، وإن كان واحداً، كان علىٰ نحو العين.

أخذ الأُجرة علىٰ التعليم:

إذا كان التعليم حراماً كان أخذ الأُجرة عليه حراماً، وهو من السحت، كما جاء بالنسبة إلىٰ المغنّية.

وإذا كان مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً، فلا مانع من أخذ الأجر عليه.

وأما إذا كان واجباً فأخذ الأُجرة عليه محلّ كلام. وقد تعرّضنا لآراء الفقهاء في هذا المجال في عنوان «إجارة / أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات».

فضل التعليم والتعلّم:

الذي ورد في العلم والعالم والتعليم والتعلّم من النصوص كثيرة جدّاً، ولا أظنّ أنّ ديناً أو مدرسة ورد فيها في ذلك مثل ماورد في الإسلام وخاصّة في مذهب أهل البيت عليهم السلام، ويكفي الإسلام فخراً أن تكون أوائل آياته التي نزلت علىٰ نبيّه صلى الله عليه وآله هي آيات اشتملت علىٰ نعمة التعليم والقراءة، حيث قال تعالىٰ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[١].

وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَاءُ﴾[٢].

وقال أيضاً: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣].

وقال أيضاً: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا ٱلْعِلْمِ﴾[٤].

---

(١) أنظر المصدر المتقدّم.

(١) العلق: ١ ـ ٥.

(٢) فاطر: ٢٨.

(٣) الزمر: ٩.

(٤) آل عمران: ١٨.

وقال أيضاً: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[١].

وأما ماورد في السنّة حول التعليم والتعلّم فكثير جدّاً.

ـ فمن ذلك ماروواه الشهيد الثاني بالإسناد الصحيح إلىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «طلب العلم فريضة علىٰ كلّ مسلم، فاطلبوا العلم في مظانّه واقتبسوه من أهله، فإنّ تعلّمه للّه تعالىٰ حسنة، وطلبه عبادةٌ، والمذاكرة به تسبيحٌ، والعمل به جهادٌ، وتعليمه من لايعلمه صدقةٌ، وبذله لأهله قربةٌ إلىٰ اللّه تعالىٰ، لأنّه معالم الحلال والحرام...»[٢].

ـ وعنه صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «أربعة تلزم كلَّ ذي حجىٰ وعقل من أُمّتي، قيل: يارسول اللّه، ماهن؟ قال: استماع العلم، وحفظه، ونشره، والعمل به»[٣].

ـ وعن الإمام علي عليه السلام، أنّه قال: «أيّها الناس اعلموا: أنّ كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا وإنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال...»[٤].

(١) الجمعة: ٢.

(٢) منية المريد: ١٠٨، وانظر أمالي الطوسي ٢: ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣) تحف العقول: ٥٧، وكنز الفوائد ٢: ١٠٧.

(٤) أصول الكافي ١: ٣٠، باب فرض العلم، الحديث ٤.

ـ وعنه عليه السلام: «العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد، وإذا مات العالم ثلم في الإسلام ثلمة لايسدّها إلّا خلف منه»[١].

ـ وعن الإمام زين العابدين عليه السلام، أنّه قال: «لو يعلم الناس مافي طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج، وخوض اللجج...»[٢].

ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال: «سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق، خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضّة»[٣].

ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام، أيضاً قال: «لست أُحب أن أرىٰ الشابّ منكم إلا غادياً في حالين: إما عالماً، أو متعلّماً، فإن لم يفعل فرّط، فإن فرّط ضيّع، وإن ضيّع أثم، وإن أثم سكن النار، والذي بعث محمّداً صلى الله عليه وآله بالحقّ»[٤].

والروايات في فضل العلم والتعليم والتعلم كثيرة جدّاً، ذكرها العلماء في كتب الحديث والكتب المدوّنة بخصوص فضل العلم وآداب التعليم والتعلّم يراجعها من أراد التوسّع فيها.

(١) بصائر الدرجات: ٤ ـ ٥، باب ثواب العالم والمتعلّم، الحديث ١٠.

(٢) أُصول الكافي ١: ٣٥، باب ثواب العالم، الحديث ٥.

(٣) المحاسن ١: ٣٥٦، الحديث ٧٥٥، وعنه مشكاة الأنوار ١: ٣٠١، الحديث ٦٧٩.

(٤) الأمالي (للطوسي): ٣٠٣، الحديث ٦٠٤.

آداب التعليم والتعلم:

ذكر العلماء في الكتب التي دوّنوها بهذا الخصوص آداباً لكلٍّ من المعلّمين والمتعلّمين، كثيرٌ منها منتزع من الروايات، نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً، وهذه الآداب بعضها مشترك بين المعلّم والمتعلّم، وبعضها مختصّ بكلّ واحد منهما:

أوّلاً ـ الآداب المشتركة بين المعلّم والمتعلّم:

أهمّ الآداب المشتركة بين المعلّم والمتعلّم، هي:

١ ـ إخلاص النيّة:

ينبغي للمعلّم والمتعلّم أن يخلصا النيّة للّه تعالىٰ في طلب العلم وفي بذله، فيجب علىٰ كلٍّ منهما أن يقصد بعمله وجه اللّه تعالىٰ، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ * أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾[2].

وعن رسول اللّه ﷺ: «منهومان لايشبعان: طالب دنيا، وطالب علم، فمن اقتصر من الدنيا علىٰ ما أحلّ اللّه له سَلِم، ومن تناولها من غير حِلّها هلك، إلّا أن يتوب أو يراجع. ومن أخذ العلم من أهله وعمل بعلمه نجا، ومن أراد به الدنيا فهي حظّه»[3].

(١) البيّنة: ٥.

(٢) الزمر: ٢ ـ ٣.

(٣) أُصول الكافي ١: ٤٦، كتاب فضل العلم، باب المستأكل بعلمه، الحديث الأوّل.

ـ وعن الإمام علي عليه السلام: «لو أنّ حملة العلم حملوه بحقّه، لأحبّهم اللّه وملائكته وأهل طاعته من خلقه، ولكنّهم حملوه لطلب الدنيا، فمقتهم اللّه وهانوا علىٰ الناس»[1].

ـ وعن أبي عبداللّه عليه السلام: «من تعلّم العلم وعمل به وعلّم للّه، دُعي في ملكوت السماوات عظيماً، فقيل: تعلّم للّه، وعمل للّه، وعلّم للّه»[2].

٢ ـ التوكّل علىٰ اللّه تعالىٰ:

ممّا يحتاج إليه طالب العلم وباذله التوكّل علىٰ اللّه تعالىٰ والاعتماد عليه وتفويض الأمر إليه، وإلقاء مقاليد الأمر إليه في أمره ورزقه، فإنّه تعالىٰ يصلح أمره لما بذله في سبيله، وقد ورد في الكتاب العزيز: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[3].

وروىٰ معاوية بن وهب عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «من أُعطي ثلاثاً لم يمنع ثلاثاً: من أُعطي الدعاء أُعطي الإجابة، ومن أُعطي الشكر أُعطي الزيادة، ومن أُعطي التوكّل أُعطي الكفاية، ثمّ قال: أتلوت كتاب اللّه عزّ وجل ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[4] وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[5]

(١) تحف العقول: ٢٠١، وكنز الفوائد ٢: ١٠٩.

(٢) أُصول الكافي ١: ٣٥، باب ثواب العلم، الحديث ٦.

(٣) الطلاق: ٣.

(٤) الطلاق: ٣.

(٥) ابراهيم: ٧.

وقال: ﴿ٱدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[١]»[٢].

٣ ـ حسن الخُلق والتواضع:

ممّا يحتاج إليه المعلّم والمتعلّم ـ زيادة علىٰ غيرهما ـ حسن الخلق، والتواضع، والرفق، والحلم، والمداراة، وعدم الانفعال سريعاً.

قال اللّه تبارك وتعالىٰ لنبيّه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٣]، وقال أيضاً: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[٤].

وروىٰ معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: اطلبوا العلم، وتزيّنوا معه بالحلم والوقار، وتواضعوا لمن تعلّمونه العلم، وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم، ولا تكونوا علماء جبّارين، فيذهب باطلكم بحقّكم»[٥].

٤ ـ التعفّف عمّا في أيدي الناس:

يلزم علىٰ العالم والمتعلّم علىٰ سبيل النجاة أن يرغب عمّا في أيدي الناس ويتعفّف عنه، ولا يطرق أبواب الملوك والأغنياء طلباً للدنيا، وإن كانت صورته صورة دينيّة.

(١) الغافر: ٦٠.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٦٥، باب التفويض إلىٰ اللّه والتوكل عليه، الحديث ٦.

(٣) القلم: ٤.

(٤) آل عمران: ١٥٩.

(٥) أُصول الكافي ١: ٣٦، باب صفة العلماء، الحديث الأوّل.

ولذلك ورد عن النبي ﷺ: «الفقهاء أُمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يا رسول اللّه! وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم علىٰ دينكم»[١].

٥ ـ الانقياد للحقّ:

من أهمّ ما ينبغي أن يتصف به المعلّم والمتعلّم هو الانقياد للحقّ، فعن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «قال رسول اللّه ﷺ: إنّ أعظم الكبر غمص الخلق وسفه الحق. قال: قلت: وما غمص الخلق وسفه الحق؟ قال: يجهل الحق ويطعن علىٰ أهله، فمن فعل ذلك، فقد نازع اللّه عزّ وجل رداءه»[٢].

٦ ـ ترك الحسد:

الروايات الواردة في ذمّ الحسد وآثاره السيئة كثيرة، منها:

ـ ماروي عن أبي جعفر وأبي عبداللّه عليهما السلام: من «أنّ الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب»[٣].

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «لايكون العبد عالماً حتىٰ لايكون حاسداً لمن فوقه، ولا محقّراً لمن دونه»[٤].

(١) أُصول الكافي ١: ٤٦، باب المستأكل بعلمه، الحديث ٥.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣١٠، باب الكبر، الحديث ٩.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٣٠٦، باب الحسد، الحديثان ١ و٢.

(٤) تحف العقول: ٢٩٤.

ثانياً ـ الآداب الخاصّة بالمعلّم:

ومن هذه الآداب:

١ ـ أن يكون أهلاً للتعليم:

فلا يتقدّم للتدريس والتعليم وهو غير مؤهّل لما يريد أن يقوم به.

٢ ـ أن يبذل العلم لأهله ويصونه عن غيره:

إذا وجد العالم أهلاً للتعلّم فعليه أن يبذل علمه له ولا يبخله عنه، والروايات الواردة في ثواب بذل العلم كثيرة، منها ما عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام: إنّ الله لم يأخذ علىٰ الجهّال بطلب العلم، حتىٰ أخذ علىٰ العلماء عهداً ببذل العلم للجهّال، لأنّ العلم كان قبل الجهل»[1].

وكذا ينبغي للعالم أن يصون العلم عن غير أهله، فلا يذلّ العلم بإلقائه لغير مستحقّه.

هذا في غير إرشاد الجاهل وتبليغ الأحكام بصورة كلّية، وأمّا فيه فاللازم تبليغ الحكم الشرعي لكلّ مكلّف حتىٰ تتم الحجة عليه، سواء رتّب عليه الأثر أم لا.

راجع العنوانين: إرشاد، وتبليغ.

٣ ـ أن يكون عاملاً بعلمه:

إنّما يؤثّر التعليم إذا كان مقروناً بالعمل، ومن لم يصدّق قولَه عملُه، فلا أثر لعلمه ولا لتعليمه.

فعن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَاءُ﴾[1]: «من صدّق فعلُه قولَه، ومن لم يصدّق فعلُه قولَه فليس بعالم»[2].

وعنه عليه السلام: «العلم مقرون إلىٰ العمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم، والعلم يهتف بالعمل، فإن أجابه وإلّا ارتحل عنه»[3].

وعنه عليه السلام: «إنّ العالم إذا لم يعمل بعلمه زلّت موعظته عن القلوب، كما يزلّ المطر عن الصفا»[4].

٤ ـ أن يلين ويتواضع للمتعلّمين:

ينبغي أن يكون المعلّم ليّناً متواضعاً منفتحاً علىٰ الطلّاب لكي يجرأوا للمسالة والبحث معه، فلا يستعمل معهم الانقباض، قال تعالىٰ: ﴿وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[5]، وكان النبي صلى الله عليه وآله المعلّم الأكبر.

هذا بصورة عامّة، وقد تقتضي المصلحة عكس ذلك، فهو يختلف باختلاف الموارد.

٥ ـ أن ينصف المتعلّمين في البحث:

وممّا ينبغي أن يتصف به المعلّم، الإنصاف في البحث، فإذا أدلىٰ بعض الطلبة بفائدة علميّة فعلىٰ المعلّم أن يغتنمها ويشجّع الطالب عليها، ولا يسعىٰ لإبطالها بأيّ نحو اتفق.

---

(١) أُصول الكافي ١: ٤١، باب بذل العلم، الحديث الأوّل.

(١) فاطر: ٢٨.

(٢) أُصول الكافي ١: ٣٦، باب صفة العلماء، الحديث ٢.

(٣) أُصول الكافي ١: ٤٤، باب استعمال العلم، الحديث ٢.

(٤) أُصول الكافي ١: ٤٤، باب استعمال العلم، الحديث ٣.

(٥) الشعراء: ٢١٥.

٦ ـ أن يعترف بعدم العلم في حينه:

ومن أهمّ آداب المعلّم هو أنّه إذا سُئل عن أمر لايعرفه، أو عرض له في الدرس ذلك، فعليه أن يقرّ بعدم معرفته له، فيقول: لا أعرفه، أو لا أتحققه، أو أُراجعه، ونحو ذلك.

ولا يستنكف عن ذلك، فمن عِلْم العالم أن يقول فيما لا يعلم: «لا أعلم، واللّهُ الأعلم»[١] أو «واللّهُ العالم».

روي عن علي عليه السلام أنّه قال: «إذا سُئلتم عمّا لا تعلمون فاهربوا، قالوا: وكيف الهرب؟ قال: تقولون: اللّٰه أعلم»[٢].

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: اللّٰه أعلم، إنّ الرجل لينتزع الآية من القرآن، يخرّ فيها أبعد ما بين السماء والأرض»[٣].

وعن أبي عبداللّٰه الصادق عليه السلام قال: «إنّ اللّٰه خصّ عباده بآيتين من كتابه: أن لا يقولوا حتىٰ يعلموا، ولا يردّوا ما لم يعلموا، قال اللّٰه عزّ وجل: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾[٤]، وقال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[١]»[٢].

والروايات بهذا المعنىٰ كثيرة.

٧ ـ أن لا يستخفّ بالطالب:

ومن آداب المعلّم أن لا يستهزئ بالطالب إذا لم يعرف الدرس أو جواب السؤال، ولا يستخفّ به، فإنّ الاستخفاف بالمؤمن والاستهزاء به من المحرّمات الأكيدة، وقد تقدّم الكلام عنهما في العنوانين: «استخفاف» و«استهزاء».

ثالثاً ـ الآداب الخاصّة بالمتعلّم:

وهي آداب كثيرة نكتفي بذكر بعض النصوص الواردة في هذا المجال.

روي عن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: إنّ من حقّ العالم أن لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه، وإذا دخلت عليه وعنده قوم فسلّم عليهم جميعاً، وخصّه بالتحيّة دونهم، واجلس بين يديه. ولا تجلس خلفه، ولا تغمز بعينك، ولا تُشِر بيدك، ولا تكثر من القول: قال فلان، وقال فلان، خلافاً لقوله، ولا تضجر بطول صحبته، فإنّما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتىٰ يسقط عليك منها شيء، والعالم

(١) أُنظر منية المريد: ٢١٥.
(٢) المصدر المتقدم، وانظر سنن الدارمي ١: ٦٣.
(٣) أُصول الكافي ١: ٤٢، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٤.
(٤) الأعراف: ١٦٩.

(١) يونس: ٣٩.
(٢) أُصول الكافي ١: ٤٣، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٨.

أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل اللّٰه»[١].

وفي رسالة الحقوق الطويلة المرويّة عن سيّد العابدين عليه السلام:

«وحقّ سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه، وحسن الاستماع إليه، والإقبال عليه، وألّا ترفع عليه صوتك، ولا تجيب أحداً يسأله عن شيء حتىٰ يكون هو الذي يجيب، ولا تحدّث في مجلسه أحداً، ولا تغتاب عنده أحداً، وأن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء، وأن تستر عيوبه وتظهر مناقبه، ولا تجالس له عدوّاً، ولا تعادي له وليّاً، فإذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكة اللّٰه جلّ وعزّ، بأنّك قصدته، وتعلّمت علمه للّٰه جلّ اسمه، لا للناس»[٢].

وروىٰ أبو بصير عن أبي عبداللّٰه الصادق عليه السلام أنّه قال: «كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: يا طالب العلم إنّ العلم ذو فضائل كثيرة: فرأسه التواضع، وعينه البراءة من الحسد، وأُذنه الفهم، ولسانه الصدق، وحفظه الفحص، وقلبه حسن النيّة، وعقله معرفة الأشياء والأُمور، ويده الرحمة، ورجله زيارة العلماء، وهمّته السلامة، وحكمته الورع، ومستقرّه النجاة، وقائده العافية، ومركبه الوفاء،

(١) أُصول الكافي ١: ٣٧، باب حقّ العالم، وفيه حديث واحد.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢: ٦١٨، باب الحقوق، الحديث ٣٢١٤، والخصال ٢: ٥٦٤، باب الخمسين.

وسلاحه لين الكلمة، وسيفه الرضا، وقوسه المداراة، وجيشه محاورة العلماء، وماله الأدب، وذخيرته اجتناب الذنوب، وزاده المعروف، وماؤه الموادعة، ودليله الهدىٰ، ورفيقه محبّة الأخيار»[١].

وممّا ينبغي الالتزام به من قبل المتعلّمين إضافة إلىٰ ماسبق:

- الصبر والاستقامة وعدم التضجّر من تحصيل العلم وما يواجهه من المشكلات.

- أن تكون دراسته منهجيّة فيراعي الأهم فالأهم.

- أن يستفيد من جميع أوقاته، فلا يجعل الفراغ في قاموس حياته.

- أن يطلب معلّماً ينتفع بعلمه وتقواه، ولا يطلب مَنْ صِيتُه أكثر، مِن دون أن ينتفع به.

- أن يترك المراء والجدل، وأن يسأل الأُستاذ تفقّهاً، لا تعنّتاً[٢].

- أن تكون همّته عالية، فلا يقنع بالقليل من المراحل الدراسية.

- أن يتحمّل الصعوبات، لأجل النيل بالدرجات الرفيعة والعالية من العلم والفضل والتقوىٰ.

(١) أُصول الكافي ١: ٤٨، باب النوادر من كتاب فضل العلم، الحديث ٢.

(٢) راجع عنوان «تعنت» الآتي قريباً.

وأُمور أُخرىٰ ذكرت في الكتب المعدّه لهذا الموضوع[1].

الأحكام الأُخرىٰ للتعليم:

هناك أحكام أُخرىٰ للتعليم نحيلها إلىٰ مواطنها الأصليّة وقد تقدّم معظمها، من قبيل:

ـ تعليم الأولاد والأطفال

راجع: تأديب، تربية.

ـ تعليم الكلاب للصيد

راجع: آلات الصيد، تذكية.

ـ الضرب علىٰ التعليم والضمان فيه

راجع: إسراف، تأديب.

ـ الاستئجار علىٰ التعليم الواجب

راجع: إجارة / أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات.

ـ الإستئجار علىٰ التعليم الحرام

راجع: إجارة / أخذ الأُجرة علىٰ المحرّمات.

ـ الاستئجار علىٰ التعليم المستحب

راجع: إجارة / أخذ الأُجرة علىٰ المستحبات.

(١) منها منية المريد، للشهيد السعيد زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، الذي اقتبسنا منه أكثر أبحاث هذا الموضوع.

مظانّ البحث:

أكثر ما كتبناه حول التعليم والتعلّم مذكور في الكتب المعدّة لذلك، وأحاديثه مذكورة في كتاب العلم من كتب الحديث.

تعمّد

راجع: عمد.

تعمّم

راجع: تحنّك، عمامة.

تعمير

راجع: عمارة.

تعميم

راجع الملحق الأُصولي: عام وخاص.

تعنُّت

لغة:

من العَنَت، وهو إدخال المشقّة علىٰ إنسان،

وتَعنَّتَه تَعَنُّتاً، أي سألته عن شيءٍ أردت اللبس عليه والمشقّة[١].

اصطلاحاً:

إدخال المشقّة علىٰ الشهود، مثل أن يفرّق بينهم ويكلّفهم مايثقل عليهم من المبالغة في مشخّصات القضيّة التي شهدوا بها، ووعظهم وتحذيرهم عقاب شهادة الزور[٢].

الأحكام:

كراهة تعنيت الشهود:

ذكر الفقهاء من جملة آداب القضاء، كراهة تعنيت الحاكم للشهود إذا كانوا من أهل السداد والصلاح.

قال الشيخ الطوسي: «ولا يتعنّت شاهداً ولا يتعقّبه، والتعنّت أن يفرّق الشاهدين، وهما من أهل السرّ والضبط والقول السديد، فلا يفعل هذا بهما، لأنّ فيه منقصة عليهما وقدحاً في رأيهما»[٣].

وقال المحقّق الحلّي: «يكره للحاكم أن يعنّت الشهود، إذا كانوا من ذوي البصائر والأديان القويّة، مثل أن يفرّق بينهم، لأنّ في ذلك غضّاً منهم»[٥].

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، وغيره: «عنت».

(٢) الجواهر ٤٠: ١٢٨.

(٣) المبسوط ٨: ١٥٠.

(٥) شرائع الإسلام ٤: ٧٧ ـ ٧٨.

وبهذا المضمون قال غيرهما من الفقهاء.

نعم، لو لم يتّصف الشهود بالأوصاف المتقدّمة، بل كانوا في موضع التهمة والريبة، ولو لضعف بصيرة الشهود وذهنهم كان التعنيت جائزاً، بل صرّح بعضهم باستحبابه[١].

واحتمل الأردبيلي وجوبه في بعض مراتبه، كما احتمل التحريم في بعض المراتب الأُخر، حيث قال:

«وربما يحصل به الأذىٰ بغير موجب، فقد يؤول إلىٰ التحريم، ولا شكّ في حسن ذلك، بل قديجب مع التهمة، كما فعل أمير المؤمنين عليه السلام في بعض قضاياه[٢]»[٣].

ولكن قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلىٰ استحباب التفريق عند التهمة: «وفي النفس من هذا الحكم شيءٌ وإن كان مشهوراً، لمنع كونه استظهاراً وتثبّتاً...»[٤].

(١) أُنظر: شرائع الإسلام ٤: ٧٧ ـ ٧٨، والقواعد ٣: ٤٤٢، والمهذّب البارع ٤: ٤٥٩، والمسالك ١٣: ٤١١ ـ ٤١٢، وكشف اللثام ١٠: ١٠٨، والجواهر ٤٠: ١٢٨.

(٢) أُنظر الوسائل ٢٧: ٢٧٧، الباب ١٩ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث الأوّل، وجاء فيه: «فقال علي عليه السلام: اللّه أكبر، أنا أوّل من فرّق بين الشاهدين إلا دانيال النبي عليه السلام»، وانظر الباب ٢٠ من تلك الأبواب، الحديث الأوّل.

(٣) مجمع الفائدة ١٢: ٤٨.

(٤) كتاب القضاء والشهادات (للشيخ الأنصاري): ٨٨.

النهي عن السؤال تعنّتاً:

من آداب السؤال، سواء كان من المعلّم أو من غيره، هو أن يكون السؤال تفقّهاً، لا تعنّتاً، أي بهدف إيجاد المشقّة والحرج علىٰ المسؤول، وقد أشرنا إلىٰ ذلك في آداب المتعلّم، ومن ظرائف ماورد في هذا المجال الرواية التالية:

روىٰ الحسين بن علوان، قال: «سأل رجل أبا عبدالله ﷺ عن طعم الماء، فقال: سَل تفقّهاً، ولا تسأل تعنّتاً، طعم الماء طعم الحياة»[1].

والرواية جميلة جدّاً، جميلة من حيث إرشاد الإمام ﷺ السائل إلىٰ أن يسأل تفقّهاً وتفهّماً، ولا يسأل تعنّتاً.

وجميلة من حيث تشبيه الماء بالحياة، وطعم الماء بطعم الحياة، فانّ الحياة من الماء كما قال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[2]، وكلّ من أدرك طعم الحياة فهو يدرك طعم الماء أيضاً.

تعوّذ

لغـة:

الالتجاء، والاعتصام، يقال: عذت بفلان

(١) الوسائل ٢٥: ٢٣٤، الباب الأوّل من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٦.

(٢) الأنبياء: ٣٠.

واستعذت به، أي لجأت إليه[1]، واعتصمت به[2].

والاستعاذة والتعوّذ وما تصرّف منهما، الكلّ بمعنىٰ واحد[3]. فاستعذت بالله وعُذت به معاذاً: اعتصمت به[4] ولجأت إليه[5].

اصطلاحاً:

الاستعاذة بالله والالتجاء إليه والاعتصام به، والاستجارة به من الشيطان بقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، ونحوه من الصيغ[6].

الأحكام:

تقدّم الكلام عن أحكام التعوّذ في عنوان «استعاذة» فلا وجه للإعادة.

تعويذ

لغـة:

مصدر عوّذ، وهو من عاذ يعوذ عوذاً، بمعنىٰ التجأ واعتصم واستجار، كما تقدّم في تعوّذ.

(١) أُنظر الصحاح: «عوذ».

(٢) أُنظر المصباح المنير: «عوذ»، وانظر المصدر الآتي أيضاً.

(٣) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «عوذ».

(٤) أُنظر المصباح المنير: «عوذ».

(٥) أُنظر الصحاح: «عوذ».

(٦) أُنظر: مجمع البيان (١ ـ ٢): ١٨، وكنز العرفان ١: ١٤٨.

والتعويذ: مايعوَّذ به الإنسان من فزع أو جنون[1].

والعوذة: الرُّقْيَة، وهي مايرقىٰ بـه الإنسان الذي به آفة كالحمّىٰ والصرع ونحوهما[2].

والعوذة التي تعلّق علىٰ المرضىٰ والصبيان تسمّىٰ تميمة[3].

والفرق بين الرُّقْيَة والتميمة هو: أنّ الأُولىٰ من جنس مايُقرأ علىٰ المصاب، والثاني من جنس ما يكتب ويعلّق عليه.

اصطلاحاً:

لم يخرج استعمال الفقهاء له من المعاني المتقدّمة.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتعويذ:

المستفاد من مجموع الروايات وكلمات الفقهاء المتعرّضين للموضوع هو: أنّ التعويذ

(١) أُنظر ترتيب كتاب العين: «عوذ».

(٢) أُنظر لسان العرب: «رقا».

(٣) المصدر المتقدم: «تمم»، وفيه أيضاً: «قلادة من سيور وربما جعلت العوذة التي تعلّق في أعناق الصبيان»، وفيه أيضاً: «التمائم خرزات كان الأعراب يعلّقونها علىٰ أولادهم، ينفون بها النَّفس والعين بزعمهم».

والرقي إذا كان بالقرآن والأدعية والأذكار المرويّة عن المعصومين عليهم السلام، أو المنتزعة من القرآن والأدعية، فلا إشكال فيه.

قال كاشف الغطاء عند الكلام عن القرآن وما فيه من المباحث: «العوذة والرُّقْيَة والنشرة[1] إذا كانت من القرآن، وكذا إذا كانت من الذكر، أو مرويّة عنهم، لا بأس بها، دون غيرها من الأشياء المجهولة.

ولا بأس بتعليق التعويذ من القرآن والدعاء والذكر، كما ورد في الأخبار»[2].

ولكن قال ابن ادريس بالنسبة إلىٰ التمائم ـ وتقدّمه القاضي ـ[3]: «وروي عن النبي صلى الله عليه وآله: أنّه نهىٰ عن السحر، والكهانة، والقيافة، والتمائم، فلا يجوز استعمال شيءٍ من ذلك علىٰ حال»[4].

ولا بدّ من حمل ذلك علىٰ ما لو كانت التميمة من أقسام السحر؛ ولذلك ذكرها بعضهم فيه، وإلّا لو كانت من القرآن والذكر فما المانع منه، إلّا أن يقال: إنّ عنوان التميمة يصدق علىٰ خصوص ما كان

(١) النُّشْرَة ضربٌ من الرقيّة والعلاج يعالج به من كان يُظنّ أنّ به مسّاً من الجنّ، سمّيت بذلك، لأنّه ينشر بها ما خامره من الداء، أي يكشف ويزال. لسان العرب: «نشر».

(٢) كشف الغطاء ٣: ٤٦٠.

(٣) أُنظر المهذب ٢: ٤٥٢.

(٤) السرائر ٣: ١٤٣.

متداولاً عند العرب الجاهليين.

ويشهد لذلك: أنّ ابن ادريس نفسه قال بعد أن أورد عن الأئمّة ﷺ روايات حول الطب: «فأمّا ماورد عنهم ﷺ في الاستشفاء بفعل الخير والبرّ والتعوّذ والرقي، فنحن نورد من جملة ماورد عنهم ﷺ في ذلك، جملة مقنعة بمشيّة اللّه تعالىٰ»[١].

وهو يدلّ علىٰ ما قلناه من جواز التعويذ بالقرآن والدعاء، كما يستفاد من الروايات الآتية.

الروايات الواردة حول التعويذ:

ـ روىٰ عبداللّه بن سنان، عن أبي عبداللّه الصادق ﷺ، قال: «سألت عن رقية العقرب والحيّة والنُشرة، ورقية المجنون، والمسحور الذي يعذّب؟ فقال: يابن سنان، لا بأس بالرقية والعوذة والنشرة إذا كانت من القرآن، ومن لم يشفه القرآن فلا شفاه اللّه، وهل شيءٌ أبلغ في هذه الأشياء من القرآن؟ أليس اللّه يقول: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢]؟ أليس يقول اللّه جلّ ثناؤه: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هٰذَا ٱلْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ ٱللّٰهِ﴾[٣]؟ وسلونا نعلّمكم ونوقفكم علىٰ قوارع[١] القرآن لكلّ داء»[٢].

ـ وعن زرارة بن أعين، قال: «سألت أبا جعفر ﷺ عن المريض هل يعلّق عليه تعويذ أو شيءٌ من القرآن؟ فقال: نعم، لا بأس به، إنّ قوارع القرآن تنفع، فاستعملوها»[٣].

ـ وعن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبداللّه ﷺ: «في الرجل تكون به العلّة فيكتب له القرآن فيعلّق عليه، أو يكتب له فيغسله ويشربه؟، قال: لا بأس به كلّه»[٤].

ـ وعن الحلبي، قال: «سألت جعفر بن محمّد ﷺ: هل نعلّق شيئاً من القرآن والرُّقي علىٰ صبياننا ونسائنا؟ فقال: نعم، إذا كان في أديم تلبسه الحائض، وإذا لم يكن في أديم لم تلبسه المرأة»[٥].

ـ وسُئل علي ﷺ عن التعويذ يعلّق علىٰ الصبيان؟ فقال: «علّقوا ما شئتم إذا كان فيه ذكر اللّه»[٦].

---

(١) السرائر ٣: ١٤٢.

(٢) الإسراء: ٨٢.

(٣) الحشر: ٢١.

(١) «قوارع القرآن: الآيات التي يقرؤها الإنسان إذا فزع من الجنّ أو الإنس، نحو آية الكرسي؛ كأنّها تقرع الشيطان». الصحاح: «قرع».

(٢) الوسائل ٦: ٢٣٦، الباب ٤١ من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٦: ٢٣٧، الباب ٤١ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢٣٨، الحديث ٨.

(٦) المصدر المتقدّم: ٢٣٩، الحديث ١١.

ـ وعن علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المريض يكوي أو يسترقي؟ قال: لا بأس إذا استرقىٰ بما يعرفه»[١].

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ التعويذ بالقرآن والأذكار والأدعية الواردة.

أما التعويذ بغير ذلك فورد فيها بعض الروايات أيضاً، منها:

ـ ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بالرقي من العين والحمّىٰ والضرس وكلّ ذات هامة[٢] لها حُمَة[٣] إذا علم الرجل ما يقول، لايُدخل في رقيته وعوذته شيئاً لايعرفه»[٤].

ـ وما رواه محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: أنتعوّذ بشيءٍ من هذه الرقي؟ قال: لا، إلّا من القرآن، إنّ علياً عليه السلام كان يقول: إنّ كثيراً من الرقي والتمايم من الإشراك»[٥].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ كثيراً من التمايم شِرك»[٦].

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ١٢.

(٢) الهامة: ما له سُمٌّ يقتل كالحيّة، وقد تطلق علىٰ مطلق الحشرات أيضاً. المصباح المنير: «همم».

(٣) الحُمَة: سُمُّ كلّ شيءٍ يلدغ أو يلسع، والإبرة التي تضرب بها العقرب والزنبور. المعجم الوسيط: «حمة».

(٤) الوسائل ٦: ٢٣٦، الباب ٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدم: ٢٣٧، الحديث ٣.

(٦) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

والمستفاد من مجموع هذه الروايات هو ما ذكره كاشف الغطاء الذي تقدمت عبارته في صدر البحث.

عوذات مأثورة عن النبي وآله عليهم السلام:

ذكرت كتب الأحاديث والكتب المختصّة بالأدعية عوذات كثيرة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمّة من آله عليهم السلام نذكر بعض النماذج منها:

ـ ما روي عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أصابه كسل أو صداع، بسط يديه فقرأ فاتحة الكتاب والمعوذتين، ثمّ يمسح بهما وجهه، فيذهب عنه ماكان يجد»[١].

ـ وما رواه أبو حمزة الثمالي، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «إذا اشتكىٰ أحدكم شيئاً فليقل: بسم الله وبالله، وصلّىٰ الله علىٰ رسول الله وأهل بيته، وأعوذ بعزّة الله وقدرته علىٰ مايشاء، من شرّ ما أجد»[٢].

ـ وروىٰ خالد العبسي، قال: «علّمني علي بن موسىٰ عليه السلام هذه العوذة، وقال: علّمها إخوانك من المؤمنين، فإنّها لكلّ ألم، وهي: أُعيذ نفسي بربّ الأرض وربّ السماء، أُعيذ نفسي بالذي لايضرّ مع

(١) البحار ٩٢: ٧، كتاب الذكر، باب العوذات الجامعة، الحديث ٢، نقلاً عن طبّ الأئمّة: ٣٩.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

اسمه داء، أُعيذ نفسي بالذي اسمه بركة وشفاء»[١].

ـ وعن سعد المزني، قال: «أملا علينا أبو عبدالله عليه السلام العوذة الذي تسمىٰ الجامعة:

بسم الله الرحمن الرحيم، بسم الله الذي لايضرّ مع اسمه شيءٌ في الأرض ولا في السماء، اللهمّ إنّي أسألك باسمك الطاهر الطهر المطهّر المقدّس السلام المؤمن المهيمن المبارك، الذي من سألك به أعطيته، ومن دعاك به أجبته أن تصلّي علىٰ محمّد وآل محمّد، وأن تعافيني مما أجد في سمعي وبصري، وفي يدي ورجلي، وفي شعري وبشري، وفي بطني إنّك لطيف لما تشاء، وأنت علىٰ كلّ شيءٍ قدير»[٢].

ـ وعن الأرقط، وهو ابن أُخت أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «مرضت مرضاً شديداً وأرسلت أُمّي إلىٰ خالي فجاء وأُمّي خارجةٌ في باب البيت ـ وهي أُمّ سلمة بنت محمّد بن علي عليه السلام ـ[٣] وهي تقول: واشباباه، فرآها خالي، فقال: ضمّي عليك ثيابك، ثمّ ارقي فوق البيت، ثمّ اكشفي قناعك حتىٰ تبرزي شعرك إلىٰ السماء، ثمّ قولي: "ربّ أنت أعطيتنيه، وأنت وهبته لي، اللهمّ فاجعل هبتك اليوم جديدة إنّك قادر مقتدر"، ثمّ اسجدي فإنّك لاترفعين رأسك حتىٰ يبرأ ابنك، فسمعت ذلك

(١) البحار ٩٢: ٧، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٣) أي الإمام محمّد بن علي، الباقر عليه السلام.

وفعلته، قال: فقمت من ساعتي فخرجت مع خالي إلىٰ المسجد»[١].

ـ وعن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام: «أنّه اشتكىٰ بعض وِلده، فدنا منه فقبّله، ثمّ قال له: يابنيّ كيف تجدك؟ قال: أجدني وَجِعاً، قال: قل إذا صلّيت الظهر: يا الله، يا الله، يا الله، عشر مرّات، فإنّه لايقولها مكروب إلّا قال الربّ تبارك وتعالىٰ: لبيك عبدي ماحاجتك؟»[٢].

وما أكثر العوذات الواردة عنهم عليهم السلام، ذكرتها كتب الأدعية، مثل: كتاب الدعوات للراوندي، وكتاب عدّة الداعي لابن فهد الحلّي، ومهج الدعوات للسيّد ابن طاووس، ومكارم الأخلاق للطبرسي، مضافاً إلىٰ كتاب طبّ الأئمّة لعبد الله والحسين ابني بسطام، وقد جمع معظمها المجلسي في البحار، في كتاب الذكر والدعاء.

حكم تعليق الجنب والحائض العوذات:

من المحرّمات علىٰ الجنب والحائض مسّ ألفاظ القرآن الكريم، واسم الله تعالىٰ واسم النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة وفاطمة الزهراء عليهم السلام، علىٰ نحو

(١) البحار ٩٢: ١٠، كتاب الذكر والدعاء، باب العوذات، الحديث ١١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٩، الحديث ٩.

وأغلب هذه النصوص منقولة في البحار عن كتاب طب الأئمّة عليهم السلام.

الاحتياط في غير اسم الجلالة[١].

وبناءً علىٰ ذلك إذا أراد الجنب أو أرادت الحائض أن تعلّق العوذة، فلابدّ من أن يكون الدعاء محفوظاً بحفاظ يمنع من مباشرة جسد الجنب أو الحائض له.

حكم الاستيجار علىٰ كتابة العوذة:

إذا كان أصل التعويذ من القسم الجائز، فلا إشكال في جواز أخذ الأُجرة علىٰ كتابته، لأنّه منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء، ولم يكن واجباً حتىٰ ترد شبهة أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات، بل هو مباح.

وإن لم يكن من القسم المباح، بل كان حراماً، فالأُجرة عليه حرام أيضاً[٢].

كما تقدّم في عنوان: «إجارة / أخذ الأُجرة علىٰ المحرّمات».

مظانّ البحث:

إنّما يتطرّق له إجمالاً في المكاسب المحرّمة بمناسبة الكلام عن السحر، وبالمناسبة بعد كتاب الأطعمة والأشربة أحياناً، وعمدة الروايات والأحراز مذكورة في كتب الحديث وكتب الأدعية المعدّة لها، كما أشرنا الىٰ ذلك فيما تقدّم.

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٨١ / فصل فيما يحرم علىٰ الجنب، الأوّل.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ: ٤٨٧ / فيما يحرم علىٰ الجنب، المسألة ٧، والحاشية علىٰ المكاسب (للسيد اليزدي): ١٥، والمستمسك ٣: ٥٩.

تعويض

لغــــة:

مصدر عوّض يعوّض تعويضاً، دفْع العِوَض، وهو البدل[١].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بالمعنىٰ المتقدّم، فيقال مثلاً: الهبة المعوّضة، أي الهبة التي مقابلها عِوَضٌ وبدل، ويقال: المهر عِوَض البُضع، أي بدل الاستمتاع به، ويقال: عِوَض التالف، أي بدل مايتلف. ويقال للثمن والمثمن: العِوَضان، فكلٌّ منهما بدلٌ عن الآخر.

الأحـكام:

يراجع لمعرفة أحكام التعويض العناوين: إتلاف، بدل، بيع، ضمان، هبة.

تعيّب

راجع: عيب.

(١) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، وغيرهما: «عوض».

تعيير

لـغـــة:

مصدر عيّر، يقال: عيَّر يعيِّر تعييراً، والتعيير النسبة إلىٰ العار، والعار كلُّ شيءٍ يلزم منه عيب أو سبٌّ، وعيّرته بكذا، وعيّرته به: قبّحته عليه، ونسبته إليه[1].

اصطلاحاً:

لايتعدّىٰ المعنىٰ اللغوي.

الأحـكام:

الحكم التكليفي للتعيير:

يختلف حكم التعيير باختلاف الموارد:

أوّلاً ـ التعيير المحرّم:

يحرم تعيير المـؤمن، وقـد دلّت عـلىٰ ذلك جملة من الروايات، منها:

ـ مـا رواه مـنصور بـن حـازم، عـن أبـي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أذاع فاحشةً كان كمبتدئها، ومن عيّر مسلماً بـذنب لم يمت حتىٰ يركبه»[2].

ووردت عدّة روايات بهذا اللفظ أو قـريب منه[1].

ـ وعــن مــعاوية بــن عــمّار، عـن أبـي عبدالله عليه السلام، قال: «من لقي أخاه بما يؤنّبه، أنّبه الله في الدنيا والآخرة»[2].

وإذا كان التعيير علىٰ الذنب محرّماً، فيكون التعيير علىٰ غيره محرّماً بطريق أولىٰ.

قال السـيد الخـوئي: «قـد دلّت الروايـات المتواترة علىٰ حرمة إيذاء المؤمن وإهانته وسبّه، وعلىٰ حرمة التنابز بالألقاب، وعلىٰ حرمة تـعيير المـؤمن بـصدور مـعصية منه، فـضلاً عـن غـير المعصية»[3].

ثانياً ـ التعيير الجائز:

يستثنىٰ من حرمة التعيير بعض الموارد، كما تستثنىٰ من حرمة الغيبة، من قبيل:

١ ـ دفع المنكر:

إذا توقّف دفع المنكر عـلىٰ تـعيير فـاعله، بحيث لم يمكن بغيره جاز، لتـفوّق مـصلحة دفـع المنكر، كما جاز دفع المنكر بغيبة فاعله إذا توقّف عليه؛ لعموم أدلّة النهي عن المنكر[4].

---

(١) أُنظر: المصباح المنير، والصحاح، وغيرهما: «عير».

(٢) الوسائل ١٢: ٢٧٧، البـاب ١٥١ مـن أبـواب أحكـام العِشرة، الحديث ٥.

(١) المصدر المتقدم: الأحاديث ١ و٢ و٣.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٣) مـصباح الفـقاهة ١: ٣٣٠، وانـظر المكـاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٢٨.

(٤) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥٣.

٢ ـ دفع البدعة:

يجوز تعيير المبتدع إذا خيف علىٰ الناس من بدعته؛ لأنّ مصلحة دفع فتنته عن الناس والمنع من إضلالهم ببدعته، أولىٰ من المنع من مفسدة التعيير كما في الغيبة[1]، ويدلّ عليه ماروي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الرِّيب والبِدَع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم؛ كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلّموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات»[2].

٣ ـ دفع المقالة الباطلة:

إذا توقّف دفع كلام باطل وإن لم يكن بدعة جاز التعيير، كما لو كان مورد البحث مطلباً علمياً، ولكنّ الذي تورّط فيه لم يكن أهلاً للتطرّق إلىٰ ذلك الموضوع، فيقول من له الأهليّة ردّاً علىٰ هذه المقالة: تدخّل في هذا الموضوع من لا أهليّة له.

ولكن هذا باب خطير، ولذلك قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلىٰ استثناء هذا المورد من الغيبة:

«وأمّا ماوقع من بعض العلماء بالنسبة إلىٰ من تقدّم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم

(١) أُنظر المصدر المتقدم.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

يعرف له وجهٌ، مع شيوعه بينهم من قديم الأيام»[1].

٤ ـ دفع الضرر عن المعيَّر:

إذا اقتضت المصلحة تعيير شخص بهدف دفع الضرر عنه، جاز، بل قد يجب إذا توقّف حفظ نفسه عليه[2]. كما إذا وقع شخص بيد الظالم لاتّهامه بصدور ماينافي نظره منه، فيتوسّط شخص آخر، ويقول للظالم: هذا شخصٌ سفيه لايميّز خيره من شرّه، وقد وقع منه كذا وكذا لسفهه وعدم رشده، ونحو ذلك من هذه التعابير، لأجل أن يخلّص المعيَّر من الظالم.

وغير ذلك من الموارد التي يكون الضابط فيها: «وجود مصلحة غالبة علىٰ مفسدة هتك احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح ومراتب مفسدة هتك المؤمن، فإنّها متدرّجة في القوّة والضعف، فربّ مؤمن لايساوي عرضه شيءٌ، فالواجب التحرّي في الترجيح بين المصلحة والمفسدة»[3].

عقوبة التعيير:

التعيير بكلّ شيءٍ يوجب تأذّي المعيَّر ـ أي التعيير المحرَّم ـ يوجب استحقاق المعيِّر للتعزير. قال الشيخ المفيد: «ومن عيَّر إنساناً بشيءٍ من بلاء

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥٧.

(٢) المصدر المتقدم: ٣٥٤.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥٨.

اللّٰه عزّ وجل، أو أظهر عنه ماهو مستور من البلاء. وجب بذلك التأديب وإن كان محقّاً فيما قال؛ لأذاه المسلمين بما يؤلمهم من الكلام، فإن كان المعيَّر بذلك ضالاً كافراً مخالفاً لأهل الإيمان لم يستحق المعيِّر له أدباً على حال»[١].

وقال الشيخ الطوسي: «ومن عيَّر إنساناً بشيءٍ من بلاء اللّٰه تعالىٰ، مثل الجنون، والجذام، والبرص، والعمىٰ، والعور، وما أشبه ذلك، أو أظهر عنه ماهو مستور من بلاء اللّٰه تعالىٰ، كان عليه بذلك التأديب، إلّا أن يكون المعيَّر به ضالاً كافراً»[٢].

وقال ابن ادريس: «ومن عيّر إنساناً بشيءٍ من بلاء اللّٰه، وأظهر عنه ماهو مستور من البلايا والأمراض، وجب عليه بذلك التأديب وإن كان محقّاً فيما قال، لأذاه وإيلامه المسلمين بما يشقّ عليهم ويؤلمهم من الكلام، فإن كان المعيَّر بذلك ضالاً كافراً مخالفاً لأهل الإيمان، لم يستحق المعيِّر له بذلك أدباً ولا عقوبة علىٰ كلّ حال»[٣].

وهكذا قال غيرهم أيضاً[٤].

(١) المقنعة: ٧٩٦.

(٢) النهاية: ٧٢٩.

(٣) السرائر ٣: ٥٣٠.

(٤) أنظر: الكافي في الفقه: ٤١٨، والغنية: ٤٣٥، والجامع للشرائع: ٥٧٠، والتحرير ٥: ٤٠٢، والقواعد ٣: ٥٤٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٩: ١٩٢، والمسالك ١٤: ٤٣٣، وكشف اللثام ١٠: ٥٢٣.

وأما ماذكروه من عدم تأديب غير المسلمين لو تعايروا فيما بينهم، فقد استثنوا منه ما إذا استلزم عدم تأديبهم الفسادَ والفتنة[١].

مظانّ البحث:

بحث عن التعيير في المكاسب المحرّمة بمناسبة الغيبة، وفي كتاب الحدود في حدّ القذف، بمناسبة القذف بالعيوب، وتعيين عقوبة من يعيّر الناس بما فيهم من العيوب.

تعيين وتعيّن

لغـة:

تفعيلٌ وتفعّلٌ من عَـيْن، والعين لها معان كثيرة، منها: ذات الشيء ونفسه[٢].

فالتعيين: إرادة شيءٍ بذاته من بين عدّة أشياء، أو تخصيص الشيء من الجملة[٣].

والتعيّن: لزوم الشيء بعينه، يقال: تعيّن عليه الشيءُ: لزمه بعينه[٤].

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٣١.

(٢) أُنظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «عين».

(٣) أُنظر لسان العرب: «عين».

(٤) أُنظر لسان العرب: «عين».

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ اللغوي نفسه، لكن تختلف موارده في الأُصول والفقه.

أوّلاً ـ الأُصول:

استعمل التعيين والتعيّن في الموارد التالية:

١ ـ الوضع:

قسّم الأُصوليون الوضع ـ وهو وضع كلمة لمعناها ـ إلىٰ قسمين:

القسم الأوّل ـ الوضع التعييني:

وهو أن يضع واضع معيّن، أو واضعون معيّنون كلمة لمعنىٰ معيّن، كما لو وضعت لجنة أدبيّة لغوية كلمة «طيّارة» للناقلة الجويّة، و«السيارة» للناقلة البريّة، و«الباخرة» للناقلة البحريّة، وهكذا.

القسم الثاني ـ الوضع التعيّني:

وهو أن يحصل الوضع بالتدريج وبكثرة الاستعمال، من دون أن يتكفّل واضع أو واضعون بالوضع، كما استعمل «الحج»، وهو بمعنىٰ القصد لغة، في «حج بيت اللّه الحرام» المشتمل علىٰ المناسك المخصوصة، بحيث لم يفهم من كلمة «الحج» فعلاً غير ذلك، ومثل ذلك غالب الألفاظ الشرعيّة كأسماء العبادات.

وإلىٰ القسمين أشار صاحب الكفاية بقوله: «الوضع هو: نحو اختصاصٍ للّفظ بالمعنىٰ، وارتباطٌ خاصٌّ بينهما، ناشٍ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أُخرىٰ، وبهذا المعنىٰ صحّ تقسيمه إلىٰ التعييني والتعيّني، كما لا يخفىٰ»[1].

وقال المظفّر أيضاً: «إنّ دلالة الألفاظ علىٰ معانيها، الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمّىٰ الوضع حينئذ "تعيينيّاً".

وقد تنشأ الدلالة من اختصاص، ويسمىٰ بالمعنىٰ الحاصل [من] هذا الاختصاص، من الكثرة في الاستعمال علىٰ درجة من الكثرة أنّه تألفه الأذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلىٰ المعنىٰ، ويسمىٰ الوضع حينئذ "تعيّنيّاً"»[2].

٢ ـ الوجوب والواجب:

قسّم الأُصوليون الوجوب ـ وهو أحد الأحكام الخمسة ـ إلىٰ قسمين: وجوب تعييني ووجوب تخييري، وبتبعه قسّموا الواجب إلىٰ قسمين: واجب تعييني، وواجب تخييري.

القسم الأوّل ـ الواجب التعييني:

وهو الواجب الذي ليس له عِدل أصلاً، كالصلوات اليوميّة، فإنّ الواجب علىٰ المكلّف إتيان صلاة الصبح، وليس له عِدل آخر في عرضه، كما هو الحال في التخييري.

القسم الثاني ـ الواجب التخييري:

وهو الواجب الذي لم يتعلّق الطلب به بخصوصه، بل له عِدل وبديل في عرضه، بحيث

---

(١) كفاية الأُصول: ٩.

(٢) أُصول الفقه (للمظفر) ١: ١٠.

يكون المطلوب هو أو عِدله وبديله، فيتخيّر بينهما المكلّف، كالصوم الواجب تخييراً بينه وبين عدليه: إطعام ستين مسكيناً، أو عتق رقبة[١].

وانظر أمثلته في عنوان «تخيير» في الملحق الأُصولي.

الأصل في الواجب أن يكون تعيينيّاً:

إذا علمنا أنّ واجباً علىٰ نحو التعيين أو التخيير فذاك، وإن لم نعلم وشككنا في ذلك، فالأصل اللفظي يقتضي كونه تعيينيّاً؛ لأنّ التخيير يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة، بأن يقول: إفعل كذا، أو كذا، أو كذا، فإذا لم يرد هذا البيان الزائد في كلام الآمر، فيحمل الوجوب أو الواجب علىٰ كونه تعيينياً، ولذلك يقال: الأصل في الواجب أن يكون تعيينيّاً[٢].

ثانياً ـ الفقه:

استعمل التعيين والتعيّن في الفقه بمعنىٰ التحديد والتشخيص، غاية الأمر إذا كان المعيَّن معلوماً في الكلام فهو تعيينٌ، وإن لم يكن كذلك فهو تعيّنٌ. وأمثلتهما كثيرة نشير إلىٰ عناوين أهمّها في قسم الأحكام.

(١) أُنظر أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ٨٤.

(٢) أُنظر: حقائق الأُصول ١: ١٧٩، وأُصول الفقه ١: ٧٢، ومحاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

الأحكام:

الكلام يكون ـ هنا ـ في التعيين والتعيّن بمعناهما الفقهي، وهو التحديد، ولكن لمّا كانت الموارد كثيرة، فلذلك نكتفي بالإشارة إلىٰ عناوينها، ونترك البحث التفصيلي عنها إلىٰ مواردها الخاصّة.

الموارد التي يجب فيها التعيين:

١ ـ تعيين كون الوضوء واجباً أو مندوباً في نيّته علىٰ رأي[١].

٢ ـ تعيين نوع الغسل في نيّته علىٰ رأي[٢].

٣ ـ تعيين السورة في الصلاة[٣].

٤ ـ تعيين الإمام في صلاة الجماعة[٤].

٥ ـ تعيين نوع الصوم في نيّته[٥].

٦ ـ تعيين نوع الحج في نيّته[٦].

٧ ـ تعيين العِوَضين في البيع[٧].

(١) أُنظر الجواهر ٢: ٨٣، وعنوان «تداخل» في الملحق الأُصولي.

(٢) أُنظر الجواهر ٢: ١٢٠، وانظر عنوان «تداخل» في الملحق الأُصولي.

(٣) أُنظر الجواهر ١٠: ٥١.

(٤) أُنظر الجواهر ١٣: ٢٣٣، وانظر عنوان «إشارة».

(٥) أُنظر الجواهر ١٦: ١٩٠.

(٦) أُنظر الجواهر ١٨: ٢٠٠.

(٧) أُنظر الجواهر ٢٢: ٤٠٥ و٤١٧، وانظر عنوان «بيع / شرائط العِوَضين».

٨ ـ تعيين العين المستأجرة في الإجارة[١].

٩ ـ تعيين العمل المستأجر عليه في الإجارة[٢].

١٠ ـ تعيين الأُجرة في الإجارة[٣].

١١ ـ تعيين الزوجة في عقد النكاح[٤].

١٢ ـ تعيين المهر في عقد النكاح[٥].

١٣ ـ تعيين الأجل في عقد النكاح المنقطع[٦].

١٤ ـ تعيين المطلّقة في صيغة الطلاق[٧].

١٥ ـ تعيين المنوب عنه في النيابة[٨].

١٦ ـ تعيين الموقوف عليه في الوقف[٩].

١٧ ـ تعيين العين الموقوفة في الوقف[١٠].

١٨ ـ تعيين الموصىٰ له والموصىٰ به في الوصيّة[١١].

١٩ ـ تعيين الأجل في عقد الإجارة وبيع

(١) أُنظر الجواهر ٢٧: ٢٨٩.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٧: ٢٦١.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٧: ٢١٩.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٩: ١٥٧.

(٥) أُنظر الجواهر ٣١: ٣٠.

(٦) أُنظر الجواهر ٣٠: ١٧٢.

(٧) أُنظر الجواهر ٣٢: ٤٥.

(٨) أُنظر الجواهر ١٧: ٣٦٢.

(٩) أُنظر الجواهر ٢٨: ٢٦.

(١٠) أُنظر الجواهر ٢٨: ١٤.

(١١) أُنظر الجواهر ٢٨: ٣٦٣ و٢٧٨.

السلف وموارد كثيرة أُخرىٰ، ذكرناها في العنوانين: «أجل» و«تأجيل».

موارد يتعيّن فيها بعض الأُمور:

١ ـ تعيّن غسل مخرج البول بالماء[١].

٢ ـ تعيّن استعمال الماء في الاستنجاء عند التعدّي[٢].

٣ ـ تعيّن المسح علىٰ الرجلين في الوضوء[٣].

٤ ـ تعين افتتاح الصلاة بالتكبير (اللّٰه أكبر)[٤].

٥ ـ تعيّن وضع الجبهة علىٰ الأرض في السجود[٥].

٦ ـ تعيّن الظهر بخروج وقت الجمعة[٦].

٧ ـ تعيّن الفاتحة في كلّ صلاة حتىٰ النافلة والاحتياط[٧].

٨ ـ تعيّن الهدي علىٰ من لم يصم الثلاثة في ذي الحجة[٨].

(١) أُنظر الجواهر ٢: ١٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٢: ٢٨.

(٣) أُنظر الجواهر ٢: ٢٠٦.

(٤) أُنظر الجواهر ٩: ٢٠٥.

(٥) أُنظر الجواهر ٨: ٤١١.

(٦) أُنظر الجواهر ١١: ١٤٢.

(٧) أُنظر الجواهر ٩: ٢٨٥ ـ ٢٨٦، و١٢: ٣٧٢.

(٨) أُنظر الجواهر ١٩: ١٨٠.

٩ ـ تعيّن التقصير على النساء للتحلّل[1].

١٠ ـ تعين الحج المنذور من الميقات[2].

وموارد كثيرة أُخرىٰ.

تغريب

لغـــة:

النفي والإبعاد عن الوطن والبلد، يقال: أغربته وغرّبته: إذا نحّيته وأبعدته[3]، وغَرُب الشخصُ غرابة: بَعُد عن وطنه، فهو غريب، والغَرْبُ البُعد[4].

اصطلاحاً:

إبعاد الجاني عن بلده، أو البلد الذي وقعت فيه الجناية إجمالاً[5] ويبدو أنّ الأكثر استعمالاً هو مصطلح «نفي»، وأما «التغريب» فهو أقلّ منه استعمالاً.

الأحـكام:

مشروعيّة التغريب:

لا إشكال في أصل مشروعيّة النفي والتغريب إجمالاً، ويدلّ علىٰ ذلك:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾[1].

فالآية تدلّ علىٰ أنّ من جملة عقوبة المحارب هو النفي والتغريب إجمالاً، وأما تفصيله فموكول إلى السنّة.

ـ ويدلّ علىٰ مشروعيّة التغريب أيضاً السنّة القوليّة والعمليّة.

أما القوليّة فستأتي أثناء البحث.

وأمّا العمليّة، فقد ورد: أنّ النبي ﷺ وأمير المؤمنين ؑ قد نفىٰ كلٌّ منهما أشخاصاً استحقوا ذلك[2].

ما هو مبدأ النفي والتغريب؟

إذا أوقع الجناية في بلده، فلا إشكال في أنّ النفي يكون من بلده.

وأما إذا أوقع الجناية في غير بلده، فهل يقع التغريب من بلده أو من بلد الجناية؟

المروي أنّه يُنفىٰ من البلد الذي وقعت فيه الجناية، ففي موثقة سماعة، قال: «قال

---

(١) أنظر الجواهر ١٩: ٢٣٦.
(٢) أُنظر الجواهر ٣٥: ٣٨٣.
(٣) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «غرب».
(٤) أُنظر المصباح المنير: «غرب».
(٥) أُنظر النهاية: ٧٢٠.

(١) المائدة: ٣٣.
(٢) أُنظر الوسائل ٢٨: ٣٠٨ و٣١٠، الباب الأول من أبواب المحاربة، الحديث ٣ و٧.

أبو عبدالله عليه السلام: إذا زنا الرجل ينبغي للإمام أن ينفيه من الأرض التي جُلد فيها إلىٰ غيرها، فإنّما علىٰ الإمام أن يخرجه من المصر الذي جُلد فيه»[١].

وبهذا المضمون وردت روايات أُخر[٢].

ولكن احتمل صاحب الجواهر إضافة إلىٰ ذلك، أنّه يُنفىٰ من بلده، أو من البلد الذي جُلد فيه، إذا كانا مختلفين مع البلد الذي وقعت الجناية فيه[٣].

ماهو المحلّ الذي يغرّب إليه (المنفىٰ)؟

الروايات في هذا المورد مختلفة أيضاً:

ـ ففي صحيح الحلبي: «قد نفىٰ عليٌّ عليه السلام رجلين من الكوفة إلىٰ البصرة»[٤].

ـ وعن بكير بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا نفىٰ أحداً من أهل الإسلام، نفاه إلىٰ أقرب بلد من أهل الشرك إلىٰ الإسلام»[٥].

ـ وعن عبيد الله المدائني، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ـ في حديث المحارب ـ قال: قلت: كيف ينفىٰ، وما حدّ نفيه؟ قال: يُنفىٰ من المصر الذي فعل فيه مافعل إلىٰ مصر غيره، ويكتب إلىٰ أهل ذلك المصر أنّه منفيٌّ فلا تجالسوه، ولا تبايعوه، ولا تناكحوه، ولا تؤاكلوه، ولا تشاربوه، فيفعل ذلك به سنة، فإن خرج من ذلك المصر إلىٰ غيره كتب إليهم بمثل ذلك، حتىٰ تتم السنة...»[١].

ووردت روايات أُخرىٰ بهذا المضمون أو قريب منه[٢].

هذا بالنسبة إلىٰ الروايات. وأما آراء الفقهاء:

فقد قال الشيخ الطوسي بالنسبة إلىٰ تبعيد الزاني: «حدّ التغريب أن يخرجه من بلده أو قريته إلىٰ بلد آخر، وليس ذلك بمحدود، بل حسب مايراه الحاكم»[٣].

ولعلّ هذا هو المشهور[٤] بالنسبة إلىٰ الزنا والقيادة ونحوهما غير المحاربة؛ لعدم تعرّض الكثير منهم إلىٰ محلّ النفي فيها، فالقاعدة تقتضي

---

(١) الوسائل ٢٨: ١٢٣، الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديثان ٢ و٥، ومستدرك الوسائل ١٨: ٦١، الباب ٢٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٢٧.

(٤) الوسائل ٢٨: ١٢٢، الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدّم: ١٢٣، الحديث ٦.

(١) الوسائل ٢٨: ٣١٦، الباب ٤ من أبواب حدّ المحارب، الحديث ٢.

(٢) أُنظر المصدر المتقدم.

(٣) المبسوط ٨: ٢ ـ ٣.

(٤) أُنظر: النهاية: ٧٠٢ و٧١٠، والشرايع ٤: ١٥٥ و١٦٢، والتحرير ٥: ٣١٨ و٣٣٦، والمهذب البارع ٥: ٣٢ و٦٢، والجواهر ٤١: ٣٢٣ و٤٠١ وغيرها.

أن يكون المعيّن له هو الحاكم الذي حكم بالنفي.

أما بالنسبة إلىٰ المحاربة، فقد قال صاحب الجواهر: «المشهور[1] بين الأصحاب، بل عن بعضٍ الإجماع: أنّ المراد من النفي هو أن يُنفىٰ المحارب عن بلده، ويكتب إلىٰ كلّ بلد يأوي إليه بالمنع من مؤاكلته ومشاربته ومجالسته ومبايعته»[2].

ثمّ استشهد لذلك برواية المدائني عن الإمام الرضا عليه السلام التي قد تقدّمت[3].

انقسام التغريب إلىٰ الحدّي والتعزيري:

ينقسم التغريب إلىٰ قسمين:

الأوّل ـ التغريب الحدّي، وهو الذي يقع علىٰ وجه الحدّ، كالتغريب في الزنا والقيادة والمحاربة.

الثاني ـ التغريب التعزيري، وهو الذي يقع علىٰ وجه التعزير، حسب مايراه من بيده الأمر.

موارد التغريب الحدّي:

يجب التغريب حدّاً في الموارد التالية:

(١) أُنظر: المقنعة: ٨٠٤ ـ ٨٠٥، والنهاية: ٧٢٠، والكافي في الفقه: ٢٥٢، والمهذب ٢: ٥٥٣، والسرائر ٣: ٥٠٥، والشرائع ٤: ١٨٢، والوسيلة: ٢٠٦، والجامع للشرائع: ٢٤١ ـ ٢٤٢، والقواعد ٣: ٥٧٠، والتحرير ٥: ٣٨٢، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٩: ٣٠٢، والمسالك ١٥: ١٨، ومباني تكملة المنهاج ١: ٣٢٢ ـ ٣٢٤.

(٢) الجواهر ٤١: ٥٩٢.

(٣) تقدّمت في الصفحة المتقدّمة.

الأوّل ـ زنا الذكر البكر، أو غير المحصن:

اختلفوا في تفسير البكر، فقيل: هو الذي أملك ـ أي عقد ـ ولم يدخل. وقيل: هو الذي لم يتزوّج أصلاً.

وقد ذكرنا هذا الاختلاف في عنوان «باكرة».

والمحصن ـ في باب حدّ الزنا ـ هو الذي لم يكن له فرج يغدو عليه ويروح، بحيث يتمكن من الوطئ في أيّ وقت أراد.

وقد ذكرنا ذلك في العنوانين: «إحصان» و«تحصين» أيضاً.

فإذا زنا البكر أو غير المحصن، فعقوبته مركّبة من الأُمور التالية:

١ ـ الجلد مئة جلدة.

٢ ـ جزّ شعر الرأس.

٣ ـ التغريب سنة.

قال الشهيد الثاني: «هذه الثلاثة تجب علىٰ البكر اتفاقاً، والأصل فيه ماروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: "البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام، والثيّب بالثيّب جلد مئة والرجم"[1]، وقول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي: "الشيخ والشيخة جلد مئة والرجم، والبكر والبكرة جلد مئة ونفي

(١) صحيح مسلم ٣: ١٣١٦، الحديث ١٦٩٠، وسنن أبي داوود ٤: ١٣٥، الحديث ٤٤١٥، وفيها: «نفي سنة» بدل «تغريب عام».

سنة»(١)»(٢).

هل علىٰ المرأة تغريب؟

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ الذكر، وأما الأُنثىٰ، فهل عليها التغريب أم لا؟

ظاهر بعض الروايات ـ ومنها صحيحة الحلبي المتقدمة ـ بل صريحها هو تعميم الحكم للأُنثىٰ أيضاً، لكنّ المشهور ـ كما قيل ـ(٣) اختصاصه بالذّكر، وأنه لاجزّ علىٰ المرأة ولاتغريب.

قال الشهيد الثاني: «المشهور بين الأصحاب ـ بل ادّعىٰ عليه الشيخ في الخلاف(٤) الإجماع ـ اختصاص التغريب بالرجل، فإن تمّ الإجماع فهو الحجّة، وإلّا فمقتضىٰ النصّ ثبوته عليها، وهو مختار ابن أبي عقيل ﷺ، وابن الجنيد»(٥).

وممّن قال بثبوته: السيد الخوئي، لدلالة الروايات الصحيحة علىٰ ذلك، كما قال(٦)، وربما مال إليه الأردبيلي(١).

وأمّا علّة عدم التغريب علىٰ المرأة، فهي كما قال الشهيد الثاني: «إنّها عورة يقصد بها الصيانة ومنعها عن الإتيان بمثل ما فعلت، ولا يؤمن عليها ذلك في الغربة»(٢).

لكن قال بعد ذلك: «وهذا التعليل لايقابل النصّ [الدال علىٰ ثبوت التغريب لها] وإنّما يتّجه مؤيّداً للحكم وحكمة له»(٣).

هذا وهناك أبحاث وتفصيلات حول كيفيّة تنفيذ العقوبات الثلاث، وغير ذلك نحيلها إلىٰ موضعها الأصلي، وهو مصطلح «زنا».

الثاني ـ المحاربة:

المحارب هو كلُّ من جرّد السلاح لإخافة الناس(٤).

وعقوبته، كما صرّح به الكتاب العزيز، أربعة:

قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾(٥).

---

(١) الوسائل ٢٨: ٦٤، الباب الأوّل من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٩.

(٢) المسالك ١٤: ٣٦٧، وانظر المختلف ٩: ١٣٦.

(٣) أُنظر: المختلف ٩: ١٣٦، وكشف اللثام ١٠: ٤٤٥، والمسالك ١٤: ٣٦٩.

(٤) أُنظر الخلاف ٥: ٣٦٨، المسألة ٣.

(٥) المسالك ١٤: ٣٦٩.

(٦) أُنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠١.

---

(١) أُنظر مجمع البرهان ١٣: ٧٦.

(٢) المسالك ١٤: ٣٧٠.

(٣) المصدر المتقدم.

(٤) أُنظر الجواهر ٤١: ٥٦٤.

(٥) المائدة: ٣٣.

فالأحكام الأربعة، هي:

ـ القتل.

ـ الصلب.

ـ قطع الأيدي والأرجل من خلاف.

ـ النفي والتغريب.

وقد اختلف الفقهاء: هل هذه الأُمور علىٰ نحو التخيير، فيختار الإمام منها مايراه صالحاً.

أو هي علىٰ نحو الترتيب، بمعنىٰ: أنّها تتبع نوع الجريمة الصادرة من المحارب، فإن كان فيها قَتْلٌ قُتل بها. وإن كان فيها سرقة من دون قتل قُطع. وإن أخذ المال وقتل، قُتل وصُلب. وإن حارب ولم يقتل ولم يأخذ المال، نفي من الأرض.

ويدلّ علىٰ كلٍّ من القولين روايات، مضافاً إلىٰ دلالة «أو»[1] في الآية علىٰ التخيير.

وممّا دلّ علىٰ الأوّل: صحيحة جميل بن درّاج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن قول الله عزّ وجل: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ...﴾ إلىٰ آخر الآية، أيَّ شيءٍ عليه من هذه الحدود التي سمىٰ الله عزّ وجل؟ قال: ذلك إلىٰ الإمام، إن شاء قطع، وإن شاء صلب، وإن شاء قتل...»[2].

(١) قال الشهيد في المسالك ١٥: ٩: «لما روي صحيحاً: من أنّ "أو" في القرآن للتخيير حيث وقع».

(٢) الوسائل ٢٨: ٣٠٨، الباب الأوّل من أبواب حدّ المحارب، الحديث ٣.

وممّا يدلّ علىٰ الثاني رواية عبيدالله المدائني، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سُئل عن قول الله عزّ وجل: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ...﴾ الآية، فما الذي إذا فعله استوجب واحدة من هذه الأربع؟

فقال: إذا حارب الله ورسوله وسعىٰ في الأرض فساداً فقتل، قُتل به. وإن قَتل وأخذ المال، قُتل وصُلب. وإن أخذ المال ولم يقتل، قُطعت يده ورجله من خلاف. وإن شهر السيف وحارب الله ورسوله وسعىٰ في الأرض فساداً ولم يقتل ولم يأخذ المال، نُفي من الأرض...»[1].

هل يشمل التغريب المرأة المحاربة؟

صرّح جملة من الفقهاء[2] بأنّ أحكام المحاربة مشتركة بين الرجال والنساء، إلّا أنّ المنقول عن ابن الجنيد[3] استثناء القتل، وأنّ المرأة لاتُقتل، ويظهر من ابن ادريس[4] موافقته له أوّل الأمر، لكن صرّح في نهاية كلامه باشتراك الرجل والمرأة في جميع أحكام المحاربة.

(١) الوسائل ٢٨: ٣٠٩، الباب الاوّل من أبواب حدّ المحاربة، الحديث ٤.

(٢) أُنظر: الخلاف ٥: ٤٧٠، المسألة ١٥، والمبسوط ٨: ٥٦، والشرائع ٤: ١٨٠، والمختلف ٩: ٢٤٨، والتحرير ٥: ٣٧٩، والقواعد ٣: ٥٦٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٩: ٢٩٠ ـ ٢٩١، والجواهر ٤١: ٥٦٨.

(٣) نقله عنه العلامة في المختلف ٩: ٢٤٨.

(٤) انظر السرائر ٣: ٥٠٨ و٥١٠.

وعلىٰ كلٍّ تقدير لم يظهر منهما نفي النفي والتغريب عن المرأة هنا.

ماهي مدّة النفي؟

قال الشهيد الثاني في المسالك: «وظاهر المصنّف [أي المحقّق الحلّي] والأكثر عدم تحديده بمدّة، بل ينفىٰ دائماً إلىٰ أن يتوب، وقد تقدّم في الرواية كونه سنة، وحملت علىٰ التوبة في الأثناء[1]، وهو بعيد»[2].

والرواية التي أشار إليها هي رواية المدائني عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام، وقد جاء فيها:

«وما حدّ نفيه؟

قال: سنة، ينفىٰ من الأرض التي فعل فيه إلىٰ غيره، ثم يكتب إلىٰ ذلك المصر بأنّه منفي، فلا تؤاكلوه، ولا تشاربوه، ولا تناكحوه حتىٰ يخرج إلىٰ غيره، فيكتب إليهم أيضاً بمثل ذلك، فلا يزال هذه حاله سنة، فإذا فُعل به ذلك تاب وهو صاغر»[3].

لكنّ السيد الخوئي[4] جعل غاية النفي الموت، ونسبه إلىٰ الشهرة العظيمة، والشهيد الثاني بشكل خاصّ.

وما أفاده غريب؛ لأنّ الذي نسبه الشهيد الثاني في المسالك إلىٰ الأكثر ـ كما تقدم ـ هو «... إلىٰ أن يتوب»[1]، وفي الروضة كذلك، إلّا أنّه أضاف: «فإن لم يتب استمر النفي إلىٰ أن يموت»[2].

الثالث ـ القيادة:

وهي الجمع بين الرجال والنساء للزنا، وقيل: بين الذكور للّواط، أو بين النساء للمساحقة[3].

وهي من المحرّمات الكبائر، ففي النبوي: «من قاد بين امرأة ورجل حراماً، حرّم اللّه عليه الجنّة، ومأواه جهنّم وساءت مصيرا، ولم يزل في سخط اللّه حتىٰ يموت»[4].

وعقوبته مركّبة من:

١ ـ الجلد خمساً وسبعين جلدة. وهذا هو

---

(١) حملها الشهيد الأوّل في غاية المراد ٤: ٢٧٩.

(٢) المسالك ١٥: ١٨، وانظر: المقنعة: ٨٠٤، والسرائر ٣: ٥٠٥، والمهذب البارع ٥: ٣٣، والتحرير ٥: ٣٨٢، وكشف اللثام ١٠: ٦٤٤.

(٣) التهذيب ١٠: ١٣١، باب الحد في السرقة و... الحديث ١٤٠، الرقم ٥٢٣.

(٤) أنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٣٢٤.

(١) المسالك ١٥: ١٨، وانظر: المقنعة: ٨٠٤، والسرائر ٣: ٥٠٥، والمهذب البارع ٥: ٣٣، والتحرير ٥: ٣٨٢، وكشف اللثام ١٠: ٦٤٤.

(٢) الروضة البهيّة ٩: ٣٠٢.

(٣) أنظر الجواهر ٤١: ٣٩٩.

(٤) الوسائل ٢٠: ٣٥١، الباب ٢٧ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ٢.

القدر المتيقّن، والمتّفق عليه[١].

٢ ـ أن يُحلق رأسه.

٣ ـ أن يشهّر.

٤ ـ أن ينفىٰ من المصر الذي هو فيه.

والثلاثة الأخيرة مختلف فيها، وإن كان العمل بها مشهوراً كما قيل[٢].

والموجود في الرواية: «يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني، خمسة وسبعين سوطاً، وينفىٰ من المصر الذي هو فيه»[٣].

فاقتصرت الرواية علىٰ الجلد والنفي، ولم تذكر الحلق ولا التشهير، وإنّما أثبتهما الشيخان: المفيد[٤] والطوسي[٥]، وتبعهما غالب الفقهاء، بل ادعي عليه الإجماع[٦].

ولكن ردّ بعض الفقهاء[٧] الرواية؛ لضعف سندها؛ لاشتراك محمّد بن سليمان الواقع فيه بين الثقة وغيره، وجعل الدليل علىٰ هذا الحكم الاجماع المزبور، والقدر المتيقّن منه هو الجلد خاصّة.

ثمّ إنّهم اختلفوا في التغريب، هل يجب بأوّل مرّة، أو بالمرّة الثانية؟

ذهب الشيخ الطوسي[١] إلىٰ أنّه يثبت بأوّل مرّة، كما يقتضيه ظاهر الرواية، وتبعه جماعة[٢]، بل قيل: إنّه المشهور[٣].

وذهب الشيخ المفيد[٤] إلىٰ أنّه يحلق رأسه ويشهّر في البلد بأوّل مرّة، فإن عاد ثانية فيجلد وينفىٰ، وتبعه عليه جماعة من الفقهاء[٥] أيضاً.

هل يحكم علىٰ القوّادة بالتغريب؟

المعروف بين الفقهاء[٦]: أنّه لاجزّ، ولا تشهير، ولا تغريب علىٰ المرأة، بل يكتفىٰ فيها

(١) أُنظر المسالك ١٤: ٤٢٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠٠.

(٣) الوسائل ٢٨: ١٧١، الباب ٥ من أبواب حدّ السحق والقيادة، الحديث الأوّل.

(٤) أُنظر المقنعة: ٧٩١.

(٥) أُنظر النهاية: ٧١٠.

(٦) أُنظر الغنية: ٤٢٧، ومجمع الفائدة ١٣: ١٢٧.

(٧) أُنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥١، فقال مشيراً إلىٰ الإجماع: «وهذا هو العمدة». وممّن ضعّف الرواية الشهيد الثاني في المسالك ١٤: ٤٢٢، والأردبيلي في مجمع الفائدة ١٣: ١٢٦.

(١) أُنظر النهاية: ٧١٠.

(٢) أُنظر: المهذّب ٢: ٥٣٤، والسرائر ٣: ٤٧١، والجامع للشرائع: ٥٥٧، وإيضاح الفوائد ٤: ٤٩٦، والمسالك ١٤: ٤٢٣.

(٣) قاله العلامة في المختلف ٩: ١٨٨، لكنّه يظهر منه التوقّف في المسألة، واكتفىٰ بنقل القولين في التحرير ٥: ٣٣٦، والقواعد ٣: ٥٣٩.

(٤) أُنظر المقنعة: ٧٩١.

(٥) أُنظر: المراسم: ٢٥٧، والغنية: ٤٢٧، والوسيلة: ٤١٤، وإصباح الشيعة: ٥١٩، والرياض ١٣: ٥١٦.

(٦) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠١، وفيه دعوىٰ الاتفاق عليه ظاهراً، ونقله عن كشف اللثام ١٠: ٥٠٨.

بالجلد خاصّة.

نعم، ربما يظهر من بعضهم[1] تعميم الحكم لها، وهو نادر.

ماهي مدّة النفي والتغريب؟

لم تحدّد الرواية ولا الفقهاء مدّة النفي، وإنّما أطلقوا القول بالنفي، وأوكله بعضهم[2] إلىٰ نظر الإمام بما يراه من المصلحة.

نعم، حدّدها العلامة[3] بالتوبة، وعلّله صاحب كشف اللثام[4]: بأنّه مادام لم يتب يصدق عليه عنوان «القوّاد» فيجب نفيه، وتبعه في ذلك صاحب الجواهر[5].

الرابع ـ وطؤ البهيمة:

المعروف[6] أنّ عقوبة واطئ البهيمة هي التعزير، ولكن جاء في رواية سماعة، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يأتي بهيمة: شاة، أو بقرة، أو ناقة؟ قال: فقال: عليه أن يجلد حدّاً غير الحدّ، ثم ينفىٰ من بلاده إلىٰ غيرها...»[1].

فزادت هذه الرواية النفي إلىٰ عقوبته.

وقد عمل بها بعض الفقهاء، كصاحب الجواهر، والسيد الخوئي، لكن الأوّل إنّما عمل بها من باب كونها من مصاديق التعزير، فإنّه قال: «والنفي المذكور في موثّق سماعة محمول علىٰ ما إذا رآه الحاكم في التعزير»[2].

أما السيد الخوئي فيظهر منه أنّ ذلك من باب العقوبة المنصوصة[3].

الخامس ـ قاتل الولد والعبد:

المعروف أنّ قاتل ولده لا يُقتل به، بل عليه الكفّارة، والدّية لسائر الورثة، والتعزير بما يراه الحاكم[4].

ولكن ورد في رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر الباقر ﷺ: «في الرجل يقتل ابنه وعبده؟ قال: لا يُقتل به، ولكن يضرب ضرباً شديداً وينفىٰ من مسقط رأسه»[5].

---

(١) كالحر العاملي في بداية الهداية المطبوع مع لب الوسائل ٢: ٤٦٣، واستشكل الأردبيلي في الاستثناء. أنظر مجمع الفائدة ١٣: ١٢٧.

(٢) أُنظر نكت النهاية (للمحقق الحلّي) ٣: ٣١٤.

(٣) أُنظر القواعد ٣: ٥٣٩.

(٤) أُنظر كشف اللثام ١٠: ٥٠٨.

(٥) أُنظر الجواهر ٤١: ٤٠١.

(٦) أُنظر: مجمع الفائدة ١٣: ٣٥٢، والجواهر ٤١: ٦٣٧، وفيه دعوىٰ عدم الخلاف.

---

(١) الوسائل ٢٨: ٣٥٧، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٢.

(٢) الجواهر ٤١: ٦٣٩.

(٣) أُنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٣٤٥.

(٤) أُنظر الجواهر ٤٢: ١٦٩.

(٥) الوسائل ٢٩: ٧٩، الباب ٣٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٩.

فأثبتت الرواية عقوبة النفي للقاتل ولده، ولكن لم يعمل بها الأصحاب، بل قال صاحب الجواهر: «ولعلّه محمول علىٰ أنّ ذلك بعض أفراد مايراه الحاكم»[١] أي إنّه فردٌ من أفراد التعزير.

ويظهر ذلك من السيّد الخوئي[٢] أيضاً، حيث جعل الرواية المتقدمة تأييداً لاستحقاق الأب القاتل للتعزير.

نعم يظهر من يحيىٰ بن سعيد أنّه عمل طبقاً للرواية، حيث قال: «وينفىٰ قاتل ولده وعبده عمداً من مَسْقطي رؤسهما، ويضربان ضرباً شديداً»[٣].

والأمر بالنسبة إلىٰ قتل المولىٰ عبده كذلك أيضاً نفياً وإثباتاً[٤].

موارد التغريب التعزيري:

إذا قلنا بجواز التغريب تعزيراً فيكون تشخيص مورده ومدّته وكيفيته بيد الحاكم، لكن لا تشهّياً، بل حسب مايراه من المصلحة.

وقد تقدّم القول بتعزير واطئ البهيمة، وقاتل الأب ولده والمولىٰ عبده، بإبعادهم ونفيهم، علىٰ بعض الآراء.

تنبيـــه:

إنّ ما قلناه في الموارد الخمسة المتقدمة إنّما هو من منظار التغريب والنفي خاصّة، وأمّا سائر ما يتعلّق بهم من أحكام فيأتي التعرّض لها عند الكلام عن كلّ واحد منها في موطنه الأصلي، مثل: زنا، قيادة، محاربة، إتيان البهيمة، وقصاص.

مظانّ البحث:

يكون محلّ البحث منحصراً في كتاب الحدود: الزنا، والقيادة، والمحاربة، ووطئ البهيمة.

وفي كتاب القصاص: شرائط القصاص.

تغرير

لغـــة:

مصدر غرّر، والتغرير حمل الإنسان نفسه علىٰ الغرر، وهو الخطر. يقال: غرّر بنفسه تغريراً، أي عرّضها للخطر[١].

والتغرّة مصدر غررته إذا ألقيته في الغرر، وهو من التغرير كالتعِلّة من التعليل[٢].

---

(١) الجواهر ٤٢: ١٧٠.

(٢) أُنظر مباني تكملة المنهاج ٢: ٧٢.

(٣) الجامع للشرائع: ٥٧٦.

(٤) أُنظر: الوسائل ٢٩: ٧٩، الحديث ٩، والجامع للشرائع: ٥٧٦، وكشف اللثام ١١: ٦٩، والجواهر ٤٢: ٩٦، ولكن قلّما تطرّقوا للرواية ومفادها بالنسبة إلىٰ العبد. أُنظر: المسالك ١٥: ١١٤، والقواعد ٣: ٥٩٩، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٤٠ ـ ٤١.

---

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب: «غرر».

(٢) أُنظر المصدرين المتقدمين: «غرر».

وغرّه غرّاً وغروراً، وغِرّة فهو مغرور وغرير: خدعه، وأطمعه بالباطل[1]. وغرّته الدنيا غروراً: خدعته بزينتها[2].

والغِرّة: الغفلة. والغار الغافل[3].

وفي الحديث: «نهىٰ عن بيع الغرر»: هو ماكان له ظاهر يغرّ المشتري، وباطن مجهول[4].

وراجع عنوان «بيع الغرر».

اصطلاحاً:

جاءت مادّة غرر ومشتقّاتها في كلمات الفقهاء في موردين:

الأوّل ـ بيع الغرر، وهو البيع المتضمّن للجهالة والخطر:

وقد تكلّمنا عن معنىٰ ذلك لغة واصطلاحاً علىٰ نوع من التفصيل، ثمّ ذكرنا أحكام البيع الغرري، ولذلك لا وجه لإعادة ذلك هنا.

الثاني ـ تغرير الجاهل، وهو دفعه نحو عمل يحمّله عهدةً لم يقصدها أو لم يرتض بها.

مثاله: أن يقدّم شخصٌ طعام غيره لإنسان آخر، بعنوان أنّه مالكه وأنّه قدّمه له مجّاناً، ثمّ يتبيّن أنّ المالك غيره وهو يطالب بعوض الطعام.

(١) أُنظر القاموس المحيط: «غرر».

(٢) أُنظر لسان العرب: «غرر».

(٣) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «غرر».

(٤) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «غرر».

فهنا قد جعل المقدِّم للطعام في عهدة الآكل دفع عوض الطعام من دون رضاه.

وهذا هو محلّ البحث فعلاً.

تنبيــــه:

تقدّم أنّ اللغويين قالوا: «الغِرّة: الغفلة، والغارّ: الغافل»، ولكن استعمل الفقهاء ـ كما سيأتي ـ الغار بمعنىٰ فاعل الغرر بالنسبة إلىٰ غيره. وكلّما يأتي «الغارّ» فهو بهذا المعنىٰ، لا بما ذكره أهل اللغة.

الأحكام:

تكلّم الفقهاء عن تغرير الجاهل بالمناسبة في مواطن متعدّدة من الفقه، وتكلّم عنه المؤلّفون في القواعد الفقهيّة تحت عنوان «قاعدة الغرور»، أو «قاعدة حرمة تغرير الجاهل» ونحو ذلك. ونحن نبحث عن القاعدة تحت هذا العنوان.

قاعدة
«حرمة تغرير الجاهل»[1]

الألفاظ الأُخرىٰ للقاعدة:

ـ قاعدة الغرور[2].

(١) أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٣.

(٢) أُنظر: العناوين ٢: ٤٤٠، والجواهر ٢٢: ٣٠١ و٣٠٣ و... والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١: ٢٢٥، وهذا اللفظ للقاعدة هو الأكثر استعمالاً وشيوعاً.

ـ قاعدة المغرور يرجع إلىٰ من غرّه[1].

مفاد القاعدة:

المراد من القاعدة إجمالاً هو: أنّه لو غرّ شخصٌ شخصاً، بحيث صار سبباً لإتلاف مالٍ من شخص ثالث، فيكون الغار قد فعل حراماً، كما يكون ضامناً لما أتلفه المغرور من المال، وذلك: كما لو قدّم شخص لآخر طعاماً، فأكل ذلك الشخص الطعام بتخيّل أنّ الباذل هو المالك بسبب إيهامه ذلك، فهنا يكون الباذل قد فعل حراماً لتصرّفه في مال الغير من دون إذنه، ويكون ضامناً لما أتلفه المغرور، كما سيأتي توضيحه.

ولأجل توضيح القاعدة نرىٰ من اللازم بيان أقسام الغارّ والمغرور.

أقسام الغارّ والمغرور وما يقع منها محلاً للبحث:

إنّ الغارّ والمغرور، إمّا أن يكونا عالمَين بترتّب الضرر علىٰ فعل المغرور، أو جاهلَين، أو الغارّ عالماً والمغرور جاهلاً، أو بالعكس. فالصور أربعة.

أوّلاً ـ أن يكونا عالمين بالغرر:

وهذه الصورة خارجة عن المسألة المبحوث عنها قطعاً؛ لعدم صدق الغرر، لأنّه لم يكن الفاعل جاهلاً بما يترتّب علىٰ فعله.

ثانياً ـ أن يكون الفاعل عالماً والغارّ جاهلاً:

وهذه الصورة خارجة أيضاً عن المسألة المبحوث عنها، للسبب المتقدم؛ إذ لم يكن الفاعل جاهلاً كي يصدق تغريره بسبب شخص آخر.

ثالثاً ـ أن يكون الغارّ عالماً، والفاعل جاهلاً:

وهذه الصورة هي القدر المتيقّن من الصور الأربعة، فتشملها القاعدة، فيقع البحث فيها عمّا يترتّب علىٰ تغرير الفاعل العالم، للمغرور الجاهل، لصدق التغرير قطعاً، وذلك لعلم الغارّ وجهل المغرور.

رابعاً ـ أن يكونا معاً جاهلين بالغرر:

فإذا كان الغارّ بنفسه جاهلاً بالغرر، وكان المغرور كعادته جاهلاً أيضاً، ففي صدق الغرر وشمول القاعدة لهذا المورد خلاف.

فقد قيل: إنّ مقتضىٰ إطلاق كلام الفقهاء، بل صريح بعضهم[1]، هو عدم اعتبار علم الغارّ بالحال[2].

لكن يظهر من بعض الفقهاء، بل صرّح بعضهم

---

(١) أُنظر الجواهر ٢٢: ٢٦٠.

---

(١) كالسيد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٢٣٥، وفيه: «لايشترط في تغريره علمه»، والسيد اليزدي في حاشيته علىٰ المكاسب: ١٧٩، وفيه: «ولا فرق علىٰ الظاهر بين كون الغارّ عالماً أو جاهلاً، وما يحتمل أو يقال: من عدم صدق الغرور مع جهل الغارّ، كما ترىٰ».

(٢) أُنظر هدىٰ الطالب ٥: ٥٣٤.

بأنّ التغرير يتقوّم بكون الغارّ عالماً بالحال.

فقد جاء في مصباح الفقاهة ما حاصله: أنّ التغرير إنّما يتقوّم بأمرين:

أحدهما ـ علم الغارّ بالحال.

ثانيهما ـ جهل المغرور بذلك.

وإذا انتفىٰ أحدهما انتفىٰ التغرير[١].

وجاء في كتاب البيع ما حاصله: أنّ التغرير يتضمّن معنىٰ التخديع، لأنّهم فسّروا الغرر بالخديعة.

والخديعة لاتصدق إلّا في صورة علم فاعل الخديعة، ولا تصدق مع فرض جهله بالحال[٢].

ويستفاد هذا المعنىٰ من كلام الشهيد الثاني[٣] أيضاً، حيث يظهر منه أنّ ملاك التغرير هو عدم اشتراك الغارّ والمغرور في الجهل.

هل التغرير من العناوين القصديّة؟

المقصود من العناوين القصديّة هي التي يتوقّف حصولها علىٰ قصدها، مثل عناوين: الصلاة، والصوم، والغسل، والوضوء، ونحوها، فهذه لاتتحقّق بعناوينها إلّا مع قصدها، وإلّا فمجرد الإمساك عن المفطرات من دون قصد الصوم بذلك، لايصدق عليه الصوم الشرعي، وكذا أفعال الصلاة والطهارات، فإنّ إتيانها بمجرّدها من دون قصدها لايُحقّق عناوينها الشرعيّة.

وأمّا العناوين غير القصديّة، فهي التي لايتوقّف حصولها علىٰ قصدها كالأكل والشرب، فإنّ فاعل الأكل يصدق عليه أنّه أكل وآكل، بمجرّد وضع اللقمة في فمه ومضغه وبلعه لها، سواء قصد بفعله ذلك تحقّق عنوان الأكل والآكل، أم لا. وكذا الشرب.

والسؤال هو: هل التغرير من العناوين القصديّة بحيث لم يتحقّق خارجاً إلّا مع قصده، أم لا؟

وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو صدر أصل الفعل من الغارّ من دون أن يقصد وقوع الغرر؛ فبناءً علىٰ كون الغرر من العناوين القصديّة لم يتحقّق، غررٌ في البين؛ لعدم قصده، نعم قد يصدق التسبيب؛ لأنّه صار سبباً ـ علىٰ أيّ تقدير ـ لصدور المسبّب من الشخص الثاني.

وأمّا بناءً علىٰ عدم كون الغرر من العناوين القصديّة، فيصدق الغرر والتغرير وكون فاعله غارّاً، لعدم اشتراط القصد في تحقّقه.

---

(١) أُنظر مصباح الفقاهة ٥: ٤٤٦.

لكنّه صرّح ـ علىٰ ما في مصباح الفقاهة في بحث بيع الفضولي ـ بأنّه لافرق بين علم الغارّ وجهله، فن كانت عنده وديعة لغيره وأهداها لغيره جهلاً أو نسياناً أنّها وديعة، فأتلفها الآخذ، فالضمان يستقرّ علىٰ الغارّ إمّا ابتداءً، أو بعد رجوع المغرور إليه. أُنظر مصباح الفقاهة ٤: ٣٦٤.

(٢) أُنظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٢: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٣) أُنظر الروضة البهيّة ٣: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

فإذا قدّم شخص لآخر طعاماً يعتقد أنّه له، أو مأذون في إباحته للغير، فأكل ذلك الشخص الطعام، ثمّ تبيّن أنّه لم يكن له ولا هو مأذون في إباحته للغير، فإذا قلنا: إنّ التغرير من العناوين القصديّة، فلا تغرير هنا؛ لعدم قصده من قبل مقدِّم الطعام.

وإن قلنا: إنّه ليس من العناوين القصديّة، فلا مانع من صدق التغرير عندئذ[1].

النسبة بين التغرير والتسبيب:

النسبة بين التغرير والتسبيب هي نسبة العامّين من وجه، فهما قد يجتمعان وقد يفترقان.

فمثال اجتماعهما هو المثال المعروف: من أنّه لو قدّم الغاصب الطعام المغصوب لمن كان جاهلاً بالغصبيّة، فهنا يصدق التسبيب، لأنّ الغاصب هو الذي قدّم طعام الغير للآكل، ويصدق التغرير، لأنّ الآكل اغترّ بفعل الغاصب فأكل اعتماداً علىٰ ظاهر الحال.

ومثال افتراق التسبيب ما لو أكره المكرِه المكرَه علىٰ أكل طعام الغير، مع علم الآكل المكرَه بذلك، فهنا يصدق التسبيب ولا يصدق التغرير، لأنّ المكرَه عالم بالحال، فأكَلَ طعام الغير عالماً بأنّه للغير، فلذلك لم يكن مغترّاً، نعم هو مكرَه، فيكون المكرِه سبباً لأكل المكرَه طعام الغير.

ومثال افتراق التغرير عن التسبيب، ما لو رغّب السمسار التاجر بشراء متاع، ولم يتجاوز عن الحثّ والترغيب وإن كانا شديدين، ثم ظهر للتاجر أنّ المتاع لم يكن كما وصفه السمسار، فهنا يصدق التغرير، ولم يصدق التسبيب، لأنّ التاجر اشترىٰ المتاع باختياره الكامل.

والذي يدخل تحت عنوان القاعدة قطعاً هو محلّ الاجتماع، وأمّا ما يصدق عليه التسبيب دون التغرير فخروجه واضح، وأمّا ما يصدق عليه التغرير دون التسبيب، فقد يشمله الحكم التكليفي وهو الحرمة كما سيأتي، أمّا الحكم الوضعي وهو الضمان، فالظاهر عدم التزامهم به، مادام كان الفاعل مختاراً في عمله، وإليه ينتسب الفعل، وبعبارة أُخرىٰ يكون المباشر أقوىٰ من السبب.

ويشهد لذلك: أنّ المحقّق النائيني قسّم السبب إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل ـ ما إذا كان السبب موجباً لإحداث الداعي في المباشر لاغير، بحيث لم يستند الفعل إلّا إلىٰ المباشر لضعف السبب، ومثاله مثال السمسار المتقدم، ومثله ما لو رغّب شخصاً بالزواج مع امرأة؛ لما فيها من الصفات الكماليّة، ثمّ تبيّن بعد الزواج أنّها لم تكن كذلك.

فلا ضمان هنا علىٰ السبب، لقوّة المباشر.

الثاني ـ ما إذا كان الفعل مستنداً إلىٰ السبب دون المباشر لأقوائيّة السبب، مثل المكرِه والمكرَه، فإذا كان المباشر مكرَهاً، فلا ضمان عليه، بل يكون

---

(١) أُنظر هدىٰ الطالب ٥: ٥٥٠ ـ ٥٥١.

علىٰ المكرِه الذي هو السبب وهو أقوىٰ هنا.

الثالث ـ ما إذا كان الفعل مستنداً إلىٰ المباشر، ولكن كان للسبب دورٌ قويٌّ في وقوع الفعل من المباشر، كمن قدّم طعام غيره إلىٰ شخص ليأكله مجّاناً، ثمّ تبيّن ـ بعد الأكل ـ كون الطعام لغيره. فهنا يصدق العنوانان:

ـ عنوان التسبيب لقوّته.

ـ وعنوان التغرير؛ لأنّ الآكل قد اغترّ بقول مقدّم الطعام.

فبالاعتبار الأوّل يجوز لمالك الطعام الرجوع لأخذ ماله علىٰ السبب مباشرة؛ لقاعدة التسبيب في الإتلاف.

وبالاعتبار الثاني يجوز له الرجوع علىٰ المباشر، لانتساب الفعل إليه، ولكن يجوز للمباشر الرجوع إلىٰ السبب باعتبار كون المباشر مغروراً، والسبب غارّاً[1].

جهات البحث عن القاعدة:

يمكن البحث عن التغرير من جهتين: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي، والفقهاء ركّزوا أبحاثهم في بيان الحكم الوضعي، تاركين الكلام عن الحكم التكليفي، ولعلّه لأجل وضوح حكمه، وهو الحرمة، لأنّ التغرير مساوٍ للتدليس، والخديعة، والغشّ ونحوها، وهذه كلّها من العناوين

(١) أُنظر منية الطالب ٢: ١٧٢ ـ ١٧٣.

المحرّمة بلا إشكال، فكلّ ماورد حول الغشّ والتدليس جارٍ هنا أيضاً، مثل ما ورد عنه ﷺ: «من غشّ مسلماً في شراء أو بيع فليس منّا، ويحشر يوم القيامة مع اليهود؛ لأنّهم أغشّ الخلق»[1]، وما ورد عنه ﷺ أيضاً: «ليس منّا من غشّ مسلماً، أو ضرّه، أو ماكره»[2].

وورد عنه ﷺ أيضاً: «من كان مسلماً فلا يمكر ولا يخدع، فإنّي سمعت جبرئيل يقول: إنّ المكر والخديعة في النار، ثمّ قال: ليس منّا من غشّ مسلماً، وليس منّا من خان مسلماً...»[3].

وروي عن علي عليه السلام أنّه كان يقول: «لولا أنّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: إنّ المكر والخديعة والخيانة في النار، لكنت أمكر العرب»[4].

والنصوص الدالة علىٰ تحريم هذه الأُمور كثيرة.

هذا مضافاً إلىٰ ماقاله الشيخ الأنصاري: من «وجود الأخبار المتفرّقة الدالّة علىٰ حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرّمات، مثل: ما دلّ علىٰ أنّ من أفتىٰ بغير علم [ولا هدىٰ من

(١) الوسائل ١٧: ٢٨٢، الباب ٨٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدم: ٢٨٣، الحديث ١٢.

(٣) الوسائل ١٢: ٢٤١، الباب ١٣٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدم: ٢٤٢، الحديث ٥.

اللّٰه، لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب][1] ولحقه وزر من عمل بفتياه[2]، فإنّ إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعيّ، وحمله علىٰ المفتي من حيث التسبيب والتغرير...»[3].

مستند القاعدة:

استدلوا علىٰ القاعدة بأُمور، وهي:

أوّلاً ـ السنّة:

الروايات التي يستفاد منها حجيّة قاعدة الغرر علىٰ قسمين: روايات عامّة لم ترد في باب خاصٍّ من الفقه، وروايات خاصّة واردة في أبواب متفرّقة، كما سيأتي.

١ ـ الروايات العامّة:

لم ترد روايات عامّة تدلّ علىٰ حجيّة قاعدة التغرير، نعم هناك نصٌّ اشتهرت نسبته إلىٰ النبي ﷺ بين الإماميّة وغيرهم، وهو: «المغرور يرجع إلىٰ من غرّه».

ولكن عدم العثور علىٰ مستند لهذا النص في كتب الحديث الشيعيّة والسنّيّة، جعل بعضهم يشكّك في كونه رواية، كي يقال: إنّ ضعفها مجبور بعمل المشهور علىٰ طبقها، علىٰ فرض كون الشهرة الفتوائيّة جابرة لضعف سند الرواية.

قال المحقق الإصفهاني: «وأمّا الخبر المنسوب إلىٰ سيّد البشر ﷺ، وهو: "المغرور يرجع إلىٰ من غرّه"، فقد قيل: إنّه مروي، وضعفه منجبر باستناد الأصحاب إليه كثيراً، إلّا أنّ روايته غير معلوم[ـه]، واستناد الأصحاب إلىٰ قاعدة الغرور معروف مشهور، وأمّا استنادهم إلىٰ الخبر حتىٰ ينجبر به فهو غير معلوم، ومجرّد مطابقة عملهم لمضمون الخبر غير موجب لانجباره فتدبّر»[1].

وقال بهذا المضمون جماعة، منهم السيّد البجنوردي[2] والإمام الخميني[3] والسيّد الحكيم[4]، وغيرهم[5].

وكذا يقول بذلك من لا يلتزم بجبر ضعف سند الرواية بالشهرة من الناحية الكبرويّة، كالسيّد الخوئي[6].

ومع ذلك فقد يظهر من بعضهم إمكان جبر ضعف هذا النصّ بالشهرة، مثل:

ـ السيّد اليزدي، حيث قال: «ربما ينسب إلىٰ

---

(١) الزيادة من الوسائل.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢٠ الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٧٤.

---

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للإصفهاني) ٢: ٣٠٥.

(٢) أُنظر القواعد الفقهيّة ١: ٢٢٦.

(٣) أُنظر كتاب البيع ٢: ٣٢٤ ـ ٣٣٥.

(٤) أُنظر نهج الفقاهة (للسيّد الحكيم): ٢٧٣.

(٥) أُنظر القواعد الفقهيّة (للشيرازي) ٢: ٢٨٤.

(٦) أُنظر مصباح الفقاهة ٤: ٣٥٣.

النبي ﷺ قوله: المغرور يرجع إلىٰ من غرّه، كما حكي عن المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد، ويمكن دعوىٰ انجبار ضعفها بالشهرة، فإنّ هذه القضيّة بهذا اللفظ متداولة في ألسنتهم»(١).

ـ والمحقّق النائيني، حيث قال: «ثمّ إنّك بعد ما عرفت أنّ النبويّ الدالّ علىٰ رجوع المغرور إلىٰ الغارّ معمول به بين الفريقين، كالنبويّ الدالّ علىٰ ضمان اليد، فضعفه بالإرسال لايضرّ بالاستدلال، لأنّ العمل يجبره، مع أنّ الحكم في الجملة يستفاد من الأدلّة الخاصّة أيضاً»(٢).

وقال السيد المراغي: «... وإن لم نقف علىٰ ذلك في كتب الأخبار، لكنّ الظاهر من سياق كلامهم، أنّه مروي؛ وحيث إنّ مضمونه مجمع عليه، فلا يحتاج إلىٰ ملاحظة سند ونحوه»(٣).

ـ بل قال صاحب الجواهر في مسألة تقديم طعام الغير لشخص ثالث، وضمان المقدّم والآكل: «ولكن ينجبر غروره برجوعه علىٰ الغار، بل لعلّ قوله ﷺ: "المغرور يرجع علىٰ من غرّه" ظاهر في ذلك...»(٤).

فنسب النص إلىٰ قوله ﷺ، ومعناه كونه مرويّاً عن معصوم، فإذا كان كذلك فتشمله قاعدة جبر ضعف السند بالشهرة بناءً علىٰ قبولها.

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيد اليزدي): ١٧٩.

(٢) منية الطالب ٢: ١٧٣.

(٣) العناوين ٢: ٤٤٣.

(٤) الجواهر ٣٧: ١٤٥.

٢ ـ الروايات الخاصة:

وهي مجموعة من الروايات وردت في النكاح والشهادات وغيرهما، من قبيل:

ـ رواية إسماعيل بن جابر، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن رجل نظر إلىٰ امرأة فأعجبته، فسأل عنها، فقيل: هي ابنة فلان، فأتىٰ أباها فقال: زوّجني ابنتك، فزوّجه غيرها فولدت منه، فعلم بها بعدُ أنّها غير ابنته، وأنّها أمة؟!(١)

قال: تُردّ الوليدة علىٰ مواليها والولد للرجل، وعلىٰ الذي زوّجه قيمة ثمن الولد يعطيه موالي الوليدة، كما غرّ»(٢).

ـ رواية رفاعة بن موسىٰ، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «قضىٰ أمير المؤمنين ﷺ في امرأة زوّجها وليّها وهي برصاء: أنّ لها المهر بما استحلّ من فرجها، وأنّ المهر علىٰ الذي زوّجها، وإنّما صار عليه المهر؛ لأنّه دلّسها. ولو أنّ رجلاً تزوّج امرأة وزوّجه إيّاها رجل لايعرف دخيلة أمرها، لم يكن عليه شيء، وكان المهر يأخذه منها»(٣).

(١) لابدّ من فرض أنّها أمة لغير الذي زوّجها حتىٰ يصح قوله ﷺ: «وعلىٰ الذي زوجه...».

(٢) الوسائل ٢١: ٢٢٠، الباب ٧ من أبواب العيوب والتدليس، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢١: ٢١٢، الباب ٢ من أبواب كتاب النكاح، الحديث ٢.

فقوله ﷺ: «إنّ المهر علىٰ الذي زوّجها، وإنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها» ظاهر، بل صريح في أنّ علّة الضمان هو التدليس والتغرير.

ـ رواية الحلبي، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعَفَل، قلت: أرأيت إن كان قد دخل بها، كيف يصنع بمهرها؟ قال: المهر لها بما استحلّ من فرجها، ويغرم وليّها الذي أنكحها مثل ما ساق إليها»[1].

فقوله ﷺ: «يغرم وليّها الذي أنكحها...» ظاهر في أنّ الزوج وهو المغرور يرجع علىٰ من غرّه، وهو وليّ المرأة.

ولكن لابدّ من حمل الرواية علىٰ صورة التدليس، وهنا يأتي السؤال عن أنّ مجرّد السكوت ـ سكوت الوليّ أو البنت ـ تدليس أم لا؟

قال صاحب الجواهر: «لا إشكال في عدم التدليس بالسكوت عن صفة الكمال، كما لا إشكال في تحقّق حكمه بالسكوت عن العيب من العالم به، هي أو وليّها»[2].

ثمّ قال: «يشعر به صحيح الحلبي» ثمّ ذكر الرواية المتقدّمة.

ـ وعن جميل به درّاج، عن أبي عبدالله ﷺ في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها، ثمّ يجيء مستحق الجارية، قال: يأخذ الجارية

(١) المصدر المتقدم: ٢١٣، الحديث ٥.

(٢) الجواهر ٣٠: ٣٦٣.

المستحقُّ ويدفع إليه المبتاع قيمة الولد، ويرجع علىٰ من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التي أُخذت منه»[1].

فقوله ﷺ: «ويرجع علىٰ من باعه...» ظاهر في أنّ علّة رجوع المشتري علىٰ البائع إنّما هي تغرير البائع له.

ـ وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله ﷺ: «في امرأة شهد عندها شاهدان بأنّ زوجها مات، فتزوّجت، ثمّ جاء زوجها الأوّل، قال: لها المهر بما استحلّ من فرجها الأخير، ويضرب الشاهدان الحدّ، ويضمنان المهر بما غرّا الرجل[2]، ثم تعتدّ، وترجع إلىٰ زوجها»[3].

وقوله: «ويضمنان...» ظاهر في أنّ علّة رجوع الرجل علىٰ الشاهدين إنّما هي تغريرهما له بالإقدام علىٰ النكاح، بتصوّر أنّها خليّة فعلاً بسبب وفاة زوجها.

ـ وعن جميل، عن أبي عبدالله ﷺ في شاهد

(١) الوسائل ٢١: ٢٠٥، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٥.

(٢) كذا في الفقيه ٣: ٥٩، الحديث ٣٣٣٤، وفي الوسائل عن التهذيب ٦: ٢٨٦، الحديث ٧٩١: «لها عن» بدل: «بما غرّا».

(٣) الوسائل ٢٧: ٣٣٠، الباب ١٣ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث ٢، وفي الباب أحاديث بهذا المضمون.

الزور، قال: «إن كان الشيءُ قائماً بعينه رُدّ علىٰ صاحبه، وإن لم يكن قائماً، ضمن بقدر ما أتلف من مال الرجل»[١].

ولكن قد يقال: إنّ هذا المورد داخل في باب الإتلاف، وأنّ الشاهد لمّا كان سبباً أقوىٰ من المباشر، وهو من حُكم له بالمال، فلذلك يُرجع إليه عند تلف المال المشهود عليه[٢].

الحاصل: يستفاد من مجموع هذه الروايات أنّ المغرور يرجع علىٰ من غرّه في جميع الموارد، وما جاء في الروايات إنّما هو تطبيقات للقاعدة المذكورة، أو فقل: إنّنا نتصيّد من مجموع هذه الروايات وأمثالها قاعدة عامّة، وهي: «أنّ المغرور يرجع إلىٰ من غرّه».

ثانياً ـ بناء العقلاء:

الدليل الثاني علىٰ حجيّة القاعدة هو: بناء العقلاء وسيرتهم، فإنّها جارية علىٰ تضمين الغارّ ما يتحمّله المغرور من الخسارة بسبب التغرير، ولم يرد من الشارع ردعٌ عن هذه السيرة، فتكون حجّة[٣].

(١) الوسائل ٢٧: ٣٢٧، الباب ١١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

(٢) اُنظر القواعد الفقهيّة (للشيرازي) ٢: ٢٨٩، وانظر تكملة البحث في الصفحة ٤٧٦.

(٣) اُنظر: مصباح الفقاهة ٤: ٣٦٣، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ١: ٢٢٧، وقال: «هذا أحسن الوجوه عندي»، وغيرهما.

ثالثاً ـ التسالم والاتّفاق علىٰ القاعدة:

يظهر من الفقهاء الاتّفاق علىٰ القاعدة، والتسالم عليها، قال الشيخ الأنصاري في موردٍ: «... لِقاعدة الغرور المتّفق عليها ظاهراً، في من قدّم مال الغير إلىٰ غيره الجاهل فأكله»[١].

وقال السيّد اليزدي: «إعلم أنّ رجوع المغرور علىٰ الغارّ من القواعد المسلّمة بينهم»[٢].

وقال بعد ذكر الروايات الدالّة علىٰ القاعدة: «وبالجملة قاعدة الغرور من القواعد المحكمة المجمع عليها»[٣].

وقال المحقّق الإصفهاني: «واستناد الأصحاب إلىٰ قاعدة الغرور معروف مشهور»[٤]، إلّا أنّه نفىٰ تحقّق الإجماع قبل ذلك[٥].

ولكن هذا الاتّفاق ليس من الاتّفاق والإجماع الاصطلاحي علىٰ القول بحجيّته، لأنّ القائلين بحجيّة القاعدة من المحتمل أن يكون مستندهم إحدىٰ الأدلّة المتقدّمة.

هل يشترط تضرّر المغرور، في رجوعه علىٰ الغارّ؟

يظهر من صاحب الرياض أنّ المغرور إنّما

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٤٩٩.

(٢)و(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيد اليزدي): ١٧٩.

(٤) الحاشية علىٰ المكاسب (للإصفهاني) ٢: ٣٠٥.

(٥) اُنظر المصدر المتقدم: ٣٠٤.

يرجع علىٰ من غرّه فيما إذا تضرّر، وأمّا لو لم يتضرّر[1] فلم يتّضح وجود دليل علىٰ ضمان الغارّ.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ القدر المتيقّن من دليل قاعدة الغرور هو رجوع المغرور علىٰ الغارّ في صورة تضرّره، وأمّا في غير ذلك فلا إطلاق لدليله[2].

ولكن قال صاحب الجواهر: «ماذكره لايخلو من نظر، ضرورة عدم مدخليّة التضمين بقاعدة الغرور في حصول الضرر وعدمه، بل هو من باب قوّة السبب علىٰ غيره ولو المباشرة»[3].

إلّا أنّ الشيخ الأنصاري قال: «وأمّا قوّة السبب علىٰ المباشرة، فليست بنفسها دليلاً علىٰ رجوع المغرور، إلّا إذا كان السبب بحيث استند التلف عرفاً إليه، كما في المُكرَه...»[4].

أما في غير ذلك فلابدّ من الرجوع إلىٰ دليل آخر، وهو قد يكون قاعدة الغرور أو غيرها[5].

وممّن يرىٰ رأي صاحب الرياض الإمام الخميني، حيث قال:

«الظاهر أنّ الرجوع إنّما هو في الخسارات الواردة عليه لأجل غروره، فلو لم تحصل له خسارة فلا رجوع، فحينئذ لو كان الرجل عازماً علىٰ اشتراء الطعام لأكله وأكل عائلته، فقدّم إليه طعام الغير أو طعام نفسه، فأكله وكانت قيمته مساويةً لما عزم علىٰ اشترائه أو أقلّ منه لم يقع في خسارة وضرر عرفاً، و... ففي جميع تلك الموارد لم يقع في خسارة، وهو خارج عن مفاد القاعدة، فما هو المعروف من الضمان ليس علىٰ إطلاقه»[1].

تطبيقات القاعدة:

للقاعدة تطبيقات كثيرة ذكرها الفقهاء، وجاءت في الروايات، نشير إلىٰ نماذج منها فيما يأتي:

أوّلاً ـ في البيع الفضولي:

إذا باع الفضولي مال غيره لشخص آخر، وكان جاهلاً بكونه فضوليّاً، ولم يجز المالك البيع، فله ـ أي المالك ـ أن ينتزع المبيع من يد المشتري، لأنّ للمالك الحقّ في انتزاع ماله أينما وجده.

ثمّ هذا المشتري يرجع إلىٰ البائع الفضولي بما دفعه إليه من الثمن، بل بكلّ ما صرفه وأنفقه علىٰ المبيع لحفظه أو إكماله ونحو ذلك، إذا لم ينتفع بنماء المبيع، بل وحتىٰ ما لو كان كذلك، علىٰ قول مشهور، كما قيل.

كلّ ذلك لقاعدة الغرور؛ لأنّ الفضولي بفعله وإراءة نفسه مالكاً أو مأذوناً من قبله قد غرّ

---

(١) كما لو قدم شخصٌ لآخر طعاماً فأكله، ثم تبيّن أنّه من مال الآكل، فهنا لم يتضرّر الآكل، لأنّه كان المأكول ملكاً له.

(٢) أُنظر الرياض ١٢: ٢٩٠.

(٣) الجواهر ٣٧: ١٨٣.

(٤)و(٥) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥٠٠.

(١) كتاب البيع ٢: ٣٣٨.

المشتري وأوقعه في الخسارة، فله الرجوع علىٰ البائع الغارّ.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه بكلام صاحب الشرائع: «فإن لم يجز، وكان الفضولي قد دفع المبيع، كان له ـ أي المالك ـ انتزاعه من المشتري قطعاً، بلا خلاف ولا إشكال... .

نعم يرجع المشتري علىٰ البائع بما دفع إليه من الثمن، بل وبما اغترمه للمالك من نفقة أو عوض عن أُجرة أو عن نماء... أو بناء جدار، أو شق أنهار، أو حفر آبار، أو غير ذلك.

ولكن إنّما يكون له الرجوع إذا لم يكن عالماً أنّه لغير البائع، واغترّ بظاهر فعله ـ وإن لم يكن من قصد البائع غروره، لعدم توقّف صدقه علىٰ ذلك[1]، أو كان عالماً أنّه لغيره، ولكن ادعىٰ البائع أنّ المالك أذن له، ولم يكن له معارض؛ لقاعدة الغرور،... .

عدا ما حصل له نفع في مقابل ما غرمه من عوض نماء أو منفعة ونحوها، أمّا فيه، فالمشهور أنّه كذلك أيضاً؛ للقاعدة المزبورة؛ إذ النفع الذي قد حصل له إنّما قدم عليه مجّاناً، باعتبار الغرور من فعل البائع، أو دعواه، فيكون حينئذ كما لو قدّم إليه طعام الغير فأكله جاهلاً...»[2].

وقال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلىٰ رجوع المشتري إلىٰ البايع في الغرامات التي لم ينتفع بإزائها: «وبالجملة فالظاهر عدم الخلاف في المسألة؛ للغرور، فإنّ البائع مغرّر للمشتري وموقع إيّاه في خطرات الضمان ومتلف عليه مايغرمه...»[1].

وقال بالنسبة إلىٰ الغرامات التي انتفع بإزائها: «... ففي الرجوع بها خلاف أقواها الرجوع...؛ لقاعدة الغرور المتّفق عليها ظاهراً في من قدّم مال الغير إلىٰ غيره الجاهل، فأكله...»[2].

ثانياً ـ في النكاح:

ذكروا للقاعدة فروعات كثيرة في باب التدليس، لكنّ أغلبها في موضوع الإماء، وعلىٰ كلٍّ فمن مصاديق القاعدة في النكاح:

ماقاله صاحب الجواهر مازجاً كلامه مع كلام صاحب الشرائع: «لو زوّجه بنته من مُهيرة[3]، وأدخل عليه بنته من الأمة، فعليه اجتنابها مع العلم بالحال، وردّها، ولها مهر المثل إن دخل بها وهي غير عالمة وإن كان هو عالماً. ويرجع به من جهله علىٰ من ساقها إليه؛ لقاعدة الغرور، وتُرد عليه التي تزوّجها»[4].

---

(١) تقدّم بيان الخلاف في ذلك في الصفحة ٤٦٦.

(٢) الجواهر ٢٢: ٣٠٠ـ٣٠١.

(١) المكاسب ٣: ٤٩٤.

(٢) المكاسب ٣: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، وانظر سائر الكتب الفقهية في هذا الموضوع.

(٣) أي الحرّة.

(٤) الجواهر ٣٠: ٣٧٥.

وقـال أيـضاً: «إذا تـزوّج رجـلان مـثلاً بامرأتين، فأُدخلت امرأة كلّ واحـد مـنهما عـلىٰ الآخر، فوطأها، فلكلٍّ واحدة منهما علىٰ واطـئها ـ مع جهلها ـ مهر المثل، ويرجع به علىٰ الغـارّ، إن كان، وتُردّ كلّ واحدة علىٰ زوجها، وعليه مـهرها المسمّىٰ بالعقد عليها»[1].

ثالثاً ـ القضاء والشهادات:

قال السيد البجنوردي عند ذكـر مـصاديق القاعدة:

«ومنها ـ رجوع المحكوم عـليه إلىٰ شـاهد الزور بالخسارة التي وردت عليه من جهة تغريره للحاكم علىٰ الحكم...»[2].

وموارد هذا الأمر كثيرة ومنصوصة، إلّا أنّه يحتمل أن يكون التضمين من بـاب قـوّة السـبب وضعف المباشر، نعم لو كان المحكوم عليه من حقّه الرجوع علىٰ الحاكم فيما تلف منه بسبب حكـمه، لكان يجوز له ـ أي الحاكم ـ الرجوع الىٰ الشهود من باب التغرير.

ولذلك قال صاحب الجواهر: «ولو رجعا بعد الحكم والاستيفاء وتلف المحكوم بـه، لم يـنقض الحكم إجماعاً...

ولكن كان الضمان مِثلاً، أو قيمة، أو قصاصاً، أو دية، أو نحو ذلك مما ستعرفه، علىٰ الشهود الذين هم السبب في الإتـلاف عـلىٰ وجـه القـوّة عـلىٰ المباشر عرفاً، كما هو واضح»[1].

إلّا أنّه قد تقدّم[2] أنّ صاحب الجواهر إنّـما يرىٰ أنّ قاعدة التغرير مستندها قاعدة قوّة السبب، وعليه لامانع من أن تكون قاعدة التغرير جـارية في المقام.

رابعاً ـ الغصب:

وفيه المثال المعروف الذي يضرب به المثل لقاعدة الغرور، وهو:

أنّه لو قدّم الغاصب الطعام لمالكه، فأكله من دون علم بالغصبيّة، فـللمالك بـعد عـلمه بـالحال الرجوع علىٰ الغاصب؛ لأنّه غرّه بذلك.

قال صاحب الجواهر: «ولو غصب مأكـولاً مثلاً، فأطـعمه المـالك، بأن قـال له: هـذا مـلكي وطعامي، أو قدّمه إليه ضـيافة، أو نـحو ذلك مـمّا يتحقّق به الغرور منه، أو شاة فاستدعاه وذبحها مع جهل المـالك، ضـمن الغـاصب، بـلا خـلاف ولا إشكال»[3].

وقال أيضاً: «نعم، إن أطعمه ـ أي الطـعام ـ

---

(١) الجواهر ٣٠: ٣٨٠.

(٢) القواعد الفقهيّة ١: ٢٣٧.

(١) الجواهر ٤١: ٢٢٢.

(٢) تقدّم في الصفحة: ٤٧٤، وانـظر الجـواهـر ٢٢: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٣) الجواهر ٣٧: ١٤٢.

غير المالك، قيل: ـ والقائل غير واحد ـ: إنّ المالك يغرم أيّهما شاء؛ للمباشرة، والغصب، لكن إن أغرم الغاصب لم يرجع على الآكل، الذي هو مغرور له، وإن أغرم الآكلَ رجع الآكل على الغاصب؛ لغروره الذي صار به مباشرته ضعيفة بالنسبة للسبب، فيكون قرار الضمان عليه»[١].

خامساً ـ الإجارة:

قال السيّد اليزدي: «إذا قال للخيّاط مثلاً: إن كان هذا يكفيني قميصاً فاقطعه، فلم يكف، ضمن في وجهٍ، ومثله لو قال: هل يكفي قميصاً؟ فقال: نعم، فقال: اقطعه، فلم يكفه...».

إلى أن قال في نهاية كلامه بعد ذكر بعض المناقشات: «والأولى الفرق بين الموارد والأشخاص بحسب صدق الغرور وعدمه، أو تقيّد الإذن وعدمه...»[٢].

سادساً ـ القصاص والديات:

قال صاحب الجواهر: «لو قدّم له طعاماً مسموماً بما يقتل مثله غالباً... فإن علم به وكان مميّزاً... فلا قود ولا دية...

ولو لم يعلم بالحال فأكل فمات، فللولي القود عندنا؛ لأنّ حكم المباشرة سقط بالغرور...»[١].

سابعاً ـ الإفتاء:

قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلى وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن: «ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرّقة الدالّة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرّمات، مثل مادلّ على أنّ من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه[٢]، فإنّ إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي، وحمله على المفتي من حيث التسبيب والتغرير»[٣].

وكلامه وإن كان ناظراً إلى الحكم التكليفي إلّا أنّه يشمل الحكم الوضعي لو ترتّب على الفتوى الصادرة من غير أهلها خسارة ماليّة على المستفتي، كما لو أفتى بجواز الذبح بدون الاستقبال، فذبح كذلك ثمّ تبيّن خطأه.

نعم لو صدرت هذه الفتوى ممّن له الأهليّة فلا ضمان لو تبيّن الخطأ في الفتوى والاستنباط.

مظانّ البحث:

الكتب المدوّنة في القواعد الفقهيّة.

---

(١) الجواهر ٣٧: ١٤٥.

(٢) العروة الوثقى ٥: ٦٩ / ضمان الأجير، المسألة ٨.

(١) الجواهر ٤٢: ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٣) المكاسب ١: ٧٣ ـ ٧٤.

وفي كتاب البيع: البيع الفضولي.

وكتاب النكاح: العيوب والتدليس.

وكتاب الغصب.

وكتاب الشهادات.

وكتاب القصاص.

وغيرها بالمناسبة كما يتضح ممّا تقدم.

تغسيل

راجع: تجهيز، غسل، ميّت.

تغطية

لغــــة:

مصدر غطّىٰ يغطّي، تقول: غطّاه يغطّيه، أي ستره. والغِطاء ماغطّي به[١].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحـكام:

للتغطية أحكام نشير إليها إجمالاً:

استحباب تغطية الرأس عند التخلّي:

يستحب إضافة إلىٰ ستر البدن[٢] حال التخلّي ستر الرأس بالخصوص أيضاً. قال الشيخ المفيد: «وليغطّ رأسه إن كان مكشوفاً؛ ليأمن بذلك من عبث الشيطان، ومن وصول الرائحة الخبيثة أيضاً إلىٰ دماغه»[١].

وقال المحقق الحلّي: «وعليه اتّفاق الأصحاب»[٢].

استحباب تغطية الميّت:

يستحب تغطية الميّت بثوب بعد موته[٣]، لأنّ النبي ﷺ سُتر بثوب عند موته[٤]؛ وغطّىٰ الصادق عليه السلام ابنه اسماعيل بملحفة[٥]، وادعي عليه الإجماع في المنتهىٰ[٦].

استحباب تغطية القبر بثوب:

قال الشيخ الطوسي: «إذا أُنزل الميّت القبر يستحب أن يغطّىٰ القبر بثوب»[٧].

---

(١) أنظر: المصباح المنير، ولسان العرب: «غطّىٰ».

(٢) أما ستر العورة فواجب.

(١) المقنعة: ٣٩.

(٢) المعتبر: ٣٤.

(٣) أنظر: مفتاح الكرامة ١: ٤٠٩، والجواهر ٤: ٢٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠ / آداب الاحتضار، المستحبات بعد الموت.

(٤) الوسائل ٢: ٤٦٨، الباب ٤٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(٦) أنظر المنتهىٰ ٧: ١٣٩.

(٧) الخلاف ١: ٧٢٨، المسألة ٥٥٢.

وعلّق عليه ابن ادريس قائلاً: «ماوقفت لأحد من أصحابنا في هذه المسألة علىٰ مسطور فأحكيه، فالأصل براءة الذمة من واجب أو ندب...».

ثمّ قال: «وقد يوجد في بعض نسخ أحكام النساء للشيخ المفيد: أنّ المرأة يُجلّل القبر عند دفنها بثوب، والرجل لايمدّ عليه ثوب، فإن كان ورد هذا، فلا تعدّيه إلىٰ قبر الرجل، فليلحظ ذلك»[١].

ولكن أنكر المحقّق الحلّي[٢] علىٰ ابن إدريس لما أنكره علىٰ الشيخ، ثمّ ذكر بعض النصوص من قبيل:

ـ ما رواه ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حدّ القبر إلىٰ الترقوة، وقال بعضهم: إلىٰ الثدي، وقال بعضهم: قامة الرجل حتىٰ يمدّ الثوب علىٰ رأس من في القبر...»[٣].

فإنّ قوله: «حتىٰ يمدّ الثوب...» مطلق يشمل الميّت الذكر والأُنثىٰ[٤].

ـ ما رواه جعفر بن سويد، عن جعفر بن كلاب، قال: «سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام يقول: يغشىٰ قبر المرأة بالثوب، ولا يغشىٰ قبر الرجل، وقد مُدَّ علىٰ قبر سعد بن معاذ ثوب والنبي صلى الله عليه وآله شاهد فلم ينكر ذلك»[١].

ـ وروي عن علي عليه السلام: أنّه مرّ بقوم دفنوا ميّتاً وبسطوا علىٰ قبره الثوب فجذبه وقال: «إنّما يصنع هذا بالنساء»[٢].

ثمّ قال: «والذي أراه التفصيل، كما ذكره ابن الجنيد في المختصر والمفيد في أحكام النساء»[٣].

والفقهاء بين من اختار قول الشيخ الطوسي وهو الإطلاق، ومن اختار قول الشيخ المفيد، وهو التفصيل.

نعم، قال صاحب الحدائق[٤]: إنّ المشهور هو ما اختاره الشيخ الطوسي.

حرمة تغطية المحرم رأسه:

يحرم علىٰ الرجل المحرم تغطية رأسه، ودعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك مستفيضة[٥]، كما ودلّت

---

(١) السرائر ١: ١٧٠.

(٢) أُنظر المعتبر: ٩١.

(٣) الوسائل ٣: ١٦٥، الباب ١٤ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

(٤) أقول: لم يظهر من الرواية أنّ هذا رأي الإمام عليه السلام في المسألة.

---

(١) الوسائل ٣: ٢١٨، الباب ٥٠ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٢) كنز العمّال ١٥: ٧٣٣، الحديث ٤٢١٩١٥، وانظر المغني (لابن قدامة) ٢: ٣٨١.

(٣) المعتبر: ٩١.

(٤) أُنظر الحدائق ٤: ١١٤.

(٥) أُنظر: المنتهىٰ ١٢: ٦٣، والتذكرة ٧: ٣٣٠، والمدارك ٧: ٣٥٣، والحدائق ١٥: ٤٨٩، والجواهر ١٨: ٣٨٢ وغيرها..

عليه الروايات الصحاح، منها:

ـ صحيح زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل المحرم يريد أن ينام يغطّي وجهه من الذباب؟ قال: نعم، ولا يخمّر رأسه، والمرأة لابأس أن تغطّي وجهها كلّه»[١].

ـ صحيح حريز، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرم غطّىٰ رأسه ناسياً، قال: يلقي القناع عن رأسه ويلبّي ولاشيء عليه»[٢].

ولا فرق في التحريم بين تغطية الرأس بالمعتاد، كالعمامة والقلنسوة، أو بغيره كجعل الحنّاء، ونحو ذلك[٣].

وستر البعض كستر الجميع[٤].

ويستثنىٰ منه العصابة للصداع وحبل القربة[٥].

(١) الوسائل ١٢: ٥٠٦، الباب ٥٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٠٥، الحديث ٣.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ١٢: ٦٥، والتذكرة ٧: ٣٣١، والمسالك ٢: ٢٦٢، والجواهر ١٨: ٣٨٤، ولكن ناقش صاحب المدارك في غير المتعارف، ومال إليه بعضهم. أُنظر: المدارك ٧: ٣٥٤، والذخيرة: ٥٩٩، والحدائق ١٥: ٤٩٤، والرياض ٦: ٣٢٧.

(٤) أُنظر: المنتهىٰ ١٢: ٦٥، والتذكرة ٧: ٣٣٣، والمسالك ٢: ٢٦٢، والمدارك ٧: ٣٥٥، والحدائق ١٥: ٤٩٥، ومستند الشيعة ١٢: ٢١، والجواهر ١٨: ٣٨٣.

(٥) أُنظر المصادر المتقدّمة.

وفي معنىٰ تغطية الرأس الارتماس في الماء، بحيث يغطّي الماء الرأس. وليس منه صبّ الماء علىٰ الرأس[١].

وقيل: المراد من الرأس منابت الشعر حقيقة أو حكماً، وعليه يخرج الأُذنان من حكم الرأس.

وقيل بشمول حكم الرأس للأُذنين أيضاً[٢].

ويجوز للرجل تغطية وجهه علىٰ المشهور[٣].

ولكنّ المنقول عن ابن أبي عقيل منعه أيضاً، وجعل كفّارته إطعام مسكين في يده[٤].

وقال الشيخ في التهذيب: «فأمّا تغطية الوجه فيجوز ذلك مع الاختيار، غير أنّه يلزمه الكفّارة، ومتىٰ لم ينو الكفّارة لم يجز له ذلك»[٥].

ثمّ استدل عليه برواية الحلبي، قال: «المحرم إذا غطّىٰ وجهه فليطعم مسكيناً في يده،

(١) أُنظر: المنتهىٰ ١٢: ٦٦، والتذكرة ٧: ٣٣٢، والمسالك ٢: ٢٦٣، والمدارك ٧: ٣٥٧، والحدائق ٥: ٤٩٨، ومستند الشيعة ١٢: ٢٤، والجواهر ١٨: ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٢) أُنظر: التحرير ٢: ٣١، والمسالك ٢: ٢٦٣، والمدارك ٧: ٣٥٥، والحدائق ١٥: ٤٩٤، والجواهر ١٨: ٣٨٣.

(٣) ففي الحدائق ١٥: ٤٩٦ دعوىٰ الشهرة، وكذا في الجواهر ١٨: ٣٨٧، وفي المدارك ٧: ٣٥٦، دعوىٰ الأكثرية، وفي المنتهىٰ ١٢: ٧٠، والتذكرة ٧: ٣٣٥، دعوىٰ الإجماع.

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ٤: ١٧١.

(٥) التهذيب ٥: ٣٠٨، ذيل الحديث ١٠٥٢، لكنّه اختار الجواز كالمشهور في المبسوط ١: ٣٢١.

ولا بأس أن ينام المحرم على وجهه على راحلته»[1].

ولكن حُملت الرواية على الاستحباب[2]، ورفض ذلك صاحب الحدائق[3]، بل قيّد الروايات الدالّة على الجواز مطلقاً بها.

وفي بعض هذه الروايات المجوّزة: «يكره للمحرم أن يجوز ثوبُه أنفَه من أسفل»[4].

وكفّارة تغطية الرأس شاة، وظاهرهم عدم الخلاف فيه، بل صريح بعضهم الإجماع عليه[5].

والمرأة عكس الرجل، فيجوز لها تغطية الرأس، ولا يجوز لها تغطية الوجه، لما ورد عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ إحرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها»[6].

(١) المصدر المتقدم: الحديث ١٠٥٤.

(٢) أُنظر: المختلف ٤: ١٧١، والمنتهىٰ ١٢: ٧٣، والدروس ١: ٣٨٠، والمدارك ٧: ٣٥٧.

مضافاً إلىٰ أنّ الحلبي لم يسند الرواية إلىٰ الإمام، وإن كان هو أجل شأناً من أن ينقل الحكم عن غير الإمام عليه السلام.

(٣) أُنظر الحدائق ١٥: ٤٩٧.

(٤) الوسائل ١٢: ٥١٢، الباب ٦١ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٢.

(٥) أُنظر: المنتهىٰ ١٢: ٢٤٤، والتذكرة ٨: ١٠، والمسالك ٢: ٤٨٦، والمدارك ٨: ٤٤٤، والحدائق ١٥: ٤٩٢، ومستند الشيعة ١٣: ٢٨٨، والجواهر ٢٠: ٤١٨.

(٦) سنن الدارقطني ٢: ٢٩٤، الحديث ٢٦٠، وسنن البيهقي ٥: ٤٧.

ولما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «المحرمة لاتتنقّب؛ لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»[1].

والمسألة إتّفاقيّة علىٰ ما قيل[2].

ولو احتاجت إلىٰ ستر وجهها سدلت ثوبها فوق رأسها علىٰ وجهها إلىٰ طرف أنفها[3].

قال الشهيد الأوّل في الدروس بالنسبة إلىٰ تغطية المرأة وجهها: «وفديته عند الشيخ شاة»[4] ونقله عن الحلبي أيضاً، لكنّه سكت عليه، وكثير من الفقهاء لم يتطرّقوا له، وهو ممّا يؤذن بعدم وجوب شيء فيه.

مظانّ البحث:

كتاب الطهارة:

١ ـ آداب التخلّي / تغطية الرأس عند التخلّي.

(١) الوسائل ١٢: ٤٩٣، الباب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ١٢: ٧٣، والتذكرة ٧: ٣٣٧، والمسالك ٢: ٢٦٤، والمدارك ٧: ٣٥٩، ومستند الشيعة ١٢: ٢٤، والجواهر ١٨: ٣٨٩.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ١٢: ٧٤، والتذكرة ٧: ٣٣٨، والمسالك ٢: ٢٦٤، والمدارك ٧: ٣٦٠، والجواهر ١٨: ٣٩١، وغيرها.

(٤) الدروس ١: ٣٧٩، وانظر: المبسوط ١: ٣٢٠، والكافي في الفقه: ٢٠٤.

٢ ـ تجهيز الميّت / التدفين.

كتاب الحجّ:

تروك الإحرام / تغطية الرأس.

تغليظ

لغـــة:

مصدر غـلّظ، بـمعنىٰ شـدّد ووكّـد، تـقول: غلّظت عليه في اليمين تغليظاً، أي شـدّدت عـليه ووكّدت[١].

وغلُظَ الشـيءُ يـغلُظ غِـلظاً: خـلاف دَقّ، ورقّ[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في كلمات الفقهاء بمعنىٰ التشـديد، فالعقوبة المغلّظة أي المشدّدة، وكذا اليمين والدية، ونحوها ممّا يجري فيه التغليظ، فإنّ المقصود من التغليظ فيها تشديدها.

الأحـكام:

التغليظ يكون في موارد من الفقه نشير إليها إجمالاً، ونحيل التفصيل فيها إلىٰ مواطنها الأصليّة.

(١) أُنظر: المصباح المنير، ولسان العرب: «غلظ».

(٢) أُنظر القاموس المحيط: «غلظ» و«دقق» و«رقق».

تقسيم العورة إلىٰ مغلّظة وغيرها:

لم يرد تقسيم العورة إلىٰ ذلك فـي كـلمات أكثر الفقهاء، وإن كان مفاده موجوداً فـي كـلمات الفقهاء.

نعم، قال الشيخ الطوسي في كتاب الاقتصاد: «العـورة عـورتان: مـغلّظة ومـخفّفة. فـالمغلّظة السوءتان، فمِن شرط صحّة الصلاة سترهما عـلىٰ الرجال، والمخفّفة مابين السـرّة الىٰ الركـبة، فـإنّه مستحب ستر جميع ذلك[١].

وأمّا المرأة الحرّة، فإنّ جميع بـدنها عـورة يجب عليها ستره في الصلاة، ولاتكشف غير الوجه فقط[٢]، فإن كانت مملوكة جاز أن تصلّي مكشوفة الرأس...»[٣].

التغليظ في اليمين:

وهو التشديد فيه، وصفوة القول في ذلك:

(١) هذا هو المشهور، وقد أوجبه بعضهم مثل أبي الصـلاح الحلبي في الكافي: ١٣٩، والقاضي ابن البراج الحلبي في المهذب ١: ٨٣، والسيد الخوئي في مباني العروة (النكاح) ١: ٦٧ ـ ٦٨ بالنسبة إلىٰ المحارم، لكـنّه قـد سـبق مـنه المناقشة في ذلك في بحث الساتر في التـنقيح ٣: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٢) والمشهور اسـتثناء الوجـه والكـفين والقـدمين. أُنـظر عنوان «استتار».

(٣) الاقتصـاد: ٢٥٨.

أنّ اليمين من وسائل الإثبات في القضاء الإسلامي، فإنّ كثيراً من الدعاوي تفصل وتنحلّ باليمين، لكن ربما تستدعي الحاجة أن يغلّظ في اليمين بعد التحذير منه، حذراً من حصول اليمين الكاذبة والفاجرة، وحفاظاً علىٰ حقوق الناس؛ لأنّ كثيراً ممّن لايبالي بالحلف، إذا غُلّظ عليه اجتنب عنه إذا كان كاذباً، ولذلك إنّما يُلتجأ إلىٰ التغليظ حينما يخاف من كذب الحالف.

ـ ثم إنّ التغليظ في الحلف من حقّ الحاكم، فهو يفعله حيثما يراه صلاحاً، وليس من حقّ المدّعي، فلا أثر لطلبه لو لم يره الحاكم صلاحاً[1].

ـ وأصل التغليظ مندوب، وقبول المدّعىٰ عليه ذلك غير واجب عليه، فله أن يقبل، وله أن لا يقبل[2].

ـ وعدم قبوله التغليظ لايجعله ناكلاً، وإنّما النكول يحصل برفض أصل الحلف[3].

موارد التغليظ:

قالوا: يستحب التغليظ في الحقوق كلّها وإن قلّت؛ استظهاراً. نعم لايغلّظ في الأموال بمادون نصاب القطع، الذي هو ربع الدينار[1]. فقد روىٰ زرارة ومحمّد بن مسلم عن الإمامين الصادق والباقر عليهما السلام أنّهما قالا: «لايحلف أحد عند قبر النبي صلى الله عليه وآله علىٰ أقلّ ممّا يجب فيه القطع»[2].

كيفيّة التغليظ:

التغليظ يحصل بالقول، أو الزمان، أو المكان:

١ ـ التغليظ بالقول:

وهو التغليظ في صيغة الحلف مثل أن يقول: «واللّٰه الذي لا إلٰه إلّا هو الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضارّ النافع المدرك المهلك الذي يعلم من السرّ مايعلمه من العلانيّة، مالهذا المدّعي عليّ شيءٌ ممّا ادّعاه»[3].

فقد روي عن علي عليه السلام: أنّه كتب لأخرس نحو هذا[4].

وعنه عليه السلام: «أحلفوا الظالم ـ إذا أردتم يمينه ـ بأنّه بريءٌ من حول اللّٰه وقوّته، فإنّه إذا حلف بها

---

(١) أُنظر: المسالك ١٣: ٤٧٧، ومستند الشيعة ١٧: ٤٨٠، والجواهر ٤٠: ٢٣٠.

(٢) أُنظر: المسالك ١٣: ٤٧٧، وكشف اللثام ١٠: ١١٣، ومستند الشيعة ١٧: ٤٨٠، والجواهر ٤٠: ٢٣٣ و٢٣٤.

(٣) أُنظر المصادر المتقدّمة مع تقديم وتأخير الصفحات في بعضها.

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢٩٨، الباب ٢٩ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: كشف اللثام ١٠: ١١٤، والجواهر ٤٠: ٢٣١.

(٤) الوسائل ٢٧: ٣٢٠، الباب ٣٣ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث الأوّل.

كاذباً عوجل العقوبة، وإذا حلف باللّٰه الذي لا إلٰه إلّاهو لم يعاجل، لأنّه قد وحّد اللّٰه تعالىٰ»[1].

وحلّف الإمام الصادق عليه السلام من وشي وسعىٰ عليه عند المنصور بأنّه يأخذ البيعة لنفسه، فقال له قل: «إن كنت كاذباً عليك فبرئت من حول اللّٰه وقوته ولجأت إلىٰ حولي وقوّتي، فقالها الرجل، فقال الصادق عليه السلام: اللهمّ إن كان كاذباً فأمته، فما استتمّ كلامه حتىٰ سقط الرجل ميّتاً واحتمل ومضي به...»[2].

٢ ـ التغليظ بالزمان:

يتحقق التغليظ بالزمان بإيقاع الحلف في الأزمنة التي لها نوع حرمة، مثل: يوم الجمعة، ويوم العيد، وأيّام شهر رمضان، وبعد صلاة العصر[3]، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «ثلاثة لايكلّمهم اللّٰه عزّ وجل يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكّيهم، ولهم عذاب أليم: رجل بايع إماماً لايبايعه إلّا للدنيا، إن أعطاه منها مايريد وفىٰ له وإلّا كفّ، ورجل بايع رجلاً بسلعته بعد العصر، فحلف باللّٰه عزّ وجل لقد أعطىٰ بها كذا وكذا، فصدّقه فأخذها ولم يعطَ فيها ماقال، ورجلٌ علىٰ فضل ماءٍ بالفلاة يمنعه ابن السبيل»[1].

والأزمنة المحترمة ليست محدودة بما ذكرناه آنفاً.

٣ ـ التغليظ بالمكان:

ويتحقّق بإيقاع الحلف في الأماكن المحترمة، مثل المسجد الحرام، ومسجد النبي صلى الله عليه وآله، ثم سائر المساجد وماكان مقدّماً، كمسجد البلد فهو أولىٰ من مسجد المحلّة وهكذا، ومشاهد الأئمّة عليهم السلام ونحوها من الأماكن المحترمة[2].

التغليظ علىٰ الكافر:

ويغلّظ علىٰ الكافر بالأقوال والأزمان والأماكن التي يعتقد حرمتها، فقد روي عن جعفر الصادق، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يستحلف النصارىٰ واليهود في بيعهم وكنائسهم، والمجوس في بيوت نيرانهم، ويقول: شدّدوا عليهم احتياطاً للمسلمين»[3].

---

(١) نهج البلاغة: ٥١٢ / الحكمة ٢٥٣، ونقله عنه في الوسائل ٢٣: ٢٧٠، الباب ٣٣، من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢٣: ٢٧٠، الباب ٣٣ من أبواب الأيمان، الحديث ٣.

(٣) أُنظر: المسالك ١٠: ٢٣٧، وكشف اللثام ١٠: ١١٥، والجواهر ٤٠: ٢٣١.

(١) الخصال: ١٠٦ ـ ١٠٧، باب الثلاثة، الحديث ٧٠.

(٢) أُنظر: المسالك ١٣: ٤٧٧، وكشف اللثام ١٠: ١١٥، والجواهر ٤٠: ٢٣٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ٢٩٨، الباب ٢٩ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

وروي أنّه ﷺ حلّف يهوديّاً بقوله: «واللّٰه الذي أنزل التوراة علىٰ موسىٰ»[1].

التغليظ في الدية:

التغليظ في الدية قد يكون بمقدارها، وقد يكون بصفتها، وقد يكون بزمان أدائها، وذلك يختلف باختلاف موردها، وتوضيح ذلك علىٰ النحو الآتي:

أوّلاً ـ التغليظ في مقدار الدية:

تغلّظ الدية بحسب مقدارها في الموارد التالية:

١ ـ وقوع القتل في الأشهر الحرم:

إذا وقع القتل في الأشهر الحرم ـ وهي: رجب، وذو القعدة، وذو الحجة، ومحرّم ـ فعلىٰ القاتل دفع الدية الكاملة وثلثها[2].

٢ ـ وقوع القتل في الحرم:

اختلف الفقهاء في تغليظ الدية لو وقع القتل في الحرم المكّي، فقيل بالتغليظ فيه، وقيل بعدمه[3].

ثمّ إنّهم اختلفوا في إلحاق مشهد النبي ﷺ، ومشاهد الأئمّة ﷺ به علىٰ فرض التغليظ فيه[4].

(١) أُنظر سنن أبي داوود ٣: ٣٠٧، باب كيف يُحلّف الذمي، الحديث ٣٦٢٤ ومابعده، و٤: ١٤٧، باب في رجم اليهوديين، الحديث ٤٤٤٨.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٣: ٢٦.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٣: ٢٦.

(٤) أُنظر: المسالك ١٥: ٣٢٠، والجواهر ٤٣: ٢٧.

٣ ـ قتل الأقارب:

ذكر الشيخ الطوسي[1]: أنّه لو قتل الأبوين أو الإخوة والأخوات فالدية تتغلّظ.

ثانياً ـ التغليظ في صفة الديّة:

تتغلّظ دية العمد لو حصل التوافق عليها بدل القصاص من حيث صفة الإبل، لو أراد أن يدفع الدية منها، فإنّه يجب أن تكون من مسانّ الإبل، وهي كبارها، وهي الثنيّة فصاعداً، والثنيّة مادخلت في السادسة[2].

ثالثاً ـ التغليظ في زمان التأدية:

دية العمد تُستأدىٰ في سنة واحدة، ودية الخطأ المحض تستأدىٰ في ثلاث سنين، ودية شبيه العمد تستأدىٰ في سنتين علىٰ قولٍ، قيل: إنّه المشهور[3].

تنبيـــه (١):

بناءً علىٰ ماتقدم، تكون دية شبيه العمد مخفّفة بالنسبة إلىٰ العمد في بعض الجهات علىٰ مامرّ، ودية الخطأ المحض مخفّفة عن العمد وشبهه

(١) أُنظر: المبسوط ٧: ١١٦، والمختلف ٩: ٤٦٤، وراجع الخلاف ٥: ٢٢ و٢٢٣، المسألة ٦ و٧.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٣: ٤ ـ ٥ و١٤.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٣: ٢١.

في جميع الجهات[1].

وتفصيل ذلك كلّه في عنوان «دية».

تنبيــــه (٢):

صــرّح الفــقهاء بأنّ التــغليظ فـي الديـة مخصوص بتلف النفس، وليس في تـلف مـادونه تغليظ[2].

التغليظ في العقوبة:

تتغلّظ العقوبة لأسباب نشير إليـها إجـمالاً ونحيل التفصيل إلىٰ مواضعها الأصليّة.

أسباب التغليظ في العقوبة:

أوّلاً ـ وقوع الجريمة في الأزمنة المحترمة:

من الأزمنة المحترمة الأشهر الحرم، وهـي: ذو القعدة وذو الحجة ومحرّم ورجب، فإذا وقعت فيها جريمة القـتل، تـغلّظت فـيها الديـة وعـقوبة الكفارة، حيث يجب دفع دية كاملة وثلث الديـة، وكفّارة الجمع وهـي: عـتق رقـبة، وصـوم سـتين مسكيناً، وصوم شهرين متتابعين.

وقد تقدم بـيان ذلك فـي عـنوان «الأشـهر الحرم».

ومن الأزمنة المحترمة، شهر رمـضان، فـلو أفطر في نهار شهر رمضان بما هو محرّم، كشـرب الخمر والزنا ونحوهما تغلظت عقوبته.

وقال الشـيخ الطـوسي بـالنسبة إلىٰ وقـوع الجريمة في الأزمنة المحترمة:

«ومن زنا في شهر رمضان نهاراً، أُقيم عليه الحدّ، وعوقب زيادة عليه، لانتهاكه حـرمة شـهر رمضان، وأُلزم الكفّارة للإفطار. فإن زنا ليلاً، كـان عليه التعزير والحدّ، دون الكفّارة.... .

ومن زنا في الليالي الشـريفة، مـثل ليـالي الجُمُعة أو ليلة النصف من شعبان[1]، أو ليلة الفطر أو الأضحىٰ، أو يومهما، أو يوم سبعة وعشـرين مـن رجب أو... فإنّه يغلّظ عليه العقوبة»[2].

ثانياً ـ وقوع الجريمة في الأمكنة المحترمة:

قال الشيخ في أثناء كلامه المتقدّم: «من زنا في حرم اللّه وحـرم رسـوله، أو حـرم أحـدٍ مـن الأئمّة عليهم السلام، كان عليه الحدّ للزنا، والتعزير لانتهاكه حرمة حرم اللّه وأوليـائه، وكـذلك إذا فـعل شـيئاً يوجب الحدّ أو التعزير في مسجد أو موضع عبادة، فإنّه يجب عليه مع الحدّ التـعزير، وفـيما يـوجب التعزير تغليظ العقوبة»[3].

---

(١) أُنظر الجواهر ٤٣: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) أُنظر: المسالك ١٥: ٣٢١، والجواهر ٤٣: ٣٠.

---

(١) أو ليلة القدر. ولعلّ عدم ذكرها لجهالة وقتها علىٰ نحو الجزم.

(٢) النهاية: ٦٩٨، وانظر: السرائر ٣: ٤٤٧، والمسالك ١٤: ٤٠٠، والجواهر ٤١: ٣٧٤.

(٣) النهاية: ٦٩٨، وانظر: السرائر ٣: ٤٤٧، والمسالك ١٤: ٤٠٠، والجواهر ٤١: ٣٧٤.

ثالثاً ـ الإصرار علىٰ الذنب والجريمة:

الإصرار علىٰ الذنب بعد العقوبة يوجب تغليظها، فمن ارتكب مايوجب الحدّ أو التعزير فعوقب عليه ـ حدّاً أو تعزيراً ـ ثمّ ارتكبه ثانية فعوقب، ثمّ ارتكبه ثالثة، قتل علىٰ قول، وعلىٰ قول آخر مشهور أنّه يقتل لو ارتكبه رابعة، فتتكرّر العقوبة المنظورة ـ الحدّ أو التعزير ـ ثلاث مرات ويقتل في الرابعة.

راجع: إصرار، تعزير، زنا، قذف، سرقة، ونحوها.

وهناك موارد متفرّقة أُخرىٰ قد تتغلّظ فيها العقوبة، خاصّة في التعزيرات التي يكون أمرها بيد الحاكم حيث يراه صلاحاً، ويطول التعرّض لكلّ مورد بانفراده منها.

مظانّ البحث:

يعلم موطن البحث حول الموضوع من الأبحاث المتقدّمة، حيث يكون الموطن الأصلي لهذه الأبحاث كتاب الأيمان، واللعان، والحدود والقصاص والديات ونحوها.

تغميض

لغـــة:

مصدر غمّض، تقول: غمّضتُ عينيَّ تغميضاً، أي أطبقت جفنيهما، ومنه: أغمضتُ عنه، إذا تجاوزت[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحكام:

تترتّب علىٰ تغميض العين أحكام نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

استحباب تغميض عيني الميّت:

ذكروا من جملة آداب الاحتضار: أن تُغمَّض عينا المحتضر بعد موته، قال العلّامة الحلّي: «فإذا قضىٰ نحبه فليُغمَّض عيناه، ولا خلاف في استحباب ذلك»[2].

ثمّ استدلّ عليه بما رواه زرارة، قال: «ثقل ابنٌ لجعفر وأبو جعفر عليه السلام جالس في ناحية، فكان إذا دنا منه إنسان، قال: لاتمسّه، فإنّه إنّما يزداد ضعفاً... فلمّا قضىٰ الغلام أمر به فغُمِّض عيناه، ثمّ شُدَّ لحياه...»[3].

---

(١) أُنظر المصباح المنير: «غمض».

(٢) المنتهىٰ ٧: ١٣٨، وانظر سائر الكتب الفقهية في بحث آداب الاحتضار.

(٣) الوسائل ٢: ٤٦٨، الباب ٤٤ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

تغميض العينين في الصلاة:

ذكروا من جملة مكروهات الصلاة تغميض العينين فيها قال العلّامة الحلّي: «ويكره تغميض العين في الصلاة، روىٰ الجمهور، عن ابن عباس، قال: "قال رسول الله ﷺ: إذا قام أحدكم في الصلاة فلا يغمّض عينيه"[١]، ومن طريق الخاصة: مارواه مسمع، عن أبي عبدالله عليه السلام: "أنّ النبيّ ﷺ نهىٰ أن يغمّض الرجل عينيه في الصلاة"[٢]»[٣].

ولكن اختلفت الرواية في خصوص الركوع، ففي صحيح زرارة: «وليكن نظرك بين قدميك»[٤] فهو دالٌّ علىٰ عدم التغميض، ولكن في صحيح حمّاد الحاكي لفعل الإمام عليه السلام: «... ومدّ عنقه وغمّض عينيه»[٥].

ولذلك قال الشيخ في النهاية: «فغمّض عينيك، فإن لم تفعل فليكن نظرك إلىٰ ما بين رجليك»[٦].

(١) كنز العمّال ٧: ٥١٥، الحديث ٢٠٠٢٧، وص٥٢٨، الحديث ٢٠٠٩٧.

(٢) الوسائل ٧: ٢٤٩، الباب ٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث الأوّل.

(٣) المنتهىٰ ٥: ٣١١، وانظر الجواهر ١١: ٩٢، والمستمسك ٦: ٦٠٤.

(٤) الوسائل ٦: ٢٩٦، الباب الأوّل من أبواب الركوع في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ٥: ٤٦٠، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

(٦) النهاية: ٧١، وانظر الجواهر ١٠: ١٠٦، والمستمسك ٦: ٣٣٤، وغيرهما.

تغميض العينين بدل الركوع والسجود:

المصلّي إذا لم يتمكن من الركوع والسجود ولو بالانحناء القليل، فيؤمي لهما، ويكون إيماؤه للسجود أكثر من إيمائه للركوع.

وإذا لم يتمكّن من الإيماء غمّض عينيه للركوع، ثمّ فتحهما بدل القيام من الركوع، ثمّ غمّضهما بدل السجود، ثمّ فتحهما بدل القيام من السجود وهكذا[١].

وقد خصّ بعضهم التغميض بالمستلقي والإيماء بالمضطجع جموداً علىٰ النص[٢].

وقد تقدم بعض الكلام فيه في العنوانين: «إشارة» و«إضطجاع»، وسوف يأتي تفصيل ذلك في العناوين: «قيام» و«ركوع» و«سجود».

مظانّ البحث:

كتاب الطهارة: بحث الاحتضار.

كتاب الصلاة: أبحاث القيام والركوع والسجود.

(١) أُنظر: مستند الشيعة ٥: ٦١ ـ ٦٢، و١٩٧، والجواهر ٩: ٢٦٦ ـ ٢٦٩، والمستمسك ٦: ١٢١ ـ ١٢٥، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ٢٤١ ـ ٢٤٧.

(٢) أُنظر الحدائق ٨: ٧٩ ـ ٨٠، واستظهره صاحب الجواهر في الجواهر ٩: ٢٦٨، عن آخرين.

تغيير وتغيّر

لغــــة:

التغيير مصدر غيّر، تقول: غيّرت الشيءَ تغييراً: أزلته عمّا كان عليه، فتغيّر هو[1].

ففي التغيير يحتاج إلىٰ مغيِّر، وفي التغيّر يتغيّر بنفسه. تقول: غيّرت الماءَ، وتغيّر الماءُ بنفسه.

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحكام:

تترتّب علىٰ التغيير والتغيّر أحكام كثيرة يطول التعرّض لجميعها، فلذلك نحيل الكلام عنها إلىٰ مواطنها الأصليّة، وإنّما نشير إلىٰ عناوينها إرشاداً لمن يطلب البحث حولها.

١ ـ حرمة تغيير وتحريف القرآن الكريم[2].

٢ ـ حرمه تغيير أحكام الشرع[3].

٣ ـ تغير اجتهاد المجتهد[4].

٤ ـ عدم تغيّر الواقع برأي المجتهد[5].

(١) أُنظر المصباح المنير: «غير».

(٢) راجع عنوان «تحريف».

(٣) راجع العنوانين: «تشريع» و«بدعة».

(٤) راجع العناوين: «اجتهاد»، و«إجزاء»، و«تقليد»، في قسمي الفقه والملحق الأُصولي.

(٥) راجع الملحق الأُصولي: «تخطئة» و«تصويب».

٥ ـ تنجّس الماء الكثير بتغيّر أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة[1].

٦ ـ كيفيّة تطهير الكثير المتغيّر[2].

٧ ـ هل يطهر الكثير المتغيّر بزوال التغيّر[3].

٨ ـ طهارة ماء الاستنجاء بشرط عدم التغيّر[4].

٩ ـ حرمة شرب العصير العنبي مع تغيّره بالنشيش[5].

١٠ ـ طهارة بصاق شارب الخمر إذا لم يتغيّر بالخمر[6].

١١ ـ تغيّر التمر أو الزبيب في الماء[7].

١٢ ـ تغيير عادة المرأة[8].

١٣ ـ استحباب تغيير الهيئة واللباس في المصيبة[9].

١٤ ـ عدم دفن الميّت المشتبه موته إلّا بعد التغيّر[10].

(١) أُنظر: الجواهر ١: ٧٥ و٧٧، وعنوان «اعتصام».

(٢) أُنظر الجواهر ١: ٩٠.

(٣) أُنظر الجواهر ١: ١٦٥.

(٤) أُنظر: الجواهر ١: ٣٥٧ ـ ٣٥٨، وعنوان «استنجاء».

(٥) أُنظر الجواهر ٦: ١٤ و٢٩.

(٦) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤١٤.

(٧) أُنظر الجواهر ٦: ٢٩.

(٨) أُنظر الجواهر ٣: ١٤٨.

(٩) أُنظر: الجواهر ٤: ٢٧١، وعنوان «تعزية».

(١٠) أُنظر: الجواهر ٤: ٢٥، وعنوان «احتضار».

١٥ ـ التوضّؤ بماء تغيّر بالطاهر[١].

١٦ ـ تغيير القبلة[٢].

١٧ ـ تغيير نية الصلاة[٣].

١٨ ـ عدم جواز تغيير هيئة الصلاة بالتطويل فيها[٤].

١٩ ـ عدم جواز تغيير ألفاظ الصلاة[٥].

٢٠ ـ تغيير هيئة التصاوير لرفع الكراهة أو الحرمة في الصلاة[٦].

٢١ ـ تغيير نصاب الزكاة[٧].

٢٢ ـ عدم وجوب الزكاة بتغيّر النقدين وعدم التعامل معها[٨].

٢٣ ـ تغيّر أوصاف المستحق للزكاة[٩].

٢٤ ـ التغيير في المسعىٰ[١٠].

٢٥ ـ عدم جواز تغيير الوصيّة[١١].

٢٦ ـ عدم جواز تغيير ما حماه الرسول صلى الله عليه وآله لأحد[١].

٢٧ ـ عدم جواز بيع الوقف إلّا مع التغيير في الوقف أو الموقوف عليهم[٢].

٢٨ ـ تغيير البيع والكنائس[٣].

٢٩ ـ تغيير الوجه من مراتب النهي عن المنكر[٤].

٣٠ ـ عدم خروج المال عن ملك مالكه بالتغيّر[٥].

٣١ ـ أحكام تغيّر المغصوب[٦].

٣٢ ـ مايترتّب علىٰ تغيير الأسعار[٧].

٣٣ ـ أحكام حصول التغيير في المبيع والثمن[٨].

٣٤ ـ من أسباب صيرورة الهبة لازمة تغيير الصورة[٩].

---

(١) أُنظر الجواهر ٦: ٢٩.

(٢) أُنظر العنوانين «استقبال» و«قبلة».

(٣) أُنظر الجواهر ٩: ١٩٥.

(٤) أُنظر: الجواهر ١١: ٣٧٠، و١٢: ٢٠٨.

(٥) أُنظر: الجواهر ٩: ٢٢٦ و٢٨٨، و١٠: ٣٧٨.

(٦) أُنظر: الجواهر ٨: ٢٧٢، وعنوان «تصوير».

(٧) أُنظر الجواهر ١٥: ١٠٨.

(٨) أُنظر الجواهر ١٥: ١٨٢.

(٩) أُنظر الجواهر ١٥: ٣٢٨.

(١٠) أُنظر الجواهر ١٩: ٤٢١.

(١١) أُنظر الجواهر ٢٨: ٢٥٩ و٢٦٧ ـ ٢٦٩.

---

(١) أُنظر: الجواهر ٣٨: ٦٤ ـ ٦٥، وعنوان «إقطاع».

(٢) أُنظر الجواهر ٢٢: ٣٦٢.

(٣) أُنظر الجواهر ١٤: ١٢٤.

(٤) أُنظر الجواهر ٢١: ٣٧٩ و٣٨٢ وعنوان «الأمر بالمعروف و...».

(٥) أُنظر الجواهر ٣٧: ١٤٢ و١٩٨.

(٦) أُنظر: الجواهر ٣٧: ٨٣ و١٩٧ و١٤٢، و٢٥: ٢٥٤، و٢٦: ٢٦٧ و٣٩٠.

(٧) أُنظر: الجواهر ٢٥: ٢٠ و٥٤ و٣٤٣ و٣٥٧، و٣٧: ١٥٩.

(٨) أُنظر الجواهر ٢٣: ١١٣.

(٩) أُنظر الجواهر ٢٨: ١٨٧.

٣٥ ـ ثبوت خيار الرؤية مع تغيّر المبيع الذي شاهده[١].

٣٦ ـ سقوط الخيار مع التصرّف الموجب للتغيير[٢].

٣٧ ـ تغيير اليد الأمينة إلىٰ اليد العدوانيّة، وبالعكس[٣].

٣٨ ـ تغيير العين المرهونة[٤].

٣٩ ـ تغيير أحكام الدائن بالموت و...[٥].

٤٠ ـ تغيير أهل الذمّة لأحكام الذمّة وشروطها[٦].

٤١ ـ يجب أن يكون كاتب القاضي مأموناً عن التغيير[٧].

٤٢ ـ لزوم تعدد الأسناد للأمن من تغييرها[٨].

٤٣ ـ أحكام تغيير الشهادة[٩].

٤٤ ـ أحكام تغيّر الشهود[١٠].

(١) أُنظر الجواهر ٢٢: ٤٣٠.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٣: ٤٦.

(٣) أُنظر: الجواهر ٢٥: ١١٠ و٢٧: ١٣٧.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٥٤.

(٥) أُنظر الجواهر ٢٥: ٦٧.

(٦) أُنظر الجواهر ٢١: ٢٥٢، وعنوان «أهل الذمة».

(٧) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٠٩.

(٨) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٢٨.

(٩) أُنظر الجواهر ٤١: ١٧٥.

(١٠) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٠٦.

٤٥ ـ أحكام دية العضو مع حصول التغيير[١].

٤٦ ـ أحكام تغيير الوجه بالعملية الجراحية[٢].

٤٧ ـ أحكام تغيير الجنسيّة من الذكورة إلىٰ الأُنوثة وبالعكس[٣].

تفاؤل

لغـــة:

مصدر تفاءل، وهو من الفأل بسكون الهمزة، ويجوز التخفيف، وهو أن تسمع كلاماً حسناً فتتيمّن به، وأمّا إن كان قبيحاً فهو الطيرة[٤].

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدّم غالباً، ولكن قد يطلق علىٰ قسم من علم الحروف الذي هو من العلوم الغريبة، مثل الرَّمْل.

جاء في سفينة البحار نقلاً عن كشف الظنون:

(١) أُنظر الجواهر ٤٣: ١٩٩ و٢٣٦ و٣٤٦ و٣٤٧ و٣٩٠.

(٢) راجع عنوان «تزيّن».

(٣) أُنظر: صراط النجاة (الطبعة الأُولىٰ) ١: ٣٣٠، المسألة ٩٠٤، وتحرير الوسيلة ٢: ٥٦٣ / المسائل المستحدثة، تغيير الجنسيّة، وإرشاد السائل: ١٧٠، المسألة ٦٢٥.

(٤) أُنظر المصباح المنير: «فول»، وانظر عنوان «تشاؤم».

«علم الفأل: وهو علم يعرف به بعض الحوادث الآتية من جنس الكلام المسموع من الغير، أو بفتح المصحف، أو كتب المشايخ، كديوان الحافظ والمثنوي ونحوهما...»[١].

وذكر الطهراني تحت عنوان «فأل / فالنامة» عدّة كتب مؤلّفة في موضوع الفأل[٢].

الأحكام:

الحكم التكليفي للتفاؤل:

صفوة القول في ذلك هو: أنّ التفاؤل إذا كان لمجرّد التيمّن، فهو مباح بل حسن، وقد كان رسول الله ﷺ ـ حسب ماهو المروي ـ يحب الفأل الحسن[٣]، وروي عنه ﷺ: أنّه كان يقول: «إنّ الله يحب الفأل الحسن»[٤].

وقد روي عنه ﷺ أنّه كان يتفأّل بما هو حسن، كما تفأّل ﷺ باسم سهيل بن عمرو، لسهولة الأمر في غزوة الحديبيّة[٥].

(١) سفينة البحار ٧: ١١، عنوان «فال».

(٢) أُنظر الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة ١٦: ٩٨ ـ ١٠٠، فإنّه ذكر مايناهز العشرين كتاباً تحت هذا العنوان.

(٣) مكارم الاخلاق: ٣٥٠، وراجع عوالي اللئالي ١: ٢٩١، ومسند أحمد ٢: ٣٣٢.

(٤) البحار ٧٤: ١٦٥، كتاب الروضة، باب كلماته ﷺ، القسم ٢، عن عوالي اللئالي.

(٥) البحار ٢٠: ٣٣٣، باب غزوة الحديبيّة.

وأمّا إذا صار الفأل وسيلة للكشف عن المغيبات والإخبار بها علىٰ وجه البتّ والقطع، فذلك غير جائز، لاختصاص ذلك بالله تعالىٰ ومن أذن له وأعلمه بما هو كائن.

قال الشهيد الأوّل ـ عند الكلام عن المكاسب المحرّمة ـ: «أمّا الرمل والفأل ونحوهما فيحرم مع اعتقاد المطابقة لما دلّ عليه؛ لاستيثار الله تعالىٰ بعلم الغيب، ولا يحرم إذا جُعل فالاً؛ لما روي أنّ النبي ﷺ كان يحبّ الفأل»[١].

وقال صاحب الجواهر بعد الكلام عن التنجيم، والدفاع عنه إجمالاً موضوعاً وحكماً، وردّ إبطاله بصورة مطلقة، والقول بتحريمه علىٰ الإطلاق:

«وكذا الكلام في الرمل والفأل ونحوهما من العلوم التي يستكشف بها علم الغيب، فإنّها تحرم مع اعتقاد المطابقة، لا مع عدمه، وقد كان رسول الله ﷺ يُحب الفال ويكره الطيرة، بل ورد عنهم ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ أُمور كثيرة كالاستخارة وبعض الحسابات وغيرهما ما يستفاد منه كثير من المغيبات، لكن لا علىٰ وجه الجزم واليقين، ولعلّ ذلك كلّه من فضل الله علىٰ عباده، وهدايته بهم...»[٢].

(١) الدروس ٣: ١٦٥.

(٢) الجواهر ٢٢: ١٠٨.

هل يجوز التفاؤل بالقرآن؟

جاء في سفينة البحار تحت عنوان «النهي عن التفاؤل بالقرآن المجيد»:

«روىٰ الكليني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لاتتفأّل بالقرآن»[1].

ثم قال: «قال المحقّق المحدّث الكاشاني في "الوافي" ماملخّصه: أنّه لاينافي هذا، ما اشتهر اليوم بين الناس من الاستخارة بالقرآن علىٰ النحو المتعارف بينهم؛ لأنّ التفؤّل غير الاستخارة، فإنّ التفؤّل إنّما يكون فيما سيقع ويتبيّن الأمر فيه، كشفاء مريض، أو موته، ووجدان الضالّة أو عدمه، ومآله إلىٰ تعجيل تعرّف علم الغيب، وقد ورد النهي عنه، وعن الحكم فيه بتّة لغير أهله.

بخلاف الاستخارة، فإنّه طلب لمعرفة الرشد في الأمر أُريد فعله أو تركه، وتفويض الأمر إلىٰ الله سبحانه في التعيين.

وإنّما مُنع من التفؤّل بالقرآن وإن جاز بغيره إذا لم يحكم بوقوع الأمر علىٰ البتّ؛ لأنّه إذا تفأّل بغير القرآن، ثم تبيّن خلافه فلا بأس، بخلاف القرآن، فإنّه يفضي إلىٰ إساءة الظنّ بالقرآن، ولا يتأتّىٰ ذلك في الاستخارة، لبقاء الإبهام فيه بعدُ، وإن ظهر السوء، لأنّ العبد لايعرف خيره من شرّه.

قال الله تعالىٰ: ﴿عَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾[1]»[2].

(١) أُصول الكافي ٢: ٦٢٩، باب النوادر، الحديث ٧.

مظانّ البحث:

هذا المقدار من البحث التشريعي يبحث عنه في كتاب التجارة والمكاسب، بمناسبة الكلام عن المكاسب المحرّمة، التي ذكروا من جملتها العمل بالنجوم والسحر.

تفتيش

لغــــة:

مصدر فتش، تقول: فتّشت الشيء فتشاً، أي تصفّحته، وفتّشت عنه: سألت واستقصيت في الطلب عنه[3].

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

يختلف حكم التفتيش باختلاف موارده، نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

(١) البقرة: ٢١٦.

(٢) سفينة البحار ٧: ١١ ـ ١٢، عنوان «فأل». وانظر الوافي ٩: ١٧٨٤ باب النوادر، الحديث ٣.

(٣) أُنظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين: «فتش».

أوّلاً ـ موارد ورد النهي عن التفتيش فيها:

١ ـ الشبهة البدوية الموضوعيّة:

ويُقصد بذلك الشكّ في الموضوعات الخارجية في غير موارد العلم الإجمالي، لأنّ هذه يجب التفتيش عنها كما سيأتي.

ومن أمثلة الشبهة الموضوعيّة البدويّة، الشكّ في طهارة ماءٍ أو ثوب، أو حلّية طعام أو شراب، أو نحو ذلك، إذا كانت الشبهة غير مقرونة بالعلم الإجمالي، فهنا ورد النهي عن التفتيش عن حال هذه الموارد، بل على المكلّف التمسّك بالقواعد العامّة الواردة فيها، مثل قاعدة الحِلّ والإباحة والطهارة ونحوها.

وممّا ورد في ذلك:

ـ ما رواه عبدالله بن سليمان، عن أبي عبدالله عليه السلام في الجُبْن، قال: «كلُّ شيءٍ لك حلال، حتىٰ يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»[١].

ـ وسُئل أبو عبدالله عليه السلام عن الجُبْن، وأنّه توضع فيه الإنْفَحة من الميتة، قال: «لاتصلح، ثمّ أرسل بدرهم، فقال: اشتر من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء»[٢].

مضافاً إلىٰ الروايات الآتية.

(١) الوسائل ٢٥: ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

٢ ـ مايؤخذ من سوق المسلمين:

مايؤخذ ـ بشراء وغيره ـ من يد المسلم أو من سوق المسلمين محكوم بالطهارة والحلّية، ولا يجب التفتيش عنه، بل ورد النهي عن ذلك.

وممّا ورد في ذلك:

ـ صحيحة الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخِفاف التي تباع في السوق؟ فقال: اشتر وصلِّ فيها حتىٰ تعلم أنّه ميّت بعينه»[١].

ـ وصحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق، فيشتري جبّة فرا، لايدري أذكيّة هي أم غير ذكيّة، أيصلّي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا علىٰ أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدِّين أوسع من ذلك»[٢].

ـ وما رواه حمّاد بن عيسىٰ، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان أبي يبعث بالدراهم إلىٰ السوق فيشتري بها جُبْناً فيسمّي ويأكل ولا يسأل عنه»[٣].

ـ وصحيحة الفضلاء: «إنّهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق، ولايدري ماصنع القصّابون؟ فقال: كُلْ إذا كان ذلك في سوق

(١) الوسائل ٣: ٤٩٠، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٩١، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٩٢، الحديث ٨.

المسلمين ولا تسأل عنه»(١).

والروايات بهذا المضمون كثيرة استدلوا بها علىٰ قاعدة «سوق المسلمين».

٣ـ من يصدّق قوله من دون بيّنة:

وهؤلاء مثل المرأة في دعوىٰ كونها خليّة من الزوج، أو كونها في العدّه أو خارجة عنها، أو كونها حائضاً أو طاهرة، أو...

وقد تقدّم جملة ممّن يصدّقون في دعواهم في عنوان «تصديق».

وورد النهي عن التفتيش في بعض هذه الموارد، ولا خصوصية لها بعد وجود الملاك في جميع الموارد.

وممّا ورد في النهي عن التفتيش:

ـ ما رواه عمر بن حنظلة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي تزوّجت امرأة، فسألت عنها، فقيل فيها؟ فقال: وأنت لِمَ سألت أيضاً؟! ليس عليكم التفتيش»(٢).

ـ وما رواه ميسّر، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ألقىٰ المرأة بالفلاة التي ليس فيها أحد، فأقول لها: ألك زوج؟ فتقول: لا، فأتزوّجها؟ قال: نعم، هي المصدَّقة علىٰ نفسها»(١).

والروايات الواردة بهذا المعنىٰ مستفيضة، خاصّة في نكاح المتعة(٢).

٤ـ التفتيش عن حال المؤمنين:

ورد النهي عن التجسّس عن أحوال الناس، خاصّة المؤمنين والتفتيش عن أوضاعهم الداخليّة وعوراتهم، وقد أشرنا في عنوان «تجسّس» إلىٰ ذلك، ونشير هنا إلىٰ رواية أخلاقيّة واجتماعيّة في هذا المجال.

ـ روىٰ أبو بصير، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تفتش الناس فتبقىٰ بلا صديق»(٣).

فهذه الكلمة قيّمة جدّاً، لأنّ مع عدم التفتيش وحمل فعل المسلم علىٰ الصحيح، تبقىٰ كثير من المساوي مستورة بين العباد وربّهم، وتبقىٰ الثقة بحسب الظاهر محفوظة بين الناس، ويتحقق معها التعامل الاجتماعي.

وأمّا بعد التفتيش وكشف العيوب والمساوي فقد تنسلب الثقة بين الناس.

ولذلك لو حاول الإنسان أن يفتّش عن عيوب الآخرين لم تبق له ثقة بأحدٍ منهم؛ لأنّ

(١) الوسائل ٢٤: ٧٠، الباب ٢٩ من أبواب الصيد والذبائح، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٠: ٣٠١، الباب ٢٥ من أبواب عقد النكاح، الحديث الأوّل.

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٢) أنظر الوسائل ٢١: ٣٠، الباب ١٠ من أبواب المتعة.

(٣) الوسائل ١٢: ٨٦، الباب ٥٦ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٢.

أغـلب النـاس لم تـخلُ حـياتهم عـن العـيوب والمساوي التـي لو كـانت ظـاهرة سـبّبت سـلب الاعتماد عنهم، فالتفتيش عن أحوال الناس لم يُبق للإنسان صديقاً بين الناس يعتمد عليه، بل يُـصبح مسيء الظن بالجميع.

ثانياً ـ موارد ورد الأمر[1] بالتفتيش فيها:

هناك موارد ورد الأمر بالتفتيش والتفحّص فيها، نذكر أهمّها فيما يلي:

١ ـ موارد العلم الإجمالي:

إذا علمنا بوقوع النجاسة في هذا الإنـاء أو ذاك: فالواجب ـ وجوباً شرطيّاً ـ الفحص والتفتيش عن الإناء الذي وقعت فيه النجاسة ليُجتنب عـنه، فإذا لم نـصل إلىٰ النـتيجة بـعد الفـحص، فـيجب الاجتناب عن الإناءين معاً.

وكذا لو علمنا بحرمة مـافي هـذا الإنـاء أو ذاك، أو حرمة هذا اللحم أو ذاك، أو غـصبيّة هـذا الثوب أو ذاك، وهكذا....

وقد تقدّم الكلام عن وجوب الاجتناب عن ذلك في عنوان «احتياط».

٢ ـ موارد الشبهة البدوية الحكميّة:

إذا واجهتنا شـبهة بـدويّة حكـميّة إلزامـيّة، كالشك في وجوب عملٍ ما، أو حرمة عملٍ ما، فلا يجوز إجراء أصالة البراءة من الوجوب أو الحرمة مباشرة، بل الواجب الفحص عن الدليـل اللـفظي ـ من آية أو رواية ـ فإن لم نعثر عـليه، ولا عـلىٰ الاجماع في المسألة، ولادليل العقل، فعندئذ تجري أصالة البراءة، كما تقدّم في عنوان «احتياط».

٣ ـ التفتيش عن حال الشهود:

هناك مبنيان ـ بـصورة عـامة ـ فـي مسألة العـدالة، هـل هـي عـبارة عـن حسـن الظـاهر، فيكتفىٰ بحسن ظاهر المسلم والمؤمن في عدالته؟

أو هي ملكة نفسانيّة تـردع صـاحبها عـن ارتكاب مايخالف العدالة؟

فالأوّل لايحتاج إلىٰ تفتيش حال الشخص، بخلاف الثاني.

فعلىٰ المبنىٰ الثاني يجب علىٰ الحاكم ـ إذا لم يعرف حال الشهود من العـدالة أو الفسـق ـ أن يفحص ويفتش عـن حـال الشـهود فـي قـبائلهم ومـحالّ سكـناهم وأعـمالهم، ليـحصل له العـلم بحالهم[1].

٤ ـ التفتيش عن المرأة التي يريد تزويجها:

ورد الأمر[2] بالفحص عن المرأة التي يريد

---

(١) المراد بالأمر هنا ليس هو خصوص النص والرواية، بل يعمّ ماتوصّل إليه العلماء أيضاً، وإن كـان بـعيداً عـن الاصطلاح.

(١) أنظر الجواهر ٤٠: ١١٠ ـ ١١٢.

(٢) الأمر هنا للإرشاد، وعـلىٰ فـرض كـونه مـولوياً، فـهو محمول علىٰ الندب.

تزويجها من حيث الأصالة والتديّن وحسن الخلق ونحو ذلك، والروايات في ذلك كثيرة ذكروها في أبواب مقدّمات النكاح[١]. منها:

ما رواه إبراهيم الكرخي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ صاحبتي هلكت وكانت لي موافقة، وقد هممت أن أتزوّج؟ فقال لي: انظر أين تضع نفسك، ومن تشركه في مالك، وتطلعه علىٰ دينك وسرّك، فإن كنت لابدّ فاعلاً، فبكراً تنسب إلىٰ الخير وإلىٰ حسن الخلق، واعلم أنّهن كما قال:

ألا إنّ النساء خلقن شتّىٰ فمنهنّ الغنيمة والغرامُ

ومنهنّ الهلال إذا تجلّىٰ لصاحبه ومنهنّ الظلام

فمن يظفر بصالحهن يسعد ومن يُغبن فليس له انتقام»[٢]

٥ ـ التفتيش عن مدّعي الإعسار:

المديون إن طلب الحاكم منه أداء دينه فادّعىٰ الإعسار، فاللازم أن يفحص عن حاله، فإن تبيّن إعساره أنظره[٣].

(١) أُنظر الوسائل ٢٠: الأبواب ٥ و٦ و٧ و٩ و... من أبواب مقدمات النكاح.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٧، الباب ٦ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٦٤.

راجع العناوين: «إعسار»، و«استمهال» و«انظار».

تَفَث

لغـــة:

من تفِثَ تفْثاً فهو تَفِثٌ ـ مثل تَعِبَ تَعْباً فهو تَعِب ـ: إذا ترك الادّهان والاستحداد، فَعَلاهُ الوسخ.

هكذا جاء في المصباح المنير[١].

وفي النهاية: «التفث ما يفعله المحرم بالحج إذا حلّ، كقصّ الشارب والأظفار، ونتف الإبط، وحلق العانة، وقيل: هو إذهاب الشَّعَث والدَّرَن والوسخ مطلقاً، والرجلُ تَفِثٌ»[٢].

وفي الصحاح: «التَّفَث في المناسك: ما كان من نحو قصّ الأظفار والشارب وحلق الرأس والعانة، ورمي الجمار، ونحر البُدْن وأشباه ذلك»[٣].

اصطلاحاً:

ورد تفسير التّفث في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾[٤]. في الروايات الواردة عن

(١) المصباح المنير: «تفث».

(٢) النهاية (لابن الأثير): «تفث».

(٣) الصحاح: «تفث».

(٤) الحج: ٢٩.

الأئمة عليهم السلام بالمعاني التالية:

١ ـ قصّ الشارب والأظفار[١].

٢ ـ الحلق وما في جلد الإنسان[٢].

٣ ـ تقليم الأظفار، وطرح الوسخ، وطرح الإحرام عنه[٣].

٤ ـ حفوف الرجل من الطيب، وإذا قضىٰ نسكه حلّ له الطيب[٤].

وحفوف الرجل من الطيب بُعد عهده منه[٥].

٥ ـ ومن التّفث أن تتكلّم في إحرامك بكلام قبيح، فإذا دخلت مكّة فطفت بالبيت تكلّمت بكلام طيّب، كان ذلك كفّارته[٦].

٦ ـ لقاء الإمام عليه السلام[٧].

وهذا من التأويل، فإنّه كما أُمرنا بإزالة الأوساخ الظاهرة، فقد أُمرنا بإزالة الأوساخ الباطنة. والأوّل يحصل بالحلق وقصّ الأظفار وإزالة الشعر والأوساخ، والثاني يحصل بلقاء الإمام عليه السلام.

الأحكام:

بعض هذه الأُمور كالحلق والتقصير، قد يكون واجباً لكي يحصل التحلّل به من الإحرام.

وأمّا سائر الموارد فإنّها أُمور مندوبة.

(١) الوسائل ١٤: ٢١٢، الباب الأوّل من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ١٤: ٢١٢، الباب الأوّل من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٦.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٥) أُنظر الصحاح: «حفف».

(٦) الوسائل ١٤: ٢١٤، الباب الأوّل من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ١١.

(٧) الوسائل ١٤: ٣٢١، الباب ٢ من أبواب المزار، الحديث ٤.

وروىٰ الصدوق هذه الروايات في كتاب معاني الأخبار: ٣٣٨ ـ ٣٤٠، وكذا في من لايحضره الفقيه ٢: ٤٨٣ ـ ٤٨٦.

تفحُّج

لغــة:

مصدر فحج، يقال: فحج في مشيه، أي تدانت وتقاربت صدور قدميه وتباعدت عُقباه[١].

وقيل: هو تباعد مابين الساقين[٢].

وقيل: هو أن يفرّج بين رجليه إذا جلس[٣].

وأفحج الرجل حلوبته: إذا فَرّج مابين رجليها ليحلبها[٤].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنىٰ الأوّل في كلمات الفقهاء

(١) أُنظر الصحاح: «فحج».

(٢) أُنظر ترتيب كتاب العين: «فحج».

(٣) أُنظر الصحاح: «فحج».

(٤) أُنظر المصدر المتقدم، والقاموس المحيط: «فحج».

غالباً.

قال الشهيد الثاني: «الفَحَج هو تباعد أعقاب الرِّجلين مع تقارب صدورهما حالة المشي»[١]. ثمّ نقل كلام الجوهري.

ومراده من الرِّجل القدم بحسب الظاهر.

وكذا قال غيره[٢].

الأحـكام:

التفحّج في القيام حالة الصلاة:

المستفاد من كلام صاحب الجواهر في مقامين: أنّ الأمر لو دار بين القيام للصلاة معتمداً علىٰ شيءٍ من دون تفحّج، والتفحّج الفاحش حال القيام، قدِّم القيام معتمداً من دون تفحّج فاحش، علىٰ القيام مع التفحّج الفاحش.

ولو دار الأمر بين القيام مع التفحّج حتىٰ لو كان فاحشاً والصلاة قاعداً، قدِّم القيام مع التفحّج.

والحاصل: كلُّ ماقرب من القيام فهو مقدَّم علىٰ مابعُد عنه وقرب إلىٰ الجلوس.

فإنّه قال بالنسبة إلىٰ تقديم القيام مع الاعتماد علىٰ القيام مع التفحّج: «ولأولويته من التفحّج الفاحش ونحوه مما يخرج عن حقيقة القيام، الذي لا أعرف أيضاً خلافاً بين الأصحاب في وجوبه وتقديمه علىٰ القعود، لكثير من الأدلة السابقة...»[١].

وقال أيضاً: «لم يعرف خلافٌ بين الأصحاب في تقديم كلّ مايقرب الىٰ القيام من التفحّج الفاحش ونحوه علىٰ القعود، كما سمعته فيما تقدّم»[٢].

دية التفحيج:

لو ضُربت الخصيتان فحصل فيهما انتفاخ ـ وهو المعبّر عنه بأُدْرَة الخصيتين والاسم منه آدِر[٣] ـ فديتهما أربعمئة دينار.

ولو حصل بسبب ذلك تفحّج، فديته ثمنمئة دينار.

قال صاحب كشف اللثام: «وفي أُدْرَة الخصيتين أربعمئة دينار....

فإن فحج بجناية، أي تباعد رجلاه عقباً وتدانتا صدراً، أو تباعد فخذاه، أو وسط ساقيه، فلم يقدر علىٰ المشي، أو مشىٰ مشياً لاينتفع به فثمنمئة دينار، كما في كتاب ظريف، وقطع به أكثر الأصحاب»[٤].

ونسبة ذلك الىٰ المشهور وأكثر الأصحاب

---

(١) المسالك ١٥: ٤٣٧.

(٢) أُنظر: الرياض ١٤: ٢٨٥، والجواهر ٤٣: ٢٧٢.

(١) الجواهر ٩: ٢٥٠، وانظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٧٩، المسألة ١٤ من القيام.

(٢) الجواهر ٩: ٢٦١.

(٣) أُنظر المصباح المنير: «أدر».

(٤) كشف اللثام ١١: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

مستفيضة[١]، بل قيل بعدم الخلاف فيه[٢].

وأما كتاب ظريف فقد جاء فيه: «فإن أُصيب رجُل، فأدر خصيتاه كلتاهما فديته أربعمئة دينار، فإن فحج فلم يستطع المشي إلّا مشياً لا ينفعه، فديته أربعة أخماس دية النفس، ثمنمئة دينار...»[٣].

تفحّص

راجع: تفتيش، وفحص.

تفخيذ

لغة:

مِن فخّذ الرجل المرأة تفخيذاً إذا جلس بين فخذيها كجلوس المجامع، وربما استمنىٰ بذلك[٤].

والفَخِذ: ككِتِف مابين الساق والورِك[٥].

(١) أُنظر: اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ١٠: ٢٣٨، والمسالك ١٥: ٤٣٦، والجواهر ٤٣: ٢٧٢.

(٢) أُنظر: الرياض ١٤: ٢٨٥، ومباني تكملة المنهاج ٢: ٣٦٧.

(٣) الوسائل ٢٩: ٣١١، الباب ١٨ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأوّل.

وقد تقدم لنا توضيح حول كتاب ظريف الذي رواه عن أميرالمؤمنين عليه السلام وأيّده عدّة من الأئمّة عليهم السلام.

(٤) أُنظر المصباح المنير: «فخذ».

(٥) أُنظر القاموس المحيط: «فخذ».

اصطلاحاً:

يظهر من عبائر بعض الفقهاء: أنّ اللواط يطلق علىٰ معان ثلاثة، وهي:

١ ـ الإيقاب، وهو إدخال الحشفة أو بعضها في الدبر.

٢ ـ الفعل بين الأليين، وهو إدخال الذكر بين الأليين.

٣ ـ التفخيذ، وهو جعل الفخذ علىٰ الفخذ.

قال المحقّق الحلّي: «وأما اللواط، فهو وطء الذكران، بإيقاب وغيره...».

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «أراد بالإيقاب: إدخال الذّكر ولو ببعض الحشفة... .

وبغيره: نحو التفخيذ وبين الأليتين، وكلاهما يطلق عليه اسم اللواط، وإن كان حكمه مختلفاً».

ثم قال: «وإطلاق الوطئ علىٰ هذا القسم في هذا الباب متجوّز، ولو أطلق الوطئ علىٰ الإيقاب، وخصّ غيره باسم آخر وإن أوجب الحدّ المخصوص، كان أوفق بالاصطلاح، ولكنّه تبع في إطلاقه علىٰ ذلك الروايات، فإنّ في بعضها دلالةً عليه، ففي رواية حذيفة بن منصور عن الصادق عليه السلام أنّه سأله عن اللواط، فقال: «بين الفخذين. وسأله عن الموقب، فقال: ذاك الكفر بما أنزل اللّه علىٰ نبيّه صلى الله عليه وآله»[١].

وقال صاحب الجواهر: «... فالظاهر أنّ

(١) المسالك ١٤: ٤٠١.

إطلاق اللواط على غيره من التفخيذ أو الفعل بين الأليتين من المجاز، وإدراج المصنّف له في تعريفه تبعاً للنصوص...»[1].

الأحكام:

الأحكام المترتّبة على التفخيذ تكون كالآتي:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي:

يختلف الحكم التكليفي للتفخيذ بحسب الموارد، فقد يكون جائزاً، وقد يكون حراماً.

١ ـ موارد جواز التفخيذ:

كلُّ امرأة محلّلة للإنسان فعلاً بعقد نكاح دائم، أو منقطع، أو بملك يمين يجوز تفخيذها، سواء كانت في حالة الطهر أو الحيض عند الأكثر، وسواء كانت بالغة أو لا، يجوز وطؤها بالفرج ـ القُبل ـ أو لا، صدق عليه الاستمناء أو لا[2].

(١) الجواهر ٤١: ٣٧٦.

(٢) دعوى الإجماع وعدم الخلاف على أصل جواز التفخيذ فيهن مستفيضة. أُنظر: السرائر ٢: ٦٠٦، والمختلف ٧: ٩٤، والمهذب البارع ٣: ٢٠٨، وكشف اللثام ٧: ٢٦٨، والجواهر ٢٩: ١٠٧، وانظر أيضاً: المنتهى ٢: ٣٦٣، والمدارك ١: ٣٥١، والعروة الوثقى ١: ٥٧٣ / أحكام الحائض، السابع، و٥: ٥١٠ / عدم جواز وطء الزوجة قبل إكمال التسع، المسألة الأُولى.

٢ ـ موارد عدم جواز التفخيذ:

لايجوز التفخيذ بين الذكور بصورة مطلقة، ومن دون أيِّ استثناء[1].

ولا يجوز تفخيذ المرأة التي لايحلّ وطؤها بالذات، لا بالعرض.

فالأوّل مثل الأجنبيّة، والمحرَم، أي التي يحرم نكاحها لنسب أو سبب[2].

والثاني مثل الحائض والزوجة غير البالغة تسعاً، فإنّهما يجوز تفخيذهما، كما تقدم.

ثانياً ـ ما يثبت به التفخيذ:

يثبت التفخيذ بما يثبت به الزنا، وهو:

ـ الإقرار أربع مرّات، على الشرائط المذكورة في الإقرار.

ـ قيام أربع شهادات من أربعة شهود.

ـ علم الحاكم، على الشرائط المذكورة في محلّها[3].

ثالثاً ـ عقوبة التفخيذ:

ذكرت عدّة أقوال في عقوبة التفخيذ، وهي:

١ ـ الجلد مئة جلدة في الفاعل والمفعول،

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٧٤، وسيأتي مزيد بيان عند ذكر عقوبته.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٨٦ ـ ٣٨٨.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٧٦ ـ ٣٧٨.

وهذا هو المعروف والمشهور بين الفقهاء، ودعوىٰ الشهرة فيها مستفيضة[١].

٢ ـ قتل الفاعل والمفعول، نسب ذلك إلىٰ الصدوق ووالده وابن الجنيد[٢].

٣ ـ إذا كان الفاعل محصناً فعليه القتل، وإن لم يكن محصناً فعليه الجلد.

أما المفعول فعليه القتل علىٰ أيّة حال.

ذهب إليه الصدوق أيضاً في عبارة أُخرىٰ له[٣].

٤ ـ إذا كان الفاعل أو المفعول محصناً فعليه الرجم، وإن كان غير محصن فعليه الجلد مئة جلدة.

ذهب إليه الشيخ في النهاية[٤]، والقاضي[٥]، وابن حمزة[٦].

(١) أُنظر: المسالك ١٤: ٤٠٨، ومجمع الفائدة ١٣: ١٠٨، والرياض ١٣: ٥٠٢، والجواهر ٤١: ٣٨٢، ومباني تكملة المنهاج ١: ٢٣٧.

(٢) نسبه إليهم العلّامة في المختلف ٩: ١٧٦، وابن فهد في المهذّب البارع ٥: ٥٣، وانظر المقنع: ١٤٤.

(٣) أُنظر المقنع: ١٤٧.

(٤) أُنظر النهاية: ٧٠٤، والتهذيب ١٠: ٥٥، حدّ اللواط، ذيل الحديث ٢٠٣، والاستبصار ٤: ٢٢١، حدّ اللواط، ذيل الحديث ٨٢٧.

(٥) أُنظر المهذب ٢: ٥٣٠.

(٦) أُنظر الوسيلة: ٤١٣ ـ ٤١٤.

حكم تكرّر التفخيذ:

التفخيذ كسائر موارد الحدود والتعزيرات، لو تكرر صدوره من الفاعل، فإن أُجريت عليه العقوبة بعد صدوره، فيقتل في الثالثة أو الرابعة علىٰ الخلاف في ذلك، كما تقدم في عنوان «تعزير».

وإن لم تجر عليه، وإنّما ثبت عند الحاكم بعد تكرّره، فليس عليه الّا عقوبة واحدة[١].

رابعاً ـ آثار التفخيذ (الحكم الوضعي للتفخيذ):

تترتّب علىٰ التفخيذ آثار عديدة نشير إليها فيما يلي:

١ ـ عدم إبطال الصوم به:

لو اكتفىٰ الصائم بالتفخيذ من دون أن يستمني، فلا يبطل صومه، نعم يبطل لو اقترن بالاستمناء والإنزال، فيبطل من هذه الجهة بالخصوص[٢]، وإذا كان التفخيذ محرّماً تغلّظت عقوبته، كما تقدّم في عنوان «تغليظ».

ولو قصد مجرّد التفخيذ فاتّفق الاستمناء أو الدخول، فلا يبطل الصوم، لأنّ ماوقع لم يكن مقصوداً، والمفطر إنّما يُفطر إذا كان مع القصد

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٣٨٣.

(٢) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٣: ٥٤٦ / المفطّرات، الرابع: الاستمناء، والمستمسك ٨: ٢٤٤ ـ ٢٤٦، ومستند العروة (الصوم) ١: ١١٧ ـ ١١٩، وتحرير الوسيلة ١: ٢٥٦ / مايجب الإمساك عنه، الرابع.

والاختيار[١].

٢ ـ إبطال الاعتكاف به علىٰ قول:

تقدم في عنوان «اعتكاف»: أن المعتكف يحرم عليه مباشرة النساء؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[٢]، والتفخيذ نوع مباشرة للنساء فيحرم.

لكن قلنا: إنّ السيّد الخوئي استشكل في الحرمة من جهة أنّ «المباشرة» في الآية كناية عن خصوص الجماع، فلا تشمل مطلق المباشرة[٣].

كما ويظهر من الشيخ الطوسي في الاستبصار اختصاص التحريم بالجماع أيضاً[٤].

وهل يبطل به ـ وبالمباشرة ـ الاعتكاف علىٰ القول بتحريمه أم لا؟ فيه خلاف.

٣ ـ ثبوت حرمته والكفّارة علىٰ المحرِم:

من محرّمات الإحرام الالتذاذ بالنساء ـ حتىٰ الزوجة ونحوها ـ وطئاً، ولمساً وتقبيلاً والنظر إليهن بشهوة. والتفخيذ من أظهر مصاديق اللمس.

هذا إذا كان مع عدم الاستمناء، وأمّا معه فهو محرّم بعنوان مستقل[١].

وأمّا الكلام عن ثبوت الكفّارة، ففي صحيح معاوية بن عمّار قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وقع علىٰ أهله فيما دون الفرج، قال: عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل»[٢].

قال صاحب المدارك: «وإطلاق النص وكلام الأصحاب يقتضي عدم الفرق في لزوم البدنة بالجماع في غير الفرج بين أن ينزل وعدمه. وتردّد العلامة في المنتهىٰ في وجوب البدنة مع عدم الإنزال...»[٣].

وتفصيله موكول إلىٰ موضعه المناسب.

خامساً ـ ما لا يترتّب علىٰ التفخيذ:

هناك أُمور ربّما يتوهم ترتّبها علىٰ التفخيذ، في حين أنّها لاتترتّب عليه، وهي:

١ ـ تحقق الزنا:

يتحقّق الزنا أو ما يكون بحكمه بالدخول

---

(١) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٣: ٥٤٥، المسألة ١٠، والمستمسك ٨: ٢٤٣، ومستند العروة (الصوم) ١: ١١٥، وتحرير الوسيلة ١: ٢٥٦ / الثالث.

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) أُنظر: مستند العروة (الصوم) ٢: ٤٥٥، ومنهاج الصالحين (للسيد الخوئي) ١: ٢٩٢، فصل في أحكام الاعتكاف: المسألة ١٠٧٨.

(٤) الاستبصار ٢: ١٣١، باب مايجب علىٰ من وطئ امرأته حال الاعتكاف، ذيل الحديث ٥، تسلسل (٤٢٦).

(١) أُنظر: المدارك ٧: ٣١٢ ـ ٣١٣، والجواهر ١٨: ٢٩٨ ـ ٣٠٣، والمعتمد ٤: ٩٩ ـ ١٠١.

(٢) الوسائل ١٣: ١١٩، الباب ٧ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث الأوّل.

(٣) المدارك ٨: ٤١٥، وانظر الجواهر ٢٠: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

والايلاج في القبل، أو في الدبر، وعليه فلا يصدق عنوان الزنا ونحوه على التفخيذ؛ لعدم تحقّق الدخول والايلاج فيه[١].

٢ ـ استقرار تمام المهر:

يجب المهر بمجرّد العقد، فإن حصلت فُرقة قبل الدخول لم تستحقّ الزوجة إلّا نصف المهر، وأمّا لو دامت الزوجيّة إلىٰ تحقّق الدخول الموجب للغسل استحقّت تمام المهر.

وأما التفخيذ فحيث لايكون دخولاً موجباً للغسل بما هو دخول ـ لا بما يقترن بخروج المني ـ فلا يوجب استقرار المهر كلّه علىٰ المشهور[٢].

٣ ـ ثبوت العدّة:

إنّما تثبت العدة في الفرقة إذا حصل الدخول بالمعنىٰ المتقدم، فلو لم يحصل الدخول لم تجب العدّة. وبما أنّ التفخيذ لا يصدق عليه الدخول، فلا تترتّب عليه العدّة[٣].

٤ ـ ثبوت الإحصان بالتفخيذ:

يشترط في تحقّق الإحصان في باب حدّ الزنا: أن يكون الواطئ يطأ في فرج مملوك بالعقد الدائم، أو الرقّ، متمكّن منه يغدو عليه ويروح.

والفقهاء، منهم من اقتصر علىٰ الوطء في القبل، ومنهم من عمّمه للوطئ في الدبر أيضاً.

وعلىٰ القولين لايكون التفخيذ سبباً للإحصان؛ لعدم كونه وطئاً في القبل أو الدبر[١].

٥ ـ هل التفخيذ ينشر الحرمة؟

لا إشكال في أنّ الدخول بالمرأة يوجب تحريم أُمّها وبناتها: ولكن هل يوجب مجرّد التفخيذ الحرمة؟

إن قلنا بحصول التحريم بمجرّد اللمس والنظر بشهوة[٢] في خصوص الإماء أو مطلقاً، فالتفخيذ يكون أولىٰ بإيجاب التحريم، وإن لم نقل بذلك، واقتصرنا علىٰ حصول التحريم بالدخول، فلا يكون التفخيذ موجباً للتحريم[٣].

أما بالنسبة إلىٰ وطئ الذكران بعضهم مع بعض، فإنّ الوطئ إن كان مقروناً بالدخول والإيقاب فهو يسبب حرمة أُمّ الموطوء وأُخته وبنته علىٰ الواطئ[٤]، كما تقدم بيان ذلك كلّه في

---

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٦٠.

(٢) أُنظر: نهاية المرام ١: ٣٨٦، والجواهر ٣١: ٧٥ ـ ٧٩، وحكي عن ابن الجنيد قيامه مقام الجماع.

(٣) أُنظر: نهاية المرام ٢: ٧٦، والجواهر ٣٢: ٢١١ ـ ٢١٢.

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٦٩ ـ ٢٧٣.

(٢) أي تحريم الملموسة والمنظورة علىٰ أب اللامس وابنه، أو الأوّل فقط.

(٣) أُنظر: نهاية المرام ١: ١٥٢، والجواهر ٢٩: ٣٧٣ ـ ٣٨٠.

(٤) أُنظر: نهاية المرام ١: ١٧٣، والجواهر ٢٩: ٤٤٧.

عنوان «أسباب التحريم».

مظانّ البحث:

يتطرّق لموضوع التفخيذ في:

ـ كتاب الطهارة، بمناسبة وطئ الحائض.

ـ وكتاب الصوم، بمناسبة بطلان الجماع للصوم.

ـ وكتاب الاعتكاف، بمناسبة بطلانه بالتفخيذ.

ـ وكتاب النكاح، بمناسبة أسباب تحريم النكاح، وبمناسبة استقرار المهر وأحكام العدّة.

ـ وكتاب الحدود، بمناسبة عقوبة التفخيذ عند الكلام عن الزنا واللواط.

تفرّج

لغــة:

طلب الفَرْجة ـ أو الفُرْجَة ـ وهي الراحة من حزن أو مرض، والتفصّي من الهمّ[1].

وأسباب ذلك وطرقه مختلفة كما سيأتي.

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدّم، ويحصل ذلك بالتفرّج علىٰ المناظر الجميلة، والبساتين، والآثار القديمة ونحوها.

(١) أُنظر: لسان العرب: «فرج»، وانظر عنوان «تفريج».

الأحكام:

يكون الكلام أوّلاً عن حكمه التكليفي، ثمّ عن سائر أحكامه الوضعيّة وآثاره.

أوّلاً ـ الحكم التكليفي للتفرّج:

يختلف الحكم التكليفي للتفرّج باختلاف أسبابه وطرقه، فقد يقع مباحاً؛ لإباحة طريق التفرّج، وقد يقع محرّماً؛ لحرمة طريقه.

١ ـ التفرّج المباح:

يباح التفرّج إذا كانت وسيلته مباحة، كالتفرّج علىٰ الغابات والجبال والبحار والأنهار غير المملوكة للغير، بل وحتىٰ المملوكة؛ لو كان بإذنٍ من مالكها، أو وكيله إذا استلزم ذلك التصرف فيها، وقد قضت السيرة القطعيّة بإباحة التنزّه في البساتين والتفرّج بالمناظر الجميلة وغيرها. مضافاً إلىٰ أصل الإباحة.

ولا رافع لهذا الأصل إلّا ما قد يتوهّم من صدق اللهو علىٰ التفرّج.

وقد أُجيب عنه: بأنّ اللهو ليس محرّماً علىٰ إطلاقه، بل المحرّم هو ما نُصّ علىٰ تحريمه، كاللعب بآلات القمار وآلات الطرب ونحوها، ممّا يصدّ عن ذكر اللّٰه تعالىٰ ويلهي الإنسان عنه[1].

(١) أُنظر: مستند العروة (الصلاة) ٨: ١١٤، ومصباح الفقاهة ١: ٤٢٠، والجواهر ١٤: ٢٦٤.

وسيأتي مزيد بيان لذلك عن قريب.

٢ ـ التفرّج المحرّم:

وهو التفرّج الذي يكون بحاجة إلىٰ مقدمات محرّمة أو ينتج منها نتائج محرّمة أيضاً.

وأمثاله كثيرة من قبيل: صيد اللهو، وحضور مجالس الغناء والرقص، وحضور المناظر الجميلة إذا كان مستلزماً لمحرّم، كالاختلاط مع الأجنبيّات والأجنبي، وكالدخول في ملك الغير والتصرّف فيه من دون إذنه، ونحو ذلك من المحاذير الشرعيّة.

عدم جواز الدخول في ملك الغير للتفرّج إلا مع الإذن:

ذكر بعض الفقهاء[1] في باب العارية: أنّه يجوز للمعير الدخول في الأرض التي أعارها للاستظلال بأشجارها ونحو ذلك، من دون حاجة إلىٰ إذن المستعير، لأنّه إنّما دخل في ملكه.

أمّا المستعير، فيجوز له الدخول أيضاً لمرمّة الزرع والشجر ونحو ذلك، لكن لايجوز له الدخول للتفرّج إلا مع الإذن من المعير.

(١) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٢١٣، والقواعد ٢: ١٩٦، وجامع المقاصد ٦: ٧٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهية) ٤: ٢٦٦، والمسالك ٥: ١٤٩ ـ ١٥٠، والحدائق ٢١: ٥٠٠، وغيرها.

وذهب بعض آخر[1] إلىٰ جواز الدخول لمثل الاستظلال والتفرّج أيضاً، لأنّه من توابع مثل هذه العارية في العادة.

واستثنىٰ الشهيد الثاني من عدم الجواز إلّا مع الإذن، ما إذا كانت الأرض لصديق، حيث قال:

«تنبيه: يعلم من قولهم: إنّ المستعير ليس له الدخول للتفرّج، أنّه لايجوز لأحد الدخول إلىٰ أرض غيره للتفرّج بطريق أولىٰ إلّا بإذن المالك. نعم، لو كان صديقاً توجّه الجواز مع عدم قرينة الكراهيّة»[2].

هل تجوز إجارة الحائط المزوّق للتفرّج؟

قال الشيخ الطوسي: «لايجوز إجارة حائط مزوّق أو محكم، للنظر إليه، والتفرّج به، والتعلّم منه...

دليلنا: أنّ ذلك عبث، والتعلّم منه قبيح، وإذا لم يجز التعلّم منه فإجارته قبيحة»[3].

وقال ابن ادريس بعد نقل ذلك: «وينبغي أن يقال: إذا كان فيه غرض، وهو التعلّم من البناء المحكم، تجوز الإجارة كما يجوز إجارة كتاب فيه

(١) أُنظر: الجواهر ٢٧: ١٧٩، والشرائع ٢: ١٧٣، بناءً علىٰ تفسير الجواهر لكنّه بعيد؛ لاحتمال اختصاصه بمثل الاستظلال، كما في الروضة.

(٢) المسالك ٥: ١٥٠.

(٣) الخلاف ٣: ٥٠١.

خط جيد للتعلّم منه؛ لأنّ فيه غرضاً صحيحاً، ولأنّه لامانع يمنع منه»[١].

ولم يذكر الحائط المزوّق.

وتردّد فيه المحقق الحلّي[٢].

ونقل العلّامة كلام الشيخ بمعنىً آخر، حيث قال نقلاً عنه: «لا يجوز إجارة حائط مزوّق أو محكم للنظر إليه والتفرّج فيه والتعلّم منه؛ لأنّه عبث، والمنع منه قبيح، فإذا لم يجز المنع فإجارته قبيحة».

ثمّ نقل كلام ابن ادريس، ثمّ قال: «وقول الشيخ جيّد؛ لأنّها منفعة ليس للمالك منع المنتفع بها، فلا يصحّ إجارتها كالاستظلال بالحائط...»[٣].

وقال صاحب الحدائق: بعد نقل ذلك كلّه: «لايخفىٰ أنّ الظاهر من كلام الشيخ: أنّ العلّة في المنع إنّما هي من حيث عدم إباحة هذه المنفعة، كما هو عنوان أصل هذه المسألة، فجعل التنزّه هنا من قبيل اللهو... لا أنّ العلّة في عدم جواز الإجارة ما ادّعاه العلّامة، وعلّل به قول الشيخ: من أنّه يمكن استيفاء هذه المنفعة بدون إذن المالك...».

ثمّ تعجّب من صاحب المسالك[٤] حيث تبع العلّامة.

(١) السرائر ٢: ٤٧٩.

(٢) أُنظر الشرائع ٢: ١٨٦.

(٣) المختلف ٦: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٤) أُنظر المسالك ٥: ٢١٦.

ثمّ قال: «نعم، هذا الإختلاف إنّما يتفرّع علىٰ ما إذا كان التزويق داخل البيت، كما هو الغالب، لا في جدرانه الخارجة في الطرق التي تراها جميع الناس...».

ثمّ رجّح كلام ابن ادريس[١].

وجعل المحقّق الثاني وغيره الضابطة العامّة في ذلك وأمثاله هو: أن تكون المنفعة التي استوجرت العين لأجلها منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء، بحيث يبذلون بإزائها المال[٢].

أمّا كون التفرّج منفعة مقصودة للعقلاء، فعليه عقلاء العالم، ولو مثل التفرّج علىٰ حائط مزوّق، أو معرض يشتمل علىٰ تصاوير جميلة وبديعة، أو أنواع الخطوط الجيّدة، ونحو ذلك.

وأمّا كونها محلّلة، فلأنّه لم يحصل من الشارع ردعٌ عنها، وقد قضت سيرة المتشرّعة علىٰ التنزّه بالبساتين والتفرّج بها وبالمناظر الجميلة، كما تقدّم[٣].

لزوم القصر في الصلاة عند السفر للتفرّج:

من شرائط قصر الصلاة في السفر هو أن يكون السفر مباحاً، وبناءً علىٰ ذلك فرّع الفقهاء

(١) أُنظر الحدائق ٢١: ٥٥٣ ـ ٥٥٤.

(٢) أُنظر: جامع المقاصد ٧: ١٢٧، ومفتاح الكرامة ٧: ١٣٩ ـ ١٤١.

(٣) تقدّم في الصفحة ٥٠٥.

عدّة فروعات، منها: لزوم القصر في السفر للتفرّج والتنزّه، لأنّه مباح بالأصل.

قال العلّامة الحلّي: «ولو كان سفره للتنزّه والتفرّج في المباح وجب التقصير»[1].

وقال في التذكرة: «لو سافر للتنزّه والتفرّج، فالأقرب جواز القصر؛ لأنّه مباح»[2].

وقال السيد اليزدي: «السفر بقصد مجرّد التنزّه ليس بحرام ولا يوجب التمام»[3].

ولم يخالفه أحدٌ من المعلّقين عليه.

بل قال السيّد الحكيم في المستمسك معلّقاً عليه: «يظهر من المقدّس البغدادي، و[صاحب] الجواهر، وغيرهما الإجماع عليه، واستدلّ عليه في الجواهر: بالأصل والسيرة القطعيّة»[4].

وعلّق عليه السيّد الخوئي أيضاً بقوله: «لإطلاقات أدلّة القصر بعد أن كان السفر سائغاً، والحكم مورد للإجماع والتسالم، بل السيرة القطعيّة، كما في الجواهر، وهو ظاهر لا غبار عليه»[5].

حكم اتّخاذ الحمام للتفرّج:

اشترط الفقهاء في الشاهد العدالة، ثمّ ذكروا مايُخلّ بها، وممّا وقع البحث في كونه مُخلّاً أم لا، اتّخاذ الحمام. ثمّ إنّهم قسّموا اتّخاذه إلىٰ ثلاثة أقسام، وهي:

١ ـ أن يتّخذ للاستفراخ والأُنس ونحو ذلك، وقالوا: هذا جائز بلا إشكال ومن دون كراهة.

٢ ـ أن يتّخذ للتطيّر، وقالوا بجوازه علىٰ كراهة، لأنّه يؤدّي إلىٰ تضييع العمر. هذا علىٰ الرأي المشهور.

والمعروف عن ابن ادريس عدم جواز ذلك؛ لأنّه لعب.

وقيّد بعض المجوّزين الجواز بأن لايصل اللعب بها إلىٰ مرحلة تؤدّي إلىٰ خلاف المروءة.

٣ ـ أن يتراهن علىٰ الطيور، وهذا حرام، لأنّه قمار؛ لاختصاص جواز الرهان في الحيوانات بالخفّ ـ الإبل ـ والحافر ـ الخيل والبغال ونحوهما ـ، فلايجوز الرهان في غيرهما من الحيوانات[1].

عدم احتساب مايصرفه العامل للتفرّج من مال المضاربة:

ما يصرفه العامل ـ وهو القائم بالتجارة بمال

---

(١) التحرير ١: ٣٣٥.

(٢) التذكرة ٤: ٣٩٩.

(٣) العروة الوثقیٰ ٣: ٤٤٦ / صلاة المسافر، المسألة ٣٨.

(٤) المستمسك ٨: ٦٢، وانظر الجواهر ١٤: ٢٦٤.

(٥) مستند العروة الوثقیٰ ٨: ١٤١.

(١) أُنظر ذلك كلّه في: التحرير ٥: ٢٥٢، والدروس ٢: ١٢٦، وجامع المقاصد ٨: ٣٢٧، والمسالك ١٤: ١٨٧ ـ ١٨٨، ومستند الشيعة ١٨: ١٥٣، والجواهر ٤١: ٥٥ ـ ٥٦، وغيرها في بحث الشهادات.

الغير ـ في السفر، فهو محسوب علىٰ رأس مال المضاربة، إما مطلقاً، أو بناءً علىٰ اشتراطه، علىٰ الخلاف في ذلك.

ويشترط أن تكون النفقة بالمتعارف، وأن تكون مصروفة في مصلحة التجارة، وأمّا لو صرف المال لمصلحة نفسه، كما لو أقام في طريقه في مكان للتفرّج والاستجمام والاستراحة، فنفقة ذلك علىٰ مال العامل خاصّة.

قال العلّامة: «ولو أقام في طريقه فوق مدّة المسافرين في بلد للحاجة، كجباية المال أو انتظار الرفقة، أو لغير ذلك من المصالح لمال القراض، كانت النفقة علىٰ مال القراض أيضاً؛ لأنّه في مصلحة القراض. أمّا لو أقام للاستراحة أو للتفرّج، أو لتحصيل مال له أو لغير مال القراض، فإنّه لايستحق عن تلك المدّة شيئاً من مال القراض في النفقة»[1].

وبهذا المضمون قال غيره[2]، بل هو من الواضحات، بل هذه المسألة سيّالة وجارية في كثير من الموارد، منها ما إذا كان مأموراً من قبل الدولة لإنفاذ عمل أو إيلاغ رسالة ونحو ذلك.

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٤٢.

(٢) أُنظر: المسالك ٤: ٣٤٨، والجواهر ٢٦: ٣٤٥ ـ ٣٤٦، والعروة الوثقىٰ ٥: ١٧٣ / المضاربة، المسألة ١٧، والمستمسك ١٢: ٢٩٩، ومباني العروة الوثقىٰ (المضاربة): ٧٢، وتحرير الوسيلة ١: ٥٦٣ / المضاربة، المسألة ٢١.

زيارة الإمام الحسين عليه السلام تُفرّج الهمّ:

ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إنّ بظهر الكوفة لقبراً ما أتاه مكروب قطّ إلّا فرّج الله كربته، يعني قبر الحسين عليه السلام»[1].

وعنه عليه السلام: «إنّ الحسين عليه السلام قتل مكروباً، وحقيق علىٰ الله أن لا يأتيه مكروب، إلّا ردّه الله مسروراً»[2].

من آثار السفر تفريج الهمّ:

من الواضح أنّ السفر في حدّ ذاته يفرّج الهمّ، وقد ورد في الديوان المنسوب إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام:

تغرّب عن الأوطان في طلب العلا
وسافر ففي الأسفار خمسُ فوائد
تفرّج همٍّ واكتساب معيشةٍ
وعلمٍ وآدابٍ وصحبةُ ماجد[3]

مظانّ البحث:

يتطرّق لموضوع التفرّج بالمناسبة في

(١) مستدرك الوسائل ١٠: ٢٣٩، الباب ٢٦ من أبواب المزار، الحديث ١٦.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ١٥، وورد هذا المضمون عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، في الوسائل ١٤: ٣٨٢، الباب ٢٥ من أبواب المزار، الحديث ٢.

(٣) نُقل ذلك عن الديوان في المستدرك ٨: ١١٥، الباب ٢ من أبواب آداب السفر، الحديث ٤.

الموارد التالية:

١ ـ كتاب الصلاة: بمناسبة لزوم القصر وعدم الاتمام للذي يسافر للتفرّج، وكذا يجب عليه الإفطار.

٢ ـ كتاب العارية: بمناسبة جواز دخول المستعير في الأرض المستعارة لغير وجه الاستعارة، كما لو استعارها للزرع، فدخلها للتفرّج.

٣ ـ كتاب الإجارة: بمناسبة صحّة إجارة الحائط المزوّق للتفرّج وعدمها.

٤ ـ كتاب المضاربة: بمناسبة عدم احتساب مايصرفه العامل من النفقة في غير وجه المضاربة، كما لو صرفها في التفرّج.

٥ ـ كتاب الشهادة بمناسبة إخلال اتّخاذ الحمام للتفرّج بالعدالة وعدمه.

تفرّق وتفريق

لغـــة:

تفعّلٌ وتفعيل من فَرَقَ، أي فصل[1]، فالتفرّق بين الشيئين: الانفصال بينهما، والتفريق بينهما: الفصل بينهما. تقول: فرّقت بين الشيئين فتفرّقا، وفرّقت بين الناس فتفرّقوا.

إذن التفرّق ضد التجمّع، والتفريق ضد التجميع[2].

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدم، غاية الأمر يختلف متعلّق التفريق أو التفرّق، فقد يكون هو الأجسام والأبدان، وقد يكون هو الكلام، وقد يقع التفريق في المبيع، وقد يقع في الأفعال، وقد يقع في غيرها.

فالتفريق أو التفرّق بين الأبدان، كما في تفرّق الجماعة بعد الصلاة، وتفرّق المتبايعين بعد الإيجاب والقبول ـ أي مجلس العقد ـ.

والتفريق في المبيع هو أن ينفّذ البيع في جزءٍ من المبيع ويسلّمه، ولاينفّذه في جزءٍ آخر، وهو المسمّىٰ بتبعّض الصفقة.

والتفريق في الكلام مثل التفريق بين أجزاء العقد أي الإيجاب والقبول وعدم الموالاة بينهما. ومثل التفريق في أبعاض السورة الواحدة.

والتفريق في الأفعال مثل التفريق في أفعال الوضوء والغسل والتيمم، وعدم مراعاة الموالاة.

الأحـكام:

تترتّب علىٰ التفريق والتفرّق أحكام كثيرة تختلف باختلاف متعلّقهما، ولمّا كان البحث عن جميعها غير ميسور فعلا، فلذلك نشير إلىٰ عناوين أبحاثهما ونحيل التفصيل إلىٰ مواطنه الأصليّة.

العناوين المشيرة إلىٰ محلّ الأبحاث المتعلّقة بأحكام التفريق والتفرّق:

١ ـ حكم تفريق النيّة علىٰ أجزاء العبادة[1].

---

(١) أُنظر: المصباح المنير، والقاموس المحيط: «فرق».

(٢) أُنظر مجمع البحرين: «فرق».

(١) أنظر الجواهر ٢: ١٠٩ ـ ١١٠ و١١٢، و١٧: ١٦٢، و١٩: ٢٨٧.

٢ ـ عدم جواز التفريق بين أفعال الوضوء[١].

٣ ـ عدم جواز التفريق بين أفعال التيمم[٢].

٤ ـ جواز التفريق بين أفعال الغسل[٣].

٥ ـ تفريق شعر الوجه في الوضوء[٤].

٦ ـ استحباب تفريق الشعر وتنظيفه مطلقاً[٥].

٧ ـ التفريق بين البئر والبالوعة[٦].

٨ ـ التفريق بين المسجد والمطْهرة[٧].

٩ ـ حكم غسل الميّت مع تفرّق أجزائه[٨].

١٠ ـ حكم تفرّق الدم في اللباس[٩].

١١ ـ اشتراط سقوط الأذان والإقامة بعدم تفرّق الجماعة السابقة[١٠].

١٢ ـ ما هو المراد من تفرّق الجماعة[١١].

١٣ ـ استحباب تفريق الصلاة في أماكن

(١) أنظر الجواهر ٢: ٢٥٢ ـ ٢٥٧، وراجع عنوان «تتابع» في الموسوعة.

(٢) أُنظر الجواهر ٥: ١٧٧، وراجع عنوان «تتابع».

(٣) أُنظر الجواهر ٣: ١٣٢، وراجع عنوان «تتابع».

(٤) أُنظر الجواهر ٢: ١٥٧، وراجع عنوان «تخليل».

(٥) أُنظر الجواهر ١٣: ١٨٣.

(٦) أُنظر الجواهر ١: ٢٨١.

(٧) أُنظر الجواهر ١٤: ٧٨.

(٨) أُنظر الجواهر ٤: ١٠٥ ـ ١٠٨.

(٩) أُنظر الجواهر ٦: ١٢٥ ـ ١٢٨.

(١٠) أُنظر الجواهر ٩: ٤١ ـ ٤٢.

(١١) أُنظر الجواهر ٩: ٤٧.

متعدّدة[١].

١٤ ـ التفريق بين الصلاتين[٢].

١٥ ـ بماذا يتحقق التفريق بين الصلاتين[٣].

١٦ ـ حكم تفريق النية علىٰ أجزاء الصلاة[٤].

١٧ ـ جواز قراءة الآيات مع التفريق لمن لم يحسن القراءة[٥].

١٨ ـ سقوط وجوب الجمعة مع تفرّق الجماعة قبل الصلاة[٦].

١٩ ـ استحباب التفريق بين نوافل الظهر والعصر يوم الجمعة[٧].

٢٠ ـ استحباب التفريق بين كلّ ركعتين من النوافل الليلية[٨].

٢١ ـ استحباب التفريق بين الأولاد والأُمّهات في صلاة الاستسقاء[٩].

٢٢ ـ جواز التفريق بين الأيّام في قضاء

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٠٢ / أحكام المساجد، المسألة ٦.

(٢) أُنظر الجواهر ٧: ٣١٠ و٣١١.

(٣) أُنظر الجواهر ٧: ٣١١ و٩: ٣٨.

(٤) أُنظر الجواهر ٩: ١٧٩.

(٥) أُنظر الجواهر ٩: ٣٠٨.

(٦) أُنظر الجواهر ١١: ٢٠٢.

(٧) أُنظر الجواهر ١١: ٣٢٠.

(٨) أُنظر الجواهر ٧: ٣١ ـ ٣٢.

(٩) أُنظر الجواهر ١٢: ١٤٤، وراجع عنوان «استسقاء».

صوم شهر رمضان[١].

٢٣ ـ جواز التفريق بين الأيّام في صوم النذر واليمين والعهد[٢].

٢٤ ـ عدم جواز التفريق في صوم كفّارة صوم شهر رمضان إلّا بعد مضي شهر ويوم[٣].

٢٥ ـ جواز تفريق نيّة الصوم بين أيام شهر رمضان[٤].

٢٦ ـ جواز تفريق الكفّارة بإطعام بعض وتسليم الطعام إلىٰ بعض[٥].

٢٧ ـ حكم التفريق في صوم الاعتكاف[٦].

٢٨ ـ حكم تفريق زكاة الفطرة علىٰ المستحقّين[٧].

٢٩ ـ هل يحتاج تفريق الزكاة بين المستحقّين إلىٰ الإذن من الإمام؟[٨]

٣٠ ـ استحباب تفريق الزكاة بين أصناف المستحقّين[٩].

(١) أُنظر الجواهر ١٧: ١٦ ـ ٢٠.

(٢) أُنظر الجواهر ١٧: ٦٨ و١٦٨ ـ ١٧٠، و٣٥: ٣٩٣ ـ ٣٩٤ و٤٣٨.

(٣) أنظر الجواهر ١٧: ٨٠، وراجع عنوان «تتابع».

(٤) أُنظر الجواهر ١٦: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٥) أُنظر الجواهر ٣٣: ٢٦٧.

(٦) أُنظر الجواهر ١٧: ٢١٣، وراجع عنوان «اعتكاف».

(٧) أُنظر الجواهر ١٥: ٥٤١ ـ ٥٤٢.

(٨) أُنظر الجواهر ١٥: ٤١٦ و٤٢٠ و٤٢٤، وراجع عنوان «إذن».

(٩) أُنظر الجواهر ١٥: ٤٢٦.

٣١ ـ ينبغي تفريق زكاة أهل البادية بين مستحقّيهم[١].

٣٢ ـ استحباب تفريق الخمس علىٰ أصناف المستحقّين[٢].

٣٣ ـ التفريق بين الزوجين في قضاء الحجّ لو أبطلاه بالوطئ[٣].

٣٤ ـ لزوم التفريق في رمي الحصىٰ، عند رمي الجمار[٤].

٣٥ ـ هل يجوز التفريق في صوم بدل الهدي؟[٥].

٣٦ ـ هل يجب تفريق الهدي في مكّة لو نذر ذبحه بها؟[٦].

٣٧ ـ حكم التفريق بين الأُمّهات والأولاد في البيع والحضانة[٧].

٣٨ ـ حكم التفريق بين الأرحام، كالأخ والأُخت في بيع المماليك[٨].

٣٩ ـ حكم التفريق بين الأُمّهات والأولاد في البهائم[٩].

(١) أُنظر التذكرة ٥: ٣٥٦ ـ ٣٥٧، وراجع عنوان «بدو».

(٢) أُنظر الجواهر ١٦: ١٠٣.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٠: ٣٥٧ ـ ٣٦١.

(٤) أُنظر الجواهر ١٩: ١٠٦، و٢٠: ١٦.

(٥) أُنظر الجواهر ١٩: ١٧٩ ـ ١٨٦.

(٦) أُنظر الجواهر ٣٥: ٤٣٠، وراجع عنوان «تتابع».

(٧)و(٨) أُنظر الجواهر ٢٤: ٢٢٠ ـ ٢٢٥.

(٩) أُنظر الجواهر ٢٤: ٢٢٥.

٤٠ ـ التفريق بين الأولاد في المضاجع إذا بلغوا عشراً[١].

٤١ ـ عدم جواز تفريق الحَكَمينِ الزوجينَ إلا مع الإذن[٢].

٤٢ ـ وجوب التفريق بين الطلقات لحصول الطلقات الثلاث[٣].

٤٣ ـ انقضاء زمان خيار المجلس بتفرّق المتبايعين[٤].

٤٤ ـ ثبوت خيار الشرط حين التفرّق[٥].

٤٥ ـ توقّف صحّة بيع الصرف علىٰ التقابض قبل التفرّق[٦].

٤٦ ـ توقّف صحّة بيع السلف علىٰ قبض رأس المال قبل التفرّق[٧].

٤٧ ـ ثبوت خيار تبعّض الصفقة، لو فُرّق بين أجزاء العوض أو المعوّض[٨].

٤٨ ـ حكم بيع ماينقصه التفريق، كمصراعي الباب[٩].

(١) أُنظر الجواهر ٢٦: ١٣.

(٢) أُنظر الجواهر ٣١: ٢١٠ و٢١٦.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٠: ١٥، و٣٢: ١٢٦.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٢: ٢١٩ و٢٤٢، و٢٣: ٣ ـ ١٧.

(٥) أُنظر الجواهر ٢٣: ٩١.

(٦) أُنظر الجواهر ٢٤: ٦ ـ ٧، وراجع عنوان «بيع الصرف».

(٧) أُنظر الجواهر ٢٤: ٢٨٩، وراجع عنوان «بيع السلف».

(٨) أُنظر الجواهر ٢٣: ٢٤٨، وراجع عنوان «تبعّض الصفقة».

(٩) أُنظر الجواهر ٢٣: ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

٤٩ ـ حكم الغصب والضمان في ما ينقصه التفريق[١].

٥٠ ـ جواز التفريق في تعريف اللقطة وعدم لزوم التوالي[٢].

٥١ ـ جواز تفريق الشهود[٣].

تفريج

لغـــة:

تفعيل من فرّج، يقال: فرّج يفرّج تفريجاً، ومنه: فرّج اللّٰه غمّه، أي كشفه عنه، وإنّ اللّٰه فارج الغموم، أي كاشفها عمّن به[٤].

وقيل: الفاء، والراء، والجيم أصل صحيح يدلّ علىٰ تفتّح في الشيء، ومنه: الفُرجة في الحائط وغيره، بمعنىٰ الشقّ فيه.

ومنه أيضاً فَرْجُ الإنسان والحيوان، أي سوأتهما، وهما القُبُل والدُبُر[٥].

(١) أُنظر الجواهر ٣٧: ١٤١.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٨: ٣٦٠.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٢٢، و٤١: ٣٠٤ و٣٠٦.

(٤) أُنظر أساس البلاغة (للزمخشري): «فرج».

(٥) أُنظر معجم مقاييس اللغة: «فرج».

وانظر أيضاً: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «فرج».

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في المعاني التالية.

ـ كشف الغمّ والهمّ.

ـ فتح مابين الأصابع.

ـ فتح مابين اليدين والرجلين.

ونحو ذلك.

الأحـكام:

تـرتّبت بـعض الأحكـام علىٰ المعاني الاصطلاحيّة المتقدّمة نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

استحباب تفريج كربة المؤمن:

وردت روايات كثيرة في ثواب تفريج كُرَب المؤمن، جمع بعضها صاحب الوسائل تحت عنوان: «باب استحباب تفريج كُرَب المؤمن»، ومن جملة ما ذكر فيه من الروايات هو:

ـ ما رواه الكليني بإسناده عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أعان مؤمناً نفّس الله عنه ثلاثاً وسبعين كُرْبَة، واحدة في الدنيا، واثنتين وسبعين كُربَة عند كُرَبِه [كُرْبته]، العظمىٰ، قال: حيث يتشاغل الناس بأنفسهم»[١].

ـ وما رواه أيضاً بإسناده عن الوشّاء، عن الرضا عليه السلام، قال: «من فرّج عن مؤمنٍ، فرّج الله قلبه يوم القيامة»[١].

ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «أوحىٰ الله إلىٰ داود عليه السلام: إنّ العبد من عبادي ليأتيني بالحسنة فأُدخله الجنّة، قال: يارَبّ، وما تلك الحسنة؟! قال: يفرّج عن المؤمن كَرْبَه ولو بتمرة، فقال داود عليه السلام: يارب، حقٌّ لمن عرفك أن لا يقطع رجاءه منك»[٢].

وروايات أُخرىٰ ذكرها في هذا الباب.

ورویٰ في باب آخر روايات أُخر تحت عنوان «باب استحباب نفع المؤمنين» ذكر فيه رواية طويلة عن علي بن الحسين عليه السلام، جاء فيها: «... ومن فرّج عن أخيه كُرْبَةً من كُرَبِ الدنيا نظر الله إليه برحمته، فنال بها الجنّة، وفرّج الله عنه كُرَبَه في الدنيا والآخرة...»[٣].

استحباب وضع الأصابع علىٰ القبر مفرّجات:

من مستحبات الدفن أن يضع الحاضرون، بعد رشّ الماء علىٰ القبر، أصابعهم مفرّجات[٤].

---

(١) الوسائل ١٦: ٣٧٢، الباب ٢٩، من أبواب فعل المعروف، الحديث ٥.

(١) المصدر المتقدم: الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدم: ٣٧٣، الحديث ٩.

(٣) الوسائل ١٦: ٣٤٣ ـ ٣٤٤، الباب ٢٢ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٦.

(٤) أُنظر: الجواهر ٤: ٣١٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٢٣ / المستحبات قبل الدفن، الثالث والعشرون.

استحباب رفع القبر بمقدار أربع أصابع مفرّجات:

ذكروا من جملة مستحبات الدفن أن يرفع القبر عن الأرض بمقدار أربع أصابع مفرّجات، ويكره الزيادة علىٰ ذلك[١].

راجع للموردين المتقدمين عنوان «دفن».

استحباب تفريج الأصابع عند الضرب علىٰ الأرض في التيمم:

صرح بعض الفقهاء[٢] باستحباب تفريج الأصابع عند ضرب اليدين علىٰ الصعيد للتيمم.

استحباب تفريج الأصابع عند مسح الرجلين:

نُسب إلىٰ بعض الفقهاء[٣]: أنّه يستحب تفريج أصابع الكفّين عند المسح بهما علىٰ القدمين.

تفريج الأصابع عند رفع اليدين لتكبيرة الإحرام إجمالاً:

قال بعض الفقهاء باستحباب التفريج بين الإبهامين والسبّابتين ـ المسبّحتين ـ وضم سائر الأصابع: عند رفع اليدين لتكبيرة الإحرام. قال القاضي: «... ويرفع يديه مع التكبير باسطاً كفّيه مفرّجاً بين إبهاميه ومسبّحتيه...»[١]..

وبهذا المضمون قال غيره[٢].

لكن قال السيد اليزدي: «ينبغي ضم أصابعهما حتىٰ الإبهام والخنصر[٣]...»[٤].

استحباب التفريج بين القدمين حالة الصلاة:

صرّح بعض الفقهاء[٥] بأنّه يستحب للرجل أن يفرّج بين قدميه حالة الصلاة بمقدار ثلاثة أصابع مفرّجات إلىٰ شبر أو أكثر ما لم يتفاحش.

وهذا الحكم مختص بالرجال، والمرأة عكس الرجل لا يستحسن لها التفريج[٦].

---

(١) أُنظر: المقنعة: ٨١، والتذكرة ٢: ٩٧، والذكرىٰ ٢: ٢٦، والمسالك ١: ١٠١، والحدائق ٤: ١٢٢، والرياض ٢: ٢٣٢، والجواهر ٤: ٣١٢، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٢٩ / مكروهات الدفن، العشرون.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٣٢، والتذكرة ٢: ١٩٤، وكشف اللثام ٢: ٤٨١، ومستند الشيعة ٣: ٤٣٧.

(٣) أُنظر النسبة في: كشف اللثام ١: ٥٤٥، والرياض ١: ٢٣٨، ومستند الشيعة ٢: ١٣٠.

---

(١) المهذّب ١: ٩٢.

(٢) أُنظر: السرائر ١: ٢١٦، والدروس ١: ١٧٠، والفوائد المليّة لشرح الرسالة الألفية: ١٧٧.

(٣) يطلق علىٰ الإصبع التي تلي الإبهام: السبابة، لأنّه يشار بها عند السبّ، ومسبّحة؛ لأنّه بها وبالإبهام يسبّح الإنسان بالسُّبحة، والخِنصِر الإصبع الصغرىٰ. المعجم الوسيط: «سبح» و«سبب» و«خنصر».

(٤) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٧٠ / تكبيرة الإحرام، المسألة ١٤.

(٥) أُنظر: النهاية: ٧٠، ومفتاح الكرامة ٢: ٣٠٥، والجواهر ٩: ٢٨١، والعروة الوثقىٰ ٢: ٤٧٧ / القيام، المسألة ٨.

(٦) أُنظر: النهاية: ٧٣، والتذكرة ٣: ٣٠٢، والذكرىٰ ٣: ٤٤٠.

استحباب تفريج الأصابع عند الركوع:

قالوا: يستحب تفريج الأصابع عند وضع الكفّ علىٰ الركبة حالة الركوع، فيضع باطن كفّه علىٰ عين ركبته، مفرّجاً بين أصابعه[1].

استحباب تفريج العضدين والجنبين في السجود:

يستحب أن يفرّج المصلي بين عضديه وجنبيه في السجود فلا يلصق بينهما، بل يرفع مرفقيه عن الأرض، جاعلاً يديه كالجناحين؛ ولذلك سُمّي ذلك بالتجنيح[2].

تفريط

لغـة:

مصدر فرّط في الشيء، بمعنىٰ قصّر فيه وضيّعه، فالتفريط في الشيء هو التقصير فيه وتضييعه[3].

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[1] أي ماتركنا ولا ضيّعنا ولا أغفلنا[2].

وقوله تعالىٰ: ﴿مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ﴾[3]، أي ما قصّرتم في أمره[4].

ويقابله الإفراط، وهو الإسراف في الشيء، ومجاوزة الحدّ فيه[5].

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدّم.

الأحـكام:

والكلام تارة يكون عن الحكم التكليفي، وأُخرىٰ عن الحكم الوضعي.

ولكن قبل بيان الحكمين التكليفي والوضعي من المناسب أن نشير إلىٰ موضوع مهم غفل عنه كثير من المسلمين وغيرهم، وهو: الاعتدال في الإسلام.

الإسلام دين الاعتدال والحدّ الوسط:

امتاز الدين الإسلامي ـ خاصّة علىٰ رؤية أهل البيت ـ بالاعتدال في تشريعاته ورؤيته

---

(١) أُنظر: المبسوط ١: ١٠٩، والسرائر ١: ٢٢٨ و٢٤٠، والتذكرة ٣: ١٧٧ و٢٥٢، والمدارك ٣: ٣٩٦، والجواهر ١٠: ١٠٤، وغيرها.

(٢) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٢: ٥٧٤ / مستحبّات السجود، الثاني والعشرون.

(٣) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير: «فرط».

---

(١) الأنعام: ٣٨.

(٢) أُنظر مجمع البحرين: «فرط».

(٣) يوسف: ٨٠.

(٤) أُنظر مجمع البحرين: «فرط».

(٥) أُنظر المصباح المنير ومجمع البحرين: «فرط».

إلىٰ الحياة، فإنّه لم ينظر إلىٰ الدنيا كهدف نهائي، بل ينظر إليها كوسيلة للوصول إلىٰ الكمال، كما قال علي عليه السلام: «وإنّما الدنيا منتهىٰ بصر الأعمىٰ، لا يبصر ممّا وراءها شيئاً، والبصير يَنْفُذُها بصرُه، ويعلم أنّ الدار وراءها، فالبصير منها شاخص والأعمىٰ إليها شاخص، والبصير منها متزوّد، والأعمىٰ لها متزوّد»[1].

فإنّ الدنيا من منظار الإسلام وسيلة لبلاغ الآخرة، فالمال جيّد، واقتناؤه جيّد إذا كان مصروفاً في سبيل الخير وبلوغ الآخرة به.

فالإسلام لا يرفض الثروة، بل يؤكّد علىٰ التوصّل إليها، ولكن لا لذاتها أو صرفها في الجهات المحرّمة، بل لخدمة المجتمع وبلوغ الآخرة عن طريقها.

وقد ورد: أنّ الإمام علياً عليه السلام حينما دخل علىٰ العلاء بن زياد ـ في البصرة ـ يعوده، ورأىٰ سعة داره، قال له:

«ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا، وأنت إليها في الآخرة أحوج؟

وبلىٰ إن شئت بلغت بها الآخرة: تُقري فيها الضيف، وتصل فيها الرحم، وتُطلع منها الحقوق مطالعها، فإذا أنت قد بلغت بها الآخرة».

فقال له العلاء: يا أميرالمؤمنين، أشكو إليك أخي عاصم بن زياد. قال: وما له؟ قال: لبس العباءة وتخلّىٰ عن الدنيا! قال: عليَّ به، فلمّا جاء قال:

«يا عُدَيَّ نَفْسِهِ! لقد استهام بك الخبيث، أما رحمت أهلك وولدك؟! أترىٰ اللّه أحلّ لك الطيّبات، وهو يكره أن تأخذها؟! أنت أهون علىٰ اللّه من ذلك!».

قال ـ أي عاصم ـ: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك؟!».

قال ـ أي علي عليه السلام ـ: «ويحك، إنّي لست كأنت: إنّ اللّٰه تعالىٰ فرض علىٰ أئمّة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره»[1].

والتبيّغ: الهيجان، أي إنّه عليه السلام كان يفعل ذلك كي لا يتهيّج علىٰ الفقير فقره[2].

والتأمّل في هذه القضيّة يرشدنا إلىٰ كيفيّة محاربة الإمام علي عليه السلام ـ وهو الإسلام المجسّد ـ لجانبي الإفراط والتفريط، والدعوة إلىٰ الاعتدال في الحياة.

وكانت هذه سيرة الأئمّة المعصومين من ولده، فهذا سبطه علي بن الحسين عليه السلام الذي صبّ المفاهيم الإسلاميّة الراقية في قالب الدعاء؛ للظروف التي عاشها يقول:

«اللهمّ صلّ علىٰ محمّد وآله، وحلّني بحلية

(١) نهج البلاغة: ١٩١، الخطبة ١٣٣.

(١) نهج البلاغة: ٣٢٤، الخطبة ٢٠٩.

(٢) أُنظر مجمع البحرين: «بيغ».

الصالحين، وألبسني زينة المتّقين، في بسط العدل، وكظم الغيظ...».

وقال السيد المدني في شرح العبارة: «ولمّا كان العدل أصل كلّ خير، وعليه مدار كلّ أمر، وبه قامت السماوات والأرض، وهو ميزان الله القسط في الدنيا والآخرة، قدّمه في الطلب علىٰ سائر المكارم المطلوبة، اهتماماً بشأنه، وتنبيهاً علىٰ علوّ مكانه.

وهو إمّا بالقوّة، فهيئةٌ نفسانيّة يطلب بها التوسّط بين الإفراط والتفريط.

وإمّا بالفعل، فالأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط...».

ثمّ قال: «إنّ الفضائل كلّها ملكات متوسّطة بين طرفي إفراط وتفريط، فالمتوسط منها هو العدل...».

ثمّ مثّل لذلك بأمثلة عديدة، منها:

ـ الشجاعة، وهي متسوطة بين الجُبن والتهوّر.

ـ والسخاء، وهو متوسّط بين التبذير والبخل.

ـ والاقتصاد بين الإسراف والتقتير[١].

ـ والتواضع بين الكبر والذلّ.

ـ والإنصاف بين الظلم والانظلام.

و...

ثمّ قال: «فالأوساط بين هذه الأطراف المتضادّة هي الفضائل، ولكلٍّ منها طرفا تفريطٍ وإفراط، وهما مذمومان، والخروج إلىٰ أحدهما هو الجور الذي هو ضد العدل، والأطراف المتضادة هي الرذائل، ومن هنا قيل: خير الأُمور أوسطها»[١].

ثمّ بيّن أنّ هذا التقسيم جارٍ في باب العقائد، ومثّل له بعض الأمثلة، منها الجبر والتفويض، وهما افراط وتفريط خارجان عن الاعتدال، والحدّ الوسط هو ما ذهب إليه الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وهو: الأمر بين الأمرين.

ثم روىٰ عن الإمام العسكري عليه السلام أنّه قال: «الصراط المستقيم في الدنيا هو: ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير، فلم يعدل إلىٰ شيء من الباطل، وفي الآخرة هو طريق المؤمنين إلىٰ الجنّة»[٢].

والموضوع بحاجة إلىٰ دراسة موسّعة خاصّة من جهة الرؤية القرآنية، فإنّ الآيات المشتملة علىٰ كلمات: العدل، والميزان، والوسط، والإسراف، والتقتير، والقوام ونحوها، يمكن استفادة هذا

(١) تكلّمنا عن الموضوع بشيءٍ من التفصيل في عنوان «إسراف»، الذي طُبع بصورة مستقلة مع توضيحات أكثر تحت عنوان «دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة».

(١) رياض السالكين (في شرح الصحيفة) ٣: ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

(٢) معاني الأخبار: ٣٣ (مع تفاوت).

الموضوع منها، مضافاً إلىٰ ماورد في السنّة الشريفة ممّا يدلّ علىٰ ذلك.

الحكم التكليفي للتفريط:

يختلف الحكم التكليفي للتفريط بحسب اختلاف الموارد، فقد يكون حراماً، إذا استلزم منه إتلاف نفس محترمة، أو مال محترم، أو نحو ذلك.

وقد يكون مكروهاً، كما إذا استلزم محاذير لم تصل إلىٰ ذلك الحدّ.

الحكم الوضعي (آثار التفريط):

تترتّب علىٰ التفريط آثار نشير إليها فيما يلي:

أوّلاً ـ الضمان:

من الآثار المترتّبة علىٰ التفريط الضمان، لكنّه لايترتّب دائماً، بل في بعض الموارد، ويستفاد ذلك من القرائن ومناسبات الحكم والموضوع، ويجمعها عنوان:

الأمانات:

الأمانات بصورة عامّة ـ سواء كانت أمانات مالكيّة، كالوديعة، والعارية، ومال المضاربة، ونحوها، أو أمانات شرعيّة، كاللقطة في يد الملتقط أو الحاكم الشرعي، والأموال الشرعيّة كالأخماس والزكوات بيد الساعي والفقيه ونحوهما ـ لاتكون مضمونة، فلذلك لايكون الأمين ضامناً لها إذا كان قد حافظ عليها علىٰ النحو المتعارف، ولم يفرّط أو يقصّر في حفظها.

نعم، لو فرّط في حفظها، ولم يقم بمحافظتها بما هو المتعارف بالنسبة إليها، فيكون عندئذ ضامناً لها إذا تلفت.

وقد صرّح بذلك الفقهاء في كتب: العارية[1]، والوديعة[2]، والإجارة[3]، والمضاربة[4]، واللقطة[5]، والزكاة[6]، والخمس[7]، ونحوها.

هل يعدُّ ترك الإنقاذ سبباً للضمان؟

إذا رأىٰ شخص إنساناً يموت وهو قادر علىٰ إنقاذه فلم ينقذه، فمات، فهل يضمن ديته أم لا؟

وإذا رأىٰ مال غيره في معرض التلف والهلاك بالنار أو الماء أو نحو ذلك، فلم ينقذه مع قدرته عليه، فهل يضمنه أم لا؟

أما ترك إنقاذ النفس فلا إشكال في ترتب الإثم عليه.

وأما ترك إنقاذ المال، ففيه تفصيل ذكرناه في

(١) أُنظر الجواهر ٢٧: ١٢٨.
(٢) أُنظر الجواهر ٢٧: ١٠٢.
(٣) أُنظر الجواهر ٢٧: ٣٢٦.
(٤) أُنظر الجواهر ٢٦: ٣٧٨.
(٥) أُنظر الجواهر ٣٨: ٣٧٢.
(٦) أُنظر الجواهر ١٥: ٢٧ و٥١ و١٠٩.
(٧) أُنظر الجواهر ١٦: ١١٤.

عنوان «إنقاذ».

هذا بالنسبة إلىٰ الإثم.

أما الضمان، فالمعروف أنّ التروك لا يترتّب عليها الضمان، وإن ترتّب عليها الإثم إجمالاً، فالطبيب إذا ترك علاج المريض يكون آثماً، ولكن لا يضمن ديته.

نعم، استثني من ذلك ما إذا أشرف الإنسان علىٰ الموت من الجوع، وكان عند غيره طعام فطلب منه ذلك[1]، فلم يقدّمه له، فمات جوعاً، فيكون ضامناً لديته علىٰ رأيٍ عندئذ.

وقد تقدّم تفصيل ذلك في العنوانين: «اضطرار» و«إنقاذ».

ثانياً ـ الإثم:

لا إشكال في ترتّب الإثم علىٰ التفريط في حفظ النفس المحترمة وترك إنقاذها من الهلاك.

وأمّا بالنسبة إلىٰ الأموال الصامتة والحيوانات، ففيها تفصيل وخلاف ذكرناه في عنوان «إنقاذ».

ثالثاً ـ العقوبة:

لا إشكال في ترتّب العقوبة الأُخروية علىٰ ترك كلّ واجب، ومنها إنقاذ النفس المحترمة مع القدرة عليه إلّا أن ترتفع بالتوبة ونحوها.

وأما ترك إنقاذ الحيوان المحترم، والمال المحترم، إنّما تترتب عليه العقوبة إذا قلنا بوجوب الإنقاذ فيها.

هذا بالنسبة إلىٰ العقوبة الأُخروية.

أما العقوبة الدنيوية، فالمترتّبة منها هي العقوبة التعزيريّة المترتبة علىٰ ترك الواجب، وهو إنقاذ النفس المحترمة، والحيوان المحترم، والمال المحترم؛ بناءً علىٰ وجوب الأخيرين، وبناءً علىٰ ترتّب التعزير علىٰ مطلق ترك الواجبات، وفعل المحرّمات، كما تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «تعزير».

(١) هذا القيد مؤثّر في الحكم، ومعناه أنّه لو لم يطلبه منه فمات جوعاً، فيكون كسائر موارد التروك.

تفسير

لغـــة:

من الفَسْر، بمعنىٰ البيان، فالتفسير هو التبيين[1].

وقيل: كلّ ما ترجم عن حال شيءٍ فهو تفسرته، ومنه تفسرة المريض، وهي ماؤه، التي يستدل به الطبيب علىٰ حالته[2].

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، وغيرها: «فسر». وفي الإتقان: ٢٢١: «ويقال هو مقلوب السَّفر، تقول: أسفر الصبح: إذا أضاء».

(٢) أُنظر أساس البلاغة (للزمخشري): «فسر».

والتأويل: من آل الشيء يؤول إلىٰ كذا، أي رجع وصار إليه[١].

اصطلاحاً:

اختلف المفسرون وغيرهم في معنىٰ التفسير والتأويل والفرق بينهما، وقد انعكس هذا الخلاف في كتب اللغة، وربما يتصوّر أنّ ذلك اختلاف لغوي، لكنّه اختلاف اصطلاحي، وهو من الخلط بين المعنىٰ اللغوي والاصطلاحي.

وعلىٰ كلٍّ تقدير، فمن الأقوال التي قيلت في ذلك هو:

ـ ما قاله الطبرسي: «إنّ التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلىٰ ما يطابق الظاهر»[٢].

ـ ما قاله الإصفهاني: «اعلم أنّ التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد، أعمّ من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنىٰ الظاهر وغيره، والتأويل أكثر في الجمل، والتفسير إمّا أن يستعمل في غريب الألفاظ نحو البحيرة والسائبة والوصيلة، أو في وجيز يتبيّن بشرحٍ نحو ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ وَآتُوا ٱلزَّكَاةَ﴾[٣]، أو في كلام متضمّن لقصّة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها كقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾[١]»[٢].

وقال أبوطالب التعلبي: «التفسير: بيان وضع اللفظ إمّا حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصراط بالطريق، والصيّب بالمطر.

والتأويل: تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الأوْل، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد؛ لأنّ اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثاله قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾[٣] تفسيره: إنّه من الرصد. يقال: رصدته أي رقبته، والمرصاد: مفعال منه، وتأويله: التحذير من التهاون بأمر اللّٰه والغفلة عن الأُهبّة والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه علىٰ خلاف وضع اللفظ في اللغة»[٤].

وقيل: «التفسير: بيان لفظٍ لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجّهٍ إلىٰ معان مختلفة إلىٰ معنىٰ واحد منها بما يظهر من الأدلة»[٥].

---

(١) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب وغيرهما: «أول».

(٢) مجمع البيان (١ ـ ٢): ١٣.

(٣) البقرة: ٤٣.

(١) التوبة: ٣٧.

(٢) نقله عنه السيد المدني في رياض السالكين ٥: ٤٣٤.

(٣) الفجر: ١٤.

(٤) نقله عنه السيد المدني في رياض السالكين ٥: ٤٣٤.

(٥) أُنظر المصدر المتقدم، نقله ولم يسمّ قائله.

وانظر أيضاً هذه الأقوال وغيرها في الإتقان (للسيوطي): ٢٢١ ـ ٢٢٢.

نماذج من التأويل:

ـ روي عن الرسول ﷺ: أنّه قال: «صوم ثلاثة أيّام في كلّ شهر يعدل صوم الدهر...».

قال المفيد بعد نقل ذلك: «وسُئل الصادق عليه السلام عن تأويل هذا القول، وكيف صار صوم ثلاثة أيّام في كلّ شهر يعدل صوم الدهر؟ فقال عليه وآله السلام: لأنّه كلّما صام يوماً، كتب اللّه له صوم عشرة أيّام، فإذا صام في كلّ شهر ثلاثة أيام علىٰ ما رتبناه، كتب اللّه له صيام الشهر كلّه، قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[١]»[٢].

ـ ذكر الكليني باباً تحت عنوان «باب تأويل الصمد» وجاء فيه بإسناده عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيءٍ من التوحيد، فقال: إنّ اللّه تباركت أسماؤه التي يدعا بها، وتعالىٰ في علوّ كنهه، واحدٌ توحّد بالتوحيد في توحّده، ثمّ أجراه علىٰ خلقه، فهو واحدٌ صمد، قدوس، يعبده كلّ شيء، ووسع كلّ شيءٍ علماً».

قال الكليني بعد نقل ذلك: «فهذا المعنىٰ الصحيح في تأويل الصمد، لا ما ذهب إليه المشبّهة: أنّ تأويل الصمد: المصمت الذي لاجوف له؛ لأنّ ذلك لايكون إلّا من صفة الجسم، واللّه جلّ ذكره متعال عن ذلك...»[٣].

(١) الأنعام: ١٦٠.

(٢) المقنعة: ٣٦٩.

(٣) أُصول الكافي ١: ١٢٣ ـ ١٢٤، باب تأويل الصمد، ذيل الحديث الثاني.

ـ ذكر الرازي وجوهاً لإطلاق النور عليه تعالىٰ في قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[١] فقال: «الثاني: أنّه سبحانه منوّر الأنوار ومبدعها وخالقها، فلهذا التأويل حَسُن إطلاق النور عليه»[٢].

وأمثال ذلك كثير في كتب التفسير والحديث.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتفسير والتأويل:

تفسير القرآن وتأويله جائز إجمالاً بإجماع المسلمين وعليه سيرتهم، وإن اختلفوا في كيفيّته وحدوده ومصادره، وما هو مقبول وما هو مردود منه.

والقدر المتيقّن ممّا هو جائز منهما هو المستند إلىٰ الأثر الصحيح المنقول عن المعصوم ـ النبي أو الإمام عليه السلام ـ.

قال الشيخ الطوسي: «واعلم أنّ الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأنّ تفسير القرآن لايجوز إلّا بالأثر الصحيح عن النبي ﷺ، وعن الأئمّة عليهم السلام، الذين قولهم حجّة، كقول النبي ﷺ»[٣].

(١) النور: ٣٥.

(٢) التفسير الكبير ١: ١٢٢ في الكلام عن إطلاق بعض الأسماء عليه، ومنها «النور».

(٣) التبيان في تفسير القرآن ١: ٥.

وتوضيح ذلك: قال الشيخ الطوسي بالنسبة إلىٰ معاني القرآن: «إنّ معاني القرآن علىٰ أربعة أقسام:

أحدها ـ ما اختص اللّٰه تعالىٰ بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلّف القول فيه، ولا تعاطي معرفته، وذلك مثل قوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾[1]...

وثانيها ـ ماكان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكلّ من عرف اللغة التي خوطب بها، عرف معناها، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[2]، ومثل قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[3]، وغير ذلك.

وثالثها ـ ما هو مجمل لاينبئ ظاهره عن المراد به مفصّلاً، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ وَآتُوا ٱلزَّكَاةَ﴾[4]، ومثل قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]....

فإنّ تفصيل أعداد الصلاة وعدد ركعاتها، وتفصيل مناسك الحج وشروطه و... لايمكن استخراجه إلّا ببيان النبي ﷺ ووحي من جهة اللّٰه تعالىٰ، فتكلّف القول في ذلك خطأ ممنوع.

ورابعها ـ ماكان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كلٌّ واحد منهما مراداً، فإنّه لاينبغي أن يقدم أحد به فيقول: إنّ مراد اللّٰه فيه بعض ما يحتمل، إلا بقول نبيٍّ أو إمام معصوم، بل ينبغي أن يقول: إنّ الظاهر يحتمل لأُمور، وكلّ واحد يجوز أن يكون مراداً علىٰ التفصيل، واللّٰه أعلم بما أراد.

ومتىٰ كان اللفظ مشتركاً بين شيئين، أو مازاد عليهما، ودلّ الدليل علىٰ أنّه لايجوز أن يريد إلا وجهاً واحداً، جاز أن يقال: إنّه المراد»[2].

حرمة التفسير بالرأي:

ورد النهي عن التفسير بالرأي عن طريق الإماميّة وغيرهم، قال الشيخ الطوسي: «واعلم أنّ الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأنّ تفسير القرآن لايجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي ﷺ، وعن الأئمة ﵈، الذين قولهم حجّة، كقول

---

(١) الأعراف: ١٨٧.

(٢) الأنعام: ١٥١.

(٣) التوحيد: ١.

أقول: كون الآيتين خاصّة الأُولىٰ من هذا القسم محلّ تأمّل؛ لعدم وضوح معنىٰ ﴿ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ و﴿إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ إلّا ببيان من الوحي. والأولىٰ التمثيل له بـ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾ المائدة: ١، و﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥.

(٤) البقرة: ٤٣، وموارد أُخر.

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ١: ٥ ـ ٦.

النبي ﷺ، وأنّ القول فيه بالرأي لايجوز...»[١].

وقال السيوطي: «ولا يجوز تفسير القرآن بمجرّد الرأي والاجتهاد من غير أصل، قال تعالىٰ: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٢]، وقال: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٣]، وقال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٤]، أضاف البيان إليه.

وقال ﷺ: "من تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ". أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي...»[٥].

والمراد من التفسير بالرأي هو أن يفسّر الموارد التي يتوقّف فهمها علىٰ الأثر الصحيح الوارد عن المعصوم ﷺ ـ كالموردين الثالث والرابع من الموارد الأربعة ـ، فيترك الأثر ويفسّر الآية حسب مايفهمه، علىٰ نحو الجزم والبتّ.

حكم مسّ المحدِث لكتب التفسير:

يحرم علىٰ المحدث بناءً علىٰ المشهور مسّ كتابة القرآن الكريم، سواء كان مكتوباً في المصحف الشريف، أو في غيره، مثل كتب الأدعية والأحاديث ونحوها، وأمّا غير القرآن من الحديث

(١) المصدر المتقدم: ٤.

(٢) الإسراء: ٣٦.

(٣) البقرة: ١٦٩.

(٤) النحل: ٤٤.

(٥) الإتقان: ٢٢٩.

أو التفسير المكتوب مع القرآن، فالمستفاد من كلامهم عدم حرمة مسّه، بناءً علىٰ تحريم مسّ القرآن؛ لاختصاص التحريم به[١].

حرمة الإهانة بكتب التفسير:

لمّا كانت كتب التفسير، مثل كتب الحديث والفقه، من الأُمور المحترمة في الشريعة، وقد ثبت حرمة الإهانة بالمحترمات فيكون الإهانة بكتب التفسير محرّماً أيضاً.

وتتحقّق إهانتها بتمزيقها وإلقائها في الأماكن القذرة، أو سحقها، أو البصق فيها، ونحو ذلك ممّا يوجب هتك حرمتها.

راجع تفصيل ذلك في العنوانين: «إهانة» و«تعظيم / قاعدة حرمة الإهانة بالمحترمات».

لزوم تفسير المقرّ به إذا كان مبهماً:

يصحّ الإقرار بالمجهول والمبهم؛ لعموم أدلّة الإقرار، ولاستدعاء الحاجة إليه، كما لو علم أنّ عليه ديناً ولم يعلم مقداره فيقرّ به إجمالاً، ليُبرئ بذلك ذمّته بالتصالح ونحوه.

وربّما يكون السبب للإبهام في الإقرار غير ذلك.

والقاعدة في ذلك تقتضي أن يطالب المقرّ

(١) أُنظر: الجواهر ٢: ٣١٨، والمستمسك ٢: ٢٨٠، والتنقيح (الطهارة) ٣: ٥٢٩.

بتفسير ما أبهمه، فإن فسّره بما يصحّ فيه الإقرار، فيقبل منه، وإلّا فلا، وربما قيل بحبسه[١].

قال المحقّق الحلّي: «إذا قال: له عليَّ مالٌ، أُلزم التفسير، فإن فسَّر بما يتموّل، قُبل ولو كان قليلاً، ولو فسّر بما لم تجر العادة بتموّله كقشر اللوزة والجوزة، لم يُقبل، وكذا لو فسّر المسلم بما لا يملكه ولا ينتفع به، كالخمر والخنزير وجلد الميتة؛ لا يُعدُّ مالاً، وكذا لو فسّره بما ينتفع به ولا يملك، كالسرجين النجس والكلب العقور، أمّا لو فسّره بكلب الماشية أو كلب الزرع قُبل»[٢].

راجع: إقرار / الإقرار بالمجهول.

تفسير الوصيّة المبهمة:

تصحّ الوصيّة المبهمة، فإذا ورد لها تفسير في الشرع، عُمل به، مثل: جزء، وسهم، وشيء، ونحوها، كما إذا قال: أعطوه جزءً من مالي، أو شيئاً منه ونحو ذلك.

وإذا لم يرد له تفسير في الشرع، رُجع في تفسيره إلىٰ الوارث[٣].

ولهم فيه كلام وتفصيل يراجع فيه عنوان «وصيّة».

(١) أُنظر الجواهر ٣٥: ٣٢ـ ٣٣.

(٢) شرائع الإسلام ٣: ١٤٥.

(٣) أُنظر: المسالك ٦: ١٧٦ و١٨٦، والجواهر ٢٨: ٣١٨ و٣٢٩.

تفسير الدعوىٰ المجهولة والمبهمة:

للفقهاء كلام حول سماع الدعوىٰ المجهولة والمبهمة مثل أن يدّعي أنّه يطلبه مالاً، فمنعه بعض الفقهاء وأجازه بعض آخر، مع أنّهم قالوا بجواز الإقرار والوصيّة بالمجهول[١].

راجع تفصيل ذلك في عنوان «دعوىٰ».

مظانّ البحث:

الكلام حول التفسير يراجع فيه مقدمات كتب التفسير.

ويراجع أيضاً كتاب الطهارة لما يتعلّق بتنجيس كتب التفسير وحكمه، عند الكلام عن إهانة المحترمات، ولما يتعلق بمسّ كتب التفسير.

ويراجع أيضاً كتب الإقرار والوصيّة والدعوىٰ لما يناسب الموضوع.

تفسيق

راجع: فسق.

تفصيل

راجع الملحق الأُصولي: إجمال.

(١) أُنظر: المسالك ١٣: ٤٣٦، والجواهر ٤٠: ١٤٩.

تفصيلي

راجع الملحق الأُصولي، العناوين: إجمالي، وإحتياط، وإمتثال، وعلم.

تفضيل

لغــــة:

مصدر فضّل، تقول: فضّلته علىٰ غيره تفضيلاً: صيّرته أفضل منه[1]. والفضل ضدّ النقص[2].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

يختلف حكم التفضيل باختلاف متعلّقة وما يضاف إليه، من حيث الحكم التكليفي، والآثار المترتّبة علىٰ التفضيل ونحو ذلك، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلىٰ المواضع الأصليّة، وإنّما نشير إلىٰ بعض هذه الأحكام إجمالاً.

الحكم التكليفي للتفضيل:

يختلف ـ كما قلنا ـ حكم التفضيل باختلاف موارده:

(١) أُنظر المصباح المنير: «فضل».

(٢) أُنظر القاموس المحيط: «فضل».

ـ فقد يجب، كما في تفضيل الفارس علىٰ غيره ـ أي الراجل ـ في الغنيمة، فيعطىٰ للأوّل سهمان ـ علىٰ المشهور عندنا ـ ويعطىٰ للثاني سهم واحد[1].

ـ وقد يستحب، كما في تفضيل الرحم علىٰ غيره في دفع الزكاة، وتفضيل أهل العلم علىٰ غيرهم فيه[2]، وكما في تقديم الأفضل كالأقرأ والأعلم في إمامة الصلاة[3]، ونحو ذلك.

ـ وقد يحرم، كما في تقديم بعض الأزواج علىٰ غيرهن في القَسْم الواجب[4]، إلّا في الجديدة فتفضّل علىٰ غيرها، علىٰ تفصيل بين الباكرة والثيّب في كيفيّة التفضيل، ولهم تفاصيل بين الحرائر والإماء أيضاً[5].

راجع: باكرة، تسوية.

ـ وقد يكره، كما في تقديم بعض الأولاد علىٰ غيرهم في العطيّة، والهبة ونحو ذلك[6].

(١) أُنظر الجواهر ٢١: ٢٠١.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٤: ١٣٠ و١٣٤ / أوصاف المستحقين للزكاة، المسألة ٩ و١٦.

(٣) أُنظر المصدر المتقدم ٣: ١٩١ / شرائط إمام الجماعة، المسألة ١٧ و١٨، وراجع عنوان «إمامة / الإمامة الصغرىٰ».

(٤) أُنظر الجواهر ٣١: ١٥٦.

(٥) أُنظر الجواهر ٣١: ١٦٥ و١٧٠.

(٦) أُنظر الجواهر ٢٨: ١٨٠.

ـ وقد يباح، مثل تفضيل بعض الأصدقاء علىٰ غيرهم إذا لم يستلزم من ذلك غضاضة وعداوة، وكتفضيل بعض الأطعمة والأشربة علىٰ غيرها من دون مرجّح شرعي، ونحو ذلك.

وهناك أزمنة مفضّلة علىٰ غيرها شرعاً، مثل يوم الجمعة، ويومي العيدين، وعيد الغدير، وليالي القدر وأيّامها، ويوم عرفة، وليلة النصف من شعبان ونحوها.

كما أنّ هناك أمكنة مفضّلة علىٰ غيرها، كالمساجد وخاصّة المسجدين ـ المسجد المكي والمسجد النبوي ـ ومزارات النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام خاصة الإمام الحسين عليه السلام، وأرض المشاعر كعرفة ومنىٰ ونحوهما.

هذا وقد تقدّم الكلام عمّا يناسب الموضوع في عنوان «تسوية»، وسوف يأتي في عنوان «تقديم» أيضاً، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

تفقّه

لغة:

تفعّلٌ من الفقه، وهو: الفهم والفطنة[1]، ومنه قوله تعالىٰ حكاية عن لسان قوم شعيب: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ﴾[2].

(١) أُنظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «فقه».

(٢) هود: ٩١.

اصطلاحاً:

استعمل في النصوص الشرعيّة وكلمات الفقهاء في معنيين:

الأوّل ـ فهم الدينِ بجميع حدوده، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

الثاني ـ معرفة قسم خاصٍّ من الدين، وهو الأحكام.

ثم إنّ هذه المعرفة قد تكون عن اجتهاد، وإليه يشير تعريفهم للفقه: بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة[2]، ويسمّىٰ العالم بذلك فقيهٌ، ويطلق علىٰ ممارسة هذا العلم وتعلّمه: تفقّهٌ.

وقد تكون هذه المعرفة عن تقليد، كمعرفة أكثر الأفراد للأحكام الشرعيّة.

وورد الأمر بالتفقّه بهذا المعنىٰ في الروايات، من قبيل مارواه الأصبغ بن نُباتة، قال: «سمعت أميرالمؤمنين عليه السلام يقول علىٰ المنبر: يامعشر التجار! الفقه ثمّ المتجر، الفقه ثمّ المتجر، الفقه ثم المتجر...»[3].

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) أُنظر هداية المسترشدين ١: ٥١ ـ ٩٢.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٨١، الباب الأوّل من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «من أراد التجارة فليتفقّه في دينه ليعلم بذلك مايحلّ له مما يحرم عليه، ومن لم يتفقّه في دينه ثمّ اتّجر تورّط الشبهات»[1].

الأحكام:

الحكم التكليفي للتفقّه:

تارة يراد من التفقّه معناه العام، وأُخرىٰ معناه الخاص، ولكلٍّ منهما حكمه.

أوّلاً ـ حكم التفقّه بمعناه العام:

التفقّه هنا يكون بمعنىٰ التعلّم، ويختلف حكمه باختلاف متعلّقه، فإن كان مرتبطاً بالدين بصورة عامّة ـ لا بخصوص الأحكام ـ فلا إشكال في رجحانه عقلاً وشرعاً.

وأمّا وجوبه، فهو يكون علىٰ وجه الوجوب الكفائي؛ لتوقّف تعليم الدين وتبليغه علىٰ ذلك.

نعم، لو قلّ المتعلّمون وتوقّف رفع الحاجة علىٰ تفقّه أشخاص معيّنين لأسباب خاصّة، فسوف يكون وجوبه عينيّاً كسائر الموارد.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في العناوين: إرشاد، تبليغ، تعليم، ونحو ذلك.

ثانياً ـ حكم التفقّه بمعناه الخاص:

وهو تعلّم الأحكام الشرعيّة. وهو تارة يكون علىٰ نحو التفقّه الاجتهادي، وأُخرىٰ علىٰ نحو التفقّه التقليدي.

١ ـ التفقّه الاجتهادي:

يجب التفقّه الاجتهادي من منظارين:

المنظار الأوّل ـ من جهة عمل المكلّف نفسه:

كلُّ مكلّف يتوجّه إليه التكليف، يجب عليه إفراغ ذمّته من التكليف. وهو يحصل بإحدىٰ الطرق الثلاثة تخييراً:

ـ الاجتهاد، فيجتهد في معرفة الحكم الشرعي ليفرغ ذمّة نفسه.

ـ التقليد، فيقلّد مَن لا يتمكّن مِن الاجتهاد، مَن كان قادراً عليه؛ ليعرف الحكم الشرعي ويفرغ ذمّته بالعمل به.

ـ الاحتياط، وهو أن يأتي بالعمل علىٰ نحو يحرز به إتيان المكلّف به الواقعي، كأن يكرّر العمل مثلاً.

فالتفقّه الاجتهادي من هذا المنظار طريق لمعرفة التكليف لفراغ المجتهد ذمّة نفسه منه بإتيانه، فيجب تخييراً سلوك هذا الطريق أو عدلية لهذه الغاية.

المنظار الثاني ـ من جهة عمل المقلّدين:

يجب علىٰ القادر علىٰ الاجتهاد ـ التفقّه الاجتهادي ـ أن يجتهد ويعدّ نفسه لأن يُرجع إليه للتقليد ومعرفة الأحكام الشرعيّة.

---

(١) المصدر المتقدم: ٣٨٢، الحديث ٤.

وهذا الوجوب وجوب شرعي كفائي، كسائر الموارد التي يتوقّف عليها حفظ النظام، ولأنّه يجب التحفّظ علىٰ الأحكام الشرعيّة، وصيانتها عن الاندراس، ومن طرقه تعلّمه وتعليمه[1].

٢ ـ التفقّه التقليدي:

وهو واجب أيضاً تخييراً كما تقدّم، فمن لم يجتهد، ولم يحتط، يجب عليه معرفة أحكام الشريعة تقليداً، بأن يقلّد المجتهد القادر علىٰ الاستنباط، الجامع لشرائط التقليد.

ماهو نوع الوجوب؟

اختلفوا في نوع الوجوب علىٰ أقوال:

ـ فقيل: إنّه عقلي، لأنّ الحاكم بلزوم فراغ الذمّة بعد العلم بالتكليف إنّما هو العقل.

وقيل: إنّه شرعي.

واختلف هؤلاء في كونه شرعيّاً نفسيّاً، أو غيريّاً، أو طريقيّاً[2].

وقد تقدم تفصيل ذلك في الملحق الأُصولي في عنوان: «اجتهاد».

ماهو المقدار الواجب؟

المقدار الذي يجب معرفته وتفقّهه من الأحكام، تارة يكون لعمل نفسه، وأُخرىٰ للافتاء ليعمل به الآخرون.

أمّا الأوّل فقد صرّح بعض الفقهاء بوجوب تفقّه وتعلّم المسائل التي يبتلي بها المكلّف عادة. مثل أحكام السهو والشكوك في الصلاة بالنسبة إلىٰ عامّة الناس. وأحكام المعاملات للتجار والكسبة ـ بالمقدار الذي يعلم بابتلائه بها ـ وأحكام الذباحة ـ كذلك ـ للجزّار، ونحو ذلك[1].

ولا فرق بين أن يكون التفقّه عن طريق الاجتهاد أو التقليد.

وقد مرّ الكلام عن ذلك إجمالاً في العناوين: «احتياط» و«اجتهاد» في الملحق الأُصولي، و«تعلّم» ونحوها من العناوين المناسبة في قسم الفقه، وسوف يأتي أيضاً مايناسبه في عنوان «تقليد» أيضاً.

وأمّا بالنسبة إلىٰ الإفتاء ـ إذا كان أهلاً له ـ فالواجب أن تكون فيه فعلاً قدرة الاستنباط، وإن

---

(١) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) أُنظر: المستمسك ١: ٦، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٢.

(١) أُنظر المستمسك ١: ٥٨، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٩٢ ـ علىٰ تفصيل له في ذلك ـ، ومنهاج الصالحين (للسادة والمشايخ): الحكيم، والخوئي، والتبريزي، والوحيد، والسيستاني في بحث الاجتهاد والتقليد: المسألة ١٨ و١٩، وتحرير الوسيلة ١: الاجتهاد والتقليد، المسألة ٢٣، والمكاسب / المقدّمة، المسألة ٢١، وتوضيح المسائل بالفارسي (للوحيد) / أحكام التقليد، المسألة ١١.

لم يكن مستنبطاً لها فعلاً، بحيث لو سُئل عن مسألة لكان قادراً على الإجابة ولو بالمراجعة إلىٰ المصادر الأوّلية.

المقدار المستحب من التفقّه:

مازاد عن المقدار الواجب من التفقّه يكون مستحبّاً، وماذكره الفقهاء من استحباب تعلّم أحكام التجارة لمن يمارسها، المقصود منه هذا المقدار الزائد عن مورد الابتلاء، وإلّا فالمقدار الذي يعلم بابتلائه به يكون تعلّمه واجباً، كما تقدّم.

وهناك روايات آمرة بالتفقّه، خاصّة بالنسبة إلىٰ التجار تقدّم بعضها.

قال العلّامة ـ بعد بيان استحباب التجارة ـ: «إذا ثبت هذا، ينبغي لمن أراد التجارة أن يبدأ أولاً فيتفقّه، قال أميرالمؤمنين عليه السلام: "من اتّجر بغير علم ارتطم في الربا ثمّ ارتطم"[1]...»[2].

ثمّ ذكر روايات أُخر في هذا المجال.

روايات حول التفقّه:

وردت ـ كما قلنا ـ روايات حول التفقّه بمعنييه: العام والخاص، نشير إلىٰ بعضها فيما يلي:

ـ عن مفضّل بن عمر، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: عليكم بالتفقّه في دين الله، ولاتكونوا أعراباً، فإنّه من لم يتفقّه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة، ولم يزكّ له عملاً»[1].

ـ وعن أبان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لوددت أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتىٰ يتفقّهوا»[2].

ـ وعن علي بن أبي حمزة، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: تفقّهوا في الدين، فإنّه من لم يتفقّه منكم في الدين، فهو أعرابي، إنّ الله يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[3]»[4].

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الاجتهاد والتقليد.

٢ ـ كتاب البيع (التجارة) / آداب البيع.

تفكّر

لغـــة:

التأمّل[5]، وهو من الفِكر بمعنىٰ تردّد القلب

(١) الوسائل ١٧: ٣٨٢ الباب الأوّل من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

(٢) التذكرة ١٢: ١٧٦.

(١) أُصول الكافي ١: ٣١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٨.

(٣) التوبة: ١٢٢.

(٤) أُصول الكافي ١: ٣١، باب فرض العلم، الحديث ٦.

(٥) أُنظر الصحاح: «فكر».

بالنظر والتدبّر لطلب المعاني[1].

وقيل: الفكر ترتيب أُمور في الذهن يتوصّل بها إلىٰ مطلوب يكون علماً أو ظنّاً[2].

أقول: هذا المعنىٰ مأخوذ من تفسير أهل المنطق للفكر، وليس معنىٰ لغويّاً. وقد أشرنا إلىٰ أمثال هذا الخلط مراراً.

اصطلاحاً:

لايخرج استعماله عند الفقهاء عن المعنىٰ المتقدّم، وهو التأمّل والتدبّر.

الأحكام:

الأصل رجحان التفكّر:

الأصل الأوّلي رجحان التفكّر إلّا ما أخرجه الدليل.

ويدلّ علىٰ هذا الأصل الآيات والروايات الكثيرة الآمرة بالتفكّر والتدبّر، ولكن خرج عن هذا الأصل بعض أقسام التفكّر، وفيما يلي نذكر النصوص الدالّة علىٰ رجحان التفكّر بصورة عامّة، ثمّ النصوص الدالّة علىٰ رجحان التفكّر في موارد خاصّة، ثمّ النصوص الدالّة علىٰ خروج بعض أقسام التفكّر من الأصل المتقدّم.

أوّلاً ـ النصوص الدالّة علىٰ رجحان التفكّر علىٰ نحو العموم:

هناك آيات وروايات كثيرة حثّت علىٰ التفكّر بصورة عامّة.

١ ـ الآيات:

من هذه الآيات:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[1].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلأَرْضِ﴾[2].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3]، وغيرها.

٢ ـ الروايات:

من الروايات الواردة في هذا المجال:

ـ ما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: نبّه بالتفكّر قلبك، وجاف عن الليل جنبك، واتّق اللّه ربّك»[4].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: التفكّر يدعو إلىٰ البرّ والعمل به»[5].

ـ وعن الإمام علي عليه السلام: «من أكثر الفِكَر فيما

---

(١)و(٢) أُنظر المصباح المنير: «فكر».

(١) البقرة: ٢١٩ و٢٦٦.

(٢) آل عمران: ١٩١.

(٣) الرعد: ٣.

(٤) أُصول الكافي ٢: ٥٤، باب التفكّر، الحديث الأوّل.

(٥) أُصول الكافي ٢: ٥٥، باب التفكّر، الحديث ٥.

تعلّم، أتقن عِلْمَه، وفَهِم ما لم يكن يفهم»[١].

ـ وعنه عليه السلام: «لا علم كالتفكّر»[٢]، و«الفكر مرآة صافية»[٣].

وغير ذلك.

ثانياً ـ النصوص الدالة علىٰ مطلوبية التفكّر في موارد خاصة:

هذه النصوص كثيرة نشير إلىٰ جملة منها:

ـ عن معمّر بن خلّاد، قال: «سمعت أباالحسن الرضا عليه السلام يقول: ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم، إنّما العبادة التفكّر في أمر اللّٰه عزّ وجل»[٤].

ولعلّ المقصود من «أمر اللّٰه» عظمته وقدرته ونحو ذلك، لا ذاته، فإنّ التفكّر فيه منهيٌّ عنه كما سيجيء.

ـ وعن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «كان أكثر عبادة أبي‌ذر رحمه الله التفكّر والاعتبار»[٥].

ـ وعن الصيقل، قال: «قلت لأبي عبداللّٰه عليه السلام: تفكّر ساعة خير من قيام ليلة؟ فقال: نعم، قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: تفكّر ساعة خير من قيام ليلة، قلت: كيف يتفكّر؟ قال: يمرّ بالدار الخربة، فيقول: أين بانوك؟ اين ساكنوك؟ مالكِ لا تتكلّمين؟!»[١].

ـ وعن أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: ركعتان خفيفتان في تفكّر خير من قيام ليلة»[٢].

ـ وعن أبي‌ذر، عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله، قال: «يا أباذر، ركعتان مقتصدتان في تفكّر خير من قيام ليلة والقلب ساه»[٣].

وهناك مواضع يستحب فيها التفكّر من قبيل:

ـ تشييع الجنازة، فيستحب للمشيّع أن يفكّر في مآله ويعتبر بما جرىٰ علىٰ غيره، كما تقدّم في عنوان «تشييع».

ـ تعقيب الصلاة، فقد ذكر بعض الفقهاء: أنّ من مصاديق التعقيب هو التفكّر في عظمة اللّٰه تعالىٰ، كما تقدّم في عنوان «تعقيب».

الموارد التي ورد النهي عن التفكّر فيها:

هناك موارد ورد النهي عن التفكّر فيها،

---

(١) غرر الحكم: ٨٩١٧.

(٢) نهج البلاغة: ٤٨٨، الحكمة ١١٣.

(٣) المصدر المتقدم: ٤٦٩، الحكمة ٥.

(٤) الوسائل ١٥: ١٩٦، الباب ٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٤.

(٥) الوسائل ١٥: ١٩٧، الباب ٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧.

(١) الوسائل ١٥: ١٩٧، الباب ٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٩.

(٢) الوسائل ٥: ٤٧٧، الباب ٣ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٤: ٧٤، الباب ١٧ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٣.

فتكون في الواقع خارجة عن الأصل المتقدّم لروايات وردت في ذلك، وهي:

١ ـ التفكّر في ذات الله تعالىٰ:

لمّا كان التوصّل إلىٰ معرفة ذاته تعالىٰ مستحيلاً، فلذلك قد يؤدّي التفكّر فيه إلىٰ التشكيك فيه؛ لعدم إمكان التوصّل إلىٰ معرفته، فيحصل عكس المطلوب، ولذلك وردت روايات نهت عن التفكّر في ذات الله تعالىٰ، من قبيل:

ـ ما رواه سليمان بن خالد، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إيّاكم والتفكّر في الله، فإنّ التفكّر في الله لايزيد إلّا تيهاً، إنّ الله لاتدركه الأبصار، ولايوصف بمقدار»(١).

ـ وروىٰ أبو بصير، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: تكلّموا في خلق الله، ولا تكلّموا في الله، فإنّ الكلام في الله لايزداد صاحبه الّا تحيّراً»(٢).

ـ وعن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إيّاكم والتفكّر في الله، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلىٰ عظمته فانظروا إلىٰ عِظَم خلقه»(٣).

٢ ـ التفكّر في القضاء والقدر:

وردت روايات كثيرة في تفسير القضاء والقدر عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وقد أجابوا السائلين بقدر معرفتهم، ومع ذلك فقد ورد النهي في بعض الروايات عن التكلّف بالبحث عنه، ولعلّه لما يواجه الإنسان من الشبهات عند الغور في هذه الأبحاث، قد تؤدي إلىٰ ابتلاء الانسان بالشك، بل الانحراف.

وممّا ورد في ذلك، ماروي عن أميرالمؤمنين عليه السلام: أنّه جاء رجل إليه فقال: «يا أميرالمؤمنين أخبرني عن القدر، فقال: بحر عميق فلا تلجه. فقال: يا أميرالمؤمنين أخبرني عن القدر، قال: طريق مظلم فلا تسلكه، قال: يا أميرالمؤمنين أخبرني عن القدر، قال: سرّ الله فلا تتكلّفه، قال: يا أميرالمؤمنين أخبرني عن القدر، قال: فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: أمّا إذا أبيت فإنّي سائلك...»(١).

ثمّ شرح له معنىٰ القدر.

وفي رواية أُخرىٰ عنه عليه السلام، قال: «ألا إنّ القَدَر سرٌّ من سرّ الله، وحرزٌ من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطويٌّ عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه...»(٢).

وعلّق الشيخ المفيد علىٰ هذه الروايات وأمثالها التي رواها الشيخ الصدوق قائلاً:

«فأمّا الأخبار التي رواها في النهي عن

---

(١) الوسائل ١٦: ١٩٧، الباب ٢٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١١.

(٢) المصدر المتقدم: ١٩٦، الحديث ٧.

(٣) المصدر المتقدم: ١٩٥، الحديث ٤.

(١) البحار ٥: ١١٠، باب القضاء والقدر، الحديث ٣٥.

(٢) البحار ٥: ٩٧، باب القضاء والقدر، الحديث ٢٣.

الكلام في القضاء والقدر، فهي تحتمل وجهين:

أحدهما ـ أن يكون النهي خاصّاً بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلّهم عن الدين، ولا يصلحهم إلّا الإمساك عنه وترك الخوض فيه، ولم يكن النهي عامّاً لكافّة المكلّفين...

والوجه الآخر ـ أن يكون النهي عن الكلام فيهما النهي عن الكلام فيما خلق الله تعالىٰ وعن علله وأسبابه وعمّا أمر به وتعبّد، وعن القول في علل ذلك؛ إذ كان طلب علل الخلق والأمر محظوراً؛ لأنّ الله تعالىٰ سترها عن أكثر خلقه...».

ولكن علّق المجلسي علىٰ كلام المفيد بعد أن نقله بطوله، فقال:

«وأقول: من تفكّر في الشبه الواردة علىٰ اختيار العباد وفروع مسألة الجبر والاختيار والقضاء والقدر، علم سرّ نهيٰ المعصوم عن التفكّر فيها، فإنّه قلّ من أمعن النظر فيها ولم يزلّ قدمه إلّا من عصمه الله بفضله»[1].

۳ ـ التفكّر في المعصية:

التفكّر في المعصية قد يصل إلىٰ مرحلة إرادة المعصية أو لا.

وإذا وصل، قد يصل إلىٰ مرحلة فعلها أو لا.

فإن لم يصل إلىٰ مرحلة الإرادة، فلا يكون حراماً، نعم صرف الفكر عن المعصية أمر مطلوب، وصاحبه من المقرّبين إلىٰ الله تعالىٰ، ولذلك قالوا: المعصوم لايفكّر في المعصية، وكلّما قرب الإنسان من هذه المرحلة بَعُد عن التفكّر في المعصية.

وإذا وصل إلىٰ مرحلة فعل المعصية، فيكون عاصياً، والعصيان من جهة فعل المعصية، لا من جهة التفكّر فيها.

وأما إذا وصل التفكير في المعصية إلىٰ مرحلة الإرادة، لكن لم يصل إلىٰ مرحلة الفعل، فالأغلب لايكون حراماً، لكن قد يصير حراماً، مثاله:

إذا نوىٰ الصائم قطع صومه بمعنىٰ أنّه أراد قطع صومه بفعل قاطع، فيبطل صومه وإن لم يأت بذلك الفعل.

قال السيد اليزدي: «لو نوىٰ القطع أو القاطع في الصوم الواجب المعيّن بطل صومه...»[1].

ولهم كلام وتفصيل في المسألة، خاصّة في نيّة القاطع، كنيّة شرب الماء وقصده.

وهناك استفتاء من السيّد الخوئي يدلّ علىٰ ماقلناه: من عدم حرمة مجرّد التفكّر في المعصية، وهو:

«سؤال ـ هل يؤاخذ الإنسان علىٰ ما تحدّثه به نفسه من أماني شيطانيّة وتصوّرات محرّمة، كأن يتخيل (والعياذ بالله) أنّه مجتمع مع امرأة مّا علىٰ

---

(١) أُنظر ذلك كلّه في البحار ٥: ٩٩ ـ ١٠١، باب القضاء والقدر، ذيل الحديث ٢٤.

(١) العروة الوثقىٰ ٣: ٥٣٩، الصوم / النيّة، المسألة ٢٢.

معصية، إذا كان لايقدر دفع ذلك، ويتأذّىٰ به؟

الخوئي: في مفروض السؤال لايؤاخذ ما لم ينته إلىٰ ترتّب محرّم خارجي عليه»[١].

أقول: الظاهر أن مراده من قوله: «ويتأذّىٰ به» أن المفكّر نفسه يتأذّىٰ بورود هذه الأفكار عليه.

ومع ذلك لايكون هذا قيداً مؤثراً في الحكم، بمعنىٰ أن الشخص المبتلىٰ بهذه الأفكار حتىٰ ولو لم يتأذّ بها لايؤاخذ عليها.

نعم، الصائم لو علم أنّ مثل هذه الأفكار تؤدّي إلىٰ إنزاله فيكون حراماً؛ لأدائه إلىٰ الإفطار العمدي. بل وحتىٰ لو أدّىٰ إلىٰ تردّده في الإنزال، لأنّه يستلزم الترديد في نية الصوم[٢].

تنبيـــــه:

المستفاد من مجموعة من الروايات: أنّ من نوىٰ طاعة ولم يعملها كتبت له حسنة، ومن نوىٰ سيّئة فلم يعمل بها لم تكتب له سيّئة.

ومن هذه الروايات:

ـ ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام أنّه قال: «إنّ اللّٰه تبارك وتعالىٰ جعل لآدم في ذرّيته: أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشراً، ومن همّ بسيّئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيّئة»[١].

ـ وما رواه أبوبصير، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات، وإنّ المؤمن ليهمّ بالسيّئة أن يعملها فلا يعملها، فلا تكتب عليه»[٢].

ـ وما رواه مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، قال: «لو كانت النيّات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها، إذاً لأُخذ كلُّ من نوىٰ الزنا بالزنا، وكلّ من نوىٰ السرقة بالسرقة، وكلّ من نوىٰ القتل بالقتل، ولكن اللّٰه عدلٌ كريم ليس الجور من شأنه، ولكنّه يثيب علىٰ نيّات الخير أهلها، وإضمارهم عليها، ولا يؤاخذ أهل الفسق حتىٰ يفعلوا»[٣].

رفع المؤاخذة علىٰ الوسوسة:

الوسوسة علىٰ أنحاء، أهمّها: الوسوسة في الخلق، والوسوسة في العمل.

فالأوّل ـ هو أن يفكر في كيفيّة الخَلق

---

(١) صراط النجاة ٢: ٤٢١، المسائل المتعلّقة بحياة الإنسان المعاصر، الاستفتاء ١٤١٨.

(٢) الاستفتاءات الجديدة (للتبريزي) ٢: ١٢٣، الاستفتاء ٥٧١.

(١) الوسائل ١: ٥١، الباب ٦ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٧.

(٣) المصدر المتقدم: ٥٥، الحديث ٢١.

ووحدانية اللّٰه تبارك وتعالىٰ، فتحصل له شبهات في ذلك، أو في إرسال الأنبياء ونحو ذلك.

والثاني ـ مثل الوسواس الذي يطرأ علىٰ بعض الناس من حيث الطهارة والنجاسة، وإتيان العمل صحيحاً أو لا.

وما هو مورد البحث فعلاً ويرتبط بالتفكير هو الأوّل، أما الثاني، فمع كونه مذموماً ومنهيّاً عنه بشدّة لكنّه خارج عن محلّ الكلام، ولعلّنا نتطرّق إليه بالتفصيل في عنوان «وسوسة».

أما بالنسبة إلىٰ القسم الأوّل الذي يحتوي علىٰ التفكير في الذات المقدّسة وفيما يرتبط بالتوحيد وصفاته تعالىٰ ونحو ذلك، فنقول:

هناك روايات كثيرة دلّت علىٰ عدم المؤاخذة علىٰ هذا المقدار من الوساوس والخطورات الذهنيّة التي تعترض الإنسان، من دون أن تكون له سلطة علىٰ تحديدها. ونشير فيما يلي إلىٰ بعض هذه الروايات:

ـ روىٰ الكليني بإسناد صحيح عن جميل بن دُرّاج، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «قلت له: إنّه يقع في قلبي أمر عظيم؟! فقال: قل: لا إله الّا اللّٰه، قال جميل: فكلّما وقع في قلبي شيءٌ قلت: لا إله إلّا اللّٰه، فيذهب عنّي»[1].

ـ ورُوىٰ في الصحيح أيضاً عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «جاء رجل إلىٰ النبي صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول اللّٰه هلكتُ! فقال له عليه السلام: أتاك الخبيث فقال لك: من خلقك؟ فقلتَ: اللّٰه، فقال لك: اللّٰهُ من خلقه؟ فقال: إي والذي بعثك بالحق لكان كذا، فقال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: ذاك محض الإيمان».

ثمّ قال الكليني: «قال ابن أبي عمير: فحدّثت بذلك عبدالرحمان بن الحجّاج، فقال: حدّثني أبي، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام: أنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله إنّما عنىٰ بقوله: هذا واللّٰه محض الإيمان، خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض له ذلك»[1].

قال المجلسي في توجيه قوله صلى الله عليه وآله: «ذلك واللّٰه محض الإيمان»: «قيل فيه وجوه:

أحسنها مارواه عبدالرحمان، بأن يكون ذلك إشارة إلىٰ خوفه من الهلاك، فإنّ الكافر لايخاف من هذه ولا من أعظم منها.

الثاني ـ أنّ تلك الخطورات لإبطال الاحتمالات الباطلة، ليصير في الحقّ علىٰ يقين، فإنّ من أراد إقامة الدليل علىٰ مطلب يتفكر في الاحتمالات المضادّة له ليبطلها ويتم برهانه علىٰ الحق.

الثالث ـ أنّ الشيطان لمّا يئس من الخلل في إيمان العبد يتعرّض له بتلك الخواطر»[2].

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٤٢٤، باب الوسوسة وحديث النفس، الحديث ٢.

(١) المصدر المتقدم: ٤٢٥، الحديث ٣.

(٢) مرآة العقول ١١: ٢٦٨.

ثمّ استشهد للتوجيه الثالث بالرواية الآتية.

ـ عن حمران، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ رجلاً أتىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول اللّه؛ إنّني نافقتُ، فقال: واللّٰه ما نافقتَ ولو نافقتَ ما أتيتني، تُعلمني ما الذي رابك؟ أظنّ العدو الحاضر [الخاطر] أتاك فقال لك: من خلقك؟، فقلتَ: اللّه خلقني، فقال لك: من خلق اللّه؟ قال: إي والذي بعثك بالحق لكان كذا، فقال: إنّ الشيطان أتاكم من قِبل الأعمال فلم يقوِ عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلّكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم اللّٰه وحده»[1].

ـ وفي رواية أُخرىٰ: «... قد شكىٰ قوم إلىٰ النبي صلى الله عليه وآله لمماً[2] يعرض لهم، لأن تهوي بهم الريح أو يقطّعوا أحب إليهم من أن يتكلّموا به، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتجدون ذلك؟ قالوا: نعم، فقال: والذي نفسي بيده إنّ ذلك لصريح الإيمان، فإذا وجدتموه فقولوا: آمنّا باللّٰه ورسوله، ولا حول ولا قوّة إلّا باللّٰه»[3].

ـ ومن الأحاديث الواردة في هذا الموضوع، حديث الرفع، وهو الحديث المهمّ الذي يستدلّ به علىٰ البراءة، وقد جاء فيه:

«رفع عن أُمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلوة [الخلق] ما لم ينطقوا بشفه»[1].

وللأُصوليين كلام في أنّ المرفوع في هذه الفقرات ماهو؟ والذي قيل بالنسبة إلىٰ التفكّر في الوسوسة، هو أنّ المرفوع فيه هو الحرمة والمؤاخذة[2]، فإنّ الوسوسة لم تكن محرّمة إذا بقيت في عالم الفكر ولم تخرج نتيجتها علىٰ اللسان، نعوذ باللّٰه، بحيث يؤدّي إلىٰ الكفر.

والموضوع بحاجة إلىٰ كلام أكثر لاتسعه الموسوعة فعلاً، ولعلّنا نتطرّق إلىٰ بعض جوانبه في مناسبات أُخرىٰ.

تفكّه

لغة:

يأتي علىٰ معان: أكل الفاكهة، والتمتّع والتلذّذ بالشيء، والتمازح، والتعجّب، والتندّم.

فمن الأوّل: تفكّه القوم بالفاكهة، أي أكلوها.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٤٢٥، باب الوسوسة وحديث النفس، الحديث ٥.

(٢) من معاني اللمّة: الخَطْرَة تقع في القلب. أُنظر المعجم الوسيط: «لمّ».

(٣) أُصول الكافي ٢: ٤٢٥، باب الوسوسة وحديث النفس، الحديث ٤.

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٣٨، ونهاية الأفكار ٣: ٢٢٦.

ومن الثاني: فكّههم بمُلح الكلام: أطرفهم، أي جاء لهم بطريف الكلام.

ومنه أيضاً: تركت القوم يتفكّهون بفلان، أي يغتابونه ويتناولون منه.

وعن أبي عبيد: تقول العرب للرجل إذا كان يتفكّه بالطعام أو الفاكهة أو بأعراض الناس: إنّ فلاناً لَفَكِهٌ بكذا وكذا.

ومن الثالث: إنّ فلاناً فَكِهٌ مع أهله، أو مع الصبيان، أو مع أصدقائه.

ومن الرابع: ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾[1] أي تعجبون.

ومن الخامس: الآية المتقدمة على تفسير آخر[2].

اصطلاحاً:

استُعمل في المعاني المتقدّمة.

الأحكام:

يختلف حكم التفكّه باختلاف معانيه.

ـ أمّا التفكّه بمعنىٰ أكل الفاكهة، فالأصل الأوّلي فيه هو الإباحة. فلا إشكال بالالتذاذ بأكل الفاكهة ـ مهما فسّرت ـ بعنوانه الأوّلي، إلّا إذا طرأ علىٰ ذلك عنوان ثانوي يقتضي تحريمه، ككون الفاكهة مغصوبة مثلاً.

ـ وأمّا التفكّه بمعنىٰ التكلّم بطرائف الكلام لرفع الكسل والمَلَل، فلا بأس به أيضاً، ما لم يكن الكلام مستهجناً أو يستلزم محرّماً، كالاغتياب كما سيأتي.

وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام: «إنّ هذه القلوب تَمَلُّ كما تَمَلُّ الأبدان، فابتغوا لها طرائف الحكم»[1].

ـ وأما التفكّه بمعنىٰ التمازح فالأصل فيه الحلّية إذا لم يستلزم محرّماً، فالتفكّه والتمازح مع الأهل والصديق والأطفال ونحوهم جائز. أما التمازح مع الأجنبية لايجوز إجمالاً، نعم قد لا يمنع منه في بعض الحالات، كما إذا كانت كبيرة السن ومن القواعد.

ـ وأمّا التفكّه بمعنىٰ الالتذاذ باغتياب شخص مّا، فذلك حرام، لحرمة الغيبة وشدّة أمرها.

ولذلك قال المحقّق الثاني: «إن ضابط الغيبة المحرّمة: كلُّ فعل يقصد به هتك عِرض المؤمن، أو التفكّه به، أو إضحاك الناس منه، وأمّا ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير، والتظلّم وسماعه، و...»[2].

---

(١) الواقعة: ٦٥.

(٢) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، ولسان العرب: «فكه».

(١) نهج البلاغة: ٤٨٣، الحكمة ٩١.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٢٧، وانظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٤٢.

المُلحق الأُصولي

تسامح

تقدّم ـ في قسم الفقه ـ معنىٰ التسـامح لغـة واصطلاحاً، وأشرنا هناك إلىٰ أنّا سوف تتكلّم عن قاعدة التسامح في قسم الأُصول، وقد حان وقت ذلك.

قاعدة
«التسامح في أدلّة السنن»

معنىٰ القاعدة إجمالاً:

لو دلّ خبر ضعيف علىٰ ثبوت ثوابٍ لعملٍ مّا فيجوز الاعتماد عـليه والإفـتاء بـاستحباب ذلك العمل؛ لأنّ إعطاء الثواب عليه كاشف عن ثـبوت الأمر به.

مستند القاعدة إجمالاً:

استدلّوا علىٰ القاعدة بروايات فيها الصحاح وغيرها، أسموها بـ«أخبار من بلغ».

ومفاد هذه الروايات ـ إجمالاً ـ أنّه من بلغه ثوابٌ علىٰ عـملٍ فـعمل ذلك العـمل رجـاء ذلك الثواب، فإنّه سوف يعطىٰ ذلك الثواب، وإن لم يكن الأمر كما بلغه.

وثبوت الثواب علىٰ عملٍ كاشف عن ثبوت الأمر بـه، وهـو دالٌّ عـلىٰ مـطلوبيّته عـلىٰ نـحو الاستحباب علىٰ الأقلّ.

تفصيل الكلام حول القاعدة:

اختلف الفقهاء والأُصوليّون في لزوم مراعاة شـرائـط حـجّية خـبر الواحـد فـيما دلّ عـلىٰ

المستحبّات أو المكروهات، كما يلزم مراعاتها في الواجبات والمحرّمات.

ـ فالمنسوب إلىٰ المشهور، هو القول بعدم لزوم المراعاة، قال الشهيد الثاني عند الكلام عن جواز العمل بالخبر الضعيف وعدمه:

«وجوّز الأكثر العمل به ـ أي بالخبر الضعيف ـ في نحو القصص، والمواعظ، وفضائل الأعمال إلّا في نحو صفات اللّٰه المتعال، وأحكام الحلال والحرام»، ثمّ قال:

«وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حدّ الوضع والاختلاق؛ لِما اشتهر بين العلماء المحقّقين: من التساهل بأدلّة السنن، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير»[1].

ثمّ استشهد ببعض أخبار من بلغ، التي سنذكرها.

وقال الشيخ الأنصاري: «المشهور بين أصحابنا والعامّة: التسامح في أدلّة السنن، بمعنىٰ عدم اعتبار ماذكروه من الشروط للعمل بأخبار الآحاد ـ من الإسلام، والعدالة، والضبط ـ في الروايات الدالّة علىٰ السنن فعلاً أو تركاً»[2].

ثمّ نقل دعوىٰ الشهرة ونحوها عن بعضهم.

ـ وذهب جماعة إلىٰ لزوم مراعاة شروط

(١) الرعاية في علم الدراية: ٩٤.

(٢) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٣٧، رسالة التسامح في أدلّة السنن.

حجيّة خبر الواحد، وعدم الاعتراف والاعتداد بالقاعدة، منهم:

١ ـ العلّامة الحلّي في المنتهىٰ، كما نسب إليه[1].

٢ ـ وصاحب المدارك، حيث قال عند ذكر مايستحب منه الوضوء: «وقد ورد بجميع ذلك روايات، إلّا أنّ في كثير منها قصوراً من حيث السند، وما قيل: من أنّ أدلّة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه، لأنّ الاستحباب حكم شرعي فيتوقّف علىٰ الدليل الشرعي كسائر الأحكام»[2].

لكن قال الشيخ الأنصاري: الظاهر رجوعه عن ذلك في باب الصلاة[3].

وعبارته عند ذكر ما يكره الصلاة فيه من الأمكنة، ومن جملتها الصلاة وبين يديه مصحف مفتوح: «وألحق به الشارح كلَّ مكتوب ومنقوش، وهو جيّد؛ للمسامحة في أدلّة السنن، وإن كان للمناقشة في أمثال هذه المعاني المستنبطة مجال»[4].

وبهذا المضمون قال في مسألة تعجيل غسل

(١) نسبه إليه السيّد محمّد الطباطبائي (المجاهد) في مفاتيح الأُصول: ٣٤٦، وانظر المنتهىٰ ٢: ٢٤٠ و٢٦٣ و٤٨١.

(٢) المدارك ١: ١٣.

(٣) أُنظر رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ١٣٨.

(٤) المدارك ٣: ٢٣٨.

الجمعة يوم الخميس[1].

٣ ـ وصاحب الحدائق، حيث استشكل علىٰ المحقّق الثاني؛ لتمسّكه بالقاعدة في مسألة الإسراج في مكان الميّت، فقال: «وأمّا كلام المحقّق المذكور وما ذكره بعد الطعن في دلالة الخبر: من أنّ إشتهار الحكم كافٍ في ثبوته؛ للتسامح في أدلّة السنن، فهو لايخلو من المجازفة، والخروج عن نهج السنن، وذلك فإنّ الاستحباب حكم شرعي يتوقّف ثبوته علىٰ الدليل الواضح الشرعي، وإلّا كان قولاً علىٰ اللّٰه سبحانه بغير علم كما دلّت عليه الآيات القرآنية وعضدتها السنّة النبويّة، وبلوغ التسامح إلىٰ هذا المقدار أمرٌ خارج عن النهج الواضح المنار»[2].

ولكن كلامه الأخير مشعر بالتزامه بالقاعدة في مرحلة مّا.

وقال في موضع آخر: «والاستناد إلىٰ التساهل في أدلّة السنن تساهل خارج عن السنن»[3].

وقال في موضع ثالث: «... وبالجملة، فالاستحباب حكم شرعي يحتاج الىٰ دليل واضح كالوجوب والتحريم، إلّا أنّه لمّا اشتهر بينهم المسامحة في أدلّة السنن توسّعوا في ذلك، وهو خروج عن الطريق الواضح، كما تقدّم تحقيقه في كتاب الطهارة في البحث معهم في هذا التسامح»[1'].

٤ ـ والعراقي، كما يظهر من بحثه حول القاعدة في علم الأُصول[2'].

٥ ـ والسيّد الحكيم، كما يظهر من بحثه حول القاعدة في الأُصول[3'] أيضاً، وكما صرّح به في منهاجه حيث قال: «إنّ كثيراً من المستحبّات المذكورة في أبواب هذه الرسالة يبتني استحبابها علىٰ قاعدة التسامح في أدلّة السنن، ولمّا لم تثبت عندنا فيتعيّن الإتيان بها برجاء المطلوبيّة، وكذا الحال في المكروهات، فتترك برجاء المطلوبيّة»[4'].

٦ ـ والسيّد الخوئي حيث صرّح في الأُصول: «بأنّ قاعدة التسامح في أدلّة السنن ممّا لا أساس لها»[5']، ولم يغيّر عبارة السيّد الحكيم في منهاجه أيضاً[6'].

---

(١) أُنظر المدارك ٢: ١٦٣.

(٢) الحدائق ٣: ٣٧٢.

(٣) الحدائق ٢: ٥٨.

---

(١) الحدائق ٧: ٣٠.

(٢) أُنظر نهاية الأفكار ٣: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٣) أُنظر حقائق الأُصول ٢: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٧، التقليد، المسألة ٣٣.

(٥) موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٢) ٤٧: ٣٦٩.

(٦) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٢، التقليد، المسألة ٣٢.

٧ ـ والامام الخميني، كما يظهر من التهذيب[١].

٨ ـ كما لم يغيّر عبارة المنهاج أو لم يعلّق عليها: السيّد الصدر، وشيخنا التبريزي، وشيخنا الوحيد، والسيّد السيستاني[٢].

مستند القائلين بالقاعدة:

استدلّ القائلون بالقاعدة بأدلّة نذكرها كالآتي:

أوّلاً ـ الإجماع:

نُقل الإجماع علىٰ القاعدة، ويعضده ـ كما قال الشيخ الأنصاري ـ الشهرة العظيمة، بل الاتّفاق المحقّق؛ لأنّ الظاهر من صاحب المدارك الرجوع عمّا قاله أوّلاً، وكذا المنقول عن العلّامة الحلّي[٣].

ثانياً ـ الاحتياط:

إنّ حسن الاحتياط ثابت بالأدلّة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل، فإذا احتمل المكلّف استحباب فعلٍ ـ ولم يحتمل حرمته ـ فالكتاب والسنّة والعقل يحكمون بحسن الاحتياط وهو يتحقّق بإتيانه.

نقل الشيخ الأنصاري الاستدلال بذلك عن الوحيد البهبهاني وجماعة[١].

وقال صاحب الجواهر: «... علىٰ أنّ التسامح في الاستحباب عقلي غير محتاج إلىٰ الدليل»[٢].

مناقشة الدليلين المتقدّمين:

نوقش الدليلان المتقدّمان، سواء من قبل من أنكر القاعدة أو من أثبتها بـ:

ـ أنّ الإجماع غير حاصل؛ لوجود المخالف.

ـ وأنّ حسن الاحتياط عقلاً لاشكّ فيه، وإنّما الكلام في إثبات استحباب الفعل الذي قام عليه الخبر الضعيف بما هو، بحيث يأتي به المكلّف بنيّة الاستحباب متقرّباً به إلىٰ اللّه، وهذا يحتاج إلىٰ أمر به، ولا يمكن استفادة الأمر الجزمي من الخبر الضعيف. نعم لا بأس بإتيان مؤدّىٰ الخبر من باب الاحتياط وبرجاء مصادفة الواقع، لكن هذا يجوّز قصد الأمر الاحتمالي، لا الجزمي.

وإلىٰ ذلك أشار الشيخ الأنصاري بقوله: «إنّ الإقدام علىٰ الفعل المذكور إنّما يحسّنه العقل إذا كان الداعي عليه احتمال المطلوبيّة... ولا كلام

---

(١) أُنظر تهذيب الأُصول ٢: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢) أُنظر المسألة نفسها في منهاج الصالحين لهؤلاء الأعلام.

(٣) أُنظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٣٩.

(١) أُنظر: المصدر المتقدّم، ومصابيح الظلام (مخطوط) ١: ١٢٧. كما في هامش المصدر المتقدّم، وهداية المسترشدين ٣: ٤٧٩، والفصول الغروية: ٣٠٥، ومفاتيح الأُصول: ٣٤٧.

(٢) الجواهر ٢: ١٩٨.

لأحد في ذلك، فإنّه ممّا يستقلّ به العقل ضرورةً، وإنّما الكلام في استحباب نفس الفعل المذكور علىٰ حدّ سائر المستحبّات حتّىٰ يكون الداعي للمكلّف علىٰ فعله هو هذا الاستحباب القطعي الذي ثبت من أدلّة السنن»[1].

ثالثاً ـ الروايات:

هناك مجموعة من الروايات المستفيضة استفيد منها قاعدة التسامح، وهي:

١ ـ صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «من بلغه عن النبي ﷺ شيءٌ من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»[2].

٢ ـ صحيحته الأُخرىٰ عنه ﷺ، قال: «من سمع شيئاً من الثواب علىٰ شيءٍ فصنعه، كان له وإن لم يكن علىٰ ما بلغه»[3].

٣ ـ ماروواه هشام عن صفوان، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «من بلغه شيءٌ من الثواب علىٰ الخير [شيء من الخير] فعمله كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»[4].

(١) أُنظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) الوسائل ١: ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

(٣) المصدر نفسه: الحديث ٦.

(٤) المصدر نفسه: ٨٠، الحديث الأوّل.

٤ ـ ماروواه محمّد بن مروان عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «من بلغه عن النبي ﷺ شيءٌ من الثواب، ففعل ذلك طلبَ قول النبي ﷺ، كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي ﷺ لم يقله»[1].

٥ ـ وخبره الآخر، قال: «سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: من بلغه ثواب من الله علىٰ عمل فعمل ذلك العمل إلتماس ذلك الثواب، أُوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه»[2].

وهناك روايات أُخر وردت بهذا المضمون.

ويبدو أنّ قبول مضمون هذه الروايات متسالم عليه إجمالاً، وإنّما الخلاف والكلام فيما يستفاد منها، فهل يستفاد منها قاعدة التسامح في أدلّة السنن كما عليه المشهور، أم لا؟

وعلىٰ فرض الاستفادة، كيف يكون ذلك؟

وقبل بيان ما يستفاد من الروايات نذكر مقدّمة ذكرها بعض الأُصوليين، وهي:

إذا ورد دليل يتكفّل ترتيب الثواب علىٰ عمل لا اقتضاء فيه في حدّ نفسه للثواب، كان ذلك كاشفاً عن ثبوت تعلّق الأمر بذلك العمل، كما هو المعهود في لسان الروايات من ذكر الثواب علىٰ بعض الأعمال إرشاداً إلىٰ تعلّق الأمر بها.

وأمّا إذا ورد الثواب علىٰ عمل يقتضي ـ ذلك العمل ـ ترتّب الثواب في حدّ نفسه،

(١) المصدر نفسه: ٨١، الحديث ٤.

(٢) المصدر نفسه: ٨٢، الحديث ٧.

كالانقياد لأوامر اللّٰه تعالىٰ، لم يكشف وروده عن تعلّق الأمربه؛ لأنّ الانقياد للّٰه تعالىٰ وأحكامه حسن في حدّ ذاته وفي كلّ حال، سواء ورد به أمرٌ أم لا، فلو ورد الثواب علىٰ الانقياد لم يستكشف منه الأمر به؛ لأنّ الانقياد في نفسه يقتضي ترتّب الثواب وإن لم يرد به أمر[1].

الاحتمالات فيما يستفاد من الروايات:

ذكرت احتمالات ثلاثة فيما يستفاد من الروايات المتقدّمة، وهي كالآتي:

الاحتمال الأوّل:

أن يراد بها إلغاء شرائط حجيّة الخبر فيما دلّ علىٰ الاستحباب من الأخبار، وإثبات استحباب ما أدّىٰ إليه الخبر الضعيف.

وتوضيح ذلك: أنّ جملة «فعمله»، أو «فعله» وإن كانت جملة خبريّة إلّا أنّ المراد منها الإنشاء، فتكون بمعنىٰ «فليعمله»، أو «فليفعله».

وعليه فيكون مفاد الروايات: أنّه من بلغه شيءٌ من الثواب علىٰ عمل فليعمله، أو فليفعله.

وهذا المفاد غير مقيّد فيها بصورة اجتماع شرائط الحجيّة في الخبر الذي بلغ المكلّفَ، بل يشمل صورة عدم اجتماعها أيضاً.

والحاصل: أنّ الروايات تفيد أنّ من بلغه شيءٌ من الثواب علىٰ عمل فليعمل ذلك العمل، وهذا الأمر يكشف عن مقبوليّة الخبر الضعيف الدال علىٰ استحباب عمل عند الشارع.

فجعْل الثواب يكشف عن الأمر[1]، والأمر يكشف عن حجيّة الخبر الضعيف.

وهذا الاحتمال هو الظاهر من كلمات المشهور، ومن تعبيرهم عن القاعدة بـ: «التسامح في أدلّة السنن»[2].

الاحتمال الثاني:

أن يكون مفادها الإرشاد إلىٰ حكم العقل بحسن الانقياد، والإتيان بالعمل برجاء إدراك الواقع، فالثواب مترتّب علىٰ الانقياد، والإتيان برجاء درك الواقع.

وعلىٰ هذا الاحتمال، فلا تدلّ الروايات علىٰ استحباب الفعل نفسه، كما هو المفروض في التوجيه الأوّل.

وإذا لم يثبت استحباب الفعل لم يستكشف منه الأمر به، وعليه فلا يمكن الإتيان به بقصد الأمر.

---

(١) أُنظر منتقىٰ الأُصول ٤: ٥١٩.

(١) أهمّ مناقشة ترد علىٰ هذا الاستدلال هو: جعل الثواب كاشفاً عن الأمر، في حين أنّه يمكن جعل الثواب في مورد تفضّلاً علىٰ العباد ـ مع عدم الأمر ـ، أو بسبب انقيادهم لأوامر المولىٰ الحقيقي، فلا يدور الثواب مدار الأمر دائماً حتىٰ يكون كاشفاً عنه.

(٢) أُنظر: فوائد الأُصول ٣: ٤١٢ ـ ٤١٣، وأجود التقريرات ٢: ٢٠٨.

نعم، يمكن الإتيان به بقصد احتمال الأمر.

وهذا الاحتمال رجّحه كثير من المعاصرين، ومن عاصروهم كالمحقّق العراقي[1]، والسادة: الحكيم[2]، والخوئي[3]، والخميني[4]، وغيرهم[5]، خاصّة من نفىٰ دلالة الروايات علىٰ قاعدة «التسامح في أدلّة السنن».

الاحتمال الثالث:

أن يكون مفادها استحباب الفعل الذي بلغ المكلّف عليه الثواب، بسبب طروء عنوان «بلوغ الثواب»، كما يصير المباح واجباً بسبب النذر ونحوه.

فبلوغ الخبر يكون حيثيّة تعليليّة لثبوت استحباب الفعل الذي دلّ الخبر عليه.

استظهر صاحب الكفاية هذا الاحتمال من صحيحة هشام بن سالم بتقريب: أنّ ترتّب الثواب علىٰ العمل:

ـ تارةً يكون لأجل إتيانه برجاء موافقة الواقع.

ـ وأُخرىٰ يكون لإتيان العمل بسبب بلوغ الثواب عليه، بمعنىٰ أن يكون بلوغ الثواب علّة لثبوت الثواب.

فبناءً علىٰ الأوّل لا يستكشف منه الأمر المولوي كما تقدّم، لأنّ نفس الانقياد والإتيان برجاء الواقع يقتضي ترتّب الثواب عليه؛ لكن بناءً علىٰ الثاني يستكشف منه الأمر؛ لعدم اقتضاء العمل نفسه للثواب وصلاحيّته له، إلّا بتوسّط انطباق عنوان الإطاعة الذي لازمه وجود الأمر.

ولمّا كان ظاهر صحيحة هشام هو الثاني فيؤخذ به، وإن كان ظاهر غيرها هو الأوّل، فيؤخذ به أيضاً، ولا منافاة بينهما لأنّهما مثبتان[1].

أو فقل: لا منافاة بين الثواب علىٰ نفس العمل لا بداعي الثواب المحتمل بما هو، والثواب علىٰ العمل بداعي الثواب المحتمل بما هو[2].

والحاصل:

أنّ الروايات إن دلّت علىٰ حسن الانقياد والاحتياط، وترتّب الثواب علىٰ ذلك فعلاً، فلا يستكشف منها الأمر؛ لأنّ حسن الانقياد في حدّ نفسه كافٍ لترتّب الثواب عليه، من دون حاجة إلىٰ ثبوت الأمر المولوي علىٰ الفعل حتىٰ يستكشف

---

(١) أُنظر نهاية الأفكار ٣: ٢٧٨ ـ ٢٨٠.

(٢) أُنظر حقائق الأُصول ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٩، والمستمسك ٧: ١٧١.

(٣) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٢) ٤٧: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٤) أُنظر تهذيب الأُصول ٢: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٥) أُنظر: منتهىٰ الدراية ٥: ٥٢٤ ـ ٥٢٥، وبحوث في علم الأُصول ٥: ١٢١ ـ ١٢٦، ومنتقىٰ الأُصول ٤: ٥٢٣ ـ ٥٢٦.

(١) أُنظر: كفاية الأُصول ٣٥٣، وحقائق الأُصول ٢: ٢٦٨، ومنتهىٰ الدراية ٥: ٥٢٥.

(٢) أُنظر نهاية الدراية ٤: ١٧٩.

منه الاستحباب.

وإن دلّت علىٰ حسن الفعل وترتّب الثواب عليه، فيستكشف منه الأمر المولوي بأحد نحوين:

١ ـ أن تكون الروايات دالّة علىٰ مطلوبيّة الفعل بالذات فيستكشف منها تعلّق الأمر به، ويستكشف منه حجيّة الخبر الضعيف.

٢ ـ أن تكون دالّة علىٰ مطلوبيّة الفعل لأجل بلوغ الثواب عليه، وعلىٰ هذا يستكشف منها تعلّق الأمر به أيضاً.

فالأوّل ـ ذهب إليه عديد من الأُصوليين المتأخّرين.

والثاني ـ منسوب إلىٰ المشهور.

والثالث ـ ذهب إليه صاحب الكفاية.

تنبيهات:

ذكر الباحثون حول قاعدة التسامح تنبيهات عديدة[٢]، تبتني علىٰ القول بالقاعدة، ونحن نقتصر علىٰ ذكر أهمّها:

تنبيه (١):

صرّح جملة من الباحثين بأنّ من شرائط العمل بمفاد الرواية الضعيفة من باب التسامح، هو أن لا يقوم دليل معتبر علىٰ حرمة مادلّت الرواية

(١) أي دلالة الروايات علىٰ حسن الانقياد وترتّب الثواب عليه.

(٢) أوصلها الشيخ الأنصاري إلىٰ تسعة عشر تنبيهاً.

علىٰ استحبابه[١].

ووجه ذلك:

ـ إمّا دعوىٰ انصراف روايات البلاغ عمّا قام علىٰ حرمته دليل معتبر، لاستلزامه كذب الخبر الضعيف، وأخبار البلاغ منصرفة عن الخبر الضعيف، الذي عُلم كذبه ولو تعبّداً.

ـ أو دعوىٰ حكومة دليل الحرمة علىٰ روايات البلاغ؛ لأنّ بلوغ الحرمة علىٰ فعل يجعلنا عالمين تعبّداً بعدم استحبابه.

ـ أو دعوىٰ أنّ شمول روايات البلاغ لما هو معلوم الكذب وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلّا أنّه خلاف الظاهر إثباتاً؛ لأنّ الظاهر من روايات البلاغ إنّما هو تفريع العمل علىٰ الثواب البالغ، وهذا لا يتحقّق مع فرض القطع بالكذب[٢].

وأمّا لو قام دليل معتبر علىٰ عدم استحباب العمل، فهل تشمله روايات التسامح أم لا؟ فيه خلاف.

فقيل بالشمول؛ لعدم المانع ثبوتاً وإثباتاً من ذلك؛ لإمكان داعويّة الخبر الضعيف لإتيان العمل حتىٰ مع قيام الخبر القوي علىٰ عدم استحبابه[٣].

(١) أُنظر: مشارق الشموس: ٢٧٣، والجواهر ٧: ٤٩، و١٤: ٣٤، ورسائل فقهيه (للشيخ الأنصاري): ١٥٥ ـ ١٥٦، رسالة التسامح.

(٢) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٥: ١٣٦.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم، ومنتهىٰ الدراية ٥: ٥٣٧.

تنبيـــــه (٢):

هل تجري القاعدة ـ بناءً على ثبوتها ـ في المكروهات أيضاً، بأن يحكم بكراهة مادلّ الخبر الضعيف على كراهته؟

اختلفت الآراء في ذلك.

والمنسوب إلى المشهور هو الإلحاق.

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ المشهور إلحاق الكراهة بالاستحباب في التسامح في دليله، ولا إشكال فيه؛ بناءً على الاستناد إلى قاعدة الاحتياط.

وأمّا بناءً على الاستناد إلى الأخبار، فلابدّ من تنقيح المناط بين الاستحباب والكراهة، وإلّا فموارد الأخبار ظاهر الاختصاص بالفعل المستحب، فلا يشمل ترك المكروه، إلّا أن يدّعى عموم لفظ "الفضيلة" في النبوي[1]، بل عموم لفظ "الشيء" في غيره للفعل والترك....»[2].

والحاصل: أنّ وجه الإلحاق:

ـ إمّا قاعدة الاحتياط، وهي جارية في ما دلّ على المكروه، كما هي جارية في ما دلّ على الاستحباب.

ـ وإمّا لأنّ الخبر الدال على كراهة فعل بالمطابقة، دالٌّ على استحباب تركه بالالتزام، فتشمله أخبار البلاغ.

ـ وإمّا من جهة تنقيح المناط، بتقريب:

أنّ الغرض عدم كون الأحكام غير الإلزاميّة كالإلزاميّة في كونها متوقّفة على ورود رواية معتبرة فيها.

وهذا الغرض مشترك بين الاستحباب والكراهة.

أو أنّ العرف بحسب المناسبات المرتكزة في ذهنه يُلغي خصوصيّة الفعل والترك، ويفهم من هذه الأخبار أنّ تمام النكتة والموضوع لهذا الحكم هو بلوغ الثواب على شيءٍ، سواء كان فعلاً أو تركاً، وجوديّاً أو عدميّاً.

وإذا لم يتمّ واحد من الأُمور المتقدّمة لم يتمّ الإلحاق، لعدم شمول أخبار البلاغ للكراهة عندئذٍ.

وممّن اختار عدم شمول الأخبار للكراهة:

١ ـ النائيني، وعلّله: «بأنّ شمولها للخبر الضعيف الدالّ على الكراهة وإن كان قريباً غايته، باعتبار أنّ الذوق الفقهي يساعد على كون الملاك في هذه الأخبار هو المسامحة في مطلق الأحكام الغير الإلزاميّة، من دون أن يكون لخصوص الاستحباب خصوصيّة خاصّة، وعليه يثبت الكراهة بالخبر الضعيف كما كان يثبت الاستحباب به، إلّا أنّه مع ذلك يشكل الفتوى بالكراهة بمجرّد

---

(١) وهي مرفوعة جابر بن عبد اللّه، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: من بلغه من اللّه فضيلةٌ فأخذ بها، وعمل بها إيماناً باللّه ورجاء ثوابه، أعطاه اللّه ذلك، وإن لم يكن كذلك».

(٢) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٤٣.

دلالة خبر ضعيف عليه؛ وذلك لعدم ثبوت الملاك القطعي، واختصاص الأخبار بموارد بلوغ الثواب الظاهرة في المستحبّات»[١].

٢ ـ العراقي، وعلّله: «بأنّ الظاهر، بل المنصرف من تلك النصوص من قوله: "بلغه ثواب على عمل فعمله" هو الاختصاص بالأمر الوجودي، غير الصادق على التروك في باب المحرّمات والمكروهات...» إلىٰ أن قال:

«إنّ هذا كلّه بناءً علىٰ استفادة الاستحباب النفسي أو الطريقي من الأخبار.

وأمّا بناءً علىٰ الإرشاد والانقياد، فيتعدّىٰ إلىٰ المحرّمات والمكروهات بلا كلام، فإنّ حسن الانقياد لايختصّ بالواجبات والمستحبات، بل يعمّهما والمحرّمات والمكروهات...»[٢].

واختار عدم الإلحاق بعض آخر[٣].

تنبيــه (٣):

تكلّم الأُصوليون عن إمكان إلحاق فتوىٰ الفقيه بالخبر الضعيف، بمعنىٰ أنّ الفقيه لو أفتىٰ باستحباب عمل هل يصير مبرّراً لفتوىٰ فقيه آخر باستحبابه استناداً إلىٰ أخبار من بلغ؟

قال الشيخ الأنصاري: «لا إشكال في الإلحاق بناءً علىٰ الاستناد إلىٰ قاعدة الاحتياط[١].

وأمّا علىٰ الاستناد إلىٰ الأخبار، فالتحقيق أن يقال: إن كان يحتمل استناده في ذلك إلىٰ صدور ذلك من الشارع أخذ به؛ لصدق "البلوغ" بإخباره.

وأمّا إن عُلم خطاؤه في المستند بأن اطّلعنا أنّه استند في ذلك إلىٰ رواية لا دلالة فيها، فلايؤخذ به...»[٢].

ثمّ علّله بعدم صدق البلوغ.

وقال النائيني: «الظاهر من بلوغ الثواب هو أن يكون الإخبار عن الثواب بما أنّه مسندٌ إلىٰ النبي ﷺ، فيكون ظاهراً في الأخبار المتعارفة المبنيّة علىٰ الحسّ، وفتوىٰ الفقيه ليست إخباراً عن الحسّ، فالتعدّي من مواردها والحكم بالاستحباب الشرعي بمجرّد الفتوىٰ مشكل، نعم لا بأس بالعمل في موارد الفتوىٰ من باب الرجاء والاحتياط، لكنّه خارج عن ما هو محطّ كلامنا في المقام»[٣].

وقال العراقي: «أمّا علىٰ الانقياد، فلا إشكال؛ لما عرفت من أنّه يكتفىٰ في جريانه مجرّد احتمال الثواب ورجاء المطلوبيّة الواقعيّة وإن لم يكن هناك خبر أصلاً.

وأمّا علىٰ الاستحباب النفسي المولوي أو

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٢١٢.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣) أُنظر: منتهىٰ الدراية ٥: ٥٣٢، ومنتقىٰ الأُصول ٤: ٥٣٦.

(١) لكنّه خارج عن المفروض، وهو دلالة أخبار من بلغ علىٰ استحباب مفاد الخبر الضعيف.

(٢) رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ١٥٩.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٢١٣.

الطريقي، ففي التعدّي إلىٰ فتوىٰ الفقيه إشكال، خصوصاً علىٰ الطريقيّة والحجيّة حيث إنّ الاستحباب خلاف الأصل، والقدر المتيقّن من تلك الأخبار هي صورة قيام الخبر علىٰ الاستحباب.

مضافاً إلىٰ دعوىٰ انصراف أخبار بلوغ الثواب إلىٰ الثواب البالغ من غير جهة الحدس، فلا تشمل حينئذ لمثل فتوىٰ الفقيه المستندة إلىٰ حدسه بإعمال اجتهاداته الظنّية»[1].

وأمّا السيد الخوئي، فحيث نفىٰ دلالة الأخبار علىٰ استحباب العمل نفسه، فلم يبق له مورد هنا للقول بثبوت الاستحباب طبقاً لفتوىٰ الفقيه.

لكن قال: «نعم لا نضايق عن ترتّب الثواب في كلّ مورد صدق فيه بلوغ الثواب...»[2].

والحاصل من كلمات المانعين هو: أنّ الروايات لو دلّت علىٰ حجيّة الخبر الضعيف، فلا تشمل فتوىٰ الفقيه، لانصرافها إلىٰ الإخبار عن الحسّ، فلا تشمل الإخبار عن الحدس[3]، كما في الفتوىٰ.

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٨٦.

(٢) موسوعة الامام الخوئي ٤٧: ٣٧٠.

(٣) الإخبار عن الحس، هو الإخبار بما يسمعه أو يشاهده، والإخبار عن الحدس هو الإخبار عن طريق الاستنباط، كإخبار النجومي بنزول المطر مثلاً، استناداً إلىٰ التجربة أو بعض الحاسبات.

وإن دلّت علىٰ ثبوت الثواب الموعود للمكلّف من باب الانقياد، فهي تشمل فتوىٰ الفقيه أيضاً؛ لإمكان العمل به انقياداً.

ويرىٰ بعضهم: أنّ حقيقة الفتوىٰ إن كانت عبارة عن الرأي والنظر والاعتقاد، فلا يصدق عنوان «بلوغ الثواب» علىٰ الفتوىٰ، لأنّ البلوغ يتحقّق بالإخبار، والفقيه لايخبر عن الواقع، بل يقول: «رأيي كذا».

وأمّا إذا كانت إخباراً عن الحكم الشرعي، لكن عن طريق حدس الفقيه واستنباطه، يصدق البلوغ علىٰ فتواه، لتحقّق الإخبار، فيكون مشمولاً لأخبار من بلغ[1].

تنبيـــه (٤):

تكلّم جملة من الأُصوليين عن إمكان شمول أخبار من بلغ للروايات الضعاف الواردة في غير مجال التشريع، مثل الروايات الدالّة علىٰ فضائل الأشخاص أو الأزمنة أو الأمكنة، أو علىٰ بعض الحوادث الكونيّة، أو علىٰ بعض الوقائع، مثل وقائع عاشوراء، ونحو ذلك.

فذهب بعضهم إلىٰ شمول الأخبار لمثل هذه الموارد، وذهب آخرون إلىٰ عدم الشمول.

قال الشهيد الثاني: «وجوّز الأكثر العمل به ـ أي بالخبر الضعيف ـ في نحو القصص، والمواعظ،

(١) أُنظر منتقىٰ الأُصول ٤: ٥٣٠ ـ ٥٣١.

وفضائل الأعمال، لا في نحو صفات الله المتعال وأحكام الحلال والحرام»[١].

وقال الشيخ الأنصاري بعد نقل العبارة: «المراد [بالعمل] بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ هو نقلها واستماعها، وضبطها في القلب وترتيب الآثار عليها، عدا ما يتعلّق بالواجب والحرام»[٢].

ويظهر منه الاعتقاد بشمول روايات من بلغ لهذه الموارد أيضاً.

وصرّح بالشمول أُستاذه السيّد الطباطبائي ـ صاحب المناهل ـ حيث قال: «يجوز نقل الروايات الضعيفة في مقام الوعظ، والقصص، والاتّعاظ بها، وقد صرّح بذلك في الرعاية، وكذلك يجوز نقلها في تعزية سيّد الشهداء والبكاء لأجلها ما لم يعلم بكذبها. هذا هو الظاهر من السيرة»[٣].

ونقل النراقي القول بالشمول عن والده الشيخ مهدي، فقال: «وصرّح والدي العلّامة ﵀ بجواز التسامح في هذه الأُمور أيضاً ما لم يعلم الكذب»[٤].

وجاء في منتهى الدراية: «لا تبعد دعوى شمول أخبار من بلغ لفضائل المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) ومصائبهم وبعض الموضوعات الخارجيّة...»[١].

ومن القائلين بعدم الشمول:

ـ النراقي ـ الشيخ أحمد ـ حيث قال في العوائد: «أنّا ذكرنا... أنّ التسامح مخصوص بما ذكر من المستحبّات والمكروهات، ولا يتعدّىٰ إلىٰ غيرهما من القصص والوعظ والتعزية، بمعنىٰ الحكم بمدلول الأخبار الضعيفة فيها، كما يحكم بالمسائل الشرعيّة المستحبّة أو المكروهة»[٢].

ـ والنائيني حيث قال: «... وأمّا بالنسبة إلىٰ الأخبار الحاكية لغير الأحكام من الفضائل والمصائب وغيرها، فلا مقتضي لتوهّم الشمول أصلاً»[٣].

ـ وصاحب المنتقىٰ[٤].

مستند القول الأوّل:

استدلّ للقول الأوّل:

أوّلاً ـ بالسيرة:

فإنّ سيرة الأصحاب قائمة علىٰ تناقل هذه الأخبار من دون نكر منهم[٥].

---

(١) الرعاية: ٩٤.

(٢) رسائل فقهيّة: ١٥٨.

(٣) مفاتيح الأُصول: ٣٥٠.

(٤) عوائد الأيّام: ٧٩٣.

(١) منتهىٰ الدراية ٥: ٥٣٤.

(٢) عوائد الأيّام: ٧٩٣.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٢١٢.

(٤) أنظر منتقىٰ الأُصول ٤: ٥٤٠.

(٥) أنظر: مفاتيح الأُصول: ٣٥٠، وعوائد الأيّام: ٧٩٣.

ثانياً ـ بالعمومات:

واستدلّوا لهذا القول أيضاً بالعمومات، من قبيل:

ـ عموم قوله تعالى: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾[1].

ولمّا لم يكن مفاد الخبر معلوم الكذب، فهو من البرّ.

ـ وعموم «من أبكىٰ وجبت له الجنّة»[2].

ـ وعموم نفس أخبار من بلغ، فإنّه يشمل الأخبار الواردة في الفضائل ونحوها؛ لأنّ العمل بكلّ شيءٍ علىٰ حسب ذلك الشيء، والعمل بأخبار الفضائل ونحوها، إنّما يكون حفظها وذكرها وتناقلها، كما تقدّم عن الشيخ الأنصاري، فيشملها عموم أخبار من بلغ[3].

مستند القول الثاني:

ناقش أصحاب القول الثاني استدلالات أصحاب القول الأوّل بما يلي:

أوّلاً ـ بأنّ الإعانة والإبكاء قد قُيِّد رجحانهما ـ بالإجماع ـ بالسبب المباح، فلابدّ من ثبوت إباحة السبب من الخارج حتّىٰ يثبت له الاستحباب بواسطة دخوله في أحد العنوانين[1].

ثانياً ـ السيرة غير ثابتة[2]، كما لم يثبت اتصالها الىٰ المعصوم ﷺ، حتىٰ تثبت حجيّتها بسبب عدم ردعه لها.

ثالثاً ـ وقال النائيني: «إنّ الكذب... وإن كان بحسب الوضع اللغوي دائراً مدار مخالفة الواقع إلّا أنّ مايحكم العقل بقبحه ليس هو ذلك، بل القول الغير المحرز مطابقته للواقع، سواء كان مطابقاً للواقع أم لم يكن، فالإخبار عمّا لم يثبت بطريق صحيح يكون قبيحاً عقلاً، وأيُّ موجب لثبوت المسامحة فيه، خصوصاً فيما إذا كان الخبر متضمّناً لإسناد شيءٍ إلىٰ المعصوم ﷺ، وبالجملة إن تمّ إجماع علىٰ حجيّة الخبر الضعيف في باب القصص والحكايات فهو، وإلّا فلامقتضي للتسامح أصلاً»[3].

ويظهر من النراقي: أنّ مجرّد الحكاية في هذه الأُمور لا كلام فيه ما لم يفهم منه الثبوت واقعاً أو الإسناد إلىٰ الشارع[4].

تنبيـــه (٥):

قال الشيخ الأنصاري: «إذا ثبت شيءٌ بهذه

---

(١) المائدة: ٢.

(٢) أمالي الصدوق: ١٢١، الحديث ٦.

(٣) أُنظر رسائل فقهيّة: ١٥٨.

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٥٩، ذكر الشيخ الأنصاري هذه المناقشة مع التزامه بالشمول كما تقدّم.

(٢) أُنظر عوائد الأيّام: ٧٩٤.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٢١٢.

(٤) أُنظر عوائد الأيّام: ٧٩٤.

الأخبار فيصير مستحبّاً كالمستحبّات الواقعيّة، يترتّب عليه مايترتّب عليها من الأحكام التكليفيّة والوضعيّة».

ثمّ نقل عن السبزواري في الذخيرة: أنّ الثابت بالأخبار مجرّد الثواب علىٰ العمل، لا أنّه مستحبٌّ كسائر أفراد المستحبّ حتّىٰ يترتّب عليها الأحكام الوضعيّة.

ثمّ ناقشه وحمل كلامه علىٰ صورة إفادة أخبار من بلغ الأمر بالاحتياط، لا إثبات الاستحباب النفسي، وإلّا فمع إثباته يكون كسائر المستحبّات[1].

كما ناقشه النراقي أيضاً[2].

ويرىٰ بعضهم: أنّه إذا قلنا بثبوت الاستحباب بأخبار من بلغ، فالثابت في بيان الفضائل ونحوها إنّما يكون هو الاستحباب، دون اللوازم، فإذا دلّ الخبر الضعيف علىٰ مسجديّة مكان، فلا يحكم بحرمة تنجيسه، ولا وجوب تطهيره، ولا حرمة مكث الجنب فيه، ولا سائر أحكام المساجد بالنسبة إليه.

فغاية ما يمكن أن يدّعىٰ ثبوته بأخبار من بلغ إنّما هو استحباب العمل، دون غيره من الأحكام الوضعيّة، والخصوصيّات المترتّبة علىٰ الموضوع.

---

(١) أُنظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) أُنظر عوائد الأيّام: ٧٩٧ ـ ٧٩٨.

وأمّا بناءً علىٰ عدم ثبوت الاستحباب بالأخبار، فالثابت بها إنّما هو الثواب الموعود فقط، دون اللوازم الأُخرىٰ أيضاً بطريق أولىٰ[1].

مظانّ البحث:

ذكرت هذه القاعدة في كتب الفقه والأُصول في مواطن متعدّدة:

فذكرها السيد الطباطبائي في مفاتيح الأُصول في مجموعة أبحاث حجية خبر الواحد.

وذكرها صاحب الحاشية علىٰ المعالم بعد حجية الشهرة.

وذكرها الشيخ الأنصاري في التنبيه الثاني من تنبيهات البراءة الذي عقده لأجل بيان حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً ـ إستقلالاً أو إرشاداً إلىٰ حكم العقل ـ حيث ذكر أنّه لاحاجة الىٰ التمسّك بأدلّة حسن الاحتياط في إثبات حسن الإتيان بما شُكّ في وجوبه، لأنّ أخبار من بلغ هي تثبت حسنه وترتّب الثواب عليه.

وتبعه علىٰ ذلك من تأخّر عنه.

وكتب كثيرٌ ممّن ألّف في القواعد الفقهيّة عن هذه القاعدة.

كما أشار إليها إجمالاً أو تفصيلاً بعض الفقهاء في كتبهم الفقهيّة.

---

(١) أُنظر منتهىٰ الدراية ٥: ٥٣٤ ـ ٥٣٦.

التعادل والترجيح

لـغـــــة:

التعادل: التساوي[١]، من العدل بمعنىٰ التسوية بين الشيئين أو الأشياء[٢].

والترجيح، من رجّحت الشيء، إذا فضّلته علىٰ غيره[٣].

اصطلاحاً:

التعادل هو: الموازنة بين الأدلّة الشرعيّة المتعارضة ورفع التعارض بينها. والترجيح هو: ترجيح بعضها علىٰ بعض طبقاً لقواعد الترجيح بعد استقرار التعارض وعدم إمكان رفعه.

هذا ما يستفاد من مجموع كلمات الأُصوليين.

موضوع التعادل والترجيح:

إنّ عمليّة التعادل أو الترجيح إنّما تكون بين الدليلين المتعارضين كما سيتّضح.

إذن فموضوع التعادل والترجيح هو التعارض بين الأدلّة القائمة علىٰ الأحكام الشرعية.

(١)و(٣) أُنظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «عدل».

(٢) أُنظر مجمع البحرين: «عدل».

تعريف التعارض:

التعارض في اللغة مصدر تعارضَ، وهو من العرض، ويأتي علىٰ معان، منها:

ـ الإظهار والإبراز، يقال: عرضت الشيء أي أظهرته[١].

ـ المقابلة، يقال: عارضت الكتاب بالكتاب، أي قابلته به. ومنه ماروي عن النبي ﷺ: أنّ جبرئيل كان يعارضه القرآن كلَّ سنة مرّة، وفي السنة الأخيرة من عمره عارضه مرّتين[٢]، أي كان يدارسه جميع ما نزل من القرآن ويقابله فيه[٣].

ـ المباراة والمماثلة، يقال: عارضه في الشّعر، أي أتىٰ بمثله[٤].

ـ المناقضة والمقاومة، يقال: عارض فلاناً في كلامه، أي ناقضه في كلامه وقاومه[٥].

ومن المحتمل رجوع الجميع إلىٰ الأوّل، لأنّ منشأ سائر المعاني هو العَرْض بمعنىٰ الإظهار.

وأمّا عند الفقهاء والأُصوليين، فالتعارض هو: «تنافي مدلولي الدليلين علىٰ وجه التناقض أو

(١) أُنظر الصحاح وغيره: «عرض».

(٢) صحيح البخاري ٤: ٩٦، كتاب الاستئذان، باب من ناجىٰ بين الناس، و٢: ٢٨٣، باب علامات النبوّة، وصحيح مسلم ٤: ١٩٠٥، باب فضائل فاطمة ﷺ، الحديث ٢٤٥٠، وغيرها.

(٣) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «عرض».

(٤)و(٥) أُنظر المعجم الوسيط: «عرض».

التضادّ»[1].

وهذا هو الذي ذكره الشيخ الأنصاري عنهم. لكن عدل صاحب الكفاية عن هذا التعريف، لأنّه يشمل مثل العام والخاص ونحوهما، حيث يكون تناف بين مدلوليهما مع أنّهما خارجان عن التعارض، لإمكان الجمع العرفي بينهما، وعرّف التعارض بأنّه:

«تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات، على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً»[2].

فجعل المنافاة بين الدليلين ـ لا المدلولين ـ بحسب الدلالة فيخرج ماكان التنافي فيه بحسب المدلولين.

ـ ولكن ردّت عليه مدرسة النائيني بأنّه لامنافاة بين مدلولي العام والخاص ونحوهما، كالحاكم والمحكوم والوارد والمورود لترد شبهة دخولهما في التعريف، بل هما خارجان عن حقيقة التعارض[3]، كما سيأتي توضيحه.

ومهما يكن فالمراد الواقعي من التعريفين واحد.

(١) فرائد الأُصول ٤: ١١.

(٢) الكفاية: ٤٣٧.

(٣) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول) ٤٨: ٤١٨، وبحوث في علم الأصول ٧: ١٤.

توضيح التعريف المشهور:

المنافاة بين الدليلين قد يكون على وجه التناقض أو التضادّ.

فالأوّل ـ مثل ما إذا دلّ دليل على وجوب شيء، والآخر على عدم وجوبه، أو أحدهما على حرمته والآخر على عدمها.

والثاني ـ مثل أن يدلّ الدليل على وجوب شيء، والآخر على حرمته، والحرمة والوجوب متضادّان.

ويرجع التضادّ إلى التناقض أيضاً، لأنّ الدالّ على وجوب الشيء دالّ بالالتزام على عدم حرمته، والدالّ على حرمة الشيء دالّ على عدم وجوبه بالالتزام أيضاً. فيقع التعارض بين الدليل الدالّ على وجوب الشيء بالمطابقة من طرف، والدليل الدالّ على عدم وجوبه بالالتزام، من طرف آخر[1].

ثمّ، إنّ التنافي بين مدلولي دليلين إمّا ذاتي أو عرضي.

فالأوّل ـ كالتنافي بين المدلولين بالمطابقة أو الإلتزام كما في الأمثلة المتقدّمة.

والثاني ـ ماكان التنافي بينهما من جهة أمر خارج عن الدليلين، كما إذا قام دليل على وجوب الجمعة يوم الجمعة تعييناً، ودليل آخر على وجوب

(١) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول) ٤٨: ٤١٧.

الظهر فيه تعييناً كذلك، فالعمل بهما يقتضي وجوب الجمعة والظهر معاً تعييناً يوم الجمعة، بينما دلّ الدليل من خارج علىٰ عدم وجوب أكثر من خمس صلوات يوميّاً، في حين أنّ العمل بالدليلين يؤدّي إلىٰ ثبوت وجوب ستّة صلوات في اليوم. فالعلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة يوجب التعارض بين دليلي الظهر والجمعة، لعدم إمكان الجمع بينهما في العمل[١].

الفرق بين التعارض والتزاحم:

يرد علىٰ ألسنة الفقهاء والأُصوليين عنوانان ربما يتقاربان بنظر العرف العام، لكن هناك فرق بينهما.

وقبل بيان الفرق بينهما نذكر لكلٍّ منهما مثالاً:

مثال التعارض هو: أن يرد دليل يدلّ علىٰ وجوب صلاة الجمعة في زمن غيبة الإمام عليه السلام، ويرد دليل آخر يدلّ علىٰ حرمتها عندئذ. فهنا نرىٰ أنّ هناك تكاذباً بين الدليلين، ولابد من تساقطهما أو اختيار أحدهما ممّا توفّرت فيه المرجّحات.

مثال التزاحم هو: أن يرد الدليل علىٰ وجوب إنقاذ المسلم من الهلاك، ويرد دليل آخر علىٰ حرمة التصرف في مال الغير من دون إذنه.

فهذان الدليلان لا منافاة ولا تكاذب بينهما

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: ٤١٧ ـ ٤١٨.

في مقام الجعل والتشريع، نعم قد يقع التزاحم بينهما فيما لو توقّف إنقاذ المسلم من الهلاك علىٰ التصرف في مال الغير من دون إذنه، فهنا لايتمكّن المكلّف من العمل بالتكليفين في زمان واحد، لأنّه إمّا أن ينقذ الغريق من الهلاك، لكن يغصب مال الغير ويتصرّف فيه بدون إذنه، أو يترك الإنقاذ والغصب معاً.

وهناك رأيان للتفرقة بين الموردين:

الأوّل ـ ماذكره صاحب الكفاية:

وحاصله: أنّ ملاك الحجيّة لايوجد في المتعارضين إلّا في واحد منهما؛ لأنّ التعارض يكشف عن أنّ أحدهما فاقد لشرائط الحجيّة، فلابدّ من معرفته عن طريق استخدام مرجّحات التعارض المذكورة في محلّها، ثمّ العمل بالدليل الآخر.

أمّا المتزاحمان فملاك الحجيّة موجود فيهما معاً، ولكن لايمكن العمل بهما معاً، فلابدّ من ترجيح أحد المتزاحمين علىٰ الآخر عن طريق استخدام المرجّحات في باب التزاحم[١].

واختار هذا الرأي تلميذه العراقي أيضاً[٢].

الثاني ـ ماذكره النائيني:

وحاصله: أنّ المنافاة في باب التعارض إنّما هو في مقام الجعل والتشريع، بأنْ يرد دليل علىٰ

(١) أُنظر الكفاية: ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٢) أُنظر نهاية الأفكار ٤ / القسم الثاني: ١٢٧.

تشريع وجوب الجمعة، ودليل آخر علىٰ تشريع وجوب الظهر، ومن المعلوم أنّ الشارع لايعقل أن يشرّع الحكمين معاً.

أمّا المتزاحمان فالمنافاة بينهما ليس في مقام الجعل، بل في مقام الامتثال، فإنّه لامنافاة بين تشريع وجوب إنقاذ الغريق علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، وحرمة التصرف في مال الغير علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة أيضاً. والمنافاة إنّما حصلت من جهة عدم قدرة المكلّف علىٰ الإتيان بهما معاً في زمان واحد[1].

وقد تبنّىٰ السيد الخوئي هذا الرأي أيضاً[2].

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ تعريف التعارض والتزاحم والفرق بينهما، وأمّا ما يرتبط بالتزاحم من أحكام ومرجّحاته، فقد ذكرناها في عنوان «تزاحم»، فلا نعيدها. بل نكتفي هنا ببيان أقسام التعارض وأحكامها.

ولكن قبل ذلك من الراجح أن نذكر أسباب التعارض بين الأدلّة علىٰ نحو الإيجاز.

أسباب التعارض:

ذكر الفقهاء والأُصوليون قديماً وحديثاً أسباباً لتعارض الأحاديث، جمعها الشهيد الصدر ـ علىٰ ما جاء في تقريرات بحثه ـ ونحن نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً، وهي كما يلي:

١ ـ ضياع القرائن:

من جملة الأسباب المهمّة لحصول التعارض بين الأخبار والأحاديث، ليس في الفقه فقط، بل في كثير من العلوم، كالتفسير والتاريخ ونحوهما، إنّما هو ضياع بعض القرائن، إمّا نتيجة لتقطيع الأحاديث، وبثّ قِطَع الحديث الواحد في أبواب متفرّقة لمناسبة ذلك الباب، وخاصّة القرائن الحاليّة الّتي قد تفهم من النصّ.

وإما لفقد بعض المصادر في طول الزمن بسبب الاعتداءات الطائفية أو العوامل الطبيعية.

وإمّا لأسباب أُخر.

مثال ذلك: ما اشتهر ممّا يروىٰ عن النبي ﷺ: «أنت ومالك لأبيك»، حيث استفيد منها ولاية الأب علىٰ الإبن وماله، في حين أنّ التعمّق فيما هو الصادر عن النبي ﷺ مع ملاحظة القضيّة بكاملها يعطي أنّ قوله ﷺ إنّما يؤكّد علىٰ قاعدة أخلاقيّة لاغير، ولذلك نبّه الإمام عليه السلام بعض الناس الذين ارتكبوا هذا الخطأ.

فقد جاء في رواية ابن أبي العلاء أنّه قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: مايحلّ للرجل من مال ولده؟ قال: قوته بغير سرف إذا اضطرّ إليه، قال: فقلت له: فقول رسول الله ﷺ للرجل الذي أتاه فقدّم أباه، فقال له: أنت ومالك لأبيك؟! فقال: إنّما جاء بأبيه إلىٰ النبي ﷺ فقال: يا رسول الله هذا

(١) أُنظر: أجود التقريرات ٢: ٥٠٢، وفوائد الأُصول ٤: ٧٠٤.

(٢) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣) ٤٨: ٤٢٦.

أبي وقد ظلمني ميراثي من أُمّي، فأخبره الأب أنّه قد أنفقه عليه وعلىٰ نفسه، وقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء، أوَكان رسول الله ﷺ يحبس الأب للإبن؟!»[1].

إنّ نفقة الإبن وإن كانت واجبة علىٰ الأب، لكنّ الأب إنّما صرف ميراث الإبن من أُمّه عليه وعلىٰ نفسه؛ لأنّه كان معسراً، فأصبح مديوناً للإبن ولم يكن من الأدب الإسلامي أن يحبس الأب لأجل الولد.

ومن ذلك ما اشتهر عند بعض الناس من القيام للجنازة إذا مرّت به، وردّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام هذا التوهّم.

قال زرارة: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام وعنده رجل من الأنصار، فمرّت به جنازة، فقام الأنصاري ولم يقم أبو جعفر عليه السلام، فقعدت معه، ولم يزل الأنصاري قائماً حتّىٰ مضوا بها، ثمّ جلس، فقال له أبو جعفر عليه السلام: ما أقامك؟! قال: رأيت الحسين بن علي يفعل ذلك، فقال أبو جعفر عليه السلام: والله ما فعله الحسين عليه السلام ولا قام لها أحدٌ منّا أهل البيت قطّ، فقال الأنصاري: شككتني! أصلحك الله، قد كنت أظنّ أنّي رأيت»[2].

(١) الوسائل ١٧: ٢٦٥، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

(٢) الوسائل ٣: ١٦٩، الباب ١٧ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

وروىٰ مثنىٰ الحنّاط، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان الحسين بن علي عليه السلام جالساً فمرّت عليه جنازة فقام الناس حين طلعت الجنازة، فقال الحسين عليه السلام: مرّت جنازة يهودي، وكان رسول الله ﷺ علىٰ طريقها، فكره أن تعلو رأسه جنازة يهودي، فقام لذلك»[1].

وورد بهذا المضمون عن الحسن بن علي عليه السلام أيضاً[2].

والنماذج من هذا القبيل كثيرة.

٢ ـ تصرّف الرواة في الرواية والنقل بالمعنىٰ:

لو لم تنقل الرواية بلفظها، بل نُقلت بالمعنىٰ، فإنّ احتمال تغيير المراد الجدّي من كلام المروي عنه موجود، خاصّة إذا كان الناقل ممّن لا خبرويّة له بأساليب اللغة والمحاورة، وبما هو مصطلح عند أهل العلم، وربّما كان ذلك عاملاً لاضطراب متن الرواية وتشويشها أيضاً[3].

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) قال السيّد الصدر: «أشتهرت روايات عمّار الساباطي مثلاً بين الفقهاء بهذا المعنىٰ...».

ونقل اعتذار الفقهاء عنه بأنّه «لم يكن يجيد النقل والتصرّف في النصوص لقصور ثقافته اللغوية». بحوث في علم الأُصول ٧: ٣٢ ـ ٣٣.

٣ ـ التقيّة:

كان للتقيّة دور مهم في صدور الروايات المتعارضة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

والبحث عن أسباب التقيّة والظروف التي ألجأتهم إليها، له مجاله الخاصّ به، ولعلّنا نتوفّق له في عنوان «تقيّة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

وإنّما المهم فعلاً بيان أنّ التقيّة ـ مهما كان سببها ـ صارت سبباً لحدوث التعارض في بعض الروايات على الأقل.

قال زرارة ـ ضمن حديث عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام حول ميراث الجدّ ـ: «... فأتيته من الغد بعد الظهر، وكانت ساعتي التي كنت أخلو به فيها بين الظهر والعصر، وكنت أكره أن أسأله إلّا خالياً خشية أن يفتيني ـ من أجل من يحضره ـ بالتقيّة...»[1].

وقال أبو بصير ـ كما في الرواية ـ: «سألت أبا عبداللّٰه عليه السلام عن القنوت؛ فقال: فيما يجهر فيه بالقراءة، فقال: فقلت له: إنّي سألت أباك عن ذلك فقال في الخمس كلّها؟! فقال: رحم اللّٰه أبي إنّ أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحقّ، ثمّ أتوني شُكّاكاً، فأفتيتهم بالتقيّة»[1].

وروىٰ أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «قال أبو جعفر عليه السلام في القنوت إن شئت فاقنت وإن شئت فلا تقنت.

قال أبو الحسن: وإذا كانت التقيّة فلا تقنت، وأنا أتقلّد هذا»[2].

وروىٰ معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم فأخبره بما جاء منكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا،

← ومن نماذج ذلك ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبداللّٰه عليه السلام: إنّ عمّار الساباطي روىٰ عنك رواية، قال: وما هي؟ قلت: روىٰ أنّ السنّة فريضة، فقال: أين يذهب؟! أين يذهب؟! ليس هكذا حدّثته، إنّما قلت له: من صلّىٰ فأقبل علىٰ صلاته لم يحدّث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل اللّٰه عليه ما أقبل عليها، فربّما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنّما أمرنا بالسنّة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة».

الوسائل ٤: ٧٠، الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(١) الكافي ٧: ٩٤، كتاب المواريث، باب ميراث الولد مع الأبوين، الحديث ٣.

(١) الوسائل ٦: ٢٦٣، الباب الأوّل من أبواب القنوت، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل ٦: ٢٦٩، الباب ٤ من أبواب القنوت، الحديث الأوّل.

وجاء عن فلان كذا، فأُدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال عليه السلام: اصنع كذا، فإنّي كذا أصنع»[1].

هذا وكانت ظروف الأئمّة عليهم السلام مختلفة، ولذلك كانت الروايات الصادرة تقيّة مختلفة، وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إن أبي كان أجرأ علىٰ أهل المدينة منّي»[2].

وهذا ما تؤيّده جملة من الروايات، منها روايتا أبي بصير والبزنطي المتقدّمتين.

وتفصيل الكلام موكول إلىٰ عنوان «تقيّة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

٤ ـ الدسّ والتزوير:

من جملة أسباب التعارض بين الروايات إنّما هو حصول الدسّ والتزوير في روايات الأئمّة عليهم السلام من قبل مخالفيهم، أو ممّن كانوا منخرطين ضمن أصحابهم ثمّ عدلوا وانحرفوا عنهم وأسّسوا لأنفسهم مذاهب فاسدة. ولعلّ الدسّ كان من قبل هؤلاء أكثر من غيرهم.

روي عن محمّد بن عيسىٰ بن عبيد، أنّه روىٰ عن يونس بن عبدالرحمان: «أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمّد

(١) الوسائل ٢٧: ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

(٢) الوسائل ١٨: ١٧٨، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث الأوّل.

ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك علىٰ ردّ الأحاديث؟

فقال: حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبداللّٰه عليه السلام يقول: لاتقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه اللّٰه ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي فاتّقوا اللّٰه ولا تقولوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالىٰ وسنّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، فإنّا إذا حدّثنا، قلنا: قال اللّٰه عزّ وجل، وقال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله...».

والرواية طويلة جاء في ذيلها عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قوله: «... فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة»[1].

٥ ـ ملاحظة ظروف الراوي:

ربما يحصل الاختلاف فيما يروىٰ عن الأئمّة عليهم السلام في مورد واحد، وليس ذلك إلّا لأجل الاختلاف في بعض حالات المسألة، مثل وقوع الحادث عن عمد أو سهو أو نسيان أو جهل أو عذر ونحو ذلك، فيختلف جواب الإمام عليه السلام باختلاف حالات السائل، ولكن لم تنقل هذه الحالات بدقّة فيبدو وجود التعارض بين الروايات.

(١) رجال الكشّي: ٢٢٤، في ترجمة المغيرة بن سعيد، رقم ٤٠١.

من قبيل مارواه صفوان، عن أبي أيوب، قال: «حدّثني سلمة بن مُحرز أنّه كان يتمتّع حتّىٰ إذا كان يوم النحر طاف بالبيت والصفا والمروة، ثمّ رجع إلىٰ منىٰ ولم يطف طواف النساء، فوقع علىٰ أهله، فذكره لأصحابه، فقالوا: فلان قد فعل مثل ذلك، فسأل أبا عبدالله عليه السلام فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة: فذهبت إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام فسألته، فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلىٰ أصحابي فأخبرتهم بما قال لي. قال: فقالوا: اتّقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فقلت: إنّي لقيت أصحابي فقالوا: اتّقاك، وقد فعل فلان مثل ما فعلت، فأمره أن يذبح بدنة، فقال عليه السلام: صدقوا، ما اتّقيتك، ولكن فلان فعله متعمّداً وهو يعلم، وأنت فعلته وأنت لا تعلم، فهل كان بلغك ذلك؟ قال: قلت: لا والله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء»[1].

٦ـ الاختلاف في فهم النصّ:

قد لا يكون هناك أيّ اختلاف بين النصّين المدعىٰ تعارضهما، ولكنّ الفقيه الممارس لعمليّة الاستنباط قد يتصوّر وجود التعارض بينهما علىٰ أساس الإطار الذهني الذي يعيشه ويتأثّر به في مجال فهم النص، فيخطئ في تشخيص معنىٰ النص إمّا لجهله باللغة وعدم اطّلاعه علىٰ دقائقها، أو لغفلته عن وجود بعض القرائن، أو قرينيّة الموجود منها، أو لعدم معرفته بطروّ تغيير في بعض الأوضاع اللغويّة، فهو يفهم النص في ضوء مايراه معنىٰ له بالفعل، ثمّ يفترض أنّ معنىٰ اللفظ في زمان صدور النص كان هكذا أيضاً[1].

٧ـ ضياع بعض المصادر:

ومن أسباب التعارض ضياع بعض الكتب والأُصول المعتمدة عند المتقدّمين، فهذه الأُصول وإن كان أكثرها منقولاً في الكتب الروائيّة والحديثيّة كالكتب الأربعة وغيرها، إلّا أنّ وجودها بنفسها كان يرفع كثيراً من الالتباسات الحاصلة بسبب فقدها، لاحتوائها علىٰ أحاديث لو كانت لأمكن رفع التعارض بين بعض الأحاديث بواسطتها.

فهذه الأسباب وغيرها صارت سبباً لحصول التعارض[2].

تنبيـــه:

إنّ الأسباب المتقدّمة لم تختص بمذهب أهل البيت عليهم السلام، بل هي عامّة بالنسبة إلىٰ سائر المذاهب

---

(١) الوسائل ١٣: ١٢٣، الباب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع، الحديث ٥.

(١) لعلّ من ذلك تفسير الكراهة في كلمات الأئمّة بالكراهة المصطلحة في حين أنّها أعمّ من ذلك.

(٢) أُنظر ذلك كلّه في بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٩ ـ ٤١.

إلّا مسألة التقيّة، وإن كانت هذه تتجلّىٰ فيها أيضاً بأنحاء أُخرىٰ لا مجال لتشريحها فعلاً.

أقسام التعارض:

ينقسم التعارض إلىٰ قسمين:

ـ تعارض مستقر، وهو الذي لايزول فيه التعارض، بل يجب تقديم وترجيح أحد المتعارضين علىٰ الآخر بإحدىٰ المرجّحات المذكورة في محلّها، أو يحكم فيها بتساقط الخبرين، أو بالتخيير بينهما، علىٰ الخلاف في ذلك.

وهذا القسم من التعارض هو المقصود بالبحث في التعادل والترجيح، وهو من أهمّ الأبحاث الأُصوليّة وإن كان يتوهّم أنّه من الأبحاث الهامشيّة لعلم الأُصول، لأنّهم يذكرونه في آخر الأبحاث الأُصوليّة، ولذلك يكون بحثنا عن هذا القسم متأخّراً عن القسم الآتي.

ـ وتعارض غير مستقرّ، وهو كما يفهم من عنوانه أنّه التعارض الذي يحصل بدواً، لكنّه يزول بعد التأمّل في المتعارضين؛ لإمكان الجمع بينهما ورفع التعارض بينهما بنظر العرف في محاوراته[1].

ولذلك يكون بحثنا فيه متقدّماً، وكمقدّمة للبحث عن التعارض المستقرّ؛ لعدم كونه تعارضاً حقيقة.

أوّلاً ـ التعارض غير المستقر

ويعبّر عنه بالتعارض البدوي أيضاً، وهو يزول ـ كما تقدّم ـ بعد التأمّل والجمع بين المتعارضين.

والجمع بين المتعارضين غير المستقرّين الذي يقوم به العرف في محاوراته يسمّىٰ جمعاً عرفيّاً.

والموارد التي يكون التعارض فيها غير مستقر، ويرتفع بواسطة الجمع العرفي هي موارد: الورود، والحكومة، والتخصّص، والتخصيص، والتقييد، وتوضيحها كالآتي:

أولاً ـ الورود:

وهو أن يكون أحد الدليلين وارداً علىٰ الدليل الآخر، ومعنىٰ كونه وارداً هو: أن يرفع موضوع الدليل الآخر أو أحد أفراده، أو يثبت له فرداً آخر.

مثال ذلك: إنّ موضوع البراءة العقليّه هو «عدم البيان»، استناداً إلىٰ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فإذا ورد بيان من الشارع بالنسبة إلىٰ الحكم، سواء كان علىٰ لسان أمارة ـ كخبر الثقة ـ أو استصحاب، أو حتىٰ البراءة الشرعيّة، فيرتفع موضوع البراءة العقليّة الذي هو عدم البيان، لأنّ كلّ ذلك بيان شرعي؛ ولذلك يكون مايدلّ علىٰ الحكم الشرعي سواء كان بلسان الأمارة أو الأصل

(١) أُنظر: فوائد الأُصول ٤: ٦٩٩، وأجود التقريرات ٢: ٥٠١، وموسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣): ٤١٧.

الشرعي، وارداً علىٰ البراءة العقليّة؛ لرفع موضوعها ـ وهو عدم البيان ـ وجداناً، وإن كانت حجيّة خبر الثقه والاستصحاب والبراءة الشرعية إنّما هي بالتعبّد الشرعي، فيكون الورود هو رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر وجداناً، ولكن بالتعبّد الشرعي.

ومن أمثلته دليل الاشتغال ـ الاحتياط ـ في موارد العلم الإجمالي بالتكليف؛ لأنّ العقل يحكم بالاحتياط؛ للزوم دفع الضرر المحتمل، فإذا قام الدليل علىٰ تعيين الحكم الشرعي، ينتفي احتمال الضرر الذي هو موضوع الاشتغال، فلامجال لجريان الاشتغال في ذلك المورد.

ومن أمثلته أيضاً الدليلان المتزاحمان، مثل دليل وجوب الوضوء، ودليل وجوب صرف الماء لإنقاذ النفس من الهلاك، فإنّ الدليل الثاني ينفي مورد الدليل الأوّل، لأنّ الوضوء إنّما يجب مع القدرة علىٰ الماء عقلاً وشرعاً، وفي صورة وجوب صرفه في رفع العطش شرعاً لايكون المكلّف قادراً علىٰ الماء شرعاً؛ لوجوب صرفه في رفع العطش.

فنرىٰ أنّ هذه الموارد وأمثالها لاتعارض فيها بين الدليلين، لأنّ أحدهما يرفع موضوع الآخر، وبذلك ترتفع المنافاة بينهما[1].

(١) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣) ٤٨: ٤١٨ ـ ٤١٩.

ثانياً ـ الحكومة:

وهي أن يكون أحد الدليلين حاكماً علىٰ الدليل الآخر. وهذه الحكومة بصورة عامّة علىٰ قسمين:

القسم الأوّل:

أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد من الدليل الآخر، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً، كان الدليل الحاكم لغواً.

وهذا الشرح يكون بدوره علىٰ نحوين:

النحو الأوّل:

أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلىٰ عقد الوضع في الدليل المحكوم، ومثاله: ماورد: من أنّه «لا ربا بين الوالد والولد»، فإنّه قد تصرّف في موضوع الدليل الدال علىٰ حرمة الربا مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا﴾[1]، وبيّن أنّ مايقع بين الوالد والولد ممّا هو صورته صورة الربا ليس رباً بنظر الشرع، بمعنىٰ أنّ المحرّم من الربا ليس هو الربا الحاصل بين الوالد والولد، فكأنّه نفىٰ حكم الربا في هذه الصورة بلسان نفي موضوعه.

ومن أمثلته أيضاً: «لاشكّ لكثير الشك» بالنسبة إلىٰ «إذا شككت فابن علىٰ الأكثر» فنفىٰ أن يكون الشك الصادر من كثير الشك من الشكوك التي يجب فيها البناء علىٰ الأكثر.

(١) البقرة: ٢٧٥.

النحو الثاني:

أن يكون الحاكم ناظراً إلىٰ عقد الحمل في الدليل المحكوم، مثل أدلّة نفي الضرر ونفي الحرج، بالنسبة إلىٰ أدلّة الأحكام المثبتة للتكاليف بصورة عامّة حتّىٰ في موارد الضرر والحرج، فإنّ تلك الأدلّة تتصرّف في عقد الحمل من أدلّة الأحكام. فدليل نفي الضرر أو نفي الحرج ينفي وجوب الوضوء في الموارد التي يستلزم منها الضرر أو الحرج بسبب الوضوء.

القسم الثاني:

أن يكون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم من دون أن يكون ناظراً إليه، بحيث يلزم لغويّة الدليل الحاكم لولا المحكوم، كما كان في القسم الأوّل.

مثاله: دليل حجية الأمارات ـ كخبر الثقة ـ بالنسبة إلىٰ دليل الأُصول العمليّة الشرعيّة كالاستصحاب، والبراءة الشرعيّة، والاحتياط الشرعي.

فإنّ موضوع الأُصول العمليّة هو الشك في الحكم، بمعنىٰ أنّها تجري في الموارد التي يشك المكلّف فيها في الحكم الشرعي، وبعد قيام الأمارة كخبر الثقة علىٰ الحكم الشرعي، لايبقىٰ شك في الحكم ولو بالتعبّد الشرعي، حتىٰ تجري فيه الأُصول العمليّة.

ومع ذلك فإنّا لا نرىٰ أيّة لغويّة في الدليل الحاكم لو لم يكن الدليل المحكوم، فإنّ حجيّة خبر الثقة ثابتة سواء ثبت دليل الاستصحاب أو البراءة أم لا.

وبما سبق يظهر أنّ الدليل الحاكم في جميع الصُّور يتقدّم علىٰ الدليل المحكوم، ولا يبقىٰ بينهما أيُّ تعارضٍ أصلاً، فلذلك يخرجان من باب التعارض[1].

ثالثاً ـ التخصّص:

وهو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر، كما إذا قام دليل علىٰ حرمة العصير العنبي إذا غلىٰ واشتدّ، ودلّ دليل آخر علىٰ حلّية العصير التمري إذا غلىٰ واشتدّ، فهذان لاتعارض بينهما؛ لأنّ موضوع أحدهما وهو العصير التمري خارج عن موضوع الآخر وهو العصير العنبي، فحلّية الثاني لاتنافي حرمة الأوّل.

رابعاً ـ التخصيص:

وهو إخراج بعض أفراد العام عن الحكم بواسطة دليل مخصّص، مثل: «أكرم العلماء» و «لاتكرم الفسّاق من العلماء»، فيكون حاصل الخطابين: أكرم العلماء غير الفساق.

---

(١) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ـ ٣): ٤١٩ ـ ٤٢٢.

ثمّ إنّ الخاص قد يكون منفصلاً كالمثال المتقدّم، وقد يكون متصلاً مثل: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم».

والجمع بين خطابي العام والخاص، والعمل بما يحصل بعد التخصيص، ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه، وبذلك يخرجان من حدود النصّين المتعارضين، لإمكان رفع التعارض بالجمع العرفي بينهما بواسطة التخصيص.

وللأُصوليين عدّة تخريجات لبيان حقيقة التخصيص وما هو ملاكه، خاصّة في المنفصل، هل هو بملاك تقديم الأظهر علىٰ الظاهر، أو بملاك الورود أو الحكومة، أو بملاك آخر[1].

والدخول في ذلك يتطلّب منّا وقتاً لايسعنا فعلاً.

خامساً ـ التقييد:

وهو إخراج بعض أفراد المطلق عن الحكم بواسطة الدليل المقيّد.

والمقيّد تارة يكون متصلاً مثل: «أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم».

وأُخرىٰ منفصلاً، مثل: «أكرم العلماء»، و«لاتُكرم الفسّاق من العلماء».

واختلفوا هنا أيضاً في وجه تقديم المقيّد علىٰ المطلق ـ بعد اتفاقهم علىٰ التقييد ـ هل هو

(١) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٧: ١٩٣ ـ ٢٠٤.

علىٰ وجه الحكومة أو القرينية[1].

سادساً ـ الأظهر والظاهر:

إذا تنافىٰ دليلان في مدلولهما، ولكن كان أحدهما أقوىٰ ظهوراً وأكثر صراحة من الآخر قدّم ماهو الأكثر صراحة، وأقوىٰ ظهوراً، سواء كان الكلامان متّصلين أو منفصلين.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري نماذج عديدة ممّا وقع البحث فيه عن أنّها من قبيل الأظهر والظاهر أم لا؟

منها العموم الوضعي (العام) والعموم الإطلاقي (الإطلاق)، فإذا تعارض العام والمطلق، ودار الأمر ـ لأجل رفع التعارض ـ بين تقييد المطلق وتخصيص العام، قدّم الأوّل، لأنّ الإطلاق مبتنٍ علىٰ مقدّمات الحكمة، ومنها عدم البيان، وبعد ورود العام يرتفع عدم البيان، فلا يبقىٰ مجال للإطلاق فيقيّد، بخلاف العام، فإنّ عمومه مستند إلىٰ الوضع.

ولهم بيانات لهذا التقديم أيضاً[2].

الحاصل:

أنّ جميع الموارد المتقدّمة يكون التعارض فيها تعارضاً بدويّاً غير مستقرّ، يمكن رفعه بالجمع

(١) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٧: ١٨٠ ـ ١٨٤.

(٢) أُنظر: فرائد الأُصول ٤: ٢٦، وبحوث في علم الأُصول ٧: ١٩٧.

بين المتعارضين عرفاً.

ثانياً ـ التعارض المستقرّ

ونقصد به التعارض الذي لم يرتفع بـالجمع العرفي، بأن كان الخبران متكافئين في الظـهور لا ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر.

فـهنا تكـلّم الأُصـوليون عـن ذلك فـي مرحلتين:

١ ـ ماهو مقتضىٰ القاعدة الأوّليّة ـ أو الأصل الأوّلي ـ في المتعارضين المتكافئين؟ مـع غـضّ النظر عن الروايات العلاجيّة.

٢ ـ ماهو مقتضىٰ الروايات الصادرة لعلاج التعارض في المتعارضين؟

المرحلة الأُولىٰ في بيان مـاهو مـقتضىٰ القـاعدة الأوّليّة في المتعارضين:

المقصود بالبحث هنا ـ كما تقدّم ـ هو البحث عن القاعدة الأوّلية في باب التعارض مـع غـضّ النظر عن ورود نصٍّ بالخصوص فـي ذلك. وهـذا يـحتاج الىٰ بـيان الآراء والمـباني فـي حـجّية الأمارات، فنقول:

اختلف الأُصوليّون في أنّ حجّية الأمارة من باب السـببيّة أو الطـريقيّة؟ واخـتلفوا فـي مـعنىٰ السـببيّة، وهـناك عـدّة تـفسيرات لهـا، كـالتفسير الأشعري والمعتزلي والإمامي، وقد تـقدّم الكـلام عنها في عنوان «أمارة». وقلنا: إنّ المشهور عـند الإماميّة هو القول بـالطريقيّة، بـمعنىٰ أنّ الأمـارة تكون طريقاً إلىٰ الواقع وكاشفاً عنه.

وهناك بعض الإماميّة(١) قالوا بالسببيّة علىٰ فرض التـنزّل عـن القـول بـالطريقيّة، بـمعنىٰ أنّ الشارع جعل مصلحة في سلوك الأمارة هي غـير مصلحة الواقع.

وعليه فإن طابقت الأمارة الواقع فالعامل بها يدرك مصلحة الواقع، وإن لم تطابقه فلم يحرم من المصلحة التي جعلت في سلوك الأمارة.

ولابدّ من أن نرىٰ ماهو مقتضىٰ القاعدة بناءً علىٰ الطريقيّة، والسببيّة ـ المصلحة السلوكيّة ـ علىٰ مبنىٰ الإماميّة.

مقتضىٰ الأصل بناءً علىٰ الطريقيّة:

المعروف بين الأُصوليين هـو: أنّ مـقتضىٰ الأصل في الخبرين المتعارضين المتكافئين بـناءً علىٰ الطريقيّة هو التساقط.

وعلّلوه: بأنّ دليل حجية الخبر:

ـ إمّا أن يشمل أحد الخبرين غير المعيّن.

ـ أو يشمل أحدهما دون غيره.

ـ أو يشملهما معاً.

ـ أو لا يشملهما معاً.

---

(١) كالشيخ الأنصاري في فرائد الأُصـول ١: ١١٤ ـ ١١٥، والنائيني في فوائد الأُصول ٣: ٩٥ ـ ٩٧.

أمّا الأوّل فهو غير صحيح، لأنّ أحد الخبرين اللّامعين لاوجود له في الخارج، وإنّـما هـو أمـر انتزاعي مبهم، وحجيّة مثل ذلك لا معنىٰ له؛ لعـدم ترتّب الأثر عليه.

وأمّا الثاني، فهو يتصوّر علىٰ نحوين:

١ ـ أن يشمل خصوص أحـدهما المـعيّن، وهذا غير صـحيح أيـضاً؛ لأنّ المـفروض تكـافؤ الخبرين، فاختصاص دليل حجّية الخبر بأحدهما المعين فقط ترجيح من دون مرجّح.

٢ ـ أن يشمل أحدهما عـلىٰ التـخيير، بأن يكون المكلّف مخيّراً بالأخذ بكلٍّ منهما دون غيره، فإذا التزم بأحدهما، فلايجوز له الالتزام بالآخر.

وهذا مردّه إلىٰ التعيين أيضاً، أي يلزم شمول دليل حجية الخبر لأحد الخبرين دون غيره، وإنّما يتعيّن ذلك الخبر بواسطة المكلّف.

وأمّا الثالث، فهو غير معقول أيضاً؛ لأنّه يلزم منه الأمر بالمتناقضين أو المتضادّين، فإذا دلّ أحد الخبرين علىٰ الوجـوب والآخـر عـلىٰ الحـرمة، فمنطوق الخبرين متضادّان، ومـنطوق كـلٍّ مـنهما مناقض لمفهوم الآخر؛ لأنّ الدالّ عـلىٰ الوجـوب دالٌّ بالمفهوم علىٰ عدم الحرمة، والدالّ علىٰ الحرمة دالٌّ بالمفهوم علىٰ عدم الوجوب.

يبقىٰ الرابع، وهو عدم شمول دليل الحـجّية للخبرين مـعاً، ولازمـه تسـاقط الخـبرين، وهـو الصـحيح، ولذلك قـالوا: الأصـل الأوّلي فـي المتعارضين هو التساقط[1].

مقتضىٰ الأصل بناءً علىٰ السببيّة:

المستفاد من كلام الشيخ في المقام هـو أنّ الأصل في الخبرين المتعارضين، بناءً علىٰ السببيّة في جعل الأمارات هو عدم التساقط.

وتوضيحه: أنّ قيام الخبر بناءً علىٰ السـببية الأشعريّة يـوجب جـعل الحكـم الشـرعي طـبقاً لمؤدّاه، وبناءً علىٰ السببيّة المعتزليّة يوجب مصلحة في المؤدّىٰ يتدارك بها مصلحة الواقـع، إذا فـاتت بسبب عدم تطابق الأمارة مع الواقع، وبـناءً عـلىٰ السببيّة الإماميّة يوجب مصلحة في سلوك الأمارة يتدارك بها المصلحة الواقعية الفائتة.

وفي جميع هذه الموارد يقع التزاحـم بـين السـببين؛ لأنّ امـتثال كـلٍّ مـن التكـليفين ودرك المصلحة الواقعيّة، أو المصلحة التـي يـتدارك بـها مافات من مصلحة الواقع، مشروط بالقدرة عليه، وعند إرادة فعل الآخـر تـتحدّد قـدرة المكـلّف، فلذلك يقع التزاحم بين التكليفين، لأنّ كلّاً مـنهما بحاجة إلىٰ صرف القدرة فيه.

---

(١) اُنظر ذلك في: فـرائـد الاُصـول ٤: ٣٨ ـ ٣٩، وكـفاية الاُصول: ٤٣٩ ـ ٤٤٠، وفوائد الاُصول ٤: ٧٥٣، ونهاية الأفكار ٤ / ٢: ١٧٠ ـ ١٧٧، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٤٤٠ ـ ٤٤٥، ورسالة التعادل والترجيح (ضـمن رسائل الإمام الخميني) ٢: ٣٩.

ولذلك قال في نهاية كلامه: «والحاصل: أنّه إذا أمر الشارع بشيءٍ واحد، استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتّفق امتناع إيجادهما في الخارج، استقلّ بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه؛ لأنّها ممكنة، فيقبح تركها»[١].

هذا ووافقه النائيني في حصول التزاحم بناءً علىٰ السببيّة الأشعريّة والمعتزليّة إذا كان مؤدّىٰ الأمارتين فعلان متضادّان، مثل وجوب شيءٍ ووجوب ضدّه.

وأمّا إذا كان مؤدّاهما فعلان متناقضان، بأن كان مفاد أحدهما وجوب شيءٍ ومفاد الآخر عدم وجوبه أو حرمته، فجعله من باب التزاحم مشكل؛ لأنّه يصير من قبيل توارد العناوين الثانوية علىٰ شيءٍ واحد، كما إذا نذر شخص فعل شيءٍ، ونذر وكيله ـ بناءً علىٰ صحّة نذر الوكيل ـ تركه، فهنا لا يكون الموردان من موارد التزاحم، بل يتعارض النذران ويتساقطان.

وأمّا بناءً علىٰ السببيّة بمعنىٰ المصلحة السلوكيّة فلا يدخلان في باب التزاحم؛ لأنّ المصلحة السلوكيّة إنّما تترتّب علىٰ الطريق بوصف كونه طريقاً، ومع التعارض بين الطريقين لم تبق صفة الطريقيّة لهما معاً، حتىٰ تترتّب المصلحة علىٰ سلوكهما حتىٰ يلزم التزاحم بين المصلحتين، فعليه يكون الأصل في هذا المورد هو التساقط أيضاً[١].

وأمّا السيّد الخوئي، فقد جعل الأصل في جميع الموارد هو التساقط حتىٰ المورد الذي جعله النائيني من باب التزاحم، وهو ما لو كان الخبران علىٰ نحو المتضادّين بناءً علىٰ السببيّة الأشعريّة والمعتزليّة؛ فقال في نهاية المطاف من بحثه:

«ولبّ المقال في المقام: أنّ رجوع التعارض إلىٰ التزاحم ـ علىٰ القول بالسببيّة ـ ممّا لا أساس له علىٰ جميع التقادير المتقدّمة؛ منشؤه توهّم أنّ القائل بالسببيّة قائل بأنّ قيام الأمارة موجب لحدوث المصلحة ولو كانت الأمارة غير معتبرة، وليس الأمر كذلك، إذ من المعلوم أنّ القائل بالسببيّة قائل بأنّ قيام الحجّة موجب لحدوث المصلحة، وحينئذ يكون حدوث المصلحة في الفعل أو الالتزام أو فعل المولىٰ في رتبة متأخّرة عن حجيّة الأمارة، وقد ذكرنا أنّ دليل الحجيّة غير شامل للمتنافيين علىٰ ما تقدّم، فلم يبق مجال لتوهّم رجوع التعارض إلىٰ التزاحم علىٰ القول بالسببيّة»[٢].

المرحلة الثانية ـ في بيان ماهو مقتضىٰ الروايات العلاجيّة:

والكلام في هذه المرحلة يكون في أمرين:

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٣٧.

(١) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٣٧.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

الأوّل ـ ماهو مقتضىٰ الأصل المستفاد من الروايات العلاجيّة في الخبرين المتعارضين المتكافئين؟

وهذا الأصل هو المسمّىٰ بالأصل الثانوي.

الثاني ـ ماهو مقتضىٰ الروايات العلاجيّة في صورة وجود مزيّة في إحدىٰ الروايتين؟

وقبل بيان آراء الأُصوليين المعروفين المتأخّرين نذكر الروايات العلاجيّة وما يستفاد منها، وهي علىٰ أربعة طوائف:

ـ أخبار التوقّف والإرجاء.

ـ أخبار الاحتياط.

ـ أخبار التخيير.

ـ أخبار الترجيح.

أوّلاً ـ أخبار التوقّف والإرجاء:

وهي أخبار دلّت علىٰ التوقّف عند مواجهة المتعارضين المتكافئين وإرجاء الأمر الىٰ لقاء الإمام عليه السلام، منها:

١ ـ ما جاء في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: «فارجئه حتّىٰ تلقىٰ إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»[١].

وأُورد عليها بأنّها ضعيفة السند، وواردة في مقام القضاء، لا الإفتاء. ولكن قد ذبّ بعضهم عن الإشكالين[٢].

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٧٧١.

٢ ـ مارواه سماعة بن مهران، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا.

قال: لاتعمل بواحد منهما حتىٰ تلقىٰ صاحبك فتسأل...»[١].

والرواية مرسلة رواها الطبرسي في الاحتجاج.

وقيل: إنّها مختصّة بزمن الحضور، وهذا الإشكال مشترك بين هذه الرواية والرواية المتقدّمة[٢].

ثانياً ـ أخبار الاحتياط:

وهي الأخبار التي تأمر بالأخذ بما هو الأحوط من الروايتين، بمعنىٰ أنّها تأمر بأخذ ما هو أقرب إلىٰ الاحتياط من الروايتين.

أو تأمر بالأخذ بالاحتياط، وإن لم يكن موافقاً لواحد منهما، مثل:

رواية زرارة التي رواها ابن أبي جمهور الأحسائي عن العلّامة مرفوعةً إليه ـ أي زرارة ـ عن الإمام الباقر عليه السلام، وجاء في ذيلها بعد فرض تساوي الروايتين المتعارضتين: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط»[٣].

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٩.

(٢) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٤٨٦.

(٣) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣، الحديث ٢٢٩.

والرواية تدلّ علىٰ الأخذ بما هو أقرب إلىٰ الاحتياط من الروايتين المتعارضتين، ولا دلالة فيها علىٰ الأخذ بالاحتياط وإن كان مخالفاً للروايتين.

هذا من جهة.

ومن جهة أُخرىٰ، قال السيّد الخوئي: «وأمّا الاحتياط، فلم يدلّ عليه دليل سوىٰ مرفوعة زرارة...»[1].

والظاهر أنّ مقصوده في باب التعارض، لأنّ الروايات الآمرة بالاحتياط بصورة مطلقة كثيرة.

وعلىٰ أيّة حال فالرواية تدلّ علىٰ الأخذ بما هو موافق للاحتياط وترك الرواية الأُخرىٰ.

لكنّ الرواية مرفوعة، علىٰ فرض وجودها في كتب العلّامة.

ثالثاً ـ أخبار التخيير:

وهي مجموعة من الروايات دلّت علىٰ تخيير المكلّف في الأخذ بكلٍّ من المتعارضين، منها:

١ ـ رواية الحسن بن جهم، عن الرضا عليه السلام، قال: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنّا فقس علىٰ كتاب الله عزّ وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا وإن لم يكن يشبههما فليس منّا.

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٤٨٦.

قلت: يجيئنا الرجلان، وكلاهما ثقة، بحديثين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[1].

فذيل الرواية يدلّ علىٰ التخيير بين المتعارضين، وظاهرها مطلق ولم يختص بحال الظهور.

ولكنّ الرواية مرسلة ذكرها الطبرسي في الاحتجاج.

٢ ـ مرفوعة زرارة، وقد جاء في ذيلها بعد فرض الراوي أنّ كلتا الروايتين موافقتان للاحتياط أو مخالفتان له: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»[2].

ولكنّها مرسله أيضاً كما تقدّم.

٣ ـ ما رواه الكليني بإسناده عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتّىٰ يلقىٰ من يخبره، فهو في سعة حتّىٰ يلقاه»[3].

والرواية موثّقة ذكرها السيد الخوئي في

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٨، وعنه في الوسائل ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣، الحديث ٢٢٩.

(٣) أُصول الكافي ١: ٦٦، وعنه الوسائل ٢٧: ١٠٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

روايات التخيير، ولعلّه لما ورد في ذيلها: «فهو في سعة»، وهو تخيير محدّد حتىٰ لقاء الإمام عليه السلام، لكن قال: إنّها في مقام دوران الأمر بين المحذورين لقول الراوي: «أحدهما يأمر بالأخذ، والآخر ينهاه» فيدور الأمر بين الفعل والترك، والعقل في مثله يحكم بالتخيير، فكلام الإمام عليه السلام إرشاد إلىٰ حكم العقل بالتخيير[1].

وهناك روايات أُخر ذُكرت للقول بالتخيير، لكنّها غير تامّة إمّا سنداً أو دلالة كما قيل[2].

رابعاً ـ أخبار الترجيح:

دلّت مجموعة من الأخبار علىٰ ترجيح ذي المزيّة من الخبرين المتعارضين، أهمّها:

١ ـ مقبولة عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث، فتحاكما إلىٰ السلطان أو إلىٰ القضاة أيحلّ ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلىٰ الطاغوت....

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلىٰ من كان منكم ممّن قد روىٰ حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً....

قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما، فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلىٰ مايحكم به الآخر.

قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا، لايفضل واحد منهما علىٰ الآخر؟

قال: ينظر إلىٰ ما كان من رواياتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه...

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات؟

قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنّة ووافق العامّة...»[1].

والرواية طويلة، جاء في نهايتها الأمر بالتوقّف مع تساوي الخبرين، وهي ظاهرة في الترجيح بالمزايا.

وهناك إشكالان أساسيّان أُوردا علىٰ الرواية، وهما:

---

(١) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥١٠.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ٥٠٨ ـ ٥١١.

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

أ ـ إنّها واردة في التحكيم، لا في نقل الخبر، ولابدّ من الترجيح في الحكومة لفصل الخصومة، إذ التخيير لا تُرفع به الخصومة.

ب ـ إنّها غير تامّة سنداً، لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة في حدّ نفسه.

هذا وقد أجاب النائيني عن الإشكالين:

أمّا الأوّل، فبأنّ الحاكم يختار أوّلاً ما فيه المزيّة من الخبرين المتعارضين، أو يتخيّر بينهما بسبب فقد المزيّة، ثمّ يحكم طبق ما اختاره، فيكون تخييره تخييراً في المسألة الأُصوليّة.

وهذا بعينه جارٍ في باب الفتوىٰ أيضاً، فالفقيه يعمل بهذه الطريقة ـ وهي أخذ ما فيه المزيّة ـ ويحكم طبقه في باب القضاء والحكومة، ويفتي طبقه في باب الفتوىٰ، من دون فرق بينهما.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ صدر الرواية سؤالاً وجواباً وإن كان في مورد الحكومة، إلّا أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «ينظر إلىٰ ما كان من روايتهم عنّا...»، هو: أنّ الإمام عليه السلام صار بصدد بيان الوظيفة الكلّية عند تعارض مطلق الأخبار.

فالإنصاف: أنّ التأمّل في الرواية يوجب القطع بكون الترجيح لمطلق تعارض الروايات.

وأمّا الإشكال الثاني، فبأنّ الأمر وإن كان كما قيل، فإنّ عمر بن حنظلة لم يرد في حقّه توثيق، لكن الرواية عمل بمضمونها الأصحاب واعتمدوا عليها، ولذلك سمّيت بالمقبولة[1].

بل وحتىٰ السيّد الخوئي الذي رفض أن تكون الشهرة جابرة للسند قال: «إنّ الأصحاب تلقّوها بالقبول، وعملوا بها قديماً وحديثاً...»[2].

مضافاً إلىٰ اعتضادها بالروايات الأُخر الآمرة بالترجيح.

٢ ـ مرفوعة زرارة التي رواها ابن أبي جمهور الأحسائي عن العلّامة ـ في بعض كتبه ـ مرفوعاً إلىٰ زرارة، وجاء فيها:

«قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟

فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر.

فقلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم؟

فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان؟

فقال: أُنظر إلىٰ ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخذ بما خالفهم، فإنّ الحقّ فيما خالفهم.

---

(١) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٧٧٢ ـ ٧٧٣.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٤٩١.

وهناك بعض الطرق لتصحيح الحديث. أُنظر بحوث في علم الأُصول ٧: ٣٧٠.

فقلت: ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ماخالف الاحتياط.

فقلت: إنّهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما، فتأخذ به، وتدع الآخر»[١].

والرواية دالّة علىٰ الترجيح، وموردها تعارض الروايات، كما هو ظاهر.

نعم، يبقىٰ إشكال ضعف السند، فمن تخلّص منه بدعوىٰ عمل المشهور[٢]، فيمكنه الاستناد إليها، وإلّا فلا[٣].

نعم، يمكن أن تصير مؤيّداً للمقبولة.

٣ ـ رواية عبدالرحمان بن أبي عبدالله، عن الصادق عليه السلام، قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما علىٰ أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»[١].

والرواية منقولة عن رسالة قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي، التي ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحّتها.

وهو بدوره رواها بسنده عن عبدالرحمان، عن الصادق عليه السلام.

ولكن لبعضهم كلام في سندها، إلّا أنّ الشهيد الصدر حاول إثبات صحّتها بمتابعاته في الرواية[٢].

والرواية تدلّ علىٰ الترجيح بأمرين طوليين:

ـ موافقة الكتاب، فيرجّح الموافق له علىٰ ما خالفه.

ـ مخالفة العامّة، فيرجّح المخالف لهم علىٰ ما وافقهم.

٤ ـ رواية الحسن بن الجهم، قال: «قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلّا التسليم لنا، فقلت: فيروىٰ عن أبي عبدالله عليه السلام شيء ويروىٰ عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»[٣].

---

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣.

(٢) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ٦٨ ـ ٦٩.

(٣) كالسيّد الخوئي، فإنّه منع جبر ضعف السند بالشهرة، ومنع كون المشهور عملوا بالرواية. أُنظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٤٩٠.

(١) الوسائل ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٢) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٧: ٣٥٠ ـ ٣٥٧.

(٣) الوسائل ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

آراء الأُصـوليين بـالنسبة إلىٰ الأخـبار العلاجيّة:

اختلفت وجهات نظر الأُصوليين المعروفين تجاه الأخبار العلاجيّة وما يستفاد منها في الأصل الثانوي في المتكافئين، وما يستفاد منها من التخيير أو الترجيح أو غيرهما مع وجود مزيّة في أحدهما.

أوّلاً ـ الرأي المشهور:

يبتني هذا الرأي علىٰ أنّ المستفاد من الروايات هو أمران:

الأوّل ـ أنّه مع فرض تكافؤ الخبرين المتعارضين من جميع الجهات وعدم مزيّة لأحدهما علىٰ الآخر، فالأصل الثانوي المستفاد من الروايات هو التخيير.

الثاني ـ ومع فرض وجود مرجّح ومزيّة لأحد الخبرين علىٰ الآخر، فاللازم الأخذ بذي المزيّة وطرح الآخر.

قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلىٰ الأمر الأوّل بعد تقرير أصالة التساقط ـ أي الأصل الأوّلي ـ في المتعارضين بناءً علىٰ الطريقيّة، كما تقدّم توضيحه:

«هذا ما تقتضيه القاعدة في وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقيّة، إلّا أنّ الأخبار المستفيضة، بل المتواترة قد دلّت علىٰ عدم التساقط مع فقد المرجّح.

وحينئذ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلّتهما، وكذا بين القصر والإتمام؟ وجوهٌ.

المشهور ـ وهو الذي عليه جمهور المجتهدين ـ الأوّل، للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالّة عليه»[1].

ثمّ قال في نهاية المطاف: «إنّ الرجوع إلىٰ التخيير غير جائز إلّا بعد الفحص التام عن المرجّحات؛ لأنّ مأخذ التخيير:

ـ إن كان هو العقل الحاكم بأنّ عدم إمكان الجمع في العمل لايوجب إلّا طرح البعض، فهو لايستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلّا بعد عدم مزيّة في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل....

ـ وإن كان مأخذه الأخبار، فالمتراءىٰ ـ من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجّحات ـ وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداءً، إلّا أنّه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر علىٰ وجوب الترجيح ببعض المرجّحات المذكورة فيها، المتوقّف علىٰ الفحص عنها، المتمّمة فيمالم يذكر فيها من المرجّحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينهما.

هذا، مضافاً إلىٰ لزوم الهرج والمرج، نظير ما يلزم من العمل بالأُصول العمليّة واللفظيّة قبل

---

(١) فرائد الأُصول ٤: ٣٩.

الفحص....

وحينئذ فيجب علىٰ المجتهد الفحص التام عن وجود المرجّح لإحدىٰ الأمارتين»[١].

وأمّا بالنسبة إلىٰ الأمر الثاني، فقد قال ما حاصله:

أنّ المشهور إنّما هو ترجيح ذي المزيّة علىٰ غيره، ثمّ استدل علىٰ ذلك بـ:

ـ الإجماع المحقَّق.

ـ والسيرة القطعيّة والمحكيّة عن الخلف والسلف.

ـ وتواتر الأخبار بالترجيح.

ـ مضافاً إلىٰ ذلك كلّه: أنّ العمل بالراجح معلوم الجواز، والعمل بالمرجوح مشكوك الجواز، والعقل يحكم باختيار الأوّل[٢].

واستدلّ النائيني علىٰ التخيير مع التكافؤ بين الخبرين بالجمع بين الروايات الدالّة علىٰ التخيير مطلقاً، والتخيير في زمن الحضور، والتوقّف مطلقاً، والتوقّف في زمن الحضور عن طريق انقلاب النسبة، وبالنتيجة حمل أخبار التوقّف علىٰ زمان الحضور والتمكن من الالتقاء بالإمام عليه السلام، وحمل أخبار التخيير علىٰ زمان الغيبة[٣].

واستدلّ علىٰ وجوب الترجيح مع وجود المزيّة بمقبولة عمر بن حنظلة، ودفع عنها الإشكالات التي أُوردت عليها، ثمّ أيّدها بمرسلة زرارة، وقال:

«وبالجملة دلالة المقبولة ـ علىٰ وجوب الترجيح بالمزايا المذكورة في غاية الوضوح، وجميع الإشكالات الواردة علىٰ الرواية يمكن الذبّ عنها، وقد عمل بمضمونها الأصحاب واعتمدوا عليها، ولذلك سميت بالمقبولة، مضافاً إلىٰ اعتضادها بروايات أُخر قد استقصاها الشيخ قدس سره في الفرائد، أجمعها بعد المقبولة مرفوعة زرارة...».

ثمّ قال: «وبعد هذا لاينبغي التأمّل والإشكال في وجوب الترجيح بين الروايات المتعارضة»[١].

واستدلّ العراقي علىٰ التخيير مع التكافؤ بين الخبرين بالجمع بين أخبار التوقّف وأخبار التخيير بالبيان الآتي:

ـ إنّ روايات التوقّف منها ما هو مطلق، وما هو مقيّد بزمن الحضور.

ـ وإنّ روايات التخيير منها ما هو مطلق، وما هو مقيّد بزمان الغيبة.

ولا تعارض بين المطلق والمقيّد من كلٍّ من القسمين، لأنّ القسمين كليهما مثبتان.

نعم يقع التعارض بين مطلق كلٍّ واحد منهما

---

(١) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) أُنظر المصدر المتقدم: ٤٧ ـ ٤٩.

(٣) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٧٦٤ ـ ٧٦٥.

(١) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٧٧٣ ـ ٧٧٤.

مع المقيّد من الآخر. أي بين مطلقات التوقّف ومقيّدات التخيير، ومطلقات التخيير مع مقيّدات التوقّف.

ولمّا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، فيقيّد المطلق في كلٍّ منهما بالمقيّد من الآخر.

فتختصّ روايات التخيير بزمن الغيبة، وروايات التوقّف بزمن الحضور(١).

واستدلّ علىٰ لزوم الترجيح مع وجود المرجّح بما تقدّم عن الشيخ: من أنّ ذي المزيّة مقطوع الحجيّة، وفاقدها مشكوك الحجيّة، والعقل يحكم بلزوم العمل بذي المزيّة، لحكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف(٢).

ثانياً ـ رأي السيّد الخوئي:

يبتني رأيه علىٰ أمرين أيضاً:

الأوّل ـ أنّه مع فرض تكافؤ الخبرين المتعارضين من جميع الجهات وعدم مزيّة لأحدهما علىٰ الآخر، فالأصل الثانوي المستفاد من الروايات هو التساقط أيضاً كالأصل الأوّلي؛ لعدم تماميّة أخبار التخيير، فإنّه ذكر ثمانية منها، وقال: إنّها غير تامّة إمّا سنداً أو دلالة.

وكذا روايات التوقّف والإرجاء(٣).

(١) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٨٦.

(٣) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥٠٨ ـ ٥١١.

وبهذا يفترق رأيه عن رأي المشهور.

الثاني ـ ومع فرض وجود مرجّح ومزيّة لأحد الخبرين علىٰ الآخر، فاللازم الأخذ بذي المزيّة وطرح الآخر.

واستدلّ علىٰ ذلك بالمقبولة، فإنّه وإن لم يتوصّل إلىٰ وثاقة عمر بن حنظلة، إلّا أنّه قال: «إنّ الأصحاب تلقّوها بالقبول، وعملوا بها قديماً وحديثاً...»(١).

ثالثاً ـ رأي صاحب الكفاية:

ويتلخّص رأيه في الأمرين التاليين:

الأوّل ـ أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين هو التساقط كما مرّ، ولكن ادّعي الاجماع ودلّت بعض الأخبار علىٰ عدم التساقط.

وعندئذ، فإن دلّ دليل علىٰ التعيين أو التخيير فهو، وإلّا فيجب الاقتصار علىٰ الراجح منهما ـ كما قال الشيخ الأنصاري ـ للقطع بحجيّته دون المرجوح، للشكّ في حجّيته.

الثاني ـ أنّ الدليل قد دلّ علىٰ التخيير مطلقاً، سواء كان هناك مرجّح أم لا.

ثمّ استدلّ علىٰ ذلك، بأنّ الروايات العلاجيّة علىٰ طوائف أربع، وهي:

ـ ما دلّ علىٰ التوقّف مطلقاً.

ـ ما دلّ علىٰ الأخذ بالأحوط من الخبرين.

(١) المصدر المتقدّم: ٤٩١.

ـ ما دلّ علىٰ الترجيح بمزايا مخصوصة.

ـ ما دلّ علىٰ التخيير مطلقاً.

ولكنّ الرّوايات الدالّة علىٰ التخيير مطلقاً محكمة، وليس في الأخبار العلاجيّة ما يصلح لتقييدها، فيجب العمل بها.

نعم، ما يمكن أن يفترض مقاومتها لها هو مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، الدالّتين علىٰ الترجيح.

ولكن يرد عليهما:

١ ـ أنّهما مختلفتين في متنهما وترتيب المرجّحات.

٢ ـ وأنّ سند المرفوعة ضعيف جدّاً.

٣ ـ وأنّ موردهما الحكومة، والتعدّي عنهما إلىٰ الافتاء مشكل؛ لاحتياجه الىٰ كشف مناط الحكم في القضاء، والعلم بوجوده في الفتوىٰ، وهو غير حاصل.

ثمّ علىٰ فرض ظهور المقبولة في الترجيح في باب الإفتاء أيضاً، لا قدرة لها علىٰ تقييد إطلاقات التخيير في زماننا هذا؛ لعدم إمكان إرجاء حكم الواقعة إلىٰ لقاء الإمام عليه السلام.

إذن فالمقبولة ظاهرة في خصوص زمان الحضور.

وعلىٰ فرض عدم تماميّة هذا الظهور فيها، فالواجب حملها إمّا علىٰ زمان الحضور، أو علىٰ استحباب الترجيح بالمرجّحات، لا وجوبه[1].

رابعاً ـ رأي الإمام الخميني:

اختار ـ كالمشهور ـ أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين هو التساقط[2].

ثمّ استفاد من الأخبار العلاجيّة أنّ الأصل الثانوي في صورة تكافؤ الخبرين هو التخيير علىٰ سبيل التوسعة، بأنّ للمكلّف أن يأخذ بواحد من الخبرين علىٰ سبيل التوسعة، لكنّ الأرجح له، التوقف والاحتياط، لأنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

وأمّا مع وجود المزيّة في أحدهما، فالأصل يقتضي الأخذ به للقطع بحجيّته، دون الآخر الذي نشكّ في حجيّته[3].

ثمّ استفاد من الأخبار العلاجيّة أنّ المزيّة منحصرة في موافقة الكتاب، ومخالفة العامّة[4].

هل التخيير في المسألة الأُصوليّة أو الفقهيّة؟

التخيير يمكن أن يكون علىٰ أحد أنحاء ثلاثة:

---

(١) أُنظر الكفاية: ٤٤٣ ـ ٤٤٥.

(٢) أُنظر رسالة التعادل والترجيح (ضمن مجموعة رسائل الإمام الخميني): ٣٩.

(٣) أُنظر المصدر المتقدم: ٦٤ ـ ٦٥.

(٤) أُنظر المصدر المتقدم: ٨٣.

الأوّل ـ أن يختار المجتهد المفتي أحد الخبرين المتعارضين، ثمّ يعمل هو طبقه ويفتي مقلّديه استناداً إليه، فيسمّىٰ ذلك تخييراً في المسألة الأُصوليّة، لأنّ المجتهد هو الذي يختار ما هو الطريق والحجة إلىٰ الحكم الشرعي ثمّ يفتي طبقه، وليس للمقلّد دور في ذلك.

الثاني ـ أن يفتي المجتهد بالتخيير في المسألة الأُصوليّة، بأن يقول: في المسألة روايتان، مفاد إحداهما كذا ومفاد الأُخرىٰ كذا، والمقلّد له أن يختار واحداً منهما.

فهنا قد يختار المقلّد غير ما يختاره المجتهد لعمل نفسه.

الثالث ـ أن يفتي في المسألة الفقهيّة الفرعيّة بالتخيير، كما يفتي بتخيير المقلّد بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة، من دون أن يكون للمقلّد أي نظر في مدرك الحكم في المسألة.

فهل التخيير المأمور به في المتعارضين من القسم الأوّل، أو الثاني، أو الثالث؟

ذهب الشيخ الأنصاري[1] والنائيني[2] وغيرهما[3] إلىٰ الأوّل.

وذهب صاحب الكفاية[4] إلىٰ الأوّل مع إمكان الثاني.

وبنىٰ العراقي المسألة ـ بعد رفض التخيير الفقهي ـ علىٰ أنّ ملاحظة الحجج والأمارات وترجيح بعضها علىٰ بعض هل هو من وظيفة المجتهد خاصّة، أو يجوز للمكلّف غير المجتهد أن يقوم به أيضاً؟

استظهر الثاني من إطلاقات أدلّة الأحكام الطريقيّة والظاهريّة، كما هو الحال في الأحكام الواقعيّة.

وبنىٰ علىٰ ذلك جواز إفتاء المجتهد بالمسألة الأُصوليّة، ويقول للمكلّف في المسألة روايتان، بأيّهما أخذت وسعك الأمر، فيختار المكلّف إحدىٰ الروايتين ويعمل طبقها، وربّما يكون ما اختاره مخالفاً لما اختاره مقلّده[1].

هل التخيير بدويٌّ أو استمراريٌّ؟

معنىٰ كون التخيير بدويّاً هو: أنّه إذا اختار ـ المفتي أو المستفتي ـ إحدىٰ الروايتين، فينبغي أن يبقىٰ علىٰ اختياره إلىٰ الآخر، فلا يجوز أن يختار الرواية الأُخرىٰ مرّة ثانية، وبعبارة أُخرىٰ يكون التخيير لمرّة واحدة وهو بدو الأمر، فلا اختيار بعده.

وأمّا التخيير الاستمراري فهو: أن يجوز له الاختيار متىٰ ما شاء، فإذا اختار الرواية الأُولىٰ

---

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ٤١ ـ ٤٢.

(٢) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٧٦٦ ـ ٧٦٨.

(٣) أُنظر رسالة التعادل والترجيح (ضمن رسائل الإمام الخميني): ٥٦ ـ ٥٧.

(٤) أُنظر الكفاية: ٤٤٦.

(١) أُنظر نهاية الافكار ٤ (القسم الثاني): ٢١٠ ـ ٢١٢.

أوّلاً، جاز له اختيار الثانية مرّة أُخرىٰ.

ومن المعلوم أنّ الكلام في التخيير الأُصولي، لأنّ التخيير الفقهي استمراري بلا إشكال، فيجوز لمن اختار القصر في الأماكن الأربعة أن يختار التمام فيها في المرّة الثانية وهكذا[١].

وعلىٰ أيّة حال ذهب إلىٰ كلٍّ منهما جماعة.

أما التخيير الاستمراري، فقد نقل الشيخ الأنصاري حكايته عن العلّامة وغيره[٢]، واختاره صاحب الكفاية[٣] أيضاً، واستدلّ عليه:

أوّلاً ـ بشمول إطلاقات التخيير مثل: «إذن فتخيّر» و «فموسّع عليك» ونحوهما للمرّة الثانية والثالثة وهكذا...

فإنّ موضوع هذه الإطلاقات هو «المتحيّر» وهذا العنوان صادق عند مواجهة الروايتين المتعارضتين في المرّة الثانية والثالثة وهكذا.

وثانياً ـ باستصحاب بقاء التخيير الذي كان ثابتاً في المرّة الأُولىٰ وإثباته في المرّة الثانية والثالثة وهكذا.

ودعوىٰ أنّ المتحيّر كان محكوماً بالتخيير، وبعد اختياره لم يبق متحيّراً، فلا تشمله الإطلاقات ولا استصحاب بقاء التخيير.

مندفعةٌ بأنّ التحيّر بمعنىٰ تعارض الخبرين ـ أي التحيّر الناشئ عن تعارض الخبرين ـ باقٍ بعد علىٰ حاله.

واختاره العراقي أيضاً واستدلّ عليه:

أوّلاً ـ بأنّ موضوع إطلاقات التخيير هو: «من جاءه خبران أو حديثان متعارضان» ـ وليس هو عنوان «المتحيّر» ـ وهذا العنوان موجود في جميع الأزمنة، فتشمله الإطلاقات.

ثانياً ـ الذي دلّت عليه أدلّة الاختيار هو طبيعة الاختيار الساري في كلّ زمان، ولم يختص بزمان دون زمان[١].

واختار التخيير الاستمراري الإمام الخميني واستدلّ عليه بما استدل عليه صاحب الكفاية، وزاد عليه بأنّ لسان بعض روايات التخيير هو: أنّ التخيير محدّد ومعلّق بحصول العلم بكون أحدهما المعيّن حقّاً، مثل: «فموسّع عليك حتىٰ ترىٰ القائم فتردّ عليه»[٢] و «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[٣]، فما دام لم يحصل ذلك العلم فالتوسعة

---

(١) أُنظر نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢١٢.

(٢) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ٤٣ ـ ٤٤، ونقل عن بعض المعاصرين له أنّه استجوده، ويبدو أنّه السيد الطباطبائي ـ المجاهد ـ في مفاتيح الأُصول: ٦٨٢.

(٣) أُنظر كفاية الأُصول: ٤٤٦.

(١) أُنظر نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٢٢، البا ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

موجودة[1].

ـ وأمّا التخيير البدوي فقد اختاره الشيخ الأنصاري والنائيني، وغيرهما، واستدلّ عليه الشيخ:

أوّلاً ـ بأنّ ظاهر الأدلّة هو أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنسبة إلىٰ حال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما.

ثانياً ـ بأنّ استصحاب التخيير غير جارٍ هنا؛ لأنّ الثابت في الزمان الأوّل هو ثبوت الاختيار لمن لم يتخيّر، وهذا لا يلزم منه ثبوت الاختيار لمن اختار، فإنّ الموضوع قد تغيّر ومن شرط الاستصحاب بقاء الموضوع[2].

واستدلّ عليه النائيني:

بأنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي: أنّ المتعارضين يتساقطان عن الحجيّة، فلا تشملهما أدلّة اعتبار حجيّة خبر الثقة، نعم الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار يقتضي حجيّة أحدهما، وهو ما اختاره المكلّف، فإذا اختاره أوّل مرّة صار حجة في حقّه، وخرج الآخر عن كونه حجة، فكيف يصير بعد ذلك حجة في حقّه[3].

وأمّا السيد الخوئي، فقد نفىٰ أصل التخيير من رأس وقال بتساقط الخبرين المتعارضين المتكافئين؛ بناءً علىٰ الأصل الأوّلي والثانوي معاً.

ولكن مع فرض القول به:

فقد استشكل في الاستصحاب من جهة ما يراه من عدم جريانه في الشبهات الحكميّة.

وقال ـ كأُستاذه النائيني ـ: إنّ الشارع فوّض اختيار ما هو الحجة الىٰ المكلّف وبعد اختياره يتعيّن الحجة ويتميّز عن اللاّحجة، فكيف يسمح له أن يجعل ما جعله أوّلاً حجّةً في حقّه لا حجّة، وما جعله لا حجة حجّةً في حقّه؟[1]

ما هي المرجّحات المنصوصة؟

المرجّحات المنصوصة هي التي وردت في الروايات، مثل مقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة زرارة، وغيرهما ممّا تقدم، وهي:

١ ـ موافقة الكتاب والسنّة.

٢ ـ مخالفة العامّة.

٣ ـ موافقة الكتاب والسنّة ومخالفة العامّة معاً.

٤ ـ موافقة المشهور.

ولهم كلام في تفسير كلّ واحد من هذه الأُمور لايسعنا الورود فيه فعلاً.

هل يتعدّىٰ عن المرجّحات المنصوصة إلىٰ غيرها؟

إذا قلنا بلزوم الترجيح بالمزيّة، فهل يقتصر

---

(١) أُنظر رسالة التعادل والترجيح (ضمن رسائل الإمام الخميني): ٦٠.

(٢) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ٤٣.

(٣) أُنظر فوائد الأُصول: ٤: ٧٦٨.

(١) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥١٢.

علىٰ المزايا والمرجّحات التي وردت في الروايات، أم يتعدّىٰ منها إلىٰ غيرها من المزايا التي تقرّب الرواية من حيث الدلالة أو السند إلىٰ الواقع؟ فيه قولان:

القول الأوّل ـ جواز التعدّي، بل لزومه:

ذهب إليه الشيخ الأنصاري ونسبه إلىٰ جمهور المجتهدين[1]، واستدلّ عليه:

ـ بأنّ ظاهر أخبار الترجيح هو وجوب العمل بكلّ مزيّة.

ـ وظاهر إطلاق أخبار التخيير هو: أنّ التخيير إنّما يختصّ بصورة تكافؤ الخبرين من جميع الوجوه، ومعناه كلّ مايكون امتيازاً لأحد الخبرين علىٰ الآخر يمنع وجوده من التخيير بين الخبرين.

ثمّ استشهد لذلك ببعض الترجيحات الواردة في روايات الترجيح، مثل:

ـ الترجيح بالأصدقيّة في المقبولة، والأوثقيّة في المرفوعة، فإنّ أصدقيّة الراوي وأوثقيّته لم تعتبر في الراوي إلّا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، ولذلك فلو كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ، والآخر منقولاً بالمعنىٰ، كان الأوّل أقرب إلىٰ الصدق.

ـ والترجيح بالشهرة معلّل بقوله: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه» فالمجمع عليه (المشهور) بالنسبة إلىٰ الشاذّ لاريب فيه، لأنّه أقرب إلىٰ الواقع، فالمرجّح في الحقيقة هو مايقرّب إلىٰ الواقع.

وهكذا قوله: «دع مايريبك إلىٰ ما لايريبك»[1].

ويظهر من النائيني موافقته له إجمالاً، حيث قال: «فالأقوىٰ وجوب الترجيح بالصفات التي لها دخل في أقربيّة صدور المتعارضين، كالأصدقيّة في القول، والأوثقيّة في النقل، ضرورة أنّه ليس كلّ صفة في الراوي تكون مرجّحة لروايته»، ثمّ مثّل له بالورع والتقوىٰ والمواظبة علىٰ أداء الفرائض والسنن، فإنّها لا تؤثّر في أقربيّة الرواية المتّصف بها إلىٰ الواقع[2].

القول الثاني ـ عدم جواز التعدّي:

ذهب إليه صاحب الكفاية، حيث قال بعد مناقشة أدلّة الشيخ الأنصاري علىٰ التعدّي:

«... هذا مع ما في عدم بيان الإمام عليه السلام للكلّيّة كي لايحتاج السائل إلىٰ إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٤: ٧٥، ومعارج الأُصول: ١٥٤، ونهاية الوصول (مخطوط): ٤٢١، والفوائد الحائرية: ٢٠٧ ـ ٢١٤ و ٢٢١، والفصول الغرويّة: ٤٤٢، والقوانين المحكمة ٢: ٢٩٣، ومفاتيح الأُصول: ٦٨٨.

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ٧٥ ـ ٧٨.

(٢) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٧٨٤ (التنبيه الأوّل).

ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور في أنّ المدار في الترجيح علىٰ المزايا المخصوصة»[١].

وممّن قال بذلك:

ـ العراقي بناءً علىٰ تعدّد المرجّحات ـ لا وحدتها وإرجاعها جميعاً إلىٰ مرجّح واحد، وهو الترجيح الصدوري، والتعبّد بأحد السندين، كما هو مختاره ـ حيث قال: «وكيف كان، فالتحقيق هو وجوب الاقتصار علىٰ المرجّحات المنصوصة، وعدم جواز التعدّي منها في مقام الترجيح إلىٰ غيرها»[٢].

ـ والسيد الخوئي حيث قال بعد مناقشة أدلّة الشيخ: «... فحينئذ لا مانع من التعدّي إلىٰ كلّ مزيّة تكون موجبة للرشد غالباً، ولكن الصغرىٰ لهذه الكبرىٰ غير متحقّقة؛ إذ ليس في المرجّحات ما يكون موجباً لغلبة مطابقة الواقع»[٣].

ـ والإمام الخميني، حيث قال أثناء بحثه: «والإنصاف أنّ التعدّي عن مرجّح الحكم ـ كما في المقبولة ـ إلىٰ مرجّح الرواية، ثمّ التعدّي من المنصوص إلىٰ غيره بهذه التقريبات الظنّيّة الخطابيّة خارج عن مذاقنا»[٤].

وقال في نهاية بحثه: «فتحصّل من جميع ما ذكرنا انحصار المرجّح المنصوص بخصوص موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، ولا يستفاد من الأدلّة التعميم»[١].

(١) كفاية الأُصول: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٢) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ١٩٦.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥٠٧.

(٤) رسالة التعادل والترجيح (ضمن رسائل الإمام الخميني): ٨٦

المرجّحات وترتيبها:

اختلف الأُصوليون في أصل المرجّحات وترتيبها، ويبتني عمدة الخلاف علىٰ جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة وعدمه، وإليك بعض الآراء في ذلك:

رأي الشيخ الأنصاري في ترتيب المرجّحات:

لمّا كان الشيخ الأنصاري قائلاً بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلىٰ غيرها، فلذلك بسط القول في ذلك وذكر للمرجّحات أقساماً نشير إليها إجمالاً.

وهذه المرجّحات إنّما هي مؤثّرة فيما إذا حصل التعارض ولم يمكن رفعه بالجمع العرفي، كما تقدّم مراراً.

ولذلك لو كان أحد الخبرين المتعارضين أقوىٰ دلالة من الآخر كما إذا كان أظهر منه، فلا مجرىٰ لهذه المرجّحات، بل يقدّم الأظهر علىٰ الظاهر[٢].

(١) المصدر المتقدّم: ٨٩.

(٢) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ٨٠ ـ ٨١.

وله كلام مشبع حول مصاديق الأظهر والظاهر، ومنها تعارض العموم الوضعي والإطلاق.

ثـمّ إنّـه قسّـم المـرجّـحات إلىٰ داخـليّة وخارجيّة.

وقسّم كلّاً منهما إلىٰ أقسام.

أوّلاً ـ المرجحات الداخليّة:

وهي كلّ مزيّة غير مستقلّة في نـفسها، بـل متقوّمة بما فيه تلك المزيّة، وهو الخبر.

ثمّ قسّمها إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ المرجّحات الصدوريّة، وهي التي تـدلّ علىٰ كون الخبر أقرب إلىٰ الصـدور، وأبـعد عـن الكذب.

وهذه إمّا راجعة إلىٰ سـند الخـبر، كـصفات الراوي من الأوثقيّة والأعدليّة.

أو إلىٰ مـتنه كـالأفصحيّة، فـإنّه أقـرب إلىٰ الصدور من غيره.

٢ ـ المرجّحات الراجعة إلىٰ جهة الصـدور، مثل أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للعامة، والآخر موافقاً لهم، فيقدّم الأوّل علىٰ الثاني.

٣ ـ المـرجّـحات الراجـعة إلىٰ مـضمون الحديث، مثل أن يكون أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنىٰ، فيقدّم الأوّل لأقـربيّته إلىٰ الواقع.

ثمّ ذكر مرجّحات الصدور ـ أي المرجّحات السنديّة ـ وهي:

ـ العدالة.

ـ الأعدليّة.

ـ الأصدقيّة.

ـ علوّ الإسناد.

ـ الإسناد مقابل الإرسال.

ـ تعدّد الراوي في أحد الخبرين دون الآخر.

ـ وأمور أُخر[١].

وذكر مرجّحات جهة الصدور، وحصرها في التقيّة، فجعل مـاهو مـخالفاً للـعامّة مـقدّماً عـلىٰ الموافق[٢].

وذكر مرجحات المـضمون والمـتن، فـذكر منها:

ـ فصاحة أحـد الخـبرين وعـدم فـصاحة الآخر.

ـ أفصحيّة أحد الخبرين من الآخر.

ـ استقامة متن أحـد الخـبرين واضـطراب الآخر[٣].

ثانياً ـ المرجّحات الخارجيّة:

وهي المرجّحات التي تكون مستقلّة في حدّ ذاتها ولو لم يكن هناك خبر، سواء كـانت مـعتبرة كالأصل والكتاب، أو غير معتبرة في حـدّ نـفسها كالشهرة[٤].

---

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ١١٤ ـ ١١٦.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم: ١١٧ ـ ١١٩.

(٤) أُنظر المصدر المتقدّم: ٧٩ و ١٣٩.

ثمّ قدّم الثاني في الشرح، فقال ما حاصله:

١ ـ المرجّحات الخارجيّة التي لم تكن معتبرة في حدّ ذاتها:

ذكر تحت هذا القسم:

ـ شهرة أحد الخبرين، فيقدّم علىٰ غير المشهور.

ـ كلّ أمارة مستقلّة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل علىٰ العدم، كالقياس[١].

٢ ـ المرجّحات الخارجيّة التي هي معتبرة في حدّ ذاتها:

وذكر في هذا القسم نوعين من المرجّحات:

أ ـ مايكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين:

وذكر تحت هذا العنوان: موافقة الكتاب والسنّة. ثمّ قال: «والترجيح بموافقتهما ممّا تواتر به الأخبار»[٢].

ب ـ ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين:

وذكر تحت هذا العنوان:

ـ الأصل، مثل أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب، بناءً علىٰ إفادتها الحكم الظاهري، لا الظنّ بالحكم الواقعي، لأنّه علىٰ هذا يكون من

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٤٦.

القسم الأوّل.

لكن استشكل علىٰ مرجحيّة الأصل: بأنّ الأصل دليل حيث لا دليل، ومع الدليل الاجتهادي ـ وهو الخبران المتعارضان ـ لا يصل الدور إلىٰ الأصل.

ولكنّ الفقهاء ـ والكلام للشيخ ـ إنّما رجّحوا أحد المتعارضين بموافقته للأصل؛ لإفادته الظنّ النوعي بمطابقة الخبر للأصل الموافق له[١].

ـ كون أحد الخبرين مفيداً للإباحة والآخر مفيداً للحظر.

لكنّه ناقش ذلك بما يطول ذكره.

ـ تقديم دليل الحرمة علىٰ دليل الوجوب[٢].

لكنّه قال: «الحقّ هنا التخيير» لشمول دلالة إطلاق الأخبار علىٰ التخيير في المتكافئين لهذا المورد أيضاً[٣].

وأمّا ترتيب المرجّحات من حيث التقديم والتأخير عند الشيخ الأنصاري فهي كالآتي:

ـ تقديم الترجيح الدلالي ـ كترجيح الأظهر علىٰ الظاهر ـ علىٰ غيره من المرجّحات[٤].

ـ ثمّ تقديم الترجيح بموافقة الكتاب علىٰ المخالف له[٥].

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ١٥١.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٥٧.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٥٨.

(٤) أُنظر المصدر المتقدّم: ٨٠ ـ ٨١.

(٥) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٤٦.

ـ ثمّ تقديم الترجيح بالمرجّحات الخارجيّة غير المستقلّة كالشهرة[1].

ـ ثمّ تقديم الترجيح بالمرجّحات الداخليّة الصدوريّة ـ السنديّة ـ كالعدالة والأعدليّة والأصدقيّة، وهي صفات الراوي[2].

ـ ثمّ الترجيح بمخالفة العامّة[3].

رأي صاحب الكفاية في ترتيب المرجّحات:

الذي انتهىٰ إليه صاحب الكفاية في نهاية بحثه هو: أنّ الروايات التي ذكرت المرجّحات لم تكن بصدد بيانها علىٰ نحو الترتيب، وإنّما ذكرتها بعنوان أنّها مرجّحات إجمالاً[4].

رأي النائيني في ترتيب المرجّحات:

قال النائيني بالترجيح بالصفات، ولكن لا مطلقاً، بل بالمقدار الذي يؤثّر في أقربيّة صدور الرواية، مثل الأصدقيّة في القول والأوثقيّة في النقل، بخلاف مثل الأورعيّة والأتقائيّة، والمواظبة علىٰ أداء الفرائض والسنن، فإنّها لا دخل لها في نقل الرواية.

ثمّ استشكل في تقديم الترجيح بالصفات علىٰ الترجيح بالشهرة، ولم يستبعد العكس، بأن يكون الترجيح بالشهرة مقدّماً علىٰ الترجيح بالصفات، لأنّ المقبولة جعلت الشهرة أوّل المرجّحات[1].

ثمّ استظهر من المشهور ذلك ـ أي تقديم المشهور علىٰ غيره ـ أيضاً[2].

رأي العراقي في ترتيب المرجّحات:

لم يعترف العراقي بالمرجّحات سوىٰ موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فقال في نهاية بحثه عن المرجّحات المنصوصة: «فتلخّص: أنّ المقدار الذي يمكن استفادته من الأدلّة في وجوب الترجيح وتقييد مطلقات التخيير، إنّما هو بالنسبة إلىٰ خصوص موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وأمّا بالنسبة إلىٰ غيرهما من المرجّحات، فالمتّبع هو مطلقات أخبار التخيير، لعدم الدليل علىٰ

---

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ١٤٥.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٤) أُنظر كفاية الأُصول: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(١) وبيّن السيد الخوئي رأي أُستاذه علىٰ النحو التالي، فقال: «إنّ ما كان مرجّحاً للصدور كالشهرة، يقدّم علىٰ مرجّح جهة الصدور والمضمون، وما كان مرجّحاً لجهة الصدور، يقدّم علىٰ مرجّح المضمون، فثل مخالفة العامّة يقدّم علىٰ الترجيح بموافقة الكتاب، وذكر في وجه ذلك: أنّ اعتبار مرجّح جهة الصدور فرع اعتبار صدور المتعارضين... كما أنّ اعتبار مرجّح المضمون فرع اعتبار صدورهما لبيان الحكم الواقعي» موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥٠٣.

(٢) أُنظر فوائد الأُصول، ٧٨٤ ـ ٧٨٥.

الترجيح بها سوىٰ المقبولة والمرفوعة، اللتين عرفت عدم صلاحيّتهما لتقييد مطلقات التخيير»[١].

وظاهره تقديم الترجيح بموافقة الكتاب علىٰ الترجيح بمخالفة العامّة، وإن لم يصرّح بذلك.

رأي السيد الخوئي في ترتيب المرجّحات:

قال: «فالذي تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ المرجّح المنصوص منحصر في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وأنّه لابدّ في مقام الترجيح من ملاحظة موافقة الكتاب أوّلاً، ومع عدمها يعتبر الترجيح بمخالفة العامّة، ولو لم يكن في أحد المتعارضين شيء من المرجّحين، يؤخذ بأحدهما تخييراً لو تمّت دلالة أخبار التخيير، علىٰ ما سنتكلّم فيها ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ وإلّا فيحكم بتساقطهما ويرجع إلىٰ دليل آخر أو أصل عملي»[٢].

وقد تقدّم[٣] أنّ روايات التخيير لم يتم شيءٌ منها عنده.

رأي الإمام الخميني في ترتيب المرجّحات:

قال: «... فصارت النتيجة بعد الجمع المقبول العرفي بين الروايات: الترجيح أوّلاً بموافقة الكتاب والسنّة، ومع عدم وجدان الحكم فيهما يرجّح بمخالفة العامّة، ومع فقدان ذلك فالتخيير»[١].

وإن كان له في النفس شيءٌ من التخيير؛ لعدم تماميّة رواياته، سوىٰ رواية الحسن بن الجهم بمعونة تأييدها بعمل المشهور، لكن لم يثبت أنّ عمل المشهور بالتخيير مستند إلىٰ الرواية[٢].

إلىٰ هنا انتهينا في ذكر أُمّهات أبحاث التعادل والترجيح، وتركنا ذكر بعض المطالب طلباً للاختصار، ولكن بقي مطلبان مهمّان، وهما: بيان وتفسير موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما، وبيان المراد من مخالفة العامّة ووجه كونه مرجّحاً.

ماهو المراد من موافقة الكتاب والسنّة ومخالفتهما؟

الأخبار الواردة في الأخذ بموافقة الكتاب وطرح المخالف له علىٰ طائفتين:

الطائفة الأُولىٰ:

هي الأخبار الواردة في عرض الأحاديث علىٰ القرآن، وأنّ ماخالفه فهو زخرف أو باطل، أو لم يقولوه، أو ورد الأمر بضربه عرض الحائط ونحو

---

(١) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ١٩٢.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، وانظر: ٥٠٢ ـ ٥٠٤.

(٣) تقدّم في الصفحة: ٥٧٧، وانظر المصدر المتقدّم: ٥٠٨ ـ ٥١١.

(١) رسالة التعادل والترجيح (ضمن رسائل الإمام الخميني): ٨٣.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ٨٩.

ذلك من التعبيرات الواردة فيها، وهي ناظرة إلىٰ مطلق الروايات حتىٰ لو لم تكن في مجال التعارض، منها:

ـ ما رواه أيّوب بن راشد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»[١].

ـ وما رواه أيّوب بن الحرّ، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كلّ شيءٍ مردود إلىٰ الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لايوافق كتاب اللّه فهو زخرف»[٢].

ـ وما رواه السكوني، عن أبي عبداللّه عليه السلام، أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّ علىٰ كلّ حقٍّ حقيقةً، وعلىٰ كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فدعوه»[٣].

ـ وما رواه ابن أبي يعفور، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب اللّه أو من قول رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاءكم أولىٰ به»[٤].

(١) الوسائل ٢٧: ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.
(٢) المصدر المتقدّم: ١١١، الحديث ١٤.
(٣) الوسائل ٢٧: ١٠٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.
(٤) الوسائل ٢٧: ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

ـ وما رواه هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنىٰ فقال: أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله»[١].

ـ وما رواه سُدير، قال: «قال أبو جعفر وأبو عبداللّه عليهما السلام: لا تصدّق علينا؛ إلّا ما وافق كتاب اللّه وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله»[٢].

ـ وما رواه جميل بن درّاج، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ علىٰ كلّ حقٍّ حقيقةً، وعلىٰ كلّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فدعوه»[٣].

وهذه الروايات ظاهرة في عرض الروايات عند الشكّ فيها علىٰ كتاب اللّه مطلقاً حتىٰ في مجال عدم التعارض.

الطائفة الثانية:

وهي الأخبار الواردة في الأمر بعرض الروايات المتعارضة علىٰ كتاب اللّه، والأخذ بما

(١) الوسائل ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.
(٢) الوسائل ٢٧: ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.
(٣) الوسائل ٢٧: ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

وافقه، وطرح ماخالفه، منها:

ـ مـــا رواه الراونـدي بـإسناده عــن عــبدالرحـمان بـن أبـي عـبدالله، قـال: «قـال الصـادق عليه السلام: إذا ورد عـليكم حـديثان مـختلفان فأعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه...»(١).

ـ وما رواه الصدوق بإسناده عن أحمد بـن الحسن الميثمي، عن الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام ـ فـي حديث فيه تفصيل حول اختلاف الأحاديث ـ: «... فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما كان في كتاب الله مـوجوداً، حلالاً أو حراماً، فاتبعوا ما وافق الكتاب، ومـا لم يكن في الكتاب فأعرضوهما علىٰ سـنن رسـول الله صلى الله عليه وآله...»(٢).

ـ ومرسلة الكليني في أوّل الكـافي، حـيث قال: «اعلم يا أخي أنّه لايسع أحداً تمييز شيءٍ ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلّا علىٰ ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: اعرضوهما علىٰ كـتاب الله عزّ وجل، فما وافق كتاب الله عزّ وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»(٣).

ـ ورواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام في اختلاف الحـديث: «إذا ورد عـليكم حـديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاءكم به أولىٰ به»(١).

وهذه الرواية يمكن أن تكـون مـن القسـم الأوّل، ولذلك ذكرناها هـناك أيـضاً. ويـمكن أن تكون من القسم الثاني، لوقوع السؤال عن اختلاف الحديث.

ماهو المراد من مخالفة الكتاب وموافقته؟

القدر المتيقّن من الطائفتين من الروايات هو المخالفة علىٰ وجه التباين الكلّي، كما إذا ورد خبرٌ يدلّ عـلىٰ حـلّية الميتة أو لحـم الخـنزير عـلىٰ الإطلاق، فإنّه يخالف القرآن مـخالفة كـلّية عـلىٰ وجه التباين، لأنّه قد صرّح بـحرمتهما فـي قـوله تـعالىٰ: ﴿حُـرِّمَتْ عَـلَيْكُمُ ٱلْـمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَـحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ﴾(٢).

فكلّ خبر خالف القرآن مثل هذه المـخالفة فهو زخرف وباطل يجب طرحه، لأنّه لم يصدر عن صاحب الرسالة ولا عن الأوصياء من بعده، سواء كان في مقام التعارض أم لا.

وأمّا إذا لم يكن علىٰ وجه التباين الكلّي، بل

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ١١٣، الحديث ٢١.

(٣) الوسائل ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(١) الوسائل ٢٧: ١١٠، البـاب ٩ مـن أبواب صـفات القاضي، الحديث ١١.

(٢) المائدة: ٣.

كان علىٰ وجه العموم والخصوص المطلق، أو المطلق والمقيّد ونحوهما، فلا يخلو إمّا أن يكون في مقام التعارض أو لا.

ـ فإن لم يكن في مقام التعارض فلا وجه لإسقاطه وطرحه؛ بناءً علىٰ تخصيص عمومات الكتاب وتقييد مطلقاته بالخبر الواحد، كما هو الحقّ، للعلم الإجمالي بحصول ذلك قطعاً سواء في أحاديث الرسول ﷺ أو الأئمّة عليهم السلام.

فإذا ورد خبرٌ دالٌّ علىٰ جواز أكل لحم الخنزير أو الميتة أو الدم لسبب الاضطرار[1]، سواء كان لجهة سدّ الرمق أو للتداوي ونحو ذلك، فلا يطرح الخبر إذا كان جامعاً لشرائط الحجيّة، لأنّه يخصّص به عموم الكتاب، أو يقيّد به إطلاقه.

ـ وأمّا إذا كان في مقام التعارض، بأن ورد خبران متعارضان، لكن كان أحدهما مخالفاً للكتاب والآخر موافقاً له.

فهنا إن كان المخالف مخالفاً له علىٰ نحو التباين الكلّي، فيطرح ويؤخذ بالآخر، كما تقدّم.

وإن كان مخالفاً له لا علىٰ وجه التباين، فهنا يأتي السؤال عن الموقف الذي ينبغي أن يتخذ من هذا الخبر المخالف فهل يطرح ويؤخذ بالموافق للكتاب، أو تجري فيه مع الخبر الآخر قواعد الترجيح؟

للشيخ الأنصاري هنا تفصيل، وحاصله:

أوّلاً ـ إن كانت نسبة الخبر المخالف مع الكتاب نسبة النصّ إلىٰ الظاهر، كالخاص الىٰ العام، بحيث لو لم يكن الخبر الموافق موجوداً لكان الخبر المخالف مخصِّصاً للكتاب، بناءً علىٰ تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد، فهنا تجري قواعد الترجيح بين الخبرين المتعارضين، وعندئذ:

فإنّ ترجّح الموافق للكتاب علىٰ المخالف له، قدّم عليه بلا إشكال.

وإن ترجّح المخالف قدّم علىٰ الموافق وخصّص به الكتاب.

وأمّا إذا تكافأ الخبران:

فإن كان مبنانا في المتكافئين هو التخيير، فيختار أحد الخبرين، فإن اختار الموافق، فلا كلام، وإن اختار المخالف خُصِّص به الكتاب.

وإن كان مبنانا هو التوقّف والتساقط، فيرجع بعد تساقط الخبرين إلىٰ عموم الكتاب أو إطلاقه.

ثانياً ـ وأمّا إذا كان الخبر المخالف للكتاب بحيث يمكن الجمع بينه وبين الكتاب بصرف أحدهما عن ظاهره.

فعندئذ، إن قلنا بسقوط الخبر المخالف علىٰ هذا النحو عن الحجيّة، فيكون حكم هذا الخبر المخالف حكم المخالف بالتباين الكلّي.

وأمّا اذا قلنا بعدم سقوطه عن الحجيّة فتقع المعارضة بين الخبر المعتضد بالكتاب من طرف،

---

(١) هذا علىٰ سبيل المثال، وإلّا فقد أُبيح ذلك حالة الاضطرار في القرآن الكريم ذيل الآية المتقدّمة نفسها.

والخبر غير المعتضد به من طرف آخر، فيكون الترجيح للخبر المعتضد بالكتاب. فهنا يكون موافقة الكتاب مرجّحاً[١].

هذا ولكن للنائيني نقاش مع الشيخ الأنصاري في الصورة الأُولىٰ فيما لو كان الخبران متكافئين، حيث حكم بالتخيير بناءً علىٰ اختياره في المتكافئين، فقال: «... فإنّه كيف يكون الحكم في الفرض التخيير مع كون أحد المتعارضين موافقاً للكتاب؟ بل لابد من الأخذ بالموافق بمقتضىٰ أدلّة الترجيح»[٢].

وبتوضيح منّا: أنّه مع فرض موافقة أحد الخبرين للكتاب لم يتحقّق التكافؤ حتىٰ يصير الحكم فيه التخيير؛ بناءً علىٰ الالتزام به في المتكافئين.

الحاصل:

الحاصل ممّا تقدّم:

١ ـ إذا كان الخبر مبايناً للكتاب تبايناً كلّياً، غير قابل للجمع والعلاج فاللازم طرحه. وهذا واضح لا إشكال فيه ولا غبار عليه، سواء كان في مقام التعارض مع خبر آخر أم لا.

٢ ـ وأمّا إذا لم تكن المنافاة علىٰ وجه التباين الكلّي، فإن كان الخبر بالنسبة إلىٰ القرآن كالخاص إلىٰ العام ولم يكن في مجال التعارض، قدّم الخاص وخصّص به عموم الكتاب.

٣ ـ وأمّا إذا كان في مجال التعارض مع خبر آخر أُجريت بينهما قواعد الترجيح، فيؤخذ بالراجح ويعامل به مع الكتاب ما يناسبه، فإن كان موافقاً للكتاب أُخذ به، وإن كان مخالفاً له خصّص به عموم الكتاب، وأمّا علىٰ مبنىٰ النائيني فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف.

والمهمّ أنّ الطرح لا يكون إلّا في موردين:

أحدهما ـ إذا كان بين الخبر والكتاب تباينٌ كلّيٌّ لا يمكن رفعه أبداً، ويكون العلاج منحصراً بطرح الخبر المخالف للكتاب.

ثانيهما ـ إذا كان بين الخبر والكتاب تباين جزئي قابل للرفع بالتخصيص أو التقييد أو التصرّف في الظهور، لولا وجود المعارض الآخر وهو الخبر الموافق للكتاب، فهنا يجب طرح الخبر المخالف للكتاب والأخذ بالموافق.

وهذا كلّه لا مانع منه ولا محذور، وهو طبق للقواعد.

تنبيــــه:

وردت عدّة روايات عن طرق العامّة مفادها عرض الروايات علىٰ الكتاب، من قبيل:

١ ـ مارواه زرّ بن حُبيش، عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّها تكون

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٤: ١٤٧ ـ ١٤٩.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٧٩٢.

رواة يروون عنّي الحديث، فأعرضوا حديثهم علىٰ القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به»(١).

٢ ـ وما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ، قال: «سيأتيكم عنّي أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب اللّه ولسنّتي، فهو منّي، وما جاءكم مخالفاً لكتاب اللّه ولسنّتي، فليس منّي»(٢).

٣ ـ وعن [ابن] أبي كريمة، عن جعفر(٣)، عن رسول اللّه ﷺ: «أنّه خطب، فقال: إنّ الحديث سيفشوا عليّ فما أتاكم عنّي يوافق القرآن فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن، فليس عنّي»(٤).

٤ ـ وعن حسين بن عبداللّه بن عبيداللّه بن العبّاس، عن أبيه، عن جدّه علي بن أبي طالب: «أنّ رسول اللّه ﷺ قال: سيأتي ناسٌ يحدّثون عنّي حديثاً، فمن حدّثكم حديثاً يضارع القرآن فأنا قلته، ومن حدّثكم بحديث لايضارع القرآن فلم أقله»(١).

٥ ـ وعن عبداللّه بن عمر، عن النبي ﷺ، قال: «إنّه ستفشوا عنّي أحاديث، فما أتاكم من حديثي فاقرؤا كتاب اللّه واعتبروه، فما وافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب اللّه لم أقله»(٢).

وروايات أُخرىٰ بهذا المضمون.

ولكن رميت هذه الطائفة من الروايات من قبل علماء العامّة أنفسهم بضعف رواتها، بل رموا بعضهم بالزندقة، حتىٰ قيل: «الزنادقة والخوارج وضعوا حديث: "ما أتاكم عنّي فأعرضوه علىٰ كتاب اللّه، فإن وافق كتاب اللّه فأنا قلته، وإن خالف كتاب اللّه فلم أقله"»(٣)!!

وذكر الشافعي هذا المضمون في الرسالة عن بعضهم راوياً له عن النبي ﷺ: «ماجاءكم عنّي فأعرضوه علىٰ كتاب اللّه، فما وافقه فأنا قلته، وما

---

(١) سنن الدارقطني ٤: ٢٠٨ كتاب الأقضية، الحديث ٢٠، وكنز العمّال ١: ١٩٦.

(٢) سنن الدارقطني ٤: ٢٠٨، كتاب الأقضية، الحديث ١٧.

(٣) الظاهر هو جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ، والموجود في أصحابه وأصحاب أبيه هو خالد بن أبي كريمة، أُنظر معجم رجال الحديث ٧: ١١، ترجمة خالد بن أبي كريمة، رقم ٤١٥٩.

(٤) كتاب الأُم (للشافعي) ٧: ٣٣٩، الحديث ١٤٢٩.

(١) الإحكام في أُصول الأحكام (لابن حزم) ١: ٢١١.

والموجود في رجال الشيخ الطوسي في أصحاب الإمامين الباقر والصادق ﷺ هو: «الحسين بن عبداللّه بن عبيداللّه بن العباس بن عبدالمطّلب»، ولذلك نحتمل سقوط كلمة «عن» من سند الإحكام، فيكون السند هكذا: «... عن جدّه عن علي بن أبي طالب».

(٢) نقله ابن عبدالبرّ في جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩١، عن عبدالرحمان بن مهدي مع اختلاف يسير ومجمع الزوائد ١: ١٧٠، وكشف الخفاء ١: ٨٦.

(٣) جامع بيان العلم وفضله (لابن عبدالبر) ٢: ١٩١، نقلاً عن عبدالرحمان بن مهدي.

خالفه فلم أقله»(١).

ثمّ علّق علىٰ الرواية بقوله: «وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لانقبل مثل هذه الرواية في شيء»(٢).

ثمّ نقل ما تمّ له عن النبي ﷺ، وهو ما ذكره بإسناده عن عبيدالله بن أبي رافع يحدّث عن أبيه: «أنّ النبي ﷺ قال: لا أُلفينّ أحدكم متّكئاً علىٰ أريكته يأتيه الأمر من أمري ممّا أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب اللّٰه اتبعناه»(٣).

ثمّ قال: «فقد ضيّق رسول اللّٰه علىٰ الناس أن يردّوا أمره بفرض اللّٰه تعالىٰ عليهم اتّباع أمره»(٤).

ونُقل عن البيهقي أنّه قال معلّقاً علىٰ كلام الشافعي: «أشار الإمام الشافعي في ما رواه خالد بن أبي كريمة، عن أبي جعفر، عن رسول اللّٰه ﷺ: "... إنّ الحديث سيفشو عنّي فما أتاكم عنّي يوافق القرآن، فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن، فليس عنّي"...

وخالد مجهول، وأبو جعفر ليس بصحابي، فالحديث منقطع»(١).

هذا عمدة ما ذكروه في هذا الباب.

وحاصل ما أفادوه في التعليق علىٰ هذه الروايات هو:

أوّلاً ـ أنّ هذه الروايات ضعاف من حيث السند، بل إنّها موضوعة، وضعها الخوارج والزنادقة.

ثانياً ـ أنّ الالتزام بمفادها يؤدّي إلىٰ تضعيف السنّة، وإخراج قسمٍ منها عن دور الاجتهاد والاستنباط، لأنّ عمدة الاجتهاد علىٰ السنّة، إذ القرآن لايذكر إلّا الكبريات والكلّيات، أمّا جزئيّات الأحكام وتفاصيلها فهو موكول إلىٰ السنّة.

المناقشة فيما قالوه:

لسنا فعلاً بصدد مناقشة ما أفادوه في هذا المجال مناقشة تفصيليّة؛ لعدم تحمّل الكتاب لذلك، وإنّما نحاول الإشارة إلىٰ بعض النقاط إجمالاً، فنعطي رؤوس المطالب ليتعمّق فيها من كان طالباً للتفصيل، فنقول:

أوّلاً ـ ماهي مصلحة الزنادقة والخوارج في وضع مثل هذه الأحاديث، مع أنّ مفادها الحفاظ

(١) الرسالة: ١٣٧، الرقم ٦١٧.
(٢) المصدر المتقدّم، الرقم ٦١٩.
(٣) المصدر المتقدّم، الرقم ٦٢٢.
(٤) المصدر المتقدّم، الرقم ٦٢٣.

(١) نقله عنه السيوطي في الاعتصام بالسنّة: ٤٣.
والذي تقدّم نقل الشافعي عنه إنّما هو «جعفر»، لا «أبوجعفر»، وكلاهما محتمل.

علىٰ القرآن والسنّة معاً بالبيان الذي سنذكره؟

ومن هم هؤلاء الزنادقة والخوارج؟!

ثانياً ـ ولماذا هذا الإهمال والإعراض عمّا يـروىٰ عـن الرسـول ﷺ عـن طـريق أهـل البيت ﷺ،أترىٰ أنّ جعفراً الصادق وأباه أبا جعفر، محمّد بن علي البـاقر ﷺ، كـانا يكـذبان ـ نـعوذ باللّٰه ـ علىٰ رسول اللّٰه ﷺ إذا قالا: قال رسـول اللّٰه ﷺ؟! ألم يصرّحا ـ وكذا سائر الأئـمّة ﷺ ـ مراراً بأنّ مايقولانه إنّـما هـو مسند عـن طـريق آبائهما إلىٰ رسول اللّٰه ﷺ؟!

ثالثاً ـ كيف يكون مفاد روايات العرض سبباً لتضعيف السنّة وطرح كثير منها، فـي حـين أنّـها وردت لتحصين السنّة؟!

أُذكر التفسير الذي ذكرناه للروايـات، وأنّ مفادها:

ـ طرح ما خالف الكتابَ من السنّة وبـاينه تبايناً كلّياً بحيث لم يمكن الجمع بينه وبين الكتاب بوجهٍ من الوجوه، سواء كان في مـقام التـعارض أو لا.

فـهل هـذا تـضعيف للسـنّة أو تـقوية لهـا وتحصينها عن السـهو والخـطأ، بـل عـن الوضـع والدسّ والتزوير؟!

ـ وطرح ما خالف الكتاب إذا عارض خبراً آخر موافقاً له فهل هذا تضعيف للسنّة أيضاً؟

ـ وقلنا: إنّ الأُصوليين منّا قالوا: بأنّ روايات الطرح أو العرض لا تشمل الموارد التي يمكن فيها الجمع العرفي، كما في العام والخـاص، والمـطلق والمـقيّد، والأظـهر والظـاهر، ومـوارد الحكـومة ونحوها، فلو كانت النسـبة بـين الكـتاب والسـنّة إحدىٰ النسب المتقدّمة كالعام والخاص، بأن كـان الكتاب عامّاً والسـنّة خـاصّاً، وقـلنا بـتخصيص الكتاب بخبر الواحد الثـقة، فـلا مـعارضة بـينهما لتشملهما روايات العرض والطرح، فـي حـين أنّ نسبة أكثر السنّة بالنسبة إلىٰ الكتاب يدخل ضمن إحدىٰ النسب المتقدّمة.

فأيُّ تضعيف للسنّة إذن؟!

وقد صرّح الشافعي في مناظرته، بعد أن نقل المحرّمات في القرآن وقوله تعالىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّاوَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[1]، ثمّ نـقل عـن أبـي هـريرة عـن النبي ﷺ: «لايجمع بين المرأة وعمّتها، ولا بـين المرأة وخالتها»، فقال:

«فكانت فيه دلالتان:

دلالة علىٰ أنّ سـنّة رسـول اللّٰـه لا تكـون مخالفة لكتاب اللّٰـه بـحال، ولكـنّها مـبيّنة عـامّه وخاصّه.

ودلالة علىٰ أنّهم قبلوا فيه خبر الواحد»[2].

ونحن نقول أيضاً كذا: إنّ السنّة التي لانعلم مخالفتها للقرآن علىٰ وجه القطع، وكان بـالإمكان الجمع بينها وبين القرآن يؤخذ بها.

---

(١) النساء: ٢٤.

(٢) الرسالة: ١٣٨، الرقم ٦٢٨ ـ ٦٣٠.

وأمّا لو فرضنا ورود رواية مخالفة للقرآن قطعاً، كما إذا وردت رواية تدلّ علىٰ تساوي الإرث بين الذكر والأُنثىٰ، فهل يؤخذ بها أيضاً حفاظاً علىٰ السنّة؟!

فهنا يصدق قول الشافعي: «إنّ سنّة رسول الله ﷺ لا تكون مخالفة للقرآن بحال».

فهنا يجب طرح مثل هذه الرواية، لأنّها بعد عرضها علىٰ القرآن نجدها مخالفة له علىٰ وجه التباين الكلّي.

كما يصدق قول الإمام الرضا عليه السلام ـ في أثناء الكلام عن أسباب ورود الروايات المتخالفة وكيفيّة علاجها ـ:

«فأمّا أن نستحلّ ما حرّم رسول الله ﷺ، أو نحرّم ما استحلّ رسول الله ﷺ، فلا يكون ذلك أبداً، لأنّا تابعون لرسول الله ﷺ، مسلّمون له، كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربّه، مسلّماً له، وقال الله عزّ وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[1]»[2].

ومن المناسب أن نشير هنا إلىٰ ماقاله ابن حزم في نهاية كلامه بعد أن عنّف القائلين بهذا القول، ووصفهم بأنّهم «قوم لا يتّقون الله عزّ وجل» حيث قال:

(١) الحشر: ٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

«وقد سألت بعض من يذهب هذا المذهب عن قول الله تعالىٰ وقد ذكر النساء المحرّمات في القرآن، ثمّ قال تعالىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[1]، ثمّ روىٰ أبو هريرة وأبو سعيد: أنّه ﷺ حرّم الجمع بين المرأة وعمّتها، والمرأة وخالتها، وليس هذا إجماعاً، فعثمان البتّي وغيره يرون الجمع بين المرأة وعمّتها والمرأة وخالتها حلالاً.

فقال لي: ليس هذا الحديث خلافاً للآية، لكنّه مضاف إليها، فقلت له: فعلىٰ هذا، لا سبيل إلىٰ وجود حديث مخالف لما في القرآن أصلاً[2]، وكلّ حديث أتىٰ فهو مضاف إلىٰ ما في القرآن، ولا فرق»[3].

فهذا سلّم ـ كالشافعي ـ بأنّ الموارد التي يمكن فيها إضافة الحديث إلىٰ القرآن ـ ولعلّه يريد به إمكان الجمع العرفي كما في العام والخاص ونحوه ـ لا معارضة ولا مخالفة فيها بين القرآن والسنّة عندئذ، وهذا مسلّمٌ عند الجميع.

نعم إذا كانت المخالفة علىٰ نحو التباين الكلّي بحيث لايمكن الجمع العرفي عندئذ، فذلك

(١) النساء: ٢٤.

(٢) نعم ليس هناك حديث صادر عن النبي ﷺ قطعاً وهو مخالف للقرآن، ولكن يمكن وصول رواية إلينا مخالفة له، فأين ذهبت الأحاديث الموضوعة والمكذوبة علىٰ النبي ﷺ؟! فالعرض علىٰ الكتاب هو الحاسم عندئذ.

(٣) الإحكام في أُصول الأحكام ١: ٢١٧.

يكشف عن أنّ السنّة الواردة لم تكن سنّة واقعاً، لعدم إمكان ورود ذلك عن النبي ﷺ.

وهذا لا أظن أن يخالفه أحد.

والظاهر أنّ الذي أربك المخالفين لهذه الروايات هو احتمالهم لأن تشمل الروايات التي حصلها الإنسان مشافهة عن النبي ﷺ، فقالوا: كيف يصحّ عرض هذه الروايات علىٰ القرآن، بحيث يكذّب النبي ﷺ عند عدم موافقتها له؟!

ولكنّ الجواب معلوم، وهو: أنّ مثل هذا لايصدر عن النبي ﷺ بحال، كما قال الشافعي، وإذا رأينا مورداً من هذا القبيل، تعلم بحصول الخطأ في نقل الراوي، أو في فهمه، أو بسقوط بعض القرائن من الرواية.

ونحن الإماميّة بحمد اللّه في غنىً عن ردّ مثل ذلك، لأنّ الاعتقاد بعصمة النبي ﷺ يكفينا عن التكفّل لردّه، كما لا يتوجّه إلينا هذا الإشكال بحال.

رابعاً ـ أنّ روايات العرض لم تقتصر علىٰ الأمر بالعرض علىٰ الكتاب فقط، بل شملت العرض علىٰ السنّة أيضاً، والمراد بها السنّة القطعيّة.

وهذا يؤيّد ما قلناه من أنّ هذه الروايات إنّما صدرت للحفاظ علىٰ السنّة.

خامساً ـ إنّ حفظ السنّة النبويّة والدفاع عنها حقّ لاريب فيه، بل هو من أهم وظائف المسلمين، خاصّة العلماء منهم، لكن لماذا لم يظهر منهم هذا الاهتمام عندما أراد النبي ﷺ أن يكتب كتاباً يمنع من ضلال أُمّته فجُوبه بذلك الردّ العنيف والمؤلم لقلب النبي ﷺ وكلّ مؤمن ومؤمنة فقيل: «إنّ الرجل... حسبنا كتاب اللّه!!»[1]، أليس هذا عزلاً للسنّة، بل ردّاً لها بمحضر النبي ﷺ؟ وهل يتصوّر ردٌّ لها أبشع من هذا الردّ وأنكأ منه؟!

ماهو المراد من مخالفة العامة؟

لأجل وضوح هذا الأمر لابدّ من التنبيه علىٰ بعض الأُمور:

الأوّل ـ أنّ الاشتراك بين المذاهب الإسلاميّة في الأحكام الشرعيّة، وخاصّة في أُمّهات المسائل كثيرٌ، ولعلّه أكثر من وجوه الاختلاف.

الثاني ـ أنّ طرح ما وافق العامّة والأخذ بما وافقهم إنّما هو عند تعارض الأخبار، فإذا ورد خبران متعارضان فيطرح الموافق للعامّة، ويؤخذ المخالف لهم.

وليس المراد إجراء القاعدة في جميع الموارد، بحيث لو ورد خبرٌ دالٌّ علىٰ حكم شرعي اشتركت المذاهب الإسلامية أو بعضها في الفتوىٰ

---

(١) أُنظر صحيح البخاري ٤: ٧، كتاب المرض، باب قول المريض: «قوموا عنّي»، و١: ٣٢، كتاب العلم، باب كتابة العلم.

وصحيح مسلم ٣: ١١٥٧، كتاب الوصيّة، باب ترك الوصيّة لمن ليس له شيء يوصي فيه، الحديث ١٦٣٧.

بمفاده فيجب طرحه، فإنّه باطل بالضرورة، ومخالفٌ للواقع.

الثالث ـ أنّ السبب في جعل مخالفة العامّة مرجّحاً هو أحد أمرين، أو كلاهما، وهما:

١ ـ صدور بعض الأحكام عنهم عليهم السلام تقيّة؛ لإلجاء الضرورة لهم إلىٰ ذلك، فإنّهم كانوا قد يصدرون بعض الأحكام خلافاً لرأيهم و وفاقاً لآراء الفقهاء الذين كانت السّلطات تسندهم وتستند إليهم.

وقد أشرنا إلىٰ هذا الموضوع إجمالاً في أسباب التعارض في ابتداء البحث، وأحلنا تفصيل ذلك إلىٰ عنوان «تقيّة».

٢ ـ إصرار بعض علماء العامّة علىٰ مخالفة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام.

فقد ورد: «أنّ سبب الأمر بالأخذ بخلاف ما تقوله العامّة هو: أنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين اللّٰه بدين إلّا خالفت عليه الأُمّة إلىٰ غيره، إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أميرالمؤمنين عليه السلام عن الشيءِ الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم، جعلوا له ضدّاً من عندهم، ليلبسوا علىٰ الناس»[1].

وقد ذكرنا بعض نماذج خلاف فقهاء العامة للخاصة عناداً، في العناوين «تعصّب» و«تسنيم» و«تختم».

(١) الوسائل ٢٧: ١١٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

مظانّ البحث:

يتمركز البحث عن هذا الموضوع في آخر الأبحاث الأُصوليّة في علم الأُصول، وهو البحث عن «التعادل والترجيح».

تعبّدي

لغــــة:

نسبة إلىٰ التعبّد، وهو مصدر تَعبَّدَ، وأصله عَبَد ومصدره عبادة.

وذكروا للعبادة عدّة معانٍ، وهي:

ـ الطاعة[1].

ـ الطاعة مع الخضوع[2].

ـ الخضوع والتذلّل[3].

ـ الانقياد والخضوع[4].

وطريق معبَّد: إذا كان مذلّلاً بكثرة الوطء[5] وتعبّدنا اللّٰه بطاعته، أي استعبدنا[6].

اصطلاحاً:

ذكر الأُصوليّون للتعبّدي عدّة معان، ويقابلها

(١) أُنظر القاموس المحيط: «عبد».

(٢) أُنظر لسان العرب: «عبد».

(٣) أُنظر المصدر السابق.

(٤) أُنظر المصباح المنير: «عبد».

(٥)و(٦) أُنظر لسان العرب: «عبد».

التوصّلي[1] وهي:

١ ـ التعبّدي: ما لم يُعرف الداعي والغرض من تشريعه، مثل تشريع الصلاة والصوم والحجّ ونحوها من العبادات التي لا يعرف الداعي من تشريعها واقعاً وإن كان بعض الحِكَم منها معلوماً.

ويقابله التوصّلي: وهو ماكان الغرض والداعي من تشريعه معلوماً، مثل تطهير البدن واللباس.

وهذا المعنىٰ للتعبّدي كان مشهوراً لدىٰ المتقدّمين[2]، لكنّه أُهمل لما يرد عليه من النقض طرداً وعكساً.

ولذلك قال المظفّر بعد أن نسب هذا التعريف إلىٰ مشهور القدماء: «ولكنّ التعريف غير صحيح إلّا إذا أُريد به اصطلاح ثانٍ للتعبّدي والتوصّلي، فيراد بالتعبّد التسليم للّٰه تعالىٰ فيما أمر به، وإن كان المأمور به توصّلياً بالمعنىٰ الأوّل [وهو الآتي هنا]، كما يقولون: "نعمل هذا تعبّداً" ويقولون: "نعمل هذا من باب التعبّد" أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر اللّٰه وإن لم نعلم المصلحة فيه»[3].

٢ ـ التعبّدي هو ما يؤتىٰ به بقصد التعبّد للّٰه تعالىٰ وامتثال أمره، بحيث لا يسقط الأمر إلّا بإتيان متعلّقه بداعي التقرّب إلىٰ اللّٰه تعالىٰ، وذلك مثل الصلاة والصوم، والحجّ ونحوها من العبادات.

والتوصّلي هو الذي لايحتاج في امتثاله وسقوط أمره إلىٰ قصد التقرّب والامتثال، مثل إزالة النجاسة عن المسجد، أو الثوب والبدن[1].

وهذا المعنىٰ للتعبّدي هو المشهور بين الأُصوليين المتأخّرين، أي من زمن صاحب الفصول والشيخ الأنصاري علىٰ ماقيل[2].

٣ ـ وهناك بيان آخر لتوضيح التعريف الثاني، ذكره النائيني، وحاصله هو:

أنّ التعبّد هو إظهار العبوديّة، وأهل كلّ دين ومذهب ونحلة لهم أفعالٌ يُظهرون بها العبوديّة لِما هم يعبدونه.

والعبادة في شرعنا هي ما شُرّعت لأن يتعبّد بها الإنسان لربّه. ومن المعلوم أنّ فعل الشيء لإظهار العبوديّة لايكون إلّا بفعله امتثالاً لأمره، أو طلباً لمرضاته، أو طمعاً في جنّته، أو خوفاً من ناره، أو غير ذلك ممّا يحصل بقصده التقرّب إلىٰ اللّٰه تعالىٰ.

فالتعبّدي ما شُرّع لأن يتعبّد به، ويقابله التوصّلي، وهو ما لم يشرّع لأجل التعبّد به[3].

---

(١) التوصّل إلىٰ الشيء: التلطّف بالوصول إليه، كما في الصحاح: «وصل»، ومفاده: اتّخاذ الوسيلة للوصول إلىٰ الشيء.

(٢) أُنظر مطارح الأنظار ١: ٢٩٧.

(٣) أُصول الفقه ١: ٦٦.

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٧٢، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٨٣، والمحاضرات ٢: ١٣٩، وغيرها.

(٢) قاله الشعراني في المدخل إلىٰ عذب المنهل: ٢٤٥.

(٣) أُنظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٣٧ ـ ١٣٨.

٤ ـ وذكروا للتعبّدي والتوصّلي معاني أُخر، وهي:

أ ـ التعبّدي ما لا يسقط إلّا بفعل المكلّف نفسه بالمباشرة.

والتوصّلي ما يسقط بفعل المكلّف، أو بفعل غيره.

ب ـ التعبّدي ما لا يسقط إلّا بإتيان المكلّف له طوعاً واختياراً.

والتوصّلي ما يسقط ولو بصدوره عن المكلّف اضطراراً.

ج ـ التعبّدي ما لا يسقط إلّا بإتيانه ضمن فرد لا ينطبق عليه عنوان محرّم.

والتوصّلي مايسقط ولو بإتيانه ضمن فرد محرّم[1].

ماهو محلّ البحث:

الذي نبحث عنه فعلاً هو المعنىٰ الثاني للتعبّدي والتوصّلي، أي التعبّدي بمعنىٰ ما لا يسقط الأمر فيه إلّا بإتيان متعلقه مع قصد التقرّب وقصد الأمر، والتوصّلي بمعنىٰ ما يسقط أمره بإتيان متعلّقه ولو بدون قصد الأمر. وأما سائر المعاني فلا نتطرّق لها فعلاً ـ وإن تطرّق لها الأُصوليون المتأخرون إجمالاً في هذا البحث ـ لئلا يلزم الإطالة.

والبحث يكون كالآتي:

أنحاء قصد القربة:

قصد التقرّب بفعلٍ إلىٰ اللّٰه تعالىٰ يكون علىٰ أحد الأنحاء التالية:

أوّلاً ـ قصد الأمر:

إذا جاء المكلّف بالمأمور به بقصد امتثال الأمر الذي توجّه إليه، فقد تقرّب بذلك إلىٰ اللّٰه تعالىٰ.

ثانياً ـ قصد المحبوبيّة:

ويمكن التقرّب إليه تعالىٰ بإتيان ما أمر به بقصد كونه محبوباً إليه تعالىٰ.

ثالثاً ـ قصد التقرّب المطلق:

ويحصل التقرّب إليه تعالىٰ بإتيان المأمور به مع قصد القربة المطلقة، بأن يأتي بالفعل قربة إلىٰ اللّٰه تعالىٰ.

رابعاً ـ تحصيل الغرض:

ولهم كلام في إمكان قصد التقرب إليه تعالىٰ مع قصد تحصيل غرضه تعالىٰ من الأمر.

خامساً ـ كونه للّٰه تعالىٰ:

وقد يحصل التقرّب بإتيان الفعل للّٰه تعالىٰ،

---

(١) أُنظر: مطارح الأنظار ١: ٢٩٨، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٣٧ ـ ١٣٨، والمحاضرات ٢: ١٣٩ ـ ١٤٠، وبحوث في علم الأُصول ٢: ٦٣.

أي بداعي أنّ الله تعالىٰ أهلاً للعبادة[١].

هل الأصل في الواجبات أن تكون تعبّدية أو توصّلية؟

إذا علمنا ـ بدليل ما ـ أنّ واجباً تعبّدي أو توصّلي، فذاك. وأمّا إذا لم نعلم، فهل مقتضىٰ الأصل كونه تعبّدياً أو توصّلياً؟

والكلام تارة يكون في مقتضىٰ الأصل اللفظي، وأُخرىٰ في مقتضىٰ الأصل العملي.

أوّلاً ـ مقتضىٰ الأصل اللفظي:

والمقصود منه ما يستفاد من ظاهر اللفظ، فهل يستفاد من الأمر بشيءٍ كونه واجباً تعبّدياً أو توصّلياً؟

في المسألة أقوال:

الأوّل ـ أنّ الأصل كون الواجب تعبّدياً:

وممّن ذهب إليه العلّامة الحلّي في مبادئ الأُصول[٢]، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء[٣]، والكلباسي صاحب الإشارات، كما قيل[٤].

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٧٤، والمحاضرات ٢: ١٧٩.

(٢) أُنظر مبادئ الأُصول: ١١٤.

(٣) أُنظر كشف الغطاء ١: ١٦٢.

(٤) أُنظر أجود التقريرات ١: ١١٢.

الثاني ـ أنّ الأصل كون الواجب توصّلياً:

ذهب إليه صاحب هداية المسترشدين[١]، وأخيه صاحب الفصول[٢]، والسيد الطباطبائي صاحب مفاتيح الأُصول[٣]، والشيخ الأنصاري[٤]، وجمع ممّن تأخّر عنه[٥].

الثالث ـ عدم وجود أصل لفظي في البين:

وذهب بعضهم إلىٰ أنّه ليس هناك أصل لفظي، للمانع الذي سنتحدّث عنه في البحث الآتي.

ومن هؤلاء صاحب الكفاية[٦] والميرزا النائيني[٧].

وانتهىٰ الأوّل إلىٰ مرحلة الأصل العملي وقال باقتضائه الاشتغال علىٰ ما سيأتي بيانه.

وانتهىٰ الثاني إلىٰ إمكان التمسك بالإطلاق المقامي ـ بمعونة متمّم الجعل ـ لإثبات التوصّلية، كما سيأتي توضيحه أيضاً.

(١) أُنظر هداية المسترشدين ١: ٦٧٩ ـ ٦٨٣.

(٢) أُنظر الفصول الغرويّة: ٦٩.

(٣) أُنظر مفاتيح الأُصول: ١٣٢.

(٤) أُنظر مطارح الأنظار ١: ٣٠١.

(٥) أُنظر: نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٩٨، ومقالات الأُصول ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠ والمحاضرات ٢: ١٦٥ ـ ١٧٢.

(٦) أُنظر كفاية الأُصول: ٧٥.

(٧) أُنظر: أجود التقريرات ١: ١١٢ ـ ١١٣، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٥٥ ـ ١٥٦.

ماهو منشأ الخلاف في المسألة؟

يرجع الخلاف في المسألة إلىٰ أمرين:

الأوّل ـ هل هناك أدلّة يستفاد منها أصالة التعبديّة؟

الثاني ـ علىٰ فرض عدم وجود مثل ذلك، فهل هناك مايدل علىٰ أصالة التوصّلية أم لا؟

فإن ثبت الأوّل، فكلّ مورد نشك في تعبديّته وتوصّليته نلتزم بتعبديّته؛ للأصل المتقدّم.

وإن لم يثبت الأوّل، فإن ثبت الثاني، فنلتزم في مورد الشك بالتوصّلية؛ لأصالة التوصّلية.

وإن لم يثبت الأوّل، ولا الثاني، فالمرجع يكون هو الأصل العملي، وهو إمّا الاشتغال أو البراءة، علىٰ الخلاف في المباني، كما يأتي توضيحه.

القول بأصالة التعبديّة والاستدلال عليه:

اختار بعض الأُصوليين[1] أصالة التعبديّة؛ لوجود مايدلّ علىٰ ذلك من الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فمثل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[2].

فجعلت الآية الغاية من الأمر عبادة اللّه تعالىٰ عن إخلاصٍ، ولا يتحقّق الإخلاص إلّا مع

(١) هو الكلباسي ـ صاحب الإشارات ـ كما في أجود التقريرات ١: ١١٢.

(٢) البيّنة: ٥.

قصد القربة[1].

ومثل قوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2].

فالآية أمرت بالإطاعة، وهي لاتحصل إلّا بإتيان المأمور به مقترناً مع قصد الامتثال.

وأمّا السنّة، فمثل قوله ﷺ: «لا عمل إلّا بنيّة»[3] وقوله ﷺ: «إنّما الأعمال بالنيّات»[4]، ونحوها[5].

فهذه الروايات نفت العمل من دون نيّة، أي قصد القربة، والمقصود نفي الأثر، لا نفي العمل واقعاً، لأنّه متحقّق واقعاً، فكيف ينفىٰ، إلّا أنّ وجوده كعدم وجوده من حيث الأثر المتوخّىٰ منه.

ولكن نوقشت هذه الأدلّة من قبل الشيخ[6] وغيره[7].

القول بأصالة التوصّلية والاستدلال عليه:

يتوقّف الاستدلال علىٰ أصالة التوصّلية

(١) أُنظر مطارح الأنظار ١: ٣٠٧.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) الوسائل ١: ٤٦ ـ ٤٧، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الأحاديث ١ ـ ٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٨، الحديث ١٠.

(٥) المصدر المتقدّم: ، الحديث ٣.

(٦) أُنظر مطارح الأنظار ١: ٣٠٨ ـ ٣١٨.

(٧) أُنظر: فوائد الأصول (١ ـ ٢): ١٥٧، والمحاضرات ٢: ١٨٨ ـ ١٩٣.

علىٰ مسألة إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه وعدمه.

فمثلاً لو قال: «صلِّ» فهل يصحّ أن يريد من ذلك إتيان الصلاة مع قصد هذا الأمر، مع أنّه اكتفىٰ ببيان هذه الصيغة، أم لا؟

فعلىٰ القول بإمكانه، لو شككنا في مورد كونه تعبديّاً، أي أُخذ قصد الأمر في متعلّقه، أم لا، فهنا نتمسّك بإطلاق الواجب ونقول: إنّ الشارع أراد الواجب مطلقاً ومن دون تقييد بإتيانه بقصد الأمر، ومعنىٰ ذلك كفاية فعله من دون قصد الأمر، وهو المراد بالتوصّلية.

وأمّا لو قلنا بعدم إمكانه، فإمّا أن نقول بأنّ الإطلاق والتقييد من باب العدم والملكة، فلا يصحّ التقييد إلّا في موضع يصحّ فيه الإطلاق ـ كما عليه النائيني ـ فعندئذٍ لابدّ من الالتزام بعدم الإطلاق، فلا تثبت التوصّلية.

وإمّا أن نلتزم بأنّ الإطلاق والتقييد من باب الضدّين، كما عليه السيّد الخوئي، فلو امتنع التقييد وجب الإطلاق، فهنا تثبت أصالة التوصّلية.

والآن لابدّ أن نرىٰ هل يمكن تقييد الأمر بقصد امتثاله أم لا؟

هل يمكن أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر؟

اختلف الأُصوليون في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر وعدمه.

ومعنىٰ ذلك هو: هل يصحّ أن يأمر الشارع المكلّف بالصلاة مع نيّة قصد امتثال هذا الأمر، بأن يقول: «صلِّ» وفي الواقع يطلب منه أن يأتي بالصلاة بنيّة امتثال هذا الأمر، أم لا يصح؟

فالمنسوب إلىٰ المشهور[1] القول باستحالة التقييد.

وهذا يحتاج إلىٰ بيان وحاصله:

أنّ لكلّ واجب بلحاظ موضوعه ومتعلّقه نوعان من الانقسامات: انقسامات أوّليّة، وانقسامات ثانويّة.

أوّلاً ـ الانقسامات الأوّليّة:

كلّ ما يمكن أن يكون واجباً، يمكن أن تفرض له انقسامات باعتبار الخصوصيّات التي يصحّ أن تلحقه في الخارج، فالصلاة مثلاً تنقسم قبل تعلّق الأمر بها إلىٰ:

ـ صلاة مع الطهارة وفاقدتها.

ـ وصلاة مع الساتر وفاقدته.

ـ وصلاة مع الاستقبال وفاقدته.

وأمثال ذلك من الانقسامات التي تلحق متعلق التكليف قبل تعلّق التكليف به.

فإذا لاحظنا هذه الانقسامات الأوّليّة للواجب، فالحكم بوجوب الصلاة بالنسبة إلىٰ كلّ تقسيم منها لا يخلو في عالم الفرض والتصوّر من إحدىٰ حالات ثلاثة:

١ ـ أن يكون الوجوب مترتّباً علىٰ الصلاة

---

(١) ممّن نسبه إليهم السيد الخوئي في المحاضرات ٢: ١٥٥.

مقيّدة بوجودها، مثل الصلاة المقيّدة بالطهارة، والساتر، والاستقبال، ونحوها من أجزاء وشرائط الصلاة.

٢ ـ أن يكون الوجوب مترتّباً علىٰ الصلاة مقيّدة بعدمها، مثل الصلاة المقيّدة بعدم اقترانها بما يبطلها، كالكلام، والأكل والشرب، والحدث، ونحوها من قواطع الصلاة.

٣ ـ أن لا يكون مقيّداً بوجودها، ولا بعدمها، مثل القنوت، فإنّ الوجوب مترتّب علىٰ الصلاة مع عدم لحاظ تقيّدها أو لا تقيّدها بالقنوت.

هذا في عالم الفرض والثبوت.

وأمّا في عالم الإثبات والواقع، فإن دلّ الدليل علىٰ التقييد في الموارد المحتملة، أو علىٰ عدمه، فذاك.

وأمّا لو لم يدلّ علىٰ أحدهما، فأصالة الإطلاق تثبت عدم التقييد به.

فمثلاً، لو شككنا بأنّ وجوب الصلاة ترتّب علىٰ الصلاة المقيّدة بالقنوت أو لا؟ فأصالة الإطلاق تثبت عدم تقيّدها.

ثانياً ـ الانقسامات الثانوية:

وهي التي تلحق الواجب بعد تعلّق الوجوب به باعتبار موضوعه ـ وهو المكلّف ـ أو متعلّقه، وهو الفعل، كالصلاة مثلاً، مثل:

ـ انقسام الصلاة إلىٰ ما علم المكلّف بوجوبها، وما لم يعلم.

وهذا التقسيم باعتبار الموضوع، وهو المكلّف.

ـ وانقسامها إلىٰ ما يؤتىٰ بها بداعي امتثال أمرها، وما يؤتىٰ بها لا بداعي امتثال أمرها.

وهذا التقسيم باعتبار المتعلّق، وهو الواجب كالصلاة مثلاً.

وهذه الانقسامات إنّما يمكن تحقّقها بعد ورود الأمر بالصلاة.

ومن هنا وقع البحث بين الأُصوليين في جواز أخذ قصد الأمر في متعلّق الحكم وعدمه؟

فإذا قال الشارع: «صلِّ» وأراد بهذا الخطاب الواحد أن يأتي المكلّف بالصلاة بقصد هذا الأمرِ نفسه، فهل يمكن ذلك أم لا؟

ولهم في ذلك قولان:

القول الأوّل ـ عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه:

وهذا هو الرأي المشهور علىٰ ما قيل[1].

واستدلّوا عليه بأدلّة مرجعها وروحها واحد، وهو:

أنّ الأمر يتوقّف علىٰ تحقّق موضوعه ـ أي المتعلّق ـ فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في الموضوع، فلا يتحقّق الموضوع بتمام أجزائه،

---

(١) نسبه إليهم السيد الخوئي في المحاضرات ٢: ١٥٥. وانظر: مطارح الأنظار ١: ٣٠٢، وكفاية الأُصول: ٧٢، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٥٠.

الذي منها قصد الأمر إلّا بعد ثبوت الأمر، فالأمر يتوقّف علىٰ الموضوع ـ ومنه قصد الأمر ـ والموضوع يتوقّف علىٰ وجود الأمر نفسه؛ لتوقّف قصد الأمر علىٰ وجود الأمر.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: إنّ الصلاة مع قصد الأمر من الانقسامات الطارئة بعد الأمر، فلابدّ من تقدّم الأمر عليها حتّىٰ يؤتىٰ بالصلاة بقصد أمرها، فإذا أراد أن يرتّب الأمر علىٰ الصلاة مع قصد الأمر، فمعناه لزوم تقدّم الأمر علىٰ نفسه[1].

فبناءً علىٰ ذلك، فمن قال بأنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد هي نسبة الضدّين، كالسيّد الخوئي[2]، يقول: إذا لم يمكن التقييد فيجب الإطلاق، وإذا ثبت الإطلاق يثبت كون الواجب توصّلياً.

ومن قال بأنّ النسبة بينهما هي نسبة العدم والملكة كالنائيني، فلا يمكنه التوصّل إلىٰ أصلٍ في البين، لأنّ الإطلاق إنّما يمكن إذا أمكن التقييد، فإذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق[3].

---

(١) أنظر: مطارح الأنظار ١: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، والمحاضرات ٢: ١٥٥ ـ ١٦٤، فقد جمع فيه السيّد الخوئي الوجوه المستدلّ بها علىٰ عدم الإمكان من قبل الأعلام: صاحب الكفاية والنائيني والعراقي.

(٢) أُنظر المحاضرات ٢: ١٧٣.

(٣) أُنظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٥٥.

القول الثاني ـ إمكان أخذ قصد الأمر:

ممّن ذهب إليه السيّد الخوئي، وبيّن ذلك ضمن بيان دعويين:

الدعوىٰ الأُولىٰ:

أنّ تقييد الواجب بإتيانه بقصد أمره ممكن، وذلك بفرض أنْ يكون للواجب أجزاءٌ عشرة، فيضاف إليها جزءٌ آخر، وهو إتيان هذه الأجزاء بقصد أمرها الضمني.

ففي الصلاة أمرٌ بالتكبير، وأمرٌ بالقراءة، وأمرٌ بالركوع، وأمرٌ بالسجود، وهكذا، وتسمّىٰ هذه أوامر ضمنيّة.

وأمرٌ بإتيان هذه الأجزاء بداعي أمرها الضمني، ولا مانع من أخذ هذا الأمر الضمني في الصلاة، فالأجزاء الأُخر لابدّ أن يؤتىٰ بها بداعي أمرها؛ لأنّها أوامر تعبّدية، والأمر هو هذا الأمر الضمني، ولكن هذا الأمر ليس تعبّدياً حتىٰ يحتاج إلىٰ قصد القربة وقصد الأمر، بل هو توصّلي.

وعليه، فلو أتىٰ المكلّف بسائر الأجزاء مقروناً بالجزء الأخير فقد حصل الامتثال، وأمّا إذا أتىٰ بها بدونه فلم يحصل الامتثال[1].

الدعوىٰ الثانية:

وعلىٰ فرض امتناع التقييد، يقال: إنّه لايمتنع الإطلاق عند امتناع التقييد، بل يكون ضرورياً علىٰ تفصيل ذكره[2].

---

(١) أُنظر المحاضرات ٢: ١٦٤ ـ ١٧٢.

(٢) أُنظر المصدر نفسه: ١٧٢ ـ ١٧٩.

وبناءً علىٰ ذلك كلّه فكلّما علمنا بالتعبّديّة ـ ولو عن طريق الأمر الضمني ـ أو التوصّلية، فذاك، وأمّا لو لم نعلم، فإطلاق الواجب يدلّ علىٰ كونه توصّلياً.

هل هناك طريق آخر لإحراز التوصّلية؟

ذكرت بعض المحاولات لإمكان إحراز التوصّلية نشير إلىٰ واحد منها:

وهو ما ألمح به الشيخ الأنصاري بإشارة مختصرة، وشيّده النائيني وارتضاه غيره من الأُصوليين.

وأمّا عبارة الشيخ التي يمكن الاستظهار منها ذلك، فهي كما في المطارح:

«ولا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا من احتياج التعبّد إلىٰ بيانٍ زائد، غير ما دلّ علىٰ الطلب، لايلازم أن يكون للفعل ثوابان: أحدهما لنفس الفعل، وثانيهما للامتثال، لتعدّد الأمر الملحوظ فيهما...؛ لما عرفت من أنّ المقصود حقيقة واحدة، فلا يعقل تعدّد الثواب والعقاب»[1].

والشيخ وإن كان بصدد دفع توهّم تعدّد الثواب والعقاب، بعد فرض وجود أمرين طوليّين، إلّا أنّه استفيد من كلامه تصحيح عباديّة العبادة بهذين الأمرين، وتوضيحه:

أنّا لو فرضنا أنّ غرض الشارع قائم بالصلاة

(١) مطارح الأنظار ١: ٣٠٥.

المأتي بها بداعي أمرها، فإذا قلنا بامتناع تقييد المأمور به بإتيانه بقصد امتثال أمره، فلابدّ للآمر من أن يأمر أوّلاً بالصلاة، ثمّ يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأوّل. وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد، لأنّهما ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بياناً للأوّل، ولذلك لو لم يمتثل الأمر الثاني لم يسقط الأمر الأوّل بإتيان الصلاة مجرّدة عن قصد امتثاله[1].

ولذلك سمّىٰ النائيني هذا الأمر الثاني بـ«متمم الجعل»[2] أي هو متمّم للجعل ـ الأمر ـ الأوّل، وليس جعلاً مستقلاً.

وبناءً علىٰ ذلك، فلو كان الآمر في مقام البيان، وأمر بفعل ولم يأمر ثانياً بإتيان الفعل بقصد امتثال الأمر الأوّل، نستكشف منه أنّه لم يطلب الفعل مقروناً بقصد امتثال الأمر؛ لحصول غرضه بامتثال الأمر الأوّل فحسب كيفما اتّفق، وهذا معنىٰ التوصّلية[3].

وهذا ما يسمّىٰ بالإطلاق المقامي[4].

وارتضىٰ هذا الطريق جملة ممّن تأخّر عنه[5].

(١) أُنظر: فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٦١ ـ ١٦٢، وأُصول الفقه ١: ٧٠ ـ ٧١.

(٢) أُنظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٦٢.

(٣)و(٤) أُنظر أُصول الفقه ١: ٧١.

(٥) كالمحقق العراقي في نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٩٣ ـ ١٩٤، والمحقق الإصفهاني في نهاية الدراية ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥، والسيد الخوئي في المحاضرات ٢: ١٨٦ ـ ١٨٧، والإمام الخميني في مناهج الوصول ١: ٢٦٩.

أخذ سائر عناوين القرب في متعلّق الأمر:

كلُّ ماتقدّم كان بالنسبة إلىٰ أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر.

وأمّا سائر العناوين المقرّبة مثل قصد المحبوبيّة، وقصد القربة المطلقة ونحوهما، فقد اختلفوا في إمكان أخذها أيضاً، واختلفوا في جواز الاكتفاء بها علىٰ فرض إمكان أخذها.

فممّن قال بعدم إمكان أخذها وأنّها في عرض قصد امتثال الأمر الميرزا النائيني[١].

وممّن قال بإمكان اعتبارها ـ أي اشتراطها ـ، لكنّها غير معتبرة قطعاً، لكفاية الاقتصار علىٰ قصد الامتثال، صاحب الكفاية[٢].

وممّن قال بإمكانها واعتبارها ـ أي جواز الاكتفاء بها ـ المحقّق العراقي[٣]، والسيد الخوئي[٤] والإمام الخميني[٥].

ثانياً ـ ماهو مقتضىٰ الأصل العملي في المسألة؟

إذا توصّلنا إلىٰ أصل لفظي مستفاد من إطلاق الواجب يدل علىٰ التوصّلية، أو من أدلّة خارجيّة تدلّ علىٰ التعبديّة، فذاك.

وأمّا إذا لم نتوصّل إلىٰ ذلك، فيصل الدور إلىٰ الأصل العملي، ولابدّ من البحث عن أنّ مقتضاه ماهو، هل هو الاشتغال ليثبت لزوم الإتيان بالواجب مع قصد الأمر، أو البراءة، ليثبت عدم لزوم ذلك، وكفاية الإتيان به بدون قصد الأمر؟

والخلاف هنا يرجع إلىٰ خلاف آخر في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر، كما إذا شككنا أنّ الصلاة تسعة أجزاء، بدون التسليم، أو عشرة أجزاء، ليكون التسليم منها. فمنهم من قال بالبراءة هناك عن الجزء المشكوك وهو التسليم، ومنهم من قال بالاشتغال، ومنهم من قال بالاشتغال عقلاً وبالبراءة شرعاً، كما تقدّم.

فهنا يأتي الخلاف المتقدّم مع فارق نشير إليه.

القول بأصالة الاشتغال:

ذهب إليه صاحب الكفاية، لكنّه قال هنا بالاشتغال عقلاً وشرعاً في حين إنّه قال هناك بأصالة الاشتغال عقلاً والبراءة شرعاً. وتوضيحه:

أنّ صاحب الكفاية توصّل إلىٰ عدم وجود أصل لفظي يدل علىٰ التعبديّة أو التوصّلية، لابالأمر الأوّل، ولا بالأمر الثاني، نعم قال باعتبار قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره عقلاً؛ لأنّه

---

(١) أُنظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) أُنظر الكفاية: ٧٤.

(٣) أُنظر نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ١٨٨، لكنّه قيّد ذلك بما إذا لم تكن هذه العناوين منتزعة من الأمر بالفعل العبادي، وإلّا فيأتي فيه البحث الموجود في قصد الأمر؛ لاشتراكها في توقّفها علىٰ سبق الأمر.

(٤) أُنظر المحاضرات ٢: ١٧٩ ـ ١٨٣.

(٥) أُنظر مناهج الوصول ١: ١٧٢ ـ ١٧٤.

دخيل في غرض الآمر، فمتىٰ شكّ في تحقّق الغرض، فالمرجع هو الاشتغال، لا البراءة.

فإذا شكّ المكلّف في أنّ قصد الأمر دخيل في تحقّق غرض الآمر أو لا، فلابدّ من إتيانه ليطمئن بحصول غرضه ويحصل له الفراغ اليقيني بعد حصول الاشتغال اليقيني.

وأمّا عدم جريان البراءة الشرعيّة، فلأنّ قصد الأمر ـ كما تقدّم ـ لا يمكن جعله وتشريعه في متعلق الأمر من قبل الشارع، فإذا لم يمكن جعله لم يمكن رفعه أيضاً بالبراءة ونحوها، بناءً علىٰ أنّ حديث الرفع إنّما يرفع ما كان قابلاً للجعل.

وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه وما هو مثل التسليم بالنسبة إلىٰ الصلاة، فإنّه لمّا كان التسليم قابلاً للجعل من قبل الشارع فهو قابل للرفع من قبله أيضاً، فيمكن إجراء البراءة الشرعيّة فيها حتىٰ علىٰ القول بالاشتغال فيه عقلاً، كما هو مذهبه[1].

القول بالبراءة:

وهو القول المعروف بين الأُصوليين، وخاصّة الشرعيّة منها، لأنّهم قائلون بالبراءة في الأقل والأكثر من جهة، وقائلون بإمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه شرعاً ولو بالأمر الثاني، فعند الشك تجري البراءة عنه، لأنّه لمّا كان قابلاً للوضع شرعاً، فهو قابل للرفع كذلك.

وممّن ذهب إليه: الشيخ الأنصاري[1]، والمحقّق النائيني[2]، والمحقّق العراقي[3]، والمحقّق الإصفهاني[4]، والسيّد الخوئي[5]، والإمام الخميني[6]، والسيّد الصدر[7].

مظانّ البحث:

يبحث عن التعبّدي والتوصّلي في بحث الأوامر، عند الكلام عن أقسام الواجب، غالباً.

* * *

انتهينا بعون الله وتوفيقه من تدوين المجلّد التاسع من الموسوعة الفقهيّة الميسّرة ومراجعته في ١٨ / ذي الحجة الحرام / ١٤٣٠هـ المصادف ليوم عيد الغدير الأغرّ، الذي أكمل الله فيه الإسلام وأتمّ فيه النعمة بولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه.

---

(١) أُنظر كفاية الأُصول: ٧٥، وتوضيحه في المحاضرات ٢: ١٩٣ ـ ١٩٥.

---

(١) أُنظر مطارح الأنظار ١: ٣١٨.

(٢) أُنظر: أجود التقريرات ١: ١١٧، وفوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٦٩.

(٣) أُنظر نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٤) أُنظر نهاية الدراية ١: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٥) أُنظر المحاضرات ٢: ١٩٣.

(٦) أُنظر مناهج الوصول إلىٰ علم الأُصول ١: ٢٧٨ ـ ٢٨٠.

(٧) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٢: ١٠٤ ـ ١٠٧.

وكان البدء بتأليفه في ٢٠ / جمادي الآخرة / ١٤٢٩هـ المصادف ليوم ميلاد بنت المصطفىٰ وزوج المرتضىٰ وأُم السبطين الحسن والحسين ﷺ، وليس لي إلّا أن أقول كما قال الإمام الشافعي:

آل النبي ذريعتي
وهم إليه وسيلتي
أرجو بهم أُعطىٰ غداً
بيدي اليمين صحيفتي[1]

وختاماً نسأل الله تعالىٰ أن يمنّ علينا بإتمام سائر مجلّداته، انّه وليّ التوفيق ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

(١) هذان البيتان للإمام الشافعي، كما في الصواعق المحرقة (لابن الحجر الهيثمي): ١٨٠.

مُلحق:

تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأُصوليّين وغيرهم ممّن ذكرت آراؤهم في الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً[1].

(١) تركنا ترجمة الفقهاء الذين كان المفروض ترجمتهم في هذا المجلّد إلىٰ المجلّدات الآتية لأسباب فنّية.

١ ـ الآبي
راجع : (٧ : ٥٦٣، رقم ١)

٢ ـ الآشتياني
راجع : (٣ : ٥١٥، رقم ١)

٣ ـ ابن أبي عقيل
راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ١)

٤ ـ ابن إدريس الحلّي
راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ٢)

٥ ـ ابن بابويه
راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٣)

٦ ـ ابن البرّاج
راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٤)

٧ ـ ابن الجنيد
راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٥)

٨ ـ ابن حمزة
راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٦)

٩ ـ ابن زهرة
راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٧)

١٠ ـ ابن طاووس
راجع : (٢ : ٤٦٥، رقم ٨)

١١ ـ ابن طيّ
راجع : (٤ : ٥٣١، رقم ١٠)

١٢ ـ ابن فهد
راجع : (٢ : ٤٦٦، رقم ٩)

١٣ ـ ابن القطّان
راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٢)

١٤ ـ الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي
راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٨)

١٥ ـ الاسترآبادي
راجع : (٢ : ٤٦٧، رقم ١١)

١٦ ـ الإصفهاني أبو الحسن بن محمّد الموسوي
راجع : (٨ : ٥٦٥، رقم ١٦)

١٧ ـ الإصفهاني (الشيخ محمّد حسين)
= المحقّق الإصفهاني
راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ٩)

١٨ ـ الإصفهاني = الفاضل الهندي
راجع : (٢ : ٤٦٨، رقم ١٣)

١٩ ـ الأنصاري = الشيخ الأعظم
راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ١٠)

٢٠ ـ الإيرواني
راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٨)

٢١ ـ البجنوردي
راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١١)

٢٢ ـ البحراني
راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١٢)

٢٣ ـ بحر العلوم = العلّامة الطباطبائي
راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٣)

٢٤ ـ البروجردي
راجع :(١ : ٥٧٠، رقم ١٤)

٢٥ ـ البهائي
راجع :(١ : ٥٧١، رقم ١٥)

٢٦ ـ التبريزي
راجع: (٧: ٥٩٠، رقم ٢٥ و٨: ٥٦٧، رقم ٢٦)

٢٧ ـ التستري
راجع :(٣ : ٥١٧، رقم ٢١)

٢٨ ـ التوني = الفاضل التوني
راجع :(٢ : ٤٦٩، رقم ٢٠)

٢٩ ـ الحائري
راجع :(١ : ٥٧١، رقم ١٦)

٣٠ ـ الحرّ العاملي
راجع :(١ : ٥٧٢، رقم ١٧)

٣١ ـ الحكيم = السيّد محسن
راجع :(١ : ٥٧٣، رقم ١٨)

٣٢ ـ الحكيم = السيّد محمّد تقي
راجع :(١ : ٥٧٣، رقم ١٩)

٣٣ ـ الحلبي = أبو الصلاح
راجع :(١ : ٥٧٤، رقم ٢٠)

٣٤ ـ الحلبي
راجع :(٣ : ٥١٨، رقم ٢٨)

٣٥ ـ الحلّي = المحقق الحلّي
راجع :(١ : ٥٧٤، رقم ٢١)

٣٦ ـ الحلّيّ = العلّامة الحلّيّ
راجع :(١ : ٥٧٦، رقم ٢٢)

٣٧ ـ الحلّيّ = يحيى بن سعيد
راجع :(١ : ٥٧٧، رقم ٢٣)

٣٨ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند
راجع :(١ : ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٩ ـ الخميني = الإمام الخميني
راجع :(١ : ٥٧٨، رقم ٢٥)

٤٠ ـ الخوانساري السيد أحمد
راجع :(٧ : ٥٩٢، رقم ٣٨)

٤١ ـ الخوانساري
راجع :(١ : ٥٧٩، رقم ٢٦)

٤٢ ـ الخوئي = السيّد الخوئي
راجع :(١ : ٥٧٩، رقم ٢٧)

٤٣ ـ الداماد
راجع :(٣ : ٥١٨، رقم ٣٦)

٤٤ ـ الراوندي
راجع :(١ : ٥٨٠، رقم ٢٨)

٤٥ ـ الرشتي
راجع :(١ : ٥٨١، رقم ٢٩)

٤٦ ـ السبزواري
راجع :(١ : ٥٨٢، رقم ٣٠)

٤٧ ـ سلطان العلماء = خليفه سلطان
راجع :(٤ : ٥٣٤، رقم ٤٣)

٤٨ ـ سلّار
راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣١)

٤٩ ـ السيستاني
راجع : (٧ : ٥٩٣، رقم ٤٩)

٥٠ ـ السيّد
راجع : المرتضى، اليزدي

٥١ ـ الشهيد الأوّل
راجع : (١ : ٥٨٣، رقم ٣٣)

٥٢ ـ الشهيد الثاني
راجع : (١ : ٥٨٤، رقم ٣٤)

٥٣ ـ الشيخ
راجع : الأنصاري، الطوسي

٥٤ ـ الشيرازي = السيّد علي خان
راجع : (٤ : ٥٣٥، رقم ٤٩)

٥٥ ـ الشيرازي = الميرزا الشيرازي
راجع : (٤ : ٥٣٦، رقم ٥٠)

٥٦ ـ الشيرازي السيّد (الميرزا)
عبدالهادي بن إسماعيل الشيرازي
راجع : (٨ : ٥٦٩، رقم ٥٦)

٥٧ ـ صاحب الجواهر
راجع : النجفي

٥٨ ـ صاحب الحاشية
راجع : (٢ : ٤٧١، رقم ٤٢)

٥٩ ـ صاحب الحدائق
راجع : البحراني

٦٠ ـ صاحب الرياض
راجع : الطباطبائي

٦١ ـ صاحب العروة
راجع : اليزدي

٦٢ ـ صاحب الفصول
راجع : (٢ : ٤٧٢)

٦٣ ـ صاحب القوانين
راجع : القمّي

٦٤ ـ صاحب كشف اللثام
راجع : الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٦٥ ـ صاحب الكفاية
راجع : الخراساني

٦٦ ـ صاحب مفتاح الكرامة
راجع : العاملي

٦٧ ـ صاحب المدارك
راجع : العاملي

٦٨ ـ صاحب المعالم
راجع : (١ : ٥٨٦، رقم ٤٥)

٦٩ ـ صاحب المناهل
راجع : الطباطبائي

٧٠ ـ صاحب الوسائل
راجع : الحرّ العاملي

٧١ ـ الصدر = السيّد الصدر
راجع : (١ : ٥٨٧، رقم ٤٨)

٧٢ ـ الصدوق
راجع : (١ : ٥٨٨، رقم ٤٩)

٧٣ ـ صفيّ الدين الحلّي
راجع : (٤ : ٥٣٨، رقم ٦٧)

٧٤ ـ الصيمري
راجع : (٤ : ٥٣٩، رقم ٦٨)

٧٥ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض
راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥٠)

٧٦ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل
راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥١)

٧٧ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان
راجع : (٢ : ٤٧٤، رقم ٥٩)

٧٨ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان
راجع : (٢ : ٤٧٥، رقم ٦٠)

٧٩ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأخلاق
راجع : (٢ : ٤٧٦، رقم ٦١)

٨٠ ـ الطوسي
راجع : (١ : ٥٩٠، رقم ٥٢)

٨١ ـ العاملي = صاحب المدارك
راجع : (١ : ٥٩١، رقم ٥٣)

٨٢ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة
راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٤)

٨٣ ـ العراقي = المحقّق العراقي
راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٥)

٨٤ ـ العلّامة
راجع : الحلّي

٨٥ ـ العماني
راجع : ابن أبي عقيل

٨٦ ـ عميد الدين الحسيني
راجع : (٧ : ٥٩٦، رقم ٨٤)

٨٧ ـ الفاضل الجواد
راجع : الكاظمي

٨٨ ـ الفاضل المقداد = السيوري
راجع : (١ : ٥٩٣، رقم ٥٩)

٨٩ ـ الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني
راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٠)

٩٠ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين
راجع : (٢ : ٤٧٧، رقم ٧١)

٩١ ـ الفضل بن شاذان
راجع : (٢ : ٤٧٨، رقم ٧٢)

٩٢ ـ القاضي
راجع : ابن البرّاج

٩٣ ـ القمّي = المحقّق القمّي
راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٢)

٩٤ ـ الكاشاني
راجع : (١ : ٥٩٥، رقم ٦٣)

٩٥ ـ كاشف الغطاء
راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٤)

٩٦ ـ كاشف الغطاء محمّد حسين
راجع : (٨ : ٥٧٢، رقم ٩٦)

٩٧ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد
راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٥)

٩٨ ـ الكاظمي = المحقّق الكاظمي
= المحقّق البغدادي
راجع : (٤ : ٥٤٠، رقم ٩٠)

٩٩ ـ الكرباسي = الكلباسي
راجع : (٢ : ٤٧٩، رقم ٧٨)

١٠٠ ـ الكركي
راجع : (١ : ٥٩٧، رقم ٦٦)

١٠١ ـ الكليني
راجع : (١ : ٥٩٨، رقم ٦٧)

١٠٢ ـ الگلبايگاني السيّد محمّد رضا
راجع : (٨ : ٥٧٣، رقم ١٠٢)

١٠٣ ـ المامقاني الشيخ محمّد حسن
راجع : (٤ : ٥٤١، رقم ٩٤)

١٠٤ ـ المامقاني الشيخ عبدالله
راجع : (٣: ٥٢٣، رقم ٨٥)

١٠٥ ـ المجلسي الأوّل محمّد تقي
راجع : (٨ : ٥٧٤، رقم ١٠٥)

١٠٦ ـ المجلسي الثاني محمّد باقر
راجع : (٢ : ٤٨٠، رقم ٨١)

١٠٧ ـ المحقّق
راجع : الحلّيّ

١٠٨ ـ المحقّق الثاني
راجع : الكركي

١٠٩ ـ المحقّق القمّي
راجع : القمّيّ

١١٠ ـ محمّد طه نجف
راجع : (٤ : ٥٤٢، رقم ١٠٢)

١١١ ـ المراغي
راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٢)

١١٢ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى
راجع : (١ : ٥٩٩، رقم ٧٣)

١١٣ ـ المروّج
راجع : (٢ : ٤٨١، رقم ٨٧) و (٣ : ٥٢٤، رقم ٩٢)

١١٤ ـ المظفّر
راجع : (١ : ٦٠٠، رقم ٧٤)

١١٥ ـ المفيد
راجع : (١ : ٦٠١، رقم ٧٥)

١١٦ ـ النائيني = المحقّق النائيني
راجع : (١ : ٦٠٢، رقم ٧٦)

١١٧ ـ النجفي = صاحب الجواهر
راجع : (١ : ٦٠٣، رقم ٧٧)

١١٨ ـ النراقي

راجع : (٢ : ٤٨٢، رقم ٩٢)

١١٩ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني

راجع : (٢ : ٤٨٣، رقم ٩٣)

١٢٠ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع : (١ : ٦٠٤، رقم ٧٩)

١٢١ ـ يحيى بن سعيد

راجع : الحلّي

١٢٢ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع : (١ : ٦٠٥، رقم ٨٠)

١٢٣ ـ يونس بن عبد الرحمن

راجع : (٢ : ٤٨٤، رقم ٩٧)

الفهارس

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ نهج البلاغة.

٣ ـ الصحيفة السجّادية.

« الفقه »

٤ ـ أحكام المغتربين وفقاً لفتاوىٰ مراجع التقليد (ط : المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام) : إعداد السيّد حسين حسيني.

٥ ـ إرشاد الأذهان (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف الحلّي.

٦ ـ إرشاد السائل (ط: دار الصفوة ـ بيروت) أجوبة استفتاءات من السيّد الگلبايگاني.

٧ ـ الإستفتاءات (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): أجوبة استفتاءات من الإمام الخميني.

٨ ـ إستفتاءات (ط : الهادي ـ قم) : أجوبة استفتاءات من السيّد علي السيستاني.

٩ ـ إستفتاءات (ط : الهادي ـ قم)، أجوبة استفتاءات من الشيخ علي الأراكي.

١٠ ـ إشارة السبق (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي بن الحسن الحلبي .

١١ ـ إصباح الشيعة (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : قطب الدين الكيدري.

١٢ ـ اقتصادنا (ط : دار الفكر): السيّد محمّد باقر الصدر.

١٣ ـ الألفية والنفليّة (ط: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية): محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .

١٤ ـ الانتصار (ط : منشورات الشريف الرضي) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى .

١٥ ـ إيضاح الفوائد (ط : مؤسّسة كوشانبور ـ اسماعيليان): محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي.

١٦ ـ بحوث في الفقه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد حسين الإصفهاني الغروي.

١٧ ـ بداية الهداية (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي .

١٨ ـ بدايع الصنائع (ط: مكتبة الحبيبيّة ـ باكستان): أبو بكر الكاشاني الحنفي .

١٩ ـ بلغة الفقيه (ط : مكتبة الصادق ـ طهران) : محمّد آل بحر العلوم.

٢٠ ـ البيان (ط : المؤسّسة الثقافية للإمام المهدي عليه السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .
٢١ ـ البيع (ط : مطبعة مهر) : روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني .
٢٢ ـ تبصرة المتعلّمين (ط : مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي) : الحسن بن يوسف الحلّي.
٢٣ ـ تحرير الأحكام (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : الحسن بن يوسف الحلّي.
٢٤ ـ تحرير الوسيلة (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : روح الله الموسوي الخميني.
٢٥ ـ تذكرة الفقهاء (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسن بن يوسف الحلّي.
٢٦ ـ تلخيص الحبير (ط: دار الفكر): ابن حجر .
٢٧ ـ تذكرة الفقهاء (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : الحسن بن يوسف الحلّي.
٢٨ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط : دار الهادي) : الميرزا علي الغروي، تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.
٢٩ ـ التنقيح الرائع (ط : مكتبة المرعشي) : المقداد بن عبد الله السيوري.
٣٠ ـ جامع المدارك (ط: مكتبة الصدوق) السيّد أحمد الخوانساري.
٣١ ـ الجامع للشرائع (ط : مؤسّسة سيّد الشهداء) : يحيى بن سعيد الحلّي.
٣٢ ـ جامع المقاصد (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي .
٣٣ ـ الجمل والعقود المطبوعة مع الرسائل العشر (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٣٤ ـ جواهر الفقه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج.
٣٥ ـ جواهر الكلام (ط : مكتبة الآخوندي) : محمّد حسن النجفي = صاحب الجواهر .
٣٦ ـ حاشية الآخوند على المكاسب (ط : الحجرية) : محمّد كاظم الخراساني = صاحب الكفاية .
٣٧ ـ حاشية ابن عابدين (ط : دار الفكر) : محمّد أمين الشهير بإبن عابدين.
٣٨ ـ حاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين بن علي العاملي = الشهيد الثاني .
٣٩ ـ حاشية الإصفهاني على المكاسب (ط : دار المصطفى ـ قم) : محمّدحسين الإصفهاني الغروي.
٤٠ ـ حاشية الإيرواني على المكاسب (ط : ذوي القربى) : الميرزا علي الإيرواني الغروي .
٤١ ـ حاشية الدسوقي (ط: دار إحياء الكتب العربيّة): محمّد عرفة الدسوقي .
٤٢ ـ حاشية اليزدي على المكاسب (ط : مؤسّسة دار العلم) : محمّد كاظم اليزدي = السيّد اليزدي .
٤٣ ـ الحاشية على المدارك (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّدباقر الوحيد البهبهاني .

٤٤ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي .
٤٥ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي وجماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني.
٤٦ ـ الخلاف (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٤٧ ـ الدروس (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل.
٤٨ ـ الدرّ المنضود (ط : مكتبة مدرسة إمام العصر (عج) العلميّة ـ شيراز) : علي بن طيّ الفقعاني .
٤٩ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري .
٥٠ ـ الذكرى = ذكرى الشيعة (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .
٥١ ـ رسائل الشهيد (ط : مكتبة البصيرتي) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٥٢ ـ الرسائل العشر (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٥٣ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : علي بن الحسين الكركي = المحقّق الكركي .
٥٤ ـ رسائل الشريف المرتضىٰ (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى .
٥٥ ـ رسائل فقهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري = الشيخ الأنصاري .
٥٦ ـ روض الجنان (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٥٧ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٥٨ ـ روضة الطالبين (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): يحيى بن شرف النووي الدمشقي .
٥٩ ـ الرياض (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد علي الطباطبائي .
٦٠ ـ سبل السلام (ط: المكتبة العصرية ـ بيروت): محمد بن إسماعيل الصنعاني .
٦١ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي.
٦٢ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحليّ .
٦٣ ـ شرح الأزهار (ط:): الإمام أحمد المرتضى .
٦٤ ـ صراط النجاة (ط: مكتبة فدك ـ قم): أجوبة استفتاءات من السيّد الخوئي والشيخ التبريزي .
٦٥ ـ الطهارة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٦٦ ـ العروة الوثقى (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد كاظم اليزدي.
٦٧ ـ غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل .
٦٨ ـ غاية المرام (ط : دار الهادي) : مفلح بن حسن الصيمري.
٦٩ ـ غنائم الأيام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الميرزا أبو القاسم القمّي.

٧٠ـغنية النزوع (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي =ابن زهرة .
٧١ـالفتاوى الميسّرة (ط : ستارة ـقم) السيّد علي السيستاني.
٧٢ـفتح العزيز (ط: دار الفكر ـبيروت): عبدالكريم بن محمّد الرافعي .
٧٣ـفقه العقود (ط : مجمع الفكر الإسلامي): كاظم بن علي الحسيني الحائري.
٧٤ـفقه المغتربين (ط : مهر ـقم): عبد الهادي محمّد تقي الحكيم.
٧٥ـالفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث).
٧٦ـالفوائد المليّة (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية): زين الدين العاملي =الشهيد الثاني .
٧٧ـالقضاء (ط : ١٣٢٧) : محمّد حسن الآشتياني .
٧٨ـالقضاء والشهادات (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـمؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٧٩ـالقضاء والشهادات (ط : دار القرآن الكريم) : حبيب الله الرشتي .
٨٠ـقواعد الأحكام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـجماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف الحلّي.
٨١ـالكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـإصفهان) : أبو الصلاح الحلبي .
٨٢ـكتاب الأُم (ط: دار الفكر): محمّد بن إدريس الشافعي .
٨٣ـكتاب الزكاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـمؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٨٤ـكتاب الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـمؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٨٥ـكتاب القصاص (ط : ستارة ـقم): الميرزا جواد التبريزي.
٨٦ـكتاب النكاح (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـمؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٨٧ـكشف الغطاء (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : جعفر بن خضر الجناجي =الشيخ جعفر كاشف الغطاء.
٨٨ـكشف الرموز (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـجماعة المدرسين): الحسن بن أبي طالب اليوسفي الآبي.
٨٩ـكشف اللثام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـجماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الإصفهاني.
٩٠ـكفاية الأحكام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـجماعة المدرسين) : محمّد باقر بن مؤمن السبزواري .
٩١ـكنز الفوائد (ط: مؤسّسة النشر الإسلامي ـجماعة المدرسين): السيّد عميد الدين.
٩٢ـمباني تكملة المنهاج (ط : مطبعة الآداب ـالنجف الأشرف): السيّد أبوالقاسم الخوئي =السيّد الخوئي .
٩٣ـمباني العروة الوثقى (ط : مدرسة دار العلم) : محمّد تقي الخوئي، تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.
٩٤ـالمبسوط (ط : المكتبة المرتضوية) : محمّد بن الحسن الطوسي.

٩٥ ـ المبسوط (ط: دار المعرفة ـ بيروت): شمس الدين السرخسي.
٩٦ ـ مجمع الفائدة والبرهان (ط: مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): أحمد بن محمّد الأردبيلي.
٩٧ ـ المجموع (ط: دار الفكر ـ بيروت): يحيى بن شرف النووي.
٩٨ ـ المحلّى (ط: دار الفكر): ابن حزم الأندلسي.
٩٩ ـ المختصر النافع (ط: مكتبة المصطفوي): جعفر بن الحسن الحلّي.
١٠٠ ـ مختلف الشيعة (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): الحسن بن يوسف الحلّي.
١٠١ ـ مدارك الأحكام (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): السيّد محمّد بن علي العاملي.
١٠٢ ـ المدخل الفقهي العامّ (ط: دار الفكر) مصطفى أحمد الزرقاء.
١٠٣ ـ المراسم (ط: جمعية منتدى النشر): أبو يعلي حمزة بن عبد العزيز الديلمي.
١٠٤ ـ مسالك الأفهام (ط: مؤسسة المعارف الإسلامية): زين الدين العاملي = الشهيد الثاني.
١٠٥ ـ مستمسك العروة الوثقى (ط: مطبعة الآداب في النجف): السيّد محسن بن مهدي الحكيم.
١٠٦ ـ مستند الشيعة (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): أحمد بن محمّد بن مهدي = الفاضل النراقي.
١٠٧ ـ مستند العروة الوثقى (ط: مدرسة دار العلم): مرتضى البروجردي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.
١٠٨ ـ مسند زيد (ط: دار مكتبة الحياة ـ بيروت): زيد ابن علي بن الحسين عليه السلام.
١٠٩ ـ مشارق الشموس (ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام): الآقا حسين بن محمّد الخوانساري.
١١٠ ـ مشرق الشمسين (ط:): بهاء الدين العاملي = الشيخ البهائي.
١١١ ـ مصابيح الأحكام (ط: مخطوط): محمّد مهدي الطباطبائي = بحرالعلوم.
١١٢ ـ مصباح الفقاهة (ط: المطبعة الحيدرية في النجف): محمّد علي التوحيدي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي = السيّد الخوئي.
١١٣ ـ مصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وصومه (ط: مطبعة الحيدري = الطبعة الحجريّة): آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني.
١١٤ ـ معالم الدين ـ قسم الفقه (ط: مؤسسة الفقه للطباعة والنشر): حسن بن زين الدين العاملي.
١١٥ ـ المعتبر (ط: مجمع الذخائر): جعفر بن الحسن الحلي.
١١٦ ـ المعتمد (ط: مدرسة دار العلم): رضا الخلخالي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.
١١٧ ـ المغني (ط: دار الكتاب العربي): ابن قدامة.
١١٨ ـ مفاتيح الشرائع (ط: مجمع الذخائر الإسلامية): محمّد محسن الكاشاني.
١١٩ ـ مفتاح الفلاح (ط: مؤسسة الأعلمي ـ بيروت): بهاء الدين العاملي = الشيخ البهائي.

١٢٠ ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد جواد العاملي.
١٢١ ـ المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني.
١٢٢ ـ المقنع (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الصدوق.
١٢٣ ـ المقنعة (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد.
١٢٤ ـ المكاسب (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
١٢٥ ـ المكاسب المحرّمة (ط : المطبعة العلمية ـ قم) : السيّد روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني.
١٢٦ ـ مناهج الأحكام (ط: مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم): الميرزا أبو القاسم القمّي.
١٢٧ ـ المناهل (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد الطباطبائي.
١٢٨ ـ منتهى المطلب (ط : الحجريّة) : الحسن بن يوسف الحلّي.
١٢٩ ـ منتهى المطلب (ط : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد) : الحسن بن يوسف الحلّي.
١٣٠ ـ منهاج الصالحين (ط : دار التعارف) : السيّد محسن بن مهدي الحكيم مع تعليقات السيّد محمّد باقر الصدر.
١٣١ ـ منهاج الصالحين (ط : مدينة العلم، الطبعة ٢٨) : السيّد أبو القاسم الخوئي.
١٣٢ ـ منهاج الصالحين (ط: مكتب المؤلف) الميرزا جواد التبريزي.
١٣٣ ـ منهاج الصالحين (ط: مَدْيَن): السيّد علي السيستاني.
١٣٤ ـ منهاج الصالحين (مدرسة الإمام الباقر عليه السلام): الوحيد الخراساني.
١٣٥ ـ منية السائل (ط: العلميّة ـ قم): أجوبة استفتاءات من السيّد الخوئي.
١٣٦ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : موسى بن محمّد الخوانساري ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني.
١٣٧ ـ مواهب الجليل (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): الحطّاب الرعيني.
١٣٨ ـ موسوعة الإمام الخوئي (ط : مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي) مجموعة تقريرات أبحاث السيّد الخوئي.
١٣٩ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : وزارة الأوقاف المصرية) : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
١٤٠ ـ الموسوعة الفقهية (ط : ذات السلاسل ـ الكويت) : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.
١٤١ ـ الموطأ (ط : دار الآفاق) : مالك بن أنس.
١٤٢ ـ المهذّب (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج.
١٤٣ ـ المهذّب البارع (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي.
١٤٤ ـ الناصريات (ط : مركز الثقافة والعلاقات الإسلامية) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى.

١٤٥ ـ نزهة الناظر (ط : منشورات الرضي) : يحيى بن سعيد الحلّي .
١٤٦ ـ النهاية (ط : دار الكتاب العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي.
١٤٧ ـ نهاية الإحكام (ط : مؤسّسة إسماعيليّان) : الحسن بن يوسف الحلّي.
١٤٨ ـ نهاية المرام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد محمّد بن علي العاملي.
١٤٩ ـ نهج الفقاهة (ط : ٢٢ بهمن ـ قم): السيّد محسن الحكيم.
١٥٠ ـ نيل الأوطار (ط: دار الجيل ـ بيروت): محمّد بن علي الشوكاني .
١٥١ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن علي الطوسي = ابن حمزة .
١٥٢ ـ الوصايا (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
١٥٣ ـ الهداية (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الصدوق.
١٥٤ ـ هدى الطالب (ط : دار الكتاب، للجزائري) : السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج .

«الأُصول»

١٥٥ ـ أجود التقريرات (ط : مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه) : السيّد أبو القاسم الخوئي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي.
١٥٦ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط : دار الأندلس) : السيّد محمّد تقي الحكيم .
١٥٧ ـ أُصول الفقه (ط : دانش إسلامي) : محمّد رضا المظفّر .
١٥٨ ـ بحوث في علم الأُصول (ط : المجمع العلمي للشهيد الصدر) : السيّد محمود الهاشمي ـ تقرير أبحاث السيّد محمّد باقر الصدر .
١٥٩ ـ تهذيب الأُصول (ط : مطبعة مهر) : جعفر السبحاني ـ تقرير أبحاث الإمام الخميني .
١٦٠ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
١٦١ ـ حقائق الأُصول (ط : مكتبة بصيرتي) : السيّد محسن بن مهدي الطباطبائي الحكيم.
١٦٢ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط : جامعة طهران) : السيّد علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى .
١٦٣ ـ الرسائل الأُصوليّة (ط : مؤسّسة الوحيد البهبهاني) : محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني.
١٦٤ ـ زبدة الأُصول (ط : الحجريّة) : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي = الشيخ البهائي .
١٦٥ ـ عدّة الأُصول (ط : مؤسّسة البعثة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .
١٦٦ ـ فرائد الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.

١٦٧ ـ الفصول الغرويّة (ط: مؤسسة آل البيت ﷺ) الشيخ محمّد حسين الإصفهاني الغروي.
١٦٨ ـ فوائد الأُصول (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد علي الكاظمي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي.
١٦٩ ـ الفوائد الحائريّة (ط: مجمع الفكر الإسلامي): محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني.
١٧٠ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط: المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧): أبو القاسم القمّي = المحقّق القمّي.
١٧١ ـ كفاية الأُصول (ط: مؤسسة آل البيت ﷺ): محمّد كاظم الخراساني.
١٧٢ ـ مباحث الأُصول (ط: مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي): السيّد كاظم بن علي الحسيني الحائري ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر.
١٧٣ ـ مبادئ الوصول (ط: المعجم الفقهي): الحسن بن يوسف الحلّي.
١٧٤ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط: مكتبة داوري): محمّد إسحاق فيّاض ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.
١٧٥ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط: دار صادر): أبو حامد الغزالي.
١٧٦ ـ مصباح الأُصول، موسوعة الإمام الخوئي ـ (ط: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي): محمّد سُرور
١٧٧ ـ معارج الأُصول (ط: مؤسسة آل البيت ﷺ): جعفر بن الحسن الحلّي.
١٧٨ ـ المعالم الجديدة للأُصول (ط: مكتبة النجاح): السيّد محمّد باقر الصدر.
١٧٩ ـ معالم الدين في الأُصول (ط: المكتبة العلميّة الإسلاميّة): حسن بن زين الدين العاملي = صاحب المعالم.
١٨٠ ـ مقالات الأُصول (ط: مجمع الفكر الإسلامي): ضياء الدين العراقي = المحقّق العراقي.
١٨١ ـ مناهج الوصول إلى علم الأُصول (ط: مؤسسة طبع ونشر آثار الإمام الخميني): السيّد روح الله الموسوي الخميني = الإمام الخميني.
١٨٢ ـ منتقى الأُصول (ط: مطبعة الهادي): عبدالهادي الحكيم، تقرير أبحاث السيّد محمّد حسين الروحاني.
١٨٣ ـ منتهى الدراية (ط: مطبعة النجف وغيرها): السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج.
١٨٤ ـ موسوعة الإمام الخوئي (ط: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي) مجموعة تقريرات أبحاث السيد الخوئي.
١٨٥ ـ نهاية الأفكار (ط: مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): محمّد تقي البروجردي ـ تقرير أبحاث ضياء الدين العراقي.
١٨٦ ـ نهاية الدراية (ط: مؤسسة آل البيت ﷺ): محمّد حسين الإصفهاني الغروي.

١٨٧ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (ط : ١٣٠٨ هـ ق) : الحسن بن يوسف الحلّي .
١٨٨ ـ هداية المسترشدين (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد تقي الإصفهاني الغروي = صاحب الحاشية .
١٨٩ ـ الوافية (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : عبد الله بن محمّد البشروي = الفاضل التوني .

« القواعد الفقهيّة والأُصوليّة »

١٩٠ ـ تمهيد القواعد (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي » : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
١٩١ ـ العناوين (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد الفتّاح المراغي .
١٩٢ ـ عوائد الأيّام (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : أحمد بن محمّد مهدي النراقي.
١٩٣ ـ القواعد ـ مئة قاعدة فقهيّة ـ (مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): السيّد محمّد كاظم المصطفوي.
١٩٤ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مطبعة الآداب في النجف الأشرف) : السيّد حسن بن آغا بزرك البجنوردي .
١٩٥ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام) : ناصر مكارم الشيرازي.
١٩٦ ـ القواعد والفوائد (ط : مكتبة المفيد) : محمّد بن مكّي العاملي = الشهيد الأوّل .
١٩٧ ـ مسالك الأفهام (ط : المكتبة الرضوية) : جواد بن سعد الله = الفاضل الجواد الكاظمي .

« الحديث وما يرتبط به »

١٩٨ ـ الاستبصار (ط : دار الكتب الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن الطوسي.
١٩٩ ـ أمالي المفيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين ـ قم) : محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد.
٢٠٠ ـ أمالي الصدوق (ط : مؤسّسة الأعلمي): محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي = الصدوق.
٢٠١ ـ أمالي الطوسي (ط : دار الثقافة): محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٠٢ ـ البحار (ط : دار إحياء التراث العربي ـ مؤسّسة الوفاء) : محمّد باقر المجلسي .
٢٠٣ ـ تحف العقول (ط : مكتبة بصيرتي) : الحسن بن علي بن شعبة.
٢٠٤ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٠٥ ـ التوحيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي.
٢٠٦ ـ الخصال (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الصدوق .
٢٠٧ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : القاضي أبو حنيفة، النعمان بن محمّد.
٢٠٨ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : عبّاس بن محمّد رضا القمّي.
٢٠٩ ـ سنن ابن ماجه (ط : دار إحياء التراث) : محمّد بن يزيد القزويني.

٢١٠ ـ سنن أبي داود (ط : دار الفكر) : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني.
٢١١ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة.
٢١٢ ـ سنن الدارقطني (ط : عالم الكتب): علي بن عُمَر الدارقطني.
٢١٣ ـ سنن الدارمي (ط : دار الكتب العلمية ـ بيروت) عبدالله بن عبد الرحمان الدارمي.
٢١٤ ـ السنن الكبرى (ط : دار الفكر) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.
٢١٥ ـ سنن النسائي (ط : دار الفكر ـ بيروت) : أحمد بن شعيب النسائي.
٢١٦ ـ شرح صحيح مسلم (ط: دار الكتاب العربي ـ بيروت): يحيى بن شرف النووي.
٢١٧ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري.
٢١٨ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري.
٢١٩ ـ علل الشرائع (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه.
٢٢٠ ـ عوالي اللآلي (ط : ١٤٠٣ هـ ق. قم) : محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي.
٢٢١ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه.
٢٢٢ ـ فتح الباري في شرح البخاري (ط: دار المعرفة ـ بيروت): ابن حجر العسقلاني.
٢٢٣ ـ فتح العزيز (ط : دار الفكر): أبوالقاسم عبد الكريم بن محمّد الرافعي.
٢٢٤ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني.
٢٢٥ ـ كامل الزيارات (ط : مكتبة الوحداني): جعفر بن محمّد بن قولويه.
٢٢٦ ـ كشف الخفاء (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : العجلوني.
٢٢٧ ـ كنز العمّال (ط : مؤسّسة الرسالة) : المتّقي الهندي.
٢٢٨ ـ كنز الفوائد (ط : دار الأضواء ـ بيروت) محمّد بن علي بن عثمان الكراجيكي.
٢٢٩ ـ مجمع الزوائد (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : عليّ بن أبي بكر الهيثمي.
٢٣٠ ـ المحاسن (ط : باقري ـ قم): أحمد بن محمّد بن خالد البرقي.
٢٣١ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد باقر المجلسي.
٢٣٢ ـ مستدرك الحاكم (ط : دار المعرفة) : أبو عبدالله الحاكم الحسكاني.
٢٣٣ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : الميرزا حسين النوري.
٢٣٤ ـ مسند أحمد بن حنبل (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن حنبل.
٢٣٥ ـ مشكاة الأنوار (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام): علي بن الحسن الطبرسي.
٢٣٦ ـ المصنَّف (ط : دار الفكر، بيروت ـ لبنان): ابن أبي شيبة.

٢٣٧ ـ معاني الأخبار (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين الصدوق.
٢٣٨ ـ المعجم الصغير (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : الطبراني.
٢٣٩ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسّسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي.
٢٤٠ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين الصدوق.
٢٤١ ـ منتقى الجمان (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : حسن بن زين الدين العاملي.
٢٤٢ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.

« علوم القرآن والتفسير وآيات الأحكام »

٢٤٣ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٤٤ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام (ط : مدرسة الإمام المهدي عليه السلام) : منسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام.
٢٤٥ ـ تفسير العياشي (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن مسعود بن عياش.
٢٤٦ ـ تفسير القمي (ط : مؤسّسة الأعلمي) : علي بن إبراهيم القمي.
٢٤٧ ـ التفسير الكبير (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : فخر الدين الرازي.
٢٤٨ ـ تفسير نور الثقلين (ط : مؤسّسة التاريخ العربي) : عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي.
٢٤٩ ـ الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (ط : دار المعرفة) : جلال الدين السيوطي.
٢٥٠ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن (ط : المكتبة الرضوية) : أحمد بن محمّد الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي.
٢٥١ ـ الكشّاف (ط : دار المعرفة ـ بيروت) : محمود بن عمر الزمخشري.
٢٥٢ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضويّة) : المقداد بن عبد الله السيوري.
٢٥٣ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي.
٢٥٤ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد حسين الطباطبائي.
وكتب تفسيريةٌ أُخرىٰ.

« الفلسفة والكلام والعقيدة وما يرتبط بها »

٢٥٥ ـ دلائل الصدق (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد حسين المظفّر.
٢٥٦ ـ الصواعق المحرقة (ط : مكتبة القاهرة) : أحمد بن حجر الهيثمي.

٢٥٧ ـ الغدير (ط: مطبعة الحيدري): عبدالحسين بن أحمد الأميني النجفي.
٢٥٨ ـ كتاب المواقف وشرحه (ط: دار الجيل ـ بيروت): عضد الدين الإيجي، والشريف الجرجاني.
٢٥٩ ـ كشف الارتياب (ط: دار الكتب الإسلامية): السيّد محسن الأمين.
٢٦٠ ـ اللوامع الالٰهيّة (ط: مجمع الفكر الإسلامي): مقداد بن عبد اللّٰه السيوري.
٢٦١ ـ المراجعات (ط: مكتبة الداوري): السيّد عبدالحسين شرف الدين.

الدعاء والآداب والأخلاق

٢٦٢ ـ التحفة السنيّة (مخطوط: برنامج المعجم الفقهي): السيّد عبدالله الجزائري.
٢٦٣ ـ رياض السالكين (ط: مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): السيّد علي الشيرازي المدني.
٢٦٤ ـ مصباح المتهجّد (ط: الرضي ـ زاهدي): محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٦٥ ـ المصباح (ط: مؤسّسة النعمان ـ بيروت): إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي.

«التاريخ والسيرة والمناقب»

٢٦٦ ـ الإرشاد (ط: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث) محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد.
٢٦٧ ـ تاريخ الطبري (ط: مؤسّسة الأعلمي): محمّد بن جرير الطبري.
٢٦٨ ـ تاريخ اليعقوبي (ط: المكتبة الحيدريّة ـ النجف): أحمد بن يعقوب الأخباري.
٢٦٩ ـ الفصول المهمّة (ط: دار الأضواء): علي بن محمّد = ابن الصبّاغ المالكي.
٢٧٠ ـ مروج الذهب (ط: دار الأندلس): علي بن الحسين المسعودي.
٢٧١ ـ مناقب آل أبي طالب (ط: مؤسّسة منشورات علّامة ـ قم): محمّد بن عليّ بن شهرآشوب.

«الدراية والرجال والفهارس والمعاجم»

٢٧٢ ـ اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي (ط: جامعة مشهد): محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٧٣ ـ أُصول الحديث (ط: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام): جعفر السبحاني.
٢٧٤ ـ أعيان الشيعة (ط: دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت): السيّد محسن الأمين.
٢٧٥ ـ أمل الآمل (ط: مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف): محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.
٢٧٦ ـ رجال الطوسي (ط: منشورات المكتبة الحيدريّة): محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٧٧ ـ رجال النجاشي (ط: مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): أحمد بن علي النجاشي الأسدي.

٢٧٨ ـ الرعاية في علم الدراية (ط: مكتبة السيّد المرعشي ـ قم): زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٢٧٩ ـ ضياء الأبصار في ترجمة علماء خوانسار (ط: مؤسّسة الحضارة ـ قم): السيّد مهدي ابن الرضا .
٢٨٠ ـ طبقات أعلام الشيعة ـ نقباء البشر، والكرام البررة (ط: دار المرتضى ـ مشهد): آغا بزرگ الطهراني .
٢٨١ ـ الفهرست (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٨٢ ـ الفهرست (ط : دار المعرفة) : ابن النديم.
٢٨٣ ـ قاموس الرجال (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي التستري .
٢٨٤ ـ مقباس الهداية (ط: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم): عبدالله بن محمّد حسن المامقاني .
٢٨٥ ـ معجم البلدان (ط : دار إحياء التراث العربي) : ياقوت بن عبدالله الحموي.
٢٨٦ ـ معجم رجال الحديث (ط : مدينة العلم) : السيّد أبو القاسم الخوئي.
٢٨٧ ـ موسوعة طبقات الفقهاء (ط: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم): إشراف جعفر السبحاني.

« اللغة والأدب والمعاجم اللغويّة وما يناسبهما »

٢٨٨ ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٢٨٩ ـ تاج العروس (ط : دار مكتبة الحياة): محمّد مرتضى الزبيدي.
٢٩٠ ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري .
٢٩١ ـ الطراز الأوّل (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام): السيّد علي الحسيني (ابن معصوم) المدني.
٢٩٢ ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي .
٢٩٣ ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري .
٢٩٤ ـ الفروق اللغويّة (ط : مكتبة بصيرتي) : أبو الهلال العسكري.
٢٩٥ ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي .
٢٩٦ ـ كشّاف اصطلاحات الفنون (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد علي التهانوي.
٢٩٧ ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرّم بن منظور الأفريقي .
٢٩٨ ـ لغت نامه دهخدا (ط : جامعة طهران) : على أكبر دهخدا.
٢٩٩ ـ مجمع البحرين (ط : مكتبة بوذرجمهري) : فخر الدين الطريحي .
٣٠٠ ـ مجمل اللغة (ط : دار الفكر) : أحمد بن فارس بن زكريا الرازي .
٣٠١ ـ محاضرات الأُدباء (ط: دار الأرقم ـ بيروت): الراغب الإصفهاني .
٣٠٢ ـ محيط المحيط (ط : مكتبة لبنان) : بطرس البستاني.

٣٠٣ ـ المصباح المنير (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن محمّد الفيّومي.
٣٠٤ ـ معجم لغة الفقهاء (ط : دار النفائس) : محمّد روّاس قلعه‌جي، وحامد صادق قنيبي.
٣٠٥ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني.
٣٠٦ ـ معجم مقاييس اللغة (ط : دار الجيل) : أحمد بن فارس.
٣٠٧ ـ المعجم الوافي في النحو العربي (دار الجيل ـ دار الآفاق) : علي توفيق الحمد ـ يوسف جميل الزعبي.
٣٠٨ ـ المعجم الوسيط (ط : مجمع اللغة العربيّة) : لجنة معجم الوسيط.
٣٠٩ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط : المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت) : المبارك بن محمّد الجزري.
٣١٠ ـ يتيمة الدهر (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): عبدالملك الثعالبي النيسابوري.

« مصادر عامّة »

٣١١ ـ دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة (ط : مركز النشر الإسلامي التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : محمّد عليّ الأنصاري.
٣١٢ ـ دور المنبر الحسيني في التوعية الإسلاميّة (ط : دار الفقه): محمد باقر المقدسي.
٣١٣ ـ شرح نهج البلاغة (ط : دار الجيل) : ابن أبي الحديد المعتزلي.

وهناك مصادر نقلنا عنها بالواسطة.

فهرس العناوين

(الفقـه)

(الأُصول)

فهرس المحتويات

تسبيل (٣٧)

تستّر (٣٧)

تسجية (٣٧)

تسجيل (٣٧ ـ ٣٩)

تسرّي (٣٩ ـ ٤٢)

تسعير (٤٢)

تسكّع (٤٢ ـ ٤٥)

تَسَلُّطْ (٤٥ ـ ٥٥)

قاعدة
«تسلّط الناس علىٰ أموالهم»

تسليم (٥٥ ـ ٨٣)

أوّلاً ـ التسليم لأمر الله تعالىٰ

ثانياً ـ التسليم للخروج من الصلاة

ثالثاً ـ التسليم في البيع

رابعاً ـ التسليم في موارد أُخر

خيار تأخير تسليم الثمن

تسميت (٨٣ ـ ٩٠)

تسميع (٩٠ ـ ٩٣)

تسمية (٩٣ـ١١١)

تسنيم (١١١)

تسوية (١١٢ ـ ١٢٢)

تشاؤم (١٢٢ ـ ١٢٧)

تشاح (١٢٧ ـ ١٢٩)

تشاغل (١٢٩ ـ ١٣٢)

تشبّه (١٣٢ ـ ١٤٥)

تشبيب (١٤٥ ـ ١٥٠)

تشبيك (١٥٠ ـ ١٥٢)

تشبيه (١٥٢ ـ ١٥٧)

تشريح (١٥٧ ـ ١٥٩)

تشريع (١٦١)

تشريق (١٦١)

تشريك (١٦١ ـ ١٦٥)

تشميت (١٦٥)

تشهّد (١٦٥ ـ ١٧٦)

تصابي (١٩٤ ـ ١٩٤)

تصحيح (١٩٤ ـ ١٩٥)

تصحيف (١٩٥)

تصدُّق (١٩٥)

تصديق (١٩٥ ـ ٢٠٠)

تصرّف (٢٠١ ـ ٢٠٤)

تصرية (٢٠٤ ـ ٢١٠)

تصفير (٢١٠ ـ ٢١١)

تصفيق (٢١٢ ـ ٢١٩)

تصوّف (٢١٩)

تصويب (٢١٩)

تصوير (٢١٩ ـ ٢٤٥)

تضامن (٢٤٥ ـ ٢٤٧)

تضبيب (٢٤٨ ـ ٢٥٢)

تضرّع (٢٥٢ ـ ٢٥٢)

تضليل (٢٥٢)

تضييع (٢٥٢)

تطبيب (٢٥٣)

تطبيق (٢٥٣ ـ ٢٥٥)

تطريب (٢٥٥)

تطفّل (٢٥٥)

تطفيف (٢٥٥ ـ ٢٦٠)

تطليق (٢٦١)

تطهير (٢٦١)

تطوّع (٢٦١ ـ ٢٧٣)

تطبيب (٢٧٣)

تطيّر (٢٧٣)

تظاهر (٢٧٣ ـ ٢٧٨)

تظليل (٢٧٨)

تعادل (٢٧٨)

تعارض (٢٧٨)

تعاطي (٢٧٩)

تعاقب (٢٧٩)

تعاقد (٢٧٩)

تعبّدي (٢٧٩)

تعتعة الشاهد (٢٧٩ ـ ٢٨٠)

تعجيز (٢٨٠ ـ ٢٨٣)

تعجيل (٢٨٤ ـ ٢٩٧)

تعدّد (٢٩٧ ـ ٢٩٨)

تعدّي (٣٠٢ ـ ٣١٦)

قـاعـدة

«احترام مال المسلم»

تعديل (٣١٦ ـ ٣١٧)

تعدية (٣١٧)

تعذيب (٣١٧ ـ ٣٢٧)

تعرُّب (٣٢٨ ـ ٣٣١)

تعريس (٣٣١ ـ ٣٣٢)

تعريض (٣٣٢ ـ ٣٤١)

تعريف (٣٤٢ ـ ٣٤٣)

تعزير (٣٤٣ ـ ٣٧٤)

تعزية (٣٧٤ ـ ٣٨٥)

تعزية الإمام الحسين عليه السلام

تعصّب (٣٨٥ ـ ٣٨٩)

تعصيب (٣٨٩ ـ ٣٩٩)

تعطيل (٣٩٩ ـ ٤٠٤)

تعظيم (٤٠٤ ـ ٤١٥)

قاعدة

«قاعدة وجوب تعظيم الشعائر»

قاعدة

«قاعدة حرمة الإهانة بالمحترمات»

تعفّف (٤١٥)

تعفير (٤١٥ ـ ٤٢٠)

تعقّب (٤٢١)

تعقيب (٤٢١ ـ ٤٢٩)

تعليق (٤٢٩ ـ ٤٣١)

تعليل (٤٣١)

تعليم و تعلّم (٤٣١ ـ ٤٤٢)

تعيين وتعيّن (٤٥٢ ـ ٤٥٥)

تغريب (٤٥٦ ـ ٤٦٤)

تغرير (٤٦٤ ـ ٤٧٧)

قاعدة

«حرمة تغرير الجاهل»

تغسيل (٤٧٨)

تغطية (٤٧٨ ـ ٤٨١)

تغليظ (٤٨٢ ـ ٤٨٧)

تغميض (٤٨٧ ـ ٤٨٨)

تغيير وتغيّر (٤٨٩)

تفاؤل (٤٩١ ـ ٤٩٣)

تفتيش (٤٩٣ ـ ٤٩٧)

تَفَث (٤٩٧ ـ ٤٩٨)

تفحُّج (٤٩٨ ـ ٤٩٩)

تفحّص (٥٠٠)

تفخيذ (٥٠٠ ـ ٥٠٥)

تفرّج (٥٠٥ ـ ٥٠٩)

تفرّق و تفريق (٥١٠)

تفريج (٥١٣ ـ ٥١٦)

تفريط (٥١٦ ـ ٥٢٠)

تفسير (٥٢٠ ـ ٥٢٥)

تفسيق (٥٢٥)

تفصيل (٥٢٥)

تفصيلي (٥٢٦)

تفضيل (٥٢٦ ـ ٥٢٦)

تفقّه (٥٢٧ ـ ٥٣٠)

تَفَكُّر (٥٣٠ ـ ٥٣٥)

تفكّه (٥٣٧ ـ ٥٣٨)

(الملحق الأُصولي)

تسامح (٥٤١ ـ ٥٥٤)

قاعدة
«التسامح في أدلّة السنن»

التعادل والترجيح (٥٥٥ ـ ٥٩٧)

أوّلاً ـ التعارض غير المستقر

ثانياً ـ التعارض المستقرّ

تعبّدي (٥٩٧ ـ ٦٠٧)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملخص الأصولي

تأليف

الشيخ محمد علي الأنصاري

الموسوعة الفقهية الميسرة

کتاب برگزیده (رتبه دوم) سال (۱۳۷۹ ش)
ورتبه اول سال (۱۳۸٦ ش) در حوزه علمیه قم

کتاب برگزیده (رتبه اول) سال (۱۳۸۰ ش)
در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی جمهوری اسلامی ایران

❊ ❊ ❊

نال هذا الكتاب الرتبة الثانية من كتاب العام في الحوزة العلمية
بمدينة قم سنة (١٤٢١ هـ. ق)
والرتبة الأُولى سنة (١٤٢٩ هـ. ق)
كما نال الرتبة الأُولى من كتاب العام
في وزارة الثقافة والإرشاد بالجمهورية الإسلامية الإيرانية
سنة (١٤٢٢ هـ. ق)

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

الجزء العاشر

تأليف:

الشيخ محمد علي الأنصاري

انصاري، محمد علي، ۱۳۳۰ -
الموسوعة الفقهية الميسرة. ويليها الملحق الاصولي، ملحق تراجم الفقهاء و الاصوليين / تاليف محمد علي الانصاري. ـ قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق = ۱۳۷۳ـ
ج ـ (مجمع الفكر الاسلامى؛ ۲۹)
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي.
كتابنامه.
ج. ۱۰ (چاپ اول ۱۳۹۰ ش). ISBN 978 - 600 - 6023 - 21 - 2
ISBN 978 - 964 - 5662 - 97 - 2 (دوره)
۱. فقه ــ دائرة المعارفها. ۲. اصول فقه ــ دائرة المعارفها. ۳. فقيهان ــ سرگذشتنامه و كتابشناسى. الف. عنوان. ب. عنوان الملحق الاصولي. ج. عنوان: تراجم الفقها والاصوليين.
BP ۱۴۷ / ۲ / ۸م ۸الف ۲۹۷ / ۳۰۳
كتابخانه ملى ايران ۷۵ـ۸۲۴۵ م

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ ـ ٣٧١٨٥ ـ ت: ٧٤٤٨١٠

الموسوعة الفقهية الميسرة / ج ١٠

المؤلف: الشيخ محمد علي الأنصاري (خليفة شوشتري)
الناشر: مجمع الفكر الاسلامي
الطبعة: الأولى / ١٤٣٢ هـ. ق
المطبعة: شريعت ـ قم
الكمية المطبوعة: ١٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة: ١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهمَّ إنّي أعُوذُ بِكَ أنْ أفْتَقِرَ في غِناك، أوْ أضِلَّ في هُداك، أوْ أُضامَ في سُلطانِكَ، أوْ أُضْطَهَدَ وَالأمْرُ لَكَ.

اللهمَّ اجْعَلْ نَفْسي أوَّلَ كَريمةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمي، وَأوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائِعِ نِعَمِكَ عِنْدي.

اللهمَّ إنّا نَعوذُ بِكَ أنْ نَذْهَبَ عَنْ قَوْلِكَ، أوْ أنْ نُفْتَتَنَ عَنْ دِينِكَ، أوْ تَتَابَعَ بِنا أهْوَاؤُنا دُونَ الهُدَى الَّذي جَاءَ مِنْ عِنْدِكَ.

من دعاء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

وكان يدعو به كثيراً

نهج البلاغة: قسم الخطب، رقم ٢١٥

المساعدون في الجزء العاشر

١ ـ الشيخ مصطفى ورمزيار: تحضير بطاقات الفقه .

٢ ـ صباح البهبهاني: تحضير بطاقات اللغة والمقابلة .

٣ ـ السيد محمد رضي الحسيني الإشكوري: تنظيم بطاقات الفقه .

٤ ـ السيد حافظ موسى زاده: مراجعة المصادر والاستخراجات .

تفليس

لـغــــة:

مصدر فلَّس، وفلَّس فلاناً: صيّره مفْلِساً.

وأفلس الرجل: صار مفْلِساً، فكأنّما صارت دراهمه فلوساً وزيوفاً[1].

أو صـار إلىٰ حـالٍ يـقال فـيها: ليس مـعه فَلْس[2]، أو ليس له فلوس[3].

أو يقال ذلك فيما إذا لم يبق له مال[4].

وحقيقة الإفلاس ـ علىٰ ما قيل ـ: الانتقال من حالة اليُسر إلىٰ حالة العسر[5].

(١) أُنـظر الصحاح: «فـلس». والدرهـم الزيـف: الرديء. المصباح المنير: «زيف».

(٢) أُنظر لسان العرب: «فلس».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «فلس».

(٤) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «فلس».

(٥) أُنظر المصباح المنير: «فلس».

اصطلاحاً:

يأتي علىٰ معنيين:

الأوّل ـ حكم الحاكم علىٰ من حلّت ديونه، وقصر ماله عن الوفاء بها، بصيرورته مُفلِساً.

الثاني ـ صيرورة الشخص مفلِساً مـن دون نظرٍ إلىٰ حكم الحاكم.

وتوضيح ذلك بحاجةٍ إلىٰ مـعرفة المـفلِس، فنقول:

اختلفوا في تعريف المفلِس:

ـ ففي الشرائع: «هو الذي جُعل مـفلَّساً، أي مُنع من التصرّف في أمواله»[1].

ـ وفي القواعد: «من عليه ديون ولا مال له يفي بها»[2].

(١) الشرائع ٢: ٨٩.

(٢) القواعد ٢: ١٤٢.

وهو يشمل المديون الذي قصر ماله عن ديونه، ومن لا مال له أصلاً ليفي به ديونه.

وفائدة الحجر عليه منعه من التصرّف فيما يحصل عليه من المال.

كما أنّه يشمل المديون المحجور عليه وغيره، فيكون أعمّ من التعريف الأوّل.

ونسب الشهيد الثاني هذا التعريف إلىٰ أكثر الفقهاء منّا ومن غيرنا[١].

والذي يستفاد من كلمات الفقهاء صحّة هذه النسبة؛ لأنّهم يقولون مثلاً: «الفَلْس من أسباب الحجر» ولازمه تقدّم الفَلْس علىٰ الحجر ويقولون: «لو مات المفلّس قبل الحجر عليه لم تترتّب الأحكام»، و «شرط الحجر علىٰ المفلّس التماس الغرماء له»، ونحو هذه التعابير التي تؤذِن بتحقّق عنوان «المفلّس» قبل الحجر.

قال الشهيد الثاني: «والحقّ أنّ الفَلْس سابق علىٰ الحجر ومغاير له، وهو أحد أسبابه، لا عينه، ولا الحجر جزء مفهومه.

نعم، قد يُطلق التفليس علىٰ حجر الحاكم علىٰ المفلّس، كما يقال: فلّسه القاضي، لكنّه من باب إطلاق اسم السبب علىٰ المسبّب».

إلىٰ أن قال: «وعلىٰ هذا فبين المعنىٰ اللغوي والشرعيّ عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في من عليه الدّيون ولا مال له، وينفرد اللغوي بمن ذهب ماله وليس عليه دَين، وينفرد الشرعيّ بمن له مال كثير ولكن عليه دَين يزيد عن ماله»[١].

ثمّ قال: إنّه علىٰ تعريف الشرائع يكونان متباينين، ولكن قال صاحب الجواهر: إنّه علىٰ تعريف الشرائع تكون النسبة العموم من وجهٍ أيضاً، بحسب المصداق. ومحلّ الاجتماع المديون الذي لامال له، أو له مال ولكن هي فلوس، ولا تفي بديونه[٢].

وأمّا محلّ الافتراق فهي كما تقدّم.

الأحكام:

الأحكام التي نبحث عنها هي الأحكام المترتّبة علىٰ التفليس بالمعنىٰ العام، فيشمل التفليس قبل حكم الحاكم وبعده، ولكن عمدة الأبحاث مترتّبة علىٰ المفلّس بعد الحكم بتفليسه من قبل الحاكم.

وعلىٰ كلٍّ تقدير، فيكون البحث في هذا الموضوع كالآتي.

مشروعيّة التفليس:

المراد من التفليس هنا هو حكم الحاكم علىٰ المديون بأنّه مفلّس ثمّ الحجر عليه.

وهذا العمل في حدّ ذاته مشروع، ويدلّ علىٰ مشروعيّته:

---

(١) أنظر المسالك ٤: ٨٦.

(١) المصدر المتقدّم.

(٢) أنظر الجواهر ٢٥: ٢٧٩.

١ ـ السنّة:

روىٰ غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنّه كان يفلّس الرجل إذا التوىٰ علىٰ غرمائه، ثمّ يأمر به، فيقسّم ماله بينهم بالحصص، فإن أبىٰ باعه فقسّم بينهم ـ يعني ماله ـ»(١).

وفي روايةٍ أُخرىٰ بدل «كان يفلّس الرجل»: «كان يحبس الرجل»(٢).

وروىٰ كعب بن مالك أيضاً: أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم حجر علىٰ معاذ، وباع عليه ماله في دَينه(٣).

٢ ـ الإجماع:

ادّعي الإجماع مستفيضاً(٤) علىٰ مشروعيّة حكم الحاكم بالتفليس علىٰ من لا يفي ماله بديونه، والحجر عليه.

٣ ـ العقل:

لا إشكال في حسن الاحتياط في حفظ مال الغرماء من التلف، وذلك يحصل بمنع الغريم من التصرّف في أمواله تصرّفاً مؤدّياً إلىٰ نقلها منه أو تلفها(١).

والحاكم بالاحتياط هنا هو العقل.

وكيف كان، فلا ينبغي الشكّ في أصل جواز الحجر بالفلس، بمعنىٰ منع التصرّف(٢).

هذا، ولكن شكّك صاحب الحدائق في مشروعيّة الحجر علىٰ المفلّس؛ لأنّ أقصىٰ مايستفاد من الروايات، هو: أنّ عليّاً عليه السلام كان يحبس في الدَّين إذا التوىٰ الدائن علىٰ غرمائه، وهذا لا دلالة فيه علىٰ كونه مفلّساً، بل ظاهرها أنّ الحبس إنّما هو من حيث المَطَل وعدم الأداء، لأنّه معنىٰ الالتواء، فيجوز أن يكون عنده مايفي بالدّيون التي عليه، ولكنّه يماطل في دفعه، فكان عليه السلام يحبسه حتىٰ يتبيّن حاله. فإن وجد عنده مالاً قسّمه بين غرمائه، وإن لم يجد عنده شيئاً أطلقه حتىٰ يستفيد مالاً(٣).

شروط الحكم بالتفليس (الحجر):

ذكر الفقهاء شروطاً لجواز حكم الحاكم بتفليس أحدٍ والحجر عليه، وهي:

أوّلاً ـ ثبوت الدّيون عند الحاكم:

من الواضح أنّ الحاكم لا يحكم بتفليس أحدٍ

---

(١) الوسائل ١٨: ٤١٦، الباب ٦ من أبواب الحجر، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ذيل الحديث المتقدّم.

(٣) أُنظر: الخلاف ٣: ٢٦٩، والتذكرة ١٤: ٧، والمغني ٤: ٤٥٣، وسنن البيهقي ٦: ٤٨، والمستدرك علىٰ الصحيحين ٣: ٢٧٣.

(٤) أُنظر: الخلاف ٣: ٢٦٨، ومجمع الفائدة ٩: ٢٤٢، والجواهر ٢٥: ٢٨٢.

(١) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٨٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٨٢.

(٣) أُنظر الحدائق ٢٠: ٣٨٤.

والحجر عليه إلّا بعد ثبوت كونه مديوناً، وإلّا فلا يتحقّق موضوع الحجر ليحجر عليه؛ لأصالة براءة الذمّة من الدَّين[1].

ثانياً ـ أن تكون أمواله قاصرة عن ديونه:

فإذا كانت أمواله الموجودة فعلاً مساوية لديونه، فضلاً عن كونها زائدة، فلا يحكم عليه بالتفليس، إجماعاً كما قيل[2].

وعندئذٍ يطالبه أرباب الدَّين، فإن قضىٰ فهو، وإلّا رفعوا أمرهم إلىٰ الحاكم، فيحبسه إلىٰ أن يقضي، أو يبيع عليه ويقضي عنه؛ لأنّه وليّ الممتنع[3].

ثالثاً ـ أن تكون الدّيون حالّة:

بمعنىٰ أنّه يجب عليه دفعها فعلاً، وأمّا لو كانت مؤجّلة، فلا يحكم عليه بالتفليس؛ لعدم استحقاق الدائن أو الديّان للدَّين فعلاً[4]. وإذا كانت عليه ديون حالّة ومؤجّلة قسّمت أمواله علىٰ الحالّة فقط[5].

---

(١) أُنظر: التذكرة ١٤: ١٤، وجامع المقاصد ٥: ٢٢٣، والمسالك ٤: ٨٦، ومفتاح الكرامة ٥: ٣١١ ـ ٣١٢، والجواهر ٢٥: ٢٧٩.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٧٩.

(٤) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل مع تغيير بعض الصفحات.

(٥) أُنظر: التذكرة ١٤: ١٧، والجواهر ٢٥: ٣٥٠، وغيرها.

رابعاً ـ أن يطالب الغرماء أو بعضهم بالحجر عليه:

لمّا كان حقّ المطالبة بالدَّين للغرماء ـ الديّان ـ فيكون حقّ المطالبة للحجر علىٰ المديون لهم، فإن رضوا بالتأخير والإنظار فلا مورد للحجر عليه، نعم لو طالب ـ ولو بعضهم ـ الحجر عليه، فيجب ذلك مراعاة لحقّه.

وهل يشترط أن يكون طلب هذا البعض أكثر من أموال الغريم كي يصحّ الحجر عليه بمجرّد طلبه أم لا؟ فيه قولان[1].

هل يصحّ حجر الحاكم من دون مطالبة الغرماء؟

ظهر ممّا تقدّم أنّ الحجر علىٰ المفلّس يتوقّف علىٰ مطالبة الغرماء ذلك، وعليه:

ـ فلو ظهرت أمارات الفلس علىٰ المديون، مثل أن تكون نفقته من رأس ماله، أو يكون ما في يده بإزاء دينه، وليس له لنفقته إلّا ما في يده ونحو ذلك، فليس للحاكم أن يحجر عليه من دون مطالبة الديّان، إلّا إذا كانت الدّيون لمن للحاكم الولاية عليه كالأيتام[2].

ـ وكذا لو طلب المفلّس الحجر علىٰ نفسه من

---

(١) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل من العمود المتقدّم.

(٢) أُنظر: الشرائع ٢: ٨٩، والتذكرة ١٤: ٢٠، وجامع المقاصد ٥: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، والمسالك ٤: ٨٨، ومفتاح الكرامة ٥: ٣١٣، والجواهر ٢٥: ٢٨١.

دون التماس الغرماء ذلك[١].

ولكن قال العلّامة: «الأقرب عندي جواز الحجر عليه؛ لأنّ في الحجر مصلحة للمفلّس، كما فيه مصلحة للغرماء...»[٢].

وذكر مصلحة نفسه بأنّه يسْلَم من المطالبة والإثم.

استحباب إعلان الحجر علىٰ المفلّس:

قالوا: إذا حجر القاضي علىٰ المفلّس استحبّ له إظهار ذلك وإشهاره بين الناس، بحيث لا يتضرّر معاملوه؛ لأنّ مثل هذه النصيحة مرادة من الحاكم[٣].

أحكام المفلّس بعد الحجر عليه:

هناك أحكام ثلاثة تتعلّق بالمحجور عليه، وهي:

ـ منعه من التصرّف.

ـ اختصاص كلّ غريم بعين ماله لو وجده.

ـ قسمة أمواله بين الغرماء المستحقّين.

وتفصيل هذه الأحكام يكون كالآتي:

الحكم الأوّل ـ منع المحجور من التصرّف في أمواله:

تصرّفات المحجور عليه علىٰ أقسام:

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٢) التذكرة ١٤: ٢١.

(٣) أُنظر: التذكرة ١٤: ٢٣، والجواهر ٢٥: ٢٨٢، وغيرهما.

القسم الأوّل:

التصرّف في الأموال الموجودة بمثل البيع والشراء والهبة والوقف والعتق ونحو ذلك.

فمثل هذه التصرّفات يمنع عنها المحجور عليه، ولو تصرّف والحال هذه ففي بطلانها، أو كونها موقوفة قولان:

القول الأوّل:

بطلان هذه التصرّفات من رأس.

ذهب إلىٰ هذا القول: الشيخ الطوسي[١]، وتبعه عليه جماعة آخرون[٢].

القول الثاني:

عدم البطلان، وكونها موقوفة كبيع الفضولي. بمعنىٰ أنّها تبقىٰ معلّقة إلىٰ أن ينتهي تقسيم أموال المحجور عليه بين الغرماء، فإن وفىٰ المال بالدّيون بسبب ارتفاع سعرٍ أو إمهال بعض الغرماء أو إبرائهم، فتكون المعاملة صحيحة، وإلّا فتُصبح باطلة.

ويبدو أنّ هذا القول هو الأشهر، ولعلّه

(١) أُنظر المبسوط ٢: ٢٧٢، ونقلت حكايته عن ابن الجنيد. أُنظر المختلف ٥: ٤٥٣.

(٢) مثل: المحقّق في الشرائع ٢: ٨٩ ـ ٩٠، والعلّامة في التحرير ٢: ٥٠٩، وولده في الإيضاح ٢: ٦٥ ـ ٦٦، والشهيد الأوّل في اللمعة. أُنظر اللّمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٣٤.

المشهور[1].

القسم الثاني:

التصرّفات التي تسبّب تحصيل المال، مثل الاحتطاب، والاصطياد، وقبول الوصيّة والهبة، ونحو ذلك.

فهذه التصرّفات لم يُمنع منها إجماعاً علىٰ ماقيل، بل هي مفيدة؛ للتوفير علىٰ الديّان؛ بناءً علىٰ شمول الحجر للأموال المتجدّدة.

والقيد الأخير لوصف هذه التصرّفات بكونها مفيدة، وإلّا فأصل هذه التصرّفات جائزة، سواء دخلت في الحجر أم لا[2].

القسم الثالث:

التصرّفات غير الماليّة، كالنكاح والطلاق والقصاص والعفو والإقرار بالنسب ونحو ذلك، ممّا ليس تصرّفاً ماليّاً في حدّ ذاته وإن استلزم بعضها

(١) اختاره أو مال إليه: العلّامة الحلّي في التذكرة ١٤: ٢٥ فإنّه نفىٰ البأس عن الثاني، ولكن قوّىٰ الأوّل، والمحقّق الكركي في جامع المقاصد ٥: ٢٢٨، والشهيد الثاني في المسالك ٤: ٩٠، والسيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ٣١٧، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٥: ٢٨٤، والسادة: الحكيم والخوئي والخميني في منهاج الصالحين: كتاب الحجر / الفَلَس، وتحرير الوسيلة ٢: ١٦ / كتاب الحجر، القول في الفَلَس، المسألة ٣.

(٢) أُنظر: التذكرة ١٤: ٢٣، وجامع المقاصد ٥: ٢٢٧، والمسالك ٤: ٨٩، ومفتاح الكرامة ٥: ٣١٦، والجواهر ٢٥: ٢٨٣، وغيرها.

ذلك، كالنكاح المستلزم للنفقة[1].

فهذه التصرّفات لم يُمنع منها أيضاً.

القسم الرابع:

الإقرار المالي، كما لو أقرّ بدينٍ أو بعينٍ، وفي الأوّل حالتان:

الحالة الأُولىٰ ـ أن يقرّ بدينٍ سابقٍ علىٰ الحجر:

والمعروف صحّة إقراره ونفوذه، نعم نُقل عن فخر الدِّين أنّه نسب إلىٰ بعض الأصحاب عدم نفوذ إقراره كالسفيه[2].

وإنّما الإشكال والخلاف في اشتراك المقرّ له مع الديّان في أموال المحجور عليه.

وفي المسألة قولان:

القول الأوّل:

الحكم باشتراك المُقَرُّ له مع سائر الغرماء؛ لعموم نفوذ إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم، وعموم دليل قسمة مال المفلّس بين الغرماء، والمقرّ له أحدهم، ولأنّ الإقرار كالبيّنة فكما يثبت الدَّين السابق بالبيّنة ويشترك الدّائن مع سائر الغرماء، فكذا المقرّ له. ولانتفاء التّهمة في حقّ المقرّ له علىٰ الغرماء، لأنّ ضرر الإقرار في حقّ المقرّ أكثر منه في حقّ الغرماء، ولأنّ الظاهر من حال الإنسان أنّه لا يقرّ

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٢) نقله السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ٣٢١، عن كتابه شرح الإرشاد.

بدينٍ علىٰ نفسه مع عدمه.

ذهب إلىٰ هذا القول: الشيخ الطوسي[١]، وابن إدريس[٢]، والمحقّق الحلّي[٣]، والعلّامة الحلّي في بعض كتبه[٤]، ونسبه الشهيد إلىٰ الشيخ أبي منصور الطبرسي[٥].

القول الثاني:

الحكم بعدم الاشتراك؛ لأنّ قبول الإقرار لايستلزم الاشتراك، بل يبقىٰ في ذمّة المقرّ من دون أن يشارك سائر الغرماء.

ولا يلزم المساواة بين الإقرار والبيّنة في كلّ شيء، ولذلك قد تقبل البيّنة في مورد ولم يُقبل الإقرار فيه.

والتّهمة موجودة؛ لاحتمال التواطؤ بينه وبين المقرّ له، إسقاطاً لحقّ الغرماء.

ذهب إلىٰ ذلك العلّامة في بعض كتبه[٦]، وولده[٧]، والشهيد الأوّل[٨]، والمحقّق الثاني[٩]، والشهيد الثاني[١٠]، والمحقّق الأردبيلي[١١]، وغيرهم[١٢].

الحالة الثانية ـ أن يُقرّ بدَينٍ بعد الحجر عليه:

إذا كان منشأ الدَّين الذي أقرّ به معاملةً، كالبيع والشراء، والقرض ونحوها ممّا يكون برضا الطرفين، فالمعروف أنّ إقراره ينفذ في حقّ المقرّ له، بمعنىٰ أنّه ينبغي أن يصبر حتىٰ بعد رفع الحجر عليه، ولا يشارك سائر الغرماء، لأنّ المعاملة بعد الحجر إذا وقعت في مقابل أمواله الموجودة، كانت باطلة أو موقوفة، بحسب اختلاف المبنيين[١٣].

ولو أقرّ بدَينٍ ناشٍ عن جنايةٍ أو إتلاف مال ـ بعد الحجر ـ ففي مشاركة الغريم الجديد لسائر الغرماء وعدمه خلاف.

وقد حكم الشيخ في المبسوط، والشهيد الثاني في الروضة بالنفوذ، ومشاركة الغريم الجديد

---

(١) أُنظر: المبسوط ٢: ٢٧٢، والخلاف ٣: ٢٧٠.

(٢) أُنظر السرائر ٢: ٤٩٩.

(٣) أُنظر الشرائع ٢: ٩٠.

(٤) أُنظر: التذكرة ١٤: ٢٨، والتحرير ٢: ٥٠٩.

(٥) أُنظر غاية المراد ٢: ٢٠٧.

(٦) أُنظر: المختلف ٥: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، والإرشاد ١: ٣٩٨.

(٧) أُنظر إيضاح الفوائد ٢: ٦٧، ونقله السيّد العاملي عن شرح الإرشاد له أيضاً، أُنظر مفتاح الكرامة ٥: ٣٢٢.

(٨) أُنظر: غاية المراد ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، واللمعة ضمن الروضة كما يأتي.

(٩) أُنظر جامع المقاصد ٥: ٢٣٤.

(١٠) أُنظر: المسالك ٤: ٩١ ـ ٩٢، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٣٠ ـ ٣٣.

(١١) أُنظر مجمع الفائدة ٩: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(١٢) كالسّادة: الحكيم، والخوئي، والخميني. أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٩٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٨٠، وتحرير الوسيلة ٢: ١٧، المسألة ٦.

(١٣) أُنظر: المبسوط ٢: ٢٧٣، والتذكرة ١٤: ٢٩، والتحرير ٢: ٥٠٩، وجامع المقاصد ٥: ٢٣٤، والمسالك ٤: ٩٢، والروضة ٤: ٣٣ ـ ٣٤، والجواهر ٢٥: ٢٨٧، وتحرير الوسيلة ٢: ١٧، المسألة ٥.

لسائر الغرماء، واكتفي في غيرهما بذكر الإشكال الذي تقدّم في الدَّين السابق على الحجر[١].

الإقرار بالعين:

إذا أقرّ المفلَّس بعينٍ من أمواله لغريمٍ غير من حُجر عليه لأجلهم، فهل يُقبل إقراره أم لا؟ فيه أقوال:

الأوّل ـ قبول الإقرار ونفوذه:

ذهب إليه الشيخ[٢] والعلّامة في بعض كتبه[٣]، وولده فخر الدّين[٤].

وبناءً على هذا القول يختصّ المقرّ له بالعين المقرِّ بها.

الثاني ـ عدم قبول الإقرار:

اختاره العلّامة في بعض كتبه الأُخر[٥]، والشهيد الأوّل[٦]، والمحقّق الكركي[٧]، والشهيد الثاني[٨]، وهو الظاهر من صاحب الجواهر[١] وجماعة آخرين[٢].

ومعنىٰ عدم قبول إقراره، إنّما هو عدم ترتّب آثار القبول بالنسبة إلى الغرماء، وأمّا بالنسبة إلى نفسه، فإقراره مقبول، ويتبع بعد فكّ الحجر، وعليه دفع المثل أو القيمة.

الثالث ـ النفوذ المراعي:

بمعنىٰ أنّه يؤخّر التصرّف في العين حتىٰ يقسّم المال الموجود بين الغرماء، فإن وفىٰ المال لديونهم، فتكون العين للمقرّ له، وإلّا فيغرّم المثل أو القيمة للمقرّ له.

ذكره الفقهاء علىٰ نحو الاحتمال، واختاره صريحاً بعضهم[٣].

وفي ذلك جمع بين الحقّين، ولذلك قال صاحب الجواهر: «ولعلّه ليس قولاً في المسألة، بل يقول به الجميع جمعاً بين الحقّين»[٤].

الرابع ـ التردّد فيه:

وهو صريح المحقّق الحلّي، حيث قال: «وكذا لو أقرّ بعينٍ، دفعت إلى المقرّ له، وفيه تردّد؛

---

(١) أنظر الهامشين ٣ و٤ في العمود الثاني من الصفحة المتقدّمة.
(٢) أُنظر المبسوط ٢: ٢٧٢.
(٣) أُنظر: التذكرة ١٤: ٣٠، والتحرير ٢: ٥١١.
(٤) أُنظر: إيضاح الفوائد ٢: ٦٧، ونقله السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ٣٢١ و٣٢٣، عن حواشيه.
(٥) أُنظر: القواعد ٢: ١٤٤، والإرشاد ١: ٣٩٨، والمختلف ٥: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.
(٦) أُنظر: غاية المراد ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، واللّمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٣٠.
(٧) أُنظر جامع المقاصد ٥: ٢٣٥.
(٨) أُنظر: المسالك ٤: ٩٢، والروضة البهيّة ٤: ٣٠.

(١) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.
(٢) أُنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٩٣، الحجر / الفلس، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٨٠ / الفلس، المسألة ٨٣٥.
(٣) أُنظر: مجمع الفائدة ٩: ٢٤٣، واحتمل بعيداً سماع الإقرار، ودفع العين إلى المقرّ له، وتحرير الوسيلة ٢: ١٧ / القول في الفلس، المسألة ٦.
(٤) الجواهر ٢٥: ٢٨٩.

لتعلّق حقّ الغُرماء بأعيان ماله»(١).

حكم ما لو استقرض أو اشترىٰ في الذمّة:

إذا استقرض المفلّس بعد الحجر عليه مالاً من شخصٍ، أو اشترىٰ منه سلعةً في الذمّة، ففيه حالتان:

الحالة الأُولىٰ:

أن يعلم المُقرض أو البائع أنّ هذا الشخص مفلّس، ومحكوم عليه بالحجر. ففي هذه الصورة تصحّ المعاملة ويكون عوض القرض أو البيع في ذمّة المفلّس، وأمّا المال المشترىٰ أو المستقرَض فيدخل ضمن الأموال المحجّرة، بناءً علىٰ شمول الحجر للأموال المتجدّدة.

الحالة الثانية:

أن يكون جاهلاً، فقد صرّح بعضهم(٢) بأنّه كذلك، فلا يشارك الغرماء ولا يختصّ بعين ماله؛ لأنّ ذلك مخصوص بالغريم قبل الحجر، ولأنّه فرّط في معاملة من لم يعلم حاله من اليسر أو العسر.

هذا بناءً علىٰ دخول الأموال المتجدّدة في الحجر، وأمّا بناءً علىٰ عدمه، فلصاحب المال المطالبة بالوفاء ممّا صار في يده(٣).

(١) الشرائع ٢: ٩٠.

(٢) أُنظر: الشرائع ٢: ٩٠، والتذكرة ١٤: ٢٧، والتحرير ٢: ٥١١، وغاية المراد ٢: ٢٠٩، وجامع المقاصد ٥: ٢٣١، والمسالك ٤: ٩٦، وظاهر المبسوط ٢: ٢٧٣، وظاهر مجمع الفائدة ٩: ٢٤٧.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٩٣.

وهناك احتمالان آخران ذكرهما الشهيد في المسالك، وهما:

الأوّل ـ جواز فسخ المعاملة واختصاص البائع أو المقرض بعين ماله؛ لقوله ﷺ: «صاحب المتاع أحقّ بمتاعه إذا وجده»(١).

وهذا القول قوّاه فخر الدّين في الإيضاح(٢).

الثاني ـ الاشتراك مع سائر الغرماء؛ لأنّ له حقّاً ثابتاً في الذمّة، فهو غريم فيضرب به كسائر الغرماء، ولأنّه قد أدخل في مقابل الثمن مالاً، فليضرب بالثمن، إذ ليس فيه إضاعة علىٰ الغرماء(٣).

هل يحجر علىٰ الأموال المتجدّدة بعد الحجر؟

إذا اكتسب المفلّس علىٰ أموالٍ بعد الحجر عليه، عن طريق غير البيع والشراء ونحوهما، بل عن طريق الإرث، والهبة، والصدقة، والحيازة، والاحتطاب ونحوها، فهل يحجر عليها لصالح الغرماء، أم لا؟

اختلف الفقهاء في ذلك علىٰ أقوال:

فقد اختار بعضهم شمول الحجر السابق لها؛ لأنّ الغاية من الحجر علىٰ أموال المفلّس هو

(١) سنن ابن ماجة ٢: ٧٩٠، الحديث ٢٣٦٠.

(٢) إيضاح الفوائد ٢: ٦٨.

(٣) أُنظر المسالك ٤: ٩٦.

الحفاظ علىٰ أموال الغرماء، وهذه العلّة موجودة بالنسبة إلىٰ الأموال المتجدّدة.

ذهب إلىٰ هذا القول العلّامة[١]، والمحقّق الثاني[٢]، والشهيد الثاني[٣]، والمحقّق الأردبيلي في نهاية كلامه[٤]، واستظهره السيّد العاملي من الشرائع[٥].

ونسب إلىٰ فخر الدّين[٦] عدم الشمول، وهو الظاهر من صاحب الجواهر[٧].

وممّن استشكل فيه الإمام الخميني، لكنّه أجاز الحجر عليه ثانية[٨].

واستشكل فيه العلّامة في الإرشاد[٩]، وذكر الشهيد الأوّل[١٠] وجهي الإشكال ولم يرجّح شيئاً.

فوجه الشمول: ماتقدّم من الاشتراك في السبب والغاية من الحجر.

ووجه العدم: أنّ الشمول خلاف الأصل، لقاعدة السلطنة فيقتصر علىٰ القدر المتيقّن، وهو الأموال الموجودة حال الحجر.

تنبيـــه:

قال المحقّق الأردبيلي ما حاصله:

أنّ المراد من عنوان المسألة فيه احتمالات ثلاثة:

الأوّل ـ أن يكون المراد النظر إلىٰ عبارة الحاكم، فإن كان فيها إطلاق، كأن يقول: حجرت عليك جميع التصرّفات الماليّة، فيثبت تعميم الحجر وشموله للأموال المتجدّدة أيضاً.

وإن لم يكن فيه عموم أو إطلاق، فلا يشمل؛ لأنّ الحجر لايتحقّق إلّا بعد حكم الحاكم.

هذا في صورة العلم بالإطلاق أو عدمه، ومع الشكّ، فالأصل يقتضي عدم الإطلاق.

الثاني ـ أن يكون المراد من ذلك البحث عن أهليّة الحاكم للحجر علىٰ الأموال المتجدّدة كالموجودة.

فهذا البحث ممكن، والجواب هو ثبوت الأهليّة له؛ لاشتراك الموردين في دليل الحجر.

الثالث ـ أن يكون المراد من ذلك البحث عن إمكان الحجر ثانيةً علىٰ المفلّس بطلبٍ من الغرماء بعد تجدّد الأموال؟

---

(١) أُنظر: التذكرة ١٤: ٢٧، والتحرير ٢: ٥١١، والقواعد ٢: ١٤٢.

(٢) أُنظر جامع المقاصد ٥: ٢٣١.

(٣) أُنظر: الروضة البهيّة ٤: ٣٦ ـ ٣٧، وحاشية الإرشاد (مع غاية المراد) ٢: ٢٠٧.

(٤) أُنظر مجمع الفائدة ٩: ٢٤٤.

(٥) أُنظر: مفتاح الكرامة ٥: ٣١٩، والشرائع ٢: ٩٠.

(٦) نسبه إليه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ٣١٩.

(٧) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٨٣.

(٨) أُنظر تحرير الوسيلة ٢: ١٧ / القول في الفلس، المسألة ٤.
أقول: الظاهر أنّه لا مانع من تجديد الحجر عليه، ولذلك يمكن جعله في عهدة مانعي الشمول أيضاً.

(٩) أُنظر إرشاد الأذهان ١: ٣٩٨.

(١٠) أُنظر غاية المراد ٢: ٢٠٧.

فهذا البحث ممكن أيضاً، وجوابه هو إمكان ذلك؛ لاشتراك الموردين في الدليل المجوّز للحجر.

ثمّ قال: الظاهر أنّ مرادهم غير الأوّل، لأنّه لو كان مراداً فينبغي الرجوع إلىٰ عبارة الحاكم فإن كان فيها إطلاق فهو، وإلّا فالأصل عدمه كما تقدّم، ثمّ اختار في النهاية الشمول، لإمكانه بناءً علىٰ الاحتمالين الآخرين[١].

وكأنّه رجّح الاحتمال الثاني؛ لأنّ الذي يمكن الحكم به بالتعدّي بمجرّد الحكم هو الأوّل.

وذكر هذا المضمون كلٌّ من السيّد العاملي[٢] وصاحب الجواهر[٣].

الحكم الثاني ـ اختصاص كلّ غريم بعين ماله لو وجده:

إذا وجد أحد الغرماء عين ماله في أموال المفلّس ففيه حالتان:

الحالة الأُولىٰ ـ أن يفي الموجود بالدّيون:

والمقصود من ذلك هو أنّه لو حصل ارتفاع في قيم الأموال الموجودة، أو حصل له كسبٌ جديد كالإرث والاتّهاب، وصار المال عندئذٍ وافياً بالدّيون، بحيث لو أخذ صاحب العين ماله كان الباقي وافياً بالدَّين كلّه.

ففي هذه الحالة يجوز أخذ عينه، بلا خلاف كما قيل[١].

ويدلّ عليه:

ـ ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يركبه الدَّين فيوجد متاع رجل عنده بعينه؟ قال: لايحاصّه الغرماء»[٢].

ـ ما رواه العامّة عن أبي هريرة، عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: «أيّما رجل مات أو أفلس، فصاحب المتاع أحقّ بمتاعه إذا وجده بعينه»[٣].

الحالة الثانية ـ أن لا يفي الموجود بالدّيون:

كما إذا كان مجموع الدّيون يزيد علىٰ مجموع الأموال بما فيها العين المخصوصة ـ كما هو الشرط في الحجر ـ من دون أن تحصل زيادة بعد الحجر.

فقد اختلف الفقهاء في هذه الحالة، فالذي عليه مشهور الفقهاء هو الاختصاص أيضاً؛ لإطلاق النصّ[٤].

---

(١) أُنظر مجمع الفائدة ٩: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٢) أُنظر مفتاح الكرامة ٥: ٣١٩.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٨٣.

---

(١) دعوىٰ الإجماع عليه وعدم الخلاف فيه مستفيضة. أُنظر: جامع المقاصد ٥: ٢٦٠، والجواهر ٢٥: ٢٩٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٤١٥، الباب ٥ من أبواب الحجر، الحديث ٢.

(٣) صحيح مسلم ٣: ١١٩٤، الحديث ١٥٥٩، وسنن ابن ماجة ٢: ٧٩٠، الحديث ٢٣٦٠.

(٤) هذا هو المشهور، ولم ينقل الخلاف فيه إلّا عن الشيخ الطوسي، كما سيأتي. أُنظر: المسالك ٤: ٩٨، ومفتاح الكرامة ٥: ٣٣٩، والجواهر ٢٥: ٢٩٥.

ولكن يرىٰ الشيخ الطوسي[1] عدم الاختصاص في هذه الصورة، بل يضرب صاحب العين مع سائر الغرماء.

واستدلّ عليه بصحيحة أبي ولّاد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ باع من رجلٍ متاعاً إلىٰ سنة، فمات المشتري قبل أن يحلّ ماله، وأصاب البائع متاعه بعينه، له أن يأخذه إذا خفي[2] له؟

قال: فقال: إن كان عليه دَين وترك نحواً ممّا عليه فليأخذه إن أُخفي له؛ فإنّ ذلك حلال له. ولو لم يترك نحواً من دَيْنه فإنّ صاحب المتاع كواحد ممّن له عليه شيء، يأخذ بحصّته، ولا سبيل له علىٰ المتاع»[3].

قال الشهيد الثاني: «إنّها واردة في غريم الميّت لا غريم المفلّس، وقد تقدّم أنّه يمكن تجدّد الوفاء، وإن كان في ابتداء الحجر قاصراً عن الدَّين، إمّا بإرثٍ، أو اكتسابٍ، أو ارتفاع قيمة أمواله، أو نمائها...»[4].

(١) أُنظر: المبسوط ٢: ٢٥٠، والاستبصار ٣: ٨، ذيل الحديث ١٩.

(٢) من خفىٰ البرقُ: لمع خفيفاً، وخفىٰ الشيءَ: أظهره واستخرجه، فهو من الأضداد. المعجم الوسيط: «خفىٰ».

(٣) الوسائل ١٨: ٤١٥، الباب ٥ من أبواب الحجر، الحديث ٣.

(٤) المسالك ٤: ٩٩.

حكم العين إذا مات المفلّس:

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ المفلّس الحيّ، فيأخذ منه صاحب العين عينه إذا وجدها.

وأمّا لو كان المفلّس ميّتاً، فهل يأخذ صاحب العين عينه أيضاً، أو يضرب مع سائر الغرماء؟ فيه خلاف.

فالمشهور[1] أنّ لصاحب العين أخذها إذا كان ما تركه الميّت مساوياً للدّيون بما فيها العين، بحيث لو أخذ العينَ صاحبها وفّت سائر التركة ببقيّة الدّيون، وإن لم تفِ بذلك فهو كواحد من الغرماء وقد دلّت علىٰ ذلك صحيحة أبي ولّاد المتقدّمة.

والمنقول عن ابن الجنيد[2] اختصاص صاحب العين بها وإن لم توفّ التركة بالدّيون.

وإنّما فرّق المشهور بين الميّت والحيّ، حيث اشترطوا وفاء التركة بالدّيون في الميّت دون الحي؛ لأنّ الحيّ ذمّته باقية فتبقىٰ مشغولة للغرماء في صورة عدم الوفاء، بخلاف الميّت؛ إذ لم تبق له ذمّة بعد الموت، فلذلك يجب إيصال الحقوق التي علىٰ الميّت إلىٰ ذويها.

والمشهور[3] أنّ اختصاص صاحب العين بها

(١) بل في الجواهر ٢٥: ٢٩٦: عدم الخلاف في ذلك إلّا ما يحكىٰ عن ابن الجنيد من الاختصاص مطلقاً.

(٢) أُنظر المسالك ٤: ٩٩.

(٣) أُنظر دعوىٰ الشهرة علىٰ ذلك في: المسالك ٤: ٩٩، والكفاية ١: ٥٧٤، ومفتاح الكرامة ٥: ٣٤٠.

جارٍ في مطلق الميّت المديون، سواء كان محكوماً عليه بالتفليس أم لا.

وفي المسالك: «قيل: الحكم مختصٌّ بالمحجور عليه، وإطلاق النصّ يدفعه»(١).

تنبيه (١):

ذكر الفقهاء: أنّ صاحب العين مخيّرٌ بين أخذ عين ماله، والضرب مع سائر الغرماء. واختلفوا في أنّ هذا التخيير هل هو على نحو الفور أو التراخي.

تنبيه (٢):

ذكر الفقهاء في هذا القسم فروعات وتطبيقات كثيرة لايسع المجال لنقلها.

الحكم الثالث ـ تقسيم أموال المفلّس:

قال الفقهاء ما مضمونه:

إذا حجر الحاكم على المفلّس، فينبغي أن يُسرع في بيع أمواله وأداء ديونه، ولكن لا بحيث يطمع الناس في الشراء بالأقل، بل عليه أن يراعي الغبطة لحقّ الغرماء.

ولذلك يستحبّ ـ أو يجب ـ إحضار المتاع في المكان الذي يباع بالأكثر، سواء كان في سوقه الخاصّ، أو في غيره، إذا احتمل الزيادة احتمالاً عقلائيّاً...

ويتولّى النداء عليه شخص مرضيّ الطرفين ـ المفلّس والغرماء ـ وإن تشاحّوا في تعيينه عيّنه الحاكم.

(١) المسالك ٤: ٩٩، وفي الجواهر ٢٥: ٢٩٧: «هو المحقّق الثاني في جامع المقاصد»، وانظر جامع المقاصد ٥: ٢٩٨.

وأُجرته على المفلّس لوجوب البيع عليه، وربّما قيل: على بيت المال إن وُجد وإلّا فعلى المفلّس.

ويجب البدء ببيع مايخشى فساده، ثمّ الرهن إن كان؛ لانفراد المرتهن به، ثمّ الأولى فالأولى.

ولو اقتضت المصلحة تأخير القسمة، جعل الحاكم أثمان ما باعه قُرضة في ذمّة شخص مليٍّ، وإلّا جعلها وديعةً عند أمينٍ احتياطاً وحفظاً لحقّ الناس، وإنّما يقدّم القرض على الوديعة؛ لكونه مضموناً على المقترض، بخلاف الوديعة، فإنّها غير مضمونه.

ولا يجوز تسليم مال المفلّس إلّا مع قبض الثمن احتياطاً لحقّ الغرماء والمفلّس.

والحاصل: ينبغي مراعاة الغبطة ـ غبطة الغرماء والمفلّس ـ في كلّ تصرّف يقوم به الحاكم(١).

مايستثنى من أموال المفلّس له:

يستثنى للمفلّس عدّة أُمور، وهي:

١ ـ الدار:

لايجبر المفلّس على بيع داره التي يسكنها، وقد ادّعي عليه الإجماع(٢)، ودلّت عليه الصحاح،

(١) أُنظر: الشرائع ٢: ٩٣ ـ ٩٤، والقواعد ٢: ١٤٦، والإرشاد ١: ٤٠٠، وشروحها، وغيرها.

(٢) أُنظر دعوى الإجماع في: المبسوط ٢: ٢٧٦، والغنية: ٢٤٩، والتذكرة ١٣: ١٤، و١٤: ٥٧، والجواهر ٢٥: ٣٣٤.

منها:

ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله الصادق ﷺ، قال: «لا تباع الدار، ولا الجارية في الدّين؛ وذلك أنّه لابدّ للرجل من ظلٍّ يسكنه وخادمٍ يخدمه»[1].

ـ وعن إبراهيم بن عثمان، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «قلت: رجل لي عليه دراهم، وكانت داره رهناً، فأردت أن أبيعها، قال: أُعيذك بالله أن تخرجه من ظلّ رأسه»[2].

ـ وعن إبراهيم بن هاشم: «أن محمّد بن أبي عمير ﷺ كان رجلاً بزّازاً، فذهب ماله وافتقر، وكان له علىٰ رجلٍ عشرة آلاف درهم، فباع داراً له كان يسكنها بعشرة آلاف درهم، وحمل المال إلىٰ بابه، فخرج إليه محمّد بن أبي عمير، فقال: ماهذا؟ فقال: هذا مالك الذي لك عليّ، قال: ورثته؟ قال: لا، قال: وُهب لك؟ قال: لا، فقال: هو من ثمن ضيعة بعتها؟ فقال: لا، فقال: ماهو؟ فقال: بعت داري التي أسكنها لأقضي ديني.

فقال محمّد بن أبي عمير: حدّثني ذريح المحاربي، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: "لا يخرج الرجل من مسقط رأسه بالدَّين. إرفعها، فلا حاجة لي فيها، وإنّي لمحتاج في وقتي هذا إلىٰ درهم، وما يدخل ملكي منها درهم"»[1].

ولو فُرض كون الدار أوسع ممّا يحتاجه، أو كانت ثمينة وكان بإمكانه السكنىٰ في دارٍ أرخص منها، فقد صرّح بعض الفقهاء[2] بوجوب بيعها والاكتفاء بما يرفع حاجته لوفاء دينه الواجب عليه.

وقال الصدوق: «وكان شيخنا محمّد بن الحسن ﷺ يروي: أنّها إن كانت الدار واسعة يكتفي صاحبها ببعضها فعليه أن يسكن منها مايحتاج ويقضي ببقيّته دينه، وكذلك إن كفته دار بدون ثمنها، باعها واشترىٰ بثمنها داراً ليسكنها، ويقضي بباقي الثمن دينه»[3].

٢ ـ الخادم:

اشتملت صحيحة الحلبي علىٰ الخادم مضافاً إلىٰ الدار، وشملته معاقد الإجماعات المتقدّمة أيضاً، وتأتي فيه الأبحاث المتقدّمة أيضاً[4].

هذا وقد نقل عن ابن الجنيد[5] جواز الإلزام

---

(١) الوسائل ١٨: ٣٣٩، الباب ١١ من أبواب الدَّين، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٤١، الحديث ٤.

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٢) أُنظر: الجامع للشرائع: ٢٨٤، والقواعد ٢: ١٤٦، وجامع المقاصد ٥: ٢٤٩ ـ ٢٥٠، والروضة البهيّة ٤: ٤٣، والمسالك ٤: ١٢٣، والجواهر ٢٥: ٣٣٥ ـ ٣٣٦، وغيرها.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٩٠، كتاب المعيشة، باب الدّين، ذيل الحديث ٣٧١٥.

(٤) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ٢.

(٥) أُنظر الجواهر ٢٥: ٣٣٧.

ببيع الدار والخادم وإن كان الأولىٰ تركه.

٣ـ النفقة والكسوة:

وممّا يستثنىٰ من أموال المفلّس النفقة له ولواجبي النفقة عليه كالزوجة والأولاد والوالدين ونحوهم، إلىٰ يوم القسمة كالمتسالم عليه، وكذا تستثنىٰ كسوته وكسوتهم[١].

ويتبع في ذلك كلّه عادة أمثاله من دون إسراف أو تقتير، نعم استثنىٰ العلّامة ما إذا كان مقتّراً قبل الإفلاس، فلم يُزد عليه بعده[٢].

٤ـ الكفن:

من مستثنيات الدَّين الكفن، فيستخرج الكفن من أصل المال قبل الدّيون والوصايا والمواريث. وقد ادّعي علىٰ ذلك الإجماع، والتسالم[٣]. ويدلّ عليه مضافاً إلىٰ ذلك:

ـ ما رواه زرارة في الصحيح قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ مات وعليه دَين بقدر كفنه؟ قال: يكفّن بما ترك، إلّا أن يتّجر عليه إنسان فيكفّنه، ويقضىٰ بما ترك دينه»[١].

ـ وخبر إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ أوّل ما يُبدأ به من المال: الكفن، ثمّ الدَّين، ثمّ الوصيّة، ثمّ الميراث»[٢].

وهل يقتصر فيه علىٰ القدر الواجب من الكفن، أو يكفّن بما هو المتعارف، أو بما هو مطابق لشأنه؟ لهم فيه كلام[٣].

واستثناء الكفن لا يختصّ للمديون نفسه، بل لكلٍّ من وجب علىٰ المديون الإنفاق عليه من الأهل والأولاد ونحوهم.

بل قيل بعدم اختصاص الاستثناء بالكفن، بل يشمل كلَّ ما يحتاج إليه في تجهيزه من مؤونة التغسيل والحمل والدفن ونحوها[٤].

ظهور غريم للمفلّس بعد القسمة:

إذا ظهر غريم للمفلّس بعد القسمة، فلا يخلو الأمر من الوجوه التالية:

---

(١) أُنظر: المصادر المذكورة في الهامش ٢ في العمود من الصفحة: ٢١، والهامش ٢ في العمود من الصفحة: ٢٢، مع اختلاف في صفحات بعضها.

(٢) أُنظر التذكرة ١٤: ٥٨، ويظهر من الجواهر ٢٥: ٣٤٢.

(٣) أُنظر: جامع المقاصد ٥: ٢٥١، ومجمع الفائدة ٩: ٢٦٨، والمستمسك ٤: ١٧٣، وفيه دعوىٰ الإجماع مستفيضاً، والتنقيح (الطهارة) ٨: ٤٠٠، وفيه دعوىٰ التسالم، وانظر العنوانين: «إرث» و«تجهيز».

(١) الوسائل ١٨: ٣٤٥، الباب ١٣ من أبواب الدَّين والقرض، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) أُنظر المصادر الآتية.

(٤) أُنظر: المبسوط ٢: ٢٧٥، والتذكرة ١٤: ٥٩ و٦٠، وجامع المقاصد ٥: ٢٥١، والمسالك ٤: ١٢٥، ومجمع الفائدة ٩: ٢٦٨، والكفاية ١: ٥٧٧، ومفتاح الكرامة ٥: ٣٣٣، والجواهر ٢٥: ٣٤٢ـ ٣٤٣، وغيرها.

١ ـ أن يكون الغريم طالباً للعين، وهي بعدُ باقية بيد أحد الغرماء.

٢ ـ أن يكون طالباً للعين، وهي بيد غير الغرماء، كما إذا بيعت له ليقسَّم ثمنها علىٰ الغرماء.

٣ ـ أن يكون طالباً لها، وهي بيد جميع الغرماء.

٤ ـ أن يكون طالباً للدَّين، لا للعين.

وفي الصورة الأُولىٰ والثانية، لا مفرّ من الالتزام ببطلان القسمة؛ لأنّ لصاحب العين انتزاعها ممّن كانت بيده، فإذا انتزعها وكانت القسمة باقية علىٰ ماكانت عليه، بقي من أُنتزعت منه بغير حقّ[1].

وأمّا في الصورتين الأخيرتين ففي بطلان القسمة وعدمها قولان:

الأوّل ـ القول بالبطلان:

وعلىٰ هذا القول تبطل القسمة، وتشرع من جديد مع احتساب الغريم الجديد؛ لتبيّن فسادها، من حيث إنّ جميع الغرماء مستوون في المال، وقد وقعت القسمة بغير رضا البعض، فيكون كما لو اقتسم الشركاء، ثمّ ظهر لهم شريك آخر.

وهذا القول هو الأشهر، بل المشهور[2].

الثاني ـ القول بعدم البطلان:

ذهب العلّامة في القواعد إلىٰ أنّ القسمة لاتبطل من رأس، بل يرجع الغريم الجديد علىٰ سائر الغرماء بحصّة من دَينه. وهذه الحصّة تُعيَّن بحسب ماتقتضيها النسبة في الحساب[1].

وعلّله في جامع المقاصد: «بأنّ كلّ واحد من الغرماء ملك ما هو قدر نصيبه بالإقباض الصادر من أهله في محلّه، فلا يجوز النقض؛ لأنّه يقتضي إبطال الملك الثابت. أمّا الحصّة الزائدة علىٰ قدر نصيبه باعتبار الغريم الآخر، فإنّها غير مملوكة له فتستعاد»[2].

وظاهره قبول هذا القول؛ لأنّه ضعّف القول الآخر.

كما أنّ الظاهر من فخر الدّين[3] قبوله أيضاً.

وذكروا ثمرات للقولين المتقدّمين، منها:

---

(١) أُنظر: المسالك ٤: ١٢٥، ومفتاح الكرامة ٥: ٣٣٣.

(٢) أُنظر: المبسوط ٢: ٢٦٨، والغنية: ٢٤٩، والشرائع ٢: ٩٤، والتذكرة ١٤: ٥٤ ـ في نهاية كلامه ـ، والتحرير ٢: ٥٢٥، والإرشاد ١: ٤٠٠، وظاهر غاية المراد ٢: ٢١٥؛ ←

← لأنّه لم يعلّق علىٰ عبارة الإرشاد، والمسالك ٤: ١٢٥ـ١٢٦، وحاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد ٢: ٢١٥، ومفتاح الكرامة ٥: ٣٣٤، والجواهر ٢٥: ٣٤٦، ومنهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٩٥ / الحجر، مسائل، الرابعة، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٨١، المسألة ٨٤٦، وتحرير الوسيلة ٢: ٢١ / الفلس، المسألة ٢١.

(١) أُنظر القواعد ٢: ١٤٦.

(٢) جامع المقاصد ٥: ٢٥١.

(٣) أُنظر إيضاح الفوائد ٢: ٧٠.

١ ـ إذا تصرّف واحدٌ منهم في نصيبه، فعلىٰ القول ببطلان القسمة يبطل تصرّفه؛ لتبيّن عدم ملكه للحصّة.

أمّا علىٰ القول الآخر يصحّ تصرّفه فيها.

٢ ـ وجوب الزكاة إذا بلغ النصيب النصاب بناءً علىٰ صحّة القسمة ـ القول الثاني ـ، وعدم وجوبها بناءً علىٰ عدم صحّتها، أي القول الأوّل.

٣ ـ ولو حصل نماءٌ لكلٍّ من حصص الغرماء، فبناءً علىٰ القول ببطلان القسمة يكون الأصل والنّماء للمفلّس، فيقسّمه من جديد علىٰ الغرماء السابقين والجديد.

وأمّا بناءً علىٰ القول بعدم بطلانها، فتراعىٰ النسبة، فإن كان دَين الغريم الجديد بقدر عشر مجموع الدّيون كلّها، ملك كلّ واحد من القابضين تسعة أعشار المقبوض، فيملك تسعة أعشار النّماء، ويبقىٰ عشر المقبوض وعشر النّماء علىٰ ملك المفلّس، فيجمع الجميع ويدفع الحصّة إلىٰ الغريم الجديد، ويقسّم نماؤها بين الجميع؛ لأنّ نماءها كانت قبل تسلّم الغريم الجديد لها[1].

حبس المفلّس:

إذا ثبت عند الحاكم إعسار المديون ـ سواء حُكم بتفليسه أو لا ـ فلا يجوز حبسه ولا ملازمته، ولا التغليظ له بالقول[1]؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[2].

ولما ورد عن الإمام الصادق، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كان يحبس في الدَّين، فإن تبيّن له إفلاس وحاجة خلّىٰ سبيله»[3].

ويثبت الإعسار:

١ ـ بالبيّنة.

٢ ـ بدعوىٰ ذلك من المدين وتقرير الغريم أو الغرماء ذلك[4].

وأمّا إذا لم يقرّ الغرماء بذلك، فإن كان له مال ظاهر، أمره الحاكم بتسليمه إلىٰ الغرماء إن كان من جنس الدَّين، أو رضي الغرماء بذلك، وإلّا فالحاكم بالخيار: بين حبسه حتىٰ يوفّي بنفسه؛ لوجوبه عليه.

وبين بيع أمواله وقسمتها بين غرمائه؛ لأنّه

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٥: ٢٥٢، والجواهر ٢٥: ٣٤٨.

(١) أُنظر: المبسوط ٢: ٢٧٧ ـ ٢٧٩، والسرائر ٢: ٣٣ ـ ٣٤، والشرائع ٢: ٩٥، والتذكرة ١٤: ٦٧، والدروس ٣: ٣١٢، وجامع المقاصد ٥: ٢٩٨، والمسالك ٤: ١٢٧، ومجمع الفائدة ٩: ٢٧٤، والكفاية ١: ٥٧٧، ومفتاح الكرامة ٥: ١٨، والجواهر ٢٥: ٣٥٢، وغيرها. بل ادّعي في بعضها عدم الخلاف في ذلك.

(٢) البقرة: ٢٨٠.

(٣) التهذيب ٦: ٢٩٩، كتاب القضاء، باب الزيادات، الحديث ٤١، والاستبصار ٣: ٤٧، كتاب القضاء، باب من يجوز حبسه، الحديث ٣.

(٤) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ١.

وليّ الممتنع.

وإن ادّعىٰ الإعسار ولم تكن بيّنة تثبت إعساره، ولا أقرّ الغرماء بذلك، ولم يكن له مال ظاهر، حبسه الحاكم حتّىٰ يتبيّن إعساره فإن ثبت فيخلّي عنه[1].

وفيه تفاصيل يراجع فيها المطوّلات.

ويراجع أيضاً عنوان «إعسار».

تنبيـــه:

قال الصدوق: «وإن كان لك علىٰ رجل مالٌ وكان معسراً وأنفق ما أخذه في طاعة اللّٰه فنظرة إلىٰ ميسرة... وإن كان أنفق ما أخذه منك في معصية اللّٰه فطالبه بحقّك»[2].

هل يُلزم المفلّس بالاكتساب؟

المشهور بين الفقهاء ـ كما قيل[3] ـ عدم إلزام المدين المعسر ـ سواء كان مفلّساً أم لا ـ بالاكتساب، وعدم وجوب التكسّب عليه لأجل أداء الدّين.

لكن ذهب بعض الفقهاء إلىٰ وجوبه؛ لأنّه مقدّمةٌ لأداء الدّين الذي هو واجب في نفسه.

(١) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم ١ في العمود الثاني من الصفحة المتقدّمة.

(٢) المقنع: ١٢٦، وانظر الهداية: ٨٠.

(٣) أُنظر دعوىٰ الشهرة في: المسالك ٤: ١١٩، والكفاية ١: ٥٧٥، والجواهر ٢٥: ٣٢٤.

وممّن ذهب إلىٰ ذلك: ابن حمزة[1]، والعلّامة[2]، والشهيد الأوّل[3]، والثاني[4]، والأردبيلي[5]، وصاحب الجواهر[6].

وهو الظاهر من السيّدين الحكيم[7] والخوئي[8].

جواز إعطاء المعسر من الزكاة:

من موارد صرف الزكاة «الغارمون» وهم الذين ركبتهم الدّيون ولم يمكنهم التخلّص عنها، وبناءً علىٰ ذلك يجوز إعطاء الزكاة للمعسر كي يصرفه في إفراغ ذمّته من الدَّين، علىٰ تفصيلٍ مذكورٍ في محلّه.

واشترطوا أن لا يكون قد صرف الدَّين في معصيةٍ، وإلّا فلم يستحقّ من الزكاة شيئاً[9].

رفع الحجر عن المفلّس:

إذا قُسّم المال الموجود بين الغرماء، فإن

(١) أُنظر الوسيلة: ٢٧٤.

(٢) أُنظر المختلف ٥: ٣٨٦.

(٣) أُنظر الدروس ٣: ٣١١.

(٤) أُنظر المسالك ٤: ١٢٠.

(٥) أُنظر مجمع الفائدة ١٢: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٦) أُنظر الجواهر ٢٥: ٣٢٧.

(٧) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٩٤، كتاب الحجر، مسائل، الأولىٰ.

(٨) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ١٨٠، كتاب الحجر، المسألة ٨٤٣.

(٩) أُنظر: المدارك ٥: ٢٢٢ ـ ٢٢٣، والجواهر ١٥: ٣٥٧.

كان المديون في الحبس فالواجب إطلاق سراحه.

أمّا بالنسبة إلىٰ الحجر، فهل يزول عنه بمجرّد دفع الأموال إلىٰ الغريم؛ لأنّ سبب الحجر كان المحافظة علىٰ الأموال الموجودة لدفعها إلىٰ الغرماء، فإذا حصل ذلك وارتفع سبب الحجر، فيرتفع الحجر بنفسه[١].

أو يحتاج رفعه إلىٰ حكم الحاكم، كما كان إثباته محتاجاً إليه أيضاً[٢].

أو ينظر إلىٰ صيغة الحجر، فإن كانت محدودة بالنسبة إلىٰ الأموال الموجودة، فبمجرّد بيعها وإعطاء أثمانها للغرماء يرتفع الحجر؛ لارتفاع سببه كما تقدّم.

وإن كان الحجر شاملاً للأموال المتجدّدة، فيبقىٰ الحجر أيضاً لاستيفاء جميع الدّيون من الأموال المتجدّدة أيضاً.

ولو فهم الإطلاق من الصيغة من دون

(١) ذهب إليه: المحقّق في الشرائع ٢: ٩٦، والعلاّمة في التذكرة ١٤: ٦٣، والتحرير ٢: ٥٣٨، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٥: ٣٠١، والشهيد الثاني في المسالك ٤: ١٣٥، والسبزواري في الكفاية ١: ٥٧٨، والسيّد الحكيم في منهاج الصالحين ٢: ١٩٥ / الحجر، مسائل: الرابعة، والسيّد الخوئي في منهاج الصالحين ٢: ١٨١، المسألة ٨٤٦.

(٢) نقله صاحب الكفاية ١: ٥٧٨، ولم يسمّ قائله، لكن قال صاحب مفتاح الكرامة في ٥: ٣٣٧: «لم نجده ولا حكاه غيره».

تصريح بقي الحجر أيضاً؛ لاستصحاب سببه[١].

وجوهٌ، بل أقوال.

مظانّ البحث:

يُبحث عن موضوع الفلس إمّا بنحوٍ مستقلٍّ تحت عنوان «كتاب الفلس»، أو تحت عنوان «كتاب الحجر»، ثمّ يذكر من موارده «الفلس».

وربّما يتعرّض له أو لبعض أبحاثه في «كتاب الدَّين».

تفويت

لغـــة:

من فات الشيء: إذا خرج وقت فعله ولم يُفعل، ومنه: فاتت الصلاة إذا خرج وقت فعلها ولم تُفعل[٢].

فالتفويت إذن هو إهمال فعلٍ ما، حتىٰ يخرج وقته المحدّد له من دون أن يُفعل.

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

تترتّب علىٰ التفويت أحكام نُشير إلىٰ أهمّها

(١) أُنظر الجواهر ٢٥: ٣٦١.

(٢) أُنظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين: «فوت».

إجمالاً:

حرمة تفويت الواجب:

تفويت الواجب يكون علىٰ أنحاء:

الأوّل ـ تفويته بتركه داخل الوقت:

إذا كان الواجب مؤقّتاً، فتركه داخل الوقت يمكن أن يكون بإحدىٰ صورتين:

الصورة الأُولىٰ ـ ترك الواجب كلّاً:

إذا ترك المكلّف الواجب كلّاً، بأن لم يفعله في الوقت المحدّد له، فيصدق عليه أنّه فوّت الواجب، كمن ترك الصلاة كلّاً في وقتها، وكذا الصوم والحجّ ونحوهما.

ففي هذه الصورة يترتّب علىٰ التفويت: الإثم[1] والقضاء والكفّارة إن دلّ دليل علىٰ الأخيرين، كما في ترك الصوم الواجب في شهر رمضان.

وممّا يترتّب عليه أيضاً الانتقال إلىٰ البدل، فمن دخل عليه وقت الصلاة المفروضة، ولم يكن عنده إلّا الماء بقدر ما يتوضّأ، أو يغتسل به، ثمّ أراق ذلك الماء مع علمه أو ظنّه بل احتماله ـ علىٰ اختلاف الأقوال ـ بعدم إصابته للماء بعد ذلك، فقدفعل محرّماً؛ لأنّه فوّت علىٰ نفسه الوضوء، لكن مع ذلك ينتقل فرضه إلىٰ البدل وهو التيمّم.

ولذلك قال السيّد اليزدي: «لايجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماءٍ آخر، ولو كان علىٰ وضوء لايجوز له إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء...»[1].

والقائل بالجواز في الفرعين قليل[2].

الصورة الثانية ـ ترك ما يتوقّف عليه الواجب:

إذا ترك المكلّف بعض ما يتوقّف عليه الواجب، بحيث فات بتركه الواجب، كان ذلك تفويتاً للواجب، ويترتّب عليه مايترتّب علىٰ تفويت الواجب.

ومثاله ما لو فوّت الطهارتين المائيّة والترابيّة معاً بعد دخول الوقت، وقلنا بسقوط وجوب الصلاة مع فقد الطهارتين.

الثاني ـ تفويت الواجب بتفويت مقدّماته قبل دخول الوقت:

إذا كانت للواجب مقدّمات يجب توفّرها حتىٰ يصحّ توجّه الخطاب به إلىٰ المكلّف، ولكن فوّتها المكلّف قبل توجّه الخطاب إليه، بحيث لم يصحّ عقلاً توجّه الخطاب إليه عندئذٍ، فهل يصدق

---

(١) ترتّب الإثم علىٰ تفويت الواجب بمعنىٰ تركه في تمام وقته المحدّد له من الواضحات، وانظر: الذخيرة: ٣١٣، والحدائق ١٠: ١٦٢، ومستند الشيعة ٦: ١٣٦، والجواهر ٧: ١٣٥.

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ١٦٨ / التيمّم، المسألة ١٣.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم، والجواهر ٥: ٨٨ ـ ٨٩، وقد نسب فيه القول بالجواز في الفرع الأوّل إلىٰ المحقّق الحلّي في المعتبر، وإلىٰ المحقّق الثاني مع ظنّ وجدان الماء، والقول بالجواز في الأوّل يستلزم ذلك في الثاني.

عليه تفويت الواجب؟ وهل يترتّب عليه ما يترتّب علىٰ تفويت الواجب علىٰ النحوين المتقدّمين أم لا؟

مثاله: إذا كان للمكلّف ـ قبل الوقت ـ ماءٌ وترابٌ، فأتلفهما مع علمه بعدم إمكان تحصيلهما بعد الوقت، وصدق عليه عنوان «فاقد الطهورين»، بحيث لم يعقل توجّه خطاب الصلاة مع الطهارة إليه ـ بناءً علىٰ عدم توجّه التكليف بالصلاة لفاقد الطهورين ـ فهل يكون قد فعل حراماً؟

ربّما يظهر من بعضهم الخلاف فيه، قال صاحب الجواهر ـ بعد الكلام عن التفويت بعد دخول الوقت ـ: «هذا كلّه إذا أراقه بعد الوقت، أمّا قبله فيصلّي بتيمّمه المتجدّد إجماعاً كما في المنتهىٰ، ولا يعيد قطعاً، كما أنّه لا إثم عليه كذلك أيضاً حتىٰ لو علم عدم الماء فيه؛ للأصل، وعدم وجوب مقدّمة الواجب الموسّع قبله، سيّما فيما لها بدل شرعي، خلافاً للأُستاذ الأكبر في شرح المفاتيح، فأوجبه[1] أيضاً مع احتمال عدم الماء فضلاً عن غيره، معلّلاً له باستصحاب البقاء إلىٰ وقت الصلاة الواجبة...» إلىٰ أن قال:

«... لكن قد يقوىٰ في النفس وجوب حفظ ما تفوت الصلاة بفواته وإن كان قبل الوقت حينئذٍ، كالطهورين[1] مثلاً، كما يُشعر به حرمة النوم لمن علم فوات الفريضة به، إمّا لزيادة الاهتمام بأمر الصلاة، أو يدّعىٰ ذلك في كلّ واجبٍ موقّتٍ، أو يفرّق بين ما يجعل وسيلة واحتيالاً لإسقاط الواجب من الصلاة وغيرها، وعدمه»[2].

وقال السيّد اليزدي بعد بيان حرمة إراقة الماء بعد دخول الوقت:

«... بل الأحوط عدم الإراقة وعدم الإبطال قبل الوقت أيضاً مع العلم بعدم وجدانه في الوقت...»[3].

أي إنّ الأحوط عدم إراقة الماء وعدم إبطال الوضوء قبل وقت الفريضة إذا علم أنّه لم يحصل علىٰ الماء بعد دخول الوقت.

ولم يخالفه إلّا واحد من المعلّقين[4] حيث قوّىٰ جواز الإراقة، وفصّل المحقّق العراقي بين إراقة الماء فمنعه، وإبطال الوضوء فلم يمنعه، وادّعىٰ الإجماع علىٰ الأوّل.

والملاحِظ في كلمات هؤلاء يجد أنّهم بنوا هذه المسألة علىٰ مسألة وجوب حفظ المقدّمات المفوّتة، وهي التي يفوت بفوتها توجّه الخطاب

---

(١) أي أوجب حفظ الطهور وهو خصوص الماء في مفروض كلامهم هنا.

(١) هذا يكون مثالاً لما نحن بصدده، فإنّ تفويت الطهورين يفوّت الأمر بالصلاة كلّاً.

(٢) الجواهر ٥: ٩٠ ـ ٩١.

(٣) العروة الوثقىٰ ٢: ١٦٨ / التيمّم، المسألة ١٣.

(٤) وهو الشيخ علي حفيد صاحب الجواهر.

بذي المقدّمة؛ لعدم إمكانه عندئذٍ عقلاً.

وأمثلة ذلك كثيرة منها:

ـ تعلّم الأحكام عن اجتهاد أو تقليد حتىٰ يصحّ توجّه التكليف بها في الوقت المناسب.

ـ والغسل قبل الفجر الذي تتوقّف عليه صحّة الصوم في النهار.

ـ والسفر إلىٰ الحجّ قبل زمانه لإمكان إتيان الأعمال في مواقيتها.

وقد أشار إلىٰ ذلك السيّد الحكيم في المستمسك في التعليق علىٰ عبارة السيّد اليزدي المتقدّمة، فقال: «كما نسب الجزم به إلىٰ الوحيد. ويقتضيه حكم العقل بوجوب حفظ المقدّمة قبلَ حصول شرط الواجب إذا علم بعدم القدرة عليها بعده، كالسفر إلىٰ الحجّ قبل زمانه، والتعلّم قبل الوقت والغسل قبل الفجر، ونحو ذلك...

وما اشتهر من عدم وجوب المقدّمة قبل شرط الوجوب محمول علىٰ عدم الوجوب الشرعي؛ لبناء المشهور علىٰ عدم تقدّم الوجوب علىٰ الشرط زماناً؛ لكونه منوطاً بوجود الشرط الخارجي لا العلمي اللحاظي، لا عدم الوجوب مطلقاً ولو عقلاً، وإلّا فهو ممّا لا أصل له، كما يظهر من بنائهم علىٰ وجوب فعله للمقدّمات المذكورة وغيرها»[1].

هذا وقيّد السيّد الخوئي تحريم تفويت التكليف بتفويت مقدّماته المفوّتة، بما إذا كنّا نعلم بالغرض والملاك الإلزامي، فعندئذٍ نقول: كما أنّ مخالفة التكليف تعدّ عصياناً وهو قبيح موجب لاستحقاق العقاب، فكذلك تفويت الغرض الملزم قبيح أيضاً، فلو عمل المكلّف عملاً سبّب تعجيز توجّه التكليف إليه عقلاً، فقد فعل فعلاً قبيحاً عقلاً، كما لو صيّر نفسه فاقداً للطهورين بحيث امتنع توجّه التكليف بالصلاة مع الطهارة إليه[1].

ثمّ ناقش إحراز الملاك في المسألة المبحوث عنها، وهي إراقة الماء قبل الوقت. وهو أمر خارج عن الإطار العام لبحثنا فعلاً.

وراجع لإكمال البحث عنوان «مقدّمة / المقدّمات المفوّتة».

تفويت المنافع:

المنفعة الفائتة تارةً تكون من الإنسان، وأُخرىٰ من الحيوان، وثالثة من غيرهما.

ويترتّب علىٰ كلٍّ منها الحكم التكليفي تارةً، والحكم الوضعي أُخرىٰ.

أوّلاً ـ تفويت منافع الإنسان:

تفويت منافع الإنسان يكون علىٰ نحوين:

١ ـ تفويت المنفعة بالإتلاف:

إذا فوّت شخص المنفعة عن شخصٍ آخر بسبب إتلاف وسيلة تلك المنفعة، فيترتّب عليه

---

(١) المستمسك ٤: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(١) أُنظر: التنقيح ٩: ٤١٠ ـ ٤١١، ومصباح الفقاهة ٤: ١٨١، وانظر أيضاً أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ٢٥١.

الحكم التكليفي والوضعي.

أمّا التكليفي فهو الحرمة.

وأمّا الوضعي فهو الضمان.

فمن قطع يد شخصٍ آخر، فقد فعل حراماً، وعليه القصاص لو كان فعله عن عمدٍ، والدية لو كان فعله عن غير عمدٍ.

وكذا لو فعل ما يوجب ذهاب إحدىٰ منافعه، مثل الإبصار، أو الشمّ، أو السمع ونحو ذلك.

وهذا ممّا لا إشكال فيه.

ولكن هناك بحث آخر أُثير في الآونة الأخيرة، وهو أنّ في قطع اليد الواحدة نصف الدية من دون فرق بين أيدي الأشخاص، مع أنّ المنافع المترتّبة علىٰ أيدي الأشخاص مختلفة، فقد تكون مهارة الشخص، بل جُلّ ارتزاقه من تلك اليد، فهل بالإمكان القول بضمان هذه المنافع أيضاً إضافةً إلىٰ الدية، أم لا؟

وهناك بحث آخر له صلة بهذا البحث، وهو: أنّ الدية خسارة عن المنافع الفائتة، أو عقوبة للجاني علىٰ جنايته؟

والبحث الثاني تطرّق له بعض الفقهاء[1].

٢ ـ تفويت المنفعة بالمنع من الاستيفاء:

إذا منع شخصٌ آخرَ من استيفاء منافعه، كما إذا حبسه ومنعه من العمل المناسب لشأنه والذي كان يقوم به، فهنا تارةً يكون المنع بحقٍّ، وأُخرىٰ بغير حقٍّ.

فإن كان المنع بحقٍّ، كالمحبوس بأمر الحاكم الشرعي، فهنا لا إثم ولا ضمان بالنسبة إلىٰ المنافع الفائتة.

وأمّا إذا كان الحبس بغير حقٍّ، فهنا لا إشكال في إثم الفاعل، لأنّ الحبس بغير حقٍّ اعتداءٌ محرّم، كما تقدّم في عنوان «اعتداء».

وأمّا بالنسبة إلىٰ الضمان، فقد يختلف حكمه بالنسبة إلىٰ الحرّ والمملوك.

أمّا المملوك فيبدو أنّه لا إشكال في ضمان منافعه لمالكه؛ لأنّ المالك كان ينتفع بالمملوك، فمُنع منه وفوّت عليه الانتفاع. وبعبارةٍ أُخرىٰ: إنّ منافع المملوك مملوكة لمالكه، فتضمن له[1].

وأمّا الحرّ فقد اختلف الفقهاء في تفويت منافعه، فالمعروف بين الفقهاء أنّ منافعه لاتدخل تحت اليد، كما أنّ شخصه لايدخل تحت اليد كذلك، بخلاف المملوك حيث يكون تحت يد مالكه فتكون منافعه كذلك.

قال صاحب الكفاية: «والمقطوع به في كلام الأصحاب: أنّه لو حبس صانعاً حرّاً مدّة لها أُجرة، لم يضمن أُجرته ما لم يستعمله؛ لأنّ منافعه في قبضته، بخلاف المملوك، فإنّ منافعه في قبضة سيّده»[2].

---

(١) أُنظر كتاب القصاص (للتبريزي): ٤٨.

---

(١) أُنظر: الروضة البهيّة ٧: ٢٨، والجواهر ٣٧: ١٦٧، وغيرهما.

(٢) كفاية الأحكام ٢: ٦٣٤.

لكن استوجه المحقّق الأردبيلي ثبوت الضمان لو حبس الحرّ الذي له صنعة بحيث كان يكتسب لو لم يكن محبوساً؛ وعلّله بقوله: «... لدفع المفاسد، ودفع الضرر العظيم، فإنّه قد يموت هو وعياله من الجوع، مع كونه ظالماً وعادياً...»[١] ثمّ استشهد بما دلّ علىٰ ردّ الاعتداء بمثله.

ومال إلىٰ ذلك السيّد الطباطبائي في الرياض[٢]، ونسبه إلىٰ خاله العلّامة، وهو الوحيد البهبهاني.

وحمل ـ أي الطباطبائي ـ كلام القائلين بعدم الضمان علىٰ صورة الفوت، لا التفويت.

وأمّا إذا استأجر حرّاً علىٰ عملٍ ثمّ حبسه ومنعه من العمل، فهنا:

ـ تارةً تكون الإجارة في مدّة معيّنة، كما لو استأجره لأن يبني حائطاً أو ينزح بئراً طول نهار هذا اليوم المعيّن، فهنا لو منعه من ذلك العمل وكان الأجير باذلاً نفسه، فظاهرهم القول بضمان المستأجر؛ لأنّ الأجير ملك عوض عمل هذا اليوم المعيّن بعقد الإجارة وكان باذلاً نفسه للعمل، وإنّما منعه المستأجر.

ويبدو أنّ ذلك لا كلام فيه[٣].

ـ وتارةً تكون المدّة غير معيّنة، بل كانت

---

(١) مجمع الفائدة ١٠: ٥١٣.

(٢) أُنظر الرياض ١٢: ٢٦٣.

(٣) أُنظر: مفتاح الكرامة ٦: ٢٢٤، والجواهر ٣٧: ٤١.

مطلقة كما لو استأجره ليبني له حائطاً ولم يعيّن له مدّة، فهنا اختلف الفقهاء في ضمان المستأجر وعدمه، فذهب بعضهم إلىٰ الأوّل[١]، وبعض آخر إلىٰ الثاني[٢]، وتردّد آخرون[٣].

ومنشأ التردّد ـ كما في غاية المراد ـ: أنّ منافع الحرّ لا تضمن إلّا بالتفويت لا بالفوات؛ لعدم دخول الحرّ تحت اليد.

ومن أنّ وجوب الأُجرة إنّما هو بنفس العقد علىٰ المنفعة التي كان المالك سبباً في ضياعها باعتقاله له، فتستقرّ في ذمّته، كما لو قدّره بزمان وحبسه حتىٰ انقضىٰ ذلك الزمان[٤].

ثانياً ـ تفويت منافع الحيوان:

المقصود بالبحث هو الحيوان المملوك حيث يترتّب علىٰ إتلافه وإتلاف منافعه الضمان، أمّا غير المملوك حيث لا ضمان فلا بحث فيه.

قال المحقّق الحلّي: «فوائد المغصوب مضمونة بالغصب، وهي مملوكة للمغصوب منه، وإن

---

(١) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٣٨٢، والمسالك ٥: ١٩٥، ومجمع الفائدة ١٠: ٥١٤.

(٢) أُنظر: الشرائع ٣: ٢٣٦، والتحرير ٤: ٥٢١، وجامع المقاصد ٦: ٢٢٢، والمسالك ١٢: ١٥٩ ـ ١٦٠، والروضة البهيّة ٧: ٢٨، والجواهر ٣٧: ٤١.

(٣) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٣٢٦، والإرشاد ١: ٤٤٥، وغاية المراد ٢: ٣٩٦.

(٤) أُنظر غاية المراد ٢: ٣٩٦.

تجدّدت في يد الغاصب، أعياناً كانت كاللبن والشَّعر والوبر [الولد] والثمر، أو منافع كسكنىٰ الدار وركوب الدابّة»[١].

وقال الشهيد الثاني معلّقاً علىٰ العبارة: «لا إشكال في كون فوائد المغصوب لمالكه؛ لأنّها نماء ملكه ومنافعه، فتكون مضمونة في يد الغاصب كالأصل، ولا فرق في ثبوت أُجرة المنفعة بين أن يستعمل العين وعدمه»[٢].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل العبارة: «بل الإجماع بقسميه عليه، بل وعلىٰ عدم الفرق أيضاً في المنافع بين الفوات والتفويت»[٣].

ثمّ قال المحقّق الحلّي بعد العبارة المتقدّمة: «وكذا منفعة كلّ ما له أُجرة بالعبادة»[٤].

وعلّله صاحب الجواهر: بأنّ المنافع محسوبة أموالاً شرعاً، ويكون قبضها بقبض العين[٥].

وكذا لو استأجر دابّة فحبسها ولم يستوفِ منفعتها، فإنّه يضمنها؛ لأنّ منفعتها مضمونة عليه، فتقوم مقام المنفعة المستحقّة له بعقد الإجارة ولو بالتهاتر القهري؛ لأنّ الدابّة مضمونة علىٰ المستأجر

(١) الشرائع ٣: ٢٤٤.

(٢) المسالك ١٢: ٢١٧.

(٣) الجواهر ٣٧: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٤) الشرائع ٣: ٢٤٤.

(٥) أُنظر الجواهر ٣٧: ١٦٧.

بمقدار ما هو مستحقّ له[١].

ثالثاً ـ تفويت منافع المملوك غير الحيوان:

حكم المملوك غير الحيوان، كالدار، والسيّارة، ونحوهما حكم الحيوان المملوك، تضمن منافعه بتفويتها سواء كان عن طريق الغصب، أو الاستيجار وعدم الاستيفاء؛ بنفس الملاك؛ لأنّ منافع الدار يستولىٰ عليها بالاستيلاء علىٰ الدار نفسها، فإذا استولىٰ علىٰ الدار بالغصب أو الاستيجار ضمن منفعتها، وهو سكناها أو أُجرته.

والظاهر أنّ ذلك ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه[٢].

وإلىٰ ذلك كلّه أشار المراغي بقوله: «ولا يختصّ الإتلاف أيضاً بالأعيان، بل يجيء في المنافع، فإنّ إتلاف منافع الأبدان والأعيان المملوكة بتفويت أو استيفاء داخل في باب الإتلاف»[٣].

حكم تفويت منفعة البُضع:

اختلف الفقهاء في تفويت منفعة البُضع ـ وهو الاستمتاع به ـ هل يوجب الضمان أم لا؟

(١) أُنظر الجواهر ٣٧: ٤٢.

(٢) أُنظر: الكفاية ٢: ٦٣٥، ومفتاح الكرامة ٦: ٣٠٤، وحكىٰ عليه الإجماع مستفيضاً، والجواهر ٣٧: ١٦٧، وقد تقدّم نقله للإجماع عليه بعد نقل عبارة الشرائع في ذلك.

(٣) العناوين ٢: ٤٣٨، العنوان ٥٨.

ومنشأ الاختلاف هو الخلاف في أنّ البُضع مال أم لا؟ فعلىٰ القول بكونه مالاً يكون مضموناً في صورة تفويته.

ومن أمثلته: ما لو كانت له زوجة كبيرة فتزوّج أُخرىٰ صغيرة، فأرضعتها الكبيرة، فهنا تحرم عليه الزوجتان، إن كان قد دخل بالكبيرة[1]؛ أمّا الكبيرة فلصيرورتها بعد الرضاع أمّ زوجته الصغيرة. وأمّا الصغيرة، فلصيرورتها بنت زوجته الكبيرة المدخول بها، فإنّ بنت الزوجة المدخول بها محرّمة أبداً علىٰ الزوج.

وأمّا إذا لم يكن قد دخل بالكبيرة، فلم تحرم الصغيرة تحريماً مؤبّداً؛ لأنّها تصبح ربيبة الزوجة التي لم يدخل بها، فيجوز العقد عليها بعد انفساخ نكاح الأمّ علىٰ المشهور.

وعندئذٍ، فإذا كان قد دخل علىٰ الكبيرة فسوف تستحقّ مهرها؛ لأنّه يستقرّ بالدخول، وإن لم يدخل فلا مهر لها؛ لأنّ الفسخ جاء من قِبلها.

(١) هنا إذا كان اللّبن من فحلٍ آخر غير الزوج، كما إذا تزوّجها وهي ذات لبن من غيره، وأمّا إذا كان اللبن للزوج، فتحرمان مؤبّداً علىٰ كلّ حال سواء دخل بالكبيرة أم لا؛ لأنّ الصغيرة صارت بنتاً له.

وصوّروا عدم الدخول بالكبيرة مع كون اللّبن له، بأن وطئها شبهة قبل العقد عليها ثمّ حملت منه، مع الالتزام بعدم نشر الحرمة بسبب وطء الشبهة، فيكون اللّبن للزوج.

أُنظر تفصيل ذلك في المصادر الآتية.

ولمّا صارت الكبيرة سبباً لتفويت بضعها علىٰ الزوج فهي تضمن مهر مثلها للزوج؛ بناءً علىٰ كون البضع مالاً يضمن بالتفويت، وأمّا بناءً علىٰ عدم كونه كذلك فلا تضمنه.

وكذا يأتي الكلام في تفويت بضع الصغيرة إذا كانت الكبيرة سبباً في تفويته[1].

ولهم كلام في تفصيلات المسألة، وهي موكولة إلىٰ محلّها.

موارد أُخرىٰ من التفويت:

هناك موارد أُخرىٰ من التفويت تعرّضنا لها إجمالاً في عناوين أُخرىٰ من قبيل:

ـ ترك إطالة الصلاة فيما إذا استلزمت تفويت وقت الفريضة ـ والترك هنا علىٰ نحو اللزوم ـ أو استلزمت تفويت وقت النافلة، أو أمر مهمّ، والأخير قد يلزم فيه الترك، وقد لا يلزم.

يراجع لذلك عنوان «إطالة».

ـ وترك إحياء الأراضي التي جُعلت مشعراً للعبادة؛ لأنّه يستلزم تفويت المصلحة المقصودة منها.

(١) أُنظر: جامع المقاصد ١٢: ٢٣٦، والمسالك ٧: ٢٦٤ ـ ٢٦٦، ونهاية المرام ١: ١٢٧، وكشف اللثام ٧: ١٤٩، والكفاية ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤، والحدائق ٢٣: ٤١٨، والجواهر ٢٩: ٣٢٨ ـ ٣٣١، وغيرها من المصادر الفقهيّة عند الكلام عن سببيّة الرضاع للتحريم.

راجع عنوان: «إحياء».

ـ ثبوت الضمان في التفويت الحاصل ـ في عين أو منفعة ـ بسبب الشهادة الباطلة، كما تقدّم بيانه إجمالاً في قاعدة «حرمة تعزير الجاهل».

ـ ثبوت الضمان في الإقرار بعد الإقرار بسبب تفويت حقّ المقرّ له الواقعي، فلو أقرّ بدارٍ في يده لزيد، ثمّ أقرّ بها لعمرو، أُغرم عينها للأوّل، وقيمتها للثاني؛ لأنّه فوّت عنه الدار بعد إقراره بها للأوّل[1].

وموارد أُخرىٰ من هذا القبيل.

مظانّ البحث:

ليس للبحث عنه موضع يخصّه، بل يتطرّق له في ضمن الأبحاث الفقهيّة من أوّل الفقه ـ كتاب الطهارة ـ إلىٰ آخره وهو كتاب الديات، كما يظهر من عناوين الأبحاث المتقدّمة، نعم أكثر أبحاثه في كتابي الغصب. والديات، حيث يلزم تفويت المنافع بسبب الغصب والجناية.

تفويض

لغـــة:

مصدر فوّض، تقول: فوّضت أمري إلىٰ اللّٰه، أي سلّمته وأوكلته إليه، وجعلته الحاكم فيه[2].

(١) أُنظر الجواهر ٣٥: ١٣٠.

(٢) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «فوّض».

والمفاوضة مفاعلة من التفويض، وتفاوض القوم الحديث: أخذوا فيه[1]، وتفاوضوا في الأمر: فاوض فيه بعضهم بعضاً[2].

اصطلاحاً:

استعمل في الموارد التالية:

أوّلاً ـ التفويض في النكاح:

استعمل التفويض في النكاح في موردين:

١ ـ التفويض في البُضع:

المستفاد من كلامهم: أنّ التفويض في البُضع هو عدم ذكر أصل المهر وإهماله في العقد بفعل الزوجة أو مَن يقوم مقامها، مثل أن تقول الزوجة: زوّجتك نفسي، أو يقول وليّها: زوّجتك فلانة، فيقول: قبلت.

قال الشيخ الطوسي: «فأمّا التفويض الشرعيّ، فأن ينكح المرأة بغير مهر...» إلىٰ أن قال: «وأمّا مفوّضة البُضع، فأن يعقد النكاح بغير مهر، وهو أن يقول: زوّجتك بنتي هذه فيقبل الزوج، ولا ذكر للمهر»[3].

وبهذا المضمون قال غيره أيضاً[4].

(١) أُنظر المصباح المنير: «فوّض».

(٢) أُنظر الصحاح: «فوّض».

(٣) المبسوط ٤: ٢٩٤.

(٤) أُنظر: الشرائع ٢: ٣٢٦، وإرشاد الأذهان ٢: ١٦، وجامع المقاصد ١٣: ٤١٤، والمسالك ٨: ٢٠١، والكفاية ٢: ٢٢٠، وغيرها.

والزّوجة تسمّىٰ مفوِّضة ومفوَّضة، «فمن قال بفتح الواو قال: لأنّ وليّها هو الذي يفوّض ذلك، ومن قال بكسرها قال: لأنّ الفعل لها لأنّها تزوّج نفسها»[١].

٢ ـ التفويض في المهر:

وهو ـ كما يستفاد من كلامهم ـ: ذكر أصل المهر في العقد إجمالاً وتفويض تعيين مقداره إلىٰ أحد الزوجين أو كليهما، أو أجنبي علىٰ قول.

قال الشيخ الطوسي: «فأمّا مفوّضة المهر فأن يذكر المهر مفوّضاً غير محدود، مثل أن يقول: زوّجتكها علىٰ أن تمهرها ماشئتَ أو ما شئتُ أو ما شئنا»[٢].

وقال الشهيد الثاني: «وألحق بعضهم جعله لأجنبيٍّ غيرهما»[٣].

ثانياً ـ التفويض في الطلاق:

ويقصد بذلك تفويض الزوج أمر طلاق الزوجة إليها، بأن تختار البقاء مع الزوج أو الفراق منه، فيكون ذلك طلاقاً.

(١) المبسوط ٤: ٢٩٤.

(٢) المصدر المتقدّم، وانظر: السرائر ٢: ٥٩٣، والشرائع ٢: ٣٢٧، والتحرير ٣: ٥٦٢، والقواعد ٣: ٨١، وجامع المقاصد ٣: ٤١١، والمسالك ٨: ٢١٥، والكفاية ٢: ٢٢١، وكشف اللثام ٧: ٤٤٣، وغيرها.

(٣) المسالك ٨: ٢١٥.

ويعبّر عنه بالتخيير أيضاً، وهو مثل توكيل المرأة في طلاق نفسها، لكنّه ليس توكيلاً[١].

ثالثاً ـ التفويض في الكلام والعقيدة:

التفويض اعتقاد خاصٌّ له أقسام، يجمعها الاعتقاد بأنّ اللّٰه تعالىٰ فوّض أمر الخلق، أو إدارة المخلوقات، أو أمر التشريع إلىٰ بعض مخلوقاته إجمالاً. وسوف يأتي بيان الأقسام مع بيان أحكامها إجمالاً في قسم الأحكام.

رابعاً ـ موارد متفرّقة أُخرىٰ:

وورد التفويض في موارد أُخرىٰ نشير إلىٰ عناوين أهمّها في قسم الأحكام.

الأحكام:

أوّلاً ـ حكم التفويض في النكاح

تقدّم أنّ التفويض في النكاح يكون علىٰ نحوين: تفويض في البُضع، وتفويض في المهر.

١ ـ أحكام تفويض البضع:

تترتّب علىٰ التفويض في البُضع أحكام نشير إليها فيما يلي:

مايتحقّق به التفويض (صيغة التفويض):

يتحقّق التفويض من قِبل الزوجة، بأن تقول:

(١) أُنظر: المسالك ٩: ٨٠، والحدائق ٢٥: ٢١٧.

«زوّجتك نفسي» من دون أن تذكر مهراً، وبأن تقول: «... علىٰ أن لا مهر عليك».

وأمّا لو قالت: «زوّجتك نفسي علىٰ أن لا مهر عليك في الحال ولا بعده» ففي صحّة العقد والتفويض، أو بطلانهما، أو صحّة العقد وبطلان التفويض وجوه، ويترتّب عليه ـ أي الأخير ـ مهر المثل.

ووجه الصحّة أنّه مثل أن تقول: «... علىٰ أن لا مهر عليك»، وقد سبق أنّه صحيح.

لكن أُورد عليه بالفرق بينهما، فإنّ العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي يمكن تخصيصه ولا محذور فيه، بخلاف ما لو نفىٰ المهر في الحال والمستقبل فإنّه لايمكن تخصيصه، ومن المعلوم أنّ اشتراط المهر وإن لم يكن شرطاً في صحّة العقد، إلّا أنّ نفيه علىٰ الإطلاق مخالف لمقتضىٰ العقد أيضاً؛ لأنّ عقد النكاح يقتضي المهر في الجملة.

وأمّا وجه البطلان، فهو أنّ نفي المهر كلّاً يقتضي أن تكون المرأة موهوبة، أي وهبت نفسها للزوج، وهذا لايصحّ لغير النبي ﷺ؛ لأنّه من اختصاصاته ﷺ.

حالات مفوّضة البُضع وحكم كلٍّ منها:

تقدّم أنّ ذكر المهر في عقد النكاح ليس ركناً، فلو أُهمل ذكره لم يبطل العقد، وعلىٰ هذا فلو فوّضت المرأة مهرها وصدق عليها أنّها مفوّضة البُضع، فهذه لها حالات يختلف الحكم فيها، وهذه الحالات كالآتي:

الأُولىٰ ـ أن يطلّقها قبل الفرض والدخول:

إذا طلّق الزوج المفوّضة قبل أن يفرض لها مهراً وقبل أن يدخل بها، فلا تستحقّ مهراً، نعم تستحقّ الإمتاع، أي يمتّعها زوجها بشيءٍ من المال إجمالاً، وقد اختلفوا في مقداره.

ويدلّ علىٰ هذا الحكم: الكتاب والسنّة والإجماع.

أمّا الكتاب، فقوله تعالىٰ: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾(1).

وأمّا السنّة فلعدّة روايات، منها:

ـ صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يطلّق امرأته؟ قال يمتّعها قبل أن يطلّق، قال اللّه تعالىٰ: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾»(2).

وبهذا المضمون روايات أُخر(3).

وأمّا الإجماع، فدعواه مستفيضة(4).

---

(1) البقرة: ٢٣٦.

(2) الوسائل ٢١: ٣٠٥، الباب ٤٨ من أبواب المهور، الحديث الأوّل.

(3) المصدر المتقدّم: الأحاديث ٤ و٧ و٨.

(4) أُنظر الجواهر ٣١: ٥١.

الثـانية ـ أن يطلّقها قبل الفرض وبعد الدخول:

فهذه لها مهر مثل نسائها، ولا تستحقّ المتعة، وقد دلّت علىٰ ذلك عدّة نصوص أيضاً، منها:

ـ رواية منصور بن حازم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: في رجلٍ يتزوّج امرأة ولم يفرض لها صداقاً؟ قال: لاشيء لها من الصداق، فإن كان دخل بها فلها مهر نسائها»[١].

ـ ومثلها رواية عبد الرحمان بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام، في رجلٍ تزوّج امرأة ولم يفرض لها صداقها ثمّ دخل بها، قال: لها صداق نسائها»[٢].

ـ وهذا أيضاً ممّا لا خلاف فيه[٣].

الثـالثة ـ أن يطلّقها بعد الفرض وقبل الدخول:

فهذه تستحقّ نصف المفروض، كالتي ذُكر مهرها في العقد وطُلّقت قبل الدخول ولا تستحق شيئاً آخر، ويدلّ علىٰ ذلك:

ـ قوله تعالىٰ: **﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ﴾**[١].

ـ وادّعي عليه الإجماع[٢].

الرابعة ـ أن يموت أحد الزوجين قبل الفرض والدخول:

فهذه لامهر لها ولا متعة عندنا[٣]، ويدلّ عليه:

ـ صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال في المتوفّىٰ عنها زوجها: «إذا لم يدخل بها: إن كان فرض لها مهراً، فلها مهرها الذي فُرض لها، ولها الميراث، وعدّتها أربعة أشهر وعشراً، كعدّة التي دخل بها، وإن لم يكن فرض لها مهراً فلا مهر لها، وعليها العدّة، ولها الميراث»[٤].

ـ ومثلها روايات أُخر[٥].

الخامسة ـ أن يموت أحدهما بعد الفرض:

إذا مات أحد الزوجين بعد أن فرض الزوج للزوجة شيئاً بعنوان المهر، فلها المفروض، سواء كان دخل بها أوْ لا، ويدلّ عليه:

ـ صحيحة الحلبي المتقدّمة، وهو قوله عليه السلام: «إن كان فرض لها مهراً، فلها مهرها الذي فُرض لها».

---

(١) الوسائل ٢١: ٢٦٩، الباب ١٢ من أبواب المهور، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٦٩، الباب ١٢ من أبواب المهور، الحديث ٣.

(٣) أُنظر: المسالك ٨: ٢٠٣، والجواهر ٣١: ٥١ وغيرهما.

---

(١) البقرة: ٢٣٧.

(٢) أُنظر: المسالك ٨: ٢٠٣، والجواهر ٣١: ٥٨.

(٣) أُنظر الجواهر ٣١: ٥١.

(٤) الوسائل ٢١: ٣٣٢، الباب ٥٨ من أبواب المهور، الحديث ٢٢.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديثان ٢٠ و٢١.

هذا ما عليه أكثر الفقهاء[(١)]، وهناك قول بتنصيف المهر المفروض كما في الطلاق[(٢)].

والروايات متعدّدة من الطرفين[(٣)].

ماهي شروط المفوّضة؟

لا إشكال في صحّة التفويض من غير المولّىٰ عليها؛ لأنّ الحقّ في ذلك لها، وأمر النكاح إليها، فلها الخيرة فيما شاءت من وجوهه الصحيحة شرعاً، والتفويض منها. وأمّا المولّىٰ عليها لصغر أو سفه أو بكارة ـ علىٰ القول بكونها مولّىٰ عليها ـ فهل للولي أن يزوّجها مفوّضة؟ فيه قولان:

الأوّل ـ بطلان التفويض وصحّة العقد والرجوع إلىٰ مهر المثل الثابت بنفس العقد؛ لأنّه «لا نكاح إلّا بمهر»[(٤)].

ونسب[(٥)] هذا القول إلىٰ الشيخ في المبسوط، لكنّهم قالوا بعدم العثور عليه فيه[(٦)].

الثاني ـ صحّة العقد والتفويض معاً إذا كان في ذلك مصلحة أو لم يكن فيه مفسدة ـ علىٰ الخلاف في ذلك ـ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[(١)]، ولإطلاق سائر الأدلّة.

ثمّ علىٰ فرض صحّة القول الأوّل، فالذي يثبت بالطلاق قبل الدخول إنّما هو نصف المهر، وأمّا كلّه فإنّما يثبت بعد الدخول.

وأمّا بناءً علىٰ القول الثاني، فلا يثبت شيءٌ إلّا المتعة؛ لأنّ المفوّضة لو طُلِّقت قبل فرض المهر، فلا مهر لها وإنّما لها المتعة فقط[(٢)].

تعيين الفرض بعد العقد:

إذا عقد علىٰ المفوّضة، فلها المطالبة بالفرض وتعيينه قبل الدخول؛ لتعرف ما تستحقّه بالوطء أو الموت أو بالطلاق قبلهما.

والمصحّح للمطالبة هو أنّها ملكت بالعقد أن تملك الفرض، فلها المطالبة به.

ثمّ، إن اتّفقت هي والزوج علىٰ قدر معيّن صحّ ولم يكن لها غيره، سواء كان بقدر مهر المثل أو أقلّ أو أكثر، وليس لأحدهما الرجوع عنه بعد الاتّفاق عليه.

وإن لم ترضَ بما فرضه الزوج، فإن كان أقلّ من مهر السنّة لم يقع بغير رضاها اتّفاقاً.

وإن كان بمقداره أو أكثر وكان أقلّ من مهر

---

(١) أُنظر توضيح ذلك في الحدائق ٢٤: ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

(٢) أُنظر: المقنع: ١٢٠ ـ ١٢١ (باب الطلاق)، ومنهاج الصالحين (للسيّدين الحكيم والخوئي): كتاب النكاح، الفصل السابع، المهر. وتحرير الوسيلة ٢: ٢٦٨، كتاب النكاح، فصل في المهر، المسألة ١٤.

(٣) أُنظر أحاديث الباب ٥٨ من أبواب المهور، كما تقدّم.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٦٥، الباب ٢ من أبواب عقد النكاح، الأحاديث ٢ و٤ و٦.

(٥) أُنظر جامع المقاصد ١٣: ٤١٧.

(٦) أُنظر: المسالك ٨: ٢١٢، والجواهر ٣١: ٦٤.

(١) البقرة: ٢٣٧.

(٢) أُنظر: جامع المقاصد ١٣: ٤١٧، والمسالك ٨: ٢١٢، والجواهر ٣١: ٦٤، وغيرها.

المثل ففي لزومه في طرفها وجهان:

ـ من أنّه لو فوّض إليها التقدير لما كان لها الزيادة عليه.

ـ ومن أنّ البُضع يقتضي مهر المثل، والخروج عنه يحتاج إلىٰ دليلٍ خاصٍّ.

وإن فرض الزوج لها أقلّ من مهر السنّة ولم ترضَ به ورفعت أمرها إلىٰ الحاكم، فقيل: يفرض لها مهر المثل.

وقيل: لايصحّ فرضه؛ لأنّ إثبات المهر في ذمّة الزوج منوط برضا الزوجين، ولا دخل لغيرهما فيه.

ولكن أُجيب: بأنّ أصل المهر ثابت برضاهما في العقد، وإنّما الخلاف في تعيينه، وهو بيد الحاكم في صورة التنازع، كما يقدّر مقدار النفقة، التي وجبت بالعقد[1].

تنبيـــه (١):

قال صاحب الجواهر: «المفوّضة التي لم يسمِّ لها مهراً إذا قدّم لها شيئاً قبل الدخول، ثمّ دخل بها ساكتة عن ذكر المهر، كان ذلك لها مهراً، وليس لها بعدُ المطالبة بمهر المثل، بل ولا بمهر السنّة»[2].

وادّعي الشهرة علىٰ ذلك، بل نقل عن ابن إدريس[1] الإجماع عليه.

ولكن ذهب بعض الفقهاء[2] إلىٰ أنّ الزوجة إن رضيت به مهراً لم يكن لها غيره، وإلّا فلها مع الدخول مهر المثل، ويحتسب ما وصل إليها منه، إذا لم يكن علىٰ وجه الهديّة.

تنبيـــه (٢):

تكلّم الفقهاء عن مهر المثل ومقداره، وهل يجوز تجاوزه عن مهر السنّة أم لا؟

وتكلّموا أيضاً عن مقدار المتعة التي يُمتّع الزوج بها الزوجة المفوّضة لو طلّقها قبل التعيين والدخول.

وسوف يأتي البحث عنهما في العنوانين: «متعة» و «مهر» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

٢ ـ أحكام تفويض المهر:

قلنا: إنّ مفوّضة المهر هي التي وافقت الزوج في أصل المهر في العقد، وفوّضت تعيينه بعد العقد إلىٰ الزوج أو إليها.

ولهذه أحكام أيضاً نشير إليها فيما يلي:

ـ إذا فوّض تقدير المهر إلىٰ الزوج، فهو مختار في تقديره من جانب القلّة والكثرة، أمّا في

---

(١) أُنظر ذلك كلّه في: جامع المقاصد ١٣: ٤٣٣ ـ ٤٣٥، والمسالك ٨: ٢١٠، وكشف اللثام ٧: ٤٣٢ ـ ٤٣٣، والجواهر ٣١: ٦١ ـ ٦٣.

(٢) الجواهر ٣١: ٧٣، وانظر دعوىٰ الشهرة في المصادر الآتية في الهامش ٢ من العمود الثاني.

(١) السرائر ٢: ٥٨١.

(٢) أُنظر: المختلف ٧: ١٣٨، والتحرير ٣: ٥٦٦، والمسالك ٨: ٢٣٠، ونهاية المرام ١: ٣٩٥، وكفاية الأحكام ٢: ٢٢٨، والرياض ١٠: ٤٣٩، حيث استشكل علىٰ ما ذهب إليه المشهور ولم يبتّ بحكم.

الكثرة؛ لأنّه حكمٌ علىٰ نفسه، وأمّا في جانب القلّة فلا يتقيّد إلّا بما يصحّ أن يقع مهراً.

وأمّا لو فوّض التقدير إليها، فلا يتقدّر في جانب القلّة؛ لأنّه حقّها، وأمّا في جانب الكثرة فيتقدّر بمهر السنّة، وهو خمسمئة درهم.

وعلىٰ تقدير تفويضه إلىٰ الزوجين معاً، فيتوقّف علىٰ اتّفاقهما معاً عليه، فإن تراضيا فهو، وإلّا يوقف حتىٰ يصطلحا.

ويحتمل الرجوع إلىٰ الحاكم وإلىٰ مهر المثل[١].

ـ ولو طلّقها قبل الدخول وقبل الحكم بالمهر، أُلزم مَن إليه الحكم ـ الزوج أو الزوجة أو غيرهما ـ بأن يحكم؛ مقدّمة لإيصال الحقّ إلىٰ مستحقّه وكان للزوجة نصف ما حكم به[٢].

ـ ولو مات الحاكم قبل الحكم وبعد الدخول، فلها مهر المثل مطلقاً، أو إذا لم يزد علىٰ مهر السنّة، علىٰ الخلاف في ذلك.

ـ ولو مات قبل الحكم وقبل الدخول، فالمشهور[١] أنّ لها المتعة ولا مهر لها، وهو مرويٌّ[٢].

وقيل: لها مهر المثل[٣].

وقيل: لاشيء لها، لا المتعة ولا مهر المثل[٤].

ثانياً ـ حكم التفويض في الطلاق

وهو أن يخيّر الزوجة بين البقاء علىٰ الزوجيّة، والفراق من الزوج قاصداً بذلك الطلاق لو اختارت الفراق من الزوج من دون حاجةٍ إلىٰ إجراء صيغة الطلاق.

وقد اختلف فقهاؤنا في ذلك علىٰ قولين:

الأوّل ـ عدم وقوع الفراق:

ذهب أكثر الفقهاء[٥] ـ بل عامّتهم ـ إلىٰ عدم

---

(١) أُنظر: المسالك ٨: ٢١٥ ـ ٢١٧، ونهاية المرام ١: ٣٧٩ ـ ٣٨٠ لكنّه منع من تحكيم الزوجين معاً، والأجنبي؛ لاختصاص الدليل بأحد الزوجين، وكشف اللثام ٧: ٤٤٣ ـ ٤٤٤، والرياض ١٠: ٤٢٧ ـ ٤٢٨، والجواهر ٣١: ٦٦ ـ ٦٨، وغيرها.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة مع تفاوت في بعض الصفحات.

(١) أُنظر دعوىٰ الشهرة وما يشابهها في: المسالك ٨: ٢١٨، وكشف اللثام ٧: ٤٤٥، وفيها دعوىٰ ذهاب الأكثر، والرياض ١٠: ٤٢٨، وفيه: هو الأشهر الأظهر، والجواهر ٣١: ٧٠، وفيه: القائل المشهور.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٧٩، الباب ٢١ من أبواب المهور، الحديث ٢.

(٣) نقله الشيخ في المبسوط ٤: ٢٩٦، واختاره العلّامة في القواعد ٣: ٨٢.

(٤) ذهب إليه ابن الجنيد، كما في المختلف ٧: ١٤٧، والشيخ في الخلاف ٤: ٣٨٠، المسألة ٢١، وابن إدريس في السرائر ٢: ٥٨٧.

(٥) نسبته إلىٰ أكثر الفقهاء وما شابه ذلك مستفيضة، أُنظر: الشرائع ٣: ١٨، والمسالك ٩: ٨٠، وكشف اللثام ٨: ٣٣، والحدائق ٢٥: ٢١٧ ـ ٢١٨، والجواهر ٣٢: ٦٨.

ترتّب أثرٍ علىٰ ذلك، فلا تحصل الفرقة لو اختارته، بل هي باقية علىٰ الزوجيّة.

الثاني ـ وقوع الفراق بذلك:

نسب إلىٰ جماعة من متقدّمي الأصحاب وقوع الفرقة بذلك، وترتيب آثارها عليه، وهم: القديمان ابن أبي عقيل، وابن الجنيد[١]، والصدوق ابن بابويه[٢]، والسيّد المرتضىٰ[٣]، ومال إليه الشهيد الثاني في المسالك[٤].

مستند القولين:

منشأ اختلاف القولين هو اختلاف الروايات، فقد ورد لكلٍّ من القولين طائفة من الروايات، وقال الشهيد الثاني: «ووجه الخلاف اختلاف الروايات الدالّة علىٰ القولين، إلّا أنّ أكثرها وأوضحها سنداً مادلّ علىٰ الوقوع...»[٥].

فممّا دلّ علىٰ الوقوع:

ـ ما رواه حمران، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: المخيّرة تبين من ساعتها من غير طلاق، ولا ميراث بينهما؛ لأنّ العصمة قد بانت منها ساعة كان ذلك منها ومن الزوج»[١].

ـ وصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا خيار إلّا علىٰ طهر من غير جماعٍ، بشهود»[٢].

وروايات أُخر.

وممّا دلّ علىٰ عدم الوقوع:

ـ رواية العيص بن القاسم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل خيّر امرأته، فاختارت نفسها، بانت منه؟ قال: لا، إنّما هذا شيءٌ كان لرسول الله صلى الله عليه وآله خاصّة، أمر بذلك ففعل، ولو اخترن أنفسهنّ لطلّقهن [لطلّقن]، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَاةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾[٣]»[٤].

ـ ورواية محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي سمعت أباك يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خيّر نساءه، فاخترن الله ورسوله، فلم يمسكهنّ علىٰ طلاق، ولو اخترن أنفسهنّ لَبِنَّ. فقال: إنّ هذا حديث كان

(١) حكاه عنهما العلّامة في المختلف ٧: ٣٣٩.

(٢) أُنظر المقنع: ١١٦ ـ ١١٧، وظهوره في المدّعىٰ محلّ تأمّل، ونقله في الفقيه ٣: ٥١٧، عن أبيه في رسالته إليه.

(٣) أُنظر رسائل الشريف المرتضىٰ ١: ٢٤١.

(٤) المسالك ٩: ٨١.

(٥) المصدر المتقدّم.

(١) الوسائل ٢٢: ٩٥، الباب ٤١ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ١١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٩٤، الحديث ٨.

(٣) الأحزاب: ٢٨.

(٤) الوسائل ٢٢: ٩٣، الباب ٤١ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٤.

يرويه أبي عن عائشة، وما للناس والخيار، إنّما هذا شيءٌ خصّ اللّٰه به رسوله»(١).

هذا وحمل المانعون الروايات الدالّة علىٰ الجواز علىٰ التقيّة.

قال الشهيد الثاني: «وأجاب المانعون عن الأخبار الدالّة علىٰ الوقوع بحملها علىٰ التقيّة».

لكنّه قال بعد ذلك: «ولو نظروا إلىٰ أنّها أكثر وأوضح سنداً وأظهر دلالة لكان أجود»(٢).

ولذلك قلنا: إنّه مال إلىٰ القول بوقوع الفرقة بالتخيير.

ماهو نوع الطلاق علىٰ القول بوقوعه؟

قال الشهيد الثاني أيضاً: «إذا تقرّر ذلك، فاعلم: أنّ القائلين بوقوعه به اختلفوا في أنّه هل يقع طلاقاً رجعيّاً، أو بائناً؟

ـ فقال ابن أبي عقيل: يقع رجعيّاً؛ لرواية زرارة السابقة عن أبي جعفر عليه السلام وفي آخرها: "قلت: أصلحك اللّٰه فإنْ طلّقت نفسها ثلاثاً قبل أن يتفرّقا من مجلسهما؟ قال: لا يكون أكثر من واحدة، وهو أحقّ برجعتها قبل أن تنقضي عدّتها..."(٣).

ـ وقيل: تكون بائنة؛ لرواية زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: "إذا اختارت نفسها فهي تطليقة بائنة، وهو خاطب من الخطاب"...(١).

ـ وفصّل ابن الجنيد، فقال: "إن كان التخيير بعوضٍ كان بائناً كالطلاق به، وإلّا كان رجعيّاً" وفيه جمع بين الأخبار»(٢).

أحكام متفرّقة للتفويض علىٰ القول بوقوع الطلاق به:

هناك أحكام متفرّقة أُخرىٰ تترتّب علىٰ التفويض بناءً علىٰ القول بوقوع الطلاق به، جمعها الشهيد الثاني مرتّبة، وأهمّها علىٰ نحو الاختصار هو:

الأوّل ـ مقتضىٰ النصوص وفتوىٰ المجوّزين أنّ الطلاق يحصل بقولها: اخترت نفسي، أو اخترت الفراق، أو الطلاق، أو نحو ذلك ممّا يدلّ علىٰ إرادته.

الثاني ـ مقتضىٰ الرواية اشتراط وقوع الاختيار من المرأة في المجلس، وبمضمونها أفتىٰ ابن أبي عقيل....

ثمّ فسّره بإرادة اتّصال الإيجاب والقبول وعدم فاصلة بينهما، ثمّ قال: بهذا صرّح ابن الجنيد، ثمّ نقل كلامه وجاء فيه: «... فإن اختارت نفسها من غير أن تتشاغل بحديثٍ من قولٍ أو فعلٍ كان

---

(١) المصدر المتقدّم: ٩٢، الحديث ٣.

(٢) المسالك ٩: ٨٢.

(٣) الوسائل ٢٢: ٩٥، الباب ٤١ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ١٢.

(١) الوسائل ٢٢: ٩٤، الباب ٤١ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٩.

(٢) المسالك ٩: ٨٣ ـ ٨٤.

يمكنها أن لا تفعله صحّ اختيارها، وإن اختارت بعد فعلها ذلك لم يكن اختيارها ماضياً».

الثالث ـ إنّ موضع الخلاف ما لو جعل لفظ التخيير ونحوه دالاً علىٰ الطلاق بأن تقول الزوجة: اخترت نفسي مثلاً.

أمّا لو كان المراد من التخيير توكيلها في طلاق نفسها، فذلك جائز عند من جوّز توكيل الزوجة في طلاق نفسها، بلا خلاف.

الرابع ـ يشترط في هذا التخيير ما يشترط في الطلاق من استبراء المرأة وسماع شاهدين نطقهما وغير ذلك[1].

ثالثاً ـ حكم الاعتقاد بالتفويض

الاعتقاد بالتفويض ـ كما تقدّم ـ له أقسام نذكرها مع بيان حكمها فيما يلي:

القسم الأوّل ـ التفويض المعتزلي:

وهو المنسوب إلىٰ المعتزلة، وربّما يعتقد به غيرهم من غير المسلمين أيضاً، وهو:

الاعتقاد بأنّ اللّٰه تعالىٰ خلق الخلق، وفوّض إليهم اختيار أفعالهم، فهم يفعلون ما يفعلون مختارين وعلىٰ وجه الاستقلال، ومن دون دخل لإرادته تعالىٰ.

وهذا الاعتقاد مقابل للاعتقاد بالجبر، بمعنىٰ عدم كون الإنسان مختاراً في أفعاله، بل إرادته محكومة لإرادة اللّٰه تعالىٰ، كما هو لازم لعقيدة الأشاعرة.

وهذان الاعتقادان كلاهما باطلان، ويحرم الاعتقاد بهما، والصحيح ما ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، والذي أيّده سائر الأئمّة عليهم السلام، وهو قوله: «لاجبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين الأمرين»[1].

وحاصل معنىٰ الرواية: أنّ أفعال العباد إنّما يتمّ صدورها منهم بعد تهيئة أسبابها العامّة ـ مثل أصل القدرة ووسيلة الفعل من اليد والآلة ونحوهما، وأصل إرادة الإنسان ـ ثمّ استعمال الإرادة في فعل خاصّ، ومسؤوليّة الفعل إنّما تكون علىٰ الجزء الأخير، وهي استعمال الإرادة في اتّجاهٍ وفعلٍ خاصٍّ.

والقسم الأوّل وهو تهيئة الأسباب وخلق أصل الإرادة والاختيار يكون من قبل اللّٰه تعالىٰ، واستعمال الأسباب وتعيين الجهة التي تصرف فيها الإرادة تكون من قبل العبد، وهو معنىٰ الأمر بين الأمرين.

والجدير بالذكر أنّ المعلول كما يحتاج في وجوده إلىٰ العلّة، فكذا هو بحاجةٍ إلىٰ العلّة

---

(١) أُنظر: المسالك ٩: ٨٤ ـ ٨٦، والحدائق ٢٥: ٢٢٦ ـ ٢٣٠، والجواهر ٣٢: ٧٤ ـ ٧٨، وله بعض المناقشات فيما ذكره الشهيد.

(١) كتاب التوحيد: ٣٦٢ باب نفي الجبر والتفويض، الحديث ٨، وانظر سائر روايات الباب، وأُصول الكافي ١: ١٥٥، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

لاستمراره في الوجود، ولا يكفي الخلق الأوّل للاستمرار في الوجود. فلذلك يكون الفعل الصادر من الإنسان منتسباً إلىٰ اللّه تعالىٰ لاحتياج الإنسان إليه في كلّ آنٍ، وإلىٰ الإنسان لصدور الفعل منه عن اختيارٍ.

والكلام عن ردّ نظريّتي الجبر والتفويض موكول إلىٰ محلّه[1]، إلّا أنّ المهمّ بيان أنّ الالتزام بهاتين النظريّتين ولوازمهما قد يؤدّي إلىٰ الكفر بمعناه العامّ الشامل للإشراك أيضاً، فإنّ التفويض بالمعنىٰ المتقدّم إشراك للإنسان مع اللّه تعالىٰ.

ولكن قلّما صرّح الفقهاء بكفرهم، ولعلّه من جهة عدم التزام القائلين بهذه العقائد بلوازم أقوالهم، فهم علىٰ ظاهر الإسلام، وتجري عليهم أحكامه، كما تقدّم بيان ذلك في عنوان «ارتداد»، وسيأتي مزيد بيان في القسم الثاني من التفويض.

وراجع لإكمال البحث: الملحق الأُصولي: عنوان «إرادة».

القسم الثاني ـ التفويض المنسوب إلىٰ الشيعة:

هناك أنواع من التفويض منسوبة إلىٰ الشيعة أو بعضهم، بعضها صحيح وبعضها فاسد، وإليك هذه الأقسام. كما ذكرها المجلسي، حيث قال: «اعلم أنّ التفويض يطلق علىٰ معانٍ بعضها منفيٌّ عنهم عليهم السلام، وبعضها مثبت لهم.

الأوّل ـ التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء، فإنّ قوماً قالوا: إنّ اللّه تعالىٰ خلقهم وفوّض إليهم أمر الخلق فهم يخلقون ويرزقون ويميتون، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما ـ أن يقال: إنّهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون لها حقيقة، فهذا كفرٌ صريح دلّت علىٰ استحالته الأدلّة العقليّة والنقليّة، ولا يستريب عاقل في كفر من قال به.

ثانيهما ـ أنّ اللّه يفعلها مقارناً لإرادتهم، كشقّ القمر، وإحياء الموتىٰ وقلب العصا حيّة، وغيرذلك من المعجزات، فإنّ جميعها تقع بقدرته سبحانه مقارناً لإرادتهم....

وهذا وإن كان العقل لايعارضه كفاحاً، لكنّ الأخبار الكثيرة... تمنع من القول به فيما عدا المعجزات ظاهراً، بل صريحاً، مع أنّ القول به قولٌ بما لا يعلم، إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتبرة فيما نعلم...».

ثمّ ذكر اختلاف بعض الشيعة في المسألة وورود التوقيع الشريف علىٰ يد النائب محمّد بن عثمان علىٰ النحو التالي: «إنّ اللّه تعالىٰ هو الذي خلق الأجسام وقسّم الأرزاق لأنّه ليس بجسم، ولا حالٌّ في جسم، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، فأمّا الأئمّة عليهم السلام فإنّهم يسألون اللّه تعالىٰ

---

(١) تكلّم علماء الكلام قديماً وحديثاً حول الموضوع علىٰ نحو الإجمال والتفصيل، منهم أُستاذنا الشيخ جعفر السبحاني في كتاب الإلهيات ٢: ٣٤١ وما بعدها، الذي يتضمّن محاضراته في علم الكلام.

فيخلق، ويسألونه فيرزق إيجاباً لمسئلتهم، وإعظاماً لحقّهم...».

ثمّ قال بعد ذكر روايةٍ عن الإمام الرضا عليه السلام حول الجبر والتفويض:

الثاني ـ التفويض في أمر الدِّين، وهذا أيضاً يحتمل وجهين:

أحدهما ـ أن يكون الله تعالىٰ فوّض إلىٰ النبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم عموماً أن يُحلّوا ماشاؤا، ويحرّموا ماشاؤا من غير وحي وإلهام، أو يغيّروا ما أوحىٰ إليهم بآرائهم.

ثمّ قال: وهذا باطل لا يقول به عاقل؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان ينتظر الوحي أيّاماً كثيرة لجواب سائل، ولا يجيبه من عنده، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1].

ثانيهما ـ أنّه تعالىٰ لمّا أكمل نبيّه بحيث لم يكن يختار من الأُمور شيئاً إلّا ما يوافق الحقّ والصواب، ولا يحلّ بباله ما يخالف مشيّته سبحانه في كلّ باب، فوّض إليه تعيين بعض الأُمور، كالزيادة في ركعات الفرائض وتعيين النوافل من الصلاة والصيام وطعمة الجدّ وغير ذلك... إظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلّا بالوحي، ولا الاختيار إلّا بالإلهام، ثمّ كان يؤكّد ما اختاره صلى الله عليه وآله بالوحي، ولا فساد في ذلك عقلاً، وقد دلّت النصوص المستفيضة عليه...

(١) النجم: ٣ و٤.

الثالث ـ تفويض أُمور الخلق إليهم من سياستهم وتأديبهم وتكميلهم وتعليمهم، وأمر الخلق بإطاعتهم فيما أحبّوا وكرهوا، وفيما علموا من جهة المصلحة فيه، وما لم يعلموا.

وهذا معنىً حقّ، دلّت عليه الآيات والأخبار وأدلّة العقل.

الرابع ـ تفويض بيان العلوم والأحكام إليهم بما أرادوا ورأوا المصلحة فيها بسبب اختلاف عقولهم وأفهامهم[1]، أو بسبب التقيّة، فيفتون بعض الناس بالأحكام الواقعيّة، وبعضهم بالتقيّة. ويسكتون عن جواب بعضهم للمصلحة، ويجيبون في تفسير الآيات وتأويلها، وبيان الحِكَم والمعارف بحسب مايحتمله عقل كلّ سائل....

والتفويض بهذا المعنىٰ حقٌّ ثابت بالأخبار المستفيضة، وتشهد له الأدلّة العقليّة أيضاً.

الخامس ـ الاختيار في أن يحكموا بظاهر الشريعة، أو بعلمهم، أو بما يلهمهم الله تعالىٰ من الواقع ومخّ الحقّ في كلّ واقعة.

وهذا قد دلّت عليه بعض الأخبار.

السادس ـ التفويض في الإعطاء والمنع... فلهم عليهم السلام أن يُعطوا من شاؤوا وأن يمنعوا من شاؤوا.

وهذا المعنىٰ أيضاً حقٌّ يظهر من كثير من الأخبار.

ثمّ قال ـ أي المجلسي ـ بعد ذكر هذه

(١) أي اختلاف عقول الناس وأفهامهم.

المعاني:

«فإذا أحطت خُبراً بما ذكرنا من معاني التفويض سهل عليك فهم أخبار هذا الباب، وعرفت ضعف قول من نفىٰ التفويض مطلقاً، ولمّا يُحط بمعانيه».

ثمّ نقل قول الصدوق: «اعتقادنا في الغلاة والمفوّضة أنّهم كفّار بالله جلّ جلاله...».

ثمّ نقل ما نقله الصدوق، عن الإمام الرضا عليه السلام: أنّه كان يقول في دعائه: «اللّهمّ إنّي أبرء إليك من الذين ادّعوا لنا ما ليس لنا بحقّ، اللّهمّ إنّي أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا، اللّهمّ لك الخلق ومنك الرزق وإيّاك نعبد وإيّاك نستعين، اللّهمّ أنت خالقنا وخالق آبائنا الأوّلين وآبائنا الآخرين، ـ إلىٰ أن يقول: ـ ومن زعم أنّ إلينا الخلق وعلينا الرزق فنحن منه براء كبراءة عيسىٰ بن مريم من النصارىٰ، اللّهمّ إنّا لم ندعهم إلىٰ مايزعمون فلا تؤاخذنا بما يقولون...».

ثمّ نقل ـ أي المجلسي ـ تعليق الشيخ المفيد علىٰ عبارات الصدوق وجاء فيه بعد تعريف الغلوّ والغلاة، والحكم عليهم بأنّهم ضلّال كفّار:

«والمفوّضة صنف من الغلاة، وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة، اعترافهم بحدوث الأئمّة وخلقهم(١)، ونفي القِدَم عنهم وإضافة الخلق والرزق مع ذلك إليهم، ودعواهم أنّ الله تعالىٰ تفرّد بخلقهم خاصّة، وأنّه فوّض إليهم خلق العالم بما فيه وجميع العالم»(١).

وقال السيّد الخوئي بالنسبة إلىٰ حكم المفوّضة: «هذا الاعتقاد إنكار للضروري؛ فإنّ الأُمور الراجعة إلىٰ التكوين والتشريع مختصّة بذات الواجب تعالىٰ، فيبتني كفر هذه الطائفة علىٰ ما قدّمناه: من أنّ إنكار الضروري هل يستتبع الكفر مطلقاً، أو إنّه إنّما يوجب الكفر فيما إذا رجع إلىٰ تكذيب النبي صلى الله عليه وآله، كما إذا كان عالماً بأنّ ما ينكره ثبت بالضرورة من الدّين؟ فنحكم بكفرهم علىٰ الأوّل، وأمّا علىٰ الثاني فنفصّل بين من اعتقد بذلك لشبهة حصلت له بسبب ماورد في بعض الأدعية وغيرها ممّا ظاهره أنّهم عليهم السلام مفوّضون في تلك الأُمور من غير أن يعلم باختصاصها بالله سبحانه، وبين من اعتقد بذلك مع العلم بأنّ ما يعتقده ممّا ثبت خلافه بالضرورة من الدّين، بالحكم بكفره في الصورة الثانية دون الأُولىٰ»(٢).

وقد تقدّم توضيح ذلك في عنوان «ارتداد» فراجع.

رابعاً ـ موارد متفرّقة من التفويض

ورد التفويض في كلمات الفقهاء في مواطن عديدة، لا يمكننا البحث حولها فعلاً؛ لأنّ المناسب

---

(١) أي كونهم مخلوقين.

(١) البحار ٢٥: ٣٣٦ ـ ٣٥٠، كتاب الإمامة، باب نفي التفويض في النبيّ والأئمّة عليهم السلام، ومرآة العقول ٣: ١٤٢.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٢: ٧٤.

البحث عن جملة منها في مواطنها الأصليّة، وبعضها الآخر لا يستحقّ بحثاً مستقلّاً، وأهمّها:

١ ـ تفويض إقامة الحدود إلىٰ الإمام أو الحاكم الشرعيّ[١].

٢ ـ تفويض الحاكم الولاية علىٰ أموال الأيتام والقصّر إلىٰ من يراه[٢].

٣ ـ يشترط في ثبوت الولاية في القضاء إذن الإمام، أو من فوّض ذلك إليه[٣].

٤ ـ مقتضىٰ التخيير في أفراد الكلّي تفويض الخصوصيّات إلىٰ المكلّف[٤].

٥ ـ تفويض خصوصيّات (الأذكار) في التشهّد والقنوت إلىٰ المكلّف[٥].

٦ ـ تفويض التطويل في النافلة والتقصير فيها إلىٰ المكلّف[٦].

٧ ـ تفويض تشخيص القدرة علىٰ الصيام إلىٰ المكلّف نفسه[٧].

٨ ـ يُعلم رشد الصبي بتفويض التصرّفات (التجارة) إليه[٨].

(١) أُنظر: المقنعة: ٨٤٠، والسرائر ٣: ٥٣٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٠: ٧٥ ـ ٧٦.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٠: ٢٣.

(٤) أُنظر الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٧.

(٥) أُنظر كشف الغطاء ٣: ٢١٨ و٢٢٥.

(٦) أُنظر غنائم الأيّام ٢: ١٧٢.

(٧) أُنظر مستند العروة (الصوم) ١: ٢٦٤.

(٨) أُنظر: التحرير ٢: ٥٣٦، والتذكرة ١٠: ١١.

٩ ـ أخذ التفويض في تعريف الوكالة[١].

١٠ ـ تفويض الانتفاع من الموقوفات إلىٰ الموقوف عليهم[٢].

١١ ـ يجوز لمتولّىٰ الوقف تفويض التولية إلىٰ غيره مع إذن الواقف[٣].

١٢ ـ أخذ التفويض في صيغة الوصيّة[٤].

١٣ ـ حكم تفويض الوصيّ الوصيّة إلىٰ الغير[٥].

١٤ ـ عدم جواز تفويض الوصيّة إلىٰ الطفل والمجنون...[٦].

١٥ ـ جواز الاستنابة للنائب في صورة تفويض ذلك إليه[٧].

١٦ ـ تفويض حقّ الخيار إلىٰ الغير[٨].

مظانّ البحث:

يُبحث عن التفويض في النكاح في كتاب النكاح في موضعين:

(١) أُنظر الجواهر ٢٧: ٣٤٧ و٣٥٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٨: ٢٤.

(٣) أُنظر العروة الوثقىٰ ٦: ٣٤٤ / كتاب الوقف، المسألة ١٣.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٨: ٣٩٢.

(٥) أُنظر: المسالك ٦: ٢٦٣، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٢٤، الوصية.

(٦) أُنظر جامع المقاصد ١١: ٢٧١ ـ ٢٧٧.

(٧) أُنظر الدروس ١: ٣٢٥.

(٨) أُنظر الجواهر ٢٣: ١٧.

ـ البحث عن صيغة العقد.

ـ البحث عن المهر.

وفي كتاب الطلاق في بحث صيغة الطلاق.

ويُبحث عن التفويض في العقيدة في كتاب الطهارة عند الكلام عن نجاسة الكافر ومن يلحق به.

تقابض

راجع: تسليم، قبض.

تقادم

لـغــــة:

تفاعلٌ من قدُم الشيء قِدماً، فهو قديم، خلاف حدُث، وعيبٌ قديم، أي سابق زمانه[1].

اصطلاحاً:

لايختلف معناه عن المعنىٰ اللغوي، وهو السبق الزمني، ولكن يتخصّص ويتعيّن بما يضاف إليه، مثل: تقادم المعرفة، وتقادم موجب العقوبة كالزنا ونحوه، وتقادم النجاسة ونحو ذلك.

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «قدم».

الأحـكام:

هناك أحكام تترتّب علىٰ التقادم في بعض الأُمور نشير إلىٰ أهمّها إجمالاً، وهي:

أثر تقادم العهد في النجاسة:

لا أثر لتقادم العهد في زوال النجاسة، فلو تنجّس موضع فهو باقٍ علىٰ النجاسة إذا لم يُطهّر بالمطهِّر الشرعيّ، وإن تقادم عهده، سواء كانت عين النجاسة باقية أم لا.

قال العلّامة: «الحجر النجس إذا تقادم عهده وزالت عين النجاسة عنه، لايجوز استعماله [في الاستنجاء]؛ لنجاسته»[1].

نعم، لو حصلت الاستحالة بسبب تقادم العهد بأن استحالت العذرة تراباً أو دوداً، فالمعروف بينهم هو حصول الطهارة، لكن في بعض مصاديق الاستحالة خلافٌ[2]، تقدّمت الإشارة إليه في عنوان «استحالة».

أثر تقادم العهد في صدق الموات علىٰ الأرض:

إذا كانت الأرض غير عامرة ضمن عهود

(١) المنتهىٰ ١: ٢٧٧، وانظر: المبسوط ١: ١٦، والتحرير ١: ٦٦.

(٢) أُنظر: المعتبر: ١٢٥، والقواعد ١: ١٩٥، وإيضاح الفوائد ١: ٣١، وجامع المقاصد ١: ١٨١، وكشف اللثام ١: ٤٧٠، ومفتاح الكرامة ١: ١٩١، والعروة الوثقىٰ ١: ٢٥٧ / المطهِّرات، الرابع: الاستحالة.

متقادمة ولا يد لأحدٍ عليها، فيكشف ذلك عن كونها ميّتة ويترتّب عليها أحكام الأرض الميّتة.

راجع العنوانين: إحياء، وأرض.

أثر تقادم العهد في الشهادة:

لا أثر لتقادم العهد في قبول الشهادة إذا كانت جامعة للشرائط، سواء كان متعلّقها حقّ الناس أو حقّ اللّٰه تعالىٰ.

أمّا حقّ الناس فواضح؛ لأنّه لامانع من قبول الشهادة بأنّ زيداً كان مالكاً لهذه الدار قبل عشرين سنة مثلاً، أو المرأة المعيّنة كانت زوجة لزيد قبل عشرين سنة.

وأمّا في حقوق اللّٰه ـ والمقصود بها هنا هو الحدود خاصّة ـ فالمعروف عند الإماميّة أنّه لا أثر لتقادم العهد في قبول الشهادة فيها[1].

نعم، قال المحقّق الحلّي: «... وفي بعض الأخبار إن زاد عن ستّة أشهر لم يُسمع، وهو مُطرح»[2].

وقال الشهيد الثاني: «والرواية بخلاف ذلك مطرحة، وهي موافقة لقول بعض العامّة، ويمكن حملها علىٰ ما لو ظهر منه التوبة، كما تدلّ عليه رواية ابن أبي عمير، عن جميل مرسلاً عن أحدهما عليهما السلام، وفيها: «قلت: وإن كان أمراً قريباً لم يقم عليه؟ قال: لو كان خمسة أشهر أو أقل، وقد ظهر منه أمرٌ جميل لم يقم عليه الحدّ»»[1].

ولا خصوصيّة للزنا؛ لاشتراك جميع موارد الحدود في ذلك بتنقيح المناط، ولذلك قال الشهيد الثاني قبل العبارة المتقدّمة: «إذا ثبت موجب الحدّ لم يسقط بتقادم عهده؛ لأصالة البقاء، والرواية بخلاف ذلك...»[2].

فلم يحصر البحث في الزنا، وإنّما ذكر الفقهاء هذه المسألة هنا لما نُقل عن أبي حنيفة[3] من القول بعدم ترتّب الأثر علىٰ الشهادة ـ بعد تقادم العهد ـ علىٰ الزنا.

قاعدة
«مرور الزمان»

عبّرت المجلّة العدليّة[4] عن التقادم بـ«مرور الزمان». والمراد به: منع سماع الدعوىٰ بعد تركها

---

(١) أُنظر: المبسوط ٨: ١٣ و١٧٨، والخلاف ٥: ٤٠١ والسرائر ٣: ٥٢٥، والشرائع ٤: ١٥٣، والتحرير ٥: ٣١٠، والروضة البهيّة ٩: ٥٦، والمسالك ١٤: ٣٥٧، وكشف اللثام ١٠: ٤٨١، والجواهر ٤١: ٣٠٦.

(٢) الشرائع ٤: ١٥٣.

(١) المسالك ١٤: ٣٥٧، وانظر الجواهر ٤١: ٣٠٦.

(٢) المصدر المتقدّم.

(٣) أُنظر: المبسوط (للسرخسي) ٩: ٦٩، والمغني لابن قدامة ١٠: ١٨٧.

(٤) وهي مجلّة قانونيّة كانت تصدر في الدولة العثمانيّة في القرن التاسع عشر.

مدّة معيّنة[١] تختلف حسبما يعيّنه المشرّع والمقنّن.

وقدّر بعض فقهاء الحنفيّة هذه المدّة بـ«ستّ وثلاثين سنة» وفي بعض الموارد بـ«ثلاثة وثلاثين»، وفي موارد أُخر بـ«ثلاثين».

ولمّا كانت هذه المدّة طويلة فاستحسن بعض السلاطين من العثمانيّين تحديدها بخمس عشرة سنة، وعلىٰ ذلك جرىٰ من تأخّر عنه. فمنع القضاة من سماع الدعوىٰ من المدّعي بعد تركها خمس عشرة سنة بلا عذر، مع استثناء بعض الموارد.

ومن ذلك يظهر أنّ مرور الزمان مبنيٌّ علىٰ أحد أمرين:

الأوّل ـ حكمٌ اجتهادي يجتهده الفقيه.

الثاني ـ أمرٌ سلطانيّ يجب علىٰ القضاة اتّباعه[٢].

فقد جاء في المادّة (١٦٦٠): «لا تُسمع دعوىٰ الدَّين والوديعة والعقار المملوك والميراث وما لا يعود من الدعاوىٰ إلىٰ العامّة، ولا إلىٰ أصل الوقف في العقارات الموقوفة... بعد أن تُركت خمس عشرة سنة»[٣].

وجاء في المادّة (١٦٦١): «تسمع دعوىٰ المتولّي والمرتزقة المتعلّقة بأصل الوقف إلىٰ ستّ وثلاثين سنة»[١].

فالأوّل منهما سلطانيّ، والثاني باقٍ علىٰ أصله وهو اجتهادي.

والفرق بينهما: أنّ السلطانيّ قابل للنقض من قبل السلطان، والاجتهادي غير قابل لذلك.

موقف الإماميّة من القاعدة:

تقدّم أنّ تقادم الحقّ لايسقط مطالبته مهما كان، بناءً علىٰ مذهب الإماميّة، ولا محلّ للقاعدة في الفقه الإمامي من الناحية الفقهيّة، ولذلك لم يشرح الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء هذا المقدار من المجلّة، بل قال: «إنّ عدم سماع الدعوىٰ لمرور الزمان يجحف بالحقوق ويروّج دولة الباطل، وما أكثر ما تكون للناس أعذار خفيّة وموانع سرّية توجب عليهم تأخير المطالبة، غير الموانع العامّة كالصغر والجنون والمرض والسفر، فلو أوصدنا باب سماع الدعوىٰ عليهم كنّا قد ذهبنا بحقوقهم ظلماً وعدواناً، أفليس من الظلم الفاحش أن لا تسمع دعواه ولعلّه محقٌّ فيها؟!»[٢].

والظاهر أنّ بعض الحقوقيّين الغربيّين منعوا منه أيضاً للسبب المتقدّم، وغيره، من قبيل كون

---

(١) أُنظر شرح المجلّة (لسليم رستم باز): ٩٨٣.
(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ٩٨٣.
(٣) أُنظر المصدر المتقدّم: ٥٨٤.

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: ٥٨٦.
(٢) تحرير المجلّة ٤: ٢٨٤.

ذلك سبباً لتجرّي المجرمين الحرفيّين، وحرمان المجتمع من ضمانه من تعدّي هؤلاء، لأنّ خوف التعقيب نوع من الضمان عن وقوع الجريمة[1].

ولذلك أوقف هذا القانون في إيران بعد استقرار الجمهوريّة الإسلاميّة من قبل لجنة صيانة الدستور.

ولكن أُجيز العمل به من قبل اللّجنة نفسها[2]، في بعض الموارد التأديبيّة، والتي لم يرد فيها حكم شرعيّ خاصّ، وهي القوانين التي تضعها الحكومة لبعض الأُمور حفاظاً على النظم العامّ، من قبيل قوانين المرور، وجوازات السفر، وقوانين الصكوك وما يقع فيها من التخلّفات، وما يرتبط ببيع المخدِّرات، ونحو ذلك[3].

أثر تقادم العهد في التزكية:

اختلفوا في تزكية الشهود وإثبات عدالتهم هل يحتاج إلىٰ معرفة متقادمة أم لا؟

ومنشأ الخلاف هو: أنّ العدالة هل هي ملكة نفسانيّة تمنع صاحبها من ارتكاب الذنوب المخلّة بالعدالة، أو هي مجرّد حسن الظاهر؟

فمن قال بالأوّل فهو يلتزم بلزوم المعرفة المتقادمة ليحصل العلم بالملكة.

ومن قال بالثاني، فلا يحتاج إلىٰ ذلك، بل يكفي عنده حسن ظاهر الشخص وعدم العلم بصدور ماينافي العدالة منه في إثباتها للشخص.

هذا بالنسبة إلىٰ التزكية وإثبات العدالة.

وأمّا بالنسبة إلىٰ إثبات عدمها وجرح الشخص، فيكفي العلم بصدور ماينافي العدالة منه ولو مرّة واحدة، إذا لم يعلم بتوبته منها[1].

وللتفصيل راجع العنوانين: جرح وشهادة.

احتياج الشهادة بنفي الوارث إلىٰ المعرفة المتقادمة:

إنّما تحتاج الشهادة بنفي الوارث مطلقاً، أو نفي غير الموجود ـ سواء كان حاضراً أو غائباً ـ إلىٰ معرفة متقادمة للشاهد بالنسبة إلىٰ حال ورثة الميّت.

---

(١) آئين دادرسي كيفري (د. آخوندي): ٢٢١، الرقم ١٨٥، فقد نقله عن بعضهم.

(٢) وذلك في ١٣٦١/١١/٢٧هـ.ش، كما في المصدر المتقدّم: ٢١٥.

(٣) أُنظر القانون الجزائي الإيراني / الفصل السادس: مرور الزمان، المادّة ١٧٣ وما بعدها.

(١) راجع هذا الموضوع في المصادر التالية:
المبسوط ٨: ١١٠ ـ ١١١، والسرائر ٢: ١٧٥، والشرائع ٤: ٧٧، والتحرير ٥: ١٣٢، والقواعد ٣: ٤٣١ ـ ٤٣٢، والمسالك ١٣: ٤٠٥ و٤٠٧، ومجمع الفائدة ١٢: ٧٤، والكفاية ١: ٥٧٨، وكشف اللثام ١٠: ٦٨ و٧١، ومستند الشيعة ١٨: ٢١٣، والجواهر ٤٠: ١١٦ و١١٩، وغيرها.

قال المحقّق الحلّي: «دار في يد إنسان، ادّعىٰ آخر أنّها له ولأخيه الغائب إرثاً عن أبيهما، وأقام بيّنة، فإن كانت كاملة، وشهدت أنّه لا وارث سواهما، سُلِّم إليه النصف، وكان الباقي في يد من كانت الدار في يده.

وقال في الخلاف[1]: يُجعل في يد أمين حتىٰ يعود، ولا يُلزم القابض للنصف إقامة ضمين بما قبض.

ونعني بالكاملة: ذات المعرفة المتقادمة والخبرة الباطنة....»[2].

وللفقهاء[3] كلام في بعض جزئيات المسألة، وإنّما أردنا الإشارة إلىٰ أنّ نفي الوارث مطلقاً أو غير الموجود حاليّاً، يحتاج إلىٰ معرفة الشاهد لذلك معرفة متقادمة.

مظانّ البحث:

الموضوعات المتقدّمة مبثوثة في كتاب الطهارة، والقضاء، والشهادة، والميراث، وإحياء الموات ونحوها.

(١) أُنظر الخلاف ٦: ٣٤٠، المسألة ١٢ مع تفاوت في النقل.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ١٢٠، وانظر: القواعد ٣: ٤٨٠ وإيضاح الفوائد ٤: ٣٩٦.

(٣) أُنظر: المبسوط ٣: ٤٧، والدروس ٢: ١٠٨، والمسالك ١٤: ١٤٢، ومجمع الفائدة ١٢: ٢٦٩، وكشف اللثام ١٠: ٢٢٨، والجواهر ٤٠: ٥٠٧.

تقاصّ

لغـــة:

تفاعل من قاصصته مقاصّة وقصاصاً: إذا كان لك عليه دَينٌ مثل ماله عليك فجعلت الدَّين في مقابلة الدَّين.

وهو مأخوذ من اقتصاص الأثر بمعنىٰ تتبّعه، ثمّ غلب استعمال القصاص في قتل القاتل وجرح الجارح وقطع القاطع، ويجب إدغام الفعل والمصدر واسم الفاعل. يقال: قاصّه مقاصّة، مثل حاجّه محاجّة[1].

اصطلاحاً:

هو أخذ الإنسان حقّه ممّن هو في يده أو في ذمّته، إذا صار مثل ذلك الحقّ لذلك الشخص في يد المقتصّ أو في ذمّته.

هذا هو المستفاد من مجموع كلمات الفقهاء والروايات الواردة في هذا الموضوع.

مثاله: إذا كان زيد يطلب عمرواً مبلغاً من المال، وكان المديون مماطلاً في دفع طلبه أو جاحداً، ولم يمكن التوصّل إلىٰ حقّه عن طريق القضاء، جاز للدّائن ـ زيد ـ أن يأخذ حقّه لو وقع في يده مال للمديون.

(١) أُنظر: المصباح المنير، وغيره: «قصص».

الأحـكام:

تترتّب علىٰ التقاصّ أحكام نشير إليها فيما يأتي.

مستند جواز الاقتصاص:

استدلّوا علىٰ جواز الاقتصاص في موارده إجمالاً بالأدلّة التالية:

أوّلاً ـ الكتاب:

وهو قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[1].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾[2].

فقد أجازت الآيتان ردّ الاعتداء بمثله ومن غير زيادة.

ثانياً ـ السنّة:

وهي روايات عديدة تسمح بالتقاصّ في بعض الموارد، منها:

ـ ما روي عن النبي ﷺ أنّه لمّا قالت له هند: يا رسول اللّٰه، إنّ أبا سفيان رجل شحيح، وإنّه لايعطيني ما يكفيني وولدي إلّا ما أخذت منه سرّاً وهو لا يعلم، فهل عليّ في ذلك شيء؟ فقال ﷺ: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[3].

(١) البقرة: ١٩٤.

(٢) النحل: ١٢٦.

(٣) صحيح مسلم ٣: ١٣٣٨ / كتاب الأقضية، الحديث ١٧١٤، وسنن ابن ماجة ٢: ٧٦٩، كتاب التجارات، الحديث ٢٢٩٣.

ـ وما رواه جميل بن درّاج، قال: «سألت أبا عبداللّٰه ﷺ عن الرجل يكون له علىٰ الرجل الدَّين فيجحده، فيظفر من ماله بقدر الذي جحده، أيأخذه وإن لم يعلم الجاحد بذلك؟ قال: نعم»[1].

ـ وما رواه داود بن زربي [زرين]، قال: «قلت لأبي الحسن موسىٰ ﷺ: إنّي أُخالط السلطان، فتكون عندي الجارية فيأخذونها والدابّة الفارهة فيبعثون فيأخذونها، ثمّ يقع لهم عندي المال، فلي أن آخذه؟ فقال: خذ مثل ذلك، ولا تزد عليه»[2].

وغير ذلك.

ما هو مورد التقاصّ؟

إنّ الحقّ المطالب به لا يخلو عن ثلاث حالات، فهو:

ـ إمّا أن يكون عقوبة كالقصاص والحدّ.

ـ أو يكون مالاً.

والأخير.

ـ إمّا أن يكون عيناً.

ـ أو يكون ديناً.

أوّلاً ـ إذا كان الحقّ عقوبة:

إذا كان الحقّ المطالب به عقوبة، فهو إمّا أن

(١) الوسائل ١٧: ٢٧٥، الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٧٢، الحديث الأوّل.

يكون قصاصاً، أو حدّاً، أو دية.

١ ـ إذا كان الحقّ قصاصاً:

كمن قُتل أبوه وله حقّ القصاص من قاتله، فهنا هل يجوز لمن له الحقّ أن يبادر باستيفاء حقّه ويقتصّ من القاتل، أم لا يجوز، بل يجب عليه أن يراجع الحاكم في ذلك؟ فيه قولان:

القول الأوّل:

جواز المبادرة باستيفاء القصاص من دون مراجعة الحاكم في فرض ثبوت حقّ القصاص كإقرار الجاني.

وهذا القول منسوب إلىٰ الأكثر[١] أو أكثر المتأخّرين[٢].

القول الثاني:

عدم جواز المبادرة، ولزوم مراجعة الحاكم في ذلك؛ لأنّه أمر خطير خاصّة في قصاص الطرف.

وهذا القول هو المعروف بين المتقدّمين[٣].

---

(١) قاله الشهيد الثاني في المسالك ١٥: ٢٢٩، وانظر الجواهر ٤٠: ٣٨٧، و٤٢: ٢٨٦.

(٢) قاله السيّد الطباطبائي في الرياض ١٤: ١٣٥.

(٣) أُنظر: المقنعة: ٧٦٠، والخلاف ٥: ٢٠٥، المسألة ٨٠، والمبسوط ٧: ١٠٠ ـ وقال بالقول الأوّل في ٧: ٥٦ ـ والكافي في الفقه: ٣٨٣، والمهذّب ٢: ٤٨٥، والغنية: ٤٠٧، والقواعد ٣: ٦٢٢، والكفاية ٢: ٧٢١، ومال إليه الإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٤٨٢ / كيفيّة الاستيفاء، المسألة ٦.

ثمّ علىٰ القول بعدم جواز الاستيفاء مستقلاً، إن فعل ذلك فهو يستحقّ التعزير[١] علىٰ القاعدة، لكن نفاه الشيخ في الخلاف[٢].

٢ ـ إذا كان الحقّ حدّاً:

إذا كان الحقّ حدّاً مثل حدّ القذف، فلا يجوز لصاحب الحقّ الاستقلال بالاستيفاء؛ لأنّ إقامة الحدود إلىٰ من إليه الحكم[٣].

٣ ـ إذا كان الحقّ دية:

وهذا يدخل في الحقّ المالي، وسيجيء الكلام فيه عن قريب.

ثانياً ـ إذا كان الحقّ عيناً:

كمن وجد عين ماله المسروق عند سارقه، أو المغصوب عند غاصبه.

فهنا إن كان قادراً علىٰ استرداد عين ماله من دون ترتّب ضرر أو فتنة علىٰ ذلك، فله أخذها؛ لأنّها عين ماله ولا مانع من أخذها.

وأمّا لو استلزم تخليص العين ضرراً، ففيه قولان:

---

(١) كما ذهب إليه الشيخ في المبسوط ٧: ١٠٠، وذهب إليه القاضي في المهذّب ٢: ٤٨٥، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٤٨٢ / القصاص ـ الاستيفاء، المسألة ٦.

(٢) أُنظر الخلاف ٥: ٢٠٥، المسألة ٨٠.

(٣) أُنظر: المسالك ١٤: ٦٨، والكفاية ٢: ٧٢١، وفيها دعوىٰ عدم الخلاف في المسألة، والرياض ١٣: ١٦٤، والجواهر ٤٠: ٣٨٧.

القول الأوّل ـ عدم جواز ذلك، بل لابدّ من مراجعة الحاكم لاستردادها؛ دفعاً للضرر[١].

القول الثاني ـ إذا لم يكن الضرر المترتّب علىٰ أخذ الحقّ أكثر من الضرر المترتّب علىٰ تأخير أخذ الحقّ جاز الاستقلال بالأخذ[٢].

ثالثاً ـ إذا كان الحقّ ديناً:

إذا كان الحقّ ديناً، فإن كان من عليه الحقّ مقرّاً غير ممتنع من الأداء فينتفي موضوع الترافع إلىٰ الحاكم، كما لا يجوز لصاحب الحقّ الاستقلال بأن يأخذ حقّه عن طريق التقاصّ؛ لعدم جحود من بيده الحقّ وعدم امتناعه من ردّه.

وأمّا إذا كان جاحداً للحقّ، أو معترفاً لكنّه كان مماطلاً، فعندئذٍ إمّا أن يمكن التوصّل إلىٰ الحقّ بالرجوع إلىٰ الحاكم، أو لا يمكن لسببٍ ما:

فإذا لم يمكن وانحصر استنقاذ الحقّ بالتقاصّ جاز من دون خلاف كما قيل[٣].

وأمّا إذا أمكن التوصّل إلىٰ الحقّ عن طريق القضاء، فهل يجوز التقاصّ، أم لا؟ فيه قولان:

(١) أُنظر: الشرائع ٤: ١٠٨، والدروس ٢: ٨٥، والمسالك ١٤: ٦٩، والكفاية ٢: ٧٢١، والرياض ١٣: ١٦٤ مدّعياً عدم الخلاف فيه.

(٢) ذهب إليه النراقي في المستند ١٧: ٤٥١، وهو الظاهر من الجواهر ٤٠: ٣٨٧.

(٣) أُنظر: الكفاية ٢: ٧٢٢، ومستند الشيعة ١٧: ٤٥٢، والجواهر ٤٠: ٣٨٨.

القول الأوّل: الجواز، وهو الذي اختاره الأكثر كما قيل[١]؛ لعموم أدلّة جواز الاقتصاص، وعموم قوله ﷺ: «لَيُّ الواجد بالدَّين يُحلّ عِرضَه وعقوبَتَه»[٢].

القول الثاني: عدم الجواز؛ لأنّ التسلّط علىٰ مال الغير خلاف الأصل، فيقتصر منه علىٰ موضع الضرورة، وهي منتفية هنا؛ لأنّ الممتنع من وفاء الدَّين يتولّىٰ الحاكم القضاء عنه، ويعيّن من ماله ما يشاء، ولا ولاية لغيره عليه.

ذهب إلىٰ هذا القول المحقّق الحلّي في المختصر النافع[٣].

هل يجوز الاقتصاص من الوديعة؟

إذا استودع الجاحد أو المماطل أو الغاصب مالاً عند ذي الحقّ، فهل يجوز له أن يقتصّ حقّه من الوديعة أم لا؟

فيه قولان:

القول الأوّل:

جواز الاقتصاص؛ لعموم أو إطلاق أدلّته من الكتاب والسنّة، فإنّها شاملة لما إذا كان مال الجاحد أو المماطل علىٰ نحو الوديعة أم غيرها،

(١) أُنظر النسبة إلىٰ الأكثر في المسالك ١٤: ٧٠، والكفاية ٢: ٧٢٣، وفي الرياض ١٣: ١٦٥: «عليه عامّة المتأخّرين».

(٢) الوسائل ١٨: ٣٣٤، الباب ٨ من أبواب الدَّين، الحديث ٤.

(٣) أُنظر المختصر النافع ٢: ٢٨٤.

ولكن علىٰ كراهة للجمع بين الأدلّة المجوّزة والمانعة كما سيأتي.

وهناك من الروايات مايدلّ عليه صراحة، مثل:

ـ ما رواه أبو العبّاس البقباق: «أنّ شهاباً ماراَهُ في رجل ذهب له بألف درهم، واستودعه بعد ذلك ألف درهم، قال أبو العباس: فقلت له: خذها مكان الألف التي أخذ منك، فأبىٰ شهاب.

قال: فدخل شهاب علىٰ أبي عبدالله عليه السلام فذكر له ذلك، فقال: أمّا أنا فأحبّ أن تأخذ وتحلف»[١].

ـ وما رواه علي بن سليمان، قال: «كتبت إليه: رجل غصب مالاً أو جارية، ثمّ وقع عنده مال بسبب وديعة أو قرض مثل خيانةٍ أو غصبٍ، أيحلّ له حبسه عليه أم لا؟

فكتب: نعم يحلّ له ذلك إن كان بقدر حقّه، وإن كان أكثر فيأخذ منه ما كان عليه ويسلّم الباقي إليه إن شاء الله تعالىٰ»[٢].

وصرّح بعض القائلين بالجواز بكراهته، لما يأتي، ولا ينافيه قوله عليه السلام في رواية أبي العباس: «أمّا أنا فأحبّ أن تأخذ وتحلف»؛ لاحتمال خصوصيّة في ذلك المورد[٣].

(١) الوسائل ١٧: ٢٧٢، الباب ٨٣ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٧٥، الحديث ٩.

(٣) أُنظر مستند الشيعة ١٧: ٤٥٧.

ذهب إلىٰ هذا القول كثير من الفقهاء[١]، بل قيل: إنّ عليه أكثر المتأخّرين[٢]، بل لعلّ عامّتهم[٣].

القول الثاني:

عدم الجواز؛ للعمومات والإطلاقات الدالّة علىٰ وجوب ردّ الوديعة من الكتاب والسنّة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا ٱلْأَمَانَاتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[٤]، فالأمر بالردّ ينافي جواز الأخذ، ومن السنّة روايات عديدة.

وهناك روايات خاصّة وردت في التقاصّ يستفاد منها عدم جوازه في الوديعة لكونه خيانة، من قبيل: ما رواه ابن أبي عمير، عن ابن أخي الفضيل بن اليسار، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام ودخلت امرأة وكنت أقرب القوم إليها، فقالت لي: اسأله، فقلت: عمّاذا؟ فقالت: إنّ ابني مات وترك

(١) الاستبصار ٣: ٥٣، باب من له علىٰ غيره مال فيجحده... ذيل الحديث ٦، والتهذيب ٦: ٣٤٩، كتاب المكاسب، ذيل الحديث ١٠٨، والسرائر ٢: ٣٦ ـ ٣٧، والشرائع ٤: ١٠٩، والمختلف ٥: ٣٧٧، والتحرير ٥: ١٥٤، والدروس ٢: ٨٥ ـ ٨٦، وغاية المرام ٤: ٢٥٤ ـ ٢٥٥، والتنقيح ٤: ٢٦٩، والمسالك ١٤: ٧١ ـ ٧٣، والكفاية ٢: ٧٢٣، ومستند الشيعة ١٧: ٤٥٥، والجواهر ٤٠: ٣٩١، ومباني تكملة المنهاج ١: ٤٧، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٩٤ / كتاب القضاء، المقاصّة، المسألة ٩.

(٢) أُنظر: المسالك ١٤: ٧١، والكفاية ٢: ٧٢٣.

(٣) أُنظر الرياض ١٣: ١٦٩.

(٤) النساء: ٥٨.

مالاً كان في يد أخي فأتلفه، ثمّ أفاد مالاً فأودعنيه، فلي أن آخذ منه بقدر ما أتلف من شيءٍ؟ فأخبرته بذلك، فقال: لا، قال رسول اللّه ﷺ: أدّ الأمانة إلىٰ من ائتمنك، ولا تخن من خانك»[١].

ومثلها رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قلت له: الرجل يكون لي عليه حقٌّ فيجحدنيه، ثمّ يستودعني مالاً، ألي أن آخذ مالي[٢] عنده؟ قال: لا، هذه الخيانة»[٣].

ذهب إلىٰ هذا القول بعض الفقهاء[٤].

الجمع بين الروايات المانعة والمجوّزة:

هناك جمعان بين الروايات المانعة والمجوّزة، وهما:

الأوّل ـ جمع الشيخ الطوسي:

جمع الشيخ بين الطائفتين من الروايات بحمل الناهية علىٰ الكراهة فتصير النتيجة حلّية الاقتصاص من الوديعة لكن علىٰ كراهية[٥].

(١) الوسائل ١٧: ٢٧٣، الباب ٨٣ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٣.

(٢) «ما» هنا موصولة، أي الذي لي عنده من المال.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٧٥، الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٤) أُنظر: من لا يحضره الفقيه ٣: ١٨٧، ذيل الحديث ٣٧٠٢، والنهاية: ٣٠٧، والكافي في الفقه: ٣٣١، وإصباح الشيعة: ٥٣٥، والغنية: ٢٤٠.

(٥) قال بذلك في التهذيب والاستبصار. أُنظر الهامش الأوّل من العمود (٢) في الصفحة المتقدّمة.

وبهذا صرّح كثير من المجوّزين[١].

الثاني ـ جمع صاحب الحدائق:

وحاصل هذا الجمع هو: أنّ بعض الروايات جوّزت التقاصّ من الوديعة إذا اعترف المقتصّ فيما بينه وبين اللّه تعالىٰ: أنّ ما يأخذه إنّما هو في مقابل ما أخذه منه، ومن هذه الروايات:

ما رواه أبوبكر الحضرمي، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قلت له: رجل كان له علىٰ رجل مال فجحده إيّاه وذهب به، ثمّ صار بعد ذلك للرجل الذي ذهب بماله، مالٌ قِبَلِه، أيأخذه مكان ماله الذي ذهب به منه ذلك الرجل؟ قال: نعم، ولكن لهذا كلام يقول: اللّهمّ إنّي آخذ هذا المال مكان مالي الذي أخذه منّي وإنّي لم آخذ الذي أخذته خيانة ولا ظلماً»[٢].

والرواية وإن لم تنصّ علىٰ الوديعة؛ إذ لا تصريح بذلك فيها، لكن لابدّ من حملها علىٰ الوديعة، فإنّ التقاصّ في غير الوديعة لايتوقّف علىٰ هذا الدعاء.

فهذا الدعاء كأنّه بمنزلة الصيغ الشرعيّة والعقود الناقلة في المعاملات[٣].

هل يجوز الاقتصاص من غير الجنس؟

إذا كان الحقّ الذي يطالبه الشخص من

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة في الهامش الأوّل من العمود (٢) في الصفحة المتقدّمة.

(٢) الوسائل ١٧: ٢٧٤، الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٣) أُنظر الحدائق ١٨: ٤١٥ ـ ٤١٦.

جنس، والذي وقع في يده من جنس آخر، كما إذا كان الأوّل نقداً، والثاني كتاباً أو ثوباً، فهل يجوز لذي الحقّ أن يقتصّ منه أم لا؟

الذي عليه فقهاؤنا هو الجواز إجمالاً[١].

ثمّ علىٰ القول بالجواز، فهل يجوز ذلك مطلقاً، أو في صورة تعذّر الاقتصاص من جنس الحقّ؟ فيه قولان:

الأوّل ـ اختصاص الجواز بصورة تعذّر الجنس:

ذهب إلىٰ ذلك جماعة من الفقهاء[٢]، فقالوا: بأنّه لو كان من الجنس وغيره فلا يجوز الاقتصاص من غيره، فإذا كان يطلب من شخصٍ نقوداً، وصار بيده له نقود ومتاع، فلا يجوز الاقتصاص من المتاع بل يجوز من النقود خاصّة؛ لأنّ التصرّف في مال الغير مخالف للأصل، فيرفع اليد عنه بالمقدار الذي تندفع به الضرورة، نعم لو تعذّر التوصّل إلىٰ حقّه عن طريق الاقتصاص من الجنس، اقتصّ من غيره؛ للعمومات الدالّة علىٰ جواز الاقتصاص.

(١) أُنظر المصادر الآتية.

(٢) أُنظر: الدروس ٢: ٨٥، وجامع المقاصد ١١: ٣٠٤، والمسالك ١٤: ٧٤، والروضة ٣: ٢٤٢، وكشف اللثام ١٠: ١٣٤، والحدائق ١٨: ٤٠٩، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٩٣ / المقاصّة، المسألة ٣، وله فيه تفصيل.

الثاني ـ جواز الاقتصاص من غير الجنس مطلقاً:

ذهب جماعة أُخرىٰ من الفقهاء[١] إلىٰ جواز الاقتصاص من غير الجنس مطلقاً؛ لإطلاق الأدلّة المجوّزة للاقتصاص.

نعم يجب تعديل القيمة، فلا يأخذ ما هو زائد علىٰ حقّه.

والقيمة التي يرجع إليها هي القيمة السوقيّة.

لايقتصّ إلّا ماكان متيقّناً:

يشترط في التقاصّ أن يكون مورده متيقّناً، فإذا كان مشكوكاً أو مظنوناً لايجوز فيه التقاصّ. فلو كان الإنسان يظنّ أنّ له مالاً عند شخصٍ آخر وهو ينفيه، فلا يجوز التقاصّ منه، وهو ظاهر[٢].

هل يقتصّ من المحجور؟

يختلف الحكم باختلاف الحالات، فإن كان

(١) أُنظر: السرائر ٢: ٣٦، والشرائع ٤: ١٠٩، والجامع للشرائع: ٢٨٤، والقواعد ٢: ٥٦٨، والتنقيح ٤: ٢٧٠، والكفاية ٢: ٧٢٤، ومستند الشيعة ١٧: ٤٥٤، والجواهر ٤٠: ٣٩٤، والعروة الوثقىٰ ٦: ٧٢٣ / المسألة ٢١، ومباني تكملة المنهاج ١: ٤٧.

(٢) أُنظر: التنقيح ٤: ٢٦٩، ومستند الشيعة ١٧: ٤٦٠، والعروة الوثقىٰ ٦: ٧٢١ / المسألة ١٠، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٩٤ / المقاصّة، المسألة ١٠.

الحقّ عيناً، وهي باقية في أموال المحجور، فالمشهور أنّه يجوز لصاحبها أن يأخذها علىٰ تفصيلٍ في بعض الحالات، تقدّم بيانها في عنوان «تفليس».

أمّا إذا كان دَيناً، فلا يجوز التقاصّ من أموال المحجور بعد الحجر عليه؛ لأنّ الغرماء جميعهم يصيرون شركاء في المال الموجود، وهذا أحدهم[1]، كما تقدّم بيانه في عنوان «تفليس» أيضاً.

عدم التقاصّ ممّن حلف علىٰ نفي الحقّ في ذمّته:

إذا حلف المدّعىٰ عليه ـ المنكر ـ علىٰ عدم تعلّق حقٍّ في ذمّته بعد أن استحلفه الحاكم بمحضرٍ من المدّعي وبطلبٍ منه، سقطت دعواه ـ أي المدّعي ـ ولا حقّ له بحسب الظاهر، فلا يجوز له التقاصّ وإن وقع له مال في يده. وعلىٰ الحالف أن يبرئ ذمّته فيما بينه وبين اللّٰه إن كان عليه حقٌّ للمدّعي[2].

وهناك عدّة نصوص دلّت علىٰ ذلك، منها:

ـ ما رواه ابن أبي يعفور، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «إذا رضي صاحب الحقّ بيمينِ المنكر لحقّه فاستحلفه، فحلف أن لا حقّ له قبله، ذهبت اليمين بحقّ المدّعي، فلا دعوىٰ له. قلت له: وإن كانت عليه بيّنة عادلة؟ قال: نعم، وإن أقام بعدما استحلفه باللّٰه خمسين قُسامة، ما كان له. وكانت اليمين قد أبطلت كلّ ما ادّعاه قبله ممّا قد استحلفه عليه»[1].

ـ وما رواه خضر النخعي، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام: «في الرجل يكون له علىٰ الرجل المال فيجحده، قال: إن استحلفه فليس له أن يأخذ شيئاً، وإن تركه ولم يستحلفه، فهو علىٰ حقّه»[2].

ـ وكذا ما رواه الوضّاح في مكاتبةٍ له مع أبي الحسن عليه السلام في قضيّةٍ له مع يهوديٍّ جاء في الجواب: «لا تأخذ منه شيئاً، إن كان ظلمك فلا تظلمه، ولولا أنّك رضيت بيمينه فحلّفته، لأمرتك

---

(١) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٦: ٧٢٣ / المسألة ١٨، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٩٥ / المقاصّة، المسألة ١٣.

(٢) أُنظر: شرائع الإسلام ٤: ٨٤، والتحرير ٥: ١٤٤، والدروس ٢: ٨٨، والمسالك ١٣: ٤٤٨ وفيه: «لا يظهر فيه مخالف»، ومجمع الفائدة ٩: ١٢٤، و١٢: ١٣٧، ←

← وكشف اللثام ١٠: ٩٧، والحدائق ١٨: ٤١١ و٤١٥، والرياض ١٣: ٩٦، ومستند الشيعة ١٧: ٢١٤ و٤٥٣، والجواهر ٤٠: ١٧١، والقضاء والشهادات (للشيخ الانصاري): ٢٠٨ و٢١٤، ومباني تكملة المنهاج ١: ١٤، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٧٦ / القضاء، الجواب بالإنكار، المسألة ٣، وغيرها.

(١) الوسائل ٢٧: ٢٤٤، الباب ٩ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٤٦، الباب ١٠، الحديث ١.

أن تأخذ من تحت يدك، ولكنّك رضيت بيمينه فقد مضت [ذهبت] اليمين بما فيها...»[١].

ويستفاد من كلمات الفقهاء والروايات: أنّ اليمين المانعة من التقاصّ هي الواقعة بشرائطها بالتماس المدّعي بمحضر من الحاكم، وأن يكون المباشر بالطلب هو الحاكم، وأمّا غير ذلك من اليمين ـ كالمتبرّع به ـ فلا يمنع من التقاصّ.

تطبيقات التقاصّ:

ذكر الفقهاء تطبيقات كثيرة للتقاصّ في مختلف الأبواب الفقهيّة، نذكر نماذج منها:

١ ـ التقاصّ في الزكاة:

إذا كان لمن عليه الزكاة دَينٌ علىٰ المستحقّ، جاز له أن يحتسب الزكاة علىٰ المديون بدل دَينه تقاصّاً. وذلك يتصوّر علىٰ نحوين:

ـ أن يحتسب ما في ذمّته من الزكاة علىٰ المديون، ثمّ يأخذه تقاصّاً من دَينه، وإن لم يقبضه المديون، ولم يوكّله في قبضه[٢].

ـ أن يحتسب ما في ذمّته من الزكاة وفاءً لدَين المستحقّ، بأن يقصد بذلك إسقاط ما في ذمّة المديون من الدَين علىٰ وجه الزكاة[٣].

(١) المصدر المتقدّم: ٢٤٦، الحديث ٢.

(٢) أُنظر المسالك ١: ٤١٧.

(٣) أُنظر: المدارك ٥: ٢٢٥، والعروة الوثقىٰ ٤: ١١٨ / الزكاة، أصناف المستحقّين، المسألة ٢٤، فإنّه ذكر الأمرين معاً.

ولا يجب إعلام المديون بذلك كلّه.

وكذا يجوز التقاصّ من الزكاة لو كان المديون ممّن تجب نفقته عليه؛ لأنّ الذي لا يجوز إنّما هو دفع زكاته لمن تجب عليه نفقته بدلاً عن النفقة.

هذا بالنسبة إلىٰ الحيّ، وأمّا الميّت فيجوز احتساب دينه من الزكاة إذا لم يكن له مال يوفّىٰ به دينه، وإلّا فالواجب إعطاء الدَّين من التركة؛ لأنّه مقدّم علىٰ الإرث.

ويبدو أنّ هذه الأحكام متسالم عليها[١]، وهناك روايات تدلّ عليها، منها:

ـ ما رواه عبدالرحمان بن الحجّاج، قال: «سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن دَينٍ لي علىٰ قومٍ قد طال حبسه عندهم، لا يقدرون علىٰ قضائه، وهم مستوجبون للزكاة، هل لي أن أدعه فأحتسب به عليهم من الزكاة؟ قال: نعم»[٢].

ـ و رواية عقبة بن خالد، قال: «دخلت أنا

(١) أُنظر: المعتبر: ٢٨٠، والتذكرة ٥: ٣٢٦، والمنتهىٰ ٨: ٣٥٣؛ فإنّ هذه المصادر الثلاثة لم تنسب الخلاف إلّا إلىٰ أحمد بن حنبل، والمدارك ٥: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، والحدائق ١٢: ١٩٥، والرياض ٥: ١٦١، ومستند الشيعة ٩: ٣٤١ ـ ٣٤٢، والجواهر ١٥: ٣٦٥، وغيرهم ممّن ادّعوا عدم الخلاف فيه.

(٢) الوسائل ٩: ٢٩٥، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

والمعلّىٰ، وعثمان بن عمران علىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فلمّا رآنا قال: مرحباً مرحباً بكم، وجوه تحبّنا ونحبّها، جعلكم الله معنا في الدنيا والآخرة، فقال له عثمان: جعلت فداك! فقال أبو عبدالله عليه السلام: نعم، فَمَه؟ قال: إنّي رجل موسر، فقال له: بارك الله لك في يسارك، قال: فيجيء الرجل فيسألني الشيء، وليس هو إبّان زكاتي، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: القرض عندنا بثمانية عشر، والصدقة بعشرة، وماذا عليك إذا كنت موسراً أعطيته، فإذا كان إبّان زكاتك احتسبت بها من الزكاة. يا عثمان لا تردّه، فإنّ ردّه عند الله عظيم، يا عثمان إنّك لو علمت ما منزلة المؤمن من ربّه ما توانيت في حاجته، ومَن أدخل علىٰ مؤمنٍ سروراً، فقد أدخل علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله...»[1].

ذكرنا الرواية بطولها لما فيها من الفوائد الكثيرة.

ـ ورواية عبدالرحمان بن الحجّاج الأُخرىٰ قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلٍ عارفٍ فاضلٍ توفّي وترك عليه دَيناً قد ابتلي به، لم يكن بمفسدٍ ولا بمسرف ولا معروف بالمسألة، هل يقضىٰ عنه من الزكاة الألف والألفان؟ قال: نعم»[2].

(١) الكافي ٤: ٣٤، باب القرض، الحديث ٤، ونقل بعضه في الوسائل ٩: ٣٠٠، الباب ٤٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٩: ٢٩٥، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث الأوّل.

٢ ـ التقاصّ في الخمس:

إذا كان لمن عليه الخمس دَينٌ علىٰ ذمّة المستحقّ، فهل يجوز له تقاصّ دَينه منه عن طريق الخمس؟

لم يتطرّق كثير من الفقهاء للمسألة وإن تطرّقوا للمسألة المشابهة لها في الزكاة، ولعلّ السبب هو وجود النصّ الصريح في الزكاة، وعدم وجوده في الخمس.

وعدم النصّ هنا صار منشأ لأن لا يفتي بعض الفقهاء هنا ـ في الخمس ـ بما أفتوا به في الزكاة. وعلىٰ أيّة حال، ففي المسألة قولان:

القول الأوّل ـ الجواز:

وهو الظاهر من بعض الفقهاء. قال الشهيد الأوّل: «ويجوز المقاصّة بالخمس للحيّ والميّت علىٰ الأقوىٰ»[1].

وقال كاشف الغطاء: «ولو كان غريمه مديوناً لصاحب الخمس، جازت مقاصّته به مع التراضي»[2].

أضاف فيه قيد التراضي، وقد تقدّم في الزكاة أنّه لا يشترط ذلك.

وقال السيّد اليزدي: «إذا كان له في ذمّة المستحقّ دَينٌ جاز له احتسابه خُمساً، وكذا في حصّة الإمام عليه السلام إذا أذن المجتهد»[3].

(١) الدروس ١: ٢٦٢.

(٢) كشف الغطاء ٤: ٢١٢.

(٣) العروة الوثقىٰ ٤: ٣١٢ / كتاب الخمس، قسمة الخمس، المسألة ١٦.

وظاهره التفصيل بين سهم السادة وسهم الإمام عليه السلام، فاشترط في الثاني إذن المجتهد.

ويظهر من بعض المعلّقين موافقتهم له.

القول الثاني ـ عدم الجواز:

استشكل جماعة من المعلّقين[1] علىٰ عبارة السيّد ـ القسم الأوّل منها ـ لأنّ ذلك تصرّف في مال الغير وهو بحاجةٍ إلىٰ إذنٍ ودليلٍ، وذلك موجود في الزكاة وهو ما تقدّم من النصوص، بخلاف الخمس، فإنّه لم يرد فيه نصّ خاصّ. وجعل هؤلاء الحلّ: أن يُقبض الخمس للمستحقّ، ثمّ يقبضه منه بعنوان قضاء الدَّين، أو يستأذن المجتهد في ذلك.

٣ ـ التقاصّ في النكاح:

التقاصّ فيما يرتبط بالنكاح يكون علىٰ عدّة أنحاء:

أ ـ التقاصّ من المهر في النكاح المنقطع:

لو دخل الزوج بالزوجة في النكاح المنقطع استحقّت المهر كاملاً بشرط الوفاء بالمدّة جميعها بأن تمكّنه من نفسها في تلك المدّة. أمّا لو لم تمكّن في بعض المدّة فللزوج أن يقاصّها بحسب تلك المدّة، فيطرح من مهرها بمقدار ما أسقطته من المدّة[1]، وقد وردت بذلك عدّة نصوص منها:

ـ ما رواه عمر بن حنظلة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أتزوّج المرأة شهراً بشيءٍ مسمّىٰ، فتأتي بعض الشهر ولا تفي ببعض، قال: يحبس عنها من صداقها مقدار ما احتبست عنك إلّا أيّام حيضها؛ فإنّها لها»[2].

ب ـ تقاصّ الزوج دَينه من النفقة:

إذا كان له علىٰ زوجته دَين وكانت ممتنعة من أدائه جاز له أن يقاصّ النفقة الواجبة عليه يوماً فيوماً[3] إذا كانت موسرة.

أمّا لو لم تكن ممتنعة من وفاء الدَّين لم يجز له المقاصّة؛ لأنّ تعيين الدَّين من مالها موكول إلىٰ نظرها.

ولو كانت معسرة، بحيث لم تملك قوتها من غير جهة نفقة الزوج لم يجز مقاصّتها؛ لأنّ النفقة علىٰ النفس وعلىٰ من تجب نفقته عليه مقدّم علىٰ أداء الدَّين.

---

(١) مثل السادة: البروجردي، والحكيم، والخوئي، والخوانساري، والخميني.

أنظر: العروة الوثقىٰ ٤: ٣١٢ / التعاليق علىٰ المسألة ١٦، والمستمسك ٩: ٥٨٩، ومستند العروة (الخمس): ٣٣٨ ـ ٣٣٩، وتحرير الوسيلة ١: ٣٣٦ / قسمة الخمس، المسألة ١١.

(١) أُنظر: المسالك ٧: ٤٤٤، وفيه: «مستند هذا الحكم أخبار كثيرة»، ونهاية المرام ١: ٢٣٥، وكفاية الأحكام ٢: ١٦٧ ـ ١٦٨، والجواهر ٣٠: ١٦٨، وغيرها.

(٢) الوسائل ٢١: ٦٢، الباب ٢٧ من أبواب المتعة، الحديث ٤.

(٣) ذكروا هذا القيد لأنّ الزوجة إنّما تملك علىٰ الزوج نفقة كلّ يوم بيومه، ولا تملك نفقة الأيّام القادمة.

نعم لو رضيت والحال هذه بالمقاصّة جازت.

كذا قالوا[١].

ج ـ تقاصّ الزوجة نفقتها من الزوج:

إذا امتنع الزوج من الإنفاق علىٰ زوجته مع كونه موسراً وتحقّق شروط الإنفاق، رفعت أمرها إلىٰ الحاكم فهو يلزمه بالإنفاق، فإن امتنع باع من عروضه إن كان له عروض، وإلّا أمر الزوجة بالاستدانة عليه وأمره بالوفاء.

وإن لم يمكن التوصّل إلىٰ الحاكم أو مَن يقوم مقامه مثل عدول المؤمنين ـ إن قلنا بثبوت ولايتهم في هذه الموارد ـ ففي جواز استقلالها ببيع ماله أو الاستقراض عليه وجهان، بل قولان[٢].

والحكم جارٍ في جميع موارد وجوب النفقة[٣].

(١) أُنظر: الشرائع ٢: ٣٥١، والتحرير ٤: ٣٥، والمسالك ٨: ٤٨١، وكفاية الأحكام ٢: ٣٠٤ ـ ٣٠٥، والجواهر ٣١: ٣٦٤.

(٢) صرّح بالجواز الشهيد الثاني في المسالك ٨: ٤٩٦ ـ ٤٩٧ ـ ويبدو من الحدائق أنّه أوّل من طرح المسألة ـ ووافقه الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ٧: ٥٩٣، ولم يستبعده السبزواري في الكفاية ٢: ٣١٠، وقال بالجواز الإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٢٨٩ / نفقة الأقارب، المسألة ١٤، واستشكل في ذلك صاحب الجواهر في الجواهر ٣١: ٣٨٩، واكتفىٰ صاحب الحدائق بنقل عبارة المسالك. أُنظر الحدائق ٢٥: ١٣٨.

(٣) أُنظر المصادر المتقدّمة.

مظانّ البحث:

يبحث عن الاقتصاص عادةً في كتاب القضاء والقصاص والحدود، والغصب، والنكاح، والزكاة، والخمس ونحوها بمناسبات مختلفة كما يظهر من العناوين.

تقاضي

لغــة:

مصدر تقاضىٰ، وهو من قضىٰ يقضي قضاءً، ويأتي علىٰ معنيين:

الأوّل ـ بمعنىٰ حكم، فيكون معنىٰ التقاضي هو: التحاكم، أي طلب الحكم.

الثاني ـ بمعنىٰ أدّىٰ، فيكون معنىٰ التقاضي علىٰ هذا: طلب الأداء، ومنه تقاضىٰ دينه، أي طلب أداءه[١].

اصطلاحاً:

يأتي علىٰ المعنيين المتقدّمين، وهما: التحاكم، أي طلب الحكم من شخص بينه ـ أي الطالب ـ وبين خصمه.

وطلب أداء الدَّين.

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «قضىٰ».

الأحكام:

يأتي الكلام عن الأمرين المتقدّمين في محلّهما المناسب، وهو الحكم والقضاء للأوّل، والدَّين للثاني.

لكن نُشير هنا إجمالاً إلىٰ ما يرتبط بهما.

أوّلاً ـ ورد النهي عن التقاضي والتحاكم إلىٰ حكّام الجور، والذين لا أهليّة لهم للقضاء؛ لعدم جمعهم لشرائطه.

ـ ففي رواية عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَينٍ أو ميراثٍ، فتحاكما إلىٰ السلطان أو إلىٰ القضاة، أيحلّ ذلك؟ فقال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلىٰ طاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾[1]»[2].

ـ وفي رواية أبي خديجة، عن أبي عبدالله الصادق ﷺ، قال: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلىٰ أهل الجور، ولكن انظروا إلىٰ رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[1].

نعم، لو توقّف حصول الحقّ بالترافع إليهم ولو من جهة أنّ الخصم لا يرضىٰ بالترافع إلّا إليهم، جاز ذلك كما قيل[2].

وتفصيله موكول إلىٰ محلّه.

ثانياً ـ ورد النهي عن المبالغة في استقصاء الدَّين، فقد روىٰ حمّاد بن عثمان: أنّه «دخل رجل علىٰ أبي عبدالله ﷺ فشكىٰ إليه رجلاً من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكوّ، فقال له أبو عبدالله ﷺ: ما لفلانٍ يشكوك؟ فقال: يشكوني أنّي استقضيت منه حقّي، قال: فجلس أبو عبدالله ﷺ مغضباً، ثمّ قال: كأنّك إذا استقضيت حقّك لم تسئ، أرأيتك ما حكىٰ الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ ٱلْحِسَابِ﴾[3] ترىٰ أنّهم خافوا أن يجور الله عليهم؟ لا والله ما خافوا إلّا الاستقضاء، فسمّاه الله عزّ وجلّ سوء الحساب، فمن استقصىٰ فقد أساء»[4].

وفي الحديث: «المؤمن سهل القضاء، سهل

---

(١) النساء: ٦٠.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٣، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٣، الباب ٢٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٢) أنظر: الجواهر ٤٠: ٣٥، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٦٦، المسألة ٤ من كتاب القضاء.

(٣) الرعد: ٢١.

(٤) الوسائل ١٨: ٣٤٨، الباب ١٦ من أبواب الدَّين، الحديث الأوّل.

الاقتضاء»[١]، والقضاء إعطاء الدَّين، والاقتضاء مطالبته[٢].

وراجع العنوانين: دَين وقرض.

تقايل

راجع: إقالة.

تقبّل

لغـــة:

الالتزام، يقال: تقبّلت العملَ من صاحبه إذا التزمته بعقدٍ. والقَبالة بالفتحِ إسم المكتوب من ذلك، لما يلتزمه الإنسان من عملٍ ودَين، وغير ذلك[٣].

قال الزمخشري: «وكلُّ من تقَبَّل بشيءٍ مقاطعة وكتب عليه بذلك الكتاب، فعمله: القِبالَة، وكتابه المكتوب عليه هو: القَبالة»[٤].

وقَبَلتُ قَبالة: إذا كفلت، والقبيل: الكفيل والضامن[٥].

(١) أُنظر الوسائل ١٧: ٤٥٠، الباب ٤٢ من آداب التجارة، الحديث ١ و٢.

(٢) أُنظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «قضىٰ».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «قبل».

(٤) أساس البلاغة (للزمخشري): «قبل».

(٥) أُنظر المصدر المتقدّم ولسان العرب: «قبل».

إصطلاحاً:

يأتي بالمعنىٰ اللغوي المتقدّم، وهو الالتزام بشيءٍ، كعملٍ أو دَينٍ ونحو ذلك، والمهمّ منها موردان:

الأوّل ـ أن يلتزم أحد المزارعين بإكمال العمل في مقابل سهمٍ يدفعه للآخر، ويكون الباقي له بعد خرص ـ تخمين ـ الحاصل من الزراعة.

الثاني ـ أن يستأجر الإنسان الأرض الخراجيّة من السلطان، ثمّ يزارعها مع المزارعين، سواء كانوا من أهل الأرض أو من غيرها.

الأحكام:

المورد الأوّل من التقبّل

الصورة الإجماليّة للتقبّل:

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «ومن زارع أرضاً علىٰ ثلثٍ أو رُبعٍ، وبلغت الغلّة، جاز لصاحب الأرض أن يخرص[١] عليه الغلّة، ثمرةً كانت أو غيرها. فإن رضي المزارع بما خَرَص، أخذها، وكان عليه حصّة صاحب الأرض، سواء نقص الخَرص أو زاد، وكان له الباقي.

فإن هلكت الغلّة بعد الخرص بآفةٍ سماويّةٍ، لم يكن عليه للمزارع شيء»[٢].

(١) خَرَص الشيءَ: حَزَرَه وقدّره بالظنّ. المعجم الوسيط: «خرص».

(٢) النهاية: ٤٤٢.

هذا ما قاله الشيخ الطوسي في النهاية، وعليه مشهور الفقهاء وخالفه ابن إدريس[١]، ومال إليه بعض آخر[٢]، كما سنشير إليه.

أحكام المسألة علىٰ نحو التفصيل:

وهنا أُمور ينبغي الكلام فيها، وهي:

أوّلاً ـ ما هو مستند هذا الحكم؟

مستند هذا الحكم مضافاً إلىٰ الشهرة الروايات الواردة في هذا المورد بالخصوص، منها:

ـ صحيحة يعقوب بن شعيب، عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الرجلين يكون بينهما النخل، فيقول أحدهما لصاحبه: إمّا أن تأخذ هذا النخل بكذا وكذا كيل مسمّىٰ، وتعطيني نصف هذا الكيل، إمّا زاد أو نقص، وإمّا أن آخذه أنا بذلك، قال: نعم لا بأس به»[٣].

ـ وصحيحة الحلبي، قال: «أخبرني أبو عبداللّه عليه السلام: أنّ أباه حدّثه أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم أعطىٰ خيبر بالنّصف أرضها ونخلها، فلمّا أدركت الثمرة، بعث عبداللّه بن رواحة فقوّم عليه قيمة، وقال لهم: إمّا أن تأخذوه وتعطوني نصف الثمر، وإمّا أعطيكم نصف الثمر، فقالوا: بهذا قامت السماوات والأرض»[١].

ـ ومرسل محمّد بن عيسىٰ، عن بعض أصحابه، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ لنا أُكرة فنزارعهم، فيقولون: قد حزرنا هذا الزرع بكذا وكذا، فأعطوناه ونحن نضمن لكم أن نعطيكم حصّته علىٰ هذا الحزر، قال: وقد بلغ؟ قلت: نعم، قال: لا بأس بهذا، قلت: فإنّه يجيء بعد ذلك فيقول لنا: إنّ الحزر لم يجيء كما حزرت، قد نقص، قال: فإذا زاد يردّ عليكم؟ قلت: لا، قال: فلكم أن تأخذوه بتمام الحزر، كما أنّه إذا زاد كان له، كذلك إذا نقص»[٢].

ولكن استشكل ابن إدريس في هذه المعاملة؛ لأنّها إن كانت بيعاً وباع حصّته من الغلّة والثمرة بمقدارٍ في ذمّة العامل والمتقبّل من الغلّة والثمرة، أو بمقدارٍ من غلّة هذه الأرض أو ثمرتها، فيكون من بيع المزابنة والمحاقلة وهما باطلان، كما تقدّم في العنوانين: «بيع المحاقلة» و«بيع المزابنة».

وإن كانت صلحاً، فإن كانت بمقدارٍ في ذمّة المتقبّل ـ المزارع ـ فعليه أن يدفع ذلك سواء هلكت الثمرة أو لا.

وإن كانت صلحاً بمقدارٍ من حاصل الأرض

---

(١) أُنظر السرائر ٢: ٤٥٠.

(٢) أُنظر التحرير ٣: ١٤٤.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٣١ ـ ٢٣٢، الباب ١٠ من أبواب بيع الثمار، الحديث الأوّل.

(١) المصدر المتقدّم: ٢٣٢، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٩: ٥٠، الباب ١٤ من أبواب كتاب المزارعة، الحديث ٤.

نفسها، فهو صلح باطل للزوم الغـرر؛ لعـدم كـونه مضموناً، وعلىٰ فرضه فالزيادة تكون ربا.

ثمّ قال: إنّ ذلك تقتضيه أُصول مذهبنا، فـلا يرجع عنها بأخبار الآحاد[1].

وقوّاه في التحرير[2].

ولكن ناقشه الفقهاء، بأنّ الروايات مـتعدّدة وقد عمل بها كثير من الفقهاء، وليست أخبارَ آحادٍ.

وهــذه المـعاملة ليست بـيعاً لتـدخل فـي المحاقلة والمزابنة الممنوعتين، بل هي إمّا مـعاملة مستقلّة لا يشترط فيها شـروط البـيع ونـحوه، أو صلح.

وعلىٰ فرض كونها صـلحاً، فـلا يـلزم مـنه الربا؛لأنّ مجرّد انعقاد الحبّ أو الثمر علىٰ الزرع أو الشجر لايصيّرهما من المكيل أو الموزون، لتُصبح المعاملة ربويّة.

ثمّ علىٰ فرض كونها ربويّة، فهي مسـتثناة؛ لورود النصّ، ولزوم الحاجة إليها[3].

(١) أُنظر السرائر ٢: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٢) أُنظر التحرير ٣: ١٤٤.

(٣) أُنـظر هـذه المـناقشات وأمـثالها في: المختلف ٦: ١٨٦، والتذكرة ١٠: ٤٠٨، وجامع المـقاصد ٤: ١٧٥ ـ ١٧٨، والحدائق ٢١: ٣٤٢، ومفتاح الكرامة ٧: ٣٣٧، والجواهر ٢٤: ١٢٣، والعروة الوثقىٰ ٥: ٣٣٣ ـ ٣٣٧ / المزارعـة، المسألة ٢٠، والمستمسك ١٣: ١٢٣ ـ ١٢٩.

ثانياً ـ هل تـتوقّف صـحّة المـعاملة عـلىٰ التراضي؟

مهما كان نوع هذه المعاملة، فإنّها بحاجةٍ إلىٰ التراضي من الطرفين، فإذا خرص أحـد الطـرفين علىٰ الآخر، فإنْ رضي بـه فـهو، وإلّا فـلم تـنعقد المعاملة.

ثالثاً ـ هل تحتاج هذه المعاملة إلىٰ صيغة؟

المعروف بين الفقهاء أنّ هذه المـعاملة بـعد الرضا بـالخرص بـحاجةٍ إلىٰ صـيغةٍ، لكـن ذهب بعضهم إلىٰ كفاية مجرّد التراضي، من قبيل:

ـ من يرىٰ أنّ هذه المعاملة لاتفيد تـمليكاً، بل تفيد إباحة مثل فـخر المـحقّقين، حـيث قـال: «والأصحّ أنّه إباحة، فلا يحتاج إلىٰ عقد جديد أو إباحة»[1].

ومثل المـقداد حـيث قـال ردّاً عـلىٰ ابـن إدريس: «ويمكن أن يجاب بأنّه ليس بـصلحٍ ولا بيعٍ حتىٰ يلزم ما ذكره، وإنّما هو مراضاة غير لازمة من الطرفين يستحبّ الوفاء بها لكلٍّ منهما...»[2].

ـ ومن الفقهاء من يرىٰ أنّها تـمليك، لكـنّها لاتحتاج إلىٰ قبول لفظي مقارن، بل وسائر شروط العقد، من قبيل:

ـ المحقّق الأردبيلي، حيث قال: «والظـاهر أنّه لايحتاج إلىٰ القبول اللفظي المـقارن، وسـائر

(١) إيضاح الفوائد ٢: ٢٨٩.

(٢) التنقيح الرائع ٢: ١١٣.

شرائط العقود اللازمة، بل يكفي ما يدلّ علىٰ الرضا من الطرفين، وحينئذٍ يلزم ذلك»[١].

والسيّد اليزدي حيث قال: «ثمّ إنّ المعاملة المذكورة لاتحتاج إلىٰ صيغة مخصوصة، بل يكفي كلّ لفظٍ دالٍّ علىٰ التقبّل، بل الأقوىٰ عدم الحاجة إلىٰ الصيغة أصلاً، فيكفي فيها مجرّد التراضي، كما هو ظاهر الأخبار»[٢].

ولم يخالفه إلّا السادة: البروجردي، والخوئي، والخميني، والگلبايگاني، والشيخ النائيني، حيث استشكلوا في ذلك. وأمّا سائر المعلّقين فلم يعلّقوا علىٰ عبارته.

رابعاً ـ هل هذه المعاملة بيع أو صلح أو غيرهما؟

اختلف الفقهاء في كون هذه المعاملة بيعاً لتترتّب عليها آثاره، أو صلحاً لتترتّب عليها أحكامه، أو معاملة مستقلّة فليست بيعاً ولا صلحاً؟

الأكثر علىٰ أنّها ليست بيعاً[٣]؛ للزوم الإشكال الذي ذكره ابن إدريس، وهو أنّه لو كانت بيعاً لكانت محاقلة أو مزارعة، وكلاهما باطلان، كما تقدّم في العنوانين: «بيع المحاقلة» و «بيع المزارعة».

(١) مجمع الفائدة ١٠: ١١٤.

(٢) العروة الوثقىٰ ٥: ٣٣٤ / المزارعة، المسألة ٢٠.

(٣) أُنظر مفتاح الكرامة ٧: ٣٣٧.

نعم، احتمل العلّامة كونها بيعاً[١].

ثمّ، إنّ الذين قالوا بأنّها ليست بيعاً، فهم بين قائل بأنّها صلح، أو صلح بلفظ التقبيل، أو معاملة مستقلّة تحت عنوان «التقبيل» أو «التقبّل».

ومن قال بأنّها صلح بلفظ التقبيل، أو هي تقبيل، فينبغي أن يقول بلزوم الإتيان بهذا اللفظ في عقده.

اشتراط هذه المعاملة ببلوغ الحبّ أو الثمر:

اشترط الفقهاء المتعرّضون للمسألة بأن تقع هذه المعاملة بعد بلوغ الثمرة أو الحبّ[٢]، وتدلّ عليه صحيحة الحلبي ومرسل محمّد بن عيسىٰ المتقدّمتين[٣].

هل تشترط السلامة في هذه المعاملة؟

قال الشيخ الطوسي ـ كما تقدّم ـ: «فإن هلكت الغلّة بعد الخرص بآفةٍ سماويّةٍ، لم يكن

(١) أُنظر التذكرة ١٠: ٤٠٨.

(٢) أُنظر: التحرير ٢: ٤٠٢، والمختلف ٦: ١٨٥ ـ ١٨٦، والتذكرة ١٠: ٤٠٨، والدروس ٣: ٢٣٨، وجامع المقاصد ٤: ١٧٨، والمهذّب البارع ٢: ٥٦٨، والروضة البهيّة ٣: ٣٦٨ والمسالك ٥: ٣٥، ومجمع الفائدة ١٠: ١١٦، ولكنّه يميل إلىٰ عدم اشتراط العقد كما تقدّم، والحدائق ٢١: ٣٤١، ومفتاح الكرامة ٧: ٣٢٧، والجواهر ٢٤: ١٢٤، والعروة الوثقىٰ ٥: ٣٣٤ / المزارعة، المسألة ٢٠، والمستمسك ١٣: ١٢٤ ـ ١٢٩.

(٣) تقدّمتا في الصفحة: ٦٧.

عليه للمزارع شيءٌ»[1].

وتبعه كثير من الفقهاء المتعرّضين للمسألة، فقالوا: إنّ المعاملة مشروطة بالسلامة، فإن سلمت الغلّة فالمعاملة مستقرّة، أمّا لو تلفت لم يكن علىٰ المتقبّل ـ سواء كان هو المالك كما هو مفروض كلام الشيخ، أو الزارع كما هو الصورة الأُخرىٰ ـ شيءٌ للطرف الآخر.

نعم، لو كان التلف بسبب من يكون أهلاً للضمان، فالمعاملة تكون مستقرّة[2].

هذا وقد أُورد علىٰ هذا الحكم ـ وإن كان مشهوراً ـ إشكالان، وهما:

١ ـ أنّ هذه المعاملة علىٰ فرض كونها صلحاً، فهي تكون لازمة، سواء هلكت الغلّة بآفةٍ سماويّةٍ أو أرضيّةٍ، فما هو وجه اشتراط استقرارها بالسلامة؟

هذا ما قاله ابن إدريس[3].

٢ ـ أنّ النصوص الدالّة علىٰ هذه المعاملة خالية من هذا الشرط فهي لم تذكر شرطيّة السلامة في صحّتها.

وهذا الإشكال ذكره الشهيد الثاني[4]، ومال إليه بعض آخر من الفقهاء[5].

ماهو حكم زيادة الغلّة عن الخرص؟

إذا زادت الغلّة عمّا خُرص أوّلاً، فهي للمتقبّل، فإذا كان المتقبّل هو المالك، فله الزائد، وإذا كان هو الزارع فله ذلك أيضاً[6].

المورد الثاني من التقبّل

وهو أن يتقبّل الإنسان الأرض الخراجيّة من السلطان ويضمن للسلطان مقداراً معيّناً من المال، ثمّ يقوم هو بزراعتها ويكون الحاصل منها له. أو يقبّلها هو بدوره من مزارع ليزرعها علىٰ مقدارٍ من الحاصل.

ومن هذا القبيل تقبّل الأرض الخراجيّة مع أهلها ـ وهم أهل الذمّة الذين عليهم دفع الجزية ـ من السلطان في مقابل مال معيّن، ويكون له ما يحصّله من غلّات تلك الأرض وما فيها من الزرع، وما يأخذه من الخراج الذي عليها وعلىٰ أهلها.

وقد وردت بذلك بعض الروايات منها:

ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «لا بأس بأن يتقبّل الرجل الأرض وأهلها من السلطان، وعن مزارعة أهل الخراج

---

(١) النهاية: ٤٤٢.

(٢) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش الثاني من العمود الثاني في الصفحة المتقدّمة.

(٣) أُنظر السرائر ٢: ٤٥٠.

(٤) أُنظر المسالك ٥: ٣٥.

(٥) أُنظر: مجمع الفائدة ١٠: ١١٦، والرياض ٩: ١١٦، والمستمسك ١٣: ١٣١.

(٦) أُنظر: المسالك ٥: ٣٦، والروضة البهيّة ٣: ٣٦٩، ومفتاح الكرامة ٧: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

بالربع والنصف والثلث؟ قال: نعم، لا بأس به، وقد قبّل رسول اللّٰه ﷺ خيبراً أعطاها اليهود، حيث فُتحت عليه بالخَبْر[١]، والخَبْر هو النصف»[٢].

ـ ما رواه إسماعيل بن الفضل، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يتقبّل بخراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصائد والسمك والطير، وهو لا يدري، لعلّ هذا لايكون أبداً أو يكون، أيشتريه، وفي أيِّ زمانٍ يشتريه ويتقبّل منه؟ قال: إذا علمت أنّ من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره وتقبّل به»[٣].

ـ وعن الفيض بن المختار، قال: «قلت لأبي عبداللّٰه عليه السلام: جعلت فداك ما تقول في أرضٍ أتقبّلها من السلطان، ثمّ أُؤاجرها أكرتي علىٰ أنّ ما أخرج اللّٰه منها من شيءٍ كان لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حقّ السلطان؟ قال: لا بأس به، كذلك أُعامل أُكرتي»[٤].

هذا بالنسبة إلىٰ هذا الموضوع علىٰ نحو الإجمال[١]، وسوف يأتي الكلام فيه علىٰ نحو التفصيل في عنوان «خراج» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

(١) الخَبْر: بفتح الخاء وكسرها وسكون الباء: المخابَرة، وهي المزارعة ببعض ما يخرج من الأرض. لسان العرب: «خبر».

(٢) التهذيب ٧: ٢٠١، كتاب المزارعة، الحديث ٣٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٢٤، كتاب المعيشة، الحديث ٣٨٣٢.

(٤) الوسائل ١٩: ٥٢، الباب ١٥ من أبواب المزارعة، الحديث ٣.

مظانّ البحث:

يُبحث عن التقبّل بالمعنىٰ الأوّل في موضعين:

كتاب البيع: بيع الثمار.

وكتاب المزارعة: خرص المالك علىٰ الزارع.

ويُبحث عنه بالمعنىٰ الثاني في:

كتاب المكاسب المحرّمة، بيع الأراضي.

تقبيل

لغـــة:

مصدر قبّل يقبّل تقبيلاً، والاسم منه القُبلة، وهو اللّثم[٢]، وقبّل وجه ولده، أي وضع فمه عليه، ولثمه.

ويأتي بمعنىٰ إلزام شخصٍ بعملٍ، فيكون مطاوعهُ التقبّل، الذي قد مضىٰ، فيقال قبّلتُه العملَ فتقبّله.

(١) أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٠٨، والحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٤٥ ـ ٤٦، ومصباح الفقاهة ١: ٥٣٤ ـ ٥٤٥، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ٢: ٤٢٣.

(٢) أُنظر القاموس المحيط وغيره: «قبل».

اصطلاحاً:

يأتي بالمعنيين المتقدّمين: اللّثم، والإلزام بعملٍ.

الأحـكام:

ينحصر الكلام في المعنىٰ الأوّل من التقبيل، وهو اللّثم؛ لأنّ الكلام عن الثاني قد مضىٰ.

أوّلاً ـ الحكم التكليفي للتقبيل:

يختلف الحكم التكليفي للتقبيل بحسب اختلاف موارده إلىٰ الأحكام الخمسة، وهي علىٰ النحو التالي:

١ ـ التقبيل الواجب:

لايجب التقبيل في حدّ ذاته، إلّا أن يكون متعلّقاً للنذر أو القَسَم أو نحوهما. فإذا نذر أن يقبّل الكعبة إذا وصل إليها، أو ضريح النبي صلى الله عليه وآله، أو أحد الأئمّة عليهم السلام، وجب الوفاء بالنّذر مع تحقّق موضوعه، لأنّه أمر راجحٌ شرعاً.

وكذا لو حلف علىٰ ذلك، أو عاهد اللّٰه عليه، بشرط أن يكون أصل التقبيل جائزاً، ولذلك فلو نذر أو حلف علىٰ تقبيل الأجنبيّة لم ينعقد؛ لأنّه محرّم[١].

٢ ـ التقبيل المحرّم:

يحرم التقبيل في الموارد التالية:

أ ـ تقبيل غير الزوجة ونحوها بشهوة:

يحرم تقبيل كلّ شخص وكلّ شيءٍ بشهوة، عدا من يجوز الاستمتاع به.

ويدخل في الكلّية المذكورة:

ـ تقبيل الأجنبي للأجنبيّة بشهوة.

ـ وتقبيل المحارم بشهوة.

ـ وتقبيل المماثل للماثل بشهوة، سواء كان أمرداً، أو لا.

ويدخل في الاستثناء:

ـ الزوجة، سواء كانت دائميّة أو منقطعة، حرّة أم أمة.

ـ المملوكة للرجل، فيجوز له تقبيلها بشهوة. ولا يجوز للمرأة تقبيل مملوكها مطلقاً، ولا مملوكتها بشهوة.

ب ـ تقبيل الزوجة بشهوة في مواضع:

يحرم تقبيل الزوجة ومن بحكمها بشهوة في مواضع، وهي:

ـ حالة الإحرام، فيحرم عليه تقبيل النساء بشهوةٍ مطلقاً، الزوجة وغيرها.

ـ حالة الاعتكاف، فإنّه يحرم علىٰ المعتكف مباشرة النساء تقبيلاً وجماعاً. وخصّ بعضهم التحريم بالجماع؛ حملاً للمباشرة المنهيّ عنها عليها.

ـ حالة الصوم إذا كان قاصداً، أو عالماً بكونه مؤدّياً إلىٰ خروج المنيّ أو كان من عادته ذلك،

---

(١) أُنظر الجواهر ٣٥: ٣٧٧.

لأنّه سبب للاستمناء العمدي، وهو مبطل للصوم.

وقد تقدّم الكلام عن هذه الأُمور في العناوين: إحرام، واستمتاع، واستمناء، واعتكاف، وأمرد ونحوها.

٣ ـ التقبيل المستحبّ:

ونقصد به ماورد الأمر بتقبيله، كما في الموارد التالية:

أ ـ تقبيل الحجر الأسود:

يستحبّ تقبيل الحجر الأسود، فقد ذكر الفقهاء[1] في مندوبات الطواف: استلام الحجر وتقبيله، فإن لم يقدر فيستلمه بيده، فإن لم يستطع فيُشر إليه، ففي رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا دنوت من الحجر الأسود فارفع يديك، واحمد اللّه، واثن عليه، وصلّ على النبي صلى الله عليه وآله، واسأل اللّه أن يتقبّل منك، ثمّ استلم الحجر وقبّله، فإن لم تستطع أن تقبّله فاستلمه بيدك، فإن لم تستطع أن تستلمه بيدك فأشر إليه...»[2].

راجع: استلام.

ب ـ تقبيل الركن اليماني:

وتقبيله مستحبّ، مثل الحجر الأسود كما قيل[1]: فقد روىٰ غياث بن إبراهيم، عن جعفر الصادق، عن أبيه عليه السلام أنّه قال: «كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله لايستلم الركن إلّا الركن الأسود واليماني، ويقبّلهما، ويضع خدّه عليهما ورأيت أبي يفعله»[2].

ج ـ تقبيل الولد علىٰ وجه الرحمة:

والمقصود من الولد هو الأعمّ من الذكر والأُنثىٰ. هذا وقد وردت روايات كثيرة في محبّة الأولاد والعطف عليهم، ومن بينها روايات تخصّ تقبيلهم، منها:

ـ ما رواه الفضل بن أبي قرّة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: من قبّل ولده كتب اللّه عزّ وجلّ له حسنة، ومن فرّحه فرّحه اللّه يوم القيامة، ومن علّمه القرآن دُعي بالأبوين فيُكسيان حُلّتين يضيء من نورهما وجوه أهل الجنّة»[3].

ـ وروي عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله: أنّه كان يقبّل

---

(١) أُنظر: المنتهىٰ ١٠: ٣٣٩، والمدارك ٨: ١٥٨، والكفاية ١: ٣٣٤، والجواهر ١٩: ٣٤٣، وغيرها.

(٢) الوسائل ١٣: ٣١٣، الباب ١٢ من أبواب الطواف، الحديث الأوّل.

(١) أُنظر: المنتهىٰ ١٠: ٣٤٢، والمدارك ٨: ١٦٥، والجواهر ١٩: ٣٥٨.

(٢) الوسائل ١٣: ٣٣٧، الباب ٢٢ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

(٣) الكافي ٦: ٤٩، كتاب العقيقة، باب برّ الأولاد، الحديث الأوّل، ورواه مقطّعاً في الوسائل ٢١: ٤٧٥، الباب ٨٣ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٣، و٤٨٥، والباب ٨٩ من تلك الأبواب، الحديث ٢.

الحسن عليه السلام[١]، أو الحسن والحسين عليهما السلام[٢]، فقال الأقرع بن حابس: إنّ لي عشرة من الوِلد ما قبّلت أحداً منهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من لا يَرحم لا يُرحم»[٣].

ـ وروي عن عائشة أنّها قالت: «ما رأيت من الناس أحداً أشبه كلاماً وحديثاً برسول الله صلى الله عليه وآله من فاطمة عليها السلام، كانت إذا دخلت عليه رحّب بها وقبّل يديها وأجلسها في مجلسه، فإذا دخل عليها قامت إليه فرحّبت به وقبّلت يديه...»[٤].

والمستفاد من الرواية أنّ فضل هذا التقبيل ليس مخصوصاً بالأولاد حال صغرهم، بل يعمّ كبَرهم أيضاً.

د ـ تقبيل القادم من مكّة:

ورد في حديث الأربعمئة الذي رواه الصدوق في الخصال عن الإمام علي عليه السلام: «إذا قدِم أخوك من مكّة، فقبِّل بين عينيه وفاه الذي قبّل به الحجر الأسود، الذي قبّله رسول الله صلى الله عليه وآله، والعين التي نظر بها إلىٰ بيت الله وقبّل موضع سجوده ووجهه، وإذا هنّأتموه فقولوا له: قبل الله نُسكك، ورَحِم سعيك، وأخلف عليك نفقتك، ولا جعله آخر عهدك ببيته الحرام»[١].

هـ ـ تقبيل الأخ المؤمن عند زيارته:

قال الشهيد الأوّل في الدروس: «يستحبّ زيارة الإخوان في الله تعالىٰ استحباباً مؤكّداً، فإذا زاره نزل علىٰ حكمه[٢]، ولا يحتشمه، ولا يكلّفه، ويستحبّ للمزور استقبال الزائر ومصافحته واعتناقه، وتقبيل موضع السجود من كلٍّ منهما، ولو قبّل يده كان جائزاً...»[٣].

وظاهره استحباب التقبيل في مطلق الزيارة، والمنصوص هو استحبابه للقادم من مكّة كما تقدّم وأشار إليه ابن إدريس[٤].

---

(١) كما في المصدر المنقول عنه في الوسائل.

(٢) كما في الوسائل، وفي مصادر أُخرىٰ: حسين بن علي، ولا فرق بين الجميع.

(٣) الوسائل ٢١: ٤٨٥، الباب ٨٩ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٤.

(٤) البحار ٤٣: ٢٥، باب مناقب فاطمة الزهراء عليها السلام، الحديث ٢٢، نقلاً عن أمالي الشيخ الطوسي: ٤٠٠، الحديث ٨٩٢، ورويت هذه الرواية في سنن الترمذي ٥: ٣٦١، ح٣٩٦٤، وسنن البيهقي ٥: ٣٩١ ـ ٣٩٢، المستدرك علىٰ الصحيحين ٣: ١٥٤، باب فضائل فاطمة عليها السلام.

---

(١) الخصال: ٦٣٥، حديث الأربعمئة، ورواه عنه في الوسائل ١١: ٤٤٧، الباب ٥٥ من أبواب آداب السفر، الحديث ٧.

(٢) أي يجلس حيثما يرشده، ويأكل ويشرب ما يقدّمه له ونحو ذلك، فيفعل حسبما يطلبه منه.

(٣) الدروس ٢: ١٨.

(٤) قال ابن إدريس في السرائر ١: ٦٥٨: «ومن زار أخاه المؤمن فليستقبله ويصافحه، ويعتنقه، وذكر بعض أصحابنا المصنّفين في تصنيفه: ويقبّل كلّ واحد منهما موضع سجود الآخر، وقد روي في الأخبار: التقبيل للقادم من الحجّ».

وقد روي مستفيضاً: أنّ رسول الله ﷺ لمّا افتتح خيبر قدم إليه جعفر ؑ من الحبشة، فقام إليه النبي ﷺ وقبّل ما بين عينيه[١].

و ـ تقبيل ضرائح الأئمّة ؑ:

قال ابن إدريس: «ولا أرىٰ التعفير علىٰ قبر أحد، ولا التقبيل له، سوىٰ قبور الأئمّة ؑ؛ لأنّ ذلك حكم شرعيّ، يحتاج في استحبابه وإثباته إلىٰ دليل شرعيّ، ولن يجده طالبه، ولولا إجماع طائفتنا علىٰ التقبيل والتعفير علىٰ قبور الأئمّة ؑ عند زيارتهم، لما جاز ذلك؛ لما بيّنّاه»[٢].

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «ولا كراهة في تقبيل الضرائح، بل هو سنّة عندنا، ولو كان هناك تقيّة، فتركه أولىٰ. وأمّا تقبيل الأعتاب[٣]، فلم نقف فيه علىٰ نصٍّ نعتدُّ به، ولكن عليه الإماميّة»[٤].

وجاء في العروة الوثقىٰ: «لايبعد جواز تقبيل العتبة الشريفة»[٥].

(١) أُنظر رواياته في البحار ٢١: ٢٤ ـ ٢٥ باب غزوة خيبر الأحاديث ١٩ ـ ٢٢.

(٢) السرائر ١: ٦٥٨.

(٣) الأعتاب: جمع عَتَبة، وهي الخشبة السفلىٰ للباب التي يوطأ عليها، أو هي والعليا. لسان العرب والمعجم الوسيط: «عتب».

(٤) الدروس ٢: ٢٤ ـ ٢٥.

(٥) العروة الوثقىٰ ٢: ٥٨٧ / سائر أقسام السجود، المسألة ٢٤.

ز ـ تقبيل أيدي العلماء وذراري رسول الله ﷺ:

قال العلّامة: «التحيّة بتقبيل اليد وانحناء[١] الظهر لا أصل له في الشرع، لكن لا يُمنع الذمّي من تعظيم المسلم بهما. ولا يكره التعظيم بهما لزهد وعلم وكِبر سنّ. وروي أنّ أعرابيّاً قعد عند رسول الله ﷺ فاستحسن كلامه، فاستأذنه في أن يقبّل وجهه، فأذن له، ثمّ استأذن في أن يقبّل يده، فأذن له، ثمّ استأذنه في أن يسجد له، فلم يأذن له[٢]»[٣].

ولكن قال الشهيد الأوّل: «ويستحبّ للمزور استقبال الزائر ومصافحته، واعتناقه، وتقبيل موضع السجود من كلٍّ منهما، ولو قبّل يده كان جائزاً، وخصوصاً العلماء وذريّة رسول الله ﷺ؛ لقول الصادق ؑ: لا تقبّل يد أحد إلّا من أُريد به رسول الله ﷺ»[٤].

والمروي في الكافي، عن أبي عبدالله ؑ أنّه قال: «لا يُقبّل رأس أحدٍ ولا يده إلّا رسول الله ﷺ، أو من أُريد به رسول الله ﷺ»[٥].

(١) المراد منه الانحناء القليل، لا الواصل إلىٰ حدّ الركوع فإنّه غير جائز خاصّة إذا كان بقصد التعظيم.

(٢) المستدرك علىٰ الصحيحين (للحاكم النيسابوري) ٤: ١٧٢.

(٣) التذكرة ٩: ٢٤.

(٤) الدروس ٢: ١٨.

(٥) أُصول الكافي ٢: ١٨٥، باب التقبيل، الحديث ٢.

وقال المجلسي معلّقاً على الرواية: «قوله ﷺ: "أو من أُريد به رسول اللّه"، من الأئمّة ﷺ إجماعاً[١]، وغيرهم من السادات والعلماء على الخلاف، وإن لم أر في كلام أصحابنا تصريحاً بالحرمة...».

ثمّ قال: «ويحتمل شمول الحكم العلماء باللّه وبأمر اللّه معاً، العاملين بعلمهم، والهادين للناس ممّن وافق قوله فعله. لأنّ العلماء الحقّ ورثة الأنبياء، فلا يبعد دخولهم فيمن يراد به رسول اللّه ﷺ».

ثمّ قال: «قال الشهيد ﷺ في قواعده[٢]: يجوز تعظيم المؤمن بما جرت به عادة الزمان، وإن لم يكن منقولاً عن السلف؛ لدلالة العمومات عليه، قال تعالى: ﴿ذٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[٣]...»[٤].

وهل المراد من قوله: «يجوز» خصوص الإباحة، أو الاستحباب؟ ظاهر الاستدلال بقاعدة التعظيم هو ثبوت الاستحباب. نعم من ثبت دخوله في من أُريد به رسول اللّه ﷺ يمكن استحباب تقبيل يده.

وهناك استفتاء من شيخنا التبريزي حول التقبيل لا بأس بذكره.

«سؤال: يستحبّ تقبيل يد الوالدين، وتقبيل الزوجة يد زوجها، إظهاراً لطاعته، واحتراماً له، ويد الهاشمي تقرّباً من رسول اللّه ﷺ، ويد العالم الفاضل، وفي غير المذكور يكون التقبيل مكروهاً، أليس كذلك؟

التبريزي: كلُّ تقبيلٍ لليد مكروه، إلّا يد العالم، والهاشمي تقرّباً لرسول اللّه ﷺ، وأمّا تقبيل يد الوالدين وغيرهما فاستحبابه غير ثابت، واللّه العالم»[١].

ح ـ تقبيل المتصدّق يده بعد التصدّق:

ورد في جملة من الروايات الأمر بتقبيل اليد بعد التصدّق بها، منها:

ـ ما رواه الصدوق في حديث الأربعمئة عن الإمام علي ﷺ الذي جاء فيه: «إذا ناولتم السائل الشيء فاسألوه أن يدعو لكم، فإنّه يجاب فيكم ولا يجاب في نفسه؛ لأنّهم يكذّبون، وليردّ الذي يناوله يده إلىٰ فيه فليقبّلها، فإنّ اللّه عزّ وجلّ يأخذها قبل أن تقع في يد السائل، كما قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ

(١) روىٰ في الكافي في الباب المتقدّم، الحديث ٤، عن يونس بن يعقوب، قال: «قلت لأبي عبداللّه ﷺ: ناولني يدك أُقبّلها، فأعطانيها، فقلت: جُعلت فداك، رأسك؟ ففعل، فقبّلته، فقلت: جُعلت فداك، رجلاك؟ فقال: أقسمت، أقسمت، أقسمت، ثلاثاً، وبقي شيء، وبقي شيء، وبقي شيء!».

(٢) أُنظر القواعد والفوائد ٢: ١٥٩، القاعدة: ٢٠٩.

(٣) الحجّ: ٣٢.

(٤) مرآة العقول ٩: ٧٩.

(١) صراط النجاة ٢: ٥٨٨، السؤال ١٩٥٥.

﴿ٱلصَّدَقَاتِ﴾[١]...»[٢].

ـ وروي: أنّه «كان زين العابدين عليه السلام يقبّل يده عند الصدقة، فقيل له في ذلك؟ فقال: إنّها تقع في يد اللّه قبل أن تقع في يد السائل»[٣].

ط ـ تقبيل الورد مقروناً بالصلاة علىٰ النبي صلى الله عليه وآله:

روىٰ أبوهاشم الجعفري، قال: «دخلت علىٰ أبي الحسن العسكري عليه السلام فجاء صبيٌّ من صبيانه فناوله وردة، فقبّلها ووضعها علىٰ عينيه، ثمّ ناولنيها، ثمّ قال: يا أبا هاشم من تناول وردة أو ريحانة فقبّلها ووضعها علىٰ عينيه، ثمّ صلّىٰ علىٰ محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام كتب اللّه له من الحسنات مثل رمل عالج، ومحا عنه من السيئات مثل ذلك»[٤].

وعن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام، عن عليٍّ عليه السلام قال: «كان النبي صلى الله عليه وآله إذا رأىٰ الفاكهة الجديدة قبّلها ووضعها علىٰ عينه وفمه، ثمّ قال: اللّهمّ كما أريتنا أوّلها في عافية، فأرنا آخرها في عافية»[٥].

(١) التوبة: ١٠٤.

(٢) الخصال: ٦١٩، ورواه عنه في الوسائل ٩: ٤٣٣، الباب ٢٩ من أبواب الصدقة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢: ١٧٠، الباب ١١٤ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

مواضع التقبيل:

لم يتكلّم الفقهاء عن ذلك، نعم أشارت بعض الروايات إليه، فيستفاد من بعضها أنّ موضع تقبيل الأخ ـ سواء كان نسبيّاً أو إيمانيّاً ـ هو بين العينين، ومن بعضها أنّه يجوز أن يكون علىٰ الخدّ.

وموضع تقبيل الإمام إنّما هو بين العينين، ويجوز تقبيل اليد منه، وقد تقدّم إسراء ذلك إلىٰ العلماء وغيرهم ممّن أريد بهم رسول اللّه صلى الله عليه وآله.

ويستفاد من بعضها أنّ التقبيل علىٰ الفم لا يكون إلّا للزوجة والولد الصغير[١].

٤ ـ التقبيل المكروه:

يكره التقبيل في موارد، أهمّها المورد التالي:

تقبيل الصائم للنساء:

ذكر الفقهاء من جملة آداب الصوم كراهة تقبيل الصائم للنساء اللّاتي يحلّ له تقبيلهنّ بالأصل كالزوجة والمملوكة، والحكم إجماعي في الجملة. قال العلّامة: «قد أجمع كلُّ من يحفظ عنه العلم علىٰ كراهيّة التقبيل لذي الشهوة»[٢].

وهل ذلك مكروه مطلقاً لذي الشهوة وغيره، للشاب والشيخ، أو تختصّ الكراهة بذي الشهوة؟ فيه خلاف.

وتدلّ علىٰ الأوّل:

ـ رواية الأصبغ بن نباتة، قال: «جاء رجل

(١) أُنظر أُصول الكافي ٢: ١٨٥ ـ ١٨٦، باب التقبيل.

(٢) المنتهىٰ ٩: ١٧٨، وانظر التذكرة ٦: ٩١.

إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام فقال: يا أميرالمؤمنين، أُقبّل وأنا صائم؟ فقال له: عفّ صومك، فإنّ بدو القتال اللّطام»[1].

وتدلّ علىٰ الثاني:

ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجل يمسّ من المرأة شيئاً، أيفسد ذلك صومه أو ينقضه؟ فقال: إنّ ذلك ليكره للرجل الشابّ مخافة أن يسبقه المني»[2].

ـ وصحيحة منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الصائم، يقبّل الجارية والمرأة؟ فقال: أمّا الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس، وأمّا الشابّ الشَّبِق فلا؛ لأنّه لا يؤمَن، والقُبلة إحدىٰ الشهوتين...»[3].

وهذا القول هو الأشهر[4]، بل عبارة المنتهىٰ المتقدّمة تُعرِب عن الإجماع فيه.

ثمّ، هل الكراهة تشمل صورة الظنّ بالإنزال أيضاً، أم يكون التقبيل عندئذٍ محرّماً؟ فيه خلاف.

قال العلّامة: «إنّ القُبلة مكروهة في حقّ ذي الشهوة إذا لم يغلب علىٰ ظنّه الإنزال إجماعاً، ولو غلب علىٰ ظنّه الإنزال، فهل هي محرّمة أم لا؟ الأكثر علىٰ أنّها مكروهة»[1].

أمّا البطلان فيتوقّف علىٰ الإنزال الفعلي، أو قصده بناءً علىٰ أنّ قصد المفطر مفطر[2].

وسوف يأتي تفصيل هذه الأبحاث في عنوان «صوم» إن شاء الله تعالىٰ.

٥ ـ التقبيل المباح:

يجوز التقبيل في غير الموارد الواجبة، والمحرّمة، والمستحبّة، والمكروهة، ولكن هناك بعض الموارد أشار إليها الفقهاء نذكرها باختصار، وهي:

أ ـ تقبيل الزوجين:

يجوز لكلٍّ من الزوجين تقبيل أحدهما الآخر في أيّ زمان، وفي أيّ موضع من بدن

---

(١) الوسائل ١٠: ١٠٠، الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٩٧، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٤) كما قال النراقي في المستند ١٠: ٣٠٠.

أُنظر: النهاية: ١٥٦، والخلاف ٢: ١٩٧، المسألة ٤٨، والجامع للشرائع: ١٥٧، والمعتبر: ٣٠٤، والدروس ١: ٢٧٩، والمسالك ٢: ٣٩، والمدارك ٦: ١٢٦، والكفاية ١: ٢٣٦، والرياض ٥: ٣٣٤، ومستند الشيعة ١٠: ٣٠٠، وغيرها.

وأطلق فقهاء آخرون: «كراهة مباشرة النساء تقبيلاً ولمساً وملاعبة» من دون تفصيل، أُنظر: الشرائع ١: ١٩٥، والقواعد ١: ٣٧٥، وغاية المراد ١: ٣٠٠.

(١) المنتهىٰ ٩: ١٧٩.

أقول: كثير من الفقهاء لم يتعرّضوا لهذا التفصيل، وممّن قال بالتحريم النراقي في المستند ١٠: ٣٠٣، والسيّد اليزدي في العروة الوثقىٰ ٣: ٥٨٧ / مكروهات الصوم، الأوّل، ولم يستشكل فيه إلّا الإمام الخميني.

(٢) أُنظر الجواهر ١٦: ٣١٦.

الآخر، عدا الموارد التي تقدّم حرمة التقبيل أو كراهته فيها من قبل الزوجين، كموارد الإحرام والاعتكاف والصوم.

قال السيّد اليزدي: «يجوز لكلٍّ من الزوج والزوجة النظر إلىٰ جسد الآخر حتىٰ العورة مع التلذّذ وبدونه، بل يجوز لكلٍّ منهما مسّ الآخر بكلّ عضوٍ منه كلّ عضو من الآخر مع التلذّذ وبدونه»[1].

وروىٰ علي بن جعفر، قال: «سألت أبا الحسن موسىٰ عليه السلام عن الرجل يقبّل قُبل امرأته؟ قال: لا بأس»[2].

ب ـ تقبيل غير الزوجين بدون شهوة:

لا يجوز تقبيل غير المتماثلين إذا كانا أجنبيّين، سواء كان مقروناً بالشهوة أم لا، إلّا الصبيّة كما سيأتي.

وكذا لا يجوز تقبيل المتماثلين إذا كان بشهوةٍ.

نعم يجوز تقبيل غير المتماثلين إذا كان بدون شهوةٍ، وكان بينهما محرميّة، كالأب والبنت، والأخ والأُخت، والذكر وعمّته أو خالته، والأُنثىٰ وعمّها أو خالها، وهكذا.

كما يجوز تقبيل المتماثلين بدون شهوةٍ مطلقاً، سواء كانت بينهما رحميّة أم لا[1].

ج ـ تقبيل الصبيّة:

ورد في بعض الروايات جواز تقبيل الصبيّة بدون شهوة إذا لم تبلغ ست سنين، وجرىٰ عليها الفقهاء، حتىٰ قيل: إنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب[2]، وأنّه ممّا لا إشكال فيه في الجملة، وتقتضيه السيرة العمليّة القطعيّة، مضافاً إلىٰ أصل البراءة والنصوص[3]، التي منها:

ـ ما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا بلغت الجارية الحرّة ستّ سنين فلا ينبغي لك أن تقبّلها»[4].

ـ ومرفوعة زكريا المؤمن، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «إذا بلغت الجارية ستّ سنين فلا يقبّلها الغلام، والغلام لا يقبّل المرأة إذا جاز سبع سنين»[5].

ـ رواية الكاهلي، قال: «سألته عن جاريةٍ ليس بيني وبينها محرم تغشاني، فأحملها وأُقبّلها؟

---

(١) العروة الوثقىٰ ٥: ٤٩٤ / النكاح، المسألة ٢٩.

(٢) الوسائل ٢٠: ١١٠، الباب ٥١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(١) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٥٧٥ ـ وفيها: «وأمّا المعانقة والتقبيل بين الرجلين والمرأتين فلا بأس مع عدم الشهوة، وأمن الفتنة» ـ والقواعد والفوائد ١: ١٦٣، القاعدة (٢٠٩)، وجامع المقاصد ١٢: ٤٥.

(٢) أُنظر مباني العروة الوثقىٰ (النكاح) ١: ٩٠.

(٣) أُنظر المستمسك ١٤: ٤١.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٣٠، الباب ١٢٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

فقال: إذا أتىٰ عليها ستّ سنين فلا تضعها علىٰ حجرك»[١].

فتعلّق النهي بالأخفّ، ليشمل الأشدّ بطريقٍ أولىٰ.

هذا إذا لم تبلغ ستّ سنين، أمّا لو بلغت حتىٰ قبل البلوغ فهل يكون تقبيلها محرّماً؟

قال السيّد الحكيم معلّقاً علىٰ قول السيّد اليزدي: «لابأس بتقبيل الرجل الصبيّة التي ليس بمحرم، ووضعها في حجره، قبل أن يأتي عليها ستّ سنين، إذا لم يكن عن شهوةٍ»[٢].

ثمّ قال بعد الاستدلالات المتقدّمة: «ولم يتعرّض المصنّف لحكم التقبيل بعد ستّ سنين، والمستفاد من النصوص المذكورة هو الكراهة دون الحرمة...»، ثمّ علّله بقصور ما ربّما يستفاد منه التحريم سنداً[٣].

وكذا السيّد الخوئي حيث قال بعد مناقشة الروايات: «ليس في المقام، ولا رواية واحدة صحيحة السند، وتامّة الدلالة يمكن الاعتماد عليها لإثبات الحكم»[٤].

ومراده من الحكم حرمة تقبيل ما زادت عن الستّ وقبل البلوغ.

وأمّا سائر الفقهاء المعلّقين فلم يعلّقوا علىٰ

(١) المصدر المتقدّم: ٢٢٩، الحديث الأوّل.

(٢) العروة الوثقىٰ ٥: ٤٩٧ / النكاح، المسألة ٣٦.

(٣) المستمسك ١٤: ٤١ ـ ٤٢.

(٤) مباني العروة الوثقىٰ (النكاح) ١: ٩٠ ـ ٩٣.

كلام السيّد اليزدي في العروة بنفيٍ أو إثباتٍ.

د ـ تقبيل الميّت:

قال الشهيد الأوّل في الذكرىٰ: «لابأس بمسّ الميّت عند موته، وتقبيله بعد غسله وقبله، فقد قبّل رسول الله ﷺ عثمان بن مظعون بعد موته، رواه السكوني عن الصادق عليه السلام[١]، وقبّل الصادق عليه السلام ابنه إسماعيل قبل غسله، رواه إسماعيل بن جابر[٢]، وقبّله أيضاً بعد تكفينه[٣]»[٤].

ثانياً ـ الحكم الوضعي للتقبيل:

تترتّب علىٰ التقبيل آثار نشير إليها إجمالاً:

١ ـ هل ينتقض الوضوء بالتقبيل؟

المعروف عند الإماميّة أنّ التقبيل لا يُبطل الوضوء وإن كان عن شهوةٍ ومحرّماً، لكنّ المنقول عن ابن الجنيد أنّ التقبيل إذا كان محرّماً فهو ينقض الوضوء، وإن كان محلّلاً فيعاد علىٰ نحو الاحتياط[٥].

(١) التهذيب ١: ٤٣٠، باب تلقين الميّت، الحديث ١٦.

(٢) التهذيب ١: ٤٢٩، باب تلقين الميّت، الحديث ١١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١٦١، أحكام الأموات، الحديث ٤٤٩.

(٤) الذكرىٰ ١: ٣٧٨.

(٥) قال العلّامة في المختلف ١: ٢٥٩: «القُبلة لاتنقض الوضوء، ذهب إليه أكثر علمائنا. وقال ابن الجنيد: من قبّل بشهوةٍ للجماع، ولذّةٍ في المحرّم نقض الطهارة، والاحتياط إذا كان في محلّل إعادة الوضوء» وانظر: الدروس ١: ٨٨، وكشف اللثام ١: ١٩٣، وغيرهما.

ويبدو أنّ منشأ ذلك ما ورد من الأمر بالوضوء عند القبلة، لكن حمل الفقهاء ذلك علىٰ الاستحباب؛ لدلالة روايات أُخرىٰ علىٰ عدم نقض الطهارة بها.

ويدلّ علىٰ النقض صحيحة أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قبّل الرجل المرأة من شهوةٍ، أو مسّ فرجها، أعاد الوضوء»[١].

وفي قبالها روايات كثيرة تدلّ علىٰ عدم النقض، منها:

صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس في القُبلة، ولا المباشرة، ولا مسّ الفرج وضوء»[٢].

ولا فرق بين خروج المذي بالتقبيل وعدمه[٣]؛ لأنّ كلّاً من خروج المذي والتقبيل لا يكون ناقضاً للوضوء في حدّ ذاته.

نعم، لا إشكال في نقض الوضوء ووجوب الغسل لو خرج المني بالتقبيل، وذلك واضح لمكان خروج المني، وليس للتقبيل.

٢ ـ أثر التقبيل في إبطال الصوم:

التقبيل لا أثر له في حدّ ذاته بالنسبة إلىٰ الصوم، سواء قلنا: إنّه حرام للصائم أو مكروه.

نعم لو أدّىٰ إلىٰ الإمناء والإنزال الموجب للجنابة، فيترتّب عليه في بعض الحالات القضاء والكفّارة، أو القضاء فقط في حالاتٍ أُخر.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك علىٰ نحو التفصيل في عنوان «استمناء / الإمناء بسبب القبلة».

٣ ـ أثر التقبيل في الإحرام:

تقدّم أنّ التقبيل حال الإحرام حرام، وتترتّب عليه الكفّارة إجمالاً. وأمّا نوع الكفّارة فقد اختلفوا فيها علىٰ أقوال:

القول الأوّل:

إذا كان التقبيل بشهوةٍ فعليه بدنة، وإن لم يكن بشهوةٍ فعليه شاة مطلقاً، سواء أنزل في الحالين أم لا.

ذهب إليه الشيخ[١] وتبعه جماعة، ولعلّهم الأكثر[٢].

القول الثاني:

إذا كان التقبيل بشهوةٍ واستتبع الإنزال فعليه جزور، وإن لم يستتبع ذلك فعليه شاة، سواء كان

---

(١) الوسائل ١: ٢٧٢، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٧٠، الحديث ٣.

(٣) أُنظر: المدارك ١: ١٥٠، والحدائق ٢: ١١٢، والرياض ١: ١٩٨، ومستند الشيعة ٢: ١٩، والجواهر ١: ٤١١.

(١) أُنظر: المبسوط ١: ٣٣٨، والنهاية: ٢٣٢، والتهذيب ٥: ٣٢٧، الحديث ٣٦.

(٢) أُنظر: الشرائع ١: ٢٩٥، والمنتهىٰ ١٢: ٤٤٠، وإيضاح الفوائد ١: ٣٤٧، والدروس ١: ٣٧١، والمسالك ٢: ٤٨٢، والرياض ٧: ٣٩٤ ـ ٣٩٥، ومستند الشيعة ١٣: ٢٥٤ ـ ٢٥٥، والجواهر ٢٠: ٣٩٠ ـ ٣٩٢.

بشهوةٍ أم لا.

ذهب إليه ابن إدريس[١] وتبعه بعض الفقهاء أيضاً[٢].

• القول الثالث:

وجوب البدنة لمن قبّل امرأته سواء أنزل أم لم ينزل، وهو الظاهر من الصدوق، حيث قال: «فإن قبّلها فعليه بدنة»[٣]، والمفيد وعبارته: «ومن قبّل امرأته وهو محرم فعليه بدنة، أنزل أو لم ينزل»[٤]، وكذا السيّد المرتضىٰ حيث قال: «ومن قبّل امرأته وهو محرم فعليه بدنة أنزل أم لم ينزل»[٥].

وإليه ذهب صاحب المدارك[٦].

وهناك أقوال أُخر.

الروايات في المسألة:

ـ روىٰ الحلبي في الصحيح عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوةٍ علىٰ امرأته ـ إلىٰ أن قال: ـ قلت: المحرم يضع يده بشهوةٍ؟ قال: يهريق دم شاة. قلت: فإن قبّل، قال: هذا أشدّ، ينحر بدنة»[١].

وهي تدلّ علىٰ القول الثالث كما قال صاحب المدارك[٢].

ـ وروىٰ مسمع في الصحيح أيضاً، قال: «قال لي أبو عبدالله ﷺ: يا أبا سيّار إنّ حال المحرم ضيّقة، فمن قبّل امرأته علىٰ غير شهوةٍ وهو محرم فعليه دم شاةٍ، ومن قبّل امرأته علىٰ شهوةٍ فأمنىٰ فعليه جزور ويستغفر ربّه»[٣].

وهي تدلّ علىٰ قول ابن إدريس إلّا أنّه ليس فيها حكم من قبّل بشهوةٍ لكن لم يمنِ، حيث حكم فيها بالشاة أيضاً.

ـ وروىٰ علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن ﷺ، قال: «سألته عن رجلٍ قبّل امرأته وهو محرم؟ قال: عليه بدنة وإن لم ينزل، وليس له أن يأكل منها»[٤].

واستدلّوا بها علىٰ قول الشيخ، حملاً لها علىٰ صورة الشهوة، أمّا صورة عدم الشهوة فيدلّ عليها سائر الروايات التي دلّت علىٰ وجوب الدم، أو

(١) أُنظر السرائر ١: ٥٥٢.
(٢) أُنظر: الكافي في الفقه: ٢٠٣، والمراسم: ١١٩، والغنية: ١٦٥، والتذكرة ٨: ٥٥ ـ ٥٦، لكنّه تردّد في التحرير ٢: ٦٢.
(٣) المقنع: ٧٦.
(٤) المقنعة: ٤٣٤.
(٥) رسائل الشريف المرتضىٰ ٣: ٧٠، رسالة جمل العلم والعمل.
(٦) أُنظر المدارك ٨: ٤٢٨.

(١) الوسائل ١٣: ١٣٨، الباب ١٨ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث الأوّل.
(٢) أُنظر المدارك ٨: ٤٢٨.
(٣) الوسائل ١٣: ١٣٩، الباب ١٨ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ٣.
(٤) الوسائل ١٣: ١٣٩، الباب ١٨ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ٤.

شاةٍ، والمراد بهما واحد، حملاً لمطلق الدم علىٰ دم الشاة[1].

لكن بعضهم[2] استضعف الرواية لعلي بن أبي حمزة، وسهل بن زياد الموجودين في سندها.

٤ ـ أثر التقبيل في الطلاق الرجعي:

الطلاق الرجعي هو الذي يجوز للمطلّق الرجوع فيه إلىٰ زوجته في عدّتها إذا شاء.

وصرّح الفقهاء بأنّ الرجوع قد يتحقّق بالقول، أو بالفعل، فالأوّل مثل قوله: راجعتك، والثاني مثل الوطئ، والتقبيل، واللمس بشهوةٍ ونحوها، وهذا ممّا لا خلاف فيه[3].

وإنّما الخلاف في أنّ التقبيل رجوع مطلقاً سواء نوىٰ به الرجوع أم لا، أو يشترط في كونه رجوعاً قصد الرجوع به؟

أطلق بعض الفقهاء بأنّ الرجوع يكون بالقول وبالفعل، ثمّ مثّل للثاني بالتقبيل ونحوه ولم يذكر شرطاً، كالشيخ الطوسي[4] وابن إدريس[5]، وابن حمزة[6].

وقال العلّامة في التحرير: «تصحّ الرجعة

(١) أُنظر المختلف ٤: ١٦٣.

(٢) هو العلّامة في المختلف.

(٣) أُنظر الجواهر ٣٢: ١٨٠.

(٤) أُنظر: المبسوط ٥: ١٠٢، والخلاف ٤: ٥٠٦.

(٥) أُنظر السرائر ٢: ٦٦٨.

(٦) أُنظر الوسيلة: ٣٣٠.

بالقول مثل راجعتك، وارتجعتك، وأمسكتك، ورددتك، وبالفعل كالوطئ، والتقبيل، والملامسة بشهوةٍ، ولا يفتقر إلىٰ تقدّم النطق، ولا نيّة الرجعة، وإن كان الطلاق رجعة»[1].

لكن قال في القواعد: «... ويشترط في الوطئ والتقبيل واللمس صدوره عن قصد، فلو وطئ نائماً، أو ظنّ أنّها غير المطلّقة لم تحصل الرجعة»[2].

ومثله قال المقداد في التنقيح[3].

وزاد الشهيد الثاني في الروضة: «وينبغي تقييده بقصد الرجوع به، أو بعدم قصد غيره؛ لأنّه أعمّ، خصوصاً لو وقع منه سهواً. والأجود اعتبار الأوّل»[4] أي قصد الرجوع، فلا يعتبر عدم قصد غير الرجوع كالالتذاذ الجنسي.

وقال في المسالك: «ويشترط وقوعه بالقصد، فلو وقع سهواً أو بظنّ كونها الزوجة لم يفد الرجعة قطعاً».

ثمّ قال: «ولو أوقعه بقصد عدم الرجعة أو لا بقصدها ـ إن اعتبرناه ـ فعَل حراماً؛ لانفساخ النكاح بالطلاق وإن كان رجعيّاً؛ لأنّ فائدة الرجعي جواز الرجوع فيها، لا بقاؤه بحاله، لكن لا حدّ عليه

(١) التحرير ٤: ٧١.

(٢) القواعد ٣: ١٣٤.

(٣) أُنظر التنقيح ٣: ٣٣٠.

(٤) أُنظر الروضة البهيّة ٦: ٥٠.

وإن كان عالماً بالتحريم؛ لعدم خروجها عن حكم الزوجة رأساً، ولقيام الشبهة، بل التعزير علىٰ فعل المحرّم، إلّا مع الجهل بالتحريم»[1].

ومضمون ما ذكره الشهيد موجود في كلمات الذين تعرّضوا لتفصيل المسألة، مثل: سبطه في نهاية المرام[2]، وصاحب كشف اللثام[3] ـ وإن احتمل كون التقبيل رجوعاً مطلقاً، كالعلّامة في التحرير[4] ـ وصاحب الحدائق[5]، وصاحب الرياض[6]، وغيرهم[7].

٥ ـ هل التقبيل يدلّ علىٰ الاختيار؟

إذا أسلم الكافر وكان له أكثر من أربع زوجات وأسلمنَ معه، فيجب أن يفارق الزائد من الأربعة، ويختار منهنّ أربعة ويفارق ماسواهنّ.

وهذا لا كلام فيه لو تحقّق مع شرائطه، كما تقدّم في عنوان «اختيار».

وإنّما الكلام فيما يدلّ علىٰ الاختيار، فهو قد يكون قولاً أو فعلاً وقد وقع الكلام في أنّ التقبيل هل يدلّ علىٰ الاختيار أم لا؟

قال بعضهم[1] بدلالته كما يدلّ علىٰ الرجعة؛ لأنّ الموجود في النصّ الدلالة علىٰ الرضا ببقاء النكاح، فهو كلّيٌّ من أفراده التقبيل، كما في الرجعة، وليس هذا قياساً.

واستشكل فيه بعض آخر؛ لأنّ الفعل مجمل، فلا يدلّ علىٰ الاختيار صريحاً، فهو أعمّ منه[2].

٦ ـ هل يستقرّ تمام المهر بالتقبيل؟

معنىٰ استقرار تمام المهر هو استحقاق الزوجة له، ومعنىٰ عدم استقراره استحقاقها لنصفه.

وقد اختلف الفقهاء تبعاً لاختلاف الروايات فيما يستقرّ به تمام المهر.

ـ فقيل بأنّ ما يوجب استقرار تمام المهر هو الدخول.

ـ وقيل هو الدخول، أو الخلوة بالزوجة، علىٰ ظاهر الحال، لكن علىٰ الزوجة فيما بينها وبين اللّه أن لا تأخذ تمام المهر إلّا بعد الدخول وأمّا قبله فلا تستحقّ إلّا النصف.

ـ وقيل هو الدخول، أو الخلوة، أو ما يقوم

---

(١) المسالك ٩: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) أُنظر نهاية المرام ٢: ٧١ ـ ٧٢.

(٣) أُنظر كشف اللثام ٨: ٧٢.

(٤) أُنظر التحرير ٤: ٧١.

(٥) أُنظر الحدائق ٢٥: ٣٥٨.

(٦) أُنظر الرياض ١١: ١٠٦.

(٧) أُنظر: الجواهر ٣٢: ١٨٠ ـ ١٨١، وتحرير الوسيلة ٢: ٣١٠ / الرجعة، المسألة ٢.

---

(١) أُنظر: القواعد ٣: ٤٧، وإيضاح الفوائد ٣: ١١٦، وجامع المقاصد ١٢: ٤٦٤، والمسالك ٧: ٣٧٥، والكفاية ٢: ١٥٣، وكشف اللثام ٧: ٢٥٢.

(٢) أُنظر: الشرائع ٢: ٢٩٦، والإرشاد ٢: ٢٦، والجواهر ٣٠: ٦٥، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٤٠٦ حيث لم يعلّق علىٰ الإرشاد.

مقام الدخول، مثل لمس العورة أو التقبيل.

والأوّل هو المشهور، والثاني منسوب إلىٰ الشيخ وتابعيه، والثالث منسوب إلىٰ ابن الجنيد[١].

٧ ـ عقوبة التقبيل المحرّم:

إذا ارتكب المكلّف التقبيل المحرّم، فهو يستحقّ التعزير والتأديب، كسائر المحرّمات، وقد تقدّم الكلام عن مقدار التعزيرات وكيفيّتها في عنوان «تعزير».

ومثل ذلك ما لو رمىٰ شخصاً وقذفه بأنّه أتىٰ بالتقبيل المحرّم[٢].

مظانّ البحث:

موارد البحث عن التقبيل متفرّقة في أبواب كثيرة من الفقه، تعرف من عناوين الأبحاث المتقدّمة.

تقتير

لغــــة:

التضييق علىٰ الإنسان في الرزق، يقال: أقتر اللّٰه رزقه وقتّره عليه، أي ضيّقه وقلّله عليه، ويقال: قتّر علىٰ عياله، أي ضيّق عليهم في الرزق[١].

وفيه ثلاث لغات: قتر اللّٰه، وقتّر اللّٰه، وأقتر اللّٰه رزقه[٢].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحـكام:

النهي عن التقتير في النفقة:

ورد النهي عن التقتير في النفقة علىٰ العيال في عدّة نصوص من الكتاب والسنّة، منها:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَاماً﴾[٣].

ـ وما رواه الصدوق عن العيّاشي أنّه قال: «استأذنتُ الرضا عليه السلام في النفقة علىٰ العيال، فقال: بين المكروهين، قال: قلت: جعلتُ فداك، لا واللّٰه ما أعرف المكروهين، قال: فقال: بلىٰ يرحمك اللّٰه! أما تعرف أنّ اللّٰه كَرِه الاسراف وكره الاقتار، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَاماً﴾؟»[٤].

---

(١) أُنظر الأقوال وتفاصيلها في المختلف ٧: ١٣٩ ـ ١٤٤، والكفاية ٢: ٢٢٧.

(٢) أُنظر: السرائر ٣: ٥٣٦، والشرائع ٤: ١٥٢، والقواعد ٣: ٥٣٣ و٥٤٨ و٥٤٩، والجواهر ٤١: ٢٨٩، وغيرها في موضعي الزنا والقذف.

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، وغيرها: «قتر».

(٢) أُنظر الصحاح: «قتر».

(٣) الفرقان: ٦٧.

(٤) الخصال: ٥٤، باب الإثنين، الحديث ٧٤.

هذا وقد تقدّم الكلام عن ذلك في العنوانين: «إسراف» و «إنفاق».

هل يتعلّق الخمس بما يفضل عن مؤونة السنة مع التقتير؟

من موارد تعلّق الخمس هو الأرباح الحاصلة من التكسّبات المختلفة، كالتجارات والصناعات والإجارات ونحوها.

ولكنّ الخمس في ذلك إنّما يجب دفعه بعد إخراج مؤونة نفسه ومن تجب عليه نفقته في طول السنة.

ويشترط في كون النفقة من المؤونة أن لا تكون علىٰ نحو الإسراف، فإذا أسرف لا يستثنىٰ له مقدار ما أسرف فيه، كما تقدّم بيانه في عنوان «إسراف».

وأمّا إذا قتّر علىٰ نفسه وعلىٰ من يعوله، بحيث كانت نفقته مع عدم التقتير مئة، فصارت مع التقتير خمسين، فهل يستثنىٰ له من الأرباح مئة أو خمسين؟

وبعبارة أُخرىٰ هل يستثنىٰ له من الأرباح مقدار ما قتّر علىٰ نفسه وعلىٰ من يعوله أم لا؟ فيه قولان:

الأوّل ـ استثناء ما قتّره من الأرباح:

ظاهر جماعة من الفقهاء أنّه يستثنىٰ له ما قتّره أيضاً؛ لأنّهم قالوا باستثناء المؤونة المصروفة علىٰ نحو الاقتصاد دون الإسراف والتقتير.

فمثلاً قال ابن إدريس: «... والاكتسابات، يخرج منه الخمس، بعد مؤونة مستفيدة طول سنته علىٰ الاقتصاد، دون التقتير والإسراف»[١].

وقال العلّامة: «... أرباح التجارات والزراعات والصنائع وسائر الاكتسابات بعد إخراج مؤونة السنة له ولعياله علىٰ الاقتصاد من غير إسراف ولا تقتير...»[٢].

وقال أيضاً: «وفي الأرباح كونها فاضلة عن مؤونة السنة له ولعياله من غير إسراف ولا تقتير»[٣].

وذكر مثلهما الشهيد الثاني[٤] وغيره[٥].

بل صرّح الشهيد الأوّل بذلك فقال: «ولو أسرف حُسب عليه، ولو قتّر حسب له»[٦].

وممّن صرّح بذلك المحقّق الثاني في بعض رسائله، حيث سُئل:

---

(١) السرائر ١: ٤٨٨.

(٢) التذكرة ٥: ٤٢١.

(٣) القواعد ١: ٣٦٣.

(٤) أُنظر المسالك ١: ٤٦٤.

(٥) أُنظر: المدارك ٥: ٣٨٥، والكفاية ١: ٢١٢، والحدائق ١٢: ٣٥٣، وظاهر الرياض ٥: ٢٤٠ ـ ٢٤١، ومستند الشيعة ١٠: ٦٩ ـ ٧٠.

(٦) الدروس ١: ٢٥٨، وانظر: البيان: ٣٤٨، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٢: ٧٦.

«لو فضل عنده شيءٌ من المال عن مؤونة السنة بسبب التقتير هل يتعلّق فيه خمسٌ أم لا؟

الجواب: لا يتعلّق»[١].

الثاني ـ عدم استثنائه من الأرباح:

احتمل المحقّق الأردبيلي[٢] القول الأوّل، ثمّ احتمل الثاني أيضاً، بل قوّاه كاشف الغطاء صريحاً، حيث قال: «ولو اقتصد في قوتٍ، أو لباس، أو... لم يحسب التفاوت من المؤونة على الأقوىٰ، وأُخذ الخمس من تمام الربح»[٣].

وهذا القول هو مختار كثير ممّن تأخّر عنه، مثل صاحب الجواهر[٤] والشيخ الأنصاري[٥]، والسيّد اليزدي[٦] مع المعلّقين علىٰ العروة.

قال الأخير: «المناط في المؤونة ما يصرف فعلاً، لا مقدارها. فلو قتّر علىٰ نفسه لم يحسب له، كما أنّه لو تبرّع بها متبرّعٌ لا يستثنىٰ له مقدارها علىٰ الأحوط، بل لا يخلو من قوّة».

وعلّل الشيخ الأنصاري القول الثاني بأنّ المراد من المؤونة هي المؤونة الفعليّة والحاصلة فعلاً، لا التقديريّة، وما اقتصد فيه ولم ينفقه فعلاً، لم يصدق عليه المؤونة الفعليّة[١].

تقسيم الحقوق الشرعيّة علىٰ نحو الاقتصاد:

المراد من الحقوق الشرعيّة هو الخمس والزكاة ونحوهما، فالطريقة في تقسيمها هي أن تقسّم بين مستحقّيها علىٰ قدر الكفاية والاقتصاد من غير تقتير ولا إسراف[٢].

لو قتّر ابن السبيل علىٰ نفسه فهل يستعاد منه الزائد؟

إذا دُفع إلىٰ ابن السبيل من الزكاة من سهم ابن السبيل، ثمّ ارتفعت حاجته قبل أن ينفذ ما أُعطي ولو من جهة التقتير علىٰ نفسه، ففي ارتجاع الزائد منه وعدمه قولان.

والمشهور كما قيل هو الارتجاع.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه مع كلام المحقّق: «... ولو فضل منه شيء ولو بالتضييق علىٰ نفسه أعاده وفاقاً للأكثر، بل المشهور تقديراً للضرورة بقدرها...»[٣].

---

(١) رسائل المحقّق الكركي ٢: ٢٨٥.
(٢) أُنظر مجمع الفائدة ٤: ٣١٨.
(٣) كشف الغطاء ٤: ٢٠٩.
(٤) أُنظر الجواهر ١٦: ٦٢ ـ ٦٣.
(٥) أُنظر كتاب الخمس (للشيخ الأنصاري): ٩٨.
(٦) العروة الوثقىٰ ٤: ٢٨٨ / الخمس، المسألة ٦٥، ولم يخالفه أحد من المعلّقين عليه.

---

(١) أُنظر كتاب الخمس: ٩٨.
(٢) أُنظر: النهاية: ١٩٩، والسرائر ١: ٤٢٩، والشرايع ١: ١٨٢، والقواعد ١: ٦٢، والمسالك ١: ٤٧١، والجواهر ١٦: ١٠٩ و١٧٢.
(٣) الجواهر ١٥: ٣٧٦.

وقال صاحب العروة: «... ولو فضل ممّا أُعطي شيءٌ ولو بالتضييق علىٰ نفسه أعاده علىٰ الأقوىٰ...»[١].

ولم يعلّق إلّا بعضهم بقوله: «بل علىٰ الأحوط».

ونسب الخلاف إلىٰ الشيخ[٢] في الخلاف[٣].

اشتراط الاستطاعة بوجود النفقة علىٰ نحو الاقتصاد:

صرّح الفقهاء[٤] بأنّ من شروط الاستطاعة امتلاك النفقة له ولعياله الواجبي النفقة مدّة ذهابه وإيابه، وقيّده بعضهم بأن تكون النفقة علىٰ نحو الاقتصاد من دون إسراف ولا تقتير.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «إسراف» أيضاً.

إنفاق الوصي والقيّم علىٰ اليتيم مشروط بالاقتصاد:

يلزم الوصي أو القيّم أن يصرف علىٰ اليتيم علىٰ نحو الاقتصاد من دون إسراف ولا تقتير، قال العلّامة: «وينفق الوصي بالمعروف من غير إسراف ولا تقتير...»[١].

وبهذا المضمون قال غيره[٢].

هل يجب علىٰ المفلّس التقتير علىٰ نفسه؟

إذا حجر الحاكم علىٰ شخصٍ بالتفليس، فيحجر علىٰ أمواله ويمنع من التصرّف، لكن يستثنىٰ له بعض الأُمور مثل دار السكنىٰ والأمتعة والألبسة التي يحتاج إليها، ونفقته ونفقة عياله، كلّ ذلك علىٰ النحو المتعارف، الذي هو علىٰ نحو الاقتصاد من دون إسراف ولا تقتير، كما تقدّم في عنوان «تفليس».

نعم، قال العلّامة: «ولو كان يلبس قبل الإفلاس أزيد ممّا يليق بحاله، رُدّ إلىٰ اللائق، وإن كان يلبس دون اللائق تقتيراً، لم يزد عليه في الإفلاس»[٣].

ووافقه عليه صاحب الجواهر[٤].

---

(١) العروة الوثقىٰ ٤: ١٢٢ / الزكاة، أصناف المستحقّين، الثامن.

(٢) نسبه إليه في الجواهر ١٥: ٣٧٦.

(٣) أُنظر الخلاف ٤: ٢٣٥، مسألة ١٨.

(٤) أُنظر: السرائر ١: ٥٠٧ ـ ٥٠٨، والتذكرة ٧: ٥٧، والتحرير ١: ٥٤٩، والمسالك ٢: ١٣٦، والروضة البهيّة ٢: ١٦٧، ومجمع الفائدة ٦: ٥٢، والمدارك ٧: ٥١.

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٥١٢.

(٢) أُنظر: جامع المقاصد ١١: ٢٨٨، والرياض ٩: ٥٠٤، وتحرير الوسيلة ٢: ٩٩ / كتاب الوصيّة المسألة ٥٨، وهداية العباد (للسيّد الگلپايگاني) ٢: ١٨٢، ومنهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ٢: ٣٦٤، مسألة ١٣٦٢.

(٣) التذكرة ١٤: ٥٨.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٥: ٣٤٢.

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «ولا يجب التقتير، وهل يستحبّ؟ الأقرب ذلك إذا رضي عياله»[١].

مظانّ البحث:

يمكن أن يُبحث عن التقتير في كتب عديدة من الفقه وبمناسبات مختلفة، أهمّها ماتقدّم، وهي:

ـ كتاب الزكاة، بمناسبة أنّه لو زاد سهم سبيل اللّه إذا دُفع لابن السبيل فعليه أن يردّه وإن كان قتّر علىٰ نفسه.

ـ وكتاب الخمس، بمناسبة استثناء مؤونة السنة له ولواجبي النفقة عليه من دون اسراف وتقتير.

ـ وكتاب الحجّ، بمناسبة البحث عن الاستطاعة وإنّما تتوقّف علىٰ النفقة له ولعياله من دون تقتير وإسراف.

ـ وكتاب الحجر بمناسبة عدم تقتير المفلّس علىٰ نفسه وعلىٰ من تجب نفقتهم عليه.

ـ وكتاب النكاح بمناسبة البحث عن التقتير في النفقة.

تقدُّم

راجع: تقديم.

(١) الدروس ٣: ٣١٠.

تقدير

لـغـــة:

من معانيه: المقايسة، تقول: قَدَّر الشيءَ بالشيء وقدّره به، أي قاسه به، وجعله علىٰ مقداره.

والقَدْر والمقدار شيءٌ واحد. تقول: هذا قَدْر هذا أو مقداره، أي مثله في العدد، أو الكيل، أو الوزن، أو المسافة[١].

هذا في الأُمور المادّيّة، ومثله في الأُمور المعنويّة، كما تقول: علم فلان بقدْر علم فلان، أي بمقداره.

ومن معانيه: التفكير في تسوية أمرٍ وتدبيره[٢].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنيين المتقدّمين، فمن الأوّل تقدير ماء الكرّ وزناً أو حجماً، ومن الثاني تقدير المعيشة أي تدبيرها، ونحوهما كما سيأتي.

الأحـكام:

أوّلاً ـ التقدير بمعنىٰ التدبير:

الأمر بتقدير المعيشة

ورد الأمــر بتقدير المعيشة أي تدبيرها والتفكير في تنظيمها وإدارتها علىٰ النحو الأحسن.

(١) أُنظر المعجم الوسيط: «قدر».

(٢) أُنظر: القاموس المحيط، والمعجم الوسيط: «قدر».

فممّا ورد في ذلك:

ـ ما روي عن الإمام عليٍّ ﷺ، أنّه قال: «لا يذوق المرء من حقيقة الإيمان حتّىٰ يكون فيه ثلاث خصال: الفقه في الدِّين، والصبر علىٰ المصائب، وحسن التقدير في المعاش»[١].

ـ وما روي عنه ﷺ أيضاً: «ترك التقدير في المعيشة يورث الفقر»[٢].

ـ وكذا ما روي عنه ﷺ أيضاً: «التقدير نصف العيش...»[٣].

ـ وسُئل الحسن ﷺ عن المروّة، فقال: «العفاف في الدِّين، وحسن التقدير في المعيشة، والصبر علىٰ النائبة»[٤].

ـ وعن أيّوب بن الحرّ، قال: «سمعت رجلاً يقول لأبي عبدالله ﷺ: بلغني أنّ الاقتصاد والتدبير في المعيشة نصف الكسب؟ فقال أبو عبدالله ﷺ: لا، بل هو الكسب كلّه، ومن الدِّين التدبير في المعيشة»[٥].

ـ وعن يونس بن يعقوب، عن أبي عبدالله ﷺ قال: «شكا قوم إلىٰ النبي ﷺ سرعة نفاد طعامهم، فقال: تكيلون أو تهيلون؟ قالوا: نهيل يا رسول الله! ـ يعني الجزاف ـ قال: كِيلوا ولا تهيلوا؛ فإنّه أعظم للبركة»[١].

ـ وروىٰ مسمع، قال: «قال لي أبو عبدالله ﷺ: يا أبا سيّار، إذا أرادت الخادمة أن تعمل الطعام فمرها فلتكله، فإنّ البركة فيما كيل»[٢].

ـ وعن الإمام الرضا ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ: صغّروا رغفانكم، فإنّ مع كلّ رغيف بركة»[٣].

ثانياً ـ التقدير بمعنىٰ المقايسة وتعيين المقدار

ورد التقدير بهذا المعنىٰ في موارد كثيرة من أوّل الفقه إلىٰ آخره، ولا يمكن التعرّض لجميعها، وإنّما نذكر عناوين أهمّها:

١ ـ تقدير حريم البئر[٤].

٢ ـ تقدير الكرّ[٥].

---

(١) البحار ٦٨: ٣٤٦، كتاب الإيمان والكفر، باب الاقتصاد، الحديث ٨، نقلاً عن قرب الإسناد: ٩٥، الحديث ٣٢٣.

(٢) البحار ٦٩: ٣٤٧، باب الاقتصاد، الحديث ١٣، عن الخصال ٢: ٥٠٥، باب ١٦، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ١٤، عن الخصال ٢: ٦٢٠، حديث الأربعمئة.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١٥، عن معاني الأخبار: ٢٨٥.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٤٩، الحديث ٢٠.

(١) الكافي ٥: ١٦٧، كتاب المعيشة، باب كراهة الجزاف... الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) الكافي ٦: ٣٠٣، كتاب الأطعمة، باب فضل الخبز، الحديث ٨.

(٤) أُنظر الجواهر ٣٨: ٤١.

(٥) أُنظر الجواهر ١: ١٦٨.

٣ ـ تقدير الفاصلة بين البئر والبالوعة[١].

٤ ـ تقدير أقل الحيض والنفاس والطهر وأكثرها[٢].

٥ ـ تقدير الوجه في غسله عند الوضوء[٣].

٦ ـ تقدير النوم الذي ينتقض به الوضوء[٤].

٧ ـ تقدير أوقات الصلاة[٥].

٨ ـ تقدير الفاصلة بين الرجل والمرأة في الصلاة[٦].

٩ ـ مبدأ التقدير في المسافة المشترطة في القصر[٧].

١٠ ـ تقدير الفدية في كفّارة شهر رمضان[٨].

١١ ـ تقدير الأنصبة في الزكاة[٩].

١٢ ـ تقدير الجزية[١٠].

١٣ ـ تقدير المبيع بالكيل أو الوزن أو العدد[١١].

١٤ ـ تقدير الثمن بما يناسبه[١].

١٥ ـ تقدير الأُجرة والمدّة في الإجارة[٢].

١٦ ـ تقدير المسلم فيه بما يناسبه[٣].

١٧ ـ تقدير المسافة والخطر (الجائزة) في عقد السبق[٤].

١٨ ـ تقدير المهر[٥].

١٩ ـ تقدير الأجل والمهر في عقد المتعة[٦].

٢٠ ـ تقدير نفقة الزوجة[٧].

٢١ ـ تقدير نفقة الأقارب[٨].

٢٢ ـ تقدير الرضاع بالرضعات أو الزمان أو العدد[٩].

٢٣ ـ تقدير أُروش الجنايات[١٠].

٢٤ ـ تقدير بعض الديات[١١].

٢٥ ـ ثبوت الحكومة فيما لا تقدير فيه من

---

(١) أُنظر الجواهر ١: ٢٨٧.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٤٦، والمختلف ١: ٣٥٤.

(٣) أُنظر الجواهر ٢: ١٤١.

(٤) أُنظر الجواهر ١: ٤٠٩.

(٥) أُنظر الجواهر ٧: ٩١ و١٧٩.

(٦) أُنظر الجواهر ٨: ٣٠٩.

(٧) أُنظر الجواهر ١٤: ٢٠٣.

(٨) أُنظر المختلف ٣: ٥٢٠.

(٩) أُنظر الجواهر ١٥: ٨٠ و٢١٢ و٢١٣.

(١٠) أُنظر الجواهر ٢١: ٢٤٥.

(١١) أُنظر الجواهر ٢٢: ٤٠٧.

---

(١) أُنظر الجواهر ٢٢: ٤٠٧.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٧: ٢٦٣ ـ ٢٨١.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٤: ٢٩٦.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٨: ٢٢٦.

(٥) أُنظر الجواهر ٣١: ١٣.

(٦) أُنظر الجواهر ٣٠: ١٧٥.

(٧) أُنظر الجواهر ٣١: ٣٣٠ ـ ٣٣٦.

(٨) أُنظر الجواهر ٣١: ٣٧٦.

(٩) أُنظر الجواهر ٢٩: ٢٧٤.

(١٠) أُنظر الجواهر ٤٣: ١٦٨.

(١١) أُنظر الجواهر ٤٣: ١٦٩ ـ ٢٨٠.

الدية[١].

٢٦ ـ الأصل في التعزيرات عدم التقدير[٢].

٢٧ ـ تقدير التعزير في بعض الموارد[٣].

وموارد عديدة أُخرىٰ.

(١) أُنظر الجواهر ٤٢: ١٢٦ و٤٣: ١٦٨.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٥٤.

(٣) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٩١.

تقديري

لغـــة:

منسوب إلىٰ تقدير.

اصطلاحاً:

يراد به الفرض، فمثلاً إنّ الفقهاء قسّموا تغيّر الماء إلىٰ تغيّر حسي وتغيّر تقديري.

فالحسّي هو التغيير المحسوس إمّا من جهة المشاهدة كتغيّر اللون، أو الذوق كتغيّر الطعم، أو الشمّ كتغيّر الريح.

والتقديري هو أن يوضع في الماء دواء يزيل اللون مثلاً، فإذا وضع هذا الدواء في الماء ثمّ صُبّ فيه الدّم لم يتغيّر لونه بالنجاسة بسبب الدواء، ولولا الدواء لكان قد تغيّر. فيقال: علىٰ تقدير عدم الدواء المانع من ظهور لون الدّم، لكان الماء متغيّراً بالدم.

الأحـكام:

استخدم الفقهاء هذا المصطلح في بعض الموارد، منها:

١ ـ البحث عن أنّ الموجب لنجاسة الماء بتغيّره بالنجاسة، هل هو الحسّي أو الأعمّ منه ومن التقديري؟[١]

٢ ـ البحث عن أنّ الكثرة المعتبرة في ماء الغيث الموجب للتطهير، هل هي الكثرة الموجبة لجريان الماء حسّاً، أو الأعمّ منه ومن التقديري؟[٢]

٣ ـ البحث عن أن التعدّد الواجب في تطهير ما أصابه البول، هل هو التعدّد الحسّيّ، أو الأعمّ منه ومن التقديري، كإجراء ماء الحنفيّة لفترة مثلاً؟[٣]

٤ ـ يشترط في الوضوء التوالي بين الغسلات والمسحات، بمعنىٰ أن لا يجفّ العضو السابق عند غسل اللّاحق، فهل الشرط عدم الجفاف الحسّيّ أو الأعمّ منه ومن التقديري، كأن يجفّ بسرعةٍ بسبب شدّة حرارة الهواء[٤].

٥ ـ هل يجب في ردّ السلام في الصلاة الإسماع تحقيقاً، أو يكفي تقديراً؟ كما إذا كان هناك مانع كصوت الهواء وغيره[٥].

(١) أُنظر الجواهر ١: ٧٧ ـ ٨٣.

(٢) أُنظر الجواهر ٦: ٣١٨.

(٣) أُنظر: الذكرىٰ ١: ١٢٨، ومفتاح الكرامة ١: ١٧٠.

(٤) أُنظر: الرياض ١: ٢٥١، والجواهر ٢: ٢٥٥.

(٥) أُنظر: الرياض ٣: ٥٢٨، والجواهر ١١: ١٠٩.

٦ ـ يعتبر في خفاء الجدران والأذان، وكذا حاسّة السمع لقصر الصلاة، الوسط منها ولو تقديراً[١].

٧ ـ يشترط في المزارعة أن تكون الأرض ذات ماء ولو تقديراً[٢].

تقديم

لغـــة:

مِن قدّم الشيء علىٰ الشيء، أي جعله قدّامه وأمامه، خلاف أخّر. تقول: قدّم فلاناً علىٰ غيره، أي جعله قدّامه، وهو هنا يعطي معنىٰ التفضيل، أي فضّله عليه، فالتقديم هنا معنوي.

وتقول: قدّم إليه الطعام، أي قرّبه إليه، فهو هنا يعطي معنىٰ التقريب، والتقديم فيه حسّي وخارجي.

والحاصل: أنّ المستفاد من مجموع كلام أهل اللغة، أنّ للتقديم معنيين، وهما:

ـ التفضيل.

ـ والتقريب[٣].

(١) أُنظر: الرياض ٤: ٤٣٥، والجواهر ١٤: ٢٩٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٧: ٢٠.

(٣) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ولسان العرب، وغيرها: «قدم».

اصطلاحاً:

أُريد به في كلمات الفقهاء المعنيان المتقدّمان.

الأحـكام:

هناك أحكام كثيرة مترتّبة علىٰ التقديم نشير إلىٰ أهم عناوينها ونحيل التفصيل إلىٰ المواضع المناسبة، وهذه العناوين منها مايجب فيها التقديم، ومنها مايستحبّ، ومنها ما لا يجوز، ومنها ما يجوز أي يباح فيها التقديم، وهكذا.

أوّلاً ـ موارد يجب فيها التقديم أو يحتمل وجوبه:

١ ـ تقديم إزالة النجاسة عن مواضع الوضوء والغسل قبلهما. وقد يعبّر عنه بوجوب تقديم الطهارة الخبثيّة علىٰ الحدثيّة[١].

٢ ـ تقديم إزالة النجاسة عن بدن الميّت قبل تغسيله[٢].

٣ ـ تقديم التغسيل والتكفين علىٰ الصلاة علىٰ الميّت[٣].

٤ ـ تقديم غسل الرأس علىٰ سائر البدن في

(١) أُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٥، والجواهر ٦: ٩٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٤: ١١٦.

(٣) أُنظر الجواهر ١٢: ٦٨.

الغسل وتقديم الطرف الأيمن علىٰ الأيسر فيه[1].

٥ ـ تقديم غسل الوجه علىٰ غسل اليدين، واليد اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ ومسح الرأس علىٰ مسح الرجلين في الوضوء[2].

٦ ـ تقديم الشهادة بالتوحيد علىٰ الشهادة بالرسالة في الأذان[3].

٧ ـ تقديم صلاة الظهر علىٰ العصر، والمغرب علىٰ العشاء[4].

٨ ـ تقديم الحمد علىٰ السورة في الصلاة[5].

٩ ـ تقديم القيام الاضطراري علىٰ الجلوس[6].

١٠ ـ هل يجب تقديم الجزء المنسي علىٰ سجدتي السهو[7]؟

١١ ـ هل يجب تقديم الجزء المنسي علىٰ صلاة الاحتياط[8]؟

١٢ ـ هل يجب تقديم الفائتة علىٰ الحاضرة[9]؟

(١) أنظر الجواهر ٣: ٨٦ و٣: ٨٨ ـ ٩١.

(٢) أنظر الجواهر ٢: ١٦٣.

(٣) أنظر الجواهر ١٠: ٢٦٧.

(٤) أنظر الجواهر ٧: ٧٤ و٩٤.

(٥) أنظر الجواهر ٩: ٢٨٥ و٣٣١.

(٦) أنظر الجواهر ٩: ٢٥٥.

(٧) أنظر الجواهر ١٢: ٤٤٦.

(٨) أنظر الجواهر ١٢: ٣٨٨.

(٩) أنظر الجواهر ١٣: ١٧ و٣٣ و٣٨.

١٣ ـ تقديم الخطبتين علىٰ صلاة الجمعة[1].

١٤ ـ هل يقدّم الحجّ علىٰ النكاح، أو النكاح علىٰ الحجّ عند الدوران؟[2].

١٥ ـ تقديم الاختتان علىٰ الحجّ[3].

١٦ ـ تقديم الذبح علىٰ الحلق بمنىٰ[4].

١٧ ـ تقديم الحلق علىٰ زيارة البيت[5].

١٨ ـ تقديم نفقة النفس علىٰ نفقة الزوجة، ونفقتها علىٰ نفقة الأقارب[6].

١٩ ـ تقديم كفّارة الظهار علىٰ المسيس[7].

٢٠ ـ الكلام في تقديم الأب أو الجدّ في الولاية[8].

٢١ ـ تقديم دَين الميّت علىٰ وصيّته[9].

٢٢ ـ تقديم شهود التعديل علىٰ شهود الجرح[10].

٢٣ ـ أسباب تقديم إحدىٰ الشهادتين علىٰ

(١) أنظر الجواهر ١١: ٢٣٨.

(٢) أنظر الجواهر ١٧: ٢٦٠.

(٣) أنظر الجواهر ١٩: ٢٧٤.

(٤) أنظر الجواهر ١٩: ١٢٠ و١٣٣.

(٥) أنظر الجواهر ١٩: ٢٣٨.

(٦) أنظر الجواهر ٣١: ٣٦٥، وراجع «إنفاق».

(٧) أنظر الجواهر ٣٣: ٢٩٠.

(٨) أنظر الجواهر ٢٩: ٢٠٩، وراجع «باكرة».

(٩) أنظر: الجواهر ٢٨: ٢٩٩، وجامع المقاصد ١٠: ٢٠٥.

(١٠) أنظر الجواهر ٤٠: ١٢٠.

الأُخرىٰ[١].

٢٤ ـ تقديم المنكر مع يمينه[٢].

٢٥ ـ تقديم المدّعي مع يمينه[٣].

٢٦ ـ تقديم الشاهد علىٰ اليمين[٤].

٢٧ ـ تقديم البيّنة علىٰ إخبار ذي اليد[٥].

٢٨ ـ تقديم المباشر علىٰ السبب في الضمان[٦].

٢٩ ـ موارد استثناء القاعدة المتقدّمة[٧].

ثانياً ـ موارد يستحبّ التقديم فيها:

٣٠ ـ تقديم الرجل اليمنىٰ في دخول المسجد واليسرىٰ في الخروج منه[٨].

٣١ ـ تقديم الرّجل اليسرىٰ في الدخول في بيت الخلاء واليمنىٰ عند الخروج منه[٩].

٣٢ ـ تقديم الصلاة في أوّل وقتها[١٠].

٣٣ ـ تقديم الأولىٰ للإمامة[١١].

(١) أُنظر الجواهر ٤٠: ٤٣٩ ـ ٤٦٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٠: ٣٢٢.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٠: ٢٤١.

(٤) أُنظر الجواهر ٤٠: ٢٧٠.

(٥) العروة الوثقىٰ ١: ٩٩ / فصل في ماء البئر، المسألة ٧.

(٦) أُنظر الجواهر ٣٧: ٥٤.

(٧) أُنظر الجواهر ٣٧: ٥٦.

(٨) أُنظر الجواهر ١٤: ٨٠.

(٩) أُنظر الجواهر ٢: ٥٧ و٥٩.

(١٠) أُنظر الجواهر ٧: ٧٣.

(١١) أُنظر الجواهر ١٣: ٣٤٨ ـ ٣٦٦.

٣٤ ـ تقديم الصلاة علىٰ الإفطار إلّا أن تنازعه نفسه أو يكون من ينتظره للإفطار[١].

٣٥ ـ تقديم زيارة النبي ﷺ علىٰ إتيان مكّة[٢].

٣٦ ـ تقديم الأولىٰ من المستحقّين في دفع الزكاة[٣].

٣٧ ـ تقديم دفع المهر للزوجة علىٰ الدخول بها[٤].

٣٨ ـ تقديم الحاكم العظة علىٰ اليمين[٥].

ثالثاً ـ موارد لايجوز[٦] التقديم فيها:

٣٩ ـ تقديم الأغسال الزمانية علىٰ زمانها[٧].

٤٠ ـ تقدّم المصلّي علىٰ قبر المعصوم عليه السلام[٨].

٤١ ـ تقدّم المأموم علىٰ الإمام في الأفعال[٩].

(١) أُنظر الجواهر ١٦: ٣٨٤، وانظر عنوان «إمامة».

(٢) أُنظر الجواهر ٢٠: ٨١.

(٣) أُنظر الجواهر ١٥: ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

(٤) أُنظر الجواهر ٣١: ٤١.

(٥) أُنظر الجواهر ٤٠: ٢٢٩.

(٦) المراد من عدم الجواز هنا هو عدم الجواز الشرطي، لا التكليفي، بمعنىٰ عدم صحّة الفعل مع التقديم.

(٧) أُنظر الجواهر ٥: ٦٦.

(٨) أُنظر الجواهر ٨: ٣٦٢.

(٩) أُنظر الجواهر ١٣: ٢٠٢.

٤٢ ـ تقدّم المأموم على الإمام في الموقف[١].

٤٣ ـ تقديم نوافل الظهرين على الزوال إلّا في يوم الجمعة[٢].

٤٤ ـ تقديم دفع الزكاة قبل وقت وجوبها[٣].

٤٥ ـ تقديم الطواف للمتمتّع إلّا مع العذر[٤].

٤٦ ـ تقديم طواف النساء على السعي إلّا مع الضرورة[٥].

٤٧ ـ تقديم السعي على طواف الزيارة[٦].

رابعاً ـ موارد يجوز التقديم فيها:

٤٨ ـ تقديم الغسل على وقت الصلاة[٧].

٤٩ ـ تقديم صلاة الليل على نصفه للشاب والمسافر[٨].

٥٠ ـ تقديم الطواف على الوقوف للقارن والمفرِد[٩].

(١) أُنظر الجواهر ١٣: ٢٢٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٧: ١٨٣.

(٣) أُنظر الجواهر ١٥: ٤٦١.

(٤) أُنظر الجواهر ١٨: ٦٢.

(٥) أُنظر الجواهر ١٩: ٣٩٧ و٤٤٦.

(٦) أُنظر الجواهر ١٩: ٤٤٦.

(٧) أُنظر المستمسك ٣: ٣٩٩.

(٨) أُنظر الجواهر ٧: ٢٠٥.

(٩) أُنظر الجواهر ١٨: ٥٩، و١٩: ٣٩٥.

٥١ ـ تقديم الحجّ المندوب على المنذور الموسّع[١].

خامساً ـ موارد وقع الكلام فيها حول جواز التقديم أو وجوبه أو عدمهما:

٥٢ ـ تقديم إخراج الفطرة قبل وقتها[٢].

٥٣ ـ تقديم الوضوء على غسل الحيض[٣].

٥٤ ـ تقديم النيّة على العبادة[٤].

٥٥ ـ تقديم المضمضة على الاستنشاق[٥].

٥٦ ـ تقديم الأذان قبل الفجر[٦].

٥٧ ـ تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة[٧].

٥٨ ـ تقديم الإيجاب على القبول[٨].

٥٩ ـ تقديم الطواف على الذبح أو الرمي[٩].

٦٠ ـ تقديم بعض اللحوم المحرّمة على

(١) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٤: ٥١٨، والمستمسك ١٠: ٣٤٦.

(٢) أُنظر الجواهر ١٥: ٥٢٩.

(٣) أُنظر الجواهر ٣: ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

(٤) أُنظر الجواهر ٢: ١٠٣، و٣: ١٠٦.

(٥) أُنظر الجواهر ٢: ٣٣٨.

(٦) الجواهر ٩: ٧٧.

(٧) أُنظر الجواهر ٨: ٣٠٥.

(٨) أُنظر: الجواهر ٢٢: ٢٥٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٤٠ ـ ١٥٣.

(٩) أُنظر الجواهر ١٩: ٢٤٢.

البعض الآخر عند الاضطرار[١].

وموارد عديدة أُخرىٰ.

تقرّب

راجع الملحق الأُصولي: «تعبّدي».

تقرير

لـغــــة:

جعل الشيء في قراره[٢]، فهو مصدر قـرّر، وقرّر الشيء في المكان أقرّه فيه، وقرّره في محلّه: تركه قارّاً، ومنه قرّر فلان علىٰ عمله، أي تـركه عليه، وقرّر المسألة: وضّحها وحقّقها[٣].

اصطلاحاً:

هو المعنىٰ اللغوي المتقدّم. وللأُصوليّين فيه اصطلاح خاصّ، وهو: عدم ردع النبي ﷺ، أو الإمام ؏ عمّا يشاهده من تصرّفٍ أو قولٍ يترتّب عليه حكم شرعيّ.

وسوف يأتي الكلام عن التقرير بمعناه الأُصولي في الملحق الأُصولي إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

أمّا التقرير بمعناه الفقهي فسنشير إليه باختصار.

الأحـكام:

تترتّب علىٰ التقرير بمعناه الفقهي بعض الأحكام نشير إليها إجمالاً، وهي:

تقرير الظلم قبيح كالظلم نفسه:

كما أنّ الظلم قبيح في حدّ ذاته، فتقريره بمعنىٰ إثباته وإقراره بعد ثبوته قبيح أيضاً عقلاً. وقد تقدّم في عنوان «تحسين وتقبيح» الكلام عن هذه القاعدة المسلّمة، وهي: «حسن العدل وقبح الظلم» التي هي أساس قاعدة الحسن والقبح العقليّين.

وتقدّم في عنوان «إعانة» أيضاً، حرمة إعانة الظلمة؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلىٰ تشجيع الظالمين في ظلمهم، والروايات الواردة عن أهل البيت ؏ في ذلك كثيرة، منها:

ـ روىٰ أبو حمزة عن علي بن الحسين ؏ ـ في حديث ـ قال: «إيّاكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين»[١].

ـ وروىٰ طلحة بن زيد، عن أبي عبداللّٰه الصادق ؏ أنّه قال: «العامل بالظلم، والمعين له،

---

(١) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤٤٠ ـ ٤٤٣، وراجع عنوان «اضطرار».

(٢) أُنظر الصحاح: «قرر».

(٣) أُنظر المعجم الوسيط: «قرر».

(١) الوسائل ١٧: ١٧٧، الباب ٤٢ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

والراضي به شركاء ثلاثتهم»(١).

ـ وعن صفوان بن مهران الجمّال، قال: «دخلت علىٰ أبي الحسن الأوّل عليه السلام، فقال لي: يا صفوان، كلُّ شيءٍ منك حسنٌ جميل ما خلا شيئاً واحداً، قلت: جعلت فداك، أيُّ شيءٍ؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل ـ يعني هارون ـ ! قلتُ: واللّٰه ما أكريته أشراً، ولا بَطراً، ولا للصيد، ولا للهو، ولكنّي أكريته لهذا الطريق ـ يعني طريق مكّة ـ ولا أتولّاه بنفسي، ولكنّي أبعث معه غلماني.

فقال لي: يا صفوان أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم جعلت فداك، قال: فقال لي: أتحبّ بقاءهم حتىٰ يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحبّ بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورد النار.

قال صفوان: فذهبت فبعت جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلىٰ هارون فدعاني، فقال لي: يا صفوان بلغني أنّك بعت جمالك، قلت: نعم، قال: ولِمَ؟ قلت: أنا شيخ كبير وإنّ الغلمان لا يفون بالأعمال؟ فقال: هيهات، هيهات، إنّي لأعلم من أشار عليك بهذا، أشار عليك بهذا موسىٰ بن جعفر، قلت: مالي ولموسىٰ بن جعفر؟ فقال: دع هذا عنك، فواللّٰه لولا حسن صحبتك لقتلتك»(٢).

وهذا النصّ يكشف لنا كيفيّة تعامل الأئمّة عليهم السلام مع الظّلمة.

نعم، هناك موارد استثناء لا مجال لذكرها فعلاً.

هل تقرير الكذب كذبٌ؟

إذا صدر من الإنسان كذب، وقرّره شخص آخر، بأن أظهر موافقته لساناً ولم يكن المورد من مستثنيات حرمة الكذب فيكون ذلك كذباً أيضاً.

ومثله ما إذا استغيب عند الإنسان شخص فقرّر المستغيبَ علىٰ غيبته، فيعتبر المقرّر مستغيباً أيضاً.

وقد ورد: «أن السامع للغيبة أحد المغتابَين»(١)، و «من ردّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلسٍ ردّ اللّٰه عنه ألف بابٍ من الشرّ في الدنيا والآخرة، فإن لم يردّ عنه وأعجبه، كان عليه كوزر من اغتاب»(٢).

تقرير الكذب علىٰ المعصوم عليه السلام:

لا فرق في الكذب علىٰ المعصوم عليه السلام في نقل قولٍ لم يقله، أو فعلٍ لم يفعله، أو تقريرٍ لم يصدر

---

(١) الوسائل ١٧: ١٧٧، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٧: ١٨٢، الباب ٤٢ من أبواب مايكتسب به، الحديث ١٧.

(١) نقله الشهيد في كشف الريبة: ٦٤ مرسلاً عن علي عليه السلام.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٩٢، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٥، وانظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٥٩.

منه، فكلّ ذلك كذب علىٰ المعصوم ﷺ ويترتّب عليه بطلان الصوم لو وقع عن عمدٍ[١].

تقرير عقد الهدنة:

قال العلّامة في المنتهىٰ: «إذا عقد الإمام الهدنة ثمّ مات، وجب علىٰ مَن بعده من الأئمّة العمل بموجب ما شرطه الأوّل إلىٰ أن تخرج مدّة الهدنة، ولا نعلم فيه خلافاً؛ لأنّه معصوم فعل مصلحة، فوجب علىٰ القائم بعده تقريرها إلىٰ وقت خروج العهد»[٢].

ومثله قال في التذكرة[٣]، وكلامه في إطار الأئمّة المعصومين ﷺ ولكن قال صاحب الجواهر بعد ذلك: «ولعلّ مايقع من نائبه الخاصّ بل العام كذلك أيضاً، بل يمكن جريانه فيما يقع من الجائر الغاصب؛ لما عرفت»[٤].

وما قاله أخيراً مبنيٌّ علىٰ أنّ التصرّفات التي تختصّ السلاطين والملوك والخلفاء تكون نافذة أيضاً، مثل التصرّف في الأراضي الخراجيّة والهدنة والصلح وأخذ الجزية ونحو ذلك[٥].

(١) أنظر مستند الشيعة ١٠: ٢٥٤.

(٢) المنتهىٰ ١٥: ١٤٢.

(٣) أُنظر التذكرة ٩: ٣٧٢.

(٤) الجواهر ٢١: ٣١٣.

(٥) أُنظر المصدر المتقدّم: ٣١٢.

تقرير الكفّار علىٰ أحكامهم:

تقرير الكفّار علىٰ أحكامهم يكون علىٰ نحوين:

الأوّل ـ بمعنىٰ جعلهم في دينهم قارّين وعدم إلزامهم باختيار الإسلام، بل هم علىٰ ما يعتقدونه وما يلتزمونه ولكن إذا دخلوا في عهد الذمّة.

الثاني ـ بمعنىٰ ترتيب الأثر علىٰ عقودهم وإيقاعاتهم، خاصّة النكاح والطلاق، وفرضها صحيحة وإن كانت عندنا باطلة.

لكن يشترط في الثاني أن يكون العقد أو الإيقاع الصادر منهم صحيحاً عندهم، أمّا إذا كان فاسداً، فلا يترتّب عليه الأثر عندنا.

فإذا كان مجرّد الرضا بالزوجيّة كافياً عندهم، كان كافياً عندنا أيضاً للحكم بالزوجيّة بمن عمل كذلك، ولذلك لو أسلم الزوجان اللّذان حصلت الزوجيّة بينهما علىٰ هذا النحو، فهما يُقرّان علىٰ الزوجيّة بعد إسلامهما أيضاً[١].

تدلّ علىٰ ذلك روايات عديدة، مضافاً إلىٰ قاعدة الإلزام بناءً علىٰ جريانها في غير المسلمين، كما تقدّم في عنوان «إلزام / قاعدة الإلزام».

(١) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٦٤٨، وجامع المقاصد ١٢: ٣٩٢، وما بعده، و٤١٧.

تقرير الشركة:

قال العلّامة في التذكرة: «إنّ الشركة من العقود الجائزة، لكلٍّ منهما فسخها فتنفسخ حينئذٍ، وكذا تنفسخ بموت أحدهما وجنونه، وإغمائه، والحجر عليه للسفه كالوكالة.

ثمّ في صورة الموت، إن لم يكن علىٰ الميّت دين ولا هناك وصيّة، تخيّر الوارث بين القسمة مع الشريك وفسخها، وبين تقرير الشركة إن كان بالغاً رشيداً، وإن كان صغيراً أو مجنوناً فعلىٰ الولي ما فيه الحظّ من فسخ الشركة أو إبقائها، ولابدّ في تقرير الشركة من عقد مستأنفٍ.

وإن كان علىٰ الميّت دَين لم يكن للوارث التقرير علىٰ الشركة إلّا أن يقضي الدَّين من غير مال الشركة.

ولو كان هناك وصيّة، فإن كانت لمعيّن، فهو كأحد الورثة، يتخيّر بين التقرير والفسخ إن تعلّقت الوصيّة بذلك المال. وإن كانت لغير معيّن كالفقراء، لم يجز تقرير الشركة إلّا بعد خروج الوصيّة، فإذا خرجت الوصيّة بقي المال، كما لو لم يكن وصيّة، يتخيّر فيه الوارث بين التقرير والفسخ»[1].

تقرير القراض:

القراض ـ وهو المضاربة ـ من العقود الجائزة يبطل بموت ربّ المال أو العامل، واستمراره بين ربّ المال ووارث العامل أو العامل ووارث ربّ المال يحتاج إلىٰ عقدٍ جديدٍ، والاكتفاء بتقرير العقد السابق مشكلٌ، لأنّه ليس كالفضولي يبقىٰ مؤثّراً بعد إجازة المالك.

نعم، قد يقال: إنّ العقود الجائزة ليست بحاجةٍ إلىٰ صيغٍ خاصّةٍ فهي تنعقد بما يفيد مؤدّاها، فإذا كان تقرير العقد السابق للمضاربة يفيد معنىٰ تجديد العقد فلا مانع منه[1].

مظانّ البحث:

يبحث عن التقرير بمعناه الأُصولي عند البحث عن السنّة؛ لأنّ التقرير قسم منها.

ويبحث عنه بمعناه الفقهي في مواطن متعدّدة منها: تقرير الكفّار علىٰ دينهم في كتابي الجهاد والنكاح.

وتقرير عقد الهدنة والجزية في كتاب الجهاد.

وتقرير الشركة في كتاب الشركة.

وتقرير القراض والمضاربة في كتاب القراض وهكذا....

---

(١) التذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٢٥.

(١) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٢٤٧، والقواعد ٢: ٣٤٦، وإيضاح الفوائد ٢: ٣٢٨، والجواهر ٢٦: ٣٦٣.

تَقْسيط

لـغــــة:

مــصدر قسَّـط، بـمعنىٰ قسَّـم بـالتساوي، والقِسْــط: النـصيب والحِصَّة، وجـمعه أقسـاط، والقِسْط: العدل أيضاً[١].

ومنه تقسيط الدَّين، أي جعله أجزاءً معلومةً يؤدّىٰ كلُّ جزءٍ منه في زمن معيّن.

اصطلاحاً:

أُريد به المعنىٰ اللغوي نـفسه فـي كـلمات الفقهاء، لكن ظاهرهم عدم اشتراط التساوي فـي الأقساط في جميع الموارد، كما يـظهر مـن تـتبّع موارد استعمالاتهم، فإنّهم قد يستعملونه في موارد لم تتساو فيها الأقساط.

الأحـكام:

تعرّض الفقهاء للتقسيط فـي مـوارد كـثيرة لايسعنا البحث حـول جـميعها، وإنّـما نشـير إلىٰ عناوين أهمّها ـ كـعادتنا ـ ونـحيل التـفصيل إلىٰ مواضعها الخاصّة بها.

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «قسط».

أهم الموارد التي وقع البحث فيها عن التقسيط:

١ ـ تقسيط المؤونة علىٰ الزكوي وغيره لو زرعهما معاً[١]

٢ ـ هل يـقسّط الزكـاة لو اجـتمع صـنفان كالمعز والضأن؟[٢]

٣ ـ هل يجب تقسيط الزكاة علىٰ الأصناف الثمانية جميعها[٣]؟

٤ ـ هل يقسّط الزكاة علىٰ الأحسن والأردأ لو تعلّق بهما للمالك الواحد؟[٤]

٥ ـ هل يجب تـقسيط سـهم السـادة مـن الخمس علىٰ أصناف مستحقّيه، أو لا؟[٥]

٦ ـ هل يجوز للمالك تقسيط دفع الخـمس بإذن الفقيه؟[٦]

٧ ـ هل تُقسّط الأُجرة لو لم يتمكّن النـائب الأجير من إتمام الحجّ لموت ونحوه؟[٧]

٨ ـ تقسيط الكفّارة لو نقص قـيمة الصـيد

(١) أُنظر الجواهر ١٥: ٢٣٤.

(٢) أُنظر الجواهر ١٥: ١٥١.

(٣) أُنظر الجواهر ١٥: ٤٢٦.

(٤) أُنظر الجواهر ١٥: ١٩٣.

(٥) أُنظر الجواهر ١٦: ١٠١.

(٦) أُنـــظر: صراط النــجاة ١: ٦٦٣، الســؤال ٢٣٨٠، والاستفتاءات (للسيّد السيستاني): ١٤٨، السؤال ٥٥٩.

(٧) أُنظر الجواهر ١٧: ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

عُشر قيمته مثلاً[١].

٩ ـ تقسيط الربح علىٰ حسب رأس المال في الشركة[٢].

١٠ ـ هل يقسّط الثمن علىٰ الحمل وأُمّه في البيع؟[٣]

١١ ـ هل يقسّط الثمن علىٰ صفات المبيع؟[٤]

١٢ ـ هل يقسّط الثمن علىٰ الأجل والشرط أيضاً؟[٥]

١٣ ـ حكم جهالة تقسيط الثمن علىٰ المثمن بعد معلوميّة المقابلة[٦].

١٤ ـ تقسيط الثمن إذا كان المبيع شيئين[٧].

١٥ ـ ضابط تقسيط الثمن علىٰ الأجزاء[٨].

١٦ ـ هل يجوز تقسيط الثمن علىٰ المبيع إذا كان شيئاً واحداً[٩].

١٧ ـ هل يجوز شرط الزيادة علىٰ فرض تأخير دفع الأقساط؟[١]

١٨ ـ عدم جواز تقسيط الثمن في السَّلم؛ لاشتراط القبض في المجلس[٢].

١٩ ـ جواز شراء المتاع بالتقسيط بأكثر من قيمته نقداً[٣].

٢٠ ـ تقسيط الثمن علىٰ المبيع إذا كان بعضه يجوز بيعه، وبعضه لا يجوز[٤].

٢١ ـ تقسيط الثمن علىٰ المبيع وظرفه[٥].

٢٢ ـ تقسيط الثمن علىٰ المثمن لو تبيّن النقص في بعضه[٦].

٢٣ ـ تقسيط الثمن لو باع ما يملك وما لا يملك[٧].

٢٤ ـ تقسيط الثمن لو أقال البائع في بعض ما وقع عليه العقد[٨].

---

(١) أُنظر الجواهر ٢٠: ٢٥٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٦: ٣٠٠.

(٣) أُنظر الخلاف ٣: ٢٨.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٢: ٣١٣.

(٥) أُنظر الجواهر ٢٣: ١٠٠ و١٢٢ و٢١٥.

(٦) أُنظر الجواهر ٢٢: ٣١٩ و٣٢٠.

(٧) أُنظر الجواهر ٢٢: ٣١١ و٣١٣.

(٨) أُنظر الجواهر ٢٣: ١٦١.

(٩) أُنظر: الجواهر ٢٣: ٢٢٩، والمسالك ٣: ٤٣٧.

---

(١) أُنظر: منية السائل (للسيّد الخوئي): ٢٠٦، مسائل متفرّقة، وصراط النجاة (الطبعة الأُولىٰ) ١: ٢٥١.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٤: ٢٩٦.

(٣) أُنظر: إرشاد السائل: ٩٠، السؤال ٣٤٥، وصراط النجاة (الطبعة الأُولىٰ) ١: ٢٤٦، السؤال ٦٦٤ والاستفتاءات (للسيّد السيستاني): ١٣٧، السؤال ٥١٤.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٢: ٣٨٥ و٣٩٧.

(٥) أُنظر: المسالك ٣: ٢٨١، والمكاسب ٤: ٣٣٤.

(٦) أُنظر المكاسب ٦: ٨٤.

(٧) أُنظر المكاسب ٣: ٥٣٣.

(٨) أُنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٧١، المسألة ٣١٢، وتحرير الوسيلة ١: ٥٠٩، الإقالة، المسألة ٣.

٢٥ ـ تقسيط الثمن لو تلف بعض المبيع قبل القبض[(١)].

٢٦ ـ هل تصحّ الإجارة بشرط التمليك بدفع قيمة المسكن بعنوان الإجارة أقساطاً؟[(٢)]

٢٧ ـ صحّة تقسيط الأُجرة علىٰ مدّة الإجارة[(٣)].

٢٨ ـ جواز تقسيط الأُجرة وعدم وجوبه سواء طالت المدّة أو قصرت[(٤)].

٢٩ ـ تقسيط الأُجرة لو لم يكمّل العمل المستأجر عليه[(٥)].

٣٠ ـ تقسيط الأُجرة لو وجد العين المستأجرة معيبة[(٦)].

٣١ ـ تقسيط الأُجرة لو تلفت العين المستأجرة في الأثناء[(٧)].

٣٢ ـ لا يجوز الرهن علىٰ الدية المقسّطة إلّا بعد حلول كلّ قسطٍ منها[(٨)].

٣٣ ـ تقسيط الرهن علىٰ حسب الدَّين لو تعدّد المرتهن واتّحد العقد[(١)].

٣٤ ـ هل يقسّط الرهن علىٰ الدَّين، بحيث لو أدّىٰ بعض الدَّين انفكّ بعض الرهن أيضاً؟ أو يبقىٰ الرهن جميعه حتىٰ أداء الدَّين كلّه؟[(٢)]

٣٥ ـ تقسيط مال المفلّس علىٰ الدّيون الحالّة[(٣)].

٣٦ ـ هل يقسّط الدَّين علىٰ الضمناء، لو ضمن إثنان أو أكثر؟[(٤)]

٣٧ ـ إذا وقعت الوصايا دفعة قُسّط عليها الثلث بالنسبة[(٥)].

٣٨ ـ تقسيط العامل نفقته علىٰ ماله ـ لو كان ـ ومال القراض[(٦)].

٣٩ ـ تقسيط المهر لو تزوّج اثنتين بعقدٍ واحد[(٧)].

٤٠ ـ هل يقسّط المهر في المتعة لو أخلّت الزوجة بالتمكين في بعض الأجل؟[(٨)]

---

(١) أُنظر مستند الشيعة ١٤: ٤٢٩.

(٢) أُنظر: الاستفتاءات (للسيّد السيستاني): ٣٤٤، السؤال ١٣٤٥، وصراط النجاة (الطبعة الأُولىٰ) ٢: ٣٢٢، السؤال ١٠٠٣.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٧: ٢٢١.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٧: ٣٠٠.

(٥) أُنظر الجواهر ٢٧: ٢٣٤ و٢٤٥.

(٦) أُنظر الجواهر ٢٧: ٣١٤.

(٧) أُنظر الرياض ٩: ٢١٤، والجواهر ٢٧: ٣١٠.

(٨) أُنظر الجواهر ٢٥: ١٥١.

---

(١) أُنظر الجواهر ٢٥: ١٥٨.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٢٤.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٥: ٢٨٠ وراجع عنوان: «تفليس».

(٤) أُنظر الجواهر ٢٦: ١٥٢.

(٥) أُنظر الجواهر ٢٨: ٣١٢ و٣٥٩.

(٦) أُنظر الجواهر ٢٦: ٣٤٨.

(٧) أُنظر الجواهر ٣١: ٢٢.

(٨) أُنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٢٧٣ / نكاح المتعة، المسألة ١٣٠٥، وتحرير الوسيلة ٢: ٢٦٠ / نكاح المتعة، المسألة ٦.

٤١ ـ تقسيط الفدية لو خالع اثنتين بفدية واحدة[1].

٤٢ ـ تقسيط الدية لو تعدّد الجاني[2].

٤٣ ـ تقسيط دية اللسان علىٰ مقدار حروف الهجاء، فيضمن الجاني ماذهب منها بحسابها من الدية[3].

٤٤ ـ تقسيط الدية علىٰ العاقلة في الخطأ المحض وكيفيّته[4].

٤٥ ـ تقسيط الضمان علىٰ الأيدي الضامنة المتعاقبة علىٰ مال الغير[5].

٤٦ ـ تقسيط العوض في التأمين (قسط التأمين)[6].

٤٧ ـ الشفعة حقٌّ مالي قابل للتقسيط والانقسام[7].

٤٨ ـ هل يجوز تقسيط الجزية علىٰ الرؤوس والأرض[8].

(١) أُنظر الجواهر ٣٣: ٣٤.

(٢) أُنظر: المقنعة: ٧٤٥، ومباني تكملة المنهاج (للسيّد الخوئي): ٢: ٢٤٣.

(٣) أُنظر الجواهر ٤٣: ٢١٠ و٢٢٩.

(٤) أُنظر الجواهر ٤٣: ٤٣٤ ـ ٤٣٧.

(٥) أُنظر الرياض ١٢: ٢٦٠.

(٦) أُنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤٢٠ / عقد التأمين، وتحرير الوسيلة ٢: ٥٤٨ / التأمين، الخامس.

(٧) أُنظر الجواهر ٣٧: ٣٠٣.

(٨) أُنظر الجواهر ٢١: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

٤٩ ـ جواز تقسيط نفقة اللقيط علىٰ أغنياء البلد مع عدم وجود مصدر آخر[1].

وفي كثير من هذه الموارد بحث وكلام بين الفقهاء.

تقسيم

راجع: قسمة.

تقشّف

لغـــة:

من تقشّف يتقشّف تقشّفاً، والقشف: يُبس العيش[2]، أو خشونة العيش[3]، ورجلٌ متقشّف: تارك للنظافة والترفّه[4]، أو الذي يتبلّغ بالقوت، والمرقّع[5].

وقيل: القشف: قَذَر الجلد، ورَثاثَةُ الهيئة، وسوء الحال، وضيق العيش[6].

والظاهر أنّ التقشّف يكون علىٰ نحو

(١) أُنظر الجواهر ٣٨: ١٦٧.

(٢) أُنظر الصحاح: «قشف».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «قشف».

(٤) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «قشف».

(٥) أُنظر الصحاح: «قشف».

(٦) أُنظر القاموس المحيط: «قشف».

الاختيار، وبطلب من المتقشّف نفسه، أمّا المتّصف بهذه الصفات من دون اختيارٍ لايصدق عليه المتقشّف، بل هو فقير أو مسكين.

فلا مانع إذن من أن يكون المتقشّف غنيّاً في نفسه، لكنّه اختار التقشّف لنفسه.

اصطلاحاً:

لايخرج عن المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

الإسلام دِين الاعتدال والنظافة والنزاهة، ويرفض التقشّف بشتّىٰ أنواعه، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عناوين مختلفة من قبيل: إسراف، إعتدال، تجمّل، تزيّن، تزيين، تقتير، ونحوها.

تقصير

لغة:

مصدر قصّر، بخلاف طوّل، ومنه: قصّر ثوبه، أي أخذ من طوله فجعله قصيراً، وقصّر شعره: أخذ منه، وقصّر الصلاة: خفّفها، وقصّر في الأمر، أي لم يأت به علىٰ تمامه وكماله، بل توانىٰ فيه[١].

(١) أُنظر ذلك كلّه في: الصحاح، والمصباح المنير، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب)، ولسان العرب: «قصر».

اصطلاحاً:

لايخرج عن المعنىٰ المتقدّم، نعم له مجالات خاصّة في استعماله مثل: التقصير في الأذان أي التخفيف فيه، والتقصير في الصلاة بمعنىٰ التخفيف فيها من حيث عدد الركعات أو الأفعال، والتقصير في تعلّم الواجبات والمحرّمات بمعنىٰ التواني فيها.

الأحكام:

عنوان التقصير من حيث إضافته إلىٰ مختلف الأُمور يستتبع أحكاماً مختلفة، ولا يمكننا التعرّض لجميعها، وإنّما نكتفي ببيان الأهمّ منها إجمالاً، ونحيل التفصيل إلىٰ مواضعها الأصليّة.

التقصير في تعلّم الأحكام الشرعيّة:

لا إشكال في وجوب تعلّم الأحكام الشرعيّة ومعرفتها عن طريق الاجتهاد أو التقليد، وإنّما الإشكال والخلاف في نوع هذا الوجوب، هل هو عقليّ أو شرعيّ، وعلىٰ فرض كونه شرعيّاً، فهل هو نفسيّ أو مقدّميّ؟

والمعروف أنّه وجوب عقليّ[١]، وعلىٰ فرض كونه شرعيّاً، فهو وجوب مقدّميّ لأجل العمل بالأحكام[٢].

(١) تقدّم بيان ذلك في العنوانين: «اجتهاد» و «تعليم وتعلّم».

(٢) لكنّ المعروف عند المتأخّرين أنّ وجوب المقدّمة عقليٌّ أيضاً، لا شرعيّ.

والمعروف عن الأردبيلي[١] أنّ الوجوب شرعيّ نفسيّ، وعليه تلميذه صاحب المدارك[٢]، وتلميذه صاحب الذخيرة[٣].

عدم معذوريّة الجاهل المقصّر:

مهما كان مبنانا في وجوب التعلّم، فالمعروف بين الفقهاء والأُصوليّين عدم معذوريّة الجاهل المقصّر، وقد صرّح بذلك الفقهاء في مواطن كثيرة من الفقه[٤].

والمقصود من الجاهل المقصّر هو القادر علىٰ تعلّم الأحكام لكنّه متساهلٌ في ذلك، بخلاف القاصر الذي هو غير قادر علىٰ التعلّم، لأيٍّ سبب كان.

هذا وقد استدلّ الشيخ الأنصاري ـ بمناسبة وجوب الفحص قبل إجراء البراءة ـ علىٰ عدم معذوريّة الجاهل المقصّر بالأدلّة التالية:

(١) أُنظر مجمع الفائدة: ٢: ١١٠.

(٢) أُنظر: المدارك ٢: ٣٤٤ ـ ٣٤٥ و٣: ٢١٩.

(٣) أُنظر الذخيرة: ١٦٧.

(٤) أُنظر علىٰ سبيل المثال: رسائل الشريف المرتضىٰ ١: ٣٣٨، والمنتهىٰ ٩: ٩٩، ونهاية الإحكام ١: ٣٩، والذكرىٰ ٤: ١٥، و٢: ٤٣٤، و٣: ٤٩، وجامع المقاصد ٢: ٨٧ و١١٦، وروض الجنان ٢: ٥٤٨ و٥٨٧، ومجمع الفائدة ٢: ٢٢٧، والحدائق ٢: ٣٧٦، وكشف الغطاء ١: ٣٤٤، ومستند الشيعة ٥: ١٥٥، والجواهر ٣: ٢٢٦ و١٠: ٢٥، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٢٠، وكتاب الصوم (له): ٧٨ و٨٣، وغيرها.

الأوّل ـ الإجماع القطعي علىٰ عدم جواز العمل بأصالة البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلّة.

أي لايجوز للمكلّف أن يجري البراءة من التكليف ـ كالوجوب أو الحرمة ـ قبل ملاحظة الأدلّة اللفظيّة؛ لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل.

وفحوىٰ هذا الإجماع هو عدم معذوريّة من أجرىٰ البراءة قبل الفحص عن الحكم الشرعيّ المستفاد من الأدلّة، وأنّ مجرّد جهله لايكون مسوّغاً لإجراء البراءة عن الحكم الشرعيّ.

الثاني ـ الأدلّة الدالّة علىٰ وجوب تحصيل العلم، مثل آيتي النَّفْر للتفقّه[١] وسؤال أهل الذّكر[٢]، والأخبار الدالّة علىٰ وجوب تحصيل العلم[٣] وتحصيل التفقّه[٤]، والذمّ علىٰ ترك السؤال[٥].

الثالث ـ ما دلّ علىٰ مؤاخذة الجهّال بفعل المعاصي المجهولة، المستلزم بوجوب تحصيل العلم؛ لحكم العقل لوجوب التحرّز عن مضرّة

(١) التوبة: ١٢٢، وهو قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾.

(٢) النحل: ٤٣، وهو قوله تعالىٰ: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

(٣) أُنظر أُصول الكافي ١: ٣٠، باب فرض العلم، الأحاديث ١ و٢ و٤ و٥.

(٤) أُنظر المصدر المتقدّم: الأحاديث ٦ و٧ و٨ و٩.

(٥) أُنظر المصدر المتقدّم: ٤٠، باب سؤال العالم، الحديث ٢ و٥.

العقاب، مثل ما ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[١]: من أنّه «يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلّا عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: هلّا تعلّمت حتّىٰ تعمل؟»[٢].

الرابع ـ أنّ العقل لايعذر الجاهل القادر علىٰ الاستعلام[٣].

مايترتّب علىٰ التقصير في التعلّم:

الأُمور التي يمكن أن تترتّب علىٰ التقصير هي:

أوّلاً ـ استحقاق العقوبة:

بعد أن اتّضح أنّ المقصّر في تعلّم الأحكام غير معذور، فيترتّب علىٰ ذلك استحقاقه للعقاب. ويبدو أنّ هذا المقدار ممّا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في أنّ استحقاقه للعقوبة إنّما هو لترك التعلّم مطلقاً، سواء طابق عمله للواقع أم لا، أو لترك التعلّم إذا خالف عمله للواقع، أو لترك الواقع ولا أثر لترك التعلّم في استحقاق العقاب، وجوهٌ، بل أقوال:

القول الأوّل ـ أنّ العقوبة لترك التعلّم محضاً:

وهذا القول منسوب إلىٰ صاحب المدارك[٤] وشيخه الأردبيلي[١]، وتلميذه السبزواري[٢].

قال الأوّل بالنسبة إلىٰ ما قاله الفقهاء: من أنّ الجاهل كالعامد إذا صلّىٰ مع النجاسة:

«إن أرادوا بكون الجاهل كالعامد: أنّه مثله في وجوب الإعادة، في الوقت مع الإخلال بالعبادة، فهو حقّ....

وإن أرادوا أنّه كالعامد في وجوب القضاء، فهو علىٰ إطلاقه مشكل؛ لأنّ القضاء فرض مستأنف، فيتوقّف علىٰ الدليل....

وإن أرادوا أنّه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل؛ لأنّ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق. نعم هو مكلّف بالبحث والنظر، إذا علم وجوبهما بالعقل أو الشرع، فيأثم بتركهما، لا بترك ذلك المجهول، كما هو واضح»[٣].

القول الثاني ـ أنّ العقوبة لترك التعلّم لو خالف الواقع:

إذا أتىٰ الجاهل المقصّر بفعلٍ من دون فحص عن أحكامه، فإن وافق ما أتىٰ به للواقع، فلا يستحقّ العقوبة.

وأمّا لو لم يوافقه، فيستحقّ العقوبة علىٰ ترك التعلّم المؤدّي إلىٰ مخالفة الواقع.

ذهب إلىٰ هذا القول صاحب الكفاية[٤]،

---

(١) الأنعام: ١٤٩.

(٢) أمالي الطوسي: ٩، المجلس الأوّل، وتفسير الصافي ٢: ١٦٩ مع اختلاف يسير.

(٣) فرائد الأُصول ٢: ٤١٢ ـ ٤١٣، وانظر سائر الكتب الأصوليّة المتأخّرة عن الفرائد في الموضوع نفسه.

(٤) المدارك ٢: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

---

(١) أُنظر مجمع الفائدة ٢: ١١٠.

(٢) الذخيرة: ١٦٧.

(٣) المدارك ٢: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٤) أُنظر كفاية الأُصول: ٣٧٦.

وتبعه النائيني[1].

القول الثالث ـ أنّ العقوبة لمخالفة الواقع:

إذا أتىٰ الجاهل بالفعل وكان مطابقاً للواقع، فلا يستحقّ العقوبة، نعم، لو خالف الواقع، فيستحقّ العقوبة علىٰ ترك الواقع، لا علىٰ ترك التعلّم.

وهذا القول هو المنسوب إلىٰ المشهور[2].

ثانياً ـ الصحّة والفساد:

المعروف بين الأُصوليّين: أنّ ملاك صحّة العمل وفساده إنّما هو مطابقته للواقع ـ المأمور به ـ وعدمه، فإن كان مطابقاً كان صحيحاً، وإلّا كان فاسداً، ولا دخل للقصد والالتفات في ذلك، من دون فرق بين العبادات والمعاملات.

نعم، استثنىٰ الشيخ الأنصاري[3] ـ وتبعه صاحب الكفاية[4] ـ العبادة فيما لو لم يتمكّن الجاهل من قصد التقرّب بفعله؛ لأجل تزلزله وشكّه في كون ما يأتي به هو المأمور به واقعاً؛ بانياً علىٰ الاقتصار عليه وعدم تداركه، فهنا لا إشكال في فساد العبادة، وإن انكشف بعد ذلك صحّتها، وأنّ المطلوب الصلاة بدون السورة مثلاً، لأنّ المفروض أنّه شاكّ في مطلوبيّة هذه الصلاة، فكيف يتقرّب بها إلىٰ الله تعالىٰ؟ مع أنّ العبادة لاتكون عبادة إلّا أن يتقرّب بها إلىٰ الله تعالىٰ.

(١) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٢٨١.

(٢) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٤١٦، وفوائد الأُصول ٤: ٢٨١.

(٣) أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٤٢٩.

(٤) أُنظر كفاية الأُصول: ٣٣٧.

نعم، لو كان قادراً علىٰ قصد التقرّب مع ذلك، فالمتّجه صحّة العبادة التي أتىٰ بها ثمّ تبيّن انطباقها مع الواقع؛ لأنّها عبادة أُتي بها مطابقة مع الواقع مقرونة بقصد التقرّب.

ومثاله كمن صلّىٰ في أوائل تكليفه بتوصيف والديه له الصلاة، فيصلّيها متقرّباً بها إلىٰ الله تعالىٰ مع جهله ببعض أجزائها وشرائطها مثلاً.

موارد الاستثناء:

استثنىٰ الفقهاء ممّا تقدّم موردين، فقالوا بصحّة الفعل لو أُتي به مخالفاً للواقع عن جهل، وهما:

١ ـ الصلاة تماماً في محلٍّ يجب فيه القصر، جهلاً بالحكم.

٢ ـ الصلاة جهراً في موضع يجب فيه الإخفات[1].

وتفصيل الكلام في الأوّل يأتي في عنوان «صلاة المسافر»، وفي الثاني يأتي في عنوان «جهر».

التقصير في الاجتهاد والقضاء:

إذا قصّر المجتهد في اجتهاده، كما إذا لم يستخدم الطرق الصحيحة في الاستنباط، بأن اكتفىٰ بالرجوع إلىٰ الأُصول العمليّة قبل الفحص عن

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٤٣٧، وكفاية الأُصول: ٣٧٧، وفوائد الأُصول ٤: ٢٨٩، وغيرها.

الأمارات، ثمّ تبيّن خطاؤه فيما توصّل إليه، فلا يصحّ الاعتماد علىٰ فتواه، ولو حصل بسبب فتواه تلف في المال أو النفس فيكون ضامناً مع مراعاة قواعد التسبيب والمباشرة.

ومثله ما إذا قصّر القاضي في إجراء قواعد القضاء كالتقصير في كيفيّة إجراء قواعد الشهادة مثل الاكتفاء بشهادة النساء فيما يحتاج الىٰ الرجال أو مع الاكتفاء بالانضمام إليهن، أو استحلاف المنكر مع وجود بيّنة المدّعي، أو الاعتماد علىٰ شهادة من لا تجوز شهادته، ونحو ذلك.

ففي هذه الصورة لايصحّ قضاؤه، ويكون ضامناً أيضاً مع مراعاة قاعدة التسبيب والمباشرة.

قال النراقي: «لو تبيّن خطأ القاضي في دمٍ، أو قطع عضو، أو مالٍ، فإن لم يجر الحكم بعد في الأوّلين يمنع من إجرائه، أو كانت العين باقية في الثالث ولو عند المحكوم له فتسترد.

وإن كان بعد جريان الحكم وتلف العين، فإن ثبت جور القاضي عمداً أو تقصيره في الاجتهاد ضَمِن، والوجه واضح»[1].

(١) مستند الشيعة ١٧: ٨٧. وانظر: الجواهر ٤٠: ٩٤ و١٠٥ ـ ١٠٦، والمستمسك ١: ٩١ ـ ٩٥، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٩٠، ومباني تكملة المنهاج ١: ٢٢، المسألة ٢٠ و٢: ١٩، المسألة ٢٣.

التقصير في الصلاة:

يجب التقصير في الصلاة في موردين، وهما: السفر والخوف.

والمقصود من التقصير هنا هو التقليص من كميّة الصلاة، أو كيفيّتها أو هما معاً.

المورد الأوّل ـ التقصير في السفر:

يجب علىٰ المسافر ـ مع توفّر الشروط ـ أن يقصّر في الصلاة الرباعيّة ـ الظهرين والعشاء ـ فيأتي بها ركعتين ركعتين، بدلاً عن أربع ركعات، وهذا من مسلّمات فقه الإماميّة.

والظاهر أنّ أصل التقصير في الصلاة في السفر ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين، وإنّما الخلاف في كونه علىٰ نحو العزيمة أو الرخصة؟

والمختار عند الإماميّة هو كونه علىٰ نحو العزيمة، ووافقهم الأحناف، والمشهور عند المالكيّة كونه سنّة مؤكّدة، وذهب الشافعيّة والحنابلة إلىٰ أنّه جائز[1].

وتفصيل الكلام عن ذلك سوف يأتي في العنوانين: «سفر» و«صلاة المسافر»، ونكتفي هنا بذكر رواية جامعة في هذا الباب.

روىٰ زرارة ومحمّد بن مسلم، قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر كيف

(١) أُنظر أقوال سائر المذاهب في الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة ٢٧: ٢٧٤، عنوان «صلاة المسافر» وكتاب الفقه علىٰ المذاهب الأربعة ١: ٤٧١.

هي وكم هي؟

قال: إنّ الله يقول: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾[١]، فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر.

قالا: قلنا: إنّما قال: ليس جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة، ولم يقل: افعلوا، فكيف أوجب الله ذلك، كما أوجب التمام في الحضر؟

قال: أوليس قد قال الله في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[٢]؟ ألا ترىٰ أنّ الطواف واجب مفروض؛ لأنّ الله ذكرهما في كتابه وصنعهما نبيّه ﷺ، وكذلك التقصير في السفر شيءٌ صنعه النبيّ ﷺ فذكره الله في الكتاب.

قالا: قلنا: فمن صلّىٰ في السفر أربعاً، أيعيد، أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية التقصير وفُسّرت له فصلّىٰ أربعاً أعاد، وإن لم يكن قُرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه، والصلاة في السفر كلّها الفريضة ركعتان كلّ صلاة إلّا المغرب، فإنّها ثلاث ليس فيها تقصير، تركها رسول الله ﷺ في السفر والحضر ثلاث ركعات...»[٣].

(١) النساء: ١٠١.

(٢) البقرة: ١٥٨.

(٣) تفسير العيّاشي ١: ٢٩٧، الفقرة ٢٥٣، والوسائل ٨: ٥١٧، الباب ٢٢ من أبواب صلوة المسافر، الحديث ٢.

المورد الثاني ـ التقصير عند الخوف:

لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين[١] في أصل مشروعيّة التقصير في صلاة الخوف في زمان النبيّ ﷺ، وقد دلّ عليه الكتاب والسنّة.

ـ أمّا الكتاب، فقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾[٢].

ـ وأمّا السنّة، فقد صلّىٰ النبيّ ﷺ صلاة الخوف في عدّة مواضع[٣]، وصلّاها أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام في صفّين[٤]، وصلّاها ولده الحسين الشهيد عليه السلام ظهر عاشوراء[٥].

(١) غير مَن نُقل عنهم الخلاف، كما سيأتي. وانظر: التذكرة ٤: ٤١٨، والمنتهىٰ ٦: ٤٠٨، والذكرىٰ ٤: ٣٤٢، والمسالك ١: ٣٣٢، والحدائق ١١: ٢٦٤.

(٢) النساء: ١٠٢.

(٣) أُنظر: الوسائل ٨: ٤٣٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الخوف، الحديث الأوّل، وسنن النسائي ٣: ١٦٧، كتاب صلاة الخوف، وسنن أبي داود ١: ٤٥٩، باب صلاة الخوف، الحديث ١٢٣٦، وسنن الترمذي ٢: ٤٥٣، باب ماجاء في صلاة الخوف، وانظر المغني ٢: ٢٦٠، ونَقل عن عدّة من الصحابة أنّهم صلّوها بعد رسول الله ﷺ.

(٤) الوسائل ٨: ٤٤٥، الباب ٤ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديثان ٦ و٨ وغيرهما.

(٥) أُنظر: الخلاف ١: ٦٣٦، واللهوف علىٰ قتلىٰ الطفوف: ١١٠.

ومع ذلك فقد نقل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة: أنّ صلاة الخوف كانت مختصّة بالنبيّ ﷺ[١].

ونقل عن المُزَني من الشافعيّة: أنّ هذه الصلاة كانت مشروعة في زمان النبيّ ﷺ، لكنّها نسخت[٢].

ولصلاة الخوف أشكال مختلفة سوف تتكلّم عنها وعن شرائطها وباقي أحكامها في عنوان «صلاة الخوف»، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

التقصير في الصلاة بمعنىٰ عدم إطالتها:

تستحبّ إطالة الصلاة خاصّة المندوبة، نعم يستثنىٰ من ذلك بعض الموارد، حيث يلزم فيها عدم الإطالة بل تقصيرها، أو يترجّح فيها ذلك، كما لو أدّىٰ إطالة الصلاة أو عدم تقصيرها وقوع بعضها خارج الوقت، أو استلزم فساد صلاة المرأة بأن تحيض فيها، ونحو ذلك، فاللازم عدم الإطالة في الصلاة، بل التقصير فيها.

أو استلزم التقصير عدم السهو فيها فيستحبّ[٣]، أو استلزم فوات وقت النافلة، أو سأم المأمومين ونحو ذلك.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «إطالة».

والمقصود من التقصير هنا هو التقليل في مندوبات الصلاة من حيث الكمّ أو الكيف، أمّا المقدار الواجب فلا يقلّل منه إلّا في صلاة السفر وصلاة الخوف.

استحباب تقصير خطبتي صلاة الجمعة:

ذكر بعض الفقهاء[١] من جملة آداب خطبة الجمعة: أنّه يستحبّ للخطيب أن يقصّر خطبتي الجمعة، فلا يطوّل فيها؛ لما روي عن عمّار أنّه قال: «سمعت رسول اللّٰه ﷺ يقول: أطيلوا الصلاة وأقصروا الخطبة»[٢].

نعم، ينبغي أن لا يكون التقصير مخلّاً[٣].

استحباب تقصير الثوب:

يستحبّ تقصير الثياب، فقد ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[٤]، أي فشمّر، وتشمير

---

(١) أُنظر: المغني ٢: ٢٦٠، والمبسوط (للسرخسي) ٢: ٤٥، والمجموع ٤: ٤٠٥.

(٢) أُنظر المجموع ٤: ٤٠٥.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣٦، الباب ٢٢ من أبواب الخلل، الأحاديث ١ و٢ و٣ وهذا ما لم نذكره في عنوان «إطالة».

---

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٥: ٤٢٣، والتذكرة ٤: ٨٤، والذكرىٰ ٤: ١٤٨، والجواهر ١١: ١٤١.

(٢) صحيح مسلم ٢: ٥٩٤، الحديث ٨٦٩.

(٣) أُنظر المسالك ١: ٢٤٨.

(٤) المدّثر: ٤.

الثوب تقصيره[١]. وممّا ورد في ذلك:

ـ ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: غسل الثياب يذهب الهمّ والحزن، وهو طهور للصلاة، وتشمير الثياب طهور لها، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾، أي فشمّر»[٢].

ـ وما رواه سلمة بيّاع القلانس، قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام إذ دخل عليه أبو عبدالله عليه السلام، فقال أبوجعفر: يابنيّ، ألا تطهّر قميصك؟ فذهب، فظننّا أنّ ثوبه قد أصابه شيءٌ، فرجع، فقال: إنّه هكذا، فقلنا: جعلنا فداك ما لقميصه؟ قال: كان قميصه طويلاً فأمرته أن يقصّره، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾»[٣].

وطبقاً لذلك أفتىٰ بعض الفقهاء[٤] باستحباب تقصير الثياب، وهو مخصوص بالرجال.

أقول: يبدو لي أنّ تقصير الثوب لمّا كان مانعاً من تنجّسه بالقاذورات الموجودة في الطرق، فلذلك كُنّي بالتطهير عنه[١].

(١) أصل التشمير تقليص الشيء، وشمّر ثوبه أي رفعها ـ كما في كتب اللغة: «شمر» ـ، وتقصير الثوب نوع من تقليصه، وإن لم يصرّح به أهل اللّغة.

(٢) الوسائل ٥: ٤١، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١١.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٩، الحديث ٥.

(٤) أنظر: الجامع للشرائع: ٣٩٨، والدروس ١: ١٥١، والذكرىٰ ٣: ٧٢، وكشف الغطاء ٣: ٣٧.

(١) نقل الطبرسي هذا المعنىٰ عن الزجاج أيضاً. أُنظر مجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٣٨٥.

التقصير والضمان:

يترتّب الضمان علىٰ صدق الإتلاف، فكلّما صدق عنوان الإتلاف يترتّب عليه الضمان، سواء كان المتلِف مقصّراً في ذلك أم لا.

نعم استثنىٰ الفقهاء الأمانات ـ سواء كانت مالكيّة أو شرعيّة ـ فقالوا بعدم تضمين الأمين فيما يتلف بيده من الأمانة إلّا إذا كان مقصّراً في حفظها، فعندئذٍ يكون ضامناً لها.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في العناوين: «إتلاف»، و«إجارة / إبراء الطبيب»، و«تعدّي» و«تفريط» ونحو ذلك ممّا يناسب الموضوع.

التقصير في الحجّ:

المراد من التقصير هنا هو أخذ شيءٍ من شعر الرأس أو الوجه أو أخذ شيءٍ من الظفر، ويقابله الحلق، وهو أخذ شعر الرأس.

يخرج المحرم من إحرامه ـ بعد إكمال نسكه ـ بالحلق أو التقصير وتختصّ المرأة بالتقصير، فلا حلق عليها.

وقد تقدّم الكلام عن مواضع التحلّل من الإحرام بالتقصير أو بالحلق أو بغيرهما في عنوان

«تحلّل»، وسوف يأتي مزيد الكلام حول التقصير في عنوان «حلق» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

تنبيـــــه:

أشرنا فيما سبق إلىٰ أهـم مـوارد التـقصير، وبقيت موارد أُخرىٰ هي إمّا من صغريات الموارد المتقدّمة، أو موارد خاصّة نترك البـحث عـنها إلىٰ مواردها الأصليّة، من قبيل: التقصير فـي التـقليد، والتقصير في مـعرفة القـبلة، والتـقصير فـي تـعلّم القراءة في الصلاة، والتـقصير فـي مـعرفة دخـول الوقت أو خروجه في الصـوم والصـلاة، وتـقصير الأجير أو العامل فـي المـضاربة، والتـقصير فـي التأخير بالأخذ بالخيار أو بالشفعة، ونحو ذلك من هذه الموارد.

مظانّ البحث:

يُتطرّق لهذا البحث بمناسبات مـختلفة مـن أوّل الفقه إلىٰ آخره، كما يظهر من عناوين الأبحاث المطروحة وغيرها.

تقلّد

راجع: تقليد.

تقليد

سوف يأتـي المـعنىٰ اللـغوي للـتقليد فـي الملحق الأُصولي، في عنوان «تقليد».

وإنّما نذكر هنا: أنّ الفقهاء استعملوا التـقليد بالمعاني التالية:

ـ تقليد الهدي، وهو جعل القلادة في رقـبة الهدي إذا ساقه المُحرم معه في حجّ القِران.

والتقليد بهذا المعنىٰ تقدّم الكـلام عـنه فـي عنوان «إشعار»؛ لأنّه ملازم معه عند الكلام عـنه، وكذا العكس.

ـ تقليد السـيف وتـقلّده، أي وضـع نـجاد السيف علىٰ المنكب، إمّا بفعل نفسه، وهو التقلّد، أو بفعل غيره وهو التقليد.

وهذا لم يرد فيه بحث كثير، وإنّما جاء فـي المقنعة: «ويكره للإنسان أن يصلّي وفي قبلته نار أو فيها سلاح مجرّد....

ولا بأس أن يصلّي وهو متقلّد بسـيفٍ فـي غمده...»[1].

ـ تـقليد العـامي للـمجتهد فـي الأحكـام الشرعيّة الفرعيّة.

وهذا ما سنتكلّم عنه في الملحق الأُصولي، عنوان «تقليد».

تقليم

لـغـــة:

مصدر قلّم، أي قطع وقصّ، فالتقليم: القـطع

---

(١) أُنظر المقنعة: ١٥١.

والقصّ من الشيء الصّلب، كالظُّفر، وكعب الرمح، والقَصب. والمقلوم ـ أي المقطوع من الظُّفر ونحوه ـ يسمّىٰ قُلامة[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحـكام:

تــقدّمت أحكــام التـقليم فـي العـناوين: «أظـفار» و «تـحلّل» و «تـقصير». ونـحوها، ولا حاجة إلىٰ تكرارها.

تقوىٰ

لـغــــة:

في الأصل: وقوىٰ، فهو علىٰ وزن فعلىٰ من وقيت. والتاء مبدلة من الواو.

والوقاية: حفظ الشيء ممّا يؤذيه ويـضرّه، وكلُّ ما وقىٰ شيئاً فهو وقاءٌ له ووقاية. ووقاه اللّٰـه السوء وقاية: حفظه، والتقوىٰ اسم منه.

اصطلاحاً:

وقاية النّفس عمّا يـضرّها فـي الآخـرة[2].

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومـفردات ألفـاظ القرآن الكريم (للراغب)، والمصباح المنير: «قلم».

(٢) رياض السالكين ٢: ٩٢ ـ ٩٣.

أو الاحتراز بطاعة اللّٰه عن عقوبته[1].

كـذا عـرّفه السـيّد عـلي خـان المـدني الشيرازي، ثمّ ذكر أنّ له مراتب ثلاثة، وهي:

المرتبة الأُولىٰ:

التــوقّي عــن العـذاب المـخلّد بـإظهار الشهادتين، والتبرّي عن الكفر وإليـه يشـير قـوله تعالىٰ: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾[2].

المرتبة الثانية:

التوقّي عن كلٍّ ما يوجب فعله أو تركه إثماً. وهذا المعنىٰ هو المتعارف عند الشـرع بـالتقوىٰ، وإليه يعني قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْـقُرَىٰ آمَـنُوا وَٱتَّقَوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ ٱلسَّماءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3].

المرتبة الثالثة:

الاحتراز عن كلٍّ ما يشغل القلب عن الحقّ والرجوع إليه، وهو التقوىٰ الحقيقي المأمور به في قوله تعالىٰ: ﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَـنُوا ٱتَّـقُوا ٱللَّـهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[4].

وأصحاب هذه المرتبة يـختلفون فـي حـدّ ذاتهم فيما بينهم، فلهم مراتب أيضاً تختلف حسب اختلاف اسـتعداداتـهم الفـائضة عـليهم بـموجب المشيئة الإلٰهيّة[5].

(١) المصدر نفسه ٤: ٣٩٠.

(٢) الفتح: ٢٦.

(٣) الأعراف: ٩٦.

(٤) آل عمران: ١٠٢.

(٥) أُنظر رياض السالكين ٢: ٩٢ ـ ٩٣، و ٤: ٣٩٠.

الأحـكام:

الحكم التكليفي للتقوىٰ:

التقوىٰ بالمعنىٰ الأوّل، وهو إظهار الإسـلام والتبرّي من الكفر واجب شرعاً؛ لأنّ اعتناق الدِّين الإسلامي واجب علىٰ جميع المكلّفين.

وكذا بالمعنىٰ الثاني، وهو التوقّي عن كلِّ ما يوجب فعله أو تركه إثماً، فترك المحرّمات وفـعل الواجبات واجب بـلا شكّ، ولذلك يـترتّب الإثـم علىٰ ترك الواجبات وفعل المحرّمات.

وأمّا التقوىٰ بالمعنىٰ الثالث فليس واجـباً، نعم هو مطلوب شرعاً ممّن هو قادر عليه.

اهتمام الإسلام بالتقوىٰ:

اهتمّ الإسلام بالتقوىٰ بجميع معانيه ـ خاصّة الأوّلين ـ اهتماماً بالغاً؛ لأنّ بالأوّل يصير الإنسان مسلماً بعد خروجه من الكـفر. وبـالثاني يـجتنب المآثـم الحـاصلة بـفعل المـحرّمات أو بـترك الواجبات، وهو المطلوب من جميع المكلّفين، ولا يكون ذلك خارجاً عن قدرتهم. ولذلك نجد هـذا الاهتمام ظاهراً في النصوص الواردة في الكـتاب والسنّة، كما سنشير إليه.

آثار التقوىٰ:

استفاد بعض العارفين آثاراً كثيرة للـتقوىٰ من الآيات القرآنيّة، فقال ـ علىٰ ما نقل عنه ـ:

«إنّ خيرات الدنيا والآخرة جُـمعت تـحت لفظة واحدة، وهي التقوىٰ، اُنظر إلىٰ ما في القرآن الكريم من ذكرها، فكم علّق عليها من خير، ووعد لها من ثواب وأضاف إليـها مـن سـعادة دنـيوية وكرامة اُخرويّة، ولنـذكر مـن خـصالها وآثـارها الوارده فيه اثنتي عشرة خصلة:

الاُولىٰ ـ المِدحة والثناء، قال اللّـه تـعالىٰ: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾(١).

الثانية ـ الحفظ والحراسة، قال تعالىٰ: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً﴾(٢).

الثالثة ـ التأييد والنصرة، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا﴾(٣).

الرابعة ـ النجاة من الشدائد والرزق الحلال، قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَـتَّقِ ٱللَّـهَ يَـجْعَل لَـهُ مَـخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾(٤).

الخامسة ـ صلاح العمل، قال تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾(٥).

السـادسة ـ غـفران الذنـوب، قـال تـعالىٰ: ﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾(٦).

---

(١) آل عمران: ١٨٦.

(٢) آل عمران: ١٢٠.

(٣) النحل: ١٢٨.

(٤) الطلاق: ٢ ـ ٣.

(٥) الأحزاب: ٧٠ ـ ٧١.

(٦) آل عمران: ٣١.

السابعة ـ محبّة اللّه تعالىٰ، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[1].

الثامنة ـ قبول الأعمال، قال اللّه تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2].

التاسعة ـ الإكرام والإعزاز، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[3].

العاشرة ـ البشارة عند الموت، قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِي ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلآخِرَةِ﴾[4].

الحادية عشرة ـ النجاة من النار، قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا﴾[5].

الثانية عشرة ـ الخلود في الجنّة، قال تعالىٰ: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[6].

فقد ظهر لك أنّ سعادة الدارين منطوية فيها ومندرجة تحتها، وهي كنز عظيم وغُنم جسيم، وخير كثير، وفوز كبير»[7].

(١) التوبة: ٤.

(٢) المائدة: ٢٧.

(٣) الحجرات: ١٣.

(٤) يونس: ٦٣ ـ ٦٤.

(٥) مريم: ٧٢.

(٦) آل عمران: ١٣٣.

(٧) رياض السالكين ٣: ٣٨٦ ـ ٣٨٧، وانظر سفينة البحار مادة «وقى».

نصوص من السنّة حول التقوىٰ:

لا بأس بذكر بعض النصوص من السنّة الشريفة حول التقوىٰ إكمالاً للنصوص المتقدّمة عن القرآن الكريم.

ـ عن يونس، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الإيمان والإسلام، فقال[1]: قال أبو جعفر عليه السلام[2]: إنّما هو[3] الإسلام، والإيمان فوقه بدرجة، والتقوىٰ فوق الإيمان بدرجة، واليقين فوق التقوىٰ بدرجة، ولم يقسّم بين الناس شيء أقلّ من اليقين، قال: قلت فأيّ شيء اليقين؟ قال: التوكّل علىٰ اللّه، والتسليم للّه، والرضا بقضاء اللّه، والتفويض إلىٰ اللّه...»[4].

وجاء في ذيل رواية أُخرىٰ بهذا المضمون: «... وإنّما تمسّكتم بأدنىٰ الإسلام، فإيّاكم أن ينفلت من أيديكم»[5].

وقال العلّامة المجلسي معلّقاً علىٰ هذا القسم: «أي يخرج من قلوبكم فجأة، فيدلّ علىٰ أنّ من لم يكن في درجةٍ كاملةٍ من الإيمان، فهو علىٰ خطرٍ من زواله، فلا يغترّ مَن لم يتّق المعاصي

(١) أي الإمام الرضا عليه السلام.

(٢) أي الإمام الباقر عليه السلام.

(٣) ولعلّ الضمير راجع إلىٰ الدِّين.

(٤) أُصول الكافي ٢: ٥٢، باب فضل الإيمان علىٰ الإسلام و...، الحديث ٥.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

بحصول العقائد له، فإنّه يمكن زواله عنه بحيث لم يعلم، فإنّ الأعمال الصالحة والأخلاق الحسنة حصون للإيمان، تحفظه من سرّاق شياطين الإنس والجانّ...»[(١)].

ـ وعن رسول اللّه ﷺ أنّه قال: «خصلة من لزمها أطاعته الدنيا والآخرة، وربح الفوز بالجنّة. قيل: وماهي يا رسول اللّه؟ قال: التقوىٰ، من أراد أن يكون أعزّ الناس فليتّق اللّه عزّ وجلّ، ثمّ تلا: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[(٢)]»[(٣)].

ـ وعن يعقوب بن شعيب، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: ما نقل اللّه عزّ وجلّ عبداً من ذلّ المعاصي إلىٰ عزّ التقوىٰ إلّا أغناه من غير مالٍ، وأعزّه من غير عشيرةٍ، وآنسه من غير بشرٍ»[(٤)].

هذا وقد ورد عن النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام الشيء الكثير حول التقوىٰ، ولعلّ من أهمّها خطبة المتّقين التي خطبها أميرالمؤمنين علي عليه السلام، حينما طلب منه همّام ـ وكان رجلاً عابداً ـ أن يصف له المتّقين كأنّه ينظر إليهم، فتثاقل عليه السلام عن جوابه، ثمّ قال: يا همّام اتّق اللّه وأحسن، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا وَٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[(١)] فلم يقنع همّام بهذا القول حتىٰ عزم عليه، فحمد اللّه وأثنىٰ عليه، وصلّىٰ علىٰ النبيّ ﷺ ثمّ قال:

«أمّا بعد، فإنّ اللّه ـ سبحانه وتعالىٰ ـ خلق الخلق حين خلقهم غنيّاً عن طاعتهم ـ إلىٰ أن قال: ـ

فالمتّقون فيها هم أهل الفضائل: منطقهم الصواب، وملبسهم الاقتصاد، ومشيهم التواضع، غضّوا أبصارهم عمّا حرّم اللّه عليهم، ووقفوا أسماعهم علىٰ العلم النافع لهم...»[(٢)].

والخطبة طويلة، جاء في آخرها: فصعق همّام صعقة كانت نفسه فيها.

تقوّي

لغـــة:

تفعّل من القوّة، وهو خلاف الضعف[(٣)]، فالتقوّي هو محاولة الضعيف لأن يصير قويّاً.

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

---

(١) البحار ٦٧: ١٣٧ ـ ١٣٨، كتاب الإيمان والكفر، باب اليقين، ذيل الحديث ٣.

(٢) الطلاق: ٢ ـ ٣.

(٣) البحار ٦٧: ٢٨٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوىٰ، الحديث ٨.

(٤) أُصول الكافي ٢: ٧٦، باب الطاعة والتقوىٰ، الحديث ٨، وانظر المصدر المتقدّم.

---

(١) النحل: ١٢٨.

(٢) نهج البلاغة: ٣٠٣، الخطبة ١٩٣.

(٣) أُنظر الصحاح: «قوا».

الأحـكام:

التقوّي تارةً يحصل بالأكل المناسب لدرء الضعف، وأُخرىٰ بالرياضة والممارسات البدنيّة، وثالثةً بالاستعدادات العسكريّة أو الإقتصاديّة، أو العلميّة ونحوَ ذلك.

والحكم التكليفي للتقوّي يختلف باختلاف الهدف منه:

ـ فقد يكون حراماً، كالتقوّي لإيجاد الفتنة بين المسلمين وإراقة دمائهم.

ويدخل ضمن هذا الإطار بيع السلاح لأعداء الدِّين؛ لأنّ فيه تقوية علىٰ المسلمين[1]، بل بيع كلّ ما يقوّيهم ضدّ الإسلام والمسلمين، بل فعل كلّ ما يحصل منه ذلك وإن كان بغير البيع.

ـ وقد يجب، كالتقوّي والاستعداد لمقابلة العدوّ الكافر أو من بحكمه كالبغاة[2]؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[3].

ـ وقد يستحبّ، كالأكل للتقوّي علىٰ العبادة، ولذلك قالوا: إذا نذر الأكل لأجل التقوّي علىٰ العبادة لزم، ولا ينعقد النذر إلّا علىٰ أمرٍ راجح[1].

ـ وقد يكره، كالأكل زيادة علىٰ الشبع، أو التقوّي بالأكل أو بغيره لأجل أن يخافه الضعفاء من دون أن يصدر منه فعل حرام كالاعتداء علىٰ الآخرين، وإلّا فلو كان قاصداً من التقوّي ذلك لكان محرّماً[2].

وقد تقدّم في عنوان «أكل» مايرتبط بذلك.

تقويم

لغـــة:

مصدر قوّمته تقويماً فتقوّم بمعنىٰ عدّلته فتعدّل، وقوّمت المتاع: جعلت له قيمة معلومة[3].

وأصل الياء في القيمة هو الواو؛ وقيمة الشيء مايقوم مقامه[4].

اصطلاحاً:

أطلق الفقهاء التقويم في عدّة موارد أهمّها:

١ ـ بمعنىٰ تحديد القيمة، يقال: قوّم السلعة: إذا حدّد قيمتها.

---

(١) أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٤٩ ـ ١٥٠، ومصباح الفقاهة ١: ١٨٦ ـ ١٩٢، والمكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ١: ٢٢٧.

(٢) أُنظر: المبسوط ٦: ٢٨٩، والسرائر ٣: ١٤٦، وغيرهما في أوّل كتاب السبق والرماية.

(٣) الأنفال: ٦٠.

---

(١) أُنظر: التحرير ٤: ٣٤٧، والقواعد ٣: ٢٨٦، والمسالك ١١: ٣١٨، وكشف اللثام ٩: ٨٢، والرياض ١١: ٤٩٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٣) أُنظر المصباح المنير: «قوم».

(٤) أُنظر الصحاح: «قوم».

٢ ـ بمعنىٰ التعديل، يقال: «فإن نسي الإمام قوّموه»[١]، أي لو نسي جزءً أو شرطاً قابلاً للتدارك قوّموه، بمعنىٰ ذكّروه بتعديله.

ومنه: تقويم الحائط المائل، أي تعديله.

ومنه أيضاً: تقويم أفعال النفس، أي تعديلها[٢].

٣ ـ الفهرس الدالّ علىٰ الأوقات والأزمنة النجوميّة.

ومورد البحث فعلاً إنّما هو المعنىٰ الأوّل. وأمّا سائر المعاني فإنّما يأتي البحث عنها في مواردها الأصليّة.

الأحكام:

الكلام في ذلك يكون في مراحل ثلاثة:

ـ في أنواع التقويم بحسب موارده.

ـ وفي شروط المقوّمين.

ـ وفي اختلاف المقوّمين.

ـ وفي نماذج من تطبيقات التقويم.

أوّلاً ـ الكلام في أنواع التقويم بحسب موارده:

ذكر السيّد المراغي أنواعاً خمسة من التقويم بحسب مواردها، نشير إليها فيما يلي:

(١) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٨٧، ومن هذا القبيل: تقويم القراءة بمعنىٰ تعديلها وتصحيحها. أنظر البيان: ٢٨٨.

(٢) أُنظر الحدائق ١٠: ١٣.

١ ـ تقويم المال المستقل:

المراد من المال المستقل هو الذي لم يرتبط بشيءٍ آخر، كالدار والكتاب، والسيّارة، والدابّة، ونحوها، ويقابله غير المستقل كما سيأتي.

فإذا أراد شخص تقويم واحدٍ من هذه وأمثالها لأجل دفع قيمته بسبب الضمان، أو لأجل معرفة قيمته لأن يبيعه، أو لغير ذلك من الأسباب، فهنا يلاحظ ذلك الشيء مستقلاً مع ملاحظة جميع الخصوصيّات، حتىٰ الزمان والمكان، ثمّ يقوّم الشيء.

وليس في ذلك مشكلة، سوىٰ مسألتين.

ـ إحداهما مسألة اختلاف المقوّمين. وهذا تكلّمنا عنه في عنوان «أرش».

ـ ثانيهما مسألة اختلاف قيمة الشيء المغصوب في يوم غصبه وفي يوم تلفه وفي يوم دفع القيمة، فهل يدفع قيمة يوم الغصب، أو يوم التلف أو يوم الدفع، أو أعلىٰ القيم؟ فيه أقوال.

وهذا لا يهمّنا فعلاً؛ لأنّه مرتبط بالضمان، لا بالتقويم.

٢ ـ تقويم بعض المال المركّب:

تقويم بعض المال المركّب فيه حالتان:

الحالة الأُولىٰ ـ أن لا تكون للهيئة التركيبيّة أثر في القيمة:

كما إذا باع شيئين صفقة واحدة وبعقدٍ واحدٍ، ثمّ تلف أحدهما عنده قبل تسليمه إلىٰ المشتري،

فكيفيّة تقويم التالف يكون علىٰ النحو التالي:

تلاحظ قيمة المجموع من دون لحاظ الهيئة التركيبيّة بينهما؛ لأنّ المفروض عدمها. ثمّ تلاحظ قيمة الموجود مستقلاًّ، فالتفاوت بينهما يكون قيمة للتالف.

الحالة الثانية ـ أن تكون للهيئة التركيبيّة قيمة خاصّة:

مثاله: كمصراعي الباب، وفردي الخفّ، ونحوهما، ممّا يكون للهيئة التركيبيّة قيمة خاصّة، مضافة إلىٰ قيمة كلّ فرد منهما.

ففي هذه الحالة يضمن المتلف لأحد الجزءين قيمة ذلك الجزء وقيمة الهيئة التركيبيّة التي فاتت بسبب تلف أحد الجزءين.

وأمّا كيفيّة التقويم في هذه الحالة، فقد ذكروا لها طريقين:

الطريق الأوّل:

أن يقوّم الجزءان بما لهما من الهيئة التركيبيّة، ثمّ يقوّم الجزء الموجود بانفراده، ثمّ يقاس بالمجموع، فإذا تلف أحد مصراعي الباب، وكانت قيمة الموجود دينارين، وقيمة مجموع المصراعين بما لهما من الهيئة التركيبيّة خمسة دنانير، فيتبيّن أنّ الثلاثة الباقية تتضمّن قيمة المصراع الآخر وهو التالف، مضافاً إلىٰ قيمة الهيئة التركيبيّة.

هذا هو الطريق المعروف والمتداول.

الطريق الثاني:

ذكر الشهيد الثاني طريقاً آخر، وحاصله: أن يقوّم كلُّ جزءٍ مستقلاًّ، ثمّ تجمع القيمتان، ثمّ يُقاس قيمة كلّ جزءٍ إلىٰ مجموع القيمتين، لا قيمة المجموع بما لهما من الهيئة التركيبيّة.

فإذا كان قيمة أحد المصراعين دينارين، وقيمة المجموع أربعة دنانير، يتبيّن أنّ قيمة المصراع الآخر ديناران أيضاً. لعدم لحاظ الهيئة التركيبيّة.

٣ ـ تقويم الأوصاف المضمونة الفائتة:

مثاله: ما إذا باع سلعة فتبيّن فيها عيب، فاختار المشتري قبول الأرش دون الفسخ.

والأرش هو التفاوت بين الصحيح والمعيب.

وقد تقدّم الكلام عن كيفيّة محاسبة الأرش وموارده وما يرد عليه من الإشكال في بعض الموارد والجواب عنه، في عنوان «أرش» فليراجع هناك.

٤ ـ تقويم نماءات العين:

كما إذا أردت أن تعرف ما هي قيمة نماءات هذا البستان، سواء كان من ثمارها، أو حطبها، أو خشبها في مدّة خمس سنين.

فالنّماء إمّا أن يكون موجوداً فعلاً أو معدوماً.

والموجود إمّا منفصل أو متّصل.

فالموجود المنفصل، يعامل معه كالشيء المستقلّ.

والموجود المتّصل، كالبستان المثمر فعلاً، فيقوّم واجداً للمنفعة تارةً، وفاقداً لها أُخرىٰ ثمّ يقاس، فالفرق هو قيمة النّماء الموجود المتّصل.

وأمّا المعدوم، فيقوّم الشيء مع المنافع في تلك السنين، ومسلوباً منها فيها، ثمّ تقاس القيمتان، فالتفاوت هو قيمة النّماء المعدوم فعلاً في تلك السنين علىٰ فرض وجوده فيها.

٥ ـ تقويم المنافع:

مثل تقويم منفعة الدابّة، أو السيّارة، أو الإنسان الأجير ـ كالعامل ـ في مدّة سنة أو سنتين، أو أقلّ أو أكثر.

ومنه تقويم أُجرة مثل عمل العامل بعد صدوره في صورة بطلان عقد الإجارة، ونحو ذلك.

فهنا إذا كانت المنفعة مستوفاة فعلاً، كما في المثال الأخير، فالمرجع هو ما يشخّصه المقوّمون من أُجرة مثل العمل.

وإن كانت المنفعة معدومة، كمنفعة سنين متعدّدة للدار أو السيّارة، فكيفيّة تقديرها هو: أن تقيّم العين واجداً للمنفعة في تلك المدّة تارةً، وفاقداً لها أخرىٰ، فالتفاوت هو قيمة المنفعة[1].

ثانياً ـ الكلام في شروط المقوّمين:

ثالثاً ـ الكلام في اختلاف المقوّمين:

تقدّم الكلام عن هذين الأمرين في عنوان «أَرش» فلا حاجة إلىٰ تكرارهما.

رابعاً ـ الكلام في نماذج من تطبيقات التقويم:

للتقويم تطبيقات كثيرة مبثوثة من أوّل الفقه إلىٰ آخره، ولبعضها أحكام خاصّة ولا يسعنا التعرّض لها جميعاً، فلذلك نشير إلىٰ بعض النماذج منها:

١ ـ التقويم علىٰ النفس:

هناك موارد يضطرّ الإنسان أن يقوّم شيئاً علىٰ نفسه، ليتصرّف فيه، إمّا من باب التقاصّ، أو الضمان، نشير إلىٰ بعض أمثلته:

أ ـ إذا وجد طعاماً يفسد بالبقاء:

إذا وجد الإنسان طعاماً لا بقاء له؛ لأنّه يفسد بسبب البقاء، فله أن يقوّمه لصاحبه علىٰ نفسه ويتصرّف فيه، فيكون ضامناً لقيمة الطعام لصاحبه.

وهذا مشهور[1] ووردت به رواية عن الإمام علي عليه السلام، فقد روىٰ السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام سُئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وجبنها

---

(١) أُنظر العناوين ٢: ٥٤٠ ـ ٥٤٧.

(١) أُنظر: المبسوط ٣: ٣٣٤، والشرائع ٣: ٢٩٢، والتذكرة ١٧: ٢١٢، والقواعد ٢: ٢١١، والتحرير ٤: ٤٦٤، وجامع المقاصد ٦: ١٦٥، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٧: ١٠٢، والمسالك ١٢: ٥١٩، ومجمع الفائدة ١١: ٣٠٠، وكشف اللثام ٩: ٣١٢، والحدائق ٥: ٥٢٦، والرياض ١٢: ٢٣٢، والجواهر ٣٦: ٤٠٤، وغيرها.

وبيضها، وفيها سكّين؟ فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها، ثمّ يؤكل؛ لأنّه يفسد، وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل: يا أميرالمؤمنين! لا ندري سفرة مسلم، أو سفرة مجوسي؟![١] قال: هم في سعة حتىٰ يعلموا»[٢].

وهل تقويم السفرة يكون علىٰ نحو القسم الأوّل بأن يكون لكلٍّ من الخبز واللحم والجبن و... تقييم خاصّ ولم يفرض للهيئة التركيبيّة قيمة خاصّة؟

أو يفرض لها قيمة خاصّة؟

وهل وجود السفرة في الطريق ينقص من قيمتها أو يزيد فيها؟

وهل المقوِّم شخص الواجد أو غيره ممّن له الخبرة بذلك؟

وهل يحتاج التقويم إلىٰ إذن المجتهد أم لا؟

لم يتعرّضوا لجوابات هذه الأسئلة في هذا المورد والموارد القادمة، نعم تكلّموا إجمالاً عن الثالث.

قال العلّامة: «لو التقط ما لا بقاء له ممّا يفسده بسرعة، كالطبائخ والرطب الذي لا يتتمّر، والبقول، فإن كان في بريّة تخيّربين أن يبيعه ويأخذ ثمنه فيعرّفه، وبين أن يتملّكه في الحال، فيأكله ويغرم قيمته لصاحبه إن وجده... .

إذا أراد بيعه إمّا في صحراء أو في العمران، فإنّه يدفعه إلىٰ الحاكم ليتولّىٰ ذلك، أو يأذن له فيه؛ لأنّه منصوب للمصالح، وهذا منها.

فإن تعذّر الحاكم تولّاه الملتقط، وإذا دفعه إلىٰ الحاكم فلا ضمان»[١].

واستشكله المحقّق الثاني فقال: «والفرق مشكل، فإمّا أن يشترط الرجوع إلىٰ الحاكم فيهما، أو لا فيهما» ثمّ قال:

«ولا ريب أنّه لايجوز له إبقاء ذلك، لأنّه يتلف فيضمن لتقصيره، ومراجعة الحاكم فيهما أوجه، فإن لم يجده استقلّ بكلٍّ من الأمرين حذراً من تلف العين»[٢].

ب ـ تقويم الوليّ والوصيّ مال الطفل:

يجوز لوليّ الطفل، أو الوصيّ عليه أن يقترض من ماله ويقوّمه علىٰ نفسه. قال صاحب الكفاية: «المشهور أنّه يجوز له أن يقوّم علىٰ نفسه ويقترض إذا كان مليّاً. وشرط بعضهم مع ملاءته الرهن، ويدلّ علىٰ جواز الاقتراض من مال الطفل أخبار متعدّدة وأكثرها دالٌّ علىٰ اعتبار الملاءة،

---

(١) احتمال كونها لمجوسيّ لعلّه من جهة وجود السكّين فيها، لأنّهم كانوا يستعملونه لقطع الخبز.

(٢) الوسائل ٢٤: ٩٠، الباب ٣٨ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

---

(١) التذكرة ١٧: ٢٣٢.

(٢) جامع المقاصد ٦: ١٦٥ ـ ١٦٦، وانظر: مجمع الفائدة ١١: ٣٢٨ ـ بحث الاضطرار ـ، والجواهر ٣٨: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

وليس في شيءٍ منها اعتبار الرهن، لكنّ التحفّظ في مال الأيتام بقدر الإمكان طريق الاحتياط؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[١]»[٢].

ومثله قال صاحب الحدائق[٣]، وصاحب الرياض[٤]، وغيرهما[٥].

ج ـ لو وجد ماءً أو طعاماً لغيره واضطرّ إليه:

لو اضطرّ إلىٰ الطعام أو الماء لإنقاذ نفسه من الهلاك، فوجد طعاماً أو ماءً لغيره فامتنع صاحبه من تقديمه له، أو لم يكن حاضراً فعلاً، فللمضطرّ أن يأكل ويشرب بمقدار دفع الضرورة بشرط تقويم الطعام والشراب علىٰ نفسه[٦]. وقد تقدّم تفصيله في عنوان «اضطرار».

د ـ التقويم في موارد التقاصّ:

كلُّ مورد يريد الإنسان أن يتقاصّ حقّه ممّن غصبه أو منعه منه، فاللازم أن يقوّم ما أخذه من مال المقتصّ منه فيأخذ بمقدار ما فات منه، فلو غُصب منه كتاب يعادل دينارين، ثمّ وقع في يده من مال الغاصب شيءٌ من المال، فاللازم إذا أراد التقاصّ أن يقوّم ذلك، فإن كان قيمته أكثر من دينارين فعليه أن يردّ عليه الباقي، وإن كان أقلّ فيبقىٰ طالباً منه الباقي، وإن تساويا، تساقطا.

وأمّا شروط التقاصّ وموارده، فقد تقدّمت في عنوان «تقاصّ».

هـ ـ تقويم أموال الناذر إذا نذر تصدّقها، ثمّ خاف علىٰ نفسه:

إذا نذر الإنسان أن يتصدّق بجميع ما يملك، فإن لم يخف علىٰ نفسه الضرر، فلا إشكال، وأمّا لو خاف، فالقاعدة تقتضي عدم انعقاد النذر؛ لأنّه أمر مرجوح، ولكن ورد النصّ الصحيح بتقويم المال علىٰ نفسه، ثمّ دفع القيمة بالتدريج لئلّا يتضرّر.

ونحن نذكر النصّ بطوله لما فيه من الفوائد.

روىٰ الكليني بسند صحيح عن محمّد بن يحيىٰ الخثعمي، قال: «كنّا عند أبي عبدالله عليه السلام جماعة؛ إذ دخل عليه رجل من موالي أبي جعفر عليه السلام، فسلّم عليه، ثمّ جلس وبكىٰ، ثمّ قال له: جعلت فداك، إنّي كنت أعطيت الله عهداً، إن عافاني الله من شيءٍ كنت أخافه علىٰ نفسي أن أتصدّق بجميع ما أملك، وأنّ الله عافاني منه، وقد حوّلت عيالي من منزلي إلىٰ قبّة في خراب الأنصار، وقد حملت كلّ ما أملك، فأنا بائع داري وجميع ما أملك، فأتصدّق به، فقال أبو عبدالله عليه السلام: انطلق، وقوّم منزلك وجميع متاعك وما تملك بقيمة

---

(١) الأنعام: ١٥٢.

(٢) كفاية الأحكام ١: ٤٥٣.

(٣) أُنظر الحدائق ١٨: ٤٢١.

(٤) أُنظر الرياض ٩: ٥٠٣.

(٥) أُنظر الجواهر ١٥: ١٨ و٢٢: ٣٣٢.

(٦) أُنظر: مجمع الفائدة ١١: ٣٢٨، ومستند الشيعة ١٥: ٢٨ ـ ٣٠، والجواهر ٣٦: ٤٣٥.

عادلة، واعرف ذلك، ثمّ اعمد إلىٰ صحيفة بيضاء، فاكتب فيها جملة ما قوّمت، ثمّ انظر إلىٰ أوثق الناس في نفسك، فادفع إليه الصحيفة، وأوصه، ومُرْهُ إن حدث بك حدث الموت أن يبيع منزلك وجميع ما تملك، فيتصدّق به عنك، ثمّ ارجع إلىٰ منزلك، وقم في مالك علىٰ ما كنت فيه، فكل أنت وعيالك مثل ما كنت تأكل، ثمّ انظر كلّ شيءٍ تَصَدَّقُ[1] به فيما تستقبل من صدقة، أو صِلَة قرابة، أو في وجوه البرّ، فاكتب ذلك كلّه وأحصه، فإذا كان رأس السنة فانطلق إلىٰ الرجل الذي أوصيت إليه، فمره أن يخرج إليك الصحيفة، ثمّ اكتب فيها جملة ما تصدّقت، وأخرجت من صدقة أو برٍّ في تلك السنة. ثمّ افعل ذلك في كلّ سنة حتىٰ تفي للّٰه بجميع ما نذرت فيه، ويبقىٰ لك منزلك ومالك إن شاء اللّٰه.

قال: فقال الرجل: فرّجت عنّي يا ابن رسول اللّٰه، جعلني اللّٰه فداك»[2].

ذكرنا الرواية بطولها، لما فيها من الدلالة علىٰ المطلوب وفوائد أُخرىٰ.

وقد أفتىٰ بمضمونها جماعة من الفقهاء[3].

و ـ التقويم في دفع الحقوق الواجبة:

لمّا كانت الحقوق الشرعيّة الواجبة ـ كالزكاة والخمس ـ تتعلّق بالأعيان، كتعلّق الزكاة بالغلّات والأنعام، وتعلّق الخمس بعين الأرباح السنويّة، أو بالمعدِن ونحو ذلك، فالقاعدة الأوّليّة تقتضي أن تدفع الزكاة والخمس من الأعيان نفسها، لكن أُجيز ـ تسهيلاً علىٰ المكلّفين ـ دفع النقد بدل تلك الأموال، وطريقته أن يقوّم ما وجب إخراجه من الزكاة ـ سواء كان من الأنعام، أو الغلّات ـ بما يقابله من النقد، فيدفع النقد بدل الجنس. وهذا لا إشكال فيه في الزكاة والخمس.

نعم استشكل بعضهم في تبديل الجنس بجنس آخر[1].

ز ـ تقويم البدنة في جزاء الصيد:

كفّارة قتل النعامة حال الإحرام بَدَنة، فإذا لم يجدها في السوق، فأكثر الفقهاء ـ علىٰ ما قيل ـ علىٰ أنّه يجب عليه تقويم البدنة، وفضّ ثمنها علىٰ البرّ ـ أي يشتري بثمنها بُرّاً ـ فيتصدّق به لكلّ مسكينٍ مدّان.

---

(١) أي كلّ شيءٍ تتصدّق به أنت في المستقبل.

(٢) الوسائل ٢٣: ٣١٤، الباب ١٤ من أبواب كتاب النذر والعهد، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: النهاية:٥٦٦، والمهذّب ٢:٤١٢، والقواعد ٣:٢٩٤، والمسالك ١١: ٣٦٧، وكشف اللثام ٩: ١١٦، والحدائق ٢٢: ٤٥، وكشف الغطاء ١: ١٥٠، والرياض ١١: ٥٠٠، والجواهر ٣٥: ٤٢٢، وجامع المدارك ٥: ٨٠ ـ ٨١.

(١) أُنظر: الخلاف ٢: ٥٠، المسألة ٥٩، والشرائع ١: ١٤٧، والتذكرة ٥: ١٩٦، والمسالك ١: ٣٨٣ و٤٠٢، والمدارك ٥: ١٦٢، والرياض ٥: ٧٩، والجواهر ١٥: ١٢٦ و٥٢٦، والعروة الوثقىٰ ٤: ٦٧ / زكاة الغلّات، المسألة ٩، و٢١٩ / زكاة الفطرة، جنسها، المسألة ٢، و٢٩٦ / الخمس، المسألة ٧٥، وراجع شروح العروة أيضاً.

ونقلت كيفيّات أُخر في التبديل والتوزيع[١].

ح ـ تقويم الفداء فيما لا تقدير فيه:

قال المحقّق الحلّي: «وكلّ ما لا تقدير لفديته، ففي قتله قيمته...».

وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله: «هذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء...».

ثمّ قال: «وتثبت القيمة بتقويم عدلين عارفين...»[٢].

٢ ـ التقويم علىٰ الغير:

كلُّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ التقويم علىٰ النفس، ونضيف إليها نماذج من التقويم علىٰ غير النفس، وهي:

أ ـ تقويم البناء والأشجار ونحوهما بناءً علىٰ عدم إرث المرأة من الأرض:

هناك خلاف في أنّ المرأة ترث من العقار الأرض والبناء معاً، أو ترث منه البناء فقط، ولا ترث من الأرض شيئاً؟

المعروف بين فقهائنا الثاني. وعليه يأتي الكلام في كيفيّة تقويم البناء والأشجار والآلات التي علىٰ الأرض، لترث المرأة من قيمتها، وقد ذكروا لذلك طرقاً ثلاثة، وهي:

الطريق الأوّل:

أن تقوّم الأرض والبناء قائماً فيها ـ أو والأشجار قائماً فيها كذلك في البستان ـ ثمّ تقوّم الأرض خالية من البناء أو الأشجار، فما هو التفاوت بينهما هو قيمة البناء، أو الأشجار.

ولا يلاحظ البناء مقلوعاً، ولا الأشجار كذلك.

الطريق الثاني:

أنْ يقوّم البناء في هذه الأرض إلىٰ أن يخرب من دون أن تلاحظ معها قيمة الأرض، بل تلاحظ مجّاناً، وكذا قيمة الأشجار مغروسة إلىٰ أن تفنىٰ من دون لحاظ قيمة الأرض، ولا أُجرة وجود البناء أو الشجر فيها.

وهذان الطريقان ذكرهما الصيمري بعد أن قال: إنّ الأصحاب لم يذكروا كيفيّة التقويم[١].

واكتفىٰ الشهيد الثاني[٢] بذكر الطريق الثاني واستحسنه صاحب الكفاية[٣]، واختاره الإمام الخميني[٤].

---

(١) أُنظر: المدارك ٨: ٣٢٢، وكشف اللثام ٦: ٣٣٧، والحدائق ١٥: ١٧٧، ومستند الشيعة ١٣: ١٥٩، والجواهر ٢٠: ١٩٣.

(٢) المدارك ٨: ٣٥٠، وانظر: الجواهر ٢٠: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، وفيه دعوىٰ عدم الخلاف.

(١) أُنظر: غاية المرام ٤: ١٨٤، وتبعه السيّد الطباطبائي في الرياض ١٢: ٥٩٠، والنراقي في مستند الشيعة ١٩: ٣٨٤.

(٢) أُنظر المسالك ١٣: ١٩٤.

(٣) أُنظر الكفاية ٢: ٨٦١.

(٤) أُنظر تحرير الوسيلة ٢: ٣٥٨ / إرث الزوجة، المسألة ٨.

الطريق الثالث:

أن يقوّم البناء كما هو ـ أو الشجر كذلك ـ وهو قائم في الأرض بأُجرة.

وهذا الطريق ذكره صاحب كشف اللثام فقال: «وربّما احتمل ضعيفاً أن تُقوَّم باقية فيها بأُجرةٍ، بناءً علىٰ أنّها لاترث من الأرض فتكون في غير ملكها، فتكون بأُجرةٍ»[١].

واختار هذا الطريق السيّد الخوئي[٢]، ولعلّه هو الظاهر من عبارة السيّد الحكيم[٣]؛ لأنّه قال: «كيفيّة التقويم أن يفرض البناء ممّا ينقل، ثمّ يقوّم علىٰ هذا الفرض»، لكن يحتمل أن يلاحظ البناء أمراً واحداً من دون ملاحظة الأُجرة.

وأمّا صاحب الجواهر[٤] فقد ذكر الطرق الثلاثة، واستحسن الطريق الأوّل.

ب ـ تقويم ما لا يملِك لو باعه مع ما يملِك:

لو باع الفضولي مال نفسه مع مال غيره فضولة صحّ البيع فيما يملك، وتوقّف فيما لا يملك علىٰ إجازة مالكه.

ثمّ إنّ الثمن المسمّىٰ ـ أي المذكور في العقد ـ يقسم بينهما علىٰ النسبة.

(١) كشف اللثام ٩: ٤٦٧.

(٢) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٣٧٢ / ميراث الزوجة، المسألة ١٧٨٩.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ٤٠٧ / ميراث الزوجة، المسألة ٧.

(٤) أُنظر الجواهر ٣٩: ٢١٦.

وأمّا طريقة معرفة القيمة، فهي:

أن يقيّم كلٌّ ممّا يملِك وما لا يملِك منفرداً، ثمّ ينسب إلىٰ مجموع القيمتين، ثمّ يؤخذ بنسبة ذلك من الثمن المسمّىٰ أي المذكور في العقد.

فإذا كان قيمة ما يملِك دينارين، وقيمة ما لا يملِك ثلاثة دنانير، فيكون نسبة ما يملِك إلىٰ مجموع القيمتين $\frac{٢}{٥}$، ونسبة ما لا يملِك إلىٰ مجموع القيمتين $\frac{٣}{٥}$.

وإذا كان قيمة المسمّىٰ عشرة، فيكون قيمة ما يملِك خمسي العشرة، أي أربعة (٤)، وقيمة ما لا يملك ثلاثة أخماس العشرة، أي ستّة (٦).

هذا إذا لم تكن للهيئة المجموعيّة قيمة زائدة، مثل الثوبين والشاتين، ونحوهما، وأمّا لو كان لها قيمة، مثل مصراعي الباب، فهل تلحظ أيضاً أم لا؟ فيه خلاف؛ لدعوىٰ اختصاص اللحاظ بباب الغصب دون المعاملات[١].

ج ـ التقويم علىٰ المحتكر:

المراد من التقويم هنا هو التسعير، وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في جوازه علىٰ المحتكر وعدمه، بأن يسعّر عليه متاعه فلا يبع بأكثر منه[٢].

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٤: ٧٨، والمسالك ٣: ١٦٢، والكفاية ١: ٤٥١، والجواهر ٢٢: ٣١٢، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٥١٥، وغيرها.

(٢) أُنظر: التذكرة ١٢: ١٦٩، والمختلف ٥: ٤٢، ومجمع الفائدة ٨: ٢٤، والحدائق ١٨: ٦٠، والرياض ٥: ١٧٥، ومستند الشيعة ١٤: ٥١.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «احتكار».

د ـ تقويم البهيمة علىٰ واطئها:

تترتّب أحكام علىٰ وطء البهيمة، منها إتلافها إذا كانت مأكولة، لئلّا تؤكل. فعلىٰ هذا يضمن الواطئ قيمتها لصاحبها لئلّا يتضرّر بذلك، فعندئذٍ يقوّم الحيوان وتدفع قيمته لمالكه(١).

وقد مرّ الكلام عن ذلك في عنوان «إتيان».

هـ ـ تقويم الحيوان المبيع بعد سقوط حمله:

اختلف الفقهاء في دخول الحمل مع أُمّه في البيع، فقيل بدخوله مطلقاً، وقيل بدخوله مع الإشتراط.

وإذا دخل الحمل مع الاشتراط أو بغيره، فإن باع الحيوان مع حمله، ثمّ أجهضت الأُمّ وسقط الحمل، فينقص من قيمة المسمّىٰ بمقدار نسبته من القيمة.

وتوضيح ذلك: إذا اشترىٰ الحيوان مع حمله بعشرةٍ، فيلاحظ قيمة الحيوان حاملاً، وقيمته مجهضاً ـ لا حائلاً ـ فالتفاوت بينهما للمشتري. فإذا كانت القيمة السوقيّة للحيوان حاملاً ثمانية، وقيمته مجهضاً أربعة، فيكون التفاوت بالنصف، وبهذه النسبة ينقص من العشرة، فيكون قيمة الحيوان مجهضاً خمسة؛ لأنّ نصف العشرة خمسة.

(١) أُنظر: المسالك ١٥: ٤٣، ومجمع الفائدة ١٣: ٣٥١، وكشف اللثام ١٠: ٥١٤، ومستند الشيعة ١٥: ١٢٠، وغيرها.

وإنّما قيس الحيوان مجهضاً، لا حائلاً ـ أي غير حامل ـ لأنّ قيمة المجهض أقلّ من قيمة الحائل. فإنّ الأوّل يعتبر كالمريض(١).

و ـ تقويم المسروق غير الذهب به:

النّصاب الذي تقطع به يد السارق هو ربع الدينار فصاعداً، فإذا بلغ المسروق ربع دينار أو ما بقيمته، فالسارق يستحقّ القطع لو توفّرت فيه سائر شروط القطع(٢).

ز ـ التقويم في الجراحات:

الجراحات التي ليس لها ديات مقدّرة، يقدّر الحاكم استناداً إلىٰ أهل الخبرة المقدار الذي يجب علىٰ الجاني دفعه للمجنيّ عليه، وهذا المقدار هو المسمّىٰ بالأرش أو الحكومة(٣)، وقد تقدّم الكلام عنه وعن كيفيّة محاسبته وما يرتبط به من أبحاث في عنوان «أرش».

مظانّ البحث:

البحث عن التقويم مبثوث من أوّل الفقه إلىٰ آخره، مثل كتاب الزكاة، والخمس، والحجّ ـ كفّارات الإحرام ـ والبيع، والضمان، والغصب، والإرث، والديات، وغيرها.

(١) أُنظر الروضة البهيّة ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٢) أُنظر: الخلاف ٥: ٤١١، والمبسوط ٨: ١٩، والقواعد ٣: ٥٥٥، والمسالك ١٤: ٤٩١.

(٣) أُنظر: الروضة البهيّة ١٠: ٢٨٥، والجواهر ٤٣: ٣٥٣، وغيرهما.

تقيّؤ

راجع: «قيء».

تقييد

لـغــــة:

مصدر قيّد، وهو جعل القيد في الشيء، يقال: قيّدت الدابّة، أي جعلت القيد في رقبتها، وقيّد السجين، أي جعل القيد في رجليه أو يديه، وقيّد العلم: كتبه لئلّا يضيع، وقيّد الكتاب: شكّله.

ومـنه تـقييد اللـفظ المـطلق، أي إدخال الشروط والصفات فيه ليخرج عن الإطلاق والالتباس[١].

ويبدو أنّ الأخير من باب خلط المعنىٰ الإصطلاحي باللغوي، كما ألمحنا إلىٰ ذلك مراراً.

والكلُّ يرجع إلىٰ معنىٰ واحد، وهو خلاف الإطلاق، يـقال: أطـلق النـاقة، أي حـلّ عـقالها وأرسلها، وأطلق الأسير: خلّىٰ عنه، وأطلق القول: أرسله من غير قيد ولا شرط[٢].

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب، وغيرها: «قيد».

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «طلق».

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء التقييد بالمعاني التالية:

ـ جعل القيد في يد السجين أو الأسير، أو في عنقه أو رجله، ومنه البحث عن كيفيّة صلاة المقيّد.

ـ جعل القيد في عنق الدابّة، ومنه البحث عن ضمان الدابّة ما تتلفه إذا لم تكن مقيّدة.

ـ تقييد العلم وكتابته لئلّا يضيع.

ـ تـقييد العـقد بـقيد، كـتقييد عـقد البـيع، والإجارة، والوكالة، والعارية، واليمين، والإقـرار، والنكاح، ونحو ذلك.

واستعمل الأُصوليّون التقييد في باب المطلق والمقيّد، فقالوا بتقييد المطلق إذا ورد بخلافه مقيّد علىٰ تفصيلٍ يأتي في الملحق الأُصولي.

تقيّة

لـغــــة:

إمّا من الفعل المـجرّد: تَـقَىٰ يَـتْقي، أو مـن المزيد: اتّقىٰ يتّقي.

وهـو إمّـا مـصدر، أو اسـم مـصدر. قـال الفيروزآبادي: «اتّـقيتُ الشـيءَ، وتَـقَيْتُه، وأتّـقيه وأتْقيه تقىً، وتقيّةً وتقاءً ككساء: حذرته، والإسم: التقوىٰ، أصله: تقيا[١]، قـلبوه للـفرق بـين الإسـم

(١) بل أصله: «وقوىٰ»، كما يأتي في كلام الفيّومي.

والصفة»[١].

فالمصدر عنده هو: التقيّة والاتقاء، والاسم: التقوىٰ.

وقال الفيّومي: «اتّقيتُ اللهَ اتّـقاءً، والتـقيّة والتقوىٰ اسم منه، والتاء مبدَلة مـن واو. والأصـل وقوىٰ، من وقيت...»[٢].

فالمصدر عنده هو الاتّقاء، والاسـم: التـقيّة والتقوىٰ.

ومهما كان، فالمعنىٰ واحد، وهو: الحذر من الشيء، والصون والحفظ منه[٣].

اصطلاحاً:

ذكروا لها تعاريف، منها:

ـ ما ذكره الشيخ المفيد، وهو: «التقيّة: كتمان الحقّ وستر الاعـتقاد فـيه، ومكـاتمة المـخالفين، وترك مـظاهرتهم بـما يـعقّب ضـرراً فـي الدِّيـن والدنيا»[٤].

والمراد من «الحقّ» في «كتمان الحقّ» هـو الحقّ بنظر المتّقي؛ لا الحقّ واقعاً؛ لأنّه قد يختلف عنه، خاصّة إذا قلنا: إنّ التقيّة أمرٌ طـبيعيّ عـرفيّ موجودٌ عند جميع أفراد الإنسان.

ـ وقال الشهيد الأوّل: «التقيّة: مجاملة الناس بـما يـعرفون، وتـرك مـا يـنكرون، حـذراً مـن غوائلهم»[١].

ـ وقال الشيخ الأنصاري: «[التقيّة]: التحفّظ عن ضرر الغير بموافقته في قولٍ أو فـعلٍ مـخالف للحقّ»[٢].

والمراد من الحقّ هنا هو الحقّ بنظر المتّقي كما تقدّم.

وعرّفها السرخسي بقوله: «التـقيّة: أن يـقي الإنسان نفسه من العقوبة بما يظهره وإن كان يُضمر خلافه»[٣].

ـ وعرّفها ابن حجر بقوله: «التقيّة: الحذر من إظهار ما في النفس من معتقدٍ وغيره للغير»[٤].

والمتحصّل من مجموع هذه التـعاريف مـع اختلافها هو أنّ التقيّة هي: عدم إظهار مخالفة من يخاف منه علىٰ الدِّين أو الدنيا، أو إظهارِ موافقته إذا توقّفت التقيّة عليه، سواء كـان ذلك بـالقول أو الفعل، مع الاعتقاد بما هو الحقّ عنده في الباطن.

---

(١) القاموس المحيط: «وقىٰ»، وانـظر لسـان العـرب: المادة نفسها.

(٢) المصباح المنير: «وقي».

(٣) أُنظر: المصادر المتقدّمة وغيرها: «وقىٰ».

(٤) تصحيح الاعتقاد (المطبوع مع أوائل المقالات): ٦٦.

(١) القواعد والفوائد ٢: ١٥٥، القاعدة ٢٠٨.

(٢) رسـائل فـقهيّة (للشيخ الأنـصاري): ٧١، رسالة في التقيّة.

(٣) المبسوط (للسرخسي) ٢٤: ٤٥.

(٤) فتح الباري ١٢: ٢٧٩.

اصطلاحات متقاربة مع التقيّة:

هناك اصطلاحات ربّما يقع التباس بينها وبين التقيّة، لا بأس بتوضيحها لرفع هذا اللبس، وهي:

١ ـ المداراة:

قال ابن الأثير بعد أن روىٰ حديث: «رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس»: «المداراة غير مهموز: ملاينة الناس وحسن صحبتهم واحتمالهم؛ لئلّا ينفروا عنك، وقد يهمز»[1].

وقال الجوهري: «مداراة الناس تهمز ولا تهمز، وهي: المداجاة والملاينة»[2].

وقال أيضاً: «دارأته وداريته: إذا اتّقيته ولاينته»[3].

وقال ابن منظور: «المداراة في حُسن الخلق والمعاشرة مع الناس، يكون مهموزاً وغير مهموز، فمن همزه كان معناه الاتّقاء لشرّه، ومن لم يهمزه جعله من دريت الظبي، أي احتلت له وختلته حتىٰ أصيده»[4].

والمهموز يكون من «درأ» أي دفع، تقول: درأت شرّه وخطره، أي دفعته، فالمدارأة: المدافعة والاتّقاء من شرّ من دارأته.

(١) النهاية (لابن الأثير): «درى».

(٢) الصحاح: «درى».

(٣) الصحاح: «درأ».

(٤) لسان العرب: «درأ».

والمداراة بمعنىٰ ملاينة الناس وحسن صحبتهم أمرٌ مرغوب فيه ومطلوب شرعاً، وسيأتي ذكر بعض الروايات الواردة بهذا الشأن.

وإنّما الكلام في صدق التقيّة علىٰ ذلك، فصريح كلام الجوهري وظاهر كلام ابن منظور إطلاق التقيّة عليه.

وهذا هو الظاهر من بعض الفقهاء، حيث رتّبوا آثار التقيّة عليه، وأسموه بـ «التقيّة المداراتيّة»، وسيأتي الكلام عنها، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

ولكن نشير هنا إجمالاً إلىٰ أنّ التقيّة كما هو المستفاد من مجموع كلام الفقهاء، خاصّة الذين عرّفوها، تشتمل علىٰ عنصر الخوف وأنّ الداعي لإظهار الموافقة هو الخوف، ولذلك فهي تستلزم نقصاً ـ بحسب الظاهر ـ في الدِّين؛ لأجل موافقة من يخاف منه، ومخالفة ماهو الحقّ عنده.

وهذا بخلاف المداراة بالمعنىٰ المتقدّم، حيث لا يستلزم ذلك علىٰ نحو العموم، نعم قد يستلزمه أحياناً.

فمثلاً حضور تشييع جنازة المخالف مداراةً وليس فيه نقص في الدِّين، وكذا عيادته وزيارته ونحو ذلك ممّا يجلب القلوب، بخلاف وضوء المتّقي علىٰ طبق رأي المتّقىٰ منه، حيث يكون ناقصاً في نظر المتّقي.

٢ ـ المداهنة:

وهي مفاعلة من الدُّهن، ولذلك قيل في

معناها اللغوي: إنّها المسالمة[١] والمصانعة[٢] والمداراة والملاينة[٣].

وقال الشيخ الطوسي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾[٤]: «الادّهان: الجريان في ظاهر الحال علىٰ المقاربة مع إضمار العداوة، وهو مثل النفاق[٥]»[٦].

ولكن الذي يبدو لي: أنّ عنصر الخوف الذي كان موجوداً في التقيّة، لا يلزم وجوده في المداهنة، بل قد يداهن المساوي لمساويه، بل القوي للضعيف، ولذلك فالمعنىٰ الصحيح له هو المصانعة، وهي تتضمّن نوعاً من التحيّل، ولذلك فسّرت بالرشوة[٧].

وهذا بخلاف المداراة التي هي الملاينة مع الناس، وهي مطلوبة شرعاً، بل مدح اللّه تعالىٰ نبيّه ﷺ علىٰ ذلك، فقال: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...﴾[٨].

(١) أُنظر المصباح المنير: «دهن»، وفيه: «المسالمة والمصالحة».

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح: «دهن».

(٣) أُنظر معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الأصفهاني): «دهن».

(٤) ن: ٩.

(٥) قال في القاموس مادة «دهن»: «داهن: نافق».

(٦) التبيان ١٠: ٧٦، ومجمع البيان (٩ ـ ١٠): ٣٣٤.

(٧) أُنظر المصباح المنير: «صنع».

(٨) آل عمران: ١٥٩.

٣ ـ النفاق:

قال ابن الأثير: «إسمٌ إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنىٰ المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، وإن كان أصله في اللغة موجوداً...

وهو مأخوذ من النّافِقاء: أحد جِحرَة اليربوع، إذا طُلب من واحدٍ هرب إلىٰ الآخر، وخرج منه، وقيل: هو من النفق، وهو: السَّرَب[١] الذي يستتر فيه، لِسَتْرِه كفره...»[٢].

فالمنافق قد يدخل في دِينٍ، أو جماعةٍ من دون أن يعتقد بذلك الدِّين، أو بهدف تلك الجماعة، ولكن لمصلحةٍ يراها. وهذه المصلحة قد تكون الحصول علىٰ المنفعة، مثل الثروة أو المنصب، أو بهدف الإضرار بأهل ذلك الدِّين وبتلك الجماعة، أو لأجل التجسّس بضررهم، أو نحو ذلك.

فعلىٰ هذا يختلف النفاق عن التقيّة الذي يكون لأجل دفع الخوف والضرر عن نفسه.

٤ ـ الإكراه:

حقيقة الإكراه هي: «حمل الغير علىٰ ما يكرهه»[٣].

(١) جاء في المصباح المنير في مادة «سرب»: «السَّرَب ـ بفتحتين ـ بيت في الأرض لا منفذ له وهو الوكر».

وقال في مادّة «نفق»: «النَّفَق ـ بفتحتين ـ: سَرَبٌ في الأرض يكون له مخرج من موضع آخر».

(٢) النهاية (لابن الأثير): «نَفَق».

(٣) أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٣١١، ومصباح الفقاهة ١: ٤٤٨، وغيرهما.

وأمّا التقيّة فهي ـ كما تقدّم ـ: عدم إظهار مخالفة من يحذره دفعاً لضرره، أو إظهار موافقته إذا توقّف دفع الضرر عليه.

والنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجهٍ:

ـ فمحلّ اجتماعهما هو ما إذا كانت التقيّة نتيجةً للإكراه، كما في قضيّة عمّار ـ علىٰ ما يجيء تفصيلها ـ فقد جاء في رواية بكر بن محمّد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ التقيّة تُرس المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له، فقلت له: جعلت فداك، قول الله تبارك وتعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[1]؟ قال: وهل التقيّة إلّا هذا؟!»[2].

ـ ومحلّ افتراق الإكراه عن التقيّة، فمثل إكراه الوالدين الولد علىٰ فعلٍ ما، كالزواج بامرأة معيّنة، أو بسكن دارٍ معيّنةٍ، أو اختيار شغلٍ معيّنٍ، ونحو ذلك.

ـ ومحلّ افتراق التقيّة عن الإكراه، كما لو دخل الإنسان بلدة تعتنق مذهباً آخر، وكان الناس فيها يتعصّبون لمذهبهم، ولا يتحمّلون الرأي المخالف، فهنا يتّقي الانسان ضرر هؤلاء ولا يظهر مخالفتهم، بل قد يظهر موافقتهم دفعاً للضرر المتوقّع منهم، وإن لم يكرهه أحد علىٰ ذلك بحسب الظاهر.

والذي ذكرناه في تفسير العناوين المتقدّمة وفرقها مع التقيّة هو المستفاد من كلام أهل اللغة ـ وإن كان بينهم بعض الاختلاف ـ واستعمالاتها في الكتاب والسنّة وغيرهما.

فإنّ القرآن الكريم ردّ النفاق بأشدّ ردٍّ وتعنيفٍ، وردّ المداهنة أيضاً ـ كما تقدّم ـ، لكنّه وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بحسن اللين والمداراة، ورخّص في التقيّة في صورتي الإكراه وعدمه، وكفىٰ بذلك فرقاً بينها.

الأحكام:

تمهيد:

قبل التكلّم عن مشروعيّة التقيّة وأحكامها، نرىٰ من الضروري أن نشير إلىٰ أمر مهمّ، كمقدّمة للبحث، فنقول:

إنّ استعمال الوسيلة للتخلّص من الخطر أمر غريزي موجود في الموجودات الحيّة إجمالاً.

فالإنسان ـ مثلاً ـ إذا واجه خطراً، فهو يستخدم الوسائل المختلفة للدفاع عن نفسه، وهي تختلف باختلاف نوع الخطر وقدرته علىٰ دفعه، فإن كان قادراً علىٰ التخلّص منه بدفع الرشوة، فيدفعها لذلك، وإن لم يمكن ذلك لسببٍ ما، فهو يدافع عن نفسه وماله وعرضه بالمقاومة. وإن لم يكن قادراً علىٰ ذلك، فبطرقٍ أُخرىٰ.

وأمّا إذا كان الخطر لا يندفع إلّا بمطاوعة مَن

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٢٧، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

يخاف منه، في قولٍ أو فعلٍ، فيفعل ذلك لدفع الخطر.

نعم، قد تجعل الشريعة أو القانون شروطاً لذلك فينبغي مراعاتها، كما أنّه قد يرجّحان المقاومة علىٰ التقيّة، لكن ذلك استثناء من القاعدة، كما سنشير إليه في نهاية البحث.

وهذه الغريزة موجودة في سائر الحيوانات أيضاً، ومن طرق التخلّص من الخطر عند بعضها أنّها تغيّر لون بشرتها بلون التراب، أو النباتات كي لا يميّزها عدوّها.

وهذه الحالة موجودة في بعض الميكروبات وأنواع الوايروس، حيث تغيّر شكلها لمقابلة الخطر المتوجّه إليها، وهي العقاقير.

بل هي موجودة في بعض النباتات أيضاً.

إذن فالتقيّة ليست مخصوصة بالإنسان، بل هي أمرٌ غريزي موجود فيه وفي غيره من الأحياء إجمالاً.

ولأجل ذلك لم يمنع عنها الإسلام، بل أقرّها وأعذر من عمل بها ـ كما سيأتي ـ ودعا إليها لكن بشروطها الخاصّة.

وهذه هي طريقة الإسلام في تعديل الغرائز وهدايتها إلىٰ مسيرها الصحيح، فإنّه لا يتناكرها، ولا يتركها علىٰ حالها.

ومع ذلك لا أدري لماذا يتحرّج عنها بعض الناس، ويتبرّأ منها، وينسبها إلىٰ طائفة خاصّة من المسلمين، في حين أنّ المنكر لها يعمل بها، ولنا كلام حول ذلك يأتي في الأبحاث الآتية إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

مشروعيّة التقيّة:

تدلّ علىٰ مشروعيّة التقيّة الأدلّة التالية:

أوّلاً ـ الكتاب:

هناك عدّة آيات يستدلّ بها علىٰ جواز التقيّة إجمالاً، وهي:

١ ـ قوله تعالىٰ: **﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾**[1].

نهت الآية الشريفة أن يتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء لأنفسهم ويستعينوا بهم، ويلتجئوا إليهم، ويظهروا لهم المحبّة، والمودّة والملاطفة ـ كما في آيات أُخر[2] ـ ثمّ قال: **﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِي شَيْءٍ﴾**، أي من يتّخذ الكفّار أولياء من دون المؤمنين، فليس من أولياء اللّٰه.

ثمّ استثنىٰ من ذلك مورد التقيّة، كما إذا كان في مكان يغلب فيه الكفّار ويخافهم علىٰ نفسه،

---

(١) آل عمران: ٢٨.

(٢) من قبيل: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ المائدة: ٥١، و ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ الممتحنة: ١، و ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ﴾. المجادلة: ٢٢.

فيظهر لهم الموافقة، ويبطن لهم المخالفة؛ دفعاً للضرر عن نفسه.

فالآية صريحة في جواز التقيّة ومشروعيّتها إجمالاً وبذلك صرّح المفسّرون[1].

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2].

روي في شأن نزول الآية: «أنّ المشركين أكرهوا جماعة ممّن أسلم، علىٰ الارتداد وإظهار الكفر، فقاوم بعضهم ولم يفعل ذلك، منهم والدي عمار: ياسر وسميّة، فلم يُظهرا الكفر والنيل بالنبيّ محمّد ﷺ، فقُتلا تحت التعذيب، وهما أوّل قتيلين في الإسلام.

وأمّا عمّار فأظهر بعض ما أرادوا منه، فقيل: يا رسول الله إنّ عمّاراً كفر، فقال: كلّا، إنّ عماراً مُلئ إيماناً من قرنه إلىٰ قدمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه، فأتىٰ عمّار رسول الله ﷺ وهو يبكي، فجعل رسول الله ﷺ يمسح عينيه ويقول: «مالك؟! إن عادوا لك فعُد لهم بما قلت»[1].

وذلك صريح في جواز مخالفة الحقّ عند الإكراه، بل وحتىٰ لو قلنا: بأنّ الإكراه يفترق عن التقيّة في بعض الجهات، إلّا أنّ ملاك الجواز فيهما واحد[2].

وذكروا وجوهاً أُخر في شأن نزول الآية تشترك معها في النتيجة، وإنّما الاختلاف بينها في الأشخاص.

٣ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾[3].

وهي ظاهرةٌ في أنّ هذا الرجل الذي كان من آل فرعون، كان مؤمناً بالله وبدين موسىٰ في الباطن، وإن لم يظهر إيمانه لمصلحةٍ من خوف أو غيرها، وكتمان الإيمان وإظهار خلافه هو معنىٰ التقيّة.

وربّما يقال: بأنّ ذلك كان في دين موسىٰ عليه السلام، فما الدليل علىٰ جوازه في دِيننا؟

والجواب: أنّ الأصل الاشتراك بين الأديان،

---

(١) أُنظر كتب التفسير في ذيل الآية الشريفة ٢٨ / آل عمران، ومنها: التبيان في تفسير القرآن ٢: ٤٣٥، ومجمع البيان (١ ـ ٢): ٤٢٩، والتفسير الكبير ٨: ١٣، وأنوار التنزيل (تفسير البيضاوي) ١: ١٥٥، والكشّاف ١: ٣٥١، ومعالم التنزيل ١: ٤٤٩.

(٢) النحل: ١٠٦.

(١) أُنظر كتب التفسير ذيل الآية المذكورة، ومنها: التبيان في تفسير القرآن ٦: ٤٢٨، ومجمع البيان (٥ ـ ٦): ٣٨٧ ـ ٣٨٨، والتفسير الكبير (١٩ ـ ٢٠): ١٢٠، وأنوار التنزيل ١: ٥٧١، والكشّاف ٢: ٦٣٦.

(٢) أُنظر القواعد الفقهيّة (للشيرازي) ١: ٣٩٣.

(٣) غافر (مؤمن): ٢٨.

واحتمال النسخ يدفعه أصالة عدم النسخ.

ثانياً ـ السنّة:

الروايات الواردة في جواز التقيّة كثيرة خاصّة من طريق أهل البيت عليهم السلام(١)، فلذلك نشير إلىٰ نماذج منها وسوف يأتي غيرها في أثناء البحث.

نماذج من روايات التقيّة من طرق الفريقين:

١ ـ روىٰ الحسن(٢): أنّ مسيلمة الكذّاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال لأحدهما أتشهد أنّ محمّداً رسول الله؟ قال: نعم(٣)، قال: أتشهد أنّي رسول الله؟ قال: نعم.

ثمّ دعا بالآخر، فقال: أتشهد أنّ محمّداً رسول الله؟ قال: نعم، فقال له: أفتشهد أنّي رسول الله؟ قال: إنّي أصمّ ـ قالها ثلاثاً ـ فضرب عنقه.

فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: أمّا هذا المقتول فمضىٰ علىٰ صدقه ويقينه وأخذ بفضله، فهنيئاً له، وأمّا الآخر فقبل رخصة الله، فلا تبعة عليه(٤).

(١) بل في الجواهر ٢: ٢٣٦: «كادت أن تكون متواترة في الأمر بها»، وفي التنقيح (الطهارة) ٤: ٢٥٤: «بل دعوىٰ تواترها الإجمالي... قريبة جدّاً».

(٢) أي الحسن البصري.

(٣) جاء في التفسير الكبير ٨: ١٣: «وكان مسيلمة يزعم أنّه رسول بني حنيفة، ومحمّد صلى الله عليه وآله رسول قريش».

(٤) نقله المفسّرون، أنظر: التبيان ٢: ٤٣٥، والتفسير الكبير ٨: ١٢ ـ ١٣، وروح المعاني (٣ ـ ٤): ١٢٢.

٢ ـ روىٰ زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «التقيّة في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»(١).

٣ ـ وروىٰ محمّد بن مسلم وزرارة وغيرهما في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه كان يقول: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»(٢).

٤ ـ وروىٰ حريز في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «التقيّة تُرس الله بينه وبين خلقه»(٣).

٥ ـ وروىٰ عبدالله بن أبي يعفور، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «التقيّة تُرس المؤمن، والتقيّة حِرز المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له...»(٤).

٦ ـ وعن معمّر بن خلّاد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «التقيّة من دِيني ودِين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقيّة له»(٥).

٧ ـ وفي موثّقة أبي بصير عن أبي

(١) الوسائل ١٦: ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٠٦، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٣.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٠٥، الحديث ٧.

(٥) المصدر المتقدّم: ٢٠٤، الحديث ٤.

عبدالله ﷺ، قال: «لا خير فيمن لا تقيّة له، ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[(١)].

٨ ـ وفي موثّقة أبي بصير: «قال أبو عبدالله ﷺ: التقيّة من دِين الله، قلت: من دِين الله؟ قال: إي والله من دِين الله، ولقد قال يوسف: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾[(٢)] والله ماكانوا سرقوا شيئاً، ولقد قال إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾[(٣)]، والله ماكان سقيماً»[(٤)].

٩ ـ وعن عبدالله بن عطا، قال: «قلت لأبي جعفر ﷺ: رجلان من أهل الكوفة أُخذا، فقيل لهما: ابرءا من أميرالمؤمنين ﷺ، فَبَرأ واحد منهما، وأبا الآخر، فخلّي سبيل الذي بَرَأ وقُتل الآخر.

فقال: أمّا الذي بَرَأ، فرجل فقيه في دينه، وأمّا الذي لم يبرأ، فرجل تعجّل إلىٰ الجنّة»[(٥)].

١٠ ـ وعن عبدالله بن عجلان، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «سألته فقلت له: إنّ الضحّاك[(٦)] قد ظهر بالكوفة ويوشك أن نُدعىٰ إلىٰ البراءة من علي ﷺ، فكيف نصنع؟ قال: فابرأ منه، قلت: أيّهما أحبّ إليك؟ قال: أن تمضوا علىٰ ما مضىٰ عليه عمّار بن ياسر، أُخذ بمكّة، فقالوا له: إبرأ من رسول الله ﷺ، فبرأ منه، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[(١)]»[(٢)].

ثالثاً ـ الإجماع:

لم ينقل الخلاف ـ علىٰ ماقيل ـ في أصل مشروعيّة التقيّة بشروطها إلّا عن معاذ من الصحابة، ومجاهد من التابعين.

فنسب القرطبي[(٣)] إليهما، والرازي[(٤)] إلىٰ الأخير القول بعدم مشروعيّة التقيّة.

معلّلين ذلك: بأنّ التقيّة كانت في جدّة الإسلام، قبل قوّة المسلمين، فأمّا اليوم ـ أي زمانهما ـ فقد أعزّ الله أهل الإسلام أن يتّقوا عدوّهم.

ونقل السرخسي[(٥)] عن قوم لم يسمّهم أنّهم كانوا يأبون التقيّة، ويقولون هي من النفاق.

---

(١) المصدر المتقدّم: ٢١٢، الحديث ٣٠.

(٢) يوسف: ٧٠.

(٣) الصافات: ٨٩.

(٤) الوسائل ١٦: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

(٥) الوسائل ١٦: ٢٢٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

(٦) كان من الخوارج تسلّط علىٰ الكوفة في سنة ١٢٧ هجريّة. أُنظر تاريخ الطبري وقائع سنة ١٢٧هـ.

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٣٠، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٣.

(٣) أُنظر تفسير القرطبي ٤: ٥٧، ذيل الآية ٢٨ من آل عمران.

(٤) أُنظر التفسير الكبير ٨: ١٣، ذيل الآية ٢٨ من آل عمران.

(٥) المبسوط (للسرخسي) ٢٤: ٤٥.

ولكن روي عن الحسن، أنّه قال: التقيّة جائزة للمؤمنين إلىٰ يوم القيامة[١].

قال الرازي بعد نقل ذلك: «وهذا القول أولىٰ؛ لأنّ دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان»[٢].

وأمّا عند الإماميّة فهي من مسلّمات مذهبهم، بل أصلها من ضروريّاته كما قيل[٣].

رابعاً ـ قاعدة الاضطرار:

تقدّم في عنوان «اضطرار»: أنّ مناشئ الاضطرار إلىٰ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب هي: الإكراه علىٰ ذلك، أو التقيّة، أو لزوم الضرر، أو اقتضاء الضرورة، وقد وضّحناها هناك.

والمهمّ أنّ إحدىٰ مناشئ الاضطرار التقيّة، فلو اضطرّ الإنسان إلىٰ مخالفة التكليف وموافقة الظالم والجائر فيجوز له ذلك إجمالاً؛ لقاعدة الاضطرار، التي دلّ عليها الكتاب والسنّة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٤]، وآيات أُخر[٥].

ومثل قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسع: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق (الخلوة) ما لم ينطق بشفة»[١].

واستدلّ عليها مضافاً إلىٰ ذلك بقاعدة «نفي الضرر»[٢] التي تنفي الحكم الضرري، فإذا ترتّب علىٰ حكمٍ ضررٌ فيكون منفيّاً بهذه القاعدة، ولذلك لو ترتّب علىٰ الإتيان بالتكليف ضرر علىٰ الإنسان، فيرتفع ذلك التكليف[٣].

هل التقيّة مشروعة بالنسبة إلىٰ الأنبياء؟

قد يقال: التقيّة غير مشروعة بالنسبة إلىٰ الأنبياء؛ لأنّها تسلب ثقة الناس بهم، إذ يحتمل أن يكون ما يصدر عنهم إنّما هو علىٰ وجه التقيّة، فلا يكون فعله لعملٍ ما دليلاً علىٰ مشروعيّة ذلك العمل.

ولأجل تفهّم الموضوع نرىٰ من اللازم أن

---

(١) أُنظر: التفسير الكبير ٨: ١٣، وتفسير القرطبي ٤: ٥٧.

(٢) التفسير الكبير ٨: ١٣.

(٣) قال في الجواهر ٢: ٢٣٦: «أصل التقيّة من ضروريّات مذهب الشيعة».

(٤) البقرة: ١٧٣.

(٥) أُنظر الآية: ٣ من سورة المائدة، و١١٩ من سورة الأنعام.

(١) الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩، والوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٢) هذه القاعدة مستفادة من الأدلّة ـ الآيات والرواية ـ السابقة، راجع عنوان «اضطرار / قاعدة الاضطرار».

(٣) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٤: ٢٥٤، وفيه: «وأمّا التقيّة بالمعنىٰ الأعمّ فهي في الأصل محكومة بالجواز والحلّية. وذلك لقاعدة نفي الضرر، وحديث رفع ما اضطرّوا إليه...».

نبيّن أقسام التقيّة إجمالاً، ثمّ نترك التفصيل إلىٰ الأبحاث الآتية، فنقول:

التقيّة تكون علىٰ أنحاء:

الأوّل ـ أن يظهر الإنسان خلاف ما يعتقده باللسان، أو العمل دفعاً للخطر المتوجّه إليه، كما فعل عمّار.

الثاني ـ أن يقتصر علىٰ عدم إظهار المخالفة من دون أن يظهر الموافقة.

الثالث ـ أن يداري الإنسان مخالفيه من دون أن يظهر لهم الموافقة؛ وذلك لمصلحة أهمّ من مصلحة بيان رأيه المخالف.

الرابع ـ أن يستتر عن المخالف في ارتكاب عمل، سواء كان عباديّاً، أو جهاديّاً، أو ثقافيّاً، أو غيرها.

الخامس ـ أن يخفي أهدافه حتىٰ من أقربائه وأصحابه لمصلحة تقتضي ذلك، كما يحصل من القادة السياسيّين والعسكريّين.

ويبدو أنّ الخلاف منحصر في الأوّل؛ لأنّ ماعداه لا محذور فيه، بل واقع ومتحقّق من الأنبياء ومن دونهم، ونماذجه كثيرة.

فذهب البعض إلىٰ عدم جواز التقيّة فيه ـ أي الأوّل ـ لما تقدّم من التعليل؛ وقوله تعالىٰ ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا ٱللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيباً﴾[1].

(١) الأحزاب: ٣٩.

قال السرخسي: إنّ هذا النوع ـ يعني النطق بكلمة الكفر تقيّة ـ يجوز لغير الرسل، فأمّا في حقّ المرسلين ـ صلوات اللّٰه وسلامه عليهم أجمعين ـ فما كان يجوز ذلك فيما يرجع إلىٰ أصل الدعوة إلىٰ الدِّين الحقّ، وتجويز ذلك محال ـ أي ممنوع شرعاً ـ لأنّه يؤدّي إلىٰ أن لايقطع القول بما هو شريعة؛ لاحتمال أن يكون فعل ذلك أو قاله تقيّة[1].

وقال الشيخ الطوسي منّا ـ ردّاً علىٰ من قال بجواز الكذب علىٰ الرسل تقيّة: «وقد دلّت الأدلّة العقليّة علىٰ أنّ الأنبياء لايجوز أن يكذبوا في ما يؤدّونه عن اللّٰه، من حيث إنّه كان يؤدّي إلىٰ أن لا يوثق بشيءٍ من أخبارهم، وإلىٰ أن لاينزاح علّة المكلّفين، ولا في غير ما يؤدّونه عن اللّٰه من حيث أنّ تجويز ذلك ينفر عن قبول قولهم»[2].

هذا وجوّز بعضهم التعريض لهم،وهو: «أن يقول الرجل شيئاً يقصد به غيره، ويفهم منه غير ما يقصده، ولا يكون ذلك كذباً»[3].

قال الزمخشري في وجه قول إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾[4] ـ وكلام غيره في هذا المجال أيضاً ـ: «فإن قلت: كيف جاز له أن يكذب؟ قلت: قد جوّزه بعض الناس في المكيدة في الحرب، والتقيّة،

(١) المبسوط (للسرخسي) ٢٤: ٤٥.

(٢) التبيان ٨: ٥١٠.

(٣) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٤٥٠.

(٤) الصافات: ٨٩.

وإرضاء الزوج، والصلح بين المتخاصمين والمتهاجرين.

والصحيح أنّ الكذب حرام إلّا إذا عرّض أو ورّىٰ، والذي قاله إبراهيم معراض من الكلام، ولقد نوىٰ به أنّ من في عنقه الموت سقيم»[1].

وقال الطبرسي ـ بعد ما روىٰ عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام: «والله ما كان سقيماً وما كذب» ـ: «فيمكن أن يحمل علىٰ أحد الوجوه التي ذكرناها، ويمكن أن يكون علىٰ وجه التعريض، بمعنىٰ أنّ كلّ من كُتب عليه الموت فهو سقيم وإن لم يكن به سقم».

ثمّ حمل ماروي: أنّ إبراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات[2] منها قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾[3]، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾[4] علىٰ أنّه كان علىٰ نحو المعاريض.

ثمّ قال بعد أن فسّر المعاريض بما تقدّم

(١) تفسير الكشّاف ٣: ٣٤٤.

(٢) هذه الرواية ذكرها المفسّرون ضمن التوجيهات التي ذكروها لقول إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾. وقال الرازي معلّقاً عليها: «قلت لبعضهم هذا الحديث لاينبغي أن يقبل؛ لأنّ نسبة الكذب إلىٰ إبراهيم لا تجوز! فقال ذلك الرجل: فكيف يحكم بكذب الرواة العدول؟ فقلت لمّا وقع التعارض بين نسبة الكذب إلىٰ الراوي، وبين نسبته إلىٰ الخليل عليه السلام، كان من المعلوم بالضرورة أنّ نسبته إلىٰ الراوي أولىٰ...» التفسير الكبير ٢٦: ١٤٨.

(٣) الصافات: ٨٩.

(٤) الأنبياء: ٦٣.

سابقاً: «إنّ الكذب قبيح بعينه ولا يجوز ذلك علىٰ الأنبياء؛ لأنّه يرفع الثّقة بقولهم»[1].

ومع ذلك فقد قال الطباطبائي ـ صاحب التفسير ـ: «إنّ المعاريض غير جائزة علىٰ الأنبياء لارتفاع الوثوق بذلك عن قولهم»[2].

ولكن يؤيّد ماذكره الطبرسي مانقله عن الإمامين الصادقين عليهما السلام.

ـ ففي موثّق أبي بصير، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: التقيّة من دِين الله، قلت: من دِين الله؟ قال: إي والله من دِين الله، ولقد قال يوسف: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾[3]، والله ماكانوا سرقوا شيئاً. ولقد قال إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾[4]، والله ماكان سقيماً»[5].

ـ وفي رواية أُخرىٰ عن الصادق، عن أبيه الباقر عليهما السلام أنّه قال بالنسبة إلىٰ إبراهيم: «والله ماكان سقيماً وما كذب»[6].

ونقل ـ أي الطبرسي ـ في الخبر: «إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب»[7].

(١) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٤٥٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ١٧: ١٤٩.

(٣) يوسف: ٧٠.

(٤) الصافات: ٨٩.

(٥) أُصول الكافي ٢: ٢١٧، باب التقيّة، الحديث ٣.

(٦) الكافي (الروضة) ٨: ٣٠٣، الحديث ٥٥٩.

(٧) مجمع البيان (٧ ـ ٨): ٤٥٠.

والمسألة بعد محتاجة إلىٰ التأمّل، وإن كان ماقاله السرخسي بالنسبة إلىٰ إظهار كلمة الكفر[١]، وما قاله الطبرسي بالنسبة إلىٰ سائر الموارد وعلىٰ وجه المعاريض لايخلو من قوّة.

وربّما يؤيّد وقوعها في غير القسم الأوّل مارواه الصدوق في معاني الأخبار بإسناده عن سفيان بن سعيد، قال: «سمعت أبا عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام ـ وكان والله صادقاً كما سُمّي ـ يقول: يا سفيان، عليك بالتقيّة فإنّها سنّة إبراهيم الخليل عليه السلام، وإنّ الله قال لموسىٰ وهارون: ﴿ٱذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[٢]، يقول الله عزّ وجلّ: كنّياه وقولا له: "يا أبا مصعب"، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أراد سفراً ورّىٰ بغيره، وقال: أمرني ربّي بمداراة الناس، كما أمرني بأداء الفرائض ولقد أدّبه الله عزّ وجلّ بالتقيّة، فقال: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[٣]، يا سفيان من استعمل التقيّة في دين الله فقد تسنّم الذروة العليا من العزّ، إنّ عزّ المؤمن في حفظ لسانه، ومن لم يملك لسانه ندم...»[٤].

مشروعيّة التقيّة للأئمّة عليهم السلام:

لاشكّ في أنّ الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام كانوا يعملون بالتقيّة ويوصون شيعتهم بها، والروايات بذلك متظافرة، وهم أعرف بوظيفتهم من غيرهم.

هذا بالنسبة إلىٰ الواقع الخارجي وما تحقّق فعلاً.

وأمّا تفسير هذا الأمر وتوجيهه فهو أمر يحتاج إلىٰ دراسة تاريخيّة واجتماعيّة تخرجنا عن طريقتنا في الموسوعة، ولكن بما أنّ الموضوع مهمّ جدّاً وهو يمسّ المذهب، وهناك تهويلات عند هذا الموضوع بل المذهب، فنرىٰ من اللازم أن نتوقّف في هذا المجال مليّاً كي نرفع بعض الالتباسات الواقعة في الأذهان.

لزوم التأمّل في تاريخ أهل البيت عليهم السلام:

الذي يريد أن يبحث عن مثل هذا الموضوع المهمّ، عليه أن يرجع إلىٰ حياة الرسول صلى الله عليه وآله، ويلاحظ سيرته مع أهل بيته، ثمّ سيرة الخلفاء، والصحابة من بعده، ليرىٰ بوضوح ماجرىٰ علىٰ أهل البيت عليهم السلام، ثمّ ليحكم بإنصافٍ هل كان أهل البيت عليهم السلام يعملون بالتقيّة أم لا؟ وإذا كانوا كذلك فلماذا كانوا يعملون بالتقيّة؟ فنقول:

كانت سيرة النبي صلى الله عليه وآله مع أهل بيته عليهم السلام سيرة إعزاز وتكريم، ولقد أسرّ إليهم من العلوم ما لم يسرّه إلىٰ غيرهم، ولذلك قال علي عليه السلام: «سلوني، والله لا تسألوني عن شيءٍ إلّا أخبرتكم، وسلوني

---

(١) ولعلّه يشهد لذلك عدم صدور مثل هذه التقيّة من النبيّ صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام.

(٢) طه: ٤٣ و٤٤.

(٣) فصّلت: ٣٤ـ٣٥.

(٤) معاني الأخبار: ٣٨٥ـ٣٨٦.

عن كتاب اللّٰه، فواللّٰه ما من آية إلّا وأنا أعلم أبليلٍ نزلت أم بنهارٍ، في سهلٍ أم في جبلٍ»[١].

وذكر النسائي ـ في باب التنحنح في الصلاة ـ بإسناده إلىٰ عبداللّٰه بن نُجيٍّ، عن أبيه، قال: قال لي عليٌّ: «كانت لي منزلة عند رسول اللّٰه ﷺ لم تكن لأحدٍ من الخلائق، فكنت آتيه كلَّ سحر، فأقول: السلام عليك يا نبيَّ اللّٰه، فان تنحنح، انصرفت إلىٰ أهلي، وإلّا دخلت عليه»[٢].

وفي رواية أُخرىٰ عنه: «كان لي من رسول اللّٰه ﷺ مدخلان: مدخل بالليل ومدخل بالنهار، فكنت إذا دخلت بالليل تنحنح لي...»[٣].

فنسأل: ماهو وجه دخوله عليه في الليل؟! أليس كان لتعليم النبي ﷺ إيّاه من العلوم والأسرار ما لم يعلّمه لغيره؟

هذا وقد تظافرت الأخبار عن أهل البيت عليهم السلام: أنّ الجامعة كانت صحيفة من أديم طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول اللّٰه ﷺ وإملائه من فِلق فيه وخطِّ عليٍّ عليه السلام بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام... وكانت عند الأئمّة يتوارثونها، ولم ينظر فيها ـ علىٰ نحو التفصيل ـ إلّا الإمام، نعم قد شاهدها بعض أصحابهم الخواصّ علىٰ نحو الإجمال[١].

فهذا علي عليه السلام سيّد أهل البيت عليهم السلام مع هذه المنزلة العظيمة عند النبي ﷺ، ومع ما غذّاه من علومه الإلهيّة، فقد التوت الأُمّة عنه صفحاً وأخذت بروايات من لم يصحبوا النبي إلّا سنتين أو ثلاث، تاركين مَن تربّىٰ في حجر الرسول ﷺ الذي غرّه العلم غرّاً، فحرموا أنفسهم والأُمّة بأسرها عن تلك العلوم الجمّة التي لم يرَ لها حملة، فسكت إلّا عمّا كان يُسأل عنه، فإن رأىٰ متّسعاً تكلّم. وهو القائل ـ مشيراً إلىٰ صدره ـ: «إنّ ههنا لَعِلماً جمّاً، لو أصبت له حملة!!»[٢] فكان عليه السلام يطلب حملة العلم الواقعي فلم يجد منهم إلّا القليل.

بل لم يكن الإمام عليه السلام مختاراً وحرّاً في إبداء نظريّاته العلميّة والسياسيّة حتّىٰ أيّام خلافته الظاهريّة، ولذلك نماذج كثيرة، يكفيك منها:

ـ مقابلة قسم من جيشه استمراره في القتال في صفّين مع إشرافه علىٰ الإنتصار علىٰ معاوية، وذلك عندما أمر معاوية برفع المصاحف ـ بتوجيه من عمرو بن العاص ـ ودعا عليّاً عليه السلام وجيشه إلىٰ

---

(١) الطبقات الكبرىٰ (لابن سعد) ٢: ٣٣٨، ترجمة الإمام علي، والإصابة ٢: ٥٠٩، ترجمة الإمام علي عليه السلام، والاستيعاب بهامش الإصابة ٣: ٤٠، وغيرها.

(٢)و(٣) سنن النسائي ٣: ١٢، باب التنحنح في الصلاة.

(١) تكلّمنا عن هذا الموضوع في عنوان «أهل البيت» وفي كتابنا «أهل البيت عليهم السلام» الصفحة ٧٦، وانظر أُصول الكافي ١: ٢٣٩، باب فيه ذكر الصحيفة...، الحديث الأوّل.

(٢) نهج البلاغة: ٤٩٦، الحكمة ١٤٧، من كلام له عليه السلام لكميل بن زياد.

التحكيم، فآل الأمر إلىٰ ماكان[١].

ـ واعتراض الناس عليه، حينما طلبوا منه نصب من يصلّي بهم صلاة التراويح، فامتنع وأمرهم بالصلاة فرادىٰ، فتنادىٰ الناس: وا سنّة عمراه، فخيّرهم في ذلك وأمرهم باختيار إمامٍ يصلّي بهم.

وقد تقدّم شرحه في عنوان «تراويح».

ـ ونماذج أُخرىٰ من هذا القبيل، وهي كثيرة أُشير إليها في خطبة منقوله عنه ﷺ بمحضر بعض أصحابه وأهل بيته[٢].

هذا في حال حياته، وأمّا بعد وفاته فقد اشتدّت النقمة علىٰ ذرّيّته وشيعته فتابعهم معاوية وواليه زياد تحت كلّ حجر ومدر وكذا فعل بعدهما خَلَفهما يزيد بن‌معاوية، وعبيداللّٰه بن‌زياد، وخلفاء بني مروان، ثمّ بني العبّاس، وليس المقام فعلاً مقام شرح هذه الوقائع، وإنّما نوكلها إلىٰ ضمير القارئ ووجدانه العلمي والتحقيقي، فيقوم بدراسة التاريخ بإمعان وإنصاف ليرىٰ ماكان يجري علىٰ أهل بيت النبي ﷺ من الضغط الشديد والحَجْر العلمي وترجيح من لا يدانوهم علماً وفضلاً، كي يخمدوا آثارهم ويبعدوا الناس عنهم، كلّ ذلك من الأسباب والدواعي التي كانت تبرّر التقيّة للأئمّة ﷺ وشيعتهم حفاظاً عليهم، فإنّهم ﷺ مع تقيّتهم ارتُكبت في حقّهم الجرائم الفضيعة، فكيف إذا لم يكونوا يتّقون أعداءهم؟!

ولذلك وردت الروايات الكثيرة عن أهل البيت ﷺ تؤكّد علىٰ لزوم التقيّة عند توفّر شروطها، من قبيل:

ـ ما رواه معمّر بن خلّاد، عن أبي الحسن ﷺ، قال: «قال أبو جعفر ﷺ: التقيّة من دِيني ودِين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[١].

ـ وما رواه عبداللّٰه بن أبي يعفور، قال: «سمعت أبا عبداللّٰه ﷺ يقول: «التقيّة تُرس المؤمن، والتقيّة حِرز المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له...»[٢].

وسيأتي مزيد كلام حول ذلك.

هل تختص التقيّة بالتقيّة من الكفّار؟

ربّما يدّعىٰ أنّ التقيّة المشار إليها في الآيات إنّما كانت من الكفّار، فلا تشمل التقيّة من غيره، كالمسلم المخالف، فما هو الدليل علىٰ تعميم التقيّة؟

والجواب علىٰ ذلك:

إنّ مورد الآيات وإن كان هو التقيّة من الكفّار، إلّا أنّ المتسالم عليه بين الفقهاء والأُصوليّين أنّ مورد النصّ لايكون مخصّصاً لحكمه، وإلّا لما أمكن الاستنباط.

---

(١) راجع المصادر التاريخيّة التي ذكرت واقعة صفّين.

(٢) ذكرها الكليني في روضة الكافي ٨: ٥٨.

(١) الوسائل ١٦: ٢٠٤، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٠٥، الحديث ٧.

والسبب في ذلك: أنّ المناط في جواز التقيّة من الكفّار، هو التخلّص من ضررهم، وهذا المناط موجود في التقيّة من المسلم المخالف في المذهب، أو حتىٰ في التقيّة من السلطان الجائر الموافق في المذهب أيضاً.

وقد ذكر شيخنا السبحاني[١] في بحثه حول التقيّة أشخاصاً صرّحوا بتعميم التقيّة، فقال:

١ ـ قال الشافعي: «تجوز التقيّة بين المسلمين، كما تجوز بين الكافرين محاماة عن النفس»[٢].

٢ ـ يقول الإمام الرازي في تفسير قوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾: «ظاهر الآية يدلّ علىٰ أنّ التقيّة إنّما تحلّ مع الكفّار الغالبين، إلّا أنّ مذهب الشافعي (رض): أنّ الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والكافرين حلّت التقيّة محاماة عن النفس، وقال: التقيّة جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز؛ لقوله ﷺ: "حرمة مال المسلم كحرمة دمه" وقوله ﷺ: "من قُتل دون ماله فهو

(١) هذا البحث مطبوع في كتابه «الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف» المجلّد ٢، الصفحة ٢٨١ ـ ٣٥١، ويحتوي علىٰ أبحاث قيّمة.

(٢) الإنصاف ٢: ٣٣٠، نقلاً عن تفسير النيسابوري بهامش تفسير الطبري ٣: ١٧٨.

شهيد"»[١].

٣ ـ ينقل جمال الدين القاسمي، عن الإمام مرتضىٰ اليماني في كتابه «إيثار الحقّ علىٰ الخلق» ما نصّه: «وزاد الحقّ غموضاً وخفاءً أمران: أحدهما: خوف العارفين ـ مع قلّتهم ـ من علماء السوء، وسلاطين الجور، وشياطين الخلق مع جواز التقيّة عند ذلك بنصّ القرآن، وإجماع أهل الإسلام، وما زال الخوف مانعاً من إظهار الحقّ، ولا برح المحقّ عدوّاً لأكثر الخلق، وقد صحّ عن أبي هريرة أنّه قال ـ في ذلك العصر الأوّل ـ حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، أمّا أحدهما فبثثته في الناس، وأمّا الآخر فلو بثثته لقُطع هذا البلعوم»[٢].

٤ ـ وقال المراغي في تفسير قوله سبحانه: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾:

«ويدخل في التقيّة مداراة الكَفَرَة والظَّلمة والفَسَقَة، وإلانة الكلام لهم، والتبسّم في وجوههم، وبذل المال لهم. لكفّ أذاهم وصيانة العِرض منهم، ولا يُعد هذا من الموالاة المنهيّ عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله ﷺ: "ما وقىٰ

(١) المصدر المتقدّم نقلاً عن التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي ٨: ١٣.

(٢) الإنصاف ٢: ٣٣٠، نقلاً عن محاسن التأويل ٤: ٨٢.

المؤمن به عرضه فهو صدقة"»[١].

ثمّ قال شيخنا السبحاني: «إنّ الشيعي ـ ولأسباب لاتخفىٰ ـ يلجأ إلىٰ اتّقاء أخيه المسلم لا لتقصير في الشيعي، بل في أخيه الذي دفعه إلىٰ ذلك؛ لأنّه يدرك أن الفتك والقتل مصيره إذا صرّح بمعتقده الذي هو عنده موافق لأُصول الشرع الإسلامي وعقائده...»[٢].

أقول: الفروعات المذكورة في بعض كتب فقهاء أهل السنّة تدلّ علىٰ التزامهم بتعميم التقيّة للمسلمين أنفسهم أيضاً.

مضافاً إلىٰ دلالة الحوادث والوقائع التأريخية علىٰ عمل جملة من العلماء بالتقيّة، منها مسألة خلق القرآن التي طرحت أيّام المأمون العبّاسي ومن بعده، وقد اختلفت آراء العلماء والخلفاء فيها، وراح ضحيّتها أشخاص كثيرون واستعمل بعضهم التقيّة فيها من الخليفة الذي كان رأيه مخالفاً له[٣].

(١) الإنصاف ٢: ٣٣١، نقلاً عن تفسير المراغي ٣: ١٣٦.

أقول مضيفاً إلىٰ ذلك: إنّ الصنعاني قال بالنسبة الىٰ حذف الآل من الصلاة علىٰ النبي:

«... وكأنّهم حذفوها خطأ تقيّة، لما كان في الدولة الأمويّة من يكره ذكرهم، ثمّ استمرّ عليه عمل الناس...». سبل السلام ١: ١٩٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٣١.

(٣) أُنظر كتب التاريخ: أيّام خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكّل، حيث طرحت مسألة خلق القرآن أيّام دولتهم.

هل تختصّ آثار التقيّة بالتقيّة من العامّة؟

في مقابل الدعوىٰ المتقدّمة هناك دعوىٰ أُخرىٰ يمكن أن تطرح، وهي: أنّ المستفاد من الروايات هو أنّ التقيّة مخصوصة بالتقيّة من العامّة، فلا تشمل التقيّة من غيرهم، مثل الكفّار[١]، ومع ذلك فقد صرّح بعض الفقهاء بالتعميم.

قال السيّد الخوئي: «لا ينبغي التردّد في أنّ التقيّة المحكومة بالوجوب أو الجواز لاتختصّ بالعامّة علىٰ وجه الخصوص، بل تعمّ كلّ ظالم وجائر إذا خيف ضرره...»[٢].

ثمّ استدلّ علىٰ ذلك بعمومات التقيّة التي لم تقيد التقيّة بكونها من العامّة.

وقال السيّد البجنوردي: «لافرق في مشروعيّة التقيّة بين أن يكون من يتّقيه من المخالفين[٣] أو من غيرهم[٤]، وذلك من جهة وحدة المناط والأدلّة فيهما»[٥].

الحكم التكليفي للتقيّة:

ذكر الشهيد الأوّل[٦] والشيخ الأنصاري[٧]:

(١) كما يظهر من الشيخ الأنصاري في الرسائل الفقهيّة: ٧٥.

(٢) التنقيح ٤: ٢٩٦.

(٣) أي المخالفين للشيعة من المسلمين.

(٤) أي من غير المسلمين وهم الكفّار.

(٥) القواعد الفقهيّة ٥: ٦٤.

(٦) أُنظر القواعد والفوائد ٢: ١٥٨، القاعدة ٢٠٨.

(٧) أُنظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٧٣، رسالة في التقيّة.

أنّ التقيّة تنقسم بحسب الحكم التكليفي إلىٰ الأقسام الخمسة. ولكن هناك بعض الفوارق فيما ذكراه من الأمثلة للأقسام، ونحن نذكر القدر المتيقّن لكلّ قسم، وما هو محلّ البحث منه.

القسم الأوّل ـ التقيّة الواجبة:

كلّ مورد استلزم من ترك التقيّة فيه ضررٌ معتدٌّ به علىٰ نفس الإنسان أو ما دون نفسه أو عرضه أو ماله، أو نفس غيره من المؤمنين أو ما دونه أو عرضه، أو ماله، فالتقيّة تكون حينئذٍ واجبة، كما إذا دُعي الشيعي الإمامي من قبل النواصب إلىٰ سبّ الإمام علي عليه السلام، فإن لم يفعل فيقتل[1].

أو كان في موضع يتحرّج من إقامة الصلاة وفقاً لمذهبه؛ لأنّه قد يهان أو يتّهم أو يضرب إذا فعل ذلك.

أو اضطرّ إلىٰ الإفطار في يوم أعلنه السلطان عيداً، ولم يكن كذلك، فإنّه لو لم يفطر لوصل إليه الأذىٰ.

وأمثال هذه الموارد كثيرة ربّما نتعرّض لجملة منها في تطبيقات القاعدة.

القسم الثاني ـ التقيّة المحرّمة:

تحرم التقيّة في الموارد التالية:

(١) هذا ما سنّه معاوية بن أبي سفيان ونفّذه هو وعمّاله خاصّة زياد بن أبيه، وتبعه الخلفاء وعمّالهم من بعده خاصّة ابنه يزيد وعامله عبيدالله بن زياد.

١ ـ الدّم (القتل):

القدر المسلّم ممّا تحرم فيه التقيّة هو القتل، بمعنىٰ أن يقتل شخصٌ شخصاً تقيّة، كما إذا أُكره علىٰ قتله، بحيث لو لم يقتله لقُتل هو.

فالمعروف بين الفقهاء هو عدم جواز مثل هذه التقيّة، وقد دلّ عليه النصّ أيضاً.

قال الشيخ الطوسي: «... فأمّا إن أكرهه علىٰ قتله، فقال: إن قتلته وإلّا قتلتك، لم يحلّ له قتله وإن كان خائفاً علىٰ نفسه؛ لأنّ قتل المؤمن لا يستباح بالإكراه علىٰ قتله...»[1].

وقال الشيخ الأنصاري: «لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعّد علىٰ تركه بالقتل إجماعاً، علىٰ الظاهر المصرّح به في بعض الكتب، وإن كان مقتضىٰ عموم نفي الإكراه والحرج الجواز، إلّا أنّه قد صحّ عن الصادقين عليهما السلام أنّه: "إنّما شُرّعت التقيّة ليحقن بها الدّم، فإذا بلغت الدّم، فلا تقيّة"»[2].

ثمّ قال: «ومقتضىٰ العموم: أنّه لافرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصِّغر والكِبر، والذكورة والأُنوثة، والعلم والجهل، والحرّ والعبد، وغير ذلك»[3].

وصرّح صاحب الجواهر: بأنّه لافرق بين

(١) المبسوط ٧: ٤١.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديثان ١ و٢، وفيهما: «إنّما جُعلت التقيّة...».

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٨.

كون الإكراه علىٰ مباشرة القتل أو تسبيبه، كصدور حكم أو إفتاء ونحوه؛ لإطلاق الأدلّة[١].

هذا هو المشهور كما تقدّم، إلّا أنّ للسيّد الخوئي رأي آخر، وحاصله: أنّ المورد يكون من موارد التزاحم حيث يتزاحم واجبان: حفظ نفسه، وحفظ نفس غيره، فيتخيّر بينهما ونتيجته جواز الإقدام علىٰ قتل الغير لحفظ نفسه، لكن عليه دفع دية المقتول لأوليائه؛ لئلّا يلزم ذهاب دم مسلم هدراً[٢].

وقد ذكرنا تفصيل ذلك ومن مال إليه من الفقهاء في عنوان «إكراه».

هل يلحق الجرح بالقتل؟

قال الشيخ الأنصاري: «بقي الكلام في أنّ "الدّم" يشمل الجرح وقطع الأعضاء، أو يختصّ بالقتل؟ وجهان».

ـ من إطلاق "الدّم"، وهو المحكي عن الشيخ.

ـ ومن عمومات التقيّة ونفي الحرج والإكراه، وظهور "الدّم" المتّصف بالحقن في الدّم المبقي للروح...»[٣].

(١) أنظر الجواهر ٢٢: ١٧٠.

(٢) أنظر: مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣، المسألة ١٧، ومصباح الفقاهة ١: ٤٥٤، إلّا أنّه لم يذكر هذا التفصيل في التنقيح ٤: ٢٥٦.

(٣) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٩٩ ـ ١٠٠.

ثمّ حكاه عن جماعة[١].

راجع تفصيله في عنوان «إكراه».

٢ ـ إذا ترجّحت مصلحة ترك التقيّة علىٰ فعلها:

إذا كانت مصلحة ترك التقيّة أكثر من فعلها، أو المفسدة المترتّبة علىٰ فعلها أكثر من مفسدة تركها، فقد قالوا بتحريم التقيّة عندئذٍ[٢].

وذلك إنّما يحصل ـ بحسب العادة ـ فيما إذا هُدِّد ركن من أركان الدِّين أو المذهب، أو شعيرة مهمّة من شعائرهما ممّا يسوّغ الدفاع والجرح والقتل لأجله، وقد عُبِّر عن ذلك باستلزام التقيّة الفساد في الدِّين، كما في معتبرة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ، قال:

«إنّ المؤمن إذا أظهر الإيمان، ثمّ ظهر منه مايدلّ علىٰ نقضه، خرج ممّا وصف وأظهر، وكان لهناقضاً إلّا أن يدّعي أنّه إنّما عمل ذلك تقيّة.

ومع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس ممّا يمكن أن تكون التقيّة في مثله، لم يقبل منه ذلك؛ لأنّ للتقيّة مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له.

(١) أُنظر: الروضة البهيّة ٢: ٤٢٠، والمصابيح (مخطوط): ٥٢، والرياض ٨: ١٠٩، ومستند الشيعة ١٤: ١٩٤، والجواهر ٢٢: ١٦٩، ومصباح الفقاهة ١: ٤٥٦.

(٢) أُنظر: التنقيح (الطهارة) ٤: ٢٥٧، والرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٧٧، وصراط النجاة ٢: ٦٤٥ / مسائل علميّة، السؤال ٢٠٨٩، والجواب للشيخ التبريزي.

وتفسير مايُتّقىٰ، مثل أن يكون قوم سوء ظاهرٌ حكمهم وفعلهم علىٰ غير الحكم الحقّ وفعله، فكلُّ شيءٍ يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلىٰ الفساد في الدِّين، فإنّه جائزٌ»[1].

ـ ويؤيّد ذلك عتاب الإمام موسىٰ عليه السلام للكميت حيث قال له: «أنت الذي تقول:

فالآن صرت إلىٰ أُميّة والأُمور لها مصائرُ

قال: قلت ذلك، واللّٰه ما رجعت عن إيماني، وإنّي لكم لموالٍ، ولعدوّكم لقالٍ، ولكنّي قلته علىٰ التقيّة. قال [أي الإمام عليه السلام]: أما لئن قلت ذلك، إنّ التقيّة تجوز في شرب الخمر»[2].

والرواية تكون مؤيِّدة علىٰ أحد التفسيرين:

الأوّل ـ أن يكون الإمام عليه السلام بصدد عتاب الكميت، والنقض عليه، بأنّ التقيّة لو سوّغت أن يقول ذلك في بني أُميّة لسوّغت شرب الخمر أيضاً، مع أنّها لم تكن مسوّغة له.

الثاني ـ أن يكون الإمام عليه السلام بصدد تأييد فعل الكميت وأنّ التقيّة لمّا كانت تسوّغ شرب الخمر، فهي تسوّغ ما قاله الكميت أيضاً.

والرواية تكون مؤيِّدة بناءً علىٰ الاحتمال الأوّل، ويبدو أنّه أقرب إلىٰ الواقع.

(١) الوسائل ١٦: ٢١٦، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٦، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٧.

٣ ـ عدم ترتّب الضرر علىٰ ارتكاب خلاف التقيّة:

ممّا يحرم التقيّة فيه، ما إذا كان تركها لا يستلزم ضرراً عاجلاً أو آجلاً[1]، كما إذا حضر الإمامي في مجتمع سنّي، لكنّه كان ذلك المجتمع بمستوىٰ ثقافي جيّد يتحمّل مخالفيه في المذهب، بحيث لو توضّأ الإمامي بوضوئه لم ينكر عليه أحد من أهل السنّة، فهنا يرتفع موضوع التقيّة، فيجب عليه أن يتوضّأ بوضوء الشيعة.

٤ ـ هناك موارد ورد النهي عن التقيّة فيها:

ورد النهي في جملة من الروايات عن التقيّة في بعض الأُمور، وهي:

ـ المسح علىٰ الخفّين.

ـ وشرب الخمر.

ـ ومتعة الحجّ.

ـ والجهر بالبسملة في الصلاة.

ـ والبراءة عن الإمام علي عليه السلام.

وفي قبالها روايات جوّزت التقيّة فيها، ونحن نذكرها ثمّ نذكر وجه الجمع بينها.

أوّلاً ـ الروايات الناهية عن التقيّة في هذه الموارد:

وردت روايات ناهية عن التقيّة في الموارد المتقدّمة نذكر الثلاثة الأُول أوّلاً، ثمّ نتعرّض للأخيرين.

(١) أُنظر التنقيح ٤: ٢٦٠.

ـ مضمرة زرارة ـ والسند إليه صحيح ـ: «قال: قلت له: في مسح الخفّين تقيّة؟ فقال: ثلاثة لا أتّقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخُفّين، ومتعة الحجّ. قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحداً»[١].

ـ صحيحة زرارة الثانية، عن غير واحد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه‌السلام في المسح على الخفّين تقيّة؟ قال: لا يُتّقىٰ في ثلاثة، قلت: وما هيَ؟ قال: شرب الخمر ـ أو قال: المسكر ـ والمسح علىٰ الخفّين ومتعة الحجّ»[٢].

ـ ما رواه أبو [ابن] عمر الأعجمي، عن أبي عبدالله عليه‌السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «لا دِين لمن لا تقيّة له، والتقيّة في كلّ شيءٍ إلّا في النبيذ والمسح علىٰ الخفّين»[٣].

ـ ما رواه محمّد بن الفضل الهاشمي، قال: «دخلت مع إخوتي علىٰ أبي عبدالله عليه‌السلام، فقلنا: إنّا نريد الحجّ، وبعضنا صرورة، فقال: عليكم بالتمتّع، فإنّا لا نتّقي في التمتّع بالعمرة إلىٰ الحجّ سلطاناً، واجتناب المسكر، والمسح علىٰ الخفّين»[٤].

(١) الوسائل ١٦: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٥.

(٢) الكافي ٦: ٤١٥، باب من اضطرّ إلىٰ الخمر... للتقيّة، الحديث ١٢.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

(٤) الكافي ٤: ٢٩٣، باب أصناف الحجّ، الحديث ١٤.

كانت هذه أهمّ الروايات الناصّة علىٰ عدم جواز التقيّة في الثلاثة، وأمّا الأخيرين فسيأتي الكلام عنهما إن شاء الله تعالىٰ.

ثانياً ـ الروايات المجوّزة للتقيّة في الموارد المتقدّمة:

هناك روايات يدلّ ظاهرها علىٰ جواز التقيّة في هذه الموارد إضافة إلىٰ الروايات العامّة الدالّة علىٰ جواز التقيّة مطلقاً، وهي:

ـ رواية أبي الورد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه‌السلام: إنّ أبا ظبيان حدّثني أنّه رأىٰ عليّاً عليه‌السلام أراق الماء ثمّ مسح علىٰ الخفّين؟ فقال: كذب أبوظبيان، أما بلغك قول علي عليه‌السلام فيكم: سبق الكتابُ الخفَّين، فقلت: فهل فيهما رخصة؟ فقال: لا إلّا من عدوٍّ تتّقيه، أو ثلج تخاف علىٰ رجليك»[١].

فالرواية ظاهرة في جواز المسح علىٰ الخفّين عند التقيّة.

ـ رواية عمرو بن مروان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام: إنّ هؤلاء ربّما حضرت معهم العشاء، فيجيئون بالنبيذ بعد ذلك، فإن لم أشربه خفت أن يقولوا: فلاني، فكيف أصنع؟ فقال: اكسره بالماء، قلت: فإن أنا كسرته بالماء أشربه؟ قال: لا»[٢].

(١) الوسائل ١: ٤٥٨، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٥١، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ٤.

فالرواية ظاهرة في جواز شرب المسكر تقيّة، وإن أمر عليه السلام كسره بالماء ليخفّ أثره الوضعي وهو الإسكار.

ـ الرواية التي ذكرت قصّة الكميت، بناءً علىٰ أحد التفسيرين، التي يقيس فيها الإمام شعر الكميت في مدح بني أميّة بشرب الخمر في جواز التقيّة فيه[1].

فهاتان طائفتان من الروايات، إحداهنّ تجوّز التقيّة في الثلاثة المذكورة، والأُخرىٰ لا تجوّزها، فتقع بينهما المعارضة.

ويعضد المجوّزة الإطلاقات والعمومات الواردة في جواز التقيّة.

وهناك بعض المحاولات لرفع هذا التعارض، وهي:

المحاولة الأُولىٰ ـ استظهار اختصاص عدم التقيّة فيها بالأئمّة عليهم السلام:

ذكر هذه المحاولة جملة من الفقهاء[2]، وحاصلها: أنّ ظاهر صحيحة زرارة الأُولىٰ ـ وهي التي جاء فيها: «ثلاثة لا أتّقي فيهنّ أحداً» ـ أنّ هذا الحكم مختصٌّ بالإمام عليه السلام.

(١) تقدّمت في الصفحة ١٤٧.

(٢) أُنظر: مستند الشيعة ٢: ١٣١ ـ ١٣٢، والجواهر ٢: ٢٣٧، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٨٠، ومصباح الفقيه (الحجريّة) ١: ١٦٤، والتنقيح (الطهارة) ٤: ٢٤٩ ـ ٢٥٠، وغيرها.

وأمّا الصحيحة الثانية له والتي جاء فيها: «لايُتّقىٰ في ثلاثة» فقد استظهر السيّد الخوئي وحدتها مع الأُولىٰ وذكر عن نسخة الوافي أنّ العبارة فيها: «لا نتّقي» وهي مثل: «لا أتّقي» لأنّهم كلّهم عليهم السلام بمنزلة شخصٍ واحدٍ.

هذا مضافاً إلىٰ وحدة السند في الروايتين، وأُمور أُخر استشهد بها السيّد الخوئي علىٰ ذلك[1].

فإذا كان عدم التقيّة فيها من مختصّات الأئمّة عليهم السلام، فالروايات المشتملة علىٰ عدم جواز التقيّة فيها لا تعارض ـ عندئذٍ ـ الروايات الدالّة علىٰ جوازها فيها بالنسبة إلىٰ غيرهم عليهم السلام.

أقول: الشواهد التاريخيّة تدلّ علىٰ عدم تقيّة الأئمّة في هذه الثلاثة، خاصّة في شرب الخمر[2].

(١) أُنظر التنقيح ٤: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) من ذلك ما نقله المسعودي، عن محمّد بن عرفة النحوي، عن محمّد بن يزيد المبرّد، قال:

«وقد كان سُعي بأبي الحسن علي بن محمّد إلىٰ المتوكّل، وقيل له: إنّ في منزله سلاحاً وكتباً وغيرها من شيعته، فوجّه إليه ليلاً من الأتراك وغيرهم من هجم عليه في منزله علىٰ غفلةٍ ممّن في داره، فوجده في بيتٍ وحده مغلق عليه، وعليه مِدرعة من شعر، ولا بساط في البيت إلّا الرمل والحصىٰ، وعلىٰ رأسه ملحفة من الصوف، متوجّهاً إلىٰ ربّه يترنّم بآياتٍ من القرآن في الوعد والوعيد، فأُخذ علىٰ ما وُجد عليه وحمل إلىٰ المتوكّل في جوف الليل، فَمُثّل بين يديه والمتوكّل يشرب ←

المحاولة الثانية ـ إخراج الموارد الثلاثة من التقيّة موضوعاً:

وحاصل هذه المحاولة هي: أنّ الأُمور الثلاثة من المسلّمات التي دلّت عليها الأدلّة القطعيّة من الكتاب والسنّة، وما كان هذا حاله فلا مجال للتقيّة فيه، لإمكان الاستدلال عليه بما هو مقبول لدىٰ الخصم.

فأمّا التمتّع من العمرة إلىٰ الحجّ، فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1].

فالآية صريحة في مشروعيّة التمتّع بالعمرة إلىٰ الحجّ، وهذا النوع من الحجّ مشروع باتّفاق الأُمّة.

قال ابن قدامة بعد تقسيمه الحجّ إلىٰ التمتّع والقِران والإفراد[2]: «وأجمع أهل العلم علىٰ جواز الإحرام بأيِّ الأنساك الثلاثة شاء. واختلفوا في أفضلها، فاختار إمامنا[3] التمتّع ثمّ الإفراد، ثمّ القِران، وممّن روي عنه اختيار التمتّع ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعائشة و...»[4] ثمّ ذكر غيرهم.

وأمّا نهي عمر عن التمتّع فلم يلتزم به المسلمون جميعهم، بل خالفه ابنه عبدالله وغيره من الصحابة والتابعين والأئمّة.

نعم، لو حكم المسلمين من ألزمهم بعدم التمتّع، وهدّدهم بإيصال الإيذاء إليهم فيما لو فعلوا ذلك، فذلك أمرٌ آخر سنشير إليه عن قريب.

هذا بالنسبة إلىٰ التمتّع بالعمرة الىٰ الحجّ.

وأمّا شرب المسكر، فحرمته من المسلّمات بين المسلمين فليس مورداً للتقيّة، إلّا إذا تحقّق

← وفي يده كأس، فلمّا رآه أعظمه وأجلسه إلىٰ جنبه، ولم يكن في منزله شيءٌ ممّا قيل فيه، ولا حالة يتعلّل عليه بها، فناوله المتوكّل الكأس الذي في يده، فقال: يا أميرالمؤمنين، ما خامر لحمي ودمي قط، فاعفني منه، فعافاه.

وقال أنشدني شعراً استحسنه، فقال: إنّي لقليل الرواية للأشعار، فقال: لابدّ أن تنشدني، فأنشده:

باتوا علىٰ قلل الأجبال تحرسهم
غلب الرجال فما أغنتهم القلل
واستنزلوا بعد عزٍّ عن معاقلهم
فأُودعوا حفراً، يا بئس ما نزلوا
ناداهم صارخ من بعد ما قبروا
أين الأسرّة والتيجان والحلل

إلىٰ آخر الأبيات».

وفي الرواية: «والله لقد بكىٰ المتوكّل بكاءً طويلاً حتىٰ بلّت دموعه لحيته، وبكىٰ من حضره، ثمّ أمر برفع الشراب». مروج الذهب ٤: ١٠ ـ ١٢.

والشواهد من هذا القبيل متعدّدة لا تنحصر بهذا المورد.

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) تقدّم توضيح هذه الأقسام في عنوان «إفراد».

(٣) أي الإمام أحمد بن حنبل.

(٤) المغني (لابن قدامة) ٢: ٢٣٢.

اضطرار أو إكراه كالصورة السابقة كما سنشرحه.

وأمّا المسح علىٰ الخفّين، فهو عندهم رخصة لا إلزام فيه، وأنّ الحكم الأوّلي فيه هو ما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[1].

ولذلك كان دأب أهل البيت عليهم السلام عدم التقيّة فيه، والروايات الواردة بذلك فوق حدّ الاستفاضة، منها ما رواه الشيخ بسند صحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعته يقول: جمع عمر بن الخطّاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وفيهم علي عليه السلام، فقال: ما تقولون في المسح علىٰ الخفّين؟

فقام المغيرة بن شعبة فقال: رأيت رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله يمسح علىٰ الخفّين، فقال علي عليه السلام: قبل المائدة أو بعدها؟ فقال: لا أدري، فقال علي عليه السلام: سبق الكتاب الخفّين، إنّما أُنزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة»[2].

تنبيـــه (١):

إذا كان الجوّ جوّاً إرهابيّاً لا يتحمّل البحث العلمي السليم، بحيث لو خالف الموارد الثلاثة المتقدّمة أو بعضها لأُصيب بضرر فادح، فقد حكم

(١) المائدة: ٦.

(٢) الوسائل ١: ٤٥٨، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٦، وانظر الرواية ٥ أيضاً، وهي رواية أبي الورد التي تقدّمت في الصفحة ١٤٨.

الفقهاء بالتقيّة عندئذٍ.

قال السيّد الخوئي: «إذا كانت الضرورة هي التقيّة، فالمعروف المشهور بين الأصحاب رضي الله عنهم جواز المسح علىٰ الخفّين تقيّة، وتدلّ عليه العمومات والإطلاقات الواردة في وجوب التقيّة ومشروعيّتها»[1].

تنبيـــه (٢):

يمكن الجمع بين المحاولتين بأن يقال: إنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا لا يتّقون في الثلاثة، لخروجها موضوعاً عن التقيّة.

أمّا سائر شيعتهم، فالأمر كذلك في الأجواء المتعارفة لسائر المذاهب، وأمّا في صورة الإكراه فعليهم التقيّة أيضاً.

المحاولة الثالثة ـ القول بكون التقيّة في هذه رخصة:

قال الشيخ الأنصاري بعد نقل رواية زرارة، وتعليق زرارة عليها بقوله: «ولم يقل الواجب عليكم...»[2]:

«يحتمل أن يريد به:

ـ أنّه عليه السلام بيّن حكم نفسه عليه السلام، لا حكمنا، فلعلّ الحكم مختصٌّ به.

ـ ويحتمل أن يريد به: أنّه لم يوجب التقيّة في هذه الثلاثة، كما في سائر مواردها، لا أنّه

(١) التنقيح (الطهارة) ٤: ٢٤٦.

(٢) تقدّمت في الصفحة: ١٤٨.

أوجب علينا تركها،... فيكون التقيّة هنا رخصة لا عزيمة، كالتقيّة في إظهار كلمة الكفر، ويكون النهي في صحيحة الكافي[1] محمولاً علىٰ المرجوحيّة»[2].

أي يكون قوله عليه السلام: «لا يتّقىٰ في ثلاثة» محمولاً علىٰ مرجوحيّة التقيّة فيها.

المحاولة الرابعة ـ حمل الروايات الناهية علىٰ التقيّة المداراتيّة:

إنّ منشأ التقيّة ـ كما سيأتي بيانه ـ تارةً يكون هو الخوف من المخالف، وأُخرىٰ يكون مداراته، وإن لم يحصل منه ضرر فعلاً.

فالروايات الناهية عن التقيّة في الأُمور الثلاثة محمولة علىٰ التقيّة المداراتيّة، أي لا يتّقىٰ فيها لمجرّد مداراة المخالف إن لم يترقّب منه خوف فعلاً.

وعليه فلو ترقّب الخوف من المخالف، فالحاكم هو عمومات مشروعيّة التقيّة ووجوبها في موارد الخوف. لانصراف الروايات الناهية عن التقيّة عن مورد الخوف بعد حملها علىٰ النهي عن التقيّة المداراتيّة فيها.

ذكر هذا المحمل الإمام الخميني، حيث قال ـ بعد أن ذكر المحامل المتقدّمة ـ: «... أو لغير ذلك من المحامل، كالحمل علىٰ عدم جواز التقيّة المداراتيّة لا الخوفيّة...»[1].

هذا وهناك محامل أُخر ذكرت في كلمات الفقهاء يطول التعرّض لها.

والحاصل: أنّه لا إشكال في مشروعيّة التقيّة في هذه الثلاثة بالنسبة إلينا لو استلزم عدمها ضرراً علىٰ الإنسان نفسه أو علىٰ غيره من المؤمنين ضرراً بدنيّاً أو ماليّاً[2].

التقيّة في الجهر بالبسملة:

ذكرنا أنّ من جملة الموارد الخمسة التي ورد النهي عن التقيّة فيها هو الجهر بالبسملة، وقد تقدّم البحث عن ذلك في عنوان «بسملة»، وكان حاصل الكلام فيه: أنّ الرواية الدالّة علىٰ عدم التقيّة في الجهر بالبسملة هي رواية الدعائم، وهي مع غضّ النظر عن ضعفها لا تقاوم العمومات والإطلاقات الدالّة علىٰ جواز التقيّة في كلّ ما اضطرّ إليه الإنسان، بل إنّ التقيّة قد تستدعي ترك أصل البسملة فضلاً عن الجهر بها.

راجع تفصيل ذلك في عنوان «بسملة / الإسرار بالبسملة عند التقيّة».

التقيّة في البراءة عن الإمام علي عليه السلام:

من مِحَن شيعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

---

(١) تقدّمت في الصفحة: ١٤٨.

(٢) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٨٠.

(١) الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٨٠.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم، والجواهر ٢: ٢٣٦، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٢٧٩، والتنقيح (الطهارة) ٤: ٢٤٦.

ـ مع الأسف الشديد ـ أنّ خصومه، خاصّة بني أُميّة وعلىٰ التحديد معاوية بن أبي سفيان شدّدوا الضغوط عليهم ولاحقوهم تحت كلّ حجر ومدر، وأمروهم بسبّ علي بن أبي طالب عليه‌السلام والبراءة منه، والشواهد والوقائع التاريخيّة الدالّة علىٰ ذلك كثيرة[1].

وقد اختلفت الروايات الواردة عن الإمام علي عليه‌السلام وسائر الأئمّة عليهم‌السلام في جواز التقيّة في ذلك وعدمه، فبعضها دالٌّ علىٰ جواز التقيّة مطلقاً، وبعضها دالٌّ علىٰ جواز التقيّة في السبّ دون البراءة.

أوّلاً ـ الروايات المجوّزة للتقيّة في البراءة والسبّ:

يدلّ علىٰ جواز التقيّة في مورد سبّ الإمام علي عليه‌السلام والبراءة منه مضافاً إلىٰ الروايات العامّة الدالّة بإطلاقها أو عمومها علىٰ ذلك، روايات خاصّة أيضاً، من قبيل:

ـ الرواية الواردة في خصوص قضيّة عمّار، فإنّها بفحواها تدلّ علىٰ جواز السبّ والبراءة، إذ ليسا بأهمّ من إظهار كلمة الكفر والنيل من النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله.

ـ ما رواه عبدالله بن عطا، قال: «قلت لأبي جعفر عليه‌السلام: رجلان من أهل الكوفة أُخذا، فقيل لهما: إبرءا من أميرالمؤمنين عليه‌السلام، فبرئ واحد منهما،

← نوعاً ما.

ثمّ نقل عن السيّد هبة الدِّين الشهرستاني قوله: «إنّ الشيعة قد اشتهرت بالتقيّة أكثر من غيرها؛ لأنّها منيت باستمرار الضغط عليها أكثر من أيّ أُمّةٍ أُخرىٰ، فكانت مسلوبة الحرية في عهد الدولة الأُمويّة كلّه، وفي عهد العباسيّين علىٰ طوله، وفي أكثر أيّام الدولة العثمانيّة، ولأجله استشعروا بشعار التقيّة أكثر من أيّ قوم...» الصفحة ٣٠٤.

(١) وممّن استشهد لعدم البراءة من الإمام علي عليه‌السلام: حُجر بن عُدي وبعض أصحابه حيث بعثهم زياد بن أبيه إلىٰ معاوية فجاءهم رسول معاوية ـ في مرج عذراء ـ يخيّرهم بين القتل والبراءة من علي عليه‌السلام فاختار حُجر وبعض أصحابه القتل ومن جملتهم ابنه، واختار آخرون البراءة تقيّةً. وممّن استشهد أيضاً الصحابي الجليل عمرو بن الحمق الخزاعي الذي استشهد علىٰ يد معاوية سنة ٥٠ وزوجته في سجنه، وحُمل رأسه إلىٰ معاوية ثمّ أرسل الرأس إلىٰ زوجته وهي في السجن، وهو أوّل رأس حُمل في الإسلام.

ومنهم ميثم التمّار الذي استشهد علىٰ يد عبيدالله بن زياد.

ومنهم رشيد الهجري الذي استشهد علىٰ يد عبيدالله بن زياد أيضاً للسبب نفسه.

كان هؤلاء من المشاهير، وأمّا غيرهم فكثيرون جدّاً.

يراجع لمعرفة ذلك كتب التاريخ والسيرة والتراجم.

وقد أشار شيخنا السبحاني في رسالته في التقيّة ـ المطبوعة في كتابه «الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف» المجلّد الثاني، في الصفحة ٢٩٦ وما بعدها ـ إلىٰ محنة الشيعة وما لا قوّة من حكّام عصورهم في طول التاريخ حتّىٰ عصرنا الحاضر الذي اتّسم بالحريّة المذهبيّة ←

وأبا الآخر، فخلّي سبيل الذي برئ، وقُتل الآخر، فقال: أمّاالذي برأ فرجل فقيه في دينه، وأمّا الذي لم يبرأ فرجل تعجّل إلىٰ الجنّة»[١].

ـ ما رواه محمّد بن مروان، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: ما منع ميثم رحمه الله من التقيّة؟ فوالله لقد علم أنّ هذه الآية نزلت في عمّار وأصحابه: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[٢]»[٣].

ـ ما رواه مسعدة بن صدقة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الناس يروون أنّ عليّاً عليه السلام قال علىٰ منبر الكوفة: أيّها الناس إنّكم ستدعون إلىٰ سبّي فسبّوني، ثمّ تُدعون إلىٰ البراءة منّي فلا تبرؤوا منّي، فقال: ما أكثر ما يكذب الناس علىٰ علي عليه السلام، ثمّ قال: إنّما قال: إنّكم ستدعون إلىٰ سبّي فسبّوني، ثمّ تدعون إلىٰ البراءة منّي وإنّي لعلىٰ دين محمّد صلى الله عليه وآله، ولم يقل: ولا تبرؤوا منّي فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: والله ما ذلك عليه، وما له إلّا ما مضىٰ عليه عمّار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكّة وقلبه مطمئن بالإيمان...»[٤].

ـ وما رواه أبوبكر الحضرمي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «أنّه قيل له: مدّ الرقاب أحبّ اليك أم البراءة من عليٍّ عليه السلام؟ فقال: الرخصة أحبّ إليّ، أما سمعت قول الله عزّ وجلّ في عمّار: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾»[١].

ـ وعن عبدالله بن عجلان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته فقلت له: إنّ الضحّاك[٢] قد ظهر بالكوفة ويوشك أن ندعىٰ إلىٰ البراءة من علي عليه السلام فكيف نصنع؟ قال: فابرأ منه، قلت: أيّهما أحب إليك؟ قال: أن تمضوا علىٰ ما مضىٰ عليه عمّار بن ياسر...»[٣].

كانت هذه جملة من الروايات المجوّزة للبراءة والسبّ عند التقيّة، بل الآمرة بها، كما في رواية مسعدة بن صدقة.

ثانياً ـ الروايات الناهية عن التقيّة في مسألة البراءة:

وهي عدّة روايات منها:

ـ ما رواه يوسف بن عمران الميثمي، قال:

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٢٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

(٢) النحل: ١٠٦.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٢٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ١٦: ٢٢٥، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٣٠، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٢.

(٢) قد سبق في الصفحة ١٣٦ أنّه كان من الخوارج، تسلّط علىٰ الكوفة سنة ١٢٧هـ. تاريخ الطبري: وقائع سنة ١٢٧.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٣٠، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٣.

«سمعت ميثم النهرواني يقول: دعاني أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وقال: كيف أنت يا ميثم إذا دعاك دعيّ بني أُميّة ـ عبيداللّه بن زياد ـ إلىٰ البراءة منّي؟ فقلت: يا أميرالمؤمنين أنا واللّه لا أبرأ منك؟ قال: إذاً واللّه يقتلك ويصلبك، قلت: أصبر، فذاك في اللّه قليل، فقال: يا ميثم إذاً تكون معي في درجتي»[١].

ـ ما رواه محمّد بن ميمون، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: ستدعون إلىٰ سبّي، وتدعون إلىٰ البراءة منّي فمدّوا الرقاب، فإنّي علىٰ الفطرة»[٢].

ـ وما رواه علي بن علي ـ أخي دعبل الخزاعي ـ عن علي بن موسىٰ الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «إنّكم ستُعرضون علىٰ سبّي، فان خفتم علىٰ أنفسكم فسُبُّوني، ألا وإنّكم ستُعرضون علىٰ البراءة منّي، فلا تفعلوا، فإنّي علىٰ الفطرة»[٣].

ـ وفي نهج البلاغة عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «أما إنّه سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم، مندحق البطن، يأكل مايجد، ويطلب ما لا يجد، فاقتلوه ولن تقتلوه، ألا وإنّه سيأمركم بسبّي، والبراءة منّي، فأمّا السبّ فسبّوني، فإنّه لي زكاة ولكم نجاة، وأمّا البراءة فلا تتبرّؤا منّي، فإنّي ولدت علىٰ الفطرة، وسبقت إلىٰ الإيمان والهجرة»[١].

علاج التعارض بين الطائفتين من الروايات:

هناك عدّة طرق لعلاج التعارض بين الروايات.

أوّلاً ـ طريق السيّد الخوئي لعلاج التعارض:

حاول السيّد الخوئي أوّلاً رفع التعارض بين رواية مسعدة التي يظهر منها وجوب التقيّة وإظهار البراءة، وبين الروايات الناهية عن التقيّة والآمرة بمدّ الأعناق، عن طريق السند والدلالة.

أمّا عن طريق السند فمن جهة تضعيف مسعدة؛ لعدم توثيقه في الرجال.

وأمّا الدلالة، فلأنّ الإمام عليه السلام قال للذي سأله: إن اختار القتل: «واللّه ما ذلك عليه»، أي ليس بضرره. ثمّ قال: «وما له إلّا ما مضىٰ عليه عمّار»، أي الذي ينفعه هو المضي علىٰ ما مضىٰ عليه عمّار من التقيّة. فلا تدلّ الرواية إذن علىٰ حرمة اختيار القتل.

ثمّ استظهر تساوي التقيّة بإظهار البراءة مع عدمها بعدم إظهار البراءة.

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٢٧، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٢٧، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٨.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٢٨، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٩.

(١) الوسائل ١٦: ٢٢٨، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٠، وانظر نهج البلاغة: ٩٢، الخطبة ٥٧.

ثمّ ردّ الكلام إلىٰ الروايات التي قد يستظهر منها وجوب اختيار القتل، ثمّ تساءل: هل يستفاد منها الوجوب أم لا؟

ثمّ اختار عدم استفادة الوجوب منها، واستشهد لذلك برواية عبدالله بن عطاء المتقدّمة التي دلّت علىٰ جواز فعل الرجلين الذين طُلب منهما البراءة، فبرأ أحدهما ونجا، وقُتل الآخر الذي لم يبرأ.

وكذا بالنسبة إلىٰ فعل ميثم ـ في رواية محمّد بن مروان ـ حيث قال عليه السلام: «ما منع ميثم رحمه الله من التقيّة؟ فوالله لقد علم أنّ هذه الآية نزلت في عمّار وأصحابه».

فالرواية بقرينة الآية وقضيّة عمّار دالّة علىٰ ترخيص التقيّة وعدم لزومها.

ثمّ قال في نهاية المطاف: «ويحتمل أن يكون الوجه في اختيار ميثم القتل علىٰ التقيّة هو علمه بانتفاء موضوع التقيّة في حقّه؛ لأنّه كان يقتل علىٰ كلّ حال، لمعروفيّته بالولاية واشتهاره بالتشيّع والإخلاص لأميرالمؤمنين صلوات الله عليه»[1].

ثانياً ـ طريق الإمام الخميني لعلاج التعارض:

قدّم الإمام الخميني الروايات المرخّصة للتقيّة ومن جملتها رواية مسعدة المشتملة علىٰ تكذيب ما نُسب إلىٰ الإمام علي عليه السلام من النهي عن البراءة عنه، فرجّحها علىٰ الروايات التي نقلت نهيه عليه السلام عن البراءة.

ووجه التقديم أمران:

الأوّل ـ أنّ الروايات المرخّصة للتقيّة معتضدة بـ:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1].

٢ ـ وحكم العقل بلزوم حفظ النفس واهتمام الشارع به.

٣ ـ ويمكن أن يضاف إلىٰ ذلك[2]: عمومات وإطلاقات التقيّة التي دلّت بإطلاقها وعمومها علىٰ أنّ التقيّة في كلّ ضرورة.

الثاني ـ أنّ الروايات المرخّصة أتمّ سنداً من الروايات الأُخرىٰ غير المرخّصة، فإنّ أغلبها ضعاف.

مضافاً إلىٰ ذلك كلّه: أنّ السبّ والشتم واللعن قد يكون أشدّ وأعظم من صِرف التلفّظ بالبراءة.

كما أنّا نقطع بعدم رضا الشارع بمدّ الأعناق في مقابل البراءة.

ثمّ ذكر التوجيه الذي ذكره السيّد الخوئي بالنسبة إلىٰ ميثم[3].

---

(١) التنقيح (الطهارة) ٤: ٢٦١ ـ ٢٦٥.

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) لم يرد ذلك في كلام الإمام الخميني وإنّما ذكرناه تقوية له.

(٣) الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٨٤.

ثالثاً ـ ما ذكره بعض المعاصرين في رفع التعارض:

حاول بعض المعاصرين بالأخذ بكلٍّ من الطائفتين من الروايات، والالتزام بالتفصيل بحسب الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فقد تستدعي الظروف لبعض الأشخاص أن يختاروا القتل ومدّ العنق ولا يتلفّظوا بالبراءة؛ لأنّ فيه إعزازاً للمذهب وتترتّب عليه مصالح عظيمة. مع أنّ المصلحة قد لا تقتضي ذلك في ظروف أُخرىٰ حتّىٰ بالنسبة إلىٰ هذا الشخص نفسه.

ثمّ أخذ في تطبيق هذه القاعدة علىٰ بعض مواردها حسب ما يرتأيه[١].

القسم الثالث ـ التقيّة المستحبّة:

وهي عند الشيخ الأنصاري: التقيّة التي يتحرّز بها عمّا يفضي إلىٰ الضرر تدريجاً، كترك مداراة المخالف وهجر معاشرته، الذي ينجرّ غالباً إلىٰ حصول المباينة، وهي تستعقب الضرر غالباً[٢].

وعند الشهيد الأوّل: هي التقيّة التي لا يخاف من تركها ضرراً عاجلاً، نعم قد يتوهّم وصول ضررٍ عاجلٍ، أو ضررٍ سهلٍ.

ثم مثّل لها بالتقيّة في ترك بعض فصول الأذان، التي لم يأتِ به المخالف[٣].

(١) القواعد الفقهية (للشيرازي) ١: ٤٣٧.

(٢) أُنظر رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ٧٣ ـ ٧٤، رسالة في التقيّة.

(٣) أُنظر القواعد والفوائد ٢: ١٥٨، القاعدة ٢٠٨.

القسم الرابع ـ التقيّة المكروهة:

وهي عند الشيخ الأنصاري: ماكان تركها وتحمّل الضرر أولىٰ من فعلها، كما ذكر ذلك بعضهم في إظهار كلمة الكفر، وأنّ الأولىٰ تركها ممّن يقتدي به الناس إعلاءً لكلمة الإسلام. والمراد بالمكروه عندئذٍ مايكون ضدّه أفضل[١].

وعند الشهيد الأوّل: هي التقيّة في المستحبّ، حيث لاضرر عاجلاً ولا آجلاً، ويخاف منه الالتباس علىٰ عوام المذهب[٢].

القسم الخامس ـ التقيّة المباحة:

وهي عند الشيخ الأنصاري: ما كان التحرّز عن الضرر وتحمّله مساوياً، لنظر الشارع، كالتقيّة في إظهار كلمة الكفر[٣].

وعند الشهيد: هي التقيّة في بعض المباحات التي يرجّحها المخالف ولا يصل إليه بتركها ضرر[٤].

أقسام التقيّة بحسب منشئها:

تنقسم التقيّة بحسب منشئها إلىٰ ثلاثة أقسام:

(١) أُنظر رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ٧٣ ـ ٧٤، رسالة في التقيّة.

(٢) أُنظر القواعد والفوائد ٢: ١٥٨، القاعدة ٢٠٨.

(٣) أُنظر رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ٧٣ ـ ٧٤، رسالة في التقيّة.

(٤) أُنظر القواعد والفوائد ٢: ١٥٨، القاعدة ٢٠٨.

القسم الأوّل ـ التقيّة الخوفيّة:

وهي التقيّة التي يكون منشؤها وسببها الخوف على النفس أو العِرض، أو المال، بل وحتى نفوس سائر المؤمنين وأعراضهم وأموالهم.

ثمّ، إنّ سبب الخوف قد يكون هو الإكراه، وقد يكون غيره كما تقدّم، فإنّه قد يخاف الإنسان من المخالف بسبب إكراهه على قولٍ أو فعلٍ، وقد يخاف منه لا من جهة الإكراه، بل من جهة أنّه لو علم به المخالف لوصل منه الضرر.

ويشهد لكون الإكراه من التقيّة الخوفيّة الروايات الواردة بشأن عمّار خاصّة رواية بكر بن محمّد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ التقيّة تُرس المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له. فقلت له: جعلت فداك قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، قال: وهل التقيّة إلّا هذا؟!»[1].

القسم الثاني ـ التقيّة الكتمانيّة:

صدرت عن الأئمّة عليهم السلام روايات ناهية عن إفشاء سرّ المذهب، سواء كان في مجال آرائهم حول بعض الحوادث التاريخيّة الماضية أو التي ستحدث، أو حتى بالنسبة إلى بعض المسائل الفقهيّة التي يسبب نشرها تعريض الأئمّة وشيعتهم للخطر من قبل السلطات، ولذلك ذكر الكليني باباً في الكافي تحت عنوان «الإذاعة» ذكر فيه قسماً من هذه الروايات من قبيل:

ـ ما رواه محمّد بن عجلان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ الله عزّ وجلّ عيّر أقواماً بالإذاعة في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾[1] فإيّاكم والإذاعة»[2].

ـ وما رواه الخزّاز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من أذاع علينا حديثنا فهو بمنزلة من جحدنا حقّنا»[3].

ـ وما رواه محمّد بن مسلم، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: يحشر العبد يوم القيامة وما ندى دماً، فيدفع إليه شبه المحجمة أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان. فيقول: ياربّ إنّك لتعلم أنّك قبضتني وما سفكت دماً؟! فيقول: بلى، سمعتَ من فلان رواية كذا وكذا، فرويتها عليه، فنُقلت حتى صارت إلى فلان الجبّار، فقتله عليها، وهذا سهمك من دمه»[4].

ـ وما روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من أذاع علينا شيئاً من أمرنا، فهو كمن قتلنا عمداً، ولم يقتلنا خطأً»[5].

ـ وجاء في نهج البلاغة في كلام

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٢٧، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

(١) النساء: ٨٣.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٦٩، باب الإذاعة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٧٠، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٥) المصدر المتقدّم: ٣٧١، الحديث ٩.

لأميرالمؤمنين عليه السلام: «إنّ أمرنا صعب مستصعب لايحمله إلّا عبد مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان، ولا يعي حديثنا إلّا صدور أمينة وأحلام رزينة»(١).

ـ وعن عبدالأعلىٰ، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: إنّه ليس من احتمال أمرنا التصديق له والقبول فقط، من احتمال أمرنا ستره وصيانته من غير أهله، فأقرئهم السلام، وقل لهم: رحم اللّه عبداً اجترّ مودّة الناس إلىٰ نفسه، حدّثوهم بما يعرفون واستروا عنهم ما ينكرون ثمّ قال: واللّه ما الناصب لنا حرباً بأشدّ علينا مؤونة من الناطق علينا بما نكره، فإذا عرفتم من عبد إذاعة، فامشوا إليه وردّوه عنها...»(٢).

إلىٰ غير ذلك من الروايات الواردة بهذه المضامين.

وقال الإمام الخميني مشيراً إلىٰ هذا القسم: «يظهر من كثير من الروايات أنّ التقيّة التي قد بالغ الأئمّة عليهم السلام في شأنها هي هذه التقيّة...».

ثمّ قال: «ويدلّ علىٰ هذا القسم ماورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ﴾(٣)، قال الصادق عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم: "الحسنة التقيّة، والسيّئة الإذاعة"(٤)، وفي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلاَ ٱلسَّيِّئَةُ﴾(١)، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: "الحسنة التقيّة، والسيّئة الإذاعة"(٢) فمقتضىٰ مقابلتها للإذاعة أنّها هي الاستتار والكتمان»(٣).

أقول: إنّ تفسير الحسنة بالتقيّة والسيّئة بالإذاعة من باب بيان المصداق والتطبيق.

القسم الثالث ـ التقيّة المداراتيّة(٤):

وهي التي يكون سبب التقيّة فيها مداراة المخالفين، والتعايش السلمي معهم، وقد وردت روايات كثيرة بهذا الشأن، ودلّت علىٰ أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا حريصين علىٰ ذلك ومؤكّدين عليه، ومن جملة تلك الروايات:

ـ ما رواه هشام الكِندي، قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: إيّاكم أن تعملوا عملاً نعيَّر به، فإنّ ولد السوء يعيَّر والدُه بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، ولا تكونوا عليه شيناً، صلّوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلىٰ شيءٍ من الخير، فأنتم أولىٰ به منهم،

(١) نهج البلاغة: ٢٨٠، الخطبة ١٨٩.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٢٢، باب الكتمان، الحديث ٥.

(٣) القصص: ٥٤.

(٤) الوسائل ١٦: ٢٠٣، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

(١) فصّلت: ٣٤.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٠٦، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٠.

(٣) الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٨٥.

(٤) القاعدة تقتضي حذف التاء من المداراة في النسبة كما في مكّي ومدني وفاطمي،لكن المشهور عندهم ما ذكرناه. وانظر منتهىٰ الدراية ٢: ٤٤.

والله ما عُبد الله بشيءٍ أحبَّ إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقيّة»[١].

ـ وما رواه ابن الهزهاز عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «رحم الله عبداً اجترّ مودّة الناس إلىٰ نفسه، فحدّثهم بما يعرفون، وترك ما ينكرون»[٢].

تقسيمات أُخرىٰ للتقيّة:

ذكرت تقسيمات أُخر للتقيّة نشير إليها إجمالاً، ولا مجال للبحث فيها تفصيلاً.

التقسيم الأوّل:

قسّم الإمام الخميني التقيّة ـ إضافة إلىٰ الأقسام المتقدّمة ـ إلىٰ عدّة تقسيمات:

١ ـ تقسيم التقيّة بحسب المتّقي:

المتّقي قد يكون شخصاً عاديّاً، أو فقيهاً، أو زعيماً، أو سلطاناً فإنّ كلَّ ذلك محتمل، وقد يختلف الحكم بالنسبة إلىٰ كلّ واحد منهم.

٢ ـ تقسيمها بحسب المتّقىٰ منه:

إنّ المتّقىٰ منه قد يكون كافراً، أو مسلماً، والأخير قد يكون مخالفاً في المذهب، مثل سلاطين العامّة وفقهائهم وعوامهم.

وقد يكون موافقاً، مثل سلاطين الشيعة، وذوي القدرة منهم.

٣ ـ تقسيمها بحسب المتّقىٰ فيه:

إنّ التقيّة قد تكون في إتيان فعلٍ محرّم، أو ترك واجب، أو ترك جزءٍ أو شرطٍ منه، أو فعلٍ مانعٍ منه.

وقد يكون في الموضوعات الخارجيّة، مثل إعلام اليوم الفلاني عيداً ليجب فيه الإفطار، أو يوم عرفة ليجب الوقوف فيه في عرفات وترتّب الأحكام اللاحقة عليه، ونحو ذلك[١].

التقسيم الثاني:

قسّم السيّد الخوئي التقيّة إلىٰ أقسام ثلاثة:

١ ـ التقيّة من الله تعالىٰ:

وهي المعبّر عنها بالتقوىٰ، وتحصل بإتيان الواجبات وترك المحرّمات، فهي تساوي إطاعة الله تعالىٰ، وهي واجبة عقلاً، والأمر بها شرعاً إرشاد إلىٰ حكم العقل بوجوبه.

٢ ـ التقيّة بمعناها العام:

ويراد بها التحفّظ عمّا يخاف ضرره، ولو في الأُمور التكوينيّة كالاتّقاء من المرض عن طريق الوقاية، أو استعمال العقاقير.

فيشمل هذا المعنىٰ التحفّظ عن كلّ ضرر يحتمل إصابته للإنسان.

والأصل في هذه التقيّة هي الجواز؛ لقاعدة نفي الضرر وحديث «رفع... وما اضطرّوا إليه...»،

---

(١) الوسائل ١٦: ٢١٩، الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٢٠، الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

(١) الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٧٥.

وما ورد: من أنّه ما من محرّم إلّا وقد أحلّه اللّٰه عند الاضطرار، وغير ذلك ممّا دلّ علىٰ حلّية أيّ عمل عند الاضطرار[1].

٣ ـ التقيّة بمعناها الخاصّ:

وهي التقيّة من المخالفين في المذهب، وهم العامّة.

وهذه التقيّة في الأصل واجبة؛ للأخبار الكثيرة الدالّة علىٰ وجوبها، والتي يمكن دعوىٰ تواترها إجمالاً.

الحكم الوضعي للتقيّة:

تقدّم الكلام عن الحكم التكليفي للتقيّة، وقلنا: إنّ التقيّة والاضطرار ـ عدا بعض الموارد ـ يرفعان الإلزام بالفعل أو الترك، وبقي الكلام عن الحكم الوضعي لهما، ويكون البحث ضمن المحاور التالية:

١ ـ هل يحكم بصحّة العمل المؤتىٰ به تقيّة وإن كان فاقداً لبعض الأجزاء والشرائط؟ أو واجداً لبعض الموانع؟

٢ ـ هل تترتّب سائر الآثار علىٰ العمل المؤتىٰ به تقيّة؟

٣ ـ هل يحكم بصحّة العمل المؤتىٰ مطابقاً للواقع ومخالفاً للتقيّة؟

(١) تكلّمنا عن ذلك وعن أدلّته في عنوان «اضطرار».

٤ ـ هل يعتبر عدم المندوحة في جواز التقيّة؟

المبحث الأوّل ـ هل يحكم بصحّة العمل المؤتىٰ به تقيّة؟

وهذا البحث هو أهمّ أبحاث التقيّة، والكلام فيه يقع في مرحلتين:

١ ـ ما يقتضيه الأصل الأوّلي.

٢ ـ ما يقتضيه الأصل الثانوي.

والكلام في الأصل الثانوي تارةً يكون في العبادات، وأُخرىٰ في غيرها، وهو المعبّر عنه بالمعاملات بالمعنىٰ الأعمّ الشامل للبيع والنكاح والطلاق وغيرها.

أوّلاً ـ ما يقتضيه الأصل الأوّلي:

الأصل ـ وهو بمعنىٰ القاعدة هنا ـ يقتضي بطلان ما خالف المأمور به الواقعي، وإن كان مأموراً به تقيّة؛ لأنّ الأمر بالتقيّة إنّما هو متعلّق بحفظ ما يلزم حفظه من النفس والعِرض والمال، ومع حصول التقيّة يحصل الغرض من الأمر بها، وهو حفظ ما يجب حفظه، وبذلك يسقط الأمر بالتقيّة.

أمّا الأمر بالفعل ـ كالصلاة ـ بجميع أجزائه وشرائطه لم يسقط بعد؛ لعدم تحقّق متعلّقه، كي يتحقّق الغرض منه.

فالقاعدة الأوّلية ـ إذن ـ تقتضي عدم سقوط الأمر الواقعي الاختياري بإتيان الأمر الاضطراري ولأجل التقيّة إذا كان فاقداً للجزء أو الشرط، نعم

تقتضي سقوط الأمر بالتقيّة[1].

ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات بمعناه الأعم.

ثانياً ـ ما يقتضيه الأصل الثانوي:

والمراد من الأصل الثانوي هو ما يستفاد من مجموع الروايات الواردة في مقام الاضطرار والتقيّة بالنسبة إلىٰ هذا الموضوع.

والكلام يكون ـ كما تقدّم ـ في مقامين:

الأوّل ـ ما يقتضيه الأصل الثانوي في العبادات.

الثاني ـ ما يقتضيه الأصل الثانوي في المعاملات.

المقام الأوّل ـ مقتضىٰ الأصل الثانوي في العبادات:

والمقصود هو التوصّل إلىٰ ما يستفاد من الروايات والنصوص الواردة في مقام الاضطرار والتقيّة في خصوص العبادات.

تحرير محلّ الكلام:

وقبل الدخول في البحث لابدّ من تحرير الموضوع المبحوث عنه وتعيينه، فنقول:

صرّح بعض الباحثين[2] في إجزاء المأتي به

(١) أنظر: كشف الغطاء ١: ٢٩٩، ونهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٢٤١.

(٢) أُنظر: التنقيح (الطهارة) ٤: ٣٠٠ ـ ٣٠٣، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٥: ٦٥، ومنتهىٰ الدراية ٢: ٦١ ـ ٦٢، والرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٨٨، رسالة التقيّة.

تقيّة أو اضطراراً عن المأمور به الواقعي: بأنّ مورد البحث هو ما لو أتىٰ المكلّف الفعل ناقصاً ـ من حيث الجزء أو الشرط ـ أو مقترناً مع المانع، وعندئذٍ يبحث عن أنّ ذلك مجزٍ عن الواقع أم لا.

أمّا إذا كان تاركاً للعمل كلّاً بسبب التقيّة فلا يأتي عندئذٍ دور هذا البحث؛ لأنّه يجب عليه تداركه بإتيانه كاملاً في الوقت ومع الإمكان أو خارجه، كمن ترك الصوم لأجل التقيّة، وإليه يشير قول الصادق عليه السلام حينما أفطر مع السفّاح بالحيرة وهو يعلم أنّه من شهر رمضان: «... فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليَّ من أن يضرب عنقي ولا يُعبد اللّٰه»[1].

ثمّ إنّ النصوص التي يمكن أن يستفاد منها الأصل الثانوي تكون علىٰ أصناف ثلاثة، وهي:

١ ـ ما دلّ علىٰ صحّة العمل المضطرّ إليه وإن كان فاقداً للجزء أو الشرط.

٢ ـ مادلّ علىٰ صحّة العمل المأتي به تقيّة وإن كان فاقداً للجزء أو الشرط.

٣ ـ ما دلّ علىٰ صحّة العمل المأتي به لأجل التقيّة المداراتية وإن كان فاقداً للجزء أو الشرط.

١ ـ ما دلّ من النصوص علىٰ صحّة العمل المضطرّ إليه:

هناك نصوص استدلّ بها علىٰ صحّة العمل

(١) الوسائل ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

المضطرّ إليه، سواء كان الاضطرار بسبب التقيّة، أو الخوف من العدوّ أو الحيوان المفترس، أو غير ذلك، منها:

أ ـ حديث الرفع:

وهو الحديث المشتمل علىٰ رفع تسعة أُمور عن هذه الأُمّة، منها «ما اضطرّوا إليه»، وهو قوله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، و...»[١].

والاستدلال بالحديث متوقّف علىٰ أنّ المرفوع هو جميع الآثار المترتّبة علىٰ كلٍّ واحد من هذه التسعة، لا مجرّد المؤاخذة في عدم إتيان الجزء أو الشرط من العمل.

وعندئذٍ يقال: إذا اضطرّ الإنسان إلىٰ الصلاة في لباس فيه الميتة أو من أجزاء ما لا يؤكل، فصلاته صحيحة؛ لأنّ مانعيّة هذين عن صحّة الصلاة مرفوعة بحديث الرفع، فإذا ارتفعت المانعيّة صحّت الصلاة فيهما[٢].

ولكن ناقش السيّد الخوئي الاستدلال: بأنّ حديث الرفع إنّما يرفع التكليف ـ الأمر ـ عند الاضطرار، ولا يتكفّل بإثبات تكليف آخر بوجه.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: إنّ حديث الرفع يرفع الأمر بالصلاة مع عدم التكتّف ـ إرسال اليدين ـ فإذا تكتّف المصلّي تقيّة فلا مؤاخذة عليه. لكن لا يثبت أنّ التكليف الفعلي للمكلّف هو الصلاة مع إرسال اليدين، بحيث لو صلّىٰ كذلك لكان مجزئاً[١].

ولكن فصّل الإمام الخميني بين الإضطرار إلىٰ إيجاد المانع كالمثال المتقدّم، وترك الجزء والشرط، كترك البسملة في الحمد والسورة، وترك السورة رأساً، أو الوضوء مع فقد الشرط مثلاً، فحكم بصحّة الفعل في الأوّل دون الثاني.

ووجهه: أن رفع المانع يستبطن رفع المانعيّة، وهي تستلزم صحّة العمل المأتي به مع المانع، فإذا أجاز الشارع الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه تقيّة، فإنّه قد رفع مانعيّته، ومعنىٰ ذلك صحّة الصلاة حينئذٍ.

بخلاف رفع الجزئيّة والشرطيّة، فإنّه لا يستلزم إثبات صحّة الصلاة الفاقدة لهما كما تقدّم[٢].

ب ـ حديث الاضطرار:

وهي صحيحة زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «إنّ التقيّة في كلّ شيءٍ يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه اللّٰه له»[٣].

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٨٨ ـ ١٩٠، والإنصاف (للسبحاني) ٢: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(١) التنقيح (الطهارة) ٤: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٢) الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٩٠.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

ومعنىٰ الرواية: أنّ الإنسان إذا اضطرّ إلىٰ فعل شيء فترتفع حرمته، وارتفاع حرمة كلّ شيءٍ بحسبه، فارتفاع حرمة ترك الجزء أو الشرط، معناه ارتفاع جزئيّة ذلك الشيء أو شرطيّته، ولازم ذلك صحّة العمل بدونه[١].

ولكن ناقش السيّد الخوئي ذلك: بأنّ الظاهر من الصحيحة هو أنّ كلّ عمل محرّم تزول حرمته بالاضطرار إليه، وليس معناها أنّ العمل الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع يكون مأموراً به بدل الواجد لها.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: الحديث رافع لحرمة العمل المأتي به تقيّة بسبب فقد بعض أجزائه أو شرائطه، أو اشتماله علىٰ بعض الموانع، ولا يثبت تكليفاً آخر يتضمّن كون العمل الفاقد للجزء مثلاً صحيحاً ومأموراً به[٢].

٢ ـ مادلّ من النصوص علىٰ صحّة العمل المأتي به تقيّة:

استدلّ علىٰ صحّة العمل المأتي به تقيّة بالروايات الدالّة علىٰ التقيّة نفسها، من قبيل:

ـ رواية مسعدة بن صدقة ـ في حديث ـ: «... وتفسير ما يتّقىٰ مثل أن يكون قوم سوء ظاهرٌ حكمهم وفعلهم علىٰ غير الحكم الحقّ وفعله، فكلّ شيءٍ يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلىٰ الفساد في الدِّين، فإنّه جائز»[١].

ويتمّ الاستدلال بها فيما إذا أُريد من الجواز الأعمّ من الإباحة والنفوذ، ليشمل الحكم التكليفي والوضعي، فيدلّ علىٰ نفوذ العمل الفاقد للجزء أو الشرط[٢].

ـ رواية أبي الصباح، عن أبي عبداللّه عليه السلام، أنّه قال: «ما صنعتم من شيءٍ أو حلفتم عليه من يمينٍ تقيّة فأنتم منه في سعة»[٣].

فتدلّ علىٰ أنّ المتّقي في سعةٍ من الجزء أو الشرط المتروكين تقيّة، ولا يترتّب عليه من جهتهما تكليف بالإعادة والقضاء، نظير قوله صلى الله عليه وآله: «هم في سعةٍ حتّىٰ يعلموا»[٤] بناءً علىٰ شموله لما لم يعلم جزئيّته أو شرطيّته[٥].

---

(١) أُنظر: رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٨٩، رسالة التقيّة، والرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٩٠، والإنصاف (للسبحاني) ٢: ٣٤٣.

(٢) التنقيح (الطهارة) ٤: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(١) الوسائل ١٦: ٢١٦، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

(٢) أُنظر: رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري): ٩٢، رسالة التقيّة، والرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٩١.

(٣) الوسائل ٢٣: ٢٢٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢٥: ٤٦٨، الباب ٢٣ من أبواب اللقطة، الحديث الأوّل.

(٥) أُنظر: رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٩٣، رسالة التقيّة، والرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٩٢ رسالة التقيّة.

منهجيّة السيّد الخوئي في الاستدلال بالنصوص الخاصّة بالتقيّة:

ناقش السيّد الخوئي الاستدلال بالروايات المتقدّمة ونحوها علىٰ صحّة العمل المأتي به تقيّة ـ مع فقد الجزء أو الشرط أو مع الاقتران بالمانع ـ ثمّ قال: فالمتحصّل إلىٰ هنا أنّه لا دلالة في شيءٍ من الأخبار المتقدّمة علىٰ وجوب إتيان العمل فاقداً لشرطه أو لجزئه، أو مقترناً بمانعه إذا استند إلىٰ التقيّة حتىٰ لايجب إعادته أو قضاؤه».

ثمّ قال: «إذاً لابدّ من عطف عنان الكلام إلىٰ أنّه هل يستفاد من الأخبار الآمرة بالتقيّة صحّة العمل لدىٰ الإتيان به فاقداً لشيءٍ من أجزائه وشرائطه، أو واجداً لشيءٍ من موانعه للتقيّة أو لا يستفاد منها ذلك؟».

ثمّ دخل في البحث وقسّمه علىٰ النحو الآتي[1].

حكم ترك الجزء أو الشيء عند التقيّة بمعناها العام:

ويقصد بها الاضطرار إلىٰ ترك الجزء أو الشرط في غير مجال التقيّة من العامّة، كما في الخوف من العدوّ المهاجم، أو اللصّ، أو الحيوان أو الكافر ونحو ذلك.

فقال ـ هنا ـ: إنّ مقتضىٰ إطلاق أدلّة الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، هو كون الشيء جزءً أو شرطاً أو مانعاً في حالتي الاختيار والاضطرار، فإذا ورد الأمر بالمركّب فهو يقتضي إتيانه بسائر أجزائه وشرائطه في حالتي الاختيار والاضطرار.

فإذا ارتفعت جزئيّة جزءٍ من المركّب أو شرطيّته، بدليل الاضطرار فيسقط الأمر بالمركّب برمّته؛ لعدم قدرة المكلّف علىٰ إتيان الفعل واجداً لجميع أجزائه وشرائطه، وفاقداً لجميع موانعه.

ثمّ استثنىٰ من ذلك الصلاة، فإنّه يجب الإتيان بها حتىٰ مع العجز عن إتيان بعض أجزائها وشرائطها ـ غير الطهور ـ أو مع إتيان بعض موانعها؛ لأنّ الصلاة لا تسقط بحال[1].

حكم ترك الجزء أو الشرط عند التقيّة بمعناها الخاصّ:

ويقصد بذلك التقيّة من العامّة، فلو ترك بعض أجزاء المأمور به أو شرائطه تقيّة من العامّة فذكر لهذه الحالة صورتين:

الصورة الأُولىٰ ـ أن يكون مورد التقيّة مأموراً به بالخصوص:

كما لو ورد الأمر بالوضوء منكوساً تقيّة، أو التكتّف في الصلاة، أو ترك البسملة أو السورة فيها.

فهنا لا إشكال في إجزاء الفعل المأتي به تقيّة ولو ارتفعت شرائط التقيّة في الوقت أو في خارجه، فلاتجب الإعادة، أو القضاء[2].

---

(١) أُنظر كتاب الطهارة (للسيّد الخوئي) ٤: ٢٨٨.

(١) التنقيح ٤: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٢) أُنظر التنقيح ٤: ٢٨٩.

الصورة الثانية ـ أن لا يكون مورد التقيّة مأموراً به بالخصوص:

فإذا لم يكن مورد التقيّة مأموراً به بالخصوص، نعم كان داخلاً في الروايات العامّة الدالّة علىٰ التقيّة، فهنا تكون حالتان:

الحالة الأُولىٰ ـ أن يكون مورد التقيّة محلّاً للإبتلاء كثيراً:

إذا كان مورد التقيّة يكثر الابتلاء به، كغسل اليد في الوضوء منكوساً، وغسل الرجلين بدل المسح عليهما، والتكتّف في الصلاة ـ مع غضّ النظر عن ورود النصّ في هذه الموارد بالخصوص ـ فهنا لا مناص من الالتزام بالصحّة والإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء.

والسبب هو: أنّ ذلك كان بمرأىٰ من الأئمّة عليهم السلام ولم يرد أمر بالإعادة أو القضاء عنهم عليهم السلام، فالسيرة المقرونة بإمضاء الأئمّة عليهم السلام خير دليل علىٰ إجزاء الفعل الناقص المأتيّ به تقيّة.

ثمّ ذكر من الموارد التي يكثر الابتلاء بها: الإفطار في يوم اعتبره العامّة عيداً وهو شاكٌّ فيه، والوقوف في يوم اعتبروه عرفة، وهكذا.

ثمّ استشكل فيما إذا علم علماً وجدانيّاً بالخلاف فلا يصحّ الصوم والحجّ عندئذٍ.[١]

الحالة الثانية ـ أن لايكون مورد التقيّة محلّاً للابتلاء:

إذا لم يكن العمل المتّقىٰ فيه مورداً للابتلاء كثيراً، فهنا لا دليل علىٰ إجزاء العمل المأتي به تقيّة عمّا هو الواقع؛ إذ لا سيرة في البين تدلّ علىٰ الإجزاء؛ لقلّة الابتلاء بذلك العمل.

ومن هذا القبيل الوضوء بالنبيذ، والمسح علىٰ الخفّين، وذلك لعدم تعيّنه عند العامّة، بل الواجب عندهم غسل الرجلين أو المسح علىٰ الخفّين[١].

٣ ـ مادلّ علىٰ صحّة العمل المأتي به لأجل التقيّة المداراتيّة:

قد سبق أنّ الإمام الخميني قسّم التقيّة إلىٰ الخوفيّة، والكتمانيّة، والمداراتيّة ولم يرد هذا التقسيم في كلمات السيّد الخوئي وإنّما كان بحثه عامّاً علىٰ النحو الذي نهج عليه، فهو يشمل جميعها.

وعلىٰ كلّ حال استدلّ الإمام الخميني علىٰ صحّة العمل المأتي به لأجل التقيّة المداراتيّة ببعض النصوص، وأهمّها:

صحيحة هشام الكندي[٢]، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إيّاكم أن تعملوا عملاً نُعيّر به، فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، ولا تكونوا عليه شيناً، صلّوا في

---

(١) أنظر التنقيح ٤: ٢٨٩ ـ ٢٩٣.

(١) أُنظر التنقيح ٤: ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

(٢) إنّما تكون صحيحة بناءً علىٰ أنّ هشاماً هذا هو هشام بن الحكم. راجع ترجمته في رجال النجاشي: ٤٣٣، الرقم ١١٦٤.

عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلىٰ شيءٍ من الخير فأنتم أولىٰ به منهم، واللّٰه ما عُبد اللّٰه بشيءٍ أحبّ إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقيّة»(١).

وهي ظاهرة بل صريحة في الترغيب في الصلاة مع المخالفين في مساجدهم وعشائرهم، ولم يرد فيها أمرٌ بالإعادة والقضاء، مع أنّ الصلاة معهم تستلزم ترك بعض الأجزاء والشرائط غالباً(٢).

المقام الثاني ـ مقتضىٰ الأصل الثانوي في المعاملات:

المراد من المعاملات هو معناها العام الشامل للبيع ونحوه وللنكاح ونحوه، وهو المعبّر عنه بالمعاملات بالمعنىٰ الأعم.

والسؤال هنا هو: أنّه لو أوجد المكلّف معاملة بمعناها العامّ علىٰ خلاف المذهب، فهل تكون مؤثّرة أم لا؟

ومثاله: ما لو طلّق بدون شهود، فالطلاق عندنا باطل وعندهم صحيح، فهل يقع صحيحاً لو أوقعه المكلّف تقيّة أم لا؟

وكذا لو أوقع الطلاق ثلاثاً في مجلسٍ واحدٍ، فهل تترتّب عليه أحكام الطلاق الثلاث؟

(١) الوسائل ١٦: ٢١٩، الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

(٢) الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٩٥، رسالة التقيّة.

وكذا لو غسل الثوب أو الإناء مرّة واحدة تقيّة، في حين كان اللازم غسله مرّتين.

فهل يرتّب في الفرض الأوّل أحكام الزوجة المطلّقة علىٰ الزوجة، أو المطلّقة ثلاثاً عليها في المثال الثاني، وهل يرتّب أحكام الطاهر علىٰ الثوب أو الإناء في المثال الثالث، أم لا؟ فيه قولان:

القول الأوّل:

أنّه لا يرتّب آثار العمل الصحيح، علىٰ العمل الصادر تقيّة إذا كان فاقداً لبعض الأجزاء والشرائط، أو واجداً لبعض الموانع، ذهب إليه بعض الفقهاء(١).

ودليلهم: أنّ أوامر التقيّة لم تزد علىٰ ترخيص المكلّف بأن يُصدر المعاملة فاسدة، وأمّا ترتيب آثار المعاملة الصحيحة عليها، فلا تدلّ عليه، خاصّة إذا كان المكلّف في سعةٍ بعد رفع التقيّة.

القول الثاني:

لا فرق بين العبادات والمعاملات في

(١) أُنظر: رسائل المحقّق الكركي ٢: ٥٢، رسالة التقيّة، وكشف الغطاء ١: ٢٩٩، ورسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٩٩، رسالة التقيّة، ومصباح الفقيه (الحجريّة) ١: ١٧٠، والتنقيح (الطهارة) ٤: ٣٠٣ـ ٣٠٤، وقال: «لا نعهد أحداً التزم بالإجزاء في المعاملات»، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٥: ٥٦ ـ ٥٧، والقواعد الفقهيّة (للشيرازي) ١: ٤٨٦ ـ ٤٨٨.

الإجزاء وترتيب آثار العمل الصحيح علىٰ المؤتىٰ به تقيّة.

ذهب إلىٰ هذا القول فقهاء آخرون[١].

واستدلّوا عليه بعموم قوله ﷺ: «كلّ شيءٍ يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّٰه»[٢] و «كلّ شيءٍ يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلىٰ الفساد في الدّين فهو جائز»[٣]، والجواز هنا بمعنىٰ النفوذ؛ لأنّ الجواز أعمّ من الوضعي والتكليفي.

المبحث الثاني ـ هل تترتّب سائر الآثار علىٰ المؤتىٰ به تقيّة؟

إذا أتىٰ المكلّف بعملٍ ما تقيّة وقلنا بإجزاء ذلك العمل عن الواقع وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، فهل تترتّب سائر آثار العمل الصحيح علىٰ ما أُتي به تقيّة؟

فمثلاً لو غسل ما يحتاج إلىٰ غسله من النجاسة مرّتين، مرّةً واحدةً تقيّةً وصلّىٰ به، وقلنا بجواز ذلك تقيّة وإجزاء هذه الصلاة عن الصلاة المأمور بها واقعاً، فهل نقول بعدم وجوب الغسل مرّةً أُخرىٰ بعد رفع التقيّة، سواء كان المستعمل له المتّقي نفسه أو غيره؟

أو نقول بوجوب غسله مرّةً ثانيةً؛ لأنّ النجاسة الواقعيّة لم ترتفع بالغسل مرّةً واحدةً، بل استصحابها يدلّ علىٰ وجودها فعلاً؟

فيه خلاف بين الفقهاء:

ـ فقال بعضهم بعدم ترتّب الآثار ـ بعد رفع التقيّة ـ مطلقاً[١].

ـ وقال بعضهم بترتّبها مطلقاً[٢].

ـ وقال ثالث بترتّب الآثار فيما كان يبتلي به أكثر الناس؛ لأنّ ذلك كان بمرأىٰ ومسمع من المعصوم ﷺ، فإذا لم ينبّه علىٰ عدم الترتّب لكان يبيّنه، ولمّا لم يفعل، يتبيّن أنّه تترتّب الآثار[٣].

وهذا بخلاف ما لم يكثر الابتلاء به؛ لعدم إحراز الإطلاق عندئذٍ ولعلّ عدم الردع كان من جهة عدم الابتلاء به.

التقيّة في الموضوعات:

المقصود من الموضوعات، هي متعلّقات الأحكام، مثل ثبوت الهلال في أوّل الشهر ـ كشهر رمضان وشوّال وذي الحجّة ممّا يترتّب عليه الأثر كثيراً ـ وتحقّق الغروب بسقوط قرص الشمس،

---

(١) أُنظر: الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ٢٠٨، ومنتهىٰ الدراية ٢: ٦٩ ـ ٧٠، التنبيه العاشر، والإنصاف (للسبحاني) ٢: ٣٤٤ـ٣٤٦.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٦، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

(١) أُنظر: الرسائل الفقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٩٩، ومصباح الفقيه (الحجريّة) ١: ١٧٠، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٥: ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) أُنظر الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ٢٠٧ ـ ٢١٠، رسالة التقيّة.

(٣) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٤: ٢٨٩.

الذي يترتّب عليه جواز الإفطار والدخول في الصلاة، ونحو ذلك.

والسؤال هو هل تجري أحكام التقيّة في هذه الموارد؟ فلو حكم الحاكم المخالف في المذهب بأنّ هذا اليوم أوّل يوم من شوّال وأنّه يوم عيد، فهل يجب فيه الإفطار ويحرم فيه الصوم ولا يجب قضاؤه، أم لا؟ وإذا حكم بأنّ أوّل شهر ذي الحجّة كذا وأنّ اليوم الفلاني يوم عرفة، فهل يجزئ الوقوف في ذلك اليوم بعرفة؟ وإذا حكم بتحقّق الغروب بسقوط القرص وغيابه، فهل يجب الإفطار والصلاة مع المخالفين في المذهب من دون وجوب قضاء؟

اختلف الفقهاء في ذلك علىٰ أقوال:

القول الأوّل ـ الإجزاء مطلقاً:

قال بعض الفقهاء بوجوب التقيّة في هذه الموارد وإجزاء المأتي به تقيّة عن المأمور به الواقعي من دون حاجة إلىٰ الإعادة أو القضاء، سواء علم بأنّ حكم الحاكم مخالف للواقع، أم لا.؟

قال صاحب الجواهر: «لو قامت البيّنة عند قاضي العامّة وحكم بالهلال علىٰ وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصحّ للإمامي الوقوف معهم ويجزي؛ لأنّه من أحكام التقيّة ويعسر التكليف بغيره، أو لا يجزي لعدم ثبوتها في الموضوع ـ الذي محلّ الفرض منه ـ كما يؤمي إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلّت عليه النصوص...؟ لم أجد لهم كلاماً في ذلك، ولا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم للحرج، واحتمال مثله في القضاء، وقد عثرت علىٰ الحكم بذلك منسوباً للعلّامة الطباطبائي، ولكن مع ذلك فالاحتياط لاينبغي تركه»[1].

القول الثاني ـ عدم الإجزاء مطلقاً:

وذهب بعض آخر[2] إلىٰ عدم إجزاء المأتي به عن الواقع مطلقاً، سواء علم بالخلاف أم لا.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الإفطار مع عدم ثبوت الهلال حرام عند الجميع عندنا وعند المخالف، وإنّما اشتبه المخالف وحسب أنّ الهلال ثابت، فالإفطار لايكون مخالفاً لمذهب المخالف.

القول الثالث ـ التفصيل:

وفصّل قسم ثالث من الفقهاء[3] بين العلم بالخلاف وعدمه، فلو لم يعلم بالخلاف كان العمل طبقاً لحكم حاكمهم جائزاً ونافذاً لا يحتاج إلىٰ إعادة أو قضاء، فالإفطار صحيح من دون حاجة إلىٰ القضاء، وكذا الوقوف بعرفة وسائر أعمال منىٰ.

---

(١) الجواهر ١٩: ٣٢، وانظر: رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٧٩ ـ ٨٠، والرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٩٦، ومنتهىٰ الدراية ٢: ٤١، وما بعدها، والقواعد الفقهيّة (للشيرازي) ١: ٤٦٢ ـ ٤٦٦.

(٢) أنظر رسائل المحقّق الكركي ٢: ٥٢.

(٣) أنظر: التنقيح ٤: ٢٩٢ ـ ٢٩٦، والقواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٥: ٥٣ ـ ٥٤.

وأمّا لو علم المكلّف بالخلاف وأنّ الحاكم قد أخطأ، فالعمل علىٰ طبق حكمه، وسقوط الواجب عن الذمّة مشكلٌ.

نعم قالوا: يمكن إرجاع ذلك إلىٰ الخلاف في الحكم، بأن يقال: إن كان في مذهب المخالف يجب اتّباع حكم الحاكم حتّىٰ مع العلم بكونه مخالفاً للواقع، فعندئذٍ يدخل هذا المورد في القسم الأوّل وهو التقيّة في الأحكام، ويشمله حكمه أيضاً.

واستدلّوا علىٰ الإشكال في الإجزاء مع العلم بالخلاف بإفطار الإمام الصادق عليه السلام عند السفّاح تقيّة مع علمه بالخلاف، ثمّ قوله عليه السلام: «إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليَّ من أن يضرب عنقي ولا أعبد الله»[1].

المبحث الثالث ـ هل يحكم بصحّة العمل المؤتىٰ به خلافاً للتقيّة؟

إذا وجب إتيان الفعل علىٰ وجه التقيّة، فلا إشكال في حرمة مخالفتها، وإتيان العمل علىٰ طبق المذهب؛ لأنّ ذلك مستلزم لمخالفة أوامر التقيّة.

لكن يبقىٰ البحث عن صحّة العمل المؤتىٰ به خلافاً للتقيّة، فقد اختلفت وجهات النظر فيها علىٰ أقوال:

ـ القول بالصحّة مطلقاً.

ـ والقول بالبطلان مطلقاً.

(١) الوسائل ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

ـ والقول بالتفصيل.

أوّلاً ـ القول بالصحّة مطلقاً:

يظهر من بعض الفقهاء القول بصحّة العمل في الصورة المتقدّمة مطلقاً من دون تفصيل بين موارد التقيّة.

وممّن يظهر منه ذلك الشهيد الأوّل حيث قال بالنسبة إلىٰ التكتّف في الصلاة: «ولو ترك الوضع عند التقيّة، فكترك الغَسْل في مسح الوضوء، وقد سلف: وأولىٰ هنا بالصحّة؛ لأنّه خارج عن الصلاة، بخلاف الغسل والمسح، فإنّ الجزئيّة محقّقة فيهما فيتحقّق النهي عن العبادة في الجملة، والأقرب هنا الجزم بعدم البطلان»[1].

وممّن يظهر منه القول بالصحّة مطلقاً الإمام الخميني حيث قال: «لو ترك التقيّة وأتىٰ بالعمل علىٰ خلافها، فمقتضىٰ القواعد صحّته»[2].

ثمّ وجّهه: بأنّ العمل قد أُتي به وفقاً للمأمور به الواقعي، وأوامر التقيّة لا توجب النهي عنه؛ لأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، وأنّ النهي عن عنوان لايسري إلىٰ العنوان الآخر حتّىٰ ولو اجتمعا[3].

ويظهر من بعض المعلّقين علىٰ العروة القول

(١) أُنظر الذكرىٰ ٣: ٢٩٦.

(٢) أُنظر الرسائل (للإمام الخميني) ٢: ١٨٦.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم نفسه.

بالصحّة في المقامين[1].

ثانياً ـ القول بالبطلان مطلقاً:

نسب الشيخ الأنصاري[2] ذلك إلىٰ البعض ولم يسمّهم، ويظهر ذلك من بعض المعلّقين علىٰ العروة الوثقىٰ، كالسيّد عبدالهادي الشيرازي[3]، كما هو الظاهر من الهمداني في مصباح الفقيه[4].

ثالثاً ـ القول بالتفصيل بين الموارد:

فصّل كثير من الفقهاء المتعرّضين للمسألة بين موارد التقيّة، فإنّهم حكموا بالبطلان في مثل المسح في محلّ الغسل تقيّة، وحكموا بالصحّة في مثل ترك التكتّف في الصلاة حال التقيّة، وعلّلوه بأنّ النهي في الأوّل عن ذات العمل العبادي، وفي الثاني عن صفة خارجة عن الذات.

قال الشهيد الثاني بالنسبة إلىٰ ترك التكتّف الذي عبّر عنه بالتكفير: «ولو تركه معها [أي مع التقيّة]، قيل: كان كترك الغسل في مسح الوضوء، فتبطل الصلاة؛ لتحقّق النهي».

ثمّ قال: «وفيه نظر؛ لأنّ النهي عن وصف خارج عن أفعال الصلاة، بخلاف ما سلف، فإنّ النهي فيه متعلّق بركن من أركان الوضوء، فلا تبطل الصلاة بتركه هنا وإن بطل الوضوء»[1].

وقال سبطه صاحب المدارك في بحث التكتّف: «وينتفي التحريم في حال التقيّة قطعاً، بل قد يجب، ولو خالف لم تبطل صلاته؛ لتوجّه النهي إلىٰ أمرٍ خارجٍ عن العبادة، بخلاف ما لو مسح رجليه في موضعٍ يجب فيه الغسل، فإنّ الظاهر بطلان الوضوء؛ لتوجّه النهي إلىٰ جزء العبادة»[2].

وهذا التفصيل هو الظاهر من بعض الفقهاء مثل صاحب الجواهر[3] والشيخ الأنصاري[4] والسيّد الخوئي[5].

ولكن تردّد بعض آخر في بطلان الصلاة وصحّتها في المقامين، منهم المحقّق الثاني حيث قال:

«لو وجب عليه فعله للتقيّة فخالف، ففي

---

(١) أُنظر: العروة الوثقىٰ ١: ٣٧٢ / أفعال الوضوء، المسألة ٣٦، و٣: ٦ / مبطلات الصلاة، التكفير، تعليقة الجواهري والفيروزآبادي.

(٢) أُنظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٩٦، رسالة التقيّة.

(٣) أُنظر: العروة الوثقىٰ ١: ٣٧٢ / أفعال الوضوء، المسألة ٣٦، و٣: ٦ / مبطلات الصلاة، التكفير.

(٤) أُنظر مصباح الفقيه (الحجريّة) ١: ١٦٥.

---

(١) روض الجنان ٢: ٨٨٣.

وقال في موضوع مسح الرجلين: «... ولو انعكس الحكم، بأن مسح في موضع التقيّة، بطل وضوؤه أيضاً، للنهي المقتضي للفساد في العبادة، مع احتمال الصحّة؛ لأنّ النهي لوصف خارج». روض الجنان ١: ١١٢.

(٢) المدارك ٣: ٤٦١.

(٣) أُنظر الجواهر ٢: ٢٣٩، و١١: ٢٤.

(٤) أُنظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٩٦ رسالة التقيّة.

(٥) أُنظر التنقيح ٤: ٣٢٣ ـ ٣٢٦.

إبطال الصلاة تردّد؛ نظراً إلىٰ وجوب التقيّة والإتيان بالواجب أصالة، ومثله ما لو وجب الغَسْل في الوضوء، والمسح علىٰ الخفّين، ونحو ذلك».

ثمّ قال: «وقد يمكن الفرق ـ بين التكفير وما ذُكر ـ بأنّه فعل خارج من الصلاة، لا جزءً ولا شرطاً[1]، فلا يتعدّىٰ النهي بسببه إليها»[2].

ويظهر من آخر كلامه الميل إلىٰ التفصيل.

ومثله السيّد اليزدي، حيث استشكل في الصحّة في المقامين، لكنّه قوّاها بالنسبة إلىٰ ترك التكتّف[3].

وأمّا السيّد الحكيم فقد استشكل في الصحّة في المقامين، ولم تظهر منه موافقة السيّد في تقوية الصحّة في المقام الثاني، بل تأمّل في الصحّة في هذا الفرض أيضاً[4].

وظاهر أكثر المعلّقين موافقتهم للسيّد اليزدي.

المبحث الرابع: هل يعتبر عدم المندوحة في جواز العمل بالتقيّة؟

المراد من المندوحة هو طريق التخلّص، فالمندوحة من التقيّة هي أن يلتمس الإنسان طريقاً يتخلّص به عن التقيّة، مثل أن يُري نفسه يصلّي معهم، وهو يصلّي لنفسه، أو يعيد صلاته في بيته مثلاً، أو يُري نفسه يغسل رجليه في الوضوء، لكنّه قبل ذلك يمسح رجليه موهماً أنّه بصدد غسلهما، وأمثال ذلك.

فالسؤال هو: أنّ جواز التقيّة تكليفاً وصحّة العمل المتقىٰ فيه هل هو مشروط بصورة عدم وجود المندوحة ـ طريق التخلّص ـ بحيث لو وجد لما جازت التقيّة ولما صحّ العمل، أم هو غير مشروط؟

اختلف الفقهاء في ذلك، فبعضهم اشترط عدم المندوحة مطلقاً، وبعضهم لم يشترطه مطلقاً، وبعضهم فصّل في ذلك.

أوّلاً ـ القول بعدم اشتراط عدم المندوحة:

ذهب بعض الفقهاء إلىٰ أنّه لايشترط في جواز التقيّة عدم وجود المندوحة، بل قالوا بجواز التقيّة وإن كانت هناك مندوحة عنها. فيجوز الصلاة مع المخالفين وعلىٰ طريقتهم وإن كان قادراً علىٰ الفرار من ذلك بأساليب مختلفة، منها ما ذكرناه آنفاً.

ذهب إلىٰ ذلك الشهيدان[1]، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد، علىٰ ما نسب إليه[2] والهمداني

---

(١) كذا في المصدر، ولعلّه: لا جزءٌ ولا شرطٌ.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٣٤٦.

(٣) أُنظر: العروة الوثقىٰ ١: ٣٧٢ / أفعال الوضوء، المسألة ٣٦، و٣: ٦ / مبطلات الصلاة، التكفير.

(٤) أُنظر: المستمسك ٢: ٤٠٩ ـ ٤١٠، و٦: ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

(١) أُنظر: البيان: ٤٨، وروض الجنان ١: ١١٢.

(٢) أُنظر جامع المقاصد ١: ٢٢٢، نسبه إليه الشيخ الأنصاري في رسالته: ٨١ وفي النسبة تأمّل، لأنّ كلامه هنا موافق لما سيأتي عنه من التفصيل بين المنصوص عليه وغيره.

في مصباح الفقيه[١].

وممّن ذهب إليه: صاحب الجواهر[٢]، ونسبه إلىٰ السيّد الطباطبائي[٣] ـ بحر العلوم ـ في منظومته والسيّدان: الخوئي[٤] والخميني[٥].

إلّا أنّ بعض هؤلاء[٦] خصّ ذلك بالتقيّة من المخالفين في المذهب من سائر المذاهب الإسلاميّة؛ لأنّ موضوعها لم يتقيّد بخوف الضرر.

وأمّا إذا كان منشأ التقيّة هو الاضطرار وخوف الضرر فوجوبها يتوقّف علىٰ حصول موضوعها وهو الضرر والاضطرار، ومع وجود المندوحة يمكن تلافي الضرر والابتعاد منه من دون تقيّة، فلا يتحقّق موضوعها.

واستدلّ علىٰ هذا القول بـ:

ـ إطلاق ما دلّ علىٰ التقيّة من النصوص وعدم تقييدها بعدم وجود المندوحة.

ـ ولا يعارضها ما ربما يستفاد منها ذلك لضعفها سنداً أو دلالة.

(١) أُنظر مصباح الفقيه ١: ١٦٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٢: ٢٣٨.

(٣) حيث قال في منظومته:

وفي اشتراط عدم المندوحة

قولٌ، ولكن لا أرىٰ تصحيحه

(٤) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٤: ٣٠٨ ـ ٣١٤.

(٥) أُنظر رسالة التقيّة: ٢٠١ ـ ٢٠٧.

(٦) كالإمام الخميني، ولعلّه لسان حال غيره أيضاً.

ـ وإشعار بل دلالة الروايات التي حثّت علىٰ الصلاة معهم وأنّ من صلّىٰ معهم في الصفّ الأوّل كان كمن صلّىٰ خلف رسول اللّه ﷺ. علىٰ التقيّة مع إمكان التخلّص منها بالصلاة في الصفوف الأواخر أو في مكان لا يحسّ به المخالف[١].

ثانياً ـ القول باشتراط عدم المندوحة:

وهو الظاهر من صاحب المدارك، حيث قال: «وهل يشترط في جواز التقيّة عدم المندوحة؟ قيل: لا؛ لإطلاق النصّ، وقيل: نعم؛ لانتفاء الضرر مع وجودها، فيزول المقتضي، وهو أقرب»[٢].

ثالثاً ـ التفصيل:

هناك عدّة تفصيلات في المسألة نشير إلىٰ بعضها:

تفصيل المحقّق الثاني:

فصّل المحقّق الثاني بين ما ثبت جواز ـ أو وجوب ـ التقيّة فيه بنصٍّ خاصٍّ، وما ثبت ذلك بنصٍّ عام.

فالأوّل مثل جواز التكتّف، أو غسل الرجلين بدل المسح، أو الائتمام بمن يفقد بعض شرائط الصحّة من حيث الصلاة أو إمام الجماعة ونحو ذلك، فإنّ هذه وأمثالها ورد فيها النصّ

(١) أُنظر: الجواهر ٢: ٢٣٨، والتنقيح (الطهارة) ٤: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٢) المدارك ١: ٢٢٣.

الخاصّ بجواز التقيّة فيها، فلذلك لايشترط فيها عدم المندوحة؛ لإطلاق النصوص، ولأنّ الشارع جعل ذلك الفعل بدلاً عن المأمور به، فهو مجزٍ عنه.

وأمّا الثاني، فقد مثّل له بفعل الصلاة إلىٰ غير القبلة، والوضوء بالنبيذ، أو الوضوء مع الإخلال بالموالاة.

ثمّ قال بعد ذلك:

«إنّ المكلّف يجب عليه ـ إذا اقتضت الضرورة ـ موافقة أهل الخلاف فيه....

ومع التعذّر، فإن كان له مندوحة عن ذلك الفعل لم يجب الإتيان به، وإلّا أتىٰ به مجزياً...»[1].

واستدلّ علىٰ ذلك: بأنّ الشارع كلّف بالعبادة علىٰ وجهٍ مخصوصٍ ورتّب الأثر من وقوعها علىٰ وجهٍ مخصوصٍ، فلا يثبت الإجزاء والصحّة ـ بمعنىٰ ترتّب الأثر ـ من دونهما.

والإذن في التقيّة من حيث الإطلاق لايقتضي أزيد من إظهار الموافقة، أمّا كون المأتيّ به هو المكلّف به، فلا يدلّ عليه الإذن بالتقيّة من جهة الإطلاق.

ولكن نوقش بعدم الفرق بين الموردين؛ لأنّ الإذن بالدخول في الصلاة تقيّة يوجب إجزاءها، سواء كان علىٰ نحو العموم أو الخصوص[2].

تفصيل الشيخ الأنصاري:

فصّل الشيخ الأنصاري بين وجود المندوحة حين العمل، ووجودها بعده وفي سائر أجزاء الوقت، فقال باشتراط عدم المندوحة في الأوّل دون الثاني.

توضيح ذلك: أنّ المكلّف لو تمكّن حين العمل من التخلّص عن التقيّة، فيجب عليه ذلك، ولا تجوز له التقيّة، كما إذا تمكّن من تقارب كفّيه بحيث يوهم للناظر أنّه متكتّف، في حين أنّه لم يكن كذلك، أو تمكّن حين الصلاة أن يقف في موضع فيه ما يصحّ السجود عليه كالحجر مثلاً ونحو ذلك، فهنا لا تجوز له التقيّة بأن يتكتّف ويسجد علىٰ ما لا يصحّ السجود عليه، بل عليه أن يعمل بما يوافق الواقع، فيُري نفسه أنّه متكتّف ويُري أنّه موافق معهم بعدم السجود علىٰ التربة الحسينيّة، وهو في الواقع غير متكتّف ولا هو ساجد علىٰ ما لا يصحّ السجود عليه.

هذا بالنسبة إلىٰ حال العمل، أمّا بالنسبة إلىٰ غيره فلا يشترط فيه عدم المندوحة، فإذا أُقيمت الصلاة وهو بينهم فعليه أن يصلّي بصلاتهم، وإن كان بعد ذلك قادراً علىٰ إتيان الصلاة المأمور بها واقعاً.

والسرّ في ذلك أنّ أوامر التقيّة لايمكن حملها علىٰ مَن لا يقدر علىٰ التخلّص منها والإتيان بالواقع في جميع الوقت، بمعنىٰ أن نوجب التقيّة

---

(١) رسائل المحقّق الكركي ٢: ٥١ ـ ٥٣.

(٢) أُنظر: الجواهر ٢: ٢٣٨، ورسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٨٤.

علىٰ من لا يقدر علىٰ التخلّص منها في جميع الوقت، لا في بعضه؛ لأنّ تلك الأوامر مطلقة[١].

ويظهر من جملة من الفقهاء اختيار هذا التفصيل، منهم:

ـ السيّد اليزدي حيث قال: «نعم لو أمكنه وهو في ذلك المكان ترك التقيّة وإراءتهم المسح علىٰ الخفّ مثلاً فالأحوط، بل الأقوىٰ ذلك»[٢].

ولم يعلّق عليه أغلب الفقهاء المعلّقين، نعم قيّده الإمام الخميني بعدم العلم بانكشاف ذلك للمخالف وإلّا لم يجز، وهو من القائلين بالقول الأوّل.

ونفىٰ السيّد الشيرازي قوّته، ويظهر منه الميل إلىٰ القول الأوّل أيضاً.

ـ المحقّق الهمداني، فإنّه قال: ... وأمّا اعتبار عدم المندوحة بهذا المعنىٰ ممّا لا خلاف فيه...[٣].

ـ السيّد الحكيم، لأنّه قال: «الظاهر عدم مشروعيّتها إذا تأدّت التقيّة بفعل الواقع لأجل إيهام الحاضرين خلافه»[٤].

ـ السيّد البجنوردي، فإنّه قال: «لو كان متمكّناً حال الاشتغال بإيجاد الواجب موافقاً لهم... وإن كان لم يفعل كفعلهم بنحوٍ لا يكون منافياً للتقيّة... يجب عليه ذلك...»[١].

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٨٥.

(٢) العروة الوثقىٰ ١: ٣٧٣ / أفعال الوضوء، المسألة ٣٥.

(٣) مصباح الفقيه (الحجريّة) ١: ١٦٥.

(٤) المستمسك ٢: ٤٠٦.

مظانّ البحث:

يُبحث عن موضوع التقيّة غالباً عند الكلام عن المسح في الوضوء حيث ينجرّ الكلام إلىٰ المسح علىٰ الخفّين، وفي البحث عن التكتّف في الصلاة ونحوهما ممّا فيه للإماميّة خلاف مذهبي مع أهل السنّة.

ويبحث عنه المؤلّفون في القواعد الفقهيّة أيضاً.

تكاسل

لغـــة:

تعمّد الكسل، وهو التثاقل والفتور عمّا لا ينبغي التثاقل عنه. يقال: رجل كسلان، وامرأة كسلانة[٢].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

(١) القواعد الفقهيّة ٥: ٦٣.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، وغيرها: «كَسَل».

الأحكام:

ورد النهي عن التكاسل في جميع مجالات الحياة الإيجابيّة، كالعبادة، والتكسّب، والتعلّم، وغيرها من أُمور الخير والبرّ. والنصوص الواردة حول ذلك في الكتاب والسنّة كثيرة، منها:

١ ـ قوله تعالىٰ يصف فيه المنافقين: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓا إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

وقد روىٰ الصدوق في العلل بإسناده إلىٰ زرارة ـ في حديث طويل ـ عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ولا تقم إلىٰ الصلاة متكاسلاً، ولا متناعساً، ولا متثاقلاً؛ فإنّها من خلال النفاق، وقد نهىٰ اللّه عزّ وجلّ المؤمنين أن يقوموا إلىٰ الصلاة وهم سكارىٰ ـ يعني من النوم ـ وقال للمنافقين: ﴿وَإِذَا قَامُوٓا إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا كُسَالَىٰ...﴾»[2].

وقال في كتابه المقنع ـ وهو متون الروايات ـ: «إعلم أنّ الصلاة عمود الدِّين، وهي أوّل ما يُحاسب العبد عليها، فإن قُبلت قُبِلَ ماسواها، وإن رُدّت رُدّ ماسواها، وإيّاك أن تستخفّ بها، أو تكسل عنها، أو يشغلك عنها شيءٌ من غرض الدنيا، فقد قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: ليس منّي من استخفّ بصلاته، لايرد عليَّ الحوض، لا واللّه...»[1].

وروىٰ ـ الصدوق أيضاً ـ في الخصال، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قال لقمان لابنه: يا بُنيَّ لكلّ شيءٍ علامة يعرف بها ويشهد عليها ـ إلىٰ أن قال: ـ وللمنافق ثلاث علامات: يخالف لسانُه قلبَه، وقلبُه فعلَه، وعلانيته سريرته....

وللمرائي ثلاث علامات: يكسل إذا كان وحده، وينشط إذا كان الناس عنده، ويتعرّض في كلّ أمرٍ للمحمدة....

وللكسلان ثلاث علامات: يتوانىٰ حتىٰ يفرّط، ويفرّط حتىٰ يضيّع، ويضيّع حتىٰ يأثم...»[2].

٢ ـ قوله تعالىٰ في المنافقين والمتخاذلين أيضاً: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَٰرِهُونَ﴾[3].

٣ ـ وأورد صاحب الوسائل باباً في أبواب جهاد النفس تحت عنوان «باب كراهة الضجر والكسل»، وباباً في أبواب مقدّمات التجارة تحت عنوان «باب كراهة الكسل في أُمور الدنيا والآخرة» نذكر بعضها:

ـ روىٰ محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام،

---

(١) النساء: ١٤٢.

(٢) علل الشرائع ٢: ٣٥٨، الباب ٧٤، الحديث الأوّل.

(١) المقنع: ٢٢ ـ ٢٣، وذكر ذلك أكثر الفقهاء.

(٢) الخصال ١: ١٢١، باب الثلاثة، الحديث ١١٣.

(٣) التوبة: ٥٤.

أنّه قال: «إنّي لأبغض الرجل ـ أو أبغض للرجل ـ أن يكون كسلاناً عن أمر دنياه، ومن كسل عن أمر دنياه فهو عن أمر آخرته أكسل»[١].

ـ وروىٰ زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من كسل عن طهوره وصلاته، فليس فيه خير لأمر آخرته، ومن كسل عمّا يصلح به أمر معيشته فليس فيه خير لأمر دنياه»[٢].

ـ وروىٰ ابن القدّاح، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «عدوّ العمل الكسل»[٣].

ـ وروىٰ سعد بن أبي خلف، عن أبي الحسن موسىٰ عليه السلام أنّه قال: «قال أبي لبعض وِلده: إيّاك والكسل والضجر، فإنّهما يمنعانك من حظّك من الدنيا والآخرة»[٤].

ـ وروىٰ الحسن بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تستعن بكسلان، ولا تستشيرن عاجزاً»[٥].

ـ وعن علي عليه السلام: «إنّ الأشياء لمّا ازدوجت، ازدوج الكسل والعجز فنتجا بينهما الفقر»[١].

ـ وروىٰ عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إيّاك والضجر والكسل، إنّهما مفتاح كلّ سوء، إنّه من كسل لم يؤدّ حقّاً، ومن ضجر لم يصبر علىٰ حقّ»[٢].

ـ وجاء في الصحيفة السجاديّة: «اللّهمّ صلّ علىٰ محمّد وآله، واجعل أوسع رزقك عليَّ إذا كبرت، وأقوىٰ قوّتك فيَّ إذا نصبت، ولا تبتلني بالكسل عن عبادتك»[٣].

ترك الواجبات تكاسلاً:

إذا ترك الواجب تكاسلاً، لا لأجل عدم الاعتقاد بوجوبه، يجري عليه حكم تارك الواجب، وهو التعزير ثلاثاً والقتل في الرابعة إن لم ينته، أو القتل في الثالثة علىٰ اختلاف المباني[٤]، كما تقدّم توضيحه في عنوان «تعزير».

عدم جواز إعطاء الزكاة للمتكاسل عن العمل:

إذا كان الإنسان قادراً علىٰ اكتساب ما

---

(١) الوسائل ١٧: ٥٨، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث الأوّل.
(٢) المصدر المتقدّم: ٥٩، الحديث ٢.
(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.
(٤) الوسائل ١٧: ٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٥، وانظر الوسائل ١٦: ٢٣، الباب ٦٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٤.
(٥) المصدر المتقدّم: ٦٠، الحديث ٦.

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.
(٢) المصدر المتقدّم: ٦١، الباب ١٩ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٣.
(٣) الصحيفة السجادية: الدعاء العشرون.
(٤) أنظر: المبسوط ١: ١٢٩، والمنتهىٰ ٧: ١٢٢، والجواهر ٤١: ٣٣١ و٦٢٢.

يموّن نفسه وعياله علىٰ وجه يليق بحاله، لكنّه لم يكتسب فعلاً تكاسلاً، فلا يجوز دفع الزكاة له؛ لأنّه كالغني.

نعم، إذا اكتسب ولم يكفه ذلك جاز له الأخذ من الزكاة[١].

عدم وجوب دفع النفقة للفقير المتكاسل عن العمل:

إذا كان القريب ـ كالأب والابن ـ متكاسلاً عن العمل مع قدرته عليه، فهل يجب علىٰ قريبه دفع النفقة له؟

المعروف بين الفقهاء[٢] هو اشتراط عجز المنفق عليه ـ في الإنفاق علىٰ القريب ـ عن الاكتساب، أمّا إذا كان قادراً، لكنّه لم يكتسب تكاسلاً، فلا يجب الإنفاق عليه؛ لأنّه كالغني.

لكن ناقش صاحب الجواهر[٣] في صدق الغني علىٰ القادر علىٰ الاكتساب لكن كان تاركاً له تكاسلاً.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إنفاق».

(١) أُنظر: الجواهر ١٥: ٣١١ ـ ٣١٢، والعروة الوثقىٰ ٤: ٩٩ / أصناف المستحقّين، الفقير والمسكين. وجوّز بعض المعلّقين جواز الأخذ بعد تحقّق العجز عن الاكتساب، وإن كان بسبب التكاسل.

(٢) أُنظر الجواهر ٣١: ٣٧١.

(٣) أُنظر الجواهر ٣١: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

تكافؤ

راجع: كفاءة، نكاح، والملحق الأُصولي: تعارض.

تكافل

راجع: كفالة، وتضامن / التضامن الاجتماعي.

تكبُّر

لغــة:

مصدر تكبّرَ، أي أظهر الكِبْر، وهي الحالة التي يتخصّص بها الإنسان من إعجابه بنفسه، وذلك أن يرىٰ نفسه أكبر من غيره[١]. والاستكبار طلب الكِبْر.

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحكام:

مذموميّة التكبّر:

لا إشكال في مذموميّة التكبّر، والنصوص

(١) معجم مفردات القرآن (للراغب الإصفهاني): «كبر»، وانظر غيره من كتب اللغة المادّة نفسها.

الدالّة علىٰ ذلك مستفيضة، بل متواترة كتاباً وسنّة.

أمّا الكتاب:

فمثل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ﴾(١).

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾(٢).

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾(٣).

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾(٤).

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾(٥).

إلىٰ غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تذمّ التكبّر، وخاصّة عن قبول قول الحقّ الذي جاء به الأنبياء، والتي جعلت عاقبة أمر هؤلاء المتكبّرين النار.

وأمّا السنّة:

فما أكثرها، ومنها:

ـ خطبة الإمام عليٍّ عليه السلام المعروفة بالقاصعة،

(١) الأعراف: ١٤٦.

(٢) الأعراف: ١٣.

(٣) النساء: ١٧٣.

(٤) الأعراف: ٣٦.

(٥) غافر: ٦٠.

والتي تتضمّن ذمّ إبليس ـ لعنه اللّٰه ـ علىٰ استكباره وتركه السجود لآدم عليه السلام، بدأها بقوله عليه السلام:

«الحمد للّٰه الذي لبس العزّ والكبرياء، واختارهما لنفسه دون خلقه، وجعلهما حمىٰ وحرماً علىٰ غيره، واصطفاهما لجلاله. وجعل اللعنة علىٰ من نازعه فيهما من عباده، ثمّ اختبر بذلك ملائكته المقرّبين، ليميز المتواضعين منهم من المستكبرين، فقال سبحانه ـ وهو العالم بمضمرات القلوب، ومحجوبات الغيوب ـ : ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ﴾(١) اعترضته الحميّة، فافتخر علىٰ آدم بخلقه، وتعصّب عليه لأصله. فعدوّ اللّٰه إمام المتعصّبين، وسلف المستكبرين، الذي وضع أساس العصبيّة ونازع اللّٰه رداء الجبريّة، وادّرع لباس التعزّز، وخلع قناع التذلّل، ألا ترون كيف صغّره اللّٰه بتكبّره، ووضعه بترفّعه، فجعله في الدنيا مدحوراً، وأعدّ له في الآخرة سعيراً...

فاعتبروا بما كان من فعل اللّٰه بإبليس إذ أحبط عمله الطويل وجَهده الجهيد... عن كِبْر ساعة واحدة، فمن ذا بعدَ إبليس يسلم علىٰ اللّٰه بمثل معصيته؟ كلّا، ما كان اللّٰه سبحانه لِيُدخل الجنّة بشراً بأمر أخرج به مَلكاً، إنّ حكمه في أهل السماء وأهل الأرض لواحد، وما بين اللّٰه وبين أحدٍ من

(١) ص: ٧١ ـ ٧٤.

خلقه هوادة في إباحة حِمىً حرّمه علىٰ العالمين.

فاحذروا عبادَ اللّٰه عدوَّ اللّٰه أن يُعديكم بدائه، وأن يستفزّكم بندائه...»[١].

والخطبة طويلة، وفيها فوائد جمّة.

وقال حفيده علي بن الحسين عليه السلام في دعاءٍ له: «اللّهمّ صلّ علىٰ محمّد وآله، واكفني ما يشغلني الاهتمام به، واستعملني بما تسألني غداً عنه، واستفرغ أيّامي فيما خلقتني له، وأغنني وأوسع عليَّ في رزقك، ولا تفتنّي بالنظر، وأعزّني ولا تبتلني بالكِبْر، وعبّدني لك، ولا تُفسد عبادتي بالعُجب...»[٢].

ـ وروىٰ ليث المرادي، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام أنّه قال: «الكِبْر رداء اللّٰه فمن نازع اللّٰه شيئاً من ذلك أكبّه اللّٰه في النار»[٣].

ـ وعن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا يدخل الجنّة مَن كان في قلبه مثقال حبّة من خردل من الكِبْر، قال: فاسترجعت، فقال: مالك تسترجع؟ قلت: لِما سمعت منك! فقال: ليس حيث تذهب، إنّما أعني الجحود، إنّما هو الجحود»[٤].

والمقصود أنّ الكبر الذي يمنع من دخول الجنّة هو الكِبْر علىٰ الاعتقاد الحقّ وجحوده، مثل تكبّر إبليس والمشركين من قبول الحقّ.

ـ وعن عبد الأعلىٰ بن أعين، قال: «قال أبو عبداللّٰه عليه السلام: قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: إنّ أعظم الكِبْر غمص الخلق وسفه الحقّ، قال: قلت: وما غمص الخلق وسفه الحقّ؟ قال: يجهل الحقّ ويطعن علىٰ أهله، فمن فعل ذلك فقد نازع اللّٰه عزّ وجلّ رداءه»[١].

وهذه الرواية تؤيّد الرواية المتقدّمة علىٰ ما تقدّم من تفسيرها بجحود الحقّ.

والروايات الواردة في ذلك كثيرة.

أقسام التكبّر بحسب المورد:

قسّموا التكبّر بحسب المورد إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ التكبّر علىٰ اللّٰه تعالىٰ:

وهو أفحش أنواع التكبّر، مثل تكبّر إبليس (عليه اللعنة) علىٰ اللّٰه تعالىٰ وعدم امتثال أمره بالسجود لآدم، وكذا مَن حذا حذوه من الملاحدة والزنادقة الذين يستهزؤون بالاعتقاد باللّٰه ويسفّهون المعتقدين بذلك.

٢ ـ التكبّر علىٰ الرسل والأوصياء:

وهو قريب من الأوّل من جهة الفحش والقبح، وقد أشار الذكر إلىٰ تكبّر بعض الناس

(١) نهج البلاغة: ٢٨٥ ـ ٢٨٧، الخطبة ١٩٢، وهي المسمّاة بالقاصعة.
(٢) الصحيفة السجاديّة: الدعاء العشرون.
(٣) أُصول الكافي ٢: ٣٠٩، باب الكبر، الحديث ٥.
(٤) المصدر المتقدّم: ٣١٠، الحديث ٧.

(١) أُصول الكافي ٢: ٣١٠، باب الكِبر، الحديث ٩.

للإنصياع للرسل وقبول حججهم، من قبيل قوله تعالىٰ حكاية عنهم: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾(١) وقوله: ﴿لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوّاً كَبِيراً﴾(٢).

٣ ـ التكبّر علىٰ الخَلق:

وذلك بأن يستعظم نفسه ويستحقر غيره، فتأبىٰ نفسه عن الانقياد لهم، وتدعوه إلىٰ الترفّع عليهم فيزدريهم، ويستصغرهم، ويأنف عن مساواتهم، ويتقدّم عليهم في مضايق الطرق، ويرتفع عليهم في المحافل، وينتظر أن يبدأوه بالسلام، وإن وُعِظ أنِف من القبول، وإن وَعظَ عنّف في النصح، وإن رُدّ عليه شيءٌ من قوله غضب، وإن علّم لم يرفق بالمتعلّمين واستذلّهم، وانتهرهم وامتنّ عليهم واستخدمهم، وينظر إلىٰ العامّة كما ينظر إلىٰ الحمير استجهالاً واستحقاراً لهم.

وهذا وإن كان دون الأوّل والثاني، لكنّه قبيح أيضاً؛ لأنّه نازع اللّه في صفة لا تليق إلّا بجلاله...(٣).

أسباب التكبّر:

لا يتكبّر الإنسان إلّا إذا استعظم نفسه، ولا يستعظم نفسه إلّا ويعتقد لها صفة من صفات الكمال، وأهمّها:

١ ـ العلم:

وهو من أعظم أسباب التكبّر، فالعلم كمال نفساني، وصاحبه معظّم، ولذلك يكون العالم في خطر الانزلاق والهوي بسبب التكبّر، وإذا هوىٰ وسقط من مرتبته لم تبق له منزلة عند اللّٰه، ولا عند الخلق، ولذلك شبّه اللّٰه تعالىٰ العالم غير العامل بالكلب تارةً وبالحمار أُخرىٰ، فقال تعالىٰ: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾(١)، وقال: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا ٱلتَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾(٢).

٢ ـ العبادة:

العابد في معرض الكِبر، بأن يرىٰ نفسه ناجياً، وغيره هالكاً، في حين قد ورد عن الرسول ﷺ قوله: «إذا سمعتم الرجل يقول: هلك الناس، فهو أهلكهم»(٣).

ويتوقّع توقير الناس له، وذكرهم له بالورع والتقوىٰ، وتقديمه علىٰ سائر الناس في الحظوظ، وكأنّه يرىٰ عبادته منّة علىٰ الناس.

٣ ـ النسب:

وذو النسب الشريف يكون في معرض التكبّر علىٰ ذي النسب الوضيع وإن كان أعلىٰ منزلة

---

(١) المؤمنون: ٤٧.

(٢) الفرقان: ٢١.

(٣) أُنظر البحار ٧٠: ١٩٤، باب الكِبْر، ذيل الحديث الأوّل.

(١) الأعراف: ١٧٦.

(٢) الجمعة: ٥.

(٣) البحار ٧٠: ١٩٨، باب الكبر، ذيل الحديث الأوّل.

منه علماً وعملاً، فيُظهر التفاخر عليه.

٤ ـ الجمـال:

التفاخر بالجمال يكون غالباً بين النساء والشباب من الرجال، ويدعو ذلك إلىٰ التفاخر بالجمال وتنقيص الآخرين، بل قد يدعو إلىٰ الاستغابة.

٥ ـ المـال:

وهو من أظهر موارد التفاخر والتكبّر علىٰ الآخرين، فذو المال الغني يترفّع علىٰ الفقير، لا يؤاكله ولا يجالسه كمجالسة الغني لمثله، كما تكبّر قارون علىٰ سائر الناس.

٦ ـ القـوّة:

فذو القوّة في معرض التكبّر علىٰ فاقدها، فهو يظهر قوّة الذراع، أو السلاح ليخيف غيره بـه ويتفاخر عليه، وهذا من الواضحات.

٧ ـ الأتباع والأنصار:

من كان له أتباع وأنصار، كالرئيس، سواء كانت رئاسته دنيويّة أم أُخرويّة، والأُستاذ صاحب التلاميذ، وصاحب العشيرة والأقرباء، ونحوهم، فهؤلاء يكونون في معرض التكبّر والتفاخر علىٰ غيرهم إذا كانوا فاقدين لذلك، أو كانوا في مرتبة أنزل منه[1].

(١) أُنظر البحار ٧٠: ١٩٦ ـ ٢٠٠، باب الكِبر، وانظر شرح أُصول الكافي للملا صالح المازندراني) ٩: ٣٣٠.

تنبيـــه:

ورد عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «ما من رجل تكبّر أو تجبّر إلّا لذلّة وجدها في نفسه»[1].

وهذه الرواية لا تنافي ما سبق من أسباب التكبّر، لأنّ العالم إذا شاهد أنّه غير محترم وأحسّ بالذلّ في نفسه فهو يحاول أن يتكبّر علىٰ الناس بعلمه، وكذا العابد وصاحب المال والقدرة.

نعم، من كان قلبه مرآةً صافية لا يبالي أن يكون محترماً عند الناس أو لا، لا يستحقر نفسه ليستعظمها عند الناس بإظهار علمه أو عبادته أو قدرته، فالذي يلتجئ إلىٰ إظهار عظمة نفسه هو الذي يحسّ بذلٍّ في نفسه.

علاج التكـبّر:

يمكن علاج الكِبر أو التكبّر علميّاً وعمليّاً:

أمّا علميّاً، فبأن يعرف نفسه ويعرف ربّه، فإنّه إذا عرف نفسه وأنّ مبدأه نطفةٌ نتنة ـ ﴿مِن مَاءٍ مَهِينٍ﴾[2] ـ وآخر بدنه إلىٰ الخراب والفساد ـ الجيفة ـ فهو يعلم بأنّه لاشيء ولا قيمة له أمام عظمة ربّه الذي لايليق الكبرياء إلّا به.

قال تعالىٰ: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِن نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ

(١) أُصول الكافي ٢: ٣١٢، باب الكِبر، الحديث ١٧.

(٢) المرسلات: ٢٠.

﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ * ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ﴾[١].

فهذا الإنسان لم يكن شيئاً مذكوراً، فخلقه اللّٰه تعالىٰ وأعطاه القوىٰ والملكات الإنسانيّة، فهل من الصحيح أن يتكبّر علىٰ اللّٰه أو علىٰ مخلوقاته؟!

وأمّا العلاج العملي، فهو يمكن بالتواضع للّٰه تعالىٰ ولسائر مخلوقاته من البشر[٢].

وذلك باب واسع نحيل البحث عنه إلىٰ موضعه المناسب إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

وكفىٰ بسيرة النبي ﷺ، والأئمّة المعصومين عليهم السلام، والصالحين أسوة لمن أراد أن يسير علىٰ الصراط المستقيم.

آثار التكبّر:

ذكرت جملة من الروايات آثاراً للتكبّر نذكر أهمّها:

ـ قال الإمام عليٌّ عليه السلام ـ كما في النهج ـ: «الحِرْصُ والكِبْرُ والحَسَدُ دواعٍ إلىٰ التقحّم في الذنوب»[٣].

فجعل الإمام عليه السلام الكِبْرَ داعياً إلىٰ ارتكاب الذنوب وعدم التورّع عنها، فالكِبر يمنع المستكبر من قبول الحقّ ولو كان واضحاً عنده.

(١) عبس: ١٧ ـ ٢٢.

(٢) أُنظر البحار ٧٠: ٢٠١ ـ ٢٠٥، باب الكبر، وشرح أُصول الكافي لـ(ملا صالح المازندراني) ٩: ٣٣٠.

(٣) نهج البلاغة: ٥٤١ / قسم الحِكم، الحِكمة ٣٧١.

كما أنّ الحسد والحرص داعيان إلىٰ ذلك.

ـ وعنه عليه السلام: «ليس لمتكبّرٍ صديق»[١].

فالمتكبّر ينفّر الناس عن نفسه، فيبقىٰ بلا صديق.

ـ وعنه عليه السلام: «لا يتعلّم من يتكبّر»[٢].

فإنّ المتكبّر يرىٰ نفسه أعلم من غيره، فلا يرىٰ ضرورة للتعلّم، وقد يصير الإنسان عالماً ثمّ يصيبه الكِبر كما تقدّم، فيمنع نفسه عن الرقي أكثر.

ـ وعنه عليه السلام: «من تكبّر علىٰ الناس ذلّ»[٣].

وهذا ما لمسناه ووجدناه خارجاً، فكم من سلطان متكبّر علىٰ الناس قد أذلّه اللّٰه وصار عِبرة لغيره؟!

ـ وعن الإمام موسىٰ الكاظم عليه السلام: «إنّ الزرع ينبت في السهل ولا ينبت في الصفا، فكذلك الحكمة تعمر في قلب المتواضع ولا تعمر في قلب المتكبّر الجبّار؛ لأنّ اللّٰه جعل التواضع آلة العقل، وجعل التكبّر من آلة الجهل، ألم تعلم أنّ من شمخ إلىٰ السقف برأسه شجّه، ومن خفض رأسه استظَلَّ تحته وأكنّه؟! وكذلك من لم يتواضع للّٰه خفَضَهُ اللّٰه، ومن تواضع للّٰه رفعه»[٤].

(١) منتخب ميزان الحكمة: ٤٨٢، عنوان «تكبّر» نقلاً عن غرر الحكم، الحكمة ٧٤٦٤.

(٢) المصدر المتقدّم، الحكمة ١٠٥٨٦.

(٣) البحار ٧٤: ٢٣٧، كتاب الروضة، باب وصية أميرالمؤمنين عليه السلام، الحديث ٣.

(٤) تحف العقول: ٣٩٦ ـ ٣٩٧، في وصيّته لهشام.

الحكم التكليفي للتكبّر:

ليس للتكبّر حكم واحد، بل قد يختلف باختلاف الموارد:

ـ فقد يحرم، إذا استلزم التكبّر علىٰ اللّٰه أو علىٰ رسله وخلفائهم، أو استلزم رفض الحقّ وجحوده، أو ترك واجب أو ارتكاب محرّم، أو كسر قلوب المؤمنين، أو إهانتهم ونحو ذلك من الغايات المحرّمة.

ـ وقد يكره إذا لم يستلزم محذوراً من المحاذير المتقدّمة.

ـ وقد يجب إذا توقّف عليه النهي عن المنكر، فإذا كان المرتكب للمنكر لاينتهي من فعله إلّا بالتكبّر عليه وجب.

ـ وقد يستحبّ إذا كانَ سبباً لتنبّه المتكبّر إلىٰ خطئِه.

والذي يشخّص المورد هو المكلّف نفسه، بما لديه من سابقة معرفيّة بطريقة الشرع.

كراهة الصلاة فيما يوجب التكبّر:

ذكر الفقهاء من جملة آداب لباس المصلّي: أنّه يكره الصلاة فيما يوجب الاستشعار بالتكبّر، فضلاً عن التكبّر نفسه[1].

(١) أنظر: الجواهر ٨: ٢٣٨، و١١: ٩٢، والعروة الوثقىٰ ٢: ٣٦٠ / مكروهات لباس المصلّي، و٢: ٤٣٣ / شرائط قبول الصلاة.

عدم دخول مكّة متكبّراً:

روىٰ الكليني بسندٍ صحيحٍ إلىٰ معاوية بن عمّار، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام أنّه قال: «إذا دخلت المسجد الحرام فادخله حافياً، علىٰ السكينة والوقار والخشوع.

وقال: من دخله بخشوع غفر اللّٰه له إن شاء اللّٰه. قلت: ما الخشوع؟ قال: السكينة، لا تدخله بتكبّر»[1].

وبهذا المضمون روايات أُخر[2].

وقد ذكر الفقهاء ذلك في آداب دخول المسجد الحرام[3].

استحباب زيارة النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بتواضع:

ورد في آداب زيارة النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام: أنّه تستحبّ زيارتهم بسكينة ووقار وتواضع، لا مع التكبّر والتجبّر، كالدخول في حضراتهم مع الخدم والحشم، أو راكباً، أو مع الخفّ أو النعل وما شابه ذلك، وقد يحرم إذا انتزع منه

(١) الوسائل ١٣: ٢٠٤، الباب ٨ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٣: ٢٠٢، الباب ٧ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديثان ١ و٣.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ١٠: ٣١٠، والمدارك ٨: ١٢٣، والجواهر ١٩: ٢٨٣، و٢٠: ٦٠، وغيرها.

الإهانة بالمزور[١].

تكبير

لغـــة:

مصدر كبّر، أي جعَل الشيءَ كبيراً. والكـبير العظيم[٢] والكبرياء: العظمة[٣]. ومنه: ﴿أَكْبَرْنَهُ﴾[٤]، أي استعظمنه[٥]. ومنه أيضاً: «اللّهمّ أهل الكـبرياء والعظمة»[٦]. فيكون عطف العظمة علىٰ الكـبرياء عطفاً تفسيريّاً.

اصطلاحاً:

قول «اللّٰه أكبر». وقيل: هو الثناء علىٰ اللّٰـه بصفة الكبرياء. وهو متحقّقٌ بالعربي وبغيره، لكـن أُريد إيقاعه بالعربي في الصلاة ونحوه[٧].

والمراد بـ«أكبر» كـما فـي كشـف الغـطاء: «الأعظم معنىً، مع التعظيم الصوري، أو سـلبه[١]. وفي الخبر: "أكبر من أنْ يوصف، أو من أن يلتمس، أو يدرك بالحواس، أو ممّا يخاف ويحذر"[٢]»[٣].

الأحـكام:

يقع الكلام عن التكبير علىٰ النحو التالي:

١ ـ الكلام عن التكبير حال الصلاة:

ويقع البحث فيه عن تكبيرة الإحرام، وعن سائر التكبيرات.

٢ ـ والكلام عن التكبير خارج الصلاة.

ويكون البحث فيه عن التكبيرات التي تقال خارج الصلاة، مثل تكبير أيّام التشريق، وتكـبير التعقيب، ونحو ذلك.

التكبير حال الصلاة

والكلام هنا يقع ـ كما تقدّم ـ عـن تكـبيرة الإحرام أوّلاً، ثمّ عن سائر تكبيرات الصلاة ثانياً.

أوّلاً ـ تكبيرة الإحرام:

وهي التكبيرة التي تفتتح بها الصلاة، سمّيت بتكبيرة الإحرام؛ لأنّ المصلّي تحرم عليه بعد قولها منافيات الصلاة: من الأكـل والشـرب والضـحك

(١) أنظر كتب الأدعية والمزارات التي اختُصّت بهـذا الأمـر ومـنها: البحار ٩٧: ١٢٤، كتاب المزار، بـاب آداب الزيارة.

(٢) أُنظر الصحاح: «كبر».

(٣) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «كبر».

(٤) يوسف: ٣١.

(٥) أُنظر مجمع البحرين: «كبر».

(٦) من الدعاء الذي يُقرأ في قنوتات صلاة العيد.

(٧) أُنظر كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٩.

(١) أي سلب التعظيم الصوري، بأن يقال: معناه: لا أكبر من اللّٰه شيء.

(٢) أُنظر علل الشرائع: ٣٣٣، الباب ٣٠، الحديث ٥.

(٣) كشف الغطاء ٣: ١٦٢.

ونحوها، ممّا كان محلّلاً قبلها[١].

وسمّيت بتكبيرة الافتتاح؛ لأنّ الصلاة تفتتح بها[٢].

تكبيرة الإحرام جزءٌ ركني:

أمّا إنّ تكبيرة الإحرام جزءٌ من الصلاة، فممّا لا إشكال فيه كما تشهد به النصوص الدالّة علىٰ أنّ افتتاح الصلاة، أو تحريمها إنّما يتحقّق بالتكبير[٣]، مضافاً إلىٰ الإجماعات الآتية.

نعم، لهم كلام حول تحقّق الدخول بالصلاة بأوّل جزءٍ من التكبيرة[٤]، أو بآخرها[٥]، أو يكشف التلفّظ بآخرها عن الدخول في الصلاة بأوّلها[٦]؟

وأمّا كونها ركناً تبطل الصلاة بتركها عمداً وسهواً، فقد قال صاحب المدارك عن ذلك: «أجمع الأصحاب ـ بل أكثر علماء الإسلام ـ علىٰ أنّ تكبيرة الإحرام جزءٌ من الصلاة وركن فيها، بمعنىٰ بطلان الصلاة بتركها عمداً وسهواً»[٧].

(١) أُنظر: الجواهر ٩: ٢٠١، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٣، والمستمسك ٦: ٥١، ومستند العروة الوثقىٰ (الصلاة) ٣: ١٠٢، وغيرها.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) أُنظر المصادر المتقدّمة. والوسائل ٦: ٩ ـ ١٢، الباب الأوّل من أبواب تكبيرة الإحرام.

(٤) كما في المدارك ٣: ٣١٣، وانظر المعتبر: ١٦٨.

(٥) كما في الخلاف ١: ٣١٦، والمعتبر: ١٦٨، والمنتهىٰ ٥: ٢٧.

(٦) أُنظر الناصريات: ٢١١.

(٧) المدارك ٣: ٣١٨.

ودعوىٰ الاجماع المحقّق والمحصل، والمنقول مستفيضة[١].

والمستند في ذلك روايات كثيرة، منها:

ـ صحيحة زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسىٰ تكبيرة الافتتاح؟ قال: يعيد»[٢].

ـ وصحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسىٰ أن يفتتح الصلاة حتىٰ يركع؟ قال: يعيد الصلاة»[٣].

ـ وصحيحة محمّد ـ وهو ابن مسلم ـ عن أحدهما عليهما السلام: «في الذي يذكر أنّه لم يكبّر في أوّل صلاته، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبّر فليُعد، ولكن كيف يستيقن؟»[٤].

ـ وصحيحة الفضيل بن عبدالملك، و[أو] ابن أبي يعفور، عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «في الرجل يصلّي فلم يفتتح بالتكبير، هل تجزئه تكبيرة الركوع؟ قال: لا، بل يعيد صلاته، إذا حفظ أنّه لم يكبّر»[٥].

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٢: ٢٣٥، وروض الجنان ٢: ٦٨٥، ومجمع الفائدة ٢: ١٩٣، والرياض ٣: ٣٥٧، والجواهر ٩: ٢٠١، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٥.

(٢) الوسائل ٦: ١٢، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٣، الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٥) الوسائل ٦: ١٦، الباب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث الأوّل.

ولكن في مقابل هذه الروايات روايات أُخر دالّة علىٰ أنّ الناسي لا يعيد، من قبيل:

ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل نسي أن يكبّر حتىٰ دخل في الصلاة؟ فقال: أليس كان من نيّته أن يكبّر؟ قلت: نعم، قال: فليمض في صلاته»[١].

ـ صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام، قال: «قلت له: رجل نسي أن يكبّر تكبيرة الافتتاح حتىٰ كبّر للركوع؟ فقال: أجزأه»[٢].

قال صاحب المدارك بعد نقل ذلك: «وأجاب عنها الشيخ في كتابي الأخبار[٣] بالحمل علىٰ من لا يتيقّن الترك، بل شكّ فيه، وفيها ما يأبىٰ هذا الحمل، إلّا أنّ مخالفة ظاهرها لإجماع الأصحاب، بل إجماع العلماء إلّا من شذّ توجب المصير إلىٰ ما ذكره»[٤].

ويؤيّد حمل الشيخ: قوله عليه السلام في صحيحة محمّد: «... ولكن كيف يستيقن»[٥] حيث استبعد عليه السلام حصول اليقين بالترك.

وكثرة التعبير عن الشكّ بالنسيان[٦].

(١) الوسائل ٦: ١٥، الباب ٢، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٦، الباب ٣، الحديث ٢.

(٣) أُنظر: التهذيب ٢: ١٤٤، ذيل الحديث: ٥٦٦، والاستبصار ١: ٣٥٣، ذيل الحديث ١٣٣٤.

(٤) المدارك ٣: ٣١٩.

(٥) تقدّمت في الصفحة: ١٨٦.

(٦) أُنظر: مجمع الفائدة ٢: ١٩٤ ـ ١٩٥، والجواهر ٩: ٢٠٢.

هذا وربّما حملت هذه الروايات علىٰ التقيّة، لموافقتها لبعض العامّة.

لكنّه بعيد؛ لأنّ جمهورهم قائلون بجزئيّته إلّا القليل منهم، كالحسن، وابن المسيّب، والزهري، والأوزاعي، حيث قالوا بكونها سنّة، كما نسب إليهم[١].

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ ترك التكبيرة عمداً أو سهواً.

حكم زيادة تكبيرة الإحرام:

وأمّا زيادتها، فقد اختلف الفقهاء في حكمها علىٰ أقوال:

الأوّل ـ البطلان مطلقاً:

نُسب إلىٰ المشهور[٢] القول ببطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام، عمداً أو سهواً، ومن أفضل ما استُدلّ به علىٰ ذلك:

أنّ تكرار تكبيرة الافتتاح مصداق للزيادة في الصلاة، فيشمله قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[٣]، بناءً علىٰ عدم اختصاصه بالزيادة في الركعات.

(١) أُنظر الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة ١٣: ٢١٨ عنوان «تكبيرة الإحرام».

(٢) أُنظر: الحدائق ٨: ٣١، والمستمسك ٦: ٥٤، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٧.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

وعليه فلو كرّر التكبيرة بقصد الاحتياط لاحتمال عدم صحّة الأُولىٰ لايصدق عليه أنّه زاد في صلاته، فلا يشمله النصّ، فلا يقع باطلاً.

الثاني ـ التشكيك في البطلان:

شكّك المحقّق الأردبيلي في بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام، فقال: «وأمّا الركنيّة بمعنىٰ كون الزيادة أيضاً موجبة للإعادة، فما رأيت ما يدلّ عليه...»[1].

وتبعه تلميذه صاحب المدارك[2]، ثمّ جمع ممّن تأخّر عنهما[3].

ومنشأ التشكيك هو: عدم التصريح بذلك في نصٍّ خاصٍّ وعدم الاتّفاق علىٰ تفسير الركن بكون زيادته موجبةً لبطلان العمل أيضاً، بل المتّفق عليه، هو بطلان العمل بنقيصته عمداً أو سهواً، كما هو المستفاد من الروايات، وهي لم تتطرّق للزيادة.

الثالث ـ التفصيل بين العمد والسهو:

توصّل بعض المشكّكين[4] إلىٰ التفصيل بين الزيادة العمديّة، والسهويّة، فقال بإبطال الأُولىٰ دون الثانية؛ لأنّ القدر المتيقّن من النصّ المتقدّم ـ «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» ـ هو الزيادة العمديّة دون السهويّة، فيكون حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»[1] شاملاً بعموم المستثنىٰ منه للمورد.

صورة التكبيرة:

صورة تكبيرة الإحرام هي أن يقول: «اللّٰه أكبر» من دون زيادة ونقيصة وتغيير وتقديم وتأخير في الكلمات والحروف.

ويدلّ علىٰ ذلك:

ـ الإجماع المدّعىٰ مستفيضاً[2].

---

(١) مجمع الفائدة ٢: ١٩٥.

(٢) أُنظر المدارك ٣: ٣٢٢.

(٣) أُنظر: الذخيرة: ٢٦٧، والحدائق ٨: ٣١، والجواهر ٩: ٢٢٠، والمستمسك ٦: ٥٤، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٧.

(٤) أُنظر: المستمسك ٦: ٥٤، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٩ ـ ١١٠، ولكن صرّح السيّد الحكيم ببطلان الصلاة ← بزيادتها عمداً وسهواً في منهاج الصالحين ١: ٢١٧ ـ ٢١٨ / الفصل الثاني تكبيرة الإحرام، إلّا أنّ السيّد الخوئي التزم بالتفصيل أيضاً في المنهاج ١: ١٥٧ ـ ١٥٨ / الفصل الثاني، التكبير، وتبعه السيّد السيستاني، وشيخنا التبريزي، وشيخنا الوحيد إلّا أنّه جعل الإبطال في الجاهل القاصر في العمد علىٰ نحو الاحتياط. وخالف السيّد الصدر السيّد الحكيم في تعليقه علىٰ منهاجه، وقال بالتفصيل.

(١) الوسائل ٤: ٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: الانتصار: ٤٠، والمعتبر: ١٦٨، والمنتهىٰ ٥: ٢٨، ومستند الشيعة ٥: ١٩، والجواهر ٩: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٦، والمستمسك ٦: ٥٧ ـ ٥٨.

ـ إنّها عبادة توقيفيّة متلقّاة من الشارع، فيجب المحافظة عليها[١].

ـ إنّها القدر المتيقّن ممّا يجزئ الافتتاح بها، ويحصل اليقين ببراءة الذمّة، دون غيرها من الصور والصيغ[٢].

ـ ما روي عنه ﷺ: «لا يقبل اللّه صلاة امرئ حتىٰ يضع الطهور مواضعه، ثمّ يستقبل القبلة ويقول: اللّٰه أكبر»[٣].

ـ الروايات البيانيّة الصادرة من النبي ﷺ والأئمّة التي تشتمل علىٰ الافتتاح بهذه الصورة[٤].

وأكّد السيّد الخوئي[٥] علىٰ الاستدلال بها، خاصّةً صحيحة حماد[٦]، في حين تأمّل الشيخ الأنصاري[١] في ذلك، ولعلّ من جهة أنّ هذه الروايات تدلّ علىٰ جواز التكبير بهذه الصورة، أمّا تعيينها وعدم جواز غيرها فلا تدلّ عليه.

وممّا أشار إليه الفقهاء في هذا المجال هو: أنّ همزة «اللّه» وإن كانت همزة وصل ـ علىٰ المشهور ـ تحذف أثناء درج الكلام، لكن لمّا لم يتّصل كلام بتكبيرة الإحرام فينبغي التلفّظ بها، بل وحتىٰ لو ذكر المصلّي الأدعية المعهودة قبل التكبير، فلابدّ من أن يتوقّف بعدها، ثمّ يبدأ بالتكبيرة؛ لعدم اليقين بالبراءة من دون ذلك[٢].

لكن قال السيّد اليزدي: «والأحوط عدم وصلها بما سبقها من الدعاء أو لفظ النيّة، وإن كان الأقوىٰ جوازه، ويحذف الهمزة من "اللّه" حينئذٍ»[٣].

لكن خالفه أغلب المعلّقين عليه، ووافقوا المشهور إمّا فتوىٰ أو احتياطاً.

حكم العاجز عن التكبيرة:

العجز عن التكبيرة، إمّا للجهل باللغة، أو للعجز عن النطق لخرس أو اعتقال لسان، ولكلٍّ حكمه.

---

(١) أُنظر: روض الجنان ٢: ٦٨٦، والمدارك ٣: ٣١٩، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٦، وأضاف: «أنّه لم يرد في مقام بيانها ـ أي التكبير ـ إطلاق لفظي يدفع به اعتبار الخصوصيّات».

(٢) أُنظر: مستند الشيعة ٥: ١٩، ونقله عن جماعة، والجواهر ٩: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٦.

(٣) ذكرها الشهيد في الذكرىٰ ٣: ٢٥٤، وهي مرويّة من طرق العامّة. أُنظر الشرح الكبير ١: ٥٠٥.

(٤) أُنظر: المعتبر: ١٦٨، والمنتهىٰ ٥: ٢٩، والمدارك ٣: ٣١٩، ومستند الشيعة ٥: ١٩، والجواهر ٩: ٢٠٥، وغيرها.

(٥) أُنظر مستند العروة (الصلاة) ٣: ١١٧.

(٦) الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

(١) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٦.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم، وغيره.

(٣) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٦٣ ـ ٤٦٤ / فصل في تكبيرة الإحرام.

١ ـ حكم العاجز بسبب الجهل باللغة:

إذا كان المكلّف جاهلاً باللغة العربيّة، ولم يتمكّن من التلفّظ بالتكبيرة لزمه التعلّم داخل الوقت من باب المقدّمة، بل وحتىٰ خارج الوقت أيضاً، إذا علم بعدم التمكّن من ذلك بعد دخوله.

وهذا ممّا لا خلاف فيه، كما قيل[١].

وأمّا إذا لم يتمكّن من التعلّم لضيق الوقت، أو لليأس من التعلّم، ففي تقديم الملحون، أو الترجمة، أو سقوط أصل التكبيرة وجوه.

ـ قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ لو تعذّر عليه التعلّم؛ إمّا لضيق الوقت، أو لليأس عنه، فإن عرف الملحون من التكبيرة في إحدىٰ كلمتيها، أو فيهما مع إطلاق التكبير عليه عرفاً، فالظاهر وجوبه مقدّماً علىٰ الترجمة؛ لاشتماله علىٰ معنىٰ التكبير والقدر الميسور من لفظه، فلا يسقط بالمعسور»[٢].

ووافقه السيّد اليزدي، حيث قال: «من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلّم، ولا يجوز له الدخول في الصلاة قبل التعلّم، إلّا إذا ضاق الوقت فيأتي بها ملحونة، وإن لم يقدر فترجمتها من غير العربيّة».

لكن قال أخيراً: «وإن أمكن له النطق بها بتلقين الغير حرفاً فحرفاً، قدّم علىٰ الملحون والترجمة»[٣].

ويبدو أنّه لم يخالفه أحد من المعلّقين علىٰ أصل ذلك[١].

ـ وقال صاحب المدارك: «لمّا كان النطق بالعربيّة واجباً ـ وقوفاً مع المنقول ـ كان التعلّم لمن لا يعرف واجباً، من باب المقدّمة، فإن تعذّر وضاق الوقت أحرم بلغته مراعياً المعنىٰ العربي، فيقول الفارسي: "خدا بزرگتر است". وهذا مذهب علمائنا[٢] وأكثر العامّة. وقال بعضهم: يسقط التكبير عمّن هذا شأنه، كالأخرس»[٣].

وقوله: «وقال بعضهم...» يريد به العامّة، وليس ذلك قول لأصحابنا؛ لقوله: «وهذا مذهب علمائنا و...».

ولكن يظهر من صاحب الحدائق[٤] والنراقي أيضاً[٥] الميل إلىٰ ذلك.

٢ ـ حكم العاجز بسبب الخرس ونحوه:

قال المحقّق الحلّي: «والأخرس ينطق بها علىٰ قدر الإمكان، فإن عجز عن النطق أصلاً عقد قلبه بمعناها مع الإشارة».

---

(١) أُنظر: الجواهر ٩: ٢٠٨، والمستمسك ٦: ٦٥.

(٢) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٩.

(٣) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٦٦ / فصل في تكبيرة الإحرام، المسألة ٦.

(١) أُنظر المصدر المتقدّم.

(٢) دعوىٰ الإجماع وما في معناه مستفيض، أُنظر: مجمع الفائدة ٢: ١٩٥، والحدائق ٨: ٣٢، والرياض ٣: ٢٥٩، والجواهر ٩: ٢١٠.

(٣) المدارك ٣: ٣٢٠.

(٤) أُنظر الحدائق ٨: ٣٢.

(٥) أُنظر مستند الشيعة ٥: ٢٢.

وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله: «المراد بالإشارة الإشارة بالإصبع، وأضاف بعضهم إلىٰ ذلك تحريك اللسان. أمّا عقد القلب بمعناها، فلأنّ الإشارة لا اختصاص لها بالتكبير، فلابدّ لمريده من مخصّص، ولا يتحقّق بدون ذلك».

ثمّ قال: «والقول بسقوط الفرض للعجز عنه ـ كما ذكره بعض العامّة ـ محتمل، إلّا أنّ المصير إلىٰ ما ذكره الأصحاب أولىٰ»[1].

ومال إلىٰ السقوط النراقي[2] أيضاً، لكن قال الأولىٰ والأحوط ما ذكره الأصحاب.

هذا، وللشيخ الأنصاري تفصيل في المقام ربّما يستفاد من كلام آخرين أيضاً، نشير إليه فيما يلي:

الأخرس والعاجز عن التلفّظ علىٰ أقسام، وهي:

١ ـ أن يكون العجز عارضيّاً، بمعنىٰ أن يكون قد سمع التكبيرة وعرفها، لكن عرض له المانع عن التلفّظ بها.

فهذا يعقد قلبه بالتكبيرة ويحرّك لسانه وشفته حركة منطبقة علىٰ أجزاء التكبيرة، وإن كان كلاماً غير متمايز؛ لأنّه المقدور في حقّه من التكبير.

وعليه يحمل ما ورد في موثّقة مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام: «إنّك قد ترىٰ من المحرِم من العجم لا يُراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهّد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرم لا يراد منه ما يُراد من العاقل المتكلّم الفصيح»[1].

٢ ـ أن لا يكون قد سمع التكبيرة، لكنّه عُرِّف أنّ في الصلاة صيغة يتلفّظ بها، فهذا يكفيه تحريك لسانه ناوياً كونها التكبيرة، ويدلّ عليه رواية السكوني: «[إنّ] تلبية الأخرس وتشهّده وقراءته للقرآن في الصلاة تحريك لسانه والإشارة بإصبعه»[2]، وظاهر الرواية اعتبار الإشارة بالإصبع مع تحريك اللسان، وقد ادّعي عدم الخلاف في اعتبار الإشارة بالإصبع[3].

٣ ـ أن لا يعرف أنّ في الوجود ألفاظاً وأصواتاً، فهذا إن أمكن إفهامه معنىٰ التكبير إجمالاً أفهم ذلك وأُمر بعقد قلبه عليه؛ للإجماع المحكي[4] علىٰ ذلك؛ لعدم سقوط التكبير عنه، فيكتفي بما هو المقدور بالنسبة إليه. وهو عقد القلب وتحريك اللسان والإشارة بالإصبع[5].

---

(١) المدارك ٣: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ٥: ٢٢.

---

(١) الوسائل ٦: ١٥١، الباب ٦٧ من أبواب القراءة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٣٦، الباب ٥٩ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر الرياض ٣: ٣٥٩.

(٤) أُنظر مجمع الفائدة ٢: ١٩٦.

(٥) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٩٠ ـ ٢٩٣.

ما يعتبر في تكبيرة الإحرام:

قال صاحب المدارك: «أجمع علماؤنا وأكثر العامّة علىٰ أنّ هذا التكبير جزءٌ من الصلاة، فيجب فيه كلُّ ما يجب فيها من الطهارة، والستر، والاستقبال والقيام وغير ذلك، فلو كبّر وهو آخذ في القيام، أو أتمّه وهو هاوٍ إلىٰ الركوع ـ كما يتّفق للمأموم ـ لم يصحّ».

ثمّ قال: «ونقل عن الشيخ ﵀[1] أنّه جوّز الإتيان بالتكبير في حال الانحناء، ولا نعرف مأخذه»[2].

ويدلّ علىٰ شرطيّة القيام مضافاً إلىٰ ما دلّ علىٰ شرطيّته وشرطيّة سائر الشروط في الصلاة علىٰ نحو العموم: صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله ﵇، أنّه قال: «في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راكع وكبّر الرجل وهو مقيم صلبه، ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه: فقد أدرك الركعة»[3].

هذا، واختلف الفقهاء في اشتراط الاستقرار حال التكبيرة، فقال بعضهم بلزومه ونفاه

(١) أُنظر: المبسوط ١: ١٠٥، والخلاف ١: ٣٤٠ ـ ٣٤١، المسألة ٩٢، واستحسنه المحقّق في المعتبر: ١٦٨.

(٢) المدارك ٣: ٣٢٢، وانظر روض الجنان ٢: ٦٨٧.

(٣) الوسائل ٨: ٣٨٢، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأوّل.

آخرون[1].

ثمّ علىٰ فرض الاشتراط فهل تبطل الصلاة بتركه عمداً وسهواً، أو عمداً فقط؟ فيه خلاف أيضاً[2].

ويشترط في التكبيرة ـ أيضاً ـ النطق بها، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الكلام في تحديد ذلك.

قال السيّد الخوئي: «المشهور بين الأصحاب اعتبار سماع النفس تحقيقاً أو تقديراً في صدق التلفّظ بالتكبيرة وغيرها من الأذكار والأدعية، والقرآن، فلو كان دون ذلك لم يصحّ».

ثمّ نقل عن المعتبر[3] والمنتهىٰ[4] الاستدلال علىٰ ذلك: بأنّ الكلام لا يصدق مع عدم السماع، ثمّ ناقشه بعدم الدخل في ذلك[5].

ثمّ استدلّ عليه بموثّقة سماعة، قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا

(١) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٢: ٤٦٥ / تكبيرة الإحرام، المسألة ٤، وتعاليقها، والمستمسك ٦: ٦١ ـ ٦٢، ومستند العروة الوثقىٰ ٣: ١٢٧ ـ ١٣٠.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) أُنظر المعتبر: ١٧٥.

(٤) أُنظر المنتهىٰ ٥: ٣٢، وفيه: «... لأنّه ذكرٌ محلّه اللسان، ولا يحصل إلّا بالصوت، والصوت ما يمكن سماعه، وأقرب السامعين نفسه، فمتىٰ لم يسمعه لم يعلم إتيانه بالقول».

(٥) مستند العروة الوثقىٰ ٣: ١٣٠ ـ ١٣١.

﴿وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾[1]، قال: المخافتة ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»[2].

فالمأمور به في الصلاة هو ما بين الأمرين، وهو يحتوي على الجهر والاخفات أيضاً، فما دون السمع غير مطلوب أصلاً، سواء صدق عليه الكلام، أم لا.

وما قاله موافق للمشهور وما ذكره في المنهاج[3]، ولكن قال في تعليقه على كلام السيّد اليزدي في العروة الذي اعتبر الإسماع كالمشهور: «هذا إذا لم يصدق عليه التكلّم، بأن كان مجرّد تحريك اللسان والشفة، وإلّا فالصحّة هو الأظهر»[4].

فجعل المعيار صدق الكلام سواء أسمع به نفسه أم لا؟

ويعتبر فيها ـ أي التكبيرة ـ العربيّة أيضاً، فلو كبّر بغير العربية اختياراً بطلت صلاته[5].

وغير القادر يتعلّم مع التمكّن وسعة الوقت وإلّا فيكتفي بالترجمة كما تقدّم عند الكلام عن العاجز عن التكبيرة.

ويعتبر فيها أيضاً الترتيب والموالات، فلو خالف بطلت التكبيرة ولم تنعقد الصلاة، كما تقدّم عند الكلام عن صورة التكبيرة.

مندوبات تكبيرة الإحرام:

هناك أُمورٌ يستحبّ فعلها أو تركها عند تكبيرة الإحرام نشير إليها إجمالاً، وهي:

١ ـ الإتيان بستّ تكبيرات:

قال المحقّق الحلّي ـ عند ذكر مسنونات الصلاة ـ: «الأوّل ـ التوجّه بستّة تكبيرات مضافة إلىٰ تكبيرة الافتتاح، بأن يكبّر ثلاثاً ثمّ يدعو، ثمّ يكبّر اثنتين ويدعو، ثمّ يكبّر اثنتين ويتوجّه. وهو مخيّر في السبع أيّها شاء أوقع معه نيّة الصلاة، فيكون ابتداء الصلاة عندها»[1].

وقال صاحب العروة: «يستحبّ الإتيان بستّ تكبيرات مضافاً إلىٰ تكبيرة الإحرام، فيكون المجموع سبعة، وتسمّىٰ بالتكبيرات الافتتاحيّة، ويجوز الاقتصار على الخمس وعلى الثلاث، ولا يبعد التخيير في تعيين تكبيرة الإحرام في أيّتها شاء، بل نيّة الإحرام بالجميع أيضاً، لكن الأحوط اختيار الأخير...»[2].

---

(١) الإسراء: ١١٠.

(٢) الوسائل ٦: ٩٦، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين ١: ١٦٦ / القراءة، المسألة ٦٢٠.

(٤) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٦٦ / تكبيرة الإحرام، المسألة ٥، التعليقة رقم (١).

(٥) في المعتبر: ١٦٨: «ولا تنعقد الصلاة بمعناه ولا بغير العربيّة، وهو مذهب علمائنا»، ومثله جاء في المنتهىٰ ٥: ٢٩.

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٦٧ ـ ٤٦٨ / تكبيرة الإحرام، المسألة ١٠.

والأقوال ـ كما ذكر هو في المسألة اللاحقة ـ هي: جعل الأوّل تكبيرة الإحرام، أو جعل الأخير، أو جعل الجميع، أو تخيير المكلّف بجعل أيّها شاء[١].

وأمّا الدعاء بينها، فقد روى الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا افتتحت الصلاة فارفع يديك، ثمّ ابسطهما بسطاً، ثمّ كبّر ثلاث تكبيرات، ثمّ قل: اللّهمّ أنت الملك الحقّ، لا إله إلّا أنت، سبحانك إنّي ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي إنّه لا يغفر الذنوب إلّا أنت، ثمّ كبّر تكبيرتين، ثمّ قل: لبّيك وسعديك والخير في يديك، والشرّ ليس إليك، والمهدي من هديت، لا ملجأ منك إلّا إليك، سبحانك وحنانيك، تباركت وتعاليت، سبحانك ربّ البيت. ثمّ تكبّر تكبيرتين، ثمّ تقول: وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي للّٰه ربّ العالمين، لا شريك له، وبذلك أُمرت وأنا من المسلمين، ثمّ تعوّذ من الشيطان الرجيم، ثمّ اقرأ فاتحة الكتاب»[٢].

٢ ـ ترك المدّ في لفظ الجلالة:

يستحبّ ترك المدّ في لفظ الجلالة، وفسّر بترك مدّ الألف الذي بين اللام والهاء زيادة على

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٦٧ ـ ٤٦٨ / تكبيرة الإحرام، المسألة ١١.

(٢) الوسائل ٦: ٢٤، الباب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث الأوّل.

القدر الطبيعي، ولو خرج بذلك عن وضع اللّفظ، أو أسقطه بطل.

ويستحبّ ترك مدّ همزة «اللّٰه»، فلو مدّها فانقلبت إلى الاستفهام، فهل تبطل مطلقاً، أو مع قصد الاستفهام؟ لهم فيه كلام.

وكذا يستحبّ ترك مدّ الباء كثيراً في «أكبر» وإذا مدّه بحيث صار «أكبار» وتولّد منه حرف الألف، فهو باطل لو ظهر منه معنى آخر[١]، أو مطلقاً[٢].

٣ ـ ترك إعراب «أكبر»:

قال في الجواهر: «وأمّا ترك الإعراب في آخرها، ففي المفاتيح[٣] أنّه يستحبّ؛ لحديث "التكبير جزم"[٤]، ومقتضاه جواز الإعراب وعدم

(١) كما قيل: إنّ أكبار جمع كبَرَ وهو الطبل الذي له جهة واحدة، كما في الذكرىٰ ٣: ٢٥٨، وروض الجنان ٢: ٦٩١ وغيره.

(٢) أُنظر ذلك في: المبسوط ١: ١٠٢، والسرائر ١: ٢١٦ ـ ٢١٧، والتذكرة ٣: ١١٤، والذكرىٰ ٣: ٢٥٨، وروض الجنان ٢: ٦٩١، والمدارك ٣: ٣٢٣، وكشف اللثام ٣: ٤٢٤، والرياض ٣: ٣٦٤، والجواهر ٩: ٢٢٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٤٦٤ / تكبيرة الإحرام، المسألة ٢، والمستمسك ٦: ٦٠، ومستند العروة (الصلاة) ٣: ١٢٣.

(٣) أُنظر المفاتيح ١: ١٢٦.

(٤) الوسائل ٥: ٤٠٨، الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣، والحديث رواه خالد بن نجيح عن الصادق عليه السلام بلفظ: «التكبير جزم في الأذان مع الإفصاح بالهاء والألف».

الوقف، وهو كذلك؛ للأصل وإطلاق الأدلّة مع قصور الخبر المزبور عن إفادة الوجوب، بل لعلّ الأحوط الإعراب عند عدم الوقف، وإلّا كان غير جارٍ علىٰ القانون العربي...»[١].

٤ ـ إسماع الإمام مَن خلفَه:

يستحبّ للإمام أن يجهر بتكبيرة الإحرام علىٰ وجه يُسمع مَن خلفَه[٢]، وأن يُسرّ بالستّ الباقية؛ لصحيح الحلبي عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا كنت إماماً فإنّه يجزيك أن تكبّر واحدة تجهر فيها وتسرّ ستّاً»[٣]، وغيره من النصوص[٤].

ويستحبّ للمأموم الإسرار؛ لقوله عليه السلام: «لاينبغي لمن خلفه أن يُسمعه شيئاً ممّا يقول»[٥].

أمّا المنفرد فهو بالخيار بين الإجهار بها والإسرار[٦].

(١) الجواهر ٩: ٢٠٨، وانظر: نهاية الإحكام ١: ٤٥٨، والذكرىٰ ٣: ٢٦١.

(٢) أُنظر المنتهىٰ ٥: ٣٩، وفيه: «لانعرف فيه خلافاً».

(٣) الوسائل ٦: ٣٣، الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث الأوّل.

(٤) أُنظر سائر روايات الباب المتقدّم.

(٥) الوسائل ٨: ٣٩٦، الباب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

(٦) أُنظر ما تقدّم في: المعتبر: ١٦٨ ـ ١٦٩، والمنتهىٰ ٥: ٣٩، والذكرىٰ ٣: ٢٦١، وروض الجنان ٢: ٦٩١، والمدارك ٣: ←

ولهم كلام في أن هذه الأحكام تخصّ الفرائض أو تشمل جميع الصلوات.

٥ ـ رفع اليدين عند التكبير:

المشهور[١] عند الفقهاء استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، بل كلّ تكبيرة في الصلاة.

وذهب ابن الجنيد[٢] إلىٰ وجوبه في خصوص تكبيرة الإحرام.

وذهب السيّد المرتضىٰ[٣] إلىٰ وجوبه في كلّ تكبيرة، ومال إليه صاحب كشف اللثام[٤]، وقوّاه الكاشاني[٥]، واختاره صاحب الحدائق[٦].

واستدلّوا علىٰ استحباب الرفع أو وجوبه

→ ٣٢٣ ـ ٣٢٤، وكشف اللثام ٣: ٤٢٥، والحدائق ٨: ٣٦، والرياض ٣: ٣٦٤، ومستند الشيعة ٥: ٢٨، والجواهر ٩: ٢٢٨، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٠٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ٤٧٠ / تكبيرة الإحرام، المسألة ١٣.

(١) أُنظر مستند الشيعة ٥: ٣٤، بل ادّعي عدم الخلاف فيه في: المعتبر: ١٦٩، والمنتهىٰ ٥: ٣٦، وجامع المقاصد ٢: ٢٤٠، والظاهر عدم الخلاف في مطلوبية أصل الرفع، وإنّما الخلاف في وجوبه أو استحبابه.

(٢) نقله عنه الشهيد في الذكرىٰ ٣: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٣) أُنظر الانتصار: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٤) أُنظر كشف اللثام ٣: ٤٢٦.

(٥) أُنظر المفاتيح ١: ١٢٦، المفتاح: ١٤٦.

(٦) أُنظر الحدائق ٨: ٤٥.

بقوله تعالىٰ: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾[1]، الذي ورد في تفسيره: أنّه رفع اليدين بالتكبير[2].

مضافاً إلىٰ الروايات الأُخر، التي منها:

ـ صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا قمت في الصلاة فكبّرت فارفع يديك ولا تجاوز بكفّيك أُذنيك، أي حيال خدّيك»[3]، وكرواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «رفعك يديك في الصلاة زينها»[4].

وأمّا كيفيّة رفع اليدين عند التكبير، فقد اختلفوا فيها علىٰ أقوال ثلاثة:

١ ـ الابتداء برفع اليدين عند الابتداء بذكر التكبيرة، والانتهاء بانتهائها؛ لأنّه الظاهر من الروايات.

وهذا هو المشهور[5].

٢ ـ أنّ محلّ التكبير هو بعد رفع اليدين، فيكبّر بعد تمام الرفع، ثمّ يُرسل يديه.

(١) الكوثر: ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٣٠، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الأحاديث ١٣ ـ ١٧.

(٣) الوسائل ٦: ٣١، الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٦: ٢٩٧، الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٥) أُنظر: الحدائق ٨: ٤٩، والجواهر ٩: ٢٣٤، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٠١، بل استظهر من المعتبر: ١٦٩، والمنتهىٰ ٥: ٣٦ الاتّفاق عليه.

نسبه الشهيد الأوّل[1] إلىٰ بعض الأصحاب، واختاره صاحب الحدائق[2].

٣ ـ أنّ محلّ التكبير هو حال الإرسال، فيبتدئ به عند الإرسال.

نسبه الشهيد[3] إلىٰ بعض الأصحاب أيضاً.

ويستحبّ أن يبسط كفّيه حال الرفع[4]؛ لقول الصادق عليه السلام: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفّيك ثمّ ابسطهما»[5].

وأن يستقبل بباطنهما القبلة[6]؛ لقوله عليه السلام: «واستقبلْ القبلة ببطن كفّيه»[7].

وأن يضمّ الأصابع بعضها إلىٰ بعض، وفي استحباب ضمّ الإبهام وعدمه خلاف[8].

(١) أُنظر الذكرىٰ ٣: ٢٦١.

(٢) أُنظر الحدائق ٨: ٤٩.

(٣) أُنظر الذكرىٰ ٣: ٢٦١.

(٤) أُنظر: المعتبر: ١٦٩، والتذكرة ٣: ١٢٠، والذكرىٰ ٣: ٢٥٩، وروض الجنان ٢: ٦٩٠، والمدارك ٣: ٣٢٥.

(٥) الوسائل ٦: ٢٤، الباب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث الأوّل.

(٦) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (٤).

(٧) الوسائل ٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٦.

(٨) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (٤)، مضافاً إلىٰ: كشف الغطاء ٣: ١٦٩، ومستند الشيعة ٥: ٣٣، والجواهر ٩: ٢٣٦، وكتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٠٢، بل في الحدائق ٨: ٥١ الاتّفاق علىٰ استحباب ضمّ ما عدا الإبهام.

وأن يرفعهما إلىٰ شحمتي الأُذن، أو الأُذنين، أو المنكبين، أو الخدّين، أو الوجه، أو النحر، عملاً بجميع ما في أخبار الباب، وكلمات الأصحاب كما قال كاشف الغطاء[١] والشيخ الأنصاري[٢].

ويكره تجاوزه الرأس والأُذنين[٣].

ثانياً ـ التكبير للركوع:

المعروف عند الأصحاب[٤] استحباب التكبير للركوع، لكن يظهر من بعضهم القول بالوجوب[٥]، وتردّد فيه آخرون[٦].

ومنشأ التردّد ـ كما في المدارك[٧] ـ: من ورود الأمر به في عدّة أخبار، كقول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: «إذا أردت أن تركع فقل وأنت منتصب: اللّٰه أكبر، ثمّ اركع»[١].

ومن أصالة البراءة عن الوجوب، واشتمال الحديث علىٰ كثير من المستحبّات، وموثّقة أبي بصير، قال: «سألت أبا عبداللّٰه عليه السلام عن أدنىٰ مايجزي من التكبير في الصلاة؟ قال: تكبيرة واحدة»[٢].

وكون هذه الروايات سيقت لبيان المندوبات، سيّما شيوع استعمال الأمر في الندب حتىٰ قيل بمساواته للحقيقة، يرجّح الحمل علىٰ الندب[٣]، مضافاً إلىٰ السيرة الجارية المتّصلة إلىٰ أيّام المعصومين عليهم السلام المقتضية للندب[٤].

ويستحبّ أن يكون التكبير حال القيام، وهو مذهب الأصحاب كما قيل[٥]، ويدلّ عليه صحيحة زرارة المتقدّمة، وصحيحة حمّاد[٦] وغيرها الحاكية لفعل الإمام عليه السلام.

---

(١) أُنظر كشف الغطاء ٣: ١٦٩.

(٢) أُنظر كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٣) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (٤) و(٨) من العمود الثاني في الصفحة المتقدّمة.

(٤) أُنظر: المبسوط ١: ١١٠ ـ ١١١، والمنتهىٰ ٥: ١٢٨، وجامع المقاصد ٢: ٢٩١، والمدارك ٣: ٣٩٤، والحدائق ٨: ٢٥٨.

(٥) مثل: ابن أبي عقيل، وسلّار، بل استُظهر ذلك من ابن الجنيد والسيّد المرتضىٰ أيضاً، أُنظر: المختلف ٢: ١٧٠ ـ ١٧١، والذكرىٰ ٣: ٣٧٤ ـ ٣٧٥، والانتصار: ٤٤، والمراسم: ٦٩.

(٦) مثل: المحقّق في الشرائع ١: ٨٥، والسيّد العاملي في المدارك ٣: ٣٩٤، والمحدّث البحراني في الحدائق ٨: ٢٥٨.

(٧) أُنظر المدارك ٣: ٣٩٤.

(١) الوسائل ٦: ٢٩٥، الباب الأوّل من أبواب الركوع، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٦: ١٠، الباب الأوّل من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٥.

(٣) أُنظر الجواهر ١٠: ١٠٣.

(٤) أُنظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٩٠.

(٥) أُنظر المدارك ٣: ٣٩٥.

(٦) الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

وقال الشيخ الطوسي: «يجوز أن يهوي بالتكبير إلىٰ الركوع»[١]، وقال الشهيد بعد نقله عنه: «وهو حقّ إلّا أنّ التكبير في القيام أفضل»[٢] ولكن قال المحقّق الكركي ـ بعد نقل كلام الشيخ ـ: «إن أراد المساواة في الفضل، فليس كذلك، وإن أراد الإجزاء فهو حقّ؛ لأنّ ذلك مستحبّ»[٣].

وقال السيّد اليزدي عند ذكر مستحبّات الركوع: «أحدها: التكبير له وهو قائم منتصب، والأحوط عدم تركه، كما أنّ الأحوط عدم قصد الخصوصيّة إذا كبّر حال الهوي، أو مع عدم الاستقرار»[٤].

فالأحوط أن لا يقصد بالتكبيرة حال الهوي بأنّها تكبير الركوع أو الانتقال، بل يقصد بها مطلق الذكر.

ويبدو من المعلّقين عدم مخالفتهم له في ذلك.

ويستحبّ رفع اليدين إلىٰ حذاء الأُذنين، وهو قول معظم الأصحاب علىٰ ماقيل[٥]، لكن قال السيّد المرتضىٰ بوجوبه[٦].

(١) الخلاف ١: ٣٤٧، المسألة ٩٦.
(٢) الذكرىٰ ٣: ٣٧٥.
(٣) جامع المقاصد ٢: ٢٩١.
(٤) العروة الوثقىٰ ٢: ٥٥١ ـ ٥٥٢ / الركوع، المسألة ٢٦.
(٥) أنظر المدارك ٣: ٣٩٥.
(٦) أنظر الانتصار: ٤٤.

ثالثاً ـ التكبير للسجود وبعده:

محلّ هذا التكبير بعد الانتصاب من الركوع، قال الشهيد في الذكرىٰ:

ـ عند ذكر سنن السجود: «فمنها: التكبير له قائماً رافعاً يديه ـ كما مرّ ـ والهوي بعد إكماله؛ لما روي من فعل النبي صلى الله عليه وآله، وأمر به الباقرُ عليه السلام، ووصفه حمّاد عن الصادق عليه السلام»[١].

والكلام في كونه علىٰ الوجوب أو الاستحباب، وجوازه حال الهوي وعدمه، واستحباب رفع اليدين عنده، ونحو ذلك كالكلام في تكبير الركوع.

ومحلّ التكبير بعد السجود، هو بعدها قاعداً معتدلاً، كما قال الشهيد أيضاً: «ومنها: استحباب التكبير للرفع من السجدة الأُولىٰ قاعداً معتدلاً، ثمّ التكبير للسجدة الثانية معتدلاً أيضاً، ثمّ التكبير لها بعد رفعه واعتداله، لما سبق في خبر حمّاد»[٢].

رابعاً ـ التكبير للقنوت:

قال صاحب الجواهر ـ عند ذكر سنن

(١) الذكرىٰ ٣: ٣٩٢، وانظر: المعتبر: ١٨٤، وفيه: «فهو فتوىٰ الأصحاب»، والمنتهىٰ ٥: ١٥٥، وفيه: «عليه فتوىٰ علمائنا»، ومستند الشيعة ٥: ٢٨١، والجواهر ١٠: ١٦٩.
(٢) الذكرىٰ ٣: ٣٩٦، وانظر: المعتبر: ١٨٥، والمنتهىٰ ٥: ١٦٦، والمدارك ٣: ٤١٠، والحدائق ٨: ٢٩٠، ومستند الشيعة ٥: ٢٨٢، وغيرها.

القنوت ـ: «ومنه استحباب التكبير له أيضاً، بلا خلاف أجده فيه فتوىً ونصّاً، إلّا ما يحكىٰ عن علي بن بابويه والمفيد في آخر عمره...»[١].

قال الشيخ الطوسي بعد نقل عدّة روايات ـ وفيها الصحاح ـ مفادها: «التكبير في صلاة الفرض في الخمس صلوات خمس وتسعون تكبيرة منها تكبيرة القنوت خمس»:

«هذه الروايات التي ذكرناها ينبغي أن يكون العمل عليها، وبها كان يفتي شيخنا المفيد رحمه الله قديماً، ثمّ عنّ له في آخر عمره ترك العمل بها والعمل علىٰ رفع اليدين بغير تكبير...»[٢].

ومختار المفيد في المقنعة كما قال: «كبّر ورفع يديه...»[٣].

وأمّا علي بن بابويه فقد نقل عنه ذلك العلّامة في المختلف[٤].

خامساً ـ التكبير لصلاة العيد:

صلاة العيد ـ عيد الفطر والأضحىٰ ـ ركعتان، تتضمّن كلّ ركعة مضافاً إلىٰ التكبيرات المتعارفة في كلّ ركعة من الفريضة والنافلة خمس قنوتات تتقدّمها خمس تكبيرات[١].

وسوف يأتي تفصيله ونقل الخلاف في وجوبه أو استحبابه في «صلاة العيد» إن شاء اللّه تعالىٰ.

سادساً ـ التكبير في صلاة الاستسقاء:

صلاة الاستسقاء مثل صلاة العيد من حيث الكيفيّة والتكبيرات[٢]، كما تقدّم في عنوان «استسقاء».

سابعاً ـ التكبير في صلاة الآيات:

صلاة الآيات ركعتان في كلٍّ واحدة خمس ركوعات وسجدتان بعد كلٍّ من الركوع الخامس، والعاشر[٣].

ويعتبر فيها ما يعتبر في اليوميّة من الأجزاء والشرائط والأذكار[٤] إلّا أنّ المنصوص عليه تكبير للركوع وتكبير للرفع منه، ويسقط بعد الركوع الخامس والعاشر، إذ يبدلهما بـ«سمع اللّه لمن حمده»[٥].

---

(١) الجواهر ١٠: ٣٧٢، وانظر المنتهىٰ ٥: ١٩٦، ٢٣٤.

(٢) الاستبصار ١: ٣٣٧.

(٣) المقنعة: ١٢٤.

(٤) أُنظر المختلف ٢: ١٨٠، واستظهره من السيد المرتضىٰ أيضاً.

---

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٦: ١٥، والمدارك ٤: ١٠٣ ـ ١٠٦، والجواهر ١١: ٣٥٩ ـ ٣٦٩.

(٢) أُنظر: المدارك ٤: ١٩٣، والجواهر ١٢: ١٣٧.

(٣) أُنظر: المدارك ٤: ١٣٧، والعروة الوثقىٰ ٣: ٤٥ / صلاة الآيات.

(٤) أُنظر العروة الوثقىٰ ٣: ٤٨ / صلات الآيات، المسألة ٢.

(٥) الوسائل ٧: ٤٩٤، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ٦.

ثامناً ـ التكبير في صلاة الأموات:

تتكوّن صلاة الأموات من خمس تكبيرات، يشهد بالتوحيد والرسالة بعد الأُولىٰ، ويصلّي علىٰ النبي وآله بعد الثانية، ويدعو للمؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة، ويدعو لخصوص الميّت بعد الرابعة، ويخرج من الصلاة بعد الخامسة[1].

وهناك استثناءات قد تزود فيها التكبيرات أو تنقص، نرجئ البحث عنها إلىٰ الموطن الأصلي وهو «صلاة الميّت».

التكبير خارج الصلاة

تقدّم البحث عن التكبير داخل الصلاة، وأمّا التكبير خارجها فهو علىٰ النحو التالي:

أوّلاً ـ التكبير في الأذان والإقامة:

التكبير في الأذان يكون أربعة في أوّله وإثنان في آخره قبل التهليل.

وفي الإقامة إثنان في أوّله وإثنان في آخره قبل التهليل أيضاً، كما تقدّم تفصيله في عنوان «أذان».

ونقل الشيخ في الخلاف[2] عن بعض الأصحاب أنّ فصول الإقامة كفصول الأذان، إلّا أنّه يزاد فيها: قد قامت الصلاة مرّتان.

(١) أُنظر: المدارك ٤: ١٦٤ ـ ١٦٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٩٦ / كيفيّة صلاة الميّت.

(٢) أُنظر: الخلاف ١: ٢٧٩، ويبدو أنّه الصدوق في الهداية: ٣٠.

أمّا الأذان فيبدو أنّه لا خلاف فيه[1].

ثانياً ـ التكبير بعد انتهاء الصلاة:

ذكر الفقهاء ـ تبعاً للروايات ـ أنّ من جملة تعقيبات الصلاة أن يقول المصلّي بعد السلام ثلاث مرّات: «اللّٰه أكبر» رافعاً يديه بذلك. وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «تعقيب».

ومن جملة التعقيبات تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام الذي يشتمل علىٰ التكبير والتحميد والتسبيح. وقد تقدّم بيانه في عنوان «تسبيح» مضافاً إلىٰ عنوان «تعقيب».

ثالثاً ـ التكبير حين خروج الإمام إلىٰ صلاة العيد:

يستحبّ للإمام ومن معه مَن الخارجين إلىٰ صلاة العيد أن يذكروا اللّٰه تعالىٰ ويكبّروه، كما فعله الإمام الرضا عليه السلام حينما دعاه المأمون ليصلّي بالناس صلاة العيد[2].

وذلك عامّ يشمل العيدين الفطر والأضحىٰ، ولا يختصّ بالأخير.

رابعاً ـ التكبير بعد الصلاة ليلة العيد ويومه:

قال المحقّق الحلّي في سنن صلاة العيد:

(١) أُنظر المدارك ٣: ٢٧٩ ـ ٢٨٢.

(٢) أُنظر الوسائل ٧: ٤٥٣، الباب ١٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث الأوّل.

«وأن يكبّر عقيب أربع صلوات، أوّلها المغرب ليلة الفطر، وآخرها صلاة العيد.

وفي الأضحىٰ عقيب خمس عشرة صلاة، أوّلها الظهر يوم النحر لمن كان بمنىٰ، وفي الأمصار عقيب عشر، يقول: "الله أكبر، الله أكبر ـ وفي الثالثة تردّد ـ لا إله إلّا الله والله أكبر، والحمد لله علىٰ ما هدانا، وله الشكر علىٰ ما أولانا". ويزيد في الأضحىٰ: "ورزقنا من بهيمة الأنعام"»[١].

قال صاحب المدارك بعد القسم الأوّل ـ صلاة الفطر ـ: «استحباب التكبير في الفطر عقيب هذه الفرائض الأربع مذهب أكثر الأصحاب. وظاهر المرتضىٰ ﵀ في الانتصار[٢] أنّه واجب، وضمّ ابن بابويه[٣] إلىٰ هذه الصلوات الأربع صلاة الظهرين، وابن الجنيد[٤] النوافل أيضاً»[٥].

وقال بعد القسم الثاني من كلامه ـ صلاة الأضحىٰ ـ: «المشهور بين الأصحاب أنّ ذلك علىٰ سبيل الاستحباب أيضاً، وقال المرتضىٰ[٦]، وابن الجنيد[١]، والشيخ في الاستبصار[٢] بالوجوب»[٣].

(١) الشرائع ١: ١٠١.

(٢) أُنظر الانتصار: ٥٧.

(٣) نقله عنه العلّامة في المختلف ٢: ٢٧٥، لكن الموجود في المقنع: ٤٦: «ومن السنّة التكبير ليلة الفطر ويوم الفطر في عشر صلوات».

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ٢: ٢٧٥.

(٥) المدارك ٤: ١١٤ ـ ١١٥.

(٦) أُنظر الانتصار: ٥٧.

خامساً ـ التكبير أيّام التشريق:

يستحبّ، أو يجب ـ علىٰ الخلاف المتقدّم ـ أن يذكر مَن كان بمنىٰ التكبيرات المتقدّمة بعد خمس عشرة صلاة، أوّلها الظهر يوم النحر[٤].

سادساً ـ التكبير في موارد متفرّقة أُخرىٰ:

هناك موارد كثيرة أُخرىٰ يسنّ فيها التكبير، من قبيل:

ـ زيارات المعصومين ﵈، وخاصّة زيارة الجامعة التي تتقدّمها مئة تكبيرة.

ـ الشراء، حيث يستحبّ التكبير والدعاء عنده ثلاثاً[٥]، كما تقدّم في آداب التجارة.

ـ قيام التكبيرة مقام الركعة في صلاة الخوف والمطاردة[٦].

(١) نقله عنه العلّامة في المختلف ٢: ٢٧٥.

(٢) الاستبصار ٢: ٢٩٩.

(٣) المدارك ٤: ١١٥ ـ ١١٦.

(٤) أُنظر الهامش ١ و ٥ من العمود الأوّل من هذه الصفحة.

(٥) الوسائل ١٧: ٤١٠، الباب ٢١ من أبواب التجارة، الحديث الأوّل.

(٦) أُنظر الجواهر ١٤: ١٨٠ ـ ١٨٤.

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث التكبير موجودة في كتاب الصلاة، وبعضها في كتاب الحجّ، أو في كتب فقهيّة أُخرىٰ بالمناسبة.

تكتّف

لغة:

مصدر كتَّفَ، يقال: كتّفه، أي شدّ يديه من خلفه بالكِتاف، والكتاف: ما يشدّ به، والحبل الذي يكتّف به الإنسان[1].

اصطلاحاً:

هو وضع اليد اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ، أو بالعكس، بأن يضع باطن اليمنىٰ علىٰ ظاهر اليسرىٰ[2]، أو يضعه علىٰ العضد أو الساعد الأيسر ـ وبالعكس ـ[3] حال القيام في الصلاة.

ويعبّرون عنه بالتكفير أيضاً.

الأحكام:

الكلام في ذلك يكون في مقامين: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي.

أوّلاً ـ الكلام في الحكم التكليفي:

اختلف فقهاء الإماميّة في الحكم التكليفي للتكتّف علىٰ أقوال:

القول الأوّل ـ التحريم:

وهذا هو القول المشهور عند الإماميّة[1].

ثمّ إنّ أغلب القائلين بالحرمة قائلون بالحرمة الذاتيّة، لكنّ بعض المتأخّرين الذين عاصرناهم قائلون بالحرمة التشريعيّة، كما سيأتي بيانه في الحكم الوضعي.

القول الثاني ـ الكراهة:

ذهب إليه أبو الصلاح الحلبي[2]، والمحقّق

---

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «كتف».

(٢) أُنظر: السرائر ١: ٢٣٧، والمعتبر: ١٩٥، والقواعد ١: ٢٨١.

(٣) أُنظر الجواهر ١١: ٢٢.

---

(١) أُنظر: المقنع: ٢٣، والمقنعة: ١٠٤، والانتصار: ٤١، والمبسوط ١: ١١٧، والخلاف ١: ٣٢١، والمهذّب ١: ٩٧، والوسيلة: ٩٧، والسرائر ١: ٢٣٧، والجامع للشرائع: ٨٤، والمنتهىٰ ٥: ٢٩٨، والمختلف ٢: ١٩١، والذكرىٰ ٣: ٢٩٥، والدروس ١: ١٨٥، والمهذّب البارع ١: ٣٩١، والتنقيح الرائع ١: ٢١٥، وجامع المقاصد ٢: ٣٤٥، وروض الجنان ٢: ٨٨٢، والروضة ١: ٢٣٥، ومجمع الفائدة ٣: ٥١، والمدارك ٣: ٤٦١، وكشف اللثام ٤: ١٦٤، والحدائق ٩: ١٠ ـ ١٤، وكشف الغطاء ٣: ٤١٥، والرياض ٣: ٥١٣ ـ ٥١٥، ومستند الشيعة ٧: ١٧، ومفتاح الكرامة ٣: ١٢، والجواهر ١١: ١٥، والغنائم ٢: ٤٥١، والعروة الوثقىٰ ٣: ٦ / مبطلات الصلاة، التكفير ووافقه أكثر المعلّقين عليها.

(٢) أُنظر الكافي في الفقه: ١٢٥.

الحلّي في المعتبر[١]، ولكنّه تردّد فيه في الشرائع[٢]، وممّن اختاره: الكاشاني[٣]، والسيّد الخوانساري[٤]، واستوجهه السبزواري[٥].

القول الثالث ـ استحباب تركه:

وهو المنسوب إلىٰ أبي علي ابن الجنيد[٦].

ثانياً ـ الكلام في الحكم الوضعي:

اختلف الفقهاء في حكم التكتّف وضعاً، بمعنىٰ إفساده للصلاة وعدمه علىٰ أقوال:

القول الأوّل ـ الإبطال:

ذهب إلىٰ القول ببطلان الصلاة بالتكفير كلّ القائلين بتحريمه إلّا النادر منهم ـ كما سنشير إليهم ـ.

القول الثاني ـ عدم الإبطال:

ذهب إلىٰ ذلك: كلّ من قال بكراهة التكفير، أو باستحباب تركه، مضافاً إلىٰ بعض من قال بالتحريم مثل: المحقّق الأردبيلي[٧]، وتلميذه صاحب المدارك[٨]، واستشكل في إبطاله جماعة

(١) أُنظر المعتبر: ١٩٦.

(٢) أُنظر الشرائع ١: ٩١.

(٣) أُنظر المفاتيح ١: ١٧٣، المفتاح ١٩٧.

(٤) أُنظر جامع المدارك ١: ٤٠٤.

(٥) أُنظر الكفاية ١: ١١٩.

(٦) نسبه إليه العلّامة في المختلف ٢: ١٩١.

(٧) أُنظر مجمع الفائدة ٣: ٥١.

(٨) أُنظر المدارك ٣: ٤٥٩ ـ ٤٦١.

من المعلّقين علىٰ العروة، مثل: الحائري، والجواهري، والحكيم، والخوئي، حتىٰ مع القول بتحريمه[١].

أدلّة القول بالتحريم والإبطال:

استدلّوا علىٰ القول بالتحريم والإبطال بالأدلّة التالية:

١ ـ توقيفيّة أفعال الصلاة:

لمّا كانت الصلاة عبادة وأفعالها متلقّاة من الشارع، والروايات البيانيّة التي تبيّن صلاة النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام خالية عن التكتّف والتكفير، فالالتزام بذلك بعنوان أنّه من الصلاة تشريع محرّم[٢].

ومن جملة هذه الروايات البيانيّة:

ـ صحيحة حمّاد بن عيسىٰ، التي جاء فيها بيان صلاة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، وفيها:

«فقام أبو عبداللّٰه عليه السلام مستقبل القبلة منتصباً، فأرسل يديه جميعاً علىٰ فخذيه، قد ضمّ أصابعه... فقال: اللّٰه أكبر، ثمّ قرأ الحمد بترتيل، وقل هو اللّٰه أحد، ثمّ صبر هنيئة بقدر ما تنفّس وهو قائم، ثمّ قال: اللّٰه أكبر وهو قائم، ثمّ ركع...»[٣].

(١) تقديم التخريج عنهم.

(٢) أُنظر: الخلاف ١: ٣٢٢، والمختلف ٢: ١٩١ ـ وعدّ توقيفيّة أفعال الصلاة مع خلوّ الروايات البيانيّة دليلين ـ، والمدارك ٣: ٤٥٩، وغيرها.

(٣) الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

ـ حديث أبي حُـميد السـاعدي الذي رواه البيهقي وغيره، وجاء فيه:

«كان رسول اللّٰه ﷺ إذا قـام إلىٰ الصـلاة رفع يديه حتىٰ يحاذي بهما منكبه، ثمّ يكبّر حتىٰ يقرّ كلُّ عضوٍ منه في موضعه معتدلاً، ثمّ يقرأ، ثـمّ يكبّر ويرفع يديه حتىٰ يحاذي بـهما مـنكبيه، ثـمّ يركع...»(١).

فهذه مع أنّها تذكر المندوبات والمسنونات لم تذكر التكفير من جملتها، وأمّا صحيحة حـمّاد، فهي صريحة في عدمه، بل صريحة في وضع اليدين علىٰ الفخذين.

هذا مـضافاً إلىٰ مـا ورد عـن النـبي ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»(٢).

٢ ـ إنّه فعل كثير:

وقد استدلّوا عليه بأنّه فعلٌ كثير، وهو مبطل للصلاة، فيكون محرّماً أيضاً(٣).

٣ ـ تركه موافق للاحتياط:

استُدلّ علىٰ بطلان الصلاة به أنّ تركه موافق للاحتياط، ومع فعله لا يحرز الامتثال(٤).

٤ ـ النصوص الناهية:

وردت نصوص ناهيةٌ عن التكفير والتكتّف، بل آمرة بالسَّدل، وهي العمدة في الباب، وهي:

ـ صـحيحة مـحمّد بـن مسـلم، عـن أحدهما عليهما السلام، قال: «قلت: الرجل يـضع يـده فـي الصلاة، وحكىٰ اليمنىٰ علىٰ اليسـرىٰ، فـقال: ذلك التكفير لا تفعل»(١).

ـ مرسلة حريز عن البـاقر عليه السلام، قـال ـ فـي حديث ـ: «ولا تكفّر، إنّما يصنع ذلك المجوس»(٢).

ـ وعن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «وضـع اليدين في الصلاة عمل، وليس في الصلاة عمل»(٣).

ـ وعن علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون في صـلاته، أيـضع إحدىٰ يديه علىٰ الأُخرىٰ بكفّه أو ذراعـه؟ قـال: لا يصلح ذلك، فإن فعل فلا يعود له»(٤).

ـ وصحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «ولا تكفّر، إنّما يصنع ذلك المجوس»(٥).

٥ ـ الإجماع:

وقـد ادّعـاه السـيّد المـرتضىٰ(٦) والشـيخ

---

(١) السنن الكبرىٰ (للبيهقي) ٢: ٧٢ ـ ٧٣، وانظر: سنن أبي داود ١: ١٩٤، باب افتتاح الصلاة، الحديث ٧٣٠، وسنن الترمذي ٢: ١٠٥، باب صفة الصلاة، الحديث ٣٠٤.

(٢) البخاري ١: ١١٧، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة.

(٣) أُنظر: المختلف ٢: ١٩٢، والمنتهىٰ ٥: ٢٩٨.

(٤) أُنظر: الخلاف ١: ٣٢٢، والمنتهىٰ ٥: ٢٩٨، وكشف الغطاء ٣: ٤١٥.

(١) الوسائل ٧: ٢٦٥، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٦٦، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٦) أُنظر الانتصار: ٤١.

الطوسي[١].

أدلّة القول بالكراهة وعدم الإبطال:

قال المحقّق الحلّي في المعتبر: «والوجه عندي الكراهيّة، أمّا التحريم فيشكل؛ لأنّ الأمر بالصلاة لايتضمّن حال الكفّين، فلا يتعلّق بها تحريم، لكن الكراهيّة من حيث هي مخالفة لما دلّت عليه الأحاديث عن أهل البيت ﷺ من استحباب وضعهما علىٰ الفخذين محاذيتين للركبتين...».

ثمّ ناقش أدلّة القول بالتحريم والإبطال:

ـ بأنّ الإجماع منفيٌّ؛ لذهاب بعض أكابر الفضلاء ـ وهو أبو الصلاح ـ إلىٰ خلافه.

ـ وكذا كونه فعلاً كثيراً منفيٌّ أيضاً؛ لأنّ وضع اليدين علىٰ الفخذين ليس بواجب، ولا نهي لوضعهما في موضع معيّن، فللمكلّف وضعهما كيف شاء.

ـ وكون أفعال الصلاة متلقّاة من الشارع حقٌّ، لكن كما لم يثبت مشروعيّة وضع اليمين علىٰ الشمال، لم يثبت تحزيمه، فللمكلّف وضعهما كيف شاء.

ـ والاحتياط حسنٌ حيث لا دليل علىٰ الجواز، أمّا معه فلا.

ـ وأمّا الرواية فمحمولة علىٰ الكراهة؛ لما تضمّنت من التشبيه بالمجوس[٢].

(١) أُنظر الخلاف ١: ٣٢٢.

(٢) المعتبر: ١٩٦.

ولكن رُدّت هذه النقاشات من قبل القائلين بالتحريم والإبطال[١].

أدلّة القول بالتحريم وعدم الإبطال:

قال صاحب المدارك بعد نقل كلام المحقّق الحلّي ونقاشاته للقول بالتحريم: «وهو جيّد، لكن في اقتضاء التشبّه ظهور الرواية في الكراهة نظر، مع أنّ رواية ابن مسلم المتضمّنة للنهي خالية من ذلك.

وبالجملة فحمل النهي علىٰ الكراهة مجاز لا يصار إليه إلّا مع القرينة وهي منتفية، فإذن المعتمد التحريم دون الإبطال»[٢].

وهذه الحرمة ـ كما يظهر ـ حرمة ذاتيّة، بخلاف من عدّها حرمة تشريعيّة كما سيأتي.

أدلّة القول بالتفصيل:

ثمّ إنّ للسيّدين الحكيم والخوئي تفصيل في المسألة، وحاصله ـ علىٰ بيان السيّد الخوئي ـ:

إنّ التكتّف يكون علىٰ أنحاءٍ ثلاثة:

الأوّل ـ أن يقصد به الجزئيّة للصلاة، ولا شبهة في حرمته وفي مبطليّته. أمّا الأوّل، فللتشريع، وأمّا الثاني، فلكونه من الزيادة العمديّة القادحة. وهذا واضح من غير حاجة إلىٰ ورود دليل بالخصوص.

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٥: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، والذكرىٰ ٣: ٢٩٥، والجواهر ١١: ١٧ ـ ١٨.

(٢) المدارك ٣: ٤٦٠ ـ ٤٦١.

الثاني ـ أن يؤتىٰ به لا بقصد الجزئية للصلاة، بل بعنوان العبودية والخضوع والخشوع المأمور بها حال الصلاة، كما هو الدارج عند العامّة. ولا ريب في حرمته أيضاً لمكان التشريع، وأمّا البطلان فمقتضىٰ القاعدة عدمه، بعد وضوح أنّ الحرمة المزبورة لا تستوجبه ـ ما لم يرجع التشريع إلىٰ التقييد في مقام الامتثال ـ فإنّه عمل خارج عن الصلاة كالنظر إلىٰ الأجنبية أثناءها.

الثالث ـ أن يؤتىٰ به لا بقصد الجزئية، ولا بعنوان الخضوع والعبوديّة، فهل هو أيضاً محرّم ومبطل؟

استظهر من المشهور الحرمة والبطلان، واستدلّ لهم بما تقدّم، ثمّ ناقشها، ثمّ قال في نهاية المطاف: «والمتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ التكتّف في حدّ ذاته لا دليل علىٰ حرمته ومبطليّته. نعم هو مكروه كما ذهب إليه المحقّق، لكن كراهة عرضية مجازية باعتبار استلزامه ترك المستحبّ، وهو وضع اليدين علىٰ الفخذين»[1].

وصرّح السيّد الحكيم بعدم وفاء الأدلّة بأكثر من الحرمة التشريعيّة، وهي لا تقتضي بطلان الصلاة إلّا بالفعل بقصد الجزئيّة، أو بلزوم خلل في الامتثال لتقييد الإمتثال به، وإلّا لم يكن وجهٌ للبطلان.

وقال: نعم لا يبعد البناء علىٰ الكراهة الذاتية لظاهر تعليل النهي في بعض النصوص بأنّ فيه تشبّهاً بالمجوس[1].

ويكون حاصل رأيه ما ذكره في المنهاج وهو قوله: «... فإنّه مبطل للصلاة علىٰ الأحوط استحباباً، وحرام حرمة تشريعيّة»[2].

أمّا السيّد الخوئي، فقد قال في المنهاج: «إنّه مبطل للصلاة إذا أتىٰ به بقصد الجزئيّة من الصلاة، وأمّا إذا لم يقصد به الجزئيّة، بل أتىٰ به بقصد الخضوع والتأدّب في الصلاة، ففي بطلان الصلاة به إشكال، والأحوط وجوباً الإتمام ثمّ الإعادة، نعم هو حرام حرمة تشريعيّة مطلقاً»[3].

ولم يغيّر صورة المسألة من محرّري المنهاج إلّا السيّد السيستاني حيث قال: «إنّه مبطل للصلاة علىٰ الأحوط، سواء أتىٰ به بقصد الجزئية أم لا، نعم هو حرام حرمة تشريعيّة مطلقاً»[4].

اختصاص الأحكام المتقدّمة بصورة العمد وعدم الضرورة:

يبدو أنّ من المتسالم عليه بين الفقهاء

---

(١) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٤٦ ـ ٤٥١.

(١) المستمسك ٦: ٥٣١ ـ ٥٣٢.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٢٦٦ / منافيات الصلاة، الثامن ـ التكفير.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١٩٣ / منافيات الصلاة، الثامن ـ التكفير.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧ / منافيات الصلاة، الثامن ـ التكفير.

ـ كما قيل[١] ـ اختصاص الأحكام المتقدّمة من الحرمة والبطلان أو الكراهة بصورة العمد وعدم الضرورة من تقيّة ونحوها. أمّا في صورة السهو فلا يترتّب حكم من الأحكام السابقة، وكذا في مورد التقيّة.

هل تبطل الصلاة لو خالف التقيّة؟

إذا خالف المصلّي وظيفته الفعليّة، فأسدل يديه فيما إذا كانت وظيفته التكفير لأجل التقيّة، فهل تكون صلاته صحيحة أم لا؟ فيه خلاف:

ـ ذهب جماعة، منهم الشهيد الأوّل[٢] إلىٰ بطلان الصلاة عندئذٍ.

ـ وذهب جماعة ومنهم الشهيد الثاني[٣] إلىٰ عدمه، وعلّله بأنّ النهي إنّما هو عن وصف خارج عن الصلاة، وعلّله المحقّق الأردبيلي[٤] بأنّ التكفير ليس شرطاً للصلاة ولا جزءً لها حتىٰ تبطل بتركه.

---

(١) أُنظر: المستمسك ٦: ٥٣٣، ومستند العروة ٤: ٤٥٢، ونقلاه عن الجواهر ١١: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) أُنظر: الذكرىٰ ٣: ٢٩٦، والغنائم ٢: ٤٥٣، وكاشف الغطاء في هامش العروة ٣: ٦ ـ ٧.

(٣) أُنظر: روض الجنان ٢: ٨٨٣، ومجمع الفائدة ٣: ٥٢، والمدارك ٣: ٤٦١، ومستند الشيعة ٧: ١٩، والعروة الوثقىٰ ٣: ٦ ـ ٧ / مبطلات الصلاة، الثالث ـ التكفير، وفيها: «بل لو تركه حالها أشكلت الصحّة وإن كانت أقوىٰ» ولم يخالفه إلّا السيّد الحكيم فقال: «فيه تأمّل» والسيّد الشيرازي الذي قال: «بل البطلان هو الأقوىٰ».

(٤) أُنظر مجمع الفائدة ٣: ٥٢.

عدم الفرق بين أنحاء الوضع:

صرّح أغلب الفقهاء[١] بأنّه لا فرق بين أنحاء الوضع، بأن يضع الكفّ علىٰ الكفّ فوق السُرَّة أو تحتها، وأن يضع الكفّ علىٰ الذراع والساعد. وأن يكون ذلك مع الحائل أو بدونه.

كما لا فرق بين وضع اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ أو بالعكس عند الشيخ الطوسي[٢] وأغلب الفقهاء، لكن استشكل فيه العلّامة فقال: «قال الشيخ في الخلاف: يحرم وضع الشمال علىٰ اليمين، وعندي فيه تردّد؛ إذ رواية محمّد بن مسلم تضمّنت العكس، ورواية حريز تدلّ علىٰ المنع من التكفير، وفي رواية محمّد بن مسلم: أنّ التكفير هو وضع اليمين علىٰ الشمال...»[٣].

وتردّد فيه المحقّق الثاني[٤] أيضاً.

لكن يظهر من المحقّق الأردبيلي[٥] حصر التكفير بوضع اليمين علىٰ الشمال كما هو المستفاد من رواية محمّد بن مسلم.

بل صرّح تلميذه صاحب المدارك[٦] بلزوم

---

(١) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش (١) من العمود الثاني في الصفحة ٢٠٢.

(٢) أُنظر الخلاف ١: ٣٢١، المسألة ٧٤.

(٣) المنتهىٰ ٥: ٣٠١.

(٤) أُنظر جامع المقاصد ٢: ٣٤٦.

(٥) أُنظر مجمع الفائدة ٣: ٥١.

(٦) أُنظر المدارك ٣: ٤٦١.

الاقتصار في ترتّب الحكم، علىٰ ذلك.

وقال السيّد الخوئي: بناءً علىٰ حرمة التكتّف تشريعاً، أو كراهته عرضاً، فلا فرق بين أنحاء الوضع؛ لأنّ الكلّ مشترك في التعبّد بما لا أمر به، أو بوضع اليدين علىٰ كيفيّة مخالفة للوضع علىٰ الفخذين المأمور به.

وبناءً علىٰ الحرمة الذاتيّة ـ كما عليه المشهور ـ فالمتّبع هو الدليل، والمستفاد من مجموع الروايات أنّ الحكم شامل لمطلق وضع اليد[1].

وعلّقه السيّد الحكيم ـ بناءً علىٰ الحرمة الذاتيّة ـ علىٰ صدق التكفير الذي يفعله المجوس[2].

التكتّف في سائر المذاهب الإسلاميّة

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ حكم التكتّف في المذهب الإمامي، ولكن لمّا كانت المسألة خلافيّة وموردًا للابتلاء، فلذلك لا بأس بالتعرّض لآراء سائر المذاهب الإسلامية، ونكتفي بما ذكره شيخنا الأُستاذ السبحاني حول هذا الموضوع في بعض كتبه ورسائله، حيث قال:

القبض بين البدعة والسنّة:

إنّ قبض اليد اليسرىٰ باليمنىٰ ممّا اشتهر ندبه بين فقهاء أهل السنّة:

فقالت الحنفيّة: إنّ التكتّف مسنون وليس بواجب، والأفضل للرجل أن يضع باطن كفّه اليمنىٰ علىٰ ظاهر كفّه اليسرىٰ تحت سُرَّته، وللمرأة أن تضع يديها علىٰ صدرها.

وقالت الشافعيّة: يسنّ للرجل والمرأة، والأفضل وضع باطن يمناه علىٰ ظهر يسراه تحت الصدر وفوق السُّرَّة ممّا يلي الجانب الأيسر.

وشذّت عنهم المالكيّة، فقالوا: يندب إسدال اليدين في الصلاة الفرض[1]، وقالت به جماعة أيضاً قبلهم، منهم: عبدالله بن الزبير، وسعيد بن المسيّب، وسعيد بن جبير، وعطاء، وابن جريج، والنخعي، والحسن البصري، وابن سيرين، وجماعة من الفقهاء.

وأمّا الشيعة الإماميّة، فالمشهور [عندهم] أنّه مبطل، وشذّ منهم من قال بأنّه مكروه كالحلبي في الكافي»[2].

ثُمَّ ذكر روايتين في بيان صفة الصلاة:

إحداهما ـ رواية أبي حُميد الساعدي، حيث

---

(١) أنظر مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٥١.

(٢) أنظر المستمسك ٦: ٥٣٤.

(١) قال ابن قدامة في المغني ١: ٥١٤ ـ عند ذكر القائلين بالتكتّف ـ: «وحكاه ابن المنذر عن مالك، وظاهر مذهبه الذي عليه أصحابه إرسال اليدين»، وبهذا المضمون جاء في سبل السلام ١: ٣٨٨، باب صفة الصلاة، ذيل الحديث الثاني عشر.

(٢) تقدّمت أقوال الشيعة الإماميّة في الصفحة ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

ذكرت صفة صلاة النبي ﷺ ولم يُشر فيها إلىٰ التكتّف ووضع إحدىٰ اليدين علىٰ الأُخرىٰ، بل جاء فيها: «كان رسول اللّٰه ﷺ إذا قام إلىٰ الصلاة رفع يديه حتىٰ يحاذي بهما منكبيه، ثمّ يكبّر حتىٰ يَقِرَّ كلُّ عضوٍ منه في موضعه معتدلاً، ثمّ يقرأ، ثمّ يكبّر فيرفع يديه حتىٰ يحاذي بهما منكبيه، ثمّ يركع...»[١].

ثانيهما ـ رواية حمّاد بن عيسىٰ، التي تبيّن صفة صلاة الإمام الصادق ؑ، التي جاء فيها: «فقام أبو عبداللّٰه مستقبل القبلة منتصباً، فأرسل يديه جميعاً علىٰ فخذيه، قد ضمّ أصابعه وقرّب بين قدميه حتىٰ كان بينهما ثلاثة أصابع مفرّجات، واستقبل بأصابع رجليه جميعاً، لم يحرّفهما عن القبلة بخشوع واستكانة، فقال: اللّٰه أكبر، ثمّ قرأ الحمد بترتيل، وقل هو اللّٰه أحد، ثمّ صبر هنيئة بقدر ما تنفّس وهو قائم، ثمّ قال: اللّٰه أكبر وهو قائم، ثمّ ركع...»[٢].

ثمّ ذكر أدلّة القائلين بالقبض والتكتّف، وأهمّها هو:

١ ـ حديث سهل بن سعد:

روىٰ البخاري عن أبي حازم، عن سهل بن سعد، قال: «كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنىٰ علىٰ ذراعه اليسرىٰ في الصلاة». قال أبو حازم: لا أعلمه إلّا ينمي ذلك إلىٰ النبي ﷺ.

قال إسماعيل: يُنمىٰ ذلك ولم يقل ينمي[١].

والرواية متكفّلة لبيان كيفيّة القبض، إلّا أنّ الكلام في دلالتها بعد تسليم سندها، لكنّها لا تدلّ عليه بوجهين:

أوّلاً ـ لو كان النبي الأكرم هو الآمر بالقبض، فما معنىٰ قوله: «كان الناس يؤمرون»؟ أوَ ما كان الصحيح عندئذٍ أن يقول: كان النبي يأمر؟ أوليس هذا دليلاً علىٰ أنّ الحكم نجمَ بعد ارتحال النبي الأكرم، حيث إنّ الخلفاء وأُمراءهم كانوا يأمرون الناس بالقبض بتخيّل أنّه أقرب للخشوع؟ ولأجله عقد البخاري بعده باباً باسم «باب الخشوع». قال ابن حجر: "الحكمة في هذه الهيئة أنّه صفة السائل الذليل، وهو أمنع عن العبث، وأقرب إلىٰ الخشوع"[٢]، كأنّ البخاري قد لاحظ ذلك وعقّبه بباب الخشوع.

وثانياً ـ إنّ في ذيل السند ما يؤيّد أنّه كان

(١) تقدّم ذكر مصادر الحديث في الصفحة ٢٠٤.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

(١) صحيح البخاري ١: ١٣٥، باب وضع اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ. والمراد من إسماعيل هو إسماعيل بن أبي الأُوس شيخ البخاري. أُنظر فتح الباري ٢: ٢٢٤، ورواه البيهقي في السنن الكبرىٰ ٢: ٢٨، باب وضع اليد اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ.

(٢) فتح الباري ٢: ٢٢٤، باب ٨٧ باب وضع اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ.

من عمل الآخرين، لا الرسول الأكرم نفسه، حيث قال: "قال إسماعيل: لا أعلمه إلّا ينمي ذلك إلىٰ النبي"، بناءً علىٰ قراءة الفعل بصيغة المجهول.

ومعناه أنّه لا يعلم كونه أمراً مسنوناً في الصلاة، غير أنّه يُعزىٰ وينسب إلىٰ النبي، فيكون ما يرويه سهل بن سعد مرفوعاً.

قال ابن حجر: "ومن اصطلاح أهل الحديث إذا قال الراوي ينميه فمراده يرفع ذلك إلىٰ النبي"[١].

هذا كلّه إذا قرأناه بصيغة المجهول، وأمّا إذا قرأناه بصيغة المعلوم، فمعناه أنّ سهلاً ينسب ذلك إلىٰ النبي، فعلىٰ فرض صحّة القراءة وخروجه بذلك من الإرسال والرفع، يكون قوله: «لا أعلمه...» مُعرِباً عن ضعف النسبة، وأنّه سمعه عن رجل آخر ولم يسمّه.

٢ ـ حديث وائل بن حُجر:

وقد روي هذا الحديث بصور:

أ ـ روىٰ مسلم، عن وائل بن حُجر: «أنّه رأىٰ النبي رفع يديه حين دخل في الصلاة كبّر، ثمّ التحف بثوبه، ثمّ وضع يده اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ، فلمّا أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثمّ رفعها، ثمّ كبّر فركع...»[٢].

والاحتجاج بفعل النبي ﷺ وهو متوقّف علىٰ تمام دلالته علىٰ ذلك؛ لأنّ ظاهر الحديث أنّ النبي جمع أطراف ثوبه فغطّىٰ صدره به، ووضع يده اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ، أمّا هل فعل ذلك لكونه أمراً مسنوناً في الصلاة، أو فعله لئلّا يسترخي الثوب، بل يلصق بالبدن ليقي به نفسه من البرد؟ والفعل أمرٌ مجهول العنوان، لا يكون حجّة إلّا إذا عُلم أنّه فعلَ به لكونه مسنوناً. ثمّ إنّ النبي الأكرم ﷺ صلّىٰ مع المهاجرين والأنصار أزيد من عشر سنوات، فلو كان ذلك ثابتاً من النبي ﷺ لكثر النقل وذاع، ولما انحصر نقله بوائل بن حُجر، مع ما في نقله من الاحتمالين.

نعم روي بصورة أُخرىٰ ليس فيه قوله: «ثمّ التحف بثوبه» كما في الرواية التالية:

ب ـ روىٰ البيهقي بسنده عن موسىٰ بن عمير: حدّثني علقمة بن وائل، عن أبيه: «أنّ النبي ﷺ كان إذا قام في الصلاة قبض علىٰ شماله بيمينه، ورأيت علقمة يفعله»[١].

وبما أنّه إذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصة، فالثانية هي المتعيّنة، فيلاحظ علىٰ الرواية بما لوحظ علىٰ الأُولىٰ، وهو: أنّ وجه الفعل غير معلوم فيها، فلو كان النبي مقيماً علىٰ هذا العمل لاشتهر

(١) فتح الباري ٢: ٢٢٤.

(٢) صحيح مسلم ١: ٣٠١ / كتاب الصلاة ـ باب وضع اليد اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ، الحديث ٥٤، تسلسل ٤٠١.

(١) السنن الكبرىٰ للبيهقي ٢: ٢٨. وفي سند الحديث عبدالله بن جعفر، فلو كان ابن نجيح قال ابن معين: ليس بشيء، وقال النسائي: متروك... .

بين الناس، مع أنّ قوله: «ورأيت علقمة يفعله» يُعرب عن أنّ الراوي تعرّف علىٰ السنّة من طريقه.

ج ـ رواه البيهقي أيضاً بسند آخر عن وائل بن حُجر[١] ويظهر الإشكال فيه بنفس ما ذُكر في السابق.

٣ ـ حديث عبدالله بن مسعود:

روىٰ البيهقي مسنداً عن ابن مسعود أنّه كان يصلّي، فوضع يده اليسرىٰ علىٰ اليمنىٰ، فرآه النبي صلى الله عليه وآله فوضع يده اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ[٢].

يلاحظ عليه ـ مضافاً إلىٰ أنّه من البعيد أن لا يعرف مثل عبدالله بن مسعود ذلك الصحابي ما هو المسنون في الصلاة مع أنّه من السابقين في الإسلام: أنّ في السند هشيم بن بشير، وهو مشهور بالتدليس[٣].

وهكذا انتهىٰ إلىٰ مناقشات هذه الروايات من حيث الدلالة والسند[٤] وأضاف في رسالة أُخرىٰ[١] روايات أُخر مع مناقشتها سنداً ودلالة.

مظانّ البحث:

يُبحث عن موضوع التكتّف عند الكلام عن قواطع الصلاة ومنافياتها حيث يقع الكلام في أنّه قاطع للصلاة ومبطل لها أم لا؟

تكرار

راجع: احتياط، امتثال، أمر.

تكريم

راجع: إكرام.

تكسّب

راجع: اكتساب.

تكفّل

راجع: كفالة، يتيم، لقيط.

---

(١) المصدر المتقدّم نفسه، وفي سنده عبدالله بن رجاء، قال عمرو بن علي الفلاس: كان كثير الغلط والتصحيف، ليس بحجّة، لاحظ هدىٰ الساري ١: ٤٣٧.

(٢) المصدر المتقدّم نفسه.

(٣) في ظلال التوحيد: ١٦٥، تحت عنوان دراسة لأربع مسائل فقهيّة تدور بين البدعة والسنّة / المسألة الأُولىٰ: القبض بين البدعة والسنّة، علىٰ ما ذكره الأُستاذ.

(٤) في ظلال التوحيد: ١٦٥ ـ ١٧٤، القبض بين البدعة والسنّة.

(١) سلسلة المسائل الفقهيّة رقم (٤) «القبض بين البدعة والسنّة».

تكفير

لـغـــة:

تفعيل من كَفَر، بمعنىٰ ستر. قال ابن فارس: «الكاف والفاء والراء أصلٌ صحيح يدلّ علىٰ معنىٰ واحد، وهو السَّتر والتغطية، يقال لمن غطّىٰ درعه بثوب: قد كَفَر درعه، والمكفِّر: الرجل المتغطّي بسلاحه»[1].

ثمّ ذكر منه إطلاق الكافر علىٰ الزارع؛ لأنّه يغطّي الحبّ بتراب الأرض، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾[2]، وقوله: ﴿يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾[3].

ومنه: أن ينحني الإنسان ويطأطئ رأسه قريباً من الركوع تعظيماً لصاحبه[4].

اصطلاحاً:

استخدم الفقهاء والمتكلّمون وغيرهم التكفير بالمعاني التالية مع ملاحظة المناسبة مع المعنىٰ الأصلي، وهي:

ـ التكفير بمعنىٰ نسبة الكفر ـ وهو ضدّ الإيمان ـ إلىٰ شخص، والمناسبة هي تغطية الإيمان

(١) معجم مقاييس اللغة ٥: ١٩١ «كفر».

(٢) الحديد: ٢٠.

(٣) الفتح: ٢٩.

(٤) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «كفر».

وستره بالإلحاد والجحود.

وهذا المعنىٰ هو المقصود بالبحث فعلاً.

ـ التكفير بمعنىٰ الخضوع، ومنه وضع اليد اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ في الصلاة، الذي يعبّر عنه بالتكتّف أيضاً، وقد مضىٰ الكلام عنه في عنوان «تكتّف».

ـ التكفير بمعنىٰ ستر الذنوب بدفع غرامة تسمّىٰ بـ«الكفّارة».

وهذه الغرامة قد تكون ماليّة كإطعام المساكين أو عتق رقبة، وقد تكون فعليّة مثل الصوم. وكلاهما موجود في كفّارة الإفطار العمدي، وكفّارة الظهار، وقتل الخطأ[1].

والكلام عن ذلك سوف يأتي في عنوان: «كفّارة».

ـ التكفير بمعنىٰ ستر السيّئات، بل محوها بفعل الطاعات علىٰ عكس الإحباط الذي هو إزالة الطاعات بفعل المعاصي والسيّئات.

والكلام عن ذلك من وظائف علم الكلام، ولكن نبحث عن ذلك قليلاً، كما تقدّم البحث عن الإحباط قليلاً في محلّه أيضاً.

أوّلاً ـ التكفير بمعنىٰ نسبة الكفر إلىٰ المسلم

أُطلق الكفر في لسان الآيات والروايات علىٰ عدّة معانٍ:

(١) لاحظ بحث الكفّارات في الجواهر ٣٣: ١٦٩ وما بعدها.

١ ـ كفر الجحود:

وهو على وجهين:

أ ـ جحود بعلم:

وهو الذي أشار إليه القرآن الكريم بالنسبة إلىٰ أهل الكتاب الّذين كانوا ينتظرون مجيء النبي ﷺ، ثمّ جحدوه بعد مجيئه، في قوله تعالىٰ: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[١].

ب ـ جحود بغير علم:

وهو الذي أشار إليه القرآن ـ حكاية عن الدهريين ـ بقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[٢].

٢ ـ كفر البراءة:

وهو الذي قال عنه تعالىٰ: ﴿ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ﴾[٣].

٣ ـ كفر الترك لما أمر اللّٰه به:

فقد أُطلق علىٰ ترك الحجّ الكفر في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ﴾[٤] أي ترك الحجّ وهو مستطيع.

(١) البقرة: ٨٩.

(٢) الجاثية: ٢٤.

(٣) العنكبوت: ٢٥.

(٤) آل عمران: ٩٧.

٤ ـ كفر النعم:

وقد عبّر القرآن الكريم بالكفر عن كفران النعمة وعدم الشكر عليها في قوله تعالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾[١].[٢]

وقيل: الكفر علىٰ أربعة وجوه:

١ ـ كفر إنكار، بأن لا يعرف اللّٰه عزّ وجلّ ولا يعترف به.

٢ ـ كفر جحود، وهو كفر من يعترف بقلبه، ولا يقرّ بلسانه.

٣ ـ كفر عناد، وهو كفر من يعرف بقلبه ويعترف بلسانه، لكن لا يدين به؛ حسداً وبغياً، مثل كفر أبي جهل والوليد وأضرابهما.

٤ ـ كفر نفاق، وهو كفر من يقرّ بلسانه ولا يعتقد بقلبه[٣].

(١) النمل: ٤٠، وهناك آيات كثيرة أُطلق فيها الكفر علىٰ كفران النعمة منها: الآية ٣٤ من سورة إبراهيم، والآية ٥٣ ـ ٥٥ من سورة النحل، وكذا الآية ٧١ ـ ٧٢، والآية ١١٢ وآيات أُخر.

(٢) وردت هذه الوجوه الخمسة في رواية رواها المجلسي عن تفسير القمّي مسنداً إلىٰ الإمام الصادق عليه السلام. أُنظر: البحار ٦٩: ٩٢ ـ ٩٣ / كتاب الإيمان والكفر، باب الكفر و... الحديث ٢، وتفسير القمّي ١: ٤٥ ـ ٤٧، ذيل الآية قوله تعالىٰ: ﴿سواء عليهم...﴾.

(٣) نقله المجلسي في البحار عن بعض. أُنظر البحار ٧١: ٢٤٥ / كتاب العشرة، باب حقوق الإخوان، ذيل الحديث ٤٣.

ما هو الكفر المخرج عن الإسلام؟

الكفر الذي يخرج به عن الإسلام إنّما هو:

كفر الجحود بكلا قسميه في التقسيم الأوّل، الذي يشمل كفر الإنكار وكفر الجحود في التقسيم الثاني.

وأمّا كفر النفاق، فهو لا يخرج عن الإسلام مادام صاحبه علىٰ ظاهر الإسلام، كما كانت سيرة النبي ﷺ والصحابة مع المنافقين في صدر الإسلام.

وأمّا كفر الترك لما أمر اللّٰه تعالىٰ به، وكفر النعم، فلا يخرجان عن الإسلام، مادام الشخص علىٰ ظاهر الإسلام من الشهادة بالوحدانية وبالرسالة.

ماهو متعلّق الكفر المخرج عن الإسلام؟

والمقصود بالبحث هنا هو معرفة أنّ إنكار أيّ شيءٍ، أو جحوده يخرج عن الإسلام؟ فنقول:

الأُمور التي يخرج معتقدها عن الإسلام هي:

١ ـ إنكار الذات المقدّسة:

كلُّ من أنكر الذات المقدّسة ـ أي اللّٰه تعالىٰ ـ فهو كافر خارج عن الإسلام، وليست التسمية مهمّة فمهما سمّي المعتقد بذلك فهو كافر، سواء سمّي دهريّاً، أو مادّياً، أو ماركسيّاً، أو غير ذلك.

٢ ـ إنكار الوحدانيّة:

من أنكر وحدانيّة اللّٰه تعالىٰ وإن كان معتقداً بذاته، فهو كافر، كمن اعتقد بوجود إلٰهين: إله الخير وإله الشرّ، أو النور والظلمة وغير ذلك.

والحاصل: مَن جعل للّٰه شريكاً فهو مشرك، وهو علىٰ أقسام:

١ ـ أن يجعل له شريكاً في الذات، بأن يعتقد بوجود إلٰهين قادرين علىٰ الخلق والتكوين علىٰ نحو الاستقلال.

٢ ـ أن يجعل له شريكاً في الخلق، بأن يعتقد أنّ اللّٰه تعالىٰ فوّض أمر الخلق وتدبير العالم إلىٰ موجود آخر، كما يعتقده الغلاة والمفوّضة.

راجع: تفويض.

٣ ـ أن يجعل له شريكاً في العبادة، كمشركي العرب وغيرهم ممّن كانوا يعبدون الأصنام تقرّباً إلىٰ اللّٰه.

وهناك أنواع أُخر من الشرك، لكنّ المهمّ منها في بحثنا هو هذه الثلاثة.

وراجع للتفصيل عنوان: إشراك.

٣ ـ إنكار النبوّة:

كلُّ من أنكر نبوّة الأنبياء، أو خصوص نبيّ الإسلام عليهم صلوات اللّٰه أجمعين، فهو خارج عن الإسلام وداخل في الكفر بلا خلاف ولا إشكال أيضاً.

٤ ـ إنكار المعاد:

منكر المعاد ليس بمسلم، وهل يكفّر مطلق منكره، أو خصوص منكر المعاد الجسماني فيه خلاف.

٥ ـ إنكار ما هو ضروري الدِّين:

تقدّم في عنوان «ارتداد»: أنّ إنكار ما هو ضروري الدِّين موجب للارتداد، وهل يوجبه مطلقاً، أو إذا استلزم تكذيب النبي ﷺ؟ تقدّم البحث عنه هناك.

٦ ـ الغلوّ:

الغلوّ في شخصٍ مّا يوجب الخروج من الدِّين، كالقول بحلول اللّٰه تعالىٰ في جسم شخصٍ، أو الاعتقاد بأنّ شخصاً مّا قادر علىٰ الخلق والتكوين، أو تدبير أمر المخلوقات، كلّ ذلك علىٰ نحو الاستقلال، ومن دون إرادة اللّٰه تعالىٰ.

أمّا لو كان في طول إرادة اللّٰه تعالىٰ، فلا مانع منه، كالاعتقاد بالإحياء بإذن اللّٰه تعالىٰ، كما هو بالنسبة إلىٰ عيسىٰ بن مريم عليه السلام الذي صرّح القرآن بأنّه كان يحيي الموتىٰ ويبرئ الأكمه والأبرص بإذن اللّٰه تعالىٰ.

راجع للتفصيل عنوان «تفويض».

٧ ـ النَّصب:

وهو التديّن ببغضة علي عليه السلام؛ لأنّ النواصب نصبوا له، أي عادوه[1]. ويشمل هذا التحديد كلّ من جعل بغض علي عليه السلام ديناً يتديّن به، ومنهم الخوارج الذين كفّروه مع ماورد في حقّه عن النبي ﷺ[2].

(١) أُنظر القاموس المحيط: «نصب».

(٢) فقد روىٰ زرّ، قال: «قال عليّ، والذي فلق الحبّة وبرأ ←

وأمّا سائر الفرق كالمجسِّمة والمشبِّهة والمجبِّرة، فلم يتسرّع فقهاؤنا إلىٰ تكفيرهم؛ لعدم التزامهم عملاً بلوازم مذاهبهم الفاسدة، أمّا لو التزموا بها فهم يُكفَّرون أيضاً.

ولنعم ما قال المحقّق الهمداني: «... وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في أنّه ليس شيءٌ من مثل هذه العقائد التي ربّما يعجز الفحول عن إبطالها، مع مساعدة بعض ظواهر الكتاب والسنّة عليها إنكاراً للضروري، واللّٰه العالم...»[1].

هذا وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «ارتداد» فراجع.

هل يجوز تكفير أهل القبلة؟

الحاصل ممّا سبق: أنَّ كلَّ مَن اعتقد باللّٰه ووحدانيّته، واعتقد برسالة النبي ﷺ وبالمعاد، ولم ينكر ضروريّاً من ضروريّات الدِّين، ولم يكن غالياً ولا ناصبيّاً، فهو مسلم تجري عليه أحكام الإسلام، ولا يجوز تكفيره بالمعنىٰ المخرج من الإسلام وإن جاز وصفه بالكفر بالمعاني الأُخر كترك ما أمر اللّٰه به.

وإنّما يكفَّر من تقدّم ذكره، إذا اعتقد بذلك وهو بالغٌ عاقلٌ قاصدٌ مختارٌ، فلا عبرة بكفر المكرَه

→ النسمة إنّه لعهدُ النبي ﷺ إليَّ: أن لا يحبّني إلّا مؤمن ولا يبغضني إلّا منافق». صحيح مسلم ١: ٨٦ / كتاب الإيمان، الباب ٣٣، الحديث ٧٨، تسلسل ١٣١.

(١) مصباح الفقيه ١: ٥٧٠ كتاب الطهارة.

علىٰ الكفر، كما تقدّم في العناوين: «إشراك»، و«إكراه»، و«تقيّة»... .

ولا يجوز الرمي بالكفر إلّا مع إثبات موجبه، وإلّا فمع الشكّ فيه فلا يجوز؛ لأنّ الناس علىٰ ظاهر الإسلام حتىٰ يثبت خلافه، كما تدلّ عليه الروايات الآتية.

دلالة الروايات علىٰ أنّ المعيار هو ظاهر الإسلام:

وردت روايات عديدة علىٰ أنّ المعيار في عصمة الإنسان وحرمة دمه وماله إنّما هو ظاهر الإسلام، منها:

ـ ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلّا اللّٰه، ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها وحسابهم علىٰ اللّٰه»[١].

ورویٰ عنه ﷺ هذا المعنىٰ كلٌّ من جابر وعبداللّٰه بن عمر وغيرهما[٢].

ـ وروىٰ عبداللّٰه بن عمر، قال: «قال رسول اللّٰه ﷺ: أيّما امرءٍ قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما، إن كان كما قال، وإلّا رجعت عليه»[٣].

ـ وعن أُسامة بن زيد: «قال: بعثنا رسول اللّٰه ﷺ في سريّة، فصبّحنا الحُرُقات من جُهينة، فأدركت رجلاً، فقال: لا إله إلّا اللّٰه، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول اللّٰه ﷺ: أقال: لا إله إلّا اللّٰه وقتلته؟ قال: قلت: يا رسول اللّٰه إنّما قالها خوفاً من السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه حتىٰ تعلم أقالها أم لا؟ فما زال يكرّرها عليَّ حتّىٰ تمنّيت أنّي أسلمت يومئذٍ»[١] وفي رواية أُخرىٰ: «... أنّي لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم»[٢].

ـ وعن أبي عبداللّٰه ؑ قال: «الإسلام يحقن به الدّم، وتُؤدّىٰ به الأمانة، وتُستحلُّ به الفروج، والثواب علىٰ الإيمان»[٣].

ـ وعنه ؑ أيضاً: «الإسلام شهادة أن لا إله إلّا اللّٰه والتصديق برسول اللّٰه ﷺ، به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلىٰ ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدىٰ وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام وما ظهر من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة. إنّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، والإسلام لا يشارك

---

(١) صحيح مسلم ١: ٥٢ / كتاب الإيمان، الباب ٨، الحديث ٢١، تسلسل ٣٤.

(٢) المصدر المتقدّم: سائر أحاديث الباب.

(٣) صحيح مسلم ١: ٧٩ / كتاب الإيمان، الباب ٢٦، الحديث ٦٠، تسلسل ١١١.

(١) صحيح مسلم ١: ٩٦ / كتاب الإيمان، الباب ٤١، الحديث ٩٦، تسلسل ١٥٨.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ١٥٩.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٤ / باب أنّ الإسلام يحقن به الدّم... الحديث الأوّل.

الإيمان في الباطن، وإن اجتمعا في القول والصفة»(١).

إذن المعيار في اتّصاف الإنسان بالإسلام هو الشهادة بالتوحيد والرسالة، وبه يعتصم ويحفظ دمه وماله وذراريه، فلا يحقّ لأحد أن يرمي شخصاً يشهد الشهادتين بالكفر المخرج عن الإسلام. إلّا إذا أنكر ضروريّاً يستلزم إنكار الرسالة، وأمّا المسائل الفرعيّة الاجتهاديّة فالاختلاف فيها لا يسوّغ التكفير.

ومن هنا يتّضح أنّ ما قام به بعض من تكفير المسلمين بمجرّد شبهات واهية(٢) لا يكون على أساسٍ شرعيٍّ، بل هو خلاف الشرع وما ورد عن النبيّ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام.

ومع ذلك نرىٰ ـ مع الأسف ـ عدم الاكتراث بتكفير المسلمين منذ الصدر الأوّل وبدءً بالخوارج الذين كفّروا مَن لم يكن علىٰ أهوائهم من المسلمين حتىٰ يومنا هذا الذي تساهل بعضهم وتسارع في تكفير المسلمين بمجرّد أنّهم لم يكونوا علىٰ أهوائهم، كما فعل الخوارج من ذي قبل!!

فإنّا للّٰه وإنّا إليه راجعون وإلىٰ اللّٰه المشتكىٰ ممّا لاقته الأُمّة الإسلاميّة وتلاقيه من التكفيريّين.

حكم من قال لغيره يا «كافر»:

ذكر الفقهاء في بحث القذف أنّه لو قال شخص لآخرٍ ما يوجب تألّمه ولم يكن موجباً للحدّ ـ كالرّمي بالزنا ونحوه ـ فهو يوجب التعزير، كما تقدّم الكلام عنه في عنوان «تعزير».

وروي في هذا المجال عن علي عليه السلام: «في الرجل يقول للرجل: يا كافر، يا خبيث، يا فاسق، يا حمار؟ قال: ليس عليه حدٌّ معلوم، يعزّر الوالي بما رأىٰ»(١).

ثانياً ـ التكفير بمعنىٰ محو السيّئات بالطاعات

الإحباط والتكفير إصطلاحان كلاميّان منتزعان من الآيات والروايات فالإحباط هو: إزالة الثواب بسبب لحوقه بالمعصية المتأخّرة.

والتكفير هو: إزالة العقاب بسبب لحوقه بالطاعة المتأخّرة.

قال العلّامة الحلّي في شرح التجريد: «ومعناهما: أنّ المكلّف يسقط ثوابه المتقدّم بالمعصية المتأخّرة، أو تكفّر ذنوبه المتقدّمة بطاعته

---

(١) المصدر المتقدّم: ٢٥ / باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام... الحديث الأوّل.

(٢) وعمدة المسؤوليّة في ذلك إنّما هو في عاتق من يعدّون أنفسهم من العلماء الذين يكفّرون مَن لا يكون علىٰ رأيهم، فكم أُريقت الدّماء البريئة من أجل ذلك، وخاصّة إذا كان ذلك مطابقاً لهوىٰ السلطان، أو كان هواه مطابقاً لذلك، وقد أشرنا إلىٰ نماذج من ذلك في عنوان «تقيّة» فراجع.

(١) كنز العمّال ٥: ٥٦٧، الحديث ١٣٩٨٦، وانظر السنن الكبرىٰ ٨: ٢٥٣.

المتأخّرة»[١].

وهل هذا صحيح أم لا؟

قال العلّامة: «اختلف الناس هنا، فقال جماعة من المعتزلة بالإحباط والتكفير... ونفاهما المحقّقون[٢].

ثمّ القائلون بهما اختلفوا:

ـ فقال أبو علي: إنّ المتأخّر يُسقط المتقدّم ويبقىٰ علىٰ حاله.

ـ وقال أبو هاشم: إنّه ينتفي الأقلّ بالأكثر، وينتفي من الأكثر بالأقلّ ما ساواه ويبقىٰ الزائد مستحقّاً. وهذا هو الموازنة».

ثمّ قال: «ويدلّ علىٰ بطلان الإحباط أنّه يستلزم الظلم؛ لأنّ من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر، يكون بمنزلة من لم يحسن، وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيء، وإن تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما، وليس كذلك عند العقلاء، ولقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[٣]، والإيفاء بوعده ووعيده واجب»[٤].

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧٢.

(٢) قال المجلسي: «إعلم أنّ المشهور بين متكلّمي الإماميّة بطلان الإحباط والتكفير». البحار ٥: ٣٣٢ / كتاب العدل، باب الوعد والوعيد والحبط والتكفير، أوّله، وانظر اللوامع الإلهيّة: ٤٦٦.

(٣) الزلزلة: ٧ ـ ٨.

(٤) كشف المراد: ٢٧٢.

أقول:

أوّلاً ـ إنّ كثيراً من الآيات والروايات ذكرت الإحباط والتكفير، مثل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[١].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللّٰهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾[٢] وآيات وروايات أُخرىٰ.

ثانياً ـ لا إشكال في أنّ هناك ما يحبط العمل أو يكفّره إجمالاً، من قبيل:

ـ الكفر بعد الإيمان، فمن كان مؤمناً وعمل صالحاً، ثمّ كفر ومات علىٰ كفره، فتكون أعماله السابقة علىٰ كفره كالعدم، فإن كان قد عمل صالحاً فلا ثواب عليها.

ـ وكذا العكس، فالإيمان بعد الكفر كذلك، فمن كان كافراً، ثمّ آمن وعمل صالحاً، ومات وهو مؤمن فتكفّر عنه سيّئاته أيّام كفره؛ لأنّها مهما كانت فهي لا تكون أعظم من كفره، وغفر اللّٰه له.

ـ التوبة، من تاب عن ذنب أذنبه، فتكون توبته مكفّرةً للذنب الذي ارتكبه.

ـ العقوبات المقرّرة شرعاً: مثل الحدود الشرعيّة كالجلد والرجم. وقطع اليد، أو القصاص ونحوها؛ فإنّها موجبة لتكفير الذنب الّذي استحقّ تلك العقوبة.

ـ الكفّارات المقرّرة شرعاً، فدفعها موجب

(١) النساء: ٣١.

(٢) محمّد ﷺ: ٩.

لرفع العقوبة المستحقّة وموارد أُخرىٰ وردت في بعض الروايات[١].

والتحقيق في ذلك وتوجيه الآيات والروايات الظاهرة في التكفير والإحباط موكول إلىٰ محلّه في علم الكلام.

تكفين

لغــــة:

مصدر كفّن، وأصله كَفَنَ كَفْناً، بمعنىٰ غطّىٰ، وكَفَنَ الخبزة: واراها، ومنه سمّي كفنُ الميّتِ؛ لأنّه يستره. والجمع: أكفان[٢].

اصطلاحاً:

إلباس الميّت الكفَن، وهو الثياب المخصوصة، بعد تغسيله وقبل دفنه.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتكفين:

يجب تكفين الميّت المسلم ومَن بحكمه وجوباً كفائيّاً[١]، بالإجماع، بل بالضرورة[٢].

ولا يغسّل ولا يكفّن الشهيد في المعركة، بل يدفن بثيابه[٣].

والواجب ستر الميّت بالكفن ـ أي نفس عمليّة التكفين ـ لا بذل الكفن أو ثمنه ليُشترىٰ به الكفن[٤].

وفيه أجر جزيل، فقد ورد: «من كفّن مؤمناً، كان كمن ضمن كسوته إلىٰ يوم القيامة»[٥].

وهل تتوقّف صحّة التكفين علىٰ قصد القربة؟

يبدو أنّ المشهور هو عدم التوقّف[٦]. نعم يتوقّف ترتّب الثواب عليه، كما سيتّضح.

قال الشهيد الثاني بعد بيان التكفين والتحنيط: «والنيّة معتبرة فيهما؛ لأنّهما فعلان واجبان، لكن لو أخلّ بها لم يبطل الفعل.

وهل يأثم بتركها؟ يحتمله؛ لوجوب العمل، ولا يتمّ إلّا بالنيّة؛ لقوله ﷺ: "لا عمل إلّا بنيّة"»[٧].

---

(١) لكن يبدو أنّ القائلين بالإحباط والتكفير يحملون الآيات والروايات علىٰ غير هذه الموارد، أو علىٰ دائرة أوسع من هذه الموارد، مثل أن تكفّر الطاعات المتأخّرة المعاصي المتقدّمة، أو تحبط المعاصي المتأخّرة الطاعات المتقدّمة.

(٢) أُنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «كفن».

(١) راجع تفصيل الكلام عن ذلك في عنوان «تجهيز».

(٢) أُنظر: مستند الشيعة ٣: ١٧٨، والجواهر ٤: ١٥٨، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٢٩٧، وغيرها.

(٣) أُنظر الجواهر ٤: ٨٦، وعنوان «شهيد».

(٤) أُنظر المصادر المتقدّمة في الهامش ٢.

(٥) الوسائل ٣: ٤٨، الباب ٢٦ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

(٦) أُنظر المستمسك ٤: ١٥٣.

(٧) الوسائل ١: ٤٦، الباب ٥ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث الأوّل.

وعدمه أقوىٰ؛ لأنّ القصد بروزهما للوجود، كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء الدَّين....

ولكن لا يستتبع الثواب إلّا إذا أُريد بها التقرّب إلىٰ الله تعالىٰ، كما نبّه عليه الشهيد ﷺ في القواعد»[١].

وقال الشيخ الأنصاري بعد نقل ذلك عنه: «ولا ريب أنّ ما قوّاه هو المتعيّن»[٢].

الكفن الواجب والمندوب:

الكفن يتكوّن من قسمين: واجب، ومندوب.

أوّلاً ـ الكفن الواجب:

المعروف بين فقهائنا[٣] أنّ الكفن الواجب يتكوّن من ثلاث قطع، وإن اختلفوا في تعريفها.

والمعروف عن سلّار أنّه تكفي قطعة واحدة حال الاختيار، فإنّه قال عند ذكر الواجب من تجهيزه: «... وتكفينه بقطعة واحدة...»[٤].

ويدلّ علىٰ المشهور الأخبار المستفيضة، من قبيل:

ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «كتب أبي في وصيّته أن أُكفّنه في ثلاثة أثواب، أحدها رداء له حبرة كان يصلّي فيه يوم الجمعة، وثوب آخر وقميص، فقلت لأبي: لِمَ تكتب هذا؟ فقال: أخاف أن يغلبك الناس، وإن قالوا: كفّنه في أربعة أو خمسة، فلا تفعل وعمّمه بعدُ [وعمّمني] بعمامةٍ، وليس تعدُّ العمامة من الكفن، إنّما يُعدُّ ما يلفّ به الجسد»[١].

ـ موثّقة سماعة، قال: «سألته عمّا يكفّن به الميّت؟ قال: ثلاثة أثواب، وإنّما كُفّن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب: ثوبين صحاريّين، وثوب حبرة، والصحاريّة تكون باليمامة، وكُفّن أبوجعفر ﷺ في ثلاثة أثواب»[٢].

وروايات أُخر بهذا المضمون[٣].

ويدلّ أيضاً علىٰ قول المشهور الإجماع المتقدّم علىٰ سلّار والمتأخّر عنه[٤].

أمّا سلّار فاستدلّوا علىٰ قوله:

---

(١) روض الجنان ١: ٢٨٣، وانظر القواعد والفوائد ١: ٨٩.

(٢) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٢٩٨.

(٣) أُنظر: المختلف ١: ٣٩٤، والذكرىٰ ١: ٣٥٣، والمدارك ٢: ٩٢، ومستند الشيعة ٣: ١٧٩، والجواهر ٤: ١٥٩، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٢٩٨، بل في بعضها دعوىٰ الإجماع، ولم يستثنوا إلّا سلّار.

(٤) المراسم: ٤٧.

---

(١) الوسائل ٣: ٩، الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدّم ٣: ٧، الحديث ٦.

(٣) أُنظر روايات الباب المتقدّم.

(٤) أُنظر: الخلاف ١: ٧٠١، المسألة ٤٩١، والذكرىٰ ١: ٣٥٣، والجواهر ٤: ١٥٩.

١ ـ بالأصل، وهو أصالة عدم وجوب الزائد عن الواحد.

٢ ـ وبما رواه زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: العمامة للميّت من الكفن هي؟ قال: لا، إنّما الكفن المفروض ثلاثة أثواب، أو ثوب تام لا أقلّ منه يواري فيه جسده كلّه، فما زاد فهو سنّة...»[١].

فاستدلّوا بقوله: «أو ثوب تامّ...» علىٰ التخيير بين الثلاثة أثواب أو ثوب واحد، فيدلّ علىٰ إجزائه.

ولكن رُدَّ الأصل بأنّه دليل حيث لا دليل، ومع الروايات الدالّة علىٰ وجوب الثلاثة لا يبقىٰ مجال للأصل[٢].

وأمّا الرواية فأُجيب عنها: بأنّ الاستدلال ـ علىٰ فرض تماميّته ـ فإنّما يتمّ علىٰ قراءة الرواية كما تقدّم، إلّا أنّه فيها قراءات أُخر من قبيل: «وثوب تامّ...» فيكون من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ، أي ثوب من الثلاثة تامّ يشمل جميع البدن.

وفي قراءة أُخرىٰ: «ثلاثة أثوابٍ، تامٌّ لا أقل منه»[٣].

(١) الوسائل ٣: ٦، الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: الجواهر ٤: ١٥٩، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٣) أُنظر المصدرين المتقدّمين وغيرهما.

تفصيل القطع الثلاثة:

المشهور بين فقهائنا[١] أنّ القطع الثلاثة يجب أن تكون علىٰ الترتيب الآتي:

١ ـ المئزر:

وهو ثوب يستر ما بين السرّة والركبة.

٢ ـ القميص:

وهو ثوب يستر ما بين المنكبين إلىٰ نصف الساقين.

٣ ـ الإزار:

وهو ثوب يستر جميع البدن من الرأس إلىٰ القدمين، ومقتضاه الزيادة في الطرفين ـ الرأس والقدم ـ بالمقدار الذي يشدّ بها الكفن ولا يبرز البدن.

هذا هو المشهور كما تقدّم.

ولكن خيّر ابن الجنيد[٢] بين ثلاثة أثواب كاملة وبين ثوبين وقميص، وتبعه المحقّق في المعتبر[٣] والشهيد الثاني في الروض[٤] وصاحب المدارك[٥]، وتلميذه صاحب الكفاية[٦]، وصاحب

(١) أُنظر النسبة في: المختلف ١: ٣٩٤، وروض الجنان ١: ٢٧٨، والكفاية ١: ٣٥، والجواهر ٤: ١٦٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٢) نقله عنه المحقّق في المعتبر: ٧٥.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم.

(٤) أُنظر روض الجنان ١: ٢٧٨.

(٥) أُنظر المدارك ٢: ٩٤.

(٦) أُنظر الكفاية ١: ٣٥.

المفاتيح[١]، وصاحب الحدائق[٢]، وصاحب المستند[٣]، واستظهره من آخرين.

وشكّك جماعة أُخرىٰ في خصوص المئزر.قال صاحب المدارك: «وأمّا المئزر فقد ذكره الشيخان وأتباعهما، وجعلوه أحد الأثواب الثلاثة المفروضة، ولم أقف في الروايات علىٰ ما يعطي ذلك، بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد، أو الأثواب الثلاثة...»[٤].

وقال تلميذه صاحب الكفاية: «والمشهور أنّه يجب أن يكون في الثلاثة المئزر، والروايات التي وصلت إليّ غير دالّة علىٰ ذلك»[٥].

وتبعهما النراقي في المستند[٦]. وهو الظاهر ممّن قال: الكفن ثوبان وقميص أو ثلاثة أثواب، مثل ابن الجنيد والمحقّق ونحوهما.

ولكلٍّ من المثبتين والنافين أدلّته علىٰ مدّعاه، فعمدة أدلّة النافين هو عدم ورود كلمة «المئزر» في الروايات.

وعمدة أدلّة المثبتين هو إرادة المئزر من الإزار في الروايات؛ لأنّ الإزار قد يراد به المئزر، علىٰ تفصيل ذكروه في هذا المجال.

وعلىٰ أيّة حال، فالمشهور ماتقدّم: من أنّ القِطع ثلاثة: مئزر، وقميص، وإزار، وهو الذي عليه الفقهاء وسيرة المتشرّعة اليوم.

ثانياً ـ الكفن المندوب:

هناك قطع من الكفن زائدة علىٰ الثلاثة المتقدّمة إلّا أنّها ليست بواجبة، بل هي مستحبّة، وهي:

١ ـ اللفّافة:

يستحبّ أن تزاد لفّافة للرجل والمرأة والأولىٰ أن يكون طولها ثلاثة أذرع ونصف، وعرضها شبر يشدّ بطرفيها حقوي الميّت وفخذيه إلى الركبتين، بعد أن يجعل بين أليتيه شيئاً من القطن[١].

والمستند فيه عدّة روايات، منها ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الميّت يكفّن في ثلاثة، سوىٰ العمامة، والخرقة يشدّ بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء، والخرقة والعمامة لابدّ منهما وليستا من الكفن»[٢].

---

(١) أُنظر المفاتيح ٢: ١٦٥.
(٢) أُنظر الحدائق ٤: ١٦.
(٣) أُنظر مستند الشيعة ٣: ١٨٤.
(٤) المدارك ٢: ٩٤ ـ ٩٥.
(٥) الكفاية ١: ٣٥.
(٦) مستند الشيعة ٣: ١٨٨.

(١) أُنظر: المبسوط ١: ١٧٦، والشرائع ١: ٤٠، والمنتهىٰ ٧: ٢٢٧، والذكرىٰ ١: ٣٦١، وروض الجنان ١: ٢٨٤ ـ ٢٨٥، والمدارك ٢: ١٠١، وفيه: «قد قطع الأصحاب باستحبابها».
(٢) الوسائل ٣: ٩، الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٢.

٢ ـ العمامة:

تزاد للرجل عمامة يعمّم بها محنّكاً، يلفّ بها رأسه لفّاً، ويخرج طرفاها من تحت الحنك، ويلقيان علىٰ صدره.

قال المحقّق الحلّي: «الأصحاب متّفقون علىٰ استحبابها»[١].

وقد دلّت علىٰ استحبابه واستحباب الصورة المتقدّمة عدّة روايات[٢].

٣ ـ القناع:

وهي للمرأة بدل العمامة، وفي المدارك: «هذا مذهب الأصحاب»[٣] ودلّت عليها بعض الأخبار أيضاً[٤].

٤ ـ لفّافة لثدي المرأة:

وتزاد المرأة لفّافاً، يلفّ بها ثدياها يضمّهما إلىٰ صدرها، قال صاحب المدارك: «مستندها رواية سهل... وهذه الرواية ضعيفة جدّاً، إلّا أنّي لا أعلم لها رادّاً»[٥].

٥ ـ النَّمَط:

«وهو ضرب من البُسُط، أو ثوب فيه خطط، مأخوذ من الأنماط، وهي الطرائق. ونُقل عن ابن إدريس أنّه فسّره بالحبرة؛ لدلالة الإسمين علىٰ الزينة، وظاهر الأكثر مغايرته لها. وقد قطع الأصحاب باستحبابه للمرأة».

قال ذلك صاحب المدارك[١].

٦ ـ الحِبرة:

قال المحقّق في المعتبر: «يستحبّ أن يزاد الرجل حبرة يمنيّة غير مطرّزة بالذهب».

ثمّ قال: «الحبرة من التحبير وهو التحسين والتزيين، و"يمنيّة" منسوبة إلىٰ اليمن، و"عَبْرية" منسوبة إلىٰ العَبر، وهو جانب الوادي، وهذا مذهب علمائنا، وأنكرها من عداهم.

لنا: ما رواه أبو مريم الأنصاري، قال: "سمعت أبا جعفر يقول: كُفّن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب: بُرد حبرة أحمر، وثوبين أبيضين صحاريّين..."[٢]»[٣].

لكن قال صاحب المدارك: «وأنت خبير بأنّ هذه الروايات إنّما تدلّ علىٰ استحباب كون الحبرة إحدىٰ الأثواب الثلاثة، لا علىٰ استحباب جعلها زيادة علىٰ الثلاثة، كما ذكرها المتأخّرون...»[٤].

---

(١) المعتبر: ٧٦.

(٢) أُنظر الوسائل ٣: ٦، الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١ و٧ و٨ و١٠ و١٢ وغيره.

(٣) المدارك ٢: ١٠٥.

(٤) أُنظر الوسائل ٣: ٨، الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٩ و١٨.

(٥) المدارك ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥.

---

(١) المصدر المتقدّم.

(٢) الوسائل ٣: ٧، الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣ (وفيه برد أحمر حبرة).

(٣) المعتبر: ٧٦.

(٤) المدارك ٢: ١٠٠.

ولذلك احتاط بعض المتأخّرين عنه، فقال صاحب الرياض بعد الكلام حول ذلك: «والاحتياط بالترك لعلّه غير بعيد؛ إذ دفع المفسدة أُولىٰ من جلب المنفعة»(١).

ووافقه النراقي في المستند(٢).

وهل استحباب الحبرة مختصّة بالرجل، أو تشمل المرأة أيضاً؟

ظاهر المحقّق في المعتبر الأوّل، لكن قال الشهيد الأوّل: «يستحبّ عندنا أن يزاد الرجل والمرأة حبرة»(٣).

وقال الشهيد الثاني: «والمشهور استحبابها للمرأة أيضاً؛ لعدم ما يدلّ علىٰ التخصيص»(٤).

مستحبّات التكفين:

ذكر الفقهاء أُموراً قالوا باستحبابها في التكفين، والمقصود بالذكر هنا هو غير زيادة القطع المستحبّة من الكفن، وهذه الأُمور طبقاً لبيان السيّد اليزدي في العروة هي:

١ ـ إجادة الكفن.

٢ ـ كونه من القطن.

٣ ـ أن يكون أبيض، بل يكره المصبوغ ماعدا الحبرة، ففي بعض الأخبار: أنّ رسول اللّه ﷺ كفّن في حبرة حمراء(١).

٤ ـ أن يكون من خالص المال وطهوره، لا من المشتبهات.

٥ ـ أن يكون من الثوب الذي أحرم فيه، أو صلّىٰ فيه.

٦ ـ أن يُلقىٰ عليه شيء من الكافور والذريرة(٢).

٧ ـ لا يبعد استحباب تبرّك الكفن بتربة قبر الإمام الحسين عليه السلام، وضريحه وضرائح سائر الأئمّة عليهم السلام.

٨ ـ أن يجعل الطرف الأيمن من اللفّافة علىٰ الطرف الأيسر، والأيسر علىٰ الأيمن.

لكن عكس في الشرائع(٣)، ولعلّه أولىٰ، كما في تعليقة السيّد البروجردي.

٩ ـ أن يخاط الكفن بخيوطه إذا احتاج الىٰ الخياطة.

١٠ ـ أن يكون المباشر للتكفين علىٰ طهارة من الحدث، وإن كان هو الغاسل له فيستحبّ أن يغسل يديه إلىٰ المرفقين، بل المنكبين ثلاث مرّات، ويغسل رجليه إلىٰ الركبتين، والأولىٰ أن

---

(١) الرياض ٢: ١٨٣.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ٣: ١٩٩.

(٣) الذكرىٰ ١: ٣٦٠.

(٤) روض الجنان ١: ٢٨٤.

(١) الوسائل ٣: ٦، الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

(٢) قال في العروة: «وهي ـ علىٰ ما قيل ـ حبٌّ يشبه حبّ الحنطة، له ريح طيّب إذا دُقّ، وتسمّىٰ الآن قمحة، ولعلّها كانت تسمّىٰ بالذريرة سابقاً». ٢: ٧٥ / بقيّة المستحبّات وذكروا لها معانٍ أُخر، أُنظر المدارك ٢: ١٠٦.

(٣) أُنظر شرائع الإسلام ١: ٤٠.

يغسل كلّ ما تنجّس من بدنه، وأن يغتسل غسل المسّ قبل التكفين.

١١ ـ أن يكتب علىٰ حاشية جميع قطع الكفن، الواجب منها والمستحبّ: اسمه واسم أبيه وأنّه يشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً رسول اللّٰه ﷺ وأنّ عليّاً والحسن والحسين... ـ ويذكر سائر الأئمّة ـ أولياء اللّٰه وأوصياء رسول اللّٰه وأئمّتي، وأنّ البعث والثواب والعقاب حقّ[1].

وذكروا أدعية أُخرىٰ يستحبّ كتابتها.

والأولىٰ كتابتها بالتربة الحسينية إن أمكن، أو بالماء والطين، أو بالإصبع خالياً[2].

(١) قال صاحب المدارك: «الأصل في هذه المسألة ما رواه أبو كهمش، قال: حضرت موت إسماعيل وأبو عبداللّٰه عليه السلام جالس عنده، فلمّا حضره الموت شدّ لحييه وغمّضه وغطّىٰ عليه الملحفة، ثمّ أمر بتهيئته، فلمّا فرغ من أمره، دعا بكفنه فكتب في حاشية الكفن: إسماعيل يشهد أن لا إله إلّا اللّٰه».

ثمّ قال: «وزاد الأصحاب في المكتوب والمكتوب عليه، ولا بأس به، وإن كان الاقتصار علىٰ ما ورد النقل أولىٰ» ٢: ١٠٧.

(٢) قال صاحب المدارك: «النصّ خال عن تعيين ما يكتب به، ولا ريب أنّ الكتابة بتربة الحسين عليه السلام أولىٰ» ٢: ١٠٧.

ثمّ قال: «والظاهر اشتراط التأثير في الكتابة؛ لأنّه هو المعهود، وأمّا الكتابة بالإصبع مع تعذّر التربة أو الطين فذكره الشيخان، ولا أعرف مأخذه» ٢: ١٠٨.

والأحسن أن تكتب الأدعية والقرآن في قطعة منفصلة عن الكفن وتجعل علىٰ صدر الميّت أو فوق رأسه حذراً من التلويث.

١٢ ـ أن يهيّء كفنه قبل موته، وكذا السدر والكافور.

١٣ ـ أن يجعل الميّت حال التكفين مستقبل القبلة مثل حال الاحتضار، أو بنحوٍ حال الصلاة[1].

مكروهات الكفن:

ذكروا للكفَن مكروهات، وهي:

١ ـ أن يقطع بالحديد.

٢ ـ أن تعمل له أكمام وأزرار جديدة، ولو كفّن في قميصه الملبوس له حال حياته قُطعت أزراره، ولا بأس بأكمامه.

٣ ـ أن تُبَل الخيوط التي يخاط بها بريقه.

٤ ـ تبخيره بدخان الأشياء الطيّبة الريح، بل تطييبه ولو بغير البخور، نعم يستحبّ تطييبه بالكافور والذريرة كما تقدّم.

٥ ـ أن يكون أسود، بل تقدّم استحباب كونه أبيض.

٦ ـ أن يكتب عليه بالسواد.

٧ ـ أن يكون من الكتّان.

٨ ـ كونه ممزوجاً بالإبريسم، بل الأحوط تركه إلّا أن يكون خليطه أكثر.

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ٧٥ ـ ٧٨ / بقيّة المستحبّات.

٩ ـ المماكسة في شرائه.

١٠ ـ جعل عمامته بلا حنك.

١١ ـ كونه وسخاً غير نظيف.

١٢ ـ كونه مخيطاً[١].

ومن المستحبّات، سواء جعلناه من مستحبّات التكفين أو التدفين، وضع جريدتين خضراوين من النخل مع الإمكان وإلّا فمن السدر، وإلّا فمن الخلاف، وإلّا فمن شجر رطب إحداهما من جانبه الأيمن مع ترقوته، يلصقها بجلده، والأُخرىٰ من الجانب الأيسر بين القميص والأزار.

وقد ورد بذلك روايات مستفيضة[٢]، والحكم مجمع عليه بين الأصحاب كما قيل[٣].

قال السيّد المرتضىٰ: «والتعجّب من ذلك كتعجّب الملاحدة من الطواف والرمي وتقبيل الحجر، بل من غسل الميّت وتكفينه مع سقوط التكليف عنه، وكثير من الشرائع مجهولة العلل»[٤].

أحكام متفرّقة أُخرىٰ للتكفين:

لو لم يتمكّن من القِطع الثلاثة:

قلنا: الواجب تكفين الميّت في قطع ثلاثة، فلو لم يتمكّن منها، فيكفّن فيما تمكّن منه، سواء كان قطعتان أو قطعة واحدة.

وقد ادّعي عليه الإجماع[١]؛ لأنّ الضرورة تبيح دفنه بغير كفن فببعضه بطريق أولىٰ[٢]، أو لأنّ وجوب التكفين انحلالي، فيكون لكلّ قطعة وجوب، ومع انتفاء الوجوبين الآخرين، يبقىٰ الوجوب الثالث مستقلاً[٣].

ولو كانت قطعة واحدة، ودار الأمر بين جعلها إزاراً أو غيره، فتُجعل إزاراً.

ما يشترط في الكفن:

اشترط الفقهاء في الكفن الأُمور التالية:

١ ـ أن يكون ساتراً وغير حاكٍ لما تحته من جسد الميّت[٤]. ثمّ إنّهم اختلفوا في أنّ ذلك شرط في كلّ قطعة بانفرادها، أو شرط للمجموع بما هو

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ٧٨ / مكروهات الكفن.

(٢) أُنظر الوسائل ٣: ٢٠، الباب ٧ من أبواب التكفين، باب استحباب وضع الجريدتين الخضراوين مع الميّت.

(٣) أُنظر: المعتبر: ٧٧ وفيه: «وهو مذهب علمائنا أجمع»، والمدارك ٢: ١٠٨.

(٤) الانتصار: ٣٦.

(١) أُنظر: التذكرة ٢: ٩، والحدائق ٤: ١٤ ـ وإن ناقش هو في ذلك ـ، والجواهر ٤: ١٦٨.

(٢) كما في التذكرة ٢: ٩، والذكرىٰ ١: ٣٥٤ ـ ٣٥٥، وروض الجنان ١: ٢٧٧، والمدارك ٢: ٩٥، وغيرها.

(٣) كما في التنقيح (الصلاة) ٨: ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

(٤) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٣٨٢، ويبدو أنّه أوّل من تعرّض للمسألة، وروض الجنان ١: ٢٧٩، والجواهر ٤: ١٧٢ ـ ١٧٣، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٢١٠ ـ ٢١١، والعروة الوثقىٰ ٢: ٦٤ / تكفين الميّت، المسألة ٢. هذا وشكّك صاحب الحدائق في أصل وجوب الستر ومال إليه النراقي، أُنظر: الحدائق ٤: ١٧، ومستند الشيعة ٣: ١٩٥.

مجموع، بحيث لو كان كلٌّ واحدٍ منها حاكياً، أمّا لو اجتمع الكلّ لم يكن حاكياً، كان كافياً؟

٢ ـ أن يكون طاهراً[١]، ولو تنجّس بعد التكفين وجب إزالة النجاسة عنه ولو بعد وضعه في القبر، بغسلٍ أو بقرض محلّ النجاسة من الكفن.

٣ ـ أن لا يكون من الحرير الخالص، إجماعاً[٢]، بلا فرق بين الرجال والنساء، وإن استشكل فيه العلّامة[٣] بالنسبة إلىٰ النساء، لجواز لبسهنّ له حال الحياة.

٤ ـ أن لا يكون مغصوباً، إجماعاً[٤]، ولو كفّن به وجب نزعه حتىٰ بعد الدفن. ولو لم يوجد غير المغصوب دفن عارياً.

٥ ـ أن لا يكون من جلد الميتة، إمّا بناءً علىٰ قاعدة اشتراك شرائط الكفن مع شرائط لباس المصلّي[٥]، أو لأجل فقد الطهارة المعتبرة في الكفن[١].

٦ ـ أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، سواء كان جلداً، أو شعراً، أو وبراً[٢]، بناءً علىٰ القاعدة المتقدّمة، ومن لا يقبلها، فلا دليل عنده إلّا الاحتياط لاحتمال الإجماع[٣].

٧ ـ بل قيل: أن لا يكون من الجلد مطلقاً؛ لعدم صدق الثوب[٤]، وأمّا لو صدق ذلك، فقد قيل بجوازه[٥].

تنبيـــه:

كلُّ ما تقدّم من الشرائط إنّما هو في صورة التمكّن والاختيار، وأمّا مع العجز والاضطرار، فيمنع من المغصوب بلا ريب، أمّا غيره فقد ذكر

---

(١) دعوىٰ الإجماع عليه مستفيضة، أُنظر: المعتبر: ٧٥، والتذكرة ٢: ٧، والذكرىٰ ١: ٣٥٥، والجواهر ٤: ١٦٩.

(٢) أُنظر دعوىٰ الإجماع في: المعتبر: ٧٥، والتذكرة ٢: ٥، والذكرىٰ ١: ٣٥٥، والمدارك ٢: ٩٥، والحدائق ٤: ١٧.

(٣) أُنظر المنتهىٰ ٧: ٢٢٢، إلّا أنّه صرّح بالتعميم في التذكرة.

(٤) أُنظر دعوىٰ الإجماع في: المعتبر: ٧٥، والتذكرة ٢: ٧، والذكرىٰ ١: ٣٥٥، ومستند الشيعة ٣: ٢٠٧، والجواهر ٤: ١٦٩، وغيرها.

(٥) كما عليه جماعة أُنظر: الغنية: ١٠٢، والسرائر ١: ١٦٢، والكافي في الفقه: ٢٣٧، والوسيلة: ٦٦، والمختصر النافع ←

→ ١: ١٢، والتذكرة ٢: ٦، والقواعد ١: ٢٢٦، والدروس ١: ١٠٧، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ٤١٦، ورسائل المحقّق الكركي ١: ٩٣، والطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣١٤ ـ ٣١٥، وغيرها.

(١) أُنظر: المستمسك ٤: ١٥٥، والتنقيح (الطهارة) ٨: ٣٤٤.

(٢) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٣٧٩، والعروة الوثقىٰ ٢: ٦٥، المسألة ٤.

(٣) أُنظر: المستمسك ٤: ١٥٧، والتنقيح (الطهارة) ٨: ٣٥٦.

(٤) أُنظر: المعتبر: ٧٥، والتذكرة ٢: ٦، والذكرىٰ ١: ٣٥٥، وجامع المقاصد ١: ٣٨٠، والمسالك ١: ٨٩، والجواهر ٤: ١٧٢.

(٥) أُنظر: الغنية: ١٠٢، والدروس ١: ١٠٧، والروضة ١: ٤١٦، والعروة الوثقىٰ ٢: ٦٥، تعليقة الإمام الخميني علىٰ المسألة (٤)، الهامش رقم (٣).

الشهيد وجوهاً ثلاثة: المنع مطلقاً؛ لإطلاق أدلّته، فيدفن عارياً، ووجوب ستره بها، ووجوب ستره حالة الصلاة ثمّ يدفن عارياً[١].

وفرّق في جامع المقاصد بين النجس وغيره كالحرير وجلد غير المأكول فأجاز الأوّل؛ لأنّ أمره أخف[٢].

وقال الشيخ الأنصاري: «الأظهر وجوب الستر بكلّ واحد من هذه عند الانحصار، لما استفيد من أخبار علّة تكفين الميّت، ومن كون حرمته ميّتاً كحرمته حيّاً، ومن أنّ أصل ستر بدن الميّت مطلوب...»[٣].

وما قاله الشيخ هو الأشهر علىٰ ما يبدو[٤].

عدم تكفين الشهيد:

الشهيد يصلّىٰ عليه ويدفن من غير تغسيل ولا تكفين؛ إجماعاً مستفيضاً[٥]؛ للروايات العديدة، منها صحيحة أبان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولايغسّل، إلّا أن يدركه المسلمون وبه رمق ثمّ يموت بعد، فإنّه يغسّل ويكفّن ويحنّط، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كفّن حمزة في ثيابه ولم يغسّله ولكنّه صلّىٰ عليه»[١].

وللفقهاء كلام في:

- اشتراط أن يكون القتال بين يدي المعصوم عليه السلام وعدمه.
- واشتراط أن يموت الشهيد في المعركة بحيث لو جُرح ونقل إلىٰ خارجها ثمّ مات لم يجرِ حكم الشهيد عليه، أو لا يشترط.
- وأُمور أُخرىٰ، سوف يأتي الكلام عنها في العنوانين: «شهيد» و«غسل» إن شاء الله تعالىٰ.

تكفين أبعاض الميّت:

إذا كان البعض هو المشتمل علىٰ الصدر، كالنصف الأعلىٰ من البدن وإن لم يشتمل علىٰ الرأس، أو كان هو الصدر خاصّة، فالمعروف بين الفقهاء هو وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه.

وإن كان غيره، فإن كان قطعة فيها عظم، فتغسّل وتلفّ في خرقة وتدفن.

وإن لم يكن فيها عظم تلفّ في خرقة وتدفن[٢].

---

(١) أُنظر الذكرىٰ ١: ٣٥٥.

(٢) أُنظر جامع المقاصد ١: ٣٨٠.

(٣) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣١٨.

(٤) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٦٥ ولم يعلّق عليه أحد من المعلّقين إلّا السيّد الحكيم؛ فإنّه تأمّل في الحرير فقط.

(٥) أُنظر: الخلاف ١: ٧١٠، والغنية: ١٠٢، والذكرىٰ ١: ٣٢٠، والمدارك ٢: ٦٩، وكشف اللثام ٢: ٢٢٨، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٩٩، والجواهر ٤: ٩١.

---

(١) الوسائل ٢: ٥١٠، الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٩.

(٢) أُنظر: المدارك ٢: ٧٢ ـ ٧٦، وكشف اللثام ٢: ٢٠٥ ـ ٢١١، والجواهر ٤: ١٠٠ ـ ١٠٦، والعروة الوثقىٰ ٢: ٤٥ / تغسيل الميّت، المسألة ١٢.

وغير الأوّل لم يكن مقطوعاً به في كلمات الفقهاء، بل عند بعضهم مبنيٌّ على الاحتياط؛ لعدم وضوح المستند[١].

تكفين السقط:

إذا تمّت للسقط أربعة أشهر، أو اكتملت واستوت خلقته على اختلاف العبارات، فالواجب تغسيله وتكفينه ودفنه، ولا تجب الصلاة عليه[٢].

وفي بعض العبارات: «لفّه»[٣] بدل «تكفينه»، والمشهور الأوّل.

وأمّا إذا لم تتمّ له أربعة أشهر، أو لم تستوِ خلقته ـ على بعض التعابير ـ فالواجب لفّه في خرقة ودفنه[٤].

تنبيـــه:

هذا وبقيت أُمور تقدّم الكلام عنها في عنوان «تجهيز» من قبيل: أنّ الكفن الواجب يخرج من أصل المال، والمستحبّ من الثلث، أو من الأصل مع رضا الورثة، وأنّ كفن الزوجة على الزوج، ونحو ذلك من الأبحاث، كما أنّه قد تقدّم البحث عن تحنيط الميّت في عنوان «تحنيط».

(١) أنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٤٥، الهوامش علىٰ المسألة ١٢.

(٢) أُنظر: الذكرىٰ ١: ٣١٥ ـ ٣١٦، وروض الجنان ١: ٣٠٣، والمدارك ٢: ٧٥ ـ ٧٦، وكشف اللثام ٢: ٢٠٦، والجواهر ٤: ١١٠ ـ ١١٢، والعروة الوثقىٰ ٢: ٣٢ / تغسيل الميّت.

(٣) أُنظر الشرائع ١: ٣٨.

(٤) أُنظر المصادر المتقدّمة.

مظانّ البحث:

يُبحث عن التكفين عند الكلام عن تغسيل الميّت في بحث الغسل من كتاب الطهارة.

تكلُّف

لغـــة:

اسم لما يتكلّف، من كلّفته تكليفاً، وأصله من الكُلفة، أي المشقّة. فالتكلّف إذن اسم لما يُفعل بمشقّة[١].

ومنه: التكليف، كما سيأتي شرحه في الملحق الأُصولي عنوان «تكليف».

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء فيه اصطلاح خاصّ، فهم يستعملونه في معناه اللغوي، غير أنّه قد يراد منه إحدىٰ المعاني التالية:

١ ـ ارتكاب الأُمور الشاقّة التي تورث النفس كلالاً وملالاً.

٢ ـ تعرّض الإنسان لما لا يعنيه.

٣ ـ انتحاله ما ليس عنده.

٤ ـ أن يتحمّل الكلفة ـ المشقّة ـ لأحدٍ، أو يحمّله أحداً.

(١) أُنظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني): «كلف».

وهذه كلّها ترجع إلىٰ معنىً واحد، وهو: الفعل بمشقّة.

الأحكام:

التكلّف بأيّ معنىً كان من المعاني المتقدّمة، فهو غيرمرغوب فيه في الشريعة الإسلاميّة، بل هو مرغوب عنه، قال الإمام علي بن الحسين السجّاد عليه السلام في دعائه في الاستعاذة من المكاره وسيّء الأخلاق:

«اللّهمّ إنّي أعوذ بك من هيجان الحرص، وسَوْرة الغضب، وغلبة الحسد، وضعف الصبر، وقلّة القناعة، وشكاسة الخُلق، وإلحاح الشهوة، وملكة الحميّة، ومتابعة الهوىٰ، ومخالفة الهدىٰ، وسِنَة الغفلة، وتعاطي الكُلفة، وإيثار الباطل علىٰ الحقّ، والإصرار علىٰ المأثم...»[١].

فجعل عليه السلام تعاطي الكُلفة ـ وهو التكلّف ـ في عداد سيّئات الأخلاق.

قال السيّد علي خان المدني الشيرازي في شرحه للصحيفة:

والمراد بتعاطي الكلفة:

ـ ارتكاب الأُمور الشاقّة التي تورث النفس كلالاً وملالاً، فإنّه منهيٌّ عن الإقدام عليها حتىٰ في الأُمور الدينيّة فضلاً عن الدنيويّة، كما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: "لا تكرهوا إلىٰ أنفسكم العبادة"[١].

وعنه عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "يا علي إنّ هذا الدِّين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغِّض إلىٰ نفسك عبادة ربّك، فإنّ المنبتّ ـ يعني المفرّط ـ لا ظهراً أبقىٰ، ولا أرضاً قطع، فاعمل عمل من يرجو أن يموت هرِماً، واحذر حذر من يتخوّف أن يموت غداً"[٢].

وفي وصيّة أميرالمؤمنين عليه السلام للحارث الهمداني: "وخادع نفسك في العبادة وارفق بها ولا تقهرها، وخذ عفوها ونشاطها، إلّا ماكان مكتوباً عليك من الفريضة، فإنّه لابدّ من قضائها وتعاهدها عند محلّها"[٣].

فإذا كان تعاطي الكلفة في الأُمور الدينيّة محذوراً، فكيف به في الأُمور الدنيويّة التي يجب الاكتفاء منها بما دون الكفاية؟ والله المستعان[٤].

ـ ويحتمل أن يكون المراد بتعاطي الكلفة: التكلّف، وهو تعرّض الإنسان لما لا يعنيه. وعن الحسن بن علي عليه السلام: "الكلفة: كلامك فيما

---

(١) الصحيفة السجّاديّة: الدعاء الثامن.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٨٦، باب الاقتصاد في العبادة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: ٨٧، الحديث ٦.

(٣) شرح نهج البلاغة (للبحراني) ٥: ٢٢٠ ـ ٢٢١، وميزان الحكمة ٢: ١١٠٤.

(٤) تكلّمنا عن موضوع الإسراف في العبادة، وتناولنا الكلام عن الحديث المتقدّم ـ في الهامش ٢ ـ في عنوان «إسراف» فراجع.

لا يعنيك»[١].

ـ وقيل: هي انتحاله ماليس عنده، كما قال تعالىٰ: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾[٢].

ـ ويحتمل أن يراد به: أن يتكلّف لأحدٍ أو يكلّف أحداً، كما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «المؤمن لا يحتشم من أخيه، ولا يدري أيّهما أعجب، الذي يكلِّف أخاه ـ إذا دخل ـ أن يتكلَّف له، أو المتكلِّف لأخيه؟»[٣].

وعنه عليه السلام: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «مِن تكرِمة الرجل لأخيه أن يقبل تحفته، ويتحفه بما عنده، ولا يتكلَّف له شيئاً، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّي لا أُحبّ المتكلِّفين»[٤].[٥]

تكليف

راجع الملحق الأُصولي: تكليف.

تلازم

راجع الملحق الأُصولي: ملازمة.

(١) تحف العقول: ١٦٣.

(٢) ص: ٨٦.

(٣) الكافي ٦: ٢٧٦، باب أُنس الرجل في منزله، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٧٥، الحديث الأوّل.

(٥) رياض السالكين ٢: ٣٥٦ ـ ٣٥٧، شرح الدعاء الثامن.

تلاعب

راجع: تحريف، تزوير، لعب، ملاعبة، استمناء، شهادة.

تلاوة

راجع: آيات السجدة، سجدة التلاوة، قرآن، قراءة، ونحوها.

تلبُّد

راجع: تلبيد.

تلبُّس

لغة:

مصدر تلبَّس، أي تستَّر، وأصل اللّبس ستر الشيء، ولَبَس الثوب: تستَّر به.

ويأتي التلبيس بمعنىٰ التدليس والتخليط.

ولابست الأمر: خالطته.

وتلبّس بالفعل: خالطه.

والتبس عليه الأمر، أي اختلط واشتبه[١].

(١) أُنظر: الصحاح، ومعجم مفردات القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير، وغيرها: «لبس».

اصطلاحاً:

يأتي بالمعاني المتقدّمة، فيأتي التلبّس بالشيء وبالعمل بمعنىٰ مخالطته والشروع فيه، فيقال: تلبّس بالصلاة، أي دخل وشرع فيها، ويأتي التلبيس بمعنىٰ التدليس أيضاً. كما ويأتي الالتباس بمعنىٰ الاشتباه وعدم الوضوح.

الأحكام:

أمّا التلبّس بمعنىٰ الشروع والدخول فيلاحظ فيه ما يضاف إليه التلبّس ويأخذ حكمه منه.

وأمّا بمعنىٰ التدليس، فيراجع فيه عنوان «تدليس».

وأمّا بمعنىٰ الاشتباه، فيراجع فيه عنوان «شبهة».

تلبيد

لغة:

مصدر لبّدت الشيءَ تلبيداً: ألزقت بعضه ببعض، ولبّد شعره: ألزقه بشيءٍ لزج أو صمغ حتىٰ صار كاللبّد. وكان يفعله أهل الجاهليّة إذا لم يريدوا أن يحلقوا رؤوسهم في الحجّ؛ لئلّا يشعث ويقمل. واللِّبَد: ما يُتلَبَّد من شعر أو صوف[1].

(١) أُنظر: الصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير، ومجمع البحرين، وغيرها: «لبد».

اصطلاحاً:

استعمل في المعاني المتقدّمة.

الأحكام:

١ ـ تلبيد الشعر في الإحرام:

أصل تلبيد الشعر جائز في الإحرام وغيره تكليفاً، ولا وجه لعدم جوازه؛ لأصل الإباحة.

نعم للفقهاء كلام في أنّ من لبّد شعره في الإحرام، هل يتعيّن عليه الحلق للتحلّل من الإحرام للحجّ، أم هو مخيّر كغيره بين الحلق والتقصير؟

المشهور عند الفقهاء[1] هو التخيير مع كون الحلق أفضل لورود بعض الروايات فيه.

وذهب الشيخ الطوسي[2] إلىٰ تعيّن الحلق عليه، لما يستفاد من بعض الروايات الآمرة بالحلق بالنسبة إلىٰ الملبّد، منها:

صحيح هشام بن سالم، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا عقص الرجل رأسه أو لبّده في الحجّ أو العمرة، فقد وجب عليه الحلق»[3].

ونسب ذلك إلىٰ القديمين: ابن أبي عقيل

(١) أُنظر النسبة إلىٰ المشهور في: المدارك ٨: ٨٩، والذخيرة: ٦٨١، والجواهر ١٩: ٢٣٤.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٣٧٦، والنهاية: ٢٦٢.

(٣) الوسائل ١٤: ٢٢٢، الباب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٢، وانظر الأحاديث ١ و٣ و٨ و١٥.

وابن الجنيد[١]، ومال إليه صاحب المدارك[٢]، وغيره[٣].

وللتفصيل راجع عنوان «حلق».

٢ ـ هل يجوز لبس جُبّة اللّبد حال الإحرام؟

من شرائط الإحرام أن لا يكون مخيطاً، واللّبد لباس مكوّن من إلزاق الصوف أو الشعر بعضه ببعضٍ وإخراجه كاللّباس، فالسؤال هو هل يجوز لبس ذلك في الإحرام؟

قال صاحب المدارك: «ألحق الأصحاب بالمخيط ما أشبهه، كالدرع المنسوج وجبّة اللّبد، والملصق بعضه ببعض، واحتجّ عليه في التذكرة بالحمل علىٰ المخيط لمشابهته إيّاه في المعنىٰ من الترفّه والتنعّم».

ثمّ قال: «وهو استدلال ضعيف والأجود الاستدلال عليه بالنصوص المتضمّنة لتحريم الثياب علىٰ المحرم، فإنّها متناولة بإطلاقها لهذا النوع، وليس فيها تقييد بالمخيط حتىٰ يكون إلحاق غيره به خروجاً عن المنصوص»[٤].

(١) نقله عنهما العلّامة في المختلف ٤: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٢) أُنظر المدارك ٨: ٩١.

(٣) أُنظر: الوسيلة ١٨٦، والجامع للشرائع: ٢١٦، ومستند الشيعة ١٢: ٣٧٤، والمعتمد ٥: ٣١٥.

(٤) المدارك ٧: ٣٣٠.

وانظر: التذكرة ٧: ٢٩٦، والدروس ١: ٣٤٤، والرياض ٦: ٣٠٢، والجواهر ١٨: ٣٢٧، والمعتمد ٣: ٣٥٧، و ٤: ١٣٥ ـ ١٣٦.

٣ ـ هل يجوز التيمّم علىٰ لبد السرج؟

لبد السرج هو اللّبد الذي يوضع عليه السرج، والكلام هو في جواز التيمّم علىٰ الغبار الساقط علىٰ لبد السرج وعدمه.

قال المحقّق في الشرائع: «ومع فقد التراب يتيمّم بغبار ثوبه، أو لبد سرجه، أو عرف دابّته».

وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله: «إذا فقد التراب وما في معناه وجب التيمّم بغبار الثوب، أو عرف الدابّة، أو لِبد السرج، أو غير ذلك ممّا فيه غبار. قال في المعتبر: وهو مذهب علمائنا وأكثر العامّة.

والمستند فيه: رواية أبي بصير، عن أبي عبداللّه ﷺ، قال: "إذا كنت في حالٍ لا تقدر إلّا علىٰ الطين فتيمّم به، فإنّ اللّٰه أولىٰ بالعذر إذا لم يكن معك ثوب جافّ، ولا لِبد تقدر علىٰ أن تنفضه وتتيمّم به"[١]»[٢].

وروايات أُخر[٣].

تلبية

لغة:

الإجابة، تقول: لبّيك، معناه قرباً منك

(١) الوسائل ٣: ٣٥٤، الباب ٩ من أبواب التيمّم، الحديث ٧.

(٢) المدارك ٢: ٢٠٦.

(٣) أُنظر روايات الباب ٩ من أبواب التيمّم.

وطاعة. ولبّيت بالمكان: أقمت به، وألبّ علىٰ الأمر: لزمه فلم يفارقه. ولبّيك، أي لزوماً لطاعتك[1].

اصطلاحاً:

قول المحرم الصيغة المخصوصة حال الإحرام.

الأحكام:

انعقاد الإحرام بالتلبية:

من واجبات الإحرام في العمرة والحجّ التلبية، ولا ينعقد الإحرام بدونه.

قال المحقّق الحلّي عند ذكر واجبات الإحرام: «الثاني: التلبيات الأربع، فلا ينعقد الإحرام لمتمتع ولا لمفرِد إلّا بها».

قال صاحب المدارك معلّقاً علىٰ ذلك: «أمّا وجوب التلبيات الأربع وعدم انعقاد الإحرام للمتمتّع والمفرِد إلّا بها، فقال العلّامة في التذكرة[2] والمنتهىٰ[3]: إنّه قول علمائنا أجمع، والأخبار به مستفيضة[1]»[2].

وإنّما قيّد ذلك بالمتمتّع والمفرد؛ لأنّ القارن بالخيار بين أن يعقد إحرامه بالتلبية أو بالتقليد أو الإشعار.

هذا هو المشهور[3]، لكن ذهب بعض الفقهاء إلىٰ عدم انعقاد إحرام القارن إلّا بالتلبية أيضاً، كالسيّد المرتضىٰ[4] وابن إدريس[5]؛ لأنّ انعقاد الإحرام بالتلبية مجمع عليه، ولا دليل علىٰ انعقاده بالإشعار أو التقليد.

لكن علّق عليه صاحب المدارك بقوله: «هذا الاستدلال جيّد علىٰ أُصولهما من عدم العمل بأخبار الآحاد، أمّا عند من يعمل به، فالدليل قائم علىٰ انعقاده بهما»[6].

ومراده من الدليل الروايات الدالّة علىٰ انعقاد الإحرام بكلٍّ من التقليد أو الإشعار أو التلبية من قبيل:

صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء:

---

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب: «لبى» و«لبب».

(٢) التذكرة ٧: ٢٤٨، وانظر مستند الشيعة ١١: ٣٠٤، وغيرها.

(٣) المنتهىٰ ١٠: ٢٢٧.

---

(١) الوسائل ١٢: ٣٧٤، الباب ٣٦ من أبواب الإحرام.

(٢) المدارك ٧: ٢٦٣.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم: ٢٦٦، وفي التذكرة ٧: ٢٤٨ دعوىٰ الإجماع عليه.

(٤) أُنظر الانتصار: ١٠٢.

(٥) أُنظر السرائر ١: ٥٣٢.

(٦) المدارك ٧: ٢٦٧.

التلبية، والإشعار، والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم»[١].

وعن الشيخ[٢] والقاضي[٣] وابن حمزة[٤] انعقاد الإحرام بهما ـ أي الإشعار والتقليد ـ عند العجز عن التلبية.

هل تشترط مقارنة التلبية لنيّة الإحرام؟

تكلّم الفقهاء عن لزوم اقتران التلبية لنيّة الإحرام وعدمه.

ـ فقيل بلزوم المقارنة، كمقارنة تكبيرة الإحرام للنيّة في الصلاة، كما ذهب إليه ابن إدريس[٥]، والشهيد الأوّل في اللمعة[٦]، وغيرهما[٧].

ـ وقيل بعدم ذلك. قال صاحب المدارك: «وكلام باقي الأصحاب خالٍ من الاشتراط، بل صرّح كثيرٌ منهم بعدمه، حتىٰ قال الشيخ في التهذيب: "وقد رويت رخصة في جواز تقديم التلبية في الموضع الذي يصلّي فيه، فإن عمل الإنسان بها لم يكن عليه فيه بأس"[١]»[٢].

ما هو محلّ التلبية؟

ظاهر النصوص والفتاوىٰ ـ خاصّةً بناءً علىٰ عدم لزوم مقارنة التلبية لنيّة الإحرام ـ أنّ المكلّف بالخيار بين أن يلبّي حين يحرم، أو بعد أن يمشي قليلاً، أو بعد ميل ـ حين يصل إلىٰ البيداء ـ عند الإحرام من مسجد الشجرة.

بل قيل: إنّ التأخير ـ بعد المشي ـ أفضل[٣].

ـ وممّا روي في ذلك صحيحة حفص بن البختري، ومعاوية بن عمّار، وعبد الرحمان بن الحجّاج، والحلبي كلّهم، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «إذا صلّيت في مسجد الشجرة، فقل وأنت قاعد في دبر الصلاة قبل أن تقوم ما يقول المحرم، ثمّ قم فامش حتىٰ تبلغ الميل وتستوي بك البيداء[٤]، فإذا استوت بك فلبّه»[٥].

---

(١) الوسائل ١١: ٢٧٩، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢٠.
(٢) أُنظر المبسوط ١: ٣٠٧.
(٣) أُنظر شرح جمل العلم والعمل: ٢٠٨.
(٤) الوسيلة: ١٥٨.
(٥) أُنظر السرائر ١: ٥٣٢.
(٦) أُنظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٢: ٢٣٠.
(٧) أُنظر المعتمد ٣: ٣٢٩.

---

(١) التهذيب ٥: ٨٤.
(٢) المدارك ٧: ٢٦٣.
(٣) أُنظر: الحدائق ١٥: ٤٤، ومستند الشيعة ١١: ٣١١، وغيرهما.
(٤) اسم لأرضٍ بين مكّة والمدينة علىٰ ميلٍ من ذي الحليفة نحو مكّة علىٰ يسار الذاهب إليها. أُنظر المصدر الآتي، الباب ٣٤.
(٥) الوسائل ١٢: ٣٧٣، الباب ٣٥ من أبواب الإحرام، الحديث ٣.

ـ وفي صحيحة معاوية بن عمّار ـ الأُخرىٰ ـ عن أبي عبدالله ﷺ ـ في حديث ـ: «... ويجزيك أن تقول هذا مرّةً حين تحرم، ثمّ قم فامش هنيهة، فاذا استوت بك الأرض، ماشياً كنت أو راكباً، فلبِّ»[١].

ـ وفي صحيحة عبدالله بن سنان، عنه ﷺ: «وإن شئت فلبِّ حين تنهض، وإن شئت فأخّره حتّىٰ تركب بعيرك وتستقبل القبلة، فافعل»[٢].

وغيرها[٣].

قال النراقي بعد نقل كلمات الفقهاء والروايات في أفضليّة تأخير التلبية عن الإحرام:

«ثمّ المستفاد من جميع تلك الأخبار ومقتضىٰ الجمع بينها:

ـ جواز التلبّي عن موضع الإحرام مطلقاً، وأفضليّة التأخير للمحرم عن مسجد الشجرة إلىٰ البيداء راكباً كان أو ماشياً....

ـ وللمحرم[٤] عن غيره إلىٰ أن يمشي خطوات.

ـ وللمُحرِم عن مكّة إلىٰ الرقطاء، أو إلىٰ أن ينهض البعير إن كان راكباً، وفي المسجد إن كان ماشياً»[١].

هذا وخصّ صاحب الحدائق أفضليّة التأخير بغير الإحرام عن مسجد الشجرة، أمّا فيه، فقد مال إلىٰ تعيّن التأخير فيه؛ لظهور بعض الروايات في ذلك[٢].

توقّف تحريم المحرّمات علىٰ التلبية:

تقدّم أنّ الإحرام لا ينعقد إلّا بالتلبية، فمادام لم يلبِّ لم يكن محرِماً وإن لبس الإحرام وفعل مقدّماته.

وبناءً علىٰ ذلك: «لو عقد نيّة الإحرام، ولبس ثوبيه، ثمّ لم يلبِّ وفعل ما لا يحلّ للمحرم لم يلزمه بذلك كفّارة إذا كان متمتّعاً أو مُفرِداً. وكذا لو كان قارناً ولم يشعر ولم يقلّد».

قال ذلك المحقّق الحلّي، وعقّبه صاحب المدارك بقوله: «هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً، ونقل المرتضىٰ في الانتصار فيه إجماع الفرقة. وتدلّ عليه روايات:

منها ـ ما رواه الشيخ في الصحيح عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: "لا بأس أن يصلّي الرجل في مسجد الشجرة ويقول الذي يريد أن يقوله ولا يلبّي، ثمّ يخرج فيصيب من الصيد

(١) الوسائل ١٢: ٣٤٠ ـ ٣٤١، الباب ١٦ من أبواب الإحرام، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٤١، الحديث ٢.

(٣) أُنظر سائر روايات الباب ٣٥.

(٤) أي وأفضلية التأخير للمُحرِم عن غير مسجد الشجرة ـ أي سائر المواقيت ـ إلىٰ أن يمشي خطوات.

(١) مستند الشيعة ١١: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٢) أُنظر الحدائق ١٥: ٤٤ ـ ٤٧.

وغيره، فليس عليه فيه شيء»[١].

ـ وفي الصحيح، عن حفص بن البختري وعبدالرحمان بن الحجّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه صلّىٰ ركعتين في مسجد الشجرة وعقد الإحرام ثمّ خرج فأُتي بخبيص[٢] فيه زعفران فأكل منه»[٣].[٤]

ومع ذلك فقد استشكل الإمام الخميني فيه في حاشيته علىٰ العروة[٥] دون تحرير الوسيلة[٦].

كيفيّة تلبية الأخرس والأعجمي:

أمّا الأخرس، ففي رواية السكوني: «تلبية الأخرس وتشهّده وقراءته القرآن في الصلاة: تحريك لسانه، وإشارته بإصبعه»[٧] وليكن مع عقد قلبه بها[٨].

(١) الوسائل ١٢: ٣٣٣، الباب ١٤ من أبواب الإحرام، الحديث الأوّل.

(٢) الخبيص: الحلواء المخبوصة ـ المخلوطة ـ من التمر والسمن. المعجم الوسيط: «خبص».

(٣) الوسائل ١٢: ٣٣٣، الباب ١٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٣.

(٤) المدارك ٧: ٢٧٣.

(٥) العروة الوثقىٰ ٤: ٦٦٧ / كيفيّة الإحرام، المسألة ١٧.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٣٨٠ / كيفيّة الإحرام، المسألة ١٠.

(٧) الوسائل ١٢: ٣٨١، الباب ٣٩ من أبواب الإحرام، الحديث الأوّل.

(٨) أنظر الجواهر ٩: ٣١٥ـ٣١٦.

وقيل: يستناب له إضافة إلىٰ ذلك[١].

والعاجز عن التكلّم لعارضٍ بحكم الأخرس.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إشارة».

وأمّا الأعجمي الذي تعذّرت عليه التلبية ولم يمكنه التعلّم، ففي الاكتفاء بترجمتها، أو هي مع الاستنابة، أو هما مع ما يقدر عليه من الملحون، أو غيرها أقوال ذكرناها في عنوان «أعجمي».

صيغة التلبية الواجبة:

ذكروا عدّة صيغ للتلبية الواجبة، وهي:

١ ـ «لبّيك اللّهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك».

ويدلّ عليها صحيح معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا فرغت من صلاتك وعقدت ما تريد، فقم وامش هنيئة، فإذا استوت بك الأرض ماشياً كنت أو راكباً، فلبِّ والتلبية أن تقول: لبّيك اللّهمّ لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك...» إلىٰ أن قال: «واعلم أنّه لابدّ لك من التلبيات الأربع التي كنّ في أوّل الكلام، وهي التوحيد، وبها لبّىٰ المرسلون...»[٢].

(١) نقله النراقي في مستند الشيعة ١١: ٣١٥.

(٢) الوسائل ١٢: ٣٦٩، الباب ٣٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٢، وذيله في الصفحة ٣٨٢، الباب ٤٠، الحديث ٢.

وهو دالٌّ علىٰ أنّ المفروض والواجب هو التلبيات الأربعة المذكورة في أوّل الكلام، وهي: «لبّيك اللّٰهمّ لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك».

وهذه الصورة اختارها المحقّق الحلّي[١].

وقال العلّامة الحلّي بعد استعراض الصيغ المختلفة للتلبية: «والأقرب عندي ما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن الصادق عليه السلام»[٢].

وممّن اختارها: المحقّق الثاني[٣]، والشهيد الثاني في المسالك[٤]، وسبطه في المدارك[٥]، وتلميذه السبزواري[٦]، وصاحب الحدائق[٧]، والنراقي[٨]، وصاحب الجواهر[٩]، وغيرهم[١٠].

٢ ـ «لبّيك اللّٰهمّ لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك» وبعضهم أضاف في آخرها «لبّيك» أيضاً.

ودلّت عليها بعض الصحاح، منها: صحيحة عبداللّٰه بن سنان، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «لمّا لبّىٰ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله قال: لبّيك اللّٰهمّ لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبّيك، لبّيك ذا المعارج لبّيك...»[١].

اختار هذه الصيغة القديمان[٢]، وابنا بابويه[٣]، والسيّد المرتضىٰ[٤]، وسلّار[٥]، وصاحب الرياض[٦].

٣ ـ «لبّيك اللّٰهمّ لبّيك، لبّيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك [لك]، لا شريك لك، لبّيك».

قال صاحب المدارك عنها: «... فلم أقف له علىٰ مستند مع شهرته بين الأصحاب»[٧].

اختار هذه الصيغة الشيخ الطوسي[٨]،

---

(١) أُنظر شرائع الإسلام ١: ٢٤٦.

(٢) المختلف ٤: ٥٤، وانظر: المنتهىٰ ١٠: ٢٣٢، والتحرير ١: ٥٧٠.

(٣) أُنظر جامع المقاصد ٣: ١٦٧.

(٤) أُنظر المسالك ٢: ٢٣٥.

(٥) أُنظر المدارك ٧: ٢٦٨.

(٦) أُنظر الكفاية ١: ٢٩٢، والذخيرة: ٥٧٨.

(٧) أُنظر الحدائق ١٥: ٦٠.

(٨) أُنظر مستند الشيعة ١١: ٣١٣.

(٩) أُنظر الجواهر ١٨: ٢٢٩.

(١٠) أُنظر العروة الوثقىٰ ٤: ٦٦٣ / كيفيّة الإحرام، الثاني، وقد وافقه أكثر المعلّقين في كون هذه الصيغة هي الأقوىٰ بما فيهم السادة: الحكيم والخوئي والخميني.

---

(١) الوسائل ١٢: ٣٨٤، الباب ٤٠ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

(٢) نقله عنهما العلّامة في المختلف ٤: ٥٤. وانظر المقنع: ٦٩.

(٣) أُنظر المصدر السابق أيضاً.

(٤) أُنظر رسائل السيّد المرتضىٰ ٣: ٦٧، رسالة جمل العلم والعمل.

(٥) أُنظر المراسم: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٦) الرياض ٦: ٢٤٥.

(٧) المدارك ٧: ٢٧٠، وكذا قال المحدّث البحراني في الحدائق ١٥: ٥٩ و٦٠، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٦: ٢٤٥.

(٨) أُنظر: المبسوط ١: ٣١٦، والنهاية: ٢١٥.

وأبوالصلاح[١]، وابن البرّاج[٢]، وابن حمزة[٣]، وابن إدريس[٤]، والعلّامة في القواعد[٥]، والإرشاد[٦]، والشهيدان في اللمعة وشرحها[٧]، والأوّل منهما في الدروس[٨]، والمقداد[٩].

تنبيـــــه:

صرّح جملة من أصحاب القول الأوّل بأنّ الأحوط الإتيان بالزيادة، وظاهر بعضهم إرادة الزيادة المذكورة في الصيغة الثانية؛ لورودها في بعض الصحاح[١٠]، لكن ظاهر بعض آخر إرادة مطلق الزيادات المذكورة في كلمات الفقهاء والروايات، خاصّة إذا كان علىٰ نحو تكرير كلّ صيغة بانفرادها[١١].

مندوبات التلبية:

جاء في العروة الوثقىٰ: «الواجب من التلبية مرّة واحدة، نعم يستحبّ الإكثار بها وتكريرها ما استطاع، خصوصاً في دبر كلّ صلاة فريضةٍ أو نافلةٍ، وعند صعود شرف، أو هبوط وادٍ، وعند المنام[١]، وعند اليقظة، وعند الركوب، وعند النزول، وعند ملاقاة راكب، وفي الأسحار.

وفي بعض الأخبار: من لبّىٰ في إحرامه سبعين مرّة إيماناً واحتساباً، أشهد اللّٰه له ألف ألف ملَك براءة من النار، وبراءة من النفاق[٢].

ويستحبّ الجهر بها خصوصاً في المواضع المذكورة، للرجال دون النساء، ففي المرسل: "أنّ التلبية شعار المحرِم، فارفع صوتك بالتلبية"[٣]، وفي المرفوعة[٤]: "لمّا أحرم رسول اللّٰه ﷺ أتاه جبرئيل فقال: مُر أصحابك بالعجّ والثجّ، فالعجّ رفع الصوت بالتلبية، والثج نحر البُدن"[٥]»[٦].

---

(١) أُنظر الكافي في الفقه: ١٩٣.
(٢) أُنظر المهذّب ١: ٢١٥.
(٣) أُنظر الوسيلة: ١٦١ ـ ١٦٢.
(٤) أُنظر السرائر ١: ٥٣٦.
(٥) أُنظر القواعد ١: ٤١٩.
(٦) أُنظر الإرشاد ١: ٣١٥.
(٧) أُنظر اللمعة وشرحها ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.
(٨) أُنظر الدروس ١: ٣٤٧.
(٩) أُنظر التنقيح الرائع ١: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.
(١٠) أُنظر المدارك ٧: ٢٦٩.
(١١) أُنظر: مستند الشيعة ١١: ٣١٤، والعروة الوثقىٰ ٤: ٦٦٣.

(١) علّق عليه الإمام الخميني بقوله: «لم أر ما يدلّ عليه بخصوصه، نعم ورد عامّاً، وورد في آخر الليل».
(٢) الوسائل ١٢: ٣٨٦، الباب ٤١ من أبواب الإحرام، الحديث الأوّل.
(٣) الوسائل ١٢: ٣٧٩، الباب ٣٧ من أبواب الإحرام، الحديث ٣.
(٤) علّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «ورد ذلك في الصحيحة أيضاً». أُنظر الوسائل ١٢: ٣٧٨، الباب ٣٧ من أبواب الإحرام، ذيل الحديث الأوّل.
(٥) الوسائل ١٢: ٣٧٨، الباب ٣٧ من أبواب الإحرام، الحديث الأوّل.
(٦) العروة الوثقىٰ ٤: ٦٦٨ / كيفيّة الإحرام، المسألة ١٩.

متىٰ يقطع التلبية؟

إذا كان الإحرام للحجّ، فاللازم قطع التلبية يوم عرفة عند الزوال؛ لقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «إذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس»(١). وغيرها من الصحاح(٢).

وإذا كان معتمراً، فعند مشاهدة بيوت مكّة؛ لصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «المتمتّع إذا نظر إلىٰ بيوت مكّة قطع التلبية»(٣).

ولهم تفسيراتٌ لكلمة البيوت(٤).

وإن كان معتمراً بعمرة مفردة:

ـ قيل: كان مخيّراً في قطع التلبية عند دخول الحرم، أو مشاهدة الكعبة(٥).

ـ وقيل: إن كان ممّن أحرم من خارج، فإذا دخل الحرم. وإن كان قد خرج من مكّة ليعتمر فعند مشاهدة الكعبة.

---

(١) الوسائل ١٢: ٣٩٢، الباب ٤٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٥.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم، الأحاديث ١ و٢ و٦ و٧.

(٣) الوسائل ١٢: ٣٨٩، الباب ٤٣ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.

(٤) أُنظر: المدارك ٧: ٢٩٥ ـ ٢٩٨، والجواهر ١٨: ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

(٥) أُنظر: من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٥٦، ذيل الحديث ٢٩٥٨، والمختصر النافع: ٨٣.

والثاني هو المشهور علىٰ ما قيل(١).

تلثّم

لغـــة:

شدّ الفم باللثام(٢)، واللثام: ما كان علىٰ الفم من النقاب(٣)، ويحصل بردّ المرأة قناعها علىٰ أنفها، وردّ الرجل عمامته علىٰ أنفه(٤). وقد يحصل بغير ذلك.

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحكام:

المعروف بين الفقهاء(٥) كراهة التلثّم حال الصلاة. هذا إذا لم يمنع من القراءة والأذكار الواجبة، أمّا مع ذلك فلا يجوز.

وعلىٰ هذا التفصيل يحمل قول من أطلق

---

(١) أُنظر كشف اللثام ٥: ٢٨٥.

(٢) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «لثم».

(٣) أُنظر الصحاح: «لثم».

(٤) أُنظر لسان العرب: «لثم».

(٥) أُنظر دعوىٰ الشهرة ونحوها في: المختلف ٢: ٩٠، وفيه: «وجُلّ علمائنا علىٰ الكراهة...»، وروض الجنان ٢: ٥٦٤، والمدارك ٣: ٢٠٧.

المنع كالمفيد[1]، ومن أطلق الكراهة[2]؛ فلما رواه الحلبي في الصحيح، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه علىٰ فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع الهمهمة»[3].

ويستفاد منه تحريم اللثام إذا منع سماع القراءة.

تلجئة

راجع: بيع التلجئة.

تلحين

راجع: لحن، قراءة، غناء.

تلف

لغة:

الهلاك، سواء كان هلاكاً للعين، أو المنفعة، والإتلاف: الإهلاك[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحكام:

هناك أحكام تترتّب علىٰ الإتلاف، وأحكام علىٰ التلف، والفرق بين العنوانين هو: أنّ الإتلاف يتضمّن فاعلاً قاصداً للفعل، ولذلك يترتّب عليه الحكم التكليفي والوضعي، فمن أتلف مال الغير فقد فعل محرّماً ـ إلّا في موارد الاستثناء ـ ويترتّب علىٰ فعله الضمان، وقد تكلّمنا عن الإتلاف وقاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» في عنوان «إتلاف».

وأمّا التلف، فلا يتضمّن فاعلاً قاصداً، فهو قد يقع بآفةٍ سماويّةٍ، كما في السيول والزلازل والعواصف، أو بسبب إنسانٍ من دون أن يكون قاصداً لوقوعه، كما لو زلق الحمّال فوقع حمله، فهنا يتمحّض الكلام في الحكم الوضعي، فيقال: هل يترتّب عليه الضمان أم لا؟

أمّا الحكم التكليفي، فلا يبحث عنه؛ لأنّه متوقّف علىٰ القصد والاختيار، وهما مفقودان

---

(١) أُنظر المقنعة: ١٥٢، وفيه: «ولا يجوز للرجل أن يصلّي وعليه لثام حتىٰ يكشف عن جبهته موضع السجود، ويكشف عن فيه لقراءة القرآن»، وعبارته تحتمل القول المشهور، بل لعلّها ظاهرة فيه.

(٢) كما في: المقنع: ٢٣، والخلاف ١: ٥٠٨، والنهاية: ٧١، وغيرها.

(٣) الوسائل ٤: ٤٢٣، الباب ٣٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، وغيرهما: «تلف».

حسب الفرض.

ثمّ، إنّ الكلام عن التلف يكون كالآتي:

عدم ضمان الأمانات بتلفها:

الأمانة إمّا مالكيّة أو شرعيّة:

فالأمانة المالكيّة، هيٰ التي يصير الشيء فيها أمانة بيد المستأمن عن طريق إذن المالك، مثل العارية عند المستعير، والوديعة عند الودعي، ومال الشركة عند الشريك، والعين المستأجرة عند المستأجر، ومال القراض ـ المضاربة ـ عند العامل، والعين عند الصانع كالخيّاط والصبّاغ والصائغ، ونحوهم.

والأمانة الشرعيّة، هي التي يصير الشيء فيها أمانة بيد المستأمن عن طريق إذن الشارع، مثل اللقطة عند الملتقط، والأموال الشرعيّة عند المسؤول عنها كالفقيه الجامع للشرائط.

ومن الأحكام المشتركة بين الأمانتين هو: عدم ضمان الأمين إلّا عند التفريط والتعدّي في حفظ الأمانة.

وقد تقدّم توضيح ذلك في عنوان «أمانة».

وخرج من هذا الأصل والعموم الصنّاع، كالخيّاط والصبّاغ، ونحوهم، فإنّهم ضامنون لما يتلف في أيديهم من أموال الناس رعاية لحقوقهم، كما ورد: «كان أميرالمؤمنين عليه السلام يضمّن الصبّاغ والقصّار والصائغ؛ احتياطاً علىٰ أمتعة الناس، وكان لايضمّن من الغرق والحرق والشيء الغالب...»[١].

تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إجارة / ضمان الأجير والصانع». وأشرنا هناك إلىٰ ميل بعض الفقهاء إلىٰ عدم تضمينهم.

قاعدة
«كلُّ مبيعٍ تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»[٢]

الألفاظ الأُخرىٰ للقاعدة:

ـ «تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه»[٣].

ـ «التلف قبل القبض من مال البائع»[٤].

مفاد القاعدة:

مفاد القاعدة هو: أنّه لو حصل الإيجاب والقبول علىٰ مبيع شخصي[٥]، لكن بقي المبيع عند بائعه، ثمّ تُلف بآفةٍ سماويّةٍ، فكأنّما لم يخرج من ملك بائعه، وأنّه قد تُلف وهو في ملكه.

---

(١) الوسائل ١٩: ١٤٢، الباب ٢٩ من أبواب الإجارة، الحديث ٦.

(٢) الروضة البهيّة ٣: ٤٥٩، والجواهر ٢٣: ٥٨.

(٣) شرائع الإسلام ٢: ٢٣.

(٤) مصباح الفقاهة ٧: ٥٢٥.

(٥) بل وحتىٰ إذا وقع العقد علىٰ المبيع الكلّي، لكن شخّصه البائع ضمن فرد معيّن، لكن لم يقبضه المشتري.

وعلىٰ هذا، فكأنّما ينفسخ البيع قبل التلف آناً مّا، ليحصل التلف في ملك البائع، كما سيأتي توضيحه.

مستند القاعدة:

استدلّوا علىٰ القاعدة بالأدلّة التالية:

أوّلاً ـ السنّة:

مستند القاعدة من السنّة روايتان، وهما:

١ ـ النبوي المشهور:

وهو: «كلُّ مبيعٍ تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»[1].

ومعنىٰ الرواية ـ كما قالوا[2] ـ هو: أنّ المبيع بعد التلف يرجع ويصير مالاً للبائع، لكن هذا إنّما يعقل باعتبار كونه مالاً له عند التلف، ولازمه انفساخ عقد البيع قبيل التلف آناً مّا، ليكون التالف ـ وهو المبيع ـ مالاً للبائع.

المراد من النصّ هو هذا المعنىٰ، وإن كان ـ كما قال الشهيد[3] ـ يوهم أنّ المبيع يكون باقياً

(١) عوالي اللئالي ٣: ٢١٢، باب التجارة، الحديث ٥٩، ونقله عنه في مستدرك الوسائل ١٣: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب الخيار، وفيه حديث واحد.

(٢) أُنظر: التذكرة ١١: ٣٧٨، و١٠: ١١٤، وجامع المقاصد ٤: ٤٠٣، والمسالك ٣: ٢١٦، والحدائق ١٩: ٧٦، والرياض ٨: ٢٠٨، وغيرها.

(٣) أُنظر المسالك ٣: ٢١٦.

علىٰ ملك المشتري وإن كان بيد البائع، ولازمه أنّ البائع يضمن المبيع بسبب تلفه عنده.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: الضمان علىٰ نوعين:

١ ـ ضمان معاوضي: وهو أنّ البائع يضمن المبيع للمشتري، والمشتري يضمن الثمن للبائع.

٢ ـ وضمانٌ يدي ـ أو ضمان الغرامة ـ وهو ضمان مال الغير لو تلف بيده.

والضمان علىٰ التفسير الأوّل وهو التفسير المشهور ضمان معاوضي، أمّا علىٰ التفسير الثاني فهو ضمان يدي.

والفرق بينهما ـ كما قال الشيخ الأنصاري ـ أنّ الضمان الأوّل حكمٌ شرعيٌّ غير قابلٍ للإسقاط، وأمّا الثاني، فهو حقٌّ مالي قابل للإسقاط[1].

هذا بالنسبة إلىٰ دلالة الرواية، وأمّا سندها فهي مرسلة، بل لم ترد في الكتب الحديثيّة الأُصول، لكنّها مشهورة بين الفقهاء.

وبناءً علىٰ ذلك فمن يقول بجبر ضعف الرواية بالشهرة فتكون مقبولة عنده، ومن لا يقول بذلك ـ كالسيّد الخوئي[2] ـ لم يستند إليها.

(١) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

وقال العلّامة في التذكرة: «لو أبرأ المشتري البائع عن ضمان المبيع، لم يبرأ، وحكم العقد لا يتغيّر». التذكرة ١٠: ١١٣.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٠.

٢ ـ رواية عُقبة بن خالد:

فقد روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «في رجلٍ اشترىٰ متاعاً من رجلٍ وأوجبه، غير أنّه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال: آتيك غداً إن شاء الله فسُرق المتاع، مِن مال مَن يكون؟ قال: مِن مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتىٰ يُقبض المتاع ويخرجه من بيته، فإذا أخرجه من بيته، فالمبتاع ضامن لحقّه حتّىٰ يردّ ماله إليه»[١].

قال الشيخ الأنصاري بعد نقلها: «ولعلّ الرواية أظهر دلالة علىٰ الانفساخ قبل التلف من النبوي»[٢].

وأمّا سند الرواية، فلم يرد توثيق خاصّ بالنسبة إلىٰ عُقبة بن خالد والراوي عنه محمّد بن عبدالله بن هلال، نعم، وردا في أسناد كامل الزيارات[٣].

(١) الوسائل ١٨: ٢٣، الباب ١٠ من أبواب الخيار، وفيه حديث واحد.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٧٢.

(٣) قال السيّد الخوئي في نهاية ترجمة عقبة بن خالد: «روىٰ عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام، وروىٰ عنه محمّد بن عبدالله بن هلال. كامل الزيارات، الباب ٦، في فضل إتيان المشاهد في المدينة» ثمّ قال:

«وطريق الشيخ إليه صحيح، وإن كان فيه محمّد بن عبدالله بن هلال، فإنّه ثقة علىٰ الأظهر» معجم رجال الحديث ١١: ١٥٣، ترجمة عقبة بن خالد، ولم يصرّح بتوثيق محمّد في ترجمته في ١٦: ٢٥٠، كما لم يصرّح بتوثيق عقبة في ترجمته أيضاً. ولذلك رفض الاستناد إلىٰ الحديث في مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٠.

وبناءً علىٰ ذلك يكون حكمها حكم الرواية السابقة من حيث جبر ضعف سندها بعمل المشهور وعدمه.

ثانياً ـ الإجماع:

دعوىٰ الإجماع وعدم الخلاف علىٰ ذلك مستفيضة[١].

لكن نوقش ذلك بأنّه ليس إجماعاً تعبّديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، بل هو محتمل المدركيّة، فإنّه من المحتمل أن يكون مستند المجمعين إحدىٰ الروايتين[٢].

ثالثاً ـ بناء العقلاء:

ويمكن أن نذكر بيانين لهذا الدليل:

الأوّل ـ ما ذكره المحقّق النائيني: من أنّ العقد المعاوضي ـ عند العقلاء ـ يتضمّن التزامات مطابقيّة، والتزامات ضمنيّة.

ومن الالتزامات الضمنيّة: تسليم البائع المثمن ـ المبيع ـ إلىٰ المشتري خارجاً، فإذا لم يمكنه التسليم؛ لعدم قابليّته لذلك فتبطل العوضيّة؛ لأنّ الثمن إنّما كان عوضاً عن المبيع المعيّن في العقد، وبعد تلفه تنتفي العوضيّة[٣].

(١) أنظر: التذكرة ١٠: ١١٢، ومختلف الشيعة ٥: ٣٢٠، والروضة البهيّة ٣: ٤٥٩، والرياض ٨: ٢٠٧، والجواهر ٢٣: ٨٣، ومنية الطالب ٣: ٣٥٤، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٧٨.

(٢) أنظر مصباح الأُصول ٧: ٦٠٠.

(٣) أنظر منية الطالب ٣: ٣٥٥.

الثانيٰ ـ ما ذكره السيّد الخوئي: من أنّ العرف يرىٰ حصول الملكيّة بالعقد، والتسليم والتسلّم ليس شرطاً في ذلك، ولكن يرىٰ أنّ ذلك من مكمّلات البيع، بمعنىٰ أنّه لو لم يتحقّق الإقباض بسبب التلف، سوف ينحلّ البيع. فيكون مفاد هذا البناء مفاد الحديث النبوي الدالّ علىٰ أنّ التلف قبل القبض من مال بائعه، لا أنّ الملكيّة ناقصة قبل التسليم[1].

واكتفىٰ السيّد الخوئي بهذا الدليل بعد أن ناقش سائر الأدلّة.

حدود القاعدة:

البحث عن حدود القاعدة يتضمّن الجواب عن الأسئلة التالية:

أوّلاً ـ هل تشمل القاعدة تلف الثمن؟

قال الشيخ الأنصاري: «تلف الثمن المعيّن قبل القبض كتلف المبيع المعيّن في جميع ما ذُكر، كما صرّح به في التذكرة[2]، وهو ظاهر عبارة الدروس[3]، حيث ذكر: أنّ بالقبض ينتقل الضمان إلىٰ القابض، بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه».

ثمّ ذكر كلمات بعض الفقهاء في ذلك، ثمّ قال: «وبالجملة، فالظاهر عدم الخلاف في المسألة».

ثمّ استظهر ذلك من ذيل رواية عقبة وهو قوله ﷺ: «أنّ المبتاع ضامن لحقّه حتىٰ يردّ إليه ماله»؛ بناءً علىٰ رجوع ضمير حقّه إلىٰ البائع.

ثمّ قال: «بل ظاهر بعضهم شمول النبوي له؛ بناءً علىٰ صدق المبيع علىٰ الثمن»[1].

لكن لبعض الفقهاء[2] مناقشات في التمسّك بهذه الأدلّة ـ والتي من ضمنها الإجماع ـ لتعميم الحكم للثمن.

نعم، بناءً علىٰ الاستدلال ببناءِ العقلاء، يتمّ الاستدلال علىٰ شمول ما قيل في المثمن للثمن؛ لأنّ السيرة جارية فيه أيضاً[3].

ثانياً ـ هل تشمل القاعدة تلف بعض المبيع؟

الثمن تارةً ينحلّ ويُقسّط علىٰ المثمن، وأُخرىٰ لا ينحلّ:

ـ فإذا انحلّ الثمن وقُسّط علىٰ أجزاء المثمن، فهنا لا إشكال في انفساخ البيع بالنسبة إلىٰ المقدار المعيب من المثمن ـ المبيع ـ ومثاله ما لو باع مئة رطلٍ من الحنطة، ثمّ تلف عشرون رطلاً منها، فينحلّ البيع إلىٰ ثمانين رطلاً وعشرين رطلاً

---

(١) أُنظر مصباح الأُصول ٧: ٦٠١.

(٢) أُنظر التذكرة ١٠: ١١٦، وفيها: «إتلاف الثمن المعيّن كالمثمن في الأحكام المذكورة».

(٣) أُنظر الدروس ٣: ٢١٠ ـ ٢١١.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٢) أُنظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ٦٨ ـ ٦٩، وله مناقشة في الاستدلال علىٰ التعميم ببناء العقلاء أيضاً.

(٣) أُنظر: منية الطالب ٣: ٣٥٨، ومصباح الفقاهة ٧: ٦٠٥.

فيصحّ في الأوّل وينفسخ في الثاني.

وهذا يبدو أنّه لا خلاف فيه.

ـ وأمّا إذا كان غير قابلٍ للانحلال، كما في جزء الحيوان كيده أو رجله، وفي الأوصاف، فقد اختلف الفقهاء فيه، ومثاله ما لو باع مئة رطلٍ من الحنطة، ثمّ تغيّر وصفها كلونها أو طعمها.

والأقوال في المسألة كالآتي:

١ ـ جواز ردّ المبيع بالعيب الحادث.

قيل: إنّ ذلك ممّا لا خلاف فيه. قال الشيخ الأنصاري: «الظاهر المصرّح به في كلام غير واحد: أنّه لا خلاف في أنّ للمشتري الردّ»[١].

ولكن سيأتي إشكال بعضهم في الردّ.

٢ ـ التخيير بين الردّ والأرش.

نسبه الشهيد في المسالك إلىٰ المشهور[٢].

٣ ـ عدم ثبوت الأرش وجواز الردّ خاصّة.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٨٢.

(٢) اُنظر المسالك ٣: ٢٨٤.

وممّن اختاره: الشيخ الطوسي في النهاية: ٣٩٥ والمحقّق الحلّي في المختصر: ١٢٦، والعلّامة في التذكرة ١٠: ١١٧، والشهيدان في غاية المراد مع حاشية الشهيد الثاني ٢: ٦١، والمسالك ٣: ٢٨٤ و٣٠٣، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٣٥٦، والمقداد في التنقيح ٢: ٨٥، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٤٣٥، والشيخ الأنصاري في المكاسب ٦: ٢٨٥ حيث قال: «فقول المشهور لا يخلو عن قوّة».

ذهب إليه بعض الفقهاء[١].

٤ ـ عدم ثبوت الردّ والأرش معاً، إلّا أن يقوم إجماعٌ علىٰ جواز الردّ.

وهو الظاهر من بعض الفقهاء[٢].

ثالثاً ـ هل تشمل القاعدة جميع المعاوضات؟

قال الشيخ الأنصاري: «لم أجد أحداً صرّح بذلك نفياً أو إثباتاً. نعم، ذكروا في الإجارة والصداق وعوض الخُلع ضمانها لو تلف قبل القبض، لكن ثبوت الحكم عموماً مسكوت عنه في كلماتهم»[٣].

وقال المحقّق النائيني[٤] وتلميذه السيّد الخوئي[٥] ما حاصله: أنّ مستند القاعدة إن كان هو التعبّد بالروايتين أو الإجماع فتسرّي الحكم من البيع إلىٰ غيره مشكل؛ لأنّ الموضوع فيهما هو البيع.

(١) كالشيخ الطوسي في الخلاف ٣: ١٠٩، المسألة ١٧٨، والمحقّق الحلّي في نكت النهاية ٢: ١٦٢، وتلميذه الآبي في كشف الرموز ١: ٤٨٤، والمحقّق النائيني في منية الطالب ٣: ٣٦٠، والسيّد الخوئي في مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٧ ـ ٦٠٨.

(٢) صرّح به الإمام الخميني في البيع ٥: ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٣) المكاسب ٦: ٢٨٠.

(٤) اُنظر منية الطالب ٣: ٣٥٨.

(٥) اُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٥.

وأمّا إذا كان هو بناء العقلاء ـ أو كان أحد الأدلّة ذلك ـ أمكن تسرية الحكم إلىٰ سائر المعاملات؛ لأنّ بناء العقلاء لا يختلف بالنسبة إلىٰ ذلك في غير البيع من المعاوضات.

وبناءً علىٰ ما اختاره من صحّة الاستدلال ببناء العقلاء فقد التزما بالتعميم.

أمّا الإمام الخميني الذي لم يستند إلىٰ البناء، بل استند إلىٰ الروايتين والإجماع فإنّه قال: «لا وجه لإلحاق سائر المعاوضات بالبيع في الحكم المتقدّم؛ لعدم شمول الدليل لها، وعدم إمكان إلغاء الخصوصيّة بعد أن كان الحكم علىٰ خلاف الأُصول والقواعد»[1].

رابعاً ـ هل تشمل القاعدة موارد الإتلاف؟

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ التلف ـ كما هو محلّ البحث ـ ولكن ذيّل الفقهاء هذا البحث بالبحث عن إتلاف المبيع أو بعضه أو صفته قبل القبض، ونحن نشير إلىٰ ذلك بإيجاز:

١ ـ إتلاف المبيع:

إنّ إتلاف المبيع قبل قبضه إمّا أن يحصل بتوسّط المشتري، أو البائع، أو شخص ثالث.

أ ـ إذا حصل الإتلاف بتوسّط المشتري:

قال الشيخ الأنصاري: «الظاهر عدم الخلاف في كونه بمنزلة القبض في سقوط الضمان؛ لأنّه قد

(١) كتاب البيع ٥: ٣٩٠.

ضمن ماله بإتلافه»[1].

يعني كما أنّ المشتري لو قبض المبيع سقط الضمان عن البائع، فكذا يسقط لو أتلفه المشتري أيضاً.

ثمّ استدلّ عليه:

ـ بالإجماع، إن تمّ.

ـ وانصراف النصّين ـ النبوي ورواية خالد ـ عن مورد الإتلاف، وانحصار دلالتهما علىٰ خصوص صورة التلف[2].

و يستثنىٰ من ذلك ما لو كان البائع سبباً في تغرير المشتري في إتلاف المبيع، كما لو كان المبيع طعاماً فقدّمه البائع للمشتري بعنوان الضيافة وأنّه من ملك البائع، فأكله، ثمّ تبيّن أنّه من مال المشتري[3].

وقد مرّ الكلام عن هذا المورد بخصوصه بمناسبات مختلفة وذكرنا الاحتمالات فيها.

راجع: إتلاف، تغرير.

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٧٥، وانظر أيضاً دعوىٰ عدم الخلاف في مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٢.

(٢) المصدر المتقدّم.

أقول: يمكن أن يضاف إلىٰ ذلك: أنّ القدر المتيقّن من شمول النصّ والإجماع هو صورة التلف، أمّا الإتلاف فشمولها له مشكوك فيه.

(٣) أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٧٥، ومصباح الفقاهة ٧: ٦٠٢ ـ ٦٠٣.

ب ـ إذا حصل الإتلاف بسبب البائع:

والمحتملات التي ذكرها الشيخ الأنصاري هي:

ب/١ ـ أن ينفسخ البيع، كما لو حصل التلف بيد البائع، فيرجع الثمن المسمّىٰ إلىٰ ملك المشتري، وتكون العين تالفة من ملك البائع، وبعبارةٍ أُخرىٰ تكون القاعدة شاملة لهذا المورد أيضاً؛ لعموم «تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه».

نسب الشيخ هذا الاحتمال أو الرأي إلىٰ الشيخ الطوسي في المبسوط[١]، والمحقّق الحلّي في الشرائع[٢]، والعلّامة في التحرير[٣].

ب/٢ ـ أن لا ينفسخ البيع؛ لعدم شمول النصّ لهذا المورد؛ لاختصاصه بصورة التلف، لا الإتلاف.

نعم يدخل المورد في قاعدة: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» فيضمن البائع القيمة للمشتري، لا الثمن المسمّىٰ في العقد.

وبعبارةٍ أُخرىٰ، بعد فرض عدم انفساخ البيع يبقىٰ الثمن في ملك البائع، والمبيع في ملك المشتري الذي حصل بعد العقد، وإنّما يضمن البائع القيمة للمشتري؛ لأنّه أتلفه، فتشمله قاعدة «من أتلف...».

ب/٣ ـ أن يتخيّر المشتري بين مطالبة القيمة، أو الثمن.

وهذا التخيير يمكن تصويره علىٰ نحوين:

ـ النحو الأوّل: أن يقال: إنّ المشتري يتخيّر بين أن يفرض حصول الفسخ فيطالب الثمن المسمّىٰ، كما في الاحتمال الأوّل، أو يفرض عدم الفسخ، فيطالب قيمة المبيع التالف، كما في الاحتمال الثاني.

ولكن أُورد علىٰ هذا النحو من التخيير بأنّه غير معقول؛ لأنّ انفساخ العقد بمجرّد تلف المبيع أو إتلافه ليس باختيار المكلّف حتّىٰ يختاره أو يختار عِدله، بل هو أمر قهري لو حصل[١].

ـ النحو الثاني: أن يقال: إذا أتلف البائع المبيع، فيكون تسليمه إلىٰ المشتري متعذّراً، وعندئذٍ للمشتري أن يتمسّك بخيار تعذّر التسليم، ويفسخ المعاملة.

قوّىٰ الشيخ الأنصاري[٢] هذا النحو من التخيير ونسبه إلىٰ جماعة من الفقهاء[٣] واختاره السيّدان الخوئي[٤] والخميني[٥].

---

(١) أُنظر المبسوط ٢: ١١٧.

(٢) أُنظر الشرائع ٢: ٥٣.

(٣) أُنظر التحرير ٢: ٣٣٥، وانظر مفتاح الكرامة ٤: ٥٩٧.

(١) أُنظر: مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٣ ـ ٦٠٤، وكتاب البيع ٥: ٣٨٧.

(٢) أُنظر المكاسب ٦: ٢٧٦.

(٣) أُنظر: التذكرة ١٠: ١١٥، والدروس ٣: ٢١٢، وجامع المقاصد ٤: ٤٠٤، والمسالك ٣: ٢١٧ و٣٦١.

(٤) أُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٣ ـ ٦٠٤.

(٥) أُنظر كتاب البيع ٥: ٣٨٧.

ج ـ إذا حصل الإتلاف بسبب الأجنبي:

قال الشيخ الأنصاري: إنّ الاحتمالات الثلاثة تأتي هنا أيضاً، إلّا أنّ المتعيّن منها هو التخيير[١].

وقال السيّد الخوئي[٢]: يكون المشتري مخيّراً بين الرجوع إلىٰ البائع أو إلىٰ المتلف، مثل تعاقب الأيدي في الغصب.

ومفاده أنّه لو رجع إلىٰ البائع، فله ـ أي البائع ـ الرجوع إلىٰ الأجنبي.

أمّا الإمام الخميني[٣] فقد جعل تلف الأجنبي كتلف البائع لو لم تقبل رواية عُقبة، وأمّا مع قبولها فينفسخ العقد، كما في صورة تلف المبيع قبل القبض.

٢ ـ إتلاف بعض المبيع:

وهنا قال الشيخ الأنصاري أيضاً: إذا كان الإتلاف بسبب المشتري فلا يضمن البائع أرشه بلا كلام.

وإن كان بسبب البائع أو الأجنبي، فعليه الأرش للمشتري. ولا دليل علىٰ الخيار في العيب المتأخّر عن العقد قبل القبض إلّا إذا كان بسبب غير اختياري.

واحتمل ـ الشيخ الأنصاري ـ تخيير

(١) أُنظر المكاسب ٦: ٢٧٧.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٥.

(٣) أُنظر كتاب البيع ٥: ٣٨٧.

المشتري بين فسخ البيع وإمضائه. وعلىٰ فرض إمضائه يضمن الجاني الأرش سواء كان هو البائع أو الأجنبي.

وعلىٰ فرض الفسخ يرجع البائع علىٰ الأجنبي بالأرش إن كان هو الجاني[١].

وقال السيّد الخوئي: «أمّا ثبوت الأرش فلا شبهة في ذلك؛ لأنّ الجاني ضامن لما أحدثه من العيب في مال الغير؛ لبناء العقلاء علىٰ ذلك.

وأمّا الخيار، فهو من جهة أنّ بناء العقلاء في المعاملات علىٰ التسليم الصحيح، والمفروض أنّه متعذّر هنا لتعيّب المبيع، فيثبت له خيار تعذّر التسليم»[٢].

ولكن صرّح المحقّق الإصفهاني بثبوت الأرش للمشتري في ذمّة الجاني؛ لعموم قاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»[٣].

وهذا هو الظاهر من الإمام الخميني[٤].

ما هو حكم النماءات الحاصلة للمبيع قبل التلف؟

إذا حدثت نماءات للمبيع بعد العقد وقبل التلف فلمن تكون؟

يبدو أنّه لا يمكن تحصيل الجواب من

(١) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ٢٨٥.

(٢) مصباح الفقاهة ٧: ٦٠٨ ـ ٦٠٩.

(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للإصفهاني) ٥: ٤٠٤.

(٤) أُنظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ٣٩٣.

روايتي النبوي وعقبة بن خالد.

ولكنّ القاعدة تقتضي أنّه إذا قلنا: إنّ التلف قبل القبض موجب للفسخ من حين التلف، فمعناه أنّ المبيع قبل التلف في ملك المشتري، ولمّا كان النماء تابعاً للملك، فيكون النماء للمشتري أيضاً. وهذا واضح.

وأمّا إذا قلنا: إنّ التلف موجب للفسخ من حين العقد، فمعناه بقاء المبيع في ملك البائع وعدم خروجه من ملكه، وعندئذٍ يكون النماء له أيضاً بحكم التبعيّة.

قال الشيخ الأنصاري: «وكيف كان فلا خلاف في المسألة، أعني بطلان البيع عند التلف، لا من أصله...» ثمّ قال:

«ويترتّب علىٰ ذلك كون النماء قبل التلف للمشتري»[1].

وفي مفتاح الكرامة: «وظاهرهم أنّه لا خلاف فيه»[2].

تطبيقات القاعدة:

أكثر تطبيقات القاعدة إنّما هي متن المسألة المبحوث عنها بصورةٍ كليّة:

(١) المكاسب ٦: ٢٧٢.

وانظر تفصيل ذلك في: الرياض ٨: ٢٠٧، ومفتاح الكرامة ٤: ٥٩٦، والجواهر ٢٣: ٨٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٥٩٦.

١ ـ قال الشيخ الطوسي: «إذا كان المبيع شيئاً بعينه، فهلك بعد العقد، لم يخل من أحد أمرين:

ـ إمّا أن يكون قبل القبض أو بعده، فإن كان قبل القبض بطل البيع، سواء كان التلف في مدّة الخيار أو بعد انقضاء مدّة الخيار، فإذا تلف، هلك علىٰ ملك البائع، وبطل الثمن، فإن كان الثمن مقبوضاً ردّه، وإن كان غير مقبوض سقط عن المشتري.

ـ وإن كان الهلاك بعد القبض لم يبطل البيع، سواء كان في يد المشتري، أو في يد البائع، مثل أن قبضه المشتري ثمّ ردّه إلىٰ البائع وديعة»[1].

٢ ـ وقال المحقّق الحلّي: «إذا تلف المبيع قبل قبضه، فهو من مال بائعه، وإن كان بعد قبضه وبعد انقضاء الخيار، فهو من مال المشتري»[2].

٣ ـ وقال السيّد الخوئي: «إذا تلف المبيع بآفةٍ سماويّةٍ أو قبل قبض المشتري انفسخ البيع وكان تلفه من مال البائع ورجع الثمن إلىٰ المشتري، وكذا إذا تلف الثمن قبل قبض البائع»[3].

وقال: «إذا أتلف المبيعَ البائعُ أو الأجنبيُّ الذي يمكن الرجوع إليه في تدارك خسارته، فالأقوىٰ صحّة العقد، وللمشتري الرجوع علىٰ

(١) المبسوط ٢: ٨٦.

(٢) شرائع الإسلام ٢: ٢٣.

(٣) منهاج الصالحين ٢: ٤٦ / التجارة، التسليم والقبض، المسألة ١٧٩.

المتلف بالبدل: من مثلٍ أو قيمةٍ، وهل له الخيار في فسخ العقد لتعذّر التسليم؟ إشكال، والأظهر ذلك»[١].

وقال: «إذا حصل للمبيع نماء فتلف الأصل قبل قبض المشتري كان النماء للمشتري»[٢].

٤ ـ وقال الإمام الخميني: «لو تلف المبيع قبل تسليمه إلىٰ المشتري، كان من مال البائع، فينفسخ البيع ويعود الثمن إلىٰ المشتري، ولو حصل للمبيع نماءٌ قبل القبض كالنتاج والثمرة، كان للمشتري، ولو تعيّب قبل القبض، كان المشتري بالخيار بين الفسخ والإمضاء بكلّ الثمن، وفي استحقاقه لأخذ الأرش تردّد، والأقوىٰ العدم»[٣].

استثناءات القاعدة:

يستثنىٰ من القاعدة المتقدّمة ما إذا كان بقاء المبيع عند البائع لامتناع المشتري من قبضه بعد عرض البائع له.

قال صاحب الجواهر: «إذا تلف المبيع الشخصي قبل قبضه بآفةٍ سماويّةٍ... فهو من مال بايعه إجماعاً بقسميه، إذا لم يكن بامتناع من

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: ٤٧، المسألة ١٨٣.

(٢) أُنظر المصدر نفسه: المسألة ١٨٤.

(٣) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٠ / البيع، القول في القبض، المسألة ٢.

المشتري أو برضاً منه بالبقاء في يد البائع[١]، بعد تمكينه وعرضه عليه...»[٢].

مظانّ البحث:

يُبحث عن القاعدة في مسائل القبض والإقباض بعد البحث عن الخيارات وأحكامها في البيع.

قاعدة
«التلف في زمان الخيار ممّن لا خيار له»[٣]

الألفاظ الأُخرىٰ للقاعدة:

ـ التلف في مدّة الخيار ممّن لا خيار له[٤].

ـ التلف في زمن الخيار مِن مال مَن لا خيار له[٥].

مفاد القاعدة:

كلُّ من يبيع حيواناً لآخر، فللمشتري خيار في ردّه إلىٰ ثلاثة أيّام، وهذا هو المسمّىٰ

(١) لكن رواية عقبة بن خالد ظاهرة في أنّ البقاء كان بطلبٍ من المشتري ورضاً منه، مع أنّها أهمّ مصدر للقاعدة، فتأمّل.

(٢) الجواهر ٢٣: ٨٣.

(٣) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ١٧٦.

(٤) أُنظر: مفتاح الكرامة ٤: ٥٩٩ ـ ٥٦٠، والجواهر ٢٣: ٥٨.

(٥) أُنظر القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ١٠٩.

بـ«خيار الحيوان».

وعليه لو تلف الحيوان عند المشتري في هذه الثلاثة أيّام ـ وهي مدّة الخيار ـ فيكون التلف بحكم هذه القاعدة مِن مال مَن لا خيار له، وهو البائع[١].

ووجه كونه من ماله هو: أنّ العقد ينفسخ قبل التلف آناً مّا ويرجع المثمن إلىٰ مالكه وهو البائع، كما ويرجع الثمن إلىٰ مالكه وهو المشتري، فيكون تلف المثمن قد حصل في ملك البائع[٢].

وهكذا لو اشترىٰ شيئاً واشترط جواز فسخ العقد في مدّة عشرة أيّام، فتلف المبيع أثناء هذه المدّة[٣].

مستند القاعدة:

استدلّوا علىٰ القاعدة بالروايات والإجماع:

أوّلاً ـ الروايات:

١ ـ صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري الدابّة أو العبد ويشترط إلىٰ يوم أو يومين، فيموت العبد والدابّة، أو يحدث فيه حدث، علىٰ مَن ضمان ذلك؟ فقال: علىٰ البائع حتىٰ ينقضي الشرط ثلاثة أيّام ويصير المبيع للمشتري»[٤].

(١) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ١٧٥.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم: ١٨٣.

(٣) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ١٧٥.

(٤) الوسائل ١٨: ١٤، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

وفي نقل آخر: «... ويصير المبيع للمشتري، شرط البايع أو لم يشترطه»[١].

والرواية ظاهرة، بل صريحة في أنّ التلف في مدّة الخيار يكون من البائع الذي لا خيار له، وإن كان التلف حاصلاً بيد المشتري.

٢ ـ صحيحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ اشترىٰ أمة بشرط من رجلٍ يوماً أو يومين، فماتت عنده، وقد قطع الثمن، علىٰ مَن يكون الضمان؟ فقال: ليس علىٰ الذي اشترىٰ ضمان حتىٰ يمضي شرطه»[٢].

فقوله عليه السلام: «ليس علىٰ الذي اشترىٰ ضمان...» ظاهر في أنّ الضمان هنا علىٰ البائع بعد نفيه عن المشتري في زمان الشرط والخيار.

وروايات أُخر، وإن لم تكن صحيحة.

ثانياً ـ الإجماع:

أُدّعي الإجماع علىٰ القاعدة إجمالاً، قال صاحب مفتاح الكرامة: «إنّ قولهم: "إنّ التلف في مدّة الخيار ممّن لا خيار له" قاعدة لا خلاف فيها»[٣].

ولكن هذه الإجماعات لا قيمة لها بعد احتمال استناد المجمعين إلىٰ الروايات[٤].

(١) الوسائل ١٨: ١٥، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٤، الحديث الأوّل.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٥٩٩.

(٤) أُنظر: القواعد الفقهيّة (للبجنوردي) ٢: ١١٠، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ٣١٢.

ماهي حدود القاعدة؟

معرفة حدود القاعدة تتوقّف علىٰ معرفة الأُمور التالية:

أوّلاً ـ ما هي الصور المتصوّرة في المسألة؟

قال المحقّق الإصفهاني: إنّ أُصول الصور المتصوّرة في المقام أربعة:

أحدها ـ ما إذا كان الخيار للبائع وتلف المبيع في يد المشتري، فإنّ تلفه من المشتري علىٰ طبق القاعدة الأوّلية في الملكيّة.

ثانيها ـ ما إذا كان الخيار للمشتري وتلف الثمن في يد البائع، فإنّ تلفه من البائع الذي لا خيار له، أيضاً علىٰ طبق القاعدة.

ثالثها ـ ما إذا كان الخيار للمشتري وتلف المبيع في يده، فإنّ كونه من البائع يحتاج إلىٰ دليل[1].

رابعها ـ ما إذا كان الخيار للبائع وتلف الثمن في يده، فإنّ كونه من المشتري أيضاً يحتاج إلىٰ دليل[2].

فلو تمّ الدليل علىٰ هاتين الصورتين، صحّت القاعدة علىٰ الإطلاق: بأنّ التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له[3].

(١) إن تمّت القاعدة، فسوف تكون دليلاً علىٰ هذا المورد، بل هو القدر المتيقّن من مصاديق القاعدة.

(٢) إذا قلنا بشمول القاعدة للثمن فتكون دليلاً علىٰ هذا المورد أيضاً، كما سيأتي الكلام عنه.

(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للمحقّق الإصفهاني) ٥: ٣١٠.

ثانياً ـ هل تشمل القاعدة جميع الخيارات؟

اختلف الفقهاء في حدود ما تشمله القاعدة من أنواع الخيارات، ونحن نذكر ما هو المتيقّن أوّلاً، ثمّ نستدرج ما يمكن أن يدخل ضمنها.

١ ـ خيار الحيوان:

النصوص الواردة، خاصّةً الصحيحتان المتقدّمتان، إنّما وردت في خيار الحيوان، ولذلك فالقدر المتيقّن ممّا تشمله النصوص هو خيار الحيوان.

٢ ـ خيار الحيوان والشرط:

أمّا خيار الحيوان، فلما تقدّم. وأمّا خيار الشرط ـ وهو أن يشترط المشتري علىٰ البائع: أنّ له خيار فسخ المعاملة إلىٰ أيّام معدودة كخمسة أيّام مثلاً ـ فيدلّ علىٰ شمول القاعدة له، ما ورد في ذيل صحيحة ابن سنان: «وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة، فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع»[1].

وممّن اقتصر علىٰ ذلك في شمول القاعدة: صاحب الجواهر[2]، والنائيني[3]، والسيّدان الخوئي[4]، والخميني[5] علىٰ إشكال منه في خيار

(١) الوسائل ١٨: ٢٠، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٢٣: ٨٨.

(٣) أُنظر منية الطالب ٣: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٤) أُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٥٢١ ـ ٥٢٤.

(٥) أُنظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ٣١٣ ـ ٣١٤.

الشرط في غير الحيوان، والسيّد البجنوردي[١].

٣ ـ خيار الحيوان والشرط والمجلس:

أمّا الأوّلان، فلما تقدّم. وأمّا خيار المجلس؛ فلأنّ الفرصة الزمنيّة بين إجراء العقد وتفرّق المتبايعين بالأبدان بمنزلة انقضاء زمان شرط الخيار في ثبوت الملك وخروجه عن حالة التزلزل.

وإلىٰ هذا مال الشيخ الأنصاري فقال: «فاتّضح بذلك أنّ الصحيحة مختصّة بالخيارات الثلاثة علىٰ تأمّل في خيار المجلس»[٢].

٤ ـ جميع الخيارات:

أمّا الثلاثة المتقدّمة فلما تقدّم، وأمّا غيرها كخيار الغبن والرؤية ونحوهما، فللمناط المكتشف من أدلّة الموارد الثلاثة المتقدّمة، وهو: أنّ المناط في رفع ضمان البائع ـ الذي لا خيار له ـ هو صيرورة المبيع للمشتري واختصاصه به، بحيث لا يقدر علىٰ سلبه عن نفسه، وإليه أشار الحلّي في السرائر ـ كما قال الشيخ الأنصاري ـ بقوله: «فكلّ مَن كان له خيار فالمتاع يهلك مِن مال مَن ليس له خيار؛ لأنّه قد استقرّ عليه العقد، والذي له الخيار ما استقرّ عليه العقد ولزم، فإن كان الخيار للبائع دون المشتري وكان المتاع قد قبضه المشتري وهلك في يديه، كان هلاكه من مال المشتري دون البائع؛ لأنّ العقد مستقرّ عليه ولازم من جهته»[١].

قال الشيخ الأنصاري بعد نقل ذلك: «ومن هنا يعلم أنّه يمكن بناءً علىٰ فهم هذا المناط طرد الحكم في كلّ خيار، فتثبت القاعدة المعروفة: من "أنّ التلف في زمان الخيار ممّن لا خيار له" من غير فرق بين أقسام الخيار، ولا بين الثمن والمثمن...».

ثمّ استشهد بكلمات جماعة من الفقهاء علىٰ ذلك.

ثمّ قال: «وظاهر هذه الكلمات عدم الفرق بين أقسام الخيار، ولا بين الثمن والمثمن، ولا بين الخيار المختصّ بالبائع والمختصّ بالمشتري».

ثمّ استشكل علىٰ هذا التعميم، وقال: إنّ ظاهر قولهم: التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له هو الخيار الزماني، وهو الخيار الذي ذهب جماعة إلىٰ توقّف الملك علىٰ انقضائه، لا مطلق الخيار[٢].

والمراد من الخيار الزماني، هو الخيار الموجود في الفترة الزمنيّة بين العقد وانقضاء ذلك الزمان الذي يُصبح العقد بعد انتهائه لازماً ومستقرّاً من قبل ذي الخيار، بعد أن كان متزلزلاً.

وهذا التعريف يشمل الخيارات الثلاثة: الحيوان، والمجلس، والشرط كما تقدّم، أمّا غيرها

(١) أُنظر القواعد الفقهيّة ٢: ١٢١.
(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ١٨١.

(١) السرائر ٢: ٢٧٧.
(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٦: ١٧٦ ـ ١٨١.

مثل خيار الغبن والعيب ونحوهما، فهي إنّما تحصل بعد ظهور أسبابها وهي الغبن أو العيب ونحوهما، ولذلك تقع فاصلة زمنيّة بين العقد وبين ظهور أسبابها، والعقد يكون ـ ولو بحسب الظاهر ـ مستقرّاً قبل كشف سبب الخيار.

نسب هذا الوجه إلىٰ المشهور[1]، بل ادّعي الاتّفاق عليه[2].

وممّن صرّح باختياره السيّد اليزدي في الحاشية، حيث قال بعد ذكر الاحتمالات الثلاثة ـ أي الأربعة مع حذف الأوّل منها ـ: «والتحقيق هو الثالث؛ للمناط المستفاد...».

ثمّ ذكر إشكال الشيخ علىٰ الخيارات المنفصلة عن زمان العقد مثل خيار العيب والغبن؛ لأنّ النصوص ظاهرة في الخيارات المتّصلة مثل الثلاثة المتقدّمة ـ الحيوان والشرط والمجلس ـ ثمّ قال:

«سلّمنا الاختصاص، لكن نمنع كون التزلزل في الغبن والعيب إنّما يحدث بعد الظهور، بل الخيار ثابت من حين العقد، كما قوّاه ﷺ سابقاً».

ثمّ قال: «والحاصل: أنّ الكبرىٰ مسلّمة، ولكن نمنع الصغرىٰ. نعم في كلّ مورد يكون الخيار حادثاً بعد العقد لا يجري الحكم».

(١) أُنظر الجواهر ٢٣: ٨٨.

(٢) أُنظر: مفتاح الكرامة ٤: ٥٩٩، والرياض ٨: ٢٠٨.

إلىٰ أن قال: «ولو أغمضنا عمّا ذكرنا، فالحقّ الاختصاص بالخيارين كما هو مختار الجواهر»[1].

ثالثاً ـ هل تشمل القاعدة تلف الثمن؟

كان مورد الروايات هو تلف المثمن ـ أي المبيع ـ كما إذا اشترىٰ حيواناً، فمات أثناء الثلاثة أيّام التي هي مدّة خيار المشتري، فيقال: إنّ تلف المبيع وهو الحيوان يكون مِن مال مَن لا خيار له، وهو البايع.

ولو عُكس الأمر، فتلف الثمن ـ سواء كان الثمن حيواناً، أو عروضاً أو نقداً ـ فهل يحسب علىٰ المشتري، ويكون التلف من ماله أم لا؟ ولهم فيه قولان:

الأوّل ـ التعميم:

لم يستبعد بعض الفقهاء تعميم القاعدة؛ للمناط المستنبط من الروايات، الذي هو موجود في الثمن أيضاً.

قال الشيخ الأنصاري: «وأمّا عموم الحكم للثمن والمثمن، بأن يكون تلف الثمن في مدّة خيار البائع المختصّ به من مال المشتري، فهو غير بعيد؛ نظراً إلىٰ المناط الذي استفدناه، ويشمله ظاهر عبارة الدروس المتقدّمة، مضافاً إلىٰ استصحاب ضمان المشتري له الثابت قبل القبض»[2].

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٦٨ (الخيارات).

(٢) المكاسب ٦: ١٨١.

وممّن اختاره النائيني حيث قال: «يمكن دعوىٰ القطع باتّحاد المناط وأنّه لا خصوصيّة لتلف المبيع عند المشتري؛ ولو أنكرنا ذلك، فاستصحاب الضمان الثابت قبل القبض كافٍ في حكومته علىٰ قاعدة كون تلف المال علىٰ مالكه»[1].

ويظهر من الرياض كونه مشهوراً، بل ادّعىٰ عدم الخلاف فيه[2].

الثاني ـ الاختصاص بالمثمن:

خصّ جملة من الفقهاء القاعدة بصورة تلف المثمن ـ المبيع ـ؛ لأنّ هذه القاعدة علىٰ خلاف القاعدة، فيقتصر فيها علىٰ مورد النصّ، وهو تلف المبيع.

أمّا كونها علىٰ خلاف القاعدة، فلأنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي أن يكون تلف كلّ شيءٍ من مال صاحبه لا غيره، فيجب أن يكون تلف المبيع من مال المشتري بعد قبضه؛ لأنّه المالك فعلاً. وهذه القاعدة تقتضي أن يكون تلف المبيع بيدي المشتري من مال البائع، وهو غير مالك فعلاً.

وأمّا الاقتصار علىٰ مورد النصّ، فلأنّه وارد في تلف الحيوان الذي اشتراه المشتري في أثناء الثلاثة أيّام التي هي زمن خيار المشتري.

وأمّا تلف الثمن الذي هو بيد البائع، فهو باقٍ علىٰ القاعدة الأوّلية، وهو أن يكون من مال مالكه الفعلي، وهو البائع؛ لعدم التصريح بخروجها من القاعدة الأوّلية ودخولها في القاعدة الثانوية.

وهذا القول هو الظاهر من صاحب الجواهر[1]، واختاره السادة: اليزدي[2]، والخوئي[3]، والخميني[4].

واستثنىٰ الأخير ما لو كان الثمن حيواناً، فتجري فيه القاعدة أيضاً؛ لثبوت خيار الحيوان فيه.

الحاصل:

إذا تذكّرنا الصور الأربعة التي ذكرناها عن المحقّق الإصفهاني[5] وأنّ الصورتين الأخيرتين تحتاجان إلىٰ الدليل وهما:

١ ـ ما إذا كان الخيار للمشتري وتلف المبيع في يده، فإنّ كون تلفه من البائع يحتاج إلىٰ دليل. فهنا تكون القاعدة دليلاً علىٰ ذلك، بل يكون هذا المورد من القدر المتيقّن ممّا تشمله القاعدة.

٢ ـ ما إذا كان الخيار للبائع وتلف الثمن في يده، فإنّ كونه من المشتري يحتاج إلىٰ الدليل أيضاً.

والدليل عليه القاعدة، ولكن بناءً علىٰ

---

(١) منية الطالب ٣: ٣٣٥.

(٢) الرياض ٨: ٢٠٨.

(١) أُنظر الجواهر ٢٣: ٨٨.

(٢) أُنظر الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٦٩.

(٣) أُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

(٤) أُنظر كتاب البيع ٥: ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٥) وذكرها البجنوردي في القواعد الفقهية ٢: ١٢١ ـ ١٢٢.

شمولها لتلف الثمن أيضاً. وهذا ما وقع الخلاف فيه، كما تقدّم.

رابعاً ـ هل تشمل القاعدة تلف بعض المثمن أو الثمن؟

لا إشكال في شمول القاعدة لتلف المبيع أو الثمن علىٰ فرض شمول القاعدة له. وإنّما الإشكال في شمولها لتلف جزء المبيع والثمن.

قال الشيخ الأنصاري: «الظاهر أنّ حكم تلف البعض حكم تلف الكلّ، وكذا حكم تلف الوصف الراجع إلىٰ وصف الصحّة، بلا خلاف علىٰ الظاهر، لقوله عليه السلام: "أو يحدث فيه حدث"؛ فإنّ المراد بالحدث أعمّ من فوات الجزء والوصف»[١].

وعلّق عليه النائيني بما حاصله: أنّ تلف بعض المبيع موجب لانفساخ البيع بالنسبة إلىٰ ذلك البعض خاصّة، ويبقىٰ الباقي مبيعاً، كما لو تلف المبيع كلّه فكيف ينفسخ البيع بالنسبة إلىٰ جميعه فكذا هنا.

أمّا لو تلف الوصف ـ إذا كان وصفاً للصحّة ـ فلا يحصل الانفساخ بل يتخيّر المالك بين الردّ والأرش[٢].

واستشكل عليه السيّد الخوئي بما حاصله: أنّ النصّ قد ورد في تلف المبيع كلّه، فلا يشمل ما لو تلف بعضه، ولذلك لا ينفسخ البيع في الجزء الذي

(١) المكاسب ٦: ١٨٥.

(٢) أُنظر منية الطالب ٣: ٣٤٣.

أصابه التلف كما كان ينفسخ بتلف المبيع كلّه، بل يثبت لصاحب الخيار خيار الفسخ[١].

وأمّا الإمام الخميني، فحيث رجّح اختصاص حكم القاعدة بالحيوان، فيكون فقد الجزء أو الوصف ـ وهو المعبّر عنه في الرواية بالحدث ـ موجباً لخيار العيب لا غير، ولا معنىٰ لتقسيط الثمن علىٰ الأجزاء، وانحلال البيع وانفساخه بالنسبة إلىٰ الجزء التالف؛ لعدم انحلال الثمن علىٰ أجزاء المثمن إذا كان حيواناً ونحوه[٢].

خامساً ـ اختصاص القاعدة بالتلف بعد القبض:

مورد القاعدة هو التلف بعد القبض، فإذا تحقّق البيع والقبض وتلف المبيع في يد المشتري ـ مثلاً ـ في زمان الخيار، فيكون التلف من مال البائع.

وأمّا التلف قبل القبض فهو مشمول لقاعدةٍ أُخرىٰ تقدّم الكلام عنها، وهي: «تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه».

سادساً ـ هل تشمل القاعدة المبيع الكلّي؟

لمّا فرضنا أنّ مورد القاعدة هو التلف بعد القبض، والقبض لا يتحقّق إلّا إذا كان المبيع شخصيّاً، فيكون القدر المتيقّن من شمول القاعدة ذلك.

(١) أُنظر مصباح الفقاهة ٧: ٥٣٠ ـ ٥٣٢.

(٢) أُنظر كتاب البيع ٥: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

أمّا الكلّي، فإذا لم يحصل القبض فيه مطلقاً، فلم يتعيّن المبيع حتىٰ يصدق عليه تلف المبيع.

وإن تحقّق القبض بقبض فردٍ منه، كما لو باعه فرساً مع مواصفات كلّية، ثمّ أقبضه فرساً.

فهنا إن كان ذلك الفرس فاقداً للمواصفات المذكورة لذلك الكلّي في العقد، فلم يحصل الإقباض؛ لأنّ ذلك إنّما يحصل بدفع فرسٍ واجدٍ لتلك المواصفات، فهنا لا ينفسخ البيع، بل بيع الكلّي باقٍ علىٰ حاله، وإنّما الواجب علىٰ البائع دفع الفرد الواجد للمواصفات حتىٰ يحصل الإقباض.

لكن قال النائيني: «إلّا أنّ الظاهر من بعض الفقهاء هو التخيير بين الإبدال، والخيار بين الفسخ والإمضاء، بل إذا كان معيوباً، فالتخيير بين الردّ والأرش والإبدال...»[١].

وإن كان الفرد واجداً للمواصفات، فقد خرج البائع عن عهدة الكلّي ولا ضمان عليه مع تلفه في مدّة الخيار إلّا من جهة القاعدة، ولكنّ القاعدة لا تجري هنا؛ لأنّ تلف الفرد في يد المشتري يجعل الكلّي كغير المقبوض، فلابدّ من دفع فردٍ واجدٍ للصفات كي يحصل البائع علىٰ فراغ الذمّة، ولا يوجب انفساخ العقد كما تقتضيه القاعدة في بيع الشخصي.

وبعبارةٍ موجزة: إنّ مورد النصّ هو البيع الشخصي، فإذا باعه الفرس المعيّن، ثمّ تلف في الثلاثة أيّام التي هي مدّة الخيار، فينفسخ العقد، ويكون تلفه من مال بائعه.

وأمّا في بيع الكلّي، فإذا دفع فرساً بعنوان أنّه مصداق لكلّي الفرس المبيع، ثمّ مات في زمن الخيار، فلا ينفسخ البيع؛ لأنّ المبيع هو الكلّي وهو باقٍ، وإنّما التالف فردٌ منه، فيجب علىٰ البائع إبداله بفردٍ آخرٍ من الكلّي[١].

هل تشمل القاعدة صورة الإتلاف؟

إنّ القدر المتيقّن ممّا تشمله النصوص الدالّة علىٰ القاعدة، هو صورة التلف السماوي. أمّا صورة الإتلاف فلا تشملها النصوص، بل لابدّ من إجراء القواعد العامّة كقاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»، فلذلك:

ـ إذا كان المتلِف هو المشتري سقط خياره، ولزم العقد من قِبله. وكذا إذا كان هو البائع وكان هو صاحب الخيار بناءً علىٰ تعميم القاعدة للثمن.

ـ وإذا كان المتلِف هو الطرف المقابل، أي غير ذي الخيار، فالعقد يكون باقياً، لكن يتخيّر ذو الخيار ـ البائع أو المشتري ـ بين إمضاء العقد والرجوع بالقيمة، وبين الفسخ والرجوع بالثمن.

ـ وإذا كان المتلف هو الأجنبي، تخيّر بين الإمضاء والفسخ.

---

(١) منية الطالب ٣: ٣٣٦.

(١) أُنظر: منية الطالب ٣: ٣٣٦، والمكاسب ٦: ١٨٢ ـ ١٨٣، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ٣١٨ ـ ٣١٩، والقواعد الفقهيّة للبجنوردي ٢: ١٢٩.

وهل يرجع حينئذٍ بالقيمة إلىٰ المتلِف، أو إلىٰ صاحبه، ـ أي الذي لا خيار له ـ أو يتخيّر؟ وجوه[(١)].

وقال السيّد اليزدي: إن كان إتلاف الأجنبي يعدُّ تلفاً عرفاً لا يبعد شمول القاعدة له[(٢)].

تطبيقات القاعدة:

ـ قال السيّد الخوئي: «كلُّ من اشترىٰ حيواناً... ثبت له الخيار ثلاثة أيّام مبدؤها زمان العقد»[(٣)].

ـ وقال: «إذا تلف الحيوان قبل القبض أو بعده في مدّة الخيار، كان تلفه من مال البائع، ورجع المشتري عليه بالثمن إذا كان دفعه إليه»[(٤)].

أمّا قبل القبض، فمستنده قاعدة «تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه».

وأمّا بعده، فمستنده قاعدة «التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له».

ـ وقال: «إذا تلف المبيع في زمان الخيار في بيع الحيوان فهو من مال البائع، وكذا إذا تلف قبل انتهاء مدّة الخيار في خيار الشرط إذا كان الخيار للمشتري، أمّا إذا كان للبائع، أو تلف في زمان خيار المجلس بعد القبض، فالأظهر أنّه من مال المشتري»[(١)].

ـ قال الإمام الخميني: «من اشترىٰ حيواناً ثبت له الخيار إلىٰ ثلاثة أيّام من حين العقد، وفي ثبوته للبائع أيضاً إذا كان الثمن حيواناً إشكال، بل عدمه لا يخلو من قوّة»[(٢)].

ـ وقال: «لو تلف الحيوان في مدّة الخيار فهو من مال البائع، فيبطل البيع، ويرجع إليه المشتري بالثمن إذا دفعه إليه»[(٣)].

وهذه المسألة مذكورة في كثير من الكتب الفقهية في عنوان خيار الحيوان.

استثناءات القاعدة:

من باع شيئاً ولم يُقبضه المشتري، ولا قبض ثمنه، ولا اشترط تأخير الثمن ولا تأخير قبض المثمن، فالبيع لازم ثلاثة أيّام، فإن جاء المشتري بالثمن فيها استحقّ، وإلّا كان البائع أولىٰ بالمبيع.

ولو تلف المبيع ـ في الثلاثة أيّام أو ما بعدها ـ كان من مال البائع؛ لقاعدة «كلّ مبيع تلف

---

(١) أُنظر: المكاسب ٦: ١٨٥، والحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٧١، ومنية الطالب ٣: ٣٤٤ ـ ٣٤٥، ومصباح الفقاهة ٧: ٥٣٥، وانظر كتاب البيع (للإمام الخميني) ٥: ٣٢٥.

(٢) أُنظر الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ١٧١.

(٣) منهاج الصالحين ٢: ٢٩ / الخيارات ـ خيار الحيوان.

(٤) المصدر المتقدّم: المسألة ١١١.

(١) منهاج الصالحين ٢: ٤٤ / أحكام الخيار، المسألة ١٧٢.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٧٧ / خيار الحيوان.

(٣) المصدر المتقدّم: المسألة ٢.

قبل قبضه فهو من مال بائعه».

ولا تجري قاعدة «التلف في مدّة الخيار ممّن لا خيار له» في هذا المورد، وإن حصل التلف في زمن الخيار ـ الثلاثة أيّام ـ لأنّ هذه القاعدة إنّما تجري فيما لو حصل التلف بعد القبض، والمفروض أنّه لم يحصل قبضٌ في هذا المورد.

ونقل عن بعضهم جريان القاعدة وصيرورة التلف من المشتري، وهو الذي لا خيار له هنا[١].

تلفيق

لغـــة:

مصدر لَفَّق، والأصلُ: لَفَق بمعنىٰ لاءم[٢]، فالتلفيق هو إيجاد الملاءمة بين شيئين وضمّ أحدهما بالآخر، يقال: لفّق بين شِقَّي الثوب، أي ضمّهما وجعل بينهما الملاءمة بخياطة أحدهما بالآخر[٣].

وتشبيهاً بذلك يقال للكلام المزخرف والمموّه بالباطل: إنّه ملفّق[٤]؛ لحصول التلاؤم بين أجزائه وإن كان بعضها باطلاً.

(١) أُنظر تفصيل ذلك في الجواهر ٢٣: ٥٧ ـ ٥٨.

(٢) أُنظر معجم مقاييس اللغة: «لفق».

(٣) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب: «لفق».

(٤) أُنظر: لسان العرب، والمعجم الوسيط: «لفق».

اصطلاحاً:

يأتي بمعنىٰ ضمّ زمانين، أو مسافتين ونحو ذلك، كنصف نهار مع نصف نهار آخر ليصبحا نهاراً كاملاً إذا كان متعلّقاً للحكم. وكذا مسافة الذهاب والإياب ليصبح المجموع المسافة الموجبة للقصر وهي ثمانية فراسخ، ونحو ذلك.

الأحـكام:

قد يصير التلفيق متعلّقاً لبعض الأحكام، نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

التلفيق في الطهارة:

إذا لم يجد ماءً كافياً للوضوء أو الغسل، بل كان يكفي لبعض هذا أو ذلك، فيصدق عليه عنوان «فاقد الماء» فيشمله قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[١].

أمّا التلفيق في الطهارة بأن يصرف الماء الموجود في بعض الوضوء ـ بمقدار ما يكفيه ـ ثمّ يكمل الطهارة بالتيمّم فيلفّق بينهما، فهو غير مشروع.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه مع كلام المحقّق الحلّي: «لا فرق فيما ذكرنا من وجوب التيمّم بين عدم الماء أصلاً، ووجود ما لا يكفيه لطهارته وضوءً أو غسلاً، إذ هو بمنزلة العدم؛ لعدم مشروعيّة تبعيض الطهارة ولا تلفيقها من الماء

(١) المائدة: ٦.

والتراب، فيشمله حينئذٍ قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا﴾[1]؛ لتبادر إرادة ما يكفي»[2].

التلفيق في الزمان:

التحديدات الزمنيّة الواردة في بعض متعلّقات الأحكام قد تحتاج إلىٰ التلفيق، مثل أقلّ الحيض وهو ثلاثة أيّام، وأكثره وهو عشرة أيّام، أو عشرة أيّام في صدق الإقامة الشرعيّة، ونحو ذلك، بأن تحسب العشرة من نصف اليوم الأوّل إلىٰ نصف الحادي عشر مثلاً، وهناك أبحاث تتعلّق بالموضوع نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

١ ـ التلفيق بين النهار والليل في نزح البئر:

بناءً علىٰ تنجّس البئر بوقوع بعض النجاسات والحيوانات وموتها فيها ووجوب نزحها، فإذا وقع فيها ما يوجب نزح جميع مائها ولم يمكن ذلك لغزارة مائها، فقد ذكر الفقهاء: أنّه يتراوح عليها أربعة رجال، كلُّ اثنين دفعة، إلىٰ الليل، وذلك تبعاً للنصّ وهو رواية عمّار التي جاء فيها: «يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوماً إلىٰ الليل»[3].

وقد وقع البحث عن عدّة جهات، منها: أنّه هل يجوز تلفيق اليوم بأن ينزح من نصف النهار إلىٰ نصف الليل أم لا؟

الذي صرّح به جمع من الفقهاء[1]: أنّه لا يجوز؛ اقتصاراً علىٰ ما هو الظاهر من الرواية، وهو «يوماً إلىٰ الليل» فإنّه ظاهر في كون الزمان نهاراً.

لكن يرىٰ صاحب الجواهر[2] أنّ ذلك لو لم يؤثّر في مقدار النزح بأن يقلّل منه، فلا بأس به، لأنّه ليس ذلك مورداً للتعبّد بالنهاريّة.

٢ ـ التلفيق في الحيض:

التلفيق في الحيض يكون في موردين:

المورد الأوّل ـ التلفيق بين النهار والليل:

أقلّ الحيض عندنا ثلاثة أيّام، وأكثره عشرة، كما أنّ أقلّ الطهر عشرة أيّام أيضاً.

والمشهور دخول الليلتين المتوسّطتين بين الثلاثة أيّام في أقلّ الحيض، دون الليلة الأُولىٰ.

ثمّ إذا رأت المرأة الدّم في أواسط النهار، فيحسب من ذلك الوقت بمقدار ثلاثة أيّام، فإذا رأته عند الزوال فيحسب عادتها من زوال اليوم الأوّل إلىٰ زوال اليوم الرابع، ليلفّق بين نصفي النهار

(١) المائدة: ٦، والنساء: ٤٣.

(٢) الجواهر ٥: ٩٢، وانظر: الصفحة ٩٤ و٢٦٧، وجامع المقاصد ١: ٤٧٧.

(٣) الوسائل ١: ١٩٦، الباب ٢٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

(١) أُنظر: الدروس ١: ١٢٠، وجامع المقاصد ١: ١٣٩، والمسالك ١: ١٥، والذخيرة ١: ١٣٠، وكشف اللثام ١: ٣٢٤، والحدائق ١: ٣٨٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٢١٧.

(٢) أُنظر الجواهر ١: ٢١٦ ـ ٢١٧.

في الأوّل والرابع ليكمل منهما نهارٌ كامل[١].

تنبيـــــه:

هذا النوع من التلفيق موجود في عشرة أيّام الحيض، وعشرة أيّام الطهر أيضاً. فإذا رأت الدّم في زوال اليوم الأوّل، وكانت عادتها عشرة أيّام مثلاً، فما وصل منه إلىٰ زوال اليوم الحادي عشر الذي يكمل به العشرة أيّام، فهو حيض، وما زاد عليه فهو استحاضة[٢].

وكذا لو كانت لها عادة عدديّة مضبوطة ما دون العشرة كسبعة أيّامٍ مثلاً، فإنّها تلفّق بين جزء اليوم الأوّل وجزء اليوم الآخر[٣].

المورد الثاني ـ التلفيق بين أيّام الدم:

تقدّم أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام، وأكثره عشرة أيّام وهو أقلّ الطهر. وهذا ممّا لا خلاف في أصله كما قيل.

وإنّما وقع الخلاف في اعتبار التوالي بين الأيّام الثلاثة وعدمه.

(١) أُنظر: الحدائق ٣: ١٦٨، ومستند الشيعة ٢: ٣٩٥، والجواهر ٣: ١٥٨، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٣: ١٦٨، والمستمسك ٣: ١٩٠، والتنقيح (الطهارة) ٦: ١٥٠، ومتنها العروة الوثقىٰ.

(٢) أُنظر: كشف الغطاء ٢: ١٩٠، وتحرير الوسيلة ١: ٤٣ فصل في غسل الحيض، المسألة ٩ و١٠، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٥٦، الفصل الثالث: أقلّ الحيض وأكثره.

(٣) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ٥٦٩، فصل في الحيض، المسألة ٦.

فالمشهور[١] ذهبوا إلىٰ لزوم التوالي بينها، ولذلك لو رأت الدّم يومين، ثمّ انقطع، ثمّ رأته بعد يومين يوماً واحداً لم يكن مجموع الثلاثة أيّام حيضاً.

لكن ذهب الشيخ الطوسي إلىٰ كون الملفّق بين اليومين، واليوم المنفصل حيضاً، فقال في النهاية: «إن رأت يوماً أو يومين، ثمّ رأت قبل انقضاء العشرة مايتمّ به الثلاثة فهو حيض، وإن لم تر حتىٰ تمضي عشرة فليس من الحيض»[٢].

ووافقه عليه المحقّق الأردبيلي[٣]، وصاحب الحدائق[٤] ونقله عن جماعة، منهم الحرّ العاملي.

يراجع تفصيل ذلك في عنوان «حيض».

٣ ـ التلفيق في الإقامة عشراً:

إذا ورد في محلّ الإقامة ـ أي المكان الذي يريد أن يقيم فيه عشرة أيّام ـ أثناء النهار، فيجوز أن ينوي الإقامة إلىٰ اليوم الحادي عشر بمقدار ما يكمل به ما نقص من اليوم الأوّل، فيلفّق بين بعض اليوم الأوّل، وبعض اليوم الحادي عشر ليكمل بذلك العشرة أيّام.

هذا هو المشهور، وهناك أقوال أُخر ذكرناها

(١) أُنظر دعوىٰ الشهرة في: الحدائق ٣: ١٥٩، والجواهر ٣: ١٤٩.

(٢) النهاية: ٢٦.

(٣) أُنظر مجمع الفائدة ١: ١٤٣.

(٤) أُنظر الحدائق ٣: ١٥٩.

في عنوان «إقامة».

٤ ـ التلفيق في ثلاثة أيّام الاعتكاف:

يشترط في الاعتكاف أن يكون ثلاثة أيّام، فلا يجزي الأقلّ من ذلك. قال صاحب المدارك: «ويعتبر كونها تامّة، فلا يجزي الملفّق من الأوّل والرابع؛ لأنّ نصف اليومين لا يصدق عليهما أنّه يوم، واستقرب العلّامة في المختلف[1] الجواز إن صدق عليه أنّه اعتكف ثلاثة أيّام، وإلّا فلا، وهو جيّد، لكنّ الظاهر عدم صدق الثلاثة بذلك»[2].

وقوّىٰ صاحب الجواهر[3] ما ذكره العلّامة، بعد ما نسب عدم الجواز إلىٰ الشيخ وغيره[4].

وقال السيّد اليزدي: «وفي كفاية الثلاثة التلفيقيّة إشكال»[5].

واستظهر عدم الكفاية جماعة من المعلّقين كالسادة: الشيرازي، والحكيم، والخوئي، بل قوّىٰ النائيني عدمها.

أمّا الباقون بما فيهم الإمام الخميني فلم يعلّقوا علىٰ كلامه، فكأنّهم اكتفوا بإشكال السيّد اليزدي[6].

(١) أُنظر المختلف ٣: ٥٨٦.

(٢) المدارك ٦: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٣) أُنظر الجواهر ١٧: ١٦٨.

(٤) أُنظر المبسوط ١: ٢٩٠.

(٥) العروة الوثقىٰ ٣: ٦٧١ / شرائط الاعتكاف، الخامس.

(٦) أُنظر تحرير الوسيلة ١: ٢٧٨ / شروط الاعتكاف، الرابع.

٥ ـ التلفيق بين الليل والنهار في أيّام الرضاع:

يشترط في حصول التحريم بسبب الرضاع أن يرتضع الطفل يوماً وليلة، أو خمس عشرة رضعة.

ولا إشكال في صدق اليوم والليلة، إذا بُدئ الرضاع من أوّل النهار إلىٰ أوّل النهار اليوم التالي. وإنّما الإشكال في صدق الملفّق منهما، كما لو بدأت برضاع الصبي وسط النهار، فهل يكفي بقطع الرضاع في وسط النهار الثاني، أو لو بدأت بذلك في أثناء الليل، فهل يصدق لو قطعته في أثناء الليل الثاني؟

قال الشهيد الثاني: «وهل يكفي الملفّق منهما لو ابتدأ في أثناء أحدهما؟ نظرٌ: من الشكّ في صدق الشرط، وتحقّق المعنىٰ»[1] أي تحقّق مقدار ما يساوي اليوم والليلة من الساعات والزمان.

ومثله قال سبطه صاحب المدارك[2].

وقال صاحب الجواهر: «قد يقال: إنّ الظاهر... عدم اعتبار خصوص اليوم والليلة الحقيقيّين، فيكفي الملفّق حينئذٍ المقابل لهما في المقدار مع ملاحظة الاتّصال فيه، مع احتمال

(١) الروضة البهيّة ٥: ١٥٧.

(٢) أُنظر نهاية المرام ١: ١٠٥.

العدم»[١].

٦ ـ التلفيق الزماني في موارد أُخر:

يأتي البحث عن التلفيق الزماني في أغلب الموارد التي أُخذ التحديد الزمني فيها شرعاً، مثل العدّة، ومدّة الاستبراء، والحول في تعريف اللقطة، ومدّة تحضير الشفيع الثمن إذا كان غائباً، ومدّة السجن، ونحوها.

التلفيق في المسافة الشرعيّة:

المقدار الذي يجب فيه تقصير الصلاة في السفر، إنّما هو ثمانية فراسخ. وهذا لا إشكال فيه إذا كان قصد المسافر الذهاب إلىٰ ثمانية فراسخ من أوّل الأمر.

وإنّما الإشكال فيما إذا كانت المسافة ـ الثمانية فراسخ ـ ملفّقة من الذهاب والإياب بأن كان كلٌّ منهما أربعة فراسخ، أو أحدهما أكثر من الآخر، فهل يجب عليه التقصير أم لا؟ فيه أقوال:

ـ فقيل بالتقصير إذا أراد الرجوع من يومه.

ـ وقيل بالتخيير إذا لم يرد الرجوع من يومه كما إذا بات ليلة.

ـ وقيل بالتقصير إذا كان الذهاب أربعة: دون الإياب، فإذا كان الذهاب خمسة فراسخ والإياب ثلاثة فراسخ حصلت المسافة وقصّر. دون العكس.

(١) الجواهر ٢٩: ٢٨٨.

وقيل به إذا كان كلٌّ من الذهاب والإياب أربعة أو أكثر[١].

وسوف يأتي تفصيل هذه الأقوال في العنوانين «سفر» و«صلاة المسافر» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

التلفيق بين أفعال الصلاة:

من أخلّ بالركوع حتىٰ سجد بطلت صلاته اتّفاقاً إذا كان عامداً، وعلىٰ المشهور إذا كان ساهياً؛ لأنّه ترك ركناً.

وقال الشيخ الطوسي ما حاصله: أنّ الصلاة تبطل لو كان الترك في الركعتين الأوّلتين، أو الثالثة في الثلاثيّة.

وأمّا في الأخيرتين من الرباعيّة فيسقط الزائد وهو السجدتان أو هما مع الركوع لو تذكّر في ركوع الرابعة أو بعدها، ثمّ يرجع ويركع للثالثة ثمّ يستمرّ في صلاته، فيلفّق بين ما قبل الركوع المنسيّ وما بعده ممّا يأتي به مجدّداً.

ونقل الشيخ عن بعض الأصحاب صحّة التلفيق في مطلق الركعات، لا خصوص الأخيرتين[٢].

(١) أُنظر: المدارك ٤: ٤٣٤، والعروة الوثقىٰ ٣: ٤١٤ ـ ٤١٥ / صلاة المسافر، الأوّل: المسافة مع تعليقات الفقهاء.

(٢) أُنظر ذلك كلّه في: الذكرىٰ ٤: ٤١، والمدارك ٤: ٢١٧، والحدائق ٩: ١٠٥.

التلفيق بين الجماعة والانفراد:

المشهور جواز نيّة المأمومِ الانفرادَ من الجماعة المستحبّة[1]، اختياراً أو مع العذر علىٰ خلافٍ في ذلك، فإذا انفرد أتمّ صلاته منفرداً من حيث نوىٰ، فتكون صلاته ملفّقة من الجماعة والإنفراد.

ولهم كلام في جواز ائتمام المنفرد بالجماعة وعدمه[2].

التلفيق في الحجّ المنذور إتيانه مشياً:

إذا نذر أن يحجّ ماشياً وجب علىٰ القول بإنعقاده الوفاء بما نذره، فلو ركب كلّ الطريق أو بعضه ومشىٰ بعضه الآخر، ففي إجزائه وعدمه قولان:

الأوّل ـ أنّ الواجب عليه إعادة الحجّ من قابل، ولكن يمشي ما ركبه، ويركب ما مشيه إن شاء أن يركبه، فيحصل من مجموع الحجّتين حجّة ملفّقة من الحجّتين، قد أتىٰ بها الناذر مشياً، فيكون بارّاً بنذره.

هذا ما ذهب إليه الشيخان[3] وجماعة[4].

(١) أمّا الجماعة الواجبة، كالجمعة فلا يجوز فيها الإنفراد.

(٢) أُنظر: المدارك ٤: ٣٧٦ ـ ٣٧٩، والجواهر ١٤: ٢٤ ـ ٢٧، والعروة الوثقىٰ ٣: ١٢٧ / الجماعة، المسألة ١٦.

(٣) أُنظر: المقنعة: ٥٦٥، والمبسوط ١: ٣٠٣.

(٤) أُنظر: المهذّب ٢: ٤١١، والجامع للشرائع: ١٧٦، والدروس ١: ٣١٩.

الثاني ـ إذا كانت الحجّة المنذورة معيّنة في سنة خاصّة، فخالف النذر، فعليه القضاء وكفارة خلف النذر.

وإن كانت مطلقة غير معيّنة، فيعيدها مشياً، كاملاً من جديد ولا يلفّق فيها[1].

التلفيق بين حالات الصلاة:

من واجبات الصلاة القيام، فإن عجز عن ذلك وقف متّكئاً، وإن عجز صلّىٰ جالساً، وإن عجز صلّىٰ مضطجعاً، وهكذا.

ولو كان يصلّي جالساً، فقدر علىٰ القيام انتقل إليه، وهكذا ينتقل من الأعلىٰ إلىٰ الأدون مع العجز، وينتقل من الأدون إلىٰ الأعلىٰ مع حصول القدرة.

وبهذا تكون صلاته ملفّقة بين الحالات المختلفة من القيام والقعود والاضطجاع مثلاً[2].

التلفيق في الزكاة:

يشترط في تعلّق الزكاة بالمال أن يكون

(١) أُنظر: السرائر ٣: ٦١ ـ ٦٢، والشرائع ١: ٢٣١، والمختلف ٤: ٣٧٨ ـ ٣٧٩، والمدارك ٧: ١٠٥ ـ ١٠٦، والجواهر ١٧: ٣٥٣.

(٢) أُنظر: المدارك ٣: ٣٢٧ ـ ٣٣١، والجواهر ٩: ٢٥١ ـ ٢٧٥، والعروة الوثقىٰ ٢: ٤٧٩ / القيام. المسألة: ١٢ وبعدها.

النصاب لمالكٍ واحدٍ، فإذا كان لمالكين أو أكثر لم يلفّق بينهما ولا تجب الزكاة في الملفّق وإن اتّحد المرعىٰ والمشرب والمراح و... مع تعدّد المالكين.

كما أنّه لو كان مالان لمالكٍ واحدٍ وكان كلٌّ منهما في مكانٍ آخر، ولكن كان المجموع منهما يشكّل نصاباً دون كلٍّ واحدٍ منهما بانفراده، فهنا يجب التلفيق بين المالين، فإذا حصل منهما النصاب تعلّق به الزكاة، وإلّا فلا[1].

موارد أُخرىٰ من التلفيق:

هناك موارد أُخر من التلفيق لم نذكرها مخافة الإطالة، من قبيل:

- التلفيق في الكفّارة.
- تلفيق الصداق من المسمّىٰ ومهر المثل.
- تلفيق الشهادة من شهادة الرجال والنساء.
- التلفيق في أجناس الدية.
- التلفيق في السبب.

مظانّ البحث:

الكلام حول التلفيق كما يظهر من العناوين المتقدّمة لم ينحصر في موارد معيّنة، بل يجري في موارد عديدة من أوّل الفقه إلىٰ آخره.

(١) أُنظر: المدارك ٥: ٦٦ ـ ٦٧، والجواهر ١٥: ٩٠ ـ ٩١، والعروة الوثقىٰ ٤: ١٥ / المسألة ٧، شرائط وجوب الزكاة.

تلقّي

لغـــة:

يأتي علىٰ معانٍ، منها:

- الاستقبال، يقال: تلقّىٰ فلان فلاناً، أي استقبله. ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[1].
- الأخذ، والقبول، وكلاهما بمعنىً واحد، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾[2]، أي أخذها.
- التعلّم، ومنه: تلقّىٰ العلم من فلان، أي تعلّمه منه. وعليه تحمل الآية علىٰ التفسير الآخر[3].

اصطلاحاً:

يأتي بالمعاني المتقدّمة، ومنه:

- لزوم تلقّي الأحكام من الشارع، أي أخذها منه.
- وتلقّي الرواية بالقبول مع ضعفها، أي قبولها.
- وتلقّي الركبان، أي استقبال أرباب السلع خارج البلد وشرائها ممّن لا يعلم بقيمة البلد.

(١) فصلت: ٣٥.

(٢) البقرة: ٣٧.

(٣) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «لقي».

ـ التلقّي بالركبتين حال الهبوط إلىٰ السجود، وهو مكروه.

ـ والتلقّي باليدين حال الهبوط إليه، وهو مطلوب.

والتلقّي فيهما بمعنىٰ استقبال اليدين أو الركبتين حال الهبوط.

والكلام عن الأوّل قد مرّ في مواضع متعدّدة بالمناسبة، من قبيل: بدعة، تعلّم.

وعن الثاني تقدّم في عنوان «اشتهار» في الملحق الأُصولي.

وعن الأخيرين يأتي عند الكلام عن آداب الركوع والسجود في العنوانين نفسهما، إذن ينحصر الكلام عن التلقّي بالمعنىٰ الثالث، وهو: «تلقّي الركبان».

تلقّي الرّكبان

جاء في النهاية لابن الأثير: «هو أن يستقبل الحضري البدويَّ قبل وصوله إلىٰ البَلَد، ويخبره بكساد ما معه كذباً؛ ليشتري منه سلعته بالوكس، وأقلّ من ثمن المثل...»[١].

وجاء في النهاية للشيخ الطوسي: «هو أن يستقبل الإنسان الأمتعة والمتاجر علىٰ اختلاف أجناسها خارج البلد، فيشتريها من أربابها ولا يعلمون هم بسعر البلد»[٢].

(١) النهاية (لابن الأثير): «لقي».

(٢) النهاية: ٣٧٥.

وجاء بهذا المعنىٰ في كلمات سائر الفقهاء، إلّا أنّه قد زاد بعضهم[١] البيع لهم كذلك أيضاً.

وعلىٰ أيّة حال، فلا دخل لما ذكره ابن الأثير: من إخبار المتلقّي بكساد ما معه ـ أي المتلقّىٰ ـ كذباً ليشتريه بالوكس؛ لإطلاق الروايات.

القيود المعتبرة في صدق التلقّي:

ذكر الفقهاء قيوداً لصدق عنوان التلقّي، وهي:

١ ـ أن تكون المسافة دون أربعة فراسخ:

قال العلّامة الحلّي: «وحدّ التلقّي عندنا أربعة فراسخ، فإن زاد علىٰ ذلك، لم يكره ولم يكن تلقّياً، بل كان تجارةً وجَلَباً؛ لما رواه منهال عن الصادق عليه السلام قال: "قال: لا تلقّ، فإنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله نهىٰ عن التلقّي. قلت: وما حدّ التلقّي؟ قال: ما دون غدوة أو روحة. قلت: وكم الغدوة والروحة؟ قال: أربعة فراسخ. قال ابن أبي عمير: وما فوق ذلك فليس بتلقٍّ"[٢]»[٣].

(١) أُنظر: الروضة البهيّة ٣: ٢٩٧، والمسالك ٣: ١٨٩، ومجمع الفائدة ٨: ١٣٤، والرياض ٨: ١٦٨.

(٢) الوسائل ١٧: ٤٤٢، الباب ٣٦ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٣) التذكرة ١٢: ١٧٢.

والظاهر خروج الحدّ ـ وهو أربعة فراسخ ـ عن المحدود، وهو المقدار الذي يصحّ فيه التلقّي، فيكون المراد أنّ ما يصدق عليه التلقّي هو السفر ما دون الأربعة فراسخ، وبه يجمع بين قول من حدّ السفر بالأربعة فراسخ، وهم الأكثر، ومن حدّه بما دونها، مثل ابن حمزة[1]، فيستمرّ النهي إلىٰ أن يصل إلىٰ الأربعة فيرتفع[2].

٢ ـ الخروج بقصد التلقّي:

اشترط الفقهاء[3] في التلقّي المنهيّ عنه أن يكون الخروج من البلد بقصد تلقّي الركبان، فلو خرج بقصدٍ آخر كالذهاب إلىٰ ضيعة له، فصادف الركبان، واشترىٰ منهم لم يشمله حكم التلقّي.

وذلك؛ لأنّ المتبادر من تلقي الركبان هو الخروج بقصد لقائهم لأجل المعاملة معهم.

٣ ـ الخروج بقصد المعاملة معهم:

صرّح بعض الفقهاء[1] بأنّه يجب أن يكون الخروج بقصد معاملتهم بالشراء منهم أو البيع لهم، ليشمله حكم التلقّي، فلو خرج لمجرّد استقبالهم للنظر إليهم والتفرّج عليهم، أو لمشاهدة صديقٍ له معهم، فلم يصدق التلقّي، ولا يشمله حكمه لو عاملهم عندئذٍ.

٤ ـ تحقّق مسمّىٰ الخروج من البلد:

ذكر جملة من الفقهاء[2]: أنّه يشترط في صدق التلقّي الخروج من البلد، فإن دخل الركب البلد فاستقبلهم المتلقّي في أوّل دخولهم لم يصدق عليه التلقّي.

لكن ناقش بعض الفقهاء[3] توقّف صدق التلقّي علىٰ الخروج من البلد.

← وانظر لهذا الشرط: المقنعة: ٦١٦، والكافي في الفقه: ٣٦٠، والمراسم: ١٨٣، والنهاية: ٣٧٥، والوسيلة: ٢٦٠، والغنية: ٢١٦، والسرائر ٢: ٢٣٨، والتحرير ٢: ٢٥٤، والدروس ٣: ١٧٩، واللمعة وشرحها ٣: ٢٩٧، والمسالك ٣: ١٨٩، والكفاية ١: ٤٢٠، والحدائق ١٨: ٥٦، والرياض ٨: ١٦٩، ومستند الشيعة ١٤: ٤٠، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٥٢، وغيرها.

(١) أُنظر الوسيلة: ٢٦٠.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ١٤: ٤٠.

(٣) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش ٤ من العمود ٢ من الصفحة ٢٦٧ مع اختلاف في بعض الصفحات.

(١) كالنراقي في مستند الشيعة ١٤: ٤١، والشيخ الأنصاري في المكاسب ٤: ٣٥٣.

وهو ظاهر أكثر الفقهاء، حيث قالوا في تعريف التلقّي: الخروج للشراء منهم أو البيع عليهم.

(٢) أُنظر: التحرير ٢: ٢٥٤، والمنتهىٰ ١٥: ٣٣٠، والدروس ٣: ١٧٩، والروضة البهيّة ٣: ٢٩٨، والمسالك ٣: ١٨٩، ومجمع الفائدة ٨: ١٣٥، والحدائق ١٨: ٥٧، والجواهر ٢٢: ٤٧٣، وغيرها.

(٣) أُنظر: الرياض ٨: ١٦٩ ـ ١٧٠. نعم استثنىٰ وصول الركب إلىٰ السوق، ومستند الشيعة ١٤: ٤١، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٥٣.

٥ ـ جهل القادم بسعر البلد:

صرّح كثير من الفقهاء[١] باختصاص الحكم ـ الكراهة أو التحريم ـ بصورة جهل الركب القادم بقيمة البلد، فلو كان أرباب السِّلَع عالمين بسعر البلد فلا كراهة، وعلّل ذلك بما ورد في خبر عُروة بن عبدالله، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يتلقّىٰ أحدكم تجارةً خارجاً من المصر، ولا يبيع حاضرٌ لبادٍ، والمسلمون يرزق الله بعضهم من بعض»[٢].

فإنّ التعليل ظاهر في كون علّة المنع غبن الخارج عن البلد وعدم علمه بسعره. فإذا علم بالسعر، فلا يشمله التعليل.

لكن نوقش ذلك، بأنّ العلّة في المنع عن التلقّي يمكن أن تكون مسامحة الركب في الميزان بما لا يتسامح فيه المتلقّي، أو كون المتلقّي ـ عادةً ـ يحبس السلعة ويبيعه تدريجاً، وهو يوجب هلعاً في الناس وتشويشاً اقتصاديّاً، بخلاف ما إذا جيء بالطعام وطرح في السوق بمرأىٰ الناس، فإنّه لا تحصل هذه الحالة[٣].

٦ ـ الخروج إلىٰ الركب القاصد للبلد:

القدر المتيقّن من التلقّي هو أن يكون الركب أو حامل المتاع قاصداً للبلد المعيّن فيخرج منه خارجٌ لتلقّيه، وهذا هو الظاهر من بعض تعاريفهم للتلقّي وهو: أن يخرج إلىٰ الركب القاصد للبلد... الخ[١].

وعليه، فإذا كان الركب قاصداً لمكانٍ آخرٍ، فخرج إليه شخصٌ للشراء منه، فلا يصدق عليه التلقّي.

لكن قال النراقي: «ولا يشترط في حرمة التلقّي كون الركب قاصدين لبلد المتلقّي، فلو كانوا قاصدين لبلدٍ آخرٍ وتلقّاه متلقٍّ من موضعٍ آخرٍ ـ ولو مرّ الركب منه ـ لم يجز...»[٢].

وردّ صاحب مفتاح الكرامة هذا الرأي: «بأنّ المتبادر إلىٰ الفهم من التلقّي هو بلد الخروج، كما يعطيه تعريف البلد في بعض العبارات الأُخر، وهو الموافق للاعتبار، بل لا يصدق علىٰ ذلك أنّه تلقٍّ»[٣].

هل يسري الحكم إلىٰ البيع لهم، ولسائر المعاملات؟

قال النراقي: «وهل يختصّ الحكم بشراء

---

(١) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل من العمود الثاني من الصفحة ٢٦٨ مضافاً إلىٰ النهاية: ٣٧٥، والرياض ٨: ١٦٩، وغيرها.

(٢) الوسائل ١٧: ٤٤٣ ـ ٤٤٤، البابان ٣٦ و٣٧ من أبواب آداب التجارة، الحديثان ٥ و١، والحديث ملفّق منهما.

(٣) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٥٣.

(١) جاء هذا التعريف في كلمات العلّامة وغالب من تأخّر عنه. أُنظر: التحرير ٢: ٢٥٤، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٢٩٧، والرياض ٨: ١٦٨، وغيرها.

(٢) مستند الشيعة ١٤: ٤٢.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ١٠٢.

متاع الركب، أو يعمّ البيع؟ فيه وجهان. والأقرب: الثاني؛ لصدق التجارة المنهيّ عنها في رواية عروة، ولإطلاق النهي عن التلقّي مطلقاً، خرج ما لم يكن فيه معاملة أصلاً بالإجماع، فيبقىٰ الباقي.

ومنه تعلم قوّة إلحاق غير البيع والشراء من عقود المعاملات بهما»[1].

لكن قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ إنّه لا فرق بين أخذ المتلقّي بصيغة البيع، أو الصلح، أو غيرهما. نعم، لا بأس باستيهابهم ولو بإهداء شيءٍ إليهم. ولو تلقّاهم لمعاملاتٍ أُخر غير شراء متاعهم، فظاهر الروايات عدم المرجوحيّة»[2].

الحكم التكليفي للتلقّي:

اختلف الفقهاء في الحكم التكليفي للتلقّي علىٰ قولين:

(١) مستند الشيعة ١٤: ٤١ ـ ٤٢.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٤: ٣٥٣.

وانظر: جامع المقاصد ٤: ٣٨، وفيه: «لا أعلم تصريحاً لأحدٍ بشيءٍ، والتعليق يقتضي التحريم».

والمسالك ٣: ١٩٠، وفيه: «وفي إلحاق الصلح ونحوه من عقود المعاوضات يحتمله، للعلّة، وعدمه للاقتصار فيما خالف الأصل علىٰ المتيقّن، ولعلّ إلحاق الصلح هنا أقوىٰ».

ومجمع الفائدة ٨: ١٣٦، وفيه: «ويمكن إلحاق مثل الصلح في تملّك ما لهم بالعوض».

والحدائق ١٨: ٥٧ ـ ٥٨، حيث أيّد التعميم.

الأوّل ـ التحريم:

ذهب إليه جماعة من الفقهاء، من قبيل: الشيخ الطوسي[1]، والقاضي ابن البرّاج[2]، وابن إدريس[3]، والعلّامة في المنتهىٰ[4]، والمحقّق الثاني[5]، وهو الظاهر من الدروس[6]، وصاحب الحدائق[7]، واستظهره صاحب الرياض[8]، وقوّاه النراقي[9].

واستدلّوا عليه بالنصوص الواردة في المقام، من قبيل:

ـ رواية منهال القصّاب التي تقدّمت سابقاً[10].

ـ رواية عروة بن عبدالله وقد تقدّمت أيضاً[11].

ـ رواية منهال الثانية، وهي ما رواه عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «أنّه سأل

(١) أُنظر: المبسوط ٢: ١٦٠، والخلاف ٣: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) حكاه عنه العلّامة في المختلف ٥: ٤٢.

(٣) أُنظر السرائر ٢: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٤) أُنظر المنتهىٰ ١٥: ٣٢٦.

(٥) أُنظر جامع المقاصد ٤: ٣٧.

(٦) أُنظر الدروس ٣: ١٧٩.

(٧) أُنظر الحدائق ١٨: ٥٤.

(٨) أُنظر الرياض ٨: ١٦٨.

(٩) أُنظر مستند الشيعة ١٤: ٣٨.

(١٠) تقدّمت في الصفحة ٢٦٧.

(١١) تقدّمت في الصفحة ٢٦٩.

أبا عبدالله ﷺ عن تلقّي الغنم؟ فقال: لا تلقّ ولا تشتر ما تُلقّيْ، ولا تأكل من لحم ما تُلقّيْ»[١].

فهذه الروايات صريحة في النهي عن التلقّي، والنهي ظاهر في التحريم.

الثاني ـ الكراهة:

ذهب إليه الشيخ المفيد[٢]، والشيخ الطوسي في النهاية[٣]، والتابعون لهما[٤]، والمحقّق[٥] والعلّامة[٦] الحلّيان، والشهيدان[٧]، بل عليه أكثر المتأخّرين عن الشيخ الطوسي عدا من ذكر في القول الأوّل[٨].

وهؤلاء حملوا الروايات الناهية علىٰ الكراهة بدعوىٰ أنّها صدرت مصدر التقيّة؛ لأنّ أكثر المخالفين في المذهب قائلون بالتحريم.

وناقشها بعضهم بضعف السند، ومع ذلك قال بالكراهة.

قال الشهيد الثاني ـ بعد استظهار التحريم من النصوص ـ: «فحمله علىٰ الكراهة ليس بجيّد، نعم يمكن ردّه بجهالة بعض سنده. ومنه يظهر وجه ما اختاره المصنّف، وجماعة من الكراهة عملاً بالأصل، ويكفي في إثبات الكراهة أمثال ذلك»[١].

الحكم الوضعي للتلقّي:

اختلف الفقهاء في صحّة المعاملة الحاصلة عند التلقّي علىٰ قولين:

الأوّل ـ صحّة المعاملة مطلقاً:

المعروف بين الفقهاء[٢] عدم بطلان المعاملة إذا خالف الإنسان النهي وتلقّي الركبان وعاملهم.

ـ أمّا علىٰ القول بكراهة التلقّي، فواضح؛ لعدم ما يوجب فساد المعاملة عندئذٍ.

ـ وأمّا علىٰ القول بتحريمه، فلأنّ النهي إنّما هو عن التلقّي، وهو أمر خارج عن المعاملة، أمّا المعاملة نفسها فلا تكون منهيّة وإذا لم يتعلّق النهي بذاتها فلا تقع فاسدة.

---

(١) الوسائل ١٧: ٤٤٣، الباب ٣٦ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.

(٢) أُنظر المقنعة: ٦١٦.

(٣) أُنظر النهاية: ٣٧٥.

(٤) أُنظر: الكافي: ٣٦٠، والمراسم: ١٨٣، والوسيلة: ٢٦٠.

(٥) أُنظر: الشرائع ٢: ٢٠، والمختصر النافع: ١٢٠.

(٦) أُنظر: المختلف ٥: ٤٣، والتذكرة ١٢: ١٧٠، والقواعد ٢: ١٠.

(٧) أُنظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٣: ٢٩٧.

(٨) نسبه إليهم العلّامة في النهاية ٢: ٥١٧، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ١٦٨، والنراقي في مستند الشيعة ١٤: ٤٠، والشيخ الأنصاري في المكاسب ٤: ٣٥٠.

---

(١) المسالك ٣: ١٨٩.

وانظر: مجمع الفائدة ٨: ١٣٤، والمكاسب ٤: ٣٥١، ومصباح الفقاهة ٥: ٤٨١ ـ ٤٨٢.

(٢) أُنظر دعوىٰ ذلك في: المنتهىٰ ١٥: ٣٢٧، وجامع المقاصد ٤: ٣٨، ومفتاح الكرامة ٤: ١٠٣، ومستند الشيعة ١٤: ٤٢.

قال الشهيد الثاني: «لو خرج واشترىٰ منهم، أو باع عليهم، انعقد البيع، وإن قلنا بـالتحريم؛ لأنّ النهي عن أمر خارج عن حقيقة البيع»[١].

الثاني ـ البطلان علىٰ القول بالتحريم:

نسب إلىٰ ابن الجـنيد الإسكـافي[٢] القـول بالبطلان بناءً علىٰ القول بتحريم التلقّي.

ويظهر من المحقّق الأردبـيلي المـيل إليـه، حيث قال: «وأمّا مع القول بالتحريم فيحتمل فساد العقد: لما مرّ مراراً، ولأنّه يتبادر رجوع النهي إلىٰ المبيع؛ لقوله: لا تأكله، وهو ظاهر»[٣].

ومثله قال صاحب مفتاح الكرامـة، بـعد أن نفىٰ الخلاف عن الكراهة إلّا عن ابن الجنيد، حيث قال: «فمن قال بالتحريم يلزمه الفساد مع أنّه صرّح بالصحّة هنا، كصاحب السرائر وغيره ممّن وافقه علىٰ القول بالتحريم»[٤].

ونقل في الجواهر[٥] عن كاشف الغطاء فـي شرحه علىٰ القواعد: الحكم بـالفساد عـلىٰ القـول بالحرمة؛ لأنّ النهي في أخبار المسألة مـتوجّه إلىٰ نفس المعاملة، لا إلىٰ أمر خارج عنها.

(١) المسالك ٣: ١٩٠.

(٢) أُنظر: المختلف ٥: ٤٤، والمسالك ٣: ١٩٠.

(٣) مجمع الفائدة ٨: ١٣٦.

(٤) مفتاح الكرامة ٤: ١٠٣، وربّما يميل إليه السيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ١٧٠.

(٥) أُنظر الجواهر ٢٢: ٤٧٤.

هل يثبت الخيار للركب المتلقّىٰ أم لا؟

إنّما يأتـي هـذاالبـحث بـناءً عـلىٰ صـحّة المعاملة، وأمّا بناءً علىٰ بطلانها، فلا مجال للبحث عن ثبوت الخيار وعدمه، إذ المعاملة بـاطلة مـن أساسها.

وعلىٰ هـذا المـبنىٰ ـ وهـو القـول بـصحّة المعاملة كما عليه الأكثر ـ يأتي البحث عن ثبوت الخيار وعدمه، فنقول:

الظاهر لا خلاف في ثـبوت أصـل الخـيار للركب المتلقّىٰ، وإنّما الاختلاف في الأُمور التالية، وهي:

١ ـ هل الخيار الثابت هو مطلق الخيار سواء كان هناك غبن أو لا؟

٢ ـ أو الخيار الثابت هـو خـصوص خـيار الغبن، لكن مطلقاً سواء كان فاحشاً، أم لا؟

٣ ـ أو الثابت هو خصوص خيار الغـبن إذا كان فاحشاً، وهو ما كان ممّا لا يتسامح فيه عادة؟

استفيد الأوّل من ظاهر كلام ابن إدريس في السرائر[١].

والقولان الأخيران موجودان في كلام أكثر القائلين بصحّة المعاملة.

ويمكن القول بـوحدة القـولين؛ لأنّ خـيار الغبن إنّما يثبت فيما إذا كان التفاوت فاحشاً[٢].

(١) أُنظر السرائر ٢: ٢٣٧.

(٢) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ١٦٩ ـ ١٧٠.

بل يمكن إرادة خصوص خيار الغبن من الخيار في كلام ابن إدريس أيضاً[١].

هل الخيار علىٰ الفور أو التراخي؟

اختلف الفقهاء في أنّ الخيار هنا علىٰ الفور أو التراخي؟

فالمشهور ـ علىٰ ما قيل[٢] ـ أنّه علىٰ الفور؛ لأنّ الأصل لزوم البيع، خرج منه مورد الخيار، ويجب الاقتصار علىٰ القدر المتيقّن منه، وهو أوّل أزمنته، وذلك يعني كونه علىٰ الفور.

وقيل: إنّه بعد ثبوته يكون علىٰ التراخي، فلا يسقط إلّا بإسقاطه؛ وذلك لاستصحاب بقائه بعد ثبوته[٣].

مظانّ البحث:

كتاب المكاسب (آداب البيع، أو التجارة).

(١) فإنّ الشيخ أطلق الخيار في الخلاف ٣: ١٧٢، وخصّه بالغبن في الصفحة ٤٢، ومثله فعل في المبسوط ٢: ١٦٠ في عبارتين.

(٢) نسبه في الرياض ٨: ١٧٠ إلىٰ الأكثر، وفي الجواهر ٢٢: ٤٧٥، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٥: ٢٠٦ إلىٰ المشهور. وانظر مفتاح الكرامة ٤: ١٠٤.

(٣) أُنظر: الشرائع ٢: ٢٠، وفيه: «وهو الأشبه» بعد أن اختار الفور، والتحرير ٢: ٢٥٤، وإيضاح الفوائد ١: ٤٠٨.

واستوجهه الشهيد الثاني في المسالك ٣: ١٩٠ بعد أن اختار الفور.

تلقيح

لغــة:

مصدر لقّح يلقّح تلقيحاً، وهو: وضع اللّقاح ـ أي ماء الفحل ـ في رحم الأُنثىٰ من الحيوان أو الإنسان، ومنه: لَقِحَت الناقةُ لقحاً ولقاحاً[١].

وتلقيح النخل، وضع طلع الذكر في طلع الأُنثىٰ أوّل ما ينشقّ[٢]، وإليه يشير ـ ظاهراً ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾[٣]، فالرياح تسبّب لقاح الأشجار التي لا تحتاج إلىٰ تلقيح الإنسان لها كالنخل.

وتسبّب أيضاً لقاح السحاب[٤] الذي يحدث بها الرعد والبرق ثمّ المطر.

أقول: الظاهر أنّ التلقيح لا يكون بمجرّد وضع ماء الفحل في رحم الأُنثىٰ، وما يشبهه، بل يلحظ فيه تركيب الماءين، ولذلك قال ابن فارس: «اللام والقاف والحاء أصل يدلّ علىٰ إحبال الذكر للأُنثىٰ»[٥]. أي يتضمّن مرتبة ما بعد الوضع وهو تركّب الماءين، أو فقل: التلقيح هو الوضع الذي يترتّب عليه ذلك.

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، وغيرها: «لقح».

(٢) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «لقح».

(٣) الحجر: ٢٢.

(٤) أُنظر: المعجم الوسيط: «لقح»، والمصدر الآتي.

(٥) معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٦٠، «لقح».

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في معناه اللغوي، وهو إحبال الذكر للأُنثىٰ، لكن أكثر ما يستعمل الفقهاء في الإنسان كلمة «إحبال» إلّا ما اصطلح أخيراً في كلماتهم تبعاً للطبّ الحديث.

ويستعمل عند الأطبّاء بمعنىً آخر أيضاً، وهو التطعيم، أي تطعيم الدواء في بدن الإنسان بواسطة آلاته الخاصّة كالأُبرة ـ أو الشوكة ـ ونحوها.

والكلام يكون في الموردين:

المورد الأوّل: التلقيح بين الذكر والأُنثىٰ

هذا التلقيح قد يحصل في الإنسان أو الحيوان أو النبات، والكلام يكون في كلّ واحدٍ منها علىٰ حده.

أوّلاً ـ التلقيح بين الذكر والأُنثىٰ في الإنسان:

التلقيح بين الذكر والأُنثىٰ في الإنسان يكون علىٰ نحوين، يختلف الحكم التكليفي والوضعي في كلٍّ منهما عن الآخر:

١ ـ التلقيح الطبيعي:

وهو يحصل عن طريق المباشرة الجنسيّة بالطريقة الطبيعيّة المألوفة وهي علىٰ نحوين أيضاً:

ـ علىٰ النحو الشرعيّ، وتترتّب عليه جميع الأحكام الشرعيّة، فالمتولّد عن هذا الطريق ولد شرعيّ لمن تولّد منهما، ويكون وارثاً لهما وتترتّب عليه أحكام المَحْرَميّة ونحوها.

ـ علىٰ النحو غير الشرعيّ، وتترتّب عليه جميع الأحكام غير الشرعيّة، فلا يلحق الولد بالواطئ ولا يرثه، وفي لحوقه بأُمّه وتوارثهما وعدمه قولان.

ويبدو أنّ الثاني هو المشهور[1].

٢ ـ التلقيح غير الطبيعي:

وهو يحصل بطرقٍ أُخرىٰ غير المباشرة الجنسيّة، وهذه الطرق تختلف من حيث الحكم الشرعيّ التكليفيّ والوضعيّ، نشير إليها فيما يلي:

الطريق الأوّل:

أن تؤخذ نطفة الزوج وتُدخل في رحم الزوجة ليحصل التلقيح بين نطفة الزوج وبويضة المرأة.

وهذا العمل في حدّ نفسه جائز، والمتولّد من هذا اللقاح متعلّق بالزوجين، وتترتّب عليه آثار البنوّة، وعليهما آثار الأبوين.

نعم، هنا إشكال يتوجّه علىٰ بعض فروض المسألة، وتوضيح ذلك:

أنّ النظر إلىٰ الأجنبيّة ولمسها محظور شرعاً؛ خاصّةً إذا كان النظر واللمس بالنسبة إلىٰ العورة، وإن كان من قبل المماثل، فإذا استلزم التلقيح ذلك فيحرم من هذه الجهة، وأمّا إذا لم يستلزمه

(١) أنظر: المختلف ٩: ٧٦ ـ ٧٨، والجواهر ٣٩: ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

فلا يحرم، كما إذا كان المباشر هو الزوج، أو كان غيره ولكن كان بآلةٍ وجهازٍ لا يعتمد علىٰ اللمس والنظر المباشر.

نعم، يستثنىٰ من ذلك موارد الضرورة.

وهل المراد من الضرورة هي الضرورة العقليّة أو الشرعيّة، أو الأعمّ منهما ومن العرفيّة[1]، فإنّه قد تقتضي الضرورة العرفيّة أمراً ولا يصدق عليها الضرورة العقليّة، بل ولا الشرعيّة، نعم قد يرىٰ الشارع أن يرتّب الأثر علىٰ الضرورة العرفيّة فيوجب رفع الحرمة ـ مثلاً ـ من أجلها.

وهل المراد منها خصوص الضرورة المسوّغة لأكل الميتة أو أوسع منها؟

وهل المراد بها ما يشمل الحرج، كما لعلّه يستفاد من بعض موارد إطلاق الضرورة وإرادة الحرج الشديد؟

هذه أبحاث تحتاج إلىٰ فرصة مستقلّة، لعلّنا نتطرّق إليها في عنوان «ضرورة».

الطريق الثاني:

أن يتمّ التلقيح بين نطفة الزوج وبويضة الزوجة خارج الرحم، ثمّ تُجعل النطفة المخصّبة في رحم الزوجة.

وهذه الصورة كسابقتها من جميع الجهات؛ لأنّ التلقيح قد حصل بين نطفتي الزوجين ولم يكن فيه محذور سوىٰ محذور النظر واللمس المحرّمين.

الطريق الثالث:

أن يتمّ التلقيح بين نطفتي الزوجين خارج الرحم، ثمّ تجعل النطفة المخصّبة في جهاز يعمل عمل الرحم.

والملاحظ في هذه الصورة:

أوّلاً ـ لم يستشكل أحد ـ فيما يبدو ـ في أصل عمليّة التخصيب بهذه الصورة من حيث الحكم التكليفي؛ لأنّ النطفتين تتعلّقان بالزوجين.

نعم، الإشكال في مقدّمات العمل ومقارناته، مثل كيفيّة إخراج النطفة من الزوج والبويضة من الزوجة، ومسألتي اللمس والنظر.

ثانياً ـ أنّ المولود يلحق بصاحب النطفة من جانب الأب، وأمّا من جانب الأُمّ، فهناك اتّجاهان:

الاتّجاه الأوّل ـ نفي الأُمّ لهذا المولود، فيكون طفلاً بلا أُمّ. والتعليل المناسب لهذا الاتّجاه

---

(١) الضرورة العقليّة، مثل ضرورة شرب الماء المتنجّس، أو المغصوب إذا توقّفت الحياة عليه، فإنّ العقل حاكم بوجوب حفظ النفس، فلأجل هذه الضرورة يحكم الشرع بجواز الشرب.

والضرورة الشرعيّة، مثل حفظ الاستطاعة الماليّة للحجّ بعد حصولها، فلا يجوز إعدامها، ولكن هل يجوز رفع اليد عن بعض الأحكام لأجل حفظها؟

الضرورة العرفيّة، مثل ضرورة حفظ المناسبات الزوجية ورعاية مايوجب تقويتها، والاجتناب عمّا يوجب انهيارها وانفساخها، فهل يصحّ أن نقول: إنّ الشريعة ترفع اليد عن بعض الأحكام لأجل هذه الضرورة؟

هو أحد أمرين، أو كلاهما، وهما:

الأمر الأوّل: أنّ الأُمّ في الاصطلاح القرآني، هي التي تلد الإنسان؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِن نِسَائِهِم مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا ٱللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَراً مِنَ ٱلْقَوْلِ وَزُوراً﴾[1].

فالمستفاد من الآية الشريفة: أنّ الأُمومة تدور مدار تحقّق الولادة، فما لم تلد المرأة لم يصدق عليها الأُمّ، ولو كانت صاحبة البويضة التي نشأ منها الولد.

الظاهر من كلمات السيّد الخوئي أنّه نفىٰ أن يكون للطفل المتكوّن أُمّاً؛ استناداً إلىٰ هذا التوجيه والتعليل، حيث قال في جواب بعض الاستفتاءات: «المرأة المذكورة التي زُرع المنيّ في رحمها أُمٌّ للولد شرعاً، فإنّ الأُمّ هي المرأة التي تلد الولد، كما هو مقتضىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِن نِسَائِهِم...﴾»[2].

وقال في جواب استفتاء آخر: «أمّا الأُمّ فهي التي حملته ووضعته...»[3].

(١) المجادلة: ٢.

(٢) صراط النجاة ٢: ٣٢٧ / مسائل في الحمل و... جواب السؤال ١٠٣١.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣١٩ / مسائل في الحمل و... جواب السؤال ١٠٠٣.

وهذا المعنىٰ مستفاد من كلامه في المنهاج[1] أيضاً، ولم يغيّر العبارة شيخنا التبريزي[2]، ولم يعلّق عليها شيخنا الوحيد[3].

بل يستفاد من فقهاء آخرين[4] أيضاً.

الأمر الثاني: أن يقال: إنّ المولود منشؤه نطفة أبيه ـ الذكر ـ وأمّا الأُمّ ـ وهي الأُنثىٰ ـ فإنّما يكون دورها دور الوعاء الذي ينمو فيه النطفة وتمرّ بمراحلها الجنينيّة. ولمّا لم تكن أُنثىٰ تحتضن هذه النطفة في رحمها، بل احتضنها الجهاز، ولم يصدق عليه الأُمّ عرفاً. فلم يكن لهذا المولود أُمٌّ.

ويبدو هذا التعليل من كلمات الإمام الخميني، حيث قال في بعض فروض المسألة: «نعم لو ثبت أنّ نطفة الزوجين منشأ للطفل، فالظاهر إلحاقه بهما، سواء انتقل إلىٰ رحم المرأة، أو رحم صناعيّة»[5].

الاتّجاه الثاني: يقول: إنّ المولود بهذه

(١) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤٢٧ / مستحدثات المسائل، المسألة ٤٣ و ٤٤.

(٢) أُنظر منهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ١: ٤٤١ / مستحدثات المسائل، المسألة ٤٣ و ٤٤.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٢: ٤٨٤ / مستحدثات المسائل، المسألة ٤٣ و ٤٤.

(٤) أُنظر المسائل المستحدثة (للسيّد محمّد صادق الروحاني): ١٣.

(٥) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٠ / المسائل المستحدثة، التلقيح الصناعي، المسألة ١٠.

الطريقة منسوب إلىٰ صاحب النطفة من قبل الأب، وصاحبة البويضة من قبل الأُمّ، من دون فرق بين أن تستقرّ النطفة ـ المخصّبة ببويضة المرأة ـ داخل رحمها، أو رحم امرأة أُخرىٰ، أو جهاز ورحم صناعي، وإن كان لهم في الثاني بعض الملاحظات كما سيأتي.

ومن الذين اختاروا هذا الاتّجاه السيّد السيستاني، كما يظهر من كلامه في المنهاج، حيث قال: «لو نُقلت بويضة المرأة الملقّحة بماء الرجل إلىٰ رحم امرأة أُخرىٰ، فنشأ فيها وتولّد، فهل هو ملحق بالأُولىٰ أو الثانية؟ فيه وجهان، لا يخلو أوّلهما عن وجه، وإن كان الاحتياط لايترك»[١].

ويظهر ذلك من شيخنا الوحيد في رسالة توضيح المسائل باللغة الفارسية[٢]. وشيخنا السبحاني في استفتاءاته[٣].

واختاره أيضاً جملة من الفقهاء المعاصرين[٤].

(١) منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ١: ٤٦٠ / مستحدثات المسائل، التلقيح الصناعي، المسألة ٦٨، ويظهر ذلك من المسألة ٦٧ أيضاً، بل هو صريح فيه.

(٢) توضيح المسائل (للشيخ الوحيد): ٧٧٠، المسألة ٢٨٩٩.

(٣) قدّمه لنا ضمن مراسلة بعد أن طلبنا منه ذلك.

(٤) كالشيخ ناصر مكارم الشيرازي، حيث صرّح بتعلّق الطفل بصاحبي النطفة في الاستفتاءات الجديدة ١: ٤٦٤، جواب السؤال ١٥٣٠، وج ٣: ٥٢٣، جواب ←

أقول: ما استُدلّ به علىٰ الاتّجاه الأوّل يبدو أنّه غير تام:

أمّا الأمر الأوّل؛ فلأنّ الآية[١] في مقام ردّ الدعاوي الباطلة التي كانت شائعة أيّام الجاهليّة، حيث كان الرجل يفرض ويدّعي أنّ زوجته هي أُمّه، وكان يرتّب علىٰ ذلك بعض الآثار من قبيل عدم وطئها، فإنّ نكاح الأُمّ لم يكن مستساغاً ومعروفاً حتىٰ في العرف الجاهلي.

ولمّا جاء الإسلام ردّ كثيراً من الأعراف الجاهليّة، ومنها هذا العرف، فالآية بصدد نفي هذا العرف ونفي كون الزوجة أُمّاً بصرف تعبير الزوج عن ذلك، فحصرت الأُمّ بالوالدة في مقابل دعوىٰ كون الزوجة أُمّاً بمجرّد إدّعاء الزوج، وليست ناظرة إلىٰ ما نحن فيه بوجه، وهو سلب عنوان الأُمّ عن صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم في بعض الحالات.

← السؤال ١٤٤٣.

والشيخ لطف الله صافي گلبايگاني، حيث صرّح بتعلّق الطفل بصاحبي النطفة في بعض استفتاءاته كما شاهدت صورته.

والشيخ حسين نوري همداني في هزار ويك مسألة ٢: ٢٨٢ و٢٨٥، السؤالان ٩١٠ و٩٢٤، كما نُقل عنه.

ويظهر من بعض عبارات الشيخ محمّد فاضل اللنكراني في جامع المسائل: ٦٠٢ ـ ٦٠٣، في جواب السؤال ٢١٠٧. وله تفصيل ربّما نشير إليه.

(١) أي آية الظهار وهي الآية ٢ من سورة المجادلة.

وأمّا الأمر الثاني، فلأنّ الثابت علميّاً في عصرنا الحاضر أنّ منشأ تكوّن الجنين إنّما هو تخصيب نطفة الرجل وبويضة الأُنثىٰ، سواء حصل ذلك في الإنسان أو الحيوان، فالذكر والأُنثىٰ ـ صاحبا النطفة والبويضة ـ كلاهما دخيلان في تولّد الإنسان، فلذلك ينتسب الطفل إلىٰ صاحبي الماءين ـ النطفة والبويضة ـ سواء حصل التخصيب والتلقيح داخل رحم الأُنثىٰ، أو في رحم صناعيّة.

الطريق الرابع:

أن يحصل التلقيح بين نطفتي الزوجين خارج الرحم، ثمّ تجعل النطفة المخصّبة في رحم أُنثىٰ محلّلة الوطئ للزوج، كالزوجة الأُخرىٰ ولو كان زواجها منقطعاً.

فأصل العمل في هذه الصورة جائز مع غضّ النظر عمّا يستلزمه من مقدّمات ومقارنات العمل إذا كانت محرّمة.

ثمّ، انتساب الطفل إلىٰ الأب صاحب النطفة ممّا لا إشكال فيه، ولكن يبقىٰ السؤال عن انتسابه من جانب الأُمّ:

ـ فهل ينتسب إلىٰ صاحبة البويضة؟

ـ أو ينتسب إلىٰ صاحبة الرحم؟

ـ أو ينتسب إلىٰ كليهما، فيكون المولود ذا أُمّين؟

ثمّ، علىٰ فرض إنتسابه إلىٰ صاحبة البويضة، فما هي نسبته مع صاحبة الرحم، فهل تكون بمثابة أُمٍّ رضاعيّةٍ بالنسبة إليه أم لا؟

هذه وجوه بل أقوال، تبتني علىٰ ما تقدّم من أنّ الجنين يتولّد من اجتماع نطفتي الزوجين، أو من خصوص نطفة الزوج، ويكون رحم الأُمّ ظرفاً لنموّه.

وكذا إنّ إطلاق الأُمّ ينحصر علىٰ من ولدت المولود، أو يطلق علىٰ صاحبة البويضة أيضاً؟

ستظهر أجوبة هذه الأسئلة عند بيان الطريق الخامس.

الطريق الخامس:

أن يحصل التلقيح بين نطفة الزوج وبويضة الزوجة، ثمّ تجعل النطفة الملقّحة والمخصّبة في رحم امرأة أجنبيّة.

والسؤال هو:

ـ ما هو الحكم التكليفي لهذه العمليّة؟

ـ من هي أُمّ المولود، صاحبة الرحم، أو صاحبة البويضة؟

أوّلاً ـ من حيث الحكم التكليفي:

في المسألة قولان:

القول الأوّل ـ التحريم:

صرّح جملة من الفقهاء بتحريم هذه الطريقة أو الإشكال فيها علىٰ الأقلّ.

قال السيّد الخوئي: «حكم نفس العمليّة، وهي الإيداع بعد التلقيح المزبور في رحم

الأجنبيّة، ففيه إشكال»[١].

ولم يذكر الإمام الخميني الحكم التكليفي لهذا الفرض، نعم يستفاد من بعض كلامه الحكم الوضعي كما سيأتي.

وقال بالحرمة بعض آخر من الفقهاء[٢].

القول الثاني ـ الجواز:

ذهب إليه بعض الفقهاء أيضاً[٣]، ولكن قيّدوه بأن تكون الأجنبيّة خليّة من الزوج.

ثانياً ـ من حيث إلحاق الولد:

لاخلاف ـ كما يبدو ـ في أنّ الولد ينسب إلىٰ صاحب النطفة من قبل الأب بعد إحراز تخصيب بويضة الزوجة بمائه.

نعم، وقع الخلاف في انتسابه إلىٰ الأُمّ، من جهة الخلاف في تعيين الأُمّ هل هي صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم؟

وعلىٰ أيّة حال، فالأقوال التي عثرت عليها هي:

(١) صراط النجاة ٢: ٣١٨ / مسائل في الحمل و... السؤال ١٠٠٣، وانظر السؤال ١٠٣١. ويظهر من شيخنا التبريزي موافقته له.

(٢) كالشيخ الفاضل اللنكراني في جامع المسائل: ٦٠٣، السؤال ٢١٠٩.

(٣) كالشيخ مكارم الشيرازي في الاستفتاءات الجديدة: ٤٦٣ ـ ٤٦٤، السؤال ١٥٢٩، وشيخنا السبحاني في بعض الاستفتاءات منه، والتي قدّمه لنا، والشيخ صافي گلپايگاني في استفتاء منه.

ـ إنّه منتسب إلىٰ صاحبة الرحم؛ لأنّها الأُمّ بحسب الاصطلاح القرآني، ولا ربط له بصاحبة البويضة[١].

ـ إنّه منتسب إلىٰ صاحبة البويضة؛ لأنّها منشأ تكوين الجنين مع نطفة الرجل، ولا ربط له بصاحبة الرحم[٢].

ـ إنّه منتسب إلىٰ ذات البويضة، وأمّا صاحبة الرحم، فهي بمنزلة الأُمّ الرضاعيّة؛ لاشتداد عظم المولود ولحمه من دمها، كما في الولد الرضاعي[٣].

ـ إنّ إلحاقه بذات البويضة له وجه وجيه، لكن لا ينبغي ترك الاحتياط بالنسبة إلىٰ صاحبة الرحم[٤].

ـ إنّه لابدّ من إجراء أحكام الأُمّ علىٰ كليهما من باب العلم الإجمالي بأنّ واحدة منهما هي الأُمّ[٥].

(١) وهو قول السيّد الخوئي ومَن حذا حذوه القائلين بأنّ الأُم هي الوالدة. أُنظر صراط النجاة ٢: ٣١٩، السؤال ١٠٠٣.

(٢) وهو قول الشيخ صافي الگلپايگاني، وقد شاهدته في استفتاء منه.

(٣) وهو قول الشيخ مكارم الشيرازي في الاستفتاءات الجديدة ١: ٤٦٤، السؤال ١٥٣٠.

(٤) وهو قول السيّد السيستاني في منهاج الصالحين ١: ٤٦٢ / مستحدثات المسائل، التلقيح الصناعي، المسألة ٦٨، وشيخنا السبحاني في بعض الاستفتاءات منه.

(٥) وهو قول الشيخ الأراكي في الاستفتاءات: ٢٥٠ ـ ٢٥١، المسائل الطبّيّة، السؤال ١١.

الطريق السادس:

أن تلقّح بويضة الزوجة بنطفة غير الزوج، بإدخال منيّه في رحمها بواسطة آلة.

والكلام في هذه الطريقة يقع حول الأُمور التالية:

١ ـ الحكم التكليفي للعمليّة نفسها.

٢ ـ انتساب الطفل إلىٰ الأب.

٣ ـ انتساب الطفل إلىٰ الأُمّ.

أوّلاً ـ الكلام في الحكم التكليفيّ للعمليّة نفسها:

أمّا الحكم التكليفيّ لهذه الطريقة، ففيه قولان:

القول الأوّل ـ التحريم:

وهو القول المشهور بين الفقهاء المتعرّضين لهذه المسألة ويبتني التخريج الفقهي لذلك علىٰ الأدلّة التالية:

١ ـ الكتاب:

ومنه قوله تعالىٰ: **﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾**[1].

فإنّ إطلاق **﴿ذَٰلِكَ﴾** في قوله: **﴿فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ...﴾** شامل لجميع طرق المباشرة الصحيحة، فالذي يُفرغ منيّه في فرجٍ محرّمٍ عليه يصدق عليه: أنّه ابتغىٰ وراء المباشرة الجنسيّة المشروعة، ولو بالآلة.

فإذا كان إفراغ الأجنبي منيّه في رحم الأجنبيّة حراماً، فمطاوعة الأجنبيّة لذلك الفعل المحرّم وتمكينها منه حرام أيضاً.

٢ ـ السنّة:

وهناك روايات يستفاد منها أنّ نفس إفراغ الرجل ماءه في رحم يحرم عليه، مع غضّ النظر عن حصول ذلك عن طريق الزنا أو غيره، حرام، ولذلك عنون صاحب الوسائل الباب الذي ورد فيه هذا النوع من الروايات بـ«باب تحريم الإنزال في فرج المرأة المحرّمة، ووجوب العزل في الزنا».

والذي يفهم من ذلك: أنّ نفس الإنزال محرّم، سواء حصل بالزنا أو بغيره.

وذكر في هذا الباب روايتين، وهما:

ـ خبر علي بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «إنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلاً أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه»[1].

فإنّ المستفاد من الرواية هو حرمة إقرار الإنسان نطفته في رحم امرأة محرّمة عليه، وإطلاقه شامل للإقرار عن طريق المباشرة الجنسيّة، وعن

---

(١) المؤمنون: ٥ ـ ٧.

(١) الوسائل ٢٠: ٣١٧، الباب ٤ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث الأوّل.

طريق استخدام الآلة.

ـ ما رواه الصدوق عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عزّ وجلّ من رجل قتل نبيّاً أو إماماً، أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلةً لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأةٍ حراماً»[١].

وهذه كسابقتها، فإنّ اطلاق قوله: «أفرغ ماءه...» مطلق يشمل إفراغه بالآلة أيضاً.

٣ ـ الارتكاز المتشرّعيّ:

المرتكز في أذهان المتشرّعة أنّه لا يجوز التهجّم على الدماء والفروج، وأنّ أمرهما عظيم عند الشارع المقدّس، فاللازم التريّث والاحتياط فيهما.

وهذا الارتكاز موجود عند المتشرّعة ولو لم يكن هناك نصٌّ يدلّ على ذلك، مع أنّ هناك بعض النصوص الدالّة عليه، من قبيل:

ـ صحيحة شعيب الحدّاد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل من مواليك يقرؤك السلام وقد أراد أن يتزوّج امرأةً وقد وافقته وأعجبه بعض شأنها، وقد كان لها زوج فطلّقها على غير السنّة، وقد كره أن يقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون أنت تأمره، فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو الفرج، وأمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط، فلا يتزوّجها[١]»[٢].

ـ خبر العلاء بن سيّابة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأةٍ وكّلت رجلاً بأن يزوّجها من رجلٍ؟ ـ إلى أن قال: ـ

فقال عليه السلام: إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه، وهو فرج، ومنه يكون الولد...»[٣].

ويؤيّد ذلك الروايات الواردة في تعليل تحريم الزنا، ووجوب اعتداد المطلّقة، ونحو ذلك من الروايات الدالّة على أنّ الحكمة من ذلك كلّه عدم اختلاط المياه، والمحافظة على الأنساب وما يترتّب عليها من المواريث والنفقات ونحو ذلك.

ومن هذه الروايات:

ـ ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «أنّ زنديقاً قال له: لمَ حرّم الله الزنا؟ قال: لما فيه من الفساد وذهاب المواريث، وانقطاع الأنساب، لا تعلم المرأة في الزنا من أحبلها، ولا المولود يعلم من أبوه، ولا أرحام موصولة، ولا قرابة معروفة»[٤].

---

(١) المصدر المتقدّم: ٣١٨، الحديث ٢.

(١) إذا كان فراق الزوج لها صحيحاً على مذهبه فقاعدة الإلزام تقتضي صحّة التزوّج بها، لكن لعلّه كانت هناك نكتة لم تتّضح لنا جعلت الإمام عليه السلام يأمره بالاحتياط.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٥٨، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٤) الوسائل ٢٠: ٣٣٢، الباب ١٧ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ١٢.

ـ ولما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام في جوابات أسئلة محمّد بن سنان: «حرّم الله الزنا؛ لما فيه من الفساد من قتل الأنفس، وذهاب الأنساب وترك التربية للأطفال، وفساد المواريث، وما أشبه ذلك من وجوه الفساد»[١].

ـ وروايات أُخر كرواية إسحاق بن عمّار[٢].

ففي مفروض المسألة وإن لم يتحقّق الزنا، لكنّ المناط في تحريم الزنا موجود أو فقل بعضه موجود، وهذا كافٍ في الشكّ في الحليّة، وإجراء البراءة مشكل وإن كانت تجري على المشهور في الشبهة الحكميّة التحريميّة أيضاً.

أضف إلىٰ ذلك كلّه ما يحدث في نفس المتولّد عن هذه الطريقة من الشعور بالنقص والشذوذ في المجتمع، كما يحسّ به المتولّد من الزنا في مجتمعنا الإسلامي ونحوه من المجتمعات.

القول الثاني ـ الجواز:

وهو قول نادر ذهب إليه بعض العلماء.

ولعلّ تخريجه الفقهي هو عدم صدق الزنا عليه، وهو عمل مشكوكٌ حرمته، فتجري فيه البراءة؛ لجريانها في الشبهات الحكميّة التحريميّة على المشهور.

لكن يمكن أن يناقش بما تقدّم.

ثانياً ـ الكلام في إلحاق الطفل وانتسابه:

هناك عدّة آراء في المسألة:

١ ـ انتسابه إلىٰ صاحب النطفة وصاحبة الرحم:

المولود منسوب من قبل الأب إلىٰ صاحب النطفة، والزوج لا صلة له بالمولود.

وأمّا بالنسبة إلىٰ الأُمّ فهو منسوب إلىٰ من حملته وهي صاحبة الحمل علىٰ ما تقدّم من اختصاص إطلاق الأُمّ بالوالدة.

ذهب إلىٰ ذلك السيّد الخوئي ومَن حذا حذوه.

قال السيّد الخوئي: «لايجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي، سواء أكان التلقيح بواسطة رجل أجنبي أو بواسطة زوجها.

ولو فعل ذلك وحملت المرأة، ثمّ ولدت، فالولد ملحق بصاحب الماء، ويثبت بينهما جميع أحكام النسب ويرث كلٌّ منهما الآخر؛ لأنّ المستثنىٰ من الإرث هو الولد عن زنا، وهذا ليس كذلك، وإن كان العمل الموجب لانعقاد نطفته محرّماً.

كما أنّ المرأة أُمٌّ له، ويثبت بينهما جميع أحكام النسب ونحوها. ولا فرق بينه وبين سائر أولادهما.

ومن هذا القبيل ما لو ألقت المرأة نطفة زوجها في فرج امرأة أُخرىٰ بالمساحقة أو نحوها،

(١) الوسائل ٢٠: ٣١١، الباب الأوّل من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ١٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٥٢، الباب ٢٨ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ٤.

فحملت المرأة، ثمّ ولدت، فإنّه يلحق بصاحب النطفة»[1].

ولم يغيّر الشيخ التبريزي[2] صورة المسألة، ولم يعلّق عليها الشيخ الوحيد[3].

٢ ـ التفصيل بين الشبهة والعمد:

فصّل بعض الفقهاء بين الشبهة والعمد في هذه الصورة.

قال الإمام الخميني: «لايجوز التلقيح بماء غير الزوج، سواء كانت ذات بعل أو لا...».

ثمّ قال: «لو حصل عمل التلقيح بماء غير الزوج، وكانت المرأة ذات بعل، وعُلم أنّ الولد من التلقيح، فلا إشكال في عدم لحوق الولد بالزوج، كما لا إشكال في لحوقه بصاحب الماء والمرأة، إن كان التلقيح شبهة، كما في الوطء شبهة....

وأمّا لو كان مع العلم والعمد، ففي الإلحاق إشكال وإن كان الأشبه ذلك، لكنّ المسألة مشكلة، لابدّ فيها من الاحتياط، ومسائل الإرث في باب التلقيح شبهة، كمسائله في الوطء شبهة. وفي العمدي المحرّم لابدّ من الاحتياط»[1].

وبمثله قال السيّد السيستاني[2] أوّلاً، حيث طرح المسألة على النحو المتقدّم، إلّا أنّه لم يستبعد لحوق صورة العمد بصورة الشبهة أيضاً، فيكون نتيجة مختاره ما اختاره السيّد الخوئي أيضاً.

وممّن قال بهذا التفصيل وقال بلزوم الاحتياط في صورة العمد:

السيّد الگلبايگاني[3]، والشيخ مكارم الشيرازي[4] ـ مصرّحاً بعدم لحوق الولد في العمد بأحدٍ، لا بالزوج ولا بصاحب النطفة ولا بصاحبة الرحم ـ وربما يظهر من الشيخ اللنكراني أيضاً[5].

٣ ـ عدم الانتساب إلىٰ أحد:

قال شيخنا السبحاني في هذه الصورة: «لم يثبت النسب»[6] وأطلق ولم يقيّده بصورة العمد.

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤٢٧ / مستحدثات المسائل، التلقيح الصناعي، المسألة ٤٣. وأمّا ما ذكره أخيراً فهو منصوص. أُنظر الوسائل ٢٨: ١٦٧، الباب ٣ من أبواب السحق، الحديث الأوّل وما بعده.

(٢) أُنظر منهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ١: ٤٤١ / مستحدثات المسائل، التلقيح الصناعي، المسألة ٤٣.

(٣) أُنظر منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٢: ٤٨٤ / مستحدثات المسائل، التلقيح الصناعي، المسألة ٤٣.

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٥٥٩ / المسائل المستحدثة، التلقيح الصناعي، المسألة ٢ و٣.

(٢) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ١: ٤٥٩ ـ ٤٦٠ / مستحدثات المسائل، التلقيح الصناعي، المسألة ٦٥ و٦٦.

(٣) أُنظر مجمع المسائل (للسيّد الگلبايگاني) ٢: ١٧٦ ـ ١٧٧ / أحكام الأولاد، السؤال ٤٩٦.

(٤) أُنظر توضيح المسائل (للشيخ مكارم): ٤٩١ / المسائل المستحدثة، المسألة ٢٤٤٣.

(٥) أُنظر جامع المسائل: ٦٠٣، المسألة ٢١٠٩.

(٦) الاستفتاءات بالفارسيّة (للشيخ السبحاني) ١: ٣١٨، السؤال ٩٨٢.

لكن من المحتمل إرادته صورة العمد؛ لأنّ صورة الاشتباه يدخله في ولد الشبهة وهو له حكمه.

٣ ـ انتسابه إلىٰ صاحب النطفة وصاحبة البويضة:

قال السيّد الخامنئي ـ بعد نفي المنع شرعاً عن أصل العمليّة ـ: «فإذا تولّد طفل عن هذه الطريقة، فلا يلحق بالزوج، بل يلحق بصاحب النطفة وبالمرأة صاحبة الرحم والبويضة، ولكن ينبغي في هذه الموارد مراعاة الاحتياط في مسائل الإرث ونشر الحرمة»[1].

ويظهر ذلك من الفاضل اللنكراني، حيث قال بعد أن نسب الطفل إلىٰ صاحب النطفة وصاحبة البويضة والرحم معاً: والأحوط التصالح[2].

الطريق السابع:

أن يحصل اللّقاح بين نطفة الزوج وبويضة المرأة الأجنبيّة خارج الرحم، ثمّ تُجعل النطفة المخصّبة في رحم زوجته.

والسؤال هو عن:

١ ـ الحكم التكليفي لهذه العمليّة؟

٢ ـ نسبة المولود بالنسبة إلىٰ صاحبة البويضة وصاحبة الرحم؟

(١) الاستفتاءات (للسيّد الخامنئي) ٢: ٧١ / التلقيح الصناعي، السؤال ١٩٤.

(٢) جامع المسائل: ٦٠٣، المسألة ٢١٠٩.

أوّلاً ـ الكلام حول الحكم التكليفي للعمليّة:

لم يتعرّض السيّدان الخوئي والخميني لهذه الطريقة، وسائر المتعرّضين لهم فيها قولان:

القول الأوّل ـ الجواز:

ذهب إليه السيّد السيستاني[1] في بعض الاستفتاءات عنه. وشيخنا التبريزي[2]، والشيخ الأراكي[3]، والسيّد الخامنئي[4].

القول الثاني ـ عدم الجواز:

ذهب إليه جملة من المشايخ، منهم: صافي گلبايگاني[5]، وفاضل لنكراني[6]، ومكارم شيرازي[7]، وشيخنا السبحاني[8]، والشيخ بهجت[9].

ثانياً ـ حكم انتساب الطفل:

لمّا كانت نطفة الذكر منحصرة في الزوج، فالمولود ملحق به قطعاً.

(١) أُنظر: الفتاوىٰ الميسّرة (للسيّد السيستاني): ٤٣٢، وفقه الحضارة له أيضاً: ٢١ / التلقيح الصناعي، المسألة ٦.

(٢) الاستفتاءات الجديدة: ٤٧٦، الاستفتاء رقم ٢٠٩٦، مع مراعاة الجوانب الأُخرىٰ.

(٣) أُنظر الاستفتاءات وأجوبتها الملحقة بتوضيح المسائل للشيخ الأراكي: ٥٨٠، السؤال (٧).

(٤) أُنظر أجوبة الاستفتاءات: ٣٠٤، السؤال ١٢٧٣.

(٥) أُنظر رسالته العمليّة: ٤٥٢، المسألة: ٢٨٤٧.

(٦) أُنظر جامع المسائل: ٦٠٦، السؤال ٢١١٧.

(٧) أُنظر الاستفتاءات الجديدة ١: ٤٦٦، السؤال ١٥٣٤.

(٨) في بعض الاستفتاءات ـ غير المطبوعة ـ منه.

(٩) أُنظر الاستفتاءات ٤: ٧٧، المسألة ٤٨٤٥.

وأمّا من جهة الأُمّ، فهو يبتني علىٰ الخلاف المتقدّم: هل الأُمّ هي صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم؟

وإذا كانت الأُمّ صاحبة البويضة، فما هي علاقته ـ أي المولود ـ بصاحبة الرحم؟

ولبعضهم تحفّظات وملاحظات بالنسبة إليهما عندئذٍ.

الطريق الثامن:

أن تلقّح بويضة الزوجة بمنيّ الرجل الأجنبي خارج الرحم، ثمّ توضع في رحم الزوجة.

والسؤال هنا أيضاً عن:

ـ جواز ذلك تكليفاً.

ـ انتساب الطفل من جهة الأب والأُمّ.

أوّلاً ـ الحكم التكليفي لهذه الطريقة:

هناك اتّجاهان وقولان في المسألة:

القول الأوّل ـ الجواز:

لعدم صدق الزنا عليه، ذهب إليه: السيّد السيستاني في بعض فتاواه[1] ـ لكن قال في موضع آخر: «يجب الاجتناب عنه»[2] ـ والسيّد الخامنئي[3].

القول الثاني ـ عدم الجواز:

لنفس العلل والملاكات التي سبق أن تعرّضنا لها في حرمة الطريقة السادسة.

وهذا القول هو المشهور عند الفقهاء[1] المتعرّضين للمسألة.

ثانياً ـ حكم انتساب الطفل:

أمّا من ناحية الأب، فهو ملحق بصاحب المنيّ، وهو الرجل الأجنبي حسب الفرض، لأنّ المنيّ منه حسب الفرض، ولم يصدق عليه الزنا عرفاً.

وأمّا من ناحية الأُم فهو منتسب إلىٰ صاحبة البويضة الّتي حملته أيضاً، فلا فرق بين القولين في تفسير الأُم.

كانت هذه أُصول صور التلقيح وطرقه، وهناك صور أُخرىٰ لايسعنا طرحها؛ لقلّة الفتاوىٰ الصريحة والشاملة للحكم التكليفي والوضعي ـ أي الانتساب وما يترتّب عليه ـ في المسألة بصورةٍ عامّة، ولذلك يكون التوغّل فيها من دون مستندٍ ومعتمدٍ خلافاً للمطلوب منّا في مسألة الفروج والأعراض وما يترتّب عليها.

ثانياً ـ التلقيح بين الذكر والأُنثىٰ في الحيوان:

تلقيح الحيوان تارةً يكون عن طريقٍ طبيعيٍّ

---

(١) أُنظر الاستفتاءات: ٣٤١، السؤال ١٢٨.

(٢) أُنظر الفتاوىٰ الميسّرة: ٤٣٣.

(٣) أجوبة الاستفتاءات (للسيّد الخامنئي): ٣٠٤، السؤال ١٢٧٥.

(١) أُنظر: الاستفتاءات الجديدة (للشيخ مكارم) ١: ٤٦٤ / التلقيح الصناعي، السؤال ١٥٣١، وجامع المسائل (للشيخ فاضل): ٦٠٦ / التلقيح الصناعي، السؤال ٢١١٧، وبعض الاستفتاءات التي قدّمها لنا شيخنا السبحاني.

وهو إنزاء الذكر علىٰ الأُنثىٰ من النوع أو الصنف الواحد كالآبال والأغنام والأبقار والخيول ونحوها.

وتارةً يحصل عن طريق التلقيح الصناعي لانتقاء النوع الجيّد من ذلك الحيوان.

أمّا الحكم التكليفي، فيبدو أنّه لا مانع منه إجمالاً سواء كان بالطريقة الطبيعيّة أو الصناعيّة.

نعم ورد النهي عن إنزاء[1] الحمار علىٰ العتيق وهو الفرس النجيب.

كما ورد النهي[2] عن الإنزاء علىٰ الناقة وولدها طفل بعدُ.

وأمّا الحكم الوضعي، والمقصود منه هنا هو أخذ الأُجرة والكراء علىٰ هذه العمليّة، ففيه تفصيل ذكرناه من حيث الحكمين ـ التكليفي والوضعي ـ في عنوان «إنزاء».

ثالثاً ـ التلقيح بين الذكر والأُنثىٰ في النبات:

ويعبّر عنه بـ«التأبير». يقال: أبّر النخل تأبيراً: لقّحه.

والأصل فيه الجواز والإباحة، وله أحكام خاصّة.

(١) أُنظر الوسائل ١: ٤٨٨ ـ ٤٨٩، الباب ٥٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ١٧: ٢٣٥، الباب ٦٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

وقد تقدّم الكلام عن معناه وكيفيّته وأحكامه في عنوان «تأبير».

الموردالثاني: التلقيح بمعنىٰ التطعيم

وهو إدخال مادّة كالدواء في الجسم توجِد مناعة للشخص ضدّ مرض معيّن.

والمادّة هذه تسمّىٰ بـ«اللّقاح»، وهي متكوّنة من جرثومة ذلك المرض بعد قتلها أو إضعافها بطرقٍ علميّةٍ خاصّةٍ، توجب ذلك المرض بشكلٍ خفيفٍ، يسبّب في الجسم مناعة بعد الشفاء من ذلك المرض الخفيف، فلا يصاب بها مرّة أُخرىٰ.

وتعطىٰ اللّقاحات حَقْناً بالجلد أو بالعضل أو نقوطاً بالفم[1].

والتلقيح حكمه حكم التداوي، فيكون بالأصل مشروعاً، وحكمه الأوّلي هو الإباحة، ولكن قد تطرأ عليه الأحكام الأُخرىٰ، كالوجوب إذا توقّف عليه حفظ نفسه أو حفظ نفس الآخرين.

وقد تقدّم الكلام عن أحكام التداوي في عنوان «تداوي».

مظانّ البحث:

تطرّق الفقهاء المعاصرون لبحث التلقيح الصناعي عند التطرّق للمسائل المستحدثة في

(١) الموسوعة الطبيّة (د. أحمد محمّد كنعان): ٨٢٤، عنوان «لقاح».

الرسائل العمليّة، أو في أجوبة الاستفتاءات المتوجّهة إليهم حول هذا الموضوع.

وتعرّضوا لتلقيح الحيوانات المعبّر عنه بالإنزاء في بحث المكاسب المحرّمة أو المكروهة، ومن العناوين المطروحة في هذا المجال هو «بيع عسيب الفحل»، وقد تقدّم الكلام فيه تحت هذا العنوان نفسه.

تلقين

لغة:

مصدر لقّن، تقول: لقّنته الشيءَ فتلقّنَه: إذا أخذه من فيك مشافهة[1].

وأصله من لَقِنَ الكلامَ يَلْقَنُه لَقْناً، أي فهمه. فالتلقين التفهيم[2]، أو التفهيم مشافهة[3].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في الموارد التالية:

١ ـ تلقين المحتضر الشهادتين، وهو بمعنىٰ إلقائهما عليه ليفهمها وينطق بها مع التمكّن، وإلّا فيعقد قلبه عليها.

ومثله تلقين الميّت عند الدفن، بمعنىٰ تذكيره بالعقائد الحقّة ليفارق الدنيا عليها.

٢ ـ تلقين قراءة القرآن في الصلاة وغيرها بأنْ يقرأ العارف بالقراءة ويتابعه الجاهل بها.

٣ ـ تلقين أذكار الصلاة، هو كسابقه.

٤ ـ تلقين المأمومِ الإمامَ إذا أعيته القراءة أو نسيها.

٥ ـ تلقين الحاكم والقاضي الشهادة للشاهد، بأن يعلّمه كيفيّة الشهادة.

٦ ـ تلقين الحاكم أحد الخصمين كيفيّة الإدلاء بالدعوىٰ.

٧ ـ تلقين الحاكم صيغة الحلف.

٨ ـ وموارد أُخرىٰ كتلقين صيغ العقود والإيقاعات ونحوها.

الأحكام:

يكون الكلام حول التلقين علىٰ النحو التالي:

١ ـ تلقين المحتضر والميّت.

٢ ـ تلقين المصلّي قراءة القرآن والأذكار في الصلاة.

٣ ـ تلقين صيغ العقود والإيقاعات.

٤ ـ تلقين الحاكم والقاضي الشهودَ والخصم.

أوّلاً ـ تلقين المحتضَر والميّت

يستحبّ تلقين المحتضَر عند احتضاره،

---

(١) أُنظر المصباح المنير: «لقن».

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «لقن».

(٣) أُنظر مجمع البحرين: «لقن».

والميّت عند دفنه، وبعد دفنه ورجوع الحاضرين.

وأُضيف إلىٰ ذلك بعد التكفين، لكن قيل: إنّه ليس له مستند، وتفصيل ذلك علىٰ النحو الآتي:

الأوّل ـ تلقين المحتضَر:

يستحبّ تلقين المحتضَر، وهي الساعة التي يكون الإنسان فيها مشرفاً علىٰ الموت.

(راجع: احتضار)

ودعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك مستفيضة[١].

وتدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ الإجماع ـ الروايات المستفيضة، منها:

ـ صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: «إذا حضرتَ الميّتَ قبل أن يموت، فلقِّنه شهادة أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله»[٢].

ـ خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «لقّنوا موتاكم عند الموت شهادة أن لا إله إلّا اللّه، والولاية»[٣].

ـ وعن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: لقّنوا موتاكم لا إله إلّا اللّه، فإنّ من كان آخر كلامه: لا إله إلّا اللّه دخل الجنّة»[١].

والأمر بتلقين الشهادتين في جملةٍ من النصوص محمول علىٰ الاستحباب بقرينة الإجماع وبعض التعليلات[٢]، مثل: «لقّنوا موتاكم لا إله إلّا اللّه، فإنّها تهدم الذنوب»[٣]، و«لقّنوا موتاكم لا إله إلّا اللّه، فإنّها أُنسٌ للمؤمن حين يُمرق في قبره»[٤].

مايستحبّ تلقينه للمحتضَر:

ذكرت الروايات عدّة أُمور يستحبّ تلقينها للميّت، وهي:

١ ـ التوحيد والرسالة والولاية:

يستحبّ تلقين المحتضر الشهادة بالتوحيد، وبالرسالة، وبولاية الأئمّة الإثني عشر عليهم السلام، كما تقدّم في صحيح زرارة، وخبر أبي بصير.

وقال الكليني: «وفي روايةٍ أُخرىٰ: فلقّنه... وتسمّي له الإقرار بالأئمّة عليهم السلام واحداً بعد واحدٍ، حتّىٰ ينقطع عنه الكلام»[٥].

---

(١) أُنظر: كشف اللثام ٢: ١٩٤، ومستند الشيعة ٣: ٧٢، والجواهر ٤: ١٤، والمستمسك ٤: ٢٢.

(٢) الوسائل ٢: ٤٥٤، الباب ٣٦ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ٢: ٤٥٨، الباب ٣٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

(١) الوسائل ٢: ٤٥٦، الباب ٣٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٩.

(٢) قاله السيّد الحكيم في المستمسك ٤: ٢٣.

(٣) الوسائل ٢: ٤٥٦، الباب ٣٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ١٠.

(٤) المصدر نفسه: ٤٥٧، الحديث ١٢.

(٥) الوسائل ٢: ٤٥٨، الباب ٣٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣.

٢ ـ كلمات الفرج:

لِما رواه زرارة في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إذا أدركت الرجل عند النزع فلقّنه كلمات الفرج: لا إله إلّا اللّٰه الحليم الكريم، لا إله إلّا اللّٰه العليّ العظيم، سبحان اللّٰه ربّ السماوات السبع، وربّ الأرضين السبع، وما فيهنّ وما بينهنّ وربّ العرش العظيم، والحمد للّٰه ربّ العالمين»[1].

وفي صحيح الحلبي، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام: «أنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله دخل علىٰ رجلٍ من بني هاشم وهو يقضي، فقال له رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: "قل: لا إله إلّا اللّٰه العليّ العظيم، لا إله إلّا اللّٰه الحليم الكريم، سبحان اللّٰه ربّ السماوات السبع، وربّ الأرضين السبع، وما بينهنّ وما تحتهنّ، وربّ العرش العظيم، والحمد للّٰه ربّ العالمين"، فقالها، فقال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: الحمد للّٰه الذي استنقذه من النار»[2].

وقيل: إنّ النقل الأوّل أولىٰ بالأخذ؛ لاعتضاده ببعض الروايات الأُخر[3]، وإن كان مقتضىٰ الجمع بين الروايتين التخيير بينهما[1].

(١) المصدر المتقدّم: ٤٥٩، الباب ٣٨ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٤٥٩، الباب ٣٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

(٣) كرواية عبداللّٰه بن ميمون في الباب ٣٨، الحديث ٣، ورواية أبي بصير الواردة في القنوت. الوسائل ٦: ٢٧٥، الباب ٧ من أبواب القنوت، الحديث ٤.

٣ ـ الاستغفار والتوبة:

يستحبّ تلقين المحتضَر الاستغفار والتوبة، بأن يلقّن أن يقول: «اللّٰهم اغفر لي الكثير من معاصيك، واقبل منّي اليسير من طاعتك»[2].

وقد روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «... من تاب وقد بلغت نفسه هذه ـ وأهوىٰ بيده إلىٰ حلقه ـ تاب اللّٰه عليه»[3].

٤ ـ الدعاء:

من الأُمور التي يستحبّ تلقينها للمحتضر هو الدعاء، وقد وردت في الروايات أدعية مناسبة لذلك، من قبيل:

ـ المروي عن الصادق عليه السلام: «يا من يقبل اليسير ويعفو عن الكثير اقبل منّي اليسير واعفُ عنّي الكثير»[4].

ـ والمروي عن الباقر عليه السلام: «إذا دخلت علىٰ مريض وهو في النزع الشديد، فقل له: ادع بهذا الدعاء يخفّف اللّٰه عنك: أعوذ باللّٰه العظيم ربّ العرش الكريم من كلّ عِرق نفّار، ومن شرّ حرّ

(١) أُنظر المستمسك ٤: ٢٤.

(٢) الوسائل ٢: ٤٦١، الباب ٣٩ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٦١ ـ ٤٦٢، الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدّم نفسه: ٤٦٢، الحديث ٣.

النار، سبع مرّات...»[١].

استحباب تكرار التلقين إلىٰ الموت:

يستحبّ للملقّن تكرار التلقين إلىٰ موت المحتضر، ويدلّ عليه خبر أبي خديجة عن الصادق عليه السلام: «... فإذا حضرتم موتاكم فلقّنوهم شهادة أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً صلى الله عليه وآله رسول الله، حتّىٰ يموتوا...»[٢].

استحباب متابعة المحتضَر للملقّن:

يستفاد من الروايات، وخاصّة صحيحة الحلبي[٣]: أنّ المقصود من التلقين متابعة المحتضر للملقّن بلسانه، ولو لم يقدر فيتابعه بإخطار صورة الكلمات، أو بعقد القلب بمضمونها[٤].

الثاني ـ تلقين الميّت:

إذا مات المحتضر استحبّ تلقينه مرّتين أُخريين، غير تلقين الاحتضار، وهما:

الأُولىٰ ـ تلقينه بعد وضعه في اللّحد:

يستحبّ تلقين الميّت بعد وضعه في لحده، وقبل تشريج اللبن، بلا خلاف ـ كما قيل[٥] ـ للأخبار المستفيضة[١].

وأمّا كيفيّته، فهي ـ كما في رواية إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام ـ:

«... تضع يدك اليسرىٰ علىٰ عضده الأيسر وتحرّكه تحريكاً شديداً، ثمّ تقول: يا فلان بن فلان إذا سُئلت فقل: الله ربّي، ومحمّد نبيّي، والإسلام ديني، والقرآن كتابي، وعليٌّ إمامي حتّىٰ تستوفي الأئمّة عليهم السلام، ثمّ تعيد عليه القول، ثمّ تقول: أفهمت يا فلان؟...

ثمّ تقول: ثبّتك الله بالقول الثابت، هداك الله إلىٰ صراطٍ مستقيم، عرّف الله بينك وبين أوليائك في مستقرّ رحمته.

ثمّ تقول: اللّهمّ جاف الأرض عن جنبيه وأصعد بروحه إليك، ولقّنه منك برهاناً، اللّهمّ عفوك عفوك»[٢].

هذا وهناك أخبار أُخرىٰ في كيفيّة التلقين، لكنّ الهدف منها ـ كما قال صاحب الجواهر[٣] ـ تذكير الميّت وتفهيمه في هذه الحال العقائد الحقّة، فلا بأس إذن في العمل بجميعها.

---

(١) الوسائل ٢: ٤٦٥، الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ٢: ٤٥٥، الباب ٣٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣.

(٣) تقدّمت في الصفحة المتقدّمة.

(٤) أُنظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٤: ١٩٣.

(٥) أُنظر الجواهر ٤: ٣٠٥.

(١) أُنظر: الذكرىٰ ٢: ١٩، والجواهر ٤: ٣٠٥، والوسائل ٣: ١٧٤، الباب ٢٠ من أبواب الدفن.

(٢) الوسائل ٣: ١٨٠، الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٦. وانظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٢٠ / فصل في المستحبّات قبل الدفن وحينه و... الأمر الثالث عشر.

(٣) أُنظر الجواهر ٤: ٣٠٧.

الثانية ـ تلقينه بعد الدفن:

يستحبّ تلقين الميّت بعد الدفن ورجوع الحاضرين إجماعاً[١].

والملقّن هو الولي، أو من يأمره، أو من يستأذنه[٢]، وقيل: يكفي تلقين الغير[٣]، لكن الاجتزاء به لا دليل عليه[٤].

وكيفيّته: أن يستقبل الملقّن القبلة والقبر معاً[٥]، أو يستقبل وجه الميّت ويستدبر القبلة[٦]، أو يتخيّر بينهما[٧]، على الخلاف في ذلك.

ثمّ يلقّنه بأعلى صوته ـ كما في خبر يحيى بن عبدالله ـ إن لم يمنع منه مانع، وإلّا فيجزي الإسرار بها، كما إذا كان المورد من موارد التقيّة.

وأمّا ما يلقّن به الميّت، فهو ما يفيد الاعتراف بأُصول الدّين والمذهب، مثل الاعتراف بربوبيّة الربّ، ونبوّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، وإمامة الأئمّة الأثني عشر، وأنّ الإسلامَ دينه، والقرآنَ كتابه، ونحو ذلك ممّا تقدّم في السابق.

ويدلّ على ذلك رواية يحيى بن عبدالله عن الصادق عليه السلام، قال: «... إذا أُفرد الميّت فليستخلف عنده أولى الناس به، فيضع فمه عند رأسه، ثمّ ينادي بأعلى صوته: يا فلان بن فلان، أو يا فلانة بنت فلان، هل أنت على العهد الذي فارقتنا عليه: من شهادة أن لا إله إلّا الله وحده لاشريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله سيّد النبيّين وأنّ عليّاً أمير المؤمنين وسيّد الوصيّين، وأنّ ما جاء به محمّد حقّ، وأنّ الموت حقّ، والبعث حقٌّ، وأنّ الله يبعث من في القبور»[١].

ثمّ هل يختصّ هذا التلقين ونظائره بالكبير أو يشمل الصغير أيضاً، وخاصّة المميّز؟

وجه الاختصاص ما يستفاد من التعليل الوارد في بعض النصوص عند بيان الحكمة من التلقين، وهو أنّ التلقين لدفع سؤال القبر عن الميّت[٢]، والصغير غير مكلّف ليستحقّ السؤال.

---

(١) أنظر دعوى الإجماع في: التذكرة ٢: ٩٨، والمنتهى ٧: ٤٠٠، والذكرى ٢: ٣٢، وجامع المقاصد ١: ٤٤٤، وروض الجنان ٢: ٨٤٦، والحدائق ٤: ١٢٨، والجواهر ٤: ٣٢٤، وغيرها.

(٢) أنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) كما في الجامع للشرائع: ٥٥.

(٤) كما في الجواهر ٤: ٣٢٤.

(٥) كما في: السرائر ١: ١٦٥، والتذكرة ٢: ٩٨، والنهاية ٢: ٢٧٩، والعروة الوثقى ٢: ١٢٤، مستحبّات الدفن، الرابع والعشرون.

(٦) كما في: الكافي في الفقه: ٢٣٩، والمهذّب ١: ٦٤، والجامع للشرائع: ٥٥.

(٧) كما في: جامع المقاصد ١: ٤٤٥، والمسالك ١: ١٠١، والمدارك ٢: ١٤٦، وكشف اللثام ٢: ٤٠٠، والحدائق ٤: ١٢٩، والمستند ٣: ٣١٢، والجواهر ٤: ٣٢٥.

(١) الوسائل ٣: ٢٠٠، الباب ٣٥ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

(٢) كما في صدر الرواية المتقدّمة.

قال صاحب الجواهر: «ثمّ إنّ المنساق إلىٰ الذهن من الأخبار والتعليل الذي فيها: اختصاص هذا الحكم ونظائره بالكبير دون الصغير»[١].

لكن صرّح المحقّق[٢] والشهيد[٣] الثانيان بتعميم الحكم؛ لإطلاق النصّ.

قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك في إدامة كلامه المتقدّم: «ولا بأس به لو كان هناك عموم واضح يتناوله»[٤].

وقال الشهيد الأوّل: «يمكن أن يقال: يلقّن إقامة للشعار وخصوصاً المميّز»[٥].

تنبيـــه:

قال صاحب الجواهر بعد إكمال البحث عن التلقين الثاني وهو المتقدّم: «ثمّ إنّ هذا التلقين هو التلقين الثاني، وعن بعضهم جعله ثالثاً بدعوىٰ استحباب التلقين عند التكفين، ولم نقف له علىٰ مستند»[٦].

(١) الجواهر ٤: ٣٢٥.

(٢) أُنظر جامع المقاصد ١: ٤٤٥.

(٣) أُنظر روض الجنان ٢: ٨٤٧.

(٤) الجواهر ٤: ٣٢٥.

(٥) الذكرىٰ ٢: ٣٤.

(٦) الجواهر ٤: ٣٠٧.

وانظر: البيان: ٧٩، وفيه: «قيل: يلقّن أيضاً عند التكفين»، وروض الجنان ٢: ٨٤٤.

ثانياً ـ تلقين المصلّي

يجب علىٰ المصلّي أن يأتي بالقراءة والأذكار في الصلاة باللغة العربيّة. فإن لم يعرفها فيجب عليه أن يتعلّمها، فإن عجز عن تعلّمها فيبحث الفقهاء عن البديل لذلك، هل هو الذكر أو القراءة المماثلة إن أمكن، أو الترجمة؟

ولم يتعرّض الأكثر لصورة ما إذا كان قادراً علىٰ الإتيان به بواسطة التلقين، بأن يلقّنه شخص فيأتي به، نعم تعرّض له بعض الفقهاء. وصرّحوا بأنّ ذلك قبل الأذكار المماثلة والترجمة، بل هو في رتبة التعلّم؛ لأنّ وجوب التعلّم مقدّمي فهو لإتيان الواجب، فإذا أمكن ذلك ولو في أثناء العمل فهو نوعٌ من التعلّم ومتقدّم علىٰ الترجمة، ولعلّه لوضوح اندراجه في التعلّم لم يذكره الأكثر.

قال السيّد اليزدي في بحث النيّة: «من لا يعرف الصلاة يجب عليه أن يأخذ من يلقّنه فيأتي بها جزءً فجزءً، ويجب عليه أن ينويها أوّلاً علىٰ الإجمال»[١].

وقال في تكبيرة الإحرام: «وإن أمكن له النطق بها بتلقين الغير حرفاً فحرفاً، قدّم علىٰ الملحون والترجمة»[٢].

وعلّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «لأنّه الواجب الاختياري، فلا ينتقل إلىٰ بدله مع

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٤١ / النيّة، المسألة ٧.

(٢) العروة الوثقىٰ ٢: ٤٦٦ / تكبيرة الإحرام، المسألة ٦.

إمكانه»[١].

وقال السيّد اليزدي في التشهّد: «من لا يعلم الذكر يجب عليه التعلّم، وقبله يتبع غيره فيلقّنه، ولو عجز ولم يكن من يلقّنه، أو كان الوقت ضيّقاً أتىٰ بما يقدر ويترجم الباقي، و...»[٢].

وعلّق السيّد الخوئي عليه بقوله: «لا ريب في وجوب التعلّم علىٰ من لم يعلم شيئاً من الصلاة، سواء كان هو الذكر أو غيره... فوجوب التعلّم إنّما هو لأجل عدم إفضاء جهله إلىٰ ذلك [أي ترك الصلاة].

نعم لو كان ثمّة من يلقّنه حال الصلاة ولو كلمةً كلمةً لم يكن بأس في عدم تعلّمه حتىٰ متعمّداً، إذ وجوب التعلّم إنّما هو طريقيّ لا نفسيّ، فلا مانع من تركه إذا كان متمكّناً معه من أداء الواجب ولو بمثل التلقين. وأمّا إذا لم يجد من يلقّنه ولم يمكنه التعلّم ولو من جهة ضيق الوقت ففيه فروض...»[٣].

ثمّ ذكر فرض إمكان القراءة الملحونة، ثمّ الترجمة...

وقال السيّد اليزدي بالنسبة إلىٰ القراءة: «من لا يكون حافظاً للحمد والسورة، يجوز أن يقرأ في المصحف، بل يجوز ذلك للقادر الحافظ علىٰ الأقوىٰ، كما يجوز له إتّباع من يلقّنه آيةً فآيةً، لكنّ الأحوط اعتبار عدم القدرة علىٰ الحفظ وعلىٰ الإتمام»[١].

وعلّق السيّد الخوئي علىٰ قوله «يجوز له إتباع من يلقّنه» بقوله: «كما مرّ في التكبير: فإنّ القدرة المعتبرة في التكليف إنّما هي القدرة الحاصلة في ظرف العمل ولو تدريجاً، ولا يعتبر فعليّة القدرة علىٰ المجموع قبل الشروع، فيجوز متابعة الملقّن وإن تمكّن من الحفظ والائتمام»[٢].

تنبيــــه:

حكم العاجز عن التلبية حكم العاجز عن التكبير، فالذي يقدر علىٰ التلبية ولو بالتلقين يعتبر قادراً عليها ويقدّم علىٰ التلبية الملحونة، وترجمة التلبية[٣].

ثالثاً ـ تلقين صيغ العقود والإيقاعات

يجوز تلقين صيغ العقود والإيقاعات لمن لا يحسنها، ولكن يجب فهم كلٍّ من المتعاقدين معنىٰ الصيغة التي يتلفّظ بها، وقصد معناها، فمن أجرىٰ الصيغة تلقيناً من غير فهم لمعناها وقصد له لم تنعقد

---

(١) المستمسك ٦: ٦٧.

(٢) العروة الوثقىٰ ٢: ٥٨٩ / التشهّد، المسألة ٣.

(٣) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٠٣.

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ٥١١ / أحكام القراءة، المسألة ٢٩.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٣: ٤٣٩.

(٣) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٤: ٦٦٤ / كيفيّة الإحرام، المسألة ١٤، ومعتمد العروة ٢: ٥٢٣، و٣: ٣٣٤، وتحرير الوسيلة ١: ٤١٥ / كيفيّة الإحرام، المسألة ٨.

تلك الصيغة شرعاً[١].

نعم هناك بعض الصيغ يجب قراءتها تلقيناً حتّىٰ مع العلم بها، مثل اللعان، فإنّه يجب إتيان كلّ واحدٍ من الزوجين صيغة اللعان بعد إلقاء الحاكم له عليه، ولو بادر به قبل أن يلقّنه الحاكم لم يصحّ؛ لأنّه يمين[٢]، فلو بادر به كان كمن حلف قبل إحلاف الحاكم، فلا يعتدّ به[٣]، ولأنّ الأخبار التي تضمّنت كيفيّة اللعان ذكرته علىٰ هذا النحو[٤].

هذا ولم يتعرّض بعض الفقهاء لذلك عند بيان كيفيّة اللعان[٥].

رابعاً ـ تلقين الخصم والشاهد

تلقين الخصم إمّا أن يكون من قبل الحاكم، أو من قِبل غيره:

(١) أُنظر: القواعد ٣: ١٢٣، والتحرير ٤: ٥١، وكفاية الأحكام ٢: ٣١٩، وكشف اللثام ٨: ١٢، والحدائق ٢٥: ١٦٧، والجواهر ٣٢: ١٩.

(٢) أُنظر: رسائل المحقّق الكركي ١: ٢٠٤، رسالة صيغ العقود والإيقاعات، والروضة البهيّة ٦: ٢٠٢، وكشف اللثام ٨: ٣١٨، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٢٧ / كتاب اللعان، مسألة ١٣.

(٣) أُنظر مستند الشيعة ١٧: ٢٠٦.

(٤) أُنظر الوسائل ٢٢: ٤٠٧، الباب الأوّل من أبواب اللعان، الحديث الأوّل.

(٥) منهم المحقّق الحلّي، ويتبعه الشهيد في المسالك ١٠: ٢٢٨، وصاحب الجواهر في الجواهر ٣٤: ٥٥.

١ ـ تلقين الحاكم للخصم:

اختلفت عبارات الفقهاء في هذا المجال:

ـ فقال بعضهم: «ويحرم عليه تلقين أحد الخصمين، وتنبّهه علىٰ وجه الحجاج»[١].

وبنحو هذه العبارة عبّر بعض من دون تقييدها بقيد[٢].

ـ وقال بعض آخر: «لا يجوز أن يلقّن أحد الخصمين ما فيه ضرر علىٰ خصمه، ولا أن يهديه لوجوه الحجاج»[٣].

فقد قُيّد التحريم في هذه العبارة بما إذا كان فيه ضرر علىٰ الخصم الآخر.

ويبدو أنّ أكثر العبارات من هذا القبيل[٤].

وفي بعض العبارات: «لايجوز أن يلقّن أحد الخصمين ويعلّمه شيئاً يستظهر به علىٰ خصمه»[٥].

ولعلّ المفاد واحد؛ لأنّ استظهار أحد

(١) إرشاد الأذهان ٢: ١٤٠.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ١٧: ١١٧.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ٨٠.

(٤) أُنظر: المبسوط ٨: ١٥٠، والمهذب ٢: ٥٨٠، والوسيلة: ٢١٦، والقواعد ٣: ٤٢٩، والدروس ٢: ٧٦، والروضة البهيّة ٣: ٧٥، والكفاية ٢: ٦٨٢، وكشف اللثام ١٠: ٥٣، وكتاب القضاء (للشيخ الأنصاري): ١١٥، وفي المسالك ١٣: ٤٢٩، والجواهر ٤٠: ١٤٥، قُرّرت عبارة الشرائع.

(٥) المختصر النافع: ٢٨٠، وانظر: الرياض ١٣: ٨٠، ومستند الشيعة ١٧: ١١٦، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٧٠ / وظائف القاضي، الثاني.

الخصمين علىٰ الآخر إضرار به.

ومفهوم ذلك أنّه إذا لم يكن فيه ضرر علىٰ الخصم الآخر، فلا يحرم.

واستدلّوا علىٰ ذلك:

بأنّ القضاء شرّع لسدّ باب المنازعة، وهذا العمل يساعد علىٰ جعله مفتوحاً، فهو نقض للغرض[1].

وبأنّ ذلك مخالف للتسوية بين الخصمين المأمور بها عند القضاء[2].

وبأنّ ذلك موجب لكسر قلب الخصم الآخر[3].

ـ وصرّح بعض ثالث[4] بالتحريم مطلقاً؛ لمنافاته للتسوية المأمور بها، وكون بعض صورها إعانةً علىٰ الإثم، وبعض آخر أمرٌ بالمنكر.

ـ وتأمّل رابع[5] في أصل التحريم؛ للتأمّل في دليله، وهو ما ذكروه من التعليل: بأنّ ذلك يفتح باب المنازعة، مع أنّها شرّعت لسدّها، ولا دليل غيره علىٰ التحريم.

(١) أُنظر قواعد الأحكام ٣: ٤٢٩.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ١٧: ١١٧.

(٣) قاله الشيخ في المبسوط ٨: ١٥٦.

(٤) صرّح بذلك النراقي في مستند الشيعة ١٧: ١١٧.

(٥) أُنظر: مجمع الفائدة ١٢: ٥٤، والرياض ١٣: ٨٠ ـ ٨١، والجواهر ٤٠: ١٤٤، وكتاب القضاء للشيخ الأنصاري: ١١٥، وجامع المدارك ٦: ٢١.

ـ واستثنىٰ بعضهم[1] ما لو كان المدّعي جاهلاً بتحرير الدعوىٰ مع علم القاضي بكونه علىٰ حقّ، فيجوز تلقينه تحريرها، وإن أدّىٰ إلىٰ فتح باب المنازعة، بعد أن كان وسيلةً لعدم إبطال حقوق الناس؛ لعدم الدليل علىٰ تحريم فتح باب المنازعة مطلقاً، إلّا أن يكون هناك إجماع.

ـ واستثنىٰ بعضهم أيضاً الاستفسار، ولم يُشمله حكم التلقين، وإن فهم بها كيفيّة طرح الدعوىٰ صحيحة.

قال الشهيد الثاني: «نعم، لا بأس بالاستفسار وإن أدّىٰ إلىٰ صحّة الدعوىٰ، بأن يدّعي دراهم فيقول: أهي صحاح أم مكسّرة؟ إلىٰ غير ذلك. ويحتمل المنع منه أيضاً»[2].

ووافقه جمع من الفقهاء[3].

وخالفه النراقي في المستند[4]، لنفس الدليل الذي ذكره لتحريم التلقين، وهو منافاته للتسوية

(١) كالمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ١٢: ٥٤، ومثله: الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام ١٠: ٥٣، والسيّد الطباطبائي في الرياض ١٣: ٨٠، وصاحب الجواهر في الجواهر ٤٠: ١٤٤، والشيخ الأنصاري في كتاب القضاء: ١١٦، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ٢: ٣٦٩ / وظائف القاضي، الثاني.

(٢) المسالك ١٣: ٤٣٠.

(٣) أُنظر: مجمع الفائدة ١٢: ٥٤، وكفاية الأحكام ٢: ٦٨٢، والرياض ١٣: ٨٠، والجواهر ٤٠: ١٤٤.

(٤) أُنظر مستند الشيعة ١٧: ١١٨.

المأمور بها.

ـ واستثني من تحريم التلقين، ما لو كان موجباً لرجوع المتّهم بارتكاب حدٍّ من حدود اللّٰه، عن الإقرار به، من دون تصريح له بالرجوع عن الإقرار المستلزم للكذب.

قال الشيخ الطوسي: «... فأمّا ما يتعلّق بحقوق اللّٰه، فإنّه يجوز التلقين فيها والتنبيه علىٰ ما يسقطها؛ لِما روي: أنّ رسول اللّٰه ﷺ لقّن ماعز بن مالك حين اعترف بالزنا، فقال: لعلّك قبّلتها، لعلّك لمستها، ولأنّ هذه الحقوق إذا ثبتت باعترافه سقطت بإنكاره»[١].

وبهذا المضمون قال ابن إدريس الحلّي[٢] وغيره[٣].

٢ ـ تلقين غير الحاكم للخصم:

لم يتعرّض لذلك إلّا القليل ممّن تعرّض للمسألة:

ـ قال صاحب الجواهر: «إن لم يكن إجماع في القاضي، أمكن المناقشة في تحريمه عليه، فضلاً عن غيره»[٤].

ومقصوده إن تمّ الإجماع علىٰ تحريم تلقين القاضي لأحد الخصمين فهو، وإلّا ففي ثبوت التحريم إشكالٌ، فضلاً عن التحريم بالنسبة إلىٰ غير القاضي.

وقال الشيخ الأنصاري: «والظاهر عدم حرمة التلقين من غير الحاكم»[١].

وقال الإمام الخميني: «وأمّا غير القاضي فيجوز له ذلك مع علمه بصحّة دعواه، ولا يجوز مع علمه بعدمها، ومع جهله فالأحوط الترك»[٢].

تلقين الحاكم للشاهد:

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «وإذا شهد عنده من يتتعتع في شهادته، أو يتلعثم، فلا يسدّده، ولا يترك أحداً يلقّنه، بل يتمهّل حتىٰ يفرغ من شهادته، فإذا فرغ، فإن كانت شهادته موافقة للدعوىٰ قبلها، وإلّا طرحها»[٣].

وبهذا المضمون قال غيره[٤] أيضاً.

وقد تقدّم الكلام عن التعتعة في عنوان «تعتعة الشاهد».

أخذ الأُجرة علىٰ التلقين:

إذا جاز أصل التلقين، كما في تلقين القراءة والأذكار في الصلاة والتلبية في الحجّ، وتلقين

---

(١) المبسوط ٨: ١٥٠، وانظر الصفحة: ٢٤٠.

(٢) أُنظر السرائر ٢: ١٧٩.

(٣) أُنظر: الوسيلة: ٢١٦، والدروس ٢: ٧٣.

(٤) الجواهر ٤٠: ١٤٤.

(١) كتاب القضاء والشهادات: ١١٧.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٣٧٠ / وظائف القاضي، الثاني.

(٣) النهاية: ٣٤٣.

(٤) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٢٩.

العقود والإيقاعات، وتلقين المحتضر والميّت فيأتي الكلام عن جواز أخذ الأُجرة علىٰ ذلك وعدمه، فنقول:

إذا كان أصل التلقين مستحبّاً، فأخذ الأُجرة عليه جائز.

وأمّا إذا كان واجباً، ففي جواز أخذ الأُجرة عليه وعدمه خلاف مبنيٌّ علىٰ جواز أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات وعدمه، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «إجارة».

مظانّ البحث:

ـ أمّا الكلام عن تلقين المحتضر والميّت، ففي كتاب الطهارة، عند الكلام عن تجهيز الميّت بمناسبة غسل الميّت.

ـ وأمّا تلقين القراءة والأذكار في الصلاة، ففي كتاب الصلاة عند الكلام عن تكبيرة الإحرام، والقراءة، وأذكار الركوع والسجود والتشهّد، ونحوها، وتلقين التلبية في كتاب الحجّ عند الكلام عن الإحرام.

ـ وأمّا تلقين صيغ العقود والإيقاعات، فعند الكلام عن صيغة البيع والنكاح والطلاق وما شابهها.

ـ وأمّا تلقين القاضي للخصم والشاهد ففي كتاب القضاء عند الكلام عن كيفيّة مجلس الحكم.

تلهّي

راجع: لهو.

تمائم

راجع: تعويذ.

تماثل

راجع: مثل.

تماثيل

راجع: تصوير.

تمارض

لغـــة:

أن يُري من نفسه المرض وليس به[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

---

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب، وغيرهما: «مرض».

الأحكام:

يختلف حكم التمارض باختلاف موارده ونيّة فاعله وقصده:

ـ فإن لم يقصد وراءه أمراً آخر، بل كان عادته ذلك، مثلاً، فإنّه مكروه، للنهي عنه، المحمول علىٰ الكراهة[1].

ـ وإن قصد منه دفع الشرّ عن نفسه، أو عدم طلب الظالم منه أن يظلم الناس أو شخصاً معيّناً، فيكون مطلوباً، وقد يصل إلىٰ حدّ الوجوب، فهو تابع لمقدار ما يطلب منه من الظلم ونوعه.

ـ وإن كان هدفه منه الفرار عن المسؤوليّة الواجبة كحضور الجهاد أو الدفاع أو إتيان واجب آخر يريد الامتناع منه فيتمارض، فهو مذموم، وقد يصل إلىٰ حدّ الحرمة إن قصد به ترك الواجب.

وكذا لو كان هدفه جلب المنفعة، كما إذا تمارض ليكسب معونة ومساعدة من شخصٍ أو مؤسّسة.

وقد يدخل التمارض ـ خاصّةً الأخير ـ في عنوان التدليس، فيشمله حكمه أيضاً.

(١) الوسائل ٢: ٤٥٠، الباب ٣٣ من أبواب الاحتضار، الحديث الأوّل.

تمتّع

لغة:

الانتفاع، تقول: تمتّعت بكذا واستمتعت به، بمعنىً، والاسم: المُتعة.

والمتاع: ما تمتّعت وانتفعت به[1].

اصطلاحاً:

استعمل علىٰ لسان الفقهاء في موردين، وهما:

١ ـ الحجّ:

فإنّهم قسّموا الحجّ إلىٰ ثلاثة أقسام: حجّ التمتّع، وحجّ الإفراد، وحجّ القِران.

والمقصود من التمتّع أن يحرم للعمرة من إحدىٰ المواقيت، ثمّ يدخل مكّة، فيطوف بالبيت سبعاً، ويصلّي ركعتيه، ثمّ يسعىٰ بين الصفا والمروة سبعاً، ثمّ يقصّر، وبذلك يُحِلّ من إحرامه.

ثمّ ينشئ إحراماً للحجّ من مكّة[2].

والفاصلة التي يُحلّ فيها من إحرام العمرة، ثمّ ينشئ إحراماً للحجّ يتمتّع فيها، فيأتي بما كان محرّماً عليه حال الإحرام.

وقد تقدّم الكلام عنه وعن قسيميه: الإفراد والقِران إجمالاً، في عنوان «إفراد»، وسوف يأتي تفصيله في عنوان «حجّ» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

٢ ـ النكاح:

قسّموا النكاح باعتبار مدّته إلىٰ دائم

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير): «متع».

(٢) أُنظر شرائع الإسلام ١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

ومنقطع:

فالدائم هو الذي لم يُذكر في عقده مدّة النكاح، فهو باقٍ إلىٰ مدىٰ الحياة ما لم يطرأ عليه فاسخ وسبب للفراق.

والمنقطع هو الذي يذكر في عقده مدّة النكاح وأجله طال أم قصر، ولذلك يعبّر عنه بالنكاح المؤجّل، والمنقطع، وبنكاح التمتّع، فالأوّل باعتبار ذكر الأجل، والثاني باعتبار انقطاعه وعدم دوامه، والثالث باعتبار الانتفاع والتمتّع الذي ينتفع به الزوج في المدّة المذكورة.

وسوف يأتي تفصيل الكلام فيه في عنوان «نكاح» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

وهناك اصطلاح آخر وهو «تمتيع الزوجة»، بمعنىٰ إعطائها مقداراً من المال بدلاً من المهر، إذا فوّض تعيين المهر إلىٰ شخصٍ، ثمّ مات قبل التعيين.

راجع: تفويض / مفوّضة المهر.

تمتام

راجع: قراءة.

تمثال

راجع: تصوير.

تمثيل

لغــــة:

مصدر مثّل يمثّل تمثيلاً، وله معانٍ:

ـ التشبيه، يقال: مثّل فلاناً بفلانٍ، أي شبّهه به.

ـ التنكيل، يقال: مثّل بفلان، أي نكّل به وشوّه به، ومثّل بالقتيل: إذا جدع أنفه، أو أُذنه، أو مذاكيره، أو شيئاً من أطرافه. والإسم: المُثلة، والتشديد للمبالغة.

ـ التصوير، مثّل الشيءَ لفلانٍ: صوّره له بالكتابة ونحوها، حتّىٰ كأنّه ينظر إليه[1].

اصطلاحاً:

استعمل بالمعاني المتقدّمة:

ـ فاستعمل بالمعنىٰ الأوّل وأُريد به القياس، ويطلق عليه «قياس التمثيل» أو «قياس التشبيه».

ـ واستعمل بالمعنىٰ الثانيَ في تمثيل العبد والميّت والقتيل ونحو ذلك.

ـ واستعمل بالمعنىٰ الثالث في ما يتعلّق بالتصوير.

أمّا الأوّل، فالبحث عنه يكون في الملحق الأُصولي: عنوان «قياس».

وأمّا الثالث، فقد تقدّم البحث عنه في عنوان

---

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والقاموس المحيط، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «مثل».

«تصوير».

إذن يبقىٰ البحث عن التمثيل بالمعنىٰ الثاني.

الأحــكام:

قـلنا الكـلام يـنحصر فـي التـمثيل بـمعنىٰ التنكيل، والكلام يكون فيه كالآتي:

بماذا يتحقّق التمثيل؟

المستفاد من كلام أهل اللـغة والفـقهاء: أنّ التمثيل هو تشويه جسد الحيّ أو الميّت بقطع بعض أطرافه، أو جدع أنفه، أو أُذنه، أو مذاكـيره. وهـذا واضح إجمالاً.

وإنّما الكلام في أنّ ذلك من الأُمور القصديّة، بمعنىٰ أنّ التمثيل إنّما يتحقّق إذا كان مقروناً بقصد الهتك، بالممثّل به، وإهانته؟

لم يتعرّض غالب الفـقهاء لذلك. نـعم قـال السيّد الخوئي: «التمثيل هو التنكيل بـالغير بـقصد هتكه وإهانته بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكّل به»[١].

وبناءً علىٰ ذلك، فلا يصدق علىٰ مجرّد قطع العضو بلا قصد التنكيل المُثلة التي تـترتّب عـليها الأحكام الخـاصّة، كـما لو ضـرب عـبده أو ابـنه للتأديب بدون قصد التمثيل والإهانة، فجدع أنفه أو أُذنه، فلا يصدق عليه التمثيل.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٥٩، بمناسبة الاستدلال علىٰ حرمة حلق اللّحية.

موارد أُطلق عليها التمثيل:

هناك موارد أُطلق عليها التمثيل ولم تكـن ممّا ذكره أهل اللغة والفقهاء، وهي:

١ ـ حلق اللّحية:

ورد في رواية الجعفريّات، بسنده إلىٰ علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: حلق اللّحية من المُثْلة، ومن مثّل فعليه لعنة اللّه»[١].

ولكن علّق السيّد الخوئي عليها:

أوّلاً ـ بجهالة السند.

ثانياً ـ بما تقدّم: من أنّ المثلة هي التـنكيل بالغير بقصد هتكه وإهانته. وعليه فتكون الروايـة ـ علىٰ فرض صحّة السند ـ دالّة علىٰ حرمة هـتك الغير بإزالة لحيته؛ لكونها مُثلة وهي مـحرّمة، فـلا ربط بها بحلق اللّحية بالإختيار[٢].

٢ ـ حلق الرأس:

لا إشكال في أنّ حلق الرأس في حدّ ذاتـه جائز، سواء كان المباشر الشخص نفسه أم غـيره، لضرورة أو غيرها.

(١) مستدرك الوسائل ١: ٤٠٦، الباب ٤٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ١: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

وقيل: لعلّ الشارع اعتبر حلق اللّحية مُثلة مطلقاً من باب الحكومة، سواء قُصد بذلك التنكيل والهتك أم لا، رغبة في عدم إزالتها. أُنظر المسائل المستحدثة (للسيّد محمّد صادق الروحاني) ٣: ٢٣٥.

نعم قد يكون من المثلة، إذا باشره غير الشخص إذا كان بقصد الإهانة والهتك.

ويستثنىٰ من ذلك ما لو قام الدليل علىٰ جوازه من باب التعزير، كما في القيادة علىٰ قولٍ، فإنّه يضرب خمس وسبعون جلدة، ويحلق رأسه ويشهّر وينفىٰ من بلده، علىٰ تفصيل مذكور في محلّه، وقد أشرنا إليه في عنوان «تعزير».

وأمّا إذا لم يرد عليه دليل، فيبقىٰ علىٰ الحرمة مع صدق التمثيل. ولذلك قال الشيخ الطوسي ردّاً علىٰ من أثبت التشهير بالحلق بالنسبة إلىٰ شاهد الزور:

«الأصل براءة الذمّة... وروي عن النبي ﷺ: "أنّه نهىٰ عن المثلة"[1]، وهذا مُثلةٌ»[2].

الحكم التكليفي للتمثيل:

يحرم التمثيل بالإنسان مطلقاً، حيّاً كان أو ميّتاً، حرّاً كان أو عبداً، مسلماً أو كافراً، ذكراً أو أُنثىٰ، صغيراً أو كبيراً، عاقلاً أو مجنوناً، بل ولو كان جانياً.

ويحرم التمثيل بالحيوان أيضاً.

ويدلّ علىٰ ذلك كلّه:

ـ ما جاء في وصيّة الإمام علي عليه السلام لولديه الحسن والحسين عليهما السلام حينما ضربه ابن ملجم (لعنة اللّٰه عليه): «... انظروا إذا أنا متُّ من ضربته هذه، فاضربوه ضربةً بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل، فإنّي سمعت رسول اللّٰه ﷺ يقول: "إيّاكم والمُثْلَةَ ولو بالكلب العقور"»[1].

فإنّه يدلّ علىٰ حرمة التمثيل مطلقاً إنساناً كان الممثّل به أو حيواناً، بل وإن كان جانياً.

ـ ما جاء في تعاليم النبي ﷺ لأُمراء السرايا، فقد روىٰ مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ النبي ﷺ كان إذا بعث أميراً له علىٰ سريّة، أمره بتقوىٰ اللّٰه... ثمّ يقول: ... قاتلوا من كفر باللّٰه، لا تغدروا، ولا تغلّوا ولا تمثّلوا...[2]».

ـ ما جاء في تعاليم أميرالمؤمنين لجيشه في صفّين: «... ولا تمثّلوا بقتيل»[3].

ـ وما ورد في جملة من الروايات: من أنّ قطع رأس الميّت كقطع رأس الحيّ أو أشدّ حرمة منه؛ لأنّ حرمة الميّت كحرمة الحيّ[4].

---

(١) السنن الكبرىٰ ٩: ٦٩، وأُنظر الهامش رقم ٢ من العمود الثاني.

(٢) الخلاف ٦: ٢٤١، المسألة ٣٩.

(١) نهج البلاغة: ٤٢٢ / قسم الكتب، الكتاب ٤٧، والوسائل ٢٩: ١٢٨، الباب ٦٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٦.

(٢) الوسائل ١٥: ٥٩، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم: ٩٥، الباب ٣٤ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ٢٩: ٣٢٨ ـ ٣٢٩، الباب ٢٥ من أبواب ديات الأعضاء. أُنظر فيه روايات الباب.

التمثيل بالكافر:

قال صاحب الجواهر: «لايجوز التمثيل بهم [الكفّار] بقطع الآناف والآذان ونحو ذلك في حال الحرب، بلا خلاف أجده فيه... بل مقتضىٰ النصوص وأكثر الفتاوىٰ عدم الفرق في ذلك بين حال الحرب وغيره، وبين ما بعد الموت وقبله، فما عساه يشعر به التقييد بحال الحرب في المسالك والرياض في غير محلّه، بل لا فرق أيضاً بين ما لو فعلوا ذلك بالمسلمين وعدمه، وإن كان مقتضىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾[١] الجواز، لكن إطلاق النصّ والفتاوىٰ يقتضي عدمه»[٢].

وقال في موضع آخر: «وكذا يكره حمل رأسه ـ أي الكافر المقتول ـ من المعركة؛ لكونه تمثيلاً أو كالتمثيل، ولإشعار عدم نقل رأس كافر قطُّ إلىٰ رسول الله ﷺ بمرجوحيّته في الجملة، وللخوف من فعل مثله بالمؤمن، مع أنّ الحكم ممّا يتسامح فيه. نعم لو كان في نقله نكية للكفّار وقوّة للمسلمين أمكن زوالها، ولعلّه لذا حُمل رأس أبي جهل، بل في بعض الأخبار حَمَل أمير المؤمنين عليه السلام رأس عمرو بن عبد ودّ[١]، والله العالم»[٢].

ولكن قال في إدامة كلامه السابق مشيراً إلىٰ نقل رأس أبي جهل: «لعلّ ذلك ليس من التمثيل، أو هو مستثنىٰ، لكن يتوقّف علىٰ الدليل»[٣].

التمثيل بالجاني:

صرّح الفقهاء[٤] بعدم جواز التمثيل بالجاني في القصاص، وتدلّ عليه عدّة روايات، منها:

ـ ما تقدّم في وصيّة أميرالمؤمنين عليه السلام إلىٰ الحسنين عليهما السلام بالنسبة إلىٰ قاتله بأن لا يُمثَّل به، لما سمعه من رسول الله ﷺ: «إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور»[٥].

ورواية إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الله يقول في كتابه: ﴿وَمَن قُتِلَ

---

(١) البقرة: ١٩٤.

(٢) الجواهر ٢١: ٧٧ـ ٧٨.

وممّن صرّح بالتحريم: المحقّق الحلّي في المختصر النافع: ١١٢، والعلّامة في التحرير ٢: ١٤٤، والتذكرة ٩: ٧٩، والشهيد الأوّل في الدروس ٢: ٣٣، والشهيد الثاني في المسالك ٣: ٢٦، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٧: ٤٥٤، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٧: ٥٠٨، و... .

(١) البحار ٢٠: ٢٠٤، تاريخ النبي ﷺ، باب غزوة الأحزاب.

(٢) الجواهر ٢١: ١٣٢.

(٣) الجواهر ٢١: ٧٨.

(٤) صرّح بذلك كثير من الفقهاء، اُنظر: المبسوط ٧: ٢٢، والوسيلة: ٤٣٨، والسرائر ٣: ٣٢٦، والشرائع ٤: ٢٢٩، والقواعد ٣: ٦٢٧، والروضة ١٠: ٩٢، ومجمع الفائدة ١٣: ٤٢٤، وكشف اللثام ١١: ١٦٦، والجواهر ٤٢: ٢٩٦، و٣٤١، ومباني تكملة المنهاج ٢: ١٣٢، وتحرير الوسيلة ٢: ٥٣٥ ـ ٥٣٦ / كيفيّة استيفاء القصاص، المسألة ١١.

(٥) تقدّم في الصفحة ٣٠١، وانظر الوسائل ٢٩: ١٢٧، الباب ٦٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٤.

﴿مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِف فِي ٱلْقَتْلِ﴾[1]، ما هذا الإسراف الذي نُهي عنه؟ قال: نهىٰ أن يقتل غير قاتله، أو يمثّل بالقاتل...»[2].

موارد الاستثناء من حرمة التمثيل:

يستثنىٰ من حرمة التمثيل موارد الضرورة، وما تكون المفسدة المترتّبة علىٰ عدم التمثيل أكثر من المفسدة المترتّبة علىٰ فعله، ومن أمثلته ما لو وقع إنسان في بئرٍ ومات فيه، ولم يمكن إخراجه إلّا بتقطيعه.

ومن جهة أُخرىٰ كانت البئر يستقىٰ منها للشرب، فإذا بقي الميّت فيه، لم يمكن استعمال مائها والاستفادة منه، فعندئذٍ تتقدّم دفع مفسدة حرمان الناس من ماء البئر، علىٰ دفع مفسدة التمثيل بالميّت، فيمثّل به ويستخرج لدفع المفسدة عن سائر الناس[3].

ومن هذا القبيل لو مات الطفل في بطن أُمّه وهي حيّة بعدُ ولم يمكن إخراجه من بطن أُمّه إلّا بتقطيعه[4].

ومن هذه الموارد التي يحتاج فيها إلىٰ قطع العضو في الأعمال الجراحيّة في الطب.

بل ربّما يقال بعدم صدق التمثيل مع عدم قصد الهتك بالمفعول به.

ما يترتّب علىٰ التمثيل:

أهمّ ما يترتّب علىٰ التمثيل هو:

أوّلاً ـ العقوبة:

إذا مثّل شخص بآخر، فتترتّب عليه العقوبة الأُخرويّة والدنيويّة.

والعقوبة الدنيويّة هي القصاص غالباً، فكلٌّ من قطع عضواً من أعضاء شخص آخر بلا مبرّر شرعيّ، فللمجني عليه أن يطالب الاقتصاص منه إذا كان قابلاً للاقتصاص[1].

وقد تترتّب عقوبة أُخرىٰ باعتبار أنّ فعله خرق للنظام الاجتماعي وتعدٍّ عليه، فتكون عقوبته التعزير بما يراه الحاكم صلاحاً[2].

ثانياً ـ الضمان:

إذا مثّل شخصٌ بإنسانٍ، ولم يمكن القصاص، أو أمكن فصالح الجاني المجنيّ عليه علىٰ الدية، فالجاني يكون ضامناً للدية.

وكذا إذا مثّل بحيوانٍ مملوكٍ له ماليّة فالفاعل يضمن قيمة الحيوان أو التفاوت بين الحيوان السالم

---

(١) الإسراء: ٣٣.

(٢) الوسائل ٢٩: ١٢٧، الباب ٦٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

(٣) أُنظر: المعتبر: ٩٢، والتذكرة ٢: ١١٠، ونهاية الإحكام ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٧، والذكرىٰ ١: ٤١٦.

(٤) أُنظر: المبسوط ١: ١٨٠، والمعتبر: ٨٥، والجواهر ٤: ٣٧٤ ـ ٣٧٨.

---

(١) أُنظر الجواهر ٤٢: ٣٤٣.

(٢) راجع عنوان: «تعزير».

والممثّل به، حسب اختلاف الحالات.

ثالثاً ـ الانعتاق:

المشهور بين الفقهاء[١]: أنّ من نكّل بعبده، فهو ـ أي العبد ـ حرٌّ، لا سبيل لمولاه عليه.

وخالف فيه ابن إدريس[٢]، وتردّد فيه المحقّق الحلّي[٣]؛ لضعف المستند واشتهار الحكم.

والروايات الواردة في ذلك هي:

ـ صحيح أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قضىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام فيمن نكّل بمملوكه: أنّه حرٌّ، لا سبيل له عليه، سائبة يذهب فيتولّىٰ إلىٰ من أحبّ...»[٤].

ـ مرسل جعفر بن محبوب عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلُّ عبدٍ مُثّل به فهو حرٌّ»[٥].

ـ مرسل الصدوق: «وروي في امرأة قطعت يدي وليدتها: إنّها حرّة، لا سبيل لمولاتها عليها»[٦].

ـ وروي: «أنّ زنباعاً ـ أبا روح بن زنباع ـ وجد غلاماً مع جارية له، فجدع أنفه وجبّه، فأتىٰ النبي صلى الله عليه وآله، فقال: من فعل هذا بك؟ فقال: زنباع، فدعاه النبي صلى الله عليه وآله فقال: ما حملك علىٰ هذا؟ فقال:كان من أمره كذا وكذا، فقال النبي صلى الله عليه وآله: إذهب فأنت حرٌّ»[١].

وهذه الروايات منجبرة بالشهرة العظيمة التي لا مخالف فيها إلّا من عرفت[٢].

مظانّ البحث:

يُتطرّق للبحث عن التمثيل بالمناسبة في كتاب الطهارة في أحكام الأموات بمناسبة وقوع الإنسان في بئرٍ وموته فيه، وموت الجنين في بطن أُمّه وهي حيّة واستلزام استخراجهما التمثيل بهما.

وفي كتاب العتق بمناسبة أسباب الانعتاق.

وفي كتابي الحدود والقصاص، ونحو ذلك.

تمجّس

وهو الدخول في الدِّين المجوسي.

تقدّم حكم الخروج من الدِّين الإسلامي والدخول في سائر الأديان في عنوان «ارتداد».

---

(١) أُنظر: الخلاف ٣: ٣٩٨، المسألة ٦، وفيه: دعوىٰ الإجماع عليه، والمسالك ١٠: ٣٥٨، وفيه دعوىٰ الشهرة.

(٢) أُنظر السرائر ٣: ٨ ـ ٩.

(٣) أُنظر الشرائع ٣: ١١٤.

(٤) الوسائل ٢٣: ٤٣ ـ ٤٤، الباب ٢٢ من أبواب العتق، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم: ٤٣، الحديث الأوّل.

(٦) المصدر نفسه: ٤٤، الحديث ٣.

(١) سنن ابن ماجة ٢: ٨٩٤، الحديث ٢٦٨٠، وسنن أبي داود ٤: ١٧٦، الحديث ٤٥١٩.

(٢) الجواهر ٣٤: ١٩١.

تمخّط

راجع: امتخاط.

تمر

لغة:

تمر النخل، اسم جنس، واحدته تمرة، وجمعها تَمَرات بالتحريك، وجمع التمْر: التُمران، والتمور، والتامر: الذي عنده التمر، والتمّار: بائع التمر[1].

والمراحل التي يمرّ بها التمر ـ كما في الصحاح[2] ـ هي:

ـ الطلع، وعنده يحصل التلقيح بين الفحل والأُنثىٰ منه.

ـ الخلال، وهو البلح عند أهل البصرة[3].

ـ البلح، وهو ثمر النخل حال كونه أخضر، أي الأخضر من البُسر.

ـ البُسر، وهو بعد أن يكبر ويأخذ بالتلوّن كالاصفرار.

ـ الرطب، وهو بعد أن ينضج كلّه أو بعضه.

ـ التمر، وهو الذي يترك علىٰ النخل بعد نضوجه كاملاً، حتىٰ يجفّ، ثمّ يقطع ويترك في الشمس حتىٰ يجفّ.

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

ثمّ إنّه لا إشكال في إطلاق التَّمَر علىٰ تمر النخل بعد جفافه، وإنّما الكلام في صدقه علىٰ الرطب والبُسر، وتترتّب أحكام التمر مع الصدق.

وقد مرّ تحقيق ذلك في عنوان «بُسر».

الأحكام:

تترتّب علىٰ التمر أحكام نشير إليها، وهي:

الترغيب في أكل التمر:

وردت روايات كثيرة ترغّب في أكل التمر بصورةٍ عامّةٍ، وفي أكل بعض الأنواع منه بصورةٍ خاصّةٍ، وفيها دلالة علىٰ أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام من بعده كانوا يحبّون التمر، ولذلك جاء في منظومة ابن الأعسم:

وقد أتانا عن ولاة الأمر
وعن أبيهم حبُّهم للتمر
فأصبحت شيعتهم كذلك
تحبّه في سائر الممالك
وجاء في الحديث أنّ البَرنيّ
يُشبع من يأكله ويهني

---

(١) أنظر لسان العرب: «تمر».

(٢) أنظر الصحاح: «بسر»، وزاد في القاموس بعد أن خطّأ الجوهري مراحل أُخر. راجع القاموس المحيط: «بسر».

(٣) أنظر ترتيب كتاب العين: «خلل».

وأنّه يذهب بالعياءِ

وهو دواءٌ سالم من داء[١]

ومن جملة الأحاديث الواردة في هذا المجال:

ـ ما رواه الكليني بسندٍ صحيح إلىٰ حنّان بن سدير، عن أبيه، قال: «كان عليُّ بن الحسين عليه السلام يحبّ أن يرىٰ الرجل تمريّاً؛ لحبّ رسول الله صلى الله عليه وآله التمر»[٢].

ـ وروىٰ في الصحيح أيضاً عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان حلوا رسول الله صلى الله عليه وآله التمر»[٣].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما قُدِّم إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله طعام فيه تمر إلّا بدأ بالتمر»[٤].

ـ وعن ابن القدّاح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: خير تمركم البَرنيّ[٥]؛ يذهب بالداء ولا داء فيه»[١].

ـ وفي رواية أُخرىٰ له عنه عليه السلام قال: «خير تموركم البَرني، وهو دواء ليس فيه داء»[٢].

وجاء في عدّة روايات مدح تمر العجوة[٣].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أوّل ما يفطر عليه في زمن الرطب الرطب، وفي زمن التمر التمر»[٤].

ـ وعن صالح بن عُقبة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: أطعموا البَرني نساءَكم في نفاسهنّ تحلم أولادكم»[٥].

ـ وعنه عليه السلام قال: «ما استشفت نفساء بمثل الرطب؛ لأنّ الله أطعم مريم رطباً جنيّاً»[٦].

ـ وعنه عليه السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: حنّكوا أولادكم بالتمر، فكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله

---

(١) نقله عنه القمّي في سفينة البحار ١: ٤٦٨ مادّة «تمر / التمر البَرني».

(٢) الوسائل ٢٥: ١٣١، الباب ٧٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٣، الحديث ٦.

(٤) الوسائل ٢٥: ١٣٢، الباب ٧٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

(٥) البَرنيّ: «نوع جيّد من التمر مُدَوَّر أحمر مُشرَب بصفرة، ويقال: نخلٌ بَرنيّ ونخلة برنيّة» المعجم الوسيط: «بَرني». وقيل: أصله بالفارسيّة: «بَرنيك» و«بر» مخفّف بار أي الحمل، و«نيك» أي جيّد، أي الحمل الجيّد. القاموس المحيط: «برني».

---

(١) الوسائل ٢٥: ١٣٨، الباب ٧٣ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ١١.

(٣) العَجْوَة: «ضربٌ من أجود التمر بالمدينة» المعجم الوسيط: «عجو». وانظر الوسائل ٢٥: ١٣٩، الباب ٧٤ من أبواب الأطعمة المباحة (باب العجوة).

(٤) الوسائل ١٠: ١٥٦، الباب ١٠ من أبواب آداب الصائم، الحديث ١ و٤.

(٥) الوسائل ٢١: ٤٠٣، الباب ٣٣ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٦) المصدر نفسه: ٤٠٤، الحديث ٥.

بالحسن والحسين عليهما السلام»[1].

حكم عصير التمر من حيث الحلّية والطهارة:

أمّا من حيث الحلّية، فالمعروف بين الفقهاء حلّيته وإن غلىٰ واشتدّ ولم يذهب ثلثاه بعدُ، ما لم يُسكر.

نعم تردّد بعضهم[2] في حلّيته بعد غليانه واشتداده وقبل ذهاب ثلثيه، بل صرّح آخرون بحرمته[3].

وقد ذكرنا تفصيل ذلك في عنوان «أشربة / الأشربة المحرّمة».

وأمّا من حيث النجاسة، فقد قال السيّد الخوئي: «... ظاهرهم الاتّفاق علىٰ عدمها بعد بطلان التفصيل عن ابن حمزة في الوسيلة[4] الذي اختاره شيخنا شيخ الشريعة رحمه الله[5]، حيث ذهب إلىٰ نجاسة العصير فيما إذا غلىٰ بنفسه وعدم ارتفاعها إلّا بانقلابه خلّاً، بلا فرق بين العصير العنبي وعصيري التمر والزبيب...»[6].

(١) الوسائل ٢١: ٤٠٧، الباب ٣٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٢) كالمحقّق في كتاب الحدود من الشرائع ٤: ١٦٩، والعلّامة في كتاب الحدود من القواعد ٣: ٥٥٠ أيضاً.

(٣) ذكرهم صاحب الحدائق في الحدائق ٥: ١٤١.

(٤) أُنظر الوسيلة: ٣٦٥.

(٥) لم يكن لدينا منه مصدر.

(٦) التنقيح (الطهارة) ٢: ١٢٣.

تعلّق الزكاة بالتمر:

لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين في تعلّق الزكاة بالتمر، فإنّه من الغلّات الأربعة التي يتعلّق بها الزكاة، وهي الشعير والحنطة والزبيب والتمر[1].

زمان تعلّق الوجوب، وإخراج الزكاة:

أمّا زمان تعلّق الزكاة، فقد اختلفوا فيه علىٰ قولين:

الأوّل ـ أنّ زمان تعلّق الزكاة بالحبوب ـ وهي الحنطة والشعير ـ إنّما هو بعد اشتدادها، وبالثمار ـ وهي الزبيب والتمر ـ إذا بدا صلاحها، وقد تقدّم تفسير بدوّ الصلاح تحت العنوان نفسه.

فيكون وقت تعلّق الزكاة بالتمر عند بدوّ صلاحه.

ذهب إلىٰ ذلك الشيخ[2]، ونُسب إلىٰ أكثر الأصحاب[3].

الثاني ـ أنّ زمان التعلّق هو الوقت الذي يسمّىٰ حنطةً أو شعيراً أو زبيباً أو تمراً.

ذهب إلىٰ ذلك المحقّق الحلّي[4]، واختاره

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٨: ٣٧، والتذكرة ٥: ٤٣، والمدارك ٥: ٤٥، والجواهر ١٥: ٦٥.

(٢) أُنظر المبسوط ١: ٢١٤.

(٣) نسبه إليهم صاحب المدارك في المدارك ٥: ١٣٧، وانظر: السرائر ١: ٤٥٣، والقواعد ١: ٣٣٤، والمنتهىٰ ٨: ٢٠٣، وإيضاح الفوائد ١: ١٧٥.

(٤) أُنظر: الشرائع ١: ١٥٣، والمختصر النافع: ٥٧، والمعتبر: ٢٦٨.

بعض الفقهاء[١] أيضاً.

قال صاحب المدارك: «وتظهر فائدة الخلاف في التصرّف في النصاب بعد بدوّ الصلاح وقبل أن يصير إلىٰ أحد هذه الأقسام، فإنّه إنّما يجوز علىٰ قول الشيخ ومن تابعه بعد الخرص والتضمين، وعلىٰ قول المصنّف ومن قال بمقالته يجوز مطلقاً، وفيما إذا نقلها إلىٰ غيره في هذه الحالة، فإنّ الزكاة تجب علىٰ الناقل علىٰ الأوّل، وعلىٰ المنقول إليه علىٰ الثاني»[٢].

ثمّ، إنّه علىٰ الأوّل تتعلّق الزكاة بالبُسر والرطب؛ لصدق بدوّ الصلاح عليهما قطعاً.

وأمّا علىٰ الثاني، فتعلّق الزكاة بهما يتوقّف علىٰ صدق عنوان التمر عليهما، فإن تمّ صدقه فيتعلّق به وإلّا فلا.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «بُسر» فراجع.

وأمّا زمان إخراج الزكاة، ففي الشرائع: «وقت الإخراج في الغلّة إذا صفت، وفي التمر بعد اخترافه، وفي الزبيب بعد اقتطافه»[١].

واختراف التمر: اجتناؤه.

ولكن في المنتهىٰ: «اتّفق الفقهاء علىٰ أنّه لايجب الإخراج في الحبوب إلّا بعد التصفية، وفي التمر إلّا بعد التشميس والجفاف»[٢].

وفي التذكرة: «إنّما يجب الإخراج ويستقرّ الوجوب حين يصير التمر في الجَرين[٣]، والزرع في البَيدر[٤]، بعد التصفية»[٥].

وقال صاحب المدارك تعليقاً علىٰ عبارة الشرائع: «وفي جعل ذلك وقت الإخراج تجوّز، وإنّما وقته عند يبس الثمرة وصيرورتها تمراً أو زبيباً، وهذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب»[٦].

النصاب الذي تتعلّق به الزكاة في التمر:

والنصاب المعتبر في الغلّات ومنها التمر

---

(١) مثل ابن الجنيد حيث نسب إليه العلّامة في المختلف ٣: ١٨٦، ونسب إلىٰ والده في المنتهىٰ ٨: ٢٠٣، ومال إليه صاحب المدارك في المدارك ٥: ١٣٧ ـ ١٣٨، والسبزواري في الذخيرة: ٤٢٧، واختاره النراقي في المستند ٩: ١٨١.

(٢) المدارك ٥: ١٣٨.

وانظر: التذكرة ٥: ١٤٧، والمسالك ١: ٣٩١، والحدائق ١٢: ١١٧.

(١) الشرائع ١: ١٥٣.

(٢) المنتهىٰ ٨: ٢٠٤.

(٣) الجَرين: موضع التمر الذي يجفّف فيه. الصحاح: «جرن».

(٤) البيدر: الموضع الذي يُداس فيه الطعام. الصحاح: «بدر».

(٥) أُنظر التذكرة ٥: ١٤٧.

(٦) المدارك ٥: ١٣٩.

وانظر: الجواهر ١٥: ٢٢٠، والمستمسك ٩: ١٤٥، وتحرير الوسيلة ١: ٢٨٠ / المطلب الأوّل في زكاة الغلّات، المسألة ٤.

لكي تتعلّق به الزكاة، هو بلوغ الصافي منها ما يعادل ثمانمئة وسبعة وأربعين كيلواً تقريباً[١].

ويخرج منه العشر إن سقي بالمطر ونحوه ممّا لا يحتاج إلىٰ آلة. ونصف العشر لو احتاج إليها[٢].

وسوف يأتي تفصيل هذه الأُمور كلّها في عنوان «زكاة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

إعطاء التمر في زكاة الفطرة:

قال المحقّق الحلّي بعد بيان ما يخرج منه لزكاة الفطر: «والأفضل إخراج التمر، ثمّ الزبيب، ويليه أن يُخرج كلُّ إنسان ما يغلب علىٰ قوته»[٣].

وعلّق عليه صاحب المدارك بقوله:

«اختلف كلام الأصحاب في هذه المسألة، فقال الشيخان[٤]، وابنا بابويه[٥]، وابن أبي عقيل[١]: إنّ أفضل ما يخرج التمر. قال الشيخ[٢]: ثمّ الزبيب. وقال ابن البرّاج[٣]: التمر والزبيب هو أفضل مايخرج في الفطرة. وقال الشيخ في الخلاف[٤]: المستحبّ ما يغلب علىٰ قوت البلد. واستحسنه في المعتبر[٥]، وقال سلّار[٦]: الأفضل الأرفع قيمة.

والمعتمد: الأوّل»[٧].

ثمّ استدلّ بروايات، منها:

ـ صحيح هشام بن الحكم، عن أبي عبداللّٰه ﷺ، قال: «التمر في الفطرة أفضل من غيره؛ لأنّه أسرع منفعة، وذلك أنّه إذا وقع في يد صاحبه أكل منه»[٨].

ثمّ علّق علىٰ الرواية بقوله: «وهذا التعليل يقتضي مساواة الزبيب له في ذلك»[٩].

بيع الرطب بالتمر:

لا إشكال في جواز بيع الرطب بالرطب

(١) أُنظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٣٠٥ / زكاة الغلّات، المسألة ١١١٥.

(٢) أُنظر: الشرائع ١: ١٥٤، والمنتهىٰ ٨: ١٩٧، وفيه: عليه فقهاء الإسلام، والتذكرة ٥: ١٤٩ ـ ١٥٠، وفيه: «لا خلاف في ذلك بين العلماء»، والمدارك ٥: ١٤٦، والحدائق ١٢: ١٢٢، والمستمسك ٩: ١٤٧، وتحرير الوسيلة ١: ٢٨٥ / المطلب الثالث.

(٣) شرائع الإسلام ١: ١٧٤.

(٤) أُنظر: المقنعة: ٢٥١، والمبسوط ١: ٢٤٢، والنهاية: ١٩٠.

(٥) أُنظر: من لا يحضره الفقيه ٢: ١٨٠، كتاب الصوم، الحديث ٢٠٧٤ ـ ٢٠٧٥، والمقنع: ٦٦، وحكاه عن الصدوق والدِ العلّامةُ في المختلف ٣: ٢٨٥.

(١) حكاه عنه العلّامة في المختلف ٣: ٢٨٥.

(٢) أُنظر النهاية: ١٩٠.

(٣) أُنظر المهذّب ١: ١٧٥.

(٤) أُنظر الخلاف ٢: ١٥٠.

(٥) أُنظر المعتبر: ٢٨٨.

(٦) أُنظر المراسم: ١٣٥.

(٧) المدارك ٥: ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٨) الوسائل ٩: ٣٥١، الباب ١٠ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨.

(٩) المدارك ٥: ٣٣٨.

متماثلاً، لا متفاضلاً، وكذا بيع التمر بالتمر. وأمّا بيع الرطب بالتمر متماثلاً أو متفاضلاً فقد اختلفوا فيه:

ـ فالمشهور(١) عدم جوازه؛ لأنّ الرطب يصير قليلاً بعد الجفاف فلا يكون مماثلاً للتمر، كما في صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله ﷺ: «لا يصلح التمر اليابس بالرطب، من أجل أنّ التمر يابس والرطب رطب، فإذا يبس نقص»(٢).

ـ وذهب الشيخ في الاستبصار(٣) وفي موضع من المبسوط(٤)، وابن إدريس(٥)، وبعض آخر(٦) إلىٰ الجواز حملاً للنهي علىٰ الكراهة.

وتفصيل ذلك في عنوان «ربا».

مظانّ البحث:

كتاب الطهارة: حكم العصير التمري من حيث الطهارة والنجاسة.

كتاب الزكاة: تعلّق الزكاة بالتمر وما يتفرّع عليه، وزكاة الفطرة.

كتاب الصوم: الإفطار علىٰ التمر.

كتاب البيع: بيع التمر بالرطب وبمثله... .

كتاب النكاح (أحكام الأولاد): تحنيك المولود بالتمر.

كتاب الأطعمة والأشربة: حكم شرب العصير التمري من حيث الحلّية والحرمة.

---

(١) أُنظر: التذكرة ١٠: ١٨٩، والدروس ٣: ٢٩٥، والرياض ٨: ٣٠٣، ومفتاح الكرامة ٤: ٥٢٠.

(٢) الوسائل ١٨: ١٤٨، الباب ١٤ من أبواب الربا، الحديث الأوّل.

(٣) الاستبصار ٣: ٩٣.

(٤) أُنظر المبسوط ٢: ٩٣.

(٥) أُنظر السرائر ٢: ٢٥٩.

(٦) كالسبزواري في الكفاية ١: ٥٠٠.

تمرّد

راجع: بغي.

تمريض

لغـــة:

مصدر مرّض، وهو بمعنىٰ حسن القيام علىٰ المريض.

ويأتي بمعنىٰ عدّ الشيء مريضاً، فتمريض الأمر أو الشيء: توهينه، أي عدّه مهيناً(١).

اصطلاحاً:

استعمل في المعنيين المتقدّمين، أي:

ـ القيام برعاية المريض وخدمته وعلاجه ليسرع شفاؤه.

ـ وهن قولٍ منقول عن بعض الفقهاء أو

---

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب: «مرض».

غيرهم تحت عنوان «قيل»، أو «روي»، أو نحو ذلك.

ـ وهن الحديث.

الأحكام:

الحكم التكليفي لتمريض المريض:

أصل التمريض للمريض أمر مندوب، لكن قد تعتريه الأحكام الأُخر، فإنّه قد يجب إذا توقّف عليه حفظ النفس المحترمة من الهلاك. قال كاشف الغطاء عند بيان آداب المريض:

«ومنها تمريضه والقيام بخدمته. وربّما وجب كفاية مع اضطراره إلّا مع ظنّ السراية، فعن النبي ﷺ: "من قام علىٰ مريض يوماً وليلة، بعثه الله تعالىٰ مع إبراهيم الخليل علىٰ نبيّنا وعليه السلام، وجاز علىٰ الصراط كالبرق اللامع"[(١)]»[(٢)].

وأمّا مَن هو الأولىٰ بذلك؟

قال المحقّق الحلّي: «ويستحبّ أن يلي تمريض المريض أرفق أهله به، وأعلمهم بتدبيره... لأنّه أقرب إلىٰ رجاء الصلاح»[(٣)].

وقال كاشف الغطاء في إدامة كلامه السابق: «والأولىٰ مادام له شعور أن يؤثّر في تمريضه الأرحام، المماثل مقدّماً علىٰ غيره، ثمّ الأقرب

(١) ثواب الأعمال (للصدوق): ٣٤١.

(٢) كشف الغطاء ٢: ٢٤٧.

(٣) المعتبر: ٩٠.

مقدّماً علىٰ غيره، ثمّ المماثل من غيرهم أولىٰ من غيره، فإن غلب عليه المرض وذهب شعوره كان الوليّ أولىٰ به»[(١)].

والملفت للنظر في عبارة كاشف الغطاء هو أنّه قيّد وجوب التمريض بصورة الاضطرار ثمّ استثنىٰ منه ظنّ السراية؛ فإذا احتمل سراية المرض إليه ـ أي الممرّض ـ سقط الوجوب عنه.

والملفت في عبارة المحقّق هو: أنّه جعل الأولويّة لمن هو أرفق بالمريض، وأعلم بتدبيره.

فالتمريض يحتاج إذَنْ إلىٰ الرفق بالمريض والعلم بتدبير أمره من حيث كيفيّة تقديم الطعام والشراب والدواء له، وتنظيم ذلك بحسب ما يراه الطبيب، ومن حيث نومه وكيفيّته ونحو ذلك ممّا يؤثّر في تسريع شفاء المريض من مرضه.

وقد بني التمريض في المستشفيات الحديثة علىٰ هذين الركنين الأساسيّين: الرفق بالمريض، والعلم بتدبير شؤونه.

هل يجوز تمريض غير المماثل؟

للمسألة عدّة صور، وهي:

الأُولىٰ ـ أن يكون الممرّض مَحْرماً للمريض:

كالزوجة والأُمّ والبنت والأُخت، ونحوهن.

أمّا الزوجة، فلا إشكال في تمريضها للزوج

(١) كشف الغطاء ٢: ٢٤٧.

ـ وكذا العكس ـ وإن استلزم النظر إلىٰ العورة ولمسها؛ لحلّية ذلك لهما.

أمّا غيرها، فإن كان المريض طفلاً غير مميّز، فيجوز النظر واللمس؛ لما دلّ علىٰ جواز تغسيل الرجل بنت خمس سنين، وتغسيل المرأة ابن خمس سنين[1].

وأمّا إذا كان مميّزاً، فلا يجوز النظر إلىٰ عورته ولمسها، نعم يجوز ذلك بالنسبة إلىٰ غير العورة إجمالاً[2].

وكذا إذا كان بالغاً فلا يجوز النظر إلىٰ عورته ولمسها.

وأمّا غير العورة فيجوز النظر إليه ولمسه.

ولبعض الفقهاء تحفّظات بالنسبة إلىٰ المقدار الذي يجوز للمحرَم أن ينظر إليه من النساء المحرمات له. راجع عنوان «استتار».

الثانية ـ أن لا يكون الممرّض محرماً للمريض:

كما هو الغالب في الممرّضات المتواجدات في المستشفيات.

وهنا تارةً لا يحتاج التمريض إلىٰ لمس المريض، وأُخرىٰ يحتاج إليه:

١ ـ إذا لم يكن التمريض محتاجاً إلىٰ اللّمس:

كما لو اقتصر الممرّض علىٰ إعطائه وجبات الطعام والدواء وتنظيم نومه ونحو ذلك، فهنا لا إشكال فيه أيضاً.

٢ ـ إذا كان التمريض محتاجاً إلىٰ النظر واللّمس:

المعروف بين الفقهاء هو عدم جواز التمريض عندئذٍ، إلّا عند الحاجة الماسّة والاضطرار.

وقد ذكرنا بعض الاستفتاءات في هذا المجال عند الكلام عن «التلقيح الصناعي» في عنوان «تلقيح».

وإليك بعض الاستفتاءات الأُخر:

جاء في صراط النجاة:

«سؤال: يتعرّض المؤمنون أثناء العلاج في المستشفىٰ إلىٰ معاملة الممرّضات النساء، فالممرّضة تعدّ النبض وتقيس ضغط الدم، فلابدّ من ملامستها للمرضىٰ الرجال:

أ ـ فهل يجب علىٰ الرجل المريض رفض لمس الممرّضة لجسده؟

ب ـ إذا تعسّر وجود الممرّض الذكر، فما هو واجب المريض شرعاً؟

ج ـ وإذا كان التمريض يشمل عورة الرجل كتغميد جرح فيها مثلاً، مع عدم وجود الممرّض الذكر، فهل تجوز حينئذٍ المباشرة؟

د ـ وما هو حكم المريضة في الصور السابقة إذا لم تتيسّر الممرّضة الأُنثىٰ لها؟

---

(١) أُنظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٢٥.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم.

الخوئي: إذا أمكن المريض أن يكلّف غير الجنس عند لزوم المسّ، كأن يستعين للّمس بحائلٍ يلبسه فذاك، وإلّا فإن كانت هناك ضرورة تدعو فلا بأس، وإلّا فلا يجوز، وكذا في الاحتياج إلىٰ النظر إذا كانت هناك ضرورة.

التبريزي: في مقام المداواة لا بأس بكلّ ذلك إذا لم يوجد ممرّض، أو كانت الممرّضة أرفق بالمريض من الممرّض، ولكن علىٰ الممرّض أو الممرّضة أن تمسّ عورة المريض بالحائل، كما أنّ علىٰ الممرّضة مسّ سائر جسد المريض أيضاً بالحائل، كما في المسّ بالكفّ»[1].

هل يجوز أخذ الأُجرة علىٰ التمريض؟

تقدّم أنّ أصل التمريض مستحبّ، وقد يصل إلىٰ حدّ الوجوب، والوجوب هنا وجوب كفائي توصّلي. فإذا كان مستحبّاً، فيدخل في مسألة أخذ الأُجرة علىٰ المستحبّات.

وأمّا إذا كان واجباً فيدخل في مسألة أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات.

وقد تقدّم الكلام عنهما في موارد عديدة وكان أصلها في عنوان «إجارة / أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات».

ولمّا كان التمريض نوعاً من التداوي فهو

(١) صراط النجاة ٢: ٣٠٨ ـ ٣٠٩ / مسائل في الطب، السؤال ٩٦٨.

يكون مشمولاً لأحكامه أيضاً.

راجع: تداوي.

التمريض عذر شرعيّ:

هناك موارد عديدة لايلزم المبادرة فيها إلىٰ عمل مع لزومه، أو يجوز رفع اليد عن عملٍ أو حالةٍ يجب الاستدامة فيه، أو عدم وجوب الإسراع إلىٰ عملٍ ونحو ذلك بسبب التمريض، فيكون الممرّض معذوراً.

والخلاصة يعتبر التمريض عذراً شرعيّاً في موارد، منها:

١ ـ عدم حضور الجمعة:

فإذا كان من تجب عليه الجمعة مشغولاً بتمريض مريض، فيسقط عنه وجوب الحضور، أو وجوب الإسراع إليها علىٰ القول بهما[1].

٢ ـ جواز الخروج من الاعتكاف:

يجوز لمن يريد تمريض شخص مريض أن يخرج من المسجد، لكن يجب الإسراع في الرجوع إليه[2]، كما تقدّم في عنوان «اعتكاف».

٣ ـ جواز ترك الجماعة:

من الأعذار العامّة التي يجوز ترك الجماعة لها هو التمريض[3].

(١) أُنظر: التذكرة ٤: ٨٨، والمنتهىٰ ٥: ٣٨٠، والنهاية ٢: ٤٣، والمسالك ١: ٢٤١.

(٢) أُنظر الدروس ١: ٣٠٠.

(٣) أُنظر الذكرىٰ ٤: ٣٨٠.

٤ ـ جواز الخروج من منىٰ لأجل التمريض:

ذكر الفقهاء: أنّه يجوز الخروج من منىٰ وترك المبيت فيه لجماعة، منهم من اضطرّ إلىٰ الخروج لخوف علىٰ النفس، أو المال المضرّ فوته، أو لتمريض مريض ونحو ذلك[١].

٥ ـ موارد أُخر من عذريّة التمريض:

هناك موارد أُخر يكون التمريض فيها عذراً، من قبيل التأخير عندما يلزم الحضور عند الحاكم لشهادةٍ أو لعانٍ أو إقامة دعوىٰ عليه، ونحو ذلك[٢]، وكعدم سقوط حقّ الشفعة للممرّض مع العجز عن المطالبة[٣].

ضمان الممرّض:

الظاهر أنّ الممرّض بحكم الطبيب، فكلّ ما يقال بالنسبة إلىٰ ضمان الطبيب يقال بالنسبة إلىٰ الممرّض أيضاً، حتّىٰ مسألة أخذ البراءة من المريض أو وليّه إذا كان الممرّض أجنبيّاً.

وتقدّم الكلام عن ذلك في العناوين: إتلاف، إجارة، تداوي، ونحوها من العناوين المناسبة.

---

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٣: ٢٦٤، والروضة البهيّة ٢: ٣١٦، والمدارك ٨: ٢٢٥، وغيرها.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٢٠٠.

(٣) أُنظر جامع المقاصد ٦: ٤٠٢.

تمسّح

لغــة:

مصدر تمسّح بالشيء: إذا مسح جسمه به، والمسح: إمرار اليد علىٰ الشيء، والتمسُّح بالأرض، أو التراب، أو الماء: مسح الجسم به[١].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم.

الأحكام:

يأتي البحث عن التمسّح في عدّة مواضع، من قبيل:

١ ـ الاستنجاء، حيث يُبحث فيه عمّا يتمسّح به موضع النجو، هل هو خصوص الحجر أو يشمل مثل الكرسف ونحوه، مع الاختلاف في صحّة التمسّح بالعظم والروث وبعض الأشياء.

راجع: استنجاء.

٢ ـ الوضوء، عندما يُبحث عن جواز التمسّح باليد الندية بدلاً عن الغَسل في الوضوء.

وفي الوضوء أيضاً حيث يُبحث عن التمسّح بالمنديل بعد الوضوء.

٣ ـ وفي التيمّم عند البحث عن كيفيّته ومسح

---

(١) أُنظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير، ولسان العرب: «مسح».

الوجه والكفّين بالتراب.

٤ ـ وفي بحث الاستشفاء حيث قالوا بجواز التمسّح بقبر النبي ﷺ وقبور الأئمّة عليهم السلام استشفاءً.

٥ ـ الحجّ، عند الكلام عن استحباب التمسّح بالحجر الأسود عند استلامه في الطواف.

وموارد أُخر من هذا القبيل، مثل مسح رأس اليتيم والترحّم له ومسح الرأس والوجه بعد الدعاء والتمسّح بعد الفراغ من الفريضة والسجدة.

تمعُّك

لـغـــة:

مصدر تمعَّك، أي تمرَّغ في التراب، وأصل المعَك: الدَّلك، معَكَه في التراب، يمْعَكه معْكاً: دَلكه، ومعَّكه تمعيكاً: مرَّغه فيه[1].

اصطلاحاً:

التمعّك في التراب: هو التمرّغ فيه.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «تيمّم» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

(١) أُنظر لسان العرب: «معك».

تمكُّن

لـغـــة:

مصدر تَمَكّن، أي قدَر، ومكّنته من الشيء تمكيناً: جعلت له عليه سلطاناً وقدرة، فتمكّن منه[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحـكام:

الشروط العامّة لأهليّة التكليف هي: البلوغ، والعقل، والقدرة، والاختيار. ومع فقد واحد من هذه الأُمور يرتفع التكليف أو بالأحرىٰ لا يتحقّق التكليف.

وفي خصوص القدرة، إنّما يتعلّق التكليف بالمقدور عليه عقلاً وشرعاً، فالأوّل مثل قدرة الإنسان علىٰ استعمال الماء بأن يكون موجوداً، لصحّة تكليفه بالوضوء أو الغسل، وأمّا الثاني فمن حيث قدرة الإنسان علىٰ استعمال الماء شرعاً، بأن يكون مباحاً طاهراً، فإذا كان مغصوباً أو نجساً فلم يتمكّن المكلّف من الوضوء به.

ثمّ إن كان لغير المقدور بدل في طوله انتقل إليه، كالتيمّم بدلاً عن الوضوء، وإن لم يكن له بدل ارتفع التكليف، كما في الصوم، نعم قد يجب فيه القضاء بدليلٍ آخر.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «تكليف».

(١) أُنظر: المصباح المنير، ومجمع البحرين: «مكن».

تمكين

لـغـــة:

مصدر مكّن، تقول: مكّنتُه ومكّنتُ له: جعلته قادراً علىٰ الشيء، وكذا أمكنته منه[١].

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء التمكين بهذا المعنىٰ في عدّة موارد ولو علىٰ نحو المجاز في بعضها، من قبيل:

١ ـ تمكين الزوجة من زوجها بأن تجعله قادراً علىٰ الاستمتاع منها في أيٍّ زمان ومكان شاء.

وسنذكر التعاريف المختلفة لذلك عند بيان حقيقته.

٢ ـ التمكين من العين المبيعة للمشتري والمستأجرة للمستأجر. ومعناه جعل المشتري قادراً علىٰ تسلّم المبيع، والمستأجر قادراً علىٰ تسلّم العين المستأجرة والانتفاع بها.

٣ ـ تمكين الشيء من الشيء، بمعنىٰ عدم منعه منه، كتمكين الغبار من الحلق، وتمكين المرأة من نفسها للفجور بها، ونحو ذلك.

٤ ـ التمكين في الصلاة بمعنىٰ الاستقرار والطمأنينة فيها.

٥ ـ التمكين من الركبتين، أي امتلاء الكفّين منهما في الركوع.

ونحو هذه الموارد.

الأحكام:

يكون بحثنا في موردين:

١ ـ تمكين الزوجة من الزوج.

٢ ـ التمكين في سائر الموارد.

أوّلاً ـ تمكين الزوجة من الزوج

حقيقة التمكين:

التمكين في الزوجيّة هو: أن تخلّي الزوجة بين نفسها وبين الزوج قولاً وفعلاً في كلّ زمان ومكان يسوغ فيه الاستمتاع.

وعليه فلو بذلت نفسها للزوج في زمان دون زمان، أو مكان دون مكان مع صلاحيّتهما للاستمتاع، فلا يعدّ تمكيناً ولا تترتّب عليه آثار التمكين الكامل[١].

هل يجب إظهار التمكين باللفظ:

اختلف الفقهاء في كفاية التمكين العملي علىٰ قولين:

القول الأوّل:

عدم الاكتفاء به، بل يحتاج إلىٰ اللّفظ، قال

---

(١) أُنظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (للراغب الإصفهاني)، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «مكن».

(١) الروضة البهيّة ٥: ٤٦٥، وانظر: المبسوط ٦: ١١، والشرائع ٢: ٥٦٨، وغيرهما.

العلّامة في التحرير: «المشهور أنّ وجوب النفقة يتوقّف علىٰ التمكين لا بمجرّد العقد، وحينئذٍ إن كانا بالغين ومكّنت بأن تقول: قد سلّمت نفسي إليك في أيّ مكان شئت وجبت لها النفقة»[١].

واستظهره الشهيد الثاني من الشهيد الأوّل[٢].

وقال صاحب كشف اللثام: «ولابدّ من القول، بأن تقول:...»[٣].

القول الثاني:

كفاية التمكين العملي وعدم الحاجة إلىٰ التصريح به قولاً. قال الشهيد الثاني بعد نقل القول الأوّل: «ولا يخلو ذلك من إشكال»[٤].

وقال صاحب الكفاية بعد نقل ذلك: «والظاهر عدم الافتقار إلىٰ اللّفظ مع حصول التمكين بالفعل»[٥].

وقال صاحب الحدائق بعد نقل كلام العلّامة والشهيد: «أقول: بل يجب القطع بعدمه»[٦].

وقال صاحب الجواهر بعد نقل كلام الشهيد:

(١) التحرير ٤: ٢١.

(٢) أُنظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٣) كشف اللثام ٧: ٥٥٧.

(٤) المسالك ٨: ٤٤٠.

(٥) كفاية الأحكام ٢: ٢٩٦.

(٦) الحدائق ٢٥: ٩٩.

«لايخلو ذلك من إشكال»: «قلت: بل واضح المنع، ضرورة عدم دليل عليه، وعدم صدق الطاعة والانقياد عرفاً عليه»[١].

الحكم التكليفي للتمكين:

لكلٍّ من الزوجين علىٰ الآخر ـ بعد تحقّق الزوجيّة ـ حقٌّ يجب مراعاته. فمن حقوق الزوجة علىٰ الزوج الإنفاق عليها كما تقدّم علىٰ نحو التفصيل في عنوان «إنفاق».

ومن حقوق الزوج علىٰ الزوجة تمكين نفسها من الزوج ليستمتع بها متىٰ ما شاء، كما تقدّم توضيحه.

قال صاحب الجواهر مازجاً كلامه مع كلام المحقّق الحلّي: «كما يجب علىٰ الزوج النفقة من الكسوة والمأكل والمشرب والإسكان ـ علىٰ حسب ما ستعرف ـ فكذا يجب علىٰ الزوجة التمكين من الاستمتاع مع عدم المانع عقلاً أو شرعاً، ولو كانت علىٰ ظهر قتب[٢] وأن تتجنّب ما ينفر منه الزوج من الثوم والبصل والأوساخ والقذارات وغير ذلك[٣]».

(١) الجواهر ٣١: ٣٠٧.

(٢) القَتَب: الرَّحل الصغير علىٰ قدر سنام البعير، والجمع: أقتاب. المعجم الوسيط: «قتب».

(٣) الجواهر ٣١: ١٤٨.

وهذا ما صرّح به كثير من الفقهاء[١].

وإنّما يجب التمكين علىٰ المرأة إذا دفع الزوج لها المهر كاملاً.

وبناءً علىٰ ذلك، فإذا لم يدفعه الزوج كان لها أن تمتنع من تسليم نفسها حتىٰ تقبض مهرها. وقد ادّعي الاتّفاق[٢] علىٰ ذلك؛ لأنّ النكاح معاوضة تقريباً، ولكلٍّ من المتعاوضين الامتناع من التسليم حتىٰ يقبض العوض، ولأنّه لو لم يكن لها حقّ الامتناع كان ضرراً وظلماً بالنسبة إليها، سواء كان موسراً أو معسراً.

ولكن ذهب بعض الفقهاء[٣] إلىٰ أنّ الواجب علىٰ كلٍّ من الزوجين إيصال الحقّ إلىٰ صاحبه، وإذا أخلّ أحدهما بالواجب فقد عصىٰ، ولا يسقط بعصيانه حقّ الآخر.

نعم، لو قام الإجماع علىٰ ما ذهب إليه الأكثر: من أنّ لها الامتناع من تسليم نفسها إلىٰ أن تقبض المهر فهو، وإلّا فليس لها ذلك بعصيان الزوج تسليم حقّها لها.

(١) أُنظر: المبسوط ٤: ٣١٤، والكافي: ٢٩٤، والشرائع ٢: ٣٣٤، والقواعد ٣: ٨٩، والمسالك ٨: ٣٠٧ ـ ٣٠٨، وكفاية الأحكام ٢: ٢٥١، وكشف اللثام ٧: ٤٨٦، والجواهر ٣١: ١٤٨.

(٢) أُنظر المسالك ٨: ١٩٤.

(٣) كالسيّد العاملي في نهاية المرام ١: ٤١٣، وصاحب الحدائق في الحدائق ٢٤: ٤٦١، واستحسنه صاحب الكفاية ٢: ٢١٩.

ولا فرق عند الأكثر[١] بين صورتي يسار الزوج وإعساره.

نعم، فرّق ابن إدريس[٢] بينهما، فقال: ليس لها الامتناع مع إعسار الزوج.

هذا كلّه في صورة كون المهر معجّلاً، وأمّا لو كان مؤجّلاً فليس لها الامتناع من تمكين نفسها للزوج، قولاً واحداً[٣].

هل للزوجة الامتناع مع سبق الدخول؟

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ ما إذا لم يدخل الزوج بالزوجة أصلاً، وأمّا لو كان قد دخل بها من دون أن تقبض المهر ـ إذا كان حالّاً ـ فهل لها الامتناع من التمكين بالدخول بها ثانية حتىٰ تقبض المهر؟ فيه أقوال:

القول الأوّل:

إنّ لها ذلك، ذهب إليه المفيد[٤]، وقوّاه الشيخ في المبسوط[٥]، والقاضي في جواهر الفقه[٦].

القول الثاني:

ليس لها ذلك، ذهب إليه السيّد المرتضىٰ[٧]

(١) أُنظر: المسالك ٨: ١٩٥، وكفاية الأحكام ٢: ٢١٩.

(٢) أُنظر السرائر ٢: ٥٩١.

(٣) أُنظر كفاية الأحكام ٢: ٢١٩.

(٤) نُسب إلىٰ المفيد في المقنعة: ٥١٠، وفي النسبة تأمّل.

(٥) أُنظر المبسوط ٤: ٣١٣.

(٦) أُنظر جواهر الفقه: ١٧٤.

(٧) أُنظر الانتصار: ١٢٢.

والشيخ في الخلاف[1]، وتبعهما جماعة من الفقهاء، بل هو المشهور كما قيل[2].

القول الثالث:

التفصيل بين وطئها مُكرِهاً لها، ووطئها مطاوعةً للزوج، فعلىٰ الأوّل لا يسقط حقّها في الامتناع حتّىٰ تقبض المهر، وعلىٰ الثاني يسقط؛ لكونها مطاوعة في التمكين للزوج.

ووجه ذلك: أنّ الأوّل بمنزلة القبض الفاسد، والثاني بمنزلة الصحيح، والقبض الفاسد كعدمه، فلا يترتّب عليه أثر الصحيح الذي هو عدم المنع من التمكين بعد ذلك.

ذهب إليه ابن حمزة[3]، وقوّاه الشهيد الثاني[4].

(١) أُنظر الخلاف ٤: ٣٩٣، المسألة ٣٩.

(٢) أُنظر دعوىٰ الشهرة في الجواهر ٣١: ٤٤.

وانظر: الكافي في الفقه: ٢٩٤، وجواهر الفقه: ١٧٤، والمهذّب ٢: ٢١٤، واختلفت النسبة إليه فيه، وله عبارتان توهم كلٌّ منها قولاً ـ والغنية: ٣٤٨، والسرائر ٢: ٥٩١، والجامع للشرائع: ٤٤٠، والشرائع ٢: ٣٢٥، والمختلف ٧: ١٥٧، وإيضاح الفوائد ٣: ١٩٧، واللّمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٥: ٣٧١ ـ ٣٧٢، وجامع المقاصد ١٣: ٣٥٤، ونهاية المرام ١: ٤١٥، والحدائق ٢٤: ٤٧٤، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٢٦٥.

(٣) أُنظر الوسيلة: ٢٩٩.

(٤) أُنظر: الروضة البهيّة ٥: ٣٧١ ـ ٣٧٢، والمسالك ٨: ١٩٨.

استمهال الزوجة لاستعدادها للاستمتاع بها:

إذا دفع الزوج المهر كاملاً للزوجة، وجب عليها تمكين نفسها له للاستمتاع بها، لكن لو استمهلته لأن تستعدّ للاستمتاع، كتنظيف نفسها وإزالة شعرها، ونحو ذلك من أنواع الاستطابة، فهل يجب علىٰ الزوج إمهالها أم لا؟ فيه قولان:

القول الأوّل:

يجب علىٰ الزوج إمهالها لذلك. قال الشيخ الطوسي: «... إن كانت كبيرة وأقبضها الصداق، لزمها تسليم نفسها علىٰ ما قلناه، فإن استمهلت اليوم واليومين والثلاث، قال قوم: تُمهل، وقال قوم: لا يمهلها، والأوّل أقوىٰ».

واستدلّ عليه بما ورد من النهي عن استطراق الرجل ـ المسافر ـ أهله ليلاً[1]، كي تستعدّ للزوج، وبأنّ العادة جارية بذلك.

ثمّ قال: «فإذا ثبت هذا وطلبت إمهال ثلاث فما دونه، أُمهلت، وإن طلبت أكثر من ذلك لم تُمهل؛ لأنّ الثلاث يتّسع لها إصلاح أمرها والاستعداد لزوجها»[2].

وقال العلّامة الحلّي: «وإذا سلّم الصداق فعليه أن يمهلها مدّة استعدادها بالتنظيف والاستعداد»[3].

(١) تقدّم الكلام عن ذلك موضوعاً وحكماً في عنوان «إطراق».

(٢) المبسوط ٤: ٣١٤.

(٣) القواعد ٣: ٧٥.

ومال المحقّق الثاني إلىٰ الوجوب، فقال: «ويمكن أن يقال: في ذلك حقٌّ للمرأة؛ لأنّه إذا رآها علىٰ غير حال الاستعداد لم يؤمن بنفرة[ته] منها، فيكون مضرّاً بحالها».

ثمّ قال ردّاً علىٰ الشيخ: «والتحديد بالحاجة، لا بثلاثة أيّام»[1].

والوجوب هو الظاهر من صاحب كشف اللثام[2].

القول الثاني:

عدم وجوب الإمهال، ذهب إليه العلّامة في التحرير[3]، ومال إليه صاحب الجواهر[4].

استمهالها لتهيئة الجهاز:

إذا استمهلت الزوجة الزوج لكي تهيّء جهازها، فقد ادّعي الإجماع[5] علىٰ عدم وجوب إجابتها؛ لعدم مانعيّة ذلك من الاستمتاع بها.

ومن هذا القبيل ما لو كانت حائضاً، فإنّه يمكن الاستمتاع بها بغير الوطء.

استمهال المريضة:

إذا كانت الزوجة مريضة غير قابلة للاستمتاع بالوطء، فقد اختلفت التعابير بالنسبة إليها، فقد قيل: وجب الإمهال[1]، وقيل: لا يجب علىٰ الزوج تسليم المهر[2]، ولعلّ مردّهما إلىٰ أمرٍ واحدٍ إذا قلنا: إنّ المهر والبضع عوضان، فيجب فيهما التقابض.

نعم، لو أقدم علىٰ العقد عليها وهي مريضة، فقد قيل: إنّ إقدامه علىٰ العقد عليها مع علمه بكونها مريضة، دليل علىٰ رضائه بدفع المهر وهي علىٰ هذه الحال[3].

استمهال الصغيرة:

إذا كانت الزوجة صغيرة غير قابلة للوطء، فالكلام يقع في جهتين:

الجهة الأُولىٰ ـ من حيث الإمهال:

والظاهر أنّه لا إشكال في وجوب الإمهال إذا لم تكن قابلة للاستمتاع بها من غير جهة الوطء.

وأمّا إذا كانت قابلة للاستمتاع بها بغير الوطء، فقد نصّ الشيخ في المبسوط[4]، والعلّامة في التحرير[5]، بوجوب الإمهال أيضاً؛ لأنّه لا يؤمن من الزوج أن تغلبه الشهوة فيطأها فيفتضّها

---

(١) جامع المقاصد ١٣: ٣٦٢.

أقول: ما قاله وجيه.

(٢) أُنظر كشف اللثام ٧: ٤١٢.

(٣) أُنظر التحرير ٣: ٥٥٧.

(٤) أُنظر الجواهر ٣١: ٤٧.

(٥) أُنظر دعوىٰ الإجماع في جامع المقاصد ١٣: ٣٦٢، وانظر: كشف اللثام ٧: ٤١٢، والجواهر ٣١: ٤٧.

---

(١) أُنظر: القواعد ٣: ٧٥، وجامع المقاصد ١٣: ٣٦٣، وكشف اللثام ٧: ٤١٢.

(٢) أُنظر: المسالك ٨: ١٩٥، والجواهر ٣١: ٤٥.

(٣) أُنظر: الجواهر ٣١: ٤٥، والمسالك ٨: ١٩٦.

(٤) أُنظر المبسوط ٤: ٣١٥.

(٥) أُنظر التحرير ٣: ٥٥٧.

ويسقطها عن قابلية الاستمتاع بالوطء.

وقال الإصفهاني: لو أمن منه ذلك لم يجب عليه الإمهال[1].

الجهة الثانية ـ من حيث تسليم المهر:

إذا كانت صغيرة غير قابلة للوطء والاستمتاع، فقد تقدّم: أنّه يجب إمهالها، والسؤال هنا هو: هل علىٰ الزوج عندئذٍ تسليم المهر لو طلبه الولي أم لا؟

قال الشهيد في المسالك: «فيه وجهان:

ـ من تعذّر التقابض من الجانبين؛ لعدم إمكان الاستمتاع، وهو خيرة الشيخ في المبسوط[2].

ـ ومن أنّ الصداق حقٌّ ثابت، وقد طلبه المستحقّ، فوجب دفعه إليه، وعدم قبض مقابله من العوض، قد أقدم الزوج عليه حيث عقد عليها كذلك، وأوجب علىٰ نفسه المال في الحال، كالعكس لو كان المهر مؤجّلاً، وهذا هو الأقوىٰ»[3].

واختاره بعض الفقهاء[4].

حكم الامتناع من التمكين مع دفع المهر لها:

إذا دفع الزوج المهر الكامل للزوجة، ولكنّها امتنعت من التمكين الكامل، فيجري عليها أحكام الناشزة[1]، ويجبرها الحاكم علىٰ التمكين إن لم يكن لها عذر[2].

عدم سقوط المهر مع الامتناع عن التمكين:

لو امتنعت من التمكين حتىٰ ماتت لم يسقط مهرها[3]؛ لأنّ المهر ثبت بالعقد، وإنّما يثبت بالتمكين النفقة والقَسم.

التمكين في عقد المتعة:

يجب علىٰ الزوجة المستمتع بها أن تمكّن نفسها من زوجها في تمام المدّة التي بني العقد عليها. فإذا أخلّت ببعض المدّة، فللزوج أن يحطّ بنسبته من المهر، فإذا كانت المدّة التي أخلّت بها ثلث كلّ المدّة، فله أن يُنقص من المهر الكامل ثلثه وهكذا[4].

وقد دلّت عليه نصوص عديدة، منها رواية عمر بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: أتزوّج المرأة شهراً، فأحبس عنها شيئاً؟ قال: نعم،

---

(١) أُنظر كشف اللثام ٧: ٤١٢.

(٢) أُنظر المبسوط ٤: ٣١٦، واختاره أبو الصلاح الحلبي أيضاً في الكافي في الفقه: ٢٩٤.

(٣) المسالك ٨: ١٩٦.

(٤) أُنظر: كفاية الأحكام ٢: ٢٢٠، والجواهر ٣١: ٤٥.

---

(١) أُنظر التحرير ٣: ٥٥٧.

(٢) أُنظر: القواعد ٣: ٧٥، وجامع المقاصد ١٣: ٣٥٩ و٣٦١، وكشف اللثام ٧: ٤١٢.

(٣) أُنظر: كشف اللثام ٧: ٤٠٨، والجواهر ٣١: ٣٩، وكتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٢١٤.

(٤) أُنظر الجواهر ٣٠: ١٦٧.

خذ منها بقدر ما تخلفك، إن كان نصف شهر فالنصف، وإن كان ثلثاً فالثلث»[١].

الموارد التي يحرم فيها التمكين:

كلّ مورد يحرم فيه الوطءُ يحرم التمكين فيه، وهذا له أقسام:

١ ـ إذا كان الوطءُ محرّماً علىٰ الزوجين معاً، كما إذا كانا صائمين في نهار شهر رمضان، أو كانا مُحرِمين، أو كانت حائضاً فإنّ وطء الحائض محرّم علىٰ الزوج، وتمكين الزوجة له محرّم بنفسه أيضاً، لا من باب حرمة الإعانة علىٰ الاثم.

٢ ـ إذا كان الوطء محرّماً علىٰ الزوج، كما إذا كان مُحرِماً، ولم تكن الزوجة كذلك، أو كان صائماً في نهار شهر رمضان، وكانت هي معذورة.

٣ ـ إذا كان الوطء محرّماً علىٰ الزوجة، كما إذا كانت مُحرِمة أو صائمة في نهار شهر رمضان.

فالوطءُ في القسم الأوّل محرّمٌ علىٰ الزوجين معاً، والتمكين منه ـ أي الوطء ـ محرّم أيضاً، بلا فرق بين الزوجين[٢].

وأمّا في الثاني، فالوطء محرّم علىٰ الزوج فتمكين نفسه للزوجة محرّم عليه وإن لم يُرد هو الوطء، وأمّا تمكين الزوجة له، فحرمته مبنيّة علىٰ حرمة الإعانة علىٰ الإثم[١].

وفي الثالث يكون الوطء محرّماً علىٰ الزوجة، فتمكين نفسها للزوج محرّم عليها؛ لأنّه يؤدّي إلىٰ إفساد العمل الواجب عليها، وهو الإحرام أو الصوم[٢].

آثار التمكين:

تترتّب علىٰ التمكين آثار نشير إليها فيما يلي:

١ ـ النفقة:

هناك خلاف بين الفقهاء في أنّ وجوب الإنفاق علىٰ الزوجة الدائمة مترتّب علىٰ العقد، أو علىٰ التمكين الكامل، أو عليهما، أو غير ذلك، ذكرنا الأقوال في المسألة، وقلنا: إنّ المشهور هو أنّ النفقة إنّما تجب بالتمكين الكامل الناشئ من العقد.

راجع تفصيل ذلك كلّه في عنوان «إنفاق».

٢ ـ القَسْم:

القَسْم بين الزوجات الدائميّات، هو قسمة

---

(١) الوسائل ٢١: ٦١، الباب ٢٧ من أبواب المتعة، الحديث ٢.

(٢) أُنظر: التحرير ٤: ١٢١، ومستند الشيعة ٢: ٤٨٢، و١١: ٣٥٧، والجواهر ٣: ٢٢٥، و١٨: ٢٩٧، والعروة الوثقىٰ ١: ٥٧٣ / أحكام الحائض، السابع، والمستمسك ٣: ٣١٨، ومستند العروة (الطهارة) ٦: ٤٤٢.

(١) أُنظر المسالك ١٠: ١٤٨.

(٢) أُنظر: الدروس ١: ٤٠٤، واللّمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٢: ٢٥٧، والحدائق ١٧: ٢٦٥، والجواهر ١٨: ٣١٧، وتحرير الوسيلة ١: ٣٨٨، القول فيما يجب بعد أعمال منىٰ، المسألة ٧.

الليالي بينهنّ، وهو حقٌّ لهنّ علىٰ الزوج، وهو كالنفقة مترتّب علىٰ التمكين الكامل[١].

٣ ـ دفع زكاة الفطرة:

إذا وجبت نفقة الزوجة علىٰ الزوج، وجب عليه دفع فطرتها[٢]؛ لأنّها تصبح من عائلته، ويجب علىٰ الإنسان دفع زكاة الفطرة عن نفسه وعمّن يعوله.

والنفقة إنّما تستحقّها الزوجة إذا مكّنت نفسها للزوج تمكيناً كاملاً، كما تقدّم.

٤ ـ يكون تمكين نفسها للزوج علامة لرضاها بالعقد وإجازة لها به إذا كان قد وقع من وليّها من دون رضاها، أو من الفضولي[٣].

ثانياً ـ التمكين في سائر الموارد

هناك موارد كثيرة جُعل التمكين فيها محلّاً لترتّب الحكم الشرعيّ عليه، نشير إلىٰ عناوين أهمّها، ونحيل البحث عن تفاصيلها إلىٰ المواطن المناسبة لها.

(١) أُنظر: المسالك ٨: ٣٣٥، وكشف اللثام ٧: ٤٩٢، والحدائق ٢٤: ٥٩٠، والجواهر ٣١: ١٨٢، وغيرها.

(٢) أُنظر: البيان: ٣٢٨، والمدارك ٥: ٣٢٢، والذخيرة: ٤٧٣، والحدائق ١٢: ٢٦٨.

(٣) أُنظر: جامع المقاصد ١٢: ١٦٦، وكشف اللثام ٧: ١١٣، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٤٠٤ و٤٢٢.

لزوم تمكين ذي الحقّ للوصول إلىٰ حقّه:

كلّ مورد كان الوصول إلىٰ الحقّ متوقّفاً علىٰ تمكين شخصٍ معيّنٍ علىٰ نحو التسبيب، وجب عليه ذلك، من قبيل:

١ ـ تمكين البائع المشتري من المبيع[١].

٢ ـ تمكين المؤجرِ المستأجرَ من العين المستأجرة[٢].

٣ ـ تمكين المالك من العين المستودَعة إذا طلبها من المستودَع[٣].

٤ ـ تمكين العامل في المساقاة للقيام بأعمال السقي[٤].

٥ ـ تمكين العامل في المزارعة للقيام بأعمالها[٥].

٦ ـ تمكين القاضي المنصوب من قبل الإمام بالقيام بأعمال القضاء[٦].

٧ ـ تمكين الجاني نفسه من الحاكم لإجراء الحدّ أو القصاص[٧].

(١) أُنظر الجواهر ٢٤: ٨٢، وراجع عنوان «تسليم».

(٢) أُنظر: الرياض ٩: ٢٠٠، والجواهر ٢٧: ٢١٦.

(٣) أُنظر: المسالك ٥: ١٠٦، والجواهر ٢٧: ١٣٧.

(٤) أُنظر: المسالك ٥: ٤١، والمستمسك ١٣: ٢٠٣.

(٥) أُنظر: المسالك ٥: ١٨، والرياض ٩: ١٠٧، والجواهر ٢٧: ١٩.

(٦) أُنظر: الدروس ٢: ٦٦، والمسالك ١٣: ٣٣٨.

(٧) أُنظر: التحرير ٣: ٩١، و٥: ٤٩٢، والجواهر ٤٢: ٣٠٠.

٨ ـ البحث عن شرطيّة هذا التمكين للتوبة وعدمها[١].

٩ ـ عدم جواز تمكين النفس للحاكم من قبل الجائر لإجراء الحدّ أو القصاص[٢].

حرمة تمكين الغير من ارتكاب الحرام:

يحرم تمكين الغير إذا كان مكلّفاً من ارتكاب الحرام، كتمكينه من السرقة، أو شرب الخمر، أو الزنا ونحوها من المحرّمات، بأن يهيّء له أسباب ذلك الحرام، ولو بإعطاء مفتاح المكان الذي فيه الخمر؛ لحرمة الإعانة علىٰ الإثم، بل وحتىٰ لو لم نلتزم بإطلاق القاعدة، كما عن بعض، فيحرم في هذا المورد إذا صدق عليه عنوان التسبيب إلىٰ فعل الحرام[٣].

هذا بالنسبة إلىٰ المكلّف، أمّا بالنسبة إلىٰ غيره، فهل يحرم تمكينه من ارتكاب الحرام؟

يبدو أنّ لهم تفصيلاً في المسألة، ففي مثل أكل النجس وشربه، أو لبس الحرير والذهب إذا كان ذكراً، لا يلتزمون بتحريمه[٤].

وأمّا في مثل ارتكاب الفواحش، كالزنا واللواط وما يلحق بهما، وكذا السرقة والقتل ونحوها فلا يجوّزونه مطلقاً، بل هو حرام البتّة[١].

وقد تقدّم الكلام عن هذه الأُمور في العناوين: «إعانة» و«إعلام» و«تختّم» و«تصوير» ونحوها.

استحباب تمكين الغير من إتيان المستحبّ:

يستحبّ تمكين الغير من إتيان الأمر المستحبّ، سواء كان علىٰ نحو التسبيب أو الإعانة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾[٢] وموارده كثيرة، منها:

١ ـ تمكين الفقير من إتيان الطاعات والمندوبات الماليّة، كالسفر للعمرة أو لزيارة المراقد المقدّسة[٣].

٢ ـ تمكين الشخص من الزواج، إمّا بدفع مصاريفه أو الوساطة للمصاهرة مع من يريد الزواج بها[٤].

---

(١) أُنظر: المبسوط ٨: ١٧٧، والتحرير ٥: ٢٥٠، والجواهر ٤١: ١١٣.

(٢) أُنظر المهذّب ١: ٣٤٢.

(٣) أُنظر العنوانين «إعلام» و«إعانة / قاعدة حرمة الإعانة علىٰ المحرّمات».

(٤) أُنظر: المعتبر: ١٥١، والتذكرة ٢: ٤٧٥، والمنتهىٰ ٤: ٢٢٨، ←

← والذكرىٰ ٣: ٤٧، وجامع المقاصد ٢: ٨٧، وروض الجنان ٢: ٥٥٥، والمدارك ٣: ١٧٧، والذخيرة: ٢٢٨، والحدائق ٧: ١٠٠، ومستند الشيعة ٢: ٢٨٢، والجواهر ٢: ٣١٦.

(١) أُنظر: التذكرة ٩: ٤٣٥، والمنتهىٰ ١٥: ٢٢٧، ومستند الشيعة ١٥: ٣٢، و١٦: ٩٢، والمسالك ١٥: ٥٠.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) أُنظر الجواهر ١٧: ٢٢٢.

(٤) أُنظر الوسائل ٢٠: ٤٥، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات النكاح.

٣ ـ تمكين الشخص لتحصيل العلوم المندوبة[1].

وموارد كثيرة أُخرىٰ.

كراهة تمكين الغير من إتيان المكروه:

كلّ مورد يكون التمكين فيه مؤدّياً إلىٰ وقوع المكروه، علىٰ نحو الإعانة أو التسبيب، فيكون مكروهاً؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ﴾[2] ومن موارده:

١ ـ تمكين المجانين والصبيان من المساجد[3].

٢ ـ تمكينهم من الصفّ الأوّل من الجماعة[4].

٣ ـ تمكين من لم يكن أهلاً من الصفّ الأوّل[5].

٤ ـ موارد عديدة أُخرىٰ.

(١) أُنظر الجواهر ٢٢: ٤٦٦.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) أُنظر: شرائع الإسلام ١: ١٢٨، والتذكرة ٢: ٤٢٦، وجامع المقاصد ٢: ١٤٩، والمسالك ١: ٣٢٩، وغيرها.

(٤) أُنظر: شرائع الإسلام ١: ١٢٤، والتحرير ١: ٣١٤، والذكرىٰ ٤: ٤٣٩، وغيرها.

لكن في مصداقيّة هذا وما قبله للعنوان تأمّل.

(٥) أُنظر: المدارك ٤: ٣٤٥، ومفتاح الكرامة ٣: ٤٦٤، ومستند الشيعة ٨: ١١٤، وغيرها.

مظانّ البحث:

أمّا ما يرتبط بالتمكين في باب النكاح، فهو في كتاب النكاح في باب المهر والنَّفقة والقَسْم ونحو ذلك.

وأمّا ما يرتبط بغيره، فهو موجود في طيّ موضوعات مختلفة.

تملُّك

لغـــة:

مصدر تملَّكَ، وهو من ملّك، تقول: ملّكته الشيءَ، أي جعلته ملكاً له[1]، وتملّك هو الشيءَ: جعله في ملكه.

والمِلك: القدرة. قال ابن فارس: «الميم واللام والكاف أصل صحيح يدلّ علىٰ قوّة في الشيء وصحّة...

ثمّ قيل: مَلَك الإنسان الشيءَ يملِكَه مَلْكاً، والإسم المِلك؛ لأنّ يده فيه قويّة صحيحة، فالمِلك ما مُلِك من مالٍ»[2].

وقال ابن سيده: «المَلْك والمُلك والمِلك: احتواء الشيء والقدرة علىٰ الاستبداد به»[3].

(١) أُنظر الصحاح: «ملك».

(٢) معجم مقاييس اللغة ٥: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٣) أُنظر لسان العرب وغيره: «ملك».

وتملّك الشيء: مَلَكه قهراً[١].

اصطلاحاً:

إدخال شيءٍ في ملكه، أو جعل نفسه مالكاً للشيء.

وهذا بحاجة إلىٰ معرفة معنىٰ الملك، فنقول: اختلفت كلمات الفقهاء في بيان معنىٰ الملك والملكيّة:

١ ـ فقيل: الملكيّة نوع سلطنة.

وهذا ما يستفاد من كلمات الشيخ الأنصاري، حيث قال في رسالة قاعدة «من ملك»: «إنّ المراد بملك الشيء: السلطنة عليه فعلاً، فلا يشمل ملك الصغير لأمواله؛ لعدم السلطنة الفعليّة...»[٢].

والظاهر أنّ الهدف من ذكر القيد «فعلاً» لأجل توضيح «الملك» في قاعدة «من ملك» لا لمطلق الملك كما توهّم[٣]، وهو يتّضح من ذيل عبارته.

ويستفاد ذلك من السيّد اليزدي، حيث قال عند تفسير «الحقّ»: «سواء جعلناه إضافة ونسبة بين الطرفين، أم سلطنة كما في الملك»[٤].

(١) أُنظر لسان العرب وغيره: «ملك».

(٢) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ١٨٤، رسالة في قاعدة «من ملك».

(٣) أُنظر هدىٰ الطالب ١: ١١٣.

(٤) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٥٧.

وقال أيضاً عند بيان «الملكيّة»: «ويمكن أن يقال: إنّ الملكيّة هي نفس السلطنة الخاصّة، لا العُلقة الملزومة لها»[١].

ويظهر من بعض كلمات السيّد الخوئي ذلك، كما سيأتي.

٢ ـ وقيل: إنّ الملكيّة إضافة اعتباريّة يعتبرها الشارع أو العرف بين المالك والمملوك.

وهذا يظهر من الشيخ الأنصاري حيث قال بالنسبة إلىٰ المِلك أو المِلكيّة: «إنّها نسبة بين المالك والمملوك»[٢].

قال السيّد اليزدي مفسّراً العبارة: «ظاهره أنّه جعل المِلكيّة من مقولة الإضافة بدعوىٰ أنّها نسبة وعُلقة بين الطرفين ملزومة للسلطنة الفعليّة»[٣].

لكن علىٰ مبناه ـ أي الشيخ الأنصاري ـ من أنّ الأحكام الوضعيّة منتزعة من الأحكام التكليفيّة ينبغي أن يقال عنه: إنّ الملكيّة منتزعة من جواز تصرّف المالك في ملكه بأنواع التصرّفات، حتّىٰ المزيلة للملك، كالبيع والهبة والوقف والصدقة ونحوها.

وهو صريح كلام المحقّق الإصفهاني، حيث قال أوّلاً ما حاصله: أنّ الملكيّة الشرعيّة والعرفيّة

(١) المصدر المتقدّم: ٥٨.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٩.

(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للسيّد اليزدي): ٥٨.

اعتبار للإضافة[١].

ثمّ قال: «والتحقيق: أنّ اعتبار احتواء المالك بالمملوك وكون المملوك محوياً، أو إحاطة المالك بالمملوك وكون المملوك محاطاً، من اعتبار مقولة الإضافة»[٢].

وقال السيّد الخوئي: «ومعنىٰ الملكيّة: اعتبار إحاطة المالك بالمملوك».

لكنّه قال بعد ذلك مباشرة: «وعليه، فحقيقة الملكيّة إنّما هي السلطنة والإحاطة»[٣].

فجعل السلطنة والإحاطة بمعنىً واحد.

وقال الإمام الخميني: «والحقّ أنّها من الإضافة الاعتباريّة بوجهٍ بعيد، وإن شئت قلت: إنّها أقرب في الاعتبار إلىٰ الإضافة...»[٤].

٣ ـ وقيل: إنّ الملكيّة من مقولة الجِدَة.

والجِدَة تارةً يراد بها معناها الفلسفي، وهو كونها إحدىٰ المقولات العشر[٥] التي يراد بها الهيئة الحاصلة من إحاطة شيءٍ بشيءٍ، مثل التعمّم الذي هو هيئة حاصلة من إحاطة العمامة بالرأس، والتختّم الذي هو هيئة حاصلة من إحاطة الخاتم بالإصبع، ومثل التقمّص، والتسلّح ونحوها[١].

وأُخرىٰ يراد بها معنىً آخر، وهو الواجدية والوجدان[٢].

وقد وردت هذه المعاني الثلاثة في عبارات مقرّر أبحاث النائيني، حيث قال: «وحاصل الكلام: أنّ الملكيّة عبارة عن إضافة حاصلة بين المالك والمملوك، وهي عبارة أُخرىٰ عن الجدة، غاية الأمر أنّ الجدة الحقيقيّة والواجديّة الواقعيّة هي مخصوصة بمن له ملك السماوات والأرض، فإنّه هو الذي يقدر علىٰ الإيجاد والإعدام، فهو الواجد الحقيقي، والتعبير عن هذه الجدة بالإضافة الإشراقيّة يرجع إلىٰ هذا المعنىٰ».

ثمّ قال: «... ونظيره في المخلوقات واجديّة النفس للصور العلميّة، فإنّها توجد بنفس إنشاء النفس لها، وتنعدم في هذا الصقع بنفس إعدامها، فإحاطتنا بمنشئات أنفسنا نظير ملكية اللّٰه سبحانه وقدرته وعلمه».

ثمّ قال: «... وأمّا الجدة الاعتبارية فهي

---

(١) الحاشية علىٰ المكاسب (للإصفهاني) ١: ٣١.

(٢) الحاشية علىٰ المكاسب (للإصفهاني) ١: ٣١.

(٣) مصباح الفقاهة ٢: ٤٤.

(٤) كتاب البيع ١: ١٢.

(٥) قسّم الفلاسفة الكائنات إلىٰ جوهر ـ وهو الموجود لا في موضوع ـ والعرض، وهو الموجود في موضوع.

ثمّ قسّموا العرض إلىٰ مقولات تسعة، وهي: الكم، والكيف، والأين، والوضع، ومتىٰ، وأن يَفعل، وأن ينفعل، والملك ـ الجدة ـ، والإضافة.

الشواهد الربوبيّة: ٢٣، الإشراق الثاني عشر.

(١) أُنظر شرح المصطلحات الكلاميّة: «جدة» و«جوهر» و«عرض».

(٢) أُنظر: حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ٣٢، وهدىٰ الطالب ١: ١١٤، وفقه العقود ١: ٢٨.

أضعف من المرتبتين السابقتين، ولكن لها نحو تحقّق في عالم الاعتبار، وتكون منشأً للآثار، وبها تتبدّل الأموال...»[١].

ويبدو أنّ القول بكون الملكيّة هي الإضافة بين المالك والمملوك، هو الأوجه والأولىٰ بالقبول.

وأمّا السلطنة، فهي النتيجة الحاصلة من هذه الإضافة، فبعد تحقّق الإضافة بين الإنسان والشيء ـ التي هي الملكيّة ـ تحصل السلطنة للإنسان علىٰ الشيء المملوك.

الحاصل:

أنّ التملّك هو تحصيل هذه الإضافة التي يلازمها تسلّط المالك علىٰ الشيء المملوك والتصرّف فيه.

هذا وقد بقيت أُمور أُخرىٰ حول الملكيّة نحيلها إلىٰ مواضعها المناسبة لها.

الأحكام:

هناك أُمور عامّة حول الملكيّة نرىٰ من اللازم تناول أهمّها بالبحث، وهي:

ماهي أسباب التملّك؟

قال الإيرواني في حاشيته علىٰ المكاسب: «إعلم أنّ أُمّ الأسباب المُملّكة هي الحيازات، وكلّ ما عداها من الأسباب، فهي متفرّعة عليها واردة في موضوعها، لا أنّها أسباب في عرضها، فكلّ الأموال كانت أجنبيّة عن الأشخاص، وكانت نسبتها إلىٰ الكلّ نسبة واحدة، وبالحيازة صارت مرتبطة بالأشخاص، ووردت في سلطانها، وصارت مملوكة لها، فالحيازة هي السبب الوحيد في حدوث الملك، لا سبب سواها في مرتبتها. وأمّا سائر الأسباب، فهي أسباب في المرتبة اللاحقة»[١].

وأضاف السيّد الخوئي إلىٰ الحيازة سبباً آخر، وهو العمل، فالحيازة والعمل هما منشئان لجميع الملكيّات الاعتباريّة[٢].

ووافقه السيّد الصدر[٣] وإن خالفه في بعض الأمثلة.

ولمّا كان كلام السيّد الخوئي ـ حسب مصباح الفقاهة ـ محتوياً علىٰ أُصول المسائل التي نريد البحث عنها هنا، فنرىٰ من المستحسن أن ننقل كلامه مراعين فيه التوضيح والاختصار.

تقدّم أن ذكرنا: أنّ الملكيّة نوع إضافة بين الشيء ـ المال ـ ومالكه، وهذه الإضافة علىٰ نحوين:

الأوّل ـ إضافة ذاتيّة تكوينيّة.

---

(١) منية الطالب ١: ٩٣.

وقد نوقشت هذه النظريّة من قِبل بعض الفقهاء: أُنظر فقه العقود ١: ٢٨.

(١) حاشية المكاسب (للإيرواني) ٢: ١٣.

(٢) أُنظر مصباح الفقاهة ٢: ٤.

(٣) نقل عنه ذلك في فقه العقود ١: ٣٢.

الثاني ـ إضافة عرضيّة حاصلة بالأُمور الخارجيّة.

ثمّ، إنّ الإضافة العرضيّة تنقسم بدورها إلىٰ:

١ ـ إضافة عرضيّة أوّليّة.

٢ ـ وإضافة عرضيّة ثانوية.

ثمّ الأوّلية تنقسم أيضاً إلىٰ:

أ ـ إضافة عرضيّة أوّلية مستقلّة.

ب ـ إضافة عرضيّة أوّليّة تبعيّة.

والآن نقوم بدراسة كلٍّ قسم من هذه الأقسام:

١ ـ الإضافة الذاتيّة التكوينيّة:

ويقصد بها الإضافة الكائنة بين الإنسان ونفسه وعمله وذمّته، فإنّ الإنسان يملك نفسه وأعماله وذمّته، ملكيّة ذاتيّة، بمعنىٰ أنّ له السلطنة علىٰ التصرّف فيها بحكم الوجدان، والضرورة، والسيرة العقلائيّة، فله أن يؤجر نفسه ويبيع ما في ذمّته.

وهذه السيرة غير مردوعة من قبل الشارع، نعم ربّما ورد المنع عن ذلك في موارد خاصّة، كأن يُتلف نفسه، أو يوجر نفسه لعملٍ محرّمٍ ونحو ذلك من التصرّفات المنهيّ عنها شرعاً.

٢ ـ الإضافة العرضيّة الأوّليّة المستقلّة:

وهذه الإضافة تحصل بسبب الحيازة، أو بالعمل، أو مشتركاً.

مثال الحيازة فقط، كمن ملك الطير أو السمك بواسطة الاصطياد الذي هو من أفراد الحيازة، أو حاز الخشب من الغابة، أو الماء من النهر، ونحو ذلك.

ومثال العمل فقط، أن يعمل عملاً بعوضٍ كأن يوجر نفسه مثلاً، فنفس عمل الإنسان مملوك له بالإضافة الذاتيّة، وأمّا ما يحصله بواسطة العمل، فهو مملوك له بالإضافة العرضيّة.

وأمّا مثال الاشتراك، فهو كمن حاز الخشب من الغابة، ثمّ صنعه سريراً، فالحائز يملك الخشب بالحيازة، ويملك العمل الذي قام به في الخشب وبه صار سريراً، ونتيجة ملكيّته لهما هي أنّه صار يملك قيمة الخشب وقيمة العمل، الذي يكوّن مجموعهما قيمة السرير[1].

لكن أورد عليه السيّد الصدر: بأنّ سريرية السرير تملك في نظر العقلاء تبعاً لتملّك المادّة، ولذا لو حاز خشباً ثمّ صنع شخص آخر منه سريراً من دون إذنه، كان كمن لو صنع هو سريراً، بل إنّ ملكية السريرية تندك في ملكيّة المادّة ولا تُرىٰ

---

(١) بالبيان المتقدّم يرتفع ما أُورد علىٰ السيّد الخوئي ـ في فقه العقود ١: ٣٠ ـ ٣١ ـ من توهّم كون الملكيّة متفرّعة علىٰ الماليّة وهو باطل، فإنّ الكلام في حصول الملكيّة، ويكون ذكر القيمة لبيان كيفيّة تفكيك ملكيّة المادّة عن ملكيّة العمل.

عرفاً ملكيّة خاصّة للسريرية[١].

وفـصّل هـو ـ أي السيّد الصدر ـ بين المنقولات وغيرها، فقال: إنّ الملكيّة تحصل في المنقولات بالحيازة، وفي غير المنقولات بالعمل، كتملّك الأرض بالزراعة والإعمار[٢].

٣ ـ الإضافة العرضيّة الأوّليّة التبعيّة:

وهي الإضافة الحاصلة بين الإنسان ونتائج ما ملكه بالإضافة العرضيّة الأوّليّة المستقلّة؛ كملكيّته للبيض الذي هو نتيجة للطير الذي ملكه بالحيازة مثلاً، أو ملكيّته للثمر الذي هو نتيجة الشجر الذي ملكه بالحيازة، وهكذا.

٤ ـ الإضافة العرضيّة الثانوية:

والمراد بها الإضافة المقابلة للإضافة الأوّلية، وهي علىٰ قسمين: قهريّة واختياريّة.

أ ـ الإضافة العرضيّة الثانويّة القهريّة:

وهي الإضافة الحاصلة بين الإنسان وما يملكه بصورة قهريّة، مثل:

ـ الإرث: فإنّ الوارث يملك المال الموروث قهراً، وتتبدّل الإضافة بين المورِّث والمال الموروث إلىٰ الوارث والمال الموروث، فيصبح الوارث مالكاً للمال قهراً.

ـ الوقف: تتبدّل الإضافة بين المالك والمال الموقوف بعد الوقف، وتكون بين الموقوف عليه والمال الموقوف بصورة قهريّة.

ـ الوصيّة: بناءً علىٰ كونها إيقاعاً، فهي تتضمّن إخراج المال الموصىٰ به من ملك المالك وإدخاله في ملك الموصىٰ له قهراً.

وأمّا بناءً علىٰ كونها عقداً، فيكون دخوله في ملكه اختياريّاً؛ لأنّه يحتاج إلىٰ القبول، فيصبح اختياريّاً.

هذه أهمّ الأسباب القهريّة للتملّك. وهناك أسباب أُخرىٰ ربّما يكون سببيّتها القهريّة للتملّك محلّاً للكلام، من قبيل:

ـ الالتقاط علىٰ بعض الفروض والآراء.

ـ الطلاق قبل الدخول حيث يسترجع الزوج نصف المهر لو كان دفعه للزوجة، بل ولو لم يدفعه؛ لأنّه يدفع نصفه عندئذٍ.

ب ـ الإضافة العرضيّة الثانويّة الاختياريّة:

وهي الإضافة الحاصلة بين الإنسان وما يملكه بصورةٍ اختياريّة.

وأسباب هذه الإضافة تتمثّل في العقود غالباً، مثل: البيع، والإجارة، والهبة، والصلح، والمزارعة، والمساقاة، والنكاح، ونحوها من العقود التي تنتج التمليك بصورة اختياريّة بين المتعاقدين.

---

(١) إنّ هذا الاندكاك إنّما هو بالنظر العرفي المسامحي، وأمّا عند الدقّة، فيمكن التفكيك بين الملكيّتين من دون لحاظ مسألة الماليّة، فإنّ آلات اللّهو والقمار إذا كُسرت من باب النهي عن المنكر لايخرج رضاضها من ملكيّة مالكها، وإن لم يكن لها قيمة عند العرف، أو كانت قيمتها قليلة.

(٢) أُنظر فقه العقود ١: ٣٢.

شروط التملّك:

ليس للتملّك إلّا شرطان أساسيّان، وهما:

ـ وجود المقتضي للتملّك، الذي يعبّر عنه بالأهليّة للتملّك.

ـ وعدم وجود المانع منه.

وفيما يلي نبحث عنهما بالمقدار الميسور:

الشرط الأوّل ـ الأهليّة للتملّك:

القدر المتيقّن من المخلوقات التي لها أهليّة التملّك هو الإنسان، فالإنسان منذ نشوئه وهو حمل له أهليّة التملّك، ولذلك يصحّ أن يقع وارثاً فيملك ما ورثه من مورّثه، كما هو قابل لأن يهدىٰ إليه المال، أو يوصىٰ له بمال، أو يُقَرَّ له به، وهكذا.

نعم، تكون ملكيّته في هذه الموارد ملكيّة متزلزلة غير مستقرّة، فإن تولّد حيّاً فتصبح الملكيّة عندئذٍ مستقرّة، وإن مات بعد تولّده بلحظات.

راجع: أهليّة.

أمّا غير الإنسان، فلا أهليّة له للتملّك إجمالاً.

نعم، وقع البحث عن قابليّة تملّك بعض الموارد، من قبيل الجهة.

وتوضيح ذلك: أنّ دائرة المالكيّة لدىٰ العقلاء أصبحت بالتدريج أوسع بكثير من دائرة الأشخاص من بني آدم، وشملت الأعيان الخارجيّة من ناحية. وعناوين عامّة تشير إلىٰ طائفةٍ من الناس من ناحيةٍ أُخرىٰ، وأخيراً عناوين معنويّة واعتباريّة بحتة من ناحيةٍ ثالثةٍ.

والشريعة الإسلاميّة بنت نظرتها عن المالكيّة منذ البدء علىٰ هذا المعنىٰ الواسع الشامل لكلٍّ هذه الأقسام.

فمثال الأوّل: المسجد ونحوه من أماكن العبادة، والمرافق العامّة التي تمتلك أموالاً عن طريق الوقف وغيره، ويكون المتصرّف فيها وليّ أمرها.

ومثال الثاني: الزكاة التي هي ملك الفقراء مثلاً.

ومثال الثالث: الدولة أو منصب الإمامة المالك للأنفال وغيرها.

الشخصيّات الحقوقيّة في الفقه الوضعي:

وردت في الفقه الوضعي عناوين عديدة من الشخصيّات الحقوقيّة، من قبيل: المؤسّسات والجمعيّات والشركات.

وحاجة المؤسّسات والجمعيّات إلىٰ افتراض ذمم وديون وممتلكات واضحة؛ لأنّ أهدافها وأغراضها ومصاريفها تختلف عن الهدف والغرض والمصرف الشخصي لأيٍّ فردٍ من الأفراد القائمين بها.

وأمّا الشركات، فهي علىٰ قسمين:

ـ شركات عادية، وحقيقتها هم الأفراد الذين شكّلوا الشركة من دون أن تكون للشركة

شخصيّة معنويّة، ولا ذمّة واحدة.

ـ وشركات قانونيّة لها شخصيّة حقوقيّة واحدة قابلة لأهليّة الدائنيّة والمدينيّة.

الشخصيّات الحقوقيّة في الفقه الإسلامي:

لا إشكال في اعتراف الفقه الإسلامي ببعض الموارد من الشخصيّات الحقوقيّة، كالتي تقدّم ذكرها أوّل البحث، من قبيل:

عنوان الفقراء في الزكاة، وعنوان الموقوف عليهم بالوقف العام، وعنوان الإمامة ـ أو الدولة ـ وعنوان المسلمين في ملكيّتهم للأراضي الخراجيّة، ونحو ذلك.

وإنّما الكلام في ثبوت الأهليّة لتملّك الشخصيّات الحقوقيّة من قبيل المؤسّسات والجمعيّات والشركات ونحوها، فهل يعترف الفقه الإسلامي بثبوت أهليّة التملّك لها أم لا؟

وربّما جُعل عنوان «الدولة» مع فرض عدم اتّحاده مع عنوان «الإمامة» من هذا القبيل، ولذلك ذهب بعضهم[1] إلىٰ عدم أهليّة الدولة للتملّك[2].

وهذا البحث وإن كان جديراً بالاهتمام به؛ لكنّا غير قادرين فعلاً علىٰ التوسّع فيه؛ لقلّة المصادر اللازمة لهذا الموضوع عندنا وعدم تطرّق الفقهاء لذلك عادةً إلّا النادر منهم[1].

الشرط الثاني للتملّك ـ عدم المانع منه:

هناك عدّة موانع للتملّك نشير إليها إجمالاً، وهي:

١ ـ الموت:

إذا مات الإنسان انقطعت الإضافة والعُلقة التي كانت بينه وبين أمواله، وانتقلت إلىٰ الوارث.

هذا بالنسبة إلىٰ الأموال الموجودة حال الموت.

وأمّا بالنسبة إلىٰ المستقبل، فهل يملك شيئاً أم لا؟ فيه تفصيل، فنقول:

المعروف بين الفقهاء أنّه لا يكون الميّت قابلاً للتملّك إلّا أرش الجناية عليه حال موته، فقد ذكروا أنّ في قطع رأسه مئة دينار، وهذا لا ينتقل إلىٰ الورثة مع سائر الأموال، بل يبقىٰ ملكاً للميّت وينبغي صرفه في موارد الخير بنيّته[2].

٢ ـ الارتداد:

إذا كان الارتداد عن فطرة، زالت أموال المرتدّ عن ملكه وانتقلت إلىٰ ورثته بعد إخراج الديون والحقوق الواجبة عليه.

وأمّا ما يكتسبه بعد الارتداد ـ بالحيازة

(١) كالسيّد الخوئي ومن تابعه، كما هو المعروف عنه. أُنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٤٠٧، المصارف والبنوك، المسألة ٤، وللتبريزي ١: ٤٢٠، وللسيستاني ١: ٤٣٢، وللوحيد ٢: ٤٦٠، وغيرها.

(٢) ما ذكرناه تحت عنوان أهليّة التملّك مقتبس من كتاب فقه العقود ١: ٧٨ ـ ٨٢.

(١) راجع المصدر المتقدّم ١: ٧٨ ـ ١٠٦.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٣: ٣٨٤.

والاحتطاب وإجارة نفسه والاتّهاب ونحو ذلك ـ فهل يدخل في ملكه أم لا؟

ذكرنا فيه أقوالاً أربعة في عنوان «ارتداد / أموال المرتد».

٣ ـ المنع من التصرّف:

من الشروط العامّة لصحّة العقود ـ سواء كانت مملّكة أم لا ـ أن يكون المتعاقدان غير ممنوعين من التصرّف كالصبي والمجنون والسفيه كلّ ذلك إجمالاً[1].

والمقصود، كونهم ممنوعين من التملّك الاختياري، لا القهري؛ لأنّ القهري يمكن ثبوته للجنين أيضاً فضلاً عن الصبي.

٤ ـ المنع من التملّك في موارد خاصّة:

منعت الشريعة من تملّك بعض الأشياء، مثل الخمر والخنزير وسائر الأعيان النجسة إذا لم يتصوّر لها منفعة عقلائيّة محلّلة إجمالاً.

ولا فرق في هذه الممنوعيّة بين تملّكها بالأسباب القهريّة أو الاختياريّة، بل سلبت الشريعة ماليّة هذه الأشياء رأساً.

نعم، لو صنع المسلم خمراً، فيكون له حقّ الاختصاص، ولا يحقّ لأحدٍ اغتصابه منه.

ويدخل تحت هذا الإطار تملّك الأوقاف العامّة والمشاعر، كالمساجد ومحالّ العبادة، والمشتركات كالطرق العامّة والمعابر ونحوها.

ولبعض هذه الموارد استثناءات وأبحاث يوكل البحث عنها إلىٰ مواطنها الأصليّة، كما أنّنا سوف نبحث عن الملكيّة بجميع شؤونها في عنوان «ملكيّة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

متعلّق التملّك:

المراد من متعلّق التملّك هو محلّه، والذي يجري فيه التمليك والتملّك.

وهو ـ أي متعلّق التمليك ـ إمّا أن يكون عيناً، أو منفعة، أو انتفاعاً.

فالعين، مثل الدار والفرس والكتاب والأرض ونحو ذلك.

والمنفعة، مثل سكنىٰ الدار وركوب الفرس.

فالذي استأجر الدار أو الفرس، يجوز له إجارة هذه المنفعة لغيره إذا لم يشترط عليه الموجر المباشرة في الانتفاع.

والانتفاع مثل سكنىٰ الدار الموقوفة، أو ركوب الفرس الموقوف مثلاً، فيجوز للمنتفع الذي يشمله الوقف أن ينتفع به، ولا يجوز دفعه لغيره لينتفع به.

راجع للتفصيل عنوان «انتفاع».

تمليك

لغـــة:

مصدر تملّك، وملّكه الشيءَ تمليكاً: جعله

---

(١) راجع تفصيل ذلك في عنوان «بيع / شروط المتعاقدين» في المجلّد ٧: ١٨٦.

ملكاً له[1].

اصطلاحاً:

جعل شيءٍ ملكاً لشخصٍ آخر. وقد مضىٰ معنىٰ «المِلك» في عنوان «تملّك».

الأحـكام:

الحكم التكليفي للتمليك:

الأصل في التمليك والتملّك هو الإباحة إلّا ما قام الدليل علىٰ تحريمه، كالموارد التي قدّمناها في عنوان «تملّك»، فالخمر والخنزير والأعيان النجسة لايجوز تملّكها ولا تمليكها إلّا ما استثني، ومثلها الأوقاف العامّة، والمشتركات، والمشاعر ونحوها.

ويدخل تحت هذا الإطار تمليك الشيء بشرط صرفه في الحرام كتمليك العنب بشرط صنعه خمراً، وتمليك البيت ـ عيناً أو انتفاعاً ـ بشرط استخدامه في الحرام، ونحو ذلك.

وقد جمعت هذه الأُمور الممنوعة في بحث المكاسب المحرّمة، وذكرنا خلاصتها في عنوان «اكتساب».

الشرائط العامّة للتمليك:

تشترط في التمليك الصحيح أُمور ثلاثة:

أوّلاً ـ أهليّة المملِّك:

يجب أن يكون المملِّك أهلاً للتمليك، فلا يصحّ تمليك الصبي ماله لغيره، ولا المجنون، ولا السفيه، ولا المفلّس، ولا المُكرَه؛ لأنّ هؤلاء ليس لهم أهليّة التمليك، نعم يصحّ للوليّ ـ مع مراعاة الغبطة ـ أن يملّك مال الصبي لغيره، سواء كان تمليكاً بعوضٍ أم بغيره.

ثانياً ـ أهليّة المملَّك:

إذا كان سبب التمليك قهريّاً، فلا يشترط فيه إلّا كونه إنساناً ولو حملاً.

وأمّا إذا كان اختياريّاً، فإن كان عقد معاوضة فاللازم أن يكون المملَّك جائز التصرّف ـ أي عاقلاً بالغاً رشيداً ـ مختاراً.

نعم، يمكن أن يكون الوليّ قائماً مقام فاقد الأهليّة في قبول التمليك.

وإن لم يكن عقد معاوضة، بل كان عقداً تمليكيّاً غير معاوضي كالهبة ـ بناءً علىٰ اشتراط القبول فيها ـ فيكفي قبول الوليّ أو الوصيّ في حصول التمليك.

وكذا لو كان إيقاعاً، مثل الوصيّة التمليكيّة إذا لم نقل بكونها عقداً.

ثالثاً ـ عدم المانع:

ويشترط مضافاً إلىٰ أهليّة المملِّك والمملَّك أن لايوجد مانع من التمليك والتملّك.

وقد تقدّم الكلام عن الموانع في عنوان

---

(١) أُنظر الصحاح: «ملك».

«تملّك» فراجع[١].

أسباب التمليك:

تقدّم الكلام عن أسباب التمليك تحت عنوان «أسباب / أسباب التمليك»، كما تقدّم الكلام عنها بنحوٍ آخر في العنوان السابق أي «تملّك»، فليراجع.

محلّ التمليك ومتعلّقه:

محلّ التمليك هو محلّ التملّك نفسه، وقد تقدّم بيانه في عنوان «تملّك».

تمندل

راجع: تنشيف.

تموّل

لغـــة:

من تموّل: إذا صار ذا مال، ونقل الفيّومي عن الأزهري: أنّ قول الفقهاء: ما يتموّل، أي ما يعدّ مالاً في العرف[٢].

اصطلاحاً:

هو المعنىٰ الذي نقله الأزهري عن الفقهاء.

(١) ويضاف إلىٰ ذلك: تملّك المحرِم صيد الحرَم، وتملّك الكافر المصحفَ والعبدَ المسلم علىٰ كلام فيهما.

(٢) أنظر المصباح المنير: «مول».

سيأتي البحث عنه في العنوانين «مال» و «ماليّة».

تمويه

لغـــة:

مصدر موّهت الشيء: إذا طليته بفضّة أو ذهب، وليس هو منهما. ومنه التمويه بمعنىٰ التلبيس، وقولٌ مموَّهٌ، أي مزيَّن بصورة الحقّ، وهو باطل[١].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحكام:

إنّ متعلّق التمويه تارةً يكون هو الكلام، وأُخرىٰ الآنية، وثالثة اللباس. ويختلف الحكم باختلافها.

أوّلاً ـ تمويه الكلام:

حكم تمويه الكلام حكم التدليس فيه، فإذا استلزم إبطال حقٍّ أو إحقاق باطلٍ، أو تضييع حقٍّ فهو حرام، خاصّة إذا استلزم إضلال الناس وانحرافهم عن الحقّ.

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «موه».

وأمّا إذا لم يستلزم ذلك، فهو بحكم الكذب، وتترتّب عليه أحكامه.

ثانياً ـ تمويه الآنية بالذهب والفضّة:

تقدّم الكلام عن الآنية المموّهة بالذهب والفضّة، وقلنا: إنّ المشهور هو عدم حرمة استعمالها إلّا إذا كان الذهب أو الفضّة قابلاً للإنفصال عن الآنية فيحرم.

راجع: «آنية / الآنية المموّهة».

وإذا لم يحرم استعمالها في الأكل والشرب لم يحرم سائر التصرّفات والتقلّبات فيها كالبيع والشراء والاقتناء ونحوها.

حكم آنية الذهب والفضّة المموّهين بغيرهما:

لو موّه آنية الذهب والفضّة بغيرهما كالنحاس، أو الصُّفر، أو الرصاص، أو غيرها، قيل: يحرم استعمالها كما لو لم يُموَّها؛ لصدق استعمال آنية الذهب والفضّة.

قال العلّامة في المنتهىٰ: «لو اتّخذ إناءً من ذهب أو فضّة وموّهه بنحاسٍ أو رصاصٍ حرم استعماله؛ لوجود المنهيّ عنه»[١].

وقال الشهيد الأوّل: «ولو موّههما بغيرهما حرم؛ لأنّهما منهما»[٢].

(١) المنتهىٰ ٣: ٣٢٧.

(٢) الذكرىٰ ١: ١٤٩.

وهكذا قال غيرهما[١].

ثالثاً ـ لبس الثياب المموّهة بالذهب والفضّة:

لبس هذه الثياب تارةً يكون في الصلاة وأُخرىٰ في غيرها:

١ ـ لبس الثياب المموّهة في الصلاة:

اختلفوا في جواز الصلاة في الثياب المموّهة وعدمه علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ البطلان:

ذهب أكثر الفقهاء إلىٰ بطلان الصلاة في الثوب المموّه بالذهب[٢].

القول الثاني ـ عدم البطلان:

اختاره جماعة من المتقدّمين[٣]، وجماعة من المتأخّرين[٤]، وتردّد فيه المحقّق والعلّامة

(١) أُنظر: روض الجنان ١: ٤٥٨، والذخيرة: ١٧٤.

(٢) أُنظر أقوال هؤلاء الفقهاء في: كشف اللثام ٣: ١٩٦ ـ ١٩٧، ومفتاح الكرامة ٢: ١٣٤ ـ ١٣٥، والجواهر ٨: ١١٢ ـ ١١٣.

(٣) أُنظر: الكافي في الفقه: ١٤٠، والوسيلة: ٣٦٨، وإشارة السبق: ٨٤، والغنية: ٦٦.

(٤) أُنظر: تعليقات السادة: الحكيم والخوئي والخميني علىٰ العروة الوثقىٰ ٢: ٣٤١ / شرائط لباس المصلّي، المسألة ٢٠، وانظر منهاج الصالحين وتحرير الوسيلة في الموضوع نفسه.

الحلّيان ـ في بعض كتبهما[١] ـ وغيرهما[٢].

٢ ـ لبس الثياب المموّهة في غير الصلاة:

قلّما تعرّض له الفقهاء، واختلف المتعرّضون له علىٰ قولين أيضاً:

القول الأوّل ـ التحريم:

الظاهر من الشيخ في المبسوط[٣] تحريم ذلك، وصرّح به العلّامة في النهاية[٤]، والشهيد الأوّل في الذكرىٰ[٥].

القول الثاني ـ عدم التحريم:

وهو الظاهر من السادة: الحكيم والخوئي والخميني[٦].

(١) أُنظر: المعتبر: ١٥٢، حيث تردّد في بطلان الصلاة مع لبس خاتم من الذهب، ثمّ قوّىٰ صحّته، ولم يتطرّق للثوب المموّه بالذهب.

والمنتهىٰ ٤: ٢٣١، حيث تردّد في بطلان الصلاة مع لبس الثوب المموّه بالذهب إذا لم يكن ساتراً.

واشترك العلّامة مع المشهور في القول بالبطلان في بعض كتبه الأُخرىٰ.

(٢) أُنظر الجواهر ٨: ١١٠، فإنّ مجموع كلامه لا يخلو من التردّد والإشكال في المسألة.

(٣) أُنظر المبسوط ١: ١٦٨.

(٤) أُنظر: نهاية الإحكام ١: ٣٧٧ و ٢: ٣٤٥.

(٥) أُنظر الذكرىٰ ٣: ٤٨.

(٦) أُنظر تعليقهم علىٰ العروة كما تقدّم في الهامش رقم ٤ في الصفحة المتقدّمة من العمود الثاني.

حكم التختّم بالمموّه بالذهب:

اختلف الفقهاء في حكم التختّم بالمموّه بالذهب علىٰ أقوال ثلاثة: التحريم، والكراهة، والجواز. تقدّم ذكر القائلين بها في عنوان «تختّم».

حكم افتراش الفراش المنسوج أو المموّه بالذهب:

قال العلّامة في التحرير: «تبطل الصلاة في خاتم ذهب، وكذا المنطقة، والثوب المنسوج بالذهب والمموّه به للرجال خاصّة، وهل يجوز افتراشه؟ فيه إشكال، أقربه التحريم...»[١].

ولكن قال في المنتهىٰ: «هل يجوز افتراش الثوب المنسوج بالذهب أو المموّه به؟ فيه تردّد، أقربه الجواز»[٢].

وفي رواية علي بن جعفر[٣]، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام: «قال: سألته عن السرج واللجام فيه الفضّة، أيركب به؟ قال: إن كان مموّهاً لايقدر علىٰ نزعه فلا بأس، وإلّا فلا يركب»[٤].

والرواية وإن وردت في الفضّة، ولكن وحدة الملاك بين الذهب والفضّة ـ إلّا في التختّم بالفضّة ـ

(١) التحرير ١: ١٩٧.

(٢) المنتهىٰ ٤: ٢٣٢.

(٣) وصفت بالصحيحة. أُنظر: الكفاية ١: ٧٤، والحدائق ٥: ٥١٤.

(٤) الوسائل ٣: ٥١١، الباب ٦٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

يوجب الاشتراك في الحكم، بل أولوية الذهب بالتحريم، إلّا على القول بعدم إمكان معرفة ملاك الحكم.

حكم بيع المموّه بالذهب والفضّة:

يحرم تكليفاً بيع المموّه بالذهب أو الفضّة أو كليهما بعنوان أنّه ذهب أو فضّة؛ لأنّه من مصاديق الغِش وهو محرّم[1].

وأمّا من حيث الحكم الوضعي ـ الصحّة والفساد ـ فهذا النوع من الغِشّ الحرام الذي يستلزم اختلاف المبيع واقعاً مع ما هو المسلّم إلى المشتري، محكوم بفساده، لاختلاف المقبوض مع المبيع جوهراً وحقيقة[2].

تميمة

راجع: تعويذ و تداوي.

(١) أنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٨٠، والمصادر الآتية.

(٢) أنظر: منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ٢: ١٣ / المكاسب المحرّمة، المسألة ٢، والمسألة ١٧، ومنهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٨ المسألة ٢٦ و٢٧، وللشيخ التبريزي ٢: ١٣، المسألة ٢٦ و٢٧، وللشيخ الوحيد ٣: ١٣ ـ ١٤، المسألة ٢٦ و٢٧، وللسيّد السيستاني ٢: ١٥، المسألة ٣٠.

تمييز

لغة:

مصدر ميّز، بمعنى فرّق وفرّز وفصّل وعزل، تقول: ميّزتُ الشيء تمييزاً، أي فصلته وعزلته عن غيره[1].

ومنه قوله تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[2]، و ﴿وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾[3].

اصطلاحاً:

أُريد به المعنى اللغوي نفسه، لكن قد يختلف مورد التمييز أو متعلّقه، ونحن نشير إلى نماذج من ذلك، وهي:

ـ مرحلة التمييز: وهي إحدى المراحل التي يمرّ بها الإنسان من حيث الأهليّة، فتقع هذه المرحلة قبل مرحلة البلوغ، التي تتمّ فيه أهليّة الإنسان من حيث الإلزام والالتزام.

ففي مرحلة التمييز يصبح الطفل مميّزاً بين ما ينفعه وما يضرّه، والسنّ التي يصل إليها الطفل إلى هذه المرحلة تسمّى سنّ التمييز، وتترتّب عليها أحكام، قد تقدّم الكلام عنها في عنوان «أهليّة»، وتقدّم بعضها في عنوان «إسلام»، ويأتي بعضها

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، وغيرهما: «ميز».

(٢) الأنفال: ٣٧.

(٣) يس: ٥٩.

الآخر في مواطن أُخرىٰ.

ـ تمييز المرأة دم الحيض بالصفات إذا كان مشتبهاً بالاستحاضة[١].

ـ التمييز في النيّة، وهو أن يشخّص الفعل المنويّ إذا كان مشتركاً، مثل صلاة الظهر، وصلاة العصر، وصلاة الجمعة، ونحو ذلك[٢]. وفيه بحث موكول إلىٰ عنوان «نيّة».

ـ وموارد متفرّقة أُخرىٰ يكون التمييز فيها متعلّقاً للحكم، من قبيل:

تمييز صاحب المصيبة عن غيره[٣].

تمييز الزوج والزوجة في عقد النكاح[٤].

تمييز الأرض التي يراد إحياؤها بحائط ونحوه[٥].

حصول الشركة القهريّة باختلاط الأموال مع عدم إمكان التمييز بينها[٦].

القسمة تمييز بين الحقّين أو الحقوق[٧].

(١) أُنظر: الجواهر ٣: ١٣٧ ـ ١٤٠، والمستمسك ٣: ١٦٨ ـ ١٧٣.

(٢) أُنظر الجواهر وغيره عند الكلام عن النيّة في الصلاة وغيرها.

(٣) أُنظر العنوان: «تشييع» من الموسوعة.

(٤) أُنظر الجواهر ٢٩: ١٥٣ و١٥٦ و١٥٧.

(٥) أُنظر العنوانين: «إحياء» و«تحجير» في الموسوعة.

(٦) أُنظر الجواهر ٢٦: ٢٩٢ ـ ٢٩٣، و٢٧: ١٦٠.

(٧) أُنظر الجواهر ٤٠: ٣٣٠ و٣٢٧، و٣٥٤ و٣٦٠ و... .

تمييز الحقوق المشتركة غير المعلومة في الظاهر بالقرعة[١].

تمييز العين المبيعة أو المستأجرة عن غيرها[٢].

ونحو هذه الأُمور، وهي كثيرة يراجع للبحث عنها مواطنها الأصليّة.

تنابز

لغـــة:

تفاعلٌ من نَبَزه، أي لقّبه، فالتنابز هو التداعي بالألقاب، ومصدره «النَّبْز» والإسم منه: «النَّبَز» بمعنىٰ اللقب[٣].

ونقل الشيخ الطوسي عن أبي عبيدة: أنّ «الإنباز والإلقاب واحد، فالنبز: القذف باللقب»[٤].

وقال الزمخشري: «التنابز بالألقاب: التداعي بها، تفاعل من نبزه... ويقال: النَّبز والنَّزب

(١) أُنظر الجواهر ٤٠: ٣٣٠.

(٢) أُنظر: الجواهر ٢٢: ٢٣٦ و٤١٧، و٢٧: ٢٠٥.

(٣) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، ولسان العرب: «نبز».

(٤) التبيان في تفسير القرآن ٩: ٣٤٩، في تفسير الآية ١١ من سورة الحجرات.

لقب السوء...»[١].

اصطلاحاً:

التداعي بالألقاب التي يستكرهها الملقَّب بها.

الأحـكام:

الحكم التكليفي للتنابز:

يحرم التنابز بالألقاب بنصّ القرآن الكـريم مضافاً إلىٰ السنّة.

ـ أمّا القرآن، ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾[٢].

ـ وأمّا السنّة، فقد قال السيّد الخوئي: «قد دلّت الروايات المتواترة علىٰ حرمة إيذاء المؤمن وإهانته وسبّه، وعلىٰ حرمة التنابز بالألقاب، وعلىٰ حرمة تعيير المؤمن بصدور معصية منه، فضلاً عن غير المعصية»[١].

استحباب التكنّي في الصغر للمنع من النّبز:

عن معمّر بن خيثم [خثيم]، قال: «قال لي أبو جعفر عليه السلام: ما تكنّىٰ؟ قلت: ما اكتنيت بعدُ، ومالي من ولد ولا امرأة ولا جارية، قال: فما يمنعك من ذلك؟ قال: قلت: حديث بلغنا عن علي عليه السلام، قال: من اكتنىٰ وليس له أهل فهو أبو جُعر، فقال أبو جعفر عليه السلام: شوه! ليس هذا من حديث عليٍّ عليه السلام، إنّا لنكنّي أولادنا في صِغرهم مخافة النَّبز أن يلحق بهم»[٢].

واستناداً إلىٰ هذه الرواية أفتىٰ كثير من الفقهاء باستحباب التكنّي. قال صاحب الجواهر ـ في سنن الولادة ـ مازجاً كلامه مع كلام المحقّق الحلّي: «والسادس: أن يكنّيه، أي المولود، ذكراً كان أو أُنثىٰ مع الإسم... مخافة النّبز، وهو لقب السوء...»[٣].

ثمّ ذكر ذيل الرواية المتقدّمة.

---

(١) الكشاف ٣: ٥٦٦ في تفسير الآية المتقدّمة.

أحتمِل ـ والله العالم ـ أنّ النَّبْز والنَّبذ متقاربان، فالنَّبْذ ـ كما قال اللغويون في تفسيره ـ هو الرمي والطرح مقروناً مع شيءٍ من التحقير، وهذا المعنىٰ مستبطن في النبز، فكأنّ النابز يرمي المنبوز بلقب مقروناً بالإهانة.

وكنت متحفّظاً من إبداء هذا الاحتمال؛ لعدم العثور عليه في كلماتهم، ولكن لمّا رأيت عبارة الشيخ الطوسي شجّعتني بإبداء هذا الاحتمال؛ لأنّ القذف والرمي متقاربان في المعنىٰ.

(٢) الحجرات: ١١.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٣٣٠، وانظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٢٨.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٩٧، الباب ٢٧ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(٣) الجواهر ٣١: ٢٥٤، وانظر: التحرير ٤: ٦، والمسالك ٨: ٣٩٧، والكفاية ٢: ٢٨٣، وكشف اللثام ٧: ٥٢٦، والحدائق ٢٥: ٤١، والرياض ١٠: ٥٠٥، وغيرها.

عقوبة التنابز بالألقاب:

إذا كان التنابز مشتملاً علىٰ ما يوجب القذف فعقوبته عقوبة القذف، وهو الحدّ ثمانون جلدة.

وأمّا إذا لم يصل إلىٰ ذلك الحدّ، فعقوبته التعزير بما يراه الحاكم صلاحاً.

مثال الأوّل: أن يقول: يا زاني، أو يا ملوط، أو يا ابن الزانية، ونحو ذلك.

مثال الثاني: أن يقول: يا قوّاد، أو يا ديّوث، أو يا فاسق.

هذا إذا كان التنابز بين أهل الإسلام.

وأمّا اذا كان التنابز بين أهل الذمّة أنفسهم، فلا يعاقبون عليها، إلّا مع خوف الفتنة من عدم عقوبتهم.

راجع للتفصيل، العناوين: أهل الذمّة، واستهزاء، وتعزير، وتعيير، خاصّة العنوان الأخير، لاشتراك أكثر الأبحاث بينه وبين التنابز بالألقاب.

تنازع

لغـــة:

مصدر تنازَعَ، وهو من النَّزْع بمعنىٰ الجذب والقلع، تقول: نزعت الشيءَ من موضعه: قلعته منه[1].

(١) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير: «نزع».

ومنه حالة النَّزْع، وهي حالة الاحتضار، التي تُنتزع النفس من البدن وتفارقه منه[1].

فالتنازع هو التجاذب الذي يحصل عند التخاصم والنزاع، ولذلك أُطلق التنازع علىٰ التخاصم، ومنه: نازعته. في كذا، أي خاصمته فيه[2].

اصطلاحاً:

ليس فيه للفقهاء اصطلاح حادث، وإنّما يراد به المعنىٰ اللغوي حيث يطلق.

الأحـكام:

الحكم التكليفي للتنازع:

لا إشكال في مذموميّة أصل التنازع شرعاً وعقلاً وعقلائياً. وإنّما تختلف درجة هذه المذموميّة باختلاف متعلّق التنازع ومورده، فقد يكون مكروهاً، وقد يكون حراماً.

وربّما يكون كذلك من طرف واحد، ومباحاً من الطرف الآخر، بل قد يكون واجباً إذا توقّف عليه إحقاق حقٍّ أو إبطال باطل.

أسباب التنازع:

أسباب التنازع بين الناس لا تخلو غالباً من

(١) أُنظر المصباح المنير: «نزع».

(٢) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش الأوّل من العمود الأوّل.

الأُمور التالية:

أوّلاً ـ الأُمور الاعتقاديّة:

إنّ كثيراً من النزاعات الموجودة بين الناس منشؤها الاختلاف في المعتقدات، سواء كانت معتقدات دينيّة ـ كما هو الأغلب ـ أو غير دينيّة، كالمعتقدات المادّية والإلحاديّة، أو الحزبيّة مع غضّ النظر عن مسألة الدِّين.

ثانياً ـ الأُمور الماليّة:

كالاختلاف في المواريث والدّيون والعقود الماليّة، كالبيع، والإجارة، والوصيّة، والوقف، ونحوها.

ثالثاً ـ الأُمور الحقّيّة:

مثل الاختلاف في حقوق الزّوجين، وحقّ الاستطراق، وحقّ الارتفاق في الأُمور المشتركة، وحقّ الانتفاع من الأوقاف وخاصّة العامّة منها.

مضافاً إلىٰ الحقوق الدوليّة.

رابعاً ـ الأُمور الجنائيّة:

الأُمور الجنائيّة تارةً تكون منشأً للنزاعات المتأخّرة عنها، وقد تكون نتيجة للنزاعات المتقدّمة عليها، فالنزاع في الأُمور السابقة ـ العقيدة والمال والحقّ ـ قد يؤدّي إلىٰ الجناية، وهي بدورها تؤدّي إلىٰ النزاع المتعاقب عليها.

طرق منع التنازع:

هناك طرق لمنع وقوع النزاع، وهي لا تختصّ بمجتمع معيّن، بل تشمل جميع المجتمعات البشريّة، وهي:

أوّلاً ـ الالتزام بالشريعة والقانون:

هناك جهة مشتركة بين الشريعة والقانون تمنع من التنازع، وجهة تختص بها الشريعة.

ـ أمّا الجهة المشتركة، فهي الإلتزام بالتشريعات الواردة فيهما، فإنّ أفراد المجتمع كلّما كان التزامهم بالقوانين الشرعيّة أو الوضعيّة الموضوعة للعهود والمواثيق والعقود ونحوها أكثر، كان وقوع الخلاف في هذه الموارد أقلّ.

ـ وأمّا الجهة الخاصّة بالشريعة، فهي الآداب والأخلاق الإسلاميّة التي رسمتها للدخول في كلّ معاهدة أو ميثاق أو عقد ونحو ذلك.

ولذلك كان الهدف من إرسال الأنبياء والرسل وبعثهم هو إقامة القسط بين الناس بتعليمهم الشريعة المتضمّنة للقانون والأخلاق معاً، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(١).

فالآية طرحت أُموراً ثلاثة:

١ ـ إرسال الرسل بالبيّنات، وهي الدلائل العقليّة والمعجزات الإلٰهيّة ليؤمن بهم الناس.

٢ ـ إنزال الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط.

---

(١) الحديد: ٢٥.

فالكتب هي الشرائع الموحاة إلىٰ الأنبياء التي صارت مكتوبة بعد ذلك.

والميزان هو وسيلة تشخيص العدل؛ فإنّ قوام حياة الإنسان بالاجتماع. وقوام المجتمع بالتعامل والتبادل بين أفراده بالمعاملات الدارجة بينهم، وقوام المعاملات بحفظ النّسب، وهو الذي يقوم به الميزان[1].

وميزان كلّ شيءٍ بحسبه، فالموزون بالوزن، والمكيل بالكيل، والمسافات بما يناسبها من الأقيسة، والأُمور المعنويّة بما يناسبها، وهكذا.

٣ ـ الأمر الثالث الذي أشارت إليه الآية، هي إنزال الحديد للاستعانة ببأسه وقوّته في استقرار القسط إذا منع منه بعض الناس، وله فوائد كثيرة أُخرىٰ كالدفاع عن النفس والمجتمع، ونحو ذلك.

ثانياً ـ التجنّب عمّا يؤدّي إلىٰ التنازع:

إنّ كثيراً من النزاعات تنتج من الإهمال في ضبط الإلزامات والالتزامات علىٰ نحو يمنع من النزاع، كالإهمال في ضبط الدّيون من حيث المقدار، وزمان الأداء، ومحلّه، وكيفيّته.

والإهمال في متعلّقات العقود والإيقاعات، من حيث الشروط والأوصاف ونحوها.

طرق حلّ النزاعات:

إذا وقع النزاع بأيّ سبب كان، فهناك طرق لحلّ النزاعات بصورة عامّة، وهي حسب تقدّم بعضها علىٰ بعض رتبة كالآتي:

أوّلاً ـ التنازل عن الحقّ:

أوّل مرحلة لحلّ النزاع هو تنازل ذي الحقّ عن حقّه كلّه أو بعضه، بحيث يرضىٰ به الخصم ويرتفع النزاع.

وهذا الأمر لا مانع منه شرعاً وعقلاً، خاصّة إذا كان الحقّ بسيطاً والنزاع المترتّب علىٰ مطالبته شديداً قد ينجرّ إلىٰ المفسدة، أو كان في إقامة الدعوىٰ عليه نوعٌ من انحطاط الشخصيّة، فالأفضل هنا التنازل عن الحقّ.

وكذا لو كان النزاع بين الأرحام والأقارب والأصدقاء، وذوي المروءة ونحوهم.

ثانياً ـ التصالح:

وهو يحصل بالتنازل من الطرفين المتنازعين، ولذلك قيل في تعريف الصلح: «إنّه عقد شرّع لقطع التجاذب والتنازع بين المتخاصمين»[1].

والتعريف يشير إلىٰ عقد الصلح الذي هو عقد معاوضة شرّع لرفع الخلاف والنزاع.

والصلح المبحوث عنه هو الأعمّ من ذلك، فإنّه قد يكون عقداً وقد لا يكون عقداً، مثل التصالح بين الزوجين في الأُمور الزوجيّة ورفع الشقاق بينهما، والصلح بين فئتين متحاربتين من المؤمنين ونحو ذلك.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٩: ١٧١، ذيل الآية ٢٥ من سورة الحديد.

(١) الجواهر ٢٦: ٢١١.

وقد دعا القرآن الكريم إلىٰ التصالح في موارد متعدّدة، من قبيل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾[1].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[2].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[3].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[4].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحاً يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾[5].

فهذه الآيات وغيرها تبيّن مدىٰ اهتمام الإسلام بالإصلاح بين المسلمين ورفع النزاع بعد وجوده، مضافاً إلىٰ مكافحته لوجود أصل سبب النزاع في المرتبة المتقدّمة.

وللمزيد من ذلك راجع عنوان «إصلاح».

(١) الحجرات: ٩.

(٢) الحجرات: ١٠.

(٣) النساء: ١٢٨.

(٤) الأنفال: ١.

(٥) النساء: ٣٥.

ثالثاً ـ التحاكم:

وهي آخر مرحلة قانونيّة وشرعيّة لحلّ الاختلاف والنزاع، فالسلطة القضائيّة موظّفة برفع التنازع طبقاً للقانون الحاكم، أو الشريعة الحاكمة، وبجانبها السلطة التنفيذيّة تقوم بتنفيذ الحكم إذا احتيج إليها.

ولابدّ من الإشارة إلىٰ أنّ الحاكم في الفقه الإمامي يكون علىٰ قسمين:

١ ـ قاضي التحكيم، وهو الذي يتوافق علىٰ الرجوع إليه المتنازعان، وهذا يجب تنفيذ حكمه شرعاً؛ بناءً علىٰ ثبوت شرعيّة هذا النوع من القضاء.

٢ ـ القاضي العام، وهو المنصوب من قبل السلطان، وهذا يجب أيضاً تنفيذ حكمه شرعاً إذا كان القاضي واجداً للشروط اللازمة في القاضي، ومنصوباً من قبل السلطان العادل.

وفي المسألة تفاصيل يراجع لها عنوان: تحاكم وقضاء.

تنازل

لغـــة:

من معانيه: الترك، تقول: نزلت عن الأمر، إذا تركته كأنّك كنت مستعلياً عليه، مستولياً[1].

(١) أُنظر لسان العرب: «نزل».

اصطلاحاً:

ترك المطالبة بما يدّعيه علىٰ خصمه من مالٍ أو حقٍّ.

الأحكام:

تقدّم في العنوان المتقدّم «تنازع»: أنّ من الأُمور الرافعة للنزاع هو التنازل عن الحقّ ـ بمعناه العام الشامل للمال والحقّ ـ وهو أُولىٰ مراحل إنهاء النزاع، وقد تقدّم أنّه جائز عقلاً وشرعاً، بل قد يكون مندوباً في ظروف خاصّة.

ثمّ، إنّ التنازل قد يكون بعوض، وقد يكون بغيره.

أمّا التنازل بغير عوض فلا كلام فيه.

وأمّا إذا كان بعوض، فهل يكون بيعاً، أو صلحاً، أو غير ذلك؟

أمّا الصلح، فلا إشكال فيه، بأن يقول: صالحتك علىٰ ترك الدعوىٰ عليك في مقابل عوض كذا أو عمل كذا[1].

فهذا عقد معاوضة مفاده الصلح، واللازم توفّر شروطه فيه.

وأمّا إذا كان علىٰ نحو البيع، فيكون مبنيّاً علىٰ صحّة وقوع الحقّ أحد العوضين في البيع، وفيه خلاف[2].

(١) أُنظر رسائل المحقّق الكركي ١: ١٩٠.

(٢) أُنظر المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٣: ٩ و١٣.

فالأفضل أن يقع علىٰ وجه التصالح.

تناسخ

لغـــة:

تفاعل من نسخ، ومن معانيه: إزالة شيءٍ بشيءٍ يتعقّبه[1].

اصطلاحاً:

جاء في كلمات الفقهاء مضافاً إلىٰ أُمور، من قبيل: تناسخ الورثة، وتناسخ الحقوق، وتناسخ الأرواح.

ـ أمّا تناسخ الورثة، فهو: أن يموت إنسان، فيموت بعده أحد ورثته قبل تقسيم إرثه، فيصبح الإرث لورثة الميّت الأوّل مضافاً إلىٰ ورثة الميّت الثاني الذي كان من جملة ورثة الأوّل.

سمّيت هذه المسألة وما يتفرّع عليها من فروض، بالمناسخات؛ لأنّ ورثة الميّت الأوّل تغيّرت صورتهم إلىٰ صورة أُخرىٰ بعد موت أحد الورثة[2].

ـ وأمّا تناسخ الحقوق، فلم أعثر عليه إلّا في كلام الشهيد الأوّل في الدروس حيث قال: «ولو

(١) أُنظر معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب)، وغيره: «نسخ».

(٢) أُنظر: المسالك ١٣: ٣٠٦، وغيره في هذا الموضوع.

أقـرّ لمـيّت لم يـعاصره سُـمع؛ لجـواز تـناسخ الحقوق»[١].

ـ وأمّا تناسخ الأرواح، فهو: انتقال الأرواح بعد مفارقتها الأبدان إلىٰ أبدان أُخرىٰ مناسبة لهـا من حيث الأخلاق والأعمال[٢].

الأحـكام:

أوّلاً ـ أحكام التناسخ في الميراث:

إذا مات إنسان، ثمّ مات بـعده واحـد مـن ورثته قبل تقسيم تركته بين ورّاثه، فالقاعدة العامّة هي:

١ ـ أنّه لو كان وارث الميّت الثاني هو نفس وارث المـيّت الأوّل، ولم يكـن له وارث سـواه، فيقسّم المال بين الباقين، مع غضّ النظر عن الميّت الثاني، بل يفرض كأن لم يكن؛ لاتّحاد ورثة الميّت الأوّل مع ورثة الميّت الثاني[٣].

٢ ـ وأمّا لو اختلف الورّاث، أو كان للـثاني وارث آخر غير ورثة الأوّل، فهنا حالتان:

الأُولىٰ ـ أن يكون سهم الميّت الثاني قـابلاً للقسمة علىٰ ورّاثه علىٰ النحو الصحيح ومن دون كسر في السهام، فهنا يقسّم سهمه علىٰ ورثته من دون مشكلة[١].

الثانية ـ أن يستلزم تقسيم سهمه ـ أي الميّت الثاني ـ علىٰ ورثته كسراً في الفريضة، بأن لا يقسّم علىٰ النحو الصحيح.

فهنا يحاول رفع سهام ورثة الميّت الأوّل إلىٰ الحدّ الذي يلزم منه تصحيح سـهام ورثـة المـيّت الثاني[٢].

---

(١) الدروس ٣: ١٣٢.

(٢) اُنـظر شرح المـصطلحات الفـلسفيّة (مجـمع البـحوث الإسلاميّة): «نسخ».

(٣) مثاله: ما لو مات رجل وترك ثلاثة أولاد، ثمّ مات أحد الأولاد، ولم يترك غير أخويه، فإنّ وارث الميّت الثـاني هنا هو وارث الميّت الأوّل نفسه، فتقسّم تركة الأب علىٰ الأخوين الباقيين من دون ملاحظة الميّت الثاني.

---

(١) مثاله: ما لو مات الزوج وخلّف زوجـة وابـناً وبـنتاً، ثمّ ماتت الزوجة بعد الزوج، فالفريضة ـ هـنا ـ من أربـعة وعـشرين، ثمنه ثـلاثة، وهـي سهم الزوجـة، وواحـد وعشرون الباقي ينقسم علىٰ ثلاثة أسهم: سهـم للـبنت، وهو سبعة، وسهمان للإبن وهو أربعة عشر سهماً.

ثمّ إنّ سهم الزوجة، وهو ثلاثة ينقسم ـ بدوره ـ إلىٰ سهمين للإبن، وسهم للبنت، ولم يحصل كسر في الفريضة كما هو واضح.

(٢) مثاله: إذا مات إنسان وخلّف ابناً وأبوين، ثمّ مات الإبن وخلّف ابـنين وبـنتين، فـيكون نـصيب كـلٍّ واحـد مـن الأبوين السدس، ونصيب الابن أربعة. ولما كـان تـقسيم الأربعة علىٰ الابنين والبنتين يستلزم الكسر؛ لأنّ سهـم الإبـنين أربـعة، وسهـم البـنتين إثـنان، والمجـموع سـتّة، وتقسيم الأربعة ـ وهو سهم الابن المتوفّىٰ ـ علىٰ السـتّة ـ وهي سهام ورثته ـ يستلزم الكسر، فلذلك تُرفع السهام ←

← لرفع الكسر، وطريقته هي:

أن نستخرج العدد الذي يمكن تقسيم سهم الميّت وسهم ورثته عليه، وهو هنا النصف $\frac{١}{٢}$؛ لانقسام الأربعة ـ سهم الميّت ـ والستّة ـ سهم ورثته ـ عليه، ثمّ نستخرج نصف الستّة وهي ثلاثة، ثمّ نضربها في الفريضة الأُولىٰ وهي ستّة فيكون الحاصل ثمانية عشر، ثمّ نقسّم الفريضة الأُولىٰ علىٰ ثمانية عشر سهماً ونستخرج منه فرض كلّ واحد من الورثة، فيكون نصيب كلٍّ من الوالدين السدس منه وهو ثلاثة، ونصيب الابن المتوفّىٰ اثني عشر.

ثمّ يكون سهم كلٍّ واحد من الإبنين أربعة، وسهم كلٍّ واحد من البنتين إثنان، ويكون المجموع اثني عشر، فلا يلزم من الفريضة كسر.

وأمّا إذا لم يمكن هناك عدد قابل لأن ينقسم سهم الميّت الثاني وسهم ورثته عليه، فتضرب سهام المسألة الثانية في سهام المسألة الأُولىٰ، فما حصل يكون قابلاً للانقسام علىٰ جميع الورثة علىٰ الوجه الصحيح.

كما إذا كان ورثة الميّت الثاني ابنين وبنتاً، فتكون السهام من خمسة، وليس بينه وبين الأربعة جهة اشتراك في القسمة، فهنا تضرب الخمسة في سهام الفريضة الأُولىٰ وهي ستّة، فيكون الحاصل ثلاثون، فيكون سهم الميّت الثاني منها عشرون؛ لأنّ لكلٍّ من الأبوين سدس الثلاثين، وهو خمسة ومجموعها عشرة والباقي من الثلاثين عشرون وهو سهم الابن.

والعشرون قابل للانقسام علىٰ الخمسة، فلكلٍّ من الابنين خمسان وهو ثمانية، وللبنت الواحدة خمسٌ وهو أربعة والمجموع عشرون.

راجع الروضة البهيّة ٨: ٢٥٢ ـ ٢٥٧.

ثانياً ـ أحكام التناسخ في الحقوق:

قلنا: إنّا لم نعثر علىٰ هذا التعبير إلّا في كلام الشهيد الأوّل في الدروس حيث قال:

«ولو أقرّ لميّت لم يعاصره سُمع؛ لجواز تناسخ الحقوق. ولو أقرّ لأيٍّ قبيلة منحصرة صحّ، وإن كانوا غير محصورين كقريش وتميم، أمكن الصحّة، ويصرف إلىٰ مَن يوجد منهم.

ويلزم منه صحّة الإقرار لآدم جرياً علىٰ التناسخ، وفيه بُعدٌ، فإن قلنا به أمكن كونه لبيت المال؛ لأنّه المعدّ لمصالح بني آدم، ويشكل بخروج أهل الذمّة حينئذٍ.

ولم أقف في ذلك علىٰ كلام»[1].

ثالثاً ـ أحكام القول بتناسخ الأرواح:

التناسخ بمعنىٰ حلول النفس الإنسانيّة بعد مفارقتها للبدن، في بدن آخر، اعتقاد باطل، وقد ثبت تكفير القائل بذلك إجمالاً في كتب الكلام والفقه؛ لأنّ القائلين بذلك إباحيّون لم يلتزموا بشريعة، فقد روىٰ الحسن بن الجهم، قال: «قال المأمون للرضا عليه السلام: يا أبا الحسن ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الرضا عليه السلام: مَن قال بالتناسخ فهو كافرٌ باللّٰه العظيم، يكذّب بالجنّة والنار»[2].

(١) الدروس ٣: ١٣٢.

(٢) البحار ٤: ٣٢٠، كتاب التوحيد، باب إبطال التناسخ، الحديث الأوّل.

وعن هشام بن الحكم: «أنّه سأل الزنديقُ أبا عبدالله عليه السلام فقال: أخبرني عمّن قال بتناسخ الأرواح، من أيّ شيءٍ قالوا ذلك؟ وبأيّ حجّة قاموا علىٰ مذاهبهم؟

قال: إنّ أصحاب التناسخ قد خلّفوا وراءهم منهاج الدِّين، وزيّنوا لأنفسهم الضلالات وأمرجوا[١] أنفسهم في الشهوات، وزعموا أنّ السماء خاوية ما فيها شيءٌ ممّا يوصف، وأنّ مدبّر هذا العالم في صورة المخلوقين، بحجّة ماروي: إنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم علىٰ صورته، وأنّه لا جنّة ولا نار، ولا بعث ولا نشور، والقيامة عندهم خروج الروح من قالبه وولوجه في قالبٍ آخر، فإن كان محسناً في القالب الأوّل أُعيد في قالبٍ أفضل منه حسناً في أعلىٰ درجة الدنيا، وإن كان مسيئاً أو غير عارفٍ صار في بعض الدّواب المتعبة في الدنيا أو هوام مشوّهة الخلقة، وليس عليهم صومٌ ولا صلاةٌ ولا شيءٌ من العبادة أكثر مِن معرفة مَن تجب عليهم معرفته.

وكلّ شيءٍ من شهوات الدنيا مباح لهم من فروج النساء وغير ذلك من نكاح الأخوات والبنات والخالات وذوات البعولة، وكذلك الميتة والخمر والدَّم، فاستقبح مقالتهم كلُّ الفرق، ولعنهم كلُّ الأُمم...»[١].

والرواية طويلة.

وقال السيّد المرتضىٰ: «إنّ أصحاب التناسخ لايُعدّون من المسلمين ولا ممّن يدخل قوله في الإجماع؛ لكفرهم وضلالهم وشذوذهم من البين»[٢].

تناقض

لغـــة:

مصدر تناقض، وهو تفاعل من النقض، وهو ضدّ الإبرام.

والكلام المتناقض: ما يبطل بعضه بعضاً، ويفسده، ويخالفه. ضدّ الكلام المبرم، الذي يشدّ بعضه بعضاً ويؤيّده[٣].

اصطلاحاً:

قد يراد به مطلق التخالف، وقد يراد به التخالف بشروط خاصّة ذكرها المنطقيّون، بحيث لا يمكن رفع التخالف بين المتناقضين.

---

(١) أمرج الدابّة، أي أرسلها في المرج، وهي الأرض الواسعة ذات النبت الكثير، والمرعىٰ. أُنظر المصباح المنير وغيره: «مرج».

(١) البحار ٤: ٣٢٠، كتاب التوحيد، باب إبطال التناسخ، الحديث ٢.

(٢) رسائل الشريف المرتضىٰ ١: ٤٢٥، رسالة في جواب المسائل الطرابلسيّات (الثالثة).

(٣) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «نقض».

الأحكام:

ـ من شرائط صحّة الدعوىٰ وسماعها إجمالاً عدم كونها متناقضة بالمعنىٰ الثاني، كما إذا ادّعىٰ أنّ فلاناً قتل زيداً بانفراده، ثمّ ادّعىٰ أنّ عمرواً قتل زيداً بانفراده أو بالاشتراك مع الأوّل.

قال العلّامة في القواعد ضمن عدّ شروط سماع الدعوىٰ: «الخامس: عدم تناقض الدّعوىٰ، فلو ادّعىٰ علىٰ شخصٍ تفرّده بالقتل، ثمّ ادّعىٰ علىٰ غيره الشركة لم تسمع، سواء أبرأ الأوّل أو شرّكه؛ لأنّه أكذب نفسه في الثاني بالدّعوىٰ أوّلاً. فلو صدّقه المدّعىٰ عليه ثانياً، فالأقرب جواز المؤاخذة»[1].

ـ ولو تناقضت الشهادة مع الدّعوىٰ، لم تسمع الشهادة ولا الدّعوىٰ، كما إذا ادّعىٰ المدّعي أنّه ورث الدار من أبيه وشهد الشاهدان علىٰ أنّه اشتراها من زيد، فلا يثبت كونها إرثاً.

وهل يثبت بهذه الشهادة أصل الملك وإن لم يثبت السبب؟

قيل: لا[2]، وقيل: نعم[3].

ـ ولو تناقضت الشهادتان ـ البيّنتان ـ سقطتا، كما لو شهدت إحدىٰ البيّنتين علىٰ أنّ زيداً اشترىٰ الدار من عمرو في تاريخ معيّن، وشهدت بيّنة أُخرىٰ علىٰ أنّ زيداً مات قبل ذلك التاريخ بعينه[1].

ـ ولو تناقض الإقرار لم يصحّ، كما لو قال: «له في مالي ألف» لم يقبل، للتناقض بين ظهور إضافته إليه المقتضية له ملكاً حال الإقرار، وبين كونه ملكاً سابقاً للغير متّصلاً إلىٰ حين الإقرار، ومن المعلوم عدم كون الشيء الواحد مملوكاً لشخصين في زمانٍ واحدٍ[2]، كما تقدّم في عنوان «إقرار».

تنجيز

راجع: «بيع / اشتراط التنجيز في العقد»، و «تعليق»، والملحق الأُصولي: «استصحاب / الاستصحاب التعليقي»، و «حكم» و «واجب».

تنجيس

لغــة:

مصدر نجّس، يقال: نجّس الشيءَ ينجّسه، أي جعله نَجِساً. والنَّجِس هو القَذِر، وضدّ الطاهر[3].

---

(١) القواعد ٣: ٦١١، وانظر: الإرشاد ٢: ٢١٤، ومجمع الفائدة ١٤: ١٥٦، وكشف اللثام ١٠: ٣٥٠، والجواهر ٤٢: ٢٠١، وغيرها.

(٢) أُنظر: القواعد ٣: ٤٩١، والإرشاد ٢: ١٥٤، ومجمع الفائدة ١٢: ٢٧٨، وكشف اللثام ١٠: ٢٦٣.

(٣) أُنظر: التحرير ٥: ١٩٠.

(١) أُنظر: الدروس ٢: ١٠٨، والمسالك ١٤: ١٤١، وكشف اللثام ١٠: ٢٢٦، والجواهر ٤٠: ٥٠٦ ـ ٥٠٧، و٥١٤.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٥: ٧٦.

(٣) أُنظر: كتاب ترتيب العين، والصحاح، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «نجس».

اصطلاحاً:

استعمل الشارعُ النَّجِسَ في قذارات خاصّة، كالبول والغائط، والدّم، والميتة ونحوها من الأشياء التي اعتبرها نجسة، وقد يعبّر عنها بالأعيان النجسة.

والتنجيس: إصابة أحد هذه الأعيان ـ أو ما لاقاها ـ بغيرها من الأشياء الطاهرة مع الرطوبة المسرية، وصيرورتها قذرة ونجسة بذلك.

والتنجّس قبول الشيءِ الطاهرِ النجاسةَ بالملاقاة ونحوه مع الأعيان النجسة.

وقد يراد بالتنجيس الحكم بنجاسة شيء، كحكمهم بتنجيس الكفّار.

الأحكام:

تترتّب علىٰ التنجيس الأحكام التالية:

الحكم التكليفي للتنجيس:

الأصل الأوّلي للتنجيس أن يكون مبغوضاً للشارع، ولكن هناك موارد تشتدّ المبغوضيّة فيه إلىٰ حدّ الحرمة.

موارد يحرم تنجيسها:

هناك موارد يحرم تنجيسها وتجب إزالة النجاسة عنها تقدّم الكلام عنها في عنوان «إزالة»، وهي:

١ ـ المسجد وآلاته، مثل أبوابه وشبابيكه، وألحق بعضهم به فُرُشه.

٢ ـ الضرائح المقدّسة للأئمّة عليهم السلام.

٣ ـ المصحف الكريم.

٤ ـ كلّ ما عُلم من الشرع وجوب تعظيمه وحرمة إهانته، من قبيل: التربة الحسينيّة، وكتب الحديث، والفقه، والتفسير، ونحوها من المحترمات.

٥ ـ مال الغير، مثل مائه وشرابه وفراشه ومصحفه ونحو ذلك؛ خاصّة إذا كان موجباً لسقوطه عن حدّ الانتفاع أو الماليّة، بل هو موجب للضمان في هذه الصورة، كما سيأتي.

٦ ـ ثوب المصلّي وبدنه ومسجد جبهته حال الصلاة لاستلزم تطهيره قطع الصلاة، وهو محرّم.

ما يترتّب علىٰ التنجيس (آثار التنجيس):

تترتّب علىٰ التنجيس الآثار التالية:

١ ـ وجوب الإزالة:

إذا تنجّس المسجد أو آلاته، أو المصحف، أو الضرائح المقدّسة. أو سائر المحترمات فتجب إزالة النجاسة عنها.

وكذا بدن المصلّي وثيابه ومسجد جبهته.

٢ ـ الضمان:

إذا نجّس الإنسان مال غيره، بحيث أخرجه من حيّز الانتفاع شرعاً أو سبّب نقصان قيمته، فيضمنه، كما لو نجّس مأكوله أو مشروبه، ولم يمكن تطهيره، أو نجّس مصحف الغير واستلزم تطهيره

إتلافه أو سقوط قيمته أو تقليلها.

٣ ـ حرمة الأكل والشرب:

إذا تنجّس المأكول أو المشروب، فإن أمكن تطهيره فهو، وإن لم يمكن، فلا يجوز استعماله في الأكل والشرب. نعم يجوز إطعامه وسقيه للدواب.

٤ ـ عدم جواز بيعه وشرائه:

لاتجوز المعاوضة علىٰ الأعيان المتنجّسة غير القابلة للطهارة، إذا توقّفت الاستفادة من منافعها المحلّلة المعتدّ بها علىٰ الطهارة.

نعم لو أمكن الاستفادة منها في غير ما تجب فيه الطهارة، جازت المعاوضة عليه عند المتأخّرين، مثل الاستفادة منها في إعلاف الحيوانات أو سقيها أو سقي النباتات ونحو ذلك.

وعن بعض المتقدّمين حرمة الانتفاع بالمتنجّس مطلقاً[1].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك إجمالاً في عنوان «استصباح».

كيفيّة تنجّس المتنجّسات:

يتنجّس الشيء بملاقاته لأحد الأعيان النجسة أو المتنجّسة بشرطين:

الأوّل ـ أن يكون المتلاقيان أو أحدهما مرطوباً، لكي تسري النجاسة من النجس إلىٰ الطاهر، فلذلك لو كانا جافّين لم تسرِ النجاسة من العين النجسة إلىٰ ملاقيها، كما لو لامس يده أو ثوبه اليابسة للكلب، فلا يجب غسل الثوب أو اليد.

نعم يستثنىٰ من ذلك ميّت الإنسان، حيث يجب علىٰ مَن مسّه بعد برده أن يغتسل غُسل المس، أمّا قبله فلا، وإن كان الأحوط غسل اليد، للخلاف في وجوب غسل ما مسّه مطلقاً مع الرطوبة وعدمها وكذا ميتة غيره من سائر الحيوانات[1]، وسوف يأتي الكلام عنه في عنوان «ميتة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

الثاني ـ أن تكون الرطوبة مسرية بحيث تسري النجاسة من النجس إلىٰ الطاهر، وعليه فلو كانت الرطوبة غير مسرية ـ كالندىٰ ـ فلا ينجس الملاقي[2].

حالات ملاقاة النجاسة وصورها:

أوّلاً ـ إذا كان الملاقي مائعاً:

وفيه صور:

١ ـ إذا كان الملاقي ماءً قليلاً:

إذا كان الملاقي للنجاسة ماءً قليلاً، أي دون

---

(١) أُنظر: مفتاح الكرامة ٤: ٢٦، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٣، وشروحه وكتاب الطهارة (له أيضاً) ١: ٢٧٥، والمستمسك ١: ٥٢٢، والتنقيح (الطهارة) ٢: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(١) أُنظر المستمسك ١: ٣٣٤.

(٢) ومن هذا القبيل ما لو كانت الرطوبة غير قابلة للإسراء، مثل الزئبق الذي هو مائع لكن رطوبته غير قابلة للإسراء.

الكرّ، فينجس جميعه بمجرّد ملاقاته للمنجس أو المتنجّس، سواء كان الماء مطلقاً أم مضافاً.

٢ ـ إذا كان ماءً كثيراً:

أي كان كرّاً فما فوق، أو كان جارياً، فلا ينجس بالملاقاة إلّا مع تغيّر أحد أوصافه الثلاثة بالنجس، وهي اللون والطعم والرائحة.

هذا إذا كان الماء مطلقاً. وأمّا إذا كان مضافاً فهو ينجس بمجرّد الملاقاة وإن كان أكراراً كثيرة.

٣ ـ إذا كان مائعاً غير الماء:

إذا لاقىٰ المائع غير الماء نجاسةً تنجّس كلُّه، كالدّهن المائع، والدّبس المائع، والشيرج، ونحوها.

٤ ـ إذا كان الماء مختلف السطوح:

إذا كان الماء جارياً من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل، سواء كان قليلاً مثل ماء الإبريق، أو كثيراً كماء الشلّال ونحوه، فلا ينجس الأعلىٰ منه بنجاسة الأسفل.

وإن كان عكس ذلك، مثل ماء الفوّارة الذي يرتفع بقوّة، فلا ينجس أسفله بتنجّس أعلاه.

كلّ ذلك لعدم صدق السراية عرفاً.

ثانياً ـ إذا كان الملاقي جامداً:

إذا كان الملاقي جامداً كالثوب، والبدن، والطين، والدّهن الجامد، ونحو ذلك، ولاقاه النجس أو المتنجّس، تنجّس موضع الملاقاة فقط، ولا تسري النجاسة إلىٰ سائر نقاطه، وإن كانت فيه ـ أي الملاقي ـ رطوبة، مثل الدّهن والطين والثوب المبلول ونحوها.

فالبطيخ والخيار والتّفاح ونحوها إذا تنجّس طرف منها ـ بعد تقشيرها ـ لا ينجس إلّا ما لاقته النجاسة، دون غيره[1].

طرق ثبوت تنجّس الشيء:

ذكر الفقهاء طرقاً لثبوت نجاسة الشيء نذكرها إجمالاً، وهي:

١ ـ العلم الوجداني:

أهمّ وسيلة لإثبات نجاسة الشيء هو العلم بملاقاته مع النجس أو المتنجّس؛ لأنّ حجيّة العلم ذاتيّة، وليس وراءه حجّة.

مضافاً إلىٰ ماورد عنهم عليهم السلام: «كلّ شيءٍ نظيف حتّىٰ تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»[2] و «الماء كلّه طاهر حتّىٰ يُعلم أنّه قذر»[3] ونحو ذلك ممّا جعل الوسيلة لإثبات النجاسة فيها العلم.

---

(١) أُنظر ذلك كلّه في العروة الوثقىٰ ١: ١٦١ ـ ١٦٢ / فصل في كيفيّة تنجيس المتنجّسات، والمستمسك ١: ٤٦٦ ـ ٤٧٠، والتنقيح (الطهارة) ٢: ١٩٦ ـ ٢٠٢، وسائر التعليقات علىٰ العروة.

(٢) الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ١: ١٣٤، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

ولا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي علىٰ المشهور[1]؛ لمنجزيّة العلم الإجمالي كالتفصيلي، فلو علم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذاك، وجب عليه اجتناب كلا الإناءين، كما تقدّم في عنوان «احتياط».

٢ ـ إخبار ذي اليد:

تثبت نجاسة الشيء بإخبار ذي اليد بذلك علىٰ المشهور، كما لو أخبر مالك الثوب أو الفراش بنجاسته، وكذا لو أخبر مستأجرهما أو الودعي، أو المستعير، أو نحوهم.

هذا هو المعروف بين الفقهاء[2]، ولكن قيّده بعضهم بعدم كونه فاسقاً، وصرّح آخرون بقبول قوله مطلقاً، وأطلق الأكثر.

واستدلّوا عليه بقيام السيرة العقلائيّة علىٰ قبول قول ذي اليد فيما في يده، مضافاً إلىٰ ما يستفاد من جملةٍ من الروايات الواردة في قبول قوله في موارد متفرّقة، مثل إخباره بكون العصير العنبي الذي بيده قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، ومثل جواز الاعتماد علىٰ إعلام البائع بنجاسة الدهن أو الزيت لمن يريد شراءه، ونحو ذلك.

٣ ـ قيام البيّنة علىٰ ذلك:

تثبت النجاسة بقيام البيّنة ـ شهادة العدلين ـ علىٰ ذلك، بناءً علىٰ المشهور[1]؛ لإطلاق دليل حجيّتها، خرج منه ما دلّ الدليل علىٰ عدم اعتبارها فيه، كما ورد في الزنا، حيث لا يعتبر فيه إلّا شهادة أربعة رجال عدول.

ولكن ذهب جماعة[2] إلىٰ عدم ثبوت النجاسة بالبيّنة؛ لأنّها تثبت بالعلم، كما تقدّم.

---

(١) أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٢١٠، وكتب الفقه عند الكلام عن الإناءين المشتبهين، ومع ذلك نسب الشيخ الأنصاري في الفرائد القول بعدم وجوب الاجتناب أو التشكيك في وجوبه إلىٰ بعضهم، كالسيّد العاملي في المدارك ١: ١٠٧، و٢: ٣٣٤، والسبزواري في الذخيرة: ١٣٨، والمحقّق القمّي في القوانين ٢: ٢٥، ومال إليه المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ١: ٣٤٠.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ١: ٥٦، والقواعد ١: ١٩٠، وكشف اللثام ١: ٣٧٧، والحدائق ٥: ٢٥٢، ومستند الشيعة ١: ٢٥١، والجواهر ٦: ١٧٦ ـ ١٨٠، والعروة الوثقىٰ ١: ١٥٠ / طرق ثبوت النجاسة، والمستمسك ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٨، والتنقيح (الطهارة) ٢: ١٦٨ ـ ١٧٠، وتحرير الوسيلة ١: ١٠٩ / كيفيّة التنجيس، المسألة ٣.

(١) أُنظر دعوىٰ الشهرة في: غنائم الأيّام ١: ٤٧٨، والجواهر ٦: ١٧٢، والمستمسك ١: ٢٠٢، وغيرها، وقيّد القبول بعضهم ـ كالعلّامة في التذكرة ١: ٩٣ ـ بذكر سبب النجاسة؛ لاختلاف الآراء في أسباب النجاسة.

(٢) مثل: القاضي في المهذّب ١: ٣٠، وجواهر الفقه: ٩، حيث قال بعدم ثبوت النجاسة بالظنّ، وإن حصل من شهادة العدلين، فضلاً عن العدل الواحد، وتبعه المحدّث الكاشاني في المفاتيح ١: ٧٨، والنراقي في المستند ١: ٢٤٧، ونسبه إلىٰ بعض مشايخه وهما ـ علىٰ الظاهر ـ الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك ١: ٧٩، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٢: ٤٢٤.

وتردّد في قبولها السبزواري في الكفاية ١: ٥٤.

٤ ـ إخبار العدل الواحد:

اختلف الفقهاء في قبول خبر العدل الواحد لثبوت النجاسة علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ القبول:

التزم جملة من الفقهاء بحجيّة خبر العدل وقبوله في إثبات النجاسة، لأحد سببين:

السبب الأوّل ـ الالتزام بحجيّة مطلق الظنّ في الشرعيّات، ومن مصاديقها إثبات النجاسة لشيء.

هذا ما ذهب إليه أبو الصلاح الحلبي[١]، في مقابل القاضي[٢] الذي قال بعدم حجيّة الظنّ مطلقاً وإن حصل من البيّنة، كما تقدّم.

السبب الثاني ـ الالتزام بقبول خبر العدل، بل الثقة في إثبات موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها، كنجاسة هذا الماء، أو غصبيّة هذا الثوب ونحو ذلك[٣]، كالالتزام بقبوله في إثبات نفس الأحكام، كنجاسة البول والمني ونحوهما؛ لأنّ الدليل علىٰ الثاني هو السيرة العقلائيّة وهو قائم علىٰ الأوّل أيضاً بلا فرق، ولذلك استبعد بعض الفقهاء التفرقة بينهما، بأن يكون خبر العدل حجّة في ثبوت أصل الحكم، ولم يكن حجّة في ثبوت متعلّق الحكم!

القول الثاني ـ عدم القبول:

والتزم جملة آخرون بعدم ثبوت النجاسة بإخبار العدل الواحد، وذلك لاشتراط ثبوتها بالعلم كما تقدّم[١]، والشكّ في ثبوتها بالظنّ الحاصل من إخبار العدل الواحد، مضافاً إلىٰ قيام الدليل علىٰ حجيّته في ثبوت أصل الأحكام دون متعلّقاتها.

ويبدو أنّ هذا القول هو الأشهر بين الفقهاء، ونقله صاحب الجواهر[٢] عن جماعة[٣]، ثمّ مال

---

(١) أُنظر الكافي في الفقه: ١٤٠.

(٢) أُنظر: جواهر الفقه: ٩، والمهذّب ١: ٣٠.

(٣) أُنظر: النهاية: ٩٦، والتذكرة ١: ٩٠ وقيّده بذكر السبب، ونهاية الإحكام ١: ٢٥٢، والذكرىٰ ١: ١٠٦، والحدائق ٥: ٢٥١، وكشف الغطاء ٢: ٤٠٥، وبعض المحشّين علىٰ العروة ١: ١٥٠ / طرق ثبوت النجاسة، والتنقيح (الطهارة) ٢: ١٦٥، ومنهاج الصالحين للسادة والمشايخ: الخوئي والسيستاني والتبريزي في الجزء الأوّل والوحيد في الجزء الثاني / فصل في كيفيّة سراية النجاسة، المسألة ٤١٦، وقيّده الأخير بما إذا لم يكن ظنّ بالخلاف.

(١) تقدّم تخريجه في الصفحة: ٣٥٣، الهامش (٢) من العمود الثاني.

(٢) أُنظر الجواهر ٦: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) أُنظر: المبسوط ١: ٩، والسرائر ١: ٨٦، والمعتبر: ١٣، والمنتهىٰ ١: ٥٥، والقواعد ١: ١٨٩، وإيضاح الفوائد ١: ٢٣، وظاهر جامع المقاصد ١: ١٥٤، ومفاتيح الشرائع ١: ٧٨، المفتاح ٨٨، والغنائم ١: ٤٨٠.

وذهب إليه السيّد الحكيم في تعليقه علىٰ العروة، وفي المستمسك ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ١٠٩ / كيفيّة التنجّس، المسألة ٣.

ويضاف إليهم كلُّ من منع من ثبوته بالبيّنة ـ كما تقدّم ـ فإنّ عدم ثبوته عنده بالعدل الواحد، أو بخبر الثقة يكون بطريق أولىٰ.

إليه بعد أن ناقشهم.

وسوف يأتي تفصيل الكلام عمّا يثبت بالخبر الواحد في الملحق الأُصولي في عنوان «خبر» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

هل المتنجّس منجّس؟

تكلّم الفقهاء عن تنجيس المتنجّس وعدمه، بمعنىٰ أنّه لو أصابت اليد نجاسة كالبول مثلاً، ثمّ أصاب ذلك شيئاً آخر مع فرض عدم بقاء عين النجاسة، فهل ينجس الملاقىٰ أم لا؟

للفقهاء في ذلك قولان، وهما:

القول الأوّل ـ الالتزام بالتنجيس:

ذهب إلىٰ ذلك عامّة الفقهاء، وإن كانت لبعضهم تفاصيل في المسألة كما سنتعرّض لها.

وقد نقل دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك من جماعة كثيرة من الفقهاء[1].

واستدلّوا علىٰ ذلك بروايات كثيرة وردت في مجالات متفرّقة نذكر بعضها علىٰ سبيل المثال:

ـ صحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: «سألت أبا الحسن ﷺ عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة؟ قال: يكفئ الإناء»[1] أي يقلبه.

والقذر هو النجس مقابل النظيف، والأمر بإهراق الماء ليس إلّا لأجل إصابة اليد القذرة له، وهو مطلق، سواء كانت القذارة ـ عين النجاسة ـ موجودة فيها أم لا.

ـ موثّقة سماعة، عن أبي عبداللّٰه ﷺ، قال: «إن أصاب الرجلَ جنابةٌ، فأدخل يده في الإناء، فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيءٌ من المني»[2].

ومفهومها: أنّه لو كان أصاب يده المني، ففي إدخالها الإناء بأس، وليس هو إلّا تنجيس الماء.

ـ مجموعة من الروايات الآمرة بغسل الأواني التي أصابها الخمر، أو الكلب، أو الخنزير، أو مات فيها الجُرذ[3]، فإنّ الأمر بغسلها ليس إلّا

(١) نقل السيّد الحكيم في المستمسك ١: ٤٧٩، عن أربعة عشر من أعيان الفقهاء الإجماع علىٰ ذلك، بل ادّعي في بعضها الضرورة علىٰ ذلك، منهم:

القاضي في جواهر الفقه: ٥ ـ ٧، وصاحب الحدائق في الحدائق ٥: ٢٦٦، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء ٢: ٢٧٥، والمحقّق القمّي في الغنائم ١: ٤٥٢، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢: ١٥، والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة ٥: ٢١٥، وغيرهم ممّن ذكرهم.

ويضاف إليهم النراقي في مستند الشيعة ١: ٢٤١.

(١) الوسائل ١: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ١: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩، وانظر الأحاديث ٣ و١٠ و١١.

(٣) أُنظر الوسائل ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، ذيل الحديث الأوّل، والصفحة ٤٩٤، الباب ٥١، الحديث الأوّل، و٤٩٦، الباب ٥٣، الحديث الأوّل و٥١٦، الباب ٧٠، الحديث الأوّل، والجزء الأوّل: ٢٢٥، الباب الأوّل من الأسئار.

لأجل كونها منجّسة بعد أن صارت متنجّسة، وإلّا فإنّ الأواني ليست بمأكولة ولا ملبوسة، كي لايجوز لبسها في الصلاة، ولم تفصّل الروايات بين تنجيسها حال كونها حاملة للقذارة ـ العين النجسة ـ أم لا، رطبة أم لا؟

وروايات أُخر يستفاد منها أنّ المتنجّس ينجّس.

القول الثاني ـ الالتزام بعدم التنجّس:

لم ينسب ذلك صريحاً إلّا إلىٰ المحدّث الكاشاني، قال المحدّث البحراني: «قد تفرّد المحدّث الكاشاني بالقول بأنّ المتنجّس إذا أُزيلت عنه عين النجاسة بالتمسّح ونحوه، فإنّه لاتتعدّىٰ نجاسته إلىٰ مايلاقيه...»[1].

ومثله قال صاحب الجواهر[2].

ونصّ عبارة الكاشاني في المفاتيح هي:

«إنّما يجب غسل ما لاقىٰ عين النجاسة، أمّا ما لاقىٰ الملاقي لها بعد ما أُزيل عنه العين بالتمسّح ونحوه بحيث لايبقىٰ فيه شيءٌ منها، فلا يجب غسله، كما يستفاد من المعتبرة، علىٰ أنّا لا نحتاج إلىٰ دليل في ذلك، فإنّ عدم الدليل علىٰ وجوب الغسل دليل علىٰ عدم الوجوب»[3].

وفي كلامه عدّة نقاط يلزم الالتفات إليها، وهي:

أوّلاً ـ جعل محلّ النفي والإثبات ما إذا أُزيلت عين النجاسة عن الشيء الملاقي بحيث لايبقىٰ شيء منها.

والسبب في هذا القيد هو: أنّه لو كانت عين النجاسة موجودة لكانت هي كافية لتنجيس ما يلاقي حامل النجاسة ـ كاليد مثلاً ـ، لأنّ ملاقي اليد المتنجّسة ملاقٍ للعين النجسة أيضاً، فيكون خارجاً عن محلّ البحث.

ثانياً ـ أنّه ادّعىٰ عدم الدليل علىٰ تنجيس المتنجّس، وهو كافٍ لإثبات عدم وجوب غسل الملاقي للمتنجّس.

وشاركه في هذه الدّعوىٰ ـ أي عدم ما يدلّ علىٰ ذلك من الروايات ـ بعض الفقهاء[1].

هذا واستُظهر من كلام ابن إدريس[2]، والأردبيلي[3] القول بعدم تنجيس المتنجّس أيضاً.

ثالثاً ـ استدلّ علىٰ مختاره بالمعتبرة، وأراد بها موثّقة حنّان ابن سُدير، قال: «سمعت رجلاً يسأل أبا عبدالله عليه السلام، فقال: إنّي ربّما بلت فلا أقدر علىٰ الماء، ويشتدّ عليّ؟ فقال: إذا بلت وتمسّحت

(١) الحدائق ٥: ٢٦٦.

(٢) أُنظر الجواهر ٢: ١٥.

(٣) مفاتيح الشرائع ١: ٧٥.

(١) كالآخوند صاحب الكفاية في رسالة اللّمعات النيّرة: ٢٤، والآغا رضا الإصفهاني النجفي في رسالة له في الموضوع، كما ونسبه إليهما السيّد الخوئي في التنقيح ٢: ٢٣٠.

(٢) أُنظر السرائر ١: ٦٦ ـ ٦٩.

(٣) أُنظر مجمع الفائدة ١: ٣٦١.

فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً، فقل: هذا من ذاك»[1].

بناءً علىٰ أنّ المراد من الرواية هو: أنّ خشية السائل إنّما كانت من احتمال تنجّس بدنه وثوبه وبطلان وضوئه بسبب احتمال كون البلل الخارج من ذكره بولاً، فأمره ﷺ أن يضع علىٰ ذكره ـ بعد مسحه ـ من ريقه ليدفع به احتمال خروج البول.

ومحلّ الشاهد هو وضع الريق علىٰ المحلّ الذي لاقىٰ النجاسة ـ وهو البول ـ بعد مسحه، فإن كان المتنجّس ـ وهو رأس الذكر ـ منجّساً، لَما أمره بوضع الريق عليه! لأنّه يوجب نجاسة ما يلاقيه من الثوب ونحوه.

ولكن نوقش بمناقشات عديدة، أهمّها:

أنّ هناك احتمالاً آخر في تفسير الرواية، وهو: أنّ الإمام ﷺ كان بصدد بيان حيلة شرعيّة لرفع الوسواس عن السائل، وهي: أن يضع علىٰ ذكره ـ أي علىٰ موضع طاهرٍ منه ـ من ريقه، فإذا شكّ في أنّ الرطوبة الحاصلة في بدنه أو ثوبه من البلل الخارج من الذكر ليكون منجّساً لما يصيبه من البدن والثوب ـ وإن لم يكن بولاً ـ لملاقاته لمحلّ خروج البول، أو أنّه من بلل الريق، فلا يجب عليه أن يتطهّر؛ لأنّ النجاسة إنّما تثبت بالعلم أو ما يقوم مقامه، والاحتمال لا يثبته.

(١) الوسائل ١: ٢٨٤، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

وعلىٰ هذا الاحتمال تكون الرواية دالّة علىٰ تنجيس المتنجّس، لا علىٰ عدمه.

ومع وجود هذا الاحتمال لا يتمّ الاستدلال بالرواية؛ لعدم تعيّن الاحتمال الأوّل[1].

هذا وقد اُنتصر لهذا القول بروايات اُخر نوقشت من قبل الفقهاء، ولعلّ أوضحها دلالة صحيحة حكم بن حكيم، قال: «قلت لأبي عبدالله ﷺ: أبول فلا أصيب الماء وقد أصاب يدي شيءٌ من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثمّ تعرق يدي فأمسح وجهي أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي، فقال ﷺ: لا بأس به»[2].

بناءً علىٰ أنّ المسح بالموضع الذي فيه العرق الذي أصابه البول من اليد، وأنّ نفي البأس بمعنىٰ نفي نجاسة الممسوح، لا مجرّد الجواز التكليفي.

ولكن لا قدرة لهذه الرواية ومثيلاتها حتىٰ بناءً علىٰ تماميّتها، للمقاومة مع الروايات الكثيرة القريبة من التواتر، بل المدّعىٰ تواترها الواردة في مقامات متفرّقة[3]، الدالّة علىٰ تنجيس المتنجّس.

أدلّة اُخرىٰ للقول بعدم التنجيس:

نقل عن الهمداني الاستدلال علىٰ عدم

(١) اُنظر الاستدلال ومناقشته في الحدائق ٥: ٢٦٨ ـ ٢٧٠، والمستمسك ١: ٤٨١، والتنقيح (الطهارة) ٢: ٢٣٩.

(٢) الوسائل ٣: ٤٠١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل.

(٣) اُنظر ذلك كلّه في المستمسك ١: ٤٨٢ ـ ٤٨٤.

التنجيس بأمرين آخرين، وهما:

١ ـ قيام سيرة المتشرّعة على عدم الاجتناب عمّا يخرج عن تحت أيدي البنّائين مثلاً بحجّة أنّ آلاتهم قد استخدموها يوماً مّا في تعمير بيت الخلاء أو كنيف أو نحو ذلك ممّا لاقته النجاسة.

وكذا قامت السيرة بعدم الاجتناب بالنسبة إلىٰ الأماكن العامّة، كالمطاعم والمجالس ومياه السبيل ونحو ذلك.

٢ ـ لو كان المتنجّس منجّساً لزم الحكم بتنجّس جميع الأبنية وما في أيدي المسلمين وأسواقهم، لأنّ يوماً قد لاقت النجاسة من دون تطهير؛ لعدم مراعاة كثير من الناس.

ولكن رُدَّ ذلك بعدم العلم بملاقاة ما نباشره فعلاً للنجاسة، أو بعدم العلم بملاقاة آلات البناء للنجاسة، أو بعدم العلم بملاقاة ما في يد المسلم للنجاسة، مع أنّا نعلم بطروء المطهّرات عليها إجمالاً أيضاً[١].

تفصيلات الفقهاء في المسألة:

للفقهاء المعلّقين علىٰ العروة وغيرهم من المعاصرين تفصيلات في المسألة تذكرها بعينها، وقبل ذكرها نذكر ما ذكره صاحب العروة.

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

وللسيّد الخوئي جواب يبتني علىٰ التفصيل الذي سنذكره عنه.

قال السيّد اليزدي: «الأقوىٰ أنّ المتنجّس منجّسٌ كالنجس»[١].

وجاءت التعليقات علىٰ الترتيب الآتي:

ـ (آل ياسين): «علىٰ الأحوط، ويحتمل قويّاً عدم تنجيس المتنجّس بالواسطة مطلقاً، لا سيّما مع جفافه أو تعدّد الواسطة».

ـ (الإمام الخميني): «الحكم في الوسائط الكثيرة مبنيٌّ علىٰ الاحتياط»[٢].

ـ (السيد الخوئي): «هذا في المتنجّس الأوّل، وأمّا المتنجّس الثاني، فإن لاقىٰ الماء أو مائعاً آخر، فلا إشكال في نجاسته ونجاسة ما يلاقيه، وهكذا كلُّ ما لاقىٰ ملاقيه من المائعات.

وأمّا غير المائع ممّا يلاقي المتنجّس الثاني، فضلاً عن ملاقي ملاقيه ففي نجاسته إشكال وإن كان الاجتناب أحوط».

ـ (السيّد الشيرازي): «بل الأحوط، ولاسيّما إذا كان مع الواسطة».

ـ (كاشف الغطاء): «لا يبعد القول بأنّه مع خلوّه من عين النجاسة غير منجّس، ولكنّ

(١) العروة الوثقىٰ ١: ١٦٧ / كيفيّة تنجيس المتنجّسات، المسألة ١١.

(٢) وقال في تحرير الوسيلة: «المتنجّس منجّس مع قلّة الواسطة كالاثنتين والثلاث، وفيما زادت علىٰ الأحوط، وإن كان الأقرب مع كثرتها عدم التنجّس». تحرير الوسيلة ١: ١١١ /كيفيّة تنجيس المتنجّسات، المسألة ٩.

الاحتياط لاينبغي تركه».

ولم يعلّق عليه سائر الفقهاء بما فيهم السيّد الحكيم، نعم قال في منهاج الصالحين: «الأقوىٰ أنّ المتنجّس كالنجس ينجّس ما يلاقيه مع الرطوبة المسرية من دون فرق بين المتنجّس بواسطة واحدة وبوسائط»[1].

وعلّق عليه السيّد الصدر بقوله: «الظاهر أنّ المتنجّس إذا لم يكن مائعاً، ولم يكن قد تنجّس بعين النجس، ولا بالمائع المتنجّس بعين النجس لا يكون منجّساً»[2].

وأمّا السيّد الخوئي فقد غيّر العبارة علىٰ مبناه هكذا: «المتنجّس بملاقاة عين النجاسة كالنجس، ينجّس ما يلاقيه مع الرطوبة المسرية، وكذلك المتنجّس بملاقاة المتنجّس ينجّس الماء القليل بملاقاته، وأمّا في غير ذلك، فالحكم بالنجاسة مبنيٌّ علىٰ الاحتياط»[3].

وعلّق عليه شيخنا الوحيد بقوله: «هذا في الواسطة الثانية والثالثة، وأمّا فيما زاد، فالاحتياط أولىٰ»[4].

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ١٥٣ / كيفيّة سراية النجاسة، المسألة ٢٤.

(٢) المصدر المتقدّم، الهامش رقم ٣٢٥.

(٣) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ١١١ / كيفيّة سراية النجاسة، المسألة ٤١٥.

(٤) منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ٢: ١٢٣ / المسألة ٤١٥.

فإنّه جعل الاحتياط في الواسطة الثانية والثالثة وجوبيّاً كما هو ظاهر السيّد الخوئي، والاحتياط فيما زاد علىٰ ذلك من الوسائط استحبابيّاً.

وقال شيخنا التبريزي: «... وكذلك المتنجّس بملاقاة المتنجّس ينجّس الماء القليل والمضاف بملاقاته، وكذا في غير ذلك علىٰ الأحوط وجوباً»[1].

فلم يفرّق بين الوسائط، وقال بالتنجيس فيها، علىٰ نحو الاحتياط الوجوبي.

وقال السيّد السيستاني: «... وكذلك المتنجّس بملاقاة المتنجّس ينجّس ملاقيه فيما إذا لم تتعدّد الوسائط بينه وبين عين النجس، وإلّا ففي تنجيسه نظر، بل منع، وإن كان هو الأحوط»[2].

فجعل التنجيس مع تعدّد الوسائط علىٰ نحو الاحتياط الاستحبابي.

والسبب الذي دعىٰ السيّد الخوئي إلىٰ الالتزام بهذا التفصيل هو: أنّه استدلّ علىٰ تنجيس المتنجّس بالروايات الدالّة علىٰ انفعال الماء القليل بالملاقاة بالنجاسة، لكنّها لا تثبت تنجيس المتنجّس علىٰ الإطلاق، حتىٰ في الجوامد إلّا

(١) منهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ١: ١١٦ / المسألة ٤١٥.

(٢) منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ١: ١٤٢ / المسألة ٤١٥.

بمساعدة الإجماع المدّعىٰ قيامه علىٰ تنجيس المتنجّس مطلقاً. ولولا دعوىٰ الإجماع والشهرة أمكن الاكتفاء بتنجيس المتنجّس مطلقاً ـ مع تعدّد الوسائط وعدمه ـ في خصوص المائعات.

ولمّا كان الإجماع دليلاً لبّياً، وليس لفظيّاً، فيقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن، وهو في غير المائع إذا كان بلا واسطة، فلا يشمل ما كان مع الواسطة، ولذلك يكون الحكم في ما كان مع الواسطة ولم يكن مايعاً مبنيّاً علىٰ الاحتياط؛ لعدم تمامية الدليل من جهة، ومخافة مخالفة المشهور من جهة أُخرىٰ.

وبهذا التفصيل يرتفع إشكال الهمداني من لزوم تنجيس الأبنية والأمتعة لملاقاتها لما لاقىٰ نجساً يوماً مّا؛ لأنّ النجاسة عندئذٍ غير ثابتة لو كانت هناك وسائط كثيرة[١].

هل تجري أحكام النجس علىٰ المتنجّس؟

إذا كانت للنجس أحكام خاصّة كالتعفير بالتراب، أو تعدّد الغسل، فهل تسري إلىٰ ملاقيه أم لا؟

فإذا ولغ الكلب في إناء ووجب تعفيره بالتراب، فهل يجب تعفير ما يلاقيه من الآنية مع الرطوبة أم لا؟

وإذا لاقىٰ الثوبُ البولَ، فيجب غسله مرّتين، فإذا لاقىٰ الثوبُ ـ بعد جفافه ـ ثوباً مرطوباً، أو يداً كذلك، فهل يجب غسله مرّتين أيضاً، كما يجب غسل الثوب المباشر للبول مرّتين، أم لا؟

فيه قولان ـ وإن لم يتعرّض لذلك الأكثر ـ:

الأوّل ـ الإجراء:

ذهب إليه بعض الفقهاء، كالشيخ كاشف الغطاء[١]، والإمام الخميني[٢]، وكثير من المعلّقين[٣] علىٰ العروة في الولوغ، خاصّة مع وقوع الماء الذي ولغ فيه الكلب في إناء آخر، فإنّه تجري فيه أحكام الولوغ، لأجل أنّ الملاك إنّما هو تطهير الإناء الذي فيه ماء الولوغ فالخصوصيّة لماء الولوغ، لا للإناء، فأينما صار ترتّب عليه حكم الولوغ.

الثاني ـ عدم الإجراء:

ذهب إليه العلّامة[٤] والسادة: اليزدي[٥]، والحكيم[٦]، والخوئي[٧]، لكن للسيّد الحكيم تحفّظ بالنسبة إلىٰ ماء الولوغ، فإنّه قوّىٰ جريان حكم الولوغ فيه.

مظانّ البحث:

يبحث عن موضوع التنجيس بفروعه في كتاب الطهارة، عند الكلام عن سراية النجاسة.

---

(١) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(١) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٣٧٥.

(٢) أُنظر تحرير الوسيلة ١: ١١١ / المسألة ٩.

(٣) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ١٦٨ / المسألة ١١.

(٤) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٢٤٢، والنهاية ١: ٢٩٥.

(٥) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ١٦٨ / المسألة ١١.

(٦) أُنظر المستمسك ١: ٤٨٦، وهامشه علىٰ العروة.

(٧) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٢: ٢٥٣.

تنجيم

لغــــة:

من نَجَمَ الشيءُ يَنْجُم، أي ظهر وطلع[١]، ومنه إطلاق النجم علىٰ واحد الأجرام السماوية المضيئة[٢]؛ لظهورها وطلوعها بعد غروبها.

ولمّا كان العرب لايعرفون الحساب، فلذلك كانوا يحفظون أوقات السنة بطلوع النجوم، ويؤقّتون بذلك[٣].

وعلىٰ ذلك أُطلق علىٰ كلّ قطعة من الزمان اسم «نجم»، وعليه قسّطوا الدّيون علىٰ نجوم، أي أقساط وأقسام، كلّ قسط نجمٌ[٤].

والمنجّم: من ينظر في النجوم يحسب مواقيتها وسيرها ويستطلع من ذلك أحوال الكون[٥].

ويجيء التنجيم بمعنىٰ التقسيط، كجعل الدَّين نجوماً، أي أقساطاً، كلّ شهر كذا[٦].

اصطلاحاً:

أُطلق علىٰ المعاني التالية:

(١) أُنظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «نجم».

(٢) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «نجم».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «نجم».

(٤) أُنظر لسان العرب، «نجم».

(٥) أُنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «نجم».

(٦) أُنظر المصادر المتقدّمة.

الأوّل ـ معرفة سير الكواكب وفق حساب رياضي، وما يحدث في مسيرها من اقتران كوكبين يحدث منهما الخسوف أو الكسوف، أو معرفة حلول الشهور الرّومية أو الشمسيّة ـ الفارسيّة ـ أو القمريّة، ونحو ذلك.

وأكثر ما يطلق علىٰ هذا ـ خاصّة عند المتأخّرين ـ اسم «علم الهيئة» أو «علم النجوم»، وقلّما يطلق عليه «التنجّم».

الثاني ـ معرفة وضع الكواكب من حيث الاقتران وعدمه، وما ينتج عن ذلك الوضع ويترتّب عليه من آثار، ثمّ الإخبار عن ذلك، كالإخبار بأنّه يحدث في الشهر الفلاني من السنة الفلانيّة غلاءٌ، أو حرب، أو كذا؛ لدلالة وضع الكواكب علىٰ ذلك.

وهذا المعنىٰ هو المراد من التنجيم حينما يُطلق غالباً.

ولذلك قيل في تعريفه:

«التنجيم هو الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّة والاتّصالات الكوكبيّة التي مرجعها إلىٰ القياس والتخمين»[١].

أو «هو الإخبار علىٰ البتّ والجزم عن حوادث الكون من الرخص والغلاء، والجدب والخصب، وكثرة الأمطار وقلّتها وغير ذلك من الخير والشرّ والنفع والضرر، مستنداً إلىٰ الحركات الفلكيّة والنظرات والاتصالات الكوكبيّة معتقداً

(١) جامع المقاصد ٤: ٣١.

تأثيرها في هذا العالم علىٰ نحو الاستقلال، أو الاشتراك مع اللّٰه، تعالىٰ عمّا يقول الظالمون»[١].

وقال النراقي: «إنّ علم النجوم هو العلم بآثار حلول الكواكب في البروج والدرجات وآثار مقارناتها وسائر أنظارها ونحوه.

والتنجيم هو الحكم بمقتضىٰ تلك الآثار»[٢].

وعليه يمكن تقسيم التنجيم إلىٰ قسمين:

١ ـ تنجيم رياضي، وهو الذي يبحث عن الأوضاع الفلكيّة المبتنية علىٰ سير الكواكب، كالخسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين الشمس والقمر، والكسوف الناشئ عن حيلولة القمر بين الشمس والأرض، أو غير ذلك من الأُمور.

٢ ـ تنجيم أحكامي، وهو ما يبحث فيه عن كيفيّة استنباط الآثار المترتّبة من وضع النجوم وسيرها، والإخبار بها، كالإخبار بحصول الغلاء لأجل اقتران الكوكب الفلاني بالكوكب الفلاني[٣].

الثالث ـ التنجيم بمعنىٰ التقسيط، ويستعمل غالباً في تقسيط الدّيون.

الأحكام:

نكتفي هنا بالبحث عن التنجيم بالمعنيين الأوّلين وخاصّة الثاني، وأمّا بالمعنىٰ الثالث فقد تقدّم الكلام عنه إجمالاً في عنوان «تقسيط»، وسوف يأتي في موارده الخاصّة.

أوّلاً ـ الكلام في التنجيم بالمعنىٰ الأوّل:

صرّح كثير من الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين بجواز تعلّم النجوم بالمعنىٰ الأوّل وجواز تعليمه والإخبار طبقه، بل لم يرد التصريح بعدم جوازه من أحد من الفقهاء، إلّا من جهة إطلاق كلامهم بحرمة التنجيم.

وإليك نبذ من كلمات الفقهاء المصرّحين بالجواز.

قال السيّد المرتضىٰ ـ بعد نقده للتنجيم بالمعنىٰ الثاني ـ: «فأمّا إصابتهم في الإخبار عن الكسوفات، وما مضىٰ في أثناء المسألة من طلب الفرق بين ذلك وبين سائر ما يخبرون به من تأثيرات الكواكب في أجسامنا، فالفرق بين الأمرين أنّ الكسوفات واقترانات الكواكب وانفصالها طريقه الحساب وتسيير الكواكب، وله أُصول صحيحة وقواعد سديدة.

وليس كذلك ما يدّعونه من تأثيرات الكواكب في الخير والشرّ، والنفع والضرر»[١].

وقال العلّامة ـ بعد الكلام عن التنجيم بالمعنىٰ الثاني ـ: «... وأمّا من يتعلّم علم النجوم ليعرف قدر سير الكوكب وبعده، وأحواله من

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٢٩ ـ ٤٣٠ / المكاسب المحرّمة، المسألة ١٦، وانظر منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ٢: ٨.

(٢) مستند الشيعة ١٠: ٤٠٧، وانظر ١٤: ١١٨.

(٣) أُنظر مقدّمة كتاب «آشنائي با علوم إسلامي» للشهيد مرتضىٰ مطهّري.

(١) رسائل الشريف المرتضىٰ (المجموعة الثانية): ٣١١.

التربيع والكسف وغيرهما؛ فإنّه لابأس به»[١].

وقال الشهيد الأوّل ـ بعد الكلام عن التنجيم بالمعنىٰ الثاني ـ: «وأمّا علم هيئة الأفلاك فليس حراماً، بل ربّما كان مستحبّاً؛ لما فيه من الاطّلاع علىٰ حكمة اللّه تعالىٰ، وعِظَم قدرته»[٢].

وحكاه المحقّق الثاني في جامع المقاصد[٣] ساكتاً عليه، وتقدّم كلام النراقي. ويظهر من صاحب الجواهر[٤] المفروغيّة من جوازه.

وقال الشيخ الأنصاري: «الظاهر أنّه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة المبتنية علىٰ سير الكواكب، كالخسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيّرين، والكسوف الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره، بل يجوز الإخبار بذلك، إمّا جزماً إذا استند إلىٰ ما يعتقده برهاناً، أو ظنّاً إذا استند إلىٰ الأمارات»[٥].

وكلّما نقترب من زماننا تكون التصريحات بجواز تعلّمه وتعليمه والإخبار به أكثر[٦].

(١) المنتهىٰ ١٥: ٣٩٠.

(٢) الدروس ٣: ١٦٥.

(٣) اُنظر جامع المقاصد ٤: ٣٢.

(٤) اُنظر الجواهر ٢٢: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٠١.

(٦) اُنظر: الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ١٤١، وتحرير الوسيلة ١: ٤٥٨ / المكاسب، المقدّمة، المسألة ١٦، ومصباح الفقاهة ١: ٢٤٧ ـ ٢٤٨، و٢٥٤.

واستدلّوا علىٰ جواز ذلك بأُمور، وهي:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[١].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[٢].

فإن الاهتداء بالنجوم لا يمكن إلّا بمعرفة مواقعها واختلاف رؤيتها بحسب الأمكنة والأزمنة.

٢ ـ قول الإمام علي عليه السلام: «أيّها الناس، إيّاكم وتعلّم النجوم، إلّا ما يهتدىٰ به في برٍّ أو بحر...»[٣].

فإنّه عليه السلام استثنىٰ من النهي عن تعلّم النجوم ما يكون سبباً للاهتداء في البرّ والبحر، وليس هو إلّا ما نسمّيه بـ«علم الهيئة».

والروايات بهذا المضمون متعدّدة.

ثانياً ـ الكلام في التنجيم بالمعنىٰ الثاني:

ذكر الفقهاء عدّة فروض وصور للمسألة، وقد وقع تشويش في كلماتهم، والذي يمكن استخلاصه من مجموع كلماتهم هو أنّ صور المسألة التي يمكن التركيز عليها هي علىٰ الترتيب الآتي:

الصورة الأُولىٰ:

وهي أن يعتقد الإنسان أنّ الأجرام العلويّة

(١) الأنعام: ٩٧.

(٢) النحل: ١٦.

(٣) اُنظر الصفحة ٣٦٦.

ـأي السماويّة ـلها تأثير في الموجودات الأرضيّة، وهذا التأثير يكون علىٰ نحو الاستقلال أو الاشتراك، بحيث يعزل الجانب الربوبي من التأثير في الحوادث الكونيّة والأرضيّة أصلاً، أو استقلالاً.

وبناءً علىٰ هذا يخبر المنجّم عند رؤية الأوضاع الفلكيّة وكيفيّة اقترانها، بما سيحدث في المستقبل من الوقائع علىٰ نحو البتّ والقطع؛ لأنّه يرىٰ علّية تلك الاقترانات والأوضاع الفلكيّة لما يحدث في الأرض.

ومصطلح التنجيم ينصرف إلىٰ هذا الاعتقاد والإخبار طبقه.

ولمّا كان الاعتقاد بذلك منافياً للتوحيد ومستلزماً للشرك إذا اعتقد معتقده بوجود الربّ مع ذلك، أو مستلزماً لإنكاره إذا لم يعتقد بذلك، فيكون معتقده كافراً علىٰ الصورتين.

وتدلّ عليه الروايات الناهية عن التنجيم، وإليه ينصرف إطلاقها.

وبذلك صرّح كثير من الفقهاء، بل ادّعي عليه الإجماع والضرورة.

قال العلّامة: «كلّ من يعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعيّة بالحركات الفلكيّة والاتّصالات الكوكبيّة كافر، وأخذ الأجر علىٰ ذلك حرام»[1].

وقال الشهيد في القواعد والفوائد: «كلّ من

(١) المنتهىٰ ١٥: ٣٩٠.

اعتقد في الكواكب أنّها مدبّرة لهذا العالم وموجدة ما فيه، فلا ريب أنّه كافر»[1].

وقال في الدروس: «يحرم اعتقاد تأثير النجوم مستقلّة أو بالشركة، والإخبار عن الكائنات بسببها»[2].

وقال المحقّق الكركي: «التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفليّة ولو علىٰ جهة المدخليّة حرام، وكذا تعلّم النجوم علىٰ هذا الوجه، بل هذا الاعتقاد كفرٌ في نفسه، نعوذ بالله منه»[3].

وقال الشهيد الثاني: «التنجيم حرام وكذا تعلّم النجوم مع اعتقاد تأثيرها بالاستقلال أو لها مدخل فيه»[4].

وقال الشيخ البهائي: «ما زعمه المنجّمون من ارتباط بعض الحوادث السفليّة بالأجرام العلويّة، إن زعموا أنّها هي العلّة المؤثّرة في تلك الحوادث بالإستقلال، أو أنّها شريكة في التأثير، فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده، وعلم النجوم المبتني علىٰ هذا كفرٌ، وعلىٰ هذا حُمل ماورد من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحّته»[5].

(١) القواعد والفوائد ٢: ٣٥.

(٢) الدروس ٣: ١٦٥.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٣٢.

(٤) فوائد القواعد، كتاب المتاجر: ٥١٩.

(٥) الحديقة الهلالية: ١٣٩، كما في المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢١٠ـ٢١١.

وقال المحقّق الأردبيلي: «وأمّا دليل كفر من يعتقد استقلال الفلكيّات وتحريم الاشتراك في التأثير، كأنّه الإجماع، والعلم الضروري شرعاً بأنّ اللّٰه تعالىٰ هو المؤثّر في الأرضيّات، ووجوب اعتقاد أنّه هو المستقلّ في التأثير في الأرضيّات من غير مدخليّة شيء»[1].

وقال صاحب الوسائل: «قد صرّح علماؤنا بتحريم تعلّم علم النجوم والعمل به، وصرّحوا بكفر من اعتقد تأثير النجوم، أو مدخليّتها في التأثير، وذكروا أنّ بطلان ذلك من ضروريّات الدِّين، ونقلوا الإجماع علىٰ ذلك»[2].

ثمّ أسند ما ذكره إلىٰ جملة من الفقهاء منهم من تقدّم ذكرهم.

وهكذا قال سائر الفقهاء الذين تعرّضوا للمسألة.

والذي ينبغي الالتفات إليه هو أنّ بعض هؤلاء جعل تأثير الأجرام العلويّة في الأرضيّة علىٰ نحو الاشتراك مثل الاعتقاد بكونها مستقلّة في التأثير موجباً للكفر، كما هو ظاهر العلّامة والشهيد في القواعد والمحقّق الثاني، وصريح الشهيد الثاني في الفوائد والشيخ البهائي وصاحب الوسائل.

وبعضهم لم يجعله مثله موجباً للكفر وإن كان محرّماً أيضاً، كما هو ظاهر كلام الأردبيلي، بل صريحه.

ولعلّ الاختلاف من جهة كيفيّة تفسير الاشتراك.

وأمّا الأخبار الدالّة علىٰ حكم المسألة فكثيرة، منها:

ـ المرسل عن النبي ﷺ: «من صدّق كاهناً أو منجّماً فهو كافر بما أُنزل علىٰ محمّد ﷺ»[1].

قال الشيخ الأنصاري: «وهو يدلّ علىٰ حرمة حكم المنجّم بأبلغ وجه»[2].

ويدلّ أيضاً علىٰ أنّ تصديق المنجّم فيما يعتقده من تأثير الأجرام العلويّة في السُّفليّة، والتمكّن من استخراج الحوادث المستقبلة منها كفر، فضلاً عن المنجّم نفسه لما يعتقده.

ـ رواية نصر بن قابوس، قال: «سمعت أبا عبداللّٰه عليه السلام يقول: المنجّم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون...»[3].

وهي تدلّ علىٰ كون المنجّم ملعوناً، وهل هناك تلازم بين استحقاق اللّعنة وحرمة الفعل؟ فيه تأمّل.

---

(١) مجمع الفائدة ٨: ٨١.

(٢) الوسائل ١٧: ١٤١، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، هامش عنوان الباب.

(١) الوسائل ١٧: ١٤٤، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٠٥.

(٣) الوسائل ١٧: ١٤٣، الباب ٢٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٧.

وأمّا كفر المنجّم، فلا تدلّ عليه.

ـ ما أجاب أميرالمؤمنين عليه السلام بعض من طلب منه ترك المسير إلىٰ الخوارج لما استنبطه من علم النجوم من خشية عدم الظفر، فقال:

«أتزعم أنّك تهدي إلىٰ الساعة التي مَن سار فيها صُرِف عنه السوء؟ وتخوّف من الساعة التي من سار فيها حاق به الضرّ؟ فمن صدّقك بهذا فقد كذّب القرآن، واستغنىٰ عن الاستعانة باللّه في نيل المحبوب ودفع المكروه... الخ».

ثمّ أقبل عليه السلام علىٰ الناس، فقال:

«أيّها الناس، إيّاكم وتعلّم النجوم، إلّا ما يهتدىٰ به في برٍّ أو بحر، فإنّها تدعو إلىٰ الكهانة، والمنجّم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار، سيروا علىٰ اسم اللّه»[1].

والرواية تدلّ علىٰ استحقاق المنجّم للنار كما يستحقّه الكافر.

ولازم ذلك حرمة التنجيم؛ لأنّ سبب الدخول في النار لايكون إلّا ارتكاب الفعل الحرام.

وأمّا كون المنجّم كافراً، فلا يستلزمه، لأنّه عليه السلام قال: «المنجّم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر»، فالمنجّم ـ بحذف الواسطة ـ كالكافر، ولم يقل: كافر.

ولذلك لابدّ من حمل أمثال هذه الروايات علىٰ التنجيم الحرام الذي لم يكن مستلزماً للكفر، كما سيأتي.

ـ رواية عبدالملك بن أعين، قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: إنّي قد ابتليت بهذا العلم فأُريد الحاجة، فإذا نظرت إلىٰ الطالع ورأيت الطالع الشرّ، جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم، قال: احرق كتبك»[1].

وفي الرواية تفصيل بين مجرّد النظر، والعمل طبق ما يصل إليه من النظر، فظاهر الرواية أنّ الحرام هو الثاني.

ولابدّ من حملها علىٰ غير الصورة التي نحن بصددها، وهي المستلزمة لإنكار الذات المقدّسة أو توحيدها، كما هو ظاهر للمتأمّل.

أقول: لايحتاج الاستدلال علىٰ كفر المنجّم من هذا القسم، وهو الذي يعتقد بتأثير الكواكب في الأُمور الأرضيّة استقلالاً أو بالمشاركة، بحيث يستلزم منه إنكار استقلاليّة اللّه تعالىٰ في التصرّف، علىٰ هذه الروايات وأمثالها، بل نفس الاعتقاد المستلزم لذلك موجب للكفر، كما تقدّم التصريح بذلك في عبارات الفقهاء المتقدّمة، خاصّة البهائي والأردبيلي، لأنّه إمّا مستلزم لإنكاره أو جعل الشريك له، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كثيراً.

---

(١) نهج البلاغة: ١٠٥ / الخطبة ٧٩.

(١) الوسائل ١١: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث الأوّل، وقريب منه ما رواه أيضاً في الوسائل ١١: ٣٧١، الحديث ٤.

الصورة الثانية:

الاعتقاد بأنّ الكواكب والأجرام العُلويّة لها التأثير في العالم السفلي ـ أي الأرضي ـ ولكنّ اللّٰه سبحانه هو المؤثّر الأعظم، كإسناد الرزق والإحياء والإماتة وغيرها إليها، مع كونه تعالىٰ هو المؤثّر الأعظم.

اختلف الفقهاء في حكم القائل بذلك والمعتقد به:

ـ فقيل بكفره[١]، ولعلّ وجهه: أنّ إسناد الأفعال الّتي دلّت الضرورة الشرعيّة علىٰ استنادها إلىٰ اللّٰه تعالىٰ ـ كالخلق والإحياء والإماتة والرزق ـ إلىٰ غيره تعالىٰ مخالف للضرورة.

ـ وقيل بعدم كفره، «ولعلّ وجهه: أنّ الضروري هو عدم جواز نسبة تلك الأفعال إلىٰ فاعل مختار باختيار مستقلٍّ مغاير لاختيار اللّٰه، كما هو ظاهر المفوِّضة.

أمّا استنادها إلىٰ الفاعل بإرادة اللّٰه، المختار بعين مشيّته واختياره حتىٰ يكون كالآلة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به ـ بحيث يصدق أنّه فعله وفعل اللّٰه ـ فلا؛ إذ المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلىٰ اللّٰه تعالىٰ علىٰ وجه الحقيقة، لا إثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق: أنّه فعله».

كذا قال الشيخ الأنصاري، ومال إليه، حيث قال: «وبالجملة فكفر المعتقد بالربط علىٰ هذا الوجه الثاني لم يظهر من الأخبار ومخالفته لضرورة الدِّين لم يثبت أيضاً، إذ ليس المراد العلّيّة التامّة»[١].

وممّن قال بعدم كفره الشهيد الأوّل في القواعد[٢].

الصورة الثالثة:

الاعتقاد بأنّ الأوضاع الفلكيّة ومواقع النجوم علامات علىٰ وقوع بعض التغيّرات في الأرض من دون اعتقادٍ بالسببيّة بينها، مثل دلالة نبض الإنسان علىٰ بعض أحوال بدنه من الصحّة والمرض[٣].

وليس في هذا الفرض اعتقاد بتأثير الأوضاع الفلكيّة علىٰ مايحدث في الأرض، لا علىٰ نحو الاستقلال، ولا علىٰ نحو الاشتراك.

ويبدو أنّ هذه الصورة لم يصرّح أحد بكون المعتقد بها كافراً كما قال الشيخ الأنصاري[٤].

---

(١) ممّن قال بكفره، أو يظهر منه ذلك: العلّامة في المنتهىٰ ١٥: ٣٩٠، وفيه: «التنجيم حرام، وكذا تعلّم النجوم مع اعتقاد أنّها مؤثرة، أو أنّ لها مدخلاً في التأثير بالنفع والضرر» وهو ظاهر كلام المحقّق الثاني، والشيخ البهائي، والمحقّق الأردبيلي، وصاحب الوسائل، كما تقدّمت كلماتهم في الصفحة ٣٦٤ و ٣٦٥.

---

(١) المكاسب ١: ٢١٦ ـ ٢١٨.

(٢) أُنظر القواعد والفوائد ٢: ٣٥.

(٣) في جعل مورد المثال خارجاً عن قاعدة السببية تأمّل.

(٤) المكاسب ١: ٢٢١.

قال الشيخ البهائي بعد كلامه المتقدّم: «وإن قالوا: إنّ اتّصالات تلك الأجرام وما يعرض لها من الأوضاع علامات علىٰ بعض حوادث هذا العالم، ممّا يوجده الله سبحانه بقدرته وإرادته، كما أنّ حركات النبض واختلافات أوضاعه علامات يستدلّ بها الطبيب علىٰ ما يعرض للبدن من قرب الصحّة واشتداد المرض ونحوه، وكما يستدلّ باختلاج بعض الأعضاء علىٰ بعض الأحوال المستقبلة، فهذا لامانع منه ولا حرج في اعتقاده، وما روي في صحّة علم النجوم وجواز تعلّمه محمول علىٰ هذا المعنىٰ»[١].

والروايات التي أشار إليها كثيرة، نشير إلىٰ بعضها، وهي:

١ ـ رواية أبان بن تغلب، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن فسلّم عليه، فردّ عليه أبو عبدالله عليه السلام، فقال له: مرحباً يا سعد!

فقال الرجل: بهذا الاسم سمّتني أُمّي وما أقلّ من يعرفني به ـ إلىٰ أن قال ـ:

فقال أبو عبدالله عليه السلام: ياسعد وما صناعتك؟

قال: جعلت فداك إنّا أهل بيت ننظر في النجوم.

ـ إلىٰ أن قال ـ:

ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل؟

فقال اليماني: لا أدري.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: فما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر؟

فقال اليماني: لا أدري.

قال عليه السلام: فما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب؟

فقال اليماني: لا أدري.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: صدقت في قولك لا أدري»[١].

والرواية ظاهرة في سببيّة طلوع النجم لهيجان ذلك الحيوان، ولكن حملت علىٰ العلاميّة دون السببيّة؛ لئلّا يلزم التأثير الذي تقدّم كونه منفيّاً.

٢ ـ خبر عبدالرحمان بن سيّابة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لا يحلّ النظر فيها وهي تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيءٍ يضرّ بديني، وإن كانت لاتضرّ بديني فوالله إنّي لأشتهيها وأشتهي النظر فيها، فقال: ليس كما يقولون لا تضرّ بدينك.

ثمّ قال: إنّكم تنظرون في شيءٍ منها كثيره لايدرك، وقليله لا ينتفع به...»[٢].

٣ ـ رواية هشام الخفّاف، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم؟ قال: قلت:

---

(١) الحديقة الهلالية: ١٣٩، كما في المكاسب ١: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) الوسائل ١٧: ١٤١، الباب ٢٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

ما خلّفت بالعراق أبصر بالنجوم منّي ـ إلىٰ أن قال عليه السلام ـ: ما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر، ويحسب هذا لصاحبه بالظفر، ثمّ يلتقيان، فيهزم أحدهما الآخر، فأين كانت النجوم؟

قال: قلت: لا واللّٰه لا أعلم ذلك.

قال: فقال: صدقت، إنّ أصل الحساب حقّ، ولكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد الخلق كلّهم»[1].

٤ ـ خبر الريّان بن الصّلت، قال: «حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي، وسأله عن النجوم، فقال: علم في أصله حقّ، وذكروا أنّ أوّل من تكلّم به إدريس ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ وكان ذو القرنين به ماهراً، وأصل هذا العلم من اللّٰه عزّ وجلّ»[2].

وروايات أُخر يستفاد منها أنّ أصل علم النجوم حقٌّ إجمالاً، ولكن لا يعلمه واقعاً إلّا اللّٰه ومن أذن له، وما عند الناس منه إلّا القليل، ولذلك يقع الاشتباه والخطأ فيما يخبرون عنه.

حصيلة الأبحاث السابقة:

أوّلاً ـ أنّ معرفة مواقع النجوم والكواكب وسيرها ومسيرها واقتراناتها، واستخراج التقويم الزمني منها، ومعرفة الخسوف والكسوف ونحو ذلك، لا إشكال فيه. وهذا ما يطلق عليه اسم «علم الهيئة» أو «علم النجوم».

ثانياً ـ الاعتقاد بأنّ الأجرام السماويّة مؤثّرة بالإستقلال أو بالاشتراك، المستلزم لنفي الذات المقدّسة أو التوحيد، كفر باللّٰه العظيم، والإخبار طبق هذه المعلومات محرّم.

ثالثاً ـ الاعتقاد بتأثير الكواكب والنجوم فيما يحدث في الأرض مع الاعتقاد بأنّ اللّٰه تعالىٰ هو المؤثّر الأعظم، موجب للكفر عند بعض وغير موجب له عند بعض آخر.

رابعاً ـ الاعتقاد بأنّ اللّٰه تعالىٰ هو مسبّب الأسباب، وإنّما تكون أوضاع النجوم والكواكب كاشفة عمّا سيحدث في الأرض، فهي تكون أمارة علىٰ مايحدث في الأرض، كما يكشف بعض حالات الحيوانات عن بعض التغيّرات ووقوع بعض الحوادث، كالمطر أو الزلزلة ونحو ذلك[1].

(١) الوسائل ١٧: ١٤١، الباب ٢٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٢.

(٢) البحار ٥٨: ٢٤٥، الحديث ٢٦، نقلاً عن فرج المهموم: ٩٤.

(١) نقل الشيخ الأنصاري في المكاسب ١: ٢٠٤، عن نصيرالدّين الطوسي ـ محيي هذا العلم كما قال الشيخ ـ أنّه نزل في بعض أسفاره علىٰ طحّان خارج البلد، فلمّا أراد النوم صعد سطح الدار لحرارة الجوّ، فقال له الطحّان: انزل ونَمْ في البيت تحفّظاً من المطر، فنظر المحقّق الطوسي في الأوضاع الفلكيّة، فلم ير مؤشّراً لنزول المطر، فقال له الطحّان: إنّ لي كلباً ينزل في كلّ ليلة يحسّ فيها بنزول ←

والمعتقد بهذا لم ينسب إلىٰ الكفر، وله شواهد من الروايات والأخبار، مضافاً إلىٰ معرفة كثير من كبار المسلمين سواء كانوا من الشيعة أو السنّة بذلك، وقد نوّه بأسمائهم بعض العلماء[1].

نعم يأتي الإشكال في الإخبار طبقاً لما توصّل إليه المنجم عن هذا الطريق:

ـ فإن كان توصّل إلىٰ ذلك عن طريق التجربة بحيث حصل له الاطمئنان بذلك فيجوز له الاخبار طبقه ولو علىٰ نحو البتّ والقطع.

ـ وإن لم تحصل له مثل هذه القناعة فالإخبار الجزمي لايخلو من الإشكال، نعم لابأس بالإخبار به علىٰ نحو الاحتمال، أو مع عدم دفع الاحتمال المخالف.

ويشهد للجواز ورود روايات عديدة حول النهي عن الزواج والقمر في العقرب، أو السفر إلىٰ الحجّ فيه[2].

← المطر وينام داخل البيت، فلم يقبل منه الطوسي، وبات فوق السطح، فجاء المطر في اللّيل، فاضطرّ إلىٰ النزول وتعجّب من ذلك.

(١) وهو السيّد ابن طاووس علىٰ ما نقله عنه المجلسي في البحار، وكان قد بالغ في إباحة هذا العلم وجواز تعلّمه وتعليمه والاعتاد عليه، واستشهد لذلك بتعلّم كثير من الشخصيّات من الشيعة وغيرهم لهذا العلم وصحّته.

أنظر البحار ٥٨: ٢٩٩.

(٢) الوسائل ١١: ٣٦٧، الباب ١١ من آداب السفر الىٰ الحجّ و٢٠: ١١٤، الباب ٥٤ من أبواب مقدّمات النكاح.

والمعيار في جواز الاعتقاد به والحكم طبقه وعدمه، هو عدم الخروج عن التوحيد، فإذا لم يستلزم الاعتقاد بشيء من ذلك الخروج عن التوحيد فهو جائز، وما استلزم الخروج لم يجز.

وبهذا صُرِّح في بعض الروايات، التي جاء فيها سؤال بني نوبخت المنجّم الإمام الصادق عليه السلام عن التنجيم؟ فقال عليه السلام: «نعم ما لم يخرج من التوحيد»[1].

هل يجوز تعلّم النجوم وتعليمه؟

القاعدة العامّة تقتضي جواز تعلّم كلّ علم كان في أصله مباحاً، وكذا تعليمه. وعليه يجوز تعلّم علم الهيئة والفَلَك وتعلّمه، لما تقدّم من كونه جائزاً، وكذا تعلّم وتعليم القسم الأخير.

ومع ذلك فقد ورد النهي عن تعلّمه، وهو محمول:

ـ إمّا علىٰ التنجيم الحرام.

ـ أو لأجل حسم مادّة الفساد.

قال المحقّق الكركي: «إنّ التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفليّة ولو علىٰ جهة المدخليّة حرام، وكذا تعلّم النجوم علىٰ هذا الوجه، بل هذا الاعتقاد كفرٌ في نفسه نعوذ باللّٰه منه.

أمّا التنجيم لا علىٰ هذا الوجه، مع التحرّز من الكذب فإنّه جائز، فقد ثبت كراهيّة التزويج وسفر

---

(١) البحار ٥٥: ٢٥٠، باب علم النجوم، الحديث ٣٦.

الحج والقمر في العقرب، وذلك من هذا القبيل، نعم هو مكروه؛ لأنّه ينجرّ إلىٰ الاعتقاد الفاسد، وقد ورد النهي عنه مطلقاً حسماً للمادّة.

وتحريم الأُجرة وعدمه تابع للفعل.

وحكىٰ في الدروس عن بعض الأصحاب القول بتحريمه؛ لما فيه من التعرّض للمحظور، ولأنّ أحكامه تخمينيّة لا تخلو من الكذب. وأمّا علم الهيئة فلا كراهة فيه، بل ربّما كان مستحبّاً؛ لما فيه من الاطّلاع علىٰ عِظم قدرة اللّٰه تعالىٰ[1]»[2].

بل نفىٰ صاحب الجواهر[3] حتّىٰ الكراهة من تعلّم النجوم.

مظانّ البحث:

يُبحث عن التنجيم عادة في كتاب التجارة ـ المكاسب ـ عند الكلام عن المكاسب المحرّمة.

وقد ألّف بعضهم كتاباً مستقلاً في ذلك كالسيد ابن طاووس، حيث كتب كتاب فرج المهموم.

وتكلّم آخرون في مواضع أُخر بالمناسبات.

وجمع المجلسي مجموع الروايات وأقوال الفقهاء وغيرهم في البحار[4].

---

(١) الدروس ٣: ١٦٥.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٣٢.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٢: ١٠٨.

(٤) أُنظر البحار ٥٥: ٢١٧ ـ ٣١١.

تَنَحنُح

لغــــة:

ترديد الإنسان صوته في جوفه[1]، علىٰ شكل إح، إح.

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحـكام:

يترتّب علىٰ التنحنح الحكمان التاليان:

أوّلاً ـ التنحنح في الاستبراء من البول:

الاستبراء من البول هو طلب البراءة من البول المتبقّي بعد البول في المجاري بعمليّة خاصّة تقدّمت في عنوان «استبراء».

وأضاف إليها سلّار[2] التنحنح بعدها ثلاثاً، وتبعه بعض من تأخّر عنه من الفقهاء[3].

---

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «نحنح».

(٢) أُنظر المراسم: ٣٢، وبهذا يتّضح أنّ قول صاحب الحدائق أنّه لم ير لذلك في كلمات القدماء أثراً ليس في محلّه.

(٣) أُنظر: التذكرة ١: ١٣١، والدروس ١: ٨٩، والذكرىٰ ١: ١٦٨، والروضة البهيّة ١: ٣٤١، وكشف الغطاء ٢: ١٥٢، و١٥٦، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ١: ٤٧٦.

وجعل بعض آخر[١] التنحنح مقدّماً علىٰ الاستبراء.

واعتُرض عليهم بعدم الدليل عليه[٢].

هذا بالنسبة إلىٰ الرجل، وأمّا المرأة، فليس عليها الاستبراء من البول علىٰ المعروف، نعم قيل: «الأولىٰ أن تصبر قليلاً وتتنحنح وتعصر فرجها عرضاً».

راجع «استبراء».

ثانياً ـ التنحنح في الصلاة:

المعروف بين الفقهاء[٣] أنّ التنحنح لا يبطل الصلاة؛ لأنّه ليس من كلام الآدميين، نعم لو تشكّل من حرفين فصاعداً وصدق عليه الكلام فيكون مبطلاً لو صدر عن عمد، ومثله ما لو تكلّم باسم التنحنح مثل «إح، إح».

ويدلّ علىٰ عدم البطلان ما رواه عمّار بن موسىٰ، عن أبي عبدالله ؑ: «أنّه سأله عن الرجل يسمع صوتاً بالباب وهو في الصلاة فيتنحنح لتسمع جاريته أو أهله لتأتيه فيشير إليها بيده ليُعلمها من بالباب لتنظر من هو؟ فقال: لابأس به...»[١].

وروىٰ النسائي عن الإمام علي ؑ أنّه قال: «كان لي من رسول الله ﷺ ساعةٌ آتيه فيها، فإذا أتيته استأذنت، إن وجدتُه يصلّي فتنحنح، دخلت، وإن وجدته فارغاً أذن لي»[٢].

وراجع عنوان «تأوّه».

تنخّم

راجع: بصاق، ونخامة.

تنزّه

لـغـة:

التبعّد، يقال: تنزّه عن الأقذار، أي تبعّد عنها، وتنزيه الله سبحانه: إبعاده عن النقص والشرك،

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ٣٢٣ / الاستبراء.

(٢) أُنظر: مشارق الشموس ١: ٨٠، والحدائق ٢: ٥٨، والغنائم ١: ٢٩٠، والجواهر ٣: ١١٦، والمستمسك ٢: ٢٣٧، والتنقيح (الطهارة) ٣: ٤٥١.

(٣) أُنظر: السرائر ١: ٢٣٧، وإشارة السبق: ٩٣، والتذكرة ٣: ٢٨٤، والمنتهىٰ ٥: ٢٩١، والذكرىٰ ٤: ١٤، وروض الجنان ٢: ٨٨٤، والروضة البهيّة ١: ٥٦٣، والمدارك ٣: ٤٦٣، والكفاية ١: ١١٨، والحدائق ٩: ١٨، وكشف الغطاء ٣: ٤١٣، والغنائم ٣: ٢٣١، ومستند الشيعة ٧: ٣٩، والجواهر ١١: ٤٤، والعروة الوثقىٰ ٣: ١٢، والمستمسك ٦: ٥٤٦، والتنقيح (الصلاة) ٤: ٤٦٨، ومنهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ١: ٢٣٣، مسألة ٦٧١ و (للتبريزي) ١: ١٩٣.

(١) الوسائل ٧: ٢٥٥، الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٢) سنن النسائي ٣: ١٢، باب التنحنح في الصلاة.

وهو معنىٰ «سبحان اللّـه» أي أُبـرّئه وأُبـعِّده مـن النقص وكلّ ما لا يجوز عليه(١).

وبهذه المناسبة يطلق علىٰ الخروج من البلد والابتعاد عنه للتفرّج: التنزّه(٢).

اصطلاحاً:

يستعمل في المعنىٰ المتقدّم.

الأحـكام:

تقدّم حكم التنزّه بمعنىٰ التفرّج، في عـنوان «تفرّج»، وستأتي سائر أحكام التنزيه في العنوان الآتي «تنزيه».

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «نزه».

(٢) نقل المحدّث القمّي في سفينة البحار مادّة «نـزه» مـايلي: قال ابن السكّيت في فـصل مـا تـضعه العـامّة في غـير موضعه: «خرجنا نتنزّه: إذا خرجوا إلىٰ البسـاتين، وإنّمـا التنزّه: التباعد عن المياه والأرياف.

وقال ابن قتيبة: ذهب أهـل العـلم في قـول النـاس: «خرجوا يتنزّهون إلىٰ البساتين». أنّه غلط، وهو عندي ليس بغلط؛ لأنّ البساتين في كلّ بلد إنّمـا تكـون خـارج البلد، فإذا أراد أحد أن يأتيها فقد أراد البُعد عن المنازل والبيوت، ثمّ كثر هذا حتّىٰ استعملت النزهـة في الخُـضَر والجنان».

سفينة البحار ٨: ٢٣٢، مادّة «نزه» نقلاً عن البحار ٦٣: ٤٠٠.

تنزيه

لـغـــة:

تقدّم معناه، وهو الإبعاد، ومعنىٰ تنزيه اللّٰه: إبعاده عن كلّ نقص، واللّفظ الدالّ عليه: «سـبحان اللّٰه»(١).

اصطلاحاً:

تقدّم أنّه المعنىٰ اللغوي نفسه.

الأحـكام:

يجب تنزيه اللّٰه تـعالىٰ ورسـله ومـلائكته وخلفاءه وكتبه عن كلّ ما يوجب نقصاً.

١ ـ تنزيه اللّٰه تعالىٰ:

يجب علىٰ المسـلم أن يـوحّد اللّٰـه تـعالىٰ وينزّهه عن كلّ ما يوجب نقصاً، ويوصفه بما وصف به نفسه، إذ قال تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّـهُ أَحَـدٌ * ٱللَّـهُ ٱلصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

فليس اللّٰه مولوداً ولا والداً، ولم يكن أحدٌ له مثيلاً، لا في الذات ولا فـي الصـفات وليس له شريك.

فهو متوحّدٌ في الذات والصفات ليس له حدّ، وليس بجسم، ولا تراه العيون بـمشاهدة الأبـصار

(١) راجع عنوان «تسبيح».

ولكن تراه القلوب بحقائق الإيمان(١).

ولم يرد عن أحد في التوحيد مثل ما ورد عن الإمام عليٍّ عليه السلام باب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله، وأبنائه الأئمّة المعصومين عليهم السلام في أدعيتهم ومناجاتهم وخطبهم ومحاوراتهم مع أصحابهم ومخالفيهم(٢).

نعم نَهوا عن الخوض في طلب معرفة ذات اللّٰه؛ لأنّه غير متناول ولا يوصل إلىٰ نتيجة، ولذلك أمروا بالتفكّر في صفات اللّٰه وعظمته تعالىٰ علوّاً كبيراً(٣).

٢ ـ تنزيه الأنبياء عليهم السلام:

الإماميّة يعتقدون بعصمة الأنبياء عليهم السلام، فهم منزّهون عن ارتكاب المعاصي، سواء كانت المعصية الكذب أو غيره، في الرسالة أو في غيرها، ولهم أدلّتهم علىٰ ذلك يذكرونها في علم الكلام، وسوف نتطرّق لها إجمالاً في عنوان «عصمة».

وما ورد ممّا يشعر بصدور المعصية عنهم، فهو مؤوّل ومحمول علىٰ ترك الأولىٰ، وقد ألّف السيّد المرتضىٰ كتاباً في ذلك سمّاه «تنزيه الأنبياء».

٣ ـ تنزيه الأئمّة عليهم السلام:

ويعتقدون أيضاً بعصمة خصوص الأئمّة الإثني عشر عليهم السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله، لأنّ من يقوم بهداية الناس يجب أن يكون مهديّاً في حدّ ذاته.

ولهم أدلّتهم علىٰ ذلك تعرّضوا لها في علم الكلام أيضاً.

٤ ـ تنزيه الملائكة:

يجب تنزيه الملائكة عمّا ينقص من قدرهم، أو من قدر خالقهم، مثل كونهم أُناثاً، أو كونهم غير معصومين، ونحو ذلك.

قال المقداد السيوري: «إنّ الملائكة معصومون، أمّا الرسل منهم؛ فلأنّه لولاه لما أمن من تغيير الشرع وتبديله، وأمّا غيرهم، فلقوله تعالىٰ في الخزنة: ﴿لاَ يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ

---

(١) دخل رجل من الخوارج علىٰ أبي جعفر الباقر عليه السلام، فقال: «يا أبا جعفر أيَّ شيءٍ تعبد؟ قال: اللّٰهَ تعالىٰ. قال: رأيته؟ قال: بل لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لايعرف بالقياس، ولا يدرك بالحواس، ولا يشبّه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لا يجور في حكمه؛ ذلك اللّٰه لا إلٰه إلّا هو. قال: فخرج الرجل وهو يقول: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾» أُصول الكافي ١: ٩٧، باب في إبطال الرؤية، الحديث ٥.

(٢) أُنظر: نهج البلاغة، والصحيفة السجادية خاصّة دعاء عرفة فيها وهي للإمام السجّاد عليه السلام، ودعاء عرفة المروي عن أبيه الحسين عليه السلام، والروايات الواردة في أبواب التوحيد من الموسوعات الروائيّة كالكافي للكليني والبحار للمجلسي، وكتاب التوحيد للصدوق، وشروحها.

(٣) أُنظر كتاب التوحيد (للشيخ الصدوق): ٤٥٤، باب النهي عن الكلام والجدال والمراءِ في اللّٰه عزّ وجلّ.

ﵟمَا يُؤۡمَرُونَﵞ(١)، وكلّ من قال بها فيهم، قال بها في غيرهم، وللإجماع»(٢).

٥ ـ تنزيه القرآن الكريم:

يجب تنزيه القرآن الكريم عن التحريف والتبديل اعتقاداً وعملاً، وعن تنجيسه بل ومسّه عن غير طهارة من الحدث الأصغر أو الأكبر.

ولا يجوز إحراقه ولا توهينه، مثل رميه، أو تقذيره، أو سحقه بالرجل، أو وضعه في مكان مستحقر.

وقد تقدّم في عنوان «ارتداد»: أنّ من أسبابه إهانة القرآن الكريم مع القصد والعمد.

٦ ـ تنزيه المحترمات في الدّين:

يجب تنزيه كلّ ما هو محترم في الدّين كالكعبة، والمساجد ومشاهد النبي ﷺ والأئمّة الأطهار عليهم السلام والأولياء والعلماء، وكتب التفسير والفقه والحديث وتربة الإمام الحسين عليه السلام.

فلا يجوز تنجيسها وإهانتها والاستخفاف بها ويجب إبعاد القذارات عنها كما تقدّم في العناوين: «إزالة» و«إهانة» و«تربة»، ونحوها.

كما ويجب إبعاد كلّ ما يوجب هتكها عنها كعقد المجالس التي لا تناسب الشرع ولا أهله.

(١) التحريم: ٦.

(٢) اللّوامع الإلهيّة: ٢٩٣.

تَنْشيف

لغـــة:

مصدر نشّف، والتنشيف: دخول الماء في الأرض والثوب ونحوهما(١).

وتنشّف الرجُل: مسح الماء عن جسده بخرقة ونحوها(٢).

وقيل: «كان لرسول اللّٰه ﷺ نشّافة ينشّف بها غسالة وجهه»، يعني منديلاً يمسح بها وضوءه(٣).

والنشّافة والمنشفة: ما ينشّف به الماء(٤).

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحـكام:

تنشيف موضع البول مع فقد الماء:

إذا فُقد الماء سقط وجوب غسل موضع البول تكليفاً؛ لاشتراط كلّ واجب بالقدرة عليه. وأمّا وضعاً فالنجاسة باقية، لأنّها لا تزول إلّا بالماء.

(١) أُنظر ترتيب كتاب العين: «نشف».

(٢) أُنظر المصباح المنير: «نشف».

(٣) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «نشف».

(٤) أُنظر المعجم الوسيط: «نشف».

وهل يجب تنشيف المحلّ عن البول، أم لا؟

ذهب جملة من المتقدّمين وغيرهم[١] إلىٰ وجوب ذلك، تخفيفاً للنجاسة، ولأنّ الواجب إزالة العين والأثر، فإذا تعذّر الثاني، اكتفي فعلاً بالأوّل.

وذهب جماعة من المتأخّرين[٢] إلىٰ عدم وجوب ذلك؛ لعدم الدليل عليه.

قال صاحب المدارك ـ بعد نقل الدليل المتقدّم للوجوب ـ: «وفيه نظر؛ فإنّا لم نقف علىٰ ما يقتضي وجوب إزالة النجاسة علىٰ غير الوجه المطهّر، وتخفيف النجاسة مع بقائها لا يعلم وجهه»[٣].

حكم تنشيف ماء الوضوء (التمندل):

اختلف الفقهاء في حكم تنشيف ماء الوضوء المعبّر عنه بـ«التمندل» أخذاً من المنديل، أي استخدام المنديل لتنشيف محلّ الغَسل من الوضوء:

ـ فقد نُسب إلىٰ المشهور القول بالكراهة[٤].

ـ وخالف بعضهم[١]؛ لأنّ ما يستدلّ به عليها لا يثبت أكثر من أفضليّة ترك التنشيف، إلّا أن يراد بالكراهة ذلك!

والروايات مختلفة، منها:

ـ ما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «مَن توضّأ وتمندل كتبت له حسنة، ومَن توضّأ ولم يتمندل حتّىٰ يجفّ وضوؤه كتب له ثلاثون حسنة»[٢].

وهذه الرواية مستند القائلين بالكراهة، وهي ظاهرة في أنّ ترك التمندل أفضل، إلّا أن يساوي ذلك الكراهة، فيكون في العبادة بمعنىٰ أقلّ ثواباً.

ـ صحيحة محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التمسّح بالمنديل قبل أن يجفّ؟ قال: لا بأس به»[٣].

ولكن لم يعلم هل المسؤول عنه التمسّح بعد الوضوء الصلاتي، أو غيره، مع أنّ نفي البأس دافع

---

(١) أُنظر: المقنعة: ٦١، والمبسوط ١: ٣٤، والنهاية: ٥٠، والكافي في الفقه: ١٣٦، والمهذّب ١: ٤٨، والوسيلة: ٧٨، والمعتبر: ٣٢، ونهاية الإحكام ١: ٨٦، والذكرىٰ ١: ١٦٩.

(٢) نسبه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٤١ إلىٰ ظاهر المتأخّرين.

(٣) المدارك ١: ١٦٢.

(٤) أُنظر: مستند الشيعة ٢: ١٧٨، والجواهر ٢: ٣٤٥.

(١) أُنظر: المدارك ١: ٢٥٢، ونقله عن السيد المرتضىٰ في شرح الرسالة، والشيخ الطوسي في الخلاف ١: ٩٧، المسألة ٤٤ ـ والذي اختاره الشيخ في المبسوط ١: ٢٣، والنهاية: ١٦، هو الأوّل ـ، والمعتبر: ٤٥.

(٢) الوسائل ١: ٤٧٣، الباب ٤٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ١: ٤٧٣، الباب ٤٥ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

للحرمة، ولم يمتنع اجتماعه مع الكراهة.

ـ رواية منصور بن حازم، قال: «رأيت أبا عبدالله ﷺ وقد توضّأ وهو محرم، ثمّ أخذ منديلاً فمسح به وجهه»(١).

وهذه كسابقتها يحتمل فيها أن يكون الوضوء ليس وضوءً صلاتيّاً.

ـ رواية أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «لا بأس بمسح الرجل وجهه بالثوب إذا توضّأ، إذا كان الثوب نظيفاً»(٢).

وهذه كما تقدّم أيضاً، وإن كان المنصرف ـ خاصّة هنا ـ هو الوضوء الصلاتي.

ـ رواية عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن التمندل بعد الوضوء؟ فقال: كان لعلي ﷺ خرقة في المسجد ليس إلّا للوجه يتمندل بها»(٣).

ولمّا كان محلّ المنديل هو المسجد الذي كان في بيته ـ كما تشير إليه الروايات الأُخر ـ فلا يحتمل هنا أن يكون الوضوء وضوءاً غير صلاتي.

ولمّا كان هذا العمل يقوم به ﷺ علىٰ نحو الاستمرار وفي البيت، فلم يحتمل أن يكون علىٰ وجه التقيّة، كما احتمله البعض(١).

وعلىٰ هذا تكون الرواية أحسن ما يستدلّ به علىٰ جواز التمندل؛ لأنّ التمندل لو كان مكروهاً لم يستمرّ الإمام ﷺ عليه، حتّىٰ علىٰ القول بصدور المكروه منه.

هل يلحق التجفيف بغير التمسّح، بالتنشيف؟

قال صاحب المدارك: «وهل يلحق بالمسح تجفيف البلل بالنار أو الشمس؟

قيل: نعم(٢)؛ لاشتراكهما في إزالة أثر العبادة، ولإشعار قوله ﷺ: "حتّىٰ يجفّ وضوؤه" بذلك.

وقيل: لا(٣)، اقتصاراً علىٰ مدلول اللفظ.

وهو قويٌّ، بل لا يبعد اختصاص الكراهة بالمسح بالمنديل كما هو منطوق الرواية»(٤).

استحباب تنشيف الميّت بعد تغسيله:

من سنن غسل الميّت وتكفينه: أنْ ينشّف بعد

---

(١) الوسائل ١: ٤٧٤، الباب ٤٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ١: ٤٧٤، الباب ٤٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ١: ٤٧٥، الباب ٤٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(١) أُنظر المصدر المتقدّم ذيل الحديث ٩، حيث قال الحرّ العاملي: «أقول: أحاديث التمندل تحتمل التقيّة، وتحتمل إرادة نفي التحريم، وبعضها يحتمل إرادة الوضوء بمعنىٰ غسل اليدين والوجه لغير الصلاة».

(٢) أُنظر علىٰ سبيل المثال روض الجنان ١: ١٢٦.

(٣) أُنظر علىٰ سبيل المثال مجمع الفائدة ١: ١١٩.

(٤) المدارك ١: ٢٥٣.

الفراغ من تغسيله وقبل تكفينه بثوب إجماعاً ـ كما قيل[١] ـ للروايات الواردة في كيفيّة تغسيل الميّت[٢].

هل يجب تنشيف الأواني بعد غسلها من الولوغ والشراب؟

ذهب بعض أصحابنا المتقدّمين[٣] إلىٰ وجوب تنشيف أواني الولوغ، وأواني الخمر بعد غسلها.

ولكن نفاه آخرون[٤]؛ لعدم الدليل عليه.

مظانّ البحث:

المواطن التي تعرّضوا فيها للتنشيف كلّها في كتاب الطهارة، كما يظهر من عناوين الأبحاث المذكورة، وهي مبحث الاستنجاء من البول، وسنن الوضوء، وسنن تغسيل الميّت، وكيفيّة تطهير الأواني.

---

(١) أُنظر: المعتبر: ٧٤، والتذكرة ١: ٣٨٩، ونهاية الإحكام ٢: ٢٢٧، والمنتهىٰ ٧: ٢٠٠، ومستند الشيعة ٣: ١٦٣، والجواهر ٤: ١٥٥.

(٢) الوسائل ٢: ٤٧٩، الباب ٢ من أبواب كيفيّة غسل الميّت، الأحاديث ٢ و٣ و١٠.

(٣) أُنظر: المقنع: ١٢، والمقنعة: ٦٥، والنهاية: ٥٨٩، والمهذب ٢: ٤٣٢.

(٤) أُنظر: السرائر ٣: ١٢٢، والمعتبر: ١٢٧.

تنظيف

لغـــة:

مصدر نظّف، تقول: نظّفته تنظيفاً، أي نقّيته[١]، وأصله من نظُف ضدّ قذُر[٢].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحـكام:

تترتّب علىٰ التنظيف أحكام نشير إليها علىٰ نحو الإجمال، وهي:

استحباب التنظيف:

التنظيف مستحبٌّ مطلقاً، وفي موارد خاصة تأكّد الحكم فيها:

أوّلاً ـ استحباب التنظيف مطلقاً:

يستحبّ للإنسان أن ينظّف نفسه وثيابه وداره وما يتعلّق به بصورة مطلقة، وقد وردت نصوص تدلّ علىٰ ذلك، منها:

ـ ما عن الحسن بن الجهم، قال: «رأيت أبا الحسن عليه السلام اختضب، فقلت: جعلت فداك، اختضبت؟ فقال: نعم، إنّ التهيئة ممّا يزيد في عفّة النساء، ولقد ترك النساء العفّة بترك أزواجهنّ التهيئة.

---

(١) أُنظر: الصحاح، والقاموس المحيط: «قذر».

(٢) أُنظر الصحاح: «قذر».

ثمّ قال: أيسرّك أن تراها علىٰ ما تراك عليه إذا كنت علىٰ غير هيئة؟ قلت: لا، قال: هو ذاك.

ثمّ قال: من أخلاق الأنبياء التنظيف، والتطيّب، وحلق الشعر، وكثرة الطروقة...»[1].

وفي حديث الأربعمئة عن الإمام علي عليه السلام: «تنظّفوا بالماء من النتن الرّيح الذي يُتأذّىٰ به، تعهّدوا أنفسكم، فإنّ اللّٰه عزّ وجلّ يبغض من عباده القاذورة، الذي يتأنّف به من جلس إليه»[2].

ولا يختصّ استحباب التنظيف بالشخص، بل المطلوب من المجتمع بما هو مجتمع إسلامي وإنساني أن يواظب علىٰ النظافة بصورة عامّة، النظافة في البلد وشوارعه ونواديه ونحو ذلك.

راجع العناوين: إطالة، أظفار، تخليل، تزيّن، تزيين، ونحوها.

ثانياً ـ استحباب التنظيف في موارد خاصّة:

ورد الأمر بالتنظيف في موارد خاصّة، وهي:

١ ـ يوم الجمعة:

يستحبّ التنظيف يوم الجمعة بالخصوص، وبذلك وردت روايات خاصّة، وأفتىٰ طبقها الفقهاء[3].

(١) الوسائل ٢٠: ٢٤٦، الباب ١٤١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) الخصال: ٦٢٠، حديث الأربعمئة.

(٣) أُنظر: المقنع: ١٤٥، والمقنعة: ١٥٩، والمبسوط ١: ١٥٠، والنهاية: ١٠٤، والسرائر ١: ٢٩٤، والتذكرة ٤: ١٠٠، وغيرها، وخاصّة مستند الشيعة ٦: ١٥٢.

والتنظيف ـ كما يستفاد من الروايات ـ يشمل:

ـ التنوير، وإزالة الشعر الزائد من البدن، كشعر الإبطين والعانة ونحوهما. وقد ورد: أنّه صلى الله عليه وآله كان يطلي العانة وما تحت الأليتين في كلّ جمعة[1].

ـ غسل الرأس بالخطمي والسدر[2].

ـ حلق الرأس، فقد روي: أنّ أبا عبداللّٰه عليه السلام كان يحلق في كلّ جمعة[3].

ـ أخذ الشارب، ففي رواية عبداللّٰه بن هلال: «خذ من شاربك وأظفارك في كلّ جمعة...»[4].

ـ تقليم الأظفار، كما تقدّم في عنوان «أظفار».

ـ التطيّب، ففي رواية معمّر: «لا ينبغي للرجل أن يدع الطيب في كلّ يوم، فإن لم يقدر فيوم، ويوم لا، وإن لم يقدر ففي كلّ جمعة ولا يدع»[5].

ـ ويدخل في التنظيف: السواك، وقد روي:

(١) الوسائل ٧: ٣٦٧، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٢: ٦٠، الباب ٢٥ من أبواب آداب الحمّام، والصفحة ٦٢، الباب ٢٦ منه.

(٣) الوسائل ٢: ١٠٧، الباب ٦٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٥.

(٤) الوسائل ٧: ٣٥٦، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٥.

(٥) الوسائل ٧: ٣٦٤، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث الأوّل.

«أنّه من سنن المرسلين وأخلاق الأنبياء، ومطهّرة للفم، ومرضاة للرب، ومفرّحة للملائكة...»[١].

٢ ـ استحباب التنظيف مقدّمة للإحرام:

يستحبّ تنظيف الجسد عند إرادة الإحرام، ولا خلاف في ذلك نصّاً وفتوىً، كما قيل[٢].

٣ ـ استحباب التنظيف قبل الصلاة:

يستحبّ التنظيف للصلاة خاصّة صلاة العيدين، والجمعة، والاستسقاء، والاستخارة، والحاجة[٣].

٤ ـ استحباب تنظيف المساجد:

يستحبّ تنظيف المساجد، وقد ورد فيه فضل كثير، فعن النبي صلى الله عليه وآله: «مَن كنس المسجد يوم الخميس وليلة الجمعة فأخرج منه من التراب ما يذرّ في العين غفر اللّه له»[٤].

وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً، قال: «من قمّ مسجداً، كتب اللّه له عتق رقبة، ومن أخرج منه ما يقذي عيناً، كتب اللّه عزّ وجلّ له كفلين من رحمته»[١].

٥ ـ استحباب التنظيف في الزيارات:

يستحبّ التنظيف عند زيارة مشاهد النبيّ والأئمّة عليهم السلام، ومن مصاديق ذلك: الاغتسال عند زيارتهم ولبس الثياب الطاهرة[٢].

جواز التنظيف للمتوفّىٰ عنها زوجها:

يجوز للمتوفّىٰ عنها زوجها التنظيف حال حدادها، وليس ذلك من الزينة المنهيّ عنها.

قال الشهيد الثاني: «... وكذا يجوز التنظيف والغسل وقلْم الظُّفر وإزالة الوسخ والامتشاط والحمام والاستحداد؛ لأنّ جميع ذلك ليس من الزينة المعتادة»[٣].

كراهة تنظيف الميّت بالخلال وغيره:

ورد النهي عن خلال الميّت[٤]، والمشهور[٥]

---

(١) الوسائل ٢: ٧، الباب الأوّل من أبواب السواك، الحديث ٨.

(٢) أُنظر: المدارك ٧: ٢٤٧، والحدائق ١٥: ٩، والجواهر ١٨: ١٧٥، وغيرها.

(٣) أُنظر: الهداية: ٢١١، والتحرير ١: ٢٨٣، ونهاية الإحكام ٢: ٦٣، والتذكرة ٢: ١٤٦، والحدائق ٤: ٢٠٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ٣٦١ فيما يستحبّ من اللباس / لباس المصلّي.

(٤) الوسائل ٥: ٢٣٨، الباب ٣٢، من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل.

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٤: ٣٤١، الباب ٦ من أبواب المزار، الحديث الأوّل، والصفحة ٣٩٠، الباب ٢٩ من أبواب المزار، الحديث ١ و٤ و٥ و٦ و٧.

(٣) المسالك ٩: ٢٧٨، وانظر: نهاية المرام ٢: ١٠١، وكشف اللثام ٨: ١٢٢، والحدائق ٢٥: ٤٧٠، وغيرها.

(٤) أُنظر: الحدائق ٣: ٤٦٨، والجواهر ٤: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٥) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، أُنظر: جامع المقاصد ١: ٣٧٧، والحدائق ٣: ٤٦٩، وفي كشف اللثام ٢: ٢٥٦ نسبه إلى الأكثر.

حملوا النهي علىٰ الكراهة ولكن حمله بعض الفقهاء[١] علىٰ التحريم.

وورد النهي عن تنظيفه بحلق شعر رأسه وعانته وقصّ ظفره ونحو ذلك[٢].

احتساب آلة التنظيف من نفقة الزوجة:

من مؤونة الزوجة التي يجب علىٰ الزوج تحمّلها واحتسابها من النفقة، هو آلة التنظيف[٣]، لأنّ اللازم عليها إزالة الشعر وكلّ ما ينفّر الزوج من الاستمتاع بها.

وقد مرّ في عنوان «إنفاق» إحالة موارد النفقة ومقدارها وخصوصيّاتها إلىٰ العرف؛ لأنّه الذي أمر اللّه تعالىٰ بالعمل طبقه في قوله تعالىٰ: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[٤]، أي بما هو متعارف، وما هو معروف ومقبول عند الناس.

مظانّ البحث:

يعرف محلّ الأبحاث من العناوين المتقدّمة.

(١) أُنظر: الخلاف ١: ٦٩٥، والوسيلة: ٦٥، والغنية: ١٠٢، والحدائق ٣: ٤٦٩.

(٢) الوسائل ٢: ٥٠٠، الباب ١١ من أبواب غسل الميّت.

(٣) أُنظر: القواعد ٣: ١٠٥، والروضة البهيّة ٥: ٤٦٩، والمسالك ٨: ٤٦٥، ونهاية المرام ١: ٤٨٦، وكشف اللثام ٧: ٥٦٧، والجواهر ٣١: ٣٣٥، وغيرها.

(٤) النساء: ١٩.

تنعّم

لغـــة:

مصدر تنعّمَ، أي ترفّه، فالتنعّم: الترفّه، أي طلب الرفاهيّة وطيب العيش وحسن الحال[١].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحكام:

الإسلام دين الاعتدال في كلّ شيء، ومنه الاستفادة من نعم اللّه تعالىٰ التي أباحها للإنسان، كما قال: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[٢]، و ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾[٣] و ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٤] و ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[٥] و ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[٦] و ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ

(١) أُنظر: معجم مفردات القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني)، ومعجم الوسيط: «نعم».

(٢) الاعراف: ١٥٧.

(٣) البقرة: ١٦٨.

(٤) البقرة: ٢٩.

(٥) الأعراف: ٣١.

(٦) الأعراف: ٣٢.

﴿ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا﴾[1].

فالاستفادة من نعم اللّـه تـعالىٰ مباحة إذا كانت في حدود قوانين الشريعة، ولم تـؤدّ إلىٰ التكـبّر والخـيلاء والإسـراف، ونـحو ذلك مـن الانحرافات الخـلقيّة والاجـتماعيّة التـي تـترتّب عليها مفاسد اجتماعيّة وفرديّة كثيرة.

وسيرة الأئـمّة عليهم السلام وغـيرهم مـمّن تكـون سيرتهم أُسوة لنا تشهد علىٰ أنّ المطلوب منّا هـو السير عـلىٰ الخـطّ الوسـط، الذي بـين الإفـراط والتفريط، وعلىٰ هذا قال الإمام الرضا عليه السلام حينما سُـئل عـن النـفقة عـلىٰ العيال، فـقال: «بـين المكروهين». قال الراوي «فقلت: جـعلت فـداك، لاوالله مـا أعـرف المكـروهين، قـال: فـقال لي: يرحمك الله! أما تـعرف أنّ اللّـه عـزّ وجـلّ كـره الإسراف وكره الإقتار؟ فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[2]»[3].

فمسألة الاعتدال جارية في جميع الجوانب، في العـبادات، والمأكـل، والمشـرب، والمـلبس، والمسكن، والمركب ونحو ذلك.

وبناءً علىٰ ذلك كما يكون التقشّف في الحياة مذموماً في الشريعة، فكذلك يكون التنعّم والترفّه الزائد الذي ينجرّ إلىٰ التكبّر والذوبان فـي الدنـيا، ونسيان الآخرة مذموماً أيضاً.

هذا ما يستفاد من النصوص الإسلاميّة كتاباً وسنّة ومن سيرة مَن فعلُهم حجّةٌ علينا.

وللمزيد راجع العناوين: إسـراف، اعـتدال، تجمّل، تزيّن، تزيين، تقشّف، والعناوين المشابهة.

(١) الكهف: ٤٦.

(٢) الفرقان: ٦٧.

(٣) البـحار ٦٨: ٣٤٧، بـاب الاقـتصاد وذمّ الإسراف، الحديث ١١.

تنعيم

لـغـــة:

مصدر نعّم، يقال: نعّمه اللّـه تـنعيماً: جـعله ذا رفاهيّة[1].

وبهذا اللفظ اسم لمـوضع قـرب مكّـة كـما سيتّضح.

اصطلاحاً:

اسم لموضع علىٰ ثلاثة أميال من مكّـة، أو أربعة[2]، وقيل: علىٰ فرسخين، علىٰ طريق المدينة.

سمّي به؛ لأنّ عن يمينه جـبلاً اسـمه نـعيم، وعـن شـماله جـبلاً اسـمه نـاعم، واسـم الوادي نعمان[3].

(١) أُنظر المصباح المنير: «نعم».

(٢) أُنظر القاموس المحيط: «نعم».

(٣) أُنظر معجم البلدان ٢: ٤٩ «تنعيم».

ويقال: هو أقرب أطراف الحِلّ إلىٰ مكّة[١].

وهو اليوم داخل في البلد الحرام مكّة المكرّمة.

الأحكام:

من أراد الحجّ أو العمرة وكان خارجاً عن مكّة، لابدّ أن يحرم من إحدىٰ المواقيت الستّة[٢].

لكنْ من أراد أن يعتمر العمرة المفردة بعد الفراغ من حجّ القِران أو الإفراد ـ حيث تكون عمرتهما متأخّرة منهما ـ فعليه أن يُحرم من أدنىٰ الحلّ ـ أي أقرب المواضع إلىٰ الحرم ـ والمعروف عنها المواضع التالية:

ـ الجِعرانة.

ـ والحُدَيبيّة.

ـ والتنعيم.

ويجوز لمن أراد أن يعتمر العمرة المفردة ـ لغير الإفراد والقِران ـ وهو بمكّة أن يحرم من تلك المواضع علىٰ نحو الرخصة، ويجوز له أن يخرج إلىٰ إحدىٰ المواقيت الستّة، فيحرم منها[١].

(١) أُنظر المصباح المنير: «نعم».

وانظر كشف اللثام ٥: ٢٢١، وكشف الغطاء ٤: ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

(٢) وهي: مسجد الشجرة، والعقيق، والجُحفة، ويَلَمْلَم، وقَرْن المنازل، ومنزل من كان منزله أقرب إلىٰ مكّة من إحدىٰ المواقيت إليها.

أُنظر شرائع الإسلام ١: ٢٤١.

تنفّل

راجع: نافلة.

تنفيذ

لغـــة:

مصدر نفذ الأمرُ نفوذاً، أي مضىٰ، ورجلٌ نافذٌ في أمره، أي ماضٍ فيه.

وتنفيذ الحكم: إمضاؤه عملاً، أي إجراؤه[٢].

اصطلاحاً:

يأتي بمعنىٰ:

ـ الإمضاء، كما في تنفيذ العقد الفضولي ممّن

(١) أُنظر: التذكرة ٧: ١٩٤، و٨: ٤٣٧، والدروس ١: ٣٣٨، ومجمع الفائدة ٧: ٣٩٠، والمدارك ٧: ١٨٧، والذخيرة: ٥٧٣، وكشف اللثام ٥: ٢٢١ ـ ٢٢٢، والحدائق ١٤: ٤١٦، وكشف الغطاء ٤: ٥٤٧، ومستند الشيعة ١١: ١٨٩، والجواهر ١٨: ١٠٣، والعروة الوثقىٰ ٤: ٦٤٠ / المواقيت، المسألة ٤، العاشر، والمستمسك ١١: ٢٨٤ ـ ٢٨٦، ومعتمد العروة ٢: ٣٨٨ ـ ٣٨٩، وتحرير الوسيلة ١: ٣٧٦ / المواقيت، المسألة ٧.

(٢) أُنظر: الصحاح، والنهاية (لابن الأثير)، والمعجم الوسيط: «نفذ».

له الولاية علىٰ العقد، بمعنىٰ إمضائه وإجازته، وجعله ساري المفعول بعد أن كان موقوفاً.

ـ الحكم، كما لو قال: حكمت أو قضيت أو أنفذت بكذا.

ـ الإجراء، كما في تنفيذ حكم الحاكم، أي إجراؤه، كإجراء حدٍّ، أو قصاصٍ، أو بيع عقار، أو طلاق زوجة ونحو ذلك.

ومنه تنفيذ الوصيّة، أي إجراؤها.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتنفيذ:

يختلف الحكم التكليفي للتنفيذ، وتفصيله كالآتي:

ـ إن كان التنفيذ بمعنىٰ الإمضاء والإجازة، كما في إجازة المالك العقد الفضولي، فهو جائزٌ، وليس بحرام ولا واجب، إلّا إذا ترتّبت عليه بعض العناوين الثانوية، كما إذا كانت أصل المعاملة محرّمة تكليفاً، فعقدها الفضولي وأمضاها المالك، فيكون تنفيذه هنا حراماً، أو كما وجب عليه بيع مالٍ لأداء دَين واجب[1]، فباعه الفضولي ـ وفرضنا انحصار إمكان البيع بهذا الفرد[2] ـ فيجب عليه تنفيذ العقد والبيع الفضولي.

ـ وإن كان التنفيذ بمعنىٰ الإجراء، فيجب في الموارد التالية:

١ ـ الوصيّة، فيجب علىٰ الوصي، أو الورثة تنفيذ الوصيّة، ولا يجوز تعطيلها أو تبديلها[1]؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

٢ ـ بعد حكم الحاكم، فإذا حكم الحاكم الشرعي بحكم وجب تنفيذه وإجراؤه، ولا يجوز التخلّف عنه، كما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة بالنسبة إلىٰ الحاكم المنصوب من قبل الأئمّة خصوصاً أو عموماً: «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم اللّٰه، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ علىٰ اللّٰه، وهو علىٰ حدّ الشرك باللّٰه...»[3].

من هو المأمور بالتنفيذ؟

يختلف الحال في الموارد المختلفة.

ـ ففي مثل الوصيّة، يكون المخاطب بالتنفيذ هو الوصي إذا كان، أو الورثة إذا لم يكن، ومع

---

(١) هذا قيد للأداء، أي كان أداء الدّين واجباً فوريّاً.

(٢) هذا القيد لأجل أنّه لو لم ينحصر بهذا الفرد، لربّما يقال: إنّ الواجب عليه كلّي البيع، وعليه فلا يجب عليه إمضاء هذا الفرد منه، إذ يمكنه تحصيل فرد آخر من البيع. أمّا إذا حصرنا أفراده بهذا، فيتعيّن عليه البيع عندئذٍ.

(١) أُنظر: مختلف الشيعة ٦: ٣٦٨، والإيضاح ٢: ٥٠٢، وجامع المقاصد ١٠: ٢٠٤، وغيرها.

(٢) البقرة: ١٨١.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

وجوده، فعليهم أن يُعِينُوه في تنفيذ الوصيّة، ولا يجوز لهم عرقلة تنفيذه.

ـ وفي إجراء الحكم، فإن كان مثل تنفيذ الحدود، والقصاص، والتعزيرات والعقوبات، فيكون المنفّذ هو الإمام أو نائبه، أو من ينصبانه لخصوص ذلك، ولا يجوز المبادرة لغيره بإجراء الحدود والتعزيرات قطعاً[١].

واختلفوا في القصاص، ونسب إلىٰ الأكثر[٢] جواز مبادرة الولي به ـ قبل إذن الحاكم ـ بعد ثبوت موجبه عند الحاكم.

ـ وإن كان من قبيل التعزير، فهو بيد من إليه الحكم أيضاً، إلّا ما كان من قسم التأديب، فيجوز ذلك لمن له حقّ التأديب، كالأب والمعلّم ونحوهما، كما تقدّم في العنوانين: «تأديب» و «تعزير».

ـ ويلحق بذلك ما كان داخلاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكن كان متوقّفاً علىٰ الضرب والجرح علىٰ رأيٍ معروف، كما تقدّم في عنوان «الأمر بالمعروف».

ـ وإن كان من قبيل حقّ الناس كالدّيون والمواريث، والأملاك ونحوها، فالمأمور بتنفيذ الحكم هو مَن عليه الحقّ المأمور بدفعه لصاحبه، ومع امتناعه يستخدم الحاكم القوّة مع طلب الخصم[١].

تنبيه (١):

ذكر الفقهاء: أنّ حكم الحاكم نافذ بالنسبة إلىٰ سائر الحكّام، وعليهم تنفيذه إلّا إذا اتّضح لهم فساد مستنده، فيجب علىٰ مَن رجع المتحاكمان إليه مع علمه بذلك تجديد النظر في الحكم[٢].

فقولهم: «حكم الحاكم نافذ...» معناه: ماضٍ وساري المفعول في حقّهم.

وقولهم: «عليهم تنفيذه:» معناه: عليهم إجراؤه.

تنبيه (٢):

أطلق الفقهاء علىٰ القضاء الذي يعتمد علىٰ حكم القاضي الآخر اسم قضاء التنفيذ.

ولهم كلام حول كيفيّة وصول حكم الحاكم الأوّل إلىٰ الثاني ذكروه تحت عنوان «كتاب قاضٍ إلىٰ قاضٍ» فبحثوا فيه عن طرق إنفاذ الحكم من الحاكم الأوّل إلىٰ الثاني، وافترضوا له طرقاً ثلاثة:

١ ـ الكتابة، بأن يكتب القاضي الأوّل صورة الحكم للثاني.

ويبدو أنّهم اتّفقوا علىٰ عدم الاعتماد عليه،

---

(١) فقد ورد: «إقامة الحدود إلىٰ مَن إليه الحكم»، الوسائل ٢٨: ٤٩، الباب ٢٨ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل. وانظر: المقنعة: ٨١٠، والكافي في الفقه: ٤٤٤، والسرائر ٣: ٥٣٧.

(٢) أُنظر: المسالك ١٥: ٢٢٩، والجواهر ٤٢: ٢٨٦.

(١) أُنظر الجواهر ٤٠: ٣٣٧.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٠: ٩٣ ـ ٩٤.

لاحتمال التزوير فيه.

٢ ـ الشهادة، بأن يقيم الحاكم الأوّل الشهادة علىٰ صدور حكمه ليشهدوا به عند الحاكم الثاني.

واختلف الفقهاء في ذلك، فمنهم من جعله حجة، ومنهم من لم يعتبره حجّة.

٣ ـ المشافهة، بأن يقول الأوّل للثاني بأنّه حكم كذا، واختلفوا في حجيّة ذلك أيضاً[١].

تنفير

لغـــة:

مصدر تنفّر من الشيء: انزعج عنه[٢] وتباعد منه، ومثله نَفَر عنه.

ونفر إليه: دفع نفسه إليه، ومنه النَّفْر إلىٰ مكّة[٣].

والإنفار عن الشيء، والتنفير عنه، والاستنفار كلّه بمعنىً[٤].

ومن ذلك النَّفر بمعنىٰ الضرب في الأرض[٥]، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[١].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء في:

ـ تنفير الحمام، أي تهييجه وجعله يطير ويترك المكان الذي فيه.

ـ وتنفير الدابّة بمعنىٰ تهييجها فارّة من مكانها.

ـ وتنفير الطبع بمعنىٰ جعل الطبع الانساني يتنفّر من الشيء.

ـ وتنفير الناس إلىٰ الشيء دفعهم إليه، مثل تنفيرهم إلىٰ مكّة، أو إلىٰ الحرب.

ـ ومنه قولهم: النفر الأوّل من منىٰ، وهو الرجوع منه إلىٰ مكّة يوم الثاني عشر، والنفر الثاني هو الرجوع يوم الثالث عشر لمن بقي هناك والكلام هنا في الأوّلين.

الأحكام:

أوّلاً ـ حكم تنفير حمام الحرم:

قال المحقّق الحلّي: «قيل: إذا نفّر حمام الحرم، فإن عاد، فعليه شاة واحدة، وإن لم يعد فعن كلّ حمامة شاة».

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: «إنّما نسب

---

(١) أُنظر: المسالك ١٤: ٧ ـ ١١، والجواهر ٤٠: ٣٠٢ ـ ٣١٣.

(٢) أُنظر معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني): «نفر».

(٣) أُنظر مجمع البحرين: «نفر».

(٤) أُنظر الصحاح: «نفر».

(٥) أُنظر المعجم الوسيط: «نفر».

(١) التوبة: ١٢٢.

ذلك إلىٰ القيل لعدم وقوفه علىٰ مستنده، فإنّ الشيخ قال: "هذا الحكم ذكره علي بن بابويه في رسالته، ولم أجد به حديثاً مسنداً".

ثمّ اشتهر ذلك بين الأصحاب حتىٰ كاد أن يكون إجماعاً، ولقد كان المتقدّمون يرجعون إلىٰ فتوىٰ هذا الصدوق عند عدم النصّ إقامة لها مقامه؛ بناءً علىٰ أنّه لا يحكم إلّا بما دلّ عليه النصّ الصحيح عنده، وحينئذٍ فلا مجال للمخالفة هنا».

ثمّ قال:

«ويبقىٰ الكلام في المسألة في مواضع:

الأوّل ـ هذا الحكم معلّق علىٰ مطلق التنفير، وهو شامل لما لو خرج من الحرم وما لم يخرج، بل يتناول مجرّد نفوره، وانتقاله عن محلّه إلىٰ آخر وإن لم يغب عن العين، وليس هنا نصٌّ يرجع إليه في تعيين المراد، واللازم من اتّباع هذا المدلول العمل بجميع ما دلّ عليه.

لكنّ الظاهر من كلام العلّامة في التذكرة[1]، والشهيد في بعض تحقيقاته: أنّ المراد من ذلك خروجها من الحرم إلىٰ الحِلّ، والمراد بعودها رجوعها إلىٰ محلّها من الحرم.

وفي اشتراط استقرارها مع ذلك وجه»[2].

وفي المسألة فروع ذكرها الفقهاء.

(١) أُنظر التذكرة ٧: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٢) المسالك ٢: ٤٥١ ـ ٤٥٢.

وانظر: المدارك ٨: ٣٦٨ ـ ٣٦٩، والجواهر ٢٠: ٢٨٢.

ثانياً ـ ضمان ما تتلفه الدابّة بتنفيرها:

لو نفر الدابّة فألقت ما تحمله من إنسان أو متاع، فحصل بذلك التلف ضمنه النافر، سواء كان هو المالك أو غيره[1].

ففي صحيحة الحلبي، عن أبي عبداللّه ـ في حديث ـ : «أنّه سُئل عن الرجل ينفر بالرجل فيعقره ويعقر دابّته رجل آخر.

فقال: هو ضامن لما كان من شيء»[2].

وفي صحيحته الأُخرىٰ، عنه ، قال: «أيّما رجل فزع رجلاً عن الجدار أو نفر به عن دابّته فخرّ فمات فهو ضامن لديّته، وإن انكسر فهو ضامن لديّة ما ينكسر منه»[3].

مظانّ البحث:

يُبحث عن التنفير في:

١ ـ كتاب الحجّ بمناسبة الكلام عن منافيات الإحرام وكفّاراتها ومن جملتها تنفير الحمام.

٢ ـ كتاب الديات، بمناسبة الضمان، والتسبيب فيه.

(١) أُنظر: المقنعة: ٧٤٨، والنهاية: ٧٥٩، والسرائر ٣: ٣٦٨، ومجمع الفائدة ١٤: ٢٦٢، والجواهر ٤٣: ١٣٩، وكتاب البيع (للإمام الخميني) ١: ٣٣٩.

(٢) الوسائل ٢٩: ٢٥٢، الباب ١٥ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

وانظر الصفحة ٢٤٣، الباب ٩، الحديث الأوّل.

تنفيل

لـغـــة:

تفعيل من النَّفَل، وهو الهبة والغنيمة.

وجماع معنىٰ النَّفَل والنافلة: ما كان زيادة علىٰ الأصل، سمّيت الغنائم أنفالاً؛ لأنّ المسلمين فُضّلوا بها علىٰ سائر الأُمم الذين لم تحلّ لهم الغنائم. وصلاة التطوّع نافلة، لأنّها زيادة أجر لهم علىٰ ما كتب لهم من ثواب ما فُرض عليهم.

وكلّ عطيّة تبرّع بها معطيها من صدقة، أو عمل خير، فهي نافلة[١].

اصطلاحاً:

هو أن يجعل الإمام، أو أمير الجيش، أو أمير السرية جُعلاً زائداً علىٰ سهم الغنيمة لمن يصدر منه عمل فيه مصلحة للمسلمين.

مثل أن يجعل جُعلاً لسريّة تَغير علىٰ العدوّ وقت دخوله دار الحرب[٢].

وفرقه مع الرَّضْخ، هو: أنّ النَّفلَ يعطىٰ لمن يستحقّ سهماً من الغنيمة، فيدفع له زائداً علىٰ سهمه لعملٍ يقوم به.

وأمّا الرضخ، فهو يعطىٰ لمن لاسهم له في الغنيمة في مقابل عملٍ يقوم به، كالنساء إذا اشتركن

(١) جاء ذلك في لسان العرب: «نفل».

(٢) أُنظر: التذكرة ٩: ٢٠٣، والمنتهىٰ ١٤: ٢٨٣.

في رفع حوائج الجيش من تضميد المجروحين ومداواتهم، وكذا غير البالغين إذا اشتركوا في الحرب، بل وغير المسلمين أيضاً[١].

الأحكام:

قال العلّامة الحلّي: «لو بعث الإمام أو نائبه وقت دخوله دار الحرب للغزو، سريّة تُغير علىٰ العدوّ، ويجعل لهم الربع بعد الخمس جاز....

لنا: ما رواه الجمهور عن النبي ﷺ: أنّه كان ينفّلهم إذا خرجوا بادين بالربع، وينفّلهم إذا قفلوا الثلث...[٢].

ولأنّ الحاجة قد تدعو إليه، ولأنّ فيه مصلحة للمسلمين، فكان سائغاً»[٣].

(١) أُنظر: التذكرة ٩: ٢٢٧ ـ ٢٣٢، والمنتهىٰ ١٤: ٣٢٤ ـ ٣٤٠.

(٢) سنن أبي داوود ٣: ٨٠، كتاب الجهاد، الحديث ٢٧٤٩، وسنن ابن ماجة ٢: ٩٥١، الحديثان: ٢٨٥٢ و٢٨٥٣.

والمقصود من «إذا خرجوا بادين...» أنّه نفّل سريّة عند بدء خروجه لقتال العدوّ، ومن «إذا قفلوا...» أنّه نفل سريّة عند رجوعه من القتال. ووجه زيادة نفل الرجوع لعلّه هو: أنّ السريّة عند الرجوع تكون منفردة عن الجيش حيث يتفرّق غالباً عند رجوعه، بخلاف الذهاب حيث يكون الجيش حامياً للسريّة من ورائها، ولذلك يكون الخطر الذي تواجهه السريّة عند الرجوع أكثر.

(٣) المنتهىٰ ١٤: ٢٨٣، وانظر التذكرة ٩: ٢٠٣.

واشترطوا في جوازه أن تكون فيه مصلحة للمسلمين، فإن لم تكن فيه مصلحة ـ كما إذا كان المسلمون كثيرين، وهم في غنىً عن ذلك ـ فلا يجوز التنفيل عندئذٍ[١].

محلّ النَّفَل ومقداره:

قال العلّامة ضمن كلامه المتقدّم: «فما قدمت به السريّة يُخرج خُمسه، والباقي يعطىٰ السريّة منه ما جُعل لهم من الربع ـ وهو خمس آخر ـ ثمّ يقسّم الباقي بين الجيش والسريّة أيضاً»[٢].

فاذا قدمت السريّة ببضائع تسوّي ألف دينار، فيستخرج خمسها وهو ما يسوّي مئتي دينار، ثمّ يعطي السريّة أيضاً ربع الباقي، وهو مئتا دينار أيضاً، وهو يسوّي خمس الأصل أيضاً. ثمّ يقسّم الباقي ـ وهو ستّمئة دينار ـ بين الجيش والسريّة أيضاً.

مظان البحث:

يُبحث عن ذلك في كتاب الجهاد، والمتعرّضون للموضوع قليلون.

تنقيح المناط

راجع: الملحق الأصولي: «تحقيق المناط».

(١) أنظر المصدرين المتقدّمين: ٢٨٩ و٢٠٤.

(٢) المنتهىٰ ١٤: ٢٨٣، وانظر التذكرة ٩: ٢٠٣.

تنكيس

لغـــة:

مصدر نكّس، وهو من نكس، بمعنىٰ قلب، تقول: نكست الشيءَ أنكِسه نَكْساً: قلبته علىٰ رأسه، ومثله نكّسته تنكيساً.

والناكس: المطأطئ رأسه.

والمنكوس: المقلوب[١].

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه، لكن يختلف باختلاف الموارد:

ـ فالنّكس في الوضوء عندهم هو الغسل من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ في غسل الوجه واليدين، ومسح الرأس من المقدّم إلىٰ المؤخّر، ومسح القدمين من الكعبين إلىٰ رؤوس الأصابع[٢].

وهكذا بالنسبة إلىٰ الغسل والتيمّم.

وقد يراد من التنكيس في الوضوء تقديم المسحتين علىٰ الغسلتين[٣].

ـ والنّكس في الوصيّة: البدء بالعمل من آخرها[٤].

(١) أنظر: الصحاح، ولسان العرب، «نكس».

(٢) أنظر: جامع المقاصد ١: ٢١٣ ـ ٢١٤ و٢١٥ ـ ٢١٦ و٢٢١، والجواهر ٢: ١٥٠ و١٦٢.

(٣) أنظر جامع المقاصد ١: ٢١٠.

(٤) أنظر جامع المقاصد ١٠: ٢٨٣.

ـ ونكْس الرأس: أن يطأطئه[١].

الأحـكام:

أوّلاً ـ التنكيس في الوضوء:

تقدّم أنّ التنكيس في الوضوء يكون علىٰ نحوين:

ـ الغسل أو المسح من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ.

ـ تقديم المسحتين علىٰ الغسلتين.

والكلام يكون فيهما علىٰ الترتيب:

١ ـ التنكيس في الوضوء بالمعنىٰ الأوّل:

النّكس بهذا المعنىٰ قد يكون في غسل الوجه، أو غسل اليدين، أو مسح الرأس، أو مسح الرجلين.

أ ـ حكم النكس في غسل الوجه:

اختلف الفقهاء في إجزاء النكس في غسل الوجه في الوضوء وعدمه علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ عدم الإجزاء:

المشهور بين فقهائنا[٢] عدم جواز النكس في غسل الوجه، بمعنىٰ عدم إجزائه.

واستدلّوا عليه:

(١) أُنظر مستند الشيعة ٥: ٢٢٠.

(٢) دعوىٰ الشهرة علىٰ ذلك مستفيضة، أُنظر: التذكرة ١: ١٥٦ ـ ١٥٧ وفيها: «فإن نكس، قال الشيخ وأكثر علمائنا يبطل»، والمدارك ١: ١٩٩، والذخيرة: ٢٧، والكفاية ١: ١٦، والحدائق ٢: ٢٣٠، وغيرها.

أوّلاً ـ بصحيحة زرارة، قال: «حكىٰ لنا أبوجعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فدعا بقدح، فأخذ كفّاً من ماءٍ، فأسدله علىٰ وجهه [من أعلىٰ الوجه][١] ثمّ مسح وجهه من الجانبين جميعاً...»[٢].

فقوله عليه السلام: «فأسدله علىٰ وجهه» يدلّ علىٰ إرسال الماء، وهو إنّما يتحقّق لو صبّه من الأعلىٰ، وأمّا مع صحّة الزيادة الواردة في التهذيب فالاستدلال واضح[٣].

ثانياً ـ بأصالة الاشتغال، فإنّ اشتغال الذمّة بالطهارة يقيني، ولا يحصل العلم بالفراغ منه إلّا مع إتيان ما يحتمل دخله فيه، ومن جملته الغسل من الأعلىٰ.

ولكن نوقش الدليلان من قبل الآخرين.

أمّا الأوّل، فإنّ العمل مجمل وغاية مايدلّ عليه جواز الغسل من الأعلىٰ، أمّا وجوبه فلا. وبعبارةٍ أُخرىٰ: إنّ غسل الوجه له فردان، أحدهما غسله من الأعلىٰ، والآخر غسله كيفما كان، وقد يكون اختيار المعصوم عليه السلام له لكونه فرداً يسقط معه التكليف، أو كونه أفضل الأفراد، فلا يدلّ علىٰ تعيّنه[٤].

(١) من التهذيب.

(٢) الوسائل ١: ٣٩٠، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(٣) أُنظر التهذيب ١: ٥٥ / صفة الوضوء، الحديث ١٥٧.

(٤) أُنظر: المدارك ١: ٢٠٠، والذخيرة: ٢٧، والحدائق ٢: ٢٣٠، ومستند الشيعة ٢: ٩٦، والتنقيح ٤: ٦٥.

وأمّا الثاني، فلأنّ المبنىٰ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين إن كان هو جريان أصالة الاشتغال، فيصحّ الاستدلال، وأمّا لو كان هو جريان البراءة فلا يصحّ، لأنّه عند الشكّ في لزوم الغسل من الأعلىٰ تجري البراءة من اللزوم[1].

القول الثاني ـ الإجزاء:

ذهب جماعة من الفقهاء إلىٰ إجزاء غسل الوجه منكوساً، نعم الأفضل البدء بالأعلىٰ، وأوّلهم فيما يبدو السيّد المرتضىٰ[2]، ثمّ ابن إدريس[3]، وبعدهما يحيىٰ بن سعيد[4].

واختاره جماعة من المتوسّطين والمتأخّرين[5].

(١) أنظر التنقيح ٤: ٦٠.

أقول: ويمكن أن يجعل الأصل استصحاب بقاء الحدث، لأنّ مع الغسل منكوساً يحصل الشكّ بارتفاع الحدث اليقيني، فيستصحب بقاؤه.

أُنظر الجواهر ٢: ١٥٠.

(٢) قاله في الانتصار: ١٦.

وقاله في الناصريّات: ١١٨ بالنسبة إلىٰ اليد، فيكون قائلاً به بالنسبة إلىٰ الوجه بطريق أولىٰ، وانظر: المعتبر: ٣٩، والمختلف ١: ٢٧٦.

(٣) أُنظر السرائر ١: ١٠٠.

(٤) أُنظر الجامع للشرائع: ٣٥.

(٥) مثل الشهيد في اللمعة: ١٨، والأردبيلي في مجمع الفائدة ١: ١٠٠ ـ ١٠١، والسيّد العاملي في المدارك ١: ٢٠١، والسبزواري في الكفاية ١: ١٦، والشيخ البهائي في الحبل المتين: ١٢، والأربعين: ٩٨.

واستدلّوا علىٰ هذا الوجه:

ـ بإطلاق الأمر بالغَسل في الكتاب والسنّة، وهو شامل للغَسل من الأعلىٰ للأسفل، ومن الأسفل للأعلىٰ[1].

ـ وبما روي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»[2].[3]

ـ واستدلّ ـ أي السيّد المرتضىٰ ـ علىٰ استحباب البدأة بالأعلىٰ، بما تقدّم من أصالة الاشتغال، وأنّ الأمر بالوضوء إنّما يزول ويحصل الفراغ[4] منه بالغسل من الأعلىٰ.

وأُجيب الأوّل بمنع الإطلاق بعد ورود المقيّد من الروايات[5].

وعن الثاني بأنّ الرواية ناظرة إلىٰ المسح، وهو غير الغسل[6].

وعن الثالث بأنّه يدلّ علىٰ لزوم البدأة بالأعلىٰ، بل يدلّ علىٰ فساد القول بتعيّن الغسل من

(١) أُنظر: السرائر ١: ١٠٠، والذكرىٰ ٢: ١٢١، وجامع المقاصد ١: ٢١٣، والمدارك ١: ٢٠١.

(٢) الوسائل ١: ٤٠٦، الباب ٢٠ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: المختلف ١: ٢٧٨، والمدارك ١: ٢٠١.

(٤) أُنظر الانتصار: ١٦.

(٥) أُنظر: الذكرىٰ ٢: ١٢١، وجامع المقاصد ١: ٢١٣، ومستند الشيعة ٢: ٩٩.

(٦) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٢١٣، والمدارك ١: ٢٠١، ومستند الشيعة ٢: ٩٩، والمستمسك ٢: ٣٣٥.

الأسفل أو بالتخيير بينه وبين الغسل مع الأعلىٰ[(١)].

ب ـ حكم النَّكس في غسل اليدين:

النكس في غسل اليدين هو غسلهما من رؤوس الأصابع إلىٰ المرفقين.

اختلف الفقهاء في جواز ذلك كالنَّكس في غسل الوجه، ولذلك أحالوا البحث عنه إلىٰ بحث غسل الوجه.

والمشهور هنا أيضاً عدم جواز النَّكس كما في غسل الوجه، بل قال به بعض من قال بالجواز هناك، أيضاً[(٢)].

والأدلّة والمناقشات هي هي.

نعم، الروايات المتضمّنة للوضوءات البيانيّة هي أكثر وضوحاً هنا، من قبيل:

ـ صحيحة زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقلنا: بلىٰ، فدعىٰ بقعب فيه شيء من ماء ـ إلىٰ أن قال: ـ

ثمّ غمس يده اليسرىٰ، فغرف بها مِلأها، ثمّ وضعه علىٰ مرفقه اليمنىٰ، فأمرّ كفّه علىٰ ساعده حتىٰ جرىٰ الماء علىٰ أطراف أصابعه، ثمّ غرف بيمينه مِلأها، فوضعه علىٰ مِرفقه اليُسرىٰ، فأمرّ كفّه علىٰ ساعده حتّىٰ جرىٰ الماء علىٰ أطراف أصابعه...»[(١)].

وفي صحيحته الأُخرىٰ: «... ثمّ غمس كفّه اليسرىٰ، فغرف بها غُرفة، فأفرغ علىٰ ذراعه اليمنىٰ، فغسل بها ذراعه من المِرفق إلىٰ الكفّ، لا يردّها إلىٰ المِرفق. ثمّ غمس كفّه اليمنىٰ، فأفرغ بها علىٰ ذراعه اليسرىٰ من المرفق، وصنع بها مثل ما صنع باليمنىٰ...»[(٢)].

وروايات أُخرىٰ بهذا المضمون.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[(٣)] فكلمة «إلىٰ» فيه محمولة:

ـ إمّا علىٰ معنىٰ «مع» بمعنىٰ اغسلوا أيديكم مع المرافق، كما ورد عنهم عليهم السلام[(٤)].

ـ أو علىٰ معنىٰ «من»، أي اغسلوا من

---

(١) أُنظر الجواهر ٢: ١٥٠.

(٢) مثل: يحيىٰ بن سعيد في الجامع للشرائع: ٣٥، والأردبيلي في مجمع الفائدة ١: ١٠١ ـ ١٠٢، فإنّه بعد أن التزم فيه كالوجه بعدم الوجوب، أمر بالاحتياط بالغسل من أعلىٰ، وهو ظاهر السبزواري في الكفاية ١: ١٦.

(١) الوسائل ١: ٣٨٧، الباب ١٥ من أبواب كيفيّة الوضوء، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١: ٣٨٨، الباب ١٥ من أبواب كيفيّة الوضوء، الحديث ٣.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) أُنظر الخلاف ١: ٧٨، وفيه: «قد ثبت عن الأئمّة عليهم السلام: أنّ "إلىٰ" في الآية بمعنىٰ "مع"».

واستشهد السيّد المرتضىٰ في الانتصار: ١٧ ـ ١٨ علىٰ ذلك بشواهد عديدة، لكن قال السيّد الخوئي: «هذا لا بمعنىٰ أنّ كلمة "إلىٰ" مستعملة بمعنىٰ "مع"، بل بمعنىٰ أنّ الغاية داخلة في المغيّىٰ» التنقيح (الطهارة) ٤: ٨٩.

المرافق[١].

ـ أو يكون تحديداً للمغسول، وهو اليد، لا للـغَسْل حـتىٰ يكـون الغسـل مـن الأسـفل إلىٰ الأعلىٰ[٢].

لأنّه لو كان تحديداً للغسل، لكان الغسل من المرفق إلىٰ أطراف الأصابع باطلاً بـحسب الآيـة، لكنّه صحيح بإجماع فقهاء المسلمين، كما قيل[٣].

ج ـ حكم النَّكس في مسح الرأس:

اختلف الفقهاء في جواز النَّـكس في مسح الرأس وعدمه علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ الجواز:

المشهور ـ كما قيل[٤] ـ جواز النَّـكس فـي مسح الرأس، الذي قد يـعبّر عـنه بـالمسح مـدْبِراً مقابل المسح مقبلاً.

واستدلّوا عليه:

١ ـ بصدق المسح علىٰ المسـح مـدْبِراً، أي منكوساً.

٢ ـ بصحيحة حمّاد بـن عـثمان، عـن أبـي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بمسح الوضـوء مـقبلاً ومدبراً»[١].

والمسح شامل لمسح الرأس والقدمين.

٣ ـ بصحيحته الأُخرىٰ عنه عليه السلام أيـضاً: «لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً»[٢].

القول الثاني ـ عدم الجواز:

ذهب بعض آخر مـن الفـقهاء فـي صـريح كلامهم أو ظاهره إلىٰ عدم جواز النَّكس في مسح الرأس[٣].

د ـ حكم النكس في مسح الرجلين:

في هذه المسألة أيضاً قولان:

القول الأوّل ـ الجواز:

وهذا القول هو المشهور[٤] بين الفقهاء، لنفس

---

(١) أي المراد الجدّي من "إلىٰ" هو "من"، لا أنّها استعملت فيها كما قال السيّد الخوئي أيضاً في التنقيح ٤: ٩٥.

(٢) أُنظر المدارك ١: ٢٠٤.

(٣) أُنظر المدارك ١: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٤) دعوىٰ الشهرة علىٰ ذلك مستفيضة. أُنظر: الذخيرة: ٢٩، والكفاية ١: ١٦، وكشف اللثام ١: ٥٤١، والحدائق ٢: ٢٧٩، ومستند الشيعة ٢: ١٤٠، والجواهر ٢: ١٩٥.

(١) الوسائل ١: ٤٠٦، الباب ٢٠ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل. والجواهر ٢: ١٩٥.

(٢) الوسائل ١: ٤٠٦ ـ ٤٠٧، الباب ٢٠ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) كالصدوق في من لا يحضره الفقيه ١: ٤٥، باب حدّ الوضوء، والسيّد المرتضىٰ في الانتصار: ١٩، علىٰ ما يظهر منه، والشيخ الطوسي في الخلاف ١: ٨٣، والشهيد الأوّل في الدروس ١: ٩٢.

والسيّد الخوئي في تعليقه علىٰ العروة ١: ٣٦٤، والمنهاج ١: ٢٨ علىٰ نحو الاحتياط الوجوبي، وجوّزه في التنقيح ٤: ١٤٩.

واحتاط الإمام الخميني في تعليقه علىٰ العروة ١: ٣٦٤.

(٤) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، كما تقدّم بالنسبة إلىٰ مسح الرأس.

الأدلّة التي تقدّمت بالنسبة إلىٰ مسح الرأس.

القول الثاني ـ عدم الجواز:

اختار جماعة[1] عدم جواز النكس هنا أيضاً.

٢ ـ التنكيس في الوضوء بالمعنىٰ الثاني:

وهو أن يبدأ بمسح الرجلين ثمّ الرأس، ثمّ يغسل اليدين، ثمّ يغسل الوجه.

والمعروف بطلان هذا الوضوء وعدم إجزائه؛ لأنّ الذي ورد في الكتاب، والروايات البيانيّة هو الترتيب المعهود.

نعم، يجوز الاكتفاء بغسل الوجه لو بقيت رطوبة الغَسل السابق فيه، فيعقبه بما يحصل معه الترتيب، فيغسل يديه ثمّ يمسح رأسه، ثمّ يمسح رجليه[1].

ثانياً ـ التنكيس في الغسل:

يجوز التنكيس في الغُسل بمعنىٰ غَسل كلّ عضو من أسفله إلىٰ أعلاه[2].

ولا يجوز ذلك في ترتيب غسل الأعضاء، بأن يقدّم غَسل الطرف الأيسر علىٰ الأيمن؛ لأنّ مراعاة الترتيب بين غسل الأعضاء واجب، بلا خلاف في ذلك بين الرأس والبدن[3].

هذا بناءً علىٰ لزوم الترتيب بين الأيمن والأيسر في غَسل البدن في الغُسل، أمّا بناءً علىٰ عدمه فينحصر لزوم الترتيب بين الرأس والبدن،

---

(١) ذهب إليه الصدوق في من لا يحضره الفقيه ١: ٤٥، والشيخ المفيد في المقنعة: ٤٤، ولعلّه ظاهر كلام السيّد المرتضىٰ في الانتصار: ٢٧ ـ ٢٨، وظاهر كلام الشيخ الطوسي في الخلاف ١: ٩٢، وصريح ابن حمزة في الوسيلة: ٥٠، وابن إدريس في السرائر ١: ٩٩ ـ ١٠٠، وابن زهرة في الغنية: ٥٦، والشهيد الأوّل في الدروس ١: ٩٢، والبيان: ٤٨، والسيّد الحكيم في تعليقه علىٰ العروة ١: ٣٦٤، في خصوص الرجل، كما هو ظاهره ـ علىٰ نحو الفتوىٰ ـ في المنهاج ١: ٣٨.

والسيّد الخوئي علىٰ نحو الاحتياط الوجوبي في تعليقه علىٰ العروة ١: ٣٦٦، ولكن ظاهر المنهاج ١: ٢٩، الفتوىٰ به.

ولعلّه الظاهر من الإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٢٠.

(١) علىٰ كلام لبعضهم في الاكتفاء بذلك من جهة النيّة، أمّا الأمر الأوّل، فهو المعروف.

أُنظر: المعتبر: ٣٨ ـ ٣٩، والتحرير ١: ٨١، والتذكرة ١: ١٨٧، والمنتهىٰ ٢: ١١٠، والذكرىٰ ٢: ١٦٤، وجامع المقاصد ١: ٢١٠، وروض الجنان ١: ٩٥، واللمعة وشرحها ١: ٣٢٦، وكشف اللثام ١: ٥٥٤، ومفتاح الكرامة ١: ٢٦٠ و٢٦١، ومستند الشيعة ٢: ١٤٣، والجواهر ٢: ٢٥٠، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٣٠٧، والعروة الوثقىٰ ١: ٥٠٣ / شرائط الوضوء، الترتيب، وغيرها.

(٢) أُنظر: التذكرة ١: ٢٤٤، والذكرىٰ ٢: ٢٢٠.

(٣) أُنظر دعوىٰ الإجماع وعدم الخلاف في كشف اللثام ٢: ١٤ ـ ١٥، والجواهر ٣: ٨٥، وغيرها.

فيجوز البدء بغسل الطرف الأيسر من البدن قبل الأيمن، ولكن إنّما يجوز ذلك إذا تقدّمه غسل الرأس.

ثالثاً ـ التنكيس في التيمّم:

لايجزي التنكيس في التيمّم ـ كالوضوء ـ بكلا معنييه أي المسح من أسفل الجبهة إلىٰ أعلاها، أو من رؤوس أصابع اليد إلىٰ الزند[١].

وكذا بمعنىٰ تقديم مسح اليد اليسرىٰ علىٰ اليمنىٰ، وهي علىٰ الجبهة[٢].

ويجري فيه كلّ ما جرىٰ في الوضوء أيضاً.

رابعاً ـ التنكيس في تكبيرة الإحرام:

صورة التكبيرة المقبولة شرعاً هي قول: «اللّٰه أكبر»، ولا ينعقد بغيرها عند علمائنا[٣]، سواء كان بتقديمٍ وتأخيرٍ الذي هو النّكس، أو بغيرها، كما تقدّم توضيحه في «تكبير / تكبيرة الإحرام».

خامساً ـ التنكيس في التسليم:

الصيغة الواردة للتسليم المخرج عن الصلاة إنّما هي صيغة «السلام علينا» أو «السلام عليكم»، والصيغتان كلاهما مبدوءتان بالسلام، فتغييرهما بتأخير السلام وتقديم الجار والمجرور، خلاف الوارد.

قال المحقّق الحلّي: «... ولو نكس لم يجز؛ لأنّها خلاف المنقول، وخلاف تحيّة القرآن...»[١].

سادساً ـ التنكيس في الركوع:

ذكروا من جملة مكروهات الركوع تنكيس الرأس أو رفعه، بل المستحبّ مدّ العنق، كما ورد في الروايات[٢].

سابعاً ـ التنكيس في السجود:

الواجب في السجود وضع الجبهة علىٰ

---

(١) أُنظر: التذكرة ٢: ١٩٣، والمنتهىٰ ٣: ٨٧، والذكرىٰ ٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٦، وجامع المقاصد ١: ٤٩١، وروض الجنان ١: ٣٤٠، والكفاية ١: ٤٤، والحدائق ٤: ٣٥١، ومستند الشيعة ٣: ٤٤٣، والجواهر ٥: ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) أُنظر: القواعد ١: ٢٣٩، والبيان: ٨٧، وجامع المقاصد ١: ٤٩٢، والذخيرة: ١٠٤، وكشف اللثام ٢: ٤٧٥، ومفتاح الكرامة ١: ٥٤٤، والمستمسك ٤: ٤١٧، وتحرير الوسيلة ١: ٩٤، القول في كيفيّة التيمّم، المسألة الأُولىٰ، وفي بعضها دعوىٰ الإجماع.

(٣) أُنظر المعتبر: ٦٨.

(١) المعتبر: ١٩١، وانظر: التذكرة ٣: ٢٤٦، والمنتهىٰ ٥: ٢٠٦، والذكرىٰ ٣: ٤٢٥، وكشف اللثام ٤: ١٣٣، ومفتاح الكرامة ٢: ٤٨٥.

(٢) أُنظر: السرائر ١: ٢٢٤، وكشف اللثام ٤: ٨٠، وكشف الغطاء ٣: ٢٠٠، والجواهر ١٠: ١١٧.

والوسائل ٦: ٣٢٥، الباب ١٩ من أبواب الركوع، الحديث الأوّل.

ما يصحّ السجود عليه، ووضع سائر المساجد علىٰ الأرض بما يصحّ معه السجود، وهذا بنفسه محتاج إلىٰ مقدارٍ من التنكيس، وأمّا الأكثر من ذلك بحيث تكون الأسافل أعلىٰ من الأعالي ـ أي الدبر أعلىٰ من الرأس ـ فلا دليل علىٰ وجوبه. نعم، قيل: هو مستحبّ، لما فيه من زيادة الخضوع[١].

ثامناً ـ التنكيس في الإحرام:

ذكر الفقهاء: أنّه لو لم يجد المكلّف ثوبي الإحرام، أحرم بقبائه لو كان عنده، كما ورد في النصوص، لكنّها أضافت: يلبسه منكوساً أو مقلوباً.

واختلفوا في المتعيّن منهما وما هو المراد منه.

ـ فقال الشيخ[٢] يلبسه مقلوباً، وتبعه جماعة[٣].

ـ وقال ابن إدريس[٤]: يلبسه منكوساً بأن يجعل ذيله علىٰ كتفيه، وتبعه جماعة[٥].

ـ وقال العلّامة في المختلف والمنتهىٰ[١] بجواز الأمرين والتخيير بينهما، وعليه فقهاء آخرون[٢].

ـ وقال صاحب المدارك[٣]: إنّ الاحتياط يقتضي الجمع بينهما ـ التنكيس والقلب ـ بمعنىٰ أنّه يقلبه ويجعل أسفله أعلاه، ووافقه بعض الفقهاء أيضاً[٤].

بل قال بذلك جملة ممّن التزم بأحد الأقوال المتقدّمة.

تاسعاً ـ التنكيس في الطواف:

الطريقة الشرعيّة للطواف هي جعل الطائف يساره تجاه الكعبة. فعلىٰ ذلك لو جعل يمينه تجاهها لم يجز؛ لعدم وروده في الشرع، لأنّ الطواف عبادة تتوقّف كيفيّتها علىٰ بيان الشارع، ولا يجوز اختراعها[٥].

(١) أُنظر: نهاية الإحكام ١: ٤٨٨، والذكرىٰ ٣: ٣٨٨، ومفتاح الكرامة ٢: ٤٣٥.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٣٢٠، والنهاية: ٢١٨.

(٣) أُنظر: المهذّب ١: ٢١٢، والوسيلة: ١٦٢، والمختصر النافع ١: ٨٣.

(٤) أُنظر السرائر ١: ٥٤٣.

(٥) أُنظر: التذكرة ٧: ٢٤٤، والدروس ١: ٣٤٤، وجامع المقاصد ٣: ١٦٨.

(١) أُنظر: المختلف ٤: ٦٧، والمنتهىٰ ١٠: ٢٧٢ ـ ٢٧٥.

(٢) أُنظر: الجامع للشرائع: ١٨٤، والمسالك ٢: ٢٣٨، ومجمع الفائدة ٦: ٢٢١، وكشف الغطاء ٤: ٥٦٤.

(٣) أُنظر المدارك ٧: ٢٧٨.

(٤) أُنظر: كشف اللثام ٥: ٢٨٠، والحدائق ١٥: ٩٤ ـ ٩٥، والرياض ٦: ٢٥٦، ومستند الشيعة ١٢: ١٠.

(٥) أُنظر: الخلاف ٢: ٣٢٥، والتذكرة ٨: ٨٩، والمنتهىٰ ١٠: ٣١٩، والجواهر ١٩: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

عاشراً ـ التنكيس في الرمي:

الترتيب المعهود من صاحب الشريعة في رمي الجمرات الثلاثة هو: البدء برمي الأُولىٰ، ثمّ الوسطىٰ، ثمّ العقبة، فيجب مراعاة الترتيب عند علمائنا أجمع[1].

ولو رماها منكوسة بأن بدأ بالعقبة، ثمّ الوسطىٰ، ثمّ الأُولىٰ، قُبلت منه الأُولىٰ، فيجب أن يرمي الوسطىٰ ـ لتكون بعد الأُولىٰ ـ ثمّ العقبة، لتكون الثالثة.

ويدلّ علىٰ وجوب الترتيب بين الجمرات الثلاثة ـ مضافاً إلىٰ التأسّي بالنبيّ الأكرم ﷺ ـ الروايات الواردة في ذلك[2].

كما تدلّ علىٰ لزوم الإعادة بما يحصل معه الترتيب المشروع لو خالفه، الرواياتُ أيضاً[3].

القاعدة العامّة في التنكيس:

يستفاد من الموارد المتقدّمة وغيرها: أنّ كلّ مورد ورد فيه ترتيب خاصّ من الشارع، فاللازم مراعاته، ولا يجوز تغييره بنحو التنكيس أو غيره، خاصّة في الأُمور العبادية.

نعم، لو ورد من الشارع جوازه فنلتزم به، كما في جواز النكس في غَسل الأعضاء في الغُسل، حيث يجوز الغَسل فيه من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ، كما تقدّم.

مظانّ البحث:

يُبحث عن التنكيس في:

ـ كتاب الطهارة بمناسبة حكم التنكيس في الطهارات الثلاثة.

ـ وكتاب الصلاة بمناسبة مراعاة الترتيب بين أفعال الصلاة وعدم جواز التنكيس فيها خاصّة في تكبيرة الإحرام والتسليم.

ـ وكتاب الحجّ بمناسبة لبس القباء منكوساً لو لم يجد ثوبي الإحرام.

وبمناسبة حكم التنكيس في الطواف ورمي الجمرات الثلاثة.

تنمّص

لغة:

تفعُّلٌ من نَمَصَ، بمعنىٰ نَتَفَ الشَّعر ـ مطلقاً، أو خصوص شعر الوجه ـ فالتنمّص: نتفُ الشَّعر[1].

---

(١) أُنظر دعوىٰ الإجماع ونحوه في التذكرة ٨: ٣٦٢، والمنتهىٰ ١١: ٣٨٨، والمدارك ٨: ٢٣٠، والذخيرة: ٦٨٩، وكشف اللثام ٦: ٢٤٩، ومستند الشيعة ١٣: ٤٩.

(٢) الوسائل ١٤: ٦٨، الباب ١٢ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث الأوّل.

(٣) الوسائل ١٤: ٢٦٥، الباب ٥ من أبواب العود إلىٰ منىٰ، الحديث ٣.

(١) أُنظر: الصحاح، والفائق (للزمخشري)، والنهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «نمص».

وفي لسان العرب: النَّمص: قصر الريش، ورقّة الشعر ودقّته، حتىٰ تراه كالزَّغب.

والنامصة: من تنتف الشَّعر من وجهها، أو من وجه غيرها.

والنامصة: من يكون عملها النّمص، أي نتف الشّعر.

والمتنمّصة هي التي يُفعل بها ذلك، سواء كان الفاعل هي، أو من تأمره بذلك.

والمنماص: آلة النّمص، كالمنقاش ونحوه[١].

اصطلاحاً:

يراد به المعنىٰ المتقدّم، كما سيظهر عند بيان الأحكام.

الأحكام:

ذكر الصدوق في معاني الأخبار بسنده إلىٰ عليّ بن غراب، قال: «حدّثني خير الجعافر، جعفر بن محمّد، عن أبيه محمّد بن عليّ، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قال: لعن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم النامصة والمنتمصة، والواشرة، والمستوشرة، والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة».

ثمّ قال الصدوق: «قال علي بن غراب: النامصة: التي تنتف الشعر من الوجه، والمنتمصة: التي يفعل ذلك بها، والواشرة: التي تَشِر أسنان المرأة وتَفلُجها وتُحدِّدها، والمستوشرة: التي يفعل ذلك بها، والواصلة: التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة: التي يفعل ذلك بها، والواشمة: التي تَشِمُ وشْماً في يد المرأة أو في شيءٍ من بدنها...»[١].

وربّما يستفاد من الرواية حرمة الأعمال المشار إليها، ومنها النّمْص، حيث لُعن فيها النامصة والمنتمصة، وهي الناتفة للشعر، والتي يفعل بها ذلك.

ولكن نوقش ذلك:

أوّلاً ـ بعدم تماميّة طريق الرواية؛ لعدم ورود التوثيق في حقّ أكثر رواته، ومنهم علي بن غراب نفسه[٢].

ثانياً ـ بورود تفسير مخالف لبعض فقرات الرواية، من قبيل مارواه سعد الإسكاف، قال: «سُئل أبوجعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلنه بشعورهنّ، فقال: لا بأس علىٰ المرأة بما تزيّنت به لزوجها.

قال: فقلت: بلغنا أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم لعن الواصلة والموصولة، فقال: ليس هنالك، إنّما لعن

---

(١) أُنظر المصادر المذكورة في الصفحة المتقدّمة، وغيرها.

(١) معاني الأخبار: ٢٤٩.

(٢) أُنظر معجم رجال الحديث ٢: ٣٦٣، ترجمة أحمد بن يحيىٰ بن زكريّا القطّان، و٣: ٣٤٩ ترجمة بكر بن عبدالله بن حبيب المزني، و٣: ٣٧٨ ترجمة تميم بن بهلول، و٣: ٣٧٤، ترجمة بهلول، و١٢: ٧٤ و١١١ ترجمة علي بن غراب.

رسول الله ﷺ الواصلة التي تزني في شبابها، فلمّا كبرت قادت النساء إلىٰ الرجال، فتلك الواصلة والموصولة»[١].

ثالثاً ـ وبورود مايدلّ علىٰ جواز حفّ شعر الوجه خصوصاً، مثل رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، سأله: «عن المرأة تحفّ الشّعر من وجهها؟ قال: لا بأس»[٢].

رابعاً ـ بعدم الملازمة بين اللعن والتحريم دائماً؛ لأنّ اللعن معناه البُعد، وهو قد يتحقّق في فعل المكروه أيضاً[٣].

ولذلك كلّه لم يلتزم الفقهاء بالتحريم، نعم قد يلتزم بعضهم بكراهة التنمّص، مطلقاً أو لغير الزوج، جمعاً بين الأخبار الناهية والمجوّزة[٤].

تنمّص الرجال:

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلىٰ تنمّص النساء، وأمّا تنمّص الرجال فلم يتطرّقوا له. نعم يمكن إدخاله تحت عنوان التشبّه بمعنىٰ أنّه إذا صدق علىٰ كيفيّة الحفّ والتنمّص الذي يقوم به الرجال أنّه شبيه بالتنمّص الذي يقوم به النساء، ويصدق علىٰ فاعله أنّه متشبّه بالنساء، فيشمله حكمه، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «تشبّه».

ولا بأس بالإشارة هنا إلىٰ استفتاء من السيّد الخوئي حول أصل الموضوع:

«هل يجوز للمرأة قصّ شعرها، وإزالة الشعر من وجهها وتزجيج[١] حواجبها بما يعرف عند النساء بـ"الحفّ"؟

الجواب: لا بأس بذلك، والله العالم»[٢].

ولم يعلّق عليه شيخنا التبريزي.

(١) الوسائل ١٧: ١٣٢، الباب ١٩ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٣. وانظر معاني الأخبار: ٢٥٠، باب معنىٰ آخر للواصلة والمستوصلة.

(٢) الوسائل ١٧: ١٣٣، الباب ١٩ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٨.

(٣) أُنظر: الحدائق ١٨: ١٩٧، والحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ١١٨.

(٤) أُنظر: المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ١٦٩، والحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ١١٨ ـ ١١٩، ومصباح الفقاهة ١: ٢٠٤.

تنمية

لغــــة:

مصدر نما ينمي نماءً، أو نما ينمو نموّاً، أي زاد وكثر[٣].

فتنمية الشيء جعله ينمو ويزداد ويكثر.

(١) زجّجت المرأة حاجبيها: دقّقتها وطوّلتها. المعجم الوسيط: «زجج».

(٢) صراط النجاة ٢: ٢٤٦، السؤال ٧٣٩.

(٣) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب: «نمیٰ».

اصطلاحاً:

استعملت بالمعنىٰ المتقدّم، لكنّ الغالب تذكر مضافة إلىٰ المال وما يشابهه كالزرع مثلاً، فيقال: تنمية المال، وتنمية الزرع ونحو ذلك، بمعنىٰ جعله يكثر ويزداد.

الأحكام:

يختلف الحكم التكليفي للتنمية الاقتصادية باختلاف موردها وما يحفّها من ظروف. وقد تقدم الكلام عن ذلك إجمالاً في العنوانين «اكتساب» و «تجارة».

أقسام التنمية:

إنّ التنمية الإقتصادية قد تلاحظ بلحاظ فردي، وقد تلاحظ بلحاظ اجتماعي. ولكلٍّ من الموردين بحثه الخاصّ به.

ولكن قبل الدخول في الأبحاث الخاصّة بكلٍّ من الموردين، نشير إلىٰ أمرٍ هامٍّ، وهو:

أنّ الأصل الأوّلي في التنمية الاقتصاديّة هو الحلّية بمعناها العام الذي يجتمع مع الواجب والمستحبّ والمباح والمكروه.

نعم، قد يحرم لبعض الأسباب، مثل كون تحصيله عن طريق غير مشروع، كما ستأتي الإشارة إليه.

ثمّ، إنّ التنمية الاقتصادية أمرٌ مطلوب ومرغوب فيه في جميع المذاهب الاقتصاديّة، كالرأسماليّة، والماركسيّة، والإسلام، لكن كلٌّ منها حدّدت مشروعيّتها ضمن إطارها المذهبي الخاصّ بها، فالرأسماليّة أباحت التنمية الاقتصادية بناءً علىٰ الحرّية الاقتصادية، وعدم محدوديّة الملكيّة الفرديّة، وعليه رفضت التنمية المبنيّة علىٰ تحديد العمليّة الاقتصاديّة.

كما أنّ الماركسيّة دعت إلىٰ التنمية الاقتصاديّة ضمن إطارها الخاصّ بها، وهو الاقتصاد الماركسي المبتني علىٰ ملكيّة الدولة، فهي رفضت التنمية الاقتصادية الرأسماليّة.

وكذلك الإسلام يعتقد بالتنمية المبتنية علىٰ أُسسه وتشريعه، كحريّة الملكيّة الفرديّة في إطار خاصّ، والمنع عن بعض أنواع التملّك التي يراها الإسلام منافياً للخُلُق الإسلامي كما ستأتي الإشارة إليها.

ونحن كمسلمين حينما نريد أن ندرس التنمية الاقتصاديّة في نظر الإسلام، فلابدّ من أن ندرسها من خلال رؤيته المذهبيّة لجميع شؤون الحياة.

والآن نتكلّم بإيجاز عن التنمية الفرديّة والإجتماعيّة:

أوّلاً ـ التنمية الاقتصاديّة بلحاظ فردي:

الذي يمكن أن نستخلصه من رؤية الإسلام إلىٰ التنمية الاقتصاديّة ـ الفرديّة أو الاجتماعيّة ـ من خلال النصوص الواردة في الحثّ علىٰ العمل

والزراعة والتجارة وترك الكسل والبطالة والاتّكاء علىٰ الآخرين والاتّكال عليهم في الارتزاق، أنّ الإسلام حثّ علىٰ التنمية الاقتصاديّة المشروعة والمتوازنة، ومن تلك النصوص:

ـ ما رواه الصدوق بإسناده عن علي عليه السلام ـ في حديث الأربعمئة ـ قال: «تعرّضوا للتجارات، فإنّ لكم فيها غنىً عمّا في أيدي الناس، وإنّ اللّٰه عزّ وجلّ يحبّ المحترف الأمين، المغبون غير محمود، ولا مأجور»[١].

ـ ما رواه الشيخ بإسناده إلىٰ علي بن عُقبة، قال: «قال أبو عبداللّٰه عليه السلام لمولىً له: يا عبداللّٰه إحفظ عزّك، قال: وما عزّي جعلت فداك؟ قال: غدوّك إلىٰ سوقك، وإكرامك نفسك، وقال لآخر مولىً له: مالي أراك تركت غدوّك إلىٰ عزّك؟ قال: جنازة أردت أن أحضرها، قال: فلا تدع الرواح إلىٰ عزّك»[٢].

ـ ما رواه الكليني بإسناده عن فضيل بن يسار، قال: «قال أبو عبداللّٰه عليه السلام: أيّ شيءٍ تعالج؟ فقلت: ما أُعالج اليوم شيئاً، فقال: كذلك تذهب أموالكم، واشتدّ عليه»[٣].

(١) الوسائل ١٧: ١١، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٦.

(٢) الوسائل ١٧: ١٣، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ١٣.

(٣) الوسائل ١٧: ١٣، الباب ٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٢.

ـ وما رواه عن أسباط بن سالم، قال: «دخلت علىٰ أبي عبداللّٰه عليه السلام، فسألنا عن عمر بن مسلم ما فعل؟ فقلت: صالح، ولكنّه قد ترك التجارة، فقال أبو عبداللّٰه عليه السلام: عمل الشيطان، ثلاثاً...»[١].

ـ وما رواه عن أيوب، قال: «كنّا جلوساً عند أبي عبداللّٰه عليه السلام إذ أقبل العلاء بن كامل، فجلس قدّام أبي عبداللّٰه عليه السلام، فقال: ادع اللّٰه أن يرزقني في دعة، قال: لا أدعو لك، أُطلب كما أمرك اللّٰه عزّ وجلّ»[٢].

ـ وما رواه بإسناده عن سليمان بن معلّىٰ بن خنيس، عن أبيه، قال: «سأل أبو عبداللّٰه عليه السلام عن رجل وأنا عنده، فقيل: أصابته الحاجة، قال: فما يصنع اليوم؟ قيل: في البيت يعبد ربّه، قال: فمن أين قوته؟ قيل: من عند بعض إخوانه، فقال أبو عبداللّٰه عليه السلام: واللّٰه لَلذي يقوته أشدّ عبادة منه»[٣].

ـ وما رواه بإسناده عن عمرو بن جميع، قال: «سمعت أبا عبداللّٰه عليه السلام يقول: لا خير فيمن لا يحبّ جمع المال من حلال، يكفُّ به وجهه، ويقضي به

(١) الوسائل ١٧: ١٤، الباب ٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ١٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٥، الباب ٥ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٣.

دَيْنه، ويصل به رحمه»[1].

ـوروي أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام أعتق ألف مملوك من كدّ يده[2].

وورد في الروايات العديدة: أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يعملون في حوائط كانت لهم، ويأخذون المساحي بأيديهم طلباً للكسب الحلال والمعيشة[3].

فهذه جملة من عشرات الروايات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام من أهل البيت تؤكّد أهميّة العمل والكسب والإنتاج، سوىٰ ما ورد في خصوص بعض الأعمال الانتاجيّة كالزراعة[4] وتربية المواشي[5]، وغير ذلك.

ثانياً ـ التنمية الاقتصاديّة بلحاظ اجتماعي:

إنّ الإسلام كما يؤكّد التنمية الاقتصادية الفرديّة، فهو في نفس الوقت يشجّع التنمية الاقتصاديّة بلحاظ المجتمع الإسلامي والأُمّة الإسلاميّة. فإنّ الخطابات في الروايات التي تقدّم ذكرها وإن كانت متوجّهة إلىٰ الأفراد، إلّا أنّ روحها وجوهرها متوجّه إلىٰ الأُمّة، بل كان بعضها خطاباً جماعيّاً، وإن كان شأن ورودها هو الواحد.

ثمّ إنّ الإسلام لم يطلق عنان التنمية لكي تحصل عن أيّ طريقٍ كان، بل حدّد حدوداً خاصّة، وجعل إطاراً معيّناً لهذه التنمية، فمن جملة هذه الحدود:

١ ـ أنّه منع من تحصيل الثروة عن طريق الربا، فقال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَانُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَا وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا... * يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَا وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَاتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾[1].

٢ ـ أنّه منع من تحصيله عن الطرق التي يراها باطلة وتوجب الفساد الاجتماعي، مثل القمار والسحر والشعوذة والملاهي والمجون ونحو ذلك، فقال تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[2].

٣ ـ أنّه منع من تحصيله عن طريق فيه ضرر علىٰ الفرد والمجتمع، مثل: بيع الخمور والمخدّرات، ونحوها ممّا فيه الفساد محضاً.

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٣، الباب ٧ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٧، الباب ٩ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر الوسائل ١٧: ٣٨ ـ ٣٩، الباب ٩ من أبواب مقدّمات التجارة، الأحاديث ٦ و٧ و٨.

(٤) أُنظر الوسائل ١٧: ٤٣، الباب ١١ من أبواب مقدّمات التجارة.

(٥) أُنظر الوسائل ١١: ٤٩٣، الباب ١٧ من أبواب أحكام الدّوابّ وسائر الأبواب في الباب.

(١) البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) النساء: ٢٩.

٤ ـ ومنع من تحصيله عن طريق الارتشاء، وجعله سحتاً.

٥ ـ ومنع من تحصيله عن طريق تغرير الآخرين وخديعتهم في المعاملات.

٦ ـ ومنع من تحصيله عن طريق السرقة وغصب أموال الناس.

٧ ـ ومنع العاطلين القادرين علىٰ الاكتساب من الاستفادة من الأخماس والزكوات، إلّا إذا اكتسبوا ولم يكفهم كسبهم لذلك فيعطون منها.

وأُمور أُخرىٰ ذكرها السيّد الصدر في كتابه «اقتصادنا»[1]، وهي بعد تحتاج إلىٰ تحرير وبحث أكثر.

الحاصل:

التنمية الاقتصاديّة أمر مطلوب في الشريعة الإسلاميّة، بل قد تجب أحياناً، لكنّها مطلوبة ضمن إطار التشريع الإسلامي، وليست مطلوبة علىٰ الإطلاق، ومن دون تقييد وتحديد.

تنوّر

لغة:

طلي البدن بالنورة[2] لإزالة الشعر منه.

(١) اقتصادنا: ٥٧١ ـ ٥٨٧، وقد بحث في هذا الفصل عن تنمية الانتاج وطرقه فلاحظه.

(٢) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب، ومجمع البحرين: «نور». والنورة: أخلاطٌ من أملاح الكلسيوم والباريون، تستعمل لإزالة الشعر. المعجم الوسيط: «نور».

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه، وقد يطلق عليه التنوير.

الأحكام:

تستحبّ إزالة شعر العانة والإبطين، والأفضل إزالته بالنورة، وإلّا فبالحلق، وهو أفضل من النتف.

قال ابن أبي يعفور: «كنّا بالمدينة فلاحاني زرارة في نتف الإبط وحلقه، فقلت: حلقه أفضل، فاستأذنّا علىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فأذن لنا وهو في الحمّام يطلي، قد أطلىٰ إبطيه، فقلت لزرارة يكفيك؟ قال: لا، لعلّه فعل هذا لما لا يجوز لي أن أفعله؟ فقال: فيم أنتم؟ فقلت: لاحاني زرارة في نتف الإبط وحلقه، فقلت: حلقه أفضل، وقال: نتفه أفضل.

فقال: أصبت السنّة، وأخطأ زرارة، حلقه أفضل من نتفه، وطليه أفضل من حلقه...»[1].

وورد النهي عن النتف في أحاديث متعدّدة، وفي بعضها: «أنّه يوهي أو يضعف»[2].

وفي قبالها وردت روايات في مدح التنوير، ففي بعضها عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام: «إنّ النورة

(١) الوسائل ٢: ١٣٧، الباب ٨٥ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

طهور»، و«النورة نشرة وطهور للجسد»[(١)].

وورد الحثّ علىٰ التنوير مجدّداً وإن لم يطل العهد بين التنويرين. فعن عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال له ولأبي بصير: «أطليا، فقالا: فعلنا ذلك منذ ثلاثٍ، فقال: أعِدا، فإنّ الإطلاء طهور»[(٢)].

وورد من جانب الكثرة: أنّ «السنّة في النورة في كلّ خمسة عشر يوماً، فإن أتت عليك عشرون يوماً وليس عندك، فاستقرض علىٰ الله»[(٣)].

وفي رواية أُخرىٰ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يترك حلق عانته فوق الأربعين، فإن لم يجد فليستقرض بعد الأربعين ولا يؤخّر»[(٤)].

وورد التأكيد علىٰ التنوير في الصيف، فعن أبي عبدالله عليه السلام: «طليةٌ في الصيف خير من عشرٍ في الشتاء»[(٥)].

(١) الوسائل ٢: ٦٥، الباب ٢٨ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٢ و٣.

(٢) الوسائل ٢: ٦٩، الباب ٣٢ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٥.

(٣) الوسائل ٢: ٧١، الباب ٣٣ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٢: ٧٢، الباب ٣٣ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٥.

(٥) الوسائل ٢: ٧٢، الباب ٣٤ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

آداب التنوّر:

ذكر الفقهاء آداباً للتنوّر استناداً علىٰ الروايات، وهي علىٰ نحو الإجمال:

١ ـ أن يطلي قائماً، لا قاعداً[(١)].

٢ ـ أن يدعو بالمأثور، فقد روىٰ الكليني بسنده عن سدير أنّه سمع علي بن الحسين عليهما السلام يقول: «من قال إذا طلىٰ بالنورة: اللهم طيّب ما طَهُر منّي، وطهّر ما طاب منّي، وأبدلني شَعراً طاهراً لا يعصيك، اللهمّ إنّي تطهّرت ابتغاء سنّة المرسلين، وابتغاء رضوانك ومغفرتك، فحرّم شعري وبشري علىٰ النار، وطهّر خَلقي وطيّب خُلُقي وزكّ عملي، واجعلني ممّن يلقاك علىٰ الحنيفيّة السمحة ملّة إبراهيم خليلك، ودين محمّد صلى الله عليه وآله حبيبك ورسولك عاملاً بشرائعك، تابعاً لسنّةِ نبيّك آخذاً به متأدّباً بحسن تأديبك وتأديب رسولك صلى الله عليه وآله وتأديب أوليائك الذين غذّوتهم بأدبك، وزرعت الحكمة في صدورهم، وجعلتهم معادن لعلمك صلواتك عليهم»[(٢)].

وهكذا كان الإمام علي بن الحسين عليه السلام يستغلّ جميع المواقف لبثّ المعارف الإلٰهيّة بصورة الدعاء.

(١) أُنظر: الذكرىٰ ١: ١٥٣، والوسائل ٢: ٧٧، الباب ٣٧ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٦٧، الباب ٣٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

٣ـ الإطلاء بالحنّاء بعد الإطلاء بالنورة. فقد روىٰ الكليني بإسناده إلىٰ موسىٰ بن جعفر عليه السلام، عن جدّه، عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: «من دخل الحمّام فأطلىٰ ثمّ أتبعه بالحنّاء من قَرْنه إلىٰ قدمه، كان أماناً له من الجنون، والجذام، والبرص، والآكلة، إلىٰ مثله من النورة»[١].

٤ ـ ورد النهي عن التنوّر يوم الأربعاء والجمعة، ولكن ورد: أنّ الرسول صلى الله عليه وآله كان يتنوّر يوم الجمعة[٢].

كان هذا أهم ما يرتبط باستحباب التنوّر وآدابه[٣].

حكم تنوّر الجنب:

ذكر الفقهاء ـ تبعاً للروايات ـ الخضاب من جملة المكروهات علىٰ الجنب، ولم يذكروا من جملتها التنوّر، بل ورد ما يدلّ علىٰ جوازه له، مثل ما رواه السكوني، عن أبي عبداللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «ولا بأس أن يتنوّر الجنب، ويحتجم، ويذبح»[١]. وما رواه مولىٰ علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام: «النورة تزيد الجنب نظافة»[٢].

ولذلك قال الشهيد الأوّل: «ويجوز الإطلاء للجنب»[٣]، وبه صرّح ابن بابويه[٤] وغيره[٥].

جواز البول قائماً للمطلي:

استثنىٰ بعض الفقهاء[٦] من كراهة التبوّل قائماً، ما إذا كان البائل متنوّراً؛ وذلك لمرسلة ابن أبي عمير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يطلي فيبول وهو قائم؟ قال: لابأس به»[٧].

هل تعدّ النورة ساتراً؟

يجب ستر العورة عن الناظر المحترم،

---

(١) الوسائل ٢: ٧٣، الباب ٣٥ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢: ٨٠، الباب ٤٠ من أبواب آداب الحمّام، و٧: ٣٦٧، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجمعة.

(٣) أُنظر ذلك كلّه في: التذكرة ٢: ٢٥٠، والمنتهىٰ ١: ٣١٦ ـ ٣١٨، والدروس ١: ١٢٩، والذكرىٰ ١: ١٥٢، والحدائق ٥: ٥٤٠، وكشف الغطاء ٢: ٤١٣، ومستند الشيعة ٦: ١٥٢.

---

(١) الوسائل ٢: ٢٢٤، الباب ٢٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٣) الذكرىٰ ١: ١٥٣.

(٤) أُنظر المقنع: ١٤.

(٥) أُنظر: الجامع للشرائع: ٢٨، والحدائق ٣: ١٤٧.

(٦) أُنظر: نهاية الإحكام ١: ٨٣، فإنّه استثناه في الحمّام مطلقاً، وكشف اللثام ١: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، وكشف الغطاء ٢: ٤١٥، ومفتاح الكرامة ١: ٥٤.

(٧) الوسائل ٢: ٧٧، الباب ٣٧ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

بلا إشكال، وإنّما الكلام في أنَّ الواجب هـو سـتر البشرة فقط، أو سترها وستر حجم العورة؟

فمن قال: إنّ الواجب هو الأوّل، اكتفىٰ بستر مثل النورة للعورة؛ لأنّها تستر البشرة قطعاً[1].

ومن قال: هو الثاني، فلم يكـتف بسـاترية النورة؛ لأنّها تستر البشرة دون الحجم[2].

واستدلّ القائلون بالأوّل بما ورد: مـن «إنّ النورة سترة»[3].

أحكام ترتبط بتنوّر المحرم وإطلائه:

هناك أحكام ترتبط بإطلاء المحرم بـالنورة نذكرها علىٰ سبيل الإجمال، كما يلي:

أوّلاً ـ استحباب الإطلاء قبل الإحرام:

ذكر الفقهاء: أنّه يستحبّ الإطلاء بالنورة قبل الإحرام، وذكروا ذلك في مقدّماته.

قال العلّامة في المنتهىٰ: «يستحبّ له إذا بلغ الميقات التنظيف بإزالة الشـعث، وقـطع الرائـحة، ونتف الإبط، وقصّ الشارب، وقلم الأظفار، وحلق العانة».

وقال: «لو أطلىٰ قبل الإحرام اجتزأ به ما لم يمض خمسة عشر يوماً، فإن مـضت اسـتحبّ له الإطلاء».

وقال: «ويستحبّ الإطلاء وإن مـضت دون هذه المدّة؛ لأنّه زيادة في التنظيف».

ثمّ قـال: «والإطـلاء أفـضل مـن الحـلق، والحلق أفضل من نتف الإبط»[1].

ثانياً ـ حـرمة إزالة الشـعر بـالإطلاء بـعد الإحرام:

من محرّمات الإحرام هو إزالة الشـعر بأيّ وسيلة كانت، حتىٰ مع الإطلاء بالنورة[2].

---

(١) ممّن قال بأنّ النورة سترة: الصدوق في الفقيه ١: ١١٧، الحديث ٢٥٠، والمحقّق في المعتبر: ١٥٤ ـ ١٥٥، والعلّامة في التذكرة ٢: ٤٥٥، والمنتهىٰ ٤: ٢٨٠، والشهيد الأوّل في الذكرىٰ ١: ١٥١، والثاني في روض الجنان ٢: ٥٧٦ ـ ٥٧٨، ولكن قيّده بأن يكون ساتراً للّون والحجم، ومجمع الفائدة ٢: ٨٨، وظاهر كشف اللثام ٣: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، ومستند الشيعة ٤: ٢٢٥.

(٢) وممّن قال بعدم كونها سترة: المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ١٠٠، واستشكل فيه السبزواري في الذخيرة: ٢٣٥، والمحقّق القمّي في الغنائم ٢: ٢٤٧.

(٣) الوسائل ٢: ٥٣، الباب ١٨ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

---

(١) المنتهىٰ ١٠: ١٩٨ ـ ١٩٩.

وانظر: المبسوط ١: ٣١٤، والشرائع ١: ٢٤٤، والدروس ١: ٣٤٣، والمسالك ٢: ٢٢٨، ومجمع الفائدة ٦: ٢٤٩، والمدارك ٧: ٢٤٧، والكفاية ١: ٢٩٥، وكشف اللثام ٥: ٢٤٦، والحدائق ١٥: ١٠ ـ ١١، وكشف الغطاء ٤: ٥١٧، وغيرها.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ١٢: ٢٥٣، والتذكرة ٧: ٣٤٦، والمسالك ٢: ٢٦٢، وكشف اللثام ٥: ٣٦١، وكشف الغطاء ٤: ٥٧٠.

تحريم التنوّر بما فيه الطيب للمحرم:

يحرم علىٰ المحرم استعمال الطيب أكلاً وشمّاً وطلياً بالإجماع كما قيل[١]، ولذلك لو خلط مع النورة طيباً وغلبت رائحته، بحيث كانت تشمّ من النورة، حرم استعمالها.

نعم، لو استهلك الطيب فيها، بحيث لم تشمّ رائحته، فقد قالوا بعدم حرمته[٢]، كما تقدّم بيانه في «استهلاك».

هل يتحقّق التقصير بإزالة الشعر بالإطلاء؟

قال العلّامة في التذكرة: «أدنىٰ التقصير أن يقصّر شيئاً من شعر رأسه ولو كان يسيراً...».

«إذا عرفت هذا، فلو قصّر الشّعر بأيِّ شيءٍ كان، أجزأه، وكذا لو نتفه، أو أزاله بالنورة»[٣].

وقال في المنتهىٰ: «لو قصّ الشعر بأيِّ شيء كان، أجزأه، وكذا لو نتفه أو أزاله بالنورة، لأنّ القصد الإزالة والأمر ورد مطلقاً، فيجزي كلّما يتناوله الإطلاق»[٤].

(١) دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك مستفيضة. أُنظر التذكرة ٧: ٣٠٣.

(٢) أُنظر: التذكرة ٧: ٣١٤، والمدارك ٧: ٣٢٦، والحدائق ١٥: ٤٢٤، والجواهر ١٨: ٣٢٣.

(٣) التذكرة ٨: ١٥٠.

(٤) المنتهىٰ ١٠: ٤٤٥.

وبذلك صرّح جملة من الفقهاء[١]، كما يظهر من آخرين[٢].

مظانّ البحث:

يتكلّم عن التنور عادة عند الكلام عن آداب الحمّام في كتاب الطهارة، وعند الكلام عن تنوّر الجنب في أحكام الجنابة، وعند الكلام عن الستر في كتاب الصلاة حيث يُبحث عمّا يحصل به الستر وبالمناسبة عن تحقّقه بالنورة.

ويبحث عمّا يرتبط بتنوّر المحرم في كتاب الحجّ في بحث تروك الإحرام، والتقصير، ونحو ذلك.

تهاتُر

لغـــة:

تفاعلٌ من الهِتْر بمعنىٰ السَّقَط من الكلام، يقال: تهاتر الرجلان، إذا ادّعىٰ كلٌّ واحد منهما علىٰ صاحبه باطلاً.

وتهاترت البيّنتان: إذا تكاذبتا فسقطتا لذلك[٣].

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٣: ٢١٠، والذخيرة: ٦٤٩، والكفاية ١: ٣٤٠، والحدائق ١٦: ٢٩٨.

(٢) أُنظر: المسالك ٢: ٣٢١، ومستند الشيعة ١٢: ١٩٧.

(٣) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «هتر».

اصطلاحاً:

أُريد به في كلمات فقهائنا ـ رضوان اللّٰه تعالىٰ عليهم ـ: تساقط ما في ذمّة كلٍّ واحد من الدائنين للآخر مع تساويهما في المقدار والجنس والصفة.

وبعبارةٍ أُخرىٰ هو: براءة ذمّة كلٍّ من الطرفين عمّا عليه للطرف الآخر، بما لَه في ذمّة الطرف الآخر، مع الشرط المتقدّم.

وسيأتي مثاله عند الكلام عن أحكامه.

والمتعارف عند فقهائنا التعبير بـ«التساقط» عند تعارض البيّنات لأجل تكاذبها، أو نحو ذلك، فلا يعبّر عنه بـ«التهاتر».

الأحكام:

إذا كان للشخص (أ) مئة دينار في ذمّة الشخص (ب) وكان لـ(ب) مئة دينار في ذمّة (أ)، والدنانير هي متجانسة ومتّحدة في الصفة غالباً ـ سواء كانت من الذهب، أو الأوراق النقديّة ـ فهنا يحصل التهاتر بين ما في الذمّتين، وتبرأ كلٌّ منهما عمّا فيها من الدَّين للذمّة الأُخرىٰ[1].

الفرق بين التهاتر والتقاصّ:

تقدّم معنىٰ التهاتر، وأمّا معنىٰ التقاصّ، فهو: أن يكون للشخص (أ) مالٌ في ذمّة (ب)، ويكون للشخص (ب) مال في ذمّة (أ)، وكان كلاهما، أو أحدهما ممتنعاً من أداء حقّ الآخر، فيجوز لذي الحقّ أن يأخذ بمقدار حقّه ممّا في يده أو ذمّته للطرف الآخر.

فهنا لا تشترط المساواة في المقدار بين المالين، ولا الاتّحاد في الجنس والصفة. فلو كان لأحدٍ مئة كيلواً من الحنطة عند الآخر، وكان هذا يطلبه عشرة دنانير وكان ممتنعاً من أدائها، فلذي الحقّ أن يأخذ من الحنطة بمقدار ما يساوي عشرة دنانير.

فلا يشترط في التقاصّ التساوي والتجانس، لكن يشترط أن يكون مَن عليه الحقّ ممتنعاً من أدائه.

وعليه فالتقاصّ يكون من فعل المكلّف.

ولكن يشترط في التهاتر الاتّحاد والمساواة في ما في الذمّة، ولا يشترط أن يكون مَن عليه الحقّ ممتنعاً من أدائه.

والتهاتر عندئذٍ يكون قهريّاً، بحكم الشارع، فهو من قبيل التوارث[1].

هذا وقد تقدّم الكلام عن التقاصّ في عنوان «تقاصّ».

---

(١) ستأتي المصادر.

(١) أنظر: المستمسك ١٣: ٣٠٢، ومباني العروة الوثقىٰ (المساقاة) ١٥٣ ـ ١٥٤، والتعليقات علىٰ العروة الوثقىٰ ٥: ٤٢١ ـ ٤٢٢ / كتاب الضمان، أحكامه، المسألة ١٧.

هل يتّصف التهاتر بأحد الأحكام الخمسة؟

عُلم ممّا تقدّم: أنّ التهاتر نفسه أمرٌ قهري غير اختياري، فلذلك لا يتّصف بأحد الأحكام الخمسة؛ لأنّ محلّها إنّما هو فعل المكلّف الاختياري، ولم يكن التهاتر كذلك.

بل التهاتر حكم شرعي قهري، كالإرث. وكما قال السيّد الحكيم: «التقاصّ المشروع اختياري من أفعال المكلّف القصديّة، بخلاف التهاتر، فإنّه من الأحكام الشرعيّة»[1].

ولذلك يقال: لا يجوز التقاصّ مع عدم امتناع من عليه الحقّ عن دفعه، ويجوز مع امتناعه، والجواز هنا يشمل التكليفي والوضعي.

ولا يقال: يجوز التهاتر عند كذا أو لا يجوز عند كذا، بمعنىٰ الجواز التكليفي. نعم، يصحّ بمعناه الوضعي، بمعنىٰ أنّه يصحّ التهاتر عند التساوي في الجنس والصفة والمقدار مثلاً، ولا يصحّ مع الاختلاف.

شروط التهاتر:

لا يشترط في التهاتر إلّا التماثل في الجنس والصفة والمقدار.

وعليه إذا لم يكن الحقّان متماثلين لم يتحقّق التهاتر، كما إذا كان لأحدهما علىٰ الآخر مئة بيضات في الذمّة، وللآخر عليه مئة جوزات في الذمّة، لأنّ هذا يحتاج إلىٰ المحاسبة والتراضي في القيمة، فلا يحصل التهاتر القهري.

وكذا إذا كان لأحدهما علىٰ الآخر مئة دينار ذهب جياد، وللآخر عليه مئة دينار ذهب رديئة، فلا يحصل التهاتر القهري.

وكذا إذا كان لأحدهما علىٰ الآخر مئة دينار حالّة، وللآخر عليه مئة دينار مؤجّلة.

إذن فاللازم كون ما في الذمّتين حالّين أو مؤجّلين.

وكذا لو اتّفقا في الجنس والوصف، لكن لم يتّفقا في المقدار.

وهذا ما صرّح به الفقهاء في مواضع مختلفة[1].

محلّ التهاتر:

لا إشكال في أنّ محلّ التهاتر في الديون ونحوها ممّا يكون في الذمّة إنّما هو الذمّة، فتتهاتر ما في ذمّة أحد الشخصين مع ما في ذمّة الشخص الآخر مع الشروط المتقدّمة، وهذا واضح.

وإنّما الكلام في أنّ التهاتر هل يحصل في الأعيان مع ملاحظة الشرائط السابقة أم لا؟

ظاهر بعض الفقهاء، بل صريحهم هو وقوع التهاتر فيها.

قال الشهيد الأوّل بالنسبة إلىٰ العبد المكاتب

(١) المستمسك ١٣: ٣٠٢.

(١) كما ستأتي الإشارة إلىٰ أقوالهم تدريجاً.

ـ وهو الذي كاتب مولاه علىٰ أن يعطيه كلّ شهر كذا لمدّة معيّنة لينعتق علىٰ مولاه ـ:

«ولو كان له علىٰ السيّد مالٌ جازت المقاصّة، فإن اتّحد الجنس والصفة فالمقاصّة قهريّة، سواء كانا نقدين، أو عَرَضين مثليين. ولو اختلف الجنس أو كانا قيميّين اعتبر التراضي، ولا يفتقر معه إلىٰ قبضهما، ولا إلىٰ قبض أحدهما.

وكذا لو كان أحدهما نقداً والآخر عَرَضاً. وحكم كلّ غريمين ذلك»[١].

وقال الشهيد الثاني في ذيل المسألة نفسها:

«وجملة القول فيه: أنّه إذا ثبت لشخص علىٰ آخر دَين، وللآخر دين علىٰ الأوّل، فإن اتّحد الجنس والصفة، فالمقاصّة قهريّة[٢]، سواء كانا نقدين، أو عَرَضين مثليين، وإن اختلف الجنس أو الوصف ولو بالحلول والتأجيل أو اختلاف الأجل، أو كانا قيميين اعتبر التراضي، ولا يفتقر معه إلىٰ قبضهما، ولا إلىٰ قبض أحدهما[٣]. وكذا لو كان أحدهما نقداً والآخر عَرَضاً»[١].

وقال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه مع كلام المحقّق ـ: «إذا كان للمكاتب ـ مشروطاً أو مطلقاً ـ علىٰ مولاه مالٌ وحلّ نجم من نجومه، كان حكمه كالأجنبي مع الأجنبي بالنسبة إلىٰ التقاصّ.

فإن كان المالان متساويين جنساً ووصفاً تهاترا قهراً، سواء كانا نقدين أو عَرَضَين مثليين ـ كما في الدروس والمسالك ـ لما بيّناه في محلّه: من عدم ملك شخص علىٰ آخر ما يملكه عليه.

ولو فضل لأحدهما رجع صاحب الفضل.

وإن كانا مختلفين جنساً أو وصفاً ولو بالحلول والتأجيل أو اختلاف الأجل ـ وفي الدروس والمسالك: أو كانا قيميَّين ـ لم يحصل التقاصّ إلّا برضاهما، للأصل، وقاعدة: التخيير للمديون في جهات القضاء وغير ذلك»[٢].

ثمّ أخذ يناقش ما أفاده الشهيدان من عدم شمول التهاتر للقيميَّين، لأنّ دليل التهاتر ـ وهو ما قاله: من عدم ملك شخص علىٰ آخر ما يملكه عليه ـ شامل للمثلي والقيمي.

---

(١) الدروس ٢: ٢٤٩.

(٢) مراده من ذلك التهاتر، فلا يرد عليه ما قد يقال: من أنّ المورد هو مورد التهاتر لا التقاصّ؛ لأنّه أضاف إليه كلمة «القهريّة».

(٣) هذا إشارة إلىٰ ردّ تفصيل الشيخ في المبسوط، وحاصله: «أنّ الدينين إن كانا نقدين قبض أحدهما ودفعه عن الآخر، وإن كان عرضين، فلابدّ من قبضهما. وإن كان ← أحدهما نقداً فقبض العَرَض، ثمّ دفعه عن النقد جاز، دون العكس، وكان الشيخ يجعل المقاصّة بيعاً فيلحقها أحكامه من بيع الدَّين بالدَّين، وبيع العرض قبل القبض وغيرها» المسالك ١٠: ٤٩٦، وانظر المبسوط ٦: ١٢٥.

(١) المسالك ١٠: ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

(٢) الجواهر ٣٤: ٣٤١.

هذا وذهب بعض الفقهاء إلىٰ عدم جريان التهاتر في المثلي أيضاً.

قال الإمام الخميني: «والسقوط والتهاتر لا معنىٰ لهما إلّا مع الضمان بالقيمة، فلو فرض أنّ العهدة مشتغلة بالمثل أو العين لا وجه للتهاتر، بل لابدّ في المثلىٰ من أداء مثله وفي القيمي تبقىٰ العين علىٰ العهده إلىٰ زمان الأداء، فالسقوط والتهاتر القهري لا وجه له إلّا مع الضمان بالقيمة»(١).

هل يجري التهاتر في الحقوق؟

قال الشيخ الأنصاري بعد أن ساق رواية الحقوق، التي جاء في أوّلها: «للمسلم علىٰ أخيه ثلاثون حقّاً...»:

«ثمّ، إنّ ظاهرها وإن كان عامّاً، إلّا أنّه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدّي لها بحسب اليسر، أمّا المؤمن المضيّع لها، فالظاهر عدم تأكّد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه، ولا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة؛ لتحقّق المقاصّة، فإنّ التهاتر يقع في الحقوق، كما يقع في الأموال»(٢).

تطبيقات للتهاتر:

أوّلاً ـ قال صاحب الجواهر: «إذا كان له علىٰ زوجته دينٌ وامتنعت عن أدائه، جاز له أن يقاصّها يوماً فيوماً، إن كانت موسرة؛ لإطلاق الأدلّة، فينوي الاستيفاء بما لها عليه في صبيحة كلّ يومٍ يوم، ولا يجوز له ذلك مع عدم امتناعها؛ لأنّ التخيير في جهات القضاء من أموالها، إليها، إلّا أن يُفرض التهاتر قهراً، بأن يكون له عليها مثل النفقة التي تستحقّها»(١).

فقد أشار في هذا النصّ إلىٰ ماتقدّم، وهو:

ـ أنّ الحلّ في صورة اختلاف ما في الذمم هو التقاصّ، لا التهاتر.

ـ وأنّ التقاصّ إنّما يكون فيما إذا امتنع المديون من أداء دينه، وإلّا فلا مورد له.

ـ وأنّ التهاتر إنّما يكون فيما إذا تساوىٰ ما في الذمم وتماثلا مقداراً وجنساً ووصفاً.

ثانياً ـ قال صاحب الجواهر بالنسبة إلىٰ التصرّف في الرهن: «وكيف كان، فلا فرق في عدم جواز تصرّف المرتهن بين كونه قد أنفق علىٰ الرهن بوجه شرعي، أو لم ينفق؛ لقبح التصرّف في مال الغير علىٰ كلّ حال، وحينئذٍ، فإن كان للرهن مؤونة، كالدابّة، أنفق عليها، ولو كان قد تصرّف فيها بركوب ونحوه ظلماً تقاصّا... أي تهاترا قهراً مع اجتماع الشرائط من التساوي في النوع والصفة»(٢).

(١) كتاب البيع (للإمام الخميني): ٥٨٦.

(٢) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١: ٣٦٦.

(١) الجواهر ٣١: ٣٦٤، وانظر المسالك ٨: ٤٨١.

(٢) الجواهر ٢٥: ١٧٩.

ثالثاً ـ قال الشيخ الأنصاري: «إن طلب المدّعي إحلاف الحاكمِ المنكرَ، أُحلف وبرئ من الحقّ ظاهراً....

ولا يحلّ مقاصّته، لمنافاته تصديقه....

ولو ارتكب المحرّم وقاصّه بشيء، ثمّ أتلفه فاستقرّ عليه مثل ما لَه على المنكر، وقع التهاتر قهراً؛ لأنّ ذلك من آثار الاستحقاق الواقعي المفروض تحقّقه بمقتضىٰ علمه، إنّما الممنوع منه استيفاء الحقّ»[١].

وممّا تقدّم يظهر وجه التفرقة بين التقاصّ والتهاتر حيث جوّز الثاني دون الأوّل؛ وذلك لأنّ التقاصّ فعل اختياري، فهو نوع من الاستيفاء وقد مُنع منه بعد الحلف علىٰ عدم انشغال ذمّته ـ أي المدّعىٰ عليه ـ به وهذا بخلاف التهاتر الذي هو أمر قهري وحكم شرعي يترتّب علىٰ الواقع، ولا دخل لإرادة الطرفين فيه.

رابعاً ـ قال العلّامة في التذكرة: «تجوز المصارفة بما في الذمم، فلو كان له علىٰ غيره ألف درهم، وللغير عليه مئة دينار، فتصارفا بهما، صحّ الصرف، وكذا لو اتّفق الجنس وتساوىٰ القدر وإن اختلفت الصفات، عملاً بالأصل والنصوص....

ولا يشترط هنا التقابض؛ لحصوله قبل البيع، لكن لا يخلو من إشكال منشؤه اشتماله علىٰ بيع دين بدين»[٢].

وهذا هو الإشكال المعروف عن العلّامة في التهاتر، حيث جعله من بيع الدَّين بالدَّين، فإنّه ذكر نوعين ممّا في الذمم، وهو ما كان مختلف الجنس كالدراهم والدنانير، وما كان متّحداً، ثمّ جعلهما من وادٍ واحدٍ وهو بيع الدَّين بالدَّين.

لكن أُجيب بأنّ ذلك ليس من بيع الدَّين بالدَّين حتّىٰ علىٰ تفسيره[١].

ووافقه ولده في الإيضاح[٢] لكنّه لم يذكر ـ تبعاً لوالده في القواعد ـ إلّا مختلف الجنس، مع أنّ ظاهره الاعتراف بكونه ليس من بيع الدَّين بالدَّين.

وقال الشهيد في الدروس: «ولو اصطرفا بما في الذمم، كان بيع دين بدين، ولو تهاترا احتمل الجواز...»[٣].

وكلامه مطلق يشمل النوعين المتقدّمين، وعليه لابدّ أن يحمل التهاتر في كلامه علىٰ الأعم من المصطلح والشامل للتقاصّ[٤].

خامساً ـ ذكر الفقهاء في الحوالة: أنّه لو كان (أ) مديوناً لـ(ب)، ودائناً لـ(ج)، فأحال (أ) (ب)

---

(١) القضاء والشهادات: ٢٠٧ ـ ٢١١.

(٢) التذكرة ١٠: ٤٣٩.

---

(١) أُنظر: جامع المقاصد ٤: ٢٠٠، ومفتاح الكرامة ٤: ٤٢١، والجواهر ٢٤: ٥٣، وراجع عنوان «بيع الدَّين بالدَّين»، وعنوان «بيع الكالئ بالكالئ».

(٢) أُنظر إيضاح الفوائد ١: ٤٥٤.

(٣) الدروس ٣: ٣٠٠.

(٤) أُنظر مفتاح الكرامة ٤: ٤٢١.

علىٰ (ج) ليأخذ دينه منه، فإذا دفعه له، برئت ذمّة المحيل (أ) من دَين (ب)، كما وبرئت ذمّة (ج) من دين (أ)، للتهاتر الذي يحصل بين ما في الذمم، بعد فرض التجانس والتساوي بينهما[١].

سادساً ـ إذا كان (ب) مديوناً لـ(ج)، وصار (أ) ضامناً لـ(ب) فتكون ذمّة (أ) مشغولة لـ(ج)، بدلاً من انشغال ذمّة (ب) له، ويكون (ب) كالأجنبي بالنسبة إلىٰ (ج).

فإذا قال (أ) لـ(ب) ادفع أنت الدَّين لـ(ج)، فدفعه له برئت ذمّة (أ) الضامن، و (ب) المضمون عنه من الدَّين الموجود لـ(ج).

أمّا (أ)، فلأنّه لم يكن عندئذٍ مديوناً لـ(ج)، وأمّا (ب)، فلأنّ الضامن (أ) لم يدفع الدَّين ليكون مديوناً له.

نعم، تكون ذمّة المضمون عنه (ب) مشغولة للضامن (أ) لأجل الضمان، وذمّة الضامن (أ) مشغولة للمضمون عنه (ب) لأجل أنّه أمره بأداء الدَّين، فيتهاتران.

وهذا هو الذي عبّر عنه الشهيد الثاني بـ«التقاصّ القهري»[٢].

ولكن استشكل صاحب الجواهر[٣] في مديونية الضامن (أ) لـ(ب) بمجرّد أمره له بأداء الدَّين.

وقد أُجيب عن ذلك الإشكال، بصدق المديونية عرفاً بمجرّد الأمر بأداء دينه[١].

سابعاً ـ قال السيّد الخوئي: «لو اصطدم حرّان بالغان عاقلان قاصدان ذلك فماتا اتّفاقاً، ضمن كلٌّ واحدٍ منهما نصف دية الآخر...».

ثمّ علّق هو عليه بقوله: «وذلك لأنّ كلّ واحد تلف بفعل نفسه وفعل غيره، فبطبيعة الحال يهدر النصف مقابل فعله، وحينئذٍ إن كانا متساويين في الدية سقط ما في ذمّة كلٍّ منهما بما يقابله في ذمّة الآخر.

وإن كانا مختلفين، كما إذا كان أحدهما رجلاً والآخر امرأة أو كان أحدهما مسلماً وكان الآخر كافراً رجع ورثة صاحب الفضل إلىٰ تركة الآخر، فيأخذون الفضل منه»[٢].

وللتهاتر في مقام الدية أمثلة متعدّدة.

ثامناً ـ بيع السلف هو ما كان فيه العوض ـ الثمن ـ نقداً مدفوعاً في المجلس، والمعوّض ـ المثمن ـ مؤجّلاً، فإذا كان البائع يطلب من

---

(١) أُنظر: الجواهر ٢٦: ١٧٠، وتحرير الوسيلة ٢: ٣٢ كتاب الحوالة، المسألة ٤.

(٢) أُنظر المسالك ٤: ٢٠٨.

(٣) أُنظر الجواهر ٢٦: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(١) أُنظر: المستمسك ١٣: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، ومباني العروة الوثقىٰ (المساقاة): ١٥٥.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٢٨.

وانظر: المسالك ١٥: ٣٣٥ ـ ٣٣٩، والجواهر ٤٣: ٦٣ ـ ٦٤.

المشتري مالاً في ذمّته يساوي الثمن، فهل يتهاتران بعد تحقّق المعاملة؟ فيه خلاف.

وجه العدم احتمال كونه من بيع الدَّين بالدَّين وهو باطل[1].

مظانّ البحث:

ليس للبحث عن التهاتر موضع خاصّ، وإنّما يأتي البحث عنه في أغلب الموارد التي تنشغل فيها الذمم بالمال، مثل الضمان، والحوالة، والديات، وبيع الصرف، وبيع السلف، ونحو ذلك.

تهاون

راجع العناوين: إهانة، تسامح، تساهل.

تهتُّك

لغــة:

مصدر تهتَّكَ، وهو من هتَك الستْرَ: أي خرَقه، أو جذبه، فبدا ما وراءه.

وتهتَّكَ: افتضح، والمتهتِّك الذي فضح نفسه بإزالة الستار عن نفسه[2].

اصطلاحاً:

هو المعنى اللغوي نفسه، فيقال للمرأة: متهتّكة، إذا أزالت عن نفسها الستر، وللشخص: متهتّك، إذا ارتكب المعاصي والذنوب علناً ولم يبال بما يقال فيه.

الأحكام:

قد يراد بالتهتّك: عدم استتار الإنسان، وكشفه عن خطاياه عند الآخرين، وإن لم يرتكب الذنب عندهم، كأن يعترف بارتكاب الزنا، أو شرب الخمر، ونحو ذلك.

وقد يراد به ارتكاب المعاصي علناً، وعدم الاكتراث بالمناهي الشرعيّة ولا بالعرف المتشرّعي ولا بالعرف الإسلامي.

وهذان الأمران كلاهما مبغوضان، وقد تقدّم الكلام عنهما.

أمّا الأوّل، فقد تقدّم في عنوان «استتار» مبغوضيّته، وأنّ المطلوب شرعاً الاستتار فيما ارتكبه من المعاصي وعدم إظهار ارتكابه لها، عند الآخرين.

وأمّا الثاني، فقد تقدّم في عنوان «تظاهر»: أنّ التظاهر بارتكاب الحرام في نفسه حرام أو لا أقلّ من كونه مبغوضاً إجمالاً، وتترتّب عليه أحكام، من قبيل:

ـ عدم قبول شهادته.

---

(١) أُنظر: المسالك ٣: ٤١٢ ـ ٤١٣، والجواهر ٢٤: ٢٩٢.

(٢) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب، والمعجم الوسيط: «هتك».

ـ وكراهة تزويجه.

ـ وعدم حرمة غيبته فيما تظاهر به.

ـ وعدم ثبوت الحدّ لقاذفه فيما تجاهر فيه من الذنب.

ـ وعدم إخراجه مع سائر الناس في الاستسقاء.

ونضيف هنا: أنّ بعض الفقهاء المعلّقين علىٰ العروة احتاطوا في دفع الزكاة أو الخمس للمتجاهر بالفسق، فقالوا بعدم دفعها له[1].

تنبيـــه:

كلُّ ماتقدّم كان بالنسبة إلىٰ التهتّك، وأمّا الهتك، فسوف يأتي الكلام عنه في موضعه، ونضيف إلىٰ ذلك أنّنا قد ذكرنا في عناوين مناسبة مايتّصل بالموضوع مثل عناوين: إزالة، وإهانة ونحوهما.

وقد تعرّضنا فيها لحرمة الإهانة بأعلام الدّين، والمحترمات في الدّين، والمؤمنين وهتكهم.

تهجّد

لغـــة:

تفعُّلٌ من الهجود، واختلفوا في معناه، والأكثر علىٰ أنّه إسم للضدّين: النوم، واليقظة منه أو السهر.

جاء في العين: هجد القوم هجوداً، أي ناموا. وتهجّدوا، أي استيقظوا لصلاةٍ أو لأمر[1].

وجاء في الصحاح: هجد وتهجّد، أي نام ليلاً، وهجد وتهجّد، أي سهر، وهو من الأضداد، ومنه قيل لصلاة الليل: التهجّد[2].

وعن الأزهري: المعروف في كلام العرب: أنّ الهاجد هو النائم، وهجد هجوداً، إذا نام، وأمّا المتهجّد، فهو القائم إلىٰ الصلاة من النوم، وكأنّه قيل له: متهجّد، لإلقائه الهجود عن نفسه[3].

وفي أساس البلاغة: هجد الرجل هجوداً، وتهجّد: ترك الهجود للصلاة[4].

وعن المبرّد: التهجّد: السهر للصلاة، أو لذكر الله[5].

ويرىٰ بعض المحقّقين: أنّ التهجّد هو التناوب بالنوم واليقظة للعبادة أو لغيرها، واستشهد بفعل النبي ﷺ في تهجّده[6].

---

(١) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٤: ١٢٩ / اوصاف المستحقّين للزكاة، الثاني، و٣٠٤ ـ ٣٠٥ / قسمة الخمس، المسألة الأُولىٰ.

(١) أُنظر ترتيب كتاب العين: «هجد».

(٢) أُنظر الصحاح: «هجد».

(٣) أُنظر لسان العرب: «هجد».

(٤) أُنظر أساس البلاغة (للزمخشري): «هجد».

(٥) نقله عنه الشيخ الطوسي في التبيان ٦: ٥١١.

(٦) أُنظر هامش البحار ٨٤: ١١٦، باب فضل صلاة الليل، ذيل الآية ٧٩ من سورة الإسراء.

اصطلاحاً:

القدر المتيقّن ممّا يشمله عنوان التهجّد هو صلاة الليل، وهو إحدىٰ عشرة ركعة، ولو أُضيف إليها ركعتا الفجر صارت ثلاثة عشرة ركعة.

وهل يشمل مطلق النوافل في الليل وإن لم تكن من صلاة الليل؟

وهل يشمل سائر العبادات مثل قراءة القرآن؟

فيه تأمّل[1].

الأحكام:

قال تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْآنَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً * وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً﴾[2].

وقد فُسّر التهجّد في الآية بصلاة الليل[3]، وفسّر أيضاً بقراءة القرآن مطلقاً[4]، أو بقراءته في خصوص الصلاة[5].

وقد ذكروا في اختصاصات النبي ﷺ: أنّ صلاة الليل كانت واجبة عليه[6].

(١) ستأتي الإشارة إلىٰ ذلك عند بيان الأحكام.

(٢) الإسراء: ٧٨ ـ ٧٩.

(٣) أُنظر تفسير القمّي ٢: ٤١٥، ذيل الآية.

(٤) أُنظر جامع البيان ١٥: ١٧٦، وتفسير القرطبي ١٠: ٣٠٨.

(٥) أُنظر مجمع البيان ٤: ٤٣٤، والميزان ١٣: ١٧٥.

(٦) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ٥٦٥، والمسالك ٧: ٧٥، والجواهر ٢٩: ١٢٦.

وأمّا بالنسبة إلىٰ غيره فهي مؤكّدة.

ومهما يكن، فنفس التهجّد ـ كما يستفاد من الروايات ـ مستحبّ بالنسبة إلينا استحباباً مؤكّداً، سواء خصّصناه بصلاة الليل، أو عمّمناه لغيرها.

وممّا ورد في ذلك:

ـ ما جاء في وصيّة النبي ﷺ لعلي ؈: «ياعلي، ثلاثٌ فرحات للمؤمن في الدنيا: لقاء الإخوان، وتفطير الصائم، والتهجّد في آخر الليل»[1].

ـ وما جاء في وصيّته له ﷺ أيضاً: «ثلاثٌ كفّاراتٌ، منها: التهجّد بالليل»[2].

ـ ما رواه بحر السقّاء، عن أبي عبدالله ؈، قال: «إنّ من رَوح الله عزّ وجلّ ثلاثة: التهجّد بالليل، وإفطار الصائم، ولقاء الإخوان»[3].

ـ وسُئل علي بن الحسين ؈: «ما بال المتهجّدين من أحسن الناس وجهاً؟ قال: لأنّهم خلوا بالله، فكساهم الله من نوره»[4].

ـ وعن جعفر بن محمّد، عن آبائه ؈، عن

(١) الوسائل ١٠: ١٤٢، الباب ٣ من أبواب آداب الصائم، الحديث ١١.

(٢) الوسائل ٨: ١٥٢، الباب ٣٩ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ١٩.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٥٣، الحديث ٢١.

(٤) الوسائل ٨: ١٥٧، الباب ٣٩ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ٣٣.

النبي ﷺ قال: «لا سهر إلّا في ثلاث: متهجّد بالقرآن، أو في طلب العلم، أو عروس تهدىٰ إلىٰ زوجها»[١].

ـ وعن علي بن أبي طالب ؑ، قال: «قيام اللّيل مصحّة البدن، ورضا الربّ، وتمسّك بأخلاق النبيّين، وتعرّض لرحمته»[٢].

ـ وعن أبي عبدالله ؑ قال: «صلاة اللّيل تحسّن الوجه، وتذهب بالهمّ، وتجلو البصر»[٣].

كيفيّة تهجّد رسول الله ﷺ:

روىٰ الكليني بسند صحيح عن أبي عبدالله ؑ، قال: «إنّ رسول اللّه ﷺ كان إذا صلّىٰ العشاء الآخرة، أمر بوَضوئه وسواكه يوضع عند رأسه مخمّراً، فيرقد ما شاء اللّه، ثمّ يقوم فيستاك ويتوضّأ ويصلّي أربع ركعات، ثمّ يرقد، ثمّ يقوم فيستاك ويتوضّأ ويصلّي أربع ركعات، ثمّ يرقد حتّىٰ إذا كان في وجه الصبح قام فأوتر، ثمّ صلّىٰ الركعتين، ثمّ قال: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾**[٤].

(١) الوسائل ٢٠: ٩٢، الباب ٣٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٨: ١٥٠، الباب ٣٩ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ١٤.

(٣) الوسائل ٨: ١٥١، الباب ٣٩ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ١٧.

(٤) الأحزاب: ٢١.

قلت: متىٰ كان يقوم؟ قال: بعد ثلث اللّيل».

ثمّ قال الكليني: «وقال في حديثٍ آخر: بعد نصف اللّيل».

ثمّ قال: «وفي رواية أُخرىٰ: يكون قيامه وركوعه وسجوده سواءً، ويستاك في كلّ مرّة قام من نومه ويقرأ الآيات من آل عمران: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ ـ إلىٰ قوله: ـ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾**[١].

وقد روىٰ هذا المضمون النسائي[٢] وأبو داوود[٣] أيضاً.

أقول: بهذه الروايات استشهد بعض المحقّقين الذي قال بأنّ التهجّد هو النوم والسهر متناوباً[٤].

كان هذا خلاصةً عن التهجّد، وأمّا تفصيل الكلام عن صلاة اللّيل ووقته وكيفيّته فموكول إلىٰ محلّه، وهو العنوانان «صلاة / صلاة اللّيل» و «نافلة».

(١) الكافي ٣: ٤٤٥، كتاب الصلاة، باب صلاة النوافل، الحديث ١٣، والآيات في آخر سورة آل عمران.

(٢) أُنظر سنن النسائي ٣: ٢١٢ ـ ٢١٤، باب بأيّ شيءٍ تستفتح صلاة اللّيل، وباب ذكر صلاة رسول اللّه ﷺ باللّيل.

(٣) أُنظر سنن أبي داوود ١: ٤٩٩ و٥٠٤، كتاب الصلاة، باب في صلاة اللّيل، الحديثان ١٣٤١ و١٣٥٥.

(٤) أُنظر البحار ٨٤: ١١٦، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة اللّيل.

مظانّ البحث:

يُبحث عن ذلك في كتاب الصلاة، عند الكلام عن نافلة اللّيل، وفي كتاب النكاح بمناسبة الكلام عن اختصاصات النبي ﷺ.

تهديد

راجع: إكراه، تخويف.

تهذيب

لغـــة:

مصدر هذّب الشيء يهذّبه تهذيباً: نقّاه، وأخلصه وقيل: أصلحه.

وتهذيب النفس ـ أو الأخلاق ـ: تنقيتها وتخليصها من الرذائل.

وتهذيب الشيء ـ الشجر مثلاً ـ: تنقيته وتخليصه من الزوائد[١].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحـكام:

أمّا تهذيب الشجر، فالكلام عنه يكون في

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط ومجمع البحرين: «هذب».

المساقاة، حيث يقال: إنّه من وظيفة العامل في المساقاة[١].

وأمّا الكلام عن تهذيب النفس والأخلاق، فمحلّه علم الأخلاق، حيث يبحث فيه عن أهمّيته وحثّ الإسلام عليه، وكيفيّة الحصول عليه، والعوامل المؤدّية إليه، والمانعة منه.

ولكن لا يمنعنا ذلك من أن نشير إلىٰ بعض ما ورد في تهذيب النفس علىٰ نحو كلّي.

قال اللّه تبارك وتعالىٰ: **﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾**[٢].

فقد جعل تعالىٰ تزكية النفس سبباً للفلاح، وجعل تركها سبباً للخيبة.

وقال ﷺ: «مَن مقت نفسه دون مقت الناس آمنه اللّه من فزع يوم القيامة»[٣].

وقال أيضاً ﷺ: يقول اللّه عزّ وجلّ: «وعزّتي وجلالي... لا يؤثر عبد هواي علىٰ هواه إلّا استحفظته ملائكتي، وكفّلتُ السماوات والأرضين رزقَه، وكنتُ له من وراء تجارةِ كلِّ

(١) أُنظر: المسالك ٥: ٤٦، والجواهر ٢٧: ٦٦، وغيرهما.

(٢) الشمس: ٧ ـ ١٠.

والدسّ: الإخفاء، دسّه في التراب: أخفاه فيه، كما في الصحاح: «دسّ» فهو خلاف التزكية الذي هو النمو كما في مجمع البيان ذيل الآية.

(٣) الوسائل ١٥: ٢٢٣، الباب ١٧ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

تاجر، وأتته الدنيا وهي راغمة»[١].

وعن الإمام علي عليه السلام قوله: «أيّها الناس تولّوا من أنفسكم تأديبها، واعدلوا بها عن ضراوة عاداتها»[٢].

وعنه عليه السلام: «من لم يهذّب نفسه فضحه سوء العادة»[٣].

وليس المراد من تهذيب النفس ترك الدنيا وما فيها حتّىٰ الرزق الحلال واللذائذ المحلّلة.

بل المراد مراعاة الاعتدال وحدّ الوسط وعدم الانهماك في الملذّات الدنيوية التي قد تجرّ الإنسان إلىٰ ارتكاب الحرام وظلم الناس وإضاعة حقوقهم. وقد بيّنّا ذلك في موارد متفرّقة كراراً، منها العناوين «إسراف» و«اعتدال» و«تقشّف» و«تنعّم».

وخير دليل علىٰ ذلك سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة المعصومين من آله عليهم السلام.

فقد روىٰ ابن القداح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «جاءت امرأة عثمان بن مظعون إلىٰ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقالت: يا رسول الله، إنّ عثمان يصوم النهار ويقوم اللّيل، فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مغضباً يحمل نعليه حتّىٰ جاء إلىٰ عثمان، فوجده يصلّي، فانصرف عثمان حين رأىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال

(١) الوسائل ١٥: ٢٧٩، الباب ٣٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

(٢) نهج البلاغة: ٥٣٧ ـ ٥٣٨ / الحكمة ٣٥٩.

(٣) غرر الحِكَم: ٩١٧٠.

له: يا عثمان، لم يرسلني الله بالرهبانية، ولكن بعثني بالحنيفيّة السّمحة، أصوم وأُصلّي وألمس أهلي، فمن أحبّ فطرتي فليستنّ بسنّتي، ومن سنّتي النكاح»[١].

تهلكة

لغــة:

كلُّ شيءٍ تكون عاقبته إلىٰ الهلاك[٢].

والهلاك: الموت[٣].

وقال الطبرسي: «أصل الهلاك: الضياع، وهو مصير الشيء بحيث لا يدرىٰ أين هو، ومنه يقال للكافر: هالك، وللميّت: هالك، وللمعذَّب: هالك...»[٤].

وقال السيّد علي خان الشيرازي: «الهلاك: عدم الشيء وفناؤه... يقال: أهلكه الله. ويعبّر به عن العذاب واستيجاب النار ـ أعاذنا الله منها ـ وهو الهلاك الأكبر، ومنه: ﴿وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[٥]»[٦].

(١) الوسائل ٢٠: ١٠٦، الباب ٤٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، ولسان العرب: «هلك».

(٣) أُنظر: القاموس المحيط والمعجم الوسيط: «هلك».

(٤) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٢٨٨.

(٥) الأنعام: ٢٦.

(٦) رياض السالكين (شرح الصحيفة) ٧: ٥٩ ـ ٦٠.

اصطلاحاً:

استعمل في الروايات وكلمات الفقهاء في المعاني المذكورة في النصّين المتقدّمين، فهو أعمّ من الموت.

الأحكام:

يختلف حكم التهلكة باختلاف المراد منها، وبيانه الإجمالي كالآتي:

١ ـ حكم التهلكة بمعنىٰ الإماتة:

إلقاء النفس في التهلكة بمعنىٰ الإماتة يكون علىٰ نحوين:

النحو الأوّل ـ أن يرتكب عملاً يؤدّي إلىٰ موته، قاصداً ذلك من أوّل الأمر.

لا إشكال في حرمة هذا النوع من الإلقاء؛ لأنّه مصداق الانتحار، والمصداق الأتم للإضرار بالنفس.

وقد تقدّم الكلام عن الانتحار وما يترتّب عليه من أحكام علىٰ نحو التفصيل في عنوان «انتحار».

النحو الثاني ـ أن يرتكب فعلاً يؤدّي إلىٰ موته مع قصد الفعل دون قصد الموت.

وهذا حرام أيضاً وإن لم يصدق عليه عنوان الانتحار؛ لأنّه لم يقصد بذلك الموت.

والسبب في حرمته هو كونه من مصاديق قاعدة «حرمة الإضرار بالنفس».

٢ ـ حكم التهلكة بمعنىٰ الإضرار بما دون الموت:

إذا كان الإضرارُ لم ينته إلىٰ تلف النفس، فما هو حكمه؟

الجواب: إنّ ذلك يمكن أن يكون علىٰ نحوين أيضاً:

النحو الأوّل ـ أن يكون الضرر بالغاً في الأهمّيّة، مثل حصول العمى، أو المرض العضال، أو الإقعاد ونحو ذلك، فهذا قد يتّفق العلماء علىٰ تحريمه، لكونه من مصاديق قاعدة «حرمة الإضرار بالنفس».

النحو الثاني ـ أن لا يصل الضرر إلىٰ ذلك الحدّ، كما إذا لطم وجهه لمصيبةٍ أو غير ذلك فاحمرّ وجهه، لكن لم ينته إلىٰ ضرر أكثر.

وهذا لم يتّفق الفقهاء علىٰ تحريمه، فقد نفىٰ بعضهم أن يكون الإضرار بالنفس حراماً مطلقاً، بحيث يشمل هذا النوع من الضرر.

ويدلّ علىٰ ما ذكرناه من التفصيل بعض الاستفتاءات، فقد جاء في استفتاء من السيّد الخوئي:

«سؤال: سألناكم عن جواز ضرب السلاسل والتطبير، فأجبتم بأنّه لايجوز فيما إذا أوجب ضرراً معتدّاً به، أو استلزم الهتك والتوهين، فما معنىٰ جوابكم تفصيلاً؟

الجواب: الضرر المعتدّ به هو الذي لا يتسامح بالوقوع فيه، كهلاك النفس أو المرض المشابه لمثله.

والآخران[١] ما يوجب الذلّ والهوان للمذهب في نظر العرف السائد، والله العالم»[٢].

ولم يعلّق عليه شيخنا التبريزي.

وذكرت استفتاءات أُخرىٰ بهذا المضمون.

آية التهلكة وما يستفاد منها:

قال تعالىٰ في سورة البقرة: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[٣].

وقد ذكروا في سبب نزولها عن أبي أيوب الأنصاري: أنّه لمّا أعزّ الله دينه وكثر ناصروه، قال بعض الأنصار لبعض سرّاً دون رسول الله ﷺ: إنّ أموالنا قد ضاعت وإنّ الله قد أعزّ الإسلام وكثر ناصروه، فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع فيها، فأنزل الله علىٰ نبيّه ـ يردّ علينا ما قلنا ـ: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ فكانت التهلكة الإقامة في الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو[٤].

(١) أي الهتك والتوهين.

(٢) صراط النجاة ٢: ٤٦٤، السؤال ١٥٩٦.

(٣) البقرة: ١٩٥.

(٤) الدرّ المنثور ١: ٢٠٧، وعنه الميزان في تفسير القرآن ٢: ٧٣.

وفي الرواية أنّ أبا أيواب إنّما قال ذلك حينما طبق بعضٌ الآية علىٰ رجل خرج من صفّ المسلمين وهجم علىٰ صفّ الروم محارباً لهم بانفراده فخطّأهم في ذلك، وذكر سبب نزول الآية.

ومهما كان سبب النزول، فالمستفاد من الروايات التي طبقت الآية علىٰ موارد متعدّدة، وكذا الفقهاء: أنّ المراد منها هو معنىً عام.

قال السيّد الطباطبائي ـ صاحب التفسير ـ: «والكلام مطلق أُريد به النهي عن كلّ ما يوجب الهلاك من إفراط وتفريط، كما أنّ البخل والإمساك عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوّة وذهاب القدرة، وفيه هلاك العدّة بظهور العدوّ عليهم، وكما أنّ التبذير بإنفاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤدّيين إلىٰ انحطاط الحياة وبطلان المروّة»[١].

وقال بعد ما نقلناه عن أبي أيّوب: «واختلاف الروايات كما ترىٰ في معنىٰ الآية يؤيّد ما ذكرناه: أنّ الآية مطلقة تشمل جانبي الإفراط والتفريط في الإنفاق جميعاً، بل تعمّ الإنفاق وغيره»[٢].

وقال الطبرسي بعد ذكر أربعة وجوه في تفسير الآية من المفسّرين وغيرهم: «والأولىٰ حمل الآية علىٰ جميع هذه الوجوه، ولا تنافي فيها».

ثمّ استفاد من الآية تحريم الإقدام علىٰ ما يخاف منه علىٰ النفس[٣].

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢: ٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ٧٤.

(٣) مجمع البيان (١ ـ ٢): ٢٨٩.

تطبيقات الآية في الروايات:

ـ عن حمّاد اللحّام، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لو أنّ رجلاً أنفق ما في يديه في سبيل من سبل الله، ما كان أحسن ولا وفق، أليس الله يقول: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، يعني المقتصدين»[١].

ـ وورد في عدّة روايات تطبيق الآية على موارد التقيّة، وأنّ مخالفتها إلقاء للنفس إلى التهلكة[٢].

تطبيقات الآية في كلمات الفقهاء:

استند الفقهاء إلى آية التهلكة كثيراً، وفيما يلي نشير إلى نماذج من ذلك:

ـ قال الصدوق في الفقيه بعد أن ذكر بعض الروايات الناهية عن تزويج الناصبي وتزوّج الناصبية:

«ومن استحلّ لعن أمير المؤمنين والخروج على المسلمين وقتلهم، حرمت مناكحته؛ لأنّ فيها الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة. والجهّال يتوهّمون أنّ كلّ مخالف ناصب، وليس كذلك»[٣].

(١) الوسائل ٢١: ٥٥٢، الباب ٢٥ من أبواب النفقات، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٣، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣٦ و٢٢٠، الباب ٢٧ من نفس الأبواب، الحديث ٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠٨، كتاب النكاح، باب ما أحلّ الله من النكاح و... ذيل الحديث ٤٤٢٥.

ـ قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا قصد رجل رجلاً يريد نفسه أو ماله جاز له الدفع عن نفسه أو عن ماله، وإن أتى على نفسه أو نفس طالبه، ويجب عليه أن يدفع عن نفسه إذا طلب قتله، ولا يجوز أن يستسلم مع القدرة على الدفع....

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، وأيضاً معلوم بأوائل العقول وجوب دفع المضارّ عن النفس، فمن لم يدفعها عنها مع القدرة استحقّ الذم»[١].

ـ وقال في المبسوط ـ بعد بيان جواز أكل المضطرّ من المحرّمات لسدّ الرمق ـ: «وأمّا وجوب الأكل خوفاً على نفسه، قال قوم: يجب عليه، وهو الصحيح عندنا؛ لأنّ دفع المضارّ واجب عقلاً، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[٢]، وقال: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[٣]...»[٤].

ـ وقال ابن إدريس بعد بيان حرمة استعمال المسكر، وما اختلط معه المسكر:

«ولا أدفع جوازه للمضطرّ إلى أكل ما يكون فيه الخمر خوفاً من تلف نفسه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، وأيضاً فأدلّة العقول تجوّزه وتوجبه، لأنّه يدفع الضرر به عن نفسه»[٥].

(١) الخلاف ٥: ٣٤٥ـ٣٤٦، المسألة ١٦.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) البقرة: ١٩٥.

(٤) المبسوط ٦: ٢٨٥.

(٥) السرائر ٣: ١٣٢.

ـ وقال العلّامة ردّاً علىٰ القول بعدم اشتراط وجوب الحجّ بأمن الطريق: «... وليس بجيّد؛ لأنّ تكليف الخائف بالسعي تكليف بالمنهي عنه، فإنّ الله تعالىٰ قال: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾»[١].

ـ وقال بالنسبة إلىٰ الجهاد: «ولو غلب علىٰ ظنّ المسلمين العطب، قيل: يجب الانصراف؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾»[٢].

ـ وقال في مبرّرات التيمّم: «ذهب علماؤنا أجمع إلىٰ أنّه إذا خاف علىٰ نفسه من استعمال الماء، فله التيمّم».

ثمّ استدلّ عليه بقوله: «لنا: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[٣]»[٤].

ـ قال صاحب العروة ـ في بحث مكان المصلّي ـ: «الرابع ـ أن لا يكون ممّا يحرم البقاء فيه، كما بين الصفّين من القتال، أو تحت السقف، أو الحائط المنهدم، أو في المسبعة، أو نحو ذلك ممّا هو محلٌّ للخطر علىٰ النفس».

وعلّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «حرمة البقاء في الموارد المذكورة وإن كانت مسلّمة، من باب عدم جواز إلقاء النفس في التهلكة، لكنّها بمجرّدها لا تستوجب البطلان، ما لم يتّحد الحرام مع أفعال الصلاة، وحيث لا اتّحاد في المقام حتىٰ من ناحية السجدة، لفرض إباحة الأرض نفسها وإن حرم المكث، وإنّ الاعتماد المقوّم لها متحقّق في المكان المباح، فالأقوىٰ صحّة الصلاة وإن كان آثماً»[١].

ومحلّ إقراره بحرمة إلقاء النفس إلىٰ التهلكة التي من مصاديقها الموارد المذكورة.

ـ وقال صاحب العروة: «إذا غلب علىٰ الصائم العطش بحيث خاف من الهلاك يجوز له أن يشرب الماء مقتصراً علىٰ مقدار الضرورة».

وعلّق عليه السيّد الخوئي قائلاً: «لا إشكال في جواز الشرب حينئذٍ بمقتضىٰ القاعدة حفظاً من التهلكة من غير حاجة إلىٰ نصٍّ خاصٍّ»[٢].

وجاء في استفتاء من شيخنا التبريزي:

«سؤال: هل يجب علىٰ المريض بمرض معْدٍ ـ كمرض الإيدز ـ أن يتجنّب نقل العدوىٰ للآخرين؟

وما هو الدليل علىٰ ذلك، علماً بأنّ عدوىٰ مرض الإيدز مميتة؟

الجواب: يجب علىٰ المريض المزبور التجنّب عن إعداء الغير ممّن هو محترم النفس، كما يقتضي ذلك حرمة الإضرار وإلقاء الأنفس في التهلكة، والله العالم»[٣].

---

(١) التذكرة ٧: ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) التذكرة ٩: ٥٩.

(٣) النساء: ٢٩.

(٤) المنتهىٰ ٣: ٢٥ ـ ٢٦.

(١) مستند العروة (الصلاة) ٢: ١٠٦.

(٢) مستند العروة (الصوم) ١: ٢٩٦.

(٣) صراط النجاة ٢: ٥٦٧، السؤال ١٨٧٧.

والموارد التي استدلّ عليها الفقهاء بالقاعدة المستفادة من الآية أو بالآية مباشرة كثيرة، وأكثرها في الموارد المتقدّمة[1].

تُهْمَة

لغـــة:

أصلها الوُهمة من الوهم، يقال: اتّهمت فلاناً، أي أدخلت عليه التّهمة، واتّهمته بكذا: ظننته به، واتّهمته في قوله: شككت في صدقه.

والاسم: التُّهَمَة[2].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

(١) أنظر: إيضاح الفوائد ٤: ١٦٣ ـ ١٦٤، والذكرىٰ ١: ١٨٥، والمهذّب البارع ٢: ٣١١، وجامع المقاصد ٣: ٤٦٧، والمسالك ٣: ٢٤ و٨٢، و١٢: ١١٦ ـ ١١٧، ومجمع الفائدة ١١: ٣٢٢، والمدارك ٢: ١٩٢، والذخيرة ١: ٩٢، والكفاية ٢: ٦٢٨، وكشف اللثام ٢: ٤٣٩، و٤٤٥، و٧: ٥٩٧، و٩: ٣١٨، و١١: ٢٣٦، والحدائق ٤: ٢٧٦، والرياض ٢: ٢٩٥، و٧: ٤٩٦، و٥٠١، والغنائم ١: ٣٢٧، ومستند الشيعة ٣: ٣٦٧، و١٠: ٣١٩، و١٥: ٢٤، ومصباح الفقيه ١: ٤٥٩، وتحرير الوسيلة ٢: ١٦٣ / كتاب الأطعمة، القول في غير الحيوان، المسألة ٣.

(٢) أنظر: ترتيب كتاب العين، والمصباح المنير، ولسان العرب، ومجمع البحرين: «وهم».

الأحكام:

تترتّب علىٰ التُّهْمة والاتّهام أحكام كثيرة نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

أوّلاً ـ موارد يستحبّ فعلها أو يكره؛ دفعاً للتّهمة:

هناك موارد يستحبّ أو يترجّح فعلها أو تركها للمكلّف لدفع التّهمة عن نفسه، وهي علىٰ الترتيب الآتي:

١ ـ استحباب إعطاء الزكاة دفعاً للتّهمة:

قالوا: يستحبّ حمل الزكاة إلىٰ الإمام، ثمّ علّلوه: بأنّه «أبصر بمواقعها وأعرف بمواضعها، ولما في ذلك من إزالة التّهمة عن المالك بمنع الحقّ وتفضيل بعض المستحقّين بمجرّد الميل الطبيعي»[1].

٢ ـ استحباب التصدّق علانيّة دفعاً للتّهمة بعدم المواساة:

إذا اُتّهم شخص بعدم المواساة للفقراء، فقد صرّح الفقهاء بأنّه يستحبّ له إظهار التصدّق دفعاً للاتّهام عن نفسه.

قال الشهيد الثاني ـ بعد بيان أفضليّة دفع الزكاة سرّاً ـ: «هذا إذا لم يستلزم إخفاؤها اتّهام الناس له بترك المواساة، وإلّا فإظهارها أفضل؛ لأنّه لاينبغي أن يجعل عِرضَه عُرضةً للتّهمة، فقد تحرّج

(١) المدارك ٥: ٢٥٩، وانظر: التذكرة ٥: ٣١٦، والحدائق ١٢: ٢٢٤، والغنائم ٤: ١٨٠، والجواهر ١٥: ٤٢٠، وغيرها.

من ذلك النبي ﷺ مع بُعده، فغيره أولىٰ»[1].

وراجع عنوان «إظهار».

٣ ـ استحباب تشبّه المعذور بالصائم دفعاً للتّهمة:

إذا جاز للإنسان الإفطار في شهر رمضان لمرضٍ أو سفرٍ استحبّ له التشبّه بالصائمين دفعاً للتّهمة[2].

راجع عنوان: «تشبّه».

٤ ـ استحباب إعلان النكاح وإشهاره دفعاً للتّهمة:

ذكر الفقهاء: أنّه يستحبّ إعلان النكاح وإشهاره دفعاً للتّهمة، وليعرف الناس حصول العلقة الزوجيّة[3].

وقد مرّ بيانه في العنوانين: «إشهار» و «إعلان».

٥ ـ استحباب السؤال عمّن يريد نكاحها لو كانت متّهمة:

إذا أراد أن يتزوّج بامرأة ـ وخاصّة في النكاح المنقطع ـ وكانت متّهمة، فيستحبّ له أن يسألها عن حالها[1].

٦ ـ استحباب حضور المفلّس والغرماء عند القسمة:

يستحبّ لكلٍّ من المفلّس والغرماء أن يحضروا بيع مال المفلّس لدفع تهمة الانحياز إلىٰ أحدهما[2].

٧ ـ استحباب الإشهاد حين أخذ الضالّة:

يستحبّ لواجد الضالّة واللّقطة أن يشهد عليها؛ لما روي عنه ﷺ: «من التقط لقطة فليشهد عليها ذا عدل، أو ذوي عدل، ولا يكتم ولا يغيّب...»[3]، ولما في الإشهاد من فائدة صيانة نفسه عن الطمع فيها، ونفي التّهمة عنه، وحفظها عن ورثته لو مات، ومن غرمائه لو فلّس.

كذا قال الشهيد في المسالك[4].

٨ ـ استحباب تزكية الشهود سرّاً لدفع التهمة:

إذا افتقر الشاهد إلىٰ التزكية ينبغي البحث

---

(١) المسالك ٥: ٤١٣، وانظر الشرائع ٢: ٢٢٢، والتحرير ٣: ٣٢٥، وجامع المقاصد ٩: ١٣٠، والروضة ٣: ١٩٢، والجواهر ٢٨: ١٣٠.

(٢) أُنظر: المدارك ٦: ١٩٦، والجواهر ١٧: ٤.

(٣) أُنظر: الانتصار: ١١٨، والمختلف ٧: ١٠١ ـ ١٠٢، والمسالك ٧: ١٨، ونهاية المرام ١: ٣١ و ٤٠ ـ ٤١، والجواهر ٢٩: ٣٩ ـ ٤٠، وغيرها.

(١) أُنظر: نهاية المرام ١: ٢٢٦، والحدائق ٢٤: ١٢٨، والرياض ١٠: ٢٧٤، والجواهر ٣٠: ١٥٨.

(٢) أُنظر: المبسوط ٢: ٢٦٩، والتحرير ٢: ٥٢٣، والتذكرة ١٤: ٤٧، ومجمع الفائدة ٩: ٢٦٥، والجواهر ٢٥: ٣٢٩.

(٣) سنن أبي داود ٢: ٦٤، الحديث ١٧٠٩، وسنن ابن ماجة ٢: ٨٣٧، الحديث ٢٥٠٥.

(٤) المسالك ١٢: ٤٩١، وانظر الجواهر ٣٨: ٢١٧ ـ ٢١٨.

عنه سرّاً من غير أن يعلم الشاهد المزكّي؛ ليكون أبعد عن التهمة باستحياء المزكّي من مواجهته بالجرح، أو استمالة الشاهد له بتحسين حاله عنده علىٰ وجه يفيده الظنّ بعدالته[1].

وراجع العنوانين: إسرار وتزكية.

٩ ـ استحباب تفرقة الشهود مع التّهمة:

إذا كانت هناك تهمة متوجّهة إلىٰ الشهود، فالراجح تفريقهم عند الشهادة، كما فعله أميرالمؤمنين عليه السلام في بعض الموارد علىٰ ماروي[2].

وراجع عنوان «تعنيت».

١٠ ـ كراهة استضافة أحد الخصمين دفعاً للتهمة:

قال صاحب الجواهر ـ مازجاً كلامه مع كلام المحقّق ـ: «يكره أن يضيّف[3] أحد الخصمين دون صاحبه، لما فيه من ترجيحه علىٰ الآخر وتطرّق التهمة والميل، وقد روي: "أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام نزل به ضيف فمكث عنده أيّاماً، ثمّ تقدّم إليه في خصومة لم يذكرها لأمير المؤمنين عليه السلام، فقال له: أخَصْمٌ أنت؟ قال: نعم، قال: تحوّل عنّا؛ لأنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله نهىٰ أن يضاف الخصم إلّا ومعه خصمه"[1] بل الظاهر مرجوحيّة حضور ضيافة الخصم مطلقاً، بل وكلٌّ مايقتضي ترجيحه علىٰ خصمه، واللّه العالم»[2].

١١ ـ كراهة التوجّه إلىٰ أحد الخصمين أكثر من الآخر:

يكره للقاضي أن يتوجّه لأحد الخصمين أكثر من الآخر، سواء كان ذلك بالخطاب أو بالنظر أو بغيرهما[3]، علىٰ وجه يجرّ إلىٰ التّهمة بالميل إليه في الحكم[4].

ثانياً ـ موارد لاتجوز، دفعاً للتّهمة:

هناك موارد قال الفقهاء بعدم جوازها أو بكراهتها معلّلين ذلك بلزوم التّهمة، أو جعلوا إحدىٰ تعليلاتهم ذلك، وهي:

١ ـ شراء الوكيل مال الموكّل لنفسه:

قال الشيخ الطوسي[5] بعدم جواز شراء

---

(١) أُنظر: المبسوط ٨: ١٠٧، والتحرير ٥: ١٣١، والدروس ٢: ٧٤، والمسالك ١٣: ٤٠٥، ومجمع الفائدة ١٢: ٧٢، والجواهر ٤٠: ١١٥.

(٢) أُنظر: المسالك ١٣: ٤١٢، والجواهر ٤٠: ١٢٢، والوسائل ٢٧: ٢٧٩، الباب ٢٠ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث الأوّل.

(٣) أي يكره للقاضي أن يضيّف أحد الخصمين دون الآخر.

(١) الوسائل ٢٧: ٢١٤، الباب ٣ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢.

(٢) الجواهر ٤٠: ١٣٠، وانظر: المسالك ١٣: ٤١٨.

(٣) هذا بناءً علىٰ عدم وجوب المساواة في ذلك، وإلّا فيكون حراماً.

(٤) أُنظر: المسالك ١٣: ٤٣٠، والجواهر ٤٠: ١٤٤، وغيرهما.

(٥) أُنظر المبسوط ٢: ٣٨١.

الوكيل ـ في بيع مال الموكّل ـ لنفسه أو لولده الصغير، لاستلزامه وحدة الموجب والقابل، وللزوم التهمة.

ونوقش الأمران من قبل العلّامة[1] وغيره[2].

وجاء مثله بالنسبة إلىٰ الوصي[3].

٢ ـ أخذ الأُجرة علىٰ مقدّمات القضاء:

اضطربت كلمات الفقهاء في جواز أخذ الأُجرة علىٰ القضاء اضطراباً شديداً، كما قال صاحب الجواهر في كتاب التجارة، وأحال البحث عنه إلىٰ كتاب القضاء[4]، لكنّه قال: «نعم لا بأس بأخذ الأُجرة علىٰ ما كان خارجاً عن القضاء ومقدّماته، كالكتابة والرسم ونحوهما، مع أنّه لا ينبغي استعماله من قوّام الشرع وحفظته... لما فيه من النُّفرة وجلب التهمة، وعدم رغبة الناس في الدّين وأهله.

ويلحق بالقضاء الإفتاء في مسائل الحلال والحرام...»[5].

٣ ـ حكم الحاكم طبقاً لعلمه:

المشهور بين فقهاء الإماميّة جواز حكم الحاكم بعلمه، وخالفهم فيه بعضهم، منهم ابن الجنيد، فقال بعدم جوازه؛ معلّلاً ذلك بأنّ فيه تعريضاً لنفسه للتّهمة وسوء الظنّ[1'].

(١) أُنظر المختلف ٥: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) أُنظر الحدائق ٢٢: ٩٩ ـ ١٠٢.

(٣) أُنظر: المبسوط ٢: ٣٨١، والخلاف ٣: ٢٢٧.

(٤) أُنظر الجواهر ٤٠: ٥١.

(٥) أُنظر الجواهر ٢٢: ١٢٤.

ثالثاً ـ موارد يشترط فيها عدم التّهمة:

هناك موارد يشترط فيها عدم التّهمة، وهي:

١ ـ الشهادة:

جعلوا لقبول الشهادة شروطاً، منها أن لا يكون الشاهد متّهماً في شهادته، لكنّهم خصّوا ذلك ببعض الموارد، ولم يطلقوا القول فيه، والموارد التي خصّوها بعدم قبول الشهادة فيها لأجل الاتّهام، هي:

أ ـ من تجرّ شهادته له نفعاً:

إذا كانت الشهادة سبباً لجلب منفعةٍ مّا للشاهد، فقالوا بعدم قبولها، ومثّلوا لذلك بـ:

ـ الشريك إذا شهد علىٰ مالٍ مشتركٍ بينهما، فكأنّه يصير بذلك مدّعياً. وأمّا إذا شهد علىٰ مال يختصّ به الشريك ولا دخل له فيه، فقالوا بقبول شهادته فيه[2'].

ـ والغريم ـ صاحب الدَّين ـ إذا شهد علىٰ مالٍ بأنّه للمحجور عليه، فإنّه بذلك يجرّ نفعاً لنفسه؛ لأنّه يدخل ذلك المال بشهادته في أموال المحجور، ومن ثمّ يدخل في ملك الشاهد[3'].

(١) أُنظر: المختلف ٨: ٣٨٣ ـ ٣٨٨، والجواهر ٤٠: ٩١.

(٢) أُنظر: المسالك ١٤: ١٩٠، والجواهر ٤١: ٦٤.

(٣) أُنظر: المسالك ١٤: ١٩١، والجواهر ٤١: ٦٥.

ـ والوصي إذا شهد بكون شيءٍ داخلاً في دائرة الوصيّة، فيكون داخلاً في دائرة ولايته(١).

ب ـ من تدفع شهادته عنه ضرراً:

ومثّلوا لذلك بـ:

ـ شهادة أحد العاقلة بجَرح شهود الجناية، فإنّ جرحهم موجب لعدم تماميّة الدعوىٰ، وهو بمثابة دفع الضرر عن عاقلة الجاني، لأنّها لو كانت تامّة لألزمت العاقلة بالدية(٢).

ـ وشهادة الوصيّ أو الوكيل بجرح شهود المدّعي علىٰ الموصي أو الموكّل.

فإنّ الجارح هنا كسابقه هو المدّعىٰ عليه.

ـ ولعلّ منه ماذكروه في الضمان: من أنّ الضامن إذا ضمن المضمون عنه بإذنه، ثمّ دفع المال المضمون للمضمون له، وأنكر المضمون له القبض، كان القول قوله مع يمينه، فإن شهد المضمون عنه للضامن، قبلت شهادته مع انتفاء التّهمة، بأن تكون شهادته للضامن تفيده فائدة أكثر من ما يغرمه، وقد ذكروا لها صوراً، منها:

أن يكون الضامن معسراً، ولم يعلم المضمون له بإعساره، فإنّ له الفسخ حيث لا يثبت الأداء، ويرجع علىٰ المضمون عنه، فإذا شهد بالأداء، فلا يُرجع عليه عندئذٍ، وبذلك يدفع عود الحقّ إلىٰ ذمّته(٣).

(١) أُنظر: المسالك ١٤: ١٩٠، والجواهر ٤١: ٦٦.

(٢) أُنظر: المسالك ١٤: ١٩١، والجواهر ٤١: ٦٩.

(٣) أُنظر: المسالك ٤: ٢٠٨، والروضة البهيّة ٤: ١٢٦، والجواهر ٢٦: ١٥٧، وغيرها.

ج ـ من كانت بينه وبين المشهود عليه عداوة دنيوية:

إذا كانت بين الشاهد والمشهود عليه عداوة دنيوية فالمعروف عدم قبول شهادته، لأنّه من موارد التهمة.

نعم، لا بأس بالشهادة له، إن لم توجب العداوة فسقه.

وأمّا العداوة الدينيّة فلا تمنع من الشهادة، ويقصد بها العداوة الحاصلة بين شخصين من أجل الدّين(١).

د ـ من كان متبرّعاً بأداء الشهادة:

إذا تبرّع الشاهد بأداء الشهادة في مجلس الحكم قبل أن يطلب منه الحاكم ذلك، قالوا: تردّ شهادته؛ لاستطراق التهمة إليه، حيث استعجل بإدلاء الشهادة(٢).

هذا في خصوص حقوق العباد، دون حقوق

(١) أُنظر: الشرائع ٤: ١٢٩، والدروس ٢: ١٢٨، والمسالك ١٤: ١٩١ ـ ١٩٢، ومجمع الفائدة ١٢: ٣٨١، وكشف اللثام ١٠: ٣٠٩، ومستند الشيعة ١٨: ٢٤٣، والجواهر ٤١: ٧٠، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٠١، القول في صفات الشهود، ذيل المسألة ٤.

(٢) أُنظر: الشرائع ٤: ١٣١، والتحرير ٥: ٢٥٦، والقواعد ٣: ٤٩٧، وإيضاح الفوائد ٤: ٤٢٩ حيث لم يعلّق عليه، والمسالك ١٤: ٢١٤، وكشف اللثام ١٠: ٣١٢، والرياض ١٣: ٣١٢، ومستند الشيعة ١٨: ٢٦٢، والجواهر ٤١: ١٠٤.

اللّه[1]. وهناك موارد أُخر وقع البحث فيها، تحيل البحث عنها إلىٰ عنوان «شهادة» إن شاء اللّه تعالىٰ.

٢ ـ إقرار المريض:

للفقهاء بحث حول صحّة إقرار المريض الذي هو في مرض الموت، وهل يخرج ما أقرّ به من الثلث أو من أصل المال؟ وقد ذكرنا فيه تسعة أقوال، اشترط بعضها في قبوله وخروجه من أصل المال عدم كونه متّهماً.

راجع تفصيل ذلك في عنوان: «إقرار / إقرار المريض...».

٣ ـ إقرار المفلّس علىٰ قول:

للفقهاء تفصيل حول إقرار المفلّس بدين سابق للحجر، تقدّم الكلام عنه، وكان للشهيد[2] قول بصحّة إقراره في حقّه مطلقاً، وفي حقّ غيره مع العدالة وعدم التّهمة.

راجع: «إقرار / إقرار المحجور عليه للفلس».

٤ ـ التقويم:

اشترط الشهيد في الدروس[3] في المقوّم ـ وهو الذي يقوّم البضاعة الصحيحة والسقيمة لمعرفة التفاوت بينهما وهو الأرش ـ شروطاً، منها: العدالة وعدم التّهمة.

وممّن وافقه: المحقّق الثاني[4] وصاحب

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٢) أُنظر الدروس ٣: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣) أُنظر الدروس ٣: ٢٨٨.

(٤) أُنظر جامع المقاصد ٤: ٣٣٦.

الجواهر[1] ـ إجمالاً ـ، بناءً علىٰ كونه من الشهادة.

راجع: أرش.

اشتراط التّهمة في القسامة:

القسامة هي: الأيمان تقسّم علىٰ الأولياء في الدم[2]، وصورتها: أن يوجد قتيل في موضع لا يُعرف من قتله، ولا تقوم عليه بيّنة، ويدّعي الولي علىٰ واحد أو جماعة، ويقترن بالواقعة ما يُشعر بصدق الولي في دعواه، ويقال له: اللوث، فيحلف علىٰ ما يدّعيه[3].

وقد صرّح باشتراط التّهمة في اللوث الذي يستلزم القسامة جماعة من الفقهاء[4].

أبحاث متفرّقة أُخرىٰ حول التّهمة:

وردت موارد أُخرىٰ ترتّب الحكم علىٰ التّهمة فيها لا تدخل في العناوين المتقدّمة، نشير إليها فيما يأتي:

١ ـ كراهة سؤر المتّهم بالنجاسة:

ذكر الفقهاء في جملة الأسآر المذكورة، سؤر

(١) أُنظر الجواهر ٢٣: ٢٩٠.

(٢) أُنظر الصحاح: «قسم».

(٣) أُنظر: المسالك ١٥: ١٩٧ ـ ١٩٨، والجواهر ٤٢: ٢٢٦.

(٤) أُنظر: المقنعة: ٧٢٨، و٧٣٦، والخلاف ٥: ٣٠٣، والنهاية: ٣٣٥، والمراسم: ٢٣٣، والمهذّب ٢: ٥٠٠، والسرائر ٢: ١٤٤، و٣: ٣٣٨ و٣٣٩، وغيرها.

الحائض غير المأمونة، أو المتّهمة، وهي التي لا تبالي بالطهارة والنجاسة[١].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «أسآر».

٢ ـ كراهة الصلاة في ثوب المتّهم بالنجاسة:

ذكر الفقهاء أنّه يكره الصلاة في ثوب من يكون متّهماً بعدم المبالات بالنجاسة، بل وببعض المحرّمات أيضاً، مثل الغصب، وعدم الاجتناب من جلود الميتة ونحو ذلك[٢].

٣ ـ عدم قبول دعوىٰ المرأة الحيض مع التهمة:

ممّا يقبل دعوىٰ المرأة فيه، الحيض، فلو ادّعتهُ قبل منها ذلك إلّا إذا كانت متّهمة بتضييع حقّ الزوج، فلا يُقبل دعواها عندئذٍ[٣].

٤ ـ جواز تضمين الأجير مع التّهمة:

الأصل أنّ الإتلاف موجب للضمان، فإذا وضع شخصٌ يده علىٰ مال الغير، فيكون ضامناً إذا تلف في يده.

لكن استثني من ذلك ما لو كانت اليد أمينة، مثل يد المستعير، فإذا استعار الإنسان شيئاً ولكن تلف في يده مع مراعاة أسباب الحفظ لم يكن ضامناً، ومثله يد المستأجر والمرتهن ونحوهما.

لكن استثني من هذا الاستثناء ما لو كان الأمين متّهماً، فعندئذٍ يجوز تضمينه أيضاً[١].

٥ ـ هل تصح الدعوىٰ بمجرّد التّهمة؟

اختلف الفقهاء في الدعوىٰ، هل يشترط في قبولها طرحها علىٰ نحو الجزم، أو يجوز طرحها غير مجزوم بها، كما في موارد التّهمة؟

ـ فذهب بعضهم إلىٰ اشتراط الجزم[٢].

ـ وذهب آخرون إلىٰ عدم اشتراطه[٣].

---

(١) أُنظر: النهاية: ٤، والوسيلة: ٧٦، والسرائر ١: ٦٢، والمعتبر: ٢٥، والتذكرة ١: ٤٣، وجامع المقاصد ١: ١٢٤، والروضة البهيّة ١: ٢٨١، والمدارك ١: ١٣٥ ـ ١٣٦، وغيرها.

(٢) أُنظر: ١٥٣، المعتبر: مكروهات لباس المصلّي، والتذكرة ٢: ٥٠٥، والذكرىٰ ٣: ٦٢، والمسالك ١: ١٦٩، والمدارك ٣: ٢١١، والجواهر ٨: ٢٦٧، وغيرها.

(٣) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٣٢٠، والمدارك ١: ٣٥٠، والمستمسك ٣: ٣٢١ ـ ٣٢٢، والتنقيح (الطهارة) ٦: ٤٥١.

---

(١) أُنظر: النهاية: ٤٤٧، والقواعد ٢: ٢٨٦، وجامع المقاصد ٧: ١٢١، والمسالك ٥: ١٨٥، والحدائق ٢١: ٦١٩ و٥٧٧، والجواهر ٢٧: ٢٥٤ ـ ٢٥٦، و٤٠: ١٥٤ ـ ١٥٥، ومستند العروة (الإجارة) ١: ٤٣٠ ـ ٤٣٤.

(٢) كالحلبي في الكافي: ٤٥٠، وابن زهرة في الغنية: ٤٤٤، والمحقّق الحلّي في الشرائع ٤: ٨٢، والمقداد في التنقيح الرائع ٤: ٢٦٧.

ونسبه السبزواري في الكفاية ٢: ٦٨٤ إلىٰ المشهور.

(٣) أُنظر: إيضاح الفوائد ٤: ٣٢٧ ـ ٣٢٨ ـ ونسبه فيه إلىٰ ابن نُما، وهو شيخ المحقّق الحلّي، كما نوّه إليه المحقّق في الشرائع ٤: ٨٢ ـ وغاية المراد ٤: ٣١ ـ ٣٢، وظاهر المسالك ١٣: ٤٣٨، ومجمع الفائدة ١٢: ١٢٥ ـ ١٢٦، ومستند الشيعة ١٧: ١٥١، والجواهر ٤٠: ١٥٤.

ـ وفصّل آخرون بين الدّعاوي التي يعسر الإطلاع عليها كالقتل والسرقة، فيجوز قبولها بمجرّد التّهمة، وغيرها كالدّيون ونحوها، فيشترط[١].

٦ ـ عدم جواز نفي الولد لمجرّد التّهمة:

إذا دخل الرجل بزوجته وانقضىٰ من ذلك أقلّ مدّة الحمل ـ وهو ستّة أشهر ـ فجاءت بولدٍ فهو له، ولا يجوز نفيه عن نفسه بمجرّد اتّهام زوجته بالزنا، بل ولا مع تيقّنه بذلك؛ لأنّ الولد للفراش.

والطريق في نفيه منحصر باللّعان، في صورة علمه بنفيه عن نفسه[٢].

٧ ـ هل يحبس المتّهم بالقتل حتّىٰ يظهر الحال؟

اختلف الفقهاء في أنّ المتّهم بالقتل ـ أو بالجرح أيضاً ـ هل يحبس حتّىٰ يتّضح أمره؟

فذهب الشيخ[٣] إلىٰ حبسه ستّة أيّام؛ استناداً إلىٰ رواية السكوني عن أبي عبداللّٰه عليه السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يحبس في تهمة الدم ستّة أيّام، فإن جاء الأولياء ببيّنة، وإلّا خلّىٰ سبيلهم»[١].

ووافقه جماعة آخرون[٢].

ونفاه ابن إدريس[٣]؛ رادّاً للرواية؛ لاشتمالها علىٰ تعجيل العقوبة قبل ثبوت موجبها. واستضعفها المحقّق الحلّي[٤] لمكان السكوني.

وممّن نفاه: فخر الدّين[٥]، والشهيد الثاني[٦]، والصيمري[٧] وصاحب الجواهر[٨].

وأمّا العلّامة[٩] فقد اختار الحبس مع حصول التّهمة في نظر الحاكم لا لغيره، عملاً بالرواية، وتحفّظاً للنفوس عن الاتلاف.

---

(١) أنظر: الدروس ٢: ٨٤. فإنّ ظاهره يحتمله، ورسائل المحقّق الكركي ٢: ٢٢٠، والروضة البهيّة ٣: ٨٠ ـ ٨١، وكشف اللثام ١٠: ٩٠، وفُسّر فيها التّهمة بما يعسر الإطّلاع عليه.

(٢) أُنظر: النهاية: ٥٠٧، والمهذّب ٢: ٣٤٠، والسرائر ٢: ٦٦٠، والشرائع ٢: ٣٤١، والقواعد ٣: ٩٩، والمسالك ٨: ٣٨٠، ونهاية المرام ١: ٤٣٥، والرياض ١٠: ٤٨٧، والجواهر ٣١: ٢٣٦.

(٣) أُنظر النهاية: ٧٤٤.

---

(١) الوسائل ٢٩: ١٦٠، الباب ١٢ من أبواب دعوىٰ القتل، وفيه حديث واحد.

(٢) أُنظر: المهذّب ٢: ٥٠٣، والجامع للشرائع: ٥٧٨، وكشف الرموز ٢: ٦١٦، والمقتصر: ٤٣٢، ومباني تكملة المنهاج ٢: ١٢٣، وتحرير الوسيلة ٢: ٤٨٠ / المقصد الثالث، أحكام القسامة، المسألة ٩.

(٣) أُنظر السرائر ٣: ٣٤٣.

(٤) أُنظر الشرائع ٤: ٢٢٧.

(٥) أُنظر إيضاح الفوائد ٤: ٦١٩.

(٦) أُنظر: المسالك ١٥: ٢٢٣، والروضة البهيّة ١٠: ٧٦.

(٧) أُنظر غاية المرام ٤: ٣٩٩.

(٨) أُنظر الجواهر ٤٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٩) أُنظر المختلف ٩: ٣٠٥، ومال إليه الأردبيلي في مجمع الفائدة ١٤: ٢١٤.

٨ـ إقرار المريض مع التّهمة:

اختلف الفقهاء فيما لو أقرّ المريض ـ مرض الموت ـ فهل يؤخذ به أو لا، وعلىٰ فرض الأخذ، فهل يستخرج من أصل المال أو من الثلث، أو فيه تفصيل؟ ذكروا فيه أقوالاً عديدة ذكرنا تفصيلها في عنوان «إقرار»، وكان للتّهمة وعدمها دوراً أساسيّاً فيها.

خاتمة

وردت روايات في التهمة لا بأس بالإشارة إليها، وهي علىٰ قسمين:

الأوّل ـ الروايات الدالّة علىٰ التحرّز عن مواضع التّهمة:

ـ فعن سفيان الثوري، عن الصادق عليه السلام قال: «قال لي أبي: يا بُنيَّ من يصحب صاحب السوء لايسلم، ومن يدخل مداخل السوء يُتّهم، ومن لا يملك لسانه يندم»[١].

ـ وعن أبي حمزة الثمالي، عن الصادق عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: أولىٰ الناس بالتّهمة من جالس أهل التّهمة»[٢].

ـ وعن أبي جعفر، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: من وقف نفسه موقف التّهمة فلا يلومنّ من أساء به الظنّ»[١].

ـ وعن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: «من دخل موضعاً من مواضع التّهمة فاتُّهم، فلا يلومنّ إلّا نفسه»[٢].

ـ وعن الرضا عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين: من عرّض نفسه للتّهمة، فلا يلومنّ من أساء الظنّ به»[٣].

ـ وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اتّقوا مواضع الريب، ولا يقفنّ أحدكم مع أُمّه في الطريق، فإنّه ليس كلُّ أحد يعرفها»[٤].

ـ وعن الإمام علي عليه السلام: «من وضع نفسه مواضع التّهمة فلا يلومنّ من أساء به الظنّ»[٥].

ـ وعنه عليه السلام: «من دخل مداخل السوء اتُّهم»[٦].

الثاني ـ الروايات الناهية عن الاتّهام:

ـ عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «إذا اتّهم المؤمن أخاه انماث الإيمان من قلبه، كما ينماث الملح في الماء»[٧].

---

(١) البحار ٧٢: ٩٠ ـ ٩١، كتاب العشرة، باب التحرّز عن مواضع التّهمة، الحديث الأوّل.
(٢) نفس المصدر، الحديث ٣.

(١) نفس المصدر، الحديث ٤.
(٢) نفس المصدر، الحديث ٥.
(٣) نفس المصدر، الحديث ٦.
(٤) نفس المصدر، الحديث ٧.
(٥) نفس المصدر، الحديث ٨.
(٦) نفس المصدر.
(٧) أنظر أُصول الكافي ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٢، باب التّهمة وسوء الظنّ، الحديث ١.

ـ وعنه ﷺ: «من اتّهم أخاه في دينه، فلا حرمة بينهما، ومن عامل أخاه بمثل ما عامل به الناس، فهو بريءٌ ممّا ينتحل»[1].

ـ وعنه ﷺ، قال: «قال أميرالمؤمنين ﷺ في كلامٍ له: ضع أمر أخيك علىٰ أحسنه حتىٰ يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظنّنّ بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»[2].

مظانّ البحث:

أكثر أبحاث الاتّهام تكون في كتابي القضاء والشهادات كما يظهر ممّا تقدّم.

وقد يتطرّق له بالمناسبة في كتب:

الصلاة: عند الكلام عن النوافل.

الزكاة: عند الكلام عن حمل الزكاة إلىٰ الإمام.

والصوم: عند الكلام عن الإفطار لعذر.

والنكاح: عند الكلام عن مقدّماته وآدابه.

والإقرار: عند الكلام عن إقرار المريض.

(1) نفس المصدر، الحديث ٢.

(2) نفس المصدر، الحديث ٣.

تهنئة

لغـــة:

مصدر هنّأ، خلاف التعزية. تقول: هنّأه بالأمر ـ بالولاية أو بالولادة ونحوهما ـ تهنئة: إذا قال له: ليَهْنِئْكَ، أو ليَهْنِيك[1].

والهَنأ والهني‌ء والمهنأ: ما أتاك بلا مشقّة.

وطعام هني‌ء: سائغ[2]، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿كُلُوا وَٱشْرَبُوا هَنِيئاً﴾[3].

اصطلاحاً:

لا يختلف أصل معنىٰ التهنئة عن معناه اللغوي، لكن ربّما تختلف موارده ومتعلّقه.

الأحـكام:

الأصل الأوّلي في التهنئة هو الإباحة، ولكن قد يكون مستحبّاً أو مكروهاً، بل حراماً في ظروف خاصّة وتحت عناوين ثانويّة وفيما يلي نشير إلىٰ هذه الموارد إجمالاً:

أوّلاً ـ التهنئة المستحبّة:

تستحبّ التهنئة في الموارد التالية حسب ما ورد فيها من الروايات، وهي علىٰ الترتيب الآتي:

١ ـ التهنئة بالنكاح:

روىٰ الكليني بإسناده عن أبي عبداللّه البرقي، رفعه، قال: «لمّا زوّج رسول اللّه ﷺ

(1) وفي المعجم الوسيط: «هنّأ فلاناً بالأمر تهنئة: خاطبه راجياً أن يكون هذا الأمر مبعث سرور له».

(2) أنظر: الصحاح، ولسان العرب، والقاموس المحيط، ومعجم مقاييس اللغة: «هنأ».

(3) الطور: ١٩.

فاطمة عليها السلام قالوا: بالرفاء(1) والبنين، فقال: لا، بل على الخير والبركة»(2).

ويستفاد منها مطلوبيّة التهنئة في النكاح، لتقريره صلى الله عليه وآله أصل التهنئة، وهي تدلّ على مطلوبيّتها على النحو الذي أراده صلى الله عليه وآله(3).

وورد: «أنّ عقيل بن أبي طالب تزوّج امرأة من بني جُشم، فقالوا: بالرِّفاء والبنين، فقال: لا تقولوا هكذا، ولكن قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللّهمّ بارك لهم وبارك عليهم»(4).

وفي رواية أُخرى عن أبي هريرة، قال: «إنّ النبي صلى الله عليه وآله كان إذا رَفّأ قال: بارك الله لكم وبارك عليكم، وجمع بينكما في خير»(5).

(1) وهو من رفأ أو رفو، بمعنى السكون، تقول: رفوت الرجل إذا سكّنته من رعب، ورفأت السفينة في الشاطئ: إذا وقفت عليه. أو بمعنى الالتيام، ومنه رفَوت الثوب، ورفأته: إذا جعلته ملتئماً بعد أن كان مخترقاً. ويقال لهذا القول: الترفئة.
أُنظر: الفائق (للزمخشري)، ومعجم مقاييس اللغة، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «رفأ».

(2) الوسائل ٢٠: ٢٤٦، الباب ١٤٢، من أبواب مقدّمات النكاح، وفيه حديث واحد.

(3) ولذلك عنون صاحب الوسائل الباب المتقدّم بـ«باب استحباب التهنئة بالتزويج...».

(4) سنن ابن ماجة ١: ٦١٤، كتاب النكاح، باب تهنئة النكاح، الحديث ١٩٠٦.

(5) المصدر المتقدّم: الحديث ١٩٠٥.

٢ ـ التهنئة بالمولود:

جاء في لبّ الوسائل: «ويستحبّ التهنئة بالولد، ويتأكّد يوم السابع، وأن يقول: رزقك اللّه شكر الواهب، وبارك لك في الموهوب، وبلغ أشدّه، ورزقك اللّه برّه»(1).

وروي: «أنّ رجلاً هنّأ رجلاً أصاب ابناً، فقال له: يهنّئك الفارس! فقال له الحسن عليه السلام: ما علمُك أن يكون فارساً أو راجلاً؟ قال: فما أقول؟ قال: تقول: شكرت الواهب، وبورك لك في الموهوب، وبلغ أشدّه، ورزقك برّه»(2).

وفي رواية أُخرى: قيل ذلك للحسن عليه السلام نفسه حينما وُلد له مولود فأجابهم بذلك(3).

٣ ـ تهنئة الحاجّ بالقدوم من مكّة:

جاء في لبّ الوسائل أيضاً: «يستحبّ المبادرة بالسلام على الحاج والمعتمر إذا قدموا، ومصافحتهم، وتعظيمهم، ومعانقتهم، وتقبيل مابين أعينهم، وأفواههم، ووجوههم، وتهنئتهم، والدعاء لهم؛ فإنّ على الحاجّ لايزال نور الحجّ ما لم يذنب، وقال الصادق عليه السلام: "من عانق حاجّاً بغباره كان

(1) لبّ الوسائل ٢: ٢٥٤، وانظر الوسائل ٢١: ٣٨٦، الباب ٢٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأوّل.

(2) الوسائل ٢١: ٣٨٦، الباب ٢٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(3) المصدر المتقدّم: ٣٨٧، الحديث ٣.

كأنّما استلم الحجر الأسود"[1].

وفي حديث الأربعمئة: "إذا قدم أخوك من مكّة فقبّل بين عينيه، وفاه الذي قبّل الحجر الأسود الذي قبّله رسول الله ﷺ، والعين التي نظر بها إلىٰ بيت الله، وقبّل موضع سجوده، ووجهه.

وإذا هنّئتموه فقولوا له: قبل الله نسكك، ورحم سعيك، وأخلف عليك نفقتك، ولا جعلك آخر عهدك ببيته الحرام"[2]»[3].

٤ ـ التهنئة بالقدوم من السفر:

جاء في كتاب مكارم الأخلاق: «لمّا رجع جعفر الطيّار من الحبشة ضمّه رسول الله ﷺ إلىٰ صدره وقبّل ما بين عينيه وقال: ما أدري بأيّهما أسرّ، بقدوم جعفر، أم بفتح خيبر».

ثمّ قال: «وكان أصحاب رسول الله ﷺ يصافح بعضهم بعضاً، فإذا قدم الواحد منهم من سفره فلقي أخاه عانقه»[4].

٥ ـ التهنة بالخروج من الحمّام:

عن الإمام الحسن ﷺ: أنّه يقال لمن خرج من الحمّام: «طاب ما طهر منك، وطهُر ما طاب منك»[1]. وعن الإمام الصادق ﷺ: يقول في جوابه: «أنعم الله بالك»[2].

٦ ـ التهنئة بالأعياد:

روىٰ محمّد بن الفضل: «أنّ الإمام الرضا ﷺ قال لبعض مواليه يوم الفطر وهو يدعو له: "يا فلان، تقبّل الله منك ومنّا، قال: ثمّ أقام، حتىٰ إذا كان يوم الأضحىٰ قال له: يا فلان، تقبّل الله منّا ومنك، قال: فقلت له: يا ابن رسول الله، قلت في الفطر شيئاً، وتقول في الأضحىٰ غيره؟! قال: فقال: نعم، إنّي قلت له في الفطر: تقبّل الله منك ومنّا؛ لأنّه فعل مثل فعلي، وتأسّيت أنا وهو في الفعل، وقلت له في الأضحىٰ: تقبّل الله منّا ومنك؛ لأنّا يمكننا أن نضحّي ولا يمكنه أن يضحّي، فقد فعلنا نحن غير فعله»[3].

والرواية دالّة علىٰ مطلوبيّة أصل التهنئة والدعاء، وأمّا التفصيل، فهو لخصوصيّة المورد، فإنّ المهنّأ كان من مواليه ولم يضحّ. فأمّا لو كان الطرفان ـ المهنّئ والمهنّأ ـ متساويان من جهة التضحية وعدمها فلا مورد للتفصيل.

٧ ـ التهنئة بعيد الغدير:

اهتمّ الأئمّة ﷺ ـ ويتبعهم شيعتهم ـ بعيد

---

(١) الوسائل ١١: ٤٤٦، الباب ٥٥ من أبواب آداب السفر، الحديث ٥.

(٢) الخصال: ٦٣٥، ورواه عنه في الوسائل ١١: ٤٤٧، الباب ٥٥ من أبواب آداب السفر، الحديث ٧.

(٣) بداية الهداية ولب الوسائل ١: ٢٧١.

(٤) مكارم الأخلاق: ٢٦٢، في القول للقادم من الحجّ وغيره.

(١) مكارم الأخلاق: ٥٤، في آداب الحمّام.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الوسائل ٧: ٤٧٧، الباب ٣٤ من أبواب صلاة العيد، وفيه حديث واحد.

الغدير، لا مجال فعلاً لبيانه، وسوف نقوم بذلك في مورده.

لكن نشير هنا إلىٰ أنّه وردت عنهم عليهم السلام تهنئات خاصّة بهذا اليوم، من قبيل القول:

«الحمد للّٰه الّذي جعلنا من المتمسّكين بولاية أمير المؤمنين والأئمّة عليهم السلام»[1].

٨ ـ التهنئة بالأكل والشرب:

قال تعالىٰ: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2]، وقال: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً﴾[3].

فالمستفاد من هاتين الآيتين أنّه يمكن تهنئة الآكل والشارب بما في الآيتين، بأن يقول: هنّأك اللّٰه، أو هنيئاً مريئاً، كما هو المتعارف.

ثانياً ـ التهنئة المحرّمة:

قد تحرم التهنئة لعناوين ثانوية، من قبيل:

تهنئة الظالم لغير التقيّة:

ورد النهي الشديد عن تأييد السلطان الجائر، وترك ما يؤدّي إلىٰ تشييد سلطانه، بل مطلق تأييده، ومن ذلك:

ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «كنّا عند أبي جعفر عليه السلام علىٰ باب داره بالمدينة، فنظر إلىٰ الناس يمرّون أفواجاً، فقال لبعض من عنده: حدث بالمدينة أمرٌ؟ فقال: أصلحك اللّٰه، وليَ المدينة والٍ فغدا الناس يهنّؤونه، فقال: إنّ الرجل ليغدي عليه بالأمر يهنّىٰ. [يُهنّأ] به، وإنّه لباب من أبواب النار»[1].

طبعاً يستثنىٰ من ذلك موارد التقيّة.

راجع عنوان: «تقيّة».

تهوّد

الدخول في دين اليهود.

راجع أحكامه في عنوان «ارتداد».

توأم

لغـــة:

اسم للمولود ـ من جميع الحيوان ـ مع غيره في بطنٍ واحدٍ، من الاثنين فما زاد، ذكراً كان أو أُنثىٰ، أو ذكراً مع أُنثىٰ. وقد يستعار في جميع المزدوجات.

يقال: هذا توأم هذا أو هذه توأمة هذه، هذان توأمان[2]، وهؤلاء توائم وتُوّام.

---

(١) إقبال الأعمال ٢: ٢٦١، رواه عن الإمام الرضا عليه السلام.

(٢) الطور: ١٩.

(٣) النساء: ٤.

(١) الوسائل ١٧: ١٨٨، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) وقيل: لايصحّ، بل يقال لمجموعها توأم. أُنظر لسان العرب: «تأم» نقلاً عن الليث.

وقيل: أصله «وَوْأم» من الوِئام، أي الموافقة، فالتوأمان متوافقان قاعدة[1].

ويأتي بمعنىٰ أحد سهام الأزلام والميسر[2].

إصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه مع تقييد كون الفاصلة بين الولادتين أقلّ من ستّة أشهر، كما سيأتي توضيحه.

الأحكام:

تقدّم الكلام عن المعنىٰ الثاني لـ«توأم» في عنوان «استقسام» ويبقىٰ البحث منحصراً في المعنىٰ الأوّل.

تترتّب علىٰ التوأمين أحكام نشير إليها فيما يلي:

١ ـ ماهي أقصىٰ المدّة بين التوأمين؟

يشترط في التوأمين، أو التوائم أن تكون الفاصلة بين التوأم الأوّل والأخير أقلّ من ستّة أشهر ليصير التوأمان أو التوائم من حملٍ واحد؛ لأنّ أقلّ مدّة الحمل هو ستّة أشهر[3].

(١) أُنظر: لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط: «تأم» و «وأم».

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) كما في أغلب العبارات، وأمّا ما جاء في القواعد ٣: ١٤١: ←

٢ ـ كيف يحدّد نفاس من ولدت توأمين؟

الفاصلة بين ولادة التوأمين، إمّا أن تكون أقلّ من عشرة أيّام ـ كما هو الغالب ـ أو أكثر.

فإن كان أكثر، فيكون لكلٍّ من الولادتين نفاس خاصّ، يبدأ بولادة المولود، ولكلٍّ منهما حكمه، كما هو واضح؛ لأنّ أكثر النفاس عشرة أيّام.

وأمّا إذا كان أقلّ من عشرة أيّام، فقد وقع فيه بحثان:

البحث الأوّل: ما هو مبدأ النفاس؟

تكلّم الفقهاء في أنّ مبدأ النفاس ولادة الأوّل، أو الثاني؟

المعروف بين الفقهاء هو أنّ مبدأ النفاس من ولادة الأوّل وانتهاؤه يكون بانتهاء الثاني.

قال العلّامة: «لو ولدت توأمين فابتداء النفاس من الأوّل، وعدد الأيّام من الثاني، ذهب إليه علماؤنا»[1].

← أنّ الفاصلة ستّة أشهر، فهو تسامح في التعبير، كما جاء في كشف اللثام ٨: ١١١، ويدلّ عليه كلام العلّامة نفسه في الصفحة ١٩٣ من القواعد.

وانظر: الخلاف ٥: ٦٠، والمبسوط ٥: ٦١ و٢١٠ و٢٤١، والتحرير ٤: ١٣٩ و١٥٠ و١٥٩، والتذكرة ٢: ٤٦١ (الحجريّة)، وجامع المقاصد ١٠: ٤٣، والمسالك ٩: ٢٦٠، والجواهر ٣٢: ٢٦٠، و٣٤: ٨٤.

(١) التذكرة ١: ٣٣٣.

ولكن شكّك المحقّق الحلّي[1] في كـون دم الولادة الأُولىٰ نفاساً، لاستبعاد اجتماع النفاس مع الحمل، لكنّه رجع عن استبعاده فـي نـهاية بـحثه، وقوّىٰ كونه نفاساً.

البحث الثاني ـ هل الدّمان نفاسان أو نفاس واحد؟

بـعد فـرض كـون الدم بـعد الولادة الأُولىٰ نفاساً، وقع البحث في أنّ مجموع الدّمـين نـفاس واحد، أو نفاسان؟

ذهب جماعة إلىٰ الأوّل[2].

وذهب آخرون إلىٰ الثاني[3].

وقـيل: لا ثـمرة فـي هـذا النـزاع بـاعتبار الحكم[4].

(١) أُنظر المعتبر: ٦٨.

(٢) أُنظر: الخلاف ١: ٢٤٧، والمبسوط ١: ٦٩، والمهذّب ١: ٣٩، والوسيلة: ٦٢، والسرائـر ١: ١٥٦، والشرائـع ١: ٣٥، والقواعد ١: ٢٢٠، وكشف اللثام ٢: ١٨٤.

فإنّ هـؤلاء قـالوا: النـفاس يـبتدئ بـولادة الأوّل وينتهي بأقصىٰ نفاس الثاني من دون تطرّق لكـون ذلك نفاس واحد أو نفاسان.

(٣) أُنـظر: الجـامع للـشرائـع: ٤٥، والدروس ١: ١٠٠، والذكرىٰ ١: ٢٦٣، وجـامع المـقاصد ١: ٣٤٨، وروض الجنان ١: ٢٤٨، والمسالك ١: ٧٦، والمدارك ٢: ٤٩، والذخيرة ١: ٧٩، والحدائق ٣: ٣٢٢، والغنائم ١: ٢٤٦، والجواهر ٣: ٣٩١ ـ ٣٩٢، والعـروة الوثـقىٰ ١: ٦١١ / النفاس، المسألة ٦.

(٤) أُنظر: مفتاح الكرامة ١: ٤٠٥، ومستند الشيعة ٣: ٥٧.

هل يتداخل النفاسان؟

بعد أن فرضنا أنّ لكلّ واحد مـن التـوأمين نفاس، إلّا أنّه يلزم استيفاء العدد من النفاس الثاني، يأتي بحث آخر، وهو:

أنّ نفاسيّة الدّم الأوّل تنتهي بتحقّق النـفاس الثاني، أو أنّ الأوّل يشارك الثاني فيما بـقي مـن عدده ـ أي الأوّل ـ وينفرد الثاني بـالزائـد؟ وهـو المعبّر عنه بالتداخل، أي يتداخل القسم الأخير من النفاس الأوّل مع القسم الأوّل من النفاس الثاني.

فيه احتمالان، بل قولان، والمعروف مـنهما هو التداخل.

وتترتّب علىٰ ذلك آثار، منها:

ما لو رأت الدم بعد الولادة الأُولىٰ، ثمّ رأت بياضاً بعده ثمّ رأت بـعد ذلك الدم لأجـل الولادة الثانية.

فعلىٰ التداخل[1] يكون البياض نفاساً؛ لأنّه مكتنف بين نفاسين.

وعلىٰ الثاني يكون طهراً، والنـفاس الثـاني نفاساً جديداً.

ولا يرد عليه: أنّ أقلّ الطهر يكـون عشـرة أيّام، ولم يكن كذلك هنا.

لأنّ ذلك لا يكون ممتنعاً فيما نحن فـيه، إذ هو كما لو رأت تماماً بعد ولادة الأوّل، ثمّ طهرت،

(١) وكذا بناءً علىٰ كون الدمّين نفاساً واحداً.

ثمّ نفست بالتوأم الثاني، فلا إشكال في كون الأيّام بين الولادتين طهراً[١].

هذا واحتاط بعضهم[٢] في الأيّام البيض بالجمع بين أفعال النفساء والطاهرة.

متىٰ تنتهي العدّة عند وضع التوأمين؟

لا إشكال في أنّ عدّة المطلّقة الحامل إنّما هو وضعها، والسؤال هو متىٰ تنتهي عدّة من وضعت توأمين، فهل هو التوأم الأوّل، أو الأخير؟ فيه قولان:

القول الأوّل ـ انتهاء العدّة بوضع التوأمين:

المشهور بين فقهائنا[٣] هو أنّ العدّة لا تنتهي إلّا بوضع التوأمين أو التوائم، فما دام كان توأم غير متولّد، فالعدّة باقية ولم تنته.

ومستند هذا القول قوله تعالىٰ: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[١].

ووضع الحمل لا يصدق عرفاً إلّا بوضع الأخير.

القول الثاني ـ انتهاء العدّة بوضع الأوّل:

قال الشيخ الطوسي: «فإن كانت حاملاً باثنين؛ فإنّها تبين من الرجل عند وضعها الأوّل، ولا تحلّ للأزواج حتّىٰ تضع جميع ما في بطنها»[٢].

وقال أيضاً: «وإن كانت حاملاً باثنين ووضعت واحداً، فقد ملكت نفسها، غير أنّه لا يجوز لها أن تعقد علىٰ نفسها، إلّا بعد وضع جميع ما في بطنها»[٣].

وتابعه في ذلك بعض الفقهاء[٤].

ومستند هذا القول رواية عبد الرحمان ابن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل طلّق امرأته وهي حبلىٰ وكان في بطنها إثنان، فوضعت واحداً وبقي واحد؟

قال: تبين بالأوّل ولا تحلّ للأزواج حتّىٰ

---

(١) أُنظر: روض الجنان ١: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، والمدارك ٢: ٤٩، والحدائق ٣: ٣٢٢، والرياض ٢: ١٢٨، ومستند الشيعة ٣: ٥٧، والجواهر ٣: ٣٩٣ ـ ٣٩٤، والمستمسك ٣: ٤٥٥، والتنقيح (الطهارة) ٧: ٢٤١.

(٢) أُنظر: هامش الإمام الخميني علىٰ المسألة ٦ من مسائل النفاس من العروة الوثقىٰ ١: ٦١١، وتحرير الوسيلة ٢: ٢٩٩ / عدّة الفراق، المسألة ٧، وجامع المدارك ٤: ٥٥٥.

(٣) أُنظر: الخلاف ٥: ٦٠، والمبسوط ٥: ٢٤١، والسرائر ٢: ٦٨٩، وكشف الرموز ٢: ٢٢٧، والتحرير ٤: ١٥٩، والمختلف ٧: ٥١٩، وإيضاح الفوائد ٣: ٣٤٥، وحاشية الشهيد الثاني المطبوعة مع غاية المراد ٣: ٢٤١، والمسالك ٩: ٢٦٠، ونهاية المرام ٢: ٩٧، وكشف اللثام ٨: ١١١، والحدائق ٢٥: ٤٥١، والرياض ١١: ١٣٠، والجواهر ٣٢: ٢٥٩، وأغلب المعاصرين.

(١) الطلاق: ٤.

(٢) النهاية: ٥١٧ و٥٣٤.

(٣) نفس المصدر.

(٤) أُنظر: المهذّب ٢: ٢٨٦، والمختصر النافع: ٢٠٠، والوسيلة: ٣٢٢.

تضع ما في بطنها»[١].

قال صاحب المدارك: «وهي واضحة المتن، لكن في طريقها عدّة من الواقفة والمجاهيل، وذلك ممّا يمنع العمل بها»[٢].

الثمرة بين القولين:

قال الشهيد الثاني: «وتظهر فائدة القولين في الرجعة، وموت الزوج قبله، والنفقة عليها، وغير ذلك من توابع العِدّة، فعلىٰ قول الشيخ ينتفي جميع ذلك إلّا تحريم التزويج، وعلىٰ القول المشهور تصحّ رجعتها بين التوأمين، وترثه لو مات بينهما، وتلحقها أحكام المعتدّة مطلقاً»[٣].

من هو الأكبر من التوأمين؟

لم يتعرّض أكثر الفقهاء للمسألة، وأمّا المتعرّضون لها فقد قالوا: بأنّ الأكبر هو الأوّل ولادة[٤].

(١) الوسائل ٢٢: ١٩٦، الباب ١٠ من أبواب العِدد، الحديث الأوّل.

(٢) نهاية المرام ٢: ٩٧.

(٣) المسالك ٩: ٢٦٠، وانظر المهذّب البارع ٣: ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

(٤) أُنظر: الرسائل العشر: ٣١٠، والجامع للشرائع: ٤٦٠، ورسائل الشهيد الثاني (الحجرية): ٢٣٨، وغنائم الأيّام ٥: ٤١٩، ومستند الشيعة ١٩: ٢٢٤، والعروة الوثقىٰ ٣: ١٠٨ / الصلاة ـ قضاء الولي، المسألة ١٧، والمستمسك ٧: ١٥٤، ومستند العروة (الصلاة) ٥ / القسم الأوّل: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

ولكن ورد في مرسلة أحمد بن علي بن أحمد بن أشيم، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ: «... الّذي خرج أخيراً هو أكبر، أما تعلم أنّها حملت بذلك أوّلاً، وأنّ هذا دخل علىٰ ذاك فلم يمكنه أن يخرج حتّىٰ خرج هذا، فالذي يخرج أخيراً هو أكبرهما»[١].

وُردّت الرواية بضعف السند والشذوذ، وحملت علىٰ أنّ المراد بيان كبره في نفس الأمر وإن لم تتعلّق به الأحكام الشرعيّة المبتنية علىٰ الدلالات اللفظية[٢].

وتترتّب علىٰ ذلك آثار الولد الأكبر، إن لم يكن له أخٌ آخر أكبر منه، مثل:

ـ انشغال ذمّته بقضاء ما فات عن أبيه من الصلاة والصيام[٣].

ـ استحقاقه للحبوة.

ـ أولويّته في تجهيز أبيه.

ونحو ذلك ممّا يترتّب علىٰ الولد الأكبر.

راجع: إرث، تجهيز، حبوة.

وقيل باشتراك التوأمين في ذلك، أو الاقتراع بينهم[٤].

(١) الوسائل ٢١: ٤٩٧، الباب ٩٩ من أبواب أحكام الأولاد، وفيه حديث واحد.

(٢) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش ٤ من العمود الأوّل.

(٣) أُنظر المصادر المتقدّمة أيضاً.

(٤) أُنظر كشف الغطاء ٣: ٣٣٣.

الإقرار للتوأمين:

إذا أقرّ للحمل، فوُلِد توأمان، ففيه الحالات التالية:

ـ فإن كانا ذكرين أو أُنثيين، فالمال لهما بالسوية، سواء كان المال المقرّ به إرثاً ـ حسب تفسير المقرّ ـ أو وصيّة، إلّا أن يصرّح بالتفضيل؛ لأنّ الأصل عدم التفضيل إلّا مع المثبت.

ـ وإن كان التوأمان ذكراً وأُنثىٰ، تساويا في الوصيّة، إلّا مع إثبات التفضيل.

أمّا في الإرث، فللذكر مثل حظّ الأنثيين، إلّا إذا كانا بحيث يتساويان في الميراث، كالأُخوة من الأُم.

وإذا وُلد أحدهما ميّتاً، فقد قال الشهيد الثاني[1]: ينزَّل ـ أي الميّت ـ كأن لم يكن، ثمّ ينظر في حقّ الحي كما سبق[2].

وفي بعض فروضه تفصيل.

الإقرار بنسب أحد التوأمين:

لو أقرّ الوارث ببنوّة أحد التوأمين للمورّث، ثبت بنوّة الآخر، سواء أنكر الآخر البنوّة أو أقرّ بها.

قال الشهيد الأوّل: «لو أقرّ الأخ ببنوّة أحد التوأمين لحقه الآخر، ولا اعتبار بإنكار أحدهما

(١) المسالك ١١: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) أُنظر: التذكرة (الحجريّة) ٢: ١٧٦، والقواعد ٢: ٤١٧، وجامع المقاصد ٩: ٢٢٩، والجواهر ٣٥: ١٢٨.

صاحبه»[1].

الوصيّة للحمل التوأمين:

إذا أوصي للحمل الموجود فعلاً صحّت الوصيّة، لكنّها لا تستقرّ إلّا بعد ولادته حيّاً ووقع القبول ـ علىٰ قول ـ من قِبل وليّه[2]، فإذا كان الحمل توأمين، فالحكم كذلك، فيكونان مشتركين في الوصيّة.

وإن تولّد أحدهما ميّتاً، فهو كالمعدوم، وتكون الوصيّة للمتولّد حيّاً.

ثمّ إذا لم يصرّح الموصي بالتفضيل، فيكونان متساويين وإن كانا ذكراً وأُنثىٰ.

هذا ولم يتطرّق لحكم التوأمين أكثر الفقهاء[3].

ميراث الحمل إذا كان توأمين:

إذا كان الوارث ـ أو من جملة الورّاث ـ

(١) الدروس ٣: ١٥٢.

وانظر: المبسوط ٥: ٢١٠، والتحرير ٤: ٤٣٤، والتذكرة (الحجريّة) ٢: ١٧٣، والجواهر ٣٥: ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢) أُنظر: المسالك ٦: ٢٣٦، والجواهر ٢٨: ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

(٣) نعم تطرّق العلّامة إلىٰ بعض فروع المسألة في التذكرة (الحجريّة) ٢: ٤٦١، ونقله عنه المحقّق الثاني في جامع المقاصد ١٠: ٤٣.

حملاً، فيعزل له سهم ذكرين، فإن ولد توأمان ذكران، فهو لهما علىٰ السوية، وإن كان المتولّد ذكراً وأُنثىٰ، أُعطي كلٌّ واحدٍ منهما سهمه وُردّ الباقي علىٰ سائر الورثة.

ولو كان التوائم أكثر من اثنين استدرك النقص من سائر الورثة.

والقاعدة العامّة هي: أنّه يستدرك النقص من سائر الورثة، ويرد الزائد عليهم.

هذا مع عدم صبر الورثة حتىٰ وضع الحمل، وإلّا فيقع التقسيم بعد ذلك. نعم من لا يؤثّر دفع سهمه كالزوجين لايلزمهم الصبر[1].

استلحاق التوأمين ونفيهما:

للمسألة صور متعدّدة نذكر أهمّها، وهي:

الأُولىٰ:

إذا أتت الزوجة بتوأمين في وقت متقارب بحيث يعدّان حملاً واحداً، فإذا أقرّ الزوج بأحدهما لحقه الآخر، سواء سكت عنه أو نفاه، لأنّ التوأمين في حمل واحد لا يصيران إلّا من ماءٍ واحد، فلا يمكن الإقرار بواحد ونفي الآخر، بل وحتّىٰ السكوت عنه.

الثانية:

إذا ولدت أحد التوأمين فلاعنها الزوج لنفيه عنه، ثمّ ولدت الثاني منهما، فهل يحتاج في نفيه عن نفسه إلىٰ لعان ثان، أم لا؟ فيه قولان.

الثالثة:

إذا لاعن زوجته لنفي التوأمين عن نفسه، فينتفي نسبه عنهما، فلا يرثانه ولا يرثهما، أمّا هما ـ في حدّ ذاتهما ـ فأخوي من أُم، فتثبت بينهما الأُخوّة الأُميّة، لا الأبيّة، وتترتّب عليها آثارها.

وهما يرثان الأُم وترثهما[1].

الرابعة:

إذا ولد التوأمان من الزنا، فلا توارث بينهما وبين من تولّد منهما، وأمّا بينهما وبين الوالدة لهما، ففيه خلاف:

ـ فقيل بعدم التوارث بينهما كما في الأب، وهذا هو المشهور[2].

ـ وقيل بثبوت التوارث بينهما كما في ولد الملاعنة وأُمّه[3].

ويترتّب علىٰ الثاني التوارث بين التوأمين نفسهما؛ لوجود سبب الوراثة فيهما، وهو القرابة من

---

(١) أُنظر: المسالك ١٣: ٦٠، والجواهر ٣٩: ٧٣.

(١) راجع كلّ ذلك في: المبسوط ٥: ٢١٠ ـ ٢١١، والمهذّب ٢: ٣٠٩، والتحرير ٤: ١٣٩، والقواعد ٣: ١٩٣، وإيضاح الفوائد ٣: ٤٦٠، ومجمع الفائدة ١١: ٥١٧، وكشف اللثام ٨: ٣٣٥، والجواهر ٣٤: ٨٤، و٣٩: ٢٧٣.

(٢) كما في الجواهر ٣٩: ٢٧٥، وغيره.

(٣) كما هو المنقول عن الصدوق وأبي الصلاح وابن الجنيد. أُنظر المختلف ٩: ٧٥ ـ ٧٧، والمقنع: ١٧٧ ـ ١٧٨، والفقيه ٤: ٣١٧، والكافي في الفقه: ٣٧٧.

قبل الأُم، ولم يوجد هذا السبب علىٰ الأوّل؛ لعدم ثبوت النسب والقرابة بينهما وبين الأُم[١].

مظانّ البحث:

كتاب الطهارة: بحث النفاس.

كتاب الطلاق: بحث العِدد.

كتاب الإقرار: الإقرار للحمل، والإقرار بالنسب.

كتاب الوصيّة: الوصيّة للحمل (التوأمين).

كتاب اللعان: لعان من ولدت توأمين.

كتاب الإرث: إرث الحمل، إذا كان توأمان.

تواضع

لغـــة:

تفاعلٌ من الوضع ضد الرفع، فالتواضع ضدّ الترفّع، ولذلك عرّفوه بالتذلّل. يقال: تواضع للّٰه، أي تذلّل له[٢].

اصطلاحاً:

روىٰ الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «التواضع أن تعطي الناس ما تُحبُّ أن تعطاه»[١].

وقال السيّد المرتضىٰ: «التواضع: الرضا بدون ما يستحقّه من المنزلة»[٢].

وقال الراغب ـ كما في شرح الصحيفة ـ: «التواضع: اشتقاقه من الضِّعَة، وهو رضا الإنسان بمنزلةٍ دون ما يستحقّه فضله ومنزلته، وفضيلته[٣] لا تكاد تظهر في أفناء الناس؛ لانحطاط درجتهم، وإنّما ذلك يبين في الملوك وأجلّاء الناس وعلمائهم، وهو من باب التفضّل، وهو بين الكبر والضِّعة، فالكِبَر: رفع الإنسان نفسه فوق قدره، والضِّعة: وضعه نفْسَه مكاناً يُزرَ به لتضييع حقّه»[٤].

ونقل عنه أيضاً قوله: «الفرق بين التواضع والخشوع: أنّ التواضع يعتبر بالأخلاق والأفعال الظاهرة والباطنة، والخشوع يقال باعتبار الجوارح، ولذلك قيل: إذا تواضع القلب خشعت الجوارح»[٥].

وقيل: التواضع: هو عقد القلب علىٰ صغار

---

(١) أُنظر الثمرة في: المبسوط ٤: ١١٣، و٥: ٢١٠ ـ ٢١١، والخلاف ٤: ١٠٤ ـ ١٠٥، والسرائر ٣: ٢٧٦، والمختلف ٩: ٧٦، والجواهر ٣٩: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب: «وضع».

(١) الوسائل ١٥: ٢٧٣، الباب ٢٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٥.

(٢) رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٢٦٦، رسالة الحدود.

(٣) أي فضيلة التواضع.

(٤) رياض السالكين ٣: ٣٠٥، نقلاً عن الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة (للراغب): ١٥٢.

(٥) المصدر المتقدّم ٧: ٩٩، نقلاً عن المصدر المتقدّم.

النفس المؤثّر في عواطفه وميوله وجوارحه في مقابل اللّٰه سبحانه وتعالىٰ، وفي مقابل رسله وأوليائه المعصومين، وفي مقابل المؤمنين، ويقابله التكبّر، وهو التعالي علىٰ اللّٰه أو الرسل والأنبياء، أو المؤمنين[1].

الأحكام:

لا إشكال في حسن التواضع، وقد تطابق العقل والشرع علىٰ حسنه. وتظافرت النصوص علىٰ ذلك، نشير إليها إجمالاً:

أوّلاً ـ الكتاب:

ـ قال اللّٰه تعالىٰ: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً﴾[2].

وهناك آيات كثيرة حول ذمّ التكبّر ذكرنا قسماً منها في عنوان «تكبّر» مضافاً إلىٰ الروايات الواردة في ذمّه.

ومن الآيات التي لم نذكرها هناك:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولاً﴾[3].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَاتَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ

(١) أُنظر تزكية النفس: ٤٧٥.

(٢) الفرقان: ٦٣.

(٣) الإسراء: ٣٧.

أَنكَرَ ٱلْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ﴾[1].

ثانياً ـ السنّة:

ـ روي عنه ﷺ: «إنّ الصدقة تزيد صاحبها كثرة، فتصدّقوا يرحمكم اللّٰه، وإنّ التواضع يزيد صاحبه رفعة فتواضعوا يرفعكم اللّٰه، وإنّ العفو يزيد صاحبه عزّاً فاعفوا يعزّكم اللّٰه»[2].

ـ وعنه ﷺ: «من تواضع للّٰه رفعه اللّٰه»[3]

ـ وعن الإمام عليٍّ عليه السلام: «ما أحسن تواضع الأغنياء للفقراء طلباً لما عند اللّٰه! وأحسن منه تيه[4] الفقراء علىٰ الأغنياء اتّكالاً علىٰ اللّٰه»[5].

ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «التواضع أصل كلّ خير نفيس ومرتبة رفيعة، ولو كان للتواضع لغة يفهمها الخلق لنطق عن حقائق ما في مخفيّات العواقب، والتواضع ما يكون في اللّٰه وللّٰه، وما سواه مكر، ومن تواضع للّٰه شرّفه اللّٰه علىٰ كثير من عباده»[6].

(١) لقمان: ١٨ ـ ١٩.

(٢) البحار ٧٢: ١١٩، كتاب العشرة، باب التواضع، الحديث ٦، نقلاً عن أمالي الطوسي ١: ١٤، الحديث ١٨.

(٣) البحار ٧٢: ١٢٠، عن أمالي الطوسي ١: ١٨٢، الحديث ٣٠٦.

(٤) من معاني التيه: التكبّر.

(٥) نهج البلاغة: ٥٤٧ / الحكمة ٤٠٦.

(٦) البحار ٧٢: ١٢١، الحديث ١٢، عن مصباح الشريعة ٧٢.

ـ وعنه عليه السلام: «إنّ في السماء ملكين موكّلين بالعباد، فمن تواضع للّه رفعاه، ومن تكبّر وضعاه»[(١)].

ـ وعن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «أفطر رسول اللّه صلى الله عليه وآله عشيّة خميس في مسجد قُبا، فقال: هل من شراب؟ فأتاه أوس بن خولي الأنصاري بُعسٍّ مخيض بعَسل، فلمّا وضعه علىٰ فيه نحّاه، ثمّ قال: شرابان! يكتفىٰ بأحدهما من صاحبه! لا أشربه ولا أُحرِّمه، ولكن أتواضع للّه، فإنّ من تواضع للّه رفعه اللّه، ومن تكبّر خفضه اللّه، ومن اقتصد في معيشته رزقه اللّه، ومن بذّر حرّمه اللّه، ومن أكثر ذكر الموت أحبّه اللّه»[(٢)].

---

(١) البحار ٧٢: ١٢٦، الحديث ٢٤، عن أُصول الكافي ٢: ١٢٢، باب التواضع، الحديث ٢.

(٢) البحار ٧٢: ١٢٦، الحديث ٢٥، عن أُصول الكافي ٢: ١٢٢، باب التواضع، الحديث ٣.

أقول: اشتملت الرواية علىٰ جانب من تواضع النبي صلى الله عليه وآله، وما رأيت من استنّ به حقيقة إلّا علي بن أبي طالب عليه السلام، فإنّ القضايا المؤيّدة لذلك ليست واحدة أو اثنين أو ثلاثة أو عشرة، بل أكثر من ذلك بكثير، منها:

ما رواه البرقي في المحاسن عن الصادق عليه السلام قال: «بينا أميرالمؤمنين عليه السلام في الرّحبة في نفر من أصحابه، إذ أُهدي له طست خوان فالوذج، فقال لأصحابه: مُدّوا أيديكم، فمدّوا أيديهم ومدّ يده ثمّ قبضها، فقالوا: يا أميرالمؤمنين أمرتنا أن نمدّ أيدينا فمددناها، ومددت يدك ثمّ قبضتها، فقال: إنّي ذكرت أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله لم يأكله فكرهت ←

تأكّد استحباب التواضع:

هناك موارد خاصّة أُكِّد التواضع فيها، من قبيل:

١ ـ التواضع عند تجدّد النعمة:

يستحبّ التواضع للّه تعالىٰ عند تجدّد النعمة، فإذا وصلت الإنسانَ نعمةٌ من نعمه تعالىٰ، فليتواضع شكراً له. ففي حديث جعفر بن أبي طالب مع النجاشي ملك الحبشة: أنّ النجاشي قال له: «إنّا نجد فيما أنزل اللّه علىٰ عيسىٰ عليه السلام: إنّ من حقّ اللّه علىٰ عباده أن يحدثوا للّه تواضعاً عند ما يحدث

← أكله».

سفينة البحار ٣: ٥٤٢ مادّة «زهد / زهد أمير المؤمنين» نقلاً عن المحاسن للبرقي.

عندما كتبت ذلك ذكرت ما وجدته قديماً في المغني لابن قدامه ١١: ٨١ عند الكلام عن حكم أكل الضب في كتاب الأطعمة، حيث جاء فيه:

«روىٰ ابن عباس، قال: "دخلت أنا وخالد بن الوليد مع رسول اللّه صلى الله عليه وآله بيت ميمونة، فأُتي بضبٍّ محنوذ، فقيل: هو ضبٌّ يا رسول اللّه، فرفع يده، فقلت: أحرام هو يا رسول اللّه؟ قال: لا، ولكنّه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعفاه.

قال خالد: فاجتررته فأكلته ورسول اللّه ينظر" ثمّ قال: «متّفق عليه». ثمّ قال: «قال ابن عبّاس: ترك رسول اللّه صلى الله عليه وآله الضب تقذّرا، وأكل علىٰ مائدته، ولو كان حراماً ما أُكل علىٰ مائدة رسول اللّه صلى الله عليه وآله وقال عمر: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله لم يحرّم الضب ولكنّه قذّره، ولو كان عندي لأكلته».

لهم من نعمة، فلمّا بلغ النبي ﷺ، قال لأصحابه: إنّ الصدقة تزيد صاحبها كثرة...» وقد تقدّم الحديث[١].

بل قال العلّامة: «الأقرب استحباب السجدة عند تذكّر النعمة وإن لم تكن متجدّدة ـ خلافاً للجمهور ـ لأنّ دوام النعمة نعمة، وعن إسحاق بن عمّار قال: "إذا ذكرت نعمة الله عليك وكنت في موضع لا يراك أحد فألصق خدّك بالأرض، وإذا كنت في ملء من الناس فضع يدك على أسفل بطنك، وأحْنِ ظهرك، وليكن تواضعاً لله، فإنّ ذلك أحبّ"[٢]»[٣].

٢ ـ التواضع للعالم والمتعلّم:

من آداب التعليم والتعلّم أن يتواضع المتعلّم للمعلّم، ويتواضع المعلّم للمتعلّم، فعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اطلبوا العلم وتزيّنوا معه بالحلم والوقار، وتواضعوا لمن تعلّمونه العلم، وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم، ولا تكونوا علماء جبّارين فيذهب باطلكم بحقّكم»[٤].

وعن عيسى عليه السلام، قال: «بالتواضع تعمُر الحكمة، لا بالتكبّر، وكذلك في السهل ينبت الزرع، لا في الجبل»[١].

٣ ـ التواضع في المأكل والمشرب وغيرهما:

تقدّم[٢] تواضع النبي ﷺ في الطعام وتركه لشرب اللبن المخيض بالعسل، تواضعاً، بل كانت حياته كلّها متواضعه، كما يظهر لمن تأمّل فيها[٣].

بل وكذا كانت سيرة أهل بيته عليهم السلام وخاصّة سيرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، مبتنية على التواضع في المأكل والملبس، ولا مجال هنا لسردها، فلتراجع كتب السيرة والتاريخ والحديث، ليتّضح ذلك[٤].

---

(١) تقدّم في الصفحة: ٤٤٤، العمود الثاني.

(٢) الوسائل ٧: ٢٠، الباب ٧ من أبواب سجدتي الشكر، الحديث ٥.

(٣) التذكرة ٣: ٢٢٥.

(٤) الوسائل ١٥: ٢٧٦، الباب ٣٠ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل، عن أصول الكافي ١: ٣٦، باب صفة العلماء، الحديث الأوّل.

---

(١) المصدر المتقدّم نفسه: الحديث ٢، عن الكافي: الحديث ٦.

(٢) تقدّم في الصفحة: ٤٤٥، العمود الأوّل.

(٣) وكان من تواضعه أنّه كان يرقع الثوب ويخصف النعل ويركب الحمار ويعلف الناضح ويجيب دعوة المملوك ويجلس في الأرض ويأكل في الأرض... .

مجمع البيان ٢: ٥٢٧ ذيل قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ آل عمران: ١٥٩.

(٤) قال ابن أبي الحديد عنه عليه السلام: «... فهو سيّد الزهّاد وبدل الأبدال، وإليه تشدّ الرحال وعنده تُنفَضُ الأحلاس، ما شبع من طعام قطُّ، وكان أخشن الناس مأكلاً وملبساً، قال عبدالله بن أبي رافع: دخلت إليه يوم عيد، فقدّم جراباً مختوماً، فوجدنا فيه خبز شعير يابساً مرضوضاً، فقدّم فأكل، فقلت: يا أميرالمؤمنين، فكيف تختمه؟ قال: خفت هذين الولدين أن يُلتّاه بسمن أو زيت.

←

وكانوا يؤدّبون شيعتهم علىٰ ذلك[1].

٤ ـ الجلوس علىٰ المائدة متواضعاً:

ورد في عدّة روايات: «ما أكل رسول الله ﷺ متّكئاً منذ بعثه الله حتّىٰ قبض، كان يأكل أكلة العبد، ويجلس جِلسة العبد، قلت: وَلِمَ؟ قال: تواضعاً للّٰه عزّ وجلّ»[2].

وجاء في نهاية حديثٍ آخر بهذا المضمون:

«... وإن كان صاحبكم ليجلس جلسة العبد، ويأكل أكلة العبد، ويطعم الناس خُبز البرّ واللحم، ويرجع إلىٰ أهله فيأكل الخبز والزيت...»[1].

ومراده من صاحبكم هو أمير المؤمنين علي عليه السلام.

٥ ـ الدخول في المسجد الحرام حافياً تواضعاً للّٰه تعالىٰ:

ذكروا من جملة آداب المسجد الحرام: أن يدخله حافياً علىٰ سكينة ووقار، وخشوع[2]، فقد ورد: «إذا دخلت المسجد الحرام، فادخله حافياً علىٰ السكينة والوقار والخشوع»[3].

وفسّرت السكينة في روايات أُخر بالتواضع[4]، وعدم التكبّر[5].

وعُلّل الدخول حافياً بكونه تواضعاً للّٰه تعالىٰ[6].

← وكان ثوبه مرقوعاً بجلد تارةً وليف أُخرىٰ، ونعلاه من ليف، وكان يلبس الكرباس الغليظ... وكان يأتدم إذا ائتدم بخلٍّ أو بملح، فإن ترقّىٰ عن ذلك فبعض نبات الأرض، فإن ارتفع عن ذلك فبقليل من ألبان الإبل، ولا يأكل اللّحم إلّا قليلاً... وكان مع ذلك أشدّ الناس قوّة وأعظمهم أيداً...» شرح نهج البلاغة ١: ٢٦.

(١) فقد روي: «أنّ محمّد بن مسلم كان رجلاً شريفاً موسراً، فقال له أبوجعفر عليه السلام: تواضع يا محمّد! فلمّا انصرف إلىٰ الكوفة أخذ قوسرة من تمر مع الميزان وجلس علىٰ باب مسجد الجامع، وجعل ينادي عليه، فأتاه قومه فقالوا له: فضحتنا! فقال: إنّ مولاي أمرني بأمر، فلن أُخالفه، ولن أبرح حتّىٰ أفرغ من بيع ما في هذه القوسرة، فقال له قومه: أمّا إذا أبيت إلّا أن تشتغل ببيع وشرىٰ، فاقعد في الطحّانين، فقعد في الطحّانين، فهيّأ رحىٰ وجملاً وجعل يطحن».

وقال البرقي: «إنّه كان مشهوراً بالعبادة، وكان من العبّاد في زمانه». البحار ٤٧: ٣٨٩، تاريخ الإمام الصادق عليه السلام، الحديث ١١١، نقلاً عن الاختصاص: ٥١.

أقول: وكان من أعلم أصحاب الأئمّة عليهم السلام، خاصّة الإمامين: الباقر والصادق عليهما السلام، في الفقه.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٥١، الباب ٦ من أبواب آداب المائدة، الحديثان ٦ و٧ وغيرهما.

---

(١) المصدر المتقدّم: ٢٥٠، الحديث ٥.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ١٠: ٣٠١، والمدارك ٨: ١١٩، و١٢٣، والجواهر ١٧: ٢١٥، و١٩: ٢٨٣.

(٣) الوسائل ١٣: ٢٠٤، الباب ٨ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.

(٤) المصدر المتقدّم ١٣: ٢٠٣، الباب ٧، من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ٢.

(٥) المصدر المتقدّم ١٣: ٢٠٢، الباب ٧، من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.

(٦) المصدر المتقدّم ١٣: ١٩٥، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث الأوّل.

ولعلّ الحكم والحكمة جاريان في جميع المشاهد المشرّفة.

٦ ـ التواضع عند لبس ثوبي الإحرام:

ذكروا من جملة آداب لبس الإحرام أن يكون ذلك بتواضع(١).

٧ ـ تقديم الحلق علىٰ التقصير تواضعاً:

إذا كان المحرِم مخيّراً بين الحلق والتقصير، فالأفضل تقديم الحلق علىٰ التقصير تواضعاً للّٰه تعالىٰ(٢).

٨ ـ أفضليّة السجود علىٰ الأرض تواضعاً:

لا يجوز السجود إلّا علىٰ الأرض أو ما أنبتت غير مأكول ولا ملبوس، فيجوز السجود علىٰ النبات غير المأكول كما يجوز علىٰ الأرض، ولكنّ السجود علىٰ الأرض أفضل من السجود علىٰ النبات؛ لأنّه أبلغ في الخضوع والتواضع للّٰه تعالىٰ(٣).

ففي صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام أنّه قال له: «أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز؟

قال: السجود لا يجوز إلّا علىٰ الأرض أو علىٰ ما أنبتت الأرض إلّا ما أُكل ولُبس، فقال له: جعلت فداك ما العلّة في ذلك؟ قال: لأنّ السجود خضوع للّٰه عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يكون علىٰ ما يؤكل ويلبس، لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون، والساجد في سجوده في عبادة اللّٰه عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده علىٰ معبود أبناء الدنيا الذين اغترّوا بغرورها»(١).

٩ ـ الخروج للاستسقاء بتواضع:

قال العلّامة: «يستحبّ أن يخرج الناس حفاة علىٰ سكينة ووقار؛ لأنّه أبلغ في التذلّل والخضوع... ويخرج في ثياب بِذْلته وتواضعه ولا يجدد، ولأنّ النبي صلى الله عليه وآله خرج متبذّلاً متواضعاً متضرّعاً، ويكون مشيه وجلوسه وكلامه في تواضع واستكانة»(٢).

١٠ ـ استحباب تواضع حملة القرآن:

روىٰ عمرو بن جميع، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: إنّ أحقّ الناس بالتخشّع في السرّ والعلانية لحاملِ القرآن، وإنّ أحقّ الناس في السرّ والعلانية بالصلاة والصوم لحامل القرآن ـ ثمّ نادىٰ بأعلىٰ صوته ـ:

يا حامل القرآن، تواضع به يرفعك اللّٰه، ولا تعزّز به فيذلّك اللّٰه، يا حامل القرآن تزيّن به للّٰه

---

(١) أُنظر: الجواهر ١٧: ٢١٨، والعروة الوثقىٰ ٤: ٣٤٠ / آداب السفر ومستحبّاته.

(٢) أُنظر: كشف اللثام ٦: ٢٩٧، والحدائق ١٧: ٣٧٧.

(٣) أُنظر: الذكرىٰ ٣: ١٥٣، والمدارك ٣: ٢٤٢، والحدائق ٧: ٢٤٦، ومستند الشيعة ٥: ٢٦٦.

(١) الوسائل ٥: ٣٦٧، الباب ١٧ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث الأوّل.

(٢) التذكرة ٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، وانظر الذكرىٰ ٤: ٢٥٠.

يزيّنك اللّه به، ولا تَزَيّن به للناس فيشينك اللّه به»[1].

وموارد أُخرىٰ يطول ذكرها.

التواضع المنهي عنه:

ورد النهي عن التواضع في بعض الموارد، من قبيل:

١ ـ التواضع للغني:

ورد النهي عن تواضع الفقراء للأغنياء لأجل غناهم، فقد جاء في نهج البلاغة: «من أصبح علىٰ الدنيا حزيناً فقد أصبح لقضاء اللّه ساخطاً، ومن أصبح يشكو مصيبة نزلت به فقد أصبح يشكو ربّه، ومن أتىٰ غنيّاً فتواضع له لِغناه ذهب ثلثا دينه...»[2].

كما أنّ عكسه مطلوب أيضاً كما تقدّم.

فقد جاء في نهج البلاغة أيضاً: «ما أحسن تواضع الأغنياء للفقراء؛ طلباً لما عند اللّه، وأحسن منه تيه الفقراء علىٰ الأغنياء اعتماداً علىٰ اللّه»[3].

٢ ـ التواضع للظالم:

جاء فيما رواه الحسين بن زيد [الشهيد]، عن الصادق جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم:

«... مَن مدح سلطاناً جائراً، وتخفّف وتضعضع له، طمعاً فيه، كان قرينه في النار»[1].

ويستثنىٰ من ذلك موارد الضرورة كالتقيّة ونحوها.

راجع: «تقيّة».

علامات التواضع:

ذُكر في الروايات عدّة علامات للتواضع منها:

ـ ما جاء في ما رواه السكوني، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «من التواضع أن ترضىٰ بالمجلس دون المجلس، وأن تسلّم علىٰ من تلقىٰ، وأن تترك المراء وإن كنت محقّاً، وأن لا تُحبّ أن تُحمد علىٰ التقوىٰ»[2].

فهذه الموارد هي من أظهر مصاديق التواضع، ولذلك يمكن أن تكون هذه علامات للتواضع.

ـ ومن هذا القبيل ما رواه الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «التواضع أن تعطي الناس ما تحبّ أن تُعطاه»[3].

---

(١) الوسائل ٦: ١٨١، الباب ٨ من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأوّل.

(٢) نهج البلاغة: ٥٠٨، الحكمة ٢٢٨.

(٣) المصدر نفسه: ٥٤٧، الحكمة ٤٠٦.

(١) الوسائل ١٧: ١٨٣، الباب ٤٣ من أبواب مايكتسب به، الحديث الأوّل.

(٢) أُصول الكافي ٢: ١٢٢، باب التواضع، الحديث ٦.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٢٤، الحديث ١٣.

ـ ومنه أيضاً ما جاء في مواعظ الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السلام لهشام: «يا هشام، إنّ لقمان قال لابنه: تواضع للحقّ تكن أعقل الناس...»[1].

آثار التواضع:

تترتّب علىٰ التواضع آثار وثمرات ذكرت في تضاعيف الروايات، من قبيل:

١ ـ الرفعة:

ورد في عدّة روايات: «أنّ مَن تواضع للّٰه رفعه اللّٰه»[2] وهذا من أبرز آثار التواضع وثمراته، وهو من ألطاف اللّٰه تعالىٰ.

٢ ـ القُرب إلىٰ اللّٰه ورسوله:

روىٰ مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: إنّ أحبّكم إليّ وأقربكم منّي يوم القيامة مجلساً أحسنكم خلقاً، وأشدّكم تواضعاً، وإنّ أبعدكم منّي يوم القيامة الثرثارون، وهم المستكبرون»[3].

٣ ـ إعمار الحكمة:

تقدّم قول عيسىٰ عليه السلام لأصحابه: «بالتواضع تعمر الحكمة لا بالتكبّر، وكذلك في السهل ينبت الزرع، لا في الجبل»[1].

وفي مواعظ الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السلام لهشام:

«يا هشام، إنّ الزرع ينبت في السهل، ولا ينبت في الصفا، فكذلك الحكمة تعمر في قلب المتواضع، ولا تعمر في قلب المتكبّر الجبّار، لأنّ اللّٰه جعل التواضع آلة العقل، وجعل التكبّر من آلة الجهل، ألم تعلم أنّ من شمخ الىٰ السقف برأسه شجّه، ومن خفض رأسه استظلّ تحته وأكنّه، وكذلك من لم يتواضع للّٰه خفضه اللّٰه، ومن تواضع للّٰه رفعه اللّٰه»[2].

٤ ـ قبول الصلاة:

روىٰ ابن القدّاح، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال اللّٰه تعالىٰ: إنّما أقبل الصلاة لمن تواضع لعظمتي، ويكفّ نفسه عن الشهوات من أجلي...»[3].

والمراد من القبول هو مزيد الثواب، لا سقوط التكليف، فإنّه يترتّب علىٰ مجرّد إتيان الفعل مع شرائطه.

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٦، الحديث ١٢.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٤٤٤.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٧٨، الباب ٥٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١٧.

(١) تقدّم في الصفحة ٤٤٦.

(٢) تحف العقول: ٣٩٦، ورواه عنه في البحار ٧٥: ٣١٢، كتاب الروضة، باب مواعظ أبي الحسن موسىٰ، الحديث الأوّل. ولم ترد هذه القطعة، من الحديث فيما نقله في الكافي ١: ١٣، الحديث ١٢.

(٣) الوسائل ١٥: ٢١٠، الباب ٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٦.

تواطؤ

لـغــــة:

مصدر تواطأ القوم، أي توافقوا، فالتواطـؤ: هو التوافق[1].

اصطلاحاً:

هو المعنىٰ المتقدّم.

الأحـكام:

الحكم التكليفي للتواطؤ:

يختلف حكم التـواطـؤ بـاختلاف الهـدف والأمر الذي حصل التواطؤ عليه، فإن كان علىٰ أمرٍ خـيرٍ فـيه فـائدة للـدِّين أو المـؤمنين أو الفـقراء واليتامىٰ ونحوهم، فيكون ذلك التـواطـؤ مـندوباً بـحكم قـوله تـعالىٰ: ﴿فَـاسْتَبِقُوا الْـخَيْرَاتِ﴾[2] و ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾[3].

وإن كان التواطؤ علىٰ أمرٍ محرّمٍ، مثل قـتل شخصٍ أو جُرحه أو سرقة، أو شهادة زور، أو إزالة حقٍّ عن صـاحبه وإثـباته لغـيره، أو إبـطال حـقٍّ وإحقاق باطلٍ بصورةٍ عامّةٍ فهو حرام؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1].

وراجع عنوان: «إعانة/الإعانة علىٰ الإثم».

وإن كان التواطؤ عـلىٰ أمـرٍ مـباح فـيكون مباحاً.

إذن فـالغاية مـؤثّرة فـي حكـم التـواطـؤ الحاصل لأجـلها، وفـيما يـلي نسـتعرض بـعض النماذج لذلك ونحيل التفصيل إلىٰ مواضعه:

أوّلاً ـ التواطؤ المندوب:

موارد التواطؤ علىٰ الأُمور الخيريّة كـثيرة، كالاتّفاق عـلىٰ تشكـيل جـمعيّات خـيريّة تـفيد المجتمع من حـيث الإمـداد المـالي كـالصناديق الخيريّة، وحماية المرضىٰ والمصابين بـالأمراض الخطيرة، وحماية عوائل المسـجونين، أو حـماية الأيتام ونحو ذلك.

ثانياً ـ التواطؤ المحرّم:

وهو الاتّفاق علىٰ أمرٍ وهدفٍ محرّم ـ كـما تقدّم ـ ومن موارده:

١ ـ التواطؤ علىٰ الشهادة الكاذبة:

إذا تواطأ الشهود علىٰ شهادة الزور ـ وهي الشـهادة الكـاذبة ـ فـيكون فـعلهم ذلك حـراماً، وتسقط شهادتهم تلك، وتردّ شهادتهم في المستقبل ـ إلّا مع التوبة ـ ويستحقّون التعزير، كما سبق بيانه في عنوان «تعزير».

ولا فرق بين متعلّق الشهادة في ذلك هل هو

---

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ولسان العرب: «وطأ».

(٢) البقرة: ١٤٨، والمائدة: ٤٨.

(٣) المائدة: ٢.

(١) المائدة: ٢.

حقّ اللّٰه أو حقّ الناس.

ويـترتّب علىٰ ذلك عدم قبول شهادة الجماعة علىٰ الهلال[١]، أو الدّم عند اللوث ـ في القسامة[٢] ـ أو ثبوت مالٍ أو حقٍّ إلّا مع الأمن من تواطؤ الجماعة علىٰ الكذب.

ومن هنا اشترطوا في صدق التواتر عدم تواطؤ المخبرين علىٰ الكذب، بل اشترط بعضهم امتناع ذلك عادةً، كما تقدّم في عنوان «تواتر».

٢ ـ التواطؤ علىٰ زيادة قيمة السلعة:

إذا تواطأ البائع مع غيره علىٰ أن يزيد ـ ذلك الغير ـ في قيمة السلعة ليسمعه شخص آخر فيزيد فيها أيضاً، فقد فعل حراماً، وهو المعبّر عنه بـ«النَّجْش»[٣].

وقد يطلق علىٰ الزيادة للغرض نفسه من غير مواطاة مع البائع[٤].

والصورتان مشتركتان في الحكم التكليفي والوضعي.

أمّا الحكم التكليفي، فهو الحرمة، لما روي عنه صلى الله عليه وآله قوله: «ولا تناجشوا»[١] وما ورد: من لعن الناجش والمنجوش[٢]، مضافاً إلىٰ الإجماع المدّعىٰ[٣] وكونه غِشّاً وتدليساً[٤].

وأمّا الحكم الوضعي، فقد قالوا بصحّة المعاملة، نعم لو وُجد فيها غرر لا يتحمّل عادةً ثبت الخيار للمشتري[٥].

وهل يشمل الحكم لما إذا تواطأ المشتري مع غيره علىٰ عدم بذل قيمة زائدة للسلعة، بل يقتصر فيه علىٰ قيمة منخفضة؟

قال المحقّق الثاني: «لا أعلم فيه شيئاً، والأصل العدم، نعم يثبت الخيار لو ظهر غبن»[٦].

٣ ـ التواطؤ علىٰ زيادة قيمة رأس المال في بيع المرابحة:

بيع المرابحة: هو إخبار البائع بقيمة المتاع

---

(١) أُنظر: اللّمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٢: ١٠٩، والمسالك ٢: ٥١، والحدائق ١٨: ٤٠٢، والرياض ٥: ٤٠٨.

(٢) أُنظر: المبسوط ٧: ٢١٤، والشرائع ٤: ٢٢٣، والجواهر ٤٢: ٢٣٨.

(٣) قال الفيروزآبادي: «النجش: أن تُواطِئَ رجلاً إذا أراد بيعاً أن تمدحه، أو أن يُريد الإنسان أن يبيع بياعة، فتساومه فيها بثمنٍ كثيرٍ، لينظر إليك ناظر، فيقع فيها، أو أن ينفّر الناس عن الشيء إلىٰ غيره...» القاموس المحيط: «نجش».

(٤) أُنظر جامع القاصد ٤: ٣٩.

---

(١) الوسائل ١٧: ٤٥٩، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٣٩، الباب ١٣٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر دعوىٰ الإجماع في: المنتهىٰ ١٥: ٣١٥، وجامع المقاصد ٤: ٣٩.

(٤) أُنظر: المصدرين المتقدّمين، والجواهر ٢٢: ٤٧٦، والمكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ٦١.

(٥) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٦) أُنظر جامع المقاصد ٤: ٣٩.

التي تمّت عليه من حيث الشراء وما صرفه عليه مضافاً إلىٰ مايضيف عليه من الربح. وهذا البيع مبنيٌّ علىٰ الأمانة، كما تقدّم توضيحه في «بيع المرابحة».

وتوجد هناك حيلة لرفع قيمة المتاع، وهي: أنّ المتاع الذي تمّ عليه بمئة يبيعه إلىٰ شخصٍ آخرٍ ـ كولده مثلاً ـ بمئة ثمّ يشتريه منه بمئة وعشرة ويتقاول معه علىٰ أن يردّ عليه العشرة ـ وهو الربح ـ، ثمّ يخبر المشتري الذي يريد أن يبيع عليه بالمرابحة بأنّه اشترىٰ المتاع بمئة وعشرة مع أنّه لم يتمّ عليه إلّا بمئة.

قالوا: هذا الفعل حرام والمعاملة الأُولىٰ باطلة؛ لأنّه ـ أي الفعل ـ حيلة وتدليس وخيانة بالنسبة إلىٰ المشتري الثاني.

نعم لو اشتراه من الولد مثلاً ابتداءً من دون مواطاة معه علىٰ شيءٍ جاز[1].

٤ ـ التواطؤ علىٰ الجناية:

إذا تواطأ إثنان أو أكثر علىٰ ارتكاب جناية كالقتل مثلاً، فهذا التواطؤ حرام بلا إشكال من حيث الحكم التكليفي.

وأمّا من حيث الضمان فيختلف الحال من حيث كيفيّة وقوع الجناية، هل اشترك المتواطئون عملاً في وقوع الجناية أو لا، والمشتركون هل اشتركوا جميعاً علىٰ نحو المباشرة، أو بعضهم علىٰ

(١) أنظر: المسالك ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠، والجواهر ٢٣: ٣١٦ ـ ٣١٧.

نحو المباشرة والبعض الآخر علىٰ نحو التسبيب؟[1]

راجع العناوين المناسبة مثل: إتلاف، ضمان، قتل، ونحوها.

ما ذكرناه كان بعض النماذج من التواطؤ المحرّم، وإلّا فأمثلته كثيرة لايسع المقال ذكرها.

ثالثاً ـ التواطؤ المباح:

إذا كان الهدف من التواطؤ هو أمراً مباحاً، فيكون هو مباحاً أيضاً، وله أمثلة كثيرة، منها:

١ ـ التواطؤ علىٰ صورة البيع:

إذا اضطرّ الإنسان إلىٰ إيقاع صورة البيع ولم يقصد حقيقته جاز، ولم يتحقّق البيع.

مثاله: إذا خاف الإنسان من أن يأخذ الظالم داره، فيواطئ شخصاً آخر علىٰ أنّه يبيع الدار له بيعاً صورياً، فيجريان العقد بناءً علىٰ ذلك، فالعمل جائز، ولم يترتّب عليه أثر البيع؛ لعدم قصده واقعاً.

وهذا النوع من البيع يسمّىٰ بـ«بيع التلجئة» من الإلجاء والاضطرار، وقد تقدّم بيانه في «أقسام البيع / بيع التلجئة».

٢ ـ التواطؤ علىٰ الشرائط وبناء العقد عليه:

يجوز للمتعاقدين ـ في البيع والنكاح وغيرهما ـ أن يتواطئا علىٰ الشرائط التي يريدانه ثمّ يبنيان العقد عليه[2].

(١) أُنظر علىٰ سبيل المثال مسائل الاشتراك في القتل.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٢٢٤، المسألة ٤ / فصل في عقد النكاح وأحكامه، وانظر مجمع الفائدة ٨: ١٤٥.

٣ ـ التواطؤ علىٰ مهرٍ في السرّ ومهرٍ في العقد:

للمسألة صورتان:

ـ الأُولىٰ: أن يعقدا علىٰ مهرٍ سرّاً، ويعقدا علىٰ مهرٍ في العلن. فهنا يؤخذ بالمهر الأوّل.

ـ الثانية: أن يتواطئا علىٰ مهرٍ في السرّ ولا يعقدان عليه، وإنّما يعقدان علىٰ مهرٍ في العلن، ويقصدان بالمهر ما أسرّا به.

ذكروا في المسألة بعض التفصيلات ذكرناها في عنوان «إسرار».

٤ ـ تواطؤ المالك مع المشتري لانصراف الشريك عن الأخذ بالشفعة:

من الحيل لصرف الشريك عن الأخذ بحقّ الشفعة أن يواطئ المالك المشتري بأن يزيد في قيمة الشقص ـ أي مقدار ما يملكه من مال الشركة ـ ليمتنع الشريك من الأخذ بحقّ الشفعة بسبب ارتفاع السعر.

فهنا إمّا أن يقدم الشريك علىٰ الأخذ بحقّ الشفعة مع غلاء السعر فعليه أن يدفع السعر الذي توافق عليه المالك والمشتري.

وإمّا أن يمتنع، فهنا يجب بحسب الظاهر دفع المشتري السعر الذي توافق عليه هو والمالك في الظاهر.

ثمّ، قد يواطئه المالك أوّلاً أن يرجع له الزيادة أو يبرئه من ذلك إذا لم يأخذه منه بعد[1].

(١) أُنظر: المسالك ١٢: ٣٦٧، والجواهر ٣٧: ٤٤١.

وهناك موارد أُخَر وردت في تضاعيف كلمات الفقهاء يطول ذكرها.

مظانّ البحث:

يأتي الكلام عن التواطؤ في موارد كثيرة، منها:

١ ـ كتاب البيع: بمناسبة النجش وبيع المرابحة والشرائط ضمن العقد.

٢ ـ كتاب النكاح: المهر بمناسبة تعيين المهر في السر والعقد في العلن علىٰ خلافه.

٣ ـ كتاب الشهادات: التواطؤ علىٰ الشهادة الكاذبة.

توافق

لـغـــة:

مصدر توافَقَ بمعنىٰ تطابق، والوفق: المطابقة والملاءمة بين الشيئين، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿جَزَاءً وِفَاقاً﴾[1].

والاتّفاق: مطابقة فعل الإنسان القَدَر[2].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه، وفي مصطلح

(١) النبأ: ٢٦.

(٢) أُنظر: معجم مفردات الراغب (للإصفهاني)، والصحاح، ولسان العرب: «وفق».

الرياضيين، توافق العددين: أن يقبلا القسمة علىٰ عدد ثالث دون باق.

فإن قبلا القسمة علىٰ ثلاثة، فهما متوافقان في الثلث، وإن قبلا علىٰ الأربعة، فهما متوافقان في الربع، وهكذا[١].

الأحكام:

ليس للتوافق أحكام خاصّة، وإنّما استخدمه الفقهاء بمعناه اللغوي المتقدّم، وبمعنىٰ التواطؤ الذي تقدّم الكلام عنه.

واستعمل الوفق أيضاً في العددين المتوافقين في الإرث.

ومن أمثلة استعمالاتهم للتوافق بمعنىٰ التطابق:

ـ توافق عدد أيّام حيض المبتدأة في الشهرين المتتابعين.

ـ توافق الشهود علىٰ ما شهدوا عليه، خاصّة مسألة الهلال.

ـ توافق الفرائض مع السهام في الإرث.

ـ توافق المتعاقدين علىٰ العوضين، أو المهر في النكاح.

ـ توافق الحَكَمين علىٰ التفريق بين الزوجين أو حكم آخر.

ـ توافق صاحب الدّم مع الجاني أو أوليائه علىٰ دفع الدية، ونحو ذلك.

(١) أُنظر معجم لغة الفقهاء: «وفق».

توبة

لـغــة:

مصدر تاب، أي رجع، فالتوبة: الرجوع[١]، وتاب إلىٰ اللّٰه: رجع عن المعصية[٢] وأقلع عنها[٣].

وقال الراغب: «التوب: ترك الذنب علىٰ أجمل الوجوه، وهو أبلغ وجوه الاعتذار»[٤].

اصطلاحاً:

عُرِّف بتعاريف أوضحها: «أنّ التوبة: هي الندم علىٰ المعصية؛ لأنّها معصية، والعزم علىٰ أن لايعاود علىٰ مثلها»[٥].

خرج بقيد «لأنّها معصية»: الندم علىٰ المعصية لسببٍ آخر، مثل كونه مضرّاً ببدن الإنسان ـ كشرب الخمر ـ أو بشرفه ـ كارتكاب الشريف مايخلّ بشرفه من الذنوب ـ ونحو ذلك من الأسباب والدواعي التي لم يكن لها منشأ إلٰهي،

(١) أُنظر: الصحاح، ولسان العرب: «توب».

(٢) أُنظر القاموس المحيط: «تاب».

(٣) أُنظر المصباح المنير: «تاب».

(٤) معجم مفردات الراغب (للإصفهاني): «توب».

(٥) رسائل الشريف المرتضىٰ ٢: ٢٦٦، رسالة الحدود، وانظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨٢.

فترك الذنب بغير داعٍ إلهي لم يكن توبة.

وخرج بقيد: «والعزم...» ما إذا تـرك الذنب ـ ولو كان بداعٍ إلٰهي ـ من دون أن يـعزم ويـصمّم علىٰ أن لا يعاود علىٰ الذنب.

وقيل: حقيقة التوبة هـي الرجـوع إلىٰ اللّٰـه تعالىٰ، فإذا التفت العبد إلىٰ مايترتّب علىٰ فعله من الخسران والهلاك، فندم عليه، فقد رجـع إلىٰ اللّٰـه تعالىٰ.

نعم، له لازمان، وهما:

ـ الندم علىٰ ما ارتكبه من المعصية؛ إذ مـع عدمه لا يصدق الرجوع حقيقة.

ـ العزم علىٰ عـدم العـود، إذ بـدونه يكـون متردّداً في الدخول في طاعة اللّٰه، وهذا هـو مـن مراتب التعدّي علىٰ المولىٰ والطغيان عليه[١].

وسوف يأتي الكلام عن الخلاف في دخالة العزم علىٰ عدم العود في حقيقة التوبة، فانتظر.

ثمّ، إنّ التوبة، تارةً تنسب إلىٰ العبد، وأُخرىٰ إلىٰ الربّ سبحانه.

ومعناها علىٰ الأوّل: الرجوع عن المـعصية إلىٰ الطاعة.

وعلىٰ الثاني: الرجوع عن العقوبة إلىٰ اللّطف والتفضّل[٢].

النسبة بين التوبة والاستغفار:

للفقهاء والمتكلّمين كلام حول اتّحاد عنوان الاستغفار مع التوبة وعدمه تقدّم بيانه فـي عـنوان «استغفار».

الأحـكام:

قبل بيان أحكام التوبة لا بأس بالإشارة إلىٰ حكمة تشريع التوبة. والترغيب فيها.

حكمة تشريع التوبة:

من رحمة اللّٰه تعالىٰ الواسعة علىٰ عباده أن فتح لهم باباً بإسم التوبة وحارب اليأس من رحمة اللّٰه تعالىٰ، وجعله من أكبر الذنوب، كلّ ذلك كي لا يتمالأ الإنسان في غيّه ويتمادىٰ في إنحرافه بحجّة أنّه مع الذنب لا عودة له.

بل رغّب في التوبة والاستغفار كـثيراً، كـما سيأتي.

ولعلّه يشير إلىٰ ذلك مارواه في الكافي بسند صحيح عن أبي عبداللّٰه، أو عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ آدم عليه السلام قال: ياربّ سـلّطت عـليَّ الشـيطان وأجريته منّي مجرىٰ الدّم، فاجعل لي شيئاً، فقال: يا آدم جعلتُ لك أنّ من همّ من ذريّتك بسـيّئةٍ لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيّئة، ومن همّ منهم بحسنة، فإن لم يعملها كتبت له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشراً، قـال: يـاربّ زدنـي، قـال: جعلت لك أنّ من عمل منهم سيّئة ثمّ استغفر غفرت

(١) أُنظر: التنقيح (الطهارة) ٨: ١١، والمستمسك ٤: ٥.

(٢) أُنـظر: الأربـعين (للشـيخ البهـائي): ٢٣٦، وريـاض السالكين (شرح الصحيفة) ٢: ٤٠٤.

له، قال: يارَبِّ زدني، قال: جَعلتُ لهم التـوبة ـ أو قال: بسطت لهم التوبة ـ حتّىٰ تبلغ النفس هذه، قال: ربِّ حسبي»(١).

الترغيب في التوبة:

رغّبت الشريعة في التوبة وحثّت عليه كثيراً، والنصوص المرغّبات فيها كثيرة كتاباً وسنّة، نشير إلىٰ جملة منها:

الترغيب في التوبة في الكتاب:

الآيات المرغّبة في التوبة كثيرة، سواء كانت بلفظ التوبة، أو الاستغفار، منها:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾(٢).

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾(٣).

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾(٤).

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾(٥).

(١) أُصول الكافي ٢: ٤٤٠، باب فيما أعطىٰ اللّه آدم وقت التوبة، الحديث الأوّل.

وعنه البحار ٦: ١٨، باب التوبة، الحديث ٢.

(٢) البقرة: ٣٧.

(٣) المائدة: ٣٩.

(٤) طه: ٨٢.

(٥) النساء: ١٧.

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾(١).

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾(٢).

والآيات في ذلك كثيرة كما قلنا.

الترغيب في التوبة في السنّة:

الروايات المرغّبة في التوبة والاستغفار كثيرة أيضاً، نشير إلىٰ نبذةٍ منها، وهي:

ـ ما روي عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: التائب من الذنب كمن لا ذنب له»(٣).

ـ وبالإسناد المتقدّم عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: «مَثَل المؤمن عند اللّه عزّ وجلّ كمثل ملك مُقرَّب، وإنّ المؤمن عند اللّه عزّ وجلّ أعظم من ذلك، وليس شيءٌ أحبّ إلىٰ اللّه من مؤمنٍ تائبٍ، أو مؤمنةٍ تائبةٍ»(٤).

ـ وعن أبي عبداللّه عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: أربع من كنّ فيه كان في نور اللّه الأعظم:

من كانت عصمة أمره شهادة أن لا إله إلّا اللّه،

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) الزمر: ٥٣.

(٣) البحار ٦: ٢١، باب التوبة، الحديث ١٦.

(٤) البحار ٦: ٢١، باب التوبة، الحديث ١٥.

وأنّي رسول اللّٰه، ومن إذا أصابته مصيبة قال: إنّا للّٰه وإنّا إليه راجعون، ومن إذا أصاب خيراً قال: الحمد للّٰه ربّ العالمين، ومن إذا أصاب خطيئة، قال: استغفر اللّٰه وأتوب إليه»[١].

ـ وعن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: يلزم الحقّ لأُمّتي في أربع: يحبّون التائب، ويرحمون الضعيف، ويعينون المحسن، ويستغفرون للمذنب»[٢].

ـ وعن أبي عبداللّٰه عليه السلام: «إذا تاب العبد توبة نصوحاً أحبّه اللّٰه فستر عليه في الدنيا والآخرة...»[٣].

هذا وقد مرّ في عنوان «استغفار» قسمٌ من الروايات الواردة في الاستغفار والتوبة، وستأتي الإشارة إلىٰ قسم من الروايات الأُخر في أثناء البحث»[٤].

الحكم التكليفي للتوبة:

لا إشكال في وجوب التوبة، كتاباً وسنّة، وإجماعاً، وعقلاً:

(١) البحار ٦: ٢١، باب التوبة، الحديث ١٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٠، الحديث ١٠.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٤٣٠.

(٤) وانظر الدعاء (٣١) من أدعية الصحيفة السجادية، وهو في ذكر التوبة وطلبها.

١ ـ الكتاب:

تدلّ علىٰ وجوب التوبة عدّة آياتٍ من الكتاب الكريم، مثل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَىٰ ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً﴾[١]. والأمر للوجوب.

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلظَّالِمُونَ﴾[٢]، والظالم هنا هو العاصي ربّه، فوصف غير التائب بالظالم؛ لأنّه ظلم ربّه بتضييع حقّه بسبب عصيانه، والعصيان الحقيقي لايكون إلّا بترك الواجب أو فعل الحرام.

٢ ـ السنّة:

الروايات الواردة في التوبة كثيرة ولكنّ أغلبها واردٌ في مقام بيان الفوائد المترتّبة عليها، ولم يتضمّن الأمر بها عدا النادر منها كما قال السيّد الحكيم[٣].

ومع ذلك نجد بعض الفقهاء حينما يصلون إلىٰ الإستدلال بالسنّة علىٰ وجوب التوبة يقولون: ويدلّ عليها من السنّة ما لا يحصىٰ كثرة[٤].

وعلىٰ أيّة حال، فممّا يمكن أن يستدلّ به علىٰ وجوبها من السنّة:

ـ رواية مسعدة التي جاء في ذيلها أمر

(١) التحريم: ٨.

(٢) الحجرات: ١١.

(٣) أُنظر المستمسك ٤: ٣.

(٤) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٨: ٧.

الإمام الصادق عليه السلام الرجلَ الذي كان يطيل الجلوس في الخلاء ليستمع الغناء من جيرانه بالتوبة، حيث قال له: «قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك؛ فإنّك كنت مقيماً علىٰ أمرٍ عظيم، ما كان أسوأ حالك لو مُت علىٰ ذلك، أحمد اللّٰه وسله التوبة...»[١].

ـ وعنه صلى الله عليه وآله في خطبته في فضل شهر رمضان: «وتوبوا إلىٰ اللّٰه من ذنوبكم وارفعوا إليه أيديكم بالدعاء في أوقات صلواتكم»[٢].

ـ وعن علي عليه السلام: «توبوا إلىٰ اللّٰه عزّ وجلّ وادخلوا في محبّته، فإنّ اللّٰه يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين، والمؤمن توّاب»[٣].

والأمر فيهما للوجوب.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الأمر محمول علىٰ الاستحباب بقرينة ما ذكر مع التوبة، مع العلم بعدم وجوبه.

٣ ـ الإجماع:

دعوىٰ الإجماع علىٰ وجوب التوبة مستفيضة:

ـ قال العلّامة الحلّي بعد تعريفها: «وهي واجبة بالإجماع»[٤].

(١) الوسائل ٣: ٣٣١، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث الأوّل.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٦٥، والأمالي (للشيخ الصدوق): ١٥٤.

(٣) البحار ٦: ٢١، باب التوبة، الحديث ١٤.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨٢.

ـ وقال المجلسي: «لا خلاف في وجوبها في الجملة»[١].

ـ وقال السبزواري: «إنّ التوبة واجبة اتّفاقاً»[٢].

ـ وقال السيّد الحكيم معلّقاً علىٰ كلام السيّد اليزدي: «وأوجب الواجبات التوبة»: «إجماعاً، كما عن غير واحد»[٣].

ـ وقال السيّد الخوئي: «وجوب التوبة عن المعاصي قد ثبت بالكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل»[٤].

٤ ـ العقل:

قالوا: ويدلّ علىٰ وجوب التوبة العقل. وتقريره علىٰ النحو التالي:

قال المحقّق الخواجه نصير الدين الطوسي: «التوبة واجبة لدفعها الضرر، ولوجوب الندم علىٰ كلّ قبيح أو إخلالٍ بواجب»[٥].

فقد ذكر دليلين عقليّين علىٰ وجوب التوبة:

الأوّل ـ أنّ دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً، فضلاً إذا كان معلوماً. وارتكاب المحرّم وترك الواجب مستلزم للضرر الأُخروي وهو العقاب،

(١) البحار ٦: ٤٢ / التوبة، الخاتمة.

(٢) الذخيرة: ٣٠٣.

(٣) المستمسك ٤: ٣.

(٤) التنقيح (الطهارة) ٨: ٧.

(٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨٢ «المتن هو تجريد الاعتقاد».

فالعقل بحكمه بوجوب دفع هذا العقاب يدفع سببه وهو المعصية، ودفع المعصية إنّما يتحقّق بالتوبة منها.

وقد عبّر بعضهم[١] عن هذا الوجوب بالوجوب الفطري.

الثاني ـ أنّ الندم علىٰ إتيان القبيح، أو الإخلال بالواجب واجب، وذلك ـ أي الندم ـ من أركان التوبة.

وهناك دليل عقلي ثالث وهو: وجوب شكر المنعم عقلاً، وشكر المولىٰ المنعم لا يجتمع مع معصيته[٢].

وقال الشيخ بهاء الدين العاملي: «لا ريب في وجوب التوبة علىٰ الفور، فإنّ الذنوب بمنزلة السموم المضرّة بالبدن، وكما يجب علىٰ شارب السُّم المبادرة إلىٰ الاستفراغ تلافياً لبدنه المشرف علىٰ الهلاك، كذلك يجب علىٰ صاحب الذنوب المبادرة إلىٰ تركها والتوبة منها، تلافياً لذنبه المشرف علىٰ التهاقب[٣] والاضمحلال»[٤].

(١) السيّد الحكيم في المستمسك ٤: ٤.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم.

(٣) كذا في المصدر، والتهاقب: التواسع، فهو تفاعل من الهقّب، وهو بمعنىٰ السّعة كما في لسان العرب وغيره، فيكون مراده التواسع في التوبة وتأخيرها، في مقابل المضايقة فيها وفوريّتها، ولعلّ الكلمة تصحيف «التهافت»، وهو التساقط قطعة قطعة، كما في الصحاح.

(٤) كتاب الأربعين: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

زمان التوبة:

تقدّم في عبارة الشيخ بهاء الدين: أنّ وجوب التوبة فوري[١]، وهو الظاهر من الكتاب والسنّة، والمراد من الفوريّة هو: أنّه يجب أن يتوب المذنب الىٰ اللّه تعالىٰ فوراً ففوراً، وهذا الزمان للتوبة مستمرٌّ إلىٰ ماقبل آخر اللحظات من حياته، والتي يعبّر عنها بالمعاينة.

جاء في رياض السالكين: «وأمّا عند المعاينة فقد انعقد الإجماع علىٰ عدم صحّتها»[٢].

وتدلّ علىٰ ذلك النصوص العديدة من الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فمثل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّـهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَـٰئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً * وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ ٱلآنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَـٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾[٣].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ * آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[٤].

(١) أُنظر الجواهر ٣٣: ١٦٨، وراجع عنوان «تعجيل».

(٢) رياض السالكين ٢: ٤٥٧.

(٣) النساء: ١٧ ـ ١٨.

(٤) يونس: ٩٠ ـ ٩١.

ـ وأمّا السنّة، فقد جاء في رياض السالكين: «روىٰ محدّثوا الإماميّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أحاديث متكثّرة في أنّه لايقبل التوبة عند حضور الموت وظهور علاماته ومشاهدة أهواله...»[1].

فمن تلك الروايات:

ـ ما رواه الكليني بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من تاب قبل موته بسنة قَبِل الله توبته، ثمّ قال: إنّ السّنة لكثيرة، من تاب قبل موته بشهر قبل الله توبته، ثمّ قال: إنّ الشّهر لكثير، من تاب قبل موته بجمعة قبل الله توبته، ثمّ قال: إنّ الجمعة لكثير، من تاب قبل أن يعاين قبل الله توبته»[2].

ـ وفي رواية أُخرىٰ مماثلة عن أبي جعفر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله جاء في آخرها: «من تاب في يومه تاب الله عليه، ثمّ قال: إنّ يوماً لكثير، ثمّ قال: من تاب إذا بلغت نفسه هذه ـ يعني حلقه ـ تاب الله عليه»[3].

ـ ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا بلغت النفس هذه ـ وأهوىٰ بيده إلىٰ حنجرته ـ لم يكن للعالم توبة، وكانت للجاهل توبة»[4].

(١) رياض السالكين ٢: ٤٥٨، قاله الشيخ العاملي في الأربعين: ٢٤١.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٤٤٠، باب التوبة، الحديث ٢.

(٣) البحار ٦: ٢٨، باب التوبة، الحديث ٣٣.

(٤) البحار ٦: ٣٢، باب التوبة، الحديث ٤٣.

قال المجلسي بعد ذكر الحديث: «ظاهره الفرق بين العالم والجاهل في قبول التوبة، عند مشاهدة أحوال الآخرة، وهو مخالف لما ذهب إليه المتكلّمون من عدم قبول التوبة في ذلك الوقت مطلقاً، وعدم الفرق في التوبة مطلقاً بين العالم والجاهل»[1].

ثمّ ذكر للرواية توجيهين يطول ذكرهما.

ـ وجاء في الصحيفة السجاديّة: «وإذا انقضت أيّام حياتنا وتصرّمت مُدد أعمارنا واستحضَرَتْنا دعوتك التي لابدّ منها ومن إجابتها، فصلّ علىٰ محمّد وآله، واجعل ختام ما تحصي علينا كَتَبَةُ أعمالنا توبة مقبولة»[2].

والمراد ـ والله العالم ـ: الطلب من العليّ القدير أن يكون آخر عمل يصدر من الإنسان ممّا يكون قابلاً للتسجيل بيد الملكين في حقّ الإنسان هو التوبة.

ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما يكون قبل المعاينة، لأنّ عندها ينتفي التكليف.

وهذا الدعاء لا ينافي الفوريّة في التوبة، بل المراد أنّ التوبة تكون مستدامة وفي كلّ الأزمنة حتىٰ لا يتأخّر عنها عملٌ بعد مفارقة الروح للبدن.

(١) المصدر المتقدّم.

(٢) الصحيفة السجادية: الدعاء الحادي عشر (دعاؤه بخواتم الخير).

شروط التوبة:

للتوبة شروط:

ـ بعضها شرط ركني.

ـ وبعضها شرط للقبول.

ـ وبعضها شرط للكمال[١].

وإليك توضيحها علىٰ نحو الإجمال:

أوّلاً ـ الشروط الركنيّة:

اعتبر المشهور للتوبة شرطين ركنيّين لا تتمّ التوبة بدونهما، وهما:

١ ـ الندم علىٰ ما صدر منه:

وهو يكون جزءً من ماهيّة التوبة وحقيقتها، إذ لا تصدق بدونها، ولذلك جُعل ذلك جزءً من تعريفها.

٢ ـ العزم علىٰ ترك العود:

ذكروا من أركان التوبة العزم علىٰ ترك العود إلىٰ المعصية. قال الشيخ بهاء الدين: «العزم علىٰ عدم العود إلىٰ الذنب فيما بقي من العمر لابدّ منه في التوبة»[٢].

وبناءً علىٰ هذين الركنين عرّفوا التوبة بأنّها: «الندم علىٰ المعصية لكونها معصية، والعزم علىٰ ترك المعاودة في المستقبل، لأنّ ترك العزم يكشف عن نفي الندم»[٣].

(١) أُنظر تفصيل ذلك في كتاب تزكية النفس (للسيّد الحائري): ٢٤٧ـ٢٥٩.

(٢) كتاب الأربعين: ٢٤١.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨٢.

ومع ذلك فقد نسب صاحب الذخيرة إلىٰ جمع من الأصحاب ـ لم يسمّهم ـ عدم اشتراط هذا الشرط، وقال: «ويدلّ عليه بعض الأخبار».

ثمّ استدلّ عليه بأنّه لو اشترطنا ذلك لم تحصل التوبة من ارتكاب الصغائر؛ لأنّ الإنسان لا ينفكّ غالباً عنه[١].

وبيّن الشيخ الأنصاري ذلك بنحوٍ آخر، فقال:

«هل يعتبر فيها العزم علىٰ عدم العود؟ ظاهر الأكثر: نعم، وقيل: لا.

والأقوىٰ: أنّه إن كان المراد بالعزم: القصد الذي لايتحقّق إلّا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه، فاعتباره ممّا لا دليل عليه، وأنّه يستلزم امتناع التوبة ممّن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها، كسيّء الخلق الذي لايثق من نفسه ولا يأمن من وقوعه مكرّراً في شتم من يتعرّض له، وكالجبان الذي لا يأمن وقوعه في الفرار من الزحف، ونحو ذلك.

وإن أُريد: تحقّق إرادته بعدم عوده إلىٰ المعصية وإن لم يثق بحصول مراده، فهو ممّا لا ينفك عن الندم[٢]».

(١) أُنظر الذخيرة: ٣٠٣، ومال إليه السيّد الحكيم في المستمسك ٤: ٧ـ٨.

(٢) أُنظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٥٥ ـ ٥٦ رسالة العدالة.

ثانياً ـ شروط الصحّة والقبول:

هناك شروط ينبغي توفّرها لتصحّ التوبة وتكون مقبولة، وهي:

١ ـ الإيمان:

إنّما تصحّ التوبة من المؤمن الذي يموت علىٰ الإيمان، وأمّا من يموت علىٰ غير الإيمان، فلا وقع لتوبته، لأنّه مبتلىٰ بما هو أعظم من الذنب، وهو الكفر. وإلىٰ ذلك تشير الآيات العديدة من القرآن الكريم، من قبيل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّئَاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ ٱلْـَٔانَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾[١].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾[٢].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَأُولَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئاً﴾[٣].

٢ ـ أن تقع في زمان تصحّ فيه التوبة:

تقدّم أنّ زمان التوبة ممتدّ إلىٰ ما قبل معاينة الموت وإن كان أصل وجوبها فوريّاً، فإذا شاهد الموت ووصلت نفسه إلىٰ الحلقوم ـ إذا بلغت الحلقوم ـ فتنقطع التوبة، ولعلّه لارتفاع التكليف

(١) النساء: ١٨.

(٢) طه: ٨٢.

(٣) مريم: ٦٠.

عندئذٍ، فإنّه من مشاهد النشأة الأُخرىٰ التي لا تكليف فيها.

٣ ـ تدارك ما فوّته من الحقوق:

تكلّم المتكلّمون والفقهاء في اشتراط هذا الشرط وعدمه:

ـ فذهب بعضهم إلىٰ أنّ التوبة لاتصحّ ـ بمعنىٰ أنّه لايترتّب عليها الأثر ـ إلّا إذا أتىٰ بهذا الشرط.

ـ وذهب بعض آخر إلىٰ أنّ التوبة هي الرجوع إلىٰ الله تعالىٰ مع الندم، والعزم علىٰ عدم العود ـ علىٰ الخلاف في الثاني ـ وأمّا تدارك الحقوق فهو واجب آخر.

قال السيّد علي خان الشيرازي: «ذهب المعتزلة إلىٰ أنّ ردّ المظالم شرط في صحّة التوبة، فقالوا: لاتصحّ التوبة عن مظلمة دون الخروج عن تلك المظلمة، كردّ المال أو الاستبراء منه، أو الاعتذار إلىٰ المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة، ونحو ذلك.

وذهب أصحابنا الإمامية ووافقهم الأشعرية إلىٰ أنّ ذلك واجب برأسه لا مدخل له في الندم علىٰ ذنب آخر»[١].

ثمّ ذكر كلاماً للآمدي مثالاً للأشعريّة، وكلاماً للشيخ العاملي مثالاً للإماميّة سنذكره.

وقال العلّامة: «إنّ هذه التوابع ليست أجزاءً

(١) رياض السالكين ٤: ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

من التوبة، فإنّ العقاب يسقط بالتوبة، ثمّ إن قام المكلّف بالتبعات، كان ذلك إتماماً للتوبة من جهة المعنىٰ، لأنّ ترك التبعات لايمنع من سقوط العقاب بالتوبة عمّا تاب منه، بل يسقط العقاب، ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة تلزمه التوبة منها.

نعم، التائب إذا فعل التبعات بعد إظهار توبته كان ذلك دلالة علىٰ صدق الندم، وإن لم يقم بها أمكن جعله دلالة علىٰ عدم صحّة الندم»[١].

وقال الشيخ العاملي: «واعلم أنّ الإتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت وأداء الحقوق والتمكين من القصاص والحدّ ونحو ذلك ليس شرطاً في صحّة التوبة، بل هذه واجبات برأسها، والتوبة صحيحة بدونها، وبها تصير أكمل وأتم»[٢].

فتدارك التبعات والخروج عنها عنده من شروط الكمال للتوبة، وليست شرطاً للصحّة.

وبهذا المضمون صرّح آخرون[٣].

تقسيم الحقوق:

سواء قلنا: إنّ الخروج من التبعات والحقوق من شروط صحّة التوبة وإنّها لاتصحّ بدونه، أو قلنا: بأنّه ليس من الشروط، بل هو واجب آخر مستقل بذاته، فمن الراجح أن نبيّن أقسام الحقوق وما يجب الخروج عن عهدتها، وما لا يجب، فنقول:

قسّموا الحقوق بصورة عامّة إلىٰ قسمين:

ـ حقوق اللّٰه تعالىٰ.

ـ حقوق الناس.

أوّلاً ـ حقوق اللّٰه تعالىٰ:

وهي بدورها علىٰ قسمين أيضاً:

ـ ما لا يكون قابلاً للتدارك.

ـ وما يكون قابلاً له.

١ ـ ما لم يكن قابلاً للتدارك:

وهي الأفعال التي لم يترتّب علىٰ فعلها أو تركها قضاء أو كفّارة، من قبيل: ترك صلاة العيد أو الجمعة ـ علىٰ فرض وجوبهما ـ وترك جواب ردّ السلام، ولبس الذهب والحرير للرجال، وشرب الخمر، وسماع الغناء، ولمس الأجنبيّة وتقبيلها، ونحو ذلك.

فهذه الموارد وأمثالها يكفي لحصول التوبة عنها، الندم علىٰ فعلها، والعزم علىٰ تركها في المستقبل.

٢ ـ ما يكون قابلاً للتدارك:

والتدارك لما صدر عن المكلّف من الذنب علىٰ أقسام:

ـ فإمّا أن يكون بالقضاء والكفّارة، مثل ترك صوم شهر رمضان عمداً، فمن تركه عمداً، وجب عليه قضاؤه، ثمّ التكفير عنه بعتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً، مخيّراً بين ذلك.

---

(١) كشف المراد: ٢٨٩.

(٢) كتاب الأربعين: ٢٤٨.

(٣) أُنظر: الجواهر ٤١: ١١٢، وتزكية النفس: ٢٥٢.

ـ وإمّا أن يكون بالقضاء فقط، كمن ترك الصلاة متعمّداً فعليه قضاء ما فاته منها.

ـ وإمّا أن يكون بالكفّارة فقط، كمن ارتكب بعض محرّمات الإحرام، كما إذا ظلّل علىٰ رأسه وترك كشفه، أو لبس المخيط أو نظر إلىٰ المرأة ـ سواء كانت زوجته أم لا ـ بشهوة، ونحو ذلك، فعليه كفّارة ذلك الفعل المحرّم علىٰ المحرِم، خاصّة.

ـ وإمّا أن يكون بإتيان الفعل الفائت، في الأزمنة الآتية، لعدم سقوطها بانقضاء الزمان، وعدم وجود تحديد زمني له، بل يجب عليه الإتيان به فوراً ففوراً، مثل دفع ما عليه من الحقوق الماليّة الشرعيّة، كالزكاة والخمس مثلاً، فإذا لم يكن دافعاً لهما وتاب عن تقصيره فالواجب دفع ما عليه في ذمّته منهما.

ـ وإمّا أن يكون بتقديم نفسه للقضاء الإسلامي، كمن كان عليه حدٌّ من حدود اللّه محضاً، كالزنا واللواط ونحوهما، ولكن في هذا المورد يترجّح الاكتفاء بالندم والعزم علىٰ عدم العود ولا يفضح نفسه فيعترف عند القاضي، كما تقدّم بيانه في عنوان «استتار».

ثانياً ـ حقوق الناس:

وهي علىٰ قسمين: ماليّة وغير ماليّة:

١ ـ حقوق الناس الماليّة:

فمن كان في ذمّته حقّ مالي لغيره، سواء كان ديناً أو غصباً أو إتلافاً، فيجب التخلّص منه، إمّا بدفعه لذي الحقّ، أو بأخذ البراءة منه، ولو مات فمن وارثه.

٢ ـ حقوق الناس غير الماليّة:

وحقوق الناس غير الماليّة، إن كان إضلالاً، وجب الإرشاد وإرجاعهم إلىٰ الحقّ[1].

وإن كان قصاصاً وجب إعلام المستحقّ له وتمكينه من استيفائه أو مصالحته بالدية، أو الإعفاء عنه.

وإن كان حدّاً، كما في القذف، فإن بلغ المقذوف مثلاً وجب تمكين نفسه لاستيفاء ذي الحقّ حقّه، وإن لم يبلغه ففي وجوب إعلامه وعدمه وجهان:

ـ من كونه حقّاً آدميّاً لايسقط إلّا بإسقاطه.

ـ ومن كون الإعلام تجديداً للأذىٰ، وتنبيهاً علىٰ ما يوجب البغضاء.

ومثل هذا يجري في الغيبة أيضاً، وذكرنا تفصيل ذلك في عنوان «استغفار»[2].

---

(١) قد ورد في بعض الروايات: أنّ اللّه لايقبل توبة المبتدع حتّىٰ يردّ من ضلّ ببدعته عن ضلالته، وأنّىٰ له ذلك بعد أن مات من ضلّ، أو لم يمكن التوصّل إليه؟!

راجع عنوان: «بدعة / توبة المبتدع».

(٢) أُنظر: المبسوط ٨: ١٧٧ ـ ١٧٩، والكافي في الفقه: ٢٤٣، وكشف المراد: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، وكتاب الأربعين: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، ورياض السالكين ٤: ٤٣٦ ـ ٤٣٧، والجواهر ٤١: ١١٣، وغيرها.

ثالثاً ـ شروط الكمال:

وردت في بعض الروايات شروط للتوبة حملت علىٰ كونها شرطاً للكمال، مثل: إذابة اللحم النابت من الحرام، وإذاقة الجسم ألم الطاعة، والصوم، والصلاة، أو الغسل والصلاة، ونحو ذلك، وفيما يلي نشير إلىٰ بعضها:

ـ ما ورد في نهج البلاغة من أنّه قال لقائل بحضرته: «استغفر اللّٰه»:

«ثكلتك أُمّك، أتدري ما الاستغفار؟ الاستغفار درجة العلّيّين، وهو اسم واقع علىٰ ستّة معان:

الأوّل ـ الندم علىٰ مامضىٰ.

الثاني ـ العزم علىٰ ترك العودة إليه أبداً.

الثالث ـ أن تؤدّي إلىٰ المخلوقين حقوقهم حتىٰ تلقىٰ اللّٰه أملس ليس عليك تبعة.

الرابع ـ أن تعمد إلىٰ كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها.

الخامس ـ أن تعمد إلىٰ اللّحم الذي نبت علىٰ السحت، فتذيبه بالأحزان، حتّىٰ تلصق الجلد بالعظم، وينشأ بينهما لحم جديد.

السادس ـ أن تذيق الجسم ألم الطاعة، كما أذقته حلاوة المعصية فعند ذلك تقول: "استغفر اللّٰه"»[١].

فالأوّلان شرطان ركنيّان، والمتوسّطان شرطان للصحّة، والأخيران شرطان للكمال.

ـ ما رواه مسعدة بن صدقة، قال: «كنت عند أبي عبداللّٰه عليه السلام فقال له رجل: بأبي أنت وأُمّي، إنّي أدخل كنيفاً ولي جيران وعندهم جوارٍ يتغنّين ويضربن بالعود، فربّما أطلت الجلوس استماعاً منّي لهنّ، فقال عليه السلام: لاتفعل، فقال الرجل: واللّٰه ما آتيهن، إنّما هو سماع أسمعه بأُذني، فقال عليه السلام: للّٰه أنت، أما سمعت اللّٰه يقول: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[١]؟! فقال: بلىٰ واللّٰه، لكأنّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب اللّٰه من عربي ولا من عجمي، لا جرم أنّي لا أعود إن شاء اللّٰه، وإنّي أستغفر اللّٰه، فقال له: قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك، فإنّك كنت مقيماً علىٰ أمرٍ عظيمٍ، ما كان أسوأ حالك لو متّ علىٰ ذلك، احمد اللّٰه وسَله التوبة من كلّ ما يكره، فإنّه لا يكره إلّا كلّ قبيح، والقبيح دعه لأهله، فإنّ لكلٍّ أهلاً»[٢].

واستناداً إلىٰ هذه الرواية أفتوا باستحباب الغسل للتوبة[٣].

ماهو المراد من التوبة النصوح؟

قال تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَىٰ

---

(١) نهج البلاغة: ٥٤٩، الحكمة ٤١٧.

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) الوسائل ٣: ٣٣١، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث الأوّل.

(٣) أُنظر: المدارك ٢: ١٧١، والجواهر ٥: ٥١ ـ ٥٣.

اَللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا اَلْأَنْهَارُ...﴾[١].

وفي صحيح معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا تاب العبد توبة نصوحاً أحبّه الله فستر عليه في الدنيا والآخرة...»[٢].

قال ابن الأثير: «النصيحة كلمة يعبّر بها عن جملة، هي إرادة الخير للمنصوح له...». إلىٰ أن قال: «وفي حديث أُبيّ: "سألت النبي صلى الله عليه وآله عن التوبة النصوح، قال: هي الخالصة التي لايعاود بعدها الذنب"، وفعول من أبنية المبالغة، يقع علىٰ الذكر والأُنثىٰ، فكأنّ الإنسان بالغ في نصح نفسه بها»[٣].

وقال الشيخ بهاء الدين: «وقد ذكر المفسّرون في معنىٰ التوبة النصوح وجوهاً...» ثمّ ذكر وجوهاً:

منها: أنّ المراد توبة تنصح الناس أي تدعوهم إلىٰ أن يأتوا بمثلها؛ لظهور آثارها الجميلة في صاحبها.

أو تنصح صاحبها فيقلع عن الذنوب، ثمّ لايعود إليها أبداً.

ومنها: أنّ النصوح ما كانت خالصة لوجه الله سبحانه، من قولهم: عسلٌ نصوح، إذا كان خالصاً من الشمع، بأن يندم علىٰ الذنوب؛ لقبحها، أو كونها خلاف رضا الله سبحانه، لا للخوف من النار مثلاً.

ومنها: أنّ النصوح من النصاحة، وهي الخياطة؛ لأنّها تنصح من الدِّين ما مزّقته الذنوب، أو يجمع بين التائب وبين أولياء الله وأحبّائه، كما تجمع الخياطة بين قِطع الثوب.

ومنها: أنّ النصوح وصف للتائب، وإسناده إلىٰ التوبة من قبيل الإسناد المجازي، أي توبة ينصحون بها أنفسهم بأن يأتوا بها علىٰ أكمل ما ينبغي أن تكون عليه، حتّىٰ تكون قالعة لآثار الذنوب من القلوب بالكلّية، وذلك بإذابة النفس بالحَسَرات ومحو ظلمة السيّئات بنور الحسنات.

ثمّ ذكر ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الاستغفار[١]، وقد تقدّم[٢].

وأمّا الروايات الواردة في تفسيرها فهي:

ـ ما رواه الكليني بإسناده عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكناني، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اَللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوحاً﴾، قال: يتوب العبد من الذنب ثمّ لا يعود فيه».

قال محمّد بن الفضيل: «سألت عنها أبا

(١) التحريم: ٨.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٤٣٠، باب التوبة، الحديث الأوّل.

(٣) النهاية (لابن الأثير): «نصح».

(١) كتاب الأربعين: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، ومرآة العقول ١١: ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

(٢) تقدّم في الصفحة ٤٦٦.

الحسن عليه السلام، فقال: يتوب من الذنب ثمّ لا يعود فيه، وأحبّ العباد إلىٰ الله تعالىٰ المفتّنون التوّابون»[١].

ـ وما رواه بإسناده عن أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً﴾؟ قال: هو الذنب الّذي لا يعود فيه أبداً، قلت: وأيّنا لم يعد؟! فقال: يا أبا محمّد، إنّ الله يحبّ من عباده المفتّن التوّاب»[٢].

والمفتّن: الممتحن، قال ابن الأثير: «الفتنة: الامتحان والاختبار...

ومنه الحديث: "المؤمن خلق مفتناً"، أي ممتحناً، يمتحنه الله بالذنب ثمّ يتوب، ثمّ يعود، ثمّ يتوب...»[٣].

وقال المجلسي في تفسير الرواية: «كأنّ المراد: أنّ الله تعالىٰ أمر بالتوبة النصوح، لكن إذا أذنب ثمّ تاب يحبّه الله أيضاً، فالأحبيّة إضافية.

أو المعنىٰ أنّه يتوب من ذنب توبة نصوحاً، ثمّ يعود في ذنب آخر.

أو المراد بعدم العود العزم علىٰ عدم العود.

وقيل: لعلّ المراد بالمفتون التوّاب من لا يعود إلىٰ الذنب بعد التوبة، فيكون تأكيداً لما قبله، وكونه أحبّ بالنظر إلىٰ من يتوب، ثمّ يعود، ثمّ يتوب وهكذا، لا بالنظر إلىٰ من لا يذنب.

ويحتمل أن يراد بها كثير التوبة بأن يتوب، ثمّ يذنب، ثمّ يتوب، وهكذا، وهو أحبّ ممّن يتوب عن الذنوب كلّها توبة واحدة، وممّن يذنب ذنوباً، ثمّ يتوب منها، ثمّ يذنب ذنوباً، ثمّ يتوب منها»[١].

ـ ومن الروايات الواردة في تفسير التوبة النصوح، ما رواه عبدالله بن سنان وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام: «التوبة النصوح أن يكون باطن الرجل كظاهره وأفضل»[٢].

ـ وفي رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام تفسيرها بـ: «صوم يوم الأربعاء، والخميس، والجمعة»[٣].

ـ قال الصدوق بعد ذكر الرواية: «معناه أن يصوم هذه الأيّام ثمّ يتوب»[٤].

آداب التوبة:

هناك أُمورٌ يستفاد من الروايات استحباب مراعاتها لمن يريد أن يتوب إلىٰ الله، فهي ليست من الشرائط في شيءٍ والتوبة بدونها ممكنة، لكنّها تصير التوبة معها أكمل، وقد تقدّمت الإشارة إليها

(١) أُصول الكافي ٢: ٤٣٢، باب التوبة، الحديث ٣.
(٢) أُصول الكافي ٢: ٤٣٢، باب التوبة، الحديث ٤.
(٣) النهاية (لابن الأثير): «فتن».

(١) مرآة العقول ١١: ٢٩٨.
(٢) معاني الأخبار: ١٧٤، باب معنىٰ التوبة النصوح، ورواه عنه في الوسائل ١٦: ٧٧، الباب ٨٧ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.
(٣) معاني الأخبار: ١٧٤، باب معنىٰ التوبة النصوح، الحديث ٢.
(٤) أُنظر المصدر المتقدّم.

بعنوان شرائط الكمال، والآن نذكرها بشيء من التوضيح:

١ ـ الغسل:

ذكر الفقهاء من جملة الأغسال المندوبة الغسل للتوبة من الفسق. قال العلّامة الحلّي: «الغسل من توبة الفسق مستحبّ، سواء كان الفسق مشتملاً علىٰ كبيرة أو صغيرة، وهو مذهب علمائنا أجمع».

ثمّ استدلّ عليه برواية مسعدة المتقدّمة[١].

ثمّ قال: «ويستحبّ من توبة الكفر، سواء كان ارتداداً، أو أصليّاً...».

ثمّ استدلّ عليه بأولويّته من الغسل لأجل التوبة من الفسق، لكونه أعظم منه؛ ولما روي: «من أنّ النبي ﷺ أمر قيس بن عاصم ـ لمّا أسلم ـ بالاغتسال بماء وسدر[٢]»[٣].

هذا وذكروا استحباب غسل التوبة لمن ترك صلاة الآيات عمداً في حال احتراق القرص كاملاً في الخسوف والكسوف[٤].

(١) تقدّمت في الصفحة ٤٦٦.

(٢) أُنظر: سنن أبي داود ١: ١٤٨، الحديث ٣٥٥، وسنن النسائي ١: ١٠٩، غسل الكافر إذا أسلم.

(٣) المنتهىٰ ٢: ٤٧٤ ـ ٤٧٦، وصرّح بذلك كثير من الفقهاء عند ذكر الأغسال المندوبة.

(٤) أُنظر: المدارك ٢: ١٦٩ ـ ١٧٠، والجواهر ٥: ٤٨ ـ ٤٩. هذا وذهب بعضهم إلىٰ وجوبه. أُنظر تفصيل الأقوال في المختلف ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨٣، والمدارك ٢: ١٦٩ ـ ١٧٠.

٢ ـ الصلاة:

ذكروا من جملة الصلوات المندوبة صلاة التوبة. قال العلّامة: «وصلاة التوبة مستحبّة»[١].

ثمّ استدلّ عليه بما رواه الشيخ في الصحيح، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من صلّىٰ أربع ركعات يقرأ في كلّ ركعة قل هو الله أحد خمسين مرّة، لم ينفتل وبينه وبين الله ذنب»[٢].

وتدلّ عليه رواية مسعدة المتقدّمة أيضاً[٣].

٣ ـ الصوم:

تقدّم في تفسير التوبة النصوح أنّ من معانيها ما جاء في رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام: بأنّها: "صوم يوم الأربعاء والخميس والجمعة"، وقال الصدوق: "معناه أن يصوم هذه الأيّام ثمّ يتوب"[٤].

وورد في روايات متعدّدة: أنّ صوم شعبان ورمضان متتابعين توبة وكفّارة لما قبلهما ولما بعدهما من الذنوب[٥].

(١) المنتهىٰ ٦: ١٦٤، وانظر التحرير ١: ٢٩٧.

(٢) الوسائل ٨: ١١٥، الباب ١٣ من أبواب الصلوات المندوبة، الحديث الأوّل.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٤٦٦.

(٤) راجع الصفحة ٤٦٨.

(٥) أُنظر الوسائل ١٠: ٤٩٥، الباب ٢٩ من أبواب الصوم المندوب.

٤ ـ إيقاعها في زمان أو مكان محترم:

لو أوقع العبد التوبة بشرائطها، فهي مقبولة إن شاء اللّه تعالىٰ، في أيّ زمان أوقعها أو أيّ مكان، لكنّ الأفضل إيقاعها في الأزمنة والأمكنة المحترمة، التي هي أرجىٰ للقبول، وهي مذكورة في كتب الأدعية المختصّة.

فمن الأزمنة المحترمة: عند الفجر، وليلة الجمعة ويومها، وشهر رجب، وليلة النصف من شعبان، وشهر رمضان وخاصّة ليلة القدر، وعيد الفطر وليلته، وعيد الأضحىٰ، ويوم عرفة، ونحوها من الأيّام المباركة والمحترمة.

ومن الأمكنة المحترمة: المسجد الحرام، ومسجد النبي ﷺ، والروضة الشريفة، وخاصّة اسطوانة التوبة، والعتبات المقدّسة، والمشاهد المشرّفة للنبي وآله ﷺ[١].

آثار التوبة:

تترتّب علىٰ التوبة آثار نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

أوّلاً ـ سقوط الحدّ (العقاب الدنيوي):

في المسألة عدّة حالات:

الأُولىٰ ـ أن يتوب من عليه الحدّ ممّا ارتكبه قبل أن يقرّ أو تقوم عليه البيّنة.

ففي هذه الحالة يسقط عنه الحدّ، باتّفاق الفقهاء كما قيل[١]، وذلك:

ـ للشبهة الدارئة للحدّ، لأنّنا في فرض توبته نشكّ في ثبوت الحدّ عليه، ومع طروء الشبهة يندفع الحدّ، للقاعدة المعروفة: «الحدود تدرأ بالشبهات»[٢].

ـ ولما ورد عن أحدهما عليهما السلام: «رجل سرق أو شرب الخمر أو زنىٰ، فلم يعلم ذلك منه، ولم يؤخذ حتّىٰ تاب وصلح، فقال: إذا صلح وعرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحدّ»[٣].

الثانية ـ أن يتوب بعد قيام البيّنة، فهنا لا يسقط عنه الحدّ عند المشهور[٤]، نعم ذهب بعضهم

---

(١) يلاحظ الوسائل ٧: ٦٧، الباب ٢٥ من أبواب الدعاء، والباب ٣٠، و الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجمعة، والباب ٢٧ من أبواب الصوم المندوب وأبواب أحكام شهر رمضان.

(١) أُنظر: كشف اللثام ١٠: ٤٣٥، والجواهر ٤١: ٣٠٧ ـ ٣٠٨، ولكن للسيّد الخوئي كلام في ذلك، أُنظر مباني تكملة المنهاج ١: ١٨٥، المسألة ١٤٨.

(٢) أُنظر: المصدرين المتقدّمين، والوسائل ٢٨: ٤٧، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٢٨: ٣٦، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٣.

أقول: الرواية مضافاً إلىٰ إرسالها، حيث رواها جميل بن درّاج، عن رجل، عن أحدهما عليهما السلام، في سندها علي بن حديد، وقد ضعّفوه. أُنظر ترجمته في معجم رجال الحديث ١١: ٣٠٢.

(٤) أُنظر: المسالك ١٤: ٣٥٩، وكشف اللثام ١٠: ٤٣٤، والجواهر ٤١: ٤٠٨.

كالمفيد[١] وأبو الصلاح[٢] وابن زهرة[٣] إلىٰ تخيير الإمام (الحاكم) بين إسقاط الحدّ وإجرائه.

الثالثة ـ أن يتوب بعد الإقرار بموجب الحدّ، وفي هذه الحالة يكون الإمام مخيّراً بين العفو وإجراء الحدّ، سواء كان الحدّ رجماً أو غيره، علىٰ المشهور[٤]، وإجماعاً إذا كان رجماً، لأنّ ابن إدريس[٥] خصّ التخيير بالرجم، وادّعىٰ عليه الإجماع.

وهل التخيير مختصّ بالإمام الأصل، أو يعمّ نوّابه أيضاً؟

قال الإصفهاني: «ثمّ الأصحاب قصروا التخيير علىٰ الإمام، فليس لغيره من الحكّام»[٦].

ولكن قال صاحب الجواهر بعد نقل ذلك عنه: «... لكن قد يقوىٰ الإلحاق؛ لظهور الأدلّة في التخيير الحكمي الشامل للإمام عليه السلام ونائبه الذي يقتضي نصبه إيّاه أن يكون له، ماله»[٧].

ولم يتعرّض الأغلب، ومنهم الشهيد الثاني لذلك[٨].

(١) أنظر المقنعة: ٧٧٧.

(٢) أنظر الكافي في الفقه: ٤٠٧.

(٣) أنظر الغنية: ٤٢٤.

(٤) أنظر: المسالك ١٤: ٣٥٠، وكشف اللثام ١٠: ٤٢١، والجواهر ٤١: ٢٩٣.

(٥) أنظر السرائر ٣: ٤٤٤.

(٦) كشف اللثام ١٠: ٤٢١.

(٧) الجواهر ٤١: ٢٩٤.

(٨) أنظر المسالك ١٤: ٣٥٠ ـ ٣٥١.

تنبيـــه (١):

قال الفاضل الإصفهاني: «ثمّ المراد بالحدّ حدود اللّٰه، فإنّ ما كان من حقوق الناس لايسقط إلّا بإسقاط صاحب الحقّ، وسيأتي في حدّ القذف أنّه لا يسقط إلّا بالبيّنة، أو إقرار المقذوف أو عفوه، أو اللعان[١]، وفي حدّ السرقة أنّه لايسقط بالتوبة بعد الإقرار»[٢].

وما ذكره من عدم سقوط حدّ السرقة بالتوبة هو الأشهر بين الفقهاء، وهناك قولان آخران، وهما:

ـ سقوط الحدّ[٣].

ـ وتخيير الإمام بين الحدّ وإسقاطه[٤].

(١) أي لايسقط حدّ القذف عن القاذف إلّا أن يقيم البيّنة علىٰ ما قذف به المقذوف، أو يُقِرّ المقذوف بما قذف به، أو يعفو عن القاذف، أو يتلاعن القاذف والمقذوف، كما في موارد اللعان.

(٢) كشف اللثام ١٠: ٤٢١.

(٣) احتمله الأردبيلي في مجمع الفائدة ١٣: ٢٧٢، كما قلنا هناك، ونسبناه أيضاً إلىٰ العلّامة في المختلف ٩: ٢١٢ ـ ٢١٣، لكن يظهر أنّه اختار القول بالتخيير بين إجراء الحدّ وإسقاطه (والعصمة لأهلها).

(٤) مستندهم فيها مرسلة جميل بن درّاج عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جاء رجل إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسرقة، فقال له: تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة. فقال الأشعث:

←

تقدّم تفصيل الأقوال في عنوان «إقرار / التوبة بعد الإقرار».

بقي شيء لابدّ من أن نشير إليه هنا، وهو: أنّنا ذكرنا السيّد الخوئي من جملة القائلين بالتخيير، وهو كذلك إلّا أنّه ليس من باب التوبة بعد الإقرار، بل من باب ما استفاده من صحيحة ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام، وهي ظاهرة في تخيير الإمام بين إقامة الحدّ وإسقاطه بعد الإقرار من دون أن يكون للتوبة فيها ذكر. والرواية هي، قال عليه السلام: «لا يعفىٰ عن الحدود التي للّٰه دون الإمام، فأمّا ما كان من حقّ الناس في حدٍّ، فلا بأس بأن يعفىٰ عنه دون الإمام»[1].

ثمّ قال: لابدّ من رفع اليد عن إطلاقها بما إذا ثبت الحقّ بالبيّنة، فإنّه لابدّ من إقامته عندئذٍ، ولا يعفىٰ عنه[2].

تنبيـــه (٢):

الظّـاهر جـريان أحكـام الحـدود فـي التعزيرات أيضاً؛ لاشتراكهما في أكثر الأحكام، كما تقدّم بيان ذلك في عنوان «تعزير».

ثانياً ـ سقوط العقاب الأُخروي:

من الآثار المهمّة للتوبة سقوط العقاب الأُخروي، كما جاء التصريح به في الكتاب والسنّة.

قال تعالىٰ: ﴿... إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئاً﴾[1].

وقال أيضاً: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا ٱلسُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

وأغلب الآيات التي ذكرت التوبة جاء بعدها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ أو ﴿ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ ونحوهما من العبارات التي فيها وعدٌ بالمغفرة التي يستتبعها سقوط العقاب. وهذا من الواضحات.

وإنّما الكلام هو هل هذا السقوط علىٰ نحو الاستحقاق، بحيث يقبح علىٰ الحكيم عقلاً أن لا يرفع العقاب بعد التوبة فيعاقب التائب، أو إنّه علىٰ نحو التفضّل، فله أن يعاقب.

فالذي عليه الإماميّة[3] والأشاعرة هو أنّه علىٰ نحو التفضّل، لا الاستحقاق.

← أتعطّل حدّاً من حدود اللّٰه؟ فقال: وما يدريك ماهذا؟! إذا قامت البيّنة، فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل علىٰ نفسه، فذاك إلىٰ الإمام إن شاء عفا، وإن شاء قطع».
الوسائل ٢٨: ٤٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٣.

(١) الوسائل ٢٨: ٤٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ١٧٧ ـ ١٧٨.

---

(١) مريم: ٦٠.

(٢) النحل: ١١٩.

(٣) هذا هو المشهور، بل في السرائر دعوىٰ الإجماع عليه، لكن يظهر من الخواجة نصيرالدين الطوسي الإشكال في كونه تفضّلاً أو استحقاقاً.

←

والذي عليه المعتزلة هو أنّه علىٰ نحو الاستحقاق[1].

ثالثاً ـ ارتفاع الفسق:

إذا تاب الإنسان عن ذنب يوجب فسقاً، ارتفع فسقه ورجعت عدالته؛ بناءً علىٰ تعريفها بترك الكبائر وعدم الإصرار علىٰ الصغائر.

وأمّا بناءً علىٰ تعريفها بالملكة، فلا تعود العدالة بمجرّد التوبة إلّا بعد حصولها[2].

وتترتّب علىٰ ذلك آثار كثيرة من قبيل: قبول الشهادة، وجواز إمامة الجماعة، وكلّ ما يتوقّف علىٰ ثبوت العدالة.

وفي المسألة فروعات كثيرة لامجال للتعرّض لها، وكثير منها مطروح في كتاب الشهادات.

رابعاً ـ سقوط الكفّارة:

إذا عجز من أفطر في صوم شهر رمضان عمداً عن الكفّارة ـ وهي عتق رقبة، أو صوم ستّين يوماً، أو إطعام ستّين مسكيناً ـ أو عن بدلها ـ وهي صوم ثمانية عشر يوماً، أو التصدّق بما يطيق ـ فيجب عليه الاستغفار بدلاً عن الكفّارة الأصليّة وبدلها، كما تقدّم في عنوان «استغفار / الاستغفار الواجب».

هذا وقد ورد: «إنّ الاستغفار توبة وكفّارة لكلّ من لم يجد السبيل إلىٰ شيءٍ من الكفّارة»[1].

خامساً ـ استحقاق الزكاة:

الغارمون ـ وهم المدينون ـ لهم سهم في الزكاة إذا لم يكن غرمهم في معصية، وأمّا إذا كان كذلك فلا يدفع له من هذا السهم.

ولو تاب الغارم، ففي جواز دفع الزكاة له من سهم الغارمين وعدمه وجهان.

نعم يصرف إليه من سهم الفقراء[2].

وأمّا الفقراء، فإن اشترطنا في استحقاقهم للزكاة العدالة، أو ترك خصوص الكبائر، فلايدفع للعاصي منهم إلّا أن يتوب، فما لم يتب لم يدفع له شيء من سهم الفقراء.

← أنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٩١ ـ ٢٩٣، وكتاب الأربعين: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، والبحار ٦: ٤٨، باب التوبة، والكافي في الفقه: ٤٦٢ و٤٦٧ و٤٦٨ و٤٦٩، والسرائر ٢: ٢٥٢، والتذكرة ١: ٣٣٦.

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة الثلاثة الأُول منها.

(٢) أُنظر رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري): ٥ ـ ٧، رسالة العدالة.

(١) الوسائل ٢٢: ٣٦٨، الباب ٦ من أبواب الكفّارات، الحديث ٣.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٢٥١، والشرائع ١: ١٦١، والتذكرة ٥: ٢٥٨، وغيرها.

بل قيل: يصرف إليه من هذا السهم أيضاً بناءً علىٰ عدم اشتراط العدالة في مستحقّ الزكاة، أُنظر الجواهر ١٥: ٣٥٩.

وأمّا إذا لم نشترط ذلك فيهم، فلا يتوقّف استحقاقهم علىٰ توبتهم[1].

وتمام الكلام حول ذلك في عنوان «زكاة».

من تقبل توبته ومن لا تقبل:

المقصود من هذا البحث هو بيان من تقبل توبته بحسب الظاهر وتترتّب عليه آثاره، ومن لا تقبل بحسبه وتترتّب عليه ـ أي عدم القبول ـ آثاره. وليس المقصود منه القبول الواقعي عند اللّٰه تعالىٰ، فإنّ ذلك أمرٌ بين العبد وربّه.

والأصل الأوّلي ـ وهو المستفاد من ظواهر الأدلّة ـ هو قبول التوبة ظاهراً وواقعاً. ولكن وقع البحث في قبول توبة بعض الأشخاص ظاهراً بحيث تترتّب عليه آثار التوبة، نشير إليها إجمالاً فيما يأتي:

١ ـ الزنديق:

اختلف الفقهاء في قبول توبة الزنديق. قال الإصفهاني مازجاً كلامه مع كلام العلّامة في القواعد: «والأقرب قبول توبة الزنديق ـ وهو الذي يستتر بالكفر، ويظهر الإيمان ـ وفاقاً لابن سعيد[2]، لأنّا إنّما كُلّفنا بالظاهر، ولا طريق لنا إلىٰ العلم بالباطن؛ ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله لأُسامة ـ فيما تقدّم من قصّة الأعرابي ـ "هلّا شققت من قلبه"[1]، والتهجّم علىٰ القتل عظيم.

خلافاً للخلاف[2] وظاهر المبسوط[3]، قال: روىٰ أصحابنا: أنّه لا تقبل توبته، وحكىٰ إجماعهم علىٰ هذه الرواية، وأيضاً فإنّ قتله بالزندقة واجب بلا خلاف، وما أظهره من التوبة لم يدلّ دليل علىٰ إسقاطه القتل عنه، وأيضاً فإنّ مذهبه إظهار الإسلام، وإذا طالبته بالتوبة، طالبته بإظهار ما هو مُظهِر له، وكيف يكون إظهار دينه توبة»[4].

واستجود صاحب الجواهر[5] كلام الشيخ، المتقدّم عن الخلاف، بناءً علىٰ ظاهر حال الزنديق، بخلاف ما لو دلّت القرائن علىٰ توبته واقعاً.

٢ ـ المرتد:

إذا كان الارتداد عن فطرة فلا تقبل توبته بحسب الظاهر، بل يُجرىٰ عليه الحدّ وهو القتل، وأمّا ما بينه وبين اللّٰه فالأشهر هو القبول.

---

(١) أُنظر الجواهر ١٥: ٣٨٨ ـ ٣٩٤.

(٢) الموجود في الجامع للشرائع: ٥٦٨: التفصيل بين الزنديق عن فطرة فلا يستتاب بل يقتل، والزنديق عن غير فطرة فيستتاب، فإن لم يتب يقتل.

(١) أُنظر القضيّة في: بحار الانوار ٦٦: ١٣٩ ـ ١٤٠، باب أنّ العمل جزء الإيمان، وتفسير الدرّ المنثور ٢: ٢٠٠.

(٢) أُنظر الخلاف ٥: ٣٥٢.

(٣) أُنظر المبسوط ٧: ٢٨٢.

(٤) كشف اللثام ١٠: ٦٦٨ ـ ٦٦٩.

وانظر: الغنية: ٣٨١، والسرائر ٢: ٧٠٧، والتحرير ٤: ١٨٣.

(٥) أُنظر الجواهر ٤١: ٦٣١ ـ ٦٣٢.

وأمّا إذا كان الارتداد عن ملّة، فتقبل توبته ظاهراً وباطناً.

ولو تكرّر منه الارتداد والتوبة، فقالوا: يقتل في الثالثة أو الرابعة، على الخلاف في المرتكب لموجب الحدّ مكرّراً هل يقتل في الثالثة أو الرابعة؟

واستشكل السيّد الخوئي(١) في أصل الحكم بالنسبة إلى المرتدّ الملّي.

والمرأة المرتدّة بحكم الملّي، وإن كانت عن فطرة.

راجع تفصيل ذلك كلّه في عنوان «ارتداد».

٣ ـ المبتدع:

إذا كانت البدعة موجبة للكفر، فيكون حكمها حكم الارتداد ويترتّب عليها آثاره.

وإن كانت موجبة للفسق، فيترتّب عليها آثاره، التي منها قبول التوبة ظاهراً وباطناً.

لكن تقدّم أنّ من شروط التوبة أن يؤدّي الحقوق، ومنها: إرشاد من ضلّ بسببه وإرجاعه عن ضلالته، وهذا مشكلٌ، ولذلك روي عدم توفيق المبتدع للتوبة.

راجع: «بدعة / توبة المبتدع».

٤ ـ الساحر:

المعروف أنّ عقوبة الساحر هو القتل إذا كان مسلماً، والتعزير إن كان كافراً؛ لخبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّ ساحر المسلمين يقتل، وساحر الكفّار لا يقتل، قيل: يا رسول اللّه، لِمَ لا يقتل ساحر الكفّار؟ فقال: لأنّ الكفر أعظم من السحر، ولأنّ السحر والشرك مقرونان»(١).

وهذا المقدار ممّا لا كلام فيه إجمالاً، وإنّما الكلام في أنّ الساحر لو تاب فهل يحدّ أيضاً، أم لا؟

أمّا الساحر الكافر فلا إشكال في قبول توبته لو أسلم، لأنّ الإسلام يجبّ ما قبله.

وأمّا المسلم، فقد صرّح بعض الفقهاء بقبول توبته. قال الشهيد الثاني في الروضة: «ولو تاب الساحر قبل أن يقام عليه الحدّ سقط عنه؛ لرواية إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام: "إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: من تعلّم شيئاً من السحر، كان آخر عهده بربّه وحدّه القتل إلّا أن يتوب"(٢)»(٣).

ومثله قال السيّد الخوئي(٤).

والرواية كظاهر عبارة الروضة أنّ القبول

---

(١) أنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٢، المسألة ٢٧٢.

(١) الوسائل ٢٨: ٣٦٥، الباب الأوّل من أبواب بقيّة الحدود، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٨: ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب بقيّة الحدود، الحديث ٢.

(٣) الروضة البهيّة ٩: ١٩٦.

(٤) أنظر مباني تكملة المنهاج ١: ٢٦٦ ـ ٢٦٧، المسألة ٢١٦.

يشمل حتّىٰ لو ثبت عند الحاكم كونه ساحراً بالبيّنة، خلافاً لما تقدّم من أنّ موجب الحدّ لو ثبت بالبيّنة عند الحاكم فلا تقبل توبته.

هذا وروي: «أنّ توبة الساحر أنْ يحلّ ولا يعقد»[1].

وعلىٰ أيّ حال أغلب العبارات اقتصرت علىٰ بيان أنّ حكم الساحر هو القتل ولم تتطرّق لمسألة التوبة[2].

هذا ما يرتبط بتوبة الساحر. وأمّا ما يرتبط بسائر أحكامه من قبيل أنّ الحكم مترتّب علىٰ مجرّد التعلّم، أو التعلّم والعمل، أو أنّ التعلّم لدفع السحر جائز أم لا، ونحو ذلك من المباحث فهو موكول إلىٰ عنوان «سحر».

مظانّ البحث:

يبحث عن التوبة في كلّ مورد يبحث فيه عن العدالة كإمامة الجماعة والشهادة ونحوهما.

وفي كتاب الحدود عند الكلام عن سقوط الحدّ مع التوبة وعدمه.

وفي كتب الكلام والأخلاق ونحوهما.

(١) الوسائل ٢٨: ٣٦٥، الباب الأوّل من أبواب بقيّة الحدود، الحديث ٢.

(٢) أُنظر: كشف اللثام ١٠: ٥٤٦، والجواهر ٤١: ٤٤٢، وغيرها.

توبيخ

لغة:

التهديد، والتأنيب، واللّوم، والعَذْل، يقال: وبّختُ فلاناً بسوء فعله توبيخاً، أي لُمته وعَذَلْته وأنّبته[1].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتوبيخ:

يختلف الحكم التكليفي للتوبيخ بحسب الموبِّخ والموبَّخ، والعلّة الموجبة للتوبيخ.

ولذلك فقد يجب التوبيخ أو يحرم، كما سنشير إليه.

أوّلاً ـ التوبيخ الواجب:

قد يجب التوبيخ في التعزير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوهما:

١ ـ التوبيخ في التعزير:

تقدّم عند الكلام عن التعزير: أنّ تشخيص العقوبة التعزيريّة إنّما يكون بيد الحاكم، والمِلاك فيها هو ارتداع المتخلّف عن تخلّفه، ولذلك لو كان

(١) أُنظر: المصباح المنير، ولسان العرب، ومجمع البحرين: «وبخ».

يرتدع عن ذلك بمجرّد التوبيخ والتأنيب، فالواجب الاكتفاء عليه، وعدم التعدّي عنه إلىٰ الأشدّ؛ لحصول الغرض بذلك.

راجع: تعزير.

٢ ـ التوبيخ في التأديب:

إذا وجب في موردٍ مّا التأديبُ، سواء كان تحت عنوان التعزير وكان فاعله الحاكم، أو كان فاعله الأب مثلاً، وكان يحصل ذلك بالتوبيخ، فالواجب الاقتصار عليه وعدم تجاوزه.

راجع: إسراف، تأديب، تعزير.

٣ ـ التوبيخ في الأمر والنهي:

من مراتب الأمر والنهي هو توبيخ فاعل المنكر علىٰ فعله، وتارك المعروف علىٰ تركه، فإذا لم يحصل الانتهاء بالتذكّر اللّساني باللّين، فاللازم الانتقال إلىٰ المرتبة الأشدّ، وهي التوبيخ والتأنيب علىٰ ذلك، وعدم تجاوزه مع تأثيره[1].

راجع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانياً ـ التوبيخ المحرّم:

يحرم التوبيخ إذا لم يكن الموبَّخ والموبِّخ أهلاً للتوبيخ، وله موارد كثيرة، منها:

ما إذا صدر من المؤمن ذنب ـ خاصّة إذا كان متستّراً ـ وليس من قصده الإصرار عليه، فتأنيبه وتوبيخه، مع عدم كونه محلاً للنهي عن المنكر، أو يقصد الفاعل ـ الموبِّخ ـ ذلك فالمستفاد من الروايات حرمة هذا النوع من التوبيخ:

فمن الروايات الواردة في هذا المجال:

ـ ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أذاع فاحشةً، كان كمبتدئها، ومن عيّر مؤمناً بشيءٍ لم يمت حتّىٰ يركبه»[1].

قال المجلسي معلّقاً علىٰ الرواية: «قد يقال: هذا الوعيد إنّما هو في ذوي الهيئات الحسنة، وفيمن لم يعرف بأذيّة ولا فساد في الأرض، وأمّا المولعين بذلك الذين سُتروا غير مرّة فلم يكفّوا، فلا يبعد القول بكشفهم؛ لأنّ الستر عليهم من المعاونة علىٰ المعاصي، وستر من يُندب إلىٰ ستره إنّما هو في معصية مضت، وأمّا معصيةٌ هو متلبّس بها، فلا يبعد القول بوجوب المبادرة إلىٰ إنكارها والمنع منها لمن قدر عليه، فإن لم يقدر رفع إلىٰ والي الأمر، ما لم يؤدِّ إلىٰ مفسدةٍ أشدّ.

وأمّا جَرح الشاهد والراوي والأُمناء علىٰ الأوقاف والصدقات وأموال الأيتام، فيجب الجَرح

---

(١) راجع ماتقدّم في العناوين الثلاثة: كشف اللثام ١٠: ٥٤٤، والرياض ١٣: ٥٤٣، والجواهر ٤١: ٤٤٨، والتنقيح (الطهارة) ٢: ١٥١.

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٥٦، باب التعيير، الحديث ٢، وفي الباب نفسه عدّة روايات بهذا المضمون.

عند الحاجة إليه؛ لأنّه تترتّب عليه أحكام شرعيّة.

ولو رفع إلىٰ الإمام ما يندب الستر فيه، لم يأثم إذا كانت نيّته رفع معصية اللّه تعالىٰ، لا كشف ستره...»(١).

ـ وما رواه أبوحمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ أسرع الخير ثواباً البرّ، وإنّ أسرع الشرّ عقوبة البغي، وكفىٰ بالمرء عيباً أن يبصر من الناس ما يعمىٰ عنه من نفسه، أو يعيّر الناس بما لا يستطيع تركه، أو يؤذي جليسه بما لا يعنيه».

ورواها أبوحمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام أيضاً.

قال المجلسي معلّقاً علىٰ قوله: «أو يعيّر...»(٢):

«إعلم أنّ تعيير الغير من أعظم العيوب، ويوجب ابتلاءه بذلك العيب، كما مرّ في الأخبار، فينبغي أن يرجع إلىٰ نفسه، فإن وجد فيها عيباً اشتغل به وبإصلاحه ورفعه، ولا يترك نفسه ويذمّ غيره، وإن عجز عن إصلاحه، فينبغي أن يعذر غيره، وإن لم يجد في نفسه عيباً فهو من أعظم عيوبه...»(٣).

---

(١) مرآة العقول ١٠: ٤٠٤.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٤٥٩ ـ ٤٦٠، باب من يعيب الناس، الحديث الأوّل، وفي الباب روايات أُخر بهذا المضمون.

(٣) مرآة العقول ١١: ٣٨١.

توثيق

لغـــة:

مصدر وثّق، والثلاثي منه وَثُق، تقول: وثُق الشيءُ وثاقةً: قوي وثبت، فهو وثيق، أي ثابت محكمٌ. وأوثقته: جعلته وثيقاً.

ووثّقته: إذا قلت فيه: إنّه ثقة.

والميثاق: المعاهدة(١).

اصطلاحاً:

استعمل بالمعاني اللغوية المتقدّمة.

فتوثيق الدَّين: تثبيته بالكتابة أو بالشهادة أو بالرهن، ونحو ذلك.

وتوثيق الأسير: شدُّ يديه أو مع رجليه بالحبل أو السلسلة ونحوهما، ومثله توثيق الدابّة.

والميثاق: المعاهدة، وجمعه المواثيق بمعنىٰ العهود.

وتوثيق الرجال: التصريح بكونهم ثقات، ونحو ذلك.

الأحكام:

تترتّب أحكام علىٰ التوثيق بالمعاني المتقدّمة، إلّا أنّ المهمّ والأساسي منها إنّما هو

---

(١) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب: «وثق».

ما يترتّب علىٰ الأوّل والأخير، أي التوثيق بمعنىٰ تثبيت العهود والقضايا والأحكام والدّيون والمستندات، والتوثيق بمعنىٰ توصيف الشخص بكونه ثقة.

أوّلاً ـ التوثيق بمعنىٰ تسجيل المستندات وتثبيتها

وفي ذلك عدّة أبحاث نذكرها علىٰ نحو الاختصار:

الأوّل ـ في بيان الحكم التكليفي للتوثيق والحكمة من تشريعه:

الأصل في التوثيق بالمعنىٰ المتقدّم هو الإباحة، لكنّ الأغلب يكون علىٰ وجه الندب؛ للحكمة الموجودة فيه، وهي المحافظة علىٰ الحقوق وعدم ضياعها.

وقد أُشير إلىٰ ذلك في قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ... * وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ...﴾[1].

والأمر بالكتابة هنا إرشاد إلىٰ حكم عقلي وهو: المحافظة علىٰ الأموال والحقوق، وليس أمراً مولوياً يستفاد منه الوجوب الشرعي مثلاً.

نعم، ربّما يقال بكونه مولوياً، لكنّه دالّ علىٰ الاستحباب.

قال المقداد: «الأمر بكتابة الدَّين لئلّا يذهب مال المسلم بعوارض النسيان، والموت، والجحود، والأمر هنا عند مالك للوجوب، والأصحّ أنّه إمّا للندب أو الإرشاد إلىٰ المصلحة»[1].

وقال الجواد الكاظمي: «والجمهور من العلماء علىٰ استحباب الكتابة؛ لإجماع المسلمين قديماً وحديثاً علىٰ جواز البيع بالأثمان المأخوذة من غير كتابة ولا إشهاد....

ويحتمل أن يكون الأمر للإرشاد إلىٰ المصلحة؛ لما في ذلك من المصالح بالنسبة إلىٰ من له الحقّ، وعليه، والشهود...»[2].

نعم، قد يجب إذا استلزم ضياعَ حقٍّ، أو نَسَبٍ، أو مالٍ خطيرٍ، بنفس الملاك الذي يوجب إبطال الصلاة لحفظه[3].

ومن ذلك ما ذكره الفقهاء من وجوب الوصيّة ـ عند ظهور أمارات الموت ـ بما كان واجباً علىٰ الإنسان فعله، من عبادةٍ، أو دفع دينٍ، أو إعطاء حقٍّ مالي أو غير مالي إذا لم يمكن دفعه فعلاً، إلّا إذا كان موثّقاً بالأسناد المعتبرة[4].

الثاني ـ في بيان طرق التوثيق:

الطرق الثابتة للتوثيق شرعاً ـ سواءٌ كانت

---

(١) البقرة: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(١) كنز العرفان في فقه القرآن ٢: ٤٧.

(٢) مسالك الأفهام إلىٰ آيات الأحكام ٣: ٥٧.

(٣) أُنظر العروة الوثقىٰ ٣: ٣٩ ـ ٤٠ / فصل فيا يسوّغ قطع الصلاة.

(٤) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٣ / أحكام الأموات، المسألة الأُولىٰ، و٥: ٦٥٥ / أحكام الوصيّة، المسألة ٣.

طرقاً عقلائيّة أكّدها الشارع، أو غير متداولة عند العقلاء لكن أسّسها الشارع ـ هي علىٰ النحو التالي:

١ ـ الكتابة:

وهي طريقة عقلائيّة عند جميع الأُمم والطوائف وفي طول التاريخ، فأكثر المعاهدات الدوليّة، والتجاريّة، والشخصيّة في مثل البيع والإجارة والنكاح والطلاق والوصيّة ونحوها إنّما هو التوثيق والتسجيل.

إلّا أنّ الكتابة في حدّ ذاتها قد يحصل فيها التدليس والتزوير، ولذلك تحتاج إلىٰ توثيق زائد علىٰ نفس الكتابة، من قبيل ختمه، أو الإشهاد عليه، أو جعل نسخة منه في المراكز الرسميّة، مثل سندات الأملاك، والإملاك ـ أي الزواج ـ والطلاق ونحوها، ممّا لها مراكز رسميّة معدّة لضبط مستندات هذه الأُمور والمحافظة عليها.

وقد أُشير إلىٰ مسألة الأمن من التزوير في الكتابة في قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوٓا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِي عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا...﴾ إلىٰ أن يقول: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ...﴾[1].

فجمعت الآية في توثيق الدّين بين الكتابة

(١) البقرة: ٢٨٢.

والشهادة ولذلك قال الجواد الكاظمي: «قد يظهر من هذه التأكيدات في أمر الكتابة أنّها معتبرة وحجّة شرعيّة يصحّ التمسّك بها، والمشهور بينهم خلاف ذلك، فلا يصحّ الركون إليها، بل اللازم الوقوف مع ظاهرها، كما ذهب إليه البعض، ولقد بالغ المانعون في ردّها حتىٰ قالوا: إنّه لو عَلم أنّه خطّه لم يجز له الشهادة به، إلّا أن يعلم الواقعة فيشهد؛ لكونه عالماً، لا لكونه خطّه بيده.

ويمكن توجيه المشهور: بأنّ الشهادة يعتبر فيها كونها عن علم، كما ثبت بالأدلّة. وظاهرٌ أنّ الكتابة لا توجبه، ولو أوجبته وجب العمل بها لمكان العلم، وحينئذٍ فيمكن أن تكون الفائدة فيها كونها موجبة لتذكير الشاهد أو صاحب الحقّ، وكفىٰ بهذا فائدة»[1].

وقد بحثوا ذلك في موضوع كتابة قاضٍ إلىٰ قاضٍ[2].

والحقّ: أنّ المدار هو حصول العلم والاطمئنان من الكتابة، فإن حصل ذلك فيكون قابلاً للاعتماد وإلّا فلا، والعلم يحصل بطرقٍ مختلفةٍ كما نوّهنا إليه.

ولذلك قال صاحب الجواهر: «التحقيق: أنّ الكتابة من حيث إنّها كتابة لا دليل علىٰ حجّيتها قطعاً...

(١) مسالك الأفهام ٣: ٦٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٤٠: ٣٠٣.

نعم إذا قامت القرائن الحاليّة وغيرها علىٰ إرادة الكاتب بكتابته مدلول اللفظ المستفاد من رسمها، فالظاهر جواز العمل بها؛ للسيرة المستمرّة في الأعصار والأمصار علىٰ ذلك، بل يمكن دعوىٰ الضرورة علىٰ ذلك، خصوصاً مع ملاحظة عمل العلماء في نسبتهم الخلاف والوفاق ونقلهم الإجماع وغيره في كتبهم المعمول عليها بين العلماء»[١].

٢ ـ الشهادة:

وهي من وسائل التوثيق والإثبات إجمالاً، ويظهر أنّها بخصوصيّاتها ممّا أسّسه الشارع المقدّس، في الآية المتقدّمة، وآيات أُخرىٰ واردة في موارد الحدود، وغيرها.

وهي تختلف من حيث الكيفيّة والمقدار بحسب اختلاف مواردها:

ففي حقوق اللّٰه تعالىٰ ـ وهي موارد الحدود ـ فيثبت غالبها بشاهدين رجلين، وفي خصوص الزنا بأربعة رجال، أو بثلاثة رجال وامرأتين، أو برجلين وأربعة نساء، لكن لا يثبت بالأخير إلّا الجلد، فلا يثبت به الرجم.

وأمّا في حقوق الناس:

ـ فمنها ما لا يثبت إلّا بشاهدين، مثل الطلاق، فإنّه لا يثبت إلّا بشهادة رجلين.

ـ ومنها ما يثبت بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين، أو بشاهد ويمين، مثل الدّيون، وعقود المعاوضات، كالبيع والإجارة، والجنايات الموجبة للدية، ونحو ذلك.

ـ ومنها ما يثبت بشهادة الرجال والنساء منفردين أو منضمّين، مثل الولادة[١].

وتفصيل ذلك في عنوان «شهادة».

٣ ـ الرهن:

وهو وثيقة لدين المرتهِن، ويشترط فيه أن يكون عيناً مملوكةً، يمكن قبضها، ويصحّ بيعها[٢].

وقد أشارت آية سورة البقرة إليه، فشرّعته عند عدم الكاتب والشاهد في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ...﴾[٣].

لكن هذا لا يعني انحصار مشروعيّة الرهن في صورة عدم إمكان التوثيق بالكتابة والإشهاد، بل الرهن في نفسه طريق يجوز اختياره حتىٰ مع إمكان الكتابة والإشهاد.

وهنا أيضاً قد يحتاج الرهن إلىٰ التوثيق بالكتابة أو بالشهادة أو بكليهما ليكون أضبط.

---

(١) الجواهر ٤٠: ٣٠٤.

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ١٥٤ ـ ١٧٠.

(٢) أُنظر شرائع الإسلام ٢: ٧٥ ـ ٧٧.

والمقصود من الرهن هنا هو معناه الاسم المصدري، أي العين المرهونة، لا المعنىٰ المصدري المشتمل علىٰ المعنىٰ الحدثي، وهو جعل شيء رهناً للدّين.

(٣) البقرة: ٢٨٣.

٤ ـ الضمان:

وهو عقدٌ شرّع للتعهّد بمالٍ أو بنفسٍ:

أ ـ ضمان المال:

وهو التعهّد بالمال، كما إذا اشترىٰ شخص بالدّين، فضمنه شخص آخر، بأن تعهّد أن يدفع دينه.

فالمتعهّد ضامن، والمتعهّد له المضمون له، والمتعهّد عنه المضمون عنه.

ومع الضمان ينتقل ما في ذمّة المضمون عنه إلىٰ ذمّة الضامن وتسقط المطالبة عن المضمون عنه[1].

ب ـ ضمان النفس:

وهو المعبّر عنه بالكفالة، ومفاده التعهّد بإحضار نفسٍ عند المطالبة منه. فإذا كفل الغريم، وتعهّد بأن يحضره إذا طالبه غريمه مطلقاً، أو بعد مدّة معيّنة، فيجب عليه إحضار المكفول.

وتترتّب علىٰ ذلك أحكام خاصّة[2].

يراجع تفصيل هذين الضمانين في العنوانين: «ضمان» و «كفالة».

٥ ـ الحبس:

من طرق التوثيق الحبس، وله موارد عديدة، منها:

أ ـ حبس المدين المماطل:

إذا كان المديون قادراً علىٰ أداء دينه غير معسر، لكنّه ماطل في دفع دينه، فللحاكم أن يحبسه حتىٰ يدفع دينه، كما تقدّم في العنوانين: «إعسار» و «تفليس».

ب ـ حبس المبيع:

للبائع حبس المبيع وعدم دفعه للمشتري حتىٰ يدفع المشتري الثمن، وفي ذلك كلام وتفصيل تقدّم في عنوان «تسليم / تسليم المبيع».

ولذلك نماذج كثيرة، منها تأخير دفع الأُجرة حتىٰ يدفع الموجر العين المستأجرة، وكذا الصانع له حبس ما صنعه حتىٰ يُدفع له أُجرة صنعه وما صرفه من المواد في ذلك، ونحو هذه الموارد.

٦ ـ الحَجْر:

ومن طرق توثيق الحقوق الحَجْر، ومن موارده الحَجْر علىٰ المفلَّس، فيمنع عن التصرّف في أمواله ونقلها إلىٰ غيره ببيع وهبة ونحوها؛ حفاظاً علىٰ حقّ الغرماء، ولوصولهم إلىٰ ما يطالبون من ديون وحقوق.

راجع تفصيل ذلك في عنوان «تفليس».

ثانياً ـ التوثيق الرجالي

من الألفاظ الدالّة علىٰ التعديل صريحاً، هو التصريح بوثاقة شخص، كقول المعدِّل: «فلان ثقةٌ».

قال الشهيد الثاني ـ عند بيان ألفاظ التعديل الصريحة ـ: «قول المعدّل: "هو عدلٌ، أو ثقة".

---

(١) أُنظر شرائع الإسلام ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) أُنظر الشرائع ٢: ١١٥ ـ ١١٨.

وهذه اللّفظة[١]، وإن كانت مستعملة في أبواب الفقه أعمّ من العدالة، لكنّها هنا لم تستعمل إلّا بمعنىٰ العدل، بل الأغلب استعمالها خاصّة». ثمّ قال:

«وقد يتّفق في بعض الرواة أن يكرّر في تزكيتهم لفظة "الثقة"[٢]، وهو يدلّ علىٰ زيادة المدح»[٣].

وقال المامقاني: «حيثما تستعمل هذه الكلمة في كتب الرجال مطلقاً من غير تعقيبها بما يكشف عن فساد المذهب[٤]، تكفي في إفادتها التزكية المترتّب عليها التصحيح باصطلاح المتأخّرين؛ لشهادة جمع باستقرار اصطلاحهم علىٰ إرادة العدل الإمامي الضابط من قولهم ثقة...»[٥].

ثمّ ذكر بعض القائلين بذلك، منهم الشيخ بهاء الدّين العاملي، حيث قال ـ بعد أن نقل عن العلّامة: إنّ أهمّ شرط في قبول الرواية إنّما هو ضبط الراوي واستحسنه ـ:

«فإن قلت: فكيف يتمّ لنا الحكم بصحّة الحديث بمجرّد توثيق علماء الرجال رجال سنده، من غير نصٍّ علىٰ ضبطهم؟

قلت: إنّهم يريدون بقولهم: "فلان ثقة" إنّه عدلٌ ضابط، لأنّ لفظ الثقة مشتقّ من الوثوق، ولا وثوق بمن يتساوىٰ سهوه وذُكره، أو يغلب سهوه علىٰ ذُكره، وهذا هو السرّ في عدولهم عن قولهم: "عدلٌ" إلىٰ قولهم: "ثقةٌ"»[١].

ولكن نوقش ذلك من جهة كثرة إطلاق المعدّلين عنوان «الثقة» علىٰ غير الإثني عشرية من الواقفيّة والفطحيّة وغيرهم، فلا دخل إذن لصحّة المذهب في إطلاق عنوان «ثقة» علىٰ شخص[٢].

وعليه، فإذا ثبت في علم الأُصول حجيّة خبر الثقة[٣]، وهو الذي يوثق بكلامه من حيث كونه ضابطاً ولم يكن كاذباً في إخباره، فلا يتوقّف قبول الرواية علىٰ أكثر من أن يكون جميع رواة السند موصوفين بهذا الوصف.

نعم، يقع الكلام في طرق إثبات وثاقة الأشخاص.

---

(١) أي «ثقةٌ».

(٢) أُنظر رجال النجاشي: ١٩٣، ترجمة سماعة بن مهران، برقم ٥١٧.

(٣) الرعاية في علم الدراية: ٢٠٤.

(٤) أظنّ إنّما زاد هذا القيد؛ لكثرة إطلاق كلمة «الثقة» علىٰ غير الإمامي الإثنىٰ عشري، كما سيأتي.

(٥) مقباس الهداية ٢: ١٤٧.

(١) مشرق الشمسين (المطبوع مع الحبل المتين): ٧١.

(٢) أُنظر تفصيل ذلك في كتاب أُصول الحديث وأحكامه (لشيخنا السبحاني): ١٥٧ ـ ١٥٩.

(٣) أُنظر: فرائد الأُصول (للشيخ الأنصاري) ١: ٢٩٦ و٣٠٩، وسائر الكتب الأُصوليّة عند الكلام عن حجيّة خبر الثقة، وسيأتي أيضاً نقل كلام السيّد الخوئي في ذلك عن قريب أيضاً.

ماهي طرق إثبات الوثاقة؟

ذكروا عدّة طرق لمعرفة وثاقة الراوي، وهي، كما ذكرها السيّد الخوئي في مقدّمة كتاب معجم رجال الحديث[1]، كالآتي:

١ ـ نصّ أحد المعصومين علىٰ ذلك:

تثبت وثاقة الشخص بتنصيص أحد المعصومين عليهم السلام علىٰ ذلك، وهذا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في كيفيّة علمنا بذلك، فطرقه، إمّا هي العلم والإحراز الوجداني، أو طريق علمي معتبر، كرواية العدول والثقات ذلك عنهم عليهم السلام.

والمؤثّر في زماننا هو الطريق الثاني، وله نماذج يعثر عليها في الكتب الفقهيّة.

٢ ـ نصّ أحد الأعلام المتقدّمين:

وممّا تثبت به الوثاقة أو الحُسن أن ينصّ علىٰ ذلك أحد الأعلام، كالبرقي، وابن قولويه، والكشّي، والصدوق، والمفيد، والنجاشي، والشيخ الطوسي وأضرابهم. وهذا أيضاً لا إشكال فيه، وذلك من جهة الشهادة وحجيّة خبر الثقة.

قال السيّد الخوئي ـ بعد أن قال ماذكرناه ـ:

«وقد ذكرنا في أبحاثنا الأُصوليّة أنّ حجيّة خبر الثقة لاتختصّ بالأحكام الشرعيّة، وتعمّ الموضوعات الخارجيّة أيضاً، إلّا فيما قام دليل علىٰ اعتبار التعدّد، كما في المرافعات، كما ذكرنا أنّه لايعتبر في حجيّة خبر الثقة العدالة، ولهذا نعتمد علىٰ توثيقات أمثال ابن عقدة، وابن فضال»[1].

ونفي العدالة عن هذين إنّما هو لأجل عدم كونهما من الإثني عشريّة، فإنّ الأوّل زيدي، والثاني واقفي.

٣ ـ نصُّ أحد الأعلام المتأخّرين:

وممّا تثبت به الوثاقة أو الحُسْن أن ينصّ علىٰ ذلك أحد الأعلام المتأخّرين، بشرط أن يكون من أخبر عن وثاقته معاصراً للمخبر، أو قريب العصر منه، أمّا في غير ذلك، كما في توثيقات ابن طاووس والعلّامة وابن داود ومن تأخّر عنهم كالمجلسي لمن كان بعيداً عن عصرهم، فلا عبرة بها، فإنّها مبنيّة علىٰ الحدس والاجتهاد جزماً[2].

٤ ـ دعوىٰ الإجماع من قِبل المتقدّمين:

ومن جملة ما تثبت به الوثاقة أو الحُسْن هو أن يدّعي أحد من الأقدمين الأخيار الإجماع علىٰ وثاقة أحد، فإنّ ذلك وإن كان إجماعاً منقولاً، إلّا أنّه لا يقصر عن توثيق مدّعي الإجماع نفسه منضمّاً إلىٰ دعوىٰ توثيقات أشخاص آخرين.

قال ذلك السيّد الخوئي، ثمّ أضاف: «بل إنّ دعوىٰ الإجماع علىٰ الوثاقة يعتمد عليها حتىٰ إذا كانت الدعوىٰ من المتأخّرين، كما اتّفق ذلك في ابراهيم بن هاشم، فقد ادّعىٰ ابن طاووس الإجماع

---

(١) أُنظر معجم رجال الحديث ١: ٣٩ ـ ٤٦، المقدّمة الثانية.

(١) معجم رجال الحديث ١: ٤١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٢.

علىٰ وثاقته، فإنّ هذه الدعوىٰ تكشف عن توثيق بعض القدماء لا محالة، وهو يكفي في إثبات الوثاقة»[١].

٥ ـ شيخوخة الإجازة[٢]:

اختلفوا في دلالة شيخوخة الإجازة علىٰ الوثاقة، فقد نسب السيّد الخوئي إلىٰ المشهور القول بذلك، حيث قال: «قد اشتهر أنّ مشايخ الإجازة مستغنون عن التوثيق»[٣].

وممّن صرّح بعدم احتياجهم إلىٰ التوثيق الشهيد الثاني، لكن خصّ ذلك بالمشايخ المعروفين من عهد الشيخ الكليني وما بعده، فقال عنهم: «لا يحتاج أحد من هؤلاء المشايخ المشهورين إلىٰ تنصيص علىٰ تزكية، ولا بيّنة علىٰ عدالة، لما اشتهر في كلّ عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم، زيادة علىٰ العدالة.

(١) معجم رجال الحديث ١: ٤٦، ذكر هذه الموارد الأربعة في المقدّمة الثانية.

(٢) قبل اختراع الطباعة واشتهار انتساب الكتب إلىٰ مؤلّفيها، كان اللازم علىٰ من يريد الاعتماد علىٰ كتاب أو أصل روائي، أن ينقل ذلك إمّا عن المؤلّف مباشرة، أو عمّن نقله عنه مباشرة، أو بالواسطة، وهكذا حتىٰ ينتهي إلىٰ من نقله عن المؤلّف مباشرة، كي يحصل الوثوق عن انتسابه إلىٰ مؤلّفه. فهؤلاء الذين ينقلون الكتاب لغيرهم، سواء كان الناقل هو المؤلّف أو غيره، يقال لهم: «شيخ الإجازة». أُنظر مقباس الهداية ٢: ٢٢٢.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٧٢.

وإنّما يتوقّف علىٰ التزكية، غير هؤلاء من الرواة الذين لم يشتهروا بذلك، ككثير ممّن سبق علىٰ هؤلاء، وهم طرق الأحاديث المدوّنة في الكتب غالباً»[١].

وقال الميرداماد ما حاصله: أنّ لمشايخنا الكبار مشايخ يجلّونهم ويوقّرونهم ويترضّون عنهم ويترحّمون عليهم، فالحديث من جهة هؤلاء صحيح معتمد عليه نُصّ عليهم بالتزكية والتوثيق، أم لم يُنصّ.

ثمّ ذكر بعض الأمثلة لذلك من مشايخ الكليني والصدوق والطوسي[٢].

وكذا قال غيرهما[٣].

لكن قال السيّد الخوئي: «والصحيح أنّ شيخوخة الإجازة لا تكشف عن وثاقة الشيخ، كما لا تكشف عن حسنه...

[نعم] لو قلنا: بأنّ رواية الثقة عن شخصٍ كاشفٌ عن وثاقته أو حسنه فهو، وإلّا فلا تثبت وثاقة الشيخ بمجرّد الاستجازة والإجازة. وقد عرفت آنفاً أنّ رواية ثقة عن شخص لاتدلّ لا علىٰ وثاقته، ولا علىٰ حُسنه.

ويؤيّد ما ذكرناه أنّ الحسنَ بن محمّد بن يحيىٰ، والحسين ابن حمدان الحضيني [الخصيبي]

(١) الرعاية في علم الدراية: ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) أُنظر الرواشح السماويّة: ١٠٥، الراشحة ٣٣.

(٣) ذكر بعضهم في مقباس الهداية ٢: ٢١٨ ـ ٢٢٠.

من مشايخ الإجازة ـ علىٰ ما يأتي في ترجمتهما ـ وقد ضعّفهما النجاشي[1]»[2].

٦ ـ وقوع الراوي في سند محكوم بصحّته:

لو لم يرد في حقّ الراوي توثيق ولا جرح، لكنّه وقع في سند روايةٍ حكم أحد الأعلام بصحّتها، فيحكم بوثاقة ذلك الراوي[3].

لكن ناقش السيّد الخوئي ذلك، بأنّ هذا العمل لايكشف عن وثاقة الراوي أو حسنه حتماً، لاحتمال أنّ الذي حكم بصحّة الرواية، كان مبناه أصالة العدالة، فيرىٰ حجيّة كلّ رواية يرويها مؤمن لم يظهر منه فسق، وهذا لا يثمر بالنسبة إلىٰ من يشترط وثاقة الراوي، أو حسنه، في حجيّة خبره[4].

كان ذلك أهمّ الطرق للكشف عن وثاقة الراوي، وما يرد عليها من المناقشة، وهناك طرق أُخرىٰ مدخولة، وليست من قبيل الطرق المتقدّمة، من قبيل:

ـ الوكالة عن الإمام ﷺ.

ـ صحبة الإمام ﷺ.

ـ كثرة الرواية عن الإمام ﷺ.

ـ ترحّم أو ترضّي أحد الأعلام عليه.

ـ أن يكون له أصل أو كتاب.

وقد ذكرها السيّد الخوئي مع ما يرد عليها من المناقشة في كتاب معجم رجال الحديث[1].

التوثيقات العامّة:

قد يصدر توثيق من المعدِّل لجماعةٍ خاصّةٍ، أو لبيتٍ خاصٍّ، أو لما يذكره مؤلّف خاصّ في كتابه، أو نحو ذلك، وهذه تسمّىٰ بالتوثيقات العامّة. وهناك خلاف في حجّيتها؛ لكثرة ما يرد عليها من النقض والتخصيص.

من أمثلة التوثيقات العامّة:

ـ ما ذكره علي بن إبراهيم بن هاشم في مقدّمة تفسيره، وهو قوله: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا، ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض اللّه طاعتهم، وأوجب ولايتهم...»[2].

فقد صرّح بأنّ ما رواه في كتابه إنّما هو من المشايخ والثقاة.

ـ وما ذكره ابن قولويه في مقدّمة كامل

---

(١) أُنظر رجال النجاشي: ٦٤، ترجمة الحسن بن محمّد بن يحيىٰ برقم ١٤٩، والصفحة ٦٧، ترجمة الحسين بن حمدان الخصيبي، برقم ١٥٩.

وله نماذج أُخرىٰ. أُنظر مقباس الهداية ٢: ٢٢٣، الهامش رقم (١).

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٧٧، وانظر الصفحة ٧٣.

(٣) أُنظر: معجم رجال الحديث ١: ٧٤، وكليّات في علم الرجال (للشيخ السبحاني): ٣٠٣.

(٤) أُنظر معجم رجال الحديث ١: ٧٤.

(١) أُنظر معجم رجال الحديث ١: ٧٥ ـ ٧٩. المقدّمة الثانية.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم القمّي ١: ١٦.

الزيارات بقوله: «... وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنىٰ ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم اللّٰه برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ من الرجال...»[١].

ـ وممّن استُظهِر منه توثيق مشايخه، النجاشي، حيث استثنىٰ بعضهم بالإسم وقال: إنّه سمع منهم لكن لم يرو عنهم، لما ورد فيهم عن الأصحاب من الغمز والتضعيف. وهذا يعني أنّه روىٰ ممّن لا مغمز فيه، وهو يعني التوثيق الجماعي والعام لشيوخه[٢].

وهناك توثيقات جماعيّة أُخرىٰ ذكرها النجاشي والشيخ الطوسي[٣].

مظانّ البحث:

أمّا التوثيق بالمعنىٰ الأوّل فيتطرّق إليه في كتب الدَّين، والقضاء والشهادات، والوصيّة، والضمان، والبيع، والحَجْر، ونحوها.

وأمّا التوثيق بالمعنىٰ الثاني، فيأتي في كتب علم الدراية والرجال.

---

(١) كامل الزيارات: ٤.

(٢) أُنظر: رجال النجاشي: ٨٥، ترجمة أحمد بن محمّد بن عبيداللّٰه برقم ٢٠٧، والصفحة: ٣٩٦، ترجمة محمّد بن عبداللّٰه بن محمّد بن عبيداللّٰه بن البهلول، برقم ١٠٥٩.

(٣) أُنظر تفصيل ذلك في معجم رجال الحديث ١: ٤٩ ـ ٥٣.

توجيه وتوجّه

لغــــة:

تفعيل وتفعّل من الوجه، وهو مستقبل كلّ شيءٍ، يقال: واجهته إذا استقبلتَ وجهه بوجهك، ووجّهته إلىٰ القبلة فتوجّه إليها[١].

اصطلاحاً:

استعمل في المعنىٰ اللغوي نفسه، ولكن تارةً أُريد منه الاستقبال المادّي، وأُخرىٰ الاستقبال المعنوي.

فالأوّل، مثل التوجّه إلىٰ الكعبة أو جهتها، بمعنىٰ استقبالها.

والثاني، مثل التوجّه إلىٰ اللّٰه تعالىٰ بالقلب.

هذا بالنسبة إلىٰ التوجّه، وكذا التوجيه، فتارةً يراد منه التوجيه الحسّي المادّي، وأُخرىٰ المعنوي.

فالأوّل، مثل توجيه المحتضَر نحو القبلة.

والثاني، مثل توجيه الخطاب ـ أي خطاب التكليف ـ نحو المكلّف.

الأحكام:

تترتّب علىٰ التوجيه والتوجّه أحكام كثيرة تقدّم بعضها في مواردها الخاصّة، وستأتي موارد أُخرىٰ في المستقبل. وعناوين الأبحاث تكون

---

(١) أُنظر المصباح المنير: «وجه».

كالآتي:

ـ تـوجيه المحتضر نحو القبلة. راجع: «احتضار».

ـ توجيه الميّت نحو القبلة عند الاغتسال والدفن. راجع: «استقبال»، «تجهيز»، «تغسيل»، «دفن».

ـ دعاء التوجّه قبل تكبيرة الإحرام، راجع: «استقبال» و«تكبير».

ـ التوجّه نحو القبلة. راجع: «استقبال».

ـ التوجّه نحو اليمين واليسار. راجع: «استقبال» و«التفات».

ـ توجّه التكليف نحو الجميع. راجع: «تكليف».

ـ إمكان توجّه التكليف نحو المميّز غير البالغ، وعدمه. راجع: «تكليف».

ـ إمكان توجّه التكليف إلىٰ الكافر. راجع: «ارتداد» و«تكليف».

ـ عدم توجّه التكليف إلىٰ الجاهل والغافل والناسي. راجع: «تكليف».

ـ استحباب الدعاء والغسل عند التوجّه الىٰ السفر، خاصّة سفر الحجّ وزيارة الإمام الحسين عليه السلام. راجع: «حج» و «زيارة».

ـ استحباب الدعاء عند التوجّه إلىٰ منىٰ. راجع: «منىٰ».

ـ توجيه اليمين نحو المنكر، أو المدّعي أحياناً. راجع: «يمين».

وهكذا في سائر الموارد.

توحيد

هو القول بوحدانية اللّٰه جلّ جلاله، وعدم الإشراك به.

وقد تقدّم الكلام عن الإشراك في عنوان «إشراك».

توديع

راجع: تشييع.

توراة

وهو الكتاب المنزّل والموحىٰ من قبل اللّٰه تعالىٰ علىٰ نبيّ اللّٰه موسىٰ (علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام).

الأحكام:

التوراة الأصليّة المنزّلة من قبل اللّٰه تعالىٰ من المحترمات؛ لأنّها من كلامه، فلا يجوز هتكها ولا سبّها أو لعنها، ونحو ذلك ممّا يشينها أويهينها.

أمّا التوراة الموجودة بين أيدي اليهود فعلاً، فليست هي التوراة الأصليّة، فلا تجري عليها أحكامها.

لكن لايجوز هتكها إذا استلزم إثارة الفتنة ومقابلتهم بالمثل بالنسبة إلىٰ القرآن الكريم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَاتَسُبُّوا ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا ٱللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1].

وعلىٰ أيّة حال هناك أحكام تترتّب علىٰ التوراة والإنجيل الموجودين، تقدّم بعضها في عنوان: «إنجيل». وفيما يلي نشير إلىٰ عناوين بعض الأحكام الباقية ونحيل التفصيل إلىٰ مواطنها الأصليّة:

ـ عدم جواز استنساخه ـ أي طبعه ـ ونشره وحفظه وتعليمه.

ـ عدم جواز بيعه وشرائه إلّا لأجل الردّ أو البحث العلمي.

ـ عدم جواز الوصيّة به، والوقف عليه[2].

تورّك

لغـــة:

مصدر تورَّك، والوَرِك أو الوِرْك ما فوق

(١) الأنعام: ١٠٨.

(٢) أُنظر هذه الأحكام وما شابهها في: المبسوط ٢: ٦٣، و٣: ٢٩٥، و٤: ٢٧٥، والشرائع ١: ٣٣٥، و٢: ٢١٤ و٢٤٤، والمنتهىٰ ٢: ١٥٦ و٢٢٢، و١٥: ٣٨٣، وجامع المقاصد ٣: ٤١٣ و٤٨٢، و٤: ٢٦، و٩: ٤٦، والمسالك ٥: ٣٣٥، و٦: ١٣٤، والجواهر ٢١: ١٥٠ و٣٢٠، و٢٨: ٣٤ و٢٦٤.

الفخِذ، كالكَتِف فوق العضُد، والجمع: أوراك[1].

والتورّك حالةٌ ذكر اللغويون لها معنيين، وهما:

ـ وضع اليد أو اليدين علىٰ الوَرِك حين القيام تضجّراً.

ـ والاعتماد علىٰ أحد وَرِكيه حين الجلوس.

قال ابن الأثير: «قال الأزهري: التورّك في الصلاة ضربان: سنّة ومكروه، أمّا السنّة فأن ينحّيَ رجليه في التشهّد الأخير، ويلصق مقعده بالأرض، وهو من وضع الوَرِك عليها، والورِك: مافوق الفخذ، وهي مؤنّثة.

وأمّا المكروه، فأن يضع يديه علىٰ وركيه في الصلاة وهو قائم، وقد نُهي عنه»[2].

والأخير يسمّىٰ بـ«التخصّر» أيضاً، لأنّه وضعٌ لليدين علىٰ الخاصرتين.

راجع عنوان: «تخصّر».

اصطلاحاً:

استعمل الفقهاء التورّك في المعنيين المتقدّمين، وهما:

ـ وضع اليدين علىٰ الوَرِكين وهما الخاصرتان، عند القيام، ويسمّىٰ عندهم بالتخصّر

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب، والقاموس المحيط: «ورك».

(٢) النهاية (لابن الأثير): «ورك».

أيضاً، وقد مضىٰ الكلام فيه تحت هذا العنوان موضوعاً وحكماً، في عنوان «تخصّر».

ـ الجلوس علىٰ الورك في التشهّد أو بعد الثانية قبل القيام ـ المسمّاة بجلسة الاستراحة ـ أو بين السجدتين.

والكلام يكون في المعنىٰ الثاني فقط؛ لأنّ الأوّل قد تقدّم الكلام عنه.

الأحكام:

الكلام عن التورّك في جلوس التشهّد:

قبل بيان حكم هذا التورّك، نرىٰ من اللازم بيان كيفيّته، فنقول:

المتيقّن في تفسيره ـ في الروايات وكلمات الفقهاء ـ أنّ المراد به هو: الجلوس علىٰ الورك الأيسر[1].

ولكن هناك بعض التفاصيل في الروايات وكلمات الأصحاب.

ففي صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «... وإذا قعدت في تشهّدك فألصِق ركبتيك بالأرض، وفرّج بينهما شيئاً، وليكن ظاهر قدمك اليسرىٰ علىٰ الأرض، وظاهر قدمك اليمنىٰ علىٰ باطن قدمك اليسرىٰ، وأليتاك علىٰ الأرض، وأطراف إبهامك اليمنىٰ علىٰ الأرض...»[2].

(١) أُنظر: التذكرة ٣: ١٩٧، والمستند ٥: ٢٩٧.

(٢) الوسائل ٥: ٤٦١ ـ ٤٦٢، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٣.

وفي صحيحة حمّاد ـ وفيها تعليم الإمام الصادق عليه السلام كيفيّة الصلاة له ـ: «... ثمّ رفع رأسه من السجود، فلمّا استوىٰ جالساً قال: اللّٰه أكبر، ثمّ قعد علىٰ جانبه الأيسر، ووضع ظاهر قدمه اليمنىٰ علىٰ باطن قدمه اليسرىٰ...»[1].

وقال الشيخ الطوسي: «... وصفته أن يخرج رجليه من تحته، ويقعد علىٰ مقعدته، ويضع رجله اليسرىٰ علىٰ الأرض، ويضع ظاهر قدمه اليمنىٰ علىٰ بطن قدمه اليسرىٰ»[2].

قال صاحب الجواهر بعد أن نقل ما في صحيح زرارة: «قيل: وهو الذي فسّره الشيخ وسائر من تأخّر عنه[3]، إلّا من ستعرف»[4].

ثمّ ذكر بعض التفاسير الأُخرىٰ[5] التي لم

(١) المصدر المتقدّم: ٤٦٠، الحديث الأوّل.

(٢) الخلاف ١: ٣٦٣، المسألة ١٢٠، وانظر المبسوط ١: ١٠٠ و١١٥.

(٣) أُنظر مثلاً: المعتبر: ١٨٥، والمنتهىٰ ٥: ١٩٠ ـ ١٩٥، والتذكرة ٣: ١٩٧، والذكرىٰ ٣: ٣٩٨ ـ ٣٩٩، وجامع المقاصد ٢: ٣٠٦، وروض الجنان ٢: ٧٣٤، ومجمع الفائدة ٢: ٣٠٩، والمدارك ٣: ٣٠٧، والكفاية ١: ٩٧، وكشف اللثام ٤: ١٠٢، والحدائق ٨: ٣٠٥ ـ ٣٠٦، وهكذا... .

(٤) الجواهر ١٠: ١٧٩.

(٥) في المقنعة: ١٠٦ و١٠٧: «فيجلس... متمكّناً علىٰ إليتيه جميعاً، خافضاً فخذه اليسرىٰ، ناصباً فخذه اليمنىٰ، ولا يجلس علىٰ قدميه».

تكن بعيدة عن تفسير الشيخ الطوسي، وقال: إنّه لو كان في بعضها زيادات، فليست دالّة علىٰ اختلاف الحقيقة، بل هي مستحبّات أُخرىٰ، إذ حقيقة التورّك هي الجلوس علىٰ الورك. نعم الفرد الكامل من الجلوس هو التورّك مع الزيادات المذكورة[1].

الآن وقد تبيّن معنىٰ التورّك نرجع إلىٰ الكلام عن حكمه، فنقول:

لا إشكال في استحباب التورّك في التشهّدين: الأوّل والثاني، والتسليم في الأخير ـ علىٰ ما صُرّح به في بعض الكلمات ـ للروايات المتعدّدة ومنها صحيحة زرارة وصحيحة حمّاد، المتقدّمتين[1]، وللإجماعات المنقولة علىٰ ذلك.

فممّن ادّعىٰ عليه الإجماع الشيخ الطوسي في الخلاف[2].

وقال العلّامة في المنتهىٰ: «ويستحبّ التورّك في التشهّدين، وعليه فتوىٰ علمائنا»[3].

وأمّا التورّك بين السجدتين، فالمعروف استحبابه أيضاً، بل ادّعي عليه الإجماع.

قال العلّامة في التذكرة: «يستحبّ في الجلوس بين السجدتين عند علمائنا أجمع...»[4] ثمّ ذكر معناه الذي جاء في صحيحة زرارة.

وقال النراقي عند ذكر مستحبّات السجود: «العشرون: أن يجلس بين السجدتين وفي جلسة الاستراحة متورّكاً، أي قاعداً علىٰ فخذه الأيسر؛ بالإجماع...»[5].

مضافاً إلىٰ إطلاق الروايات[6] الذاكرة

← ومثله قال السيّد المرتضىٰ في الجمل. أُنظر: رسائل المرتضىٰ ٣: ٣٢، وسلّار في المراسم: ٧١.

وقال ابن إدريس في السرائر ١: ٢٢٧: «... ويجلس متمكّناً علىٰ الأرض مفترشاً فخذه اليسرىٰ، مماسّاً بوركه الأيسر مع ظاهر فخذه اليسرىٰ الأرض، رافعاً فخذه اليمنىٰ عنها، جاعلاً بطن ساقه الأيمن علىٰ بطن رجله اليسرىٰ مبسوطةً علىٰ الأرض، وباطن فخذه اليمنىٰ علىٰ عرقوبه الأيسر، وينصب طرف إبهام رجله اليمنىٰ علىٰ الأرض ويستقبل بركبتيه معاً القبلة».

وقال ابن حمزة في الوسيلة: ٩٥: «والجلوس علىٰ الفخذ الأيسر، ووضع ظاهر القدم اليمنىٰ علىٰ باطن اليسرىٰ بين السجدتين».

وقال ابن زهرة في الغنية: ٨٥: «وأن يجلس في حال التشهّد متورّكاً علىٰ وركه الأيسر، مع ضمّ فخذيه، ووضع ظاهر قدمه اليمنىٰ علىٰ باطن قدمه اليسرىٰ».

هذا وسيأتي تفسير ابن الجنيد للتورّك عند نقل كلامه في الصفحة ٤٩٣ والإشارة إلىٰ مماثلة كلام السيّد المرتضىٰ له.

(١) أُنظر الجواهر ١٠: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١) تقدّمتا في الصفحة ٤٩٠.

(٢) الخلاف ١: ٣٦٣، المسألة ١٢٠.

(٣) المنتهىٰ ٥: ١٩٠.

(٤) التذكرة ٣: ١٩٧.

(٥) مستند الشيعة ٥: ٢٩٧.

(٦) أُنظر: الوسائل ٦: ٣٤٦، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٤، ومستدرك الوسائل ٤: ٨٧، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٧.

للتورّك عند الجلوس في الصلاة، وما ورد في صحيحة حمّاد: من فعل الإمام عليه السلام التورّك بين السجدتين، كما تقدّم[١].

هذا ولكن قال الشيخ في الخلاف: «وأمّا في الجلسة بين السجدتين، وفي جلسة الاستراحة، فإن جلس علىٰ ما وصفناه كان أفضل، وإن جلس علىٰ غير ذلك الوصف حسب ما يسهل عليه كان أيضاً جائزاً»[٢].

وقال السيّد الخوئي معلّقاً علىٰ كلام السيّد اليزدي في كيفيّة الجلوس في الصلاة: «... وأمّا بين السجدتين وحال التشهّد، فيستحبّ أن يتورّك»:

«وأمّا ما ذكره من استحباب التورّك حال التشهّد وما بين السجدتين فلم يرد به نصّ بلفظه[٣]، نعم ورد مضمونه في صحيحة زرارة، قال: ... .

لكنّه كما ترىٰ مختصّ بحال التشهّد، فلا دليل علىٰ التعدّي إلىٰ ما بين السجدتين، فالأظهر فيه، وكذا في جلسة الاستراحة التربّع؛ عملاً بإطلاق الحسنة المتقدّمة»[٤].

وقد تقدّم الكلام عن التربّع وكيفيّته في عنوان «تربّع».

وسبقه بذلك ـ أي القول بعدم ورود لفظة التورّك في النصوص ـ صاحب الجواهر حيث قال: «لم أعثر علىٰ هذه اللفظة في نصوصنا»[١].

وسبقهما ابن فهد الحلي حيث قال: «أمّا التورّك حال التشهّد، فإنّ الروايات خالية من ذكره، ولكنّ الشيخ ذكره في المبسوط وتبعه المتأخّرون»[٢].

وأمّا التورّك في جلسة الاستراحة، وهي الواقعة بعد رفع الرأس من السجدة الثانية، فحكمها حكم الجلسة بين السجدتين علىٰ نحو العموم.

قال صاحب الجواهر: «وربّما يستفاد من إطلاق المتن[٣] استحبابه أيضاً في جلسة الاستراحة، بل صرّح به في الحدائق[٤]، بل ظاهره فيها أنّه مفروغ منه، وأنّه كغيره ممّا يستحب فيه التورّك، كما أنّ ظاهر غيره[٥] استحباب التورّك في سائر جلوس الصلاة من غير فرق بين جلوس التشهّد وغيره، وأنّه علىٰ هيئة واحدة، ولعلّه لذا استدلّ بعضهم بصحيح التشهّد[٦] علىٰ المقام في أصل التورّك وكيفيّته... .

---

(١) تقدّمت في الصفحة ٤٩٠.

(٢) الخلاف ١: ٣٦٣، المسألة ١٢٠.

(٣) أي لم يرد في نصوصنا لفظ «التورّك» ونحوه.

(٤) مستند العروة الوثقىٰ (الصلاة) ٣: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

---

(١) الجواهر ١٠: ١٨٠.

(٢) المهذّب البارع ١: ٣٦١.

(٣) أي عبارة الشرائع وهي: «ويقعد متورّكاً» قالها بالنسبة إلىٰ الجلسة بين السجدتين.

(٤) أنظر الحدائق ٨: ٣٠٥.

(٥) أي غير صاحب الحدائق.

(٦) والمراد بها صحيحة زرارة المتقدّمة في الصفحة ٤٩٠.

فيتعيّن التورّك حينئذٍ في جميع الجلوس...»[١].

هذا ولابن الجنيد تفصيل بين الجلوس بين السجدتين، والجلوس في التشهّد، ذكره الشهيد الأوّل في الذكرىٰ، فقال:

«وقال ابن الجنيد ـ في الجلوس بين السجدتين ـ: يضع أليبه علىٰ بطن قدميه، ولا يقعد علىٰ مقدّم رجليه وأصابعهما، ولا يقعي إقعاء الكلب.

وقال ـ في تورّك التشهّد ـ: يلزق أليبه جميعاً ووركه الأيسر وظاهر فخده الأيسر بالأرض، فلا يجزئه غير ذلك ولو كان في طين. ويجعل بطن ساقه الأيمن علىٰ رجله اليسرىٰ، وباطن فخذه الأيمن علىٰ عرقوبه الأيسر، ويلزق حرف إبهام رجله اليمنىٰ ممّا يلي حرفها الأيسر بالأرض، وباقي أصابعها عالياً عليها، (ولا يستقبل)[٢] بركبتيه جميعاً القبلة».

ثمّ قال ـ أي الشهيد ـ: «ويقرب منه قول المرتضىٰ[٣]»[٤].

أي في تفسير التورّك لا في تفصيل الحكم.

---

(١) الجواهر ١٠: ١٨١.

(٢) في بعض المنقولات عن الذكرىٰ «يستقبل»، راجع هامش الذكرىٰ.

(٣) نقله عنه المحقّق في المعتبر: ١٨٥.

(٤) الذكرىٰ ٣: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

تورية

لغـــة:

من وَرَّيتُ الشيءَ وواريتُه: أخفيته، وورّيتُ الخبر تورية: أن تُطلق لفظاً ظاهراً في معنىً، تريد به معنىً آخر يتناوله ذلك اللّفظ، لكنّه خلاف ظاهره.

وكأنّ ورّيته وواريته مأخوذ من الوراء ـ كما قال الجوهري ـ، فهذا هو الأصل، نعم يتضمّن الإخفاء، ومن مصاديقه إخفاء المعنىٰ القريب للّفظ، وإظهار المعنىٰ البعيد[١].

اصطلاحاً:

بناءً علىٰ ما تقدّم عرّف الفقهاء التورية:

ـ ففي المقنعة: «أن يضمر خلاف ما يظهر»[٢].

ـ وفي السرائر: «أن يبطن بخلاف ما يظهر»[٣].

ـ وفي نهاية المرام: «إرادة شيءٍ وإظهار غيره، وذلك حيث يكون للفظ معنيان: قريب وبعيد، فيطلقه ويريد به البعيد»[٤].

وفي المكاسب للشيخ الأنصاري: «أن يريد بلفظ معنىً مطابقاً للواقع، وقصَدَ من إلقائه أن يفهم

---

(١) أنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب: «ورىٰ».

(٢) المقنعة: ٥٥٧.

(٣) السرائر ٣: ٤٤.

(٤) نهاية المرام ٢: ٣٤١.

المخاطب منه خلاف ذلك، ممّا هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب ـ أو المخاطب الخاصّ ـ كما لو قلت في مقام إنكار ما قلته في حقّ أحد: علم اللّٰه ما قلته، وأردت بكلمة "ما" الموصولة، وفهم المخاطب النافية، وكما لو استأذن رجل بالباب، فقال الخادم له: ماهو هاهنا، وأشار إلىٰ موضع خالٍ من البيت...»[1].

هل التورية داخلة في الكذب أم لا؟

هناك بحث لدىٰ المتعرّضين لهذا الموضوع، وهو: أنّ التورية داخلة في حقيقة الكذب أم لا؟

ولعلّ منشأ ذلك ـ كما قيل ـ هو: أنّ ملاك اتّصاف الكلام بالصدق والكذب ماهو؟

وملاك اتّصاف المتكلّم بكونه صادقاً أو كاذباً ماهو؟

أمّا ملاك اتّصاف الكلام بالصدق أو الكذب، فهو يدور مدار مطابقة الظهور للواقع، وعدم مطابقته له، سواء كان الكلام مستعملاً في معناه الحقيقي أو المجازي.

فإذا قال: رأيت البحر وسلّمت عليه، وأراد به العالم، فإن كان واقعاً قد رأىٰ العالم وسلّم عليه، فيكون الكلام صدقاً، وإلّا فيكون كذباً.

وأمّا ملاك اتّصاف المتكلّم بكونه صادقاً أو كاذباً، فهل هو نفس الملاك المتقدّم، أو له ملاكٌ آخر، وهو مطابقة ما أراده من الكلام للواقع، وإن كان ظاهر الكلام لا يساعد عليه؟

فعلىٰ الأوّل يكون المورّي كاذباً؛ لعدم مطابقة ظاهر كلامه مع الواقع.

وعلىٰ الثاني يكون صادقاً؛ لأنّ مراده من الكلام كان مطابقاً للواقع[1].

فاذا قال: «اللّٰه يعلم ما فعلته» وأراد بـ«ما» الموصولة فظاهر الكلام لمّا كان إرادة «ما» النافية، فيكون الكلام كذباً؛ لأنّ اللّٰه يعلم أنّه فعله.

وإن أراد بها النافية يكون الكلام كذباً أيضاً؛ لأنّ اللّٰه يعلم أنّه قاله.

هذا بالنسبة إلىٰ نفس الكلام، أمّا المتكلّم: فإن أراد بـ«ما» الموصولة، فيكون المتكلّم صادقاً في كلامه؛ لأنّ اللّٰه تعالىٰ يعلم ما قاله، فيكون قوله مطابقاً للواقع بحسب مراده.

وإن أراد بها النافية فيكون كاذباً؛ لأنّ اللّٰه تعالىٰ يعلم بأنّه قد قاله.

وبناءً علىٰ هذا التفصيل يمكن توجيه ذهاب بعض الفقهاء إلىٰ كون التورية داخلة في الكذب، وذهاب بعض آخر منهم إلىٰ عدم كونها داخلة فيه.

وفيما يلي نشير إلىٰ جملة من القائلين بكلٍّ من القولين:

---

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢: ١٧.

(١) أنظر المواهب في تحرير أحكام المكاسب (للشيخ السبحاني): ٥٨٤ ـ ٥٨٧.

أوّلاً ـ القائلون بأنّ التورية كذب:

١ ـ يظهر ذلك من صاحب الرياض، حيث قال بالنسبة إلىٰ الحلف كاذباً لتخليص المؤمن ـ بعد الاستدلال علىٰ جوازه أو وجوبه أحياناً، بالنصوص ونقل لزوم التورية في ذلك عن الأصحاب ـ:

«والتورية وإن لم تخرجها عن الكذب، إلّا أنّها قريبة من الصدق، ولذا تنفع المحقّ دون المبطل»[1].

٢ ـ ويظهر هذا القول من المحقّق القمّي في القوانين أيضاً، حيث قال: «المعتبر في الاتّصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهراً، لا ما هو المراد منه، فلو قال: رأيت حماراً، وأراد منه البليد من دون نصب قرينة، فهو يتّصف بالكذب، وإن لم يكن المراد مخالفاً للواقع...»[2].

فالملحوظ هنا هو ملاحظة النسبة الخبرية، ولمّا لم تكن مطابقة للواقع في التورية فتكون كذباً، من دون لحاظ مراد المتكلّم.

٣ ـ وممّن نُقل عنه ذلك بعض الأعلام ـ والظاهر أنّه المحقّق الرشتي ـ حيث قال ما حاصله: أنّ فرض نسبة خبريّة في النفس تخالف النسبة الخبرية الموجودة في الكلام هو بنفسه الكلام النفسي الذي يقول به الأشاعرة ونحن ننكره، فعند الإخبار بأنّ زيداً ليس بقائم، يتبادر إلىٰ الذهن نسبة عدم القيام لزيد مطلقاً، فهذه إمّا موجودة فالقضية صادقة، وإمّا غير موجودة فالقضية كاذبة، وفرض نسبة أُخرىٰ في النفس بأنّ زيداً ليس بقائم هنا لا يجدي شيئاً ولازمه ثبوت الكلام النفسي[1].

٤ ـ المحقّق النائيني، حيث قال: «وعلىٰ أي حالٍ لايخرج الكلام عن الكذب بالتورية؛ لأنّه عبارة عن مخالفة ماهو ظاهر اللّفظ مع ما هو الواقع خارجاً، سواء كان اللافظ مريداً للظاهر أم لا، قاصداً لاستعمال اللّفظ في المعنىٰ أم لا»[2].

فإنّ هؤلاء جعلوا المعيار تطابق النسبة الخبرية مع الواقع وعدمه، فمع التطابق يكون الخبر صادقاً، ومع عدمه يكون كاذباً من دون لحاظ إرادة المتكلّم.

ثانياً ـ القائلون بأنّ التورية ليست بكذب:

وهؤلاء يشكّلون الأغلبيّة من المتعرّضين للمسألة:

ـ فمثلاً قال ابن إدريس ـ عند الكلام عن

---

(١) الرياض ١١: ٤٧٢.

(٢) نقله عنه الشيخ الأنصاري في المكاسب ٢: ١٨، تحت عنوان ذكر بعض الأفاضل، وانظر القوانين ١: ٤١٩.

(١) نقله عنه المحقّق الإصفهاني في حاشيته علىٰ المكاسب ٢: ٤٥، تحت عنوان: وعن بعض الأعلام... وانظر بدايع الأفكار: ٢٦٢، الثمرة الثانية من ثمرات بحث الطلب والإرادة.

(٢) منية الطالب ١: ٣٨٩.

جواز الحلف علىٰ إنكار الدَّين إذا لم يقدر علىٰ دفعه فعلاً، وخاف من الحبس لكن يورّي في يمينه ـ:

«ومعنىٰ التورية أنّه يبطن بخلاف ما يُظهر إذا حلف، بأن يقول: "واللّه مالك عندي شيء"، ويبطن في ضميره: "تستحقّ المطالبة به الآن"، وهو صادق في ذلك؛ لأنّه ليس له المطالبة به الآن؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[١]»[٢].

فنرىٰ أنّه وصف المتكلّم ـ المورّي ـ بكونه صادقاً.

ـ وقال المحقّق الحلّي في المسألة نفسها وماشابهها: «جاز [أي الحلف] بشرط أن يورّي ما يخرجه عن الكذب»[٣].

ـ ومثله قال العلّامة في القواعد وغيرها[٤].

ولكن اعترضه المحقّق الثاني في جامع المقاصد: بأنّ ذلك «يقتضي ثبوت الكذب مع التورية، ومعلوم أنّه لا كذب معها»[٥].

وكلامه صريح في أنّ التورية ليست كذباً.

ـ وقال الشيخ الأنصاري في توجيه كلامه: «ووجه ذلك: أنّ الخبر باعتبار معناه ـ وهو المستعمل فيه كلامه ـ ليس مخالفاً للواقع، وإنّما فهم المخاطب من كلامه أمراً مخالفاً للواقع لم يقصده المتكلّم من اللّفظ»[١].

ثمّ نقل كلام المحقّق القمّي المتقدّم، ثمّ قال في جوابه ماحاصله: أنّ الاتّصاف بالصدق أو الكذب يدور مدار مراد المتكلّم.

ـ وقال الآشتياني في مقام جواز الكذب حالة الإكراه: «ثمّ إنّه قد حكي عن بعضٍ عدم وجوب اعتبار التورية في المقام، من حيث كونها كذباً أيضاً، فلا ينفع التفصّي بها أيضاً. ولكنّه لايخفىٰ فساده؛ للمنع من كون التورية كذباً، لأنّ الكذب هو مخالفة ما أراده المخبر من الخبر للواقع، لا مخالفة ما يظهر من ظاهر اللّفظ له ولو لم يكن مراداً من اللّفظ أصلاً»[٢].

فهنا جُعل المعيار للصدق والكذب، مراد المتكلّم أيضاً.

ـ وقال السيّد الخوئي: «لا شبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعاً؛ فإنّها في اللغة بمعنىٰ الستر، فكأنّ المتكلّم وارىٰ مراده عن المخاطب بإظهار غيره، وخُيّل إليه أنّه أراد ظاهر كلامه، وقد عرفت آنفاً أنّ الكذب هو مخالفة الدّعاوي

---

(١) البقرة: ٢٨٠.
(٢) السرائر ٣: ٤٤.
(٣) شرائع الإسلام ٣: ٣٢.
(٤) أُنظر: القواعد ٢: ١٨٨، و١٠٢، و٣: ٢٧٠، والتحرير ٢: ٥٢٩، وغيرها.
(٥) جامع المقاصد ٦: ٣٨.

(١) المكاسب ٢: ١٨.
(٢) كتاب القضاء (للآشتياني): ٢٢٥.

النفسانية للواقع، لا مخالفة ظاهر الكلام له»[١].

فهنا أيضاً جُعل المدار في تحقّق الصدق والكذب مطابقة مراد المتكلّم للواقع وعدمها.

ـ وقال الإمام الخميني: «... لا يبقىٰ إشكال في عدم كون التورية كذباً، ضرورة أنّ المورّي استعمل الجمل في المعاني الموافقة للواقع ولو علىٰ خلاف قانون الوضع والمحاورات، كاستعمال اللفظ المشترك في غير المعنىٰ المسؤول عنه مثلاً...»[٢].

ثمّ مثّل له بما إذا قال في جواب من قال: «زيد في الدار؟»: «ليس في الدار» قاصداً بذلك شخصاً آخر غير زيد.

فإنّ المستعمل فيه موافق للواقع فرضاً، والظاهر المخالف له غير مستعمل فيه.

واستدلّ بعض هؤلاء علىٰ نفي الكذب عن التورية ببعض الروايات وصفها السيّد الخوئي بالضعف، منها:

ـ ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن كتاب عبدالله بن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يُستأذن عليه، فيقول للجارية: قولي: ليس هو ههنا. قال: لا بأس، ليس بكذب»[٣].

ـ وما رواه الشيخ ـ في باب الحِيَل من كتاب الطلاق ـ عن سويد بن حنظلة، قال: «خرجنا ومعنا وائل بن حجر نريد النبي صلى الله عليه وآله فأخذه أعداءٌ له، وتحرّج القوم أن يحلفوا، فحلفت بالله أنّه أخي، فخلّىٰ عنه العدوّ، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله، فقال: "صدقت، المسلم أخو المسلم"»[١].

الأحكام:

بعد الانتهاء من الكلام عن حقيقة التورية، يصل الدور إلىٰ الكلام عن حكمه، ويكون كالآتي:

أوّلاً ـ الحكم التكليفي للتورية بصورةٍ عامّة:

يبتني اختيار الحكم التكليفي للتورية علىٰ المختار في حقيقتها:

ـ فإن اخترنا أنّ التورية كذبٌ حقيقةً، فيكون حكمها حكمه، وموارد الاستثناء فيها هو موارد الاستثناء في الكذب، والأصل فيهما الحرمة إلّا في موارد الاستثناء، كالإكراه والضرورة والمصلحة ونحوها.

ـ وإن اخترنا أنّ التورية والكذب حقيقتان مختلفتان، فيكون الأصل فيها الجواز والإباحة مطلقاً، سواء في موارد الاستثناء من حرمة الكذب،

(١) مصباح الفقاهة ١: ٣٩٨.

(٢) المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني) ٢: ٦٠.

(٣) السرائر ٣: ٦٣٢.

(١) المبسوط ٥: ٩٥، والخلاف ٤: ٤٩٠، المسألة ٦٠.

ورواه أبو داود في سننه ٣: ١٨٠، باب المعاريض، الحديث ٣٢٥٦، وابن ماجة في سننه ١: ٦٨٥، الحديث ٢١١٩، باب من ورّىٰ في يمينه، وفيه أيضاً عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنّما اليمين علىٰ نيّة المستحلف».

أو غيرها.

نعم، يبقىٰ بحث آخر، وهو: أنّه بناءً علىٰ خروج التورية عن الكذب حقيقة، وكون الأصل فيها هو الجواز ـ بمعناه العام المقابل للحرمة ـ فهل تجب في موارد الضرورة للخروج عن الكذب؟

اختلف الفقهاء في ذلك علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ وجوب التورية:

ذهب إليه أكثر القائلين[1] بخروج التورية عن الكذب حقيقةً، والقائلين بجوازها بالمعنىٰ المتقدّم، لكي يتخلّص الإنسان عن ارتكاب الكذب.

نعم، اشترطوا في وجوبها العلم بها، والقدرة عليها، ونحو ذلك، وسوف تأتي كلماتهم في التطبيقات.

القول الثاني ـ عدم الوجوب:

لم نعثر علىٰ من صرّح بعدم وجوب التورية مطلقاً، وفي جميع الموارد، وإنّما وجدنا بعضهم قال ذلك في بعض الموارد، كالإكراه علىٰ الطلاق ـ وله سبب سنذكره في التنبيه ـ.

فمثلاً قال الشهيد الثاني في الروضة: «ولو أكرهه علىٰ طلاق إحدىٰ الزوجتين فطلّق معيّنة، فالأقوىٰ أنّه إكراه... ولا يشترط التورية بأن ينوي غيرها، وإن أمكنت»[1].

بينما قال في مسألة إنكار الوديعة إذا طالبها الظالم، بعد قول الشهيد الأوّل: «نعم يجب عليه اليمين لو قنع بها الظالم، فيورّي»: «بما يخرجه عن الكذب...» إلىٰ أن قال:

«وإنّما تجب التورية عليه مع علمه بها، وإلّا سقطت...»[2].

فقال هنا بالوجوب بشرط العلم بكيفيّتها، بينما لم يقل ذلك في الطلاق.

وقال سبطه السيّد العاملي معلّقاً علىٰ كلام المحقّق الحلّي: «ولو حلف علىٰ تخليص مؤمن أو دفع أذيّة لم يأثم ولو كان كاذباً، وإن أحسن التورية ورّىٰ»:

«وذكر المصنّف وغيره أنّ مَن هذا شأنه إذا أحسن التورية بما يخرجه عن الكذب ورّىٰ، وظاهرهم أنّ ذلك علىٰ سبيل الوجوب، ولا بأس بالتورية، لكن في تعيينها نظر»[3].

---

(١) نسب الشيخ الأنصاري القول بالوجوب إلىٰ المشهور في المكاسب ٢: ٢٢، ثمّ ذكر: المقنعة: ٥٥٦، والغنية: ٢٨٣، والسرائر ٣: ٤٣، والشرائع ٢: ١٦٣، و٣: ٣٢، والتحرير ٢: ٥٢٩، والقواعد ٢: ١٨٨، واللّمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ٤: ٢٣٥، وجامع المقاصد ٤: ٢٧، ومجمع الفائدة ١٠: ٣٠٠، وكشف اللثام ٩: ٢٥، وكشف الغطاء ٤: ٤٢٠، واختاره الشيخ الأنصاري نفسه في آخر بحثه بعد الميل إلىٰ عدم اللّزوم أُنظر المكاسب ٢: ٢٦.

(١) الروضة البهيّة ٦: ٢١.

(٢) الروضة البهيّة ٤: ٢٣٥.

(٣) نهاية المرام ٢: ٣٤١.

وقال في الطلاق عن إكراه: «ولا يشترط في الحكم ببطلان طلاق المكره، التورية وإن أمكنت»(١).

وقال صاحب الجواهر ما حاصله: أنّ المستفاد من النصوص جواز الكذب للضرورة، خاصّة عند الإكراه علىٰ الطلاق أو الحلف من دون حاجة إلىٰ التورية، وإن كان الأولىٰ مع ذلك قصد التورية.

ثمّ نقل القولين في جواز التورية مطلقاً وعدمه.

ثمّ قال: «وقيل بالأوّل ـ أي الجواز ـ مطلقاً ما لم يكن ظالماً؛ لأنّ العدول عن الحقيقة سائغ والقصد مخصّص...».

ثمّ استدلّ علىٰ ذلك ببعض الروايات، ثمّ قال:

«ولكنّ الأولىٰ، بل الأقوىٰ الاقتصار في الجائز منها مطلقاً علىٰ ما لا يقتضي صدق الكذب معه عرفاً...»(٢).

وقال المحقّق الإيرواني: «وعلىٰ ما ذكرناه فدليل رفع الاضطرار ورفع الإكراه والأخبار الخاصّة الواردة في جواز الحلف كاذباً عند الضرورة، كلّها متطابقة المؤدّىٰ متّفقة الدلالة علىٰ جواز الكذب مع إمكان التورية»(٣).

ثانياً ـ ما هو محلّ التورية؟

إذا قلنا: إنّ التورية من الكذب، فلا تجوز عندئذٍ؛ إلّا في موارد الاستثناء من الكذب، وهي:

ـ الإكراه.

ـ والضرورة.

ـ والمصلحة.

ونحوها من الموارد.

وأمّا إذا قلنا: إنّ التورية خارجة عنه موضوعاً، والأصل فيها هو الجواز، فلا يتحدّد محلّها بموردٍ خاصّ، بل تجوز حتىٰ في غير الموارد المتقدّمة. نعم الأولىٰ، بل الأقوىٰ الاقتصار علىٰ ما قاله صاحب الجواهر فيما تقدّم.

ثالثاً ـ هل يصدق الإكراه مع إمكان التورية؟

تكلّم الفقهاء في اشتراط عدم المندوحة في صدق الإكراه وعدمها.

ومن أنواع المندوحة إمكان التورية، فإذا أمكنت فهل يصدق الإكراه أيضاً، أم لا؟

قال بعضهم بصدق الإكراه مع إمكان التورية، وقال آخرون بعدمه.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إكراه / ما يعتبر في تحقّق الإكراه».

رابعاً ـ ما يشترط في التورية:

المستفاد من كلمات الفقهاء أنّ هناك شرطين للتورية، أحدهما شرط لأصل الجواز، والآخر لوجوبه:

---

(١) نهاية المرام ٢: ١٢.

(٢) الجواهر ٣٢: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ٢٣٥.

١ ـ شرط جواز التورية:

صرّح جملة من الفقهاء بأنّ من شرط جواز التورية في مثل الحلف ألّا يكون المورّي ظالماً بحيث تكون التورية توجيهاً لظلمه، كما إذا أنكر حقّاً وحلف مورّياً علىٰ ذلك.

قال الفاضل الإصفهاني مازجاً كلامه مع كلام العلّامة في القواعد:

«والنيّة في كلّ يمين نيّة القاضي، وهي نيّة المدّعي أو المنكر فلا يصحّ تورية الحالف، ولا قوله: "إن شاء اللّه" في نفسه، وإلّا لضاعت الحقوق. وسُئل الصادق عليه السلام عمّا لا يجوز من النيّة علىٰ الإضمار في اليمين، فقال: "قد يجوز في موضع، ولا يجوز في آخر، فأمّا ما يجوز، فإذا كان مظلوماً، فما حلف به ونوىٰ اليمين فعلىٰ نيّته، وأمّا إذا كان ظالماً، فاليمين علىٰ نيّة المظلوم"[1].

وعنه صلى الله عليه وآله: "اليمين علىٰ ما يستحلف الطالب"[2]...»[3].

وقال النراقي: «الحلف ينصرف إلىٰ ما حلّفه الحاكم عليه، فلا تنفع تورية الظالم من الخصمين، لرواية مسعدة بن صدقة: "فإذا كان مظلوماً فيما حلف عليه ونوىٰ اليمين، فعلىٰ نيّته، وأمّا إذا كان ظالماً فاليمين علىٰ نيّة المظلوم"[1]»[2].

وبهذا المضمون قال آخرون[3]، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بخلافه، فيقول بجواز تورية الظالم وصحّتها؛ لأنّ ذلك مستلزم لتضييع الحقوق، كما قال الفاضل الإصفهاني.

٢ ـ شرط وجوب التورية:

يستفاد من مطاوي كلمات الفقهاء[4] أنّه يشترط في وجوب التورية ـ حيثما تجب ـ أمران:

١ ـ العلم بالتورية ماهي وكيف تحصل.

٢ ـ القدرة عليها والتمكّن منها.

فإذا لم يعلم التورية ماهي وكيف يورّي في المورد المعيّن، فلا تجب عليه.

وكذا، لو لم يقدر عليها، فلا تجب.

فالذي أُدهش بسبب الإكراه، كوضع السلاح موجّهاً إليه ونسي كلّ شيء، فكيف تجب عليه التورية؟

(١) الوسائل ٢٣: ٢٤٥، الباب ٢٠ من أبواب الأيمان، الحديث الأوّل.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٦٨٥، كتاب الكفّارات، باب من ورّىٰ في يمينه، الحديث ٢١٢٠، وفيه: «إنّما اليمين علىٰ نيّة المستحلف».

(٣) كشف اللثام ١٠: ١٣٠ ـ ١٣١.

(١) الوسائل ٢٣: ٢٤٥، الباب ٢٠ من أبواب الأيمان، الحديث الأوّل.

(٢) مستند الشيعة ١٧: ٤٩٠.

(٣) أُنظر: التحرير ٥: ١٧٠، ومجمع الفائدة ١٤: ١٩٨ ـ ١٩٩، والحدائق ٢١: ٤١٠.

(٤) أُنظر: المقنعة: ٥٥٦ ـ ٥٥٧، والتحرير ٢: ٥٢٩، وكشف اللثام ٩: ٢٥، والحدائق ٢١: ٤٠٨، وكشف الغطاء ٤: ٤٢٠، والجواهر ٢٧: ١٠٦، وغيره.

وستأتي بعض كلمات الفقهاء في ذلك في التطبيقات.

خامساً ـ ما يترتّب علىٰ التورية:

هناك أُمورٌ تترتّب علىٰ التورية نشير إليها فيما يلي:

١ ـ عدم الإثم:

لا يترتّب علىٰ التورية إثم إذا كانت بحقٍّ، ولم يكن لتوجيه الظلم، بل يترتّب عليها الثواب إذا كانت بداعي دفع الظالم عن المؤمن. قال المفيد:

«من كانت عنده أمانة فطالبه ظالم بتسليمها إليه وخيانة صاحبها فيها فليجحدها، ليحفظها علىٰ المؤتمن له عليها، وإن استحلفه علىٰ ذلك فليحلف له ويورّي في نفسه ما يخرج به عن الكذب، ولا كفّارة عليه في ذلك ولا إثم، بل له عليه أجرٌ كبير»[1].

وبمثله قال ابن إدريس[2]، وغيره[3].

٢ ـ عدم المؤاخذة:

إذا ارتفع الإثم ارتفعت المؤاخذة؛ لأنّ موضوعها التخلّف عن القانون، فإذا صارت التورية جائزة ـ علىٰ الأقل ـ فقد ارتفع التخلّف، وبارتفاعه يرتفع موضوع المؤاخذة، سواء كانت دنيويّة أو أُخرويّة.

٣ ـ عدم الكفّارة:

إذا استعمل التورية بشروطها في اليمين، لم يحنث في يمينه؛ لأنّه أمرٌ سائغ، وإذا لم يحنث فلم تترتّب عليه الكفّارة.

وقد صرّح بذلك الشيخ المفيد في عبارته المتقدّمة.

وقال المحقّق الحلّي: «الأيمان الصادقة كلّها مكروهة، ويتأكّد الكراهة في الغموس علىٰ اليسير من المال.

نعم، لو قصد دفع مظلمة جاز، وربّما وجبت ولو كذب، لكن إن كان يحسن التورية، ورّىٰ وجوباً.

ومع اليمين لا إثم ولا كفّارة، مثل أن يحلف ليدفع ظالماً عن إنسان، أو ماله، أو عِرضه»[1].

تنبيـــه:

الذي يظهر من النصوص الواردة في طلاق المكره وإنقاذ المؤمن ونحو ذلك، هو أنّ هذه العناوين في حدّ ذاتها هي مجوّزة للكذب لدفع الضرر عن النفس وعن الآخرين، كما تقدّم توضيحه في بحث التقيّة. فلا يحتاج في جواز ارتكابه فيها إلىٰ التوسّل بالتورية. نعم، العمل بها أحسن، ويكون العامل بها أقرب إلىٰ الصدق، وأبعد من الكذب.

---

(١) المقنعة: ٥٥٦.

(٢) أُنظر السرائر ٣: ٤٣.

(٣) أُنظر الكلمات في التطبيقات.

(١) شرائع الإسلام ٣: ١٨٠ ـ ١٨١.

وقد صرّح بذلك بعض الفقهاء، منهم:

ـ صاحب الرياض، حيث قال مازجاً كلامه مع كلام المحقّق في المختصر:

«ولو حلف علىٰ تخليص المؤمن أو ماله، أو دفع أذيّة عنه، أو عن نفسه جاز، ولم يأثم ولو كان كاذباً، بلا خلافٍ فيه؛ لحسن الكذب النافع، وقد يجب إذا انحصر طريق التخلّص فيه، وكذلك الحلف عليه؛ للنصوص المستفيضة:

ففي الصحيح: "ما صنعتم من شيءٍ أو حلفتم عليه من يمين في تقيّة فأنتم في سعة"[١].

وفي آخر: "عن رجلٍ يخاف علىٰ ماله من السلطان فيحلف لينجو به منهم؟ قال: لاجناح عليه. وعن رجلٍ يحلف علىٰ مال أخيه كما يحلف علىٰ ماله، قال: نعم"[٢].

وفي القويّ: "احلف بالله كاذباً ونجّ أخاك من القتل"[٣]... .

وقد ذكر الأصحاب أنّه إن أحسن التورية ـ وهي إرادة شيءٍ وإظهار غيره ـ ورّىٰ، والنصوص المتقدّمة خالية عن ذلك كما ترىٰ.

ولذا تنظّر في وجوبه جماعة من أصحابنا، وهو في محلّه، وإن كان الأحوط ارتكابها مهما أمكن، فراراً من العمومات الناهية عن اليمين الكاذبة.

والتورية وإن لم تخرجها عن الكذب إلّا أنّها قريبة من الصدق، ولذا تنفع المُحقّ دون المُبطل»[١].

وهذا المعنىٰ يظهر من صاحب الجواهر[٢]، أيضاً.

ـ وقال المحقّق الإيرواني: «... وعلىٰ ماذكرناه، فدليل رفع الاضطرار ورفع الإكراه والأخبار الخاصّة الواردة في جواز الحلف كاذباً عند الضرورة كلّها متطابقة المؤدّىٰ متّفقة الدلالة علىٰ جواز الكذب مع إمكان التورية»[٣].

فكلامه صريح في أنّ نفس أدلّة رفع الإكراه والاضطرار، وأدلّة جواز الحلف كاذباً للضرورة في حدّ ذاتها كافية لجواز هذه الموارد من دون توقّف علىٰ التورية.

تطبيقات التورية:

للتورية تطبيقات كثيرة أغلبها في مسألة اليمين والطلاق ويدخل في إطار اليمين بعض مسائل الوديعة ونحوها، وإليك نماذج منها:

١ ـ قال العلّامة في التحرير: «إذا ادّعي علىٰ

---

(١) الوسائل ٢٣: ٢٢٤، الباب ١٢ من أبواب الأيمان، الحديث ٢.

(٢) المصدر نفسه: الحديث الأوّل، مع تفاوت يسير.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٥، الحديث ٤، وفيه: «احلف بالله».

(١) الرياض ١١: ٤٧٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٢: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣) الحاشية علىٰ المكاسب (للإيرواني) ١: ٢٣٥.

المعسر، ولا بيّنة، وخاف الحبس من الإقرار، جاز الحلف، وإن كان كاذباً، ويورّي وجوباً مع علمه ما يخرجه من الكذب، وينوي القضاء وجوباً مع المكنة»[1].

وبمثله قال في غير التحرير[2].

وكذا قال غيره من الفقهاء[3].

٢ ـ قال صاحب الحدائق: «ما لو كان عليه دين قد برئ منه بالأداء إلىٰ صاحبه، أو إبراء صاحبه من ذلك الدَّين، فادّعىٰ عليه، وخاف من دعوىٰ الأداء أو الإبراء أن تنقلب اليمين إلىٰ المدّعي؛ لعدم البيّنة، فأنكر الاستدانة من رأس، فإنّه يجوز له أن يحلف علىٰ ذلك بشرط التورية؛ ليخرج عن الكذب، علىٰ ما صرّح به الأصحاب من غير خلاف»[4].

٣ ـ قال الفاضل الإصفهاني مازجاً كلامه بكلام العلّامة الحلّي في القواعد عند بيان أقسام اليمين: «واليمين إمّا واجبة وإن كذب فيها، مثل أن يتضمّن تخليص معصوم الدم من القتل، كما قال ﷺ

(١) تحرير الأحكام ٢: ٥٢٩.

(٢) أُنظر: التذكرة ١٣: ١٩، والقواعد ٢: ١٠٢، والمختلف ٥: ٣٩٨.

(٣) أُنظر: المقنعة: ٥٥٧، والسرائر ٢: ٣٥، والإيضاح ٢: ٣، حيث لم يعلّق علىٰ القواعد، والدروس ٣: ٣١٢، وجامع المقاصد ٥: ١٦، والعروة الوثقىٰ ٦: ٧٠٩، المسألة ١٣.

(٤) الحدائق ٢٥: ٣٨٧، وانظر الرياض ١١: ٤٧٢.

في خبر السكوني: "احلف باللّٰه كاذباً ونجّ أخاك من القتل"[1]، لكن يجب التورية في الكاذب إن أمكنت»[2].

٤ ـ قال الشهيد الثاني عند بيان حدود الإكراه: «لا يعتبر في الحكم ببطلان طلاق المكره التورية وإن كان يحسنها، عندنا؛ لأنّ المقتضي لعدم وقوعه هو الإكراه الموجب لعدم القصد إليه، فلا يختلف الحال بين التورية وعدمها، ولكن ينبغي التورية للقادر عليها، بأن ينوي بطلاق فاطمة المكره عليها غير زوجته ممّن يشاركها في الإسم، أو ينوي طلاقها من الوثاق، أو يعلّقه في نفسه بشرط.

ولو كان جاهلاً بها [أي التورية]، أو أصابته دهشة عند الإكراه ـ كسلّ السيف مثلاً ـ عذر إجماعاً»[3].

٥ ـ قال المحقّق الأُردبيلي ـ في مسألة جواز الحلف علىٰ إنكار الوديعة إذا طالبها الظالم ـ: «يجوز هذا الحلف وليس بمحرّم، بل قد يجب؛ لأنّه سبب للحفظ، بل هو نفس الحفظ، وهو واجب، ولكن يورّي في الحلف، وكذا في كلّ كذب أُلجئ إليه، بما يخرجه عن الكذب، وينبغي أن يقصد ما

(١) الوسائل ٢٣: ٢٢٥، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٤.

(٢) كشف اللثام ٩: ٢٥.

(٣) المسالك ٩: ٢٢، وانظر الجواهر ٣٢: ١٥.

يمكن إطلاق اللّفظ عليه بقرينة مجازاً، إن عرف وعلم، وإلّا يأتي بالكذب ويحلف عليه»[١].

مظانّ البحث:

يبحث عن التورية عند الكلام عن الكذب في المكاسب المحرّمة، وعن الإكراه في بيع المُكرَه، وفي طلاق المُكرَه، وبالمناسبة عند الكلام عن الحِيَل، وعند الكلام عن وجوب ردّ الوديعة ومحافظتها وعدم دفعها للظالم إذا طلبها، وفي بحث الدَّين، إذا طالبه صاحب الدَّين وكان المدين معسراً، فأنكر الدَّين مورّياً، وفي موارد مشابهة لذلك.

توسُّل

لغــة:

مصدر توسَّلَ، والوسيلة: ما يتقرّب به إلىٰ الغير، وتوسَّل إلىٰ الله تعالىٰ بوسيلة: تقرّب إليه بعمل[٢].

اصطلاحاً:

اتّخاذ الإنسان الوسيلة بينه وبين ربّه، ليتقرّب به إليه.

(١) مجمع الفائدة ١٠: ٣٠١.

(٢) اُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، وغيرهما: «وسل».

وقد يطلق علىٰ اتّخاذه وسيلة بينه وبين غيره للتقرّب إليه وقضائه حوائجَه، كالتوسّل إلىٰ السلطان الجائر للوصول إلىٰ الحقّ[١].

والكلام يكون في الأوّل، لأنّ الثاني قد تقدّم الكلام عنه في عنوان «استعانة».

الأحكام:

الكلام حول التوسّل إلىٰ الله تعالىٰ:

الظاهر أنّه لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين في أصل جواز التوسّل إلىٰ الله تعالىٰ إجمالاً؛ لقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوا إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ﴾[٣].

فالآية تدلّ بالنصّ علىٰ جواز التوسّل إليه تعالىٰ.

نعم، وقع الخلاف في بعض طرق التوسّل إليه، كما سيأتي بيانه.

ولذلك يكون البحث في التوسّل كالآتي:

طرق التوسّل إلىٰ الله تعالىٰ:

الوسائل إليه تعالىٰ مختلفة موضوعاً

(١) اُنظر: الحدائق ١٨: ٢٤٥، والجواهر ٢٢: ١٨٢.

(٢) المائدة: ٣٥.

(٣) الإسراء: ٥٧.

وحكماً، فبعضها لم يعهد الإشكال فيه من أحد، وبعضها الآخر، قد استشكل فيه بعض الناس، وسنشير فيما يلي إلىٰ هذه الطرق، وما هو متّفق عليه، وما هو مختلف فيه بين المذاهب:

الطريق الأوّل ـ التوسّل إلىٰ اللّٰه تعالىٰ بذاته وبصفاته:

أمر اللّٰه سبحانه عباده بدعائه بأسمائه الحسنىٰ، فقال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

فالأسماء التي أمر اللّٰه سبحانه وتعالىٰ أن يسأل العبد بها اللّٰه تعالىٰ، هي مطلق أسمائه الحسنىٰ، سواء كانت إسماً للذات، مثل اللّٰه، أو إسماً لصفة الذات، مثل: الرحيم، والقادر، والعالم، أو إسماً لصفة الفعل، كالخالق والرازق والمحيي والمميت، من غير فرق بين ما يفيد التنزيه كالغني، وما يدلّ علىٰ رحمته كالرحمن والرحيم، فهذه كلّها أسماؤه الحسنىٰ التي أُمرنا بالدعاء والتوسّل بها إليه تعالىٰ.

وقد ورد في الأدعية الواردة عن أهل البيت عليهم السلام التوسّل إلىٰ اللّٰه تعالىٰ بذاته وصفاته ما لا يحصىٰ كثرة، فمن ذلك:

ما قاله الإمام علي بن الحسين السجّاد عليه السلام في مواطن عديدة من الصحيفة السجّادية، منها:

ـ قوله عليه السلام: «إلٰهي أسألك بحقّك الواجب علىٰ جميع خلقك، وباسمك العظيم الذي أمرت رسولك أن يسبّحك به، وبجلال وجهك الكريم الذي لا يبلىٰ ولا يتغيّر، ولا يحول ولا يفنىٰ، أن تصلّي علىٰ محمّدٍ وآل محمّدٍ، وأن تغنيني عن كلّ شيءٍ بعبادتك، وأن تسلّي نفسي عن الدنيا بمخافتك، وأن تثنيني بالكثير من كرامتك برحمتك.

فإليك أفرّ، ومنك أخاف، وبك استغيث، وإيّاك أرجو، ولك أدعو، وإليك ألجأ، وبك أثق، وإيّاك أستعين، وبك أُؤمن، وعليك أتوكّل، وعلىٰ جودك وكرمك أتّكل»[1].

ـ وقوله عليه السلام: «... فأسألك اللّهمّ بالمخزون من أسمائك وبما وارته الحجب من بهائك إلّا رَحِمْتَ هذه النفس الجزوعة، وهذه الرِّمّة الهلوعة، التي لا تستطيع حرّ شمسك، فكيف تستطيع حرّ نارك؟ والتي لا تستطيع صوت رعدك فكيف تستطيع صوت غضبك؟»[2].

ـ وقوله عليه السلام: «... أنت الذي وصفت نفسك بالرحمة، فصلّ علىٰ محمّد وآله وارحمني، وأنت الذي سمّيت نفسك بالعفوّ فاعف عنّي، قد ترىٰ يا إلٰهي فيض دمعي من خيفتك...»[3].

---

(١) الأعراف: ١٨٠.

(١) الصحيفة السجّادية: الدعاء رقم ٥٢، دعاؤه في الإلحاح علىٰ اللّٰه.

(٢) الصحيفة السجّادية: الدعاء رقم ٥٠، دعاؤه في الرهبة.

(٣) الصحيفة السجّادية: الدعاء رقم ١٦، دعاؤه في الاستقالة من الذنوب.

وموارد كثيرة أُخرىٰ من أدعيته ﷺ.

ومنه ما رواه السيّد ابن طاووس في الإقبال عن الإمام الرضا ﷺ[1] عن الإمام محمّد بن علي الباقر ﷺ دعاءً كان يدعو به في شهر رمضان ـ وهو معروف عندنا بدعاء السحر فيُقرأ فيه ـ وهو متضمّن للسؤال من الله تعالىٰ بواحدٍ واحدٍ من أسمائه، أوّله:

«اللّهمّ إنّي أسألك من بهائك بأبهاه، وكلّ بهائك بهيّ، اللّهمّ إنّي أسألك ببهائك كلّه. اللّهمّ إنّي أسألك من جمالك بأجمله وكلّ جمالك جميل اللّهمّ إنّي أسألك بجمالك كلّه...».

وهكذا يذكر أسماء صفات الجمال، ثمّ يقول في آخر الدعاء: «اللّهمّ إنّي أسألك بما أنت فيه من الشأن والجبروت، وأسألك بكلّ شأن وحده وجبروت وحدها، اللّهمّ إنّي أسألك بما تجيبني به حين أسألك فأجبني يا الله»[2].

وفي روايات أهل السنّة من ذلك الشيء الكثير أيضاً، فمن ذلك:

ـ ما أخرجه الترمذي عن عبدالله بن بريدة الأسلمي، عن أبيه قال: «سمع النبي (صلّىٰ الله عليه [وآله] وسلّم) رجلاً يدعو وهو يقول: "اللّهمّ إنّي أسألك بأنّي أشهد أنّك أنت الله لا إله إلّا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد" قال: فقال: "والذي نفسي بيده، لقد سأل الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سُئل به أُعطي"»[1].

ـ وأخرج عن أبي هريرة، قال: «جاءت فاطمة إلىٰ النبي (صلّىٰ الله عليه [وآله] وسلّم). تسأله خادماً، فقال لها: قولي: "اللّهمّ ربّ السماوات السبع، وربّ العرش العظيم، ربّنا وربّ كلّ شيءٍ، منزل التوراة والإنجيل والقرآن، فالق الحبّ والنوىٰ، أعوذ بك من شرّ كلّ شيء أنت آخذ بناصيته، أنت الأوّل، فليس قبلك شيءٍ، وأنت الآخر، فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر، فليس فوقك شيء، وأنت الباطن، فليس دونك شيء، اقض عنّي الدَّين وأغنني من الفقر»[2].

ـ وأخرج عن أنس بن مالك، قال: «دخل النبي (صلّىٰ الله عليه [وآله] وسلّم) المسجد ورجل قد صلّىٰ وهو يدعو ويقول في دعائه: اللّهمّ لا إله إلّا أنت المنّان بديع السماوات والأرض ذا

(١) وقد صادف هذا اليوم ـ وهو الحادي عشر من ذي القعدة عام ١٤٣١هـ ـ يوم ميلاده الشريف وقد عمّت أجواء ايران الفرح والسرور، وصادف أيضاً ورود قائد الثورة الإسلاميّة السيّد علي الخامنهاي ـ حفظه الله تعالىٰ ـ بقم المقدّسة في زيارة رسميّة وفي استقبال حاشد.

(٢) إقبال الأعمال ١: ١٧٥.

(١) صحيح الترمذي ٥: ٥١٥، كتاب الدعاء، الباب ٦٤، الحديث ٣٤٧٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥١٨، كتاب الدعاء، الباب ٦٨، الحديث ٣٤٨١.

الجلال والإكرام، فقال النبيّ ﷺ: تدرون بمَ دعا اللّهَ؟ دعا اللّهَ باسمه الأعظم الّذي إذا دعي به أجاب، وإذ سُئل به أعطىٰ»[١].

الطريق الثاني ـ التوسّل إلىٰ اللّه تعالىٰ بالقرآن الكريم:

ومن طرق التوسّل إلىٰ اللّٰه تعالىٰ، التوسّل إليه بالقرآن الكريم، وقد ورد في النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام التوسّل بالقرآن الكريم كثيراً، فمن ذلك:

ـ ما قاله الإمام زين العابدين عليه السلام في الصحيفة، في دعائه عند ختم القرآن: «اللّهمّ وكما نصبت به محمّداً علماً للدلالة عليك، وأنهجت بآله سبل الرضا إليك، فصلّ علىٰ محمّد وآله واجعل القرآن وسيلة لنا إلىٰ أشرف منازل الكرامة، وسُلّما نعرج فيه إلىٰ محلّ السلامة، وسبباً نُجزىٰ به النجاة في عرصة القيامة، وذريعة نقدم بها علىٰ نعيم دار المقامة»[٢].

ـ وروىٰ الراوندي في الدعوات عن زرارة، قال: «قال الصادق عليه السلام: تأخذ المصحف في ثلاث ليال من شهر رمضان، فتنشره وتضعه بين يديك، وتقول: اللّهمّ إنّي أسألك بكتابك المنزل وما فيه، وفيه اسمك الأكبر وأسماؤك الحسنىٰ وما يخاف ويرجىٰ، أن تجعلني من عتقائك من النار» ثمّ قال: «وتدعو بما بدا لك من حاجة»[١].

ـ وروىٰ أحمد بن حنبل، عن عمران بن الحصين: أنّه مرّ علىٰ رجلٍ يقصّ، فقال عمران: إنّا للّٰه وإنّا إليه راجعون، «سمعت رسول اللّٰه يقول: اقرؤوا القرآن واسألوا اللّٰه تبارك وتعالىٰ به من قبل أن يجيء قوم يسألون الناس به»[٢].

الطريق الثالث ـ التوسّل إليه تعالىٰ بالأعمال الصالحة:

من طرق التوسّل إلىٰ اللّٰه تعالىٰ هو إتيان الأعمال الصالحة، وقد ورد في نصوص أهل البيت عليهم السلام ما يدلّ علىٰ ذلك:

ـ ففي نهج البلاغة: «إنّ أفضل ما توسّل به المتوسّلون إلىٰ اللّٰه سبحانه وتعالىٰ، الإيمان به وبرسوله، والجهاد في سبيله، فإنّه ذروة الإسلام، وكلمة الإخلاص فإنّها الفطرة، وإقام الصلاة فإنّها الملّة، وإيتاء الزكاة فإنّها فريضة واجبة، وصوم شهر رمضان؛ فإنّه جُنّة من العقاب، وحجّ البيت واعتماره فإنّهما ينفيان الفقر ويرحضان[٣] الذنب،

---

(١) المصدر المتقدّم: ٥٥٠، كتاب الدعاء، الباب ١٠٠، الحديث ٣٥٤٤.

(٢) الصحيفة السجّادية: الدعاء رقم ٤٢، دعاؤه عند ختم القرآن.

(١) البحار ٨٩: ١١٣ ـ ١١٤، باب كيفيّة التوسّل بالقرآن، الحديث ٣، و٩٤: ٤ باب ليلة القدر وفضلها، الحديث ٥.

(٢) مسند أحمد ٤: ٤٤٥.

(٣) رَحَضَه، أي غسله.

وصلة الرحم؛ فإنّها مثراة في المال ومنسأة في الأجل، وصدقة السرّ فإنّها تكفّر الخطيئة، وصدقة العلانية فإنّها تدفع ميتة السوء، وصنائع المعروف فإنّها تقي مصارع الهوان...»[١].

الطريق الرابع ـ التوسّل إليه تعالىٰ بالنبي ﷺ:

التوسّل إليه تعالىٰ بالنبي ﷺ: تارةً يكون في حياته، وأُخرىٰ بعد وفاته، والكلام يكون في القسمين:

أوّلاً ـ التوسّل إليه تعالىٰ بالنبي ﷺ في حياته:

التوسّل به ﷺ يمكن أن يكون علىٰ أحد الأنحاء التالية:

١ ـ أن يطلب منه ﷺ بأن يدعو الله ويسأله أن يُنجز له حاجته.

٢ ـ أن يسأل الله (تعالىٰ) بحقّ النبي ﷺ أن يقضي له حاجته.

٣ ـ أن يسأل النبيَّ ﷺ أن يقضي له حاجته.

ويكون البحث عن كلٍّ واحد منها علىٰ حِدَه.

١ ـ أن يطلب من النبي ﷺ الدعاء لقضاء الحاجة:

المعروف بين علماء المسلمين هو جواز التوسّل بالنبي ﷺ بهذا المعنىٰ في حياته[١]، وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فيدلّ عليه مثل قوله تعالىٰ: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾**[٢].

ـ وقوله تعالىٰ: **﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾**[٣].

ـ وقوله تعالىٰ: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللّٰهِ لَوَّوْا رُؤُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُسْتَكْبِرُونَ﴾**[٤].

ـ وقوله تعالىٰ: **﴿قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ * قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾**[٥].

وأمّا السنّة، فقد وردت روايات عديدة يستفاد منها جواز هذا النوع من التوسّل، من قبيل:

---

(١) نهج البلاغة: ١٦٣، الخطبة ١١٠.

وانظر: الوسائل ١: ٢٥، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٣٠، و٩: ٣٩٦، الباب ١٣ من أبواب الزكاة، الحديث ٤.

(١) وقد ادّعي عدم الخلاف فيه بين علماء المسلمين. أُنظر الموسوعة الفقهيّة (الكويتيّة): عنوان «توسّل».

(٢) النساء: ٦٤.

(٣) الإسراء: ٥٧.

(٤) المنافقون: ٥.

(٥) يوسف: ٩٧ ـ ٩٨.

ـ ما رواه عثمان بن حنيف: من «أنّ رجلاً ضرير البصر أتىٰ النبيّ ﷺ، فقال: ادع اللّه أن يعافيني، قال: إن شئتَ دعوتُ، وإن شئتَ صبرتَ فهو خير لك، قال: فادعه، قال: فأمره أن يتوضّأ، فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء: "اللهمّ إنّي أسألك وأتوجّه إليك بنبيّك محمّد نبيّ الرحمة، يا محمّد إنّي توجّهت بك إلىٰ ربّي في حاجتي هذه لتُقضىٰ لي، اللهمّ فشفّعه فيَّ"»[1].

وفي رواية أُخرىٰ: «وإن كانت لك حاجة فافعل مثل ذلك»[2].

ـ وما رواه أنس، قال: إنّ رجلاً دخل المسجد يوم الجمعة من باب كان نحو دار القضاء ورسول اللّه ﷺ قائم يخطب، فقال: يا رسول اللّه هلكت الأموال، وانقطعت السبل فادع اللّه يغثنا، فرفع رسول اللّه ﷺ يديه، ثمّ قال: «اللّهمّ أغثنا، اللّهمّ أغثنا، اللّهمّ أغثنا». قال أنس: ولا واللّه ما نرىٰ في السماء من سحاب ولا قَزَعة[3]، وما بيننا وبين سَلْع[4] من بيت ولا دار، فطلعت من ورائه سحابة مثل التُرس، فلمّا توسّطت السماء انتشرت، ثمّ أمطرت قال: فلا واللّه ما رأينا الشمس سبتاً.

قال: ثمّ دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول اللّه ﷺ قائم يخطب، فاستقبله قائماً، فقال: يا رسول اللّه، هلكت الأموال وانقطعت السُّبُل، فادع اللّه يمسكها عنّا، قال: فرفع رسول اللّه ﷺ يديه، ثمّ قال: «اللّهمّ حولنا ولا علينا. اللّهمّ علىٰ الآكام[1] والظِّراب[2] وبطون الأودية ومنابت الشجر»، فانقلعت وخرجنا نمشي في الشمس[3].

٢ ـ أن يسأل اللّه تعالىٰ بحقّ النبي ﷺ أن يقضي له حاجته:

مثل أن يقول: اللّهمّ إنّي أسألك بنبيّك، أو بجاه نبيّك، أو بحقّ نبيّك، أن تقضي لي حاجتي.

والذي عليه فقهاء الإماميّة ومتكلّموهم، وفقهاء سائر المذاهب الإسلاميّة جواز مثل هذا التوسّل[4].

---

(١) سنن الترمذي ٥: ٥٦٩، كتاب الدعوات، الباب ١١٩، الحديث ٣٥٧٨، وسنن ابن ماجة ١: ٤٤١، كتاب إقامة الصلاة، الباب ١٨٩، الحديث ١٣٨٥.

(٢) أُنظر قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة لابن تيميّة ٢: ٢١٣.

(٣) القَزَع: القطعة من السحابة، المصباح المنير: «قزع».

(٤) سَلْع: جبل بقرب المدينة، المصباح المنير: «سلع».

---

(١) الأكمة: جمع آكام، وهي التلّ، المصباح المنير «أكم».

(٢) الظِّراب: جمع ظرب؛ الرابية (التل) الصغيرة. المصباح المنير «ظرب».

(٣) صحيح مسلم ٢: ٦١٢، باب الدعاء في الاستسقاء، الحديث ٨٩٧.

(٤) جاء في الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة: «ذهب جمهور الفقهاء ـ المالكيّة، والشافعية، ومتأخّروا الحنفيّة، وهو المذهب عند الحنابلة ـ إلىٰ جواز هذا النوع من التوسّل، سواء في حياة النبي ﷺ أو بعد وفاته».

الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة ١٤: ١٥٦.

وذهب ابن تيميّة وجمع ممّن تابعه في آرائه ـ خاصة في العصور المتأخّرة ـ إلىٰ عدم جوازه[١].

إذن لابدّ من أن نرىٰ ما هي أدلّة المجوّزين والمانعين:

أ ـ أدلّة المجوّزين:

أمّا الإماميّة، فرواياتهم طافحة بجواز التوسّل بالنبي وآله (عليهم صلوات اللّه أجمعين) سواء كان في حياتهم أو بعد وفاتهم وسواء كان التوسّل إليه تعالىٰ بطلب الدعاء منهم، أو بسؤاله تعالىٰ بحقّهم وبجاههم، فمن ذلك:

ـ ما جاء في دعاء الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «... وصلّ علىٰ محمّد وآله، صلاة دائمة نامية، لا انقطاع لأبدها ولا منتهىٰ لأمدها، واجعل ذلك عوناً لي وسبباً لنجاح طلبتي، إنّك واسع كريم، ومن حاجتي يارب...»[٢].

وكان عليه السلام يكثر من الصلاة علىٰ محمّد وآله ضمن دعواته، ليكون ذلك وسيلة لنجحها وقضائها، وقد ورد التصريح بهذا في مصادرنا الحديثية في روايات، جمع جملة منها الحرّ العاملي في الوسائل، تحت عنوان «باب الصلاة علىٰ محمّد وآله في أوّل الدعاء ووسطه وآخره»[٣].

ومن الروايات التي ذكرها:

ـ ما رواه الشريف الرضي في نهج البلاغة عن علي عليه السلام، حيث قال: «إذا كانت لك إلىٰ اللّه حاجة، فابدأ بمسألة الصلاة علىٰ النبي صلى الله عليه وآله، ثمّ سل حاجتك، فإنّ اللّه أكرم من يُسأل حاجتين فيقضي إحداهما ويمنع الأُخرىٰ»[١].

ـ وورد في صحيح أبان بن عثمان، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إذا دعا أحدكم، فليبدأ بالصلاة علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ الصلاة علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله مقبولة، ولم يكن اللّه ليقبل بعض الدعاء، ويردّ بعضاً»[٢].

ثمّ ذكر ـ أي صاحب الوسائل ـ بعد ذلك الباب باباً آخر تحت عنوان «باب استحباب التوسّل في الدعاء بمحمّد وآل محمّد عليهم السلام»، وممّا ذكر فيه:

ـ ما رواه عن داود الرّقي، قال: «إنّي كنت أسمع أبا عبداللّه عليه السلام أكثر ما يلحّ به في الدعاء علىٰ اللّه بحقّ الخمسة، يعني رسول اللّه، وأميرالمؤمنين، وفاطمة، والحسن، والحسين عليهم السلام»[٣].

---

(١) أُنظر قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة (لابن تيمية) ٢: ٨٨.

(٢) الصحيفة السجادية: الدعاء رقم ١٣، دعاؤه في طلب الحوائج إلىٰ اللّه تعالىٰ.

(٣) الوسائل ٧: ٩٢، الباب ٣٦ من أبواب الدعاء.

(١) الوسائل ٧: ٩٧، الباب ٣٦ من أبواب الدعاء، الحديث ١٨، ونهج البلاغة، الحكمة: ٣٦١.

(٢) الوسائل ٧: ٩٦، الباب ٣٦ من أبواب الدعاء، الحديث ١٤.

(٣) الوسائل ٧: ٩٧، الباب ٣٧ من أبواب الدعاء، الحديث الأوّل.

ثمّ ذكر روايات فيها توسّلات الأنبياء السابقين عليهم السلام بهم، ثمّ قال في نهاية الباب:

«أقول: والأحاديث في ذلك كثيرة جدّاً من طريق العامّة والخاصّة، وفي الأدعية المأثورة دلالة علىٰ ذلك؛ لأنّها مشحونة بالتوسّل بهم»[١].

وأمّا غير الإماميّة، فقد استدلّوا علىٰ ذلك بروايات من قبيل:

ـ رواية عثمان بن حنيف المتقدّمة[٢]، حيث جاء فيها تعليم النبيّ صلى الله عليه وآله للأعمىٰ كيفيّة الدعاء، وهي قوله صلى الله عليه وآله: «اللّهمّ إنّي أسألك وأتوجّه إليك بنبيّك محمّدٍ نبيّ الرحمة، يا محمّد إنّي أتوجّه بك إلىٰ ربّي في حاجتي لتقضىٰ، اللّهمّ شفّعه فيّ».

فتأمّل في قوله صلى الله عليه وآله: «أسألك وأتوجّه إليك بنبيّك» وقوله صلى الله عليه وآله: «يامحمّد إنّي أتوجّه بك إلىٰ ربّي» وقوله صلى الله عليه وآله: «اللّهمّ فشفّعه فيّ».

فهذه العبارات الثلاثة التي تشكّل أكثر الدعاء تتضمّن سؤال اللّٰه تعالىٰ بالنبيّ صلى الله عليه وآله، وهو الحجّة، وإن كان سؤال الضرير هو أن يسأل اللّٰه تعالىٰ النبي صلى الله عليه وآله بأن يدعو له.

والحاصل: أنّ الحجّة هو تعليم النبيّ صلى الله عليه وآله كيفيّة الدعاء، وقد سبق أنّه تضمّن سؤال اللّٰه تعالىٰ بالنبيّ صلى الله عليه وآله، وجعله الوسيلة بين العبد والربّ.

هذا وقد اعترف جملة من الأعلام بصحّة الحديث، مثل: الترمذي[١]، وابن ماجة[٢]، بل واعترف بصحّته ابن تيميّة[٣] نفسه أيضاً.

ـ رواية أنس بن مالك، فإنّه قال: لمّا ماتت فاطمة بنت أسد ـ أمّ علي بن أبي طالب ـ دخل عليها رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله، فجلس عند رأسها، فقال: «رحمك اللّٰه يا أُمّي بعد أُمّي تجوعين وتشبعينني، وتعرين وتكسينني، وتمنعين نفسك طيب الطعام وتطعمينني، تريدين بذلك وجه اللّٰه والدار الآخرة».

ثمّ أمر بتجهيزها وحفر قبرها، فاضطجع هو صلى الله عليه وآله فيه، وقال: «اللّٰه الّذي يحيي ويميت وهو حيٌّ لايموت، اغفر لأُمّي فاطمة بنت أسد، ولقّنها حجّتها ووسّع عليها مدخلها بحقّ نبيّك والأنبياء الّذين من قبلي، فإنّك أرحم الراحمين»[٤].

والرواية نقلها جملة من أئمّة الحديث مصرّحين بصحّتها[٥].

---

(١) الوسائل ٧: ١٠٣، ذيل الباب ٣٧.

(٢) تقدّمت في الصفحة: ٥٠٩.

(١) أُنظر سنن الترمذي ٥: ٥٦٩، كتاب الدعوات، الباب ١١٩، الحديث ٣٥٧٨.

(٢) أُنظر سنن ابن ماجة ١: ٤٤٢ ـ ٤٤٣، كتاب الصلاة، باب ما جاء في صلاة الحاجة، ذيل الحديث ١٣٨٥.

(٣) أُنظر قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة (لابن تيميّة) ٢: ٢٠٣.

(٤) معجم الطبراني (الأوسط) ١: ٦٧.

(٥) أُنظر: حلية الأولياء ٣: ١٢١، والمستدرك علىٰ الصحيحين ٣: ١٠٨، والاستيعاب بهامش الإصابة ٤: ٣٨٢، وسير أعلام النبلاء ٢: ١١٨، برقم ٧، ومعجم الزوائد ٩: ٢٥٦ ـ ٢٥٧، وكنز العمّال ١٣: ٦٣٦، برقم ٣٧٦٠٨.

وأمّا دلالتها علىٰ جواز سؤال اللّٰـه تـعالىٰ بحقّ النبيّ ﷺ، فواضحة، فإنّ النبيّ ﷺ نـفسه سأل اللّٰه تعالىٰ بحقّ النبيّ ﷺ.

ب ـ أدلّة المانعين:

أهم ما استند إليه المانعون هو:

ـ أنّ سؤال اللّٰه تعالىٰ بحقّ النبيّ ﷺ نـوع إقسام عـلىٰ اللّٰـه تـعالىٰ بـالنبيّ ﷺ، والحـلف بالمخلوق حرام عند الجمهور.

ـ أنّ هذا النوع من السؤال والتوسّل ينطوي علىٰ الإعتراف بوجود حقٍّ للمخلوقين علىٰ اللّٰـه تعالىٰ، في حين أنّ الحقّ كلّ الحقّ له تـعالىٰ، ولا حقّ لمخلوق عليه.

ـ أنّ ما ورد ممّا يوهم جواز ذلك، ضعيف أو مؤوّل بما يرتفع معه الإشكال.

قال ابن تيميّة ـ حسب نقل الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة ـ: «والمعنىٰ الثالث: التـوسّل بـه بـمعنىٰ الإقسام علىٰ اللّٰه بذاته[1]، والسؤال بذاته، فهذا هو الذي لم يكن الصـحابة يـفعلونه فـي الاسـتسقاء ونحوه، لا في حياته ولا بعد مماته، لا عند قبره ولا غير قبره، ولا يعرف هذا في شـيءٍ مـن الأدعـية المشهورة بينهم، وإنّما يـنقل شـيءٌ مـن ذلك فـي أحاديث ضعيفة مرفوعة وموقوفة، أو عـمّن ليس قوله حجّة.

ثمّ يقول ابن تيمية: والحـلف بـالمخلوقات حرام عند الجمهور، وهو مذهب أبي حنيفة وأحد القولين في مذهب الشافعي وأحمد، وقـد حكـي إجماع الصحابة علىٰ ذلك.

وقيل: هو مكـروه كـراهـة تـنزيه، والأوّل أصحّ، فالإقسام بالنبيّ ﷺ علىٰ اللّٰه ـ والسؤال به بمعنىٰ الإقسام ـ هو من هذا الجنس».

ثمّ حمل توسّل الإمام أحمد بن حنبل وغيره عـلىٰ مـعنىٰ آخـر، وهـو: أن يكـون التـوسّل بالنبيّ ﷺ بمعنىٰ التوسّل بالإيمان به، فلمّا يقول: أسألك بنبيّك محمّد، يكون بمعنىٰ أسألك بإيماني به وبمحبّته، ونحو ذلك، فقال:

«وإذا حُمل علىٰ هذا المعنىٰ كلام من توسّل بالنبيّ ﷺ بعد مماته من السلف، كـما نـقل عـن بعض الصحابة والتابعين وعن الإمام أحمد وغيره، كان حسناً، وحينئذٍ فلا يكون في المسألة نزاع».

ولكنّ كثيراً من العوام يطلقون هذا اللّفظ ولا يريدون هذا المعنىٰ، فهؤلاء الذين أنكر عليهم من أنكر....

إلىٰ أن قال بالنسبة إلىٰ هذا المعنىٰ: «وهـو موجود في دعاء كثير من الناس، لكن ما روي عن النبيّ ﷺ في ذلك كلّه ضعيف، بل موضوع، وليس عنه حديث ثابت قد يظنّ أنّ لهـم فـيه حـجة إلّا حديث الأعمىٰ...».

ثمّ قال: «وحديث الأعمىٰ لاحجة لهم فيه، فإنّه صريح في أنّه إنّما توسّل بـدعاء النـبيّ ﷺ

---

(١) أي ذات الرسول ﷺ.

وشفاعته، وهو طلب من النبيّ ﷺ الدعاء...»[1].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً ـ أنّه جعل التوسّل بذاته ـ كقول القائل: اللّهمّ إنّي أسألك بمحمّد... أو بحقّ محمّد، أو بجاه محمّد ـ بمنزلة الإقسام علىٰ اللّٰه بذات النبيّ ﷺ.

والصحيح أنّهما ليسا من وادٍ واحدٍ؛ لأنّ الأوّل سؤال من اللّٰه تعالىٰ بتوسيط النبيّ ﷺ لإجابة الدعاء، والمراد من الحقّ والجاه هو المنزلة التي له ﷺ عند اللّٰه تعالىٰ.

وهذا لايدخل في دائرة القسم حتىٰ يجري عليه حكمه، حتّىٰ يقال: لا يجوز الحلف بغير اللّٰه تعالىٰ، وهذا من سنخ الحلف فلا يجوز!

ثانياً ـ قال أوّلاً: «هذا هو الذي لم يكن الصحابة يفعلونه في الاستسقاء ونحوه، لا في حياته، ولا بعد مماته، لا عند قبره ولا غير قبره...».

ثمّ قال في نهاية كلامه حينما فسّر التوسّل بمعنىٰ الإيمان به: «وإذا حمل علىٰ هذا المعنىٰ كلام من توسّل بالنبيّ ﷺ بعد مماته من السلف، كما نُقل عن بعض الصحابة والتابعين، وعن الإمام أحمد وغيره، كان حسناً...».

وبين الكلامين تهافت واضح، فإنّه نفىٰ أوّلاً أن يكون الصحابة فعلوا ذلك. ثمّ قال: إذا حملنا فِعْل من فَعَل منهم ذلك علىٰ تفسير التوسّل بالإيمان به ارتفع النزاع.

فإذن أقرّ بوقوع ذلك من بعض الصحابة إجمالاً، ثمّ أوّله. فلنا إقراره بالوقوع، وله تأويله. إذ لا دليل علىٰ هذا التوجيه، سوىٰ دعوىٰ حرمته وهو عين الدعوىٰ.

ثالثاً ـ إنّه ضعّف جميع ما روي ممّا يظهر منه جواز ذلك ووصفها بكونها موضوعه إلّا حديثاً واحداً وهو حديث الأعمىٰ، ثمّ أخذ بتوجيه الحديث بما يمنع الاحتجاج به، فقال: «وحديث الأعمىٰ لا حجّة لهم فيه، فإنّه صريح في أنّه إنّما توسّل بدعاء النبيّ ﷺ وشفاعته، وهو طلب من النبيّ ﷺ الدعاء».

ونحن نوافقه ـ جدلاً ـ علىٰ مدّعاه بأنّ الروايات لم يصحّ منها إلّا حديث الأعمىٰ، ولكن لا نوافقه علىٰ تأويله؛ لأنّ الرواية صريحه في أنّ النبيّ علّم السائل كيفيّة التوسّل به، فقال له: قل ـ بعد التوضّؤ والصلاة ـ: «اللّهمّ إنّي أسألك وأتوجّه إليك بنبيّك محمّد نبيّ الرحمة، يامحمّد إنّي أتوجّه بك إلىٰ ربّي في حاجتي لتقضىٰ، اللّهمّ شفّعه فيّ».

قوله ﷺ: «... وأتوجّه إليك بنبيّك محمّد...»: صريح في جواز التوسّل بذات النبيّ ﷺ، ولم يرد في الدعاء ما يُشعر بدعاء النبيّ ﷺ له، وإن كان الضرير قد طلب منه ﷺ الدعاء له.

إذن فالحجّة ما جاء في الدعاء، وقد تضمّن سؤال اللّٰه تعالىٰ بالنبيّ ﷺ ـ سواء قلنا السؤال هنا بذات النبيّ ﷺ أو بحقّه ـ ولم يتضمّن الدعاء من النبيّ ﷺ.

---

(١) الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة: عنوان «توسّل».

وأمّا ما قيل: من أنّه لاحقّ للمخلوق علىٰ الخالق[١]، فالجواب عنه هو:

أنّ الحقوق وإن كانت كلّها للّه علىٰ العباد، فله علىٰ الناس حقّ العبادة والطاعة ونحو ذلك، ولكن ليس المراد من سؤال اللّه تعالىٰ بحقّ النبيّ ﷺ أو غيره أن يكون له حقٌّ علىٰ اللّه تعالىٰ ذاتاً، بل المراد من الحقّ: المقام والمنزلة التي منحها سبحانه وتعالىٰ له تكريماً.

إذن ليس لأحد علىٰ اللّه حقٌّ إلّا ما جعله اللّه سبحانه حقّاً علىٰ نفسه لهم تفضّلاً وتكريماً[٢]، قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٣].

وهناك عدّة روايات واردة من الخاصّة والعامّة تدلّ علىٰ ما تقدّم، من قبيل:

ـ ما رواه مسلم عن معاذ، قال: قال رسول اللّه ﷺ: «يا معاذ تدري ما حقّ اللّه علىٰ العباد، وما حقّ العباد علىٰ اللّه؟ قال: قلت: اللّه ورسوله أعلم. قال: فإنّ حقّ اللّه علىٰ العباد أن يعبدوا اللّه ولا يشركوا به شيئاً. وحقّ العباد علىٰ اللّه عزّ وجلّ أن لا يعذّب من لا يشرك به شيئاً»[٤].

ـ وروىٰ الترمذي وغيره عن أبي هريرة، قال: «قال رسول اللّه ﷺ: ثلاثةٌ حقٌّ علىٰ اللّه عونهم: المجاهد في سبيل اللّه، والمكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف»[١].

ـ وروىٰ الطبراني بسنده عن أنس بن مالك: «أنّه لمّا ماتت فاطمة بنت أسد، أم عليٍّ ـ رضي اللّه عنها ـ دخل عليها رسول اللّه، فجلس عند رأسها، فقال: "رحمك اللّه يا أُمّي، كنت أُمّي بعد أُمّي تجوعين وتشبعينني، وتعرين وتكسينني، وتمنعين نفسك طيب الطعام وتطعمينني، تريدين بذلك وجه اللّه والدار الآخرة».

ثمّ أمر بتغسيلها وتجهيزها، وأمر بتكفينها في قميصه، ثمّ أمر بحفر قبرها، ولمّا وصلوا إلىٰ اللّحد حفره بنفسه ثمّ قال: «اللّه الذي يحيي ويميت وهو حيٌّ لايموت، اغفر لأُمّي فاطمة بنت أسد ولقّنها حجّتها، ووسّع عليها مدخلها بحقّ نبيّك والأنبياء الذين من قبلي، فإنّك أرحم الراحمين...[٢]»[٣].

---

(١) أُنظر البحر الرائق ٨: ٣٧٩.

(٢) أُنظر في ظلال التوحيد (للأُستاذ السبحاني): ٦٢٤.

(٣) الروم: ٤٧.

(٤) صحيح مسلم ١: ٥٨، كتاب الايمان، الحديث ٣٠.

---

(١) صحيح الترمذي ٣: ١٠٣، الحديث ١٧٠٦، وقال: «حديث حسن صحيح»، ورواه ابن حبان في صحيحه ٩: ٣٣٩ مع تفاوت في العبارة، والحاكم في مستدركه ٢: ١٦٠، وقال: «صحيح علىٰ شرط مسلم».

(٢) معجم الطبراني (الأوسط) ١: ٦٧.

(٣) أُنظر: حلية الأولياء ٣: ١٢١، ترجمة عاصم بن سليمان الأحول، والمستدرك علىٰ الصحيحين ٣: ١٠٨، والاستيعاب بهامش الإصابة ٤: ٣٨٢، وسير أعلام النبلاء ٢: ١١٨، برقم ٧، ومعجم الزوائد ٩: ٢٥٦ ـ ٢٥٧، وكنز العمّال ١٣: ٦٣٦، برقم ٣٧٦٠٨.

ـ وقال الإمام عليّ عليه السلام في خطبة خطبها بصفّين عند بيان حقّ الوالي وحقّ الرعية: «... فالحقّ أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف، لايجري لأحدٍ إلّا جرىٰ عليه، ولا يجري عليه إلّا جرىٰ له، ولو كان لأحدٍ أن يجري له ولا يجري عليه، لكان ذلك خالصاً للّٰه سبحانه دون خلقه؛ لقدرته علىٰ عباده، ولعدله في كلّ ما جرت عليه صروف قضائه، ولكنّه سبحانه جعل حقّه علىٰ العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضّلاً منه وتوسّعاً لما هو من المزيد أهله»[1].

فالمستفاد من مجموع ما تقدّم أنّ اللّٰه تعالىٰ جعل لعباده حقّاً تفضّلاً منه عليهم، فهو الواهب لذلك الحقّ، فلا يكون نقصاً في حقّه تعالىٰ.

٣ ـ أن يسأل النبيّ صلى الله عليه وآله قضاء حاجته:

بأن يخاطب النبيّ صلى الله عليه وآله ويقول له: يا رسول اللّٰه اقض حاجتي، أو إشف مريضي، أو اقض ديني.

وهذا الخطاب يمكن أن يفسّر علىٰ وجوه ثلاثة:

الأوّل ـ أن يريد بهذا الخطاب من الرسول صلى الله عليه وآله أن يسأل اللّٰه تعالىٰ ويطلب منه أن يدعو اللّٰه تعالىٰ ويسأله قضاء حاجته.

فإن كان يريد هذا المعنىٰ، فهو صحيح، ويدخل في القسم الأوّل من التوسّل.

الثاني ـ أن يريد من الرسول صلى الله عليه وآله أن يفعل ذلك بإذن اللّٰه تعالىٰ.

وهذا صحيح أيضاً، وقد طُلب ذلك منه ومن الأنبياء السابقين، كما في المعاجز الصادرة عنهم بطلب من الناس.

الثالث ـ أن يريد من الرسول صلى الله عليه وآله أن يفعل ذلك بالاستقلال، ومن دون توقّف علىٰ إرادة اللّٰه تعالىٰ.

وهذا النوع من التوسّل باطل وحرام، وإذا كان فاعله ملتفتاً إلىٰ لوازم مقالته فيكون كافراً؛ لأنّه نوع من الشرك.

ولكن من البعيد جدّاً أن يصدر من مسلمٍ ذلك، وما صدر منهم يحمل علىٰ أحد الوجهين المتقدّمين.

وعلىٰ هذا لايجوز تكفير أحد من المسلمين بمجرّد أن يقول: يا رسول اللّٰه اقض لي حاجتي؛ لأنّ له محملاً صحيحاً.

ثانياً ـ التوسّل إليه تعالىٰ بالنبيّ صلى الله عليه وآله بعد وفاته:

المعروف بين عامّة المسلمين سواء كانوا إماميّة أو غيرهم هو جواز التوسّل بالنبيّ صلى الله عليه وآله بعد وفاته، كما كان يجوز في حياته، لكن خالفهم ابن تيميّة ومن هو علىٰ رأيه، فقالوا بعدم جواز ذلك، وفيما يلي نلحظ أدلّة كلّ واحدٍ من الطرفين:

١ ـ أدلّة المجوّزين:

أمّا الإماميّة فهم لا يفرّقون بين حياة

---

(١) نهج البلاغة: ٣٣٢، الخطبة ٢١٦.

النبيّ ﷺ ومماته؛ لأنّهم يعتقدون بالحياة البرزخيّة خاصّة بالنسبة إلىٰ النبيّ ﷺ والأئمّة ﵈ من آله، فيشملهم إطلاق قوله تعالىٰ: ﴿وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾، ولا شكّ أنّ النبيّ ﷺ وسيلة في حياته فيكون كذلك بعد وفاته، ولذلك جاء في زيارة النبيّ ﷺ، المرويّة عن الإمام الصادق ﵇:

«أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، وأشهد أنّك رسول الله، وأنّك محمّد بن عبدالله وأشهد أنّك قد بلّغت رسالات ربّك ونصحت لأُمّتك... إلىٰ أن يقول:

اللّهمّ إنّك قلت: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[1] وإنّي أتيت نبيّك مستغفراً تائباً من ذنوبي، وإنّي أتوجّه إليك بنبيّك نبيّ الرحمة محمّد ﷺ، يامحمّد إنّي أتوجّه إلىٰ الله ربّي وربّك ليغفر لي ذنوبي»[2].

وأمّا غير الإماميّة، فقد استدلّوا علىٰ ذلك بما ورد من السنّة من طرقهم علىٰ ذلك، من قبيل:

ـ ما رواه الطبراني: أنّ رجلاً كان يختلف إلىٰ عثمان بن عفّان في حاجة له، فكان عثمان لا يلتفت إليه ولا ينظر في حاجته فلقي بن حنيف،

(١) النساء: ٦٤.

(٢) كامل الزيارات: ١٥ ـ ١٦، باب زيارة قبر رسول الله ﷺ.

فشكىٰ ذلك إليه، فقال له عثمان بن حنيف ائت الميضاة، فتوضّأ ثمّ ائت المسجد، فصلّ فيه ركعتين، ثمّ قل: "اللّهمّ إنّي أسألك وأتوجّه إليك بنبيّنا محمّد (صلّىٰ الله عليه [وآله] وسلّم) نبي الرحمة، يا محمّد إنّي أتوجّه بك إلىٰ ربّي فتقضىٰ لي حاجتي". وتذكر حاجتك، ورُح حتىٰ أروح معك.

فانطلق الرجل فصنع ما قال له، ثمّ أتىٰ باب عثمان بن عفّان، فأجلسه معه علىٰ الطنفسة، فقال: حاجتك، فذكر حاجته وقضاها له، ثمّ قال له: ما ذكرت حاجتك حتّىٰ كان الساعة، وقال: ما كانت لك من حاجة فاذكرها.

ثمّ إنّ الرجل خرج من عنده، فلقىٰ عثمان بن حنيف، فقال له: جزاك الله خيراً، ما كان ينظر في حاجتي ولا يلتفت إليّ، حتّىٰ كلّمته فيّ، فقال عثمان بن حنيف: والله ما كلّمته، ولكن شهدت رسول الله ﷺ وأتاه ضرير...»[1]. ثمّ ذكر قضيّة الضرير المتقدّمة.

ـ وما رواه القسطلاني: من أنّ مالكاً قال له أبو جعفر المنصور العبّاسي ـ ثاني خلفاء بني العبّاس ـ: «يا أبا عبدالله أأستقبل رسول الله ﷺ وأدعو أم استقبل القبلة وأدعو؟».

فقال له مالك: «وَلِمَ تصْرِف وجهك عنه وهو

(١) معجم الطبراني الكبير ٩: ٣٠، باب ما أُسند إلىٰ عثمان بن حنيف، الرقم ٨٣١١، والمعجم الصغير ١: ١٨٣، وقال: «والحديث صحيح».

وسيلتك ووسيلة أبيك آدم عليه السلام إلىٰ اللّٰه عزّ وجلّ يوم القيامة؟ بل استقبله واستشفع به، فيشفّعهُ اللّٰه»[١].

يضاف إلىٰ ذلك سيرة المسلمين وتصريحات كثير من العلماء الدالّة علىٰ جواز التوسّل بالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته.

وذكروا زيارات عديدة للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تشتمل علىٰ الاستغاثة والتوسّل به.

قال القسطلاني: «وينبغي للزائر له، أن يُكثر من الدعاء والتضرّع والاستغاثة والتشفّع والتوسّل به صلى الله عليه وآله وسلم، فجدير به أن يشفّعه اللّٰه فيه»[٢].

وقال النووي في بيان آداب زيارة قبر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «ثمّ يرجع الزائر إلىٰ موقف قبالة وجه رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم فيتوسّل به ويستشفع به إلىٰ ربّه»[٣].

وقال السُّبكي: «ويحسن التوسّل والاستغاثة والتشفّع بالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلىٰ ربّه»[٤].

وقال ابن قدامة الحنبلي عند بيان زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «ثمّ تأتي القبر فتولّي ظهرك القبلة وتستقبل وسطه وتقول: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة اللّٰه وبركاته... ـ إلىٰ أن يقول: ـ

اللّهمّ صلّ علىٰ محمّد وعلىٰ آل محمّد، كما باركت علىٰ إبراهيم وآل إبراهيم إنّك حميد مجيد، اللّهمّ إنّك قلت وقولك الحقّ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً﴾[١] وقد أتيتك مستغفراً من ذنوبي مستشفعاً بك إلىٰ ربّي، فأسألك يا ربّ أن توجب لي المغفرة كما أوجبتها لمن أتاه في حياته، اللّهمّ اجعله أوّل الشافعين وأنجح السائلين وأكرم الآخرين والأوّلين، برحمتك يا أرحم الراحمين»[٢].

هذا ونصّ جماعة من فقهاء أهل السنّة علىٰ استحباب زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وجواز التوسّل به عند قبره[٣].

---

(١) شرح المواهب ٨: ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ووفاء الوفاء ٤: ١٣٧١.

(٢) المواهب اللدنيّة ٤: ٥٩٣.

(٣) أُنظر المجموع ٨: ٢٥٦.

(٤) شفاء السقام: ٢٩٣.

---

(١) النساء: ٦٤.

(٢) المغني لابن قدامة ٣: ٥٩٠، فصل في زيارة قبر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

(٣) أُنظر: الوفاء في فضائل المصطفىٰ: فيه باب حول التوسّل، ووفاء الوفاء ٤: ٤١٣ ـ ٤١٩، وشفاء السقام: ١٢٣ ـ ١٣٣، والمواهب اللدنيّة ٤: ٥٩٣، وشرح المواهب ٨: ٣١٧، وكشّاف القناع ٢: ٥٩٨، وفتح القدير ٢: ٣٣٧، وعون المعبود ٦: ١٩ و ٢٥، وحاشية الطحاوي علىٰ الدرّ المختار ١: ٥٦٢، ومراقي الفلاح بحاشية الطحاوي: ٤٠٧، والفتاوىٰ الهندية ١: ٢٦٦، وتحفة الأحوزي ١٠: ٣٤، وتحفة الذاكرين: ٣٧، والمجموع ٨: ٢٧٤، وفتح الوهّاب ١: ٢٥٧، والإقناع: ٢٣٧، وحواشي الشرواني ٤: ١٤٥، وإعانة الطالبين ١: ٣٦ و ٢٠٠، والسنن الكبرىٰ ٥: ٢٤٥، والبشارة والإتحاف: ٥٤، ورفع المنارة: ٥٢، وفتح الباري ٢: ٥٤ ومصادر كثيرة أُخرىٰ.

٢ ـ أدلّة المانعين:

تتلخّص أدلّة المانعين بالأُمور التالية:

أوّلاً ـ إن كان التوسّل بالنبيّ ﷺ علىٰ نحو الإقسام علىٰ اللّه تعالىٰ بحقّ النبيّ ﷺ عليه، ففيه:

١ ـ أنّه نوع إقسام بغير اللّه تعالىٰ، وهو غير مشروع.

٢ ـ أنّه يجعل حقّاً للمخلوق علىٰ الخالق، وهو غير صحيح.

ثانياً ـ وإن كان التوسّل به ﷺ علىٰ نحو سؤاله تعالىٰ بذات النبيّ ﷺ، مثل أن يقول: ألّلهمّ إنّي أسألك بالنبيّ محمّد ﷺ، ففيه:

أنّه لم يرد في ذلك حديث صحيح إلّا حديث الأعمىٰ، وهو محمول علىٰ صورة طلب الأعمىٰ من النبيّ ﷺ أن يدعو له، فكان الشفاء بسبب طلب النبيّ ﷺ وشفاعته.

واستشهدوا لما ذهبوا إليه بما رواه البخاري من استسقاء عمر بن الخطّاب بالعبّاس عمّ النبيّ ﷺ قائلاً: «ألّلهمّ إنّا كنّا نتوسّل إليك بنبيّنا فتسقينا، وإنّا نتوسّل إليك بعمّ نبيّنا فاسقنا، قال: فيسقون»[1].

والجواب عن ذلك: أمّا الأمران الأوّلان فقد تقدّم الكلام عنها[2].

وأمّا الرواية فهي علىٰ مقالة المجوّزين أدلّ منها علىٰ مقالة المانعين، لأنّ عمر ـ بحسب الرواية ـ سأل اللّه تعالىٰ بذات العبّاس لقربه من النبيّ ﷺ، فلِمَ لم يستسق بغيره؟

وأمّا دعوىٰ أنّ عمر طلب من العبّاس الدعاء والاستسقاء فهي خلاف ظاهر الرواية، لأنّ الداعي كان هو عمر نفسه[1].

(١) صحيح البخاري ١: ١٧٩، الباب الثاني من أبواب الاستسقاء.

(٢) تقدّم في الصفحات ٥١٣ ـ ٥١٥.

مظانّ البحث:

أكثر ما يتطرّق الفقهاء إلىٰ التوسّل في بحث زيارة النبيّ ﷺ في كتاب الحجّ.

وقد يتطرّق إليه في صلاة الاستسقاء أيضاً.

هذا وقد دوّنت كتب عديدة في إثبات الموضوع وردّ المناقشات الّتي أُثيرت حوله.

توسعة

لغـــة:

من وسّع الشيء توسيعاً وتوسعةً: صيّره واسعاً، والواسع: خلاف الضيّق.

ورحمة اللّه الواسعة، أي الشاملة لكلّ شيء.

وأوسع الرجل: صار ذا سعةٍ من المال[2].

ومنه الموسوعة: وهي كتاب يجمع معلومات في كلّ ميادين المعرفة، أو في ميدان منها مرتّبة ترتيباً أبجديّاً[3].

(١) أُنظر في ظلال التوحيد (للأُستاذ السبحاني): ٦٢٠ـ٦٢٢.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية، ومجمع البحرين: «وسع».

(٣) أُنظر المعجم الوسيط: «وسع».

اصطلاحاً:

المعنىٰ اللغوي نفسه، وإنّما يختلف متعلّقه هل هو المال والنفقة أو المكان أو الزمان ونحو ذلك.

الأحكام:

قبل بيان الحكم التكليفي للتوسعة وما يترتّب عليه من أبحاث نذكر أقسام التوسعة؛ ليتبيّن ما هو مجرىٰ تلك الأبحاث.

أقسام التوسعة:

التوسعة تارةً تكون من قبل اللّٰه تعالىٰ لعباده.

وأُخرىٰ تكون من قبل العبد.

ولنقدّم البحث عن التوسعة بالمعنىٰ الثاني.

أوّلاً ـ الكلام عن التوسعة من قبل العبد في الإنفاق:

والكلام عنها يكون كالآتي:

الحكم التكليفي للتوسعة من قبل العبد في الإنفاق:

الحكم التكليفي الأوّلي للتوسعة من قبل العبد هو الاستحباب، ولكن قد يتغيّر لأسباب ثانوية، كما سنشير إليه:

١ ـ التوسعة المندوبة:

التوسعة المندوبة تارةً تكون من قبل الدولة الإسلاميّة بالنسبة إلىٰ المجتمع الإسلامي، وأُخرىٰ تكون من قبل رئيس العائلة:

أ ـ التوسعة من قبل الدولة الإسلاميّة:

من واجبات الدولة الإسلاميّة تأمين ما يحتاجه المسلمون بمقدار وسعها، مثل إيجاد طرق المواصلات، والمستشفيات، ونحو ذلك من الخدمات العامّة.

وفي المرتبة التالية، عليها أن توسّع عليهم من حيث تكثير ما أوجدته أوّلاً، وتأمين الأرزاق العامّة بوفور، وما يحتاجون إليه في الإعمار والتثقيف العام.

فقد جاء في عهد الإمام علي عليه السلام إلىٰ مالك الأشتر النخعي، حينما ولّاه مصر:

«هذا ما أمر به عبداللّٰه عليٌّ أمير المؤمنين مالكَ بن الحارثِ الأشتر في عهده إليه، حين ولّاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوّها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها»[1].

فالإمام عليه السلام أمره في مطلع عهده بأُمور أربعة:

الأوّل ـ أخذ الخراج، وهو الوسيلة الأساسيّة للأُمور الّتي ذكرها بعد ذلك، وهي الجهاد وتالييه، فإنّه لو لا امتلاك الدولة مالاً فبأيّ شيءٍ يحصل الأمن والإعمار؟

والثاني ـ الجهاد، بمعناه العامّ الشامل للدفاع وتأمين الأمن.

والثالث ـ استصلاح حال الناس، وهو عامّ

---

(١) نهج البلاغة: ٤٢٦ / قسم الرسائل والكتب، الكتاب ٥٣.

أيضاً يشمل استصلاحهم مادّياً ومعنويّاً، كتعليم الدِّين والثقافة الإسلاميّة.

والرابع ـ عمارة البلاد.

والثالث والرابع يشكّلان التوسعة على الناس.

وجاء في العهد نفسه: «وتفقّد أمر الخراج بما يُصلح أهله؛ فإنّ في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلّا بهم؛ لأنّ الناس كلُّهم عيال على الخراج وأهله.

وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأنّ ذلك لايدرك إلّا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد، وأهلك العباد...»(١).

والنصوص بهذا المعنى كثيرة خاصّة عن طريق أهل البيت عليهم السلام.

وراجع العنوانين: تضامن و تكافل.

ب ـ التوسعة من قبل رئيس العائلة:

يستحبّ التوسعة على العيال بصورة عامّة، وقد وردت في ذلك روايات كثيرة، فمن ذلك:

ـ ما رواه معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «ينبغي للرجل أن يوسّع على عياله لئلّا يتمنّوا موته، وتلا هذه الآية ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾(٢)، قال: الأسير عيال

---

(١) نهج البلاغة: ٤٢٦ / قسم الرسائل والكتب، الكتاب ٥٣.

(٢) الإنسان: ٨.

الرجل، ينبغي إذا زيد في النعمة أن يزيد أُسراءه في السعة عليهم»(١).

ـ وعن الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «أرضاكم عند اللّٰه أسبغكم على عياله»(٢).

وهناك روايات نهت عن التقتير أيضاً الذي هو ضدّ التوسعة، فمن ذلك:

ـ ما رواه الصدوق بإسناده عن العيّاشي، قال: «استأذنت الرضا عليه السلام في النفقة على العيال، فقال: بين المكروهين، قلت: لا [واللّٰه ما] أعرف المكروهين، قال: [فقال: بلى يرحمك اللّٰه أما تعرف] أنّ اللّٰه كره الإسراف، وكره الإقتار، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَاماً﴾(٣)»(٤).

ولذلك ينبغي أن تكون التوسعة على العيال بعيدة عن الإسراف وقد تقدّم الكلام عن ذلك على نحو التفصيل في عنوان «إسراف».

الأزمنة التي تتأكّد التوسعة فيها على العيال:

تتأكّد التوسعة على العيال في أوقات

---

(١) الوسائل ٢١: ٥٤٠، الباب ٢٠ من أبواب النفقات، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢١: ٥٤٠، الباب ٢٠ من أبواب النفقات، الحديث ٢.

(٣) الفرقان: ٦٧.

(٤) الوسائل ٢١: ٥٥٦، الباب ٢٧ من أبواب النفقات، الحديث ٦.

خاصّة، مثل يوم الجمعة، فقد روىٰ الصدوق، قال: «قال رسول الله ﷺ: أطرفوا أهاليكم كلّ يومِ جمعةٍ بشيءٍ من الفاكهة واللحم حتىٰ يفرحوا بالجمعة»[1].

وقال أبوالصلاح الحلبي في آداب يوم الجمعة: «ولليلة الجمعة ويومها من الحرمة ماليس لغيرهما من الليالي والأيّام، فيلزم تمييزها بكثرة التعبّد فيهما بالصلاة و....

والتوسعة في النفقة علىٰ العيال وتطريفهم بما تيسّر من اللحم والحلو والفاكهة والخضر...»[2].

وبهذا المضمون قال غيره[3].

ويشمل هذا الحكم ـ علىٰ الظاهر ـ الأعياد الرسميّة كالفطر والأضحىٰ، لما ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[4]. من أنّ المراد من الآية هو: العيدان والجمعة[5].

وأنّ الجمعة من الأعياد، بل لعلّه أهمّها[6].

(١) الوسائل ٧: ٤٠١، الباب ٥٠ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث الأوّل.

(٢) الكافي في الفقه: ١٥٣.

(٣) أُنظر: المهذّب ٢: ٣٤٦، وكشف اللثام ٧: ٥٦٥، وكشف الغطاء ٣: ٢٦٧، وبداية الهداية ولبّ الوسائل ١: ١٤٠.

(٤) الأعراف: ٣١.

(٥) الوسائل ٧: ٣٩٥، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث الأوّل.

(٦) الوسائل ٧: ٣٧٦، الباب ٤٠ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٥.

ومن أعظم الأعياد عيد الغدير، وهو عندنا معروف، وإن تناساه سائر المسلمين مع الأسف، وهو اليوم الذي نصب فيه الرسول ﷺ عليّاً عليه السلام وصيّاً وخليفة من بعده، وقد ورد فيه بالخصوص الأمر بإظهار السرور والتوسعة علىٰ العيال وتزاور الإخوان والصوم والصلاة شكراً للّٰه تعالىٰ[1].

التوسعة يوم عاشوراء:

من بدع الأمويّين[2] إظهار السرور والفرح يوم عاشوراء، وجَعْل الروايات في ذلك وفي التوسعة علىٰ العيال، شماتة بقتل سبط الرسول ﷺ الحسين بن علي عليهما السلام، وفرحاً بانتصار يزيد بن معاوية بن أبي سفيان عليه[3].

(١) أُنظر: البحار ٩٤: ١١٢، باب فضل يوم الغدير وصومه، الحديث ٧ و٨، و٩٥: ٣٠٢، باب أعمال يوم الغدير، ذيل الحديث الأوّل، وقد نقله عن كتاب الإقبال (للسيّد بن طاووس): ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(٢) جاء في الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة نقلاً عن ابن تيمية: «وتوسيع النفقات فيه هو من بدع المحدَثة».

الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة ١٤: ١٦٨ «توسعة / التوسعة في عاشوراء»، نقلاً عن اقتضاء الطريق المستقيم...: ٣٠٠.

(٣) وفي الكافي عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «وأمّا يوم عاشوراء، فيوم أُصيب فيه الحسين عليه السلام صريعاً بين أصحابه، وأصحابه صرعىٰ حوله، أفصوم يكون في ذلك اليوم؟! كلّا وربّ البيت الحرام ماهو يوم صوم، وما هو

←

وقد تكلّمنا عن ذلك إجمالاً في عنوان «تاسوعاء» وسوف يأتي تفصيل الكلام عنه في عنوان «عاشوراء» إن شاء الله تعالىٰ.

استحباب نيّة التوسعة للمكتسب:

جاء في الجواهر ـ في آداب التجارة ـ: «يستحبّ لكلّ مكتسب أن ينوي بكسبه الاستعفاف عن الناس، والتوسعة علىٰ العيال وإعانة المحتاجين وصرفه في أعمال الخير»[١].

ـ فعن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «من طلب الدنيا استعفافاً عن الناس، وسعياً [توسيعاً] علىٰ أهله، وتعطّفاً علىٰ جاره، لقي الله عزّ وجل يوم القيامة ووجهه مثل القمر ليلة البدر»[٢].

ـ وفي صحيح عبدالله بن أبي يعفور، قال: «قال رجل لأبي عبدالله عليه السلام: والله إنّا لنطلب الدنيا ونحبُّ أن نؤتاها، فقال: تحب أن تصنع بها ماذا؟ قال: أعود بها علىٰ نفسي وعيالي، وأصل بها، وأتصدّق بها، وأحجّ واعتمر. فقال أبو عبدالله عليه السلام: ليس هذا طلب الدنيا، هذا طلب الآخرة»[١].

احتساب التوسعة علىٰ العيال من المؤونة:

من الموارد التي يتعلّق بها الخمس، الفاضل من مؤونة السنة، وكلّما يصرفه الإنسان لنفسه وعياله في حضره وسفره وزياراته ممّا يليق بحاله يعدُّ من المؤونة، وذلك يشمل ما يصرفه للتوسعة علىٰ عياله، إذا لم يصل إلىٰ حدّ الإسراف.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «إسراف».

هل يجوز دفع الزكاة أو قبضه للتوسعة علىٰ العيال؟

الظاهر أنّه لا إشكال في عدم جواز دفع الإنسان زكاته لمن تجب نفقته عليه؛ لأنّ المفروض أنّ نفقتهم واجبة عليه، فلم يصدق عليهم عنوان «الفقير»، نعم يجوز الدفع إليهم إذا كانوا داخلين في عناوين أُخرىٰ مثل: «الغارمين» و «العاملين» و «سبيل الله» ونحو ذلك[٢].

وأمّا دفعه للتوسعة عليهم، ففيه خلاف، يظهر من بعضهم جوازه[٣].

← إلّا يوم حزن ومصيبة... ويوم فرح وسرور لابن زياد وابن مرجانة وآل زياد وأهل الشام...» الكافي ٤: ١٤٥، باب صوم عرفة وعاشوراء، الحديث ٧، والوسائل ١٠: ٤٥٩، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث الثاني.

(١) الجواهر ٢٢: ٤٤٩.

(٢) الوسائل ١٧: ٢١، الباب ٤ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٥.

(١) الوسائل ١٧: ٣٤، الباب ٨ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٣.

(٢) أُنظر: المدارك ٥: ٢٤٥، والحدائق ١٢: ٢١٠ و٢١٥، والجواهر ١٥: ٣٩٥ و٤٠٥، والمستمسك ٩: ٢٩٠.

(٣) أُنظر: البيان: ٣١٦، والمسالك ١: ٤٢٣، والمدارك ٥: ٢٤٧، ومال إليه صاحب العروة ٤: ١٣١ / أوصاف المستحقّين: الثالث. ويبدو من بعض المعلّقين موافقتهم له.

وأمّا دفع الزكاة لمن تجب نفقته علىٰ غيره ـ أي الدافع ـ ففيه تفصيل:

لأنّ من تجب عليه النفقة، إمّا أن يكون باذلاً للنفقة علىٰ من يعول، أو لم يكن باذلاً.

فإن لم يكن باذلاً، فيجوز دفع الزكاة له، ويجوز للآخر أخذه؛ لصدق العنوان[1]، ولعلّ ظاهرهم القول بجواز الدفع للتوسعة أيضاً.

وإن كان باذلاً ففي جواز الدفع وعدمه خلاف[2].

وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلىٰ محلّه.

تنبيـــه:

المراد من التوسعة في الأبحاث السابقة هو الأعمّ من التوسعة في النفقة من حيث الطعام واللّباس والمسكن ونحو ذلك ممّا يحتاج إليه من يعوله في الحضر والسفر، ولذلك لا حاجة إلىٰ البحث عن كلٍّ واحدٍ منها علىٰ نحو الاستقلال. وقد تقدّم بعض الكلام عنه في العناوين المناسبة، من قبيل: إسراف، إنفاق، بيت، ونحوها.

٢ ـ التوسعة المنهي عنها:

ورد المنع عن التوسعة في موردين:

أ ـ إذا استلزم منها الإسراف:

النفقة المطلوبة: هي التي تكون علىٰ نحو الاعتدال المشتمل علىٰ التوسعة أيضاً، إذا لم يصل إلىٰ حدّ الإسراف؛ لأنّ الإسراف منهيٌّ عنه علىٰ كلّ تقدير، وقد يصل إلىٰ حدّ التحريم.

راجع: إسراف.

ب ـ المديون المعسر:

إذا كان المديون معسراً، فلا يجب عليه بيع داره لقضاء دينه؛ لأنّ الدار من المستثنيات، نعم ذكر بعض الفقهاء: أنّه لو كان يمكنه الاكتفاء بدار دون ذلك وجب عليه أن يتحوّل إليه، ويدفع ثمن الزائد ـ سواء كان ملكاً أو إجارة ـ في قضاء الدّين، وقد تقدّم الكلام عنه في عنوان «تفليس / الاستثناءات».

ثانياً ـ الكلام عن التوسعة من قبل اللّٰه تعالىٰ:

إنّ اللّٰه تعالىٰ لم يكلّف العباد فوق طاقتهم، وإنّما كلّفهم بمقدار وسعهم وقدرتهم، ولذلك اشترط العلماء ـ المتكلّمون، والأُصوليون، والفقهاء ـ القدرة في صحّة توجّه التكليف.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرىٰ وسّع اللّٰه علىٰ العباد، فجعل في تشريعاته نوعاً من التساهل والتسامح تسهيلاً علىٰ العباد وتوسعة عليهم، قد أشرنا إلىٰ ذلك في عنوان «تسامح». ونكتفي هنا

---

(١) وفي المدارك ٥: ٢٤٧: «ولو امتنع المنفق من الإنفاق جاز التناول في الجميع قولاً واحداً».

(٢) وممّن ذهب إلىٰ الجواز صاحب المدارك في المدارك ٥: ٢٤٧ بالنسبة إلىٰ غير الزوجة، ونسبه إلىٰ العلّامة في المنتهىٰ ٨: ٣٣٦، والشهيد في الدروس ١: ٢٤٢، والبيان: ٣١١، وذهب إليه أيضاً: النراقي في مستند الشيعة ٩: ٣١٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ١٥: ٤٠١، و٣٣: ٢٨٩.

بذكر بعض الآيات والروايات الدالّة علىٰ ذلك، وهي:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[3].

ـ وقوله ﷺ: «وضع عن أُمّتي تسع خصال: الخطاء، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، وما استكرهوا عليه، والطِّيَرة، والوسوسة في التفكّر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد»[4].

ـ وقوله ﷺ: «لم يرسلني الله بالرهبانيّة، ولكن بعثني بالحنيفيّة السمحة»[5].

ـ وقول الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ الخوارج ضيّقوا علىٰ أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدِّين أوسع من ذلك»[1].

ـ وقول الإمام الصادق عليه السلام: «ما أُمر العباد إلّا بدون سعتهم، فكلّ شيءٍ أُمر الناس بأخذه فهم متّسعون له، وما لا يتّسعون له فهو موضوع عنهم»[2].

ونصوص كثيرة أُخرىٰ دالّة علىٰ التوسعة في التشريع وعدم جعل الناس في ضيق أو حرج.

أبحاث أُخرىٰ تتعلّق بالتوسعة:

هناك أبحاث أُخرىٰ تتعلّق بالتوسعة يكون الأنسب إحالتها إلىٰ المواطن التي تكون أنسب للبحث عنها، من قبيل:

١ ـ التوسعة في زمان أداء الواجب، وهو المعبّر عنه بالواجب الموسّع، في مقابل الواجب المضيّق وسوف يأتي الكلام عنه في عنوان «واجب» إن شاء الله تعالىٰ.

٢ ـ التوسعة في قضاء الصلوات الواجبة، وعدم التضييق فيها، وهو المعبّر عنه بالمواسعة، في مقابل التضييق فيها، المعبّر عنه بالمضايقة، وقد تقدّم بعض الإشارة إليه.

---

(١) البقرة: ٢٨٦، وانظر الآيات: ٤٢ من الأعراف، و٦٢ من المؤمنون، و٧ من الطلاق.

(٢) الحج: ٧٨، وانظر المائدة: ٦.

(٣) البقرة: ١٨٥.

(٤) الأُصول من الكافي ٢: ٤٦٣، باب ما رفع عن الأُمّة، وانظر الخصال: ٤١٧ باب التسعة، الحديث ٩.

(٥) الوسائل ٢٠: ١٠٦، الباب ٤٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث الأوّل.

(١) الوسائل ٣: ٤٩١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) التوحيد (للصدوق): ٣٤٧، باب الاستطاعة، الحديث ٦.

وسيأتي الكلام عنه في عنوان «قضاء»، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

٣ ـ التوسعة في بعض الأحكام التي صرّح الفقهاء بها فيها.

توظيف

لغـــة:

مصدر وظّف، يقال: وظّف فلاناً بالشيء يوظّفه توظيفاً، أي ألزمه وعيّنه في رقبته[1].

والوظيفة: ما يقدّر من عمل، أو طعام، أو رزق، ونحو ذلك في زمن معيّن[2].

اصطلاحاً:

استعمل بالمعنيين المتقدّمين:

ـ الإلزام والتعيين، ومورده: إلزام الشارع عباده بفعل الواجبات وترك المحرّمات، فيطلق عليه توظيف الشارع، فيقال: الشارع وظّفنا بكذا ولم يوظّفنا بكذا.

ـ وتقدير عملٍ لشخص وتعيينه له، ومنه توظيف الأفراد في الدوائر الحكوميّة وغيرها.

والكلام يكون فيهما إجمالاً.

(١) أُنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «وظف».

(٢) أُنظر: الصحاح، والمعجم الوسيط: «وظف».

الأحـكام:

أوّلاً ـ الكلام في التوظيف بمعنىٰ الإلزام بالتكليف:

الذي نعتقده هو أنّ الأحكام الشرعيّة وضعها ورفعها بيد الشارع، فتوظيفها علىٰ العباد يكون بيده، فكلّ تشريع وتوظيف للحكم الشرعي خارجاً عن هذا الإطار يكون بدعة وتشريعاً محرّماً، وتدلّ علىٰ ذلك عبارات الفقهاء، من قبيل:

قول المحقّق الحلّي ـ في مقدار غسل الوجه ـ: «لا يجب غسل ما خرج عمّا دارت عليه الإبهام والوسطىٰ من العذار، ولا يستحبّ غسل ما بينه وما بين الأُذن، ولا يجب؛ لأنّ الوظائف الشرعيّة موقوفة علىٰ التشريع ومع فقده، فلا توظيف»[1].

وقال بالنسبة إلىٰ مسح الرأس: «لا يستحبّ مسح جميع الرأس؛ لأنّها كُلفة لم يوظّفها الشارع فيسقط اعتبارها»[2].

وقال بالنسبة إلىٰ تليين أصابع الميّت بعد الغسل: «ولا تليّن أصابعه ولا مفاصله بعد الغسل؛ لأنّ وظائف الميّت مستفادة عن صاحب الشرع، ومع عدم الدلالة فلا توظيف»[3].

وقال صاحب المدارك بالنسبة إلىٰ عدم الحاجة إلىٰ اللّفظ في النيّة: «فإنّ القصد إلىٰ فعل من

(١) المعتبر: ٣٩.

(٢) المعتبر: ٣٧، والذكرىٰ ٢: ١٤٢.

(٣) المعتبر: ٧٣.

الأفعال لا يعقل توقّفه علىٰ اللّفظ بوجهٍ من الوجوه، ولا ريب في عدم استحبابه أيضاً؛ لأنّ الوظائف الشرعيّة موقوفة علىٰ الشرع، ومع فقده فلا توظيف، بل ربّما كان فعله علىٰ وجه العبادة إدخالاً في الدّين ما ليس منه، فيكون تشريعاً محرّماً»[١].

وقال معلّقاً علىٰ قول المحقّق: «وليس في المسح تكرار»: «هذا مذهب علمائنا أجمع، والمستند فيه صدق الامتثال بالمرّة، وتوقّف التوظيف علىٰ ورود الشرع...»[٢].

وقال بالنسبة إلىٰ الأذان: «وكيف كان فهو وظيفة شرعيّة، فيتوقّف علىٰ النقل، ومتىٰ انتفىٰ سقط التوظيف مطلقاً»[٣].

وجاء أمثال ذلك في كلمات الفقهاء الآخرين[٤].

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في العنوانين: «بدعة» و«تشريع» وبيّنا حدّ البدعة، وهل يكون ما هو داخل في عموم من العمومات بدعة أم لا؟

(١) المدارك ١: ١٨٥.

(٢) المدارك ١: ٢٣٥.

(٣) المدارك ٣: ٢٦٣.

(٤) أُنظر: جامع المقاصد ٢: ١٧٩ و١٨٨ و١٩٠ و٢٤٨ و٤٢٥، والذخيرة: ٢٩٨، ٣٠١، والحدائق ٤: ٢٦٢ و٣٣١، وغنائم الأيّام ١: ١٩٥، و٢: ٤٤٣ و٣: ٨٤ و٢٠٤، ومصباح الفقيه (ط حجريّة) ١: ٦.

الرجوع إلىٰ العرف فيما لم يرد به توظيف من الشارع في الموضوعات:

الموضوعات التي لم يحدّدها الشارع ولكن جعلها موضوعاً أو متعلّقاً لحكمٍ من الأحكام، فهي موكولة علىٰ الأغلب إلىٰ العرف، من قبيل: البيع، والنفقة، والجهر والإخفات، ونحو ذلك.

وقد تكلّمنا عن هذا الموضوع بالتفصيل في عنوان «تحديد / قاعدة كلّ ما لم يرد به تحديد شرعي، فالضابط فيه العرف».

ثانياً ـ الكلام في التوظيف بمعنىٰ تقدير عملٍ لشخصٍ معيّن:

وهذا المورد له شقوقات وفروعات كثيرة تطرّق لها الفقهاء المعاصرون[١]، وخلاصة الكلام فيه:

أنّ التوظيف إمّا أن يكون من قبل شخصٍ أو شركة خصوصيّة، أو من قبل الدولة.

وفي كلٍّ من الصورتين، إمّا أن يكون التوظيف لأجل القيام بعملٍ محلّل، أو القيام بعملٍ

(١) التوظيف يدخل ـ غالباً ـ في عنوان الإجارة، وقد يدخل في عنوان الجُعالة أيضاً، وهما مشتركان في اشتراط كون المنفعة ـ أو العمل ـ الذي يقوم به العامل محلّلاً.

وربّما ذكروا المسائل المرتبطة بذلك في كتبهم الجامعة للاستفتاءات منهم.

محرّم أو مقدّمات عملٍ محرّم.

ـ فإذا كان التوظيف من قبل شخصٍ أو شركةٍ خصوصيّة:

فإن كان لأجل القيام بعملٍ محلّلٍ، كان صحيحاً؛ لأنّ ذلك من الإجارة علىٰ العمل المباح، فيجوز له أخذ الأُجرة علىٰ ذلك.

وأمّا إذا كان التوظيف لعملٍ محرّم، فيكون حراماً وأخذ الأُجرة عليه حراماً أيضاً؛ لأنّه لا يملكها؛ لفساد المعاملة.

ومثاله: ما لو وُظِّف للقيام ببيع الخمر، أو آلات القمار، أو للقيام بالمعاملات الربويّة.

وكذا لو كان التوظيف للقيام بعملٍ يكون مقدّمة للحرام، من قبيل ذبح الحيوان المأكول اللّحم علىٰ الوجه غير الشرعي، ليباع للمسلمين، أو تهيئة بعض مقدّمات صنع الخمر، أو الخدمة في بيوت الدغارة ومحلّات بيع الخمور، ونحو ذلك.

ـ وأمّا إذا كان التوظيف من قبل الدولة:

فإن كان لأجل القيام بعملٍ محلّلٍ، فلا إشكال فيه كبناء الجسور والمستشفيات وتعبيد الطرق وإيجاد مشاريع الكهرباء والماء ونحوها من الخدمات العامّة، إلّا إذا كان العمل مقوّياً للسلطان غير الشرعي الظالم، أو كان ناوياً بعمله تقوية سلطانه، فيحرم عندئذٍ.

وإن كان لأجل القيام بعملٍ محرّمٍ فيكون حراماً، وأخذ الأُجرة عليه حراماً أيضاً.

وكذا لو كان لأجل القيام بما هو مقدّمة للفعل المحرّم.

مثال العمل المحرّم: التوظيف في مصانع الخمور، وبيعها، وفي إدارات الأمن والاستخبارات في الحكومات الظالمة، وكلّ ما فيه ظلم علىٰ العباد.

ومثال مقدّمات العمل المحرّم: بيع العنب وغيره لأجل أن يصنع خمراً، أو حمله لذلك، أو حمل الخمر ليباع، ونحو ذلك.

هذه أُصول المسألة وفيها فروعات كثيرة لا يسعنا ذكرها[1].

مظانّ البحث:

أمّا التوظيف بالمعنىٰ الأوّل، فيرد في طيّات كلمات الفقهاء، خاصّة في الموارد التي يرد البحث فيها عن البدعة والتشريع.

وأمّا بالمعنىٰ الثاني، فيرد في المكاسب المحرّمة والإجارة والجعالة ونحوها، وفي مجموعة أجوبة الاستفتاءات الموجّهة إلىٰ الفقهاء.

---

(١) أُنظر: منهاج الصالحين ٢: ٥ ـ ٧، المكاسب المحرّمة، المسألة ٩ و١٥ و١٨، وغيرها من المسائل المناسبة في هذا الباب.

وتحرير الوسيلة ١: ٤٥٥، المكاسب / المقدّمة، المسألة ١٠ و١٤، وغيرهما.

وكذا سائر الرسائل العمليّة في هذا المورد.

توعّد

لغــــة:

التهدّد، وهو يتمحّض بالشرّ، بخلاف الوعد؛ إذ هو يستعمل في الخير والشرّ، يقال: تواعد القوم، أي وعد بعضهم بعضاً[١].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

هذا وقد تقدّم الكلام عن التهدّد في العنوانين: «إكراه» و «تخويف».

توقّف

لغــــة:

الامتناع من الإقدام علىٰ الشيء، يقال: توقّف عن الأمر، أي أمسك عنه وامتنع وكفّ وتمكّث وانتظر[٢].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء والأُصوليّون بالمعنيين التاليين:

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط: «وعد».

(٢) أُنظر: المصباح المنير، والمعجم الوسيط: «وقف».

الأوّل ـ التوقّف بمعنىٰ الترتّب، والتسبّب، والتعلّل، كما يقال: وجوب المقدّمة متوقّف علىٰ وجوب ذيها.

الثاني ـ التوقّف بمعنىٰ الامتناع عن إبداء الرأي في المسألة الاجتهاديّة في الأُصول أو الفقه؛ لعدم التوصّل إلىٰ الدليل المقنع، كما سيأتي بيانه.

والكلام فعلاً ينحصر في الثاني.

الفرق بين الاحتياط والتوقّف:

المستفاد من كلمات بعض الفقهاء والأُصوليّين أنّ الاحتياط والتوقّف مختلفان مفهوماً، لكن مترتّبان من حيث العمل؛ لأنّ التوقّف هو الامتناع عن إظهار الرأي، والاحتياط العمل بما يحرز معه امتثال الواقع، فهما معنيان مختلفان.

لكن الاحتياط مترتّب علىٰ التوقّف بمعنىٰ أنّه بعد توقّف الفقيه في المسألة يأتي دور العمل، فلأجل إحراز الواقع يعمل بالاحتياط.

قال المحقّق النائيني ـ مشيراً إلىٰ التوقّف ـ: «ومرجعه إلىٰ الإحتياط؛ لأنّ التوقّف في الفتوىٰ يستلزم الاحتياط في العمل»[١].

وقال المظفّر: «وإنّما كان التوقّف يرجع إلىٰ الاحتياط؛ لأنّ التوقّف يراد منه التوقّف في الفتوىٰ علىٰ طبق أحدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل كما في المورد الفاقد للنصّ مع العلم

(١) فوائد الأُصول ٤: ٧٦٣.

الإجمالي بالحكم»[١].

وقد يستلزم الاحتياط الصلح أو القرعة ونحو ذلك في بعض الموارد، كما في النفوس والأعراض والأموال[٢].

أسباب التوقّف في الفتوىٰ:

قال السيّد المرتضىٰ: «... وأمّا التوقّف فقد يجوز أن يكون طلباً للاستدلال والتأمّل، كما يتوقّف الناظرون في كثير من مسائل الأُصول التي يتوصّل إليها بالأدلّة المفضية إلىٰ العلم، ويتثبّتون تحرّزاً من الغلط واحتياطاً في إصابة الحقّ»[٣].

وقال السيّد علي الموسوي القزويني ردّاً علىٰ إشكال أورده الشيخ البهائي في تعريف «الفقه»: من أنّ حصول القوّة لتحصيل العلم بجميع الأحكام متعذّر، كتعذّر حصول العلم بها فعلاً، لتوقّف فحول الفقهاء في كثير من المسائل:

«إنّ الملكة والتهيّؤ للعلم بالجميع إنّما يعتبر من باب المقتضي بالقياس إلىٰ جهة الفعل، ومن البيّن أنّ المقتضي قد لا يستتبع الاقتضاء الفعلي؛ لمصادفة فقد شرط أو وجود مانع. فوفور التوقّف لفحول العلماء في كثير من المسائل ليس لأجل

(١) أُصول الفقه ٣: ٢٣٧.

(٢) أُنظر فرائد الأُصول ٢: ١٠٥.

(٣) الذريعة ٢: ٧٥٥، ومثله قال الشيخ الطوسي في العدّة ٢: ٧٠٠.

ضعف المقتضي[١] وقصوره أو عدم وجوده، بل لأجل مصادفة وجود المانع له، وهو في موارد التوقّف، إمّا:

ـ فقد الدليل.

ـ أو إجماله.

ـ أو معارضة دليل آخر له...»[٢].

الأحكام:

الحكم التكليفي للتوقّف:

إذا وُجد أحد أسباب التوقّف ولم يتبيّن الحكم للمفتي في الفقه أو الأُصولي في الأُصول، فاللازم عليه التوقّف في المسألة وعدم الإفتاء فيها، فإنّ «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[٣].

وأمّا تطبيقات التوقّف وموارده، فهي كثيرة

(١) المراد من ضعف المقتضي: ضعف قدرة الاستنباط، لضعف القدرة العلميّة، أو لضعف الملكة لقلّة الممارسة في الاستنباط.

فراده: أنّ التوقّف بعد حصول القدرة، قد يكون لأحد الأسباب المذكورة، وأمّا إذا كان لأجل ضعف القدرة ـ وهو الذي سمّاه بالمقتضي ـ فهو أمر آخر.

(٢) تعليقة علىٰ معالم الدّين (للسيّد علي القزويني) ١: ١٣٨، وانظر هداية المسترشدين (للشيخ محمّد تقي الإصفهاني) ١: ٧٦.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٠٦ ـ ١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

في الفقه والأُصول ولا مجال لذكرها. وإنّما نحيل القارئ إلىٰ الأبحاث المتضمّنة لها، من قبيل: «إباحة»، «احتياط»، «براءة»، «تعارض»، ونحوها.

توقيت

راجع: تأقيت.

توقيع

لغة:

قال ابن فارس: «الواو والقاف والعين أصل واحد يرجع إليه فروعه، يدلّ علىٰ سقوط شيء، يقال: وقع الشيء وقوعاً فهو واقع...».

إلىٰ أن قال: «ومنه: التوقيع، وهو أثر الدَّبْر[1] بظهر البعير، ومنه التوقيع؛ ما يلحق بالكتاب بعد الفراغ منه، وتوقّعت الشيء: انتظرته متىٰ يقع»[2].

اصطلاحاً:

يراد به ما يلحق بالكتاب بعد الفراغ منه، ولكن أُطلق بالمناسبة علىٰ الروايات الصادرة من الأئمّة ﷺ مكتوبة وموقّعة بتوقيعاتهم.

وهذه تارةً كانت تصدر منهم ابتداءً، وأُخرىٰ في جواب أسئلة كانت ترد عليهم.

وقد يطلق عليها «المكاتبة»، وعلىٰ طريقة تحمّل الحديث بها «الكتابة».

جاء في مقباس الهداية عند ذكر أسماء الحديث بصورة عامّة:

«المكاتب: وهو الحديث الحاكي لكتابة المعصوم ﷺ الحكم، سواء كتبه ﷺ ابتداءً لبيان حكمٍ أو غيره، أو في مقام الجواب.

وظاهر جمع اعتبار كون الكتابة بخطّه الشريف، وعمّمه بعضهم لما إذا كان بغير خطّه مع كون الإملاء منه»[1].

وقال المحقّق الميرداماد: «المكاتبة: وهي أن يروىٰ آخر طبقات الأسناد الحديث عن توقيع المعصوم ﷺ مكتوباً بخطّه ﷺ المعلوم عنده جزماً.

وربّما تكون المكاتبة في بعض أوساط الأسناد بين الطبقات بعض عن بعض، دون الطبقة الأخيرة عن المعصوم.

وتقابلها: رواية المشافهة، وهي أقوىٰ»[2].

أقول: رواية الحديث كتابةً عن راوٍ آخر وإن كان يطلق عليه الكتابة أيضاً، ولذلك قال الشهيد: «المسألة الخامسة ـ في الكتابة: وهي أن

---

(١) أي دَبْر الراكب علىٰ البعير، حيث يسقط شعر البعير في محلّ ركوبه؛ لكثرة التماس.

(٢) معجم مقاييس اللغة: «وقع».

(١) مقباس الهداية ١: ٢٨٣.

(٢) الرواشح السماوية: ١٦٤.

يكتب الشيخ مرويّه لغائب أو حاضر بخطّه...»(١).

ولكن مثل هذه الكتابة لا يطلق عليها التوقيع؛ لعدم اشتمال الكتاب على توقيع المعصوم عليه السلام.

الأحكام:

البحث عن أحكام التوقيع ينحصر في حجّيته.

حجّيّة التوقيعات:

الكلام في حجّيّة التوقيعات يكون في حقلين:

الأوّل ـ صحّة انتساب الكتابة إلى المعصوم عليه السلام.

الثاني ـ عدم احتمال التقيّة فيها.

أوّلاً ـ صحّة الإنتساب إلى المعصوم عليه السلام:

وهذا يتحقّق بالوثوق الحاصل للشخص من القرائن، مثل أن يكون الشخص عارفاً بخطّ الإمام عليه السلام. أو يكون الواسطة في نقل الكتاب من الإمام عليه السلام معروفاً ومأموناً، أو نحو ذلك.

ثانياً ـ عدم احتمال التقيّة:

احتمال التقيّة موجود في الروايات بصورةٍ عامّةٍ للظروف العصيبة التي كان يعيش فيها الأئمّة عليهم السلام، ولكن هذا الاحتمال موجود في المكاتبة بصورةٍ أقوى؛ لاحتمال وقوع الكتاب بيد المخالفين فيكون مستنداً لهم ضدّ الإمام عليه السلام.

ولكن أصالة عدم التقيّة تدفع هذا الاحتمال أيضاً، ولذلك يكون حجّة إذا حصل الوثوق بصدوره منه عليه السلام.

قال المامقاني: «والحقّ أنّ المكاتبة حجّة، غاية ما هناك كون احتمال التقيّة فيها أزيد من غيرها»(١).

نماذج من التوقيعات الصادرة عنهم عليهم السلام:

قال العلّامة الحلّي في المختلف: «قال الشيخ في الخلاف والمبسوط: إذا أوصى إلى إثنين وشرط الإجماع على التصرّف وعدم تفرّد أحدهما به أو أطلق لم يكن لأحدهما التفرّد بشيءٍ من الوصيّة، وإن شرط التفرّد جاز...».

ثمّ نقل كلام الشيخ في النهاية وفيه جواز استبداد كلٍّ منهما في صورة عدم اشتراط الاجتماع، ثمّ قال:

«والمعتمد الأوّل:

لنا: أنّه شرك بينهما في النظر فلم يكن لأحدهما الانفراد.

وما رواه محمّد بن الحسن الصفّار في الصحيح، قال: كتبت إلى أبي محمّد العسكري عليه السلام: رجل أوصى إلى رجلين أيجوز لأحدهما أن ينفرد بنصف التركة والآخر بالنصف؟

فوقّع عليه السلام: لا ينبغي لهما أن يخالفا الميّت، وأن

---

(١) الرعاية: ٢٨٧.

(١) مقباس الهداية ١: ٢٨٣.

يعملا علىٰ حسب ما أمرهما، إن شاء اللّٰه».

ثمّ قال: «قال الصدوق رحمه الله: والتوقيع عندي بخطّ الإمام عليه السلام»(١).

وقال العلّامة بالنسبة إلىٰ الحلف بالبراءة من اللّٰه تعالىٰ والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ـ بعد نقل كلمات الفقهاء ـ:

«والمعتمد أن نقول: لايجوز الحلف بذلك، فإن فعل أثم، وإن حنث في يمينه بذلك وجب عليه إطعام عشرة مساكين، لكل مسكين مدّ ويستغفر اللّٰه تعالىٰ، لما رواه محمّد بن يحيىٰ في الصحيح، قال: كتب محمّد بن الحسن الصفّار إلىٰ أبي محمّد العسكري عليه السلام: رجل حلف بالبراءة من اللّٰه ورسوله صلى الله عليه وآله فحنث ما توبته وكفّارته؟ فوقّع عليه السلام: يطعم عشرة مساكين لكلّ مسكين مدّ، ويستغفر اللّٰه عزّ وجلّ»(٢).

ومنه مارواه الشيخ في التهذيب عن عبداللّٰه الحِميَري، قال: «كتبت إلىٰ الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمّة، هل يجوز أن يسجد علىٰ القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلّىٰ عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة؛ ويقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدّم القبر ويصلّي ويجعله خلفه أم لا؟

فأجاب ـ وقرأت التوقيع، ومنه نسخت ـ: أمّا السجود علىٰ القبر فلا يجوز في نافلة، ولا فريضة، ولا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن علىٰ القبر.

وأمّا الصلاة؛ فإنّها خلفه، يجعله الإمام، ولا يجوز أن يصلّي بين يديه؛ لأنّ الإمام لا يُتقدَّم، ويصلّي عن يمينه وشماله»(١).

ومنه مكاتبة الحسن أو الحسين بن عبيد، قال: «كتبت إلىٰ الصادق عليه السلام: هل اغتسل أميرالمؤمنين عليه السلام حين غسل رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله عند موته؟ فأجابه: النبي صلى الله عليه وآله طاهر مطهّر، ولكنّ أميرالمؤمنين عليه السلام فعل وجرت به السنّة»(٢).

ومنه مكاتبة محمّد بن اسماعيل بن بزيع في الصحيح، قال: «كتبت إلىٰ رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون في المنزل للوضوء، فيقطر فيها قطرات من بول أو دم، أو يسقط فيها شيءٌ من عذرة كالبعرة ونحوها، ما الذي يطهّرها حتىٰ يحلّ الوضوء منها للصلاة؟

فوقّع عليه السلام بخطّه في كتابي: ينزح دلاءٌ

---

(١) أُنظر: المختلف ٦: ٤٠٢ ـ ٤٠٣، والمبسوط ٤: ٥٣، والخلاف ٤: ١٦٠، والوسائل ١٩: ٣٧٦، الباب ٥١ من أبواب الوصايا، الحديث الأوّل، ومن لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠٣، الحديث ٥٤٧١.

(٢) المختلف ٨: ١٤١، والوسائل ٢٣: ٢١٣، الباب ٧ من أبواب الأيمان، الحديث ٣.

(١) الوسائل ٥: ١٦٠، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٣: ٢٩١، الباب الأوّل من أبواب غسل المسّ، الحديث ٧.

منها»(١).

ومنه التوقيع الشريف المشهور عن الإمام الحجّة عليه السلام في جواب أسئلة إسحاق بن يعقوب: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلىٰ رواة أحاديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه عليهم»(٢).

مظانّ البحث:

يبحث عن التوقيع بعنوان المكاتبة في كتب علم الدراية، وأمّا التطبيقات فهي موجودة في كتب الفقه والحديث.

توقيف

لغـــة:

مصدر وقّف بالتشديد، وهو من وقف، يقال: وقف يقف وقوفاً، أي دام قائماً(٣).

ويطلق بالمجاز علىٰ معان، منها:

ـ التلبّث، يقال: توقّف علىٰ الأمر: تلبّث عليه، وأنا متوقّف في هذا: لا أمضي رأياً.

(١) الوسائل ١: ١٧٦، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢١.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٣) أُنظر القاموس المحيط: «وقف».

ـ الحبس الموقّت، كالحبس للتعزير، أو لتبيّن حال المتّهم(١).

ـ الإعلام والإظهار كما يقال: أوقفته علىٰ عيبه، أي أعلمته به(٢).

اصطلاحاً:

عدم إبداء الرأي فيما يكون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، كما في أكثر العبادات، فالصلاة عبادة مخصوصة وضعها الشارع علىٰ أوصاف معيّنة في أوقات معيّنة، ليس للعبد فيها رأي، ولذلك يقال: الصلاة عبادة توقيفيّة لا دخل للعبد فيها.

وكذا سائر العبادات، فلذلك يقال: العبادات أُمورٌ توقيفيّة.

ومعنىٰ ذلك: أنّ العبد مكلّف بالتوقّف عن إبداء الرأي فيها فلا يتسرّع فيها، بل لابدّ من التريّث والتلبّث فيها، وانتظار رأي الشارع وما يقول فيها.

وأمّا استعمال التوقيف في الحبس الموقّت فيبدو أنّه محدَث، لم يرد في كلمات الفقهاء.

وأمّا التوقيف بمعنىٰ الإظهار والإعلام والتعليم فقد ورد في كلماتهم قليلاً.

ومنه ماقيل في حكمة تشريع خطبة الجمعة:

(١) لأنّ من معاني الوقف: المسك الذي يجعل للأيدي، كما في ترتيب العين: «وقف».

(٢) أُنظر أساس البلاغة للزمخشري: «وقف».

«لأنّ الجمعة مشهد عام، فأراد أن يكون للإمام سبب إلىٰ موعظتهم وترغيبهم في الطاعة، وترهيبهم من المعصية، وتوقيفهم علىٰ ما أراد الله من مصلحة دينهم ودنياهم»[1].

الأحكام:

كلُّ ما ثبت توقيفيّته، فيجب التوقّف فيه علىٰ ما ورد من الشارع بالنسبة إلىٰ ماهيّته وشروطه وموانعه، ولا يجوز التعدّي عن ذلك، ولا مجال للإجتهاد فيه.

نعم، إذا لم يثبت توقيفيّته أو شكّ، فيكون المجال فيه مفتوحاً للإجتهاد وإبداء الرأي فيه.

فمثلاً، كون صلاة الصبح ركعتين أمرٌ توقيفي لا مجال للإجتهاد فيه والقول بأنّه يكون ركعة أو ثلاث ركعات.

وكذا باقي الصلوات، فإنّ تحديد ركعاتها أمرٌ توقيفي لا يرفع اليد عنه قطعاً.

نعم، قد يقع البحث في بعض شرائطها وموانعها، ويكون ذلك محلاًّ للاجتهاد، ولكن ليس ذلك من جهة عدم كونها توقيفيّة، بل من جهة اختلاف وجهات النظر في فهم النصّ، وبعدما فُهم منه شيءٌ معيّن، فلا يجوز لمن فهم ذلك أن يخالفه، لأنّه يكون ملزماً بالتعبّد به ـ وكذا مقلّدوه ـ إلّا إذا تغيّر رأيه.

(١) أُنظر: الجواهر ١١: ١٦٥، وعلل الشرائع: ٢٦٥، الحديث ٩.

وبهذا البيان يرتفع الإشكال والسؤال بأنّه لو قلنا: إنّ الأُمور التعبّديّة لامجال للاجتهاد فيها، مع أنّا نرىٰ سعة دائرة الاجتهاد؟

إذ الجواب: أنّ الإجتهاد إنّما هو في فهم النصّ الدال علىٰ توقيفيّة الشيء، وبعد استفادة ذلك منه، يثبت كون الشيء توقيفيّاً.

وأمّا ما هو توقيفي وما هو غير توقيفي، فيبحث عنه في الموارد الخاصّة بالمناسبة، ولكن نقول علىٰ الإجمال:

إنّ العبادات أُمور توقيفيّة؛ لأنّها من وضع الشارع.

وكذا الأسباب الشرعيّة، وهي التي وضعها الشارع سبباً لحكم شرعي أو وضعي، مثل جعل الوضوء والغسل والتيمّم سبباً للطهارة شرعاً، وملاقاة الشيء للأعيان النجسة ـ التي عيّنها الشارع ـ سبباً للنجاسة، ودلوك الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهرين، والبيع سبباً للملكيّة، والنكاح سبباً للزوجيّة وحلّية الوطء، ونحو ذلك[1].

(١) أُنظر: الجواهر ٣: ١٠٥، و٤: ١١٧، و٥: ٧ و١٢١ و١٨٢ و١٩٧ و٢٧١، و٦: ١٩٣، و٧: ٥٢، و٩: ٣٤ و٢٨٦ و٣٥٩ و٣٦١، و١٠: ١١، و١٢: ٢٢٣، و٢٤١، و٤٣٠، و١٣: ١٥٤ و١٦٤ و٢٠٧ و٢٢١ و٢٢٦ و٢٤٤، و٣٠: ١٧٨.

وهناك موارد أُخر وقع البحث في توقيفيّتها، من قبيل: أسماء اللّٰه تعالىٰ.

راجع العناوين: أذان، أسباب / الأسباب الشرعيّة، إسرار، اضطجاع، بيع، تذكية، تسمية.

وأمّا ما لا يتوقّف علىٰ التوقيف، فمثل:

الصحّة والفساد، والإتمام والنقص، والإجزاء وعدمه، ونحو ذلك ممّا لا يتوقّف علىٰ بيان الشارع؛ لأنّ الصحّة هي مطابقة المأتي به مع جميع شرائط وأجزاء المأمور به، فمع المطابقة ينتزع منها الصحّة، ومع عدمها ينتزع منها البطلان.

ومثله التمام والنقص، فالمأتي به المطابق مع المأمور به تام، وغير المطابق ناقص.

وكذا المطابق مجزٍ عن الأمر ويحصل به الإمتثال، وغير المطابق غير مجزٍ، إلّا إذا جعله الشارع مجزياً تفضّلاً منه.

ومثل ذلك كلُّ مورد أُحيل معرفته إلىٰ العرف، مثل عنوان النفقة، والإعسار، والغناء، والإسراف والتبذير والتقتير ـ إلىٰ حدٍّ ما ـ.

وكذا ما أُحيل معرفته إلىٰ أهل الخبرة، كالأرش والغبن الفاحش والأعلميّة في الاجتهاد و....

توقيفي

نسبة إلىٰ التوقيف، راجع: توقيف.

توكّل

لغـــة:

الاعتماد علىٰ الغير وجعله نائباً عنك.

والوكيل: فعيل بمعنىٰ المفعول، أي من يكون الأمر موكولاً إليه. والاسم منه: الوِكالة والوَكالة.

والتوكّل يطلق علىٰ وجهين:

ـ فيقال: توكّلت لفلان، بمعنىٰ تولّيت له.

ـ ويقال: وكّلته، فتوكّل لي، وتوكّلت عليه، بمعنىٰ اعتمدته[1].

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥ﴾[2] و ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾[3] وآيات عديدة أُخرىٰ بهذا المضمون.

اصطلاحاً:

يأتي بالمعنيين التاليين:

الأوّل ـ بمعنىٰ تولية الغير القيام بعملٍ ما، وهو المعبّر عنه بالوَكالة أو الوِكالة. والكلام عنه

---

(١) أُنظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب): «وكل».

وفي الصحاح: «التوكّل: إظهار العجز والاعتماد علىٰ غيرك».

وانظر النهاية «لابن الأثير»، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط، وغيرهما: المادة نفسها.

(٢) الطلاق: ٣.

(٣) الأحزاب: ٣.

يأتي في موضعه إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

الثاني ـ التوكّل علىٰ اللّٰه تعالىٰ، بمعنىٰ الاعتماد عليه في جميع الأُمور.

وقيل: هو انقطاع العبد إليه في جميع ما يؤمّله من المخلوقين[1].

وقيل: هو الثقة بما عند اللّٰه واليأس عمّا في أيدي الناس[2].

وعن الحسن بن الجهم، قال: «سألت الرضا عليه السلام فقلت له: جعلت فداك، ما حدّ التوكّل؟ فقال لي: أن لا تخاف مع اللّٰه أحداً...»[3].

وقال المجلسي: «ثمّ إنّ التوكّل ليس معناه ترك السعي في الأُمور الضروريّة وعدم الحذر عن الأُمور المحذورة بالكلّية، بل لابدّ من التوسّل بالوسائل والأسباب، علىٰ ما ورد في الشريعة من غير حرص ومبالغة فيه، ومع ذلك لا يعتمد علىٰ سعيه وما يحصّله من الأسباب، بل يعتمد علىٰ مسبّب الأسباب».

ثمّ قال: «قال المحقّق الطوسي (رحمه الله) في أوصاف الأشراف: المراد بالتوكّل أن يَكِل العبدُ جميعَ ما يصدرُ عنه ويردُ عليه، إلىٰ اللّٰه تعالىٰ؛ لعلمه بأنّه أقوىٰ وأقدر ويصنع ما قدر عليه علىٰ وجهٍ أحسن وأكمل، ثمّ يرضىٰ بما فَعَل، وهو مع ذلك يسعىٰ ويجتهد فيما وَكّله اللّٰه إليه، ويعدّ نفسَه وعملَه وقدرتَه وإرادتَه من الأسباب والشروط المخصّصة لتعلّق قدرته تعالىٰ وإرادته بما صنعه بالنسبة إليه.

ومن ذلك يظهر معنىٰ: لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين»[1].

(١) رياض السالكين ٧: ٣٩١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) البحار ٦٨: ١٣٤، باب التوكّل، الحديث ١١.

الأحكام:

الحكم التكليفي للتوكّل:

الظاهر أنّ التوكّل بمعنىٰ الاعتقاد بأنّ اللّٰه تعالىٰ هو المسبّب للأسباب، والأسباب كلّها من صنعه ومخلوقةٌ له واجب في باب الاعتقادات إجمالاً.

وأمّا الاعتقاد بالخصوصيّات والتفصيلات، فليس بواجب؛ بل هو من الفضائل والكمالات، كما عليه سيرة المتشرّعة، فلا يجب علىٰ كلٍّ من أراد أن يعمل عملاً أن يحضر التوكّل بمعناه العام، نعم هو من الكمالات والفضائل، كما تقدّم.

فضل التوكّل:

النصوص الواردة في فضل التوكّل كتاباً وسنّةً كثيرةٌ جدّاً.

أمّا الكتاب، فمنه:

(١) مرآة العقول ٨: ٢١، والبحار ٦٨: ١٢٧، باب التوكّل والتفويض، ذيل الحديث ٣.

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ * وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾[1].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾[2].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾[3].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[4].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[5].

وآيات كثيرة أُخرىٰ.

وأمّا السنّة، فمنها:

ـ قول الإمام علي عليه السلام: «الإيمان له أركان أربعة: التوكّل على اللّٰه، وتفويض الأمر إلىٰ اللّٰه، والرضا بقضاء اللّٰه، والتسليم لأمر اللّٰه عزّ وجلّ»[6].

ـ وقوله عليه السلام: «من توكّل عليه كفاه، ومن سأله أعطاه، ومن أقرضه قضاه، ومن شكره جزاه»[1].

ـ عن معاوية بن وهب، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام: «من أُعطي الدعاء أُعطي الإجابة، ومن أُعطي الشكر أُعطي الزيادة، ومن أُعطي التوكّل أُعطي الكفاية، ثمّ قال: أتلوت كتاب اللّٰه عزّ وجلّ: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[2]، وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[3]، وقال: ﴿ٱدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[4]؟»[5].

ـ وعن أبي الحسن الأوّل عليه السلام: «التوكّل علىٰ اللّٰه درجات، منها: أن تتوكّل علىٰ اللّٰه في أُمورك كلّها، فما فعل بك كنت عنه راضياً، تعلم أنّه لا يألوك خيراً وفضلاً، وتعلم أنّ الحكم في ذلك له، فتوكّل علىٰ اللّٰه بتفويض ذلك إليه، وثِق به فيها وفي غيرها»[6].

ـ وعن الإمام محمّد الجواد عليه السلام: «الثقة باللّٰه تعالىٰ ثمنٌ لكلّ غالٍ، وسُلّم إلىٰ كلّ عالٍ»[7].

---

(١) ابراهيم: ١١ ـ ١٢.

(٢) الفرقان: ٥٨.

(٣) الأحزاب: ٣.

(٤) التغابن: ١٣.

(٥) الطلاق: ٣.

(٦) الأُصول من الكافي ٢: ٤٧، باب خصال المؤمن، الحديث ٢.

---

(١) نهج البلاغة: ١٢٣، الخطبة ٩٠.

(٢) الطلاق: ٣.

(٣) ابراهيم: ٧.

(٤) المؤمن: ٦٠.

(٥) الأُصول من الكافي ٢: ٦٥، باب التفويض إلىٰ اللّٰه والتوكّل عليه، الحديث ٦.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٧) البحار ٧٥: ٣٦٤، باب مواعظ الجواد عليه السلام، الحديث ٥.

ـ وعنه ﷺ: «كيف يُضيَّع مَن اللّهُ كافلُه؟ وكيف ينجو مَن اللّه طالبُه؟ ومَن انقطع إلىٰ غير اللّه وَكله اللّه إليه، ومَن عمل علىٰ غير علم، ما أفسد أكثر ممّا يصلح»[١].

عدم منافاة التوكّل مع الاعتقاد بالسببيّة:

إنّ التوكّل على اللّه تعالىٰ لا ينافي استعمال الأسباب الماديّة وغيرها للوصول إلىٰ المطلوب وقد ورد عنهم ﷺ: «اعقل راحلتك وتوكّل»[٢]، وقد تقدّم كلام المجلسي ونصيرالدّين الطوسي في ذلك، وكلاهما مأخوذ من الروايات الواردة عن أهل البيت ﷺ، فما أكثر الروايات الواردة في فضل السعي في طلب الرزق والعمل والاكتساب والكدّ علىٰ العيال حتّىٰ صار كالجهاد في سبيل اللّه[٣].

كما ورد النهي الشديد عن الكسل والجلوس في البيت اتّكالاً علىٰ أنّ اللّه تعالىٰ هو الرازق.

وقد أشرنا إلىٰ ذلك في المواضع المناسبة[٤]، فمن ذلك:

ـ ما رواه في الكافي عن علي بن عبدالعزيز، قال: «قال لي أبو عبداللّه ﷺ: مافعل عمر بن مسلم؟

قلت: جعلت فداك أقبل علىٰ العبادة وترك التجارة، فقال: ويحه! أما علم أنّ تارك الطلب لايستجاب له، إنّ قوماً من أصحاب رسول اللّه ﷺ لمّا نزلت ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[١]، أغلقوا الأبواب وأقبلوا علىٰ العبادة، وقالوا: قد كُفينا، فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل إليهم، فقال: ما حملكم علىٰ ما صنعتم؟ قالوا: يا رسول اللّه، تُكفّل لنا بأرزاقنا، فأقبلنا علىٰ العبادة... فقال: إنّه من فعل ذلك لم يستجب له، عليكم بالطلب»[٢].

ـ وروىٰ داود بن سرحان، قال: «رأيت أبا عبداللّه ﷺ يكيل تمراً بيده، فقلت: جعلت فداك، لو أمرت بعض ولدك أو بعض مواليك فيكفيك، فقال: ياداود، إنّه لايصلح المرء المسلم إلّا ثلاثة: التفقّه في الدّين، والصبر علىٰ النائبة، وحسن التقدير في المعيشة»[٣].

---

(١) البحار ٧٥: ٣٦٤، باب مواعظ الجواد ﷺ، الحديث ٥.

(٢) البحار ٦٨: ١٣٧، باب التوكّل، الحديث ٢٠.

(٣) الفروع من الكافي ٥: ٨٨، باب من كدّ علىٰ عياله، الحديث الأوّل.

(٤) راجع العنوانين: اكتساب، وتجارة.

(١) الطلاق: ٢ و٣.

(٢) الفروع من الكافي ٥: ٨٤، باب الرزق من حيث لايحتسب، الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدّم نفسه: ٨٧، باب إصلاح المال وتقدير المعيشة، الحديث ٣.

النهي عن التوكّل علىٰ غير الله:

ورد النهي الشديد عن التوكّل والاعتماد علىٰ غير الله تعالىٰ، فمن ذلك:

ـ ماورد عنه ﷺ أنّه قال: «لا تتّكل إلىٰ غير الله، فيكلك الله إليه، ولا تعمل لغير الله فيجعل ثوابك عليه»(١).

ـ وعن علي عليه السلام: «إيّاك والثقة بنفسك، فإنّ ذلك من أكبر مصائد الشيطان»(٢).

ـ وروىٰ ابن أبي يعفور، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول وهو رافع يده إلىٰ السماء: ربّ لا تكلني إلىٰ نفسي طرفة عين أبداً، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر.

قال: فما كان بأسرع من أن تنحدر الدموع إلىٰ جوانب لحيته، ثمّ أقبل عليَّ فقال: يا ابن أبي يعفور إنّ يونس ابن متىٰ وكله الله (عزّ وجلّ) إلىٰ نفسه أقلّ من طرفة عين، فأحدث ذلك الذنب...»(٣).

ومن هذا القبيل ما ورد في قضية يوسف عليه السلام حين دخل السجن، والرؤيا التي رآها كلٌّ واحد من السجينين، ثمّ طلبه من الناجي منهما أن يذكره عند ربّه ـ وهو فرعون ـ ليعفو عنه، فأنساه الشيطان

(١) مستدرك الوسائل ١١: ٢١٧، الباب ١١ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١٢.

(٢) غرر الحكم: الحديث ٢٦٧٨.

(٣) الأُصول من الكافي ٢: ٥٨١، باب دعوات موجزة، الحديث ١٥.

ذكر ربّه، فلبث في السجن بضع سنين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾(١).

ففي هذه اللّحظات التي ينسىٰ فيها الإنسان ذكر ربّه وإن كان نبيّاً ـ بل النبي أشدّ أمراً ـ يكله الله تعالىٰ إلىٰ نفسه فيصيبه ما لا يرتضيه.

ثمرة التوكّل:

للتوكّل علىٰ الله تعالىٰ ثمرات وآثار مهمّة وجليلة، من أهمّها:

أوّلاً ـ عدم التزلزل في العمل:

من أهمّ آثار التوكّل الدخول في العمل بقوّة وعدم التزلزل فيه، لثقته بالله تعالىٰ وبما يختاره له، وإذا دخل الإنسان في عملٍ ما بصلابةٍ واعتمادٍ وعدم التزلزل، فالنصر والتقدّم يكونان حليفين له علىٰ الأغلب.

بخلاف ما إذا دخل فيه وهو متزلزل غير معتقد بالتقدّم فيه، فهذا الأمر في حدّ نفسه يقلّل من عزيمة الإنسان، ومن ثَمّ يؤثّر في عدم حصول النتيجة المطلوبة.

ثانياً ـ حصول الاستقرار النفسي:

ومن آثار التوكّل الاستقرار النفسي وعدم

(١) يوسف: ٤٢، وانظر المستدرك ١١: ٢٢٢، الباب ١٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

الاضطراب فيه، فالمتوكّل علىٰ الله يعتقد بأنّ عليه أن يسعىٰ ويعمل والتقدير بيده تعالىٰ، فما حصل من ربح أو خسران، فهو بتقديره تعالىٰ، وهو راضٍ بما يقدّره له، فلا يحصل له الاضطراب واليأس إذا حصل الخسران ولم يكن هو السبب فيه.

ثالثاً ـ الحصول علىٰ درجة المتوكّلين:

وبعد المنافع الدنيويّة، فهو يحصل علىٰ درجة المتوكّلين وما يحصّلونه من ثواب ومقام في الآخرة، وما أعدّه الله لهم من الجزاء الأوفىٰ.

وفي بعض الروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام ما يشير إلىٰ الأُمور المتقدّمة، وقد تقدّم بعضها أثناء البحث.

توكيل

راجع: وكالة.

تولّد

راجع: ولادة.

تولّي

لغـــة:

مصدر تولّىٰ، وهو من وَلِيَ. ويأتي التولّي في اللغة بمعانٍ كثيرةٍ، منها:

ـ قبول ولاية شخصٍ آخر علىٰ نفسه.

ـ القرب والدنو، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى ٱلظِّلِّ﴾[1].

ـ الإعراض والإدبار والبعد، إذا تعدّىٰ بعن لفظاً أو تقديراً، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ﴾[2]، و ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾[3].

ـ التحمّل والقيام بعمل، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ﴾[4]، ومنه تولّي المناصب، كالقضاء والإفتاء والحكومة ونحوها.

ومنه تولّي العقد أو طرفي العقد، أي القيام به.

ومنه أيضاً «بيع التولية»[5]، وقد تقدّم معناه وحكمه في عنوان «بيع / بيع التولية».

اصطلاحاً:

لا يخرج استعمال الفقهاء للتولّي عن المعاني المتقدّمة، وسوف يأتي الكلام عنها في مواردها الخاصّة بها، وقد تقدّم بعضها كالتولّي بمعنىٰ الإدبار في عنوان «تحيّز».

---

(١) القصص: ٢٤.

(٢) الصافات: ١٧٤.

(٣) الأنفال: ١٦.

(٤) النور: ١١.

(٥) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ولسان العرب، ومجمع البحرين، وغيرها: «ولي».

تَوْلِيَة

لـغـــة:

إعطاء الولاية وتحمّل المسؤوليّة لشخص[(١)].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه، ويطلق علىٰ نوع من البيع يسمّىٰ «بيع التولية» قد تقدّم الكلام عنه تحت هذا العنوان. أمّا الأوّل فيأتي الكلام عنه تحت عنوان «ولاية».

توهّم

راجع: وهم، وشك.

تياسر

راجع: تيامن.

تيامن

لـغـــة:

الذهاب ذات ـ جهة ـ اليمين، بخلاف تياسر، الّذي هو الذهاب ذات اليسار[(٢)].

(١) أُنظر المصباح المنير: «ولي».
(٢) أُنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «يمن» و «يسر».

والتيمّن: الابتداء بالأفعال باليد اليمنىٰ، والرجل اليمنىٰ، والجانب الأيمن.

وبخلافه التيسّر[(١)].

ويأتي التيمّن بمعنىٰ التبرّك أيضاً.

اصطلاحاً:

المعاني المتقدّمة نفسها.

الأحـكام:

ينحصر الكلام فعلاً في بيان أحكام التيامن أو التيمّن بالمعنىٰ الثاني، وهو الابتداء في الأفعال بالأيامن من الجوارح.

وأمّا الكلام في التيامن بمعنىٰ الأخذ ذات اليمين، فهو يأتي في عنوان «قبلة» إن شاء اللّٰه تعالىٰ؛ لأنّ البحث عن التيامن والتياسر بالمعنىٰ المتقدّم متمركز في بحث القبلة.

تقديم التيامن علىٰ التياسر في الأُمور:

المعروف بين الإماميّة[(٢)]، بل بين المسلمين

(١) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، والمعجم الوسيط: «يمن» و «يسر».
(٢) أُنظر: المعتبر: ٤٣، والمنتهىٰ ٢: ١٠٩ ـ ١١٠، ومجمع الفائدة ٢: ٤٧٣، و١١: ٣٣٤، والمدارك ١: ٢٤٤، والذخيرة ١: ٤٠، وكشف اللثام ١: ٥٥٤، و٢: ٢٥٣، و٩: ٣٣١، والرياض ١: ٣٦٤، ومستند الشيعة ٢: ١٦١، و٣: ٣٦٣، والجواهر ٤: ١٥٤.

إجمالاً تقديم التيامن علىٰ التياسر، بل مطلقاً في الأُمور كلّها، إلّا ما قام الدليل علىٰ خلافه، وذلك لما اشتهر عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ اللّه يحبّ التيامن في كلّ شيء»[1]. وقد اشتهر أيضاً: «أنّه [ﷺ] كان يحبّ التيامن في طهوره وفعله وشأنه كلّه»[2].

وسيأتي ذكر بعض المصاديق التي ذكرها الفقهاء لهذه الكلّية.

ثمّ إنّ ترجيح التيامن مطلقاً أو علىٰ خصوص التياسر قد تصل مطلوبيّته إلىٰ حدّ الوجوب، فيجب التيامن في بعض الأُمور.

نعم، قد يكره التيامن في بعض الموارد.

فلنبدأ بالمصاديق التي يجب فيها التيامن، ثمّ التي يستحبّ فيها، ثمّ التي يكره فيها:

أوّلاً ـ مايجب فيه التيامن:

الموارد التي يجب فيها التيامن، هي:

١ ـ وجوب البدأ باليمين في غسل الوضوء ومسحه:

يجب الترتيب في أفعال الوضوء بتقديم غسل الوجه علىٰ غسل اليدين، وغسل اليدين علىٰ مسح الرأس، وهو علىٰ مسح الرجلين.

وفي غسل اليدين يقدّم غسل اليد اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ.

وكذا في مسح الرجلين تقدّم اليمنىٰ، وقيل بعدم وجوب الترتيب بينهما إلّا أنّ الأحوط عدم تقديم مسح الرجل اليسرىٰ علىٰ اليمنىٰ، ولو مسحهما معاً فلا منع علىٰ هذا القول.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في العنوانين: «ترتيب» و «تنكيس».

٢ ـ وجوب تقديم اليمين في غسل الأعضاء في الغسل:

لا إشكال في وجوب تقديم غسل الرأس والرقبة علىٰ سائر البدن في الغُسل الترتيبي، وإنّما الكلام في وجوب تقديم الطرف الأيمن علىٰ الأيسر في غَسل البدن، ولعلّ المشهور هو تقديم الجانب الأيمن علىٰ الأيسر.

وتقدّم الكلام عنه في العنوانين: «ترتيب» و «تنكيس» أيضاً.

٣ ـ وجوب تقديم مسح اليد اليمنىٰ في التيمّم:

التيمّم بمنزلة الوضوء والغسل، فيجب فيه تقديم مسح اليد اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ، كما تقدّم في العنوانين المتقدّمين.

---

(١) عوالي اللئالي ٢: ٢٠٠.

(٢) صحيح البخاري ١: ٨٦، كتاب الصلاة، باب التيمّن في دخول المسجد، وسنن ابن ماجة ١: ١٤١، كتاب الطهارة، باب التيمّن في الوضوء، الحديث ٤٠١، وسنن أبي داود ٤: ٣٩، كتاب اللّباس، الحديث ٤١٤٠، وسنن النسائي ١: ٧٨، الوضوء، باب بأيّ الرجلين يبدأ بالغسل.

٤ ـ وجوب جعل رأس الجنازة إلىٰ يمين المصلّي:

الميّت الذي يراد الصلاة عليه يوضع طرف رأسه علىٰ جانب يمين المصلّي، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه»[١].

٥ ـ وجوب إضجاع الميّت في القبر علىٰ جانبه الأيمن:

المعروف بين الفقهاء وجوب إضجاع الميّت في القبر علىٰ جانبه الأيمن مستقبل القبلة.

راجع العنوانين: استقبال، وإضجاع.

٦ ـ وجوب تقديم الطرف الأيمن في صلاة المضطجع:

إذا كان تكليف المصلّي أن يصلّي مضطجعاً، فهل يجب عليه تقديم الجانب الأيمن ـ بأن يضطجع علىٰ جانبه الأيمن ـ أو يكون مخيّراً؟

المشهور هو الأوّل، وفيه قول بالثاني.

راجع: اضطجاع.

٧ ـ لزوم تقديم اليد اليمنىٰ في قطع يد السارق:

الواجب فيمن يراد قطع يده حدّاً لأجل السرقة أنْ يبدأ بقطع يده اليمنىٰ أوّلاً، فإن سرق ثانياً فتقطع رجله اليسرىٰ، وهكذا علىٰ الترتيب المذكور في محلّه[٢].

(١) الجواهر ١٢: ٥٦.

(٢) أُنظر الجواهر ٤١: ٥٢٨ ـ ٥٣٥.

ومثله المحارب إذا كان سارقاً علىٰ تفصيل فيه[١].

ثانياً ـ مايستحبّ فيه التيامن:

يستحبّ التيامن ـ أي تقديم اليمين ـ في موارد كثيرة ذكرها الفقهاء في مطاوي كلماتهم نشير إلىٰ عناوينها، ونحيل التفصيل إلىٰ موضعه المناسب:

١ ـ استحباب الاغتراف باليمين في الوضوء أو صبّ الماء فيه[٢].

٢ ـ استحباب وضع الإناء علىٰ اليمين عند الوضوء، وفيه كلام[٣].

٣ ـ استحباب الابتداء بحمل الطرف الأيمن للسرير عند التشييع[٤].

٤ ـ استحباب كون الغاسل عن يمين الميّت[٥].

٥ ـ استحباب البدء بالشقّ الأيمن من رأس الميّت عند غسله[٦].

٦ ـ استحباب طوي الجانب الأيسر من

(١) أُنظر الجواهر ٤١: ٥٧٣.

(٢) أُنظر الجواهر ٢: ٣٢٩.

(٣) أُنظر الجواهر ٢: ٣٢٨ و٣٢٩.

(٤) أُنظر الجواهر ٤: ٢٧٤، وراجع عنوان: «تشييع».

(٥) أُنظر الجواهر ٤: ١٥٤.

(٦) أُنظر الجواهر ٤: ١٥٣.

الكفن علىٰ الجانب الأيمن من بدن الميّت، ثمّ طوىٰ الجانب الأيمن منه علىٰ الجانب الأيسر من البدن والكفن[١].

٧ ـ استحباب الضرب علىٰ المنكب الأيمن للميّت عند تلقينه[٢].

٨ ـ استحباب ابتداء الاستياك بالجانب الأيمن[٣].

٩ ـ استحباب الفصل بخطوة برجله اليمنىٰ بين الأذان والإقامة[٤].

١٠ ـ استحباب تقديم الرجل اليمنىٰ في الدخول في المساجد[٥].

١١ ـ استحباب تقديم الرجل اليمنىٰ في دخول المشاهد المشرّفة[٦].

١٢ ـ استحباب وضع الخدّ الأيمن علىٰ قبر النبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام عند زيارتهم[٧].

١٣ ـ جعل يمين الإمام للأفاضل في الصفّ الأوّل[٨].

١٤ ـ استحباب انصراف (تسليم) الإمام في الصلاة عن يمينه، وكذا المأموم والمنفرد علىٰ قول[١].

١٥ ـ استحباب وقوف المرأة خلف الرجل عن يمينه في الجماعة إذا كانت واحدة[٢].

١٦ ـ استحباب وقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام[٣].

١٧ ـ اذا كان المأموم رجلاً وامرأة، وقف المأموم الرجل عن يمين الإمام، والمرأة خلفهما[٤].

١٨ ـ استحباب عدّ الاستغفار في صلاة الوتر، باليمين[٥].

١٩ ـ استحباب وضع خدّه الأيمن ثمّ الأيسر في التعفير وسجدتي الشكر[٦].

٢٠ ـ استحباب الاضطجاع علىٰ الأيمن بعد نافلة الصبح[٧].

٢١ ـ استحباب استلام الحجر الأسود باليمين[٨].

---

(١) أُنظر الجواهر ٤: ٢٤٥.

(٢) أُنظر الجواهر ٤: ٣٠٥.

(٣) أُنظر المنتهىٰ ١: ٢٩٠.

(٤) أُنظر الجواهر ٩: ١٠٥.

(٥) أُنظر الجواهر ٢: ٥٧، و١٤: ٨٠.

(٦) أُنظر الجواهر ٢٠: ١٠١.

(٧) أُنظر الجواهر ٢٠: ١٠٢.

(٨) أُنظر الجواهر ١٣: ٢٦٥.

---

(١) أُنظر الجواهر ١٠: ٣٣١ ـ ٣٣٣، و٣٣٥ ـ ٣٣٧.

(٢) أُنظر الجواهر ١٣: ٢٥٣.

(٣) أُنظر الجواهر ١٣: ١٥١ و٢٢٣ و٢٢٧ و٢٤٦.

(٤) أُنظر الجواهر ١٣: ٢٥٤.

(٥) أُنظر الجواهر ٧: ٣٣.

(٦) أُنظر الجواهر ١٠: ٢٤٠ ـ ٢٤١، وراجع عنوان «تعفير».

(٧) أُنظر الجواهر ٧: ٣٥، وراجع عنوان «اضطجاع».

(٨) أُنظر الجواهر ١٩: ٣٤٥.

٢٢ ـ شقّ سنام البعير من الجانب الأيمن في الإشعار[١].

٢٣ ـ استحباب نحر الإبل في الحجّ من الجانب الأيمن[٢].

٢٤ ـ استحباب رمي الحصىٰ باليد اليمنىٰ في رمي الجمار[٣].

٢٥ ـ استحباب البدء بحلق الرأس من الجانب الأيمن[٤].

٢٦ ـ شبك الأصابع اليمنىٰ مع الأصابع اليمنىٰ من الخصم في المباهلة[٥].

٢٧ ـ لو ابتدر الخصمان بالدعوىٰ فتسمع دعوىٰ من هو علىٰ يمين خصمه[٦].

٢٨ ـ استحباب التيامن في الأكل والشرب، بمعنىٰ الأكل والشرب باليمين[٧].

٢٩ ـ استحباب غسل أيدي الضيوف والبدء بمن هو علىٰ اليمين[٨].

٣٠ ـ استحباب الاضطجاع علىٰ الجانب

(١) أُنظر الجواهر ١٨: ٥٦ ـ ٥٧، وراجع عنوان «إشعار».

(٢) أُنظر الجواهر ١٩: ١٥٥ ـ ١٥٦، وراجع عنوان «إبل».

(٣) أُنظر الجواهر ١٩: ١١٢.

(٤) أُنظر الجواهر ١٩: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٥) أُنظر الجواهر ٥: ٤٠.

(٦) أُنظر الجواهر ٤٠: ١٤٧.

(٧) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤٥٤ و٤٦٦، وراجع عنوان «أكل».

(٨) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤٥٤ ـ ٤٥٦.

الأيمن عند النوم[١]، وجعل اليد اليمنىٰ تحت الخدّ الأيمن[٢].

٣١ ـ استحباب التختّم باليمين[٣].

٣٢ ـ استحباب البدء بلبس الخفّ أو النعل الأيمن، وبدء خلع الأيسر منهما[٤].

٣٣ ـ استحباب البدء بلبس الثياب ممّا يلي اليمين[٥].

ثالثاً ـ ما يكره فيه التيامن:

يكره التيامن في الاستنجاء، بمعنىٰ الاستنجاء وغسل موضع النجو باليد اليمنىٰ[٦].

راجع: استنجاء.

استثناءات قاعدة التيامن:

هناك موارد خاصّة تستثنىٰ من القاعدة المتقدّمة، فيجب فيها التياسر أو يستحبّ، وهي

(١) أُنظر كشف الغطاء ٣: ٩٩.

(٢) أُنظر البحار ٧٦: ١٨٦، باب أنواع النوم.

(٣) أُنظر الجواهر ١٠: ٢٤٢، وراجع عنوان «تختّم».

(٤) أُنظر الوسائل ٥: ٧٤، الباب ٤٣ من أبواب أحكام الملابس.

(٥) أُنظر الوسائل ٥: ٤٨، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٤، والصفحة ٧٤، الباب ٤٣، الحديث ٤.

(٦) أُنظر الجواهر ٢: ٧٠.

إجمالاً:

أوّلاً ـ مايجب فيه التياسر:

يجب التياسر في الموارد التالية:

١ ـ جعل الكعبة علىٰ اليسار عند الطواف[1].

٢ ـ وضع الحامل الكافرة من مسلم إذا ماتت علىٰ جانبها الأيسر في القبر بخلاف القبلة ليكون الطفل مواجهاً للقبلة[2].

ثانياً ـ مايستحبّ فيه التياسر:

يستحبّ التياسر في الموارد التالية:

١ ـ الجلوس علىٰ الجانب الأيسر عند الأكل[4].

٢ ـ تقديم الرجل اليُسرىٰ في دخول بيت الخلاء، واليمنىٰ عند الخروج منه[3].

٣ ـ الإتّكاء في حال الجلوس عند التخلّي علىٰ الرجل اليسرىٰ[5].

٤ ـ الاستبراء والاستنجاء باليد اليسرىٰ[6].

٥ ـ استحباب البدء بقصّ أظفار الشمال[7].

٦ ـ استحباب الدعاء بنصب اليسرىٰ في صلاة الوتر[1].

ثالثاً ـ مايكره فيه التياسر:

كلُّ مورد يستحبّ فيه التيامن يكره خلافه، وهو يشمل التياسر أيضاً، ولكن بناءً علىٰ أنّ مخالفة المستحبّ مكروه.

ومن ذلك: الأكل باليسار، وتقديم الرجل اليسرىٰ في دخول المساجد والمشاهد المشرّفة، والتختّم باليسار، ونحو هذه الأُمور، وربّما صُرِّح بكراهة بعضها.

(١) أُنظر الجواهر ١٩: ٢٩٢.

(٢) أُنظر الجواهر ٤: ٢٩٩، وراجع عنوان: «استقبال».

(٣) أُنظر الجواهر ٢: ٥٩.

(٤) أُنظر الجواهر ٣٦: ٤٦٠.

(٥) أُنظر كشف الغطاء ٢: ١٥٣.

(٦) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ٣٤٤ / مستحبّات التخلّي.

(٧) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٤١٩، والوسائل ٢: ١٣٥، الباب ٨٣ من أبواب آداب الحمّام.

تيسير

لغـــة:

مصدر يسَّر بمعنىٰ سهَّل، فالتيسير: هو التسهيل، واليسر ضد العسر[2].

اصطلاحاً:

المعنىٰ المتقدّم نفسه.

وسوف يأتي الكلام عنه عند الكلام عن رفع الحرج والعسر في الدين في عنوان «حرج» تحت قاعدة: «لاحرج في الدّين»، وربّما تكلّمنا عنه في عنوان «عُسر» إن شاء اللّٰه تعالىٰ، وقد سبق أن أشرنا إلىٰ سهولة الشريعة في عنوان «تسامح» أيضاً.

(١) أُنظر الجواهر ٧: ٣٣.

(٢) أُنظر المصباح المنير: «يسر».

تيمّم

لغـــة:

مصدر تيمَّمَ بمعنىٰ قصد(١)، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ...﴾(٢).

اصطلاحاً:

استعمال التراب علىٰ وجهٍ مخصوص ـ بدلاً عن الماء ـ في الطهور(٣).

ووجه الإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ...﴾(٤).

فالآية الشريفة أمرت المسلمين عند الأعذار المذكورة وعدم التمكّن من الوضوء أو الغسل بسببها، أن يقصدوا صعيداً طيّباً، فيمسحوا وجوههم وأيديهم منه، والصعيد: هو وجه الأرض إجمالاً، وسيأتي تفسيره.

فاستُعمل القصد الخاصّ هنا (أي قصد وجه الأرض) والتمسّح المخصوص به، بدلاً عن الطهارة المائيّة وأُطلق عليه التيمّم(١).

الأحـكام:

أوّلاً ـ مشروعيّة التيمّم:

لا إشكال في مشروعيّة التيمّم، ويدلّ عليها: الكتاب والسنّة والإجماع.

١ ـ الكتاب:

يدلّ علىٰ مشروعيّة التيمّم من الكتاب:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً﴾(٢).

ـ وقوله تعالىٰ ـ في آية المائدة المتقدّمة ـ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً

---

(١) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير، ومجمع البحرين، والمعجم الوسيط: «يمّم».

(٢) البقرة: ٢٦٧.

(٣) في المدارك ٢: ١٧٥: «نُقل في الشرع إلىٰ الضرب علىٰ الأرض والمسح بالوجه واليدين علىٰ وجه القربة». وفي الجواهر ٥: ٧٣: «... وشرعاً مباشرة الأرض علىٰ وجه خاصّ»، وسائر التعاريف علىٰ هذا المنوال.

(٤) المائدة: ٦، وانظر النساء: ٤٣.

(١) أُنظر مجمع البيان (٣ ـ ٤): ٥١، ذيل الآية ٤٣ من سورة النساء.

(٢) النساء: ٤٣، وانظر المائدة: ٦.

فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً...﴾[١].

والآيتان صريحتان في مشروعيّة التيمّم.

٢ ـ السنّة:

ويدلّ علىٰ مشروعيّة التيمّم من السنّة روايات كثيرة، منها:

ـ قوله ﷺ: «جُعلت لي [لأُمّتي] الأرض مسجداً وطهوراً»[٢]. والحكم جارٍ في أُمّته ﷺ؛ لقاعدة الاشتراك[٣].

ـ قوله ﷺ: «الصعيد الطيّب طهور المسلم، وإن لم تجد الماء عشر سنين»[٤].

ـ وقوله ﷺ لأبي ذر رضي الله عنه: «يا أباذر، يكفيك الصعيد عشر سنين»[٥].

ـ وورد عنهم عليهم السلام مستفيضاً: «إنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد، أو ربّ التراب»[٦].

ـ وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إنّ اللّه عزّ وجلّ جعل التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً»[١].

وروايات عديدة أُخرىٰ.

٣ ـ الإجماع:

قام الإجماع عند أهل البيت عليهم السلام وفقهائهم علىٰ مشروعيّة التيمّم وبدليّته عن الوضوء والغسل[٢].

بل الإجماع علىٰ ذلك قائم من قبل المسلمين كافّة، كما قيل[٣].

ثانياً ـ الكلام في مسوّغات التيمّم:

التيمّم طهارة بدليّة واضطراريّة، وإنّما ينتقل إليها بعد عدم التمكّن من الطهارة المائيّة ـ الوضوء والغسل ـ وعدم التمكّن، قد يكون عقلاً؛ لعدم وجوده، أو لعدم وجدانه، أو لعدم التوصّل إليه، ونحو ذلك.

وقد يكون شرعيّاً، كما إذا كان في استعماله ضررٌ علىٰ نفسه أو علىٰ غيره أو كان مغصوباً أو

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) أُنظر: الوسائل ٣: ٣٥٠، الباب ٧ من أبواب التيمّم، الأحاديث ٢ و٣ و٤، وغيرها، وصحيح مسلم ١: ٣٧٠ ـ ٣٧١، كتاب المساجد، الأحاديث ٥٢٢ و٥٢٣.

(٣) راجع عنوان «اشتراك / قاعدة الاشتراك».

(٤) سنن أبي داود ١: ١٣٩، باب الجنب يتيمّم، الحديث ٣٣٣.

(٥) الوسائل ٣: ٣٦٩، الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ١٢.

(٦) الوسائل ٣: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الأحاديث ١٣ و١٥ و١٧.

(١) الوسائل ٣: ٣٨٦، الباب ٢٤ من أبواب التيمّم، الحديث ٢.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ١٠، والجواهر ٥: ٧٣، وفيه: «بل لعلّه في الجملة من ضروريّات الدّين».

(٣) أُنظر: المدارك ٢: ١٧٦، والموسوعة الفقهيّة (الكويتيّة) ١٤: ٢٤٩ عنوان «تيمّم» نقلاً عن كشاف القناع ١: ١٦٠، ومغني المحتاج ١: ٨٧.

نجساً، أو غيره من الأسباب المانعة من الطهارة المائيّة شرعاً.

ونحن نذكر هذه الأسباب والمسوّغات بحسب ما ورد في العروة الوثقىٰ:

الأوّل ـ عدم وجدان الماء:

وهذا التعبير أفضل من التعبير بعدم وجود الماء[١]، أو عدم الماء[٢]؛ لأنّ المسوّغ إنّما هو عدم عثور المكلّف علىٰ الماء ـ بعد الطلب طبعاً ـ لا عدم وجوده واقعاً؛ فإنّه قد يوجد الماء واقعاً، لكن لم يعثر عليه المكلّف بعد الطلب، وهذا هو المجوّز والمبرّر للتيمّم.

والمقصود من عدم الوجدان، هو عدم وجدان الماء الكافي والذي يسوغ معه الوضوء أو الغسل، فإن كان يجب عليه الغسل لكنّ الماء الذي عنده لا يكفي له أو كان يكفي، لكنّه كان نجساً أو مغصوباً، فهو كغير واجد الماء[٣].

ويدلّ علىٰ هذا الشرط أو المسوّغ للتيمّم الكتاب والسنّة والإجماع، وقد تقدّم ذلك كلّه، فإنّ مفهوم تلك الأدلّة هو بدليّة التيمّم للطهارة المائيّة، والبدليّة إنّما تصدق في صورة عدم وجود المبدل، ولذلك صار موضوع تلك الأدلّة، وخاصّة الآية

(١) كما في الحدائق ١: ٣٦ و٤: ٣٦٥، والجواهر ٥: ٢٧٠.

(٢) كما في الشرائع ١: ٤٦.

(٣) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٦٢، كتاب الطهارة / التيمّم، المسوّغ الأوّل.

الشريفة هو «عدم وجدان الماء»، حيث قال تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾.

ولا فرق في ذلك بين المسافر والحاضر. قال صاحب المدارك: «أجمع العلماء[١] كافّة إلّا من شذّ، علىٰ وجوب التيمّم للصلاة مع فقد الماء، سواء في ذلك الحاضر والمسافر»[٢].

وجوب طلب الماء:

قال صاحب المدارك: «أجمع علماؤنا[٣]

(١) المقصود علماء المسلمين، وعن أبي حنيفة ـ كما في المغني ١: ٢٣٤ ـ اشتراط تسويغ التيمّم بالسفر، كما في ظاهر الآية، لكن أُجيب: بأنّ ذكر السفر إنّما خرج مخرج الغالب؛ لأنّ فقدان الماء إنّما يكون في السفر غالباً، لا في الحضر، ولذلك لا مفهوم للآية، فيشمل إطلاق ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ للمسافر والحاضر.

أُنظر: المدارك ٢: ١٧٨، والمغني ١: ٢٣٤.

(٢) المدارك ٢: ١٧٧.

(٣) لكن يظهر من المحقّق الأردبيلي أنّه لم يقل بوجوب الطلب؛ استضعافاً لرواية السكوني الآمرة بالطلب في أربع جهات، ومعارضتها مع رواية علي بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «لا تطلب الماء يميناً ولا شمالاً»، مع كون علي بن سالم مجهولاً أيضاً، ولذلك قال بالاستحباب جمعاً بين الروايتين، وإن كان الاحتياط يقتضي الطلب. مجمع الفائدة ١: ٢١٧ ـ ٢١٨.

ومال إلىٰ ذلك السيّد الخوئي، استضعافاً لرواية السكوني، لكن لا من جهته، بل من جهة النوفلي الراوي عن السكوني.

←

وأكثر العامّة علىٰ أنّ من كان عذره عدم الماء لايسوغ له التيمّم إلّا بعد الطلب، إذا أمّل الإصابة، وكان في الوقت سعة. حكىٰ ذلك المصنّف [المحقّق] في المعتبر[1]، والعلّامة في المنتهىٰ[2].

ويدلّ عليه:

ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾، فإنّ عدم الوجدان لا يتحقّق عرفاً إلّا بعد الطلب، أو تيقّن عدم الإصابة.

ـ وما رواه الشيخ ـ في الحسن ـ عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: "إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت[3]، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمّم وليصلّ في آخر الوقت، فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه، وليتوضّأ لما يستقبل"[1]»[2].

ماهو مقدار الطلب؟

المشهور بين الفقهاء أنّ الطلب يكون في الجهات الأربعة بمقدار غلوة ـ رمية ـ سهم في الأرض الحَزْنَة، وهي التي فيها ارتفاع وانخفاض ونحو ذلك، وغلوة سهمين في الأرض السَّهْلَة.

قال ابن إدريس: «وحدّ ما وردت به الروايات وتواتر به النقل في طلبه، إذا كانت الأرض سَهْلة غلوة سَهْمين، وإذا كانت حَزْنَة فغلوة سهم»[3].

وهذا هو مفاد رواية السكوني، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليٍّ عليه السلام، قال: «يطلب الماء في السفر، إن كانت الحُزُونة فَغَلْوَة، وإن كانت سهولة فَغَلْوَتَين، لايطلب أكثر من ذلك»[4].

والرواية وإن كانت ضعيفة بالسكوني وبالنوفلي الراوي عنه، إلّا أنّ مفادها هو المشهور، فتكون الشهرة جابرة له؛ بناءً علىٰ جبر ضعف السند بالشهرة.

← وتقوية لرواية علي بن سالم، حملاً له علىٰ علي بن أبي حمزة والقول بتوثيقه وإن كان واقفياً.

مضافاً إلىٰ أنّ قاعدة الاشتغال تقتضي عدم فراغ الذمّة إلّا بعد الطلب.

وحذراً من مخالفة المشهور.

كلّ ذلك حمله علىٰ القول بعدم ترك الاحتياط بالفحص.

أُنظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٣٦٨ ـ ٣٧٨.

والظاهر من السيّد الحكيم كون وجوب الطلب عقليّاً لإحراز امتثال وجوب الطهارة المائيّة، ومع عدم الوجدان يتحقّق موضوع بدليّة التيمّم لها.

أُنظر المستمسك ٤: ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

(١) أُنظر المعتبر: ١٠٨.

(٢) أُنظر المنتهىٰ ٣: ٤٣.

(٣) حملوا هذا القيد علىٰ أنّه زمان صالح للفحص، لا أنّه يشترط الفحص في جميع هذا الزمان.

---

(١) الوسائل ٣: ٣٤١، الباب الأوّل من أبواب التيمّم، الحديث الأوّل.

(٢) المدارك ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٣) السرائر ١: ١٣٥.

(٤) الوسائل ٣: ٣٤١، الباب الأوّل من أبواب التيمّم، الحديث ٢.

وخصّ الشيخ المفيد[1] الطلب بالأمام واليمين والشمال، ولعلّ عدم ذكر الخلف إنّما هو لأجل مروره عليه قبل هذا.

وخصّ الشيخ الطوسي في النهاية[2] الطلب باليمين واليسار.

وكذا ابن حمزة[3].

ولم يقدّره السيّد المرتضىٰ في الجُمل[4]، ولا الشيخ في الخلاف[5].

وقال المحقّق بعد تضعيف رواية السكوني: «والوجه أنّه يطلب من كلّ جهة يرجو فيها الإصابة، ولا يكلّف التباعد بما يشقّ»[6].

وقال صاحب المدارك: «والمعتمد اعتبار الطلب من كلّ جهةٍ يرجو فيها الإصابة، بحيث يتحقّق عرفاً عدم وجدان الماء»[7].

وجعل السيّد الخوئي مقدار الطلب حصول اليأس من وجود الماء سواء كان في الحضر أو السفر، لاستقلال العقل بالفحص حتّىٰ يظهر الحال.

أمّا رواية السكوني فاستضعفها لرواية النوفلي عنه، وإن كان السكوني نفسه معتبراً عنده، والشهرة لا تكون جابرة لضعف السند عنده، فتكون الرواية كالعدم، ويكون المستند لمقدار الطلب هو حكم العقل بالفحص حتىٰ يحصل اليأس من وجود الماء[1].

(١) أُنظر المقنعة: ٦١.

(٢) أُنظر النهاية: ٤٨.

(٣) أُنظر الوسيلة: ٦٩.

(٤) أُنظر رسائل الشريف المرتضىٰ ٣: ٢٥، رسالة جمل العلم والعمل.

(٥) أُنظر الخلاف ١: ١٤٧.

(٦) المعتبر: ١٠٨.

(٧) المدارك ٢: ١٨١.

موارد سقوط الطلب:

يسقط الطلب في الموارد التالية:

١ ـ العلم بعدم وجدان الماء:

إذا علم المكلّف بعدم وجود الماء في جهة معيّنة أو جميع الجهات سقط الطلب في تلك الجهة أو الجهات[2].

والمدار حصول العلم دون الظنّ[3].

هذا وصرّح بعض الفقهاء بقيام البيّنة مقام العلم وإن لم تفد علماً؛ لأنّها بمنزلته شرعاً[4]، لكن

(١) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٢) استظهر المحدّث البحراني عدم الخلاف فيه بين أصحابنا، أُنظر: الحدائق ٤: ٢٥٢، ومستند الشيعة ٣: ٣٥٢.

لكن حكي عن الشهيد الأوّل في القواعد، والبهائي في الحبل المتين، والشيخ حسن في المعالم عدم الاكتفاء، لكون وجوب الطلب عندهم نفسيّاً، وهو ضعيف. أُنظر المستمسك ٤: ٣٠١.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٤٨، والمدارك ٢: ١٨٢، والجواهر ٥: ٧٩.

(٤) أُنظر: الجواهر ٥: ٧٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٦٣ / التيمّم، المسألة الأُولىٰ، والتنقيح (الطهارة) ٩: ٣٩٠، والمستمسك ٤: ٣٠٣، وغيرها.

احتاط بعضهم في الاكتفاء بها[١].

وكذا في كفاية إخبار العدل الواحد بطريق أولىٰ للإشكال في الاكتفاء به في الموضوعات الخارجيّة[٢].

وفي قبال هؤلاء في الفقهاء من اكتفىٰ بقول الثقة الواحد وإن لم يكن عدلاً[٣].

وقالوا بجواز الاستنابة في الفحص والطلب، وعدم وجوب المباشرة لكن بشرط كون النائب أميناً ثقة[٤]، وتكفي نيابة شخص عن جماعة[٥].

لكن هذا الكلام إنّما يتمر علىٰ القول بكفاية خبر الثقة في الموضوعات، وإلّا فينتفي موضوع المسألة[٦].

٢ ـ عدم اتّساع الوقت للطلب:

إذا ضاق الوقت ولم يتّسع للطلب سقط وجوبه، واكتفي بالتيمّم؛ لتحقّق موضوعه وهو عدم وجدان الماء، فيشمله إطلاق الآية والرواية.

وإذا ترك الطلب في السعة حتىٰ ضاق الوقت:

ـ فهل يعدُّ عاصياً أم لا؟

ـ وهل يصحّ تيمّمه وصلاته أم لا؟

أمّا الأمر الأوّل، فالمعروف كونه عاصياً[١]، لكن بناءً علىٰ كون الطلب واجباً شرعيّاً وإن كان طريقيّاً لا نفسيّاً.

وأمّا بناءً علىٰ استفادة الوجوب من حكم العقل بالاشتغال حتىٰ يحصل الفراغ بالطلب، فلا يصدق العصيان إلّا مع وجود الماء واقعاً وعدم الفحص عنه، وأمّا مع عدم وجوده كذلك فلا يصدق العصيان، نعم ينطبق عليه عنوان التجرّي[٢].

وأمّا الأمر الثاني، فالمعروف[٣] صحّة تيمّمه وصلاته؛ لأنّ عند ضيق الوقت يصدق عليه أنّه غير واجد للماء، وإن كان بسبب عدم الفحص.

ولكن قال الشيخ الطوسي: لو أخلّ بالطلب لم يصحّ تيمّمه[٤]. ويلزم علىٰ قوله عدم صحّة

---

(١) أُنظر تعليقة الإصفهاني والبروجردي علىٰ المسألة المتقدّمة من العروة.

(٢) أُنظر التعاليق علىٰ المسألة المتقدّمة من العروة، والمستمسك ٤: ٣٠٣.

(٣) كالسيد الخوئي في التنقيح (الطهارة) ٩: ٣٩٠.

(٤) واشترط بعضهم ـ كالشهيد الثاني في روض الجنان ١: ٣٢٢ ـ العدالة.

(٥) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٢: ١٦٣، التيمّم، المسألة ٣، والتعاليق عليها، والمستمسك ٤: ٣٠٣، والتنقيح (الطهارة) ٩: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٦) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(١) أُنظر دعوىٰ الشهرة في: المدارك ٢: ١٨٣، والحدائق ٤: ٢٥٤.

(٢) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٣٩٨ ـ ٤٠٠.

(٣) أُنظر دعوىٰ الشهرة في: المدارك ٢: ١٨٣، والحدائق ٤: ٢٥٤، والمستمسك ٤: ٣١٠، وانظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٦٦ / التيمّم، المسألة ٩، وقد صرّح السيد اليزدي بالصحّة ولم يعلّق عليه أحد من المعلّقين.

(٤) أُنظر: المبسوط ١: ٣١، والخلاف ١: ١٤٧، المسألة ٩٥.

صلاته لو صلّىٰ بذلك التيمّم.

وبذلك قطع الشهيد في الدروس[١].

وأجاب المحقّق الحلّي عن الشيخ بأنّه مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتحتّم التيمّم، فيكون مجزياً وإن كان قد أخلّ بالطلب في وقت السعة؛ لأنّه أدّىٰ فرضه بطهارة صحيحة وصلاة مأمور بها[٢].

واستحسنه صاحب المدارك[٣]. وحمل كلام‌الشيخ علىٰ ما إذا أخلّ بالطلب وتيمّم مع سعة الوقت.

وكذا لو عثر علىٰ الماء بعد ذلك، أو علم بأنّه لو كان قد طلبه لعثر عليه[٤].

لكن احتاط السيّد الخوئي هنا ـ استحباباً ـ بالإعادة خارج الوقت، لاحتمال كون وظيفته عندئذٍ هو الصلاة مع الطهارة المائيّة[٥].

٣ ـ خوف الضرر بسبب الطلب:

ممّا يُسقط وجوب الطلب، خوف حصول الضرر منه، كما إذا علم بوجود لصٍّ أو سبعٍ، أو عدوٍّ، أو ذهاب الرفقة أو القافلة ونحو ذلك.

(١) أُنظر الدروس ١: ١٣١.

(٢) أُنظر المعتبر: ١٠٩.

(٣) أُنظر المدارك ٢: ١٨٤، وفيه: «وهو حسن».

(٤) أُنظر: المدارك ٢: ١٨٤، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٦٦ / التيمّم، المسألة ٩.

(٥) أُنظر التنقيح ٩: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

وكذا يسقط إذا كان يستلزم الحرج والمشقّة غير القابلين للتحمّل عادة[١].

الثاني ـ عدم الوصول إلىٰ الماء:

إذا لم يتمكّن من الوصول إلىٰ الماء مع وجوده، لكبر سنٍّ أو عدم الآلة لسحب الماء من البئر مثلاً، أو لخوف الذهاب إلىٰ محلّه من جهة الحيوانات المفترسة أو اللّصوص، أو نحو ذلك، فيسوغ له التيمّم.

وإذا تمكّن من تحصيل الماء بشرائه أو بشراء آلات تحصيله كالحبل والدلو، وجب ذلك إذا لم يضرّ بحاله ولو كان ذلك بأضعاف قيمته المعتادة[٢].

الثالث ـ الخوف من استعمال الماء:

إذا خاف من استعمال الماء علىٰ نفسه ـ بأن احتمل تلف نفسه بسبب استعمال الماء ـ أو علىٰ عضو من أعضائه بتلفٍ أو حدوث عيبٍ أو مرضٍ أو شدّة المرض الموجود، أو طول مدّته، أو بطؤ

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٤٧، والمدارك ٢: ١٨٢، وكشف اللثام ٢: ٤٣٨، والحدائق ٤: ٢٥٤، والجواهر ٥: ١٠٢، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٦٩ / التيمّم، المسألة ١٤، والمستمسك ٤: ٣٢١، والتنقيح (الطهارة) ٩: ٤١٢.

(٢) أُنظر دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك وعدم الخلاف فيه في: المعتبر: ١٠٠، والمنتهىٰ ٣: ٢١، والمدارك ٢: ١٩٠، وكشف اللثام ٢: ٤٣٩، ومستند الشيعة ٣: ٣٦٧ و٣٧١، والجواهر ٥: ٩٦.

بُرئه، أو صعوبة علاجه، أو نحو ذلك ممّا يعسر تحمّله عادة[١].

ويجب أن يكون الاحتمال احتمالاً عقلائيّاً معتدّاً به، سواء كان حاصلاً بالتجربة، أو بقول الطبيب، أو أهل الخبرة.

وإذا أمكن دفع الضرر بعلاج، كتدفئة الماء أو المحلّ، وجب مقدّمة للوصول إلىٰ الطهارة المائيّة.

ولو تطهّر بالمائيّة مع احتمال الضرر المعتدّ به، ففي بطلان المائيّة وعدمه قولان.

ويتقوّىٰ عدم البطلان فيما لو كان استعمال الماء موجباً للحرج، لا الضرر؛ لأنّ الحرج موجب للرخصة في التيمّم، لا العزيمة، بخلاف الضرر.

الرابع ـ لزوم الحرج من تحصيل الماء أو استعماله:

إذا كان تحصيل الماء أو استعماله مستلزماً للحرج والمشقّة الشديدين، فينتقل الفرض إلىٰ التيمّم؛ لقاعدة «نفي الحرج» وإن لم يستلزم منه الضرر[٢].

الخامس ـ الخوف من العطش:

إذا استلزم صرف الماء في الوضوء خوف العطش المتلف أو الموجب للحرج والمشقّة، فلا يجب الوضوء[١].

قال المحقّق الحلّي: «ولو خشي العطش يتيمّم إن لم يكن في الماء سعة عن قدر الضرورة، وهو مذهب أهل العلم كافّة»[٢].

وقال العلّامة الحلّي: «وقد أجمع كلّ من يحفظ عنه العلم علىٰ أنّ المسافر إذا كان معه ماءٌ فخشي العطش، حفظ الماء للشرب، وتيمّمَ»[٣].

وقال المحقّق: «ولو خشي العطش علىٰ رفقته أو دوابّه استبقىٰ الماء وتيمّم؛ لأنّ حرمة أخيه المسلم كحرمته، ولأنّ حرمة المسلم آكد من حرمة الصلاة، والخوف علىٰ الدوابّ خوف علىٰ المال، ومعه يجوز التيمّم»[٤].

وبهذا المضمون قال العلّامة[٥].

إلّا أنّ صاحب المدارك استشكل في إطلاق إبقاء الماء محافظةً علىٰ الدوابّ؛ لأنّ المال قد يدفع لشراء الماء، وعليه فلو لم يتضرّر من تلف الدابّة فالواجب تقديم الوضوء أو الغسل[٦].

وقد تقدّم الكلام عن الموضوع في عنوان

---

(١) أُنظر دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك وعدم الخلاف فيه في: المعتبر: ١٠٠، والمنتهىٰ ٣: ٢٥، والمدارك ٢: ١٩٠، وكشف اللثام ٢: ٤٣٩، ومستند الشيعة ٣: ٣٧٣، والجواهر ٥: ١٠٢.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٧٤ / التيمّم، المسوّغات، الرابع.

(١) أُنظر المصدر المتقدّم: الخامس.

(٢) المعتبر: ١٠١.

(٣) المنتهىٰ ٣: ٢٢.

(٤) المعتبر: ١٠١.

(٥) أُنظر المنتهىٰ ٣: ٢٢.

(٦) أُنظر المدارك ٢: ١٩٦.

«إنقاذ» فراجع.

السادس ـ أن يعارض الطهارةَ المائيّة محذورٌ شرعيٌّ:

كما إذا كان له ماءٌ، وكان بدنه أو ثوبه متنجّساً، ودار الأمر بين صرفه في الوضوء أو الغسل وإزالة النجاسة.

قال المحقّق الحلّي: «ولو كان علىٰ جسده نجاسة ومعه ماءٌ يكفيه لإزالتها أو للوضوء أزالها به ويتيمّم بدلاً من الوضوء، ولا أعلم في هذه خلافاً بين أهل العلم؛ لأنّ للطهارة بدلاً هو التيمّم، ولا كذلك إزالة النجاسة، وكذا لو كان عليه غسل وعلىٰ جسده نجاسة والماء يكفي أحدهما أزال النجاسة وتيمّم للغسل، وكذا لو كانت النجاسة في ثوبه وعليه حدثٌ، غَسل ثوبه بالماء وتيمّم»[1].

وقال العلّامة الحلّي: «لو قصر الماء عن إزالة النجاسة عن بدنه والوضوء، وكفىٰ أحدهما، صرف في إزالة النجاسة إجماعاً؛ إذ لا بدل لها، وتيمّم، وكذا الغسل، وكذا لو كانت النجاسة علىٰ الثوب وليس غيره»[2].

وقال صاحب الجواهر: «وحاصل البحث: أنّه متىٰ عارض الطهارةَ المائيّة واجب آخر أرجح منها قدّم عليها، كحفظ النفس ونحوه، بل لعلّ منه كلّ واجب لا بدل له، كإزالة النجاسة عن البدن والساتر الذي ليس له غيره، إذ هو وإن كان ظاهراً من تعارض الواجبين إلّا أنّ مشروعيّة البدل لأحدهما تشعر برجحان غير ذي البدل عليه في نظر الشارع، وأنّ الاهتمام بشأنه أكثر...»[1].

لكن التزم السيّد الخوئي في مسألة دوران الأمر بين استعمال الماء في رفع الخبث ـ النجاسة ـ عن الثوب أو البدن، أو في رفع الحدث ـ الوضوء أو الغسل ـ بالتخيير، نعم الأحوط صرف الماء في رفع الخبث مخافة مخالفة الإجماع أو الشهرة المدّعين[2].

والأولىٰ ـ سواء قلنا بالتخيير أو تقديم صرف الماء في أزالة الخبث ـ تقديم إزالة الخبث

---

(١) المعتبر ٢: ١٠٢.

(٢) التذكرة ٢: ١٧١.

(١) الجواهر ٥: ١١٧.

(٢) والوجه في ذلك: أنّ المعيار في تقديم إزالة الخبث علىٰ إزالة الحدث بالغسل أو الوضوء عندهم هو، أنّ الثاني له بدل وهو التيمّم، بخلاف الأوّل.

في حين أنّ إزالة الخبث له بدل أيضاً، فإذا امتنع الصلاة مع الثوب الطاهر، فبدله الصلاة عارياً، أو الصلاة مع الثوب المتنجّس ـ كما هو مختاره ـ فالطرفان لهما بدل، فلا يقع تزاحم بين ما له بدل وما ليس له بدل، حتّىٰ يقدّم ما لا بدل له، بل يكون المكلّف مخيّراً بين الوضوء والصلاة مع الثوب النجس، أو التيمّم والصلاة مع الثوب الطاهر، ولا ترجيح في البين.

أُنظر: التنقيح (الطهارة) ٩: ٤٥٦ ـ ٤٦٠، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٧٨ ـ ١٨٨ / التيمّم، المسوّغ السادس، تعليقة السيّد الخوئي.

ليصدق عليه أنّه فاقدٌ للماء شرعاً وعقلاً، ثمّ يتيمّم[(١)].

وعلىٰ القول بلزوم تقديم رفع الخبث، فإن خالف ورفع الحدث، ففي صحّة الطهارة المائيّة والصلاة وبطلانهما قولان[(٢)].

السابع ـ ضيق الوقت:

إذا استلزم التوضّؤ أو الغسل وقوع الصلاة خارج الوقت، فهل يكون ذلك مسوّغاً للتيمّم وإيقاع الصلاة داخل الوقت؟

اختلف الفقهاء في ذلك علىٰ أقوال:

القول الأوّل ـ عدم جواز التيمّم مطلقاً:

قال المحقّق في المعتبر: «من كان الماء قريباً منه، وتحصيله ممكن، لكن مع فوات الوقت، أو كان عنده وباستعماله يفوت، لم يجز له التيمّم وسعىٰ إليه؛ لأنّه واجد»[(٣)].

ولم يفرق بين فوات الوقت أو تفويته كلّاً أو بعضاً، بأن يقع بعض الصلاة داخله والبعض الآخر خارجه.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: لم يكن فوات الوقت مسوّغاً للتيمّم عنده.

(١) الجواهر ٥: ١١٧. أُنظر: التنقيح (الطهارة) ٩: ٤٥٦ ـ ٤٦٠، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٧٨ ـ ١٨٨ / التيمّم، المسوّغ السادس، تعليقة السيّد الخوئي.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٧٩ / التيمّم، المسوّغ السادس، مع التعاليق علىٰ المسألة.

(٣) المعتبر: ١٠٠.

واستظهره صاحب المدارك[(١)]، وهو الظاهر من صاحب كشف اللثام أيضاً[(٢)].

القول الثاني ـ التفصيل بين ما لو كان الماء حاضراً عنده، وغيره:

فصّل المحقّق الثاني بين ما لو كان الماء موجوداً عنده، لكنّه أخلّ باستعماله حتّىٰ ضاق الوقت، فهنا لا يتيمّم؛ لعدم تحقّق موضوعه وهو عدم وجدان الماء، ولم يثبت مسوغيّة فوات الأداء للتيمّم.

وما إذا كان الماء بعيداً بحيث لو سعىٰ إليه لخرج الوقت، فهنا يتيمّم ولا إعادة عليه[(٣)].

لكن ظاهر كلامه أنّه بصدد بيان حكم تفويت الوقت، لا فواته؛ لأنّ كلامه جاء تعليقاً علىٰ قول العلّامة: «ولو أخلّ بالطلب حتّىٰ ضاق الوقت تيمّم...»[(٤)]، فيدخل في التفصيل الآتي.

(١) أُنظر المدارك ٢: ١٨٥.

(٢) أُنظر كشف اللثام ٢: ٤٣٦.

(٣) أُنظر جامع المقاصد ١: ٤٦٧.

وللشهيد الثاني في الروض ١: ٣٤٤ مناقشة وحاصلها: أنّ المراد بالوجدان هو الأعم من الفعل أو القوّة، فلو كان المراد هو الوجدان بالفعل لما وجب الطلب فالفرق بين الصورتين غير واضح، فإمّا أن يقول بقول المحقّق الحلّي أو بقول العلّامة الحلّي.

(٤) ويشعر بذلك أيضاً قوله: «ويقرب منه ما لو وهب الماء، أو أراقه في الوقت، أو دخل الوقت وهو متطهّر فأحدث باختياره...» فكلّ هذه الموارد مصاديق لتفويت الشرط لا فواته.

القول الثالث ـ التفصيل بين الفوت والتفويت:

حمل السيّد الخوئي كلام المحقّق الحلّي وصاحب المدارك ونحوهما الذين قالوا بعدم صحّة التيمّم، علىٰ صورة تفويت الوقت، ثمّ قال: إنّ ذلك غير مسألتنا هذه، لأنّ الذي نبحث عنه هو صورة فوات الوقت بطبعه، لا لسبب تفويت المكلّف له.

ثمّ اختار وجوب التيمّم؛ لصدق عنوان عدم الوجدان، الذي يراد منه عدم التمكّن من استعمال الماء في الوضوء والغسل، لا عدم التمكّن من استعماله مطلقاً[1].

القول الرابع ـ التفصيل بين ما لو أدرك ركعة من الصلاة في الوقت وغيره:

هناك من فصّل من الفقهاء[2] بين ما لو كان بإمكان المصلّي إدراك ركعة من الصلاة في الوقت مع الطهارة المائيّة فيقدّمها، وما لو لم يكن بإمكانه ذلك فيتيمّم.

وذلك لقاعدة «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّه» وترجيح مراعاة جانب الوقت علىٰ مراعاة جانب الطهارة المائيّة، أو لحكومة القاعدة علىٰ أدلّة التيمّم، لأنّ القاعدة تحسب من أدرك ركعة مع الطهارة المائيّة واجداً للماء، لا فاقداً له.

ولكن نوقش ذلك: بأنّ القاعدة لاتشمل صورة تأخير الصلاة اختياراً إلىٰ أن يبقىٰ من الوقت ركعة، بل تختصّ بما لو حصل الفوات بطبعه، ومع بدليّة التراب عن الماء، لايحصل الفوت لتشمله القاعدة[1].

القول الخامس ـ وجوب التيمّم مطلقاً:

ذهب بعض الفقهاء إلىٰ وجوب التيمّم مع ضيق الوقت مطلقاً.

قال العلّامة الحلّي: «السبب السابع: ضيق الوقت، فلو كان الماء موجوداً، إلّا أنّه إنْ اشتغل بتحصيله فاته الوقت جاز له التيمّم... .

لنا: إنّ الصلاة قد تعيّن عليه فعلها، وتحصيل الطهارة المائيّة متعذّر، فجاز التيمّم القائم مقامها»[2].

وممّن اختار ذلك: صاحب الحدائق[3]، والنراقي[4]، وصاحب العروة وأغلب المعلّقين عليها[5].

---

(١) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٢) منهم: العلّامة في التذكرة ٢: ١٦٢، وصاحب الجواهر في الجواهر ٥: ٩٢، والشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء في تعليقه علىٰ العروة الوثقىٰ ٢: ١٨٣.

(١) أُنظر التنقيح (الطهارة) ٩: ٤٧٨.

(٢) المنتهىٰ ٣: ٣٨، وانظر: المختلف ١: ١٤٥، والتذكرة ٢: ١٦٢، وفيه التفصيل.

(٣) أُنظر الحدائق ٤: ٢٥٩.

(٤) أُنظر مستند الشيعة ٣: ٣٦٦، فإنّه صرّح بالتعميم مع قبول تفصيل المحقّق الثاني.

(٥) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٨٢ / التيمّم، المسوّغ السابع.

وكلامهم مطلق شامل للفوت والتفويت، وبقاء الركعة مع الطهارة المائيّة وعدمها؛ فإنّهم لم يخصّصوه بموردٍ منها.

ولعلّ هذا القول هو أشهر الأقوال في المسألة، خاصّة بين المعاصرين.

ثمّ إنّ جملة من هؤلاء قالوا: الأحوط أن يتيمّم ويصلّي ثمّ يعيد الصلاة خارج الوقت بطهارة مائيّة.

تنبيـــه:

لابدّ من الإشارة إلىٰ أنّ هناك تداخلاً بين الأقوال، بل التباساً بين بعض صور المسألة تمكّنّا من تجاوزها بصعوبة، فإنّ هناك خلطاً بين هذه المسألة ومسألة ما لو ترك الطلب حتّىٰ ضاق الوقت، المتقدّمة في صفحة ٥٥٠، فليتأمّل فيهما.

الثامن ـ عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعي:

وهذا المسوّغ ذكره بعض الفقهاء ـ خاصّة المعاصرون ـ قال السيّد اليزدي:

«الثامن ـ عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعي، كما إذا كان الماء في آنية الذهب أو الفضّة، وكان الظرف منحصراً فيها بحيث لا يتمكّن من تفريغه في ظرف آخر.

أو كان في إناءٍ مغصوب، كذلك؛ فإنّه ينتقل إلىٰ التيمّم وكذا إذا كان محرّم الاستعمال من جهة أُخرىٰ»[1].

والظاهر أنّ أصل الكلّية لا كلام فيها، وإذا كانت هناك مناقشة وكلام ففي بعض المصاديق.

وتوجيه صحّة الكلّية هو:

ـ إمّا من جهة أنّه كلّما لم يمكن الصلاة مع الطهارة المائيّة فينتقل الأمر إلىٰ الصلاة مع الطهارة الترابيّة، لارتكاز عرف المتشرّعة والفقهاء ـ الحاصل من أدلّة المسوّغات ـ، ولأنّه لا تسقط الصلاة بحال[2].

ـ أو لأنّ العجز الشرعي كالعجز العقلي، فيكون عدم التمكّن من الطهارة المائيّة شرعاً ـ وإن أمكن التصرّف في الماء عقلاً وتكويناً ـ مثل عدم التمكّن من التصرّف فيه عقلاً؛ لعدم وجوده أو لعدم الوصلة إليه أو نحو ذلك، فكلّ ذلك يكون مجوّزاً للتيمّم ومسوّغاً له[3].

موارد الاستثناء:

لايجوز التيمّم مع التمكّن من استعمال الماء إلّا في موردين:

المورد الأوّل ـ صلاة الجنازة:

قال السيّد اليزدي عند بيانهما:

«أحدهما ـ لصلاة الجنازة: فيجوز مع التمكّن من الوضوء أو الغسل علىٰ المشهور مطلقاً،

---

(١) العروة الوثقىٰ ٢: ١٩٠، التيمّم / المسوّغ الثامن.

(٢) أُنظر المستمسك ٤: ٣٦٩ و ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(٣) أُنظر التنقيح (الطهارة) ١٠: ١٩ ـ ٢٠.

لكنّ القدر المتيقّن صورة خوف فوت الصلاة منه، لو أراد أن يتوضّأ أو يغتسل. نعم لمّا كان الحكم استحبابيّاً يجوز أن يتيمّم مع عدم خوف الفوت أيضاً، لكن برجاء المطلوبيّة، لا بقصد الورود والمشروعيّة».

وظاهر المعلّقين موافقتهم له فيما قاله.

المورد الثاني ـ الطهارة للنوم:

قال السيّد اليزدي بالنسبة إلىٰ المورد الثاني:

«الثاني ـ للنوم، فإنّه يجوز أن يتيمّم مع إمكان الوضوء أو الغسل، علىٰ المشهور أيضاً مطلقاً. وخصّ بعضهم بخصوص الوضوء.

ولكنّ القدر المتيقّن من هذا أيضاً صورة خاصّة، وهي ما إذا آوىٰ إلىٰ فراشه فتذكّر أنّه ليس علىٰ وضوء فيتيمّم من دثاره، لا قبل أن يدخل في فراشه متعمّداً مع إمكان الوضوء.

نعم، هنا أيضاً لا بأس به، لا بعنوان الورود، بل برجاء المطلوبيّة، حيث إنّ الحكم استحبابي»[١].

ثالثاً ـ الكلام فيما يصحّ التيمّم به:

الكلام في ذلك يكون كالآتي:

١ ـ القدر المتيقّن ممّا يجوز التيمّم به، هو التراب الخالص؛ لصدق العناوين الثلاثة عليه، وهي: التراب والصعيد والأرض، وهي الواردة في لسان الأدلّة، مثل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[١].

ـ وقوله ﷺ: «جُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»[٢].

ـ وقولهم عليهم السلام: «إنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد»[٣]، أو «ربّ التراب»[٤].

ـ وقولهم عليهم السلام: «إنّ اللّه عزّ وجلّ جعل التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً»[٥].

وهذا المقدار ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه.

٢ ـ اختلفوا في التيمّم بما يصدق عليه الأرض ولم يكن تراباً خالصاً، مثل الرمل، والمدر.

ـ المشهور[٦] عند فقهائنا هو جواز التيمّم به.

---

(١) أنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٩١ ـ ١٩٢ / التيمّم، المسألة ٣٦.

(١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٢)و(٣)و(٤)و(٥) تقدّم ذكر المصادر في الصفحة ٥٤٨.

(٦) أُنظر: المبسوط ١: ٣١، والخلاف ١: ١٣٥ ـ ١٣٦، والسرائر ١: ١٣٧، والشرائع ١: ٤٧، والمعتبر: ١٠٢ ـ ١٠٣ ـ ونقله فيه عن السيّد المرتضىٰ في المصباح ـ، والقواعد ١: ٢٣٧، والتذكرة ٢: ١٧٣، والدروس ١: ١٣٠، والبيان: ٨٥، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ١٥٤، وجامع المقاصد ١: ٤٧٩، ومجمع الفائدة ١: ٢٢٠، والمدارك ٢: ١٩٦ ـ ١٩٧، والكفاية ١: ٤٣، وكشف اللثام ٢: ٤٤٩، والحدائق ٤: ٢٩٥، لكن مع تقديم التراب علىٰ سائر أقسامه مع وجوده، وكشف الغطاء ٢: ٣٣٦، لكن مع تقديم التراب أيضاً، والجواهر ٥: ١١٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٩٣ / مايصحّ التيمّم به، ولم يعلّق عليه إلّا الخوانساري حيث قدّم التراب احتياطاً مع وجوده.

قال العلّامة الحلّي في المنتهىٰ: «يجوز التيمّم بالأرض، وإن لم يكن عليها تراب، ذكره الأصحاب»[١].

ثمّ استدلّ عليه بقوله تعالىٰ: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾، ونقل عن أهل اللغة: أنّ الصعيد هو وجه الأرض[٢].

وقال في التذكرة: «لا يجوز التيمّم إلّا بما يقع عليه اسم الأرض بالإطلاق، سواء كان تراباً، أو حجراً، أو حصىً، عند أكثر علمائنا»[٣].

ـ والقول غير المشهور هو عدم الإجزاء بالتيمّم بغير التراب وإن صدق عليه الأرض.

نسبه المحقّق الحلّي[٤] إلىٰ السيّد المرتضىٰ في شرح الرسالة[٥]، وأبي الصلاح[٦]، واستظهره من المفيد[٧].

ويضاف إليهم، ابن زهرة[٨]، والسيّد

(١) أُنظر المنتهىٰ ٣: ٥٧ ـ ٥٨.

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والمصباح المنير: «صعد».

(٣) التذكرة ٢: ١٧٣.

(٤) أُنظر المعتبر: ١٠٢.

(٥) أُنظر رسائل الشريف المرتضىٰ ٣: ٢٦، رسالة جمل العلم والعمل.

(٦) أُنظر الكافي في الفقه: ١٣٦.

(٧) أُنظر المقنعة: ٦٠.

(٨) أُنظر الغنية: ٦٣.

الطباطبائي صاحب الرياض[١]، والنراقي[٢].

ومنشأ الخلاف صحّة إطلاق الصعيد علىٰ غير التراب من وجه الأرض وعدمه، فعلىٰ فرض صحّة الصدق يصحّ القول الأوّل، وعلىٰ فرض عدم صحّته يصحّ القول الثاني، لكن يبدو أنّ الأوّل أصحّ، كما يظهر لمن راجع اللغة وموارد استعمالات الكلمة في النصوص الشرعيّة.

موارد وقع الخلاف فيها:

هناك موارد وقع الخلاف في جواز التيمّم بها وعدمه، ولكن إنّما ينتقل البحث إليها بعد فرض القول بأنّ الصعيد هو مطلق وجه الأرض، لا خصوص التراب، وإلّا فمع الاختصاص لا مجال للبحث فيها. وهذه الموارد هي:

أوّلاً ـ الحَجَر:

الحجر إذا كان عليه التراب، فالتيمّم جائز به حينئذٍ؛ لصدق الأرض والصعيد عليه حتىٰ بناءً علىٰ تفسيره بالتراب.

وأمّا إذا لم يكن عليه التراب، ففي جواز التيمّم به وعدمه قولان:

(١) أُنظر الرياض ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٩.

(٢) أُنظر مستند الشيعة ٣: ٣٩٠. واستظهر من السيّد المرتضىٰ في الانتصار: ١٥١ أنّ ذلك إجماعيٌّ، لكن، مدّعاه: التراب، أو ما لم يسلب عنه اسم الأرض.

القول الأوّل ـ الجواز:

وهذا هو المشهور بين الفقهاء[١]؛ لصدق عنوان الأرض عليه لغة وعرفاً، بعد أن فُسِّر بمطلق وجه الأرض.

القول الثاني ـ عدم الجواز اختياراً:

ظاهر بعض الفقهاء أو صريحهم: أنّه مع وجود التراب لا يجوز التيمّم بالحجر، نعم إذا لم يوجد، فيجوز، من باب الاضطرار إلىٰ ذلك.

قال المفيد: «فإن كان في أرض صخر وأحجار ليس عليها تراب، وضع يده أيضاً عليها... لموضع الاضطرار، ولا إعادة عليه»[٢].

وقال الشيخ الطوسي في النهاية: «ولا بأس بالتيمّم بالأحجار، ولا بالأرض الجصّيّة، ولا بأرض النورة، إذا لم يقدر علىٰ التراب»[٣].

ومثلهما قال بعض من تأخّر عنهما[٤].

ثانياً ـ أرض الجَصّ والنُّورة:

تراب الجَصّ أو النورة قبل أن يجد الحرارة فيطبخ، يجوز التيمّم به، بناءً علىٰ صحّة التيمّم بمطلق وجه الأرض؛ لصدق الأرض عليهما علىٰ المشهور[١].

وهنا يأتي أيضاً قول من قال بالترتيب في الحجر.

ومع ذلك فقد قال ابن إدريس بعدم جواز التيمّم بأرض النورة، معلّلاً له بكونه من المعدن.

وأمّا بعد طبخهما، فقد اختلف الفقهاء في جواز التيمّم بهما وعدمه علىٰ قولين مشهورين[٢]،

---

(١) دعوىٰ الشهرة مستفيضة، أُنظر: الحدائق ٤: ٢٩٣، ٢٩٨، والرياض ٢: ٢٩٨، وتصدق هنا أيضاً الشهرات المدّعاة علىٰ صدق الصعيد علىٰ مطلق وجه الأرض، كما تقدّمت.

(٢) المقنعة: ٦٠.

(٣) النهاية: ٤٩.

(٤) منهم ابن إدريس في السرائر ١: ١٣٧.

(١) فممّن قال بالجواز: السيّد المرتضىٰ في المصباح، كما نقله عنه المحقّق واختاره هو في المعتبر: ١٠٣.

واختاره الشيخ المفيد في المقنعة: ٥٩، والشيخ الطوسي في المبسوط ١: ٣٢، والنهاية: ٤٩، والقاضي في المهذّب ١: ٣١ في خصوص الجَصّ، وابن سعيد في الجامع للشرائع: ٤٧ في النورة، والعلّامة في القواعد ١: ٢٣٨، والتذكرة ٢: ١٧٦، والشهيد الأوّل في الدروس ١: ١٣٠، والبيان: ٨٥، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ٤٨١، والشهيد الثاني في روض الجنان ١: ٣٢٤، والأردبيلي في مجمع الفائدة ١: ٢٢٠، والسبزواري في الكفاية ١: ٤٣، والإصفهاني في كشف اللثام ٢: ٤٥١ ـ ٤٥٢، والبحراني في الحدائق ٤: ٢٩٩، والطباطبائي في الرياض ٢: ٣٠٠، والنراقي في مستند الشيعة ٣: ٣٩٦، وصاحب الجواهر في الجواهر ٥: ١٣٢، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٩٣ / ما يصحّ التيمّم به، ولم يخالفه إلّا من اقتصر علىٰ التراب احتياطاً كالخوانساري.

(٢) ولعلّ القائل بالعدم أكثر كما قيل. أُنظر: الرياض ٢: ٣٠١، والجواهر ٥: ١٣٣، والمستمسك ٤: ٣٧٨.

وأحاله بعضٌ علىٰ صدق الإسم عليه وعدمه(١).

التيمّم بالغبار والطين:

إذا لم يجد ممّا يصحّ به التيمّم من التراب علىٰ قول، أو ممّا يصدق عليه الأرض علىٰ المشهور، فالواجب عليه:

أوّلاً ـ التيمّم بالغبار ـ الطاهر ـ الموجود علىٰ محلٍّ طاهرٍ كالثوب، أو اللبد، أو عرف الدابّة، أو الفراش، ونحو ذلك.

وقد ادّعي الإجماع عليه مستفيضاً(٢)، ودلّت عليه النصوص(٣).

ثانياً ـ إن لم يحصل علىٰ ذلك فيتيمّم بالطين إن كان موجوداً.

وقد ادّعي عليه الإجماع(٤)، ودلّت عليه النصوص أيضاً(٥).

مراتب ما يتيمّم به:

مراتب ما يتيمّم به بناء علىٰ المشهور:

(١) كالعلّامة في المنتهىٰ ٣: ٦٤ ـ ٦٥، والسيّد العاملي في المدارك ٢: ٢٠٢.

(٢) أُنظر: المعتبر: ١٠٤، وفيه: «وهو مذهب علمائنا»، والتذكرة ٢: ١٨٠، وفيه: «عند علمائنا»، والجواهر ٥: ١٤٣.

(٣) الوسائل ٣: ٣٥٣ ـ ٣٥٦، الباب ٩ من أبواب التيمّم.

(٤) أُنظر: المعتبر: ١٠٤، وفيه: «أطبق علماؤنا علىٰ جواز التيمّم به»، والمنتهىٰ ٣: ٦٨، وفيه: «وهو مذهب علمائنا»، ومثله في التذكرة ٢: ١٨٠، والجواهر ٥: ١٤٧.

(٥) الوسائل ٣: ٣٥٣ ـ ٣٥٦، الباب ٩ من أبواب التيمّم.

١ ـ الأرض، وما كان من جنسها، غير المعادن علىٰ ما سيأتي.

٢ ـ الغبار.

٣ ـ الطين(١).

وبناءً علىٰ رأي الشيخ الطوسي ومن وافقه فالمراتب أربعة:

١ ـ التراب.

٢ ـ الأرض غير التراب.

٣ ـ الغبار.

٤ ـ الطين.

ما لا يصحّ التيمّم به:

هناك أُمورٌ لا يجوز التيمّم بها، من قبيل:

١ ـ المعادن:

مثل الملح والزرنيخ والذهب والفضّة والعقيق ونحوها ممّا خرج عن اسم الأرض، وهو إجماعيٌّ كما قيل(٢).

ونقل عن ابن أبي عقيل الجواز مع صدق عنوان الأرض(٣).

أقول: لعلّ كلامه ناظر إلىٰ التفصيل بين ما قبل التصفية وما بعدها:

ـ فإذا كان المعدن مصفّىً من التراب وصدق عليه العنوان الخاصّ، كالذهب أو الفضّة، أو العقيق

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٩٣ ـ ١٩٤ / ما يتيمّم به.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٦٢ ـ ٦٣، والمدارك ٣: ٢٠٠.

(٣) نقله عنه المحقّق الحلّي في المعتبر: ١٠٢.

أو الحديد، أو النحاس أو نحو ذلك، فهذا لا يجوز التيمّم به؛ لعدم صدق الأرض عليه قطعاً.

ـ وأمّا إذا كان المعدن بترابه وممزوجاً بـه، بحيث لا يعتبره العرف غير الأرض، كما هو المشاهد في الجبال والصحاري التي من يراها يقول: إنّها الأرض، لكن يستخرج منها المتخصّصون أنواع المعادن، فهنا لا أظنّ أحداً من الفقهاء يصرّح بعدم جواز التيمّم بذلك.

ولذلك يكون ما قاله ابن أبي عقيل متيناً جدّاً، مع أنّه ضعّفه من ذكره من دون ملاحظة هذا التفصيل.

هذا وللسيّد الخوئي ملاحظة أُخرىٰ، وهي أنّ مثل العقيق والفيروزج والدرّ، ونحوها من الأحجار الكريمة لم تخرج من عنوان الأرضيّة وإن أُطلق عليها عنوان المعدنيّة، لكنّه احتاط في التيمّم بها[1].

ولعلّ أصل كلامه شاهد علىٰ ما استفدناه من التفصيل من كلام ابن أبي عقيل.

ولعلّه يرجع إليه كلام كلّ من أحال الجواز وعدمه علىٰ صدق عنوان الأرض وعدمه.

قال صاحب المدارك: «وقال ابن أبي عقيل ؒ: يجوز التيمّم بالأرض وبكلّ ما كان من جنسها، كالكحل والزرنيخ، لأنّه يخرج من الأرض، وهو ضعيف؛ لأنّ الجواز تعلّق بما يسمّىٰ

(١) أُنظر التنقيح (الطهارة) ١٠: ٥٣ ـ ٥٤.

أرضاً، لا بما يخرج من الأرض.

والأولىٰ: اعتبار الإسم، كما اختاره في المعتبر»[1].

ويظهر من المستشكلين علىٰ ابن أبي عقيل أنّ إشكالهم علىٰ ذكر الكحل والزرنيخ ـ ولعلّه بعد تصفيتهما ـ، لا علىٰ الكلّيّة من ملاحظة صدق عنوان الأرض وعدمه[2].

٢ ـ النباتات المنسحقة:

ومن الأشياء التي لايجوز التيمّم بها النباتات بشتّىٰ أنواعها بعد سحقها وطحنها؛ لعدم صدق الأرض عليها، كما هو ظاهر.

وهو قول علمائنا أجمع، كما قيل[3].

٣ ـ الرماد:

لايجوز التيمّم بالرماد. قال صاحب المدارك: «هذا الحكم ثابت بإجماعنا، حكاه في المنتهىٰ[4]. وإطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق بين رماد التراب وغيره؛ لأنّه لا يسمّىٰ أرضاً.

واستقرب العلّامة ؒ في النهاية[5] جواز

(١) المدارك ٢: ٢٠٠، وانظر المعتبر: ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) ويشهد له قول العلّامة معلّقاً عليه: «ونقول بالموجب، والمتنازع ليس أرضاً» التذكرة ٢: ١٧٥.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٦٣، والمدارك ٢: ٢٠١، وكشف اللثام ٢: ٤٥٠.

(٤) أُنظر المنتهىٰ: ٦٤.

(٥) أُنظر نهاية الإحكام ١: ١٩٩.

التيمّم بالرّماد المتّخذ من التراب، وقال في التذكرة[١]: لو احترق التراب حتّىٰ صار رماداً، فإن كان خرج عن اسم الأرض لم يصحّ التيمّم به. وهو أولىٰ، إذ المعتبر مايقع عليه إسم الأرض»[٢].

٤ ـ الطين المطبوخ:

اختلف الفقهاء في جواز التيمّم بالطين المطبوخ، كالآجر والخزف، ووجه الخلاف الاختلاف في صدق الأرض عليهما وعدمه، وهل يخرج الطين بالطبخ عن صدق الأرض عليه أم لا؟[٣]

حكم فاقد الطهورين:

إذا فقد المكلّف الماء وما يصحّ التيمّم به، فقد اختلف الفقهاء في حكمه ووظيفته، والمحتملات المذكورة فيه هي أربعة:

١ ـ سقوط الأداء والقضاء معاً.

٢ ـ سقوط الأداء ووجوب القضاء.

٣ ـ وجوب الأداء والقضاء معاً.

٤ ـ وجوب الأداء وسقوط القضاء.

والكلام يكون في مرحلتين:

الأُولىٰ ـ في سقوط الأداء وعدمه:

المعروف بين فقهائنا هو سقوط الأداء مع استمرار العذر إلىٰ آخر الوقت.

(١) أُنظر التذكرة ٢: ١٧٧.

(٢) المدارك ٢: ٢٠٠.

(٣) أُنظر ما ذكرناه من المصادر في بحث جواز التيمّم بأرض بالجصّ والنُّورة.

قال المحقّق الثاني: «... فسقوط الأداء هو ظاهر مذهب أصحابنا»[١].

وقال الشهيد الثاني: «أمّا سقوطها أداءً، فهو ظاهر الأصحاب، بحيث لا نعلم فيه مخالفاً»[٢].

وقال سبطه: «أمّا سقوط الأداء، فهو مذهب الأصحاب، لا نعلم فيه مخالفاً صريحاً»[٣].

واستدلّوا عليه:

ـ بأنّ الطهارة شرط للصلاة مطلقاً؛ لقوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»، وقد تعذّرت، فيسقط التكليف بها، ويلزم من سقوط التكليف بها. سقوط التكليف بالمشروط، وإلّا فإن بقي الاشتراط لزم تكليف ما لا يطاق، وإن انتفىٰ خرج المشروط مطلقاً عن كونه مشروطاً مطلقاً، وهو باطل[٤].

الثانية ـ وجوب القضاء:

اختلف الفقهاء في وجوب القضاء عليه بعد عدم وجوب الأداء عليه علىٰ قولين:

القول الأوّل ـ عدم وجوب القضاء:

ذهب إليه جمع من الفقهاء، منهم: المحقّق الحلّي[٥]، ونقله عن المفيد في أحد قوليه، وابن

(١) جامع المقاصد ١: ٤٨٦.

(٢) روض الجنان ١: ٣٤٥.

(٣) المدارك ٢: ٢٤٢.

(٤) أُنظر: المصادر المتقدّمة، والتنقيح (الطهارة) ١٠: ٦٧ ـ ٦٨، وغيرها.

(٥) أُنظر: الشرائع ١: ٤٩، والمعتبر: ١٠٤ ـ ١٠٥.

حمزة[١]، والعلّامة الحلّي في بعض كتبه[٢] وولده فخر الدين[٣]، والمحقّق الثاني[٤]، ومال إليه المحدّث البحراني، لكنّه احتاط بالأداء والقضاء[٥].

واستدلّوا عليه: بأنّها صلاة سقطت بسبب حدث لا يمكن إزالته، فلا يجب قضاؤها، كصلاة الحائض.

وبأنّ القضاء فرض مستأنف يتوقّف علىٰ دلالة دليل مفقود هنا[٦].

وبأنّ الأداء لم يتحقّق وجوبه، فلا يجب القضاء بطريقٍ أولىٰ[٧].

القول الثاني ـ وجوب القضاء:

ذهب إليه أكثر الفقهاء[٨]. واستدلّوا عليه:

١ ـ بعموم ما دلّ علىٰ وجوب قضاء الفوائت، كقول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: «ومتىٰ ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها»[١].

وأمّا الإشكال بأنّ الفوت إنّما يتحقّق مع وجود الأمر بالصلاة وعدم الإتيان بها، وأمّا مع عدم الأمر لفقد الطهورين، فلا فوت.

فقد أُجيب عنه: بوجود الملاك وهو كافٍ للمحبوبيّة ودفع المكلّف إلىٰ فعله.

وكذا ما قد يقال: من أنّ سقوط الأداء يستتبع سقوط القضاء، فإنّها دعوىٰ بلا دليل، مع كونها منقوضة بوجوب الصلاة علىٰ الساهي والناسي ووجوب الصوم علىٰ الحائض.

ومثلها صحيحة أُخرىٰ لزرارة، جاء فيها: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعة، صلاة فاتتك، فمتىٰ ما ذكرتها أدّيتها»[٢].

٢ ـ صحيحة ثالثة لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام:

---

(١) أُنظر الوسيلة: ٧١.

(٢) أُنظر: التذكرة ٢: ١٨٤، والقواعد ١: ٢٣٨، والتحرير ١: ١٤٨، ونهاية الإحكام ١: ٢٠١، ومال إليه في المختلف ١: ٤٤٥.

(٣) أُنظر إيضاح الفوائد ١: ٦٨ ـ ٦٩.

(٤) أُنظر جامع المقاصد ١: ٤٨٦.

(٥) أُنظر الحدائق ٤: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٦) أُنظر: المعتبر: ١٠٤ ـ ١٠٥ وغيره، وانظر بيانه في المدارك ٢: ٢٤٣.

(٧) أُنظر جامع المقاصد ١: ٤٨٦.

(٨) أُنظر: المقنعة: ٦٠، والمبسوط ١: ٣١، والناصريات: ١٦١، وجواهر الفقه: ١٤، وظاهر الوسيلة: ٧١، والسرائر ١: ١٣٩، و٣٥٣، والمنتهىٰ ٣: ٧٣ ـ ٧٤، ←

← والذكرىٰ ١: ١٩٠، وروض الجنان ١: ٣٤٥ ـ ٣٤٧، وظاهر مجمع الفائدة ١: ٢٣٩، والمدارك ٢: ٢٤٣، ومستند الشيعة ٣: ٤٧٨، والجواهر ٥: ٢٣٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٩٥ / ما يصحّ التيمّم به، والمستمسك ٤: ٣٨٣، والتنقيح (الطهارة) ١٠: ٦٩ ـ ٧١.

(١) الوسائل ٤: ٢٩٠، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٨: ٢٥٦، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأوّل.

«أنّه سُئل عن رجلٍ صلّىٰ بغير طهور، أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ قال: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعةٍ ذكرها من ليلٍ أو نهارٍ...»[1].

فقول السائل: «صلّىٰ بغير طهور» مطلق يشمل المعذور وغيره، ولم يفصّل الإمام عليه السلام في الجواب[2].

بقي الكلام في سائر الأقوال والاحتمالات.

أمّا وجوب الأداء والقضاء، فقد حكاه المحقّق في الشرائع[3]، وقال صاحب المدارك معلّقاً عليه: «لا أعلم به قائلاً، ولعلّه أشار بذلك إلىٰ ما ذكره الشيخ رحمه الله في المبسوط من تخييره بين تأخير الصلاة، أو الصلاة والإعادة، وهو مع ضعفه، لا يدلّ علىٰ تعيّن الأداء[4]»[5].

وأمّا وجوب الأداء وسقوط القضاء، فلم يذكره المحقّق أصلاً.

(١) الوسائل ٨: ٢٥٣، الباب الأوّل من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأوّل.

(٢) أُنظر الاستدلالات في المصادر المذكورة في الهامش ٨ من الصفحة المتقدّمة في العمود الأوّل، خاصّة: روض الجنان، والمدارك، والجواهر، والتنقيح.

(٣) أُنظر الشرائع ١: ٤٩، وحكاه قبله القاضي في الجواهر ٥: ١٤.

(٤) بل لعلّه ظاهر في القول المشهور من سقوط الأداء ووجوب القضاء، وأمّا إتيان الأداء فهو من باب الاحتياط.

(٥) المدارك ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

نعم، نقل صاحب الحدائق عن المحدّث الجزائري ذلك، حيث قال: «والأولىٰ إن لم ينعقد الإجماع علىٰ خلافه وجوب الصلاة أداءً من غير إعادة؛ لأنّ الطهارة شرط في صحّة الصلاة، لا في وجوبها... إنّما تجب مع إمكانها...»[1].

هذا، ونقل عن المفيد في رسالته إلىٰ ولده أنّه قال: «عليه أن يذكر اللّه (عزّ وجلّ) في أوقات الصلوات بمقدار صلاته من المفروضات، وليس عليه قضاء الصلاة»[2].

حكم ما إذا لم يجد المكلّف إلّا الثلج:

إذا كان المكلّف في مكان لا يجد فيه إلّا الثلج، ففيه حالتان:

الأُولىٰ ـ أن يكون قادراً علىٰ إذابة الثلج:

إذا كان قادراً علىٰ إذابة الثلج وصيرورته ماءً، وجبت الطهارة المائيّة ولم يجز التيمّم؛ لصدق وجدان الماء، وعليه الإجماع في كلام الأصحاب، كما قيل[3].

الثانية ـ أن لا يكون قادراً علىٰ ذلك:

اختلفت كلمات الفقهاء وأقوالهم في وظيفة المكلّف في هذه الحالة:

(١) الحدائق ٤: ٣١٨.

(٢) نقله عنه ابن إدريس في السرائر ١: ٣٥٣، وانظر المدارك ٢: ٢٤٣.

(٣) قاله الإصفهاني في كشف اللثام ٢: ٤٦٣.

١ ـ القول بوجوب الاغتسال والتوضّؤ، بالتمسّح برطوبة الثلج:

قال الشيخ الطوسي: «ومن لم يجد إلّا الثلج، ولا يقدر علىٰ الماء فيتوضّأ، ولا علىٰ أرض فيتيمّم، تطهّر بالثلج بأن يعتمد علىٰ الثلج حتّىٰ يتندّىٰ به ويغسل أعضاءه في الوضوء أو جميع جسده إن كان عليه غسل، فإن لم يتمكّن من ذلك أخّر الصلاة إلىٰ أن يجد ماءً فيتوضّأ، أو تراباً فيتيمّم»[١].

وظاهره أنّه يكون فاقد الطهورين لو لم يتمكّن من ذلك ولم يجد ماءً أو تراباً، كما أنّ ظاهره أنّ هذا العمل في رتبة متأخّرة عن التوضّؤ والتيمّم.

وبمثله قال الشيخ المفيد[٢]، وابن حمزة[٣]، وابن سعيد[٤]، وهو الظاهر من العلّامة[٥]، وغيره[٦].

واستدلّ عليه العلّامة: بما دلّ من الروايات علىٰ كفاية مثل الدهن في الوضوء، وبأنّ الواجب في الوضوء والغسل أمران: إمساس جسده بالماء، وإجراؤه عليه، فلا يسقط أحدهما بتعذّر الآخر[١].

٢ ـ القول بوجوب التيمّم بالثلج:

ذهب السيّد المرتضىٰ إلىٰ وجوب التيمّم بالثلج، بأن يفرضه كالصعيد ويتيمّم به. قال المحقّق الحلّي نقلاً عنه: «قال علم الهدىٰ في المصباح: "من كان في أرض وَحْل أو ثلج لا يتمكّن من غيره، جاز أن يضرب يديه ويتيمّم بنداوته" وظاهر هذا يعطي التيمّم بالثلج، وإليه أومأ ابن الجنيد في المختصر»[٢].

ووافقه بعض الفقهاء[٣].

واستدلّوا عليه بما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: «سألت عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلّا الثلج أو ماءً جامداً؟ فقال: هو بمنزلة الضرورة يتيمّم، ولا أرىٰ أن يعود إلىٰ هذه الأرض التي توبق دينه»[٤].

وقوله عليه السلام: «هو بمنزلة الضرورة يتيمّم» يحتمل معنيين:

الأوّل ـ أن يريد به التيمّم بالثلج أو الماء

---

(١) المبسوط ١: ٣١، وانظر النهاية: ٤٧.

(٢) أُنظر المقنعة: ٥٩.

(٣) أُنظر الوسيلة: ٧١.

(٤) أُنظر الجامع للشرائع: ٤٧.

(٥) أُنظر: المختلف ١: ٤٢٥، والمنتهىٰ ٣: ٧١، والتذكرة ٢: ١٨٢.

(٦) أُنظر: كشف اللثام ٢: ٤٦٣، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٩٥ من باب الاحتياط.

---

(١) أُنظر المنتهىٰ ٣: ٧١ ـ ٧٢.

(٢) المعتبر: ١٠٤.

(٣) أُنظر: المراسم: ٥٣، وإصباح الشيعة: ٥١، والبيان: ٨٥، والرسائل العشر (لابن فهد): ٥٦.

(٤) الوسائل ٣: ٣٥٥، الباب ٩ من أبواب التيمّم، الحديث ٩.

الجامد. فعلىٰ هذا يكون دليلاً علىٰ المطلوب.

الثاني ـ أن يريد به أنّه مع عدم الوصلة إلىٰ الماء بسبب كونه جامداً أو ثلجاً ينتقل فرضه إلىٰ التيمّم بالصعيد، كما في سائر موارد الأعذار، وعلىٰ هذا لا يكون دليلاً[1].

هذا واحتمل بعضهم[2] أن يكون مقصود السيّد ومن قال بقوله من التيمّم بالثلج: هو التمسّح به علىٰ وجه يكون غَسلاً عرفاً ولو كالتدهين، وبذلك يتحقّق الوضوء والغُسل، كما قاله الشيخان ومن قال بقولهما.

٣ ـ القول بعدم وجوب شيءٍ عليه:

ذهب ابن إدريس إلىٰ عدم وجوب شيءٍ من التمسّح بالثلج في مواضع الوضوء والغسل كما ذهب إليه الشيخان، ولا التيمّم به علىٰ ما ذهب إليه السيّد المرتضىٰ، بل ينتظر الحصول علىٰ الماء أو التراب.

واستدلّ علىٰ ذلك بأنّ المطلوب في الوضوء والغُسل، الغَسل والمسح، ولا يصدق الغَسل بمثل التدهين.

كما أنّ المطلوب في التيمّم هو الضرب علىٰ الصعيد، والمراد به الأرض كما تقدّم، والثلج ليس بأرض.

(١) أُنظر جامع المقاصد ١: ٤٨٥.

(٢) أُنظر كشف اللثام ٢: ٤٦٣.

فعليه أن يصبر حتّىٰ يحصل علىٰ الماء أو التراب؛ لأنّه «لا صلاة إلّا بطهور»[1] ومع فقده يرتفع وجوب الصلاة[2].

وإلىٰ هذا القول ذهب المحقّق الحلّي[3] وكثير من الفقهاء[4].

ثمّ إنّ بعض هؤلاء قال: الأحوط مسح الثلج علىٰ الأعضاء إن أمكن مع اقترانه بالجريان، ومع عدم إمكانه فالواجب التيمّم به، خروجاً عن خلاف من التزم بذلك[5].

شروط ما يتيمّم به:

يشترط فيما يصحّ التيمّم به، بعد إحراز ذلك أُمور:

(١) الوسائل ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٢) السرائر ١: ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٣) أُنظر المعتبر: ١٠٤.

(٤) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٤٨٦، والمدارك ٢: ٢٠٨، والذخيرة: ٩٩، والمفاتيح ١: ٦١، وظاهر كشف اللثام ٢: ٤٦٣، والحدائق ٤: ٣١١، لكن إن أمكن التدهين به في مواضع الغَسْل وجب، وإلّا لم يجب شيء، والرياض ٢: ٣٠٧، ونسبه إلىٰ الأكثر، وظاهر المستند ٣: ٤٠٦ ـ ٤٠٨، والجواهر ٥: ١٥٢، مع تجويز الوضوء والغسل بالتدهين، والعروة الوثقىٰ ٢: ١٩٥ / ما يصحّ به التيمّم، والمستمسك ٤: ٣٨٣ ـ ٣٨٦، والتنقيح (الطهارة) ١٠: ٦٩ ـ ٧١، فلم يعلّق علىٰ كلام السيّد.

(٥) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ١٩٥.

الأوّل ـ الطهارة:

فلا يجوز التيمّم بالنجس؛ لقوله تعالىٰ: ﴿صَعِيداً طَيِّباً﴾، فإنّ الطيّب هو الطاهر والنظيف شرعاً، وكذا كلمة «الطهور» فيما دلّ علىٰ أنّ الأرض طهور، فإنّ الطاهر ما هو طاهر في نفسه ومطهّر لغيره[١].

مضافاً إلىٰ الإجماع المدّعىٰ في كلمات الفقهاء[٢].

الثاني ـ الإباحة:

يشترط إباحة التراب أو غيره ممّا يصحّ به التيمّم، فإنّه مع غصبيّته لا يكون قابلاً للتقرّب[٣].

مضافاً إلىٰ الإجماع المدّعىٰ علىٰ ذلك[٤].

الثالث ـ عدم اختلاطه بما لا يصحّ التيمّم به:

إذا اختلط ما يريد التيمّم به بما لا يصحّ التيمّم به، أو بما كان فاقداً للشرط، فلا يصحّ التيمّم به.

نعم إذا كان مختلطاً بغير النجس والمغصوب ممّا لا يصحّ التيمّم به كالرماد والتبن، فإن كان مستهلكاً في التراب ونحوه فيجوز التيمّم به، وإلّا فلا يجوز.

(١) أُنظر: المستمسك ٤: ٣٩٢، والتنقيح ١٠: ٢٠٤، والمصادر الآتية.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٧٨، والتذكرة ٢: ١٧٧، وجامع المقاصد ١: ٤٧٩، وكشف اللثام ٢: ٤٤٩ وغيرها.

(٣) أُنظر: المستمسك ٤: ٣٩٢، والتنقيح ١٠: ٨٩، والمصدرين الآتيين.

(٤) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٧٦، والتذكرة ٢: ١٧٧.

رابعاً ـ الكلام في واجبات التيمّم:

الواجبات التي ذكروها للتيمّم هي كالآتي:

١ ـ النيّة:

وهي قصد فعل التيمّم مقروناً بقصد القربة إلىٰ اللّه تعالىٰ، وهي أمر قلبي لا دخل للألفاظ فيه.

ووجوبها مجمع عليه[١]، بل هو من مرتكزات المتشرّعة[٢]؛ لكونه عبادة، وهي لا تتحقّق إلّا مع قصد إتيان الفعل متقرّباً به إلىٰ اللّه تعالىٰ[٣].

أو لكونه طهوراً، والطهور جزءٌ من الصلاة تنزيلاً، لما ورد: «أنّ الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور...»[٤] وبما أنّ النيّة معتبرة في الصلاة، فكذا فيما هو جزؤها تنزيلاً[٥].

وأمّا قصد الضمائم، مثل قصد الوجه ـ لوجوبه أو استحبابه ـ وقصد الاستباحة ونحوها،

(١) أُنظر: المعتبر: ١٠٨، والمنتهىٰ ٣: ٧٨، والتذكرة ٢: ١٨٧، وجامع المقاصد ١: ١٨٨، والمدارك ٢: ٢١٥، وغيرها.

(٢) أُنظر المستمسك ٤: ٤١٤.

(٣) أُنظر المصادر المتقدّمة وغيرها.

(٤) الوسائل ١: ٣٦٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(٥) أُنظر التنقيح (الطهارة) ١٠: ١٤٨ ـ ١٤٩.

ففي وجوبها وعدمه في الطهارات بصورةٍ عامّة خلاف، ولعلّ الأشهر، بل المشهور عند المتأخّرين هو عدم الوجوب[١]؛ لعدم الدليل الواضح عليه.

ومثله قصد رفع الحدث في مثل الوضوء والغسل، أمّا في التيمّم، فالمعروف عدم وجوبه حتىٰ علىٰ القول به في الوضوء والغسل.

والسبب هو أنّ التيمّم لا يرفع الحدث عندهم إجماعاً[٢]، بل هو مبيح للصلاة.

ولكن قال صاحب المدارك: «وجوّز الشهيد ﵀ في قواعده[٣] نيّة الرفع إلىٰ غاية معيّنة: إمّا الحدث، أو وجود الماء، وهو حسن»[٤].

ما هو محلّ النيّة؟

المعروف بين الفقهاء: أنّ محلّ النيّة هو عند ضرب اليدين بالأرض، فيكونان مقترنين[١].

لكن جوّز العلّامة في النهاية[٢] تأخيرها إلىٰ عند مسح الجبهة؛ تنزيلاً للضرب منزلة أخذ الماء للطهارة الترابية.

ويساعده خبر زرارة عن أحدهما ﵉ ـ في حديث ـ: «إن خاف علىٰ نفسه من سبُع أو غيره، وخاف فوت الوقت، فليتيمّم، يضرب يده علىٰ اللبد أو البرذعة ويتيمّم ويصلّي»[٣].

فيستفاد من قوله ﵇: «ويتيمّم ويصلّي» خروج الضرب من حقيقة التيمّم.

لكن قال السيّد الخوئي: الرواية وإن كان فيها إشعار بذلك إلّا أنّ في سندها أحمد بن هلال، المرميّ بالغلوّ تارةً وبالنُّصب أُخرىٰ، فلا يمكن الاعتماد عليها[٤].

---

(١) أُنظر: الروضة البهيّة ١: ٧٢، ومجمع الفائدة ١: ٩٨، والمدارك ١: ١٨٨ ـ ١٨٩، والكفاية ١: ١٥، وكشف اللثام ١: ٥٠٧، والحدائق ٢: ١٨٣، وكشف الغطاء ٢: ٥٧ ـ ٥٨، والرياض ١: ٢١٩ ـ ٢٢٠، ومستند الشيعة ٢: ٦٠ ـ ٦٥، والجواهر ٢: ٨٩، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٥١ ـ ٥٣، والعروة الوثقىٰ ١: ٤٠٦ ـ ٤٠٨ / شرائط الوضوء، الثاني عشر، النيّة، وكذا سائر المعلّقين، وممّن ذهب إليه المحقّق في الشرائع ١: ٢٠.

(٢) دعوىٰ الإجماع مستفيضة، أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٧٩، وفيه: «هو مذهب علمائنا»، وجامع المقاصد ١: ٤٨٨، والجواهر ٥: ١٦٧.

(٣) أُنظر القواعد والفوائد: ٢: ٨٦، القاعدة ١٧٦.

(٤) المدارك ٢: ٢١٥.

(١) أُنظر: المدارك ٢: ٢١٦، ونسبه فيه إلىٰ الأكثر، والحدائق ٤: ٣٢٩، ونسبه إلىٰ المشهور، وكذا في مستند الشيعة ٣: ٤٢٠، والمستمسك ٤: ٤١٤، وغيرها.

(٢) أُنظر نهاية الإحكام ١: ٣٠٤، وهو الظاهر من يحيىٰ بن سعيد في جامع الشرائع: ٤٦، والكاشاني في المفاتيح: ٦٠، المفتاح ٦٧.

(٣) الوسائل ٣: ٣٥٤، الباب ٩ من أبواب التيمّم، الحديث ٥.

(٤) التنقيح (الطهارة) ١٠: ١٤٩.

أقول: لكنّه قال في معجم رجال الحديث بعد البحث عنه: «فالمتحصّل: أنّ الظاهر أنّ أحمد بن هلال ثقة، غاية ←

وعلىٰ أيّة حال، فالمعروف أنّ الضرب علىٰ الأرض جزءٌ من التيمّم، كما تقدّم، فاللازم اقتران النيّة به.

٢ ـ ضرب اليدين علىٰ الأرض:

الواجب بعد النيّة في التيمّم، هو الضرب علىٰ الأرض بيديه معاً، أو وضعهما عليه.

والظاهر أنّ أصل ذلك إجماعيٌّ[1].

لكنّهم اختلفوا في أنّ الواجب هو الضرب، أو مجرّد الوضع؟

قال الشهيد الأوّل: «معظم الروايات وكلام الأصحاب بعبارة "الضرب"، وفي بعضها "الوضع"[2]، والشيخ في النهاية[3] والمبسوط[4] عبّر بالأمرين. وتظهر الفائدة في وجوب مسمّىٰ الضرب باعتماد.

والظاهر: أنّه غير شرط؛ لأنّ الغرض قصد الصعيد، وهو حاصل بالوضع»[5].

وقال المحقّق الثاني ـ بعد أن جعلهما بمعنىٰ واحد ـ: «لايشترط في حصول مسمّىٰ الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف»[1].

واختاره الأردبيلي[2]، ومال إليه بعض المعلّقين علىٰ العروة[3].

ماهو عدد الضربات في التيمّم؟

اختلف الفقهاء في عدد الضربات في التيمّم علىٰ أقوال:

الأوّل ـ ضربة واحدة للغسل والتيمّم:

ذهب بعض الفقهاء وخاصّة المتقدّمين منهم إلىٰ كفاية ضربة واحدة في بدل الغُسل والتيمّم معاً.

نسب ذلك إلىٰ ابن أبي عقيل[4]، وابن الجنيد[5]، والصدوق[6]، والشيخ المفيد في المسائل الغريّة[7]، وابن زهرة[8]، والسيّد

← الأمر أنّه كان فاسد العقيدة، وفساد العقيدة لايضرّ بصحّة رواياته، علىٰ ما نراه من حجيّة خبر الثقة مطلقاً» ٢: ٣٥٩، الترجمة ١٠٠٥.

(١) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٤٨٩، والمدارك ٢: ٢١٧، وفيها: «أجمع الأصحاب...»، ومستند الشيعة ٣: ٤٢٢، والجواهر ٥: ١٨١.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٣٢، والنهاية: ٤٩، والشرائع ١: ٤٨، والقواعد ١: ٢٣.

(٣) أُنظر النهاية: ٤٩.

(٤) أُنظر المبسوط ١: ٣٢.

(٥) الذكرىٰ ٢: ٢٥٩.

(١) جامع المقاصد ١: ٤٨٩.

(٢) أُنظر مجمع الفائدة ١: ٢٣٦.

(٣) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٦ / كيفيّة التيمّم، تعليقة الجواهري، والإمام الخميني، والسيّد الگلبايگاني، لكن الأخيرين أمرا بالاحتياط بالضرب.

(٤) نسبه إليه العلّامة في المختلف ١: ٤٣١.

(٥) نسبه إليه العلّامة في المختلف ١: ٤٣١.

(٦) أُنظر: المقنع: ٩، والهداية: ١٨، إذ ظاهرهما يدلّ علىٰ وحدة الضرب.

(٧) نسبه إليه العلّامة في المختلف ١: ٤٣١.

(٨) أُنظر الغنية: ٦٣.

المرتضىٰ[١].

لكن السيّد المرتضىٰ ـ علىٰ ما نقله عنه المحقّق[٢] ـ قال باستحباب الضربة الثانية، ليحصل الجمع بين هذا القول وقول من يقول بالتعدّد.

واستحسنه المحقّق[٣]، ومال إليه الشهيد الأوّل[٤]، والأردبيلي[٥]، وصاحب المدارك[٦]، وصاحب الكفاية[٧]، والنراقي[٨].

وقال بالمرّة مطلقاً صاحب الحدائق[٩]، وصاحب الرياض[١٠]، والسادة: اليزدي[١١]، والخوئي[١٢]، والخميني[١٣].

(١) نقله المحقّق في المعتبر: ١٠٧، عن كتابه شرح الرسالة، وانظر: رسائل الشريف المرتضىٰ ٣: ٢٥ رسالة جمل العلم والعمل، والناصريات: ١٤٩.

(٢) أُنظر المعتبر: ١٠٧.

(٣) أُنظر المصدر المتقدّم.

(٤) أُنظر الذكرىٰ ٢: ٢٦٢.

(٥) أُنظر مجمع الفائدة ١: ٢٣٤.

(٦) أُنظر المدارك ٢: ٢٣٢.

(٧) أُنظر الكفاية ١: ٤٥.

(٨) أُنظر مستند الشيعة ٣: ٤٢٦ و٤٣٣.

(٩) أُنظر الحدائق ٥: ٣٣٧ ـ ٣٤٠.

(١٠) أُنظر الرياض ٢: ٣١٦ ـ ٣٢٢.

(١١) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢١٣ / كيفيّة التيمّم، المسألة ١٨.

(١٢) أُنظر المصدر المتقدّم، والتنقيح (الطهارة) ١٠: ١٩٣، ومنهاج الصالحين ١: ١٠١ / كيفيّة التيمّم، المسألة ٣٦٦.

(١٣) أُنظر: تحرير الوسيلة ١: ٩٩ / ما يعتبر في التيمّم، المسألة ٢، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢١٣ / كيفيّة التيمّم، المسألة ١٨.

لكنّ بعض هؤلاء قال بالتعدّد من باب الاحتياط.

الثاني ـ ضربتان لهما:

نُسب ذلك إلىٰ علي بن بابويه[١]، والشيخ المفيد[٢] ـ في كتاب الأركان ـ من دون تفصيل بين الوضوء والغسل.

الثالث ـ ثلاث ضربات لهما:

نقل ذلك عن علي بن بابويه في رسالته إلىٰ ولده الصدوق.

قال الشهيد في الذكرىٰ: «ونقل الفاضلان عن عليّ بن بابويه الضربتين فيهما، والذي في الرسالة: فإذا أردت ذلك، فاضرب بيديك علىٰ الأرض مرّة واحدة، وانفضهما وامسح بهما وجهك، ثمّ اضرب يسارك الأرض فامسح بها يمينك من المرفق إلىٰ أطراف الأصابع، ثمّ اضرب بيمينك الأرض فامسح بها يسارك من المرفق إلىٰ أطراف الأصابع، قال: وقد روي أن يمسح جبينه وحاجبيه، ويمسح علىٰ ظهر كفّه، ولم يفرّق بين الوضوء والغسل»[٣].

أقول: يمكن الجمع بين النسبتين بأن نحسب ضربتي اليدين: اليسرىٰ لليمنىٰ، واليمنىٰ لليسرىٰ،

(١) نسبه إليه المحقّق الحلّي في المعتبر: ١٠٧، والعلّامة الحلّي في المختلف ١: ٤٣١.

(٢) نسبه إليه الشهيد في الذكرىٰ ٢: ٢٦١.

(٣) الذكرىٰ ٢: ٢٦٠.

ضربة واحدة، فيصدق الضربتان أيضاً.

الرابع ـ التفصيل بين الوضوء والغسل:

وقد فصّل في هذا القول بين التيمّم بدل الوضوء فتكفي فيه ضربة واحدة، والتيمّم بدل الغسل فتجب فيه ضربتان.

نسب ذلك إلىٰ أكثر الفقهاء[1]، وممّن اختاره: الشيخ الصدوق في الفقيه[2]، والشيخ المفيد في المقنعة[3]، والشيخ الطوسي في كتبه الثلاثة[4]، والقاضي في المهذّب[5]، وسلّار[6]، وأبو الصلاح[7]، وابن حمزة[8]، وابن إدريس[9]، والمحقّق في الشرائع[10]، والعلّامة في كتبه[1]، وولده فخر الدّين[2]، والشهيدان في اللمعة وشرحها[3]، والمحقّق الثاني[4]، وابن فهد[5]، والمقداد[6]، وصاحب الجواهر[7]، والسيّد الحكيم[8]، وجملة من المعلّقين علىٰ العروة[9].

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات الواردة وكيفيّة الجمع بينها:

ـ فأغلب الروايات البيانيّة الّتي تضمّنت كيفيّة التيمّم اقتصرت علىٰ بيان الضربة الواحدة[10].

---

(١) نسبته إليهم مستفيضة، أُنظر: المختلف ١: ٤٣٠، والمنتهىٰ ٣: ١٠١، والذكرىٰ ٢: ٢٦١، وجامع المقاصد ١: ٤٩٤، والمدارك ٢: ٢٢٩، وغيرها.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٠٤ / التيمّم، ذيل الحديث ٢١٣، لكنّه خصّ الضربة الأُولىٰ ـ في بدل الجنابة ـ للوجه، والثانية لليدين.

(٣) أُنظر المقنعة: ٦٣.

(٤) أُنظر: النهاية: ٤٩، والمبسوط ١: ٣٣، والخلاف ١: ١٣٢، المسألة ٧٦.

(٥) أُنظر المهذّب ١: ٤٧.

(٦) أُنظر المراسم: ٥٤.

(٧) أُنظر الكافي في الفقه: ١٣٦.

(٨) أُنظر الوسيلة: ٧٢.

(٩) أُنظر السرائر ١: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(١٠) أُنظر الشرائع ١: ٤٨، واستجوده أوّلاً في المعتبر: ١٠٧، ثمّ مال إلىٰ ما قاله السيّد المرتضىٰ.

(١) أُنظر: المختلف ١: ٤٣٠، والمنتهىٰ ٣: ١٠١ ـ ١٠٤، والتذكرة ٢: ١٩٤، والقواعد ١: ٢٣٩، وغيرها.

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٦٨ ـ ٦٩، فإنّ ظاهره موافقة والده في القواعد، إذ لم يعلّق عليه.

(٣) أُنظر اللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ١٥٨.

(٤) أُنظر جامع المقاصد ١: ٤٩٤.

(٥) أُنظر: المهذّب البارع ١: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، والمقتصر: ٥٩.

(٦) أُنظر التنقيح ١: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٧) أُنظر الجواهر ٥: ٢٠٧ و٢١٥.

(٨) أُنظر: العروة الوثقىٰ ٢: ٢١٣ / كيفيّة التيمّم، المسألة ١٨، تعليقة السيّد الحكيم حيث قوّىٰ فيه التفصيل، والمستمسك ٤: ٤٢٧ ـ ٤٣٣، لكنّه قال في المنهاج: «الأحوط وجوباً تعدّد الضرب فيضرب ضربة للوجه وضربة للكفّين» من دون فرق بين الوضوء والغسل، ومنهاج الصالحين ١: ١٣٨ / كيفيّة التيمّم، المسألة ٢٥.

(٩) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢١٣ / كيفيّة التيمّم، المسألة ٢٣.

(١٠) الوسائل ٣: ٣٥٨، الباب ١١ من أبواب التيمّم (باب كيفيّة التيمّم) الأحاديث ١ و٢ و٣ و٤ وغيرها.

ـ ومن الروايات ما تضمّن ضربتين، كصحيحة إسماعيل بن همّام، عن الإمام الرضا عليه السلام، فإنّه قال: «التيمّم ضربة للوجه وضربة للكفّين»[1]، وكذا صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن التيمّم، فقال: مرّتين مرّتين للوجه واليدين»[2].

وجمع المفصّلون بين هذين القسمين، فحملوا المتضمّنة للمرّة علىٰ بدل الوضوء، والمتضمّنة للمرّتين علىٰ بدل الغسل[3].

ووجه الجمع صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: كيف التيمّم؟ قال: هو ضرب واحد للوضوء، والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرّتين ثمّ تنفضهما، نفضة للوجه، ومرّةً لليدين، ومتىٰ أصبت الماء فعليك الغسل إن كنت جنباً، والوضوء إن لم تكن جنباً»[4].

ـ وبعض الروايات دلّت علىٰ التثليث، مثل صحيحة محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التيمّم؟ فضرب بكفّيه الأرض، ثمّ مسح بهما وجهه، ثمّ ضرب بشماله الأرض، فمسح بها مرفقه إلىٰ أطراف الأصابع، واحدة علىٰ ظهرها، وواحدة علىٰ بطنها، ثمّ ضرب بيمينه الأرض، ثمّ صنع بشماله كما صنع بيمينه.

ثمّ قال: هذا التيمّم علىٰ ما كان فيه الغسل، وفي الوضوء الوجه واليدين إلىٰ المرفقين»[1].

٣ ـ مسح الوجه باليدين:

وأصل هذا المسح ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه نصّاً وفتوىٰ، وإنّما الكلام في المقدار الذي يجب مسحه، وقد اختلفوا فيه علىٰ أقوال:

أ ـ وجوب مسح الجبهة فقط:

القدر المتّفق علىٰ وجوب مسحه هو الجبهة من قصاص الشعر إلىٰ الطرف الأعلىٰ للأنف.

ب ـ وجوب مسح الجبهة والجبينين:

ضمّ بعض الفقهاء[2] إلىٰ مسح الجبهة مسح الجبينين أيضاً.

ج ـ إضافة مسح الحاجبين إلىٰ الجبهة والجبينين:

ويرىٰ فقهاء[3] آخرون ضمّ الحاجبين إلىٰ

---

(١) الوسائل ٣: ٣٦١، الباب ١٢ من أبواب التيمّم، الحديث ٣.
(٢) المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل.
(٣) أُنظر المدارك ٢: ٢٣١.
(٤) الوسائل ٣: ٣٦١، الباب ١٢ من أبواب التيمّم، الحديث ٤.

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.
(٢) أُنظر: جامع المقاصد ١: ٤٩٠، والمسالك ١: ١١٤، ومجمع الفائدة ١: ٢٣٤، ونسبه إلىٰ المشهور، والمدارك ٢: ٢١٩ ـ ٢٢٠، والكفاية ١: ٤٤ ـ احتياطاً ـ، وكشف اللثام ٢: ٤٧٠ ـ ٤٧١، وقال: «يمكن أن يدخل في مقصود الأكثر»، والجواهر ٥: ١٩٧، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٦ / كيفيّة التيمّم، الثاني، ولم يخالف المعلّقون عليها.
(٣) أُنظر: من لا يحضره الفقيه ١: ١٠٤ / التيمّم، ذيل الحديث ٢١٣، والهداية: ١٨، والذكرىٰ ٢: ٢٦٣، وقد نفىٰ عنه البأس، وجامع المقاصد ١: ٤٩١.
والقول به من باب الاحتياط أو المقدّميّة لدخول جميع الجبهة، ظاهر جملة منهم، بل صريحه.

الجبهة والجبينين في المسح.

د ـ مسح جميع الوجه:

ظاهر الصدوق في أماليه[١] وأبيه ـ علىٰ ما حكىٰ عنه ـ وجوب مسح جميع الوجه[٢].

هـ ـ التخيير بين جميع الوجه وبعضه:

ذهب إليه المحقّق الحلّي[٣]؛ لوجود الروايات الصحيحة لكلٍّ منهما، ونسبه العلّامة إلىٰ القديمين: ابن أبي عقيل وابن الجنيد[٤].

هذا وقال الشهيد الأوّل: «يجب المسح بالكفّين معاً، فلو مسح بأحدهما لم يجز...، واجتزأ ابن الجنيد باليد اليمنىٰ؛ لصدق المسح، ويعارض بالشهرة»[٥].

واحتمله ـ أي الجواز بالواحدة ـ العلّامة في التذكرة[٦]، والنهاية[٧]، كما احتمله الأردبيلي واحتمل استحباب الكفّين أيضاً في مجمع الفائدة[٨].

ثمّ، علىٰ القول بوجوب المسح بكلا اليدين،

(١) أُنظر أمالي الصدوق: ٥١٥.

(٢) أُنظر المختلف ١: ٤٢٦.

(٣) أُنظر المعتبر: ١٠٧.

(٤) أُنظر: المختلف ١: ٤٢٩ ـ ٤٣٠، والمعتبر: ١٠٧.

(٥) الذكرىٰ ٢: ٢٦٥.

(٦) أُنظر التذكرة ٢: ١٩٤.

(٧) أُنظر نهاية الإحكام ١: ٢٠٨.

(٨) أُنظر مجمع الفائدة ١: ٢٣٧.

فهل يجب مسح جميع الكفّين بموضع المسح، أو يجوز الاكتفاء ببعض كلٍّ منهما، كالأصابع؟

فيه قولان، وعلىٰ كلّ تقدير فالمسح بالجميع أولىٰ وأحوط.

هذا وأحاله بعض علىٰ صدق المسح عرفاً، بأن يصدق عرفاً أنّه مسح بهما[١].

٤ ـ مسح اليدين:

المعروف بين فقهائنا[٢] وجوب مسح ظاهر اليد اليمنىٰ بباطن اليد اليسرىٰ، ومسح ظاهر اليسرىٰ بباطن اليمنىٰ، من الزند إلىٰ رؤوس الأصابع.

وذهب الصدوق[٣] ووالده[٤] إلىٰ وجوب البدأة من المرفقين إلىٰ رؤوس الأصابع، كما في الوضوء.

ونقل في السرائر[٥] عن بعض الأصحاب

(١) أُنظر: مستند الشيعة ٣: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٦ / التيمّم، الثاني، والتعاليق علىٰ المسألة، والمستمسك ٤: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٢) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٨٨، ونسبه إلىٰ أكثر علمائنا، وكذا في الذكرىٰ ٢: ٢٦٥، وجامع المقاصد ١: ٤٩٢، وروض الجنان ١: ٣٤٠، والمدارك ٢: ٢٢٦، وسائر المصادر المتأخّرة المصرّحة بالشهرة.

(٣) أُنظر: المقنع: ٩ ونسبه فيه إلىٰ الرواية، والأمالي: ٥١٥، المجلس ٩٣.

(٤) نقله عنه العلّامة في المختلف ١: ٤٢٦.

(٥) أُنظر السرائر ١: ١٣٧.

وجوب مسح الأصابع فقط من أُصولها إلىٰ رؤوسها.

٥ ـ الترتيب:

وصورته أن يبدأ بالضرب علىٰ الأرض، ثمّ يمسح بهما وجهه ـ أي جبهته ـ أوّلاً، ثمّ يمسح يده اليمنىٰ باليسرىٰ، ثمّ اليسرىٰ باليمنىٰ.

وهذه الصورة مجمع عليها بين الأصحاب كما قيل[1].

٦ ـ الموالاة:

بمعنىٰ أن لا يفصل بين مسح الأعضاء فصلاً يؤدّي إلىٰ خروجه عن كونه في حال التيمّم عرفاً، حتّىٰ إذا كان ـ أي التيمّم ـ بدلاً عن الغسل وإن لم تجب الموالاة في الغسل نفسه.

واشتراط الموالاة مقطوع به بين الأصحاب، كما في المدارك[2].

٧ ـ المباشرة حال الاختيار:

تجب المباشرة في التيمّم، بلا خلاف كما

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٩٧، والتذكرة ٢: ١٩٦، والذكرىٰ ٢: ٢٦٧، وجامع المقاصد ١: ٤٩١ ـ ٤٩٢، والمدارك ٢: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، والحدائق ٤: ٣٥٤، ومستند الشيعة ٣: ٣٥٣، والجواهر ٥: ١٧٣ ـ ١٧٤، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٨.

(٢) المدارك ٢: ٢٢٧، وانظر: المنتهىٰ ٣: ١٠٨، والتذكرة ١: ١٩٧، والذكرىٰ ٢: ٢٦٧، وجامع المقاصد ١: ٤٩٢، والروضة البهيّة ١: ١٦٠، ومستند الشيعة ٣: ٤٥٥، والجواهر ٥: ١٧٦، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٨.

قيل[1]، إذ هو كسائر العبادات التي تجب فيها المباشرة، لتوجّه الخطاب إلىٰ المكلّف نفسه.

نعم، هذا في حال القدرة، أمّا في صورة عدمها فييمّمه شخص آخر، بأن يأخذ يديه ويضعهما علىٰ ما يصحّ التيمّم به، ثمّ يمسح بهما وجْهَه مع الإمكان، وإلّا فهو يضرب يديه علىٰ الأرض ونحوه ويمسح بهما وجه العاجز عن التيمّم.

٨ ـ الطهارة مع الاختيار:

اشترط بعض الفقهاء طهارة الماسح والممسوح حال الاختيار وإلّا فلا تشترط.

ولم يوجبه بعض آخر، وإنّما قال به من باب الاحتياط[2].

مستحبّات التيمّم ومكروهاته:

ذكروا للتيمّم مستحبّات ومكروهات، نذكر أهمّها:

أوّلاً ـ المستحبّات:

١ ـ التسمية:

تستحبّ التسمية عند البدء بالتيمّم؛

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٩٩ ـ ١٠٠، وانظر الذكرىٰ ٢: ٢٦٩، والمدارك ٢: ٢٢٧، ومستند الشيعة ٣: ٤٥٤، والجواهر ٥: ١٧٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٧.

(٢) أُنظر: الذكرىٰ ٢: ٢٦٧، وجامع المقاصد ١: ٥٠٣، والمدارك ٢: ٢٢٨، والحدائق ٤: ٣٥٤، ومستند الشيعة ٣: ٤٥٧، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٨ / شرائط التيمّم، السابع، والمستمسك ٤: ٤١٨.

لاستحبابه في كلّ أمرٍ ذي بال[١]، وفي المبدل منه، وهو الوضوء[٢].

٢ ـ التيمّم من العوالي:

يستحبّ التيمّم من رُبا الأرض وعواليها، وهي المواضع المرتفعة منه؛ لأنّها أبعد من القذارات والنجاسات[٣]، ولرواية غياث بن إبراهيم، قال: «نهىٰ أميرالمؤمنين ﷺ أن يتيمّم الرجل بترابٍ من أثر الطريق»[٤].

٣ ـ تفريج الأصابع:

نصّ بعض الأصحاب علىٰ استحباب تفريج الأصابع عند الضرب؛ لتمكين اليد من الصعيد.

ولا يستحبّ تخليلها ـ أي الأصابع ـ للأصل[٥].

٤ ـ علوق التراب:

اختلف الفقهاء في استحباب علوق شيءٍ من التراب باليد عند ضربها علىٰ الأرض، أو وجوبه علىٰ قولين:

(١) الوسائل ٧: ١٧٠، الباب ١٧ من أبواب الذكر، الحديث ٤.

(٢) أُنظر: الذكرىٰ ٢: ٢٧٠، والمدارك ٢: ٢٣٦.

(٣) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٦٢، والذكرىٰ ٢: ٢٧٠، والمدارك ٢: ٢٠٦، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٥ / شرائط ما يتيمّم به، المسألة ٩.

(٤) الوسائل ٣: ٣٤٩، الباب ٦ من أبواب التيمّم، الحديث ٢.

(٥) أُنظر: التذكرة ٢: ١٩٤، والذكرىٰ ٢: ٢٧٠، والمدارك ٢: ٢٣٦.

أ ـ عدم الوجوب:

وهو المشهور بين الفقهاء[١]، نعم قال بعضهم باستحبابه[٢].

ب ـ الوجوب:

نقله صاحب الحدائق عن ظاهر ابن الجنيد، والشيخ بهاء الدين العاملي ـ وأنّه حكاه عن والده ـ والمحدّث الكاشاني، والشيخ سليمان البحراني، ثمّ اختاره هو[٣].

وقوّاه السيّد الخوئي[٤].

٥ ـ نفض اليدين:

وقد ورد الأمر به في بعض الروايات الصحيحة، منها صحيحة زرارة المتقدّمة[٥].

وقال صاحب المدارك: «هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً، وأسنده في المنتهىٰ إلىٰ علمائنا»[٦].

ثمّ نقل عن التذكرة: الإجماع علىٰ عدم

(١) أُنظر: المنتهىٰ ٣: ٩٧ ـ ٩٨، والتذكرة ٢: ١٩٦، والذكرىٰ ٢: ٢٦٢، والمدارك ٢: ٢١٨، والحدائق ٤: ٣٣٢، وغيرها.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٥ / شرائط ما يتيمّم به، المسألة ٨.

(٣) أُنظر: الحدائق ٤: ٣٣٢ ـ ٣٣٦، والحبل المتين: ٨٩، والمفاتيح ١: ٦٢، المفتاح: ٦٨.

(٤) أُنظر التنقيح (الطهارة) ١٠: ١١١ ـ ١١٩.

(٥) تقدّمت في الصفحة ٥٧٠.

(٦) المدارك ٢: ٢٣٥، وانظر المنتهىٰ ٣: ٩٦.

وجوبه[١].

ومع ذلك ذهب السيّد الخوئي[٢] إلىٰ قوّة وجوبه؛ للروايات، وجعل وجوب النفض دليلاً علىٰ لزوم علوق شيءٍ باليد، ليتحقّق موضوع النفض.

ثانياً ـ المكروهات:

قال السيّد اليزدي:

«يكره التيمّم بالأرض السبخة إذا لم يكن يعلوها الملح، وإلّا فلا يجوز.

ـ وكذا يكره بالرَّمل.

ـ وكذا بمهابط الأرض.

ـ وكذا بتراب يوطأ، وبتراب الطريق»[٣].

قال صاحب المدارك: «المراد بالأرض المالحة: النشّاشة. والحكم بجواز التيمّم بالأرض السبخة والرمل علىٰ كراهة فيها، مذهب فقهائنا أجمع، عدا ابن الجنيد، فإنّه منع من السبخ»[١].

خامساً ـ الكلام في أحكام التيمّم:

للتيمّم أحكام كثيرة نقتصر علىٰ بيان أهمّها:

١ ـ حكم التيمّم مع سعة الوقت:

قال صاحب المدارك: «أجمع الأصحاب علىٰ عدم جواز التيمّم للفريضة المؤقّتة قبل دخول الوقت، كما أطبقوا علىٰ وجوبه مع تضيّقه ولو ظنّاً. وإنّما الخلاف في جوازه مع السعة...»[٢].

ثمّ ذكر فيه أقوالاً ثلاثة، وهي:

القول الأوّل ـ عدم الجواز مطلقاً:

ذهب الصدوق في المقنع[٣]، والمفيد في المقنعة[٤]، والمرتضىٰ في كتابيه[٥]، والطوسي في كتبه[٦] إلىٰ أنّه لايجوز البدار في التيمّم مع سعة الوقت، بل لابدّ من تأخيره إلىٰ آخر الوقت، وتبعهم

---

(١) أُنظر التذكرة ٢: ١٩٦.

(٢) أُنظر التنقيح (الطهارة) ١٠: ١١٤ ـ ١١٩.

(٣) العروة الوثقىٰ ٢: ٢٠٥ / شرائط ما يتيمّم به، المسألة ١٠.
وانظر المستمسك ٤: ٤٠٠ ـ ٤٠١.
ولكن علّق عليه السيّد الخوئي بقوله: «ما ذكره ﷺ من المستحبّات والمكروهات مبتن علىٰ قاعدة التسامح، فإنّه لم يدلّنا دليل معتبر علىٰ استحبابها أو كراهتها».
التنقيح (الطهارة) ١٠: ١٢٠.
لكنّه هو ممّن لا يقول بالقاعدة كما تقدّم في عنوان «تسامح» في الملحق الأُصولي، فعليه يؤتىٰ بها بقصد الرجاء أو تترك.

---

(١) المدارك ٢: ٢٠٥.

(٢) المدارك ٢: ٢٠٩، وانظر دعوىٰ الإجماع في: المعتبر: ١٠٥، والمنتهىٰ ٣: ٥٠، والدروس ١: ١٣٢، وروض الجنان ١: ٣٢٨، وغيرها.

(٣) أُنظر المقنع: ٨، وفيه: «إعلم أنّه لا تيمّم للرجل حتّىٰ يكون في آخر الوقت».

(٤) أُنظر المقنعة: ٦١.

(٥) أُنظر: الانتصار: ٣١، والناصريات: ١٥٦.

(٦) أُنظر: المبسوط ١: ٣١، والخلاف ١: ١٤٦، المسألة ٩٤، و١٦٣، المسألة ١١٤، والنهاية: ٤٧.

علىٰ ذلك جمع من الفقهاء[١].

واستدلّوا عليه بالإجماع، وبعض الصحاح، مثل:

ـ صحيحة محمّد بن مسلم، قال: «سمعته يقول: إذا لم تجد ماءً وأردت التيمّم، فأخّر التيمّم إلىٰ آخر الوقت، فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض»[٢].

ـ وصحيحة زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت، فليتيمّم، وليصلّ في آخر الوقت...»[٣].

القول الثاني ـ الجواز مطلقاً:

نُسب إلىٰ الصدوق[٤] جواز البدار إلىٰ التيمّم في سعة الوقت مطلقاً؛ لإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا﴾ إلىٰ قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا

(١) أُنظر: الكافي في الفقه: ١٣٦، والمهذّب ١: ٤٧، والمراسم: ٥٤، والجامع للشرائع: ٤٦، والسرائر ١: ١٣٥، والوسيلة: ٧٠، والغنية: ٦٤، وإصباح الشيعة: ٤٩، وروض الجنان ١: ٣٣٠، ومستند الشيعة ٣: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) الوسائل ٣: ٣٨٤، الباب ٢٢ من أبواب التيمّم، الحديث الأوّل.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٤) نسبه إليه المحقّق في المعتبر: ١٠٥، لكن نسبه إلىٰ كتابه المقنع، إلّا أنّ الموجود فيه يوافق القول الأوّل، نعم هو يلائم كلامه في الهداية. أُنظر: المقنع: ٨، والهداية: ٨.

مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[١]، فقد أوجب التيمّم علىٰ المكلّف عند إرادة القيام إلىٰ الصلاة إذا لم يجد الماء، فلا يتقيّد بغيره عملاً بالأصل. مضافاً إلىٰ إطلاق سائر أدلّة التيمّم[٢].

واختاره، أو قوّاه، أو رجّحه جمع من الفقهاء[٣].

القول الثالث ـ التفصيل:

نقل المحقّق الحلّي عن ابن الجنيد: «أنّه إن وقع اليقين بفوات الماء آخر الوقت، أو غلب الظنّ، فالتيمّم في أوّل الوقت أحبّ إليّ»[٤].

وحاصل كلامه منطوقاً ومفهوماً: أنّه لو علم ببقاء العذر إلىٰ آخر الوقت فيجوز له تقديم التيمّم، وأمّا إذا لم يعلم بذلك، بل احتمل ارتفاع العذر في أثناء الوقت لم يجز له البدار بالتيمّم.

(١) المائدة: ٦.

(٢) أُنظر تقريب الاستدلال في المدارك ٢: ٢١١.

(٣) كالعلّامة في المنتهىٰ ٣: ٥٣، والتحرير ١: ١٤٧، والشهيد في البيان: ٨٦، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ٥٠١، والأردبيلي في مجمع الفائدة ١: ٢٢٣، والسيّد العاملي في المدارك ٢: ٢١٢، حيث نفىٰ عنه البأس، والسبزواري في الكفاية ١: ٤٦، لكن استوجه القول بالتفصيل، وهو الظاهر من الإصفهاني في كشف اللثام ٢: ٤٨٤، والكاشاني في المفاتيح ١: ٦٣، المفتاح ٧٠، والسيّد الطباطبائي في الرياض ٢: ٣١١، وجعله في الجواهر ٥: ١٦٤ أقوىٰ من القول بالتفصيل.

(٤) أُنظر المعتبر: ١٠٥.

واستجوده المحقّق بعد نقله[١]، واختاره العلّامة في بعض كتبه[٢]، وكثير ممّن تأخّر عنه[٣].

للجمع بين أدلّة الطرفين، مع ظهور أكثر الروايات الدالّة علىٰ عدم الجواز في صورة رجاء زوال العذر، وإلّا فمع العلم بعدم زواله يكون الإلزام بالتأخير لغواً[٤].

تنبيـــه:

إذا تيمّم لصلاة سابقة وصلّىٰ ولم ينتقض تيمّمه حتّىٰ دخل وقت صلاة أُخرىٰ، فالكلام في جواز الصلاة الحاضرة بالتيمّم السابق وعدمه مبنيٌّ علىٰ الأقوال الثلاثة المتقدّمة، إلّا أنّ بعض القائلين بعدم الجواز هناك قالوا بالجواز هنا[١].

٢ ـ من صلّىٰ بتيمّم صحيح لا يعيد:

من صلّىٰ بتيمّم صحيح[٢] ثمّ ارتفع العذر:

ـ فإن كان ذلك بعد خروج الوقت، فلا يجب عليه القضاء، ونقل المحقّق عليه إجماع أهل العلم[٣].

ـ وإن كان داخل الوقت:

فعلىٰ القول بوجوب التأخير يبطل تيمّمه وصلاته؛ لعدم العمل بما هو وظيفته[٤].

لكن علىٰ القولين الآخرين، فالمعروف أنّه لا يبطل تيمّمه ولا صلاته، فلا تجب عليه الإعادة.

ومع ذلك فقد نُقل عن القديمين القول بوجوب الإعادة[٥].

نعم علىٰ القول بالمواسعة أو التفصيل إذا ظنّ

---

(١) أُنظر المعتبر: ٥: ١٠٥.

(٢) أُنظر: القواعد ١: ٢٣٩، ونهاية الإحكام ١: ٢١٦، والتذكرة ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) أُنظر: إيضاح الفوائد ١: ٧٠، واللمعة وشرحها (الروضة البهيّة) ١: ١٦٠، وجامع المقاصد ١: ٥٠١، لكنّه قوّىٰ الجواز كما تقدّم، وغاية المرام ١: ٩٢، والمدارك ٢: ٢١٢، ونفىٰ عنه البأس، لكنّه قوّىٰ القول الثاني، كما تقدّم، والحدائق ٤: ٣٥٦ ـ ٣٥٧، وكشف الغطاء ٢: ٣٤٥، والرياض ٢: ٣٠٨ ـ ٣١١، والجواهر ٥: ١٦٤، لكن جعل القول الثاني أقوىٰ منه، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢١٦ / أحكام التيمّم، المسألة ٣، ووافقه كثير من المعلّقين عليه. نعم احتاط بعضهم في صورة الظنّ بارتفاع العذر، فقال بالتأخير فيه من باب الاحتياط الوجوبي.

(٤) أُنظر مستند الشيعة ٣: ٤٦٧.

(١) أُنظر تفصيله في: المدارك ٢: ٢١٢، والكفاية ١: ٤٦، ومستند الشيعة ٣: ٤٦٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢١٧ / أحكام التيمّم، المسألة ٤.

(٢) أي الصحيح عند كلّ فقيه ومجتهد بحسب رأيه.

(٣) أُنظر: المعتبر: ١٠٩، والمدارك ٢: ٢٣٨، ومستند الشيعة ٣: ٤٧٢، والجواهر ٥: ٢٢٣، والمستمسك ٤: ٤٥٢، والتنقيح (الطهارة) ١٠: ٢٣٣.

(٤) في الواقع إنّ هذا خلاف الفرض، لأنّ علىٰ هذا القول لا يكون التيمّم في السعة صحيحاً، لكن ذكره في المدارك ٢: ٢٣٨ تتميماً لفروض البحث.

(٥) أُنظر المصادر المذكورة في الهامش رقم (٣)، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٢٠ / أحكام التيمّم، المسألة ٨.

بارتفاع العذر، لكنّه تيمّم وصلّىٰ ثمّ ارتفع العذر، قال بعضهم بوجوب الإعادة احتياطاً، لكشف ارتفاع العذر عن عدم كونه معذوراً واقعاً.

بخلاف ما لو كان عالماً بعدم ارتفاع العذر أو آيساً من ارتفاعه فتيمّم وصلّىٰ ثمّ ارتفع العذر، فهذا قد أتىٰ بما هو وظيفته[1].

٣ ـ التيمّم يبيح ما يبيحه الوضوء والغسل:

المعروف بين الفقهاء[2] أنّ التيمّم لمّا كان بدلاً عن الطهارة المائيّة، فيستباح به كلّ ما يستباح بها مع بقاء العذر، فالمتيمّم لخوف استعمال الماء لمرض لأجل الصلاة بدلاً عن غسل الجنابة يجوز له الدخول في المسجد والطواف، ومسّ كتابة القرآن ونحو ذلك.

لكن هناك بعض الاستثناءات ذكرها بعض الفقهاء، وهي:

(١) أشرنا إليه في ذيل الهامش رقم (٣) من الصفحة ٥٨٠ من العمود الأوّل، وانظر التنقيح (الطهارة) ١٠: ٢٣٦.

(٢) أُنظر: المبسوط ١: ٣٤، والجامع للشرائع: ٤٨، والمعتبر: ١٠٨، والشرائع ١: ٥٠، والمنتهىٰ ٣: ٨٠، والتذكرة ٢: ١٨٩، وظاهرهما الإجماع علىٰ المسألة، والذكرىٰ ٢: ٢٧٢، وجامع المقاصد ١: ٥٠٥، وروض الجنان ١: ٣٤٩ ـ ٣٥٠، ومجمع الفائدة ١: ٢٤١ ـ ٢٤٢، والمدارك ٢: ٢٤٩، والذخيرة: ١٠٩، والمفاتيح ١: ٥٨ ـ ٥٩، والحدائق ٤: ٣٧٠، ومستند الشيعة ٣: ٤١٢، والجواهر ٥: ٢٤٨، والعروة الوثقىٰ ٢: ٢٢١ / أحكام التيمّم، المسألة ٩.

أ ـ ذكر بعض الفقهاء[1]: أنّ التيمّم للصلاة لأجل ضيق الوقت لايبيح دخول المسجد أو مسّ كتابة القرآن، إذ المسوّغ للتيمّم لغاية ضيق الوقت مختصّ بتلك الغاية، وكذا التيمّم لصلاة الميّت أو للنوم مع وجود الماء.

ب ـ قال فخر الدّين: إنّ التيمّم بدل غسل الجنابة لايبيح دخول الجنب في المسجدين، ولا الاستقرار في باقي المساجد؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[2]، فجعل الغاية لجواز الدخول في المساجد الاغتسال، وكذا لا يبيح مسّ كتابة القرآن؛ لعدم تفريق الأُمّة بينهما[3].

ووافقه علىٰ ذلك صاحب كشف اللثام[4] وصاحب كشف الغطاء[5].

ج ـ قال صاحب المدارك ـ بعد قبول التعميم، في أوائل بحث التيمّم، لقوله ﷺ: «إنّ اللّٰه جعل التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً»[6] ـ:

(١) مثل صاحب الجواهر والسيّد اليزدي صاحب العروة، ووافقه بعض المعلّقين وخالفه بعض آخر، وظاهر أغلبهم موافقته، فقد طرح المسألة هنا وفي الصفحة ١٨٧ / مسوّغات التيمّم، المسألة ٣١.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) إيضاح الفوائد ١: ٦٦.

(٤) أُنظر كشف اللثام ٢: ٤٩٢.

(٥) أُنظر كشف الغطاء ٢: ٣٤٣.

(٦) الوسائل ٣: ٣٨٥، الباب ٢٣ من أبواب التيمّم، الحديث الأوّل.

«فما ثبت توقّفه علىٰ مطلق الطهارة، من العبادات، يجب له التيمّم، وما ثبت توقّفه علىٰ نوع خاصٍّ منها، كالغسل في صوم الجنب مثلاً، فالأظهر عدم وجوب التيمّم له؛ إذ لا ملازمة بينهما»[١].

ولم يُشر إلىٰ هذا الأمر هنا.

٤ ـ حكم المتيمّم من الجنابة إذا أحدث:

إذا تيمّم بدل غسل الجنابة، وصدر منه الحدث، فإن كان جنابة أيضاً بطل تيمّمه قطعاً.

وإن كان الحدث ما يبطل الوضوء ـ أي الحدث الأصغر ـ ففي بطلان التيمّم فيتيمّم بدلاً عن الغسل، أو عدمه فيتيمّم بدل الوضوء، أو يتوضّأ مع الإمكان، قولان:

القول الأوّل ـ البطلان:

المعروف بين الفقهاء بطلان التيمّم الأوّل[٢]، واستُدلّ عليه: بأنّ الجنابة لم ترتفع بالتيمّم الأوّل، بل هو مبيح للدخول في الصلاة ونحوه، وبعد صدور الحدث الأصغر تزول الاستباحة الحاصلة بالتيمّم، فعليه التيمّم بدل الغسل، وليس عليه شيءٌ آخر.

نعم، قال بعضهم: الأحوط الجمع بين التيمّم بدل الغسل، والتيمّم بدل الوضوء، أو الوضوء نفسه مع إمكانه[٣].

(١) المدارك ١: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) أُنظر: المدارك ٢: ٢٥٣، وكشف اللثام ٢: ٥٠٢، ومستند الشيعة ٣: ٤٨٧، والحدائق ٤: ٤١٥.

(٣) منهم السيّد الخوئي في تعليقته علىٰ العروة ٢: ٢٣١ ـ ٢٣٢ / أحكام التيمّم، المسألة ٢٤.

القول الثاني ـ عدم البطلان:

ذهب إليه السيّد المرتضىٰ، حيث نُقل عنه: أنّ المجنب إذا تيمّم، ثمّ أحدث حدثاً أصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضّأ به؛ لأنّ حدثه الأوّل قد ارتفع، وجاء ما يوجب الصغرىٰ، وقد وجد من الماء ما يكفيه لها، فيجب عليه استعماله[١].

وأُجيب بالمنع من ارتفاع الحدث السابق حتّىٰ بمقدار أن يتمكّن من الغسل، لأنّ التيمّم لا يرفع الحدث، لا مطلقاً، ولا بمقدار أن يتمكّن من الغسل، بل يبيح الدخول في الصلاة وما تشترط فيه الطهارة[٢].

ومع ذلك مال إلىٰ هذا القول جماعة من الفقهاء، منهم المحدّث الكاشاني[٣]، والمحقّق السبزواري[٤]، والمحدّث البحراني[٥]، وصاحب العروة السيّد اليزدي[٦]، وهو الظاهر ممّن لم يعلّق عليه من المعلّقين[٧].

(١) أُنظر المعتبر: ١٠٩.

(٢) أُنظر المصدر المتقدّم، والمنتهىٰ ٣: ١٤٦، والمختلف ١: ٤٥٢، والذكرىٰ ٢: ٢٨٣، والمدارك ٢: ٢٥٣، وغيرها.

(٣) أُنظر المفاتيح ١: ٦٤ ـ ٦٥، المفتاح ٧٣.

(٤) أُنظر الذخيرة: ١١١.

(٥) أُنظر الحدائق ٤: ٤١٧.

(٦) أُنظر العروة الوثقىٰ ٢: ٢٣١ ـ ٢٣٢ / أحكام التيمّم، المسألة ٢٤.

(٧) منهم السيّدان: الحكيم والخميني، وانظر منهاج الصالحين ١: ١٤٢ / التيمّم المسألة ٤٠، وتحرير الوسيلة ١: ١٠١ / أحكام التيمّم، المسألة ٥.

مظانّ البحث:

أبحاث التيمّم متمركزة في كتاب الطهارة في بحث التيمّم.

تيمُّن

لـغـــــة:

مصدر تَيمَّنَ، والثلاثي منه: يَمَن ومصدره: اليُمن، وهو البركة.

فالتيمّن إذن هو التبرّك.

ويأتي بمعنىٰ تقديم اليمين علىٰ اليسار أيضاً. وقد يطلق عليه التيامن[1].

اصطلاحاً:

يأتي بالمعنيين المتقدّمين: البركة، وتقديم اليمين.

وقد تقدّم الكلام عن الأوّل في «تبرّك»، وعن الثاني في «تيامن»، فلا وجه للإعادة.

---

(١) أُنظر: لسان العرب، والقاموس المحيط: «يمن».

الملحق الأصولي

تقرّب

راجع: تعبّد.

تقرير

لـغــــة:

جعْل الشّيءِ في قَراره[1]، وهو مصدر قرَّر، تقول: قرَّر الشيءَ في محلِّه، أي تركه، وقرَّر فلاناً علىٰ عمله وأقرّه فيه: تركه عـليه، وقـرّر المسألة: وضَّحها وحقَّقها[2].

(١) أُنظر الصحاح: «قرّر».

(٢) أُنظر المعجم الوسيط: «قرّر».

اصطلاحاً:

سكوت المعصوم ـ النبي أو الإمام ﷺ ـ عمّا يشاهده من فعلٍ، أو يسمعه من قولٍ، وعدم ردعه عنه مع إمكانه.

قال المظفّر: «المقصود من تقرير المـعصوم: أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فـعلاً، فيسكت المعصوم عنه مع توجّهه إليه...

فإنّ سكوت المعصوم عـن ردع الفـاعل أو عن بيان شيءٍ حول الموضوع لتـصحيحه يسـمّىٰ تقريراً للفعل، أو إقراراً عليه، أو إمضاءً له»[1].

هذا هو المعنىٰ المعروف للتقرير الذي هـو

(١) أُصول الفقه (للمظفّر) ٣: ٦١.

من السنّة.

وللتقرير معنىً آخر، وهو: أن يكتب التلميذ درس الأُستاذ ويحرّره من جديد، وقد عُرفت هذه الكتابات بـ«التقريرات» ويقال: إنّ فلاناً قرّر درس فلان، فهو مقرِّر أبحاثه.

وهذا معنىً مُحدَث في العصور المتأخّرة، قال الشيخ آغا بزرك الطهراني:

«التقريرات: عنوان عامٌّ لبعض الكتب المؤلّفة من أواخر القرن الثاني عشر وبعده حتّىٰ اليوم، وهو نظير "الأمالي" في كتب الحديث للقدماء، والفرق أنّ الأمالي كانت تكتب في مجلس إملاء الشيخ الحديث عن كتابه، أو عن ظهر قلبه، وكان السامع يصدّر الكتاب باسم الشيخ، ويُعدُّ من تصانيف الشيخ، بخلاف "التقريرات"، فإنّها مباحث علميّة يلقيها الأُستاذ علىٰ تلاميذه عن ظهر القلب[1] ويعيها التلاميذ في حفظهم، ثمّ ينقلونها إلىٰ الكتابة في مجلس آخر، ويُعَدُّ من تصانيفهم...

والذي لابدّ من ذكره هو: أنّ كتب التقريرات أكثر من أن يستقصيها أحد، ولا سيّما التقريرات الأُصوليّة التي كتبها تلاميذ شريف العلماء[1]، وصاحبي "الضوابط" و "الفصول" في كربلاء، وتلاميذ العلّامة الأنصاري ومَن بعده في النجف الأشرف، وسامرّاء، ومشهد الإمام الرضا عليه‌السلام، وقم، وغيرها، فقد أنهيتُ المشاهير الأفاضل من تلاميذ آيةالله سيّدنا المجدّد الشيرازي في كتابي "هديّة الرازي" إلىٰ نيف وخمسمئة، وقد سمعت ممّن أحصىٰ تلاميذ شيخنا الأُستاذ الأعظم، المولىٰ محمّد كاظم الخراساني في الدورة الأخيرة في بعض الليالي بعد الفراغ من الدرس، أنّه زادت عدّتهم علىٰ الألف والمئتين، وكان كثيرٌ منهم يكتب تقريراته، وجمعٌ منهم كانوا أصدقائي، ورأيت تقريراتهم الكثيرة في الكراريس والمجلّدات... الخ»[2].

---

(١) كان أُستاذنا وشيخنا المرحوم الميرزا كاظم التبريزي ـ تغمّده الله برحمته الواسعة ـ شديد الحفظ، قويّ الحافظة فكان يقول: كنت حينما أُقرّر الدرس عند رجوعي من الدرس، أكتب بأنّ هنا توقّف الأُستاذ لسببٍ ما كالسعال ونحوه، ومعناه أنّه كان لايفوته شيءٌ، وأمّا اليوم فقد يستعين الطلبة بالوسائل الحديثة مثل أنواع المسجّلات، ولكن ذهبت عنهم الحافظة!

(١) كان من العلماء البارزين في علم الأُصول وكان مجاوراً لمرقد الإمام الحسين عليه‌السلام في كربلاء (ت ١٢٤٥) ومن تلامذته: السيّد ابراهيم القزويني الحائري (ت ١٢٦٢) صاحب الضوابط، والشيخ محمّدتقي صاحب هداية المسترشدين (ت ١٢٤٨)، وأخوه الشيخ محمّدحسين صاحب الفصول (ت ١٢٦١)، والشيخ الأنصاري (ت١٢٨١) وغيرهم من الأعلام. وأغلب من ذكرت أسماؤهم تقدّمت تراجمهم في أعلام الموسوعة، خاصّة المجلّد الأوّل.

(٢) الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة ٤: ٣٦٦.

والذي نبحث فيه فعلاً هو التقرير بالمعنىٰ الأوّل، إذ لا بحث في الثاني، وإن كان المناسب أن يبحث فيه من حيث جواز إسناد الآراء الموجودة في التقريرات للأُستاذ مباشرة من دون توسيط المقرّر ـ كما هو المتعارف ـ وعدمه، ومن حيث الأُصول الجارية فيه، من قبيل أصالة عدم الخطأ في النقل والإسناد، ونحو ذلك!

الكلام حول تقرير المعصوم ﷺ:

تقدّم أنّ التقرير هو: أن يفعل شخص بمشهد المعصوم ﷺ وحضوره فعلاً، فيسكت المعصوم ﷺ عنه مع توجّهه إليه.

فهذا السكوت وعدم الردع يكشف عن جواز الفعل أو القول وعدم حرمته، وهو قسم من السنّة الشريفة، فلذلك قسّموها إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ السنّة القوليّة.

٢ ـ السنّة العمليّة.

٣ ـ السنّة التقريريّة.

أُمور ينبغي البحث عنها:

أوّلاً ـ ما هو التوجيه الأُصولي لكاشفيّة التقرير عن الجواز؟

ذكر السيّد الصدر توجيهين لكاشفيّة التقرير عن إمضاء المعصوم ﷺ للفعل أو القول الصادر من المكلّف، وبالتالي الكشف عن جوازه شرعاً، وهما: التوجيه العقلي والتوجيه الاستظهاري.

١ ـ التوجيه العقلي:

والتوجيه العقلي يقوم علىٰ أساس أحد لحاظين:

أ ـ بلحاظ أن يكون المعصوم ﷺ واحداً من المكلّفين:

فإذا فرضنا المعصوم واحداً من المكلّفين، وبما أنّ الواجب علىٰ جميع المكلّفين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالواجب علىٰ المعصوم ﷺ إذا كان ذلك الفعل أو القول منكراً ولا يجوز شرعاً، أن يردع فاعله عنه، وإذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم أن يرشده إليه من باب إرشاد الجاهل وتبليغ الأحكام، فعدم نهيه وسكوته عنه مع فرض عصمته يكشف عن كون الصادر من المكلّف لا يكون ممنوعاً عنه.

ب ـ بلحاظ كون المعصوم ﷺ شارعاً:

إنّ التصرّف الصادر من المكلّف بمحضر المعصوم ﷺ إذا كان مفوّتاً لغرض الشارع، فاللازم الوقوف أمامه وردع المكلّف عنه ولما صحّ السكوت عنه؛ لأنّه نقضٌ للغرض، وهو لا يصدر من عاقل.

٢ ـ التوجيه الاستظهاري:

وهو يقوم علىٰ أساس دعوىٰ ظهور حال المعصوم ﷺ ـ بوصف كونه المسؤول عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ ـ عند سكوته عن سلوك يواجهه، ارتضاء ذلك السلوك والتصرّف.

وهذا ظهور حالي، وتكون الدلالة حينئذٍ استظهارية ولا تخضع لجملة من الشروط التي يتوقّف عليها التوجيه العقلي.

ثانياً ـ ما هي شروط كاشفيّة التقرير؟

تقدّم أنّ كاشفيّة التقرير عن رضا المعصوم ﷺ إنّما تكون على المبنىٰ العقلي إذا توفّرت فيه الشروط اللازمة، وهذه الشروط هي:

١ ـ أن تتوفّر شروط الأمر والنهي:

بناءً علىٰ اللحاظ الأوّل من اللحاظين العقليّين حيث صحّحنا فيه الكاشفيّة عن طريق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاللازم هو توفّر شروطهما[1] حتّىٰ يجبا، ومن شروطهما القدرة علىٰ الأمر والنهي، فلو فرضنا عدم قدرة المعصوم ﷺ علىٰ ذلك لتقيّة ونحوها، فلا يكون سكوته كاشفاً عن الرضا بالفعل أو القول وجوازه.

٢ ـ أن يكون السكوت لولا جواز الفعل ناقضاً للغرض:

وبناءً علىٰ اللّحاظ الثاني يجب أن يكون التصرّف ـ الفعل أو القول ـ المسكوت عنه ممّا يكون السكوت عنه موجباً لنقض الغرض، وذلك مثل السكوت عن التعامل مع خبر الواحد الثقة معاملة الحجّة، فلو شاهد المعصوم ﷺ هذا السلوك سارياً بين العقلاء وكان مخلّاً بالشريعة، فعليه أن يردع عنه ولا يسكت؛ لأنّ سكوته نقض للغرض، بعد فرضه المسؤول العام عن محافظة الشريعة وتبليغها.

وبناءً علىٰ ذلك، فلو سكت عن هذا النوع من التصرّف، كشفنا عن كونه راضياً به، وأنّه جائزٌ تكليفاً وصحيح وضعاً[1].

ثالثاً ـ ماهو الذي يدلّ عليه التقرير؟

القدر المتيقّن ممّا يدلّ عليه التقرير هو الجواز ـ بمعناه العام ـ تكليفاً، والصحّة وضعاً، فإذا صدرت معاملة من مكلّفين بمحضرٍ من المعصوم ﷺ ولم يردع عنها، بل سكت وكان قادراً من ردعها، فذلك يكشف عن جواز المعاملة تكليفاً وصحّتها وضعاً، وكذا لو صدرت عبادة، كتلاوة القرآن حال السجود في الصلاة مثلاً، وسكت عنها المعصوم ﷺ، فذلك يكشف عن جوازه وصحّة الصلاة مع ذلك.

أمّا الإلزام، فلا يدلّ عليه، فهو مثل السنّة الفعليّة من هذه الجهة، فأكثر ماتدلّ عليه هو الجواز، لا الإلزام.

نعم، لو كانت سيرة عمليّة جارية بين الناس تشتمل علىٰ الإلزام ولم يردع عنها المعصوم ﷺ، فتقريره وسكوته يكشف عن رضائه بهذا الإلتزام بالإلزام.

---

(١) ذكرنا شروط الأمر والنهي في عنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في المجلّد الخامس من الموسوعة.

(١) أُنظر دروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية): ١٣٦.

وأمّا ترك الفعل، فتقريره والسكوت عنه لايكشف إلّا عن عدم وجوبه، فلا يدلّ علىٰ تحريمه، بل ولا كراهته.

رابعاً ـ تعلّق التقرير بالتصرّفات الشخصيّة والجماعيّة:

إنّ متعلّق التقرير ـ أي الذي يقرّره المعصوم عليه السلام ـ تارةً يكون تصرّفاً شخصيّاً، وأُخرىٰ تصرّفاً نوعيّاً.

فالأوّل ـ ما لو صدر سلوكٌ ـ قولٌ أو فعلٌ ـ من شخصٍ معيّنٍ أمام المعصوم عليه السلام فأقرّه عليه.

والثاني ـ ما لو كانت حالة سائدة أو سيرة مستمرّة بين الناس، فأقرّها المعصوم عليه السلام ولم يردع عنها، كما لو كان المتداول بين الناس الاعتماد علىٰ خبر الثقة ـ ولو لنكتة كاشفيّته عن الواقع ـ فلم يردع عنها المعصوم، بل أقرّها بالسكوت، وأمّا لو اقترن ذلك بالعمل، فتكون السيرة حجّة من باب السنّة العمليّة ولو بإضافة السنّة التقريريّة إليها.

كانت هذه أهمّ الأُمور المرتبطة بالتقرير[1].

---

(١) أُنظر ما يتعلّق بموضوع التقرير في المصادر التالية ـ ولو كان بحثها عنه قليلاً ـ:

عدّة الأُصول ٢: ٥٨٤، والمعتبر (المقدّمة): ٥، والذكرىٰ (المقدّمة) ١: ٤٧، والقوانين المحكمة ١: المقصد الثالث في السنّة: ٤٠٩...، وأُصول الفقه ٢: ٦١ ـ ٦٢، و دروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية): ١٣٦، والأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٣٦، و... .

مظانّ البحث:

لم يبحث الأُصوليّون عن هذا الموضوع رغم استدلالهم واستشهادهم وذكرهم له كثيراً. ومن ذكره فإنّما ذكره بإيجاز عند الكلام عن السنّة الشريفة حيث قسّموها إلىٰ ثلاثة أقسام: سنّة قوليّة، وسنّة فعليّة، وسنّة تقريريّة.

تقليد

لغـــة:

من القَلْد، وهو جمع الشيء علىٰ الشيء، يقال: قَلَد الماءَ في الحوض، أي جمعه فيه شيئاً علىٰ شيءٍ.

وقَلَدَ الحبل: فتله.

وقلّد الشيءَ علىٰ الشيءِ: لوّاه عليه.

والقِلادة: المفتولة التي تُجعل في العنق من خيط وفضّة وغيرهما، وبها شُبِّه كلُّ مايتطوّق.

وقلّدتُ الجاريةَ: جعلتُ القِلادةَ في عنقها، فتقلّدت هي.

وتقليدُ الهَدْي: أنْ يُعلّق في عنق النَّعَم شيءٌ يُعلم به أنّه هدي.

وتقلّد السيفَ: جعل نجاده علىٰ منكبه.

وقلّدَه العملَ تقليداً فتقلّده: ولّاه إيّاه، كأنّه جعله قِلادة في عنقه.

ومنه التقليد في الدِّين، كما سيأتي[1].

اصطلاحاً:

ورد التقليد في كلمات الفقهاء والأُصوليّين بالمعاني التالية:

ـ تقليد الهدي، وهو جَعْل القلادة في رقبة الهدي إذا ساقه المحرِم معه في حجّ القران.

ـ تقليد السيف وتقلُّده، أي وضع نجاد السيف علىٰ المنكِب إمّا بفعل نفسه وهو التقلُّد، أو بفعل غيره وهو التقليد.

ـ تقليد العامي للمجتهد في أحكام الدِّين.

والكلّ مأخوذٌ من القلادة:

أمّا الأوّل، فلأنّ جعل شيءٍ في عنق الحيوان للتعريف بأنّه هديٌ، شبيه بجعل القلادة في عنق الفتاة ومأخوذ منه.

ومثله تقليد السيف وتقلّده.

وأمّا الأخير فهو معنىً مجازي؛ إذ لا قلادة ولا عنق في البين، وإنّما المراد ـ كما سيتّضح ـ أن يجعل المقلِّد مسؤوليّة ما يعمله طبقاً لفتوىٰ مقلَّده في رقبة المقلَّد، كما تُجعل القلادة في رقبة الفتاة.

(١) أُنظر ذلك كلّه في: ترتيب كتاب العين، والصحاح، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (للراغب الإصفهاني)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ولسان العرب، ومجمع البحرين (للطريحي)، وخاصّة كتاب الطراز الأوّل (للسيّد علي الحسيني المدني): «قلد».

والكلام فعلاً يكون في المعنىٰ الأخير، أمّا الأوّلان، فموضعهما قسم الفقه.

الكلام في التقليد في أحكام الدِّين

مراحل الكلام في هذا الموضوع يكون كالآتي:

١ ـ الكلام في بيان حقيقة التقليد.

٢ ـ الكلام في بيان مشروعيّة التقليد وحكمه التكليفي.

٣ ـ الكلام في المقلِّد.

٤ ـ الكلام في المقلَّد.

٥ ـ الكلام في المقلَّد فيه.

أوّلاً ـ الكلام في بيان حقيقة التقليد:

اختلف الفقهاء والأُصوليّون في تعريف التقليد وبيان حقيقته، فذكروا عدّة تعريفات لذلك، منها أنّ التقليد هو:

١ ـ أخذ قول الغير ورأيه... تعبّداً، بلا مطالبة دليل علىٰ رأيه.

اختار هذا التعريف صاحب الكفاية[1] تبعاً لصاحب الفصول[2].

٢ ـ العمل بقول الغير من غير حجّة.

نسبه الشيخ الأنصاري إلىٰ نهاية الوصول

(١) أُنظر الكفاية: ٤٧٢.

(٢) أُنظر الفصول الغرويّة: ٤١١.

للعلّامة الحلّي، والإحكام للآمدي، والمعالم للشيخ حسن بن الشهيد الثاني[١].

٣ ـ الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معيّنٍ، وإن لم يعمل بعد.

اختاره صاحب العروة وجمع من المعلّقين[٢].

٤ ـ قبول قول الغير، المستند إلىٰ الاجتهاد.

قاله المحقّق الثاني[٣]، واستحسنه الشيخ الأنصاري[٤].

٥ ـ العمل المستند إلىٰ فتوىٰ مجتهد[٥]، أو الاعتماد علىٰ رأي المجتهد في العمل[٦].

وأكثر الأبحاث اليوم في تعريف التقليد دائرة بين كونه الالتزام بالعمل، أو العمل المستند إلىٰ قول الفقيه.

تبقىٰ نكتة، وهي: أنّ مقابلة تفسير التقليد بالعمل وتفسيره بالالتزام واضحة، والسؤال هو أنّ تفسيره بالأخذ كما في تعريف صاحب الكفاية هل هو بمعنىٰ الالتزام أيضاً أم لا؟

فإن كان الأخذ بمعنىٰ الالتزام، فيكون مقابلاً للعمل أيضاً.

ظاهر المحقّق العراقي[١]، والسيّد الخوئي[٢]، أنّهما بمعنىٰ واحد، حيث فسّرا الأخذ بالالتزام، فمثلاً قال السيّد الخوئي: «إلّا أنّ صاحب الكفاية لم يرتضِ بذلك، وذهب إلىٰ أنّ التقليد هو الأخذ والالتزام، ومنع عن تفسيره بالعمل استناداً إلىٰ رأي الغير...»[٣].

فعطف الالتزام علىٰ الأخذ عطف تفسير فيتّفق تفسير صاحب الكفاية مع تفسير صاحب العروة.

وعكس السيّد الحكيم فقال: «الظاهر أنّ المراد منه العمل، كما في كثير من المقامات، مثل الأخذ بما وافق الكتاب، والأخذ بما خالف العامّة، و...»[٤].

وقال بعض العلماء: الأخذ أخصّ من الالتزام؛ لأنّ الأخذ يكون مقدّمة للعمل، أمّا الالتزام فهو عقد القلب علىٰ العمل بفتاوىٰ مجتهد وإن لم ينتهِ إلىٰ العمل...[٥].

---

(١) أنظر رسالة التقليد (للشيخ الأنصاري): ١٢، وانظر: نهاية الوصول: ٤٤٢ (مخطوط)، والإحكام (للآمدي) ٤: ٢٢٧، والمعالم: ٢٤٢.

(٢) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ١٦ / الاجتهاد والتقليد، المسألة ٨.

(٣) أُنظر جامع المقاصد ٢: ٦٩.

(٤) أُنظر رسالة التقليد: ١١.

(٥) كما عليه جماعة من المحشّين علىٰ العروة، كالسّادة: البروجردي، وعبد الهادي الشيرازي، والحكيم، والخوئي، والخميني، والخوانساري، وقال: إنّه الالتزام مع العمل.

(٦) كما في تعليقة الشيخ عبدالكريم الحائري.

---

(١) أُنظر نهاية الأفكار ٤ / القسم الثاني: ٢٣٨.

(٢) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٧٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المستمسك ١: ١٢.

(٥) أُنظر منتهىٰ الدراية ٨: ٤٨٥.

موقف اللغة والروايات مع هذين التفسيرين:

التأمّل في المعنىٰ اللغوي يؤيّد تفسير التقليد بكونه عملاً، وتوضيح ذلك:

تقدّم أنّ تقليد الفتاة كان معناه جعلها ذا قلادة، وتقليد الهدي تعليق شيءٍ علىٰ رقبته، وبهذا المعنىٰ يكون تقليد العامي للمجتهد، بمعنىٰ أنّه جعل مسؤوليّة أعماله في رقبة المجتهد وعاتقه، وأتىٰ بها مستندة إلىٰ فتواه، لا أنّه التزم بأن يعمل طبقاً لفتواه؛ لأنّ هذا المعنىٰ لا يلائم تفسير التقليد بجعل القلادة في عنق شخصٍ آخر، بل يناسب أن يجعل القلادة في عنق نفسه؛ لأنّه ألزم نفسه بأن يعمل طبق فتوىٰ المجتهد، فكأنّه جعل رأي الفقيه قلادة في عنقه[1].

هذا بالنسبة إلىٰ اللغة، أمّا الروايات ففيها مايدلّ علىٰ أنّ التقليد هو العمل المستند، من قبيل:

ـ ما رواه أبوبصير، قال: «دخلت أُمّ خالد العبديّة علىٰ أبي عبدالله عليه السلام وأنا عنده، فقالت: جُعلت فداك إنّه يعتريني قراقر في بطني وقد وصف لي أطبّاء العراق النبيذ بالسّويق، وقد وقفت وعرفت كراهتك له، فأحببت أن أسألك عن ذلك، فقال لها: وما يمنعك عن شربه؟ قالت: قد قلّدتك ديني فألقىٰ الله عزّ وجلّ حين ألقاه فأُخبره أنّ جعفر بن محمّد أمرني ونهاني، فقال: يا أبا محمّد! ألا تسمع إلىٰ هذه المرأة وهذه المسائل؟! لا والله لا آذن لك في قطرة منه، ولا تذوقي منه قطرة، فإنّما تندمين إذا بلغت نفسك ههنا ـ وأومأ بيده إلىٰ حنجرته ـ يقولها ثلاثاً: أفهمت؟ قالت: نعم...»[1].

وهناك روايات أُخر يستفاد منها أنّ التقليد بهذا المعنىٰ[2].

ثانياً ـ الكلام في بيان مشروعيّة التقليد وحكمه التكليفي:

المعروف بين الإماميّة هو مشروعيّة التقليد وجوازه بالمعنىٰ الأعمّ الذي يجتمع مع وجوبه ولو تخييراً بينه وبين الاجتهاد والاحتياط.

فالتقليد ـ إجمالاً ـ واجب تخييراً بينه وبين الإجتهاد والإحتياط، مع توفّر شروطهما، وإلّا فقد يتغيّر حكمه مع تبدّل موضوعه كما يأتي بيانه.

---

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٧٨.

ولكن عكس العراقي، فقال: بأنّ تفسير التقليد بالالتزام أوفق بالمعنىٰ اللغوي من تفسيره بالعمل؛ لأنّ معناه عندئذٍ الالتزام الكلّي بالعمل بقول الفقيه، لكنّه اختار المعنىٰ الآخر؛ لعدم الدليل عليه.

(١) الوسائل ٢٥: ٣٤٤، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

وانظر مصدريه: الكافي ٦: ٤١٣، الحديث الأوّل، والتهذيب ٩: ١١٢، الحديث ٤٨٧.

(٢) أُنظر: الوسائل ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠، و١٣: ١٦٤، الباب ١٣ من أبواب بقيّة الكفّارات.

هذا هو المعروف بين الإماميّة كما قلنا، لكن ذهب الأخباريّون منهم إلىٰ حرمة التقليد، نظراً إلىٰ حرمة الإجتهاد والعمل بالرأي والنظر، كما هو مبناهم[1].

ولكن رُدَّت هذه الفكرة من قِبل الفطاحل من العلماء[2]، وباتت لا موقع لها في مجال استنباط الأحكام.

أدلّة مشروعيّة التقليد:

استدلّوا علىٰ مشروعيّة التقليد وجوازه بالمعنىٰ الأعمّ، أي المقابل لحرمته، بالأدلّة التالية:

أوّلاً ـ الكتاب:

استدلّ الأُصوليّون علىٰ جواز التقليد من الكتاب بآيتي النّفر والذّكر، علىٰ النحو التالي:

١ ـ آية النَّفر:

وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

فالآية تدلّ علىٰ وجوب النَّفر حسبما تدلّ عليه «لولا» التحضيضيّة، وتدلّ علىٰ وجوب التفقّه والإنذار معاً؛ لأنّهما الغاية الداعية للنَّفر، كما تدلّ علىٰ أنّ مطلوبيّة التفقّه والإنذار لغاية احتمال حصول التحذّر بواسطتهما، وحيث إنّ الآية مطلقة، فيستفاد منها: أنّ التحذّر عقيب الإنذار واجب مطلقاً، سواء حصل العلم من إنذار المنذِر أم لم يحصل.

وبالجملة فالآية لها عدّة دلالات:

منها ـ دلالتها علىٰ وجوب التقليد في الأحكام؛ لدلالتها علىٰ وجوب التحذّر بإنذار الفقيه، وهو إنّما يتحقّق بالعمل علىٰ إنذاره وفتواه.

ومنها ـ دلالتها علىٰ حجيّة إنذار الفقيه وإفتائه؛ لأنّه لو لم يكن إنذاره حجّة لما كان وجهٌ لوجوب التحذّر بإنذاره[2].

٢ ـ آية الذِّكر:

وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3].

---

(١) قال صاحب الوسائل ـ الحرّ العاملي ـ بعد ذكر الرواية التي ورد فيها: «وأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه... فللعوام أن يقلّدوه»: «أقول: التقليد المرخّص فيه هو قبول الرواية، لا قبول الرأي والاجتهاد والظنّ». الوسائل ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

ورفض الاسترابادي ـ وهو من المتشدّدين في المنهج الأخباري ـ تقسيم المكلّف إلىٰ مجتهد ومقلّد. أُنظر الفوائد المدنية: ٢٦٣.

وممّن نسب إليه القول بحرمة التقليد ابن زهرة في الغنية (قسم الأُصول): ٤١٤.

(٢) منهم، بل علىٰ رأسهم الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية: ١٣١، ومن جملة ماقاله هو: «... مع أنّ الأخباري إنّما ينكره باللسان، وإلّا فداره علىٰ ذلك...»، وهو ما أشرنا إليه في المتن.

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٨٦.

(٣) الأنبياء: ٧، والنحل: ٤٣.

ووجه الاستدلال بها هو: أنّ الآية دلّت علىٰ وجوب السؤال عند الجهل، ومن الظاهر أنّ السؤال مقدِّمة للعمل، لا أنّ السؤال مطلوب في نفسه، فلا مصحّح له عقلاً لو لم يكن مقدِّمة للعمل.

إذن فالآية تدلّ علىٰ أمر عقلائي، وهو رجوع الجاهل إلىٰ العالم.

وبهذا التفسير ـ الواضح ـ للآية تندفع شبهة أنّ أهل الذكر، هم علماء أهل الكتاب، أو الأئمّة عليهم السلام؛ لأنّ الآية أشارت إلىٰ قاعدة كلّية، وهي رجوع الجاهل إلىٰ العالم، والعالم قد يكون المراد به هو عالم أهل الكتاب، أو الإمام عليه السلام، أو الفقيه، ويعلم ذلك من مناسبات الحكم والموضوع ومورد السؤال والجواب[1].

وفي قبال هذه الآيات آيات ناهية عن التقليد والعمل بالظنّ، سوف نذكرها بعد ذكر الأدلّة المجوِّزة.

ثانياً ـ السنّة:

هناك روايات استُدلّ بها علىٰ جواز التقليد، وهي علىٰ طوائف:

ـ منها: الأخبار المشتملة علىٰ إرجاع بعض شيعتهم إلىٰ أشخاص معيّنين، مثل إرجاعهم إلىٰ يونس مولىٰ آل يقطين، وزكريّا بن آدم، ويونس بن عبدالرحمان، ومحمّد العَمري، وابنه عثمان

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٨٨ ـ ٨٩.

النائبين الخاصّين، ونحوهم[1].

ـ ومنها: الأخبار الدالّة علىٰ الإذن الخاصّ لبعض أصحابهم بالإفتاء، مثل أبان بن تغلب، الذي قال له الإمام الباقر عليه السلام: «إجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإنّي أُحبّ أن يُرىٰ في شيعتي مثلُك»[2].

ومثل معاذ بن مسلم النحوي الذي قرّر الإمام الصادق عليه السلام جلوسه في المسجد وإفتائه[3].

ثالثاً ـ إرتكاز العقلاء وسيرتهم:

من الأُمور الثابتة في ارتكاز العقلاء، والذي عليه سيرتهم العمليّة هو أنّ الجاهل في كلّ حرفة وصنعة، بل في كلّ أمر من المعاش والمعاد يرجع إلىٰ العالم في ذلك الفنّ؛ لأنّه من أهل الإطّلاع والخبرة[4].

ولم يرد من الشريعة ردعٌ عن هذه السيرة، وما توهِّم كونه ردعاً سنبيّن أنّه ليس كذلك.

وهذا الدليل هو أهمّ الأدلّة علىٰ جواز

(١) أُنظر الوسائل ٢٧: ١٣٦، ومابعدها، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث: ١ و٤ و٩ و٢٣ و٢٧ و٣٣ و٣٤ و٣٥ و٤٠ وغيرها.

(٢) رجال النجاشي: ١٠ ترجمة أبان، رقم ٧.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

(٤) أُنظر: التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٨٣، والمستمسك ١: ١٠ و٤١.

التقليد، وقد اعتمد عليه حتىٰ من ناقش في الأدلّة المتقدّمة، قال المحقّق العراقي: «ولا يخفىٰ أنّ عمدة المستند علىٰ لزوم التقليد بالنسبة إلىٰ المقلّد العامي، هو الأمر الجبلّي الفطري الارتكازي في نفوس عامّة الناس علىٰ لزوم رجوع الجاهل بالوظيفة إلىٰ العالم بها»[1].

ولكن دلالة السيرة علىٰ الجواز إنّما تتمّ إذا لم تكن هناك أدلّة رادعة عن المعصومين ﷺ؛ لأنّه إذا رُدِع عنها سقطت عن الحجيّة والكلام في وجود الرادع عن السيرة وعدمه.

الآيات الناهية عن التقليد:

قد يقال: إنّ هناك آيات رادعة عن السيرة، وهي الآيات الناهية عن التقليد، مثل:

ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2].

ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[3].

فهاتان الآيتان تعيّران الذين قالوا بأنّهم يقلّدون آباءهم، فتدلّان علىٰ عدم كون التقليد مرضيّاً عند الشارع المقدّس.

ولكن لا دلالة لهما علىٰ المدّعىٰ؛ لأنّ الآيتين إنّما تدلّان علىٰ نهي الأبناء عن تقليد الآباء الذين هم مثلهم من حيث العلم في الأُمور الاعتقاديّة التي لايشرع فيها التقليد، كما يأتي في محلّه.

في حين أنّ المدّعىٰ هو عدم جواز تقليد العامي للمجتهد المتخصّص في الأحكام الفرعيّة الفقهيّة، وأين هذا من ذاك؟[1]

إذن لم تتمّ رادعيّتهما عن السيرة، فهي تكون حجّة.

ماهو نوع الجواز في جواز التقليد؟

القدر المتيقّن ممّا تدلّ عليه الأدلّة المتقدّمة إنّما هو جواز التقليد بمعناه العام الشامل للوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة، والآن نريد أن نرىٰ ماهو مقدار الجواز، هل هو علىٰ نحو الوجوب أو غيره؟

ولتوضيح ذلك نذكر ما قاله الفقهاء في كيفيّة حصول العلم بالتكليف، فنقول:

كلّنا نعلم بثبوت تكاليف إلزاميّة، علىٰ نحو الوجوب أو التحريم في ذمّتنا، والعقل يحكم ـ لقاعدة: أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ـ بلزوم الخروج عن عهدة هذه التكاليف الإلزاميّة.

---

(١) نهاية الأفكار ٤ / القسم الثاني: ٢٤١.

(٢) المائدة: ١٠٤.

(٣) البقرة: ١٧٠.

(١) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٩٠ ـ ٩١.

وكيفيّة الخروج عنها ينحصر في طرق ثلاثة، وهي:

١ ـ الاجتهاد:

بأن يجتهد الإنسان في تحصيل ملكة الاجتهاد حتىٰ يمكنه استنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها الأوّلية، ثمّ يعمل بها.

٢ ـ الاحتياط:

وهو أن يحتاط المكلّف، فيأتي بمحتملات التكليف جميعها كي يحصل له الفراغ اليقيني من التكاليف اليقينيّة.

٣ ـ التقليد:

وهو أن يقلّد المكلّف من هو قادر علىٰ استنباط الأحكام، فيعتمد عليه ويقلّده في الأحكام التي يلزمه العمل بها لفراغ ذمّته من التكليف.

وأكثر الناس لمّا لم يكونوا قادرين علىٰ الإجتهاد الذي هو أعظم وأخطر من الجهاد؛ لصعوبته واحتياجه إلىٰ استغراق الوقت الكثير.

كما أنّ الاحتياط كذلك، فإنّه لعسره واستلزامه الحرج واختلال النظام، لا يكون واجباً علىٰ التعيين بالنسبة إلىٰ جميع المكلّفين.

إذن ينحصر الطريق ـ في العامي غير القادر علىٰ الاجتهاد والاحتياط للأسباب المتقدّمة ـ في التقليد.

ماهو نوع الوجوب؟

اختلف القائلون بوجوب التقليد في نوع وجوبه، هل هو عقليٌّ أو شرعيّ؟ وعلىٰ فرض كونه شرعيّاً، فهل هو نفسيٌّ، أو غيريٌّ، أو طريقيٌّ؟

ـ ذهب المحقّق الأردبيلي وتلميذه السيّد العاملي إلىٰ أنّ وجوب تعلّم الأحكام نفسيٌّ، كما تقدّم بيانه في عدّة مواضع، منها عنوان «تقصير».

ـ وذهب بعض العلماء إلىٰ كونه طريقيّاً، قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ، إنّ التحقيق أنّ التقليد إنّما يجب مقدّمة للامتثال الظاهري للأحكام الواقعيّة؛ لأنّ هذا هو المستفاد من جميع أدلّته، وليس له وجوب نفسي، ولا شرطي للعمل شرطاً شرعيّاً»[1].

وقال العراقي: «التقليد حيثما قلنا بوجوبه علىٰ العامي، فوجوبه لايكون إلّا طريقيّاً، لا شرطيّاً لصحّة العمل، كما يوهمه إطلاق كلامهم ببطلان عمل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، بداهة أنّه لا مدخليّة للتقليد في صحّة عمل العامي، بل يكفي في صحّته مجرّد كونه مطابقاً للواقع ولو من باب الاتّفاق...»[2].

ـ وذهب آخرون إلىٰ كون الوجوب عقليّاً، قال السيّد الحكيم معلّقاً علىٰ قول السيّد اليزدي في العروة: «يجب علىٰ كلّ مكلّف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً، أو مقلّداً، أو محتاطاً»:

«الوجوب التخييري المذكور من قبيل وجوب الإطاعة، فطريٌّ بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث إنّ في ترك جميع الأبدال احتمال

---

(١) رسالة التقليد (للشيخ الأنصاري): ١٨.

(٢) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٤٦.

الضرر. وعقلي بمناط وجوب شكر المنعم، ولأجل ذلك اختصّ بصورة احتمال التكليف المنجّز، فمع الغفلة عن التكليف، أو احتمال التكليف غير الإلزامي، أو الإلزامي غير المنجّز، لم يجب شيءٌ من ذلك؛ لعدم احتمال الضرر في تركها، ولا هو ممّا ينافي الشكر الواجب»[١].

وعلّق السيّد الخوئي علىٰ عبارة العروة قائلاً: «الصحيح أنّه عقلي، ومعنىٰ ذلك أنّ العقل يدرك أنّ في ارتكاب المحرّم وترك الواجب من دون استناد إلىٰ الحجّة استحقاقاً للعقاب، كما أنّ في ارتكاب المشتبهات احتمال العقاب؛ لتنجّز الأحكام الواقعيّة علىٰ المكلّفين بالعلم الإجمالي أوبالاحتمال، كما يأتي تفصيله، فلا مناص لدىٰ العقل من تحصيل ما هو المؤمّن من العقاب، وهذا يحصل بأحد الأُمور الثلاثة»[٢].

واستدلّ صاحب الكفاية علىٰ أصل جواز التقليد بقوله: «إنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلىٰ العالم في الجملة يكون بديهيّاً جبلّيّاً فطريّاً لايحتاج إلىٰ دليل...»[٣].

لكنّه لم يصرّح بكون الوجوب عقليّاً، ولا يمكن أن نلزمه بذلك؛ لأنّ العراقي مع أنّه جعل الدليل الوحيد السالم، علىٰ جواز التقليد هو السيرة وكونه جبلّيّاً، لم يلتزم بالوجوب العقلي، بل قال بالوجوب الطريقي.

ثالثاً ـ الكلام في المقلِّد:

وهو غير القادر علىٰ الاجتهاد فعلاً، ولم يختر الاحتياط؛ إمّا لعدم تمكّنه منه، أو لعدم معرفة أحكامه؛ كالعامي المحض، فإنّ من يريد أن يعمل بالاحتياط يجب أن يعرف الأقوال في المسألة أوّلاً، ثمّ يعرف أنّ أيّها أقرب إلىٰ الواقع ويحرز بها ذلك، وهذا غير متيسّر للعامي المحض. نعم، إنّما يمكن لمن قضىٰ مرحلة من العلم ولم يصل إلىٰ درجة الاجتهاد مثلاً، أو وصل لكنّه اختار العمل بالاحتياط.

هل يجوز للقادر علىٰ الاجتهاد أن يقلّد؟

نعم، وقع الخلاف في القادر علىٰ الاجتهاد فعلاً لوجود الملكة فيه مثلاً، هل يجوز له التقليد وترك الاجتهاد، أم لايجوز له التقليد، بل وظيفته الاجتهاد؟ فيه قولان:

الأوّل ـ عدم جواز التقليد:

وهذا هو المشهور عند الإماميّة، قال الشيخ الأنصاري: «المعروف عندنا العدم، بل لم ينقل الجواز عن أحدٍ منّا، وإنّما حكي عن بعض مخالفينا[١]»[٢].

---

(١) المستمسك ١: ٦.

(٢) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٢.

(٣) الكفاية: ٤٧٢.

(١) أُنظر الإحكام في أُصول الأحكام (للآمدي) ٤: ٤٣٠ ـ ٤٣٤، فقد نقل فيه خلافهم في المسألة.

(٢) رسالة التقليد: ٢٥، وانظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٠.

الثاني ـ الجواز:

قال الشيخ الأنصاري في تتمّة كلامه السابق: «نعم، اختار الجواز بعض سادة مشايخنا»[١].

ومقصوده من ذلك: السيّد محمّد الطباطبائي، نجل صاحب الرياض، حيث قال بعد استقصاء البحث عن المسألة: «فإذن المعتمد جواز التقليد للمجتهد»[٢].

رابعاً ـ الكلام في المقلِّد:

ذكر الفقهاء والأُصوليّون شروطاً للمقلِّد، وهي: البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة، والرجوليّة، والحياة، والأعلميّة.

والذي وقع البحث فيه كثيراً هو الأخيران ـ الحياة والأعلميّة ـ وأمّا غيرهما، فكادت أن تكون متّفق عليها عملاً تقريباً، وإن أُبديت بعض المناقشات في كيفيّة الاستدلال عليها. والبحث يكون عنها علىٰ النحو التالي، ولكن قبل الدخول في البحث عن كلّ شرط بخصوصه، نذكر أمراً ذكره بعض الفقهاء والأُصوليّين يكون نافعاً وعلاجاً لدفع بعض الإشكالات:

تنبيه وتمهيد:

إنّ منصب الإفتاء عند الإماميّة ليس منصباً

(١) رسالة التقليد: ٢٥، وانظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٣٠.

(٢) مفاتيح الأُصول (الحجريّة): ٦٠٩.

عاديّاً ومبتذلاً بحيث تناله الأيدي مهما كانت، بل هو منصب عظيم يكون متولّيه نائباً عن الإمام المعصوم عليه السلام، فلذلك يلزم أن تجتمع فيه الأهليّة اللائقة بذلك المنصب الذي يكون مصباحاً للهداية.

فهذه الخصوصيّة تكون حريماً تمنع من وقوع هذا المنصب بيد من لا أهليّة له، بل إذا أصبح واجدها فاقداً لها يصير فاقداً لهذا المنصب بصورة طبيعيّة.

وبعد بيان هذه الحقيقة نشير إلىٰ الشروط التي ذكروها للمقلَّد، وهي:

١ ـ البلوغ:

قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلىٰ اعتبار البلوغ والعقل والإيمان: «ولا إشكال في اعتبار هذه الثلاثة»[١]، فكأنّ اشتراطها أمرٌ مفروغ منه.

لكن استشكل بعض الفقهاء في اشتراط البلوغ ـ من الناحية الفنيّة[٢] ـ لأنّ الدليل علىٰ جواز التقليد، بل وجوبه إنّما هو السيرة العقلائيّة القائمة علىٰ رجوع الجاهل إلىٰ العالم، وهذه السيرة غير مقيّدة بكون العالم بالغاً، بل هي قائمة علىٰ عكس ذلك، فإنّ العقلاء يرجعون إلىٰ العالم بالشيء وإن لم

(١) رسالة التقليد (للشيخ الأنصاري): ٣١.

(٢) أُنظر: المستمسك ١: ٤١، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٤ ـ ٢١٦. لكنّهما صرّحا باشتراط البلوغ من حيث الفتوىٰ، كما في منهاج الصالحين في بحث التقليد، وفي تعليقتهما علىٰ العروة الوثقىٰ في بحث التقليد أيضاً.

يكن بالغاً، إذا لم يكن غيره عالماً به، أو كان هو أعلم من غيره إذا كان.

واستبعاد ذلك في غير محلّه، كيف وقد أُعطيت النبوّة والإمامة لغير البالغ، كالسيّد المسيح عيسىٰ عليه السلام، حيث أُعطي النبوّة وهو صبي، والإمام الجواد عليه السلام الذي مُنح منصب الإمامة وهو غير بالغ.

لكن أُجيب بأنّ القياس مع الفارق، فإنّ المعصوم مسدّد من قبل اللّٰه تعالىٰ، فلا يعترض الشكّ في أقواله وأفعاله، بخلاف غير البالغ غير المعصوم، فإنّه لا يوثق بكلامه كما يوثق بكلام المعصوم.

مضافاً إلىٰ عدم ولايته علىٰ التصرّف في أمواله، فكيف تكون له الولاية في القضاء والأُمور الحسبيّة بالنسبة إلىٰ غيره؟!

أضف إلىٰ ذلك كلّه أنّ المفتي يتحمّل وزر من عمل بفتواه، ويحاسب عليه، وغير البالغ لا أهليّة له لتحمّل وزر نفسه، فكيف بتحمّله وزر غيره؛ لرفع قلم التكليف عنه[1].

٢ ـ العقل:

واشتراطه ظاهر عند المتشرّعة، فضلاً عن سائر عقلاء العالم عند رجوعهم إلىٰ العالم.

وهل هو شرط للحدوث والبقاء، أو للحدوث فقط؟

وبعبارةٍ أُخرىٰ هل يشترط العقل في المفتي عند الرجوع إليه ابتداءً واستدامةً، أو يشترط فيه ابتداءً، لا استدامةً؟

فإذا قلّد شخصاً وكان عاقلاً، ثمّ جُنّ ـ والعياذ باللّٰه ـ فهل يجوز له البقاء علىٰ تقليده أم لا؟

وكذا إذا كان جنونه أدواريّاً فقلّده حال إفاقته، فهل يجوز له البقاء علىٰ تقليده حال جنونه أم لا؟

قال السيّد الحكيم: «لا مانع عند العقلاء من الرجوع إليه، وحكي القول به عن بعض متأخّري المتأخّرين، كصاحبي المفاتيح والإشارات، ولا بأس به إن لم ينعقد الإجماع علىٰ خلافه؛ لعموم الأدلّة»[1].

---

(١) تنقيح مباني العروة (للشيخ التبريزي) ١: ٥٦.

أقول: يمكن أن نفرّق بين أمرين:

الأوّل ـ المرجعيّة والرئاسة العامّة التي هي نيابة عن الإمام الحجّة عليه السلام. فهنا يأتي كلام شيخنا التبريزي ردّاً علىٰ شيخه السيّد الخوئي. فإنّ المرتكز عند المتشرّعة هو أن يكون المفتي واصلاً إلىٰ مرحلة من العمر بحيث يتمشّىٰ منه تنفيذ شؤونات هذا المنصب، وقياسه علىٰ ←

← النبي أو الإمام عليهما السلام قياس مع الفارق، فإنّ هذين مقبولين عند من يعتقد بهما علىٰ صغرهما، بخلاف المتصدّي للمرجعيّة، وهذا واضح وجداناً لمن تأمّل فيه.

الثاني ـ مجرّد الفتوىٰ والإخبار بالحكم الشرعي، من دون التلبّس والتصدّي لأيّ منصب من مناصب الفقيه، فهنا يصحّ ما قاله السيّد الخوئي والسيّد الحكيم: من أنّ السيرة لا تمنع من العمل بفتواه.

(١) المستمسك ١: ٤٢.

وقال السيّد الخوئي: «لا مجال لاستفادة اعتبار العقل بقاءً من الأدلّة اللفظيّة، والسيرة العقلائيّة...»[١].

ثمّ أحال البحث الكامل إلىٰ مسألة شرطيّة الأهليّة حدوثاً وبقاءً، وقد اختار هناك اشتراط العقل؛ للسبب الذي ذكرناه في التمهيد، وهو: أنّ مقتضىٰ ما ارتكز في أذهان المتشرّعة هو عدم ارتضاء الشارع بأن يكون المتصدّي للزعامة الكبرىٰ للمسلمين من فيه منقصة دينيّة أو دنيويّة يُعاب بها عليه وتسقطه عن أنظار العقلاء، فضلاً عن أن يكون مجنوناً أو كافراً، أو غير ذلك من الأوصاف المهانة[٢].

٣ ـ الإيمان:

بمعنىٰ كون المفتي إماميّاً. واشتراطه كما يظهر من الشيخ الأنصاري ممّا لا إشكال فيه، كما تقدّم.

واستدلّوا علىٰ اعتباره ببعض الروايات، مضافاً إلىٰ دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك، الذي هو العمدة في الباب.

ومن النصوص التي استدلّوا بها علىٰ شرطيّة الإيمان مقبولة عمر بن حنظلة التي جاء فيها: «ينظران من كان منكم ممّن قد روىٰ حديثنا...»[٣].

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

ومنها معتبرة أبي خديجة التي جاء فيها: «ولكن انظروا إلىٰ رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا...»[١].

وعبارتا: «من كان منكم» و «رجل منكم» تدلّان علىٰ أنّ القاضي والمفتي يجب أن يكون من الشيعة.

ولكن نوقشتا بأنّ الروايتين ـ علىٰ فرض قبولهما سنداً ـ واردتين في القضاء، وبابه يختلف عن باب الفتوىٰ[٢].

ومنها رواية علي بن سويد: قال: «كتب إليَّ أبوالحسن عليه السلام وهو في السجن: وأمّا ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا...»[٣].

ونوقشت هذه بضعف السند[٤].

وأمّا الإجماع، فقد ادّعي علىٰ اشتراط الإيمان في المفتي. قال السيّد الحكيم: «وأمّا اعتبار الإيمان، فغير ظاهر عند العقلاء، نعم حكي عليه إجماع السلف الصالح والخلف، وهو العمدة فيه»[٥].

(١) الوسائل ٢٧: ١٣، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٢) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٨.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

(٤) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٩.

(٥) أُنظر المستمسك ١: ٤٢.

وناقشه السيّد الخوئي بأنّه علىٰ فرض تحقّقه ليس إجماعاً تعبّدياً كاشفاً عن رأي المعصوم ﷺ، بل هو ناش من الأدلّة علىٰ اشتراط الإيمان[١].

لكنّه قال: «ومع هذا كلّه لاينبغي التردّد في اعتبار الإيمان في المقلَّد حدوثاً وبقاءً...»[٢] وتعليله ـ كما ذكره بعد ذلك ـ ما قدّمناه في التمهيد والمقدّمة.

٤ ـ العدالة:

استُدلّ علىٰ اشتراط العدالة في المفتي بالإجماع[٣] وببعض الأخبار من قبيل رواية الاحتجاج المرويّة عن تفسير الإمام العسكري ﷺ، والتي جاء فيها: «... فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً علىٰ هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه...»[٤].

ولكن نوقش الإجماع بأنّه إن تمّ فهو محتمل المدركيّة، غير كاشف عن رأي المعصوم ﷺ تعبّداً.

ونوقشت الرواية بكونها: ضعيفة السند، وأنّها واردة في مجال العقائد. وأنّها بصدد بيان أنّ علماء اليهود كانوا معروفين بالكذب الصراح، وأكل الحرام، والرُّشا، فلذلك كان تقليدهم مذموماً، بخلاف علمائنا المعروفين بالصدق والنزاهة، ولذلك لو صار علماؤنا مثل علمائهم فاسقين، لم يجز تقليدهم أيضاً.

والحاصل: أنّ الرواية بصدد بيان جواز التقليد في مورد يحصل الوثوق من قول المفتي، وأين هذا من اشتراط العدالة؟

وهذا المعنىٰ حاصل من أدلّة حجيّة خبر الثقة أيضاً.

أضف إلىٰ ذلك كلّه أنّ أدلّة جواز التقليد وخاصّة سيرة العقلاء علىٰ رجوع العالم إلىٰ الجاهل لم تتقيّد بكون العالم عادلاً، بل يكفي كونه ثقةً ليحصل الوثوق بإخباره.

ولكن مع ذلك كلّه، فالإنصاف أنّه تشترط العدالة في المفتي، للسبب الذي قدّمناه في التمهيد، وهو أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة الواصل إليهم يداً بيد، عدم رضا الشارع بزعامة الفاسق للمؤمنين وإن كان ثقةً في إخباراته[١].

بل المرتكز عند المتشرّعة قدح المعصية في هذا المنصب علىٰ نحو لا تجدي عندهم التوبة والنّدم. فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا

(١) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٨.

(٢) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢١.

(٣) أُنظر: رسالة التقليد (للشيخ الأنصاري): ٣٢، ومفاتيح الأُصول: ٦١١.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

(١) أُنظر: المستمسك ١: ٤٢، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢١ ـ ٢٢٣.

تُزاحَم، ولا تُغلَب[١].

٥ ـ الرجوليّة:

استدلّوا علىٰ اعتبارها بمعتبرة أبي خديجة التي ورد فيها: «... ولكن انظروا إلىٰ رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا...»[٢].

وقد جُعل فيها منصب القضاء للرجل، وهو ليس بأهمّ من منصب الإفتاء والرئاسة العامّة.

واستدلّوا أيضاً بمقبولة عمر بن حنظلة، التي جاء فيها: «ينظران من كان منكم ممّن قد روىٰ حديثنا...»[٣].

وظاهرها كالمعتبرة تدلّ علىٰ اعتبار الرجوليّة في القاضي.

ونوقش الاستدلال بهما بأنّ أخذ عنوان «رجل» في الرواية الأُولىٰ وعنوان «منكم» في الثانية الظاهرة في الرجل، إنّما هو لأجل المقابلة بأهل الخلاف وحكّامهم، فكما أنّ حكّامهم وقضاتهم كانوا من الرجال ولم يعهد أن يتسلّم النسوة مقام القضاء، فبحكم المقابلة أشار الإمام عليه السلام إلىٰ أنّ القاضي يكون رجلاً منكم، لا أنّه تشترط الرجوليّة في القاضي.

مضافاً إلىٰ الفرق بين المنصبين ـ أي القضاء والإفتاء ـ وعدم صحّة قياس أحدهما علىٰ الآخر.

ولعلّه لذلك حكي عن بعض المحقّقين جواز تقليد الأُنثىٰ والخنثىٰ[١].

ولكن ـ مع ذلك كلّه ـ المستفاد من تصرّفات الشارع وأوامره ونواهيه: أنّه لم يحمّل المرأة المسؤوليّات العظيمة مثل: المرجعيّة، والرئاسة العامّة، وقيادة الجيش، ونحوها من الأُمور المنافية لخدارتها وصونها، فإنّه لم يرتض لها إمامة الجماعة، فكيف بالرئاسة العامّة[٢].

٦ ـ الحياة:

اختلف الفقهاء والأُصوليّون في اشتراط الحياة في المقلَّد، وأصبحت هذه المسألة من أهمّ مسائل التقليد، واشتدّ فيها البحث والاستدلال والنقاش.

وعلىٰ كلّ حال فالأقوال في المسألة ثلاثة:

ـ القول بجواز تقليد الميّت مطلقاً، ابتداءً واستدامة.

ـ القول بعدم جواز تقليده مطلقاً كذلك.

ـ القول بالتفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز، والتقليد الاستمراري فيجوز.

والآن نقوم بدراسة هذه الأقوال بمقدار

---

(١) أُنظر المستمسك ١: ٤٣.

(٢)و(٣) تقدّم تخريجها في الصفحة ٥٩٠.

(١) حكاه في المستمسك ١: ٤٣.

(٢) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٦.

أقول: ينبغي أن نتذكّر ما ذكرناه سابقاً من الفرق بين التقليد الصرف، بأن يكون المقلَّد مفتياً صرفاً من دون رئاسة عامّة، وتقليد من له الرئاسة، وما ذكر يناسب الثاني لا الأوّل.

ما يتيسّر لنا:

القول الأوّل ـ جواز تقليد الميّت مطلقاً:

المعروف عن الأخباريّين والمحدّثين جواز تقليد الميّت مطلقاً، ابتداءً واستدامة، وأشدّهم في ذلك كما قيل[١]: الاسترابادي[٢]، والكاشاني[٣].

قال الأوّل: «ما اشتهر بين المتأخّرين من أصحابنا: من أنّ قول الميّت كالميّت لايجوز العمل به بعد موته، المراد به ظنّه المبنيّ علىٰ استنباطٍ ظنّي، وأمّا فتاوىٰ الأخباريّين من أصحابنا فهي مبنيّة علىٰ ما هو صريح الأحاديث أو لازمه البيّن، فلا تموت بموت المفتي...»[٤].

ووافقهم المحقّق القمّي إذا كان الظنّ الحاصل من قول الميّت أقوىٰ من الظنّ الحاصل من قول الحيّ[٥].

وقال الفاضل التوني: إذا كان من يُراد تقليده مثل الصدوقين وغيرهما من القدماء الذين نعلم بعدم إفتائهم في المسائل إلّا بمنطوقات الأدلّة ومدلولاتها الصريحة، فهؤلاء يجوز تقليدهم أحياءً وأمواتاً.

وأمّا من كان يعمل باللوازم غير البيّنة، والأفراد الخفيّة، والجزئيّات غير البيّنة الاندراج، فيشكل تقليده حيّاً كان أو ميّتاً[١].

واختار المحقّق الأردبيلي[٢] جواز تقليد الميّت عند عدم وجود الحيّ، وحكي ذلك عن العلّامة الحلّي[٣] أيضاً.

مستند هذا القول بتفريعاته:

ـ أمّا الأخباريّون، فاستدلّوا علىٰ قولهم بما اختاروه في مبناهم من أنّ الأئمّة عليهم السلام منعوا من الاستنباطات الظنّيّة المستندة إلىٰ الاجتهاد والرأي، وأمروا أتباعهم بالعمل بالروايات الواردة عنهم بمنطوقها وبلوازمها البيّنة، وهذا الاستناد لايزول بزوال الشخص المستند، بل هو باقٍ، فإذا استفاد الصدوق مثلاً من منطوق الرواية حكماً مثلاً، فهذا باقٍ وصادق حتىٰ بعد فوته.

بخلاف ما إذا استند المفتي إلىٰ اللوازم الخفيّة وغير البيّنة للخبر، فهذا يزول بزوال المفتي، فإذا مات زال ـ أو مات كما قيل ـ الرأي المستند إلىٰ ذلك كما أشار إليه الاسترابادي[٤].

---

(١) قاله الشيخ الأنصاري كما في تقريرات بحثه. أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٥٦٣.

(٢) أُنظر الفوائد المدنيّة: ٢٩٩.

(٣) أُنظر مفاتيح الشرائع ٢: ٥٢، المفتاح: ٤٩١.

(٤) الفوائد المدنيّة: ٢٩٩.

(٥) أُنظر: القوانين ٢: ٢٦٧ و٢٦٨، كما في مطارح الأنظار ٢: ٥٦٣.

---

(١) أُنظر الوافية: ٣٠٧.

(٢) أُنظر مجمع الفائدة ٧: ٥٤٧.

(٣) حكاه المحقّق الثاني في حاشية الشرائع (مخطوط): ١٠٠، كما في مطارح الأنظار ٢: ٥٦٤، وحكاه عنه السيّد الطباطبائي ـ المجاهد ـ في مفاتيح الأُصول: ٦٢٥.

(٤) تقدّمت عبارته في العمود الأوّل.

وأمّا المحقّق القمّي، وهو من الأُصوليّين المجتهدين، ويبدو أنّه الوحيد ممّن اختار من الأُصوليّين جواز تقليد الميّت إذا كان الظنّ الحاصل من فتواه أقوىٰ من الظنّ الحاصل من فتوىٰ الحيّ، فإنّه استند في قوله هذا إلىٰ ما اختاره من انسداد باب العلم والعلمي، الذي لازمه حجيّة الظنّ المطلق، فكلّ ظنّ يحصل بالنسبة إلىٰ الحكم الشرعيّ فهو حجّة. نعم، الظنّ الأقوىٰ أقرب إلىٰ الحجيّة فيتعيّن اختياره عند تعدّد الظنون، سواء حصل من فتوىٰ الميّت أو الحيّ[١].

وأمّا الفاضل التوني فاستدلاله شبيه باستدلال الأخباريّين وإن لم يكن منهم[٢].

وأمّا الأردبيلي فقد استدلّ علىٰ جواز تقليد الميّت مع فقد الحيّ بلزوم العسر والحرج[٣].

ـ وقد يستدلّ لجواز تقليد الميّت بالاستصحاب. ويمكن تصويره علىٰ أنحاء:

أ ـ استصحاب حال المقلِّد، فيقال: إنّ هذا المقلِّد كان يجوز ويصحّ له تقليد المجتهد الفلاني حال حياته، ونشكّ بعد وفاته في بقاء هذا الجواز فنستصحبه.

ب ـ استصحاب حال المقلَّد، فيقال: هذا المقلَّد كان جائز التقليد حال حياته، فنشكّ في هذا الجواز بعد وفاته، فنستصحب الجواز.

ج ـ استصحاب حال الفتوىٰ، فيقال: كانت فتوىٰ هذا المجتهد حجّة بالنسبة إلىٰ من يقلّده حال حياته، فنشكّ في بقاء هذا الجواز فنستصحبه[١].

ولكن نوقشت هذه الاستصحابات بمناقشات عديدة[٢].

القول الثاني ـ عدم جواز تقليد الميّت مطلقاً:

هذا هو القول المشهور والمعروف بين الإماميّة متقدّميهم ومتأخّريهم، بل كاد أن يكون إجماعاً منهم، ولذلك ادّعاه بعضهم.

ففي شرح الألفيّة للمحقّق الثاني: «... إنّ ذلك مذهب أصحابنا الإماميّة قاطبة، وقد نادوا به في مصنّفاتهم الأُصوليّة والفقهيّة، فأسمعوا من كان حيّاً، والأدلّة علىٰ ذلك كثيرة...»[٣].

وقال الشهيد في المسالك: «وقد صرّح الأصحاب... باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله، وأنّ الميّت لايجوز العمل بقوله، ولم يتحقّق إلىٰ الآن في ذلك خلاف ممّن يعتدّ بقوله من أصحابنا...»[٤].

---

(١) أُنظر: القوانين ٢: ٢٦٧ و٢٦٨، وجامع الشتات (الحجريّة) ٢: ٤٢٠.

(٢) تقدّمت عبارته في الصفحة المتقدّمة.

(٣) أُنظر مجمع الفائدة ٧: ٥٤٧.

(١) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٨٦ ـ ٥٩٣، والكفاية: ٥٤٩، وموسوعة الإمام الخوئي (مصباح الأُصول ٣) ٤٨: ٥٤٨ ـ ٥٥١.

(٢) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٣) رسائل المحقّق الثاني ٣: ١٧٦.

(٤) المسالك ٣: ١٠٩.

وقال أيضاً في بعض رسائله: «... فإنّهم قد ذكروها في كتبهم الأُصوليّة والفقهيّة قاطعين فيها بما ذكرناه: من أنّه لايجوز النقل عن الميّت، وأنّ قوله يبطل بموته من غير نقلٍ لخلاف أحد فيها، ونحن بعد التتبّع الصادق لِما وصل إلينا من كلامهم ما علمنا بأحدٍ من أصحابنا ـ ممّن يعتبر قوله ويعوّل علىٰ فتواه ـ خالف في ذلك، فعلىٰ مدّعي الجواز بيان القائل به...»[1].

ونقل عن العلّامة قوله: «لايحلّ الحكم والفتوىٰ لغير جامع الشرائط، ولا يكفيه فتوىٰ العلماء [و] لا تقليد المتقدّمين؛ لأنّ الميّت لايحلّ تقليده»[2].

واستظهر صاحب المعالم ـ نجل الشهيد الثاني ـ الاتّفاق علىٰ منع الرجوع إلىٰ فتاوىٰ الموتىٰ مع وجود الأحياء[3].

وقد نقل الشيخ الأنصاري ـ كعادته ـ تصريحات كثيرة[4] تدلّ علىٰ أنّ هذا القول متّفق عليه، أو هو قول الأكثر.

ثمّ قال: «وبالجملة لايخفىٰ علىٰ المتتبّع أنّ كلمات الأوائل والأواسط متّفقة في منع العمل بقول الموتىٰ وأنّ القول به من مختصّات العامّة، فمن ادّعىٰ إجماعهم علىٰ ذلك ـ كما ادّعاه المحقّق النراقي في المناهج، والمولىٰ البهبهاني علىٰ ماحكي عنه ـ لم يكن مُغرباً...»[1].

مستند هذا القول:

قال الشيخ الأنصاري بعد ذلك كلّه: «والحقّ الذي لاينبغي الارتياب فيه: هو المنع مطلقاً، لنا علىٰ ذلك وجوه»[2]:

وأهمّ الوجوه التي ذكرها هي:

الأوّل ـ الإجماع:

تقدّم أنّ دعوىٰ الإجماع والاتّفاق بين الإماميّة علىٰ ذلك كثيرة[3].

ولا ينافي ذلك دعوىٰ الأخباريّين جواز ذلك؛ لأنّهم يحرّمون التقليد. ظنّاً منهم أنّ الاجتهاد الذي يراه فقهاء الإماميّة مثل الاجتهاد الذي يرتأيه العامّة مبنيٌّ علىٰ الظنون الباطلة شرعاً، كالقياس والاستحسان، في حين أنّ اجتهادهم مبنيٌّ علىٰ الظنون المعتبرة شرعاً.

وبناءً علىٰ ذلك لا أثر لخلاف الأخباريّين في ثبوت الإجماع.

---

(١) رسائل الشهيد الثاني ١: ٤٤، سلسلة مؤلّفات الشهيد الثاني: ٦.

(٢) نقله عنه في رسالة الاقتصاد المطبوعة مع حقائق الإيمان: ٢٠٢.

(٣) أُنظر معالم الدّين (الحجريّة): ٢٤٨.

(٤) أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٥٦٠ ـ ٥٦١. وممّن نقل عنهم: الشهيد في الذكرىٰ ١: ٤٤، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٧: ٥٤٩، وصاحب الكفاية في الكفاية ١: ٤١٣، وغيرهم.

(١) مطارح الأنظار ٢: ٥٦١.

(٢)و(٣) المصدر المتقدّم: ٥٦٤.

وكذا خلاف المحقّق القمّي الذي بنىٰ جواز التقليد علىٰ دليل الانسداد الدالّ علىٰ حجيّة مطلق الظنّ، ومعه لافرق بين الظنّ الحاصل من الحيّ أو الميّت.

وإذا حذفنا دليل الانسداد من الأدلّة الدالّة علىٰ جواز التقليد، والتزمنا بأدلّة أُخرىٰ دالّة علىٰ ذلك، لم تعد مخالفته مضرّة بالإجماع؛ لبطلان مستنده.

وهكذا بالنسبة إلىٰ غيره ممّن قال بجواز تقليد الميّت لنكتة، مثل الأردبيلي حيث جوّزه عند عدم وجود الحيّ؛ لأنّه خارج عن محلّ الفرض[1].

الثاني ـ الأصل:

الأصل عدم حجيّة فتوىٰ أحد ورأيه بالنسبة إلىٰ شخصٍ آخر، إلّا ما أخرجه الدليل، وقد قام الدليل علىٰ حجيّة فتوىٰ الفقيه الجامع للشرائط بالنسبة إلىٰ العامي، والقدر المتيقّن من ذلك هو حجيّة فتوىٰ الفقيه الحيّ، وأمّا فتوىٰ الميّت فمشكوك فيها[2].

ويمكن تقرير الأصل بنحوٍ آخر، وهو: أنّه لا حجيّة لفتوىٰ أحد بالنسبة إلىٰ غيره، إلّا إذا قام عليه الدليل، والقدر المتيقّن ممّا قام عليه الدليل علىٰ حجيّته هو تقليد الحيّ، وأمّا الميّت فمشكوك فيه، وعندئذٍ يدور الأمر بين تعيين تقليد الحيّ ـ القدر المتيقّن ـ والتخيير بين تقليد الحيّ وتقليد الميّت. والعقل يحكم بلزوم الأخذ بالمعيّن الذي هو قدر المتيقّن، من باب الاحتياط.[1]

الثالث ـ الآيات والروايات:

ظاهر الآيات والروايات الدالّة علىٰ جواز التقليد هو: أنّ الذي يجوز تقليده هو الفقيه الحيّ، فإنّ ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2] هو أنّ المسؤول ينبغي أن يكون من أهل الذكر عند السؤال عنه، ومن المعلوم أنّ الميّت ليس من أهل الذكر فعلاً.

وكذا قوله ﷺ: «من كان منكم...»[3]، وقوله ﷺ: «أُنظروا إلىٰ رجل منكم...»[4]، فالظاهر منهما ومن غيرهما اعتبار الحياة في المفتي، بخلاف الراوي الذي يكتفي بنقل الرواية[5].

ووجه الفرق: أنّ المرجع والملاك في التقليد هو شخص المفتي بما له من الرأي، فلابدّ من أن يكون حيّاً حين الرجوع إليه، بخلاف باب الرواية، فإنّ الملاك فيها هي الرواية، لا الراوي، وهو ـ أي

---

(١) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٦٤ ـ ٥٦٦، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٥٨ ـ ٢٥٩، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥٥٢ ـ ٥٥٣.

(٢) أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٥٦٧.

(١) أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٥٦٨.

(٢) النحل: ٤٣، والأنبياء: ٧.

(٣)و(٤) تقدّم تخريجها في الصفحة: ٥٩٠.

(٥) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥٥٣.

الملاك ـ موجود بعد وفاة الراوي أيضاً[١].

وهناك وجوه أُخر ذُكرت لمنع تقليد الميّت، قال عنها الشيخ الأنصاري: إنّها ضعيفة، منها: أنّ المناط في العمل إنّما هو ظنّ المجتهد، وهو ينعدم بموته، وغيرها[٢].

القول الثالث ـ التفصيل بين التقليد الابتدائي والاستمراري:

تقدّم أنّ القول المشهور عند المتقدّمين والمتوسّطين ـ كما قال الشيخ الأنصاري[٣] ـ هو عدم جواز تقليد الميّت من دون تفصيلٍ بين الابتدائي والاستمراري منه. ولكن ظهر في القرن الثالث عشر أو قبله بقليل قولٌ بالتفصيل بين الابتدائي فلا يجوز، والاستمراري فيجوز[٤].

واختار هذا القول السيّد اليزدي في العروة وأكثر المعلّقين عليها، مثل المحقّق العراقي، والسادة: البروجردي، والشيرازي، والحكيم، والخوانساري، والخوئي، والشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء.

(١) أُنظر موسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥٥٣.

(٢) أُنظر رسالة التقليد (للشيخ الأنصاري): ٣٥.

(٣) أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٥٦٠ ـ ٥٦١.

(٤) قال ذلك ـ أي ظهور هذا القول عند المتأخّرين ـ الشيخ الأنصاري كما في المطارح ٢: ٦٢٠، ونسبه إلىٰ صاحب الفصول وبعض من قارب عصره، ولعلّه السيّد المجاهد صاحب مفاتيح الأُصول: ٦٢٤. وانظر الفصول: ٤٢٢.

ولم يعلّق علىٰ العبارة: السيّد محمّد الفيروزآبادي، والشيخ عبدالكريم الحائري، والسادة: الإصفهاني والخميني والگلبايگاني.

وخالف صريحاً المحقّق النائيني، والشيخ علي حفيد صاحب الجواهر، فوافقا المشهور[١].

الأقوال في تقليد الميّت الاستمراري:

إنّ التقليد الاستمراري صار عند متأخّري المتأخّرين والمعاصرين ذا أقوال عديدة، وأهمّها:

١ ـ عدم الجواز مطلقاً:

وهذا القول ـ في الواقع ـ إدامة للقول بعدم جواز تقليد الميّت مطلقاً الذي قال عنه الشيخ الأنصاري هو المشهور بين المتقدّمين والمتوسّطين، واختاره هو[٢] وجمعٌ آخرون من المتأخّرين، مثل: الجواهري حفيد صاحب الجواهر[٣] وصاحب الكفاية[٤] والنائيني[٥].

٢ ـ جواز البقاء مطلقاً:

ومفاده جواز البقاء علىٰ تقليد الميّت ـ لا وجوبه ـ في جميع المسائل، سواء كان قد تعلّمها أم لا، وسواء كان الميّت أعلم من الحيّ أم لا.

وهذا القول هو المستفاد من كلام الإمام

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ١٧ / الاجتهاد والتقليد: ٣٩.

(٢) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٦٢٠، ورسالة التقليد: ٣٩.

(٣) كما تقدّم في تعليقه علىٰ العروة.

(٤) أُنظر كفاية الأُصول: ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

(٥) كما تقدّم في تعليقه علىٰ العروة في هذه الصفحة.

الخميني في تحرير الوسيلة حيث قال: «لا يجوز تقليد الميّت ابتداءً، نعم يجوز البقاء علىٰ تقليده بعد تحقّقه بالعمل ببعض المسائل، مطلقاً ولو في المسائل التي لم يعمل بها علىٰ الظاهر، ويجوز الرجوع إلىٰ الحيّ الأعلم، والرجوع أحوط»[1].

وقوله: «ويجوز الرجوع...» هو العِدل الثاني لقوله: «يجوز البقاء علىٰ تقليده...».

٣ ـ التفصيل بين ما عمل من المسائل وما لم يعمل:

قال السيّد الإصفهاني في الوسيلة: «نعم يجوز البقاء علىٰ تقليده في المسائل التي عمل بها في زمان حياته، أو الرجوع إلىٰ الحيّ الأعلم، والرجوع أحوط»[2].

وهذه العبارة هي العبارة التي حرّرها الإمام الخميني نفسها، إلّا أنّه لم يخصّ فيها جواز البقاء بالمسائل التي عمل بها المكلّف في حال حياة المرجع.

٤ ـ التفصيل بين أعلميّة الميّت وعدمها:

قال السيّد الحكيم في المنهاج: «إذا قلّد مجتهداً فمات، فإن كان أعلم من الحيّ وجب البقاء علىٰ تقليده، فيما عمل من المسائل وفيما لم يعمل. وإن كان الحيّ أعلم، وجب العدول إليه، وإن تساويا في العلم تخيّر بين العدول والبقاء، والعدول أولىٰ، والأخذ بأحوط القولين أحوط استحباباً»[1].

وهذا هو الظاهر من السيّد الصدر، حيث لم يعلّق علىٰ العبارة المتقدّمة[2].

كما هو الظاهر من شيخنا الوحيد والسيّد السيستاني، مع فارق واحد، وهو أنّهما أطلقا وجوب البقاء ولم يقيّداه بصورة العمل بفتوىٰ الميّت، كما فعله السيّد الحكيم.

قال الأوّل ـ معلّقاً علىٰ عبارة السيّد الخوئي ـ: «بل يجب مطلقاً، عمل أم لم يعمل، تعلّم أم لم يتعلّم، التزم أم لم يلتزم، وليس المدار علىٰ التقليد، بل علىٰ إدراكه حيّاً وحجيّة رأيه عليه»[3].

وقال الثاني: «... فإن كان الميّت أعلم وجب البقاء علىٰ تقليده... .

ويكفي في البقاء علىٰ تقليد الميّت ـ وجوباً أو جوازاً ـ الالتزام حال حياته بالعمل بفتاواه، ولا يعتبر فيه التعلّم أو العمل علىٰ الأظهر»[4].

والفارق بينهما أنّ السيّد السيستاني جعل المدار تحقّق عنوان التقليد، كغيره، ولكنّ الوحيد

(١) تحرير الوسيلة ١: ٥ / المقدّمة، المسألة ١٣.

(٢) وسيلة النجاة ١: ٣، المسألة ١٣.

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الحكيم) ١: ٦ / التقليد، المسألة ٦.

(٢) أنظر المصدر المتقدّم.

(٣) منهاج الصالحين (للشيخ الوحيد) ١ / قسم التقليد: الصفحة ٨، المسألة ٧.

(٤) منهاج الصالحين (للسيّد السيستاني) ١: ١٠ / التقليد، المسألة ٧.

جعل المدار إدراك المجتهد حيّاً وحجيّة رأيه عليه، ولايخفىٰ الفرق الدقيق بينهما.

٥ ـ التفصيل بين تذكّر فتاوىٰ الميّت وعدمه:

قال السيّد الخوئي: «إذا قلّد مجتهداً فمات، فإن كان أعلم من الحيّ وجب البقاء علىٰ تقليده، فيما إذا كان ذاكراً لما تعلّمه من المسائل، وإن كان الحيُّ أعلم وجب العدول إليه، مع العلم بالمخالفة بينهما ولو إجمالاً، وإن تساويا في العلم أو لم يحرز الأعلم منهما، جاز له البقاء في المسائل التي تعلّمها ولم ينسها، ما لم يعلم بمخالفة فتوىٰ الحيّ لفتوىٰ الميّت، وإلّا وجب الأخذ بأحوط القولين، وأمّا المسائل التي لم يتعلّمها، أو تعلّمها ثمّ نسيها، فإنّه يجب أن يرجع فيها إلىٰ الحيّ»[١].

فهو قائل بوجوب البقاء مع أعلميّة الميّت، وجوازه مع التساوي، وفي الحالين يشترط تعلّم فتوىٰ الميّت في حياته وعدم نسيانه.

٦ ـ تفصيل آخر في المسألة:

ولبعض تلامذة السيّد الخوئي تفصيل آخر في المسألة، فجعل شيخنا التبريزي شرط وجوب البقاء في صورة الأعلميّة، وجوازه في صورة التساوي، هو تعلّم المسائل، فما تعلّمه جاز البقاء علىٰ تقليد الميّت فيه، سواء كان ذاكراً أم لا، وما لم يتعلّمه لم يجز[١].

٧ ـ الأعلميّة:

من الشروط التي ذكروها في المقلَّد كونه أعلم من غيره. ويبدو أنّ هذا الشرط كان متسالماً عليه بين المتقدّمين والمتوسّطين[٢]، وإنّما ظهر الخلاف فيه من بعد الشهيد الثاني، كما يظهر من المحقّق الأردبيلي[٣]، حيث جوّز الرجوع إلىٰ غير الأعلم في المحاكمات، وجوّزه في مورد البحث صاحب القوانين[٤]، وصاحب الفصول[٥]، وصاحب المناهج[٦]، بحيث صار ـ في زمن الشيخ الأنصاري ـ قولاً معتدّاً به.

---

(١) منهاج الصالحين (للسيّد الخوئي) ١: ٦ / التقليد، المسألة ٧.

(١) منهاج الصالحين (للشيخ التبريزي) ١: ٦ / التقليد، المسألة ٧.

(٢) ذكر الشيخ الأنصاري ـ كما في التقريرات ـ كثيراً من الأُصوليّين الذين اختاروا هذا الرأي، أو صرّحوا بكونه إجماعيّاً؟، أو كونه قول الأصحاب. كالمحقّق الحلّي في المعارج: ٢٠١، والعلّامة في الإرشاد ٢: ١٣٨، وتهذيب الوصول: ٢٩٢، والشهيد الأوّل في الدروس ٢: ٦٧، والذكرىٰ ١: ٤٣، وتمهيد القواعد ١: ٣٢١، القاعدة (١٠٠)، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٧٦، ورسالة الجعفرية (رسائل الكركي) ١: ٨٠، وزبدة الأُصول: ١٢٠، والمعالم: ٢٤٦، والرياض ١٣: ٥٠، و....

(٣) أُنظر مجمع الفائدة ١٢: ٢١.

(٤) أُنظر القوانين ٢: ٣٩١.

(٥) أُنظر الفصول: ٤٢٤.

(٦) أُنظر مناهج الأُصول: ٣٠٠.

لكنّ المشهور قديماً وحديثاً هو القول بعدم الجواز.

ونحن نذكر القولين مع مستندهما:

أوّلاً ـ القول بعدم الجواز ومستنده:

ذكرت أدلّة متعدّدة للقول بعدم جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل، سنشير إلىٰ أهمّها إجمالاً. ولكن قبل بيانها نشير إلىٰ الأصل في المسألة علىٰ فرض عدم تماميّة تلك الأدلّة، فإعمال الأصل متأخّر عن الأدلّة اللفظيّة من حيث فنّ عمليّة الاستنباط، لكن قدّم البحث عنه بعضهم، ليكون المطلب أكثر اتّضاحاً.

ما هو الأصل في المسألة؟

هل الأصل يقتضي جواز العمل بقول المفضول مع وجود الفاضل، أو يقتضي عدمه؟

يمكن تصوير الأصل علىٰ أنحاءٍ، منها:

التصوير الأوّل:

أن يقال: إنّ حجيّة رأي شخصٍ بالنسبة إلىٰ شخصٍ آخر خلاف الأصل؛ لأنّ الأصل عدم حجيّته، والخروج عنه يحتاج إلىٰ دليل. وقد خرجنا عنه بأدلّة جواز التقليد، والقدر المتيقّن ممّا يخرج بها من الأصل هو تقليد الأعلم، أمّا غيره فلم نقطع بخروجه من الأصل فيبقىٰ تحته.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: إنّ تقليد الأعلم مقطوع الحجيّة، بخلاف غير الأعلم، فإنّ تقليده ليس مقطوعاً بحجيّته، بل يبقىٰ مشكوك الحجيّة. والشكّ في حجيّة شيءٍ كافٍ لإثبات عدم حجيّته[1].

التصوير الثاني:

يدور الأمر بين أن يكون المكلّف مخيّراً بين الأخذ برأي الفاضل أو المفضول، وبين أن يكون مكلّفاً بالأخذ برأي الفاضل معيّناً. وهذا ما يسمّىٰ بدوران الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل فيه هو التعيين، أي الأخذ بالمعيّن، وهو الأفضل والأعلم.

إذن علىٰ كلا التصويرين يقتضي الأصل الأخذ برأي الأعلم والأفضل[2].

وفي التقرير الثاني بعض الالتباس أدّىٰ بعضهم إلىٰ التشكيك فيه سوف نشير إليه في أدلّة المجوّزين.

الأدلّة الاجتهاديّة:

وهذه الأدلّة كما ذكرها الشيخ الأنصاري ـ علىٰ ما في التقريرات ـ هي:

١ ـ الإجماع:

ذكر الشيخ دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم جواز الرجوع إلىٰ المفضول من جماعةٍ من الفقهاء[3].

ولكن ناقش بعضهم[4] هذه الإجماعات

---

(١) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٢٧ و٦٤٢ ـ ٦٥٠، ونهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٤٨.

(٢) أُنظر: منتهىٰ الدراية ٨: ٥٥٩ ـ ٥٦٠، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٤٩ و١٥٨.

(٣) أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٣٤.

(٤) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٤٣.

بكونها محتملة المدركيّة، أي يحتمل أن يكون مستند المجمعين أحد الأدلّة التي أُقيمت علىٰ المدّعىٰ، وليس الإجماع إجماعاً تعبّديّاً يكشف عن رأي المعصوم ﷺ.

٢ ـ الأخبار الدالّة علىٰ ترجيح الأعلم:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة حيث جاء فيها: «الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما...»[1].

ومنها: رواية داود بن الحصين عن الصادق ﷺ في الحَكَمين المختلفين: «يُنظر إلىٰ أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا»[2].

ومنها: قول أميرالمؤمنين ﷺ في عهده إلىٰ مالك الأشتر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك»[3].

لكن قيل: إنّ هذه الروايات ترتبط بالحكومة، بل بالحكمين المتخالفين، ولا ربط لها بالفتوىٰ[4]. مضافاً إلىٰ أنّ الأعلميّة هنا نسبيّة، والمبحوث عنها هي المطلقة.

لكن أُجيب بعدم القول بالفصل بين وجوب

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

(٣) نهج البلاغة: ٤٣٤ / قسم الكتب والرسائل، الرسالة ٥٣.

(٤) أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٥٤٢.

الأعلميّة في القاضي والمقلَّد[1].

٣ ـ أقربيّة فتوىٰ الأعلم إلىٰ الواقع:

إنّ فتوىٰ الأعلم أقرب إلىٰ الواقع من فتوىٰ غيره، فيجب الأخذ به عند التعارض بينهما، عقلاً[2].

لكن نوقش ذلك:

أوّلاً ـ بمنع كون فتوىٰ الأعلم أقرب إلىٰ الواقع دائماً، إذ ربما يكون فتوىٰ غير الأعلم أقرب إليه للجهات الخارجيّة، ككونها موافقة لفتوىٰ من هو أعلم منهما ممّن تقدّم عليهما.

ثانياً ـ بمنع اعتبار الأقربيّة في حجيّة الأمارات التعبّديّة، التي منها قول المفتي بالنسبة إلىٰ المستفتي.

نعم، لو كان تمام الملاك في الحجيّة هو القرب إلىٰ الواقع، كما إذا كان حجّة بنظر العقل، تعيّن الأقرب.

وللشيخ الأنصاري ردود لهذه المناقشات يطول ذكرها[3].

كانت هذه الاستدلالات التي ذكرها الشيخ الأنصاري، وناقشه فيها صاحب الكفاية[4]، واعتمد

(١) أُنظر المصدر المتقدّم.

(٢) أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٥٥٤، و٦٦٧.

(٣) أُنظر مطارح الأنظار ٢: ٥٥٥ ـ ٥٥٧، و٦٦٨، وما بعدها.

(٤) أُنظر الكفاية: ٤٧٤ ـ ٤٧٦.

علىٰ الأصل الذي قدّمنا ذكره علىٰ الأدلّة الاجتهاديّة، وهو أنّ تقليد غير الأعلم مشكوك الحجيّة وهو يساوي عدم حجّيته.

٤ ـ السيرة:

وهذا هو أهمّ الأدلّة التي تمسّك بها الفقهاء والأُصوليّون لوجوب تقليد الأعلم، واستدلّ بها العراقي[١] والسيّد الخوئي[٢] وغيرهما[٣].

وهؤلاء صرّحوا بكون هذا الدليل هو أهمّ الأدلّة علىٰ تقليد الأعلم.

قال السيّد الخوئي: «وأمّا السيرة العقلائيّة فهي غير جارية علىٰ الرجوع إلىٰ غير الأعلم، بل قد جرت علىٰ الرجوع إلىٰ الأعلم عند العلم بالمخالفة، كما هو المشاهد في غير الأحكام من الحرف والعلوم، وحيث إنّ تلك السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدّسة، فيستكشف بذلك أنّها ممضاة عند الشارع»[٤].

ثانياً ـ القول بالجواز ومستنده:

تقدّم أنّ جملة من الفقهاء جوّزوا تقليد الفاضل مع وجود الأفضل، واستدلّوا علىٰ ذلك بأُمور، أهمّها:

١ ـ إطلاق أدلّة جواز التقليد:

إنّ الأدلّة التي أُقيمت علىٰ جواز التقليد إطلاقها يشمل صورتي كون المقلَّد فاضلاً ومفضولاً، أو أفضلاً وفاضلاً، أو أعلماً وعالماً، إذا صدق عليهما العنوان المأخوذ في لسان الدليل، مثل عنوان «أهل الذكر» أو «الفقيه» ونحوهما[١].

٢ ـ سيرة المتشرّعة:

جرت سيرة المتشرّعة علىٰ رجوعهم فيما يبتلون به من المسائل إلىٰ أيّ شخصٍ عالمٍ بحكم المسألة، ولم يفحصوا عن الأعلم بها[٢].

٣ ـ إرجاع الأئمّة عليهم السلام الناس إلىٰ أصحابهم عليهم السلام:

أرجع الأئمّة عليهم السلام بعض الشيعة إلىٰ بعض أصحابهم، كيونس بن عبدالرحمان، ومحمّد بن مسلم، وغيرهما مع وجود الأئمّة عليهم السلام بين ظهرانيهم، فإذا جاز الإرجاع إليهم مع وجود الأئمّة عليهم السلام أنفسهم، فيجوز الإرجاع إليهم مع وجود الأفضل منهم[٣].

٤ ـ حرجيّة تقليد الأعلم:

إنّ وجوب تقليد الأعلم حرج علىٰ

---

(١) أُنظر نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٤٨.

(٢) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٤٢.

(٣) أُنظر: منتهىٰ الدراية ٨: ٥٨٠، ودروس في مسائل علم الأُصول ٦: ٥٤٣.

(٤) التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٤٢.

(١) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٣٥ و٦٥٠، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٣٦.

(٢) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٣٥ و٦٥٩، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٤٠.

(٣) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٣٦ و٦٥٨، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٤١.

المكلّفين؛ لأنّ معرفة الأعلم وتشخيصه علىٰ فرض تشخيص معناه صعب جدّاً، فلو وجب تقليد الأعلم لوجب علىٰ كلّ الشيعة تقليد واحد من الفقهاء، وهو أمر صعب جدّاً، كما هو واضح[1].

٥ ـ الأصل:

وتقريره هو: أنّ المكلّف يدور أمره بين أن يقلّد الأعلم علىٰ وجه التعيين، أو يكون مخيّراً بين تقليد الأعلم وغيره. ولمّا كان تعيّن تقليد الأعلم يحتاج إلىٰ قيد ومؤونة زائدة، فهو منفيٌّ بالأصل، وهو إمّا أصالة البراءة عن وجوب القيد الزائد وهو تعيين الأعلم، أو أصالة عدم وجوب القيد الزائد بعد ثبوت أصل تقليد العالم، المشترك بين الأعلم وغيره[2].

وهذا الدليل، إنّما يصار إليه بعد فقد الأدلّة الاجتهاديّة وهي اللّفظيّة؛ لأنّ رتبة الأصل إنّما تكون بعدها، فإنّه دليل حيث لا دليل، وبعد وجود الدليل الاجتهادي لا مجال للأصل.

هذا وقد نوقشت هذه الأدلّة بأجمعها، ولا مجال لذكر النقاشات، وإنّما نكتفي بذكر النقد الذي أوردوه علىٰ الدليل الأخير.

نقد الدليل الأخير:

ذكروا في نقد دلالة الأصل علىٰ التخيير بأنّ الأصل هنا إنّما يتصوّر علىٰ أنحاء؛ لأنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير يكون علىٰ أنحاء، وهي:

١ ـ التخيير في الحكم الشرعيّ، مثل التخيير في خصال الكفّارة، وهي: عتق رقبة، أو صوم ستّين يوماً، أو إطعام ستّين مسكيناً.

وهذا التخيير وارد في لسان الدليل الشرعيّ.

٢ ـ التخيير العقلي عند دوران الأمر بين المحذورين، كما إذا ورد دليل يدلّ علىٰ وجوب شيءٍ، ودليل آخر يدلّ علىٰ تحريمه.

٣ ـ التخيير العقلي بين أفراد الطبيعة، كتخيير العقلِ المكلَّفَ بأن يصلّي في البيت أو المسجد، وفي هذه الساعة أو ساعة أُخرىٰ مع سعة الوقت، وبعبارةٍ أُخرىٰ هو التخيير في تطبيق الكلّي علىٰ أفراده.

٤ ـ التخيير العقلي الحادث بسبب التزاحم بين التكليفين الإلزاميّين مع عدم وجود المرجّح ـ المصلحة الملزمة ـ في واحدٍ منهما.

وما نحن فيه، وهو التخيير بين تقليد الأعلم وغيره، إنّما هو من القسم الثاني أو الرابع، والبراءة وإن كانت تجري في المورد الأوّل والثالث عند الشكّ[1]، إلّا أنّها لا تجري في الثاني والرابع وتوضيح ذلك:

---

(١) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٣٥، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٣٩.

(٢) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٣٥، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٤٨.

(١) كما لو شكّ في تعيّن الصوم عليه في خصال الكفّارة، أو شكّ في تعيّن الصلاة في المسجد وفي أوّل الوقت، فهنا تجري البراءة عن وجوب المعيّن.

إنّ الشكّ في هذين الموردين راجع إلىٰ تعيين المكلّف به، بعد إحراز أصل التكليف، ولذلك لو احتملنا دخالة وصف أو قيد في المكلّف به، فالعقل يحكم بلزوم تعيّنه؛ لأنّ العلم بالاشتغال اليقيني الذي كان حاصلاً لا يزول إلّا بالفراغ اليقيني الذي لايحصل إلّا بإتيان ما نحتمل تعيّنه[1].

والحاصل: أنّ المورد من موارد الاشتغال فلا تجري فيه البراءة، بل مفاد الأصل كما تقدّم في أدلّة المشترطين للأعلميّة، هو اشتراط الأعلميّة في المقلَّد، فيكون اشتراطه ـ بناءً علىٰ هذا الأصل ومع غضّ النظر عن الأدلّة الإجتهادية ـ مبنيّاً علىٰ الإحتياط، بمعنىٰ كونه مفرغاً للذمّة قطعاً، لا أنّه شرط واقعاً.

توافق الأعلم وغيره في الفتوىٰ وعدمه:

إنّ الأعلم وغيره تارةً يتوافقان في الفتوىٰ، وأُخرىٰ يختلفان. والمقلّد تارةً يعلم بتوافقهما أو تخالفهما، وأُخرىٰ لايعلم. فالحالات إذن ثلاثة:

١ ـ أن يُعلم بتوافقهما:

إذا علم المقلّد بتوافق الأعلم وغيره في الفتوىٰ ـ وإن كان وقوعه نادراً ـ فالحجّة في حقّه هو الجامع بينهما، فلا يجب الاستناد إلىٰ خصوص واحدٍ منهما، كما لو قام خبران علىٰ حكمٍ واحدٍ، فللفقيه أن يستند إلىٰ الجامع بينهما، ولا يجب أن يستند إلىٰ واحدٍ بخصوصه[1].

ولذلك لا محلّ للأبحاث المتقدّمة في هذا الفرض.

٢ ـ أن يعلم باختلافهما:

وإذا كان المقلّد عالماً باختلاف الأعلم وغيره في الفتوىٰ، كإفتاء أحدهما بوجوب السورة، وإفتاء الآخر بعدمه، فالأبحاث السابقة كلُّها تأتي في هذا الفرض، وقلنا:

ـ إنّ المشهور هو لزوم الرجوع إلىٰ الأعلم لاقتضاء الأدلّة الاجتهاديّة ذلك، ومنها السيرة العمليّة، وعلىٰ فرض عدم تماميّتها، فيدلّ عليه الأصل العملي.

ـ وإنّ هناك قولاً آخر مفاده عدم الوجوب، بل جواز الرجوع إلىٰ غير الأعلم، وتقدّمت أدلّته وأشرنا إلىٰ وجود المناقشة فيها.

ـ وقيل: إنّه لو كانت هناك قرائن خارجيّة تؤيّد قول غير الأعلم فيجب العمل به، كما لو كان قوله موافقاً للإحتياط، أو المشهور، أو للأعلم من الأموات والأحياء[2].

٣ ـ أن يحتمل الوفاق والخلاف:

إذا لم يحرز المكلّف الوفاق بين المجتهدين

---

(١) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٣٠ ـ ٥٣١، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٤٨ ـ ١٥١.

(١) أُنظر: نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٤٧، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٣٥، ومنتهىٰ الدراية ٨: ٥٨١ ـ ٥٨٢.

(٢) أُنظر منتهىٰ الدراية ٨: ٥٨٢.

ولا الخلاف بينهما، فهل يجوز له الرجوع إلىٰ غير الأعلم، أو يجب عليه تقليد الأعلم؟

جعلوا الكلام في موضعين:

- فيما تقتضيه الأدلّة الاجتهاديّة.
- فيما يقتضيه الأصل العملي.

أ ـ فيما تقتضيه الأدلّة الإجتهاديّة:

استدلّ كلٌّ من مانعي الرجوع إلىٰ غير الأعلم ومجوّزيه بأدلّة.

أمّا المانعون، فقد استدلّوا بما استدلّوا به علىٰ منع الرجوع إليه مع العلم بالمخالفة، من الأدلّة الاجتهاديّة.

وأمّا المجوّزون فقد استدلّوا بأدلّةٍ أيضاً، أهمّها:

١ ـ إطلاق أدلّة جواز التقليد:

فإطلاق آية الذكر والأخبار يدلّ علىٰ جواز الرجوع إلىٰ الأعلم وغيره.

٢ ـ إرجاع الأئمّة عليهم السلام الشيعة إلىٰ أصحابهم:

إنّ الأئمّة عليهم السلام أرجعوا الشيعة إلىٰ بعض أصحابهم كزكريّا بن آدم، ويونس بن عبدالرحمان، ونحوهما مع عدم علم الشيعة بترجيح كلٍّ منهما أو منهم علىٰ غيرهم، بل ومع ترجيح الإمام عليه السلام نفسه علىٰ غيره، الذي كان بينهم.

٣ ـ السيرة العقلائيّة:

إنّ السيرة العقلائيّة قامت علىٰ الرجوع إلىٰ الأعلم مع العلم بالخلاف، وأمّا مع عدم العلم به فقد قامت علىٰ الرجوع إلىٰ كلٍّ منهما، كما هو المتعارف عند الناس في مراجعاتهم إلىٰ الأطبّاء والمتخصّصين مع عدم علمهم بالخلاف.

ب ـ فيما يقتضيه الأصل العملي:

الذي يقتضيه الأصل العملي هو الرجوع إلىٰ الأعلم ـ كما لو علم تخالفهما ـ لأنّه مقطوع الحجيّة، بخلاف غيره، فإنّ حجيّته مشكوك فيها.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: يدور الأمر بين التعيين ـ وهو الأعلم ـ و التخيير بين الأعلم وغيره، والأصل يقتضي التعيين؛ لأنّ به يحصل القطع بفراغ الذمّة بخلاف غيره[1].

لو تساوىٰ المجتهدان:

إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، فهل يتخيّر المكلّف بينهما أم لا؟

للمسألة صورتان:

الأُولىٰ ـ أن لا يعلم بوجود الخلاف بينهما:

ففي هذه الصورة ـ كما هو الغالب بين عامّة الناس ـ يتخيّر المكلّف بين تقليد أيّهما شاء؛ لأنّه إذا جاز تقليد غير الأعلم مع عدم العلم بالمخالفة مع الأعلم، فيجوز تقليد المساوي بطريق أولىٰ[2].

الثانية ـ أن يعلم بوجود الخلاف بينهما:

المشهور هو التخيير بينهما أيضاً، علىٰ ماقاله

(١) أُنظر ذلك في: التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٣٥ ـ ١٣٦، و١٥٨ ـ ١٦٣، وموسوعة الإمام الخوئي ٤٨: ٥٤٦ ـ ٥٤٧، ومنتهىٰ الدراية ٨: ٥٨١ ـ ٥٨٣.

(٢) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٦٦.

السيّد الخوئي.

ـ لإطلاقات الأدلّة.

ـ وللسيرة.

ـ وللإجماع[1].

لكـنّه نـاقش الأدلّـة، واخـتار وجـوب الاحتياط بأن يأخذ بما هو الأحوط؛ لأنّه بعد العلم بالتكليف يصير منجّزاً في حقّه، فلابدّ من فراغ ذمّته منه، وهو لا يحصل إلّا بالأخذ بأحوط القولين.

وأمّا إذا لم يتمكّن من الاحتياط لسببٍ ما، فيكون مخيّراً بحكم العقل في الأخذ بواحـدٍ مـن القولين؛ إذ بعد عدم إمكان الامتثال الجزمي يأتي دور الامتثال الاحتمالي، بحكم العقل[2].

وجوب الفحص عن الأعلم:

إذا بنينا علىٰ وجوب تـقليد الأعـلم، فـهل يجب الفحص عنه أم لا؟

للمسألة صور كما ذكرها الفقهاء نذكر القدر المتيقّن منها، وهما:

١ ـ إذا عُلم اختلاف الفـقهاء فـي الفـضيلة والفتوىٰ:

إذا علم المكلّف وجود الخلاف بين الفقهاء من حيث العلميّة ومن حيث الفتوىٰ، فيرىٰ الفقهاء والأُصوليّون المتعرّضون للمسألة أنّه يجب الفحص لتشخيص الأعلم.

(١) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٦٦.

(٢) أُنظر التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ١٦٦ ـ ١٧١.

وإذا لم يفحص وعمل بفتوىٰ واحدٍ منهما أو منهم، فلا يقطع بفراغ ذمّته عندئذٍ؛ لاحتمال كـون الآخر هو الأعلم.

٢ ـ إذا لم يـعلم بـالخلاف فـي الفـضيلة والفتوىٰ:

إذا لم يعلم المكلّف بوجود الاختلاف فـي العـلم والفـضيلة وفـي الفـتوىٰ بـين الفـقهاء الموجودين، فلا يجب عليه الفحص، بـل يـتخيّر المكلّف في تقليد أيّهم أو أيّهما شاء.

ثمّ إنّهم ذكروا صوراً متوسّطة أُخـرىٰ بـين الصورتين ولهم فيها كلام وتفاصيل[1].

ماهو المراد من الأعلم؟

المراد بالأعلم ـ هنا ـ هو الأعلم بالقواعـد والكبريات الأُصوليّة والفقهيّة، وأشدّ مـهارة فـي تطبيقها علىٰ صغرياتها.

ولا يكفي مجرّد الأعلميّة بالقواعد الأُصوليّة فقط من دون القدرة الكافية عـلىٰ تـطبيقها عـلىٰ صغرياتها.

ولذلك قيل: الأعلم هو الأقـوىٰ والأجـود استنباطاً.

قال السيّد اليزدي: «المراد من الأعلم مـن يكون أعرف بالقواعد والمدارك للـمسألة وأكـثر

(١) أُنـظر: نهـاية الأفكـار ٤ (القسم الثـاني): ٢٥٥، والمسـتمسك ١: ٢٩، والتـنقيح (الاجتهاد والتـقليد): ١٦٣، ودروس في مسائل علم الأُصول ٦: ٣٠٦.

اطّلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً»[1].

وقال المحقّق العراقي: «المراد من الأعلم من كان أحسن استنباطاً من غيره؛ لكونه أقوىٰ نظراً في تنقيح قواعد المسألة ومداركها، وأكثر خبرة في كيفيّة تطبيقها علىٰ مواردها، وأجود فهماً للأخبار في استنباط المسائل الفرعيّة من مظامينها مطابقةً والتزاماً، وإشارةً وتلويحاً، وأكثر اطّلاعاً بمدارك المسألة ونظائرها، كما يُرشد إليه قوله ﷺ: "أنتم أعلم الناس إن عرفتم معاني كلامنا"[2]. نعم لا عبرة بكثرة الاستنباط والإحاطة بالفروع الفقهيّة؛ لأنّ ذلك يجامع مع ضعف الملكة أيضاً»[3].

وبهذا المضمون قال غيرهما ممّن تقدّم عليهما وتأخّر عنهما[4].

ماهي طرق معرفة الأعلم؟

يعرف اجتهاد المجتهد وأعلميّته بالطرق التالية:

١ ـ العلم:

لا إشكال في ثبوت إجتهاد المجتهد، بل وأعلميّته بالعلم الوجداني؛ لأنّ العلم حجّة بذاته، وحجّية غيره تنتهي إليه.

وهذا إنّما يتصوّر لمن بلغ رتبة عالية من العلم، لكنّه لم يصر مجتهداً بعدُ، أو صار لكنّه لم يكن أعلمَ من غيره، فهذا يمكنه أن يحصل له العلم بصيرورة زيد مثلاً مجتهداً.

وكذا يثبت به كونه أعلم من غيره.

وفي حكم العلم ـ اليقين ـ الاطمئنان الذي هو بمنزلة العلم عند الشارع.

٢ ـ البيّنة:

البيّنة بمعناها اللغوي هو ما يبيّن به الشيء، وقد جعلت الشريعة من مصاديق ذلك شهادة العدلين، فاعتبرتها من وسائل الإثبات. فإذا شهدت البيّنة باجتهاد شخص أو بأعلميّته أمكن الاعتماد عليها.

لكن يشترط أن لا تعارض هذه البيّنة بيّنةٌ أُخرىٰ، فإذا عارضتها سقطت كلتا البيّنتين عن الاعتبار بالتعارض.

٣ ـ الخبر المفيد للوثوق:

اختلفوا في أنّ الخبر المفيد للوثوق، أو خبر الثقة هل يكون من وسائل الإثبات في هذا المورد أيضاً أم لا؟

لا إشكال في كونه وسيلة للإثبات في الأحكام الشرعيّة، كما هو ثابت في علم الأُصول ـ في بحث حجيّة خبر الثقة ـ وإنّما الكلام في كونه وسيلة للإثبات في الموضوعات، مثل كون هذا

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ٢٣ / الإجتهاد والتقليد، المسألة ١٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧، وفيه: «أفقه» بدل «أعلم».

(٣) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٥٤.

(٤) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٦٧٩، والمستمسك ١: ٣٦، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٠٣، ومنتهىٰ الدراية ٨: ٥٨٨، ودروس في مسائل من علم الأُصول ٦: ٢٩٠.

الماء طاهراً أو نجساً ـ أي وقع فيه النجس ـ ومنه كون هذا الشخص مجتهداً أو أعلماً مثلاً. هذا من جهة.

ومن جهة أُخرىٰ لهم خلاف في أنّ الإخبار عن كون هذا مجتهداً هل من الإخبار عن الحكم؛ لأنّ لازم كون هذا مجتهداً أنّ فتواه يدلّ علىٰ حكمٍ شرعيٍّ؟

أو من الإخبار عن الموضوع، ليأتي فيه البحث السابق؟

فممّن قال بكفايته: السيّدان الخوانساري[1]، والخوئي[2].

ويبدو من السيّد الحكيم الإشكال فيه[3].

٤ ـ الشياع:

إذا أفاد الشياع علماً بكون شخص مجتهداً أو أعلم من غيره، فيمكن الاعتماد عليه[4].

هذا وقد تقدّم الكلام عن الشياع في عنوان «استفاضة».

(١) أُنظر العروة الوثقىٰ ١: ٢٤ / الاجتهاد والتقليد، المسألة ٢٠ مع تعليقاتها.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١١.

(٣) أُنظر: المستمسك ١: ٣٨، ومنهاج الصالحين (له) ١: ١٠، المسألة ١٩.

(٤) أُنظر الموضوع ـ معرفة المجتهد والأعلم ـ في: المصادر المتقدّمة، ودروس في مسائل علم الأُصول ٦: ٣٢١، والجواهر ٤١: ١٣٥.

خامساً ـ الكلام في المقلَّد فيه:

هناك أُمور لايجوز التقليد فيها، وأُمور لايجب التقليد فيها، وأُمور يجب التقليد فيها:

١ ـ الأُمور التي لايجوز التقليد فيها:

عدم الجواز هنا بمعنىٰ عدم الصحّة، وعلىٰ كلٍّ فقد قال الشيخ الأنصاري:

ـ لا إشكال في عدم صحّة التقليد في الموضوعات الخارجيّة، وكذا مسائل أُصول الفقه، فالأوّل، مثل كون هذا المائع شراباً أو نجساً، أو هذه المرأة زوجة الأب، أو هذا اليوم أوّل الشهر، ونحو ذلك. والثاني مثل أنّ الأصل في الشبهة الحكميّة التحريميّة هو الوجوب أو التحريم مثلاً؟[1]

ـ أمّا الموضوعات الاستنباطيّة، فالتقليد فيها جائز من حيث ترتّب الأحكام الفرعيّة عليها، مثل تفسير «الفاسق» و «العادل» و «الاجتهاد» و «التقليد» و «الغناء» و «الصلاة» و «الصوم» ونحوها[2].

ـ وأمّا أُصول الدّين، فقد اختلفوا في جواز التقليد فيها وعدمه، علىٰ أقوال:

ـ فقيل بصحّته.

ـ وقيل بعدم صحّته.

ـ وقيل بالتفصيل بين ما يحصل منه الجزم

(١) أُنظر رسالة التقليد: ٧١.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم، والتعاليق علىٰ العروة الوثقىٰ ١: ٥٦ ـ ٥٨ / الاجتهاد والتقليد، المسألة ٦٧.

فيصحّ، وما يحصل منه الظنّ، فيبتني علىٰ حجيّة الظنّ في المسائل الاعتقاديّة، فإن قيل بحجيّته فيكون صحيحاً وإلّا فلا.

والمعروف بين الأصحاب ـ الفقهاء والأُصوليّين والمتكلّمين ـ هو عدم الصحّة، للزوم كون المعرفة عن نظر[1].

واختار هو الثالث، فقال: «والذي ينبغي أن يقال: إنّ التقليد إمّا أن لا يفيد اعتقاداً أصلاً، وإمّا أن يفيد الظنّ، وإمّا أن يفيد الجزم.

فإن لم يفد اعتقاداً، فلا إشكال ولا خلاف في عدم الاكتفاء به، لا من حيث تحقّق الإسلام الموجب للحكم بالطهارة، ولا في أداء التكليف بتحصيل العقائد، إذ الشاكّ كافر، ووجوب تحصيل المعارف معناه الاعتقاد بها....

وإن أفاد الظنّ، فالظاهر أنّه لا فرق بين هذا الظنّ والظنّ الحاصل من النظر والاستدلال، فإن اقتُصر في العقائد علىٰ الظنّ فلا فرق بينهما، وإلّا فكذلك. وحيث إنّ الأقوىٰ عدم اعتبار الظنّ في أُصول الدّين؛ لعدم الدليل علىٰ الاقتصار به فيما يمكن فيه تحصيل العلم، وعدم الدليل علىٰ ثبوت التكليف بتحصيل الاعتقاد فيما انسدّ فيه طريق العلم، فاللازم عدم كفاية التقليد المفيد للظنّ.

وإن أفاد الجزم، فإن وصل إلىٰ الحقّ، فالظاهر عدم وجوب النظر في حقّه؛ لعدم الدليل علىٰ ذلك»[1].

وأمّا القول الأوّل، فقد حكاه في الفرائد[2] عن جماعة[3]، حيث اكتفوا بحصول الظنّ مطلقاً، سواء كان حاصلاً عن استدلال أو تقليد، وحكىٰ عن الشيخ الطوسي كفاية الظنّ الحاصل من التقليد، وإن كان الاستدلال واجباً مستقلّاً[4].

٢ ـ الأُمور التي لا يجب التقليد فيها:

ذكر الفقهاء والأُصوليّون مواردَ قالوا بأنّها لم يجب التقليد فيها، ولكنّهم سكتوا عن أنّه لو قلّد فيها فما هو حكمه؟

وهذه الموارد هي التي يحصل للمكلّف العلم بحكمها لسببٍ ما، ككونها ضروريّة أو يقينيّة مثلاً، كبعض الواجبات وكثير من المستحبّات والمباحات[5]، مثل وجوب أصل الصلاة، والصوم،

---

(١) أُنظر: رسالة التقليد: ٧١، والتعاليق علىٰ العروة الوثقىٰ ١: ٥٦ ـ ٥٨ / الاجتهاد والتقليد، المسألة ٦٧، وفرائد الأُصول ١: ٥٥٣.

(١) رسالة التقليد: ٧٣ ـ ٧٤، وانظر فرائد الأُصول ١: ٥٧٤، حيث اكتفىٰ بالجزم الحاصل من التقليد.

(٢) أُنظر فرائد الأُصول ١: ٥٥٣ ـ ٥٥٧، وراجع أيضاً سائر الكتب الأُصوليّة في آخر بحث الظنّ.

(٣) كالمحقّق الطوسي نصيرالدّين، والأردبيلي، وتلميذه صاحب المدارك، والبهائي، والمجلسي، والكاشاني.

(٤) أُنظر: عُدّة الأُصول ١: ١٣٢، و٢: ٧٣١.

(٥) أُنظر: العروة الوثقىٰ ١: ١٤ / الاجتهاد والتقليد، المسألة ٦، والمستمسك ١: ١٠، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٧٦، ومنهاج الصالحين لهما ولغيرهما، المسألة الأُولىٰ من مسائل الاجتهاد والتقليد.

والحجّ، واستحباب التصدّق علىٰ الفقراء، وقراءة القرآن، وزيارة قبور النبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام، ونحو هذه الأُمور التي يكون استنادها إلىٰ الشارع المقدّس واضحاً لا ريب فيه.

إذ التقليد إنّما يجب لحصول المؤمّن من العقاب، ومع العلم بالتكليف والعمل به يحصل المؤمّن من العقاب. وهذا المؤمّن علمي، وهو أولىٰ من التقليد الذي هو مؤمّن ظنّي.

٣ ـ الأُمور التي يجب التقليد فيها:

وهي الأحكام الشرعيّة الفرعيّة التي لم تكن من الضروريّات، ولم يُعلم حكمها، مثل أحكام الصلاة والصوم والحجّ من الأجزاء والشرائط والموانع ونحوها، وكذا بالنسبة إلىٰ المعاملات بالمعنىٰ الأعم بالنسبة إلىٰ ماهيّتها وعقودها، وشروطها وموانعها، وكذا أحكام الأطعمة والأشربة والذباحة والصيد وإحياء الأرض والإرث و.... .

وهذه الطائفة تكوّن الأعمّ الأغلب من الأحكام.

قال السيّد اليزدي: «كما يجب التقليد في الواجبات والمحرّمات، يجب في المستحبّات والمكروهات والمباحات، بل يجب تعلّم حكم كلّ فعل يصدر منه، سواء كان من العبادات، أو المعاملات، أو العاديّات»[١].

وإنّما يجب التقليد في المستحبّات والمكروهات والمباحات في الموردين التاليين:

المورد الأوّل: أن يحتمل مع الاستحباب حكماً إلزاميّاً كالوجوب، بأن يدور حكم المسألة عنده بين الاستحباب أو الوجوب، أو يحتمل مع الكراهة حكماً إلزاميّاً كالتحريم.

المورد الثاني: أن يقصد إتيان الفعل مستنداً إلىٰ الشارع، بأن يأتي به بعنوان أنّه مستحبّ، أو يتجنّبه لأجل كراهته شرعاً، فهنا لابدّ من إحراز كونه مستحبّاً أو مكروهاً؛ ليأتي به بقصد الاستحباب، أو يتركه بقصد الكراهة، فإذا أتىٰ بالفعل بقصد أحد هذين من دون استناد إلىٰ الشارع، يكون مشرّعاً عندئذٍ.

ثمّ إنّ الاستناد في العامي إنّما يكون بالتقليد، فلذلك يجب عليه أن يقلّد في استحباب شيء إذا أراد إسناده إلىٰ الشارع.

نعم، إذا لم يحتمل مع الاستحباب أو الكراهة حكماً إلزاميّاً آخر، ولم يقصد إسناده إلىٰ الشارع، بل كان قاصداً إتيان ما يحتمل استحبابه بقصد الرجاء، أي يأتي به برجاء أن يكون مطلوباً للشارع فلا يحتاج إلىٰ التقليد.

لكن هذا الحكم مبنيٌّ علىٰ جواز الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي[١].

---

(١) العروة الوثقىٰ ١: ٢٩ / الاجتهاد والتقليد، المسألة ٢٩.

(١) أُنظر: المستمسك ١: ٥٩ ـ ٦٠، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد) ١: ٣٠٣ ـ ٣٠٤، وبمتنها العروة الوثقىٰ، المسألتين ٢٩ و٣٠، و دروس في مسائل علم الأُصول ٦: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

طرق معرفة الفتوىٰ:

يمكن معرفة فتوىٰ الفقيه بالطرق التالية:

١ ـ السماع:

لا إشكال في حجيّة إخبار المجتهد عن رأيه في المسألة الفقهيّة؛ لاقتضاء الأدلّة ذلك: من الآية ـ آية الذكر ـ والروايات الدالّة علىٰ إرجاع الشيعة إلىٰ بعض الأصحاب، والسيرة العقلائيّة القائمة علىٰ قبول قول الخبرة إذا أخبر عن رأيه، وغير ذلك.

إذن حجيّة إخبار المجتهد بالنسبة إلىٰ مقلّديه، ممّا تطابقت عليه السيرة والآيات والروايات.

ولا فرق بين الإخبار عن رأيه شفاهاً، أو كتابةً مع الوثوق بالكتابة.

٢ ـ إخبار البيّنة:

المراد من البيّنة: الشاهدان العادلان، حيث يثبت بها كثير من الأُمور ـ بناءً علىٰ عموم حجيّتها ـ إلّا في مثل الزنا، حيث يكون بحاجةٍ إلىٰ شهودٍ أربعة ـ ومنها هذا المورد.

٣ ـ إخبار الثقة:

إذا أخبر الشخص الموثّق بفتوىٰ الفقيه يكون حجّة في حقّ المقلّد إذا سمعه منه، بناءً علىٰ عموم حجيّة خبر الثقة لمورد البحث؛ لأنّه إخبار عن رأي الفقيه الذي هو منتسب إلىٰ رأي المعصوم عليه السلام، وليس إخباراً عن الموضوع الخارجي.

وعلىٰ هذا يكون إخبار العدل الواحد حجّةً أيضاً بطريقٍ أولىٰ.

٤ ـ وجدان الفتوىٰ في الرسالة:

تقدّم أنّ إخبار الفقيه حجّة علىٰ مَن يريد تقليده، سواء كان إخباره شفويّاً، أو كتبيّاً، فإذا وجد المقلّد فتوىٰ مقلَّده في رسالته فيكون حجّة في حقّه، مع الوثوق بصحّة انتساب الرسالة إلىٰ الفقيه.

٥ ـ الشياع:

الشياع المفيد للعلم حجّة كما تقدّم في عنوان «استفاضة» وأشرنا إليه في طرق إثبات أعلميّة المجتهد. فإذا شاع بين المتشرّعين فتوىٰ منسوبة إلىٰ شخصٍ ـ فقيه ـ خاصّ، وأفاد علماً جاز للمقلّد أن يعمل طبقه[1].

كانت هذه أهمّ أبحاث التقليد، وبقيت أبحاث أُخرىٰ ليست أساسيّة كهذه، والتعرّض لها يخرجنا عن الحدود المرسومة للموسوعة، مَن أرادها فليراجع العروة الوثقىٰ وشروحها.

مظانّ البحث:

يُبحث عن التقليد وأحكامه في موردين:

الأوّل ـ في آخر علم الأُصول، حيث يُبحث فيه عن الاجتهاد والتقليد.

الثاني ـ في أوّل الفقه قبل كتاب الطهارة.

---

(١) أُنظر هذا الموضوع في العروة الوثقىٰ ١: ٣٢ / الاجتهاد والتقليد، المسألة ٣٦، وشروحها، ومنها: المستمسك ١: ٦٥، والتنقيح (الاجتهاد والتقليد) ١: ٣١٤ ـ ٣١٦، ودروس في مسائل علم الأُصول ٦: ٣٥٥.

والثـاني إنّـما تـعارف عـند المـتأخّرين والمعاصرين.

تقييد

لـغــــة:

تقدّم معناه في قسم الفقه.

اصطلاحاً:

ذكر القيود مع اللفظ المطلق متّصلة مـعه أو منفصلة عنه؛ لإخراجه عن إطلاقه.

مثل: «أعتق رقبة» الذي هو مطلق، و«أعتق رقبة مؤمنة» الذي هو مقيّد، أو «أعتق رقبة، ولتكن الرقبة مؤمنة». الذي اتّصل المقيّد فيه بالمطلق.

الأحـكام:

أهمّ الأبحاث المطروحة في هذا المجال هو البحث عن جواز تقييد المطلق بالمقيّد وعدمه، أي لو ورد مطلق، مثل «أعـتق رقـبة»، ومـقيّد، مـثل «أعتق رقبة مـؤمنة» فـهل يـقيّد المـطلق ويـقال: المطلوب في النصّ الأوّل هو عتق الرقبة المـؤمنة أيضاً، أم لا؟

تحرير محلّ البحث وتبيين أقسامه:

ذكر المحقّق النائيني عدّة جهات في البحث عن التقييد، لا بأس بالإشارة إليها:

الجهة الأُولىٰ:

إنّ المقيّد بمنزلة القرينة المبيّنة للـمراد مـن المطلق، فإنّ قيد «المؤمنة» في «أعتق رقبة مؤمنة» قرينة علىٰ أنّ المراد من الرقبة التي يراد عتقها هو خصوص المؤمنة.

ومـلحقات الكـلام أغـلبها مـن القـرائـن المتّصلة، ولذلك لا ينعقد ظهور للمطلق ـ في صورة اتّصال القيد بـه ـ إلّا بـعد لحـاظ القـيد، فـيكون لمجموع القيد والمطلق ظهور واحد.

هذا إذا كان القيد متّصلاً بالمطلق.

وأمّا إذا كان منفصلاً عنه، كما إذا قال: «أعتق رقبة»، وقال: «أعتق رقبة مؤمنة»، فـيفرض القـيد متّصلاً، فإن نـاقض صـدر الكـلام ذيـله، حـصل التعارض بين المطلق والمقيّد، ويدخل فـي بـاب التعارض عندئذٍ.

وإن لم يحصل تناقضٌ، فيكون قرينة بالنسبة إلىٰ المراد من المطلق، كما لو كان متّصلاً.

إذن الفرق بين القيد المتّصل والمنفصل هو: أنّ المتّصل يمنع مـن انـعقاد ظـهورٍ للـمطلق فـي الإطلاق رأساً. وأمّا المنفصل فهو لا يمنع من ذلك، بل ينعقد لكلٍّ من المطلق والمقيّد ظـهور مسـتقلّ، ولكنّ المقيّد يمنع من حجيّة ظـهور المـطلق فـي الإطلاق، بل يحصر حجيّته في المقيّد.

الجهة الثانية:

إنّ مورد حمل المـطلق عـلىٰ المـقيّد ـ أي

عمليّة التقييد ـ إنّما يكون فيما إذا كان هناك تنافٍ بين المطلق والمقيّد. أمّا إذا لم يكن تنافٍ بينهما فلا مورد للحمل.

وإنّما يحصل التنافي في صورة العلم بوحدة التكليف، وهو إمّا أن يحصل من الخارج كنصٍّ أو إجماع، أو من نفس الخطابين، أي خطاب المطلق والمقيّد.

وتفصيل ذلك هو:

ـ إمّا أن يُذكر سبب الحكم في كلٍّ من الخطابين.

ـ أو لا يذكر فيهما.

ـ أو يذكر في واحدٍ منهما فقط.

وفي صورة ذكر السبب فيهما:

ـ إمّا أن يتّحد.

ـ أو يختلف.

فهذه صور أربع:

الصورة الأُولىٰ:

أن يذكر السبب في الخطابين مع كونهما مختلفين، كما إذا ورد: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، وورد: «إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة».

ففي هذه الصورة لا إشكال في عدم حمل المطلق علىٰ المقيّد، بل يؤخذ بكلٍّ من النصّين في مورده ويعمل به؛ لعدم المنافاة بينهما؛ لأنّ سبب العتق في الأوّل هو الظهار، وفي الثاني الإفطار.

الصورة الثانية:

ما إذا اتّحد السبب، كما لو قاله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، و«إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

وفي هذه الصورة لا إشكال في حمل المطلق علىٰ المقيّد وتقييده به؛ لأنّ وحدة السبب تدلّ علىٰ وحدة التكليف، فيقع التنافي بينهما ويُرفع بحمل المطلق علىٰ المقيّد.

ووجه الحمل ماتقدّم: من أنّ القرينة تُقدّم علىٰ ذي القرينة، والمقيّد قرينة علىٰ المطلق، فيقدّم عليه.

هذا هو المعروف عند الأُصوليّين، وهناك رأيان آخران لرفع التنافي، وهما:

الأوّل ـ حمل الأمرين في المطلق والمقيّد علىٰ التخيير بينهما، فيكون المكلّف مخيّراً بين عتق الرقبة وإن لم تكن مؤمنة، وعتق الرقبة المؤمنة.

الثاني ـ حمل الأمر في المقيّد علىٰ مطلوبيّة أفضل الأفراد، فيجوز الاكتفاء بعتق الرقبة غير المؤمنة. ولكنّ الأفضل عتق المؤمنة.

وقد نوقش هذان الرأيان ولم يكن لهما وقع عند الأُصوليّين[1].

الصورة الثالثة:

ما إذا ذُكر السبب في أحدهما دون الآخر، كما إذا قال: «أعتق رقبة»، ثمّ قال: «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة».

فقد ذكر النائيني: أنّه يُشكل في هذه الصورة

---

(١) أُنظر: مطارح الأنظار ٢: ٢٧٢ ـ ٢٧٣، والمحاضرات ٥: ٣٧٥ ـ ٣٧٦، مضافاً إلىٰ فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٨٠.

حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لعدم إحراز وحدة التكليف فيهما، إذ وحدته متوقّفة علىٰ وحدة المتعلّق فيهما، ووحدة المتعلّق فيهما متوقّفة علىٰ وحدة التكليف فيهما، فيلزم الدور[1].

الصورة الرابعة:

إذا لم يذكر السبب فيهما معاً، وكان كلٌّ منهما مطلقاً من هذه الجهة. فهنا إذا كان الحكم إلزاميّاً فيهما، وكان المطلوب فيهما صِرف الوجود، لا مطلق الوجود، فلابدّ من حمل المطلق علىٰ المقيّد، كما لو قال: «أعتق رقبة»، و قال: «أعتق رقبة مؤمنة» وكان المطلوب مجرّد إيجاد عتق الرقبة في الخارج ـ وهو المعبّر عنه بصرف الوجود ـ الذي يحصل بأوّل وجود له من دون حاجةٍ إلىٰ تكراره، فإذا أعتق رقبة مؤمنة ـ والمفروض كون الحكم إلزاميّاً لايجوز تركه ـ فقد حصل عتق الرقبة المطلقة أيضاً قهراً؛ لأنّ المطلوب فيه هو صرف الوجود، وذلك يكشف عن وحدة التكليف فيهما، الذي هو ملاك المنافاة بين المطلق والمقيّد الدّاعي إلىٰ حمل المطلق علىٰ المقيّد.

الجهة الثالثة:

إنّ البحث عن حمل المطلق علىٰ المقيّد إنّما هو فيما إذا كان الأمر أو النهي في المقيّد نفسيّاً، كالأمثلة المتقدّمة، وأمّا إذا كان غيريّاً، كما إذا ورد لبيان جزئيّة شيءٍ للمطلق، أو شرطيّته له، أو مانعيّته له، فلا كلام في الحمل والتقييد عندئذٍ.

ثمّ أخذ في بيان الفرق بين كون المطلق والمقيّد علىٰ نحو صِرف الوجود أو مطلق الوجود وذكر تشقيقات كثيرة مترتّبة علىٰ ذلك يطول ذكر جميعها[1].

ونحن نذكر خلاصة ذلك طبقاً لبيان السيّد الخوئي في المحاضرات.

الفرق بين المطلوب علىٰ نحو مطلق الوجود وصِرف الوجود:

إذا أراد المولىٰ صِرف وجود المأمور به في الخارج ـ الذي يحصل بوجوده بأوّل مرّة ـ فيكون الشيءُ مأموراً به علىٰ نحو صِرف الوجود، مثل «أعتق رقبة»، فإذا أعتق مرّة واحدة حصل المطلوب.

وأمّا إذا أراده علىٰ نحو الإطلاق، فلا يكتفي بوجوده مرّة واحدة، مثل «إذا زالت الشمس فصلّ» و «أوفوا بالعقود» فهذان وأمثالهما مطلوبان علىٰ نحو مطلق الوجود، فكلّما حصل الزوال وجبت الصلاة، وكلّما تحقّق عقدٌ وجب الوفاء به.

والكلام يكون في الموردين:

الأوّل ـ إذا كان المطلق مطلوباً علىٰ نحو صرف الوجود:

إذا تعلّق الحكم في المطلق علىٰ نحو صِرف

(١) أُنظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٨٠.

(١) أُنظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ٥٧٧ ـ ٥٨١.

الوجود، فتارةً يكون مخالفاً للمطلق في الحكم، وأُخرىٰ موافقاً له.

فالأوّل، مثل «أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة كافرة»، و«صلّ» و«لا تصلّ في ما لا يؤكل لحمه».

والثاني، مثل «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة».

ففي المورد الأوّل فقد تسالم الأصحاب ـ كما في المحاضرات ـ علىٰ حمل المطلق علىٰ المقيّد، فتقيّد الرقبة في المثال الأوّل بغير الكافرة، والصلاة في المثال الثاني بغير الواقعة فيما يؤكل لحمه.

وأمّا في المورد الثاني، فقد اختلفوا فيه علىٰ قولين:

١ ـ حمل المطلق علىٰ المقيّد، كالأوّل. وهذا هو المشهور.

٢ ـ حمل المقيّد علىٰ أفضل الأفراد.

ثمّ قال: لا وجه لهذا الاختلاف في الثاني، بل هو والأوّل من وادٍ واحدٍ.

ثمّ قال: إنّنا تارةً نعلم بوحدة الحكم في المطلق والمقيّد وأُخرىٰ لا نعلم، فالأوّل كما إذا قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» و«إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

فعلىٰ الأوّل اختلفوا أيضاً:

ـ فقيل بحمل المطلق علىٰ المقيّد.

ـ وقيل بحمل المقيّد علىٰ أفضل الأفراد.

ثمّ اختار الأوّل؛ لأنّ المقيّد قرينة علىٰ خلاف المطلق، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن ظهور القرينة وظهور ذي القرينة، فيرفع اليد عن الثاني.

وأمّا علىٰ الثاني، وهو عدم العلم بوحدة الحكم، فقد ذكر أنّ الاحتمالات في عالم الفرض والثبوت أربعة:

ـ أن يحمل المطلق علىٰ المقيّد.

ـ أن يحمل المقيّد علىٰ أفضل الأفراد.

ـ أن يحمل علىٰ تعدّد التكليف، لكن من قبيل الواجب في واجبٍ آخرٍ، كما إذا كان مأموراً بالصلاة اليوميّة، ونذر أن يوقع صلاته في المسجد، فهنا لو صلّىٰ في المسجد فقد امتثل الأمرين، وإن صلّىٰ في غيره سقط الأمر بالصلاة وعصىٰ الأمر بوفاء النذر وعليه كفّارته.

ـ أن يحمل علىٰ تعدّد التكليف، لكن علىٰ نحو الاستقلال، بأن يكون كلُّ تكليفٍ مستقلاً في حدّ ذاته، كما إذا طلب المولىٰ الماء لغسل الثوب فقال: «ائتني بماءٍ»، وطلب ماءً آخر للشرب، فقال: «ائتني بماءٍ باردٍ»، فهنا لا يحمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما تكليف مستقلّ.

هذا بحسب الفرض والثبوت، وأمّا بحسب مقام الدلالة والإثبات والواقع:

فالاحتمال الثاني خلاف الظاهر جدّاً؛ لأنّ حمل الأمر في المقيّد علىٰ الاستحباب وأفضل الأفراد خلاف الظاهر، إذ الأمر ظاهر في الوجوب.

والاحتمال الثالث خلاف الظاهر أيضاً؛ لأنّ

الأمر في المقيّد ليس من قبيل الأمر بوفاء النذر بالصلاة في المسجد الذي هو حصّة من الصلاة المأمور بها، بل المتفاهم العرفي من القيودات المذكورة في العبادات والمعاملات إنّما هي إرشاد إلىٰ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة ونحوها، فقوله: «صلّ» «ولا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» إرشاد إلىٰ مانعيّة ما لا يؤكل لحمه من صحّة الصلاة.

وأمّا الاحتمال الرابع، فهو منتفٍ أيضاً؛ لأنّه يستلزم تقييد الأمر بالمطلق بغير هذه الحصّة ـ وهي المقيّد ـ وإلّا لما كان وجه لعدم سقوطه بإتيانها.

ومن المعلوم أنّ التقييد خلاف الظاهر؛ لأنّه بحاجةٍ إلىٰ مايدلّ عليه من قرينة ونحوها، ولا وجود لها حسب الفرض.

إذن لم يبق غير الوجه الأوّل، وهو حمل المطلق علىٰ المقيّد.

الثاني ـ إذا كان المطلق مطلوباً علىٰ نحو مطلق الوجود:

كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] و﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[2] و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[3] ونحوها.

والمقيّد في هذه الحالة تارةً يكون مخالفاً للمطلق في السلب والإيجاب، وأُخرىٰ موافقاً له.

فإذا كان مخالفاً له، فلا كلام في تقييد المطلق به، ولذلك قُيّد ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ بغير موارد البيع الربوي والبيع الغرري، وبيع ما لا ماليّة له في الشرع كالخمر والخنزير، ونحو ذلك. وأمثلته في النصوص من الكتاب والسنّة كثيرة.

وأمّا إذا كان موافقاً، فالمشهور بينهم ـ كما في المحاضرات ـ أنّه يحمل المقيّد علىٰ أفضل الأفراد، ولا يقيّد به المطلق؛ لعدم التنافي بينهما.

وهذا القول مبنيٌّ علىٰ عدم ثبوت المفهوم للوصف كما هو المشهور، وأمّا بناءً علىٰ ثبوته له، كما عليه بعض الأُصوليّين منهم السيّد الخوئي، فيقع التنافي بين المطلق والمقيّد، وهنا لابدّ من حمل المطلق علىٰ المقيّد.

فإذا قال: «في الغنم زكاة» ثمّ قال: «في الغنم السائمة[1] زكاة»، فإن قلنا بعدم ثبوت المفهوم للوصف ـ وهو هنا السائمة ـ فلم يقيّد المطلق بالمقيّد؛ لعدم التنافي بينهما، وأمّا إذا قلنا بثبوت المفهوم له فيقيّد المطلق بمفهوم الوصف فتكون النتيجة: «ليس في الغنم غير السائمة زكاة».

الإطلاق والتقييد في المستحبّات:

وأحسن من تعرّض لهذا الموضوع السيّد الخوئي، فقال ما حاصله:

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) المائدة: ١.

(١) السائمة هي التي ترعىٰ في الصحراء، والمعلوفة هي التي يعطىٰ لها العلف.

إنّ المشهور خصّوا حمل المطلق علىٰ المقيّد بالواجبات، ولم يدرجوا المستحبّات في هذه القاعدة، ثمّ نقل عن صاحب الكفاية وجهين للفرق بين الواجبات والمستحبّات، وهما:

١ ـ إنّ المستحبّات ذات مراتب في الفضيلة، فاستحباب الدعاء له مراتب غالباً مثلاً، وكذا استحباب النافلة ونحوهما، فإذا ورد: «تستحبّ الصدقة» وورد: «تستحبّ الصدقة في اللّيل» فلا منافاة بينهما، بخلاف الواجبات.

٢ ـ إذا ورد مطلق ومقيّد كالمثال المتقدّم، فالذي يحكم بورود استحبابه هو المقيّد وهو «استحباب الصدقة في اللّيل»، وأمّا استحباب مطلق الصدقة فيثبت عن طريق التسامح في أدلّة السنن.

لكن ناقش ـ أي السيّد الخوئي ـ الأوّل بأنّ غلبة كون المستحبّات ذات مراتب لايدلّ علىٰ أنّ المستحبّات كلّها علىٰ هذا النحو.

وناقش الثاني بعدم تماميّة قاعدة التسامح ـ عنده وعند بعض ـ، كما تقدّم توضيحه في عنوان «تسامح».

ثمّ ذكر وجهاً آخر للفرق بين الواجبات والمستحبّات وحاصله هو:

أنّ الدليل الدالّ علىٰ التقييد في المستحبّات لا يخلو عن وجوه أربعة، وهي:

الأوّل ـ أن يكون له مفهوم، فيكون بمنزلة قيد أو شرط للمطلق، كما إذا ورد «تستحبّ صلاة اللّيل»، وورد «يلزم إيقاع صلاة الليل بعد منتصفه». فهنا يكون المقيّد كالشرط للمطلق، فلا مناص من حمل المطلق علىٰ المقيّد والالتزام باستحباب صلاة اللّيل بعد منتصفه وعدم استحبابه قبله.

الثاني ـ أن يكون دليل المقيّد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم، كما إذا دلّ دليل علىٰ استحباب الإقامة في الصلاة، ودلّ دليل علىٰ النهي عنها حال الجلوس أو عدم الطهارة. فهنا لا مناص من حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لأنّ النهي في باب العبادات والمعاملات ظاهر في الإرشاد إلىٰ المانعيّة، فيكون الجلوس والحدث مانعين عن مطلوبيّة الإقامة حالهما.

الثالث ـ أن يكون الأمر في دليل المقيّد متعلّقاً بنفس التقييد لا بالقيد، كما إذا ورد: «إنّ الإقامة مستحبّة في الصلاة» وورد: «فلتكن الإقامة في حال القيام» أو «في حال الطهارة»، فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني، فالأمر في الدليل الثاني ظاهر في الإرشاد إلىٰ شرطيّة القيام والطهارة لصحّة الإقامة.

فما ذهب إليه المشهور من عدم حمل المطلق علىٰ المقيّد لا يصحّ في هذه الأقسام.

الرابع ـ أن يتعلّق الأمر في دليل المقيّد بالقيد بما هو، كما هو الغالب في باب المستحبّات. فإذا ورد: استحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام، علىٰ نحو الإطلاق ومن دون تقييد، وورد استحبابها في موارد مخصوصة، كالنصف من شعبان وليالي القدر

ويوم عرفة ونحوها، ففي مثل هذه الموارد لا يحمل المطلق على المقيّد بحسب الظاهر؛ لأنّ سبب الحمل كما تقدّم في الأبحاث السابقة هو التنافي بين المطلق والمقيّد، ولم يكن أيّ تنافٍ بين استحباب زيارته ﷺ مطلقاً، واستحباب زيارته في الأيّام المخصوصة، فلا موجب للحمل، وتخصيص استحباب زيارته بالأيّام المخصوصة؛ ولذلك قسّموا زياراته إلى زيارات مطلقة وزيارات مخصوصة[1].

مظانّ البحث:

يبحث عن التقييد في علم الأُصول في بحث المطلق والمقيّد.

تكليف

لغـــة:

مصدر كلَّف، وكلَّفه الشيءَ تكليفاً، إذا أمره بما يشقّ عليه. والتكلُّف: اسم لما يفعل بمشقّة أو تصنّع، ولذلك صار التكلُّف على ضربين:

ـ محمود: وهو ما يتحرّاه الإنسان ليتوصّل به إلى أن يصير الفعل الذي يتعاطاه سهلاً عليه، ويصير كَلِفاً به[2] ومحبّاً له، وبهذا النظر يستعمل التكليف

(١) أُنظر المحاضرات ٥: ٣٨١ ـ ٣٨٥.

(٢) كَلِفَ به: إذا أولع به وأحبّه. لسان العرب: «كلف».

في تكلّف العبادات.

ـ ومذموم: وهو ما يتحرّاه الإنسان مراءاةً، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾[1]، وقوله ﷺ: «أنا وأتقياء أُمّتي بُرآء من التكلّف»[2].

قال ذلك الراغب الإصفهاني[3].

اصطلاحاً:

توجيه خطاب متضمّن لطلب فعل أو تركه إلى من له أهلية ذلك.

والتعريف عام يشمل الأحكام الأربعة: الوجوب والندب، والحرمة والكراهة، لأنّها تتضمّن طلباً لفعلٍ أو تركٍ.

وأمّا شموله للمباح فهو إمّا من باب التغليب، أو من باب كونه عدم هذه الأربعة.

ووجه تسمية هذا الخطاب بالتكليف هو اشتماله على الكلفة والمشقّة نوعاً ما، أمّا ما فيه إلزام فواضح، وأمّا ما ليس فيه ذلك فلأنّه مشتمل على الطلب، وهو فيه نوع كلفةٍ ومشقّة وإن لم يصل إلى حدّ الإلزام.

(١) ص: ٨٦.

(٢) كشف الخفاء (للعجلوني) ١: ٢٠٥، الحديث ٦٢١، وشرح مسند أبي حنيفة: ٢٦٧.

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم: «كلف».

وانظر: النهاية (لابن الأثير)، ولسان العرب، والقاموس المحيط، وغيرها: «كلف».

أركان التكليف:

أركان التكليف أربعة، وهي:

١ ـ المكلِّف:

وهو الذي يصدر منه الخطاب ـ الأمر والنهي ـ، وهو:

ـ إمّا الشارع المقدّس ومن يكون في طوله.

ـ أو غيره، كالمشرّعين والمقنّنين، وأصحاب السلطة من غير جهة الشرع.

٢ ـ المكلَّف:

وهو الذي توجّه إليه الخطاب، سواء توجّه إليه من قبل اللّٰه تعالىٰ، أو من قبل غيره.

وفي الفقه والأُصول يكون المنصرَف من المكلِّف هو الشارع المقدّس، ومن المكلَّف هو الإنسان اللائق بتوجّه التكليف إليه.

٣ ـ المكلّف به:

وهو الذي أُريد من المكلّف فعله أو تركه، مثل فعل الصلاة، وترك شرب الخمر، مثلاً، وقد يعبّر عنه بـ«متعلّق التكليف».

وقد يراد من متعلّق التكليف ما يتعلّق بالمكلّف به.

٤ ـ التكليف:

وهو الخطاب الموجّه من قِبل المكلِّف إلىٰ المكلَّف، مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[١]، و ﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾[٢]، و ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[٣] ونحو ذلك.

(١)و(٢) البقرة: الآية ٤٣.

(٣) آل عمران: الآية ٩٧.

شرائط التكليف العامّة:

المقصود بالبحث هنا هو خصوص التكليف الشرعي، فنقول: إنّ شرائط التكاليف الشرعيّة علىٰ نحوين: خاصّة وعامّة.

ـ أمّا الشروط الخاصّة، فهي التي تخصّ كلّ مورد بخصوصه، كشرائط لباس المصلّي، وشرائط وجوب الصوم أو الزكاة، ونحو ذلك، ممّا هو مذكور في محلّه الخاصّ به.

ـ وأمّا الشروط العامّة، فهي:

١ ـ وجود المكلَّف:

تقدّم أنّ من أركان التكليف: المكلَّف، فلابدّ من وجوده عند التكليف والخطاب به. هذا ما يقتضيه مذهبنا[١].

والذي ذهب إليه الأشاعرة هو جواز تكليف المعدوم، بناءً علىٰ ما ذهبوا إليه من ثبوت الكلام النفسي للّٰه تعالىٰ، وأنّ الخطاب موجود في الأزل قبل وجود المخاطبين[٢].

ونقاش ذلك موكول إلىٰ علم الكلام، وقد سبق منّا البحث عن ذلك إجمالاً في عنوان «إرادة».

(١) أُنظر: الغنية ٢: ٣٠٣، ونهج الحقّ: ١٣٤، ودلائل الصدق ٣: ٣٧٥.

(٢) أُنظر: الإحكام في أُصول الأحكام (للآمدي) ١: ١٣١، والمستصفىٰ من علم الأُصول (للغزالي) ١: ٨٥.

٢ ـ العقل:

المجنون غير قابل لتوجّه التكليف إليه حال جنونه. نعم لو كان جنونه أدواريّاً جاز تكليفه حال إفاقته.

ويدلّ عليه العقل والنقل، أمّا الأوّل فلقبح تكليف من لا يعقل ما هي الصلاة، بها.

وأمّا الثاني، فلقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتىٰ يبلغ، وعن النائم حتّىٰ يستيقظ، وعن المجنون حتّىٰ يفيق»[١].

والمراد من القلم هو قلم التكليف.

٣ ـ البلوغ:

لايمنع العقل من تكليف غير البالغ، واشترط الشرع البلوغ في شمول الخطاب له، فغير البالغ لايشمل الخطاب التكليفي له.

نعم، لهم كلام في صحّة عبادات الصبيّ، وأنّها شرعيّة أم تمرينيّة، تقدّم الكلام عنها في عنوان «أهليّة».

والدليل علىٰ اشتراط البلوغ شرعاً في التكليف هو النصّ المتقدّم.

٤ ـ القدرة:

للقدرة عدّة إطلاقات، وهي:

١ ـ القدرة بمعنىٰ ما يقابل الاستحالة الذاتيّة، مثل إجتماع النقيضين والضدّين.

(١) أُنظر الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمات العبادة، الحديث ١١.

والقدرة بهذا المعنىٰ شرط للتكليف قطعاً، فإنّه يقبح تكليف شخصٍ بأن يكون قائماً وقاعداً في آن واحد، وصائماً ومفطراً في زمانٍ واحدٍ؛ لأنّ ذلك طلب للجمع بين الضدّين.

٢ ـ القدرة بمعنىٰ ما يقابل عدم القدرة علىٰ الفعل مع إمكانه ذاتاً، مثل الطيران في الهواء بدون وسيلة، فإنّه ممكن ذاتاً، لكنّه غير ممكن عادةً.

والقدرة بهذا المعنىٰ شرط في التكليف عند الإماميّة عقلاً وشرعاً[١] وكذا المعتزلة، ولكنّه غير شرط عند الأشاعرة، بل التكاليف لم تكن مشروطة بهذه القدرة[٢].

(١) لقبح تكليف العاجز، ولقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ البقرة: ٢٨٦، وانظر دلائل الصدق ٣: ٣٨٥.

(٢) قال الآمدي: «اختلف قول أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يطاق نفياً وإثباتاً؛ وذلك كالجمع بين الضدّين، وقلب الأجناس، وإيجاد القديم، وإعدامه، ونحوه. وميله في أكثر أقواله إلىٰ الجواز، وهو لازم علىٰ أصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها، مع تقدّم التكليف بالفعل علىٰ الفعل، وأنّ القدرة الحادثة غير مؤثّرة في مقدورها، بل مقدورها مخلوق للّٰه تعالىٰ...» إلىٰ أن قال:

«والمختار إنّما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته، كالجمع بين الضدّين ونحوه، وجوازه في المستحيل باعتبار غيره، وإليه ميل الغزالي...» الإحكام في أُصول الأحكام ١: ١١٥، وانظر المستصفىٰ ١: ٨٩ ـ ٩٠.

وعُلِّل ذلك بما نُسب إليه من:

١ ـ أنّ القدرة لا تكون إلّا مقارنة مع الفعل، فالقادر علىٰ الوضوء، هو المشتغل به.

٢ ـ وأنّ أفعال العباد مخلوقة للّٰه.

فعند التكليف لا قدرة للمكلّف علىٰ الفعل فهو مستحيل منه، ولمّا كان الفعل مخلوقاً للّٰه غير مقدور له، فقد كُلِّف بما لا قدرة له عليه[1].

والاستدلال ـ كما هو ظاهر ـ مبتنٍ علىٰ القول بأنّ أفعال العباد مخلوقة للّٰه تعالىٰ. ولازمه القول بالجبر المحض. ولذلك ناقش العلماء هذه النظرية في علم الكلام، فليس البحث عنه من مهمّات بحثنا فعلاً.

٣ ـ القدرة بمعنىٰ الطاقة، فالمقدور ما هو في وسع الإنسان وطاقته، وغير المقدور ما لم يكن في وسعه وطاقته.

والقدرة بهذا لم تكن شرطاً للتكليف عقلاً، نعم جعله الشارع شرطاً امتناناً، بمعنىٰ أنّ ما كان خارجاً عن الوسع والطاقة مرفوع حكمه.

والدليل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[3]. والقاعدة المستخرجة منهما هي «قاعدة لاحرج في الدين».

(١) أُصول الفقه (للخضري): ٧٧.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) البقرة: ١٨٥.

انقسام القدرة إلىٰ عقليّة وشرعيّة:

ـ القدرة العقليّة: هي التي يعتبرها العقل، من باب قبح تكليف العاجز ـ كما تقدّم ـ ولذلك لم تذكر في لسان الدليل، كأكثر التكاليف المشترطة بالقدرة عقلاً.

ـ والقدرة الشرعيّة: هي التي اعتبرها الشارع وأوردها في لسان الدليل. مثل الاستطاعة بالنسبة إلىٰ الحجّ الذي ورد في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]، فإنّ وجوب الحجّ مشروط بقدرتين:

ـ القدرة العقليّة، وهي قدرة المكلّف علىٰ إتيان أفعال الحجّ وحضوره في الوقت المناسب لإتيان المناسك.

ـ القدرة الشرعيّة، وهي إضافة إلىٰ ذلك قدرته الماليّة ـ بالمعنىٰ الشرعيّ ـ علىٰ الذهاب والإياب ومايستلزمه من المصارف، ونحو ذلك.

وقد تقدّم بيان القدرتين في خصوص الحجّ في عنوان «استطاعة».

وتترتّب علىٰ كلٍّ من القدرتين آثار تخصّها[2].

٥ ـ الاختيار:

الاختيار تارةً يراد به ما يقابل الجبر والإلجاء، وأُخرىٰ ما يقابل الإكراه:

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) أُنظر فوائد الأُصول (١ ـ ٢): ١٩٧.

أ ـ الاختيار المقابل للإلجاء والإجبار:

المُلجأ والمُجبر علىٰ فعل هو الذي يفقد اختياره بصورة مطلقة تجاه ذلك الفعل، كالصائم الذي كتفت يداه ورجلاه وأُوجر في فيه الشراب، بحيث لم يكن له أي اختيار في شربه أو عدم شربه، أو أُلقي في الماء وارتُمس فيه.

والاختيار بهذا المعنىٰ شرط للتكليف قطعاً، فلا حرمة بالنسبة إلىٰ شرب المسكر في الأوّل، ولا بالارتماس في الماء في الثاني، علىٰ فرض كونه صائماً والارتماس حرام عليه.

ب ـ الاختيار المقابل للإكراه:

المُكرَه هو الذي يفعل شيئاً ولكن تحت ضغط شخصٍ آخر، كمن توعّد شخصاً بأنّه لو لم يشرب الخمر سوف يُقتل أو يجرح أو يسجن، ونحو ذلك من التهديدات.

والاختيار بهذا المعنىٰ ليس شرطاً للتكليف عقلاً، نعم رفَع الشارع المقدّس التكليف في موارده امتناناً علىٰ الأُمّة. كما في قوله تعالىٰ: ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾[1]. وقوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطاء، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، و...»[2].

وقد تقدّم تفصيل ذلك في العناوين: «اختيار»، و«اضطرار»، و«إكراه»، و «براءة»، و«تقيّة».

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.

الإكراه بحقّ لا يرفع التكليف:

قلنا: إنّ رفع التكليف حال الإكراه امتنان علىٰ الأمّة. هذا إذا أُكره علىٰ فعل حرام أو ترك واجب، وأمّا إذا أُكره علىٰ فعل واجب أو ترك حرام، فنفس الإكراه يكون امتنانيّاً، كما إذا كان ممتنعاً عن الصلاة أو الصوم أو الانفاق علىٰ من تجب نفقته، أو كان فاعلاً للحرام، فأجبره الحاكم علىٰ فعل الواجب وترك الحرام، وهو المسمّىٰ بالإكراه بحقّ، فلا يكون رافعاً للتكليف[1].

الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار؟

إذا رمىٰ شخص نفسه من شاهق بحيث لم يقدر علىٰ حفظ نفسه بعد الرمي، فهنا يأتي سؤالان:

١ ـ هل يشمله الخطاب بحفظ النفس، مع أنّه ممتنع عليه ولو بسوء اختياره؟

٢ ـ علىٰ فرض عدم الشمول، فهل هو معاقب علىٰ ترك حفظ نفسه، أم لا؟

أمّا السؤال الأوّل ففيه رأيان:

أ ـ عدم استحالة توجّه الخطاب إليه؛ لأنّ ذلك كان بسبب سوء اختياره، واذا توجّه إليه الخطاب توجّه العقاب، وعلىٰ هذا لا يكون الامتناع بالاختيار منافياً للاختيار خطاباً وعقاباً.

ب ـ استحالة توجّه الخطاب إليه.

وعلىٰ هذا الفرض هل يستحقّ العقاب أم لا؟ فيه رأيان أيضاً:

(١) أُنظر: كشف الغطاء ١: ٢٥٨، والعناوين: إكراه، واضطرار و... .

ـ استحقاقه للعقاب، وإن استحال توجّه التكليف إليه لعجزه، لأنّ العجز كان بسببه هو، فإنّه كان قادراً علىٰ حفظ نفسه بعدم الرمي، وكان يعلم أنّه بعده لايقدر علىٰ حفظها، فلذلك يكون مستحقّاً للعقوبة؛ لأنّه قد فوّت قدرته علىٰ حفظ نفسه.

وعلىٰ هذا يكون الامتناع بالاختيار منافياً للاختيار خطاباً، لا عقاباً.

ـ عدم استحقاقه للعقاب؛ لأنّه عقاب علىٰ غير المقدور، وهو قبيح عقلاً وإن كان السبب في عدم القدرة شخصه هو.

وعلىٰ هذا يكون الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً.

وقد تقدّم تفصيل ذلك في عنوان «امتناع / قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

روافع التكليف:

هناك أُمور ترفع التكليف بعد توجّهه إلىٰ المكلّف، وهي:

١ ـ الإكراه:

لو توجّه التكليف إلىٰ المكلّف ولكن أُكره علىٰ تركه فيرتفع عنه، كما تقدّم.

٢ ـ الاضطرار:

إذا توجّه الخطاب بحرمة أكل الميتة، لكن اضطرّ المكلّف إلىٰ أكله لإنقاذ حياته من الخطر، فيرتفع التكليف بحرمة أكلها، كما تقدّم في عنوان «اضطرار».

٣ ـ الضرر:

إذا استلزم الضرر من تكليف ما فيرتفع عن المكلّف، كما إذا كان الصوم مضرّاً بالنسبة إليه، فيرتفع وجوبه عنه.

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في عنوان «ضرر» وقد تقدّم بعض الإشارة إلىٰ ذلك في عنوان «أشربة».

٤ ـ التقيّة:

قد يرتفع الوجوب أو الحرمة عند التقيّة، كما تقدّم تفصيله في عنوان «تقيّة».

٥ ـ الحرج:

إذا كان التكليف حرجيّاً علىٰ المكلّف فهو مرفوع عنه، كالصوم بالنسبة إلىٰ الشيخ والشيخة القادرين علىٰ الصوم ولكن بمشقّة وحرج، فقاعدة الحرج ترفع الحكم في هذه الموارد، كما تقدّم، وسوف يأتي في عنوان «حرج» أيضاً.

٦ ـ زوال العقل:

يرتفع التكليف بزوال العقل، فإذا كلِّف المكلَّف بشيءٍ ثمّ طرأ عليه الإغماء أو الجنون، ارتفع عنه التكليف؛ لعروض الرافع للتكليف بعد ثبوته، نعم لو حصلت الإفاقة بعد ذلك وجب عليه القضاء.

توقّف تنجيز التكليف علىٰ العلم به:

أصل التكليف لا يتوقّف علىٰ العلم به؛ للزوم الدور المحال؛ لأنّ التكليف إذا توقّف علىٰ العلم به، لزم وجود التكليف قبل صدوره من المكلّف، وببيان آخر: إذا كان التكليف متوقّفاً علىٰ العلم بالتكليف، والعلم بالتكليف متوقّفاً علىٰ التكليف نفسه، فيستلزم منه الدور المحال.

نعم يتوقّف تنجّزه في حقّ المكلّف علىٰ العلم به، فتكليف العبد بالصلاة لايكون منجّزاً في حقّه إلّا بعد علمه بصدوره من المولىٰ[١].

هذا، وبقيت هناك أُمور أُخر سوف نتعرّض لها في مواضعها المناسبة، من قبيل:

انقسام الحكم إلىٰ تكليفي ووضعي، حيث نبحث حوله في عنوان «حكم» إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

مظانّ البحث:

ليس للبحث عن التكليف محلٌّ خاصّ، وإنّما يتطرّق له الفقهاء والأُصوليّون بالمناسبة في طيّ الأبحاث المتفرّقة.

نعم، قد يبحث بعضهم عن شرائط التكليف العامّة بصورة مستقلّة.

(١) أُنظر أُصول الفقه ١: ٨٢.

تواتر

لغة:

التتابع، يقال: تواترت الخيل إذا جاء يتبع بعضها بعضاً[٢].

وقيل: هو تتابع الأشياء وبينها فجوات وفترات[٣].

(٢) أُنظر: الصحاح، والمصباح المنير: «وتر».

(٣) أُنظر لسان العرب: «وتر».

اصطلاحاً:

يقع صفة لقسمٍ من الخبر، فإنّهم قسّموا الخبر إلىٰ: الخبر المتواتر، والخبر الواحد، أو خبر الواحد.

وذكروا تعاريف متعدّدة للمتواتر، من قبيل:

إنّه: خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه[١].

وقالوا: إنّ القيد «بنفسه...» لإخراج ما أفاد القطع بقرينة خارجيّة كالكثرة.

ولكن ردّ صاحب القوانين ذلك، بأنّهم اشترطوا لتحقّق التواتر كثرة المخبرين، وهي قرينة تفيد القطع[٢].

ـ إنّه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم علىٰ الكذب عادةً، وإن كان ذلك لأجل اللّوازم الخارجية كالكثرة[٣].

ـ إنّه ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشكّ، ويحصل الجزم القاطع، من أجل إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم علىٰ الكذب[٤].

وأمّا الخبر الواحد، فهو ما لم يشتمل علىٰ شروط المتواتر.

شروط التواتر:

ذكروا شروطاً لتحقّق التواتر، بعضها مرتبط

(١) أُنظر: معالم الدّين: ١٨٤، وزبدة الأُصول: ٩٠، ونسبه في القوانين: ٤٢٠ إلىٰ الأكثر.

(٢) أُنظر القوانين: ٤٢٠.

(٣) أُنظر القوانين: ٤٢١.

(٤) أُنظر أُصول الفقه (للمظفّر) ٣: ٦٢.

بالمخبرين، وبعضها مرتبط بالسامعين، وهي:

أوّلاً ـ شروط المخبِرين:

اشترطوا في المخبرين الشروط التالية:

١ ـ امتناع تواطئهم علىٰ الكذب:

قالوا: يشترط أن يبلغوا في الكثرة إلىٰ حدٍّ يمتنع تواطؤهم علىٰ الكذب.

واللازم توفّر هذا الشرط في جميع الطبقات: الرواة المباشرين لرواية الواقعة، أو الحديث عن المعصوم عليه السلام.

والرواة المتوسّطين الناقلين لذلك عنهم، والمعاصرين الراوين عنهم أيضاً[1].

ثمّ إنّهم اختلفوا في العدد الذي تحصل به الكثرة المفيدة للعلم علىٰ أقوال:

الأوّل ـ عدم تعيين عددٍ خاصّ:

نسب إلىٰ الأكثر[2] عدم اشتراط عددٍ خاصّ لحصول الكثرة الموجبة للعلم، وإنّما هو متروك إلىٰ الواقع، فقد يحصل بعشرة، وقد يحصل بأقل من ذلك، وقد لا يحصل بمئة، كلُّ ذلك لأجل قرب أولئك إلىٰ الصدق بخلاف هؤلاء.

الثاني ـ تعيين عددٍ خاصّ:

ذهب بعض العلماء ـ من غير الإماميّة ـ إلىٰ اشتراط عددٍ خاصّ.

(١) أُنظر: الرعاية في علم الدراية (للشهيد الثاني): ٦٢، ومقباس الهداية ١: ١٠٧.

(٢) أُنظر: القوانين المحكمة: ٤٢٦، والرعاية في علم الدراية: ٦٢، ومقباس الهداية ١: ١١٠.

ثمّ إنّهم اختلفوا في العدد، قال الشهيد الثاني:

«وقد خالف في ذلك قوم فاعتبروا:

ـ اثني عشر، عدد النقباء[1].

ـ أو عشرين؛ لآية العشرين الصابرين[2].

ـ أو السبعين؛ لاختيار موسىٰ لهم[3] ليحصل العلم بخبرهم إذا رجعوا.

ـ أو ثلاثمئة وثلاثة عشر عدد أهل بدر[4].

ولا يخفىٰ ما في هذه الاختلافات: من فنون الجزافات. وأيُّ ارتباط لهذا العدد بالمراد؟ وما الذي أخرجه عن نظائره، ممّا ذُكر من ضروب الأعداد؟»[5].

بيان السيّد الصدر حول المؤثّرات في حصول العلم من التواتر:

للسيّد الصدر بيان حول الأُمور المؤثّرة في

(١) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾ المائدة: ١٢.

(٢) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِن يَكُن مِنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ الأنفال: ٦٥.

(٣) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا﴾ الأعراف: ١٥٥.

(٤) كما هو المعروف.

(٥) الرعاية إلىٰ علم الدراية: ٦٢.

هذا، وقال بعضهم: إنّه عشرة فما فوق؛ لأنّه أوّل جموع الكثرة.

وقال آخرون: يشترط أن يكونوا أكثر من أربعة؛ لأنّه لو كان الأربعة يفيد قولهم العلم، لأفاد في كلّ مورد.

أُنظر: هامش الرعاية: ٦٣، ومقباس الهداية ١: ١١١.

حصول العلم من التواتر، فقد قال بعد أن جعل ضابط التواتر الكثرة العددية: «ولكن لايوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة التي بسببها يحصل اليقين بالقضيّة المتواترة؛ لأنّ ذلك يتأثّر بعوامل موضوعيّة مختلفة وعوامل ذاتيّة أيضاً»[1].

والعوامل الموضوعيّة التي ذكرها هي:

١ ـ درجة الوثاقة والتصديق لكلّ مخبرٍ من مخبري التواتر، فكلّما كانت درجة الوثاقة أكثر، كان حصول العلم بمؤدّىٰ الخبر أكثر، بناءً علىٰ حساب الاحتمالات.

٢ ـ نوعيّة القضيّة المتواترة من حيث كونها مألوفة أو غريبة عن الأذهان، فكلّما كانت مألوفة أكثر، كان احتمال الإصابة للواقع أكثر، وبالنتيجة حصول العلم منه أكثر.

٣ ـ تباين الشهود والمخبرين في أوضاعهم الحياتيّة والثقافيّة والإجتماعيّة، فإنّه كلّما كانوا متباينين في ذلك كان احتمال إصابة إخبارهم للواقع أكثر، ولذلك اشترط بعض المتقدّمين أن يكون المخبرون من بلدان أو مِلل أو أُمم مختلفة، والنكتة هي أنّ تباين المخبرين يكون مؤثّراً في ارتفاع احتمال الإصابة للواقع.

٤ ـ قرب مدرك الخبر ومستنده إلىٰ الحسّ، فكلّما كان مستند الخبر أقرب إلىٰ الحسّ كان احتمال الخطأ فيه أقل واحتمال الإصابة فيه أكثر، والعكس بالعكس.

فالمخبرون عن نزول المطر استناداً إلىٰ مشاهدة نزوله، يكون إصابتهم للواقع أكثر ممّن أخبروا عن نزوله استناداً إلىٰ سماع صوت الرعد ورؤية بريق البرق.

ومثله الشهادة علىٰ العدالة التي هي أمر باطني لكنّها مستندة إلىٰ صفات ظاهريّة للشخص، فإنّ احتمال الإصابة فيها أقلّ من الإخبار المستند إلىٰ الحسّ.

وأمّا العوامل الذاتيّة التي ذكرها، فهي:

١ ـ حالة الوسوسة والبطؤ الذاتي للذهن؛ فإنّ الناس يختلفون في سرعة حصول اليقين لهم وبطئه اختلافاً ذاتيّاً مع وحدة الدليل الموضوعي، فكلّما كانت الحالة الذهنيّة الذاتيّة للإنسان أبطأ، كان حصول التواتر بالنسبة إليه أبطأ، والعكس بالعكس أيضاً.

٢ ـ وجود الشبهة، فإذا كان الإنسان يعتقد بخلاف مؤدّىٰ الخبر، بحيث صار مألوفاً له، فإنّها قد تشكّل مانعاً ذاتيّاً تقف أمام سرعة حصول اليقين بالتواتر.

٣ ـ العاطفة، فإنّها أحياناً تحكم علىٰ الإنسان وعقله فيما إذا كانت القضيّة المتواترة علىٰ خلاف عاطفته وطبعه، فتكون حجاباً بينه وبين حصول اليقين فيبطأ حصوله[1].

---

(١) أُنظر دروس في علم الأُصول (الحلقة الثالثة) ١: ١٨٤ ـ ١٨٦.

(١) أُنظر: المصدر المتقدّم، وبحوث في علم الأُصول ٤: ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

٢ ـ أن يكونوا عالمين بما أخبروا به:

يشترط أن يكون المخبرون ـ في التواتر ـ عالمين بما أخبروا به، لا ظانّين، فلو اجتمع جمع كثير علىٰ خبر مع عدم علم كلّ واحد منهم بما أخبر به، بل كان ظانّاً في ذلك، فلم يترتّب عليه آثار الخبر المتواتر.

نعم، قيل: وفي اشتراطه خلاف[1].

٣ ـ أن يكون الإخبار عن الحسّ:

الإخبار عن الحسّ هو الإخبار المستند إلىٰ المشاهدة بالبصر أو السمع بالأُذن، أو اللّمس باليد ونحو ذلك، كالإخبار بنزول المطر استناداً إلىٰ مشاهدة نزوله.

والإخبار عن الحدس هو الإخبار المستند إلىٰ الاستدلال، كالإخبار عن نزول المطر بسبب سماع صوت الرعد، ورؤية بريق البرق.

ويشترط في الخبر المتواتر أن يكون إخبار المخبرين مستنداً إلىٰ الحسّ، لا الحدس، فلو أخبر الجمّ الغفير عن حدوث العالم، وعن صدق الأنبياء، لايترتّب عليه أثر الخبر المتواتر[2].

٤ ـ استواء طرفي الخبر والواسطة:

ويشترط أن يستوي طرفا الخبر، أي المباشرون للخبر، والذين يخبرون عنه في الطبقة الأخيرة، وما يتوسّط بينهما من المخبرين في لزوم

(١) أُنظر مقباس الهداية ١: ١٠٨.

(٢) أُنظر: الرعاية: ٦٥، ومعالم الدّين: ١٨٦، والقوانين: ٤٢٤، ومقباس الهداية ١: ١٠٨.

الإخبار عن علم محسوس، ولزوم العدد الموجب له، كما تقدّم[1].

ثانياً ـ شروط السامعين:

ذكروا شرطين للسامعين، وهما:

١ ـ أن لا يكونوا عالمين بما أُخبروا عنه:

فإن كان السامعون عالمين بالمخبر به بالضرورة، فلامحلّ للخبر وإن كان متواتراً مفيداً للعلم؛ لأنّه يستلزم تحصيل الحاصل[2].

٢ ـ أن لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة:

فإذا كانت شبهة تمنع من حصول العلم للسامع من الخبر المتواتر، لم يحصل الغرض من التواتر، وكذا لو اعتمد السامع علىٰ تقليد يوجب الاعتقاد بنفي موجب الخبر.

قالوا: ذكر هذا الشرط السيّد المرتضىٰ، ووافقوه عليه[3].

وبناءً علىٰ ذلك يندفع إشكال المنكرين لمعجزات النبي ﷺ، بأنّه لو كانت متواترة لشارك اليهود والنصارىٰ المسلمين في العلم بمدلولاتها.

وكذا إشكال المخالفين في المذهب علىٰ انتفاء النصّ علىٰ أميرالمؤمنين عليه‌السلام بالإمامة، لأنّه لو كانت متواترة لشاركنا المخالفون في الاعتقاد.

(١) أُنظر المصادر المتقدّمة.

(٢) أُنظر: الرعاية: ٦٤، ومعالم الدّين: ١٨٦، والقوانين: ٤٢٥، ومقباس الهداية ١: ١٠٥.

(٣) أُنظر: المصادر المتقدّمة، والذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (للسيّد المرتضىٰ) ١: ٤٩١ ـ ٥٠٠.

وجه الانتفاء أنّ عدم حصول العلم لهم إنّما هو لوجود الشبهة أو التقليد الموجب للاعتقاد بمخالف مؤدّىٰ الخبر المتواتر[١].

أقسام التواتر:

قسّموا التواتر إلىٰ قسمين: لفظي ومعنوي:

١ ـ التواتر اللّفظي:

وهو ما إذا اتّحد ألفاظ المخبرين في خبرهم، بمعنىٰ أن يكون المتكرّر في النقل لفظ خاصّ مصرّح به في الكلام، ومرجعه إلىٰ فرض تحقّق التواتر بالنسبة إلىٰ المدلول المطابقي للخبر.

وقد مثّلوا للتواتر اللّفظي بما ورد عنه ﷺ: «من كذِب عليّ متعمّداً، فليتبوّأ مقعده من النار»[٢].

٢ ـ التواتر المعنوي:

وهو ما إذا تعدّدت ألفاظ الخبر بحسب نقل الناقلين، لكن اشتملت ـ أي الألفاظ ـ علىٰ معنىٰ مشترك بينها، وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الإخبار.

ومثّلوا للتواتر المعنوي بشجاعة أميرالمؤمنين ـ صلوات اللّه عليه ـ حيث روي عنه ﷺ أنّه فعل في غزوة بدر كذا، وفي غزوة أُحد كذا، وفي الأحزاب كذا، وفي خيبر كذا و... فكلّ واحدٍ من هذه الإخبارات تستلزم شجاعته، ويتولّد منها قضيّة «عليٌّ ﷺ شجاع». فهي قضيّة متواترة من حيث المعنىٰ، لا اللّفظ[١].

وللمحقّق القمّي تفصيل قسّم فيه هذين القسمين إلىٰ ستّة أقسام[٢].

وممّا مثّلوا به للتواتر:

حديث الغدير الذي ورد فيه: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه»؛ فإنّ الحديث علىٰ كثرة طرقه واختلاف ألفاظه مشتركٌ في العبارة المتقدّمة، فيكون القدر المشترك من لفظ الحديث متواتراً لفظاً، وسائر مفاده مشتركاً معنىٰ.

ومن هذا القبيل حديث الثقلين الذي ورد بألفاظ مختلفة، لكنّها مشتركة في عبارةٍ واحدة، وهي: «إنّي مخلّف ـ تارك ـ فيكم كتاب اللّه، وأهل بيتي».

ومنه أيضاً الأخبار الدالّة علىٰ ضروريّات الدِّين، مثل وجوب الصلاة، والصوم، والحجّ، ونحو ذلك[٣].

التواتر الإجمالي:

جاء في منتهىٰ الدراية: «هو اصطلاح جديد من المصنّف [أي صاحب الكفاية] ولم نعثر عليه في كتب الدراية».

---

(١) أُنظر: الرعاية: ٦٤، ومعالم الدّين: ١٨٦، والقوانين: ٤٢٥، ومقباس الهداية ١: ١٠٥، والذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (للسيّد المرتضىٰ) ١: ٤٩١ ـ ٥٠٠.

(٢) أُنظر دعوىٰ التواتر فيه في الرعاية: ٦٨ ـ ٦٩.

(١) أُنظر التقسيم في: المعالم: ١٨٧، والقوانين: ٤٢٦، ومقباس الهداية ١: ١١٥.

(٢) أُنظر القوانين: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

(٣) أُنظر الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٩٦.

ثمّ ذكر كلاماً له في حاشية الرسائل يفهم منه معنىٰ ذلك، ثمّ قال:

«وحاصله أنّ التواتر الإجمالي هو صدور جملة من الأخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً، والعلم إجمالاً بصدور بعضها»[1].

وجاء في أجود التقريرات: «هو ـ علىٰ ما قيل: ـ عبارة عن نقل أخبار كثيرة غير متّفقة علىٰ لفظ ولا علىٰ معنىً واحد، إلّا أنّه يعلم بصدق واحد منها، لامتناع كذب الجميع عادة».

ثمّ ناقش ذلك بـ«أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكلّ متّفقاً علىٰ نقله، فهو راجع إلىٰ التواتر المعنوي، وإلّا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها، بعد جواز كذب كلّ واحد منها في حدّ نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحقّ هو انحصار التواتر في القسمين الأوّلين»[2].

مظان البحث:

يبحث عن التواتر في:

١ ـ علم الأُصول عند الكلام عن حجيّة الخبر وأقسامه.

٢ ـ علم الحديث والدراية عند الكلام عن أقسام الخبر.

(١) منتهىٰ الدراية ٤: ٤٢٣.

(٢) أجود التقريرات ٢: ١١٣.

* * *

«اللهمّ إنّ أحداً لايبلغ من شكرك غاية، إلّا حصل عليه من إحسانك ما يُلزمه شكراً، ولا يبلغ مبلغاً من طاعتك وإن اجتهد، إلّا كان مقصّراً دون استحقاقك بفضلك، فأشكَرُ عبادِك عاجزٌ عن شكرك، وأعبَدُهُم مقصّرٌ عن طاعتك»[1].

ماكان يختلج ببالي يوم بدأت أُفكّر بمشروع الموسوعة، مع عظمته وما فيه من الصعوبات وقلّة العدد والعُدّة وعدم النصير، أن يوفّقني اللّٰه تعالىٰ ـ بمنّه وكرمه ـ لإكمال المجلّد العاشر من الموسوعة، ولا يسعني إلّا أن أشكر اللّٰه تعالىٰ علىٰ ذلك بما في وسعي، وإن كنت عاجزاً عن أداء ذلك واقعاً.

وبحكم «من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق» ينبغي أن أُعلن عن شكري لكلّ من كان له دورٌ في تشجيعي ودفعي نحو إكمال المشروع معنويّاً والدعاء بالتوفيق لإنجازه، من العلماء والمراجع والأساتذة وغيرهم.

وأخُصّ منهم بالذكر:

ـ قائد الثورة الإسلاميّة، سماحة آية اللّٰه السيّد علي الخامنئي، أدام اللّٰه ظلّه، وحرسه بعينه، ورعاه برعايته.

(١) من دعاء الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام في الصحيفة السجّاديّة تحت عنوان «دعاؤه إذا اعترف بالتقصير عن الشكر».

ـ وشيخنا وأُستاذنا سماحة العلّامة المحقّق الفقية آية اللّه الشيخ جعفر السبحاني دام ظلّه، حيث كان ولازال حريصاً علىٰ إكمال الموسوعة، وقد كان مؤيّداً للمشروع منذ بداياته.

ـ ثمّ العلّامة الخبير بالمعاجم والمخطوطات الإسلاميّة، وصاحب المشاريع والتأليفات القيّمة في فهرستها، سماحة السيّد أحمد الحسيني (الإشكوَري) دامت بركاته، حيث كان مؤيّداً للمشروع منذ أن كان فيشات قلائل لا أكثر.

ـ ولابدّ أن أُقدّم شكري أيضاً لأُسرة مجمع الفكر الإسلامي الّتي تبنّت المشروع، فلهم جزيل الشكر والتقدير علىٰ ذلك أيضاً، سائلاً لهم من اللّه تعالىٰ التوفيق في نشر الثقافة الإسلاميّة، وخاصة فقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام.

هذا وقد تمّ مراجعة الكتاب ـ بعد تدوينه وصفّ حروفه ـ لعدّة مرّات في عشيّة اليوم العاشر من شهر ربيع المولود، سنة ألفٍ وأربعمئةٍ واثنين وثلاثين من الهجرة النبويّة الشريفة، سائلين اللّه تعالىٰ التوفيق لإكمال سائر مجلّداته، بحوله وقوّته، إنّه سميع الدعاء.

مُلحق:

تراجم الفقهاء والأصوليين

بسم اللّٰه الرّحمن الرّحيم

الحمد للّٰه ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ محمّد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذه ترجمة مختصرة للفقهاء والأُصوليّين وغيرهم ممّن ذكرت آراؤهم في الموسوعة، وإذا ذكرنا آراء آخرين في الأجزاء اللاحقة فسوف نقوم بترجمتهم أيضاً[1].

(١) تركنا ترجمة الفقهاء الذين كان المفروض ترجمتهم في هذا المجلّد إلىٰ المجلّدات الآتية لأسباب فنّية.

١ ـ الآبي
راجع : (٧ : ٥٦٣، رقم ١)

٢ ـ الآشتياني
راجع : (٣ : ٥١٥، رقم ١)

٣ ـ ابن أبي عقيل
راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ١)

٤ ـ ابن إدريس الحلّي
راجع : (١ : ٥٦٣، رقم ٢)

٥ ـ ابن بابويه
راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٣)

٦ ـ ابن البرّاج
راجع : (١ : ٥٦٤، رقم ٤)

٧ ـ ابن الجنيد
راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٥)

٨ ـ ابن حمزة
راجع : (١ : ٥٦٥، رقم ٦)

٩ ـ ابن زهرة
راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٧)

١٠ ـ ابن طاووس
راجع : (٢ : ٤٦٥، رقم ٨)

١١ ـ ابن طيّ
راجع : (٤ : ٥٣١، رقم ١٠)

١٢ ـ ابن فهد
راجع : (٢ : ٤٦٦، رقم ٩)

١٣ ـ ابن القطّان
راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٢)

١٤ ـ الأردبيلي = المحقّق الأردبيلي
راجع : (١ : ٥٦٦، رقم ٨)

١٥ ـ الاسترآبادي
راجع : (٢ : ٤٦٧، رقم ١١)

١٦ ـ الإصفهاني أبو الحسن بن محمّد الموسوي
راجع : (٨ : ٥٦٥، رقم ١٦)

١٧ ـ الإصفهاني (الشيخ محمّد حسين)
= المحقّق الإصفهاني
راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ٩)

١٨ ـ الإصفهاني = الفاضل الهندي
راجع : (٢ : ٤٦٨، رقم ١٣)

١٩ ـ الأنصاري = الشيخ الأعظم
راجع : (١ : ٥٦٧، رقم ١٠)

٢٠ ـ الإيرواني
راجع : (٤ : ٥٣٢، رقم ١٨)

٢١ ـ البجنوردي
راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١١)

٢٢ ـ البحراني
راجع : (١ : ٥٦٩، رقم ١٢)

٢٣ ـ بحر العلوم = العلّامة الطباطبائي
راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٣)

٢٤ ـ البروجردي
راجع : (١ : ٥٧٠، رقم ١٤)

٢٥ ـ البهائي
راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٥)

٢٦ ـ التبريزي
راجع: (٧: ٥٩٠، رقم ٢٥ و٨: ٥٦٧، رقم ٢٦)

٢٧ ـ التستري
راجع: (٣: ٥١٧، رقم ٢١)

٢٨ ـ التوني = الفاضل التوني
راجع: (٢: ٤٦٩، رقم ٢٠)

٢٩ ـ الحائري
راجع: (١: ٥٧١، رقم ١٦)

٣٠ ـ الحرّ العاملي
راجع: (١: ٥٧٢، رقم ١٧)

٣١ ـ الحكيم = السيّد محسن
راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٨)

٣٢ ـ الحكيم = السيّد محمّد تقي
راجع: (١: ٥٧٣، رقم ١٩)

٣٣ ـ الحلبي = أبو الصلاح
راجع: (١: ٥٧٤، رقم ٢٠)

٣٤ ـ الحلبي
راجع: (٣: ٥١٨، رقم ٢٨)

٣٥ ـ الحلّي = المحقّق الحلّي
راجع: (١: ٥٧٤، رقم ٢١)

٣٦ ـ الحلّيّ = العلّامة الحلّيّ
راجع: (١: ٥٧٦، رقم ٢٢)

٣٧ ـ الحلّيّ = يحيى بن سعيد
راجع: (١: ٥٧٧، رقم ٢٣)

٣٨ ـ الخراساني = صاحب الكفاية = الآخوند
راجع: (١: ٥٧٧، رقم ٢٤)

٣٩ ـ الخميني = الإمام الخميني
راجع: (١: ٥٧٨، رقم ٢٥)

٤٠ ـ الخوانساري السيد أحمد
راجع: (٧: ٥٩٢، رقم ٣٨)

٤١ ـ الخوانساري
راجع: (١: ٥٧٩، رقم ٢٦)

٤٢ ـ الخوئي = السيّد الخوئي
راجع: (١: ٥٧٩، رقم ٢٧)

٤٣ ـ الداماد
راجع: (٣: ٥١٨، رقم ٣٦)

٤٤ ـ الراوندي
راجع: (١: ٥٨٠، رقم ٢٨)

٤٥ ـ الرشتي
راجع: (١: ٥٨١، رقم ٢٩)

٤٦ ـ السبحاني

الشيخ جعفر بن محمدحسين السبحاني الخياباني التبريزي (١٣٤٧هـ ـ ...)

شيخنا وأُستاذنا، أدام اللّٰه أيّامه ورعاه.

ولد في تبريز سنة ١٣٤٧هـ في بيت مشهور بالعلم والفضيلة، وترعرع في أحضان أبيه الشيخ محمّد حسين السبحاني في تبريز.

ثمّ رحل إلىٰ قم المقدّسة سنة ١٣٦٦هـ لإكمال دراسته، في أبحاث الخارج في الفقه والأُصول عند كبار العلماء، من قبيل: السيّد محمّد حسين البروجردي (ت ١٣٨٠هـ)، والسيّد محمّد الحجّة الكوهكمري (ت ١٣٧٢هـ)، والسيّد روح اللّه الموسوي الخميني (ت ١٤٠٩هـ).

وهو اليوم من مراجع التقليد في قم المقدّسة.

كان شيخنا المترجم ولا زال ـ مع كبر سنّه ـ نشطاً في المجالات العلميّة نشاطاً واسعاً، فهو يدرّس بحث الخارج، ويشتغل بالتأليف، ويحضر الندوات العلميّة لإلقاء كلمته فيها، سواء في داخل إيران وخارجها.

ومن نشاطاته: تأسيسه لمؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام والإشراف عليها، وهي تحتوي علىٰ عدّة مشاريع، منها: احياء التراث الإسلامي، ومعهد الكلام الإسلامي، ومجلّة الكلام الإسلامي.

ومنها تأليف، أو الإشراف علىٰ تأليف ما يربو علىٰ ٢٥٠ كتاباً ورسالة تشتمل علىٰ موسوعات وكتب في الفقه، والأُصول، والرجال، والحديث، والتفسير، والكلام، والتراجم، ونحو ذلك، باللغتين العربيّة والفارسيّة.

وممّا قام بتدوينه هو:

ـ مفاهيم القرآن، وهو تفسير موضوعي للقرآن في عشرة مجلّدات.

ـ منشور جاويد في تفسير القرآن بالفارسيّة في أربعة عشر مجلّداً.

ـ مجموعة الاستفتاءات.

ـ رسائل فقهيّة تقع في سبعة مجلّدات.

ـ تهذيب الأُصول وهو تقرير أبحاث الإمام الخميني الأُصوليّة يقع في ثلاثة مجلّدات.

ـ إرشاد العقول إلىٰ مباحث الأُصول يقع في أربعة مجلّدات.

ـ الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف يقع في ثلاثة مجلّدات.

ـ الحج في الشريعة الإسلاميّة يقع في خمسة مجلّدات.

ـ أحكام البيع في الشريعة، يقع في مجلّدين.

وممّا أشرف علىٰ تأليفه، هو:

ـ موسوعة طبقات الفقهاء، يقع في ستّة عشر مجلّداً.

ـ معجم التراث الكلامي، يقع في خمسة أجزاء.

ـ معجم طبقات المتكلّمين، يقع في خمسة أجزاء، أيضاً.

وموارد أُخرىٰ من قبيل الإشراف علىٰ تحقيق التراث الإسلامي في قسم المخطوطات[1].

وممّا تجدر الإشارة إليه، إهتمامه الكبير بالموسوعة الفقهيّة، وكان من الأشخاص المعدودين، الّذين كنت استشترتهم في تدوين الموسوعة، فأيّدني وشجّعني علىٰ ذلك، فلهذا السبب لا أنسىٰ ما له من يدٍ مشكورة في هذا المجال، فأسأل اللّه أن يمدّ في عمره في عافية.

---

(١) اقتبسنا الترجمة ممّا أصدرته مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام في ذلك.

٤٧ ـ السبزواري
راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣٠)

٤٨ ـ سلطان العلماء = خليفه سلطان
راجع : (٤ : ٥٣٤، رقم ٤٣)

٤٩ ـ سلّار
راجع : (١ : ٥٨٢، رقم ٣١)

٥٠ ـ السيستاني
راجع : (٧ : ٥٩٣، رقم ٤٩)

٥١ ـ السيّد
راجع : المرتضى، اليزدي

٥٢ ـ الشهيد الأوّل
راجع : (١ : ٥٨٣، رقم ٣٣)

٥٣ ـ الشهيد الثاني
راجع : (١ : ٥٨٤، رقم ٣٤)

٥٤ ـ الشيخ
راجع : الأنصاري، الطوسي

٥٥ ـ الشيرازي = السيّد علي خان
راجع : (٤ : ٥٣٥، رقم ٤٩)

٥٦ ـ الشيرازي = الميرزا الشيرازي
راجع : (٤ : ٥٣٦، رقم ٥٠)

٥٧ ـ الشيرازي السيّد (الميرزا) عبدالهادي بن إسماعيل الشيرازي
راجع : (٨ : ٥٦٩، رقم ٥٦)

٥٨ ـ صاحب الجواهر
راجع : النجفي

٥٩ ـ صاحب الحاشية
راجع : (٢ : ٤٧١، رقم ٤٢)

٦٠ ـ صاحب الحدائق
راجع : البحراني

٦١ ـ صاحب الرياض
راجع : الطباطبائي

٦٢ ـ صاحب العروة
راجع : اليزدي

٦٣ ـ صاحب الفصول
راجع : (٢ : ٤٧٢)

٦٤ ـ صاحب القوانين
راجع : القمّي

٦٥ ـ صاحب كشف اللثام
راجع : الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني

٦٦ ـ صاحب الكفاية
راجع : الخراساني

٦٧ ـ صاحب مفتاح الكرامة
راجع : العاملي

٦٨ ـ صاحب المدارك
راجع : العاملي

٦٩ ـ صاحب المعالم
راجع : (١ : ٥٨٦، رقم ٤٥)

٧٠ ـ صاحب المناهل
راجع : الطباطبائي

٧١ ـ صاحب الوسائل
راجع : الحرّ العاملي

٧٢ ـ الصافي
الشيخ لطف الله بن محمّد جواد الصافي
(١٣٣٧هـ ـ ...)

ولد في بلدة گلبايگان في بيت علمي، وأخذ العلم فيها من والده وغيره من العلماء.

هاجر إلىٰ قم لإكمال دراساته العالية في سنة ١٣٦٠هـ فحضر مجالس دروس العلماء آنذاك في قم.

ثمّ هاجر ـ بعد عدّة سنين ـ إلىٰ النجف الأشرف لينهل من علوم العلماء في الحوزة العلميّة فيها، فبقي سنة وعاد إلىٰ قم.

وممّن استفاد منهم: الشيخ محمّد كاظم الشيرازي، والسيّد جمال الدين الگلبايگاني، والشيخ محمّد علي الكاظمي.

وبعد رجوعه إلىٰ قم، حضر دروس السادة: البروجردي، والحجّة الكوهكمرهاي، ومحمّد تقي الخوانساري، والصدر، واستفاد من علومهم.

تقلّد المرجعيّة بعد رحيل السيّد الگلبايگاني.

وهو صاحب قلم وأدب وتأليفات عديدة في الفقه والأُصول والكلام والحديث والرجال وغيرها جاوزت المئة، بالعربيّة والفارسيّة.

وممّا تجدر الإشارة إليه هو أنّه من المشجّعين لمشروع الموسوعة، وقد أبدىٰ ذلك عند لقائي معه وحضوري بخدمته، عدّة مرّات.

ومن تأليفاته:

- فقه الحج في أربعة مجلّدات.
- هداية العباد في مجلّدين.
- التعزير أحكامه وملحقاته.
- رسائل فقهيّة.
- صلاة المسافر.
- فقه الخمس.
- جامع الأحكام في مجلّدين.
- الاستفتاءات القضائيّة.
- الاستفتاءات الطبّية.
- بيان الأُصول في ثلاثة مجلّدات.
- رسالة في الشروط.

وكتب فقهيّة وأُصول وكلاميّة وتفسيريّة وغيرها[1]

٧٣ ـ الصدر = السيّد الصدر
راجع : (١ : ٥٨٧، رقم ٤٨)

٧٤ ـ الصدوق
راجع : (١ : ٥٨٨، رقم ٤٩)

٧٥ ـ صفيّ الدين الحلّي
راجع : (٤ : ٥٣٨، رقم ٦٧)

٧٦ ـ الصيمري
راجع : (٤ : ٥٣٩، رقم ٦٨)

---

(١) اقتبسنا الترجمة مما أُعدّ لذلك في الانترنت.

٧٧ ـ الطباطبائي = صاحب الرياض
راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥٠)

٧٨ ـ الطباطبائي = صاحب المناهل
راجع : (١ : ٥٨٩، رقم ٥١)

٧٩ ـ الطباطبائي = صاحب الميزان
راجع : (٢ : ٤٧٤، رقم ٥٩)

٨٠ ـ الطبرسي = صاحب مجمع البيان
راجع : (٢ : ٤٧٥، رقم ٦٠)

٨١ ـ الطبرسي = صاحب مكارم الأخلاق
راجع : (٢ : ٤٧٦، رقم ٦١)

٨٢ ـ الطوسي
راجع : (١ : ٥٩٠، رقم ٥٢)

٨٣ ـ العاملي = صاحب المدارك
راجع : (١ : ٥٩١، رقم ٥٣)

٨٤ ـ العاملي = صاحب مفتاح الكرامة
راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٤)

٨٥ ـ العراقي = المحقّق العراقي
راجع : (١ : ٥٩٢، رقم ٥٥)

٨٦ ـ العلّامة
راجع : الحلّي

٨٧ ـ العماني
راجع : ابن أبي عقيل

٨٨ ـ عميد الدين الحسيني
راجع : (٧ : ٥٩٦، رقم ٨٤)

٨٩ ـ الفاضل الجواد
راجع : الكاظمي

٩٠ ـ الفاضل المقداد = السيوري
راجع : (١ : ٥٩٣، رقم ٥٩)

٩١ ـ الفاضل الهندي = الفاضل الإصفهاني
راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٠)

٩٢ ـ فخر الدين = فخر المحقّقين
راجع : (٢ : ٤٧٧، رقم ٧١)

٩٣ ـ الفضل بن شاذان
راجع : (٢ : ٤٧٨، رقم ٧٢)

٩٤ ـ القاضي
راجع : ابن البرّاج

٩٥ ـ القمّي = المحقّق القمّي
راجع : (١ : ٥٩٤، رقم ٦٢)

٩٦ ـ الكاشاني
راجع : (١ : ٥٩٥، رقم ٦٣)

٩٧ ـ كاشف الغطاء
راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٤)

٩٨ ـ كاشف الغطاء محمّد حسين
راجع : (٨ : ٥٧٢، رقم ٩٦)

٩٩ ـ الكاظمي = الفاضل الجواد
راجع : (١ : ٥٩٦، رقم ٦٥)

١٠٠ ـ الكاظمي = المحقّق الكاظمي
= المحقّق البغدادي
راجع : (٤ : ٥٤٠، رقم ٩٠)

١٠١ ـ الكرباسي = الكلباسي
راجع: (٢: ٤٧٩، رقم ٧٨)

١٠٢ ـ الكركي
راجع: (١: ٥٩٧، رقم ٦٦)

١٠٣ ـ الكليني
راجع: (١: ٥٩٨، رقم ٦٧)

١٠٤ ـ الگلپايگاني السيّد محمّد رضا
راجع: (٨: ٥٧٣، رقم ١٠٢)

١٠٥ ـ المامقاني الشيخ محمّد حسن
راجع: (٤: ٥٤١، رقم ٩٤)

١٠٦ ـ المامقاني الشيخ عبدالله
راجع: (٣: ٥٢٣، رقم ٨٥)

١٠٧ ـ المجلسي الأوّل محمّد تقي
راجع: (٨: ٥٧٤، رقم ١٠٥)

١٠٨ ـ المجلسي الثاني محمّد باقر
راجع: (٢: ٤٨٠، رقم ٨١)

١٠٩ ـ المحقّق
راجع: الحلّيّ

١١٠ ـ المحقّق الثاني
راجع: الكركي

١١١ ـ المحقّق القمّي
راجع: القمّيّ

١١٢ ـ محمّد طه نجف
راجع: (٤: ٥٤٢، رقم ١٠٢)

١١٣ ـ المراغي
راجع: (١: ٥٩٩، رقم ٧٢)

١١٤ ـ المرتضى = السيّد = السيّد المرتضى
راجع: (١: ٥٩٩، رقم ٧٣)

١١٥ ـ المروّج
راجع: (٢: ٤٨١، رقم ٨٧) و (٣: ٥٢٤، رقم ٩٢)

١١٦ ـ المظفّر
راجع: (١: ٦٠٠، رقم ٧٤)

١١٧ ـ المفيد
راجع: (١: ٦٠١، رقم ٧٥)

١١٨ ـ مكارم الشيرازي
الشيخ ناصر بن محمّد علي مكارم الشيرازي
(١٣٤٥هـ ـ ......)

ولد عام ١٣٤٥هـ في شيراز في عائلة معروفة بالتديّن من التجّار.

بدأ دراساته الحوزويّة في الرابعة عشر من عمره، ثمّ هاجر وهو في الثامنة عشر من عمره إلىٰ مدينة قم، وحضر دروس الأعلام، خاصّة السيّد محمّد حسين البروجردي، حوالى خمس سنوات، ثمّ هاجر إلىٰ النجف الأشرف.

وبقي سنة مستفيداً من كبار العلماء آنذاك كالسادة: الحكيم والخوئي وعبدالهادي الشيرازي.

رجع إلىٰ قم وبقي فيها إلىٰ يومنا هذا مشغولاً بالتدريس والحركة العلميّة والثقافيّة طوال عشرات السنين.

تقلّد المرجعيّة، وله نشاط واسع في مجال التأليف والتوعية وبث الثقافة الإسلاميّة العامّة، خاصّة بالنسبة إلىٰ الشباب.

هذا وقد ذُكِرت له حدود مئة وخمسون كتاباً مطبوعاً، في كثير من العلوم الإسلاميّة، بما فيها ما دُوِّن وقرِّر من دروسه بيد تلامذته وتحت إشرافه.

وله مؤسّسات ومدارس علميّة متعدّدة.

ومن جملة ما قُرِّر من أبحاثه الفقهيّة والأُصوليّة:

١ ـ كتاب أنوار الفقاهة: وهو يقع في عدّة مجلّدات يشتمل تقريرات أبحاثه الفقهيّة في المكاسب المحرّمة، والبيع، والخمس، والحدود، والتعزيرات، والنكاح.

٢ ـ أنوار الأُصول، وهو تقرير أبحاثه الأُصوليّة الّتي ألقاها علىٰ تلامذته، يقع في ثلاثة مجلّدات.

وممّا ألّفه بيده في الفقه:

١ ـ كتاب القواعد الفقهيّة، يشتمل علىٰ شرح مجموعة من القواعد الفقهيّة يقع في مجلّدين، وقد استفدنا منه في الموسوعة.

٢ ـ مجموعة أجوبة الاستفتاءات الّتي استفتيت منه.

مضافاً إلىٰ الرسالة العمليّة المعدّة لعمل المكلّفين.

وممّا قد أشرف علىٰ تدوينه جماعيّاً:

١ ـ تفسير نمونة يقع في سبعة وعشرين مجلّداً، وقد لوحظ فيه مراعاة الثقافة العامّة. تُرجم هذا التفسير إلىٰ العربيّة، باسم التفسير الأمثل في عشرين مجلّداً.

٢ ـ دائرة معارف فقهيّة مقارنة، صدر منها جزءان[1].

١١٩ ـ النائيني = المحقّق النائيني

راجع : (١ : ٦٠٢، رقم ٧٦)

١٢٠ ـ النجفي = صاحب الجواهر

راجع : (١ : ٦٠٣، رقم ٧٧)

١٢١ ـ النراقي

راجع : (٢ : ٤٨٢، رقم ٩٢)

١٢٢ ـ الهمداني = المحقّق الهمداني

راجع : (٢ : ٤٨٣، رقم ٩٣)

١٢٣ ـ الوحيد البهبهاني = الأُستاذ الأكبر

راجع : (١ : ٦٠٤، رقم ٧٩)

١٢٤ ـ يحيى بن سعيد

راجع : الحلّي

١٢٥ ـ اليزدي = السيّد اليزدي

راجع : (١ : ٦٠٥، رقم ٨٠)

١٢٦ ـ يونس بن عبد الرحمن

راجع : (٢ : ٤٨٤، رقم ٩٧)

(١) اقتبسنا الترجمة ممّا أُعدّ لذلك في الانترنت.

الفهارس

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ نهج البلاغة.

٣ ـ الصحيفة السجّادية.

« الفقه »

٤ ـ أحكام المغتربين وفقاً لفتاوىٰ مراجع التقليد (ط : المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام) : إعداد السيّد حسين حسيني.

٥ ـ إرشاد الأذهان (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف الحلّي.

٦ ـ إرشاد السائل (ط: دار الصفوة ـ بيروت) أجوبة استفتاءات من السيّد الگلبايگاني.

٧ ـ الإستفتاءات (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أجوبة استفتاءات من الإمام الخميني.

٨ ـ إستفتاءات (ط : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : أجوبة استفتاءات من الشيخ جعفر السبحاني.

٩ ـ إستفتاءات (ط : الهادي ـ قم) : أجوبة استفتاءات من السيّد علي السيستاني.

١٠ ـ إستفتاءات (ط : الهادي ـ قم)، أجوبة استفتاءات من الشيخ علي الأراكي.

١١ ـ إشارة السبق (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : علي بن الحسن الحلبي.

١٢ ـ إصباح الشيعة (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : قطب الدين الكيدري.

١٣ ـ اقتصادنا (ط : دار الفكر) : السيّد محمّد باقر الصدر.

١٤ ـ الألفية والنفليّة (ط: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية): محمّد بن مكي العاملي = الشهيد الأوّل.

١٥ ـ الانتصار (ط : منشورات الشريف الرضي) : علي بن الحسين الموسوي = السيّد المرتضى.

١٦ ـ إيضاح الفوائد (ط : مؤسّسة كوشانبور ـ اسماعيليان) : محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي.

١٧ ـ بحوث في الفقه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد حسين الإصفهاني الغروي.

١٨ ـ بداية الهداية (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.

١٩ ـ بلغة الفقيه (ط : مكتبة الصادق ـ طهران) : السيّد محمّد آل بحر العلوم.

٢٠ ـ البيان (ط : المؤسّسة الثقافية للإمام المهدي عليه السلام) : محمّد بن مكي العاملي.

٢١ ـ البيع (ط : مطبعة مهر) : السيّد روح الله الموسوي الخميني.

٢٢ ـ تبصرة المتعلّمين (ط : مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي) : الحسن بن يوسف الحلّي.

٢٣ ـ تحرير الأحكام (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : الحسن بن يوسف الحلّي.

٢٤ ـ تحرير المجلّة (ط : المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة) : محمّد حسين كاشف الغطاء.

٢٥ ـ تحرير الوسيلة (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد روح الله الموسوي الخميني.

٢٦ ـ تذكرة الفقهاء (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسن بن يوسف الحلّي.

٢٧ ـ تذكرة الفقهاء (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : الحسن بن يوسف الحلّي.

٢٨ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط : دار الهادي) : الميرزا علي الغروي، تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.

٢٩ ـ التنقيح الرائع (ط : مكتبة المرعشي) : المقداد بن عبد الله السيوري.

٣٠ ـ جامع المدارك (ط: مكتبة الصدوق) السيّد أحمد الخوانساري.

٣١ ـ الجامع للشرائع (ط : مؤسّسة سيّد الشهداء) : يحيى بن سعيد الحلّي.

٣٢ ـ جامع المقاصد (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : علي بن الحسين = المحقّق الكركي.

٣٣ ـ الجمل والعقود المطبوعة مع الرسائل العشر (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي) : محمّد بن الحسن الطوسي.

٣٤ ـ جواهر الفقه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج.

٣٥ ـ جواهر الكلام (ط : مكتبة الآخوندي) : محمّد حسن النجفي = صاحب الجواهر.

٣٦ ـ حاشية الآخوند على المكاسب (ط : الحجرية) : محمّد كاظم الخراساني = صاحب الكفاية.

٣٧ ـ حاشية الإرشاد المطبوعة مع غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم) : زين الدين بن علي العاملي = الشهيد الثاني.

٣٨ ـ الحاشية على المكاسب (ط : دار المصطفى ـ قم) : محمّدحسين الإصفهاني الغروي.

٣٩ ـ الحاشية على المكاسب (ط : ذوي القربى) : الميرزا علي الإيرواني الغروي .

٤٠ ـ حاشية اليزدي على المكاسب (ط : مؤسّسة دار العلم) : السيّد محمّد كاظم اليزدي .

٤١ ـ الحاشية على المدارك (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّدباقر الوحيد البهبهاني .

٤٢ ـ الحبل المتين (ط : مكتبة بصيرتي) : بهاء الدين محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي .

٤٣ ـ الحدائق الناضرة (ط : مكتبة الآخوندي وجماعة المدرّسين) : يوسف بن أحمد بن عصفور البحراني.

٤٤ ـ الخلاف (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي.

٤٥ ـ الدروس (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن مكي العاملي .

٤٦ ـ الدرّ المنضود (ط : مكتبة مدرسة إمام العصر (عج) العلميّة ـ شيراز) : علي بن طيّ الفقعاني .

٤٧ ـ ذخيرة المعاد (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري .

٤٨ ـ الذكرى = ذكرى الشيعة (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن مكي العاملي .

٤٩ ـ رسائل الشهيد (ط : مكتبة البصيرتي) : زين الدين العاملي .

٥٠ ـ الرسائل العشر (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الطوسي.

٥١ ـ رسائل فقهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري .

٥٢ ـ رسائل فقهيّة (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : جعفر بن محمّد حسين السبحاني .

٥٣ ـ رسائل المحقّق الكركي (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : علي بن الحسين الكركي .

٥٤ ـ رسائل الشريف المرتضىٰ (ط : دار القرآن الكريم) : علي بن الحسين الموسوي .

٥٥ ـ رسالة في التقليد (ط : مكتبة المفيد) : مرتضىٰ بن محمّد أمين الأنصاري .

٥٦ ـ روض الجنان (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي .

٥٧ ـ الروضة البهيّة (ط : جامعة النجف) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .

٥٨ ـ روضة الطالبين (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): يحيى بن شرف النووي الدمشقي .

٥٩ ـ الرياض (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد علي الطباطبائي .

٦٠ ـ سبل السلام (ط: المكتبة العصرية ـ بيروت): محمد بن إسماعيل الصنعاني .

٦١ ـ السرائر (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن منصور بن إدريس الحلّي.

٦٢ ـ شرائع الإسلام (ط : مطبعة الآداب في النجف) : جعفر بن الحسن = المحقّق الحلّيّ .
٦٣ ـ صراط النجاة (ط: مكتبة فدك ـ قم): أجوبة استفتاءات من السيّد الخوئي والشيخ التبريزي .
٦٤ ـ الطهارة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٦٥ ـ العروة الوثقى (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد محمّد كاظم اليزدي.
٦٦ ـ غاية المراد (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : محمّد بن مكي العاملي .
٦٧ ـ غاية المرام (ط : دار الهادي) : مفلح بن حسن الصيمري.
٦٨ ـ غنائم الأيام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الميرزا أبو القاسم القمّي.
٦٩ ـ غنية النزوع (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : حمزة بن علي بن زهرة الحلبي .
٧٠ ـ الفتاوى الميسّرة (ط : ستارة ـ قم) السيّد علي السيستاني.
٧١ ـ فقه العقود (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : السيّد كاظم بن علي الحسيني الحائري.
٧٢ ـ فقه المغتربين (ط : مهر ـ قم) : عبد الهادي محمّد تقي الحكيم.
٧٣ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث) .
٧٤ ـ الفوائد المليّة (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .
٧٥ ـ القضاء (ط : ١٣٢٧) : محمّد حسن الآشتياني .
٧٦ ـ القضاء والشهادات (ط: مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري): مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٧٧ ـ القضاء والشهادات (ط : دار القرآن الكريم) : حبيب الله الرشتي .
٧٨ ـ قواعد الأحكام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف الحلّي.
٧٩ ـ الكافي في الفقه (ط : مكتبة الإمام أمير المؤمنين ـ إصفهان) : أبو الصلاح الحلبي .
٨٠ ـ كتاب الأُم (ط: دار الفكر): محمّد بن إدريس الشافعي .
٨١ ـ كتاب الزكاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٨٢ ـ كتاب الصلاة (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٨٣ ـ كتاب القصاص (ط : ستارة ـ قم) : الميرزا جواد التبريزي.
٨٤ ـ كتاب النكاح (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٨٥ ـ كشف الغطاء (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : جعفر بن خضر الجناجي كاشف الغطاء.

٨٦ـكشف الرموز (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): الحسن بن أبي طالب اليوسفي الآبي.

٨٧ـكشف اللثام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن الحسن الإصفهاني.

٨٨ـكفاية الأحكام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين) : محمّد باقر بن مؤمن السبزواري .

٨٩ـكنز الفوائد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرسين): السيّد عميد الدين.

٩٠ـمباني تكملة المنهاج (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : السيّد أبوالقاسم الخوئي .

٩١ـمباني العروة الوثقى (ط: مدرسة دارالعلم): السيّد محمّد تقي الخوئي، تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.

٩٢ـالمبسوط (ط: المكتبة المرتضويّة) : محمّد بن الحسن الطوسي .

٩٣ـمجمع الفائدة والبرهان (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد الأردبيلي.

٩٤ـالمختصر النافع (ط : مكتبة المصطفوي) : جعفر بن الحسن الحلّي.

٩٥ـمختلف الشيعة (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : الحسن بن يوسف الحلّي.

٩٦ـمدارك الأحكام (ط : مؤسسة آل البيت ﷺ) : السيّد محمّد بن علي العاملي.

٩٧ـالمدخل الفقهي العامّ (ط : دار الفكر) مصطفى أحمد الزرقاء.

٩٨ـالمراسم (ط : جمعية منتدى النشر) : أبو يعلي حمزة بن عبد العزيز الديلمي.

٩٩ـمسالك الأفهام (ط : مؤسسة المعارف الإسلامية) : زين الدين العاملي = الشهيد الثاني .

١٠٠ـمستمسك العروة الوثقى (ط : مطبعة الآداب في النجف) : السيّد محسن بن مهدي الحكيم.

١٠١ـمستند الشيعة (ط : مؤسسة آل البيت ﷺ) : أحمد بن محمّد بن مهدي النراقي .

١٠٢ـمستند العروة الوثقى (ط: مدرسة دار العلم): مرتضى البروجردي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.

١٠٣ـمسند زيد (ط: دار مكتبة الحياة ـ بيروت): زيد ابن علي بن الحسين ﷺ .

١٠٤ـمشارق الشموس (ط : مؤسسة آل البيت ﷺ) : الآقا حسين بن محمّد الخوانساري.

١٠٥ـمشرق الشمسين (ط : بصيرتي) : بهاء الدين العاملي .

١٠٦ـمصابيح الأحكام (ط : مخطوط) : محمّد مهدي الطباطبائي = بحرالعلوم .

١٠٧ـمصباح الفقاهة (ط: المطبعة الحيدرية في النجف): محمّد علي التوحيدي ـ تقرير أبحاث أبي القاسم الخوئي.

١٠٨ـمصباح الفقيه = طهارة الهمداني وصلاته وصومه (ط : مطبعة الحيدري = الطبعة الحجريّة) : آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني.

١٠٩ ـ معالم الدين ـ قسم الفقه (ط : مؤسسة الفقه للطباعة والنشر) : حسن بن زين الدين العاملي .

١١٠ ـ المعتبر (ط : مجمع الذخائر) : جعفر بن الحسن الحلي.

١١١ ـ المعتمد (ط : مدرسة دار العلم) : رضا الخلخالي ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.

١١٢ ـ المغني (ط : دار الكتاب العربي) : ابن قدامة.

١١٣ ـ مفاتيح الشرائع (ط : مجمع الذخائر الإسلامية) : محمّد محسن الكاشاني.

١١٤ ـ مفتاح الكرامة (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد جواد العاملي.

١١٥ ـ المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (ط : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم): زين الدين العاملي = الشهيد الثاني.

١١٦ ـ المقنع (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق .

١١٧ ـ المقنعة (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد.

١١٨ ـ المكاسب (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.

١١٩ ـ المكاسب المحرّمة (ط : المطبعة العلمية ـ قم): السيّد روح الله الموسوي الخميني .

١٢٠ ـ مناهج الأحكام (ط: مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم): الميرزا أبو القاسم القمّي.

١٢١ ـ المناهل (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد بن السيّد علي الطباطبائي.

١٢٢ ـ منتهى المطلب (ط : الحجريّة) : الحسن بن يوسف الحلّي.

١٢٣ ـ منتهى المطلب (ط : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد) : الحسن بن يوسف الحلّي .

١٢٤ ـ منهاج الصالحين (ط : دار التعارف) : السيّد محسن الحكيم مع تعليقات السيّد محمّد باقر الصدر .

١٢٥ ـ منهاج الصالحين (ط : مدينة العلم، الطبعة ٢٨) : السيّد أبو القاسم الخوئي.

١٢٦ ـ منهاج الصالحين (ط: مكتب المؤلف) الميرزا جواد التبريزي.

١٢٧ ـ منهاج الصالحين (ط: مَدْيَن): السيّد علي السيستاني.

١٢٨ ـ منهاج الصالحين (ط: مدرسة الإمام الباقر عليه السلام): الوحيد الخراساني .

١٢٩ ـ منية السائل (ط: العلميّة ـ قم): أجوبة استفتاءات من السيّد الخوئي .

١٣٠ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : موسى بن محمّد الخوانساري ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني.

١٣١ ـ موسوعة الإمام الخوئي (ط : مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي) مجموعة تقريرات أبحاث السيّد الخوئي.
١٣٢ ـ موسوعة الفقه الإسلامي (ط : وزارة الأوقاف المصرية) : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
١٣٣ ـ الموسوعة الفقهية (ط : ذات السلاسل ـ الكويت) : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.
١٣٤ ـ الموطأ (ط : دار الآفاق) : مالك بن أنس.
١٣٥ ـ المهذّب (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد العزيز بن البرّاج.
١٣٦ ـ المهذّب البارع (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي.
١٣٧ ـ الناصريات (ط : مركز الثقافة والعلاقات الإسلامية) : السيّد علي بن الحسين المرتضىٰ الموسوي.
١٣٨ ـ نزهة الناظر (ط : منشورات الرضي): يحيى بن سعيد الحلّي.
١٣٩ ـ النهاية (ط : دار الكتاب العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي.
١٤٠ ـ نهاية الإحكام (ط : مؤسّسة إسماعيليّان) : الحسن بن يوسف الحلّي.
١٤١ ـ نهاية المرام (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : السيّد محمّد بن علي العاملي.
١٤٢ ـ نهج الفقاهة (ط : ٢٢ بهمن ـ قم): السيّد محسن الحكيم.
١٤٣ ـ نيل الأوطار (ط: دار الجيل ـ بيروت): محمّد بن علي الشوكاني.
١٤٤ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ط : مكتبة السيّد المرعشي) : محمّد بن علي الطوسي = ابن حمزة.
١٤٥ ـ الوصايا (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
١٤٦ ـ الهداية (ط : المكتبة الإسلامية) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق.
١٤٧ ـ هدى الطالب (ط : دار الكتاب، للجزائري) : السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج.

« الأُصول »

١٤٨ ـ أجود التقريرات (ط : مكتبة المصطفوي، مكتبة الفقيه) : السيّد أبو القاسم الخوئي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي.
١٤٩ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (ط : دار الأندلس) : السيّد محمّد تقي الحكيم.
١٥٠ ـ أُصول الفقه (ط : دانش إسلامي) : محمّد رضا المظفّر.
١٥١ ـ بحوث في علم الأُصول (ط : المجمع العلمي للشهيد الصدر) : السيّد محمود الهاشمي ـ تقرير أبحاث السيّد محمّد باقر الصدر.

١٥٢ ـ تهذيب الأُصول (ط : مطبعة مهر) : جعفر السبحاني ـ تقرير أبحاث الإمام الخميني .

١٥٣ ـ الحاشية على استصحاب القوانين (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.

١٥٤ ـ حقائق الأُصول (ط : مكتبة بصيرتي) : السيّد محسن بن مهدي الطباطبائي الحكيم.

١٥٥ ـ دروس في علم الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : السيّد محمّد باقر الصدر.

١٥٦ ـ دروس في مسائل علم الأُصول (ط : دار الصديقة الشهيدة) : الميرزا جواد التبريزي.

١٥٧ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة (ط : جامعة طهران) : السيّد علي بن الحسين الموسوي.

١٥٨ ـ الرسائل: (ط : مطبعة مِهر ـ قم) : السيّد روح الله الخميني.

١٥٩ ـ الرسائل الأُصوليّة (ط : مؤسّسة الوحيد البهبهاني) : محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني.

١٦٠ ـ زبدة الأُصول (ط : الحجريّة) : بهاء الدين محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي.

١٦١ ـ عدّة الأُصول (ط : مؤسّسة البعثة) : محمّد بن الحسن الطوسي = الشيخ الطوسي .

١٦٢ ـ فرائد الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري) : مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.

١٦٣ ـ الفصول الغرويّة (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) محمّد حسين الإصفهاني الغروي.

١٦٤ ـ فوائد الأُصول (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد علي الكاظمي ـ تقرير أبحاث محمّد حسين النائيني الغروي.

١٦٥ ـ الفوائد الحائريّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهاني .

١٦٦ ـ الفوائد المدنيّة (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي) : محمّد أمين الاسترابادي.

١٦٧ ـ القوانين المحكمة = قوانين الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة وطبعة عام ١٢٨٧) : أبو القاسم القمّي.

١٦٨ ـ كفاية الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد كاظم الخراساني.

١٦٩ ـ مباحث الأُصول (ط : مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي) : السيّد كاظم بن علي الحسيني الحائري ـ تقرير أبحاث محمّد باقر الصدر .

١٧٠ ـ مبادئ الوصول (ط : المعجم الفقهي) : الحسن بن يوسف الحلّي .

١٧١ ـ محاضرات في أُصول الفقه (ط : مكتبة داوري) : محمّد إسحاق فيّاض ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي .

١٧٢ ـ المستصفى من علم الأُصول (ط : دار صادر) : أبو حامد الغزالي.
١٧٣ ـ مصابيح الأُصول (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : السيّد محمّد الطباطبائي.
١٧٤ ـ مصباح الأُصول، موسوعة الإمام الخوئي ـ (ط: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي) : محمّد سرور الحسيني ـ تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.
١٧٥ ـ معارج الأُصول (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : جعفر بن الحسن الحلّي .
١٧٦ ـ المعالم الجديدة للأُصول (ط : مكتبة النجاح) : السيّد محمّد باقر الصدر .
١٧٧ ـ معالم الدين في الأُصول (ط : المكتبة العلميّة الإسلاميّة) : حسن بن زين الدين العاملي .
١٧٨ ـ مقالات الأُصول (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : ضياء الدين العراقي .
١٧٩ ـ مناهج الوصول إلى علم الأُصول (ط : مؤسسة طبع ونشر آثار الإمام الخميني) : السيّد روح الله الموسوي الخميني .
١٨٠ ـ منتقى الأُصول (ط : مطبعة الهادي) : عبدالهادي الحكيم ـ تقرير أبحاث السيّد محمّد حسين الروحاني .
١٨١ ـ منتهى الدراية (ط : مطبعة النجف وغيرها) : السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج .
١٨٢ ـ موسوعة الإمام الخوئي (ط : مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي) مجموعة تقريرات أبحاث السيد الخوئي.
١٨٣ ـ نهاية الأفكار (ط : مؤسسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي البروجردي ـ تقرير أبحاث ضياء الدين العراقي.
١٨٤ ـ نهاية الدراية (ط : مؤسسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد حسين الإصفهاني الغروي.
١٨٥ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول (ط : ١٣٠٨ هـ. ق) : الحسن بن يوسف الحلّي .
١٨٦ ـ هداية المسترشدين (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد تقي الإصفهاني الغروي .
١٨٧ ـ الوافية (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : عبد الله بن محمّد البشروي التوني .

« القواعد الفقهيّة والأُصوليّة »

١٨٨ ـ تمهيد القواعد (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي » : زين الدين العاملي .
١٨٩ ـ العناوين (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : عبد الفتّاح المراغي .
١٩٠ ـ عوائد الأيّام (ط : مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : أحمد بن محمّد مهدي النراقي.

١٩١ ـ القواعد ـ مئة قاعدة فقهيّة ـ (مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): السيّد محمّد كاظم المصطفوي.

١٩٢ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مطبعة الآداب في النجف الأشرف) : السيّد حسن بن آغا بزرك البجنوردي .

١٩٣ ـ القواعد الفقهيّة (ط : مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه‌السلام) : ناصر مكارم الشيرازي .

١٩٤ ـ القواعد والفوائد (ط : مكتبة المفيد) : محمّد بن مكّي العاملي .

« الحديث وما يرتبط به »

١٩٥ ـ الاستبصار (ط : دار الكتب الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن الطوسي.

١٩٦ ـ أمالي المفيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين ـ قم) : محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد.

١٩٧ ـ أمالي الصدوق (ط : مؤسّسة الأعلمي): محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق.

١٩٨ ـ أمالي الطوسي (ط : دار الثقافة): محمّد بن الحسن الطوسي.

١٩٩ ـ البحار (ط : دار إحياء التراث العربي ـ مؤسّسة الوفاء) : محمّد باقر المجلسي .

٢٠٠ ـ البحر الرائق (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : ابن نجم الحنفي.

٢٠١ ـ تحف العقول (ط : مكتبة بصيرتي) : الحسن بن علي بن شعبة.

٢٠٢ ـ التهذيب (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن الحسن الطوسي.

٢٠٣ ـ التوحيد (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي.

٢٠٤ ـ الخصال (ط : مكتبة الصدوق) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي = الصدوق .

٢٠٥ ـ دعائم الإسلام (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام) : القاضي أبو حنيفة، النعمان بن محمّد .

٢٠٦ ـ سفينة البحار (ط : دار الأُسوة) : عبّاس بن محمّد رضا القمّي.

٢٠٧ ـ سنن ابن ماجه (ط : دار إحياء التراث) : محمّد بن يزيد القزويني.

٢٠٨ ـ سنن أبي داود (ط : دار الفكر) : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني .

٢٠٩ ـ سنن الترمذي (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن عيسى بن سورة .

٢١٠ ـ سنن الدارقطني (ط : عالم الكتب): علي بن عُمَر الدارقطني.

٢١١ ـ سنن الدارمي (ط : دار الكتب العلمية ـ بيروت) عبدالله بن عبد الرحمان الدارمي.

٢١٢ ـ السنن الكبرى (ط : دار الفكر) : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.

٢١٣ ـ سنن النسائي (ط : دار الفكر ـ بيروت) : أحمد بن شعيب النسائي.

٢١٤ ـ شرح صحيح مسلم (ط: دار الكتاب العربي ـ بيروت): يحيى بن شرف النووي .

٢١٥ ـ صحيح البخاري مع حاشية السندي (ط : دار الفكر) : محمّد بن إسماعيل البخاري.

٢١٦ ـ صحيح مسلم (ط : دار الفكر) : مسلم بن الحجّاج النيسابوري.

٢١٧ ـ علل الشرائع (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه.

٢١٨ ـ عوالي اللئالي (ط : ١٤٠٣ هـ ق. قم) : محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي.

٢١٩ ـ عيون أخبار الرضا عليه‌السلام (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه.

٢٢٠ ـ فتح الباري في شرح البخاري (ط: دار المعرفة ـ بيروت): ابن حجر العسقلاني .

٢٢١ ـ فتح العزيز (ط : دار الفكر): أبوالقاسم عبد الكريم بن محمّد الرافعي.

٢٢٢ ـ الكافي (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد بن يعقوب الكليني .

٢٢٣ ـ كامل الزيارات (ط : مكتبة الوجداني): جعفر بن محمّد بن قولويه.

٢٢٤ ـ كشف الخفاء (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : العجلوني.

٢٢٥ ـ كنز العمّال (ط : مؤسّسة الرسالة) : المتّقي الهندي.

٢٢٦ ـ كنز الفوائد (ط : دار الأضواء ـ بيروت) محمّد بن علي بن عثمان الكراجيكي.

٢٢٧ ـ مجمع الزوائد (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : عليّ بن أبي بكر الهيثمي.

٢٢٨ ـ المحاسن (ط : باقري ـ قم): أحمد بن محمّد بن خالد البرقي.

٢٢٩ ـ مرآة العقول (ط : دار الكتب الإسلامية) : محمّد باقر المجلسي .

٢٣٠ ـ المستدرك على الصحيحين (ط : دار المعرفة) : أبو عبدالله الحاكم الحسكاني.

٢٣١ ـ مستدرك الوسائل (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام) : الميرزا حسين النوري.

٢٣٢ ـ مسند أحمد بن حنبل (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن حنبل .

٢٣٣ ـ مشكاة الأنوار (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام): علي بن الحسن الطبرسي.

٢٣٤ ـ المصنّف (ط : دار الفكر، بيروت ـ لبنان): ابن أبي شيبة.

٢٣٥ ـ معاني الأخبار (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين الصدوق.

٢٣٦ ـ المعجم الأكبر (ط :   ): الطبراني .

٢٣٧ ـ المعجم الأوسط (ط :) : الطبراني .
٢٣٨ ـ المعجم الصغير (ط : دار الكتب العلميّة ـ بيروت) : الطبراني .
٢٣٩ ـ مكارم الأخلاق (ط : مؤسّسة الأعلمي) : الحسن بن الفضل الطبرسي .
٢٤٠ ـ من لا يحضره الفقيه (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد بن علي بن الحسين الصدوق .
٢٤١ ـ منتقى الجمان (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : حسن بن زين الدين العاملي .
٢٤٢ ـ وسائل الشيعة (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي .

« علوم القرآن والتفسير وآيات الأحكام »

٢٤٣ ـ التبيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : محمّد بن الحسن الطوسي .
٢٤٤ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام (ط : مدرسة الإمام المهدي عليه السلام) : منسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام .
٢٤٥ ـ تفسير العياشي (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن مسعود بن عياش .
٢٤٦ ـ تفسير القمي (ط : مؤسّسة الأعلمي) : علي بن إبراهيم القمي .
٢٤٧ ـ التفسير الكبير (ط : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) : فخر الدين الرازي .
٢٤٨ ـ تفسير نور الثقلين (ط : مؤسّسة التاريخ العربي) : عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي .
٢٤٩ ـ الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (ط : دار المعرفة) : جلال الدين السيوطي .
٢٥٠ ـ زبدة البيان في أحكام القرآن (ط : المكتبة الرضوية) : أحمد بن محمّد الأردبيلي .
٢٥١ ـ الكشّاف (ط : دار المعرفة ـ بيروت) : محمود بن عمر الزمخشري .
٢٥٢ ـ كنز العرفان (ط : المكتبة الرضويّة) : المقداد بن عبد الله السيوري .
٢٥٣ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط : دار إحياء التراث العربي) : الفضل بن الحسن الطبرسي .
٢٥٤ ـ مسالك الأفهام (ط : المكتبة الرضويّة) : جواد بن سعد الله الكاظمي .
٢٥٥ ـ الميزان في تفسير القرآن (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد حسين الطباطبائي .
وكتب تفسيريةٌ أُخرىٰ .

« الفلسفة والكلام والعقيدة وما يرتبط بها »

٢٥٦ ـ الإلهيّات (ط : المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة ـ قم) : جعفر بن محمّد حسين السبحاني .

٢٥٧ ـ الأنصاف في مسائل دام فيها الاختلاف (ط: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام): جعفر بن محمّد حسين السبحاني.

٢٥٨ ـ دلائل الصدق (ط : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام) : محمّد حسين المظفّر.

٢٥٩ ـ الصواعق المحرقة (ط : مكتبة القاهرة) : أحمد بن حجر الهيثمي.

٢٦٠ ـ الغدير (ط : مطبعة الحيدري) : عبدالحسين بن أحمد الأميني النجفي.

٢٦١ ـ في ظلال التوحيد (ط : دار مشعر) : جعفر بن محمّد حسين السبحاني.

٢٦٢ ـ قاعدة جليلة في التوسّل (ط :) : ابن تيمية.

٢٦٣ ـ النجاة في القيامة (ط : مجمع الفكر الإسلامي) : ميثم بن علي البحراني.

٢٦٤ ـ إقبال الأعمال (ط :) ابن طاووس.

٢٦٥ ـ كتاب المواقف وشرحه (ط: دار الجيل ـ بيروت): عضد الدين الإيجي، والشريف الجرجاني.

٢٦٦ ـ كشف الارتياب (ط: دار الكتب الإسلامية): السيّد محسن الأمين.

٢٦٧ ـ كشف المراد (ط : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام) : الحسن بن يوسف الحلّي.

٢٦٨ ـ اللوامع الالٰهيّة (ط : مجمع الفكر الإسلامي): مقداد بن عبد اللّٰه السيوري.

٢٦٩ ـ المراجعات (ط : مكتبة الداوري) : السيّد عبدالحسين شرف الدين.

الدعاء والآداب والأخلاق

٢٧٠ ـ تزكية النفس (ط : مؤسّسة الفقه) : السيّد محمّد كاظم الحائري.

٢٧١ ـ رياض السالكين (ط: مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين): السيّد علي الشيرازي المدني.

٢٧٢ ـ مصباح المتهجّد (ط : الرضي ـ زاهدي): محمّد بن الحسن الطوسي.

٢٧٣ ـ المصباح (ط : مؤسّسة النعمان ـ بيروت): إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي.

٢٧٤ ـ مفتاح الفلاح (ط : مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت) : بهاء الدين العاملي.

«التاريخ والسيرة والمناقب»

٢٧٥ ـ الإرشاد (ط: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث) محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد.

٢٧٦ ـ تاريخ الطبري (ط : مؤسّسة الأعلمي) : محمّد بن جرير الطبري.

٢٧٧ ـ تاريخ اليعقوبي (ط : المكتبة الحيدريّة ـ النجف) : أحمد بن يعقوب الأخباري.
٢٧٨ ـ الفصول المهمّة (ط : دار الأضواء) : علي بن محمّد = ابن الصبّاغ المالكي.
٢٧٩ ـ مروج الذهب (ط : دار الأندلس) : علي بن الحسين المسعودي.
٢٨٠ ـ مناقب آل أبي طالب (ط : مؤسّسة منشورات علّامة ـ قم) : محمّد بن عليّ بن شهرآشوب.

«الدراية والرجال والفهارس والمعاجم»

٢٨١ ـ اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٨٢ ـ الإصابة في تمييز الصحابة (ط : دار إحياء التراث الإسلامي) : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البرّ القرطبي.
٢٨٣ ـ أُصول الحديث (ط: مؤسّسة الإمام الصادق عليه‌السلام): جعفر بن محمّد حسين السبحاني.
٢٨٤ ـ أعيان الشيعة (ط : دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت) : السيّد محسن الأمين.
٢٨٥ ـ أمل الآمل (ط : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف) : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.
٢٨٦ ـ حلية الأولياء (ط : دار الكتاب العربي) : احمد بن عبد اللّٰه الإصبهاني.
٢٨٧ ـ رجال الطوسي (ط : منشورات المكتبة الحيدريّة) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٨٨ ـ رجال النجاشي (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : أحمد بن علي النجاشي الأسدي.
٢٨٩ ـ الرعاية في علم الدراية (ط: مكتبة السيّد المرعشي ـ قم): زين الدين العاملي.
٢٩٠ ـ ضياء الأبصار في ترجمة علماء خوانسار (ط: مؤسّسة الحضارة ـ قم): السيّد مهدي ابن الرضا.
٢٩١ ـ طبقات أعلام الشيعة ـ نقباء البشر، والكرام البررة (ط: دار المرتضى ـ مشهد): آغا بزرگ الطهراني.
٢٩٢ ـ الفهرست (ط : جامعة مشهد) : محمّد بن الحسن الطوسي.
٢٩٣ ـ الفهرست (ط : دار المعرفة) : ابن النديم.
٢٩٤ ـ قاموس الرجال (ط : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ جماعة المدرّسين) : محمّد تقي التستري.
٢٩٥ ـ مقباس الهداية (ط: مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام ـ قم): عبدالله بن محمّد حسن المامقاني.
٢٩٦ ـ معجم البلدان (ط : دار إحياء التراث العربي) : ياقوت بن عبدالله الحموي.
٢٩٧ ـ معجم رجال الحديث (ط : مدينة العلم) : السيّد أبو القاسم الخوئي.
٢٩٨ ـ موسوعة طبقات الفقهاء (ط: مؤسّسة الإمام الصادق عليه‌السلام ـ قم): إشراف جعفر بن محمّد حسين السبحاني.

« اللغة والأدب والمعاجم اللغويّة وما يناسبهما »

٢٩٩ـ أساس البلاغة (ط : دار المعرفة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٣٠٠ـ تاج العروس (ط : دار مكتبة الحياة): محمّد مرتضىٰ الزبيدي.
٣٠١ـ جمهرة اللغة (ط : مجمع البحوث الإسلاميّة) : محمّد بن الحسن بن دُريد الأزدي.
٣٠٢ـ الصحاح (ط : دار العلم للملايين) : إسماعيل بن حمّاد الجوهري.
٣٠٣ـ الطراز الأوّل (ط : مؤسّسة آل البيت ﷺ): السيّد علي الحسيني (ابن معصوم) المدني.
٣٠٤ـ العين = ترتيب العين (ط : دار الأُسوة ـ الأوقاف) : الخليل بن أحمد الفراهيدي.
٣٠٥ـ الفائق في غريب الحديث (ط : دار الكتب العلميّة) : محمود بن عمر الزمخشري.
٣٠٦ـ الفروق اللغويّة (ط : مكتبة بصيرتي) : أبو الهلال العسكري.
٣٠٧ـ القاموس (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي.
٣٠٨ـ كشّاف اصطلاحات الفنون (ط : دار الكتب العلميّة) : محمّد علي التهانوي.
٣٠٩ـ لسان العرب (ط : دار الفكر) : محمّد بن مكرّم بن منظور الأفريقي.
٣١٠ـ لغت نامه دهخدا (ط : جامعة طهران): على أكبر دهخدا.
٣١١ـ مجمع البحرين (ط : مكتبة بوذرجمهري) : فخر الدين الطريحي.
٣١٢ـ مجمل اللغة (ط : دار الفكر): أحمد بن فارس بن زكريا الرازي.
٣١٣ـ محاضرات الأُدباء (ط: دار الأرقم ـ بيروت): الراغب الإصفهاني.
٣١٤ـ محيط المحيط (ط : مكتبة لبنان) : بطرس البستاني.
٣١٥ـ المصباح المنير (ط : دار الكتب العلميّة) : أحمد بن محمّد الفيّومي.
٣١٦ـ معجم لغة الفقهاء (ط : دار النفائس) : محمّد روّاس قلعه‌جي، وحامد صادق قنيبي.
٣١٧ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن (ط : المكتبة المرتضوية) : الحسين بن محمّد = الراغب الإصفهاني.
٣١٨ـ معجم مقاييس اللغة (ط : دار الجيل) : أحمد بن فارس.
٣١٩ـ المعجم الوافي في النحو العربي (دار الجيل ـ دار الآفاق) : علي توفيق الحمد ـ يوسف جميل الزعبي.
٣٢٠ـ المعجم الوسيط (ط : مجمع اللغة العربيّة) : لجنة معجم الوسيط.

٣٢١ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (ط : المكتبة الإسلاميّة ـ بيروت) : المبارك بن محمّد الجزري.

٣٢٢ ـ يتيمة الدهر (ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت): عبدالملك الثعالبي النيسابوري .

« مصادر عامّة »

٣٢٣ ـ دراسة حول الإسراف في الكتاب والسنّة (ط : مركز النشر الإسلامي التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) : محمّد عليّ الأنصاري.

٣٢٤ ـ شرح نهج البلاغة (ط : دار الجيل) : ابن أبي الحديد المعتزلي.

وهناك مصادر نقلنا عنها بالواسطة.

فهرس العناوين

(الفـقـه)

(الأُصول)

فهرس المحتويات

(أولاً الفقه)

تفليس (٩ ـ ٢٧)

تفويت (٢٧ ـ ٣٥)

تفويض (٣٥ ـ ٤٨)

المورد الأوّل من التقبّل

المورد الثاني من التقبّل

تقبيل (٧١ ـ ٨٥)

تقتير (٨٥ ـ ٨٩)

تقدّم (٨٩)

تقدير (٨٩ ـ ٩٠)

تقديري (٩٢)

تقديم (٩٣ ـ ٩٦)

تقرّب (٩٧)

تقرير (٩٧ ـ ١٠٠)

تَقْسيط (١٠١ ـ ١٠٤)

تقسيم (١٠٤)

تقشّف (١٠٤ ـ ١٠٥)

تقصير (١٠٥ ـ ١١٣)

تقلّد (١١٣)

تقليد (١١٣)

تقليم (١١٣ ـ ١١٤)

تقوىٰ (١١٤ ـ ١١٨)

تقوّي (١١٧ ـ ١١٨)

تقويم (١١٨ ـ ١٢٧)

تقيّؤ (١٢٨)

تقييد (١٢٨)

تقيّة (١٢٨ ـ ١٧٥)

تكاسل (١٧٥ ـ ١٧٨)

تكافؤ (١٧٨)

تكافل (١٧٨)

تكبُّر (١٧٨ ـ ١٨٤)

تكبير (١٨٥ ـ ٢٠٢)

تكتّف (٢٠٢ ـ ٢١١)

تكرار (٢١١)

تكريم (٢١١)

تكسّب (٢١١)

تكفّل (٢١١)

تكفير (٢١٢ ـ ٢١٩)

تكفين (٢١٩ ـ ٢٢٩)

تكلّف (٢٢٩ ـ ٢٣١)

تكليف (٢٣١)

تلازم (٢٣١)

تلاعب (٢٣١)

تلاوة (٢٣١)

تلبّد (٢٣١)

تلبّس (٢٣١ ـ ٢٣٢)

تلبيد (٢٣٢ ـ ٢٣٣)

تلبية (٢٣٣ ـ ٢٤٠)

تلثّم (٢٤٠)

تلجئة (٢٤١)

تلحين (٢٤١)

تلف (٢٤١ ـ ٢٥٩)

قاعدة

«كلُّ مبيعٍ تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»

قاعدة

«التلف في زمان الخيار ممّن لا خيار له»

تلفيق (٢٦٠ ـ ٢٦٦)

تلقّي (٢٦٦ ـ ٢٧٣)

تلقيح (٢٧٣ ـ ٢٨٦)

تمعُّك (٣١٥)

تمكُّن (٣١٥)

تمكين (٣١٦ ـ ٣٢٥)

تملّك (٣٢٥ ـ ٣٣٣)

تمليك (٣٣٣ ـ ٣٣٥)

تمندل (٣٣٥)

تموّل (٣٣٥)

تمويه (٣٣٥ ـ ٣٣٨)

تميمة (٣٣٨)

تمييز (٣٣٨)

تنابز (٣٣٩ ـ ٣٤١)

تنازع (٣٤١ ـ ٣٤٤)

تنازل (٣٤٤ ـ ٣٤٥)

تناسخ (٣٤٥ ـ ٣٤٨)

تناقض (٣٤٨ ـ ٣٤٩)

تنجيز (٣٤٩)

تنجيس (٣٤٩ ـ ٣٦٠)

تنجيم (٣٦١ ـ ٣٧١)

تَنَحنُح (٣٧١ ـ ٣٧٢)

تنخّم (٣٧٢)

تنزّه (٣٧٢ ـ ٣٧٣)

تنزيه (٣٧٣ ـ ٣٧٥)

تَنْشيف (٣٧٥ ـ ٣٧٨)

تنظيف (٣٧٨ ـ ٣٨١)

تنعّم (٣٨١)

تنعيم (٣٨٢ ـ ٣٨٣)

تنفّل (٣٨٣)

تنفيذ (٣٨٣ ـ ٣٨٥)

تنفير (٣٨٦ ـ ٣٨٧)

تنفيل (٣٨٨ ـ ٣٨٩)

تنقيح المناط (٣٨٩)

تنكيس (٣٨٩ ـ ٣٩٧)

تَنَمّص (٣٩٧ ـ ٣٩٩)

تنمية (٣٩٩ ـ ٤٠٣)

تنوّر (٤٠٣ ـ ٤٠٧)

تهاتُر (٤٠٧ ـ ٤١٤)

تهاون (٤١٤)

تهتُّك (٤١٤ ـ ٤١٥)

تهجّد (٤١٥ ـ ٤١٨)

تهديد (٤١٨)

تهذيب (٤١٨)

تهلكة (٤١٩ ـ ٤٢٢)

تُهْمَة (٤٢٤ ـ ٤٣٣)

تهنئة (٤٣٣ ـ ٤٣٦)

تهوّد (٤٣٦)

توأم (٤٣٦ ـ ٤٤٣)

تواضع (٤٤٣ ـ ٤٥٠)

تواطؤ (٤٥١ ـ ٤٥٤)

توافق (٤٥٤ ـ ٤٥٥)

توبة (٤٥٥ ـ ٤٧٦)

توبيخ (٤٧٦ ـ ٤٧٨)

توثيق (٤٧٨ ـ ٤٨٧)

ثانياً ـ التوثيق الرجالي

توجيه و توجّه (٤٨٧ ـ ٤٨٨)

توحيد (٤٨٨)

توديع (٤٨٨)

توراة (٤٨٨)

تورّك (٤٨٩ ـ ٤٩٣)

تورية (٤٩٣ ـ ٥٠٤)

توسّل (٥٠٤ ـ ٥١٨)

توسعة (٥١٨ ـ ٥٢٥)

توظيف (٥٢٥ ـ ٥٢٧)

توعّد (٥٢٨)

توقّف (٥٢٨ ـ ٥٣٠)

توقيت (٥٣٠)

توقيع (٥٣٠ ـ ٥٣٣)

توقيف (٥٣٣ ـ ٥٣٥)

توقيفي (٥٣٥)

توكّل (٥٣٥ ـ ٥٤٠)

توكيل (٥٤٠)

تولّد (٥٤٠)

تولّي (٥٤٠)

تَوْلِيَة (٥٤١)

توهّم (٥٤١)

تياسر (٥٤١)

تيامن (٥٤١ ـ ٥٤٦)

تيسير (٥٤٦)

تيمّم (٥٤٧ ـ ٥٨٣)

تيمُّن (٥٨٣)

(الملحق الأُصولي)

تقرّب (٥٨٧)

تقرير (٥٨٧ ـ ٥٩١)

تقليد (٥٩١ ـ ٦٢٤)

تقييد (٦٢٤ ـ ٦٣٠)

تكليف (٦٣٠ ـ ٦٣٦)

تواتر (٦٣٦ ـ ٦٤١)

تراجم الفقهاء والأُصوليين (٦٤٣)

فهرس المصادر (٦٦٥)

فهرس العناوين (٦٧١)

فهرس المحتويات (٦٧٥)